

「国家神道」論の系譜（下）

新 田 均

五、宮地正人氏の「国家神道」論

（一）宮地「国家神道」論の意義

宮地正人氏の「国家神道」論は、村上説の構想を基本的には継承しつつ、「国家神道」を上下の対抗関係という視点から捉え直す試みといえる。言い換えれば、村上氏が「国家神道体制」という制度を構成する要素として捉えたものを、「国家神道」の確立へと向かう運動の中に位置づけて、動態的に再構成しようとした試みである。したがって、「国家神道体制」という静態的なニュアンスを含んだ術語はほとんど用いられず、「国家神道」は、再び神社神道および皇室祭祀に限定される傾向を示している。しかし、動態的とはいっても、「国家神道」の確立へと向かう動きに焦

点が当てられ、それに対抗する動きにはあまり注意が払われていない。そのために、何故、「国家神道」の確立を目指す人々の目的が十分に達成されなかったのかという疑問を残す結果となっている。また、運動の結果として生み出されたものが、その後「国家神道」とどのような制度的関係に立つことになったのかという点も曖昧なままとなっている。

(2) 「国家神道」の定義

宮地氏は、「国家神道」について、次のように定義している。

「国家神道」というのは、明治前半期の天皇制国家がつくり上げて行つた国家的な神社制度であり、その神社制度を理論化する政治理論だと私は考えます。」（「国家神道の確立過程」『國學院大學日本文化研究所紀要』第六四輯、平成元年九月、二〇九頁）

そして、この「国家的な神社制度」は、宮中祭祀も含んでいると考えているようである。

「宮中祭祀が、全国無数の神社祭祀の基本とされ、そして明治八年四月には神社祭祀が式部寮によって制定される。全国の神社が共通してやらなければならないお祭りのやり方がここで決定される。ところで前近代から明治初頭までは、全国の神社はそれぞれの古くからのしきたりと伝統で固有の祭祀、式典を持っていたのです。それがこの明治八年四月の神社祭式の公布によって、祭祀レベルにおいても画一化されてしまったと私は思っています。」（同右、二二七頁）

また、神社制度と有機的に結合した制度として「教派神道制度」も「国家神道の体制」の中に含まれていたとする。

「一面その宗教的活動を保証しつつも、他面では、「神勅」と三種の神器、現人神等の天皇制イデオロギーの根幹に関する一切の疑いや批判を許さないシステム、いわゆる教派神道制度をこの年（明治一五年）に創り出す（但し、黒住、神道修成派は明治九年別派独立）。そして、これまで天皇制イデオロギーの構築運動の中心的役割を果たしてきた人々は、天皇制イデオロギー強化のための教派神道活動に没頭する。——（中略）——ありとあらゆる神道系諸宗教を統制し、懐柔し、威圧し、それらの教義と活動の中の、きわめて微弱な非天皇制的イデオロギーをも看過することなく、敗戦に至るまでの日本社会において神社神道と有機的に結合しつつ、その機能を果していくのである。」（『天皇制の政治史的研究』校倉書房、昭和五六年五月、一四六頁）。

「祭祀と宗教が分離され、神社尊崇と教派神道支配の結合による新たな国家神道の体制がつくられ云々」（同右、一五二頁）。

さらに、「国家神道」創出の基本的な目的については、次のように述べている。

「国家の支配の正統性というものは、天皇制国家の場合には、天壤無窮の神勅と三種の神器ということが大前提となっている。これが天皇が日本を統治するレジティマシーのもとになるわけですから、全国の神社をそのような意識を再生産できる基礎単位としてつくり上げる、より正確に言えば組織替えることは国家としても緊急の課題でした。」（『国家神道の確立過程』二二〇頁）

（3）「国家神道」の確立過程

「国家神道」の確立過程については、「体系と教理の確立」と「国家機構の上での確立」という二つの段階を経た

という。

「国家神道の体系と教理の原型が明治十五年に確立すると私は考えております。これが国家機構の上でも確立するのは、日清戦後の明治三十三年、内務省が神社と仏教を取り扱ってきた社寺局を分割し、神社局と宗教局という二局に分立することによって、神社尊崇は宗教にあらずという国家神道の枠組みが国家機構の上からも確定すると私は考えています。」（『国家神道の確立過程』二三〇頁）

宮地氏は、教部省の時期に、神道は宗教として発展する方向を示し、そのことは二つの意味で政府にとって好ましいものではなかったと分析している。一つは、宗教として発展すれば、神道は他の宗教と同一レヴェルのものと見なされ、イデオロギー装置としての機能が低下してしまうこと（『国家神道形成過程の問題点』、安丸良夫・宮地正人編『宗教と国家』近代日本思想体系⁵、岩波書店、昭和六三年九月、五八七頁）。もう一つは、多神教である神道が宗教として発展すれば、神道自体の結合力が低下してしまうことであった（同右、五八八頁）。

このような事態に対処するために、政府は神官と教導職との分離を行い、これによって、神社神道を非宗教化し、教派神道を政府が正統とする神道理解（天皇制イデオロギー）の枠内に閉じ込めようとしたとして、次のように述べている。

「政府がこの時とった政策というのは、明治五年六月の神官は葬儀に関係せよという布達を撤回し、個々人の靈魂の救済という宗教的問題から神官は手を引けとするものでした。他方で宗教として非常に力強く発展している神道的諸宗教に対しては、政府が公認する教派神道に直結させることによって、天皇制国家が正統とする神道理解からの逸脱を禁止する体制を敷きます。」（『国家神道の確立過程』二三〇頁）

「政府は神官に個々人の死後の救済問題から手を引かせ、神道祭祀を国民的習俗と理由づけ、それに専念させる

ことによつて、一般からの神道ニ宗教批判を回避する口実とした。神社崇敬は宗教にあらずというのが、その後の政府の公式見解となる。——(中略)——しかしながら「崇敬」や「敬神」の対象である神靈カテゴリー自身、純然たる神道宗教固有のものであり、「敬神」から信仰への道は極めて広く平坦な道であつた。そこにおける天皇制イデオロギーからの微細な逸脱すらも、すべての神道系諸宗教に政府公認の教派神道各派に直結することを強制し、それ以外のいかなる教団も容認しないことにより、完全に封じ込んだのである。ここに国家神道の理論的枠組みがおかれ、神社崇敬を全国民に強制しうる前提が確立される。」(「国家神道形成過程の問題点」五八九頁)

神官と教導職との分離は「当初多くの神官たちを当惑させた」(「国家神道形成過程の問題点」五八九頁)。しかし、「帝国憲法発布・議會開設が迫るに従い、官国幣社のみならず府県郷村社に關係する神官の中にも次第に神社崇敬は宗教でないとし、宗教の上に位置づけさせようとする動きが強くなつていつた」(同右、五八九—九〇頁)。宮地氏によれば、この立場に立つた神官たちは「二つの運動をおこし、実現させなければならなかつた」(同右、五九〇頁)。第一は「明治十五年(一八八二)一月の段階では、官国幣社に限定されていた神官教導職の分離を神官全体に及ぼすこと」であり、第二は「仏教とともに神道をも管轄していた内務省社寺局の支配下から神社と神官を離脱させ、神祇官を再興、宗教一般と異なる神祇行政を確立させること」(同右、五九〇頁)であつた。

第一の課題は「明治二十四年(一八九二)七月神官奉務規則が改正され、旧来の「神官ハ教導職ヲ兼務ス」云々の關係諸条項と諸記述がすべて削除されたことによつて実現され」(同右、五九〇頁)たという。第二の課題については、議會開設以前は「権力上層と直結して要求を短期に実現させようとする方法」が取られたが、議會開設後には「議會内の輿論そのものを自らにひきつけることによつて要求を実現させようとする」「議會議決方式」(同右、五九〇頁)

の運動がおこなわれた。

他方、政府も「議會開設以前に官国幣社の財政体制をなんとしても確立しなければならぬ」と考えて、「官国幣社保存金制度を導入」し、「このような国家の狙いは、明治十七年（一八八四）八月の「受爵者の誓書」、明治二十二年（一八八九）二月の帝国憲法の告文と発布勅語、そして翌年十月、議會開設直前の教育勅語等における記紀神話に依拠した天皇支配の正統性の明示化となって現れ、さらに神社創建の仕上げとなって具体化」（同右、五九〇―一頁）したという。¹⁷⁾

神官たちが「議會議決方式」を採用したことは、「狭い政治のレヴェルの外にひろがる社会レヴェルでの、自らの要求に対する社会的同調性の形成や非同調的要素の社会的排除といった課題にも、彼らを極めて敏感たらしめること」（同右、五九〇頁）になったという。このような方向性の延長線上で、宮地氏は「国家神道の動きは、明治初年段階のそれとは異なった形でのキリスト教への攻撃をあらためて可能とすることとなった」（同右、五九一頁）として、内村鑑三事件を位置づけている。¹⁸⁾ また、「国家神道の確立を狙う人々にとって、キリスト教と並び新たな敵対者となってきたのは、厳密な史料批判を信条とし、神話から歴史を分離することに方法論的生命を見出していた創成期の近代的歴史学であった」（同右、五九二頁）として、久米邦武事件を位置づけている。特に、久米邦武事件については次のように述べている。

「神道は真正正銘の宗教であり、しかも未熟な未開社会の宗教であると主張する歴史学と久米邦武は国家神道にとって許容しうるものではなかった。久米攻撃の前面にいたのは正に神祇官再興運動の中心的担い手の人々だったのである。」¹⁹⁾（同右、五九二頁）

このような国家神道の確立へと向かう運動に対して、「内村を庇い、久米や重野を支持する社会的な力量が乏しい

以上、政治的な決着にはただ国際的な環境の変化が必要なだけであつた」(同、五九二頁)との分析から、「国家機構の上での確立」を次のように述べている。

「日本が日清戦争に勝利した直後の明治二十九年(一八九六)、神祇官興復決議が衆貴両院をはじめて通過し、明治三十二年(一八九九)、条約改正の結果治外法権が撤廃され居留地が消滅したのを受け、欧米列強の意向を基本的に顧慮する必要のなくなった天皇制政府は、翌明治三十三年(一九〇〇)四月、内務省社寺局を廃止し、神社局と宗教局を分立させるのである。」(同右、五九二頁)

六、中島三千男氏の「国家神道」論

(1) 中島「国家神道」論の意義

構造も時代区分も一新して「国家神道体制」論を再構築しようとしたのが中島三千男氏である。中島説においては、神社神道と諸宗教とのバランスが「国家神道体制」の基本構造とされ、明治一〇年代から明治末年にいたる内務省の神社・宗教行政の変遷過程が、「国家神道体制」研究の中心に据えられた。ただし、中島氏が詳しく論じているのは、その体制の一部(神社神道)についてだけであり、また、时期的にも明治時代に限定されている。このため、論としては完結していない。

(2) 「国家神道体制」の基本構造

中島氏によれば、「国家神道体制」は、「信仰の自由」「政教分離」という近代の思想原理を擬制的にはあるが組み込んだ体制とされる。それは次のような体制である。

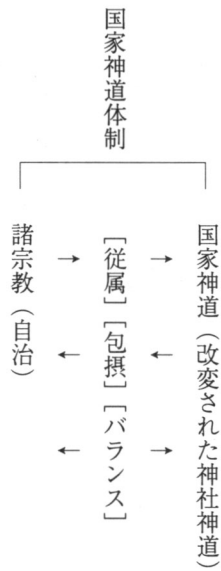
「国家神道体制成立の前提には（イ）非宗教・国家の祭祀・道徳というたてまえの下に「改変」させられた神社神道、これを国家神道というのですが、その成立、（ロ）他の諸宗教はその下に従属（包摂）せられるわけですが、その場合には一定の「自治」が与えられねばならなかったということ、つまり一定の「自治」を与えられた他の諸宗教の存在、この二つがあるわけです。まさに「信教の自由」、「政教分離」という近代の思想原理を擬制的にはありますが二重の意味において組みこんでいるのであります。」（「明治憲法体制」の確立と国家のイデオロギー政策―国家神道体制の確立過程―）『日本史研究』一七六号、昭和五二年四月、一六八頁）

「それは通説の如くすんなりと出来あがったものではなく内務省における三十年にもわたる試行錯誤の神社（宗教）行政の中で、とりわけ日清・日露という二大戦争を経ることによって、はじめてその枠組みを形づくっていくのであります。」（同右、二六八頁）

「国家神道体制というものが「近代の論理」を擬制的に組み込んでいる、別の側面から言いますと戦争の遂行（国家主義・天皇主義イデオロギーの国民への注入）と国内外の「信教の自由」、「政教分離」原則をも含めた民主主義思想の存在とのバランスの上に成り立っている、さらに神社と国民との関係でみれば、国家や天皇の論理を體現した神と民衆の個人的祈願に応える神とのバランスの上に成り立っている。したがって、その後の

時々の情勢によつて国家神道体制の具体的ありようは少しずつ変化するのであつてそういった意味では極めて不安定なものであります。」(同右、一九〇頁)

以上のような中島説を图示すれば左のようになるであらう。



この国家神道体制によつて民衆に浸透させられた「天皇制イデオロギー」とは次のようなものであつたという。

〔イ〕日本は天照大御神の子孫である天皇によつて統べはじめられた、(ロ)日本の発展はその天皇を中心に国民の先祖が天皇を助けることによつてもたらされたものであり、(ハ)その恩沢は日本国だけにとどめられるものではなく世界に遍くおよぼさねばならない、(ニ)「国家神道の確立と民衆」『歴史公論』三巻八号、昭和五三年八月、七九頁)

そして、イデオロギー装置の中で「天皇制イデオロギー」を、眼に見えるかたちで感性に訴えるところの伊勢神宮・官国幣社から府県社・郷村社にいたる数万の神社群の存在とそこでの儀式(祭祀)はカナメ的な位置をしめていた(同右、七九頁)とされ、その根柢として次のような事柄が指摘されている。

「国家神道」論の系譜(下) (新田)

「一九〇七年（明治四十）の刑法（新）第七四条において、神社群の頂点にたつ伊勢神宮にたいする不敬行為が天皇にたいするそれと同列の刑に処せられるようになったこと、また戦前における植民地の日本からの解放の先鞭が多くの場合、まずその地に建てられた神社への打ちこわしからはじまった、などのことはそのことを象徴的に示すことがらである。」⁽²¹⁾（同右、七九頁）

（3）時代区分の再設定

中島氏は「国家神道体制」確立までの過程を五つの時期に区分している。「国家神道体制」が確立して以後の時代については論じていないが、おそらく、大正から昭和初期までについて第六期「国家神道体制の継続期」が想定されていると思われる。さらに、その後、第七期「天皇制ファシズム期」を想定しているようであるが、村上氏とは異なっており、この時期は「国家神道体制」の絶頂期ではなく、崩壊期として捉えられている。第五期までの時代区分は以下のようにある。

第一期 明治 元年～ 五年 狭義の意味での「神道国教化政策」期

第二期 明治 五年～ 八年 「総括的皇道主義」期

* 第一期と第二期は広義の神道国教化政策期

第三期 明治 八年～一四年 神道国教化政策の崩壊期

第四期 明治一四年～一七年 国家神道体制の成立期

第五期 明治一七年～一五年 国家神道体制の確立期（「国家のイデオロギー政策」⁽²²⁾ 一六九頁）

以上の時代区分の背景には「神社神道」に対する中島氏の次のような認識がある。

「近世にまでつくられてきた伝統的な神社神道が近代天皇制イデオロギーの媒体・装置として機能する、すなわち国家神道になるためには二つの「ネック」が解決されなければならず、そのための神社神道の改変、つくり変えが必要であったのである。このつくり変えは——（中略）——維新以降、三、四十年の試行錯誤を経て、日清・日露という二つの戦争を経ることによって、ようやくいちおうの終止符を打つのである。」（「国家神道の確立と民衆」八〇頁）

つまり、中島氏は「国家神道」を「伝統的な神社神道」がつくり変えられたものとして捉えており、両者の間には二つの重要な相違（障害）があったと考えている。

その一つは神々の性質の相違である。中島氏によれば、伝統的な神社神道の神々は「国家神道の神々がそうであったように天皇や国家の論理を体现したものではけっしてなかった」。それは「現世利益を満たす神々」であり、「死後の平穩（安心立命）をもたらず神々」であり、「共同体の繁栄」（同右、八〇頁）をもたらず神々であった。⁽²³⁾

もう一つは、神社神道そのものの捉え方の相違、すなわち「宗教」であると捉えるか、「非宗教」であると捉えるかの相違である。

「日本の近代国家は——（中略）——「信仰の自由」、「政教分離」といった近代国家の思想原理をまったく否定することはできなかった、擬似的にせよこの原理をなんらかの形で満足させねばならなかったのである。ところが近世を通じて神社神道はたんなる一つの宗教にすぎなかったし、また明治維新によってその地位はひきあげられた、あるいは唯一真正なものとされたがやはり宗教として位置づけられ考えられていたということである。このような宗教としての神社神道から、たてまえたのであるが「神社神道は宗教にあらず」という論理が成立しなければ国

家神道は成立できなかったのである。⁽²⁾」(同右、八〇頁)

以上のような二つの相違を軸として、伝統的な神社神道が国家神道へと改変されていく段階にしたがって時代区分が行われているのである。

(4) 各時期の特徴

次に、中島氏の時代区分にしたがって、各時期の特徴を見ていくことにしよう。

(1)、第一・二期「広義の神道国教化政策期」

「この神道国教化政策は伝統的な神仏習合を打破し、神仏の関係を逆転させたという意味で画期的な意味をもっているわけだが、それがすぐに国家神道に結びつくものではない。神道国教化政策は国家神道成立のための大きな前提はつくったが、先に述べた二つの「ネック」はいまだ未解決のままであつたのであり、したがってそれはほぼ一八八七年(明治十)ごろには完全な破綻をみせるのであつた。」(「国家神道の確立と民衆」八二頁)

(2)、第三期「神道国教化政策の崩壊期」

中島氏は、この時期に「放任状況」が出現したと主張している。つまり「国家及び地方庁が神社神道を単なる一つの宗教として位置づけて、特別な関係を持たないようにしていく」(「国家のイデオロギー政策」一六九頁)状況が出現したというのである。そして、その説を証明するために、この時期における①府県郷村社の位置づけ、②神宮大麻頒布の仕方、③神宮並に官国幣社の位置づけ、④内務省社寺局の性格、に検討を加えている(同右、

(3)、第四期「国家神道体制の成立期」

この時期において、国家神道の論理が成立したとされる。その根拠は二つ指摘されているが、一つは、祭神論争の結果として、明治一四年二月、勅裁によって神道事務局の祭神が天神地祇・賢所・皇霊を遙拝することと定められたことである。その意味について、次のように説明されている。

「皇室の祭祀と伊勢神宮以下神社（神道界）の祭祀が一本化されたことを意味しており、より具体的には従来
の「神典」（「記紀」）の最初に出現し、平田篤胤により独自の意味付けの行なわれた天御中主神（および高
皇産霊神・神皇産霊神の造化三神）を他の神々と一括して天神地祇とし、それを賢所（天照大御神）より下
位に置くことによってまた歴代皇霊を新たに持つてくることによって、「神典」の神々を天皇を中心に再編
成したことを意味しているのである。このことは神社（神道）というものが民衆の個々の現世利益や安心立
命の要求といったものを満たすものではなく、まず何よりも天皇およびそれを通じて国家への忠誠を説くも
のであるということ祭神のうえから表現したものであった。」（「国家神道の確立と民衆」八三―四頁）

もう一つの根拠は、神官教導職分離を中心とした明治一五年の諸政策に求められている。

「上は伊勢神宮から下は郷村社に至るまで、その活動を宗教ではなく国家の祭祀として位置づけ、そのことによつて国家と神社との結合を合法化し、その上でこの神社体系を国家主義的・天皇主義的イデオロギーの国民への注入の媒体・装置として活用することを意図したものであります。さて、このようにして成立した国家神道云々。」（「国家のイデオロギー政策」一七六頁）

しかし、この時期においては、国家神道の論理が神社行政全体に貫徹していたわけではなく、大きく揺らいでい

たとも主張されている。つまり、国家神道体制が確立してはいたわけではないのである。

「一八八二（一五）年の神官・教導職の分離は神社神道は宗教ではなく国家の祭祀であるとして、従来の「放任主義」的政策を修正し、国家が神社に対して全体的に積極的にコミットしていくことを公式に表明したものであり、その意味では重大な意味を持っているものでありますが、それが、その後そのまま貫徹、強化されずに大きく揺らいでいる、——（中略）——国家神道の論理が貫徹されたのはいわば伊勢神宮だけでありまして、府県社以下神社はもちろん官・国幣社に対してもその論理は貫徹せしめられていないのであります。私が通説の如く、国家神道（体制）の確立を遅くとも帝国憲法が發布され、教育勅語が渙発された「明治二十年代」前半に置くこと、を疑問とするのもまさにこの意味からであります。この「神社改正之件」の構想、およびそれに基づく具体的施策は結論的に申せば日清戦争の開戦まで続くのであります。」（同右、一八一頁）

ここで言及されている「神社改正之件」というのは、明治一九年二月に内務・大蔵両大臣によって閣議に提出されたもので、「憲法体制成立に見合う神社行政の基本を示すもの」（同右、一七八頁）であった。この内容と意義を中島氏は次のように整理している。

「まず第一に伊勢神宮―官・国幣社―府県郷村社という神社体系が一つのものとして、すなわち全体として国家の宗祀としての位置づけが与えられておらず、神社体系を伊勢神宮―官・国幣社―府県郷村社の三つのグループに区分し、それぞれについて異った位置づけと対策を打ち出している、ということでありませう。第二にその位置づけ、対策ということですが、まず伊勢神宮については（ついでのみ）「帝室ノ根本国家之宗祀」として位置づけ、したがってその対策として、もつと「供進ヲ厚ク」しなければならないとしております。

ところが官（国）幣社については、今まで続けてきたようにその経費を国庫負担とすることは「永久保続シ得可ラサルモノ」であるから、今のうちに「処分ノ方法」を考えなければならぬものと位置づけ（国家の宗祀としての位置づけの欠落）、その対策として、経費の国庫負担を廃止し、十年間の間だけ補助金を下賜し、以後は全く独立させる、としております（官国幣社保存金制度）。さらに府県社以下については、官幣社に足る資格のあるもので、しかも国からの援助を受けず自前でやっていけるものは、官幣社に加列する（その他の圧倒的多数の府県社以下神社については切りすてる）、というものです。（同右、一七八―九頁）

この「神社改正之件」とともに、国家神道の論理の貫徹を妨げていたものとして、宮地氏が国家神道の確立を指摘した人々として言及している神職層の結集が、この時期においては不十分であったことを指摘している。

「この時期の神職層、とりわけその圧倒的部分を占める府県社以下の神職層にあつては、未だ「神社神道は祭祀であり宗教ではない」という国家神道の道に歩みだすか、それともはつきりと神社神道こそ唯一真正の宗教だとして進む道に歩みだすか、未だ方向性を持っておらず、神社神道を前者で位置づけ、従つて「宗教（布教）条例」に反対し、神祇官を再興させるために全国的な神職層の結集へ、という道に進んだのは未だ一部のものに止つていたのであります。」（同右、一八二頁）

(4)、第五期「国家神道体制の確立期」

この時期において「神社改正之件」構想は撤回され、国家神道体制が確立されたという。

「日清戦後期に「神社改正之件」構想は実質的に撤回され、上は伊勢神宮から下は府県郷村社に至る約数万にのぼる神社体系を、国家の祭祀を司る所として位置づけ、教育勅語に代表される天皇主義的・国家主義的イデオロギーを国民に注入するイデオロギー装置として丸抱えにする体制がはつきり打ち出され、日露戦後期

にはその法制化、整備のための政策がとられ、ここに国家神道（体制）は確立するに至ったのであります。」（「国家のイデオロギー政策」一八六頁）

「神社改正之件」の構想がこの時期に撤回されたとする根拠として、日清戦争後については、①明治三十三年の官幣社保存金の使用区分の改正並びに年限の延長、②府県社以下神社の公的性格の回復を意味したと考えられる諸政策、③明治三十三年の神社局の独立、が挙げられ、日露戦争後については、①明治三十九年の官国幣社国庫供進金制度、②同年の府県社以下に対する神饌幣帛料供進制度が挙げられている（同右、一八三—四頁）。

このように「神社改正之件」構想が撤回されていた理由としては二つのことが指摘されている。一つは、国民の天皇に対する意識の変化である。

「日清・日露の戦争は国民の天皇と結合された国家意識に大きな高揚をもたらした。アジアにおける大国と意識されていた清国、さらにはヨーロッパの列強とイメージされていた強国ロシアとの戦争に相ついで勝利したことは劇的であったがゆえに、戦争を指導した天皇（大元帥姿の天皇）が神胤であること、およびその国家が神国であるとの国家神道の論理は容易に国民の中に沈下していった。」（「国家神道の確立と民衆」八六頁）もう一つは、府県社以下の神社の性質の変化、およびそこに奉仕する神職の意識の変化である。

「両戦争を通じて武運長久、戦勝祈願を祈る所として、慰霊・招魂の場所としての性格を持ちはじめ、またそれを通じて天皇や国家への忠誠を誓う、天皇や国家の論理を体現した神々の神社としての性格をもちはじめたのである。このことは、日本の民衆の伝統的な宗教意識である御霊信仰や祖先崇拜といったものがここではじめて天皇や国家とのかかわりあいを持つようになり、そういった意味で国家神道を支える一つの宗教意識としての機能を持ちはじめたことをも意味している。一方、ここにいたってはじめて府県社以下神社に奉

仕する神職も国民の現世利益や安心立命にこたえるだけでなく、戦勝祈願や武運長久の願いにこたえたり招魂祭を行なうことよって国家の宗祀としての神社に仕える自己の安定的な存在を確認することができるようになったのである。」(同右、八六頁)

このような神職の意識の変化によつて、神職層の結集がこの時期に一応成立したとして、次のように述べている。

「すなわち、皇典講究所の確立、全国神職会の成立、神宮奉斎会の成立と戦前にあつて国家神道(体制)を下から支え、推進・強化し、戦後にあつては今日国家神道の新たな復活を中心的に策している神社本庁結成(一九四六年)の母体となつた、三つの組織がほぼ同時にこの時期に確立、成立したということがあります。」⁽²⁶⁾

〔国家のイデオロギー政策〕一八四―五頁)

そして、このことは「国家神道の論理が神職層の中で確立した」(同右、一八六頁)ことを意味していたという。

さらに、このことと関連して「教育勅語がそして後に戊辰詔書といったものがその聖典的位置を占めはじめた」(同右、一八六頁)として、次のように説明している。

「すなわち、この時期に神職層が全体として神社神道を「宗教としてではなく、国家の祭祀として」位置づけるようになった、ということは神職と国民との関係でみると、少し図式的になりますが、今までは、記紀神話の神々の摩訶不思議な行いと言葉を基にして、民衆の現世利益や安心立命の祈願にこたえることで国民を集めてきたのが、次第に天皇や国家への忠誠を国民に説くということ、またその限りでのみ記紀神典を援用する(とりわけ天照大御神への限定・集中)ということになります。その場合に拠り所とされたのが教育勅語であります。また戊辰詔書に始まる一連の詔書ということになるわけです。事実この時期、日清戦後、とりわけ日露戦後に神職が社頭において教育勅語の講話会を開催したり、種々の会合において神職が教育勅語

を説く、ということが始まるわけであります。」(同右、一八六頁)

(5) ファシズム期「国家神道体制の崩壊」

ファシズム期については、次のような位置づけが述べられている。

「あの天皇制ファシズム期の諸宗教のむき出しの弾圧はこの〈国家神道体制の〉バランスが崩れたものであり、そういった意味では国家神道体制の極致である、というよりもその崩壊であると言えると思います。」(同右、一九〇頁)

七、安丸良夫氏の「国家神道」論

(1) 安丸「国家神道」論の意義

安丸良夫氏は「国家神道体制」という分析の枠組みを放棄し、それに代えて「日本型政教分離」Ⅱ「人々の自由を媒介とした統合」(『神々の明治維新』岩波新書、昭和五四年一月、二二一頁)という枠組みを設定した。そのため、「国家神道」は、この体制の一構成要素へと後退することになった。

(2) 「日本型政教分離」の成立過程と内実

「日本型政教分離」論においては、中島三千男氏によって指摘された「自治」の観点が拡大されて、上からの支配というよりはむしろ、国家の要請に自ら進んで応えようとする各宗派の姿勢に焦点が当てられている。つまり、イデオロギー装置の機能に対する見方が変化し、上から下へよりも、下から上へのベクトルが重視されるようになっているのである。

「八年一月に真宗四派は大教院を離脱し、同年五月には大教院は解散して、以後は各宗派で独自に布教することになった。そのさい、三条の教則の遵奉が独自の布教活動を共約する原則とされており、むしろこうした国家のイデオリーの要請にたいして、各宗派がみずから有効性を証明してみせる自由競争が、ここから始まったのであった。こうした日本型の政教分離は、明治十五年に神官の教導職兼補が廃止されて、神官は葬儀に関与しないこととなり、いわゆる教派神道の諸教派が神道から分離独立することによって、いっそう決定的となった。神道非宗教説にたつ国家神道は、このようにして成立したものである。それは、神社祭祀へまで退くことで国教主義を継承しながらも、神道国教化政策の失敗と国体神学の独善性にこりて、宗教的な意味での教説化の責任から免れようとした。それは、実際には宗教として機能しながら、近代国家の制度上のタテマエとしては、儀礼や習俗だと強弁されることになった。そして、この祭儀へと後退した神道を、イデオロギー的な内実から補ったのが教育勅語であるが、後者もまた、「この勅語には世のあらゆる各派の宗旨の一を喜ばしめて他を怒らしむるの語気あるべからず」（井上毅）という原則によってつくられた。国家は、各宗派の上に超然とたち、共通に仕えなければならぬ至高の原理と存在だけを指示し、それに仕える上でいかに有効・有益かは、各宗派の自由競争に任されたのである。」（傍線引用者、『神々の明治維新』二〇八―九頁）

右の議論を図式化すれば左のようになるであろう。²⁷⁾

日本型政教分離



この「日本型政教分離」における信教の自由については、国体論的イデオロギーを主体的に担うという大枠の内では許容範囲が大きかったが、その外側にあるものに対しては弾圧や編成替えがおこなわれたと述べられている。

「信教の自由」は、国体論的イデオロギーを人びとがそれぞれにふさわしい「自由」を媒介として主体的に担うという大枠内でのことであり、キリスト教と民俗信仰とは、この大枠の外にあるものとしてあるいは弾圧されあるいは編成替えされた⁽²⁸⁾。この大枠内ではかなり融通無碍で許容範囲の大きかったことは、右に示唆してみたが、文明と近代的民族国家の樹立という課題ともつとも古い権威とを代表する存在として、国家が人びとに迫るとき、一貫してまったくべつの立場を選びつづけることはむずかしかった。」（「近代転換期における宗教と国家」安丸良夫・

宮地正人編『宗教と国家』日本近代思想体系5、岩波書店、昭和六三年九月、五五八―九五頁）

ちなみに、「日本型政教分離」の明治前半期以降の展開については、依然として論考が発表されていない。

(3) 安丸説におけるイデオロギーの特色

安丸説においては、注入されるべきイデオロギーについて、すでに触れたように、注入の方向性の変化が語られている。それとともに、イデオロギー内容が次第に抽象的なものとなっていったことも指摘されている。

「この〈天皇の〉伝統カリスマを独自の体系性をもった教学で支えようとする、明治初年に顕著な祭政一致と神政国家への志向性は、複雑な葛藤をへて祭祀儀礼と一般的徳目へと後退し、まがりなりにも「信教の自由」が実現された。」〔近代転換期における宗教と国家〕五五八頁)

この論点は、久米邦武事件に関与した道生館学生の国体論と福沢諭吉の天皇論との比較によって、次のように補強されている。

「どちらか一方の立場をとって、天皇制の役割と根拠づけを明確にしようとすれば、それはもう一方の立場とまったくあい容れない。だがそれだからといって、どちらか一方でも拒否すれば、近代日本国家の支持基盤はいつきよに狭くなり、国家の支配が不安定とならざらう。このように考えてみると、「祖宗ノ遺烈」(大日本帝国憲法発布の「上諭」)、「皇祖皇宗ノ遺訓」(教育勅語)を受けつぐものとしての天皇の絶対的な權威性の強調に、国家の正統性の根拠をおいたとき、近代の日本国家は、右の二つの極端説を許容しながら、しかしみずからの根拠づけを明確にすることを避けて漠然と一般的な規範を掲げたということになる。」(同右、五五八頁)⁽²⁹⁾

ただし、そのような変化にもかかわらず、イデオロギーの本質は変化しなかったという。

「明治初年の神政国家に類する構想や宗教性のない神道国教主義は、文明開化の時代相のなかでいそいで撤回さ

れ、祭祀儀礼を中心とした神社神道がそれにかわったが、天皇の神権的絶対性を強調することで民族国家としての統合をはかるという基本戦略は一度も放棄されたことはなく、またそのゆえに神道と国家との特殊な結合が失われたこともなかった、と私は考える。天皇の権威性が強調されるばあい、それは彼個人のカリスマ性によるというよりは、神話上の神々に由来する伝統カリスマによって根拠づけられなければならないからである。」(同右、四九四頁)

そして、イデオロギーの本質が不変であったのは、それが明治国家の課題と不可分であったためだとされる。

「それは人びとの伝統的生活体系の内部に深く立ちいつてそれを編成替えることで、近代的民族国家をつくり出すという課題に立ち向かった国家である。この課題をはたすためには、人びとの生活体系を超越した絶大な権威性が必要とされ、それは一貫してなによりも天皇に求められたが、天皇の権威性は彼の個人的カリスマ性によるというよりは、神話に由来する伝統カリスマを根拠としていた。」(同右、五五八頁)

(4) 「日本型政教分離」に対する安丸氏自身の評価

「日本型政教分離」を生み出した、明治国家による一連の社会変革によって、日本人の意識が「過剰同調型」のものにくつりかえられていったとしている。

「天皇の神権的絶対性を押し出すことで、近代民族国家形成の課題をになおうとする明治維新という社会変革のなかで、皇統と国家の功臣こそが神だと指定されたとき、だれも公然とはそれに反対することができなかった。

当時の日本人の宗教意識に現実には可能であったことは、そうした神々への崇拜をできるだけ儀礼的な次元にお

しこめ、その代償として、そうした神々への崇拜に含意されていたはずのイデオロギー的内実を内面化し、国家意思の前にそれぞれの宗教の存在価値を証することだった。それは近代日本の天皇制国家のために良民鍛冶の役割を各宗教がにない、その点で存在価値を国家意思の前面に競いあうことであった。この良民鍛冶の役割からすれば、仏教の反世俗性や来世主義、また信仰生活の遊樂化などは、克服されねばならなかった。しかし、仏教よりもさらにきびしく抑圧されたり否定されたりされなければならないのは、民俗信仰であった。

——(中略)——よりひろい視野からすれば、民俗信仰の抑圧は、明治維新をはさむ日本社会の体制的転換にさ
いして、百姓一揆、若者組、ヨバイ、さまざまの民俗行事、乞食などが禁圧され、人々の生活態度や地域の生
活秩序が再編成され、再掌握されてゆく過程の一環、そのもつとも重要な部分の一つであった。この過程を全
体としてみれば、民衆の生活と意識の内部に国家がふかくたちいつて、近代日本の国家的課題にあわせて、有
用で価値的なものと無用・有害で無価値なものとのあいだに、ふかい分割線をひくことであった、といえよう。
——(中略)——日本のばあい、近代的民族国家の形成過程は、人々の生活や意識の様式をとりわけ過剰同調型
のものにくつりかえていったように思われる。⁽³¹⁾〔『神々の明治維新』八一―九頁〕

(5) 安丸氏の他の論者に対する批判と評価

最後に安丸氏が他の論者に対しておこなっている批判と評価を示しておこうと思う。

(1)、中島三千男・阪本是丸両氏に対する批判

「実証の次元が、主として神社制度や行政官僚の思想などにあるため、現実社会のなかで生きた多様な人びと

の意識や行動のなかに国家と宗教とのかかわりを問うという発想が十分でなく、再考の余地を残していると思ふ。」(『近代転換期における宗教と国家』五五五頁)

(2)、葦津珍彦氏に対する評価

「葦津説は、先述の村上説の正反対で、明治初年以來、在野で不遇をかこってきた存在としての神道家という立場からする憤りが込められていて、迫力がある。また、この葦津説には、明治初年の祭政一致や神道国教主義の時代と十五年戦争期とを安易に直結して、その間の時期の具体的研究をなおざりにしやすかった傾向を批判する意味があつて、さきの中島、阪本、赤澤らの主張ともあいまって、傾聴すべき論点を含んでいる。もとより、葦津が真の神道家だと称揚する在野の神道家と一般国民に継承されてきた神国思想＝民族意識なるものこそ、本書の立場からは、イデオロギー的作為の結実にはかならないのではあるが。」(『近代天皇像の形成』一九五―六頁)

おわりに

これまでの記述によつてすでに明らかなことであるが、「国家神道」論とはいつても、理論として一応完結しているのは、村上重良氏の説のみである。各論者はそれぞれに村上氏の「国家神道」論の克服を試みてはいるが、いずれも扱っている時代が明治に限定されており、論として完成しているわけではない。つまり、まがりなりにも一応の全体像を提示しているのは、村上説だけなのである。したがつて、依然として、「国家神道」論の検討においては、村上説を中心としなければならぬ状況に変わりはない。筆者がこれまで村上説の検討に専念してきた理由はここにあ

る。

ところで、「広義の国家神道」論を展開している論者いずれもが、天皇制イデオロギーなるものを近代日本を語る場合の中核に据え、さらにその中心に位置するもの、あるいはそれと密接に関連するものとして「国家神道」を語っている。そうであるとすれば、村上氏以後の各論者が自らの理論を未完結のままでも長らく放置しておくことは、「国家神道」なるものの重要性についての疑惑を生ぜしめ、自らの不作為によって自らの言説を否定する結果ともなりかねない。各論者が一日も早くその理論を完結されることを願ってやまない。³²⁾

註

(17) 財政体制確立の狙いと、宮地氏が例示している政策とがどのように関連しているのか、私にはうまく理解できない。しかし、これはどうも宮地氏のこの部分における書き方が不適切であるためであろう。『天皇制の政治史的研究』においては、これらの政策は、国会開設を控えた政府の対応政策の中でも「第一級の重要性」をもっていた「天皇制国家の支配の正統性をどのような形態において国民意識の中に浸透させていくかという課題」(一五二頁)に応えるためのものとして説明されている。ここにおいて、宮地氏は「天皇主権・国民支配の根拠」が「記紀における天壤無窮の神勅と三種の神器に求められたことはいくまでもない」(一五二頁)とし、その理論的根拠とされたものとして、明治二三年七月に宮内省が刊行した『須多因氏講義』、明治一七年七月の受爵者宣誓の形式を挙げ、さらに次のように述べている。

「私たちは国家神道の「理論」的裏づけにこれらの「告文」「発布勅語」「皇室典範前文」「教育勅語」などが相互関連して非常に大きな役割を果たしたという歴史的事実をはっきりおさえておかなければならない。」(一五三頁)

(18) このような見方に対して、すでに葦津珍彦氏によって、次のような指摘がなされている。

「国家神道」論の系譜(下) (新田)

「帝国憲法は、この〈教育勅語〉解釈論争の自由を認める立場をとった。社会上の論争は激しかったが、国家権力は―少なくとも明治大正時代には、―その論争に介入しなかった。糾弾する者も、反論する者も、その解釈論は異つてゐても、いづれも帝国憲法・教育勅語支持の立場を明確にしており、帝国憲法の下にある国家権力として、その論争に介入すべき理由がなかったといつていい。」(前掲「帝国憲法時代の神社と宗教」二二五頁)

ちなみに、葦津氏は、既成宗教、社会主義思想、新宗教に対する政府の態度は区別して考えるべきだとして、次のように述べている。

「かくしてキリスト教は、帝国憲法の下において自由なる発展をつづけた。神道も仏教も、もとより自由を保障された。それでは、帝国憲法の下においては、すべての信教・思想がその自由を保障されたといひ得るかと云へばそれは、ちがふ。宗教思想ではないが、アナキズムとかコムミュニズムのやうな社会思想は、その本質において、帝国憲法の原則に相対決するものであり、その自由はきびしく制約された。宗教思想の中にあつても、神道・仏教・キリスト教以外の所謂「新宗教」に対しては、その自由がほとんど認められなかった。」(同右、二二五頁)

さらに、次のように付け加えている。

「アナキズム及びコムミュニズムが現れて、はじめて帝国憲法及び教育勅語に、本質的に対決する思想が現はれ、それが治安維持法を生み、はじめて信教自由への決定的な制約の歴史を生ずることとなった。」(同右、二二七頁)

(19) この説については、山口輝臣氏の次のような批判がある。

「『国家神道』との関係で同事件を検討した宮地正人氏は、『神社崇拜は宗教にあらず』とする『権力中枢と神道界』によつて、『神道は正真正銘の宗教』であると主張する久米が抑圧されたとし、最近の鹿野政直・今井修『日本近代思想史のなかの久米事件』(大久保利謙編『久米邦武の研究』(吉川弘文館、一九九一年))もそれに従つてゐる。しかし久米の論文「神道ハ祭天ノ古俗」に「蓋神道は宗教に非ず」とあるように、久米も「権力中枢と神道界」が主張しているはずの神道非宗

教論に立っているのは明らかであり、宮地氏の設定する対立関係自体、再検討が必要である。」(「明治憲法下の神祇官設置問題—政教関係に関する一考察—」『史学雑誌』一〇二編二号、平成五年二月、三五頁)

(20) 本稿は、「国家神道」論の系統的整理を目的とするものであって、各説の吟味を本旨とするものではない。したがって、それぞれの説に対する検討は、今後の課題にしたいと思う。ただし、整理の過程で若干の疑問が生じたため、今後のために、記しておきたい。特に、疑問の多かった部分は、久米邦武事件を中心とした、「権力と国家神道」「権力中枢と神道界」と「近代的歴史学」との対決に関する記述である。

(1)、議会開設を前にして、天皇制国家の正統性の確立と浸透が「第一級の重要性」(『天皇制の政治史的研究』一五二頁)をもっており、その正統性が「記紀における天壤無窮の神勅と三種の神器に求められていた」(同右、一五二頁)ことはいうまでもなく、それ故に「神話と歴史の分離がその方法論の生命である」(同右、一七〇頁)歴史学と、「天皇制国家の理論と感性として自らを確立しつつあった国家神道は、真っ向から衝突せざるをえなかった」(同右、一七〇頁)とすれば、そして、「権力と国家神道が修史局派の人々とその歴史学に敵意にみちて攻撃を شدすのは、やはり重野の太平記批判(八六年十二月から)(同右、一七一頁)であったとすれば、さらに「久米や重野を支持する社会的な力量が乏し」(『国家神道形成過程の問題点』五九二頁)かったとすれば、何故、権力は五年以上も修史というイデオロギー政策の根幹に位置する官職に彼らをつけておいたのだろうか。そんなに大切な問題ならば、何故、大事になる前に人事権を行使してさっさと罷免しなかったのだろうか。権力の中枢は、本当に記紀に基づいた正統性の確立を重大な問題と考えていたのだろうか。「権力中枢」と「国家神道の中核部分」(『天皇制の政治史的研究』一七八頁)の意志は、「権力と国家神道」「権力中枢と神道界」と並列して述べることができるほどに一致していたのだろうか。

(2)、宮地氏は久米事件について「久米事件の発端はむしろ権力内部からであり、その総仕上げとして、また権力の弾圧をカモフラージュする意味で、二月二十八日の道生館塾生の面会抗議事件と、彼らの諸官庁への要請行動があったと私は考え

る」(同右、一七七一八頁)と述べている。ここで疑問なのは、何を基準として、権力の内と外が区別されているのかということである。宮地氏が言及している「国家神道」の確立を目指した人々や団体、久米や重野のような歴史学者を、権力の内と外に区別する基準は何なのか。私のように私学に身を置く人間から見れば、久米や重野(そして宮地氏も)十分に権力内の人間である。その観点からすれば、久米事件は権力による弾圧ではなく、権力内部の主導権争いの結果ということになる。

(3)、「権力と国家神道」とっては、久米を大学から追放することは、その狙いの実現の第一歩にすぎなかった。本当の狙いは、天皇制国家をささえる「理論」を否定しかねないこのような歴史学に恐怖を与えることによって、その方法論と実証性を放棄させること、そして権力の欲している名教的・国体論的歴史教育に歴史学を動員する条件をつくり出すことであった」(同右、一八〇頁)とすれば、そして、このような国家神道の確立へ向かう運動に対して、「内村を庇い、久米や重野を支持する社会的な力量が乏しい以上、政治的な決着にはただ国際的な環境の変化が必要なだけであった」(「国家神道形成過程の問題点」五九二頁)とすれば、何故、「権力と国家神道」は、名教的・国体論的修史局を設置せず、イデオロギー論争に巻き込まれることを避けるかのように史料編纂掛を設置したのだろうか。これでは、宮地氏のいう「維持・再生産構造」(同右、一一〇頁)が否定されたことになりはしないか。そうだとすれば、それは「国家神道」の確立どころか、挫折ではないのか。それを神祇官興復決議の両院通過や、神社局と宗教局の分離によつて論証しようとすることは、議論のすりかえではないか。そうでないとすれば、史料編纂掛は「維持・再生産構造」として、その後どのような機能をはたしたのだろうか。

(21) 前者の指摘については、神宮は「神社群の頂点にたつ」存在としてではなく、神社群とは区別された存在として刑法で規定されたこと、さらに、一般の神社は刑法上寺院と同様の扱いをうけていたことが、すでに葦津珍彦氏によつて指摘されている(前掲「帝国憲法時代の神社と宗教」二四六一八頁)。

後者については、私の感想であるが、日本とは宗教感情が異なり、しかも帝国憲法の適用をうけなかった朝鮮での出来事を、日本の状態を説明する例として、あるいは日本と同一視して、語ることは適切ではないと思われる。

(22) 以下「明治憲法体制」の確立と国家のイデオロギー政策―国家神道体制の確立過程―を「国家のイデオロギー政策」と略す。

(23) このように言える根拠として、中島氏も、他の論者によってよく言及される「お蔭参り」を挙げている。

「それは近代における伊勢神宮への修学旅行やその他の団体の参拝と近世の民衆の集団参拝⇨お蔭参りとを比較すればよくわかる。お蔭参りは、近代のそれがそうであったごとくくっつけて皇室の祖先神、国家の宗祀としての伊勢神宮（天照大御神）にたいする参拝ではなく、稲の豊穡や商売の繁栄といった現世のご利益を満たす神々をもとめてのものであった。」（『国家神道の確立と民衆』八〇頁）

多少余談になるが、桂島宜弘氏にいたっては、伊勢信仰について次のように述べている。

「皇祖神を祭ってきたと言われる伊勢神宮にしても江戸時代までは豊受大神を祭る外宮の方が信仰の中心であり、お伊勢まいりにしても朝廷とは全く無関係な物見遊山の通過儀礼であったこと等、いずれも今日ちよつとした歴史書を繙くだけで判明することがらに属する。」（『幕末民衆思想の研究』文理閣、平成四年四月、三頁）

民衆の意識の中でお伊勢参りは本当に朝廷と全く無関係だったのだろうか。そのような思い込みは、膨大な原史料に当たらずに、ちよつとした歴史書を繙くだけですませていることから生まれているのではないかと筆者は疑っている。例えば、田尻祐一郎「近世日本の「神国」論」（片野達郎編『正統と異端―天皇・天・神―』角川書店、平成三年二月）一二〇―一頁参照。

(24) このような主張においては、そもそも「宗教」そのものが、近代において、それもかなりの時間をかけて「創出された」概念であることが見落とされている。これについて、拙著『近代政教関係の基礎的研究』第三章第七節、山口輝臣「宗教の語り方」（『年報・近代日本研究』18）山川出版社、平成八年一月）、拙稿「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』一八〇号、平成一〇年二月）三一―五頁参照。

「国家神道」論の系譜（下）（新田）

(25) 第三期の捉え方についての批判としては、宮地正人「近代部会報告批判」(『日本史研究』一七八号、昭和五二年六月)や、阪本是丸「明治宗教行政史の一考察」(『国学院雑誌』八二巻六号、昭和五六年六月)がある。また、宮地氏の批判に対する答えとして、中島三千男「国家神道体制」研究の発展のために「宮地正人氏の批判に接して」(『日本史研究』一八四号、昭和五二年二月)がある。

なお、中島氏は第三期の特徴の一つとして招魂社行政に新たな展開があったとして、次のように述べている。

「このように一八七四(七)〜五(八)年に突如として、維新以来体系的に手をつけてこなかった各地の招魂社及び墳墓の国家管理、及び「靈魂」の東京招魂社への集中(国家による独占)「靖国神社」への道)が行われた意味は一体何であったのでしょうか。それは先にも述べたようにこの一連の政策が佐賀の乱の勃発(七四年二月四日)直後の二月一日に始った、ということから窺われるように、これは明らかにこの乱に始り西南戦争におわる士族反乱(内乱)を直接の契機として出されたものであり、その鎮圧(勝利)のための軍事的・政治的方法であった、ということができます。

——(中略)——すなわち、この時期の招魂社行政の新たな展開は一つには「政府軍」(遺族も含めて)の激励と反乱軍に対する威圧、二つには自由民権運動をも視野に入れた、不平士族対策(倒幕・新政府の樹立に大きな役割を果たした士族層を決して軽んじているのではない、又政府こそ維新の継承者であるという証明)、そして三つには一般国民の徴兵忌避対策という三つの意味あいを持っていたのであります。(『国家のイデオロギー政策』一七三—四頁)

この中島説に対して、その一連の行政は「突如として」明治七年二月の佐賀の乱を契機にはじまったわけではない、との批判が阪本是丸氏によって行われている(『明治国家と招魂社体制—靖国神社の成立と地方招魂社行政—』「神道学」一二二号、昭和五九年八月、一—二頁。後に前掲『国家神道形成過程の研究』に所収、三八六頁)

(26) 宮地氏においては「上」として位置づけられていた皇典講究所(『天皇制の政治史的研究』一五五—九頁)が、中島氏においては「下」として位置づけられている。このことは、同一の歴史的存在が論者の主観や論理の展開次第でどのようにで

も位置づけられることを示していて興味深い。

(27) 羽賀祥二氏は安丸説について次のように述べている。

「安丸はすでに前著『神々の明治維新』から「国家神道」を分析概念として使用していない。それに代わる概念は「国体神学」、「天皇の神権的な絶対性」といった概念だろうが、それらは所々で使い分けられてきた。」(前掲『明治維新と宗教』一三頁)

「村上〈重良〉が政教分離と信教の自由の性格を国家宗教の抑圧を覆い隠す「擬似」的なものとしたのに対して、安丸の見解は宗教諸派が「自由」をむしろ主体的、自主的に担うことで国家へ貢献する道を開いていった点に意義を求めたのである。こうした把握を行なう以上、国家と祭祀、神社制度といった内容に偏りがちな「国家神道」という言葉は使われないだろう。」(同右、一三一―四頁)

「神々の明治維新」から「国家神道」が使用されていないというのは誤りであるが、「近代転換期における宗教と国家」においては、「国家神道」も「日本型政教分離」も用語としては使用されていない。しかし、両論考の理論構造に変化はなく、別の新たな用語が用いられているわけでもないため「神々の明治維新」における用語の用いられ方に従うことにした。なお、「国家神道」は『近代天皇像の形成』(岩波書店、平成四年五月)において、再び用いられている(二四―五頁)。

(28) 葦津珍彦氏は、キリスト教もこの大枠の内にあつたと主張している。註(18)参照。

(29) イデオロギーの抽象化という観点は、安丸氏自身が『近代天皇像の形成』において、提示された四つの基本観念とどのように関わっているのであろうか。私の印象では、記述が進む(時代が降る)にしたがって、その基本観念は次第に曖昧となり、「明治国家の正統性原理」などといった抽象的表現に置き換えられていっているように見える。

ところで、興味深いのは、次第に抽象化一般化していった国体論が、「激越な国家主義へと回転」するについては、「神霊的なものを介して急進化」、すなわち「目に見えない神霊的なものとの結合によってコスモロジカルな優位性を確信してそれ

「国家神道」論の系譜(下) (新田)

に励まされるといふことが、重要だった」（同右、二八六頁）との指摘である。そうであれば、過激な国家主義は、一端は日本型政教分離の枠外に追放された「神靈的なもの」による巻き返し、その国体観念への侵入によって生じたということになるのであるうか。安丸氏はそれを「正統の中から生まれ異端説」（同右、二八二頁）であると捉えているが、それでは、民俗信仰を「大枠の外」とした自らの論理と矛盾することになりはしないだろうか。

さらに、付け加えれば、安丸氏は「近代天皇制を構成する観念複合」は「階統制秩序の絶対性・不変性を確保することで、内と外から押し寄せる体制的危機に対処して文明化の過程を急ぐためのイデオロギー的な仕掛けであった」（同右、二八頁）として、専らその秩序維持・形成原理としての側面のみを強調している。けれども、私は「近代天皇制を構成する観念複合」には秩序破壊原理も含まれており、それがかなり重要な部分を占めていたと思う。特に、幕末と昭和前期の動乱については、そのような捉え方が不可欠であると思う。

もう一つ気になるのは「維新変革を境とする転換を再規定してみると、それは伝統を自称するあらたな秩序原理によって、日本の社会をその基底部にいたるまでとらえて編成替えしようとする試みだった、といえよう」（「転換期における宗教と国家」四九三頁）との記述である。明治国家は本場に「伝統を自称」していたのだろうか。進化論が一世を風靡していた明治期に「伝統」は何ものかを正当化する言葉たり得たのだろうか。そもそも、「伝統」が肯定的な言葉として用いられるようになったのはいつからなのだろうか。『近代天皇像の形成』の中でも「伝統を自称」していたことを証明する史料は示されていなかったように思うのだが。

さらに、そもそも安丸氏は「伝統」を如何なるものとして捉えているのであろうか。『近代天皇像の形成』において、近代天皇制を「偽造された構築物」（二二頁）と規定しておられること、この本の帯には「偽造された「伝統」とあること、これに前記の「伝統を自称する云々」などの表現を合わせて考えてみると、安丸氏は、「伝統」には「本物の伝統」と「偽造された伝統」とがあるとの基本認識に立つておられるようである。そう考えなければ、「偽造された」という形容詞は全く無意

味になってしまふであらう。そうであるならば、まず、「本物の伝統」の定義が示され、それに当てはまる具体的事例が提示されなければならないはずであるが、そのような作業は行われていない。したがって、安丸氏がこのような作業をおこなって下さることを願わずにはおられない。そして、その際には、坂本多加雄氏の「伝統の維持とは、それまでの形態の本質と思われる部分を、その都度、解釈を通して確認して、新たな形を与えて、その活性化を図ることである」（『象徴天皇制度と日本の来歴』都市出版、平成七年一〇月、一五四頁）との見解に対する判断をお聞かせ願いたい。ここには、そもそも「再解釈」による活性化なくして存続する「伝統」などというものがあるのか、という重大な問題提起が含まれているからである。私の直感では、創造されることによってしか継承できない和歌や神宮の式年遷宮に、「伝統」の本質は端的に表明されているように思うのだが。

(30) 私には安丸氏という「天皇の神権的絶対性」なるものが今一つ腑に落ちない。『近代天皇像の形成』について述べれば、その理由は三つある。

第一は、確かに、四つの天皇像の出現については説明されているが、それがその後どのように組み合わせられ、あるいは変容して、民衆の心に具体的に定着していったのかは説明されず、その証拠も示されていないように思われるからである。いくら絶対的な天皇像が存在したとしても、それが民衆に浸透していなければ、現実的な「絶対性」などを持つことはできないと思われる。そして、四つの基本観念を提示した以上、それぞれについて、どのように浸透していったのかを具体的に提示する必要があるのではなからうか。つまり、民衆意識の中における四つの「天皇像の形成」過程が語られることが必要だと思うのである。

第二は、近代の国家イデオロギーを考える際に不可欠の「主権」（唯一・絶対・不可分）という極めて西洋的な概念の日本への浸透定着過程が論じられていないことである。これを欠いてしまつては、いくら天皇の神聖性の高揚を論じたとしても、それは相対的な量の増加を述べているにすぎず、「絶対性」を論証したことにはならないのではなからうか。

第三は、大正から昭和にかけての時代を語る場合にも、対抗関係の視点が国内に限定されてしまっていることである。それゆえ、ソビエト出現が日本思想に与えた影響は考慮されていない。したがって、対抗反応としての日本思想のイデオロギー化という側面が見落とされているように思われる。

なお、私の考えでは、天皇像の形成について語るならば、マルクス主義者による「天皇像の形成」も視野にいれなければならないと思われる。その際には、それと表裏をなした「民衆像の形成（創出）」も当然に考察の対象とされなければならないであろう。

さらに言えば、国民意識が幻想として批判の対象とされるとすれば、階級意識も同様に批判の対象とされなければならないだろう。この方向性を先駆的に暗示した論者が赤澤史朗氏の「宣伝と娯楽」〔近代日本の思想動員と宗教統制〕校倉書房、昭和六〇年（二月）である。この論考において赤澤氏は実に刺激的な見取り図を提出しておられる。少々長くなるが、次に引用しておく。

「戦前の日本において、この宣伝や娯楽（を含む文化）の価値を積極的に認めて、これを明確な政治目的に向けて集中的に動員していく体系的な理論と組織を最初に生み出したのは、マルクス主義の運動であった。マルクス主義にあつては、宣伝活動は運動の存立と発展を支える決定的な重要性を与えられており、事物の体系的な説明を施すプロパガンダと目前の政治的行動に向けて大衆を立ち上げらせるアジェンションの二つは区別され、その二つは車の両輪のように結びつきながらそれぞれ適切な時期と場所を選んで実行されることが求められていた。宣伝はその時々々の政治目標に沿っておこなわれたが、その中心は階級的利害の自覚の喚起に置かれていた。それは階級的利害の自覚こそが見知らぬ人々をも結びつけ、人を具体的な行動に駆り立てる鍵だと意識されていたからである。そして宣伝組織の建設がめざされ、新聞・ポスターを始めあらゆる宣伝媒体の利用が考えられ、その効果が検討された。

また、マルクス主義理論は、娯楽を含む文化といった非政治的なものの中に隠された政治的な意味や機能を読みとる

ものであった。そしてさらに非政治的文化にはられたこの政治的機能を自覺的に操作し、階級的政治的的に向けてこれを動員しようとするものであり、その限りでは宣伝活動の一環であった。そしてそこに創造されるプロレタリア文化は、階級的自覺にふさわしい新しい形態・内容をもつものでなければならぬと宣言されることよつて、それは同時代のモダニズムの文化と政治的にも理念的にも対立しながら、その感覚や形態においてはモダニズムの文化と結びつく契機をもつていた。ただマルクス主義の運動は支配層に一定の衝撃を与えたとはいへ、その宣伝や娯楽に関する部面においても、国家の方針に直接的な影響力を与えることは少なかつた。しかしやがて日中全面戦争期に国家が宣伝や娯楽の問題を政策課題として取り上げた時、その理論や運動を担つた人々の中では、この一時代前のマルクス主義の運動の経験が、今や全く異なる政治的的の目的に向けて用いられることになる。

一九三〇年代において、特定の政治的的の目的を掲げて大量宣伝と娯楽の效果的な動員をおこなつたのは、いうまでもなくナチスであつた。ナチスにおける宣伝と娯楽の重視は、大衆社会状況の進行を基礎としたその国民組織化の戦略から生じたものであつたが、同時にそれはナチスが敵としたマルクス主義の政策を真似したものであり、ナチスの疑似革命性の現われでもあつた。ナチスにあつては宣伝の中心は国家と民族の利益の自覺の喚起に置かれ、娯楽の享受者として指定されたものは民族的な動労大衆であつた。そして従来から存在していた宣伝と娯楽の媒体と組織は、ナチスの指導の下に大がかりな破壊・再編をこうむることになる。

日本において「高度国防国家」建設のモデルとされた国はナチス・ドイツであつたが、ナチスの宣伝と娯楽の理論はこの総力戦体制論の一環をなすものとして輸入されてくる。そしてこの時から、従来は消極的にしかその価値を認められていなかった宣伝と娯楽は、日本の国家の政策課題として正面から取り上げられることになつた。むしろそれは教化国家としての天皇制国家のあり方とは、矛盾する契機をはらむものであつた。その矛盾は天皇制国家の総力戦体制への移行がもたらす矛盾の一つの現われであつた。」(傍線引用者、二四四―五頁)

赤澤氏の指摘について、同僚の松浦光修氏と話をしていた時のやりとりが印象に残っているので書き留めておく。

新田「創出された伝説論は、自分たちよりも巧妙にそれを行った国民国家に対する僻みの表現かもしれないな。」

松浦「挫折の時の状況にそれは現れているね。レーニン像は引きずり降ろされたけれど、楠木正成像は敗戦後も皇居前広

場に立ち続けているものね。」

(31) この記述に関して、二つの疑問が浮かんだので記しておく。一つは、葦津珍彦氏(『明治維新と東洋の解放』新勢力社、

昭和三十九年七月、「復刻」皇學館大學出版部、平成七年八月)や坂本多加雄氏(『象徴天皇制度と日本の来歴』や、『日本の近

代2・明治国家の建設』中央公論社、平成二一年一月)による「尊皇意識が国民意識を生み出した」という問題提起を、安

丸氏はどのように受け止めておられるのだろうか、ということである。尊皇意識を高めるくらいなら、国民意識はいらなかつ

たと考えておられるのだろうか。国民意識を構築しないでも、近代国家となることは可能であったと考えておられるのだら

うか。それとも、尊皇意識以外に、国民意識を形成できる何者かが存在していたと考えておられるのだろうか。

もう一つは、近世の民俗信仰に全く手を付けないで、近代化などということが達成できたのだろうか、ということである。

できたと主張されるのであれば、その具体的な方法を提示されるべきではないか。架空の人物ではなく、われわれと同じよ

うに、限られた力と条件の中で生きた人々が実施した政策を批判しようというのであれば、少なくとも、自分自身の構想を

提示して、彼らと同様、自らも批判を受ける立場に立つということが必要なのではあるまいか。

ついでに述べれば、三谷博氏は、明治維新がフランス革命と比べて極めて犠牲者の少ない革命であったことを指摘し、そ

の原因の一つとして、ナショナリズムとは相を異にする運動が権力の再分配と結合せず、問題の処理が容易であったことを

挙げている(『明治維新とナショナリズム―幕末の外交と政治変動―』山川出版社、平成九年一月、三四五―六頁)。この記

述は、これまで否定的にのみ評価されてきた「抑圧」や「排除」に肯定的な面のあることをはじめて指摘したのと言える

のではないかと思われる。このような見方に対して、安丸氏はどのような反応を示されるのであろうか。

(32) 以上の論者の業績の他に、平野武氏の一連の業績がある。平野氏の業績は、村上説と中島説とを、「法律家」の立場で折衷しようとした試みである。しかし、本来相容れない歴史理論を、歴史事実の実証によってではなく、「法理論」によって組合せようとしているために、中核部分において整合性を欠いているように思われる。詳細については、拙稿「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』三一巻一号、平成一〇年二月)参照。

(につた ひとし・皇學館大學助教授)