

## 島蘭進「国家神道」論の吟味(一)

皇學館大学文学部助教

新田 均

はじめに

宗教学者の島蘭進氏がこのところ精力的に「国家神道」についての論攷を発表しておられる。島蘭氏は、私が試みた従来の「国家神道」論を「狭義」と「広義」とに分けて理解するという方法を参考にして、「狭義の国家神道」と「広義の国家神道」という分類を行った上で、「国家神道の広い用法を鍛え直す」という道を選ばれた。しかし、私は、以前から、「国家神道」という用語を近代日本の政教関係の全体を包含する用語として用いることは不適切である<sup>(2)</sup>と主張して、これまで広義の意味で語られてきた分野については、近代諸国で広く採用されていた「公認宗教制度」と見る視点からの再検討を提案してきた<sup>(3)</sup>。

こういう経緯からして、島蘭説についての自らの見解を述べることは、研究者としての私の当然の責務であると思われるし、恐らく、島蘭「国家神道」論という鏡に写してみることによって、私自身の仮説の輪郭がいつそう明確なものとなり、それこそ「鍛え直される」のではないかと予想される。そこで、島蘭「国家神道」論を様々な角度から吟味してみようというのが本稿執筆の動機ならびに意図である。

## 一、島蘭「国家神道」論の概要

吟味の手始めは、まず、対象となる学説の概要(骨組み)を過不足無く要約して読者に伝えることだろうが、これは容易な作業ではない。吟味者の力量が対象者に遠く及ばない場合は勿論のこと、批判精神が先走って、意識的にしる無意識的にしる、自分の議論に有利なように対象を歪めて伝えてしまう場合が往々にしてあるからだ。ただ、島蘭説の場合には、既に四本の論致があり、シンポジウムにおいても二回の発表が行われている。しかも有り難いことに、二回のシンポジウムのいずれにおいても、私は島蘭説について確認し、議論する機会を得た。したがって、かなり正確に要約できるのではないかと思うが、視点の相違によるミスが起これないとは保障できない。そこで、「冗長になることを覚悟で、島蘭氏自身の言葉の紹介を基本とした。あらかじめ以下にその出典を年代順に列挙する。

- ① 「国家神道と近代日本の宗教構造」(『宗教研究』三二九号、平成十三年九月、以下「日本の宗教構造」)
- ② 『ポストモダンの新宗教—現代日本の精神状況の底流—』(東京堂出版、平成十三年九月、以下「ポストモダン」)
- ③ 「国家神道論の再構築へ向けて」(平成十三年九月七日、神職勉強会レジュメ、以下「再構築へ向けて」)
- ④ 「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、以下「構造の変容」)
- ⑤ 「国家神道とメシアニズム—「天皇神格化」からみた大本教」(『岩波講座・天皇と王権を考える4 宗教と権威』、平成十四年五月、以下「メシアニズム」)
- ⑥ 「国家神道を広い意味で用いる理由—近代仏教のとらえ方にもふれて—」(平成十四年九月五日、近代仏教研究会夏期セミナーレジュメ、以下「用いる理由」)

右の諸資料の中で、島蘭氏が自らの「国家神道」論の概要を最初に、そして論文全体を通じて体系的に論じているのは①の「日本の宗教構造」である。そして、それ以外の論致は、部分的な再解説、補足、証明、要約といった内容になっている。したがって、私の紹介も「日本の宗教構造」を中心とし、他の論致における言説で補足するという形で進めたいと思う。

### 先行研究の批判と島蘭氏の意図

まず、島蘭氏は自らが「国家神道」研究に踏み込んだ理由を「国家神道の用法をめぐることのような混乱を脱し、より明確な用語として用いることができるようにすることを目指す」(『日本の宗教構造』三二六—七頁) ためだと説明し、その後で、従来の「広義の国家神道」論と「狭義の国家神道」論のそれぞれ欠点を次のように指摘している。

#### ○「広義の国家神道」論について

「国家神道という語で指すものが、なぜひとまとまりのものに見なしうるのかが示されておらず、さまざまの要素が恣意的に集められているかのように見える。広い意味での国家神道という概念が成り立つ根拠が十分に問われていない」(『日本の宗教構造』三三七頁。傍線引用者、以下同じ)

#### ○「狭義の国家神道」論について

「近代日本のなかで大きな役割を果たした神道的なも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されているかのように受け止められかねない」(同三三七頁)

「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がか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」(同三二七頁)

「狭い用法をとるとすれば、近代の神道のなかの、国家や天皇崇敬と深く結びついた局面をとらえるための代替案がしめ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ない」(同二七頁)

このように両者の欠点を指摘した後、「筆者は国家神道の広い用法を鍛え直すという道を選びたい」(同三二七頁)として、自らの考える「広い意味での国家神道」論の内容と意義の説明に移っている。

これだけでは、「広い用法を鍛え直すという道」を選ぶという意思の表明が如何にも唐突に感じられるが、「構造の変容」にある次の説明を聞くと、全体像を欲する島蘭氏の意図がもう少し明確になる。

「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もっている必要がある。そのようなモデルを洗練しながら、個々の宗教的実践や観念、宗教集団や個人の特徴を見定めていくことによって、陰影の深い「世界観」や「死生観」の歴史を描いていくことができるようになるだろう」(五頁)

### 「国家神道」論

島蘭氏は「広い国家神道」の輪郭を、「日本の宗教構造」においては、「内容」と「形式」に分けて次のように説明している。

#### ①内容

「天皇を聖なるものとし、日本の国土や神々や精神伝統が独自で高い価値をもつものであるとし、国家が主導権をもって、広く国民に天皇崇敬や国民道徳の実践を求めるものである」(三三三―三三頁)

#### ②形式

「一方では、天皇と日本の神々をめぐる祭祀や儀礼システムが、他方では、天皇と固有の精神伝統をめぐる言説が重要である。また、それらを広める場として、学校・軍隊・戦争・祝祭日・イベント・メディア(新聞・雑誌・書物・ラジオ)などが、神社と並んで大きな役割を果たした。なかでも大きな役割を果たしたのは学校である。(中略) 明治中期以降の学校、とくに全国民が学ぶ場であった小学校は、国家神道の宣布と受容の場として決定的に重要な地位を占めることになった。(中略) 一八九〇年に制定された教育勅語は、大日本帝國を支える『治教』の核心となるべきものとして構想され、事実、そのような機能を果たした」(三三三頁)

この輪郭についての説明は、以後の論文において、さまざまに言い換えられている。本稿における吟味の中核に関わる言説なので、煩を厭わず年代順に全て列記してみよう。

#### 『ポストモダン』

「一九四五年までは神道に特別の地位が与えられ、国民生活の公的な領域に浸透していた。それは日本の宗教的ナショナリズムの主要な形態となったものであり、広い意味での『国家神道』とよびうるものである」(九二頁)

「私はこの語〔国家神道〕を神道の伝統を引き継いで国家や天皇の聖化を行った近代の儀礼秩序・実践体系・イデオロギーを広く指す語として用いたい」(一二三頁)

「天皇は国民の精神的支柱として尊ばれ、神道の主要神格の一つである天照大御神の子孫と見なされていた。祝祭日のいずれも神道や天皇に関わるものであり、学校ではそれにふさわしい儀礼が行われた。道徳教育(修身科)や日本史の教育は天皇崇敬の視点からなされ、ナショナリズム化された神道的世界観が教え込まれた。教育勅語はこうした儀礼と教えの双方の中核として機能した。天皇の祖神を祀る伊勢神宮から、かなりの数の地域神社に至るまで、国庫の財政による支援が提供された。国威を発揚するための神社が国内のみならず、植民地でもいくつも建設され、重要な役割を果たした」(九二頁)

「再構築へ向けて」

◎「国家神道の」新しい3要素

☆①神社神道——ただし、それが国家的なものとして統合された限りにおいて。

②天皇の祭祀と天皇崇拜の体系——神主にして神の子孫、時に神そのものとしての天皇。

③国体の教義・国民道徳などの言説——範型として教育勅語。家族国家論。

「構造の変容」

「国家神道」とは、近代の国家や天皇と結び付いた神道伝統の新たな展開形態を指すものであり、制度的には明治初期に「祭祀」や「治教」と名づけられていたものの具体化したものである。(中略)その構想は維新期の神道政策を立案した津和野派の人々により示され、紆余曲折を経た末に、教育勅語の制定普及をもって主要な装置を確立し終えるものである」(四八頁)

「メシアニズム」

「筆者自身は明治維新以降、「天皇の祭祀」や教育勅語等の「天皇崇敬による教化」のシステムが国家的な有力神社崇敬と結合して形成され、近代的な国家神道が形成されていったと考える。明治維新以前から存在したある種の神道的な儀礼や観念が天皇制国家の支柱として導入され、その後も国民生活に大きな影響を及ぼしつづけたのだ。近代における神道の現れとして神社神道も教派神道も重要だが、天皇崇敬を基軸とした祭や教〔教育勅語・国民道徳論など〕のシステムを除外してしまつたら神道の歴史の広がりや矮小化してしまうことになる。国民国家形成のなかで、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国家神道とよぶのが適切である」(二四八頁)

「用いる理由」

◇広い意味の国家神道の構成要素

◎神社神道+皇室神道+国体イデオロギー(村上説)はそれほど隔たっていない。

\*ただし、抑圧性を強調しすぎ。学校での「天皇制のマツリ」を軽視。

◎天皇や国家的な神々と伝統をめぐる崇敬・祭祀・教化のシステム。

以上のように、島田氏のいう「広い意味の国家神道」は、実に様々な要素を含んだものである。それをひとまとめにして、「国家神道」と呼べる根拠については、「日本の宗教構造」では、次のように説明されている。

①「宗教」や「〇〇教」というものがそもそも明確な輪郭をもつただけを指すと考える必要はないということである」(三三七頁)

②「ここで国家神道とよんでいるものは、『治教』と『祭祀』という側面から見た、また日本の近代国民国家の精神的支柱を政府の側から構築しようとして形づくられた神道的な思考や態度の総体として、あるまとまりをもっている」(三三七頁)

しかし、これでは何の説明にもなっていない。①は積極的にひとまとめにする理由にはならないし、②は、まとめられるのは、まとまりをもっているからだという単なる同義反復にすぎない。もう少し説明らしきものはないかと探すと、以下のような記述があった。

「再構築へ向けて」

◎3つの構成要素はあるまとまりをもつものとしてとらえられるか？

☆中心に崇敬される天皇がいる。天皇をめぐる宗教的な実践と言説の体系として、あるまとまりをもっている。

### 「用いる理由」

☆歴史的にいつて、このような宗教体系が近代日本国家を支えるものとして構想され、具体化されていった。

③それは「神道」の名でよぶのが適切である。

◇この領域には儒教的な理念の影響がかなり見られるし、思想的にも形成過程で儒学の大きな影響を受けているが、神道的観念の方が中核的である。

◇神の子孫であるが故に聖なる天皇という観念が中核。これは儒教とは関わりがない。

◇このまとまりの中で、神社と神道儀礼はきわめて大きな位置を占めている。

④「天皇制イデオロギー」の語ではカバーできない。

◇国家神道がイデオロギー的な機能を強くもっていることは確かであるが、これをすべてイデオロギーとだけよぶのは無理である。

◇儀礼（天皇礼拝、大嘗祭、靖国祭祀）や宗教施設・祭司（神社、神官）が大きな位置を占めており、「神道」とよばず「宗教」と見ないのは不自然である。

◇イデオロギーの語に観念だけでなく実践の要素を含める用法があるとしても、「祭」「教」のまとまり全体をイデオロギーとよぶのは相当の拡張用法である。

以上が、島薮「国家神道」の骨格の引用である。

### 「国家神道体制」論

島薮「国家神道」論には、「広い意味での国家神道」論の他に、もう一つの柱がある。それが「二重構造」論である（「構造の変容」においては、この二重構造が「国家神道体制」と呼ばれている）。

### 「日本の宗教構造」

「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（狭義）』が二重構造をなしているというあり方である。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、国家の精神的秩序の変革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」（三三八頁）

「国民一人一人の魂の欲求に対して答えるという点では、国家神道の力と象徴資源はあまり豊かではなかった。学校で国家神道をたたき込まれた子供たちも、社会人として生活していくにしたがって、諸宗教諸宗派により豊かな心の拠り所を求めることが少なくなかったと考えられる。その意味では、国家神道と諸宗教の間には、ある種の分業の関係が成り立っていたともいえるだろう。国家神道的な立場の宣布に携わる人も、多くの場合、人々の心の平安を維持する上では自らの提供できるものでは足りず、諸宗教諸宗派が提供する教えや実践や共同体に委ねざるをえないということを認めている。個人の心の平安の領分では諸宗教に依存しているといってもよいだろう。だから、自らの領分で意図的に反抗を受けたり、治安を脅かすと考えたり、他の特別の事情（たとえば戦争による『非常時』の切迫や抵抗に悩まされる植民地という状況）がない限り、国家神道の主体である国家自身が、諸宗教諸宗派に対して『君臨する』というほど、強く抑圧の姿勢で臨む必要はなかったと考えられる」（三三八―九頁）

### 「ポストモダン」

「ナショナリズムという点では、国家神道という形での官製ナショナリズム、公定ナショナリズムの影響が大きかったのはいうまでもないが、それはさまざまな形での宗教的、世俗的ナショナリズムを十分に許容するものであった。（中略）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

本の政教関係の特異な様相が見られる。そのような形で、国家神道という宗教ナショナリズムによる国家統治の下でも、世俗主義的な潮流や非公式な宗教的ナショナリズム（とりわけ法華仏教系のそれ）の興隆は顕著に見られたのである。／このような世俗的な潮流や非公式な宗教ナショナリズムが多様に展開する一方で、国家レベルの公的秩序での宗教的・公的アイデンティティの強化の要求が神道や天皇崇敬に託されるという状況は、一九四五年以後もあまり変化はない（九四頁）

#### 「構造の変容」

「明治維新以後、脅威の『教』と認知された『外教』（『夷教』『妖教』）『キリスト教』流入への危機感にも迫られて、国家神道を中核とした日本独自の強力なコスモロジー・イデオロギー複合を打ち立てる構想が推進され、やがて国家神道体制とよぶべきものが成立した。一九四五年までの近代日本の宗教構造は、国家神道を公的な宗教秩序の基軸とし、それに何ほどか従属する形で諸宗教が限定的な『信教の自由』を与えられるという二重構造をとった。天皇が核となる『祭』（祭祀）や『教』（治教・皇道）の領域は、『宗教』の上部にある聖性として位置づけられた。これが国家神道である。一方、『神仏基』などの諸『宗教』は私的家族的な生死や救済や心身苦悩・平安に関わるものと位置づけられる。各『宗教』の側から見ると、個々人の自由な志向と決断により、実存を支え、生死のより所を提供すべきものであるが、国家神道体制の側から見れば、臣民の心を安定させることにより、政治的秩序の安定に貢献すべきものと見なされることになる」（八一―九頁）

「上からかぶさる国家神道と下から人々の生活を支える諸宗教の二重構造をなすものととらえる」（四九頁）

#### 便利という観点からの正当化

さて、概要の紹介の最後に、島蘭氏が自説、つまり「あるまとまりをもったものとして国家神道を理解すること」（『日本の宗教構造』三三八頁）の正当性を主張する根拠として強調している一つの論点を指摘しておきたい。それは「利点」「容易になる」「見やすくなる」といった、要するに「便利」という観点である。

島蘭氏によれば、「国家神道」という概念を用いると「日本の宗教史の全体的展望のなかで、近代日本の宗教構造をとらえかえすのが容易になる」（同三三八頁）らしい。それはどういうことかと言えば、一つには、「近代日本の宗教構造の全体像が見やすくなる」（同三三八頁）のだそうだ。この「宗教構造」というのが先程ふれた二重構造論のことで、この「分業を内包した二重構造という視点」に立つと、従来の国家神道論の中で大きな問題の一つになっていた「抑圧性」の問題が「もっと見やすくなる」（同三三九頁）らしい。

「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こともあったわけである」（同三三九頁）。

こういった見方をすると、抑圧性を強調する学説としない学説とを、同じ本質の状況による現れ方の違いとして統一的に理解できるようになって便利であるというのである。つまり、「国家神道」→「二重構造」→「抑圧性の理解」という連鎖が「分かり易さ」を根拠として正当化されているわけである。

さらに、「国家神道」概念を用いることの「今ひとつの利点」として挙げられているのが、「近世から近代への宗教構造の変化が見やすくなる」（同三三九頁）という利点である。

島蘭氏によれば、信長・秀吉といった人々の時代から「支配秩序を聖化するシステム」が必要となり、徳川時代に入って「個々人の救いと生死の超越を志向する仏教や神仏習合の諸宗教諸宗派の上位に、世俗政権を聖化し、秩序原理を提示する『治教』と『祭祀』のシステムが重なる二重構造が成立した」（同三四〇頁）。

この見方に立つと、「近代の国家神道と諸宗教諸宗派の二重構造は、この近世的な二重構造を引き継ぐものである。上下の倫理に力点を置いた世俗秩序聖化のシステムと個々人の救いや生死に関わる諸宗教諸宗派からなる二重構造という点では、近世から近代への連続性がある。しかし、日本の近代の宗教構造は国家神道を生成させることにより、世俗秩序の宗教的聖化のシステムを著しく肥大化させることになった」（同三四〇頁）というように、近世から近代への宗教構造の移行について、連続性と非連続性を同時に捉えることができて便利であるというのである。

その上、これによって、戦後に対する見直しも立つのだと言う。「神道指令による『国家神道の解体』を経た後の、現代日本の宗教構造が、どのような意味で多元的と言えるのかという問題も、このような歴史認識を踏まえて考えていく必要がある。『国家神道の解体』の後にも、日本の宗教の二重構造が完全に『解体』してしまつたわけではなく、異なる形で存続していると見る見方も十分成り立つはずである」（同三四一頁）。

これらの利点の他に、「用いる理由」においては「諸外国との比較が容易になる」という利点が追加されている。以上で島蘭説の紹介を終了するが、いきなり個々の立論の吟味に入るのではなく、少し遠回りをして、出発点の確認と研究手法の問題点からはじめることにする。

## 二、基本的観点の確認

### 竹山道雄による「上からの演繹」批判

島蘭説の出発点は「広義の国家神道」論の欠点を理解した上で、あえて「国家神道の広い用法を鍛え直す」ということだった。その欠点とは、「国家神道という語で指すものが、なぜひとまとまりのものと思なしうるのが示されつ根拠が十分に問われていない」ということであり、こうした欠点を次のように批判されてきた。

「天皇崇敬や天皇祭祀や国家的神社につながるものといつてもその存在形態はたいへん多様であり、それらを『国家神道』というような一つの語で指すことは無理だ」という批判がある。複雑な歴史的現実に対して、解釈者が作り上げた枠組みを無理矢理、上からかぶせることになるというのである（『構造の姿容』一一頁）。

恣意的な寄せ集め、根拠の曖昧な観念、上からの解釈の押しつけ。このような批判に対応できてはじめて、「国家神道」論は鍛え直されたことになるのだらうから、島蘭説についてもこの点に特に注目していきたい。

また、「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もっている必要がある。そのようなモデルを洗練しながら、個々の宗教的实践や観念、宗教集団や個人の特徴を見定めていくことによって、陰影の深い「世界観」や「死生観」の歴史を描いていくことができるようになるだろう」（『構造の姿容』五頁）ということだが、全体像を提示する意図として語られているのであるから、どの程度、内部の多様性の理解に資しているのか、論証過程でどのような洗練が行われているのか、などにも注目してみたい。

しかし、その前に、このような批判は何も「国家神道」論のみに妥当するものではなく、広く社会科学一般で行われている、いわゆる「演繹的方法」全般に当てはまるものであろう。その問題点を鋭く、しかも分かり易く解説してみせたのが、竹山道雄氏の日本ファシズム論批判だった（『昭和の精神史』講談社学術文庫、以下引用は本書から）。思い返してみると、竹山氏の議論に私は大変な影響を受けてきたように思う。したがって、竹山氏の議論を紹介することは、これから私が試みていく吟味の観点の前提を整えることにもなると思うので、そのポイントを引用しておく。竹山道雄氏は、日本ファシズム論の基底にあるものを「進歩主義の論理」とであると見、その本質は「上からの演繹」にあるとする。そして、その議論の本質的欠陥を次のように指摘している。

「歴史を解釈するときに、まずある大前提となる原理をたてて、そこから下へ下へと具体的現象の説明に及ぶ行き方は、あやまりである。歴史を、ある先験的な原理の図式的な展開として、論理の操作によってひろげてゆくことはできない。このような『上からの演繹』は、かならずまちがった結論へと導く。事実につきあたるとそれを歪めてしまう。事実をこの図式に合致したものととして理解すべく、都合のいいもののみをとりあげて都合のわるいものは棄てる。そして、『かくあるはずである。故に、かくある。もしそうでない事実があるなら、それは非科学的であるから、事実の方がまちがっている』という。『上からの演繹』は、歴史をその根本の発生原因と想定されるものにしたがって体制化すべく、さまざまな論理を縦横に駆使する。そして、かくして成立した歴史像をその論理の権威の故に正しい、とする。しかし、そこに用いられている論理は、多くの場合にははなはだ杜撰なものである」(二二四頁)。

このように述べた後で、竹山氏は「杜撰な論理」の例を列挙している。

① 部分的真理の一般化

「ただ部分的真理に着目して、それを全体として主張している」(二七頁)。

② 歴史的価値と絶対的価値との混同

簡単に言えば、今日において普遍的にして絶対的な価値だと思われるものを歴史評価に持ち込んで、過去における思想や価値観を否定ないし無視することである(二七一―一九頁参照)。

③ 証明されていない独断の前提

「仮定によって仮定自身を解こうとすることであり、前提がすでに結論を含んでいる」(二二頁)。要するに、証明されていない独断を前提にして、結論を証明しようとする手法である。

④ 平行現象の結合

「鶏が鳴くときに太陽がのぼる、だから鶏が鳴くのが太陽が登る原因である——というふうには、時を同じくし

ておこった現象を結びつけて因果欲望を満足させることは、ともすると人がおかしやすいあやまりである」(二二頁)

⑤ 条件と原因の混同

「条件をふまえ、そこにいかなる意志がはたらいて動きだしたかが、問題である。／＼前提条件はすなわち原因ではない」(二三頁)。つまり、一般論としての推量を可能にする条件を、断定の根拠に換えてしまうこと。状況から見て「と考えられる」「と言えるかもしれない」とどめるべきところを、「に違いない」から、「だった」という断定へと、論理だけで展開させてしまうやり方である。

⑥ 結果と原因の混同

「後に起こった現象によって、それに先行する一切のものを証明しようとする」(二五頁)

「歴史における理性の詭計のようなものが考えられている。歴史の中にある神秘的なはからいがあつて、すべて『この世が成立する前からどこかに存在していた図式』によって発展することになる」(二六頁)

「上からの演繹」は、歴史をその図式的な体系に嵌めこむためには、いかなる顧慮もなく、むしろ特定の原因と特定の結果をほしのままに結びつけるという、前近代的な神話的思考方法を用いるにいたる」(二八―九頁)

⑦ 侍僕の見方(欲望還元主義)

「いわゆる科学主義は、人間の行為の動機を、そのもつとも根本的な要素と想定されるものに還元する。そして、エゴイズムや情欲などの最下級の要素からの説明こそ、もつとも実証的だと考える」(二九頁)

以上のように「上からの演繹」が持つ欠陥を指摘した上で、竹山氏はさらに次のように繰り返している。

「上からの演繹では」前提(すなわち結論)に都合のいい歴史像がえがきだされている」(三三頁)



「上からの演繹」がいかに現実とくいちがい、しかもなお自分の現実理解の方式をたて通そうとして、ついにはグロテスクな幻想のごときものを固執するようになるか云々」(三三頁)

「人間は外界によって直接にうごかされるのではなく、外界について彼がいだいているイメージによってうごかされるのだから、かくて成立した世界把握が大きな力となって社会をうごかす。それは科学に名をかりながら、むかしの魔術を思わせる。／もともと魔術の本質は、ある特定の世界像をあたえて、それにしがった行動をさせることだった。いま論理はまさにこれと同じ役目をしている。そしてインテリほど論理にたよって判断するから、インテリほど魔術にかかっている」(三五頁)

当時、「上からの演繹」は学問の世界では圧倒的な影響力を誇っていた(今も隠然たる力をもっている)。その影響力から、自由になってゝものを見、研究を進めるためにはどうしたらいいのか。自由への道は「事実からの出発」によつてはじまる、と竹山氏は言う。「歴史を解明するためには、先取りされた立場にしたがつて予定の体制を組み立ててゆくのではなくて、まずいちいちの具体的な事実をとりあげてその様相を吟味するのではなくてはなるまい。前提された発生原因から事実へと下るのではなく、むしろあべこべに個々の事実から発生因へと遡るのでなくてはなるまい。固定した公理によつて現象が規定されるのではなく、現象によつて公理の当否が検証されなくてはなるまい。外から形をわりつけるのではなくて、その事自体についてその事がもつ形を見きわめるのではなくてはなるまい。考究の出発点は、うたがうことのできない現象が直接に語る意味を解説することからはじめなくてはなるまい」(三八頁)。

振り返つてみると、私の研究はこれまで「国家神道」の名で呼ばれてきた研究分野を、竹山氏の導きにしたがつて吟味してきたといえるように思う。これまでは明確に自覚していなかったが、考えてみれば、「広義の国家神道」論は日本ファシズム論の一変種とも言える。その代表格である村上重良氏は、「国家神道」の時代区分の最後に「ファシズム的国教期」なるものを設け、しかも、「国家神道」は「この段階に絶頂期を迎え、国民にたいする精神的支配の武器としての真価を、遺憾なく發揮した」(「国家神道」岩波新書、八〇頁)と述べている。そのような関係からか、竹山氏の批判は、村上「国家神道」論にきわめて的確に妥当しているように思われる。私は明確な自覚のないままに、竹山氏の示した「事実からの出発」に含まれている諸観点にしたがつて、典型的な「国家神道」論者である村上氏や宮沢俊義氏の議論を点検してきていたようだ。竹山氏が示してくれた抽象的なヒントにしたがつて、具体的な事象を探求してきたことだろう。

重要な点なので繰り返しておくが、竹山氏の諸観点は以下のようなものである。

- ① 先取りされた立場にしたがつて予定の体制を組み立ててゆくのではなく、まずいちいちの具体的な事実をとりあげてその様相を吟味する。ここでいう「予定の体制」は「予定の理論体系」とか、「予定の見取り図」と言い換えて理解してもよいだろう。
- ② 前提された発生原因から事実へと下るのではなく、個々の事実から発生因へと遡る。
- ③ 固定した公理によつて現象を規定するのではなく、現象によつて公理の当否を検証する。
- ④ 外から形をわりつけるのではなく、その事自体についてその事がもつ形を見きわめる。
- ⑤ うたがうことのできない現象が直接に語る意味を解説する。

これらの諸観点に導かれた探求過程で、私なりの新たな原則めいたものもいくつか掴めたように思うが、これまでを振り返つて一言で言えば、私がやってきたことは「学説の公理化に対する異議申し立て」ということになるかと思ふ。

今回は前提を整えるだけで稿数が尽きてしまった。次回以降は、今のところ、「学説のあり方についての私の基本的な考え方の表明」「私なりの見取り図の提示」「島蘭説の論理構造の吟味」「島蘭説と歴史事実との対応関係の検討」という順序で議論を進めていきたいと考えている。枚数的にも、時間的にも、長いものになりそうだが、お付き合い願えれば幸いである。

註

(1) 「狭義」と「広義」との違いは、私の説では「『国家神道』を神社の国家管理状態に限定して理解しようとするもの」と「『国家神道』を神社神道以外の宗教をも包含する広範な国家的宗教制度として理解するもの」(拙論「『国家神道』論の系譜(上)」『皇學館論叢』第三二巻第一号、平成十一年二月、五頁。以下「系譜(上)」)ということだが、島蘭説では「戦前の神社神道が国家と特別の結びつきをもっていたことに限定して用いようとする用法」(『国家神道と近代日本の宗教構造』、『宗教研究』三二九号、平成十三年九月、三二二頁)と「明治維新から敗戦までの間、国家が神道的な思想や実践を国民統合の支柱として用いてきた、その総体を指そうとする用法」(同三三二頁)ということになっている。したがって、「狭義」については理解に大した相違はないが、「広義」については大きな違いが見られる。私の説が「宗教制度」に焦点を当てたものであるのに対して、島蘭説は「思想や実践」までをも包含し、さらにそれが「神道的」であったとの前提に立っている。この相違が持っている意味については、本稿の進展とともに次第に明らかになるであろう。

(2) 拙著『近代政教関係の基礎的研究』、大明堂、平成九年四月、三四二と三四四頁。以下「基礎的研究」。

(3) 『基礎的研究』三四四―四五頁。拙論「近代政教関係研究についての一試論―『国家神道』論を超えて―」『皇學館論叢』第三二巻第一号、平成十年二月(以下「一試論」)。同「近代日本政教関係の時代区分について」『憲法政治学叢書Ⅰ近代憲法への問いかけ』成蹊堂、平成十一年七月(以下「時代区分」)。

(4) ここで述べるのが適切かどうか分らないが、この部分を書いている時に、藤原正信氏からいただいた「教育勅語と国家神道―研究序説」(『龍谷大学論集』第四五八号、平成十三年七月号、一四六―一七頁)に、私の説に対する批判らしい文章が載っていたのを思い出した。「らしい」と書いたのは、藤原氏に私の説に対する批判の意図があるのかどうか、批判の意図があると仮定しても、この書き方でどうして「学術論文における批判になるのか」が分からなかったからである。

藤原氏は、私が明治十年代後半における井上毅と内務省の宗教政策に対する態度を比較検討した結果、「内務省が採用した『神道・神社非宗教』論は、神道の信仰を強要したり、神社と国家とのつながりを強化したりするには作用していなかった」(『基礎的研究』一二七頁。藤原氏の引用は「日本型政教関係の誕生」(第一書房、昭和六十二年二月)に掲載された旧稿に依拠しているが、『基礎的研究』への再録にあたって若干修正したので本稿では、そちらから引用した)と結論づけた部分を取り上げて、「このようにいう新田が、日本の日本近代の政教関係を制約する用語として『国家神道』が不適切であり、神社神道よりむしろ浄土真宗の影響がつかった論(新田『近代政教関係の基礎的研究』三四二―五頁)、従来の『国家神道』論から神道を無条件に解放しようとする意図を読みとることは検討違いではなからう」(傍線引用者)と書いている。

実証研究の結果として到達した結論について、別の証拠資料を提示することによって、その結論の修正ないし否定を主張するのなら話は分かる。ところが、藤原氏をしていることは、私の「意図を読みとる」ということなのだ。藤原氏は客観的な研究成果よりも、私の内心の方に興味があるのだろうか。だとしたら、ちょっと気味が悪い。

研究者の内心の動機を暴いてみせたところで、その人物の客観的な研究成果を否定したことにはならない。そんなことは、少なくとも学者にとっては常識だろう。これは、山折哲雄氏に対する批判でも書いたが、重要なことなので繰り返しておこう。「研究者一人一人の思想が違うのは自明で、それを前提とした上で、誰もが納得せざるを得ない事実や解釈を探求するのが『学問的な営み』なのだ」(拙著『一刀両断』先生、もっと勉強しなさい)『国書刊行会』平成十四年三月、四八頁。以下「一刀両断」。もし「藤原は真宗坊主だから、彼の真宗関係の研究には客観性がない」とか、「やがせ、基幹運動に奉仕する意図なのだろうから、研究としては意味がない」などと批判する者が現れたら、藤原氏は「おっしゃる通り」と認めるのだろうか？

それに、内心を読みとるにしても、私の論文のどこをどう読んだら、従来の「『国家神道』論から神道を「無条件に」

解放しようとする意図が読みとれるのだろうか。藤原氏が要約している箇所の中で、私は「神道に政教関係形成の主体としての位置付けが与えられるならば、浄土真宗にも当然認められて然るべきだと思われる」(『基礎的研究』三四二頁)と書いている。自分の意図は「浄土真宗を免責しようなどとするものではなく、国家神道体制のなかでその役割を過不足なく評価しようとするものである」と言う藤原氏が、どうして私のこの言葉を無視するのか理解に苦しむ。

少なくとも学術的な批判には、それなりの作法というものがあって、まずは、相手の議論を正確に、等身大に掴まえて、それを再現してみせるということがなくてはならない。批判に有利なように、誇大に解説してみせることは、社会運動家の戦術としてなら理解できなくもないが、学者の姿勢としては不適切だろう。

ただし、誤解があるといけないので、急いで付け加えておかなければならないが、私に対する批判(?)とその他若干部分を除いて、この藤原論文は示唆に富む好著である。この論文から私がどんな学愚を被ったかについては、本稿の進行につれて明らかになるだろう。

(5)

島菌「国家神道」論を理解する上では、氏のいう「治教」が何なのかについての理解が必要不可欠である。しかし、これについては氏自身が明確な定義を示しておらず、それそのものが一つの重大な検討対象となる。したがって、これについては次号以降で取り上げることにし、ここでは取りあえず、「政治的な教え」くらいの意味に解しておいていただければいいと思う。