

「国家神道」論の再検討
—近世末・近代における「神道」概念の転換—

井上 寛司

情報科学部 情報システム学科

(2006年5月25日受理)

Reconsiderations of the Theories on “State Shinto”: The Changes in the Concepts of
“Shinto” in Late Early Modern and Modern Periods.

by

Hiroshi INOUE

Department of Information Systems, Faculty of Information Science and Technology.

(Manuscript received May 25, 2006)

Abstract

In this paper the development of “State Shinto” and its historical developments have been reexamined, especially noting the concept of “Shinto” and its development in history. As a result the following conclusions were reached: (1) “State Shinto” is a national religious system which combined the doctrines of “Shinto”, which is nationally ideological by nature, with shrines which were religious institutions peculiar to Japanese society. The infusion of Tennoism and statism into the minds of the common people was intended through that combination. (2) The basis of “State Shinto” was founded in 1871 and established in 1889-1890. (3) “State Shinto” underwent restructuring during the Sino-Japanese War and the Russo-Japanese War. The restructured “State Shinto” remained intact until the end of the Second World War. (4) There were some theoretical flaws in the work of Kunio Yanagida, the most severe critic of “State Shinto”, which have resulted in today's mistaken concept of “Shinto”.

キーワード: 「神道」, 「国家神道」, 国家的宗教システム, 神社, 「固有信仰」, 柳田国男

Key words: “Shinto”, “State Shinto”, National Religious System, Shrine, “Peculiar Faith”, Kunio YANAGIDA

「国家神道」論の再検討 ―近世末・近代における「神道」概念の転換―

情報科学部 情報システム学科

井上 寛司

(二〇〇六年五月二五日受理)

目次

- 一、はじめに―問題の所在と課題の設定―
- 二、「国家神道」の成立
 - 1 明治初期における維新政府の政策基調(1)
 - ―「神道国教」化の理解をめぐって―
 - 2 明治初期における維新政府の政策基調(2)
 - ―「国家神道」の基本的枠組みの成立―
- 三、「神道」概念の転換と「国家神道」の体制的確立
 - 1 教部省・教導職設置の意味するもの
 - 2 「宗教の自由」論争と「宗教としての神道」の成立
 - 3 新たな「宗教」概念と「神道非宗教」・「神社非宗教」論の成立
- 四、柳田国男「固有信仰」論の歴史的位置
 - 1 「国家神道」の再編成と神社整理
 - 2 柳田国男「固有信仰」論の提起とその意味するもの
 - 3 柳田国男「固有信仰」論の提起とその意味するもの
 - 4 柳田国男「固有信仰」論の提起とその意味するもの
 - 5、むすび

一、はじめに ―問題の所在と課題の設定―

戦後における「国家神道」論の研究が藤谷俊雄⁽¹⁾・村上重良⁽²⁾氏、とりわけ村上氏の問題提起を踏まえ、それに対する批判的検討という形で進められてきたことは周知のところである。その研究史の概要については、近年、磯前順一⁽³⁾・桂島宣弘⁽⁴⁾の両氏によって宗教学及び歴史学の立場からのそれぞれの確かな総括がなされていて、改めて屋上屋を架す必要もないところといえよう。

そしてそこで桂島氏も指摘するように、近年の新しい動向として、「宗教」や「神道」などの諸概念そのものにまで踏み込んで問題を捉え返そうとする研究が現れ、「国家神道」論の再構築に向けた新しい展望が開かれつつあるというのが今日の重要な特徴であり、その研究動向を

代表しリードする一人として、磯前氏の研究をあげることができる。磯前氏の場合とくに重要だと考えられるのは、近代日本における Religion の訳語としての新たな「宗教」概念の成立についての体系的な考察を踏まえつつ、明治維新からアジア・太平洋戦争の終結に至る、「国家神道」の成立から解体までの全過程を視野に収めることによって、以下のように体系的な形でその全体像を提示している⁽⁵⁾ことである。

磯前氏は、宮地正人氏⁽⁶⁾に従って、「国家神道」を「神社を通して天皇制ナショナリズムを国民に教化しようとする戦前の社会体制」と捉えた上で、これを次のように三つの段階に区分している。

〔第一段階(前史)〕神道国教化政策の時代。慶応四年(一八六八)の神祇官布告から、明治十五年(一八八二)の官国幣社の教道職兼補禁止まで。これはさらに、①神祇祭祀を軸とした神祇官・神祇省期と、②三条の教憲と呼ばれる教を軸とした教部省期に区分される。ともに政教分離に基づく宗教の自由及び宗教という理念が社会に定着する以前の段階で、近世的な「神祇」ないし「教」という概念のもとで、キリスト教に対抗しながら斉一的な国民教化が目指された時期。そこでは、祭祀の場所としての神社が最大の拠点ではなく、むしろ宣教使や教導職という教化を担う官吏やその教化対象(講社集団)を梃子として国民教化が進められた。

〔第二段階〕明治十七年(一八八四)の教導職廃止にもなう公認教制度と、明治二十二年(一八八九)の大日本帝国憲法の公布を通して、宗教の自由が日本に定着していき、それまで未分化であった教が、公的領域として国民の義務とされる道徳と個人の裁量に委ねられる宗教という私的領域とに区分される時期。そのため、この時期には、グレーゾーンたる神社を国民教化のイデオロギー装置として積極的に活用することはせず、それを支える財政的援助も打ち切る

方針に転じると同時に（＝神社政策の不活発期）、前段階までの神道国教化政策から撤退し、代わって啓蒙主義的な政教分離政策を推進、天皇制ナショナリズムの教化手段も教育勅語や御真影の配布、あるいは神話を含まない歴史教育など、学校教育という回路が前面に押し出される。

〔第三段階（神社を積極的に活用した、厳密な意味での国家神道体制の時期）〕官国幣社国庫供進制度が施行され、神社合祀が本格的に開始される明治三十九年（一九〇六）頃から昭和二十年（一九四五）の十五年戦争の敗北まで。ここでは、神社非宗教論が積極的に利用されるようになり、神社崇敬は宗教ではなく国民道徳の範疇に属すとの論理に基づいて、地域改良運動などと結びついて、神社が国民教化の地域的拠点とされるようになる。そして大正末年から昭和初期にかけて、神道は宗教・道徳などを包摂する究極概念であり、国体すなわち天皇制ナショナリズムとほぼ同義語だとする主張が提起されるとともに、戦時体制への移行とも関わって、神社崇敬があらさまに国民に強要されるようになり、十五年戦争の激化とともに国家神道体制はその絶頂を迎えることとなる。

ここに示された磯前氏の見解は、「国家神道＝神社神道」論の立場から、これまでに進められてきた理論的・実証的な研究成果を、新たな「宗教」概念の成立を梃子としながら、極めて体系的な形でまとめあげたもので、今日における「国家神道」論研究の一つの到達点を示すものと評価することができるであろう。しかし極めて整合的に見えるその見解も、少し踏み込んで考えるといくつかの点で疑問を抱かざるを得ない。

そのまず第一は第一段階の捉え方の問題。具体的には、①この時期を「国家神道」成立の「前史」と位置づけ、「国家神道」を新たな「宗教」概念の成立後の時期に限定して捉えていること、②この第一段階を通説の内容をこれまた通説に従って「神社神道」という形で捉えていること、すなわち「国家神道」の概念規定に再検討の必要があると考えられることである。

その具体的な内容については、後ほど改めて述べることにするが、こうした問題が生じてくる背景には、磯前氏が言説論の立場から専ら

Reinholdの訳語としての新たな「宗教」概念の成立に視点を据えて分析を試みていて、「国家神道」そのものについての歴史的な分析を必ずしも正面に据えていないこと、あるいは宗教学と歴史学との違という、分析視角や方法論に関わる問題もあると考えられる。

以上のことから、本稿では磯前氏の見解を念頭に置きながら、とくに磯前氏のいう第一段階（「神道国教」化政策期）について、いま少し踏み込んだ検討を加えることにより、さきに掲げた三つの疑問について考えてみることにしたい。その際、とくに「神道」概念のあり方に注目し、「神道」概念のどのような理解に基づいて「国家神道」が成立していったのかを考えてみることにしたい。「神道」概念の歴史的な変化に関しては、前稿（？）において中世末から近世（「神道」概念の「宗教」化への第一・第二段階）についての不十分な考察を試みたところであるが、本稿ではこれを受けて近世末から近代に至る過程の中で、それがさらにどのような変化していくのか、とくに「国家神道」の成立とその後の展開過程を通してどのように変化していったのかを考えてみることにしたい。磯前氏のいう新しい「宗教」概念の成立という問題も、恐らくこれによって改めて見直されることになるであろうと考える。これが本稿の第一の課題である。

磯前氏の理解についての疑問の第二は、かつて中島三千男氏が行った問題提起（？）を受けて、第二期を「神社政策の不活発期」、そして第三期を「厳密な意味での国家神道体制の時期」と捉えていること、すなわち「国家神道」を日清・日露戦争後に本格的に成立する帝国主義イデオロギーとしての本質を持つものと評価していることである。こうした理解はさきの第一点とは逆に、今日の通説的理解とは大きく異なることといわなければならないが、しかし通説的理解とされる側にあってもこの問題に十分な対案を示し得ているとはいえず、そのことが「国家神道」の理解をいっそうの混乱と困難へと導く大きな要因になっていると考えられる。この問題について考える際の最も重要な論点は、磯前氏のいう第二段階をそれ以前（第一段階）との関係においていかに理解するか、そして日清・日露戦争後の第三段階を「国家神道」の歴史全体の中いかに位置づけ、評価するかにあるといえよう。この問題についての筆者なりの理解を示して大方のご批判を仰ぎたい。これが本稿の第二の

課題である。

さらに、こうした「国家神道」の成立と展開の中で、これに対抗する新たな「神道」概念が提起され、それが今日一般に用いられる「神道」概念（「神道」概念の「宗教」化の第三ないし第四段階）へとつながることになったと考えられるところから、柳田国男氏の「固有信仰」論について若干の検討を加えることとしたい。これが本稿の第三の課題である。

二、「国家神道」の成立

1 明治初期における維新政府の政策基調（一）

—「神道国教」化の理解をめぐって—

前節でも述べたように、磯前氏を初めとして、これまでの研究では明治初年の維新政府の政策基調を「神道国教」化政策と捉え、そしてそれが挫折する中で「国家神道」が成立していったとする点でほぼ共通の理解の上に立っている。もともと、その時期設定は論者によって大きく異なり、今日では主として次の三つの意見が提示されている⁽⁹⁾。

(A) 教部省設置以前の明治四年（一八七二）まで。宮地正人⁽¹⁰⁾・高木博志⁽¹¹⁾・羽賀祥二⁽¹²⁾氏を初めとして今日における最も一般的な理解と考えられ、ここではキリスト教の禁止や廃仏毀釈などに見られるように、外来宗教たる仏教やキリスト教（とくにキリスト教）を押さえ込み、「神道」を「日本の国教（国家公認の宗教）」とすることによって「国民」の思想的・宗教的一元化を推し進めようとした、と考えられている。

(B) 明治八年（一八七五）の大教院の解散と「信教の自由」口達まで。安丸良夫氏⁽¹³⁾など。明治四・五年を画期として前後の二期に分け、第一期は国学者や神道家が祭政教一致の神政国家イデオロギーを掲げて活動したのに対し、第二期には神仏合同に基づく人為的に折衷された新時代にふさわしい国教を樹立するための大きな試みが展開された、とされる。

(C) 明治十五年（一八八二）の官国幣社の教道職兼補禁止まで。中島三千男⁽¹⁴⁾・磯前順一⁽¹⁵⁾氏など。「信教の自由」や「政教分離」原則が成立する以前の、「神道」を国教として天皇制ナショナリズムの支柱にすえようと試みた時代、と考えられている。

しかし、こうした理解にはともに次のような疑問がある。その第一は、「神道」を「国教」（＝国家が特定の宗教を公認しそれに特権的な地位と保護とを与えること）と捉えることができるのか、すなわち維新政府が重視した「神道」を仏教などと同性格の一個の「宗教」と捉えることができるのか、第二に、そもそも維新政府は「神道」をそうした「国教」（国家公認の宗教）とすることにその政策基調を置いていたのか、ということである。要するに、これらは「神道国教」化政策という場合の「神道」や「国教」をいかなるものとして理解するかということにほかならない。いま一つ、「神道国教」化政策とする捉え方についての疑問は、それが挫折・失敗して「国家神道」が成立するという、その挫折や失敗の具体的な歴史過程や内容、そして新たに成立する「国家神道」の内容をかつての「神道国教」化における「神道」とをどのような関係において理解するのか、ということである。

本項では、まず前者の点（第一・第二）について考える。明治初期における維新政府の宗教政策を「神道国教」化政策とする通説的理解に対しては、早くから藤井貞文氏⁽¹⁶⁾が一人これに異論を唱えてきた。藤井氏が提起した批判点は主に次の二つである。その第一は、「神道国教」化政策の根拠とされる慶応四年（一八六八）三月十七日の太政官符案⁽¹⁷⁾（「皇国内宗門、復古神道ニ御定被_レ仰出_レ、諸国共産土之神社・氏子且人数改被_レ仰付_レ候事、但仏道帰依之輩ハ私ニ取用候儀者不_レ苦候事」）が単なる私案に止まり、実際には発令されなかったこと、そして第二は、初期維新政府の政策基調が祭政一致にあって、政教分離へと帰着すべきものであったから、これを「神道の国教」化を目指すものと考ええることはできないということである。このうち第二の点に関しては、後述のように直ちに従うことはできないが、第一の点に関しては藤井氏の指摘の通りで、氏子調べ一つをとっても、それが実際に始まったのは明治四年（一八七二）七月であり⁽¹⁸⁾、この太政官符が実際に発令されることはなかった。

では、藤井氏の見解はなぜその後もまったく無視され続けることとなったのか。一つには、この太政官符の発布如何に関わらず、実際に進められた政策の内容がこの布告の趣旨に沿ったものであったと考えられることにある。そして二つには、そのことを裏づけるように、実際にそれ

が「国教」と呼ばれていたことが確認できるからである。例えば、明治七年五月に伊勢神宮大宮司田中頼庸が神祇官再興を要請した建白書には、次のように記されている。

臣謹テ案ルニ、政教ノ国家ニ於ルヤ車ノ両輪ノ如ク、其一ヲ偏廢シテ不可ナルハ論ヲ待ズ。蓋シ教ハ道ヲ脩テ政ヲ佐ケ、政ハ道ヲ行テ教ヲ護シ、政教一致ニシテ毫釐モ相悖ザルハ、国ヲ治メ民ヲ安ズルノ要法ナリ。方今泰西ニ行ハル、基督教ノ類ハ、其起源ヲ政府ニ依ズシテ自立セシ宗旨サヘモ其勢猶神法ヲ以テ国法ノ部属トセザルヲ得ズ。加之実用窮理ノ学益盛ニ開テ宗教ノ勢漸ク衰微スト雖モ、各国亦自ラ信崇宗旨ヲ立テ国教トシ官員悉其宗ヲ奉ズル者ハ、教ハ民ヲ治ルノ要務ニシテ、一日モ国家ニ欠クベカラザルガ故ナリ。(19)

同じく同月に出雲大社大宮司千家尊福ら三名が提出した建白書にも、次のように記されている。

民心ノ愚蒙ヲ啓キ、疑惑ヲ解キ、朝旨ヲ曉リ、朝廷ヲ戴カシムルコト実ニ今日ノ最大急務ニシテ、遂ニ通国ノ民ヲシテ權利ヲ享ケ義務ヲ尽シ、国ト休戚ヲ共ニシ、君臣上下同氣一貫、死生不遷ノ心志ヲ興サシムルハ、国教ヲ拡充スルニ在リ。(国教ノ体、頼庸・正邦等ノ論ズル所粗備ハルヲ以テ、復タ贅セズ。特ニ其宗教ニ非ズトスル者、固ヨリ允当ト雖ドモ、外国ニ対シテ之ヲ言ヘバ、日本宗ト称スベキモノナリ。)之ヲ拡充スルハ神祇官ヲ復シテ国教ノ標準ヲ立ツルニ在リ。(20)

神祇官を再興して「日本宗」とも称すべき「国教」を拡充すべきだとする、こうした主張からすれば、明治初期の日本で「神道」が「国教」と理解されていたこと、そして維新政府の宗教政策が「神道国教」化にあったことは疑う余地のないところとも考えられる。

しかし、果たして本当にそうなのであるか。「神道」を「国教」とする、こうした表記に関しては、これら二つの史料からも明らかかなように、それを明確に「宗教」として、あるいは「宗教」との関わりにおいて捉えることと一体的な関係にあることにまず注意しておく必要がある。すなわち、「神道」を「国教」とする、こうした理解や表記は、政府の進める政策に対する批判が高まり、「宗教」とは何かが議論される状況の中で新たに登場してきたものなのであって、明治初期からそう呼ばれていたというわけではない(この点については、次節で改めて論

じる)。従って、問題はやはり第一の論点、すなわち実際のところ明治初年における維新政府の宗教政策が紛れもなく「神道国教」化政策といえるものであったかどうかということになる。

明治初期における維新政府の宗教政策の基本が、後期水戸学以来の国体イデオロギーを踏まえた祭政教一致(この場合の「教」は「宗教」ではなく「教化」・「教法」・「治教」を意味する)の実現にあったこと、そしてそれを主導的に推進したのが、かつて考えられたような平田派国学ではなく、エタテイスト(国家至上主義者)たる維新官僚と結んだ、大國隆正・福羽美静などによって代表される津和野派国学であったことは、近年の島菌進⁽²¹⁾・子安宣邦⁽²²⁾氏らの研究によっていっそう明確になってきたところといつてよい⁽²³⁾。問題は、これらの政策が「神道」概念の如何なる理解の上に立って進められたのか、そしてそこでの「神道」概念と「国教」化といわれる問題とがどう関わり合っていたのかということにある。

このことについて考えるため、明治初期における「神道」概念のあり方について少し検討してみることとしよう。この問題について考えるための一つの材料を提供しているのは大國隆正である。隆正は浦上問題に關して提出した慶応四年三月の意見書(存念書)の中で、日本の「神道」には四つがあるとして、以下のように述べている。

日本四流ノ神道ト申候ハ、

家伝流

コレハト家伝、橘家伝、両部、唯一ナド申モノニテ旧神道トモ

可レ申モノニ御座候。

本居流

コレハ伊勢ノ人本居宣長發明ノ神道ニテ、理モ道モ上古ニハ無

レ之様ニ申□□候神道ニテ、古事記伝四十四卷御座候。

平田流

コレハ平田篤胤發明ノ神道ニテ、古事記、日本書紀ノ文ヲモ自

己ノ見識ニテ刪定イタシ、語学ヲステ、モロコシ玄家ノ説ヲ多

クトリコメ申候神道ニテ御座候。

臆説流

コレハ本居流、平田流ニモヨリ不レ申自己ノ見識ヲタテ候神道

ニテ、備前ノ黒住流又ハ拙老ノトキ候タグヒ、臆説流ニ御坐候。家伝流ヲ旧神道ト申、本居流、平田流、臆説流ヲ新神道ト唱可レ申奉レ存候。コレハ蛍光ノゴトキモノト奉レ存候。

右ノゴトク四流御坐候ヘドモ、イヅレモ正大昭明ト申ホドノモノニ無^二御坐^一、月光ノゴトキ異国ノ教法ヲ压倒イタシ可レ申程ノ神道トハ覚エ不^レ申候。(24)

そして、こうした認識を踏まえて隆正は、今後のあるべき「神道」興隆の方向性について、同月「極意存念書」において次のように提案した。

御一新之折柄、神道モ御一新御確定ニテ日本国中へ御布告ニ相成申度奉^レ存候。右ニ付拙老愚存無^二腹蔵^一奉^二申上^一候。

先神道ヲ二途建テ御布告被^レ遊候様ニ奉^レ存候。其一ハ聖行神道、一ハ易行神道ニテ、両様トモ教諭士夫々被^二仰付^一可^レ然奉^レ存候。聖行神道ハ、古事記、日本書紀之神代巻ヲ究明イタシ、且又唐土之儒老、印度之婆羅門、仏家諸宗ニワタリ、西洋教法モワキマヘ、天文、地理、格知之学モイタシ候テ、日本国之教法ヲ以テ異域ヲモ化導イタシ候程ノ者ニ被^二仰付^一可^レ然ト奉^レ存候。易行神道モマタ聖行神道ノ内ニテ、弁舌サハヤカニ愚夫愚婦ヲヨクイヒサトシ可^レ申、平常之諸行篤実ナル者ニ被^二仰付^一度奉^レ存候。臆説家ノ内ニテ聖行神道ヲ専ラト心掛申候モノハ先々隆正ニテ可^レ有^レ之候。易行神道ヲ心掛候モノハ黒住左京ニテ可^レ有^二御坐^一候。乍^レ去黒住左京ハ一向之不学者ニテ相立申候事故、其説行届兼、御採用ニ相成兼可^レ申奉^レ存候。(25)

この隆正の記した二つの文書で注目される第一は、「神道」が「旧神道」としての家伝流と、「新神道」としての本居流・平田流・臆説流の二つに大きく区分されていることである。「旧神道」とされた家伝流は、両部・唯一などを含むところからも知られるように、仏教などの外来思想の影響を受けた、篤胤のいう「俗神道」を指し、これに対し「新神道」が宣長以下のいわゆる「復古神道」に相当することは明らかである。そして、この「旧神道」の中に「唯一（神道）」が含まれていることから、前稿⁽²⁶⁾で指摘した中世末・近世以来の、「神祇道」を以て「神道」とする考えがすでに過去のものとされていたことが確認できる。そのことは、同じ津和野藩校国学教授岡熊臣の「学本論」の次の一

説からもうかがうことができる。

神道と称ふるものは、禰宜・神主等が行ふ祭祀神事のみと申す事の様に存じ候ふ族のみ之有り候。笑止千万の事に候。時世に神道と申し候は、天皇の天下を治め給ふ大道の事にて、ただ御国其の儘の治乱盛衰を押し込めて、世間に行はれゆく人道と称ふる名目と御心得なざるべく候。(27)

第二に注目されるのは、隆正が自らの「神道」説を臆説流と称して宣長や篤胤のそれと明確に区別していることである。ここで、隆正が宣長や篤胤、とくに篤胤との違いを強調しているのは、篤胤と違ってアマテラスを中心とする古代の天皇神話（記紀神話）解釈を重視した⁽²⁸⁾ことに加えて、何よりも「政治的な実効性を重んじ」、「天皇統治に力点」を置いて「神道」の理論的再構築を図ろうとしていた⁽²⁹⁾ことによる。アマテラスによって示された「政治的・道徳的教えとしての神道」という、こうした隆正の「神道」理解⁽³⁰⁾は、「昔、天祖（アマテラス：井上）、神道を以て教を設け、忠孝を明かにして以て人祀を立てたまふ」という、会沢正志斎が『新論』で提起した国体論に基づく「神道」論⁽³¹⁾との基本的な共通認識の上に立ち、その延長線上に位置していたと考えることができる。

そして第三に注目されるのは、明治維新に際し、そうした「神道」論をさらに一新、発展させて「聖行神道」へと高める必要があると指摘していること、またその「聖行神道」の中には「易行神道」も含まれるとして、それを「聖行神道」の下位に位置づけていることである。ここで隆正が「易行神道」として具体的に念頭に置いているのは黒住教⁽³²⁾で、太陽神アマテラスを万物の根源、宇宙の最高神として、アマテラスへの絶対的な帰依を説くこの民衆宗教が、幕末期の十九世紀初頭以来急速に発展しつつあった状況を踏まえ、それをも組み込むことによって一般庶民も教化することのできる新たな「神道」論を構築しようとしたのであった。しかし、それが「聖行神道」の一部として「愚夫愚婦ヲヨクイヒサト」す手段としてのみ位置づけられていることから知られるように、隆正が構想する新「神道」は国民教化のための理論であって、黒住教などの「宗教」そのものとは明らかに次元を異にするものであった。そのことは、「聖行神道」が日本の古典はもちろん、儒教・道教・

仏教・キリスト教などの諸宗教から、さらには西洋の学問にまで至る知識の集積を通じて、「異域をも教導」できる「日本の教法」の構築を目指すものと位置づけられているところからも知ることが出来る⁽³³⁾。

以上、明治維新期の宗教政策の方向付けに極めて重要な役割を果たした津和野派、その理論的支柱の一人でもあった大國隆正の「神道」論について検討を加えてきたが、これによって見ると、維新期の隆正の「神道」論には次のような特徴があったと考えることができるであろう。その第一は、天祖Ⅱアマテラスによつて定められた天皇による日本の国家統治の理念を示すものとして捉えられていること、第二に、仏教やキリスト教などの諸宗教とは次元を異にする、それらを超越するものと考えられていること、第三に、国民への教化を通じてその浸透、定着が図られるべきものとされていること、などである。隆正が追求しようとした「聖行神道」がそのまま直ちに実現したとはいえないが、「神道」についてのこうした理解は基本的に明治初期の維新官僚に共通のものであり、それが「皇道」（明治二年五月二十一日「皇道興隆の御下問」・「惟神の大道」（同三年一月三日「大教宣布の詔」）などという形で表記されることとなったのであった⁽³⁴⁾。

さてこのように、明治維新期における津和野派や維新官僚の考える「神道」が、「天皇の天下を治め給ふ大道」Ⅱ「皇道」Ⅱ「惟神の大道」というものであったとすれば、それが仏教やキリスト教などの諸宗教と性格や次元を異にするのはいうまでもないところであつて、基本的には国体論に基づく政治支配思想⁽³⁵⁾としての本質を持つものであったと考えなければならぬということになる。すなわち、「神道」を仏教やキリスト教などと同次元・同性格の一個の宗教として国家がこれを公認し、特別に国家的な保護を加えることによって、国民への浸透を図るという「神道国教」化政策が、成立期の維新政府の政策基調であつたとは考えることができない。

では、なぜそれが「神道国教」主義ないし「神道国教」化政策として理解されてきたのか。この点について考えるため、いま一度慶応四年三月十七日の太政官符案について見てみることにしよう。さきにも述べたように、実際に発布されたか否かはともかく、この官符案が旧津和野藩

主亀井茲監に率いられた神祇事務局で作成された文書であること、そしてそこには「皇国内宗門、復古神道に御定仰せ出され」とあつて、明確に「復古神道」を「皇国内の宗門」に定めると謳われていること、これが「神道国教」化と考えられる直接の根拠とされてきたのであつた⁽³⁶⁾。しかし、この官符案の理解に関しては、次の二つのことに注意しておかなければならない。その一つは、「皇国内宗門、復古神道に御定仰せ出され」の文言が、それに続く「諸国共産土の神社・氏子かつ人数改仰せ付けられ候事」とセットをなしていること、すなわち「復古神道」が「皇国内の宗門」だというのは神社との関わりにおいて唱えられたものであつたこと、二つには、「仏道帰依の輩は私に取用い候儀は苦しからず候事」との但し書きが付されていて、「復古神道」が仏教に対する信仰とは次元を異にするものと捉えられていることである。このうち、後者に関しては、国教とされた「神道」とそうではない仏教との違いとする理解もあり得るかも知れないが、前者との関連を考えると、その理解が正確とはいえないであろう。

さて、問題は産土社やその氏子調べを行うことと、「復古神道」を「皇国内の宗門」と定めることとの間にどのような関係が存在するのかにある。産土社の特徴は日本の国土に住むすべての住民（Ⅱ「日本国民」）がいずれかの神社に氏子として帰属するとされるところにあり、日本固有の宗教施設である神社と結ぶことによつて、少なくとも理念的には「神道」がすべての「日本国民」を一人残らず無条件的に組織することが可能となる。いわばこの宿命ともいうべき神社と「神道」との関係が、個々人の主体的な信仰に基づいて取り結ばれる、「宗教」としての仏教などと異なるのはいうまでもないところであつて（これが但し書きの意味する内容と考えるべきものである）、近世以来の伝統的な区分法に従えば、神社という宗教施設との関わりからして、それは寺院・仏教とは異なる別の「宗門」ということになる。すなわち、さきの官符案にいう「復古神道」を「皇国内の宗門」と定めるとは、国家的イデオロギーとしての「神道」と神社とを結び合わせることによつて「神道」と「日本国民」との宿命的な結びつきを強調し、そのことによつてよりスムーズかつ包括的な形で日本国民全体の思想的・精神的統合を図ろうとする、そうした政策意図を表明したものにほかならず、それこそ

が「祭政一致」といわれるものの一つの具体的な内容でもあったと考えられるのである。

前稿⁽³⁶⁾で検討したように、吉見幸和を初めとする近世中期から幕末期に至る「吉田神道」に対する厳しい批判と、それを受けた吉田家自身の自己批判を通じて、国家的イデオロギーとしての本質を持つ思想的な「神道」論（隆正流の「復古神道」論は幕末・維新时期におけるその一つの理論的到達点を示すものと考えることができよう）とは区別された、いま一つの「神道」（＝「神祇道」）としての神社祭祀はすべて天皇統治権の中に吸収されていったが、同じく幕末期における天皇（国家）への祭祀権の一元化とその整備・体系化を通して安定した国民的統合と国家統治とを実現するという国体論の登場⁽³⁷⁾にもなつて、この両者（国家的イデオロギーとしての「神道」と神社祭祀）は一つに結び合わされ、それが「祭政一致」の理念として維新政府の政策基調を構成することとなつたのであつた。しかし、神社祭祀（国家的儀礼体系）を媒介とする国民の国家的統合とはいつても、その具体的な内容は国家・天皇への国民の一方的な服属と忠誠とを求めるものであつたから⁽³⁸⁾、それは「愚夫愚婦」たる国民にそれを知らしめるという、「国民教化」という手段がとりわけ明治初年にあつては中心的な位置を占めることとならざるを得なかつた。「祭政一致」のスローガンが実際には「祭政教一致」（この場合の「教」は、先述のように「宗教」ではなく「教化」・「教法」・「治教」などを意味する）の実現という形を取つて進められたのは、こうした事情に基づくものであつたと考えられる。神祇官を再興して全国の神社・神官を一元的に掌握・統制することに加えて、それとは別に新たに宣教使や教導職を設けて強力に国民教化を推進するという、古代の神祇制度とは本質的に異なる維新时期の政策が、「神道」を「国家公認の宗教」として定立し、その「国教」への権力的な信仰強制を通じて国民の思想的・精神的一元化を図るという「神道国教」化政策に当たらないことは明らかだといえよう。

2 明治初期における維新政府の政策基調（2）

— 「国家神道」の基本的枠組みの成立 —

「王政復古」・「祭政一致」のスローガンのもとに「祭政教一致」の実

現を求めて推進された維新政府の宗教政策のうち、先述した国家的イデオロギーとしての「神道」と神社祭祀との結合（前者による後者の接合・吸収）という観点から見てとくに重要と考えられるのは、①「神仏分離」と、②神社の再編成の二つである。

まず「神仏分離」について見ると、安丸氏を初めとして、これまで一般的にはこれを廃仏毀釈と一体のものとして、あるいはそうした仏教・寺院の否定と抑圧という文脈において理解されてきた⁽³⁹⁾といえる。しかし、慶応四年三月十七日の神社の別当・社僧復飾令といい、同月二十八日の神仏判然令といい、ここでは寺院と神社との明確な区別、神官による神社の管理と仏教色の排除が命じられているが、寺院や仏教そのものの否定がその理念的・政策的な趣旨とされていたわけでは決してない⁽⁴⁰⁾。それは、同年四月十日を初めとして「神仏分離」を慎重にすべしとの指示が繰り返し政府から発せられた⁽⁴¹⁾というだけでなく、さきの太政官符案の但し書きに即してみても、宗教としての仏教それ自体の否定が維新政府の政策基調であつたとは考えることができない⁽⁴²⁾からである。改めて指摘するまでもなく、「神仏分離」政策は天皇を中心とした国づくりの観点から、「復古神道」の理念を現実のものとし、それによつて国民の思想的・精神的統合を図ろうとする目的を以て実施されたものであつた。神と仏との関係を絶ち、また神社から仏教色を徹底的に排除することを通して、「仏教が日本に伝えられる以前の神々の祭りの場へと神社を整備し直す」ことが、そこでの最も重要な課題とされたのであつた。

しかし、こうした政策を「神仏分離」と呼ぶこと自体に大きな矛盾が含まれていることに、私たちはまず以て十分注意しておかなければならない。前稿⁽⁴³⁾でも指摘したように、常設の神殿を設け、そこに祭神を祀つて信仰の対象とする、こうした信仰形態や宗教施設（＝神社）そのものが仏教や寺院を前提とし、それとの関係なしには成立し得なかつたものなのであつて、これは「神仏隔離」の理念を踏まえた「神仏習合」の一形態と考えなければならぬ。すなわち、真の意味で神仏分離をいうのであれば、本来それは神社そのものの廃棄によつてこそ達成されるべきものであつて、「神社」というそもそも「神仏習合」によつて生まれた宗教施設をそのままにして、ただそこから仏教的要素のみ

を排除すると称えるのは、まことに「都合主義的」で一面的な「神仏分離」だといわなければならない。そしてそうであるからこそ、「復古神道」実現のための「神仏分離」が、客観的には仏教や寺院に対する抑圧として現れざるを得なかったのであって、それは現実には近世幕藩制下における国家権力と癒着した仏教・寺院の特権的地位の否定とその神社への交代（Ⅱ寺院に代わって神社に国家的な特権的地位を付与すること）という形を取って現れることとなった（宗門改めに代わる氏子調べや神葬祭への移行はそれを示している）。

これらの点を念頭に置いて、改めて「神仏分離」の持つ歴史的な意味を整理すれば、とくに重要な論点として次の三つが指摘できるであろう。その第一は、観念的な「復古神道」の理念に基づく寺院と神社、神と仏との分離・分断政策が、日本の伝統的な宗教のあり方に対する極めて重大で深刻な権力的挑戦であり、それが客観的には日本の宗教を理論的に支え担ってきた仏教や、その具体的な活動の場である寺院・僧侶への厳しい抑圧として現れざるを得なかったことである⁽⁴⁵⁾。とくにそうした傾向が顕著に表れた背景に、平田派国学やその理論に導かれた各地の神官・豪農層などの動きがあったことは周知のところと云ってよい。同じく「復古神道」といっても、篤胤を初めとする平田派の説く「神道」論は大國隆正など津和野派のそれとは異なり、個人個人の靈魂の行方や幽冥界の主催神（オオクニヌシ）に大きな関心を寄せるなど、むしろ「神道」を「日本固有の宗教」と捉えることによって仏教などと対置させ、激しい排仏論を展開するという、一種の「宗教」論としての特徴を持っていた⁽⁴⁶⁾ということが出来るからである。安丸氏などが、「神仏分離」を廃仏毀釈という脈絡において捉えていることと、維新政府の政策基調を「神道国教」化として捉えていることとの間には相互に密接な関係があり、それは平田派国学を基軸に据えて維新期の宗教政策を読み解こうとすることともつながる問題であって、ともに再検討の必要があると考えられる。

「神仏分離」の歴史的評価と関わって第二に注意すべきことは、仏教との関係を絶たれた神社が、それに代わる新たな理論的支柱を改めて天皇神話そのものに求めざるを得ず、そのことが宗教施設である神社のいつそうの世俗権力（天皇制権力・国家）への直接的な癒着と従属とを招

く結果となったことである。中世と異なり、近世幕藩制下の宗教が世俗権力への屈服を強いられ、その特権的な地位の獲得とともに支配権力機構の末端としての機能を担わされた（「鎖国」体制下における宗門改めⅡ檀家制など）のは周知のところであるが、しかしそこでは世俗権力が教義内容にまで踏み込んで直接統制を加えることはなく、その限りで宗教や宗教勢力の「自立性」はそれなりに保持されていた（真宗でいう「真俗二諦論」などはその具体化に他ならない）。それが、「神仏分離」以後の神社ではその「教義」ともいえるべき天皇神話の持つ政治的性格と、その天皇神話に支えられ、祭祀権をも掌握した神権的天皇制の下にあって、世俗的な政治権力への全面的で直接的な癒着と従属とを強いられることとなったのである⁽⁴⁶⁾。

その結果、本来は信仰対象としての宗教施設であるはずの神社が、現実には専ら世俗的な政治的イデオロギー（Ⅱ国体イデオロギー）実現の場として機能させられるという、宗教施設としては極めて特異な、そして宗教としての自立性に著しく欠ける姿で立ち現れることとなった。国家的イデオロギーとしての本質を持つ「復古神道」が、現実には「（国家的な）宗教」（Ⅱ「国教」）であるかのような相貌を以て現れ、機能したのは、こうした特徴を持つ神社を具体的な媒介としていたからに他ならない⁽⁴⁷⁾と考えられるのであって、ここに明治維新期における「神仏分離」の持つ第三の歴史的特徴を指摘することができるであろう。

さて、維新政府にとつての「神仏分離」に続く次なる重要な政策課題は、「神仏分離」の過程を通じて明確となった方向、すなわち「復古神道」理念の実現に相応しい形に神社そのもののあり方を改め、再編成していくことであった。この神社再編成の問題に関しては、すでに多くの先学によってその具体的な歴史過程や実態が解明されてきたところであるが、中でもとくに重要な点と考えられるのは次の三点である。

その第一は安丸氏のいう「神々の再編成と新たな体系化」⁽⁴⁸⁾。一つには、「神仏分離」によって分離・奉斎されたのが神々一般ではなく、記紀神話や『延喜式』神名帳によって権威づけられた特定の神々であり、これによって神社祭神の「記紀神話体系への統合と再編成」が一挙に進められていったこと、そして二つには、皇族と国家の功臣などの新たな神々が創出され、神社そのものの天皇主義化が強力に推進されてい

ったことである。後に別格官幣社として整備される楠正成を祀る湊川神社や、国家（天皇）のために戦死した軍人・軍属を英霊＝祭神として祀る靖国神社などがこれに当たるのは周知のところである。

これに対し第二は、神祇官を再興してすべての神官・禰宜を国家に直属させるとともに、すべての神社を官国幣社・府藩県社・郷社・村社に分類・区別し、皇祖神アマテラスを祀る伊勢神宮を頂点としてそれら全体を一元的に掌握・統制する、中央集権的でヒエラルヒシユな国家的神社制度を作り上げたことである。

そして第三は、その社格決定と合わせてすべての神社を「国家の宗祀」と定めたこと。すなわち、明治四年五月十四日の太政官布告⁽⁴⁸⁾において、「神社ノ儀ハ国家ノ宗祀ニテ一人一家ノ私有ニスヘキモノニ非」ずとして、「伊勢両宮世襲ノ神官ヲ始メ天下大小ノ神官社家ニ至ル迄精選補任可レ致旨」が命じられた。これは、同年正月五日の社領の没収などと合わせて、世襲神官を認めず、神社の持つ歴史的・宗教的伝統の否定を通して、「国家の宗祀」たるに相応しいものに権力的に再編成することを意図したものであったといえる⁽⁵⁰⁾。

この明治四年五月の太政官布告の評価をめぐっては、安丸氏と阪本是丸氏との間で論争が交わされたこともあったが⁽⁵¹⁾、阪本氏自身も認めているように⁽⁵²⁾、近代神社制度の基本的な枠組みがこれによって整えられたという点では一致している。しかし重要なのは、単なる神社制度ということではなく、神社を「国家の宗祀」と定めることが、さきの「神々の再編成と新たな体系化」とも関わって、神社のあり方そのものの重大な歴史的転換、すなわちそれまでの信仰対象としての宗教施設から、国家的儀礼の場への転換を意味していたことであり、それは同年九月の皇霊殿の創建による天皇親祭体制の確立、及び十月の神社祭式の統一と表裏一体の関係にあった。皇霊を宮中に祀り、天皇が自ら皇祖皇宗を祀るといふこの祭礼形態は、明治天皇が群臣を率いて五箇条の誓文を天神地祇に誓うという形で発布したことの延長線上にあり、全国の神社を「国家の宗祀」と定めることは、この「天皇を祭祀王とする祭政一致制」⁽⁵³⁾の理念に基づいて神社を整備・再編成することに他ならなかった。また、そうであるからこそ国家的儀礼の場である神社の祭式の規格化が求められ、それが神社祭式の統一という形で具体化されたのであつ

た。宮地氏が強調する、元始祭・神武天皇祭を初めとする天皇主義的祭祀の創出や陵墓確定作業などに示される国家祭祀の天皇主義化もまたこれと表裏一体の関係にあった⁽⁵⁴⁾。

以上のように考えてみると、近代神社制度の基本骨格と神社そのもののあり方を基本的に方向づけることとなったこの明治四年五月の太政官布告（伊勢神宮〈及び宮中の皇霊殿〉を頂点とする中央集権的でヒエラルヒシユな神社制度と、全国の神社の「国家の宗祀」化）は、さきに述べた慶応四年の太政官符案で目指された方向の一つの到達点を示すものであり、それは「国家神道」の基本的枠組みないし方向性の成立にほかならなかつたと考えることができる。

「国家神道」の理解をめぐっては、これを広義・狭義のいずれに理解するかを初めとして、今日もなお多くの議論の存するところであるが、以上に述べてきたところからも明らかなように、次のように理解するのが妥当といえるであろう。すなわち、国家（天皇）への国民の一元的な統合と天皇の統治権を正当化する、国家的イデオロギーとしての本質を持つ「神道」教説（＝国体イデオロギーに基づく「復古神道」論）を、日本固有の宗教施設である神社と結び合わせ、それを媒介とすることによって天皇制ナショナリズムを「日本国民」の中に注入し、もってその思想的・精神的一元化を推進しようとした、近代日本に特有な神社と「神道」の理論的・制度的再編成としての国家的宗教システム⁽⁵⁵⁾。

こうした筆者の「国家神道」理解は、基本的にはそれを狭義に理解しようとする立場に立つものといえるが⁽⁵⁶⁾、次の二点において諸先学のそれとは異なる。その第一は、方法論上の問題。すなわち、村上氏を含めて、従来「国家神道」の概念はGHQによって発せられた「神道指令」に基づいてその内容理解が進められてきたが（「国家神道」＝「神社神道」など）、改めて指摘するまでもなく、GHQが問題としたのはアジア・太平洋戦争中（＝天皇制ファシズム期）における国家と宗教との関わりなのであって、明治維新以後の近代日本の全体が問題とされているわけではもちろんない。また、そこでは天皇の免責と戦後における天皇制の存続というマツカーサーの政治方針が前提とされていることもあって、天皇制との関わりという最も深刻で重要な問題が後方に退くことにもなった。従って、歴史的概念としての「国家神道」について論じ

るためには、まず以て幕末・明治維新以後の歴史過程に即してその基本的性格や特徴を明らかにし、その歴史的展開過程との関わりにおいて「神道指令」の問題（それが事態をどれだけの確に捉えているのかどうかを含めて）は検討されなければならないということになる（57）。第二は、内容上の問題。「国家神道」という場合の「神道」について、従来はこれを「自然発生的な日本固有の宗教」とする理解の上に立ち、あるいはそうした理解を暗黙の前提として検討が進められてきた（58）。しかし、こうした一種の社会的「通念」ともいうべき「神道」理解は何らの学問的な検証を経たものとはいえないのであって、実際には、後ほど改めて論じるように、「国家神道」の成立と展開、及びその解体の中でこそ成立していったものと考えなければならない。「国家神道」という場合の「神道」、及びその歴史的前提となった「神道」概念は、さき到大国隆正に即して指摘したように「自然発生的な日本固有の宗教」などというものはまったく異質であり、そうであれば「国家神道」概念が大國隆正などの提起する「神道」概念を踏まえて構築されなければならないのは当然のことだということになる。筆者が明治四年に至る維新政府の宗教政策を「神道国教」化という形で捉えることに従い得ない最大の理由もまたこの点にあり、「国家神道」の基本的枠組みないし方向性が定められたこの時期こそ、「国家神道」の成立に向けた第一の重要な画期（Ⅱ第一段階）として捉えるのが妥当であろうと考える（59）。

三、「神道」概念の転換と「国家神道」の体制的確立

1 教部省・教導職設置の意味するもの

前節で検討した明治初年から四年にかけての「国家神道」の成立過程は、維新政府が天皇權威の絶対性や天皇支配の正当性に対する国民的合意の形成とキリスト教との対抗という二つの課題を、同時かつ緊急に推進しなければならぬ時期に当たって、国民教化を通してこれらの課題に 대응べく設けられたのが、明治二年三月の教部省及び同七月の宣教使であった。しかし、宣教使が十分にその機能を発揮できなかったのは周知のところ、①廃藩置県以前であったこと、②教化内容が明確でなく、また諸説の対立により理念の統一が困難であったこと、③教化を担える十分な人材を確保できなかったことなどが、その主な理由とし

て指摘されている（60）。そして、こうした事態を踏まえて、明治五年三月十四日にそれまでの神祇省（廃藩置県の翌月に神祇官に替えて設置）を廃して新たに教部省を、同じく同四月二十五日には宣教使に代えて教導職をそれぞれ設置し、同二十八日にはその教導職に対して三条の教則（①敬神愛国ノ旨ヲ体スベキ事、②天理人道ヲ明ニスベキ事、③皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守スベキ事）が交付された。

ところで、この教部省と教導職の設置に関しては、それまで進められてきた「神道国教」化政策が行き詰まり、明治初年以降の宗教政策の抜本的な方針転換ないし修正としてこれが提起されたというのが、これまでの一般的な理解（とくにA説）であったことは前節の最初に指摘した通りである。こうした理解や評価の前提にあるのは、明治初年における維新政府の政策基調を「神道国教」化と捉えることに加えて、宣教使の任務を「神道国教」化政策の推進、すなわちキリスト教や仏教などを排除し「神道」によって国民の宗教的・思想的・一元化を図ること、逆からいうと「日本固有の宗教である」神道」の布教を通じてキリスト教や仏教などを排撃することにあつたとするとともに求められるであろう。そして、そうした宗教政策が先進諸列強や仏教（とくに一向宗）側などからの厳しい批判にさらされる中で方針転換を迫られ、そこから改めて「国家神道」が成立していくことになったというのが、これまでの一般的な理解だと考えられるのである。しかし、こうした問題の立て方や考えには大きな疑問があるといわなければならない。明治初年の維新政府の政策基調を「神道国教」化と捉えることへの疑問や問題点については前節で検討を試みたので、本節では宣教使及び教部省・教導職の設置とそれ以後の問題について、若干の検討を試みることにしたい。

まず宣教使に関して問題となるのは、その任務が果たして「神道国教」化政策の推進にあつたといえるかどうかということである。確かに、宣教使設置の主要なねらいの一つがキリスト教対策にあつたことは明らかで、宣教使の具体的な活動がまず長崎において開始され、あるいは長崎での布教がとりわけ重視された（61）ことから、これをうかがうことができる。問題は宣教使の具体的な活動内容と性格がどのようなものであつたかということにある。この点で、まず最初に注意すべきことは、宣教使の職務内容を定めた明治三年正月の「大教宣布の詔」に、

「宣明_下治教」以宣_中揚惟神之大道_上也、因新命_二宣教使_一布_三教天下_一」(82)とあって、「惟神之大道」(「天皇の天下を治め給ふ大道」)「神道」の宣揚と「布教」(「国民に広く知らしめること」)がその職務だと明記されていることである。要するに、天皇及び天皇支配の正当性と絶対性を国民に周知徹底すること、すなわち国民が天皇の絶対的權威を認め、それに服することによって安定した世俗の政治社会秩序を構築していく、そのために資すること、これが基本任務とされたのであって、その趣旨は先述の明治五年四月に取りまとめられた「三条の教則」と本質的に異なることがないといわなければならない。この点で、宣教使と教導職との間に決定的な段差(質的な差異)を設け、前者を「神道国教」化の時代、後者をそれからの転換の時代として区別する捉え方には無理があるといわなければならないであろう(83)。

さてその上で改めてみる必要があるのは、国体イデオロギーに基づく「天皇の絶対的權威」や「天皇及び天皇支配の正当性・絶対性」などの理念の直接的な根拠が天皇神話(「記紀神話」)に置かれていて、国民への教化活動がこの天皇神話を貫くコスモロジー(宇宙や世界や人間についての包括的なビジョンを含んだ観念や言説(84))の社会的共有化(「世俗権力によるコスモロジーの独占と国民への普及」という形を取って進められなければならない、それは必然的にアマテラスを始めとする特定の神々(天皇家の祖先神など)への崇敬を求めると、キリスト教などの宗教教義と鋭く矛盾・対立せざるを得なかったことである。もちろん、これは理論的には一向宗(後の真宗)を初めとする仏教諸宗派にも共通するはずの問題であったが、近世仏教が現実にも幕藩制下におけるキリシタン禁制の理論的担い手として機能してきたという歴史的伝統、とりわけ十九世紀以来の国体イデオロギーの社会的浸透と、幕末・維新期の変革過程を通じて、仏教側ではすでにこのコスモロジーを共有している、残るのはキリスト教だけであった。維新政府が幕藩制以来の政策を受け継いで、改めてキリシタン禁制を発令したのもこうした理由によるものであったと考えられる。そして、そうであるからこそ宣教使の活動の重要な拠点の一つが長崎とされたのであった。しかし、こうした抽象的・観念的で偏狭な理念に基づく教説をもって、強固な信仰心に支えられたキリスト教徒たちを説得することができないのは当然で、諸列強か

らの厳しい批判もあって、新たな妥協の道を模索せざるを得ないこととなった。明治六年(一八七三)二月のキリシタン禁制の高札撤去(キリスト教の黙認)は、その一つの対応策であったといえる。そして、以上のことから明らかのように、宣教使の活動は天皇の絶対的權威とその背景をなすコスモロジー(宇宙観・世界観・国土観)を広く国民の間に周知徹底するのを任務とするものであって、特定の宗教教義や信仰を国民の間に浸透させるのが直接の目的であったとは考えることができない(85)。「神道国教」化政策の推進が宣教使の任務であったとする従来の理解には再検討の必要があると考えられるのである。

では、なぜ宣教使は教導職に改められることとなったのか。教部省・教導職の設置はいかなる理由に基づくものであったのか。その背景をなす大きな要因の一つとして、従来から共通に指摘されてきたのは前年の廃藩置県、すなわち本格的な中央集権国家の成立にともなって、中央政府の責任とイニシアティブにおいて近代国民国家の形成を推進する、そのためのより強力な国民教化の推進が改めて強く求められ、それに相応しい組織として教部省・教導職が設置されたということである(86)。また、宣教使と異なる教導職の最も大きな特徴の一つが神仏合同の布教、すなわちかつての一部の国学者や神道家などの官吏に代わって、神官と僧侶が共同して布教活動の中心を担ったところから、失地回復をねらう寺院・僧侶側、とりわけ島地黙雷などの維新官僚と結んだ本願寺僧からの積極的な働きかけが、その一つの大きな要因として指摘されてきた(87)。

これらの指摘はそれぞれに重要で、教部省・教導職設置の理由をそれなりに説明していると評価することはできる。しかし改めて指摘するまでもなく、教導職の最も中心に位置し、かつ最も重要な役割を担うことを期待されたのが神社神官であったことからすれば、これらの理解や説明ではやはり不十分だといわなければならない。なぜ神社神官が中心的な位置と役割を担う形で教導職が新設されることとなったのか、その理由が明確でない(88)からである。結論的にいって、前節で述べたように、明治四年における「国家神道」の基本的枠組みの成立こそがその最大の要因であったとすべきなのではないか。「神道」教説に基づいて再編成され、天皇の祭祀・統治権を支え、その一翼を担う「国家の祭祀」として、それに相応しい神官組織や祭祀体系が整えられた官幣社以下の

全国津々浦々の神社。それは国家的祭祀・儀礼の場であると同時に、「神道」教説を国民に周知させるための基幹組織、「三条の教則」の最も直接的で重要な担い手として位置づけられることになったと考えられるのである。教部省の設置と同時に、かつて神祇官（神祇省）の下にあった祭典関係の機能が式部省の管轄として教部省から分離されたのも、神社神官に課せられたこの二つの機能（祭祀Ⅱ国家的祭祀・儀礼と国民教化Ⅱ「神道」教説の布教）を、それぞれより有効に發揮させようとする意図に基づくものであったと考えられる。言葉を換えていえば、明治四年までに基本的な枠組みないし方向性として成立した「国家神道」を、神社神官を媒介とする国民への教化活動を通じてさらに社会的に定着させ、実体化することが目指された。そしてその際、寺院寮建設や教部省設置要望などの寺院側の動向などをも踏まえながら、かつて大國隆正が提起した「愚夫愚婦ヲヨクイヒサト」す手段として広く寺院僧侶を初めとする多様な宗教者などを総動員して、神官に協力させることが目指されたと考えられるのである。

「三条の教則」に基づく教導の最初は周知のように明治五年（一八七二）五月十日、芝大神宮・日枝神社・神田神社の三社を東京府社と定めて実施されたものであり、同十月の神仏合同による大教院の建設を契機として、以後本格的に展開されることとなった。その活動内容や特徴については、これまた諸先学の研究によって多面的な説明が進められてきたところで、その論点も多岐にわたるが、ここでは「神道」の「宗教」化と「信教の自由」論争、及びその両者の関わりに絞って若干の検討を試みることにしたい。

まず「神道」の「宗教」化についてであるが、これまでの研究によってこれには次の二つの側面、ないし要因の存在していることが明らかにされてきた。その一つは、教部省・大教院の設置を實際に推進した留守政府・薩摩派官僚の宗教政策の問題。すなわち、西郷隆盛と結んだ伊地知正治や三島通庸などの薩摩派官僚が、意見を異にする岩倉使節団一行の意向を無視し、あるいはその了解を得ることなく、一方的に平田派の神道理論に基づいて神主仏徒の合同布教政策を実施した⁽⁷⁹⁾ため、「神道」が仏教に優位する、それと同質の宗教として立ち現れるに至ったこと⁽⁸⁰⁾、いま一つは、教導職である神社神官による「三条の教則」の国

民への教化活動（大教宣布運動）そのものが、現実に宗教活動として展開され、あるいは宗教活動としての意味を持ったため、これまた「神道」が仏教などと比肩される、それと同質の一個の「宗教」としての相貌をもって立ち現れるに至ったことである。

このうち前者は、明治五年五月二十四日の福羽美静の教部省免官に象徴的に示されるように、神祇官・神祇省時代以来、福羽美静などが中心となって推進してきた政策の転換を意味するものであり、島地黙雷が「一ノ神道宗ヲ興シテ以テ外教ヲ防キ、以テ国体ヲ維持セントスルニアリ」⁽⁸¹⁾と厳しく批判したところに、その特徴がよく示されている。これに対し後者は、中島三千男氏が「神道の宗教としての発展」として提起したところのもので⁽⁸²⁾、中島氏は①この運動が民衆を教会・講社に組織する形で進められたこと、②そこでの神官による説教が専ら現世利益の満足や死後の靈魂の安楽という、民衆の求める個人的祈願の成就を説く形で進められたことなどから、「復古神道のイデオログの主観的意図」を超えて進行したものであったと指摘している。そして中島氏は、こうした事態を、「復古神道の中に未分化なまま融合している二つの要素（『政治的乃至国民道徳観念としての尊皇思想（政治思想）』と『本来の宗教的なもの』：井上）のうちの後者が、「前者とは相対的に独自のものとして分離されて前面に出てきた」ものに他ならないとしている。要するに、留守政府によって推進された教部省・大教院の政策基調とその具体的な活動内容が、二つながら「神道」の「宗教」化を促すものであったということである。このうち前者は、もともと特異な政治状況の中で生まれたものであり、それについては小川原正道氏の詳細な研究⁽⁸³⁾もあるものでそれに委ねることとし、ここではより重要で中心的な位置を占めた後者について若干踏み込んで考えてみることにしたい。

さて、中島氏のさきの指摘は、明治十三年の祭神論争に焦点を合わせ、その観点から大教宣布運動の歴史の総括を試みた一つの重要な問題提起と考えられるものであるが、しかし大教宣布運動そのものの総括という点では、なお検討を要する問題が含まれていると思われる。それは、中島氏のこうした問題の捉え方では、「信仰の自由」論争といういま一つの重要な問題が抜け落ちてしまい、十分位置づけることができないと考えられるからである。では中島氏の捉え方のどこに問題があるの

か。結論的にいって、それは「神道」の「宗教」化をどのように理解するかにあるといえよう。中島氏の場合、それを専ら「復古神道の抱える」本来の宗教的なもの」の側面の分化・顕在化という形で捉えているが、重要なのはそうではなく、国家的イデオロギーとしての本質を持つ「神道」そのものの「宗教」化（＝「神道」が「宗教」として立ち現れてくること）にこそあるとすべきなのではないか。

中島氏が「神道」の「宗教」化という場合に捨象している重要な問題の一つに、開化主義啓蒙の立場からの民間信仰や民俗行事・習俗の禁圧という問題がある。この問題は安丸氏が指摘するように⁽⁷⁴⁾、明治四年から七年、とくに明治五年の教導職設置以後とりわけ顕著となったもので、孟蘭盆会・盆踊りや普化宗（虚無僧）・修験宗の禁止、あるいは梓巫・市子・憑祈祷・狐下・玉占・口寄せ等の全面的禁止、さらには天理教や金光教への厳しい禁圧などが、迷信・猥雑・浪費などの理由を以て強権的に推進された。そしてそこで重要なことは、これらの施策が「三条の教則」の理念の具体化として進められ、それが明らかな権力による宗教統制の意味を担っていたことである。この「三条の教則」の理念は当時一般に「神教」の名で呼ばれたが⁽⁷⁵⁾、それがその基幹的担い手とされた神社神官との関係から仏教との対比において「神道」と同義に理解され、そしてそこから「神教」＝「神道」が「体制的宗教」というニュアンスを帯びることになったと考えられるのである。明治四年十二月の神鏡奉遷・教部省設置に関する左院決議に、

一、文武官員拝任の日は、必ず神殿に拝謁して誓文を奉り、神教を重じて皇宝と共に国体を保安するの誠心を表せしむべき事。

一、教部省を置き、道学に属する在来之諸教道の事務を総管せしめ、神教及び仏教共各教正を置き、生徒を教育し人民を善導せしむべし。凡中外之宗門甚だ多くして、其邪正を取捨するは至て重事とす。然るに宗教を遵奉し、一家一身を托し祈るは彼我免れざるの民情也。故に我政府より設置する処の法律に違反するの宗教

ならば、所断之れを裁除するの権力有らしむべき事。⁽⁷⁶⁾
 などとあるのがその一例といえよう。そしてこのような「神教」＝「神道」が現実的に中島氏の指摘する二つの手法、すなわち①民衆を教会・講社に組織する形で進められたこと、②その説教が専ら現世利益の満足や

死後の靈魂の安楽という、民衆の求める個人的祈願の成就を説く形で進められたことによつて、依然として本来の国家的イデオロギーとしての本質を維持しながら、しかし同時に仏教などと対比される一個の「宗教」としても立ち現れるに至つたと考えられるのである⁽⁷⁷⁾。それは、「国家の宗祀」化を通じて天皇主義的に再編成された神社の神官が教導職に任じられることによつて、「天皇教」ともいべき国家的イデオロギーそのものを信仰内容とする、「新たな宗教」が登場したともいえるものであつたと評価できよう（黙雷のいう「神道宗ヲ興シテ云々」の指摘が注目される点である）。そしてこれ以後、今日も大きな問題とされる「神道」概念の重大な転換が、ここに本格的に始まつたということが出来る。それは、前稿⁽⁷⁸⁾で指摘した中世末期における「吉田神道」の成立にともなう「神祇道」としての「神道」の成立、及び近世後期における幽冥観や民間習俗などを取り込んだ平田篤胤による「復古神道」の「宗教」化とは区別される、それらとは質的に大きく異なる第三の、新たな「神道」概念の転換（「神道」＝天皇崇敬を前提とし、あるいはそれと一体化された神社祭祀・神祇信仰そのもの）の始まりということが出来るであろう⁽⁷⁹⁾。

島地黙雷を初めとする「三条の教則」への批判や「信教の自由」論の提起というのも、以上に述べたような状況をこそ歴史的前提としていたと考えなければならず、それは新たな「宗教」概念の成立についても、従来の研究の再検討の必要性を促すものといえるであろう。項を改めて考えてみることにしたい。

2 「信教の自由」論争と二つの「神道」概念の併存

周知のように、明治五年（一八七二）十月の大教院の建設にともなう神仏合同による本格的な「三条の教則」の教導が開始されたその翌日、森有礼が英文で「日本における宗教自由」を發表、さらにその二ヶ月後には渡欧中の島地黙雷が「三条教則批判建白書」を作成するなど、にわかには「信教の自由」論が活発となり、国家と宗教、政治と宗教の問題が深刻な形で議論されることとなった。この「信教の自由」をめぐる論争に関しても、これまた従来から多くの先学による研究が蓄積されていて、改めて論ずる余地は残されていないとも思えるほどであるが、しか

し以下に述べるように、必ずしも問題は決着しておらず、未解明な部分が多く残されているといわなければならない。

まず第一の問題は、その歴史的前提をどう考えるかという点で、従来は明治初年以後の「神道国教」化政策に対する反対としてこれが提起されたと考えられてきた。しかし前項で指摘したように、明治四年にその基本的な枠組みと方向性の成立した「国家神道」(第一段階)が大教宣布運動と教導職の設置を通じてさらに具体化・実体化される(「国家神道」の体制的な確立に向けた動き)中でこそ「信教の自由」論争は展開されたと考えられるのであって、こうした観点からの再評価が求められるところといえよう。

右のこととも関わって第二に問題となるのは、安丸氏を初めとして、従来から一般に島地黙雷が「信教の自由」||「政教分離」論を提起したのは、明治五年一月から翌年七月に至るヨーロッパ留学によって西欧文明や新たな「宗教」概念を学んだことによるとして、「信教の自由」論提起の論理的起点を専ら島地のヨーロッパ留学という、いわば外的な要因に求めていることである。確かに、島地にとつて留学の持つ意味は大きく、そこで得たものが極めて大きかったのも事実であるが⁽⁸⁰⁾、しかし前項で検討した「神道」そのものの「宗教」化という、いま一つの最も基本的な要因を捨象しては、事態を正確に捉えることもできないのではないだろうか⁽⁸¹⁾。

この問題について考える上で、重要な論点を提示しているのは藤井健志氏⁽⁸²⁾である。藤井氏は、島地の「神道」観が渡欧以前と渡欧時の明治五〜六年、及び明治七〜八年以後の三時期においてそれぞれ変化しているとして、その変化の内容を丁寧なフォローすると同時に、しかし他方では島地の認識や理論内容が近世以来の真宗教団における伝統的な「王法為本」・「真俗二諦」論の上に立つものであったとして、その連続性の側面についても的確な総括を行っている。そして、問題の第二期、明治五年の「三条教則批判建白書」と翌六年の「大教院分離建白書」に關しては、前者が政治と宗教との分離、後者がさらにその上に立った神道と仏教との分離を提起したところに、第一期とは異なる重要な変化と特徴が認められると指摘している。すなわち、第一期にあつては、例えば明治四年九月に提出されたいわゆる「教部省開設請願書」において神

道が「神聖ノ道」という「一つの国家的理念」として捉えられていて、「まだ必ずしも神道を仏教に敵対するものとして捉えてよいのかどうか明らか」でなかったのに対し、第二期にはそれが「宗教」と捉えられ、「神道も一つの宗教として、仏教と混同すべきではない」との認識に基づいて政治と宗教との区別・機能分担が論じられた、という。藤井氏が明治初年の維新政府の宗教政策を「神道国教」化政策とする通説に従って考察を進めたところから、若干曖昧な部分も含まれてはいるが、①「神道」を「神聖ノ道」という「一つの国家的理念」として捉えていた明治四年まで、島地は取り立てて「神道」を批判することがなかった、②明治五年以後、「神道」をキリスト教や仏教と同じ「宗教」と捉えることよつて「神道」への厳しい批判が展開され、また政治と宗教との区別や機能分担も論じられるようになった、③明治六年一月の大教院開院式以後、「教導職に対する神道的要素の強要が強」まり、「政府の意図する『神道』がかなり明確な姿を取つてきた」のにもなつて、「神道は仏教と根本的に異なるものだとして、相異なる宗教(教法と述べられている)は混合すべきではない」と主張するに至つた、などの点が明らかにされたのは重要だといえよう。①から②、②から③への変化は、島地のヨーロッパ留学のみによつては説明することができず、前項で指摘した「神道」そのものの「宗教」化という現実の歴史過程を踏まえることによつて、初めて十全な説明が可能になると考えられるからである。「三条教則批判建白書」の下書きとして明治五年七月頃に執筆されたと推定される「建言 三教ノ合同ニツキ」において、「日本新ニ儒仏神三道ヲ合シテ教ヲ立テ、以テ一ノ宗旨ヲ造リ、民ヲシテ之ニ依ラサルコトナカラシム、何ソ誤ルノ甚シキヤ」⁽⁸³⁾として、新たな「宗教」(「神道」)が権力的に創出されようとすることに強く反対したとされるのは、このことを裏づけるものといえよう。

以上を要するに、島地が「信教の自由」論を提起した背景には、教導職と大教院の設置を契機とする「神道」の「宗教」化(「神道」||天皇崇敬と一体化した神社祭祀・神祇信仰)の成立)、及び強制的な神主仏従の合同布教体制の構築にともなつて、神祇不拝を理念とする伝統的な真俗二諦論そのものが根底から否定され、真宗はもろん仏教自体が一個の自立した宗教として存立し得ないという、まことに深刻で未曾有の危

機が存在したのであって、この窮地を脱すべく、島地は木戸孝允など長州派官僚などとも緊密な連絡を取りながら、Religionの訳語としての新たな「宗教」概念を初めとするヨーロッパ留学によって得た知識を総動員してこれに反撃を加えたのであった。そしてそこでは、権力的に創出され、神官によって担われている「宗教としての神道」が慣習的な祭祀と『古事記』『日本書紀』などの古典にのみ依拠している点を捉え、それが、①特定の教祖を持たない多神教であること、②本来祭祀のみを中心とし体系的な教義や布教法を持たないことなどから、仏教より一段低い「未開な宗教」だとし、そうした「未開な宗教」の権力的な布教はキリスト教を抑止するどころか、むしろこれを招き入れる危険性をはらむものであり、また文明開化の趣旨にも反するものだとして批判したのであった。そしてその際、島地は「宗教としての神道」の問題点もさることながら、そうした「未開な宗教」が国家権力を背景として強権的に布教されること（＝「神道」の「国教」化）こそが問題だとしたのであって、それが政治と宗教との明確な区別・分離と機能分担、新たな形での真俗二諦論の再構築として提起されることとなったのである。

この島地による「信教の自由」・「政教分離」論の提起と関わって、いま一つ注意しておく必要があるのは、それが維新政府の宗教政策に対する西欧的な「宗教」概念を用いた最初の本格的な批判でもあったということにある。Religionの訳語としての西欧的な「宗教」概念そのものは日本でもすでに幕末期から知られていて、明治初年にかけて主に外交文書や一部の知識人の間などで用いられてきたが、しかしここでは「宗旨」・「宗門」や「教法」・「聖道」など多様な訳語が当てられていて未だ「宗教」の語に統一されず、内容的にも日本国内の宗教動向とは直接関わりのないものであった、といわれる⁽⁸⁴⁾。そうした中であって、島地黙雷は「三条教則批判建白書」においていち早く「宗教」の訳語を用いるとともに（もちろん、未だ定着してはいないが）、この西欧的な「宗教」概念を用いて政府の宗教政策を真っ向から批判し、「政教分離」信教の自由」論を展開したのであった。その結果、島地によるこの問題提起以後、真宗や仏教界はもちろん、一般の知識人層やジャーナリズムの間でも「政教分離」信教の自由」を当然とする認識が急速に広まり、木戸孝允を初めとする政府首脳の一部にも共有されることとなった⁽⁸⁵⁾。

明治六年におけるキリスト教禁止の高札撤回もその影響の一つと考えることができよう。そして、こうした急速な事態の展開にもなつて、攻守所を変え一挙に窮地に追い込まれることとなったのは、他でもない時の政府首脳や神官・神道家たちであった。島地の提起した問題が「政教分離」信教の自由」論に止まらず、「神道」の「未開」＝「反文明」、あるいは非論理体系的性の指摘にまで及んでいて、国家的イデオロギーとしての「神道」（「国家神道」の理念）さえ否定されかねない可能性をほらんでいたからである。明治七年（一八七四）に神祇官の再興を求める建白書が相次いで提出されるなど、「神道」の「国教」化を目指す動きが急速に高まっていったのはこうした背景と危機意識に支えられたものであったと考えられる。

第二節の最初にも指摘したところであるが、史料上に「国教」の語が登場し、頻繁に用いられるようになるのは、島地の「三条教則批判建白書」を初めとする、「信教の自由」論提起以後のことで、それは西欧的な「宗教」・「国教」概念の受容と密接な関わりがあったことをうかがわせる。そしてさらに注目されるのは、この「国教」の語の中にその早い段階から大きく二つに区分される異なる意味が含まれていたことである。一つは今日も私たちが一般的に用いている国家権力の保護と統制の下に置かれた「国家公認の公的宗教」、いま一つは国家的イデオロギーとしての本質を持つ世俗的な社会的規範としての「日本固有の教法」、この二つである。前者は島地の厳しく批判した権力的に創出された「宗教としての神道」がこれに当たり、その事例としては、前節第一項で一部を引用した明治七年五月の田中頼庸や千家尊福ほかの神祇官復興建白書などを挙げることができる⁽⁸⁶⁾。そしてこの田中の建議に対する「大臣判決」が、「其言以テ採納スベシ」と述べ、「御維新以来凡百ノ事業悉ク緒ニ就クト雖、国教一事ニ至テハ着手頗ル茫洋ニ属スルガ如シ。今ニシテ数年ヲ経ル、窃ニ患フ、国憲上不可言ノ禍ヲ生ゼンコトヲ」として、「国教」一定を緊急の課題だとしているのは、安丸氏も指摘するように⁽⁸⁷⁾、「宗教としての神道」を創出しようとした政府内部にあってはこうした意味での「国教」論がなお有力であったことを示しているといえよう。

これに対し、後者の事例としては、阪本是丸氏が紹介した明治七年

(二八七四) 七月三日に栃木県の久我正通らが提出した建白書などを挙げるができる。

愚按スルニ、国アレハ人アリ、人アレハ想アリ、想ニ正邪アリ、政ノ以テ外容ヲ匡シ、教ノ以テ内心ヲ正フスルニ非ズンハ奚ゾ億兆ヲシテ方向ヲ謬ラシメズ忠孝ヲ完フシ、自主ノ権利ヲ保タシムルヲ得ンヤ、是レ国アレハ教ナクンバアルベカラザル所以ナリ、我邦天祖天神ノ大道ヲ以テ天下ヲ師ユルヤ、開闢以來

皇統連綿トシテ曾テ一人ノ神器ヲ覬覦スル者アルナシ、是レ歴朝神祇ヲ崇重シ、報本反始ノ義ヲ天下ニ明ラカニシ、君臣ノ親義ヲ篤フシテ、臣民ヲ奨励スルニ因レバナリ、而ルニ今ヤ世態一変シ、外教漸ク浸淫ス、是時ニ膺リ中外黠智ノ徒、本ヲ忘レ利ニ走り、政教ヲ分ツベシト云ヒ、外教ヲ開クヘシト云ヒ、共和政治ヲ行フ可シト云フ、不知

皇上ヲ何レノ地ニ置奉ラントスルヤ、何ゾ無稽ノ甚シキ巧言異説聞ニ堪ズ、故ニ我國教ヲ宣布シテ、彼ガ邪焰ヲ排斥スルニ非ズンバ皇祖天神モ魔神ト称サレ、君父ノ恩義ヲ滅裂シ、易世革命ノ弊風ニ陥リ、上下交モ難ヲ構ヘ、寧日無キニ至ラン歟、実ニ危急切迫ノ秋、防禦ノ策忽カセニ為可ラス、是故既ニ教部省ヲ置カセラレ、大小教院ノ設アリ、教義ヲ拡充セラル、モ神官僧侶ニ委任セシメ、唯人民ノ信仰而已ニ任スルハ、皇國固有ノ教法ヲ以テ之ヲ度外ニスルニ似タリ、是レ^臣等力憂愁措ク能ハズ、敢テ上言スル所以ナリ、伏而願ハクハ神祇官ヲ再興シ、敬神ノ大義ヲ明ラカニシ、教部諸陵ノ両寮ヲ付シ、執政ノ大臣ヲ以テ教法ヲ担当シ、在廷府県ノ百官ヲシテ教導職ヲ兼補セシメ、国郡各区ノ戸長ヲシテ布教係ヲ兼務セシメ、保長伍長ニ至ル迄総テ教務ニ関ラシメ、大ニ大教ヲ宣布セン」⁽⁸⁸⁾

この建白書で注目されるのは、「政ノ以テ外容ヲ匡シ、教ノ以テ内心ヲ正フスル」という「政教一致」論ではさきの田中や千家ほかと同じ立場に立ちながら、しかしそこでの「教(国教)」を「皇國固有ノ教法」(三条の教則を指すと考えてよいであろう)という限定的な形で捉え、それを神官・僧侶などの宗教者ではなく、「在廷府県ノ百官」や「国郡各区ノ戸長」・「保長伍長」などのいわば世俗的な行政機構を通じて、すな

わち「非宗教的な教化活動」によって実現するよう求めていることである。「日本宗」ともいふべき日本固有の宗教を「国家公認の公的な宗教」国教」と定め、神社神官を通じてそれを強権的に布教させるという、前者の考え方との違いは明白であろう。しかし、同時に注意しておく必要があるのは、この建白書を提出した久我とさきの千家などではその危機意識のあり方や、状況認識において基本的に異なるところがなかったということである。千家ほかの建白書については安丸氏が的確な総括を行っていて、「文明開化による日本の富強の実現は、自明の正当性をもった課題であり、そのためには権利についても民衆を啓蒙し、その愚蒙を啓かなければならないが、しかしそれは無制限的な欲求の噴出であってはならない。神祇官を再興して国教を確立し、国教を体と智識の開発を用とする、体用あい持つ『真文明真開化』を実現しなければならぬ、というのが千家たちの立場であった。」⁽⁸⁹⁾と指摘している。それは、久我らが「(人民の)自主の権利」を認めつつ、しかし「共和政治」や「易世革命」へと至るのを防ぐためには、「神祇官ヲ再興シ、敬神ノ大義ヲ明ラカニ」する必要があるとするのと、本質的に異なるところがない。両者の「国教」概念の理解やその実現方法には明らかな違いが見られたが、実態的には極めて近似したものがあつたと考えられるのである。

この「国教」の定立を求める神官層を中心とした運動は、明治八年(一八七五)十一月教部省から神仏各管長に対し「信教の自由」の口達が発せられることで一つの決着が図られることとなった。「神仏各宗共信教ノ自由ヲ保護シテ之ヲシテ暢達セシム、；而シテ其教法家ハ信教ノ自由ヲ得テ行政上ノ保護ヲ受クル以上ハ、能ク朝旨ノ所在ヲ認め、啻政治ノ妨害トナラサルニ注意スルノミナラス、務(努)テ此人民ヲ善誘シ治化ヲ翼賛スルニ至ルヘキ、是レ教法家ノ政府ニ報スル所以ノ義務ト謂フヘシ」⁽⁹⁰⁾というもので、田中や千家らの求めた「神道」を国家公認の公的宗教とする道が明確に封じられたことを意味していた。その理由としては、本願寺を中心とする真宗各派の大教院からの激しい離脱運動の展開と、知識人やジャーナリズムなどを含めた「信教の自由」政教分離」を求める大きな世論の盛り上がり、そして何よりもこうした中で理論的に追いつめられた神官や神道家たち自身が、「神道」を宗教とす

るのはむしろ好ましくないと判断するに至ったこと、さらには条約改正問題を抱えた政府自身が諸列強との関係からも「信教の自由」を宣言しておく必要があると判断したこと、などが挙げられるであろう。同じく阪本氏が紹介した、明治七年六月十七日の熊谷県大内青巒の建白書は、そうした神官や神道家たちの考えを示すその典型的な一例といえることができる。

夫レ神道ハ祭典祀事ノ盛礼ニシテ、則チ我 皇上ノ祖先ニ追孝シタマヒ及ヒ臣民ノ天下ニ功勞アリ人民ニ恩徳アル靈魂ヲ慰ムルノ道ノミ、若之ヲ以テ宗教トナサハ、唯其衆神教ナルノミナラス、之ヲ雜神教ト謂フ可キ歟、…夫レ我カ 皇上ノ祖先ヲ祭祀敬崇スルヲ以テ宗教トナサハ、畏コクモ我カ歴世 皇帝ノ聖靈ヲ彼ノ幽冥不滅ナル信スル者ハ之ヲ信シ、信セサル者ハ却テ之ヲ嘲笑スル、諸宗法教ノ神仏等ニ同シトスル乎、我カ穆々タル 皇上ヲ他諸宗教ノ法王宗主等ニ比セントスル乎、何ソ忌憚ナキノ甚シキヤ、…且夫祭祀ハ天下ノ礼典ナレハ、官社ハ天下ニ令シ、国社ハ国ニ令シ、府県社ハ其府県下ニ令シ、人民共ニ之ヲ奉セシムルヘシト雖モ、モシ之ヲ以テ宗教トナサハ民ノ信否ニ任セサルヲ得ス、強テ之ヲ信セシメント欲スモ、其思想ニ信ナクンハ、之ヲ如何斥スル能ハス、況ヤ宗教ハ一神ヲ奉スルヲ以テ最トスルハ耶蘇教ノ独一真神ヲ奉スル、仏教ノ一弥陀ヲ奉スル、其民心ニ入ルノ深キヲ見ルニ足ル、今我神道ヲ以テ強テ宗旨トナスモノノ雜神教ニ過キサルノミ、方今諸教弘布ヲ競フノ時ニ当テ、之ヲ以テ国体ヲ維持ストナサハ、人民モシ之ニ信ナク却テ彼ヲ信スルアラハ、国体已ニ維持スヘカラストナス乎、嗚呼、我国体タル豈区々タル宗教ノ能ク之ヲ安危スヘキ者ナランヤ、希クハ祭典祀事ノ盛礼ヲ以テ大政ヲ莊嚴シ、彼ノ神道ヲ以テ宗教トナスノ謬妄ヲ釐正アラハ、則国体維持ノ裨補ニ幾カラン歟、⁽⁹¹⁾

いま一つ、「信教の自由」の口達が発せられた背景に、真宗側からの歩み寄りや妥協があったことにも注意しておく必要がある。明治八年（一八七五）一月に真宗各派の大教院からの分離が許可され、同年五月に大教院も解散されることとなるが、そうした展望が見え始めた明治七年五月、島地の主張には藤井氏が第二期から第三期への変化という転換が生まれてくる。第二期には「未開な宗教」だとしていわば全面的に否

定された「神道」（＝「宗教としての神道」）に対し、それとは異なる「神道」のあり方（＝「純粹の神道」）が提示され、それを積極的に受け入れ支持するという、新たな主張が展開される。吉岡徳明の「教職分弁」を逐一論駁した「教職分弁ヲ駁ス」がそれである。

純粹ノ神道ハ即チ朝政ニシテ、今古暫ク名ヲ異ニスルノミ。奚ゾ之ヲ奉ゼザランヤ。近世一種ノ神道者流、仏ヲ誹シテ虚妄邪偽トシ、自ラ警視スル者ノ如キ、豈能ク相容ル、者ト云フベケンヤ。…夫皇統ノ一系連綿天壤ト共ニ窮リ無キ、宇内万邦ノ曾テ比例ナキ所、外人ト雖モ、猶之ヲ感歎ス。況ンヤ皇朝數世ノ恩頼ニ薰育セラル、臣民ヲヤ。教ニ儒仏アリ、学ニ漢洋アリト雖モ、誰カ之ヲ奉戴セザル者アラシヤ。若神道者流、区々ノ説ヲ信ゼザレバ皇室ヲ尊戴セズト云ハバ、方今儒仏漢洋ニ従事スル人ハ之ヲ輕侮スル者トスル歟。嗚呼皇室ヲ以テ己ガ家説ト位ヲ同ウセシム、豈輕侮ノ極ニ非ズヤ。且之ヲ以テ家説ヲ弘伝スルノ先鋒トシ、官威ヲ假テ不服ヲ制シ、自己ノ欲ヲ逞ウセントス。私論モ亦甚シ。夫教ハ制ノ至ラザル所ヲ論ジ、政ノ及バザル所ヲ正ウシ、其ノ心ニ信有テ而シテ其ノ行ニ実アリ、其ノ内ニ慎ミテ而シテ後其ノ外ニ篤シ。彼専ラ權ヲ以テ制シ威ヲ以テ伏スルハ政尚之ヲ暴政ト云フ。然ルヲ況ンヤ、教ニシテ至尊ヲ挾ミ、官ヲ仮リ以テ不服ヲ庄誣セントス。奚ゾ之ヲ教ト云ハンヤ。我恐クハ、他日皇室ノ大患ヲナス者ハ、此ノ徒ノ私論压制ニ原セン。教ヲ知り政ヲ知ル者、如何ゾ此ニ見ルナキヤ。是実ニ言フニ忍ビズ、而シテ亦言ハザルニ忍ビズト云フ所以ナリ。⁽⁹²⁾

ここに示された島地の論理は伝統的な真俗二諦論そのものであり、その点からいえば、福島寛隆氏らの指摘するように⁽⁹³⁾、この前後を通じて島地の「神道」理解に基本的な変化はなく、ただ力点の置き方が変わったに過ぎないと考えることもできなくはない。しかし、筆者はやはり藤井氏の理解に従うべきであろうと考える。その理由の一つは、例えば三条教則の第一条「敬神愛国」について、第二期では「所謂敬神トハ教也、愛国トハ政也。豈政教ヲ混淆スルニ非ズヤ。…所謂敬神トハ本邦一州ニ局ルノ神ナルカ、将万国普造ノ神ナルカ、臣未ダ其ノ会意ヲ詳ニセズ。…今本邦ノ神ヲ以テ説ントスルニ、昔事何人カ之ニ勞事シ、亦何人カ教ヲ立ツルヤ。已ニ立教ノ人ナク、開宗ノ祖ナシ」（三条教則批判建

白書⁽⁹⁴⁾）として、いわば全面的に否定する方向で議論を展開していたのに対し、第三期になると、「元来敬神ト云ハ、我が奉ズル所ノ宗教所尊ノ霊体ニ帰敬スルヲ以テ当然トス。然ルニ当今官ヨリ敬神愛国等ト掲出セシ者ハ、各宗所奉ノ仏菩薩ヲ指スニ非ズ、全ク我国固有ノ祖先ノ諸神ヲ云フノミ。…此制ヲ設クルノ意、実ニ皇統無窮ノ国体ヲ維持センガ為ナリ。今ノ皇室ヲ重ンズル者ハ、皇室ノ基ク所即チ祖先ノ神ヲ敬スベシトスル、亦必シモ理ナキニ非ズ」(明治八年執筆の三条弁疑⁽⁹⁵⁾)と、まったくその評価が逆転してしまっていて、そこに明らかな断絶と転換とを認めざるを得ないからである。二つに、より重要なのは、第三期の黙雷には明確に二つの「神道」概念が使分けられ、その上に立つて「宗教としての神道」に対する批判が展開されていると考えられるからである。

明治五年を画期とする、国家権力を背景とした「神道」の「宗教」化(＝事実上の「神道」の「国教」化)にともなつて、真俗二諦論の否定はもちろん、真宗や仏教そのものが存亡の危機にさらされる中、島地は西欧的な「宗教」概念を用いて必死の抵抗を試みた。第二期の島地が専ら事実上の「国教」たる「宗教としての神道」に照準を合わせ、それを徹底的に追及・批判しようとしたのは、こうした緊迫した状況を背景とするものであった。それが、明治六年から七年にかけて、「信教の自由」「政教分離」論の大きな盛り上がりとともに、神官・神道家内部においても二つの相異なる「国教」論や「神道非宗教」論が提起・展開されるなど急速に情勢が転換していく中、島地としてもそれに相応しい新たな議論の展開が求められることとなった。それが第二期から第三期への転換と「純粹の神道」論の提起、そして真俗二諦論の再構築であったと考えられるのである。神官・神道家の中に楔を打ち込み、彼らの共感をも得ることによって、真宗教団としての自立性を守り、大教院からの離脱をよりスムーズに実現しようとする意図によるものであったと推察される。黙雷自身に即していえば、第一期から第三期への転換(回帰)は、「神聖ノ道」という極めて漠然としたものから、「政教分離」の理念の上に立った「純粹ノ神道」への理論的深化の過程でもあったと評価することができようであろう。

いずれにしても、明治八年における「信教の自由」の口達と大教院の

解散にともなつて事態は大きく転換した。その内容としてとくに重要なのは次の二点である。まず第一は、「神道の(宗教としての)国教」化の道が封殺されたことにより、これ以後「国教」の語が基本的には「国家公認の公的宗教」の意味ではなく、いま一つの世俗的な社会的規範としての「日本固有の教法」の意味で用いられるようになったことである⁽⁹⁶⁾。しかし、それはある意味では教導職設置以前に逆戻りしたともいうことができるものであつて、「国教」の表現こそ用いていないが、「国家神道の成立」(第一段階)そのものがまさにそうした第二の意味での「神道の国教」化に他ならなかったと考えることもできる。では、果たして本当に明治四年以前に逆戻りしたといえるのであろうか。もちろんそれはあり得ない。明治九年一月の教部省達⁽⁹⁷⁾によって改めて「神道」が仏教とは区別された一つの「宗教」として認定され、明らかに異なる二つの「神道」概念(「宗教ではない神道」||「純粹の)神道」と、仏教と比肩される「宗教としての神道」が明確に併存することとなったからである。西欧的な「宗教」概念の定着にともなつて、この矛盾(二つの「神道」概念の併存)をどう解決するのが改めて問われることになったと考えられるのである。

第二の重要な転換は、大教院からの離脱に成功した真宗・仏教側にあった。宗教・教団としての自立性を守り抜いた島地など真宗・仏教側の「歴史的勝利」が、同時に新たな形での国家権力への従属という、深刻な「敗北」⁽⁹⁸⁾をも意味していたことである。真俗二諦論の立場から、真宗・仏教教団としてその上部に「純粹の)神道」(＝社会的規範としての「日本固有の教法」)が位置することを改めて公式に認めたことは、キリスト教を含む日本の諸宗教すべての天皇制権力への屈服(世俗権力によるコスモロジーの独占と、その世俗権力への諸宗教の従属体制)安丸氏のいう「日本型政教分離」⁽⁹⁹⁾に道を開くものとして、その後に重大な問題を投げかけることとなったからである。

これを「国家神道」の成立という観点から整理するならば、神社と神社祭祀の権力の再編成を通じてその基本骨格と方向性の定まった「国家神道」(第一段階)が、「信教の自由」論争とその決着を通じてキリスト教や仏教などの諸宗教の上に立つ宗教システムへと大きく飛躍と展開を遂げ、その体制的な確立(第二段階)へと歩みを進めたと評価すること

ができるであろう。

3 新たな「宗教」概念と「神道非宗教」・「神社非宗教」論の成立

前項では、やや結論を急ぐ形で明治八・九年以後二つの「神道」概念が併存することになったと述べたが、しかしそれは論理的にそうかどうかであって、社会的あるいは一般的には「信教の自由」の口達などもあって、むしろ「神道」は仏教などと肩を並べる一つの「宗教」として理解されるようになったというのが実際であり、中島氏のいう「宗教としての神道」もむしろこれ以後にこそ本格的に展開していくことになったと考えられる。そしてその結果が大教院に代わって新しく建設されることとなった神道事務局神殿の祭神をめぐって「神宮派」と「出雲派」とが果てしない論争に明け暮れる、いわゆる「祭神論争」へとつながったのは中島氏の指摘の通りである。この論争が明治十四年（一八八一）二月三〜十九日の神道大会議と同二十三日の勅裁によって決着を見たこと、そこでは「朝憲ヲ以テ祀ルノ祭神」と「宗教ノ本尊」とが明確に区別され、さらにこれを受ける形で明治十五年（一八八二）一月に官幣社の神官・教導職の分離、そして同六月に神宮教会・出雲大社教会など「神道六派」の特立が認められたことなどは、ともに周知に属するところである。

ところで、この官幣社の神官・教導職の分離について、中島氏はそれが「神道は宗教にあらず、国家の宗祀である」とする「国家神道体制の論理」の具体化であり、祭神論争の解決を基点としてそれが推進され、また神社から教会・講社が分離された（＝教派神道の成立）のにもなつて「国家神道体制の柱としての神社神道」がここに成立した、と指摘している⁽¹⁰⁰⁾。ここに示された理解は、その大筋においてほぼ今日の通説的な位置を占めるものと判断してよいと考えられるが⁽¹⁰¹⁾、しかしこうした理解には次の二つの点で重大な疑問を抱かざるを得ない。その第一は、「神道は宗教にあらず、国家の宗祀である」とする「国家神道の論理」がここに初めて成立したとしていること、そして第二にそれを「神社神道」として捉えていることである。

まず第一の点についていうと、ここには看過し得ないいくつかの重要な問題が含まれていて、そのすべてに触れることはできないが⁽¹⁰²⁾、と

くに重要だと思われるのは次の二点である。その一つは、やや揚げ足取りの形となって恐縮であるが、「神道は宗教にあらず、国家の宗祀である」とする理解の妥当性、すなわち「神道は宗教にあらず」と「神社は」国家の宗祀である」の両者はそれぞれ別の範疇に属す事柄であつて、これを一つにつなげること（＝「神道は国家の宗祀である」とする理解）は事態の正確な把握を混乱に導くものといわなければならない⁽¹⁰³⁾、ということである。そして二つに、より重要なことは、「神道は宗教にあらず」、「神社は」国家の宗祀である」とする理念そのものはすでに明治四年の「国家神道」の成立期（第一段階）に定立されていたものであつて（ことさら「神道は宗教にあらず」と宣言してはいないが）、この時期になって初めて成立したものでは決してない、ということである。むしろ問題とすべきは、なぜここにおいて改めて「神道は宗教ではない」、「神社は国家の宗祀である」と強調しなければならなかったのか、そのことの意味をどう考えるのかということにこそあろう。この点で留意すべきは、まさに「信教の自由」論争と関わって指摘しておいた二つの「神道」概念（「宗教ではない神道」＝「純粹の」神道」と、仏教などと比肩される「宗教としての神道」）の併存という問題が祭神論争を契機として一つの決着を見た、すなわちこれ以後、少なくとも理念上は「神道」は「宗教」ではないとされるに至つた、ということである。その点で、中島氏が祭神論争のみからこの理念の成立を導き出しているのはやはり一面的だといわなければならず、「信教の自由」論争と祭神論争の両者を通じて、改めてこの理念が再確認されるに至つたと考えるべきだということになる。

次に、第二の点に関しては、「神社神道」という概念が何を意味しているのかということが問題となる。これは「教派神道」とは区別されたそれとは別の「神道」を指し、中島氏が「神道は国家の宗祀である」と理解するところから導き出されたもの、あるいは村上氏以来の通説的な理解に従つた、そのいずれかと考えられるが、ともに検討を要するところであろう。第二節でも少し触れたところであるが、村上氏の「国家神道」理解はGHQのいわゆる「神道指令」に基盤を置き、いわばその広義の解釈に基づいて構築されたものであつた。そして、村上氏の学説の批判的検討を通じて進められてきた今日に至るまでの「国家神道」論研

究では、中島氏を含めてともに「神社神道」の概念を用い、とくに近年では「神社神道」こそが「国家神道」の本質であり、むしろ「国家神道」は「神社神道」の意味で（狭義に）理解すべきだとする共通認識が広がってきていると考えることができる¹⁰⁴。しかし、筆者はこうした理解に重大な疑問を抱かざるを得ない。それは、さきにも述べたように、村上氏のこうした理論構築の大前提に「神道は自然発生的な日本固有の民族的宗教」だとする一種の「常識」が存在していて、「神社神道」の概念も「皇室神道」や「教派神道」などと同じく、「日本固有の民族的宗教たる神道」が「神社」という場を通して、あるいはそれを媒介として具体化・顕在化したものとする理解と推察され、そうした理解自体に重大な疑義が存するからである。ここでこの点に立ち入って論じる余裕はないが、こうした「神道」理解が基本的には柳田国男氏に発するごく近年に属することについては、次節において改めて論じることとする。

さて、以上の点を踏まえて改めて中島氏の「神社神道」論について考えると、問題の環は「教派神道」と「神社神道」とをどのような連関において捉えるかにあるということができよう。そして中島氏の場合、「復古神道」の中に未分化なまま融合している二つの要素¹⁰⁵の分化・顕在化としてそれが捉えられていることは明らかであろう。しかし、第一項でも指摘しておいたように、この問題の捉え方自体に疑問がある。何より問題なのは、もし中島氏の論理に従うとすれば、神社を母体とした「教派神道」の分出がなぜ伊勢神宮と出雲大社の二社だけなのか理解できない。その布教範囲が全国的であったか否か、あるいは祭神論争の当事者であったか否かはともかく、「宗教としての神道」の発展にともなう、全国各地の多数の神社が教会・講社を成立させていたことは中島氏自身が詳細に明らかにしたところだからである。これに対し、筆者は国家的イデオロギーとしての本質を持つ「神道」そのものの「宗教」化としてこそこの問題を捉えるべきだと指摘しておいたが、神社としては伊勢神宮と出雲大社の二社だけから「教派神道」が分出されたのは、この両社が「復古神道」論の根幹に関わる天皇神話に直接基盤を置く拠点的な神社（祭神はそれぞれアマテラスとオオクニヌシ）であったからに他ならず、この両社の教会を「宗教としての神道（＝教派神道）」とし

て切り離す¹⁰⁶ことによって、改めて「神道」一般をそれとは異なる、本来の「宗教ではない神道」（＝「純粹の」神道）＝社会的規範としての「日本固有の教法」に総括し直すことが可能になったものと考えられる。そしてそうした点からいえば、「信教の自由」論争を通じて提起された二つの「神道」概念の併存という問題は、祭神論争の終結を以て基本的には「教派神道」と「神道」一般（これ以外に社会的通念としての「日本固有の宗教」としての「神道」が考えられる）という形で一つの決着を見たことと評価することができる¹⁰⁷といえよう。

こうして明治十四年の祭神論争の終結及び翌十五年の官国幣社の神官・教導職の分離を経た後の宗教界では、少なくとも理念的には「神道は宗教ではない」とする認識が広く共有されることとなった。但し、神官・教導職の分離が官国幣社に限られ、府県社以下の民社がそれから除外されたことからもうかがわれるように、社会的通念として、また一般的には依然として「神道」を仏教などと対比される「日本固有の宗教」とする認識が広がっており、だからこそ繰り返し「神道は宗教ではない」ことが強調され続けなければならないことにもなったのであった¹⁰⁸。祭神論争当時はその一方の旗頭として縦横に「宗教としての神道」論を展開した出雲大社の総帥千家尊福も、明治二十一年（一八八八）二月の意見書ではまったく手の平を返したように以下のように述べている。

神道ハ祖宗以来伝ワル所ノ大教ニシテ、皇室ト密着ノ関係ヲ有シ、敬神尊皇ノ道ヲ講明シ、忠君節義ノ精神ヲ感化要請スルヲ本義トスル者ナリ。然ルニ神道講明ニ従事スル者自カラ神道ヲ以テ信仰ヲ自由ニ任スル宗教トシ、皇室トノ関係ヲ薄クスルガ如キハ、豈思ハザルノ甚シキ者ナラズヤ。：抑明治五年教導職ヲ置カレシ以来神道ハ宗教部内ニアリト雖ドモ、熟国勢ノ変遷上ヨリ考フレバ宗教ノ部分ニ置クト否トハ将来国家ノ利害得失ニ関スル実ニ甚シキ者アリ。深く考慮セザル可ラズ。何トナレバ向來耶蘇教ヲ公許シ、神道・仏道ト同一ノ保護ヲ与ヘラル、ニ至ルベキハ、歐洲各国ト交際ヲナスニ付テ勢ノ止ムヲ得ザル所ナリ。然レバ神道ヲ以テ宗教トシ、彼ト同一ノ地ニ置クトキハ、該教ノ信者ハ内外人民ニ論ナク恐ラクハ祖宗始メ国家有功ノ神祇ヲ尊敬共奉セザルノ風ヲ来シ、終ニ信者ノ軋

ヲ生ジテ、云フ可ラザルノ国害ヲモ醸スベシ。仍テ神道ハ宗教外ノ者トシ、信教ノ何タルヲ問ハズ国民ノ本分トシテ尊奉セザル可ラザル者トスルヨリ得策ハナカルベシ。(107)

こうして明治十四・五年以後、官国幣社などの上層神社を中心として、この「宗教ではない神道」(＝社会的規範としての「日本固有の教法」)をいかに理論的に体系化し、その体制的整備を図っていくのが改めて課題とされることとなった。そしてそれは、これとパラレルな関係にある「宗教」概念そのものの確定と連動するところであって、Religionの訳語としての西欧的な「宗教」概念の定着と並行しながら「神道非宗教」論、さらには「神社非宗教」論もまた定着していった(＝「国家神道」の体制的な確立)のであった。

Religionの訳語としての新たな「宗教」概念の成立については、磯前順一氏がおよそ以下のような点を明らかにしている(108)。①明治十年ころまで宗教は西洋文明と一体のものとされ、プラクティス(非言語的な慣習行為や儀礼的行為)的なものを下位に置く形でキリスト教に軸を置くビリーフ(概念化された信念体系＝教義)中心的な「宗教」概念が成立した。②進化論の伝来にもなう宗教と科学との対立により、明治十年代後半には宗教が西洋文明から切り離されるとともに倫理とも分離され、「宗教」は非科学的なものとして合理的な倫理の下位に置かれ、その訳語も「宗教」に固定化された。③明治二十年代初頭の国家と宗教との対立にもなう、それまで「教」として一括されていたものが個人的自由の裁量に委ねられる私的領域の「宗教」と、国民的義務とされる公的領域の「道徳」とに分離され、「宗教」は「道徳」の下位に立つものとされた。④この「道徳」は西洋的概念である倫理とは区別された天皇制に関わるイデオロギーのことで、天皇制との密接なつながりを持つ神道の教義的体系化に失敗した政府は、プラクティス的な神社神道がビリーフ中心的な「宗教」概念に合致しないことを逆手にとつて西洋的な「宗教」概念の埒外に置くこととし、それが非宗教的な「道徳」とされたのであった。

この磯前氏の指摘は、キリスト教や仏教(とくに真宗)など特定の教祖と教義体系を持つ信仰のみを「宗教」とする、近代日本における特異な「宗教」概念(109)の成立過程、及びその間を通じて宗教の持つ二つの

要素(ビリーフとプラクティス)が個人的自由の裁量に委ねられる私的領域の「宗教」と国民的義務とされる公的領域の「道徳」とに分離され、前者が後者の下位に立つ形で定着したことを明らかにした点で、極めて重要な問題提起だと評価することができる。しかし、これらの諸概念と「神道」との関わりという最も重要な論点に関しては、残念ながら必ずしも説得的とはいえないように思われる。その理由の一つは、まさに中島氏の論考に即して指摘したように、磯前氏もまた「神社神道」の概念を用いて議論を展開していて、必ずしも正確に問題を捉え切れていないと考えられること、二つに何より問題なのは、そこで想定されている「神道(＝神社神道)」の内容と実際の「神道」とがズレを持っていると考えられることである。こうした問題が生じる背景には、村上氏以来の「通説」の持つ重みとともに、とくに磯前氏の場合プロテスタント(＝西欧)的な「宗教」概念の捉え方という、方法的な問題もあるのではないだろうか。日本の「宗教」や「神道」概念を神社や神祇信仰の問題を含め、それ自体に即して内在的、かつ歴史的に分析・解明する方法を鍛えることも必要なのではないかと考える。

さて、問題は磯前氏が明らかにした「宗教」概念の固定・限定化と「神道」概念とがどのように関わり合い、そして「国家神道」が定着・確立していったのかということであるが、この点でとくに重要なのは次のことであろう。まず第一に、磯前氏は西欧的な「宗教」概念が限定・確定されるのを受けて「神道」概念が定まったという、一種の段階論で両者を捉えているが、実際はそれとは異なり、両者は相互に連動する、パラレルな関係にあったのではないかということである。第二は、なぜそうなったのかということ、先述のように、「信教の自由」論争と祭神論争の過程を通じて二つの「神道」概念が鋭く対立し、そして社会的規範としての「神道」概念が定着した、それが「宗教」概念の定着と連動しており、従ってそこでは「神道」は「宗教」ではない(＝「神道非宗教」という形を取るようになった、ということである。そして第三に、新たな「宗教」概念を媒介として「神道」概念が「公的領域の道徳」という、より明確な形に整えられるのにもなう、改めて神官はその直接的で基幹的な担い手と位置づけ直され、従って神社もまた「宗教」ではない(＝「神社非宗教」ということになり、それが明治十七

年（一八八四）八月の府県社以下すべての神官と教導職との分離、さらには明治二十四年（一八九一）七月の神官奉務規定の改正による神官・教導職の完全分離へと帰結した、ということである。

こうした国家と宗教に関わるその基本的な枠組みは、明治二十二年（一八八九）二月に発布された大日本帝国憲法によって法的にも確認されたところで、翌年十月の教育勅語と合わせ、「国家神道」はここに体制的な確立を見たと考えられることができる。そしてそれは、少なくとも理論的枠組みとしては明治四年段階で成立した「国家神道」（第一段階）と本質的には異なるところがなく、そのより整備・発展、そして理論体系化されたものに他ならなかったと評価することができる。近代日本の「国家神道」はこうして体制的に成立（＝確立）することになったと考えられるのである。

四、柳田国男「固有信仰」論の歴史的位置

1 「国家神道」の再編成と神社整理

前節では「神道」概念のどのような変化のなかで「国家神道」が体制的に確立したのかという、いわば言論の観点から極めて大雑把な検討を試みた。しかし改めて考えてみる必要があるのは、「国家神道」の理解をめぐって、なぜ「神道は宗教ではない」・「神社は宗教ではない」という極めて消極的ないし受動的な形でその本質規定がなされなければならなかったのか、そのことの持つ意味をどう考えるのかということである。この点について、従来はさきの磯前氏の研究に代表されるように、Religionの訳語としての新たな「宗教」概念の成立を歴史的前提とし、それとの対応関係において「国家神道（＝神社神道）」が成立したからに他ならないと考えられてきた。

一方、右のような理解とも関わって、「国家神道」の成立を日清・日露戦争後の帝国主義成立期まで押し下げようとする見解が中島氏から提示され⁽¹⁰⁾、宮地氏との間で鋭い論争も展開された⁽¹¹⁾。しかし、結局のところ「論争」といえるほど内容的に深められることもないまま論争は立ち消えとなり、かえって「国家神道」とは何なのかますます分からなくなってしまうたというのが現状である。

中島氏が提起した主な論点は次の三つである。①明治八年（一八七

五）同十四年（一八八一）は「神道国教」化政策の崩壊期に当たり、「宗教の自由」・「政教分離」の理念を踏まえ、国家及び地方庁が「神社神道」を単なる一つの宗教として、特別の関係を持たないようにする「放任状況」をその重要な特徴とした。②明治十五年（一八八二）の神官・教導職の分離から同二十七年（一八九四）までは「国家神道」の成立期に当たり、「神社は宗教にあらざる国家の祭祀である」との建前のもとに、「神社神道」を「宗教の自由」・「政教分離」原則の枠外に置き、国家及び地方庁との結びつきを通じて「国家神道（体制）」が成立していった。③しかしこの時期「国家神道」の論理が実際に実現されたのは伊勢神宮だけであって、府県社以下はもちろん官・国幣社にもそれは貫徹しなかった。それが明治二十七年（一八九四）の日清戦争から日露戦争後にかけて、すべての神社を取り込んだ「国家神道（体制）」が日本帝国主義のイデオロギー政策の一環として確立することとなった。

この中島氏の指摘で最も注目されるのは、明治憲法制定前後の明治十（二十年代）を国家が神社に対する財政的支援を縮小、ないし打ち切るなど、国家と神社との関係が著しく希薄化した時期（＝神社政策の不活発期）と捉え、「国家神道」の本格的な成立をその後の日清・日露戦争以後に求めていることである⁽¹²⁾。こうした理解が、明治十七年の神官・教導職の分離、あるいはその後の明治憲法の制定と教育勅語の発布をもって「国家神道」の体制的確立と捉えてきた従来通説的理解と大きく異なるのは明白で、この両者をいかにすり合わせるかが改めて問われるところであるが、寡聞にしていまもってその作業が進められたことを筆者は知らない⁽¹³⁾。そこで、以下筆者の理解を提示し、諸賢のご批判を仰ぎたいと考える。

さて、この問題について考える上で、予め注意しておく必要があるのは、第一に前節で検討した「宗教の自由」・「政教分離」論や祭神論争が展開される直接的な契機として、留守政府による教部省・大教院の設置という、極めて特異な政治的状況が存在したこと、第二に国家による神社への財政的支援とその多寡は「国家神道」にとって必ずしも本質的な問題とはいえないと考えられることである。

まず第一の点から考えると、先述のように明治五年の教部省・大教院設置は留守政府内部の保守的な薩摩派官僚によって主導されたもので、

福羽美静の教部省免官に示されるように、それまでの維新政府の宗教政策の転換を意味するものであった。そしてこれにはいま一つ注目すべきことがあった。それは、同年八月三日に大隈重信ら同じ留守政府の主流・肥前派官僚の主導によって「学制」が頒布され、右の宗教政策とは逆に極めて急進的な文明開化主義をその特徴としていたことである。この主旨主義的な「学制」の内容や開化の行き過ぎに対しては、早くから木戸孝允・西村茂樹らが厳しい批判を展開し、忠孝仁義の精神の育成を学校教育に強く求めていたところであるが⁽¹⁵⁾、「学制」の見直し作業が具体的な形で開始されたのは明治十年（一八七七）になってから、そしてそれが伊藤博文の手になる「教育令」として公布されたのは明治十二年（一八七九）九月二十九日のことであった。

これよりさき、明治十一年八月から十一月にかけて東山・北陸・東海の三道を巡幸し、教育視察を行った明治天皇は、帰京後、元田永孚に米国流の自由主義教育の弊害と德育第一主義による国民教育の立て直しが必要との感想を伝え、そうした観点から元田に「教学大旨」と「小学条目二件」を起草させ、内務卿伊藤博文と文部卿寺島宗典に示して「教育令」の修正を求めた。それは「教学大旨」の以下のような文言からも明らかのように、儒教的な德育主義教育の実施を強く迫るものであったといえる。

教学ノ要、仁義忠孝ヲ明ニシテ、智識才芸ヲ究メ、以テ人道ヲ盡クスハ、我祖訓国典ノ大旨、上一一般ノ教トスル所ナリ、然ルニ輓近専ラ知識才芸ノミヲ尚トビ、文明開化ノ末ニ馳セ、品行ヲ破リ、風俗ヲ傷フ者少ナカラズ、然ル所以ノ者ハ維新ノ始首トシテ陋習ヲ破リ、知識ヲ世界ニ広ムルノ卓見ヲ以テ、一時西洋ノ所長ヲ取り、日新ノ効ヲ奏スト雖ドモ、其流弊仁義忠孝ヲ後ニシ、徒ニ洋風是競フニ於テハ、将来ノ恐ルル所、終ニ君臣父子ノ大義ヲ知ラザルニ至ラシモノ測ル可カラズ、是我邦教学ノ本意ニ非ザル也。故ニ自今以往、祖宗ノ訓典ニ基ツキ、専ラ仁義忠孝ヲ明カニシ、道德ノ学ハ孔子ヲ主トシテ、人々誠実品行ヲ尚トビ、然ル上各科ノ学ハ、其才器ニ随テ益々長進シ、道德才芸、本末全備シテ、大中正ノ教学天下ニ布満セシメバ、我邦独立ノ精神ニ於テ宇内ニ恥ルコト無カル可シ。⁽¹⁵⁾

これに対し伊藤は、井上毅に「教育議」を起草させてこれに反論し、ひとまずは原案通り「教育令」が公布されることとなったが、しかしその後も天皇や元田らの宮廷派官僚による教育への介入・干渉が行われ、それが明治十三年十二月二十八日の「教育令」の改正（Ⅱ「改正教育令」の公布）、さらには明治十四年五月四日の国民道德の鼓吹、国民精神の涵養を謳った「小学校校則綱領」の公布、同年六月十八日の尊皇愛国の志気の振興を謳った「小学校教員心得」の公布などとなって現れ、その最終的到達点として明治二十三年（一八九〇）十月三十日の「教育勅語」が位置していた。

さて、この国民教育のあり方をめぐる議論で注目されるのは、一つにはそれがいざれも明治五年の留守政府の宗教・教育政策に端を発していること、すなわち天皇制ナショナリズムの国民への注入のための国民教化政策が専ら保守的な宗教政策に委ねられる一方、教育政策がこれとは対照的な極めて急進的な文明開化主義を採用したところから、本来あるべき統一的一貫性のある国民教化政策の推進が困難となり、ともにその抜本的な軌道修正が求められるに至ったこと。二つに、留守政府の政策のもたらした混乱がとりわけ深刻で顕著だったのは前節で検討した神社・宗教政策（Ⅱ「国家神道」政策）の分野であって、明治十三年・四年の祭神論争に象徴されるように、神社神官が期待された国民教化機能を十分担い得ないことがいつそう明白となるのにもなつて、教育政策の持つ重要性が改めて鮮明となつていったこと。そして三つには、「教育令」の公布をめぐって国家権力内部で鋭い論争の展開された明治十三年・十四年（それは奇しくも祭神論争と重なる）が維新政府にとつては近代国家の建設に向けたかたつてない規模の広がりや深さを持つ深刻な試練の時期に当たつていたこと、すなわち明治十年（一八七七）前後に続発した西南戦争を頂点とする数々の土族反乱や地租改正反対の農民一揆、さらには西南戦争終結後に本格化した自由民権運動の大きな高揚など、政府としてもこうした政治・社会情勢の変化に対応した国家支配体制の構築やそれに相応しい国民統合のための新たな政治戦略の再構築が強く求められるところだったことである。明治十四年の政変と地租軽減、及び十年後における国会開設の詔の発布とそれに向けた憲法制定のための本格的な取組みなどは、ともにこうした課題に応えようとする政

策意図の表れであったと評価することができる。

そして重要なのは、この間の政策的な軌道修正と国家戦略の再構築の過程を通じて、「国家神道」をめぐる状況にも大きな変化が生れたことである。その第一は、天皇制ナショナリズムの国民への注入のための国民教化政策の基軸がそれまでの宗教から教育の場へと大きく転換・移動したこと、第二は近代国民国家の形成にともなう、国民教化そのもののあり方が大きく様変わりしたこと、すなわち国民の側の主体性を無視して一方的に特定の価値観を権力的に押しつけるというのではなく、むしろ国民の自主性・自立性を養い、引き出しつつ、主体的に国家への帰属を促す必要性が強く意識されるようになり⁽¹¹⁶⁾、そうした点でも宗教ではなく、教育の場を通じた国民教化が中心的な位置を占めるに至ったこと、そして第三に、その結果として「国家神道」に課せられた国家戦略上の比重が明治初年に比べれば相対的とはいえず大きく低下し、財政事情の厳しさもあって神社への公的・国家的な財政的支援が大きく後退するに至ったと考えられることである。「信教の自由」論争から祭神論争に至る間の神社・神官の混乱した状況、そして期待された国民教化に十分な成果が上がらない現実、それこそが右の政策転換を促す一つの大きな要因になっていたと考えられるのである。

神官・教導職の分離に関わる明治十四年十二月二十二日の内務省伺に、「神官ハ総テ教導職ニ兼補スヘキ旨、(明治)五年第二百二拾号公布ノ趣モ候処、元来神官ハ司祭ノ職分、即チ社頭ニ奉祀シ祭式公務ヲ処弁スルノ官ニシテ、教導職ハ宗教者ニ付スルノ職名ナレハ、固ヨリ其性質ヲ殊(異)ニシ混同ス可カラサル者タリ。蓋五年ノ法律ハ政教分隔ノ制未タ密ナラサルノ致ス所ニシテ、一般神宗教者ヲ同視スヘキ今日ニ在テ、尤モ其宜ヲ失スル者ト云フヘシ。…自今神官ト神道教導職ヲ別シ、其取扱ヲ変更シ、宮中・伊勢神宮ヲ始メ官国幣社ニ至ル迄、司祭ノ官ヲ設ケテ別ニ其所轄ヲ定メ、其教導職ハ依然本省之ヲ監シ、靈魂安着ヲ説キ、教院ヲ設ケ教徒ヲ結ヒ葬儀ヲ行フ等、総テ單純ノ宗教者ヲ以テ之ヲ待チ、各宗ト更ニ別異ノ觀ヲ為サ、ル様相成候ハ、条理井然、政教分離ノ道相立チ、時勢ニ適シ公議ニ副フヘシ」⁽¹¹⁷⁾とあって、教導職がもはや本来の趣旨と大きく異なり、「三条の教則」などとままたく無縁な「單純ノ宗教者」とされているところに、それは如実に示されて

いるといえよう。さきに第二点として、「国家による神社への財政的支援とその多寡は『国家神道』にとつて必ずしも本質的な問題」とはいえないと指摘したのは、こうした意味においてのことである。

もちろん、改めて指摘するまでもなく「国家神道」そのものの重要性が喪失したわけでは決してない。明治憲法や教育勅語をその根底で理念的に支えていたのは他ならぬ国家的祭祀・儀礼体系としての「国家神道」であり、それによって担われるコスモロジーであった。元始祭以下の祝祭日や神武天皇遙拜式などを中心として編成された年中行事としての神社祭式は、官国幣社はもちろん府県郷村社においても基本的に変わることなく全国津々浦々の神社で執り行われ、それが近代日本国家のイデオロギーの骨格を形作っていた。その意味からすれば、教育勅語を含む明治憲法体制の成立による「国家神道」の体制的確立とは、明治初年(「国家神道」成立の第一段階)とは異なり、過度な形で「国家神道」に課せられていた天皇制ナショナリズムの国民への注入(＝国民教化)の機能が直接的、かつ主要には教育の場に移されることにより、より安定的に本来の思想的・宗教的機能を果たさせる体制が整ったことを意味するものであったということができよう。国民教化は直接的には教育の場を通じて行い、「国家神道」はそれを理念的に支えるコスモロジー、及び国家的儀礼の場として機能させ、それによって天皇を中心とする安定した国家支配体制を構築・堅持するというのが、明治憲法体制下における政府の基本戦略にはかならなかつたと考えられるのである⁽¹¹⁸⁾。

いま一つ、中島氏が提起した問題について考える上で留意すべきは神社の階層性の問題である。明治四年における「国家神道」の基本的枠組みと方向性の定立では、皇祖神伊勢神宮を頂点とするヒエラルヒッシュな神社の階層区分とともに、神社はすべて「国家の祭祀」であるとすると一般理念が定められたが、しかしとくに府藩県郷村社以下の民社に関してはその実態把握も十分できておらず、そもそも「神社」とは何なのかという定義さえ明確でないのが実情であった。維新政府による神社取り調べは明治初年から開始されたが、その調査形式が一つの明確な姿を現すのは明治三年(一八七〇)閏十月二十八日の「大小神社」取り調べに関する太政官布告⁽¹¹⁹⁾で、「社」号を以て神社の統一表記がなされた。そして明治十二年(一八七九)六月二十八日の内務省達⁽¹²⁰⁾によって

『神社明細帳』の雛形が示され、以後この『神社明細帳』所載のものが「神社」として公式に認められることとなった（それ以外は無格社）⁽¹²⁰⁾。すなわち、明治政府による神社の掌握・統制は、具体的にはまず第一に神社取り調べを通じて社殿・拝殿・鳥居などの諸施設を持つ「神社」を確定し（それ以外の圧倒的多数を占める民衆の素朴な信仰対象としての小祠を「無格社」≡非「神社」として切り捨て）、その上で第二にこれら『神社明細帳』所載の神社を改めて「国家の宗祀」として再編成するというものであつて、中島氏のいう「神社政策の不活発期」とは決して「放任状況」をその特徴としたのではなく、むしろ逆に厳しい財政措置を媒介として、あるいは厳しい財政状況を口実として官国幣社と府県郷村社、とりわけ府県郷村社を文字通り「国家の宗祀」へと組み替えていく、そのための強権的な政策の展開された時期であつたと考えられるのである。

一方で「宗教の自由」を称えながら、あるいはそれを逆手に取ることによつて、現実には神社を「国家の宗祀」化へと追い立てていく、そこそが中島氏のいう「神社政策の不活発期」の実態であつたということができよう。それは「神社政策の不活発」どころか、「国家神道」の体制的確立に向けた最終的な仕上げの過程に他ならなかつたといえる。いづれにしても、「国家神道」は伊勢神宮と官国幣社などの上層神社を基軸に据え、府県郷村社をそれに倣わせ、そしてそれに合致しない民衆の素朴な信仰対象である圧倒的多数の小規模神社を切り捨てる方向性の中でこそ体制的な確立を見た（第二段階）と考えられるのである⁽¹²¹⁾。

では、中島氏のいう日清・日露戦争後における「国家神道の成立」とはどのように考えればよいのか。結論的にいって、それは日本の資本主義化と日本帝国主義の成立にともなう「国家神道」の新たな展開（≡再編成・再構築、第三段階）として捉えるべきものであろう。そしてそれを促した要因として、基本的には次の三点を指摘することができよう。その第一は、中島氏の指摘する神官層の階層的結集と、その力を背景とした神社に対する公的国家的な支援を求める政府・議会への組織的で積極的な働きかけである。「神道」の「宗教」化（≡「宗教」としての神道）の成立と発展）と「宗教の自由」原則の成立にともなつて、神社のみに対する公的国家的な支援が次第に大きく削減される中、神社の維

持・経営の危機に直面した神官たちは、改めて自ら「神社は宗教ではない」・「神社は国家の宗祀である」との論理に基づき、それを逆手にとつて神社への公的国家的な支援を強く求めていく。その中心部隊となつたのが、明治二十年代前半から始まつて三十一年（一八九八）十一月に全国的な組織として結成されることとなつた全国神職会であつた。中島氏も指摘しているように、この組織の持つ重要性は、①府県郷村社を含め、すべての階層の神職が全体として「神社は宗教ではなく、国家の宗祀である」との認識を共有するに至つたこと、②この組織が主体となつて「神社改正之件」構想の撤回や明治三十三年（一九〇〇）一月の社寺局の神社局と宗教局への分離（≡神社局の新設）、さらには明治三十九年（一九〇六）四月の官国幣社国庫供進金制度の実施などを実現していったこと、などである。明治初年の「国家神道」成立期（第一段階）及び「宗教の自由」論争や祭神論争以後の体制的確立期（第二段階）においても、基本的にはいわば国家の側から一方的に「神社は国家の宗祀である」と宣言され、その体制作りが権力的に強行されたのに対し、ここでは文字通り神職自身が自主的・主体的に「神社は国家の宗祀である」との主張を展開して国家政策の転換と「国家神道」の再構築・再編成を求め、そしてそれを実現していったのであつた。

「国家神道」の再編成を促した要因の第二として重要なのは、日本の資本主義化と日本帝国主義の成立にともなう、それまでとは質を異にする新たな社会矛盾の激化（貧富の差の拡大や労働運動、社会主義思想・運動の成立と発展、植民地住民の反発と抵抗など）に対応して、政府としても従来とは異なるより徹底した形で「日本国民」の思想的・精神的な国家的統合を推進する必要がある、国民道徳≡社会的規範としての「国家神道」の再編強化が国家主義教育の推進⁽¹²²⁾と合わせて、そのための極めて有効な手段と意識されるに至つたと考えられることである。

そしてその具体的な契機として、また「国家神道」の再編成を促す第三の要因としてとりわけ重要なのは、中島氏も指摘するように、日清・日露戦争という本格的な対外戦争（帝国主義的侵略戦争）を通じて、かつて経験したことのないまさに国家的な規模での多数の戦死者が発生したことであつた。神葬祭などの個々人の冥福を祈る葬祭儀礼とは明確に区別された、国家・天皇のために命を捧げた死者（「日本国民」≡帝国

臣民)への公的国家的な形での鎮魂を「国家の宗祀」という資格において執り行う、そしてそれとつなげる形で地域内住民のすべてを氏子(=帝国臣民)として再編・掌握することを通じて、各神社をその地域固有の産土神として再定立していくこと。府県郷村社を含むすべての神社が、文字通り「国家の宗祀」として機能する体制はこうして実現されていたのであった。日清戦争後の明治二十九年(一八九六)に氏子制度が再編成され、氏子は一戸一神社に限るとされたのも、そのための重要な布石であったと考えられる。

日露戦争後の明治三十九年(一九〇六)八月からは、対外戦争遂行のための態勢作りとして進められた地方改良運動と結び形で大規模な神社合併(合祀)が推進され⁽²⁴⁾、地域民衆の素朴な信仰対象としての神社とはまったく異なる、国家権力による国民の思想的・精神的統合のための国家的儀礼体系としての「国家神道」が改めて体制的に整備される。それは、再編・再構成された「国家神道」の一つの到達点であると同時に、その後のアジア・太平洋戦争の終結(敗戦)に至るまでの、「日本国民」(植民地住民を含む⁽²⁵⁾)への神社崇敬強制の起点をなすものでもあったと評価することができよう。

最後に、本項の最初に提起した問題(なぜ「国家神道」の理解をめぐって、「神道は宗教にあらず」、「神社は宗教にあらず」という極めて消極的ないし受動的な形でその本質規定がなされなければならなかったのか)について、簡単にまとめておくこととしよう。予め結論を述べるならば、それは「国家神道」が理論的にもまた実態的にもそれだけ深刻な矛盾を抱えていたことを示すものに他ならないといえるであろう。しかし、同時にその意味合いや論点の比重が時期に応じて変化していったことにも注意しておく必要がある。まず第一期(明治四年までの「国家神道」の基本的枠組みの成立期)では、それとして明示され、あるいは理論的に整備されているわけでもないが、「神道非宗教」・「神社非宗教」が維新政府の一貫した主張ないし認識であり、「国家の宗祀」化を進めるための国家的イデオロギーに基づく神社の権力的再編成が強力に推進された。宗教施設、そして民衆の素朴な信仰対象としての神社の歴史的伝統が一方的、かつ権力的に否定され、神社は天皇の統治権を支える国家的儀礼・国民教化の場へと転換を余儀なくされたのであった。

第二期(明治五年から明治二十二・三年に至る「国家神道」の体制的確立期)は「宗教の自由」論争や祭神論争が展開された明治十四年頃までの前半とそれ以後の後半とに分かれるが、前半は「国家神道」の抱える矛盾が露わとなり、それを克服すべくいわば目的意識的に「神道非宗教」・「神社非宗教」が称えられ、そしてそれを梃子として改めて「国家神道」の体制的な整備・確立が進められていった。露わになった矛盾とは主に次の三点である。

①大教宣布運動が実際には神社神官を主体とする宗教活動として展開されたところから「神道」の「宗教」化が進み、二つの「神道」概念の併存が顕在化するに至った。②新しく「宗教」とされた「神道」(日本固有の宗教=神社信仰)が特定の教祖や教義体系を持たないなど、仏教やキリスト教に対して「未熟な宗教」という位置を占めるのみならず、もしそれが「宗教」だとすれば、日本国民の全体を無条件的、かつ一元的に掌握・統制できないことが明白となった。③同じくもし「神道」が「宗教」だとすれば、「神道」による国民の統合は仏教やキリスト教などの諸宗教に対する「宗教の自由」を犯すこととならざるを得ず、現実内外からの厳しい批判にさらされた、など。こうした本質的な矛盾を抱えて成立したのが「国家神道」であり、「神道非宗教」・「神社非宗教」はいわばそれらの矛盾を覆い隠すためのスローガンに他ならなかったということができる。

これに対し第三期(日清・日露戦争後の「国家神道」の再編成期)は、第一期・第二期を通じ国家権力によって翻弄され続けた神社・神官自らが一致団結し、むしろ「神道非宗教」・「神社非宗教」、とくに「神社非宗教」のスローガンを逆手に取って自らの地位の向上と安定を図ろうとしたところに特徴がある。しかし、それは「国家神道」の抱える矛盾をいっそう深刻なものとするばかりか、神社の持つ本来の宗教的性格が根底から否定され、民衆統治のための国家的イデオロギー機関としてのみ機能させられるという、神社にとってはまさに自殺行為に等しい意味を持つと同時に、あるうことかについては国民を帝国主義的侵略戦争に駆り立てるための基幹的で積極的な役割さえ担わされる(その成立過程からしても、またそれが陸・海軍所管で宮司が陸軍大将、運営費が陸軍省予算であったなどの点においても、他の一般の神社とは大きく性格を

異にする特殊神社Ⅱ靖国神社がその最も中心的・拠点的施設として機能したことは改めて指摘するまでもない）ことにもなったのであった。

2 柳田国男「固有信仰」論の提起とその意味するもの

「国家神道」の再編成にもなつて、民衆の素朴な信仰の対象であった多数の神社が大規模な合祀を通じて権力的に抹殺されていった明治末年以後、柳田国男氏は南方熊楠などともに国家の強制的な神社合祀に強く反対する一方、「民間信仰」Ⅱ「固有信仰」論を提起して厳しく「国家神道」を批判した。この柳田氏の「固有信仰」論は戦前における「国家神道」批判としては最も厳しいものであったと評価することのできるものであるが、しかし戦後を含むその後における「神道」概念の転換と今日における「神道」概念のありようという点からするならば、極めて深刻な問題をはらむものでもあったといわなければならない。こうした観点から、柳田氏の提起した「固有信仰」論とはいったい何であったのかについて、若干考えてみることにしたい。

柳田氏が日本の「神道」についてまとまった形で考えを述べた最初は、大正七年（一九一八）の『丁酉倫理講演集』一・二月号に掲載された「神道私見」⁽¹²⁶⁾においてである。この大正七年は、柳田氏がそれまで柿崎正治に従って使用してきた「民間信仰」に代えて「固有信仰」の用語を初めて用いたとされる年で⁽¹²⁷⁾、「神道私見」で示された認識は、近世国学に対する評価などの一部を除いて、基本的にはその後においても変わることなく⁽¹²⁸⁾、主要な論点はすでにこの段階ですべて提示されていたといえる。

柳田氏の「固有信仰」論はその後に表示された『日本の祭』（昭和十七年刊）・『神道と民俗学』（昭和十八年刊）や『先祖の話』・『祭日考』（ともに昭和二十一年刊）、『山宮考』・『氏神と氏子』（ともに昭和二十二年刊）などによつて、さらに深め広げられることとなるが、その具体的な内容については川田稔氏の研究⁽¹²⁹⁾に委ねることとし、ここではとくに留意すべき論点についてのみ検討を行うこととする。

柳田氏の「固有信仰」論について考える場合、とくに注意する必要がある問題として次の五点を指摘することができるであろう。その第一は、「固有信仰」論の全体が再編・再構成された「国家神道」そのもの

に対する最も鋭い批判になつていくということである。川田氏の整理⁽¹³⁰⁾に従つて主な論点を列挙すれば、およそ次のようになる。①「国家神道」の理論的支柱をなす国学系の「復古神道」は『延喜式』以前の古文獻に基づいて構築されたものであつて、「現実の民間信仰」すなわち人々の村の氏神に対する信仰を表現しているものとはいえない。②「国家神道」では、『古事記』・『日本書紀』その他の古文獻に記された神々や、あるいは過去の實在の著名な人格を神と定めて祀っているが、本来各地の氏神は祖霊の融合体として特定の名を持たず、氏族名や土地の名を冠している場合でも、名を呼ぶことを忌み禁じられているのが一般的であつて、「古い国民の信仰」を表現したものとはいえない。③「国家神道」では、氏神がつねに神社に座すとして神殿そのものを重視するが、本来氏神は神社ではなく近くの山の頂にとどまり、時を定めて祭の時々里に降りてくるもの。清浄な土地に臨時の仮屋を建て、依代としての神木に神を招き降ろすというのが本来の姿である。④「国家神道」では、官選の神官・神職が神祭を行うよう定めているが、本来祭主役は氏子の中から特定の家系によつて、あるいは輪番で頭屋を務めるというのが本来のありようである。⑤「国家神道」の儀礼では、巫女の役割が副次的なものとなり、神の託宣や神語りに代わるものとして祝詞が読み上げられ、その内容も記紀を初めとする古文獻にベースを置いたものとなつているが、神の依座としての巫女に神が憑依し、その口を通して神の言葉を託宣として伝えるというのが本来の姿である。⑥「国家神道」では、神社に対する人々の態度は名の知られた神々や祖先、または偉人に対する尊敬の表示であつて、宗教ではないとされるが、人々の氏神に対する内面的態度は、何らかの超越した力を持つ神への祈願と感謝を基礎とした明確な信仰であり、当然宗教と呼ぶべきものである、など。ここに示された諸論点は、明治政府によつて権力的に構築された「国家神道」が民衆の素朴な信仰の実態とは大きくかけ離れたものであることを、信仰の実態に即して具体的、かつ多面的に明らかにしたものであり、その点において「国家神道」（とくに第三期）に対する最も厳しい批判になつていくと評価することができる。

しかし第二に注目すべきは、右に見たような、「国家神道」に對置される「固有信仰」（Ⅱ神道としての氏神信仰）こそが「神道」の本来の

あり方だとして、これを同じく「神道」と捉え、かつそれが日本民族固有の信仰として原始・古代以来現在に至るまで連続と保持され続けてきたと評価していることである。すなわち、柳田「固有信仰」論の最も大きな特徴は、「独りでに此国に発生して大きくなり、又弘まって来たにちがひない」信仰⁽¹³¹⁾が日本の「固有信仰」であり、それこそが本来の「神道」だとして、「時代の変化を超えて超歴史的に存在する自然発生的な日本民族固有の信仰」＝「神道」と捉えているところにあるといえる。これを、これまで本稿で検討してきた「国家神道」との関係で考えると、柳田氏が提起したのは要するに宣長・篤胤的な「日本固有の宗教＝神道」論の観点からの「国家神道」批判であって、民衆統治のための国家的イデオロギーという、「国家神道」の最も本質的で深刻な問題は完全に視野の中から抜け落ちてしまう論理構造になっているといわなければならない。柳田氏の「固有信仰」論が「国家神道」に対する最も厳しい批判であったことは疑いないところであるが、しかしそれを同じく「神道」と捉えることによって、客観的には「国家神道」の持つ民衆統治のための国家的イデオロギーという、より本質的な問題から完全に目をそらす役割を果たすと同時に、超歴史的な民族固有の信仰というそれ自体厳密な検討を必要とする問題の提起を通じて、ある意味では「国家神道」以上にはるかに深刻な問題を私たちに突きつけることにもなったと考えられるのである。

注目される第三は、右の点と表裏をなす問題として、さきのような「国家神道」に対する痛烈な批判も決して天皇には向かわず、皇室それ自体は否定さるべきものではないとして、アプリオリに日本の「神道」と不可分、一体のものとして評価されていることである。

宮中のお祭りは村のお祭とよく似てゐます。中間の神社のお祭は色々かましい儀式があつたりして違つてゐるが、宮中のお祭と村々の小さなお祭とは似てゐる。これではじめて本当に日本は家族の延長が国家になつてゐるといふ心持が一番はっきりします。民間の年越のお祭とか収穫の感謝の祭とか、自然のお祭といふものを、宮中と同じやうにやつてゐる⁽¹³²⁾

日本固有の宗教に欠けて居つたやうに見えるのは、ハイエラーキー

の力であります。併し是とても御承知のやうに近世に於ては京都の吉田家、其以前に於ては神祇官と云ふものがあつてある程度まで全国に支配力を及ぼして居り、又畏多いことでありますが其背後に常に皇室がありまして、大昔から今日に至るまで神祭の範を全国に示されて居るのであります。此度の御大礼（大正天皇即位礼：井上）の際でも、若しくは皇室祭祀令の中に現はれて居ります平日の祭の御式を見ましても、之を祖先崇拜若しくは偉人崇拜だけには見られぬことが沢山あります。例へば年々新嘗の前に行はせられる鎮魂祭を見ましても、単に鎮魂の行事がありますばかりでなく、其前に神籬を立て、八柱一柱の神を天から御迎へする、斎田卜定の儀式に於きましても、此が為に先づ庭上に神の御降り乞ひ、式終つて又神に御上げ申すのであります。其他一々例を申すは諄うございます。皇室の御祭は多くは全国の神祭の模範になつて居るのであります。⁽¹³³⁾

天皇が宮中で行う祭と村の氏神の祭は同一のものであり、それは天皇・皇室が範を示し、国民がそれに倣っているからに他ならない。日本の国としての統一がこれによつて保たれ、それは「国初」（国の始まり）以来、現在に至るまでまったく変わることがない。ここに示された柳田氏の理解は、戦後の象徴的天皇制論の先取りともいってよいものであるが、しかし宮中の祭と村の祭が本当に同じものといえるのか、両者はどのように関わり合っているのか、何よりも「天皇・皇室が範を示し国民がそれに倣っている」とどうしていえるのか、それらの具体的な根拠はいつさい示されることなく、いわば当然のこととして一方的に議論が展開される⁽¹³⁴⁾。天皇を中心とした国づくりを進め、それを広く国民の間に周知徹底させるためにこそ、必死になつて「国家神道」を構築しようとして試行錯誤を重ねた明治政府。柳田氏はそれへの厳しい批判を通じて、しかし実際には明治政府・国家が追求しようとした目標をいとも簡単に別の形で、しかも何らの論証を行うこともなく論じて見せた。それが柳田氏の提起した「固有信仰」＝「真の神道」論に他ならなかつたと考えられるのである。

注目される第四の点は、柳田氏が自らの学問を「新国学」と位置づけ、宣長・篤胤的な近世国学の継承・発展を強く意識していたことであ

る。内野吾郎氏の整理によると、柳田氏が自らの学問（民俗学）を「新しい国学」と称した最初は昭和十年（一九三五）八月に刊行された『郷土生活の研究法』においてで、柳田氏の「新国学」論は「昭和六、七年頃から戦争の前後にかけて次第に醸成され、戦後に『新国学談』の刊行によって、具体的に提唱された」（¹³⁵）と見るべきものであるという。

今の農村の動揺苦悶の底にも、善し悪しは別として、古い信仰の名残のあることは、これを認めずには居られぬであらう。…やはり上代信仰の問題を度外におくことは出来ない。これを要するに今日郷土史の研究によって明らかにしようとして居るのも亦一面世に隠れたる御国振りであった。我々の三大人が出でて道を説かれたまでは、誰一人日本に国学といふ学問が新たに唱へらるゝ余地あることを信ずる者がなかった。その国学の偏へに盛んになった時世には、次に第二の新国学の改めて必要を生ずべきことを認める者のなかったのも是非がない。併し学問が世を救ふべきものであるならば、今はまたこの方式の御国学びが入用になってきて居るのである。（¹³⁶）

二つの学問（神道史と民俗学：井上）の対立などいふことは、決して永遠のものでは無いと私は信じて居ります。…たとへ民俗学の主要なる目的が、国の神道の推移を跡づける点に於て一致して居ても、尚且つ別箇第二の学問であることを否むわけには行きませぬ。…即ちいやしくも史学といふからには、必ず文字に表はされたものだけを、証拠にしなければすまぬといふ今までの考へ方を改めて、先づ知りたいといふことを先に立て、書物で学べぬとならば其以外の方法でも、とにかくに今までは断念して居たことが、少しづつでも判つて来れば嬉しいといふ心持にはやがてなれるのであります。（¹³⁷）

近世国学の中にある文献至上主義の誤りを正し、民俗学の方法に基づいてこれを補うことよって再構築する、換言すれば「所謂神ながらの道」を民俗学の方法よって「帰納」する（¹³⁸）こと、それが柳田氏のいう「新しい国学」であり、具体的には神道史と民俗学との接合によつて「国の神道の推移を跡づける」ことに他ならなかつた。柳田氏は、民俗学の方法よつてこそ本居宣長や平田篤胤などが打ち立てた「国学」を

さらに発展させ、隆正流の「復古神道」に代わる「真の神道」論を構築することができると考えていたのであつて、方法的にはともかく、「神道」についての理解や捉え方は宣長や篤胤など（とくに宣長）と本質的に異なるところがなかつた。さきに第一点として指摘した厳しい「国家神道」批判が他方で第二・第三点のような深刻な問題を抱えていたというのも、要するにそれは柳田氏の目指すものが宣長流の国学的「神道」論の復権に他ならなかつたことと密接に関わつていてと考えられるのである。

最後に、第五点として注目されるのは、戦前から戦後にかけて柳田氏のスタンスに基本的な変化が認められず（¹³⁹）、むしろ戦後における天皇制や「神道」・神社の存亡の危機に際してその活動が極めて自覚的かつ積極的となつたこと、そしてそこでの中心的なテーマがやはり「新国学」だつたことである。敗戦の四日前に当たる昭和二十年（一九四五）八月十一日の柳田氏の日記『炭焼日記』に、「いよく働かねばならぬ世になりぬ」（¹⁴⁰）と記されていたことはよく知られて居るところであるが、それが「新国学談」シリーズ三冊の刊行であつた。その第一冊として、「解説」に「昭和二十一年紀元節目」の日付を以て刊行された『祭日考』の次の一文は、そうした柳田氏の問題意識をよく示している。

是からさき神道はどうなつて行くか、どうなるのが民族全体の為に、最も幸福であらうか、それは微力で直ちに決しられないとしても、少なくともそれを考へるのに、どれだけの予備知識を持つて居なければならないか、少なくともその最後の問題に、答へようとするのが自分の最近の仕事であつた。（¹⁴¹）

当時最も身近にいた堀一郎氏が、岳父柳田の様子を記した次の一文からもそのことがよくうかがわれる。

戦争末期から終戦後にわたる学問は、もはや愛国以上の、切端つまつた憂国の熱情が、神道研究の上にはほとぼしつた感が深い。しかもそれは、決して単に専門神職のための神道研究、理論や考証の学としての神道研究ではなかつた。実に精神的混迷のなかに投げ出されている一般民衆に、自己と民族に内在している価値を見出させ、それに自信と誇りを実証的裏付けをもつて与えようと試みた研究であつたことは、見通してはならないように思う。（¹⁴²）

そして「新国学談」シリーズの第三冊『氏神と氏子』が、昭和二十一年（一九四六）七月二十五日～二十七日の三日間、その存廢が最も強く危惧されていた靖国神社で開催された文化講座で行われた講演をまとめたものであったことから知られるように、そこに示された柳田氏の「神道」説は「戦後占領軍の描く〈神道像〉にびつたり一致する…そして当時の神道界―具体的には神社本庁や國學院―が最も要望していた」⁽¹⁴³⁾ものだったのであった。内野氏が、「かくて〈柳田学〉とその学派は、神道界でも高く再評価され、一層脚光を浴びることになった。柳田先生の身辺は急にそがしくなった。あるいは先生自身の予想や思わくを遙かに超えて、戦後急速に再び社会の表面に登壇することとなった」⁽¹⁴⁴⁾と指摘しているのは、この間の事情をよく伝えるものということができるであろう。

さて、以上に指摘した柳田氏の「神道」＝「固有信仰」論が担った歴史的意義という点で最も重要、かつ注目すべきは、そこで提起された「神道」概念（「自然発生的な日本固有の民族的宗教」）が「国家神道」解体後の戦後日本において、あらゆる分野や階層の人々からあたかも疑う余地のまったくない真理であるかのように受け止められ、急速に一個の社会的「通念」として広まり、定着していったことである。そしてその背景には、次のような事情があったと考えられる。

まず第一は、戦前から戦時中にかけて柳田氏の提起した「固有信仰」論が「国家神道」に対する最も厳しい批判として存在し、またこれ以外に体系的な形で「国家神道」を批判する宗教論が存在しなかったこと。第二に、敗戦にともなう「国家神道」の解体と神社そのものの深刻な危機の中で、柳田氏自身がこの危機を救うべく積極的な活動を展開するとともに、GHQや神職・神社界もまたこの柳田氏の理論によって戦後日本宗教の新たな展望を開こうとする共通の認識の上に立っていたこと。そして第三に、戦前・戦時中の「国家神道」に対する強い怒りやそれへの激しい反発もあって、国民一般もまた柳田氏のこの理論にとくに大きな違和感を覚えることもなく、むしろスムーズにこれを受け入れていったと考えられることである。こうして、二十一世紀を迎えた今日にあって、この社会的「通念」は歴史学の専門研究者の間でも広く共有されるという状況を生み出しているのである⁽¹⁴⁵⁾。

しかし、学問的な見地からして、果たしてこの社会的「通念」（＝常識）はそれに相応しい確かな根拠を持つていえるのであろうか。そうではないと筆者は考える。まずもって留意すべきは、柳田氏の「固有信仰」論自身がまさに第二～四点として指摘したような重大な問題を抱えていて、「国家神道」論批判そのものに大きな限界があると考えられることである。にもかかわらず、黒田俊雄氏の重要だが、しかし極めて不十分な問題提起⁽¹⁴⁶⁾を除いて、この「神道」概念の問題が本格的に検討されることはまったくといってよいほどなされなまま今日に至ってしまった。とくに問題だと考えられるのは、村上氏を初めとして「国家神道」の科学的な究明を試みようとする研究者自身が安易に柳田氏のこの「神道」概念に依拠するという、大きな自己矛盾を抱えてきたことである。これでは「国家神道」についての理解や分析が大きな混乱に陥るのも当然ということになるのではないか。第二節で検討した「神道国教」化政策という通説的な問題の捉え方なども、こうした観点から改めて抜本的な再検討を試みる必要があるかと考える。

五、むすび

以上、本稿ではこれまでに蓄積されてきた諸先学の研究に導かれながら、「国家神道」の成立から解体に至る過程について、まことに大雑把で冗長な検討を試みた。近代史を専門的に研究しているわけでもない筆者が大上段に振りかぶって「国家神道」を論じ、諸先学の研究に逐一批判がましいことを指摘するのは如何なものかと、何度も執筆を躊躇ったところであるが、前近代を含む日本の神社史の全面的な解明のためには欠かすことのできない重要なテーマだと考え、あえて意を決しまとめることとした。膨大な数にのぼる諸先学の研究については、当然のことながら可能な限りそのすべてに目を通すよう努めたところであるが、力及ばず見落とした重要な研究も少なくないであろうと考える。そうした本稿の不備に対しては、今後も引き続きこれを克服するよう努めることで補っていきたいと考える。

さて、ここでは本稿で論じた内容そのものを改めてまとめることは省略し、副題として掲げた「神道」概念の転換についてのみ若干の補足をを行うことを通して、本稿の意図するところをいま少し明確にするよう努

めることとした。

検討を加えるべき問題の一つは、第二節で若干の検討を行った維新政府の宗教政策についてである。筆者は「神道国教」化政策という通説的理解に疑義があるとして私見を述べたが、本稿に対する批判・疑問の最大のもも、恐らくはこの点にあるといえよう。そしてその際の重要な論点の一つに、「宗教」や「教」の概念が未分化なこの時期に、ことさら「宗教」と「国家的イデオロギー」とを区別することにどれほどの有効性と意義があるのか、という点がある。筆者も「宗教」や「教」の概念が未分化だということに異議があるわけではなく、ただその本質を「宗教」という観点から捉えるのか、それとも「国家的イデオロギー」という観点から捉えるのかでその評価が大きく異なること、また日本における特異な「宗教」概念が「国家神道」の成立過程と深く関わり合っていることをとくに強調したかったのである。その背景には、①前稿¹⁴⁷で指摘したように、日本歴史に即してみた「神道」の概念が柳田氏的なそれではなく、本来民衆統治のための「国家的イデオロギー」としてこそ理解すべきであるとの理解と、②維新政府の宗教政策を歴史的にどう評価するのかがという問題があった。②についてのみ若干の補足をすれば以下の通りである。

維新政府の宗教政策に関しては第二節でも少し触れたところであるが、近世幕藩制以来の歴史的伝統の上に、従来以上に強力な世俗権力による宗教・宗教勢力への支配と統制（＝宗教の政治への従属と一体化）という点にその歴史的特徴があった。そしてそれは、近世幕藩制権力が組織された武力と「鎖国」政策という、いわば「物理的な力に基づく宗教統制」であったのに対し、開国と先進諸列強からの政治的圧力にさらされた維新政府にあつては、「文明開化」政策と一体となった国家・天皇権力の絶対性の強調という、「より観念的な形での宗教統制」へと移行せざるを得ず、それが世俗権力によるコスモロジーの独占とそれを踏まえた宗教・宗教勢力への直接的な権力的介入・統制となって現れたことによるものであった。世俗権力（＝維新政府・国家）による政策的な「神仏分離」の強行や、「国家の宗祀」化という形での神社そのものの質的転換、同じく「三条の教則」に基づく国民への一方的で権力的な価値観の押しつけなどというのは、ともにその具体的な現れにほかならな

った（その最終的到達点が「日本型政教分離」といえよう）と考えられるのであつて、それは特定の宗教を国家公認の宗教と定め、その信仰を国民に強制するというものとは次元や性格が異なるのではないかと考えたのである。

その際、とくに重要だと考えたのは、神社や神社信仰そのものが権力的に大きく歪められたという事実であつて（この点を鋭く指摘したのは柳田氏であつた）、従来は暗黙のうちに神社や神官は専ら「国家神道」の成立に協力する「加害者」として評価する傾向が強かつたように思われる。しかし、基本的には神社や神社神官もまた宗教・宗教者としては「被害者」というべき立場にあつた¹⁴⁸（それは仏教やキリスト教などと同じく、加害者としての責任を免れるということを意味するものでももちろんなく、とくに第三期における主体的・積極的な「国家神道」再編成への荷担は、それが本来の神社信仰の自己否定であつたことを含めて、とりわけ深刻な総括を必要とするとなければならないであろう）のであつて、こうした観点から国家と宗教との関係を総体として据え返す必要があると考えたのである。

第二の問題は、第三節で取り上げた「宗教としての神道」の成立（＝「神道」そのものの「宗教」化）の理解をめぐつてである。この問題は、右に指摘した「神道」の本質を如何なるものとして理解するかとも密接に関わるところであるが、本稿における最も重要な論点の一つであると同時に、また強い批判や疑問が提起されるところでもあろう。

筆者がこの点をとくに重要だと考えたのは、「神道国教」化政策の理解をめぐつてその時期区分が論者によって大きく異なり、いつまでをそれに当てるのか、その根拠が極めて曖昧であること、そしてそのことがひいては「国家神道」とは何であつたのかを極めて理解困難なものへと導く大きな要因になってしまつていてと考へたからである。筆者が二つ（ないし三つ）の異なる「神道」概念を提起したのも、同じ意図に基づくものである。その概念の可否を合わせ、ご検討願えればと考へる。

最後に第三点として、「国家神道」の「成立」をどう考へるかという問題がある。これまた右に指摘した「神道国教」化政策をいつまでと見るのかとも関わつて、大きく意見が分かれ、かつ極めて曖昧なものとなつてしまつているのが現状である。要するにこれは「国家神道」とは何

であったのかの概念規定が明確でないところに起因するものといえよう。そして筆者は、そうした困難をもたらす大きな要因の一つが「神社と神道」という、これまた極めて曖昧な概念設定にあると考え、神社と「神道」との関係を変更して問い直す形で「国家神道」概念の再定立を試みた。その結果、「国家神道」は少なくとも明治四年段階でその基本骨格が成立していること（第一段階）、しかしその段階では国民教化という維新政府が最重要とした課題に十分応える体制が整っておらず、また明治五年における留守政府の成立という特異な政治状況などもあって、学校教育を含めたトータルな形での国民教化体制は明治二十年代初頭の明治憲法と教育勅語の成立を待たねばならなかったこと（第二段階、体制的確立）、さらに日清・日露戦争後の日本の本格的な資本主義化と日本帝国主義の成立にともなう、それがさらに再編成されることによつてより強力な形で「国家神道」が再構築された（第三段階）と考えた。

この再編成された帝国主義段階の「国家神道」は、ある意味では第一段階で成立した「国家神道」の完成形態といえなくもないが、基本的には明治憲法体制（「国家神道」はその重要な一角を構成する）の変容形態（帝国主義段階の「国家神道」として捉えるべきであろうと考えた）。

以上、まことに不十分ではあるが、本稿での考察において意図したところの補足になればと考える。諸賢の厳しいご批判、ご教示をいただければ幸いである。

注

- (1) 「国家神道の成立」(『日本宗教史講座』第一巻所収、三一書房、一九五九年) など。
- (2) 『国家神道』(岩波新書、一九七〇年) など。
- (3) 「国家神道をめぐる覚書」(『近代日本の宗教言説とその系譜』所収、岩波書店、二〇〇三年)。
- (4) 「民衆宗教の宗教化・神道化過程―国家神道のと民衆宗教―」(『日本史研究』五〇〇、二〇〇四年)、『増補改訂版 幕末民衆思想の研究』文理閣、二〇〇五年再録。
- (5) 前掲注(3)。
- (6) 「国家神道の確立過程」(國學院大學日本文化研究所編『近代天皇

制と宗教的権威』所収、同朋社出版、一九九二年)。

- (7) 「中世末・近世における『神道』概念の転換―日本における『神道』の『宗教』化の一過程―」(『大阪工業大学紀要』四八―一、二〇〇三年)。

- (8) 『明治憲法体制』の確立と国家イデオロギー政策―国家神道体制の確立過程―(『日本史研究』一七六、一九七七年)。

- (9) 村上重良氏のみは、「国家神道」を「国教制度」と規定し、明治維新から敗戦に至るすべてが「神道国教」主義であったとしていて、基本的には「神道国教」化政策が挫折したとは考えていない。

- (10) 「国家神道形成過程の問題点」(安丸良夫・宮地正人編『日本近代思想大系5 宗教と国家』所収、岩波書店、一九八八年) など。

- (11) 「神道国教化政策崩壊過程の研究」(『ヒストリア』一〇四、一九八四年)。

- (12) 『明治維新と宗教』第四章「神道国教制の形成」(筑摩書房、一九九四年)。

- (13) 「近代転換期における宗教と国家」(安丸良夫・宮地正人編『日本近代思想大系5 宗教と国家』所収、岩波書店、一九八八年)、「国家神道と歴史のコンテクスト」(国際文化工房編『神道セミナー―国家神道を検証する―日本・アジア・欧米から―』所収、神道国際学会、一九九九年) など。

- (14) 前掲注(8)。
- (15) 前掲注(3)。

- (16) 「明治初期の宗教意識」(『國學院大學日本文化研究所紀要』四九、一九八二年) など。

- (17) 宮崎幸麿編『勤斎公奉務要書残編』一。
- (18) 伊達光美『日本宗教制度史料類聚考』明治期法令一三八、太政官布告三二三号。

- (19) 安丸良夫・宮地正人編『日本近代思想大系5 宗教と国家』(岩波書店、一九八八年) 四〇ページ。

- (20) 前掲注(19) 四六く七ページ。

- (21) 「一九世紀日本の宗教構造の変容」(『岩波講座・近代日本文化史2 コスモロジーの「近世」』所収、岩波書店、二〇〇一年)。

- (22) 『国家と祭祀』(青土社、二〇〇四年)。
- (23) この問題は、桂島宣弘『幕末民衆思想の研究―幕末国学と民衆宗教―』(文理閣、一九九二年)や阪本是丸『国家神道形成過程の研究』(岩波書店、一九九四年)、武田秀章『維新期天皇祭祀の研究』(大明堂、一九九六年)などが早くから指摘してきたところである。
- (24) 前掲注(19)五〜六ページ。
- (25) 前掲注(19)七ページ。
- (26) 前掲注(7)拙稿。
- (27) 加藤隆久『神道津和野教学の研究』(国書刊行会、一九八五年)一〇七ページ。
- (28) 桂島宣弘『幕末国学の転回と大國隆正の思想』(『幕末民衆思想の研究―幕末国学と民衆宗教―』所収、文理閣、一九九二年)参照。
- (29) 前掲注(21)二二〜三ページ。
- (30) 玉懸博之『幕末における『宗教』と『歴史』』(『東北大学文学部研究年報』三二、一九八一年)。
- (31) 前掲注(22)。
- (32) 黒住教については、原敬吾『黒住宗忠』(吉川弘文館、一九六〇年)などを参照のこと。
- (33) 但し、隆正の場合「愚夫愚婦ヲヨクイヒサト」す手段とはいえず、「聖行神道」の中に「易行神道」を含めている点は注意を要するところで、政治的イデオロギーと宗教とが極めて未分化な状況にあったことを示すものといえる。近世以来の伝統の上に立った世俗権力による宗教の政治的利用、及び近世「神道」、とくに平田派神道の影響などが、その背景として考えられよう。この問題については改めて後述する。
- (34) 大久保利通が「和漢西洋之學術折衷し不拔之、皇道揆今稽古其基本ヲ闡明する之豪傑出る事有而始而 王政一新之根軸ハ相立候」(『日本史籍協会編『大久保利通文書』二、四九四ページ)と述べている「皇道」も隆正のいう新「神道」に当たるものであったといえよう。隆正の目指した「新神道」は、その後「神教」の名でその具体化が図られたが、それについては次節で改めて論じる。
- (35) 西田長男氏も「明治維新政府の宗教政策(一)―その概略―」(『神道及び神道史』二八、一九七六年)において、同様の理解を示している。これに対し羽賀祥二氏の場合は、これらの一般的な理解とは異なり、宣教使が布教しようとした教義内容と関わって「天皇教権を核とする国家宗教体制」Ⅱ「神道国教制」が考えられている。それは、キリスト教に対抗して天照大神を天主に比定することによって「国家自らがこの『神道宗門』を立教・組織・宣布する体制―国家的宗教権力の確立」(前掲注(12)一八一ページ)を志向するものであった、とされる。
- (36) 前掲注(7)拙稿。
- (37) 前掲注(22)、辻本雅史「国家主義的教育思想の源流」(『近世教育思想史の研究―日本における「公教育」思想の源流―』所収、思文閣出版、一九九〇年)など参照。
- (38) 明治四年十月、渡米直前の岩倉具視が在日英国代理公使アダムスに対して、「天皇陛下は天照皇大神からたえられない血統の御子孫であらせられ、従って神性を有する御方であらせられると日本の国民が信じることは絶対に必要なことである」(前掲注(19)三一四ページ)などと語っているのは、このことを示している。こうした考えが、宗教的な「神観念」と一体的なものであることはいうまでもないが、しかしそれは後述のように宗教ではなく、コスモロジーの問題として捉えるべきものであって、国民に對し世俗的な天皇制権力への絶対的服従を求めるところにこそその基本があったと考えなければならぬであろう。
- (39) 安丸良夫『神々の明治維新―神仏分離と廃仏毀釈―』(岩波新書、一九七九年)、本願寺史料研究所編『本願寺史』第三卷(浄土真宗本願寺派宗務所、一九六九年)、圭室文雄『神仏分離』(教育社歴史新書、一九七七年)など。
- (40) この点は、前掲注(16)論文などにおいて藤井氏が指摘するところでもある。
- (41) 明治元年四月十日の「神仏分離」実施を慎重にすべき旨の太政官布告二二六号、同六月二十日の「神仏分離」は廃仏毀釈にあらざる旨の真宗各派への諭達(御沙汰五〇四号)など。ともに田丸徳

善・村岡空・宮田登編『日本人の宗教Ⅳ 近代日本宗教史資料』(佼成出版社、一九七三年)所収。

(42) 岩倉具視の腹心の一人宇田淵の上書にも、「社人輩此機会ニ乗し恣ニ僧徒を凌轢し、己が利を成就せんと欲する者亦不_レ少、是等之輩畢竟皇國之大道を不_レ知、徒ニ瑣末之事ニ拘泥し、其頑陋僧徒ニ比するニ五十歩百歩と謂べし、宜く意を加へ誠励して其弊習を改めしむべし」と見える(徳重浅吉『維新精神史研究』、立命館出版部、一九四一年再版、四七六ページ。本史料は、日本史籍協会編『岩倉具視関係文書』八に収められている)。

(43) 拙稿『「神道」の成立―神社史研究序説―』(『大阪工業大学紀要』四六一―、二〇〇一年)。

(44) 寺院・僧侶への厳しい施策の背景には、宮地氏のいう財政的な問題(士族授産と士族帰農のため、社寺地、とりわけ無權無住の寺院地を入手しようとする狙い。前掲注(10)五六九ページ)や、阪本是丸氏のいう僧侶らの「富国強兵」のための兵役逃れの問題(『日本型政教関係の形成過程』、井上順孝・阪本是丸編『日本型政教関係の誕生』所収、第一書房、一九八七年、一三〇―四ページ)などもあったことは注意を要する。

(45) 前掲注(7)拙稿参照。

(46) 藤井貞文氏が、「初期維新政府の政策基調が祭政一致にあつて、政教分離へと帰着すべきものであつた」として、「神道国教化」政策という捉え方に異議を唱えたことは先述した通りであるが(前掲注(16)参照)、この「祭政一致」政教分離」という問題の捉え方は国家権力による強権的な神社の再編成と、それを媒介とする宗教(神社・神祇信仰)の国家権力への屈服・癒着・従属を的確に捉ええない点で、再検討の必要があろうと考える。

(47) この問題は、近代日本における政治と宗教との関わりに極めて特異で深刻な問題を提起することにもなった。一般に、前近代社会から近代への転換(「近代化」の過程)は、共同体からの個人の自立(「近代的「市民」の形成)と宗教の内面化を媒介とする世俗権力と宗教との分離(「政治権力の非「宗教化」)を共通の特徴とするときれるが、共同体を社会的基盤とする宗教(「神社

信仰)が権力的にその中心に据えられ、かつその宗教が国家的イデオロギーとしての特徴を持つ天皇神話をその「教義」としたところから、近代日本にあつては世俗権力による宗教的機能の吸収と宗教の世俗権力への癒着・従属(「政治と宗教との未分離)を本質的な特徴とすることになったと考えられるからである。同時にまたこの問題は、キリスト教や真宗教団などにおいて戦後深刻に総括された戦争責任問題に神社・神官層がどう関わるかという、極めて深刻な問題を提起していると考えなければならぬ。しかし、これを学問的な作業として進めるためには、ここに至るまでの神社それ自体の歴史を的確に総括しておくことが不可欠であることはいうまでもない。残念ながら、神社史研究の現状はなおそれに遠く及ばないといわざるをえず、今後に残された重要な検討課題の一つといえるであろう。

(48) 前掲注(39)六〇八ページ。

(49) 前掲注(18)明治期法令一二七。

(50) 宮地氏は、これによって「各地の神社の祭神が従来本質的な属性として有していたそれぞれの地域民衆との深い精神的紐帯や土着性・郷土性といったものは、急速に国家的・天皇制的なヒエラルキーに従属させられていくか、あるいは消滅させられていった」(前掲注(10)五六七ページ)との確な指摘を行っている。

(51) 阪本氏が、「近代神社制度の整備過程―明治初期の神社行政をめぐって―」上・下(『國學院大學日本文化研究』所収)五四・五五、一九八四年)において安丸氏の前掲注(39)著書を批判したのに対し、安丸氏が前掲注(13)『宗教と国家』所収論文においてこれに反論を加えた。

(52) 前掲注(44)九ページ。

(53) 安丸氏前掲注(13)『宗教と国家』所収論文四九六ページ。

(54) 前掲注(10)。

(55) 阪本氏は、明治四年九月に提出された神祇省建議を引いて、この構想こそ「神道国教化政策」にほかならないと指摘している(前掲注(44)二二―二五ページ)。それは「高天原の主宰神のみならず、天地創造の主宰神でもあり、今上天皇の遠祖神である…天

照大神を氏神社に勧請することによって天照大神を氏神と直結し、すべての人民を天照大神の信仰と天皇への崇敬へと動員する体制を構築しようとしたものであった」という。アマテラスを中心とした宮中賢所と全国各地の氏神社とを結び、文字通り全国的な規模での信仰体制の構築を、阪本氏は「神道国教化政策」と理解しているのである。しかし、筆者はやはりこれを「神道国教化」と捉えることには疑問を抱く。これは大國隆正流の「復古神道」論に基づいてすべての神社を全国的、かつ抜本的に再編成することであって、「神道」を「国教」化するというのとは意味が異なると考えるからである。むしろ、この神祇省建議こそ慶応四年三月十七日太政官符案の目標としたところ、すなわち「国家神道」が目指した一つの理想的な完成形態（＝理念型）として理解すべきなのではないだろうか。そしてこうした問題の的確な把握と評価のためにも、「神道」の概念と神社の歴史的性格についてのさらに踏み込んだ検討を進めていくことが必要ではないかと考える。

(56) かつて村上氏が提起した広義の概念を新たな形で復活させようとする島菌進氏に対して、それは「天皇制ナショナリズム」そのものと理解すべきだと批判した林淳氏の見解（「島菌進氏の近代宗教史研究に寄せて」『南山宗教文化研究所報』一二、二〇〇二年）を、基本的には筆者も支持したいと考える。

(57) この点が明確でないため、「国家神道」の本質をどう理解するか、その成立をいつと考えるか、そして天皇制ファシズムと「国家神道」との関わりをどのように考えるか、などの点をめぐって混乱が生じるようになってしまったのではないかと考えられる。

(58) 安丸氏も「神道という自生的な宗教」（前掲注（13）『宗教と国家』所収論文五一八ページ）と指摘している。

(59) 本節では、論点を明確にするため、あえて問題を単純化する形で考察を進めた。しかし、例えば初期維新政府の中にあつて、平田派の国学・神道家が一定の重要な役割を果たしていたことは改めて指摘するまでもないところであつて、現実の政治過程が実際には紆余曲折に満ちた、そしてそこに相矛盾する多様な考え方の併

存していたことも当然ながら考えておかなければならない。本節のテーマを「政策基調」と限定して掲げた所以である。なお、維新政府の政策基調が一貫して「神道非宗教」論の上に立つて展開されたものだとする理解は早くから認められる。例えば『東京日日新聞』明治十三年（一八八〇）二月三日の論説に、「明治政府ハ維新ノ初ヨリ曾テ神道ヲ宗教トハ認メラレサルナリ、…治教ハ固ヨリ宗教ニ関繫ナキヲ以テ、政府ハ祭祀ヲ司トルノ神官モ、宗教ヲ専トスルノ僧侶モ、俱ニ教導職ニ任シタルノミ、以テ教導職トハ治教ヲ宣布スル為ノ名ニシテ、宗教ヲ宣布スル為ノ名ニ非サルヲ知ルニ足レリ」（前掲注（4）桂島氏「増補改訂版」三一五ページ）などとあるのは、これを示すものといえよう。

(60) 藤井貞文「宣教使の研究」『國學院雜誌』四九―五・六、一九四三年）、阪本是丸「明治初年における国民教導―宣教使に関する覚書―」（神社本庁教学研究室編『神社本庁神道教学研究會報告』昭和五十七年度）、及び前掲注（10）宮地氏論文など。

(61) 常世長胤『神教組織物語』（前掲注（19）『宗教と国家』所収）にも「長崎ニハ教場ヲ置キタレド、長次官因循シテ他府県ニ派出シテ教場ヲ開カシムル事モナク、官員ヲ遊バシメテ置タル」とあつて、布教所が長崎に限られていたことなどがうかがわれる。

(62) 村上重良『正文訓読 近代詔勅集』（新人物往来社、一九八三年）五八ページ。

(63) 前掲注（35）でも触れたように、羽賀氏は宣教使の説く教義内容から「神道国教制」を捉えていて、具体的には宣教権判官（兼神祇大祐）小野述信の神学思想＝神道教が「反キリスト教・反仏教の『宗教』を確立することを目的とするものであった」（前掲注（12）一六七ページ）と指摘している。しかし、それは宣教使による神道派の対キリスト教という意味での神道教理解の一つの意見であつて、羽賀氏自身も認めているように、大久保利通や江藤新兵・三条実美など維新官僚の認識とは必ずしも一致していなかった。こうした点からしても、宣教使の基本任務が本来「反キリスト教・反仏教の『宗教』を確立すること」にあつたとするのは困難だといえよう。

- (64) 前掲注(21) 島藺氏論文四七ページ。
- (65) 常世長胤が、『神教組織物語』(前掲注(19)『宗教と国家』所収三七八ページ)において「吾国ノ神道ハ則国体ノ依テ起シ根原ニシテ、天下ヲ治ムル大道ナレバ、教法ニハアラズ、之ヲ明ニスルハ、治国平天下ノ政道ナリ、豈貴国ノ教法ヲ拒ム為ニ設テスル処ニアランヤ、ト古典ヲ引出シテ例ヲ弁ジタランニハ、皇祖ノ大典ヲ地ニ落スノ憂ハアルベカラズ」と指摘しているのも、一つの参考となる。但し、この世俗権力によるコスモロジーの独占という問題が、自立的な宗教の最も根幹に関わる重大な問題を含んでいたことも明らかであつて、前掲注(47)でも指摘したように、近代日本における政治と宗教との本質的な未分離(世俗権力による宗教的機能の吸収と宗教のそれへの従属)という問題を惹起することになったと考えておかなければならない。後述する森有礼などの啓蒙主義的な立場からの「信教の自由」論の提起はこのことと密接に結び合っていた。
- (66) 前掲注(10) 宮地氏論文など。
- (67) 前掲注(13)『宗教と国家』所収安丸氏論文など。
- (68) 「はじめに」で述べたように、磯前氏が宣教師と教導職とを区別することなく、一括して「教化を担う官吏」と捉えているのも疑問の存するところである。
- (69) 前掲注(44) 阪本氏論文、小川原正道『大教院の研究―明治初期宗教行政の展開と挫折―』(慶應義塾大学出版会、二〇〇四年)など参照。維新政府の反主流、ないし非主流派によって構成される留守政府が岩倉使節団との約定に反して多くの問題を手がけたことは周知のところである。明治五年二月の兵部省廃止と陸海軍省の設置、同八月の「学制」頒布、同十一月の太陽暦の採用、同十二月の徴兵令制定など。それらの政策はいずれも大隈重信・江藤新兵らの肥前出身官僚が主導権を握った急進的な文明開化政策という特徴を持っていて、この点で薩摩派官僚によって主導された復古主義的な宗教政策は特異な位置を占めるものであったと評価することができる。阪本氏が前掲注(44)論文において、「教部省は岩倉使節団の同意はおろか、留守政府内部の同意さえ得ないままに設置を強行された」(四一ページ)と指摘しているのはこのことを示している。
- (70) 明治六年一月三十日の教部省達(前掲注(18) 明治期法令二八八)において、「神道」が仏教などと肩を並べる一つの宗教と規定されたのは、その一つの現れということができよう。遠藤潤『神道』からみた近世と近代』(『岩波講座・宗教3 宗教史の可能性』所収、岩波書店、二〇〇四年)参照。但し、遠藤氏の論考では「国家神道」の問題が位置づけられていない。
- (71) 明治七年五月(教部改正) 建議』(『島地黙雷全集』一、本願寺出版協会、一九七三年、五一ページ)。
- (72) 「大教宣布運動と祭神論争―国家神道体制の確立と近代天皇制国家の支配イデオロギー―」(『日本史研究』一二六、一九七二年)。
- (73) 前掲注(69)。
- (74) 前掲注(13)『宗教と国家』所収論文。
- (75) 小野祖教「神道教学の諸問題」(『明治維新神道百年史』五所収、神道文化会、一九六六年)参照。
- (76) 前掲注(19) 二五ページ。
- (77) 中島氏が引用している『教義外大社事実雑録』の「明治五年神祇省ヲ廢シ、始メテ神道教導職ヲ置カレ、神官・僧侶同ク教導職ニ補セラレシヨリ神道本教モ亦宗教ノ姿トナレリ」(五二ページ)にいう「神道本教の宗教化」こそ、「神道そのものの宗教化」にほかならないと考えるべきものであろう。
- (78) 前掲注(7) 拙稿。
- (79) 神社や神祇信仰を「神道」とする理解そのものは、近世以来の「神道」(≡神祇道)理解の上に立ってすでに「神仏分離」が進められる中で生まれてきた。慶応四年閏四月、津和野藩が新政府に提出した五箇条の伺いの一つに、「自国庶民ニ至迄、志次第、葬式之式ハ仏法ヲ転ジ、古典ニ基キ、神道ニ為レ致、邪宗調之儀ハ、役方ニテ嚴重ニ為ニ取糺一度事。」(『明治維新神仏分離史料』続編下)などであるのは、その一例といえることができる。これは、「古典に基づき、神道に致させ」とあるように、『日本書紀』用明、即位前紀などに「仏法」と対比して「神道」が記されている

るのを、近世における排仏論の展開や幕末・維新时期における「神仏分離」の現状に引きつけ、仏教とは異なる日本固有の宗教＝神社・神祇信仰＝「神道」と理解したものと考えられる。こうした通俗的ないし一般的な「神道」理解は、教部省・大教院の設置を契機として登場する「宗教としての神道」ともちろん同じではないが、しかしそれにつながるところがあつたのも、疑いのないところといえよう。

(80) 安丸氏は、島地が欧州留学によって、①宗教と政治の異次元性、②一宗教を最高の発展段階とする宗教進化主義、③ヨーロッパ近代文明の基礎に宗教が存在していることを学んだ、と指摘している(前掲注(13)『宗教と国家』所収論文五四二ページ)。

(81) 「真宗教団が神社非宗教論に立脚して国家神道の成立を促した原動力」(阪本是丸「国家神道についての覚え書」、『現代のエスプリ』二七九、一八〇ページ、一九九〇年。『近代の神社神道』弘文堂、二〇〇五年再録)、すなわち「真俗二諦論」の立場から「宗教の自由」論を提起した島地黙雷などの真宗教団こそが「国家神道」を成立させた張本人だとする、問題の本質から大きく逸れた本末転倒した理解(同様の理解は、葦津珍彦『国家神道とは何だったのか』(神社新報社、一九八七年)にも示されている)が提起されてくるのも、安丸氏などに見られるこうした通説的な問題の立て方そのものに起因するところも大きいのではないだろうか。

(82) 「真俗二諦論における神道観の変化―島地黙雷の政教論のもたらしたもの―」(井上順孝・阪本是丸編『日本型政教関係の誕生』所収、第一書房、一九八七年)。

(83) 前掲注(71)『島地黙雷全集』一、一一ページ。

(84) 磯前順一「近代における『宗教』概念の形成過程」(『近代日本の宗教言説とその系譜』所収、岩波書店、二〇〇三年)三四ページ。

(85) 前掲注(13)『宗教と国家』所収安丸氏論文。

(86) 『朝野新聞』明治十四年十二月九日の論説「国教とは何ぞや」において批判の対象とされた「国教」もその一例といえよう。ここには「国教トハ果シテ何ノ謂ゾヤ。曰ク、其邦主権者ノ信奉スル宗

教、即チ是レノミ。然レバ何ガ故ニ之レヲ帝教又ハ王教ト謂ハズシテ、却ツテ之レヲ国教ト謂フカ。曰ク、主権者ノ信仰スルモノハ即チ最上無比ノ宗教ト見做シ、以テ之レヲ国民ニ強勸セントスレバナリ」(前掲注(19)二七〇―一ページ)と見える。

(87) 前掲(13)『宗教と国家』所収論文五四六―七ページ。

(88) 「祭政一致をめぐる左院の『政教』論争」(『國學院雑誌』八二―一〇、一九九一年)二〇―一ページ。

(89) 前掲(13)『宗教と国家』所収論文五四七―七ページ。

(90) 前掲(19)『宗教と国家』所収「宗教関係法令一覽」四六八ページ。

(91) 前掲注(88)二六ページ。この史料は、一般にはその後『教義新聞』に掲載された明治七年八月二十九日の記事(前掲(19)『宗教と国家』四九―五〇ページ)として知られている。

(92) 前掲注(88)二八〇、二八五―六ページ。

(93) 「神道非宗教論と真宗―靖国神社問題は真宗にとつて何であるか―」(福島寛隆他編『神社問題と真宗』所収、永田文昌堂、一九七七年)など。

(94) 前掲注(83)一七ページ。

(95) 前掲注(83)三七六―七ページ。

(96) のちに「国教樹立」をめぐる伊藤博文と鋭く対立したとされる「教育勅語」の起草者元田永孚の場合も、「今 聖上陛下、君と為り師と為るの御天職にして、内閣其人あり、此時を置(措)て將に何の時を待たんとす、且国教なる者亦新たに建るに非ず、祖訓を敬承して之を闡明するに在るのみ」(海後宗臣『元田永孚』一四二―三ページ、文教書院、一九四二年)と述べていて、「宗教としての」神道の国教化を求めていたわけではない。元田のいう「国教」とは、『幼学綱要』が頒布された二日後の明治十五年十二月五日に文部卿代理九鬼隆一が府県学務課長に与えた訓示「修身ヲ教授スルニハ、必ズ皇國固有ノ道德教ニ基キテ、儒教ノ主義ニ依ラントトヲ要ス」(井上久雄『近代日本教育法の成立』三五八ページ、風間書房、一九六九年)にいう「皇國固有ノ道德教」のことにほかならなかつたと考えられるのである。

(97) 前掲注(18)明治期法令四七五。

- (98) 前掲注(93)『神社問題と真宗』II資料、島地黙雷「三条弁疑」解説(三一六ページ)。
- (99) 前掲注(39)『神々の明治維新』二〇八〜九ページ。
- (100) 前掲注(72)。
- (101) 前掲注(10)宮地氏論文五九三ページ。
- (102) 例えば、「国家神道体制」という「体制」概念で「国家神道」は捉えられているが、果たしてこれは「体制」という概念にふさわしいものなのか疑問の存するところである、など。
- (103) 佐々木聖使氏が指摘しているように(「神道非宗教より神社非宗教へ―神官・教導職の分離をめぐって―」『日本大学精神文化研究所教育制度研究所紀要』一六、一九八五年)、「神道非宗教」論から「神社非宗教」論への展開こそが解明されなければならない課題だといえよう。
- (104) 前掲注(3)九九ページ。
- (105) それは、「神道扶桑派」・「神道大成派」など、一個の教義体系を持つ「教会派(教団)」を合わせ、いわゆる「教派神道六派」という形で成立したものであり、その後新たに別派特立が認められた黒住教・金光教などを含め、その全体を「三条の教則」に示された一つの枠組みの中に組み込むものであったことは、とくに民衆宗教について考える際には留意を要するところである。「国家神道」とは、「宗教ではない神道(純粹の神道)」を基軸に「教派神道」をも巻き込む形で成立したものであったと考えられるのである。
- (106) 桂島氏が前掲注(4)論文で紹介している、明治十四年ころ成立の金光教の『御道案内』に見える「本朝は元神道なるを、後儒道仏法頑に何宗彼宗のと分隔とも、此の御道は天ケ下神儒仏世界一統皆氏子」などとあるのも、そうした一般社会の状況を示す一例ということができる。
- (107) 前掲注(19)八三〜四ページ。
- (108) 前掲注(3)及び「近代における『宗教』概念の形成過程」(前掲『近代日本の宗教言説とその系譜』所収)など。
- (109) これは戦後、そして現在の日本をも規定しており、日本人の多数が自らを「無宗教」と考える大きな要因の一つとなっている。阿部利
- (110) 鷹『日本人はなぜ無宗教なのか』(筑摩書房、一九九六年)参照。
- (111) 前掲注(8)。
- (112) 宮地氏が「近代史部会報告批判」(『日本史研究』一七八、一九七七年)という形で中島氏を批判したのに対し、中島氏は『国家神道体制』研究の発展のために「宮地正人氏の批判に接して―」(『日本史研究』一八四、一九七七年)としてこれに反批判を加えた。
- (113) 阪本氏も、前掲注(23)著書などにおいて基本的に同様の理解を示している。
- (114) 安丸氏も前掲注(13)『宗教と国家』所収論文の末尾において、中島氏のこの問題提起に触れてはいるが(五五四〜八ページ)、しかし正面切つて論じているわけではなく、またそれに代わる見解が提示されているわけでもない。
- (115) 本山幸彦『明治国家の教育思想』(思文閣出版、一九九八年)八五ページ以下。明治教育のその後の変遷については、以下いずれも本書による。
- (116) 前掲注(114)一五二〜三ページ。
- (117) 教育問題を重視した伊藤博文の要請を受けて文部大臣に就任した森有礼が、「学制」的主智主義でも元田的な徳育主義でもない、いわば第三の道ともいえるべき国家主義をその目標としたこと、そしてその内容が「当時の民衆になお強く残存している封建的共同体への帰属意識を解体し、解体された個々の人々の意識を、国家の枠組のなかで国民として再編成し、国家発展の基盤である実業と生産活動の担い手に再生」することにあつたとされること(前掲注(114)二二四ページ)もそれを示している。前掲注(96)で触れた、伊藤が元田などの強く求める「国教樹立」を拒否したとされるのも、こうした脈絡においてこそ理解すべきものといえるであろう。
- (118) 前掲注(19)四八〇〜一ページ。
- (119) 明治憲法と教育勅語發布直後の明治二十四年(一九九一)一月に起こった内村鑑三不敬事件と翌二十五年三月の久米邦武筆禍事件は、体制的な確立を見た「国家神道」とは何であるかを明確に示す出来事であると同時に、これらの事件を通じてそれらの理念が

いっそう鮮明になっていったと評価することができよう。小沢三郎『内村鑑三不敬事件』（新教出版社、一九六一年）、宮地正人『天皇制の政治史的研究』第二部第二章「近代天皇制イデオロギーと歴史学―久米邦武事件の政治史的考察―」（校倉書房、一九八一年）など参照。

(119) 前掲注(18) 明治期法令九九。

(120) 内閣記録局編『法規分類大全 26 社寺門』（原書房、一九七九年復刻）一七五ページ。

(121) 桜井治男「明治初年の『神社』調べ」（『明治聖徳記念学会紀要』復刻一三、一九九四年）、同氏「明治初年の神社調査期における地域神社の様相―明治四年鳥羽藩『神社取調』の分析から―」（『神社本庁教学研究紀要』二、一九九七年）など参照。

(122) 西垣晴次氏は、「(明治期に) 国家の宗祀―国家神道の体系のうち

に位置づけられていたのは、官国幣社であり、地域住民の生活に密着した郷社、村社などは国家神道の体系のうちには位置づけられていなかった」のが、「大正初年に至って郷社、村社まで国家神道のうちに組み込まれ位置づけられた」として、明治末年の神社合祀の重要性を指摘している（『国家神道と地域社会』、五来重他編『講座・日本の民族宗教1 神道民俗学』所収、一九七九年）。この指摘は、神社の階層性という点でも注目すべきものがあり、郷社社を含むすべての神社の「国家の宗祀」化の完成という点では指摘の通りとも考えられるが、西垣氏も指摘しているように明治二十四年八月の内務省訓令一七号「官国幣社神職奉務規則」（前掲注(19)『宗教と国家』所収「宗教関係法令一覽」四八七〜八ページ）で、官国幣社一般の神職の職務が「国家ノ宗祀ニ従事シ国家ノ礼典ヲ代表スル職務」と定められたこと、及びこの間を通じて「神社」の概念が明確になるとともに、「神社は国家の宗祀である」とする一般理念が定着していったこと、そして何よりも教育と宗教との有機的な連携のもとに天皇を中心とする安定した国家支配体制を維持していくという国家的イデオロギー構造が整えられたことなどから、明治憲法と教育勅語の成立する明治二十年代前半をもって「国家神道」の体制的確立期とすること

は認められるところと考える。

(123) 前掲注(114) 第九章「独占資本主義への傾斜期における明治国家の教育思想」参照。

(124) 米地実『村落祭祀と国家統制』（御茶の水書房、一九七七年）、森岡清美『近代の集落神社と国家統制』（吉川弘文館、一九八七年）など参照。

(125) 明治三十四年（一九〇一）に官幣大社台湾神社が創建されたのを初めとして、これ以後植民地の各地に多数の神社が創建され、植民地支配政策の重要な一角を担うこととなった。

(126) 『定本柳田国男集』（筑摩書房、一九六二〜四年、以下『定本』と略す）一〇巻。

(127) 鈴木岩弓「柳田国男と『民間信仰』（『東北民俗学研究』五、一九七七年）。

(128) 内野吾郎氏は、この当時の柳田氏の「国学」や「神道」に対する理解が極めて不十分で、その後戦時中から戦後にかけて大きく変化していったとしているが（『新国学論の展開―柳田・折口民俗学の行方―』創林社、一九八三年）、民俗学的な手法を取り入れた近世国学への評価を除いて、「国家神道」に対する理解やスタンスそのものは基本的に変わるところがなかったと考えるべきであろう（後掲注(129) 川田氏著書参照）。河野省三氏との間で行われた論争（前掲注(43) 拙稿注(20) 参照）が極めて挑発的で激しい口調であったというのも、神社合祀などに対する怒りの現れとして理解すべきものであって、「神道」そのものに対する理解の不十分さということではないと考えるべきものであろう。

(129) 『柳田国男―「固有信仰」の世界』（未來社、一九九二年）。

(130) 同右第二章「柳田国男の固有信仰像」第四節「氏神信仰と国家神道」。

(131) 「氏神と氏子」『定本』一一卷四八〇ページ。

(132) 「民俗学の話」『定本』二四卷五〇三ページ。

(133) 「神道私見」『定本』一〇卷四三五ページ。

(134) 岩本由輝氏も、「柳田民俗学は事実の発掘を生命としており、それゆえに実証的合理的であるが、こと皇室に関するとき、そうした

実証性は示されないまま、『宮中のお祭は』云々といった形で処理している」（『柳田民俗学と天皇制』二四ページ、吉川弘文館、一九九二年）として、「こと天皇あるいは天皇制の問題にふれるとき、“口にするのも畏れ多い”といった非学問的な政治的発言をしたり、実証を抜きにして『常民には畏れおおい話ですが皇室の方々も入っておいでになる』（座談会「日本文化の伝統」における発言）と強弁する体質には、民衆の歴史を社会の全構造のなかで位置づけて書きあげるといふ点において、…なお超えることのできない限界があった」（同三〇四ページ）と指摘している。

(135) 前掲注(128)一七九ページ。

(136) 「郷土生活の研究法」『定本』二五卷三二七〜八ページ。

(137) 「神道と民俗学」『定本』一〇卷三二九ページ。

(138) 「日本の祭」『定本』一〇卷一七四ページ。

(139) 林淳氏は、川田稔氏が前掲注(129)著書において、柳田の「固有信仰論構築の目的」が国家神道批判にあつたとしたことを批判し、「柳田の固有信仰論は、戦後の日本社会において伝統的な価値観を保つことを国民に訴えることを目的にして構築された」（『固有信仰論の学史的意義について』、脇本平也・田丸徳善編『アジアの宗教と精神文化』所収三七七ページ、新曜社、一九九七年）と指摘しているが、やはり一面的な評価といふべきであろう。川田氏の理解の問題点は、林氏の指摘したことにあるのではなく、本稿で指摘した第二〜第四の問題を的確に捉えていないところこそあると考えるべきなのではないだろうか。

(140) 「炭焼日記」『定本』別巻四、二三五ページ。

(141) 「祭日考」『定本』一巻二七九〜二八〇ページ。

(142) 堀一郎『新国学談』のころ『定本』一巻「月報」七ページ。

(143) 前掲注(128)二三四ページ。

(144) 同右。

(145) 「最新の研究成果を…凝集した」とされる永原慶二監修『岩波日本史事典』（岩波書店、一九九九年）でも、「神道（しんとう）」は「日本の民族宗教」と説明されている。

(146) 黒田氏の「神道」についての問題提起の意義とその問題点につい

ては、拙稿「中世神社史研究の課題」（『歴史科学』一六二、二〇〇〇年）を参照されたい。黒田氏の問題提起を真正面から受け取る形で「国家神道」論を展開した羽賀祥二氏が、まことに難解な「神道」概念を用い、そのことよってかえって「国家神道」論研究に混乱をもたらすことになった（前掲注(12)論文など。前掲注(35)参照）というのも、本を正せば黒田氏の不十分な「神道」理解に起因するものであつて、その影響は極めて深刻だと考えざるをえない。

(147) 前掲注(42)・(7)など。

(148) 前掲注(81)葦津氏著書参照。

(二〇〇四年九月第一次草稿、二〇〇六年四月成稿)