

## 近代宗教制度の暴力 国家神道体制の遺産

桂島 宣弘

### 1. はじめに

冷戦崩壊後、資本主義世界はにわかにイスラム系原理主義運動との対決を先鋭化させている観を呈している。それは、「帝国」化したアメリカの戦略と連動しながら、共産主義運動に続いてイスラム系原理主義運動を除去するならば、資本主義世界の「自由と民主主義」が安泰であるというイデオロギーを強力に宣揚している(藤原 2002)。「帝国」アメリカの「同盟国」日本では、自らの「宗教風土」がイスラム系原理主義運動とは異質であるというイデオロギー・偏見もこれに加えられて、アメリカの現下の政策自身がキリスト教系原理主義運動も一つの背景としていることや、ましてやその「宗教風土」なるものが戦前期までのキリスト教に対する強い拒絶や神社・神道 = 「慣習」論を背景として形成された歴史的産物であることなどすっかり忘却したかのようである。看過しえないのは、こうしたイデオロギー攻勢のなかで、「宗教風土」に基づくと称して、現職首相の靖国神社公式参拝が繰り返され、あるいはそれが政教分離に反しない「慣習」であるかのごとき主張がなされ、自衛隊海外派兵問題に加えての「戦後の見直し」論の一翼を形成しつつあることである。その意味では、神社・神道を焦軸とする政教問題は、依然として重要な問題群であることをわれわれに告げている。

いうまでもなく、日本の「宗教風土」、具体的には「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像は、近代以降の国家神道体制の形成とともに構成されたイデオロギーである(羽賀 1994)。それは、日本の国民アイデンティティ・国民像の重要な一翼として構成されたものであって、戦前期とは異なって政教分離や信教の自由が明確にされた戦後であっても、日本人という国民アイデンティティの重要な一翼を成している。したがって、国民アイデンティティの宣揚が画策されているときには、この問題群が先鋭化することは、ある意味では必然的事態であるといえよう。

とはいえ、ひとたび自明化した意識を解きほぐしつつ、イデオロギー暴露に終わらない地平を切り開いていくことは、確かに困難な作業であるといわなければならない。何よりも、この錯誤に満ちたイデオロギーは、一世紀半に及ぶ歴史的過程 = 制度化(Peter L and Thomas Luckmann 1967)のなかで徐々に蓄積・形成されてきたものであり、日本史学(国史学)などの学術のなかにも根を下ろし、さらに日本思想史学、民俗学、宗教史学などの後継の学術も、それを敷衍・再生産することで形成されてきたからである。さらに、こうした学術の問題とは別に、国民アイデンティティは、確かにこのイデオロギーを現在においてそれなりに実体化し、過去に遡ってそれと意識している事態が、大きく立ちはだかっている。

だがわれわれは、その検討を一步前に進めなければならない。本稿では、神社・神道が非宗教としての「慣習」( = 非宗教)と捉えられるに至る過程を検証しながら、それが封印の言説として暴力性をいかに発揮する問題について、主として明治期の民衆宗教と復古神道派の神名や神秩序の変容を素材として検討していきたい。同様のことは、仏教やキリスト教においても見いださうという見通しを有しているが、それについては今は準備

がない。なお、本稿では暴力という言葉について、ある概念が（たとえば神道が）あまりに自明化することで、それにあらざるものが強力に封印される機能を指している。したがって、直接的にある事態や制度のみを指して、その暴力性を論じようとしているものではない。だが、日常性に忍び寄る無言の封印の暴力は、今もその力を発揮していることは、本稿全体から読みとれるものと思う。

## 2. 近代神社・神道イデオロギーの成立

われわれが今日それと認識している神社・神道は、明らかに徳川時代までの「旧神道」（＝「ト家伝、橘家伝、両部、唯一」、この概念は大国隆正『存念書』による）とは異なる近代神社・神道である。結論的には、神仏分離（黒田 1983）、さらに宗教概念の定着を前提に（磯前 2003）、近代天皇制神学と不可分の宗教ならざる「慣習」「伝統」としての自己認識のもとに、「旧神道」のみならず、明治維新直後には「新神道」（＝「本居流」「平田流」「臆説流」、この分類も大国隆正『存念書』）として認識された潮流をも再編して確立したものが近代神社・神道であるといえる。無論、教派神道に見られるように、宗教としての神道の道を歩んだ教団が存在する（黒住教、神道修成派、出雲大社教、扶桑教、実行教、神習教、神道大成教、御嶽教、神道大教、禊教、神理教、金光教、天理教。いずれも現在名）。だが、たとえば、当初は教派神道と位置づけられていた神宮教が、一八九九年（明治三二）に解散して神宮奉斎会として離脱したことや、出雲大社教（神道大社派 大社教 出雲大社教）や神道大教（神道事務局 神道本局 神道大教）の自己認識などに示されているように（後述）、教派神道とされた神社・神道の一部も含めて、自らを宗教ならざる「国家祭祀」と位置づけて、そのために現在に至るまで再三の国家護持・政府援助を求め続けているのが、近代神社・神道の大方の姿であるといえる。ちなみに、現代の神社・神道界の見解をほぼ代弁していると見てよい『増補改訂近代神社神道史』は次のようにのべている。

「神社」は、それらの神道の学説や教派（本居学、平田学、垂加神道、水戸学、教派神道などのこと 引用者）の成り立つ以前から存在して祭りがおこなわれてきてきたし、日本国民はすべてその神社の祭りに参加し、神社を崇敬してきた。儒教や仏教が渡来したのちも、日本国民はこの神社崇敬においては、仏儒の徒もすべて一致した。その「神社」の祭祀を崇敬する理論的根拠や心理的立場においては、宗門学派の異なるにしたがって当然ニュアンスの相違があるけれども、しかし神社の祭祀そのものを崇敬するといふ一点では、国民的一致がある。それは日本国に固有の「国家の祭祀」として重んぜられるべきものである（九頁）。

ここでは、神社と神道を分離し、前者を宗教ではない「国家祭祀」、後者を宗教的信条の範疇に入れるという論法で、神社崇敬が宗教とは異なる「国民的一致」を見る「国家祭祀」であることが主張されている。神社と神道の分離が可能かどうかはともかくとして（それ自身、戦前期の政府官僚の主張した国家神道イデオロギーであるといわなければならない）「神社の祭祀そのものを崇敬するといふ一点では、国民的一致がある」と決めつけること自体に、神社祭祀が近代以降の国民意識宣揚と深く関わって位置づけ直されたものであることが、はからずも暴露されている。ついでながら、「仏儒の徒もすべて一致」して神社崇拝を行ってきたというのは、神社・神道批判を行ってきた多くの仏

者・儒者の存在を黙殺し、神仏習合・神儒一致的主張・実践をも全て神社崇拜とする、きわめて横暴な主張といわなければならない。

とはいえ、こうした主張は、確かに現在に始まったものではなく、明治中期以降に形成された近代神道の自己認識に由来するものであったことは、間違いない。たとえば神官・教導職の兼補の廃止（一八八二年〔明治一五〕）、神仏教導職の廃止（一八八四年）を受けて、再三起こってくる神社に対する政府援助を要求する運動、神祇官興復運動などにおいては、次のような主張がなされている。

大小ノ神社八国家ノ宗祀ニシテ、実ニ国家精神ノ府タリ。然モ我同胞ニシテ動モスレバ之ヲ軽侮スルモノアリ。是レ俗間ニ行ハルヽ宗教主義神道又ハ祈祷ト相的神道ヲ真成ノ神祇道ト誤認シ、数千万年養成サレ来リシ美風良俗ヲ旧弊頑固トナス、（中略）夫レ大小ノ神社八皇祖皇宗ナリ、臣民ノ祖宗ナリ、乃チ国家ノ宗祀ナリ。神祇道八国家祖宗ノ遺訓ナリ。之ヲ軽侮スルハ皇室ヲ軽侮スルナリ、国家ヲ軽侮スルナリ、国家ノ祖宗ヲ軽侮スルナリ（『神官有志神祇官設置陳情書』一八九一年〔明治二四〕）。

ここでは、「大小ノ神社」全てが「国家ノ宗祀」と決めつけられているが、「宗教主義神道」「祈祷ト相的神道」との差異化を図るために用いられている「神祇道」（＝近代神道の謂いであろう）についても「国家祖宗ノ遺訓」としているように、先に見たごとき神社・神道の分離という論法が用いられていないことにも注意を要する。神官・教導職の兼補の廃止は、神官＝神社、教導職＝神道の分離を意味すると後には解釈されることがあったにしても（米地 1977）兼補の廃止自体に反対していた多くの神職らにとっては、「大小ノ神社」「神祇道」の全てが、「宗教主義神道」「祈祷ト相的神道」とは異なる、宗教ならざる「国家ノ祭祀」「国家祖宗ノ遺訓」だ主張されていたことが看過されてはならないのである。したがって、先に見た現代の論者が戦前期の政府官僚らが政教分離との辻褃合わせのために説いたイデオロギー（神社と神道の分離）に依拠しながら、政教分離と矛盾しない「国家祭祀」として神社崇拜を説くことは、それ自身錯誤に満ちたイデオロギーであることはもとより、何よりも明治の神職たち、現実に神社と神道を不可分のものと認識していた神職たちの主張と齟齬を来すものであるといわなければならない。

話を戻すならば、これら神職たちの主張は、内務省社寺局からの神祇官衙の独立を要求する運動となって展開され、それは一九〇〇年（明治三三）の神社局の独立となってひとまず結実した。近代神道による自己主張、神社・神道全体が宗教ならざる「国家祭祀」であるという自己主張は、ここに一応の実現を見ることとなる。ただし、それを実現した政府官僚は、神職たちの主張とは異なって、官幣社を中心とした神社＝非宗教論を掲げて、神道教義とも関わる可能性のあった民社は徐々に切り捨てる意向であった（阪本 1994）。したがって、神社局が独立することによって、明治末年には大幅な神社整理が敢行され、あるいは財政的には神職らが期待した施策が講じられることもなく、「国家権力癒着型の神職」が跋扈する状況を招来することになる（米地 1977）。この後、神祇院設立（一九四〇年〔昭和一五〕）まで繰り返される再度の神祇官興復運動は、近代神道の自己主張を、政府に実施させる運動であったともいえる。この意味では、国家神道イデオロギーの実質的貫徹を要求する運動であり、必然的にさまざまの宗教との軋轢を生む性格のものであった。

ともあれ、政府官僚が（そして現代の神道学者が）いかに強弁しようとも、現実には

分離しえない神社・神道の全てを、宗教ならざる「国家祭祀」と認識させるイデオロギー体制（＝国家神道体制）は、神社局が独立した世紀転換期ころまでには完成を見たといえる。無論、それは、近代神道の自己主張のみによって確立したものではない。国家神道体制とは、日清戦争から日露戦争へと向かう世紀転換期における帝国日本の国家意識・国民意識の宣揚と、それと「共犯」関係に立つ国史学・国語学・国文学などの学術の成立（長 1998、桂島 1999B）などともつながりながら初めて確立を見たものと考えられるが、ここでは指摘のみに止めておく。

ところで、神社・神道＝非宗教論は、文明概念としての Religion の翻訳語としての宗教概念の定着と共に登場したもので（磯前 2003）元来は神社・神道＝非文明・野蛮論として登場したものであった。このことは、宗教概念の初期の提唱者の一人ともいえる島地黙雷が次のようにのべているとおりである。

今本邦ノ神ヲ以テ説ントスルニ、昔事何人力之ニ勞事シ、亦何人力教ヲ立ツルヤ。已ニ立教ノ人ナク、開宗ノ祖ナシ。（中略）若夫レ天神地祇、水火草木、所謂八百万神ヲ敬セシムトセバ、是欧州兒童モ猶賤笑スル所ニシテ、草荒未開、是ヨリ甚シキ者ハアラズ。（中略）欧州方今之ヲ「ミトロジー」ト称シ、図画・彫刻ノ玩物ニ属セリ。蓋シ各国荒茫、世人ノ知識暗昧ニ属ス。其ノ知ルベカラザル者ニ於テハ、概シテ之ヲ神ト崇ム。山川・草木皆神也。文化逐日開明ニ属ス。古ニ怪ム所ノ者今ハ則チ常ニ帰ス。是レ衆神ノ息ム所以也。而方今亞弗利加・南阿米利加及ビ東南諸洋島・亜細亞ノ文化、亜比利亚等ノ野蛮ニ於テハ、猶專ラ之ヲ尊奉ス。欧州文明ノ境之ヲ賤シム最モ甚シ。臣本朝ノ為ニ之ヲ恥ツ。（中略）抑本邦神道ヲ以テ宗旨トセンニ、誰ヲ以テカ開祖ニ当テ、誰ヲ以テカ神人ノ間ニ置ン（『三条教則批判建白書』一八七二年〔明治五〕）。

島地の論によれば、宗教とは、「立教ノ人」「開宗ノ祖」を有したものであって、神道にはそれが存在しない。のみならず、その神話的教説は野蛮以外の何者でもなく、文明の宗教とは、とうていいいいいうるものではない、というのである。religion の訳語に宗教が充てられていく過程とは、キリスト教と対抗しえる文明の宗教がいいだされていく過程であり、かつ文明の宗教ならざるものとしての神道が見いだされていく過程であったことが、ここに明確に示されている。島地が目撃していた神道とは、「旧神道」「新神道」の混在していた神道であったと考えられるが、島地同様に「神道は未だ宗旨の体を成さず」と捉える福沢諭吉は、「旧神道」については「往古に其説あるも、既に仏法の中に籠絡せられて、数百年の間本色を顕はすを得ず」と、正しくもその自立性自体を否定し、さらに「新神道」についても「近日に至て少しく神道の名を聞くが如くなれども、政府の変革に際し僅に王室の余光に籍て微々たる運動を為さんとするのみにて、唯一時偶然の事なれば、余輩の所見にては之を定りたる宗旨と認む可らず」とのべて、その興隆を「一時偶然」と突き放している（以上『文明論之概略』一八七五年〔明治八〕）。

事実、後述するように、「御一新の神道」として教化の任に当たることが期待されていた「新神道」も、明治前期には徳川時代以来の宇宙論・幽冥論の論議に明け暮れていた。それ自体は、今や自立した存在となった神道が、同じく神仏習合から文字どおり暴力的に解き放たれた神社と同様に、新たな神学を求めて模索していた過程と捉えられるが、島地・福沢らの議論をまつまでもなく、明治初年期の神道は、仏教などとは異なって到底自立した宗門たる要件を満たすものではなかったといえる。ましてや、これらの「新

神道」の多くが主張していた祭政教一致的政治体制は、政教分離を前提とした宗教概念に立脚した島地・福沢らから見ると(福島 2003) 荒唐無稽な主張でしかなかったはずである。ちなみに、後に祭神論争の際に出雲派の主導者となる千家尊福は、一八七四年(明治七)には政教一致の立場から神祇官復興を唱え、ロシアに倣った国教制度を主張して次のようにのべている。

魯国政教ヲ一ニスルヲ引テ、国教ノ権ハ 朝廷ニ収ムベキヲ論ズ。彼魯国ノ英主彼得(ピョートル大帝 引用者) 希臘教ヲ弘布シテ民ヲ敵地ニ植ルノ孫謀ヲ貽シ、後世遵奉益強大ヲ致ス。(中略) 外教ノ情況亦頗ル窺フ所アリ。朝廷彼得ノ貽謀ニ鑒ルアツテ、復官拡教ノ議ヲ定メ、教導職ヲ一洗シ之ガ規律ヲ振肅シ漸次進歩ヲ期セバ決シテ復タ昔日ノ覆轍ヲ踏ムニ至ラズ(『神祇官を復する議につき建白』一八七四年[明治七])

この千家のような政教一致からする神祇官復興論は、明治十年代ころまでしばしば「新神道」側から提示されているが(藤井 1969) 先に見たような神社・神道 = 非宗教論を掲げての神祇官復興運動、近代神道の自己主張とは、一応区分されるものであるといえる。このことは、政教分離や宗教という概念が「新神道」側では十分に自覚されていなかったことを物語っている。だが、政教一致的な国教論は、元来は神社・神道 = 非文明・野蛮論としてあった神社・神道 = 非宗教論を利用しながら、神社・神道 = 治教論として根幹部分は命脈を保ち続けていったと考えられる。

すなわち、「新神道」の教義論争の果てに、祭神論争が起こってくる直中において、島地・福沢らの神社・神道 = 非宗教論(非文明・野蛮論)が意味を変えて、神道 = 治教論を全面に掲げての神社・神道 = 非宗教論が台頭してくることとなる。祭神論争の詳細な過程については、ここでは割愛するが(詳しくは藤井 1977 を参照されたい)、周知のように、出雲派は「神道ノ教八天地ト共ニ開ケ、顕幽分任ニ大成スル者」(千家尊福『示諭書』)とする立場に立ち、「本居平田両家ノ説ヲ其儘ニ守レル徒」(『神教組織物語』)と行動を共にしていた。一方、伊勢派は「我惟神ノ道ハ、造化ノ宗主ヨリ出テ、大元ノ先ヨリ万世ノ後マテ、嘗テ一日モ汚隆アルコトナシ」として造化神の祭祀が基本である、と主張していた(田中頼庸『神道祭神論』)。「幽冥」を含むか、「造化」のみでよいかという論点は、いずれにしても平田篤胤以降の宇宙論・幽冥論をめぐる論争との連続性を有しており、この意味では『三大考』論争とつながる面も有していたといえる(後述)。だが、この論争は、神道界では、オオクニヌシを合祀するか否かという、教義的問題を争う相貌を有しつつも、最終段階には新聞報道などに神道 = 非宗教・治教論が大々的に登場してくることが注目される。たとえば、『東京日日新聞』は、次のような論説を載せている。

明治政府ハ維新ノ初ヨリ曾テ神道ヲ宗教トハ認メラレサルナリ、(中略) 列皇相承ケ、億兆同心治教上ニ明カニシテ、風俗下ニ美ナリ、君民ノ名分無窮ニ変ルコトナキヲ以テ、神道ノ極意ト云ヘルニ非スヤ、治教ヲ外ニシテ吾曹我国ノ神道ト称スヘキモノアルヲ知ラサルナリ、(中略) 治教ハ固ヨリ宗教ニ関繋ナキヲ以テ、政府ハ祭祀ヲ司トルノ神官モ、宗教ヲ専トスルノ僧侶モ、俱ニ教導職ニ任シタルノミ、以テ教導職トハ治教ヲ宣布スル為ノ名ニシテ、宗教ヲ宣布スル為ノ名ニ非サルヲ知ルニ足レリ(一八八〇[明治一三]年二月三日付)

ここでは、宗教と治教の分離が主張され、明治初年に遡って、明治政府の宣教活動が専

ら治教、すなわち国民教化に主眼がおかれたものであったとのべられている。この観点からすれば、神道とは治教であって、宗教ではない。教導職とは、この治教を行う職であって、したがって神道が「宗教タルト否トハ」政府の関与すべき問題ではなく、まして祭神論争にも政府は関知すべきではない。こうした主張の背景には、「吾曹固ヨリ宗教ノ信仰ヲ自由ニ任スルノ本意」という、一八七五年（明治八）の「信教の自由保障の口達」を嚆矢とする「信教自由」論が存在していたことはいうまでもない。同様の論調は、祭神論争の発端期と見なされる一八七四年以降の新聞に徐々に登場し始め、一八八〇年頃にはかなり影響力を広げていることが理解される。いずれも、神道を宗教と捉えるならば、それは「信教自由」を侵すばかりか、「国体」に関わる神道を「一ノ雑神教」に陥らせ、却って「皇室ノ瑕瑾」となるという主張であった（『教義新聞』一八七四年八月二九日付、『朝野新聞』一八八一年三月九日付など）。恐らくは、こうした新聞論調にも影響されて、祭神論争の当事者たる出雲派・伊勢派の両者も、この神道＝非宗教論を自己のものとしていったと考えられる。たとえば、神道大会議の第二回審議では「我国神道ト称スルハ、仏法ニ対シタル称ナルヘシ、（中略）世間神道ノ皇道タルヲ知ラス、神道ヲ他ノ宗教ト同視スルモノ多シ」という意見が提示され、出雲派として活動した本居豊穎も第四回審議において「我神道ハ、各宗教ト大ニ異ニシテ、神道ハ則帝道、帝道ハ則神ナカラノ大道ナリ、（中略）我神道ヲ目シテ宗教ナリト云フハ、深ク究メサルノ誤ナリ」とのべている（藤井 1977）。ちなみに、先に見た千家尊福は、祭神論争を経た一八八八年（明治二一）には、次のようにのべている。

神道ハ祖宗伝来伝ハル所ノ大教ニシテ、皇室ト密着ノ関係ヲ有シ、敬神尊皇ノ道ヲ講明シ、忠君節義ノ精神ヲ感化養成スルヲ本義トスル者ナリ。然ルニ神道講明ニ従事スル者自カラ神道ヲ以テ信仰ヲ自由ニ任スル宗教トシ、皇室トノ関係ヲ薄クスルガ如キハ、豈思ハザルノ甚シキ者ナラズヤ。（中略）神道ヲ以テ宗教外ノ者トシ、神社ヲ以テ尊皇愛國ノ人心ヲ養成スル基礎トシテ教化誘掖ノ手段ヲ施ストキハ、一方ニハ国民ノ分トシテ尊敬スベキ神宮始国家有功ノ神祇ヲ崇敬シ、一方ニハ自己ノ信ズル宗教ヲ奉ジテ相悖ラズ相妨ゲザルガ為ニ何ノ宗教ヲ信ズル者ト雖ドモ自身ノ宗教ノ為ニ祖宗及国家有功ノ神ヲ崇敬スル国民ノ義務ヲ忽ニスル者無クシテ、神祇ノ尊嚴ヲ加フルニ至ラン（『神道のあり方につき意見書』）。

この主張は、先の政教一致的国教論と異なる神社・神道＝非宗教論、「忠君節義ノ精神ヲ感化養成スル」「大教」＝治教論に立った主張であることは明白であるが、この千家の議論が、実は神官・教導職の兼補の廃止に伴う神道神宮派・神道大社派などの別派独立以後になされていることも看過されてはならない。いうまでもなく、神官・教導職分離を経て、ここに別派独立した部分は、少なくとも近代宗教としての神道（＝教派神道）であったはずであり、そして、千家自身は無論神道大社派（大社教）の初代管長に就任していたのである（田中 1933）。だが、出雲大社の神社、さらにそれに伴われている神道論も唱えていた千家は、それら全てを含めて宗教ではないものとして主張しているのである。

かくて、元来は神社・神道＝非文明・野蛮論として提示されていた非宗教論は、治教論として転用されるに至った。近代神社・神道の自己認識は、この時点から開始されたといえてよい。そして、この自己認識は、確かに政教一致的国教論とは区分されるかに見えて、その実は治教論によって事実上は教化全体を独占することを企図したものであったことも

看過されてはならないだろう。何故なら、政府が神社（神道）＝非宗教論を踏まえて、神官・教導職の分離を打ち出すと、今度はそれに対する反対が一斉に挙げられたからである（阪本 1983）。後には、教導職を返上した方が「大小の神社」全体を「国家の祭祀」として打ち出す上では有利と判断する動きもでてきて（西田 1966）、このことも先に見た神社＝宗教・非宗教論の議論に油を注ぐことになるが、それでも神道界には神官・教導職の分離に反対する声が根強かった。たとえば、この後教導職兼補の神官を糾合して教派神道の一派に位置づけられるに至る神道事務局（神道本局）の運動などは、その代表的なものとなされよう（佐藤 1970）。

こうした事情を見るならば、戦後の論者が神社・神道分離論を持ちだして強弁しようとも、神社・神道は不可分のものとして神道者自身の多くによって捉えられており、しかも自らを宗教ならざる神道として主張する部分が、法制面では宗教とされた教派神道内にも存在することで、それはその都度、一方に同じく神社に基盤を有する宗教としての神道という問題や信教自由論の問題を惹起してきたことは明白であろう。そして、このような近代神道の自己主張は、他の宗教（仏教、キリスト教、教派神道など）は無論のこと、自身の前史に存在していた「新神道」に対しても、その言説を強力に封印する作用を發揮していくこととなるのである。

### 3. 封印される言説 復古神道派の挫折

周知のように、「神武創業」への「王政復古」が実現し、太政官政府が成立した一八六九年（明治二）「王政復古」「祭政一致」を掲げた平田派・大国派などの復古神道派は、神祇行政の中核に座ることとなった。そのこと自体は、維新政府によって徳川時代の「旧神道」とは切断された、新しい神道によるイデオロギー宣言が期待されていたことの反映と考えられる。そして、先にのべたように、これら「御一新の神道」たる「新神道」＝復古神道派の挫折を経て、近代神道が生まれていくこととなる。だが、恐らくは近代神道の自己主張や、神道自体を古代に遡らせる学術的言説の故もあって、復古神道派と近代神道は連続的に捉えられがちであった。そして、それが復古神道派の言説を近代神道の内側に封じこめ、そのことでその言説を現在に至るまで強力に封印する役割をも果たしてきたと考えられる。以下では、この点について検討してみたい。

近年の研究が明らかにしているように（阪本 1993、武田 1996）、思いもかけない活動の舞台が与えられた復古神道派ではあったが、実は維新直後からその内部での確執は始まっていた。すなわち、一方には、神祇官での造化三神・オオクニヌシなど主に平田篤胤の主張する宇宙論・幽冥論に基づく祭祀を主張する平田派直系が存在し、他方には宮中祭祀に基づく天皇親祭体制を企図していた福羽美静ら大国隆正派が存在し、両者の対立は深まりつつあった。そこには、平田派直系と結びついた古代律令制的（と捉えられた）祭政一致観に立つ「廷臣グループ」と、大国派と結びついた木戸孝允・大久保利通ら「維新功臣グループ」の対立があったといわれているが（阪本 1993）、前者を完全に駆逐するにはいたらなかったものの、実質的には既に神祇官段階での神祇行政すら、後者を中軸に担われつつあった（武田 1987）。そして、神祇官の廃止、神祇省への「格下げ」、それに続く教部省設置とは、後者による（一定の国学者を巻き込んでの）路線が確立していった過程であったと考えられる。概ね祭神論争の決着を見る明治一三年（一八八〇）

翌々年の神官・教導職の分離期ころまで、この過程は神々の再編、整序化として進行し、やがて復古神道派自体の挫折に至ることとなる。

復古神道派内部の神々の再編を考える上では、まずはそれが『三大考』論争に淵源するものであったことが看過されてはならないだろう（それこそが後に近代神道が封印していく神道論である）。周知のように、記紀神話の雑多な神々のなかでも、本居宣長は「宇宙の間に天照大御神にならぶ尊き神はあることなし」（『伊勢二宮さき竹の弁』）とのべて太陽神であり同時に皇祖神であるアマテラスを最高神とし、平田篤胤は宇宙の始源神アメノミナカヌシ、造化神ムスビノカミ、幽冥主宰神オオクニヌシを、顕世主宰神とされたアマテラスと同様に（あるいはそれ以上に）重視した（『古史伝』など）。そして、篤胤以降の神秩序をめぐる議論は、服部中庸『三大考』をめぐる論争を一つの舞台として展開されていくこととなる。『三大考』は、宣長の『古事記伝』巻之十七の付録として、宇宙創造論として解釈された記紀神話神代巻を図示したもので、太陽（天）・月（泉）・地球（地）の生成の様相を洋学の知識も援用して説いているものである（三木 1969、子安 1992）。篤胤『霊能真柱』はこれを修正しながら幽冥論を説くもので、以後明治維新期までこれらの所説をめぐる修正が繰り返されこととなる。元来は宇宙論・幽冥論と無縁であった記紀神話からそれをどのように読みだすのか、門人らによる多彩な議論は、それとして興味深いものがあるが、ここでは省略する。注目しておかなければならないのは、明治維新以後は、かれらに神道教化の任が与えられることで、教化の場においてもそれが持ちこまれたことである。それがいかに錯綜したものであったのかについては、たとえば鈴木雅之は次のようにのべられている。

教体未タ定ラス、教書未タ選ハス、教法未タ立ス、任使其道ヲ得ス、故ニ規則法制時々変動シ、異論強説日々ニ起リ、終ニ適従スルトコロヲシラス、（中略）天照大御神一神ヲノミ礼拝スル説出、コノ頃マタ魂ヲ直ニ心ト説ク者アリ、マタ人ノ生ヲ産巢日神ノ直ニ魂ヲ授ケ給フトシ、或ハ魂ヲ大穴牟遲神トソ伝ヘテ、宇夫須奈神ニワタシ此ノ神是ヲ配リ附テ子生ルト説キ、或ハ宇夫須奈神直ニトリ伝ヘテ父母ニ授クト説キ、或ハ魂ヲ直ニ給フヲ直ニ天照大御神ニ係テ説クナト、衆説一ナラスシテ中ニハ古典ニ証ナク、人事二理ナクシテ謂ユル牽強附会ニ陥ルアリ、又重罪アリト雖モ祓ヲナセハ罪消滅スト説キ、或ハ罪人刑ニ臨ミテ改悔シ身ヲ殺セハ罪消滅スト説キ、或ハ悪ヲ生前ニナセハ死後必ス泉国ニ遂レテ嚴罰ヲウクト説キ、或ハ善ヲナサス悪ヲナサヌ人ノ魂ハ死後世界ニ留ルト説キ、衆説一ナラス（『建白草稿』一八七〇年〔明治三〕）。

「天照大御神一神ヲノミ礼拝スル説」「人ノ生ヲ産巢日神ノ直ニ魂ヲ授ケ給フ」とする説、「魂ヲ大穴牟遲神トソ伝ヘテ、宇夫須奈神ニワタシ此ノ神是ヲ配リ附テ子生ルト説」くものなど、アマテラス・ムスビノカミ・オオナムチ（＝オオクニヌシ）の解釈をめぐる多彩な説が提出されていることがここに示されている。この点は、常世長胤も、後年になってからではあるが（一八八五年〔明治一八〕）、次のように伝えている。

先ヅ高天原ノ所在ヲ決議シ、又天照大御神ハ真ノ天日神ニハマシマサズ、高皇産霊神ゾ実ニ太陽ニ坐テ真ノ日神ナリ、ナドノ異説モ起リ、（中略）只天照大御神ヲ至尊トシ、又神魂帰着ノ説ニ於テハ、其善ナルハ高天原ニ昇リ、其悪ナルハ夜見国ニ遂ヒヤラルノ私説ヲ主張シ、（後略）（『神教組織物語』）

『神教組織物語』では、こうした混乱の中で、一八七〇年（明治三）に渡辺玄包が、「泉



国所在確定ノ儀」で師説（篤胤・平田延胤の説）と矛盾した説（「夜見国＝地胎」説）をだしたことで、同門一同が「怠状」をださせられた状況が書きとめられている。

かつて論じたごとく（桂島 1999）、ここでの復古神道派内の神秩序の論争を大略整理すると、三つの枠が存在していたといえる。すなわち、皇祖神アマテラス・天皇に一元的に整序された顕教的色彩の強い大国隆正的言説、造化三神・顕幽二元論的構造の上での幽教的色彩の強い矢野玄道＝平田鏡胤的言説、伊能穎則のごとくアマテラス一元的ではあっても、それは造化神的存在として捉えられていて、その分天皇論に一元的に収斂し得ない言説。造化神をアマテラスからアメノミナカヌシに変えるならば、雅之の説は穎則と類似したものと捉えられる。あるいは、渡辺重春の『教義諺解』（一八七四年〔明治七〕）では、「魂ノ主」であるアメノミナカヌシ、「体ヲ結」ぶ神であるムスビノカミの「造化三神」  
「夫婦ノ道ヲ御始遊」ぶイザナギ・イザナミ、そして「万物生成ノ功」を遂げるアマテラス、「死デ先ノ世マデモ、御守下サ」る氏神やオオクニヌシが並列的に説明されていて、明らかに矢野玄道＝平田鏡胤的言説を継承するものといえる。

こうした『三大考』論争を終結すべく、大教院内では「教化基準」確定に向けた作業が進行していた。すなわち、一八七三年（明治六）『教典訓法章程』『教書編輯条例』が大教院で審議されている。それはたとえば「『古事記』八『古訓古事記』二拠ルベキ事。  
「神代巻」八『神代巻葦牙』二拠ルベシ。但神名八『古史成文』二拠ルベキ事。「祝詞式」八『祝詞正訓』二拠ルベキ事。『万葉集』八『万葉集略解』二拠ルベキ事。『出雲風土記』八『仮名書出雲風土記』二拠ルベキ事。右外、都テ古書ニ徴シ訓法猥リナラヌ様ニ注意致スベキ事」（『教典訓法章程』）とあるように、記紀の「読み」や解釈について、宣長、篤胤、栗田土満などの説に依拠して確定していこうとする作業であった。また、『教書編輯条例』は、次のような内容であった。

- 第一条 『古事記』「神世七代」ノ文及ヒ「神代紀」「神聖生其中焉」マテノ文八、天地鑄造万物化育ノ神理ヲ知ルヘキ明文ニシテ皇道本教ノ大基礎ナレバ、一言モ増損スベカラサル事。
- 第二条 阿米八天中マタ日界ヲ云フ。『天地泉ノ説』ニ依ルヘキ事。
- 第三条 予美八月界ヲ云フ。『予美考証』マタ本居・平田二氏ノ説ニ依ルヘキ事。
- 第四条 二神国土生成八『国魂神ノ説』ニ依ルヘキ事。
- 第五条 人魂及ヒ其帰着八『善惡報応論』ニ依ルヘキ事。
- 第六条 神徳マタ神験八『神徳神験論』ニ依リテ本義ヲ曉リ、而シテ之ヲ敷衍引伸スヘキ事。
- 第七条 神典中ノ義理ハ必ス古人ノ成説ヲ本拠トシテ文ヲ成シ、妄ニ新説ヲ発シテ世人ノ視聽ヲ乱ルマシキ事。但古人ノ成説ト雖モ教義上ニ障礙アリテ改正セサルヲ得サル事件ハ、大教院ニ就テ論弁ノ上更ニ当否ヲ定ムヘシ。（後略）

確かに、ここに見るように、この『教書編輯条例』自体が、未だ復古神道派の宇宙論・幽冥論を色濃く引きずっていることは間違いない。だが、第七条にあるように、この『教書編輯条例』によって「妄ニ新説ヲ発」することが厳しく禁じられたことは軽視すべきではないだろう。教部省の教書統制や（高橋 1991）この後に続く祭神論争も相まって、いかに錯綜・混乱したものであったにせよ復古神道派が論議してきた宇宙論・幽冥論は、今やその自在な議論自身を封印されることとなったのである。

翻って考えてみると、復古神道派の宇宙論・幽冥論とは、維新直後まで継続した「新神道」が、神仏分離を経て、初めて直面した宗門化の試みであったと捉えられる。ことに幽冥論＝死後安心論については、角田忠行が「思想ノ多カル中ニモ死後ノ落着ホド心ニカ、ルモノハナシ又死後即チ幽界ニ歸スルノ真理ヲ知ラザレバ神與ノ儘ナル誠心ヲ全ウスルコト難シ」とのべるように（『神靈要論』一八八一年〔明治一四〕）復古神道派、ことに平田派直系においてはもっとも重要な教説と捉えられていた。かれらにおいては、神道とは何よりもかくなる幽冥論を軸とした教説であり、したがってそこで説かれていた国教論とは、その幽冥論も含む神道の国教論であった。それが、仏教などの他の宗門と排他的関係にあったことは、その排仏論を考慮するならば明白なことであったといわなければならない。そして、これら復古神道派の教説、宇宙論・幽冥論などが封印されることで、初めて神社・神道＝非宗教・「国家の祭祀」論が登場することとなる。近代神道の自己主張は、本居・平田を継承するかに見せて、実はこれら復古神道派の挫折、その言説の封印によって初めて可能になるものであった。この意味では、著名な『夜明け前』に描きだされた青山半蔵の「悲劇」は、確かにやがて近代神道によって圧殺されることになる復古神道派の姿をも暗示していたといえるのかもしれない。この後、復古神道派は、一八八一年（明治一四）に、神官・教導職の分離を受けて、「到底教義ト学事祭儀トヲ分離スルニアラザレバ、政教混淆管理上猶支牾ナキ能ハズ」という理由で開設された皇典講究所を一つの活動拠点としていくが（阪本 1983）、もはや宗門的勢力を顕示することはできなかった。

#### 4. 命名される神々 封印される民衆宗教の神々

神社・神道が非宗教とされたことは、近代神道に隣接して存在することになった教派神道にとって、ことに徳川時代の民衆宗教から教派神道に編成された潮流にとって、深刻な問題をもたらすこととなった。何よりも近代宗教たらんとすること自体が、元来は要請されていなかった教義・神名などの整序の必要性をもたらし、さらに治教＝非宗教とされた神社に祀られた神々と関係づけられることが、自らの信心を知らず治教の下へ収斂せしめることになったからである（桂島 2004）。ここでは、この点を民衆宗教＝教派神道の神名の問題を素材として検討してみたい。

後に天理教とよばれるに至る信心においては、その神は教祖中山みきによって「元の神」「実の神」「天の將軍」「大神宮」「月日親神」などとよばれ（『おふでさき』）、金光教においては、教祖赤沢文治によって「金神」「天地乃神」「日天四月天四鬼門金乃神」などとよばれていた（『金光大神御覚書』）。そこには、徳川時代における伊勢信仰や「日待ち」「月待ち」などの信心が色濃く影をとどめ、さらにはそれぞれの教祖の転輪王信仰、金神信仰などが窺えるものの（岩本 1980、桂島 1992）、要するに教祖さらにはそのもとに集った者にとっては、その名はさして問題ではなく、そこで語られる神々のコトバやさらにそれによってもたらされる靈験こそが何よりも一義的なものであった。というよりも、それらの神名は、独自の区分された神々の存在を示す概念と考えるよりも、実は靈験自体に名づけられたものと考えの方が妥当であるように思われる（桂島 2003）。ちなみに、金光教の場合は、赤沢文治の手記（『金光大神御覚書』『お知らせ事覚帳』）から窺う限り、その神名は何度も変容している。「金神」「金乃神」「天地金乃神」「神」「天地乃神」「鬼門金乃神大明神」「神力明賀命」などというように。それらが「健康・労働・豊穰・安産・子育て」の成

就という靈驗に名づけられた神名であったことは、たとえば次の史料から読みとれる。

一つ、日天四の下に住み、人間は神の氏子、身上に、いたが病氣あつては家業できがたなし。身上安全願ひ、家業出精、五穀成就、牛馬にいたるまで、氏子身上のこと、なんなりとも実意をもって願ひ。一つ、月天四のひれい、子供子、育てかたのこと、親の心、月の延びたの流すこと、末の難あり。心、実意をもって神を願ひ、難なく安心のこと。一つ、日天四・月天四・鬼門金乃神、取次金光大権現のひれいをもって、神の助かり(『金光大神御覚書』慶応三年[一八六七])。内容を意識するならば、「太陽神の下に住む人間は、皆平等に太陽神の恵みのなかで生活している。病氣があつては、家業=農業に支障が生じる。健康な体で農業に従事し、五穀が成就し、牛馬まで健康であるように、神信心せよ。月の神は、子育てや安産を守護している。神信心するならば、必ず丈夫な子育てを約束する。太陽神・月の神・大地の神である金神は、文治のおかげで、神の眞の働きを示すことができるようになった」ということにならうか。

ここでは、「日天四・月天四・鬼門金乃神」という神名は、それぞれ別個の存在を意味していると考えるよりも、その靈驗(「健康・労働・豊穰・安産・子育て」)を具体的に指し示すために用いられているものと解釈できる。

無論、天理教・金光教のいずれもが明治維新以前において、幕藩制的秩序のなかでの公認化にともなう最初の整序化の問題に遭遇している。吉田神祇管領家の公許を受けた天理教は、そこでは「国常立尊、国狭槌尊、豊斟淳尊、大戸道尊、大戸辺尊、面足尊、惶根尊、伊弉諾尊、伊弉册尊、大日靈尊、泥土煮尊、沙土煮尊」の「拾式神ヲ合天輪王神」とすると届けている(慶応三年[一八六七])(早坂 1991)。また、白川神祇伯の公許を受けた金光教は、「金神社」神主補任の書付を提出している(『指出申書附之事』慶応二年[一八六六])。いずれも注目されるのは、吉田神祇道・白川神祇道の配下に入ることが、確かにその体系に組み込まれるかに見えて、前者では当時教祖においてまとめられつつあったと想定される「十柱神」の原型がのべられていることであり(後述)後者に至ってはその活動内容は何ら問われていないことである。神名の整序化の問題に直面させられたことは、ことに天理教の文書からは否定できないにしても、少なくともそれが禁圧に及ぶ問題であるとは意識されていないと見ることができる。

だが、明治維新以降、吉田神祇管領の廃止(明治三年[一八七〇])、世襲神職の廃止(明治四年)などによって、天理教・金光教のいずれもが徳川時代に獲得していた資格を失うことになり、本格的な教化政策が開始された教部省期以降になると、神名が本格的な差別化・整序化の坩堝に投げ込まれることとなる。天理教の場合は、「天輪王神申者 天神七代祖神 国常立命」(明治七年[一八七四]頃)、「国常立尊、面足尊、国狭槌尊、ツキヨミノ命、クモヨミノ命、惶根尊、ヲトノベノ尊、帝釈天、伊弉諾尊、伊弉册尊、(中略)右十躰ノ神ヲ転輪王ト云」(明治十四年[一八八一])などの変遷を経て、神道事務局直轄下に入る際には、「奉教主神八(中略)国常立大神、淤母 琉大神、阿夜訶志古泥大神、豊雲野大神、国狭槌大神、月夜見大神、意富斗能地大神、意富斗能辺大神、伊邪那岐大神、伊邪那美大神」(「神道天理教会条規」明治十八年[一八八五])となつて、主神の総称自体が姿を消している。明治四一年(一九〇八)別派独立を果たした際には、「国常立尊、国狭槌尊、豊斟淳尊、大苦辺尊、面足尊、惶根尊、伊弉諾尊、伊弉册尊、大日靈尊、月読尊(中略)之を総称して天理大神と云ふ」となり、主神が明記されて、これが基本的には戦前期

を通じた神名となっていく(天理大学おやさと研究所 1977、早坂 1991)。これらが記紀神話や神道事務局などに配慮したものであることは見やすいが、教祖が神道教化体制と「対峙的姿勢」を取ったこともあって、これらを一概に「偽装」と見なすことはできない。中山みきが「親神」の守護神とした「くにとこたちのみこと、をもたりのみこと、くにさづちのみこと、月よみのみこと、くもよみのみこと、かしこねのみこと、たいしょく天のみこと、をふとのべのみこと、いざなぎのみこと、いざなみのみこと」の「十柱神」が挟みこまれている点には(天理教教会本部 1956)、天理教なりの自己主張の痕跡が認められるといえる。もっとも、中山みきの『みかぐらうた』『おふでさき』『こぶき神話』などは、神道教化体制との「対峙的姿勢」のなかで構想されていったものであることも顧慮すると、そこからはより複雑な状況も読みとらなければならない。神道教化体制との対峙において、恐らくは神名などは問題ではなかった「元の神」「実の神」の位置が問われ、それがなくなる教説の成立を促したと考えると、これら神名の変遷が物語るものも、やはり整序化に晒された天理教の姿ということになるだろう。いずれにしても、一般には主神は端的に「天理王命」として知られてはいたものの、天理教団はこれを「十柱神」の「総称」として押しださざるをえない状況は、戦前を通じて変わらなかったものと考えられる。

金光教の場合も、赤沢文治の『金光大神御覚書』『お知らせ事覚帳』を見る限りは、その存命中は(～明治十六年[一八八三])、既述してきた神名の様相に大きな変化はないといえる。だが、神道事務局配下に入った明治一八年(一八八五)「神道金光教会規約」では主神は「日乃大御神 月乃大神 金乃大神」とされ、明治二三年(一八九〇)には「此三柱の大神を天地金乃神と奉称す」と付加されてはいるものの、「日乃大御神」を中核としていることに変わりはない。明治三三年(一九〇〇)の別派独立に際しての「神号説明」では、次のようにのべられている。

此の神の神号は記紀二典に顕れ給ふ所の天津日大神及び月ノ大神と国常立神との御功德を尊崇して御神伝によりて教祖がかく天地金乃神と尊号を合称せられたる所なり天地金乃神の天は天津日大神の天なり天は即ち阿の義にして宇宙の森羅万象を網羅するの義なり 地は国常立神の国にして国は即ち地なり又都知と訓むなり金の加は即ち神の加にして祢八根なり 故に此の神の御号は天地森羅万象の大根元の神なりとの義なり(『神号説明』)。

見るごとく、それぞれ「日待ち」「月待ち」に由来すると考えられる「日天四・月天四」は記紀神話のそれと説かれ、ことに記紀神話と縁のない金神については、国常立神と関連させつつ「神の加」「祢八根」という一種の語呂合わせで説明されている。天理教同様に、神名の記紀神話のなかでの位置が問われていたことを如実に示す史料といえよう。

もっとも、現場ではこうした公式の見解とは異なった説明がなされていたことは、たとえば明治二五年(一八九二)神道大阪事務分局員の亀田某が実際の布教現場での様相について、次のように叱責していることから窺える。

本部にて金光大人(金光撰胤 引用者)日々祈念の言には、大將軍八百八金神様の唱号を誦す。(中略)教祖直筆の一軸中廻りの上の小書に日天子月天子とあるは仏語なり。脇の小書の豹尾歳破等八將軍の号は例の漢曆神なり。(中略)然れば此金乃神とあるも我

国正等の神に非ずして、將に淫曆神の金神なる事疑なし。(中略)或人信徒に向て説く処

を聞くに、金光教に立る処の日乃神日宮主宰の神にて四海万国を照す大神なり。天照日神は我国朝廷の祖神にして我国のみの神にして狭く大に違ふなりと云々。棒腹絶倒実<sup>マツ</sup>に開きたる口塞からず(『金光教祭神外二條併質疑』)

すなわち、金光教の布教現場では、「金神」は「大將軍八百八金神」と説明され、「日乃神」も「我国のみの神」とは異なる「四海万国を照す大神」と説かれていたというのである。この限りでは、神名は依然として二義的なものであることに変わりはないといえる(同様のことは天理教においても当てはまるであろう)。同じ史料によれば、亀田某に対して、金光教の布教者は「何ぞ祭神の名義を正すに及んや必<sup>マツ</sup>竟不敬神なり」と答えたという。

だが、この亀田某の叱責に対して、本部は「部下講師共へ充分の伝習行渡り兼候廉も可有之、為に多人数中二三之誤解候者も又保難し」と答えざるをえなかったように、一度表明された神名に関わる教義は、少なくとも公式には保持されねばならなかった。それは、自らを内部から規制し、靈験を封印する機能を発揮することとなる。金光教の場合には、教祖の靈験を目撃していた第一世代ともいべき信者(「直信」といわれる)の戸惑いにそれは如実に示されている。たとえば、斎藤重右衛門(笠岡金光大神)は、赤沢文治の没後に本格化する組織化について時期尚早と批判的であり、そのため本部との間にいつしかわだかまりが生まれていたことが伝えられているが、それは教説中心に移行しつつあった教団に対する批判と受けとめられる(青木 1995)。同様に、高橋富枝は「教えの中の理屈が次第に進んで来て、御徳はその割合に進まぬように思われます」とのべて、「理屈」が優勢になってきて「御徳」=靈験が軽視されつつある教団に苦言を呈している(高橋 1981)。この他、桂松平は「大將軍様、八將軍様、日本国中大小神祇、八百万の神々様」と拝んだことを、幹部の近藤藤守から「タヌキ教導職」と厳しく叱責されたといひ、教団内部における神名についての自主規制の様相を伝えている(金光教小倉教会 1991)。

以上、天理教・金光教を素材に、その神名にまつわる様相を見てきた。一言に、それは神名を問題としない信心に打ちこまれた制度化の棘とでもいべきものであった。棘であるが故にその災禍は、無論小さく見積もることもできる。だが、この棘は、これらの信心が、近代宗教として成り立つために支払われた代価と見るならば、決して過小に評価してはならない性格のものである。ましてや、それは、一方に非宗教とされた神社・神道が主として奉斎する記紀神話系の神々の秩序と関係づけられて命名されたものであり、ここに不断に治教・非宗教との緊張が生まれてくることは、いうまでもない。この意味では、国家神道体制・近代神道イデオロギーは、信心の深部に働きかけ、整序化・封印を日常的に強要するものであったといわなければならない。

## 5. おわりに 折口信夫のなげき

一九四九年に、折口信夫は戦後の神道の新しい宗教的發展を展望して次のようにのべた。われわれは、日本の神々を、宗教の上に復活させて、千年以来の神の軛から解放してさし上げなければならぬのです。ここに新しい信徒に向つては、初めてそれらと呼ばれ醒まされなければならぬでせう。(中略)日本精神を云々する人々の根本の方針に誤った處が、

もしあったとしたなら、この宗教を失ってゐた宗教を考へることをしなかつた、宗教をば、神道の上に考へることが罪惡であり、神を汚すことだと、さういった考へを持ってゐたことが、根本の誤りだつたらうと思はれるのです。だからどうしてもわれわれは、ここにおいて神道が宗教として新しく復活して現れて来るのを、情熱を深めて仰ぎ望むべきだと思ひます（「神道の新しい方向」）。

ここには「宗教を持ちながら、其を体系化してゐなかつた」「芒漠たる未成立の宗教」としての神道に甘んじてきた戦前の神道人、「無神論的生活をさせられ」てきた近代神道人への痛烈な批判と反省がのべられ、「宗教としての神道の新しい発展」が「仰望」されている。少なくとも、戦前の神社・神道のありかたとは異なつた神社・神道が、「宮廷との特別な關係を去る」ことで初めて可能となつたと実感され（「民族教より人類教へ」）、「われわれに非常に幸福な救ひの時が来た」と戦後を捉えた神道人がいたのである。近代神社・神道イデオロギーとは、実は近代神社・神道自体をも呪縛するものであつたことが、ここでは鋭く見据えられている。

その後の神道界が、果たしてこうした折口の「決意」のごとくに推移したのか。「宮廷神道」の動向と連動して神社の前面に昭和天皇の死に対する「哀悼」と新天皇即位に対する「祝意」を掲げ、結果的に一連のマスコミの「過剰報道」「自粛」キャンペーンに連なることになつた神社・神道、あるいは今も公然と「神祇官復興運動的精神」を呼号するかに見える神道界（『増補改訂近代神社神道史』）を目撃すると、そこには非宗教としての神社・神道を治教として仰ぎながら、その下で諸宗教が併存せしめられてきた近代宗教制度の無言の暴力が、戦後もなお強力に作動しているように思われてならない。

#### 参考文献

- 青木茂『笠岡金光大神（改訂版）』笠岡金光教会、1995  
磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店、2003  
岩本徳雄「神名について」『金光教学』20号、1980  
長志珠絵『近代日本と国語ナショナリズム』吉川弘文館、1998  
折口信夫「神道の新しい方向」『折口信夫全集』第二十巻、中央公論社、1976  
「民族教より人類教へ」同上  
桂島宣弘『幕末民衆思想の研究』文理閣、1992  
『思想史の十九世紀』ペリかん社、1999A  
「一国思想史学の成立」西川長夫他編『世紀轉換期の国際秩序と国民文化の形成』柏書房、1999B  
『病氣直し』から『教説の時代』へ』『環』13号、2003  
「民衆宗教の宗教化・神道化過程」『日本史研究』500号、2004  
黒田俊雄「日本宗教史上の『神道』」『黒田俊雄著作集』第四巻、法蔵館、1995（初出は1983）  
子安宣邦『本居宣長』岩波書店、2001（初刊は1992）  
金光教小倉教会編『桂松平師伝』同教会、1991  
阪本健一『明治神道史の研究』国書刊行会、1983  
阪本是丸『明治維新と国学者』大明堂、1993

- 『国家神道体制形成過程の研究』岩波書店、1994
- 佐藤範雄『信仰回顧六十五年』上下巻、同刊行会、1970
- 神社新報政教研究室編『増補改訂近代神社神道史』神社新報社、1996
- 高橋富枝『高橋富枝師自叙録』金光教六條院教会、1981
- 高橋陽一「大教院の教化基準」『明治聖徳記念学会紀要』復刊5号、1991
- 武田秀章「近代天皇祭祀形成過程の一考察」井上順孝他編『日本型政教関係の誕生』第一書房、1987
- 『維新时期天皇祭祀の研究』大明堂、1996
- 田中義能「大社教の研究」『神道十三派の研究』第一書房、1987復刻（初刊は1933）
- 天理教教会本部編『稿本天理教祖伝』天理教道友社、1956
- 天理大学おやさと研究所編『天理教事典』天理教道友社、1977
- 西田廣義「明治以後神社法制史の一断面」『明治維新神道百年史』第四巻、神道文化会、1966
- 羽賀祥二『明治維新と宗教』筑摩書房、1994
- 早坂正章「国家神道体制下における天理教団」石崎正雄編『教祖とその時代』天理教道友社、1991
- P・L・ルックマンアンドT・ルックマン『日常世界の構成』1967（山口節郎訳、新曜社、1977）
- 福島栄寿『思想史としての「精神主義」』法蔵館、2003
- 藤井貞文「神祇官復興論」『國學院大學日本文化研究所紀要』23、1969
- 『明治国学発生史の研究』吉川弘文館、1977
- 藤原帰一『デモクラシーの帝国』岩波書店、2002
- 三木正太郎『平田篤胤の研究』神道史学会、1969
- 米地実『村落祭祀と国家統制』御茶の水書房、1977

#### 【引用史料】

『存念書』は宮内庁書陵部蔵『勤斎公奉務要書残編一』、『神官有志神祇官設置陳情書』、『三条教則批判建白書』、『神祇官を復する議につき建白』、『示諭書』、『神教組織物語』、『神道祭神論』、『教義新聞』、『朝野新聞』、『神道のあり方につき意見書』は『日本近代思想大系5 宗教と国家』岩波書店、1988。『文明論之概略』は『福沢諭吉全集』第四巻、岩波書店、1958～1964。『東京日日新聞』は立命館大学図書館蔵。『伊勢二宮さき竹の弁』、『三大考』は『本居宣長全集』第八巻・第十巻、筑摩書房、1968～1989。『建白草稿』は成田山仏教図書館蔵稿本。『教義諺解』は架蔵本。『教典訓法章程』、『教書編輯条例』は大洲市立図書館矢野玄道文庫蔵版本。『神霊要論』は無窮会図書館神習文庫蔵版本。『みかぐらうた』、『おふでさき』は『日本思想大系67 民衆宗教の思想』岩波書店、1971。『金光大神御覚書』、『お知らせ事覚帳』は『金光教教典』金光教本部教庁、1983。『指出申書附之事』、『神号説明』、『金光教祭神外二條併質疑』は『教団史基本資料集成（上巻）』金光教教学研究所、2001。