

政教関係を正す会報

第四八号

平成二十八年六月三十日発行
発行 政教関係を正す会
〒一五二—〇〇五三
東京都渋谷区代々木一—一—二
電話〇三—三三七九—八〇一九

目次……………頁

- 一、二人の「国家神道復活」論者の動機についての推論…… 1
- 二、昭和前期における神道的用語のイデオロギー性…………… 16

二人の「国家神道復活」論者の動機についての推論

政教関係を正す会幹事
皇學館大学現代日本社会学部教授 新田均氏

（本稿は平成二十七年十二月十二日出開催の政教関係を正す会研究会において発表された内容を発表者の校閲を経て掲載したものです。）

はじめに

今回は、「国家神道」の「復興」や「再来」を語っている二人の研究についてお話しします。一人は上智大学教授の島蘭進氏で、もう一人は国際日本文化研究センター教授の磯前順一氏です。まず、島蘭氏についてお話しします。

島蘭氏については、彼が「国家神道」という言葉を鍛え直すと言って「国家神道」関係の論文を書き始めた当初から、私は色々と批判をしてきました。当初私は彼が学問的な動機から論文を書いて

いるのだろうと思っていましたので、私も学問的に彼の業績を批判しました。ところが、学問的動機からならば当然答えなければならぬ指摘をいくつも行ったにもかかわらず、ことごとく無視をされました。

何故応答がないのだろうか疑問に思っていたところ、島蘭氏は、「国家神道と日本人」（岩波新書、平成二十二年七月）という本を出しました。この本を見ると、私や葦津先生、阪本先生に対して、「国家神道の陣地を挽回しようとする」意図をもって「戦略的に文章を書いている」と書いてありました。この「戦略的」という言葉にはすこく違和感を覚えました。確かに、私は皇室祭祀は「公」領域での機能を保持し、拡張すべきだと考えています。しかし、その考えを正当化する「戦略」として、近代の政教関係を研究しているのでも、島蘭氏の「国家神道」論を批判しているのでもありません。あくまで、彼の議論では「歴史的な事実を正確に表現」し、「過去をあるがままに直視する目」が育てられないと考えているからです。そう考える理由も根拠も既に発表している著書や論文の中で明示してきました。それにもかかわらず、なぜ「戦略的」などという言葉を

で批判されることになったのでしょうか。

私の経験では、強い違和感を覚える批判の場合、批判している人が自分の意図と行為を批判の対象にしている相手に投影している場合があります。そう考えてみると謎が解けました。「ああ、そうか。島菌さんは、戦略論として論文を書いていたのか。だから、答えやすいところは答え、答えにくいところは無視するというやり方をとっていたのか」。

そう気がついて、本会報の第三十九号（平成二十三年六月）に「島菌進」国家神道と日本人」を検証する」という文章を書きました。この文章の中で私は、島菌氏の「戦略」を次のように推測しました。「彼には、皇室祭祀の「公」領域での機能は縮小ないし排除すべきである」との信念が先にある、その信念に学問的な装いを施す戦略として、「神社神道」から「皇室祭祀」へと「広義の国家神道」論の中心を移し、その上で、「国家神道は現在も生きている」と繰り返していたのだ」（二四頁）。

今回、この発表を行うに当たって、最近彼が書いているものを読み、彼の本音をもっと明確につかむことができました。これから、それを順を追って説明したいと思います。

一、島菌氏の「反天皇」という本音

島菌氏の最近の「国家神道」復興論の主張をあげてみましょう。

「神社本庁は第二次世界大戦後、国家神道の復興のための運動に力を注いできた。二〇一二年の衆議院選挙後、国会における国家神道

復興勢力は大変大きなものになっている。」（『宗教と公共空間』10章 現代日本の宗教と公共性―国家神道復興と宗教教団の公共空間への参与―東大出版会、平成二十六年七月、二六四頁）

「二〇〇〇年代に入って、とりわけ三・一一以後、神社や国家神道復興の気運が目立つようになっていく。」（同書二六五頁）

島菌氏は、自らがこのような主張を繰り返す理由について「国家神道と戦前・戦後の日本人」（河合文化教育研究所、平成二十六年九月）という本の中で、実に素直に説明しています。この本は新宿の河合塾の予備校生たちに話した講演をまとめたものなのですが、この中で彼は次のように言っています。

「国民の多くは無自覚に天皇とつながっていると感じている、現実にはそういう面があるということです。しかしそれは信教の自由を脅かし、思想信条の自由を脅かし、人権の面から大いに問題がある方向へ展開しうるものです。日本国憲法がこれまで持ってきたような国家神道への制限を今後も引き継ぎ、国家神道を押しとどめる歯止めとしての意義を見直す必要があります。／国家神道を廃止しなくては私は言わないですが、それが国民に抑圧的に作用しないように注意深く見守っていかなくちゃいけない。そのための制度というものも真剣に考えていかなくてはならない。日本国憲法はその意味でもたいへん重要です。」（五六―五七頁）

つまり、国民が無意識に天皇を慕っているということは、もうそれだけで信教の自由を脅かし、思想信条を脅かす方向に向かう可能性がある、と彼は見ているわけです。それを押しとどめるのが彼の目的で、結局、「国家神道」論というのは、それと繋がれば、天皇

祭祀を批判しやすいからであって、本丸は天皇です。天皇という存在自体が日本人にとって危険なものだと言いたいわけです。

講演では意外にあっさり和本音を言ってしまうことがあります。学術論文とか学会の講演では、批判されないように、周到に準備して本音が分かりづらく装います。しかし、一般人に対する講演などで、相手が予備校生だったということもあるかもしれません、つい油断して本音を漏らしてしまったのでしょうか。この点については、最後の方でもう一度触れます。

二、学問を装った島菌氏の主張

ここで改めて、学問的体裁を装った島菌氏の「国家神道」論の骨格を、彼の言葉を引用して示しておきたいと思えます（引用資料内の「」は、傍線、番号は引用者）。

①「(1)情緒的な反応を引き起こすこのような用語「国家神道」を、(2)歴史的な事実をできるだけ正確に表現する概念へと鑄直す」ことによつて、「近代史、近代宗教史というわれわれの(2)過去をあるがままに直視する目が育てられていく」(書評「阪本是丸著『国家神道形成過程の研究』」『宗教研究』三〇二号、平成六年十二月、一九九頁)

②「葦津のように国家神道を狭い用法に限ってしまうと、近代日本のなかで大きな役割を果たした神道的なものの多くの部分がそこから除外されてしまう。『教派神道』(宗派神道、宗教神道)に対して『国

家神道』（神社神道）が並べられることにより、この両者で近代神道の主なものがつくられているかのように受け止められかねない。(3)天皇への崇敬心や、その祖とされる天照大神をめぐる宗教的な儀礼や観念が多くの人々に植えつけられ、受容されたことを「神道」のひとつの表れとする手かがりが見えなくなってしまう。これは近代日本の宗教史を理解する上で不便なことである。狭い用法をとるとすれば、近代の神道のなかの、(4)国家や天皇崇敬と深く結びついて局面をとらえるための代替案が提示されなければならないが、これまで有力な代替案は存在していない。」（『国家神道と近代の宗教構造』『宗教研究』三三九号、平成十三年九月、三二七頁）

「(3)国家神道概念を用いると、近代日本の宗教構造の全体像が見えなくなる。それは国家に関わる『治教』や『祭祀』を司る国家神道と、人々の救いや生死や私的日常生活に関わる諸『宗教（教義）』が(3)二重構造をなしているということである。(3)国家の精神的秩序という枠を作る上では国家神道に優位が与えられた。その枠を超えて、国家の精神的秩序や変革の主張を行おうとするとき、個別の宗教や宗派、あるいは宗教者は抑圧を受けることを覚悟しなければならなかった。(中略) 分業を内包した二重構造という視点をとると、この「抑圧性」の問題はもっと見やすくなる。国家神道を広める立場にあった人たちは、民心の安定と国家の富強に利用できる限りでは、諸宗教諸宗派を好意的に迎えることが多かった。だから必ずしも、諸宗教諸宗派についても警戒の目を光らせてばかりいたというわけではない。しかし、「非常時」や植民地においては、国家神道の提示する秩序を維持するために、強圧的に宗教活動を制限しようとする

ることもあったわけである」〔国家神道と近代の宗教構造〕三三八—三三九頁〕

③「国民国家形成のなかで、(3)神道は天皇を中心とする国家の聖化に深く関わり、新たにその側面から国民生活に浸透していった。そのような神道の新しい側面をこそ国家神道とよぶのが適切である。」

〔国家神道とメシアニズム〕「岩波講座・天皇と王権を考える」第四巻 宗教と権威〔平成十四年五月、二四八頁〕

④「(3)私的領域での宗教・思想の多元性と公的領域での神道による統一という点に、近代日本の政教関係の(5)特異な様相がみられる。」

〔ポストモダンの新宗教〕東京堂出版、平成十三年九月、九四頁〕

⑤「(3)内部の多様性を深く理解する上でも、全体の大きな構造についてのモデルを持っている必要がある。」〔一九世紀日本の宗教構造の変容〕「岩波講座・近代日本の文化史2・コスモロジーの「近世」」、平成十三年十二月、五頁〕

⑥「『国家神道とは何か』が見えなくなっているために、日本の文化史・思想史や日本の宗教史についての理解もあやふやなものになっている。当然、『日本人』の精神的な次元でのアイデンティティが不明確になる。『国家神道とは何か』を理解することは、近代日本の宗教史・精神史を説明する鍵となる。」〔国家神道と日本人〕岩波新書、平成二十二年七月、v頁〕

まず論点の傍線(1)についてです。島蘭氏の「国家神道」再定義の目的の一つは、情緒的な反応を引き起こさないようにするためだったのですが、島蘭氏の「国家神道」論が発表されると、子安宣邦氏が「怒りを忘れた国家神道論」という記事や、インターネットの「ちきゅう座」に発表し、「糞喰らえ、島蘭!」「国家神道がこの日本人の悲しみと怒りと無縁に記述されることを私は許さない」と記しました。このことについて、島蘭氏と同様に「国家神道」批判の立場にいる子安氏が感情的になつてしまいうくらいだから、この概念を情緒的な反応が起きないように作り替えるのは無理ではないのか?と私は指摘したのですが、島蘭氏からの応答はありませんでした(「書評と紹介」島蘭進著「国家神道と日本人」)〔宗教研究〕八十五巻一輯、平成二十三年九月、三七五頁〕。

次に、傍線(2)についてですが、島蘭氏の第二の目的は、歴史的事実をできるだけ正確に表現するというものです。しかし、「国家神道」という言葉を使うと、既にある種の子断を含んでいるので、考察対象が神道周辺に限られてしまいます。

例えば私の研究で言えば、戦前の宗教行政の二大原則に神道非宗教論と管長制がありました。神道非宗教論については、浄土真宗が宗教政策への導入を強く主張したもので、神社界では当初は反対も多かった考え方です。宗教界を束ねるために、政府が公認する各教派・宗派に管長を置くという管長制度も、神社界及び他の仏教諸派が反対する中、浄土真宗の主張が通つてきた制度です。

〔5)日本人論や日本文化論は役立つものも少なくないが、概していえば(5)多様な日本人を単純化する一方、(5)他国の国民との違いが強調されすぎている。『国家神道とは何か』を考えていくことで、(5)おまかせすぎ、また日本人・日本文化の特殊性を過度に強調する傾向があった日本人論や日本文化論を相対化し、日本の文化史・思想史や日本の宗教史についてよりの確な理解に近づけていけると考える。』

〔国家神道と日本人〕vi頁〕

「本書は(6)歴史研究と比較研究を通して、より正確な事実認識と概念構成に基づく歴史叙述に近づくことを目指している。(6)実証的な歴史研究と公共哲学的・比較文化的・社会学的な研究とを橋渡ししていくこととするものだ。国家神道の構造と歴史を明らかにすることで、近代日本の宗教史・精神史・思想史の(6)現実を、資料に則して全体的な展望のもとに適切に理解していくことができるようになる。これが私がまず主張したいところだ。」〔国家神道と日本人〕viii頁〕

三、学問的ならば当然答えなければならぬ論点

島蘭氏の主張はおおよそ右のようなものです。もしも、ここに書かれていたことが本当に島蘭氏の本音なら、反論があった場合には、少なくとも回答しようとはするはずで、無視はできないはずですが、ところが、彼の主張に対しては、私だけではなく阪本是丸先生などからも反論が出されているのですが、島蘭氏はそれにほとんど答えていません。彼が答えようとしてこなかった学問的な論点を以下で逐条的に述べていきます。

「『国家神道』を語る人々は、この浄土真宗の宗教政策及び国家に与えた影響に全く触れようとしません。それは、『国家神道』論が被抑圧者としての仏教という先入観を前提にしているからです。このような先入観を前提として含んでいる『国家神道』を研究の前提とすべきではない、と指摘したのですがこれについても応答がありません(『近代正教関係の基礎研究』大明堂、平成九年四月、三四二頁)」。さらに傍線(2)についてですが、「『国家神道』が戦争の主要な原因だったという見方があります。そして、島蘭氏もそのような捉え方をしています。『国家神道』は明治政府が国民に広めたものだが、やがてそれは国民各層の人々に浸透し、国民自身が国家神道の強力な担い手となった。政府は国民の下からの国家神道の運動にひきずられるようにして、中国やアメリカとの無謀な戦争に突入していかざるをえなかった」〔宗教史叙述の異〕「宗教史とは何か(上巻)」リトン、平成二十年九月、四二〇頁〕

しかし、第一次世界大戦後に、国内外で大きな変動があり、なおかつ、共産主義が入ってきて、共産主義者が天皇制打倒を掲げた結果として、治安維持法がつけられました。そこで初めて法律に「国体」という用語が登場しました。「国体」という言葉が思想や運動を取り締まる基準となった理由は、共産主義の侵入を抜きにしては考えられません。それまでは、天皇を支持するならば仏教に基づいても儒教に基づいても立憲主義でも何でもいいますよと言ってきた政府が、この時から思想の中身にまで介入するようになったのです。それは共産主義の存在を抜きにしては考えられません。

また、軍部が思想や政治、教育に介入するようになった理由は、

第一次世界大戦後にヨーロッパに現れた総力戦思想にあります。軍部は軍人勲論の中にとどまって、世論に惑わず、政治に関わらずなどとは言っていたらしくなりました。そんなことを言っていたら、総力戦に負けてしまうということで、第一次世界大戦後に田中義一を中心に軍部が思想を転換しました。このことを知らなかったら、その後の軍部の台頭の理由が分かりません。「八紘一宇」という言葉の浮上にしても、世界恐慌やブロック経済化の動きなどの関連を考えないと理解できません（「現人神」「国家神道」という幻想」P H P 研究所、平成十五年二月、六八―九八頁）。

このようなことが既に指摘されているのに、それを無視して、「国家神道の運動」が戦争の主要な要因でもあったかのような書き方が何故できるのでしょうか。そのように主張したいならば、少なくとも、理由を提示し、他の運動と比較考量して、「国家神道の運動」の重要性を説明するべきでしょう。

最後にもう一つ傍線②についての論点を指摘しておきます。「国家神道」論を展開する人々にはよく「抑圧、抑圧」と言います。「国家神道」が信教の自由や思想の自由を「抑圧」したといった具合です。しかし、他方で、「国家神道」という概念が持っている研究に対する抑圧性については全く理解していません。「国家神道」という言葉を使った瞬間に、他の宗教は政府とどのように関係していたのか、戦争の本当の原因は何だったのだろうか、本当に神道が近代国家イデオロギーの中心だったのだろうか、という疑問を自由に発し、検討し、研究成果を世に問うことができなくなってしまうのです。学術研究の出発点に「国家神道」を置くのは止めた方がいいのではない

した（「島蘭進「国家神道」論の吟味（二）」「明治聖徳記念学会紀要」平成十五年六月、九五頁）。

もう一つの単純さは、「公的領域での神道による統一」という単純さです。この点については、私は以前に以下のように批判しました。「上部構造については『あるまとまり』『統一』が強調されていて、その内部の複雑さを予想し、探求しようとする姿勢は見られない」（前掲「吟味（二）」九五頁）。「天皇を中心とする国家の聖化」については、「神話だけでなく、仏教、儒教、キリスト教、宗教学、近代法学・政治学など様々な思想の存在が確認されている。それらの要素が如何に組み合わせられ、その組み合わせが時代と共にどのように変化していったかについては、『国体思想』とでも呼ぶべき分野を設定して、実証的に研究していくべきだろう」（前掲「吟味（二）」九七頁）。島蘭氏は「内部の多様性を深く理解する上でも、全体の大きな構造についてのモデルを持つ必要がある」と主張していますが、「国家神道」については「内部の多様性」が検討すらされていないのです。そこで私は、当時の人たちが使っていた「国体」という言葉に着目して、様々な国体論の中身を検討し、その中で神道的なものがどのような位置を占め、どの程度の重みをもっていたのかを検討すべきではないかと提案したわけではあります。

このことに関して、興味深いのは、島蘭氏が展開してきた公／私の二分法や公共領域の統一性の主張が「リベラリズムの暴力性」として非欧米系の研究者らによって批判されるようになってきたことです。そして、「現実の公共空間が、特定の場所と時間において、いかなる要素の混濁として成り立っているのかを説明すべき」だと

いかと提言しただけで、「国家神道」擁護論者にされてしまいました。私は別に「国家神道」を擁護するつもりはありません。ただ、自由に考えて研究したいだけです。事実、私が当時の政教関係を、宗教だけではなく政治や軍事、経済や国際関係等、様々な要素を取り入れて研究しようと思えたのは、私が「国家神道」という概念から自由であったからです。「国家神道」實在論者の中からは、そのような自由な発想も研究も出てきたことがありません。こちらが十言ったことに対して、一を答えるぐらいのことはありましたが、自分の方から新しい分野を開拓することはありませんでした。自由な発想に対する抑圧性を考えると、學術用語としては使わない方がいいのではないかと、これまで何回も言ってきましたが、これについても応答はありません（「現人神」「国家神道」という幻想」P H P 研究所、平成十五年二月、二四九頁。「島蘭進「国家神道」論の吟味（二）」「明治聖徳記念学会紀要」復刊第三十七号、平成十五年六月、一〇〇―一〇一頁。「書評と紹介、島蘭進著「国家神道と日本人」」「宗教研究」八十五巻二輯、平成二十三年九月、三七五頁）。

次に傍線③は、島蘭氏が提示する「国家神道」像に関する部分です。②③④③から明らかのように、彼の「国家神道」像は二つの意味で単純な構造になっています。一つは、「国家神道」と諸宗教との「上／下」、「支配者／被支配者」「抑圧者／被抑圧者」という捉え方によって、「横」とか、「相互」とか、「時間的な変遷」とかいう捉え方が予め排除されてしまっている」と私は以前から指摘してきま

いう主張が支持を集めはじめました。その結果、そのような思潮を考察した論文が島蘭氏自らが編集した本に掲載されるまでになりました（刈田真司「宗教と公共性」「宗教と公共空間」東京大学出版会、平成二十六年一四八―一六二頁）。

次に傍線④についてです。島蘭氏が「国家や天皇崇敬と深く結びついて局面をとらえるための代替案が提示されなければならぬが、これまで有力な代替案は存在していない」というので、私は平成十五年二月に刊行した「現人神」「国家神道」という幻想（P H P 研究所、平成二十六年四月に神社新報社から改訂増補で再販）の中で「国体」という習合思想という代替案を提示しました（二五九頁）。「国体」は、各種の専門辞典において、近代日本の体制を支えた理念だと評価されています。その言葉に焦点を当てて、それが最初から神道に染め上げられていたというような前提には立たないで、一つ一つの国体思想の中身をきちんと検証していけば、むしろ「国体」とは習合的な思想だったということになるのではないかと問題提起したわけではあります。

例えば、終戦の時には、国体は主権の所在という観点から議論されています。ここに「神道」の出番はありませんでした。

私は「現人神」「国家神道」という幻想で加藤玄智という東大の宗教学者を取り上げました。彼は東京帝国大学名誉教授のチェンバレンが、日本の天皇崇拜なんていうのは明治に創られた新しい宗教だと言ったことに対して、天皇崇拜の歴史はずっと古いのだと反論しました。その反論の中で、日本人における天皇というのは神の

子孫というような、神より一段低いものではなく、神そのものであり、なおかつその地位はバイブルにおけるゴッドや、儒教における天に当たるのだと言いました。明治四十五年のことです。

彼は宗教学を通じてキリスト教を勉強し、生まれは浄土真宗の高田派のお寺です。おそらく、このような経歴から、神道や天皇を、一神教や一仏崇拝の伝統から見たのでしよう。そこから天皇絶対神論が生まれてきたのです。これは純神道的な思想でしようか、それとも習合思想でしようか。神道を中心とした思想でしようか。神仏習合の習合思想でしようか。

私が初期の研究で扱っていた浄土真宗本願寺派の僧侶・島地黙雷は、神道非宗教論を明治の初めに唱えた人物ですが、彼は亡くなる直前に門主に宛てた手紙の中で、明治天皇のようになっていたのだと書いています。この天皇崇拜は神道的なものでしようか。

個々人の思想を検討していけば、神道中心などと単純に言えるものはそうはありません。このような事例をきちんと挙げていくのに、島蘭氏はそれを無視し続けています。国体論においては、神の子孫たる天皇という神道的な天皇論が中心なのだという主張を繰り返しているだけです。

それから神話です。「現人神」「国家神道」という幻想の改訂増補版(平成二十六年四月、神社新報社)の中で書かせてもらったのですが、大正十年に内務省神社局が「国体論史」という資料集を出しています。これは江戸時代から大正までの国体論のダイジェスト版で、天皇を中心とした日本の国柄についての様々な説明をまとめたもので、清原貞雄という人が編纂しています。

の意味するものは何か。「明治聖徳記念学会紀要」復刊第五十一号、平成二十六年十一月。

島蘭氏が傍線(6)で言っているのが本当で、歴史研究と比較研究を通して、より正確な事実認識と概念構成に基づく歴史叙述に近づくことを目指しており、現実を、資料に則して全体的な展望のもとに適切に理解していくことができるようになることを願っているのなら、この資料は無視できないはずだ。

また、史学の分野では、大正の初めには津田左右吉などが出てきて「もう神話なんかつくり話だということは常識ですよ」ということを書いています。また、美濃部達吉は東大で、「私の天皇機関説は天皇を神の子孫とするような考え方と相容れません」と講義しています。これも既に指摘してきたことです。これだけの反証資料が出されているのに、「公共領域での神道による統一」などということを書き続けられる神経が私には理解できません。

これは私の想像ですが、「国体」の多義性、多様性という議論に巻き込まれるのを避けたかっただけでしょう。島蘭氏は、「国体」論の中で「国家神道」的な観念を担う言葉として「皇道」を持ち出してきました(「国家神道と日本人」一〇六一―一三五頁)。「新論」から「教育勅語」までを貫く、宗教的、神道的要素を担った言葉として「皇道」があったというのです。しかし、これは苦し紛れに持ち出してきた思い付きの議論でしかありません。何故なら、「皇道」は「新論」にも「教育勅語」にも登場せず、両者で使われているのは「国体」の方からです(「書評と紹介 島蘭進「国家神道と日本人」」『宗教研』第八十五巻二輯、平成二十三年九月、三七四頁)。彼の主張が、

この本が出された背景には、第一次世界大戦の後に君主制の国がヨーロッパからほとんど消えていったことがあります。そのため、日本でも君主制はいらぬのではないかという人が出てくると困るというので、内務省神社局が作り直しました。

この本の最後に載っている解説の中で清原貞雄は「国民をして之「国体」を了解せしめ、之を信ぜしめんと欲するに於ては、国民が殆ど常識として有する所の科学的知識に抵触せざる理論の上に立たざる可からず。皇統連綿万世一系を説く如きは最もよし。然れども諸神二神が始めて虚空の内に世界を作成したるを如實的に説きて、かゝるが故に人民は素より一木一草に至るまで其御子孫たる皇室の私有なりと説くは如何にや。之れ我國の神話なり。神話は其国民の理想精神として最も尊重すべし。只それ尊重すべきのみ。之を根拠とし我國体の尊嚴を説かんと欲するは危し。先入主として、之等の「国造り説」と相容れざる進化学上の知識を注入せられ居る国民は或は之を信ずる事を得ざるが故なり」と述べています。

「国民は進化論を習っているもので、神話に基づいて国体の尊嚴を国民に説いたためです」と内務省神社局が出した本に書いてあるのです。私は最近これを「大正の人間宣言」と呼んでいます。この本が出た時期は、島蘭氏の「国家神道」論では、「浸透期」に当たります。「国家神道」が「国民の心とからだの一部」となった結果、「国家神道の強化」を求める「下からの運動」が強まったとされる時期です。この点について、私は、島蘭氏の説明では、内務省神社局がこんな本を出版した理由が全く理解できないと指摘しました(「島蘭進「国家神道」論再考―内務省神社局編「国体論史」(大正十年一月)

実証的に資料から積み上げられたものなら、資料にない言葉を持ち出して、資料にある言葉を無視するなどということが出来るはずがありません。

次に傍線(5)について話します。島蘭氏は、従来の「日本人論や日本文化論」を批判して、「多様な日本人を単純化」する一方で、「他の国民との違いが強調されすぎている」と言っています。そして、「国家神道とは何か」を考えていくことで、「おおまかすぎ、また日本人・日本文化の特殊性を過度に強調する傾向があった日本人論や日本文化論を相対化」できるのだと主張しています。しかし、そのように言う島蘭氏の議論そのものが、「比較研究」を無視して日本特殊論の前提に立った「おおまかすぎ」る議論になってしまっています。

例えば、彼は次のように言っています。「国民国家への忠誠の下に聖なる「公」の秩序が形成され、個人の信教の自由や思想・良心の自由が制限されるのは、日本に限ったことではない。多くの国において、国家への忠誠義務の下に、「私」の領域での思想・信教の自由が制限された地域は少なくなかった。だが、日本の国家神道においては、天皇崇拝や皇室祭祀への参与という形で、ナショナリズムが宗教的な内実をもち、それだけ強力に展開した。そのために「公」と「私」の区分において、国家神道による公的秩序がおおいかぶさる範囲がひじょうに大きなものとなった」(「国家神道と日本人」五二―五三頁)。

ここでは、「日本に限ったことではない」と言いながら、「聖なる

「公」の秩序」が「宗教的な内実」を持った国は他になかったのかどうかは全く検証されていません。また、どこの国と比べ結果「それだけ強力に展開した」と言えるのかの説明もありません。「国家神道による公的秩序がおおいかぶさる範囲がひじょうに大きなものとなった」というのも、どこの国の何と比較しているのか全く分かりません。このことも既に指摘しています（島蘭進「国家神道と日本人」を検証する）『政教関係を正す会報』第十三号、平成二十三年六月、一八一—一九頁。

この点について少し補足しますと、島蘭氏はアメリカについて論じる時は「市民宗教」という言葉を用い、日本について論じる時は「国家神道」という言葉を用いますが、アメリカを「国家キリスト教」と呼ばない理由についての説明は一切していません。また、日本を「市民宗教」と呼んではいけない理由についても説明していません。島蘭氏は「国家神道」の要素として、学校行事で歌われていた唱歌の歌詞が神道的だったことを上げていますが（「国家神道と日本人」ii頁）、アメリカの学校行事などで歌われているアメリカ国歌や「ゴッド・ブレス・アメリカ」はキリスト教的ではないのでしょうか。「比較研究」というのなら、自らが国家「神道」的なものとして挙げている事項を、逐一外国のそれと比較する必要があるはずですが、彼はそのようなことを一切やっていません。

このような検証の必要性は、島蘭氏が編集した「宗教と公共空間」におさめられた藤本龍児氏の論文「二つの世俗主義：公共宗教論の更新」の中で、次のように言われていることから明らかです。「実際に存在している」ヨーロッパの民主国家は、ほとんどのば

うな扱いになっている中で、何故、国家神道の存続などということが言えるのか実に奇妙な感じがしていました。

そんな時に「国家神道と日本人」が出て、私の研究が「明確な戦略的意図をもって」（八九頁）やっていると批判されました。その言葉によって、私は彼の意図に迫る手がかりを得ました。彼は「自分の本音を私に投影」（島蘭進「国家神道と日本人」を検証する）『政教関係を正す会報』第三十九号、一四頁）していると感じたのです。そこで「国家神道と日本人」を、彼の「戦略」を実現するための「戦術文書」として読んでみると、以下のような戦術が見えてきました。

① 自分の本音を隠すために「学問的な動機」を強調する。
② その裏で、「国家神道の戦後における存続」をサブリミナル的に繰り返す。

③ 村上重良氏を筆頭とする論者によって「広義の国家神道」に賦与された「戦争」「抑圧」「特権」といった負のイメージをさりげなく利用して、天皇崇敬や皇室祭祀の公共性を否定的に見る方向へと読者を誘導する。

④ 「広義の国家神道」の重心を「皇室祭祀」に移す。
⑤ 「国民自身が国家神道の担い手」となった時代があったと主張し、それを戦後の「天皇崇敬運動」に結びつける（島蘭進「国家神道と日本人」を検証する）『一四—一六頁』。

つまり、彼は「学問的」を装った「国家神道」存続論によって「皇室祭祀」を否定するという意図をもって、「国家神道」論を展開し続けてきたのだと分かったわけです。

ところが、そこでまた分からないことが出てきました。彼が「皇

あい厳格な意味で世俗的ではないし、『世俗的中立性の神話』に従って行動しているわけでもない。」（七八頁）

「カサノヴァやテイラーのように、多様な世俗化ひいては多様な近代性を認めるということは、公共領域を構成する要素も多様であり、そこにはなんらかの宗教性が含まれている、と考える。これは、端的にいえば、近代化論や近代性を宗教的観点から見直す、ということにほかならない。そして、実のところそれは、ペラーが市民宗教論で行ったことであつた。」（八六頁）

四、島蘭「国家神道」論の可笑しさの理由

島蘭氏は「天皇崇敬こそ国家神道の主要な牽引車だった」と言い、「国家神道は神社以外の場、とりわけ近代国家の構成員になじみが深い学校や国民行事やマスメディアを通して広められた」（「国家神道と日本人」iii頁）と主張しています。ところが、戦後については、学校や国民行事やマスメディアという場が失われたにもかかわらず、「国家神道はなおも存続している」と繰り返して主張しています。それは「皇室祭祀」が続けられており、神社本庁などの民間団体を担い手とする天皇崇敬運動が存在しているからだということです。

島蘭「国家神道」論の構成要素は、皇室祭祀、国体論、神社神道、そして、学校・国民行事・マスメディアです。戦後、学校や国民行事・マスメディアは天皇崇敬を広める場ではなくなり（むしろ、反天皇を広める場となり）、神社神道は国家から切り離され、国体論も公共空間で語られることはなく、皇室祭祀も半ば天皇の私的行事のよ

室祭祀」否定に拘る理由は一体何なのかという疑問です。その動機が学問的なものでないのは明らかでした。何故なら、戦前の「国家神道」について語る際に、「皇室祭祀」の抑圧性はおろか、「皇室祭祀」の国家・国民への具体的な影響（例えば軍部の暴走などとの関係）について、彼はほとんど何も検証していないからです。

検証抜きの皇室祭祀否定論、が何に由来しているのか。それを教えてくれたのが「国家神道と戦前の日本人」（河合文化教育研究所、平成十六年九月）でした。この本は、予備校生向けの講演を記録したものです。この講演の中で、彼は次のように言っています。

「一九八八年、八九年に、そのときみなさん生まれていましたか？まだ生まれていないですね。昔さんはもちろん生まれていましたよね（笑）。つまり、昔さんとか私たちには、あの八八年、八九年という年について、結構トラウマがあるわけです。どういうことかというとき、その頃、前の昭和天皇が病気になる、そのために世の中はみんな自粛ということを言われた。たとえばテレビなんかでも娯楽番組は取りやめる、飲み会なんかもやっちゃいけないという話になりました。天皇が重い病気のときに世間が気楽に願いはいけないということですね。そして、八九年の一月はじめに天皇が亡くなると、テレビではその追悼番組を流して国民はほかの番組を見ることができない。そしてたいへん多くの人が皇居前に記帳に行つて天皇の死を悼む。」（三〇頁）

「あの八八年、八九年の昭和天皇の病氣と死をめぐるこうしたことを経験するとすね、結局あの敗戦後の『神道指令』による『国

家神道の解体」とは何だったのかということですが。」(三二頁)

つまり、昭和天皇御不例の時の自粛ムードと、昭和天皇が崩御された後の記帳に並ぶ国民の大行列を見た時に感じた恐怖心、そこから生まれた「トラウマ」、「国家神道」は全然壊れていないじゃないかと感じた自分の「感覚の真実性」、それが彼を動かしている根本動機だったわけですね。それは彼にとつて全くの真実であったに違いありません。「我感じる。故に国家神道あり」というわけですね。だから、検証を必要としません。学問的批判に答える必要もありません。学問的な疑問を投げかける人々は、島菌氏の心の真実に反して、「戦略的な意図」で動いている人たちだからです。

島菌氏は昭和天皇崩御の際に感じた自らの恐怖心の真実性を「トラウマ」と呼んでいますが、磯前順一氏に言わせると、「トラウマ」は「記憶として意識化することが不可能な記憶」(「宗教と公共空間」二九頁)だそうなんです。島菌氏は昭和二十三年生まれです。おそらく、占領期間中のどこかで、彼の心の中に「天皇崇敬」は危険だ！危険だ！と呼ばせる「トラウマ」が形成され、彼自身それと気づかないで、この「トラウマ」に操られているのでしょう。

ちなみに、繰り返しになりますが、島菌氏が編集した「宗教と公共空間」の中で、藤本龍二氏や刈田真司氏は、島菌氏が今まで寄って立ってきた世俗化論とか、公私の二元論とか、あるいは日本特殊論というものが、もはや通用しなくなりつつあることを、外国の例を挙げて書いています。それと同じ本の中で、何の危機感もなく、これまで語ってきたことをただ繰り返している姿を見ると、随分、学問的な脅威に対して鈍感になってしまっているな、と感じました。

める」ことに反対し、「国家神道を政府の神社政策として限定的に定義づけたい」うえで、それを天皇制国家を支えるイデオロギー装置の一部として位置づけなす必要がある」とした自らの提言を、何の説明もなく、あっさりと放棄して、島菌進氏の国家神道と天皇制の曖昧な一致に基づく議論に擦り寄り、「国家神道」再来論を言い始めました。

「キリスト教的な西洋社会とは異なる日本では、近代においても、すくなくとも戦前までは、天皇制および神道が宗教的要素を多分に含みながらも公共領域を占有してきたと言える。島菌進が指摘するように、宗教という言葉の定義の仕方次第では、戦後の日本社会の公共性もまた国家神道によって支えられてきたと見ることもできる。であるとすれば、個人の信条として宗教を私的な領域にとどめ置くことで、公共空間における複数の声を保持しようとする政教分離の考え方は、戦後の日本社会でも蹂躪されてきたと言つてよいだろう。」(五頁)

「近年の、私的領域としての宗教概念を批判する宗教研究の趨勢は、ややもすると公共宗教としての天皇制あるいは神道の可能性を称揚する論理を容認する危険性も含んでいる。(中略)被災地の人々の苦しみを少しでも和らげたいという共感の感情(compassion)から出た公共宗教論が、本来は私的領域の間にとどめ置かれるべき単数のイデオロギー——ここでいえば国家神道——によって公共性を喪失する危機的な事態を誘発しているのだ。」(六頁)

磯前氏が、以前の自説を、まるで卓袱台をひっくり返してもするように投げ捨ててしまった原因は、東日本大震災にあったようです。

磯前順一氏の激動

なんだか「年寄りの昔話」のようにも聞こえる島菌氏の議論に対して、今日取り上げるもう一人の「国家神道」論者の磯前順一氏の議論は、彼の心の動揺、思考の混乱が随所に垣間見えて興味深いものです。

磯前氏は少し前までは「国家神道」についてかなり冷静な議論をしていました。例えば、「近代日本の宗教言説とその系譜」(岩波書店、平成十五年二月)では、島菌氏の「国家神道」論を批判して次のように書いていました。

「国家『神道』の中に神社政策とかかわりのない非宗教的要素を包摂してしまうことは、当時の神道や宗教の範疇がどのようなものであったかを不問にしてしまい、マルクス主義研究者の場合以上に、国家神道と天皇制との同一視を曖昧なかたちで推し進めることになる。」(九九頁)

「実際に天皇制国家は神社だけでなく、時期によっては学校教育や宗教教団など、さまざまな回路を通して国民の規律化と抑圧を進めていった。ただし、それを一律に国家神道と名づけることは当時の理解と乖離するものであり、国家神道を政府の神社政策として限定的に定義づけたいうえで、それを天皇制国家を支えるイデオロギー装置の一部として位置づけなす必要がある。」(九九頁)

ところが、「宗教と公共空間」に収められた「沈黙の眼差し」の前でになると、「国家神道と天皇制との同一視を曖昧なかたちで推し進める」彼は、東北の被災地に行つて、色々な人の前で何も語れず、沈黙せざるを得なかったと盛んに書いています。そして奇妙なことに、この論文を満たしているのは沈黙ではなくて、饒舌です。針の筵に座らされて、痛くて痛くて仕様がなく、泣き叫んでいるような感じですね。自らの学問が津波という自然現象の前で苦しむ人々に対しては何の役にも立たない。そのような無力感に打ちひしがれた彼には、その災厄に乗じて「国家神道」が、苦しむ人たちの心に、「ホッホッホ」と言いながら近づいてくる。「笑うセールスマン」のように見えるのでしょうか。

ちなみに、磯前氏が宗教の公共性への進出として挙げている具体例は、明治神宮の社で行われている事業と、諸宗教の東北におけるボランティアの二つだけです。これがどうしてそんなに恐ろしい事態なのか、私は理解に苦しみました。そして、ここに書いていないことの方が磯前氏に大きな動揺を与えたのではないかと推測しました。それは天皇皇后陛下下の東北御巡幸です。あの時の人々の反応が、彼をして、もう精神のバランスを崩してしまうほどの恐怖を与えたのではないかと思います。御巡幸に対する被災者の反応は「創られた伝統」論では説明のつかないものです。地震によって日本人の精神の古層が隆起して、そこには「天皇意識」が刻まれていた。それが磯前氏の「トラウマ」に触れてしまったのでしょうか。

磯前氏自身、明言はしていませんが、「宗教が個人の社会権を保障する公的領域から退き、社会権を欠いた闇としての私的領域にとどまる限りにおいて、個人の宗教的信条の自由を保障する世俗主義」すなわち「政教分離」の考えを支持して来た一人のようです。とこ

るが、この「政教分離」の考え方そのものが、「近代のプロテスタントイデオロギカルな宗教概念」を前提にしており、「リベラリズムの暴力性」を隠蔽する役割を果たしてきたと批判されるようになってきました。この議論の前に立たされた磯前氏の議論は、驚くほど、動揺と矛盾に満ちたものになっています。

「公共圏」や「公共性」は、社会権を有する個人が並立する「複数性」という原理を表わす。(中略)「公共圏」を支える複数性そのものが、排除と合意の二つの働きを不可避的に孕まざるをえない」(二二頁)「他者の痛みに対する感受性を持たない凡庸な悪、他者なき他者が、私たち自身の心のなかに、この社会のなかにも果喰っている」(二八頁)

「誰一人として正解を有している者はいない」という認識を共通の地平として、異なる視点をもつ者が互いに謙虚かつ批判的に語りあっていくこと」(一九頁)

「いかなる排除も存在しない公共空間は存在しない。そうした排除をどのような形で社会に位置づけるか、そうした排除の暴力を自らの存在に引き受けて初めて公共性は語りえるものとなるだろう。」(二〇頁)

磯前氏はこの議論の中のどこに自らを位置付けているのでしょうか。一見すると、必死になって「異なる視点をもつ者」を謙虚に受け入れ、「公共圏」の「複数性」を守ろうとしているように見えますが、どうもそうではないようです。「近年の、私的領域としての宗教概念を批判する宗教研究の趨勢は、ややもすると公共宗教としての天皇制あるいは神道の可能性を称揚する論理を容認する危険性も含ん

でいる」と考える例として、彼はこんなことを言っています。

「その典型的な表れが、二〇一二年度の日本宗教学会大会で公開シンポジウム「ためされる宗教の公益性」が全体会として催される一方で、それと主題を同じくするものとして、神道学者たちによる部の公衆パネル・ディスカッション「国家神道」における公共性と宗教性」の開催が承認された事象であったと思われる。／ここにおいて、個人の信仰の自由が保障される権利として、政教分離の論理にのっとって承認されたパネルの内容が、むしろ国家神道によって日本の公共空間は均一化されるべきであるという通俗化された公共宗教論へとすり替えられていく兆候を読み取ることができる。」(六頁、傍線引用者)

この議論から分かるように、磯前氏においてさえ、「本場に異なる視点をもつ者」は「複数性」に含まれるべき「他者」とは認識されず、したがって「排除」の意識すらないままに「排除」の対象とされてしまうということです。つまり、彼は、自らの主張の実現不可能性を自らの言葉によって証明してしまっているわけです。

ちなみに、「宗教と公共空間」における磯前氏の島菌氏への撩り寄り方は、読んでいて、こちらが恥ずかしくなってしまうほどです。「これらの論集には、宗教学だけでなく、人類学、政治理論、社会思想史、概念史、神学、日本史、韓国史など、広範囲な分野の研究者からの寄稿を含んでいる。寄稿者の国籍も、日本、韓国、中国、ドイツなど、様々な地域から構成されている。世代の広さを含めて、こうした多様性は、島菌先生の学問の奥深さを示す一端であろう。この二冊の論集が、東京大学宗教学研究室内の主任教授、さらには日

本宗教学会会長という社会的な重責を果たしつつも、そうした肩書に縛られることなく、学問としての社会的コミットメントを追い求めてきた島菌先生にふさわしいものであれば、本企画の発案者として願っている。／今こそ学問には、閉塞しつつある現実社会へのコミットメントと同時に、その言動を支え得る学力が求められている。宗教学は、近代化論批判、宗教概念論、世俗主義批判を経て、公共性論およびポストコロナ論と向き合う段階にきた。その過程で、多くの議論が咲くと同時に、無数の研究者が離脱していった。社会および自己の闇に根ざした学問の表現衝動がどこかで枯渇してしまっただろう。こうした研究動向のなかで四〇年以上のあいだ、国内外で第一線に立ち続けてきた島菌先生の学問に対して、後進の者を代表して感謝の意を表したい。」(二〇―二二頁)

私の目から見ると、磯前氏にしても、島菌氏にしても「自己の闇」と向き合って「学問」的な表現活動をしているとは思えません。自らが「社会の闇」だと断定した「他者ですらない他者」を、運動家的な感覚で外側から非難しているだけに見えます。それを「学問としての社会的コミットメント」だと錯覚しているだけなのです。

ちなみに、東北の被災者に寄り添おうとしている島菌氏に対しては、地元の復興させようとする人々の行動を、放射能汚染などを理由として全否定するカギカッコ付の「支援者」たちによるカルト的人権侵害行為に加担して「福島差別主義者に成り下がっている」との批判が、開沼博・福島大学特別研究員から出されています(「放射能・ワクチンへの不安 カルト化からママを救うには」『ウエッジ』平成二十八年五月号、一一頁)。

つまり、主観的には、自由を重んじ、多様性を容認する側にいると信じている島菌氏や磯前氏が、実は知の権力構造の中で他者を排除し、均一性を押し進める側にいると批判されつつあるわけです。こうした状況を考えて、これから私たちがやるべきことは、彼らの議論にいたずらに振り回されることなく、彼らの言っていること、やっていることを正確に記録し、内外の学問状況に照らして、彼らの矛盾やごまかしを静かに見つけていくことだろうと思います。