

近代神社と宗教ナショナリズム

畔上直樹氏の近著をめぐって

奥山 倫明（企画）

OKUYAMA Michiaki

南山宗教文化研究所では、2011年12月16日、第一種研究所員・奥山倫明を研究代表者とする科学研究費補助金基盤研究（C）「近代日本における『神』の比較宗教史的研究—戦前から戦後までの制度と思想—」との共催で、上越教育大学より畔上直樹氏をお迎えして研究会を開催した。

畔上氏と奥山との出会いについてまずは記しておこう。奥山が編集委員を務める Routledge 社の学術誌 *Religion* は、英語圏以外、また欧米以外からの学術的貢献を誌面において反映すべく努力を開始したところである。そうした方針に依って、奥山は畔上氏が2009年に刊行した著書『「村の鎮守」と戦前日本—「国家神道」の地域社会史』（有志舎）の主たる論点を英語圏の読者に紹介することに意義があると考え、同誌編集長、Michael Stausberg (University of Bergen) と Steven Engler (Mount Royal University) に提案した。この案が採用されたことにより、畔上氏には改めて、同著に基づく原稿「地方神社からみた『国家神道』」をまとめていただいた。それを受けて、*Religion* 誌では、翻訳を神道研究者として著名な Mark Teeuwen (Oslo University) に依頼し、このたび、同誌に掲載の運びとなったものである*。

この翻訳プロジェクトの一方で、奥山自身は近年の「国家神道」をめぐる議論についてレビューを進めていた。その成果は、“State Shinto” in Recent Japanese Scholarship”として発表されている (*Monumenta Nipponica* 66/1, 123–145, 2011)。他方、本研究所の研究員である栗津賢太氏が、宗教ナショナリズムを一つの研究領域としていることもあり、栗津氏と奥山とで畔上氏の研究をめぐり論点を整理し、理解を深める機会を設けることになり、今回の研究会開催となったわけである。

ここでは、当日の発表をもとに、その後、改稿した奥山と栗津氏の論文と、それらを受けて執筆を依頼した畔上氏のリプライを掲載する。

* “Local Shrines and the Creation of ‘State Shinto,’” *Religion* 42/1 (2012): 63–85, 2012. 電子版は、<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0048721X.2012.641806>

近年の「国家神道」論から見た 畔上直樹氏の貢献¹

奥山 倫明

1970年に刊行された村上重良の『国家神道』は、その後の国家神道理解に大きな影響を及ぼした。第二次世界大戦終結時まで日本には「国家神道」が存在していたと捉える国家神道観が、現在、一定程度、定着しているとすると、岩波新書という比較的廉価の普及版書籍として著され、長く版を重ねてきている村上の著書は、そうした理解の定着に、おそらくかなりの役割を果たしてきたものと考えられる。

ただし、「国家神道」が、GHQが1945年12月15日に発布したいわゆる「神道指令」における文言に主として由来する概念であることは周知のことであるにしても、さらにあらかじめ確認しておくべきは、それが実体としての確固たる歴史上の存在物というよりは、操作的な定義に応じてさまざまな論者の視点から切り取られてきた現象群だということである。したがって国家神道に関する議論を成り立たせ、深めていくためには、問題とする歴史現象の特定と、それを「国家神道」と呼ぶ根拠、つまりは国家との関係の二つを明確にすることが、最低限、必要なことだと思われる。

村上著刊行後、40年に当たる2010年には、同書の評価を含む回顧が、いくつかの刊行物において企てられた。本稿はそうした回顧について触れたのちに、主に過去5年ほどのあいだに刊行されてきた、国家神道をめぐる諸論について手短かに検討することを試みてゆく。²そうした作業ののちに、近代日本の地域社会史研究という切り口から、この領域に重要な貢献をなしつつある畔上

直樹氏の近年の研究業績について、一定の理解を得ることを目指したい（以下では敬称を省略する）。³

村上重良『国家神道』

—刊行40年後の回顧—

国家神道をめぐる近年の議論の隆盛のなかで、論陣の一角を占める神道学者として阪本是丸を忘れることはできない。周知のとおり、阪本は1994年刊行の『国家神道形成過程の研究』（岩波書店）の著者であり、また弘文堂『神道事典』（1994年、縮刷版1999年）における「国家神道」の項目も執筆している。阪本の近代神社史、近代神道史にかかわる議論は今日にいたるまでさまざまな機会に公表されてきており、また彼の影響を受けた国学院大学周辺の多くの研究者の議論も盛んに展開されてきているので、ともに詳細に検討する必要があるだろう。残念ながら、私にはまだその準備ができていないので、ここでは村上著刊行40年を期に著された阪本の短い論考に触れるだけにとどめる。

2010年発表の『「国家神道」研究の四〇年』において、まず阪本は、「国家神道論のイデオロギー性」の指摘から叙述を始めている。阪本は、村上重良の『国家神道』以降の一連の研究が、同時代のさまざまな政教問題（靖国神社国家護持問題、津地鎮祭訴訟等〔1977年に最高裁判決〕、大嘗祭をめぐる議論）に対峙し、「国家神道の復活阻止」を目指すものだったのに対して、対抗イデオロギー的国家神道論として葦津珍彦の『国家神道とは何だったのか』（神社新報社、1987年）を位置づけ、また新田均による議論の整理も参照しながら、村上による「広義」の国家神道論と、葦津の「狭義」の国家神道論とを対置する。これら論争的イデオロ

ギー的な国家神道論が提起されたことにより、それをいわば反面教師として、同時代と後続のさまざまな研究者による歴史的、実証的な研究が生み出されてきたと概観されている。

そうした歴史的、実証的研究の対象として、阪本は神仏分離に注目しつつ、特に安丸良夫による神仏分離研究が大きな影響を及ぼし定説化したことで、かえって神仏分離の前後の歴史を「視野に入れた国家神道研究は未だ現われていないというのが実情といえよう」(50頁)と説く。なお阪本は、黒田俊雄による、神仏分離によって「神道」が宗教として独立したにもかかわらず、顕密仏教的な神道の感覚、風習がその後も存続したとする説にも(批判的に)触れているが、その説をも含めて、神仏分離と国家神道との関係にかかわる研究や、それにまつわる思想史的考察が十分になされてきていないという認識に立っている。

こうした前提のもと阪本は、2010年刊行の島藺進『国家神道と日本人』(岩波新書)について手短かに言及を加えている。島藺著については以下で改めて取り上げるが、ここでは阪本の論点だけ確認しておく。阪本は、島藺が、神社神道を基体として国家神道を捉える見方(狭義の国家神道論に相当する)が国家神道論の混迷の大きな理由の一つだと考えていることに触れ、島藺の研究が、神社神道に包摂されない理念や思想(たとえば「皇道」、言説や表象(たとえば「教育勅語」)を重視していることを確認した上で、そうした理念や言説の変移の有無についても緻密な検証が必要だと考えている。さらに島藺の議論を含めて、「国家神道論をめぐる思想史的研究」(57頁)を進める必要性についても触れつつ、また最近の社会史的な実証研究(以下で取り上げる畔上

直樹)の存在も指摘した上で、最終的には、改めて神社神道の「実態を思想的イデオロギー的側面から探ること」(58頁)が不可欠であると強調している。こうして見ると阪本は、狭義の国家神道論をさらに深化させつつ、広義の国家神道論を含めて、思想史的研究を進めることを説いているようである。

阪本の議論が村上重良後の国家神道研究を全体的に概観するものだったのに対して、林淳は「村上重良の近代宗教史研究」と題する論考において、村上の近代民衆宗教研究と国家神道研究に焦点を当てた一種の人物研究を行なっている。林は、村上の国家神道論以降、国家神道研究は、近接する関連諸領域(記念碑、慰霊と顕彰、靖国神社、ナショナリズム、植民地の寺院・神社、近代仏教)における研究との連結が進展し、今日では、「国家権力による神社管轄の研究が進捗したことによって、天皇制イデオロギーを担っていた多様な装置や運動との関連性を問いなおす研究が生まれてきているのが現状であろう」(177頁)と捉えている。

村上の『国家神道』に関して、林は3つの構成要素を抽出している。第一は、国家神道の通史の叙述とそれにおける時代区分である。その区分は、(1)明治維新から明治20年代初頭までの形成期、(2)大日本帝国憲法発布から日露戦争までの教義的完成期、(3)明治30年代から昭和初期までの制度的完成期、(4)満洲事変から敗戦までのファシズム的国教期の4段階からなり、特に第4期を設定したことに林は注目する。林は安丸良夫による村上説批判を受け、村上説が第1期における神道国教化政策と第4期を短絡するものであることを一定程度認めているようだが、その後の研究者たちが史料の細部に分け入る研究を進めたこと

で、かえって「村上がもっともこだわったファシズム国教期が、扱われることが少なくなかった」として、「ファシズム国教期が扱われなくなるということは、国家神道の全体像が見失われる結果を招いた」（187頁）と説いている。

村上説の第二の構成要素として林が挙げるのは、戦前の国家神道体制の構造モデルである。これはすなわち、国家神道、公認宗教（教派神道、仏教、キリスト教）、非公認の新興宗教という三重の構造からなっていると捉えられる。「この構造モデルは、戦前の宗教史をトータルに把握した村上説の到達点として評価することはできよう」と述べながらも、林は、モデルが「固定化され実体化されると、歴史の現実からは遊離してしまう危険はある」と説いている（同頁）。

第三の要素は、戦前から戦後への転換に関する、国家神道から政教分離への転換という見方である。これは宮沢俊義らの戦後憲法学とも歴史認識を共有するものであり、「村上説は、政教分離関係の裁判において広範な影響を与えつづけた」（188頁）といわれる。この第三の要素について林は次のようにまとめている。

歴史学者によって村上説は、つねに批判の対象にあがって、錯誤や論証の甘さが訂正されてきたが、にもかかわらず社会的な影響力を保持できたのは、第三の次元で機能していたからであった。戦後憲法学と歴史認識を共有し、厳格な政教分離を追求してきた村上の姿勢が、『国家神道』を不朽のロングセラーにしたのであった。（189頁）

林によるとこの第三の要素は、軍国主義から民主主義への転換とも重なり、さらには1970年代以降の政教分離違憲訴訟の原告たちの、戦中から戦後にかけての体験とア

イデンティティの形成にも重なるものと捉えられている。林はまた、村上の政教一致批判の矛先が、国家神道とともに、のちには創価学会にも向けられることも論じている。「彼〔村上〕の行動力の源は、政教一致の敵を一掃して、日本社会に完全な政教分離を根づかせるという使命感にあった」（200頁）として、林は村上説が特に政教分離違憲訴訟において、今日に至るまで一定の有効性を有していることを指摘している。この点において、村上重良の国家神道論は、阪本のいうイデオロギー性を、自ら積極的に担おうとする議論だったことが明らかだろうと思われる。

神社・神道と国家神道

―井上寛司の議論から―

阪本是丸にせよ林淳にせよ、村上重良以降の国家神道論について具体的な研究者たちに即して論じているが、以下では近年の刊行物に見られる国家神道論の重要な論者として三人の研究者を、取り上げていく。最初に、井上寛司の議論について触れておきたい。

井上寛司の2006年の著書『日本の神社と「神道」』は、その表題が示すように、施設としての神社と、言説あるいは概念としての「神道」とを区別した上で、その両者の関係にさかのぼって「神道」説を問いつつ、緻密な議論を繰り広げている。井上の国家神道論は、「神道」の再考を前提としているので、まずはその神道論を見ておく必要がある。

井上は、基本的には黒田俊雄の顕密体制論に基づく「神道」理解に依拠しており、神道を「原始・古代から現代に至るまで連続として続く、天皇の存在と密接・不可分の関わりを持つ、日本に固有の土着的（民

族的) 宗教」(15 頁) と見なす捉え方を批判する立場に立つ。ここで井上による黒田説の批判的な継承・発展の試みや、関連するさまざまな論点の整理を詳細にたどることはできないが、黒田説の再検討を経て提示される井上の「神道」史理解はおおむね次のようなものである。概念としての「神道」は、仏教伝来前後の時代においてはカミそのもの、あるいはカミのありようを指していたが、やがて仏教・仏教思想の影響やまたそれとの対抗のなかで、中世には、神国思想や天皇神話と関係する概念となり、さらに天皇神話への思想的な解釈としての諸々の「神道」教説が成立することになる。つまり井上の見るところ、中世までの「神道」は仏教と対比されるような「一個の自立的な宗教」ではなかったということになる(58 頁)。

これと関係して一言しておく、もともと別々の「神道」と「仏教」が融合したことと理解されやすい「神仏習合」といった概念も、根本的な再考が必要となる(70-71 頁)。また井上は、11、12 世紀前後の顕密体制の成立について、「仏教思想を基軸に据えた寺社の統合」という具象形態を取ると指摘し、これを「日本的宗教」の成立と見ている(74-75 頁)。井上は、こうして顕密体制の一翼を担う思想教説として「神道」が成立したと捉え、以下のようにまとめている。

実態としての日本中世の宗教は、寺院と神社との機能分離・分担の上に立つ、顕密仏教を中心とした顕密主義・顕密体制と捉えるべきものであって、国家・王権との関係を中心とするその世俗的な部分を担ったのが「神道」であった。

別言すれば、「神道」を有機的な一環としてその中に組み込むことによって初めて、

顕密体制は日本中世における体制的な宗教システムとして成立し、機能することができたのであって、このことから「神道」の成立は顕密体制の成立と軌を一にしており、その時期は十一世紀末・十二世紀初頭であったと結論づけることができよう。(111 頁)

こうした理解に立つと、改めて次のような問いへと誘われる。すなわち「神道」について、「いつ、どのようにして、今日一般に理解されている『自然発生的な日本固有の民族的宗教』という『通説的理解』へと転換していくことになったのか」(136 頁)という問いである。井上はその問いに対して、おおよそ近世における段階と、近代における段階にわけて論じているが、後者が井上における国家神道論に相当する議論である。⁴ それについて取り上げる前に、まず前者についてまとめておくと次のようになる。

井上は、中世の思想教説としての「神道」からの質的な転換に関して、15 世紀後半に吉田兼俱が提示した「唯一神道」が重要な位置を占めると見ている。兼俱は、中世的な顕密体制下の神社制度(二十二社・一宮制)の衰退のなか、再建した吉田神社と、新たに建立した大元宮斎場所を中心として、全国の神社組織、神官組織を再編することを目指した。こうした試みを井上は「全国の神社や神官を国家的な規模において一元的、かつ直接的に掌握・統制しようとした、歴史上初めての試みとして近代の神社制度の基点をなすものと評価することができるであろう」(150 頁)と捉えている。こうした組織面における革新に加えて、「唯一神道」説に即した「神社祭祀に基軸を置く『神祇道』という意味での『神道』」(151 頁)もまた体系化された。ここにおいて吉田神道は、中世的な神道教説としての「神道」とは異

なる、教説、祭祀、組織が体系化された「宗教」としての基点を画すことになる(155頁)。

しかしながら吉田神道は、徳川幕府における寺院・仏教中心の宗教政策にとっては副次的・従属的な位置に押しやられた(161-162頁)。また林羅山らの神儒一致論に基づく儒家神道が唱えられてからは、儒学的な「神道」論がさまざまな形で展開した。その後、儒学思想への批判、日本中心主義の強化を目指す国学が登場してくる。国学的な「神道」の出現を、井上は、天皇神話と民俗世界とを結合する、自立した日本的な「宗教」としての「神道」の出現と見ている。これについて井上は、「知識人層のみが共有する観念的な理論とは異なり、一般民衆をも巻き込んだ全社会的な規模での宗教思想として機能するに至った」(177頁)と記している。

これに対して、吉田神道はどういう展開をたどったのか。近世初期の吉田神道は、全国神社・神官の組織・掌握化の動きに対しても、また「唯一神道」説に対しても、有力神社(旧二十二社・一宮等)による批判と反対にさらされた。有力神社が吉田家とは関係なく存立していたということは、吉田神道流の「唯一神道」説も、吉田家とは離れて有力神社に拡散することが可能だということを意味している。こうして井上は、神祇道としての「神道」という概念が、神社祭祀一般に拡張していったと考えることが可能だと捉えている(190頁)。これに対して吉田神道の側では理論的な発展は見られなかったが、幕藩制権力の宗教政策のなかに組み込まれることによって体制化が進展していった(190-191頁)。しかしながら近世中期以後にも吉田神道への批判は繰り返され、18世紀前半までに、吉田家による既得権、またその役割は剥奪されてゆく(198頁)。なかでも吉見幸和(1673-1761)は

天皇中心主義の立場から吉田神道批判を行なうとともに、天皇の行なう祭政として「神道」を提示した。これは本居宣長(1730-1801)の神道説の先駆けとも見られている(202頁)。結局のところ吉田神道は、「それ自体が当初から抱える本質的な理論的弱点や幕藩制国家の宗教政策などもあって、一個の自立した宗教へと発展していく展望を開きえないまま推移していくことになった」(205頁)と説かれている。

こうした近世神道における前史を踏まえて、井上は国家神道論を提示する。まず井上は明治維新期の「神道」とは、「天皇の天下を治め給う大道」、「皇道」、「維新の大道」とも表現される、「国体論に基づく政治的な国家的イデオロギー」(246頁)だったと捉える。他方、前述の神祇道としての「神道」、すなわち神社祭祀についても、政府は神社・神官を一元的に掌握・統制することにより国民統合を実現し、「祭政一致」を実現しようとしたと見なされている(248-249頁)。なお政府は神仏分離を進めたので、「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えず」(252頁)、「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られることとなった」(253頁)と捉えられている。神社と神道とは、こうして神社からの世俗的、政治的イデオロギーへの接近と、神道(国家的イデオロギーとしての復古神道)からの宗教への接近という形で接合することになった。それは具体的には、神々の再編成(祭神の古典による権威づけと、新たな神々[とそれを祀る神社]の創出)と、神社の再編成(「国家の宗祀」として、伊勢神宮を頂点とするヒエラルヒー化)を通して推進された。また天皇親祭の祭祀が整備されるとともに、神社の祭式

の規格化も進められることにより祭政一致が全国規模に及ぼされた。こうした理解からの井上の「国家神道」概念は、次のように要約される。

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（256頁）

井上は自己のこうした「国家神道」理解について、「神道指令」が問題としたアジア太平洋戦争期からさらにさかのぼって、幕末維新期からの歴史過程に即したものであると特徴づけている。また「神道」概念も同時期にさかのぼって論じ直し、それに基づいて「国家神道」を改めて定義している（256-257頁）。なお井上の理解からは、「国家神道」の出現とともに、「天皇崇敬を前提とし、あるいはそれと一体化した神社祭祀・神祇信仰」としての「神道」が「宗教」として出現したことにもなる（267頁）。「宗教」としての「神道」は、「信教の自由」論の立場から批判の対象にもなっていくことから、明白な「宗教」としての神道、すなわち教派神道を分立する一方で、「宗教ではない神道」の理論的体系化、体制的整備が課題となっていく。そしてその課題は、西欧的な「宗教」概念の日本における定着と並行しながら進められた（287頁）。その相互連動的な、パラレルなプロセスのなかで「神道非宗教論」も生み出され、さらにそうした「神道」の担い手としての神官、また神社も宗教で

はないと捉えられていくのである（「神社非宗教論」）（289頁）。最終的に、「宗教ではない神社」を拠点とする国家神道体制は、「大日本帝国憲法」、「教育勅語」の発布により体制的な確立を見る。井上の言葉を引いておこう。

〔前略〕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。（296-297頁）

ここには「国家神道」と教育との関係が指摘されているが、「国家神道」の回路がすべて教育の場に移行されたということではない。井上は「国家の宗祀」としての神社への国家による公的保障を求める神官層の運動の高まりや、日清・日露戦争による多数の戦死者の発生による公的な鎮魂の必要性にも触れ、さらに日露戦争後の地方改良運動と連動する神社合祀を通じた「国家神道」体制の新たな整備についても論じている。

以上、見てきたように井上寛司の国家神道論は、彼の神道論を前提として体系化されたものであり、日本の神社と神道を考える上で重要な論点をいくつも提起する議論になっている。この議論について、一つ疑問に思われるのは、彼の神道理解よりはむしろ「宗教」理解である。井上自身、「宗教」概念の歴史性については十分、配慮しているが、近世以前に「宗教」の概念を当てはめるときにはやや不用意に用いているよう

にも見られる。「宗教」の含意について、笠原芳光の1982年の著書『宗教の現在』（人文書院、203頁）における「人間を超えたものと人間とがかかわる、そのかかわりかたを一つのシステムとして、客観的な形で表現したもの、いわば関係の体系」（井上、220頁）という文言を引用しているが、果たしてこうした捉え方で神社と神道に関して論じ切れるのかどうかについては疑問が残る。

国家神道と皇室祭祀

—島蘭進の議論から—

次いで、島蘭進の2010年刊行の著書『国家神道と日本人』について、簡単に振り返っておこう。村上の『国家神道』と同じく岩波新書として刊行されたこの著書は、今後の議論の一つの焦点となっていくものと思われるが、ここでも島蘭の議論を詳細に検討することはできないので、その特徴と考えられるいくつかの点にのみ触れる。

島蘭の描く国家神道とはどのようなものか、整理しておこう。まずは島蘭が簡潔にまとめている部分からの引用を掲げ、次いで私なりに彼の議論を要約したい。

国家神道という用語は、明治維新以降、国家と強い結びつきをもって発展した神道の一形態を指す。それは皇室祭祀や天皇崇敬のシステムと神社神道とが組み合わさって形作られ、日本の大多数の国民の精神生活に大きな影響を及ぼすようになったものである。皇室祭祀や天皇崇敬のシステムは、伊勢神宮を頂点とする国家的な神々、とりわけ皇室の祖神と歴代の天皇への崇敬に通じている。国家神道においては「皇祖皇宗」への崇敬が重い意義をもっており、神聖な皇室と国民の一体性を説く国体論と結びつく。（57頁、強調は原文のまま）

国家神道は皇室祭祀と伊勢神宮を頂点とする神社および神祇祭祀に高い価値を置き、神的な系譜を引き継ぐ天皇を神聖な存在として尊び、天皇中心の国体の維持、繁栄を願う思想と信仰実践のシステムである。（59頁）

なお神道そのものについては、「神道は日本の国土と結びついた神々の祭祀や信仰だが、地域社会のさまざまな祭祀や信仰のすべてが直ちに神道というわけではなく、多くの神々がある種の体系性をもって意識されている場合に神道とよばれる」（同頁）として、両部神道、伊勢神道、垂加神道、吉田神道、復古神道を例として挙げたあとに、近代の国家神道をそれに続けている。

少し長めに島蘭の説明をまとめてみると、それはおおよそ以下のようなものと考えられる。国家神道とは、国体論や尊皇思想を一つの背景とし、皇室祭祀（宮中祭祀）と神社祭祀をとともに含む祭祀体系と、祭政一致（さらには祭政教一致）の統治理念からなる。特に「祭政教」のうちの「教」は「天皇による神聖な統治の教」であり、明治維新前後に「皇道」「大教」「治教」などと呼ばれたものと重なると見なされている、この「教」はやがて学校教育において（特に「教育勅語」において）結晶化していく。また「祭祀」については、天皇親祭を核として整備、拡充された皇室祭祀が、伊勢神宮（皇祖神である天照大神を祀る）と、新設された宮中三殿を頂点として組織化された神社において神社祭祀を通じて波及することによって実現する、齊一化された体系として整備された。なお神社自体は国家機関として組織化・制度化されたので、その面を「国家神道」と呼ぶ説（「狭義の国家神道」論）があることも島蘭は認めているが、その説は採らない。また神社神道も、教派神道との

分立などを経て国家神道の形成過程において具体化してきた近代の神道の一形態と捉えられるが、その伝統的な信仰世界がすべて国家神道に包含されるわけでもない⁴と島藪は論じている。こうした観点から、「国家神道論が混迷している大きな理由の一つは、近代法制度上の存在にすぎない『神社神道』を基体として国家神道を捉えようとする見方にはまり込んでしまったことにある」(73頁)と断言している。

国家神道の祭祀体系は、新設された諸祭祀を含めて年間の祭祀暦に従って祝祭日行事という形で実施されたほか、天皇・皇族の即位、結婚、葬儀などを通じて可視化された。国民は、教育と祭祀、さらにはメディアを通じて、天皇崇敬を鼓吹され、この国家神道に組み込まれていくことになる。なお、「宗教」は個人心の領域、私的領域とされたので、「政教分離」「信教の自由」「思想・良心の自由」は国家神道という公的領域のもとでも、いわば「二重構造」を取ることによって成り立つと捉えられている。ただし、内村鑑三不敬事件や久米邦武事件のように、その構造を揺るがす事件も発生した。島藪のこのような国家神道論は、明治維新时期から敗戦時までの日本の宗教社会史にかかわる、構造論的理解を提示したものと見えよう。

次に島藪が描く国家神道の時代的な推移について見ておこう。前提となるのは「宮廷神道」「皇室神道」と呼ばれるものである。これが江戸時代末期に国体論や祭政一致論を通して高揚し、明治国家の基本理念になったという。島藪はこう記している。

一九世紀になると、日本の宗教文化の諸側面で、神道が仏教から自立し、支持者を拡大していく動向があった。皇室周辺から武士、庶民に至るまで、広汎な神道の興隆が

あり、それが国家神道構想の気運を醸成し、新たな祭政一致体制の下支えとなった。(32頁)

国家神道は天皇や皇祖皇宗、またそれらに連なる神々への崇敬として、江戸時代末期に構想され、明治維新後、次第に具体化されていった。伊勢神宮と宮中三殿を頂点として全国の神社を一元的に統合し組織化する変革が進み、国家神道の一大祭祀組織ができあがっていった。そこでは神社神道が一定の役割を果たしたが、むしろ新しい祭祀の創造という点では皇室祭祀が導き手だった。新たな皇室祭祀システムの創出に伊勢神宮改革が連動し、続いて新設の国家的神社を初めとする官国幣社や府県社がそれに従い、さらに神社合祀政策や神職養成組織の形成が伴って、統一的な国家神道の祭祀体系が形成されていったのだった。(133-134頁、一部省略)

明治維新から第二次世界大戦終了まで、国民が広く共有する国家神道は国民それぞれの宗教、思想と並存していた(「二重構造」説)。この間に大日本帝国憲法、教育勅語が公布されたのち、1890年代までに国家神道にかかわる諸制度が形成される。島藪はこの1890年頃までを国家神道の「形成期」と捉える。⁵それに続く「確立期」はほぼ明治末年までで、その内実は次のようにまとめられている(144頁)。

- 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。
- 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。
- 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その内実を固めていく。

この「確立期」には、国家と神社神道との関わりも深められた。1900年には、行政の担当部局として内務省内に宗教局とは別に神社局が設立された（なお、1913年に宗教局は文部省に移管された。その後、皇紀2600年に当たる1940年に、神社局に代わって神祇院が設置された）。1906年以降、国庫供進金が官国幣社に支給されるようになる一方で、神社合祀政策も始まった。この間には日清、日露戦争があり、戦死者を祭る靖国神社の地位が高まっていく。他方、1898年には全国神職会が設立されていた。なお1913年には、内務省訓令「官国幣社以下神社神職奉務規則」で、神職が「国家の宗祀」を担う職務であることが明文化された。

その後の時期を島藺は、1910年頃から31年の「浸透期」、1931年から45年の「ファシズム期」と呼んでいるが、それほど詳しく論じているわけではない。なお、島藺は畔上直樹の著書『「村の鎮守」と戦前日本』を参照しているが、後述のとおり、畔上が1920年代半ばを国家神道成立期と捉えていたことについては論じていない。国家神道の推移をめぐるこれらの議論の関係については、改めて検討する必要があるだろう。

なお島藺の議論の大きな特徴は、戦後の状況についての理解である。敗戦後、「神道指令」によって、国家と神社神道との結合が解体されたが、皇室祭祀は手つかずのままだった。これは皇室祭祀が、GHQが西洋的な政教分離——それは正確には、教会と国家の分離のことだった——の考え方のもとで進めた「信教の自由」の問題の埒外にあったことを示している。島藺は、その点で、国家神道は戦後も解体せず存続していると見て、彼のいう戦後の国家神道についても一つの章を割いて論じている。戦後にか

かわる議論については、改めて考察することが必要だろうが、ここではこれ以上触れない。

この最後の点ともかかわるが、島藺の議論では、皇室祭祀を国家神道に含めて考えることが強調点になっている。こうした立場の島藺からは、葦津珍彦、阪本是丸ら神道学者が、神社神道が宗教であることを認めながらも、国家神道をめぐる議論に皇室祭祀を含めないのは、皇室祭祀を、宗教という私的なものではなく国民に普遍的にかかわる公的なものとして、保持、拡張しようとする意図があるからだと見えてくる(87-88頁)。そうした意図の摘出の適否をここで判断することはできないが、こうした指摘自体はきわめて興味深い。

なお島藺進が公開しているホームページには、『国家神道と日本人』に向けられた、子安宣邦による非建設的にも見える批判への応答とともに、著者自身による論点の再提示も含まれており参考になる。⁶

地域社会史から見た国家神道

—畔上直樹の議論から—

以上、井上寛司、島藺進の国家神道に関連する議論を振り返ってきた。次に、近年、活発に興味深い議論を提示してきた畔上直樹による、近代神社史研究に基づく国家神道論を見ておきたい。畔上は2009年の著書『「村の鎮守」と戦前日本』において、地域社会史の視点から、氏神や産土神といった「村の鎮守」の、特に日露戦争後の国民教化政策との関係について捉えようとしている。畔上の議論は、島藺進による「国家神道」論を社会史として展開すべきだという提唱に応えようとするものであり、従来の「国家神道」研究が「国家と宗教」にかかわる問題群を重視していたのに対し「社会と宗

教」にかかわる問題群についての研究が不足していた状況に一石を投じようとしている。畔上は、世紀転換期における神社政策の転換を重視し、20世紀前半に「村の鎮守」が「国家の宗祀」を担うものとして、その位置づけが明確化し、国力水準を高め、国民統合を強めようとする国策としての地方改良運動のなかで「村の鎮守」が活用されていく過程に注目している。畔上はこう概観している。

天皇制国家の正当性と秩序、価値観を社会の津々浦々に浸透させるため、地域行政や地域社会、生活の諸活動と「村の鎮守」による社会的活動を密接に結びつけ組織化していこうとする、戦前神社局の神社行政上の基本理念「神社中心主義」がここに形成され、戊申詔書（一九〇八年）と結合して本格的に推進されるようになっていく。（6頁）

ただし畔上は、「村の鎮守」と「国家神道」との関係性を、国家の政策から村落社会への一方向的な影響過程とは見ていない。彼は、「国家政策の動向と社会や住民の動向、両者のあいだにある神主とその集団性といった複数の主体性のありようを同一視せず、しかし単に対置するだけでなく、その具体的な絡み合いを、主体化の論理構造の理解をともしながら問題を位置づけていくことが必要なのである」（16頁）として、国家と社会との動態に迫ろうとしている。また世紀転換期以降の日本社会を、近代成立期以降の「現代化」過程として捉え、そこにおける宗教ナショナリズム運動との関係のなかに「村の鎮守」を位置づけようとしている。ここでは畔上の著書の全体を検討する余裕はないので、特に「国家神道」論に直接かかわる議論のみを振り返っておこう。

畔上が目にするのは、「村の鎮守」の神主

たち、彼の言葉でいう在地神職層の、1910年代以降の活性化である（第三章「全国社司社掌会の成立と展開—在地神職社会的活動派の登場と神社界」をもとに要約する）。すでに1898年に全国神職会が結成されていたが、国民教化政策の強化のなかで、神職会の機構改革が課題となるなか、在地神職層の組織的活性化を求める声上がる。その要求は、官社のみならず「村の鎮守」である民社（行政用語としては「諸社」）もまた「国家の宗祀」を担っているとする責務と、地域に密着して氏子を組織してきたという矜持の自覚とともに表明された。在地神職層（特に青年層）は官社中心の神社行政、神社界に対する反主流派的な批判意識とともにいわば「下から」活性化し、1925年には、創立時に全国3,000名の会員を擁した全国社司社掌会として組織化し（社司社掌は在地神職のこと）、次いで翌年には全国神職会自体の機構改革も実現し財団法人となる。畔上はさらに、在地神職層の在地密着性への自覚が社会への積極的関与への志向を伴っていたことも論じている。

この1920年代について畔上は、神社局（1900年に設立）のいわば「上から」の神社政策の変化についても検討している（第六章「在地神職の活性化と神社政策の新段階—一九二〇年代半ばの『国家神道』と『村の鎮守』」をもとに要約する）。畔上によると在地神職層の社会活動重視と対応して、内務官僚である佐上信一（1882-1943）が神社局局長を務めていた1924-25年には革新的な神社政策が取られ、在地神職層の結集、活性化が促進された。ここに畔上は神社を回路とする国民教化政策が、「下から」の社会的契機を組み込んだ質的な変化を遂げたものと捉えている。この質的な変化は、神社政策のみならず、教育政策等、その他の

国家政策ともあいまって、1920年代半ばの「国家神道」成立の契機となるものと見なされている。

なおこの時期、政府の公式見解としての「神社=非宗教」論とは異なる「神社=宗教」論が、在地神職層の特に社会活動派からも、また一般に全国神職会からも唱えられるようになっていく（第七章『「信教の自由」と戦前『村の鎮守』の活性化—宗教ナショナリズム=超国家主義的社会運動体としての社活派』をもとに要約する）。「国家の宗祀」である神社は、既成宗教とは範疇を異にする「国家公の宗教」として主張されていく。当時は、統一的な宗教法案の策定のための審議が本格化するなかで、1926年に宗教制度調査会が設置、29年に神社制度調査会が設置される時期に当たっていた。その議論のなかで非宗教としての神道も組上に載せられることになるが、そうした状況下で神社界は、神社は宗教を超えるものとする立場から、神社非宗教論を批判の対象にしてゆく。畔上はこうした神社界の主張の背景に、在地神職層の社会的活性化があると見る。神社政策の変化に加え、神社理解の変化もあり、国民的宗教としての神社の位置づけが社会的にも広まっていたのではないかと畔上は考え、それが1940年の神祇院の設立の背景になっていたという見方を提示する。なお神社界の議論を受けつつ、神道学者・宗教学者、加藤玄智が国民的宗教としての神社を「国家的神道」と呼んだのも1920年代半ばのことである。ここに畔上は、近代的学知と神社界の言論との共鳴を見出している。

以上見てきたように、畔上が描き出す「国家神道」とは神社局の政策と在地神職層との相互影響関係の動態のなかに位置するものであり、同時代の神道学の学知とも鼓吹

し合うことで、国民的宗教として出現した現象といえよう。地域社会史の史料に、いわば在地密着性を自ら実践しつつ接近することにより、1920年代半ばを国家神道の成立期と特定した堅実な考察は、今後の国家神道をめぐる議論において無視し得ない確固たる一つの成果を生み出したと考えられる。

「森巖なる神社」の近代性

—「明治神宮」論—

畔上直樹の上掲の著書以外のその他の諸論文はまた、特に明治神宮の造営にかかわる興味深い論点を浮かび上がらせているので、ここで手短かに触れておきたい。明治神宮をめぐっては、同神宮内外の研究者たちによって近年、議論が蓄積されてきており、その動向は注目し値する。近刊の藤田大誠「明治神宮史研究の現在—研究史の回顧と展望」（2011）の構成を参照すると、その研究動向についての概観を得やすい。その本論は、以下のような見出しとなっている。

- ・明治神宮研究の前提となる基礎的文献
- ・明治神宮の創建過程に関する研究
- ・明治神宮内外苑の造営過程に関する研究
 - 1 明治神宮の社殿建築に関する研究
 - 2 明治神宮内苑の森に関する研究
 - 3 明治神宮外苑の造営に関する研究
 - 4 聖徳記念絵画館と明治神宮競技大会の研究

明治神宮にかかわる議論を概観するために、主に山口輝臣の2005年刊行の著書『明治神宮の出現』を参照しながら、その創建の背景を確認しておきたい。

1912年に明治天皇が没し、14年には昭憲皇太后も没すると、15年に明治神宮造営局官制が公布され、両者を奉祀する官幣大社、

明治神宮の創建が進められた。同年、造営開始、1920年に竣工、11月に鎮座祭が挙行された。一方、神宮外苑も1917年に起工、26年に完成を見た。この間の経緯についてさらにたどっておくと、明治天皇の死去のち東京市長・阪谷芳郎、実業家・渋沢栄一ら東京市の有力者らが天皇陵の東京への制定を求めた。ところが、大喪は青山練兵場で行なわれることになったが、陵墓は伏見桃山への造営が決定した。これを受け阪谷、渋沢らは、陵墓の代わりに記念となる施設を大喪の祭殿の跡に建設するよう求めて、実業家、政治家らへの働きかけを強めるようになる。1913年には議論の場は議會、また政府に移り、同年11月、内務大臣から天皇への上奏、裁可を経て明治天皇を祀る神社を創建することが決定した。内務省は続く12月より「神社奉祀調査会」を開催し、そこでこの神社の概要についての検討が進められていく（山口、144-153頁）。

その後の詳細な経緯は省くが、結果的に実現することになる記念施設は、国費によって代々木御料地に建造された内苑と、明治神宮奉賛会が国民からの寄付を募って青山練兵場跡地に造営した外苑という複合的な構造を取った。内苑は明治神宮の社殿とその境内地であり、外苑には非宗教的な記念諸施設（聖徳記念絵画館等）が建造された。この内苑・外苑の構想には、伊勢神宮の内宮・外宮が影響を及ぼしていると指摘されている（84-86頁）。また代々木と青山という立地については、明治末年に計画が立てられたが実現しなかった日本大博覧会の会場と施設に関する構想が反映されているという（91-95頁）。

さて先の藤田（2011）が「明治神宮内苑の森に関する研究」として回顧していた研究領域において、畔上直樹の議論が重要な

位置を占めている。畔上は山口輝臣に加え、高木博志、青井哲人らの研究も参照しながら、自身の見解を展開してきているが、ここでは畔上のいくつかの論考のみに着目して、その見解をたどってみることにする。

まず前提となるのは、関東・関西の低標高地において照葉樹林が極相（人為的干渉がない場合に想定される安定した植生）として残存する（正確には、「残存してきたかのように見える」）「鎮守の森」が、太古の森の面影を伝える土着の聖地のように捉えられる場合がある、という事態である。「鎮守の森」を生態学的に重視する、畔上が紹介する森岡正博の言葉で呼ぶところの、「エコ・ナショナリズム」といった現象がこれに相当する（畔上「戦前日本の神社風致論と明治天皇の『由緒』」、以下「神社風致論」と略す）。これに対して畔上は、植生景観の歴史的变化を明らかにする近年の諸研究をふまえ、照葉樹林の「鎮守の森」に、伝統的な自然の植生ではなく、人為的介入によるマツ、スギの人工林からの植生遷移の進行によって成り立ってきたものがあることを明らかにしている（畔上「明治期『村の鎮守』の植生と地域社会」）。

畔上は特に明治神宮造営に即しつつ、神社風致論と近代林学・造園学との関係について、以下のようにたどっている。ここでまず着目されるのが、ドイツ留学を経て、その学問の指導的な立場に立つことになる東京帝国大学農林大学教授、本多静六（1866-1952）である。本多は東京での神宮造営の案に対しては、森厳な風致の実現は困難なので反対だとする議論を提示した。神社境内を荘厳すべき針葉樹は、東京市中の汚れた空気では生育しないというのがその根拠である（「神社風致論」166頁）。本多やその弟子たちの神社風致論は、生態学的な植生遷

移に基づくものではないことに加え、照葉樹のみを特別視するのではなく針葉樹も加えて神社にふさわしい常緑樹林を構想したものである。その背景として畔上は、明治時代の「鎮守の森」が植生遷移への人為的な介入によって維持されていた、針葉樹からなる「里山」的な聖地だったことを指摘している（同、173-174頁）。これはすなわち、畔上が「明治期『村の鎮守』の植生と地域社会」で明らかにした「村の鎮守」の実情が、本多らの考えの背景にあったことを示しているのだろう。

1914年初頭に鎮座地が東京に決まると、神社奉祀調査会の再編後、委員に任命された本多は、弟子たちとともに境内設計を進めていった。問題は、煤煙の舞う東京で森厳なる針葉樹林を造営することが困難だったことである。そこで案出されたのが、照葉樹林を神社風致論のなかに位置づけることだった。この点で、本多門下生で1915年から17年までは明治神宮造営局の技師として現場に立った上原敬二（1889-1981）が、自然に極相林状態を再生産していく照葉樹が神社林として適切であることを理論化していったことに、畔上は注目している（「神社風致論」179頁）。⁷上原は、都市化・工業化の進展する文明の時代に即した新たな神社風致論を創出していった（同、180頁）。この新しい神社風致論は、従来の針葉樹林を重視する神社風致論にすぐ取って代わるものではなかったとされるが、1970年代以降は、生態学的な「鎮守の森」論（たとえば、宮脇昭）のなかに、その出自は忘却されつつ、紛れ込むにいたったのである（同、181-182頁）。

畔上の別の論考も参照しながらまとめなおしてみると、この過程は次のように言えよう。明治神宮のために案出された生態学

的な神社風致論は、上原によって1920年前後には神社林一般についての理論となり、やがて神社のイメージは、「神代さながらの鎮守の森」という、とりわけ戦時期に合致した理想型に帰結してゆく（畔上「戦前日本社会における現代化と宗教ナショナリズムの形成」108頁）。結局のところ畔上は、「原始的相貌をみせる常緑広葉樹の神社イメージとは近代形成期の明治時代にはない、すぐれてモダンなものということになる」と結論づけている（同頁）。⁸

むすび

本稿は最近の限られた議論のみを取り上げたため、国家神道論にかかわる本格的なレビューにはなっていない。さらに安丸良夫や阪本是丸の議論などを検討しないと、十分な回顧にはならないだろうが、それでもいくつかの論点については触れることができたのではないかと思う。特に近年の議論においては、国家神道にかかわる諸概念や諸制度の歴史に加えて、畔上が（その他の研究者との議論のなかで）進めてきた研究によって、社会史の側からの成果が加わることにより、概念史、制度史では明らかにされることのなかった、近代日本宗教史の実態が徐々に知らされつつある。

国家神道論においては、特にその概念をめぐる議論が重要な位置を占めてきた。今日、島藪の著書が刊行されたことから、改めてその概念についての検討が必要な状況になっていると考えられる。島藪の議論は、神社神道の国家制度化の面を重視する「狭義の国家神道」論に対して、皇室祭祀と神社祭祀の斉一化を通じての天皇崇敬の国民への波及を重視し、両者を包含する概念として「国家神道」を再定義しようとしている。しかしながら、神社神道と皇室祭祀とを包

含し、祭祀のみならず教育やメディアも介して展開したとされる「国家神道」は、井上寛司や、本稿では扱わなかった磯前順一がいう「天皇制ナショナリズム」に相当するものと捉えることもできる。その点で島藺が練り上げようとする（広義、あるいは上位の）「国家神道」概念は、呼び名を変えただけのようにも見える。さらに戦後、「狭義の国家神道」が一応は解体されたあとには、神社神道とは別の「天皇制ナショナリズム」の問題のみが持続しているとも捉えることができると思われるので、島藺がいう「戦後における国家神道の存続」という捉え方も、それほど積極的な意義を示せていないように見える。

また、島藺による「神社神道」それ自体が近代に形成された制度だという指摘は重要だが、黒田俊雄の議論等を受け、（本稿では触れなかった論者ととも）井上が展開してきた、「神社」と「神道」の両概念の峻別とその歴史的展開にかかわる議論について、島藺は先の書物においては触れていない。井上の議論については、「宗教」概念に疑問があることは前述しておいた。島藺の「戦後国家神道」論には、米国的、西洋的な「宗教」概念への修正の試みも含まれていて、そうした方向への今後のいっそうの展開は、確かに意義深いものと思われる。井上と島藺の議論をともに踏まえ、その他の論者の考察も参照しながら、「宗教」「神社」「神道」「神社神道」「国家神道」について、改めて検討する必要があるであろう。その際には、畔上が進める社会史の側からの研究との相互参照が、必要となるはずである。

最後に畔上の議論への疑問を2点、記しておこう。『「村の鎮守」と戦前日本』の第Ⅱ部「「村の鎮守」の社会的活性化—戦前期神社界と国民教化・デモクラシー・地域社

会」では、活性化する在地神職層の具体例として、特に岡山県神職同志会に注目が向けられている。これは孝本貢、赤澤史朗の先行研究を受けて展開されている面もいくらかあるが、こうした研究動向に詳しくない私のような読者にとっては、岡山県の状況について取り立てて焦点を当てる理由についてはややわかりにくい印象がある。「岡山県神職会は、島根県神職会とならび、当時、全国最大規模の県神職団体である」（195頁、注8）と紹介され、また「岡山県神職同志会こそは在地神職社会的活動派、すなわち世紀転換期以降の『村の鎮守』新潮流として活性化した政治的主流派の推進軸であり、その『左派』ともいべき存在であって、それゆえに社活派の特質をもっとも明瞭に示す存在と考えられる」（164-165頁）とも説かれている。この点で、岡山県神職同志会が社活派の特質を「もっとも明瞭に示す」と判断できるのはなぜか。規模についての言及に加えて、その背景についてももう少し詳しく提示してもらいたいところである。

また、畔上が「国家神道」概念に与しようとする、その意図についても問うておきたい。本稿でも、一端をかいま見てきたように、「国家神道」概念は、論者により議論が錯綜してきており、現時点で收拾がついていないように見えるばかりか、さらには今後も收拾がつくことはなさそうにも感じられる。こうした状況下で、畔上が今日、あえて「国家神道」概念を用いつつ議論を展開するのはなぜか。この概念を用いる方が、用いないよりも、自己の論述において有意義であると考えているとすれば、その理由は何か。「国家神道」概念の、畔上自身にとっての有意性を聞いておきたい。この問いへの答えは、この分野における今後の

議論の展開にとっても、大いに参考になるだろうと思われるからである。

註

1. 本稿は、拙稿“‘State Shinto’ in Recent Japanese Scholarship,” *Monumenta Nipponica* 66/1, 123-145, 2011 の日本語版原著をもとに、本研究会のために書き改めたものである。

2. 注1の拙稿では、吉川弘文館『神道史大辞典』(2004)所収の柳川啓一「国家神道」、『岩波哲学・思想事典』(1998)所収の桂島宣弘「国家神道」、磯前順一「近代日本の宗教言説とその系譜」(2003)所収の「国家神道をめぐる覚書」、新田均「『国家神道』論の系譜(上)(下)」『皇學館論叢』(1999)についても言及したが、本稿では省略する。

3. なお畔上氏自身の国家神道論のエッセンスとも言える「地方神社からみた『国家神道』」も参考にした。同論文は、Mark Teeuwenの翻訳により*Religion*誌に掲載された“Local Shrines and the Creation of ‘State Shinto’” (volume 42, 2012, Routledge)の原著である。

4. さらに井上は柳田國男の「固有信仰」論についても論じているが、ここでは触れる余裕がない。

5. ただしこの時期について、国家神道の「確立」という言葉が用いられている箇所もある(33頁)。

6. <http://shimazono.spinavi.net/> 2010年10月から12月のアーカイブを参照。2012年6月12日確認。

7. 新しい神社風致論、生態学的な「鎮守の森」論の背景にある新たな価値観としての「自然」の称揚について、畔上は鈴木貞美らに触れながら言及している。畔上「明治神宮内苑造営と『その後』—近代林学・造園学の『鎮守の森』論」126頁参照。さらに「自然」のなかの「生命」に注目する有機的、全体論的な世界観、人間観が20世紀初頭の日本の大きな思想動向になっていったことについては、畔上「戦前日本における現代化と宗教ナショナリズムの形成」101-102頁参照。

8. 畔上はさらに明治神宮の内苑・外苑の空間形成の問題と重なる、公的な空間の序列構成の問題、さらに地域社会秩序の再構築の問題も論じてゆくが、

それについては本稿で論じる用意がない。

文献一覧

畔上直樹『「村の鎮守」と戦前日本—「国家神道」の地域社会史』有志舎、2009年。

———.「明治期『村の鎮守』の植生と地域社会—東京都多摩市域の地域資料をてがかりに」明治聖徳記念学会編『明治聖徳記念学会紀要』復刊46号、2009年、144-161頁。

———.「戦前日本の神社風致論と明治天皇の『由緒』」歴史学研究会編『由緒の比較史』青木書店、2010年、159-189頁。

———.「戦前日本における現代化と宗教ナショナリズムの形成」『日本史研究』582号、2011年、96-120頁。

———.「明治神宮内苑造営と『その後』—近代林学・造園学の『鎮守の森』論」明治神宮国際神道文化研究所『神園』5号、明治神宮鎮座九十周年記念公開学術シンポジウム「明治神宮造営をめぐる人々—近代神社における環境形成の転換点」2011年、119-128頁。

井上寛司『日本の神社と「神道」』校倉書房、2006年。

阪本是丸「『国家神道』研究の四〇年」『日本思想史学』日本思想史学会、2010年、46-58頁。

島藺進『国家神道と日本人』岩波書店(岩波新書)、2010年。

林淳「村上重良の近代宗教史研究—政教分離をめぐる生き方」安丸良夫・喜安朗編『戦後知の可能性—歴史・宗教・民衆』山川出版社、2010年、176-203頁。

藤田大誠「明治神宮史研究の現在—研究史の回顧と展望」明治神宮国際神道文化研究所『神園』6号、2011年、110-131頁。

山口輝臣『明治神宮の出現』吉川弘文館、2005年。

現代における Blood and Soil
—畔上直樹における「宗教ナショナリズム」
の位置づけについて—

粟津 賢太

本稿は、畔上直樹氏の「村の鎮守」に関する一連の業績をもとに、近代日本における神社と宗教ナショナリズムに関連したコメントを試みるものである。

今回、主催者から渡された畔上氏の業績は以下の著作である。

- A 『「村の鎮守」と戦前日本—「国家神道」の地域社会史』有志舎、2009年。
- B 「戦前日本における現代化と宗教ナショナリズムの形成」『日本史研究』582号、2011年、96-120頁。
- C 「地方神社からみた『国家神道』」(英訳出版予定の原稿)
- D 「明治期『村の鎮守』の植生と地域社会—東京都多摩市域の地域資料をてがかりに」明治聖徳記念学会編『明治聖徳記念学会紀要』復刊46号、2009年、144-161頁。
- E 「戦前日本の神社風致論と明治天皇の『由緒』」歴史学研究会編『由緒の比較史』青木書店、2010年、159-189頁。
- F 「明治神宮内苑造営と『その後』—近代林学・造園学の『鎮守の森』論」明治神宮国際神道文化研究所『神園』5号、明治神宮鎮座九十周年記念公開学術シンポジウム「明治神宮造営をめぐる人々—近代神社における環境形成の転換点」2011年、119-128頁。

畔上の業績の評価

ここでは、とりわけ「宗教ナショナリズム」が明示的に扱われているA(およびC)

とBを中心に考察する。

Aは東京都立大学に提出された博士論文をもとにした現時点における氏の主著である。とりわけ序章、第Ⅲ部(第6章、第7章)、終章は、日本史研究者のみならず、隣接諸学(宗教学、宗教社会学、人類学、民俗学等)が参照すべき重要な理論的貢献を行った業績であると思われる。また、Bは「宗教ナショナリズム」という用語自体をタイトルに冠した業績であり、氏の主張が端的に表れていると思われるのでやや詳しく検討しよう。さらにCは主著Aの要約版であり、今後英訳出版される予定とのことである。¹

まず、A論文であるが、とりわけ序章は、「国家神道」研究における近年の宗教学・宗教史研究の詳細なレビューともなっており、またこの分野の先行研究史研究としてきわめて質の高いものであると思われる。これまで地方史、都市史、公園史、あるいは文学研究、宗教史などの領域で個別に積み重ねられてきた、大正生命主義、地方改良運動、日本的教養主義、国家神道論等々の議論を総合し、さらに近代化の議論に、「現代化」という段階性を認め、かつ中間層としての地方神社や神職における活動の実態を明らかにすることによって、「上から」のナショナリズムの浸透ではなく、「下から」の契機と、その相互関係を明らかにしようという野心的試みであり、その際に「宗教ナショナリズム」論を援用することにより、戦前期日本における「宗教復興」現象、あるいは「脱私事化」を指摘し、そのことによって「国家神道」の成立を1920年代とみる仮説を提示するものである。

第Ⅲ部において重要だと思われるのは、第7章の阪本是丸による国家神道論をその資料引用の不備について指摘することにより、持論の正当性を主張している点である。

1930年1月21日の神社制度調査会幹事会内部資料からの「宗教圏外ニ置ク」との阪本の引用は、「普通宗教ノ圏外ニ置ク」の「普通」の2文字を省いたものであり、これは「内務官僚の神社観に変化があるかどうかを見極めるうえで決定的な問題」(A: 304)であることを指摘している。²

B論文は、明治期の神社の非宗教政策から、大正デモクラシーの時代を経て、大衆側から逆流する形で「下から」のナショナリズム運動が高揚し、戦時期の抑圧的な体制へとつながる歴史過程を、在地神職の活動に焦点を当てながら、かつ「宗教ナショナリズム」論をとることによって、解明しようとしたものである。

畔上の論を引用しておこう。

そのうえで注目したいのは、世紀転換期以降の新しい社会的な思想動向が強く宗教的感情を亢進させる面をもつと従来より指摘されている点である。そこにこそ政府の取る世俗主義への社会の側の違和感が生じてくるからである。[B: 102-103]

脱世俗主義的な神社をめぐる社会的主張は、このきわめて内面的な自己完成の欲望にささえられて、それを正当化するものとして展開されるのである。ここに、当時の若手在地神職たちが国民教化政策の現場で積極的担い手として活性化する根本動機の一つがあった。神社を回路とする国民教化政策は、単に上から政策的におしつけられていくのではない。地域社会の基底で、人格修養を掲げ活性化した在地神職たちの脱世俗主義的な宗教実践志向により読み替えられ、地域社会の深部から湧き上がる社会運動的な力学もはらんで展開していく。[B: 105]

こうして神社界の脱世俗主義的な神社観は、神社界の中心からではなく、先に見た国民教化の現場担い手として活性化した地方神

職たちを軸に形成されていく。それは神社界内部に対してはその古い上層・官僚主導の構造を打破し、自分たちの意向が反映するように神社界を造り変えようとする、まさしくデモクラシー回路構築運動となる。[B: 105-106]

以上の展開のなかで一九二〇年代半ば、世紀転換期以来の国民教化体制が安定して作動する神社政策の仕組みがはじめて構築される。戦時期の神社をめぐる問題とは、この上に展開していく性格のものなのである。そしてこのようななかで政府の世俗主義にもとづく神社非宗教論も、神社界にみられたような脱世俗主義的傾向を帯びて戦時期へと展開する。[B: 106]

このようにB論文では、非宗教政策から宗教化する過程を、その回路の完成段階として1920年代を提起している。この論の秀逸なところは、中間層あるいは地方的な担い手の活動を明確にしたことにとどまらず、それがデモクラシーを摂取した回路でもあったことを指摘している点であろう。こうして従来の学説にみられる断絶や暗転は、合理的な連続体として架橋され、戦時期における神社の宗教化と、抑圧的な体制や雰囲気の状態レベルにおける完成へと接合される。1920年代には、いわばこれから上演される悲劇の舞台が整ったのである。

この論は大正デモクラシー期を経てファシズム期にいたるこれまでの「暗転」論を越えて、より広い理論的なグランド・デザインを提示している。この点は高く評価したい。評者(栗津)は、これまで戦争/戦没記念碑が非宗教的なものから1930年代になって突然、宗教化される歴史過程に関心を持ってきたが、畔上の論は、このような過程をファシズムの問題に全てを回収させてしまうことなく合理的な過程としていか

に考えるべきかという見取り図を提供する、きわめて野心的であり重要な試みだからだ。³

批判

畔上の業績の重要性それ自体については疑う余地はないが、そこに決定的に欠けているのは概念理解や概念操作の不徹底である。具体的にいえばナショナリズム論の摂取と批判を他の研究者による要約に任せてしまっている点、また理論構築における用語法の曖昧さであろう。今回検討した諸論においては、ベネディクト・アンダーソン、アンソニー・スミス、マーク・ユルゲンスマイヤー等の、ナショナリズム概念の主要業績の原典それ自体が、すでに翻訳があるにもかかわらず注においても参照されていない。確かにそれらの業績は日本を対象としてはいないので日本史研究としては原典に当たる必要はないのかもしれない。しかし、ならばヒンドゥー・ナショナリズムはインドを対象としたものであって、時代も空間も社会編成も異なる現代インドにおける事例研究が戦前期の日本社会に当て嵌まるということを正当化することなどできないであろう。

1 「宗教ナショナリズム」概念の問題

これらの諸論において援用されている「宗教ナショナリズム」は Religious Nationalism であるから形容詞 Religious は字義どおりに訳出すべきであろう。さらにナショナリズムが宗教性を持つことは本来的な問題であるのだから「宗教的ナショナリズム」という用語自体が誤解を招く。こうした過誤がどこに由来するのかわかり確認してみよう。⁴

宗教的ナショナリズム論を標榜する論者たちは、従来のナショナリズム論がナショ

ナリズムをもっぱら世俗的な政治思想としてだけとらえているという批判をおこなっているが、この主張自体が実はきわめて疑わしい想定である。

差し当たって、ユルゲンスマイヤーもナショナリズムの定義において引用しているハンス・コーン (Hans Kohn) の定義から確認しよう。

コーンはナショナリズム研究の古典として必ず参照されなければならない重要な歴史研究者のひとりであるが、彼のナショナリズム論自体は管見の限りでは翻訳されていない。しかしながら、多くの他の文献の中で引用されているので、その限りでは部分的に翻訳がされている。たとえばユルゲンスマイヤーの著書ではコーンによるナショナリズムの定義が次のように提示されている。

ナショナリズムとは、個人の最高の忠誠心が国民国家（ネーション・ステート）に帰さねばならないと感じられるような認識のあり方。[ユルゲンスマイヤー 1995: 26]

実際のコーンの文章は次の通りである。

Nationalism is a state of mind, in which the supreme loyalty of the individual is felt to be due the nation-state. A deep attachment to one's native soil, to local traditions and to established territorial authority has existed in varying strength throughout history. [Kohn 1965: 9]

訳文における「認識のあり方」は原語では a state of mind であるので「心的状態」と訳すべきであるし、続く文でも愛着の問題が記述されている。また他の著作では「Nationalism is first and foremost a state of mind」[Kohn 1961: 10] と、ナショナリズムが、何よりもまず「ある心的状態」であることが強調されている。

Nationalism における、いわゆる「血と土 (Blood and Soil)」に対する信仰と言いうような愛着、換言するならば primordial (原

初的・原始的・始原的)な要素は、ナショナリズムを単に世俗的な政治思想ではなく、本質的に特徴づけるものである。⁵コーンはさらに、ナショナリズムは近代の創造物であるが、ナショナリズムの起源に、選ばれた民というアイデア、過去と未来の希望についての共通の記憶、民族的なメシアニズムというヘブライの3つの伝統を系譜的に特徴づけている。

アーノルド・トインビーも早い段階からこのナショナリズムの宗教性については指摘している[トインビー 1969=2001(原著は1966年に発行)]。

近代主義者として片づけられることの多いベネディクト・アンダーソンであるが、彼においても、そこで強調されているのは、次にみるようにナショナリズムの *primordial* な局面である。

そして最後に、国民は一つの共同体として想像される。なぜなら、国民のなかにはたとえ現実には不平等と搾取があるにせよ、国民は、常に、水平的な深い同志愛としてここに思い描かれるからである。そして結局のところ、この同胞愛の故に、過去二世紀にわたり、数千、数百万の人々が、かくも限られた想像力の産物のために、殺し合い、あるいはむしろみずからすすんで死んでいったのである。[アンダーソン 1997: 26]

『自然』なものにはいつもなにか選択を許さないものがある。こうして国民というものは、皮膚の色、性、生まれ、生まれた時代など——ひとがいかなともしがたいすべてのものと同一視される。(中略)今世紀の大戦の異常さは、人々が類例のない規模で殺し合ったということよりも、途方もない数の人々がみずからの命を投げ出そうとしたということにある。こうして殺された人々の数が、殺した人々の数をはるかに上まわったのは確実ではないだろうか。究極的[自己]

犠牲の観念は、宿命を媒介とする純粹性の観念をともなつてのみ生まれる。／ひとがふつうみずから選んだのでない自分の国のために死ぬということ、このことは、労働党のため、アメリカ医師会のため、あるいはおそらくアムネスティ・インターナショナルのために死ぬということを決して太刀打ちできない道義的崇高さを帯びる。それは、国とは違って、これらの団体にひとはたやすく参加したり脱退したりできるからである」[アンダーソン 1997: 236-237] (『自然』なものにはいつもなにか選択を許さないものがある)は、原文では *in everything 'natural' there is always something unchosen* [Anderson 1991: 143]。

さらに後年、ユルゲンスマイヤーは、宗教とナショナリズムはともに「秩序のイデオロギー」であって、潜在的には競合関係にあることを指摘している。

これらの観点からは以下のことが明らかであろう。ナショナリズムは近代の構築物であるが、そこには宗教的な起源があつて、そもそも宗教性を内包している。それゆえ世俗的ナショナリズムと宗教的ナショナリズムとの区別を設けることの妥当性はやはり問われるべきである。つまり、ナショナリズムに関する現象や運動は、ある一つの偏差(ヴァリエーション)の中に置くことが可能である。一方の極に世俗的ナショナリズムを置き、他方の極に宗教的ナショナリズムを置くことができるであろう。

50年代、60年代の欧米の研究者にとって、こうしたナショナリズムの宗教性は本来自明のものであつたのである。そしてその点を突き詰めたのがアンソニー・スミスの「エトニー」論であつたと考えられよう。さらにスミスは、ナショナリズム研究者たちの論を近代主義者 *modernist* と原初主義者 *primordialist* の二つに分類し、アンダーソン

を近代主義者であるとした。しかし、これは誤りである。

このアンソニー・スミスの誤りは、その後ユルゲンスマイヤーによって強調され、大澤真幸、中島岳志へと踏襲され、引き継がれてしまっている。かくして、政治的ナショナリズム、文化的ナショナリズム、あるいはエコ・ナショナリズム等々の一連の連辞的なナショナリズム概念が生み出されていくこととなる。

ただ、こう指摘したとしても、現象や運動としてこれらの連辞的なナショナリズムが存在しない、と言おうとしているのではない。これらはいずれも「血と土」に代表されるようなナショナリズムの *primordial* な局面の発露であって、それぞれの局面を対象化し、それに名前を付けることは可能であり必要でもある。しかし、それらはいくまでも記述的な概念化であって、そのみでは理論的な分析は進まないと言いたいのである。つまり連辞的なナショナリズム概念は、厳密に言えば説明概念ではなく、ある現象を名指すために作られた記述概念である。「宗教的ナショナリズム」という場合に、それが指しているものは「宗教的ナショナリズム運動」である。中島においても、実際に研究対象としているのは、インドにおいて先鋭化した「ヒンドゥー・ナショナリズム」の指導者や運動であろう。しかし、様々なナショナリズムの個々の現象や運動を命名し、それを記述するだけでは、つまり換言するなら、ナショナリズム運動をナショナリズムで説明してもそれは何も解明したことにはならない。

私見であるが、記述概念に留まるのではなく、それを越えてそれを解明する理論的な寄与を行っているのは、チャールズ・テイラーによる「社会的想像 *Social Imagery*」

の議論であろう。おそらく、アンダーソンによる「想像の共同体」論や、宗教社会学における世俗化論や市民宗教論等の議論の停滞を打開（ブレイク・スルー）する可能性がこの議論には呈示されている。想像された共同体論以降に生まれた業績であるから、アンダーソンの議論は所与の前提となっている。ナショナリズムとして提示された議論に新たな展開を与え得るものである。

テイラーのいう「社会的想像 *Social Imagery*」とは、「人が自分の社会的な実存について想像する仕方」[テイラー：31]であり、あるべき秩序についてのイメージである。そして脱埋め込み、世俗化の進んだ社会においては、「聖なるものの現前のあり方は、呪術的な世界に現前する形式からアイデンティティの中に現前する形式へと変化した」[テイラー：281]。それは政治的アイデンティティの源泉としての宗教の位置付けであり、「世俗的な世界のなかで神に与えられた新たな場所」[テイラー：281]である。このような視点から「ナショナリズム」とはこの意味で、デモクラシーの内側から（良性であれ悪性であれ）腫瘍のようなものとして生まれた」[テイラー：276-277]と指摘している。

2 「脱私事化」論の問題

「脱私事化」の論点をまさしく峻別しているのが、注に参照されている近藤光博論文である[近藤 2005]。近藤の指摘したポイントは「宗教復興」や「宗教ナショナリズム」という現象が指し示しているのは「宗教の脱私事化」という事態に他ならないということだ。これは、これまでの世俗化論をめぐる議論、あるいは理論的な枠組みに「宗教復興」という現象を明確に位置付ける意義をもったものである

「脱私事化」は宗教社会学における用法で

あり、ポストモダンの議論にみられるように、それが「脱～」というからには私事化（あるいは世俗化）が前提とされている。その前提があるからこそ意義がある概念である。そして私事化（世俗化）とは単に国家政策ではなく、あくまでも社会の私事化（世俗化）を想定した概念である。つまり、近代日本を考えると、なるほど近代国家形成期には、畔上の用語法を使うなら「上からの」世俗化は推進された。しかし「下からの」、つまりは社会の世俗化は果たしてどこまで進行していたのであろうか？もちろんこれは都市と地方では大きな差があるであろうが、少なくとも社会学においては、これは近代化を巡る議論として構成されている。ギデンズによれば、脱埋め込み論は20世紀後期における高度情報社会化を待たなくてはならない。あるいは民俗学によるならば、農村がその地位を失ったのは高度成長によってその農地を大幅に失い、生活層と有機的に重層化していた農耕儀礼がその意味を失ってゆく50年代から60年代を待たねばならないであろう。また、上からの世俗化にしても、例えば当時国内にいた外国人の目から見れば、まったくそんなことはなかったことが見て取れる。一例としてあげるならばチェンバレンの著作がある。お雇い外国人として来日し、東京帝国大学で教鞭をとった日本研究者チェンバレン（Basil Hall Chamberlain）は、新渡戸の『武士道』をはじめ、ご真影や国家儀礼という明治政府によって創られた国家崇拜の制度化を「新宗教の創造（Invention of a New Religion）」であると指摘している。これはホブズボウムなどを先取りした重要な視点である。⁶

3 用語法、とくに「規定」概念の問題

ここで検討した諸論において、とりわけ理論的な箇所頻りにみられるものに「規

定」という概念がある。おそらくこれは畔上論文のみに見られるものではなく、日本史研究者一般にみられるマルクス主義的歴史観の残滓であろうが、あまりにも無批判に多用され、用語自体が独り歩きしている感が否めない。漢字二文字による漢語的表現であるから、おそらくは翻訳語であろうが、現在この用語が使用されるとき、原語には何が想定されているのか？

通俗的マルクス主義においては、「下部構造が上部構造を規定する」といわれてきた。より厳密には『経済学批判』における以下の箇所であろう。

一定の社会的意識諸形態は、この現実の土台に対応している。物質的生活の生産様式は、社会的、政治的、精神的生活諸過程一般を制約する。人間の意識がその存在を規定するのではなくて、逆に、人間の社会的存在がその意識を規定するのである。⁷（下線引用者）

論文Cの結論部分から引用しよう。

戦前日本の地方神社像は、単に地域社会の近代化の深層部分で伝統を保持する結集核でもないし、近代化をすすめる国家政策の単なる手先でもない。その間にあって両者に規定され、反対に両者を規定していく、戦前日本の特質形成にきわめて大きな規定力を持つ存在である」[25]（下線引用者）

下線部には「規定」という言葉が3か所使用されているが、こうした表現は一体何を意味しているのだろうか？素直に読むならば、「村の鎮守」は媒介項あるいは媒介変数であったと理解されるが、もしも「規定」の意味が「決定」というように強い意味を持つのであるならば、これを媒介という意味で使用してしまっただけは概念自体の論理構造を破綻させてしまう。結論部分でこうし

た用語に依存してしまっただけは論文全体を意味不明のものとしてしまうのではないだろうか？ おそらく A の業績の序章を読み込むならばその意味はつかむことが出来るかもしれないが、⁸ 単独の論文は自己完結的である必要がある。

こうした難点は、日本史研究の読者層、あるいは言論空間を狭くしてしまうことにつながってしまうだろう。たとえ資料発掘に最重要の価値を置く日本史研究者であったとしても、国際的な水準での理論化を怠ってはならないことを示唆している。

おわりに

畔上の業績は、幅広い理論的展望を示すとともに、実証性も失っておらず、著者が新しい世代の日本史研究者であることは間違いない。しかし、そうした煌めきがあるにもかかわらず、理論構築をする際の概念使用のルーズさも目立つ。あたかも新しい酒を古い革袋に入れてしまっているような感が否めない。「よい大工は道具を選ぶ」というが、分析や理論構築をするに当たっては、そのツールたる概念を鍛える必要がある。

社会科学的研究の遂行は、研究者の持つ社会イメージが問われる局面でもある。それは理論構築における自己言及的な問題として正面から捉えなければならない。現在の日本史研究の抱える問題点はこの自己言及性への自覚の欠如である。しかし自己言及的な理論検討が十全に行われなければ、研究者の持つ暗黙の歴史観、あるいは歴史観以前の素朴な社会イメージ、たとえば通俗的なマルクス主義や素朴な共同体イメージなどを研究に密輸入してしまうことになりかねない。

畔上には、国際的に通用する日本史研究者として自前の道具を吟味・構築すること

を老婆心ながら要望して本稿を終わりたい。

【参考文献】

- Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin And Spread of Nationalism*, Verso Books; Revised 1991.
- B. H. Chamberlain, *The Invention of a New Religion*, Watts & Co. 1912.
- Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, Macmillan, 1961.
- Hans Kohn, *Nationalism: Its Meaning and History*, Van Nost. Reinhold, 1965.
- チェンバレン『日本事物誌』(1)(2) 高橋健吉訳、平凡社、1969年。
- チャールズ・テイラー『近代—想像された社会の系譜』上野成利訳、岩波書店、2011年。
- アーノルド・トインビー『現代が受けている挑戦』吉田健一訳、新潮文庫、2001年。
- ベネディクト・アンダーソン『想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行』白石さや・白石隆訳、NTT出版、増補版、1997年。
- M. ユルゲンスマイヤー『ナショナリズムの世俗性と宗教性』阿部美哉訳、玉川大学出版部、1995年。
- 粟津賢太「戦地巡礼と記憶のアリーナ 都市に組み込まれた死者の記憶—大連、奉天—」國學院大學研究開発推進センター(編)『慰霊と追悼の間—近現代日本の戦死者観をめぐって—』錦正社、2008年、pp. 72-114。
- 。「古代のカノンと記憶の場—英国エセックス州における戦没者追悼施設を中心に」国際宗教研究所(編)『現代宗教 2006』、東京堂出版、2006年、pp. 155-184。
- 。「近代日本ナショナリズムにおける表象の変容—埼玉県における戦病没者碑建設過程をとおして—」『ソシオロジカ』第26巻, 1・2号、2001年、pp. 1-33。
- 。「ナショナリズムとモニュメンタリズム：英国の戦没記念碑における伝統と記憶」大谷栄一・川又俊則・菊池裕生(共編)『構築

される信念：宗教社会学のアクチュアリテイ』、ハーベスト社、2000年、pp.113-131。

近藤光博「宗教復興と世俗的近代：現代インドのヒンドゥー・ナショナリズムの事例から」国際宗教研究所（編）『現代宗教 2005』pp.83-105。

中島岳志『ナショナリズムと宗教—現代インドのヒンドゥー・ナショナリズム運動』春風社、2005年。

註

1. 本報告後に同論文は、Mark Teeuwen の翻訳により *Religion* 誌に掲載された。Azegami Naoki “Local Shrines and the Creation of ‘State Shinto’” (vol. 42, 2012, Routledge).

2. ただし、残念ながらこの重要な記述箇所には誤植がある。第7章、A: 304、10 行目「これを含めて引用するしかないかが」→「これを含めて引用するしかないかが」

3. この論点は非常に興味深かった。慰霊研究においてもこの断絶は史料上越えられないものがあり、拙稿では先行していた軍隊のハビトゥスの一般社会への持ち込みと解釈している [粟津 2001, 2008]。近年、この断絶を埋める可能性のある大日本忠霊顕彰正会と在郷軍人会と地域とからなる一括資料の発掘が、高知大学の小幡尚によって進められている。

4. ナショナリズム研究に関する評者のレビューについては [粟津 2000, 2006] を参照頂きたい。

5. ここでは深く立ち入らないが、この点に関しては宗教社会学においても市民宗教論をめぐって議論され、文化人類学においても議論されてきた。

6. B. H. Chamberlain [1912] は後に和訳され『日本事物誌』の「武士道」の項目に収録されている。チェンパレン [1969]。

7. カール・マルクス『経済学批判』武田隆夫・遠藤湘吉・大内力・加藤俊彦訳、岩波文庫、1954年。本稿において参照したのは次のオンライン・テキストである。<http://web1.nazca.co.jp/hp/nzkchicagob/DME.html> / 2011年12月15日アクセス。

8. おそらく次の箇所などであろう。「戦前期『村の鎮守』の歴史具体的な姿を浮かび上がらせようとしたとき、国家的規定性のみで議論することはあきら

かにリアリティを欠く」[A: 8] 「そうした国家的構築物の形成が、社会にどのような状況をつくりだし、社会からの動きにどう国家が規定され、それに国家がどのように対応していくのかなど、『社会と宗教』ともいべき問題群が重要になる近代展開期の局面、『上から』と『下から』の契機がきりむすぶメカニズム分析に大きな弱点をかかえている」[A:9] 「いずれにせよ、『国家神道』における国民教化体制といった体制イデオロギー浸透機構の社会体制としての意味をとらえようとするなら、国家の政治的主体性のみをもつばら強調し、イデオロギーが権力的に押し付けられていくといった議論の水準はもはや克服すべきであろう」[A: 16]

リプライ

畔上 直樹

奥山、粟津両氏による、歴史学とは異なる専門的見地からの筆者の研究に対するコメントにはなるほどと思わせられることが多く、また明晰な理論化やその文章化に強い苦手意識をもっている筆者には、今に至るもうまく返答を言葉にできないことばかりであることを正直に告白しなければならぬ。筆者の歴史学研究者としての研究姿勢にかかわる指摘等は、ここでやせた答えをむりやりしほりだすより、ひきとって研究をすすめるなかで自問自答しながらじっくり考えていきたいとも思う。したがって、このリプライは、指摘された論点のいくつかについて、まとまりきらないままの暫定的な感想めいた雑文を書き連ねたものでしかないことを、まずことわっておきたい。

「国家神道」という研究領域の意義と概念使用の問題

筆者は、20世紀初頭を日本の近代化過程が展開期にはいる「現代化」の開始ととらえ*、そのなかで社会に広められ「消費」さ

れたナショナリズムが、今度は「下から」のモメントとして「逆流」し、それをくみこみながら質的に再編されていくという見通しをもつが、その過程で宗教といった「非合理的なもの」の問題の位置づけかたが決定的に重要な意味をもっていると考えている。これはきわめておおざっぱに言えば、かつての橋川文三による明治の国家主義との断絶性を重要視し、個の内面問題の深淵から議論を説き起こそうとする超国家主義論を発展的に受け継ごうとする議論動向を受けとめ、それを近年の世俗化論批判、すなわち近代社会における「宗教復興」状況とそこでの「脱私事化」現象、さらには「宗教ナショナリズム」論の文脈に位置づけようとする試みといつてよい。

もちろん、近代日本の特質を歴史的に解明するための有力な枠組としては、従来からのデモクラシー／ファシズム論や、昨今ではとりわけアンダーソンのナショナリズム論と強く結合している国民国家論、あるいは総力戦体制論等々がある。しかしいずれも近代日本のナショナリズム再編という問題に、全体としては説得力をもつ明快な解答をだせているといえるかといえば、筆者は否定的である。こうしたなかで、冒頭に述べたような見地からすると、封建遺制論批判にはじまり国民国家論での「創られた伝統」や「市民宗教」、あるいは近代政教関係論といった比較史的な議論の一部としてかなりの程度回収されてしまったかにみえる「国家神道」なるテーマをかかげた研究領域が当初問題にしようとしたものには、そこに解消しえない独自の意義をもちうるものとして現在「発見」すべきものがある、というのが筆者の判断である。現在「国家神道」概念を用いる意義はなにか、という奥山コメントの問いに対してはさしあたり、

変化球気味ではあるがこのような文脈で少し関連すると思われることを書き記しておくことにとどめておき、今後も考えていきたいと思う。

近代天皇制国家においては、宗教は私的領域に限定され、例えば公的性格の強い国民教育とは政策的制度的に明確に区別して扱われる一方、神社や教育勅語といったグレーゾーンについても、その憲法との整合性といった正当性主張においてきわめてきっぱりと「非宗教」の「道徳」として位置付けて扱われるといった、明確な世俗主義を基本方針として確立していったといえる（したがって筆者は世俗主義の立場がそのままにか自由な信教空間を保障する枠組みになると考えているわけではない）。

だが、20世紀初頭以降の近代日本の歴史過程では、社会的にはそうした体制への違和感が強まり、宗教の役割がむしろ浮上り社会的に活性化、翻訳概念としての起源をもつ「宗教」の概念変化をともしつつ、宗教が私的領域と公的領域をまたがるかたちで説明され、それが説得力を持つようになり、全体として世俗主義的なさまざまなもの（例えば神社非宗教論）の「再解釈」を伴って、公的に強い影響力を戦時期にかけて積極的に果たしはじめる。そのいわば新しく形成されつつある社会的現実のただなかに、よりそうようにして浮上してきたのが、宗教学者加藤玄智の「国家的神道」論である。ネーミングに「的」が加えられていることが象徴するように、形成期近代天皇制国家の公式的な立場という先行する現実を示す、従来の世俗主義的な「公」領域の神社神道を、信教の自由規定で問題となる「私」＝宗教領域の教派神道と区別する意味で従来もちいられていた「国家神道」（現在「狭義の」国家神道概念のよりど

ころとされる用法)を明らかに意識し、もっと広がりと積極性を内包した概念として対置されたものである。この新しい社会的現実を背景に誕生した戦前の「国家的神道」論こそが、戦後民主主義の文脈の中におきかえられ、「国家神道」という研究領域形成に決定的役割を果たした村上重良の「国家神道」論に直接つながっていったのである。こうした歴史的経緯を包含して形成された「国家神道」論には、例えば国民国家論の「創られた伝統」による文化統合論の一環を構成するなどといったことにとどまらない、独自の研究領域としてのひろがりがあると考えていく必要がある。

これを念頭においたうえで「国家神道」研究における概念整理問題についても少しだけであるが言及しておこう。概念の狭義／広義の両者の重層(にもとづく議論の混乱)といった問題は、研究者の概念規定という問題にとどまらないのは明らかで、その起源に展開期に入った近代日本がうみだしていった「もう一つの現実」の形成にかかわって、その重層化が発生したという、すぐれて歴史的な経緯が存在している。その点からいえば、両者はたしかに同一視して議論すべきではないが、両者はともに形成された「現実」を背負って歴史的過程のなかで関係し合っている。したがってそもそも「どちらか」といった話でもない。制度史的に「現実」としてきわめてみえやすい明治期以来の、いわば 19 世紀的な「現実」にかかわって先行する世俗主義的・政府公式的な「国家神道」の用法だけでなく、後発の加藤のいう「国家的神道」にしても、決して学者のオリジナルな見解などにすまされない 20 世紀的な、世俗主義に違和感を持つ社会的「現実」をふまえている。「国家神道」研究は、その概念重層化が形成され

る 20 世紀初頭以降に軸心をおきつつ、同時に(19 世紀と 20 世紀の「二つの現実」にもとづく)二つの用法の関連性を議論から排除しない構えや、議論のすそ野をできるだけ広く確保することが必要だろう。ただし、筆者はこうした「国家神道」という言葉の用法が形成される歴史的な経緯を重視するからこそ、反対に神社神道の世俗主義的な国家的取扱の問題を安易に脱中心化することで「国家神道」の領域を拡散させて論じてしまうようなことには与しがたい。筆者が「国家神道」概念を狭義のそれを出発点にする理由はそこにある。

宗教ナショナリズム論・世俗化論 をめぐって

筆者の場合、「宗教ナショナリズム」といっても、近代日本を「世俗ナショナリズム」国家と異なる、「宗教ナショナリズム」国家などと予め本質主義的に規定しているわけではない点は、あらためて強調しておきたい。この点で、同じく「宗教ナショナリズム」を議論にくみこんでいるといっても、島蘭進の近年の国家神道論とは大きく異なる。

粟津コメントではナショナリズム理論においてナショナリズムのなかの宗教性という問題はそもそも自明なものとして組み込まれているのであり、宗教ナショナリズム論には論点整理からして重大な理論的問題性が含まれるとする。理論的な問題性という点は確かに重要だし今後考えていきたいとは思っているのだが、筆者にとってまず気になっているのは、実はそこではない。ナショナリズムが宗教性をはらむことは自明だといわれることをもって、何か筆者の見解が批判されているようにみえることがよくわからないのである。筆者もコメントにあるような、ナショナリズムの内包する

宗教性という点をベースに立論してきたつもりであり、そのうえで「宗教ナショナリズム」という議論をしているのである。ナショナリズム（近代国家）の宗教性に注目して「国家神道」を論ずることを標榜することについては、歴史学でもすでに思想家として著名な子安宣邦が試みていることでもあり、別段異論ないのである。コメントはひょっとしたら、筆者の議論が近代日本＝「宗教ナショナリズム」国家といった本質主義的把握に基づいていると理解しているのではないだろうか。筆者が「宗教ナショナリズム」という議論を用いている局面は、あくまで近代展開期のナショナリズムの下からの「宗教化」という過程について限定的にしているものであり、「宗教的ナショナリズム」の本質をもった国家という規定にはあらかじめ立っていない。まさしくナショナリズムの内包する宗教性が、近代展開期にはいった日本で「現代化」の問題として、どのようにして特に公共領域にまたがって強まるのかを考えているのである。

そうすると、筆者が問題とする意味での「宗教ナショナリズム」とは、なによりも世俗的なナショナリズムがどのように「宗教化」するのかという問題が決定的に重要なところになる。これは周知のように、近年の近代化と世俗化をめぐる再検討問題に関連している。近代日本における世俗化をいかに考え、展開期にはいつて「宗教化」するとはいかなることなのか、ということになる。

この点に関してコメントは、世俗主義的な方針や制度が整備されて近代化がすすむといっても、民俗学の成果をみればわかるように、社会がそれで容易に世俗化するわけでないことは明らかだと批判する。つま

り、20世紀初頭にはいり「脱私事化」がおこるなどといっても、いわば再宗教化でもいえるだけの社会の世俗化をそもそも想定しえるのか、ということなのだろう。確かに基層社会と政策がすすめようとしているものがずれていることは特にこの時期であれば、確かに容易に発見できることに属するだろうが、むしろここで想起したのは、近代化をめぐる筆者言うところの「影響論」的なものいいを感じる点である。このようなものいいは、影響がある／ないといった「結論」があらかじめでてしまっており、近代的な制度や政策と実態のズレのある／なしの単なる確認という段階で議論が停止してしまう危険性が高く、ズレの内包するダイナミズムや、その内実の意味するところにふみこまない、あまり生産性のある話にならないと考えている。

他方、コメントで明治国家がそもそも「公共宗教」のようなものを実質的に作りあげているのではないか、という批判についても、同じようにあまり生産性がある議論とは筆者は考えない。近代の公共領域での宗教の役割を具体的に論ずるという問題にとって、近代と世俗化をめぐる観点こそが決定的に重要である以上は、その正当化が世俗主義的な二分法をふまえているのか、例えば「国家の宗祀」神社は「公」領域で扱われているのだから、それを政府が政策的に動員しても憲法における「私」領域の信教の自由規定に抵触しないとといった公式的な神社非宗教論と、世俗主義的二分法をふみこえてもよいとして、神社を位置づけていく社会的論調、例えば加藤玄智のように「国家的神道」＝「国民的宗教」を主張するのかは、区別して論じられるべき問題だろう。

分析事例の一般化手続をめぐる問題

岡山の事例を軸に在地神職層の活性化をめぐる議論の一般性確保への疑問、もしくは不十分性への指摘は今回も奥山コメントに示されているが、これは筆者が常に指摘されてきた批判の一つであった。筆者が岡山を選定した直接の理由はたしかに、近代在地神職層のまとまった具体的研究が当時なかったなか、例外的に言及されてきた事例であったのが岡山だったという点は大きい。なぜ、岡山が注目されてきたのかといえば、在地神職層の全国結集に結果する活性化のなかで、岡山のグループが神社界内部の政治動向においても、社会的活動においても目立った役割をはたしていたため史料での露出度が高く、また内部史料的にも充実した内容の県神職会史料が作成され、今に大部分が残されているといった条件にもめぐまれていたことがあった。

ただ、もちろん筆者は岡山の動向をそのまま一般化しようとしたわけではない。特に注目していたのは、岡山グループの自己主張がこのグループを核に全国結集する際に契機となった自己主張のありようと直結しており、主張の内容を根本でささえる要素が当時の在地神職層を共通して規定するものだったからである。彼らの、そして全国結集の場での主張の骨格をなす「国家的責務民社優位論」は、明治後期の神社政策の全体的な転換なしにはそもそも成立し得なかったものであるし、次世代青年層を中心とする彼等の活性化をささえた機動力それ自体としての自我問題は、在地神職の若手のみならず、近代的諸制度のなかで自己形成をした世代がはじめて日本社会の担い手として登場してくる状況のなかで、当時の地域青年に広汎に検出できる性格のものである。単なる事例研究をやったのではな

く、こうした地域を超えて検出する共通の契機に注目しながら分析して行くことで、各地の事例研究において、あまり顕著な色合いが出ない場合でも、その共通的傾向や差異を計測しうるだけの参照軸たりうる論点をだそうとしたわけである。問題の一般規定性を露頭として「極端に」表出しているケースとして岡山を位置づけ、まず、当時の在地神職たちの動向を知る上での基準となるものを確定しようとしたことは、例えば筆者が岡山ほど突出していない和歌山の神職たちの動向を分析する上で大いに役立った。ただ、なぜそれだけ岡山の神職たちが突出するのかという事例の地域個性への留意が弱いことは確かで、それはむしろ近年研究が進展しつつある地域事例、例えば京都や大阪、埼玉といった事例との比較をするなどして検討していく必要もあるだろう。特に社会運動や宗教運動の地域的傾向との相関関係等はこうしたなかからうかがいあがるのかもしれない。

いずれにせよ、近代神職たちの実態についてはまだまだ圧倒的に研究蓄積が不足しており、なにか総括めいたことはいいにくい。いまのところ、自説に大きな修正を加える必要性は感じないが、今後、研究蓄積の一定の進展段階で、あらためて自説の検証とより正確な位置付けについて考察してみたいと思っている。

むすびにかえて

近代宗教の強い公的役割をいかに理解するかという問題は、なによりも封建遺制論のもとで出発した戦後の村上重良を実質的の出発点とする「国家神道」論では、戦後民主主義のもとで「世俗化するはずの近代」として未成熟な日本を証拠だてる現象をめぐる議論として出発したといえる。だが、

この立場は、基準としての「世俗化するはずの近代」をそのまま自明としたまま、しかし未成熟でゆがんだ近代イメージとして日本を描くのではなく、近代国民国家一般の「創られた伝統」による文化統合との関連で比較史的に日本近代をとらえる傾向が強まれば、そのことは「国家神道」論にとっては、そのまま研究領域としての独自有効性を失効する理論的危機に直結することになる。現時点からかえりみるならば、「世俗化するはずの近代」への自明視の強固さは、そうした通念の下での封建遺制論からの近代日本のイメージ転換が、「国家神道」論にとって根本的な理論的危機の状況をうみだすことへの研究史上の無自覚を生み、結果、村上重良が「国家神道」を研究するうえでなによりも解明しようとした戦時期の位置づけ（あくまでそのための明治初年への議論の遡及であったこと、したがって、少なくとも論理構成上、「国家神道」論は近代日本の形成期の特質を第一義的に明らかにしようとしたわけではないところに出発点があったことは、その後明治期の研究中心に展開した研究状況をふまえると、もっと意識されてよいことと思われる）の不明確化、近現代史研究の最新成果との乖離、さらには概念不要論まで登場してくる状況を準備してしまったとみることができるのではないだろうか。

とはいえ、最近の研究は近代化と世俗化の関係の等値を自明視せず、何らかの意味でこの関係性を自覚的に問い直そうとするなかで議論する傾向が強まっていると筆者はみている。ただ、大局的にはそれでもまだ、島藺進の議論やそれに自説を対置した井上寛司の議論がそうであるように、それを世俗／宗教の「どちらか」と議論している水準にとどまっているようにも思われる。こ

の排他的二分法それ自体が世俗主義的なものであり、そのレベルでの通念性を意識化したところでない、戦前日本における宗教の位置づけをめぐる動態も十分把握できないのではないかと。戦後に研究領域として確立する「国家神道」という言葉とその内実も、まさしく、そのような世俗主義的二分法をめぐる動態のなかに歴史的起源をもつものであり、その研究領域としての本当の独自性は、この雑駁な小文でも多少は示唆したように、世俗主義的な二分法それ自体を意識化したところにみえてくると考えられる。その意味では、「国家神道」なる研究対象は、混迷をきわめているといわれる研究の現状の中で、しかし実は本来の研究領域としての独自性が、その混迷のなかからようやく「発見」されつつあるのではないかと、ひそかに思うのである。

* 筆者が議論の根柢においている歴史段階性を「現代化」と呼ぶことが妥当であるかどうかは、コメントでも批判があるようになり異論があることは承知している。また、英語圏かつ宗教学関係の読者を想定した拙稿である“Local Shrines and the Creation of ‘State Shinto,’ Religion, 42/1, 2012”では、その含意を表現することがむずかしいと思われるため、暫定的ではあるが、*twentieth-century modernization*（「二十世紀的近代化」）に置きかえている。いずれにしても、かつて石井規衛がパクスブリタニカ以後1980年代までつづく世界史的現象を総括的に表現した「初期現代的症候群」概念（石井『文明としてのソ連 初期現代の終焉』山川出版社、1995年）等も含め、今後さらに考えていきたい。

おくやま・みちあき
南山宗教文化研究所第一種研究所員

あわづ・けんた
南山宗教文化研究所研究員

あぜがみ・なおき
上越教育大学准教授