



筑紫女学園大学リポジット

Masao Maruyama's Perspective of Shinto Religion: Criticism by Postwar Intellectuals

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2016-11-25 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 井之上, 大輔, INOUE, Daisuke メールアドレス: 所属:
URL	https://chikushi-u.repo.nii.ac.jp/records/544

丸山眞男の神道観とその周辺

―戦後知識人の神道批判―

井之上 大輔

一 はじめに（問題設定）

敗戦の翌年二月頃に、私は創刊されたばかりの雑誌「世界」に吉野編集長の委嘱によって「超国家主義の論理と心理」を執筆し、これは五月号に掲載された。この論文は、私自身の裕仁天皇および近代天皇制への、中学生以来の「思い入れ」にピリオドを打つた、という意味で―その客観的価値にかかわりなく―私の「自伝史」にとっても大きな劃期となった。敗戦後、半年も思い悩んだ揚句、私は天皇制が日本人の自由な人格形成―自らの良心に従って判断し行動し、その結果にたいして自ら責任を負う人間、つまり「甘え」に依存するのと反対の行動様式をもった人間類型の形成―にとって致命的な障害をなしている、という帰結により、やく到達したのである。⁽¹⁾（傍点―原著）

丸山眞男が、戦後民主主義のオピニオンリーダーであったこと、そ

して丸山とその学派が戦後の政治学や歴史学（特に思想史学）をはじめ、各分野に多大な影響を及ぼしたことは論じるまでもない。また、丸山は戦後いち早く天皇制の精神構造に批判的分析を加えた人物でもある。敗戦直後、「現存の天皇制なんかいらぬものだと考えたか」というと、その時分でもそうは考えなかった⁽²⁾という丸山は、やがて、「天皇制がモラルの確立を圧殺していることに対して、どうにもがまんのならないものを感じる。天皇制に対して、じつにそういう意味での嫌悪、憎悪を感じる。これを倒さなければ絶対に日本人の道徳的自立は完成しないと確信する」⁽³⁾立場に至ったという。戦後民主主義を定着させるために、先ず丸山が対決しなければならなかったのが天皇制であったのである。

『世界』（一九四六年五月号）に発表された「超国家主義の論理と心理」は、そうした問題意識で書かれた最初の論文である。丸山はこの論文の導入部分で、日本の近代国家（超国家主義）と西欧近代国家との質的相違をおよそ次のように指摘した。西欧近代国家は、「中性国

家」であるところに大きな特色がある。つまり、思想、信仰、道徳などの価値的内容は私的領域の自由に委ね、国家権力が個人の内面に介入することはない。しかし、近代日本では西欧の「中性国家」と異なり、国家が真善美の内容的価値を独占的に決定し、思想・信仰の自由も認められなかった。そして、究極的価値とされた天皇からの距離こそが一切の価値基準となり、しかもその天皇自身も主体的自由の所有者ではなく、「万世一系の皇統」や「皇祖皇宗の遺訓」に大きく規定された存在に過ぎなかった。

端的に言えば、丸山は「中性国家」という西欧近代の原則を提示することで、近代国家が当然備えるべき宗教の自由・政教分離が近代日本では未確立であった、と主張したのであった。もちろん、丸山による以上の分析は、国家神道を正面に据えたなかでなされたものではないし、政教分離それ自体への言及もない。「詔勅で天皇の神性が否定されるその日まで、日本には信仰の自由はそもそも存立の地盤がなかったのである」⁽⁴⁾との指摘も、国家神道ではなく、近代天皇制（超国家主義）の精神構造を対象とするなかでなされたものである。独善的なセクシヨナリズム、主体的責任意識の欠如、「抑圧の移譲」といった日本軍隊に見られた病理現象が抉り出され、また、明治維新が「神武創業」への復古であったことや、「権威の中心の実体」「道徳の泉源体」とされた天皇の存在が「祖宗の伝統」と不可分であり、「皇祖皇宗」と一体となつてはじめて「内容的価値の絶対的体现」と考えられたという指摘は見られる。しかし、「超国家主義の論理と心理」には、国家神道やその宗教性に触れた箇所はない。丸山の方法論は、天皇制

の経済的、制度的分析といった従来のマルクス主義のそれとは違い、その精神構造にアプローチしたところに大きな意味があったわけだが、そこでは近代天皇制国家の宗教性はそもそも議論の対象外であった。

しかし、だからといって丸山が、その後の研究で天皇制の宗教性、特に神道の問題に全く立ち入らなかつたと言えはそうではない。以下、本稿では丸山の神道観や神道批判を中心に検討し、「超越的な普遍者」への志向や「鎌倉新仏教」評価など、その周辺の問題にもアプローチしたいと思う。

もともと天皇制になんら疑問を持たず、むしろ天皇制打倒のスローガンにはアレルギーすらあつた丸山は⁽⁵⁾、敗戦後に天皇制批判に転じる。では、その丸山の天皇制批判が、同時にどこまで神道批判へと踏み込んでいくことができたのか。また、その前提となる神道観とはいかなるものであつたのか。この点を明らかにすることが本稿の当面の課題である。

二 丸山の神道批判

―ファシズムの温床、民主主義の阻害要因として―

日本において座標軸となる思想的伝統が形成されなかつたことを問題とした論文「日本の思想」（一九五七年）では、正面から神道を論じた箇所がある。先ず丸山は、神道を「無構造の伝統の原型としての固有信仰」として捉える。そして、儒教の規範的思考を批判し、あら

ゆる「言挙げ」を排除して人間の自然性（感覚的本能）を重んじた本居宣長に触れながら、次のように指摘した。

宣長は日本の儒仏以前の「固有信仰」の思考と感覚を学問的に復元しようとしたのであるが、もともとそこでは、人格神の形にせよ、理とか形相とかいった非人格的な形にせよ、究極の絶対者というものは存在しない。……この「信仰」にはあらゆる普遍宗教に共通する開祖も經典も存しない。……「神道」はいわば縦にのっぺらぼうにのびた布筒のように、その時代時代に有力な宗教と「習合」してその教義内容を埋めて来た。この神道の「無限抱擁」性と思想的雑居性が、さきにもべた日本の思想的「伝統」を集約的に表現していることはいまでもなからう。絶対者がなく独自の仕方の世界を論理的規範的に整序する「道」が形成されなかったからこそ、それは外来イデオロギーの感染にたいして無装備だった……⁽⁶⁾（傍点―原著）

このように、丸山は、神道に日本における思想的座標軸の欠如が集約的に表現されていると論じるわけだが、同時にその関連において、神道における「究極の絶対者」の欠如も鋭く指摘している。つまり、「固有信仰」としての神道にはもともと超越的普遍性⁽⁷⁾が欠如しているというのである（この丸山の指摘については後で触れる）。そして、言わばこの俗権を超える超越的普遍性の欠如から、「既成の支配体制への受動的追従」⁽⁸⁾となる神道の現実肯定的な非政治的政治性を説明していく。およそそのような神道理解に立った上で、丸山は「固有信仰」（神道）を問題視し、克服すべき対象としたのであった。

では、丸山が、近代日本にまで通底し、記紀神話にまで遡源しうると思われる「固有信仰」としての神道を、「國體」（近代天皇制）との関連性においては、どのように捉えていたのであろうか。果たして丸山は、神道を「國體」の宗教的基盤としてどこまで認識できていたのであろうか。

先ず丸山は、近代日本の機軸としての「國體」が、「固有信仰」（神道）の「無限定的な抱擁性」を受け継ぎ、具体的内容を持つイデオロギーとして存在していなかったと指摘する。

しかもこれほど臣民の無限責任によって支えられた「國體」は、イデオロギー的にはあの「固有信仰」以来の無限定的な抱擁性を継承していた。國體を特定の「学説」や「定義」で論理化することは、ただちにそれをイデオロギー的に限定し相対化する意味をもつからして、慎重に避けられた。⁽⁹⁾

そして、「國體」を「非宗教的宗教」⁽¹⁰⁾と呼びつつ、ついでの「國體」の末端組織として村落共同体（「部落共同体」）の問題に言及していく。丸山によれば、村落共同体は、「同族的紐帯」「祭祀の共同」「隣保共助の旧慣」によって成り立っているという。そして、この村落共同体は、「固有信仰」の伝統の発源地⁽¹¹⁾である点で、「國體」の最終の「細胞」をなして来た⁽¹²⁾というのである。断片的な指摘ではあるが、丸山は神社祭祀が営まれる各地方の村落共同体秩序を、「國體」（近代天皇制）の受容基盤として明確に認識していたと言えよう。

戦後早くから丸山が、日本ファシズム運動の社会的な担い手（中間層）として、「亜インテリ階級」（「疑似インテリゲンチヤ」）を想定し

ていたことはよく知られているが、上述の「國體」の「最終の細胞」としての村落共同体像は、この議論と照応している。「亜インテリ階級」とは、「小工場主、町工場の親方、土建請負業者、小売商店の店主、大工棟梁、小地主、乃至自作農上層、学校教員、殊に小学校・青年学校の教員、村役場の吏員・役員、その他一般の下級官吏、僧侶、神官、というような社会層(傍点↓筆者)⁽¹²⁾」のことで、丸山はそこに「神官」を想定していた。もちろん、「神官」の存在が大きくクローズアツプされているわけではない。丸山は、ファシズム運動の担い手として「小工場主」以下その他の「亜インテリ階級」を想定するなかで、その一例として「神官」を挙げているにすぎない。ただ、丸山がファシズムの温床として、「神官」の存在や地域の神社祭祀に言及し、そのことを否定的文脈のなかで指摘していたことは確かであろう。

また、丸山は戦後ナシヨナリズムを問題とするなかで、神社信仰の復活にも言及している。反動的ナシヨナリズムが戦後再び台頭し、そのことと連動して支配者層が神社信仰(「村のお祭り」)などの復古的なシンボルを非政治的な領域で復活させていくであろうと警鐘を鳴らしているのである。丸山の神道批判に関わる重要な一節を引用しよう。

今後の日本における反動的なナシヨナリズムの構造として、頂点はインターナシヨナルなもので、底辺がナシヨナリズムという形をとるのじゃないでしょうか。底辺のナシヨナリズムは、いうまでもなく近代的ナシヨナリズムではなく、家父長的あるいは長老的支配を国民的規模に拡大した戦前ナシヨナリズムの変形で、こ

れによって、国民の漠然としたいまだ組織化されていないナシヨナルな感情を吸い上げて行く。しかもそれが危険な反米という方向にいかないようにすることが必要である。そのためにはどういう手段が保守勢力によってとられるかというところ——これは予測の問題ですが——例えば現在ある程度現われている古いナシヨナリズムのいろいろなシンボルの中で、直接的、積極的には政治的意味をもたないシンボルを大々的に復活させることです。／たとえば村のお祭りとか、神社信仰の復活。その神社も、国家神道という形であれば直接政治的になるが、そうでなく、ただ町村の神社やおみこしを再築するとか、祭礼や儀式を盛にするとか、そういう形をとる。⁽¹³⁾(傍点—原著)

在地の神社信仰と国家神道について、前者は非政治的で、後者は政治的であるとするが、両者の相関関係について具体的には踏み込んでいない。だが、大衆側の神社信仰に批判的に言及したものとして興味深い一節である。文脈からすれば、丸山が、「村のお祭り」「町村の神社」「おみこしを再築する」「祭礼や儀式を盛にする」などといった、一見非政治的に見える地方町村の神社信仰の復活を、政治性が露骨に現れているとする国家神道に連動していく動きとして危惧していることは明らかであろう。つまり、神社信仰の復活を、「戦前ナシヨナリズムの変形」として捉えているのである。このように、丸山が神道をファシズムの温床として、ひいては国家神道の受容基盤として批判の対象としていたと考えるのは、ある程度可能であると思われる。

丸山はまた、神社信仰の復活は一見非政治的で取るに足らない問題

のように思えるが、そうであることにおいて逆説的に政治的效果をもち、ひいては民主主義運動の障壁ともなると鋭く指摘している。

これらの現象はいずれも直接的には政治的意味をもたない。しかしながらこれらは、一定の状況の下では間接的消極的に非常な政治的效果を発揮する。いずれも戦前の日本に対するノスタルジアを起し、その反面、戦後の民主主義運動、大衆を政治的に下から組織化していく運動に対する鎮静剤、睡眠剤として、非常に大きく役立つということですね。言いかえると、大衆の関心を狭い私的なサークルの中にとじこめ、非政治的にすることによって逆説的に政治的效果をもつ。その場合、一つ一つをきり離してとりあげると、べつに目に角をたてて問題にするというほど重大な問題ではないし、また皆が皆それ自体が本質的に反動的とはいえない。しかし、もつと大きな文脈との関連では、その一步一步が民主化に対するチェックとして働く可能性をもっている。そこがまたつけ目で、お祭りを盛んにしたって何が悪い、長上を敬えというのは立派な道德じゃないかというふうには、全体や周囲の関連と切り離して、一つ一つ浸透させて行く。結局お祭りの寄附という過程を通じて顔役の組織が固められ、祖先崇拜という形で、本家支配や、家長の統制が強化され……⁽¹⁴⁾ (傍点―原著)

この丸山の洞察は、今なお取り上げられるべき重要な論点である。地域社会（行政の下請け機関としての自治会）と神社の癒着は敗戦後も存続し、これをめぐって訴訟問題にも発展してきたことは周知のことであろう。国家神道体制を下から支えたかつての国民大衆の神社信

仰は、様々な地域的ヴァリエーションをもって今日もなお根深く存続している。言わばこの「自治会神道」「町内会神道」の問題は、今なおあまりに現代的で深刻である。大衆にとって身近に存在する神社信仰の復活が、民主主義の健全な発達を阻害（「鎮静剤」「睡眠剤」）するという丸山の指摘は、先見的であったと評価できる。

以上のように、丸山は神道をファシズムの温床として、あるいは民主主義の阻害要因として、否定的な文脈のなかで捉えていたのである。ただその営みが、本格的な神道批判というより、抽象的な「指摘」に止まっていたことは否めない。丸山は近代天皇制を研究対象とするなかで、「國體」やその受容基盤として村落共同体秩序に言及することはあった。しかし、そのことと不可分に近代天皇制の宗教性、つまりは国家神道の問題に真正面から深く切り込んではいない。従ってと言うべきか、丸山が、戦後の伊勢神宮や靖国神社の国営化（国家護持）問題に対して積極的に言論を形成することもほとんどなかったのである（ちなみに丸山は、サンフランシスコ講和問題や六〇年安保改定問題などには積極的に発言している）。

そこで、次にこのような問題も踏まえながら、丸山の神道観それ自体を考察していきたい。

三 丸山の神道観

ここでは、丸山の神道観の全体像を考察する。ただし、丸山の神道観を個々の文脈に即して詳細に分析するのではなく、あくまでも総体

的な把握を目指したい。

一九六四（昭和三九）年から一九六七（昭和四二）年までの連続する日本政治思想史の講義が、『丸山眞男講義録』第四冊から第七冊に収められている。第五冊には、丸山による一九六五（昭和四〇）年度の講義が収められており、主な対象は中世で、第三章は「神道のイデオロギー化」となっている。ここで丸山は記紀神話にも考察を加えながら、主に伊勢神道、唯一神道、『神皇正統記』を分析している。以下、この講義録を中心に丸山の神道観を分析する。

まず、丸山は、神道を宗教進化論的な見地から、未発達段階の宗教形態（自然宗教）として把握していると考えられる。すなわち、素朴原始的で現世肯定的な祭祀としての神道理解である。例えば、「神祇信仰が宗教意識としてはきわめて素朴原始的で、現世主義的かつ楽天的性格をもっていた……」⁽¹⁵⁾、「もともと神祇祭祀は、共同体の福祉を目的とする現世本意の観念であり……」⁽¹⁶⁾、「本来、素朴な自然宗教に基づく祭祀の形態にすぎなかった神道が……」⁽¹⁷⁾などという理解がそれである。

そして、このような理解は同時にまた、祭祀であって特定の教義（経典）がないとする神道観と不可分でもある。丸山は次のように論じている。

伝統思想というときには、しばしば神道が儒仏と並んで挙げられる。それは大陸思想の輸入以前にあった思想ないし宗教として、固有信仰とか民族宗教といわれる（Shintoinism）というのは国際語になっっている。そういう表現はある意味では正しいが、同時に

きわめて misleading である。神道というコトバ自身が歴史的にきわめて多義的であるだけでない。……もともと儒教のような一定の根本經典に基づく倫理的・政治的教説、ないしは仏教と並称されるような意味での開祖とドグマをもった宗教が、神道という「イズム」の形で古代から存していたわけでは決していない。……いわゆる神道は長い間、一定の神祇儀礼として、祭祀の様式としてのみ語りえたのであって、そうして「ことあげせぬ」神道に「ことあげ」が本格的に始まったのは、ちょうどこの講義で対象とした、鎌倉から室町にかけての頃であった。……つまり、神道がまさにドグマを欠くゆえに、それはその時代時代の支配的なドグマに依存することによって、「神学」を構成することができた。⁽¹⁸⁾

神道には、普遍宗教、創唱宗教に共通する開祖や經典が存在せず、あくまでも祭祀でしかなく、そうであるがゆえにその時々々の支配的なドグマに依存することができたというのである。これは先述した「日本の思想」における指摘（『神道の「無限抱擁性」「思想的雑居性」と重なる。特に神道に經典（教義）がないことを丸山はその後も一貫して強調するが、このような観点から神道を宗教概念の枠組みから外し、「非宗教」と見なすことにもなる。丸山はいわゆる「神道非宗教」論者なのだが、この点は見逃すことのできない重要な論点であるので、後で詳しく言及することとする。

次に丸山の神道観において注目すべきは、神道には超越的な普遍性（者）が欠如しているという理解である。例えば、「祖先信仰や精霊信仰は普遍者を知らない信仰で……」⁽¹⁹⁾、「一般に神祇における祭祀儀

礼の対象は、祭祀者にとって宗教的絶対者ではなく、むしろ究極の対象が存在しないのが特色である」⁽²⁰⁾、「皇祖神にしても、天神地祇にしても、天皇氏や有力豪族の氏神として支配者と血統的連続性を持っているから、超越的な普遍者では決してない」⁽²¹⁾などという理解がそれである。より端的に言えば、神道は普遍（世界）宗教ではないという神道観である。おそらくこの理解が丸山の神道観のベースになっているものであり、筆者が丸山の神道観を考察する上で最も押さえておくべきだと考えている点である。丸山が、神道は原始的な自然宗教であり、現世本位の観念を媒介とする神祇祭祀の儀礼であって、特定の開祖や普遍的な教義が存在しないと論じるのも、神道はもともと超越的普遍性を欠いているというこの基本的な理解と密接に結びついている。先にも触れたが、論文「日本の思想」でも、超越的普遍性の欠如から、時々々の支配体制の補完を結果する神道の現世肯定的な性格を指摘していた。丸山が日本の精神土壌に横たわってきた克服すべき重大課題として問い続けたのが、この神道における超越的普遍性の欠如の問題と言っても過言ではない。ある座談において、丸山は次のようにも語っている。

普遍的な教義というものは全部外来で、さっき言った通り、日本の神道は普遍的になり得ないわけですから。普遍的教義が日本に入ってくると、みんな変に日本化されてしまつて、つまり神道的パターンになつてしまふ。……ぼくは、だから天皇制を打倒しないかぎり、そういう意味では普遍主義というものは日本に根づかないと思います。⁽²²⁾

丸山は神道に現世的、歴史内的な性格（すなわち超越的普遍性の欠如）を見出した。そのことは同時に、日本に普遍的な教義や思考を根付かさない障壁として、神道および天皇制を批判の対象とすることもあったのである。そして、後述するが、丸山はこの神道・天皇制を克服するための対抗軸として、仏教を念頭に「世界宗教」にコミットすることの必要性を強調するのである。

その他、丸山の神道観において押さえておきたいのは、超歴史的な神道理解では必ずしもないということである。そしてまた、神道を宿命論的に天皇制と結びつけていないということである。例えば次のような理解がそうである。

伊勢を中心とする神社の序列化の意識は、少くとも一般武士層の間に定着していたとはいえない。したがってこうした神祇信仰は必然的に皇室の権威と結びつくものではなかった。⁽²³⁾ 武士にとつては氏神への神祇信仰はきわめて身近に感じられたが、たとえ彼らに日本の国がさまざまの神によつて加護されているという観念があつたにせよ、それは彼らの意識においては、皇室統治の伝統とはほとんど関係ないものであつた。⁽²⁴⁾

一般国民の神祇信仰では、伊勢のアマテラスを最高とする神々の序列化は、中世に至るまでほとんど意識に上っていない。⁽²⁵⁾ 神道は、古来から連綿と続く日本固有の土着的、民族的宗教であるという理解は、かつての「万世一系の」的な「国体」論とともに、国家神道的なナショナリズムを喚起させかねないものとして忌避され、あるいは超歴史的、非歴史的な神道理解として慎重に避けられて

きた。今日では、神道はアプリアリに日本の歴史全体を通じて不変に存在していたのではなく、外来の仏教や儒教などと接触することを通して自覚され、歴史的に形成されてきたとの理解が広く共有されている⁽²⁶⁾。丸山は、日本の精神土壌をその基底部において形づけてきたものを「固有信仰」「原型」「古層」「執拗低音」と呼び、そこには神道も含意されていたが、必ずしも超歴史的な意味でそのように解釈していたわけではなかったのである。

以上、丸山の神道観の特徴をいくつかピックアップしてきた。原始的、自然宗教的で体系的な教義がないなど、丸山の神道観は、従来一般に理解されてきたそれと比して特別何か独自性や差異があるわけではない。また、丸山の言説のコンテクストを追跡する労をとらず、その神道観に該当する部分だけをあくまでも本稿の問題関心に即している⁽²⁷⁾。つか抜き出したにすぎない。しかし、それでも丸山の神道観を次のように総括しうるであろう。丸山の神道観は一見多義的ではあるが、超越的普遍性が欠如している（＝神道は超越的にも普遍的にもなり得ず、むしろ現世肯定的であるがゆえにその時々々の支配体制への従属を結果する）という認識においてはシンプルな神道理解である。つまり丸山は、特定の開祖や普遍的な教義を持ち、超越的普遍性を内在する「世界宗教」（普遍宗教）を理念化しつつ、それと対置するかたちで神道をあくまでも否定的文脈のなかで論じ、原始的な自然宗教であり、祭祀であって教義がないと特徴付けたのであった。

四 丸山の宗教観と「神道非宗教」論をめぐって

丸山が「神道非宗教」論者であることは前にも少し触れた。このことは、丸山の神道観およびその背後にある宗教観と分かちがたく関係している。特に神道は祭祀であって、特定の經典に基づく教義がないとする丸山の神道理解が、そのまま「神道非宗教」論につながっている⁽²⁸⁾のである。

丸山は、神道に經典（教義）がないことを、大学での講義の他、座談でも繰り返し述べている。

神道の經典が出てきたのは、鎌倉の初めに〈神道五部書〉というのができて、伊勢神道が生まれてからのことなんです。……つまり、儒教、仏教に対抗して、はじめて神道に根本經典が出てきた。……第一、『古事記』は「ふることぶみ」でしょ。あれは古い事を書いてあるというだけで、經典ではないんです⁽²⁹⁾。

ところで、今日でこそ『古事記』、『古事記』というけれど、『古事記』を非常に大事にしだすのは、国学が隆盛した一八世紀になってからで、それまではまったく無視されていた。神道が代々大事にしてきたのは書記の注釈なんです。……『日本書紀』は、その中に日本国家の正統性も書いてあるけれども、ご承知のように宇宙発生論から始まっている。宇宙発生論のあと、神武天皇、そして歴代天皇記でしょ。だから根本的には經典ではなくて歴史なんです。バイブルやコーランとは基本的に違う性質です。ですから、その種のを求めようとすると〈神道五部書〉になっちゃうん

です。それが神道の宿命だと思う。⁽²⁸⁾

『古事記』も『日本書紀』も古い歴史書であって、経典ではない。

元来、神道には経典に値するものがなく、伊勢神道の『神道五部書』に至ってはじめて経典と呼ぶべき一定の倫理的教説が成立した。かなりアバウトに言えば、これが丸山の基本的な神道(史)理解である。

以上のような、丸山の神道(史)理解は、おそらく彼自身の宗教観、すなわちキリスト教(プロテスタントイイズム)を念頭にした西欧的な宗教概念の枠組みに強く規定されながら導き出されたものである⁽²⁹⁾。

丸山の宗教論が、マックス・ウェーバーの宗教社会学の影響を受け、また個人の内面性を重んじるプロテスタント的な信仰をモデルに組み立てられていることはしばしば指摘されてきた⁽³⁰⁾。しかし、単にそのような丸山の宗教観をタネ明かしするだけでは、何の意味もない。むしろ、国家神道史を視野に入れている本稿の問題関心に照らして見逃すことができないのが、丸山の宗教観には「神道非宗教」論に流れ込む危険性が伏在しているということである。つまり、丸山の宗教観からすれば、経典を欠く(と丸山が理解する)神道は、宗教の定義から抜け落ち、「非宗教」として認識されてしまうという問題性である。

神道にはドグマがない、経典がないんです。……これが、ぼくが神道は宗教ではないという所以なんです。明治政府は一生懸命、宗教の自由と両立させるために神道は宗教ではないと言ったんだけれども、ぼくは別の理由でやっぱりそう思います。つまり、宗教の根本条件を欠いている、根本経典がない。たとえばニギノミコトにくだした天照大神の神勅は、お前の子孫が代々、この葦

原の中つ国を統治せよという、これは倫理的な教えでもなんでもないわけですよ。ただ、皇室が永遠に日本の最高統治者であるということ、天照大神がニギノミコトに神勅として賜ったわけですよ。これが日本帝国の正統性になるわけです⁽³¹⁾。

もちろん丸山は、近代日本において、国家神道が信教の自由・政教分離原則との矛盾を回避するために「非宗教」「超宗教」とされたことを知らないわけではない。一応、丸山は国家神道史についても次のような見解を示している。

神社神道としては、御承知のように、伊勢大神宮を中心とする全国の神社の組織的な系列化がまさに平田神道のイデオロギー的没落と反比例して進行し、大日本帝国と特異に癒着した神道―第二次世界大戦を経てはじめて解体された「国家神道」―が、福沢が本書を書いた以後に本格的に制度化されるのです。／神道が宗教かどうかは、大日本帝国憲法で日本臣民に信教の自由を保障して以来、たえず問題にされてきました。一方では、およそ近代憲法を制定するかぎり、たとえ「安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ」という制約はあっても、憲法上の建て前としては信教の自由を国民に認めざるをえない。しかし他方で、「神宮」を頂点とする官幣社・国幣社・府県社など全国神社の階層的組織化とか、紀元節・神武天皇祭・春秋二季皇霊祭・天長節など、これまで存しなかった祝祭日の新たな制定に示されているように、国家神道は日本の「国体」の核心的地位を占めるようになります。その両方の要請のディレンマからの苦しまぎれの解決

が、神社への玉串奉奠とか「大祭」における文武官僚を率いての「天皇の親拝等は国家予算で支出されてもそれは「国家行事」の一つであって、宗教的意味をもった祭祀ではなく、いわんや神道の国教化ではない、という政府解釈になって、明治末年に定着したわけです。／しかし、これは建て前と実際との著しい食い違いをもち、しかもやがて学校教育の式典にまで「四大節」がとり入れられ、また神社への参拝・遥拝が国民的義務と考えられるようになって、近代日本を通じての大問題でした（政教分離を一層明確にした現行憲法の下でも、スッキリしていないのは御承知のとおりです）。(32)（傍点―原著）

これは、福沢諭吉の『文明論之概略』（第九章 日本文明の由来）を解説するなかでの指摘である。この丸山による見解の当否はともかく、彼が国家神道や「神道非宗教」論の歴史について全くの無知ではないことはわかる。伊勢神宮を頂点とする社格制度や祝祭日などを通して国家神道が「國體」の核心的地位を占めていったこと、近代憲法という信教の自由を保障する必要性に迫られるなかで、神道は祭祀であって宗教ではないという政府解釈が明治末年に定着していったこと、国民的義務としての神社参拝が近代日本を通じての大問題であったこと等々、丸山なりに国家神道や「神道非宗教」論の問題性を理解している。このように、丸山は「神道非宗教」論の欺瞞を見抜いていた。しかしながら、その上で「宗教の根本条件を欠いている、根本経典がない」と、神道を宗教の範疇から除外しているのである。また、「ニニギノミコトにくだした天照大神の神勅」も、「倫理的な教えで

もなんでもない」とも指摘していたのであった。

しかし、どうであれ神道を宗教として認識しようとしなさいそのこと自体に、やはり問題があると言わなければならない。なぜなら、丸山が生涯を通して対決しようとした天皇制は、神道という宗教性の問題を捨象しては到底本質的な天皇制批判たり得ず、なかでも近代天皇制について言えば、その支配原理の中核には国家神道があり、この国家神道の受容基盤となったのが国民大衆（被支配者）側の種々雑多な土着の神祇信仰であったと考えるべきだからである。いわゆる「天壤無窮の神勅」も、「非宗教」的な単なる歴史書の一節としてニュートラルに存在していたわけではない。それは、近代天皇制支配の正統的根拠の一つとして、換言すれば国家神道の教義を構成する主要な要素として、多分に宗教性を帯びつつ支配イデオロギーとしての地位を与えられていたのである。神道を「非宗教」と認識していたことが、近代天皇制の宗教性、ひいてはその支配を可能ならしめた被支配者側の宗教性に対する批判的分析を十分に成し得なかった原因ともなったのではないか。丸山が天皇制を問題にしても、そのことと不可分に国家神道を正面から問題とすることがほとんどなかったのは、このような神道の宗教性に対する「棚上げ」があったからではなからうか。

丸山の宗教論は、西洋キリスト教のプロテスタントイズム―個人の内面性を重視したビリーフ（概念化された教義）―を前提にしているのは明らかである。このことは、後述するように「鎌倉新仏教」を超越的普遍性を内在するものとして、あるいはビリーフを具備し、自律的で内面的主体性を呼び覚まし、西欧の宗教革命に比肩しうるものと

して積極的に評価していくことにつながり、ひいては、超越的普遍性を欠く神道・天皇制を批判する営為にもつながっていくことになる。しかし同時に、かつての「神道非宗教」論とは違った意味で、神道を宗教概念から除外することにもなり、近代天皇制の宗教性、すなわち国家神道や被支配者側の宗教性を「棚上げ」してしまふ原因ともなったのである。

五 超越的普遍性（「絶対者」「普遍者」）への志向

—日本の宗教改革としての「鎌倉新仏教」（特に親鸞）評価—

丸山の神道観や神道批判と深く関わってくる問題として、丸山における超越的普遍性への志向について論じておかなければならない。

丸山門下の飯田泰三は、『丸山眞男講義録』（第四冊）の解題で次のように指摘している。

「原型」論（「基盤と原型」）が初めてその第二章として登場した六三年度講義において、それにつづく第三章として「普遍者の自覚」の章が立てられたことが注目される……「原型」あるいは後の「古層」というものは、「普遍者の自覚」との対立を中心に考えられているのであり、逆に言えば、「普遍者の自覚」を妨げるものとして「原型」＝「古層」が前に立ちふさがっている、と当時の丸山にとって捉えられていたといつてよい。……トータルに変革すべきものとしての「天皇制（的精神構造）」という認識（＝価値判断）が前提にあり、それをトータルに対象化することで否

定・克服してゆくための方法仮説として、一方で「原型」論＝「古層」論が立てられ、他方、歴史内在的にその「原型」＝「古層」を突破（break-through）してゆく現実的可能性をもったものとして、「普遍者の自覚」が対抗軸に立てられたという構図である。⁽³³⁾
（傍点＝原著）

この飯田の指摘は、丸山の問題意識をシンプルかつ的確に言い当てている。六〇年から七〇年代にかけて、丸山は、「固有信仰」「神道」「無構造の伝統の原型」「古層」「執拗低音」などの用語を使用しつつ、それを批判の対象としていたが、同時にそれを克服するために超越的普遍性を志向していた。例えば、丸山は次のように述べている。

「近代主義」といわれます。しかし僕は、そういった「近代化」のみが「永久革命」に値すると思う。……僕がいったような、普遍的なものへのコミットだとか、人間は人間として生まれたことに価値があり、どんなに賤しくても同じ人は二人とない、そうした個性の究極的価値という考え方に立って、政治・社会のもろもろの運動・制度を、それを目安にして批判してゆくことが「永久革命」なのです。それが僕の考えです。⁽³⁴⁾

丸山の志向する「普遍的なもの」とは、「近代化」であり「永久革命」ということになりそうだが、それだけではない。丸山は続けて次のように論じている。

どんなに俗権が強く、長い歴史をもとうとも、地上の権力を超えた絶対者・普遍者に自分が依拠しているのだということが、抵抗権の根源であり、同時に教会自身が宗教改革を生みだした原因で

す。つまり、普遍者にてらして自分自身が墮落しているから、自分の中から改革を生みださうるわけです。⁽³⁵⁾

政治的な価値とちがった価値というものの自立性は宗教から始めて出てきたのです。日本の皇室は政治権力であり、同時に宗教権力であったわけで、それ自身特殊の絶対化で、これでは政治学はもとより、一般国家学「普遍的な国家をみとめ、その上で日本の国家をみる」という方法のことで、日本の国家が普遍的価値によって裁かれなくてはならないという観念が敗戦までなかったと丸山は指摘している―筆者」さえ出て来る余地はない。⁽³⁶⁾

丸山の主なフィールドは政治学や思想史であり、宗教そのものを専門としているわけではない。しかし、宗教に対して無関心どころか、むしろ宗教(信仰)の持つ重要な意義を積極的に説いているのである。例えば、丸山が大学の講義において、日本の宗教改革として「鎌倉新仏教」を扱い、なかでも親鸞・道元・日蓮を「世界の第一級の思想家」⁽³⁷⁾と形容して高く評価していたことはよく知られている⁽³⁸⁾。

先ず丸山は、「原型」的な世界像を徹底的に突破して、まったく新しい精神的次元を古代日本人に開示したのは、世界宗教としての仏教であった⁽³⁹⁾、「根本的に現世的なものを否定するのが世界宗教のもつ意味である」⁽⁴⁰⁾と仏教を高く評価する。そしてこの延長線上で、憲法十七条(特に第二条)、ついで「鎌倉新仏教」に超越的普遍性を見出し、その歴史的意義を強調しているのである。

「鎌倉新仏教」のなかでも親鸞に対する丸山の評価はとりわけ高い。丸山は親鸞の特徴として、「悪人正機説↓此岸的価値の完全な顛倒」、

「内面的罪意識を通ずる主体の自覚」、「万人救済への連帯意識」、「内家仏教」の思想的深化、「まず信仰であって、まず業績ではない(内面化)」、「信心の発起それ自体が、主観の側からの行動ではなく、絶対者によって普遍的・客観的に確定された救済の本願によって光被された結果(如来の廻向)である」、「雑信・余行の否定」呪術的祈禱行為からの徹底した解放、「権力と世俗道徳からの自律」を挙げている⁽⁴¹⁾。親鸞評価の基本的なモチーフが、世俗的価値や権力(王法)を断つて絶対的超越性を徹底させたところにあるのは明らかである⁽⁴²⁾。

このように、丸山は「鎌倉新仏教」(親鸞)を念頭に、世俗的価値や権力などを峻拒して現実批判を展開する超越的な宗教(信仰)を「世界宗教」として理念化し、日本思想史上において持つ重要な意義を強調するのであった。丸山はこのことを大学での講義だけでなく、座談でも所要所で語っている。

鎌倉仏教というのはたいしたもんですね。まったく中国では出なかつた。中国の仏教は全部倫理主義だから、倫理を超えた立場とというのは出てこないんですね。ですから鎌倉仏教ではじめて、中国仏教の模倣でない独自の宗教ができたのです。道元とか、親鸞とか、日蓮とか。……鎌倉初期というのは、日本思想上で驚くべく独創的な宗教思想が出た時代でしょう。⁽⁴³⁾

この座談では、大学の講義においてこの世の問題に対する態度決定として(王法と仏法の関係の仕方について)、親鸞を王法を断つタイプ(断王法)に類型化したことなどを振り返っているが、このよう

な文脈のなかで次のように語っている。

王法を一遍断たないと、直接的肯定になっちゃうんですよ。これがまたやたらにあるんだな、日本仏教の中に。……これは日本仏教から京都哲学まで綿々としてあるんですよ。家永君の言う「否定の論理」がないといけない。やっぱりこの世を否定して肯定するという、否定を経た肯定。否定を媒介とした肯定。肯定というのは是認することではなくて、この世で生きているのだから、この世の問題に対してどう立ち向かうかという問題に、われわれは当面せざるを得ない。これがみんな仮の世だということじゃ、こりゃもう、どうにもならないんだな。どうも仏教というのはそういうところがあるわけですよ。逆に言うと、否定を経ない現実をまるごと肯定することになっちゃうんです、実際の態度としては。⁽⁴⁴⁾

丸山は、歴史の実態としての日本仏教が、多くの場合現実をまるごと肯定するというアヘンの様相を呈していたことを十分に理解している。ただ、家永三郎の「否定の論理」に寄せ、あるいは、「浄土真宗の言葉に往相と還相というのがあります。往相というのは阿弥陀のほうに行く相、還相というのは一度阿弥陀を信仰してその後現世に立ち還って来ることです」⁽⁴⁵⁾と、親鸞（の還相）に言及することで、一度はこの世を現世否定的に超越し、そして再びこの世に批判的に関与していくことの必要性を示唆的に述べているのである。

丸山が、「固有信仰」（＝神道）の特徴として、超越的普遍性を欠く現世肯定的なそれを否定的な文脈のなかで指摘していたことはたびたび論じてきたが、そのことと不可分に、そのような神道的精神風土の

対極にあり、かつそれを踏み超えるものとして「世界宗教」としての仏教を、なかでもとりわけ親鸞の信仰を理念化しているのである。

同様に、次のような発言もある。

道元とか親鸞とか、そういうところにコスモポリタニズムみたいなものがありますね。やはり、普遍宗教ですから、真理に直接個人が向きあう、一種の世界市民主義みたいになる。⁽⁴⁶⁾

宗教なんかもそうですね。内面化された宗教というのはいちばん鎌倉仏教にでている。世界宗教と本当に対決した時代は日本ですと、中世だけなんじゃないか。共同体宗教のように、「いえ」とか部族を単位とした「みんな」の、あるいは「われわれ」の宗教じゃなしに、死なら死の問題を通して、たった一人の個人を絶対者に直面させるのが世界宗教の歴史的役割でしょう。⁽⁴⁷⁾

体制の崩壊感覚と同時に、世界宗教との出会いということが生きていると思うのです。言葉でいうと自然法爾とかいった抽象的表現になっちゃうけれど……。つまり世界宗教にコミットした観点からみると、現世的な価値、したがって体制や権力関係の浮沈もそれになりたい、相対化されるから、自分の所属する階級あるいは党派の利害にベッタリになる傾向から自分自身をひきはがすことが可能になる。⁽⁴⁸⁾（傍点―原著）

超越的な世界宗教が出てくると、この世における人間の営みを絶対的な立場から審判する。それに対して人間はどう永劫の責任を負うか、ということが大きな関心事になる。……ごく普通の歴史の見方にとっては、超越宗教というのは有利な土壌にならない。

まさに逆に、日本のようにそういう超越者の意識がうすいところでは、昔から出来事をみる目が歴史主義的だったところがあるんじゃないか。⁽⁴⁹⁾

丸山は、「世界宗教」（つまりは超越的普遍性）に立脚することの重要性をそれだけの完結性だけでただ単に漠然と述べていたのでは無い。「超越者の意識がうすい」日本の宗教土壤、すなわち現世肯定主義的な神道性を克服すべき明確な対象とするなかでそのことを論じていたのである。そして、そのような神道性は、「絶対者」や「超越者」といった超越的普遍性——つまり仏教のような「否定の信仰」を内在する「世界宗教」——にコミットすることで乗り超えうると明示したのであった。

確かに、「内面化された宗教」とか、「一人の個人を絶対者に直面させる」とかいう語りには、スタンダード・モデルとしての西洋的な、近代的な宗教概念が前提とされているし、先に見た丸山の親鸞評価も、プロテスタンティズム的な宗教概念に引き付けてなされていたことは言うまでもない。従って、丸山を西洋的な考え方や物の見方に規定された「近代主義者」であったと評価することはある意味妥当である。しかし、丸山において西洋的な宗教概念を前提に「鎌倉新仏教」（親鸞）を理念化するということは、同時に超越的普遍性を欠く神道・天皇制を批判することでもあったのであり、この積極的な側面はもっと評価されてしかるべきであろう。丸山の問題意識の根底に、「超越的普遍性（仏教）vs. 固有信仰（神道）」というテーゼが強固に存在していたことは、丸山の本皇制論や神道観、ひいてはその思想史研究全

体を分析対象とする際には、決して看過されてはならない重要な論点と言えよう。

六 おわりに

〃 欧米近代の賛美者であり、高踏的で大衆から遊離した進歩的知識人である〃 という周知の丸山批判がある。このような批判は、「思想家というには、あまりにやせこけた、筋ばかりの人間の像がたっている。学者というには、あまりに生々しい問題意識をつらぬいている人間の像がたっている」⁽⁵⁰⁾と丸山を評した吉本隆明を筆頭に、歴史学で言えば色川大吉や安丸良夫らに代表される民衆思想史の立場などからもなされてきた。

例えば、色川は、「民衆の側からいえば、かなりの深みまで「国体」の擬制を受けいれながら、最後の一点で天皇制に魂を渡さなかった。いちばんの深部で、天皇制は日本人の心をとらえ切れていない、「国体」は真の意味で、民衆の精神的機軸にはならなかった」⁽⁵¹⁾という強い思いを前提に、村落共同体を「國體」の最終細胞として、あるいは「固有信仰」の発源地として捉える丸山の理解を非歴史的として次のように批判した。「丸山氏には、西欧にたいしては西歐市民社会型の優性な理念型を抽出し、日本にたいしては部落共同体型の劣性な理念型を抽出して、前者の〃高み〃からの後者の〃病理〃をえぐり出すという方法が目立つ」⁽⁵²⁾と。そして、「日本の共同体を天皇制に全一的に領有されたものとするのはあたらぬ。……共同体は前近代的な支配

を支える組織であったとともに、抵抗のための組織にもなるという二面性をもっていたのだ⁽⁵³⁾と指摘したのである。丸山同様、色川も天皇制が「日本人」の精神を根源的などころで束縛し、自立的な主体形成の桎梏となってきたと考えているのだが、村落共同体や「底辺民衆」に必ずしも天皇制に収斂されない豊かな可能性を見出したのであった。

「底辺民衆」から歴史を捉え返そうとする実践的な問題意識に裏打ちされた色川の民衆思想史が、戦後歴史学に貴重な方法的視座を提供し、新たな地平を切り拓いたことはまちがいない。だが、抑圧された被支配者側の民衆に寄り添おうとするその善意が、結果的には過剰に民衆を美化し、あるいはとめどもなく民衆に追隨することになった感も否めない。それゆえ、色川は天皇制を批判することはあっても、そこから踏み込んで天皇制の宗教的基盤と考えるべき神道性を、民衆側（村落共同体）に根付く神道信仰を批判の対象とすることは決してなかったのである。

いずれにしろ、戦後知識人の営みのなかで、超越的普遍性を志向しながら、「固有信仰」としての神道を批判・克服すべき対象とした丸山の問題意識は、彼を評価するにしろ、批判するにしろ今後再検討されるべき重要な論点であると思われる。

最後に、次のことに触れてこの稿を終えたい。それは丸山の、「ずつとぼくの頭からはなれなかつた問題は、歴史をこえた何ものかへの帰依なしに、個人が「周囲」の動向に抗して立ちつづけられるだろうか、ということだ⁽⁵⁴⁾」、「事実によっては事実を批判できないというの

が、ぼくの確信です。事実を越えた見えないイデーによって、初めて事実を批判できる。それを自覚していない人は自己欺瞞に陥っているだけだ⁽⁵⁵⁾と、歴史や事実を超越する原理に立脚することの重要性を主張するその切実な営為（問題意識）が、彼自身の信仰理解と分かちがたく関係していたことである。真宗信仰に篤かつた母親から青少年期に強く影響を受けたという丸山は、次のように語っている。

『歎異抄』も何も読んでいなくて、ただ祖母が言ったことや、お袋が断片的に言った事を通じて、影響と言ったらオーバーだけれど、学問とか知識とかそういうものとはかわりなく、受けていました。道徳と宗教というものは、違うんだな。宗教はこの世の道徳を超越しているんだな、と知らないうちに覚えましたね⁽⁵⁶⁾。

また、恩師で無教会派のキリスト教徒であった南原繁からの影響については、次のように語っている。

私が見ていた少数の方々は自分の内面的な信仰によって、世の中の動き、周囲がどうであるかということによって左右されなかつたということは、非常に強い印象であった。南原先生から私が教わった最大のものはそのうもの⁽⁵⁷⁾でした。

このように、母親や南原の〴〵信仰者としての生き方に強く影響を受けたことが、丸山をして超越的普遍性へと志向させ、そのように突き動かしていったのであるが、この丸山における信仰の問題については、別稿で具体的に考察していくこととする。

註

- (1) 「昭和天皇をめぐるきれぎれの回想」(一九八九年)〔丸山眞男集〕第一卷 岩波書店 一九九六年 三五頁。
- (2) 「日本人の道徳」(一九五二年)〔丸山眞男座談〕第二冊 岩波書店 一九九八年 二五三頁。
- (3) 前掲「日本人の道徳」〔丸山眞男座談〕第二冊 二五四頁。
- (4) 「超国家主義の論理と心理」〔丸山眞男集〕第三卷 一九九五年 二二～二二頁。
- (5) 丸山は、「一哲学徒の苦難の道―昭和思想史への証言―」(一九六六年)と題された座談で、「皇室へのテロはもちろん、天皇制の廃止を真つ向からいわれると、何か非常に心理的にひっかかったんです。……やはり便所の落書きに天皇制打倒という字を見たときには、瞬間一種不快な感じがしたのは覚えています」〔丸山眞男座談〕第五冊 一九九八年 二一七～二一八頁)と振り返っている。
- (6) 「日本の思想」〔丸山眞男集〕第七卷 一九九六年 二〇六～二〇七頁。
- (7) 丸山は「究極の絶対者」の他、「超越的な普遍者」などの表現を用い、一九六三年度の講義では「普遍者の自覚」という章を立てていた。以後、本稿ではこれらを意味する用語としては超越的普遍性に統一する。また、本論でも指摘するが、超越的普遍性を内在する典型の一つとして、丸山は特に「世界宗教」(普遍宗教)としての仏教を想定している。
- (8) 「日本の思想」〔丸山眞男集〕第七卷 二〇六頁。
- (9) 「日本の思想」〔丸山眞男集〕第七卷 二一七頁。
- (10) 「日本の思想」〔丸山眞男集〕第七卷 二一五頁。
- (11) 「日本の思想」〔丸山眞男集〕第七卷 二二七～二二八頁。
- (12) 「日本ファシズムの思想と運動」(一九四八年)〔丸山眞男集〕第三卷 二九六～二九七頁。
- (13) 「民主主義の名におけるファシズム」(一九五三年)〔丸山眞男座談〕第二冊 二七五～二七六頁。
- (14) 前掲「民主主義の名におけるファシズム」〔丸山眞男座談〕第二冊 二七六頁。
- (15) 「丸山眞男講義録」第五冊(東京大学出版会 一九九九年 一三六頁)。
- (16) 「丸山眞男講義録」第五冊 二六四頁。
- (17) 「丸山眞男講義録」第五冊 二六七頁。
- (18) 「丸山眞男講義録」第五冊 二五八～二五九頁。
- (19) 「普遍の意識欠く日本の思想―丸山眞男氏を囲んで―」(一九六四年)〔丸山眞男集〕第二六卷 一九九六年 五九頁。
- (20) 「丸山眞男講義録」第五冊 二七一頁。
- (21) 「丸山眞男講義録」第五冊 二七九頁。
- (22) 一九八四年の座談での発言。丸山眞男「自由について―七つの問答―」(編集グループSURE 二〇〇五年 三一～三二頁)。
- (23) 「丸山眞男講義録」第五冊 一三八頁。
- (24) 「丸山眞男講義録」第五冊 二八〇頁。
- (25) 「丸山眞男講義録」第五冊 二八二頁。
- (26) その代表的な著作としては、高取正男『神道の成立』(平凡社 一九七九年)がある。また、黒田俊雄も早くから、「日本の民族的宗教として

- の神道」は、本居宣長らの国学と復古神道から明治の国家神道の成立にいたる近代ナショナリズム勃興の段階で、ようやく名実ともに備わった形で出現した」と指摘し、「神道という名の民族的宗教が古くから日本にあったという『歴史的認識』（『神道』史研究の背景―今日の思想状況との関連のなかで―）『黒田俊雄著作集』第四巻 法蔵館 一九九五年 一七〇頁。初出は一九七九年）が政治的に創出されてきたと強調している。その他、多くの論者も、神道に日本固有の特殊性や優越性を見出し、それが有史以来不変であるとする発想を国家神道時代のイデオロギー的作為によるものであるとしており、筆者も基本的には同様の立場にある。ただし、国学や国家神道の形成にもなって創作された政治的イデオロギーとして暴露することよりも、そのイデオロギー的作為をイデオロギー的作為として拒否せずに受け入れている実態が「日本国民」一般に幅広く見られるのはなぜかを問うことの方がより切実であると考えており、また、日本歴史の基底部で存続してきた宗教性を神道という概念で捉える方法論それ自体は、放棄すべきではないとも考えている。
- (27) 前掲『自由について』二六―二七頁。
- (28) 前掲『自由について』二八頁。
- (29) 宗教概念をめぐる問題については、磯前順一による一連の研究がある。代表的な著作として、『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）、『宗教概念あるいは宗教学の死』（東京大学出版会 二〇一二年）などがあり、プロテスタント中心主義的な宗教概念の自明性を批判的に検討している。
- (30) 飯田泰三「解題」（『丸山眞男講義録』第四冊 一九九八年）、末木文美

- 士「丸山眞男の仏教論―（原型Ⅱ古層）から世界宗教へ―」（『近代日本と仏教―近代日本の思想・再考Ⅱ―トランスビュー 二〇〇四年）、島蘭進「丸山眞男の宗教理解―日本仏教史と思想史の方法論―」（安丸良夫・喜安朗編『戦後知の可能性―歴史・宗教・民衆―』山川出版社 二〇一〇年）参照。
- (31) 前掲『自由について』二五―二六頁。
- (32) 「文明論之概略」を読む（二）（一九八六年）（『丸山眞男集』第一四卷 一九九六年 一七〇―一七一頁）。
- (33) 前掲、飯田泰三「解題」（『丸山眞男講義録』第四冊 三三四頁）。
- (34) 前掲「普遍の意識欠く日本の思想」（『丸山眞男集』第一六卷 六〇頁）。
- (35) 前掲「普遍の意識欠く日本の思想」（『丸山眞男集』第一六卷 六二頁）。
- (36) 前掲「普遍の意識欠く日本の思想」（『丸山眞男集』第一六卷 六三頁）。
- (37) 『丸山眞男講義録』第四冊 一三二頁。
- (38) この点については、前掲の飯田泰三「解題」、前掲の末木文美士「丸山眞男の仏教論」、前掲の島蘭進「丸山眞男の宗教理解」参照。なお、丸山自身、「講義では中世鎌倉仏教のことは、「日本の宗教改革」という題でかなり詳しくやるんです。つまり奈良・平安仏教がカトリシズムに当たるわけです。その宗教改革をやった三人を追っかける。親鸞と道元と日蓮。日本仏教を日本政治思想史の中でどうやって位置づけるかを、僕は非常に苦労したわけです」（『丸山眞男話文集』続2 みずす書房 二〇一四年 三一頁）と述べているように、「鎌倉新仏教」の講義に心血を注いでいたことがわかる。
- (39) 『丸山眞男講義録』第四冊 一五四頁。

- (40) 『丸山眞男講義録』第四冊 一七二頁。
- (41) 『丸山眞男講義録』第四冊 二二九～二四四頁 傍点は原著。
- (42) ただし、丸山は親鸞に反権力的な信仰態度がはじめから存在していたと理解しているわけではない。丸山は、「俗権からの宗教の独立が課題であつて、政治にたいする思想が稀薄であるのは当然である。……政治に働きかけるよりも、むしろ政治権力からの弾圧を通じてネガティブに政治に関係づけられるようになる。(傍点―原著)」（『丸山眞男講義録』第四冊 二四五頁）、「親鸞の思想の……第一の関心は万人の彼岸における救済にあるのであるから、政治権力にたいする批判の重点は……直接的に権力にたいする闘争にあるのではない。(傍点―原著)」（同上、二五〇頁）と指摘している。おそらくこの指摘には、マルクス主義的な反権力史観の枠組みで親鸞を捉えることに対する批判が込められている。
- (43) 『著作ノート』から長野オリソニックまで―丸山眞男先生を囲む会―（一九八八年）（『丸山眞男話文集』続2 二八頁）。
- (44) 前掲『著作ノート』から長野オリソニックまで」（『丸山眞男話文集』続2 三三頁）。
- (45) 前掲『著作ノート』から長野オリソニックまで」（『丸山眞男話文集』続2 三三頁）。
- (46) 「普遍的原理の立場」（一九六七年）（『丸山眞男座談』第七冊一九九八年 一一三頁）。
- (47) 「歴史意識と文化のパターン」（一九七二年）（『丸山眞男座談』第七冊二四七頁）。
- (48) 前掲「歴史意識と文化のパターン」（『丸山眞男座談』第七冊 二四八頁）。
- (49) 前掲「歴史意識と文化のパターン」（『丸山眞男座談』第七冊 二五四頁）。
- (50) 「丸山眞男論」（『吉本隆明全著作集』第二二巻 勁草書房 一九六九年 五頁。初出は一九六二年）。
- (51) 色川大吉『明治の文化』（岩波現代文庫版 二〇〇七年 三〇六頁。初出は一九七〇年）。
- (52) (53) 前掲、色川大吉『明治の文化』三〇八頁。
- (54) 前掲「歴史意識と文化のパターン」（『丸山眞男座談』第七冊二五七頁）。
- (55) 前掲『自由について』三三三頁。
- (56) 『著作ノート』から長野オリソニックまで」（『丸山眞男話文集』続2 二七頁）。
- (57) 「南原先生と私―私個人の戦中・戦後の学問の歩み―」（一九七七年）（『丸山眞男話文集』1 みすず書房 二〇〇八年 三〇五～三〇六頁）。
- 〔付記〕 本稿では敬称をすべて略した。
- （このうえ だいすけ…人間文化研究所 客員研究員）
- （二〇一六年五月二一日 脱稿）

丸山眞男の神道観とその周辺
—戦後知識人の神道批判—

井之上 大 輔

筑紫女学園大学
人間文化研究所年報
第二十七号 二〇一六年