

# 神道と国家神道・試論

——成立への問いと歴史的展望——

島 蘭 進

## 一、国家神道の概念をめぐる

一九七〇年代以来、国家神道とは何かをめぐる学問的討議の中心的素材となったのは、宗教学者の村上重良の業績である（村上 一九七〇、新田 一九九七、一九九九）。村上 は国家機関であった神社神道だけを指す狭義の国家神道概念ではなく、国家機関となった神社神道、皇室神道、そして国体の教義の三つの要素からなる広義の国家神道概念を採用する。村上の議論は大きな像を描き出したところに力があるが、諸所に不備が多い。その一つは国家神道の諸要素としてあげられているものをひとまとまりに「国家神道」とよぶのが適切である根拠が十分に示されていないことである。

法制史に造詣が深い神道家の葦津珍彦のように、法制度上の堅固な用語法に立脚して、国家機関であった神社神道

のみを国家神道とよぶのがよいとして村上を痛烈に批判するような議論（葦津 一九八七）が一定の支持を得たのはそのためでもあった。マルクス主義の影響が濃かった戦後の歴史学者もこれに従ったかに見えるのは、実証主義の規範が強く宗教に関わる理論構築には関心が薄かったことが影響している。とりわけ、宗教に関わる概念の宗教学的、比較社会的、比較文明的な視点からの批判的検討は歴史学にとって取り組みやすいものではなかったようである。

私の見るところでは、葦津のように国家神道の概念を狭く制度的な用法に限定して用いるのは適当ではない。村上の用法にそのまま従うのではないが、広義の国家神道の諸要素をひとまとまりに「国家神道」とよぶ方が日本宗教史の、また神道史の現実に迫る上で適切である。そこで、私は狭義の国家神道概念ではなく、広義の国家神道概念を鍛え直して用いることを提案してきている（島蘭 二〇〇

一 a、二〇〇一 b、二〇〇二、二〇〇六 a)。

国家神道とは何かという問題を解きほぐすには、そもそも神道とは何かという問いに目を向けなくてはならない。「神道とは何か」という問いに対する答が異なれば、「国家神道とは何か」という問いに対する答も異なるものになる可能性が高い。さまざまな要素を含んだ神道全体の中で、国家神道はその一部をなし、神道の歴史の中に国家神道はその位置をもつ。神道史と国家神道史の双方が見通せるようになることが、国家神道概念の鍛え直しの鍵となろう。

では、神道はいつ頃成立し、どのような変化を経て近代に至ったのか。近代以前の神道から近代の神道へと何がどう変容したのか。近代の神道は神道史全体の流れの中でどのように成立してきたのか。近代国家神道にあたるもののように成立してきたのか。近代以前に国家神道にあたるものはなかったのだろうか。また、近代国家神道は近代の神道の中でどのような位置を占めるのか。こうした問題の理解が深まることで、国家神道概念をどのように用いればよいかという問いにもっと答えやすくなるだろう。

ところが、この「神道とは何か」という問いがたいへん答えにくい。人によって答が多様であり、その違いをどう理解するかについての議論もあまりなされていない。神道

というものがそもそも輪郭の不鮮明なものであり、この語を用いる側の考え方によって何を指すのか意味内容が変わってしまう。だが、それにしても学問的討議が進んでいない。混迷が深く議論が進んでいない大きな理由の一つは、従来の学問的理解において近代制度史上の神道概念や国家神道概念が色濃く影を落とし、思考を止めてしまっていることである。

「国家神道」の概念規定をした歴史的な文書は、一九四五年一二月に連合国司令部(GHQ)が示した「神道指令」(国家神道、神社神道ニ対スル政府ノ保証、支援、保全、監督並ニ弘布ノ廃止ニ関スル件)だが、この文書は混乱のもととなったとも言えるものである。

ここでは、「国家神道」は以下のように定義されている。

本指令ノ中ニテ意味スル国家神道ナル用語ハ、日本政府ノ法令ニ依テ宗派神道或ハ教派神道ト區別セラレタル神道ノ一派即チ国家神道乃至神社神道トシテ一般ニ知ラレタル非宗教的ナル国家的祭祀トシテ類別セラレタル神道ノ一派(国家神道或ハ神社神道)ヲ指スモノデアール

法令に関わる定義であるためということもあって、法制度上に「神道」として表れるもののみがあげられることになった。そこに、アメリカの政教分離理念や「宗教」概念

も影を落としている。近代的な法制度では、宗教団体が法体系上に位置づけられ、それらが「宗教」と見なされることになる。神道指令における「神道」も宗教団体や宗教施設や宗教専門家が構成するものとして取り上げられているが、それが狭い意味での「国家神道＝神社神道」と「教派神道」である。では、神道とはそれだけのものなのか。もっと広い範囲のものを指して用いられているし、その方が適切なのではないか。その中で神社神道や教派神道はどのような位置を占めるのか。このような問題には、神道指令はまったくふれていない。そこで、あたかも神社神道と教派神道のみが神道を構成するかのような印象が生じてしまうのだ。

神社神道と教派神道をもって神道が構成されるという暗黙の了解は、第二次大戦後の宗教制度によっても強化されてきた。宗教法人として登録される団体こそが、「宗教」を代表するものと見なされている。これに従うと神道とは、神社本庁を初めとする神社と教派神道系の諸団体から構成されることになる。しかし、実際には皇室神道（天皇と天皇家が関わる祭祀）があり、それに強い関心を寄せる人々が多数存在する。神社界の人々ではないが、朝廷の神事に関心をもったり、天皇家の神祕的起原に由来する制度や慣行を尊重すべきだと考えたり、記紀神話の精神的意義を信じて

それを広めようとする人々もいる。神道の中のこうした要素は、宗教法人や宗教団体としての神道を見ているだけでは明らかに不十分である。

ところが、戦後の神道学者も歴史学者もこうした概念規定上の問題を歴史的展望の下に考察することなく、神道をまずは近代法制度上の宗教団体によってとらえてしまう傾きがあった。葦津珍彦や新田均のような神道学者だけでなく、安丸良夫、宮地正人らの歴史学者も、国家神道を狭くとって国家機関とされた神社神道を指すという前提を受け入れてきた（安丸 一九七九、安丸・宮地 一九八八、安丸 一九九二）。そしてそれは、第二次世界大戦後の「神道」は神社本庁の傘下にある神社神道によって代表されるととらえる傾向と結びついている。これは、宗教を信仰者が構成する宗教集団・宗教団体としてとらえる、欧米近代の宗教制度や宗教概念に無意識のうちに影響されたものである。

しかし、宗教とは人々が共有する信仰や実践によって特徴づけられるべきものであって、宗教団体を構成しているかどうかは二次的な問題である。また、自覚的な信仰者が構成する宗教団体こそが宗教の単位であるという見方も、帝国の中の私的団体から出発したキリスト教や、神と向き合う個人こそが宗教の基礎だとするプロテスタント的な宗教観や近代的な法制度に影響されて偏ったものであり、日

本の（そして世界各地の）宗教の実際にはあわない（島藺・鶴岡 二〇〇四）。

こうした宗教理解の狭さは、天皇や皇室をめぐる神道的な観念や実践（皇室神道や朝廷祭祀だけに限定されない。天皇崇敬のシステムは皇室神道・朝廷祭祀の枠を超える）が、どれほど「神道」の事柄として取り上げられているかによって判断できる。皇室神道・朝廷祭祀が国家神道の一部として考慮に入れられるべきものであることは当然のことだが、神道学、歴史学の両方の系統の研究者が近代の「神道」を論じるとき、皇室神道・朝廷祭祀をほとんど取り上げることなく、神社神道の宗教制度問題を論じることが国家神道理解の主要課題としてきた（たとえば、阪本 一九九四）。これは宗教を宗教団体として理解する思考枠にしばられてきたことの良い例である。「国家神道とは何か」がわかりにくくなっている大きな理由の一つは、比較し概念批判しつつ「神道とは何か」を問うことをせず、近代宗教制度上の概念に安易に依拠して来たことにある。

こうした混迷状況を超えていくには、近代という枠を超えて「神道とは何か」を問うのがよい方策だ。これはまた大きな課題だが、ここではとりあえず、そもそも神道とはいつ頃、成立したのかという問題を取り上げる。この問題についても諸説があり答は一致しないのだが、諸説の相違

点がわかりやすく、したがってどの説が妥当かの判断がしやすいからである。また、この問いに答えることは、神道史について大きな展望をもつことに道をひらく。

以下では、神道の成立をいつのこととらえるかについての諸説を検討し、それぞれにおいて「神道」概念が何を指すものとして用いられているかについても問う。そして、どのような「神道」や「国家神道」概念の採用が適切かについて論じ、あわせてそれらと神道・国家神道の歴史的展望の関わりについて示唆したい。

古代から近代までを見通して「神道とは何か」を問うという大きな課題に正面から取り組むには、朝廷祭祀や神祇制度史、また神道思想史や記紀解釈史の膨大な諸業績と取り組まなくてはならないだろう。この稿の目標はもつと限られたものである。広く神道史の展望を述べようとした既存の論考を検討することで、「神道とは何か」、また「国家神道とは何か」という論題を明確にしていくことに主眼を置く。神道史の諸時期をめぐる詳細な宗教史的検討は今後の課題としたい。

## 二、縄文・弥生時代説と中世後期成立説

神道は日本の国家が形成される以前の時代からあり、その起原は縄文時代の照葉樹林文化、あるいは稲作農耕文化

がもたらされた弥生時代まで遡るとする考え方がある。たとえば、安蘇谷正彦の『神道とは何か』は、神道は弥生文化とともに成立したとする。

はじめに神道的祭りと呼んでよいお祭りがいつ頃から成立したか、考えてみよう。神道は「祭りの宗教」と言われるほど、伝統的に祭りの占める位置は重い。神道の祭りは、一般に「神への奉仕」と規定される。神への奉仕の具体的な内容は、神さまに対して饗応<sup>11</sup>おもてなしをすることである。日本人の感覚からいっても、お客をもてなす場合もつとも重要なことは、何をご馳走するかどうかであろう。神にお供えするものは洗米、神饌と言い、神饌の中でもつとも重要なものは洗米、お餅、酒である。すべてお米に関わる。この点は、大は伊勢神宮のお祭りの場合も小は村々のお社の祭りでも、全く変わらない。また米に関わる神饌を重視する点は、古代から現在まで一貫しているように思われる。とすれば、神道の祭りにおける大事な特色の一つが神にお米を供えることと理解してよく、神道的祭りの起源を神饌に米を用いたと推測される弥生時代という説が成立することになる。(安蘇谷 一九九四、三〇ページ)

続いて安蘇谷は、神道は「日本文化の中核」であるとして、日本文化の形成と稲作農業とが分かちがたいとし、「神

道の起原ないし形成期も、今から二千五、六百年前にはじまった弥生時代とみなすのがよいと推測される」と結んでいる、

日本文化の主要な特徴はもつと古く縄文時代に見られるものなので、神道の根は縄文時代まで遡るといふ論もある。これらは、「神道<sup>12</sup>日本の民族宗教」論、あるいは「日本文化即神道」論と深く関わっている。たとえば、堀一郎は「日本文化の潜在意志としての神道」という文章で次のように論じている。

外来文化を変質せしめる選択意志をただちに「神道」とよんでいいかどうかは、なお吟味を要するであろうが、しかし「神道的なるもの」あるいは「日本的なるもの」といわれる潜在的主体性の強い存在は何により導かれ培われたかは考える必要がある問題である。(中略)日本人は古代に於いて仏教への深い傾倒を示した。そして神道と仏教は複雑多岐な習合を遂げたといわれる。しかし、その習合は真にシンクレティズムとよぶべきものではなかった。(中略)むしろ久しく、「神たちをば、仏より避けて触れぬもの」とする峻別意識が根強く潜在しつつけたことは、単に伊勢神宮といった特殊神社のみの例とすることはできない。(中略)／このような「神道」の名のもとに包括しうるよ

うな日本の潜在意識は、わたしの見るところでは、主として日本社会の構造と価値体系と、これらと表裏をなす神観念と儀礼とをふくむ宗教構造から導かれたようである。(堀 一九七五 一五三―四ページ、〃)は原文改行箇所を示す。

神仏隔離を取り上げているのは意義ある着眼だが、日本文化と神道を切り離せないものと見るこのような見方では、神道の範囲は限りなく広がってしまつて収拾がつかなくなる。縄文時代や弥生時代の宗教を「原始神道」とか「古神道」とする呼び方があるが、これらの用語も避けがたく曖昧なものとなるので注意深く用いる必要がある。なお、「原始神道」と「古神道」を区別して、意味内容を明確にしている論著に村岡典嗣『神道史』(一九五六年)がある。

「原始神道」や「古神道」の語は明確に「神道」とよべるもの以前のもの指す用語として用いられている。だが、土着宗教とか民俗宗教とどう区別するのかわかりにくい。同時代の韓半島の宗教、沖縄の宗教、アイヌの宗教は「原始神道」「古神道」とどれほど異なるのだろうか、それらも「神道」とよぶのかというような難しい問題も生じる。「神道」と関わりが深いはまだ「神道」とよぶに足るだけのまとまつた特徴を備えていない「前神道」と見なすのであれば誤解を避けられる。ともあれ、曖昧な呼称であるこ

とを承知の上でなおこの呼称を用いるという範囲において、「神道」とよぶことも可能だということとどまる。鎌田東二『神道用語の基礎知識』は神社中心の神道観に反対し、「神道」の範囲を広くとる考え方に立つ。これは適切な考え方だが、その場合、「神道」の語義が拡散しないようにしなくてはならずこれがまた困難である(鎌田 一九九〇)。

このように広く曖昧に「神道」の語を用いることに強く反対したのは黒田俊雄「中世宗教史における神道の位置」である。黒田はとくに原始的、民俗的な宗教習俗を「民族宗教」としての神道だとよぶことに異議を唱えている。黒田は「体系的宗教としての自立性」(黒田 一九九〇、四一ページ)が備わっているかどうかに注目しており、それを欠いたものは「民族宗教」とか「神道」とよぶに値しないという。

しかしこういう習俗は、世界の各地の諸民族に類例をいくらか見出すことができるもので、神々の固有名詞とか祭具の素材や形態の風土的特色などを別とすれば、果たして民族的と呼ぶに値するものかどうか、疑わしいといわなければならない。また、仏教、儒教その他の影響を受け、天照大神などを最高神として教義的にも教团的にも民族主義的な主張を伴いながら組織されている今日の神道は、確かに民族宗教と呼ぶに値するであろうが、古い時代にそうした教義も教団も

なく村々で習俗として行われていた祭祀・信仰までも、  
一様に民族宗教とするだけでは足りるのかどうかも問  
題である。(同、三五ページ)

では、「体系的宗教としての自立性」をもった神道はい  
つ形成されたのか。黒田は津田左右吉による「神道」の語  
義の分類を用いて、「古くから伝へられてきた日本の民族  
的風習としての宗教(呪術をも含めていふ) 的信仰」(①)と  
か「神の権威、力、はたらき、しわざ、神としての地位、  
神であること、もしくは神そのもの」(②)という意味で  
はなく、「神に関する思想的解釈や教説」(③)、「特定神社  
の宣伝的な教説」(④)、「政治的・道徳的規範としての「神  
の道」」(⑤)、「宗派神道」(⑥)といった意味が出てきて初  
めて、宗教としての「神道」の用法と言えるところ。そし  
て、③以下の意味で神道とよべるのは一三世紀以降の伊勢  
神道に萌芽的に見られるものの、明確な形では一五世紀末  
に形をなす吉田神道(唯一神道)以後だとすると、神道の成  
立はこの時期だとする。

「神道」の語はここでは「伊勢神道では——島蘭注」  
依然根本では「神の状態・属性」を意味しながらも、  
対比の相手を見出すことによって、特殊な領域ないし  
流儀を意味する言葉へと転換をみせているのである。  
(中略)「神道」の語義は、こうして仏教(ないし宗教的

真実)の民族的現象形態⇨流儀を意味するようになり、  
民族的宗教の名称というつぎの段階へ一歩近づいてい  
くのである。いわゆる伊勢神道から唯一神道への道程  
がこれである。(同前、四四ページ)

黒田の立場では神道はごく新しいものになる。そしてそ  
れは、「宗教としての自立性」や「宗教としての体系」が  
ない限りは「神道」とはよばないという用語法による。し  
かし、ここでは「宗教」の語も著しく狭くとらえられてい  
る。一三世紀以前の神道的な思想や実践には確かに「宗教  
としての自立性」がなかっただろうか。そもそも何をもち  
て「宗教としての自立性」と考えるのか。朝廷では神祇祭  
祀システムを念入りに実践していた。また、朝廷は律令制  
度にのっとりて神祇官という機関をもち、神祇官を通して  
伊勢神宮や諸大社、あるいは地方の官社と緊密な連携をも  
ち、班幣・奉幣などの儀礼的実践を行っていた。天皇の神  
聖な地位を語る儀礼言語や記紀神話は宗教界で一定の影響  
力を及ぼしていた。これらは宗教ではないのか(岡田荘司  
一九九四、中村英重 一九九九、井上寛司 二〇〇〇、二〇〇二)。

黒田が「宗教としての自立性」とか「宗教としての体系」  
というとき、宗教とは教義や教団組織をもち、信仰者が構  
成する宗教集団に支えられるはずのものであると理解され  
ている。プロテスタント的な宗教観や近代法制度的な「宗

教」概念に近づいている。そのため狭い「宗教」概念に立脚することになり、「神道」の定義も狭くならざるをえないのだ。確かに安蘇谷や堀の用語法は「神道」を広くとらえずぎていて、語義があいまいになりすぎてしまう。しかし、黒田のようにあまりに狭く限定してしまうと、今度は「神道」の通常の用語法で指示されている多くの事柄が神道ではないことになってしまう。

### 三、天武持統朝期成立説

神道の成立についてのより穏当な説は、七世紀末、つまりは天武朝（六七三―六八六）持統朝（六八六―六九七）頃と見なすものである。それ以前から次第に独自のシステムへと進みつつあった神道が、この時期にその体系的なまとまりを得るようになったと見るのである。この立場に立つ論者は多い。たとえば、末木文美士は「神仏習合を考えていくに先立って、まずそもそも神道とはなにかを考えておく必要がある」（末木 二〇〇三、七ページ）とし、黒田説を紹介するが、黒田説は「あまりに時代をくだらせすぎているのではないか」として次のように論じている。

七世紀末には記紀が書かれて、天皇支配が神話的に正統化されるとともに、律令が定められ、『神祇令』により、神祇祭祀の儀礼が定められるようになった。

『書記』の「神道」の意味はともかく、この時代の神々の崇拜は、もはや単純な土俗的信仰の段階にとどまるものではなかった。この時代は、日本の土着宗教が体系化された宗教に展開する第一段階といえることができる。ただ、それをのちの意味での「神道」とよぶことができるかどうかは、解釈次第である。この段階では、宗教としての教義はまだ確立していない。イデオロギー的側面は神話という形で語られるのみであり、それが祭祀儀礼とセットになっているのである。ただ、それは明らかに仏教とセットにされており、仏教に対するものとして、それに対抗する体制をもつてきていることは明らかである。（同前、一〇―一ページ）

教義をもつていなくても神道とよんでよいなら、神道の成立は七世紀末と見なせるというのが末木の論である。なお、私の理解するところでは、教義をもつもののみを「宗教」とよぶというのは今ではきわめて特殊な用法である。エヴァンス・プリチャードの『ヌーア族の宗教』や池上良正の『民俗宗教の救い』は「宗教」という語の誤った用法ということになってしまいうだろう。

もつと積極的にこの時期が神道の成立期だと論じているのは井上順孝である。井上は「古代神祇システム」が神道の核心をなすものと論じている

宗教システムは社会の変化を反映して形成され変容するとするならば、神道を古代から今日にいたるまで同一の宗教システムとしては捉えられない。とはいえず、古代の神祇制度から始まる宗教システムは、少しずつ変容しながら、現在の神社制度その他の宗教システムに連なっているわけで、その変容の歴史を取り出すという方法をとることになる。つまり、神道と呼ぶうる連続性はどこにあるかという点、中核になるのは神祇制度ということになるが、具体的な現われは、時代によって相当異なるし、多様な展開がみられると理解するのである。／この観点からすると「古代神祇制度」は明らかに一つの宗教システムとしての内容を備えている。その起源を特定するのは難しいが、律令制度のもので神祇制度は完成した。全国に官社の制度を徹底し（回路）、その祭祀の主体もはっきりしていた（主体）。またその意義も延喜式祝詞あるいは宣命の類によって知れる（情報）。古代神祇制度以前に、神道の関わる明確な宗教システムは想定しない方がいいだろう。（主体）、（回路）、（情報）の形態とか内容とかが不明確だからである。（井上順孝 一九九八、一七一―一八ページ）

この論は「宗教システム」の一般論に導かれ、「古代神

祇制度」の説明が漠然としていて、この時期に成立したとされる「神道」が何であったか今一つ明らかでない。その点、同書の森瑞枝による説明の方が解りやすい。

三世紀末頃、各地の首長たちのなかからヤマト朝廷が頭角を現わし、五世紀後半に大王位を確立する。ヤマト朝廷の王は元来は三輪山の土地の神を祭っていたが、しだいに軍神の祭りへ、唯一の太陽神の祭りへと祭祀の主軸を移して地域性を脱していった。ヤマト朝廷は、各地域の首長の祭祀権を認めつつ、それを朝廷が築いた政治的な氏姓秩序に組み込んだ。そのため、各地域の首長たちの伝承は大王系譜を軸に再編成され、制作されていった。さらに七世紀末になると中国から律令制度が導入され、より強力な中央集権的宗教システムが求められ、神祇官制度がつくられた。ここに現在の神道に結びついてくる宗教システムとしての「神道」が成立する。／中央主導で全国一斉に神祇祭祀を執行するための国家機関として神祇官が設けられ、全国の主な神社が官社となった。神祇官制度の理念では、天皇が日本を統治するための宗教的な必然性として、天皇は天照大神の子孫であり、しかるべき由来があるとされた（記紀神話）。したがって当時の国家的祭祀には、天孫降臨と神武天皇の即位および諸氏族

の服属の象徴的な反復がくみこまれていく。(同前、二八一―二九ページ)

三世期末頃以来、徐々に進んでいた事態であるが、ヤマト朝廷の覇権が確立してくるに従って、朝廷祭祀と神祇官祭祀が国家統合の核として意義づけられていく。仏教も大いに重視されたが、それと並んで神道が重視されたのは、中国の国家体制の考え方にのっとって皇帝の祭祀を国家の根本と考えたためでもあろう。

他方、天武持統朝には記紀神話の編纂が進められ、天皇が天神地祇の祭祀のおおもとを司り、自ら神的地位にあることが制度的に規定されていく。宮廷の権威の源泉として伊勢神宮の祭祀が確立し、国家の最高機関として神祇官をもうけて、そこを通して全国の神祇を統括するという枠組みを示す。また、神祇令に従って大嘗祭、新嘗祭、月次祭、祈年祭など主要な国家祭祀が定められ、官社への班幣の制度が固められていく(中村英重 一九九九)。常設の神殿をもつ「神社」が形を整えたのも、集合体としての「神祇」の概念が成立したのもこの頃である(井上寛司 二〇〇一、一五―一九ページ)。

神祇官制度は諸国の官社で神祇祭祀を司る祝部を天皇が掌握する体制を前提としていたが、祈年祭を焦点とするこの制度はやがて機能しなくなる。他方、多くの地域神社は

仏教に組み込まれていく。律令による神祇制度のシステムは作られたが、多くの地域神社はおろか、官社のレベルでさえそれが持続的に機能するにはほど遠かった。神祇官の枠内の祭祀は縮小した。これは天皇祭祀の権威の下落とも見られよう。井上寛司は神道成立史上での天武持統朝期の意義を重視しつつも、こうした古代国家祭祀の歴史的推移を重視して、古代の段階ではまだ「神道」は成立しておらず、「神祇信仰」の段階にとどまっているとみる。

天皇神話は全国各地の圧倒的な神社や共同体成員とはまったく無関係な、律令国家(天皇)による地方支配と民衆統治のための単なる政治的イデオロギーに止まり、その構造は古代を通じて基本的に変わることがなかったと考えられるのである。

(中略) 要するに、これは律令国家の目指す方向や政策と実際の社会の在りようとは大きなズレを孕んでいたことを意味するものであり、それは言葉を換えていえば、「神祇信仰」の段階に至っても、なお仏教に対抗するような一つの体系性を持った独自の宗教が成立していなかったということに他ならない。古代の全時期を通じて「神道」が仏教・仏法と対置されながらも、積極的な概念規定をとまなわかない、極めて漠然とした形でしか示されなかったのは、こうした事情に基づく

ものである。(同前、二二ページ。ゴチックは島蘭による)

だが、それにかわって神祇官とは別に朝廷から直接に諸大社へ奉幣するシステムが広がり、京都近辺の諸大社の祭は公祭的性格を強める。やがて国司による「神拜じんはい」も制度化され、神階の授与のシステムと連動していく。さらには朝廷の奉幣も拡充し、二二社制が確立する。天皇による神祇統括は強化されていくとも見うる(岡田 一九九四、丸山 二〇〇二)。これらは律令体制の枠を超えて産み出されたものだが、実状にあわせて律令祭祀体制から連続的に発展したものと見れば、天武持統朝のシステムのやや形を変えた発展と見うる。だが、井上はそれを非連続的な飛躍と見ているようだ。

井上寛司は「神道」が成立するのは、一一世紀末から一二世紀初頭であるという(同前、四六ページ)。この時期に諸国一宮制が成立した。中世的な国家的神社制度である。この時期に天皇神話は「単なる政治的イデオロギー」としてではなく、宗教的な装いを持った、あるいは宗教的な基盤に支えられた本格的な宗教的国家(王権)イデオロギーとなり、またこれを支える宗教構造が二二社一宮制という「中世的な国家的神社制度として整えられた」。七世紀末以降の状況と一一世紀末の状況の違いは、神話的イデオロギーと国家祭祀が形式的な国家装置という性格を超えて実質的

な宗教的力を備えるようになり、それによって神話が神社を担い手として人々の宗教生活に浸透するようになったということである。

七世紀末以来、朝廷周辺で成立した神話や神祇祭祀のシステムは「単なる政治的イデオロギー」に止まり、「一個の体系性を持った独自の宗教」ではないという。それに対して、一一世紀末に至って、二二社や一宮が宮廷と結合して神祇システムが拡充し、地域神社を基盤として中世神話とよばれるような記紀神話の宗教的転用が行われるようになったことをもって、「神道」が成立する決定的な転機だという。しかも、その段階でもなお「一個の自律的な宗教」と考えることはできないともいう。井上寛司がこのようなわかりにくい立場をとるのは、「宗教」とは信仰者が構成する集団によって支えられているものでなくてはならないという近代宗教制度的な宗教観、また、日本史学で暗黙の共通了解とされている進化主義的・近代主義的宗教観(島蘭 二〇〇六b)にこだわり、その観点から「神道」をとらえるという立場を堅持しているためと思われる。

#### 四、古代における国家神道の原型

「神道」の成立を七世紀末とするかどうかについて、また、「神道とは何か」をどう輪郭づけるかについて、末木、井

上順孝、森、井上寛司の議論は微妙に食い違っている。しかし、これらの論者いずれもが、神道が独自の体系性をもつ上で、七世紀末がきわめて重要な転機であることに同意している。私は七世紀末に土着宗教的な宗教と区別される神道のシステムが成立したと見てよいと考える。ただ、これは諸宗教も勘案しつつ「宗教」という語や「〇〇教」（神道、ヒンドゥー教、道教など）の語をどう用いていくかの方針が関わってくる。これは宗教学や比較社会学、比較文明学の領域で好まれる論題なので、ここでは深く立ち入らない。

本稿の課題にとって重要なのは、七世紀末に新たな性格をもつようになった神道（前神道から神道の形成へ）の、その新たな性格とはどのようなものかという問題である。七世紀末の記紀神話の形成や神祇祭祀の整備の中心は、森瑞枝が言うように堅固な「国家祭祀」のシステムを組み立てるといふことである。国家の中心には天皇の神的權威を支える祭祀体系がなくてはならず、またそれを裏打ちするような天照皇太神を頂点とする神社や神々に関わる神話がなくてはならない。もし、これが「神道」の形成の重要な転機を画するのだとすれば、このような国家や政治についての観念そのものが「神道」の重要な構成要素だということになる。

そして、この国家祭祀の体系は近代の国家神道の原型、

源泉とも言うべきものだ。事実、明治維新政府は古代の「祭政一致」の制度への復帰を目指したのであり、古代とは大いに形態を異にするとはいえず、天皇を中心とする国家祭祀の体系を形成することに大きな力を注いだ。そしてそれが広義の用法で国家神道とよばれてきたものである。だとすれば、七世紀末に朝廷周辺で成立した国家祭祀の体系や神話文書は、明治以降、全国民を巻き込んで形成されていく近代国家神道に先立つ、「古代国家神道」を特徴づけるものと見なすこともできよう。

このことは広義の国家神道という概念の妥当性を支持する有力な根拠の一つとなる。近代の国家神道の原型はすでに古代において成立しており、そこでは村上が近代の国家神道の諸要素と見なしたものの——神社神道、皇室神道、国体の教義——の原型もすでに成立していたと見られるからである。

（1）重要な順から述べるが、**国体の教義**にあたるものは、記紀神話の天照大神と天皇をつなぐ神話であり、それに基づく**神的統治者**＝**聖なる天皇の理念**だった（吉田二〇〇六、五二―五三ページ）。

宮廷詩人、柿本人麿の長歌は、記紀神話の物語とそのま照応するものではないかもしれない。しかし、そこでは神聖王権の信仰が端的に歌い上げられている（神野志一

九九九、吉田 二〇〇六)。これは七世紀末の日本の宮廷社会で国家神と聖なる帝王・天皇への崇敬の表象体系がある程度共有されていたことを示すよい例である(『万葉集』巻二・一六七)。

天照らす 日女の命……天雲の 八重かき分けて  
神下し いませまつりし 高照らす 日の皇子は 飛  
ぶ鳥の 浄の宮に 神ながら 太敷きまして 天皇の  
敷きます国と 天の原 石門を開き 神上り 上り  
いましぬ……

朝廷で歌われていたこうした宗教的表象が、どのぐらいの広がりをもって受容されていたかについては十分な吟味が必要だ。だが、神祇と聖なる天皇の権威ある物語と教えが国家システムを支える役割を与えられ、そのように機能していたことは疑えない。

(2) 村上が近代の皇室神道とよぶものに対応するものは朝廷祭祀(律令祭祀・天皇祭祀)であり、古代律令体制の形成期において、その原型が成立した。天武持续朝の前後に天皇と宮廷をめぐる神祇信仰とその祭祀の体系化が行われ、神聖国家のシステムの中核に位置づけられた。太政官と並んで神祇官が国家の最高機関の一つとして設置され、伊勢神宮等の神祇とのやりとりと国家儀礼を管轄した。天皇は伊勢神宮の祭祀(収穫祭としての神嘗祭等)と照応関係

にある大嘗祭(即位のための特別な新嘗祭、新嘗祭(例年の国家的収穫祭)で中心的な役割を担った。大嘗祭、新嘗祭では天皇は全土の首長から収穫物を神饌として受け、神と共に食し、聖化された。即位儀では、神祇官の中臣氏が天神之賀詞を唱え、忌部氏が神霊之鏡劍の奉呈を行った。祈年祭や月次祭が天皇直属の神祇官によって担われ、諸国の官社への班幣が行われた。

(3) 古代における国家神道の原型においては、神社神道にあたる構成要素は**神社の国家的組織化**だが、やや弱体である。大化の改新後に諸国に国魂の神社が設けられ、国造にそれを祭らせた。神社の祭神に位階を授けて地方神社を朝廷の権威の下に置こうとした。律令の制定によって神祇官が設けられ、天皇直属の最高国家機関の一つとして諸国の官社の祝部(むかひ)を統括するものと位置づけられた。実際には祈念祭(二月)・月次祭(六月、十二月)などに全国官社の祝部が神祇官に幣帛を受け取りにくる班幣制という形をとった。これは次第に無効化し、神祇官を通さず特定有力大社を対象として朝廷から幣帛を奉る奉幣制に移行する。だが、神社の国家的組織化は形を変えて継続されたと見てよい(岡田 一九九四、丸山 二〇〇二)。

縄文文化に強い関心を寄せ、神道におけるアニミズム的な側面と国家神道的な側面の区別に注意を払った梅原猛も、

七世紀末頃の天武持統朝前後に国家神道の原型が形成されたと見ている（梅原 一九九一）。そして、この時期の朝廷周辺で整備された神道を「国家神道」とよんでよいとする。この頃、「律令国家神道」とでもよぶべきものが成立したという見方である。直観的な議論で学問的手続きに欠けるが、「神道」「国家神道」という用語の使い方を考える際には参考になる。なお、梅原は古代のシステムを「国家神道」とか「律令国家神道」とよんでいるが、もしこの語法が躊躇されるのであれば、「古代における国家神道の原型」といった呼び方をしてもよいだろう。

……日本の神道は、歴史的に非常に大きく変化している。一つの変化は近代国家成立期における変化であり、もう一つのそれは七、八世紀、律令国家の成立期における変化です。（中略）

日本の神道をもう一つさかのほると、**律令神道**に達する——さきほど私は日本の神道にバイブルはないといいましたが、やや広い意味において日本の神道はバイブルをもっているのです。それは古事記、あるいは祝詞です。しかし上山春平氏や私の研究から考えると、どうも古事記や祝詞によって語られる神道というものも、じつは古くから日本に伝わっていた信仰というよりは、律令時代につくられたものである。少なくとも

律令時代に**国家神道**化された、そういう神道ではないかと思われます。

古事記や祝詞に語られる神道の中心思想は何かということをもひと言でいいますと、それは祓いと禊ぎです。（中略）従来は、この禊ぎと祓いの神道というものは、大昔からあった、アマテラス等の三貴神の誕生が禊ぎによるわけですから、禊ぎ祓いの宗教は太古からの日本の神道であると考えられてきた。ところがいろいろ調べていくと、禊ぎと祓いの習慣というのにはわりと新しいのです。それが宮廷儀式にとり入れられるのは、だいたい天武天皇（七一六―七二四年）の時代からです。そして大宝律令ができた大宝元年（七〇一年）から禊ぎと祓いが法令化するわけです。ということは、この禊ぎと祓いの神道は、律令体制の成立とともに**国家神道**として成立したのではないかと思われるのです。（梅原 一九九一、一三―一八ページ）

古代国家神道（国家神道の原型）は宗教的装置としては小規模であり、その祭祀に関わっていた人々、神話に親しんでいた人々の数はさほど多くはないかもしれない。しかし、それは国家の聖なる秩序の根幹を規定するものだったから、長期的に、また間接的に人々の生活に及ぼした影響はきわめて大きなものだった。

とりわけ重要なのは、それが中国の儒教的な神聖国家の制度を強く意識しながら、それとは異なる日本独自の神聖国家の中核的制度として構成されたことである。古代国家神道（国家神道の古代的原型）は東アジアの宗教体制のあり方と深い関わりがある。

ネリー・ナウマンは『日本書紀』で「神道」の語が用いられている箇所について検討し、それは中国の「神帝制」の理念とは異なる日本独自の「神帝制」の理念を示す意味で用いられていると論じている（ナウマン 一九八九）。六四五年に短期間、皇位についた孝徳天皇について、『日本書紀』は「尊仏法、軽神道」と記しているが、これは聖徳太子から孝徳天皇に至るまで、天皇が天から命を受けるという中国的な神帝制の皇帝理念に従おうとしたのを踏まえている。その後、天武天皇の時代になって記紀の編纂が進み、日神の子孫としての天皇あみみかみ 現御神による支配という中国とは異なる神帝制の理念が成立し、その祭祀のあり方を「神道」の語で示そうとしたのではないか。皇極天皇の条には、「順考古道、而為政也」とあるが、ここでの「古道」はむしろ中国的な国家儀礼が想定されているようだ。とすれば、『日本書紀』の書き手は、仏法とともに儒教式の神聖国家体制も意識し、それらと異なるものとして「神道」を構想していたことになる。以上がナウマンの推論である。

なお、この論は第三節で引いた末木も注目している。

ナウマンの推論が正しいとすると、ここでの「神道」という語は、津田左右吉が論じたように「古くから伝へられて来た日本の民族的風習としての宗教（呪術を含む）といふ信仰をいふ」（①の用法）というよりは、中国とは異なる日本的な神聖国家の中核となる神祇祭祀や神話を指すものということになる。つまり、ここで用いられている「神道」の語は「古代国家神道」（古代における国家神道の原型）にたいへん近い意味なのである。

津田は『日本書紀』における「神道」の用法を用明天皇や孝徳天皇の時代に使われた語として解釈しているが、実は『日本書紀』が編纂されていく七世紀末から八世紀初めにかけての時期に過去を振り返って用いられた語として解釈すべきである。『日本書紀』の編纂者たちは、仏法や中国的な神聖皇帝理念（儒教伝統の一角）を強く意識しながら、日本の神聖皇帝理念を示そうとしており、そこで「神道」の語が用いられている。とすれば、ここでの「神道」の用法は「一個の体系性を持った独自の宗教」にひじょうに近いものである。

なお、欽明天皇の時の仏教公伝について、物部尾輿と中臣鎌子が「我国家之、王天下者、恒以天地社稷百八十神、春夏秋冬、祭拜為事」と奏言したという『日本書紀』の記

述についてもそこに「神道」意識が作用していると見ることが出来る。中村英重は次のように論じている。

ここには「天下に王とまします」<sup>あまのしたきみ</sup> Ⅱ大王（天皇）が、すべての「国神」である「天地社稷百八十神」を祭る者であるという理念が明確に語られている。勿論、この部分は『日本書紀』の編者による文飾が相当に入っているだけに、かえって律令国家期の理念が如実に反映されているといえるだろう。二葉憲香はこの条につき、「天皇という政治的地位が、その祭祀王としての宗教的地位によるものであることをつける」としているが、既に律令国家の段階において日本の王（天皇）たる所以は、祭祀を執行する祭祀王であるにとらえられていたことは確かであろう。

天照大神と聖なる天皇を柱とする祭祀王の体制が仏法による神聖国家体制と対置されていた。そして、そうした体制に関わって「神道」の語があてられることがあったのである。

## 五、八世紀以後の展開

古代国家神道（国家神道の古代の原型）は神道が独自のまとまりを持ち始める最初の段階である七世紀末において、その中核的な内容をなした。この時、神道が形を表す場は、

主として朝廷だった。しかし、その後、神道が形を表す場はもつと拡散していく。このことを理解するには、神道とよぶに足るようなまとまりをもった宗教システムと、それ以前の土着宗教や民俗宗教、あるいは神仏習合の中の神祇崇敬的なもの（前神道）とが区別しにくいものであり、地続きのものであることを考慮に入れなくてはならない。これは日本民俗学において強く主張されたことであり、現代では鎌田東二のような神道論者がいつも適切に意識している事柄である（鎌田 二〇〇〇）。

国家祭祀や国家神話が神道成立の発端にあつたと見なすとしても、前神道的なものこそ神道の本領があるとする見方は十分に可能である。いつでも「神道」の枠に入ってくる事ができるような神祇祭祀や神話伝説がそこに存続している。古代国家の神祇祭祀体系が成立したことは、こうした前神道的なものを形成、保存、発展するのに貢献した。仏教の影響力が強まっていく古代から中世にかけても、前神道的なものはいざしばば自ら体系的なまとまりをもつとしたり、仏教や国家神道などの体系的なまとまりを流用したりして、神道とよびうるような体系的なまとまりを流用した。あるいは新たに形成して浮上してくるのである。

高取正男は平安時代の初期、すなわち八世紀から九世紀への移行期に「神道の成立」が生じたとしている。高取が

注目するのは桓武帝朝の中国に倣った中央集権化の試み以来、朝廷周辺で禁忌意識が著しく強まったということで、それは神仏隔離の意識の端緒となり、神道が仏教の影響を排除して強い自己意識をもつことにつながった。江戸時代から明治維新にかけて行われた神仏分離と廃仏運動が、近代の神道を形作り、強化していくとすればここにその原型がある。ここで、高取は次第に地域社会に広がっていく忌みや穢れの意識が神道の基盤を作ったと見なし、その発端の時期である平安朝初期を神道の成立期と見なしている。民俗学に造詣が深かった高取は、民衆意識の中の神道的なもの、起原をここに見出したのだが、国家神道に関心を寄せるこの稿の観点からすると、高取は朝廷を中心とした古代の国家的神祇祭祀（古代国家神道）にかわって、地域社会に基盤をもつ神道が台頭してくる動向の先駆的な徴候を見て取ったと理解することができる。

井上寛司が一一世紀末から一二世紀初めに、「神道の成立」を見定めようとしていることは前にもふれた。井上はこの時期に二三社一宮制、とりわけ諸国一宮制が整えられたことと、中世日本紀とよばれる新たな天皇神話や神国観が成立したことをその論の主要な根拠としている。ここでは神道の基盤は地域社会の神祇信仰だと見なされており、井上はそれらが国家的な組織性をもつようになったことを

もって、「神道の成立」と見るのである。朝廷ではますます仏教の影響力が拡大し、即位灌頂などが行われるようになり古代の国家的神祇祭祀（古代国家神道）は相対的に力を弱めていた。顕密体制の中では、神祇祭祀は仏教の一部と見てもおかしくない状況が形成されていた。しかし、地域社会には神祇信仰を基盤として、新たな神道的神話教説と儀礼体系が広まってもいた。

古代にすでに国家神道が形をなしていたという立場をとるなら、この時期は朝廷レベルでの国家神道の力は弱まったが、古代の神祇祭祀システムは地域社会を基盤とした神道の中に拡散しつつそのポテンシャルを保ち、後世の神社神道の基礎を作ったとすることができる。井上は古代の国家的神祇祭祀に中世において確立する神道の基盤があることを認めながら、古代の神祇信仰をそのまま神道と見なす三橋正（三橋 二〇〇〇）の論を批判する。天皇神話の宗教化＝宗教的国家イデオロギー化に対応して、それを指すものとして「神道」の概念が成立すると見るのである。実際に「神道」の語がどう使われているかということと、イデオロギーの構成の度合いを重視した議論である。

これに対して、黒田俊雄が注目したのは、人々の帰依を得る神祇信仰が仏教的世界像の覆いを破って自立してくるのはいつかという問題だった。それは、神道が仏教や儒教

の教説体系に類する教義的体系性と組織的自立性をもった宗教として成立して行くことを意味する。黒田の理解では、それは神道が中世の支配的宗教であった顕密仏教の枠をのみ出して、その異端派として自立して行く時であり、一五世紀末の唯一神道（吉田神道）の登場を待たなければならぬとする。一三世紀末頃から形を取り始める伊勢神道においては、まだ仏教的な体系性に対決するという姿勢は示されておらず、顕密仏教の枠内のものに止まっている。これに対して吉田神道においては、自らが掲げる神道の方が顕密仏教よりも優位にあると自覚される。これは顕密体制が解体していく過程に対応している。

だが、それはまた、神道が律令体制と結びついた古代国家神道に由来する祭祀や組織のあり方から独立して、新たな聖なる中心を産み出す時でもあった。吉田兼俱は伊勢神宮にかわるべき神道の中心的聖地として、京都吉田山に大元宮齋場所を設けた。吉田神道の思想においては天皇も重要な位置を占めることはない。ここにおいて古代国家神道の神祇制度上の無効化が確認され、それにかわる新たな神道の組織化が展望されることとなった。それはまた、地域の神祇信仰に根ざした信仰集団を神道家元によって権威づけ、組織化する必要が生じているのに応じたものでもあった。後に教派神道として組織化されていくような草の根の

職能者や信仰集団が成長し始めていたのであった。

こうして中世末に至って、律令体制を基盤とした古代的な国家的神祇祭祀（古代国家神道）が部分的に無効化し、いわば下からの神道の組織化の道が開かれたのだが、近世以後、今度は新たに国家神道の興隆（再興）への思想運動が力を強めていく。そこには「祭政一致」の理念が大きく関わっている。津田左右吉によると「マツリ」と「マツリゴト」の「扶翼」を説く「祭政同訓」、「祭政一訓」の理念は北畠親房の『神皇正統記』（一三三九年）に説かれている。だが、それは中臣家の職掌に関わって述べられているものであり、開化天皇までの上代のこととして述べられているにすぎず、神道の根本理念として祭政一致を説くものではない（津田 一九六四、三三七―三五七ページ）。ところが山崎闇斎（一六一八―八二）の垂加神道の門人たちになると、儒教の国家理念に対応する日本の国家理念を求め、天皇のあるべき姿として祭政一致が説かれるようになる。

ここでは、神道がそもそも国家の事柄、政治の事柄として理解されている。津田左右吉はそこに、儀礼秩序を統治の根幹にすえようとする儒教思想の影響が顕著に見られるとする。津田は谷重遠、谷川土清、吉見幸和らについて次のように述べている。

さてこれらの神道家の説に於いては、其の根底に、

神道を祭祀の道としてのみではなく、それよりもむしろ、政治の道として見ようとする思想があるのであつて、祭祀が政治の本であるといふのも、政治を主にした考へ方である。これは徳川時代の神道家に通有な見解であつて、そこに儒教思想から取り入れられたところがあるが、士清に於いてはこれが最も著しい。(津田 一九六四、三四八ページ)

そもそも古代国家神道ともよぶべき神祇祭祀体系(国家神道の古代的原型)は中国の神聖国家理念(神帝制)の影響を受けつつ、日本独自の神聖国家理念を確立しようとする過程で形成されたものであつた。その後、日本の神聖国家理念はむしろ仏教を基礎として構築されることとなつた。顕密体制の中世はその最盛期である。この時期の天皇は即位灌頂を行い、ついには大嘗祭も行われなくなるように、朝廷内での神祇祭祀軽視の動向が進む。しかし、顕密体制が崩壊し、將軍権力の宗教的基礎づけが新たに求められるようになる。再び儒教を参照しつつ、天皇を基軸とした日本独自の神道の神聖国家理念の再構築が目指されるようになる。ヘルマン・オームスというところの「徳川イデオロギー」(オームス 一九九〇)とはそのような新たな神儒習合の思想と儀礼の体系である。

他方、民間の神祇信仰は神仏習合の体制の優位を維持し

ながらも、次第に神祇信仰の自立の傾向を強めていく。吉田神道はその受け皿となつた。神仏習合による神祇祭祀のもっとも有力な潮流は山岳信仰や御霊信仰等の霊威神信仰の系譜である。私はこの系譜を習合宗教とよんでいるが、修験道や稲荷信仰等の習合宗教の中では、次第に仏教教団の既成をはみ出し、在家信徒や霊能者自身が組織の担い手として台頭してくる(島蘭 一九七九、一九八四、一九八七、一九九四、二〇〇四)。富士講や御嶽講のような大衆的習合宗教において顕著に見られるように、民衆の日常的信仰生活の中で、神祇信仰が自立して神道色を強めていく。これが明治維新後の教派神道の発展の基礎となる。東アジアの近世は仏教的超越性にかわつて世俗的組織を聖化する新たな超越性のシステムが発展するが、日本においてそれは国家祭祀体系と民衆の神仏習合的信仰世界の両面から進行することになる。

ここから近代国家神道の形成まではわずかな道のりである(島蘭 二〇〇一b)。紙数がつきて多くを論じ残しているが、歴史的展望の中で神道概念の広がりをとらえ、その中で近代国家神道が占める位置を示すという作業のいくつかの布石は置くことができたとと思う。広義の国家神道概念は、神道そのものの用語法から見てごく自然なものであり、神道史に大きな見通しをつける上でも有意義なものである。

他方、近代の国家神道について論じるためには、神道史全体を見直す作業が欠かせないということもある程度示し得たと思う。

付記 この稿の執筆にあたって磯前順一氏から多大なご教示をいただいた。また、井上寛司氏の一連の論考から多くの示唆を受けた。記して感謝の意を表したい。

#### 【参考文献】

- 葦津珍彦『国家神道とは何だったのか』神社新報社、一九八六年。  
安蘇谷正彦『神道とはなにか』ペリカン社、一九九四年。  
E. E. エヴァンス＝プリチャード『ヌアー族の宗教』（向井元子訳）岩波書店、一九八二年（原著、一九五六年）。  
堀一郎『日本文化の潜在的意志としての神道——ペラ教授とエリオットの所見をめぐって』同『聖と俗との葛藤』平凡社、一九七五年。  
池上良正『民俗宗教と救い——津軽・沖繩の民間巫者』淡交社、一九九二年。  
井上寛司「中世神社史研究の課題——『顕密体制論』の批判的継承・発展のために」大阪歴史科学協議会『歴史科学』一六二号、二〇〇一年二月。  
同「『神道』の成立——神社史研究序説」*Memories of the Osaka Institute of Technology, Series B, Vol.46, No.1, 2001.*  
同「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『過程』」*Memories of the Osaka Institute of Technology, Series B, Vol.48, No.1, 2003.*  
井上順孝編『ワードマップ神道——日本生まれの宗教システム』新曜社、一九九八年。  
鎌田東二『神と仏の精神史——神神習合論序説』春秋社、二〇〇〇年。  
鎌田東二編『神道用語の基礎知識』角川書店、一九九九年。  
神野志隆光『古事記と日本書紀——「天皇神話」の歴史』講談社、一九九九年。  
黒田俊雄「中世宗教史における神道の位置」同『日本中世の社会と宗教』岩波書店、一九九〇年。  
丸山裕美子「天皇祭祀の変容」大津透他『日本の歴史 第八巻 古代天皇制を考える』講談社、二〇〇一年。  
三橋正『平安時代の信仰と宗教儀礼』続群書類従完成会、二〇〇〇年。  
村上重良『国家神道』岩波書店、一九七〇年。  
村岡典嗣『神道史——日本思想史研究Ⅰ』創文社、一九五六年。  
中村英重『古代祭祀論』吉川弘文館、一九九九年。  
ネリー・ナウマン「いわゆる原神道についての若干の覚え書き」同『哭きいさる神』スサノオ——生と死の日本神話像（檜枝陽一郎・田尻真理子訳）言叢社、一九八九年。  
新田均『近代政教関係の基礎的研究』大明堂、一九九七年。  
同「『国家神道』論の系譜」上下、『皇学館論叢』第三二巻、第一—二号、一九九九年。  
岡田莊司『平安時代の国家と祭祀』続群書類従完成会、一九九四年。  
ヘルマン・オームス『徳川イデオロギー』（黒住真他訳）ペリカン社、一九九〇年（Herman Ooms, *Tokugawa Ideology*）。

Early Constructs, 1570-1680, Princeton University Press, 1985。

- 阪本是丸『国家神道形成過程の研究』岩波書店、一九九四年。  
島蘭進『民俗宗教の構造的変動と新宗教——赤沢文治と石鎚講』筑波大学哲学・思想学系論集』一九八一年。  
同『習合宗教』圭室諦成編『民間信仰調査整理ハンドブック 上・整理編』雄山閣出版、一九八四年。  
同『初期新宗教における普遍主義——習合宗教の流れの中で』南山宗教文化研究所編『神道とキリスト教——宗教における普遍と特殊』春秋社、一九八七年。  
同『教派神道』『悠久』第五八号、一九九四年。  
同『稲荷信仰の近代』『朱』第四七号、二〇〇四年。  
同『国家神道と近代日本の宗教構造』『宗教研究』三二九号、二〇〇一年九月a。  
同『総説 一九世紀日本の宗教構造の変容』小森陽一他編『岩波講座 近代日本の文化史2 コスモロジーの「近世」』岩波書店、二〇〇一年b。  
同『国家神道とメシアニズム——「天皇の神格化」からみた大本教』安丸良夫他編『岩波講座 天皇と王権を考える4 宗教と権威』岩波書店、二〇〇二年。  
同『戦後の国家神道と宗教集団としての神社』圭室文雄編『日本人の宗教と庶民信仰』吉川弘文館、二〇〇六年a。  
同『書評・赤沢史朗著『靖国神社——せめぎあう戦没者追悼のゆくえ——』』『日本史研究』五二七号、二〇〇六年b。  
島蘭進・鶴岡賀雄編『宗教』再考』（鶴岡賀雄と共編）ペリカン社、二〇〇四年。  
末木文美士『中世の神と仏』山川出版社、二〇〇三年。

高取正男『神道の成立』平凡社、一九七九年。

津田左右吉『津田左右吉全集 第九卷 日本の神道』岩波書店、一九六四年（『日本の神道』は「日本の神道に於けるシナ思想の要素」と題して、『東洋学報』に一九三七年から三九年にかけて掲載されたものもとになっており、一九四九年が初刊である）。

梅原猛『森の思想』が人類を救う』小学館、一九九一年。

安丸良夫『神々の明治維新——神仏分離と廃仏毀釈』岩波書店、一九七九年。

安丸良夫・宮地正人校注『日本近代思想大系5 宗教と国家』岩波書店、一九八八年。

安丸良夫『近代天皇像の形成』岩波書店、一九九二年。

吉田孝『歴史のなかの天皇』岩波書店、二〇〇六年。

（東京大学大学院人文社会系研究科教授）