

国家神道論という言説

井上寛司『日本の神社と「神道」』によせて

桂島 宣弘

一．はじめに

冷戦崩壊後とりわけ二一世紀に入ってから、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、「帝国化した世界」の盟主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¹。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」²＝「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、首相の靖国神社公式参拝が繰り返され(小泉内閣)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(安倍の退陣で一旦は後退した観があるが)。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³。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」のなかで蓄積・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。ここでは、神社・神道が非宗教としての「慣習」と捉えられるに至る過程について、主として井上寛司氏の近業『日本の神社と「神道」』第二章・第三章を検討しながら、考えていきたい。

二．近世神道の諸問題

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』⁴による) とは異なる近代神社・近代神道である。結論的には、神仏分離⁵、さらに宗教概念の定着を前提に⁶、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・神道であるとわたくしは考えている(この点は、やや井上氏と異なった理解も含んでいるが、後述する)。したがって、井上氏の主張、「神道は自然発生的な日本固有の民族的宗教である」「同じく神社は原始社会に期限を持つ自然発生的な日本固有の宗教施設である」とする議論が錯誤に満ちたものである、という本書の根底的主張に全面的に賛同する。また、そのことを古代以来の神道言説、神社の実態の歴史の変遷に照らして、実証的に明らかにしようとした氏の業績に心から敬意を表するとともに、本書によって神社・神道の実態研究は、飛躍的に進められる道が開かれたとも考えている。だが、幾つか、わたくしとは考えを異にする点もある。その点を提示するは、むしろ井上氏の議論を深めていくことになるとの思いから、以下では、近世部分と近代部分に分けて、わたくしの意見をのべていくこととしたい。

初めに井上氏の第二章(中世末～近世)について、その特徴的な論点について整理しておきたい。

吉田兼俱は、唯一神道説に注目が集まるが、中世顕密体制崩壊期にあって、一元的な神社組織・体制を志向した点が評価されるべきで、それは「近代の神社制度の基点をなす」ものと評価できる(一五〇頁、以下数字のみ)。

兼俱の神道には、中世成立期以来の伝統に立つ国家的イデオロギーとしての神道と神社祭祀に基軸を置く神祇道という意味での神道の二用法が見られ、とりわけ、後者については、近世にも盛んに用いられるようになる概念で、神社祭祀と神道概念が結びあわされたという意味では、「神道の最初の宗教化」と評価できる(一五五)。

幕藩制イデオロギーは、大桑齊氏の議論 = 「幕藩制仏教」を基軸に展開し⁷、したがって、兼俱以来の吉田神道、神社・神祇信仰の宗教的発展の方途が閉ざされたこと(一六二)。かくて、神道・儒学が仏教を前提とし、その対抗・緊張関係の中で機能する共存的なイデオロギー体制が構築されたこと。

一方、林羅山の「理当心地神道」は、兼俱の神祇道 = 神道を斥け、国家的イデオロギーとしての側面が神道として再構成され、以後の儒学界では、将軍・天皇の統治権をめぐる議論として神道論が位置づけられていくようになったこと(一六八)。また、荻生徂徠・太宰春台に至っては、吉田神道、神祇道 = 神道論が厳しく批判され、「聖人 = 天皇の道」(徂徠) 儒学一元論(春台)が一段と強化されて提示されたこと。本居宣長の神道は、徂徠学の上に、「日本の道」としての神道を一拳に自立させるもので、平田篤胤はそれを宗教として発展させたこと。とりわけ、天皇神話と民俗的世界との結合という神道論は、一般民衆をも巻き込んだ宗教思想として機能することになった。一方で、神社祭祀との関連、神祇道との関連については、不明確なままに置かれることになったこと(一七七)。

吉田家は、後の白川家との対抗も交えつつ、幕藩制権力の下で勢力を拡大したもの

の、独自の神祇道 = 神道の展開も遂げることもなく、民衆の要求にも背を向けた天皇統治権へ従属した存在へと成り下がってしまったこと(二〇八)。

以上、きわめて乱暴な形ではあるが、論点を整理してみた。これらの論点は、無論、井上氏の現下における神社・神道の一般的理解を突き崩すためには、実態をよりトータルに把握する必要があるとする観点から提出されたものであった。したがって、個別の論点の是非について、とやかくいうのは適切ではないようにも思う。だが、わたくしは、神社・神道 = 非宗教論、神社・神道 = 「慣習」論が、近代日本の国民像形成と不可分のものとして形成された、その意味では前近代における神社(さらには神道の)実態(神道の場合は言説)とは明白に切断されたイデオロギーであったと捉えている(これは井上氏も厳密な点を除けば意図としては同様だろう)。あるいは、より戦略的には、そうした切断面の強調が、現下の神社・神道像が近代以降に「創造」されたイデオロギーであることを照射するためにも効果的ではないかと考えている⁸。したがって、前近代社会における神社・神道の実態、あるいは幕藩制イデオロギーの動向が、直接には国家神道イデオロギーや国家神道体制とつながらず、むしろそれらの否定を媒介として構築されたものと捉えるべきだと考えている。事実、「旧神道」は無論のこと、後述するように国学 = 「新神道」をも否定する中で構築されたものこそ、近代の国家神道イデオロギーであったということは、もっと強調されるべきではないかと考えている。こうした視点からすると、井上氏のトータルな研究は、(意図はともかく)国家神道論に接続するものとして、いわば前史として前近代・近世部分を取り扱っている観がややあることには、多少の違和感があることは率直に表明しておきたい。たとえば、吉田神道を「近代の神社制度の基点をなす」ものと捉え、あるいは平田篤胤の復古神道の位置づけなどには、とくにそうした違和感が禁じ得ない。

とはいえ、たとえば、国家神道イデオロギー、神社・神道 = 非宗教論や神社・神道が、近代以降に容易に天皇制と吸着し、戦後まで国民意識として定着していった歴史的基盤は問われなければならない。この意味では、幕藩制社会における、井上氏のいう二つの神道概念が、どのように広く社会的に受容されるに至ったのかは、重要な問題であり、おそらく井上氏の論点もそうした問題意識の下で構成されたものと考えられる。すなわち、神道が天皇・朝廷と結びつけられた概念として普及し、あるいは神社祭祀、神祇道がその掣肘を受けつつ、神道と同義のものとして捉えられるに至った過程こそが、この第二章の考察の意義ということになる。そして、儒学や国学、さらには吉田神道がそうした神社・神道理解の上で、大きな役割を果たしたということは、井上氏ののべるとおり、説得力のある論点だと考えている。だが、(井上氏を批判するというよりも)近世史・近世思想史研究者が課題として考えるべきこととしていうならば、以下の点がなお課題・問題点として存在しているように思う。

何と云っても、幕藩制イデオロギーが「幕藩制仏教」として提示されるのであるならば(この主張は大桑氏以降、未だ十分に深められていないのが現状である)⁹、「神仏習合」、正確には仏教に包摂されて存在した「村落や地域民衆などの素朴な信仰の対象となった中小神社」(七六)の実態研究こそが、中世史と並び、近世史においても重要な課題となっているのではないかと¹⁰。

幕藩制社会の神官・神社を統括していた吉田家が、どのように地域社会において、

天皇・朝廷権威を浸透させていくことになったのか、あるいはどのような役割を果たしたのかが、さらに具体的に問われなければならない。この点では、井上智勝氏の研究¹¹が重要なものとして挙げられよう。

また、吉田神道については、その末端においては、民衆の信仰に立脚した通俗的信仰＝「ブラクティス」¹²（井上氏のいう「民衆の素朴な信仰に支えられた神社の持つ豊かな歴史」三九四）が行われていたことも看過されるべきではない（井上氏は批判的であるが）、この点は、平田篤胤や岡熊臣が次のように批判していることから分かる（傍線は引用者）。

吉田家ノ神道行事ハ、モト真言ヲマナンデ始タルコトユエ、其壇モ四角ナルベキニ、八角ニ作テ秘事トイタシ、神道ハ八ノ数ヲ用フルナドイヒ、神道護摩、宗源行事、十八神道、コノ三ツヲ三科ト立テ、此ヲ兼学シテ、三壇行事トモ云フ。此外神道灌頂、神道加持、火烧行事ナドイヒ、猶クサグサ有テ秘事トシ、此ヲ切紙伝授ト云ヒテ、ヒソカニ伝ヘル、（中略）銭何十貫ノ謝礼、火烧行事ニテハ、金何程ト働ヲ極メ、愚昧ノ神職等ヲ欺キ、謝礼ヲ貪ルコトジャ（『俗神道大意』¹³）。俗間にて妖巫覡僧の徒卑賤に近く勸化して種々の邪妄を行ひし（中略）今も文盲なる片田舎の神職などはともすれば神霊の奇妙を好ミ種々の事に構へ所謂妖巫覡売僧等が所行に効ふものあり（中略）彼寄巫などを口走るものあり所謂犬神狐などいふ類ヒ又俗に行遇神疫鬼瘡瘡神首絞神など種々あやしき病災などにつきて俗間に称呼する賤しき幽鬼あり（『神職歴運考』¹⁴）。

これらから考えると、吉田神道についても、単に天皇・朝廷と関係させて捉えるのではなく、あるいは吉田家のみで考えるのではなく、やはり近世的な通俗信仰の担い手でもあったと捉えられるべきではないか。無論、こうした側面は、既に徳川時代後半には国学者などから厳しく批判され、あるいは影響力を失いつつあり、またそうであればこそ、天理教・金光教などが新しい勢力として台頭する余地があったことは、いうまでもない。しかし、こうした側面こそが、明治維新後には、天皇・朝廷と一体とされた神道にあるまじき姿として、当初は平田派らの「新神道」から、後には国家神道体制を担った官僚層から厳しく排斥されたものである。そして、こうした末端の神祇道＝神社の姿が隠蔽されて、近代神道が立ち現れたからこそ、前近代の神祇道＝神社の実相は、ますます捉えがたいものになっていったのではないだろうか。いずれにしても、以上の点については、井上氏とはやや理解が異なる点として提示し、今後の研究課題として提示しておきたい。

三．近代神道の諸問題

次に井上氏の著書第三章の論点を以下に掲げ、同様に幾つか問題点を検討してみたい。

一八七一年（明治四）までを神道国教化政策期およびその挫折として捉える通説への疑問。それは、（大国隆正『存念書』『極意存念書』などの検討を通じて）神道を「宗教的国教」とするものではなく、「宗教施設」であった神社を国家的儀礼の場へ転換させ（二五五）その神社と国家的イデオロギーとしての神道を結び合わせて、天皇制ナショナリズムを「日本国民」に注入するシステム・政策として存在したものであったこと。したがって、ここに既に国家神道の「基本的枠組み」は成立して

いる、と井上氏はいう。

宣教使の活動も、キリスト教を意識しながら、天皇の絶対的権威とその背景をなすコスモロジーを広く国民に周知徹底することを目的とするものであり、特定の信仰教義・信仰を国民の間に浸透させることが目的でなかった(二六一)。教導職も、宣教使と質的に異なるものではなく、神官を軸に仏教をも巻き込んでさらに徹底させる政策と考えられること。ただし、教導職の時期、神仏合同布教もあって、国家イデオロギーとしての神道の宗教化が開始されたこと。ここに今日の問題につながる神道概念の重大な転換が認められること(二六七)。

信教自由論、政教分離論も、西洋の宗教概念の伝来、神道の宗教化を前に、「日本固有の教法」=「国教」たる神道を前提とした議論であった。したがって、それは神道の宗教化を封じ、かつ仏教などの諸宗教が天皇制権力に屈服する体制の成立=「国家神道の体制的確立」(二八一)を意味していた。

祭神論争、一八八二年(明治一五)の神官・教導職の分離も、神道を「日本の固有の宗教」とする認識に対峙しつつ、西洋の宗教概念の定着とも連動しながら、神道は宗教ではない、神社は宗教ではないという認識の上に推進された政策と捉えるべきである(二八六~二八九)。

日清・日露戦争後の神社再編などの政策は、最近の通説=「国家神道の本格的な成立」として捉えられるべきではなく、教育へと国民教化の場を移した段階の日本帝国主義の成立にともなう国家神道の新たな展開として捉えられるべきである(二九八)。

柳田国男「固有信仰」論は、民衆の信仰などの「本来の神道」を国家神道に対置した意味では、痛烈な批判であったと捉えられるが、宣長・篤胤以来の神道を基礎とした民間信仰を宮中祭祀とも結びつけながら展開する論理は、かえって神道=「固有信仰」論を強化し、今に至る重大な神道通念を幅広く定着させた意味では、深刻な事態を招来する議論であったと捉えられる。

ところで、第三章の「おわりに」において、井上氏は既にこの章で想定される疑問点を先取りの提示している。それは、宗教と「国家的イデオロギー」とを区別することの有効性(三一四)、神道の宗教化の理解をめぐる問題(三一六)、国家神道の成立時期をめぐる問題などである。これらは、無論いずれも議論の多い問題であり、幾つかの問題についての私見は後にのべることとして、最初に枠組み・方法に関わる問題点のみ提示していきたい。

井上氏は、国家神道については、端的に次のように定義している。

「国家(天皇)への国民の一元的な統合と天皇の統治権を正当化する、国家的イデオロギーとしての本質を持つ『神道』教説(=国体イデオロギーに基づく『復古神道』論)を、日本固有の宗教施設である神社と結び合わせ、それを媒介とすることによって天皇制ナショナリズムを『日本国民』の中に注入し、もってその思想的・精神的一元化を推進しようとした、近代日本に特有な神社と『神道』の理論的・制度的編成としての国家的宗教システム」(二五六)

わたくしの疑問は、この定義を全て表現通り受け止めるのであるならば、やはりどうしても明治四年段階での「基本的枠組みの成立」をいうのは無理ではないか、と

いうことである。無論、ここで教部省設置前後、大教院解散 = 信教自由布達期（一八七五〔明治八〕前後）、神官・教導職兼補禁止期（一八八二年〔明治一五〕）、日清・日露戦争後のいずれを画期とするか、という議論を蒸し返すわけではない¹⁵。ただし、明治政府が神社・神道に対する一貫した政策を有していたと見ることは、どうしても疑問を禁じ得ない。とくに強調しておきたいのは、少なくとも明治初年期（神祇官・神祇省期）に神祇行政に携わっていた平田派、さらに大国派も一八七一年（明治四）以降に没落し、その言説が封じられる中で、初めて近代天皇制イデオロギーとしての神道が成立したと考えられることである（後述）。また、宗教概念から見ると問題はあるものの、（律令制の歴史的事実とは乖離するものの）当事者がそれと捉えていた「律令制的神祇行政」復活として推進しようとし、「国家公認の宗教」という意味での神道国教化を考えていた者が、国学者内部（平田派直系）には相当多数存在していたことも無視できない。一八七一年（明治四）段階までは、政府も含めて、紆余曲折期として捉えるのが実態に近いと考えるべきではなかろうか。

この問題は、イデオロギー上の問題だけではなく、神社の実態の問題としても、そのように捉えられるべきではないかと、わたくしは考えている。というのも、天皇制 = 国体イデオロギーとしての神道と必ずしも結びつかない神社が多数存在し、混乱しつつも「伝統的」祭祀を執り行っていたと捉えられるからである。例としてふさわしくないかもしれないが、近世に白川家配下で活動した金光教、吉田家配下で活動した天理教などは、その免許をいずれも剥奪されたものの（一八七〇年）、神社祭祀・祭神への本格的介入が開始されるのは教部省期、それも一八七三年（明治六）以降であり、ここから神社一般の様相が推察されるのではないかとわたくしは考えている¹⁶。つまり、井上氏のいう国体イデオロギーとしての神道と結びつけられた神社像というのは、一八七一年～七三年（明治四～六）以降に本格的に開始されたと考えられるのである。ついでながら、神祇官体制の最大のねらいは、神祇官による地方・藩の神祇官直属以外とされた神社の把握とその平準化のための神社規則の成立にあったと捉えられるが¹⁷、それも現実の地方・藩のとまどいのもあって進展せず、何よりも官 - 国幣社という区分自体が、府藩県制に基づく制度であって、これが（突然の）廃藩置県により新たな矛盾を惹起したこと、そして、神祇省期にも藩の責任によって経済的に支えられるべきとされた国幣社が、廃藩置県以後にむしろ著しく経済的に困窮していくこととなったこと、官幣社も「旧社領の有無」によって経済的基盤には著しい相違が存在していたこと、府県社以下郷村社に至っては「民祀」として多少の顧慮はあるにしても、原則として経済的に切り捨てられる方向にあったことも考慮されるべきであろう¹⁸。

何よりも国家神道イデオロギーは、最初にのべたように、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、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」のなかで蓄積・形成されてきたものとわたくしは考えている。ことに日本史学（国史学）、日本思想史学、民俗学、宗教史学などの学術が、それを敷衍・再生産することで形成されてきたことがとりわけ重要である¹⁹。本書で柳田国男の議論が分析されているのは、その意味では本書の重要な提起の一つであり、このような言説が成立する前提として、明治以来の国

家神道の成立過程は捉えられるべきだとわたくしは考えている。そのように考えると、政策的には明治初年期の紆余曲折を経て、一八七二年（明治五）以降に整備が開始され、信教の自由・宗教概念の定着、「祭神」論争などを経て、一八八二年（明治一五）の神官・教導職の分離をもって、国家神道は始動したと捉えられるべきではないか。しかも、イデオロギー的には、明治二〇年頃から世紀転換期にかけての、大日本帝国憲法体制の確立、帝国大学における学術の整備などをまって初めて定着を見たというべきではないか（この意味では、わたくしは中島氏・磯前氏に近い理解を有している）。

また、近年のE・ケテラー（James Ketelaar）の研究²⁰によれば、明治以降の仏教、したがって今日のわれわれもそれと自明視している仏教という言葉も、近世後期の排仏論、明治維新後の廃仏毀釈、教部省期の国民教化への参加と離脱の一つ一つの過程への「応答」を経て、仏教者が「新仏教」としての近代仏教として再編されたことを明らかにしている。そこでは、一八九三年（明治二六）シカゴ・コロンビア万博時に開催された万国宗教大会への日本仏教の参加こそが、近代仏教の創造にあたっては決定的な役割を果たしたことが叙述されている（第四章「バベルの再召」）。進化論や比較宗教学などが跋扈するまさにその頂点の時期の日本仏教者（臨済宗・真宗・天台宗など）のシカゴへの登場は、一方ではオリエンタリズム剥き出しにそれをキリスト教的宗教概念に包摂しようとする主催者側の意図を超えて、まさしく日本仏教者自体に近代宗教の立場＝世俗社会内存在としての立場を十分に自覚させるものであったことが鋭く切開されている。万国宗教大会参加後に痛感された宗派を超えた「通仏教」今日のわれわれの自明視している仏教の意味するその構築、そのための仏教の「歴史」や「教典」の創出過程において明治仏教者たちが注目したものこそ、凝然著『八宗綱要』（一二六八年成立）と中国の馬鳴著とされる『大乘起信論』（五世紀頃成立）であった。こうしたことを考慮すると、宗教概念・神道概念の形成、国家神道イデオロギーの確立は、「通仏教」の成立とも並行して進展していた事態だったと考えられる。

四．近代神道の「創造」 「新神道」と国家神道

さて、以下では井上氏の議論を深めるためにも、わたくし個人が重要と考えている点をのべて、前述してきたことを別の観点から考察していきたい。ここで、考えたいのは、既に何度かのべてきたように、「旧神道」のみならず、「新神道」をも隠蔽・排斥して、近代神道が成立したのではないか、という問題である。この点を明確にしておくことが、現在の神社・神道の一般的理解を批判的に捉え返すためにも重要であると、わたくしは考えている²¹。

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（＝「新神道」）によるイデオロギー宣布が期待されていたことの反映と考えられる。そして、結論的にいうならば、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（大国隆正に注目する井上氏の著書にもその傾向が窺えるように思う）。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。以下具体的に検討していこう。

近年の研究が明らかにしているように²²、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²³、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²⁴。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、後者をも駆逐しての新しい路線が確立していった過程であった、と考えられる²⁵。

明治初年段階、宇宙論・幽冥論的天皇論の内部にあったグループ、すなわち平田派内部では、『三大考』論争以来の宇宙論・幽冥論をめぐる、激しい論議が継続されていた。この点について、鈴木雅之は次のように述べている。

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、異論強説日々二起リ、終ニ適従スルトコロヲシラス、（中略）衆説一ナラスシテ中ニ八古典ニ証ナク、人事ニ理ナクシテ謂ユル牽強附会ニ陥ルアリ（『建白草稿』²⁶）。

ここには、明治初期の宣教使内で「異論強説」「牽強附会」が噴出している状況が鮮やかに捉えられているが、雅之自身も自己のアメノミナカヌシ主軸の思弁哲学や、そこから構築される国学的宇宙像の上に立って、これらの論議に参画していたのである²⁷。しかも、この史料には、まさに『三大考』以来の問題、「魂の行方」や神秩序が論議されていたことが克明に記されている。『神教組織物語』²⁸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」で篤胤・平田延胤と矛盾した「夜見国＝地胎」説をだしたことに関わって、平田派一同が「怠状」をださせられた状況が書きとめられている。宇宙論・幽冥論に関して、平田派が「党派」的に動いていた、こうした状況こそ、まさにそれが平田派の生命線と捉えられていた何よりの証左といえよう。

無論、一方では今や教化言説としての役割を期待されていた国学的言説の混乱を收拾すべく、大教院内では「教化基準」確定に向けた作業も進行していた²⁹。すなわち、一八七三年（明治六）「教典訓法章程」「教書編輯条例」³⁰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。（後略）」（「教典訓法章程」とあるように、記紀の「読み」や解釈について、本居宣長、平田篤胤、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、第二条では『三大考』的宇宙論を示すと考えられる『天地泉

ノ説』を定説とし、つづく第三条では、先にのべた渡辺玄包などの「夜見国＝地胎」説が退けられて、矢野玄道の『予美考証』での「夜見国＝月」説が採用されている。第七条には「妄ニ新説ヲ発シテ世人ノ視聴ヲ乱ルマシキ事」とあり、これらは『三大考』以来の論議にひとまずの終止符を打つことを企図したものと見ることができる。つまりは、一八七三年（明治六）段階においても、大教院では『三大考』に由来する問題に悩まされつづけていたということなのである。

こうした状況は、少なくとも平田派の関心が、「幽教」的な神政国家（それが、かれらなりに捉えた律令制国家への「復古」であったわけだが）にあったことを物語っているが、明治二年に設立された宣教使、さらに「大教宣布の詔」、教部省での「三条教則」下での教化の場面へも、それは持ちだされていた。そこでこの教書などを窺うと、ほとんどが「造化三神」から話を起こし、次いで「顕幽の分化」、「幽冥」でのオオクニヌシの主宰と「顕界」でのアマテラスの主宰、さらに最終的に通俗道德の実践と政府への服従を説く型となっている³¹。一つだけ例を挙げるならば、渡辺重石丸の兄渡辺重春の『教義諺解』（一八七五年〔明治七〕）では、「三条教則」の三条のいずれの解説も「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」から始まり、「夫婦ノ道ヲ御始遊」バイザナギ・イザナミ、そして「万物生成ノ功」を遂げるアマテラスと続く。次いで氏神やオオクニヌシが「死デ先ノ世マデモ、御守下サ」る神として説明され、これらの神と人間の関係が親子関係に譬えられ、最終的に通俗道德の実践、「国家ノ御用ニ立ツ」ことが求められる。これらからは、一八七二年（明治五）十一月の教部省布達³²が「説教者ノ内従来幽冥ニ事倚セ或ハ無根ノ怪説ヲ述ヘ候弊モ有之」とのべるように、復古神道系の説教が、神学的宇宙論・幽冥論の故にあまりに宗教的であり、だが同じ布達が「神官之説教ハ未熟ニテ徒ニ説教ノ下案ヲ読ミ或ハ読ム能ハサル人モ有之哉ノ趣キ不体裁ノ至ニ候」とのべているように宗教的説法としてはあまりに脆弱であったことが十分に窺える。徳川時代の宗門として確固たる地歩を築いてきた仏教勢力は、なるほどこの教化体制の中で重要な改編を迫られていたとはいえ、「三條ヲ略シ解キ私席ニ於テ説法談義法談ト唱ヘテ宗意ノミヲ弁シ」た姿を伝えており、その実力が推察されるのとは鮮やかな対照をなしている。

もはやこれ以上の贅言は必要ないであろう。明治初年における平田派の様相は、かれらの言説が到底近代天皇制国家のイデオロギー（＝国家神道）の主軸たりえなかったことを次第に明らかにするものであった、というほかはない。無論、それらも教化の現場で説かれたものであったという点では、明治初期における「人心収攬」のための言説として期待され、それとして機能していたことは、全く否定されるべきではなからう。しかしながら、それも未だ国家神道が確立していないことを逆に物語る内容にすぎなかった。平田派は、基本的には近代天皇制イデオロギーの整備が進められる過程、明治一〇年代の過程において、「党派性」を解体され、近代学術と近代神道に包摂されていくこととなるのである³³。

五．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、この宗教を失つ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」³⁴)。

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」³⁵)、「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。皇室の動向と連動して神社の前面にそれを自らのものとして掲げる神社・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が、今もなお強力に作動しているように思われなければならない。

1 藤原帰一『デモクラシーの帝国』岩波書店、二〇〇二年。

2 以下、煩雜を避けるために括弧はつけないが、自明なものではない概念を問題としている本報告では、神社・神道・近世神道・近代神道・国家神道・宗教などは、全て括弧をつけて用いられるべきものであることを断っておきたい。

3 羽賀祥二『明治維新と宗教』筑摩書房、一九九四年、井上寛司『日本の神社と「神道」』校倉書房、二〇〇六年。なお、わたくしは、神社・神道観のみならず、日本の宗教状況観自体が、日本の国民アイデンティティ(自己像)として構成されたものと考えている。無論、このイデオロギーが、どの程度実態を反映しているのか、という問題は別に検討されるべきではあるが、わたくしは実態としても江戸時代においては、習合的なさまざまな宗教的「プラクティス」がエネルギーに展開され、それらはときにはファナティックなものとして逸脱する可能性さえ秘めていたと捉えており、近代以降とはかなり異なつていたと考えている。この点については、安丸良夫氏の業績が参照されるべきだろう。『近代天皇像の形成』岩波書店、一九九二年、『文明化の経験』岩波書店、二〇〇七年など。したがって、このイデオロギーは、神仏分離、国家神道体制の成立、近代宗教学の導入などを経て、近代以降に成立した実態を歴史上に遡らせたものといえるだろう。

4 『存念書』は宮内庁書陵部蔵『勤斎公奉務要書残編一』、『日本近代思想大系宗教と国家』岩波書店、一九八八年による。

5 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、一九九五年

(初出は一九八三年)。

- 6 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店、二〇〇三年。
- 7 大桑斉『寺壇の思想』教員社、一九七九年、同「幕藩制仏教論」『講座日本近世史九』有斐閣、一九八一年、『日本近世の思想と仏教』法蔵館、一九八九年など。
- 8 前近代・近代の連続性と非連続性の問題は、無論どのような問題を検討するかによって重心が移動するものであって、いずれかのみが強調されるべきではない。このことを考えるためには、近年のナショナリズム論が参考になる。周知のように、ナショナリズム論には、アンダーソン (Benedict Anderson)、ゲルナー (Ernest Gellner)、ホブズボーム (Eric Hobsbawm) など、近代以降の「想像」「創造」を重視する立場と、前近代における「エトノス」を重視するアンソニー・スミス (Anthony Smith) らの議論がある。わたくしは、これらについては、どちらが正しいのか、として議論するのではなく、何を問題とするのかに応じて、視点を切り分けて考えるべきだと考える。すなわち、われわれが「伝統」と考えるものの多くは、いうまでもなく近代以降の「創造」にかかるものが多いことは、近年の日本近代史研究でも多く論じられているところであり、これはホブズボームらの視点に触発されたものといえる。だが、一方、それらを「伝統」として受容するためには、それなりの社会的・歴史的背景もあるのであり、それを解明するためには、どうしても前近代以来の展開を検討しておく必要がある(それをエトノスとするか否かはともかく)。わたくし自身が、近世史に研究課題を設定しつつ、近代以降の「創造」「定着」に関心を有しているのは、こうしたスタンス・方法的視点からである。神社・神道論についてもこのことは同様である、とわたくしは考えている。すなわち、いうまでもなく、神社は前近代において実態として存在し、また神道論についても多くの言説・著書が存在している。しかしながら、それらを検討してみても分かることは、それらが近代～現代の国民意識と大きく乖離していることである。それを切開することこそ、今は重要な課題で、これは前者、「創造」の視点からする立場といえる。一方、近代以降の国民意識も、政府の一方的な政策のみで形成されるものではなく、それを受容するためには歴史的理由が存在している。この視点からすれば、いうまでもなく連続性の面が検討される必要がある。
- 9 徳川幕府はおよそ世界の他の前近代王朝のごとき強力な「聖なる宗教」による支配を貫徹できなかった世俗的王朝ではあったが、それでも仏教・寺院を「国教」的なものとして処遇し、仏教・寺院による民衆支配を制度化した(わたくしは国制史の議論にならい、徳川王朝及びそれに結集した諸大名は中世王朝を完全に解体できずに成立した分だけ中央集権化を強めたと考えている。つまり、それは 弱さ の表現であって、決して 強さ の表現ではない。「幕藩制仏教」とはそのような国家のイデオロギー的表現でもあった)。もっとも、この場合の仏教には、神社信仰・修験道・民俗信仰なども包摂されていたと考えられるので、徳川幕府・諸藩の一見しての寛容な政策も、この制度化の枠内にあったと考えている。
- 10 この点は、竹田聴州『近世村落の社寺と神仏習合』法蔵館、一九七二年、高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』東大出版会、一九八九年などを除くと、あまり研究の進展が見られていないように思われる。
- 11 井上智勝『近世の神社と朝廷権威』吉川弘文館、二〇〇七年。
- 12 磯前前掲書。
- 13 『新修平田篤胤全集』第八巻、名著出版、一九七六年。

-
- 14 無窮会神習文庫蔵写本、中巻、四丁オ、十丁オ、十四丁オなど。
- 15 井上氏はこの点にこだわっているようであるが、研究史的には、あまりに神道国教化政策を原型として国家神道体制の成立を説く村上重良氏以来の議論に対して、中島三千男氏、阪本是丸氏、安丸良夫氏、磯前順一氏らが、それ以降の動向の重要性を説いているのは事実である。だが、この問題は、実は時期区分が本質的問題なのではないと、わたくしは考える。いうまでもなく、村上氏は、前近代的な体制としての国家神道（＝絶対主義的天皇制）という理解から、神道国教化政策の延長線上に国家神道を捉えているわけであるが、近代化・国民化政策の一環としての国家神道という視点に立つならば、明治五年以降（無論、明治十年代、あるいは明治二十年代、さらに世紀転換期前後など諸説が考えられるが、これとて何を問題とするかで変わってくるのは当然だろう）こそ検討すべき重要な問題群が存在していること、村上説ではこの点が軽視されてしまうこと、ここに村上説批判の眼目があったというべきだろう。したがって、始動期を神道国教化政策期とする井上説については、広義の意味ではわたくしも反対ではない（とくに村上批判に「便乗」して、あたかも国家神道体制自体が虚妄であったかのごとき説や、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まで提出されているなかでは、村上・井上説は重要だ）。ただし、現代も生き続けている神社・神道イデオロギー（今も神社本庁はこれを呼号している）すなわち「万世一系と捉えられる天皇の歴史的存在と何らかの関係を有し続け、したがって宗教のような私的な信仰とは異なる、ナショナル・アイデンティティの象徴として存在し、ネーションステイトとしての国家が何らかの庇護を与えるのが当然である神社・神道」というイデオロギーが、広く国民意識として受容されていく問題に関心があるわたくしにとっては、始動期よりも明治中期以降こそが重要だと考えているわけである（この点については磯前氏の議論の影響を受けている）。なお、いわゆる「神道国教化政策期」は、大国派が「治教」的な神道論を唱え、これを主導していたとはいえ、平田派も一定の影響力は保持しており、何よりも現場では中心的に活動していた。かれらの多くは、「顕幽通じての神道による国家＝したがって国家的祭祀と神葬祭などの宗教儀礼の両面を行う神社」を構想しており、これは「国家神道の前駆的形態」ではあっても、やがて文明開化と資本主義的近代化、それを支える学術制度の形成によって克服されていくこととなる（第四節ではこのことを論じている）。また、戦時中の国体イデオロギーについては、解体に瀕した日本帝国主義の危機の表現として捉えられるもので、神社・神道が「治教」を超えて、私的信仰・宗教を浸食するまで肥大化していったものと捉えられる。戦後は、こうしたファナティックな神道論こそ、国家神道として解体されていくわけであるが、その結果、国家神道の国民イデオロギーとしての側面は、温存され、むしろより強力に定着していったのではなからうか。
- 16 この点は、拙著『増補改訂版 幕末民衆思想の研究』文理閣、二〇〇五年を参照されたい。
- 17 阪本是丸『国家神道体制形成過程の研究』岩波書店、一九九四年。
- 18 同前。
- 19 拙著『思想史の十九世紀』ペリかん社、一九九九年、同『自他認識の思想史』有志舎、近刊を参照されたい。
- 20 『邪教ノ殉教の明治 廃仏毀釈と近代仏教』ペリかん社、二〇〇五年。なお、この書に対する、わたくしの書評も参照願えれば幸いである。『読書人』二六六一号、二〇〇六年。
- 21 なお、こうしたことについては、わたくしは既に何度か論じてきた。前掲『増補改訂版 幕末民衆思想の研究』のほか、「近代宗教制度の暴力」末木文美土他編『岩波講座 宗教』第八巻、岩波書店、二〇〇四年などを参照されたい。
- 22 阪本是丸『明治維新と国学者』大明堂、一九九三年、武田秀章『維新时期天皇祭祀の研

究』大明堂、一九九六年。

23 阪本前掲書。

24 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、一九八七年。

25 この意味では、大国隆正の門人であり、神祇少副・神祇大輔・教部大輔であった福羽美静が、一八七二年（明治五）に失脚したことは象徴的である。大国派は、平田派直系と異なって国事犯事件（高木博志「神道国教化政策崩壊過程の政治史的研究」『ヒストリア』一〇四号、一九八四年）に巻き込まれることもなく、また福羽自身も元老院議官を務めるなど、確かに「失意の平田派」とは異なった道を歩んだといえる。だが、かれらも「皇室の古辞典」として機能する以外には道がなかったことは、福羽の後の著作『好古類纂』などが如実に物語っているとおりである。

26 成田山仏教図書館蔵自筆稿本。

27 鈴木雅之については、伊藤至郎『鈴木雅之研究』青木書店、一九七二年（執筆は一九四三年）子安宣邦「解説」『日本の名著 平田篤胤』中央公論社、一九七二年などのほか、前掲拙著『幕末民衆思想の研究』を参照されたい。

27 高橋陽一「大教院の教化基準」『明治聖徳記念学会紀要』復刊第五号、一九九一年。

28 前掲『日本近代思想大系宗教と国家』。

29 前掲高橋陽一「大教院の教化基準」。

30 いずれも大洲市立図書館矢野玄道文庫蔵版本。

31 渡辺重春『教義諺解』（京都池村九兵衛版本、明治七年）安江静『十七兼論』（於保加武豆美廼舎版本、明治七年）永井保賢『十一兼題説略』（萬笈閣版本、明治七年）権田直助『教院講録』（建本堂版本、明治八年）などを参照。いずれも架蔵本。

32 伊達光美『日本宗教制度史料類聚考』臨川書店、一九七四年。

33 復古神道派の中樞にあった者は（矢野玄道など）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梧ナキ能ハズ」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ことになるが、もはや宗門的勢力を顕示することはできなかった。

34 『折口信夫全集』第二十巻、中央公論社、一九七六年。

35 同前。