

文化と解釈(4)

—昭和思想史試論—

津田雅夫

Culture and Interpretation (4)

—An Essay on Intellectual History in Prewar Japan—

Masao TSUDA

第4章 「魂の行方」について

—<宗教問題>の一断面—

(一)

前稿では三木清における<宗教批判>の展開を、ほぼその最終局面までたどり、批判の挫折を確認しつつも、同時に、<文化の批判的解釈>の試みの思想的意義が再び浮上しつつあるのを見てきた。ここでは改めて、問題の性格を近代日本思想史という広い視野のなかで明らかにしておきたい。このことは近代日本思想そのものの特質に光を当てることであるが、もちろんたんに特質の一面の指摘に過ぎないにせよ、近代日本思想の宗教的性格をめぐって、まさに基本的な構図に関わる事柄である。そもそも、近代日本思想に底流する宗教性について、その解明のための接近方法をめぐる方法論的な反省が、まずなされるべきであり、その作業を抜きにしては、近代日本思想の特質は明らかにならないであろう。

近代日本の精神史は宗教的求道の多様な営みでもって彩られている。なによりも、魂の行方をめぐるそうした熱き想いなしには、ほとんど<思想>の名前に値するような精神的な営みは成り立ち得なかった。西田幾太郎の哲学的思索や河上肇の経済学上の探求が、その本質においてきわめて宗教的な色彩を帯びたことは顕著な事実である。そしてまた、一見、宗教的求道とは単純に言えない柳田国男の民俗学の学問活動の全体が、しかし同時代の日本人の魂の行方にたいする痛切な問題関心に支えられていたことは、これもまた周知の事柄である。

西田や河上や柳田といった近代日本を代表する思想家が共通して、魂の行方をめぐる痛切な宗教的関心によって衝き動かされていたという思想史的事実は、しかしながら、一見して考えられるほど当然のことでもなければ、問題のない自明な事柄でもない。たとえ思想の営みが、多くの場合、その核心に宗教的な問題意識をもっているにせよ、そのことはただちにすべての思想家が宗教的思想家であることを意味しない。当然、そこには思想

の営為をしてきわめて宗教的な色彩を帯びさせるにいたった特殊個人的な要因があり、さらに歴史的・思想史的な諸事情が介在していたはずである。いったいそれらはどのようなものであったのか。

こうした問題提起の仕方は、しかしまた、根本的な誤解を招く可能性があろう。なぜなら、そもそも<宗教>というものをどのように捉えるかによって、こうした問題提起そのものの性格が異なってくるからである。この疑問にたいしては、結局は論文の全体を通して答えるほかはないが、ここではまず、「魂の行方」にたいする宗教的求道の意味するものを考えていくなかで、<宗教>ということの差し当たりの内実を明らかにしていくことを試みたい。なぜなら、宗教や信仰の事柄に激しく集中するような求道的性格は、一般的に広く存在する現象ではあれ、しかしまた、人間の思想的営為全体を覆い尽くすような場合は稀であり、そこには特殊な諸条件が介在しているはずであり、むしろその事情こそ、ここでは本質的な事柄であるからである。

予め注意を与えておくならば、われわれは宗教なるものを無条件に根本的なものとして前提するような見地を取らない。すなわち、哲学や思想は究極的には宗教に他ならないとするような考え方や、道徳はその根底において宗教なしには成り立たないといった根本主義的な見解は、その当否は別として、ここでの探求の前提をなすものではない。そのような宗教観そのものがある特定の考え方に立つものであって、それ自体が検討を要するものであるからである。ここではさしあたり、特定の歴史的・思想的な文脈のなかで、宗教と呼ばれる現象の思想史的な意義を確定できれば十分なのであって、そしてまた、近代日本思想史を考えようとするとき、まさにわれわれはこうした特定の<宗教問題>に直面することになるのである。

大上段に振りかぶって言えば、これまで近代日本思想史における宗教問題の意味するものについて、正面からそれほど論究されてこなかったように思われる。もちろん、すぐさま修正を加えるならば、これまで近代日本の宗教諸現象について膨大な研究が積み上げられてきたわけであって、さまざまな宗教および宗派について、また、土俗信仰や民間宗教について、さらには新興宗教や国家神道について、さまざまな視角から、さまざまな学問領域において取り組まれてきた。きわめて不十分な摂取しかできないが、それらの諸研究は、そもそもわれわれの探求の前提をなしている。したがって、ここで問題にしようとしているのは、たんに研究がなされていないということではなく、むしろ主として<宗教問題>そのものの位置づけに関わる事柄である。

要するに、宗教問題がまさに<宗教問題>として問題化してくるプロセスが、ここで問われているのである。例えば、明治期のキリスト教や昭和前期におけるマルクス主義のもった思想的な位置や意義といったものについて考えてみよう。それらがそもそも「思想問題」として人々に意識され、捉えられたとき、その<思想>とは、たんに思想一般の問題としてではなく、きわめて特殊な宗教性を帯びたものとして、ある特異な性格の「思想」が、さらにはその独自の確立が告げられていたように思われる。そして、その特異性や宗教性を明らかにしようとするとき、われわれは近代日本思想史における<宗教問題>に突き当たることになろう。

(二)

ところで従来、こうした宗教問題を考えるための理論的な枠組みとして通用してきたものは、主として近代化論であったように思われる。すなわち、その基本的な枠組みによれば、西欧列強の政治的・軍事的圧力のもとでの後発国日本の近代化は、さまざまな困難を負うなかで展開していかざるをえない。そして、その困難の解決の歩みは、外圧的で強行的な性格のものとならざるをえなかった。かくして列強の圧力のもと、対外的な危機意識に基づく国民国家形成への強行的な突破は、とりわけ〈国民精神〉に関わる領域において、さまざまな矛盾や歪みを生み出すことになる。

ここで宗教問題に限って概括すれば、一方では、国家神道(=「神道国教主義」)の形成・確立に繋がる思想・イデオロギーの展開がある。⁽¹⁾ すなわち、後期水戸学に発する国体論の形成を承けて、いわゆる「国体神学」の確立による国民精神にたいする上からの注入の路線である。それは、まさに国民の精神にたいする文字通りの囲い込みであって、国家神話の虚構に基づく政治イデオロギーの作為であった。そしてまた同時に、こうした国民国家の統合イデオロギーとしての天皇制の確立に向けて、既成諸宗教の動員があり、抵抗を含みつつ、さまざまな形での積極的もしくは消極的な協力があつた。⁽²⁾

そうしたなか、他方では、文明開化を推進せんとする〈啓蒙〉の活動がある。それは国家神道の動きとは相対的に区別されつつも、しかしながら結局のところ、それを基本的に補完するものとして位置づけられることになった。すなわち文明開化において、開化の目標は先進西欧文明として既に設定されており、したがってそれを基本的に模倣・吸収することが目指されていた。かくして啓蒙の活動にとっては、すべては上からの開明化の課題として、具体的目標としての西欧に追いつき追い越すことが至上命令となる。しかしそのとき啓蒙は、みずからの内実を批判的に問い直す機会そのものをもたないことになる。たしかに啓蒙はその批判対象としての迷妄状態を前提とする。そして無知蒙昧の根源は〈宗教〉に求められる。しかし批判対象としての〈宗教〉は、具体的目標としての先進西欧文明の導入に明け暮れる啓蒙にとっては、もはや切実な格闘すべき対象としてその視野に入っていない。ここにおいては、啓蒙と宗教をめぐる弁証法は、いまだ本格的に作動していない。要するに〈宗教〉は、啓蒙そのものを意味あらしめる固有の精神土壌として捉えられていないのであって、そもそも深刻な対置・対立として自覚されていないわけである。そこではただ、絶対的な目標としての西欧文明が、ひたすら自明の価値として前提されているだけである。

このように西欧文明が実在する自明の価値として優先させられるとき、当然、〈文明開化〉は、きわめて世俗的で即物的な形態を取ることになる。啓蒙の最も優れた代表者である福沢諭吉にとっても、問題は〈文明の精神〉なのであって、その場合、その精神そのものの所在は、先進西欧文明という形態において自明の存在として疑われていない。それゆえまた、その精神の歴史的な生成をめぐる宗教的な背景や葛藤は、当然、視野の正面には入っていないことになる。もはや文明の所産ではなく、文明を創造する精神そのものが捉えられているにせよ、〈文明の精神〉は、まさにそのようなものとして即物的に捉えられ、その受容がひたすら目指されることになる。

そのとき、そうした文明の精神を受け入れる〈器としての精神〉は、いったいいかなるものでありうるのかが、さらに問われよう。それにたいして、ある時には〈武士道精神〉

が、ある時は合理的なく町人精神>が、ある時にはまた儒教的なく道徳精神>が、そうした受け皿として想定されたりすることになる。その適否はともかく、たしかにそれらは実在する近代西欧文明を受け入れる器の役割を一定程度果たしたと言えよう。しかしながらそれは、あくまでも限定された範囲での話であって、それでもって啓蒙の本来の課題が終わったわけではない。

なぜなら近代化に適合的な精神的土壌の探求は、あくまでも近代化に適合的なく器>の探求でしかないからである。あれこれの精神が適切な事例として挙げられるにせよ、結局はそれだけのことであって、<器>そのものが主体的かつ根底的に捉え返されているわけではないのである。器はあくまでも器でしかなく、主体的な観点からすれば、依然として空虚なままであることに変わりはない。むしろ近代化は、まさに近代化を目標（＝模範）として追い求めれば求めるほどに、人々に自らの精神の欠落・空白を鋭く意識させることになる。

結論的に言えば、われわれは今日、近代化という近代日本思想を呪縛した拘束衣を脱ぎ捨てることによりやく目覚めつつある。近代化がもたらした最大の成果は、まさに近代化という至上命令から解放されることにあったと言える。もはやわれわれは、近代化という視野の狭窄から免れて、近代日本の歴史と社会を眺められる地点にいる。そして今、なされるべきは、近代化がもたらした錯綜した思想的営為を解きほぐし、その思想的な射程を正確に測定し直し、その帰結の深度を確かめることである。そして宗教問題は、そうした作業のための核心の一つをなしている。

魂の行方を求めての宗教的求道は続くことになる。

(三)

ところで、いったい宗教的求道とは何であろうか。いくつかの発言を捉えてみよう。河上と西田については、後に各論的にも触れることにする。ここでは柳田国男を例に取りながら、<宗教問題>についての序論的読解を試みよう。

柳田はその晩年、「魂の行くえ」（1949年）と題する短文のなかで、かれの学問と生涯の課題についての信仰告白的な一文を書き記している――

日本を囲繞したさまざまな民族でも、死ねば途方もなく遠い遠い処へ、旅立ってしまうという思想が、精粗幾通りもの形をもって、おおよそは行きわたっている。ひとりこういう中においてこの島々にのみ、死んでも死んでも同じ国土を離れず、しかも故郷の山の高みから、永く子孫の生業を見守り、その繁栄と勤勉とを顧念しているものと考え出したことは、いつの世の文化の所産であるかは知らず、限りもなくなつかしいことである。それが誤ったる思想であるかどうか、信じてよいかどうかはこれからの人がきめてよい。我々の証明したいのは過去の事実、許多の歳月にわたって我々の祖先がしかく信じ、さらにまた次々に来る者に同じ信仰を持たせようとしたということである。……。魂になってもなお生涯の地に留まるという想像は、自分も日本人であるゆえか、私には至極楽しく感じられる。できるものならば、いつまでもこの国にいたい。そうして一つの文化のもう少し美しく開展し、一つの学問のもう少し世の中に寄与するようになることを、どこかささやかな丘の上からでも、見

守っていたいものだと思う。⁽⁵⁾

柳田の学問と思想とがまさに渾然一体となったこの文章の意味するところを少し分析してみよう。昭和5年に著した『明治大正史世相編』のなかで柳田は、世相の変化を様々な側面から鮮やかに叙述しつつ、その第9章「家永続の願い」では、45枚の位牌を背負って流浪する95歳の老人についての印象的な新聞記事に触れつつ、近代日本における祖先崇拜と固有信仰(=神道)の去就について、彼自身の危惧を直截に表明している。彼は日本人の宗教生活の中樞をなすものとしての祖先崇拜について、「死んで自分の血を分けた者から祭られねば、死後の幸福は得られないという考え方が、いつの昔からともなくわれわれの親たちに抱かれていた」こと、そして「家の永続を希う心も、いつかは行かねばならぬあの世の平和のために、これが何よりも必要であった」と述べつつ⁽⁴⁾、さらにそのより一般的な信仰の前提として、故郷の氏神様の祭りに象徴される「産土思想」の意義を強調する。そして、こうした「産土思想の分解」にたいする危惧を表明しつつ⁽⁵⁾、分解をもたらす根本要因として、まさに近代化そのものの過程を挙げているのである。

……こういう家庭の孤立を促成した始めの原因、すなわち移動と職業選択と家の分解、およびこれに伴う婚姻方法の自由などの、今日当然のことと認めらるるものの中に、まだ何ものかの条件の必要なるものが、欠けているのではないかということも考えてみなければならぬ。われわれの生活方法には必ずしも深思熟慮して、採択したということができぬものが多い。それに隠れたる疾があるとしても、すこしでも不思議なことはない。問題はいかにすればはやくこれに心付いて、少しでも早く健全のほうに向かいうるかである。⁽⁶⁾

ここにおいて柳田の保守的な姿勢及びイデオロギーを指摘することは容易いことであろう。近代の歴史的達成にたいする懐疑的な態度、さらに近代的な諸価値そのものにたいする消極的な姿勢、そして歴史的必然と認めながらも近代化の過程にたいする嫌悪感、等を明らかに読みとることができる。ここからさらに、こうした反近代の価値的前提によって方向づけられ、その上に築かれた柳田の学問自体についても、その膨大な事実の採集・整理及び分析そのものにはられた根本的な偏向や一面性を問題にすることができるであろう。そしてそうした作業は、柳田国男という複雑な思想家を研究していくうえで必要不可欠のことである。

しかしながら、こうした問題性をすべて認めたいうで、なお、近代的な諸価値にたいする留保の態度のなかに、むしろそうした柔軟な姿勢のもつ意義を評価しうるのではないだろうか。すなわち、近代化(=文明開化)を至上命令として受け取り、近代的価値そのものを自明視して疑わないような姿勢を相対化する観点がここには存在する。また、そのことによって、自らの「生活方法」について一面的に裁断するのではなく、生活過程の多面的な様相や次元に着目し、それらに注意深く対処する術を身につけることの重要性に気づかせてくれる。

今日、これまでの紆余曲折したわれわれの近代化の歩みについて改めて批判的に振り返るとき、柳田の学問は、われわれが見過ごしてきた生活の営みの本来の広がりや深さについて気づかせてくれるとともに、そもそも生きることにおける、良い意味での保守性の意

味について、われわれに立ち止まり反省させてくれる契機となろう。われわれが特定の観点でもって生活を一面的に裁断するとき、むしろ生活することの「深思熟慮」の欠落に悩むことになる。そしてこのことは、本書の基本テーマである、〈文化と解釈〉をめぐる基本的な問題構成そのものに関わる事柄である。なぜなら、そもそも生活における「深思熟慮」こそ、深く伝統と関わり、広く他者と対話しつつ、よりよく生きることの〈意味〉を絶えず問うことを可能ならしめる主体的な根拠を与えてくれるからであって、そうした契機なしには、〈文化と解釈〉という問題次元そのものが危うくなるであろう。

(四)

柳田は後半生、精力的な民俗学的な探求の中心を、ますます「常民」たる日本人の「固有信仰」、とりわけ「魂の行くえ」におくことになる。そのなかから『日本の祭り』（1941年）や『神道と民俗学』（1941年）といったような力作が次々とだされていくことになる。『日本の祭』では、そもそも祭を研究する意義をして、「祭は国民信仰の、言わばただ一筋の飛石であった。この筋を歩んで行くより他には、惟神之道、すなわち神ながらの道というものを、究めることはできなかった」⁽⁷⁾と述べて、著作の意図を明確にしつつ、さらに「神ながらの道は民俗学の方法によって、だんだんと帰納し得る時代が来るかも知れない⁽⁸⁾」とその抱負と展望を語っている。同様にまた、『神道と民俗学』においても、「今後いかなる分業が民俗学の中に行われようとも、この根源の一つの問題すなわち家と先祖の祭ということだけには、すべての研究者の関心が集注せざるを得ぬ」⁽⁹⁾と、その課題の決定的な意義を繰り返し力説する。

そして、こうした探求の総決算のような著作として、『先祖の話』（1945年）が書かれる。ところで、たとえ「固有信仰」の性格づけにおいて強調点や変化が見られるにせよ、これらの諸著作に共通して流れている主調は、固有信仰の行方にたいする、その没落にたいする激しい危機意識である。すなわち基本認識の根底には、固有信仰というまさに「常民の常識」が、今日、未曾有の「最も著しい変化を始めて」⁽¹⁰⁾おり、そしてその変化の根底には、なによりも「多数の共同の事実」⁽¹¹⁾としての宗教問題への「一般の無関心」という事態が存している。そして、こうした普遍的な無関心を醸成したものこそ、まさに近代化というプロセスそのものに他ならない。失われようとしている固有信仰について、柳田は次のように語る――

我々の同胞国民は、いつの世からともなくこれを信じ、また今でもそう思っている人々が相当の数なのである。この信仰の一つの強みは、新たに誰からも説かれ教えられたのではなく、小さい頃からの自然の体験として、父母や祖父母とともにそれを感じて来た点で、若い頃にはしばらく半信半疑の間にあった者でも、年を取って後々のことを考えるようになると、たいていは自分の小さい頃に、見たり聴いたりしていた前の人の話を憶い出して、かなり心強い気持ちになってこれを当てにするようになるのみか、家の中でもそれを受け合うべく、毎年の行事をたゆみなく続けて、もとはその希望を打ち消そうとするような、態度に出づる者は一人もいなかった。すなわちこの信仰は人の生涯を通じて、家の中において養われて来たのである。証拠がないというようなことを、考えてみる折りはちっともなかったという以上に、むしろその信仰に

基づいて、新たに数々の証拠を見たのである。⁽¹²⁾

「自然の体験」として形成され、まだ「現在も国民のおそらく三分の二以上」(『日本の祭』⁽¹³⁾)が持ち続けていると柳田が考えた「郷土の連帯の信仰」(同上)⁽¹⁴⁾が、今や「一つの大いなる危機」(同上)⁽¹⁵⁾に直面しているのである。柳田は、この危機の中心、すなわち「一般の無関心」の生じる根本要因に、なによりも近代化を担った都市住民、とりわけ高等教育を受けた「インテリ層」の生活様式があると考え。なぜなら彼らは、早くして故郷を離れ、長期にわたる学校生活のなかで、郷土の伝統的な生活慣習から離れて、純粹培養された生活を送ることになり、そのなかで、共同社会の連帯を支えていた信仰の世界とは無関係な生き方を当然のごとく考え、実際そのように振る舞うようになるからである。「自然の体験」として無自覚に育まれてきた固有信仰にとって、故郷からの離脱と新しい生活様式は、まさに致命的な打撃として現れる一

人がその本旨を体得するために一生涯を費やさない、もしくは考え深い年長者がその伝承に参与しないと、新しい文化に取り残される結果に帰するのである。いわゆるインテリ層の人々が子供の頃に家を離れ、国民の伝統を省みる機会を与えられなかったということは、必ずしも物忌の問題に限らず、あらゆる生活の基準の保存に関して、ちとやそとの損失ではないのである。(『日本の祭』)⁽¹⁶⁾

……明けても暮れても学校の生活しかしていない、まったく通俗社会とは利害を絶縁した、同輩の中でばかり生きているのである。そうして一方に争うべからざる一事は、親から子へ、祖父母から孫へ、郷党の長者から若い者へ、古来日本に持ち伝えた物心両面の生活様式を、受け継ぎ覚え込むのも、実はこの十年余りの青年時代だったのである。(同上)⁽¹⁷⁾

私が諸君に反省の手始めとして、まずこうして大学の学問にいそしんでいる間に、結局学ばずに終り感動せずになってしまうべきことが、どのくらいあるだろうかを心付かしたいと思う動機も、実はすこぶる切迫したものである。(同上)⁽¹⁸⁾

柳田が多くの講演において、「インテリ層」に語りかけるとき、その切迫した動機は、まさにここにある。なぜなら、十分な検討や論議はもちろんのこと、そもそも対立・抗争の契機を経ることもなく、ただ「絶縁」させられるなかで、民族の根本の伝統や価値や信仰が、総じて「あらゆる生活の基準」が、まさに喪失させられようとしているからである。すなわち、深い対立や抗争を経ることなく、ただ「絶縁」のなかで喪失させられることによって、古き伝統は新しいものの創造のための媒介となることもなく忘れられて放棄され、そして新しい価値は、古きものによって試されることもなく、かくして<挫折による再生>が経験されることもない。そこに生じるのは、ただ深い空白だけである。さらに言えば、その空白の深刻さが意識されることもない。空白はもはや何ものによっても埋められず、その亀裂は何ものによっても架橋されないであろう。

(五)

しかしながら、最大の問題は柳田国男自身がまさにこの「インテリ層」の代表者である

ことである。たとえ柳田が、いかに「固有信仰」に郷愁を抱き、さらにはその信仰のもとに生き、そして死ぬことを願ったにしても、それは叶わぬ願望に過ぎない。たしかに柳田はきわめて宗教的感受性に恵まれた人間であり、それが彼の探究を突き動かし、さらにその解明をして意義深い奥行きを与えるものとなっているにせよ、にもかかわらず固有信仰はもはや柳田にとって生きた信仰ではありえない。願望や期待はそのまま信仰とはなりえない。もちろん信仰の成立の根底には深く広い人間的願望が潜んでいるとしても、そこから進んで確たる信仰に至るには、遥かな道のりがある。⁽¹⁹⁾ 信仰が信仰として確立するには、多くの媒介が必要であり、その媒介こそがまさに決定的なのである。

固有信仰は、柳田自身の主体的な信仰ではない。彼自身はただ、国民の「魂の行方」について配慮し、また苦慮しているインテリのエリートの一にすぎない。もちろん、その探求に積極的な意義を見だし、評価することはできる。たしかにその固有信仰の解明の努力は、近代化のなかで抑圧されてきたものに表現を与えようとする試みであり、そうしたものとして民衆の精神生活の深層と通底し、共鳴・共感する営為であった。さらにまた、その解明は、国民精神に覆い被さる国家神道にたいする、間接的ではあれ深い批判の契機をはらんだものであったことも評価しえよう。⁽²⁰⁾ そうした契機は、柳田の探求をして今日的なものたらしめている。

しかし同時に柳田は、固有信仰について、その未来を展望しえなかった。たとえ現在、人々の三分の二が何らかの仕方でも固有信仰に関わっていると柳田自身が考えたにせよ、しかし、その固有信仰論は根本的かつ決定的に過去を向いている。彼が明らかにしようと目指したのは、あくまでも「許多の歳月にわたって我々の祖先がしかく信じ」たという「過去の事実」を「証明」することであって（「魂の行くえ」）⁽²¹⁾、したがってその強調点は「これを彼等とともに信ずるか否かは、各人の境涯であり因縁であって、強いることはできぬとしましても、少なくともかくあったということは過去の事実だから、これを認めないわけに行くまい」ということなのであって（『神道と民俗学』）⁽²²⁾、彼の志向が過去の事柄にあったことは、これまた明白である。

そして、その信仰の行方については、むしろきわめて悲観的・傍観的であったと言わざるをえない。すなわち、単純な宗教復興といった可能性は、ここではあり得ない。全体としては、むしろ近代化に伴う世俗化は不可避的な過程と受けとめられているように見える。にもかかわらず、ただ持続的に響いてくるのは、魂の行方について忘却することへの危惧の念であり、忘却がもたらすであろう伝統との断絶への警告である。それはわれわれの精神生活に重大な欠落や断絶、さらには空白をもたらすことになるであろう。そして、そもそもその帰結の重大さや深刻さをどれほど感受し、さらに評価しうるのかというより根本の問いかけが、むしろここにおいて発せられていると言える。

かくして、ここでわれわれは、再び柳田を離れて考えてみることになる。近代日本における<宗教問題>は、たんに柳田の言う固有信仰（＝民間信仰）の問題を離れても、重大な課題を析出させている。それはまず第一に、近代日本における宗教的次元そのものの確定をめぐる問いとして立てられよう。すなわち、幕末・明治以後の様々な新宗教の叢生をめぐって、その根本性格についての問題性が提起される。それはたんに、それらが近代宗教としての基本要件を備えているかどうかといった事柄としてだけでなく、むしろ近代日本の精神史における宗教そのものの位置をめぐる、より根本的な問題として立てられる必要がある。

そして第二に、〈人間宗教〉という世俗化された形態において、いわゆる代用宗教として、多様なイデオロギーの果たした役割の位置づけや評価をめぐる問題群が提起されている。それは一方では、〈国家とイデオロギー〉という分析視角から、まさに国家イデオロギーとしての国家神道をめぐる問題であり、そして他方では、〈思想問題〉としてのマルクス主義の果たした思想的性格をめぐる問題であって、その両極が描く楕円の構造が問われよう。それらは近代日本における世俗イデオロギーの特殊性を明らかにするものとして基本的な意義をもつであろう。

さらに第三に、〈宗教批判〉という問題次元が析出されよう。すなわち柳田において見たように、近代日本において信仰への道が疑問視されたとき、批判的・媒介的な道が構想されざるをえない必然性をもつ。それは、懐疑と絶望の道であり、同時に既成の宗教的・文化的な伝統にたいするラディカルな批判として成立してくる。それはたんに「魂の行方」を求めての宗教的求道だけでなく、例えば福沢諭吉のプラグマティズムや中江兆民の無神論に見られるように、日本の宗教的伝統にたいする批判としても様々に展開されていく。それらは時に、広く宗教無関心の傾向を培い、それに棹さしつつも、しかし時には、既成の宗教・文化を根本的に見直すなかで、新しい伝統の形成へと繋がる可能性をもつ試みとなりえた。

われわれがこれまで三木清を一つの中心として検討しようとしてきたことは、主としてこの第三の展望に関わる。なぜなら今日の時点において振り返るとき、宗教問題が宗教問題としてもっとも鋭く問われ、自覚的に取り組まれたのは、まさに〈宗教批判〉の問題視角からであったからである。そこで次に、この批判の視角から明らかになってくる〈宗教問題〉の論理構造について解明されなければならない。それは当然、世俗的形態をも視野に入れたものとしてなされる必要があろう。

〈註〉

- (1) 「原点には宮中祭祀と伊勢神宮(内宮)をおき、中間には各地の官国幣社や新しく創建された神社などをおき、底辺には村氏神と家毎の祖霊崇拝をおき、こうした宗教体系を整然と整えて、それ以外の宗教的なものの諸次元を除去してしまうというのが、神道国教主義のゆきつくところであつたろう。壮大といえまことに壮大、無謀といえままったく無謀なこの試みは、此岸の社会秩序と宗教的価値とを一体化的に結びつけているところにその特徴があろう。」安丸良夫「総論-歴史のなかでの葛藤と模索」(『近代化と伝統』[『体系 仏教と日本人』第11巻]春秋社、1986年)48頁。また、その歴史的評価をめぐるのは、同じく安丸の発言(「明治初年の神政国家的観念や神道国教主義は、仏教勢力の抵抗や文明開化の時代思潮のなかで大きく後退して、近代日本に特有の「信教の自由」に道を譲ったといえるのだが、しかしそれでも、天皇の権威を天照大神以来の神聖な一系性によって根拠づけ、この権威ある中心をアルキメデスの支点にして国民国家としての統合を実現していくという大枠は貫徹された。』『近代天皇制の形成』岩波書店、1992年、176頁)参照。
- (2) 安丸、前掲書(『近代化と伝統』)、44頁。
- (3) 『柳田国男全集』(ちくま文庫版、全32巻、筑摩書房、1990-91年)第13巻、710-11頁。
- (4) 同上、第26巻、249頁。
- (5) 同上、第26巻、260頁。
- (6) 同上、第26巻、273-4頁。
- (7) 同上、第13巻、241頁。

- (8) 同上, 第13巻, 237頁。
- (9) 同上, 第13巻, 445頁。
- (10) 同上, 第13巻, 164頁。
- (11) 同上, 第13巻, 165頁。
- (12) 同上, 第13巻, 158-9頁。
- (13) 同上, 第13巻, 429頁。
- (14) 同上, 第13巻, 421頁。
- (15) 同上, 第13巻, 429頁。
- (16) 同上, 第13巻, 313-4頁。
- (17) 同上, 第13巻, 230頁。
- (18) 同上, 第13巻, 233頁。
- (19) 「われわれが柳田の固有信仰研究からうける印象は、それがたしかに日本人の靈魂觀の未曾有に鮮かな探究であるという驚異の念と、反面には、それが未だ確証されず、恐らく将来もまた確証されえないものではないかという感慨とである。しかもそのことは、柳田自身のまた認めたところではなかったかという印象がある。」橋川文三『柳田国男—その人間と思想』1964年（『橋川文三著作集』筑摩書房, 1985年, 第2巻, 308頁）参照。
- (20) 「このような内容をもった『先祖の話』は、常民の信仰原理や他界觀を明らかにすることによって、たくまずして国家神道、とりわけ、英靈を祀る靖国神社のありかたへの批判となった。』『柳田国男伝』後藤総一郎監修, 柳田国男研究会編著, 三一書房, 1988年, 939頁。同様の見解は川田稔（「このように柳田の国家神道批判は直接間接、多岐にわたっており、その氏神信仰論は、ある意味では、人々の信仰の本源的な姿として、国家神道とは異なった像を提示することを一つのねらいとするものであったともいえる。したがって柳田の氏神信仰論は、その全体が一つの国家神道批判でもあった。』『柳田国男—「固有信仰」の世界』未来社, 1992年, 248頁）参照。
- (21) 『柳田国男全集』第13巻, 710頁。
- (22) 同上, 第13巻, 534-5頁。

(付記：本稿は平成7年度科学研究費補助金〔一般研究(C) 課題番号07610174 研究代表者 吉田千秋〕に基づく研究報告の一部をなすものである。)