

## 法外なるものの影で—近代日本における「宗教／世俗」

東京は、……《いかにもこの都市は中心をもっている。だが、その中心は空虚である》という逆説を示してくれる。……お濠に防御されていて、文字通り誰からも見られることのない天皇の住む場所そのまわりをこの都市の全体がめぐっている。……その中心そのものは、……都市のいっさいの動きに空虚な中心点を与えて、動きの循環に永久の迂回を強制するために、そこにあるのである。—ロラン・バルト『表徴の帝国』

### ポストコロニアルとしての宗教論

「宗教／世俗」に関する議論において、近年では政教分離という理念に言及される機会が増えている<sup>1</sup>。その典型的な事例が靖国神社とイスラムをめぐる議論であるが、概して言えば、いわゆる日本の批判的知識人はこの二つの問題に対して正反対の反応を示しているようにも見える。靖国神社の問題では、首相の参拝を牽制する理由として政教分離の理念が金科玉条のごとく引き合いに出される<sup>2</sup>。他方、イスラムの問題では、政教分離は西洋啓蒙主義から生まれた局所的な理念に過ぎず、その普遍性にしばしば疑問が呈せられている<sup>3</sup>。そこでは、西洋社会の影響下に入った非西洋社会が自社会の問題に対処するためには、積極的に西洋的理念を取り込まなければならないという考えがみられる一方で、そのような西洋的理念では非西洋社会の抱える現実に十分に対処することはできないという見方が提起されているのだ。このような反応の振れは、人類学者タラル・アサドの言葉を借りれば、非西洋世界の間もまた「西洋」が覇権を握っている世界の中で暮らしている」のであり、そこでは「近代と伝統という昔ながらの対立項」は存立不能であり、「近代的でもあり同時に伝統的でもある、真正でありかつ創造的であるような」入れ子状の空間で生きていることを示している<sup>4</sup>。そのような観点からみれば、政教一致にも映ずるイスラム主義やイスラム復興もまた、西洋近代の世俗化空間に対抗するなかで生じたきわめて今日的な現象であり、近代以前のイスラム伝統との直接的な連続性だけでは理解できないことになる<sup>5</sup>。

東アジアのみならず、インドやアフリカにおける植民地主義と宗教の関係性をめぐる近年の研究が雄弁に物語っているように、非西洋世界にとって西洋列強による植民地化を回避するためには、西洋に自治権を承認させると同時に彼らに対抗する戦略として、西洋化を推進せざるを得なかった。しかし、その一方で無防備ともいえる西洋世界への門戸開放もまた、西洋による徹底した文化・政治的搾取に曝されて植民地に転落する可能性を孕むことを見落としてはならない<sup>6</sup>。このような状況を念頭において、先の政教分離の問題を考えるならば、それは非西洋社会が西洋の宗教概念およびその関連制度に包摂されるなかで生じてきた問題であることは明らかである。だとすれば、議論は政教分離の理念を日本社会に貫徹させるべきか否かといった二者択一的な発想ではなく、この理念が近代の日本社会において、いつ、どのようなかたちで導入され、いかなる役割を果たしてきたのかを具体的に論じていく必要があるだろう。その過程で、日本における宗教をめぐる諸言説や制度のあり方が、これまでとは異なったかたちで明らかになることと思われる。

戦後日本の社会においては、政教分離の理念が国家イデオロギーによる宗教の利用を防止するさいに西洋啓蒙主義的な普遍理念として持ち出されてきたが、西洋においても政教

分離が社会制度として実現することは希であり、それが実現したとされるアメリカ合衆国とフランスの間にも大きな相違が見られる。西洋内部に見られる多様性について、アサドは次のように述べている。

近代世俗国家においてさえ、宗教の置かれている場はさまざまに異なっているのである。たとえば、フランスでは、高度な中央集権国家もその市民も世俗的である。しかし、英国においては、国家が国教会に結びついている一方で、国民のほうは概ね非宗教的である。さらにアメリカの場合は、国民は概ね宗教的であるが、連邦政府は世俗的である。<sup>7</sup>

このような宗教をめぐる政治制度と社会的存在形態との齟齬までは論究されていないが、宗教制度の多様性については日本でも、大日本帝国憲法の形成期のエリートたち—たとえば島地黙雷や井上毅—も明確に認識するところであった。帝国憲法の草案を起草した井上毅は明治17(1884)年の段階で次のように述べている。

現今露英両国に行はるゝ国教主義は固より守旧癖之極点にして、今日に取るべき説にあらざれば、今置て不論も可なり。然るに其自由宗教之説にも亦数様之異同ありて、是を全然に膜外視して自然ニ抛着するものは、米国といへども亦無き所なり。宗旨を待つに「トレランス」といへる主義を以てする之国は、即ち容忍といへる義にて、国王之信用する教旨之外之教へをも国民に容忍して是を制禁せず、即ち独乙之旧教に於けるが如き是なり。又数派之教旨を認可して是を保護監督し、其他之教旨を制禁せずといへども、認可保護之類と区別するものあり。即ち仏国に於て新教・旧教及猶太教を認可し、其他を認可せざる是なり。<sup>8</sup>

今日の一般的な表現に改めれば、当時の英国は「国教制」、プロイセンは「国家の教会高権体制」、フランスは「公認宗教体制」、アメリカ合衆国は「政教分離体制」をとっていた<sup>9</sup>。井上は若き日にプロイセンに留学し、帰国後も憲法の草案を作成するためにフランスのモーリス・ブロック編『国教事典』の抄訳など、外国の文献に目を通していった。島地にしろ、大教院政策を批判した「三条教則批判建白書」を執筆したさいには、公認教型のフランスに留学中であった<sup>10</sup>。そのような多様性が認識できる状況のなかで、結果としてプロイセン型の「宗教の寛容」を下敷きとする帝国憲法第二八条の条文「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」が決定されたわけである<sup>11</sup>。そこには現行の日本国憲法のような「国及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない」といった条文は明記されておらず、政教分離に相当する内容を盛り込むことが意識的に回避されていた。そして、大日本帝国憲法が一度成立してしまうと、その体制が自明視されるようになり、それを根本から対象化するような視点が失われてしまったのである。そして、十五年戦争の敗北によって帝国憲法の宗教体制は瓦解するわけだが、今度はアメリカ合衆国の指導下で宗教政策が再編成されるとともに、同国の影響を被った政教分離の理念が普遍視されるようになったのである<sup>12</sup>。

以上の点をふまえ、本章では政教分離と国家神道さらには宗教の関係を近代の歴史のなかで捉え直し、近代日本において「宗教」と「世俗」がどのような形で分節化されてきたのか。最終的には、近代日本社会における天皇制の位置づけをめぐる問題として考えてみたい。ただし、このように天皇制や国家神道の問題を戦前の社会に戻って論じるさいに注意しなければならないのは、その議論をとおして今日の問題状況を照射する問いの立て方

になっているか、否かということである。そして、このことは日本にとって西洋近代化という経験がいかなるものであったか、その対象化の試みとなるはずである。

### 国家神道論と政教分離

宗教学者、島藺進の論文「戦後の国家神道と宗教集団としての神社」(2006年)は、現在の日本社会の在り方に一石を投じるものとして興味深い。靖国問題が社会の大きな関心事になっている状況のもとに発表されたこの論文で、島藺は戦後の日本社会にも国家神道が、姿を変えながらも、依然として存続しているのだと指摘する。

確かに国家主導であった戦前の国家神道と現代の「隠れた皇室祭祀と運動体の中の国家神道」では大きく性格を異にする。しかし、そこには太い連続体がある。国家神道は消滅していないだけではない。実は「解体」さえされてはいなかったと見る方が適切だろう。<sup>13</sup>

島藺によれば、これまで「国家神道」という言葉は二重の意味で用いられており、狭義の意味では、神道学者の阪本是丸や葦津珍彦のように「非宗教として宗教のカテゴリーからはずし[た]」「神社神道」のみを指すものであるが、広義の意味では、宗教学者の村上重良のように「神社神道」と「皇室神道」と「国体の教義」の三者からなるもの、すなわち戦前と言えば教育勅語や御真影などの天皇制の国民道徳的側面—島藺は「祭祀」や「治教」と呼ぶ—までを含むものであった<sup>14</sup>。さらに筆者の理解では、現在の国家神道という言葉は、歴史学者の安丸良夫や赤澤史朗らによって唱えられた、神社神道と天皇制イデオロギーの二者から構成されるとする別の見解もあり<sup>15</sup>、より多様な解釈を包摂するかたちで存在していると思われる。

そのなかで、島藺は自分自身の立場として、神道という概念が本来は祭祀的側面までも含むという理解にもとづき、「国家神道」を広義の意味で理解する方を取る。そして、「皇室祭祀・皇室神道」こそが「現存の法制度の中での国家神道の核」をなすとして、その宗教性を次のように説明する。

皇室祭祀は天照大神の血を引く天皇の祭祀であり、国民は祭祀王の性格をもつ天皇への崇敬を通して国家的な神々の世界に連なる体制になっていた。<sup>16</sup>

この見解に立てば、戦後の皇室祭祀もまぎれもない神道的行為であり、あらゆる神道が宗教の範疇に分類づけられる現在では、国民の象徴たる天皇が神を祭る行為は、戦後の憲法が是とする政教分離の理念に反するという結論に導かれることになる。

ただし、憲法学者の平野武が指摘するとおり、「国家神道という語は、戦前はあまり使用されていた用語ではなく、いわゆる「神道指令」で用いられて以後、一般に使用されるようになったものである」<sup>17</sup>。それ以前の、明治期から十五年戦争の敗戦まで—すなわち戦後の研究者が国家神道の存在したと主張する時期—は、行政用語あるいは学術用語としては実際には殆ど用いられていなかった<sup>18</sup>。1930年前後より、加藤玄智によって、国家神道と類似した術語「国家的神道」—島藺の言う広義の用法に相当—が唱えられたものの<sup>19</sup>、それは、学校教育をふくむ、天皇制に関するイデオロギーと儀礼のすべてを神道として規定したい神道学者の復古主義的願望の現われにとどまり、当時の行政用語や学術語として人口に膾炙したものには至らなかったと思われる。そのような状況からすれば、新田均や山口輝臣の研究が示すように、戦後の研究者が国家神道という言葉を経験前の社会に求

めても発見することはできなかつたのは当然といえる<sup>20</sup>。国家神道とは戦前に一貫した政策意図が存在したことを前提としたものではなく、さまざまな偶発的ともいえる法令の集積体として、紆余曲折の中で施行されていった政策過程を捉えるため分析概念として捉えられるべき言葉なのである。その意味で、阪本是丸の次の批判は正鵠を得たものといつてよい。

明治四年五月十四日(一八七一年七月一日)に太政官が布告した「神社ハ国家ノ宗祀」というテーゼこそ国家神道の根幹であり、そのテーゼをいかにして国家体制に組み込んでいくか、その過程こそが国家神道形成過程の中核そのものであった。むろん、この過程にはさまざまな紆余曲折があり、このテーゼがすんなりと明治国家にビルド・インされたわけではなく、……すべての神社(官社・諸社)を名実ともに「国家ノ宗祀」として国家が遇することを意味するものではなかつた。<sup>21</sup>

国家神道という言葉が後代の呼称である以上、その言葉をどのように定義するかによって、国家神道がいつ存在したものなのか、あるいは全く存在したことがなかつたのか、その結論は変わってしまうものなのである。つまり、ここで留意すべきは、国家神道という言葉をめぐる解釈の多様性を研究者がどのように扱うか、その扱い方にある。すなわち、それは旧来の「国家神道とは何か」といった実体論的な合意が得られないから、この言葉の使用を廃棄しようという結論を出すのではなく、むしろ国家神道という言葉に個々の研究者が付与してきた意味をとおして、現実を理解するためにどのような有効な視点が提供されてきたか、発話の効用性を問題にすべきなのである。

そのためには、まず国家神道という呼称の起点となった連合国軍最高司令官総司令部(以下、GHQと略す)の神道指令における定義を確認しておく必要がある。正式には「国家神道、神社神道ニ対スル政府ノ保証、支援、保全、監督並ニ公布ノ廃止ニ関スル件」(1945年12月発布)と呼ばれるこの政令から、関連のある部分を左に抜粋する。

二(イ)本指令ノ目的ハ宗教ヲ国家ヨリ分離スルニアル

二(ハ)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ツテ宗派神道或ハ教派神道ト區別セラレタル神道ノ一派(国家神道或ハ神社神道)ヲ指スモノデアラル

二(ホ)(2)神社神道ハ国家カラ分離セラレソノ軍国主義的乃至過激ナル国家主義的要素ヲ剥奪セラレタル後ハ若シソノ信奉者ガ望ム場合ニハ一宗教トシテ認メラレルデアラル

新田均によって神道指令における国家神道の用法そのものが、島藺のいうような二重性を帯びたものであるとの指摘がなされている<sup>22</sup>。ここに挙げた本文を整合的に読むかぎり、安丸や赤澤ら歴史学者の用例と同様に、神社神道を天皇制ナショナリズムに従属させた政治体制ということになる。だが、一方で当時のGHQ民間情報教育局宗教課のスタッフ、ウィリアム・ウッドワードが回顧しているように、彼らとしては国家神道を教育勅語や御真影など国民道徳的要素も含めて理解していたようである<sup>23</sup>。だが、どちらの意味にせよ、この神道指令は国家神道という言葉を用いることで日本の社会における神社神道と国家の関係を捉えなおすための、新たな二つの視点をもたらした。それは政教分離の制度的確立、そして宗教としての神社神道の規定である。

政教分離の制度的確立については、既に触れたように戦前の日本社会では、もとより国家神道体制がこの原則に違反するか否かという議論がほとんどみられなかつた。神祇院設

置の動きが強まるなか、昭和 9(1934)年に憲法学者の金森徳次郎が大日本帝国憲法と政教分離の理念の関係について発言をしているそれは、政教分離の原則を以て当時の憲法を批判するものではなく、むしろ「帝国現在の実状は政教分離の制に近し」<sup>24</sup>と現状を追認するものであった。信教の自由とは「個人の宗教活動が国によって妨げられないこと」を指すものであり、政教分離制度の下でなくても、実現可能であるというのは法学的には広く受け入れられている考え方である<sup>25</sup>。そのなかで、日本政府は既存の西洋国家の宗教体制をそのまま移入する方法をとることはせず、宗教の寛容を基本的枠組みとしながらも、「国教を以て偏信を強いる」ことをしないという独自の形態を採用したのである<sup>26</sup>。もちろん、戦前の日本において天皇制およびそれを奉じる神社神道が現実には国教的な役割を果たすわけだが、それらが、宗教として規定されるキリスト教や仏教とのイデオロギー競争に陥らないように、あるいは非キリスト教を国教とすることで西洋諸国からの批判を浴びることがないように、神社神道を臣民の公的義務たる「祭祀」の領域に割当てて戦略をとったのである。ただし、この祭祀と宗教の分割は明快な二分法ではなく、国家権力と癒着した祭祀が私的領域の宗教を包摂するという曖昧模糊としたものであった。ともあれ、その結果、国民道徳として規定された天皇制ナショナリズムに違反しない範囲で、各宗教団体は公認教として活動が認められるようになる。神社神道が国家のイデオロギー装置として積極的に活用されるのは日露戦争後と考えられるのが、原理的にはこのような体制が、教導職が廃止された明治 17(1884)年から帝国憲法の発布された同 22(1889)年にかけて確立されていったといつてよい<sup>27</sup>。

このように戦前の日本政府がとった宗教政策が政教分離制度の亜種でなかったことは、浄土真宗の僧侶、島地黙雷による「三条教則批判建白書」(1872年)からも確認できる。それは日本において政教分離の理念を唱えた最も早い例と言われもするが、島地は「政教ノ異ナル、固ヨリ混淆スベカラズ」としながらも、結局は「政教相依、……而後国初メテ国トナリ、人初メテ人トナルコトヲ得」として、真俗二諦論にもとづき、一度分離した宗教が政治に奉仕すべきことを主張している<sup>28</sup>。念のために確認するならば、政教分離とは「国家と教会(宗教団体)との制度的結託、政治権力と宗教権力との制度上の融合を回避し、両者の領域および権限における分離を要求し、相互に各領域の固有の自立性を承認すること」<sup>29</sup>であり、島地のいう「政教相依」の状態とは相容れるものではない。政教分離の理念に依拠しない日本の宗教制度の理解は、デモクラシーが唱えられた大正期になってもそのまま続き、天皇機関説を唱えた憲法学者の美濃部達吉も次のような自説を開陳している。

神社神道が一の宗教であるとすれば、それは国家的の宗教であり即ちわが帝国の国教である。この点に於いて我が国法上神社は他の総ての宗教と異なった地位を有するのである。……即ち我が現実の国法に於いては、国家と宗教との分離の原則は、未だ行はれて居らぬのであって、国家は歴史的の伝統に基づいて、或る宗教に対しては特別の関係を有して居るのである。この歴史的伝統は憲法第二十八条の規定を解釈する上にも度外視することの出来ないもので、即ち同条の規定は臣民の信教の自由を保障しているけれども、必ずしも国家が総ての宗教に対して平等に之を取扱ふべきことを規定して居るものと解することは出来ぬ。<sup>30</sup>

これらのことから、戦前の日本が、政教分離の原則が含意する「政治／宗教」あるいは「道徳／宗教」といった二分法では明確に括り切ることの出来ない社会形態をとっていた

ことが確認されよう。そのような戦前の宗教体制に対して、敗戦直後にGHQが齎した政教分離は合衆国憲法を貫く理念に基づくものであった。この時期には、フランスでもライシテが施行され、ドイツでも一ナチス期にそれが無効化されたもののワイマール憲法を通してある程度の政教分離が導入されており、国際的にみれば政教分離はそれほど稀有な理念ではなくなっていた。さらに同じ政教分離の原則といっても、ソ連のように国家が宗教に敵対する「敵対的分離」型と、合衆国のように国家が宗教に対して好意的な「無関心」を保つ型など、いくつかの類型分けが可能である<sup>31</sup>。日本の場合、政教分離の原則に基づいて国家神道の解体が推進されたために敵対型政教分離として捉えられがちであるが、GHQ側の神社神道に対する認識に紆余曲折があったとはいえ<sup>32</sup>、最終的にかれらは神道指令第一条において「軍国主義並ニ過激ナル国家主義」が「神道ノ教理並ニ信仰ヲ歪曲」したという結論に立ち、神社神道そのものに対しては、キリスト教や仏教など他宗教と同様に信仰の権利を保全されるべきものと捉えた<sup>33</sup>。当時の神社神道に対するGHQ側の認識について、当時のスタッフであるウッダードは次のようにまとめている。

「神道」とは、人間のなかにも自然のなかにもどこにでも存在すると信じられている霊的な実体、力ないし資質をさす「神」にかんして、日本人が有する信仰と習慣の集積である<sup>34</sup>

当初、神社神道を国家神道と同一のものとして否定的に捉えがちであったGHQ側がこのような認識に立つに至ったのは、GHQ民間情報教育局宗教課の顧問を務めた宗教学者で、東京大学助教授であった岸本英夫が果たした役割も少なくなかったと思われる。かれは、彼の岳父である姉崎正治と同様に、神道も一宗教として他宗教と同じ次元で扱われるべきだという宗教学的立場にもとづく見解を有しており、東大の同僚でもある神道学者宮地直一を介して神社界の意向とGHQの接点を模索していた<sup>35</sup>。しかし、占領期の日本における政策の最終的決定権がGHQの側にある以上、なによりも合衆国の政教分離観がその決定に与えた影響が大きかったと見るべきである。「市民宗教」や「デノミネーション」という概念に端的にみられるように、合衆国は法制度としては政教分離の原則に基づいているものの、社会としては宗教—アメリカにおいてはキリスト教—に対してきわめて好意的な態度をとっている<sup>36</sup>。結果的に、そのようなGHQの嗜好性もあって神社と天皇制の関係は曖昧なかたちで戦後も維持されていくことになり、今日に至るまで国家と神社の関係をめぐり、議論が絶えない状態が生み出されることになる<sup>37</sup>。そして、それは半ばGHQが意図したことであり、半ばは彼らの予想外であったと言わなければならない。

GHQ側の意図について言葉を付け加えれば、戦後の占領政策において彼らが基軸として打ち出した方針は、天皇制を通して日本の改革と統治を推し進めることであった。そのために、かれらは現人神という天皇の神格は否定したものの、天皇と国民のつながりは以前どおりに維持させたということは今日では周知の通りである<sup>38</sup>。しかし、それゆえに神社神道を「軍国主義並ニ過激ナル国家主義」からは分離させたものの、天皇制と神社の密接な関係—神社が天皇家ゆかりの神々を祭り、皇室祭祀を通して天皇が神々を祭る—を問題視することができず、象徴天皇制になっても依然その宗教性が温存されることになった。天皇の「神格性」さえ剥奪してしまえば、皇室祭祀は「天皇の個人的な事柄」として—天皇が国民の象徴として公的地位に据え置かれているにもかかわらず—、天皇家に対する信教の自由として保障されるものだと考えられたのである<sup>39</sup>。そこに、先に島菌が指摘したよ

うな皇室祭祀の問題、「皇室祭祀は天照大神の血を引く天皇の祭祀であり、国民は祭祀王の性格をもつ天皇への崇敬を通して国家的な神々の世界に連なる体制になっていた」という状況が戦後に残されていく原因があったわけである。

同時に、このような天皇制に対する認識の限界は、それを僥倖として受け取った日本側の宗教学者や神道学者あるいは官僚たちの自身の抱えた問題性を示すものでもあった。翻って考えてみれば、天皇制の存在の妥当性が根本的に問われなければならないといった根源的な問いは、戦前の日本社会では 1930 年前後のマルクス主義者を除けば、まったく不問とされたままであった。戦前の社会においても神社崇敬が憲法の保障する信教の自由に違反するものではないかという疑義は幾度となく提起されていたが<sup>40</sup>、天皇制の自体が違憲な存在ではないかという議論は全くと言ってよいほど見られなかった。今日から見れば批判は容易であるが当時の状況を鑑みるならば、戦前の国家制度が「天皇主権」を前提として成り立っており、天皇制は「法外」<sup>41</sup>で不可視な存在として暗黙裡に了解されていた以上、そのような認識の限界は止む得のないことであった。それについて、井上恵行が法制史の観点から述べるとおりであろう。

旧憲法第二八条の「日本臣民」には、天皇はもちろん、皇族も含まれていないし、又、神社神道は、明治以来、政府によって「神社は宗教にあらず」と取り扱われていたから、天皇や皇族の信仰ないし祭祀と憲法とに関する問題もあり得なかった。<sup>42</sup>現時点で問題とすべきは、そのような自明性がどのようにして成立可能になったのか。天皇制の法外さを発生論的に問い直すことであろう。そして、この問題は日本における宗教概念の受容と連動して、天皇制に仮託される「土着的なもの」がどのように西洋的なものの余白として想起されるかという問いへと繋がっていくはずである。そのためにも、神道指令のもたらしたもう一つの視点、「宗教」としての神社神道の規定を取り上げてみたい。この問題は、「宗教／世俗」という区分が戦前の社会においてどのようなかたちで存在していたのか、天皇制の存在形態への考察を含めて、戦後の政教分離を前提とした議論とは異なる視点をもたらしものとなるはずである。

## 宗教概念の揺らぎ

GHQ の神道指令によって、それまで「祭祀」とされてきた神社神道が「宗教」として規定し直されたことは、日本社会における神社神道の位置づけに抜本的な転換をもたらすものであった。なぜならば、戦前においては神社非宗教論のもとに、宗教と祭祀は別の範疇の属するものと、少なくとも社会的建前としては目されていたからである。次にあげる明治 23(1890)年に『東京日日新聞』に掲載された論説は、当時の社会における宗教と祭祀の境界をめぐる理解を端的に示すものとなっている。

祭とは祭祀の意にして或は父母祖先の墳墓を祭り、或は其位牌に香花を手向け、或は記念標に花環を懸るが如き、……記念追懐の為にするものを祭と名け、又教とは宗教の意にして、或は上帝に或はホトケに或は偶像に、都て其の尊崇する所に対して、欣求し畏怖し是に帰依倚頼して、以て其現当の安心立命の地となす者を云ふ<sup>43</sup>

ここで見落としてならないのは、このような区分が戦前の政府の神道政策、神社非宗教論と対をなしていることである。神社非宗教論は宗教を信教の自由が認められた私的行為、祭祀を国民の義務としての公的行為として区別することで、神社礼拝を祭祀として宗教か

ら分離し、キリスト教や仏教との信者の獲得競争から解放しようとするものであった<sup>44</sup>。それゆえに、その区分はあくまで「官私ノ別」、すなわち「神道ハ我国体ノ基礎ナレバ特別官制ヲ以テ宣布セシムベキ」という政治的判断から出たものであることは、当時、多くの識者が理解していたことであつた<sup>45</sup>。そして、このような「官私ノ別」を取除いたときには、「何の宗教と雖も、祭祀を以て其の一部となすを通例とするが故に、吾曹は決して宗教に祭祀なしと云ふに非[ず]」<sup>46</sup>という、両者の流動性へと結論は導かれていくことになる。

このように政治的配慮を取り除けば、神社神道もまた一宗教であるという認識は、国民の義務としての神社崇敬が信教の自由の権利を侵害しかねないという危惧を絶え間なく信仰者の側に招くことになる。たとえば、大正 15(1926)年の宗教制度調査会で、浄土真宗の僧侶、花田凌雲は次のような懸念を述べている。

現在日本ノ各神社デ行ッテ居ルヤウナアト言ッテヤウナ祈禱行為ガ宗教デナイ、斯ウ云フコトノ御言明ト致シマシテハ私ハ未ダ諒解ガ出来ヌノデアリマス。……神社崇敬ト云フコトハ是ハ日本ノ国民ノ全部ガ為スベキコトデアリマス。……然ルニ其ノ純潔ナル国民思想ヲ何処迄モ統一シ得ル其ノ權威、基準ヲ超エテ更ニ宗教ノ意義若クハ之ニ類似シタル意義ヲ以テ祈禱ナドト云フコトヲ附随シタ儘デ国民ノ前ニ出シタ時ニハ宗教信念ノ如何ニ依ッテ随分疑問ヲ生ジテ参リマス……全体宗教……ヲ保護スルト云フコトハ苟クモ信教自由ノ法治国トシマシテハナクテハナラヌコトト信ジテ居リマス。<sup>47</sup>

ここで確認しておきたいのは、先の神社非宗教論にしる、宗教と祭祀の区別にしる、花田が「神社ガ宗教デアルカナイカト云フコトハ法律上ノ明文ハナイヤウニ承知シテ居リマス」<sup>48</sup>と指摘するように、法律上では明確な規定のないものであつたということである。憲法や法令で明記されていたのは、「安寧ノ秩序」に反しないかぎりでの信教の自由のみであり、神社が宗教か祭祀なのか、さらには宗教と祭祀がどのように定義されるべきものなのか、それは後に刊行された『神社本義』（神祇院 1944 年）や『国体の本義』（文部省 1937 年）などの政府のパンフレットも含め、法律の条文とは区別された一見解として主張されるにとどまるものであつた。そのような法的規定のないままに、否、法的規定がないからこそ、宗教か祭祀かという神社をめぐる議論は絶えることなく続けられていった。それゆえに信教の自由は、神社をどのように規定するかによって、その範囲が大幅に狭まることも広がることも可能なものとなり、事実、戦前の社会においては時代とともに信教の自由の範囲は変動を遂げていく<sup>49</sup>。さらに念を押すならば、このような「祭祀／宗教」、あるいは後述する「道徳／宗教」の境界線が万一確定していたにせよ、それだけでは当時の社会体制が政教分離であつたとはいえないということである。再度確認すれば、政教分離とは政治と宗教団体あるいは宗教が干渉しているか否か、その関係性を問題とする概念なのである。

さて、このような状況のもとで、当時の知識人の大きな関心事になつたのが「宗教」という概念であつた。祭祀と密接な関係をもつこの概念は、その定義の仕方によって、神社神道の性質、ひいては信教の自由の範囲に大きな影響を与えるものであつた。宗教という言葉は“religion”という英語の訳語であるが、このように定着して用いられるようになったのは、キリスト教が黙認され、国民の信仰の対象として諸宗教が競合関係におかれはじめた明治 10 年頃からである<sup>50</sup>。先の『東京日日新聞』の論説にみられるような、「上帝に或はホトケに或は偶像に、都て其の尊崇する所に対して、欣求し畏怖し是に帰依倚頼して、以て其現当の安心立命の地となす者を云ふ」という見解あたりが、宗教に好意的な者にも

批判的な者にも共通する暗黙の理解であったと思われるが<sup>51</sup>、明治20年代の半ばを過ぎると、これまでみてきたような神社政策や信教の自由の問題の兼ね合いから、「宗教とは何か」という問題を「厳密な定義」<sup>52</sup>として考えようという姿勢が強くみられるようになった。その中で明治20年代の半ばには井上哲次郎らの比較宗教、明治30年代には姉崎正治や加藤玄智らの宗教学という学的言説が日本にも登場してくるようになる<sup>53</sup>。

日本における宗教の定義には二系統のものがみられ、その軸をなすものが、西洋のプロテスタンティズムを宗教のイメージの中核に置いて議論を展開する姉崎正治のものである<sup>54</sup>。姉崎は、日本宗教学の礎を築いた『宗教学概論』（1900年）のなかで次のように定義づけている。

宗教とは、単に一宗一派の謂いにあらずして、総ての宗教は同じく人文史上の事実として、人間精神の産物として、総て之が産物過程を包括したる概念把握なり。<sup>55</sup>  
それは、諸宗教における神と人間の関係を「人間精神の産物」として捉えなおす心理主義的な視点に基づくものであり、個人の「宗教的意識」を基準とすることで、諸宗教や宗派はその違いにもかかわらず、ひとしく同じ「宗教」現象のあらわれとして斉一的に理解されることになる。その結果、宗教は神聖な世俗外の事柄ではなく、俗人が誰しも有する宗教的志向性として世俗内の事柄へと、「私事化」という意味での世俗化<sup>56</sup>を伴うかたちで意味の移し変えがおこなわれる。そこでは神聖な空間は世俗外ではなく、人間の内部に求められることになり、宗教の本質を体験に求める神秘主義的な立場が日本でも成立してくることになる。たとえば、姉崎は自分の宗教体験を次のように語っている。

独り磯の砂に伏して無心の境に入れば、……時は移り人は更はるも、永劫の脈拍にはいつも更はらぬ「今」の律呂あり。光よ我れを包むか、波よ我れを招くか。身よ水に溶けよかし、心よ光と共に融け去れ、かくて我れ已に我ならぬ時、我が胸のひゞき如何に甘かるべき。<sup>57</sup>

このような個人の宗教体験を重視する体験主義と呼ばれる立場は、啓蒙主義の普及に伴う教義的権威の衰退を補うかのように、信仰者の直接的体験を通して宗教の意義を再確保しようとするロマン主義的な動きと考えられている<sup>58</sup>。一見すると、それは従来の教条的な宗教伝統と異なるように見えるが、それらがキリスト教の宗教伝統の内部から、葛藤を有しながらも、教会の権威を補償するごとく登場したものであり、宗教体験という個人の内面を重視する特徴を備えている点では、やはりビリーフを重視するキリスト教の流れを汲むものといえる。事実、体験主義者にとっても土俗的な民間信仰は迷信化した宗教の「病態」にしか映じていない<sup>59</sup>。一方、姉崎と同じ井上哲次郎門下の加藤玄智は、やや遅れて、土着宗教である神道を主眼に置いた宗教概念の定義をおこなっている<sup>60</sup>。

仏基二教の如き世界的宗教・個人的宗教だけを眼中において、宗教の訳語を捻出し、宗教学上の部族的宗教・国民的宗教即ち団体教の如きは、夢にも知らなかったのである。……然るに宗教学は、その後、内外に長足の進歩をして、宗教と云ふ中には、独り物・基・回の如き世界的宗教のみならず、自然民族の部族的宗教も、又古代各国民間に隆盛を極めた国民的宗教も、事実当然加入さる可きものであると云ふことが、学問上明瞭となった。<sup>61</sup>

当然のことながら、この加藤の立場からは、「国家的神道の如きも、世界的宗教・個人的宗教として、宗教の中に這入ってくる資格は無いが、国民的宗教としては、宗教の中に、当

然其一位置を保持す可きものであると云ふことが分かって来た。」<sup>62</sup>という見解、神社祭祀を宗教として積極的に認定する結論が導き出されることになる。そのため、加藤はオランダの宗教学者C.P. ティーレの学説に倣いながら、仏教や神道を「神人同格教」として、「神人懸隔教」であるキリスト教など一神教に対して、同じ宗教概念の異なる範疇として併置してみせた。自らの学問を「神道の宗教学的的研究」と名づけた加藤ならではの見解である。だが、個人に意識化されたビリーフ的なものを宗教概念の本質をなすと見定める点では、同門の姉崎や恩師の井上と変わるものではなかった。

その不備を補うように提出されたのが、もうひとつの宗教定義の系統をなす民俗学者の柳田国男の神道理解である。大正7(1918)年に発表された「神道私見」のなかで、柳田は、「神社は単に祖先又は偉人に対する尊敬の表示に過ぎぬと云ふが如きは、余りに根拠に乏しい断定であらうと思ひます」として、神を人と解する神社局の国民道徳論的な見解を批判する一方で、神社を宗教に対抗して概念化しようとする神道学者の見解にも批判を加え、「教義と系統と云ふものが無[い]」「村々に於ける神に対する現実の思想」を積極的に評価した<sup>63</sup>。ビリーフよりも共同体的なプラクティスを重んじる柳田の見解は<sup>64</sup>、事実、1930年代に入ると、姉崎や加藤の旧世代に代わって台頭してきた宇野円空の宗教民俗学や古野清人らの宗教人類学と呼応するかたちで、非西洋社会の宗教に対する一般的理解として浸透していくことになる<sup>65</sup>。

このようなプラクティスを中心とする宗教観は、西洋においては、植民地の拡大がもたらした未開社会との接触のなかで、西洋の外部、翻っては西洋の内部にもビリーフ中心主義とは異なる理解が存在する認識として徐々に広がっていったものである<sup>66</sup>。当初、それはあくまでもキリスト教を頂点とする進化階梯の最下位に組み込まれたものでしかなかったが、次第に独自の論理を有するものとして評価されるようになった。たとえば、人類学者のタルル・アサドは、「(感情を含む)身体的な態度を養うような、つまり訓練を通じて習慣・大望・欲望を養うような、規定された道徳・宗教的な能力の育成」こそがイスラムや中世カトリシズムの特徴をなすものとして対置している。それは、本来、「衝動が自己生成していくような経験についてではなく、身体感覚と身体学習とが互いに互いを構築しあうような経験」であるのだが、それが「不明瞭な意味」として、内面によって「解釈されるべき象徴」へと貶められてしまうところに西洋近代的なビリーフ中心主義の弊害があった<sup>67</sup>。さらにアサドは次のように述べる。

現代のプロテスタントのキリスト教(そしてこれをモデルとする他の宗教)においては、特定の規定された実践を行うことよりも、正しい信条[ビリーフ]をもつことが重要だということです。……いまや信条が純粹に内面化され、心の私的な分業。日常の実践と切り離された特定の心の状態となったということなのです。……かくして、信条についての言明のシステムが今や「宗教」の本質を構成すると考えられているのです。異なる「宗教」を比較し、評価することを可能にする構築物としての「宗教」です。<sup>68</sup>  
依然として、プロテスタンティズム的な理解が軸となりながらも、そのビリーフ中心主義を浸食するかたちでプラクティス的な宗教理解が広まりを見せる<sup>69</sup>。そのような多重の意味のもとに、現在の宗教という言葉は成り立っているのである<sup>70</sup>。プロテスタンティズムの宗教概念の影響を濃厚に受けた近代日本においても、まずは姉崎や加藤の宗教概念が主流になって定着していった。しかし、それでも宗教概念が伝播した当初から、「今本邦ノ神

ヲ以テ説カントスルニ、……已ニ立教ノ人ナク、開宗ノ祖ナシ。然而只神ヲ敬センコトヲ勸ム」<sup>71</sup>と、教義を完備したキリスト教と日本の神道との相異は認識されており、その違和感を柳田国男や宇野円空は学問的手続きを通して言語化してみせたともいえる。それは、大正 15(1926)年と昭和 3(1928)年に開かれた宗教制度調査会での激しい議論が示すように<sup>72</sup>、当時の社会的建前であった神社非宗教論の妥当性に疑問を突きつけるものとなったが、宗教概念がこのような二重の含意を有する以上、一致した見解にたどり着けるものではなかった。このような「宗教概念の揺らぎ」を、現代社会までを射程に置いて、島菌進は次のように説明している。

訳語が決まったからといって、「religion」の語がそのまま「宗教」として日本語に移し変えられたことにはならない。……現代日本社会においては「宗教」が何を指すのか、とくに日本の主要な宗教は何であるかについての理解の混乱があり、……その意味では、西洋的な「宗教」概念は日本にしっかりと定着してはいない。むしろ「宗教」概念をめぐる困惑が広く認知されているとあってよいだろう。<sup>73</sup>

このような意味のゆらぎは、神社非宗教論を介して宗教の対語とされた「祭祀」という言葉にも同様に見られるものであった。政府が管掌する祭祀は、明治維新期の祭政一致体制が挫折していく過程で、一般の神社祭祀は内務省神社局へ、宮中祭祀は式部寮へ<sup>74</sup>、靖国祭祀は陸軍省へと、異なる所轄に分離されていったため、政府の統一した意図のもとに管理できるような整合的なものではなかった。いずれも、日本の神々に対する儀礼であり、教義を伴ったキリスト教や教派神道のような「宗教」とは区別されるといった漠然とした共通性はみられるが、それぞれの管掌のもとに祭られる神々－天皇家の祖先および忠臣、神祇令の皇神、英霊たる国民－がどのようなパンテオンを形成しているのか、その関係性は政府にとっても国民にとっても明確に把握されないままにあった。

ただし、このような不明瞭さは、天皇制を結節点とする以外に明確な教義をもたない神道にとっては当然の帰結であり、その不明瞭さは根本的な欠陥というよりも、むしろ祭祀の領域を、人々の合理的な批判を超え出た未規定な余白として積極的に意味づけるものとして機能した。当時、一部の知識人を除けば、神代巻の記述が「かのように」（森鷗外）存在する史実として受け止められていたように<sup>75</sup>、人は自分の住む世界の構築形態をくまなく合理性をもって吟味しているわけではない<sup>76</sup>。そのなかで、神社祭祀だけが宗教概念との関係性が取り沙汰されたのは、おそらくは神社祭祀が国民教化に直接に関わる領域であり、国民の信教の自由を侵害する可能性を孕んでいたためと考えられる。とくに日露戦争後になると、神社祭祀は文部省によって鼓吹された国民道徳論と結びつき、国学院の河野省三が「神道とは我が国民道徳をして、真に皇道に副ひ奉らしめる力である」<sup>77</sup>と述べるような、国民道徳の実践の場として位置づけられていく。それまでは別々に捉えられてきた「祭祀／宗教」と「道徳／宗教」という対概念の一項が、同じ非宗教的領域として重ね合わされたのである。祭祀という非言語的な身体実践の領域が道徳の名のもとに概念化されることで、神社非宗教論は道徳という世俗領域のなかに組み込まれていったことになる。

しかし、この道徳という言葉もまた宗教と同様に多義的な解釈を孕むものであった。井上哲次郎ら、啓蒙主義者にとっては宗教と対をなすものにとどまったが、河野省三ら、神道関係者にとっては、宗教との区分を越える規定不能なものとして、国体や天皇制とほぼ同義語の意味で用いられるものとなっていた。とくに 1920 年代以降、神道学者や保守層

によって後者の含意が強調されていくなかで、道徳に体现される公共領域は私的領域を包摂するものとして、土着宗教である神社祭祀もまた「世俗／宗教」という区分を超えたものとして、いずれも西洋の啓蒙主義的論理を無効化する方向へと傾いていく<sup>78</sup>。1940年に新設された神祇院の説く「祭政一致」は、そのような動きの頂点をなすものといえよう<sup>79</sup>。ただし、その代償として、神社神道からは民衆の日常に根ざした民間信仰的要素が拭い去られ、皮肉にも、神社を天皇制ナショナリズムの国民教化の回路にしようとした保守層の目論見は空回りしていくことになる。

政教分離の原則が採用されなかった戦前の社会では、法制度として「宗教／政治」あるいは「宗教／道徳」といった領域分けが明確に分離して固定されていなかったため、宗教概念の定義の仕方だけが、非宗教たる神社の社会的地位および信教の自由の許容範囲を変動させる唯一の方策であったともいえる。本章で明らかにしてきたように、当時は宗教も道徳もともに多義性をはらんだ言葉であり、一方の含意を変化させれば、連動して他の意味も変動する可能性を多分に有していた。「道徳的世界秩序は即宗教の道徳にして世間道徳の理想の究極は終に宗教の理想に撰せられ、……宗教上の終局目的即道徳の規範となるにあり」<sup>80</sup>と姉崎が述べたように、宗教と道徳は連続相のもとに捉えられており、公と私の境界線そのものが流動的なものであった。戦前の社会では、その線引をめぐる絶え間ない読み替えが繰り返されたわけだが、そもそも人間という存在が本質的に共同体的であると同時に個的である以上<sup>81</sup>、その行為を道徳的か宗教的かといった、二者択一的に決めることは極めて困難であった。西洋啓蒙主義の二元論的思考を批判するホセ・カサノバの次の見解は、日本の事例を理解するさいにも示唆を与えるものとなるだろう。

教会と国家をへだてる近代のさまざまな壁はさまざまな亀裂を生じており、そこを通じて両者が相互浸透しているということ。……また宗教と政治はあらゆる種類の共生関係を形成しつつけているため、人がいま目撃しているのが宗教的な装いをとった政治運動なのか、それとも政治的形態をとった宗教運動なのかを確かめるのは容易ではないということ、こうした指摘である。<sup>82</sup>

その点では、神社祭祀について、「表裏両面が有り、隠顕二相があつて、其の裏面陰相は日本の国民的宗教でふ一種の宗教であるが、其の表面顕相は日本の国民道徳及び之れと親しく関係せる国家の儀式典禮と云ふことになる」<sup>83</sup>と、その両義性を看取した加藤玄智の指摘は正鵠を得たものといえる。

戦後、GHQの行った政教分離政策は、このような宗教概念さらにはその背後にある神社非宗教論を取り巻く曖昧さに制度的な枠組みを与えて固定化しようとするものであった。たしかに政教分離の原則は、西洋における教権と国権の闘争という過去の歴史から案出された教訓であるが、イスラム社会の例が明示しているように、それはあらゆる社会に十分な適応性を有するものとは限らない<sup>84</sup>。現在の靖国問題もまた、既述してきたような非西洋社会としての日本の特質を理解しながら、西洋に出自をもつ宗教的な言説がどのように分節化されていったのかを考慮しなければ、宗教と国家の関係、あるいは祭祀のあり方を適切に解き明かすことは困難となるだろう<sup>85</sup>。もちろん、それは政教分離の理念が無効だということではない。非西洋世界の人間もまた西洋近代化された空間の中で暮らしている以上、政教分離もひとつの選択肢として有効なものであろう。ただし、たとえ政教分離の原則を採用したとしても、それは制度的な次元での効力を有するにとどまり、社会的な存在形態

としての宗教現象とは完全に合致することはない。政教分離にかぎらず、それが制度であり言説である以上、つねにその外部あるいは内部に余白を孕んでしまい、社会の実態に合致するような制度や言説にはなりえない。問題は、現実を理解し改変するために、如何なる効果をその言説なり制度が果たしうるかということなのである<sup>86</sup>。

その点で、島薺が宮中祭祀の存在をもって、戦後社会もまた公的領域に宗教が浸透しており、信教の自由が脅かされる可能性がある」と指摘したのは傾聴すべきものである。しかし、その体制を国家神道の存続として、宗教的な視点のみから規定してしまうならば、現実の把握に問題が出てこよう。すべてが宗教の範疇に属するものと決めてしまうならば、歴史的文脈のなかにどのようにして宗教的諸言説と非宗教的言説が分節化されていったのか、その過程を把握することは困難になる<sup>87</sup>。アサドが「宗教の普遍的定義というものはありえない」と述べるように、今日の研究者の用語法も含めて、すべからく「定義そのものが言説の過程における歴史的産物」にすぎず<sup>88</sup>、研究者もまた自らの用語法を脱歴史化して用いることは出来ない<sup>89</sup>。ナショナル・アイデンティの中核をなす天皇制は、戦前だけでなく戦後においても、「宗教／道徳」、「宗教／神道」、「西洋／土着」というさまざまな対立項の中で重層的にその性格が決定されており、国家神道や宗教という範疇だけでは捉え切れないものなのである。

「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」と定めた大日本帝国憲法第一条は、「国体論」の天皇絶対性をあらわしている。しかし他方では第四条（「天皇ハ国ノ元首ニシテ統治権ヲ総攬シ此ノ憲法ノ条規ニ依リテ之ヲ行フ」）や、第五十五条（「国務各大臣ハ天皇ヲ輔弼シ其ノ責ニ任ス」）などに規定されている通り、立憲君主としての天皇は、憲法と議会・政府によって制約された存在でもある。後者でみる限り、天皇は憲法の〈内部〉に封じ込められた立憲君主であり、国家の最高機関として位置づけられうるはずだ。……だが、前者の天皇は、明らかに憲法の〈外部〉に屹立する絶対者である。しかもその絶対性は、王権神授説的なアブソリュティズムとは違った、むしろ「神としての神聖祭祀王」を示しているのである。この「矛盾」を整合的な解釈システムとして確立するための意匠こそ、「現人神」としての天皇にほかならない。<sup>90</sup>

こうして姜尚中が指摘するように、近代天皇制において天皇は祭祀王として伝統的な神聖さを纏うと同時に、立憲君主として啓蒙主義的な西洋文明の体現者でもあった。宗教でも世俗でも一面的には捉えられない法外さ、そこに天皇制の権威の中核がある。であるとすれば問われるべき問題は、なぜ天皇制がそのような法外さとして現われ得たのか、今もなお現われ続けているのかということになる。

### 法外なものとしての天皇制

すでにみてきたように、戦前の社会における神社神道について、すべての国民が神社非宗教論を奉じていたわけではなく、宗教概念の定義の仕方によって多様な解釈が主張可能となる状況にあった。それは法律が国教制でも政教分離でもない規定であったため、その余白をめぐって、政府の意向も含めて、さまざまな解釈が共存可能な状態が生まれていたのである。十五年戦争に伴う総力戦体制に移行するなかで、宗教概念および神社論をめぐる言説の多重性も押さえ込まれていくのだが、そのような抑圧も含めて、戦前は状況に応じて信教の自由の許容範囲が可変的に伸縮する社会であったと考えられよう。

しかし、明治 23(1890)年の内村鑑三不敬事件、あるいは明治 25(1892)年の久米邦武の筆禍事件が物語っているように<sup>91</sup>、その議論が神社祭祀を超えて、その背後に控える天皇制の権威にまで抵触することになると、たとえ信教の自由が緩やかに許容されていた時期にせよ、その発言は弾圧の対象とされた。内村も久米も天皇制の存在そのものを否定する意図はなかったわけだが、その言動が現行の天皇制の権威に対する異議申し立てを含むものであった以上、それは社会的制裁の対象になる行為として糾弾されざるを得なかったのである。しかも、その糾弾が政府の機関によって直接おこなわれたのではなく、保守層の学者や右翼団体に率いられた社会の声として、法制度に依拠するかたちではなく、社会の内部から自己検閲の動きとして起こったところに、当時の社会に存する天皇制に対する深い崇敬の感情を見て取ることができる。その意味で、天皇制の権威は国家権力によって暴力的に固持されていたというよりも、むしろ国民にとって批判の対象として意識化できない法外な実存的根拠として存在していたと考えるべきであろう。たとえば、神社神道の宗教性を看破した加藤玄智は、そこから国民の信教の自由が侵害される危険性を指摘するのではなく、むしろ神社神道を国教的地位に押し上げて、それと抵触しない範囲内に信教の自由を押し込めようとした。

憲法第二十八条の信教自由と云った所で、無条件で付与された信教の自由では無い、一定の条件の下に許された信教自由である。……神皇統治てふ信念の基調に成った日本の国民的宗教たる国家的神道は、憲法二十八条の制定以前に於て、過去悠久の昔から、日本国民の精神中に存在し、憲法の条章以上、一段の高位に在って、憲法それ自身の本質を形造つてをるものである、斯かる日本の国民的宗教である国家的神道を予想した上に於て、それと矛盾撞着せざる限りに於て、舶来輸入の宗教たる佛基二教の如き伝道教の信仰を許可すると云ふのが憲法二十八条の精神であると私は考へる。<sup>92</sup>

このような神社神道を国教とする見解は、加藤のような神道系学者のみならず、既に引用したように、大正デモクラシーを代表する自由主義者の美濃部辰吉にもみられるところである。彼らの議論は、保守主義にしても自由主義にしても、神社が天皇制と結びついたものであるかぎり、それを他宗教との競合関係を招く信教の自由の範囲内に置くわけにはいかないとする見解に立っている。本章で述べてきたような、神社神道に対する自由な解釈も、天皇制の問題に抵触する地点になると、それ以上の批判は自発的に回避されてしまうことになる。それは、加藤と異なる定義をする宗教概念の論者においても、同様の帰結点にたどり着くものとなる。神秘的体験を説いた姉崎にしても、「一切の中心は「我」で、「我」は即ち大宇宙の映ずる焦点である」としながらも、「大小宇宙相互の活発な円融な交通……の一つの中心が即ち国家といふ活動の根底で、各の個人小宇宙の中心はこの国家(或は民族)なる大宇宙の中心と相交融して生存しておるのである」と、個人の意識が融合する大我を国家に求めていく<sup>93</sup>。柳田が天皇家に対して崇敬の念を抱いていたことはしばしば指摘される場所であるが、同様にプラクティス的な宗教概念を採用した宇野や古野は、さらに大東亜共栄圏の思想に共鳴し、植民地研究に乗り出していく<sup>94</sup>。

今日国体といひ、日本精神が強調されるにつけても、我々の祖先が持って居たやうな皇祖に対する深い信仰、神祇に対する厚い感謝の念が元になって、日本人の公私の生活は営まれねばならぬ。……同時にそれは日常の個人的生活から、官府公共の施政運動にまで全面的に動かなくてはならぬ。そこに始めて単なるお祭りや儀式ではなくて、

真に生活としての神仏への奉仕が徹底するのである。<sup>95</sup>

このように宗教民族学を奉じる宗教学者たちの多くは、一九三〇年代末になると国民の日常生活の根底から宗教情熱をもって国体に奉仕するという日常的な身体感覚から天皇制へと吸い寄せられていってしまう。どのような宗教概念の立場を取るにせよ、彼らにとっての宗教は一幾度か訪れるナショナリズムの高揚の波のなかで、その現われ方は異なるにせよ一、内的な神秘体験を通じで、あるいは身体の次元を通じて、ひとしく日本古来の文化的伝統体と目された天皇制に回収されていくのである。ここでは、天皇制は個別の宗教や歴史的制約を超え出た万世一系の国体として、あらゆる分節化を拒む決定不能な外部として想像されてしまうのだ。その点で、次の松浦寿輝による国体の説明は的確なものといえよう。

華々しく立ち騒ぐ過敏なシニフィアンとしての「国体」は、その内包するシニフィエに関するかぎり甚だしく貧弱で、ほとんど無に等しいとさえ言ってよい。それは具体的な意味内容によって構成される明示的な実体ではなく、それをめぐって言説を活性化させるきっかけであり、口実であるにすぎず、そうした言説の立ち騒ぎぶりこそが「国体」という記号に託された現実的役割であるかのようだ。……それが変わるかもしれぬという危機感に急ぎたてられ、それは変わらないのだと性急に断定されてしまうものが「国体」なのであり、その場合、それは何かと問うことは、「問題化」を禁じられた不可能な主題として抑圧される。それは何かという問いを禁忌として封じるものが天皇制であり、つまりは「国体」それ自体だと言いかたも可能かもしれない。

<sup>96</sup>

かつて安丸良夫が説明したように、近代において天皇制が日本の実存的根拠として想起されるようになったのは、対外的には幕末の開国以来、西洋世界に包摂されていくなかで、それに対抗するように自らの社会の内部に本来的な伝統を見出そうとする動きが起こり、国内的にも幕藩体制を代表する将軍に代わる歴史的権威が求められたからと考えられる<sup>97</sup>。それが、日本という国民国家を根拠づける究極の権威でなければならない以上、キリスト教の神がその信者にとってそうであるように、歴史的状況の内側に分節化された文化的な一要素にとどまるものであってはならず、本質的には歴史的変化を超えて輝き続ける決定不能な外部として想起されなければならなかった。キリスト教の絶対的唯一神のような超越的本源を欠いた日本の社会においては、キリスト教的な神観念とは異なるとはいえ、万世一系の現人神という超越性が国民国家を定位づける上で格好の存在となったはずである。しかも、天皇という存在は、姜尚中が指摘したように、普遍性を主張してやまない西洋憲法の理念に基づく立憲君主であると同時に、文化的特殊性を体現する祭祀王でもあったために、「西洋／日本」という対立項を超え出た、むしろ「世俗／宗教」という二分法を生み出す不可視な根源として、空虚なシニフィアンたる国体と同一視され、国民の合理的批判の俎上には決して昇らない関外の存在となったのである。まさに、ここに天皇制の法外さの秘密があり、近年の皇室論議をみる限り、戦後もまた十分には社会の内部に分節化されたとは言いきれない状況は続いている<sup>98</sup>。

もちろん、そのような決定不能性は、民衆の日常生活においては明確に自覚されていたわけではない。安丸が自らの体験から省みるように、「普通の村人は、国家や天皇制を拒否しているのではないが、しかしこちら側から国家や天皇制に過剰な思い入れをすることは

けっしてない」<sup>99</sup>。しかし、何らかの「例外的状況というか危機的状況」<sup>100</sup>が社会に生じると、人々の不安感を吸収する万能な存在として大きく浮上する可能性を孕むものであった。日常では明瞭に意識されていないからこそ、それは意識の外部に屹立しながら、状況に応じて人々の生活のなかに可變的に分節化されて、さまざまな思念の投射物として機能することが可能になったと思われる。

このような天皇制に対抗して、それを対象化する可能性を持ったのが、ともに西洋に出自を有するプロテスタンティズムとマルクス主義であった。いずれも特定の世界観に絶対的コミットメントを要求する信念体系として、信奉者に天皇制に対峙しうる実存的根拠を提供しうるものであった。ただし、結果的にプロテスタンティズムの説く一神教的超越性は批判的原理として日本の知識社会に根づくことはできず、実際には天皇制の存在そのものを否定する動きを見せることはなかった。そして、国家が望むかたちとは異なるとはいえ、殆どの信者は自らの信仰が天皇制と相容れないものとは考えていなかった<sup>101</sup>。その後、プロテスタンティズムを科学的合理性のもとに咀嚼した自由主義神学が登場してくると、一方で海老名弾正のような天皇制ナショナリズムの支持者として、他方では村井知至のようなキリスト教社会主義者として、キリスト教を彼岸的な言説としてではなく、積極的に世俗社会のなかに介入させていくことになる。このような世俗化したキリスト教を知的土壌として、1920年代に入るとマルクス主義の思想が本格的に日本の知識社会のなかに流入してくる。宗教を虚偽意識として批判するマルクス主義は、キリスト教のもつ超越論的批判の原理を世俗化させて受け継ぐことで、日本の社会的風土に適したかたちで知識人に受容されていったのである。そして、資本主義の矛盾が決定的に露呈する1930年代になると、それはコミンテルンという西洋的権威のもとに天皇制との明確な対決姿勢を打ち出していくことになる。

日本の社会では特定の宗教教団を信仰する者が少ないため、「宗教／神社」という対立項がもたらす信教の自由の問題は国民全体に共有される深刻な関心事にはならなかった<sup>102</sup>。しかし、日本共産党の三二テーゼが記すような、天皇に代表される国家権力による人民の搾取という主題化のあり方は、信仰者か非信仰者かということに係わりなく、国民一般に当てはまる世俗的関心事として多くの知識人の共感を得るものとなった。日本におけるマルクス主義の思想は、当初、資本主義の経済分析、イデオロギー闘争としての文学・反宗教運動として始まったが、1933年に起きた天皇主義への大量転向を契機として、転向を踏みとどまったマルクス主義者たちもまた国体の歴史的淵源、すなわち「国体観念の原点ともいべきスメラミコト体制の階級的な性格と、その起源の暴露」<sup>103</sup>という問題に向かい合わざるを得なくなっていた。ここに、近代日本の知識人は天皇制の存在を真っ向から否定する学的言説を初めて手にしたことになる。しかし、そこで取られた天皇制の世俗的読解法は、万世一系を説く天皇制の歴史的有限性を暴く一方で、国民の真のアイデンティティである日本民族の歴史的起源がそれよりも遙かに古いものであるとする、天皇制と同じ歴史的本来性の論理に依拠するものであった。歴史的本来性を争点にすればするほど、批判者の意図に反して、最古の文字記録を有する天皇制こそが由緒正しいものとして強調されることになり、マルクス主義者たちの論拠は天皇制よりも歴史的に新しいことが露呈されることになる<sup>104</sup>。このような歴史的思考法に潜む陥穽を、酒井直樹は次のように看取している。

歴史がどのように成立するかを問わずに、もっぱら天皇制の系譜の陳述が、記述される対象を正確あるいは「真に」模倣しているかどうかの検討に向うような語りは、ともすれば、天皇制と呼ばれるある種の実体を想定し、実体を想定するかぎり、天皇制を産出することになるだろう。<sup>105</sup>

結局、マルクス主義は天皇制のもつ法外さを世俗の内部に封じ込めることは出来なかったわけだが、それは天皇制が世俗的回路だけでは捉え切れない、島菌の指摘するような宗教的回路をも併せ持っているためである<sup>106</sup>。その世俗性にしても、国民道徳論をめぐる解釈について確認したように、既存の歴史学の言説には収まらない「世俗／宗教」の二分法を超越したものであり、それに対して歴史学や宗教学といった学問は、不可視な存在としての天皇制が分節化された「世俗／宗教」や「道徳／宗教」といった対立項の一方を担う言説として成立した以上、これらの言説を包摂する天皇制自体を問題化することは極めて困難であった。

さらに付言するならば、宗教学や歴史学の一部には、世俗権力に対する批判的契機あるいは世俗の歴史的制約からの逸脱として、宗教の領域に決定不能な「根源的自由」—たとえば「法にも縛られず、警察力の介入も許さず、租税を取り立てることも許さないこのような空間」<sup>107</sup>—を仮託しようとする超越的願望が強くみられるが、神秘的体験にも通じような非日常世界への憧憬こそが天皇制やその代替物に絡み取られていく温床ともなっているのだ。決定不能性や余白とは剥き出しのままに現実世界に顕現することはなく、あくまで現実を捉えなおすメタファーとして此岸の側から想起されるにとどまるものである。法外なる至高性について、ジャック・デリダは次のように説明する。

《至高性》とは不可能なものなのである。したがって、存在しないものであり、かかる《喪失》として存在するものである。《至高性》のエクリチュールは、言説を、絶対的な非=言説との関係状態に置く。それは、……意味喪失そのものではなくて、……「意味喪失への関係」なのである。《至高性》のエクリチュールは、……非=知そのものを叙述したりするのではない。そのようなことは不可能事というものだ。そうではなく、非=知がもたらす効果のほどを叙述するのである。<sup>108</sup>

本章の冒頭で引いたアサドの言葉にあるように、今日、非西洋世界の人間もまた西洋近代の空間に捕らえられており、その内側において余白に向き合うほかにない。根源的自由の空間にしても、歴史的な制約を受けた空間の内部で思いを馳せるものでしかない。であるとすれば、このような天皇制の法外さに対して今日とるべき戦術は、歴史的本来性や政教分離の理念に基づいた批判を繰り返すだけでなく、天皇制のような歴史の外部に屹立するものが、「世俗／宗教」や「神道／宗教」といった二分法的な回路を通じながら、しかもそれを超越したかたちで如何にして歴史的な文脈の内部に顕現してきたのか。その顕現の過程を、非歴史主義的な発生論のもとに対象化していくことであろう。そのためには、宗教学や歴史学といった個々の学的言説に自足することなく、天皇制の法外さを社会の内部に封じ込めるために、その両言説を絡み合わせながら新たな形式の言表行為を案出していく必要があると思われる。歴史の外部に投射された天皇制を対象化するためには、それが分節化された一回路に過ぎない宗教や歴史といった範疇の一方を普遍的な概念として措定する旧来の宗教学や歴史学の内閉的言説のあり方を先ず打破しなければならない。そして、何よりも、天皇制の法外さもまた決して超歴史的なものではなく、近代の日本社会が体験し

た西洋世界との接触のなかで、西洋化という枠があったからこそ、闕外のものという装いのもとに立ち現れた歴史的産物に他ならないことを忘れてはならないのである。

- 
- 1 「宗教／世俗」と「政教分離」—すなわち「政治／宗教」あるいは「国家／教会」—は同意語ではない。「政教分離」はあくまで「宗教／世俗」が分節化された一形態にすぎない。「宗教／世俗」については、Tim Fitzgerald, “Introduction”, forthcoming.
  - 2 高橋哲哉『靖国問題』ちくま新書 2005年。
  - 3 大塚和夫『イスラーム主義とは何か』岩波書店 2004年 183頁等。
  - 4 タラル・アサド「近代の権力と宗教的諸伝統の再編成」1996年(中村圭志訳『みすず』519 2004年 10-12頁)。
  - 5 大塚前掲『イスラーム主義とは何か』177-178頁。
  - 6 磯前順一／タラル・アサド編『宗教を語りなおす—近代のカテゴリーの再考』みすず書房 2006年、David Chidester, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1996. Gauri Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton: Princeton University Press, 1998. Peter van der Veer & Hartmut Lehmann, *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
  - 7 タラル・アサド『世俗主義の形成—キリスト教、イスラーム、近代』2003年(中村圭志訳みすず書房 2006年 6-7頁)。
  - 8 井上毅「宗教の自由につき意見書」1884年(安丸・宮地正人編『日本近代思想大系 宗教と国家』岩波書店 1988年 71頁)。井上の政教論については、中島三千男「明治国家と宗教—井上毅の宗教観・宗教政策の分析—」『歴史学研究』413 1974年、斉藤智朗『井上毅と宗教—明治国家形成と世俗主義』弘文堂 2006年。
  - 9 佐藤幸治「現代国家と宗教団体」佐藤・木下毅編『現代国家と宗教団体』岩波書店 1992年 16・17・28頁等。
  - 10 大石眞『憲法と宗教制度』有斐閣 1996年 6-7頁。中島三千男「明治国家と宗教—井上毅の宗教観・宗教政策の分析—」『歴史学研究』413 1974年。
  - 11 中島三千男「第日本帝国憲法第二八条「信仰自由」規定成立の前史—政府官僚層の憲法草案を中心に—」『日本史研究』168 1976年、山口輝臣『明治国家と宗教』東京大学出版会 1999年 第1部 2・6章、瀧井一博『文明史のなかの明治憲法』講談社 2003年。
  - 12 安丸良夫「例外状況のコスモロジー」『一揆・監獄・コスモロジー』朝日新聞社 1999年 219頁。
  - 13 島藺進「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 2006年 502頁。
  - 14 島藺進「国家神道と近代日本の宗教構造」『宗教研究』75-2 2001年 324・326・332頁。阪本是丸『国家神道形成過程の研究』岩波書店 1994年、葦津珍彦『国家神道とは何だったのか』神社新報社 1987年、村上重良『国家神道』岩波書店 1970年。
  - 15 安丸良夫「近代転換期における宗教と国家」安丸・宮地正人編『日本近代思想大系 宗教と国家』岩波書店 1988年、赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』校倉書房 1985年。なお、国家神道をめぐる研究史については、磯前順一「国家神道をめぐる覚書」『近代日本の宗教言説とその系譜』岩波書店 2003年、山口前掲『明治国家と宗教』。
  - 16 島藺前掲「戦後の国家神道と宗教集団としての神社」484頁。
  - 17 平野武『政教分離裁判と国家神道』法律文化社 1995年 163-644頁。ただし、

- 18 ただし、阪本前掲『国家神道形成過程の研究』(306頁)によれば、明治41(1908)年3月2日の第二回帝国議会衆議院での「神職養成部国庫補助ニ関スル建議案委員会」の小田貫一委員長の発言のなかに、「神道ノ宗教」と区別された神社神道として「国家神道」という言葉がみられる。
- 19 加藤玄智「世界宗教史上に於ける神道の位置」1929-1931年(島菌進・高橋原・前川理子編『加藤玄智集9』クレス出版 2004年)。新田均「加藤玄智の「国家的神道」論」『近代政教関係の基礎的研究』大明堂 1997年。
- 20 山口前掲『明治国家と宗教』、新田同右書。
- 21 阪本前掲『国家神道形成過程の研究』20頁。
- 22 新田前掲「加藤玄智の「国家的神道」論」。
- 23 ウィリアム・ウッダード『天皇と神道-GHQの宗教政策』1972年(阿部美哉訳 サイマル出版 1988年 70頁)。
- 24 金森徳次郎『帝国憲法要綱』巖松堂 1934年 153頁。戦前の政教分離をめぐる議論全般については、大石眞『憲法と宗教制度』有斐閣 1996年 7-8頁。
- 25 大石前掲『憲法と宗教制度』236頁。一方、国家神道をめぐる日本史や神道学の研究では、信教の自由と政教分離を等号で結びつける研究が少なくない。それ自体が、戦後の政教分離の理念を国民的合意とする空間で生じた誤解ともいえよう。
- 26 伊藤博文『憲法義解』1889年(岩波文庫 1940年 59頁)。同様のことは、1945年10月に神祇院がGHQに対する説明案として作成された文書からも確認される。神社新報社編『神道指令と戦後の神道』神社新報社 1971年 17頁。
- 27 国家神道の時期区分については、磯前前掲「国家神道をめぐる覚書」、中島三千男『『明治憲法体制』の確立と国家のイデオロギー政策—国家神道体制の確立過程—』『日本史研究』176 1977年。
- 28 島地黙雷「三条教則批判建白書」(安丸・宮地前掲『日本近代思想大系 宗教と国家』235-236頁)。島地の政教論については、藤井健志「真俗二諦論における神道観の変化—島地黙雷の政教論のもたらしたもの」『日本型政教関係の誕生』第一書房 1987年、に拠る。
- 29 大西直樹・千葉真「序論」『歴史のなかの政教分離—英米におけるその起源と展開』彩流社 2006年 10-11頁。
- 30 美濃部達吉「神社の性質と信教の自由」『中外日報』1930年5月20-21日。
- 31 大石前掲『憲法と宗教制度』5頁。小泉洋一『政教分離と宗教的自由-フランスのライシテ-』法律文化社 1998年 84-89頁。
- 32 岸本英夫「嵐の中の神社神道」『戦後宗教回想録』新宗教新聞社 1963 207頁、中野毅「アメリカの対日宗教政策の形成」井門富士夫編『占領と日本宗教』未来社 1993年。
- 33 日本の歴史研究においては、政教分離が西洋におけるような教会と国家の分離ではなく、宗教と政治の二領域の分離として拡大解釈される傾向がある点については注意しなければならない。その点については、Hiroshi Kubota, “Reconsidering the notion of “Separation of State and Religion” and its ‘Western’ and ‘Japanese’ contexts”, presented at Association for Asian Studies, 2004. ちなみに、神道指令のいう政教分離とは、宗教団体(教会)として認定された神社神道と国家の分離である。
- 34 ウッダード前掲『天皇と神道』7-9頁。
- 35 岸本の果たした役割およびその神社観については、『岸本英夫著作集5』(溪声社 1976年)、神社新報社『神道指令と戦後の神道』神社新報社 1971年 188頁。このような戦後の宗教学が神道学に与えた影響については、石井研士「戦後における神道の宗教学的研究—研究史序説」脇本平也・田丸徳善編『アジアの宗教と精神文化』新曜社 1997年。
- 36 ロバート・ベラー「アメリカの市民宗教」1967年(河合秀和訳『社会変革と宗教倫理』1973年 未来社)、リチャード・ニーバ『アメリカ型キリスト教の社会的起源』1929年(柴田史子訳 ヨルダン社 1984年)、森孝一『宗教からよむ「アメリカ」』講談社 1996年。

37 ただし、神道界にとっては過剰な政教分離政策と映った傾向も強くあったと思われる。渋川謙一「占領政策と神道界の対応」井門前掲『占領と日本宗教』、神社新報社前掲『神道指令と戦後の神道』188頁等。

38 ジョン・ダウアー『敗北を抱きしめて－第二次大戦後の日本人』1999年(三浦陽一他訳 岩波書店 2001年 第9章)、タカシ・フジタニ「ライシャワー元米国大使の傀儡天皇制構想」『世界』672 2000年、中野前掲「アメリカの対日宗教政策の形成」。

39 ウッダード前掲『天皇と神道』291・314・315頁。同様の点は、1948年に活字化されたGHQの報告書からも確認される。総司令部民間情報教育部宗教文化資料課前掲『日本の宗教』文部省宗教研究会訳 大東出版社 1948年 138頁。

40 赤澤前掲『近代日本の思想動員と宗教統制』第2・3章。

41 ここでいう法外という言葉は、ジャック・デリダが言うような、法の秩序に回収されず、その正当性を相対化してしまう力の存在を指している。ただし、デリダの場合はあくまで現前不能な正義を喚起するためのものだが、ここでは正義に限定せず、法を超越した決定不能なものとして広く用いる。ジャック・デリダ『法の力』1994年(堅田研一訳 法政大学出版社 1999年)。なお、法外という言葉自体は、仲正昌樹『<法>と<法外なもの>ーベンヤミン、アーレント、デリダをつなぐポスト・モダンの正義論へ』御茶の水書房 2001年、から示唆を得ている。

42 井上恵行『改訂 宗教法人法の基礎的研究』第一書房 1969/1972年 72頁。

43 破闇子「祭教分離論」1890年(安丸・宮地前掲『日本近代思想大系 宗教と国家』274頁)。

44 神社非宗教論については、佐々木聖使「神道非宗教論より神社非宗教論へー神官・教導職の分離をめぐる」『日本大学精神文化研究所・教育制度研究所紀要』16 1985年。

45 「神官教導職分離につき意見書」1883年(安丸・宮地前掲『日本近代思想大系 宗教と国家』67頁)。

46 破闇子前掲「祭教分離論」(274頁)。

47 「宗教制度調査会第二回総会議事録」『宗教制度調査委員会 大正十五年上』5-7頁。

48 前掲「宗教制度調査会第二回総会議事録」5頁。

49 村上重良の国家神道論に対する安丸良夫や阪本是丸の批判は、村上が戦前の国家神道を、1930年代のあり方を明治初期にまで遡らせて、一貫不変のものと描いている点にある。安丸『近代天皇像の形成』岩波書店 1992年 193-196頁、阪本前掲『国家神道形成過程の研究』序説。

50 磯前順一「近代における「宗教」概念の形成過程ー開国から宗教学の登場まで」前掲『近代日本の宗教言説とその系譜』。

51 山口前掲『明治国家と宗教』第1部1章。

52 Brian C. Wilson, "From the Lexical to the Polythetic", T.A. Idinopulos, B.C. Wilson, eds., *What is Religion? : Origins, Definitions, & Explanations*, Leiden, Boston & Köln: Brill, 1998, p.143.

53 磯前前掲『近代日本の宗教言説とその系譜』、山口前掲『明治国家と宗教』第1部1章・第2部1章。

54 磯前順一「姉崎正治における国家と宗教ー西洋体験とナショナリズム」前掲『近代日本の宗教言説とその系譜』。

55 姉崎正治『宗教学概論』1900年 1頁(『姉崎正治著作集 6』国書刊行会 1982年)。

56 世俗化の理解については、ホセ・カサノヴァ『近代世界の公共宗教』1994年(津城寛文訳 玉川大学出版部 1997年 268頁等)、大塚和夫「イスラーム世界と世俗化をめぐる一試論」『宗教研究』78-341 2004年。

57 姉崎正治「清見潟の一夏」1903年(『明治文学全集 40』筑摩書房 1970年 248頁)。

58 体験主義の理解については、鶴岡賀雄「「神秘主義の本質」への問いに向けて」『東京大

- 学宗教学年報』XVIII 2000年、同「近代日本における「神秘主義」概念の受容と展開(1)－明治三十年代を中心に」研究者代表島藺進『平成10～12年度科学研究費補助金(基盤研究B(1))研究成果報告書 近代的「宗教」概念と宗教学の形成と展開』2001年、島藺進「宗教思想と言葉－神話・体験から宗教的物語へ」『現代宗教学2』東京大学出版会 1992年。
- 59 姉崎正治「中奥の民間信仰」『哲学雑誌』12-130 1897年。
- 60 島藺進・高橋原・前川理子「解説」『加藤玄智集9』クレス出版 2004年。
- 61 加藤玄智『神道精義』1938年(『加藤玄智集6』2004年 294-5頁)。
- 62 同右(295頁)。
- 63 柳田国男「神道私見」1918年(『柳田国男全集25』筑摩書房 2000年 245-6頁)。林淳「固有信仰の学史的意義について」脇本平也・田丸徳善編『アジアの宗教と精神文化』新曜社 1997、赤澤前掲『近代日本の思想動員と宗教統制』64-66頁。
- 64 川田稔「柳田国男とデュルケーム」『「意味」の地平へーレヴィ＝ストロース、柳田国男、デュルケーム』未来社 1990年。また、柳田における宗教人類学の影響については、伊藤幹治『柳田国男と文化ナショナリズム』岩波書店 2002年 55-74頁。
- 65 宇野円空『宗教学』岩波書店 1931年、古野清人『宗教人類学五十年』耕土社 1980年。なお、姉崎・加藤らの1900年代に出現した第一世代から、宇野や古野らの1930年代に台頭した世代への移行については、佐木秋夫『宗教学説』三笠書房 1937年 第一部四章、Jun'ichi Isomae, "Religious Studies in Japan, with Reference to Christianity and State Shinto", in *The Council of the Societies for the Study of Religion Bulletin* 34/4, 2006.
- 66 Eric Sharp, *Comparative Religion: A History*, Towerbridge: Duckworth, 1975/1986, chap.3.
- 67 タラル・アサド『宗教の系譜－キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』1993年(中村圭志訳 岩波書店 2004年 87・68頁)。
- 68 アサド前掲「近代の権力と宗教的諸伝統の再編成」(25頁)。
- 69 プラクティス的な宗教概念を考慮する必要性については、島藺進「書評 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』」『日本史研究』499 2004年、林淳「書評 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』」『宗教研究』340 2004年。
- 70 西洋における宗教概念の多重性については、Kubota, *ibid.* Timothy Fitzgerald, "Encompassing Religion, privatised religions, and the invention of modern politics", forthcoming.
- 71 島地前掲「三条教則批判建白書」(237頁)。
- 72 赤澤前掲『近代日本の思想動員と宗教統制』第3章、井上前掲『改訂 宗教法人法の基礎的研究』第4章。
- 73 島藺進「日本における「宗教」概念の形成-井上哲次郎のキリスト教批判をめぐって-」山折哲雄・長田俊樹編『日本人はキリスト教をどのように受容したか』国際日本文化研究センター 1998年 63頁。他に、島藺「「宗教」概念のゆらぎ」『NIRA政策研究』13-4 2000年。
- 74 宮中祭祀については、佐伯有義「皇室祭祀令」『祭祀令注釈』会通社 1934年。
- 75 森鷗外「かのように」1912年(『鷗外全集10』岩波書店 1972年)。
- 76 ピーター・バーガー『聖なる天蓋－神聖世界の社会学』1967年(藺田稔訳 新曜社 1979年)、ピーター・バーガー／トーマス・ルックマン『日常世界の構成－アイデンティティと社会の弁証法』1966年(山口節郎訳 新曜社 1977年)。
- 77 河野省三『国民道徳と神道』大倉精神文化研究所 1933年。
- 78 溝口雄三『公私』三省堂 1996年、磯前前掲「国家神道をめぐる覚書」。
- 79 前掲『神社本義』。

- 
- 80 姉崎前掲『宗教学概論』191-192頁。
- 81 杉田敦『境界性の政治学』岩波書店 2005年、レイモンド・ゴイス『公と私の系譜学』2001年(山岡龍一訳 岩波書店 2004年)。
- 82 カサノヴァ前掲『近代世界の公共宗教』(56-57頁)。
- 83 加藤玄智「原始神道における神観の特性に就いて」1908年(前掲『加藤玄智集 9』287頁)。
- 84 イスラムにおける国家と法と宗教の関係については、小杉泰『現代中東とイスラーム政治』昭和堂 1994年。
- 85 赤澤史朗『靖国神社』岩波書店 2005年、磯前順一「死霊祭祀のポリティクス-慰霊と招魂」『現代思想』33-9 2005年、池上良正「靖国信仰の個人性」『文化』24 2006年。
- 86 言説と余白の理解については、磯前順一「西洋体験、ナショナル・アイデンティティ、言表行為-一言説論としての井上哲次郎研究」『井上哲次郎』研究会会報』1 立命館大学人文科学研究所 2004年。
- 87 島藺は自らの宗教概念について、「「コスモロジー=イデオロギー」複合体を「宗教構造」とよぶのは、……コスモロジーをもつ言説や実践は広い意味で「宗教」と呼んでよいものだからであり、その「宗教」が単純な形では存在しておらず、多様な要素がさまざまな程度の関係性を持ちながら並存したり、習合したりして「構造」をなすものだからである」と説明している(島藺進「一九世紀日本の宗教構造の変容」『岩波講座近代日本の文化史 2』岩波書店 2001年 48頁)。本稿でいう広義の宗教概念に対応するものといえるが、ここでは宗教的ではないコスモロジーもすべて宗教の範疇に含まれてしまい、非宗教的な言説として分節化されるものの歴史的位相を見定めることが困難になっている。トーマス・ルックマンの『見えない宗教』にも通じるこの様な見解に対する批判としては、すでに1970年代の段階で佐木秋夫によって、「宗教概念の不当な越境拡散になりまして混乱を招く。あれも宗教これも宗教となったのではいけないのではないか」という懸念が提出されている(「シンポジウム 宗教概念の再考」『宗教研究』51-4 1978年 77頁)。
- 88 アサド前掲『宗教の系譜』34頁。
- 89 この点での島藺批判は、磯前前掲「西洋体験、ナショナル・アイデンティティ、言表行為」、林淳「島藺進の近代宗教史研究に寄せて」『南山宗教文化研究所研究紀要』12 2002年。
- 90 姜尚中『ナショナリズム』岩波書店 2001年 58-59頁。
- 91 小沢三郎『内村鑑三不敬事件』新教出版社 1961年、鹿野政直・今井修「日本近代思想史のなかの久米事件」大久保利謙編『久米邦武の研究』吉川弘文館 1991年。
- 92 加藤前掲「世界宗教史上に於ける神道の位置」(300-301頁)。
- 93 姉崎正治「国家の運命と理想(愛国者と予言者)」1-3 1904年 29頁。
- 94 林淳「戦前日本における宗教学と民族学」『宗教研究』79-4 2006年。
- 95 宇野田空『転換期の宗教』有光社 1938年 96頁。
- 96 松浦寿輝「国体論」『メディア-表象のポリティクス』東大出版会 2000年
- 97 安丸良夫『近代天皇像の形成』岩波書店 1992年。
- 98 磯前順一「宗教と国家 風刺画問題天皇だったら」『読売新聞夕刊』2006年 3月23日。
- 99 安丸前掲『近代天皇像の形成』305頁。
- 100 安丸前掲「例外状況のコスモロジー」216頁。
- 101 武田清子『人間観の相克』弘文堂 1959年。
- 102 山口前掲『明治国家と宗教』337頁。
- 103 渡部義通『思想と学問の自伝』河出書房新社 1974年 131頁。
- 104 磯前順一「マルクス主義史学と宗教-近代における内面的なるもの-」『岩波講座宗教 3』2004年、同「歴史的言説の空間-石母田英雄時代論-」『記紀神話のメタヒストリー』

---

吉川弘文館 1998年。

105 酒井直樹「歴史という語りの政治的機能」『死産される日本語・日本人』新曜社 1996年 128-129頁。

106 マルクス主義歴史学におけるこの問題点については、彼ら自身の側からすでに指摘されている。犬丸義一「マルクス主義の天皇制認識の歩み」遠山茂樹編『近代天皇制の展開－近代天皇制の研究Ⅱ』岩波書店 1987年 272-280頁、安丸良夫「天皇制批判の展開－講座派・丸山学派・戦後歴史学」『現代日本思想論－歴史意識とイデオロギー』岩波書店 2004年 105-106頁。

107 中沢新一『僕の叔父さん 網野善彦』集英社 2004年 95-97頁。

108 ジャック・デリダ「限定経済学から一般経済学へ－留保なきヘーゲル主義」『エクリチュールと差異』1967年(三好郁朗訳 下巻 法政大学出版局 1983年 196頁 磯前一部改訳)。