

近代神道史のなかの「神道私見論争」

——国民的「神道」論の出現——

渡 勇 輝

はじめに

本稿では、大正七年（一九一八）に柳田国男と河野省三のあいだで起こった「神道私見論争」を近代神道史に位置づけることで、「神道」言説が明治後期から大正期にかけて、教派神道から、国民思想を体现するものへと変遷していく過程を明らかにする。そして、論争の対立が、国民意識の高揚のなかで展開した、新たな「国民」理解の方途の衝突であったことを指摘し、近代神道史における「柳田民俗学」の方法的な出現を定位するものである。

大正七年（一九一八）、当時貴族院書記官長であった柳田

国男（一八七五—一九六二）は、丁酉倫理会において「神道私見」なる論考を発表し、その内容をめぐって当時國學院講師兼神職であった河野省三（一八八二—一九六三）と論争に発展した。

この「神道私見論争」^①と呼ばれる一連のやり取りは、これまで思想史や民俗学の領域から言及されてきたものの、その後の「柳田民俗学」との連続性が問われるなかで、突発的で価値のないものと判断されるか、民俗学史のなかで理解されるかに留まってきた。^② また、その際には「国家神道」対「民俗」という二項対立構造の可否で論争が認識されてきた。

しかし近年では、「神道私見論争」それ自体が、世紀転

換期の「宗教」概念と関わっていることが注目されるようになってきた。たとえば高野裕基は、論争に同時代の「神社対宗教」問題との関連を指摘し、河野の側の「啓蒙」を読み取っている。^③また、原田雄斗は、両者の近世国学評価の差異に注目し、神社行政の展開を歴史的に考察する必要性を提言した。^④そして、黛友明は、神社行政の展開を踏まえて、柳田の「民間信仰論」の「戦略的な意図」に着目し、柳田の立場は、神道説で構築された「言説の体系」に対する「実践の体系」だったと位置づけている。^⑤このような研究動向は、それまでの非生産的なすれ違いという論争の位置づけに対して、そのすれ違いの内容にこそ同時代的な意味があると考えられるようになったことが示されている。

とくに黛論文は、柳田のような議論の出現について、当時の神社行政の展開も踏まえた優れた整理がなされており、本稿ではその成果を踏まえつつ、両者の論争に至るまでの思想的な問題をさらに深めていく。その論点としては、この論争それ自体が「神道」の内容をめぐる争われたにもかかわらず、これまでの研究の多くは「柳田民俗学」の枠組みを前提として論じており、近代神道史の視点からの位置づけがなされてこなかったという点がある。

そうしたなかで、斎藤英喜は、同論争における「国民を当体」とする「神道」という焦点に注目し、大正期の「新

しい社会状況」で展開する河野の「国民道德」論に対して、柳田は「道德や倫理に一元化されない、近代以前の「民間信仰」」に注目したと指摘した。^⑥斎藤の議論は、「国家神道」とは別の近代の「神道」の可能性を、折口信夫の再評価を軸としながら、柳田にも求める点で示唆に富んでいる。また、この「国民を当体」とする「神道」という問題設定それ自体が、すぐれて歴史的な問題であったことが示唆されている。

そこで大正期の神道研究を概観すると、赤澤史朗の「大正デモクラシー」による「国家神道」動揺期への指摘を経て、畔上直樹の研究を画期として、民間側からの「国家神道」の問題が注目されるようになった。^⑦また、昆野伸幸は、「大正デモクラシー」とともに国民の主体性を求める「神道的国体論」の展開を指摘しており、「国民」の問題から「神道」が論じられるようになる画期が、まさに大正期であったことが示されている。

これらの研究の成果を踏まえたとき、本論争は単純な「国家神道」とその対抗言説というよりも、当該期における「国民」再編構想の差異として現出する。前述した斎藤の議論を念頭に置きつつ、論争が近代神道史の展開のなかで、いかに新しい「神道」が求められたのかを問題として設定し、両者が描く「国民」の射程を問いなおしていく必

要があるだろう。

そこで本稿では、柳田と河野、両者の言説を明治後期から大正期の「神道」の歴史的現場のなかに置きなすことで、いかなる思想的土壌から両者があらわれてきたのかを考察する。とくに神職である河野のみならず、柳田が「神道」を主題にしていることは、当該期の「神道」言説として興味深いものであり、本稿では両者が重視する「国民生活」という用語に注目して、その展開を近代神道史のなかに位置づける。

この作業によって、本論争が大正期固有の問題として顕現したことを提示できるばかりでなく、近代神道史において、民俗的なものが「神道」の考察対象としてはじめて台頭した象徴的な事件であったと定位することが可能になるだろう。

一 「神道私見論争」概要

論争のもととなった「神道私見」は、柳田国男の講演内容を記録したものである。

柳田が丁酉倫理会で、大正六年（一九一七）に発表したものが、大正七年（一九一八）に、会誌である『丁酉倫理会倫理講演集』一八五輯と一八六輯に掲載された。講演当

初は「神道の価値」と題されていたことが、次の会誌の記録からうかがえる。

十月二十日、研究会を神田学士会に開き、一 神道の価値 柳田国男君の講演があつた。同君は斯道研究に就て多年の蓄積があり、従つて又た卓抜な意見があること、「郷土研究」誌上で世のよく知る所である。君は本会員のため、其の実際の踏査と史料の調査に基いて神道の有りの儘の事実を説明せられ、以て国民道徳を談ずるの基礎の如何と、神社崇敬の真義が那邊に存すべきかを明らかにし、其の見地から忌憚なく当局及び学者に警告せられたのであつた。題目が題目だけに、吾人の注意と興味とを惹くこと多大であつた。是れ深く同君に感謝する次第である。⁽¹⁾

この丁酉倫理会とは、明治三十三年（一九〇〇）に発足した倫理研究会で、大正期には「倫理修養」を根本とする人格主義が唱えられた。⁽²⁾ 国家主義を批判し、人間個人の「道徳」の涵養を企図したもので、幅広い人脈と読者層をもつ研究会である。とくに「神道私見」が発表された大正六年（一九一七）当時、誌上では「欧州大戦」や「露国大動乱」という世界的な情勢不安と思想の紊乱が叫ばれ、新しい「道徳」の構築が喫緊の課題として考えられていた。このような状況下において、柳田の発表もまた「国民道徳を

談ずるの基礎の如何」と評価されていたことは、念頭に置いておく必要があるだろう。

そして、柳田が「郷土研究」誌上で世のよく知る所であり、「実際の踏査と史料の調査に基いて神道の有りの儘の事実を説明」という記述には、当時の柳田の研究が、丁酉倫理会においてどのような評価を得ていたのかが示されている。柳田は神道研究者の一人として丁酉倫理会に呼ばれたのであり、「当局」とともに「学者」に向けて批判を行ったのであった。講演当日の出席者には、井上哲次郎、吉田熊次、紀平正美などの名前がみえ（前掲「本会記事」、批判の矛先となった「学者」には、国民道徳論者の存在がうかがえる。

この「神道私見」は間もなく、神職団体の機関紙『全国神職会会報』（以下「会報」）に八回にわたって分割転載され、ひろく神社界の目にも触れることとなった。連載の開始を告げる「他見録」には、次のようにある。

近時神社及神祇道について、社会一般に其研究を進むるものありて、案外専門家たる神職神道教師の墨を摩するもの尠からず、中には或は宗派的見解より基督教徒の如き一種の破壊的気分を以て之に對する所論を發表するものもあり、編者は悉く是等を本編に抄録又は転載して読者の参考に供せん……本号より『他見録』

なる本欄を設くること、したり、他見は蓋し多見にして、他山の石以て我が珠を磨くべき也。¹³⁾

柳田は専門外ながら「神職神道教師」に匹敵する存在であり、また神道研究が「社会一般に」開かれつつあるという認識が注目される。とはいえ、柳田の論考は神職たちにとっては「基督教徒の如き一種の破壊的気分」をもったものとして受け取られた。

ここには神職たちのある失望が込められている。大正四年（一九一五）に皇典講究所で行われた「神祇官問題相談会」では、神祇の独立官衙設置を目指す神職運動の参考人として柳田の名前が挙がっている。

本年の第一回相談会は一月十四日皇典講究所に於て開催し久保、賀茂、藤岡、今泉、山田、中島、春田、西角井の諸氏参集し、有賀博士の意見に付て猶ほ研究をなし更に柳田国男氏法学博士穂積陳重氏を聘して意見を聴取することに決定し散会せり。¹⁴⁾

その後、実際に柳田が呼ばれた形跡はなく、前年より意見聴取を行っていた有賀長雄の案を参考にしたようである。人選から見ると、柳田が務めていた法制局参事官の経験から、神祇官の憲法上の問題について意見を求めようとしたものと思われるが、このころの柳田の著作には「巫女考」（一九一三年）をはじめ、「神道私見」の基盤となる神社信仰

についての著作も多く、神職たちの目に触れていた可能性が高い。

柳田は「神道私見」以前より、神社界で一廉の人物として知られていたものであり、なおさら「神道私見」の内容は衝撃を与えるものになった。河野省三による柳田批判は、國學院大學としての立場のみならず、このような神職たちの声を代表して行われたのだった⁽¹⁶⁾。

それでは、「神道私見」の内容と論争とは、どのようなものだったか。

河野の柳田批判は、はじめ『丁酉倫理会倫理講演集』の「読者の声」に寄せられた⁽¹⁷⁾。その後、柳田と河野の間で書簡の往復が行われたようである⁽¹⁸⁾。その際の柳田の提案に従って、河野が『國學院雜誌』で批判を展開し、これに柳田が再批判を行った⁽²⁰⁾。

この論争における最大の焦点は、「神道」が「国民生活」とどのような関係にあるのか、ということにあった。柳田は「神道私見」の冒頭で、「今日の所謂神道は、皆様の御想像以上に国民生活と交渉の浅いものと云ふことに就て、少しく意見を申述べたいと存じます⁽²¹⁾」と切り出しており、その原因を国学者に求め、多くの神道説が「現実の民間信仰を軽んじ」、また「村々に於ける神に対する現実の思想を十分に代表しなかつた」と批判した（同前、二五〇

頁）。そうして、自身の「民間信仰」研究から、神は本来天から降臨するものであり、常設の社殿は新しいものであること、巫女は本来神と交信する重要な役目を担っていたこと、偉人を神に祭る信仰は新しいものであることなどを指摘し、「学問は何処までも国民が当体」で、「国民の生活に同情の無いやうな学問」をしているうちは、「我国民性は斯の如しと云ふやうなことを世中に説くことは出来ない」と結論づけた（同前、二六七―二六八頁）。

これらの主張は、いずれも当時の政府が推進する「神社非宗教論」のロジックである、神社は公共施設であって私的な宗教施設ではないとする議論や、記紀神話に依拠した神社の祭神は、歴史上に実在した人物であつて神的存在ではないとする言説に対する批判であり、そうした言説に対応する学問への批判としても位置していた。

これに対して河野は、柳田のいう巫女的重要性や政府の「神社非宗教論」方針への違和感には賛同を示しつつも、「国民生活」との関係については正面から対立姿勢をみせた。すなわち、「柳田君が之まで挙げられた所の古意即ち民間信仰の価値は、到底吾が古典そのものの、精神的価値に比ぶべくもないもの」であり、むしろ「柳田君の憧憬されてをる民間信仰の生命は古典の中に存在⁽²²⁾」している。そして、「国学者の神道説によつて復活された古典の古意は

日本帝国の国性からは最も貴むべき精神であつて、国民信仰と密接の關係を有する」のであるという（同前、一七頁）。さらに、このような「民間信仰の埋没」を神道説のせいにするのは、「社会発達の実際を見誤」つていると批判するのである（同前）。「多数の国民を当体とするには及ばない。たとひ少数であつても、正しい生活、健全なる思想の国民を当体とせねばならぬ」（同前、二六頁）とする近代的な道徳に拠る「神道」の宣言である。

ここには、「民間信仰」と「古典」の評価をめぐつて、両者が平行線を辿るさまが浮き彫りになっている。柳田の再批判も「河野氏の文多端なりと雖、別に此結論には反対なきが如く、少くとも国民生活と交渉が深いと云ふ証拠は無かつたやうに思ふ²³⁾」と、対立部分の溝は埋まることなく、論争はこのまま立ち消えになってしまった。このすれ違いが、これまで「神道私見論争」に大きな意味を与えられてこなかった所以である。

しかし、ここであらためて注意して見る必要があるのは、両者が求める「国民を当体」とする「神道」の着眼点が異なっている点、そしてそのような「神道」を理解しようとする際に、「国民生活」との交渉の浅深それ自体が問題とされている点である。以下に述べていくように、このような「神道」は、近代神道史において画期的な問題設定だっ

た。

二 「神道私見論争」で争われた「神道」

まず確認するのは、同時期に『会報』に掲載された政府の公式見解である。

神社に対して宗教的礼拝を献げるものもあらう、然しそれがあればとて、政府に於て、神社崇敬を宗教と看做さぬといふことには別に差支はない、次に宗教に属する謂ゆる神道十三派には神社と名くべきものを許してゐない神社の形をして居ても、祠宇若くは教会と称へることになつてゐる……神社を宗教として取扱へば、反つて一般の宗教家にとりて「信教の自由の問題から引用者注」不利と困難を来すであるまいか²⁴⁾

政府としては、教派神道である「神道十三派には神社と名くべきものを許してゐない」のであり、「神社崇敬」を「宗教」としては取り扱わないのだとしている。

また、当時の文検教科書にも、「世人は動もすれば神道と神社とを同一に見ることあり。これ大なる謬なり。神道は宗教なり。神社は宗教にあらず。両者は混同すべきにあらず²⁵⁾」とあるように、政府は国民統合の拠点とみなした神社の非宗教性を説明するために、「神社」と「神道」には

明確な区別を与えていた。⁽²⁶⁾

このような背景を踏まえると、柳田の「神道私見」で表明されている「神道」とは、歴史的に固有の文脈を背負ったものであり、現代の「神道」と同一のものとして理解できないことに注意する必要がある。ここから、前述した「神道私見」冒頭で、「国民生活」と交渉が浅いとされた「所謂神道」とは、教派神道を指すものであることがうかがえるのだが、柳田の議論は、それを「神社」の関係者たちにも適用していくところに特徴があった。

神道の学者と云ふものは、不自然な新説を吐いて一世を煙に巻いた者であります。決して日本の神社の信仰を代表しようとしたものではありません。……而して独り終局の勝利を得たのは、明治になつて神祇官が代表して居た平田派の神道、或は国学院派とも称すべき神道であります。是とても或時代が来たならば雲消霧散せぬものとは断定は出来ず、又今日此派の立脚地が神官々選の制度に在るもので、言はゞ人為的のものだと云ふことは争はれないのであります。(前掲柳田

「神道私見」二五一頁)

柳田は、中世以来の神道説の終着点に「神祇官が代表して居た平田派の神道、或は国学院派とも称すべき神道」を位置づけ、それさえも教派神道の一派に過ぎないと主張す

る。「要するに今日の所謂神道は一家言であります。諸家雑然として競ひ進んで居ります中に、勿論独り一頭地を抜いたのは平田翁系の神道であります。是とても其基礎に於ては多く改まつて居らぬ」(同前、二六七頁)。このような神道説では、「国民の熱烈なる春秋の祭礼の趣意が分らなくなる」(同前、二六五頁)であり、民間の信仰にこそ本當の「神道」があることを説いていく。論考の締め括りとなる「私は便宜上神道と呼びましたが、実は何よりも歴史ある此二字を使用せられることに抗議致したのであります」(同前、二六七―二六八頁)という一文には、「神道」と称するあらゆる教派に対する批判意識が垣間見える。

もちろん、このような主張に対して河野が反発したことは先述の通りである。大正六年(一九一七)に刊行した『国民道徳史論』で、「神道は即ち我が民族特有の根本的道徳にして、国民の固有の信仰」と位置づけていた河野は、「神道の真面目は古典の精神に舍れるもの」(同前、一九七頁)と、国学者による古典の発見と読解の歴史を重視する。したがって、柳田のように「民間信仰を指して神道と称した例は却て稀有のことに属する」(前掲河野「柳田法学士の「神道私見」を読む」二五頁)ものであると指摘し、柳田こそが「旧来の神道説に対して崛起」(同前、三五頁)しようとする新教派ではないかと訝しんだ。柳田は、河野からの

「新たに一派の神道を立てるかとの御懸念」に対して、「新神道の開店」を意図したのではないと否定した（前掲柳田「河野省三氏に答ふ」二九二―二九三頁）。

両者の応酬はさておき、ここで注意するべきは、柳田と河野ともに「神道」としてあらわしているものが、本節の最初に示した政府の公式見解とはかなりの距離が認められる点である。政府が「神社非宗教論」のために規定した、「教会」と名乗るべき「神道」（教派神道）は、限られた信者にだけ共有されるものであることに對して、柳田も河野も国民全体を対象とする「神道」があることを想定している。しかもそれは、重視する点が違うとは言え、ともに「国民生活」との関係性を問題としていた。

この「国民生活」という用語は、日露戦後から大正期にかけて爆発的に流行した言葉であり、東亜協会研究部編『国民生活と宗教』（一九〇九年）で特集が組まれて以降、吉田熊次『国民道德と教育』（一九二一年）や、巨理章三郎『国民道德序論』（一九一五年）など、国民道德系の書籍を起点として「国民生活」の項目が定着していった。そもそも「生活」という言葉自体、大正期を画期として「生活动動」という限定的な意味から、今日イメージされるような日々の暮らしも含む広範な意味へと変化したものである。「国民」と「生活」が一体となってあらわれた「国民生活」と

いう言葉は、資本主義の成熟と生活水準の向上による「国民」の確立と動揺への危機によって、はじめて表現としてあらわれてきたのであり、論争で「国民生活」の内容が問われていることそのものが、一つの画期性を示していた。

それでは、そのような「国民生活」が、なぜ「神道」という言葉をまといてあらわれてくるのだろうか。教派神道と規定されている「神道」が、「国民」の問題として考えられるようになるまでには、どのような変遷があったのか。この問題に接近するためには、「神社」と「神道」の言説をさらに遡って、明治期からの神道史の視点をもつてみる必要がある。

三 「神社」と「神道」の分離と神職運動

前節でみたように、政府が「神社」と「神道」に区別を与えていくことは、明治十年代に起こった「祭神論争」まで遡ることができる。

「祭神論争」は、明治一三年（一八八〇）から翌年にかけて起こった、神道事務局に祭る神をめぐって神道界を二分した事件である。神道事務局とは、明治八年（一八七五）に教部省が解体されたのち、神道諸派によって組織された布教機関であり、この神道事務局の神殿に祭る神をめぐつ

て死後安心に関わる論争が起きて、大国主神を合祀すべきとする出雲派と、造化三神の奉斎を主張する伊勢派によって激しい応酬が繰り返された⁽²⁹⁾。

この「祭神論争」の混乱は、神殿を宮中三殿の遥拝所と定める勅裁によって、双方の神学が退けられるかたちで収束した。このような政府による宗教性の否定が、結果として明治一五年（一八八二）の「神官」の葬儀禁止に繋がっていく。また、神道事務局そのものが分解していくなかで、別派独立した「神道」が「教会」として認可され、新たな「神官」の採用にあたっては新設の皇典講究所の証書が必要になった⁽³⁰⁾。

これは、宗教者と「神官」の分離を意味しており、また宗教的神道を「教会」と認可し、そうでないものを非宗教的な「神社」として区分するものであった⁽³¹⁾。これ以後、「神道」といえば、政府の区分としては「教会」（教派神道）を意味するようになり、政府による「神社」と「神道」の基本的な枠組みが、ここで確立する。政府は「神社」に公共道徳としての機能を付与し、「神社」の崇敬を国民的な儀礼として位置づけようとしていた⁽³²⁾。

しかし、こうして公的な領域に含みこまれることになった「神社」が、明治初年の神祇官のように社会的に経済的に特別な庇護下にあったわけではなかった。「神社」の官

吏となった「神官」の大部分は、早くも明治六年（一八七三）に国家からの給金を停止され、明治二〇年（一八八七）には神社の経営費として計上されていた予算が廃止、以後一五年の保存金手当によって独立経営を目指すという「官国幣社保存金制度」が発表された⁽³³⁾。

このような背景から、「神祇官興復運動」と呼ばれる「神社」の地位向上を目指す神職たちの運動が始まっていく⁽³⁴⁾。それは明治四年（一八七二）に規定された、神社が「国家ノ宗祀」であるという法令の解釈をめぐって展開した⁽³⁵⁾。第一節でみた大正期の「神祇官問題相談会」もこの連続性のなかにあり、この運動は昭和一五年（一九四〇年）に神祇院が設立されるまで続けられた。第一回帝国議会への陳情書には次のようにある。

大小ノ神社ハ国家ノ宗祀ニシテ、実ニ国家精神ノ府タリ。然モ我同胞ニシテ動モスレバ之ヲ輕侮スルモノアリ。是レ俗間ニ行ハル、宗教主義神道又ハ祈禱卜相的神道ヲ真成ノ神祇道ト誤認シ、数千万年養成サレ来リシ美風良俗ヲ旧弊頑固トナス、所謂豆大ノ眼瞳、井蛙小ノ識見ヲ以テ、悠久ナル天地運行ノ妙ヲ一抹シ去ルノ一弊ナリ。夫レ大小ノ神社ハ皇祖皇宗ナリ、臣民ノ祖宗ナリ、乃チ国家ノ宗祀ナリ。神祇道ハ国家祖宗ノ遺訓ナリ⁽³⁶⁾。

ここでは「宗教主義神道又ハ祈禱卜相的神道」との差異化から「真成ノ神祇道」が求められている点が注目される。しかし、ここで示された「神道」は、あくまでも教派神道を表現するものとして、「神祇道」に対し低劣な位置にあることを留意しなければならない。³⁷⁾

このような特別官衙の要求は、その後も議会で続けられたが、両院の通過が実現するのは明治二十九年（一八九六）、日清戦後に初めて行われた第九議會のことであった。³⁸⁾ 対外戦争という挙国一致の事態において、「神社」と「神道」の関係は新しい段階に突入していく。

四 国民的「神道」論の出現

教部省の解体以後、内務省社寺局で管理されていた宗教行政は、明治三十三年（一九〇〇）に至って神社局と宗教局に分割された。「神社」のみを管轄する独立官衙の出現は、前節でみた「神祇官興復運動」の成果であり、教派神道も含んだ「神社」以外の宗教行政を宗教局が担うことは、「神社」の非宗教性を制度的に公認するものであった。³⁹⁾

この時期に注目されるのは、本稿でも引用してきた『全国神職会会報』という神職を中心とした雑誌が成立した点とである。明治三十三年（一八九九）創刊のこの雑誌は、明

治三十五年（一九〇二）に刊行が始まった『神社協会雑誌』に対して一定の影響を与えつつ、神職の立場から独自の理論を展開しており、より民間の実態を把握できるものとして注目される。

誌上では、神社局の独立によって公的な位置を占めた「神社」の地位確認と同時に、神職たちが国家との強力な結びつきを求めていく様子が確認される。しかもそれは、分離されたはずの「神道」への再評価としてあらわれている。

世上多くの中には、未だ神道と国家との関係を知らず、神社祭典は何が為に必要なるかを疑ひ……神社は只一種の記念物に過ぎざるべしとの疑念を抱く人々あり、吾人は是等の問題を総称して、神道実質問題と云ふ、げにこの問題にして氷解せられざらんには、神道は国家に関する立脚根本を失ふに至るべし、是れ斯道研究をなさんとする者の、尤も注意せざるべからざる要項なり。⁴⁰⁾

「神社」は単なる「記念物」ではないという主張がなされると同時に、「神道」と「国家」の関係の討究が求められている。この背景には、戦時体制下に展開した戦勝祈願祭による、国家との関係性の強化が関わっている。「日本の国教は神道たるべし」と掲げた次の寄書には、他の「宗

「教」とは隔絶された「神道」の価値が謳われる。

宗教は迷信を以て其特質とせる者なり、吾人がこゝに言ふ国教とは、日本の宗教と言ふ意味に非ずして、日本人の踏むべき道、守るべきの教執るべき主義、仰ぐ可きの理想、嗜む可きの趣味等の組織を指して、日本の国教とは言ふなり……今日の文学者輩の言……咎むるよりも寧ろ憫む可きのみ、而して彼等は仏否耶あるを知りて神道あるを知らず、何たる歴史的盲目ぞや……吾人の見る処を以てすれば、仏教も与へざる処の一種日本特有の氣風を作り以て世道人心を維持したる者ありとなす⁽⁴⁾

ここで言及される「神道」の内容は、「世道人心を維持」する道德規律であり、後の河野にも似た意識が垣間見える。「神社」が道德的なものであることは「祭神論争」以後の既定路線であるが、これが単に「神道」とされるのは、きわめて歴史的な表現なのである。

中古以来宗教的神道の外に、真正の神道ありしことの、歴々史上に溢れたること、即ち世の所謂神道以外に、真の神道ありしこと、今猶宗教的神道は宗教局に属せること、を以て、其の区別の明なるを知るに足らむも、さて淫祠の盛なる今日、而も宗教的神道の漏憂せる今日、如何にして世人の迷信誤解を救はれむ⁽⁵⁾

ここで見出される「真の神道」は、「淫祠」とは違うという点に注意したい。この寄稿者である中垣孝雄も神職であり、「神道」の宗教性をめぐって河野から批判を受けているが、教派神道としての「所謂神道」とは異なる「神道」を求めようとする点は一致する。

神社と宗派とは、漸く其の歩調を異にし、前者が明治三十七八年戦役後国民注視の衝に立つに至れるにも関はず、後者はこの間になほ依然として数年以前の趨勢を逐へり。而して二千年来国民思想を支配せる神道の真義は、牢として抜くべからざる根底を有し、国民の大動脈となりて、近く戦捷の主因となり、精華を發揮せること顕著なるにも関はず、国民は、この主義に命ずるに神道の名を以てすべきを知らず⁽⁶⁾。

明治四〇年（一九〇七）に『神社協会雑誌』に掲載された、神職の宮西惟助による記事は、そのような「神道」觀念の高まりをよく示している。この議論は、「神社」と「宗派」を分離して語っているが、「二千年来国民思想を支配」しているのは「神道」である。しかも、それが日露戦勝の「主因」ともなっている点において、ここで想定されている「神道」は、もはや抑圧された教派神道のそれではない。対外戦争による挙国一致の動向のなかで、分離されていた「神社」と「神道」は、単一の「神道」として融合

していく。⁽⁴⁵⁾さらに、それは「国民思想」を体现するものとして現出している点で、歴史的な画期性を帯びている。

とくに韓国併合を目前に控えたこの時期に「神道」が再評価されていくことは、植民地支配としての臣民教育と、近代神道としての海外布教の問題がパラレルな問題として展開していたことを示すものであり、注意する必要があるだろう。

そして重要なのは、このような言説が政府の中樞ではない神職や学者の手によって構築されていくことである。⁽⁴⁷⁾日露戦争、さらには大正期の世界大戦の展開によって、一躍名声を得ることとなった芳賀矢一の「国民性」論は、井上哲次郎の「国民道徳」論や新渡戸稲造の「武士道」論とともに、「神道」を「国民性」の特色として位置づけることに活路を与えた。第二節でみた大正期における政府の公式見解は、民間や學術の言説空間にあつては、もはや影響力をもちえず、「社会」の台頭とともに新たな理解が求められたのである。

とくに大正期には、日露戦後のアノミー状況の到来とともに、「神道」と国家の結びつきはふたたび弛緩して、神職の社会的地位の低下が深刻な問題となる。⁽⁴⁸⁾このような状況から、神社中心主義政策に積極的に呼応していく言説があらわれ、「社会」に貢献する神職像が理想化されていく。⁽⁴⁹⁾⁽⁵⁰⁾

そして、前述した學術の展開とともに、「神道」を学問として研究する気運が高まり、河野はその潮流に敏感に反応した神職であつた。⁽⁵²⁾そして柳田もまた、河野とは別の観点から、揺籃期の「神道」研究に参入していたのである。

このような思想的土壌のなから、柳田国男や河野省三のように、研究的な視点から「真の神道」を明らかにしようとする新しい世代の論者たちが現れてくるのであり、柳田が「神道私見」を「神社私見」ではなく「神道私見」と名付けたことそのものに、「神社」と「神道」をめぐる歴史的な刻印がなされていたのであつた。柳田が河野に「自分は現今の神職諸君の心持もよく知つて居る」⁽⁵³⁾と言つてみせたのも、このような神職雑誌の動向に触れていたからだろう。⁽⁵⁴⁾柳田と河野の両者は、「神道」の研究こそが「国民」の包括的理解を可能にするものと考え、異なる着眼と射程をもつていった。

五 「神道私見」の射程

ここで一つ確認しておきたいのは、「神道私見」において国学や神道説、とくに平田神道に対する批判を展開した柳田自身も、実は平田神道の教説から「神道」研究への関心を出発させていたということである。明治三十八年（二九

○五)の談話録である「幽冥談」には、平田神道の評価すべき点として「幽冥」の探求があげられている。

僕は平田一派の神道学者、それから徳川末期の神学者、是等の人の事業の中で一番大きいのは寧ろ幽冥の事を研究した点にあるだらうと思ふ、それまでは神学者とか神官とかの秘説、口伝になつて居つた為に、自分の家の職を守らむが為に秘して居つたから、難有い多くの伝説が滅茶々々になつて仕舞つた、それを此の人達が完全に具体せしめた、是れは一つの功績であらうと思ふ、殊に平田などの幽冥論と云ふものは、理論と云ふよりは寧ろ精を出して感得したと云ふやうな意味がある、即ち日本の神道に関する昔からの伝説、書物を悉く眼を通して仕舞つてから更に自分の心の中から出したと云ふやうな意見で、余程面白い⁵⁵⁾

また、このような「幽冥」を対象とする「不可思議」の体験は「日本に神道あつて、言ひ換へて見れば神様と人の分界が出来てから此方伝わつて居る」ものとされ(同前、三九八頁)、「是等を研究して行つたならば一面に国々の国民の歴史を研究することが出来るであらうと思ふ、殊に国民の性質と云ふものを一つの方法に依て計ることが出来るだらうと思ふ」と述べられている(同前、三九三頁)。こうした「不可思議」への関心が、柳田に『石神問答』や『遠

野物語』(ともに一九一〇年)を執筆させていくのであった。この「幽冥」の論点は、明治一五年(一八八二)を境として、「神社」が道徳と引き換えに封印していったものである。それは、近代的な神職たちが打破すべきものと考えていた「淫祠」への関心にほかならない。柳田の「神道」は、河野の国民道徳論に基づく「神道」、近代の教育勅語体制にある国民像とは別の「国民」を映し出す力をもっていた。

たとえば、柳田のちに概念化することになる「常民」は、河野の神道論と比較することによって、同時代的な射程を検討する可能性が残されている。両者はともに同時代の「国民」再編の問題に接しながらも、柳田の「常民」には、河野が積極的に使用する「臣民」とは異なる地平が目指されていたように思われる。この点は、柳田の神道論の昭和期への展開も含めて、なお課題とされる部分である。

柳田が「神道私見」で提示した論点は、近世国学への批判に立つものでありながら、近世国学のある部分と共鳴するものでもあった。⁵⁷⁾河野が柳田の論考を、「民間信仰」を指して「神道」と称した例はないと評価したことは、実は「民間信仰」が創造的に要請されるとともに、「神道」の論点として、近代神道史にはじめて名乗りをあげたことを示している。

それは柳田の神道論が、近世国学とそのままに連続していることを意味するものではない。「民間信仰」が「神道」という表現でもってあらわされるには、明治後期から大正期にかけての国民思想を体现とする「神道」言説の出現、また「日本人」をもつて同質の「民俗」を採集できるとする、均質的な国民観念の確立が必要だったのである。

大正期には柳田のみならず、国民意識の統一に「古神道」を見出す筧克彦や、「神道」の反本地垂迹説に「国民精神」の根本をみる西田直二郎など、多くの人々が「神道」を主題にして「国民」を論じるようになる。「神道私見論争」は、その多様な国民的「神道」論の射程が、対立というかたちで顕在化した事件だったのである。

おわりに

本稿では、「神道私見論争」を近代神道史のなかに位置づけることで、「神道」が明治後期から大正期にかけて、教派神道から、国民思想を体现するものへと変遷していく過程を明らかにした。そして、このような思想的土壌から「神道」を研究の対象とする論者が現れ、柳田と河野が「神道」の内容をめぐって対立したことを指摘した。それは、近代において民俗的なものが、「神道」の考察対象と

してはじめて台頭した出来事であると同時に、国民的「神道」論が、神社関係者を越えたところで展開するという象徴的な事件だった。

本稿では紙幅の関係から、このような「神道」言説の展開と、「神道私見論争」そのものの読みなおしを試みるに留まったが、今後の課題としては、個別の射程について、より深めていく必要があるだろう。河野の側は、田中義能の「神道学」との差異について研究蓄積があるものの、柳田の神道論は、同時代的な神道論との比較が進んでいない。同時代の神道論としては、折口信夫の議論と共鳴する部分⁽⁸⁸⁾が確かにあり、やがて確立されていく「民俗学」が、近代神道史において、いかなる射程をもっていたのかは大きな課題である。

そのためには、本稿では中心として取り上げられなかった「神道私見」そのものの読み込みを深めていく必要がある。「幽冥談」以来の柳田の関心は、「巫女考」や「玉依姫考」など、『郷土研究』での成果を経て「神道私見」に結実する。このような柳田の「神道」批判の表明は、同時期に柳田が出入りしていた神道談話会（神道学会の前身）での議論に接して形成されていった側面があり、この検討はまた稿をあらためて論じていきたい。

注

- (1) 阪本健一「神道私見論争」(『神道辞典』堀書店、一九六八年)四五六—四七七頁。新谷尚紀「神道私見論争」(『神道史大辞典』吉川弘文館、二〇〇四年)五五三—五五四頁。
- (2) 内野吾郎『新国学論の展開——柳田・折口民俗学の行方』(創林社、一九八三年)。林淳「固有信仰論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、一九九七年)三六七—三八六頁。高見寛孝『柳田國男と成城・沖繩・國學院』(塙書房、二〇一〇年)。由谷裕哉「柳田國男「神道私見」における神社観の再検討」(『神道宗教』二五〇、二五一合併号、二〇一八年)一一—三二頁など。
- (3) 高野裕基「国民道徳論における祖先崇拜の宗教性——河野省三の敬神観念からの一考察」(『國學院大學研究開発推進機構紀要』第七号、二〇一五年)一一一—一五三頁。
- (4) 原田雄斗「世紀転換期における神道解釈の展開——神道私見論争を手がかりに」(『宗教研究』第八九卷別冊、二〇一六年)三六二—三六三頁。
- (5) 黛友明「「神道私見」の戦略」(柳田國男研究会編『柳田國男以後・民俗学の再生に向けて——アカデミズムと野の学の緊張』梶社、二〇一九年)三五四—三九五頁。
- (6) 斎藤英喜『折口信夫——神性を拡張する復活の喜び』(ミネルヴァ書房、二〇一九年)七七頁。
- (7) 赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』(校倉書房、一九八五年)。
- (8) 畔上直樹『「村の鎮守」と戦前日本——「国家神道」の地域社会史』(有志舎、二〇〇九年)。
- (9) 早くに鹿野政直は、「大正デモクラシー」の展開に昭和期の右翼運動の起点をとらえている(鹿野政直『大正デモクラシーの底流——土俗的精神への回帰』日本放送出版協会、一九六七年)。また、安丸良夫は民衆の国家権力に対する両義的な問題を提起した(安丸良夫『近代天皇像の形成』、岩波書店、一九九二年)。
- (10) 昆野伸幸「近代日本における祭と政——国民の主体化をめぐる」(『日本史研究』五七一号、二〇一〇年)一一七—一四〇頁。同「今泉定助の思想——神道的国体論の宗教性」(『宗教研究』第八六卷第四号、二〇一三年)七九二—七九三頁。
- (11) 「本会記事」(『丁酉倫理会倫理講演集』一八三輯、一九一七年)九五頁。
- (12) 詳細は前川理子「姉崎宗教学と「新宗教」の模索」(『近代日本の宗教論と国家——宗教学の思想と国民教育の交錯』東京大学出版会、二〇一五年)六七—一九八頁を参照。
- (13) 「他見録」(『会報』一二三二号、一九一八年)一九頁。

- (14) 「本会記事」(『会報』一九五号、一九一五年) 八二頁。
- (15) 「本会通常会記事」(『会報』一九八号、一九一五年) 五二頁。大正期の立官運動については、藤田大誠「国家神道体制成立以降の祭政一致論——神祇特別官衙設置運動をめぐって」(阪本是丸編『国家神道再考——祭政一致国家の形成と展開』弘文堂、二〇〇六年) 三五五—四〇九頁に詳しい。
- (16) 河野が神社界の代表を自負していたことは、高野裕基「河野省三の学問と思想——神社を背景とした国体論」(藤田大誠編『国家神道と国体論——宗教とナショナリズムの学際的研究』弘文堂、二〇一九年) 三九七—四二〇頁に詳しい。
- (17) 河野省三「柳田君の「神道私見」を読む」(『丁酉倫理会倫理講演集』一八七号、一九一八年) 一〇六—一〇九頁。
- (18) 高見寛孝「河野省三宛柳田國男書翰」(『國學院大學日本文化研究所報』第四三卷第一号、二〇〇六年) 八一—一〇頁を参照。
- (19) 河野省三「柳田法学士の「神道私見」を読む」(『國學院雑誌』第二四卷第五号、一九一八年) 二一—三六頁。
- (20) 柳田國男「河野省三氏に答ふ」(『國學院雑誌』第二四卷第七号、一九一八年) 三三—三八頁。また、『柳田國男全集』第二五卷(筑摩書房、二〇〇〇年) 二八九—二九三頁。以下『柳田國男全集』は『全集』とし、巻号のみ示す。
- (21) 柳田國男「神道私見」(『全集』第二五卷) 二四五頁。
- (22) 前掲河野「柳田法学士の「神道私見」を読む」二五頁。
- (23) 前掲柳田「河野省三氏に答ふ」二八九頁。
- (24) 文部省宗教局「神社は宗教に非ず」(『会報』二〇九号、一九一六年) 三一—三二頁。
- (25) 明治教育社編集部編『文檢受験用国民道德要領』(大同館、一九一六年) 二〇三頁。
- (26) 大正期における神社中心主義の展開は、赤澤前掲書(7)、畔上前掲書(8)を参照。
- (27) 河野省三『国民道德史論』(森江書店、一九一七年) 一九五頁。
- (28) 日比谷事件から大正政変に至る動向は、人々の政治意識の表出とともに個人の人格主義的な修養論を惹起した。都市空間にあらわれた煩悶する「青年」は時代的な不安をよく示しており、このような問題への対処法として「国民道德」論が注目され、大正六年(一九一七)のロシア革命の衝撃によって、その重要性はさらに標榜されるようになった。これは、同時代の丁酉倫理会が接していた問題とも繋がっているとと言えるだろう。日比谷事件については、宮地正人『日露戦後政治史の研究——帝國主義形成期の都市と農村』(東京大学出版会、一九七三年)、藤野裕子『都市と暴動の民衆史——東京・一九〇五—一九二三年』(有志舎、二〇一五年)などを参照。「青年」の問題と変遷につ

いては、和崎光太郎『明治の（青年）——立志・修養・煩悶』（ミネルヴァ書房、二〇一七年）を参照。ロシア革命による同時代的な危機意識については、河西秀哉『近代天皇制から象徴天皇制へ——「象徴」への道程』（吉田書店、二〇一八年）を参照。

(29) 「祭神論争」の詳細は中島三千男「大教宣布運動と祭神論争——国家神道体制の確立と近代天皇制国家の支配イデオロギー」（『日本史研究』一二六号、一九七二年）二六—六七頁。武田幸也『近代の神宮と教化活動』弘文堂、二〇一八年などを参照。

(30) このような動向に関する一連の法令は『宗教と国家』（日本近代思想大系五、岩波書店、一九八八年）四八〇—四八一頁を参照。

(31) 明治一五年の動向は「祭祀」・「宗教」・「学事」の分離の画期として、「祭教学分離」が指摘されている。藤田大誠『近代国学の研究』（弘文堂、二〇〇七年）。

(32) このような「神社非宗教論」の展開は、阪本是丸『国家神道形成過程の研究』（岩波書店、一九九四年）。磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』（岩波書店、二〇〇三年）。畔上前掲書（8）などを参照。

(33) 「神社」の経済問題については、赤澤前掲書（7）、阪本前掲書（32）などを参照。

(34) 「神祇官興復運動」については『近代神社神道史』（神

社新報社、一九七六年）、山口輝臣『明治国家と宗教』（東京大学出版会、一九九九年）、阪本前掲書（32）などを参照。

(35) 「国家ノ宗祀」理解の変遷については、河村忠伸「国家ノ宗祀」の制度と精神」（藤田編前掲書（16）『国家神道と国体論』）五一—七四頁を参照。

(36) 「神宮同志神祇官設置陳情書」（前掲『宗教と国家』）一〇五頁。

(37) この陳情書から、「神社神道」による「宗教主義的神道」への抑圧を指摘するものとして、桂島宣弘『幕末民衆思想の研究』（増補改訂版、文理閣、二〇〇五年）三一七頁。

(38) 宮地正人「国家神道形成過程の問題点」（前掲『宗教と国家』）五九二頁。

(39) 阪本前掲書（32）。

(40) 菅野真澄「神道研究必要論」（『会報』二四号、一九〇一年）二四頁。

(41) 山崎比夫美「日本の国教は神道たるべし」（『会報』二三号、一九〇一年）二四頁。

(42) 中垣孝雄「神道に対する予の管見」（『会報』三四号、一九〇二年）一九頁。

(43) 詳細は高野前掲論文（16）四〇二—四〇三頁。

(44) 宮西星岡「神道研究会に望む」（『神社協会雑誌』第六年第九号、一九〇七年）四頁。

(45) 木村悠之介は明治後期に「祭教学」の三領域は再び「神道」と総称される」ようになることを指摘している。

木村悠之介「明治後期における神道改革の潮流とその行方——教派神道と『日本主義』から『国家神道』へ」(『神道文化』三十一号、二〇一九年) 七十一頁。

(46) この時期の「神社神道」と「教派神道」が渾然とした状態にあったことを指摘したものとして、権東祐「教派神道の朝鮮布教からみる近代神道の様相——神道修成派・黒住教・神宮教を事例に」(『宗教研究』第九二巻第一号、二〇一八年) 二七—五一頁。

(47) 明治後期における「神道」の担い手の拡大については、木村前掲論文(45)を参照。

(48) 赤澤前掲書(7)。また、日露戦後における明治国家の機能不全については、橋川文三による指摘がある。橋川文三『昭和維新試論』(朝日新聞社、一九八四年)。

(49) 畔上直樹「日露戦後の神社中心主義政策と戦前日本の神社観——「神社」ネオ国教論」試論(藤田編前掲書(16)『国家神道と国体論』二〇一九年) 九九—一二二頁。

(50) 櫻井東花「吾人に対する社会の期待」(『会報』二三五号、一九一八年) 一—八頁。

(51) 学問としての「神道」は、大正末年の神道学会が画期となる。神道学会については、磯前前掲書(32)、高野裕基「田中義能による近代神道学形成の背景」(『國學院大學大

學院紀要文学研究科』第四五号、二〇一四年) 六九—九〇頁、斎藤前掲書(6)などを参照。

(52) 河野は、「神道」の今後は「道德教」に向かうべきとし、その使命を抱く神職を「目ざめたる神職」と呼んでいる。河野省三「神道不振の原因」(『会報』一二〇号、一九〇八年) 二五—二七頁。

(53) 前掲柳田「河野省三氏に答ふ」二九三頁。

(54) 『郷土研究』誌上には、柳田による『神社協会雑誌』の紹介がある。「能登の久江及石動」(『全集』第二四巻) 三〇九頁。「神社の建築学」(『全集』第二四巻) 四三三頁など。

(55) 柳田国男「幽冥談」(『全集』第二三巻) 三九五—三九六頁。

(56) この点は、早くに橋川文三によって示唆されている。橋川文三「柳田学のこれから」(『橋川文三著作集』第二巻、筑摩書房、二〇〇〇年、初出一九七五年) 三五—三五六頁。また、有泉貞夫は「常民」は差別の問題を隠蔽したとして、批判的に言及している。有泉貞夫「柳田国男考」補遺(『柳田国男全集』月報二三、二〇〇〇年) 七—八頁。

(57) 柳田が篤胤を批判的に継承したという論点は、佐谷眞木人「柳田国男——日本的思考の可能性」(小沢書店、一九九六年)、芳賀登「柳田国男と平田篤胤」(皓星社、一九九七年)。石川公彌子「『弱さ』と『抵抗』の近代国学」

(講談社選書メチエ、二〇〇九年) など多くの指摘がある。ただし「神道私見論争」では、河野もまた「国学」の系譜を重視していたのであり、これを断絶や連続という論点よりも、近代の学問が、いかに近世国学を読みなおしたのかという視点に立つことによって、その射程を確認していきたい。

(58) 小熊英二『単一民族神話の起源——日本人の自画像の系譜』(新曜社、一九九五年)。

(59) 寛克彦「古神道の性質」(『東亜之光』第七卷第八一〇号、一九二二年)。詳細は西田彰一『躍動する「国体」

——寛克彦の思想と活動』(ミネルヴァ書房、二〇二〇年)。

(60) 西田直二郎「神道に於ける反本地垂迹思想」(『藝文』第九卷第一号、一九一八年)。

(61) 松本久史「近代神道学者の国学観」(『荷田春満の国学と神道史』弘文堂、二〇〇五年) 三五七—三八五頁。高野前掲論文(51)、藤田大誠「近代国学と人文諸学の形成」(井田太郎・藤巻和宏編『近代学問の起源と編成』勉誠出版、二〇一四年) 四三—六一頁など。

(62) 斎藤前掲書(6)。また、柳田と折口の「民間宗教者」への視点の共有については、同「読み替えられた『日本書紀』の系譜と折口信夫」(山下久夫・斎藤英喜編『日本書紀一三〇〇年史を問う』思文閣出版、二〇二〇年) 三八四—四〇六頁。