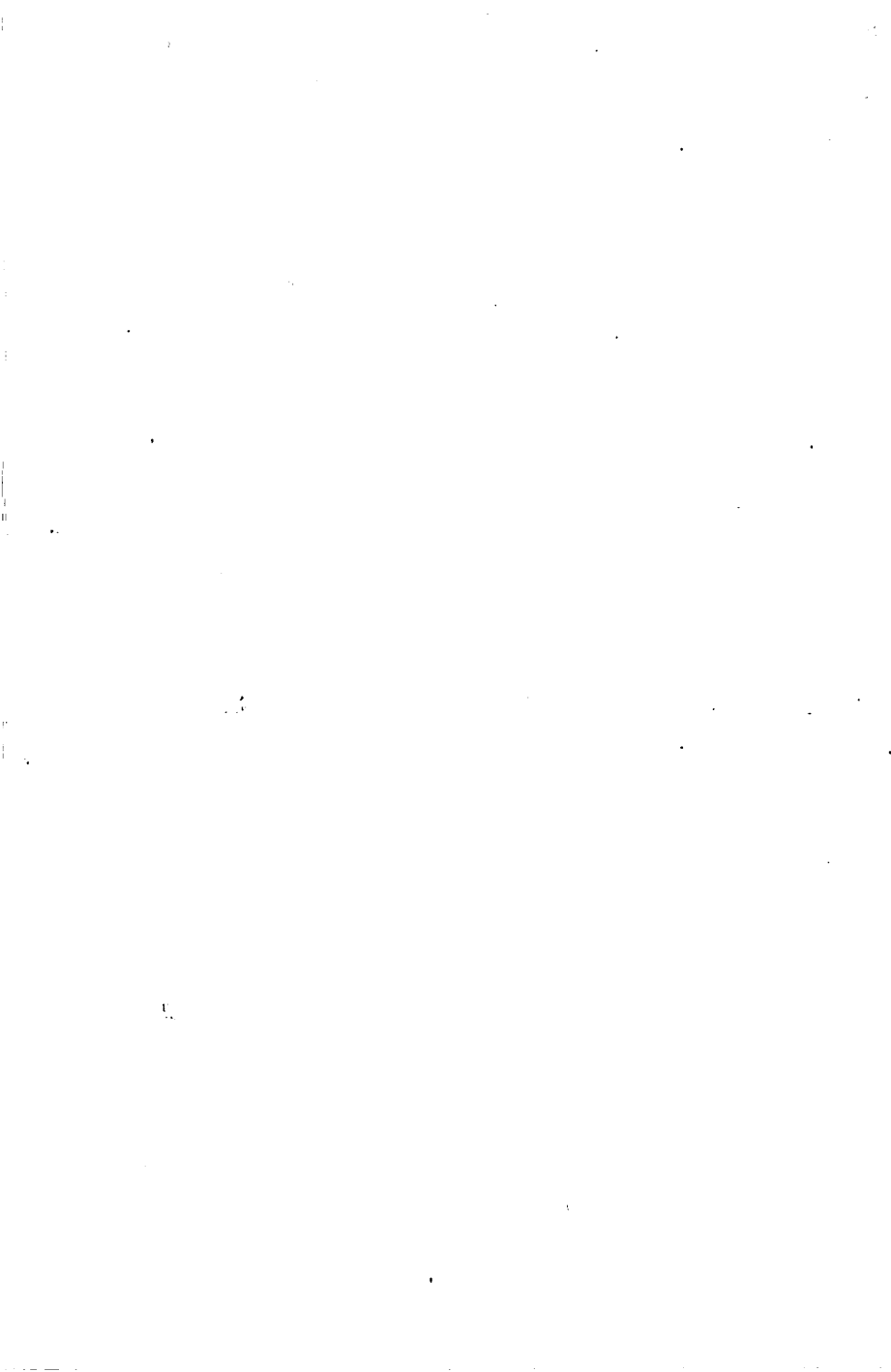


「現人神」
「国家神道」
という幻想

「絶対神」を呼び出したのは誰か

新田 均



はじめに

「現人神」
あらひとがみ

「国家神道」
こっか しんどう

今の日本人は、この言葉からどんなイメージを連想するのだろうか。おそらく、近代日本を戦争へと導いた狂信的な「天皇崇拜思想」と、それを支えた「国教制度」といったところだろう。

少し詳しい人なら、「天皇を絶対的な神として崇め服従しなければならぬ」という思想が、明治以来ずっと教えつづけられた結果、日本の指導者は世界征服の妄想を抱き、国民は戦争へと駆り立てられていった。この狂信的な天皇崇拜思想を鼓舞したのが国家神道であり、事実上の国教として政府によって優遇されたばかりか、神社の参拝や信仰が国民に強制され、それと対立するような宗教は弾圧され、国民の信教の自由は踏みにじられた」と答えるかもしれない。

それも無理のないことで、『広辞苑』（第六版・平成二十年）では「国家神道」を「明治維新後、神道国教化政策により、神社神道を皇室神道の下に再編成してつくられた国家宗教。軍国主義・国家主義と結びついて推進され、天皇を現人神（あらひとがみ）とし、天皇制支配の支柱となった。第二次大戦後、神道指令によって解体された」と解説している。

どうもこのイメージは疑問の余地のない真実だと考えられているようで、政教分離をめぐる一連の裁判における裁判官の認識も、このイメージで一貫している。

「大日本帝国憲法（以下「旧憲法」という。）に信教の自由を保障する規定（二八条）を設けていたものの、その保障は「安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ」という同条自体の制限を伴っていたばかりでなく、国家神道に対し事実上国教的な地位が与えられ、ときとして、それに対する信仰が要請され、あるいは一部の宗教団体に対しきびしい迫害が加えられた等のこともあって、旧憲法のもとにおける信教の自由の保障は不完全なものであることを免れなかった」（昭和五十二年、津市地鎮祭事件・最高裁判決）

「明治憲法が『天皇ハ神聖ニシテ侵スベカラズ』と定め、天皇が現人神とされて以来、国が国民一般に対し国家神道思想の教育を行い、それが国家を支え統治する思想として支配的となり、（中略）その時代には、まさに国家機関が宗教活動を行っていたものであった」（平成四年、愛媛県知事玉串料等奉納事件・高松高裁判決）

裁判の判決文でもこのように言われているのだから一般人が疑いを持たないのも無理はない。しかし、ちよつと考えてみれば当たり前のことなのだが、裁判官は法律の専門家ではあつても、歴史の専門家ではない。昨日今日起こった事件についてさえ、事実認定を誤つて冤罪を見抜けなことが時々ある。まして遠い歴史上の出来事についてはなおさらだろう。

もつと決定的なのは、裁判においては、被告（訴えられた側）が異議を唱えなければ、原告（訴えた側）の主張がそのまま認められてしまうことだ。そして、これまでの政教関係訴訟では、被告側の政府は歴史認識についてはまったく異議を申し立ててこなかった。

はっきり言うが、冒頭に示したような認識は思い込みに基づく「幻想」にすぎない。それは最近の実証的歴史研究の成果に照らして明らかなのだが、これが意外と世間では知られていない。歴史の専門家でさえ、少し分野が違っただけで知らない者が大多数である。世間で知られていないことがそれほど大きな意味を持たないのなら、それでもかまわないのかもしれないが、この「幻想」は、首相の靖国神社参拝問題や政教関係訴訟、さらには教科書問題や外交関係にまで影を落としている。

たとえば、反靖国を標榜する戦没者の遺族や宗教者らが、小泉元首相の靖国神社参拝を違憲であるとして訴えた訴状には次のように書かれている。

「戦前日本の軍国主義は、天皇の統帥権を嵩^{かさ}にきた軍部の専横のみで独り成立し得たのではない。『八紘一宇』^{はつこういちゆう}に代表されるような独善と覇権の思想、『現人神』天皇制と国家神道のもとで培^{つちか}われた忠君愛国、滅私奉公等、近代の『自我』を排する当時の国民の道徳観・世界観が、その生成に大きな力を与えている。／＼だが、このような国民の道徳観・世界観は、決して国民の側から自発的に生まれたものではない。学校を布教所とし、『教育勅語』を教典とする徹底した皇民化教育＝国

家神道の宗教教育によって国家が強制したものである」(靖国参拝違憲確認等請求事件訴状、平成十三年十一月一日)

近年の学問的成果をまったく無視したこんな極論が裁判の場では横行している。それを多くの国民は知らないし、原告と信条を同じくする研究者はその誤りを知っていてもあえて訂正しようとはしない。どうも、裁判に勝ちさえすれば、過去についての認識などはどうでもいいというこ
とらしい。こういう状況であつてみれば、「現人神」「国家神道」といった言葉をめぐるイメージが「幻想」にすぎないことをはつきりさせ、どうしてそう言えるのかをわかりやすく説明しておくことは、かなり重要なことなのではあるまいか。これが本書の執筆の第一の動機である。

ところが、この狙いが上手くいくとすると、即座に「それなら、その幻想にかわる実像とは何なのか」という疑問の声が返ってくるに違いない。だが、ここが辛いところで、この分野の全体的研究水準は誰もが納得できる別の答えを提示できる段階には到達していない。「この主張は事実」に「反する」「この認識は間違っている」といった部分的・個別的な否定や修正の積み重ねはあるものの、それでは「明治維新から敗戦までの日本の政教関係をどのような制度として捉え、どのような時代区分で論じるのか」という長期的な展望を要求する問いや、「同時代の世界の中では、どのように位置づけられるべき制度だったのか」という欧米諸外国との正確・詳細な比較を必要とする問いに答え得るような、確固たる体系的理論はいまだに現れてきていない。

だから「お答えできません」と言ってしまうところだが、それではいくらなんでも読者にしてみれば消化不良だろう。それに、私自身の見通しがまったく立っていないわけでもない。そこで、さまざまな異論が寄せられることは覚悟の上で、思い切って、自分が考えている仮説を紹介してみようというのが、本書執筆のもう一つの動機である。

なお予あらかじめお断りしておくが、本書全体の構想については私独自の考えが主となっているが、個別的な歴史事実の発見や解釈については先行研究に負うところが多い。できる限り紹介に努めたつもりではあるが、一般読者向けという本書の性格上、省略せざるを得ないところも多々あった。したがって、さらに詳しく典拠を知りたい方のために、巻末に私の専門論文名を掲げておいた。専門研究者の方々には、その専門論文における先行研究への言及をもって御容赦願いたいと思う。

引用文については、漢字は適宜、通行の表記に改め、仮名はそのままとし、必要に応じてルビを付した。敬称については文章の統一上省略した。あわせて御了解願いたい。



「現人神」「国家神道」という幻想——「絶対神」を呼び出したのは誰か——目次

はじめに

第一部 「現人神」という幻想

第一章 通俗的な「現人神」論の崩壊……………

3

現人神「明治起源説」 3

現人神「昭和起源説」の出現 7

修身・日本史小学校教科書の変化 9

第二章 明治初期から「教育勅語」の発布のころまで……………

19

明治初期の苦い体験 19

天皇「神孫」論の意味 21

「祭神論争」の教訓 23

憲法・教育勅語の思想 24

君臣関係の根柢 25

第三章 「教育勅語」の発布から第一次世界大戦のころまで…………… 31

「教育勅語」の準公定解釈と学校行事 31

さまざまな民間の注釈書 35

日清戦争以降における「家族国家」論の流行 38

天皇絶対神論の出現——加藤玄智 42

上杉慎吉の天皇唯一神論 46

「八紘一宇」の提唱者——田中智学 49

第四章 第一次世界大戦から満州事変のころまで…………… 53

第一次大戦以降の思想問題と政府の対応 53

「神話」否定言説の風靡 55

「共産主義」への恐怖がもたらした思想統制 61

「思想国難」の複雑さ 66

対抗イデオロギーとしての国体論 69

「総力戦思想」がもたらした軍部の教育介入 72

第五章 満州事変以降……………77

満州事変以降における諸潮流の合体 77

天皇機関説事件 79

『国体の本義』の編纂 83

首相による天皇絶対神論の公言 86

近衛文磨と「東亜新秩序建設」声明 87

「荻窪会談」から「三国同盟」へ 91

「三国同盟」から「臣民の道」へ 93

平凡な結論と新たな推理 95

第六章 「創られた伝統」としての「現人神」……………99

佐藤信淵の評価にみる「伝統の創出」 99

大岡隆正の評価にみる「伝統の創出」 102

占領期における「創られた伝統」の正統化・固定化 107

戦後における「創られた伝統」の増幅 110

「現人神」「八紘一宇」再考 115

「歴史意識の古層の隆起」としての天皇論 117

第二部 「国家神道」という幻想

第一章

「国家神道」は如何にして創られたか——「幻想」の系譜をたどる……………125

国家神道「幻想」の産みの親——加藤玄智 125

「幻想」の媒介者——D・C・ホルトム 132

はじめに「神道指令」あり！ 138

国家神道「幻想」の拡大者——藤谷俊雄 141

虚像の完成者——村上重良 144

憲法学界への宣教師——宮沢俊義 150

第二章

神社参拝は「強制」されていたか？……………153

「現人神」信仰という虚像 153

昭和十四年まで「法的強制」はなかった 157

憲法発布当時の「臣民たるの義務」の解釈 162

内村鑑三不敬事件とは何だったのか 166

昭和における「臣民たるの義務」の解釈とその変化 170

司法官・行政官たちの解釈の変化 174

第三章

「神社参拝を拒否できない空気」は如何にして生まれたか……………179
参拝すべき公的な神社などなかった 179

「国家の宗祀」の回復へ 184

それは日露戦争後に始まった！ 189

「神社問題」の発生と政府の態度 194

宗教制度調査会での論議沸騰 197

秘の修正案 200

「神社問題」を一変させた上智大学事件 205

拒否できない空気の醸成 208

第四章

「神社非宗教」論とは何だったのか……………213

「宗教」は不変なのか？ 213

政治的意味の変転 217

「国家神道」による宗教弾圧？ 222

「海外神社も「国家神道」？」 227

第五章 「幻想」を必要としているのは誰か……………235

体験を客観視できない戦中派 235

法主生仏信仰の投影が「現人神」 240

「国家神道」とは「浄土真宗」と見つけたら！ 243

マスク・イデオロギーとしての「国家神道」 249

第六章 蜃気楼が消えた後には？……………255

再び「魔術」に欺かれなかったために——「演繹」の誘惑に打ち勝とう 255

明治維新は「一揆」だった！ 258

「国体」という名の習合思想 263

平凡な政教関係——公認教制度 265

〔増補〕第七章 「神話」は「疑うことを許さない事実」とされたのか……………269

戦前の神話研究についての通説 269

神話研究についてのこれだけの事実 273

謬説の原因は何か 282

【増補】第八章 「国家神道」論とは何だったのか……………289

「国家神道」論の骨格 289

島菌進「国家神道」論の要点

291

島菌進「国家神道」論の検討

296

初版 あとがき

改訂・増補版 あとがき

著者 専門著書論文一覧

著者略歴

第一部……「現人神」という幻想



第二章 通俗的な「現人神」論の崩壊

現人神「明治起源説」

平成十年代には、「現人神」についての幻想をまき散らす知識人が跡を絶たなかった。たとえば、高名なジャーナリストの立花隆は「私の東大論」(『文藝春秋』平成十一年六月号)の中で、明治時代後半から昭和時代前半までの日本は北朝鮮以上に「異様な国家だった」として、「金正日キムジョンイルはほとんど神格化されているとはいえ、まだ『將軍さま』『首領さま』であって、神様ではない。誰も彼を神様とは呼ばないし、礼拝もしない。しかしかつての日本では、天皇は現人神とされ、神として礼拝されていたのである。国民は、子どもときから、天皇は神の末裔であると教え込まれ、ことあるごとに儀式的礼拝が強制されたから、ほとんどの国民はそう信じ込んでいた。だから、あの戦争でも、多くの兵士が天皇陛下万歳を叫びながら天皇のために惜しげもなく命を捧げたのである。イスラム教徒が、ジハード(聖戦)が宣せられると、この戦争でアラアのために戦って死ぬ

ば天国に行けると信じて、平気で命を捨てるようなものである」(三五二頁、傍線引用者)と断定している。

著名な宗教学者の山折哲雄も『鎮守の森』は泣いている」(『中央公論』平成十二年七月号)の中で、「明治にはじまった神道の一種の近代化、すなわち天皇_ニ現人神を頂点とする『一神教化』という路線」(五五頁)が存在したと言ひ、このような路線と神社界は決別すべきだと主張している。

さらに、哲学者の梅原猛_{たけし}も、「教育勅語の精神は結局、天皇を唯一の神として、その神のために死ぬことを根本道徳とし、一切の道徳をこの根本道徳に従属させる精神であった」(『朝日新聞』平成十四年十一月十七日)と書いている。

立花、山折、梅原とは異なつて過去に対する好意的な立場からの発言ではあるが、小室直樹も『痛快！憲法学』(集英社インターナショナル、平成十三年)において、明治政府が資本主義の前提となる平等の精神を日本人の間に育てるために考え出したのが「国家元首たる天皇を、日本人にとつて唯一絶対の神にすること。天皇をキリスト教の神と同じようにする」というアイデアです」(二一四頁)と述べている。

これらの人々の発言がどのような専門研究の成果に基づいているのかを断定することは難しいが、かつて「国家神道」研究の第一人者であつた村上重良_{しげよし}の見解が、大きな影響を及ぼしているだろうことは想像に難くない。

村上は次のように書いている。

「大日本帝国憲法の制定によって、天皇の属性は、歴史的な伝統をなしてきた人間である祭祀王から、一神教的な現人神に変わった」（『天皇の祭祀』岩波新書、昭和五十二年、ii頁）

「絶対神としての天皇 世俗的次元と宗教的次元にわたる政治大権、軍事大権、祭祀大権を一身に保持する天皇は、それ自身、生きながら神であるとされ、現人神、現御神あきつみかみと呼ばれた。近代天皇制のもとでは、明治維新以前の天皇の属性であった祭祀王という基本的性格にかわって、現人神がその属性となった。現人神という天皇の基本的性格は、天皇の伝統的な在り方とはかけ離れた属性であり、明治維新後に新たににつくられたものである」（同書一五一頁）

「明治維新にはじまる天皇絶対化は、帝国憲法の制定によって、ついに神聖不可侵な神としての天皇に到達した。天皇の新たな属性として設定された神観念は、日本人の宗教を貫くシャマニズムに発する人神、生き神の観念とはかけはなれた、一神教的な神観念であり、ほとんどキリスト教の神観念に近いものであった／天皇を絶対化して神とするという、近代天皇制国家の指導層の発想は、つよくキリスト教の影響を受けており、現人神となった天皇は、人間から隔絶した絶対の真理と至高の道徳の体現者に仕立てあげられた」（同書一五二―一五三頁）

「現人神天皇の存在は、国民の生活意識を、すみずみにいたるまで規定し、近代国家では世界に類例のない強烈な政治的宗教的機能を発揮することになった。天皇の名による戦争は、外に向って天皇の御稜威みいつぱいを輝やかし、『八絛一字』はつじゅういちじを実現するための『聖戦』とされた。大日本帝国におい

ては、現人神天皇がそなえている普遍的価値を全世界に及ぼす行動として、対外侵略が正当化され、戦時、平時を問わず、全国民は、天皇と国家にたいする際限のない『滅私奉公』の忠誠を、要求されることになったのである」(同書一五五—一五六頁)

「国体の教義は、何よりもまず、神である天皇が統治する大日本帝国の神聖性の主張であり、その根柢は、古代国家がつくりあげた記紀の政治神話にあった。『古事記』『日本書紀』は『神典』と称され、国家権力は、記紀神話を日本の正統神話として位置づけて、天孫降臨をはじめとする一連の政治神話を学校教育の重要なテーマとした。政府は、この正統神話にたいする批判はもとより、客観的な研究や疑問の提示すらも、きびしく禁圧した」(『国家神道』岩波新書、昭和四十五年、一四二—一四三頁)

「神話は、疑うことを許さない事実とされ、ここに発する世界に冠たる国体の優越性への確信と、神に率いられる日本民族という選民意識が、排外的民族主義のゆたかな土壌となった」(同書一四二—一四三頁)

このように見てくると、平成十年代に喧かまひしい議論を展開した知識人の言葉も、そのルーツをたどってみれば、一世代前の現人神「明治起源説」の繰り返しにすぎないことがわかる。ところが、平成に入ってから、ほぼ同時期に、専門研究者の中から現人神「昭和起源説」とでも言うべき議論を展開する人々が現れてきた。

現人神「昭和起源説」の出現

神戸大学教授の鈴木正幸は『皇室制度——明治から戦後まで』（岩波新書、平成五年）において、昭和十年のいわゆる「天皇機関説事件」を「天皇人格化への道」（一八〇頁）と題して記述し、軍部は「天皇の権威を絶対化し、その絶対的権威によって天皇が親率する軍を絶対化し、それによって国政を制覇しようとした」（一八六頁）と論じている。

さらに、筑波大学教授の副田義也（たまたよしや）は、『教育勅語の社会史——ナシヨナリズムの創出と挫折』（有信堂、平成九年）において、鈴木（すずき）の議論をさらに発展させて、次のように述べている。

「『国体の本義』（昭和十二年、文部省刊）では天皇は現人神であるという。『教育勅語』（明治二十三年）では天皇は神ではない。少なくとも『大日本帝国憲法』に示される立憲君主制において、天皇は、当初は、政府と議会に権限を制約されることがある君主であって、神ではなかった。井上毅（いの上）は、『教育勅語』が特定の宗教、宗派の信者たちの信仰と矛盾しないようにすることを、起草の際の原則としていた。この原則のもとで天皇は神であるはずがない。『教育勅語』発布ののち、天皇の人格化が多面的に進められたのはすでに述べたとおりである。しかし、国家権力が公認する見解で、天皇が神となるのは、天皇機関説の否認からである」（二七六頁。なお、引用文中の「」は私の註記で、以後も同じ）

要するに、天皇の公的な現人神化・絶対化は昭和に入ってからのことだったといふのである。

私は政教関係の分野でさまざまな近代史料を読んできたが、明治期の文献では「現人神」という用語は偶にしか見かけたことがない。だから、そのような用語が頻繁に使用される、つまり、絶対神的な天皇観が有力になるのもつと後のことなのだろうと漠然と思っていた。ただ、その考えを証明して、「現人神」の出現過程を明確に跡づけることができる研究方法は思いつかなかった。

ところが、ひよんなことから現行中学校歴史教科書の記述の比較検討をやらされることになり、その作業をやっている中でハッと気がついた。政府が国民に持つてほしいと考えていた天皇観というものがあつたのなら、それはまず教科書に書き込まれるはずだ。だから、その移り変わりを知りたいのなら、当時の「修身」や「日本史」の教科書を調べればいいのだと。そこで、当時の国民の大多数が学んだ小学校の「修身」と「日本史」の教科書の記述の変化を、「現人神」とそれとセットで語られることが多い「八紘一字」という単語の登場に注意しながら調べてみた。すると、修身も日本史も、天皇に関する記述はほぼ歩調を同じくしておおよそ三段階に変化しており、「現人神」と同じ意味で使用される「現御神」や「八紘一字」という単語が登場するのは、なんと最後の第三段階、それも昭和十六年以降のことだった。

修身・日本史小学校教科書の変化

小学校の修身・日本史の教科書を調べるとは言っても、全国で同一の教科書が使われるようになったのは教科書が国定化された明治三十七年以降のことなので、とりあえずこの時期以降について教科書の移り変わりを見てみると、修身については四回、歴史については六回の改訂が行なわれている。つまり、修身については五種類、日本史については七種類の国定教科書が歴史的に存在したわけだ。それらを、天皇についての説明の仕方に注目して年代順に見ていくと、ほぼ修身・日本史とも歩調を同じくして、記述が三段階に変化している。

まず、第一段階の明治三十七年以降における説明は、天皇は天照大神の子孫であるという天皇「神孫」論と、天皇の徳と臣民の忠義とによってこの国の歴史は続いてきたのだという君臣「徳義」論とからなっている。その実例を示せば以下のようである（なお、傍線は引用者、への中は発行年）。

天皇「神孫」論

《修身教科書》

*天照大神は、おんまごにニギノミコトに、三種の神器をおさづけになつて、「この日本国を

をさめよ。」と、おほせられました。ニニギノミコトのごしその神武天皇は、云々。(尋常
小学修身書・第四学年児童用〈明治三十六年〉一頁)

*神武天皇から、ひきつづいて、おくらるにおつきになつたご代代の天皇は、みな、そのご
しそんであります。かよーに、万世一系の天皇をいただくことは、せかいの国に、たぐ
ひのないことであります。(同二頁)

《日本史教科書》

*天照大神はわが天皇陛下の御祖先にてまします。(小学日本歴史一〈明治三十六年〉一頁)

君臣「徳義」論

《修身教科書》

*ご代代の天皇は、しんみんなを子のよーにめぐみたまひ、臣民も、また、皇室のさかえるよー
にねがひました。(尋常小学修身書・第四学年児童用〈明治三十六年〉四五―四六頁)

*又御代代の天皇は臣民を子の如く愛し給ひ、我等の祖先は皆皇室を尊びて忠君愛国の道を
つくせり。(尋常小学修身書・巻五児童用〈明治四十四年〉一一―二頁)

《日本史教科書》

*かくの如くにして我が国は漸次に国威を海外に宣揚し、遂に世界の列強と肩を比するの地
位に達せり。是もとより我が天皇陛下の御聖徳と、国民が身を忘れて義勇公に奉じたと

によると雖も、亦我が万世一系の天皇代仁慈にましまして、常に御心を国利民福の増進に用ひ給ひ、国民亦世世心を一にして忠君愛国の精神を發揮したる結果に外ならず。(尋常小学日本歴史卷二(明治四十三年)九七—九八頁)

次に、第二段階になると、天皇「神孫」論と君臣「徳義」論に加えて、皇室はいわば本家で臣民は分家のようなものである、天皇は親で臣民は子のようなものであるといった「家族国家」論が語られるようになる。それは大正十年以降のことである。

「家族国家」論

《修身教科書》

* 神武天皇の御即位の年から今日まで二千五百八十余年になります。此の間、我が国は皇室を中心として、全国が一つの大きな家族のやうになつて栄えて来ました。御代々の天皇は我等臣民を子のやうにおいつくしみになり、我等臣民は祖先以来、天皇を親のやうにしたひ奉つて忠君愛国の道に尽しました。世界に国は多うございますが、我が大日本帝国のやうに、万世一系の天皇をいただき皇室と国民が一体になつてゐる国は外にございません。

(尋常小学修身書・卷五兒童用(大正十年)一一二頁)

《日本史教科書》

*紫宸殿しんてんの儀に於いて、天皇の賜たまひし勅語の中に、万世一系の天皇は御代々三種の神器を奉じて万民を撫育ぶいくしたまひ、臣民も世々忠実に朝廷につかへたてまつり、義はすなわち君臣にして、情はなほ父子の如く、以て世界にたぐひなきわが国体を成せりと仰せたまへり。まことにかしこき極きわみならずや。(尋常小学国史下巻〈大正十年〉一四六一—一四七頁)

さらに、最後の第三段階になると、天皇「神孫」論、君臣「徳義」論、「家族国家」論に加えて、さらに天皇「現人神」論と「八紘一字」論とが語られるようになった。厳密に言えば、「現御神」は昭和十六年、「八紘一字」は昭和十八年から使用されている。

天皇「現人神」論

《修身教科書》

*我等国民が神と仰ぎ奉る天皇は、天照大神の御裔おすえであらせられ、常に天照大神の御心みこころを御心として国をお治めになられます。(尋常小学修身書・巻六児童用〈昭和十四年〉五頁)

*天皇を神と仰ぎ奉ると共に、皇室を宗家といたゞき奉るのが、我が国の成り立ちの世界に比類のないところであります。(同六頁)

*私たち日本の国民は、天皇を現御神と仰ぎたてまつるとともに、また皇室を宗家としてい

ただいてゐるのであります。(初等科修身三(昭和十八年)九二頁)

《日本史教科書》

*かくのごとき御盛徳(こせいとく)の下に、わが国民は、天皇を現御神とも国の御親(みおや)ともあふいで、身命(みこと)をさ、げて世々忠誠をはげんで来た。(小学国史下巻(昭和十六年)一七八—一七九頁)

*御恵みのもと、世々の国民は、天皇を現御神とあがめ、国の御親とおしたひ申し上げて、忠誠をはげんで来ました。(初等科国史下(昭和十八年)一八四頁)

「八紘一宇」論

《修身教科書》

*いま日本は、遠い昔、神様が国をおはじめになつた時の大きなみ心にしたがつて、世界の人々を正しくみちびかうとしてゐます。(初等科修身一(昭和十七年)九頁)

*わが大日本は、道の国であり、義の国であります。四海同胞のよしみを結んで一致協力し、ともにさかえ、ともに楽しむ世界平和をつくらうとする国であります。この精神は、み国のはじめから今日まで貫ぬいて、変るところがありません。／神武天皇は、大和の橿原(かしはら)に都をおさだめになつた時、「八紘(はっこう)を掩(おほ)ひて宇(い)と為(な)む。」と仰せになつて、皇祖天照大神の大御心(みこころ)をおひろめになりました。御代御代の天皇は、この大御心のもと、皇化をあまねく四海(しがい)にしくやうに、大みわざをおたてになつたのであります。(初等科修身三(昭和十八年)九六一

《日本史教科書》

*やがて天皇は、畝傍山うぶさやまのふもと、橿原に都をおさだめになり、この都を中心にして大神の御心をひろめようと思し召し、かしこくも「八紘を掩ひて宇と為む」と仰せになりました。

(初等国史上(昭和十八年)二二頁)

以上のような小学校教科書の記述の変遷からは少なくとも二つのことが言えるように思う。

一つは、「現人神」「八紘一字」は明治以来ずっと教えられてきたのではなく、何らかの社会変化の結果として昭和十年代に教科書に登場してきたらしいということである。

もう一つは、天皇「神孫」論がずっと教えられていたにもかかわらず、昭和十六年以降になって「現人神」論が新たに付け加えられていることから推測すると、天皇を「神の子孫」とする考え方と「現人神」とする考え方との間には何らかの差があるらしいことである。

話は少し飛ぶが、敗戦直後に侍従次長だった木下道雄は、占領軍から示された所謂「人間宣言」の案に「天皇を以て神の裔すえなり」とする思想を否定する旨が書き込まれているのを見とがめ、「断じて許し難い」と考えて、その部分の文言を「天皇を現御神とする事」に修正する案を、昭和天皇の同意を得て作成した(木下道雄「側近日誌」文藝春秋、八九―九〇頁)。この木下の修正が認められ、「人間宣言」は「天皇を以て現御神」とすることを否定するものになったわけだが、当時、「神

の子孫」と「現人神」の間に意味の差がなかったとすれば、この修正の意図は理解できない。

そうなると、次に問題となるのは、教科書の変化を促した社会の変化とは何だったのか、「神孫」論と「現人神」論との差とは何だったのか、ということだが、この答えは、教科書だけを眺めていても得られそうにない。そこで、視野を広げて、天皇統治の根拠といった問題を政府が教育政策の中でどう扱おうとしていたのか、それは社会思想の動きとどう関係していたのかを時代をおって考える中で、この答えに迫ってみようと思う。これについては、次のような四つの時代区分を設けて記述していきたい。

- ① 明治初期から教育勅語の発布のころまで。
- ② 教育勅語の発布から第一次世界大戦のころまで。
- ③ 第一次世界大戦から満州事変のころまで。
- ④ 満州事変以降。

ところで、本格的な議論に入る前に教科書のことについて二点ほど補足しておきたい。

一つは「八紘一字」についてである。神武天皇が橿原の宮で即位して初代の天皇となったとする記述は、日本史教科書には明治三十七年以来ずっと載っている。しかし、即位の際の詔みことりを掲

げて「八紘を掩ひて宇と為む」という言葉をはじめで紹介し、しかも、それが国内に対してばかりでなく、世界に対する外交方針をも表明したものであるとの解説が現れたのは、昭和十八年のことなのである。

もう一つは、平成十二年に当時の森喜朗首相（昭和十二年生まれ）が発言して問題になった「神の国」という言葉についてである。実は、この言葉も小学校日本史教科書に登場したのは昭和十五年のことであり、修身教科書への登場は昭和十六年のことなのである。

少し詳しく説明してみよう。日本史教科書について言うと、明治三十七年の教科書では、元寇のときに吹いた風は「大風」と記述され、北畠親房は南朝に尽くした忠臣として記述されていたにすぎない。ところが、昭和九年の教科書になると、「大風」が「神風」と改められ、さらに昭和十五年の教科書では、親房は『神皇正統記』を書いて「わが国が神国であること」を説いた人物であるとされるようになった。ここではじめて、「神国」という言葉が教科書に登場したのである（ちなみに、教科書の冒頭に「天壤無窮の神勅」が掲げられるようになったのもこの時からである）。そして、昭和十八年の教科書では、冒頭の第一章が「神国」と銘打たれ、元寇についての記述の見出しが「神風」となり、「かうした大難を、よく乗り越えることのできたのは、ひとへに、神国の然らしめたところであります」などと記されるようになった。

修身教科書でも、「神の国」の登場は、昭和十六年の『ヨイコドモ下』の中で「日本ヨイ国、キ

ヨイ国、世界ニ一ツノ神ノ国 日本ヨイ国、強イ国、世界ニカガヤクエライ国」と記述されたのが最初であり、昭和十七年の『初等科修身二』では北畠親房についての説明文の表題が「日本は神の国」とされ、昭和十八年の『初等科修身三』では「国史が文字でしるされる前、国史がことばでかたり伝へられる前から、神の国日本は続いてゐます」などと書かれることになったのである。

第二章 明治初期から「教育勅語」の発布のころまで

明治初期の苦い体験

明治維新直後の日本においては、列強に対抗して独立を維持するために、国家との一体感、国民としての一体感、そして国家への忠誠心を国民全体が抱くようになることが急務であると考えられた。そこで「国民意識」形成運動とも呼ぶべき教化運動が政府主導で展開されたのだが、それは神道を主とし、仏教・儒教を従とする形をとった（大教宣布運動）。明治五（一八七二）年から八（一八七五）年にかけてのことである。教化に従事した神職・僧侶らは「教導職」と呼ばれ、教化の綱領として「敬神愛國ノ旨ヲ体スヘキ事」「天理人道ヲ明ニスヘキ事」「皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムヘキ事」という三カ条（三教則）が与えられて、これに従って説教を行なった。

ところが、神仏教導職合同の「教化研究機関」兼「説教施設」として設けられた大教院という

場所で騒動が持ち上がった。政府は、芝増上寺しばぞうじょうじに設置された大教院に祭壇を設け、そこに造化三神さんじん〔古事記〕の旨頭に登場する天之御中主神あめのみまなぬしのかみ、高御産巢日神たかみひむすひのかみ、神産巢日神かみひむすひのかみの三神と天照大神あまてらすおほみかみを祀り、その礼拝を僧侶にも強制した。このため、神を拝まず、を教義とする浄土真宗が反発して、大教院から離れて独自に布教することを要求して運動を起こしたのである。これを「大教院分離運動」という。この騒動は一年半あまり続いたが、結局、真宗の主張が認められ、真宗の独自布教が許されたばかりか、大教院も解体されて、神仏合同布教そのものが中止されてしまった（真宗以外の仏教各宗は必ずしも合同布教に異議を唱えてはいなかった）。

この事件は、宗教・教育にかかわる政府指導者にとって大きな教訓となった。なにしろ、この騒動のあつた時期は、いわゆる「征韓論」によって政府の屋台骨が揺らいだ時期だった。ところが、国民教化政策は国民をまとめて政府を支えるどころか、宗教界の分裂対立をもたらし、政府を悩ませたのである。宗教の教義にかかわる事柄に下手に手を出すと厄介なことになると、彼らは思い知らされたわけだ。

この騒動の解決直前に、当時浄土真宗本願寺派（西本願寺）の指導的立場にあつた島地黙雷しまじもくらいが起草し、門主の大谷光尊おわたこうそんの名で太政大臣・三条実美さんじょうざねとみに提出した興味深い文書が残っている。そこには、皇室を尊奉する以上はその祖先である天照大神をも敬崇するのは当然であるが、造化三神などというものは神道家が考え出した宗教説で、一人で二つの宗教を信じることはできないから、真宗としては到底認められないと書かれている。興味深いと言つたのは、この文章で島地が、

天照大神は皇室の「祖先」であるから敬崇する、と言っていることである。天皇が天照大神の「子孫」だから尊奉するのではなく、天皇を尊奉する以上は「祖先」である天照大神を敬崇することもやむをえない、要するに、「神を天皇崇敬の根柢にはしない」というわけだ。

政府がこのような主張を認めて、真宗の大教院からの離脱を許可したことは、後々大きな意味を持つてくる。

天皇「神孫」論の意味

ところで、明治十年代に話を移す前に、明治初期にどのような天皇観が国民に説かれていたのかを見ておこう。それは、数多く残されている「三条教則」についての当時の解説書から知ることができる（『三宅守常編「三条教則衍義書資料集（上・下巻）」錦正社、平成十九年』）。それらによると、天皇を天照大神の子孫、すなわち「神孫」「神胤」「神裔」とする説明が数多く登場している。そしてその中に、「神孫」であるから「現人神」と「称し奉る」としている例がいくつか見られる（「現人神」を絶対神とする説明はない）。

他方で、「国民も神の子孫である」と解説している例が多いことは注目に値する。たとえば、真言宗古義派の解説書には「天下ノ庶民各々神裔ナルヲ深く思ヒ、上古祖先ノ神ヲケガサズシテ今日ニ及ボシ」とあり、真宗五派の解説書にも「吾輩モ亦皇国ノ民、神孫ノ裔也」とある。この辺

の事情をもつとも庶民にわかりやすく説いたのが、仮名垣魯文の『三則教の捷徑』(明治六年七月)であろう。そこには、こう書かれている。

「他国は言はず我國の今帝様は日天子／太神宮のお末にて 位ゐるなき大君と／天のゆるしを
受けたまふ 万代易へぬ帝なり／されば卑しき我々も 神のお国に生まるれば／先祖は天照太
神の 御家来筋の末社神／奉書檀紙の尊きに はるかに劣れど塵がみも／浅草がみもかみの中
神の御末で有りながら／その御祖先を敬はず まつらぬ者は天の邪鬼／悪魔外道に似たるぞや」
このような例から考えると、天皇「神孫」論においては、天皇と国民との区別は、天照大神の
子孫であるか、その他の神の子孫であるかにあるのであつて、天皇も国民も共に神の子孫である
という点では変わりがない。したがつて、この議論においては、神の子孫であるという「神格」
は、天皇に絶対性を与えるものとはなり得なかつた。

神話を素直に読めば、天照大神を中心とした天上の神々の秩序がまず整い、ついで、いまだに
秩序を整えられないでいた地上の国に天孫ニギノミコトが降臨して地上の神々やその子孫たち
に秩序を与えるという物語になつてゐるわけだから、祖先神の区別による尊卑の別はあつても、
天皇も国民も神の子孫である点では変わりないという思想が生まれてきても別に驚くには当たら
ない。予め言つておくと、国民「神孫」論は明治二十年代以降も、民間で出版されたさまざま
「教育勅語」の解説書に引き続き、しかも度々登場している。

「祭神論争」の教訓

明治十四年、自由民権運動が一つのピークに達していたころ、政府は神道界の内紛に悩まされることになった。大教院解体の後、神道教導職が集まって布教を行なっていた機関を神道事務局と言ったが、その神殿に^{おおくにぬしのかみ}大國主神を祀るかどうかをめぐって論争が発生したのである。詳細は省略するが、この論争は、大國主神の祭祀を求める出雲派とこれに反対する伊勢派という具合に、神道界を二分する大きな争いに発展してしまった。そのため神道界内部では解決することができず、紛争の裁定が政府へと持ち込まれ、結局、明治十四年二月、^{ちゅうくさい}勅裁（天皇の判断）を仰ぐという形式でようやくおさまった。

この結果、神道家に自由な布教を許しておいたのでは、神道界の内紛が繰り返される可能性があり、そうなると国家が祀る神々の権威が失墜しかねないとの危惧の声があちこちから起こった。このために政府は、明治十五年一月、上級神主が布教や葬儀を行なうことを禁止するという措置をとり、この影響で神道界は、祭祀に従事する神社神道と布教や葬儀に従事する教派神道とに分化していくことになった。この事件もまた、神道の神学的な側面に直接かかわると、かえって神々の権威を傷つけ、ひいては天皇の権威をも傷つけかねないとの教訓を政府関係者に残すことになった。

憲法・教育勅語の思想

このような明治前半の体験的教訓を明確な言葉にしたのが、当初から宗教行政に深い関心を寄せていた井上毅^{こわし}だった。彼は「教育勅語」の起草に際して首相の山県有朋^{やまがたありとも}に書き送った明治二十三年六月の意見書において、「勅語ニハ敬天尊神等ノ語ヲ避ケザルベカラズ何トナレバ此等ノ語ハ忽^{たちま}チ宗旨上ノ争端ヲ引起スノ種子トナルベシ」「世ニアラユル各派ノ宗旨ノ一ヲ喜バシメテ他ヲ怒ラシムルノ語氣アルベカラズ」と述べている。

この文言から、「帝国憲法」起草の中心者であり、また「教育勅語」起草の中心者でもあった井上が課題としたのは、「大多数の国民を満足させることができる天皇の位置づけとは何か」だったことが分かる。その思索の果てにたどり着いた結論を、井上は「大日本帝国憲法発布の勅語」（明治二十二年二月十一日）の中に盛り込んだ。

「惟^{ただ}フニ、我カ祖我カ宗^{そわ}ハ、我カ臣民祖先ノ協力輔翼^{ほよく}ニ倚^よリ、我カ帝国ヲ肇^{ちやうぞう}造シ、以テ無窮^{むきゆう}ニ垂^たレタリ。此レ我カ神聖ナル祖宗ノ威徳ト、並ニ臣民ノ忠実勇武ニシテ、国ヲ愛シ公ニ殉^{しんが}ヒ、以テ此ノ光輝アル国史ノ成跡^{せいせき}ヲ貽^{のこ}シタルナリ」

井上はここで、天皇の祖先は徳、臣民の祖先は忠義と、互いにその徳義を尽くして協力してきた結果、すばらしい国史が残されてきたのだとの歴史認識を、国家の根幹をなす本質的な枠組み

として示してみせた。そして、それに続けて、天皇と国民とが、互いに先祖の業績を尊崇する気持ちに立って、これからもこの協力関係を維持発展させることによつて国家の繁栄を目指していく、という国家の基本的骨格を提起している。「天皇と国民の協働の歴史」という物語を互いの祖先に対する崇敬心を媒介として継承しようというのである。

この枠組みを当時の国民の尊皇心の最大公約数として設定した井上の心中においては、この基礎の上に政治制度を組み立てたのが「帝国憲法」であり、その憲法を機能させるべき立場にある国民に不可欠な徳目を提示したのが「教育勅語」である、という構造になっていたに違いない。だからこそ、「教育勅語」の冒頭においても、まず「朕惟フニ、我力皇祖皇宗、国ヲ肇ムルコト宏遠ニ、徳ヲ樹ツルコト深厚ナリ。我力臣民、克ク忠ニ克ク孝ニ、億兆心ヲ一ニシテ、世々厥ノ美ヲ濟セルハ、此レ我力国体ノ精華ニシテ、教育ノ淵源、亦実ニ此ニ存ス」と、憲法發布の勅語と同じ枠組みを「国体ノ精華」として確認し、それを教育の源として位置づけたのだ。

つまり、「大日本帝国憲法」と「教育勅語」が基づいていた天皇観とは、君臣「徳義」論だったのである。

君臣関係の根拠

ここで、注目すべきは、井上が国家の基本的な枠組みの根拠とその成果とを、神武建国以降の

「国史ノ成跡」に見出していることだ。そこに、明治初年以來の政策体験から得られた教訓についての井上なりの解答があつたのだと思われる。つまり、井上は、天皇統治の根柢を形而下的のもの（歴史」的なもの）の上に設定することによつて、天皇をめぐつて、宗教や哲学といった形而上学的な論争が発生したり、それに天皇や政府が巻き込まれたりすることを避けようとしたのだ。

こう言うと、そんなことはない。「我カ祖我カ宗」「我カ皇祖皇宗」という言い回しを見れば、そこで日本神話が前提とされていることは明らかで、諸宗教に対する配慮があつたなどとは到底言えない。という反論が返つてきそうだ。この反論は「我カ祖」「我カ皇祖」が「天照大神」を意味していたとの解釈に立っている。たしかに、今日では「皇祖天照大神」という言い方が定着しており、現在の常識で考えれば、「教育勅語」は天照大神について語っていたことになる。ところが、明治時代の用語法では「天照大神」については「天祖」という言葉を用いるのが一般的だった。

そんな用語法の説明だけでは納得できないという読者のために次の事実を紹介しよう。「教育勅語」の發布後まもなく、文部省はその解説書をつくる方針をかため、それをドイツから帰国したばかりの東大教授で哲学者の井上哲次郎に依頼した。その依頼によつて井上哲次郎が起草した草案では、勅語冒頭の「皇祖」は「天照大神」「皇宗」は「神武天皇」であると説明されていた。つまり、井上哲次郎は、天皇「神孫」論に立って、「皇祖皇宗」を説明しようとしたのである。

ところが、この部分に井上毅自身が異論を唱えて、「肇国ノ基礎ヲ叙ルニハ、皇祖トハ神武天皇ヲ称へ、皇宗トハ歴代ノ帝王ヲ称へ奉ルモノトシテ解セザルベカラズ」と、修正を要求した（稲田正次「教育勅語成立過程の研究」講談社、三四五頁）。哲次郎が天皇「神孫」論に立って「皇祖」天照大御神、皇宗「神武天皇」と解説しようとしたのに対して、毅は君臣「徳義」論に立って、日本の建国から説き始める場合には「皇祖」神武天皇、皇宗「歴代天皇」と理解すべきだと主張したのである。

井上毅はこうも言っている。

「皇祖皇宗ノ偉業盛徳数千年ノ久シキヲ経、我ガ国民ノ君ニ忠ニ親ニ孝ナル徳義ノ極メテ大ナルハ、我国ノ教育ニ於ケル固有ノ基本タリ、蓋教育ハ国民ノ歴史慣習ニ従ヒテ之レヲ施サザルベカラズ、之レヲ国民的ノ教育トス」（傍線引用者、同三四九頁）

この文章から、井上毅が、明確な意図をもって、帝国憲法と教育勅語の根拠を、「神話」「神代」ではなく、神武建国以降の「歴史」「徳義」に置こうとしたことが分かる。

この事実を踏まえて、明治二十二年六月刊行の伊藤博文著『大日本帝国憲法義解・皇室典範義解』（憲法・典範の解説書。原案作成は井上毅）を読むと、天皇の祖先を表す言葉として、「天祖」「神祖」「祖宗（＝皇祖皇宗の略）」の三つが用いられ、「天祖」「天照大神」、「神祖」「神武天皇」、「祖宗」「神武天皇以下の歴代天皇」という意味で使い分けられていることに気付く。

ただし、井上が君臣関係の根柢を「歴史」に置こうとしていたからといって、彼の発想が「神話」とまったく無関係だったわけではない。井上が、天皇の統治は、前近代的な私的な支配（うしはく）ではなく、近代的な公的な統治（しらす）である、と主張した話は有名で、井上が原案を起草した伊藤博文の『憲法義解』では次のように説かれている。

「所謂「しらす」とは即ち統治の義に外ならず。蓋し祖宗の天職を重んじ、君主の徳は八洲臣民を統治するに在て一人一家に享奉するの私事に非ざることを示されたり。此れ乃ち憲法の柢て以て其の基礎と為す所なり」（岩波文庫、二三頁）

この発想のヒントを井上は「大國主神による國讓りの神話」の中の神々の言葉の中から得ており、そのことを講演でもしゃべり、個人的な文章にも書き記している。また、帝國憲法の準公定解説書である『憲法義解』においては、天皇の統治が「しらす」を旨とするものであった証拠として、「天壤無窮の神勅」「日本武尊の言やまとけるのみこと」「文武天皇即位の詔」「歴代天皇の詔書」の四つが引用されている。

このように井上は、天皇統治の特質について語る時は神話と歴史の両方を根柢にしている。しかし、天皇統治の根柢そのものについて語る時は神話に頼らなかつたのである。

なお、「教育勅語」について言えば、井上はその内容ばかりでなく、公表・施行の形式にも慎重な配慮をするように主張している。彼は、思想の自由という問題を重視して、君主といえども臣民の良心の自由には干渉できないから、「教育勅語」は法的拘束力をもつた勅令ではなく、天皇の

社会的な著作として公表すべきだと提案した。この主張が採用されて、「教育勅語」は輔弼大臣の副書を伴う天皇の国務上の文書ではなく、輔弼大臣の副書のない（つまり、法的強制力のない）天皇の社会的な著述という形式で公表された。ところが、そのためにかえって、輔弼大臣たちが介在しない天皇の直接のお言葉として、絶大な権威を有するようになっていったのである。



第三章 「教育勅語」の発布から第一次世界大戦のころまで

「教育勅語」の準公定解釈と学校行事

「帝国憲法」と「教育勅語」、その両方の起草の中心にいた井上毅は、明治初期の教訓から国民の尊皇心の最大公約数を探求し、それを「天皇と国民との協働関係という歴史」（すなわち、君臣「徳義」論）の中に見出した。そこには、天皇の位置づけをめぐる哲学的・宗教的な対立が起きたり、それに巻き込まれたりすることを避けたいとの思いがあった。それでは、このような意図の下に生み出された帝国憲法・教育勅語は、その後どのように解釈され、運用されていったのだろうか。

井上毅自身の憲法・教育勅語に対する考えは冒頭に述べたようなものだったが、その認識を文部行政全体に徹底させることまではできなかったようだ。文部省が井上哲次郎に委嘱した教育勅語の解説書の草案の中で、「皇祖皇宗」の解釈についての考えが、井上哲次郎と井上毅との間で食

い違つていたことについては前章で述べた。哲次郎が「皇祖」天照大御神、皇宗「神武天皇」（天皇「神孫」論）と解説していたのに対して、毅は日本の建国から述べる場合には「皇祖」神武天皇、皇宗「歴代天皇」（君臣「徳義」論）と理解すべきだと主張した。

この点に関して、明治二十四年刊行の井上哲次郎著『勅語衍義』では次のように書かれている。「太古ノ時ニ当リ瓊瓊杵命天祖天照大御神ノ詔ヲ奉ジ、降臨セラレテヨリ、列聖相承ケ、神武天皇ニ至リ、遂ニ奸ヲ討ジ逆ヲ誅シ、以テ四海ヲ統一シ、始メテ政ヲ行ヒ民ヲ治メ、我が大日本帝國ヲ立テ給フ、因リテ我邦ハ神武天皇ノ即位ヲ以テ國ノ紀元ト定ム、神武天皇ノ即位ヨリ今日ニ至ルマデ、皇統連綿、実ニ二千五百五十余年ノ久シキヲ経テ、皇威益々振フ、云々」（傍線引用者）「教育勅語」は君臣「徳義」論のみに立脚していた。しかし、その解説書である『勅語衍義』は、神武天皇の即位をもつて日本の建国と考え、それ以来「皇統」が続いているとして君臣「徳義」論に立つ一方で、天照大御神を「天祖」とする記述をその前に置いて、天皇「神孫」をも採用した。つまり、「教育勅語」とその解説書との間でズレが生じたのである。

この『勅語衍義』は井上哲次郎個人の著書として刊行されたが、元来が文部大臣の委嘱によるものであり、しかも教育勅語の起草者である井上毅と、発布当時の文部大臣である芳川顕正とが意見をつけたものだったから、教育勅語についての準公定解釈書としての扱いを受け、版を重ねていった。

ただし、教育勅語発布の当初は、井上毅的な考えが主流であったことは間違いないようで、明治二十四年に文部省が定めた「小学校教則大綱」（今日の「小学校学習指導要領」に相当）では、日本史は「建国ノ体制」から始めて、「皇統ノ無窮、歴代天皇ノ盛業、忠良賢哲ノ事蹟、国民ノ武勇」などを教えると定められた。事実、当時は小学校教科書の「検定時代」にあたるが、この「教則大綱」に従って編集された『帝国小歴』（学文社、明治二十六年刊）や『日本歴史』（金港堂、明治二十七年刊）といった教科書に神話への言及はなく、神武天皇から記述を始め、その神武天皇が天皇陛下の御祖先だと説明している。

これについては、井上毅が明治二十六年三月に文部大臣に就任した影響も大きかったと思われる。しかし、彼は翌年八月には病気のために文相を辞任し、二十八年三月に死去してしまふ。このことが教科書の記述の変化が許される環境を生み出したと私は推測している。

どんな変化かと言えば、明治三十二年頃から、神武天皇についての記述の前に、「天照大神」「三種の神器」「天孫降臨」などの項目が追加され、その中で天照大神が天皇陛下の遠い御祖先で、神武天皇は人皇第一代であるとの説明がされるようになったのである（『帝国史談』学海指針社、明治三十二年。「小学国史」普及社、明治三十四年など）。

これについては、日清戦争以降に忠君愛国教育の徹底を求めようになった帝国議会の議論を受け入れてのことだったといわれている。そして、この記述形式が明治三十七年以降の国定教科

書に継承されていったのだという（海後宗臣「歴史教育の歴史」東京大学出版会、九二―九五頁）。とする
と、どうやら、時代変化の影響で、明治三十年代に『勅語衍義』の路線が小学校の日本史教科書
に反映されるようになり、それが天皇「神孫」論と君臣「徳義」論とを二本柱とする修身・日本
史の国定教科書の原型になったと言えよう。

ところで、生徒たちの尊皇心の涵養かんようについては、授業における教示以上に、学校行事を通じて
の喚起が重視された。国家の祝祭日における学校行事は初代の文部大臣・森有礼もりありのりによって明治二
十一年に導入されたのだが、それ以降に煩雑化していった。それを整理して、確立させたのもま
た明治二十六年に文相に就任した井上毅だった。井上文相の改革によって、「元旦」「紀元節」「天
長節ちやうせつ」において、「両陛下の御真影ごしんえいへの最敬礼」「両陛下の万歳奉祝」「教育勅語の奉読」「校長の
訓話」「式歌斉唱」を行なうという学校行事の基本形式が整った。

この改正の趣旨を説明した井上文相の内訓は、学校行事開催の意義を「我國民忠勇の徳性を、
冥々めいめいの間に発動萌芽せしむること」（傍線引用者）と説いている。ここにも、教育勅語において形而
上学的な議論を避けようとしたのと同種の考えが形を変えて現れている。つまり、意識化・理論
化しようとするれば対立分裂の恐れがある多様な尊皇心を、理屈抜きで包摂し、知らず識らずの内
に喚起することが学校行事に期待されたのである。

学校行事について補足すると、日本大学教授の佐藤秀夫は、「御真影」という言葉は本来仏教用

語でそれへの敬礼は仏教感覚に準拠しており、「式歌斉唱」は初代文部大臣の森有礼がキリスト教礼拝式の賛美歌斉唱から学んだものではないかと推測している（『続・現代資料』8 教育 御真影と教育勅語I）みすず書房、「解説」。そうだとすれば、学校行事の式次第にも、国民の多様な宗教感覚を包摂することによって無理なく尊皇心を喚起しようとする配慮が働いていたと言える。別の言い方をすれば、井上の考えた尊皇心とは習合的なものだったということだ。

さまざまな民間の注釈書

このような自己抑制的な政府の姿勢の結果なのだろう。「教育勅語」発布の後、民間ではさまざまな立場からの解説が現れた。井上毅の意図をかなり正確に読みとった解釈もあったが、他方で、神話を主要な根拠とした解説書も多く出版され、さらに、仏教やキリスト教の立場にたった解説書も現れた。

たとえば、太田教尊きょうそんは、明治二十七年二月に『勅語と仏教』という解説書を出版し、その冒頭において、次のように言っている。「仏教は支那日本に伝来して始めて国家を重むじ忠孝彝倫いりんを教へたるにあらず、其根本の教理に於て既に之を論定したり」（日本大学精神文化研究所・日本大学教育制度研究所編『教育勅語関係資料』第九集、三七三頁）。仏教にはもとから尊皇思想が内在している、とい

うのだ。

この理由を太田はこう説明している。「我仏教に於ては、社会の人類に尊卑上下貧富貴賤の差あるは皆過去の宿因によるものなれば、互に之を害すべからず。懸けまくも一天万乗の尊き身に生れて四海の君王となり給へるは、然るべき原因ありて然るものなれば、決して之を侵すべからず。人の臣と生れては其君に忠を尽さざるべからず」(同三七五頁)。つまり、仏教の因果応報思想によつて尊皇を説明しているのである。

キリスト教の例を挙げると、正教会の石川喜三郎が、明治二十六年七月に、聖書に基づく「教育勅語」の解説書を「勅語正教解」と題して出版している。この中で、石川は天皇統治の根拠について、次のように書いている。

「みなこれ神造物主の深き神意に因らざればあらざるなり。神我国に万世一系の皇統を定めて、その万民に幸福せるは実にこれ世界無比なることがらにして亦神恩の高大なるを認めざるべからず。我國の皇統はかかる神の特恩によりて、この大日本国の皇統と定まりたる者なれば『我に由りて列王は王たり―我に由りて牧伯諸侯天下の士師皆君たり』(箴言第八章第十五節)と云ふ神の言を服膺し我等国民は虔みてこの開國の祖たる皇祖を敬ひ尊びつ、その皇孫に臣事せざるべからず」(「教育勅語関係資料」第四集、五七二頁)

全知全能の神こそ世界の主宰者なのだから、日本に皇統が続いてきたのも神の思召しによる

のだ。となれば、全知全能の神を信ずる者は、当然に天皇を尊ばなければならぬ、というわけだ。こう述べた後で、石川は勅語に掲げられた徳目の意味を一つ一つ聖書を引用しながら説明し、最後に、皇祖皇宗は神造物主の命にもっとも従順だったのであり、その遺訓が「教育勅語」なのであるから、これを尊重実践しない者はキリスト教徒ではないとまで言っている（同五八七頁）。

ちなみに、国史学者の重野安繹は、帝国大学における「教育勅語」の拝読会で、勅語の要旨は「儒教主義と云ふも不可なかるべし」と発言し、このために、徳富蘇峰が主宰していた民友社の機関誌「国民之友」誌上で、次のような批判を浴びせられている。

「陛下の勅語は語少くして意大なり。儒教者も以て此勅語の恩沢に浴すべく、仏教者も以て其恩沢に浴すべく、基督教徒も以て其恩沢に浴すべく、神道家も以て其恩沢に浴すべく、総て日本国民なる分限を有する者は、皆此の無量の勅語中に徜徉するを得べきなり。何ぞ必ずしも儒教に限らん、何ぞ必ずしも教育の方針を儒教主義にせよと限り給ふことあらんや」（明治二十三年十一月十三日、国民精神文化研究所編『教育勅語渙発関係資料集』第二巻、四九九頁）

このように多彩な解説が公刊されている事実を見ると、当時の政府の腹積もりは「民間においては、尊皇という線を守っておれば、その根柢づけ、納得の仕方については、基本的に自由な解釈を許す」といったものであったといえよう。

こう言うと、教育勅語發布当時、キリスト者の内村鑑三うちむらかんぞうが「教育勅語」の「御名御璽」ぎよめいぎせへの礼拝を拒否して問題化した不敬事件（明治二十四年）や、歴史学者の久米邦武くめくにたけが「神道は祭天の古俗」という論文を発表して糾弾された事件（明治二十五年）を引き合いに出して、「政府はそんなに寛容ではなかったはずだ。現に気に入らない思想を弾圧していたではないか」との反論が返ってきうだ。

この二つの事件については、本書の第二部であらためて詳しく取り上げるので、ここでは一言するにとどめる。たしかに、これらの事件は一見すると政府による思想統制、思想弾圧のように見える。しかし、彼らを批判し離職に追い込んだのは激高した学生や教員、民間の神道家や国学者たちで、政府ではなかった。政府はただ彼らを「守らなかつた」だけである。官職にある者の発言が、社会から「不適切」との非難を浴び、本人が辞職に追い込まれるという事件は今日でも時々起こる。彼らを政府が守らなかつたとしても、それは政府による弾圧ではない。それと同じである。

日清戦争以降における「家族国家」論の流行

ここで、「教育勅語」を離れ、もっと視野を広げて、その後の社会における天皇論の推移を見てみよう。この場合にうつつけの便利な書物がある。大正十年に内務省神社局が刊行した『国体

論史』である。これは江戸時代から大正時代までのさまざまな国体論の要旨をまとめたもので、ここに盛られている議論を追っていくと、日清戦争以後から明治末年にかけての時期に、天皇と国民の祖先は同じであるとする「君民同祖」論に依拠した「家族国家」論が次第に言論界で有力になっていったことが読みとれる。

たとえば、天皇主権を唱えたことで有名な憲法学者・穂積八束は明治三十年に刊行した『国民教育・愛国心』の中で「吾人の祖先は即ち畏くも我が天祖なり。天祖は国民の始祖にして皇室は国民の宗家なり」「我が統治権は之を国民の始祖に受け之を其の直系の子孫に伝ふ。皇統は民族同祖の正系正統の子孫にして皇室は国民の宗家なり」（『国体論史』二〇八—二〇頁）と書いている。

高山樗牛も同年に雑誌『太陽』に発表した「我國体と新版図」の中で、「此帝国の国土は皇祖皇宗の創定したる所、其国民は概ね神孫皇族の末裔にして、祖先以来皆是域内に生息し、一系の皇族に奉仕したりしなり。即ち皇室は宗家にして臣民は末族なり。建国当初の家族制度は二千五百年を経由して大に其範圍を拡張したるも、其本来の精神には異変あるなし。我國体の特性は此君臣一家てふ国民的意識に起源せるものなり」（同二二—二三頁）と論じている。挙げていけば切りがないが、以上のような議論を基本として、大正十年代までの国体論の主流が形成されていったようだ。

このような思潮の中で、井上哲次郎も、明治三十二年に改訂した『勅語衍義』の中に次のよう

な文言を加えて、「家族国家」論を採り入れた。「我日本ノ国家ハ古来家族制度ヲ成シ、国ハ家ヲ
拡充セルモノニシテ、家ハ国ヲ縮小セルモノナリ。(中略)即チ孝ヲ拡充シテ直ニ忠トナスヲ得ベ
キナリ。忠ト孝トハ其名異ニシテ其実一ナリ、是故ニ是レヲ忠孝一本ト称スルナリ。忠孝一本ノ
主義ハ、我日本ノ国家ヲシテ永遠ニ継続繁栄セシムル所以ナリ」(『教育勅語關係資料』第一集、五一三
頁)

次いで、明治四十年代に入ると、社会主義者・無政府主義者が明治天皇の暗殺を企てたとされ
る「大逆事件」が世間を驚愕させた。これによって道徳教育の強化を迫られた文部省は、その対
策の一つとして、明治四十三年十二月、井上哲次郎に委嘱して師範学校修身科担当教員のために
国民道徳についての講義を行なわせた。さらに彼は、同じく文部大臣の委嘱によって、明治四十
四年七月にも中等教員講習会で国民道徳を講義し、これをもとにして大正元年八月に『国民道
徳概論』を刊行した。本書の「第三章 国体と国民道徳」「第七章 家族制度と祖先崇拜」「第八
章 家族制度と個人主義」「第十章 忠孝一本と国民道徳」において、井上は「家族国家」論を中
核とした国体論、国民道徳論を体系的に説明している。

この井上哲次郎の言説は重要である。何故なら、その後、「国民道徳」が高等学校・師範学校そ
の他の諸学校で必修科目とされ、文部省の教員検定試験にも必ず出題されるようになり、この流
れの中で、井上の国民道徳論が政府の「御用学説」として教育界において最高の権威と認められ、
『国民道徳概論』が中等学校教員検定試験の必須参考書とみなされ、全国の師範学校や高等学校の

修身倫理科の教科書としても使用されるようになったからだ（稲田正次「教育勅語成立過程の研究」三八七頁）。つまり、井上哲次郎の著書を通じて、「家族国家」論が教育界に浸透し、その主流化を促進したのである。この状況は大正末年頃まで続く。

大正十年、小学校の修身や日本史の教科書に「家族国家」論が登場したのは、このような社会情勢を反映してのことだった。

ところで、「天壤無窮の神勅」について、『国民道徳概論』では次のように書かれている。「是れ「天壤無窮の神勅」が日本の歴史の初に提出された将来の大理想であります。何時でも何か非常の時には之に立返つて国運の新發展を来すやうになつて居ります。さう云ふ訳で、国民の精神を中心に引締める丈の効果が確にある。必ず是れに立返つて此趣意を失はない。さうして之を自己の精神として活動して来る処に、民族の發展が出来る。そこでさう云ふ精神的のものが日本には古來歴史上伏在して居るのであります」（七八頁）。つまり、井上は「天壤無窮の神勅」を歴史事実としてではなく、日本人の民族精神の中に潜在している、理想の表現として捉えるべきだと主張し、その理想が「万世一系の皇統」という歴史事実となつて現れていると解釈すべきだ、と主張しているのである。

天皇絶対神論の出現——加藤玄智

このように、明治四十年から大正時代にかけては、「家族国家」論が主流化していく一方で、昭和の「現人神」論に通じる思想も姿を現しはじめた。私の見るところ、その先駆けとなった人物は、東京浅草で浄土真宗高田派の寺院の長男として生まれ、東京帝国大学で宗教学を学び、大正十年から神道講座を分担した加藤玄智^{げんち}である。彼は、日露戦争以降に神道を研究する外国人が現れてきたのに刺激されて神道研究を始め、その成果を明治四十五年に「我が国体思想の本義」と題して刊行した。

この本の中で彼はまず東京帝国大学名誉教授で日本研究家のバジル・ホール・チェンバレンが明治四十四年に発表した「新宗教の發明」という論文を取り上げて、外国人研究者には日本の真相が十分にわからないために、誤解がひろがる恐れがあり、したがって日本人自身が有りのままの日本を外国にも伝える必要があると執筆動機を語っている。加藤が問題視した論文においてチェンバレンは、日本人の天皇崇拜などというものは、欧化主義の流行によって国民の愛国心が失われることを恐れた政府が、明治二十年代以降に生み出した新しい宗教にすぎないと断じている（『日本事物誌』平凡社東洋文庫、所収）。

これに対して加藤は、天皇崇拜の由来の古さを指摘し、宗教学的観点からその意義を解説して、

チェンバレンの議論を批判しているのだが、その中に、これまでの論者には見られなかった議論が登場してきている。加藤はまず、「日本人は皆神の子」「天皇陛下は殊に秀でて神の御子孫」という従来の説を一応は肯定しつつも、「否代々の天皇陛下は、一方から申しますれば、天神の神胤、即ち神の子と申すことが出来ませけれども、亦他方からは、陛下のことを明神とも亦現人神とも申し上げてをるのであります、神より一段低い神の子ではなくして、神それ自身であるといふことであります」（『我が国体思想の本義』五九—六〇頁、傍線引用者）と、「神孫」論と「現人神」論との区別を提唱した。そして、古来天皇は「至尊」「主上」「上御一人」と呼ばれており、ここから「明らかにバイブルにおける神の位置を日本では天皇陛下が取り給ふて居つた」（同六一頁）と言ひ、「日本に於きましては天皇陛下に対し奉る時は吾々臣民は絶対的服従であります、西洋に於きましては、歴史的に神に対して絶対的服従を要求されて居ることになつて居ります」（同一一五頁）と主張した。

天皇絶対神論の登場である。彼は、この日本人の精神の在り方を「天皇教」と呼び、「西洋にあつては即ち神、日本にあつては天皇陛下、西洋にあつては宗教上の信仰、日本にあつては忠孝一本、西洋にあつては基督教、日本にあつては天皇教」（同二八五頁）という対応図式を提起している。

加藤はこれ以後多くの著書を通じて、この考えを国内に広めていった。中でも彼の影響を強く

受けた組織が陸軍である。彼は明治三十九年に陸軍士官学校英語学教授嘱託、翌年に士官学校附陸軍教授となっている（ちなみに、明治三十九年に東京帝国大学文科大學講師嘱託、大正九年に神道講座が開設されると同講座助教授に就任するが、本官は陸軍教授で、東大は兼官。昭和八年に本官・兼官ともに退官）。第二部で扱う彼の「国家的神道」論の体系がはじめて語られたのも、陸軍士官学校における十回にわたる講演においてであった（この講演は大正十三年十二月刊の「東西思想比較研究」にまとめられた。本書は陸軍士官学校のみでなく、師範学校などにおいても好評を博したという。同書「再版の序」）。

国内ばかりではない。彼は英文の著書も刊行して海外へも自説を宣伝した。特に彼の議論が大東亞戦争中のアメリカ人の天皇観・神道観に与えた影響は大きかった。というのも、アメリカのもっとも辛辣な神道の批判家であつて、アメリカ人の通説的な神道観を形成したと言われるD・C・ホルトムは、加藤の影響を強く受けた人物だったからである（加藤は昭和元年刊の“ASTUDY OF SHINTO, The Religion of the Japanese Nation”をホルトムに贈呈している）。ホルトムはその著書“Modern Japan and Shinto Nationalism”（一九四三年）の中で、加藤を「近代神道復興の解説者としてもっともよく知られている」人物であると紹介した上で、加藤の説を次のように引用している。「博士は『中国人の中で天と上帝が占める地位、あるいはユダヤ人の中でエホヴァの神が占める地位は、日本では古くから天皇が持つておられた』と述べ、また『天皇は昔から「あきつ神」（眼に見える神）、「あらひと神」（人間の姿をした神）および「あらみ神」（人間の姿をした大神）と呼ばれて来た』といつ

ている」(深澤長太郎訳「日本と天皇と神道」二一頁)

米国の雑誌「フォーチュン」は、昭和十九年四月、米国民に対して行った「日本国民にとって天皇とは何だと思うか」とのアンケートの結果を掲載した。それによれば「唯一の神」という回答が四四・二%で第一位を占め、第二位が「名目上の飾り」で一八・六%、第三位が「独裁者」で一六・四%だった(日本政策研究センター編「終戦への道」五頁)。

第二部で扱うが、このホルトムの著述の影響は、アメリカ国内にとどまらず、敗戦後の日本にも及んでいる。

西洋人のゴッドに対する信仰にしても、マリアの処女懐胎など、科学に照らせば疑惑を生むべき要素がさまざまある。それにもかかわらず、彼らは神の存在を否定せず、神への忠誠心を維持している。だから、その神と天皇が同じようなものだと説明すれば、さすがに西洋人も合理主義を持ち出して日本人の天皇に対する忠誠心を批判するのは難しかろう。というのが加藤の思惑だったのかもしれない。とすれば、どうもそれは当てが外れたようで、西洋人は自らの不合理性を省みて日本批判を遠慮するのではなく、むしろ日本人は人間を絶対神と同一視するとんでもない民族なのだと驚きをまじえた嫌悪感を抱いてしまったようだ。加藤は今日では忘れ去られた学者の一人なのだが、一学者の主張が軍隊や日米関係に及ぼした影響の大きさを思う時、私には学問という営みの重大さに肅然たる思いを禁じ得ない。

上杉慎吉の天皇唯一神論

私が次に注目すべきだと考えている「現人神」論者は、東京帝国大学教授で憲法学者の上杉慎吉である。

上杉は、同僚の寛克彦かっけいが大正元年十月に『古神道大義』を出版し、その中で神道多神教論を展開したのに対して、「皇道概説」古神道大義ヲ読ムこくわん（『国家学会雑誌』第二七卷第一号、大正二年一月）を書いて反論した。そして、ここではじめて自らの「現人神」論を公にしたのである。

この議論の論点を鮮明にするために、まず上杉に批判された側の議論から紹介しよう。

「古神道は多神教である。昔たに神代に存在せし神神のみならず功績徳望の顕著なりし人人はいふに及ばず広いへば此世を辞したる人人は一切之ことを神と認め得るのである。然しかのみならず現在人間として生活なさるる御方でも天皇陛下は神様であらせらるる、之を現人神と申し上げる。されば神道の神は絶対排他独占の一神でなくして、各其分担の範圍を有せられ、天照大神と雖いえども神の唯一なる全部ではなく、総攬そうらんを権限となしていらせらるるのである」（『古神道大義』一〇二頁）

この議論に対して、上杉は次のように反駁はんぱくしている。

「神々のうちに、各神が絶対的ひよういに憑依するの中心たる真神しんしんが在まさねばならぬ。皆神ならば、皇道又は古神道は成立する筈がない。（中略）カミと云ふ者種々雑多なれど、所謂いわゆる古神道を一の宗

教なりとして、概念上神とすべきは唯一天皇、祖宗以来、一代には唯だ一人在ます、カミ御一人、絶対至尊の御方の外にはなしと申さねばならぬ。予は皇道の本義は絶対に天皇に憑依するに在りと云ふた。之を宗教とするは、神は唯だ此の御一方であるのである。神代の人は皆神、功績徳望ありし人は皆神では、皇道は成り立たぬ」（『皇道概説』七一―七二頁、傍線引用者）

さらに、彼は「家族の宗長として、祖先崇拜の考より服従すると云ふも足らぬ。現人神である、天皇なるが故に服従する。服従すべきものと信仰するが故に、崇拜服従する。信仰に理由はない」（同五七頁）と、「家族国家」論をも不十分であるとして批判している。

また、同じ論文の中で上杉は、天皇に絶対的に帰依してその精神と合一するならば、有限を超越して、個人の圧迫や不安を解脱することができるというのが古来の日本人の信仰であったとも言っている。しかし、以前の彼は、君主も人間であるから悪をなし、憲法を踏みにじる可能性がある。それに対する保障が立憲政体なのだ」と主張していた（『帝国憲法』三三七頁、明治三十八年）。その彼が、なぜこのような精神の大転換に見舞われたのかは興味深い問題であるが、議論がやや脇道へ逸れてしまうので、興味のある方は拙著『近代政教関係の基礎的研究』（大明堂）をお読みいただきたい。

ところで、明治四十五年から大正二年にかけて、上杉は、主権は天皇にあり」として、主権は国家にあり」とする東大教授の美濃部達吉と雑誌『太陽』を主戦場として論争を展開した。学界や言論界の多数は美濃部を支持した。しかし、陸軍は上杉を支持し、大正二年十二月、彼を陸軍

大学校教授に迎え、「国法学」を開講した。以後、彼の学説が陸軍の正統憲法学説の位置を占めていくことになる（浅野和生「上杉慎吉の国体論の陸軍将校への影響」『中部女子短期大学紀要』第一七号）。

なお、上杉に批判された筈は、大正四年四月に刊行した『続古神道大義（下巻）』において、以下のように、天皇唯一神論に極めて近い説を展開するようになった。

「古神道に於て神と観念して居るものは、唯一絶対なる大生命及び、其の表現者に外ならない。其の大生命即ち大いなる生きて居る者は唯一の天之御中主神であつて、其の表現者たる者は、自主表現神及び八百万神の悉皆である」（六九二頁）

「二、其表現神間には当初より総攬被総攬の關係有ること。三、総攬神は皇産靈神で在はしますけれども尚ほ隱身の神に在しますが故に、現身の神として之と御一体を成さるる最高の大神は、天照御大神に在しますこと。四、天照御大神と御一体となり此の現在界を総攬せらるる現人神即ち明御神は天皇に在はしますこと」（六九五頁）

「日本国のみが天皇に依つて表現せらるる次第で無く、日本国を統括する人間世界の天皇であらせられ、皇産靈神並びに天照御大神と御一体である宇宙の主催者で在らせられる」（七五〇―七五二頁、傍線引用者）

「八紘一字」の提唱者——田中智学

最後に、ここでどうしても、「現人神」とセットで語られてきた「八紘一字」論の出現についてもふれないわけにはいかないだろう。その直接の起源、すなわち、『日本書紀』に載せられた神武天皇の詔の中に、「世界統一」という思想が込められていると主張した人物を探っていくと、田中智学ちがくという明治後半から昭和初期にかけて活躍した在家の日蓮主義者にたどり着く。

田中智学は西南戦争をきっかけとして、天皇を天照大神の延長であると見るのが日蓮聖人の説であるから、日蓮主義者は天皇の徳と政治とが一致するように努めなければならぬ、と考えられるようになり、日清戦争のころには、天皇を「久遠実成三身即一天照皇如来」「本法真付ノ継紹血脉相承ノ聖体」「閻浮第一戒壇妙土大日本帝国転輪聖王」などと称するようになっていった。さらに、日露戦争直前の明治三十六年十一月には、神武天皇の畝傍御陵うねびごりやうに自らが組織していた立正安国会の会員らを率いて参拝し、その傍らで「皇宗の建国と本化の大教」と題する講演を行った。この講演は翌年四月に『世界統一の天業』と題して出版されたが、ここにおいて彼は、神武天皇「東征の詔」に「大業を恢弘あまつひつぎべて、天下を光宅あめのしたるに足りぬべし」とあるのは、世界を道義的に統一するという大理想だいりつじょうを示したものであり、その実行者が日本天皇であると宣言した。そして、日蓮聖人こそ、この天皇の天職を見抜いた指導者であったと説いた。

後に彼は、「神武天皇の建国」(『国柱新聞』大正二年三月十一日)という文章の中で、神武天皇、〃原宮造宮の詔〃の中にある「掩八紘而為宇」という言葉を「八紘一字」という四字熟語に置き換えている。智学の組織した国柱会などの運動が世間に広がっていくとともに、この「八紘一字」が、〃天皇による世界の道義的統一〃という思想を端的に表現した言葉として人口に膾炙かいじやしていくことになったのである。

なお、先に触れた筧克彦も、「八紘一字」という言葉こそ用いていないが、『古神道大義』の中で「神道は世界全体に行はるべきもので、其端緒として日本国に実行されて居るのであるから、日本国に倣なまつて日本国の制度を拡張して世界の制度を立てねばならぬ」(三〇八—三〇九頁)と言い、『続古神道大義(下巻)』では「日本国も実は『日本国』ではなく、『世界の日本国』である。高天原の表現発現として大宇宙に拡張せらるべき日本国である」(七五一頁)と主張した。

智学の三男であった里見岸雄さしおによれば、世間に流布した「国体擁護」「反国体思想」「日本国体学」などの言葉も智学の提唱によるものであり、その思想は軍部にも大きな影響を与えたいしい(『田中智学の国体開題』)。特に、彼によって日蓮主義へと導かれた石原莞爾かんじは、闘争時代の幕切れに大闘争が起きるとする日蓮の予言と、自らの戦史研究の成果とによって世界最終戦争を予想し、それに備えるために満州事変を計画した。満州国建国の翌月(昭和七年四月)、凱旋將軍がいせんの扱いで帰国した石原に、智学は「大日本国衛護の本尊」を贈ったという(西山茂「日本近代と仏教」『月刊アーガ』)

マ」一〇七号、平成二年一月)。

こうしてみると、加藤玄智といい、田中智学といい、絶対的な「現人神」論の背景には強烈な仏教信仰の存在が見え隠れしている。

また、加藤も、上杉も、田中も軍部に影響を与えた点で共通している。加藤と上杉は東大では傍流だったが、軍部では主流となった。後に彼らの影響力が如何に大きくなったかを示す逸話がある。昭和十年、美濃部の天皇機関説が帝国議会で批判にさらされていた時、本庄ほんじょうしげる繁侍従武官長は昭和天皇に対して「軍に於ては、天皇は、現人神と信仰しあり、之を機関説により人間並に扱ふ如きは、軍隊教育及統帥上至難なり」(『明治百年史叢書13・本庄の日記』、原書房、昭和四十二年二月、二〇四頁)と語っている。ただし、これはあくまでも昭和十年の状況で、大正初めの時点では、彼らの思想は陸軍に影響を及ぼしはじめた少数意見に過ぎなかった。そして、陸軍もまだ「世論ニ惑ハス政治ニ拘ラス」と説く「軍人勅諭」(明治十五年)の枠内にとどまっていた。



第四章 第一次世界大戦から満州事変のころまで

第一次大戦以降の思想問題と政府の対応

天皇絶対神論が出現した時代は、政治的には大正デモクラシーの時代であり、思想的には個人主義、懐疑論、無神論が流行した「煩悶時代」^{はんもん}だった。政府は、このような国民思想の動向に憂慮を示し、学校教育や社会教育の分野において、「国体」についての国民意識の深化を意図した方策を次第に導入するようになっていった。

しかし、だからといって、天皇「現人神」論が直ちに政府の公文書や政策に吸い上げられたわけではない（既に述べたように、小学校の教科書への登場は昭和十六年以降）。そうなるにはかなりの歳月を要し、それなりの背景があったわけだが、本章ではその背景なるものが形作られていった事情を説明したいと思う。つまり、「呼び出し役」は誰だったのかということである。

「大逆事件」(明治四十三年)以降、国民の道徳思想の状況が次第に問題視されるようになっていたが、それが日本の将来にかかわる重大問題として意識され始めるのは第一次世界大戦以後のことである。第一次世界大戦の結果、ロシアでは帝政が倒れて社会主義国が出現(大正六年十一月)し、ドイツとオーストリア・ハンガリーにおいても帝政が崩壊して共和国に移行(大正七年十一月)するというように、次々と君主制が消滅していったからだ。この欧州の政治状況が日本の国内思想に深刻な影響を与えるのではないかと憂慮する人々が出てきても不思議ではない。

大正六年九月、寺内正毅内閣は、明治中期以来懸案となっていた学校制度の改革問題を解決するために、総理大臣直属の諮問機関として「臨時教育会議」を設置した(大正八年五月まで)。この機関は、総理大臣からの九つの諮問に対して十二の答申を行なったが、それとは別に、ここに集った委員の側からの提案で「教育ノ効果ヲ完カラシムヘキ一般施設ニ関スル建議」(大正八年一月)を総理大臣に提出した。この建議は、当初「人心ノ帰嚮統一ニ関スル建議」と名づけられていたことからわかるように、「人心の乱調」や「欧州戦乱の影響による幾多の謬見」を憂慮して、国民思想の方向性を統一するために「国体ノ本義ヲ明徴」にし、教育以外の分野における制度・政策についても「国体」に適したものに改めるように求めたものだった。

ところが、この建議の中で示された「国体ノ本義」の中身はどうだったかという点、従来の君臣「徳義」論や「家族国家」論の範囲を出るものではなく、おまけに、この建議が世間に知れ渡

ると、まず貧富の差に基づく社会的不満を解決しなければ意味がない。思想の統一などということとは到底不可能。そもそも従来の教育が名実の伴わない似非教育（えせ）などという非難を、吉野作造（よしのさくぞう）、犬養毅（いぬかいつよし）、新渡戸稲造（にんとべいなぞう）といった人々から浴びせられることになった（久保義三「日本ファシズム教育政策史」明治図書、六五―六六頁）。

このような実状の中では、国民思想の統一などということを経済が打ち出せるはずもなく、従来の路線の延長上で施策の量的な強化を行なうこと、つまり、国体の意味内容を明確化したり統一したりはしないで、授業や学校行事において国体の尊厳を繰り返し強調する以外にはなかった。大正中期以降に学校行事の強化が目立つようになるのはそのためである。ただし、従来と一つ違っていたのは、「教育ノ効果ヲ完カラシムヘキ一般施設ニ関スル建議」の中で「敬神崇祖ノ美風」が強調されたこともあって、神社参拝や神社奉仕といった神社とリンクされた学校行事が目立つようになったことである。

「神話」否定言説の風靡

ヨーロッパにおける君主制の崩壊が日本に及ぼす影響が懸念されつつも、天皇「現人神」論がただちに世間に広まらなかったのは何故か。それは、当時、学界を中心として、日本「神話」を鵜呑みにすることや「神話」に依拠した天皇論に対する否定的見解が世を覆っていたからである。

その例を以下に列挙してみよう。

大正二年九月刊行の『神代史の新しい研究』において、古代史学者の津田左右吉（そうきち）は「神代史が事実を伝へた歴史でないことは今さらいふまでもあるまい」（津田左右吉全集 別巻第一、岩波書店、一五頁）、「神代史は皇室の由来を説くために作られた物語である。従つて、其の作者も宮廷の人であつたろう」（同一四四頁）と書いた。要するに、神話は作り話であつて、そのまま事実として信じることができない、と主張したのである。

大正十年十月、大正デモクラシーの旗手の一人であり、東大憲法学の主流派の地位にあつた美濃部達吉（のべたけ）は、その著書『日本憲法・第一巻』に次のように書いた。

「君主が神若しくは神の子孫又は其の代表者として認められた時代」もあつたが、このように「君主を神格視すること」は、「君主が国家内に在りて、国家の一構成要素であるとする思想」（天皇機関説）とは「絶対に調和することが出来ない」。「家族国家」論も「全国民が同一の祖先から出たとする神話的の伝説と其の祖先の神靈が君主に伝はつて居るとする宗教的信仰」と其の基礎を有するもので、君主を神なりとする思想の一分派である（三三二頁）。そして、「君主は国家の機関であることは、機関といふ語を用ゐると否とに拘らず、強て真理に眼を閉ぢんとする者の外には、一般に承認せられた思想であると曰つて可い」（三三三頁）

つまり、神話は君主の憲法上の地位の根柢にはなりえないと主張したのである。この見解が、昭和十年まで、彼の下で学んだ高級官僚たちの常識的な天皇観を形成していく。

大正十年一月、内務省神社局は「我國体の淵源を明かにし、國民をして國體に關する理解を徹底せしむる」ために『國體論史』を刊行した。本節の冒頭で述べた「臨時教育會議」の「教育ノ効果ヲ完カラシムヘキ一般施設ニ関スル建議」(大正八年一月)を受けてのことだったのは想像に難くない。この本の末尾で、編者の清原貞雄(きよはらさだお)(神道史家で、当時、神社局の囑託)は、これからのあるべき國體論の方向性について自らの考えを次のように記した。

「國民をして之「國體論」を了解せしめ、信ぜしめんと欲するにある以上は、國民が殆ど常識として有する所の科学的知識に抵觸せざる理論の上に立たざる可らず。(中略)神話は其國民の理想、精神として最も尊重すべし。それは尊重すべきのみ、之を根柢として我國體の尊嚴を説かんと欲するは危し。先入主として、之等の「國造り説」と相容れざる進化学上の知識を注入せられ居る國民は或は之を信ずる事を得ざるが故なり」(三七三頁)

なんと、清原は「神話」を根柢にして國體の尊嚴を説くことを、危ういと言っているのである。

清原によれば、いわゆる「國體の優秀さ」とは、上下相和(あひわか)し、渾然(こんぜん)として一体を成しながら、しかも整然たる秩序がある、日本の國家としての強固さ(こゝろ)のことである。そして、この強固さの原因は、「天孫民族」の發展と異族の平定とによって「一大總合家族」が成立したことと、「祖先崇拜の觀念」による同祖意識、すなわち、宗家として皇室を仰ぐ忠孝一本の觀念が形成されたこととにある。

こう述べた後で、彼は最後にまた次のように繰り返している。「或は天孫降臨の神勅によりて我国体は定まるとするもの多し。然れど誤れり。神勅の有無に拘らず、我国家の社会的成因が吾万世一系の皇位を肯定し、其他を否認するものなり。神勅は只其事実を表明せるものに過ぎず。我神代史は歴史と神話と相半するに似たり。或は神勅を以て、一の神話にして国民の理想を表明すれども歴史事實にはあらずと思考するものあり。然れども我国体論に於ては神勅が眞事實なると、將神話なるとは根本問題にはあらず。神勅が史実なるにもせよ、神話即ち民族的理想の表明なるにもせよ、我が社会的事実に変る事なく、我国体論に於ては動くことなきなり」(三七九頁)「天壤無窮の神勅」によつて国体が定まつたという考えは間違つてゐる。国体は歴史的に定まつたものなのだ。この清原の物云いに、「朕ト爾等國民トノ間ノ紐帯ハ、終始相互ノ信頼ト敬愛トニ依リテ結バレ、単ナル神話ト伝説トニ依リテ生ゼルモノニ非ズ」とした昭和二十一年元旦のいわゆる「天皇の人間宣言」と同じ口吻を感じるのは私だけだろうか。

この議論はもちろん清原個人の意見なのだが、それが官製の書物、しかも内務省神社局という今日の感覚からすれば天皇制イデオロギーのまさに中心であつたはずの政府機関の発行した書物に掲載されて問題にすらならない。それが大正十年という時代だった。

ちなみに、清原は同文において「統治権の主体は天皇なり」「国家は天皇御一人の利益の爲めに存在し活動するものなり」とする天皇主権説を「冷かなる法理に依りて天皇を神聖視する事を規制せんとす、所謂鼠兎の引き倒しにして、下は国民の皇室に対する忠義の情熱に水を注ぎ、上は

御歴代の聖徳を無にせんとするものなり」(三八〇頁)と厳しく批判している。

「神話」も、天皇主権説も、公然と批判されていた。しかも、内務省が思想善導のために作成した資料集において。この事実はもつと注目されてよい。

日本近代思想史学者の昆野伸幸(こんののぶゆき)によれば、第一次大戦後、「人類学の側から、記紀神話に依拠しない形で新しい古代像の創造が積極的に進められた」(『近代日本の国体論—皇国史観の再考』ぺりかん社、六一頁)という。昆野はその証拠として、大正十三年三月、人類学者で上智大学教授の鳥居龍藏(りゅうざう)が『人類学雑誌』(第三九卷三号)に掲載した「歴史教科書と国津神」を引用している。以下は、その論文における鳥居の言葉である。

「文部省の歴史教科書を見ると、最初のページに日本建国の神話を掲げて、古事記や日本紀にあるやうな神代記を極く平易に書いて始めとして居る。(中略)余は今日の時代としては、せめて中等学校例へば中学校、高等女学校の如きに於ては、日本の古代に就いてもう少し学術的に明かにして貰ひたいと思ふ。今や国民の知識は一般に進歩して、最早神話伝説などを鵜呑みにして其の儘信(まま)ずるやうなことは無くなつて居る」(二二二頁、傍線引用者)

昆野伸幸によれば、「人類学の営為によつて、記紀の正典性、記紀神話の神聖性は大きな打撃を受ける」ことになつたという(『近代日本の国体論』六一頁)。

大正十年前後の小・中学校の様子については、神道人・葦津珍彦(あしづつゆひこ)の次のような証言がある。「私

共の中学教育では、明治天皇の勅語が奉読されてゐたが、その無神論的科學教育は今日の日教組教育のやうな、なまやさしいものではなかつた。近ごろの子供が、学校でユーモラスな幽霊やおばけの話など聞いて来るのを見ると私は変な気がする。私共の時代には啓蒙主義、迷信打破の戦闘的な科學が精氣をもつてゐた」「赤坂の小学校六年生の時、友人が私的に幽霊談をしてゐたのを細井長策先生が聞きとがめて、中江兆民の無神論の説教をして叱つた」(神道教學についての書簡)

【葦津珍彦撰集(一)】 神社新報社、三〇四頁)

「神代史が事實を伝へた歴史でないことは今さらいふまでもあるまい」「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國民は或は之を信ずる事を得ざるが故なり」「今や國民の知識は一般に進歩して、最早神話伝説などを鵜呑みにして其の儘信するやうなことは無くなつて居る」「迷信打破の戦闘的な科學が精氣をもつてゐた」。これらの証言から明らかのように、学校の教科書に「神話」が載つていても、國民はそれをそのまま信じていたわけではなかつた。それでは、このような國民常識は何故に変化し、「現人神」論の有力化、その公式文書への登場という事態へと流れていったのだろうか。それには、三つの思想運動が「呼び出し役」として、あるいは「黒幕」として大きな役割を演じていた。

「共産主義」への恐怖がもたらした思想統制

「臨時教育会議」において「教育ノ効果ヲ完カラシムヘキ一般施設ニ関スル建議」が審議されていたとき、前内務大臣という立場にあった水野錬太郎は、欧州情勢の日本への影響について、次のような楽観論を述べていた。

「私は欧州動乱の結果色々の新傾向が来るであらうが、是は必ずしも悲観はなくして特殊の沿革、特殊の歴史を有つて居る我国であるから、此国民思想には左まで意とすべきではない」（文部省編『資料・臨時教育会議・第五集』四一四頁）

この水野の主張が通つて、原案では「欧州動乱ノ影響ニヨリ我カ思想界ニ生シタル幾多ノ謬見ハ愈々其ノ傾向ヲ大ナラシメントス」（『資料・臨時教育会議・第一集』二二三頁）とあつたものが、成案では「時局各般ノ影響ニ因リ我カ思想界ノ変調漸ク測ルヘカラサルモノアラントス」（同一五五頁）との曖昧な表現に書き換えられた。

しかし、この水野をはじめとした「臨時教育会議」のメンバーの読みは甘かつた。なぜなら、欧州大戦の結果として日本の隣に出現したソビエトという国は、思想を他国に対する侵略の道具に使う国家だったからである。日露戦争によつて帝政ロシアの軍事的脅威を払いのけたのも束の間、今度は、共産主義ソビエトによる革命の輸出という超国家主義の脅威に日本はさらされるこ

とになった。思想問題は、自分たちさえしつかりしていれば大丈夫、といったレベルの問題ではなくなってしまうのである。

革命後まもない大正八年、ロシア共産党は世界革命を推進するための組織としてコミンテルンを結成し、これに呼応して各国の運動家たちがコミンテルンの支部、すなわち共産党を結成しはじめた。日本でも大正十一年七月に第一次共産党が結成され、それが一斉検挙にあつて崩壊すると、コミンテルンの指令と資金援助とによつて大正十五年十二月に再結成された。翌年、モスクワを訪れた日本共産党の新執行部（徳田球一、福本和夫）らに、ニコライ・ブハーリンが主導するコミンテルンは「君主制の廃止」を党是とすること命じた（二七年テーゼ）。これを受けて、昭和三年二月の第一回普通選挙の際、共産党は「君主制打倒」を掲げて、大衆の前に公然と姿を現した。

むろん、このときも運動方針や資金はコミンテルンから与えられていたのであり、さらに、コミンテルンは日本共産党の幹部にピストルで武装することまで命じていたという（伊藤隆「日本の近代16 日本の内と外」中央公論新社）。

このようなコミンテルン日本支部共産党の出現に対して、当初、政府は警察と治安立法の強化という政策で対処しようとした。治安警察法に基づく検挙、解散命令、さらに、ソビエトとの国交樹立と並行して行なわれた大正十四年の治安維持法の制定などがそれである。

治安維持法は、その第一条で「国体ヲ変革シ又ハ私有財産制度ヲ否認スルコトヲ目的トシテ結社ヲ組織シ又ハ情ヲ知りテ之ニ加入シタル者ハ十年以下ノ懲役又ハ禁錮ニ処ス」と定めた。実は、「国体」という言葉が法律に登場したのはこれが最初である。こうして「国体」は、結社の自由を制限するものとして法律上に登場したのだが、それは日本の歴史上はじめて、公然と「君主制打倒」を掲げる集団が国内に生まれ、しかもそれが外国のコントロール下にあり、さらにテロも辞さない集団だったことを背景としていた。

それでは、この時に政府が想定していた守るべき「国体」の中身は何だったのかと言えば、帝国憲法の第一条の規定にあるように、天皇が日本を統治するという「統治ノ連絡関係」という意味に限定されていた。これは治安維持法案を審議した第五十議会衆議院治安維持法案委員会での政府委員・山岡万之助（まんのすけ）司法省刑事局長の度重なる答弁から明らかである。そこに、「現人神」などという言葉は一切登場していない（『帝国議会・衆議院委員会議録』44、臨川書店、昭和六十二年）。

ちなみに、清瀬一郎委員の「天皇ニ種々ナル大権ガ付属致シテ居リマス、宣戦、講和、軍隊ノ統帥、是等ノ事項ハ（中略）国体ノ範圍ニ這入ルモノデアリマセウカ」という質問に対して、山岡は「国体ハ万世一系ノ天皇ニ依ツテ統治サレルト云フ範圍ノコトニ止マリマスルト申上ゲテ居ル訳デアリマス、随テ此大権ト云フモノガドノ程度ニ存在シナケレバナラヌト云フ問題ニナリマスト自ラ別論ニナリマス」と答えている（大正十四年三月三日）。

比佐昌平委員が清瀬と同様に「統治権者ノ有シテ居ル内容ノ一部ヲ変更スルト云フコト（中略）

此点ニ付テ御説明ヲ願ヒマス」と質したのに対しても、山岡は「ソレハ国体ノ変革ト云フコトニハナラナイノデアリマス、即チ大権ノ縮小、変更ト云フコトニナルノデアリマス、大権ハ即チ天皇親裁ノ権限デゴザイマス、天皇ガ親裁ニナル國務ト親裁ニナラナイ國務トアルノデアリマシテ、御親裁ノ件ヲ移シテ御親裁ニナラナイ部分ニ換ヘルト云フコトガ憲法ノ変更ニ依ッテ行ハレタ場合ニ於テハ、少シモ差支^{さしつかえ}ナイコトデ、毫モ国体ノ変更ニナラヌノデアリマス」と答えている。

この山岡の答弁について、鈴木正幸は「親裁事項を委任事項に譲つて事実上君臨すれども統治しない」体制が出現しても、それが合法的に行われれば「国体の変更」にならない、と主張した点には注目しなければならぬ（『皇室制度』一六〇頁）と指摘し、「国体の立憲的解釈を通じて政府も事実上国体がデモクラシーと共存しうるものと認めたいえよう」（同一六一頁）と評している。

さて、大正十五年一月から四月にかけて、京都帝国大学の学生らをはじめて治安維持法の適用を受けて検挙されるという事件（『京大事件』）が起つた。さらに、昭和三年には、第一回普通選挙の直後に行なわれた共産黨員に対する全国一斉の摘発（『三・一五事件』）において、多数の学生（東京帝大以下東京女高師に至る三十二校百四十八名）が検挙されるという事件も起きた。国家の将来を担うべきエリート層に対する共産主義思想の浸透を白日の下にさらしたこれらの事件は、政府指導者に大きな衝撃を与え、国家の根幹を揺るがす「思想国難」であると認識されるようになった。

当時、文部大臣の地位にあつた水野錬太郎も、もはや大正八年当時のような樂觀を抱くことはできず、「三・一五事件」直後の四月に発した訓令において、共產主義思想の蔓延によつて「国家存立ノ基礎なま為ニ破ルルニ至ラムコトヲ怕ル」として、「極端ナル偏奇ノ思想ヲ根絶」するために「我カ国体ノ本義ヲ体得セシメ国体觀念ヲ明徴ナラシメ以テ堅実ナル思想ヲ涵養スル」（久保「日本ファシズム教育政策史」一七〇—一七一頁）ことを、直轄学校長及び地方長官に指示している。

この危機意識は、一方では、緊急勅令による治安維持法の改正・強化となつて現れたが、他方では、思想取締機関の強化という新たな政策を生み出した。政府は、昭和三年六月に全国に特高課を設け、内務省に保安課と警務官を新設する一方、同年十月に文部省の専門学務局内に「学生課」を設けて、学生生徒の思想調査、行動監視の機能を果たさせようとした（後に、この学生課は、「学生部」（昭和四年七月）、「思想局」（昭和九年五月）、「教学局」（昭和十二年七月）へと順次その機構と機能を拡大し、思想教育政策の中核となつていく）。

このように共産党に対する取り締まりが厳しくなつていつた昭和七年五月、コミンテルンは「日本における情勢と共産党の任務に関するテーゼ」（三二年テーゼ）を日本共産党に指令し、それが七月十日の「赤旗」に掲載された。ここでは、「絶対主義的天皇制」「地主的土地所有」「独占資本主義」の三プロックの結合を打倒することが共産党の使命とされていた。知られるように、「天皇制」という用語は、この「三二年テーゼ」に由来する。

マルクス主義は目的達成のためにはテロや戦争も辞さないという意味で、まさに侵略的・超国家主義的な思想であり、科学を装って人を幻惑する終末論を備えているという意味で強烈なカルト的思想でもあった。煩悶時代のただ中であつた日本は、否応なくそれと対峙させられ、生き残りのための自己変革を迫られることになつてしまつた。昭和日本の悲劇の一因がそこにあつた。

共産主義の浸透が日本にもたらしたものは、結社の自由の制限や思想の自由の縮小だけにとどまらない。近代化が生み出した社会問題が深刻化するにしたがつて、保守的な思想を有する者の中にも、統制経済や全体主義といった考え方を受け入れる者が現れ、この結果、「天皇を中心とした国家社会主義」という習合思想まで生まれることになつた。この思想に、さらに個人主義やさまざまな宗教思想が合体することによつて、思想問題は複雑化し、それが疑心暗鬼を生んで、収拾の難しい社会混乱を引き起こすことになつた。

「思想国難」の複雑さ

近代史一般において、日露戦争・欧州大戦の後に、革命的な国際情勢の変化があり、それが日本の思想状況に重大な影響を及ぼしたこと、そして、この変化を無視して明治と昭和とを直結するわけにはいかないこと、これについてはすでに大方の合意が成立しているが、この前提に立つて筒井清忠は、「天皇制的な国家原理が明治にできて、それがそのまま昭和の超国家主義へと移行

した」とする丸山真男流の「明治・大正・昭和連続説」を批判して、次のように述べている（なお、第一章で言及した「現人明治起源」説は基本的に「明治・大正・昭和連続説」を前提としている）。

「明治末期の、だいたい日露戦争期から大正初年ぐらいいにかけて、いわゆる煩悶時代という時代がありまして、修養や教養という観念もその頃出てきたのですが、一九〇三（明治三六）年の藤村操が華嚴滝で煩悶の末に自殺したあたりから、大正の初期頃までのこの煩悶青年たちのなかに、昭和超国家主義の第一世代の人々はほぼ含まれているということです。大川周明、井上日召という人たちは一八八六年生まれで、北一輝が八三年生まれですから、だいたい明治の終わり頃にはほとんどの人が青年期を迎えるということになっているわけです。（中略）この人たちは、皆、明治末期に煩悶青年時代を過ごした結果、ルートはいろいろあるんですけども、基本的に何らかの形で個人主義の影響を受けておりまして、その内面に非常に強く個人主義的な問題意識を持っていたのです。たとえば、北一輝の場合（中略）個人の尊厳を確立したうえで日本の社会を組み立て、その上に天皇が象徴として乗っかる、というふうな議論の構成がなっている」（『大正デモクラシー』から『昭和軍国主義』へ）七七八頁（『近代日本文化論Ⅰ・近代日本への視角』岩波書店）、傍線引用者）

「第一世代の人々（大川周明、井上日召、北一輝ら）は皆、結局、明治的・伝統的な国家主義による形式によって盛り込みきれないような生、あるいは自我の問題を抱えた人々であって、その人たちがさまざまな遍歴を経たあと、大正末期から昭和初期に書物を書くなどして、青年たちのあいだに登場していったわけです。そして、大正末期から昭和初期にかけて日本社会に危機が襲って

きたときに、伝統的な国家主義者達の書いた忠君愛国的な書物は、若い、危機感を抱いた人々にとっては古くさくてまったく受けつけることができなかつた。ここに名前をあげたような人々だけが、次の世代のもっている悩みにぴったりとくることができたといいふうに解釈できるのではないかと思います」(同一〇頁、傍線引用者)

つまり、個人主義の流行とそこから派生した煩悶とを抜きにして、昭和の「超国家主義」は語れないというのである。

また、五百旗頭真は次のように言っている。「石原〔莞爾〕以外にも北一輝、井上日召はもとより、二・二六事件の指導者のうち磯部浅一、安藤輝三ていせうらも日蓮の影響下にあつたことを想起するとき、日蓮の思想が、一九三〇年代の政治外交史になんらかの影響力を及ぼしていることは否定しがたいであろう。(中略)ここで石原莞爾における日蓮宗教という問題をあえて採り上げたのは、日蓮の影響を無視すれば、石原の思想と行動、さらに太平洋戦争に至る日本の政治史の重要な一面が欠落すると思われるからである」(「石原莞爾における日蓮宗教・二」一三三—一三四頁〈広島大学政経学会「政経論叢」昭和四十五年二月〉、傍線引用者)

これらの論者の指摘が正しいとすれば、共産主義、個人主義、日蓮宗その他の宗教思想等の影響を抜きにして、明治以来の「神話教育」「現人神教育」といった先入観で昭和の思想問題を語っている人々はまったく間が抜けているとしか言いようがない。

対抗イデオロギーとしての国体論

さて、共産主義思想の問題に話を戻すと、昭和六年七月、文部省は、学生思想問題についての「根本的対策を樹立」するために「学生思想問題調査委員会」を発足させた。この委員会の設置は、河合榮治郎・東大教授の提案が一要因となつたと言われているが、それは次のようなものだった。

「今日迄政府当局なり学校当局なりが、或優越な力によつて多くの学生を自分の下に持つて居りながら、其の持つて居る中の優秀な部分をマルキシズムの陣営の中に取られて仕舞つたと云ふことは、可なり大きな欠陥が我々の方にあつたからだ」と云ふことを我々は考へなければならぬと思ふ。其の欠陥は何かと云ふならば、要するにマルキシズムの思想体系に拮抗し得るやうな思想の体系が今日迄の日本になかつたと云ふことである。而して現代に於てもマルキシズムの中から此の優秀な学生を奪還し得るだけの一つの思想体系が結局無いと云ふことである。それが無い限りには思想善導と云ふものは結局不可能なことをやつて居ることになると思ふ。そこで茲で私は思想善導をすると云ふこと其の事は宜いが、それより一番大きな問題は第一マルキシズムの体系に拮抗する本体論から認識論、欲望論、道徳哲学から社会哲学、更に社会思想に至る迄の膨大な一つの体系が日本の中に確立されることが必要であるといふことである」(「学生思想問題の

要するに、従来の「教育勅語」に基づく道徳教育ではマルクス主義にはまったく対抗できないから、文部省が中心となつて、マルクス主義という超国家主義思想に対抗できる強烈なイデオロギーを新たに創出すべきだといふのである。

田中隆三りゅうさう文相を会長とし、河合の他に、吉田茂、紀平正美きへいたかよし、蠟山政道ろうやまよしのぶ、小磯国昭こいそくにわさら三十九名の委員で構成された「学生思想問題調査委員会」は、約一年間の検討の末、昭和七年五月に答申案を決定発表した。その中で、実行を必要とする事項の一つとして、「我が国体、国民精神の原理をせんめい闡明し、国民文化を發揚し、外来思想を批判し、マルキシズムに対抗するに足る理論体系の建設を目的とする、有力なる研究機関を設けること」が提案されていた。

これを受けて、同年八月、文部省内に事務局を置き、文部次官が所長を務める「国民精神文化研究所」が設置された。この研究所の任務は、マルキシズムに対抗しうる思想体系、すなわち日本精神の振興を主とし、それとともに、大学を除いた各学校の教員に対する思想教育、高等教育機関から追放された「左傾学生」に対する転向教育を行なうというものであった（久保義三「天皇制と教育の史的展開 昭和教育史・上 戦前・戦時下篇」三―書房、三四四頁）。こうして、「日本精神」「国民精神」「国体」に、マルクス主義に対抗するイデオロギーとしての役割が期待される時代がやってきた。唯一絶対の信念に立つ共産主義思想に対抗するために、それを凌駕りょうがする唯一絶対の思想

が求められるようになった。最早、多様な国体論の許容などという鷹揚なことはもはや言っていられなくなってしまうた。

坂本多加雄によれば、「一九三〇年代はソビエトの脅威を抜きにしては語れない」という。当時は「日ソ冷戦時代」であり、国内における政府と共産党との戦いは「ソビエト・ロシアと大日本帝国との国際的な戦争の一環」だった（『歴史教育を考える』PHP新書、一八六—一九〇頁）。

思い起こせば、かつて清水幾太郎も、第一次大戦後の欧米諸国では治安立法と政治警察が流行現象であった事実を紹介して、それは自分の国がソビエトのような国になっては困るので、「世界に冠たる政治警察を持つソヴィエト・ロシア」にならって、自国の政治警察を充実させたのだと指摘し、「歴史の推移というものは、全く意地の悪いものだと思います」（『戦後を疑う』講談社、二九—三二頁）と評していた。

これらの論者の筆法に習えば、ソビエトとの冷戦に勝ち残るために、ソビエトから身を守るために、日本は自ら「ソビエト化」せざるを得なかった、自国の思想や思想政策を共産主義化（絶対化、統制化）しなければならなかった、ということなのだろう。とすれば、戦後の知識人が「天皇絶対」論に見ていたものは、実は、自らが憧れていた共産主義という超国家主義思想の暗い影だったということになる。

竹山道雄は、昭和初年にある青年将校から聞いた国体論についての印象を次のように書いてい

る。「そこに思いうかべられている」君万民の天皇とは、国民の総意の上に立つ権力者で、何となくスターリンに似ているもののように思われた」（昭和の精神史）講談社学術文庫、四八頁、傍線引用者）

「総力戦思想」がもたらした軍部の教育介入

「天皇現人神」論の「呼び出し役」を務めた第二の思想は、第一次世界大戦が生み出した「総力戦思想」である。それは、これからの戦争は、軍隊が強いだけではダメで、政治、経済、思想、情報など国家の保有するあらゆる能力を戦争に向けて全面的に、そして効率的に動員することができなければ勝利できないだろうとの考えである。

陸海軍は第一次世界大戦勃発の当初から、精力的にその状況の調査研究を始めていた。この活動は軍部内に総力戦準備の機運を高めただけでなく、政財界の関心も集め、さらに、一般言論の世界においても多数の評論や単行本を生み出すことになった（綱綱厚『近代日本の政軍関係——軍人政治家田中義一の軌跡』大学教育社、二〇四—二〇五頁）。

田中義一（さいち）といえは、山県有朋なき後、大正十年代に陸軍の最高指導者の地位につき、後に政友会総裁となって政界にも進出した人物だが、彼はまた、総力戦思想の国民への普及に奔走した人物としても知られている。田中は、政界への進出の動機を、自分の戦争体験と欧州大戦の状況に

鑑みて、日本の軍と政治との関係を根本的に変えなければならぬと考えるようになったためだと説明している（『緞緞』近代日本の政軍関係「二〇六頁」）。もはや、「政治は政治、軍事は軍事」と単純に区別できる時代ではなくなってしまったとの認識である。この田中の発想の中に典型的に現れているように、総力戦思想の浸透は、「世論ニ惑ハス政治ニ拘ラス」と説く「軍人勅諭」（明治十五年）の枠内に軍部がとどまることを困難にしていた。政治ばかりでなく、思想や教育についても、軍人は無関心ではいられなくなった。こうして政治や思想、教育に対する軍部の態度は明治時代とは大きく異なっていくことになった。

しかし他方で、大正十年代は、「軍人は到るところで道行く人々の軽侮的となり、軍服姿では電車に乗るのも肩身が狭いといふやうな状態であつた」（重光葵『昭和の動乱・上巻』中央公論社、一四頁）と言われるほどに反軍・軍縮の風潮が支配的だった時代でもあつた。このため、総力戦思想を前面に押し立てて、思想や教育の分野に軍部が露骨に介入していくことは困難だった。このような複雑な状況の中で、軍縮と総力戦準備という一見二律背反に見える要請を巧みに満たしたのが、陸軍大臣・宇垣一成^{うがみかずしげ}によって行なわれたいわゆる「宇垣軍縮」だった。彼は、四個師団（約二万二千）を廃止して軍縮の要請に応える代わりに、整理によって浮いた予算で陸軍の近代化・合理化を推進した。

さらに、大正十四年四月には「陸軍現役将校学校配属令」を制定して、中学校以上の学校に現

役將校を配置して、生徒に軍事教練を施す体制を整えた。久保義三（よしぞう）によれば、この「配属令」のねらいは、①戦時の兵力大動員に対応する下級將校の大量養成、②軍縮によって生じる余剰將校の失業救済と温存、③国民教育の軍部支配、さらに国民に対する系統的な軍部支配をはかること、の三つであつたという（『昭和教育史・上』一三九頁）。

たしかに、宇垣自身もこの「配属令」の意図について、後に次のように書き残している。

「平時は兎に角有事の日に於ては陸軍が是非至尊（しぜん）輔翼（ほよく）の中枢として働かねばならぬと数年来深く感得して居る所である。それが余をして中等以上の諸学校に現役將校を配属して、土風の振興、体力の増進に資し近く一般的に青少年訓練を実現せしめて健全なる国民を作り、同時に、之等をして陸軍との密接なる連繫を作らしめたる所以である。余は此等の企画によりて全帝国を引き締め將又（はたまた）必要がある場合は全帝国を引き連れて至尊の膝下（しつか）に大活動を行はしめんと欲するのである」

〔宇垣一成日記〕みすず書房、四九七頁〕

「国家の中枢を占むべき学生生徒の全数（二千三百校）に対して吾人の感化を及ぼすことを得たるは大仕事である。今後の指導如何によりては将来の教育界の全貌（ぜんぼう）を支配し得るは難事ではない」

（同四九八頁）

総力戦思想に立てば、宇垣がこのよう言うのも無理はない。「教育界の全貌を支配」することに、宇垣自身が具体的にどのようなことを考えていたのかは定かでないが、事実として、先に述べた大正後半の軍人に対する著しい軽侮が、昭和六年の満州事変以降には極端な賞賛と期待

の声に変わるといふ世情反転の中で、配属将校は軍部が教育に介入する強力な梃子^{てこ}となつていった。

たとえば、有名などころでは、軍事教練中の学生が靖国神社への参拝を拒否して問題となつた昭和七年の上智大学事件。武道場に生徒が設けた神棚を校長が撤去して問題化した昭和十年の同志社大学「神棚事件」。さらに、同志社大学の綱領から「キリスト教をもつて徳育の基本とす」との文言を削除させ、「敬神尊王愛國愛人ヲ基調トシ」との文言を書き込ませた昭和十二年の「同志社教育綱領事件」。これらはいずれも配属将校が引き起こした事件だった。配属将校は、法律上は配属先の各校長の監督に服することになつていたが、社会の風潮がそのような校長権限を有名無実のものにしていったのである。ちょうど、戦後の風潮に乗つて日教組が校長の権限を有名無実化していったように。

そして、「総力戦思想」に染まつた軍部の台頭は、同時に、彼らに浸透していた「現人神」論が教育をはじめとして国家全般に影響を与え始めるきつかけとなつた。



第五章 満州事変以降

満州事変以降における諸潮流の合体

マルクス主義への警戒に誘発された文部省の思想統制と強力なイデオロギー創出の意図、同じく内務省の思想弾圧の意図、さらに総力戦思想に誘発された―加藤玄智や上杉慎吉の思想的影響を受けた―軍部の教育介入の意図、これらの流れが満州事変以降に合体する。それが昭和八年四月に斎藤実^{まこと}内閣が設置した「思想対策協議委員会」だった。

この委員会は、文部、内務、陸軍、海軍の四省を代表する各委員によって構成されたのだが、その意義を、久保義三^{よしぞう}は「この委員会のあとに設置された内閣審議会及び内閣調査局にも軍部代表が調査官として参加し、のちの企画院に発展する。そこでは結局軍部が国策を左右する中心となった。その先鞭をつけたのが、この委員会であったという意味で、軍部の参加は重大であった」〔昭和教育史・上〕一六八頁〕と解説している。

この委員会は、内務省警保局が作成した原案に基づいて、「教育・宗教に関する具体的方策案」を発表した。それは、①国家的指導原理とする日本精神を闡明し、これを普及徹底せしむること、②不穩思想の人的物的取締を厳にして、不穩思想に対する防禦及び鎮圧を完くすべき思想取締方策を立てること、③社会政策によつて不穩思想の基盤をなくすこと、の三つを骨子とするものであり、これが同八年九月十五日に「思想対策三大綱」として閣議決定された。「日本精神の闡明」と「不穩思想の取締」は、もはや個々の機関の施策ではなく、政府全体が取り組むべき国策とされたのである。

これによつて、日本精神の振興と思想の取締とを国を挙げて進める体制ができあがり、それを受けて文部省は、学生部を思想局に昇格させ、伊藤延吉のぶきちをその初代局長に任命した。この伊藤が国民精神文化研究所や後の教学刷新評議会、教育審議会を實質的に指導して、文部省の思想政策をリードしていった（久保『日本ファシズム教育政策史』二二〇頁）。

もう一つの注目点は、この委員会に陸軍省が提案した「危険思想対策案」が、昭和九年十月に陸軍新聞班が作成して問題化した「国防の本義と其強化の提唱」の下地となり、さらに「天皇機関説事件」以後に「国体明徴」を目的として設置された「教学刷新評議会」における軍部代表の提案に受け継がれていったことである（久保『昭和教育史・上』一七三頁）。

『国防の本義と其強化の提唱』は、軍人の政治干渉であるとして政党の反発を呼び起こしたもの

であるが（陸軍パンフレット問題）、この中では、「思想宣伝は刃に血塗らずして対手を圧倒し、国家を崩壊し、敵軍を潰滅せしむる戦争方式である。（中略）平時より是等機関（言論機関）の国家統制を実行し、平時より展開せられある思想戦対策に遺憾なからしめる必要があるのではないかと、総力戦の観点からも言論思想統制の必要が説かれている。

天皇機関説事件

このようにして高まっていた「国体明徴」「思想統制」の要求を白熱化させ、政府自身が国体論の中身を公定しなければならなくなるという事態をもたらしたのが、「天皇機関説事件」（昭和十年）だった。この事件は、ごく単純化して言えば、それまで問題なく認められてきた主権は法人たる国家に帰属し、天皇は主権の主体ではなくして、国家機関の一つで、かつ、統治権を総攬する最高機関であるとする憲法学説に対して、原理日本社の蓑田胸喜らを中心とした民間の国家主義団体が「国体」に反するとして排撃を主張しはじめ、この運動が帝国議会に波及したために、政府がこの学説の代表者であった美濃部達吉の著作を発禁処分にした、というものである。

しかし、帝国議会で問題化しはじめた当初の岡田啓介内閣は、「天皇機関説」には同意できないとしながらも、その取扱いについては「学者の議論に委して置くことが相当」（松田源治文部大臣）、「学者に委ねるより外仕方がない」（岡田首相）との態度をとり、学説の当否を政府が決定したり、

排除したりすることには消極的だった。ところが、次第に、議員や軍部、さらに一部の過激論者の追及に押されて、文部大臣による「国体明徴の訓令」（四月九日）、内務大臣による美濃部の主要著書の発禁処分（同日）、内閣による二度の「国体明徴声明」（八月三日と十月十五日）などをなし崩し的に実施していくことになった。

このように政府は三度も「国体明徴」に関する声明を出している。それは美濃部の説を徹底的に否定したからではない。事實はむしろ逆で、美濃部の主要著書を発禁処分にしたものの、最初の「国体明徴の訓令」では「国体の本義に疑惑を生ぜしむるが如き言説は厳に之を誡め」とあるだけで、美濃部説を否定していることが明確ではなかった。第一回の「国体明徴声明」においてすら、「若し夫れ統治権が天皇に存せずして天皇は之を行使する為の機関なりと為なすが如きは、是れ全く万邦無比なる我が国体の本義を愆るものなり」として、美濃部の機関説とは異なる架空の機関説を否定する文言になっていた。ここから、当時の政府が、美濃部説の明確な否定を何とか回避しようとして苦心していたことが窺える。しかし、その抵抗も空しく、政府は第二次の「国体明徴声明」において「統治権の主体は、天皇にましますとして国家なりとし、天皇は国家の機関なりとなすが如き所謂、天皇機関説は神聖なる我国家に戻り其本義を愆るの甚しきものにして厳に之を芟除せざるべからず」と言わざるを得なくなってしまう。

その過程は、宮沢俊義著『天皇機関説事件——史料は語る 上・下』（有斐閣）に詳しいが、その

記事を読み進めていくうちに、私は思わず苦笑してしまった。さまざまな圧力に押されて美濃部学説の否定へと踏み込んでいく岡田内閣の姿が、大東亜戦争の評価についての、戦後の日本政府の態度にそっくりだったからだ。当初は「後世の判断に委ねるべき」としていたにもかかわらず、一部の議員や運動団体、偏向マスコミや外国の干渉、そんなものに押されて「あれは侵略戦争であった」と言い出し、ついには「近隣諸国条項」なるものを教科書検定の基準として導入してしまった。なるほど、たしかに「日本人には戦前に対する反省が欠けている、懲りていない」

ちなみに、天皇機関説が帝国議會で厳しい追及にあつていた時、昭和天皇は機関説を支持して本庄繁侍從武官長に次のような発言を繰り返している。

「自分の位は勿論別なりとするも、肉体的には武官長等と何等変る所なき筈なり、従て機関説を排撃せんが為め自分をして動きの取れないものとする事は精神的にも身体的にも迷惑の次第なり」(昭和十年三月十一日、『本庄日記』二〇三頁、原書房)

「教育總監の訓示を見るに、天皇は、國家統治の主体なりと説けり、國家統治の主体と云へば、國家を法人と認めて其國家を組成せる或る部分と云ふことに帰着す。然らば所謂天皇機関説と用語こそ異なれ、論解の根本に至りては何等異なる所なし、(中略)若し主權は國家にあらずして君主にありとせば、專制政治の譏りを招くに至るべく、又國際的條約、國際債券等の場合には困難なる立場に陥るべし」(同年四月九日、同書二〇六頁)

「軍部が自分の意に随はずして、天皇主権説を云ふは矛盾ならずや」（同年五月二十二日、同書二一頁）

このように言う昭和天皇に対して、本庄武官長は「軍に於ては、天皇は、現人神と信仰しあり、之を機関説により人間並に扱ふが如きは、軍隊教育及統帥上至難なり」（同年四月四日、同書二〇四頁）と答え、出光万兵衛海軍武官にいたっては「其時々々の御事務に付、大御心に添はざることありとて之を天皇主権の事実上添はずとせられ、延て重大なる国体に関する解説を云々せられんとするは本末を誤るものなりと拝察す。陛下は、暫く臣下の議論を高处より静視遊ばされ、此等の説に超越して大観あらせらるゝを必要なりと存ずる」（同年五月二十二日、同書二一頁）とまで言っている。

この出光武官の言葉が軍部の考えを代表していたとすれば、軍部は対外的には天皇主権説を強烈に打ち出しつつ、対内的には徹底した天皇機関説に立っていたということになる。

なお、昭和十一年に起きた「二・二六事件」の蹶起趣意書には「万世一神たる天皇陛下」「八紘一字」などの言葉が書き込まれている。これは、昭和七年に起きた「五・一五事件」の檄文にはなかつた言葉である。

『国体の本義』の編纂

第二次「国体明徴声明」を出して天皇機関説を否定した政府は、必然的に、自らが肯定する「国体」の意味内容の公定を迫られることになった。そこで、昭和十一年度の文部省予算に「国体ノ本義ニ関スル書冊編纂」費が計上され、思想局において『国体の本義』（昭和十二年三月刊）の編纂が開始された。その編纂過程は前掲の『昭和教育史・上』に詳述されているが、この作業の中で、文部省が用意した草案の中に「現人神」という項目が登場し（三七六頁）、編纂委員であった井上馨磨（まろ）からも「天皇が現人神たらせ給うことを明にし之を納得せしめ信奉せしむるに非ざれば『国体の本義』は無益と思う」（三八八頁）といった発言があつて、ついに「現人神」が、公文書の中に登場することになった。そして、第一章ですでに述べたように、昭和十四年、小学校教科書に、天皇を「神」とする記述が登場し、昭和十六年には「現御神」の語が書き込まれることになったのである。

できあがった『国体の本義』は、冒頭で「我が壑国（ちやうごく）は、皇祖天照大神が神勅を皇孫瓊杵（にぎき）ノ尊（みこと）に授け給うて、豊葦原の瑞穂の国に降臨せしめ給うたときに存する」（九一〇頁）として、日本の建国を神武即位ではなく、天孫降臨の時点とすることを明記した。こうして、神武天皇の即位を

日本の建国とする「教育勅語」（明治二十三年）や『国体論史』（大正十年）の思想は、昭和十二年に至って、政府によって改められることになったのである。

それでは、天孫降臨をもって「肇国」と決定した勢いを借りて、『国体の本義』は天皇を絶対神だと主張したのかと言え、そうではない。『国体の本義』には「現人神」について次のように書かれている。

「天皇は、皇祖皇宗の御心のまに／＼我が国を統治し給ふ現御神であらせられる。この現御神（明神）或は現人神と申し奉るのは、所謂絶対神とか、全知全能の神とかいふ如き意味の神とは異なり、皇祖皇宗がその神裔であらせられる天皇に現れまし、天皇は皇祖皇宗と御一体であらせられ、永久に臣民・国土の生成発展の本源にましまし、限りなく尊く畏き御方であることを示すのである」（三三―三四頁）

「現御神（明神）或は現人神」は「限りなく尊く畏い御方であることを示す」というのだから絶対神に近い。しかし、他方で、「絶対神とか、全知全能の神」ではないと、絶対神に近づきながらも距離をとるといふ微妙な言い回しになっている。このような記述になった理由ははっきりしないが、編纂過程で編纂委員の一人であった和辻哲郎から「特に国体概念の根本的規定等に於て現代の日本インテリゲンチヤを納得せしめる様論述し得るか否かは相当重大なる問題と存候、この点特に御配慮願上候」（昭和教育史・上）三八五―三八六頁）といった意見が表明されたり、「国体明徴」の具体化を検討するために設けられた「教学刷新委員会」（昭和十年十一月）の「答申」（十

一年十月)の中で「ナホ世人ヲシテ形式的・独断的国家觀ニ墮シテ複雑ナル實際社会ノ認識ヲ欠キ焦燥ニ陥リ、創造的刷新ノ軌道ヲ逸脱スルガ如キコトナカラシムルヲ肝要トス」と述べられていたことなどが影響したのかもしれない。大正十年の「国体論史」で清原貞雄が述べたのと似た懸念を表明する者に対しても、まだ多少は配慮しなければならぬ状態だったのだろう。

『国体の本義』に登場した「現人神」は、たしかに絶対神に近いニュアンスを含んでいた。しかし、天皇絶対神論者から見れば、中途半端だったらしく、「天皇が絶対者であらせられないと云ふ事であるならば、天皇は相対的存在だと観奉る事になり、これは絶対者と観奉る尊敬の程度に較ぶれば、尊敬の程度が足らぬ見解ではないかと思はれるのである」(谷口雅春「大麻奉斎と祈願」〔生長の家〕昭和十二年十月号)との批判を受けている。

尾関貞一おせきていいちなる人物が書いた「新日本学樹立への努力」(谷口雅春編「天皇絶対論とその影響」昭和十六年)という論文では、当時の天皇論を「絶対神的な立場」と「人間神的な立場」とに分け、「大体の傾向」と断った上で、前者に属する論者として、寛克彦、田中義能、井上哲次郎、加藤玄智、今泉定助、安岡正篤等やすひろの名を挙げ、後者に属する論者として、河野省三せいぞう、折口信夫おきぐちのぶ、山本信哉しんや、清原貞夫、紀平正美、養田胸喜、溝口駒造、里見岸雄きしおなどを挙げている。ここでの学者の具体的分類の当否はともかく、天皇を神とする見方の中にも、絶対神と見る立場と相対神と見る立場の二つがあつて、その差が意識されていたことの証拠としては十分だろう。

首相による天皇絶対神論の公言

昭和十二年三月の『国体の本義』に登場した「現人神」が、絶対神そのものではなかったとすると、戦前の加藤玄智や戦後の村上重良らが主張した絶対神としての「現人神」は、いつ政府の公式見解に現れたのだろうか。それはなんと昭和十九年の事だった。この年の七月、戦局悪化の責任をとって東条内閣は総辞職し、小磯内閣がこれに代わった。もはや勝利の望みが消えてしまった段階で首相に就任した小磯国昭は、ラジオを通じて次のような演説をした。

「天皇陛下は宇宙絶対の神に在しますこといままさら申すまでもなく……この信念に立脚して億兆一心総力を發揮するとき、その結果は宇宙を貫く絶対力となつてあらわれ……ここに人類最高の道義は確立せられ、戦勝に必要な物量も天佑神助てんゆうしんじょとあいまっておのずから獲得せられ……」〔朝日新聞〕昭和十九年八月九日

ほとんど絶望的とも言える戦況の悪化が、『国体の本義』における天皇観さえも乗り越えて、総理大臣をして天皇絶対神論を国民に訴えさせるまでになった。これが「現人神」の正体だった。とすれば、「人間宣言」の起草過程で、日本側に、天皇が「神の子孫」であることは否定できないが、「現御神」であることは否定してもかまわないとの認識が現れたことも納得がいく。

それならば、何故、「国家神道」論の第一人者・村上重良は、『国体の本義』さえ主張しなかつ

た天皇絶対神論が帝国憲法制定以来存在し続けてきたなどと主張したのだろうか。村上は昭和三年生まれ。小磯首相が絶対神としての天皇にすぎることを国民に訴えた昭和十九年には十六歳だった。敗戦の危機が迫りくる中で聞いた首相の言葉は当時の国民の心に強烈な印象となつて残つたことだろう。太陽を直接見たら周りの景色など一切消えてしまふ。小磯の演説は、歴史的な経緯など吹き飛ばしてしまうほどの強烈な刷り込みを同時代の国民の心に残したのではあるまいか。そうだとすれば、村上の議論は、様々な経緯の最後に現れた「結果」を、出来事の初めから存在した「原因」だと勘違いした議論だつたということになる。

近衛文麿と「東亜新秩序建設」声明

ところで、「国体の本義」には「八紘一字」論はまだ登場していない。神武天皇橿原奠都の詔への言及はあるが、「乾靈授国、皇孫養正の御精神を明らかにし給ふてゐる」「即ちこれ、皇祖皇宗国を肇め給ふこと宏遠に、徳を樹て給ふこと深厚なる所以である」(六七―六八頁)と説明されているだけで、日本の世界的使命などとは結びつけられていない。

『国体の本義』の最後に「我等の使命」という見出しがあるが、「今や我が国民の使命は、国体を基として西洋文化を撰取醇化し、以て新しき日本文化を創造し、進んで世界文化の進展に貢献するにある」(二五五頁)と述べられているにすぎない。

実は、「八紘一宇」が政府の公式文書に登場するのは、昭和十五年八月一日に第二次近衛内閣が公表した「基本国策要綱」がはじめてである。そして、その背景には、第三番目の「呼び出し役」、すなわち「東亜新秩序」というブロック勢力圏の構想があった。

第一次世界大戦後の世界秩序は、ヨーロッパにおいてはベルサイユ体制、東洋においてはワシントン体制によって形作られた。米国主導で築かれたワシントン体制は、シナ大陸市場への参入に後れをとった米国が、その遅れを取り戻すために、日本・イギリス・フランスに、中華民国の主権尊重・門戸開放・機会均等を約束させたものだったといわれている。ところが、昭和四年に世界恐慌が発生すると、欧米各国は自らの生き残りのために自由貿易を抛棄してブロック経済圏を設定しはじめた。広大な領土を有するアメリカは、昭和五年六月にホーリイ・スムート法という高関税法を制定して自国の中に閉じこもり、地球の約四分の一を支配していたイギリスは、昭和七年、カナダのオッタワに英帝国のメンバーを召集して会議を開き、特惠関税同盟とっけいによるブロック経済化を協定した。このような国際情勢に直面して、日本国内でも自給自足のための経済圏を東洋に持たなければならぬとする意見が台頭し、ワシントン体制の打破が叫ばれるようになった（渡部昇一『日本史から見た日本人・昭和編』祥伝社、一七七一―一八六頁）。

昭和九年十二月、当時貴族院議長であった近衛文磨かみまろは、平凡社発行の雑誌『月刊維新』に「国

家主義の再現」という論文を発表して次のように書いた。「日本も亦、歐洲大戰後に世界を風靡した国際主義、協調主義に没頭して、パリ會議以来、彼等〔欧米諸国〕の云ふところに従ひ、領土の現状維持は承認して来たのであるが、併しそれは、人間の移住、貨物の輸出入に關しては自由な世界の來ることを条件としてあつた。然るに事實に於ては、彼等は本國に於ても、また有色人種の世界たるべき東洋の領土に於ても、日本人は固より、有色人種は総て排斥し、貿易の如きもまた、彼等の門戸は儘く閉して、極東に対してのみ、機會均等、門戸開放を切りに要求してゐるのである。これは彼等に取つて、その防衛上、当然と云へば当然なことであるが、併し、今や非常な勢ひを以て勃興しつゝある日本に取つては、洵に迷惑なことであり、困つたことなのである」(五九一六〇頁)

「今や非常な勢ひを以て勃興しつゝある日本に取つては、洵に迷惑なことであり、困つたことなのである」と近衛が言う背景には、人口問題があつた。戦前の日本が中國に權益を求めたのは、人口過剰に悩まされていたからである。明治維新当時の人口は約三千万人だったのに対して、昭和の初期には約六千万人に達していた。國土も狭く、資源も乏しく、産業も脆弱な日本は、過剰な人口のはけ口を海外に求めざるを得なかつた。

こうして多くの移民がアメリカに渡つた。ところが、日露戦争以後、日本に対する警戒心を強めたアメリカは、欧州からの移民は受け入れ続けながら、日本移民だけを人種差別的に禁止する

「絶対的対日移民禁止法」（大正十三年）を成立させた。しかも、そうやって日本移民を自国から排除しながら、中国大陸については門戸開放・機会均等を求めた。その上、危険な中国大陸に進出せざるを得ない状態に追い立てておきながら、中国の主権尊重という美名の下に、治安維持のための日本の武力行使を批判し続けた。こうしたことが日本人の対米感情を著しく悪化させていった（渡部昇一「愛憎の日米関係史」「正義の時代」PHP文庫）。

ちなみに、戦後日本は、優生保護法（現在は母体保護法）という法律を作って墮胎を合法化し、毎年、数十万人の胎児を闇から闇に葬ってきた。そして、今や「少子化」に悩む国家へと変貌した。他国に大量の移民を送る代わりに、自国の胎児を大量抹殺してきたことによって、人口過剰というかつての重大な戦争要因は雲散霧消してしまった。

話を近衛に戻そう。彼は、少壮の内務官僚であった時代から「英米本位の平和主義を排す」（日本及日本人）大正七年十二月）という論文を発表するなど、英米本位の世界秩序の現状維持には批判的であったが、国内外の状況の変化が、彼をして自らの抱負を首相という立場で内外に表明する機会を提供することになった。

昭和十二年七月の盧溝橋事件をきっかけに始まった支那事変が長期化・泥沼化の様相を呈しはじめると、第一次近衛内閣は、国民党政府から汪兆銘を引き出し、親日政権を作らせることによって事態を収拾しようと考えるようになった。そのための工作の一環として出されたのが、十

三年十一月の「東亜新秩序建設声明」だった（矢部貞治「近衛文麿」時事通信社、九七一―九八頁）。

「帝国の冀望する所は、東亜永遠の安定を確保すべき新秩序の建設に在り、今次征戦究極の目的亦此に存す。この新秩序の建設は、日滿支三国相携え、政治、経済、文化等各般に亘り、互助連環の關係を樹立するを以て根幹とし、東亜に於ける国際正義の確立、共同防衛の達成、新文化の創造、経済統合の実現を期するにあり。云々」

その裏面の理由はともかく、これによって、東亜におけるブロック勢力圏の建設こそ支那事変における日本の戦争目的である、と公言したことになった。換言すれば、ワシントン体制から離れて独自の道をゆくことを世界に宣言してしまつたわけで、このためにすっかりアメリカを硬化させてしまったという（『昭和史の論点』文春新書、一〇五―一四頁）。

「荻窪会談」から三国同盟へ

第一次近衛内閣は、昭和十四年一月に総辞職したが、その後は、平沼、阿部、米内と弱体短命内閣が続いた。この間、日米通商条約破棄の通告（十四年七月）など、米国主導による対日経済封鎖が次第に圧力を増し、日本国内では反米英熱が高まりを見せてきた。他方、十四年九月にドイツのポーランド侵攻によって始まつたヨーロッパでの戦争については、十五年春以降、ドイツ軍勝利の報が次々にもたらされ、「バスに乗り遅れるな」ということで、陸軍を中心に三国同盟締結

の要望が高まってきた。こうした状況の中で、国民多数の希望を担って、近衛は再び首相の座に
ついた。十五年七月二十二日のことである。

首相就任に先だつて近衛は、外交上の基本政策に関する合意をとりつけるために、陸軍大臣予
定者・東条英機、海軍大臣予定者・吉田善吾、外務大臣予定者・松岡洋右の三人を、七月十九日
に荻窪の私邸に招いて会談した。いわゆる「荻窪会談」である。そして、ここで、「世界政策の根
本方針」として、以下の四点が確認された。

- ① 世界情勢の急変に対応し、かつ速かに東亜新秩序を建設するため、日独伊枢軸の強化を図る。
- ② 対ソ関係は、国境の不可侵協定を結び、その有効期間内に対ソ不敗の軍備を充実する。
- ③ 東亜にある英仏蘭葡の植民地を新秩序に包含するために積極的な処理を行なう。
- ④ 米国との無用の衝突を避けるが、東亜新秩序の建設に対する米国の実力干渉は、これを排除
する堅い決意を持つ。

この合意に基づいて、第二次近衛内閣発足後の七月二十六日に決定されたのが「基本国策要綱」
だった。この要綱にはじめて「八紘一宇」が登場し、ブロック勢力圏の確立を目指す近衛内閣の
外交方針は、建国の精神に由来しているのだと説明されることになった。

「皇国の国是は、八紘を一字とする。肇国の大精神に基き、世界平和の確立を招来することを以て
根本とし、先ず皇国を核心とし、日滿支の強固なる結合を根幹とする、大東亜の新秩序を建設す
るにあり。云々」

この「基本国策要綱」は八月一日に公表されたが、これを解説した談話の中で松岡外相は「わが国現前の外交方針としてはこの皇道の大精神に則り先ず日滿支をその一環とする大東亜共栄圏の確立を図るにあらねばなりません」と、これまたはじめて「大東亜共栄圏」という用語を用いた。そして、ただちに、駐日ドイツ大使オットーと会談し、三国同盟締結についてのドイツ側の意向の打診を開始した。これ以降、日独伊三国同盟締結交渉は松岡外相主導で進められ、九月二十七日に成立する。

「荻窪会談」における合意は、三国同盟の締結までは意図しておらず、近衛も必ずしも締結に賛成ではなかったようだが、彼が最終的に締結に同意したのは、松岡外相が提唱した「ユーラシア大陸同盟」構想に日米開戦回避の望みを託したかららしい。その構想とは、まず独伊と同盟を結び、ドイツの仲介によって、さらにこれをソ連を巻き込んだ四国同盟に発展させ、この同盟の威力によって米英との勢力均衡を打ち立て、日米関係と支那事変との両方を解決しようというものだったと言われている。

三国同盟から「臣民の道」へ

三国同盟条約には、「第一条 日本国ハ独逸国及伊太利国ノ欧州ニ於ケル新秩序建設ニ関シ指導的地位ヲ認め且之ヲ尊重ス」「第二条 独逸国及伊太利国ハ日本国ノ大東亜ニ於ケル新秩序建

設ニ関シ指導的地位ヲ認メ且之ヲ尊重ス」と規定されているが、この条約締結に際して発せられた詔書では、その意義が次のように説明された。

「大義ヲ八紘ニ宣揚シ坤輿ヲ一字タラシムルハ実ニ皇祖祖宗ノ大訓ニシテ朕カ夙夜眷々措カサル所ナリ。(中略) 惟フニ万邦ヲシテ各々其ノ所ヲ得シメ兆民ヲシテ悉ク其ノ堵ニ安ンセシムルハ曠古ノ大業ニシテ前途甚タ遼遠ナリ。爾臣民益々国体ノ觀念ヲ明徴ニシ深ク謀リ遠ク慮リ協力戮力非常ノ時局ヲ克服シ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼セヨ」

この三国同盟締結の詔書に盛られた発想に基づいて、すなわち、「隆国の精神」を根柢としてブロック勢力圏の確立とそのための独伊との提携という国策を国民に説明するという目的で編纂されたのが『臣民の道』だった。昭和十二年二月の『国体の本義』の中心テーマが「国体」(「現人神」はその一部)であったとするならば、十六年七月に文部省教学局によって編纂刊行された『臣民の道』のテーマはまさしく「八紘一字」だった。

「世界新秩序の建設」という題目が第一章を飾り、そこでは「日本の世界史的使命」(「註解・臣民の道」朝日新聞社、二〇頁)が滔々と述べられている。「日本の世界史的使命」とは、すなわち「万邦協和し、万民各々その所を得るに至るべき道義的世界の確立に寄与」(同二三頁)することであり、三国同盟の「根本精神」(同二〇頁)もそこにあるとされた。この使命を実現するために、日本は東亜において指導的地位を占め、「政治的には欧米の東洋侵略によつて植民地化せられた大東亜共栄圏内の諸地方を助けて、彼等の支配より脱却せしめ、経済的には欧米の搾取を根絶して、共存

共栄の円滑なる自給自足経済体制を確立し、文化的には欧米文化への追従を改めて東洋文化を興隆し、正しき世界文化の創造に貢献しなければならぬ」(同二頁)。そして、「八紘を掩ひて宇となす我が肇国の精神こそ、世界の新秩序の基本理念」(同二〇頁)であるとした。

要するに、ブロック勢力圏構想が、「八紘一字」論を媒介として、日本建国の理念に結び付けられたのである。

平凡な結論と新たな推理

これまでの考察から得られた結論を簡単にまとめれば、昭和に入ってから天皇絶対神論の台頭は、共産主義思想、総力戦思想、ブロック勢力圏思想の影響を受けて——その背景には日本を取り巻く国際環境の激変があった——国体論・尊皇論が硬化したためであり、さらに、大東亜戦争末期の天皇絶対神論の公言は、戦況の悪化がもたらしたものだと言えよう。したがって、一神教的な天皇観が明治以来教えつづけられ、日本人の精神を支配しつづけた結果、国民は世界征服の妄想を抱き、惜しげもなく戦争に命を捧げていった。などという主張は、世界の激動やそれと連動した内外諸思想の複雑な関わりを知らない、視野の狭い「俗説」、無知に由来する「幻想」にすぎない。

ということは、何のことはない、私が到達した結論は、すでに昭和二十三年にヘレン・ミア

ズが書き、さらに昭和三十年に竹山道雄みちおが述べていたことを単に確認したにすぎない。

「伝統の力が強ければ強いほど、国家存亡のときには、戦争計画への国民統合に利用される。しかし、伝統が戦争の大義なのではない。ひとたび戦争が決定されると、伝統は防衛という名の戦争計画の背後に国民を統合するための手段となる。そうすることによって、為政者は複雑な戦争理由をわかりやすくするのである。／アメリカも戦争の後ろ盾に国民を統合するため、伝統を利用したが、とかくそれが忘れられがちだ。私たちは民主主義とキリスト教の名のもとに戦った。

(中略) 私たちの国旗は軍事的象徴ではない。それと同じように、戦争がなければ、日本人にとつて天皇は軍事的象徴ではなかった」(伊藤延司訳『アメリカの鏡・日本』メディアファクトリー、一六二―一六三頁)

「危機における国民のあがきも、歴史的に成立した形によって表現される。ことに対外困難の際には、歴史はつねに大きな頼る力である。ソ連でも、戦争中は共産主義はひっこんで歴史が表に出た。歴史的前後の関係を回想するとき、日本のあの復古調は危機感によって生まれ、それに追われて深化したものだ。事実が先にあつて、それから神話が広がった。近代戦がはげしくなるにつれて、古代が復活してきた。原因が先にあつて、それから潜在していた前提条件が顕在化してきた」(『昭和の精神史』二二〇頁、傍線引用者)

「天皇崇拜は『理想的な天皇はわが上代にかくおわしたはずである』と幻視されたものだった。あのような性格の天皇は歴史的事実ではなく、明治以来につくられたものでもなかった。(中略)

水戸学以来……という起源による説明では、あの動きを説明することができるとは思われない」
(同一二二頁、傍線引用者)

『アメリカの鏡・日本』や『昭和の精神史』は名著である。「現人神」や「八紘一宇」に限らず、今日いまだに生きつづけているさまざまな「幻想」の根を断ち切る的確な洞察に溢れている。戦後の再出発の時点から、このような正論が存在していたにもかかわらず、なぜもつと早く、その洞察を正確な認識にまで導き、「幻想」を否定する実証的な研究が出てこなかったのか。当時に較べれば、歴史研究は格段に進んでいるはずなのに、いまだに「幻想」が生きつづけて、唱えつづけられているのはどうしてなのだろうか。私はその経緯を次のように推測している。

昭和初期にマルクス主義への対抗イデオロギーとしての役割が国体論に期待されるようになったことはすでに述べたが、このような要請に応えようとする試みの中から、「天皇絶対神論や日本による世界支配の思想こそ明治維新の精神であり、さらにさかのぼって日本の建国の理想そのものであった」との言説が支持を拡大していった。これは、新しいイデオロギーのルーツを遠い過去の中に見出し、これこそが伝統なのだと主張することによって新たなイデオロギーを正当化しようとするやり方で、今日流行の言葉で表現すれば「伝統の創出」ということになる。

そのような試みが昭和初期から勢力を強め、そこで「創出された伝統」が、昭和十年代を経験

した知識人の間に真実として刷り込まれた。そのような状況のところへ、ホルトムを通じて加藤玄智や田中智学の言説が真実だと信じきっている占領軍がやってきた。そして、反論を一切封じつつ、「現人神」や「八紘一宇」こそ戦争の原因であると宣伝し、徹底した改革を行った。つまり、「創られた伝統」の刷り込みには、占領軍による「お墨付き」が与えられたのである。その上、約七年にわたる洗脳工作を終了して占領軍が立ち去っても、革命にあこがれる「進歩的文化人」などと呼ばれる人々によって、そのイメージがさらに増幅され、ついに疑いようのない事実として戦後の日本人の頭脳を支配することになった。

この推理を讀者に納得していただくために、次章ではあらためて歴史の流れに沿って具体的に述べてみたい。

第六章 「創られた伝統」としての「現人神」

佐藤信淵の評価にみる「伝統の創出」

まず、昭和初期における「伝統の創出」の一例として、昭和十年代に「時代の予言者」としてもてはやされた二人の人物、すなわち佐藤信淵のぶひろと大國隆正おおくにたかまさに対する評価の変遷史を紹介しよう。

佐藤信淵は江戸時代末期に生きた百科全書家的な著述家（一七六九（明和六）～一八五〇（嘉永三）年）で、その著述は農学、鉱山学、経済学、国防・外交論と多岐にわたっているが、その政治思想を代表するものとして有名なのが『混同秘策』（一八二三（文政六）年）と『垂統秘録』（一八三三年（天保四年、碓井隆次の推定））である。簡単に言えば、前者は日本には世界を支配する使命があるとの認識に立って、その手段として、満州、朝鮮、支那を併合すべきであると説いたものであり、後者は「大東亜戦争の予言者」ともてはやされた。

しかし、彼の思想が生存中から大東亜戦争時に高く評価されていたわけではない。そして、死んでからも明治維新には何の影響も与えなかった。維新後においても民間でこそ評価の動きはあったものの、政府の外交方針の参考とされるようなことはなかった。なにしろ、『混同秘策』も『垂統秘録』も本来「秘本」であり、一部の弟子などにしか閲読や筆写は許されなかったというし、公刊されたのも明治二十年以降のことであつたから、そもそも明治維新に影響を与えられるはずがなかった。さらに、信淵の著作が刊行されるようになってからでも、彼に対する評価は時代思潮の変化にともなつて二転三転している。

維新直後に信淵を見出したのは、内務省や農商務省の役人を務めた織田完之かんしという人物で、織田は熱心に信淵の著述の刊行に努めたが、その評価は維新の先駆者などというものではなく、「農政学者・佐藤信淵」だつた（この織田の努力の結果であろうか、明治十五年六月に信淵は農学功労者として贈位されている）。この織田の努力は、明治三十九年の『佐藤信淵家学大要』一冊となつて完成する。ところが、このころから日露戦争の勝利という状況を受けて、信淵に対する評価が変化しはじめる。すなわち、「明治維新と日清・日露戦争の勝利を予見した人物」とする見方である。

また、社会主義思想に関心を示しはじめた日本の知識人の中には、少数ながらそのような観点から信淵に興味を抱く者が現れてきた。後の東京帝国大学法科大学教授・松崎蔵之助は、明治二十二年の論文「日本のカメラリスト」（『国家学会雑誌』）において、信淵を「社会主義に近し」と評

し、後に戦前を代表するマルクス主義者となる若き日の河上肇^{はじめ}は、明治四十二年の「幕末の社会主義者佐藤信淵」（『京都法学会雑誌』）において、「帝国主義者にして同時に社会主義者」であると評した。

大正十四年から昭和二年にかけて、信淵の著述を網羅した『佐藤信淵家学全集』（全三巻、岩波書店）が刊行されて以降は、彼は「日本思想史上の人物」として扱われるようになり、各種全集に信淵の著作が収録される場合には、必ず「混同秘策」と「垂統秘録」が含まれるようになった。

その信淵の思想の評価に決定的な影響を与えたのが、昭和二年に大川周明が著した『佐藤信淵の理想国家』（後に、昭和十四年の『日本精神研究』に再録）だった。

そこで、大川は信淵の思想について「鮮明に国家社会主義的である」（『日本精神研究』五九頁）、「純乎として純なる日本の国家改造を主張したる点に於て、思ひを国家に凝らす者の為に、今日と雖も、実に無比の珍宝であり、吾等に向つて偉大なる教訓を与へ、且切実なる反省を促すものである」（同六〇頁）と述べるとともに、「信淵の思想は、正しく此の伝統精神に拠り、之を整理し布^ふ衍^{えん}して、理法の具体的実現としての国家を、日本に実現せんとせるものに外ならぬ」（同八〇頁）、「信淵の信念は、実に聖徳太子に動き天智天皇に動きたる日本精神其もの、信念である。この精神は、唯だ偉大な魂のみ、能く之を把握し得る。信淵は、一切表面の腐敗沈滞の背後に潜^{ひそ}みて、昔乍^ならの莊嚴なる日本精神を把握した」（同八四頁）と評した。

こうして、信淵の思想は、「伝統精神」「日本精神」の中核に位置づけられ、そうであるがゆえ

に、満州事変以降の日本固有のイデオロギーを求める風潮の中でもはやされるようになっていったのである。昭和九年には、雑誌『歴史公論』が佐藤信淵特集を組み、三上参次さんじや河野省三せいざうといった歴史家や神道研究者までもが信淵を讃えるようになった。これ以降の信淵賛美の論述は枚挙にいとまがない（碓井隆次「佐藤信淵——思想の再評価」タイムス社、参照）。

このような流れを受けて、ついに小学校の歴史教科書においても信淵がとりあげられるようになる。信淵の政治思想に関する記述は、昭和十六年の『小学国史下巻』においてはじめて現れたのだが、「攘夷と開港」という節において、「本多利明としあきや佐藤信淵などのやうに、開港の急を説き、進んで海外に植民地を開拓し、国力を伸ばさなければならぬと主張する学者があらはれた」（八一頁）と記された。このことの意味を、教育史学者の海後宗臣かいご ともきみは「日本が海外に進出する提唱がすでに江戸時代からあったことを明らかにし、昭和におけるアジアへの進出を歴史的に裏づけている」（『歴史教育の歴史』一六一頁）と説明している。こうして、明治維新にはほとんど何の影響も与えなかった信淵の思想が、昭和日本の思想と行動を正当化する思想、伝統として確固たる地位を与えられることになったのである。

大国隆正の評価にみる「伝統の創出」

戦時中に「天皇信仰の主唱者」「世紀の予言者」などと呼ばれた幕末の国学者・大国隆正（一七

九二(寛政四)一八七一(明治四)年)の評価にしても、事情は似たようなものだ。隆正が戦時中にもてはやされたのは、彼が唱えた「天皇総帝論」によるが、これは、要するに、日本の天皇は世界の皇帝たちよりも一段上の地位にあり、やがて歴史の必然として世界の「総帝」になるという議論である。いかにも日本による世界征服を高らかに謳い上げた思想のように聞こえるが、皇學館大学教授・松浦光修の研究によると、どうもそうではないらしい。

松浦によれば、隆正の理論構築の根本動機は、やがて欧米列強から、天皇と將軍のどちらが日本の統治者なのか、という論理的疑問が提示されることを予想して、「將軍は日本の統治者、天皇は世界の統治者である」とすることによって、「二重統治の現実を合理的に説明しようとした」にすぎない。したがって、隆正には世界統一はおろか、討幕の意思すらなかったという。そして、彼の予想に反して、幕府が消滅し、明治政府が出現すると、外国は天皇を総帝とあがめてくれないかもされないが、それでも心穏やかに時を待ち、おごらず、怒らず、誇りを持ちつつ、失礼のないように外国とつきあうべきだなどと書いている(松浦「大國隆正の研究」大明堂、一六八一—一六九頁及び二二三頁)。

こんな呑気な思想が、明治帝國の外交要路に影響を与えるはずはなく、明治初期に活躍した福羽美靜など一部の弟子筋を除いて、多くの人々からは忘れ去られていった。これは、隆正を尊敬する人々には実に残念なことだったようで、明治・大正とその顕彰作業がほそほそと続けられた。松浦によると、その顕彰作業に携わった弟子たちの間では、維新前の隆正が「護幕」論者であつ

た事実にもふれないことが暗黙の了解になっていたらしい。福羽美静に至つては、史料を改竄してまで、その事実を隠そうとしていたようで、その点を『大國隆正全集』編者の野村伝四郎（のむらでんしろう）に指摘されると、「先生（大國翁）も今いらつしやれば、かうは仰しやらぬ」と語つたという（同二〇三—二〇四頁）。

忘れられていた隆正の事跡ににわかには世間の注目が集まりはじめたのは、昭和二年五月に、宮中顧問官の山口銳之助（えいのすけ）が「大國隆正と日本精神」という一文を新聞『日本』に書いて以後のことである。

この文章において、山口は「日本の最も偉大な思想家であり、最も偉大な国学者であつた大國隆正が殆ど忘れられ、葬られて了つてゐるのは、甚だ遺憾である」と前置きした上で、「彼こそ明治維新の基礎をなした第一の功績者である」と断定し、その彼が忘れられたのは、「明治二年から四・五年頃に至る間の思想的争闘の結果葬られてしまつた」からだと弁明し、隆正の天皇総帝論を紹介して、最後に「維新の際、もし大國隆正の大精神を、またその国学を採用してこれを盛んならしめて置いたならば、今日の如き日本ではなかつたらうと思ふ」と嘆いている。

これ以後山口は、「明治戊辰の祭政一致の御制度御回復」（『神道学雑誌』昭和三年十月）、「明治御一新と大國隆正先生の思想」（『島根評論』昭和四年十月）と、立て続けに隆正を顕彰する文章を執筆している。その努力が功を奏したと言ふべきか、時代の思潮に乗つたと言ふべきか、これ以後隆正

を扱う論文が急増していく。

この流れに棹^{さお}さして、昭和十二年から十四年にかけて、野村伝四郎編の『大國隆正全集』が刊行された。ところが、この『全集』に収録された著述のうち成立年代が明確なものは、すべて隆正四十三歳以後のものだった。松浦の研究によれば、隆正の思想は「儒学（朱子学）から出発し、歌学的国学へ移り、その後と言語哲学的な学問思想を確立し、それを基盤として、四十代の前半から神学的国学を展開する」（『大國隆正の研究』一一二頁）というように四段階の変化を経ている。ところが、『全集』からはその変化が読みとれない。このため、後には「天地創立の実説」と評価するようになる『古事記』『日本書紀』の「神代卷」を、青年期の隆正が「わがくにの小説演義の鼻^び祖^そ」（作り話の元祖）程度にししか思っていないなかつた事実も長く世に知られることがなかつた（松浦光修「大國隆正の思想と生涯」〔増補・大國隆正全集〕第八巻補遺、国書刊行会 三〇八頁）。

さて、こうして形成されてきた戦前における隆正観の最高到達点はどのようなものだったか。それは大崎勝澄^{かつずみ}著『大國隆正』（昭和十八年）を見ればわかる。

大崎は、忘れ去られた人物としての大國隆正という評価を一応は受け継ぎながらも、次のように書いた。

「惟^むふに、日本史上、彼ほど偉大にして然^{しか}も彼ほど無視又は軽視されて来た人物は蓋^{けだ}し希^{まれ}であらう。明治維新に際し、彼はあれ程大きい思想的貢献をなしたにもかかはらず、その思想があまりに深遠宏大であつたためか、従来、維新史の上から殆^{ほと}んど抹殺されてゐた。かく、彼の思想を無

視してゐた維新史が、その世界維新的性格を明示し得なかつたのは理の当然であらう。維新史は、彼の思想に照合して書き直されることによつて、今後あらたなる世界史的意義を獲得するに至るであらう。それほど彼の思想は、明治維新から今日の皇道世界維新に直通一貫して生きてゐるのである」(四頁)

抹殺されるほどに忘れ去られた思想が、明治維新から大東亞戦争まで「直通一貫して生きてゐる」という理屈は納得しがたいが、もう少し大崎の議論を紹介してみよう。

「天皇中心の世界一体観」は、国学者たちの間に脈々と伝わつてきたものではあるが、「もともと国学者自身の創建にかゝるものではなく、国学によつて発掘された日本の肇国理念そのものであり、大和民族の宿志であつた。暗気くらげなして漂たふよへる四方の世界をつくり固め成すことは、天津神あまつかみがことよさし給へる天業的使命であり、「六合りくごうを兼ねて都を開き、八紘やっくわうを掩おほうて宇いへと為す」ことは畏かしこくも、神武天皇が抱懐せられたる世界史的御雄図ごゆうとであつた。国学はたゞこの宏遠なる肇国理念をまともに承うけて之を学的に闡明せんめいし、更にこれを国民的自覚にまで深く掘り下げたのである。謂いはゞ、国学の力によつて大宇宙をも包含するが如き深遠宏大なる日本肇国理念が再発見され、大和民族本来の世界史的使命が明瞭めいりやうにされたのである。久遠くおんのむかしから日本民族のたましひの深底を無意識的に流れ來つた惟神かんながら的世界観が、国学によつて自覺的に意識の表面に浮び出たのである。ここに国学が発見したものは『自我の発見』に非ずして『古事記の発見』であり『真日本の発見』であつた。／かく自覺的に発見された純乎じゆんことして純なる日本の世界観こそは、明治維新

を神武の古に直接せしめて之を世界史的展望の下に敢行せしめた唯一の思想的原動力であつたのである」(一一―一二頁)

大崎によれば、「世界史的御雄図」を「国民的自覚にまで深く掘り下げた」国学者の中であつて、「最も大胆に日本の世界史的使命を宣言し、最も鮮明に、天皇政治の世界性を高唱し、最も的確に日本の世界史的発展を予言したものは実に大國隆正その人であつた」(二三頁)。「時は彼〔隆正〕の思想を過去の世界に追ひやる力を有たぬ。寧ろ時^{むし}が彼の思想によつて創造されて行くのである。それは時を超えて永遠に新鮮な世界観である」(二五頁)

こうして、昭和の必要に応じて浮上した「八紘一字」が、隆正を代表とする国学者たちを通路として、明治維新の理想、さらには遙かに遡つて日本建国の理念に結びつけられ、大國隆正をめぐる「伝統の創出」が完成した。

占領期における「創られた伝統」の正統化・固定化

私は先に、昭和に創られた伝統が、昭和十年代を経験した知識人たちに真実として刷り込まれたと述べたが、それはこの時代の息苦しい記憶に裏打ちされた、天皇なるものに対する「暗い情念」が、「創られた伝統」を真実だと錯覚させたのだらうという意味である。竹山道雄も「あのころのくるしかつた印象に圧倒されて、それへの怨嗟^{えんさ}から歴史に対するセンスを失っている判断が

多い」「昭和の精神史」一九頁）と書いている。

このような事情に加えて、占領軍によつて与えられた「お墨付き」が、さらに「歴史に対するセンス」を失わせることになった。

周知の事実だが、占領軍は昭和二十年十二月十五日にいわゆる「神道指令」を発令した。この指令は、日本国民を欺いて侵略戦争へと誘導したのは「軍国主義的並ニ過激ナル国家主義的宣伝」であつたと断じ、「軍国主義的乃至過激ナル国家主義的イデオロギー」とは「日本ノ天皇ハソノ家系、血統或ハ特殊ナル起源ノ故ニ、他国ノ元首ニ優ルトスル主義」「日本ノ国民ハソノ家系、血統或ハ特殊ナル起源ノ故ニ、他国民ニ優ルトスル主義」「日本ノ諸島ハ神ニ起源ヲ發スルガ故ニ、他国ニ優ルトスル主義」「ソノ他日本国民ヲ欺キ侵略戦争ヘ乗り出サシメ、或ハ他国民トノ紛争ノ解決ノ手段トシテ武力ノ行使ヲ謳歌セシメルニ至ラシメルガ如キ主義」のことであると定義した。そして、国家と神社神道のつながりを断ち切るとともに、「大東亜戦争」「八紘一字」等の用語は「国家神道」「軍国主義」「過激ナル国家主義」と切り離せないものであるとして、その使用の禁止を命じた。

翌二十一年一月一日には、これまた占領軍の主導によつて、いわゆる「天皇の人間宣言」が出され、天皇自身の言葉として、「朕ト爾等国民トノ間ノ紐帯ハ、終始相互ノ信頼ト敬愛トニ依リテ結バレ、単ナル神話ト伝説トニ依リテ生ゼルモノニ非ズ。天皇ヲ以テ現御神トシ、且日本国民ヲ以テ他ノ民族ニ優越セル民族ニシテ、延テ世界ヲ支配スベキ運命ヲ有ストノ架空ナル觀念ニ基

クモノニ非ズ」と言わせた。

さらに、昭和二十一年五月三日に開廷された「極東国際軍事裁判」においては、検察側は日本の軍閥がドイツやイタリアと結んで全世界を軍事的、政治的及び経済的に支配しようとする「共同謀議」を計画し、実行したと糾弾した。加えて、明治以来の日本の国家体制を根本的に否定して、大日本帝国憲法を廃止し、新憲法を制定することまで命じた。

こうした占領政策に言論統制が加味されて、「現人神」「八紘一字」という狂信的な思想が日本近代を覆っていたのだという認識は、もはや否定しがたい事実だとする空気が醸成されていたのである。

もちろん、「神道指令」における「軍国主義的乃至過激ナル国家主義的イデオロギー」の定義には「日本ノ国民ハソノ家系、血統或ハ特殊ナル起源ノ故ニ、他国民ニ優ルトスル主義」「日本ノ諸島ハ神ニ起源ヲ発スルガ故ニ、他国ニ優ルトスル主義」が含まれており、注意して読めば、天皇絶対神論を批判的に検討できる契機が存在していた。天皇の「人間宣言」にしても、当初は天皇が神の子孫であることを否定する趣旨だったものが、「現御神」の否定に書き替えられることによつて、天皇「神孫」論と天皇「現人神」論とが区別され、そこに天皇「神孫」論は否定しないとの意図が込められていたことが今日では明らかになっている。

さらに、「極東国際軍事裁判」は昭和三年以降の日本の行動を裁いたものにすぎなかったし、そ

ここにおける檢察側の「共同謀議」説の根拠の一つは、「日独伊三国同盟」の前文並びにその締結の際に渙發かんぱつされた詔書の中に「八紘一字」という文句が使われていることだったが、これについては、弁護側が、「八紘一字」は「侵略思想」や「世界征服思想」などではなく、「道德目標」であり、「我國の当事者に於て独伊と共同して世界を征服するなどといふ考えはなかつた」と主張し、この主張が判決で認められている。東条英機の主任弁護人を務めた清瀬一郎の回想によれば、「この長い裁判で事実問題で弁護側の証明が成功したのは、ただ八紘一字が侵略思想でないということと、タイ国はわが国の同盟国であつて、タイ国の俘虜ふりうに対する虐待はあるはずがないという、二つぐらいである」という（秘録・東京裁判）中公文庫、八一—八二頁）。

このような事例に注目すれば、占領中といえども、発せられた命令をじっくり読み、事実をまじめに追求して、真実に目を閉ざしさえしなければ、「歴史に対するセンス」を取り戻すキツカケは十分にあつたはずだ。だが、悲しいかな、強大な権力や時代の空気から距離をおくことができず、剛直な精神の持ち主はそう多くない。

戦後における「創られた伝統」の増幅

さらに、戦後一世を風靡したマルクス主義者たちにとっては、打倒すべき対象である天皇のイメージは、悪ければ悪いほどよかつた。こうして、息苦しい記憶に裏打ちされた「暗い情念」と、

占領軍による権威づけと、革命のための思想的利益とが結び合わされ、この三位一体の默契が実証的な研究を押し込め込んだのが戦後精神史の一般的な風景だった。この流れに棹さして、「創られた伝統」を増幅させたのが、宗教史の分野では村上重良であり、憲法学の分野では宮沢俊義であり、政治思想の分野では丸山真男だった。

村上については、すでに本書の最初のほうでふれたので省略するが、宮沢俊義は、美濃部達吉の弟子であり、天皇機関説が昭和十年までの通説であったことを知っていたにもかかわらず、「明治憲法では、天皇主権ないし神勅主権がその根本建前」（『全訂日本国憲法』日本評論社、四四頁）であったと主張した。そして、そうであったがゆえに信教の自由に対しても根本的な限界が存在し、それは「天皇の祖先が神々であり——その代表者が天照大神であった——天皇自身も神の子孫として——「現御神」として——神格を有することの信仰を否認しないことであった」（『憲法Ⅱ——基本的人権』有斐閣、三四九頁）などという幻想を戦後の憲法学界にふりまいた（詳しくは、拙著『二刀両断先生、もっと勉強しなさい！』国書刊行会、参照）。

丸山真男も、有名な論文「超国家主義の論理と心理」（昭和二十一年）において、次のように書いている。

「我が国では私的なものが端的に私的なものとして承認されたことが未だ嘗てないのである。この点につき『臣民の道』の著者は『日常我等が私生活と呼ぶものも、畢竟これ臣民の道の実践で

あり、天業を翼賛^{よくさん}し奉る臣民の営む業として公の意義を有するものである。(中略)かくて我らは私生活の間にも天皇に帰一し、国家に奉仕するの念を忘れてはならぬ」といつているが、こうしたイデオロギーはなにも全体主義の流行と共に現れ来つたわけではなく、日本の国家構造そのものに内在していた」(増補版・現代政治の思想と行動) 未来社、一五—一六頁)

「天壤無窮」が価値の妥当範囲の絶えざる拡大を保障し、逆に「皇国武徳」の拡大が中心価値の絶対性を強めて行く——この循環過程は、日清・日露戦争より満州事変・支那事変を経て太平洋戦争に至るまで螺旋^{らせん}的に高まつて行つた」(同二八頁)

ユニークな発想と透徹した洞察で知られた山本七平にしても「創られた伝統」による「呪縛^{しちへい}」から自由ではなかった。彼は「現人神」による「呪縛^{じゆばく}」の根源を見極めるために「現人神の創作者たち」を「諸君！」(昭和五十五年一月—五十七年三月、現在「山本七平ライブラリー」12巻〈文藝春秋〉に同名で所収)に連載した。ところが、昭和初期の議論を信じて、「現人神」は近世の学者たちによつて創られたはずだという前提に立ってしまったために、この連載は近世の学者たちの思想の探求に終始してしまい、「徳川時代における尊皇思想の形成の歴史」についての労作とは言えても、主題であった「現人神」という概念の創作者はだれか」「この概念を育てた者、完成させた者はだれか」という問題については、答えに到達できていない。なんといっても決定的なのは、この論文には実に多くの近世史料が引用されているにもかかわらず、肝心の「現人神」が当時の人々の

言葉としてはまったく出てこないことだ。

この著作を解説した松本健一は、賞賛の辞として、「『現人神の創作者たち』は、徳川時代の朱子学（官学）から水戸学に至る思想史研究であるように見えながら、じつは戦前において現人神信仰を生みだしていったような日本の思想的土壤に対する考察なのである」（同書四一三頁、傍線引用者）と書いている。今となってみれば、この言葉は「山本の意図にもかかわらず、結局この論文は対象を捉えることには成功していない」という痛烈な皮肉のようにも読める。「土壤」は数ある条件の一つにすぎず、果実を生み出した「種子」そのものではないからだ。

山本は「何により自分はそういう発想をするのか」という自覚のないことが、私のいう呪縛である。呪縛にかかった者は、その理由が分からない」（同書一二頁）と書いているが、山本は「呪縛」についての自らの洞察の正しさを、自らの著作の失敗によって証明した、と言えよう。

有名知識人の言論を吟味もせず、その尻馬に乗って安易な議論を展開するお調子者の言論人は今でも跡を絶たない。そういう人々はいつの世にも必ず幾人かはいるので、ある程度は仕方のないこととして諦めるほかはあるまい。しかし、それにしても残念なのは、手堅い研究者の中にも依然として、古い観点にとらわれている者が少なくないことだ。

最近の近代史研究での流行なのだが、一九八〇年代末頃から輸入された、ヨーロッパ生まれの「創られた伝統」論に依拠して議論を展開する論者がいる。この理論の基本は、われわれが古来

の伝統だと信じているもの多くは、実は、国民という一体感を持った存在を生み出すために、近代国家の成立過程で意図的に創り出された虚構である。安丸良夫や高木博志ひろたけといった研究者が、この視点に立って近代史の再検討を試みているが、彼らにしても、伝統は近代のはじまりの頃に創られるという輸入理論をそのまま鵜呑みにしているために、「近世や幕末・維新时期における創出」という先入観にとらわれていて、自らが先験的にイメージしている天皇像が、近代国家発足後の「大正や昭和に創られた」という事実には思い至っていない。

たとえば、安丸良夫は『近代天皇像の形成』（岩波書店、平成四年）の中で、「近代天皇制にかかわる基本観念」を「①万世一系の皇統Ⅱ天皇現人神と、そこに集約される階統秩序の絶対性・不変性、②祭政一致という神政的理念、③天皇と日本国による世界支配の使命、④文明開化を先頭にして推進するカリスマ的政治指導者としての天皇」（二一—二三頁）に要約しているが、この四つの中で①の「天皇現人神」の観念を「もっとも中核的」と言い、この観念の発生は「十八世紀末の本居宣長以来のことである」とし、③の「世界支配の使命」という観念も「やはり十八世紀末以降の対外的危機意識の高まりの中で醸成された」（二三頁）との認識に立ってしまっている。

『近代天皇制の文化史的研究——天皇就任儀礼・年中行事・文化財』（校倉書房、平成十一年）を著して、「日本という国民国家の形成と『日本』固有の文化の創造の問題」（一一頁）を論じた高木博志も、「安丸良夫が国民国家形成の中で、近代天皇制の基本観念（現人神論・文明開化・祭政一致など）が、近世以来の民族的なものを近代国家へ媒介する中で創りだされたことを解明した『近代天皇像の

形成」といった業績と、私の仕事は重なるところがある」（二二頁）と述べて、「現人神」の起源については安丸と同じ立場にあることを公言している。

「現人神」「八紘一字」再考

以上の論証によって、「日本人は明治以来ずっと天皇は現人神であると教えつづけられたために、世界征服の妄想を抱き、飽くなき戦争へと駆り立てられていった」という物言いが、単なる「創られた伝統」であり、まったくの「幻想」であることが明らかになった。

ただし、ここで注意していただきたいのは、「現人神」や「八紘一字」を明治以来の伝統とし、近代教育と結びつけることが虚偽であるということと、それらの観念が昭和において果たした役割を、全く無意味、あるいはひたすら有害なものであったと考えることは別だということである。私は、昭和において「現人神」や「八紘一字」が持った思想的・現実的意味の評価は、当時の複雑な状況や日本人の伝統的道徳観などに即して、改めて検討されるべきものだと思っている。したがって、「大東亜共栄圏」も「八紘一字」も子供だましの「物語」に過ぎず、道徳とは何の関わりも無い」（松原正「保守とは何か——小林よしのり氏を叱る（二）」『月曜評論』平成十二年九月号、二四頁）という主張には与^ましない。

むしろ、日本の指導者たちが、ドイツの指導者たちのようにあからさまに「征服」を口にする

ことができず、「解放」を説かざるを得なかつたのは何故かと考えると、わしつしやび葦津珍彦の次のような評価が射ているのではないかと思つてゐる。

「日本の戦時指導者をいささか酷評するとすれば、かれらの中には『征服』の野望を秘めて『解放』の教義を説いた者が少なくないともいひうるであらう。かれらは決してヒットラーのごとく傍若無人に率直大胆に強者の権利を主張しえなかつた。天皇の精神的權威はそれを許さなかつた。／＼これは日本とドイツとの大きな開きである。仮に征服の野望を秘めてゐる者が、その野望によつて行動したとしても、かれは常に解放の教義を無視しえない。そこには大きな自己制約の力が作用した。しかも日本国民は、その解放の教義を信じうる限りにおいてのみ、忠勇義烈の戦闘意識を發揮しえた。国民の意識は、天皇の精神的傳統的權威と結びついて、目に見えざる大きな圧力となつて、戦時指導者に、間接的ではあるが大きな制約を加へてゐることを見失つてはならない」〔明治維新と東洋の解放〕皇學館大学出版部、二一九頁〕

「日本帝国が掲げた『大東亜共栄圏』の精神は、いかなるものであつたか。そこには日本人の侵略的植民地主義の影がなかつたとは云ひがたい。東洋における欧州的一新帝国を目標として成長して来た日本の政府や軍の体質の中には、それは当然に強力に存在するものであつた。だがそれと同時に日本民族の中に脈々みやくみやくとして流れた日本の道義の意識、アジア解放の悲願の存在したことも無視してはならない。そこには清くして高きものと、濁りて低きものとが相錯あひさくし激突しながら流れて行つた。(中略)日本人の書く大東亜戦争史が、祖国と東洋の独立と解放を志して、男々

しくその生命を捧げた忠烈の勇士たちの心情に対して、非礼であることは許されない」(同三二—三三頁)

事実、近年の研究によって、日本の国民、兵士、そして指導者たちの行動の上に、人種差別の撤廃や東洋の解放といった理想が色濃く反映していた事実が次第に明らかにされつつある(たとえば、上杉千年「猶太難民と八紘一字」展転社)。

「歴史意識の古層の隆起」としての天皇論

それにしても、幕末といい、昭和といい、どうして危機の時代になると日本人は天皇の存在を意識するようになるのだろうか。この問いは、歴史上に次々と現れてきた尊皇論・国体論をどう評価するのかという問題にもつながるわけだが、今のところ私は、この問いを解く鍵は、晩年の丸山真男が行き着いた、日本人の歴史意識の底に「原型」「古層」「執拗低音」といったものを仮定する発想や、ユング心理学などが想定している「集団的無意識」といった仮定の中にあるのではないかと考えている。

第一部を閉じるに当たって、そのような予想を私が立てることになった具体的なきっかけを三つほど紹介しておきたい。

国旗国歌の法制化が世間を騒がせていた平成十一年八月二十四日、「国民は千代に八千代にさ

「ざれ石」という川柳が『朝日新聞』に掲載された。選者が「危ない法案続々」とのコメントをつけていたことからして、おそらく、作者は法制化に反対で、政治指導者の国民軽視を「ざれ石」に込めて皮肉ったつもりだったのだろうが、私には日本国民の潜在意識をはからずも表出してしまった名作だと思われた。どういふことかと言えば、この句の底にある無意識を読んでみれば、「君」を抜き取られてしまった「国民」は千代に八千代に「ざれ石」、つまり永久にバラバラの小石の寄せ集めであつて、決して一致団結した「巖いわお」とはなれないと言っているのだ。まさに「君が代」の歌詞に込められた天皇存在の意義を逆説的に説明しているのである。

平成十三年八月、通巻一〇〇一号をもつて廃刊となつた写真雑誌『フォーカス』の最終号に、「国母——まさしくそうお呼びしたくなるような光景であつた」という言葉が刻まれている。阪神大震災の被災地を天皇陛下と共に慰問された皇后陛下に、被災者の女性が泣きじゃくりながらすがりつき、それを皇后陛下がしつかりと受け止められて、励ましのお言葉をかけておられるシーンを評した言葉である。「国民と共に歩まれる天皇、皇后両陛下。そのお姿を捉えた心温まる一シーンである」と『フォーカス』の記事は締めくくられているが、「家族国家」論が教えられなくなつて久しいこの時代でも、そのような場面に遭遇すると、自然に「国母」などという言葉が意識の上に出してくるのだろうか。

東日本大震災の被災地を御訪問になつた天皇皇后両陛下に接した被災者の態度からも同様に感慨を抱いた。

平成十三年の愛子様ご誕生をきっかけとして、民間では女性天皇容認論が高まった。それが具体的な政治日程に上ったのは、平成十七年一月二十五日、小泉純一郎首相の私的諮問機関として「皇室典範に関する有識者会議」（座長・吉川弘之元東大総長）が設置されてからのことだった。この「有識者会議」は「女性・女系天皇容認」の「まず結論ありき」の諮問機関で、案の定、十一月二十四日、これまでの皇位継承の伝統を大きく変質させる「女系天皇容認」「第一子優先」等を骨子とする報告書を首相に提出した。報告書を受け取った小泉首相は、閣僚懇談会で「妥当な結論だ」と思っている。「皇室典範改正案を」次期通常国会に出し、幅広い意見もあるだろうから、それを謙虚に聞いて国民の総意としてまとめていきたい」と語り、十二月一日には、皇室典範改正案の次期通常国会提出に向け、「皇室典範改正準備室」（室長・柴田雅人内閣総務官）を内閣官房に設置した。翌平成十八年一月二十日、通常国会冒頭の施政方針演説で、小泉首相は「皇位が安定的に継承されるよう、有識者会議の報告に沿って改正案を提出する」と明言し、一月二十六日夜には、「有識者会議」のメンバーと首相官邸で会食して、「今国会で成立させる。安心して下さい」と語った。

このような「女性・女系天皇容認」への怒涛とらぎのような流れの中で、男系維持を願う人々はかなり不利な状況に置かれていた。ようやく、平成十七年十一月以降、三笠宮寛仁殿下を中心として皇族や旧皇族の中からも「女性・女系天皇容認」に反対する意見が直接・間接に唱えられるようになり、全国神社の大多数を束ねる神社本庁も「総長談話」（十一月二十五日）という形で男系継承の維持を望む旨を表明し、平成十八年二月に日本会議が主催した皇室典範「拙速改定」反対緊急

集會に国会議員一〇七名(本人四四名)が出席し、ここで一七〇名を超える反対議員署名が公表された。

しかし、このような動きを目の当たりにしても、小泉首相は「法案ができて議論すれば賛成してくれると思う。国民の支持は得られる。皇位の安定的継承のためには早くやつた(成立させた)方がいい」との強硬な態度を崩さず、山崎拓元副総裁や加藤紘一元幹事長も支持を表明するといふ状況だった(二月五日付「産経新聞」)。さらに、保守主義に立つ古代史学者だと思われていた田中卓^{なかし}まで、女系天皇容認の典範改正を今国会で実現すべきだとの主張を公表し、そのまま推移すれば、二月下旬に与党に法案が示され、三月上旬には国会提出。そうなれば、保守を二分する議論にはなるだろうが、結局は、郵政解散・総選挙の大勝利でリーダーシップを強化した小泉首相には逆らえず、公明党や野党は賛成するだろうし、愛子様人気、秋篠宮様以来四十一年間も男子皇族がお生まれになつていないという現実を前にして、世論も首相を支持するだろう。これが平成十八年二月初旬の状況だった。

ところが、二月七日、小泉首相が衆院予算委で「今国会中に成立できるよう努力していきたい」と改めて表明したその日の午後、「秋篠宮妃紀子さまにご懐妊の兆候」と、宮内庁が発表。この報道を受けて、九日、さすがの小泉首相も、安倍晋三^{しんぞう}三官房長官と協議した結果、もしも男子誕生ということになれば、その新宮様の皇位継承を事実上否定してしまう女性・女系天皇容認の皇室典範改正案の国会提出を断念した。

ただし、誕生されるお子様が女子だったならば、ここまできてもなお女性しかお生まれにならないのだから、もはや女性・女系天皇容認しか皇統を維持する道はない、という議論が今度こそ抗しがたい力をもつだろうことは容易に想像できた。しかし、実際には、滔々たる女系天皇容認の流れに抗して、まさに女系容認の一步手前で、四十一年の時を超えて、皇位継承資格を有する男子が御出現になられた。そして、女系容認に否定的な安倍晋三が総理に就任。

どうして女系ではいけないのかという千の疑念も、万の理屈も、賢^{さか}しらな議論をすべて吹き飛ばしてしまう事実の重み、不可思議な伝統の力。この事実を「男系維持に努めよ」とのご神意として受け止め、「神風が吹いた」という言葉を口にした国民が多数現れた。歴史的な出来事、あるいはその積み重ねの中に神意（人間を超えたもの意思）を感じ取るセンスが、皇室の苦難と御慶事を通じて日本人の中に蘇ってきた。それが私には、「民族意識の古層の隆起」のように見える。表現を求めて浮上しつつある民族的無意識内の原型にどのような形を与えるのか。これが今後の日本の行方を左右する重大な課題となるのではあるまいか。



第二部……「国家神道」という幻想



第一章 「国家神道」は如何にして創られたか

——「幻想」の系譜をたどる

国家神道「幻想」の産みの親——加藤玄智

第一部で確認したように、「現人神」「八紘一字」というイデオロギーが明治以来一貫して存在していたわけではない。ならば、そのイデオロギー注入装置としての「国家神道」も一貫して存在したはずがない。それでは、イデオロギー装置として「国家神道」なるものが存在していたという「幻想」は、どのようにして生じてきたのだろうか。驚いたこととすべきか、考えてみれば当然だといふべきか、「国家神道」の産みの親もまた、「現人神」の産みの親の一人である加藤玄智だった。

あまり知られていないことだが、「国家神道」という用語は、戦後に人口に膾炙する^{かいしや}ようになったもので、戦前にはそんなに使われる言葉ではなかった。たまに用いられる場合でも、国家管理された神社神道^スを指す、言い換えれば、神社神道が国家管理されている状態^スのことをいう、

範圍の狭い用語にすぎなかった。この「国家神道」観を転換して、[〃]巨大なイデオロギー装置たる国家神道[〃]という見方を提唱したのが加藤だった。

加藤玄智は明治四十五年刊の『我が国体思想の本義』において絶対神的な天皇観を公表した後、大正・昭和を通じて、次々に神道研究に関する著書を世に問うていった（明治三十九年に陸軍士官学校英語学教授嘱託。同年に東京帝国大学文科大學講師嘱託。翌年に士官学校附陸軍教授。大正九年東大に神道講座が開設されると同講座助教に就任、本官は陸軍教授で、東大は兼官。十三年には國學院大學講師）。この間の著作を通じて、彼の「国家神道」論は次第にその姿を現していく。

まず、大正八年二月刊の『我が国体と神道』において、日本人にとつての天皇は、ユダヤ人における「ヤーヴェ」や支那人における「天」に相当し、この天皇に対する忠誠心は一種の宗教であるとして、それを「天皇帝」と呼ぶとの主張を繰り返し、これこそ「神道の極意にして、神道の神髓中核」（七七頁）であるとした。

ついで、大正十一年五月刊の『神道の宗教学的な新研究』では、「現人神に対し奉って、宗教的熱情を以て発言する大和魂は、即ち神道の大精神であり其最も大切な本質である」（二七二―二七三頁）とした上で、井上哲次郎の用語を借りて、これを「国体神道」と呼んだ。同書においては、帝国憲法の信教の自由規定にも言及して、「日本人である以上は、生まれながらにして、当然神道―国体神道神社神道の信者であり、又必然的に這種の神道信者で無ければならない。換言すれば、日

本人には、神道—国体神道神社神道の採用不採用の自由、即ち選択の自由はない」(三八六—三八七頁)と主張はじめた。

加藤の「国家神道」論の骨格が整ったのは、陸軍士官学校での講演をまとめて大正十二年に刊行した『東西思想比較研究』においてである。

加藤は「国家的神道」=「忠孝教」=「日本民族教」=「天皇教」とであると、この「国家的神道」は「国体神道」と「神社神道」とからなり、「神社神道」が「内務省の神社局」で取り扱われているのに対して、「国体神道」は「広く日本国民全体が之を取扱ひ、日本国民全体が其信者であると言ふを得べきであるが、其精神を教養し涵養する機関としては、教育勅語を中心として日本全国の教育者が之を宣伝して居るものと私は称へたく思ふ」(二八九—二九〇頁)と述べている。さらに、明治憲法が認めている「宗教の自由」は「条件附の宗教自由」であつて、「我国体の精華に^{もと}戻るやうな事を教へる宗教があるならば、それは国家の安寧秩序を妨げることになるのであるから政府は之を禁止しても更に憲法の信教の自由の問題には触れて来ないと考へるのである」「我国体の精華である国家神道を破壊するやうなことを教へる宗教があるとすれば、それを日本国民の中に宣伝することは政府当局者が之を禁止するも憲法の信教自由の問題には触れて来ないと思ふ。寧^むる禁止するのが至当であると考へる」(三三四—三三五頁)と主張している。

さらに加藤は昭和元年刊の“A STUDY OF SHINTO, The Religion of the Japanese Nation” (平成二十三年 Routledge より再版)で「国家的神道」論を外国に対して発信した。この本の冒頭で、「国

家的神道」は「State Shinto」と翻訳され、「神社神道」と「国体神道」とから構成され、神社神道が神道の儀式や神社において表現されているのに対して、「国体神道は日本人独特の国家組織や歴史と不可分の関係にある倫理的教えや道德的教説から成り、明治二十三年に明治天皇によって渙発された『教育勅語』の中に公式に表現され、それが今日、全国の学校で教えられている(Kokutai Shintō consists of ethical teachings or moral instructions inseparably connected with the unique national organization and history of the Japanese people, formulated in the "Edict on Education" issued by the late Emperor Meiji in the year 1890 (about the middle of the Meiji Era), and now inculcated in schools throughout the Empire)」と述べた(二頁)。そして、最後の二十章において「神人合一教たる神道はミカドイズムまでに到達している。すなわち、ミカド(日本の皇帝)を神として崇拜しているのである(Shinto, as a theanthropic religion, has culminated in Mikadoism or Worship of the Mikado or Japanese Emperor, as a divinity)」「私の見解では、今日でも、*ほんじに*神道の本質と生命があり、日本人の国民的諸理想と不可分に結びついている(Herein lies even at the present day, in my opinion, the essence or life of Shinto, inseparably connected with the national ideals of the Japanese people)」(二〇六頁)と書いている。ここにおいて、日本には現人神信仰を注入するために神社神道と学校教育とを結合した巨大なイデオロギー装置としての「国家的神道」が存在している、という「国家神道」像が、海外に「日本の現状」として宣伝されることになったのである。

加藤の「国家的神道」論においては、「神社神道」よりも「国体神道」に重点が置かれている。この「国体神道」については、昭和八年四月刊の『日本人の国体信念』の中で、「教育勅語」の他に、「軍人勅諭」「ほしん戊申詔書」「帝国憲法」「聖徳太子の十七条憲法」「しん記紀の神代の巻」(七五頁)などがその聖典として付け加えられ、さらに、昭和十年九月刊の『神道の宗教発達史的研究』においては「政治の方面に於ても、此の国体神道の精神で我国の政治は行はれてをるのである」(二二頁)とまで言われるようになった。

昭和八年五月刊の『神社問題の再検討』は、前年に起きた上智大学事件に代表される学校における神社参拝問題など、神社対宗教の問題が頻発する状況の中で、その解決を目的として書かれた。この中で加藤は、神社問題の頻発を、政府が従来とつてきた神社非宗教論の破綻はたと見て、国家的神道を堂々と国民誰もが信仰すべき国教であると宣言せよと繰り返し返した。

彼の議論はその後さらにエスカレートしていき、昭和十年十月刊の『神道の再認識』では、「神と皇とを兼ね備へられた日本の天皇に、その皇の方面は認めるけれども、神の方面は我が宗教信仰上、決して之を採用することが出来ないなどと主張する外来の宗教は、仏教たると基督教たると、はたまたワイフイ将回々教たるとを問わず、何れも皆我が国体に契合せぬものである」(二二七頁)、つまり、単に人間としての天皇を尊敬するだけで、現人神としての側面を認めない宗教は、仏教でも、キリスト教でも、イスラム教でも、すべて日本の国体に合わないものとして、「全然之が日本の国内の布教を禁止すべき」(同頁)だと提唱するまでになった。

このように見てくると、加藤のいう「国家的神道」の中に、本書の「はじめに」において記したような戦後の「国家神道」イメージの基本的部分が用意されていたことが知られよう。ところが、加藤の議論は、後に支持者を拡大していったとはいえ、提唱当時においては「新説」で、決して通説ではなかった。

しかし、新説であり、少数説であったとしても、当時の現実を正確に捉え、的確に言い表したものであったのなら問題は無い。ところが、加藤の説は決してそうではなかった。そのことは、加藤自身の著述を丹念に読んでいくと分かる。もつとも顕著な例を一つ挙げてみよう。彼は「神道の再認識」(昭和十年十月)の中で次のように書いている。

「成程学校では、教育勅語を式日に奉読する。然しその教育勅語を降し賜はつた明治天皇は明津神現人神に存す神皇であると云ふことが、どの程度迄生徒に徹底してをつたらうか。又教育勅語中に拝する吾が皇祖皇宗がどの程度迄神皇の義を含むことを生徒に教へられて居らうか。神皇に在す明治天皇も、神皇に在した皇祖皇宗も、皆単なる人君として、被教育者に伝へられてをつたのである。著者が中学時代の記憶を呼び起しても、高等学校や大学の時代を振り返つても見ても、一向神皇の語さへ使用した教師が一人も居られなかつたことを遺憾とする」(三二〇頁、傍線引用者)

「我が国明治以来教育界の通弊は、その実証主義、科学万能主義で在り、それに加ふるに、迎合外交と追隨教育の弊は、教育勅語に仰せられた皇祖皇宗を解するに、単なる人間としての祖宗、即ち人祖人宗に外ならないものとして、之を解し奉つてをつた。斯く解して自他共に怪まなかつ

たのである」(三三二頁、傍線引用者)

つまり、天皇や皇祖皇宗を現人神として絶対的に崇拜すべきだとする教育など、明治以来この方行なわれていなかったというのである。

このことは、第一部第四章で引用した神道人・葦津珍彦の次の証言とも重なっている。

ということは、起草者である井上毅の意図通りに教育勅語が教えられていたということなのだろう。何しろ、一神教的天皇観の提唱者が加藤なのだから、彼以前にそのような教育が行なわれようはずがない。

加藤は、現人神教育が行なわれなかった一因に、神道もしくは神社の宗教方面を無視して道德的側面のみを強調してきた「神社非宗教」論があると見て、それでは「祖先崇拜ではなくして、先祖追慕先祖記念である」、「此意味での祖先崇拜ならば、唯物論者でも実行できる祖先崇拜である」(「神道の宗教学的新研究」三三三―三三五頁)と批判し、その抛棄を繰り返し訴えている。彼に言わせれば、この「神社非宗教」論は「一種の官学、一種官許の神道学として、今日迄勢力を独占し来つた」(「神社問題の再検討」一〇頁)、つまり、明治から昭和八年までの政府の公式見解であったというのである。

そうだとすると、彼が言うところの、天皇を現人神と仰ぎ、教育や政治を支配した「国体神道」とは一体何だったのか。政府の立場とも異なり、教育もされていないのなら、「国体神道」は一体

どこに存在していたのだろうか。『日本人の国体信念』の中に、その答えが書かれていた。

「我が国の教育は皆こ、『教育勅語などの国体神道の聖典』に発し、又こ、に帰着す可きもので、日本の教育の大本は、初等中等教育でも、高等教育でも実業教育でも軍隊教育でも、一にその基礎と指導理念とを此に取り来らねばならぬ、換言すれば、日本国家の教育は神皇信仰の涵養に帰着するものと謂ふ可きである」(七五頁、傍線引用者)

なんのことはない、彼のいう「国体神道」とは、実在するものではなくして、加藤がそうあるべきものとして想定した理想状態にすぎなかったのである。むしろ、天皇を「現人神」だとする教育が実際には行なわれていなかったからこそ、加藤は、天皇をキリスト教の神と同一視し、絶対服従することこそが神道の本質であり、教育の指導理念なのだと繰り返し強調しなければならなかったわけだ。ところが、論文の書き方としては、あたかもそれが現実であるかのような言い回しを繰り返した。その上、満州事変以降になると、加藤的な言説が幅を利かせるようになり、この理想に合致するような現象も起こってきた。ここに、今日の国家神道「幻想」は源を発する。

「幻想」の媒介者——D・C・ホルトム

この源から現在までの幻想の流れを追及してみると、まず現れてくるのが、「アメリカのもつとも辛辣な神道の批評家」であり、彼の「所説が通俗化してアメリカ人の通説的な神道観となった」

(W・P・ウッタード「連合軍の占領と日本の宗教」二八頁〔『国際宗教ニュース』第三巻第五・六号〕)と云われているD・C・ホルトムという人物である。高橋史朗や大原康男の研究によれば、このホルトムの神道論に大きな影響を与えたのも加藤玄智だった。

ホルトムの主著は、昭和十八年に刊行された“Modern Japan and Shinto Nationalism” (深澤長太郎訳「日本と天皇と神道」昭和二十五年。以下の引用の頁数は翻訳書の頁数)であるが、これを読むと、加藤玄智の議論と、満州事変以降に有力となってきた「現人神」「八紘一字」の言説、特に昭和十年代の諸氏の言説を資料的根拠として議論が展開されている。

ホルトムは言う。

「今日の日本では、西洋で二千年も前に普通に見られた古い共同体型の宗教が、強力な社会的、宗教的勢力として存在している。(中略)この古きものは常に決定的な普遍的な勢力として存在し、彼(日本人)の精神状態や行為を根本的に支配し、他のものはすべてこれに順応しなければならぬような、一つの典型を与えるのである。(中略)この古い宗教生活に対する忠誠の念を防衛し、これを深めて行くことは、近代日本の国家教育の主要な関心事となつている」(六頁)

彼は近代日本の全体的特徴や「東亜新秩序」建設に向かつている力の源を理解しようとするならば、何よりもこの「日本国家の宗教的基礎」「国家的信仰の基本的地位」を完全に認識しなければならぬと主張し、加藤の用語を借用して、それを「State Shinto」(国家神道)と呼んだ。

この「国家神道」の昭和十年代の状態については、その来歴も含めて次のように解説されている。

「何人を問わず今日の日本宗教界の支配的な動向を知ろうとするならば、近代の初めたる一八六七年（慶応三年）以来進行を続けてきた国家神道の繁栄が驚くべき上昇をとげたことに、もつとも重要な手がかりを見出さなければならぬ」（七頁）

「このような情勢は、一八九〇年（明治二十三年）教育勅語が發布されてから後の五十年間に、絶えず発展を続けて来たものであるが、最近の十年間には、特に大きな刺激を与えられて、全く面目を一新した前代未聞の強力なものとなつた」（同頁）

「近代日本は祭政一致の土台の上に、慎重に建設された。一八六八年（明治元年）神道は国教となり、その後は政治上の必要性に基いて、神道は国教にあらざると強力な反対の声明がなされたにもかかわらず、今日までずっと国家宗教の地位を保っている」（一〇頁）

ここでホルトムは「政治、教育および宗教の三者の合体」した「国家神道」が、明治維新以来、右肩上がりの発展を続けてきた結果、今日では「驚くべき上昇」「前代未聞の強力なもの」となつたと言ひ、その中身、すなわち「神道を原動力とする国家主義」「日本国家主義の本質的な基礎」として、三つの要素を列挙している。

その第一が「天皇を神なりとする学説（the doctrine of the divinity of the emperor）」（一三頁）である（その証明のために、加藤玄智はもちろん、上杉慎吉や荒木貞夫の言説をも引用している）。昭和二十二年刊の

“Modern Japan and Shinto Nationalism” 増補改訂版においては、この現人神説について、さらに次のような解説が付け加えられている。

「日本人の国家観念の内容はいろいろあるが、それらのいくつかは天皇の意思は常に誤ることのない性質をもつという思想にすべて帰着した」(二五一—二五二頁)

「日本国民がみな、疑念を抱くことなく受け入れねばならない信仰形式の中心をなすものは天照大神の神話であつた。国家は、この古代の太陽の女神が他のすべてのもの、上に位すると宣伝し、また教育政策の主要な目標は、特に下級の学校の場合には、天皇の主権がこの女神の崇拜と密接に結びついているとの思想を、無条件に受入れられるような国民的性格の素地を作ることにな置かれていた」(二六〇頁)

神道国家主義の中身の第二は「先祖代々の神々がこの国土と人民の上に特別の加護を垂れ給うとなす信念 (a deep and widespread belief in a special guardianship extended to the land and its people by the ancestral deities)」(二三三頁)である。

そして、第三が「日本が救世の宿命を担っているという教義 (the dogma of benevolent destiny)」であり、日本がそのいわゆる東亜の「聖戦」に国家の総力を挙げて戦っていることの根底には、「日本が救世主たる使命を持つているとの信念が横よこたつている (the conviction that she is sent to be the savior of the world)」(二三三頁)と主張した。

ホルトムは神武天皇東征の詔にも言及して、「この勅語は日本が祖先の神の意思によつて帝国

の領土を無限に拡大し、全世界を支配する使命を担っていることを意味するものと解釈されている」(三四頁)と言ひ、樞原^{てんと}奠都の詔に対しても、「これらの言葉から『八紘一字』というスローガンが引出され、日本の政府当局ではこれをもつて日本の永遠の大使命を表わしたもので、日本外交の基礎、大和民族の大理想の宣言であるといつてゐる」(三五頁)とも述べてゐる。

このような議論の結論として、ホルトムは次のように言ひ切つてゐる。

「日本の国民教育政策というものはこの独特なレットルの貼られた世界国家主義(日本による世界支配の使命)の注入に重点を置くものと断定して差支ない」(三六―三七頁)

「そこでわれわれは救世主である日本の使命を果たすための主役は、日本の軍隊だとの結論に達する。(中略)こんなわけで軍の命令には天皇自身の持つ不可侵性が与えられている。学校における一切の教育と軍の一切の理論と実践とは、国民の側におけるそれに相応した絶対服従を確保するようにできてゐるといふことを、われわれは躊躇なしにいうことができるかも知れない。これが近代日本の根本的な徳性なのである」(三八頁)

なお、昭和二十二年刊の増補改訂版においては、「国家神道が育成して来た超国家主義的な政策」として、「天皇による世界統治、日本民族の優越性の誇張、日本文化への偏執、世界同朋主義の嫉視排斥、日本の国体の他国のそれに対する卓越性、超自然主義と神話に基礎を置く専制政治、個性を完全に無視することによる民主主義の否定、被征服民族を日本民族に隷従させるやり方」(二

六五—二六六頁)などを列挙している。

以上、これまで見てきたことから明らかになるのは、加藤玄智においては理想として言い出された「国家的神道」(State Shinto)が、ホルトムによって、明治以来の国策の延長線上に現れた昭和十年代の現実として、海外、特にアメリカ人に伝えられたということである。この説の影響力については、本節の冒頭で引用したW・P・ウッタードの言葉を信じてよいだろう。

ロバート・O・バーロウというアメリカの文化史家は、ホルトムの前掲書を下敷きにして書いた“SHINTO: THE UNCONQUERED ENEMY (神道——征服されざる敵)”(昭和二十年刊、邦訳名「神国日本への挑戦」三交社)という書物の冒頭において、次のように記している。

「長期的な視野で見たとき、さらに重要なことは、この戦争(太平洋戦争)は、人間の平等、自立、自由、平和というわれわれの理想と、それと真つ向から対立する一つの強力な理念との対決であるという事実である。この理念こそ日本の侵略的軍国主義を育て、日本の国土と国民、そして統治者は神聖であり、日本の使命は世界を征服し、世界のすべての国民は絶対不可侵の神聖なる天皇に服従すべきであると説く、神道の考え方なのである」(邦訳一五一—一六頁)

ホルトムの影響だと確認することはできないが、ヘレン・ミアーズも昭和二十三年に書き上げた“Mirror for Americans: Japan (アメリカの鏡・日本)”の中で、戦中のアメリカ人の日本人観を次のように書いている。

「日本人の宗教である神道は日本人を優れた民族と信じさせ、神である天皇を世界に君臨させるため日本人に『世界征服』を命じている。私たちはそう教えられてきた。／こうした日本人観が熱く語りられ、広く喧伝されてきたから、かなりのアメリカ人は本当のことだと信じてしまった。一九四四年二月、米キリスト教会会議はルーズベルト大統領に宛てた電報で『神聖なる天皇と皇祖の加護の力』を信じる日本人の蒙昧を覚ますために国家神道の二つの神社を爆撃するよう要請した」(邦訳一六〇頁)

はじめに「神道指令」あり！

加藤玄智によって言い出され、ホルトムによって昭和十年代の諸々の言説を取り込んで明治以来の来歴を有する「現実」として認識された「国家神道」(State Shinto)が、戦後日本の知識人たちの意識を呪縛するようになったきっかけは何だったのか。それこそが、占領軍が「国家神道」を日本改造の重要な対象だと認めて昭和二十年十二月十五日に発した、いわゆる「神道指令」だった。

「神道指令」の起草者が、GHQ民間情報教育局・教育宗教課・宗教班の責任者だったW・K・バンスであることは周知の事実だが、彼はホルトムの著書を熱心に読んだのだという。大原康男によれば、その結果、「神道指令」にいう「国家神道」の定義は「ホルトムの神道観に全面的に依

扱」(「神道指令の研究」原書房、三二六頁)することになった。その「神道指令」の要点を抜き書きしてみよう。

まず、「神道指令」の冒頭には、発令目的が列挙されている。

① 国家指定の宗教ないし祭祀〔すなわち、国家神道〕に対する信仰あるいは信仰告白の(直接的あるいは間接的)強制から日本国民を解放するため。

② 戦争犯罪・敗北・苦悩・困窮および現在の悲惨なる状態を招来したイデオロギーに対する強制的財政援助から生ずる日本国民の経済的負担を取り除くため。

③ 日本国民を欺いて侵略戦争へと誘導する目的で、神道の教理ならびに信仰を軍国主義的ならびに過激なる国家主義的宣伝に悪用することが再び起こらないようにするため。

ここには、国家神道イデオロギーとは国民を侵略戦争に導くことを意図したものであり、その信仰と資金提供を国民は強制され、これによって戦争犯罪や敗戦などの悲惨な状態がもたらされたのだという、「国家神道」に対するGHQの基本的な理解が示されている。

この理解に基づいた具体的施策として、「神社神道に対する国家機関の支援・監督の禁止」「神道研究・教育を目的とする公立学校の廃止」「一般公立学校における神道教育の禁止」「公共施設における神道的施設の撤去」「官吏の神社参拝の禁止」「公的機関による『国体の本義』『臣民の道』などの刊行の禁止」「公文書における『大東亜戦争』『八紘一宇』などの用語の使用禁止」などが命じられた。

なお、「神道指令」の中では、重要な用語についての定義が示されており、「State Shinto」（国家神道）は「日本政府の法令によって、宗教たる Sect Shinto（教派神道）」とは区別されて、非宗教的な国家祭祀に分類された神道の一派」であるとされている。

また、「軍国主義的ないし過激なる国家主義的イデオロギー」とは、「以下にかかげる理由によって、他国あるいは他民族に対する支配を拡大するという日本の使命を擁護し、正当化する教え、信仰、理論を包含する」ものであるとされ、その「理由」として四つの「主義」が列挙されている。

- ①家系、血統あるいは特殊な起源を根拠として、日本の天皇は他国の元首に優ると考える主義。
- ②家系、血統あるいは特殊な起源を根拠として、日本の国民は他国の国民に優ると考える主義。
- ③神に起源を発すること、あるいは特殊なる起源を有することを根拠として、日本の諸島は他国に優ると考える主義。
- ④その他、日本国民を欺いて侵略戦争に乗り出させるような、あるいは、他国民との紛争を解決する手段としての武力の行使を賛美するような傾向を有する主義。

以上が、「神道指令」の要旨である。この指令の全体的枠組みを見れば、神話に由来する神聖な天皇・国民・国土という思想が侵略戦争イデオロギーとして悪用されたのが国家神道イデオロギーであり、このイデオロギーを国家管理された神社と教育を通じて国民に注入する装置が存在し、

それが「国家神道」だったとGHQが考えていたことがわかる。

GHQの絶対的な権力によって押しつけられた、この「神道指令」の「国家神道」観から戦後の「国家神道」論は出発した（そのことは、この指令によって「国家神道」という用語が人口に膾炙かいしやするようになった事実からも明らかである）。いやいや、出発したところではない。決定的に拘束されてきた。

国家神道「幻想」の拡大者——藤谷俊雄

「神道指令」に発する戦後の「国家神道」論は、その後、日本の知識人の手によって拡大解釈されて、巨大な幻想へとふくれあがっていったのだが、そのきつかけとしてある事実を指摘しておきたい。前にも書いたが、加藤の「国家的神道」論は、昭和十年代に有力化したとはいえ、大正期後半以降に登場した新説にすぎなかった。ところが、この「国家的神道」論が、日本の独立回復後、文部省宗務課に集った研究者たちによって、戦前の通説として位置づけられるようになった（梅田義彦『日本宗教制度史』百華苑、昭和三十七年十一月、四〇九—四一〇頁。井上恵行『宗教法入法の基礎的研究』第一書房、昭和四十四年六月、四一頁など）。

こうした動きと歩調を合わせて、学界では藤谷俊雄としお、村上重良といった人々が現れ、「国家神道」を誇大妄想の域にまで拡大していった。彼らが試みたのは、「国家神道」を明治以来の右肩上がりの発展という図式で描いてみせることだった。

藤谷俊雄（真宗大谷派即現寺住職）は、昭和三十四年六月刊の『日本宗教史講座』第一卷（三一書房）に「国家神道の成立」という章を設け、その中で幕末における孝明天皇の諸社に対する攘夷祈願や神祇官再興運動の盛り上がりをも「国家神道の復活」（二五七頁）と捉え、続いて慶応三（一八六七）年末から明治四（一八七一）年までを「神道国教化政策」（二六〇頁）とし、さらに明治四年から敗戦までを一貫して「国家神道の成立」（二七一頁）というタイトルの下で論じている。

彼は、「絶対主義への傾斜をしめしつづつあった支配階級が、天皇を絶対君主とする統一国家形成のためのイデオロギー」として国家神道を採用するに至った」（二五七頁）と述べて、「国家神道」の思想を、幕末維新时期に日本政府が選択した「尊皇」（天皇を中心に仰ぐナショナリズム）路線と同一視した。

そして、「国家神道」の構成要素として、国家管理された神社の他に、以下のものを挙げた。

① 皇室祭祀とそれに合わせて行なう官庁・学校での祭典。「国民はその信じる宗教のいかに拘らず、この国家的祭典に参列する義務があるものとされた」（二七七頁）

② 神社神道非宗教説の主張。それは「国民に対する神社崇拜の強制と信教の自由との矛盾をこまかすため」（二八〇頁）だった。

③ 帝国憲法の発布。藤谷は、まず、発布当日の宮中賢所におけるお告文つげぶみの朗読を取り上げて、

「憲法の内容そのものより先に、憲法発布の形式が神権的であった」（二八二頁）とし、次に、

憲法的第一条（大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス）と第三条（天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス）

は「天皇の神話的な性格に対する信仰を国民に強制するための規定」(二八二頁)であったと述べ、最後に、第二十八条の信教の自由の規定(「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限リニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」)については、「天皇の『神聖』『万世一系』の承認や神社やその祭神に対する『崇敬』は『臣民タルノ義務』であり、従ってこれを否定することは『安寧秩序ヲ妨ゲ』るものとされた」(二八二頁)と解説してみせた。さらに、第二十八条は「国家神道あるいは『天皇家』とも称すべき一種の宗教信仰を国民に強いるものであった」(同頁)と言ひ、「憲法起草者は最初から宗教にかわるべき『機軸』として『君権』をおくことを考えていたのである。このような君権思想を支えるものとして国家神道が形成されたのであった」(二八二―二八三頁)と結論づけている。

④教育勅語の渙発^{かんぱつ}。これについても、「天皇を絶対君主であると同時に国民道徳の根源としようとしたものであつて、その『勅語』じたいの取扱いが全く天皇家の『経典』また『聖書』として扱われ、それじしんの崇拜が強制された」(二八三頁)と述べている。

すでに加藤玄智の議論を詳細にたどってきた読者には、藤谷の議論が加藤の議論の焼き直しであることが即座に理解されるだろう。

虚像の完成者——村上重良

藤谷俊雄が、戦後に再現してみせた基本的な「国家神道」像に、ホルトムの議論を加味して、明確な構造と時代区分を与えたのがマルクス主義を奉じる宗教学者の村上重良が著した『国家神道』（岩波新書、昭和四十五年十一月）だった。

まず、『国家神道』からホルトムの口吻こうふんを感じさせる文章を引用してみよう。

「国家神道は、二十数年以前まで、われわれ日本国民を支配していた国家宗教であり、宗教的政治的制度であった。明治維新から太平洋戦争の敗戦にいたる約八〇年間、国家神道は、日本の宗教はもとより、国民の生活意識のすみずみにいたるまで、広く深い影響を及ぼした。日本の近代は、こと思想、宗教にかんするかぎり、国家神道によって基本的に方向づけられてきたといつて過言ではない」（i頁）

「国家神道は、民族宗教としての神社神道を、二〇世紀なかばにいたるまで固定化した、時代錯誤の国教制度であった」（ii頁）

別のところで村上は、「民族宗教は、あらゆる宗教の基盤であるとともに、創唱宗教（キリスト教、仏教など、教祖によって始められた宗教）よりも一段古い、より原始的な宗教ということができ」（四頁）とか、「民族宗教の『民族』は、近代社会において国民国家の形成とともに生まれた概

念の民族（ネーション）ではなく、主として民族学（エスノロジー）でいうエトノス、すなわち、生産力が低く、狭小で半孤立的な生活圏をもつ、人種、言語の同一な社会集団を意味している。（中略）社会集団としての共同体と、宗教集団が完全に重なりあうという民族宗教の基本的な特徴は、このような歴史の原初的な発展段階に対応する」（五頁）と述べている。

つまり、神社神道は民族宗教であり、民族宗教は国家形成以前の原始宗教であるというのだから、歴史の発展段階を信じる村上が、国家神道を「時代錯誤」と規定するのは当然であり、むしろ「超」時代錯誤と言いたかったところだろう。しかし、もちろん、そこには、村上の議論が戦前の現実に適合していた場合には、という条件がつく。

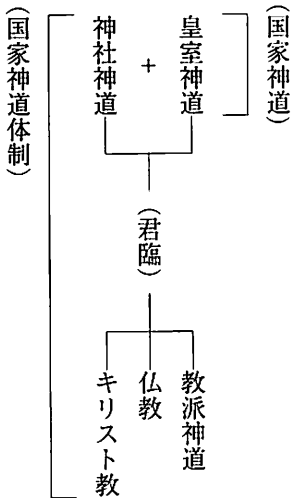
それでは、村上「国家神道」論の内実はどのようなものであったのか、その構造から見てもよい。

村上は「国家神道」を、まず、「神社神道と皇室神道を直結して形成された特異な民族宗教」（七八頁）だと定義し、この「国家神道」が「超宗教の国家祭祀として神仏基（教派神道、仏教、キリスト教）の公認宗教に君臨」（七九頁）していたと主張し、この君臨状態を「国家神道体制」と名づけた。

そして、この「国家神道体制」を支えるものとして、帝国憲法は「国家神道の、天皇と直結する公法上の地位を確立」（二二八頁）し、教育勅語は「国家神道のイデオロギー的基礎」（七九頁）として「国家神道の事実上の教典」（二三七頁）となったという。

さらに、治安維持法（大正十四年）が「近代天皇制国家の国体の教義を守るための弾圧法」（一九七頁）として制定され、宗教団体法（昭和十四年公布、同十五年施行）が「天皇制ファシズムによる宗教の統制と利用を完璧にするための宗教法」（二〇四頁）として制定されていったとする。

このように、「神社神道」と「皇室祭祀」との結合が「国家神道」であり、その「国家神道」が、教派神道、仏教、キリスト教という「公認宗教の上に君臨」していた体制が「国家神道体制」であり、この体制を支えたのが、「帝国憲法」（明治二十二年）であり、「教育勅語」（明治二十二年）であり、「治安維持法」（大正十四年）であり、「宗教団体法」（昭和十四年）だったというのが、村上「国家神道」論の骨子であるが、これを図に示せば、次のようになる。



* 帝国憲法 天皇と直結する国家神道の公法上の地位を確立

* 教育勅語Ⅱイデオロギイ的基礎Ⅱ教典

* 治安維持法Ⅱ教義を守るための弾圧法

* 宗教団体法Ⅱ君臨を完璧にするための宗教法

さて、このような構造を持ったとされる「国家神道体制」は、どのようにして成立し、強化されていったのか。それを村上は四つの時期区分を設けて説明した。それは以下のものである。

①形成期 明治維新（一八六八年）～明治二〇年代初頭（一八八〇年代末） 近代天皇制国家成立期の国家神道である。明治維新当初の神道国教化政策にかわり、明治一〇年代には、祭祀と宗教の分離によって国家神道の基本的性格がさだまった。（七八頁）

②教義的完成期 帝国憲法発布（一八八九年）～日露戦争（一九〇五年） 近代天皇制確立期の国家神道である。帝国憲法によって、日本の諸宗教は、天皇制の枠内での「信教ノ自由」をあたえられ、国家神道が超宗教の国家祭祀として神仏基の公認宗教に君臨する国家神道体制が成立した。憲法につづいて、教育勅語が天皇制的国民教化の基準として発布され、国家神道のイデオロギイ的基礎となった。この段階で、国家神道の教義は、敬神崇祖を主軸とする国体の教義として完成した。（七九頁）

③制度的完成期 明治三〇年代末（一九〇〇年代後半）～昭和初期（一九三〇年代初頭） 日本資本主義が帝国主義化した時期の国家神道である。内務省による神社行政が確立して神社の整理が

行われ、官国幣社への国庫供進金制度がつくられるとともに、祭式等の神社制度が完成した。

(七九頁)

④ファシズム的国教期 満州事変(一九三一年)〜太平洋戦争敗戦(一九四五年) 天皇制ファシズムの時期の国家神道である。(中略) 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、遺憾なく発揮した。(八〇頁)

村上「国家神道」論の最大の特徴は、発展段階の区分を行なった上で、各段階において国民に注入されたと考えられるイデオロギーの内容を明確にし、その変化について語っていることである。

すなわち、村上は「国家神道の教義」は、②の「教義的完成期」に完成したとし、それはすなわち「国体の教義」であり、天皇崇拜を主軸とし、排外主義をもたらずのものであったと主張している。

「国家神道教義は、国体の教義、すなわち大日本帝国が掲げる国体観念であった」(二四一頁)

「国体の教義は、何よりもまず、神である天皇が統治する大日本帝国の神聖性の主張であり、その根拠は、古代国家がつくりあげた記紀の政治神話にあった。『古事記』『日本書紀』は『神典』と称され、国家権力は、記紀神話を日本の正統神話として位置づけて、天孫降臨をはじめとする一連の政治神話を学校教育の重要なテーマとした。政府は、この正統神話にたいする批判はもと

より、客観的な研究や疑問の提示すらも、きびしく禁圧した」(二四一—二四二頁)

「国家神道体制の下では、神話がそのまま国家権力のイデオロギーの基礎であり、政府は正統神話を確立することによって、天皇の名による政治支配を正当化した。大日本帝国では、神話はまさしく政治の次元で生きており、それゆえ政府は、神話を、国民に教え込み、ひたすら信じさせる必要があつたのである」(二四二頁)

「神話は、疑うことを許さない事実とされ、ここに発する世界に冠たる国体の優越性への確信と、神に率いられる日本民族という選民意識が、排外的民族主義のゆたかな土壌となつた」(二四二—二四三頁)

村上は、この「教義的完成期」の末期においては、さらに「侵略の教義」が付け加えられたと言う。

「日清戦争後、帝国主義の段階に入った日本資本主義は、アジア大陸の経済的軍事的支配をめざす軍国主義的性格を、急速につよめた。国力をあげての日清、日露両戦争をつうじて、国家神道は、その軍事的性格を一挙に顕在化した。国体の教義の中心には、世界における『神国日本』の絶対的優越性の主張と、全世界を指導する聖なる使命意識があり、天皇の名による戦争は、無条件に聖戦として美化された」(二四四頁)

さらに、「ファシズム的国教期」においては、この「侵略の教義」が国家神道イデオロギーの中

心となったと主張する。

「満州事変の勃発から太平洋戦争にいたる国家神道のファシズム的国教期には、国体の教義の侵略的性格は、戦争の激化とともに増幅され、世界征服をめざす聖戦の正当化が、国家神道教義の中心を占めるにいたった。国体の教義は、内に向つては、天皇の統治を絶対化することに重点があつたが、大日本帝国がアジア大陸への侵略に乗り出すとともに、日本が他民族、他国家を征服し支配する聖なる使命をもっているという、おそるべき教義に展開したのである。「聖戦」による世界征服の教義は、第一代神武天皇の『八紘一宇(為宇)』の詔によって根拠づけられた」(二〇六一—二〇七頁)

すでに述べたように、この「ファシズム的国教期」が、村上「国家神道」論においては、「絶頂期」「真価を、遺憾なく発揮した」時期だと認定されている。つまり、満州事変以後の姿こそ「国家神道」の本質なのであり、明治維新以降の歴史は、「国家神道」がその正体を次第に露呈していく右肩上がりの過程だったというわけである。

憲法学界への宣教師——宮沢俊義

村上重良流の「国家神道」論を憲法学界に広めたのが、戦後憲法学界の大御所的存在であつた宮沢俊義だった。宮沢は、村上の『国家神道』を参考文献としつつ、昭和四十六年十二月刊の『憲

法Ⅱ（新版）』（有斐閣）の中で次のように書いた。

「明治憲法は、神権天皇制をその根本義とし、その当然の結果として、天皇の祖先を神々として崇める宗教——神社または惟神道——を、ほかの宗教と同じに扱うことを好まなかつた。ことに、明治憲法の基本理念とされた天皇崇拜の精神的基盤を固めるために、天皇の神格の根柢としての神社に対して、国教的性格を与えることを必要と考えた。こうして国家神道が成立した。（中略）そして、一般国民に対しても、神社参拝を強制し、ことに官公吏に対しては、公の儀式として行われる神社的儀式に参列する義務を負わせた。

明治憲法が信教の自由を定めたことと、かように神社を国教的に扱うこととは、明らかに矛盾する。この点をどう説明するか。当時の政府は、『神社は宗教にあらず』という説明で、その矛盾を解消しようとした。

いかにも、神社は、一般の宗教とはちがった扱い——国教的取扱い——をうける。もし神社が、仏教やキリスト教とならぶ宗教だと見るべきものであれば、神社だけをかように特別扱いするのは、憲法の定める信教の自由に反する。しかし、神社は、宗教ではない。それは、単に祖先の祭りというだけのもの（！）であり、憲法にいう宗教ではない。だから、神社だけを特別に扱い、これに公的地位をみとめ、国民にそれへの礼拝を強制しても、憲法の定める信教の自由には、関係がない。

これが、『神社は宗教にあらず』という命題の内容である。（中略）この点については、また、こ

うも説明された。明治憲法は、『臣民たるの義務に背かざる限に於て』信教の自由をみとめる。ところで、神社を信仰することは、『臣民たるの義務』に属する。したがって、憲法の保障する信教の自由は、はじめから神社の国教的地位と両立する限度内においてのみ、みとめられていたと解すべきである。(中略)ところで、宗教というものの本質からいって、かような限界は、信教の自由そのものを否定するにひとしかつた」(三四八―三四九頁)

宮沢は、明治二十三年に施行された帝国憲法の下における宗教の状況を説明するという立場でこの文を書いている。したがって、ここでは、村上説にあつた近代における「国家神道」の段階的發展という視点が背後に退いて、帝国憲法下においては、はじめから昭和十年代におけるとは同じ状況にあつたと錯覚させるような記述になつてゐる。

彼は、教育についても、「明治以来、『国体』の根本義として日本中の学校でやかましく教えこまれた神権天皇主義」(同三五二頁)という言い方で、明治の初期から「現人神」教育が徹底されていたのだと、戦後の法学者たちに向かつて解説してみせた。彼は、無言のうちに、それを自らが時代の体験者であるという、戦後世代には疑義を呈しがたい高みから論じている。この戦後憲法界の大御所の説教が、憲法界・司法界にどれほど大きな禍根を残したかは、本書冒頭に引用した最高裁や高裁の判決文を見れば明らかだろう。

第二章 神社参拝は「強制」されていたか？

「現人神」信仰という虚像

第一章で、私たちは国家神道「幻想」が生成発展してきた跡をたどった。それを受けて、本章においては、そこで言われている中身が単なる「幻想」にすぎない理由をあらためて示してみた。はじめに、今一度、国家神道「幻想」の基本的な姿を述べれば、「天皇を絶対的な神とする信仰を国民に注入するために、明治から大東亜戦争の敗戦まで存在した、神社神道と学校教育を利したイデオロギー装置」ということになる。

となれば、何よりもまず問題になるのが、イデオロギーの存在である。つまり、明治時代から「現人神」思想・信仰が存在し、それが本当に教育を通じて注入されていたのか、ということだが、これについてはすでに第一部で検討を終えている。

昭和六年に、河合栄治郎が、それまでマルクス主義えいせいちろうに對抗できるだけの日本的な思想体系がな

かつたことを嘆き、その創出を提唱した事実を思い出していたただくだけでも十分だが、少し付け加えて、当時の神道関係者の言葉も聞いてみよう。

神道研究者の溝口駒造みぞぐちこまぞうは昭和九年五月二十一日付「皇国時報」(五二八号)に「日本学の補強工作」という一文を寄せ、その中で「日本精神を今日の此の熾さかんなる興奮状態に置いたものは、所謂神道家ではなくして、それは実際に於て軍隊の吹き立てた進軍喇叭ちゅうばの力である」と書き、「神道家は此の事実に対し、果たして何等の責任も感じないで可よいものだろうか」と嘆いている。

原田敏明としまきといえ、戦前の神宮皇學館を代表する民俗学者だが、彼は大東亞戦争中、授業の中で次のように学生たちに語ったという。

「前の世界大戦(第一次世界大戦)のあと日本の国には、無政府主義、マルクス主義等々が横行して国体を揺るがす事件が連続し、社会不安は頂点に達したのであった。その時にこの思想問題に正面から立ち向かったのは僧侶であった。当時神道人は何もしなかつたのである。今度の戦争では神道人が以前のように、他に遅れをとるということがあつては断じてならない。この戦争が終つたあと、必ずわが国は危険思想にさらされ、思想的な混乱が起こるに違いない。その時こそ粉骨碎身活躍するのは君達でなくてはならない」(「皇學館百二十周年記念誌」平成十四年、五八一頁)

どうやら、神社神道はイデオロギーとしても、イデオロギー装置としても、まったくと言ってよいほど機能していなかつたらしい。

イデオロギーの問題については、これ以上論ずる必要はないようにも思うが、少し補っておきたいことがあるので、もうしばらくお付き合い願いたい。

その一つは、明治から「現人神」思想が存在し、それが国民に教え込まれたと主張している人々が依拠している史料についてである。すでに述べたように、村上重良は、「明治維新にはじまる天皇の絶対化は、帝国憲法の制定によって、ついに神聖不可侵な神としての天皇に到達した」と言い、この神観念は「一神教的な神観念であり、ほとんどキリスト教の神観念に近いものであった」〔天皇の祭祀〕一五二頁〕として、それを「国体の教義」と呼んでいた。彼はまた「国家神道の教義は、国体の教義として、帝国憲法と教育勅語によって思想的に確立した」〔国家神道〕一四〇頁〕とか、「国家神道教義は、国体の教義、すなわち大日本帝国憲法が掲げる国体観念であった」〔同一四一頁〕とも書いていた。

彼は、帝国憲法と教育勅語とによって完成したという「国家神道の教義」Ⅱ「国体の教義」Ⅱ「国体観念」の内容を説明する際に、次のような史料を用いている。

「大日本帝国は、畏くも皇祖天照大神の肇め給うた国であつて、その神裔にあらせられる万世一系の天皇が、皇祖の神勅のまにまに、悠遠の古より無窮にしろしめし給ふ。これ万邦無比の我が国体である。（中略）我が国にあつては、歴代の天皇は常に皇祖と御一体にあらせられ、現御神として神ながら御代しろしめし、宏大無辺の聖徳を垂れさせ給ひ、国民はこの仁慈の皇恩に浴して、かくて君民一致の比類なき一大家族国家を形成し、無窮に絶ゆることなき国家の生命が、生々

発展し続けてゐる」(『国家神道』一四一頁)

村上は、この史料によつて、「教義的完成期」のイデオロギーの内実を説明したことにしている。ところが、この一文は昭和十九年に神祇院が刊行した『神社本義』の一節なのである。つまり、明治二十年代の思想や教義の内実を説明するのに、昭和十九年の史料——何と、五十年以上も後だ——を持ち出しているのだ。そうしたところに、すでにして村上説の破綻が現れている。

これはホルトムの議論にしても同じことで、彼は明治以来の「祭政一致」政策の意味を解説する際に、しばしば昭和十二年刊の『国体の本義』に頼っている。

もう一つ反証をあげておこう。それは、村上と同じく「国家神道」批判の急先鋒であつた大江志乃夫しのぶが書いた『兵士たちの日露戦争』(朝日新聞社、昭和六十三年)という本である。この本は、日露戦争に出征した兵士たちが故郷に書き送つた約五百通の手紙の内容を紹介・分析したものであるが、その結論として、大江は「日露戦争の兵士たちは国定教科書以前の世代に属し、その意識のなかには天皇も靖国神社もまったくいってよいほどにない」(三〇四頁)と書いている。

確かに、日露戦争に出征した兵士達は、国定教科書以前の世代だが、同時に彼らは「教育勅語」教育の第一世代に当たる。村上が言うように、帝国憲法・教育勅語によつて「国家神道の教義」が完成し、それが教育を通じて国民に徹底されたのなら、梅原猛たけしが言うように、教育勅語の精神が「天皇を唯一の神として、その神のために死ぬことを根本道徳とし、一切の道徳をこの根本道

徳に従属させる精神であった」としたら、「教育勅語」教育第一世代の兵士達の意識の中に「天皇も靖国神社もまったくといってよいほどにない」というのはどう考えてもおかしい。

昭和十四年まで「法的強制」はなかった

そもそも、注入すべきイデオロギーが存在しなかったのだから、イデオロギー注入装置が存在するはずがない。この短い物言いで、「国家神道」実在論への批判は尽きてしまう。しかし、そう言われても、それなら、これまで「国家神道」の構成要素として語られてきた個々の問題をどう見たらいいのか、が気になる方もおられるだろう。これについても、まずは、虚構を構成する要素も、やはりまた虚構である、と言うしかないのだが、これだけでは何やら読者を煙にまいているように聞こえる。そこで、「国家神道」の代表的な構成要素として語られている「国民に対する神社参拝・信仰の強制」を取り上げて、その「虚構」を証明してみよう。

これについては、「法的強制」という側面と、「事実上の強制」という側面とに分けて考える必要がある。あらかじめ私の結論を言ってしまうえば、国民個人については、昭和十四年当時といえども「法的強制」は行なわれていなかったが、「事実上の強制」のほうは満州事変以後に次第にその圧力を強めていき、昭和十四年ともなると、實際上、参拝拒否は不可能な状況になった。そして、それは明らかに憲法違反と見なすべき状態だった。

昭和十四年当時でさえ、法的強制が行なわれていなかったことは、帝国議會での政府答弁を見れば明らかだ。昭和十四年一月二十六日に開かれた、第七十四回帝国議會貴族院宗教団体法案特別委員会において、質問に立った子爵大河内輝耕は、次のように政府見解を質している。

「臣民の義務に反する行為が、例へば宗教の教理に反するからと言つて、兵に召されることを拒んで見たり、或は尊信すべき神社に対して礼を欠く、或はひどいになると、拝礼すべきものに拝礼をしないと云ふやうな始末がある場合には、相当の……法律上それを禁止若しくは制限し、或は制裁を与へる法律があるか」

この質問に対して、政府委員松尾長造は次のように答えている。

「神社と云ふものに参拝すると云ふことは我々帝国臣民の当然の責務であります。当然日本臣民として神社に報本反始の誠を効すべき筋合のものであります。それを法律に依つて斯う定めた、あ、定めたから、其の義務として消極的に詣ると云ふやうな性質のものではなくして、只今仰せになりました通り、道徳上の意味に於て我々臣民の務として報本反始の誠を効すべき対象が神社に在る、斯う云ふ風に解釈すべきであると云ふ風に考へます」

松尾委員の「道徳上の意味での臣民の責務」という曖昧な答えに大河内が納得しないでなお追及すると、ついに、文部大臣荒木貞夫が次のように答えたのである。

「唯神社を参拝しないと云ふことのみに対してと云ふやうなことであれば、是はもう制裁はありませぬでございます。(中略)唯特に参拝しないと云ふことであれば、制裁は無いのであります」

皇道派軍人の棟梁的存在だった荒木が、どんな顔をしてこの答弁をしたのか、興味を引かれるところだが、それはともかく、この答弁を見れば、帝国憲法第二十八条にある「臣民たるの義務」を根拠として、国民に神社参拝が強制されていたなどという主張が、いかに事実を無視した、まやかしくであるかがわかるだろう。

しかし、こんなことは、詳しく帝国議会の議事録を調べなくとも、帝国憲法制定当時の基本的な史料を調べてみればすぐにわかることだった。周知のように、帝国憲法は発布前に枢密院で審議されたわけだが、明治二十一年六月二十七日の第一審議会第二読会において、信教の自由を規定した第二十八条について、佐々木高行と鳥尾小弥太から疑義が呈された。大臣や官吏がこの条文を盾にとって、皇室祭祀の際に拝礼することを拒否したらどうするのか、との問題提起だった。これに対して、政府の側では、伊東巳代治と伊藤博文が答えたのであるが、そこでのやり取りの要点は次の二つである。

① 皇室祭祀の際に一般国民が礼拝しないことについては、佐々木も「別段国民の義務を守らざるにもあらず、又安寧秩序に關係すとも云ふべからず。之は人民一般に渉るものにあらず」と言い、鳥尾も「朝廷祭祀の際に於て人民が礼拝せざるも別段国体に関し又義務に背くと云ふべからざるべし」と述べて、憲法違反だ、強制しろ、などとはまったく主張していない。皇室祭祀についてさえそうなのだから、まして、神社参拝については強制など考えられてい

るはずがない。

②答弁に立つた伊東や伊藤の側でも、両者の「臣民の義務」に対する解釈を否定しないどころか、大臣や官吏の礼拝についてさえも、伊東は「官吏たる者は必ず宗廟そうびょうに礼拝すべき義務ありと云ふことに就ては刻下一定の規則あることなし。(中略)其事将来に係り未だ逆あらかじめ料はかるべからず」と述べ、伊藤も「鳥尾氏の所説は、将来国家の宗教に対する略如何に関するものなり。人誰か百年の寿を保つものあらんや。之に処するは其の時々の政治家の方寸ほうすんに存する事にして、今釈明の限りにあらず」と答えているのである。

要するに、国民の礼拝の拒否は文句無く認められ、大臣・官吏についても、今のところ官吏についても強制するような規則は無い。そんな非常識な人間が政府の中に今すぐ現れるとも思えないので、将来そういう事態が起こったらその時に考えればよいではないか」ということで結論が保留されているのである。これが憲法制定者たちの意思だったのだから、たとえ昭和十四年といえども、神社参拝を拒否した国民を罰する法はない、すなわち、国民に参拝を法的に強制することはできない、と政府が答弁したのは憲法上当然のことだった。

だが、そのような至極まっとうな答弁が行なわれた一方で、政府は、以前はキリスト教の一派が神社不参拝を唱えて大問題になったこともあったが、それも数年前までのことで、今はキリスト教団体も大變日本主義的になっている」と言い、神社参拝を拒否するような宗教団体は認めら

れず、憲法第二十八条や今審議中の宗教団体法第十六条（宗教団体又ハ教師ノ行フ宗教ノ教義ノ宣布若ハ儀式ノ執行又ハ宗教上ノ行事方安寧秩序ヲ妨ケ又ハ臣民タルノ義務ニ背クトキハ主務大臣ハ之ヲ制限シ若ハ禁止シ、教師ノ業務ヲ停止シ又ハ宗教団体ノ設立ノ認可ヲ取消スコトヲ得）、十七条（宗教団体又ハ其ノ機関ノ職ニ在ル者法令又ハ教規、宗制、教団規則、寺院規則若ハ教会規則ニ違反シ其ノ他公益ヲ害スベキ行為ヲ為シタルトキハ主務大臣ハ之ヲ取消シ、停止シ若ハ禁止シ又ハ機関ノ職ニ在ル者ノ改任ヲ命ズルコトヲ得。教師法令ニ違反シ其ノ他公益ヲ害スベキ行為ヲ為シタルトキハ主務大臣ハ其ノ業務ヲ停止スルコトヲ得）によつて制限される」と答えているのである。

ということとは、憲法の解釈上、さすがに個人の参拝拒否の自由は否定できないものの、宗教団体については参拝拒否が事実上できないような事態が、昭和十四年からそう遠くない過去に発生し、それが次第に進行して、宗教団体法をめぐる帝国議会の議論の中で公権解釈として追認された、ということのようなのである。たとえ、個人ではなく団体に対してであつたとしても、宗教団体法を介した間接的なものであつたとしても、これはもちろん、憲法違反と断すべき事態である。どうしてそんなことになつてしまつたのか。明治以来の法学者たちの学説、行政官たちの見解、さらに、「神社問題」をめぐる政府の具体的な対応の変遷を追う中で、その辺の事情を確認してみよう。

憲法發布当時の「臣民たるの義務」の解釈

戦前の憲法学者の系譜には、天皇主権説を唱えるグループと天皇機関説を唱えるグループとがあったが、天皇主権説を唱えた学者は、東京帝国大学の穂積八束（万延元（一八六〇）年～大正元（一九一二年））とその弟子の上杉慎吉（明治十一（一八七八）年～昭和四（一九二九）年）くらいのもので、学界においては少数説だった。

今日感覚からすれば、当然、この二人は、神社参拝は憲法がいう臣民たるの義務だ」と主張しているはずだと思われるが、実はそうではない。二人の著述のどこを読んでも、神社参拝は臣民の憲法上の義務だ」との主張にはお目にかかれない。「臣民たるの義務」について、穂積は「絶对的に殺人を否定する宗教は、国の死刑制度や兵役と相容れないので臣民の義務に反する」（皇族講話会における帝国憲法講義）明治四十五年、二七四―二七五頁）と述べているにすぎない。

天皇唯一神論を唱えた上杉にしても、せいぜい「臣民たるの義務とは、国民が法令上負ふ所の義務と云ふ意味ではない。臣民たるの本分とも云ふが如き意味であつて、宗教の信仰が、日本臣民たるの所以と相容れざるは、これを禁制するの義である」と『帝国憲法逐条講義』（九二頁）の中で述べている程度である。上杉がこの本を執筆したと考えられる大正十三年から昭和四年の間は、後に述べるように、小学校における神社参拝をめぐって議論が沸騰していた時期に当たると、その

時期に、なぜ、上杉ほどの天皇主権論者・天皇唯一神論者が、神社参拝は臣民の法的義務だ」と主張しなかったのか？ 一見、実に奇妙だが、それにはそれなりの理由があった。

端的に結論だけを言えば、穂積にしても、上杉にしても、彼らが、神社参拝は臣民の憲法上の義務だ」と主張しなかった理由は、彼らの憲法理論の基本構造からきている。穂積の場合は、祖先崇拜（祖先教）を根拠にして、それを祀る家長の地位を重視し、そこから直ちに、日本国家の家長に立場にある天皇の主権を擁護するという論理構成になっている。したがって、彼の議論において、神社はその基本構造に含まれていなかったのである。上杉の場合においても、「概念上、神とすべきは唯一天皇」という主張であったから、神社参拝や神社信仰を国民に強制しなければならぬ理由がなかったのである（拙著『近代政教関係の基礎的研究』大明堂、参照）。

帝国憲法発布当時、新進の国法（憲法）学者であり、官僚でもあった有賀長雄ありがながおという人物いる。彼は憲法施行前の明治二十二年四月に刊行した『帝国憲法篇』の中で、第二十八条について、かなり詳しい解説を書いているので、それを紹介してみたい。

その前に、ご存知ない方も多いと思うので、彼の略歴をまず記そう。万延元（一八六〇）年生まれの有賀は、維新後、元老院書記官となり、明治十九年には、ドイツ、フランスに留学して、哲学、倫理学、社会学、国法学などを研究し、二十一年に帰朝した。留学中には、海江田信義かいえだのぶよしがウィーンでローレンツ・フォン・シュタインに国家、憲法、君主、国会などについて詳細な講義を受け

た際に通訳を務めている。後には、袁世凱^{えんせいがい}大統領法律顧問を務めるなど、官僚としての活動は多彩だった。学者としても、早稲田大学で国法学を講じたのみでなく、『日本古代法釈義』をはじめ、『帝国史略』その他日本史に関するもの、さらに西洋史、また国際法関係にも多くの論著がある。大正四年刊の『帝室制度稿本』も注目すべき文献であるといわれている（鈴木安蔵『日本憲法学史研究』勁草書房）。

要するに、有賀は憲法発布当時、政府期待の学者にして官僚だったわけで、彼の憲法解釈が持ったであろう影響力は決して小さくなかったと考えられる。その有賀が二十八条に盛られている制限に与えた解説は次のようなものだった。

まず、「安寧秩序を妨げる」とは「異教相争^{そごうじょうじょう}て騒擾^{そうじょう}を醸^かし或は信徒団結の力に乗じて国憲を破らんとするが如き」（『帝国憲法篇』一〇六頁）ことをいうとする。

次に、「臣民たるの義務」とは「納税兵役の義務」と「統治する天皇に対して臣民たるの位置に立つ者の義務」であるとした上で、「統治する天皇に対して臣民たるの位置に立つ者の義務」については、将来、重大な疑問が提出されることになるだろうと予想している。その疑問とは次のようなものだった。

「天皇及其の祖宗を尊敬するは、斯く臣民を愛育し玉ふ天皇に対して臣民たる者の尽すべき義務なり。従て神道を信仰するは此の義務の命ずる所なれば、仏教基督教等を信仰するは此の義務に

背くものに非ずやと云ふ是れなり」(二〇八頁)

将来予想されるこのような疑義にあらかじめ答えておくために、有賀は本書の中で次のような自説を提示した。

「天皇祖宗の尊敬を以て一の信教と為すは或る一部の人の私教にして、祖宗を尊敬する者の必ずしも奉ず可き所に非ず。既に之を信仰の一種として唱ふる者ある上は仏法と同一に取扱ふこと行政上一時の便宜なり。然れども其の実は日本臣民にして果たして天皇及其の祖宗に尽すべき敬礼を怠らざれば必ずしも神道に入らんことを要せざるなり。即ち第三十条に請願を為すに於て必要とする敬礼と其の類を同ふして大小の差ある事を見ざるべし。(中略) 祖宗敬礼の道は毛頭も信仰の範圍に属せざることとす。故に仏教を奉ずるも基督教を信ずるも可なり。苟も日本に臣民たる者は此の敬礼を欠くの理由無きものとす。之を欠く者は信教と敬礼の差を知らざるものなり。是れ其の人の罪なり。故に若し此の差別を知らざるより此の敬礼を欠くこと形跡に見はる、ときは必ずや其の責を免れざるなり」(二〇八—二〇九頁)

有賀は、天皇と天皇の祖先に対する「敬礼」さえ怠らなければ、どんな宗教を信じようと自由だとし、その敬礼は「請願の際に必要な敬礼と同じ類のもの」であると言う。伊藤博文の『憲法義解』によれば、請願の際に要求される敬礼とは「憲法上の権利を濫用して以て至尊〔天皇〕を干瀆し、又は他人の隱私を摘発して徒に讒誣を長ずるが如き」ことがないようにすることだとある。したがって、有賀のいう「敬礼」とは、冒瀆や誹謗中傷をしないことであって、ここに「神

社参拝」が含まれていないことは明白だ。

他方で、有賀は、信教と敬礼とは区別すべきであり、その敬礼を欠くときは、信教についても当然に制限を受ける」と主張している。おそらく、この解釈が憲法発布当時の大方の合意であったろう。それでは、宗教儀礼とは区別された敬礼とは何なのかということになると、宗教・宗派の間で意見が分かれた。その相違の間で起こった混乱を象徴しているのが、今日、一般に、国家権力による神道儀礼の強制だったとみられている内村鑑三不敬事件^{かんざう}だった。

内村鑑三不敬事件とは何だったのか

明治二十四年一月九日、東京本郷にある一高では、新年の始業式にあたって、午前八時から倫理講堂で教育勅語奉読式を行なった。式場の正面中央に「御真影」^{ごしんえい}が掲げられ、その前面の卓上に「御親署の勅語」が置かれていた。当日欠勤していた校長に代わって、教頭の久原躬弦^{くはらみづる}が勅語を奉読し、それから一同に「御親筆」への「礼拝」を命じ、教頭から始まって教員が、続いて生徒が次々と壇上にあがって、「御親署の勅語」に「礼拝」することになった（以下、主に、大河原礼三『内村鑑三と不敬事件』木鐸社、小沢三郎『内村鑑三不敬事件』新教出版社、参照）。

この「礼拝」は、教頭が新たに考え出した儀式だったようで、非常勤講師として式に出席していたキリスト者の内村鑑三は、教頭の「礼拝」という言葉に宗教的な意味を感じてとまどった。

その結果、少しだけ頭をさげて「敬礼」するにとどめた。

この内村の態度に教師や生徒が怒り、一般ジャーナリズムも一高教師の不敬事件として大々的に報じ、帝国議會で一高廃止論が出るほどの大事件に発展してしまった。事態を憂慮した校長が「お辞儀は天皇に対する礼拝ではなく、単なる尊敬の表現である」と内村に説明したところ、それによって「良心の咎め」がなくなった内村は、友人のキリスト者の同意を得て、教育勅語に最敬礼することにした。だが、たまたま病気が重かったので、同じくキリスト者である友人に「代拝」してもらった。しかし、事態はそれではおさまらず、ジャーナリズムが免職処分を求める強硬な主張を展開し、ついに、内村の知らないところで、辞職願が代筆され、二月三日付で「依願解嘱」となってしまった。

内村の本心は、教育勅語の内容はもちろん尊重するし、むしろ積極的に体现しようと思う。「敬礼」することも厭わ^{いと}ないが、宗教的な「礼拝」だけはできない」というものだった。これは、憲法・教育勅語の解釈として実にまっとうなものだったが、一般世論は激高した。それはなぜかといえば、当時の多くの日本人は、天皇に対する「敬礼」と「礼拝」を区別しようとする態度の中に、天皇に対する尊敬心の欠落を読みとったからである。

この辺の事情をもっとも明瞭にしてくれているのが、この問題に対する島地黙雷^{もくらい}の態度である。島地といえば、大教院における造化三神への礼拝を拒否する真宗の大教院分離運動を指導した人

物であり、真宗といえは日本在来の宗教の中ではもつとも偶像崇拜を嫌う宗派だった。その島地すら、明治二十四年二月の「不敬事件を論ず」という文章において、内村の行為を次のように批判した。

「我曹（わが輩）は中心君父を敬愛するの情ある者なり。其写影に對するや愛敬の念涌然として發する者なり。之を礼敬するの急なる、亦靈の有無を問ふに遑あらざるなり。而して彼れ外教徒が写影に敬礼を欠く所以の者は、其實紙片の靈なきに原起せずして、却て其実体たる、君父を尊敬するの情に乏しきに起因せり」（『島地黙雷全集』第一卷、本願寺出版協會、四九一頁）。偶像崇拜を云々すること自体が尊皇心の欠落を示している、というわけだ。

この事件については、キリスト教内でも意見が分かれた。日本正教会の森田亮は内村の態度を不忠であると批判し、組合教会の横井時雄らは宗教的礼拝はできないが、勅語への最敬礼は普通の敬礼であるから信仰の妨げにはならないとした。他方、普通福音教会の三並良らは偶像崇拜に当たるから信仰と矛盾すると言ひ、長老派教会の植村正久は敬礼そのものに対する判断を避けて、法的・理性的な立場から敬礼に反対した。

この事件は、これをきっかけとして帝国大学教授の井上哲次郎が「基督教は日本の国体に合わない」と主張しはじめたことから、いわゆる「教育と宗教の衝突」へと発展し、雑誌などを中心に、キリスト教是非の議論が激しく戦わされることになった。

この事件の概要を今一度整理すると、まず、確認しておかなければならないことは、「教育勅語」に対する儀式は、教頭が考えたもので、神道儀礼ではなかったことだ。だが、内村は「拝礼」という言葉によって宗教儀礼だと感じた。しかし、他の参列者には単なる「敬礼」としか思えなかった。そのために、宗教を口実にして、天皇への「敬礼」を拒否した不敬者だとの非難を受けることになったのである。

この一連の事件について私が注目したいのは、政府、特に警察が介入せずに自由な論争を許していたという事実である。だからこそ、キリスト者・柏木義円などは、天皇は立憲君主であり、思想信条に介入することはできず、良心の自由を侵すことはかえって教育勅語の精神に反すると、堂々と主張することができたのである（勅語と基督教「同志社文学」第五九・六〇号、明治二十五年）。大東亜戦争敗戦の翌年、矢内原忠雄やぐちたけおは『中央公論』に載せた「内村鑑三」の中で、当時と昭和十年代とを比較して次のように書いている。

「内村鑑三がこのとき戦端を切った戦いは近年に至って極めて激しき形で再燃し、彼の弟子たちの幾人かが不敬と呼ばれ、国賊のしと罵られたのでありますが、奇異なことには、内村鑑三の不敬事件はあれほど著名な社会問題であったに拘らず、警察その他官憲の手が一度も彼の身辺に臨まず、是非の論争が公然と発表されたのであります。これに比べると近年における言論、思想、並びに信仰に対する官憲の弾圧迫害がいかに大であったかがわかります。自由の国としての近年の日本

は、日清戦争前の日本に比して遙かに退歩していたのであります」(『矢内原忠雄全集』第二四卷、岩波書店、三〇六頁)

この理由については、第一部で記した事実にも照らして、葦津珍彦による次の解釈がもっとも適切であろう。

「帝国憲法は、この〔信教の自由〕解釈論争の自由をみとめる立場をとつた。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つた。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をり、帝国憲法の下にある国家権力として、その論争に介入する理由がなかつたといつていい」(『帝国憲法時代の神社と宗教』二三五頁〔明治維新神道百年史〕第二卷、神道文化会)

昭和における「臣民たるの義務」の解釈とその変化

話を「臣民たるの義務」についての、その後の解釈史に移そう。帝国憲法発布以降、「臣民たるの義務に神社参拝は含まれない」という見解は、憲法学者の間で長く維持されたようだ。

東京帝国大学法学部教授・美濃部達吉は、昭和五年五月二十日と二十一日の「中外日報」に掲載した「神社の性質と信教の自由」(上)(下)で次のように述べている。

「私は神社神道がその実質において一の宗教であることを疑のないものと信じて居る。(中略) 神社神道が一の宗教であるとすれば、それは国家的の宗教であり、即ちわが帝国の国教である。この点に於て我が国法上神社は他の宗教と異なつた地位を有するのである」(上)

「神社神道が日本の国教であるとすれば、それと我が憲法二十八条の規定との關係如何が問題とならねばならぬ。(中略) 信教の自由の精神を完全に貫徹するためには、この意味(国家がすべての宗教を平等に扱い、いずれにも特別の保護を与えない)に於て国家と宗教とが全然相分離せらるゝことが必要である。／＼しかし、此の程度にまで信教の自由の原則を完全に貫徹することは、各国の歴史の伝統に基づき、多くの立憲国に於いても、未だ実行せられて居らぬところである。／＼わが国に於いても、神社の祭祀が国の事務とせられて居る外に、尚行政上にも明かに宗教とせられて居る宗派神道並に仏教諸宗は、他の宗教とは區別せられて、国家の特別の保護を受け、随つて又国家の特別の監督に服して居るのであつて、国家と宗教との分離は、決して完全には行はれて居らぬ。是が我が現実の国法である。／＼即ち同条(二十八条)の規定は臣民の信教の自由を保障して居るけれども、必ずしも国家が総ての宗教に対して平等に之を取扱ふべきことを規定して居るものと解することはできぬ。その程度にまで信教自由の原則を論理的に拡充して解することは、日本の歴史を無視することの非難を免れない。／＼それであるから、神社神道が日本の国教であると言つても、それは敢て憲法第二十八条に抵触するものと謂ふべきではない。／＼しかし、それが日本の国教であるといふことは、唯国家が自己の事務として祭事を行ひ神社を經營することを意味するだけ

であつて、国家が宗教としての神道の信仰を国民に強制し得ることを意味するのではない。信仰の自由は勿論憲法の堅く保障して居る所で、国教と雖もその信仰を強制することが、憲法違反なることは言ふまでもないところである」(下) (傍線引用者)

このように昭和五年の段階で、美濃部は「神社参拝の強制は憲法違反だ」と堂々と述べていた。ところが、昭和十年代になると、彼の主張は、微妙に、いや、かなり変化している。昭和十五年四月に刊行された美濃部達吉著『日本行政法・下巻』で、美濃部は次のように書いている。

「神社の祭祀は、若しこれを宗教であるとすれば、国家的宗教であり、国教である。神社を尊崇しこれに対して不敬の行為なきことは、臣民としての当然の義務であり、これを否定することは憲法(二八条)に所謂『臣民タルノ義務』に背くもので、斯かる宗教は許されない。併しながら、それは決して他の宗教を排斥する趣意でないことは勿論、又宗教的の信仰を強要する趣意でもない。(中略)神社の祭祀が国教であるとしても、それは現在の制に於いては宗教的の要素を含んだ儀礼として見るべきものであり、これに依つて偏信を強ふるものではないことは、言ふまでもない」(傍線引用者、五六二―五六三頁)

ここでは昭和五年当時の「国教と雖もその信仰を強制すれば憲法違反である」との明確な主張が後退して、「神社の尊崇」は「臣民としての当然の義務」であり、それを否定することは憲法違反であるとの見解が示されるにいたっている。そのために、神社の祭祀は国家的宗教ではあるが、

宗教的の要素を含んだ儀礼であるから、それを強制しても信仰を強要したことにはならないという矛盾した議論を展開せざるを得なくなっている。

さらに、美濃部の弟子の宮沢俊義が昭和十七年に刊行した『憲法略説』になると、「皇孫降臨の神勅以来、天照大神の神孫この国に君臨し給ひ、長へにわが国土および人民を統治し給ふべきことの原理が確立し、それがわが統治体制の根底を形成してゐる」(七三頁)と、神勅主権の前提に立って、「天皇ハ神聖ニシテ侵スベカラズ」(第三條)。この規定はわが国は天皇が神の御裔として、現人神としてこれを統治し給ふとする民族的信念の法律的表现である」(八一頁)とし、これに伴つて、神社についても次のように解説するようになってゐる。

「それ〔神社〕は古來わが国において国教的地位を占めるものであり、この憲法の定める信教の自由の原則もこの伝統の基礎の上に、それと両立する限度においてのみみとめられると解すべきである」(六三頁、傍線引用者)

昭和五年当時の美濃部説では、神社が国教であつたとしても信教の自由を侵すことはできないとされてきたものが、昭和十七年の宮沢説では、信教の自由は、神社の国教的地位と両立する限りにおいてのみ認められると、まったく解釈がひっくり返ってしまったのである。

敗戦後、戦後憲法学界の大御所として日本国憲法の普及に努めた宮沢俊義。「明治憲法は、神権天皇制をその根本義とし、その当然の結果として、天皇の祖先を神々として崇める宗教——神社

または惟神道——を、ほかの宗教と同じに扱うことを好まなかつた。ことに、明治憲法の基本理念とされた天皇崇拜の精神的基盤を固めるために、天皇の神格の根拠としての神社に対して、国教的性格を与えることを必要と考えた。こうして国家神道が成立した。(中略)そして、一般国民に対しても、神社参拝を強制し、ことに官公吏に対しては、公の儀式として行われる神社的儀式に参列する義務を負わせた」と説いた宮沢俊義。彼こそ、実は、昭和初年までの通説をひっくり返して、神勅主権・神権天皇制を称え、「それ〔神社〕は古来わが国において国教的地位を占めるものであり、この憲法の定める信教の自由の原則もこの伝統の基礎の上に、それと両立する限度においてのみみとめられると解すべきである」と主張した張本人だったのである。

司法官・行政官たちの解釈の変化

今述べたような公法学者における解釈の変化は、行政官たちの見解にも影を落としている。と
いうよりも、いつそう鮮やかに現れている。実際に起こっていた事態を説明するためには、象牙
の塔にこもっていた学者たちの議論よりも、実際に現場で司法や行政を担当していた役人たちの
考え方を知るほうが重要であろう。そこで、これについても一瞥いちべつしておきたい。

明治における官吏たちの「臣民たるの義務」理解を示す興味深い史料として、明治三十五年に

刊行された『憲法通釈』という本がある。これは神主の養成機関たる神宮皇學館で使われた教科書で、執筆したのは安濃津地方裁判所刑事部長の大蔵将英まさひでという人物であり、監修したのが名古屋控訴院長の藤田隆三郎という人物だった。したがって、当時の司法官の憲法解釈を端的に表明したものだと考えてよいだろうし、さらに、教える対象が将来の神主たちであることを考慮すれば、二十八条についてかなり大胆な物言いができる状況であつたらうことも想像に難くない。ところが、そこで述べられているのは次のような解説にすぎないのだ。

「祈禱きたうのみを治病の方法と考へ医業を斥けて用ゐざるものあり、或は所信の神仏に帰依するの余り敬礼を国君に失するものあり、或は妄りに吉凶禍福を説き信徒を惑すものあり、或は神仏の託宣を重んじ国法を蔑如するものあり。此の如きは国家の安寧秩序を妨げ臣民たるの義務に背くを以て、仏教なると耶蘇教なると他の宗教なるとを問はず、憲法の許さざる所なり」(八三頁、傍線引用者)

この解釈は、先に引用した有賀長雄の見解と大差ない。

ここに、昭和初期の内務省神社局の見解を示す史料がある。内務省神社局事務官で、國學院大學高等師範部で神社法令の講義を担当していた足立収あだちおさむが、昭和二年八月に『神社協会雑誌』(第二十六年第八号)に載せた「神社行政の概念」という論文である。『神社協会雑誌』というのは、内務省神社局内に事務所を置く神社協会が発行していた雑誌で、いわば神社局の広報誌といった性格

のものであったから、そこでの言論は基本的に神社局の意向に沿った内容となっている。その前提を踏まえて読んでいただきたい。足立は「神社と個人との関係」という節で、次のように書いている。

「神社が宗教であると致しましても日本国民は之を信仰しなければならぬ義務はない。宗教に非ずとすれば憲法第二十八条には関係のないことである。どちらにしても憲法の関係から申しますれば日本国民は神社を信仰しなくても宜しい」といふことになつて居ります。けれども日本国民は神社を信仰する義務はないと憲法はいひますが、それでは神社に対してどんな態度をとつてもよいのであるかと申しますると、私はさう簡単には考へられないと存じます」(三頁)

「寧ろ神社に対して相当な敬礼を表するといふことは日本の国体に対する敬礼と同一であります。詰り日本国家に敬礼することが国民の義務である以上は、国家の宗祀たる神社に対して敬礼することも相当の儀礼であります。(中略)神社に対する個人の関係に於きましては之を信仰するの義務はないかも知れませぬが、相当なる敬礼を表する義務があるといふて、^{はばから}憚ぬのであります。其敬礼を表する方法は私は如何でも宜しいと思ふ。神前に於て南無阿弥陀仏と唱へませうとも、アーメンを唱へて拝ませうとも、其形式は信仰の自由に任して宜しい。其手段形式はどちらでも無論差支ないところであります」(傍線引用者、四一五頁)

この足立の見解も、有賀長雄の見解や昭和五年当時の美濃部達吉の見解と大差ないが、敬礼の方法は南無阿弥陀仏でも、アーメンでも何でもいいという物言いには少々驚かされる。

ところが、このような神社局の見解は、昭和十年代になると一変して、神社崇敬は国民の憲法上の義務である、と言われるようになった。当時、神社局事務官であった岡田包義（かほし）は、昭和十一年十一月に刊行した『神祇制度大要』において、「国家が国憲によつて神社の信仰乃至崇敬を国民に要求すべき範囲は、其の公的方面に於ける神社の信仰乃至崇敬であつて、私的方面に於ける神社の信仰乃至崇敬は国民の自由に委ねべきは素より条理上当然のことである」（二八頁）と述べている。一応「公的方面」に限定されているとはいへ、「信仰乃至崇敬」が国憲によつて要求されていると言われるようになったのである。彼は次のようにも書いている。「若し現存宗教中に教則として神社の崇敬を認めざるものがあれば、憲法第二十八条に所謂『安寧秩序ヲ妨ケ又臣民タルノ義務ニ背ク』ものとして、当該宗教自体が国憲によつて取締らる、關係に立つのである」（二七頁）以上、これまでざっと眺めてきた公法学者や実務官吏たちの解釈の変遷史からは、以下の三点が言えそうである。

- ① 明治時代の憲法解釈では、神社参拝は「臣民たるの義務」に含まれていなかった。
- ② 昭和初期における憲法解釈も、基本的に明治時代と変わらなかつた。
- ③ 昭和十年代になると、神社の「尊崇」「信仰乃至崇敬」が憲法上の義務であると言われるようになった。

それでは、学説あるいは憲法解釈の変化はどうして起きたのか。その変化を促した社会的要因とは何だったのか。それを次章で探求してみよう。



第三章 「神社参拝を拒否できない空気」は如何にして生まれたか

参拝すべき、公的な神社、などなかった

戦前は国民に神社参拝が強制されていたという論者は多い。しかし、明治時代について、そのような事実を書き記した書物や史料を私は見たことがない。大正時代に入ってからなら、小学校における神社参拝を中心として「神社問題」と呼ばれる紛議が起きたことを知っている（一般国民に対する神社参拝の強制ではない）。これは、おそらく、私の不勉強のせいではなくて、そもそも明治時代には、小学校における神社参拝など、ほとんど行なわれていなかったからだろう。どうしてそう推測できるのかといえば、参拝させるべき、公的な神社、がほとんどの地域にはなかったからだ。

「そんなバカな、村々にはいっぱい神社があつたではないか」と言われる方がおられるかもしれない。たしかに、多くの神社は存在していた。しかし、それらのほとんどは、大正時代になるま

では、公的な神社^々ではなかった。

多くの神社はあつても公的なものではなかった」とは、一体どういふことなのか。この辺の事情を、明治初期からの神社政策の変遷に沿って説明してみよう。

明治政府が神社制度の抜本的な改革に乗り出したのは明治四年のことだった。この年の一月に、まず「社寺領上知令^{あけら}」を出して、それまで社寺の最重要の経済基盤であった領地を、境内地を除いてすべて没収した。これは、版籍奉還政策を社寺にも適用したものだだったが、この措置によって神社領約八万七千二百余町歩、寺院領約五万二千八百余町歩が没収され、社寺は中世以来の経済基盤を失うことになった。もちろん、そのまま放置したのでは全社寺が廃滅してしまうので、社寺領処分についての明確な方策が決まるまでの間、従来の収入の約半分を政府が支給することにし（これを「半租給与^{はんそくきゅうよ}」という）、この応急措置を明治七年まで継続した。

さらに、明治四年四月には、神社は「国家の宗祀^{そうし}」、すなわち、国家公共の祭祀施設であると宣言して、神官の世襲を禁止し、公的なランクづけである神社の社格と神主の官等を設定し、神主の職務を定め、その経費や給与を公費から支出することにした。神社は公的な施設であり、神主の私有財産ではないとの理由で、神主は一旦全員解職となり、あらためて必要な人数だけが任命された。この措置によって約二万人の神主が神社を追われたと言われている。

これはたしかに、神主にとつても、神社にとつても、非常に厳しい政策ではあつたが、維新政

府が明治初年に掲げた「祭政一致」の方針に則って、全神社を「国家の宗祀」と認定し、それにふさわしい体裁を整えるという建て前の下に行なわれたものであったから、神主たちは堪え忍ぶしかなかった。

ところが、早くも、明治六年になると、政府内部で、全神社を「国家の宗祀」と見なす祭政一致政策を修正しようとする動きが顕在化しはじめる。四年四月の社格制度によって神社は上級神社たる官国幣社（社格制定当時、九十七社）と下級神社たる府県社・郷村社（明治六年一月現在、十二万三千六百余社）に分けられたが、国家財政を司っていた大蔵省が、神社の大部分を占める府県社以下について、本来「私祭」に属するものであると主張しはじめたのである。そこには全神社を政府が財政的に支えることは不可能だとの現実的判断があったが、ともかく、この大蔵省の主張が通って、六年二月には郷村社神主の給与が、同年七月には府県社神主の給与が、それぞれ公費支出廃止となり、人民の信仰に任せて給与されることになってしまった（阪本是九「国家神道形成過程の研究」岩波書店、二二八頁以下参照）。

さらに、七年九月に決まった上知問題の最終的処理方針では、官国幣社については神官の給与も、神社の運営費も、すべて官費から支出されることになった——ただし、これも決して十分な額ではなかったが——のに対して、府県社以下については、寺院と同じように「逋減^{ていげん}祿^{ろく}制^{せい}」が適用された。「逋減祿制」というのは、従来社寺の収入とされてきた石高の四分の一を実収納高と見

て、その半分を初年度に支給し、そこから毎年十分の一ずつ減額してゆき、十年後には公費支給を廃止するという制度である。この禄制が、近世に檀家制度を確立して葬儀と墓を握っていた寺院と、そうでない神社のどちらにとつてより過酷な政策であったかは言うまでもないだろう。また、明治十二年になると府県社以下の神主については名目上の官等さえも廃止して、「身分取扱は一寺住職同様たるべし」とする達^{たつし}まで出された。こうして、府県社以下は名実ともに「国家の宗祀」たる地位（公的地位）を失ってしまったのである。

第一部第一章で、明治十年代に起こった「祭神論争」とその結果について簡単にふれておいた。この論争の結果、明治十五年に、上級神社たる官国幣社神主に対しては布教や葬儀を禁止することになったが、府県社以下の神主については、但し書きで「当分従前之通」、つまり、当面は布教や葬儀を行なつても大目に見る、ということになった。このような「但し書き」がつけられた直接の理由は、明治初年に藩内のすべての寺院を廃止してしまった薩摩人から、全神主の葬儀を禁じたら、葬儀を取り行なう者がいなくなつてしまうと、猛烈な反対が起こつたからだった。しかし、薩摩人の反対がなかったとしても、社領を奪われた上に、明治十七年には官費支給が打ち切られることが決まっていた府県社以下の神主に対して、さらに布教も葬儀も行なうなどと命ずることは「死ね！」と言うに等しく、できる話ではなかった。事実、神職の間には、布教や葬儀を禁じて、神社を宗教とは区別する、という政府の方針に反発する者が多かつた（藤井貞文「出雲大

社教成立の過程」四八二頁以下参照（神道学会編「出雲学論攷」出雲大社刊）。いずれにせよ、この措置によつて官国幣社と府県社以下との間には決定的な差が生じることになった。

それでは、布教や葬儀をやめた官国幣社を、宗教とは區別する、という方針に沿つて、政府が手厚く保護したのかといへばそうではない。驚くべきことに、政府は「人民の尊信上に独立せしめらる可し」（神社の存立は国民の信仰に委ねるべきだ）という方針の下に、官国幣社についても、將來、官費支給を打ち切るとの政策を打ち出したのである。

これは神社を管轄していた内務省と国家財政を担当していた大蔵省が共同提案したものだ。 「神社改正之件」と名づけられたこの提案においては、伊勢神宮だけが「国家の宗祀」だとされて官費支給の増額が提案される一方で、官国幣社の「経費營繕費えいぜんひの如きは永久保存し得可らざるもの」であるとして、「保存金制度」に切り換えるという方針が提起されていた。「保存金制度」というのは、期限を区切つて官費を支給し、その年額の半分を強制的に貯金させていき、その蓄積された貯金を元金として、そこから生ずる利子によつて官国幣社が自活できるようにしようという制度だった。この提案が国策として採用されて、明治二十年から、「期限十五年で年額の半分の貯金させる」という「官国幣社保存金制度」がスタートした。

この政策は、一見理屈は通つていたが、そもそも保存金の年額が従来支給されてきた官費と同額であつたから、神社にとつて保存金への切り替えは、突然年収が半分に減らされたのと同じこ

とで、とてもやっていけるものではなかった。そこで、明治二十三年には、貯金の割合を減らし、つまり、使用できる資金の割合を増やした。そうなると当然元金の貯蓄には時間が余計にかかるので、支給年限を三十年（明治四十九年まで）に延長するという修正が行なわれた。

村上重良は、帝国憲法や教育勅語が定められた時代を国家神道の「教義的完成期」と呼んだが、この時期の政府は、「国家の宗祀」は伊勢の神宮だけでよい、つまり、祭政一致は皇室祭祀だけで十分で、神社の存立は人民の信仰に委ねてかまわない、という立場だった（例外は、陸海軍省が管轄していた靖国神社だけだった）。明治四年当時にはすべての神社を「国家の宗祀」と見なしていた政府の祭政一致政策が、ここまで後退縮小していた。「教義的完成期」どころか、近代全体を通じて、政府と神社との距離がもつとも遠のいたのが、帝国憲法や教育勅語が渙発された時代だったのである。

「国家の宗祀」の回復へ

明治二十二年に帝国憲法が發布されると、神社界には、政府は憲法施行までに宗教条例なるものを制定し、その中に府県社以下の神社も含めるつもりらしいとの噂が流れた。これは単なる噂にすぎなかったが、それまでの政府の政策は、神主たちにこの噂を信じさせるに十分なものだった。ことここに至って、「国家の宗祀」たる神社の立場を回復すべく、府県社以下を中心に有志神

主が立ち上がった。彼らは、国家の宗祀性を回復させるためには、まず、神祇官の再興が必要であると考へて、これを運動目標として帝国議會に働きかけた。これを「神祇官興復運動こうふく」という。

しかし、ただ無暗に神祇官の再興を請願しても、条約改正で頭がいっぱいで、キリスト教国たる欧米列強の反発を招きたくない一心の政府が、神祇官の再興などをそう簡単に聞き入れてくれるはずはなかった。そこで、神主たちが打ち出した苦肉の策が、府県社以下も布教や葬儀を自主的に抛棄し、宗教との区別、すなわち、「神社非宗教」という論理を受け入れることによって、神社は非宗教なのだから、特別扱いしても宗教問題にはならない。だから、明治四年の宣言を守つて、神社が国家の宗祀であることを再確認せよと政府に迫るといふ戦略だった。

しかし、この運動が功を奏するまでには多くの時間を要した。議會の決議を勝ち取つたのは、戦争によつて國民の神社への関心が高まつた日清戦争後の明治二十九年の第九議會であり、政府を動かすに至つたのは、三十三年二月のことだった。社寺の両方を管轄していた内務省社寺局が、神社を専門に管轄する神社局と、宗教を専門に管轄する宗教局とに分離されたのである。

神祇官の再興を目指していた神主たちにとっては、満足するには程遠い改革ではあつたが、政府に神社の非宗教性を確認させたという意味では、一応の運動の成果であるとは言えた。たしかに、後述するように、「神社非宗教」論を考へる上で、政府がその論理を官制として公認したことの意味は大きかつた。

ただし、当時の政府内務省の主観的な意図として、神社のため^のの制度改革という意識は希薄

であつたようだ。むしろ、「議会の御機嫌取り」にすぎなかつた（阪本「国家神道形成過程の研究」三〇九頁）と言われたり、明治三十二年に発効した日英通商航海条約（明治二十七年締結）によつて外国人の内地雑居が始まり、キリスト教が本格的に国内に広まること予想されたために正式に宗教行政の対象としなければならなくなり、その担当部局の名称が「社寺局」というのでは不適切で、名称と事務内容の再考が求められていたからではないか（山口輝臣「明治国家と宗教」東京大学出版会、二六四頁）、つまり、「宗教局」の設置の方が主目的ではなかつたか、などと言われている。ちなみに、「宗教局」は、大正二年六月十三日の勅令第一七三号によつて、文部省に移管された。

神祇官興復運動の中で、明治三十一年に組織された神主たちのはじめての全国的運動組織たる「全国神職会」は、社寺局設置以後、国家の宗祀性回復運動の重点を「官国幣社経費の復旧（保存金制度の廃止）」と「府県社以下への公費支出」の実現に移した。新設された社寺局は三等局と雑名されるほどの小さくて無力な局ではあつたが、仏教界にも神社界にも目配りしなければならなかつた社寺局とは異なつて、神社界だけに気配りすればよい存在となつた。こうした環境の中で、明治三十七年一月、水野錬太郎（れんたろう）という歴代社寺局長の中でもめずらしく神社問題に熱心な局長が登場し、神社界の要請に応じてこの二つの問題の解決に乗り出した。

まず、官国幣社経費の復旧については、省内の反対を内務大臣との直談判で押さえ込み、支出の総額は保存金の時と同額に抑えるという条件で大蔵省の反対をかわし、最後には法制局の反対

を乗り越えて、ようやく明治三十九年四月七日にその実現にこぎ着けた。

同時に、府県社以下への公費支出についても、多額にのぼる、いわゆる「経費の支出」ではなく、ごく少額の「神饌幣帛料」(もつとも大切なお祭り一回分の祭典費)の支出」に提案内容を縮小し、しかも、その支出を市町村に義務づけるのではなくて、「支出してもかまわない」、つまり「義務」ではなくて「可能」にするという妥協を行なつて、ようやくにして、市町村の財政難を理由に反対しつづけた同省内の地方局の同意を取り付けた。しかも水野は、公費支出を容易にすると同時に神社の経済基盤を強化し、国家の宗祀にふさわしい体裁を整えるために、神社整理(神社合祀)の方針を打ち出した。こうして、三十九年四月三十日に府県社以下への神饌幣帛料の支出が可能となり、同時に、全国に神社整理の嵐が吹き荒れることにもなつた(神祇院扁「神社局時代を語る」昭和十七年、参照)。

この水野の踏ん張りをきつかけとして、明治四十四年に市制町村制が改正されると、そこに、府県社以下への「経費支出も可能」とする条文が加えられた。さらに、大正二年四月に定められた「官国幣社以下神社神職奉務規則」では、府県社以下の神職も「国家の宗祀に従べき職司」とされ、ここによりやく「全神社を国家の宗祀」とする名目が回復されたのである。

この事実を裏から見れば、明治末年まで、公的な神社は、厳密に言えば伊勢神宮のみで、広く捉えても百数十社の官国幣社だけにすぎなかつた(明治二十四年七月の「府県郷村社神官奉務規則」で

は「神官は神明に対し尊崇悃誠を首とし典例に従ひ各其本分を尽すべし」とあるだけで、府県社以下には「国家の宗祀」の名目が与えられていなかった。それに対して、同年八月の「官国幣社神職奉務規則」では「官国幣社神職は国家の宗祀に従事し」とされ、官国幣社には「国家の宗祀」の名目が認められていた。

水野鍊太郎が行政研究会で行なった「神社に就いて」という講演の中で語った言葉も、私の解釈を裏づけている。彼は「今までは、府県社といふても、府県といふ団体と何か関係があるかといふと、何等関係がない。郷村社も其通り」であつたと述べた上で、神饌幣帛料の支出によつてようやく「茲に於て始めて公共団体と其土地の神社の連絡が付いて来た」と述べている（『神社協会雑誌』第七年第四号、明治四十一年四月）。

政府が認定する公的な神社が、多く見積もつても全国に百数十社しかない状況では、全国の小学校のほとんどにおいては、神社参拝など実施すべき理由もなく、実施できるはずもなかった。村の氏神はあつても、それが「国家の宗祀」でないならば、国民教育には活用できないし、まして強制などしても意味がない。事実、「神社問題」の発生が史料的に確認できるのは、この時期以降のことである。だが、実は、「神社問題」が生じたのは、単に公的な神社の数がそろつたから、というような表面的なことだけが理由なのではない。より本質的な原因は、神社に対する政府各機関の見方が変化したことにあつた。それを理解するためには、今一度、私たちは日露戦争後の時代に戻つてみる必要がある。

それは日露戦争後に始まった！

日露戦争が国家の命運を賭けた大戦争であったことはいまさら言うまでもないが、それはまた当時の日本の国家予算の約七倍（約十七億円）という膨大な戦費を必要とした。政府は公債（戦費の約八割を占めた。さらに公債の五二%が外債だった）と、臨時の大増税とによって急場をしのいだ。しかし、戦争には勝ったものの、賠償金は獲得できなかった。ということは、戦後の日本は、自力で、膨大な借金を返済し、傷ついた陸海軍を立て直し、戦後に予想された国際経済競争に備えて社会資本を充実しなければならなくなってしまったのである。このために、否応なく、戦時中に臨時に行なった大増税を戦後も継続せざるを得なくなった。つまり、戦争が終わったにもかかわらず、国民は戦争中と同じ覚悟をもって働き、産業を発展させ、税金を納めなければならなくなったわけだ。国民の自助努力と能力の向上、政府への忠誠心が、戦時中にも増して必要とされるようになったのである。

この状況下で、国民の忠誠心と能力の向上のために政府が打ち出した政策の一つが国民教育の充実だった。具体的には、明治四十年に小学校の修学年限を四年から六年に延長するとともに、卒業の後の補習教育や夜学会の普及にも力を入れた。この政策は公費支出のさらなる増加を意味

したが、それは中央政府ではなく、行政の底辺を支える「行政町村」の負担とされた。ここに「行政町村」の強化が不可避の課題となり、そのために内務省地方局が提唱主導したのが、いわゆる「地方改良運動」だった。

「地方改良運動」の中身を理解するためには、私たちはさらに時代を遡って、明治二十一年に「町村制」が公布された時点に戻らなければならない。この「町村制」は、行政の末端組織を整備強化するために、それまで存在していた七万余の伝統的な「村落共同体的町村（部落）」を一萬三千余の「行政町村」に再編成し、部落を行政町村内部の「大字」に転化するというものだった。しかし、国民の伝統的な帰属意識は部落にあり、これを一挙に破壊しようとするれば大混乱が予想されたため、いくつかの妥協が行なわれた。その一つが部落単位の若衆組の存続を認めたことであり、もう一つは部落有林（入会地）の存続を認めたことである。このため、「行政町村」への移行は比較的スムーズに行なわれたが、その代わりに、「行政町村」の基盤は、精神的にも経済的にも不安定なものとなってしまった。

「地方改良運動」というのは、この行政町村の不安定さを解消しようとするものだった。具体的には、①若衆組を行政町村単位の青年会（あるいは青年団）に再編成して行政町村の精神的結合を強化する、②部落有林を行政町村の所有に移管して、その財政基盤を強化する、というものだった。この運動の音頭取りが内務省地方局であり、地域での担い手として期待されたのが、町村長、小学校教員、神職、僧侶、報徳社といった人々だった（宮地正人「日露戦後の政治史の研究」東京大学出版

会、参照)。

この時期に、神社局長の水野錬太郎は「官国幣社経費の復旧」と「府県社以下への神饌幣帛料支出」の実現のため、地方局と交渉することになったのである。地方局が市町村の支出増大にならざるような神社局の提案に当初反対したのは当然だった。同じく官僚である水野にしても、単に神社の伝統的意義を説いたところで、地方局の反対を覆せるとは思わなかったのだろう。そこで、水野神社局長が打ち出した政策が「神社を地方自治の中心的施設として位置づけ直す」ということだった。つまり、神社を地方改良運動の中に組み込むことを提案したのである。

明治四十年七月の『神社協会雑誌』(第六年第七号)の巻頭に、「神社を中心とせる地方自治」という無署名の論文が掲載された。無署名ということは、神社局の公式見解と解してよいだろう。そこでは次のように主張された。

「神社は単に古来の旧儀例祭を行ふの外、国家国民の儀礼社交の中心となりて、可及的公会堂国礼殿の実を備ふべし。国家公式の儀礼より、国民各個の礼典に至るまで、其の支障なきもの、限り、須^{すべ}からく、これを神域に於いて行ふべし」(二頁)

この論文の最後では、自治の治績が顕著な愛知県北設楽^{しんたら}郡稲橋村のことが次のように紹介されている。

「村社を以て村の中心となし、其祭典にて一歳の歓喜を尽さしむると共に、又功過を断ずるの処

とす。されば村長は神前に「虔つしまて戸籍簿を読み、以て人口の増減民力の消長を明かにし、校長は之に次で就学簿を朗読して教育の状況を報じ、農家は菜穀を陳つらね、歌人は其諷詠ふうえいを献けんず。かくて此方針を以て村政に従ひて以来、民風大に挙り、産業の發達驚くべきものあるに至れり」(六頁) すでに紹介した明治四十一年の行政研究会での講演の中で、水野神社局長は次のようにも言っている。

「私は、府県社以下の神社を、其の公共団体と結付ける為には、其数を少なくして、特殊の神社の経費は、公共団体より其費用を支出せしむる方針を執らなければなるまいと考へて居る。現に、此頃も、実行して居りますが、由緒も分らず、維持も出来ず、崇敬する人もない神社は成るべく合併して、完全なる神社を建て、市町村なり、府県なりで、これを基礎として公共団体が、互に相團結して、地方の行政と神社との連絡を付けたならば神社行政上、又、地方行政上最も宜しきことであらうかと考へて居る。神社の数さへ少なくなれば、其費用も決して余計にはかゝらぬ。一町村で、一神社位くらゐ經營の出来ぬことはない」(「神社協会雜誌」第七年第四号、六頁)

水野局長は、府県社以下への神饌幣帛料の支出の実現だけでは満足せず、経費の支出まで考へていた。それを実現するためにも神社の数を減らし、一町村一社とすることが理想であると考えた。それは、地方改良運動との整合性を考えれば当然の発想だったろう。行政町村の精神的團結の中心として神社を位置づけ直すとするれば、中心は一つがいに決まっている。このような水野の発想を背景として、政府は訓辞などの形で「一町村一社」ということを強く奨励した。こうし

て、神社に好意的な水野局長在任期間の末期にあたる明治四十一年、二年に、今日まで批判の絶えない「神社整理」がピークを迎えた（森岡清美『近代の集落神社と国家統制』吉川弘文館、参照）。ここに歴史の皮肉を感じるのは私だけではあるまい。

神社の地方自治における意義を強調し、それにふさわしい存在へと神社を整備するという水野の方針は、次第に神社局以外の官僚にも受け入れられるようになっていった。たとえば、東京府事務官の濱野虎吉は『神社協会雑誌』第七年第七号（明治四十一年七月）に「神社と小学校との関係」という論文を寄稿して、次のように述べている。

「学校教育と、神社の関係を密接せしめんことを図りたいと思ふのであります。事情が許すならば、将来、神社の神明に奉仕する人は、一面に於ては小学校の児童を教育することに従事し、又、小学校に従事する人は、一方には神明に奉仕すると云ふ、便宜の方法が行はれることが出来たらば至極妙であらふと思ひますが、今日は未だそふ場合に至らんのは已むを得ません。将来は、漸次、その傾きを以て小学校に従事する人は、一層より深く、神明に付きまして、教育の方から力を入れて、国民の脳裏に深く印象を与へることにしたいと思ひます」（五頁）

しかし、なんといっても大きかったのは、警保局と並んで内務省の二大看板であり、地方行政を牛耳っていた地方局が、神社の活用に乗りに出したことだった。それを象徴しているのが、明治四十一年七月に、地方局出身の井上友一が、地方局府県課長心得兼任のまま、水野の後任とし

て神社局長に就任したことである。しかも、井上は局長就任早々に「神社中心の説」をぶちあげたのである。

井上は神職講習会修了式の挨拶を「神社を以て地方の中心と為すべしとは、水野前局長の熱心に主唱せられた所であるが、本官も是れは至極適當の事と考へ、如何にも同感に堪へぬ次第であります」と切り出し、神社を中心とすることによって治績をあげている町村の実例の数々を紹介した後、挨拶を次のように締めくくった。

「要するに、地方自治の上に円満なる治績を挙げんとするには民心の共同といふことは最も大事な事であり、殊に敬神の念に富んで居る我國民には神社を中心として民心の結合を図るといふことは、取^{とり}扱^あつて大切であると思ひます」(『全国神職会々報』第二二三号、明治四十一年十二月)

ここに地方改良運動と神社行政の融合が実現したわけだか、それは必然的に、小学校や青年団と神社が結びつけられ、積極的に神社参拝を行つていくことを意味していた。

「神社問題」の発生と政府の態度

大正二年十一月、第一次山本権兵衛^{ごんべゑ}内閣の奥田義人^{よしと}文相と会談したキリスト教徒は、小学教員が引率して神社参拝をする場合に宗教上の信念が含まれていると指摘し、神社の性質を明らかにすることを要求した。ここに「神社問題」と呼ばれる一連の軋轢^{あつれき}が始まる。三年十月には、第三

十回基督教日本組合教会総会が、政府が奨励している神社崇敬を国民多数は宗教として崇拜していること、同年八月の第一次世界大戦への参戦にあたって神社に宣戦報告戦勝祈念の祭祀を行なわせたことは宗教行為であり、キリスト教の伝道上の障害となることを指摘して、この対策を研究することを決議した。

さらに、四年十一月に大正天皇の御大礼が挙行された際、いくつかの地方行政当局が、家ごとに七五三繩しななを張り、神棚を設け、神社参拝を行なうように命じたため、浄土真宗門徒との間に軋轢を生ずるという事件が発生した。この事件について、同年十二月の帝国議会において、元西本願寺僧侶の衆議院議員・龍口了信たつぐちりょうしんが政府の見解を質たぐしたことから、「神社問題」はいよいよ本格化していった。

これらの問題におけるキリスト教及び浄土真宗の多数派の主張は、神社崇敬を絶対的に拒否するというものではなく、神社（特に府県社以下）から宗教的要素（説教・葬儀・祈禱・神札・お守り）を取り除いて非宗教化（記念碑化）せよというものだった。これ以降神社問題が取り上げられるたびに、キリスト教や浄土真宗はこの主張を繰り返し、政府にその実現を迫っていった。この主張を当時の神社局の官僚たちは「神社倫理化運動」と呼んでいたらしい（「神社局時代を語る」一七六頁）。

それでは、一連の問題に対する政府の対応はどのようなものであったのか。当時、神社局長を務めていた塚本清治せいきの答弁は次のようなものだった。「政府として神社を崇敬するやうにしたい

所からして、これを奨励し指導してゐる。されど政府として未だ曾て神社の崇敬若くは参拝を強制した事実はない」〔全国神職会々報〕第二〇九号、大正五年三月、二四八—二四九頁〕

塚本局長は、大正五年二月の『全国神職会々報』(二〇八号)に寄稿した「神社に関する注意」と題する論文でも、次のように書いていた。

「敬神は、我國民一般が持つべき精神であり而も宗教の信仰と衝突するものではない。(中略)宗教上の信仰は國民の自由であることは憲法の保障する所でありまして、今更申すに及びませぬが、敬神の念は我國民道德として日本臣民の持つべき精神である。従つて参拝するといふことは固より之を強制すべきことではありませぬけれども、併ながら此美風は奨励作興すべきことと考へるのであります」(二五三頁)

神社崇敬や敬神を、奨励はするが強制はしない。これが大正期の政府の基本方針だった。

その後、何らかの理由によつて、國民に精神的團結を呼びかける教化政策が必要になると、その具体策の中に、神社参拝、神宮大麻の頒布、神棚の設置の奨励が散見されるようになっていった。たとえば、①第一次大戦後の社会不安に対処するために内務大臣・床次竹二郎の提唱によつて地方局が主管して展開された民力涵養運動、②関東大震災からの復興を目指して喚発された大正十二年十一月の「國民精神作興に関する詔書」に基づいて企画された運動、③三・一五事件後の「思想国難」に対処するために、民政党内閣が提唱し、新設された文部省社会教育局を中心に

展開された教化総動員など、がそれである。

そして、こうした教化運動の中で地域によっては強制に当たるような事例が生じていたようだ（赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』校倉書房、参照）。

宗教制度調査会での論議沸騰

明治末期から大正期にかけて、大本教などの新宗教が大きな勢力に成長し、政府は神仏基の他に新宗教をも包括する統一的な宗教法規制定の必要を感じるようになった。そこで、政府は大正十五年五月に宗教制度調査会を設置し、主な宗教の代表者や宗教学者を委員に任命して、政府作成の宗教法案を審議させた。その審議は六月一日から始められ十月十六日に終了した（この草案は昭和二年一月に貴族院に提出されたが、審議未了で成立しなかった）。

この宗教制度調査会での審議において、宗教法案が取り扱う「宗教」の範囲が問題となり、それが神社を宗教と見るべきか否かの議論へと発展した。こうして、神社問題がはじめて公式の場で集中的に討議されることになった。ここでは、西本願寺の花田凌雲りょううんや宗教学者の姉崎正治あねざきまさはるが、府県社以下が行なっているお守り、祈禱きとく、神葬祭などの具体例を挙げて、「神社非宗教」論など虚構であるとして追及した。

これらの追及に対する政府の回答は、一般国民の神社参拝は自由であり、政府として強要する

意思はない。ただ小学校で集団参拝を実施するのは、教科書に載っている「神社崇敬」の「訓練」を行っているまでで、上級学校学生や一般国民にまで強制しようとするものではない」というものであった（大正十五年六月四日、第三回総会）。

この政府回答は従来の主張を繰り返したものにすぎないが、この宗教制度調査会における議論の過程で、委員の中から次のような意見が出されるようになったのは注目に値する。

政教分離の原則は西欧でも厳格に実施されておらず、神社を他の宗教とは法的な権限性格を異にする公認教として明確に規定することは、現憲法の規定と必ずしも矛盾するものとは言えず、また神社問題解決のためにも必要である（小野清一郎「宗教法案の法理的批判」『中央公論』大正十五年九月。以上、赤澤「近代日本の思想動員と宗教統制」参照）。政府は「神社非宗教」論を捨てて、神社を「宗教」と認めた上で「公認教」に指定し、「公認教」を特別扱いすることは西欧の実態に照らしても憲法違反には当たらないと主張すべきだ、というのである。

昭和四年十二月、政府は神社制度調査会を設置した。これは「官国幣社への公費支出」と「府県社以下への神饌幣帛料の支出」を実現して以後の神社界の運動目標であった特別官衙の設置要求（立官運動）と、キリスト教や浄土真宗から提起されていた「神社問題」の解決要求（神社倫理化運動）、この二つの圧力に押されての措置だった。

神社制度調査会が設置されてまもない昭和五年一月、真宗各派協和会が「卑見」と題する声明

を発表し、同五月には、キリスト教五十五団体が「神社問題に関する進言」を発表した。いずれも神社における宗教行為を禁止する法的措置を求めたものだった。

これと時を同じくして、憲法学者の美濃部達吉が『中外日報』に持論を掲載し、神社の信仰や参拝を国民に強制することはできないと論じたことはすでに前章で述べた。

このような環境の中で開催された神社制度調査会においては、当然、「神社問題」が議論されることとなった。後に加藤玄智は、当時の状況を振り返って、こう述べている。

「当局は、飽く迄神社神道非宗教で推し通うさうとする。そこで反対論者は、その隙に乘じて、然らば当局はその平素の主張通り、神社神道非宗教の実を挙げて貰ひ度い、神社の御守札祈禱の如きは、早速禁止して欲しいと主張する。斯くして神社神道は次第に去勢され、影が薄くなり、遂に消滅に瀕して行く。さうなれば神社存立の余地がなくなる。これでは神社がたまらない。当局は神社の爲めに計つて忠ならんとして、却つて神社を窮地に陥れ、斯る不結果を見るに至る。

こゝに当局の神社対宗教政策は破産に瀕した」（『神社問題の再検討』一八五—一八六頁）

「神社非宗教」論の徹底が声高に叫ばれ、それが神社の記念碑化、形骸化への道であることが明瞭になってきた。こうして、ついに、神社局設置以来の不動の公式見解であった「神社非宗教」論の見直しが検討されはじめた。神社の宗教性を認めた上で、なおかつ特別扱いを可能にする理論と立法が追求されようとしたのである。

㊦の修正案

今日の神社の大部分を包括しているのが宗教法人・神社本庁であるが、ここには神社制度調査会関係の貴重な資料が所蔵されている。その資料の中に、昭和五年二月十日に開催された神社制度調査会幹事会において合意された「憲法第二十八条に所謂臣民たるの義務と神社との関係」と題する㊦文書がある。やや長文であるが、これまでまったく紹介されていないもので全文引用してみよう（傍線は引用者）。

秘

憲法第二十八条に所謂臣民たるの義務と神社との関係

昭和五年二月十日開催せられたる神社制度調査会幹事会に於て標記の問題に付き討議したる結果大体に於て左記の通り意見の一致を見たるものと諒解す。

神社と国民個人との關係に於て神社崇敬の實質が宗教的内容を有するものと認むる以上は、憲法第二十八条の所謂宗教の自由は神社にも其の適用あるものと解せざるべからず。然れども信教自由の原則の中に在りても、必ずしも総ての宗教が対等の地位を占むるものと断ずべからず、蓋し神社は一面に於て国民個人の崇敬の対象（神社の私的方面）たると同時に、他面に於て国体と不可離の關係あるに基き、国家の宗祀たるの性質（神社の公的方面）を有するものな

れば、国民が之に対し相当の敬礼を表すべきことは国家に対する忠節の義務の一部にして、臣民たるの身分に付随する不文法上の義務なりと解すべく、此の意味に於て神社は信教自由の原則の中に在りても他の一般の宗教と全然其の範疇はんちゆうを異にするものなり。約言すれば、神社は国家の宗祀なる特殊の性質（神社の特殊性）に基き、信教自由の原則の中に在りて他の宗教に比し優越なる地位（神社の優越性）を有するものなり。

（神社に対し相当の敬礼を表することが臣民たるの義務なりと謂ふと雖も、神社は其の特殊性に基き制度上普通宗教の圏外に置かれたるものなれば、右の義務は法律上之を臣民の宗教に対するの義務と称すべきものにあらず）

然れば、憲法第二十八条の解釈としては、臣民は神社に対し相当の敬礼を失はざるの限に於て信教の自由を有するものと解せざるべからず。而して、神社に対する相当なる敬礼の範囲限界如何は各個の場合に就て具体的に之を判断するの外なく、立法論としては各種の法令の規定を為すに当り、一般宗教に比し神社の優越性を明瞭ならしむることに依りて義務の限界を明かにすることを得べし。

今二三の具体的問題を仮設して神社に対する相当の敬礼の範囲を例示すべし。

一、寺院仏堂等宗教上の施設に対する不敬の行為は社会の秩序に関する罪となし、公然不敬の行為ありたる者を処罰するを以て足るも、神社に対する不敬の行為は皇室及び国体に対する罪となし、公然ならざる場合にも之を処罰すること現行刑法の皇室又は神宮に対する

不敬罪と同様にするを妥当とす。

二、如何なる行為を以て神社に対する不敬の行為と認むべきやも各個の場合に就き具体的に之を判断せざるべからず。例ば、神社の祭祀に参列せざるが如きは、夫れ自身は不敬と認むべからざれども、参列して而かも祭式に違反して拜礼を為さざるが如きは、不敬と認むべきものならん。例ば又、靈魂の不滅を信ぜざるが如き言行は自由なるべきも、公然神社の神靈の存在を否定するが如き言行は神社に対する不敬と認むべき場合あるべし。

三、神符守札の授与を受くることは臣民の自由にして之を受けざることは神社に対する相当の敬礼を失ふものと謂ふべからず。個人の依頼に依る祈禱に付亦同じ。但し、之を妨ぐる行為は神社に対する不敬の罪とならずと雖も、説教葬式等を妨ぐる行為と同一の部類に属し、社会の秩序に関する罪となすべし。

四、学校教師が児童を引率して神社に参拝すると否とは、上司の指揮命令に違反せざる限に於て当該教師の自由に属す。何となれば、学生に対し神社の尊貴なる所以を以て説示し、敬礼をなさしむるが如きは、神社の特殊性を教授するものにして、宗教の教義を教へ宗教家の儀式を執行するものにはあらざるが故に、所謂宗教教育にはあらざるなり。

又右の場合に於て参拝を拒否する児童に対し、学校の教育方針に服従せざる者として之を懲戒することは、信教の自由を害するものにはあらず。

神社制度調査会の幹事とは、要するに事務局のことで、足立収、入江俊郎、星野輝興、池田清、飯沼一省、宮地直一がそのメンバーだった。彼らは、調査会の答申によって「神社非宗教」に固執する内務省の態度を改めさせようと考えていた。このような事務局の内意を背景に、昭和五年二月二十八日から七年十月十一日まで、神社制度調査会では、神社宗教・非宗教の議論が戦わされた。非宗教論の代表格は昭和天皇に法学・憲法学を御進講した法学者の清水澄しみずあきらであり、宗教論の代表格は同じく法学者の筧克彦だった。筧の議論は、先に紹介した昭和五年時点での美濃部達吉の主張とほぼ同じであるが、興味深い箇所を一部紹介しておこう。

「外国あつた辺りでは既にそう云ふ訳で、信教の自由と云ふことは尊重して置きながら、教ゆる段になるとさつさつと遠慮なく致して居るのであります。日本では教ふべき教を遠慮して神社を形式化し、そして一方で力を以て一般を強制しようとする。其為に偽つて神社は神の信仰を本質とせぬなどと云ふ者の存することはまるでとんちんかんと思ふ。それからしてそれと同時に、実修の方は参拝とか祈願であるとか種々なものがありますけれども、是は銘々が進んで心からしてやらうと思つて来る所に意味があるのであります。実に是は自由でなければならぬことであります。唯だ教へと密接の關係がありますから、教へに依つて其自由の心を発揚して行く訳であります」（昭和七年十月十一日・神社制度調査会第二十四回特別委員會議事録、傍線引用者）

神社制度調査会は約二年八カ月をかけてこの問題についての議論を重ねた。私の考えでは、も

う暫く同じ社会状況が続いていたならば、政府が「神社非宗教」の立場を抛棄して、神社を宗教と認め、当時のヨーロッパに存在したのと同じ公認宗教制度（国民に信教の自由を認めつつ、特定の宗派に保護と統制を加える制度）へと解釈を変えた可能性は十分にあった。ところが、昭和七年十月二十五日以降の調査会の議論は、この問題に決着をつけることなく、具体的な神社制度の補強策へと論点を移してしまった。

その原因は、時勢の急変、つまり満州事変の勃発、溝口駒造の言葉を借りれば「軍隊の吹き立てた進軍喇叭の力」による時代の空気の一変だった。特に、上智大学事件によって、この問題は、事実上、もはや議論する必要のない解決済みの事柄となってしまう。それでは、上智大学事件とは何であり、その後どんな影響を残したのか、それを次節では記してみよう。

その前に、少し寄り道をして、先に引用した幹事会の^⑨文書の「一」にあった神社に対する「不敬」の問題について解説しておきたい。それは、この問題が、「国家神道とは皇室神道と神社神道を直結したものである」とする村上「国家神道」論に対する有力な反証となっているからである。

旧刑法（明治十三年）にあった「不敬罪」の対象は、元来は天皇皇族及び皇陵（天皇皇族のお墓）に限られていたが、明治四十年の刑法改正によって、これに伊勢の「神宮」が加えられた。ところが、伊勢神宮以外の神社については、いわゆる「不敬罪」の対象とはされず、刑法第八十八条（神祠、仏堂、墓所其他礼拝所に対し公然不敬の行為ありたる者は、六月以下の懲役若しくは禁固又は五十円以下の罰金

に処す」において、寺院や墓所と同様の保護を受けているにすぎなかった。この状況を改めて、まさに神社と皇室祭祀とを刑法上直結しようとしたのがこの^⑧案であったわけだが、結局、実現されることはなかった（葦津珍彦「帝国憲法時代の神社と宗教」参照）。つまり、一般神社は皇室及び神宮とは直結されず、却って寺や墓と同一視されていたのである。

「神社問題」を一変させた上智大学事件

第一部でふれたように、宇垣軍縮の結果、大正十四年以降、中学校以上の学校に現役将校を配置して、生徒に軍事教練を施す体制が整えられていた。この制度は、大学と私立学校については、自主的な申請制であって決して強制ではなかった。しかし、平時において、学校教練を受けない一般の者の兵役期間が二カ年であったのに対して、高等教育機関における学校教練の課程合格者には、その二分の一以下の十カ月で除隊できるという特典が与えられていた。したがって、特に私学の高等教育機関にとっては、兵役期間短縮の特典確保は学生募集、学校の存立にかかわる重大問題となった。こうして、この制度については、「教育に対する軍国的侵略」などの批判が多かったにもかかわらず、施行と同時に多くの高等教育機関が現役将校の配属を申請した。そして、昭和六年九月の満州事変以降、この制度が教育界を揺るがす大問題を引き起こすことになった。

昭和七年五月、上智大学に軍事教練のために配属されていた将校が学生を率いて靖国神社に参

拝したところ、数名の学生が信仰を理由に参拝を拒否した。これが事件の発端である。この報告を受けた陸軍省は、自己の管轄下にある靖国神社への参拝拒否を重大視し、文部省に対して、上智大学への将校配属の派遣中止を申し入れた。事態を重視した駐日ローマ教皇使節と東京大司教は、九月二十二日、文部大臣に対して、「学生・児童の神社への敬礼は愛国心と忠誠心を現はすものなりや否やを正式に回答せられたき旨」を申し入れた。これに対して、文部省は、九月三十日に「学生生徒児童の団体が要求せらるる敬礼は愛国心と忠誠心とを現はすものに外ならず」と回答した。この正式回答を受け取った東京大司教アレキシス・シャボン は、十月十七日付で、全国の各関係学校に文部省の回答を通知するとともに、「今後学生生徒児童にしてカトリック信者は団体参拝に参加すべきものなる事を通告」した（久保義三『昭和教育史・上』一四二頁以下参照）。

上智大学事件解決直後の昭和七年十二月、文部省は「児童生徒に対する校外生活指導に関する件」（文部省訓令第二十二号）を発し、小中学校における校外教育の一貫として、伊勢神宮並皇居遙拝、神社参拝、神社境内清掃、忠魂碑・戦病死者・孝子・節婦等の墓碑の清掃・礼拝を正式に位置づけた。こうして、満州事変以前には小学校のみに限定されていた神社参拝が、上級学校にまで波及することになったのである。

ちなみに、このような軋轢があつたにもかかわらず、戦後、日本を占領したマッカーサー元帥から靖国神社の存廃について意見を求められた、カトリック（メリノール会のバーン神父とイエズス会

のピッター神父)は、その廃止に反対した。理由は、次のようなものであったという。

「靖国神社の存廃はその本質にかかわることで、こんどの戦争の正不正とは関係がありません。／＼いかなる国民も、祖国のために身命をとした人びとに對して、尊敬を表わし、感謝を獻げることには、大切な義務であり、また権利でもあります。ですから、戦没者の墓碑に對しては、敵国民といえどもこれに敬意を表わしてはなりませんか。いま靖国神社は神道の単なる靈廟ではなく、国民的尊敬のモメントであることを申し上げねばなりません。なぜなら、そこには、神、仏、基いずれの宗教を問わず、戦没者の英霊が平等に祀られているからです。したがって、このようなものを廃止するのは、国民の大切な義務と権利を否定することになりはしないでしょうか?」(志村辰弥『教会秘話——太平洋戦争をめぐる——聖母文庫、二〇四—二〇五頁)

この戦後の言動を見ると、上智大学事件における大司教の判断は、「軍の圧力に屈して、信仰に反して妥協した」わけではないようだ。ちなみに、昭和十一年五月二十六日、教皇庁布教聖省指針「祖国に對する信者のつとめ」によつて、日本帝国の司教たちは、神社で行われる儀式に關して、「カトリック信者がそれに参加し、他の国民と同じように振る舞うことが許される」ことを「教えるべきである」と指示された(カトリック中央協議会福音宣教学研究室編「歴史から何を学ぶか—カトリック教会の戦争協力・神社参拝」新世社、平成十一年三月、一三四—一三五頁。なお、この指針は現在も取り消されていない)。

拒否できない空気の醸成

神社・教育行政への軍部の参入、カトリックの「神社非宗教」の容認という事態の急展開によって、政府は誰はばかるところなく「神社非宗教」を主張し、それに基づいた政策を打ち出せるようになった。このために一般国民に対する官憲の違憲行為に対してもはや批判できない空気が醸成されていった。以後の主な動きを列举してみよう。

昭和四年十月の世界恐慌の発生以来、農村の荒廃には著しいものがあつた。そのため内務省は昭和七年八月に「国民更生運動計画要綱」を立案し、農林省は同年十月に「農山村経済更生計画樹立実行方針」を地方長官に示した。さらに文部省は精神教育などの内容を盛つた「教育要項」を提示した。これらはいずれも農村の自立更生を促すものであつたが、運動開始にあたって自力更生祭が行なわれたり、中心者たちが神社に参拝して農村再建を誓つたりということが各地で行なわれた。

昭和十年五月、岡田啓介内閣は「選挙肃正委員会令」を発し、長年の懸案であつた選挙浄化の運動にとりかかつた。この選挙肃正運動においても、全国の神社で一斉に肃正祈願祭を行ない、県によっては、肃正委員の辞令を神前で交付したり、投票所の正面に天照大神を奉祀して投票者が一々札拝拍手して投票するというようなところもあつたという。

昭和十二年七月に支那事変が勃発すると、近衛内閣は事変の急速な発展に対応して国民生活を戦時体制化するために、翌八月に「国民精神総動員実施要綱」を決定し、九月には近衛首相の名で「国民精神総動員に関する件」を内閣告諭として発し、国民精神総動員運動を開始した。この運動の中で、県庁の職員が神社に集団参拝したり、工場従業員が集団参拝する等のが励行された。また、靖国神社の春秋の大祭に天皇が参拝される時間に合わせて、サイレンなどを合図に全国民が一分間の黙禱祈念をすることが定められた。

清水幾太郎は『論文の書き方』（岩波新書）という本の中で、自らが昭和十四年十月八日付の『東京朝日新聞』に書いた「敬神の思想」という短いコラムを紹介して、「この運動（国民精神総動員運動）の一部として、神社の前を通る時は、歩行者も、車内にいるものも、必ず敬礼をせねばならぬということになっていた。私は、この全く馬鹿らしい、しかし、国家権力によって強制された習慣（？）に対して小さな皮肉を言ったつもりなのであった」（二二—二四頁）と書いている。

戦前の政府による神社参拝の強制というイメージは、この国民精神総動員以降の状況を、明治以降の近代全体に当てはめてしまったものと言えよう。

昭和十三年二月には、同志社大学理事である西尾幸太郎の日本組合基督教会演説会における発言が問題となり、憲兵隊から喚問されるという事件が起こった。これをきっかけとして各地方の国民から憲兵隊へキリスト教に対する質問が寄せられた。そこで、三月、大阪憲兵隊特高課長は

国民からの質問を十三カ条（八百万神に対する見解や、天皇とキリスト教の神との関係など）にまとめて、大阪市内のキリスト教教師並びに教育家に質問状を送りつけた。さらに、四月には、国民精神総動員運動への協力と称して、所属信者に対して神宮大麻の奉安を説得することを要請する文書を、キリスト教教師・教育家に送りつけた（田川大吉郎「国家と宗教」昭和十三年八月、参照）。

第三次宗教団体法案（昭和十四年四月公布、十五年四月施行）を審議した昭和十四年の第七十四回議会の様子はすでに述べた。この審議の中で、荒木貞夫文部大臣は、神社参拝を拒否する宗教団体や宗教教師はこの宗教団体法によって取り締られることを明言した。つまり、宗教教師については業務停止、宗教団体については認可の取消し、それに従わない場合には、六カ月以下の懲役もしくは禁固または五百円以下の罰金という処罰を受けることになったのである。国民個人については、神社参拝は道徳的な義務であって、法律的な義務ではなく、違反を罰する法律は存在しなかった。しかし、宗教団体や宗教教師については、宗教団体法によって参拝が法的に強制されることになった。ここに至って、信教の自由は事実上も、法律上も否定されたと言つてよい。

以上、これまで続けてきた事実についての検証をここでまとめて箇条書きにしてみよう。

- ① 近代の全期間を通じて、神社参拝が法的に国民個人に強制された事実はない。
- ② 明治期には公的な神社がほとんどなく、参拝強制など起りようもなかった。
- ③ 大正初年から小学校における参拝などをめぐって「神社問題」が発生したが、政府は「神社

非宗教」の立場にたちつつも、国民に神社崇敬や敬神は奨励するが、参拝は強制しない、小學校においては神社崇敬の訓練として神社参拝を行なうが、上級学校では実施しないとの立場だった。この見解は大正期を通じて維持された。ただし、地方行政のレベルでは、強制に等しい行為が散見された。

④キリスト教や浄土真宗が推進した神社倫理化運動が大正末から昭和の初めに大きな盛り上がりを見せ、このままでは神社が形骸化されてしまうとの危機感から、神社制度調査会内部で密かに「神社非宗教」論の抛棄が検討された。その議論の中でも、神社参拝や神社崇敬は個人の自由だとされていた。

⑤満州事変後に起きた上智大学事件の結果、カトリックが神社参拝を非宗教行為だと認めたことによって問題が急展開し、神社参拝は上級学校にも波及した。

⑥上智大学事件以降に政府が推進した国民教化政策や軍部の神社・宗教・教育行政への介入、さらに国民精神総動員運動などによって、昭和十年代には参拝拒否は事実上困難になっていき、ついに、宗教団体の法の制定に際して、参拝を拒否する宗教団体や宗教教師は処罰されるという解釈が公認された。ここに至って、憲法第二十八条は空文と化した。



第四章 「神社非宗教」論とは何だったのか

「宗教」は不変なのか？

神社参拝が国民個人に法的に強制された事実はなく、事実上の強制も満州事変以後、宗教団体への法的強制は昭和十五年以降だった。とすれば、「神社非宗教」論についての従来の説、つまり「一般国民に対する神社参拝の強制と、帝国憲法が認めた宗教の自由との矛盾をごまかすための理論だった」という説明がまったくの誤りであることは明白だ。それでは、「神社非宗教」論とは何のための理論だったのか？ その意味の変遷をあらためて説明してみようというのが本章の目的である。だが、その議論を始める前に、どうしても^{あらかじめ}予めしておかなければならない作業がある。それは、「宗教」についての固定観念を取り払うことである。

宮沢俊義は、「神社非宗教」論を批判して、「神社が本来宗教であることは明らかである」（『憲法Ⅱ』三四九頁）と書いている。この議論には、人間は目の前で起きている現象そのものを見ている

のではなく、観念を通して現象を捉えているのであり、しかもその観念は不変のものではなく、生成、変化するものであるから、時代が異なれば人間の認識はまったく違ったものになる可能性があるという洞察が欠落している。いわば、人間は観念という色眼鏡をかけて物事を見ているのであり、そのレンズの色が変われば、同じ物を見ても違った色に見えるのが当たり前なのだ。

さて、それでは、「宗教」という観念は、明治初期と今日とで同じなのだろうか。同じどころではない。明治初期には「宗教」などという観念は存在しなかった。むしろ、この観念は、西欧との再接触という近代の体験を通じて生まれ、変遷してきたものなのだ。「宗教」という観念を「物差し」に例えれば、何が宗教なのかを判定する「物差し」そのものが存在しなかったり、変化したりしているわけだから、物差しで計られるほうの「神社」だけを取り上げて「本来宗教である」などと、超歴史的に断定できるわけがない。

私は、明治初期には「宗教」という観念はなかったと言った。なぜ、そんなことが言えるかと言えば、今日私たちが用いている宗教という観念を表現する言葉がなかったからだ。表象する言葉がないのに観念だけが存在するなどということはあり得ない。

それでは明治初期に「宗教」という言葉が存在しなかったのかというと、そうではない。「宗教」という言葉はたしかに存在していた。しかし、その意味内容は「仏教の最高の境地(宗)とそこへ到達させるための言説(教)」ということと、ごく単純化すれば、「宗教≡仏教」だった。だから、この意味で使えば、神道はもちろん、キリスト教も「宗教」ではなかった。

この「宗教」が、今日用いられているような諸宗教を包括する言葉へと変化しはじめるきっかけは、キリスト教を主とするものであったとはいえ、一応包括的な観念を含んでいた「religion」という外来語の翻訳語として用いられたことであつた。しかし、いきなり「religion」＝「宗教」と訳語が固定化されたわけではなく、明治初期の段階では、宗旨、神教、信教、神道など、さまざまな訳語が当てられていた。それが、一応「宗教」に固定されるようになったのは、明治十四、五年のことだつたと言われている。

日本人は開国によって、包括概念としての「religion」に出会い、その訳語を模索した。それは、同時に、「宗教」の中身を模索する作業でもあつた。しかも、静かな環境で、時間をかけて模索しているわけにはいかなかつた。近代国家となるためには、宗教の自由を認め、それと政府とを切り離さなければならぬという原則が同時に輸入され、国内の宗教状況と相俟つて、その政策的実現が喫緊の課題となつたからである。

このような流れの中で、「宗教」の中身が、仏教とキリスト教を中心として、その共通部分、つまり、「個人の心の救いを目的として布教と葬儀を行なうもの」として理解されるようになったのはごく自然なことだつた。そして、そこからすれば、近世においてそのようなものにかかわつてこなかつた神道が「宗教」ではない、と理解されたのもまた当然だつた。

このような自然な思考の流れを底流とし、浄土真宗による「大教院分離運動」や神道界の「祭神論争」という事件を経て、官国幣社神主に対する布教と葬儀を禁止するという政策が採用され、

ここに、行政上の概念としての「神社非宗教」論が、その最初の姿を現すことになった。つまり、何かをごまかして神社が非「宗教」とされたのではなく、幕末維新期に「宗教」という觀念が創出される過程の中で、それと対をなして「神社非宗教」という觀念もまた生成されたのである。そして、以後の政策は、生成された両概念及びその変遷を軸として展開されることになった。

「神社非宗教」論を厳しく批判した加藤玄智も、「神社非宗教」の生成当時については「賢明な政策であつたので、一時此の方策は成功」（「神社問題の再検討」昭和八年四月、四四頁）したと述べている。それでは、なぜ、彼はそれを批判するようになったのか。加藤は言う。

「時勢は駸々しんしんと進歩する。学問研究も次第にその視野が広げられる。十九世紀以降東西両洋の文明は長足の進歩をした。宗教学は最早もはやかう云ふ風に神道信仰神社神道を以て、宗教に非ずとする立場を是認しない様にさして来た。（中略）そこで今日では神官神職の人でも、腹の奥底を叩けば、神社神道が宗教であると云ふことを是認しない人は先づ無い様になつた」（同頁）

つまり、宗教をできるだけ広く捉えようとする宗教学という学問の輸入・興隆によって、大衆の「宗教」観も変化・拡大していったというのである。山口輝臣てるおみはこの加藤の指摘をヒントにして、十九世紀と二十世紀とでは、日本人の「宗教」観は大きく異なるものになつたと論じている（「明治国家と宗教」参照）。とすると、皮肉なことに、政府が神社局と宗教局とを分離して、「神社非宗教」の立場を鮮明にした時期には、すでに国民の「宗教」観が変化しはじめており、もはや「神

社非宗教」論が素直には受け入れられ難い時代が到来しつつあったということになる。

政治的意味の変転

国民の間における「宗教」観の変化が私たちの目から隠されてきたことが、「神社非宗教」論についての俗説をばびこらせた原因であつたことは間違いない。しかし、それだけではない。もう一つ大きなことがある。「神社非宗教」論が、神社と仏教（特に浄土真宗）の現実的な利害に対して持つ意味も、時代によつて目まぐるしく反転しつづけたのだが、このこともまた顧みられなかつた。国民の常識のみでなく、政治的意味もまたそれ以上に激しく変化しつづけたということだ。

「神道非宗教」が具体的な政策決定にかかわる観念として最初に語られたのは、「大教院分離運動」においてであつた。この運動の中で、真宗側は「神道は宗教ではない。宗教だとすれば、祭祀を国民に実行させることはできないぞ」と主張して、祭政一致をかける政府の肝を冷やさせた。一方、この時点での神社側は、「祭政一致は政教一致でなければならぬ」と、むしろ神道宗教論の立場にたつていた。

明治初期の宗教問題の帰趨（かすう）を理解するためには、藩閥と宗教との歴史的関係をも頭に入れてお

かなければならない。端的に言つて、長州閥は戦国時代以来、真宗とは同盟関係にあり、特に幕末における協働から、西本願寺とは切つても切れない関係になつていた。島地黙雷などの長州出身の末寺僧侶が維新後に西本願寺の主導的地位につけたのも、長州閥との関係を抜きにしては考えられない。他方、もう一方の藩閥の雄である薩摩は、平田篤胤あつなの復古神道を奉じ、大の真宗嫌いで、西南戦争の後になつてようやく薩摩で真宗の布教ができるようになったといふ具合だつた。したがつて、薩長の力の消長がそのまま宗教政策に反映されたのも当然の成りゆきだつた。

神仏合同布教を目指して明治五年に設置された教部省は、もともとは島地黙雷たちの建言を受け入れて作られることになつたものだつたが、実際にできあがつたときには、長州閥のリーダーたる木戸孝允も、島地も、遣欧使節としてヨーロッパにいた。そして、最高責任者として留守政府を預かつていたのが薩摩の西郷隆盛だつた。こうしてみれば、神仏合同の研修所兼説教所として設けられた大教院に、なぜ造化三神が祀られ、神主仏従の姿となつたのか、容易に理解できるだろう。

欧州から帰国して、この現状に衝撃を受けた島地は、真宗を動かして「大教院分離運動」を展開することになるが、その理論的裏づけが「神道非宗教」論だつた。そして、彼らの運動が功を奏したのは、いわゆる「征韓論」に西郷が敗れ、大量の薩人が政府を離れて、教部省の実権が長州閥に帰したためだつた。

この時点で、真宗は「天照大神は天皇の祖先として敬崇するが、造化三神などは宗教信仰と対

立するので尊奉できない」との論理を政府に認めさせることに成功した。そして、以後の真宗は皇室祭祀に対しては常に敬虔な態度を取りつづけた。これは基本的にはキリスト教でも同じだった。このように、「祖先崇拜は宗教の相違を超えて、日本人が共通にもつべき道徳的な観念である」という合意が明治初期に成立し、これが敗戦まで続いた結果、皇室祭祀について「神社問題」のような紛議が起きることはなかったのである。

「祭神論争」が起きると、布教と葬儀を仏教の独占市場として確保するために、真宗は「非宗教たる神社の神主が宗教行為たる布教や葬儀を行なうことを禁止しろ！」と政府に迫った。神主が布教を続けられ、またもや内部争いが生じ、それによって天照大神の權威さえ傷つきかねないことを危惧した政府内務省は真宗の主張を受け入れた。しかし、この場合、紛議の收拾のために、この問題に限って真宗の主張を採用したというにすぎず、「神社非宗教」を神社政策全体に貫徹させようとまでは考えなかった。だから、財政的な配慮から神社を切り捨てなければならないとなれば、平気で「神社は国民の信仰によって維持されるべきだ」との立場をとった。これが「官国幣社保存金制度」だった。この時点まで、「神道非宗教」論とそこから派生した「神社非宗教」論とは、現実を浄土真宗にとって有利なものに変えるように作用していた。

明治初年には「国家の宗祀」ということで、社領を没収され、世襲も禁止されたにもかかわら

ず、実際には末端の神社から次第に寺院並の扱いに切り換えられ、挙げ句の果ては、布教や葬儀まで非法化されていく。府県社以下はもう完全に日陰者扱いだった。もうここまで追い込まれたのなら、押しつけられた「神社非宗教」を受け入れ、それを逆手にとつて、明治初年の「国家の宗祀」という宣言を政府に実行してもらおうではないか。これが「神祇官興復運動」を展開した神主たちの論理だった（ここまでの議論の史料的裏づけを知りたい方は、拙著『近代政教関係の基礎的研究』参照）。

十年以上にわたる運動の結果、明治三十三年、社寺局は宗教局と神社局とに分けられ、「神社非宗教」が政府の公式見解となった。さらに三十九年の「官国幣社国庫供進金制度」と「府県社以下神社神饌幣帛料供進制度」とによつて、一応、「全神社が国家の宗祀であること」が確認された。同時に、内務省の有力部局たる地方局が神社を地方自治の中心施設として積極的に利用しようとしはじめた。

こうして、神社を封じ込めるために真宗が高唱した、行政概念としての「神社非宗教」が、一転して、小学校における神社参拝を正当化し、地域によつては、神棚の設置や神宮大麻の拝受をも強要するような論理に転化した。しかし、元来真宗側が高唱した論理であり、しかも、政府を動かす挺子として「国民全部が祭祀に参加できるように」という主張を盛り込んでいたから、いまさら神社参拝を全面的に否定するわけにはいかなかった。

そこで真宗が要求したのが、神社非宗教の徹底、すなわち倫理化、記念碑化、形骸化ということだった。国民の「宗教」観が変化する中で、この主張は次第に有力になっていき、ついに、このままでは神社が実質的に滅ぼされかねないとの危機感を抱く人々さえ現れるようになった。昭和四、五年のことである。こうして、神社制度調査会の幹事たちは、内々に、「神社非宗教」論を抛棄して、神社を「宗教」と認めた上で、ヨーロッパ並の政教関係を制度的に実現する方向に調査会の議論を導こうとした。

ところが、満州事変後の上智大学事件の結果、カトリックが神社参拝を「非宗教」行為だと認めるという事態が起り、ここにまたまた勢力関係が逆転して、真宗やキリスト教側が「神社非宗教」論によって追い込まれることになったのである。

つまり、「神社非宗教」論というのは、何らかの特定の目的のために政府が人工的に作り上げたというようなものではなく、その当時の国民の常識と、宗教団体や藩閥の利害関係・勢力関係から生まれ、それらの変化にともなって、その政治的意味を変えていった観念なのである。

「国家神道」による宗教弾圧？

ここまでは、国家神道「幻想」の基本を構成する「神社参拝の強制」と「神社非宗教」論について、その誤謬を明らかにしてきた。もはやこれで十分だとも思うのだが、あと二つほど副次的な要素が残っているもので、これについても簡単にふれておこう。その一つが「国家神道による宗教弾圧」と呼ばれるものである。この例としては、明治初期の天理教などに対するものと、大正期の大本教に対するものを挟んで、昭和十年代の神道系諸教団に対するもの、さらに、その後の反戦反軍的言論を展開していた仏教、キリスト教系教団に対するものなどが挙げられるのが常である。

このいわゆる「弾圧」の主体が、神主や学校の教師であったならば、「国家神道」の定義の中に収まるわけだが、そんなことがあるわけもなく、もちろん実行主体は警察だった。したがって、これを「国家神道」によるものと主張するためには、「国家神道」を構成する要素に警察も組み込んだ上で、その思想、組織、行動、根拠法などを分析し、説明する必要があるわけだが、実は、そのような実証研究はほとんどない。私を知る限りでは、この点に関心を払って論文を書いているのはたった二人、多く見ても五人くらいである。そして、そのいずれの論者も、警察を「国家神道」に組み込んだりはしていないし、「国家神道」を「弾圧」の原因だとも見ていない。

その一人、葦津珍彦は「新宗教への干渉の法理」について、次のように論じている。

「帝国憲法時代に新宗教を弾圧するのに、もつとも普通に適用されたのは、警察犯処罰令であつた。同令の第二条には『左の各号の一に該当する者は三十日未満の拘留又は二十円未満の科料に処す』とあつて、三十七項目の該当行為を列挙してゐるが、その第十六ないし十九には、次のやうな事項がある。

十六 人を誑惑せしむべき流言浮説又は虚報を為したる者

十七 妄みだりに吉凶禍福を説き又は祈禱符呪等ふじゅを為し、若は守札類を授与して人を惑はしたる者

十八 病者に対して禁厭きんえん・祈禱・符呪等を為し又は神符・神水等を与へ医療を妨げたる者

十九 濫みだりに催眠術を施したる者

これらの者は、裁判官の正式裁判を待たないで、警察署で簡単に拘留することができた。天災地変について論じ、現世利益について説教するやうな新宗教の教義は、ほとんど右の十六号および十七号に該当するものとして、拘留された。科学的になんらの根拠のない「流言浮説」をもつて「人を誑惑」し、『妄に吉凶禍福』を説く者として断罪されたのである。新宗教は、病人に対して祈禱をしたり神札・神水・神葉等を与えることが、今日でも多く見られるが、それらの者が、科学的医療を妨げるものとして処罰された。このやうな行為が、警察限りで簡単敏速に処罰されたので、ほとんどの新宗教は、大きな宗団を形成しえない前に、潰されてしまった。

この新宗教への弾圧を、戦後になつて、国家神道の宗教圧迫のやうに論ずる者があるが、それ

は誤りであらう。警察犯処罰令の思想は、国家神道といふべきものではなく、むしろ啓蒙的科学的合理主義である。それは啓蒙的科学的合理主義の宗教弾圧とでも称すべきものである」(「帝国憲法時代の神社と宗教」二四五―二四六頁)

「宗教弾圧」と警察との関係を分析している二人目の論者は小島伸之^{のぶゆき}である。小島は、「特別高等警察による信教自由制限の論理」(『宗教と社会』第十四号、平成二十年六月)という論文で、先行研究が「二大不敬事件」として説明してきた「第二次大本事件」(昭和十年十二月)と「ひとのみち教団事件」(昭和十一年九月)の再検討を行っている。特別高等警察が「国体」(国家神道観・天皇観・神宮観)に対する「異端説」を取り締まる意図で皇道大本やひとのみち教団を弾圧したという通説は妥当なのかの検証である。

小島は、内務省警保局の第一次資料である『特高月報』を読み込み、取り締まり理由を抽出した。すると、「第二次大本事件」の場合は、世俗の革新政治運動との連繋、特に共産主義とも共通する資本主義や議会制の否定の主張によって特高の警戒を惹起し、最後は皇位篡奪を旨とした革命運動として検挙されたことが判明した。つまり、特高本来の取り締まり対象であった「反体制的社會運動」の範囲が社会運動団体(特に共産党)から宗教団体へと拡大したのが「第二次大本事件」で、「異端説」の取り締まりではなかった。

「ひとのみち教団事件」の場合は、啓蒙合理主義的観点から「呪術迷信」的と見なした宗教を「個

人の生活を脅かし社会の秩序を紊る」存在として取り締まったものだった。両事件において「教義の不敬性」が問題とされたのは事実であるが、それが強調されたのは警察による取り締まり段階ではなく、その後の裁判の段階であった、という。

つまり、特高警察による皇道大本「弾圧」の第一目的は革命運動の取り締まりにあり、ひとのみち教団に対する「弾圧」の第一目的は、特高が迷信的・詐欺的と判断した教団による反公序良俗行為の取り締まりであって、「教義の不敬性」は取り締まり後の裁判段階で強調された後付けの理由だったのである。

小島はもう一つの論文「自由権・民主制と特別高等警察——『特高教本』を題材として——」（『宗教法』第二十九号、平成二十二年九月）において、そもそも特高警察は何を守ろうとしたのかを、戦前期に出版された特高警察・思想警察に関する概説書・解説書（特高教本）を資料として、分析している。その結果、大正元年に特高警察が創設されてから昭和十三年に国家総動員法が施行されるまでの間の取り締まり対象は、反議会制・反私有財産制を掲げる非合法的な社会運動（共産主義運動とファシズム運動）で、近代西洋的個人主義・自由主義の理念とその制度を担保する議会制＋私有財産制を基礎とする立憲君主制の「体制」「国家」を守ることが目的であったことが明らかとなった。ところが、国家総動員法の制定によって、「体制」自体が統制経済を旨とする全体主義的なものへと「百八十度の旋回」を遂げ、その結果、今度は個人主義・自由主義が取り締まりの対象となり、その旋回と軌を一にして「皇道の宣布」が新たに「特高警察の最高目的」に加えられることになっ

た。

この小島の研究成果に従えば、従来の「国家神道」による「宗教弾圧」という理解は、昭和十三年前後の大日本帝国の変質と、それに伴う特高の取り締まり対象の劇的な変化を見落とした謬説と言わざるを得ない。

このように説明したとしても、世の中には、根拠があるかと無かろうと、証拠の有無に関係なく、何がなんでも天皇や神道を否定したいという人がいる。だから、「直接の原因ではないにしろ、弾圧に利用されたのが怪しからぬ。悪用されるようなものは棄ててしまえばいいのである」といった非理性的な暴論を展開する人物がいなくても限らない。そういう方に対しては、ならば私たちがまず棄てなければならぬのは、最強・無敗で、今日でもなお盛んに戦争イデオロギーとして利用されている「民主主義」ではなかるうかと申し上げておこう（長谷川三千子「神の国」発言に耳を傾けよ」参照（加地伸行編著「日本は「神の国」ではないのですか」小学館文庫）。

もう一つ付け加えると、私たちはこの問題に取り組む際に、無意識のうちに「政府が宗教を押さえ込むことはよくないことだ」という前提にたつてしまっている。しかし、歴史事実を明確にし、的確な解釈を得るためには、一旦そのような先入観を棚上げにする必要もあるように思う。たとえば、三谷博^{みたにひろし}は、明治維新がフランス革命やロシア革命と比べて著しく犠牲者の少ない改革

であった理由を探索し、その原因の一つとして、幕末の民衆の「世直り」運動が権力の獲得とは結びつかない限定された宗教運動にとどまったことを挙げている（『明治維新とナショナリズム』山川出版社、三四六頁）。この現象は、従来の民衆宗教史上においては、「墮落」とか「限界」とかいう言葉で評価されてきたものである。三谷の指摘は、それとは正反対で、とらわれない自由な発想の大切さを教えてくれているように思う。

海外神社も「国家神道」？

朝鮮や台湾における神社政策や宗教政策まで含めて「国家神道」と呼ぶ人がいる。しかし、私は、法体系も管轄官庁も異なる新領土での政策を、何の検証もせずに内地と同一視するのは、学説としてはあまりにも杜撰ずせんすぎると思ってきた。そこで、まず、日本本土の実態を究明し、その後で余裕があれば、朝鮮や台湾についても研究してみようという考えだった。

ただ、ここまで書いてきて、朝鮮や台湾の問題にまったくふれないというのも何か物足りない。そこで、手元にあった研究書を読み返してみると、ほぼ日本本土と歩調を合わせて政策が推移している様子が見えてきた。日本本土におけるのと同じように、海外領土においても最大の問題とされているのは「神社の強制参拝問題」である。そこで、その問題を中心に、朝鮮と台湾の様子を見てみよう。

まず、朝鮮についてだが、私の知る限り、強制参拝問題を正面から取り上げた学術的な業績としては、韓哲曦著『日本の朝鮮支配と宗教政策』（未来社、昭和六十三年）がもっとも詳しく、かつ新しいものである。

韓は、まず、日本の統治初期においては、神社参拝強制などはほとんどなかった（一五八頁）と書いている。朝鮮にあった全神社数は、大正八年の時点で、神社三十六、神祠四十一、大正十四年の時点でも神社四十二、神祠百八というのだから、もちろん、朝鮮人全体に参拝を強いるには数が絶対的に不足していた（一六三頁）。

大正十四年十月十五日に朝鮮神宮の鎮座祭が行なわれたが、それを目前に控えた同年七月、京城基督教連合会が総督府に要望書を提出して、「神社に対する取扱が、宗教的色彩を有する間は、学校職員及生徒に対して之が参拝を強制せず、父兄又は各自の自由に任せられたき事」等を申し入れた。これに依えて、総督府は学務局長の名で「生徒児童の神社参拝に関する件」と題する通牒を各道知事に発し、「理解なき者に之を強ふるとも教育上効果を収め難き義に付、（中略）不理解に基づく紛糾等生ぜざる様慎重御考慮の上、貴管下各学校職員を懇篤御指導相成度」と命じた。つまり、強制しても教育効果は期待できないから止めておきなさいと諭したのである。この対応について、韓は、総督府は「総鎮守として朝鮮神宮を建てたものの、それを拠点として皇民化政策を推進する程には、制度的にもイデオロギー的にも至っていないかった」（二六四―二六九頁）と述べている。

この政策が変化するのは、昭和七年からのことで、しかも、参拝の強要は学校から始まり、締め付けが厳しくなったのは昭和十年代になってからだったという（一八〇—一九六頁）。こうしてみると、朝鮮の場合も本土とほぼ同じ歩みをしていたことがわかる。

それでは、台湾のほうはどうだったのか。もつとも詳しく、かつ新しい研究である蔡錦堂著『日本帝国主義下台湾の宗教政策』（同成社、平成六年）を読んでみよう。

蔡の著書によれば、日本の台湾に対する宗教政策は放任期、調査期、弾圧期の三つに区分できるらしい。放任期は明治二十八年の台湾領有から大正三年頃までで、後藤新平しんべい民政長官が有効な統治のために打ち出した「旧慣保存」という方針の下に、台湾の風俗、習慣、宗教はほとんどそのままの状態で保存された。

第二の調査期は大正四年から昭和五年までで、大正四年に西来庵事件という漢民族系台湾人の大規模な反乱が起き、その原因の一つとして宗教や迷信の存在が考えられたために、大規模な宗教調査が行なわれるようになったのに始まる。しかし、このときも総督府は「在来宗教が日本の利益あるいは社会の治安の支障にならない限り、その迷信を容認する一方、台湾人に『正シキ信仰』を教育すべし」（六四頁）という方針だったため、台湾人に神社参拝などが強制されるということとはなかった。

第三期の弾圧期は昭和六年頃から終戦までで、内地と同じく満州事変をきっかけとしているが、

「敬神崇祖精神が強く要請されてきたのは、およそ昭和八、九年頃からのこと」（八四頁）であったという。もう少し詳しく言えば、「神宮大麻奉斎の要求は昭和七年（一九三二）からであり、もう一つの神社中心の「一街庄一社」建設の強要は昭和九年（一九三四）から始まったものである。それに台湾在来宗教に対する『改革・改善』などの統制措置が最初に提出されたのは昭和十一年（一九三六）の時である」（二一頁）

「神社中心」のスローガンがはつきり打ち出されたのは、昭和九年のことであったと言われるが、当時、台湾に存在していた神社の数は、二十五社にすぎず、これではとても地方の敬神崇祖の中心とすることは無理だった。そこで、総督府は同年九月に「神社建設に関する件」を出して、行政の最末端単位である「街庄」一つに一神社を建設するという「一街庄一社」の方針を打ち出した。この方針をそのまま実現するとすれば、「台湾全島に約三百の神社を新たに創建」（二三三頁）しなければならなかった。しかし、財政その他の問題があり、結局、終戦の時点でさえ、台湾全島に存在した神社は、「官幣社二・国幣社三・県社一一・郷社二〇・無格社三〇及び台湾護国神社・建功神社計六八社」（二四〇頁）にすぎなかった。

台湾においても、神社参拝は学校において実施されるようになり（大正八年から）、一般の人民に對しては、支那事変以降に強く奨励されるようになったらしい。ただ、台湾の場合、多神教的な風土のためか、「拒否」する例はあまり見られなかった」（二五七頁）という。

むしろ、台湾において問題となったのは、神宮大麻奉斎と神棚設置の強要の「副産物」として

行なわれた「台湾人家庭正庁改善運動」や、「迷信打破・陋習改善」をスローガンに強行された「寺廟整理運動」だった。

「正庁」とは台湾における家庭祭祀施設であり、「正庁改善運動」とはそれを日本風に改めさせようというものだった。「寺廟」とは、道教、儒教、仏教の三教が混合されてできなかった台湾の在来宗教施設の総称だが、その「寺廟」を整理ないし撤廃しようとしたのが「寺廟整理運動」で、昭和十三年から十五年にかけて猛威を振った。この運動は、「皇民化政策」の悪しき側面の象徴として、また、台湾人の伝統的信仰を破壊しようとしたものとして、台湾の「廃仏毀釈」と言われるほどに評判が悪い。たしかに、これは朝鮮でも行なわれなかった暴挙といつていいだろう。

ただし、この「寺廟整理運動」は、大東亜戦争勃発直前の昭和十六年十月に中止されている。寺廟整理中止の原因の一つとして、蔡が「日本の南方進出と絡んで寺廟整理はすでに台湾一島の問題だけでは済まず、南方地域の宗教政策、統治と大きく係わってきたこと」（二八六頁）を挙げているのは興味深い。この意味は、蔡が引用している宮本延人著『日本統治時代台湾における寺廟整理』の記事を見るとよくわかる。

「寺廟整理が大東亜戦争の直前に米英によつて宣伝の具に供された事を注意しなければならぬ。昭南島（シンガポール）よりの帰朝者によれば英国はマライ人及び華僑に対し、若し日本が侵攻する事があれば必ず宗教圧迫を試みるであらう。日本は回教や華僑の在来信仰を弾圧して、代ふる

に神社を以てするであらう。この実例は台湾の寺廟整理であると宣伝したと云ふ。又比律賓（フィリピン）宗教工作隊の帰朝談によれば、米国の宣伝は日本は侵攻すれば直ちに基督教の圧迫を試みるであらう。その後には神社を建立する。即ち台湾の例の如しと云ふ同様の宣伝を試みた」（蔡、二八六頁）

昭和十年代に日本が台湾で実施した「寺廟整理」が、日本の海外統治の伝統的方法そのものであると米英によつて宣伝されたため、あわてて日本がそれを中止したという指摘は実に示唆に富んでいる。

たしかに、ホルトムも“Modern Japan and Shinto Nationalism”の中で次のように書いていた。「日本が極東における覇権を握つた結果として起つた国際現象としてそのこと自身よりもつと注目されることは、祭政一致という概念により、政治行政の機関として本国の神々のために神社を建立することが必要だつた事実である。日本国民の性格とこれに緊密に結びついている神道の信仰および儀式の性質から見て、日本が政治支配をするところでは必ず、日本国家の中心的、宗教的利益に対して被征服国民を心から服属させようとする強烈な決意が随伴せずにはおくまいとしか考えられないのである。そして日本軍隊の行くところかならず日本の神々があるということになるのである」（訳書二一四頁）

そして、たしかにこのような断定の根拠として、台湾における昭和十年代の「同化政策」を挙げているのである（訳書二二六頁）。

その後、このホルトムの主張は見事に村上重良によって受け継がれた。村上は「植民地の神社」について、次のように書いている。

「創建神社の一系統として開拓地、植民地、占領地の神社があった。これらの多くは、海外神社とよばれたが、その大半は国家神道の侵略的性格を露骨に現わした宗教施設であった。（中略）これらの地域には、在住の日本人を崇敬者とする神社が創建されたが、その本質は、日本の支配する土地には、日本の神々が降臨するという、国体の教義に立つ宗教侵略であった」（『国家神道』一九二一—一九三頁）

この流れを見れば、海外においても、本土と同じように、昭和十年代の政策がそれ以前の時代に投影されて、「国家神道」像が創作されたことが明瞭だ。

ちなみに、フィリピンを占領した日本軍は、米英の反日宣伝を意識したのだろうか、ここがカトリック地域であることを考慮して、日本カトリックの神父たちを送って宣撫活動に当たらせている（志村辰弥『教会秘話——太平洋戦争をめぐる』参照）。こうして、フィリピンには「日本の神々」ではなく、日本カトリックの神父たちが「降臨する」ことになった。



第五章 「幻想」を必要としているのは誰か

体験を客観視できない戦中派

「よくもまあ、こんな『まやかし』が戦後六十年以上も続いてきたものだ」
「どうして『幻想』が消えなかったのか、そちらのほうがむしろ不思議だ」

これが、ここまで書いてきての私の率直な感慨である。

そうなる、「どうして消えなかったのか」、その理由を追及してみたくなくなった。そもそも実証研究によって実態に迫るなどということにはあまり興味がなく、ただただ「天皇」や「神道」を非難できればそれでいいという研究者がいるのは事実である。また、こまかな研究はできても、それを用いて新たな全体像を描けるだけの見識や勇気を持ち合わせず、どんなに新しい史料や事実を発見しても、結局は「古い革袋」の中に押し込むことしかできない学者が多いのもまた、確かである。

しかし、「現人神」「国家神道」については、もう少し別な特有の事情が潜んでいるような気がする。その一つは、自らの体験を客観化できない「戦中派」と呼ばれる人々の存在である。特に、実際に戦場に出ることなく、戦中の教育を受けただけで敗戦を迎えた世代に、この種の精神構造をもった人物が多いようだ。私には、その代表格が梅原猛であるように見える。

本書の第一部の冒頭でも紹介したが、梅原は教育基本法の改正に対する反対を表明した文章の中で、「教育勅語の精神は結局、天皇を唯一の神として、その神のために死ぬことを根本道徳とし、一切の道徳をこの根本道徳に従属させる精神であった」（『朝日新聞』平成十四年十一月十七日）と書いている。

もう何度も言い、これ以上繰り返したくないが、これは完全な事実誤認である。というよりも悪質なデマと言ったほうが正確だ。梅原には、古代以前に関する業績は山のようにあるが、近代に関する実証的な業績は一つもない。梅原ほどの学者が、「未知の分野について発言する場合には、少なくとも先行研究を調べなければならぬ」というくらいの常識を持ち合わせていないとは考えられない。とすれば、このデマに現れているのは、「単なる無知」ではなく、自分が生きた時代に対しては決して実証的な検証の目を向けないという「強烈な無知への意志」ではないだろうか。

この硬直した「知」の有様は何に由来しているのか。それを考えはじめたとき、ふと、梅原猛著『天皇家のふるさと』日向をゆく（新潮社、平成十二年）を読み終えたときの異様な感じを思い

出した。日本の神話では、天孫降臨から神武東征までの間、皇室の御祖先が九州の日向にいたとされている。この本は、記紀神話の記事には事実が反映されているのではないかと仮定して、日向におられたとされるニニギノミコト、その子供のヒコホホデミノミコト、その子供のウガヤフキアエズノミコト、その子供のカムヤマトイワレヒコノミコト（神武天皇）たちの足跡を辿ろうとしたものである。

その探求の旅も終わりに近づいたところ、宮崎市内にある「八紘一字」の文字を刻んだ巨大な塔と、知覧特攻基地のことに話が及んだ。すると突然、それまでの冷静な分析や軽快な推理の文脈が乱れ、梅原の文章が変調を来した。

梅原は、養母に、軍人は人殺しが商売だから、絶対になつてはいけないと教えられたと語りはじめ、反戦思想の持ち主であったにもかかわらず将来への希望を失って特別操縦見習士官の試験を受けたこと、日本の戦闘機の名前が言えなくて、試験官に「非国民」と罵られて不合格になったことなどを書き連ねている。そして、もし試験に合格していたら、自分も知覧の記念館に写真がかざられていたかもしれないと言ひ、なぜ、日本の軍部は勝ち目のない戦争を早くやめなかったのか、そうすれば、特攻隊の出撃も、沖繩の戦闘も、広島・長崎への原爆投下も起きなかつたのではないかと批判している。ここでは、アメリカ側が「無条件降伏」に固執している中で、日本だけが一方的に戦闘を止めることなどできたのかというごく初歩的な問題さえ顧みられていない。

さらに、梅原は続ける。特攻作戦が考え出されたのは、軍人にとって学徒兵や予科練など「とるに足らぬ人間」だったからであり、「特に学徒兵に対しては、心から戦争に協力しているとは思われない知識人へのひそかな懲罰の精神が込められていたような気がする」と推測する。そして、「私はこれ〔特攻作戦〕を考え出したという大西滝次郎中将や、これを国策として採用した東条英機大将は罪万死に値すると思っている」と述べ、この章を次のような言葉で結んでいる。

「このようなことを考えた鬼あるいは悪魔を、二度と日本の国から生み出してはならないと思う。このことがもしも神話の解釈によって行われたとしたならば、そのような解釈の過ちを二度と繰り返してはならないのである」（以上、一九四—一九八頁）

この文章を読めば明らかのように、梅原の個人的な体験と怨みは、閉ざされた闇の中で、客観的な検討を加えられることなく放置されたままになっている。まさに、竹山道雄が「あのころのくるしかつた印象に圧倒されて、それへの怨嗟から歴史に対するセンスを失っている判断が多い」（『昭和の精神史』一九頁）と嘆いたとおりである。

山本七平は『現人神の創作者たち』の冒頭において、自己の思想形成への無知がもたらす呪縛の力を強調し、そこに客観的な検討を加え、一つの思想として捉え直すことの必要性を説いている。彼が「現人神」の検討対象として江戸時代を選んだことは、彼自身がやはり昭和に呪縛されていたことを示すものでしかなく、結果はともかく、呪縛に対する認識そのものは正しかつ

たと思う。たしかに、「無知は呪縛を決定的にするだけで、そこから脱却する道ではない」(一一頁) 小林秀雄は「歴史とは、人類の巨大な恨みに似てゐる」(「歴史と文学」と言った。その恨みとは「愛惜あいせきの念」のことだったが、梅原の場合は、文字どおり、「怨み」であるらしい。

「一見理性的に組み立てられている梅原理論そのものが、実は、巨大な個人的怨みによって生み出されたものだったとしたら……」

「その怨みが彼の思想の水底に響いている歌だったとしたら……」

梅原の国家形成以前の縄文への憧れ、アイヌや沖縄への共感、そして律令神道、近代神道への否定的な眼差し、それらはあらためて「理性の光」の下で問い直されなければならないのではあるまいか。

自らの体験を客観視できない戦中派が多いのとならんで、国家神道「幻想」が消えないもう一つの理由がある。どうやら、この蜃気楼しんきろうを無くしたくない、無くなってもらっては困ると思つている人々がいて、一生懸命、それを創りつづけているようなのだ。

法主生仏信仰の投影が「現人神」

近代日本の政教関係や神道史を研究しはじめてもう三十年以上になるが、研究を進めていくうちに、疑問が深まっていったことがある。それは、「国家神道」の研究を進めていくと、なぜか、至る所で浄土真宗に出会うということだ。

まず、「国家神道」論の重要な柱である「神社非宗教」論を調べてみると、その起源は島地黙雷をはじめとする真宗僧侶が熱心に主張したものだ。た。「国家神道」論は加藤玄智に始まり、同時に、彼が「現人神」の創作者だった。加藤は東京浅草の浄土真宗高田派称念寺の住職・加藤玄徳の長男として生まれている。戦後、国家神道幻想を拡大した藤谷俊雄は真宗大谷派即現寺住職だった。「国家神道」の批判的研究者である安丸良夫も富山県の浄土真宗地帯の出身である。本誓の冒頭で言及した山折哲雄の父は浄土真宗の海外布教師だった（ちなみに、村上重良は元共産党員でキリスト者）。

これらの事実をどう解釈したらいいのだろうか。二葉憲香や福嶋寛隆ふたばけんこうといった真宗左派の研究者たちが主張してきた、「神道という国家に好意的な民族宗教」と「真宗という国家に批判的な世界宗教（普遍宗教）」の対決、「抑圧者としての神道」と「被抑圧者・抵抗者としての真宗」の対立、という図式ではどうにも納得できない。

「国家神道」を正当化するための論理だったと言われてきた「神社非宗教」論は、多くの神主たちの憂慮・反対を政治力で押しつぶす形で、真宗が政府に採用させたものだった。

次の二つの文章を見ていたどころ。

「神道は（中略）天祖太神立極垂統の大典にして、其道たる祭祀施政の外に出ざるは論を俟たざるなり、（中略）天祖立極の大典は、全国人民誰之を崇奉敬戴せざる者あらんや、其崇奉敬戴すべきは、国民の義務なれば也」

「彼等（キリスト教徒）は我邦の神社祭典を以て真神に背くの罪惡とし、実理に戻るの謬妄とせり。現に彼等は所在神社の祭典に与らず、献灯祭資を拒絶せり。甚しきは他の祭典の式場に臨み、傲然罵詈して其非を公説せるが如き（去年九月、神戸楠公社にて修せし某々の追忌祭席上に於て、米国宣教師アツキンソン氏が該祭典の非を講演せしの類）、すべて大胆にも本邦古来の礼典を廢絶せんとす。若し彼等が随意に其教を布宣せしめば、上は伊勢の大廟を始めとし、全国の官国県社より郷村社に至るまで、之を勦絶して跡なきに至らしめずんば、彼等は満足を表せざるべし。而して祖先に薦事するの礼典の如き、絶へて再び其痕を見る事なきに至らん。是れ豈慎終追遠の道に於て毫も憚然なき者とせん歟、其世道人心を傷害し、綱常彝倫を滅裂する、豈国体皇室に關係なしとせんや」

この二つの文を書いた人物の名前を伏せて、どんな人物が何の目的で書いたと思いますかと聞かれたら多くの人々は何と答えるだろうか。おそらく、前者については、熱烈な、悪く言えば狂

信的な神道家が、国民に皇室祭祀を強制するために書き、後者も同じような人物がキリスト教を排撃するために書いたのだらうと答えるに違いない。ところが、前者は明治十四年三月に真宗大谷派（東本願寺）の渥美契縁と鈴木慧淳が内務卿松方正義に提出した建白の中の一節であり（藤井貞文「出雲大社教成立の研究」四七七—四七八頁）、後者は明治二十二年七月の『令知会雑誌』に島地黙雷が書いた「此国家人民を奈何せん」と題する論文の一節なのである（『島地黙雷全集』第四卷、六一頁）。

「現人神」にしても、神話に依拠する多神教的な天皇「神孫」論では不十分であるとして、加藤玄智が唱えはじめたものだった。それは、一神教に近い一向専念（阿弥陀一仏崇拜）を信条とし、法主が「生仏」とされ、戦国時代には門徒に対する生殺与奪の権まで握ったことのある真宗の信仰を通して見た天皇像ではなかったらうか。つまり、神話ではなく、真宗信仰を投影された天皇像が「現人神」だったのではないか。だからこそ、真宗信仰の影響を受けた知識人たちは、戦前において天皇が絶対的な神とされたという「幻想」を素直に、疑問の余地なく受け入れられたのだらう。このような推論から、私は真宗大谷派の菱木政晴の次の考えに同意する。

「現人神信仰は、この法主生仏信仰の焼き直しではないだろうか。二つの信仰はきわめて似かよっており、成立は法主生仏信仰のほうが早いのであるから」（岩波ブックレット『浄土真宗の戦争責任』三

要するに、「国家神道」の主要な論理である「神社非宗教」と「現人神」、さらに全体像としての「国家神道」、すべて真宗関係者によって創られたものなのである。したがって、浄土真宗こそ「国家神道幻想の創作者」であるとと言える。

ある時期まで、私はこのような理解で満足していた。しかし、あるきっかけで、この理解ではまだ不十分なのではないか、と思うようになった。そのきっかけとは、平成十三年十一月に提訴された「靖国参拝違憲確認等請求事件」の原告である浄土真宗本願寺派僧侶・菅原龍憲すがわらりゅうけんの意見陳述書を読んだことだった。

「国家神道」とは「浄土真宗」と見つけたら！

菅原は、小泉首相の靖国神社参拝を非難して、「国家の犠牲者となり、そして侵略戦争の加害者として死ぬことを余儀なくされた戦死者を『英霊』として称え、感謝することは国家の戦争犯罪を正当化し、その責任を回避するために戦死者を利用することであって、それは戦死者をふたたび抹殺することになる」と書いている。「植民地支配において、アジアの人々の精神を徹底的に収奪し、破壊した国家神道、なお現在その国家神道の精神が生きつづけている靖国神社」と言い、「権力はつねに国民を法で支配するだけでなく、神々を背景にして、自らの安定を得るとともに人々の内面収奪はかを謀っていく、これは今日まで連綿と伝統するわが国の権力構造です」と断定し、

「国家の後ろ盾において、その非人間的行為を正当化しようとするものが靖国の本質であり、その正当化の教義こそ国家神道であります」と結論づけている。

菅原にとって「国家神道」とは、要するに、宗教的戦争イデオロギーであり、それを浸透させるための施設である。「国家神道」の定義がそのようなものであるとすれば、浄土真宗こそ「国家神道」と呼ぶにふさわしい。何故なら、この陳述書に「国家神道」「靖国」とあるところを「浄土真宗」と入れ替え、「神々」とあるところを「阿弥陀仏」と入れ替え、さらに、「国家」とか「権力」とかを「真宗教団」と入れ替えても何ら差し支えないからだ。むしろ、入れ替えたほうが、ことの本質がよく理解できる。それはどうしてか。戦争と浄土真宗の関係を辿ってみればわかる。

『島地黙雷全集』に面白い話が載っている。明治二十八年の話だが、黙雷のところへ一人の軍人が尋ねて来て、軍人が立派に戦うためには生死についての確固たる信念が必要であると思うが、自分は軍事訓練に忙しくて宗教の研究をしたことがないので話を聞きたいと言ったのである。どうやら、この軍人は、村上重良のいう「国体の教義＝国家神道の教義」では生死の覚悟が定まらなかったようだ。そこで、黙雷は、浄土真宗こそ軍隊にふさわしい教えである、なぜなら、生きているときは忠良な臣民となり、死しては極楽往生できる道を説いているからであると答えたとするのである（第四卷、「軍人法話（仏教大意）」）。なるほど、真宗こそ戦争にもっともふさわしいとは、歴史に照らせば、すぐに納得がいく。なにしろ、「退けば無間地獄だ」といって農民たちを

駆り立て、多くの戦国武将を悩まし、一国を支配したことさえあったのだから、歴史上の戦闘実績から言えば神道など真宗の足下にも及ばない。

軍隊あるいは戦争と真宗との関係は、黙雷にとつては重要なテーマであつたようで、全集第四巻には「軍人法話（仏教大意）」の他にも、「真宗と軍人」（明治十二年）、「従軍布教の要点」（明治二十八年）、「軍人法話（一切衆生悉有仏性、如来常住無有變易の解）」（明治三十五年）、「戦争と仏教」（明治三十七年二月）、「戦争と仏教（傷戦軍人慰問講話）」（明治三十七年十二月）、「真宗安心と軍人の覚悟」（明治三十八年）などの文章が収録されている。

「戦争と仏教」と「真宗安心と軍人の覚悟」は日露戦争中に黙雷が各地で行なつた講演の一部だが、「真宗安心と軍人の覚悟」の中に黙雷の考えが端的に表明されているので、その部分を引用しておこう。

「看よく我等が仏に心身を任せ奉るは、全く孝子が父母に従ひ、忠臣が君主に仕ふる心事と同様にて、父母の慈心を慰め、皇上（天皇陛下）の勅慮（お心）を安んじ奉るの外他事なき者なり。これ彼の「海行かば水つくかばね、山行かば草むすかばね、大君のへにこそ死なめ、のべには死なじ」と詠ぜし歌の意と符合する者なり。されば、真宗他力の信者たる者は、已に身を挙げて仏の大悲に任せ奉り、仏の光明中に照し護らる、身となれば、仮初にも我が得手勝手に使用せず、専ら仏の恩徳に報ゆる事を勤めとし、称名念仏諸共に言行を慎み職務に励み、国家の用を勤めて皇上の聖恩に報酬せざるべからず。然れば、陸海軍人たる諸氏に於ても安心決定して生死に惑ひ

なく、往生の大事を仏の誓願に任せ奉れば、我が往く先は安堵安心にて、世にある間は仏の光明中にて、称名念仏諸共に勇闘敷義勇奉公の勤めに奮発す可きが肝要である」(六五一頁)

後の世は弥陀の教へにまかせつ、

いのちをやすく君にさ、げよ

日清戦争に際して真宗教団トップが門徒兵卒に与えたといわれる和歌である。このような教学の下に、真宗東西両派は積極的に海外伝導、従軍布教に手を染めていく。その本格化のきっかけは、日露戦争勃発直前の明治三十七年二月七日に、陸軍省が各師団長に対して、戦時・事変に際して僧侶や教師を戦地に同行してもよいとの達を出したことにあった。そして、残念ながらと言うべきか、ここには神社神道の神職は含まれなかった。なぜなら、明治十五年の内務省達により、神職には布教と葬儀が禁じられていたからである。この禁止が解除されて、神職にも従軍が許されたのは昭和十四年八月十四日だったが、結局、敗戦までに従軍したのはたったの二人だけだった。つまり、戦地で将兵を鼓舞したのは仏教と教派神道、特に両本願寺の僧侶たちだったのである。

菱木政晴によれば「真宗の寺院は、植民地の民衆にとって、仏教ではなく皇民化教育機関だった」(浄土真宗の戦争責任)五五頁)そうだが、大正七年の時点で、朝鮮における別院・布教所の数が、

「大谷派で五八、本願寺派で三四」（同五四頁）に及んでいたという。前にもふれたが、当時、朝鮮の神社は三十六、神祠は四十一だった。

「ことに真宗大谷派寺院では、本堂の本尊阿弥陀如来のわきなどに『天牌』を安置し、門前に『天牌奉安所』と刻んだ石柱を建てていた。『天牌』とは、天皇尊牌の略で、『今上天皇聖躬万歳』『明治天皇尊儀』などと書かれた位牌のようなものである。（中略）植民地や海外の別院と布教所にはほとんどすべて天牌が設置される。（中略）これは、仏教の衣をまとって天皇崇拜をさせる装置であった」（同五五頁）

戦争と真宗の関係史の最後に、昭和十年代における真宗関係者の発言を引用しておこう。

「尊き生命を国家に捧げて、名替の戦死を遂げられた護国の英霊に対して、私共国民は衷心感謝と敬意とを致さねばなりません」（植藤哲蔵「靖国神社の崇敬」昭和十四年六月〈「戦時教学」研究会編「戦時教学と真宗」第三巻、永田文昌堂、三頁〉）

「いふまでもなく、日本の戦争は、それが、天皇陛下の御名によつて進めらるゝのであるから正しい。すなわち聖なる戦である。これはわれら国民の信念であり、実に日本の基本的性格である。ここに日本の戦争観の根底がある。そしてそれは大乘仏教の精神と一致するものである」（梅原真隆「興亜精神と仏教」昭和十四年七月〈「戦時教学と真宗」第二巻、三〇三頁〉）

「今や我国は隆国の本義を發現し興亜の聖業に邁進しつつあります。そして聖戦既に第四年、畏

くも御稜威おんみいの下、近く新支那中央政權の樹立を見ると聞き愈よ八紘一字の大理想の実現に近づきつつあります」(本多惠隆、昭和十五年一月二十五日、西本願寺第八八回宗会での執務方針〔戦時教学と真宗〕第一卷、三九五頁)

「わが国の天皇は現人神として、天つ神の御意のまに／＼治め給ふ国であるといふ信念は、必然的に天皇に対する絶対随順の心を湧き出さしめ、国体に対する絶対信頼の情を起こさしめる」(普賢大円『神ながらの道と浄土真宗』昭和十六年十月(池田行信『真宗教団の思想と行動』法蔵館、一三五頁))

私は寡聞かぶんにして、昭和十年代の真宗が政府の弾圧によって大量の殉教者を出したという事実を知らない。むしろ、「日中戦争が始められ、総動員態勢が敷かれると、教団指導層は国家の協力要請を待ちかねてでもいたように、門徒民衆の積極的戦争支持を実現すべく総力をあげて活動を展開した」(福嶋寛隆『戦時教学と真宗』第一卷「はしがき」二頁)という。とすれば、彼らは一向専念との矛盾を感じることなく、右のような言説を駆使していたわけだ。僧侶ばかりではない。

「ほとんどの門徒民衆がそれに対していささかの違和感もいかなかったようにみえる」(福嶋、同頁)のだそうだ。

近代の戦争と真宗との関係を辿ってみて、私はこう結論づけざるを得ない。戦争との関係に焦点を絞れば、「国家神道」とはまさしく「浄土真宗」のことである。「国家神道」を「国家真宗」と言い換えていささかも問題はない(真宗教団の昭和十年代の言動について詳しくお知りになりたい方は、

「戦時教学」研究会編『戦時教学と真宗』第一巻、第三巻（永田文昌堂）、菱木政晴「浄土真宗の戦争責任」、大西修「戦時教学と浄土真宗」（社会評論社）を御覧いただきたい。

マスク・イデオロギーとしての「国家神道」

菅原龍憲は意見陳述書の中で、次のようにも書いている。

「私の父は、ニューギニア諸島、ニューブリテン島で『戦病死』したと靖国神社の名簿に記録されています。私は数年にわたり、靖国神社に赴いて霊壘簿れいじほより父の名前を削除してもらおうように要請してきました。父は僧侶であり、戦闘員でもあったという、その無念さは私の心に深く刻まれています。記録には『龍音命（みこと）』と記されています。靖国神社の祭神として祀られていることに深い屈辱をおぼえます」

菅原の父親は、真宗僧侶であり、戦闘員でもあったという。当時、僧籍にあったとすれば「戦時教学」を高唱する教団の方針に反対ではなかったのだろう。反対でなかったというよりも、戦地で他の兵士たちを「戦時教学」で鼓舞していた可能性が高い。とすれば、靖国神社に祀られていることに御本人は満足されているはずだ。ならば、菅原の行為は大変な親不孝ということになる。

私は菅原とは一面識もないが、まさか嘘を承知で父親の死をイデオロギー的利益のために悪用

しているとは思えない。となれば、彼は本心から、こうしたピエロのような言動に及んでいることになる。どうして、そんなことが起きるのか。これは、戦後の真宗教団左派の歩みに起因しているようだ。

戦前の真宗の言動、特に昭和十年代の言動は、戦後の反戦平和の価値観とは相容れない。だから、過去の事実を正面から受け止めることはとても「しんどい」ことだった。特に、戦後の価値観にどっぷりつかった真宗左派（親鸞原理主義者とも呼ばれるらしい）の人々には特にそうだったろう。なにしろ、この事実を突き詰めれば、罪を犯した教団やその教団に所属しつづけている自分自身を否定しなければならなくなるからだ。

そこで彼らは、過去の事実をごまかすために、ある「からくり」を考案した。それが、「真宗の本質は世界宗教であって、本来、原理的に民族宗教たる神道とは相容れない。真宗におかしな点があったとすれば、それは民族宗教たる神道によってもたらされた「歪み」にすぎない」という超歴史的・超現実的なテーゼだった。つまり、罪を逃れたいとの欲求から架空の観念を創作し、それを真宗の本質だと主張することによって、いくら現実を突きつけられても、それは本質が歪められただけにすぎないとの言い逃れができるようにしたのである（この超歴史的な観念である「本質」を持ち出して、現実を否定ないし、ごまかすという真宗左派の論法は、加藤玄智の「国家的神道」論と——奇妙にと言うおうか、当然にと言うおうか——一致している）。

それだけではない。さらに覆いを完璧にするために、三つの行動に出た。一つ目は、「抑圧者としての国家と神道」対「被抑圧者・抵抗者としての真宗」という歴史を強引に描いてみせることだった。要するに、「歴史に照らししてもこのテーゼは正しい」と見せかけようとしたわけである。たとえば、二葉窓香「島地黙雷——日本仏教思想史における地位」(『島地黙雷全集』第一卷「解説」)や福岡寛隆「近代天皇制国家の成立と信教自由論の展開」(『島地黙雷全集』第二卷「解説」)などの論文がそれに当たる。

二つ目は、真宗内部の民俗信仰(特に先祖崇拜)を撲滅すること、そして、三つ目が神道(特に靖国神社)を敵視して、その罪悪を喧伝し、その矯正者としての真宗を世間にアピールすることである。この三つによって、民俗宗教ないし神道への敵対者としての真宗を現前させ、それによって、戦前の体制と真宗が相容れるはずがないと、自分自身にも、世間にも思い込ませようとしたのである。

こうした戦後の「努力」の核をなしたもののこそ、戦前の真宗の正体を覆い隠すマスク・イデオロギーとしての「国家神道」だった。このマスクを神道にかけておきさえすれば、真宗教団の旧悪も安心して暴き、糾弾することができる。したがって、それは、言論や裁判の場などを通じて繰り返し、繰り返し披露され、上映される必要があったのである。ここに「幻想」が消えなかった理由がある。

ただ、真宗左派がその贖罪意識を満足させるためのスケープ・ゴートとして、「国家神道」を必

要としたのが「幻想」存続の唯一の原因かといえ、それは違う。真宗ほどではないにしろ、戦争に協力した宗教団体は多かった。彼らにも真宗と同様に「国家神道」幻想を必要とする心理が働いていたことは間違いない。

さらに、これらの団体とは一見正反対の立場に立っているように見える神社界にとっても「国家神道」は必要なマスク・イデオロギーだった。真宗の必要性が「やりすぎた」という罪悪感に根ざしているとすれば、神社界のそれは、原田敏明の辛辣な表現を借りれば「何もしなかった」、柔らかく言えば、真宗や日蓮宗関係者ほどには表立って国家に貢献できなかったという劣等感に根ざしている。いささか先人に対して酷な物言いではあるが、「神社非宗教」に雁字搦めにされていた戦前の神主にとつては、祭祀の厳修以外にできることといったら、國學院と皇學館の間での宮司のポスト争いに現を抜かすか、神社・神職の地位向上運動に挺身するかくらいしかなかった（阪本是丸「近代の皇室祭儀と国家神道」三〇四—三〇五頁〈「国家と宗教の間——政教分離の思想と現実」日本教文社〉）。

神主がこの拘束から自由になって、伸び伸びと政治運動ができるようになったのは、むしろ戦後で、「紀元節復活運動」「剣璽御動座」復活運動」「靖国神社国家護持運動」「元号法制化運動」「政教関係訴訟への対応」などがその例である。ひよっとすると、この戦後の神社界の活躍が戦前に投影されているのも「国家神道」幻想の一因かもしれない。

このような現実的・心理的な必要性とは無縁だったのが研究者だが、彼らも「国家神道」という言葉に絡め取られてしまつて、自由な発想に基づいて、とらわれない立場から政教関係を詳細に実証的に研究することはできなかつた。「国家神道」という言葉を前提とする限り、その研究は必然的に国家と神社神道との関係に限定され、政府とその他の宗教との関係は無視されるか、抑圧者と被抑圧者・抵抗者との関係としてしか研究されなかつた。私が以前から、政教関係研究においては、「国家神道」という言葉を「用いるべきではない」、より正確に言えば、「前提とすべきではない」と主張してきたのは、この「国家神道」という用語にこびりついた自由な問題意識に対する抑圧性のためだった。

マスク・イデオロギーとしての「国家神道」が存続してきたのは、戦中派、真宗左派（その他の宗教団体）、神社界、研究者のそれぞれが、それぞれの立場からそれを望んでいたからだ。つまり、「国家神道」というのは、みんなが望んだ「共同幻想」だった、というのが私の今のところの結論である。



第六章 蜃気楼が消えた後には？

再び「魔術」に欺かれないうために——「演繹」の誘惑に打ち勝とう

日本最古の歴史書である『古事記』『日本書紀』が編纂された時代には、讖緯説と呼ばれる学説があった。曆数、すなわち十干十二支の組み合わせに従って甲子の年には大きな政治上の変革が起り（甲子革命）、辛酉の年には帝王が変わる（辛酉革命）という説で、これに従って、実年代を大幅に過去に延長・改竄して日本の歴史が編まれた。今日の学者は、この行為を非科学的であるとして、その不明をあざ笑うが、当時の讖緯説は文明国からもたらされた最新の学説だった。学者ほど「文明」「科学」「最新」に弱く、その名を冠した「魔術」に引っかけやすい人種はない。

現代においても、つい最近まで、歴史学者たちは「発展段階説」という名の讖緯説を信じていた。世界の歴史は、支配者と被支配者との対立・革命によって動き、原始共产制、奴隸制、封建

制（その末期が絶対王政）、資本制（その末期が帝國主義段階）、共產制という順番で規則的に展開するという一種の予言説で、「科学的」を自称する学者たちが日本の歴史をこの図式に強引に当てはめるべく大真面目で議論していた。しかし、發展段階説そのものが怪しいのではないかという理性的な指摘は、科学を理解できない保守的迷妄にすぎないとして顧みられず、ソ連が目の前で崩壊するまで大勢が変わることはなかった。

日本ファシズム論と呼ばれる学説があるが、これも發展段階説に依拠しており、そのまた亜種が「現人神」論や「国家神道」論だった。私は本書においてそれが「共同幻想」にすぎないことを指摘したわけだが、人々の間から、特に知識人の間から「魔術」を欲する心がなくならない限り、一つの「幻想」が消えても、また別の「幻想」が生み出されつづけることになるだろう。

魔術を求める心理は、「便利さ」「お手軽さ」「わかりやすさ」「手早い成果」を求める心からくると私は見ている。

この心理を満足させてくれるのが「上からの演繹えんえき」と呼ばれる方法論だ。まずある大前提となる原理をたてて、そこから具体的現象に説き及ぶという研究方法である。あらかじめ基本的な構図を決めてかかるのであるから、それに都合の良い資料だけを集め、都合の悪いものは無視すればいい。自分の解釈と事実との矛盾に悩む必要もないし、時間も割合かからない。だが、これではいつまでたっても、巨大な「魔術」からは逃れられない。

私は、どんなに時間がかかり、答えが見えない苦しみに悩まされようとも、安易な単純化の誘惑に屈することなく、複雑なものを複雑なままに理解することのできる工夫を求めつづけていくべきだと思う。それには、やはり、竹山道雄が日本ファシズム論批判において示した「下からの帰納」と呼ばれる方法を実践しつづける以外にはないと思っている。

「歴史を解明するためには、先取りされた立場にしたがって予定の体制を組み立ててゆくのではなく、まず一々の具体的な事実をとりあげてその様相を吟味するのでなくてはなるまい。前提された発生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はなくてはなるまい。固定した公理によって現象が規定されるのではなく、現象によっ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をもつ形を見きわめるのでなくてはなるまい。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読することからはじまらなくてはなるまい」(『昭和の精神史』三八頁)

竹山の導きに従って、学界や世間の「公理」を疑い、それを事実^{じじつ}に照らして「検証」しつづけてきたのが、これまでの私の学究生活だった。それによって、「共同幻想」からは自由になれたし、「共同幻想」生成の歴史についての「見通し」、つまり私なりの「仮説」も持つことができるようになった。

それでは、蜚氣楼が消えた後、今の私には何が見えているのか。近代日本の思想と宗教制度に

ついでに課題と仮説、ほんの見通し程度のものにすぎないが、それを記してみたい。

明治維新は「一揆」だった！

近代日本の思想と宗教制度についての見通しをどうつけるかということとは、近代日本の出発点における課題と構想を何だと考えるのか、という問いと密接に関連している。というよりも、その回答を土台として必要とする。しかし、それについては、私が自ら回答することは難しく、自分の分野で検証したことにもっともびつたりとくる他者の学説を当てにする以外にはない。そして、今のところ私にもっともしっくりくる学説は、坂本多加雄が『明治国家の建設』（中央公論社、平成十一年）の中で展開しているものである。

坂本は、歴史は「私たちの社会や国家についての物語的な問題解決や課題達成の願望を引きさうけ、それを一つの『筋』のなかに表現する物語となつて示される」（九頁）という歴史哲学を前提として、「歴史家自身が願望する特定の問題解決や課題達成の願望によって大きく規定されている」（同頁）従来の主観的な歴史記述（たとえば、唯物史観など）を排して、「ある特定の物語を絶対化して、それをもとに、特定の未来像に拘束されるといった隘路あいかに陥ることなく、日本近代史について、さまざまな立場からの全体像を提示する試みを展開」（二五頁）することの必要性を説く。

その上で、「ひとつの物語の仮説的提示」として、あらかじめ用意された歴史発展の図式に現実

の日本の近代史をはめ込むのではなく、また、研究者自身の問題関心や課題を当事者に投影するのでもなく、逆に、日本近代史の当事者たちが、自らが置かれた状況や行動を、実際にどのような物語で理解していたかということから出発して、そこから、ひとつの統一的な歴史像を描くという方法を提唱している。「日本近代史の『筋』を組み立てていく手がかりを、当事者たちの念頭にあった物語のなかに探ってみよう」（二六頁）というわけである。

このような意図から、坂本は、岩倉具視、福沢諭吉、自由民権派らの言説を検討して、「有志の人〔志士〕」「公議輿論」「君徳培養」などをキーワードとして抽出し、近代日本の出発点における課題と構想を次のようにまとめている。

「幕末期の観念状況において、さきの岩倉具視のいう『有志の人』は、『人材登庸』と『言路洞開〔言論の自由〕』の観念を背景に現実政治の場に進出し、さらに彼らは、『国体』観念を軸に全国『皇国』の民という自覚に立ち、『元氣』『正氣』を奮い起こす主体として、そうした国民意識が要求する外交的課題の達成と、そのための新たな政治体制の確立を、『公議輿論』の尊重をかけることで実現しようとしたのである」（四二頁）

これは、昭和五十五年に明治神宮編で刊行された『大日本帝国憲法制定史』（サンケイ新聞社）において、葦津珍彦が、大政奉還という事態にくわえた次のような解釈をいっそう精密にしたものだと言っている（よく読むと、坂本説の骨格部分は、葦津珍彦『明治維新と東洋の解放』（皇學館大学出版部）

の記述と酷似している。

「かくして鎌倉幕府いらい七百年の伝統的な武門政治の制度は、急流のやうに変革されて行つたが、この間の思想の潮流としていちじるしいことは、『この国際的緊急時に際しては、日本国は天皇統治の統一国家としての本質を明らかにして、公議公論によつて国政を決定し、栄光ある国の独立を守らねばならない』との政治思想の原則が、あらゆる政派藩閥の別と対立との上にあつて、何人も抗しがたい政治原則として確立されてゐた、といふことである」(三七頁)

要するに、天皇を中心とした公議政体の下で、人材を登用し、身分を廃止して「国民」を創出し、全国民が国家を支える体制を打ち立てることによつて、国難を乗り切ろうとした、というのである。

ところで、坂本は公議政治の採用は日本の伝統的なものの継承でもあるとして、平安時代の公卿の会議方式、徳川幕府の老中間の合議、村の寄り合いなどと一緒に「中世の『二揆』^{いっぴ}と呼ばれる水平的な結合における神前の合議による伝統」(三〇頁)を挙げている。この日本流の合議制の伝統の延長線上に公議政治を位置づけるといふ発想は三谷博の提唱によるものようだ(明治維新とナショナリズム)二五〇—二五一頁)。

この「一揆」の伝統への注目はすぐれた見識だが、位置づけが小さすぎるように思う。なぜなら、私は、維新の理念や制度の一部に「一揆」の伝統が生きていたというようなものではなく、

明治維新こそは欧米列強に対抗するために結ばれた巨大な国民的「一揆」そのものだったと思うからだ。私はこの着想を國學院大學教授の武田秀章たけだ ひであきとの議論から得た。

勝俣鎮夫かつまたしずおが「一揆」(岩波新書)で説いているところを私なりに要約すれば、一揆とは、今日では農民反乱のように思われているが、本来はそのような限定された現象ではない。中世に盛んだった一揆とは、身分に関係なく、通常的手段では解決不可能な課題に対処するため、各人が従来のがらみを超越して新たな共同体を創出することが必要になった場合に、結ばれたものだった。

たとえば、頼朝死後の鎌倉幕府において、評定会議が設置されたが、その際に、この会議を個々の構成員の私的利益(「縁」)を超越した公権力の執行機関とするために、ただ「道理」に従い、「一同」「一味」(一味同心)する(共同責任を負う)という「神仏への誓約書である起請文おしやうもん」が結ばれた。勝俣はここに「一揆」の伝統の起点を見ている。

この一揆の特徴を列挙すれば、合議による意志決定と共同責任、さらには、「一味神水」と言われる神仏への誓約と構成員間の平等性などである。この一揆は「日本の歴史の基層に生き続けた集団心性」(一頁)だったと勝俣は言っている。

一揆の要点をもっと普遍化して、「非常時に対処するために、神聖なものの下で、あるいは神聖なものを中心として、合議制や平等性を重要な要素として新たな共同体を創出すること」と言い換えるならば、それは何も中世に限らない。律令国家の起点となった大化改新にあたっては、群臣おおくみを大槻の木の下の集めて盟約を結び、天神地祇に誓わせているし、さらに、神話にまで遡れば、

岩戸隠れした天照大神に再び御出現いただく方法を神々が天の安の河原で話し合い、共同で祭祀を執行している。

とすれば、明治維新とは、時間的には神話の時代から近世までの、階層的には朝廷から庶民にいたるまでの、まさに日本人全体の集団心性の基層に存在する一揆の伝統を、近代の要請に応じて蘇らせて国民国家を創出した壮大な復活劇だったと言えるのではあるまいか。「祭政一致」の宣言、それを象徴する儀式として改革の断行を諸大名を率いて天皇が神々に誓った「五箇条の御誓文」の誓祭式、四民平等と国民皆兵の政策、中央・地方での議会の設置など、すべて「一味神水」「一味同心」の文脈で整合的に理解することができる。また、一見不可解に見える諸事実にも納得がいく。

たとえば、維新が一揆がもつ平等性の伝統に連なるものであることを直感的に感じとったからこそ、真宗の末寺に生まれた西光万吉は、維新の理想の徹底による部落解放の実現を模索し、天皇を中心とした国家社会主義の実現を夢見たのだろう（拙著『一刀両断 先生、もっと勉強しなさい！』国書刊行会）。

一瞥したところでは単なる近代合理主義による神社の合理化・正当化にしか見えない水野錬太郎の神社中心説にしても、「一味神水」の集団心性が、地域活性化を求める当時の時代状況に応じて呼び出されたと見ることもできる。

このような明治維新「一揆」史観とでも言うべき仮説の下で、思想や宗教制度の展開を語るすればどうなるか。

「国体」という名の習合思想

明治維新が「聖なるものの下」での「合議」「平等」「共同責任（一体性）」を重要な要素とする改革だったとしたら、それを正当化する思想も、その具体的政策の一つである宗教政策も、当然に、その範囲内での、その要請を満たすためのものでなければならなかったはずである。言い換えれば、「神聖なもの」の存在を前提とし、それを否定することはもちろんできないが、かといって「一味同心（国民統合）」を破るような思想を強要したり、政策を強行したりすることもまた、一時的にはともかく、長く続けることはできなかったと考えられる。さらに、「国難の克服」というのが一揆の目的だったから、国際情勢や外交課題に即した政策表現が常に求められた。こうした視点から「思想」と「宗教政策」を眺めるとその変遷がよりよく理解できるように思う。

ここで私が「一揆」の中心思想として想定しているのは「国体」という概念である。この言葉は、後期水戸学（特に会沢正志斎の「新論」）に源を発しているが、その後の近代日本の発展過程の中で、しばしば議論の対象となり、その度に姿と内容を変えていった。内務省神社局編で『国体論

史」(大正十年)という書物が発行されるほど、この観念は多様であり、議論も多かった。

法学の分野に限ってみても、主な論争が五つも思い浮かぶ。まず、帝国憲法制定以前の明治十年代に起こった議論がある。このとき、「国体」は、本格的に「主権」という西洋的な政治概念・法概念との関係で論じられるようになり、以後、国体論と主権論とは密接不離の関係になっていった。次に、大正初年の上杉慎吉と美濃部達吉との天皇機関説論争。さらに、大正末年の治安維持法案をめぐる帝国議会での議論。昭和十年代の天皇機関説事件と国体明徴運動。敗戦後の国体の変・不変をめぐる論争。

なぜ、「国体」はこれほどまでに論争的になる概念だったのだろうか。おそらく、この観念に期待されたものが、重要かつ多様で、容易に単一の観念として組み上げることが難しかったから、というのがその理由ではあるまいか。私見によれば、維新という「一揆」の中心観念である以上、当然に神聖なものの存在を前提とするが、その表現にあたって国民国家の各構成員の多様な思想と本質的に対立してはならず、むしろ基本的な満足を与え、さらに時代の変遷にも応えるものでなければならなかった。したがって、それは必然的に「習合的なもの」たらざるを得ず、しかし、習合されるべき各要素の統合はそれほど簡単ではなかった。

「国体」を習合思想と捉えて、それに関する議論の変遷の中に、近代日本の課題と苦悩を読みとる。これが、新たな展望を開く鍵のように私には思える。

平凡な政教関係——公認教制度

明治国家建設の際の各分野に共通する課題は、国民的「一揆」の理念を制度としていかに表現するかにあった。言い換えれば、「一味神水」の状態、聖なるものを中心とした平等的統合状態を、各部分においてどのように実現し、表現するのかがあった、と私は考えている。そして、この課題は、宗教政策の分野に典型的に現れていると思つてゐる。

維新当初は、革命的復古の熱狂の中で、神道的なものが幅を利かせたが、それでは国民全体をまとめていくことができないことがわかると、あつという間に方針が転換された。その時々々の状況に依じて、いかにすれば、国民統合を促進できるか、あるいは逆に、国民統合の妨げにならないか、そのような思考が宗教政策を貫く基本的な問題意識だった。

この思考からすれば、国民大半の意思に反するようなむちゃな政策が採れるはずもなく、試行錯誤の落ちつく先は誰もが納得するような平凡な制度でしかありえなかつた。それは何か。各国がそれぞれの歴史的由来に従つて、特定の宗派に特権を与え、統制を加えると同時に、国民に対しては信教の自由を認めるといふ、同時代のヨーロッパで普通に見られた公認教制度がそれである。私はここで近代日本の政教関係は、呼び名も自覚もなかつたが（ただし、一部の学者を例外として）、事実としては公認教制度だつたと言いたい。国民の信教の自由を前提として、神道（神社を含む）、

仏教、キリスト教、新宗教が、それぞれの来歴に従って、皇室や政府と独自の距離と関わりを持ち、相互に影響を与え合いつつバランスを保っていたのが近代日本の政教関係の基本的な姿だった。

この見方に立つと、「神社非宗教」論というのは、日本固有の事情と新来の思想との折り合いをつけ、神社に特権を与えると同時に統制を加えるための理論だったと言えることができるだろう。

これは、当時ヨーロッパでも「普通」にみられた「平凡」な制度だった。しかし、当時の日本が平凡な制度を採用するに至る過程、それを維持していく過程が平凡で平坦なものであったわけでは決していない。むしろ、異常な努力を必要としたといつてよい。

なぜなら、日本の宗教事情は欧米に比べてはるかに複雑だったからだ。キリスト教という単一の伝統を基礎として、その宗派間の相違だけを考えればいい欧米とは異なり、日本には、神道と仏教という二つの伝統宗教が存在していた。そこに近代の幕開けと同時にキリスト教という別の伝統宗教が入ってきた。さらに、さまざまな新宗教の発生という事情が重なった。欧米がイスラム教という別の伝統宗教の進出と新宗教の出現という事態に直面したのは一九六〇年代以降のことである。

その上、政策の基礎となる「宗教」という既成概念は存在せず、むしろ政策実施の試行錯誤を

通じて確定していかなければならなかった。つまり、当時の日本は、宗教政策についての基礎理論を学びはじめると同時に、欧米が九十年後に直面することになる高度な応用問題をもあわせて解くことを要求されたわけである。しかも、時代の流れは早く、国民の常識も急激に変化している。試行錯誤の末に、ある政策を確定したときには、すでに国民の常識が変化している。しかし、一貫性を要求される行政にはなかなか臨機応変の対応が採れない。まさに、近代日本の宗教行政は、宗教という求心力と遠心力とを合わせ持った存在とどのような関係を結ぶべきかについての不断の試行錯誤の連続だったと言えよう。



【増補】第七章 「神話」は「疑うことを許さない事実」とされたのか

戦前の神話研究についての通説

明治二十五年三月十四日、久米邦武は、自らが執筆した「神道は祭天の古俗」という論文の責任を取らされて帝国大学を追われた。彼の論文を掲載した『史学会雑誌』と『史海』は発禁処分となり、彼が属した史誌編纂掛も廃止されてしまった。世に言う「久米邦武筆禍事件」である。

彼の論文の趣旨は、神道は日本固有の宗教ではなく、東洋一般に存在した天を祭る古い習俗の一つにすぎないというものだった。明治二十四年に『史学会雑誌』に掲載された時は何も起きなかった。ところが、翌年に田口卯吉が主催する『史海』に掲載された時、田口が次のように挑発したことがきっかけで、神道家や国学者の猛烈な反発をよび起してしまったのだ。

「余は此篇を読み、私に我邦現今の或る神道熱心家は決して緘黙すべき場合にあらざるを思ふ、若し彼等にして尚ほ緘黙せば、余は彼等は全く閉口したるものと見做さざるべからず」

昭和十五年一月、早稲田大学教授・津田左右吉（さうきち）が辞職に追い込まれ、同二月、彼の著書四冊（『古事記及び日本書紀の研究』『神代史の研究』『日本上代史研究』『上代日本の社会及び思想』）も発禁処分となった。同三月、津田は「皇室の尊厳を冒瀆した」として出版法違反で起訴され、昭和十七年五月に禁錮三カ月・執行猶予二年の判決を受けた。彼は控訴したが、昭和十九年に時効により免訴となった。世に言う「津田左右吉事件」である。

事件の直接のきっかけは、蓑田胸喜（むねよし）や三井甲（こう）之らが、津田が『日本書紀』における聖徳太子関連記事その実在性をも含めて批判的に考察したことを不敬罪にあたるとして攻撃したことだった。しかし、津田が糾弾された本質的な理由は、彼が以前から「神代史が事実を伝へた歴史で無いことは今さらいふまでもあるまい」（『神代史の新しい研究』大正二年九月、『津田左右吉全集・別巻第一』一五頁）、「神代史は皇室の由来を説くために作られた物語である」（同「一四四頁」）、「神代史の祖先神は事実上の祖先ではなく、空想上の祖先」（同「一四七頁」）などと主張していたことだった。

この二つの事件は、これまで、戦前の「国家神道」の下では自由な神話研究・神道研究ができなかったことを端的に示した事件だと理解されてきた。

かつての「国家神道」研究の第一人者・村上重良は昭和四十五年刊の『国家神道』（岩波新書）の中で、帝国憲法と教育勅語によって「国家神道の教義」が「国体の教義」として思想的に確立し、それ以来『古事記』『日本書紀』は『神典』と称され、国家権力は記紀神話を日本の正統神話と位置づけて、「この正統神話にたいする批判はもとより、客観的な研究や疑問の提示すらも、きびし

く禁圧した」「神話は疑うことを許さない事実とされた」（一四二頁）と書いた。帝国憲法・教育勅語体制下では、神話の客観的な研究はおろか、疑問の提示すらも厳しく禁じられたため、国民は、まさしく、神話を「事実」として信じていたというのである。

この見解は、基本的に、今日でも通説として受け入れられている。例えば、日本古代史学者の大津透は平成二十二年十一月刊の『天皇の歴史01 神話から歴史へ』（講談社）の中で次のように書いている。

「戦前の皇国史観では、天皇が主権者であり、天皇即国家であった。その天皇は神武天皇以来の万世一系であり、天皇の統治は永久不変であるとされた。神武天皇の即位は『日本書紀』の紀年に従い紀元前六六〇年とされ、日本の神話、『日本書紀』や『古事記』の伝承が史実とされた。したがって、『記紀』に対する科学的な史料批判を加え、素材となった「帝記」「旧辞」の成立時期の解明から伝承の信憑性の検討を通じて、古い時代の天皇系譜や伝承は史実でないと論じた津田左右吉が発禁処分を受けたことに明らかのように、直接研究の対象にするのは困難があった」（一四一―一五頁、傍線引用者）

神道史学者の伊藤聡も平成二十五年十月の『「神道」研究史管見』（日本思想史学）第四十五号の中で次のように書いている。「国家神道体制下において、純粹に学問研究の対象として神道を扱うことは難しく、このことは、久米邦武が一八九二年に『史学会雑誌』誌上（第二篇三三―三五）に発表した『神道ハ祭天ノ古俗』なる論文によって帝国大学教授職を追われた事件からも明らかであっ

た」(五二—五二頁)。

これらの論文からも分かるように、明治二十五年に起きた「久米邦武筆禍事件」と、昭和十五年に起きた「津田左右吉事件」とが、神話に対する客観的な研究が許されなかった。戦前においては神話をそのまま事実として信じる事が強要された。という解釈の根拠となっているのである。

これまで、この通説に疑問が呈されることはなかった。しかし、少し立ち止まって考えれば、先に引用した史料からだけでも疑問が湧いてくる。津田の『神代史の新しい研究』が刊行されたのは大正二年八月である。ところが、彼の著書が発禁処分になったのは昭和十五年のことである。ということは、彼の主張は二十七年間も世間で許容されていたことになる。「正統神話にたいする批判はもとより、客観的な研究や疑問の提示すらも、きびしく禁圧」されていたはずなのに、どうしてそんなことが可能だったのか。しかも津田は、大正二年の段階で「神代史が事実を伝へた歴史で無いことは今さらいふまでもあるまい」と書いている。彼の物言いが正しいならば、その時までに「今さら言うまでもない」と言える状況ができていたことになる。「正統神話にたいする批判はもとより、客観的な研究や疑問の提示すらも、きびしく禁圧」されていたはずなのに、どうしてそんな状況が生まれていたのか。「神話」をめぐる研究、言論、教育の状況は本当のところどうだったのか。戦前の研究者たちの論文や著書を紐解いて、改めて検証してみる必要がありそうだ。

神話研究についてのこれだけの事実

「神道は祭天の古俗」を書いて帝国大学を追われた久米邦武は、東京専門学校（後の早稲田大学）の講師に就任する直前の明治三十二年二月に「国体論」と題する論文を雑誌「太陽」に発表している。そこで彼は、「君民の結合心」の重要性を認めつつも、「天壤無窮の神勅」については、編者が正しい言い伝えだと考えた『日本書紀』の正文にはなく、諸家の異説を伝えた「一書」にあるにすぎず、「漢文の書様かきようにして、其中に深き旨趣も含まぬ祝辞なり」（大して深い意味もない誉め言葉）と言ひ、国体論などというものは「恋旧心より起りたる迷想なり」（懐古趣味から生まれた根柢のない思想）と切り捨てている。ところが、この論文は発禁処分にはならず、大隈重信の招きによる東京専門学校講師への着任が妨げられることもなかった。

同じく明治三十二年三月、高山樗牛ちよぎゆうは「古事記神代巻の神話及び歴史」を『中央公論』（第一四卷第三号）発表して、神代巻における天照大神とスサノオノミコトの争いは、太陽と嵐が空中で優劣を争うことを意味すると主張し、出雲民族および天孫民族は、ともに日本海流にのつて渡来したもので、日本の神話・伝説はポリネシアのそれに似たところがあると指摘し、日本民族の故郷は南太平洋の一角であろうと説いた。

この高山論文について神話学者の高木敏雄は、同年四月刊の『帝国文学』（第五卷第四号）に寄せた「文界の新現象」と題する時評の中で次のように書いた。

「余輩は今年の文界に、一個の新現象を発見したり。余輩は満腔まんきやうの歓喜の情を以て、明治文壇の爲に、一大白を挙げて、これを祝せんと欲す。新現象とは何ぞ、日本神話の研究の結果として一論文の現はれしことこれなり。嘗て史学会雑誌某号が、発売禁示めいの処分を受けし以来、日本神代史の自由研究は、始はじと禁せられしか如く、従て之を研究する者少く、研究せし者も誠めて自己の説を公にするを敢てせざりき。嘗て神話の研究法を論せし者ありき、然れともその研究の結果を公にせしものなかりき。今年に至りて、『日本主義』に高橋龍雄の神代史に於ける新研究現はれ、新学界に内藤耻ちせう叟の新説出て、中央公論に高山文学士の神代巻の神話及其歴史公にせらる。内藤翁の新説は旧説にして、高橋の新研究また取りいで、云ふべき程のことなし。独り高山文学士の議論に至りては、余輩こゝに一言せざるを得ず。何となれば、其説は今日の神話研究の方法は、不十分ながらも幾分応用したるものなれば也。かく数年前に出たらむには、必ず世の騷を惹起すへかりし説の、此度は一点の非難も、科学界以外より受けざるを見れば、神代史の自由研究は、公許せられしものと認めて、不可なかるべし。これが余輩が明治文壇の爲めに、祝する第一の理由なり」（二〇八一—二〇九頁、傍線引用者）

高山樗牛の論文が世間から何も非難されなかつたことによつて、神話研究の自由が公式に認められたと、高木は解したのである。

この年は、さらに、神話の社会性や祭儀性を指摘した宗教学者・姉崎正治の「素戔嗚尊すそのおのみことの神話伝説一・二・三」が『帝国文学』（第五卷第八・九・十一号）に連載されている。これを受けて、明治三十二年末から明治三十三年初めにかけて『帝国文学』誌上で、スサノオノミコトの神格の解釈を巡る論争が、高木と姉崎の間で闘わされた。

この神話学の活況を指して、同じく明治三十二年十月の『史学雑誌』の彙報欄いほうらんに「神代史に関する攷究こうきゅうの自由」と題する次のような記事が掲載された。

「史家が神代史に関して沈黙を守れるにあたりて、一方それ以外の学者が、各その方面における研究の着々進めるものあるは、余輩の最も喜ぶ所なり、それ等の研究が各その看るにたるべき結果を齎もたらして後はじめて史家が研究もその効を奏するにいたらん、人類学者、国語学者の研究が大に進めるものあるは、今更に之をいはず、頃このとろ比較神話学者の研究が、わが邦神代の域に向つてす、めるものあり、かつて中央公論における高山林次郎氏の此の種の論ありて後、之に関連して、姉崎正治氏が帝国文学における「素戔嗚尊の神話伝説」の一篇は、亦史家の注意をひくにたるもの、のせて同誌第八、第九にあり、余輩は近時これらの研究が益々進歩せるものあるを看、且其研究が頗る自由なるものあるを看て、近時一般社会の傾向が、かつてありし學術研究の自由の束縛を離脱せるものあるをおもひ、わが国民思想の進歩のため大に之を慶せんとす、この近時の傾向を以て、之をかの祭天古俗事件の当時に比せんに、その時勢の変化また大なるものあるを覚ゆ」
 (一一五—一二六頁、傍線引用者)。歴史学以外の学問分野（人類学、国語学、比較神話学）における神代史

の研究によって、研究の自由に対する束縛が解かれたというのである。

その後、高木敏雄は明治三十五年五月から十一月にかけて「日本神話学の歴史的概観」「日本神話学の建設」などの論文を続けざまに発表し、明治三十七年十月には「比較神話学」を刊行している。この「比較神話学」は日本最初の神話学の概説書で、ヨーロッパにおける学説史、方法論を紹介し、神話を天然神話、人文神話、洪水神話、英雄神話、神婚神話に分けて解説したものである。この本の存在一つとってみても、「正統神話にたいする批判はもとより、客観的な研究や疑問の提示すらも、きびしく禁圧」されていたなどは、とても言えそうにない。

明治四十年正月、久米邦武著「日本古代史」が早稲田大学出版部から刊行された。この本は後に早稲田大学刊行の「大日本時代史」の一冊に加えられて版を重ねて行く。この中で久米は、神話で語られていることを「比喩」と捉えて、それらを歴史事実として日本古代史の中に位置づけようとした。「比喩論」と呼ばれた神話解釈である。例えば、久米は、イザナギノミコトとイザナミノミコトが国を「生んだ」という物語を、全国を「鎮定」して、「君主を定めた」ことの譬えだと解釈する。このようにして、彼は神話で語られるすべての物語を古代の史実が言い換えられたものとして解釈しようと試みた。

この「比喩論」は、その後の神代史研究の主流の一つを形成していく。それと同時に、この「比喩論」の克服を重要なテーマとする様々な分野での研究を促すことにもなった。

まず、神話学者の高木敏雄は、明治四十五年二月、「古事記について」と題する論文を『東亜之光明』に掲載して、「古事記は総て日本古代の歴史である」「神様は人間である」「凡てが人間社会のことである」とする学派の祖は江戸時代の儒者の新井白石で、そのような説は西洋ではギリシャ時代からあつた（*紀元前四世紀半ばにシチリア島に生まれたエウヘメロスが唱えた神話解釈で「エウヘメリズム」と呼ばれている）が、「今日ではもう疾つとに廢すたれて居ります」（『日本神話伝説の研究』大正十四年五月、二二五—二二六頁）と批判した。また、大正二年七月に発表した「伝説の史的評価を論じて所謂合理的解釈の妄を弁ず」（『歴史地理』第二十二卷第一号）において「何の根拠もない比喩文説が、独り日本に於てのみ生命を持つてゐるのは、今日の恥辱である」（四五頁）とまで書いた。

なお、高木は「古事記について」の中で、当時の『古事記』に対する学者の態度には四つあつたと書いている。一番目は「本居（宣長）一流の説で古事記は信用すべきものである、是は日本民族の昔からの伝説を書いたものである、其儘信すべきものである、批評を加ふべきものではない」という態度で、二番目が新井白石や久米邦武の「歴史派」の態度、三番目が言語の比較によつて日本民族の起源を説明しようとする比較言語学派で、最後が自然現象から古代人が感得した觀念を読みとろうとする「神話学」派であるとしている（二二五—二二六頁）。

次に、久米の議論を取り上げたのが津田左右吉だった。彼は大正二年九月の『神代史の新しい研究』の中で、江戸時代以来の神代史の解釈の方法として、「新井白石」の「神は人なり」、神話

は「比喩や寓言によつていひ現はされた上代歴史なり」とみなす解釈方法と、「本居宣長」の「超人間たる神々の不可思議な行為の記録として文字のまゝにそれを信用しよう」とする解釈方法があるとする。そして、「彼らの見解は、もはや、今人には用ゐられなくなつたといつてよからう」といい、「今日では神代史を、大体、歴史的事実に基づいた伝説と見なすのが普通の考であるらしい」と述べ、他方で「近代の比較神話学の見地から、それらを取り扱はうとする新しい見解も現はれて来た」とする。そして、現在の「神代史の解釈には此の二様の見方がある」とする。そして、前者の「歴史的伝説として見るもの」には、事実に基づいた伝説と認める部分とそうでない部分とをどのようにして選り分け、後者の部分にどのような意義を認めるのかという課題があるとした。他方、神話学的解釈については、「神代史全体の組織、其の精神」「物語と歴史的事実との関係」について明瞭な解釈を与えることが課題として残っていると指摘している。

さらに、津田は、この二つの解釈に加えて、「最近に至つて白鳥「庫吉」先生によつて唱えられた一新説がある（大正二年五月九日、東洋協会調査部講話）」として、「それは神代史は皇室の尊嚴を明かにするために、或る時代に、或る人が思を構へて作つた物語である」と解釈する説だと書いてゐる。そして、自分は「白鳥先生の新説には、其の大体の見方に於いて、ほゞ一致してゐるに拘わらず、其の構想と精神とに就いては、よほど、ちがつてゐる点があるから、こゝに卑説の概要の述べてみたいと思ふ」と述べて、序を結んでいる。つまり、神代史を皇室の權威を示すために人工的に作られた物語だとする解釈は、東洋史学者の白鳥庫吉の説で、その解釈の仕方そのもの

には津田も同意しているが、神話の全体構造やその基礎にある精神の解釈については考えがかなり異なるので『神代史の新しい研究』を世に問うことにしたというのである。

この津田による当時の学問状況の説明の中で注目すべきは、本居宣長流の「神話をありのままに信じる」という研究態度は「今人には用ゐられなくなつたといつてよからう」と述べていることと、久米流の「比喩説」と神話学的解釈とを当時の二大有力学説として取り上げていることである。

この津田の解説に嘘があつたとは思えない。そのような状況が進行していたからこそ、大正十年一月に内務省神社局が刊行した『国体論史』の中で、神道学者の清原貞雄が、「国民をして之〔国体論〕を了解せしめ、信ぜしめんと欲するに於て以上は、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らず。（中略）神話は其国民の理想、精神として最も尊重すべし。それは尊重すべきのみ、之を根拠として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」（三七三頁）と言わざるを得なかつたのであらう。

この記事との関連で言えば、大正十年前後の小学校・中学校教育について、神道家の葦津珍彦は「私共の中学教育では、明治天皇の勅語が奉読されてゐたが、その無神論的科学教育は今日の日教組教育のやうな、なまやさしいものではなかつた」「啓蒙主義、迷信打破の戦闘的な科学主義

が精気をもってゐた」「唯物科学教育が徹底してゐたのは確かだ」（『葦津珍彦撰集（二）』神社新報社、三〇四頁）と書いてゐる。

人類学者の鳥居龍藏も、大正十三年三月刊の『人類学雑誌』（第三十九卷第三号）で「今や国民の知識は進歩して、最早神話伝説などを鵜呑みにして其の儘信するやうなことは無くなつて居る」（『歴史教科書と国津神』一三二頁）と書いてゐる。

宗教学者の加藤玄智は陸軍士官学校での講義を『東西思想比較研究』と題して大正十三年十月に刊行した。その中で、「神典の解釈」については、史実派、神話派、（神を祖先の理想を現わしたものと考える）理想派の三派があると指摘し、「今日はまさか真面目な是の学者の説を禁ずる無理解な当局者もなからう」（三三三頁）と書いてゐる。

さらに、民俗学者の柳田国男も高木敏雄著『日本神話伝説の研究』（大正十四年）の「序」において「我々は神代卷の或記事を神話と見ることを許され、所謂田夫野人の日常行事の中から、古日本人の思想と宇宙観とを、発見しようとする態度を嘲笑されずに居られる」（二頁）と書いてゐる。このような状態だったからこそ、加藤玄智は昭和十年十月刊の『神道の再認識』において次のように言わなければならなかつたのだらう。

「成程学校では、教育勅語を式日に奉読する。然しその教育勅語を降し賜はつた明治天皇は明津神現人神に存す神皇であると云ふことが、どの程度迄生徒に徹底してをつたらうか。又教育勅語中に拝する吾が皇祖皇宗がどの程度迄神皇の義を含むことを生徒に教へられて居らうか。神皇に

在す明治天皇も、神皇に在した皇祖皇宗も、皆単なる人君として、被教育者に伝へられてをつたのである。著者が中学時代の記憶を呼び起しても、高等学校や大学の時代を振り返っても見ても、一向神皇の語さへ使用した教師が一人も居られなかつたことを遺憾とする」(三二〇頁)

「我が国明治以来教育界の通弊は、その実証主義、科学万能主義で在り、それに加ふるに、迎合外交と追隨教育の弊は、教育勅語に仰せられた皇祖皇宗を解するに、単なる人間としての祖宗、即ち人祖人宗に外ならないものとして、之を解し奉つてをつた。斯く解して自他共に怪まなかつたのである」(三二一頁)

もうこの辺で事実の羅列は十分だろう。「久米邦武筆禍事件」以降、一時的に、神話研究がタブー視された時期はあつたものの、明治三十二年以降は、神話学、歴史学、考古学、人類学、民俗学などの研究成果の公表が許され、その結果、本居宣長流の神話をそのまま事実として信じるという態度で研究する学者はほとんどいなくなり、大正時代終盤には、進化論を学んでいる国民に対して神話を根拠にして国体の尊厳を説くことはむしろ危険であると内務省神社局発行の書物で公言される状態にまでなつていたのである。

謬説の原因は何か

少し調べただけでもこれだけの史実に突き当たると、何故、帝国憲法と教育勅語の下で、政府は「正統神話にたいする批判はもとより、客観的な研究や疑問の提示すらも、きびしく禁圧した」とか、「神話は疑うことを許さない事実とされた」などといった謬説が修正されずに続いてきたのだろうか。それについては、原因が五つほど考えられる。

一つは、東大を中心とした官学を重視し、私学や民間での研究を軽んじる日本アカデミズムの一般的な傾向である。そのために、「久米邦武筆禍事件」の影響で、東大における歴史編纂が断念され、史料編纂に切り替えられたことをもって、自由な研究が禁じられたと早合点してしまったのであろう。だから、早稲田大学を始めとした私学での研究に注意を払われず、早稲田に移って以降の久米邦武の発言や研究が無視される結果になったに違いない。

二番目は、歴史学ばかりに注意をむける余り、戦前における神話学、考古学、人類学、民俗学といったその他の分野の研究の進展に注意をはらわなかったためだろう。これは「国家神道」に対する批判的研究が、これまで専ら、宗教学、歴史学、憲法学の分野で展開されてきたこととも関連していよう。「国家神道」に関心を示す学者が、これらの分野に限られていたために、戦前におけるそれ以外の分野での神話研究の成果に気付かなかつたのだろう。

三番目は、明治から大正のはじめにかけての有力学説であった「比喩説」に対する勘違いがあったのではないかということである。「比喩説」における「神話を史実と考える」という言説が、本居宣長流の「神話をそのまま信じる」という言説と混同されて、戦後における先入観を形成してしまつたのではあるまいか。この辺の事情は、東洋史学者の白鳥庫吉が昭和三年十月から十一月にかけて東洋文庫の「東洋学講座」で行つた講演の草稿「神代史の新研究」（『白鳥庫吉全集』第一巻）から窺い知ることができる。白鳥は「明治時代の合理的説明」という節で次のように論じている。長文になるが、大切な指摘なのでそのまま引用する。

「明治の代になつて、西洋の文物は輸入せられ、国家の文運は各方面に於いて全く面目を一新するほどに発展をとげたのであるが、言語の学問は殆ど停滞して何等進歩の成績を見ない。従つて神代史の研究なども、徳川時代の有様で、別に新しい意見が発表せられなかつた。然し本居氏や平田氏のやうに、神代史をその文字の通りに信ずることは出来ないので、矢張り合理的に解釈しようとなつた。ただ神話学といふものが閑却せられてゐるために、その見解は徳川時代の新井白石などのそれと大差は無かつた。然し、新井氏や吉見氏が、高天原を日本国内の常陸とか大和とかに解釈したのに反して、明治の学者の多くはこれを外国に求めた。何となれば、それは大国主命を、大八洲国を統治した神だと神典に書いてあるからである。大八洲国即ち日本国が、大国主命の領土であつたとすれば、これを征服した天孫は、外国にいらせられたと解するのが合理的であ

るからである。然しさうなれば、日本国土着の人民は、外国から渡つて来られた皇族に支配せられたといふことになる。これほど国民にとつて屈辱的なことは無いけれども、我が国の学者はそれに何等の疑も起さないのみか、これを尤もな事と考へたのである。それが爲めに我が国では、出雲民族とか大和民族とか熊襲民族とかいふやうな異民族があつたことになつて、考古学者や土俗学者などの間にも、其の説が採用せられて、その見方で遺物が解釈せられたのである。

神代史が普通の歴史のやうに解釈されて、此の現世の上に出来た出来事を、比喩的に書き綴つたものと考へられたから、日本人種も単純なものでなく、土着の出雲系の民族と、外国から侵入して来た異民族とが存在し、今日の日本人は其の混合融和した複雑なものと思はれるやうになつた。それと共に神代史の上に活動してゐる神々は、無論普通の人間と解せられたから、神典の中で至高の神と記されてある天照大神でさへ、後世の天皇の如き人間と見なされたのである。それで、若し此の神を天ツ神と見るときは大不敬事と思惟せられることになつた。何となれば、これを神と見ればそれは思想上の話になつて、事実虚空のものになるからと信じられたからである。此の見解は今日に於いても大なる勢力を有してゐる。

然るに近年になつて、漸く神話は神話であつて歴史でないといふ事が了解せられて来たので、我が国の神話も他国の神話と同様に取扱はれて研究せられるやうになつてきた。それで追々と新しい意見が提出せられて、従来の合理的解釈とされたものが排斥せられるやうになつて来たのは、実に斯界の一進歩として慶賀すべきことである」(五三五―五三七頁、傍線引用者)

白鳥は、東京大学文科大学史学科の第一期生（明治二十三年卒）で、卒業と同時に学習院教授となり、明治三十七年から東京帝国大学文科大学史学科教授に就任し、大正十四年までその職にあつた。その間、大正三年から九年まで東宮御用掛として昭和天皇の教育にあたつてゐる。まさに、日本近代史学の草創期を担つた人物で、彼ほど草創期の史学会を語るにふさわしい人物はおらず、彼が語る学界の思想状況に疑う余地は無い。

ということとは、本居宣長流の「神代史をその文字の通りに信ずる」方法論は、明治の合理精神とは合わずに早くから捨てられ、神代史を「普通の歴史のやうに解釈」し、「此の現世の上に出て来た出来事を比喩的に書き綴つたもの」と考える「比喩論」が一世を風靡して来たことになる。

明治にあつては、高天原は外国で、皇族は外国からやってきた征服民族で、天照大神も人間であると考えるのが通説で、神話上の神だと考えることは天照大神を架空の存在だと主張するのと同じで「大不敬事」と見なされた、という記述には驚きを隠せない。しかし、「此の見解は今日に於いても大なる勢力を有してゐる」との指摘は、先に引用した加藤玄智の「我が国明治以来教育界の通弊は、その実証主義、科学万能主義で在り、それに加ふるに、迎合外交と追隨教育の弊は、教育勅語に仰せられた皇祖皇宗を解するに、単なる人間としての祖宗、即ち人祖人宗に外ならぬものとして、之を解し奉つてをつた。斯く解して自他共に怪まなかつたのである」という告白と完全に一致している。

したがつて、神話が疑うことを許さない事実とされた、という今日の通説が全くの誤りではな

いとすれば、神話を史実の反映と考える。「比喩説」が、本居宣長流の学説と取り違えられて、戦前においては、神話が事実とされていたとの誤解が生じたと考えるしかない。

四番目の理由は、確かに戦前の学校教育においては、『古事記』や『日本書紀』に記されている神話そのまま教えられていたということである。先に引用した人類学者の鳥居龍蔵は大正十三年三月に次のように書いている。

「文部省の歴史教科書を見ると、最初のページに日本建国の神話を掲げて、古事記や日本紀にあるやうな神代記を極く平易に書いて始めとしている」(二三二頁)

「日本の建国といふことに対して、古事記や日本紀の神話伝説に書いて居ることを其の儘書いて居る。これは実に可笑しいことである」(二三二頁)

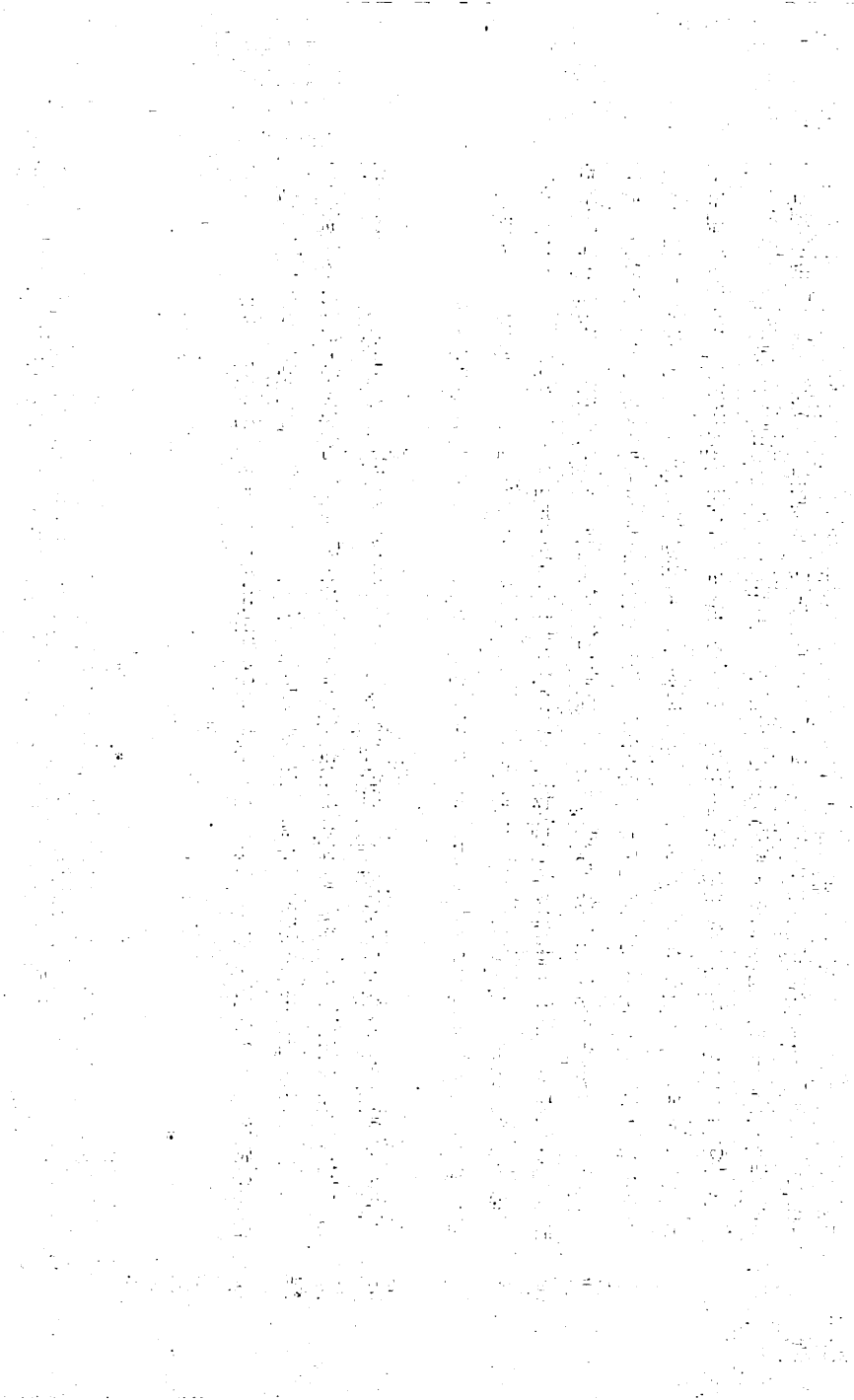
「唯だ古事記や日本紀に出て居る所の神話伝説を其の儘教へて居るに過ぎない。さうして見ると、教科書は殆ど役に立たないやうな感じが起る」(二三二頁)

これを読むと、学校においては、確かに神話そのまま教えられていたようだ。しかし、それは、そのような神話教育に対する批判が許されなかったことを意味しない。また、生徒がその教育を鵜呑みにしていたことも意味しない。事実、鳥居は、この記事の中で、『古事記』や『日本書紀』の物語をそのまま教えて居る神話教育を、「実に可笑しい」「殆ど役に立たない」と堂々と批判している。生徒たちについても「仮令教科書にさういふことを載せないでも、中学校の生徒や女学校の生徒は、勝手に貝塚に行き遺跡を尋ね或は包含層を発掘して、石器時代の遺跡物を採集

して其の知識を有して居る」(二三二頁)と言い、「今や国民の知識は進歩して、最早神話伝説などを鵜呑みにして其の儘信ずるやうなことは無くなつて居る」(二三一頁)と書いている。

最後の五番目の理由は、戦後の歴史学界を覆つてきたマルクス主義史学の影響である。彼らの目標は天皇制の打倒にあつた。だから、そのイデオロギー的利益と合致しない史実には注目すべき理由がなかつた。確かに、戦前の私学や民間における自由な神話研究や解釈は、神話をそのまま信じようとするものではなかつた。しかし、同時に、反天皇でもなかつた。したがつて、天皇制打倒を目指すマルクス主義者から見れば軽視ないし無視しても構わないもの、というよりも、軽視ないし無視すべきものだった。おそらく、マルクス主義史学者にとつて、反天皇、反国家、反体制でない言論や研究など、そもそも「自由」の名に値しないものだったのだろう。

「研究の醍醐味」という言葉がある。何かしっくりこない感覚、漠然とした疑問などを追及している内に、ある瞬間、ぱつと、それまでとは全く違う見方に出会い、見えている景色が一変してしまう。そんな時に味わう感覚である。長く研究を続けていても、そんな瞬間はめつたにない。戦前の神話研究について調べていて、白鳥庫吉の文章に出会った時がその瞬間だった。



【増補】第八章 「国家神道」論とは何だったのか

「国家神道」論の骨格

これまでの議論を踏まえて、「国家神道」論とは何だったのかを最後に整理しておこう。それを一言で言えば、学術用語であると同時に、ある種の運動目標を含み、演繹的思考から組み立てられた、固有の要素と期間とをもった術語だった、といえよう。

期間から言えば、加藤玄智に始まり、小磯国昭によって公式に表明され、ホルトム、「神道指令」、藤谷俊雄を経て、村上重良にいたって最終的に完成した。

固有の要素として想定されているのは、天皇を一神教的な現人神（あるいは現御神）として崇拝する天皇信仰、その信仰を担保する法としての帝国憲法、教典としての教育勅語、信仰の注入装置としての神社神道と学校教育、現人神信仰を守るための信教の自由の制限などである。

「国家神道」論が想定している「国家神道なるもの」の評価は、戦前と戦後とでは百八十度異なる

る。しかし、現実を超えた「国家神道」なる理念を立てて、それによって現実を変革して行くこととする意図は共通している。加藤の場合は、天照大神が人間としての先祖、天皇が人間としての君主としてしか教えられていない状況を変革しようとした。村上の場合には、政治の反動化に對抗して、民主主義（実は共産主義）を前進させることが目的だった（『国家神道』『天皇の祭祀』『天皇制国家と宗教』『国家神道と民衆宗教』などの序文を参照）。

このような骨格をもった「国家神道」論を、今後、研究の上で、どのように扱っていけばよいのか。私は、研究史上に一定期間存在した歴史的な用語と見なして、今後、実証・客観を旨とする研究においては、この術語は使用しないのがベストだと考える。何故なら、この語は自由な発想に基づく研究に対する抑圧性が強すぎるからだ。ありのままの色を知りたければ、色眼鏡ははずさなければならぬ。

しかし、私とは対照的に、この術語を鍛え直して積極的に使っている学者もいる。その代表格が島蘭進である。そこで、島蘭が唱える新たな「国家神道」論について最後に検討してみることにする。彼は、平成六年以来、多くの学術雑誌掲載論文や著書の中で、自らの「国家神道」論について語って来た。その端的なまとめであり、要約であるのが平成二十二年七月刊の『国家神道と日本人』（岩波新書、以下「岩波・平成二十二」と略す）である。そこで、以下の検討は、この本を基本として進めることにする。

島菌進「国家神道」論の要点

「国家神道」論を鍛え直して使用し続けたいと考える理由について、島菌が公言しているのは二点である。一つは、「近代日本人の精神生活」についての「全体像や見取り図」が必要で、「国家神道とは何か」を論ずることで、この「必要」が満たされると考えていること（『岩波・平成二十二』Ⅳ）。もう一つは、「情緒的な反応を引き起こすこのような用語を、歴史的な事実をできるだけ正確に表現する概念へと铸直す」ことによって、「近代史、近代宗教史というわれわれの過去をあるがままに直視する目が育てられていく」（世評「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）と考えたことである。

『岩波・平成二十二』における島菌の铸直し作業は、「国家神道」の再定義、再定義に基づく「国家神道」史の書き直し、その書き直しを受けての戦後における「国家神道」の存続の主張、という三つの柱からなっており、その骨子は、『岩波・平成二十二』の「はじめに」において示されている。

「『国家神道は』天皇と国家を尊び国民として結束することと、日本の神々の崇敬が結び付いて信仰生活の主軸となった神道の形態である」（一頁）

「国家神道は神社とともに、いやそれ以上に学校で広められた。紀元節に限らず戦前の祝祭日は、

おおかた皇居で重要な天皇の神事が行われる日だった。皇室神道・神社神道・学校行事が国家神道の主要な儀礼の場だった。子供たちは教育勅語や修身科や歴史の授業を通して、『万世一系』の天皇統治を賛美する国体思想や天皇崇敬の教えに親しんでいた」(ii—iii頁)

「一九四五(昭和二〇)年二月一日にいわゆる『神道指令』が、四六年一月一日にいわゆる『天皇の人間宣言』が下された。／これをもって国家神道は『解体』されたと理解されてきた」(iv頁)。
しかし、『『解体』されたのは国家と神社神道の結合であって、皇室祭祀はおおかた維持された』
(iv—v頁)

「一九四五年以後も国家神道は存続している。明治初期には国民になじみが薄かった国家神道も、明治後期以降、次第に天皇崇敬と結びついた民間の運動に支えられ、民間の運動と呼応しながら強化されるようになっていった。戦後は民間団体となった神社・神職組織(神社本庁)が国家神道運動の主要な担い手の一つとなった」(v頁)

以下、『岩波・平成二十二』の章立てにしたがって、島藪が述べている「国家神道」の具体的内容を紹介する。

第一章「国家神道はどのような位置にあったのか?」では、島藪が主張する「国家神道」の「二重構造」論にしたがって、「国家神道」史が概観されている。彼が言う「二重構造」とは次のようなものである。

「『国家神道』の『祭祀』は国民すべてが関与すべき公的次元の事柄だとされた（『祭政一致』）。他方、諸『宗教』集団は、国政とは異なる次元に本来の場があり、その限りで自由な活動を認められている（『政教分離』『信教の自由』）。これは国家行事や学校では『国家神道』が、寺院や家庭や伝統的共同体では『宗教』が規範となる状況と照応した体制だ。このような『国家神道』と諸『宗教』の共存のあり方を宗教の二重構造とよんでよいだろう」（八頁）

第二章「国家神道はどのように捉えられてきたか？」では、従来の「国家神道」論の要点をまとめたと、彼が考える問題点が指摘されている。中でも重要なのが、村上重良の「国家神道」論を「戦時中をモデルにした国家神道論」（六五頁）として批判し、「国家神道は現人神の観念を前提としない」（七〇頁）と主張し、「神社神道を国家神道の基体と考える考え方」（七三頁）を「欠点」（七二頁）だとしていることである。また、国家神道＝神社神道という考えを広める上できわめて大きな役割を果たしたのが「神道指令」だが、それは「宗教＝宗教集団は信仰に基づき信仰告白を行った個人が連合するところに成立する」という「プロテスタントの前提」（七六頁）に立っており、そのために「皇室祭祀、皇室神道の存在がすっぱり抜け落ちる」（八二頁）ことになってしまったと指摘している。

第三章「国家神道はどのように生み出されたか？」では、「皇室祭祀、神社神道、国体論などの要素からなる国家神道が、統合性をもった構想の下で形成されてきた」という著者の主張を証明するために、特に「観念の方面（国体論の側面）」に「力点」（九八頁）をおいて、明治維新直後から

教育勅語の制定までが論じられている。この「観念の方面（国体論の側面）」を貫くものとして、筆者が提出しているのが「新たな総合理念としての皇道論」（二〇六頁）で、幕末に台頭してきた「皇道」が紆余曲折を経つつも、「教育勅語」に結実したものである。

第四章「国家神道はどのように広められたか？」では、村上重良の「形成期」（第一期）、「教義的完成期」（第二期）、「制度的完成期」（第三期）、「ファシズム期」（第四期）という四つの時代区分のうち、「第二期（一八九〇年頃—一九一〇年頃）を『確立期』、第三期（一九一〇年頃—一九三二年）を『浸透期』（一四三頁）に、それぞれ改めることを提案している。このような提案は、島薮が、村上の議論は「国家神道をもっぱら政府が国民に強制したものと捉えていて、国民こそが国家神道の担い手だったという側面にあまりふれていない」（二三九頁）とところが問題だと考えていることからきている。こうして、描き直された「第二期」「第三期」は次のように要約される。

「第二期を『確立期』というのは、この時期に（１）聖なる天皇と皇室の崇敬に関わる儀礼システムが確立していくこと、（２）神話的表象に基づく国体思想が生活空間に根づくような形に整えられ、その教育・普及システムが確立していくこと、（３）神職の養成システムと神職の連携組織が確立し、国家神道の有力な構成要素である神社神道が内実を固めていくことに注目しているからである。／こうした変化が起こることによって国家神道は国民自身の思想と実践の中に組み込まれていく。いわば国民の心とからだの一部となる。そして次に国家神道を強化していくことを求める声が、国民各層からわきおこってくるような基盤がつくられていく。これに後押しされて、

第三期『浸透期』になると下からの運動が強まり、政府も国家指導者も国家神道の強化の方向で社会的緊張を克服し、より強固な国民統合を達成しようとする道をえらばざるをえなくなる」（一四四頁）

第五章「国家神道は解体したのか？」では、「はじめに」で「この本で私が述べたい主なことはこのことではない」（V頁）とされていた「一九四五年以後も国家神道は存続している」（V頁）との主張が、「実は国家神道は解体していない」（一八五頁）、「持続する国家神道」（二二一頁）、「国家神道は戦後も存続し続けて今日に至っているのだ」（二二三頁）、「第二次世界大戦後も国家神道は存続している」（二二四頁）、「国家神道はなおも存続している」（二二二頁）としきりに繰り返されている。その根拠を島薮は次のように説明している。

「戦後の国家神道は二つの明確な座をもっていた。一つは皇室祭祀であり、もう一つは神社本庁などの民間団体を担い手とする天皇崇敬運動である。前者は見えにくい形で隠れているが現存の法制度の中での国家神道の核であり、後者はその核を見据えつつ国家神道的な制度を拡充している」とする団体や運動体である。さまざまな政治・宗教・文化団体があり、さらに広く国民の間にゆきわたっている天皇崇敬や国体論的な考え方・心情がある。これらに支えられつつ、国家神道は戦後も存続し続けて今日に至っているのだ」（二二二―二二三頁）

島菌進「国家神道」論の検討

この節では、島菌の意図や言説に寄り添いながら、彼の議論を検討することにする。まずは、「近代日本人の精神生活」についての「全体像や見取り図」の必要性が「国家神道とは何か」を論ずることで満たされたのかどうか。結論から言えば、「全体像や見取り図」が「国家神道とは何か」という狭い問いに押し込められてしまったことで、「近代日本人の精神生活」の複雑さやダイナミズムを捉えることに失敗している。

本書の第一部・第二部を読んでいた読者には、先刻ご承知のことと思うが、宗教に限っても浄土真宗やキリスト教や日蓮宗、思想を言うなら総力戦思想や共産主義やナチズムやブロツク経済圏思想、組織で言うなら警察や軍隊、学問で言うなら歴史学や神話学や人類学や考古学や民俗学、それらを抜きにして「近代日本人の精神生活」の「全体像」などとても語ることはできない。「二重構造」どころか多重構造、いやむしろ多元構造をなしているのが「近代日本人の精神生活」の実態だろう。

狭小な全体像の設定が、問題の広さに追いつけず、「近代史、近代宗教史というわれわれの過去をあるがままに直視する目」が却って曇らされてしまっている。「天皇と国家を尊び国民として結束すること、日本の神々の崇敬が結び付いて信仰生活の主軸となった神道の形態」という定義

に捉われている限り、右のような諸要素に研究関心が向くことはない。これこそ、私がいう自由な発想に基づく研究に対する「国家神道」論の抑圧性なのである。

彼のもう一つの意図であった「情緒的な反応を引き起こすこのような用語を、歴史的な事実をできるだけ正確に表現する概念へと鋳直す」ことについてはどうか。これも彼の素志に反して、いつそう「情緒的な反応」を誘発してしまった。「国民こそが国家神道の担い手だったという側面」に注目する島菌に対して、子安宣邦は「怒りを忘れた国家神道論」（インターネット「ちきゅう座」、平成二十二年十月十日）において「糞喰らえ、島菌！」「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、「国家神道」から「情緒的な反応」を抜き取ることが不可能であることを証明してみせた。

「国家神道」の再定義についてはどうだろうか。島菌は、村上重良の「国家神道」論を「戦時中をモデルにした国家神道論」（六五頁）として批判し、「国家神道は現人神の観念を前提としない」（七〇頁）と主張し、「神社神道を国家神道の基体と考える考え方」（七三頁）を「欠点」（七一頁）だという。しかし、「国家神道」論の原点は、天皇現人神論を唱えた加藤玄智にあり、「国家神道」から「現人神の観念」を抜き去ることはできない。「現人神の観念」や「神社神道」を抜きにしたら「神道指令」も「天皇の人間宣言」も、その意味が理解できなくなる。

島菌は、自らの再定義は「一九五〇年代末に提起されて以来、広く受け入れられてきたこの語

「国家神道」の通俗的な用法とさほど隔たっていない（五七頁）と言う。しかし、阪本是丸が指摘したように（『国家神道』研究の四〇年）『日本思想史学』第四十二号、平成二十二年九月、五三頁）、『広辞苑』を紐解くと昭和四十四年の第二版でも平成十年の第五版でも「神社神道」と「現人神」がともに「国家神道」の要素として挙げられている。ところが、彼が重視する「学校教育」も「皇道」も、「国家神道」の構成要素としては明示されていない。このように、従来の学説とも、通俗的な解釈とも異なるのであれば、誤解を避けるために、別の名称を用いるのが学問的な常識ではあるまいか。例えば、神道が公共の領域を覆っていたことを強調したいのなら「公共神道」でもいいだろう。国民こそが運動の担い手だったというなら「国民神道」でもいい。「皇室祭祀」の重要性を強調したいのなら「広義の皇室神道」でもよさそうだ。彼の議論の出発点ではロバート・ペラーが意識されていたようだから、「市民宗教」でも「市民神道」でもいいだろう。とにかく、自説を的確に表現できる名称を捜し、先行学説との混同混乱をきたさないようにすべきだろう。

島藪は「現人神」に代わる「国家神道」の中心概念を見付けたかったのだろう。その結果、本書で持ち出されたのが「皇道」だった。それでは、「皇道」を中核に据えた彼の議論は成功しているのだろうか。残念ながら、彼の説明は矛盾に満ちていて一貫性がない。

「国体」が「政治理念」や「政治体制」に関わる語であったのに対し、「皇道」は「さまざまな思想的宗教的立場を包み込む包容的な制度を構想する語」（二一頁）で、「神道色宗教色が盛り込まれている」（二一三頁）と島藪は言い、「皇道」を具体化し、広く国民に行き渡らせる役割を担った

のが教育勅語だった」（二二二頁）と書いている。自分が「国家神道」の再定義として提出した「天皇と国家を尊び国民として結束することと、日本の神々の崇敬が結び付いて信仰生活の主軸となつた神道の形態」が「教育勅語」に結実していることを証明するために、両者をつなぐものとして「皇道」を持ち出したようだ。

しかし、残念ながら、幕末の尊皇論のバイブル的地位にあつた『新論』にも、「教育勅語」にも、「皇道」は登場しない。むしろ両者共通に用いられているのは「国体」の方だ。もしも、島薮が言うように「神道色宗教色が盛り込まれている」言葉として、当時「皇道」が使われていたのなら、第一部第二章で論じたように、「宗旨上ノ争端」に巻き込まれないように「敬天尊神」等の語を避けるという「教育勅語」の起草方針からして、「皇道」が用いられなかつたのは当然だ。

島薮は戦前の「国家神道」の構成要素として、「天皇崇敬」が「学校教育」「国民行事」「マスメディア」を通して広められたことを重視している。ところが、戦後は「教育勅語」が廃止され、神社神道も国家から切り離されてしまった。それにもかかわらず、第三期から登場した民間の「天皇崇敬運動」の存在と、皇室祭祀の継統を根拠にして、戦後においても「国家神道」は存続していると主張している。もし、この主張を認めれば、「学校教育」「国民行事」「マスメディア」は「国家神道」にとって本質的な構成要素とは見なせなくなり、彼の議論の根幹は崩れ、「国家神道」の定義を最初からやり直さなければならなくなってしまう。

「皇道」も、「学校教育」も島薮説の根幹をなすものである。その説明に矛盾があるのは理論とし

て致命的だ。しかも、単純な事実や定義の矛盾なのだ。そこにどうして彼は気付かなかつたのだろうか。おそらく、ある種の運動目標を含み、演繹的思考から組み立てられる「国家神道」論の基本的性格のためだろう。島菌の著書からは、皇室祭祀を国家から切り離すという運動目標を達成するために、「まだ国家神道は続いている」と主張すべきだとの底意が透けて見える。実証研究の積み重ねによる帰納的な理論構築でない場合、事実同士、理論同士、事実と理論が矛盾することがよく起こる。しかし、真の目的は「過去をあるがままに直視」することではなく、現在の運動目標に奉仕することなので、「国家神道」という利用価値の高い用語は放棄せず、批判を受けた部分だけを修正していく。それが彼の本音なのだとすれば、このようなケアレス・ミスが起こるのも理解できる。ちなみに、彼が「国家神道」の鍛え直しを唱えはじめた当初、その中心に置いていたのは「治教」という言葉だったが、いつの間にかどこかに行ってしまった。

初版 あとがき

「こんな学術的な論文を載せるなんて、『正論』編集部は度量が広いね」。本書第一部の基本をなす諸論文が雑誌『正論』（『現人神』を一人歩きさせたのは誰か）平成十三年十二月号から十四年三月号）に掲載されたときの、ある研究者の言葉である。これは、拙論への評価というよりも、企画を進めてくださった上島嘉郎氏への賞賛の言葉として嬉しく聞いた（他の研究者から、『正論』編集部に評価のファックスが来たこともあったらしい）。

その連載を読んで、「この論文は本にまとめるべきだ」と、PHP研究所を紹介して下さったのが、大阪大学名誉教授の加地伸行先生だった。加地先生とのお付き合いは、私が『諸君！』誌上で山折哲雄氏批判を展開したのに先生が興味を持って下さって、拙宅へ電話をくださったことがキッカケだった。一回目の電話の時に私はあいにく家を空けており、後で、留守電に聞き覚えのない声で「大阪の加地ですが、また電話します」と入っているのを聞いて、「大阪の火事って、なんだろう」といぶかしく思ったことが印象に残っている。

加地先生のお引き合わせで知り合ったPHP研究所の方々には出版の適否を慎重に検討して下

さった。かなり硬い内容なので、部数の多い新書よりも、読者を絞った単行本のほうがいいだろうということ、学芸出版部の白石泰稔氏が本書を担当して下さることになった。

「一般読者を対象にした本で、高度かつ最新の学説を扱えるなどということは、一生に一度の機会かもしれない。だから、専門書と一般書とのギリギリの接点を狙って書いてみたい。自分のこれまでの研究生活の文字どおり『中締め』になると思うので、大部のものになるのをお許し願いたい」という傲慢・無謀とも言える私の申し出に、白石氏は快く（実は内心ヒヤヒヤ、もしかしたらワクワクしながら）応えてくださった。

こうして書き上げてみると、研究を始めて以来の思い出が次々と頭の中をよぎっていく。私が近代日本の政教関係の研究を始めた頃は、この分野では不明のことが多い一方で、明らかに間違いだと断定できる議論が横行し、それが裁判にさえ影響を与えていた。とにかく、事実を明らかにすることでその誤りを正そうと考えて、原史料を読むことに没頭した。だが、膨大な嘘偽りのほんの一部を訂正するだけでも大変な労力と時間を要し、あせりを覚えることも多かった。

昭和六十三年に皇學館大学に就職して東京を離れると、資料館に通って事実を探求するという方法は使えなくなった。東京にいれば、いつでも、五百円の交通費で通えたものが、伊勢からでは、たまに、二万五千円の交通費を払って通わなければならなくなったからだ。地方では近代史の研究は無理なのかと悩みつつ、試行錯誤を繰り返しているうちに、既成の資料集や当時の刊行

物を丁寧に読むという方法に行き着き、ようやくスランプを脱することができた。

そんな折、恩師の一人である國學院大學の阪本是丸先生から、業績を本にまとめることを勧められた。まだまだ一冊にするには不十分だとは思ったが、これからの方向性を確認するために思い切ってやってみることにした。個別の論文を一冊にまとめてみると、十分だと思っていた分野が不十分だったり、まだまだと思っていた分野が意外にもう十分だったりした。研究者として一段上に行くためには、ただ論文を書きつづけるだけではダメで、一冊にまとめて、体系立ててみることの必要性を痛感した。

その本（『近代政教関係の基礎的研究』大明堂）を学位論文として國學院大學に提出したとき、審査委員長を引き受けて下さったのが阿部美哉先生で、口頭試問で阿部先生がおっしゃった言葉が、その後の私の研究の指針となった。

「あなたの研究の細部はともすばらしい。しかし、全体像がはっきりと提示されてはいませんね。そこが不十分ですよ」

いい加減な全体像ばかりのこの分野にこまかな実証で挑んできた私としては、「お手軽な全体像に飛びつくから杜撰な研究ばかりが横行するのではないか」と、内心で反発を感じないでもなかったが、しかし、他方で「細かな部分否定をいくら繰り返しても、結局、世間のイメージを変えることはできない。全体像を変えようと思えば、思い切って、自分が別の全体像を示すしか

いのかもしれない」と深く納得した。

以後、自分なりの全体像を求めて、近代神社神道史の概要をまとめたり、日本大学の百地章先生や京都大学の大石眞先生等の御協力をいただいて、近代欧米諸国の政教関係との比較研究にも乗り出した。また、縁あって、一般読者に向かって専門分野の知識を披露する機会にも恵まれ、わかりやすい文章を書く、一般人にでも興味を持って読んでもらえるように見出しや表現を工夫する、といった訓練を受けることができた。

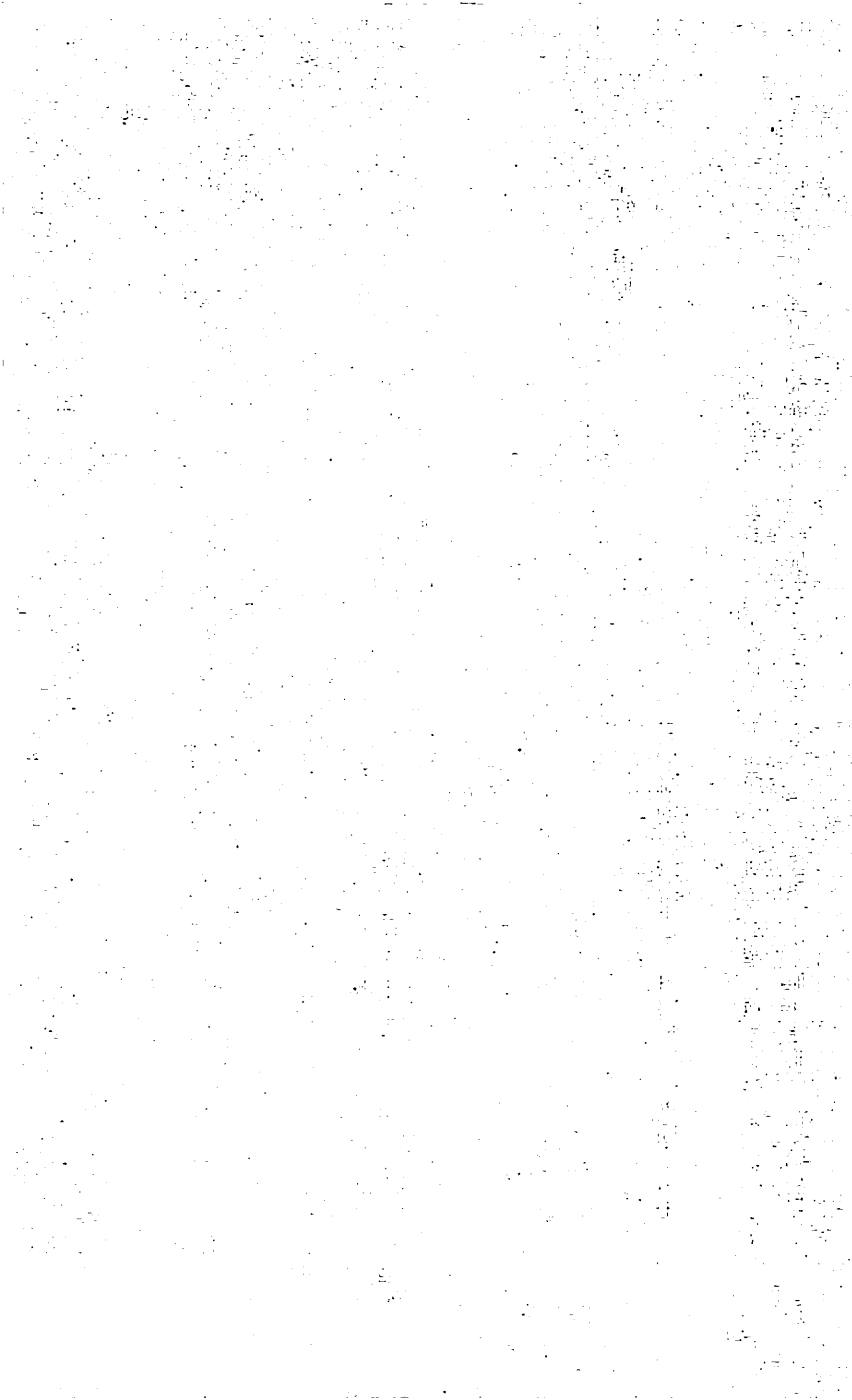
このように、本書は多くの方々の恩と縁と御指導の「結果」ではあるが、「賜物」と言えるほどに充実したものになったかどうかは心許ない。喜んで下さる方もいれば、眉をひそめる方もあるだろう。膝を打って同意して下さる方もあれば、首を傾げる方、さらには、首を横に振る方がいるかもしれない。

以前、立花隆氏を批判した論文の最後で、実証史学における客観性とは、客観的に確定できる事実と、当時の人々の「主観」と、歴史家自らの「主観」と、この三者の危ういバランスの上に、おぼろげながら浮かび上がってくる「像」を恐る／＼語ることなのである、と書いたことがある。他人による評価もさることながら、自分がどこまで自分自身の要求に応えることができたのだろうか。それも気にかかる。

とはいえ、評価も批判も、満足も不満も、その総てを自分の結果として受け入れて、さらに、もう一歩前に行きたい。汲めども尽きぬ魅力が、たしかにこの分野にはある。

平成十四年十二月八日 大東亜戦争開戦の日に

新田 均



改訂・増補版 あとがき

本書は平成十五年二月にP H P研究所から刊行された同名の著書を改訂・増補したものである。同書は、発売当初、かなりの識者から好評価を得た。しかし、再版には至らず、三年後に絶版となった。その残部を買い取って、今年まで「近代神道史・論」の教科書として使ってきたが、いよいよ在庫も尽きてしまった。そこで、神社新報社の前田孝和氏に相談したところ、快く改訂・増補版の出版を引き受けてくださった。十年前の著書に手を加えて、新たに出せるなどということとは最近ではめつたにない。学者冥利に尽きる。前田氏には心から感謝したい。

改訂作業を進める内に、十年前のことが蘇ってきた。あの時はある覚悟を秘めて本書を書いていた。所属していた神道学科が大学院博士課程の新設を文部科学省に申請する都合で、主任から「助教授歴は一年足りないが、業績は十分だから教授昇格の書類を書いてくれ」と言われた。たしかに専門の研究書もあり、論文博士も取得していたから業績的には問題なかった。だが断った。内では教授会で歯に衣着せぬ発言をし、外では日教組の勤務時間中の不正な組合活動を追及していたので、随分不快な思いをし、迷惑も被っている先生方がいたからだ。当然、反対者が出るだろうと予想できた。それでも、「学科教員全員で支えるから」と言うので承知した。しかし、案の

定、教授会で落とされた。というより審査してもらえなかった。「一刀両断—先生もつと勉強なさい」（『国書刊行会』という評論集を業績に入れたことが、「学者として不見識で、審査するに当たらない」というのが理由だった。しかし、私は同じ内容の業績書を大学院担当教員の審査を受けるために書いており、それはそのまま文部科学省に提出されていた（後日、審査に合格して、私は博士課程担当の助教授となった）。

次の教授会で、「文部科学省に提出したのと同じ内容の業績書なのに何故却下されたのか」と質問した。昇格審査不合格者が理由を教授会で質問するなど前代未聞だったろう。当然ながら批難をあびた。この時は「一生助教授でもいい」と覚悟を決めていた。当時は業績についての明確な審査基準がなく教授陣の心象が大事だった。「昇格できなくてもかまわないが、毎年本を書くから、毎年昇格審査にかけて下さい」と学科の先生方をお願いした。

当時、私は笠谷和比古著『士サムライの思想』（岩波書店）のある一節を繰り返し読んで自分を鼓舞していた。

主命への事なかれ主義的な恭順ということとは『葉隠』の最も嫌悪するところであった。「事によりては主君の仰付おおせつけをも、諸人の愛相をも尽して」、おのれが信ずるままに打ち破って行動せねばならないこともある。畢竟ひっきょうは主君、御家のためを思う心さえ堅固であるならば紛れはないものとする。

あるいはまた、自己の名誉を侵す者は、たとえ相手が主君であつても、その不当を強く申し立てるべきであるとも主張する。自己の働きに対する評価や行賞が、言われなく過小であると判断したならば、「一入勇み進み候」て、異議を申し立ててこそ鍋嶋家代々の侍というものだとする。しかるに不当の待遇を受けながら、「面目なき次第」などと頭をかいているような気概のない者では、将来とも役に立つ見込みは望めないのである。

自己主張の激しい彼らは扱いに面倒で手の焼ける厄介な存在ではあるが、ひとたび主家が困難に直面し、存亡の危機に陥ったときにも、けっしてひるむことなく、保身に走つてその場を逃げ出すということなく、己一人にても御家の困難を救うべく、全身全霊を尽くして困難に立ち向かつていく者たちなのである。「曲者は頼もしき者、頼もしき者は曲者」と述べる所以であり、御家にとつて真に役に立つのは、このような者たちなのであるとされる。(八五—八六頁)

本書が世間からかなりの評価を得たこともあつて、翌年の審査には合格した。しかし、「否」の票が多く、基準をギリギリで越えたらしい。その後何回かの議論を経て、明確な昇格基準ができ、今では、「見識」を問題にされるようなことはなくなつた。そう考えると、私のツツパリもあながち無意味ではなかつたと思う。それに、あれ以来、さすがに毎年単著一冊というわけにはいかないが、共著も入れればほぼ毎年一冊のペースで業績を出し続けることができた。あの時の「何く

そ！」の思いがなかったら、ここまでできたかどうか分からない。

しばらくして、学長補佐という役に就き、その関係で、文学部から出て、社会福祉学部を改組し、現代日本社会学部を組織・運営するというミッションに携わることになった。そういう立場になって、高校教員や受験生の評判に気を使い、受験シーズンには志願者数の増減に一喜一憂する日々を過ごすようになると、確かに十年前の私はやっかいな存在だったんだらうなと思える。

幸いなことに、今年完成年度を迎えた新学部は、四年生が就職で頑張ってくれて、県庁や市役所など、広報通りの就職先から内定を獲得してくれた。彼らとの付き合いの中で、私の関心も、「如何にして自分が活躍するか」から、「どのようにして人に活躍してもらうか」に変化しつつある。そんなわけで、今回の改訂は、みんなに活躍してもらうための仕掛けを考え、構想を練り、必要書類を整えるという仕事の合間をぬって進めざるをえなかった。

いま、ようやく、もう少しで書き終えようとしている隣の部屋では高校二年生の息子が期末試験の勉強をしている。もう少ししたら、大学受験を来月に控えた娘を塾に迎えにいかなければならぬ。「やってみせ言つて聞かせてさせてみて 誉めてやらねば 人は動かじ」とは山本五十六の言葉だが、遮二無二突進するのではなく、背中で語れる大人に、この十年で、少しは近づけたらうか。

とはいえ、私には、ここだけはいつまでも猪突猛進すると決めている分野がある。それが本書で扱っている分野である。この分野については、今後とも「人格円満」を目指すつもりはな

い。

最後に謝意を表したい方がもう一人いる。本書第二部【増補】第八章で批判の俎上に載せた島蘭進氏である。氏の「国家神道」見直し論との応酬がなければ、私の「国家神道」に対する見方は「実証・客観を旨とする研究においては、この術語は使用しないのがベストだ」という十年前のままにとどまって、「研究史上に一定期間存在した歴史的な用語と見なす」というところまではいかなかっただろう。その意味で、氏の議論は、私の論を間違いなく「鍛え直し」てくれた。自分に対して常に批判の刃を向けてくる若輩者に、寛大に、誠実に、丁寧に対応してください、時には発表の場さえ与えて下さった公平さに対して心からの敬意と感謝を捧げたい。

平成二十五年十二月二日

著者



著者 専門著書論文一覽

- 平成 九年 四月 「近代政教関係の基礎的研究」大明堂。
- 平成 十年 二月 「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』第三十一卷第一号。
- 平成 十一年 二月 「『国家神道』論の系譜（上）」『皇學館論叢』第三十二卷第一号。
- 平成 十一年 四月 「『国家神道』論の系譜（下）」『皇學館論叢』第三十二卷第二号。
- 平成 十一年 六月 「山口輝臣著『明治国家と宗教』を批判する——特に学説の整理と問題設定における学問的倫理性について——」『皇學館論叢』第三十二卷第三号。
- 平成 十一年 七月 「近代日本政教関係の時代区分について」、憲法政治学研究会編『近代憲法への問いかけ——憲法学の周縁世界』成蹊堂。
- 平成 十一年十二月 「織田萬の著作における政教関係類型論の変化について」『明治聖徳記念学会紀要』復刊第二十八号。
- 平成 十一年十二月 「論文批評 高見勝利『架空のRegicide——国民主権下の「天孫降臨」神話——』を読む」『皇學館大學文学部紀要』第三十八輯。
- 平成 十三年 六月 「書評 山口輝臣著『明治国家と宗教』」『宗教研究』第三二八号。
- 平成 十四年十二月 「島蘭進『国家神道』論の吟味（一）」『明治聖徳記念学会紀要』復刊第三十六号。
- 平成 十五年 二月 「『現人神』『国家神道』という幻想」PHP研究所。

平成 十五年 六月 「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 十六年 六月 「島蘭進『国家神道』論の吟味(三)」『明治聖徳記念学会紀要』復刊第三十九号。

平成 十七年 六月 「『国家神道』研究の整理」『神道史研究』第五十三卷第一号。

平成 十七年十一月 「子安宣邦『国家と祭祀』への反論」『政教関係を正す会会報』第二十七号。

平成 十八年 四月 「子安宣邦氏における『自己否定』と『隠蔽』の語りについて」『国家神道』論との関連

で——『神道史研究』第五十四卷第一号。

平成 十九年 六月 「島蘭進『神道と国家神道・試論——成立への問いと歴史的展望——』を読む」『皇學館論

叢』第四十卷第三号。

平成二十三年 六月 「島蘭進『国家神道と日本人』を検証する」『政教関係を正す会会報』第三十九号。

平成二十三年 九月 「島蘭進著『国家神道と日本人』」『宗教研究』第八十五卷第二輯。

平成二十四年十一月 「ジョン・ブリン著『儀礼と権力——天皇の明治維新』を吟味する——語り」によって隠

されたものは何か——『明治聖徳記念学会紀要』復刊第四十九号。A Critique of Girei To

Kenryoku : Tenno no Meiji Ishin (Ritual and Power : The Emperor's Meiji Restoration)

by John Breen-What "Narrative" Conceals.

平成二十五年 十月 「最近の動向を踏まえた『国家神道』研究の再整理」『宗教法』第三十二号。

〈著者略歴〉

新田 均 (にった ひとし)

昭和33年、長野県生まれ。早稲田大学大学院政治学研究所博士課程に学ぶ。博士(神道学)。近代日本の政教関係を中心に、学際的な立場から実証研究を行なっている。平成10年、「比較憲法学会・田上穰治賞」受賞。現在、皇學館大学現代日本社会学部教授。「日本教育再生機構新」理事。著書に、『近代政教関係の基礎的研究』(大明堂)、『一刀両断 先生、もっと勉強しなさい!』(国書刊行会)、『首相が靖国参拝してどこが悪い!!』(PHP研究所)、『日本型政教関係の誕生(共著)』(第一書房)、『靖国神社をどう考えるか?』(共著) (小学館文庫)、『教育黒書(共著)』(PHP研究所)、『近代憲法への問いかけ—憲法学の周縁世界(共著)』(成蹊堂)、『日本を貶める人々(共著)』(PHP研究所)、『名画に見る国史の歩み(共著)』(近代出版社)、『日本史の中の世界—(共著)』(育鵬社)、『日本通(共著)』(育鵬社)、『皇室の弥栄、日本の永遠を祈る—皇統をめぐる議論の真贋—(共著)』(産経新聞社)、『高等学校・最新日本史(共著)』(明成社)、『中学校・新しい日本の歴史(共著)』(育鵬社)、『中学校・新しいみんなの公民(共著)』(育鵬社)など。訳書にジェームズ・サンドクウィスト著『制度改革の憲法学(共訳)』、アンドレ・オー著『人生でいちばんの贈りもの—生きる力を伸ばす心のレッスン』(日本教文社)、H・バイロン・エアハート『日本宗教の世界—一つの聖なる道(共訳)』(朱鷺書房)など。

「現人神」「国家神道」という幻想

「絶対神」を呼び出したのは誰か

平成28年11月1日 第1版第2刷発行

著 者 新 田 均

発行所 株式会社 神社新報社

〒151-0053 東京都渋谷区代々木1-1-2

☎ 03-3379-8211

印刷所 三報社印刷株式会社
製本所

© Hitoshi Nitta 2014 Printed in Japan

落丁・乱丁本の場合は送料弊社負担にてお取り替えいたします。

ISBN978-4-915265-49-5 C3014

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF CHEMISTRY
5800 S. UNIVERSITY AVENUE
CHICAGO, ILLINOIS 60637

RECEIVED
JAN 15 1964
FROM
DR. J. H. GOLDSTEIN
TITLE
POLYMERIZATION OF VINYL MONOMERS
BY CATIONIC MECHANISM

TO
DR. J. H. GOLDSTEIN
DEPARTMENT OF CHEMISTRY
5800 S. UNIVERSITY AVENUE
CHICAGO, ILLINOIS 60637

BY
DR. J. H. GOLDSTEIN
DEPARTMENT OF CHEMISTRY
5800 S. UNIVERSITY AVENUE
CHICAGO, ILLINOIS 60637

RESEARCH ASSISTANT
DR. J. H. GOLDSTEIN
DEPARTMENT OF CHEMISTRY
5800 S. UNIVERSITY AVENUE
CHICAGO, ILLINOIS 60637

DEPARTMENT OF CHEMISTRY
5800 S. UNIVERSITY AVENUE
CHICAGO, ILLINOIS 60637

CHICAGO, ILLINOIS 60637

CHICAGO, ILLINOIS 60637

CHICAGO, ILLINOIS 60637

CHICAGO, ILLINOIS 60637

CHICAGO, ILLINOIS 60637