

公開シンポジウム

大正・昭和前期の神道と社会

〔日時〕 平成二十六年七月十九日（土）

午後一時三十分～五時

〔会場〕 國學院大學渋谷キャンパス常磐松ホール

〔主催〕 明治聖徳記念学会

〔共催〕 國學院大學研究開発推進センター

大正・昭和期の皇道運動と国家神道

—軍の天皇崇敬の宗教性—

島 園 進

皆さん、こんにちは。このような機会をいただき、たいへん光栄に存じます。私は『国家神道と日本人』（岩波書店、二〇一〇年）という本を数年前に書きまして、国家神道の位置づけということに大いに関心をもっております。これは大きく言いますと、近代日本の宗教の見取り図を描きたい。全体としてつかむ。そうしないと、なかなか日本人にとって宗教とは何かということが見えてこない。そういうことが一つ、大きなモチベーションとしてあります。

そして、そういうことを困難にしている理由の一つは宗教というものをどうとらえるのが難しいということです。宗教という概念そのものが、欧米のレリジョンという概念から来ておりまして、おのずからキリスト教文明の影響を受けている。それを私どもの文化に合った言葉に組み立て

直していくことができないという問題があります。そういう中で当然、神道という言葉はどうとらえるかという問題もある。そして国家神道という言葉がまた非常に使にくい言葉になっている。論争を巻き起こし、ややこしくなっている国家神道という言葉なのですが、それを手掛かりにして問題を明らかにしていくことで、神道とは何か、宗教とは何か、ということまで掘り下げていく。そういう意図もあります。

その本を書きましたところ、いろいろな批評を受けて、たいへんそれは役立っております。その中に、明治維新前後に力を入れてきたということがあります。近世の思想史から近代へ移ってくるあたりにかなり力を入れたということです。大正・昭和期が薄い。その時期のことは私の本で

はよくわからないといわれたことがあります。確かに、大正・昭和期の考察が十分でない。今回このような機会をいただきまして、たいへんありがたいことだと思つて取り組ませていただいたしたいです。

いま申しました国家神道とは何かということ、なかなか一致しにくいということの中に、神道というときまず神社を中心に考えるというのが戦後の考えです。これはGHQの神道指令もまさにそういう考えののちとつていて、神社神道すなわち国家神道という定義で国家神道を定義しているわけです。葦津珍彦先生もそれに沿つて国家神道を定義されているわけです。しかし、神社神道という用語そのものも比較的新しいわけですし、神社中心に神道を考えるということにいささか問題はないだろうか。これはそれ自身が近代的な考え方、つまり宗教施設とか宗教組織を中心に宗教を考えるとという考え方にも影響されているのではないか。そういうふうにも思われます。

維新期の皇道・神道が大正・昭和期に力を発揮したという見方

今泉定助はこのあたりのことに早い時期から気づいておりまして、昭和十二年の本の中にこういう言い方が出てきます。「日本は神社中心でなければならぬ。神社の内容と

国体の内容とは一緒のものである」(『国運発展の教育』『国体精神と教育』三友社、一九三七年、日本大学今泉研究所編『今泉定助研究全集 第三卷』日本大学今泉研究所、一九七〇年)。国体といいますが、天皇を中心として王朝交代のなかった万世一系の国柄ということがいけばん基本にあり、それには天照大神から天孫降臨によつて降つた王朝という意味も含まれている。そういう国柄であるから、国民と天皇が一体となっている国であるということになり、そこでは皇室の祭祀ということが重要で、必ずしも神社ということとは中心に出てこないわけです。

しかし、国体が神道とかかわるということは、天皇の歴史がそもそも神様から始まっているということからして、神道と不可分であることも確かです。ですので、このように神社の内容と国体の内容とは一致する方向で政策や運動が進められてきました。こういうときにしばしば用いられるのは皇道という言葉であり、皇道という言葉は明治維新前後によく使われるようになり、そして大正・昭和期になつてまた新たに大いに使われるようになっていった。ですから、皇道思想とか皇道運動という言葉に注目することによつて、近代の神道の特徴がある程度理解できるのではないだろうかと思ひます。きょうは国家神道とは何かという定義の問題はあまりこだわらないで、むしろ皇道思想が

神道と結びつきながらどのように日本の歴史にかかわってきたかということを見てみたいと思うわけです。

引き続き今泉定助の言葉を引きますと、神道には、①教派神道（宗教神道、宗派神道）、②「神社」、③「皇祖皇宗の遺訓」の三つの形態があるということも戦争中に言っております。

それで神道を説きますにも、大要三通りの別があります。今申しました宗教神道の方から説きますもの、これが一つ、又神社神道とでも申すべき神社を中心にして神道を説きますもの、これが一つ、それから神道といふ字を使ひますけれども、所謂国民道徳、教育勅語を主として説きます神道の三つであります。／要するに神道といふことは前にも申しました通り皇祖皇宗の遺訓でありますから教育勅語で尽してあります。これを出世間の道のように思ふは大きな間違であります。日常の行事皆神道ならざるはないのであります。（『神道の歴史と将来』一九四二—三、同前、六一二ページ）

教派神道、神社神道はGHQの定義に出てくる二つの神道です。さらにそれに付け加えて、「国民道徳、教育勅語を主として説きます神道」。これは国体にかかわる神道であつたり、皇道にかかわる神道であつたりする。ですので、神社神道と教派神道というのがあるけれども、その分類で

は足りない。宗教組織的というとそうなるけれども、加えて、皇道にかかわる神道のような領域を考えなければならぬ。こういうふうに通じているわけです。ですから、教派神道、宗教神道はすこし横に置かれて、神社と皇道にかかわるような神道の領域は一致するというふうにとらえています。そのことは、一九四三年の『皇道の神髓』という文章がありますが、皇道と神道を今泉定助としてはほぼ同義に使うとしていることが見えます。

従来皇道と云つたり、神道と云つたり、乃至我が国体などと云へば世間知らずの時代遅れと嗤はれてゐたが、近來は盛に皇道とか、神道とか、国民精神とか、日本精神とか、乃至は我が大日本帝国の建国の精神などと呼ばれるを聞くに至つた。是は誠に嬉ばしい現象である。（『皇道の真髓』一九三四年、同前、一八三ページ）

そもそも神道という言葉を神社人なり神道関係の方がいつごろからどういふふうに通じようになつたかということとは丁寧に調べなければなりません。今泉氏は大正の初期に「拡充される神道の意義」という文章を書かれていて、そこでこういう言い方をされています。

然らば吾人の今日いふ所の神道とはそも如何なる意義のものであるか。今之を率直にいへば皇祖皇宗の遺訓、教育勅語にいはれてある斯道に相当するのである。具

体的にいへば教育勅語の御精神が即ち我が神道の精神である。(同前、九七ページ)

こういう使い方は、明治天皇が亡くなったあとにごくしぜんなものだと思われるようになってきて、皇道と神道を近い意味で使う。そういう用法が出てきたと思います。

戦後に村上重良氏が国家神道という言葉を使った。その前に、たとえば宮地直一とか神道界の方も国家神道とか国家神道という言葉をこうした意味で使った。加藤玄智も使っておりすけれども、そういう用法は今泉氏の用法から見ても神道という語の当該時期の用法から見ても、ごくしぜんなものであるということになる。明治以降の神道というのを考えるときに、皇道につながるような側面というのは非常に重要である。それを戦後に学問的概念としてどう引き継ぐかということで大いに苦労しているというのが現状ではないだろうか。そういうふうに思うわけです。

そうすると、皇道思想というものの歴史、それと神道のかかわりということを見えていかななくてはならないのですが、それにかかわることは、たとえば葦津珍彦氏の『国家神道とは何だったのか』(神社新報社、二〇〇六年、初版、一九八七年)という本の中にもある意味では出てくるわけです。葦津氏のこの本では、国家神道を神社神道という意味に限定して使おうと主張します。しかし、その意味

の国家神道、ないしは役人の管理下にあった神道とは別に在野神道がある。その在野神道というものが大正・昭和期に大いに日本の歴史に深くかかわった。このことを除いては神道の歴史は明らかにならない。そう述べています。

維新直後、二、三年のわずかの間に、熱烈な神道人が、神道精神を国の基礎として固めようとする志をもつて、政府を動かしたのは確たる史実である。しかし間もなく権力の中には「神道的維新コースは、文明開化の妨げとなり、国際外交上も著しく不利となる」との思想が強大となる。仏教、とくに真宗のブレーン(熱烈な愛国者ではあったが反神道の信があり)権力との結合を固めて、神道の無精神化、空洞化の政策を進める。維新直後の神道の第一級人士は、片はし追放されて、多くの犠牲者を生ずる。しかし神道の残党は、初志を守って活動をつづける。

神道、宗教の歴史からすれば、それらの神道・反神道の諸主張の勢力の交錯線上に「国家神道」制の基礎が形成されたのが歴史の真相であろう。

しかし国家の政府権力とは別に、それとはまったく相異なる神道の意識が、在野の国民の間に生きつづけて行く。それが大正時代になって燃え上る。政府の国家神道は、初めはこれを無視し、やがて弾圧を試みたが、権力への反抗

は根づよい。国家神道の中樞、神社局は存外に、消極防衛につとめたが、在野神道諸流の反抗は、後には政府権力をおびやかして、心理的圧迫を感じさせる（いわゆる昭和初期からの維新動乱時代）。この間の朝野の思想史は、複雑を極めた。それは「国家神道時代」末期十有余年のことである。（同、一ページ）

その在野の神道諸潮流の中には民間の神道の運動、その中にはおそらく大本教なども入りましょうし、天理、金光のような教派神道の一部も入ってきましたが、同時に、きょう問題にしますが、軍隊と神道が大いにかかわってくる。そういう側面も入ってくるかと思えます。昭和の歴史というのはある意味で軍部が政党政治を超えていこうとすることです。それが維新とか国家改造という流れと結びついていくわけですが、その中に神道がどうかかわってきたかというのは、少なくとも皇道の歴史からは非常に重要である。皇道思想の歴史、皇道運動の歴史からは非常に重要である。そういう流れをとらえていかないといけない。これが葦津氏が近代日本の神道というものをとらえるときに見逃されがちな視点であると述べていることの一面です。

一方、鶴見俊輔と久野収の共著である『現代日本の思想』（岩波新書、一九五六年）を見ますと、その中に「日本

の超国家主義」という文章があります。これは久野収氏が書いたものです。この中では明治憲法下の国家体制の二重構造ということが書いてあります。民衆向けの顕教とエリート向けの密教というふうに分けてあります。教育勅語を中心に民衆には天皇中心の国家ということを説き、天皇を宗教的に崇敬することをすすめる。しかし、中学、高校、大学と進んでいくと、つまり社会の指導層に近づいていくと、欧米流の思想を学び、立憲主義的な社会制度を身につけていく。その背景には西欧の思想史があるというふうになっている。高級な役人、あるいは大学の先生はそういう理論によって国家の統治をしようとする。しかし、民衆のほうは顕教のほうを信じている。そういう二重構造になるわけです。

天皇は、国民全体にむかってこそ、絶対権威、絶対的主体としてあらわれ、初等・中等の国民教育、特に軍隊教育は、天皇のこの性格を国民の中に徹底的にしこませ、ほとんど国民の第二の天性に仕あげるほど強力に作用した。／＼しかし天皇の側近や周囲の輔弼機関からみれば、天皇の権威はむしろシンボリック・名目的権威であり、天皇の実質的権力は、機関の担当者がほとんど全面的に分割し、代行するシステムが作りだされた。／＼注目すべきは、天皇の権威と権力が、「顕教」

と「密教」、通俗的と高等的の二様に解釈され、この二様の解釈の微妙な運営的調和の上に、伊藤の作った明治日本の国家がなりたっていたことである。(同、一三二―一三三ページ)

エリートが西洋の近代国家流のやり方で国を運営している。しかし、国民には天皇崇敬中心の国家がしつけられている。そのあいだに矛盾が生じるわけです。小・中学校および軍隊、教育勅語とともに軍隊の秩序のなかでも天皇は非常に大きな位置を占めていました。そこでは『たてまえ』としての天皇が徹底的に教えこまれ、大学や高等文官試験にいたっては、『申し合わせ』としての天皇がはじめて明らかにされ、『たてまえ』で教育された国民大衆が、『申し合わせ』に熟達した帝国大学卒業生たる官僚に指導されるシステムがあみ出された」(同、一三二ページ)。伊藤博文、井上毅の時代に生み出された大日本帝国憲法の中にこういう二重構造が含まれているわけです。

それが大正・昭和期になりますと、軍の指導部はエリートですが、しかし「軍部だけは、密教の中で顕教を固守しつづけ、初等教育をあずかる文部省をしたがえ、やがて顕教による密教征伐、すなわち国体明徴運動を開始し、伊藤の作った明治国家のシステムを最後にはメチャメチャにしてしまった。昭和の超国家主義が舞台の正面におど

出る機会をつかむまでには、軍部による密教征伐が開始され、顕教によって教育された国民大衆がマスとして目ざまれ、天皇機関説のインテリくさに反撥し、この征伐に動員される時を待たねばならなかった」(同、一三三ページ)。これは歴史事実の叙述としては大づかみに比喩的な言葉を使っていますので、正確かどうかわかりませんが、いわんとするところは理解できるかと思います。

こういう二重構造ということからとらえていくと、皇道思想というものは、むしろ民衆を基盤とした運動とつながっています。最初は武士の思想、尊皇攘夷から出てきた思想として明治維新の変革を担ったけれども、やがては庶民の精神基盤にふかぶかとしていくことになります。その場合に、宗教運動も大いに貢献をしている可能性がある。そういうことが見られます。

皇道思想活性化における軍部の役割

軍隊ということ、きょうはそこに焦点を置いて見ていきたいと思いますが、セクションの二に入ります。たとえば秦郁彦氏は、一九六〇年代に『軍ファシズム運動史』(復刻新版、河出書房新社、二〇一二年(初版、一九六二年))というものを書いていきます。この頃からだいたいこういう理解が定着したということになりましょう。その中では、日

本のファシズムというと、天皇ファシズムともいえるし、軍ファシズムともいえるということで、「天皇」と「軍」という重要な要素が出てくる。それは、私なりに理解すれば、皇道理念が機軸となったファシズム論というふうに見ることができると思います。その場合に皇道理念の担い手として軍が大きな位置を占めることになります。そのへんは私の理解と秦氏の理解とだいたい一致すると思います。

ファシズムは、はたして避けることのできない天災であつたのか。そして、われわれは今やその亡霊から完全に解放され、高価な犠牲とひきかえに、確実な免疫性を獲得しえたのか。／このような疑問に答えるには、ファシズム一般のメカニズムや政治力学にたいする理論的解明は、あまりにも立ちおくれている現状でもある。(同書、第一章「日本ファシズムと軍部」、四ページ)

ここで、軍隊研究、軍研究という大きな課題が出てくるわけです。日本ファシズムの独自性は天皇制ファシズムとか軍部ファシズムと言われているわけですが、それをどういうふう理解していくかということを、秦氏は当時の学会としては先進的なたちで提示されています。だいたいその線でいままも共通理解があるのではないかと思います。

日本ファシズムのばあいでも、欧州の典型的ファシズムに比して、あまりにも豊かな独自性をふくんている

という条件が、かえって研究の停滞を招いたのである。このような日本ファシズムの独自性は、一般に天皇制ファシズムとか軍部ファシズムといわれる表現に集約されているが、より具体的な検索をすすめるためには、まず現実の歴史過程についての信頼すべき年代記クロノジが整備されねばならない。

本書における筆者の狙いも、軍部を中心とした日本ファシズムの発展過程を実証的に追跡することを通じて、そのメカニズムと運動法則を析出することにある。(同、六ページ)

日本ファシズムの性格を、もつとも簡潔に表現しているのは、天皇制ファシズムおよび軍部ファシズムという呼びかたであろう。

天皇制は、明治絶対主義の創設者たちによって、人為的につくり出された精巧な支配装置であつた。

彼らは、欧州先進諸国による植民地化の危機を切りぬけて急速な近代化を達成するには、国民統合のシンボルとして、精神・倫理の世界で天皇の持っていた伝統的「中世的權威を復活し、拡大するのが、もつとも効果的な方法であると考えたのである。明治憲法と教育勅語は、この新たな支配体制の外壁と内核を規定したものであつた。

ここでは政治・経済・軍事・倫理など、国家と国民のあらゆる分野にわたる活動が、天皇の権威に統合されるという形をとり、異端を許さない、きびしい同質化が強制されていた。(六七ページ)

「明治絶対主義」という言葉をいま使うかどうかは別としまして、天皇を中心とした国づくりをする。祭政一致などが掲げられた。その中で天皇制体制というものができてくる。このあたりの歴史的な叙述の仕方は、当時全盛期であったマルクス主義の影響がうかがわれるかもしれませんけれども、それほど現代の歴史家のもっている認識と違わないのではないかと思います。精神・倫理の世界で天皇が重要な役割を果たす。そういうふうにして近代国家ができる。しかし、それが大正・昭和期になると、また独自の発展を示していき、ファシズムにつながっていくということになるかと思えます。

もともと、それはタテマエないし外見上の論理としてであって、実際には統治機構の運営は各機構の担当者がほとんど全面的に分担し、代行する影の制度が確立されていて、天皇個人は、ほんさな手統と儀式にしばられ、自由な意志と行動を奪われた無力なロボットにすぎなかった。むしろ天皇はしばしば「玉を抱いて専制」しようとする政治勢力にとって、正統性を保証す

るシンボルの役割を担わされたのである。(七ページ)

天皇の権威の絶対性は多面的な機構がそれぞれに権力を行使することと矛盾するわけではない。「このような天皇制の二面的な性質は、敗戦にいたるまで、ほぼ一貫して維持されていた」。(七ページ)そして、それが軍部の独裁体制へと展開していく。

しかも大正デモクラシーの挫折を経て、昭和期に入ると、天皇制はつぎのような諸点で、徐々に安定性を失い、あらゆる意味で反動的・退行的傾向を深めて行く。第一に、明治国家における絶対主義的支配装置群は、藩閥、元老による人的結合が崩れたのちも、そのまま存続され、各政治勢力がバラバラに割拠する舞台となった。

実質的統合者を失った各装置は、もはや精巧な連動機構が動かなくなつて自律運動を開始するようになり、政策決定の能力と効率性は、衰弱し、セクシヨナリズムと無責任が支配した。そして、その中で統帥権という強力な武器を与えられていた軍部が、相対的な優越者として抬頭するのである。(七ページ)

統帥権の独立ということが、本当は軍部の独走を抑えるはずだった。軍部の政治介入を抑えるはずだったシステムが、むしろ軍の独走をもたらすことになる。これは共通の

理解だと思っています。政党政治の機能が悪くなってくると、統帥権に基づく軍部の力が強くなってきた政治介入を進めていく。そういうふうな理解。その場合に皇道思想というのが大きな力をもってくることになる。そういうふうに秦氏は理解していると思います。

秦郁彦氏はこれを「上からのファシズム」という語で、つまり、民間の運動が組織されるというよりも、軍でも皇道派に対して統制派が優位を占めたわけで、国家の官僚体制のほうが国民を動員するというかたちになったということとを強調して、上からのファシズムと言っておりますが、これは軍の傾向をどう見るかという見方によつていて、軍部はむしろ民衆に近かったという見方からすれば、民衆の天皇崇敬や皇道思想的なポテンシャルが軍によつて代行されたという見方もできるのではないかと思います。

宗教的崇敬を通して天皇と直結する軍隊

宗教という視点から歴史を概括しています。こういう大きな枠組みの中で軍部がある種の宗教性をもっていたということになります。それは天皇崇敬であり、また神道と結びつきをもっている。これを国家神道と呼ぶかどうかは横に置いておいて、そのことについては共通理解があると思います。では、軍部が宗教的な要素をもつに至る背景とい

いましょうか、歴史過程はどういうものであったかということが非常に重要になる。そのなかではもちろん靖國神社が重要でありますし、軍人勅諭というものも重要になる。そして、靖國を遡っていけば、明治維新期の尊皇運動、尊皇の志士たちの天皇崇敬というものが基礎になっていることがわかります。そのあたりを述べていきたいと思っています。その前に軍部の中にどういうふうに宗教的な要素が入っていたかということのあらましを述べます。大いに役に立つのは、戸部良一氏の『逆説の軍隊』（中央公論社、一九九八年）という本です。たとえば一九〇八年、日露戦争後の時期から日本の軍隊が精神主義的な要素を強めてくる。これが後に特攻作戦などにつながっていくわけですし、玉砕ということが度々起こってくる理由にもなるわけです。精神主義の歴史というものをどう見るかということ、たとえば軍隊の内務書というものを見るとよい。改正理由書の説明には次のようなものがあります。

日露戦争が証明したように、戦争の勝利は軍人精神の横溢した軍隊に帰属する。当時日本は兵器でも兵力でも劣勢であった。その日本が勝ったのは、敵に対して形而上（精神的な面で）優越していたからである。将来の戦争でも、日本は敵に対して優勢な兵力を向けることができず、優越した兵器で戦うこともできないだ

ろう。いずれの戦場でも、日本の劣勢の兵力と劣等な兵器で無理押しに勝利を追求しなければならぬだろう。ここにこそ、精神教育の必要なる理由がある……。

(二八八ページ)

これは戸部氏がまとめている言い方ですが、こんなことが日露戦争後の時期に強く言われるようになってきました。そして、その「軍隊内務書」の中には国体論が出てくるわけです。「我国体の万国に冠絶せる所以と国軍建設の本音とを銘肝し、且兵役の国家に対する崇高なる責務及名誉たることを自覚せしめ、苟も思索の選を誤るが如きことなからしむ可し」。要するに、精神力で勝ちに行こう。そのためには軍隊の中に国体精神、皇道精神というのが横溢すべきだ。こういうことが軍隊の中でいわれていたわけです。

これも戸部氏の書物からの引用ですが、こんな記述があります。

そうした転換は、日露戦争後から少しずつ始まったようである。たとえば、のちの軍事史家、松下芳男氏が一九〇六（明治三十九）年九月、仙台地方幼年学校に入校したとき、入校式の校長の訓示の最中に「天皇陛下」や「勅諭」という言葉が出るたびに上級生が踵を合わせて不動の姿勢をとるので、彼はびっくりしたと

いう。また、在校中に皇太子（のちの大正天皇）が来訪したとき、眼鏡をかけている者はそれをはずせと命じられた。「皇太子殿下を眼鏡で仰ぐのは不敬である」という理由だった。（二〇八九ページ）

それから軍旗の尊厳ということが出てきます。

軍旗の尊厳さを必要以上に強調するようになるのも、明治末期から大正にかけてである。もともと軍旗は、神社に参拝するときや、天皇・皇后に対するとき以外は、敬礼のために垂れ下げないものとされていたが、一九一〇（明治四十三年）の陸軍礼式の改正で、「軍旗は天皇に対するとき及び拝神の場合を除くほか敬礼を行うことなし」と明確に定められた。つまり、旗手・軍旗衛兵・軍旗中隊は、軍旗を守護している間、上官であろうと誰であろうと、天皇以外には敬礼しないのである。軍旗はあたかも天皇の分身であった。軍旗の扱いは丁重かつ厳格をきわめ、御真影（天皇の肖像写真）と同様の異常さを帯びてゆく。こうして、明治末期から、天皇の尊厳性と彼への忠誠心の表明はやや常軌を逸しつつあったのだが、国体論の強調がそれにさらに拍車をかけることになってしまふ。（二〇九ページ）

このように軍隊の中における天皇崇敬が強調されていくプロセスは、もちろん日露戦争における多大な犠牲などの

ことも考慮に入れる必要があると思いますが、なんといっても、「軍人勅諭」が大きな力をもつ。「軍人勅諭」はそもそも軍隊の政治介入を防ぐという趣旨があったわけですが、他方では天皇崇敬がたいへん強調されている。そういうものでもあります。「教育勅語」も、私はサンドイッチ構造と言っておりますが、日頃どういう倫理的な教えを守るべきかという部分は「中外二施シテ悖ラズ」で、普遍的な道徳項目が書かれているのですが、その前後に天皇に対する忠誠、聖なる天皇を尊崇することが入っているというのが重要だと思います。

軍人勅諭の五つの徳目が出てくる前の部分にとくにそのようなところがあります。

朕は汝等軍人の大元帥なるぞ。されば朕は汝等を股肱と頼み、汝等は朕を頭首と仰ぎてぞ、其親は特に深かるべき。朕が国家を保護して、上天の恵に応じ祖宗の恩に報いまるる事を得るも得ざるも、汝等軍人が其職を尽すと尽さざるに由るぞかし。我国の稜威振はざることあらば、汝等能く朕と其憂を共にせよ。我武維揚りて其栄を耀さば、朕汝等と其誉を偕にすべし。汝等皆其職を守り、朕と一心になりて力を国家の保護に尽さば、我国の蒼生は永く太平の福を受け、我国の威烈は大に世界の光華ともなりぬべし。

このようなトーンは福地源一郎によって加えられたというのが、梅溪昇氏の『軍人勅諭成立史 天皇制国家の成立（上）』（青史出版、二〇〇〇年）の明らかにしたところです。最終版になる前に一つの大きな草案の展開があつて、付け加わった特徴の中に、文体の変化、つまり天皇が兵士に語りかける、そして、天皇と兵士は一体であるということが強調される、そういう特徴があるということです。これは皇道思想、その宗教的な特徴と大いにかかわるところかと思えます。

写真で見る近代日本の軍隊の宗教性

ここでちよつとスライドを見たいと思います。こういう問題を考えるには、言葉で語るよりはビジュアル資料が分かりやすいと思ひまして、靖國神社・やすくにの祈り編集委員会編『やすくにの祈り』（産経新聞ニュースサービス、一九九九年）という本から写真を借りてまいりました。前半はこの本からのものです。

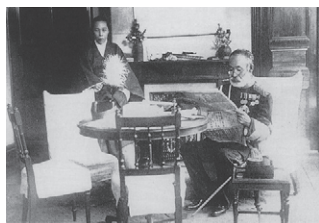
これは日露戦争後の臨時大祭のときの情景です（写真①）。靖國神社の情景ですね。これは一九〇六年の五月です。戦争自身が国民にとって一大イベントであり、ナシヨナリズムを徹底的に高揚させる時期であります、それは軍と靖國神社というものと結びついていくというのがこの写真に



写真②



写真①



写真④



写真③-2 (陸軍)



写真③-1 (海軍)

なるわけです。

この右の塔はロシアの将校の剣でつくられた奉祝灯というものです、いくつかの門や塔はイルミネーションで飾られました(写真②)。いま東京ではクリスマス前の後、あちこちにイルミネーションが出たりしますが、このときには全く珍しいことですね。このあとには花火大会もあった。靖國神社が戦争勝利と不可分のものとして大いに崇敬の対象となったということです。

これは一九〇七年、明治四十年の臨時大祭のときに陸軍部隊と海軍部隊が参拝するという情景です(写真③-1、③-2)。

これは明治天皇のご大喪の朝に撮られた乃木大将と静子夫人の写真であります(写真④)。このちに生じてくる明治神宮創建に至るところの明治天皇の聖徳論というものの高揚の中で、いかに乃木大将の殉死というの大きな意味をもったかということも議論されるべきものかと思います。

これは大正八年、つまり鎮座五十年の際の写真です(写真⑤)。陸軍と海軍の部隊がこうして並ぶ。靖國神社が軍の神社であったということは現代人にはなかなか想像が難しいので、こういうビジュアルで思い出しておく必要だと思います。

これは同じ鎮座五十年記念祭のときに最上級の陸海軍の



写真⑦



写真⑤



写真⑥



写真⑨



写真⑧

将官が本殿に進む情景です（写真⑥）。

これは軍人勅諭頒発五十年記念殿（現到着殿）というものです（写真⑦）。これは昭和七年にできています。軍人勅諭と靖國神社というものの一体のものと考えられていたことが分かります。

以上は『やすくの祈り』からですが、ここで戸部さんの本にある写真が入ります。

これは軍人勅諭の奉読（写真⑧）。東京の中央幼年学校の遙拝所で軍人勅諭を奉読している。ほかの生徒たちは皇居、皇大神宮を遙拝し、故郷の両親に挨拶している。軍人勅諭の聖典化は常軌を逸する場合もあり、一九三七年、後宮二郎少尉は除隊式で軍人勅諭を一か所読み間違え、自決した、ということもここに記されております。軍隊生活の中で天皇崇敬というものがいかに大きな意味をもったかということが分かります。

再び、『やすくの祈り』からです。こちらは昭和十年、満州事変の合祀臨時大祭のときであります（写真⑨）。天皇が後ろにおられるのがご覧になれると思います。つまり、靖國神社は



写真⑫



写真⑪



写真⑩



写真⑮



写真⑬



写真⑭

軍隊の神社であります、天皇が兵士を神としてお祭りするという意味が非常に大きいということを示す写真です。

これはご覧になれるかどうか分かりませんが、昭和九年頃のもので、これは皇族や王族が一列に並んで天皇の参拝をお迎えしている情景です（写真⑩）。

これは昭和九年四月二五日の招魂式の際の遺族の代表の写真です（写真⑪）。一人の戦没兵士に二人まで遺族が出席できました。

これは臨時大祭の前夜の招魂式の写真です。招魂式の様子はラジオで放送されました。臨時大祭の招魂祭での祝詞奏上の場面の写真も掲載されています（写真⑫）。

こちらは昭和十年の秋季例大祭のときです。各宗派の管長です（写真⑬）。この時期になると仏教諸宗派も靖國参拝が当然というふうに見えるようになっていたという状況です。

これは、昭和九年、富山県に招魂社ができる。そのときに御神体を修祓し、渡すという、そういう場面です（写真⑭）。

こちらは昭和九年の国体精神運動の機関として靖國會といたうのができた。その靖國會の写真です（写真⑮）。この



写真⑬



写真⑭

これはもうすこし時代が下りまして、戦没遺児の靖國参拝というのが昭和十四年から始まります。その写真です（写真⑭）。皇后陛下による記念品が渡されます。涙を流している人もいるという図になります。ここま

りリーダーは頭山満。それから今泉定助などが入っている。



写真⑮

でもに『やすくにの祈り』という本、そして戸部先生の本を引用させていただきました。

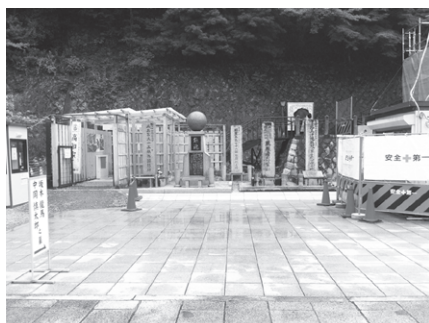
次は私が撮ってきた写真です。

これはここまでの説明には出てきませんでしたが、軍隊がそういうふうにな宗教的になり神道の要素を大いにもつようになり、それが天皇崇敬と結びつくについては、かなりの部分は招魂社の運動から始まっています。それはペリー以降の話ですが、かなり水戸学の影響を受けながら、そういう運動が起こってきた。楠木正成をお祭りする楠公社や楠公祭というのと、招魂社、招魂祭というのがほぼ並行して拡がっていきました。尊皇運動のグループですので、薩摩、長州、佐賀、水戸などで盛んに行われました。

その流れのなかで薩摩藩が選んだ楠公社の場所に、明治五年、湊川神社が鎮座したということになります（写真⑮）。そこには殉節地というのがあり、そこが楠木正成の最期の場所です。少し離れたところに、水戸光圀がお墓と「嗚呼忠臣楠子之墓」の碑をつくりました。

こういう流れの中で、大規模な招魂社が京都にできます。現在、靈山護国神社とよばれているものですが、明治初めにできております（写真⑮）。いまそこは観光地化しております。八坂神社と清水寺のあいだという場所です。

京都の街を見下ろせるような東山の靈山という場所です。



写真⑳



写真㉑

ここは護国神社としてはこういう神社です。

正面右側にいきますと、こちらは山になっておりまして、招魂碑、幕末維新期の志士たちが亡くなって祭られたお墓がずらずらと並んでいる場所になります(写真㉑)。その中には桂小五郎、坂本竜馬の

お墓がある。そこがいま観光的にはスポットになっている場所です。

これが坂本竜馬、中岡慎太郎のお墓です(写真㉑)。高知県招魂社、旧土佐藩招魂社、山口県招魂社、水戸藩招魂碑などという名前がついています(写真㉑)。いかにも神道式の碑もあるし、仏教式のものもあり、いろいろです。

招魂社の運動というものがあり、そこで大村益次郎の手で東京にも招魂社ができ、後に靖国神社となりました。その間にいわゆる神社神道のほうはいろいろ模索し、神社をどういうふう位置づけるかということが紆余曲折しているわけですが、軍隊のほうは宗教的な基盤がある程度早くからできていたということが明らかであります。

軍が宗教的な性格を強く帯びた理由

レジュメに戻ります。軍が宗教的な性格を強く帯びた理由というのをいくつか見ていきたいと思います。ですが、大元帥としての天皇をいただく軍隊になった。そこでは天皇が宗教的崇敬対象となる。皇道とか国体神道とか呼ばれましたけれども、神社制度の問題ではなくて、神道が天皇崇敬と深く結びついたようなあり方としても国家神道をとらえる必要があると思います。そういう要素で考えますと、軍隊とい

うのは国家神道とのかかわりがある。そして、学校では教育勅語を中心とする天皇崇敬の体系が作られました。そして軍隊でもこのような天皇崇敬が教えられた。民衆にとっては天皇は非常に身近な存在になった。そして、宗教的な意味を大いにもつものになったと思います。

そして、尊皇思想が軍へと流れこんだという書き方をしておりますが、国家制度の中には尊皇思想というものは抑制されていく。近代の立憲体制のなかである制限を加えられていくわけです。しかし、軍隊ではその要素が相対的に大きくなっていったととらえることができます。したがって、政治史を見ていくと、天皇崇敬というのがそれほど重要な位置を占めているように見えないけれども、社会的に見ると、国民のあいだに天皇崇敬は広まっていく。そのチャネルとして学校とともに軍隊が非常に大きな力をもつことになったというこはいえるかと思えます。神社ももちろん重要な役割を果たしていますが、神道に連なる天皇への崇敬という点では、学校や軍隊がむしろ力をもった。そういうところに臣として主君を尊ぶ武士文化の継承が行われた。そして、軍隊の統帥権の独立ということが、軍隊を通して民衆と天皇が一体性を感じる。そして、政治体制に批判をもつ国家改造という運動と親近性をもつていく。あるいは皇道とか維新という理念に大いに共鳴していく。

そういう基盤をつくっていったということになると思います。

皇道論ですが、水戸学や大國隆正（一七九三—一八七二）の時代の皇道というのは、政治体制を中心に構想されていて、民衆はそれぞれにそれぞれの宗教をもてばいい、国家体制のレベルでは皇道をもつて統一する。ですから、非常に包含的です。『皇道述義』の著者である長谷川昭道（一八一五—一九七）などもそうですが、そういうタイプの皇道論が幕末維新期には強い影響力をもちました。しかし、志士の生き方を見ると、自らの命を捧げて天皇のために尽くし、それが国家のために尽くすことになるという精神になっている。その側面もあった。下級武士を中心とした志士たちのそうした尊皇精神がしだいに国民の中へも入っていくことになる。

一君万民的な体制が理念として掲げられ、そちらの方向に近づいていく。当初の水戸学的な祭政一致思想というのは経世論的です。つまり、国家をうまく運営していくためには国家の祭祀がきちんとしなければいけない、それを天皇の祭祀でやるというのが水戸学的なエリートの経世論的な理念です。しかし、水戸学の中でも『新論』のような思想の中には志士を尊皇の理念で奮い立たせるような内容があり、その中には天皇中心の国家、あるいは天皇のために

犠牲となって戦うという理念がある。これが戦争が起こるたびに国民のあいだに浸透していき、やがて軍隊を通して国家改造ということを目指すような力にもなっていく。こういうふうにとらえられるだろうと思います。

前に引いたように、戸部良一氏の著書では、「軍隊内務書」が重要な資料として検討されています。一九〇八年のものでは精神主義が際立つようになったとされています。一九二一年の「軍隊内務書」では、「我國体の万国に冠絶せる所以と国軍建設の本音とを銘肝し、且兵役の國家に対する崇高なる責務及名譽たることを自覺せしめ、苟も思索の選を誤るが如きことなからしむ可し」（同、二〇七ページ）というように、国體論的な内容も強化されました。

そして、それは大正・昭和期の時代潮流と相即する側面がある。というのは、要するに「デモクラシー」的な状況ですが、國民参加が進んでいく。ヒエラルキー的な体制が批判されていく。それは一部社会主義のほうに流れていくわけです。他方では、天皇を中心とした國家改造というものに向かっていく。そういう中で軍隊が反乱に向かうようなことはなんとか抑えなければならぬ。そのためにしだいに「君主制の尊嚴性を非合理的なまでに強調する国體論」（同、二一〇―二二一ページ）と戸部氏は述べていますが、国體論を強調することになりました。間違った方向にデモ

クラシー的な潮流が向かわないようにと唱えて、実はそういう方向に向かったということです。つまり國家改造思想と通じるような側面をもっているということになるかと思っています。

戸部氏は『偕行社記事』を度々引いております。石原莞爾の例が出ております。石原が苦慮したのは、国體に対する信念が命令服従關係の基礎を構成する。ですから、天皇への忠誠ということを強調しないと、軍隊の秩序は危うくなる。そこところが根本になっているので、軍隊の中ではやはり天皇への忠誠ということが強く説かれる。デモクラシー的な主張が進めば進むほど天皇への崇敬ということを強調し、国體論を強調するという方向に向かっていくということでもあります。

教育總監部は、思想問題に関する研究の成果を『偕行社記事』に掲載したり書物として刊行し、将校たちの「思索」の便に供していた。のちの満州事變の首謀者として有名な石原莞爾（二十一期）は一九一九（大正八年）七月、この教育總監部に勤務し、思想問題に取り組んでいる。国體に対する信念について、幼年学校以来軍人としての教育を受けてきた将校は大丈夫だが、はたして下士官兵にはそれがそのまま通じるのかどうか、石原は確信を持てなかったという。

石原が苦慮したのは、国体に対する信念が命令服従関係の基礎を構成する、と考えられていたからである。つまり、いかに自覚に基づく服従、理解ある服従が求められたとしても、天皇への忠誠という服従の根拠が変わるわけではなかった。むしろなぜ服従しなければならぬのかを理解させ自覚させるためには、「国体の万國に冠絶する所以」を説き、下士官兵にそれを得心させねばならなかった。国体に対する信念が揺らげば、それは軍隊の根幹たる命令服従関係を動揺させるに違いないとみなされたのである。

もともと天皇への忠誠に服従を根拠づけたのは、封建的身分秩序を否定し近代的軍事組織での階級秩序の何たるかを教え込むためであった。まだ国民意識が目覚めていない兵士から成る集団を精強な軍隊に仕立て上げるためであった。そこで強調された絶対服従の観念はナポレオン戦争時代の命令服従関係に由来していた。

しかし、明治初期と第一次世界大戦後とは時代が一変していた。近代化の進行にともない社会風潮が変化し、人々が追求する価値も多様化した。立憲主義と議会政治のもと政治参加の範囲は広がった。デモクラシーの新思潮の影響を色濃く受けていた人々は、まだ

国民という観念さえ知らなかった時代の日本人とは、かなり違っていた。そのうえ、第一次世界大戦の様相はナポレオン戦争から大きく変化していた。もはや絶対服従ではなく、小さな戦闘単位ごとの自主的な判断や臨機応変の処置が要請されることになった。

そうした変化に気づいていたからこそ、自覚や理解ある服従が強調されるようになったのだが、では実際に服従の基礎を何に置くかということになると、天皇への忠誠とそれを支える国体論以外に、服従を根拠づけるものを見いだすことはできなかったのである。

（同、二二―二三ページ）

昭和に入ってから軍国主義はこうした背景の下に展開していきます。二・二六事件前後の陸軍の青年将校の動き、そして、それを抑えながらも軍部独走のほうへ向かっていく陸軍指導者たちの動きというのは、まことにたくさん研究があります。その中では「下克上」ということが注目されています。下級の士官が権力を握ると、上級の士官を地位から外して、自分たちの仲間を入れていく。そういうふうにして、自分たちが信ずる理念、その中には総力戦思想というものがあり、総力戦のためには軍部が権力を握る。そして、軍事的な目標をまず優先するという体制に向かっていく。こういうなかに、自分たちこそ天皇の意思、ある

いは天皇を中心とした国家意思というものを奉じているという考えがあったと思われます。

代表的など言っていないかわかりませんが、たとえば『現代史資料（5）国家主義運動（二）』（高橋正衛編、みすず書房、一九六四年）にはこういう資料が掲載されています。「皇軍本然の任務に就て」という文章です。これがどれくらい広く使われたのかわかりませんが、昭和八年ぐらいのものです。

「天壤無窮の皇軍を扶翼し世界に冠絶たる崇高偉大なる国体を擁護し、大業を恢弘し万民を安らかにす」是れ日本軍人軍隊の崇高偉大なる神聖使命なり。具体的に之を述べれば国家は天皇国民国土より成り、特殊国家たる日本は天皇即ち国民国土にして天皇を離して日本国の存在なし、故に天皇守護は国家守護の最大任務なり（八二ページ）。

国内国外に満つる、皇位大権の侵害者、国民の安寧幸福を喰物とする国賊、奸臣及神国日本の国土国権を侵害せんとする白奴、黄奴を撃滅し、国々を完全に皇化すると共に、進んで特質文明の残骸に喘ぐ世界全人類を日本の精神文明により、溶合統一し皇道に蘇生せしむるは一に我皇国軍人の雙肩に托せられたる神聖使命天職に非ずや。「国破れて忠臣現れ、家貧ふして孝子

出づ」

「鎌足出でよ、楠公出でよ、松陰出でよ、真個の軍人蹴起せよ」（八三ページ）。

こんなふうな考え方が軍隊の中に横溢した。それがどのぐらいの程度であり、どのぐらい政治的な影響力をもったか、また、国家社会の動きに影響を及ぼしたかということとは丁寧調べなければなりませんが、かなりの力をもったということは確かでしょう。

私の述べようとするところは、近代日本の軍隊の中に天皇崇敬が深く埋め込まれ、それは宗教性をもったものだった。そしてそれは招魂社、靖國神社や軍人勅諭によつて基礎づけられた。また、思想的には皇道思想や国体論というものとの切り離せない。それが国家神道というものとどういう関係にあるかという点、一応区別して考えることもできると思いますが、今泉定助が言うように、それは重なり合うものであり一致する側面が大きかった。皇道運動とか国体思想というときには、それを深く信ずる人が中心に動かしていく。その思想運動の面に焦点をあてている。国家神道というときには、そういう面もあるけれども、儀礼行為や組織的な面もあつて多くの国民が関わっている。すこし言葉の使い方が変わってくるのは当然であろうと思います。しかし、両方が深くかわつてきたということは間違いない

い。

そして、多くの論者、先ほどの葦津珍彦もそうですし、久野収もそうですが、明治初期に掲げられた祭政一致、祭政教一致、あるいは皇道という理念が、立憲体制に向かっていたいき、大正デモクラシーと展開するなかでは目立たなかった。けれども、昭和期になって猛威を奮うようになる。その過程を理解するには、いかに皇道的な天皇崇敬が民衆のあいだに浸透していったかという歴史を丁寧を追っていく必要があるのではないか。潜伏期間という言い方でもし理解されるとすれば、それは社会史的な見方によつて是正されていくものでしょう。そして軍隊は、社会生活の基底部での変化という点で非常に大きな役割を果たした。学校もそうだけれども、軍隊が近代日本人の社会生活に大きな影響を及ぼした。とくに精神主義とか規律が強調される部分で、天皇崇敬に頼る。そういう側面が一つあると思います。

まとめて言えば、国家神道を考えるとき、皇道思想、皇道運動というものに注目する必要がある、そして、その歴史を考えるにはまた軍隊というものをよく見ていくことがたいへん重要である。こういう歴史像、あるいは宗教史像というものをもって現代の私たちの精神的な文化のあり方を見直していくことが必要になると考えます。

軍によつて鼓吹された天皇崇敬と国家神道に関わる宗教性について、考え方の道筋を私なりに述べました。そして、それは最初に申しましたように、宗教集団から見た宗教という概念ではうまく収まらないような日本の近代の精神史というものをどうとらえ返していくかという問題と関わります。そのような観点から大きな図柄を描いていく。そういう目標のもとでの仕事だとお受け取りいただければ幸いです。まことに拙い話を聴いていただきまして、ありがとうございます。

D・C・ホルトムの見た「国家神道」とは

菅 浩 二

皆さま、こんにちは。菅浩二でございます。國學院大學神道文化学部にあります。今日は「D・C・ホルトムの見た『国家神道』とは」ということで三十分間お話をさせていただきます。どうぞと思います。

ご参集の皆さま方は神道に関心のある方々だとお見受けいたしますが、ホルトムという人物、少なくとも名前は知っているという方はどのくらいいらっしゃるのでしょうか。恐れ入りますが、挙手でお願いいたします。ありがとうございます。さすがに研究者の方もいらっしゃると思いますが、ご存じの方がそれなりにいらっしゃると思います。本日、私の話で二つ、ご記憶いただきたいことがあります。それはD・C・ホルトムという人を知ることが、近現代の神道を知るうえで絶対必要であろうということをまず一点、

強調しておきたいと思います。もう一つは、先ほど島蘭先生のお話にもありました、「国家神道」という概念をめぐる現在の動向を考えるための一つの作法を私なりに決めていきたいと思っております。このことと、このホルトムの考えを関係させながらお話をしていきたいと思えます。

まずホルトムとはどういう人かということを、資料をもとに紹介していきます。一八八四年生まれ、一九六二年に亡くなっております。そこにある写真は、上が年配のホルトムでして、下が結婚当時ですね。結婚して半年ぐらいで来日しておりますが、結婚式の時の写真だそうです。これはホルトムの曾孫にあたる方がウェブサイトにご自分の先祖、親戚の写真を載せておりまして、その中にD・C・ホルトムの日本での活動やいろいろな写真があったのを私

が見つけました。その曾孫さんに連絡を取りましたところ、「これは母の所蔵です」ということで、お母さんに連絡いたしましたら、ご自由にお使いくださいということでした。「私は、第二次大戦中の本を戦後に改訂するため、祖父がタイプライターを打っていたとき、足元で遊んでいました」という思い出話なんかも教えてくださったこともありまして、こういう写真を使っております。

このホルトムという人は宣教師・教育家・宗教学者。ミシガン州出身です。一九一〇年十月、ちょうど韓国併合の年ですが、アメリカ・バプテスト海外布教協会より日本に派遣されました。先ほど申し上げましたけれども、結婚してすぐです。そのあと一度、大正期に博士論文を書いたあとアメリカに戻りまして、一年、シカゴ大学で教鞭をとるなどのことがあったんですけども、その後は昭和十六年三月まで、日米開戦の半年ちよつと前ですが、そこまで日本に滞在していた人物であります。いちばんこの方が足跡を残しているのは、横浜に関東学院という中学校・高校・大学がありますが、この関東学院という学校です。この学校の校史、建学の精神などを語る資料に、ホルトムが出てまいります。関東学院は、プロテスタントの一宗派であるバプテストを建学の精神とする学校であります。ホルトムはこのバプテストの、北部バプテスト派の宣教師

として日本にやってきた人物であります。

本日は明治聖徳記念学会でございしますが、この会は戦後の復興より前に、戦前も盛んに活動していたわけですが、ホルトムはこの戦前の明治聖徳記念学会の会員でありました。資料に示しましたように、大正十年から昭和十六年にかけてホルトムの論文・講演録などが九回、これは一つのを二つに分けて載せている場合もありますので、だいたい六編だと思うのですが、紀要に掲載されております。そこにはイザナギを天の父の神、イザナミを地の母の神とする、いわゆる天父神、地母神という神話学的な、あるいは文化人類学的な考察など、おもに文化人類学ですが、いろいろな観点からの神話論や祭祀論、あるいは神道論の業績があります。

ここでは一九一九年のシカゴ大学提出の博士論文で、のちに一九二二年に書籍として出版された『現代神道の政治哲学』という本ですね、以下『政治哲学』としますが、この本を何度か引用してまいります。それから、昭和天皇さまの即位儀礼の際にこれを記録したものがあります。それから、『日本の国民信仰』という本を一九三八年に出版しており、これも以下『国民信仰』として紹介します。本発表でいちばんよく出てきますのが、『現代日本と神道ナショナリズム』という本です。これは一九四三年です

ら、昭和十八年の出版です。なんと日米戦争の最中にアメリカ側で日本について書かれた本であるということです。先ほどの話のように、これが一九四七年に二章増補しましてまた出版されております。さらに昭和二十五年に『日本の天皇と神道』という名前で、日本語訳が出されております。以下、この本を何度か『…天皇と神道』としてご紹介します。

ホルトムという名前を忘れないでください。近現代の神道を考えるうえでこの人を避けて通ることはできません。と私が申しますのは、ホルトムの著作が神道指令起草過程で、国家神道論の主な参考とされた、ということの故です。大原康男先生の『神道指令の研究』にはつきりそのことがまとめて書かれておりますので、そこを引用しております。日本の敗戦直後であります、「日本の学校における国家神道に対し、米合衆国軍政当局の採用すべき特別政策についての勧告」という意見書を、ホルトムが寄せています。実はホルトムは昭和十六年にアメリカに帰ってから、日本に再び来ることはありませんでした。GHQが助言者として日本に呼ぼうとしたのですが、体調不良ということもあり、それはできなかった。その代わりでしょうか、彼はこの勧告書を書いたのですが、この勧告書の内容は実は「神道指令」にも関わっています。GHQによる日本の民主化

といわれるなかで、とくに日本の精神文化や宗教、宗教、神社、そういったものにかかわる部分、あるいは学校教育、教育勅語の問題、その改革ですね。そのほとんどすべてがこのホルトムの意見書に網羅されております。大原先生は、GHQの民間情報教育局はホルトムの勧告書を重要な手ばかりとして、この政策を次々と実現していったのではないだろうか、とおっしゃっています。

では、このホルトムという人物、これまでどういうふう

に評価されてきたかということ

を簡単に見てまいります。

葦津珍彦先生は「国家神道なるものは世俗合理主義で『無気力にして無能』なものである。その真相がわからないで、外国人は、在野の激しい神国意識を『国家神道』であると誤認して、国家神道に猛攻を浴びせた」と書いておられます。この「外国人」というのは当然GHQのウィリアム・ケネス・バンスであるとか、そういう人を指している。「神道指令」を起草した人々などを入れているのだと思いますが、当然、起草の際に参考にされたホルトムも、「外国人」の中に入っていると私は考えております。

それから、國學院大學学長も務めました阿部美哉先生はこのように書かれています。あとでまた触れますが、B・H・チェンバレンが一九一二年に『新宗教の創造』という本を書いております。これは、国家官僚が統治のために、

天皇を神とする新しい宗教を創造している、ということを知っている。阿部先生は、実はホルトムの本は事例紹介をたくさん含んでいるけれども、基本、このチェンバレンの構想をなぞっているにすぎない、とおっしゃっています。

次に、きょうコメンテーターをお務めになります新田均先生は、ご本の中で、とくにこの学会の創設者であります加藤玄智が理念的に説いた国家神道というものを、GHQはそのとおりだ、現実のことであるというふうに認識して、ステート神道、国家神道という概念を打ち立てたのではないかとおっしゃっている。新田先生は「加藤の議論におけるこのザインとゾレンの微妙な関係を、ホルトムはどの程度理解できたのであろうか」とおっしゃっています。

私の疑問ですが、果たしてホルトムは一知半解の外国人なのか。まず、なぜホルトムの著作が神道指令の参照とされたのかということですが、これは見ればわかるのですが、本当に事例紹介が多い。ありとあらゆる事例が引かれています。博引旁証という、まさにそれがあさわしい言葉だと思いますが、まさにこれだけの事例があるということですね。これが非常に具体性に富んでおり、GHQの宗教行政担当者たちに非常にわかりやすかったということがあると思います。ホルトムの同僚の宣教師が書き残したものに、あちこち歩いて道端の祠を探したり、そこらの村の方々や

神主さんの話を聞いたりして、彼は何をしているのだろうか、と思われていたけれども、一九二二年に『現代神道の政治哲学』という本を書いたところで、ああ、あの人はそんなことを考えていたのか、ということがよくわかった、という話が出ております。

実は、加藤玄智が説いた「国家的神道」をホルトムは、それは理想であると認識しておりました。現実だと誤解はしておりません。それははっきりホルトムの本の中に出てきます。「このような証左を考慮すれば、天皇崇拜を神道の中心に置く加藤博士の解釈は、現実よりも理想論的で、教育論上のものであることが明らか」と書いています。

あくまでも現時点での見立てながら、ホルトムの研究の構造についてかいつまんで話しますと、まず『政治哲学』という本がホルトムの主題意識、神道に関する問題意識の基点であらうということです。そして、『国民信仰』の問題、即位儀礼の問題と進みまして、そして戦時中に書かれた『天皇と神道』という本で、これからご紹介してまいります。研究の到達点を示した。また、これがGHQの神道指令の参考になった、と私は考えております。

ホルトムという人は関東学院ですと教鞭をとっておりました。ですから、彼は日米開戦の直前まで学生たちと接していたわけです。昭和十七年、十八年という段階になり

ますと、彼が教えていた教え子たちが、自分の祖国アメリカと命を懸けて戦っているという、推測するしかないのですが、非常に苦しい状況のなかでこの本は書かれている。このことを私どもは忘れてはならないと思います。

「国家神道」というとらえ方に関する私の立場なのですが、ざっくりばらんに申しまして、私は「国家神道」という概念を使わなくても近代の日本の歴史を説明できるという立場に立っております。その意味で、これはご本人とこれまでも何度もやりとりをさせていただいて、質疑応答もさせていただいておりますが、島蘭先生のお立場とはすこし違います。神道を基底とした単体の宗教的・政治的運動および制度を、近代の日本の歴史の中に「国家神道」という名前であらえることの学術的な目的とその効果、学術的效果ですね、この目的と効果の問題がクリアされれば、「国家神道」という言葉を使ってもいいのかもしれない。けれども、私のこれまでの研究では、私の問題意識、目的、学術的に期するところの効果においては、「国家神道」という言葉は使わなくてもいいだろうと思っています。これは何度もいろいろなところで述べております。ですが、ホルトムが国家神道という概念を中心に出してきた、そして国家神道という概念が、神道指令にホルトムの言葉が入ったことをもって一般化した、ということですから、ホルトム

がいかなる目的と効果のために、この国家神道という概念のとらえ方をしたのか、というのが次に問題になってくる。そこでまず、効果のほうから。先ほど申しましたように、『天皇と神道』という本は戦後、神道指令による「国家神道」の解体を受けまして、二章書き足されております。「新しい神道」と「永遠の価値」というものです。この中で、まずチェンバレン「新宗教の発明」説についての評価を見ましょう。チェンバレンは明治期において新しい宗教が発明された、官僚が新しい宗教を発明したんだ、といっているけれどもどうか、という話で、ここが宗教学者だなというところなんです。

ホルトムは、「日本文化に現れている神の概念の心理的な源は、マナと全く同一のものである」というんです。マレットという文化人類学者、宗教学者、この当時は亡くなっていたと思いますが、このすこし前まで活動していた方です。宗教学の授業では必ず出てくることですが、このマレットがメラネシアの宗教事例で住民の宗教観念を分析して、プレアニミズムとしてのマナイズムを説いた。ホルトムはこのマナイズム論を、とくに最新の議論として取り入れようとしたようです。そして、ホルトムの理論は、このマナイズムの論に触発されたからだと思うのですが、太平洋の島々の宗教観念に神道の源流を見ようという傾向が

ある。そういう意味で、天皇が神であるという観念は、「近年の政治＝軍事的な功利主義によって、人工的に『製造』されたものではないように思える」というふうにホルトムは言っています。

「国家神道」解体の歴史的意義とは、まさに効果の問題なのですが、国家神道なるものを解体することによって何が生まれたかという点、それは「組織化された超自然主義にまきこまれた政治を解放するために、全世界的な人類文化が過去数世紀にわたって続けてきた永い闘争史のうち、日本に関する舞台が終幕したことを意味する」といっています。政治と超自然主義、宗教的なもののかかわりのなかで、「国家の世俗化」と彼はいつていますけれども、日本の闘争は終了した。そのことによって何が獲得されたか。これも、「国家神道」という言葉を使う話の先祖みたいなものですが、「近代史上初めて日本は完全なる信教の自由を獲得した」。

では、国家的祭祀に関して日本国民が信仰の宣言を強いられたものは、正確には何だったのかというのが、当時のアメリカでも議論になっている。いまでもそれは議論になっております。「国家神道」とは何だったのか。そういうものは幻想ではないのか。いや、そうじゃない。そのことによって信教の自由はどんな制限をされたのか、されなかつ

たのかという話であります。いまの日本にもある議論です。ホルトムの考え方ですが、祭祀に参列する者が、自己の「善き日本人」という身分を傷つける危険にさらされることなくしては否認することのできない、ある周知の信仰の形式が存在する、という条件は変わらない。いかに日本の政府が神社非宗教を唱えて、そこにはいかなる教義上の信仰宣言の要求も存在しないのだから強制ではない、といつても、善き日本人という立場を傷つければ、それを拒否できない、ということが、すでにあるじゃないか、ということですね。

祖先崇拜と「国家神道」という話が出てきます。実は神社は祖先、死者、英雄の崇拜である、この国の偉大な先人の歴史の崇拜であって、宗教ではないということを言う人がいる。こういう観念は政府側ももっている。ホルトムに言わせると、ラフカディオ・ハーン以来、そういう誤解が海外にも広まっているのですが、「日本の支配階級がこの間違った解釈に賭けたところが大きかった」。「事の真相を語れば、国家神道は祖先崇拜それ自体には何ら関心を持っていなかったのである」。それは真実のところ、国家崇拜だといっております。祖先崇拜の要素もあるけれども、祖先崇拜だけが要素なのではない、ということがホルトムの言いたいことなのです。

次に、加藤玄智が説くところの「変転すれども生き続ける」国民生活に織り込まれた、壊れない神道ですね。国家の初め、日本人の初めから終わりまでずっと神道があるのだけれども、この神道を「無上の誠実さ」と言っている。これをホルトムは、こういう賛辞は、日本人が無意識に欠陥として感じている何かを表現している、と取つてもいいんじゃないか、ということもいっております。加藤の理想説はその意味では、解体の対象だったのではなくて、その理想が普遍主義とつながることに期待したのではないかと考えられる。

ホルトムの神道研究の到達点ではありますが、「日本国家主義の本質的な基礎」というところで、資料にも三点示しました。「万世一系の皇室は神より出たものであるとの歴史的事実」「神に祀られている祖宗の霊が、国家と臣民とに永劫に変わらぬ加護を垂れていること」「日本国民が比類なきその国民生活を他の国の人々にも施し、世界の民を救うという神聖な使命を担っている」、これが国家神道なのだというようなことをいっている。この『天皇と神道』という本では、第四章でキリスト教、第五章で仏教が、この国家神道に対して妥協せざるをえない立場に追い落とされていくんだ、という話をしております。さらに私の専門とかかわりますが、海外神社についてホルトムは、宗教的

ユニバーサルイズムを欠いたまま使命感のもとに展開する、神道による十字軍、と説いております。

あと、天皇の神性について、「天皇が神性をもつのは、天照大神の肉体的、精神的な特質が生きながら今日におよんでいるからである」といっているのですが、では、日本が神の国であるとの観念はどういうことを意味するのか。先ほどの加藤の議論とすこしかかわってきます。日本の歴史の初めからずっと存在する神道、という話が加藤の議論の中に出てくるわけです。それとかかわると思いますが、「歴史的な絶対無限者が、その直接的で超人的な力で国民を導く」「神聖な絶対者の意思」ということをいっています。

ホルトムは神道の事例をよく研究しておりますので、ここに絶対者という存在が観念されているのかいないのかという話、ある場合にはされているといい、ある場合にはされていないという事例、それぞれをよくとらえております。戦時期に、アメノミナカヌシほかの三神とキリスト教の絶対神を同一視するキリスト教徒たちの見解が出てきますが、これについても、こういう事例もあるんだということととらえています。ホルトムがこのへんをどういうふうに理解していたかも、非常に重要な問題だろうと思います。

どうしても欠くことのできない議論だろうと思いますの

は、先ほど言いました現御神の観念とかかわるのですが、天皇と天照大神の神格の問題です。天照大神の神格についてホルトムはどういうことをいっているか。これは面白いんですけども、太陽崇拜はもとも稲作民である九州人の文化の中心である。この南方民が古代において日本中部を征服して国を建てた。六世紀に仏教が伝来して、それから千年ぐらい神仏の抗争があったということです。神道の地位回復闘争は徳川幕府の転覆によって達成されたのだが、その徳川幕府の転覆を完成した主力は、古代において天照大神を掲げた九州の部族の子孫たちである、という。当時の文化人類学的発想というか、ちょっと面白い発想だと思います。こういうことをいっている。かようにして、天照大神を中心とする国家宗教が再建された、ということです。ホルトムは今日の天照大神の神格解釈に五つの形式がある、としています。まず、第一に非常に具体的な女性首長、恵み深い国家建設者、という解釈、これは修身教科書のレベルがそうだ、ということです。それから第二に、ある程度抽象化された祖先の表象、皇室系図の前に置かれる、定かでない遠い昔の存在、との解釈。これは知識人たちの神話との妥協、解決の方法である、という。第三に、原始神道は自然崇拜と祖先崇拜の結合により構成された、とする「太陽祖先的見解」。正確な知識を持って政治的必要に順応

する妥協的解決方法で、実は加藤玄智の見解はこれである、といっていますね。それから第四に、しばしば出てきます寛克彦のような、何度か事例に挙がっている宇宙的・精神の神の神論ですね。宇宙の生命の日本的な現れ、との解釈。これは仏教と、西洋神学や当時の思想の影響を受けた発想である、とホルトムはいっています。そして第五に、厳密に歴史学的・科学的なアプローチによる解釈、というのがあるけれども、これは二十年前には可能だった。大正時代には可能だったけれども、昭和戦時期にはそれは不敬罪になる。

ホルトムは、昭和六年、満州事変あたりから思想が強張ってきたというようなことをいっていますが、一方、明治以来国家神道はなにも変わっていないというふうにいっています。ですから、「国家神道」の発展・発達というのを、国家神道を論ずるいろいろな先生方がおっしゃっていますけれども、ホルトム自身は、国家神道は明治の初めから変わっていない、変わっているのは人々の国家神道に対する態度だ、といっています。

最後に、ホルトムの「目的」を探るために、参考資料を挙げています。ここは一言で言いますと、バプテストの方がいらっしやったらよくご存じだと思いますが、バプテスト信仰というのは、基本的にはキリスト教の中でも、信仰

の人格的自覚を重視する立場に属する、といつていいでしょう。ですから、自覚のない信仰とか自覚のない洗礼というものはありえないわけです。ホルトムはそういうバプテスト信仰に基づいて、布教を使命として日本にやってきた。彼は明治大帝のご不例と崩御の時期には、水戸で布教活動をやっています。ですから、おそらくそれが彼の日本の国民的な宗教性というものに対する原体験になったかなと思うのですが、一方で、バプテストという教派自体を考えてみると、十八世紀のイギリスにおける非国教主義とかわっている。ルーツはそこにあります。

以下はホルトムの目的を探るといことなのですが、ホルトムがなぜ国家神道というものをなんとか解体しなければいけないと思ったか、というところにかかわってきます。今回、この点をはっきり書いているところを指摘できていないのですが、実は行政と宗教が過度にかかわる、国教的なかわり方をするということは、結局、双方の頹廃を生む、というのが、どうも彼の考え方としてはあったようであります。そこに引いている資料、『政治哲学』の結論部にもありますけれども、そういうかわり方は神道の聖なるものに対する信仰にもプラスにならない、国民にとつてもプラスにならない。そのようなことを、彼は加藤玄智が『神社对宗教』という本にまとめた、神社の宗教性とい

う大正期当時の議論を横目で眺めながら、考えていたのであらうと思います。

そういう状況を見ながら、ホルトムの研究がこのような発展を遂げ、そして、その到達点が神道指令に影響を与えたということがあったわけですが、この観点から、これから全著作の詳細な考察が必要であらうと思います。これが先ほども申しましたように、ホルトムという人の研究は現代神道を理解するうえで避けて通れない、という私の立場につながっております。

なお、私はホルトムの研究では一本だけしか論文を書いておりませんが、発表はいろいろなところでしております。この場を機会といたしまして、これからまた進んでまいりたいと思います。どうもありがとうございました。

二荒芳徳の神道思想と少年団運動

昆野 伸 幸

初めまして。昆野と申します。あまりアドリブが上手ではありませんので、用意させていただきましたレジュメを読み上げるかたちで報告を進めさせていただきます。よろしくお願いいたします。題目は当初、「二荒芳徳の思想と少年団運動」と提出させていただいたのですが、一応神道を頭につけたほうがよいかと思つて、レジュメのほうは「二荒芳徳の神道思想と少年団運動」と変えています。内容的には大して変わりません。

それでは、「はじめに」から進めさせていただきます。本報告は、日本の少年団運動を牽引した人物の一人である二荒芳徳、この人物の思想を検討することで、大正期から昭和期にかけての神道思想が果たした歴史的・社会的意味の一端を明らかにすることを目的としています。

これまであまり注目されることはありませんでしたが、イギリスのボイスカウト運動の影響を受けた日本の少年団運動というものは、この二荒をはじめ、秩父宮御用掛の渡邊八郎ですとか、大正天皇を診察しました宮内省侍医の西方義方、あと、愛宕神社社司の瀧本豊之輔など、独特の古神道思想を展開しました東京帝国大学教授寛克彦の思想的な影響を受けた人物が多数関係しております。とくに今回取り上げます二荒は、寛を「思想の方面の救主」ととらえて、大きな影響を受けております。

本報告が二荒に注目するのは、一九一〇年代前半にはほぼ思想の骨格を完成させていた寛とは異なり、二荒が一次大戦下のヨーロッパに遊学して、時代の変化というものをきわめて直接に受けた人物ということもあり、一次大戦後

の新しい時代における二荒の思想が果たした様々な意味合いを考えることには、研究史的に大きな意味合いがあると考えられるからです。

これまで二荒に関する先行研究では、二荒が皇太子裕仁親王のヨーロッパ外遊を推進した若手宮内官の一人であったということもあり、かつ外遊にも随行したという経歴もありまして、そのことから歴史研究の分野で注目されてきました。また、二荒は蓮沼門三の主催する修養団、あるいは今回取り上げます少年団運動といった運動にかかわったということ、社会教育史の研究の分野でもしばしば言及されています。ただ、こういった研究におきましては、それぞれの主たる問題関心に沿ったかたちでの行論にかかわる範囲で二荒が言及されるにとどまっていて、必ずしも二荒個人のトータルな思想の研究というものが主たる目的にはなっていない。

他方、そういった研究とは一線を画するものとして、近年、栗田英彦氏は、当時はやっていた岡田式静坐法と国家主義との関連という問題関心から、岡田虎二郎の静坐法と寛克彦の神道思想、これらの影響を受けた二荒の思想を分析し、二荒においては岡田のいう「道」が寛の「神ながらの道」というものに回収されていたさまを論じました。氏の研究は研究史上きわめて貴重なものではあります。

氏の問題関心に規定されて、二荒の思想の背後に常に岡田寛の思想が看取されることで、二荒個人の独自の思想展開とか、その果たした意味合いとか、そういったものは、岡田なり寛なりの思想的な影響というものは認めつつも、まずは大正期から昭和期にかけて二荒が抱いた課題意識に即して、二荒の思想を検討していったほうがいいのではないかと考えております。

このような問題関心から今回の報告におきましては、大正六年から約二年にわたる欧州遊学というものが二荒の思想にどういう影響を与えていたのか、言い換えますと、その遊学前後において彼の認識においてどういった連続面と断続面があるのか、また、彼はいかなる問題意識から少年団運動というものに取り組んでいたのか、そういった基本的な論点から出発し、その説明を通じて彼の思想が果たした意味合いというものを考察していきたいと思います。そういった作業は、単なる二荒個人の思想史的研究という意味合いにとどまらず、少年教育を通じたより広い社会一般に対する神道思想の浸透といった大きな問題を解決する際にも一つの手がかりになるのではないかと考えております。以上の前置きのもとに、以下本論に入らせていただきます。

はじめに二荒の経歴をレジュメに掲げておきましたので、適宜ご参照ください。愛知県なり静岡県の地方の官吏として出発し、その後宮内省に登用されて、皇太子の外遊に随行し、帰国後は宮中関係の御用掛を務めながら貴族院議員として活躍する一方、少年団運動の中心として活躍した人物になります。

この二荒は静岡在勤時代のこととして以下のように回想しています。二荒の問題意識の出発点です。読み上げます。「話を変えるが静岡県に視学官たること二年余の間、心中に一種の懷疑を持つて来た。それは現代の教育の何となく空虚なことであつた。形式に墮してゐることがあつた。私は二年間の視学官生活で、教育をもつと根底から研究しなければならぬと思ひ出した」。

つまり二荒は、学校教育による自己形成のあり方というものが空虚な形式主義に陥っているというふうにとらえ、そういった現状に対して静坐とか瞑想とか、精神と肉体両面にわたる修養というものを活用することによって、現状の学校教育を補完しようという問題意識をもっています。そういった意識から静岡在勤時代の二荒は、静岡県というのは少年団運動というもののさきがけとして活発な運動をされていた地域でありまして、視学官を務めていた二荒のところに静岡少年軍団を創設した深尾韶とか岳陽少年団長

の渡邊水哉といった人物が訪れ、様々な活動をしたということもあり、そういった影響もあつてかなり早い段階から二荒は少年団に対して関心を示していきます。

このように初期の二荒が心身修養主義的な人間形成というものに強く期待していたわけです。そういった背景にはもちろん知育に偏る学校教育に対する批判意識があつたわけですが、もっと根本的には「惟ふに我皇国の尊嚴なる国体の自覚などと云ふ事は決して理智の推断を以て証明し得る程爾く浅薄な者ではない」というように、理性とか知識といったことを主目的としている現代の学校教育においては、国体観念というものを十分体得させることができない。そういう危機感が彼を突き動かしていたように思われます。

それに対して二荒は「信念を主とする教育」「信念の教育をなすための実修」、すなわち信仰心というものに支えられた教育と信仰心を涵養するための実修というものを重視し、神社崇敬というものに注目します。ただ、彼の見るところ当時、国民は神社に対して熱烈な信仰心など抱いておらず、その現状を彼はこのように批判しています。「神社の前で頭を下げて敬礼はするが、拍手はする気になれぬと云ふのは、已にその神社に対する心の不真面目を自から語るものである。神社の拝礼が友人間の訪問や、単純に偉

人を尊敬すること位にしか思はれないで、同一の形質を以て律せんとすることは、蓋し熱烈な宗教心の墮落である、皇国及皇室に対する信仰の不純を現はしてゐる」。

二荒が問題視している知育に偏る学校教育と世俗化の進む神社崇敬というものは、ともに現代の国民の信仰心の欠如、当時における宗教というものの果たす役割の低下というものを意味しており、二荒からすれば国体観念というものを普及し国民に内面化させていくことを阻害するものであったわけです。その問題点を克服するために、彼は「学校の精神教育と神社崇敬の観念とを相接せしむる」ことで改善しようとしています。その具体案というものが以下になります。

「この万邦に卓絶してをる国体を自覚させるには尚教育方面に信念陶冶の実修が不充分であると思ふ。余は茲に於て小学校に必天祖天照皇大神の神霊を奉祭して、日夕一定の時間に、その御前にて静座瞑想せしめ、我國体の尊嚴なる所以、君臣一体の御国柄を反省せしむる方法を採用したいと思ふ。此の如き方法により国体の観念を感得せしめざるに於ては真に國家の前途憂慮に堪へないものがある」。このように小学校でアマテラス崇敬を義務づけようとする二荒の提案というものは、普通に考えて、当時的大日本帝國憲法が定めている信教の自由に抵触し、ほかの宗教の信

仰と衝突する危険性もあります。

こういったおそれに対し、彼は次のように答えています。「如何に宗教と名くても我國体と相容れざるが如き宗教は決して眞の宗教ではない。完全な宗教ではない。邪教である。異端である。基督教も仏教も到底日本の国体に異議を挟む余地はその經典に於て毫も發見し得ないのみならず、明に我國体を擁護すべき教旨である」。つまり、二荒はキリスト教なり仏教といった世界宗教も日本の国体を擁護する教えなのだととらえ、日本の国体の尊重、アマテラス崇敬を受け入れない宗教を邪教だと位置づけています。二荒からすると、日本の国体になかう宗教、これこそが眞の宗教と言えるものでして、言い換えますと、日本の国体自体がある意味宗教というものの本質を體現しているということになります。

以上のように二荒は宗教的な信仰心というものを非常に重要視したわけですが、その背景には、彼が影響を受けた寛克彦の提唱していた「國家を基礎とする汎神論の立場」というものが関係していました。二荒によりますと、「我々の生命が個我の生命、即ち只この五尺の肉体を限度としてゐる小さな生命にすぎない」と考えるのは間違ひであつて、「我々の生命が一面にはより大なる宇宙の大生命と一体不離の存在をなす」ものであり、個人と宇宙の大生

命、これは国家とされているわけですが、これは一体である。そのため個人というものは「国家我の表現者」として位置づけられる。さらに二荒は「神―真面目なる自己を拡張したる客観的存在―宇宙の大生命」と並べてとらえていますように、自己というものが拡大した「宇宙の大生命」というものを神とイコールに考えています。すなわち、万人には神が内在するとしているわけです。

こういった考え方を前提とする二荒にとってみれば、各人、自己に内在している神を自覚し、信仰を確立するということだが、すべての人に対して求められる、あらゆる行動の根本ということになります。二荒からすると、教育というものの究極的な目的は「理智の改革」などではなくて、「各人が本来に具有する神性の發揮」というものに求められてきます。このように神性の内在による個人と国家との一体性を強調する二荒にとってみれば、「道德の実践や忠君愛国は単純な義務ではなくして自己最深の已むに已まれぬ欲求」、つまり、個人というものに内在している国家の意思に突き動かされて、同一化の志向に支えられた内発的な行為として道德的な行為とか忠君愛国的な行為というものが求められてくることになるわけです。単に法律とか命令によってなされる形式的・強制的なものではないということですね。

こういった考え方をもっていた二荒は、一次大戦下の欧州に向けて大正六年五月二十九日に東京を出発します。その後二年間、欧州でこういった考え方を獲得したのかということも興味深い問題なのですが、時間の関係もありますので、今回はこのへんははしりまして、次の節で帰国後の二荒の活動について入っていきしたいと思います。

第二節です。二荒は二年ほど欧州を周遊して、大正八年九月十日に帰ってきます。帰国後彼は新しい時代の思潮について次のように主張しています。「今日世界に共通な、最も注意すべき思潮は、『民族的自覚』といふことである。今回の大戦の結果に依つて、国家から足の離れた世界主義なるものは、もう既に古い思想であるといふことをいひ得る。又世界に手の届かない国家主義なるものも、同様に迷妄である」。二荒は「民族的自覚」というものに注意を払いつつも、その内実は「世界主義」と「国家主義」とを調和したものでなければならぬという立場を表明します。

先ほど言いましたように、遊学前の二荒の思想は、個人と国家の一体性というものを強調するあまりに、ともすれば、先ほどの資料の言葉を使えば、「世界に手の届かない国家主義」の段階にとどまっていたくらいがありますが、帰国後の彼は、これは後年の回想の表現ですが、「形式的・外形的乃至は小乗的な日本主義を棄て、」、新しい時代に

おける国家の存在意義について以下のように主張します。「各国家が相倚つて世界人道主義の大道を行くためには、各国家は各々その国家の立場に拠つて、今まで強食弱肉の世界であつた、此の地球なる渾球を自国の力で少しでも以前よりも『輝いた調和的存在』に達せしむると云ふ大責任があると確信するのである。そうしてこの大責任を遂行するためには、実に熱烈なる信仰を持たなければならぬ。今日の国家は必ずやその究極の目的に於て、世界の聖化、美化、善化のために先づ自国自体を聖化、美化、善化すると云ふ大理想を持たなければならぬ」。

つまり、従来の弱肉強食的な世界秩序をより調和的に、共存共栄的なものに改善すべく、各国家は「世界の聖化、美化、善化」というものを究極的な目的としなければならぬというわけです。その目的を達成するために各国家の国民は、「熱烈なる信仰」をもってまずは自国の「聖化、美化、善化」に取り組む必要がある。このような二荒の認識からすれば、日本国家の改造とか、さらなる繁栄といったものは、全国家が担うとされる「大責任」を果たすための国際的な分担作業として考えられるわけです。こういった二荒の主張は、国家の発展を世界の調和や人道主義実現のための手段、あるいは過程にとらえ、ある程度国家の存在意義というものを相対化することになります。

さらに二荒は、世界の調和というもののが実現されるためには、国家間の対立の停止のみならず、各宗教の融合・止揚というものの必要性を認識しています。彼は「宗教に於ても、今日は各派の塞を捨てて、相互に特長を磨き、長を長たらしめ短を補ふて、こゝに新宗教が出来はせぬか」と考え、「各派の宗教が互に融け合つて、一種の広い意味の人間生活の規範となる、倫理とも云ふやうな道德の範囲に限られないで、人間生活の信条に帰一してしまふ」ことを理想視する。つまり、彼は既成の宗教というものの解消、あるいは包含するような広義の「新宗教」の創出を構想しているわけですけれども、この「新宗教」の中心、核となる宗教として彼は神道というものをもつてくることになりました。

彼の神道についての言及を見ますと、「神々らの道といふものは神以外の幾多の説明を付けないといふことであります。生命の問題でも生命そのものの、或は天と言ひ、或はゴッドと言ふけれども、生命そのものといふものを目指してつて来てゐるのは、日本の古神道或は神道であります。かういふ風に考へますと、日本の神々らの道程宗教の根本をなすものはないのでありまして」云々と、二荒にとって日本固有の神道是他宗教と異なり、生命というものを純粹に追求する宗教であつて、宗教の根本を意味しました。ま

た、二荒は神道の根本として「生命の宗教」というものを見出し、神道の定義として「私の考では、実に包容性の強い、又他の各宗教各派に対して、常に生きた生命を与へて居るものと思ふのは、実に神道である。されば私自身が定義して居る神道は、この意味の神道でなければならぬと常に考へて居る」というように、彼においては神道こそが各宗教を包容するものであり、またそれらに意義を与えている根本的な宗教であつたわけです。このような意味で彼は自分のことを「神道信者（ネヲ、シントイスト）」、「ネヲ」のところにそういうニュアンスがこめられているのだと思います。そう自認したわけですが、彼の神道観は寛克彦のとらえ方ですね、「宗教の総攬者たる神道」というとらえ方を踏まえたものであることは明らかに認められるところです。

要するに、二荒において神道信仰・神社崇敬というものは日本の固有の国家的な個性を高め、これが「国体の精華」を発揮し、「益々日本人なる観念を強くする」側面をもつと同時に、「馳て行き詰つた他の宗教に光明を与へる大宗教の種」として世界の調和につながる「新宗教」を生み出す基盤となる。その意味で「国家主義」と「世界主義」とを結びつける貴重な宗教なのだと言置づけられているわけです。

二荒は世界の調和に向けて諸宗教を融合して一つの「新宗教」を生み出そうとするわけですが、一次大戦後の日本に危機感を感じて、日本の改造というものを繰り返して叫んでいます。その際に彼は、階級対立などの起きている日本の国内状況を嘆かわしく見て、それをなんとかしようと考えますが、それを制度の改革を通じてではなく、人心の改造、信仰の確立といったものを通して実現しようとしています。とはいえ、強い信仰というのが日本国民全員にできるかという点、そうではないので、二荒はその先駆けとなるような特別な階級というものを設定します。

すなわち「精神的第一階級」というのがそれなのですが、「物質的階級を縦断したところの正義、人道、人類愛に生きた」とするところの愛国者の階級を意味するものである。つまり、資本家、労働者といった経済的あるいは物質的な視点から階級を考え区別しようとするのではなくて、そういった区別を超えた精神のレベルで階級をとらえて、普遍的な理念を追求する愛国者、「世界主義」と「国家主義」とを調和させた存在、そういう精神的に優れた存在、それが彼のいう「精神的第一階級者」というものですけれども、それが団結することが重要なだと説きます。彼があつて言います少年団運動に挺身していくのは、まさにその運動こそが「精神的第一階級者」を養成していくことにつながる

るからになります。以下、次節で見えていきたいと思っています。

三節に入ります。静岡在勤時から少年団というものに関心を有していた二荒は、欧州遊学時にもロンドンのボーイスカウト連盟本部を訪問し、少年団、ボーイスカウトの研究を続けていました。大正十一年に少年団の全国組織たる少年団日本連盟、以下連盟と略しますが、それが成立し、彼は請われて理事長に就任します。連盟は、当時全国各地で生まれていた様々な少年団の連絡、あるいは提携を助けるとともに、様々な少年団運動をボーイスカウト化という方向で一つのあり方にまとめあげることを目指しています。そのイギリス発祥のボーイスカウト運動というのは、理念として「ちかい」と「おきて」というものを定め、内容としては野外活動と公共奉仕、方法としてはパトロール・システムとバッジ・システムなどから構成されていまして、それを取り入れた連盟は、当初から西洋模倣だとか個人主義だとか、あるいは少数精鋭主義だとか、そういったところが批判される性質をもっていました。

連盟に加盟した団体としては、大正十三年度で三百四十
三の団体、団員数が約六万ということで、必ずしも多いとはいえませんが、少年団運動は都市の中産階級を基盤に発展しましたので、農村部も含めた大幅な増加というものが果たせず、昭和八年度になっても団数は九百二十二、団員

数が約八万人にとどまっています。

同時代の青年団運動は比較にならないほど大規模に行われていたわけですが、それは比較にはならないのですが、当時の少年団運動はその分、連盟上層部のかなり画一的な方針がすみずみまで徹底されるといった性格をもっていました。創設以来、理事長の職にあった二荒は、連盟の機関誌である『少年団研究』の誌上において少年団の団呼とか徽章、標語、宣誓、おきて、そういったものに関するすべての公式解説を書いています。つまり、この少年団運動におけるいわば教義面というか、思想面はほぼすべて二荒が担っていたと言っても過言ではないと思います。

二荒にとって少年団運動とは世界の調和的存在に資するための祖国日本の美化活動というものの一環であり、「祖国愛に根ざしてゐる」真の忠君愛国を意味していました。そのため彼は日本の少年団もボーイスカウトの訓練法を採用することを主張していましたが、それはあくまで「国際心と密接な関係をもつ精錬された国家主義」の涵養が目的とされていきました。ただ、「抑々少年団の運動は謂ゆる世の各階級の忠愛の士を集めて君国に尽さうとする一大精神運動である」ととらえているように、少年団こそ「精神的第一階級の盟約の団体」であり、日本社会の混乱状況を解決し、美しい日本を実現する改造主体として期待していました。

こういう存在に対し、二荒は当然ながら強い信仰心を求めることになります。彼が少年団入団に際して少年に求めた宣誓、これは三条からなっています。「私は神聖なる信仰に基き名譽にかけて次の三条を誓ひます。一 神明を尊び皇室を敬ひます。一 人の為、世の為、国の為に尽します。一 少年団のおきてを守ります」。これはイギリスのボーイスカウト運動の宣誓を翻案したようなものでありますけれども、そこにおける「神聖なる信仰」「神明」というものについて、彼は次のように解説しています。

「凡て人には信仰（信念）が必要である。今日の教育に於てはこの信仰涵養の方面を頗る軽視してゐる。否、もし率直に云へば信仰を無視してゐる。此の『神聖なる信仰』とは即ち各自の内心に潜在してゐる所の『神性』を指してゐる。而してこの『神聖なる信仰』は真面目なる我々が古より不言不語の間に体得し來つた所のものであつて、敢て説明を加へ得ず、議論を加へ得ざる究極至高の信念である。而して各人に普遍なる『神聖なる信仰』は或は現はれて仏教の帰依者となり、或は現はれて耶穌の教徒となり、或は現はれて儒教の求道者となつた。茲に神明と云ふは『万物を主宰する超越的存在』を指すのである。日本語の『加美』、仏教の『仏陀』、耶穌教の『ゴッド』、回教の『アル

ラー』等孰れもこの『神明』の語に包容されてゐるのである」。

つまり、二荒にとつての少年団運動というものは、各自が本来的に有している神性、内在する神を自覺し、既成宗教の全超越者を包含する「神明」というものに対するある種の宗教的な実修というものを意味していたわけです。その宗教というものは「古より不言不語の間に体得し來つた」、つまり、説明を超えた、説明不要の宗教とされています。先述したように、大正後期の頃の二荒は、世界の調和に向けて神道あるいは神社というものを中心とした既成宗教を超える、解消・包含する新しい宗教の創出というものを模索していた時期にあたりますけれども、この少年団員に信仰を求めた「神明」というものは、まさにその新宗教における超越者の謂いとも考えられます。

あわせて二荒は、この少年団の団呼として「弥栄」（いやさか）を提唱し、正式に定着させていますが、「弥栄」というものは単に万歳に代わる祝声にとどまるものではありません。「我が血盟の健兒兄弟よ。慶賀の意を表はす時『弥栄』を叫べ。心手伸して神怡まば不満ある時『弥栄』を口中に唱へよ。この不満を足下に『弥栄』に転ずるを得ん。艱難来る時、『弥栄』の語を口中に唱へ、『艱難汝を玉にす』の語、足下に実現せん。病に罹る時『弥栄』を念ぜ

よ。病魔の虜たらん事より免れ出づ可し。嗚呼「弥栄」の信仰はこれ人生の最高の信仰を意味す。『弥栄』に生きた夫れ有限利那の肉身を以て、無限永遠の靈的生活に安住するの秘訣であるのだ。

二荒は「弥栄」というものを唱えることには不満の解消とか艱難克服、病氣治癒などの効能があると主張します。さらに「弥栄」信仰には、一種の現世利益のみならず、「無限永遠の靈的生活に安住する」ことを保証する死後安心論にもなっています。「弥栄」という言葉が、念仏とか題目とか主禱文とか、各宗教あるいは各宗派における救いを求める言葉を包含し、それに代わるような言葉として提案されているわけです。これはさつき言ったように、「神明」というものが既成宗教のすべてを包含した超越者を指していることとセットになっているわけです。

以上、二荒によつて主導された連盟の方針は、寛の高弟である瀧本豊之輔によつて次のように保証されていました。「神聖なる信仰、宣誓、おきて、標語及び『弥栄』の五者に包蔵せらるる精神が『やまとばたらき』の精神に全然一致し居ること、従つて少年団に於て既に早くより『やまとばたらき』を採用せる趣旨にまで説き及ぶ」云々とありまして、ここで出てくる「やまとばたらき」というものは、寛克彦の古神道の体系を一種の身体技法化したものであり、

神道の儀礼とか神話の物語を動作に取り込んだ独特の体操になります。それについて二荒は以下のようにいつていますが、時間の関係で読むのは飛ばします。とにかく二荒が主導するかたちで、昭和期に各少年団の活動の中で、寛が提唱した「やまとばたらき」という体操が盛んに実践されていくことになります。

「おわりに」ということでまとめをしたいと思います。時間が押していますので、読み上げるのは省略させていただきます。レジュメに書いたとおりになりますが、大正期の二荒の問題意識や神道というものに対する考え方は、欧州遊学以前と以後において基本的には一貫しています。そして信仰を重視する彼の考え方は、主体的な忠君愛国に結びつきます。このような一九一〇年代、一九二〇年代あたりの、いわゆる大正デモクラシーといわれる考え方のもとに成立した二荒の考え方は、そのまま一九三〇年代の総力戦の時代の中にスライドしていきます。神道は各宗教を超越したものの、各宗教を包含するものであるといった論理が、一九一〇年代、二〇年代の二荒の中にすでに成立していたということ、一九二〇年代と三〇年代の考え方をつなげるような議論をしたかったのですが、時間の関係で、今回の報告に関しては以上とさせていただきます。どうもありがとうございました。

大正・昭和前期の神道と社会

講師

島 蘭

進（上智大学グリーンフケア研究所長）

パネリスト

菅 浩

二（國學院大学神道文化学部准教授）

昆 野

伸 幸（神戸大学大学院准教授）

コメンテーター

新 田

均（皇學館大学現代日本社会学部教授）

司会

阪 本

是 丸（國學院大学神道文化学部教授）

阪本 ただいま基調講演、それから発題二題、菅先生と昆野先生にいただきました。それに対して皇學館大学の新田教授から三十分ほどコメントをいただきました。そのあとだいたい一時間ほど討議を予定しております。では新田先生、よろしく願います。

新田 皇學館大学の新田です。コメントなのに三十分という長い時間をいただきましてありがとうございます。こ

れまでの私の議論からして、島蘭先生に対して二十分、他の先生方に対して、それぞれ五分という割合で話すことが期待されているのではないかと思います。

それでは、まず、島蘭先生についてですが、正直、今日のお話を伺いまして、私は大変混乱しております。どうしても混乱しているのか。その理由を、これまでの島蘭先生の「国家神道」についての議論を復元しながらお話しします。

まず、島蘭先生は「国家神道」を「天皇と国家を尊び国民として結束すること、日本の神々の崇敬が結びついて信仰の主軸となった神道の形態」というふうに定義されました。そして、その「主要な儀礼の場」として「皇室神道・神社神道・学校行事」を挙げ、主要な媒体として「学校や国民行事やマスメディア」を挙げてくれました。ここには「軍隊」は入っておりません。「軍隊」を「国家神道」に含めて考えるというお話は、今日はじめて伺いました。これは大きな定義の変化だと思います。

次に、今日示していただいた軍隊関係の資料の中には、これまでの島蘭先生の議論とは矛盾するのではないかと思われるものがありました。

島蘭先生は「国家神道」の歴史を四期に分けておられます。まず「形成期」。これは明治の初めから帝国憲法の制定までです。次に「確立期」。帝国憲法の施行から明治末までです。島蘭先生は、この「確立期」を重視されていて、この時期に「聖なる天皇と皇室の崇敬に関わる儀礼システムが確立」したとか、「神話的表象に基づく国体思想」が国民生活に入り込んで、「国家神道」が「国民の心とからだの一部」になったとおっしゃっています。次が「浸透期」。大正元年から満州事変までです。「確立期」に「国家神道」が「国民の心とからだの一部」になった結果、「浸

透期」になると国民による下からの国家主義運動が強まり、最後の「ファシズム期」において、政府や国家指導層を突き動かしていったというのです。

この時代区分と矛盾するのが、島蘭先生がレジユメの六頁で挙げられる石原莞爾に関する資料です。「石原莞爾（二十一期）は一九一九（大正八）年七月、この教育総監部に勤務し、思想問題に取り組んでいる。国体に対する信念について、幼年学校以来軍人としての教育を受けてきた将校は大丈夫だが、はたして下士官兵にはそれがそのまま通じるのかどうか、石原は確信を持てなかったという」。この資料は、島蘭先生の時代区分では「浸透期」のもので、「確立期」「浸透期」が島蘭先生のいうとおりのものだったとすれば、「国家神道」が「国民の心とからだの一部」となっていたはずですから、石原が下士官兵の国体に対する信念を心配する必要などなかったはずですよ。

この石原の懸念を裏付ける資料を今日は持ってきました。お手元にお配りした『国体論史』です。これは大事な資料だと、これまで何回も言ってきたのですが、誰も注目してくれないので、今日は実物を持ってきました。大正十年に、当時神社を管轄していた内務省神祇局が発行した本です。この本の出版目的は「緒言」に書かれています。危険思想（共和思想や共產主義）が国民の間に広まりつつあるので、

国家観念や国民道德の中心にある国体についての理解を徹底させるために、神道学者の清原貞雄に依頼して徳川時代以降の国体論をまとめさせたといふのです。

この本の最後で清原が述べていることは重要なのです。

彼は国体論を本当に国民に信じさせようとするなら、国民が常識としてもっている科学知識と矛盾してはダメだと言っています。ここでいう科学的知識とは進化論のことです。したがって、神話は尊ぶべきではあるけれども、それを根拠にして「我国体の尊厳を説かんとするは危し」とまで言っています。この神話に対する国民の疑念を「不忠」などという言葉で抑え込もうとしても「其心を奪ふは不可能なり」と言い、さらに「何等益なき事」とさえ言います。また、「天孫降臨の神勅によりて我国体は定まるとするもの多し。然れど誤れり」と言い、神勅が有ろうと無かろうと、我が国の「社会的成因」、すなわち歴史展開が万世一系の皇位を肯定し、その他を否定したのだというのが彼の主張です。

「確立期」や「浸透期」が、島蘭先生が言うような時代であったなら、すなわち、「神話的表象に基づく国体思想」に基づく「国家神道」が「国民の心とからだの一部」になつていたら、内務省神祇局が刊行した書物で、神話に依拠しない国体論の必要性が説かれるなどということ

は考えられません。この資料を無視して展開される「国家神道論」は、脊椎を持たない動物を指して、それでも脊椎動物だと主張しているようなものです。

それから、レジュメ八頁の（四）の「中等・高等教育や政治・経済組織では近代的な知の習得に基づく合理性が尊ばれていったが」という記述も、島蘭説とは矛盾すると思えます。さらに、レジュメ一頁の「従来皇道と云つたり、神道と云つたり、乃至我が国体などと云へば世間知らずの時代遅れと嗤はれてゐた」という昭和九年の今泉定助の記述も、島蘭先生の時代理解とは相容れません。ただ、石原の懸念や『国体論史』の主張とは一致します。

今日の島蘭先生のお話は政治思想にまで及んでおります。それならば是非視野に入れていただきたい業績があります。岩波書店から出ている『近代日本への視角』に掲載されている筒井清忠氏の『「大正デモクラシー」から「昭和軍国主義」へ」という論文です。ここで述べられていることは凡そ次のようなことです。

大正時代の煩悶青年達が「生の意味は何か」と問いだした時に、明治以来の忠君愛国的な、すなわち「教育勅語」的な教育は答えにならなかつた。それに答えたのは、後に超国家主義者と呼ばれる人々だつた。彼らは、自我の問題を抱えた人々で、橋川文三の言葉を借りれば「教育勅語的

なもののおしつけに対立する印象がある」のです。猶存社を率いた満川亀太郎は、島蘭先生が立論の根拠の一つにしておられる井上哲次郎の修身教科書について「井上哲次郎の修身教科書は学校で無理やり暗記させられたけれども試験が済むとすぐゴミ箱に捨てた」と言っています。

今日の島蘭先生のお話は、明治の時に存在していた「宗教的なもの」が、昭和に復活したというような筋だったかと思います。しかし、筒井氏の主張に従えば、明治初期の「宗教的なもの」を抑え込んだのは、他ならぬ「教育勅語的なもの」だった。そして、それを再びに浮上させた、島蘭氏のいう「下からのナショナリズム」は、「教育勅語的なもの」に反発したコスモロジ的な思想だったということになります。ということは、「下からのナショナリズム」の性質に関する解釈が島蘭先生の理解とは正反対なので、ここをどう考えるかも大切だと思います。

学者はどのような説でも考え出せますが、大切なのは、現在の学者にどのように見えるかということではなくて、当時の人々にどのように見えていたのかを理解することだと思えます。その意味で、当時の資料との整合性をとって説を展開することが何より重要だと思っています。

そういう意味で、昆野先生のお話は『国体論史』が説くところと整合性が取れていたと思います。二荒芳徳が大正

六年の資料で「神社に対する心の不真面目」「皇国及皇室に対する信仰の不純」を批判しているのは理解できます。また、大正十二年に「既成宗教を解消・包含する『新宗教』の創出を構想」し、「この『新宗教』の中心、核ともいえる宗教として神道を位置づけ」ようとしたことも、筒井氏の議論に対応していると思います。

最後に、菅先生についてですが、まず、御批判にお答えしたいと思っています。菅先生はレジュメの二頁で、平成九年の著述で私が「加藤「玄智」の議論におけるこのザインとゾレンの微妙な関係を、ホルトムはどの程度理解できたのであろうか」と疑問を呈したのに対して、ホルトムには、その区別ができていたと主張されました。

これに関してですが、私は平成十五年の著述で、ホルトムについてあらためて次のように書いています。「加藤玄智において理想として言い出された『国家神道』(State Shinto)が、ホルトムによって、明治以来の国是の延長線上に現れた昭和十年代の現実として、海外、特にアメリカ人に伝えられたということである」。つまり、私の論点は、ホルトム自身による加藤説の理解の程度という視点から、ホルトム説がアメリカ人の神道観の形成に果たした役割というところに、移動しているわけです。拙論を読み込んでいただいているのは嬉しいのですが、できれば新しい論点

の方に対応して議論していただければ有りがたいと思います。

これと関連して、菅先生に質問があります。ホルトムが占領軍の国家神道観に与えた影響はどうだったかということです。大きな歴史の流れを捉える上で大事なのではないと思うからです。大原康男先生は、加藤の影響を受けたホルトムの説が世俗化してアメリカ人の神道観を形成したと言っています。加藤のいう天皇絶対神論が戦争につながったとホルトムは考えています。この議論の影響関係を占領政策までたどることが重要ではないでしょうか。

阪本 非常に端的に、時間も二十五分ぐらいで三十分たつてないですから、そのうちまたしゃべりたいだろうと思うんですが。

私は司会者の独断と権限で言わせてもらうと、きょうは「大正・昭和前期の神道と社会」ということですので、『国体論史』がなぜ出たのか、自分としてはなぜ清原貞雄が書いたのかということを引きつと行って、コメントに対してコメントするような。島菌さんにもあったし、菅さんにもあったし、昆野さんにもあったんですけど、それぞれ社会とつけたのか。軍隊も社会だし、内務省神社局も社会でしようけれども、とくに明治と大正はかなり違った面があ

るといことがいわれている。大正から昭和にかけて変わっていない面もあるでしょうけれども、たとえば二荒なんかは昭和十年の段階でもまとまったボーイスカウト論を書いている。そういう意味ではさっきの昆野さんのことからいえばそんなに変わっていない。でも、そのあとドイツに留学してナチスの台頭を見てからかなり違ってきている。そういう意味での、いくつかの社会の状況、政治の状況、それからもちろん軍事、戦争という問題も含めて議論していただければ。本の解釈だとか、こう書いたというのとはおいて。皆さん方にも島菌先生の本とか新田さんの本を読めれば読んでいただきたいですけども、そうでない方もいらつしやると思いますので、そのへんに留意されてお願いしたいと思います。

島菌 阪本先生のゼミと私のゼミで合同のゼミというのは何年かやったことがあります、その時に阪本先生がいかにきちんと院生の指導しておられるかということを経験しまして、きょうも早速、私に指導が入った。ありがたいと思っております（笑）。しかしこれは、指導というよりも、いい討議の案内をしていたと言えらると思います。つまり、社会構造が複雑化しているといましようか、社会階層が分かれてきて、西洋思想の影響が入ってきて、神話なんてこの時代にはそぐわないんじゃないのということを

当たり前と考える階層ができています。そういう段階で『国体論史』は、そういう人たちも説得するにはどういう論理が必要かということを考えているものだと思います。ですから、私のとらえ方というと、それぞれの文書は、どういう社会層に向かって、どういう行動方針があつて使われているかを考えて受け止める必要がある。言葉はそのまま社会行動であるという前提をもつて資料にあたる。そういうふうな分析をする必要があるかと思います。

新田先生は国家神道の関連領域で重要な仕事をされていますが、政治思想史、法思想史、法制度史の次元での議論、政治学を中心とした領域で議論されているので、洗練された思想の文章の分析をされているということだと思います。私が重要だと思うのは、社会史と申しましたが、様々な階層の人々の生活意識のなかに宗教的なものとしての神道がどういうふうに根づいているかということと、これを示すのは実は非常に難しく、資料をうまく集めなくてはいけない。私は勉強が足りなくて、デッサンと申しましたけれども、印象的な例を拾ってくるというかたちでしかまだ示せてないという弱点があるということは承知しております。これからさらに研鑽を深めたいと思っております。

新田さんの方法と私の方法がそういうふうにしこし違っ

ているということを自覚したうえで、新田さんへのリプライですが、たとえば石原莞爾が考えている皇道的なもの、つまり、彼が考えている総力戦体制のもとで天皇中心の国家が存立し、世界の強国として生き残っていくか、あるいは世界最終戦争に向かっていくかというときの、その国の目的に向かって進んでいく、それに対して下士官兵なり社会がいかにまだ遅れているかという話をしているわけですね。それが石原莞爾の言葉の発せられている場所だと思います。しかし、その間に庶民は「教育勅語」や修身科における薫陶をそれなりに受けていて、天皇崇敬もある程度の素養は受けている。ただ、それと軍隊の指導部がもっている理念とのあいだにはギャップがある。ですから、下士官兵をもっとしつかり躰けなきやならんという考えが出てきて、そのための方策もいろいろ考えるという状況ではないか。ですから、これは時代区分の問題と齟齬を来すようなことではないと思います。

ただ、筒井清忠さんや橋川文三が言っているような、初等教育レベルでの教育勅語、あるいはそれに合わせて国民道徳論というものが出てきますが、そんなものでは間に合わないよと。現代の教養を受けた者に教育勅語や国民道徳論、あるいは昔ながらの国体論では勝負にならない。なんとかしなきゃいけない。そこで寛克彦のようなドイツの学

問をばっちり修めた人がそれに基づいて体系的なある種の宗教哲学をつくり、それを天皇崇敬と結び付ける。これは昆野さんの研究領域でいえば、大川周明とか西洋思想や現代宗教思想というものをよく理解した人がそうした教養を天皇崇敬と結びつけるようなものを模索する。これは大正時代から昭和に向けて急速に進んでいく。その例として二荒芳徳。非常に重要な例を挙げていただきました、大いに勉強になりましたが、こんなことが起こってくる。しかし、それを通して教育勅語によって薫陶を受けた庶民と知識人指導層が歩調を合わせていくための努力であって、そういうものとして受け止めることができる。したがって、私の理解では、国家神道が浸透していくという段階論と『国体論史』や二荒芳徳の例はわりとうまく合うことになると思います。

軍隊の話は、靖國神社をどういうふうに国家神道の中に位置づけるかということ、昭和以降の軍国主義と呼ばれるものと国家神道をどう関係づけるかということが難しいので、先送りしておりました。そのへんは批判をされたところなんです。ですので、その部分を抜いた国家神道論というものには大いに弱点があるので、そこをいま知ろうとしているということなんです。ですから、従来の国家神道論を軍国主義とかアメリカ流にいう超国家主義というものとど

う関係づけるかというところの模索をしているということです。

そのときに国家神道という言葉の使い方がいまひとつ新しい配慮が必要である。つまり、私は国家神道という言葉を使い続けるつもりなのですが、なかなか合意が得られない。合意が得られないところはそれなりに理由があつて、何が何でも国家神道を使わなきゃいけないというものでもないと思います。たとえばきょう今泉定助の議論を引きましたけれども、今泉定助はそれを「神道」と呼ぶと言っている。むしろそれに合わせたほうがよい場合もあるのではないかと。言葉遣いのことでいつも言い争っている、大事な問題を飛ばしてしまふんですね。大事な問題というのは、神道と国家の関係なり、あるいは近代日本史における宗教のあり方というものをより実情に即して理解していくことですが、その目的に沿って議論するためには、国家神道という言葉に必ずしもこだわらないでもできる議論が多いので、そのことをきょうの議論ではすこし強調してみました。つまり、今泉の理解と私の理解にはあまり違いがない。おそらくそれは葦津珍彦においてもそうなので、たぶん葦津を受け継いでいる阪本先生もそうなのであろうと。ですから言葉遣いの問題で、非常に違う歴史観が対立しているわけではないんだということを示唆したかったということ

があります。

阪本 国家神道だの、言葉の定義だとか概念既定も大事ですけど、きょうの趣旨説明でもある程度おわかりだと思えますけれども、「神道」という言葉を使っているわけですが、このシンボジウムで、「大正・昭和前期の神道と社会」というふうに。神道に関してはいろいろな人がいろいろな概念既定とかしてますし、国家神道になればある程度限定されますけれども、しかし神道になるとうんと広がってます。そういう意味で、言葉の定義等は別にして、昔からおっしゃってましたけど、島蘭さんが「皇道」ということをおっしゃっている。今泉なんかは「皇道」を盛んに言っている。「皇道」は「神道」と重なる。ほぼ一致するみたいなことをいつているし、そういう見方もあるけれども、今度また「皇道」という言葉になると、どういう「行動」をすればいいのかわからなくなっちゃう(笑)。そのへんで言葉の定義よりも、一つの言葉がいろいろな時代、いろいろな人々によって使われているけれども、それでもそれが民心に、あるいは社会にとってそれぞれの。たとえば神道ばかりじゃないわけでしょう。あるいは『国体論史』を読んでいる人ばかりじゃないわけですね。大本教だって何々教だって皇道という言葉を使っている。明治の時代から使われているわけですね。そういうものを大正、昭和

と、とくに昭和期になってから、いままで「国軍」と言っていたものを「皇軍」という言い方をたった一人の大将が言い出した。それがうんと広がっていく。そういう時代をつくったものは何なのか、社会は何なのかというのを問うべきだろうなど。

言葉の概念とかいうのは、葦津先生は厳密にしようとしたと思うんで、神道指令ということにしようよということですけど、それを使う人も自由だし、国家神道の狭義とか広義もいいけど、ぼくとしては逆にコメントーターに聞くのもどうかないと思いますけれども、清原貞雄という人を使わざるをえなくなった。彼がのちにどういう立場になるのか。大正十年になぜ。これはやっぱり当時の社会、内務省神社局だけじゃなくて、当時のいちばんでかい省が考えるをえなかった。そのへんのうんちくをまず新田さんにお聞きしたい。なぜ出たのかということだけでも。

新田 『国体論史』刊行の背景には、大正八年に「臨時教育会議」が出した「教育ノ効果ヲ完カラシムヘキ一般施設ニ関スル建議」の存在があると思います。第一世界大戦の結果、欧州で次々に君主制が消滅していった事実をうけて、「国体ノ本義ヲ明徴」にすることを求めた総理大臣に対する建議です。

いくつか申し上げたいことがあります。一つは、言葉の

定義をめぐる議論を「単なる」という言葉で片付けてはいけないと思うことです。言葉の定義には二種類あります。一つは学術用語の定義です。もう一つは、その時代を生きていた人々が一般に使っていた言葉の定義です。例えば「皇道」という言葉です。島蘭先生は、この言葉に自分なりの意味を込めて使っています。他方で、島蘭先生が言及している今泉定助は、この言葉を昭和九年時点では使っていますが、大正十年の時点では使っていません。しかも、先ほども言いましたように、昭和九年に「従来皇道と云つたり、神道と云つたり、乃至我が国体などと云へば世間知らずの時代遅れと嗤はれてゐた」と言い、「近來は盛に皇道とか、神道とか、国民精神とか、日本精神とか、乃至は我が大日本帝国の建国の精神などと叫ばれるを聞くに至つた。是は誠に嬉ばしい現象である」と述べています。こういう事実はとても大切だと思います。当時の人々がどういう意味で「皇道」を使い、どういう印象を持ち、それがどう変化したのか。いつから盛んに使われ、いつまでは使われなかったのか。その理由は何か。そのディテールをしっかりと理解した上で、事実と齟齬しないように学術用語を当てはめていく。それが学問的な営みで、「大体に同じような意味」などという曖昧な思考で議論を進めてはいけないと思います。

先ほどの島蘭先生の反論にお答えしますと、『国体論史』は社会史の資料として読むことができます。一般庶民に国体を理解してもらうにはどうしたらいいかという問題意識で書かれているからです。ちなみに、血盟団事件に参加した古内栄司は小学校の教員で、師範学校では精神的なことは何も教えてくれなかったという不満を日記に書いています。島蘭先生は教科書に書かれていたことだけを鵜呑みにして議論を進めておられますが、学校で教えられていたことがどの程度人の心に浸透したのかを、日記とか行動とかに基づいて検討することが「様々な階層の人々の生活意識」を知るためには大切ではないでしょうか。その意味で、私の分析は単に政治制度や、洗練された思想だけを対象としたものではないと考えています。

阪本先生のご質問に戻りますが、現在、もし仮に神社本庁が「皇室の尊厳を語る時に神話に基づくのは危険です」と書いた本を出版したら、どうなるでしょうか。大変なことになると思います。しかし、大正十年では、内務省神社局が出したのに何の騒ぎにもならなかった。昭和十年の天皇機関説事件の時とは雲泥の差です。そこに大正十年代の世相を見ることができると思います。

阪本 たぶん皆さん一致していると思うんです。その時代に使われた言葉は様々な意味をもっていることを、学術

用語として一本で定義していつちゅうのは違うということも当然です。ただ、それを相対的に言い表したときにはどういう言葉が適切なのかというのもあると思います。私は木を見て森を見ない人間と言われているものですから、島蘭さんにならって気宇壮大な国家神道論を挙げたいんですけど、いまおっしゃったように、あの当時、内務省神社局が、清原貞雄が、ああいうものを書いてる。それから、昭和十年に国体明徴が起こったときにしたら、これは大変な問題になったという指摘ですね。まさに相当の社会的なあるいは国民的な背景と、内務省神社局を含めて民間の皆さんにしろ今泉さんにしろ、いろいろな神道論を書いてる人たちと社会とのかかわりというものを、なるべく資料なり、あるいは事実なりを推測してお話ししていただければ、ということです。

要するに、対立とか、学説が違うとか、考え方が違うということはもちろんですけれども、なるべく私は、第三者として、なるほどそういう見方もあるのか、ああ、こういう状況かということをやることが、ここに来ていらつしやる方も含めて有意義なんじゃないのかなと神妙なる司会者の立場として申し上げてゐるわけで。たとえばホルトムの加藤玄智先生の影響についても、新田さんからの問い掛けとか、そういう個別的なことも含めて、戦前ホルトムが

過ごした時代の日本、そこから見た神道。あるいは今泉さんが古典学者としていた時代ではない、神宮奉斎会に入ってあのようになった転換とか時代というもの。あるいは二荒芳徳、私もボーイスカウトをやっているものですか神様みたいなものなんですけれども、どうしたって神道とか神が出てくるわけです。阿弥陀さんだつて出てくるんですね。だから、それぞれの使い方とか見方が違うということとは想像ではわかるんですけども、具体的に、たとえばこういうふうな事例としてありますよというのがあれば、学問的にも議論が深まるんじゃないかなという気で言っているだけなんです。そのへんも新田さんにお任せするので、コメンテーター兼司会としてやっていただけたらありがたい(笑)。

島蘭 大正十年と昭和十年、十五年ぐらい差があるんですが、その間にかんりの転換が起こっている。そのあいだには治安維持法があり、満州事変があるわけですね。それで軍国主義のほうへ向かっていく。天皇崇敬ということを神話に基づいて言うようなものが正統であるというふうに変わっていく。その大転換が大正から昭和への転換に準備され、昭和十年代初めに急速に起こっていくというふうに変わっていくと思います。そうすると、そういうふうに変わっていく日本社会の基盤は何だったのかという、そ

のへんのが重要になってくると思います。どうしてそんなに急なあいだにそういう転換が起こったのか。もちろん経済恐慌とかいろいろなことがあるわけですが、その中の一つの非常に大きな問題として軍隊が主導権を握った。それが在野の国家改造運動と結びついていくという大きな流れがあるだろう。これを天皇崇敬が日本の社会に浸透していく大きなプロセスの中に位置づける必要がある。そういうことが研究主題としてあまり取り上げられてこなかった。軍隊と神道という研究ですね。そういうことをきょうは問題提起したというのが私の趣旨ですので、新田先生のコメントは私が言いたいことをはっきりさせるためにしていただいたと思っています。

新田 そういう意味で言うと、マルクス主義の影響力を考慮しない「国家神道」論には重大な欠陥があると思います。昭和に入ってマルクス主義が若者の心を捉えていく。河合栄治郎は、学校で若者を教えてきたのに、優秀な学生をマルクス主義にとられてしまったのは、これまでの教育に大きな欠陥があったからだと言っています。極端な言い方をすれば、教育勅語による教育は思想教育としては失敗だったというわけです。だから、新しい強力な思想体系を生み出さなければいけない、と彼は主張しています。この主張を、島蘭先生のように、明治の国体教育が浸透した

結果として説明することはできないと思います。

マルクス主義は、唯物論の仮面をかぶっていますが、一種の宗教です。体系的な世界観を持ち、未来の予言や救済思想も内蔵しています。そういう要素を含んでいないとマルクス主義には対抗できない。明治の神道の復活ではダメなのです。二荒の神道論にしろ、加藤玄智の神道論にしろ、新宗教のような神道論が浮上してくるのは、そうでなければマルクス主義に対抗できない。世界の変革や個人救済を求める時代の要求に応えられなかったからだと思います。

それから、大正から日本に入ってきた総力戦思想。第一次世界大戦以降ヨーロッパで君主制が消えていった事実。そういう内外の変動への目配りがなければ、この時代を正確に理解することはできないと思います。そういう意味で、「国家神道」という言葉は、一旦棚上げにしてこの時代の神道や宗教を論じた方がいいと以前から私は主張しているわけです。そうしないと、内外の思想や政治や経済や軍事の変動を度外視して、とりあえず宗教的な事柄だけを寄せ集めて当時の神道を理解しようとすることになり、現実とかけ離れた虚像を作り上げることになってしまいうからです。この点について、菅先生には以前からご賛同いただいておりますが、今日の議論では、島蘭先生にも多少ご理解いただけたようなので嬉しく思っています。

阪本 昆野さんと菅さん、いまのお二方のご意見。マルクス主義なりいろいろな思想が入ってきたり、社会構造、経済状況が違って、明治流のやり方はうまくいかない。西園寺なんかは教育勅語を少々変えようとしてやったこともありましたが、変えられなかった。まさに西園寺なんかが出てくる時代でもあった。だから、神道も含めて、個人というものの、教派神道化してきたということを含めて、昆野さんなり菅さんなり、いまのお二方の実りある対話を助長するようなかたちでいかがでしょうか。

菅 新田先生からのリプライについてすこしだけお話ししたいと思います。休憩時間に「菅君、あれ読んでないね」と言われたんですけど、申し訳ありませんでした。実は読んでおります。

先ほど新田先生のお話のなかにありますが、アメリカ人だけではないのですが、とくに英語圏の知識人たちがホルトムをどう受け取ったか、具体的にそれはホルトムが説明した国家神道、新田先生のお話でいうと加藤の言葉がホルトムに入った、それがGHQのバンスであるとかほかの知識人たち、アメリカ社会、いわゆる英語圏、国際社会にどういうふうに広がっていったのか、という話です。終戦直後、ロバート・O・バーロウというジャーナリストがアメリカで書いた *Shinto, the Unconquered Enemy*、『神道、

征服されざる敵』という本があります。この本の影響力は非常に強いと思うんです。この本はずっとあとで日本語の翻訳が出ております。これとか、ほかの本も含めてなんですけれども、そこで問われているのは、ヒトラーの同盟者である日本に、日本のナチズムを採すという話なんです。ホルトムはこんな話は全然していません。全体主義的事態がやってきている、という話はホルトムの最後の本によく出てきます。全体主義的な事態がきていて、そのなかで神道が使われている、国家神道はそういう事態になっている、という話ではありますが、日本のナチズムをそこに採す、という話をしていてではないのです。

では、ホルトムの議論は何を目指していたのか。これが私のいうところの「目的」ですが、討議をここにかみあわせようと思いますので、お話をします。大正八年、ホルトムの最初の本『政治哲学』が出たとき、資料として引いておりますが、いちばん最後のところに、実際、素朴な神道の世界観は、科学的な世界観に変化しなくてはならないということが書いてあります。要するに、清原の『国体論史』の中に出てくる文章ではないのですが、科学的な世界観、近代的な世界観というものに、素朴な神話の世界はやがて席を譲らなければならないだろう、というようなことを認識しつつ、同時にその妥協点というものを求める。ど

うしても国家神道の議論なので、キリスト教と国家神道とか、仏教と国家神道とかいうところの妥協ばかり目立つのですが、私の資料でいいますと、天照大神信仰の五つの側面というのが出ています。そのなかにあるように、科学的な世界観とか、個人主義的な世界観とか自由主義的な社会観、そういうものと、聖なるものとのあいだにどのような折り合いをつけないといけないのか、というところにホルトムは関心を寄せている、これもまた事実なのです。

さらにもうすこし申し上げます。本日の資料としては挙げてないのですが、ホルトムのいちばん最初の本になる『「政治哲学」論文をシカゴ大学に提出した時、彼はアメリカに戻っているわけです。ちょうど第一次大戦のあとでありました。先ほど阪本先生からもお話がありました。が、きょうは社会というテーマがついておりますので、一つだけこの点にふれたいと思います。私の結論というか、いちばん最後のところに、「ホルトムは大戦間期の日米両国の社会化・現代化、政教関係に思索を巡らせ、神道の民族誌的調査を併せて、「国家神道」批判にたどり着いたと考へられる」と書いています。まさに国家・国民という次元とは別の次元で、要するに経済関係で成立する市民社会、こういう意味での「社会」。それから、マルクス主義のお話がありました。が、マルクス主義なんてまさに経済関係を基

盤に世界を説明する、人間の関係を説明しているわけで、そういう意味での「社会」主義ですね。これは、第一次大戦から第二次大戦にかけて広がっていく総力戦体制の思想、あるいは私も取り組んでおりますシステム社会化の問題があるんですけれども、このへんをホルトムはアメリカに帰ったときにしっかりと観察していた、という記録があります。これはきょう引用していませんけれども、バプテストの会報の中に、それを見て報告しているところがあります。

翻って日本はどうなんだろうという点は、彼の関心の中にはあったはずであります。そういうことをはっきり記録しているわけではないんですけれども、見てとれるところがあります。ですので、大正の後期から昭和の初期の社会変遷について、日本にナチズムやファシズムのようなものが盛り上がってきて、それが云々、という説明の仕方を彼はしていません。むしろ、さっき申しましたように、国教主義的な、要するに行政官の権威が宗教的なもので裏付けられること自体がある種の危機を含んでいるという見方は、ファシズムとか軍国主義が起る前から彼が指摘していることなんです。そのことの重要性を考えたいうえで、彼の説いているところをよくよく読んでみる。すると、実は神社国家管理や近代教育のなかの天皇崇敬が、当時はらんでい

た問題点、先ほど申しました神社問題、いわゆる「神社対宗教」の問題というようなことを、それなりにかなり正確に追っているのではないか、というのが私の見立てであります。ホルトムを無視することはできない、と申し上げたのはそういう意味であります。

阪本 新田さん、なにかコメントありますか。

新田 昆野先生は、皇国史観や国体論研究の専門家です。いろいろあります。以前に書かれたご著書では、戦前の神話研究についてもかなり詳しく論じておられました。今日お話になった二荒のことなども含めて、これらの問題についてお話しただけだと思います。

昆野 いろいろとご指摘ありがとうございます。勉強させていただいて、感謝申し上げます。いまご紹介にあずかりましたように、私は近代の神道思想とか国家神道の研究から出発したわけではありませんで、もともと大川周明とか平泉澄とかを中心に、皇国史観とか国体論の研究のほうから研究を出発させておりまして、博士論文を出版させていただいた際には、大川周明と平泉澄など、大正期から昭和期に活躍していく人物たちの国体論の研究をしたわけです。彼らの国体論というものは、明治期以来の伝統的な国体論、つまり、教育勅語を重要な核に置き、たとえば神勅とか神話といったものを国体の尊厳性の根拠に置くよう

なものとは非常に毛色の違ったものであり、彼らは新しいかたちで国体論を構築していく。つまり、神話とか神勅といったものに頼らないで、むしろ国民が歴史上、代々天皇に忠義を尽くしてきた。そういった危機を克服してきた国民の努力といったところにこそ、日本の国体の尊厳性がある。神話よりも国民の主体性、努力の結晶として日本の国体の素晴らしさをいう。そういった新しいかたちでの国体論というものが大正期に成立し、それは昭和期に台頭し、それが日本的な総力戦体制と結びついていった。それと対抗するかたちで、教育勅語を核とし、神話とか神勅を前面に出す明治期以来の伝統的な国体論というものが台頭していった。その対抗関係というものが敗戦までずっと続いていて、敗戦をきっかけに伝統的な国体論がつぶれた。敗戦後、いわゆる新しい国体論が新たな伝統と化すことによつてこんにちまで伝統として続いているという図式を書かせていただきました。

そういった国体論の研究をしたうえで国家神道とか近代の宗教の問題に関心を深めて、近代の神道思想、今泉定助とか、今回の二荒芳徳とか、きわめて宗教的な神道思想を唱えた人々たちを、近代日本の国体論を考えていくうえでどう組み込んでいったらいいのかということで、大きくいうと、国体論と国家神道論とをどう架橋するか、どう関係づ

けたかたちでトータルな近代の日本の思想史を考えていくのかというのが私の大きな課題になっています。

今回の二荒も寛克彦の大きな影響を受けて、大正期に新しいかたちでの神道を出していく。大正期の二荒の思想を見ていくと、あんまり教育勅語を出さないんです。むしろ、学校教育というのがかなり世俗化していて、そういった背景のなかで、新田先生が出された『国体論史』、清原貞雄のような、神話、神勅に頼ったかたちで国体の尊厳性というのはいさぐさ危ないよ、通用しないんだよといった考え方が普通に通用していた時代で、そういった現状に不満をもっていた人たちが、二荒を今回取り上げたわけです。そういう人もいる。いわば世俗的な学校教育を受けて、あんまり生き生きとしたかたちでない、と二荒は言っていますけれども、忠君愛国とかすべて形式的に機械的なものになってしまっている。それは本来のあり方じゃない。もっと生き生きとした信仰に支えられた主体的なかたちでの忠君愛国です。ね、これを二荒は望んで、そういうときにはやはり宗教的な信仰性というものが不可欠なのだというのが、二荒の大きな問題関心事としてあり、そしてそれが大きな違い、新しいものだったと思います。

そういった新しさというのが一九三〇年代になると、もともと日本の少年団運動はイギリス発祥のボーイスカウ

ト運動に影響を受けていたので、大正期あたりまではイギリス、アメリカと大きな交流をもっているんですが、昭和期になると、国際的な状況の変化もあって、ドイツ、ヒトラー・ユーゲンとの関係が重要になってきます。そういったなかで文部省とか陸軍が少年団運動に対して強い干渉をしてくることになり、そういったものにも二荒は矢面に立っていった。苦しい立場に追い込まれていくということもあるんですが、三〇年代になると、少年団に入る際に求めた宣誓、「神明」のところですから、昭和八年にまた二荒が解説書を書いている。その際には、今回、三節のところ挙げて大正十五年の時点の解説には出てこなかったのですが、昭和八年の解説には皇祖皇宗の遺訓であるとか、歴代天皇の神霊だとか、天皇家の祖先神のアマテラスといったものが第一なんだと「神明」のトップに挙がってくるのがそういうものに若干変化化してきています。

そういう意味で、大正期の二荒の考え方が三〇年代に変化が認められるのですが、三〇年代の二荒の変化を踏まえた少年団の動きといったものを十分に解明していくことが、今後の私の課題としてあります。実際、あんまり社会の面が十分検討できなかったというのはご指摘のとおりで、連盟の機関誌である『少年団研究』には、少年団の様々な活動に参加した少年の感想とかもよく収められているので、

彼らのそういった発言から「やまとばたらき」の経験をした人が具体的にどんな感想をもったのかとか、宣誓の際に抱いた宗教的な感激とかの声を拾うことができるので、そのあたりはきちんととまとめて、もうちょっと違ったかたちで研究できないかなとは思っています、そのへん意識して今後研究を進めていきたいと思っています。

阪本 ありがとうございます。あと三十分ぐらい時間がありますけれども、何かありますか。

新田 島蘭先生が久野収・鶴見俊輔『現代日本の思想』の中の「軍部だけは、密教『天皇機関説』の中で顕教『絶対君主説』を固守しつづけた」という個所を引用されているので、それについて一言したいと思います。昭和十年の天皇機関説事件の時、昭和天皇は側近の武官に「天皇機関説」を支持する旨をおっしゃいました。これに対して出光万兵衛海軍武官は、陛下は臣下の議論を静観してははいと返答しています。この発言など、天皇機関説の最たるものではないでしょうか。したがって、軍部の思想はそう単純ではありません。それから、天皇絶対神論を唱えていた加藤玄智は、東大では傍流でしたが、士官学校や大学校を通じて陸軍では主流の説となりました。その影響の程度、受け入れられた中身などについて、今後、研究を深めていかなくてはならないと思います。

阪本 本当は島蘭さんに聞きたいんですが、たとえば個別具体的に二荒が出て、今泉も出ましたよね。あるいは寛克彦も出ました。よくは神道史家、神道人として、今泉のいつている神道論なり神道思想なり、寛さんのいつている神道論、本人がどこまできちっと説明できているのか。今泉さんでもいいし、寛さんでもいいし。あるフリーズとか、ある行動だけは有名だけど、昭和十年代に入って今泉さんが神祇院の参与になって金沢のほうの国の機関で神道論をしゃべった。その時に夜の座談会がもたれる。そうすると、本音の世界になるんですね。先生のおっしゃる神道とか、あれは何だとか、宇宙の真理とか何なのか、アメノミナカヌシとは何なのかというふうに、聞いている人がもうちょっと具体的に言ってくださいと言っても、いや、これが宇宙の真理なんだと。はつきりいって、参会者は納得してないわけ。それで、衆議院議員なんかが青年会というのをつくってやるわけですよ。六回も七回もいまの東京大神宮で講演会をやるんだけど、言っている内容をどこまで説明できて、またその説明を聞いて納得したのか。わからないままに、最終的には教育勅語がもとであるから、今泉さんのいう三大神勅ですね、そこで終わってしまった。私も、ずいぶん昔ですから、何十年か前にやってきたのを思い出すしかないけど、そういう意味では寛さんにして

も、弥栄とか嬉し楽しいことは有名ですけど、実際に図示して宇宙の問題を説明するとか。われわれは歴史なんかを習ったせいですけど、専門家でも神道家でも、なかなかわからないものを、当時の人たちに教えとして、これは「体感」でしかない、口でいうのはできないんだということをおっしゃってますね。そのへんも見ないと、いくら言葉で国家神道とか神道とかどうかということになると、私としてはそのへん、島菌さんの過大評価とはいわないけれども、そこまで力をもったのかなと。

島菌 葦津珍彦がいうところの在家神道諸潮流ですね。こういうものをもっと研究する必要があるんじゃないか。そういう人たちは神道という言葉掲げるよりも、皇道という言葉を掲げることが多かったりする。そういうのを神道の枠内でとらえないと、近代神道の説明としては非常に偏頗なものになる。それは私の言っていることのいちばん基本的な内容だと思います。ですから、青年団、少年団、その理論は小難しく、ある意味では非常に洗練されているけれども、人々の頭の中には入らない。しかし、リーダーがそういうものをもっているからこそ動いていける。今泉にしろ二荒にしろ。それは大正時代のデモクラシーのなかで、西洋思想の影響がますます入ってくるなかで、マルクス主義などの影響を受けながら、なんとかきちんとし

た思想体系をつくろうとして苦労して出てきているわけですね。それは学者系の人たち、知識人系の人たちは当然そういう課題意識をもつ。軍部のほうはまた軍部の必要に応じて、人々の大衆動員のほうへ向かっていく時代になるわけですね。大正デモクラシーが混乱のほうへ向かっていくなかを、国家動員というかたちで収束していこうという方向へ軍部が向かっていく。そのなかで皇道主義みたいなものが台頭してくる。

ですから、私が言っていることは、国家神道という言葉を使わなくても説明できるけれども、神道の近代的な流れのなかで大正から昭和にかけてどういう動きがあったかというときには、欠かせない問題をしっかりと考えましよう。それを神社関係者、神社をめぐる内務省の動きも非常に重要ですけども、そこらへんの資料は実に阪本学派はいまもしっかり研究をなされているに違いないというか、非常に大事な領域を常に考えられていると思います。そういう研究にすこし視野を広げて、昆野さんがやっておられる領域とか、菅さんも今日はホルトムを取り上げられましたけれども、もっと様々な論者もいるんじゃないかという気もするんです。ですので、神道を西洋の学者なりがどうとらえて世界へ広めていったかということの全体像の中でホルトムを押さえていたかということを、ぜひしていただき

たいと思います。

阪本 視野の広い新田さん。いまおっしゃったこと、学問論と当時の動向と二つ重なってますけど、学問だとそういう見方は大事だと思えますけれども、新田さんが神道という言葉、国家神道と別としても、たとえば「八紘一宇」にしても「現人神」にしても、たしかにこういうベテランのところで使われているので、いままで理解されているのとは違うとか、そういう感じで一つひとつ、そういう意味で実証的にやっておられるのはよくわかるんですけども、ほんととしては、たとえば昭和十五年の日独伊の条約の時の詔書の中で、「八紘一宇」が出てきますね。最後に「国体明徴」ということで終わっている。どういう言葉を使い出したかは別にしても、あの言葉自体とか、ああいう詔書も含めて、その他を含めて、昭和十年の国体明徴にしても、天皇機関説の問題がなかったら、そういうことはなかったとお考えなのか。それとも、必然的にそういうものを内包していたのかな。大國隆正なんかを持ち出しているわけでしょう。そのへんがぼくは整理がつかないんで、あなたに教えてもらいたいですけど。

新田 最近、私は新学部の設定と運営に関わるようになりました。後から外部の人間がその歴史を調べたら、一つの種から芽が出て、葉が出て、茎が伸びて、花が咲いたと

いうように一つの必然的な流れのように見えるかもしれないが、そんなものではありません。全く予想もしていなかった出会いとか、出来事とか、思い通りになったこと、思い違いであったこと、その中には、これがなかったらこうはなっていなかったと思うことがたくさんあります。自分が生きてきた体験を味わってみれば、偶然に思えることと必然に思えることとの絡み合いの中で物事は進行していると感じるのではないでしょうか。因と縁の二つが揃わなければ現象には現れないとも言えます。

島蘭先生は近代における神道を理解するために「国家神道」は必要な概念だといわれますが、私が理解したいのは、神道よりも日本の近代です。そして、近代神道を理解するのに「国家神道」論は邪魔だと思っています。マルクス主義、総力戦思想、東亜新秩序構想、浄土真宗、日蓮宗。近代の神道を理解するために考慮しなければならないこれらの要素への注目は、どれ一つとして「国家神道」論からは出て来ませんでした。「国家神道」が論者の視野を限ってしまうからです。「国家神道」論を批判する人々からの指摘を受けてようやく、後追いで取り込み始めたというのが実態でしょう。近代日本において重要な思想や運動や出来事との関連の中に神道を位置付けてはじめて、近代の神道の位置や姿が見えくると思えます。研究者の関心や問題意

識を予め神道中心に固定してしまったり、神道周辺に限定してしまふ「国家神道」論は、研究者に対する抑圧性が強すぎるのです。

阪本 新田さんはそういうお考えです。広いと狭いとかの言葉は別としても、そういう意味でいえば新田さんの立場はよくわかります。葦津先生の『国家神道とは何だったのか』が出なかつたのなら、広義か狭義というのが出なかつたのかなと。でも、あの時は学問論としても、いま新田さんがおっしゃったようにそういう時代の状況があつた。それが学問するときは当然ひつかかつてくると思いますけれども、いまのは新田さんが前からおっしゃっているんで、学問をやる人間の志にもかかわるんですね。

島蘭 阪本先生の名著も『国家神道形成過程の研究』ですし、これは葦津・阪本ラインで国家神道の定義を変えましょうということ、従来の通説に対して提起された。なので、その問題を横に置いてはいけなくなつてしまつたので、それなりにそれにどういう立場をとるか。これはまた憲法解釈とも関係してきますので、ほつておけない問題であります。ただ、歴史理解にそれが邪魔になるような場合には、そんなことにかかわらないで議論しようということもよく理解できますので、その点ではそれはかまわないと思います。ですから、国家神道という言葉を使わないこと

ろで歴史のこの場面はこういうふうに理解しようと。たとえば、いま大正十年の清原の文章。これを理解するには別に国家神道という言葉をもつてくる必要はない。それは私もだいたい賛成します。ですから、きょうは国家神道という言葉を使うか使わないかで議論が変わるようなかたちでは使わないようにして議論しているつもりです。

ただ、先ほどお話の八紘一字は田中智学が持ち込んだ。田中智学が国体論を唱えることによって国体論の展開に非常に大きな影響があつた。これは神道家ではなく仏教家なんです、そこにも国体論の大きな展開があつた。神道と国体論の関係と仏教と国体論の関係をどうとらえるかということとは非常に大きな問題で、それを抜きにして国体論の歴史はもちろんとらえられないし、神道とか皇道の歴史もとらえられない。こういう議論を丁寧にやっていく。しかし、大きなまとめの議論をするときには、国家神道という概念は外せない状況になつているということはありますので、もし使わない場合にはオルタナティブを何か示さないと、憲法解釈その他の問題、政教分離という問題とも絡んでいきますので、それなりの指針を示していただく必要があると思います。

阪本 新田さん、どうですか。いまの憲法解釈等の問題で。

新田 憲法に關していえば、先入観なく外国の制度と比較するという姿勢が必要だと思います。村上重良さんのように、比較する前から日本特殊論に立つのはよくないと思います。当時の西欧の制度と偏見なく個別具体的に比較検討した後で、はじめて日本の特殊性については語るべきです。

政教關係に限れば、帝國憲法下の制度は、当時、ヨーロッパで一般的だった公認教制度の一つだと思います。別の言い方をすれば、そういう一般的な仮定から検討を始めるべきだと思います。そして、神社非宗教論というのは、その制度の中における神社の地位を説明するための議論だったと考えています。

島蘭 「神道指令」において政教分離の規定がされ、それは国家神道も含めて定義されておりますので、現代の政教分離の議論をするときにはそれをどうとらえ返すかということだと思ひます。村上重良氏の国家神道論にいろいろ語られたようなところがある。いまおっしゃったような部分も、私は前半賛成ですね。ただ、新田さんの言うような政教關係の議論というのは、本当に西洋のものを借りてきただけなので日本の宗教事情に合っていない。あるいは東アジアの政教事情に合っていない。それは確かにあると思ひているということです。

阪本 時間もあまりないんですが、会場に質問用紙をお渡ししましたので、最後に質問ということ、いまから配布いたしますので、自分でお読みになって自分でお答えになつてください。それを受けて、最後に締めを。

島蘭 金子宗徳先生からいただいております。国体論、田中智学の影響が大きいので、田中智学から石原莞爾へ、あるいは里見岸雄。そのへんの影響というのはという質問ですが、軍隊ということを考える前に、あるいはそれと並行して大本教や日蓮主義と天皇崇敬、皇道主義との関係ということをやつとと考えてきたわけです。そのことを考えていくと、やつぱり軍隊とのかかわりまでいかないと進まないということになりました。さっきの二荒もそうですが、寛、二荒を出口王仁三郎や田中智学と並べとらえたらどうかと。つまり、天皇崇敬の思想を普遍的な論理に乗せようとすると、いわゆる国体論を超えたような宗教思想に關係づけられないでなくなっている。なので、日蓮宗が出てきたり、大本教が出てきたり、あるいはドイツ思想が出てきたり、そういう思想が力をもってくる。二・二六事件に關わつた西田税とか当時の青年將校なども若い時から大本の影響を受けたり日蓮宗の影響を受けたりしている人が多いですね。こういうところは先ほど新田さんもおっしゃつたようなマルクス主義の影響の強い時代に思想的な

模索をしている若者たち、その人たちにこたえうるような思想の展開を期待するには、皇道という概念が非常に重要であると思えます。

それからこちらは、顕教と密教ということが現在にも続いているんじゃないかということです。これは集団的自衛権の問題とか嫌韓論とかそういうことでもあります。つまり、日本の近代においては建前思想が借物だと感じられており、したがって、本物に届かないところで公的な議論が進行しているので、そうではない真実を通したいということがある。これは議会政治を超えて軍部が出てくる論理と通じるわけですけれども、そういうことが現在の思想状況にもかかわっているのではないかという問題意識も、私のなかにはあります。

菅 高森明勅先生からいたしております。「ホルトムの国家神道論において教育勅語、軍人勅諭はどう評価されていたのか」というご質問です。まず私の見たところ、ホルトムの関心は信仰の自由という問題にあるので、軍人勅諭についてじかによく検討しているところは、いまのところ見つけていません。ひょっとしたらまだ読みが足りなくて、あるのかもしれないけれども。教育勅語ですが、彼は教育者であり、教育の現場でいろいろなことに行き当たっております。しかもキリスト教の学校といわゆる「国

家神道」という問題については、彼が先鞭をつけていると言っても過言ではないようなところもあります。

ホルトムは教育勅語については、発布の段階、そしてその解説書まで含めて、かなり詳細に検討しておりますが、基本的にこれは儒教思想に基づくものであると見て、それが国家神道の背後に儒教を探る彼の議論と、すこしかかわるところがあります。それから、教育勅語をめぐる儀礼ですね。これを天皇神格化と非常に深くかわる、ととらえている。これはそのまま神道指令にあらわれているのであります。

最後に、どうしてホルトムにそんなにこだわるのかということ、そこだけ申します。きょうお配りした資料の最後に挙げましたが、ホルトムが最初に書いた本の結論部分に、「答えは日本人自身が出さねばならない」とあるんですね。ところが、現実には軍隊による占領を通じて、彼の観念を押しつける、という歴史があつたわけで、正直なところ「ふざけるな」という思いも含めて、複雑な思いが致します（笑）。以上です。

昆野 質問ありがとうございます。同じく高森先生からご質問いただいております。二荒は教育勅語をどう理解したのだろうという点についてご質問です。教育勅語についてはふれましたけれども、二荒からすると、当時の学校教育

育における現状、学校において子供の頃、教育勅語を暗唱させていたりとか、教育勅語をめぐる儀式というものが二荒の目には形式的でそらざらしいものに映っていたようです。教育勅語の徳目、その内容自体は重要だという考え方はもっているわけですが、教育勅語の子供に対する教え方が形式的で、むしろ生徒に対して十分教育勅語の内容を教えることになっていない。そうした形式的な面を批判するところから、もっと実修的なというか、単に言葉のうえでの形式的な教え込みではないかたちで教育勅語の徳目を子供に実践させるという、そういった問題意識で少年団運動を展開していったものかと思われます。

それからもう一つ、少年団の創設にかかわった人物には二荒のほかには後藤新平も有名である。二荒と後藤とのあいだにどんな関係があるのだろうかというご質問をいただきました。二荒は昭和十六年に少年団日本連盟が解体されるまで、ずっと唯一の理事長として君臨しましたが、後藤新平は創設したばかりの頃の初代の総裁ですね。ですから、役職的にはいちばんトップにいたのが後藤新平です。その時、総裁の後藤新平と理事長の二荒。あと三島通庸の孫の三島通陽子爵あたりが主導権を握っていました。後藤の主張に関しても二荒は高く評価していました。後藤が著した『日本膨張論』に関しては、少年団活動の性格にマッチし

たものだという内容の簡単な書評を公表しており、後藤個人についても少年団運動を理解している人だということでも高く評価しています。そういった意味で蜜月関係にあったということ、後藤が亡くなった時、二荒は非常にショックを受けて、後藤の次の総裁がなかなか見つからなくて、総裁（のち総長）がいよいよまま続く時代が長くあります。そういったかたちで二荒と後藤との関係性があり、後藤もまた二荒の提唱する、算の影響を受けた「弥栄」といったものをかなり受け入れているふしがあります。

阪本 ありがとうございます。会場からたくさんの方もお受けしたいと思いますが、時間も押しておりますので、最後に新田大先生にとりまとめをお願いします。

新田 島蘭先生、昆野先生、菅先生、ありがとうございます。意見が合うとか、合わないとか、そういうこととは別に大変刺激を受け、考えを深めることができました。特に島蘭先生とは全然意見は合わないのですが、その御姿勢には常に敬意を抱き、感謝申し上げます。拙著の改訂版でも書かせていただきましたが、島蘭先生のおかげで私の議論は深まってきたと思っています。この場を借りて改めてお礼申し上げます。

ちなみに、私は最近、「国家神道」を天動説に例えています。肉眼で見る限り、太陽が地球の周りをまわっている

ように見えます。嘘ではありません。肉眼的には全くの真実です。しかし、これは真理ではない。人間の「感覚には真理のように見えるもの」の真の姿を捉えることこそ、学問の使命なのだと思います。

もう一つ付け加えますと、近代日本の思想検討の中心に置くべき言葉は、時によって使われたり、使われなかったりした「治教」や「皇道」といった言葉ではなく、近代において常に使われ続けた「国体」という言葉だろうと私は考えています。そして、「国体」の中心にあったのは「神道」だろうという先入観を外して再検討する。昆野先生がやっておられるような研究を深めることこそ、神道やその他の宗教の正確な立ち位置が見えてくる研究の方向性なのではないかと思っています。

阪本 ありがとうございます。島菌先生、新田さん、ご意見あると思うんですが、これ以上やりますとね（笑）。暇な学者がこういうことばかり考えてて……という話になってしましますし、私もそういうのを見てるとイライラするものですから。私の講評と偉そうに言いますけど、まだまだ紹介されていない、お読みになっていない大事な書物とかいっぱいあります。外国人でも。私はその一つを紹介したいんです。たとえば、これからも皆さん方がやっていかれると思いますし、私自身もさつき島菌先生に話しま

したけれども、これは上智大学の戦前の政治学の教授でカソリックの神父ヨハネス・クラウス。これ、外国人が書いたと思わなかった。日本人が書いたと思った。当時のカソリックのドイツ人。まぎれもなくナチスが台頭していた、そういった時代にどうだったのか。まだまだ資料に関して多くさん考えなきゃならないものがあります。

期待しておられた方もいらっしゃると思いますけれども、私は解決しようと思わないですし、新田さんの言われたことは事実だと思う。やっぱり島菌さんとかいろいろな人がおられてわれわれは、あるいは皆さま方も、その一つの見方しかないということじゃなくて、いろいろな考え方がある。それは戦前もそうだったわけです。でも、その言葉とこの国体はなにが必要かもわからない。それが皇道であったり国家神道であったり政教関係であったり。そのへんの了解を、改めてここで先生方が理解していただいて、皆さん方がそういう意味で学問している人たちだということで、これでご放免いただければ、私の狂言回しの司会役としての務めは無事終えられるのではないかと思っております。これで我慢していただくしかないです（笑）。これで終わりにしたいと思います。どうもありがとうございます。