

# 加藤玄智の神道論

## —宗教学の理想と天皇教のあいだで— (2)

前川 理子

キーワード：加藤玄智 (Genchi Kato), 国家 (的) 神道 (State Shinto), 宗教学 (science of religions), 宗教的情操 (religious sentiment), 人格修養 (Bildung or self-cultivation)

1. はじめに
2. 「神道」論前夜における二つの出発点——「新宗教」と「天皇教」
3. 神道研究とその概要  
(以上前号)
4. メイキング・オブ・国家的神道 1——「国家的」であり「宗教」であること
5. メイキング・オブ・国家的神道 2——生祠研究と国家的神道論への妥協
6. 国民道徳と宗教——仏基併行から神皇拝戴へ
7. 戦後加藤の宗教信仰

### 4. メイキング・オブ・国家的神道 1——「国家的」であり「宗教」であること

(「国家的宗教」——〈世界的／国民的宗教〉二分論に対して)

まず「国家的神道」なる名称のうみだされた経緯をみておこう。これは、加藤が当時の通念的な宗教観に逆らって導入した「国家的宗教」なる概念に、「神道」を組み合わせた造語である。内村鑑三不敬事件 (明治 24 年) 以来、国家と宗教は背反するものとの理解が定着していたが、これに対抗して親国家的な宗教の存することをいった表現が「国家的宗教」であった。おなじく宗教学上に用いられる「世界的宗教」と「国民的宗教」の宗教二分論に対して異見を述べようとする意図も存した。

キリスト教や仏教に代表される世界的宗教 world religion に対し、国民的宗教 national religion とは、ギリシャやローマやイスラエルの宗教を典型とする民族的宗教をさす。日本の神道も国民的宗教に分類される。だがこの国民的宗教は、ギリシャやローマの宗教がキリスト教に駆逐されたように、知的倫理的に劣っており、いずれは世界的宗教にとって代わられるべき運命のものとみられていた。ここで加藤が主張したのは、神道だけは他の国民的宗教と「どうしても同一列に置いて考へられぬ」特別な宗教だということであった。他とはちがひ、神道は日本国家と結合して二千有余年間ともに存続し、この強さのもとで仏教が渡来しても征服されることがなかった。逆に仏教儒教から普遍的要素を摂取し、世界的

宗教に少しも遜色なき知的倫理的宗教になった。そして今後も力づくで存続し続けるというものである<sup>1</sup>。

日本人の宗教は、「世界的宗教」対「国民的宗教」の単純な二分論には収まらない。国家と一体であることで世界的宗教に席卷されることなく、民族的性格を保持しながら世界的宗教なみの知的倫理性をあわせもつことになった特異な宗教である。神道のこうした特徴をさして、「国民的宗教」**national religion** とは区別されるべき「国家的宗教」**state religion** の呼称は導入された。

（「国家的神道」——神社・宗派的神道・国体神道に対して）

天皇教ないし忠孝教、国家的宗教、またときには日本国家と「切っても切れない縁故のある」「神道的気分…空気」<sup>2</sup>などと曖昧に呼ばれていたそれはやがて、「国家的神道」**State Shinto** の呼称に統一されていった。

「国家的神道」を中心にする体系的神道論を、加藤が初めて述べた単行書は『東西思想比較研究』（大正13年）である。神道といえば、「腐った水を飲ませ、迷信的御祈祷をやったり、或は葬式の時に御供物の献撤をやる、あれが神道の全部である如く誤解して居るのは、如何にも残念であると思ふ。……すれば私は……神道を定義して……左の如く言ひたい」とした加藤は、

神道は唯腐った七五三を張った山の中に在る崩れ掛った赤い鳥居の奥にある所の祠の中に存して居るのではなくして……日本国民の生きた精神の中に活躍して居るのである……神道の生命本質は日本人の万国無比なる忠君愛国の至情にして、国家的家族制の長にして神位履み給へる天皇に対し奉る日本人の国家的宗教心なり……日本国民の天皇奉仕の精神が白熱状態を呈し熱烈なる宗教的色彩を発揮したるものはなり

と述べる（287～88頁）。「神道」を清廉なものとしたあと天皇教をその中心に置き、「国家的宗教」と掛け合わせて「国家的神道」の概念がつくられる。自分は従来はこれを天皇教＝忠孝教と呼んでいたが、この「忠孝教〔は〕…なほ平易には之を国家的神道と名づくるも差支へはあるまいと思ふ」。忠孝教としての神道は、日本国家と切っても切れぬ関係にある教えであり道であるが、またその根本精神が「一種の宗教である」こととを合わせて、「私は之を已むを得ず名づけて、国家的神道と称したい」とするものであった（289頁）。

この説明では、国体と不可分の関係にあることをいうために「国家的」、そして一種の宗教であることをいうために「神道」を付して、あわせて「国家的神道」としたという。ただし「神道」の語は一般にはそれのみでは「一種の宗教である」ことを含意できない。そこでこれ以後「国家的神道」を用いるたびに加藤は、この場合にいう神道とは“神人同格教という一種の宗教である”とか、“国民的宗教としての国家的神道である”とかいった注釈を繰り返さねばならなくなるのだが、ともかくも「国家的神道」の語に以降は統一されていくことになった。

「国家的」の語には、宗教学的の通念を打ち消し、世界的にみても神道の独自性を言い当てる意味合いが込められていたが、国内においては「宗派的」神道と区別するのに有用であった。加藤によれば、宗派的神道には世界的個人的な一面があるなど、純粋な「国家的」神道とは性質を異にしており、これを切り分ける必要があった。

くわえて述べておかねばならないのは、「国家的神道」と「国体神道」との関係である。国体を本位とする宗教をいうのに、すでに流通していた「国体神道」をそのまま用いるのでもよかったように思われるが、加藤はそうしなかった。「国体神道」は、「神社神道」と切り離して用いられる傾向があつて、それでは加藤の意を十分尽くすことができない。国体精神はかならず神社とセットで一体でなければならない（現象即実在論）。このとき「国家的神道」は両者をひと括りにする上位概念としてぜひとも必要であった。

ただしくりかえせば、「国家的神道」中に含むこととした「神社神道」の実態に加藤が不満足であつ

たことは変わらない。「腐った七五三を張った山の中に在る崩れ掛った赤い鳥居の奥にある所の祠」という無宗教無精神的な神社観がはびこるいっぽう、「腐った水を飲ませ、迷信的御祈祷をやったり、或は葬式の時に御供物の献撤をやる」ような「劣等宗教に見るが如き」「遺憾な」面が多々みとめられる。だから彼が試みようとしたのは、このような「随分弊害も少くない」玉石混交の神社神道を矯正しつつ、国体精神の当て嵌めによりこれを救済することであった。すなわち神社の外にその精神性宗教性を確保する「国体神道」なる理想体を創出し、神社はその外的表出であるとする、そうして旧来の神社観を撥ね退けて、理念的な国体性のみを神社神道中に囲っていこうとする。神社神道は、精神的な「国体神道」の引き写しでなければならなかった。

(「世界的神道」への反対)

加藤はこうした拡大神道論には反対の立場をとった。神道がそのような普遍的理想的なものとして日本の特色を失えば、「無味無臭、無色透明、淡々乎とした水の如きもの」となり、「何等の薬なる効能も失ひ、人心を済度する宗教の特効を無く」してしまう。憲法の信教自由の箇条でいえば信じるでも信じないでもよいという扱いになっているキリスト教仏教と同類になってしまい、「日本の国民を教へて行く所の道」としての用ははたせなくなる（『東西思想比較研究』315～17頁）。神道を世界化の方向に導くことは民族的宗教としての活力を奪い、国家のためにもならないから、国家的神道はあくまで国家的にとどめるべきだというのが彼の意見であった<sup>4</sup>。

「国家的神道」の名称に落ち着いていく加藤の神道説が、その内容としては、神皇拝戴・信仰を精粹とし、儒教仏教を吸収して文明的倫理化を遂げた至誠の宗教である、との特徴づけをもって完成されていくことについてはすでに述べておいた（前稿）。つぎにはこうした内容論的構成に関わって、加藤の神社研究、ことにそれまでにない特色をもって進められた生祠研究をここではとりあげ、その神道説形成過程の具体的な一端を明らかにしてみよう。

「生祠」とはある優れた人物をその在世中に神として祀った（「生祀」した）神社をいう。加藤が生祠に着目したのは、中国には存在することが知られていたが日本での研究はないこと、それが日本人の神

人同格的な宗教意識の発現の最たるものと考えられたことによる。天皇は生前より明津神と称され、英雄偉人も生前から神様と呼ばれるなど神人崇拜の傾向のつよい日本では、湊川神社・松陰神社・東照宮・靖国神社のように死後に英雄偉人を祀ったものだけでなく、生前より社殿祠宇を建ててこれを祀ったものもあるのではないかと、これを明らかにしたいというのが研究の動機であった（『本邦生祠の研究』3頁）<sup>5</sup>。

大正8年頃より文献や実地調査による研究が始められ、大正12年からは次のような質問書を用いた全国的な事例収集が試みられた。「あなたの御郷里にどなたかえらい方で生きて居らるゝ中から社を建て、神様に祀られた方がありますか（えらい方と申すのは昔の大名、代官、村長、先生、名主、庄屋の如き人で差支無いのであります）——斯社を生祠と申します、右生祠の実例があれば御報告を願ひます」。当初は明治聖徳記念学会を通じて諸方の協力を求めたが、やがて新聞雑誌等で加藤の研究を知った人々が自発的に各地の事例を寄せてくるようになった。昭和4年度末には文部省の精神科学奨励費の補助を受ける。あわせて十年以上をかけたその成果は、『本邦生祠の研究』（昭和6年）としてまとめられた。

調査により、以前は知られることがなかった生祠の存在が多数明らかにされていった。まず明治・大正・昭和天皇ほか皇族の生祠、その他の偉人徳者を祀った生祠の諸例が確認された。皇族らの生祠は明治以降であったが、その他の生祠については近代前にも遡って存在していたことが確認された。設立年代の比較的明らかな近世を中心に、有徳な藩主・行政官や地域の功労者らが生祀されたものである。こうした発見は、加藤の神道説の構想に、また神道史の叙述に重要な示唆ないし確証を与えることになる。それらを加藤は、第一には天皇教の実在することを、第二には神道の倫理的進化を証明するものと捉えていった。

まずは天皇生祠の発見はきわめて重要であった。日本人による現人神崇拜の事実、加藤のいう天皇教の根柢の不十分さがそれまでに指摘されていたからである。現在ある神宮神社は死祀－死祠であって、天皇を在世中に祀る天皇教の証明にはならなかった。またそれらの明治以降における創設ないし権威づけは政府によって“上から”なされたものであって、真に国民の心中に沸き起こる信仰の情熱（宗教としての天皇教）を形象化したものであるかと問われれば疑わしかった。

加藤自身、信仰者の心理・態度における宗教的情操の有無をもって宗教を定義してきた。本研究ではしたがって、それが奉祀者の信仰の熱意によって生存中より天皇や偉人を祀ったものであるなら、ほとんど人の知るところとならない小社小祠の類、個人の邸宅敷地内にあるような私祭私社でも積極的に拾い上げていった<sup>6</sup>。社格の有無上下は関係ない。人々の信仰ゆえに“下から”創設されたことの明らかな神社を得ることなければ、神社を記念碑視するような世間の神社非宗教論に対抗することもかなわない<sup>7</sup>。単なる道徳的崇敬ではなく、真の信仰対象になっているとできる神社の発掘が必要であった。そこに天皇生祠例の発見は、天皇教論に対する疑義を払拭するものと考えられたわけである。

同じ観点より偉人徳者らの生祠収集も重ねられていった。皇族を祭神としたケースよりこちらの方が数としては上回り<sup>8</sup>、近世近代に多数が集中していることが明らかにされた。加藤はこれを自分の仮説通りに、神道の歴史的進化を裏づけるものとみた。生前から神として祀られるのは相当の有徳者のみだと考えれば、それが後になるほど増えているというのは、日本人の倫理的進化（有徳者の増加）を示唆するものであると同時に、祀る側における宗教心理上の知的倫理化（かつての迷信的旧信仰からの脱却）が進んでいったことを示している。有徳の人物を祭神としていくような倫理的人格主義の信仰が、自然教期の天然崇拜にとって代わっていったことを立証するものとみれるわけである。そこには仏教儒教の影響が勘案されねばならないだろう。

#### （新宗教としての神道）

加藤が模索するのは、人を神とする理知的な神観を基とし、天皇教の精神を中心として、崇高なる道



徳的人格を先達模範として有する、諸教の枠を超えてすべての日本人の参加できる宗教＝神道であった。ここで念頭におかれているのは、神社神道を迷信的旧弊より救い出すことであると同時に、神社崇敬の国民道徳を宗教として引き上げようとするものである。それは加藤にとっては、かの新宗教の理想を神社神道に被せていくことに他ならない。生祠研究により自説の裏付けを得た加藤は、神道は進化して文明教となり、そこでは人を生祀する伝統が、英雄偉人祖師聖徒の崇拝となって現れるようになったと述べるようになるが（『本邦生祠の研究』365頁）、この諸教をまたぐ文明教的な神道像が、知的倫理的な達人宗教すなわち新宗教の理想を模ったものであることをみるのはたやすい。

すでに日本には、靖国神社や乃木神社・東郷神社等があるとして加藤もこれに触れてきたものの、「生きてを中から…その人間の中に、人間以上の神の光をみて、その生霊又はその霊肉両者から成っている人間を、人間以上の神として拝祭する」生祀－生祠はそれとは区別され、上位におかれた。生前神へのこうした固執は、拝祭者も被拝祭者も生きているうちでこそ「活信仰」であるという加藤往年の信条に由来している。いま現に生きて接することのかなう人物だからこそ、強い感化と倫理的効果が生みだされる。この感化力を証しする神社も彼の在世中に建てられていてしかるべきで、これによって修養者の理想目標も可視化される。ただしこれは現人神天皇を絶対とする目論見にとってはきわどい試みとなる。いかなる忠臣であっても、臣下を「生き神」とすることは「生き神」天皇を脅威にさらす（大義名分を脱する本末転倒）<sup>9</sup>。そもそも天皇教の実証だけなら天皇生祠の確認と忠臣の死祠例のいくつかもあればすむところを、この研究が天皇以外の生祠収集に力を入れたこと自体が、かの新宗教論的信条（これに関わる人格修養者の「生き神」化）に動機づけられたものであったことをみる必要がある<sup>10</sup>。

それまで理想的新宗教は、「低俗」視されていた神社神道よりは、愛の実践者イエスや諸聖人を模範として有するキリスト教や、真如と慈悲の体現者たる覚者多数をもつ仏教その他の倫理的宗教が合するところに現れると考えられていたのだったが、もし上にかなう倫理的偉人の生祀－生祠が確認されれば、神社神道も仏基に匹敵する新宗教たりえること、否、その修養メッセージを発するもっとも力ある宗教は神社神道であるとさえ主張できるようになる。生祠の存在は、修養努力の人は生きながら神の地位を得ることができる、それを保証する宗教はまずもって神道であることを事実として示すものに他ならないからだ（仏基はこれを欠く）。

ここで偉人徳者らの生き神崇拝に加藤が求めているのは、天皇の生き神崇拝とは異なる理念である。これらをまとめて人格崇敬型と称することも可能だが、もうすこし踏み込む必要がある。かつて宮田登は、日本人の人神信仰について、そのタイプに権威詭拝型、崇り克服型、救済志向型、救世主型の四つがあると述べたことがある<sup>11</sup>。天皇生祀はこのうち権威詭拝型に種別されるとして、偉人徳者らの生祀に加藤が求めたのはここにはない「修養指向」型とでも称すべき奉祀形態であった。奉祀対象と奉祀主体との距離が近く（格の上下がなく生者どうし）、向上努力に促された奉祀者がつぎなる被奉祀者となっていくところの向上主義的、修養指向の人格信仰である<sup>12</sup>。加藤はその倫理的な神道に、他力的、呪術的、来世的な要素を持ち込むことを嫌った。その面前に膝を屈するのみの超絶的な依頼対象がほしいのではなく、一段引き下げたところの、彼を先人とし模範とする脱権威化された身近な「大人」たちの生き神がほしいのである。

さらにそれが天皇教＝忠孝教の実践に重なっていることが確認されれば、ここまで彼が傾けてきた天皇教への熱意と新宗教への熱意がひとつに統合されることになる。明治天皇に殉死した乃木将軍と同じような、忠義心ゆえ神人とされた「小乃木」らの生祠例がつぎつぎ発見されるなら、神社神道中にかの理想的活信仰が、国体精神とともに体現されていると結論することがかなう。

（忠君および修養の理想とのへだたり）

じっさいはどうであったか。『本邦生祠の研究』では偉人徳者の生祀例に多数のページが割かれ、その詳細が報告されている。だがそこには「小乃木」のケースにあたるもの、厳密に天皇への忠義という

条件を満たすものはほとんどなかった。江戸時代に遡っての、地域的な徳望家・功労者や藩主・牧民官を生祀したケースについては自ずとそうはなろう。だがたとえば幕末の国学者神道家の生祀例にあっても、当人の皇室尊崇の徳をもって生祀されたわけではなかった事実が明らかとなり、発見された乃木の生祀例においても、じつは生祀理由は不詳であった（生祀者死亡のため詳細聞き取りできず）。本書に収録された偉人の生祠例はほとんど例外なく、その利民的事業と個人的人柄への敬慕ゆえに生祀されたものであって、忠君忠節のゆえの生祀例が圧倒的に不足しているのである。

庶民の手になる天皇生祠例の発見が、首尾よく神道（およびその形象化たる神社）の中心に天皇崇拝をおく「国家的神道」論を促すことになった一方で、偉人徳者の生祠例からは、それが忠君の天皇教に不可分であったとする結果を得ることはできなかった。かくして加藤が本書の結論部に述べたのは、偉人の生祀－生祠を忠君道徳にこじつけるのではなくして（ゆえに本書にこれらは「臣下の」生祠でなく「大人の」生祠と称された）、より普遍的な「至誠」の理念に結びつけることであった。すなわち大人らの生祠信仰に関して日本人に認められるのは、セム的一神教の正義公道にも通ずるという「至誠」である。公平無私の人、至誠の人の、「奉公役私の赤心至誠に動かされて」人々はこれを生祀する。ここで至誠の神人とは、「イスラエルの預言者の云った通り正義の塊、公道の体現に外ならない」（398～99頁）。こう述べるとき加藤は、忠君の価値より外れる神道の、世界的倫理宗教に並ぶ普遍性・高尚性をむしろ誇っているかにもみえる。

こうした評価が、彼の意図や理想が国家的随順にのみ占められるものではなくして、仏陀やキリストや孔子らの世界的偉人を万人の先達とするあの普遍的理想教への憧れに多分に支配されていたことからくるものであることをみるのは容易である。報告中にはドイツ人を祀った日本人商人の例などもあったが、これも含めて日本人の神人信仰にはある種の明直さ、公平さがある。それらはむしろ普遍に通ずる理想に傾いているように思われる。祀るのは必ずしも忠義の権化にかぎらずともよい。日本の生祠信仰はインドや中国の聖賢らが説いた道徳的信仰のそれに通じ、あるいはユダヤ＝キリスト教的価値に通ずる側面をももつのだと、むしろ好意的に加藤は受け止めるのである。

偉人徳者の生き神崇拝は、天皇教の命題に相即するわけではなかった。のみならず、これら偉人徳者の生き神崇拝と、新宗教の倫理修養理想（倫理的人格主義）との間にもいまだ距離のあったことを指摘しておかねばならない。

生祠に結晶しているという神人崇拝の伝統について、加藤は、「更に翻って考ふるに、日本に於ては、人間即ち神仏てふ神人同格教的信念の下に、古今その修養に努め、人格の向上を計り、人も懽ては、神格即ち神の位置に達し得ると云ふ事を理想として、古人は精進努力四六時中奮って修養を怠らなかったのである」と述べている（415頁）。偉人の生き神崇拝を修養主義的な人間像に結び付けようとしているわけだが（修養指向型の神人崇拝）、これは調査事実をふまえた分析というわけではない。

調査結果からいえば、江戸時代の諸例を中心にする藩主や行政官らの生祠は権威詭拝型の人神信仰であったとすべきだし、明治以降を含めたそれ以外の諸例においても、修養指向型というよりは報恩感謝型的人格崇敬<sup>13</sup>とすべきものが多数であった。偉人生祀例のうちのどこまでが、加藤が「翻って考」えようとしたところの、真に修養指向的なそれといえるのかについてはかなり疑わしい結果になっていた。もちろん江戸期とちがってまがりなりにも四民平等がはかられた明治以降の例になるほどに、そうしたケースが現れてもおかしくはないが（報恩感謝の心意にいくぶんかの修養指向が混じってくる場合を含めて）、日本の生祀－生祠現象のすべてを修養指向的に理解するには無理があった。

これを受けて加藤は、理想の実現を今後に託し、神人崇拝の文化的資源の積極的道德利用を関係者に訴えていくことになる。事実として生祠はまだ修養の用具として機能していないから、我々はこれをそこにまで導く必要がある。立派な生祠をいくつも有する当該の地方当局がこれに無関心なのは遺憾の極みだ、「神社対宗教問題…日本の学校教育、社会教育、青年団、処女会等に於て…本邦生祠の研究が荷

って立ってをる位置と価値とを能く了得して」、精神教育上にこれを適用せしめねばならないと本書は結ばれたのだった（417頁）。

#### （国家的神道論への反映）

加藤はここでの研究成果を、構想しつつあった神道論の取り組みに反映させていった。天皇教および新宗教の理念と実態との間に明らかになったずれ、理想に照らして未だ不十分であった事実をも含めてそこに持ち込まれていったことをみよう。

天皇生祠の事実を掴んだ結果であろう、そこではまず天皇教が神道＝神社の中心に位置づけられ、それが宗教であるとの断言も強められることになった。だが同時に、かつてにおける天皇ゴッド論の主張が、神「皇」論に改められたのを見ることが出来る。加藤の説明では、「神」は宗教的崇拝を、「皇」は道徳的崇敬の対象を表している。近世以前の天皇生祠例が未発見であって、「古今一貫」に天皇「生き神」崇拝があったと断言するのは難しいことを、加藤なりに認めての修正であったろう。

つぎにそれは、特殊日本的な国体精神の枠組には収まり切らない至誠倫理をうちだした上に、これら至誠の偉人を祀った神社は、湊川神社や靖国神社など忠臣を祀った神社とともに「臣下其他の偉人奉祀の神社」と称される神社の「第一従型」中に含まれることになった（前稿3章2節）。「臣下其他の偉人奉祀の神社」という釈然としない表現は、忠臣たちの死祠神社に、忠君理念には必ずしも沿わない非臣下の性格の神社（利民愛他的な「大人」らの生祠など）をも合わせて無理に一範疇となそうとしたことによる。天皇主義の主張に関して、「天皇教」を唱えた当初より緩やかな定義をもって「国家的神道」に与えることになったのもこれに関連している。天皇への服従一辺倒のかつての規定を緩和して、「忠君」に「愛国」的要素をも加えた、結果としては当時一般的な「忠君愛国」理念に変わらない内容をそれに付することになった<sup>14</sup>。

加藤の神道論は、当初の天皇教論に、その後の研究調査で得た知見による補正を加えつつ形成されていった。結果としてそれは以前の急進主義からは一步後退し、かつ天皇教の枠からはみ出す普遍的色合いを神道に添えさえすることになった。天皇中心主義という点でやや一貫性を欠き、普遍と特殊に引き裂かれているとも評される内容をこれによりもつことになった<sup>15</sup>。それをどう評価するかについては、事実を無視した神道論の構成はあってはならないとの言葉に違えなかった学者的良心をそこにみようとすることもできるが、これを裏返していえば、けっきょくそうした不整合を圧してまでも国家的神道論の構成という試み自体を諦めることがなかったということに帰する。かくして研究の科学性と規範性とのあいだに妥協と工夫のはかられた結果が、不首尾矛盾をそのままそこに閉じ込めたところの、前稿に全体を示したような加藤の国家的神道論となったのであった<sup>16</sup>。

## 6. 国民道徳と宗教——仏基併行から神皇拝戴へ

理想に対する現状の不足を研究上にみとめた加藤は、これを天皇崇拝のいっそうの浸透強化を主張していくエネルギーに変えていった。明治終期から昭和にかけての国民教育・国民道徳に関する加藤の発言のなかにこれを確認しておきたい。

戦前日本における宗教と教育の関係は両者の分離によって枠づけられていたが、その運用を宗教の場に再び取り戻したいとするのが明治来かわらぬ加藤の立場であった。明治三〇年代の「将来の宗教」論争のころ、四〇年代に三教会同が開催されたころ、宗教的教育論を支持する側として加藤もこれらに賛同してきた。道徳は宗教的信念によってしか真に効力を発揮しえないとの考えによるものであったが、ただし当初はそこにいる宗教的信念とは仏教やキリスト教のことを指していた。

たとえば四〇年代初頭、国民道徳を小学校教員に対して説くなかに加藤は、教育勅語を用いて「我が国民の特異性」を発揮すべきこと、宗教的信念に基づいて道徳を完成すべきこと、を含む複数項目から



なる提言をなしている<sup>17</sup>。だがこのときその後者にいう「宗教的信念」は、前者の教育勅語に関わりのある何か（国体神道・敬神崇祖）を指しているわけではなかった。当時、敬神崇祖は道徳であって宗教ではない。ここで「宗教的信念」として念頭に置かれていたのは優れた倫理的宗教と加藤のみとめる仏教やキリスト教であった。彼の唱えた「神道宗教」（国家的神道）は、教育勅語を宗教書とし、それを下した天皇を神とする宗教であったが、このときはまだ神道研究を本格的に開始する前である。

明治末年の「国民道徳と世界的宗教——基仏二教」論文でも、その副題が「基仏二教」になっているように、「国民道徳」と「宗教」の関係をいうときの「宗教」、国民道徳に資するべき宗教として考えられていたのはやはりキリスト教、仏教（そしてときどきは教派神道も含められる）であった<sup>18</sup>。教育勅語による国民教化を外部から補助させるべく神仏基三教との提携をねらった内務省の三教会同に加藤が賛成したのは、この立場からのものであった（『我建国思想の本義』272頁）。ただしそこには、国体神道の宗教面を活性させて教育に役立たせるべきとの発想の萌芽もみとめられる。「国民教育なるものは一種の宗教で、即日本教なるものを…教へる」べきであるとか、「国民教育は国民的宗教の思想を涵養するにある」などと示唆されるようになる（91～92頁）。

教育と宗教の分離原則が久しく貫かれてきた学校教育に対して、「宗教的情操」教育の必要が叫ばれるようになったのは、昭和に入る前後からのことである。国家的神道論を主唱し始めていた加藤はこのときには、宗教としての国体神道を全面的に導入すべきとの見解を述べることになる。国体神道を宗教として認める先に国民教育の将来がある——これををはっきり宗教と定めて信仰すれば、御真影を拝することは明津神としての天皇への礼拝となり、教育勅語の下賜も神皇による神勅の下付となり、教育勅語は神語として接することになって、国体に即した宗教教育がなると（『神道精義』358～59頁）。

加藤の批判の矛先は、神社や神道を道徳的世俗的儀式となした上に、依然として神道非宗教の建前にこだわる当局・学校関係者らに向けられたほか、その苛立ちは坊主根性の抜けぬ既成宗教にもぶつけられた。さきに加藤は、仏教やキリスト教によって国民道徳に必要な「信念」を養うようにと教師に勧め、国民道徳—仏基信仰の併行論を説いていた。だがこのときには教育者と宗教者の提携を依然歓迎するとはいいいながらも、宗教的情操をにわかに補おうとして「既成宗教に利用されぬ様に」気をつけよと言い、当時話題となっていた教員への宗教知識教授案についてもこれを「二階から目薬的事柄」であると斥けるようになっていった<sup>19</sup>。日本の学校教育が「徒に仏基両教の如き、世界的（個人的）宗教・輸入的宗教にのみ頼って」、生徒の宗教心の涵養を計ろうとするのは「隔靴搔痒の感を免れない」。「もっと単刀直入、神皇拝戴と云ふ、日本の国民的宗教たる国家的神道」に想達し、日本精神に真に目覚めれば、「学校教育に於ける宗教情操の涵養など、強ひて仏基二教の課外授業などに俟つ必要は無くなる」のだ（『神道精義』358～61頁）<sup>20</sup>。

かく排斥的態度の強められた背景には、「外助」たるべき既成宗教がじっさいは国体宗教の「障害」になっているという事態に対する焦燥感があつたであろう。国民への神社崇敬の強要は個人の宗教信仰との間に摩擦を起こしてきた。いわゆる神社対宗教問題は加藤の最大関心事のひとつであって、神道教官就任にあたっても真っ先にとり上げるなどしてきたが、その後も問題の収束はみなかった。宗教関連法案（昭和2年・4年）をめぐる宗教界の反発、神社制度調査会の発足（同4年）、上智大生の靖国神社参拝拒否事件（同7年）や同志社大学の神棚事件（同10年）が耳目を引くなか、加藤は「世人の憂いを取り除くべく」、陸士・東大退官のすぐのち『神社問題の再検討』（昭和8年）を上梓し、仏基に対する強硬論をも述べるようになるのである。

同時に加藤は、かつては劣等視した神道への見方を肯定的に改めたことに関わって、宗派神道の協力を積極的に求めるようになった。たとえば宗派神道中もっとも知的倫理的だとみられた黒住教や、人脈のあった大社教（顧問を務めていた）にそうした期待や評価が向けられ、「国家的神道の宗教的方面の担当」、「神皇に対し奉る斯る崇高な宗教信仰」の宣布浸透の任務と責任とを負うべきは宗派的神道であ



るとの考えを示していった<sup>21</sup>。

## 7. 戦後加藤の宗教信仰

加藤の神道論の核はいうまでもなく「国家的神道」にあったが、本稿ではこれだけを単独に論じるのではなく、宗教学者としての加藤の歩み全体を振り返りつつ、そこに彼が込めようとしたものが何だったかについて捉えようとしてきた。加藤が標榜したのは宗教学的な神道論であった。神道「宗教」説をけって譲らなかったところにその「宗教学」的スタンスはまず端的に現れているが、このほか、自由討究と比較宗教の視点（神人懸隔のユダヤ＝キリスト教に対する神人同格的な神道）、違いを超える通宗教性への志向（宗教的偉人崇拜を介する霊的倫理的向上を共通項とするそれ）、宗教発達史観と諸教協調・融合による統一宗教（儒仏を包摂しつつ倫理的進化を遂げた神道）の規範理想がその延長上に語られたことなどは、いずれも当時の宗教学的の枠組に由来するものであった。

これらは同世代の宗教学者に共通する思考枠組であったが、加藤はそれをとくに神道にあてはめて用いた。当初は「国家と縁故ある神道的気分…空気」といったものとしてしか言い表せなかった「神道」なるものの中身は、学術的に枠づけながら徐々に充填されていった。実証をくみこみながらも、宗教学的理想に国体理念を接いで整形されたその構成的神道論は、政府当局の国体的神道説とも、神社関係者の神道観神社観とも異なる特徴をもつものとして完成されたのだった<sup>22</sup>。

敗戦後、加藤は公職追放および恩給の一時停止を受けた。その後の加藤からは神皇信仰の主張は聞かれなくなる。だが人格修養宗教＝新宗教としての神道、また乃木教の信奉者たることに関しては変わることはなかったようである。公職追放をうけた理由のひとつは乃木將軍に関する著作にあったが、その後も乃木神社信仰原典たる『知性と宗教——聖雄信仰の成立——』およびその要説 *A Glance at the Shinto Pistology of the Nogi Shrine* ならびに『我が行く神の道——乃木神社信仰要説——』を上梓している。撰作の作業は「聖業」と称され、「直に私の信仰」が表された<sup>23</sup>。

ただしそこに「乃木聖雄教」と呼ばれたものの本義内容はかつての乃木教と同じではない。『我が行く神の道』の巻頭に掲げられた乃木像は、サーベルに勲章の軍人姿でなく、農装の乃木である。天皇教（神皇信仰）振作のために乃木崇敬を介在させるというかつての扱いはなくなり、「乃木聖雄」自身の宗教信仰の、普遍的世界的な側面が強調されるようになった。乃木の宗教信仰が神道や神社信仰にあったという点の否定はされない。だが素行や松陰から、あるいは明治天皇からも学んだというその信仰の神髄は、普遍道徳たる「至誠」にあったとされるほか、乃木本人に国家道徳はあったが、それはどの国民も有するところの国家主義にすぎず、他国に対しては信義平等自由博愛の姿勢をもち、偏狭な国家主義を排して世界的人道主義に徹していたというのである。かつての乃木信奉者は乃木崇敬を介して天皇を仰ぎみるようになっていた。だがここでは天皇（明治天皇）は乃木とともに、至誠を旨とする普遍信仰（宇宙人生の根本義たる天、神、真如、實在・絶対の信仰）に崇敬者を誘う導き手に変じている<sup>24</sup>。要するにここでは乃木聖雄教は、仏教その他にいちいち照応される完全円満なる四海兄弟主義の普遍的宗教として叙述されたのだった<sup>25</sup>。

敗戦を挟んでのこうした乃木教論の変化を占領治下ゆえの政治的配慮（もしくはその後の国内思想随順ゆえのもの）とみるか、それとも忠君愛国の枷から放れて本懐するところをようやく述べ得た結果のものとするかは分かれよう。もし後者の理解に立てば、彼が初めて乃木心酔を吐露したときの一文が思い起こされる。『「名将の下に弱卒なし」と云ふ格言……かかる……誠忠無二の將軍を、その配下に有せられた明治天皇陛下が、如何に……御聖徳であらせられて、名君におはしましたか……は、今更ながらに恐察し奉る」と、明治天皇は「此所に一言を惜しむこと能はざるもの」として末尾数行に言及されるだけ、あくまで直接的には乃木崇拜であった<sup>26</sup>。

皇族に接し、国家の恩恵に浴し、国体に疑いを入れ得ない社会的地位にあった加藤であるが、仏教思想や宗教学によって普遍に開かれ、徳行の偉人のみ敬愛するその性質上、無媒介に神皇信仰をなすのは彼にとって容易ではなかったかもしれない。だからこそ「自分のような鈍才には乃木聖雄の…自刃の碧血…なかりせば」目覚めること難しく<sup>27</sup>、だからこそ乃木自決の一事がキリスト磔刑と同義にまで押し上げられる必要があった。国家的神道のパウロとなる必要、一事に接しての「宗教体験」を繰り返し語る必要が、彼自身の側にこそあったのだと解されないか。

晩年をすごした静岡御殿場の住居には、寝室に仏壇、居間には神棚のほかに乃木の肖像画が掲げられていたという<sup>28</sup>。乃木聖雄教は即、至誠の実行であった。ここに隠棲してからの村人との交わりや当地での諸々の活動を、加藤は「至誠の実践」と呼んだ。『本邦生祠の研究』で強調された研究成果の「応用」は、むしろ戦後の人心にこそ必要なのだとこぼしていたという<sup>29</sup>。加藤の信仰は、自己中に神性（仏性）をみとめる神人即一教、乃木ら至誠の偉人を模範とする人格修養教であった。「われに死し 神に生くれば たゞ一つ 残れるものは 誠なりけり」（『知性と宗教』402頁）、「神道は人の行く道かみのみち 人になる道神になるみち」（『我が行く神の道』巻頭）——神道における特殊的国体教の側面はうち切れ、謳いあげられているのは倫理的人格向上の宗教としての一面であるが、これだけではもはや神道とも呼びにくい。国体本位の神道から宗教学徒としての出発点にあった新宗教本位の信仰へ、理想的自我実現の宗教へと終戦後の加藤は足場を戻したのだといえるように思う<sup>30</sup>。

仏教とのかかわりはどうであったか。自宅での葬儀は本人の希望によって仏式で行われた。だから少なくとも彼岸の宗教としては仏教を奉じていたのではないかと推測したいところだが、それが加藤の出身の浄土真宗でなく曹洞宗であったことから（曹洞宗との関係は一〇代からのものであった）、救済宗教としての仏教に対する熱意がどれほどのものであったか疑ってみることも可能となる。知的で倫理的な宗教理想は自身の死に際しても当て嵌められるものであったか。あるいはそれは生死観の如何によるのでなくして、地元で親交した僧侶（大雲院住職）との偶々の縁によるものであったとしておくべきか。この場合にもそこには、既成宗教の党派主義をきらって人格的關係を第一にするという、青年期からの変わらない姿勢が見出せるように思われるのである。

キリスト教にも一言しておこう。加藤の世代の宗教学的宗教理想は諸宗教の融合調和であった。神道と仏教との融合調和については戦前の国家的神道論中にすでに述べ得ていたのだが、神道とキリスト教については「全うしかねて居」た。だが昭和34年、皇太子明仁の結婚によって「此破天荒の精神的大事業」が定結されるにいたった。従来一大難事とされてきた「宗教的融合調和」が、カトリック系の教育中に成長した正田美智子を皇室に迎えることで、成立してきたというのである<sup>31</sup>。戦前の国家的神道論では加藤は普遍と特殊に引き裂かれて苦慮した。ここに諸宗教融合調和による普遍的統一宗教の成立こそが、戦後加藤の望みとなったわけだが、彼の歩みを知る者は、かつて二〇歳代の夢の続きとこれを見るだろう。

〈本稿で取り上げた加藤玄智の著作〉※論文については註に記す。

『我建国思想の本義』目黒書店、明治45（1912）年

『神人乃木将軍』菊池屋書店、大正元（1912）年

『東西思想比較研究』京文社、大正13（1924）年

『神道講座（2）神道篇』四海書房、昭和4～6（1929～31）年（「世界宗教史上に於ける神道の位置」所収）

『本邦生祠の研究』明治聖徳記念学会、昭和6（1931）年

『神道精義』大日本図書、昭和13（1938）年

『学校教育と成層圏の宗教』幽顕社、昭和29（1954）年

『知性と宗教』 錦正社, 昭和 31 (1956) 年

『我が行く神の道』 乃木神社社務所, 昭和 34 (1959) 年

〈註〉

- 1 「国民的宗教としての神道の特色」『幽顕』 1-1, 1919 年 11 月, 「国民的宗教としての神道の特色を論じて我が国体の性質に及ぶ」『東亜之光』 15-1, 1920 年 1 月。
- 2 「国民的宗教としての神道の特色を論じて我が国体に性質に及ぶ」 29 頁, ほか。
- 3 たとえば「神道と世界宗教」(『東亜之光』 10-8, 1915 年 8 月) で井上は, 神道は「日本民族を中心として世界を統一」する使命と切り離せない, かつて日蓮はこれを仏教本位に主張したが, 現代は「更に進んで, 神道を本位として仏教でも基督教でも何でも其中に摂取し, 消化してさうして世界統一の精神を鼓吹する必要があらうと思ふ」と述べている。
- 4 「国運の発展と戦後の宗教問題に関する疑義」『東亜之光』 12-1, 1917 年 1 月, 『東西思想比較研究』など。
- 5 加藤は自分の「攻学心を唆った」ものとして, 「本邦には生祠が無いと, 碌々研究もせずに公言してをる人達」があったこと, 彼らに「事実上否と云はせぬ証拠を見せ付けたいと思った」と述べている (8 頁)。その一人は D.C. ホルトムであったが, 人格崇敬型の神道説は「人為的な」「新説」であるとし, 神道学者への批判をあわせて行った柳田國男も念頭にあったかもしれない(「神道私見」『丁酉倫理会倫理講演集』 185・186, 1918 年 1・2 月, 「人を神に祀る風習」『民族』 2-1, 1926 年 11 月)。加藤が生祠研究に着手したのは柳田の「神道私見」発表後のことであった。
- 6 本書中より引けば, 「生きてをる中から, 人間を神に祭った神社, 換言すれば, 肉体の生活事実が, 尚存続して居る中から, その人間の中に, 人間以上の神の光を見て, その生霊又はその霊肉両者から成ってをる人間を, 人間以上の神として拝祭する為めに出来た祠宇」を探索するのである (自序 3 頁)。
- 7 従前よりの神社非宗教論に加え, その徹底を求める仏基両教徒を主にする神社倫理化運動が大正期に活発化していた。
- 8 生き神奉祀 (生祀) の全 90 例中, 天皇・皇后・親王の生祀例は 13 例, 残りがその他の偉人徳者を祭神としたものである (合祀は 1 と数える)。
- 9 明治末年以降, 加藤が試みてきたのは天皇ゴッド論により天皇カリスマの再喚起を図ることであり, 天皇カリスマを証明する忠臣・乃木の称揚される必要もこれに関わっていた。だがしばしばそれは乃木教推進論のようになり, 庶民中には乃木将軍の方が天皇より「えらい」とする素朴だが危険な発想を生み出しもした (昭和 16 年 9 月摘発の教団・菩提堂事件など)。野放しの倫理的人格主義は, 臣下と天皇を同じ人格 (あるいは神人格) の資格において横に並ばせ, 君臣の義を踏み越える。この人物がまだ生きている場合に問題は先鋭化する。臣下の生き神論は政府の明治以来図ってきた方向 (祭神の皇室主義化と大義名分化) に逆行する。その分かりやすい例は, 忠臣を名乗る新興宗教の生き神教祖の問題であろうが, これをふくめて, 名分論的厳正を第一にする国家的要請と, 宗教的人格修養理想とのあいだの亀裂はやがて表面化する。西洋流の素朴なる英雄的人格主義は, 昭和天皇の時代, 現人神天皇の国体宗教が公然化されるなかに根本的修正か沈黙かを迫られることになる。
- 10 本書序言や「質問書」文面に明らかだが, 生祠研究のそもそもの関心は大名, 村長, 庄屋のような人々が偉人として神格化される宗教現象をつかまえることにあったのであり, 天皇生祠の発見を目的とするものではなかった。
- 11 『生き神信仰－人を神に祀る習俗』 塙書房, 1970 年。
- 12 庶民の手には将来にわたって入るべくもない, 一般と隔絶した「権威」をひたすらに拝する (その恩恵に謝し, あるいは求める) 権威跪拝型の心性とは異なって, 修養指向型は, 「人格」の向上を旨

とする。人格主義には、全人が潜在的には同じ境位に到達できるという普遍主義が含意される。可能性は万人平等で、要はそれを開発するかないか（＝修養指向の有無）だと信じられていることが前提となる。もちろんじっさいには、権威跪拝の意識を混在させる場合があるだろうが、類型としては別に立つ。

- 13 生祀者中にこうした態度があることは加藤も認めている。これを彼は、真宗門徒が阿弥陀仏に対するのと同じ、報恩感謝の宗教的態度であるとした。
- 14 神道の本質は「日本人の…忠君愛国の至情にして…神皇に対し奉る日本人の国家的宗教心なり」、神道の核心は「日本人の忠君愛国の精神が宗教意識の形を採って発現せるもの…なり」と述べられるようになるわけである（『神道講座（2）神道篇』17頁）。
- 15 津城寛文は、加藤思想における普遍主義化世界主義化の方向性と国家主義との間のギャップを指摘し（「加藤玄智」田丸徳善編『日本の宗教学説Ⅱ』東京大学宗教学研究室，1985年），島蘭進他も倫理的な神道と国家主義的神道のあいだのズレについて言及している（「解説」『加藤玄智集』9巻，クレス出版，2004年）。
- 16 なお加藤の「(国家的) 神道」論には神仏混融的な特徴も顕著であった。詳細は述べ得なかったが，事例報告中には，生祠が地藏菩薩と融合されたケースや，明治天皇を奉祀した神殿のある邸内に本尊阿弥陀如来を礼拝する仏壇を安置する真宗信者のケースが複数あることなどが紹介され，神仏が融合されて信仰上矛盾のないのが日本人の特色だとされた。神仏相争うのは職業宗教家の間だけで，明浄直正の心に住する国民にあっては渾然一体だとされた。
- 17 「国民道徳に関する所見」『小学校』5-4，1908年5月。
- 18 『六合雑誌』32-5，1912年5月。
- 19 「教育勅語と日本人の国民的宗教情操」『教育研究』413，1934年1月，「既成宗教を超越せる日本独自の宗教教育」『神道学雑誌』17，1935年1月。
- 20 全国民に対する宗教としての国体神道，信仰の態度による神社参拝の強要と，憲法二八条（信教自由規定）との関係については，本規定中の条件に天皇敎的信仰を含むとする解釈により問題なしと考えられていた。この理解はすでに明治末年にはみえている（『我建国思想の本義』186頁）。
- 21 「大社教に表はれたる日本人の国体信念」『幽蹟』19-1，1937年1月など。
- 22 理念願望と帰納的事実を一見ではそれとは分らぬ具合に混在させることになったこの神道論が，戦後の国家神道理論に十分な検討を経ないまま持ち込まれていったことは不幸であった。「国家神道」概念をめぐる必ずしも噛み合わない論争が今でも尾を引いているが，史的事実の検証のほかに，戦後における主要な国家神道論の淵源のひとつに加藤のそれをみとめて再考のひとつのきっかけとしていくことが必要であろう。
- 23 「乃木信典の撰作を了って」『宗教時報』51，1952年5月。
- 24 天皇は他の偉人と肩を並べる「偉大なる至誠の人格」とされ，同じ人格主義の視線が注がれる対象になっている（『知性と宗教』278頁）。かつての絶対的ゴッド的天皇観が放棄されたことに関わって，本書には神道その他の神々への言及も表れるようになった（乃木の信仰を述べる段）。
- 25 乃木自身の信仰は「表面外形の上」では「神道的衣装をつけ」て現れて「国家的宗教の様相を備へて先づ発足した」が，復古神道のようにただ日本国家の桎梏中にあるのではなく，その根本義たる「宇宙人生の大元を…写象」したもので，そこに「普遍的世界的宗教の神光閃映を見ることを忘れてはならない」とされ，神道自体についても，国体に関係をもちながらすでにそのなかには「普遍的宗教の要素，個人的宗教の要素を醸成して居り世界的宗教に周囲の状況如何によっては直ちに變形することの出来る用意 [が] あった」と述べられる（上掲書，264・356頁）。そうして素行，松陰，乃木における神観念は，天照大神や天御中主神や国常立神やの神を一括して上に立つ普遍神，儒教風という天



の信仰に根底があるとした。もともとヤーヴェーといい、アラーといい、天御中主神といい、如来菩薩といわれる神仏はいずれも哲学上いう絶対本体の宗教的別名にほならぬのである（同、149・283頁）。

26 「斯の神々しさを仰げ」『中学世界』15-15, 1912年11月, 23頁。

27 『知性と宗教』篇外余録, 418頁。

28 御真影はなかった（御遺族へのインタビューによる）。

29 小林健三「加藤玄智博士の学績」『神道研究紀要』1, 1976年, 35頁。

30 「賢聖偉人の辿って行った跡を追って、人は次第に自己を磨きあげ、以て人以上の神の位置まで進達することを目的理想として力行せねばならぬと説く」ところの聖雄教は（『知性と宗教』246頁）、かつて「新宗教」と呼んだものであった。聖雄教はこのち「偉聖神教」（「聖雄」（男性）と「聖嬪」（女性）を合わせ称したのが「偉聖」）に改められるが、もろもろそぎ落としても、神人＝英雄偉人崇拜を介した人格主義信仰は核心としてさいごまで残るのである（「神道私見」上・下『神道学』23・24, 1959・60年）。

31 「神道私見」下, 45～46頁。