

## 日本人論と宗教

——国際化と日本人の国民的アイデンティティ——

島 蘭 進

### 1. 国際化のなかでの優越意識とアイデンティティ

国際化の進展とともに、外国に長期間暮らして異文化と親しんだり、国内で外国人と長くつき合ったりする機会が増大している。テレビなどのマスメディアを通して、あるいは観光旅行によって海外の文物や慣習の一端をかいま見る機会も少なくない。学校教育では国際的相互理解の重要性が教えられている。テレビの報道番組や新聞・雑誌・書物の中では、異文化共存の必要性が盛んに説かれている。こうした経験や学習によって、多くの日本人が、異文化を尊重すべきこと、文化的差異に寛容であるべきことを学びとっているにちがいない。

国内の外国人を排斥しようとするような運動は、1990年代の始めまではほとんど見られない。在日韓国・朝鮮人や沖縄人への差別意識もいくらかやわらいできたであろう。時折、有力な政治家が他国の国民を侮辱するような失言を行うと、マスコミの話題になるが（たとえば1990年9月の梶山法相発言）、それは古い政治家の遅れた意識にすぎないと見なされがちである。日本の言論界を一瞥したところでは、第二次大戦敗戦以前に国民の間に広くいきわたっていたような、独善的な日本民族優越意識はもはや大きな力をもっていないと思われるかもしれない。

しかし、一見謙虚であるかに見えるうわべの印象に惑わされず、日本人の意識の深層に入り込んでみると、国民的優越意識が根強く存在しており、近年は徐々に強化される傾向にあることに気づかされる。1953年に行われたある全国的意識調査では、「日本人と西洋人のどちらがすぐれているか」という問いに、「日本人」と答える者20パーセント、西洋人と答える者28パーセントという結果であった。ところが、1986年の調査では、世界のさまざまな民族のなかで日本人は「もっともすぐれている」と答える者が28パーセント、「どちらかといえばすぐれている」と答える者は51パーセントに上る（東京の住民の場合）という<sup>(1)</sup>。ある種の質問を投げかけることによって露になる隠れた国民的優越意識といってよいだろう。

このような国民的優越意識の強化は、多くの国民が経済的富を享受しうるようになり、他国人と触れる際、顧客として、取引相手として、雇い主や上司として、あるいは情報所有者として優位に立つ機会が多くなった、という変化を反映している。高度成長の達成によって、世界でもっとも豊かな国々の仲間入りをした1970年代以来、こうした経済的優位を正当化しようとする国民的アイデンティティの定式化の試みが学者や知識人によってさかんになされるようになってきた。日本の社会や文化や国民性の特徴を論じ、その優れた点を強調する数多くの言説が生産されてきた。「日本人論」とか「日本文化論」とよばれるものである。一見したところ捉えにくい国民的優越意識の構造は、こうした日本人論の言説を解釈することによってかなりの程度明らかにす

ることができよう。

もちろん、自国の国民的アイデンティティーをある種の自己言及的言説によって確認したいという欲求は前から存在していた。西洋諸国の圧力の下で近代化をとげたと感じていた他の多くの国々や地域と同様、日本でも西洋と異なる自国の文化の拠り所について情熱を込めて語るナショナリズムの言説がさかんに生み出された。「日本文化」や「日本精神」について肯定的に語ることで、ナショナリズムの鼓吹に寄与してきた近代日本の知識人は数知れない。近代日本でそうした欲求がとりわけ強かったとすれば、自国の支配的宗教伝統が何であるかを単純に指示しにくいという事情が作用していたかもしれない。近年では、そうした欲求は主として「日本人論」「日本文化論」にはけ口を見いだすようになったと見ることができる。

とはいえ、日本人論（日本文化論）とよばれる言説は、最近初めて生み出されたものではなく、また日本人論のすべてが、国民的優越意識の正当化を目指すものなのでもない。日本人論以外の形でナショナリズムを表現する方法も、もちろん今もいろいろある。たとえば、靖国神社の祭典や大嘗祭を正式の国家行事するように訴え、天皇の政治的地位を高めようと論陣を張るというような方法もある。ここで、日本人論を取り上げるのは、ナショナリズム的言説の一例としてである。ただし、それは近年とくに目立つものとなっており、また日本人の優越意識の特徴やアイデンティティーの変容という本稿の主題にとって、きわめてふさわしい題材ともいえるだろう。

この稿では、とくに日本人論における宗教の位置に注目したい。国民的アイデンティティーを規定しようとする言説は、社会構造や言語や心理や芸術や学問の特徴を論じることによって組み立てることもできる。しかし、宗教は階層を問わず多くの国民の精神生活の根本に関わり、また価値観の最高規準を設定するものである。宗教を通して国民的アイデンティティーを論じるとは、多くの国民の間に強い情動を喚起する可能性が高いといえるだろう。そして、これから論じるように、70年代以降、宗教を主題とする日本人論に確かに注目すべき傾向が現れている。近年の日本人の国民的アイデンティティーの変容を探る際、宗教をめぐる日本人論の言説はきわめて重要な参照軸になると思われるのである。

## 2. 日本人論と日本教論

### 日本人論とは何か

日本の文化や社会や国民性の特徴を主題とする、まとまりをもった言説を総称して、「日本人論」とか「日本文化論」とよんでいる。近年、日本の書店ではいつも新しい日本人論の著作が並んでいるのを見ることができるし、どこかの総合雑誌に、日本人論に類する論文が掲載されていない月はないといってよいほどである。その多くは、日本人自身によるものであるが、中には外国人によるものもある。大学の講義でも企業研修でも、日本人論は人気のある素材の一つである。

日常生活においても、日本人が国際情勢や社会問題を話題にするときには、日本人論の語彙や決まり文句がしきりにとびかっている。たとえば、「甘え」とか「タテ社会」とか「間柄」といった語を用いたり、「日本人は自己主張がへただからね」と結論づけたりするというふうにならざるを得ない。かなり広い範囲の国民にとって、日本人論は日本国民としてのアイデンティティーを確認するための拠り所、ないし便利な材料となっている。

日本人論は長い歴史をもっており、江戸時代にすでにその原型が見られ、1930年代から敗戦ま

での時期は、まことにさかんであった<sup>(2)</sup>。後に論じるように、明治維新から敗戦までの日本の公式教化思想であった国家主義的神道は、日本人論の要素をふんだんに含んでいた。公式教化思想とはやや異なる方向のものでは、新渡戸稲造の『武士道』(1899年)や和辻哲郎の『風土』(1935年)などが今も名高いものである。しかし、日本人論が一つのまとまりをもった言説体系のジャンルとして成立し、その論文や著作が「大衆消費財」<sup>(3)</sup>としての性格をもつようになったのは、第二次大戦後のことである。

青木保は戦後の「日本文化論」の展開を四つの時期に分けて論じている<sup>(4)</sup>。

- (1) 「否定的特殊性の認識」(1945—54年)
- (2) 「歴史的相対性の認識」(1955—63年)
- (3) 「肯定的特殊性の認識」(1964—83年)
- (4) 「特殊から普遍へ」(1984年—)

(1)の時期から(3)の時期へと日本を否定的に捉える傾向から、肯定的に捉える傾向へと変わっていく。敗戦の衝撃の中で、過去の日本を反省し、西欧というモデルに向かって前進しなければならないと考えていた時期から、経済的な復興を果たし、日本の文化や社会への自信を回復し、西欧に対してむしろ優れた特徴があると主張する時期への変化である。(3)の時期以降は自己を美化するナルシシズム的な閉鎖性の傾向がないとはいえない。

ところが、その中間である(2)の時期には、むしろ比較文明論による相対化のプロセスがあった。日本だけを見つめるのではなく、他の地域や文化の特徴にも注意を払い、それぞれを相対的な眼で見ようとする姿勢が育っていた。第4の時期である現在は、肯定的な特殊性の強調に対する外部からの強い批判が起こってきた時期でもある。今後は、自国の文化にしろ西欧の文化にしろそれぞれに長所や短所をもつものと捉える相対的な視点をもつべきである。自文化の特殊性を、すなわち独自性や純粋性を過度に強調することがないような節度ある日本文化論へ向かっていくべきだと、青木は論じている。

時代による日本人論の変化は確かに存在するが、一方、時代を越えて繰り返し登場する、戦後の日本人論に共通なテーマや論点も存在する。青木はそうした論点の原型がルース・ベネディクトの『菊と刀』(1946年、邦訳、社会思想社、1948年)に見いだされるとし、その論旨を2点に要約している。

一つは日本の社会関係の特徴に注目するもので、ベネディクトが「集団主義」とよぶものである。この観点を発展させたものとしてもっともよく知られているのは、家族や会社などの「粹」の中での団結と、それを支える上下関係の規範に注目する中根千枝の「タテ社会」という定式化である(『タテ社会の人間関係』講談社、1967年)。この論点はやがて、日本の組織のあり方の特徴として論じられるようになる。とくに日本の企業組織の特徴と、日本の経済的成功を関連づける「日本的経営」の理論が大きな役割を果たすようになる。

もう一つは日本の文化的な特徴に注目するもので、ベネディクトの場合は「恥の文化」として要約されている。「恥の文化」とは、他者や集団との関係の中で自己のひけ目を感じる「恥」の価値意識や規範意識に日本文化の特徴を見ようとする。西欧のように、絶対者によって命じられた絶対的規範との関係で自己を捉え、ひけ目を「罪」として感じる場合と対照されている。言語や論理よりも非言語的なコミュニケーションや微妙なニュアンスを重んじる表現の美意識なども文

化的な特徴として強調される点である。

以上が青木が挙げる主要な2つの論点であるが、社会論的な論点と文化論的な論点に加えて、日本人の心理やパーソナリティーの特徴を強調する心理学的な論点も重要である。この論点では、母子関係が親密であり、母性的な心理的要素が勝っていること（河合隼雄『母性社会日本の病理』中央公論社、1976年）、また他者への依存を抑制せずに表現し、また察知する「甘え」の心理が顕著であること（土居健郎『甘えの構造』弘文堂、1970年）、などが主張されてきた。

### 日本人論の宗教的ないし宗教代替的機能

日本人論が学問的な認識としてどれ程の妥当性をもつかについては、個々の場合について検討しなければならない。中には、日本の社会や文化や心理の特徴について、的確で精度の高い分析を行ったり、新鮮で啓発的な展望を切り開いたような業績もある。しかし、それと同時に、全体として日本人論が、どのような社会的機能を果たしてきたか、という点からの考察も必要である。日本人論を日本社会全体の統合や国民的団結を促すイデオロギーとして見たり、ある種の日本人の自我の不安や自己確認（アイデンティティー確立）の欲求に応えるもの、すなわち心理的補償物の提供者として見たりすることもできる。

日本人論に対する批判者が指摘してきたように、日本人論には事実との食い違いや一面のみの誇張が含まれていることが少なくない<sup>(6)</sup>。とくに次の2点が重要である。(1) 日本全体を単一のものとして論じることにより、本来存在している多様性を軽視してしまう傾向、(2) 欧米など一部の比較対象だけとの違いを強調して、日本の独自性を過度に強調してしまう傾向。

このような誤認や誇張が少なからず含まれているにもかかわらず、多くの日本人論が次々ともてはやされてきたのは、それらの言説を求める強い欲求があるからである。自分は何者であるのか、自分が属する日本とは何であるのか、について明確な観念をもち、それらを共有することによって連帯感や安定感を得ようとするのである。そうした連帯感や安定感に参与できない部外者が、それらを過剰な自己言及と受け取ったり、集団利益を守るためのイデオロギーとして受け取ったりするのは、そこに日本人多数派の集団的な凝集欲求と自己主張とを読み取るからである。

日本人論のこのような機能に注目したウィンストン・デイヴィスは、日本人論を「市民宗教」に準ずるものとして捉えている<sup>(6)</sup>。市民宗教とは国民社会の存在根拠や神聖な目標や世界史的使命に関する神話的観念と、そうした観念にまつわる儀礼の集合体を指すものである。明治維新から敗戦までの日本では、日本は天照大御神の神勅によってその子孫である万世一系の天皇が支配する国であり、だからこそ平和で権力支配のない歴史が続いてきた、という国家神話が公式の教説として教え込まれた。さらには、今後は世界が天皇の支配に服することによって世界的な平和が実現するとして、そこに日本国家の世界史的使命を見る思想が広められ、アジア太平洋戦争とそのための大衆動員を正当化するイデオロギーとなった。また、天皇をめぐる祝祭日や御真影・教育勅語などをめぐる儀礼が整えられ、学校ではそうした儀礼が日常的に行われた。これらが、デイヴィスが日本の市民宗教とよぶものである。

戦後はこの市民宗教は崩壊した。しかし、デイヴィスによれば、それは世俗化された形で生き延びた。それが日本人論だということ。つまり、日本人論には宗教的ないし準宗教的な国民統合の機能がある、ということになる。

もし、ある国に支配的な宗教伝統があれば、その宗教がアイデンティティーの有力な提供源となることであろう。ロシア人であるとはロシア正教徒であることであり、タイ人であるとはタイ上座部仏教徒であることであり、アメリカ人であるとはキリスト教やユダヤ教のデノミネーションに属するということだ、というふうに。日本人論はそうした明確な国民的宗教が欠如している状況の下で、それを補って集合的アイデンティティーを提供する機能を果たしている。日本人論の言説体系によって自己のアイデンティティーを確認していくことは、宗教の言説体系によって自己のアイデンティティーを確認していくことと類似していると見ることができる。

### 日本人論と日本教論

もちろん、日本人論のすべてを、比喩としてではなく「宗教的」とよぶことは躊躇される。日本人論の中にははっきり宗教的なものと、それほど宗教的ではないものがある。では、日本人論において宗教的性格が顕著になるのは、どのような場合であろうか。

日本人論の中には、日本文化や「日本人」の特徴をそれに固有の宗教の特徴として捉えるものがある。そうした日本人論を「日本教論」（あるいは「日本宗教論」とよぶことができよう。実際、日本に固有の宗教を「日本教」とよぶような論もある。日本に固有の宗教について述べ、その価値を称揚し、それを未来の希望として提示するような日本人論がその典型である。これは強い自己主張をもった日本教論である。また、その価値については中立的ないし否定的であるが、日本固有の宗教を述べることには熱心だという、自己主張の弱い日本教論も存在する。これらをあわせれば、日本教論は日本人論の中でも、かなり大きな位置を占めるものといえるだろう。

自己主張の弱い否定的（ないし消極的）日本教論はいざ知らず、強い自己主張をもつ肯定的日本教論は、それ自身、宗教的言説である。デイヴィスがいう敗戦前の日本の市民宗教の言説は、肯定的日本教論を土台としている。そのような自己主張的日本教論は、戦後の日本人論ではあまり目立たなかった。日本人論の中で、宗教について論じられることはあまり多くなく、論じられる場合には、近代社会にとって適切ではない否定的なものとして論じられることが多かった。

ところが、戦後35年を経た1980年頃から、再び肯定的日本教論が力を増してくるようになった。そして、その勢いは1990年代に入って、さらに強まっているように見える。言いかえれば、国民の間に「日本教アイデンティティー」とでもよぶべきものによって凝集し、安定感を得ようとする傾向が強まってきている、ということである。以下では、そうした新しい日本教アイデンティティーの性格について考察する。しかし、その前に、日本教論が歴史的にどのような変遷をたどってきたかについて、あらまし述べていこう。

## 3. 日本教論の原型と近代化過程での変容

### 日本教論の原型としての国学

肯定的日本教論の原型は近世の国学に、とりわけ本居宣長(1730-1801)の「古道」論に見いだされる<sup>(7)</sup>。国学は日本の古典を研究して、中国やインドの文化や宗教の影響を受ける以前の、純粋な日本文化や日本精神なるものを捉え、その価値を称揚しようとするものである。古典の価値を通して主張される肯定的日本人論という性格をもっている。古典研究の基礎は、古代の言語について正確な理解を得ることである。言語の正確な知識に基づく古典研究を大きく前進させるととも

に、日本人論としての国学を体系化し、さらに最初の体系的な日本教論を構築したのが本居宣長である。

宣長は儒教や仏教のような外来の宗教の教説や思考法を口をきわめて批判する。それらは「やまとごころ（大和心）」に対する「からごころ（漢心、漢意）」を代表するものである。漢心は人間の作為によって、外在的、抑圧的な規範を立てて、それを道と称する。道とは何か、善悪とは何か、ということについて「さかしらに」あげつらい、理屈ばった言葉を駆使して「こちたく」「言挙げし」、そこに真理があると思いついでいる。しかし、そのような教説的言語は人間の真実、とりわけ知性や理屈によって歪められる前の心の真実（実情、もののあわれ）からはるかに隔たっている。

漢心に歪められる前の人間の真実とそれに即した秩序のあり方は、何よりも『古事記』に記されている。そこに日本古来の神信仰があり、古道がある。神には善神もあれば悪神もあり、絶対的な善などは存在しない。人間の善悪の審判によって、死後の運命が左右されるということもない。善悪によって秩序が定められることがないと、すべてが相対的でアナキーになってしまいそうに見えるが、そうではない。この世は天照大御神が治めており、天皇を中心とし、天照大御神の支配に従うという「自然」的秩序が存在する。この秩序に従っていけば、おたがいに争うことなく平和で穏やかに暮らしていける。これが実現してきたのが、日本の国柄の特徴である。日本が神国であり、万国に優越しているのは、それが世界の支配者である天照大御神が始源の時以来治める国（本つ国）だからであると同時に、理屈を掲げて批判し合い政権を奪取しあったりすることなく、天皇をつねに頂点にすえて上下の「自然な」秩序に従う平和な国柄（後に国体とよばれるようになる）だからだとされる。

ここでは、日本本来の宗教的精神（古道＝日本教）と外来の教説宗教（儒教、仏教）的精神が厳しく対置され、後者に批判的眼差しが注がれる。否定的他者像を鮮明に描き出すことによって、逆にその対極にある民族的源泉の優越性、神聖性が強調される。その民族的源泉は宗教的な至上価値であるが、教説的言語によって提示されるのではなく、知性や概念や理論を越えた神聖な口承的言語の中に表現されるものと捉えられる。また、天皇を中心とした日本の社会秩序が、万国にすぐれた優越性をもつものであることが強調されている。これが宣長によって確立された古典的日本教論の概略である。宣長は個人の救いといったことには、あまり関心を示さず、むしろ国家の秩序や文化の優越性といった点を中心に言説を展開したが、それは彼の関心が救済宗教というよりも市民宗教にあったことを示すものである。

宣長以後、国学は多様な展開を見せた。個人の救済に関心を寄せる平田篤胤らの流れは、復古神道という教团的性格をもつ神道運動に発展した。また、「国体」の神聖性を主張しながらも、儒教的な言説に依拠する水戸学のような流れも成長してくる。そうした多様な天皇崇敬、日本教崇敬の流れを継承し、新しい状況に対応しながら、デイヴィスのいう日本の市民宗教、すなわち近代の国家神道と神道ナショナリズムが形成されていく。教育勅語（1890年）は日本教のエッセンスを簡潔にまとめて、その普及に貢献した文書と見ることができる。アジア太平洋戦争中には『国体の本義』（1937年）や『臣民の道』（1941年）のような日本教の教義概説書や『日本教典』（山本信哉監修、原正男編、1941年）といった聖典集も編集される。それらは、宣長の日本教論という原型から発展したさまざまなバリエーションと見ることができる。

### 相対化された日本教論の展開——日本民俗学

しかし、近代的な社会意識や学問精神の発展とともに、こうした古典的日本教論とは異なり、それに批判的な日本教論も育ってくる。それらのうちもっとも有力な流れが民俗学的な日本教論である。これは、明治末から昭和初期の時代に確立したもので、その代表的な推進者は柳田国男(1875-1962)と折口信夫(1887-1953)である。彼らは「新国学」の樹立を唱えた。日本文化の本来の姿を明らかにすることを目標とし、そして日本文化の核心は日本固有の宗教(固有信仰)にあると見なした。その固有信仰とは広い意味での神道である。ここまでは、宣長以来の古典的日本教論に等しい。

ところが、彼らは『古事記』や『日本書紀』の神や神話の中に、日本教の本質を見ることはなかった。むしろ、現存の国内各地域の民俗宗教の中に、とりわけ沖縄の民俗宗教の中に、「固有信仰」(彼らにとっての「日本教」概念)の原型が見いだされるものと考えた<sup>(8)</sup>。そうすると、記紀神話と国体論は必ずしも日本人がもともと持っていた宗教の表現とは言えないことになる。すでにそこに、外来の思想の影響が濃厚に現れているものと見なされる。とりわけ天上の主神である天照大御神と天皇が祖裔関係で結ばれており、だから天皇は神的な国家支配者であるといった観念は、日本人の信仰にとって本来的でなく後世的な創作物であると見なされることになる<sup>(9)</sup>。

柳田国男を例とすれば、日本人の信仰の原型は、農民の氏神信仰であると考えられている。氏神とはそれに奉仕する人々の祖先の霊を神として祀ったものである。氏神は日常生活全般にわたって氏の成員を守り助ける神である。とりわけ氏神は農業生産に関わり、「田の神」として農業生産の豊饒をもたらしてくれる。人々は氏人としての一生を終えた後、しばらくの時間を経てこの氏神に融合する、すなわち「先祖になる」ものと信じられる。たいていの場合、死後の霊は山に行くとも考えられている。祖霊=氏神は山にいたのであり、「山の神」でもある。「山の神」であり「田の神」でもある氏神は山と田を行き来する。この来訪や送り出しと結び付いて祭が行われる。祭の際には、神と人との共食が行われる。氏人は稲の霊を神とともに食べ、生命力の源としようとする。祭に際して、神を迎える時、中心になるのは女性であったかもしれない。女性こそ神に近く、神の力を媒介できる存在と信じられていることも少なくない。

このような民俗宗教は地域社会の内部の信仰体系であり、直接、国家に関わることはない。民衆の生活の中の信仰は、国家的な政治秩序に関わる神話とは縁の薄いものであり、政治性の乏しいものであるというのが柳田や折口の見方である。政治性を強化すれば、本来の神道は歪められてしまう、と彼らは考えた。デイヴィスがいう敗戦前の市民宗教に対して、彼らは少なくともいく分かは否定的な立場をとっていた。

戦後の民俗学者になると、神道的ナショナリズムと民俗宗教との分離はもっと強調される。堀一郎(1910-74)や桜井徳太郎(1917-)がその代表である。彼らにとっても政治的に作られた神道ではなく、民俗宗教こそ日本人本来の信仰(日本教的なもの)であり、探求すべき対象である。しかし、それに対する評価は柳田国男や折口信夫よりももっと低くなる<sup>(10)</sup>。それらはキリスト教や仏教のような、外国で発展した教説的宗教、普遍主義的宗教よりすぐれたものとは見なされていない。柳田や折口にあっては、外来宗教である仏教や儒教に対して、民俗宗教を優位に置こうという姿勢が見られたが、戦後の民俗学者においては、むしろ劣ったものと考えられることさえ少

なくない。この場合、民俗学的日本教論はすでに否定的な日本教論に転換している。

### 相対化された日本教論の展開——戦後の批判

戦後、1970年頃までの時期に否定的な日本教論を展開したのは、民俗学者だけではない。この時期には、日本人論が日本独自の宗教性を話題にする場合、否定的日本教論に傾くのが一般的であった。この時期には日本の文化の否定的特性を、確固たる宗教伝統の欠如に帰したり、日本教の弱点に帰したりする論調が少なくなかった。たとえば丸山真男の『日本の思想』(岩波新書、1961年)は、日本の思想が論理的な構造性を欠いており、次々と外来のものを受け入れて形だけ吸収していく点に特徴があると論じているが、それを「固有信仰」以来の無限定的な抱擁性と結び付けている。

詳細にわたる否定的日本教論の代表的な著作は中村元の『東洋人の思惟方法』の第四編『日本人の思惟方法』(春秋社、1947年)であろう。この著作は日本固有の宗教、あるいは神道について論じたものではなく、むしろ外来宗教である仏教や儒教(とくに前者)の日本的受容の特徴を主題としている。しかし、それは日本人の宗教的思惟の特徴を論じることであり、日本教論の一形態と見ることができる。

中村が強調するのは、本来の仏教(や儒教)がもっていた論理性や現実超越の志向性が、日本では弱められてしまっているという点である。それはまず第一に、自然をそのまま絶対者としたり、人間の自然な性情を肯定したり、他者との対決を回避したりする、「与えられた現実の容認」という特徴に現れている。

第二の特徴として、宗教的な規範を軽視し、イエとか身分階級とか国家とかの秩序を重視する「人倫重視的傾向」も強調されている。この傾向は宗祖、教祖のような「特定個人に対する絶対帰投」や、天皇や将軍への「帝王崇拜」のような人物崇拜(人物神化)にも現れている。逆に僧侶と寺院に代表される宗教的秩序の尊さに対する無自覚も日本の思惟の特徴である。人物崇拜はまた、シャーマニズムの延長にあるものとも捉えられている。

中村が挙げる日本の思惟の第三の特徴は、「非合理主義的傾向」である。日本人は抽象的な概念や複雑な論理を構築することを好まず、直観的情緒的な思考を好む。念仏のような「単純な象徴的表象」によって仏教信仰の核心としようとするのも、そうした傾向によるものである。これらすべては日本人の宗教的思惟が十分に成熟せず、呪術的な段階にとどまっていることと関連していると著者は考えている。全体として、日本教に対する否定的ないし消極的評価ははっきりしている。

1960年代頃までは、日本教をめぐる言説の中では、このような否定的日本教論が圧倒的な優位を占めていた。もちろんこの時期にも、肯定的日本教論がなかったわけではない。日本教的な精神の復興によってこそ、日本国民の統合と日本人の生きがいの回復が可能になると論じる人々も少数ながら存在した。しかし、彼らが描く日本教の像は、多くの場合、天皇崇敬を中心とする本居宣長以来の神道ナショナリズムの戦前的パターンの中にとどまるものであった。

三島由紀夫の「文化防衛論」(1968年)は、そうした旧来の日本教パターンに依拠して日本教復興を訴え、広い注目を集めた最後の論説と言えるかもしれない<sup>(11)</sup>。この論文で三島は、現代日本の文化は、文化を安泰な日常生活のための手段や慰めの具とってしまうようなヒューマニズム的



文化主義に墮しているとして、警鐘を鳴らす。それに対して彼が復興させたいと願うのは、文化本来の包括性、全体性を担うような、また絶対的倫理的価値を伴うような国民レベルの「文化共同体」である。そのような日本の文化共同体を支える価値理念としては、天皇以外にない。天皇を絶対価値とする文化共同体こそが、日本文化の未来の希望であるとする。

三島の論文は広く注目を集めたが、賛同者はあまり多くなかった。このような天皇中心主義に基づく肯定的日本教論は、もはや大衆的な支持を得にくくなっている。あえて主張すれば、特殊な右翼的イデオロギーを掲げる勢力の代表者と見なされることを覚悟しなければならない。戦後から今日に至るまで「天皇制」をめぐるおびただしい量の言説の大多数は、天皇制の美点を賛美するよりも、その短所を力説するものである。しかし、それは肯定的日本教論そのものの衰退を意味するものではない。70年代以降、これまでの肯定的日本教論とはいくらか趣を異にする新しいタイプの肯定的日本教論が登場し、次第に勢力を強めて今日に至っている。次節ではそうした新しい肯定的日本教論の性格を明らかにしていきたい。

#### 4. 新しい肯定的日本教論の興隆

##### 山本七平とアイロニカルな日本教論

はっきりと肯定的なトーンをもった日本教論の調べが、高らかに響き始めるのは1980年代に入ってからである。70年代の肯定的日本教論の響きは、まだひそやかに散発的である。70年代に大きな注目を浴び、広い支持を得たのは、山本七平(1920-91)の日本教論である。山本は1970年にイザヤ・ベンダサン(Isaiah BenDasan)の名で刊行した『日本人とユダヤ人』(山本書店、後に角川文庫)がヒットして以来、「日本教」に関する著作を次々と発表した。『日本教について』(文芸春秋社、1972年)、『日本教徒』(角川書店、1976年)、『「空気」の研究』(文芸春秋社、1977年)、『日本教の社会学』(小室直樹と共著、講談社、1981年)などである。これらの著作によって「日本教」という用語が一般ジャーナリズムに通用する用語となった。

山本が「日本教」というとき、それは本来の意味での「宗教」ではないというニュアンスが込められている<sup>(12)</sup>。何よりもそれは超越者と超越的規範を認めない。神ではなく「人間」を最高概念とする。それでは、人間個々人の自由を尊重するものであるかと言えば、そうではない。厳然たる掟があり、それに従わない者は、日本人と認められないのみならず、対等の人間的存在とも認められない。

日本教の掟の最たるものは、集団の意志決定の方式に関わるものである。会議や集まりで何かを決めようとするとき、日本人は対立する意見を表明し合い、オープンに討議して、最後は多数決で決めるというやり方を取らない。つねに全員の合意、すなわち満場一致という形で決定しようとする。その場合、議論の落ち着き所は、何らかの原理とそれに基づく論理によってではなく、そこにいる人々がかもし出す「空気」によって決まる。その場の「空気」を察知して、皆が何となくその方向へ結論をもっていくように努める。この「空気」こそ日本教のドグマである。この全体的な「空気」に逆らって、自分の意見を述べると、それは集団の調和と意志決定を困難にするものと見なされる。それは「水をさす」行為とされ、日本教の掟に反するものとして処断される。

このような日本教のあり方に対して、山本が批判的であることはまちがいない。しかし、それ

ではこれが戦後の否定的日本教論のパターンをそのまま引き継ぐものであるか、というとそうも言えない。山本はキリスト教徒として育ち、キリスト教やユダヤ教について深い知識をもっていた。そうした自己形成に基づいて日本教的な文化に違和感をもっていた。しかし、かといってキリスト教やユダヤ教を日本教より優位にあるものと見ていたわけではない。

谷沢永一は山本の日本人論は、外国人に対する劣等意識から解放され、没価値的に日本人の考え方や身の処し方を明らかにしたという点で、それまでの日本人論と異なると述べている<sup>(13)</sup>。山本は日本のキリスト教徒は、キリスト教徒というよりも日本教キリスト派とよんだ方が適切だと論じている。日本人として他者に和しつつ、平常の生活を送っている限り、日本教の規範や行動パターンを免れることは困難であり、自らはそれから自由だと考えるのは自己欺瞞である。山本は日本教より高いところに立ち、西洋や中国やインドの宗教や思想という地点から日本教を見下して批判したのではない。

山本の日本教論の特徴は、肯定的とも否定的とも言えないアイロニカルな姿勢をもっているところにある。それは日本人の価値観や行動パターンに批判的ではあるが、同時に国民的アイデンティティーを強化し、「国際化」に対処しうる体系的な自己概念を提示しようとしている。それは外国の宗教とは種類の異なるものであるが、それなりに長所や欠点をもった包括的な世界観であり、価値体系であると見なされている。日本人論を「日本教」という概念で提示することにより、山本は戦後の否定的日本教論と結び付いた日本人論から、国民的アイデンティティーを支える肯定的日本教論へと一歩、前進したと言えるだろう。

### 原始神道的日本教論の台頭——梅原猛

1980年代に入ると、新しい肯定的自己主張的日本教論が台頭してくる。それらは肯定的日本教論という点では、本居宣長からアジア太平洋戦争期の国家主義的神道（神道的ナショナリズム）に至る古典的日本教論に通じるものであるが、その内容はかなり異なっており、新しいタイプのもつと見なした方がよい。それらの中でもっとも明確な形をとっているのは原始神道的日本教論とでもよぶべきものである。

この原始神道的日本教論の代表的論客は、梅原猛(1925-)である。梅原は60年代から日本の宗教や思想文化の歴史に関心を怠いてきたが、1980年頃からアイヌや沖縄、あるいは縄文時代の宗教文化への関心を強め、その成果として自己主張的な肯定的日本教論の著作を次々に刊行していく<sup>(14)</sup>。『日本の深層』（佼成出版社、1983年、新版、1985年）、『日本人の宗教』（カセット、新潮社、1987年）、『日本人の「あの世」観』（中央公論社、1989年）、『「森の思想」が人類を救う』（小学館、1991年）、『日本人の魂』（光文社、1992年）などである。

梅原は日本の文化や宗教の根底には、縄文文化があるとする。大和国家が版図を広げていくにしたがって、弥生文化以後の稲作農耕文化が全国に及んでいく。これまでの多くの学者、とくに日本の民衆の信仰について論じてきた民俗学者たちは、典型的日本人は、稲作農耕民だったということを大前提としてきた。このため、日本の文化や宗教の本流は稲作農民によって築かれた農民の文化、農民の宗教と見なされてきた。この見方を代表する学者が柳田国男である。

ところが梅原は、狩猟採集文化である縄文文化こそ本来の日本文化であり、稲作農民の文化は縄文文化の上に二次的に重なった付随的なものにすぎないと見る。日本人の宗教もその根は、外

来の仏教や儒教や道教,あるいはそれらに影響を受けた後世の神道ではない。日本固有の信仰は、縄文人が信じていたアニミズムである。そして、それは日本列島の周辺部に保存されている。アイヌや沖縄の文化や宗教にこそ、原日本の文化や宗教、すなわち高度に発達した狩猟採集文化とその宗教が見られるという。

では、狩猟採集民であった原日本人のアニミズム、ないし神道とはどのようなものなのか。梅原はその主要な特徴を二つの点に見ようとしている。第一は、人間だけではなく、動物や植物、ひいては存在するすべてのものに霊を認めようとする、という点である。たとえば森の信仰である。一般に狩猟採集民は樹木と森に深い畏敬の念をもつ。縄文時代の日本は森に覆われており、縄文人は森と樹木の霊を尊んだ。農耕民は大地を人間の生活に利用するために、樹木を倒したり、燃やしたりした。農耕文化は自然に対する支配の衝動に基づいているが、森を大事にする狩猟採集民の文化は、自然への畏敬の念に根ざしている。森の信仰には、自然の命を大事にし、人間と自然が共生していこうとする態度がある。

原日本人の信仰、すなわち日本固有の神道の第二の特徴は、生死を身近なあの世との往来に見ようとする点である。日本人にとって生とは魂によって与えられるものであり、死とは魂が肉体を離れることである。肉体を離れた魂はあの世に行く。この世とあの世に大きな違いはない。原日本人は極楽とか地獄のように、この世とまったく異なる世界を信じたのではなかった。高等宗教が説くようにこの世の行為の善悪によって裁かれて、賞罰として死後の世界が決まるというような信仰は自分は好まない、と梅原はいう。そのような信仰は、結局は一つの宗教を信じる者のみが救われるという排他的思想とつながっている。日本人の信仰はそうしたものではない。

あの世にはご祖先様が待っている。そして温かく死者を迎えてくれる。あの世にいった魂は、この世の子孫の生活を見守っている。そしてお正月やお盆やお彼岸には、子孫の住む家に帰ってくる。あの世にいった魂は、しばらくすると生まれ変わりもする。誰かの腹に宿り、別の人間としてこの世に帰ってくるわけである。それまでの長さは数年から数十年のことである。ただし、善いことをした人間の魂ほど早く帰ってこられる、と梅原はいう。

梅原は「日本の宗教とは何か」について語っているが、それは同時に、農耕文明以前の段階の世界の諸文化に普遍的にみられるものでもあるともいう。それはまた彼自身が信奉したい宗教のあり方であり、また人類の未来を指し示す宗教のあり方でもあると考えられている。梅原は日本教を論じつつ、今後の人類のために、あるべき宗教の姿を描き出そうとしているわけである。

### 新しい肯定的日本教論の諸相と靈性知識人

梅原猛は新しい肯定的日本教論の提唱者の中で、もっとも影響力の大きい人物であるが、他にも肯定的日本教論を提示している著述家や学者が数多くいる。

たとえば、佐伯彰一(1922-)の『神道のこころ』(日本教文社、1989年、後に中公文庫)はキリスト教や共産主義と対比して、神道の美点を並べ挙げ、今こそ「神道復権のとき」だと高らかに訴えている。佐伯は英文学者・比較文学者であり、アメリカ合衆国で学んだり教えたりしたこともある西洋通の知識人である。佐伯によれば、戦後長い間、神道を諸悪の根源とする否定的神道観が通用してきた。これは占領下で広められたもので、アメリカ人の占領支配の意図に基づく誤った神道理解を鵜呑みにしたものである。確かに戦時中の日本は、攻撃的なイデオロギーと神

道を結合したが、これは明治期の指導者が啓蒙主義の悪しき影響を受け、キリスト教に神道を似せようとしたためであり、元来の神道はそのように危険なものではない。むしろそうしたイデオロギー的硬直から自由な点にこそ、キリスト教などと異なる神道の美点がある。

神道の過去には、キリスト教とイスラムが争い合った十字軍の宗教戦争のようなものはない。神道の特徴は強力な外来の宗教の流入に対して、排除しようと抗ったりすることなく、柔軟にそれらを受け入れ、支配されてしまわずに生き延び、神仏習合というような巧妙な複合体を作り上げた点にある。建築を取り上げてキリスト教の教会に見られる威圧するような攻撃性はなく、神社の社殿は簡素淡泊で自然の中に埋もれて静かなたたずまいを見せている。主神が女神であることに示されるように、女性的な受動性と柔軟性を特徴としている。自然との一体感を重んじる点は現代のエコロジーの精神に通じる。また、祖霊信仰に見られるように死者とのきずなを大切にす鎮魂の精神も、世代を越えた連帯を志向しており、再評価に値するものである。神道的なものは、けっして狭い意味での宗教の領域にとどまっていない。日本の文芸など、過去の文化遺産の多くは、神道的なもの現れと捉えることができる、と佐伯は論じていく。

佐伯の神道擁護論、神道復興論は、近年の日本教論の中でももっともナショナリスティックで、自己主張的な性格が強い部類に属する。一方、肯定的日本教論に近い立場を取りながら、自己主張的なナショナリズムに警戒的で、日本教的なものが普遍的な人類の宗教性につながるという点を強調する論者もいる。

たとえば若い宗教学者であり、神道に詳しく、東西の神秘主義的な宗教思想にも通じている鎌田東二(1951-)は、外来文化から切り離された純粋な日本教としての神道ではなく、外国の宗教伝統にも通じるものとしての神道を活性化することを目指している。鎌田は「純粋国学理性批判——新・新国学のために」という一文で、国学の精神を現代に再生させるためには、柳田国男らの目指した新国学をも越えた、「新・新国学」ないし「第三次国学」が必要だと説いている<sup>(15)</sup>。それは「多国国学を含んだ国学」であり、人類の意識の進化という共通の動きにそったものである。韓国の「ハンサルリム(総合生活)」運動との交流の経験を語りながら、彼は今、国境を越えた国学運動が可能になりつつあると主張する。

このように肯定的に神道あるいは日本教について語る人々も、その立場は多様であり、中には対立し合う見解も含まれている場合がある。佐伯の場合はナショナリスティックな動機が強く、日本人としてのアイデンティティーを確認したいという欲求が濃厚に現れている。佐伯ほどの攻撃性はないが、もっぱら神道の特徴を論じることに主眼がある、豊田有恒(1938-)の『神道と日本人』(ネスコ、1988年)などもこの系統に属する。一方、鎌田の場合はそうした動機は弱く、むしろ世界各地に見られるアニミズム、シャーマニズムや神秘主義の日本的な現れとして、神道に関心をもっている。先に挙げた梅原猛や『縄文の神とユダヤの神』(徳間書店、1989年)の著者である佐治芳彦(1951-)などは、両者の中間に位置づけられる。

鎌田のように神道に限らずさまざまな霊性の伝統に関心をもったり、もっとモダンに心理療法的技法に引き付けられたりして、自己確立を目指す人々が、近年の日本では増大している。瞑想やボディワークやセミナーなどを通して、霊的な自己変容をとげ、それを手がかりとして人格成長をとげようとするのである。それが目指すものは、これまでの宗教が目指したものに近い点がある。しかし、既存のキリスト教教会や仏教教団のような、固定的な教説を押しつけ、教団組

織で拘束するようなあり方は好ましくない。個々人の自由な自己探求を通して、高い靈性に達しようとする行き方が現代にはふさわしい。そうした人々の靈的成長によって、人類は今、新しい意識進化のレベルへ進もうとしている——このように考える人々である。

こうした人々が形成する領域は日本では「精神世界」とよばれており、欧米のニューエイジ運動と共通点が多く、相互に影響し合っている。これらはむしろ世界的な「新靈性運動」という一つの宗教運動、ないし新しい宗教文化の地域的な現れと見た方がよい<sup>(16)</sup>。日本ではこの新靈性運動に共鳴する数多くの靈性知識人が著述や講演活動などを行っており、意図的であるかどうかは別として、この運動をサポートする役割を果たしている。80年代以降の肯定的日本教論は、日本におけるこの新靈性運動の発展と連動し、靈性知識人を担い手として形成されてきたのである。

## 5、結語——新しい肯定的日本教論の特徴と興隆の背景

新しい肯定的日本教論の著作は、1980年代に入って刊行され始め、次第にその数を増して現在に至っている。それらは外国起源で世界各地に拡大してきた教説的宗教を批判し、日本教ないし神道を称揚することによって、日本人のアイデンティティーの確認に貢献しようとする。この点で、本居宣長以来の古典的日本教論のパターンを継承するものである。

しかし、古典的日本教論とは異なる点もある。まず、日本教を政治的な機能において捉え、すぐれた国民統合の歴史故に評価するという視点が乏しい。天皇崇敬を日本教の核心として掲げることはあまりない。もっとも、平和な政治統合という点で神道を評価しないといっても、外来宗教の批判においては、その闘争志向や排他性を取り上げることが多い。「日本の平和志向対外国の闘争志向」という対比が消滅しているわけではないが、日本教の美点は、政治的団結や平和というより、文化的な寛容や受容性の中にあるとされる。国体論に代わって、日本の宗教文化史の特徴に即して日本教の優位を主張しようとしているわけである。

攻撃性対受容性という対比を、社会秩序や政治のあり方においてよりも、自然に対する態度のあり方に見るという傾向が増しているのも新しい点である。つまり、自然と人間を切り離して、人間の知性によって自然を支配しようとする西洋近代に対して、自然と人間を連続的なものと見、自然と人間のエコロジカルな調和を求める神道、ないし日本教という対比である。

また、日本教の特徴を日本だけに固有のものとするのではなく、広く世界各地にあるものと見ようとしている点も、従来の肯定的日本教論と異なっている。日本の国内でも、梅原の例のように、アイヌや沖縄の文化を称揚し、多数派日本人の共通文化を相対化することで、革新的な立場との連帯が図られている場合もある。日本の多数派文化の固有性と優位性を強調するような言説に対しては、国の内外から厳しい批判が浴びせられる可能性が高い。日本教の独自性や優位性を主張しつつも、それがあまり声高には響かないように努めるのが昨今の日本教論の特徴である。

ともあれ、肯定的日本教論が80年代に復興し、一定の支持層をもつようになったことは確かである。70年代には青木保がいう「肯定的特殊性の認識」を特徴とする日本人論が有力であったが、その中で、宗教を肯定的に持ち出すものはあまりなかった。「日本教」の概念を積極的に提示した山本七平の場合は、日本教論としては肯定的とも否定的とも言えないアイロニカルなものだった。ウインストン・デイヴィスがいう「世俗化された日本の市民宗教」である日本人論が、再び宗教的な傾向を強めるのは80年代のことである。

こうした変化の背後に、経済的優位に基づく優越意識の正当化という動機があることは本稿の冒頭に論じたとおりである。現在の政治的秩序に大きな不満はないから、宗教的な政治体制を鼓吹するような言説は必要とされていない。また、自国の特殊性をむやみに強調するのも、国際協定の観点から好ましくはない。しかし、自国の文化の美点は強く意識していきたい。国民文化のあらゆる領域に関わり、文化的価値を最高水準で規定する宗教を持ち出すことは、ナルシスティックな自己賛美にとりわけふさわしい。国際化の中での優越意識の正当化として、昨今の日本教論はまことに時宜にかなったものと言えるだろう。

しかし、自己主張的な日本教論が復興してきた理由を、単に国際化の中での経済的優越の正当化という点からのみ説明するのでは不十分である。70年代以降、世界的に宗教が民族集团的（国民的）団結に関わる傾向が強まっている。アラブ諸国におけるいわゆるイスラム原理主義（ファンダメンタリズム）の興隆や、インドにおけるヒンドゥー・ナショナリズムの興隆は、その代表的な例である<sup>(17)</sup>。これらは「宗教的な民族集団（国民）アイデンティティーの強化」とよぶべき傾向であり、第三世界だけではなく、先進国の内部にも見てとれる傾向である。

こうした宗教的な民族集団アイデンティティーの強化の動きの背景には、近代化との関係という観点からの自己確認、あるいは合理性の度合いという観点からの自己確認が、あまり切実には感じられなくなったという事実がある。「近代」や「進歩」を参照軸とするアイデンティティーが魅力的でなくなったのである。ともに西洋近代の所産である「自由主義対社会主義」という対立する立場のどちらかが、人類の未来を代表すると信じられた時代が過ぎ去るとともに、この傾向はいっそう明瞭になる。

一方、世界的な都市化や通信交通の発達によって、人の移動が激しくなり、文化の多様化と価値の相対化が急速に進んでいる。この趨勢に従う限りどこの地域でも、住民が共同の価値観や好みを分け合っているという意識が乏しくなってくる。とりわけ第三世界の都市においては、資本主義的消費経済の拡張により、首尾一貫した生活秩序の崩壊がたえがたい程度に達していると感じられている。こうしたアイデンティティーの拡散の中で、一方では国家や民族集団が、他方では宗教がアイデンティティーの拠り所として新たな輝きをもつようになってきている。現代世界の「宗教復興」の潮流には、国家や民族集団の統合を強めるアイデンティティーの拠り所として、宗教が有益であるという理由も少なからず作用している。

一見、ファンダメンタリズムなどとはほど遠いように見える日本であるが、70年代以降、それなりに宗教による国民的アイデンティティーの確認の欲求が強まった、と見ることができる。この点では、第三世界を始めとする世界の諸国と歩調を合わせている。ただし、日本の場合、アラブ諸国やインドにおけるような宗教運動という形においてよりも、主として経済的優位を正当化する文化的言説の興隆という形でアイデンティティー確認が追求された。日本では世界的な「宗教的な民族集団アイデンティティー」の追求の動向が、国民文化の宗教的な次元を重視する日本教論においてひととき鮮やかに形象化されたわけである。

70年代の後半以来、長期にわたって日本社会の保守化の傾向が観察され、住民意識における「ネオ・ナショナリズム」の台頭が注目されてきた<sup>(18)</sup>。ネオ・ナショナリズムとは、「主として「先進」資本主義の「豊かな社会」で、富と権力と情報力などの世界的な優位を基盤に台頭する意識であって、国民としての意識を第一としながらも、ついで人類や階級の一員としての意識を重視する

相対的にゆとりをもった視野の広い意識のタイプである」とされる<sup>(19)</sup>。本稿では、日本教論の動向に注目することによって、このネオ・ナショナリズムが、近年の世界的な脱近代脱西洋合理主義の意識や、ファンダメンタリズムや新霊性運動に見られる宗教復興の潮流とも関連をもつことを示そうとしてきた。

昨今の日本人の優越意識やネオ・ナショナリズムは、単に豊かさを達成した日本の特殊事情によるものではなく、世界的な思想動向宗教動向を反映したのものである。そうだとすれば、その根はなおさら深いものと見るべきだろう。新しい肯定的日本教論の中に、自民族中心主義や人種・民族差別的、あるいは少数者抑圧的な観点が紛れ込む可能性はおおいにありうる。対外的な緊張を高めかねない言説がにわかに流行してもなんら不思議ではない状況といえよう。今後も日本教論の動きを注意深く見守るとともに、肯定的日本教論の攻撃性を抑制しうるような大衆レベルでの思想や信仰がどのようなものであるかも探求していかなければならない。

## 注

- (1) 宮島喬「ネオ・ナショナリズムと対外意識」、古城利明編『世界社会のイメージと現実』東大出版会、1990年。庄司興吉編『住民意識の可能性』粹出版社、1986年、も、1983、4年の東京都中野区、墨田区住民に対する調査で同様の結果を提示している。
- (2) 長期的な展望の中で、日本人論の流れを捉えているものに、次のものがある。築島謙三『「日本人論」の中の日本人』大日本図書、1984年、鹿野政直『「鳥島」は入っているか』岩波書店、1988年、所収の「日本文化論の現在」。
- (3) ハルミ・ベフ『イデオロギーとしての日本文化論』思想の科学社、1987年。なお、日本人論の受容者層のより詳しい分析として、Kosaku Yoshino, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan*, Routledge, 1992, がある。
- (4) 青木保『「日本文化論」の変容』中央公論社、1990年。
- (5) 1980年代には、日本の国内でも日本人論批判の著作や論文が数多く刊行された。日本人論批判書にはたとえば次のようなものがある。土方和雄『「日本文化論」と天皇制イデオロギー』新日本出版社、ダグラス・ラミス、池田雅之『日本人論の深層』はる書房、1985年、岩井忠熊『天皇制と日本文化論』文理閣、1987年、岩崎允胤『日本文化論と深層分析』新日本出版社、1989年。海外での日本人論批判の代表的著作として、Peter N. Dale, *The Myth of Japanese Uniqueness*, St Martin's Press, 1986, がある。
- (6) Winston Davis, *Japanese Religion and Society*, State University of New York Press, 1992, 所収の“Japan Religion and Civil Religion”。なお、この論文は、すでに1983年に発表されたものに加筆したものである。
- (7) 子安宣邦『本居宣長』岩波書店、1992年、はこのような視点から、宣長の『古事記伝』に批判的検討を加えている。
- (8) 柳田国男については、川田稔『柳田国男——「固有信仰」の世界』未来社、1992年、が的確に要約している。折口信夫については、拙稿「折口信夫における「民族論理」論の形成」（東京大学文学部修士論文、1974年）があるが、その後、その内容は公刊されていない。
- (9) このような観点は、『定本柳田国男集』第10巻、『折口信夫全集』第20巻、所収の諸論考に明瞭に現れている。
- (10) 顕著な例として、堀一郎『民間信仰』岩波書店、1951年。
- (11) 現在は、三島由紀夫『裸体と衣装』新潮文庫、に所収のものが手に取りやすい。「文化防衛論」の意

義については、青木保も注目している。

- (12) 山本の日本教論を概観的に捉えたものに、山本七平・小室直樹『日本教の社会学』講談社、1981年、があり、便利である。
- (13) 谷沢永一『山本七平の智恵』PHP研究所、1992年、18ページ。
- (14) 梅原猛の原始神道的日本教論については、日本における新靈性運動（ニューエイジ運動）の特徴と関連させて、次の論文で取り上げた。“New Age and New Spirituality Movements: The Role of Spiritual Intellectuals,” SYZYGY, vol.2, 1993. また、この論文に手を加え、少し短くまとめたものを、「現代社会と靈性知識人——「精神世界」のゆくえ」『神奈川大学評論』13号、1992年、として発表している。
- (15) 鎌田東二『異界のフォロロジー——純粋国学理性批判序説』河出書房新社、1990年、所収。
- (16) 新靈性運動の概念については、注(14)に挙げた論文や、『現代救済宗教論』青弓社、1992年、で提起し、検討している。ニューエイジについては、J. Gordon Melton, *New Age Encyclopedia*, Gale Research Inc., 1990, 参照。
- (17) Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*, The University of Chicago Press, 1991, Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu*, Editions du Seuil, 1991 (中島ひかる訳『宗教の復讐』晶文社、1992年)、参照。
- (18) ネオ・ナショナリズムについては、庄司、前掲(1)、宮島、前掲(1)、参照。
- (19) 庄司、前掲(1)、16ページ。



**Japan Theory and Religion**  
**—Internationalization and**  
**the National Identity of the Japanese—**

Susumu SHIMAZONO

Those theories that insist there are definite personality or cultural traits which are unique to the Japanese alone are called “*Nihonjin-ron*”, or “Japan Theory”. Since the post World War II period up to the present, *Nihonjin-ron* have been produced and consumed on a large scale in Japan. Since about 1980, more and more *Nihonjin-ron* have dealt with religion as a main subject. These *Nihonjin-ron* evaluate positively what they assume to be a unique Japanese religiosity. For this reason, I call them “affirmative Japan Religion theory”. Such theorists argue, for example, that animism preserved since the Jomon period, constitutes a stratum on the Japanese religious consciousness. This animistic religiosity has the capacity to overcome the limit actions of modern rationalism and of Western Civilization. The prototype of such affirmative Japan Religion theory may be found in Motoori Norinaga who wrote during the Tokugawa period, but emerged again between 1930 and 1945. Since the 1980s we have been witnessing a second resurgence that corresponds with the internationalization and neo-nationalism of a wealthy society.