

一、

一九七〇年代以来、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、一九七四年）、『出口なお』（朝日新聞社、一九七七年）、『日本ナショナリズムの前夜』（朝日新聞社、一九七七年）、『神々の明治維新』（岩波書店、一九七九年）、『困民党の意識過程』（『思想』七二六号、一九八四年）、『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、一九八六年）、『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、一九八八年）、『近代天皇像の形成』（岩波書店、一九九二年）、『一揆・監獄・コスモロジー』（朝日新聞社、一九九九年）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、一九九六年、『現代日本思想論』岩波書店、二〇〇四年を除く）、（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、自らの一九八〇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）、やはり八〇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 一九八三年 / 第二章 一九八六年 / 第三章 一九八八年 / 第四章 一九八九年 / 第五章 一九九二年 / 第六章 一九八四年 / 補論一 二〇〇二年 / 補論二 二〇〇六年 / 補論三 二〇〇三年)

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、一九八〇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」について一言及することと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みると、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」（本書一四一頁）。

「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ほどこ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」（四一三頁）。

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、とりわけ一九八〇年代頃に、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、一九九三年に『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（一九九三年七月十日）、最後にわたくしは以下のように述べた。

「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図太く守りぬいた』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（二七三頁）、何か安丸氏の『自前の生き方を図太く守りぬいてきた』という表現（二七二頁）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』（二七〇頁）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、一九八〇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、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」（四一四頁）。

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考えることができる。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二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上げたい」（三八五頁）。

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、一九九三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」を考えずにはおられないものがある（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の方法的立場（『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。一九八〇年代（本書）と一九九〇年代（『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、一九八〇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）。

二、

さて、安丸氏自身が現段階で思想史・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。「一、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、包括的歴史や人間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」。「フーコー 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』第三〇号、一九九八年）。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。「二、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（二九頁）。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）。「三、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、ウォーラーstein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）。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と、漠然と考えた次第である。この点は最後にのべる）。「四、国民国家日本」では、一九九〇年代以降の「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（一五頁）。「資本主義的世界システムのもとで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押し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（一七頁）。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。「五、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。「六、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」（二五頁）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で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」「現代的問題意識」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。

三、

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。今から考えても八〇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、安丸氏もす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つたとはいえ、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つたが、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的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つたと、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1」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、これは九〇年代のもので、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、ここには確かに八〇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、民衆精神史に生じた人間変革と自己鍛錬の様式を読み取ることができる」（三三八頁）。「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「近世のコスモロジー」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（三五六頁）、「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、近世の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・宗教者があつたにも拘わらず、現代では「人びとの日常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った革命思想をつくりだした」（三四九頁）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いという願望」（子安宣邦氏）からいっ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っ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。

（2008年1月24日改訂版）