

島蘭進「国家神道」論の吟味(三)

皇學館大学文学部教授

新田 均

六、先行研究に対する応答について

「国家神道の広い用法を鍛え直す」という島蘭氏の素志がどの程度達成されているのか。それを検証するための第一の要点は、先行研究の成果をどれほど取り込んでいるか、あるいは乗り越えているのか、さらには、先行研究が提起した問題にどれくらい答えているか、ということだろう。しかし、私には、島蘭説は、先行研究によって提出されている重要論点を網羅し吟味した上で構築された議論ではなく、さらりと通読した後に、頭に浮かんだり、残ったりしているイメージを繋ぎ合わせたものにすぎないように見える。それが私の単なる錯覚にすぎないのかどうか、今回は、そうした観点から島蘭氏の「国家神道」論と「国家神道体制」論とを吟味してみたい。

島蘭「国家神道」論の素志と阪本是丸氏の警告

島蘭氏が「狭義の国家神道」論ではなくて、「広義の国家神道」論の方を「鍛え直す」という方向を選んだのは、近代神道には、国家や天皇の聖化に関わった儀礼・実践・イデオロギーという側面があり、「近代日本における神道の全体像を理解しようとするとき、これらの対象を除外してしまえば、神道の範囲をあまりに狭く限定することにな

るのではなからうか。とすれば、「国家神道」の概念自体も、神道のこうした側面を少なくともいく分かは含み込んだ、広い多面的なものとする方がよいであろう」（書評と紹介・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、二〇三頁）と判断したからのようだ。

たしかに、近代神道にそのような側面があつたことは誰も否定しないだろうし、宗教学者である島蘭氏が、近代神道の全体像を理解したいと願うのも無理からぬことである。しかし、だからと言って、「狭義の国家神道」論者が、「国家神道」論の中に、儀礼や実践やイデオロギーやらを安易に取り込むことに躊躇してきた理由を無視していいということにはならない。

阪本是丸氏は、自らの「国家神道」研究を、その制度的側面に限定してきた理由を次のように説明している。

「簡単に近代天皇制といつても、その形成過程は複雑であり、その本質を規定したイデオロギーやイデオロギー装置を「国家神道」の一言で表現できるのかどうか。いうまでもなく近代天皇制を形成し、それを支えた思想やイデオロギーは、なにも神道の思想や教義だけではなかつたし、伝統的な仏教・儒教はいうまでもなく、新顔のキリスト教や新宗教、あるいは近世以来の通俗的道徳思想、さらには西洋流の専制的啓蒙・合理主義思想も近代天皇制国家には厳として存在し、それぞれに有力なイデオロギーや装置として機能していた。／もちろんそれらのイデオロギーを根底から規定し、規制していたのが国家神道という理解も可能であるが、これでは同義反復になりかねないし、また歴史的現実的にも仏教や儒教を信奉する多くの者はそうは意識していなかつたであろう。鎮護国家は日本仏教の伝統であつたし、忠孝・忠君愛国は日本儒教の十八番であつたことは周知の事実である。こう考えるならば、国家神道とは近代天皇制イデオロギーおよびその装置そのもの、といった立場からの国家神道研究は、とりもなおさず神道はもとより、日本的仏教・儒教、あるいは他のさまざまな外来思想や宗教をも国家神道を構成する対象として研究しなければならなくなる。」（『国家神道形成過程の研究』岩波書店、平成六年、六一七頁）。

つまり、国家や天皇の聖化に関わる思想・イデオロギーの問題に踏み込むならば、それが本当に神道思想なのか、神道思想だとしたら、他の思想と比較して、どの程度の重みをもっていたのか、中心なのか周辺なのか、イデオロギー装置だとすれば、それは全体なのか部分なのか、部分だとすればどの程度の重みをもった部分だったのかなど、それらの点を厳しく吟味しなければならぬが、それは容易な作業ではない、というのである。そして、そのような慎重な態度なしに、イデオロギー分野に踏み込むことは、「国家神道なるものを恣意的に解釈して、神道のみならずおよそ天皇や天皇制、あるいは国家主義、国粹主義に関係するイデオロギーやイデオロギー装置ならばすべて国家神道に総括・包含してしまう危険性を孕んでいる。」(同右書、七頁)と警告している。

阪本氏のこの本を書評した当時の島蘭氏の頭には、いくぶんかこの警告が残っていたようで、「天皇の聖別化」の「全体像を国家神道、ないし国家神道を含む大きな装置として、捉えていかなければなるまい」であるとか、「日本の国民国家の宗教的莊嚴装置(アメリカの宗教社会学者が『日本の市民宗教』とよぶもの)」の「神道的部分として広く国家神道を捉えるとすれば」(島蘭「書評と紹介」二〇三頁、傍線引用者)といった、慎重な言い回しをしていた。

とすれば、島蘭氏が「広義の国家神道」を「鍛え直す」ために、まずやらなければならなかったことは、他のイデオロギーや実践や儀礼との区分けであり、軽重の比較でなければならなかったはずである。そうでなければ、「広義の国家神道」論を「鍛え直す」どころか、「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たきた」(「国家神道」岩波新書、昭和五十五年、i頁)と断じた村上「国家神道」論の亡霊を単に復活させるだけ、という結果になりかねない。

ところが、残念ながら、その後の島蘭氏は、そのような過程を省略して、単に「広義の国家神道」とは、「明治維新から敗戦までの間、国家が神道的な思想や実践を国民統合の支柱として用いてきた、その総体を指そうとする用法」(「日本の宗教構造」三三二頁)だと定義したり、「国民国家形成のなかで、神道は天皇を中心とする国家の聖化に深

く関わり」(『メシアニズム』二四八頁)とかいった断定を繰り返すばかりで、阪本氏の問題提起には答えていない。これでは、後発の学説としては、いかにも不十分だと言わざるをえない。

神道は国家の聖化に深く関わっていたのか

島蘭氏は「神道は天皇を中心とする国家の聖化に深く関わ」ったとし、この領域を「国家神道」という名で呼ぶのが適切なのは、そこでは「神道的観念の方が中核的」であり、「神の子孫であるが故に聖なる天皇という観念が中核」(『用いる理由』)であったからだという。これまで私は「国家や天皇の聖化」に関わった人物についての研究をいくつも発表してきたが、その結果に照らせば、彼らの国家論や天皇論について、「神道的観念の方が中核的」であるとか、「神の子孫であるが故に聖なる天皇という観念が中核」だったなどと簡単に言えない。

したがって、島蘭説が後発のものである以上、私の研究結果を別の事実を挙げて反証するか、私の結論を認めて、それを取り込んで理論構築するか、さもなければ、私の取り上げた人物達の言説が「国家の聖化」という観点から見て意味のない、考慮するに値しないものであることを論証するか、そのいずれかであるべきだと思うのだが、島蘭氏の議論は、その何れでもない。

大日本帝国の「聖化」に、天皇主権説が大きく関係していたことを否定するものはいないだろう。ならば、その主要な論者の言説において、「神道的観念の方が中核的」であり、「神の子孫であるが故に聖なる天皇という観念が中核」だったかといえ、そんなことはない。

明治憲法解釈の初期を代表する天皇主権論者だった帝国大学教授・穂積八束の国家論・天皇論の基礎は「祖先教」論であるが、この議論において、神話、神社、神職は全くといっていいほど登場しない。つまり、「神道的観念」も「神の子孫であるが故に聖なる天皇という観念」も、彼の思想の中核ではないどころか、周辺にすらあつたかどうか怪し

い。むしろ、彼に絶大な影響を与えたのは、進化論であり、ザビニーの歴史法学理論やクーランジュの『古代都市』だった（拙著『近代政教関係の基礎的研究』第七章、大明堂、平成九年）。

穂積の後継者となった上杉慎吉の場合はどうか。上杉の場合は、穂積と異なつて、「天壤無窮の神勅」が日本建国の基礎だとする考えを若い時からもっていた。しかし、ドイツ留学（明治三十九年五月～四十二年六月）以前においては、西洋法学の普遍妥当性を信じていて、それによつて「神勅」を解釈し、「建国の初めより今に至る迄、天壤と与に窮りなきの末に至る迄、天皇を以て国家の機関なりと為すなり」と、天皇機関説を裏づける史料くらいに考えていた。そして、「君主も亦人たり。事実上違法違憲の所為なきことを期すべからず。君主も客観的悪を為すことあるは自然の數なり」などと書いていた。

上杉の国家観・天皇観は留学後に劇的に変化して、彼は天皇主権論・天皇「現人神」論を唱えるようになる。そこで、興味深いのは、彼の「現人神」論が、島薮氏のいうような「神の子孫であるが故に聖なる天皇という觀念」ではなかったことである。上杉は「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」「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」と、極めて一神教的な天皇論を説いたが、その背景には、個人の不安という極めて近代的な問題意識があった。それへの回答として、個人が「絶対的に憑衣」すべき「無限絶対の意思の主体」として天皇を持ち出してきたわけだが、果たしてこの天皇論について「神道的觀念が中核」だったと言えるのか、私にははなはだ疑問である（拙著『近代政教関係の基礎的研究』第八章）。

なお、周知の事であるが、明治憲法発布以後、昭和十年代にいたるまで、天皇主権論は憲法学説の主流ではなかった。その主流は、美濃部達吉に代表される国家主権説・天皇機関説だった。その美濃部は大正十年に出版した『日本憲法』の中で「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有る。此の思想は権力者を崇拜す

る人類の天性に其の根底を有し、権力者及其の周囲の者が自ら其の尊嚴を維持せんとする傾向と相合して、東洋でも西洋でも古代より広く行はれた所であるけれども、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とは絶対に調和することのできないものである」と書いていた（拙著『近代と神社』皇學館大学出版社、平成十年、一〇―一二頁）。つまり、天皇「現人神」論や天皇「神孫」論は、主流学説たる天皇機関説とは相容れないと、堂々と公言していたのである。「神道的観念」は果して本当に「国家の聖化」の中核だったのだろうか？

さらに言えば、プロテスタントの小崎弘道も、大正二年に刊行した『国家と宗教』の中で、「我国では天之御中主神、高御産巢日神、神産巢日神など多くの神々の存在する事を信ずれ共、此は太古人智蒙昧なる時代の信仰」だったと決めた上で、次のように書いた。「つまり天地宇宙の主催たる独一の神を指す者であつて、決して他に神あるを云ふのではない。されば我国が神国であつて其皇室が天孫であり、其国体が特別な国体であると云ふ事は決して吾人の信仰と衝突すべき者でない。唯吾人は神国を以て我が国斗りでない、他の国も神国であり、否世界中は一として神の国であらざる所はないとするのである。又我が皇室のみが天孫であるばかりでなく、何れの皇帝も何れの国王も天孫であらざるはない。尚ほ弘く云ふ時は天下万民は悉く天孫ならざるはない。」（前掲『近代と神社』八一―九頁）。

この当時には、日本プロテスタントの有職者が、『古事記』の神話を否定した上で、独自の天皇論を刊行する自由があつたわけである。神道が天皇を中心とする国家の聖化に深く関わり、神の子孫であるが故に聖なる天皇という観念がその中核だったとするならば、どうしてこのような「暴言」が許容されたのだろうか。島薮氏によれば、「教育勅語」は「国家神道」の「儀礼と教えの双方の中核」（『ポストモダン』九二頁）であり、「国家神道」は「教育勅語の制定普及をもつて主要な装置を確立」し終えたということだが、制定から二十年以上も経っているのに、「国家神道」の中核的な観念を否定するような言論が横行している。「神道的観念」や「神の子孫であるが故に聖なる天皇」という観念」が「教育勅語」の中核だったとしたら、社会的影響力という点から見ても、それは実に無力な勅語だったと言わ

なければならぬ。だが、果たして、本当にそんな観念が「教育勅語」の中核だったのだろうか。

神道的観念は「教育勅語」の中核だったのか。

島薮氏が「国家神道」論の鍛え直しに着手するはるか以前から、明治憲法と教育勅語について、よく知られていた二つの事実がある。一つは、明治憲法を審議した枢密院における議長伊藤博文の有名な「機軸」演説である。

「我国に在ては、宗教なる者其力微弱にして、一も国家の機軸たるべきものなし。仏教は一たび隆盛の勢を張り、上下の心を繋ぎたるも、今日に至ては已に衰替に傾きたり。神道は祖宗の遺訓に基き之を祖述すと雖、宗教として人心を帰向せしむるの力に乏し。我国に在て機軸となすべきものは、独り皇室あるのみ」

憲法起草の中心者の一人である伊藤にとつて、我が国の「憲法政治」の「機軸」となるべきものは、「神道」とは区別された「皇室」だった。

もう一つの事実は、明治憲法と教育勅語の両方に関わり、両者を結ぶ位置にいた井上毅が、当時首相だった山県有朋に勅語起草について、いくつかの原則を書き送っていることである。その原則の中に、井上は「勅語には敬天尊神等の語を避けざるべからず何となれば此等の語は忽ち宗旨上の争端を引起すの種子となるべし」「世にあらゆる各派の宗旨の一を喜ばしめて他を怒らしむるの語気あるべからず」という原則を入れている。

井上毅は、当時の人々から見て、明らかに神道的と見られる観念を、勅語に書き込むことを避けようとしていた。

このような事実が予め明らかになっている以上、それでも、「教育勅語」が国家や天皇の聖化に関わった神道の「儀礼と教えの双方の中核」であったと主張しようとするのであれば、その起草過程を再検討して、「神道的観念」「神の子孫であるが故に聖なる天皇という観念」を中核として作成されていたことを実証的に明らかにしなければならぬだろう。しかし、島薮氏は、そのような作業を行っていない。

むしろ、私は、それらの過程を調べ直してみても、島蘭説に反する事実を多く発見した。まず、教育勅語の冒頭においた「皇祖皇宗」という言葉を、井上毅は、歴史重視の立場から、神武天皇とそれ以降の歴代天皇という意味で用いていた。そして、後になって、その解釈に「天照大神」を持ち込んだのは、起草者だった井上毅ではなくて、解説書である『勅語衍義』（明治二十四年）を書いた井上哲次郎だった（拙著『現人神』『国家神道』という幻想』P.H.P.研究所、平成十五年、三八―三九頁）。

また、「教育勅語」発布直後の明治二十四年に文部省が定めた、今日の学習指導要領に相当する「小学校教則大綱」では、日本史は神武天皇の建国から教えはじめることになっていた。事実、当時の検定教科書では、神話に関する記述はなく、神武天皇から説き始めて、その神武天皇が天皇陛下の御祖先だと説明されていた（同右書、四三頁）。

さらに、教育勅語発布後に刊行された解説書の中には、天皇の存在を、儒教的観点からはもちろんのこと、仏教的な観点から説明したり、キリスト教的な観点から説明したりするものまであった（同右書、四五―四八頁）。

これらの事実は、いずれも、「神の子孫であるが故に聖なる天皇という観念」が「教育勅語」の中核であったとの主張とは相容れない。

島蘭氏は「小学校は、国家神道の宣布と受容の場として決定的に重要な位置をしめることになった」（『日本の宗教構造』三三三頁）という。その決定的な場における行事を整えたのも、明治二十六年に文部大臣に就任した井上毅だった。彼によって、「元旦」「紀元節」「天長節」において、「両陛下の御真影への最敬礼」「両陛下の万歳奉祝」「教育勅語の奉読」「校長の訓話」「式歌斉唱」という学校行事の基本形式が整えられた。これを島蘭氏は「国家神道」の儀礼だったというのだが、佐藤秀夫氏によれば、「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らしい（『現人神』『国家神道』という幻想』四四頁）。そうだとすれば、学校行事も「神道的観念」に基づくものとは言えず、むしろ

ろ、天皇を中心とした習合思想的な行事であったと見た方が適切ではないかと思う。

「現人神」論の中核は「神道的観念」か

天皇を中心とする国家の聖化に深く関わった神道論という点で、加藤玄智の「現人神」「国家的神道」論の右に出るものはないだろう。それでは、加藤の神道論が、島蘭氏の言うように「神の子孫であるが故に聖なる天皇という観念が中核」であるという意味で神道的かといえは、そうではない。

彼の「現人神」論は、ラフカディオ・ハーンの上皇論・神道論に触発され、チェンバレンの「新宗教の発明」という議論に対抗するために、比較宗教学の知識を駆使して創出された。加藤は、天皇は「神より一段低い神の子ではなくして、神それ自身である」と言い、「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」と断じている。この天皇観の中核を神道的であるとは言いがたい。むしろ、キリスト教的ではないかとさえ感じられる。さらに、加藤の個人的な信仰が、一神教的で、しかも法主を「生仏」とする信仰でもった時代のある浄土真宗であったことを考慮するならば、なおさら神道的観念が中核だったとは断じがたい（『現人神』「国家神道」という幻想 五四―五六、二三八―三九九頁）。

さらに、その加藤が、「広義の国家神道」論の産みの親だったことを知るなら、「国家神道」論は、そもそもその誕生からして、神道的だったのか、との疑いを禁じえない。

他方で、加藤の著述を丁寧読んでみると、当時の学校教育は「科学万能思想や実証主義思想の悪しき影響」を受けたもので、「唯物論者でも実行できる祖先崇拜」だったと述べており、教育勅語の皇祖皇宗も「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」教えていたという（『近代政教関係の基礎的研究』第九章）。この加藤の時代証言に対して、学校が「国家神道の宣布と受容の場として決定的に重要な位置」にあったとする島蘭氏が何故沈

黙しているのか、不思議でならない。

以上のように、国家と天皇の聖化に関わる主要な言説において、神道的観念がその中核であったかどうかを疑わしめるような事実が、すでに多数指摘されているわけである。したがって、神道的か否か、中核か周辺か、根幹か枝葉かなどを確かめないままに、国家や天皇の聖化に関わると思われるような、一見神道的な言説やら、儀礼やら、実践やらを拾い集めて纏めてみたところで、それにどれほどの意味があるのか、はなはだ疑わしい。たとえ、それによって、近代神道の全体を、濃淡とりまぜて、隅から隅まで把握できたとしても、宗教学的な興味を満足させることはできるかもしれないが、「国家神道」論を「鍛え直した」とは言えないだろう。なにしろ、天皇制国家のイデオロギーおよびイデオロギー装置というのが、これまでの「国家神道」論の重要なテーマだったのだから、この点についての新たな考察や判断を抜きにしては、「国家神道」の「鍛え直し」どころか、それに取り組んだとさえ言えないのではなからうか。

こうして見てくると、次のような磯前順一氏の指摘に、私は同意せざるを得ない。

「島薮は自分の理解を広義の国家神道概念として、神社神道に限定する狭義の理解に対置させるが、このように国家「神道」のなかに神社政策とかかわりのない非宗教的要素を包摂してしまうことは、当時の神道や宗教の範疇がどのようなものであったかを不問にしてしまい、マルクス主義研究者の場合以上に、国家神道と天皇制との同一視を曖昧なかたちで推し進めることとなる。」（『近代日本の宗教言説とその系譜―宗教・国家・神道―』岩波書店、平成十五年、九頁）。

「国家神道」は、上からかぶさっていたのか

島薮氏は「上からかぶさる国家神道と下から人々の生活を支える諸宗教の二重構造」（『構造の変容』四九頁）が存在

したとし、それを「国家神道体制」と呼んでいる。すでに指摘したように、「上からかぶさる国家神道」には「優位」「公的」「統一」という属性が割り当てられ、「下から人々の生活を支える諸宗教」には「下位」「私的」「多元性」という属性が割り振られている。

「国家神道体制」論が島蘭氏によつてはじめて唱えられた説ならば、右のような仮定を設けてから、それを検証すべく実証研究に移つて行つても間違ひではないだろう。しかし、島蘭氏よりも前に、「国家神道体制」論を提出した研究者がいたとすれば、まずは、それに対する自分の立場を明確にする必要がある。また、その先行学説に関して異論が唱えられているならば、当然に、それに対する答えも提出しなければならないだろう。

いうまでもなく、島蘭氏以前に、「国家神道体制」論は提出されている。村上重良氏の説と、それを大幅に修正した中島三千男の説である（拙論「国家神道」論の系譜（上）（下）、『皇學館論叢』第三十二号第一・二号、平成十一年二月・四月）。詳しくは、拙論をお読みいただきたいが、島蘭説には両氏の説がブレンドされている。ただ、残念ながら、両氏の説のどこを肯定し、どこを否定したのか、その理由は何なのかについては、個別具体的に語られていない。

そこで、私としては、「国家神道」と「諸宗教」との関係を、「上・下」「支配・従属」という縦の関係として最初に理論化した村上説の根拠と、それに対する私の疑義とを紹介し、島蘭説の適否を考えてみたい。

村上氏が、「国家神道」と「諸宗教」との関係を、「上・下」「支配・従属」という縦の関係として見る根拠として挙げているのは、帝国憲法、教育勅語、管長制度、治安維持法、宗教団体法の存在である。帝国憲法と教育勅語について、すでに取り上げたので、ここで後の三つについて述べよう。

まず、明治十七年に採用された管長制度について、村上氏は「管長を天皇制国家の高級官僚として扱うことによつて、政府は、神仏各教にたいして、天皇への忠誠と国家神道教義の受容を、どこまでも徹底させていくことが可能に

なった」(『国家神道』一三〇頁)と理解していた。ところが、私が管長制度採用の必要性を説明した内務省の内部資料を検討したところ、管長は「高級官僚」などではなく、ただ旧教導職の待遇を維持されるだけの存在だったことが分かった。その待遇も単に国の祝祭日に皇居に参内して敬礼をすることを認め続けるといった程度のもので、彼らが既に持っている尊皇心に表明の場を与えることで、彼らの心を繋ぎつめておこうとしたままで、「天皇への忠誠と国家神道教義の受容を、どこまでも徹底させていく」などという目的はどこにも書かれていなかった。

次に、治安維持法について、村上氏は「近代天皇制の国体の教義を守るための弾圧法」(『国家神道』一九七頁)だと述べている。たしかに、治安維持法は「国体」を守ることを一つの目的とはしていた。しかし、この法によって守られるべき「国体」とは「統治権の所在が天皇にある」という憲法原則であって、決して「国体の教義」や「国家神道の教義」ではなかった。しかも、法案を審議した衆議院の議論では、憲法改正などによって、天皇親裁の事項が他の国家机关に委任されることがあっても、それは国体の変更には当たらないなどと政府委員が答弁している。こうした事実を指摘した後で、鈴木正幸氏は「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とを認めたいえよう」(『皇室制度』岩波新書、平成五年、一六一頁)と評している。この「国体」のどこに「神道的観念」があるというのだろうか。

村上氏は、治安維持法が「宗教弾圧の強力な武器」となったという事実から逆算して、治安維持法が「国体の教義を守るための弾圧法」だったと見なしているわけだか、これについても、伊藤隆氏によって、治安維持法が宗教団体の取締りに適用されたのは、本来の主旨を逸脱したものであり、本音は共産党が壊滅してからも巨大な組織を維持していこうとした「特高」のお家事情によるものだったと指摘されている(『昭和期の政治』山川出版社、三五二頁)。

最後の宗教団体法については、たしかに、神社参拝を事実上強制するものであった(神社参拝を拒否する宗教団体は認可を取り消し、布教を認めず、場合によっては処罰する)。したがって、これをもって「国家神道」を「諸宗教」の上位

に位置付けた、優位を与えたといえなくはない。しかし、昭和十四年に制定された、逆に言えば、昭和十四年まで制定できなかった法律を根拠として、つまりそれ以前には存在しなかった法律に基づいて、明治から昭和初期までの「国家神道」と「諸宗教」との関係の説明することはできないだろう。

中島三千男氏は、視点を大きく変えて、「国家神道体制」とは「国家神道」と「諸宗教」の「バランスの上に成り立っている」（『明治憲法体制』の確立と国家のイデオロギー政策「日本史研究」一七六号、昭和五十二年四月、一〇九頁）体制だったと主張した。中島氏の議論にも、「従属（包摂）」という関係が含まれてはいるが、「バランス」に視点を移した理由を説明することに論文の主眼が置かれているために、どのような事実をもって「従属（包摂）」関係の存在を認定しているのかについては、ほとんど語られていない。

以上のように見ると、島蘭氏が、再び「上・下」「支配・従属」という縦関係の重視を主張するのであれば、あらためて独自の歴史的根拠を提示する必要があるわけだが、そのような説明は行われていない。

仏教は「下」「従属的」「私的」「非公式」な存在だったのか

私が村上重良氏流の「支配・従属」「抑圧・被抑圧」の理論に疑問をもったのは、近代の浄土真宗の動きを調べたからだ。その結果、「狭義の国家神道」の根拠とされた「神社非宗教」論も、村上氏によって「国家神道」の「諸宗教」に対する「君臨」の根拠とされた管長制度も、真宗の主張に沿って、神職やその他の仏教宗派や官僚たちの意見を斥けて採用されたものであることが明らかになった。さらにいえば、管長制度の先駆けとなった真宗本願寺派の寺法は、政府の高官や内務省担当者たちの多大の協力の下に作成されたものだった（『近代政教関係の基礎的研究』第三・五章参照）。この結果を踏まえて、私は、「神道に政教関係形成の主体としての位置付けが与えられるならば、浄土真宗にも当然認められて然るべきだと思われる。そうしてみると、このような浄土真宗の位置付けを表現し得ない「国

家神道」という用語を、近代日本の政教関係の全体を包含する用語として用いることは不適切であると考えられる（同右書、三四二頁）と書いた。島蘭氏が、改めて、「優位・下位」「公的・私的」という図式で、「国家神道」と仏教を含む「諸宗教」ととの関係を見ようとするのであれば、この問題提起に対して、何らかの応答があつて然るべきだと思うのだが、それも無い。

さらに、その後、様々な分野での先行研究に目を通していくうちに、次のような事実も分かってきた。真宗が政府に採用を求めた「神社非宗教」論は、政府と宗教団体（神社も含めた）との関係で言えば、常に「下から上を突き上げる」理論として用いられたという側面を持つており、神社と仏教の関係で言えば、社会情勢・国民意識の変化に伴つて、相互に相手を追い込む理論として活用されたという「横的作用」の面も持つていた（『現人神』『国家神道』という幻想（第二部第四章）。こうしてみると、近代日本の政教関係を「国家神道」と「諸宗教」という「二項の縦関係」で捉えるのは、単純すぎると言わざるをえない。⁽¹⁾

もう一つ重大なことは、「八紘一宇」という、これまで「国家神道」イデオロギーの中核だと見なされてきた思想（スローガン？）が、田中智字という在家の日蓮主義者によつて言い出されたものであり、それが政府中枢へと進出していったのは、共産主義、総力戦思想、ブロック経済思想などの、諸思想の圧力や後押しによつてであつたという事実である（『現人神』『国家神道』という幻想（第一部第三～五章）。この事実からも、仏教を単純に「下」「讓歩」「従属」「非公式」などと位置づけられるのか、「国家神道」の中核観念は「神道的」だと言いつけるのか、との疑念が湧く。さらに、島蘭氏が「国家神道」を広めるための場として、例示している「軍隊」についても、布教や葬儀の面で、仏教の影響を無視できないことが明らかにされている（同右書、第二部第五章。大原康男『神道指令の研究』原書房、平成五年、一六九頁）。

最後に指摘するならば、「国家神道」研究の分野では、その構造の分析とともに、時代変化をどのように考えるの

かがもう一つの重要なテーマであった。これについては、右肩上がりに「国家神道」が強化されていく発展段階として描いてみせた村上重良説に対して、中島三千男氏は、むき出しの宗教支配を行った近代初期と近代末期との間には、「国家神道」と「諸宗教」との「バランス」によって成り立つ「国家神道体制」の時代があったとの説を提出して、軌道修正を試みた。この両説の存在を踏まえ、基本的には中島氏の時代区分を継承して、さらに細かい変化に注意を払いつつ、私は四つの時期（積極的宗教統制の時期（明治元年～十年）、消極的宗教統制の時期（明治二十二年～三十三年）、積極的宗教利用の時期（大正二年頃～昭和六年頃）、積極的宗教統制の時期（昭和十六年～二十年））と三つの移行期（明治十年～二十二年、明治三十三年～大正二年頃、昭和六年頃～十六年頃）という時代区分を提唱した（近代日本政教関係の時代区分について、憲法政治研究会編『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）。

しかし、島蘭説には、これらの先行学説に対する応答が全くない。したがって、この点についても、磯前順一氏の「国家神道がどのような変遷過程を経て成立したのかという歴史的視点を欠落させることになっている」（前掲書、一〇〇頁）という島蘭説批判に与せざるをえない。

註

- (1) 「国家の聖化」の仕組みの実態に注目すれば、神道的観念が中核だったのではなく、中核は「尊皇意識自体」であり、それを中核とした「多様な思想のバランス」こそが、イデオロギー装置の正体だったのではないか。神道的観念が中核のように見える外皮の下には、実はそのような実態があったのではないか。その意味で、将に、「国家の聖化」の仕組みは「二重構造」だったのではなからうか。