共同研究

宗教関係法令の研究

主任　藤原正信

研究員　嘉戸一将
伊東正悟
池田智文
井之上大輔
寺戸尚隆
栗山寛

序

藤原正信

仏教文化研究所の研究プロジェクトでは、かつては福嶋寛隆代表による常設研究によって日本近代の政治と宗教に関する諸課題が究明され、近年は赤松徹眞代表のもとに近代仏教をめぐる人物や事業などを課題とする常設研究が行なわれてきた。それらは、多くの成果を得たが、近代

法治国家における宗教状況を現出する、一方の当事者である国家やそれが発する宗教関係法令などについて、必ずしも十分に留意されていたということではなかった。本共同研究は、右の点を補完する第一歩として、また広く宗教史・思想史などの今後の研究に資するためにも、王政復古の布告から日本国憲法制定に至る期間の宗教関係法令を網羅し、資料集を編纂することを第一の目的とした。

明治新政府は、その正統性を根拠づけるとともに、神権的天皇による精神的収奪を企てて神道国教化政策を展開し、またそれと不可分に廃仏毀釈が惹起した。その後、仏教をも取り込んだ国民教化政策が展開されたが、実質的には神道布教を強制されたために浄土真宗はこれに抵抗し、また前代から引き継がれたキリスト教弾圧に対して、列強は強く抗議した。こうした事態への対応から、所謂「日本型政教分離」が成立し、さらに神道非宗教の原則によって、天照大神から連なって万世一系とされる現人神天皇が人心収攬の中心と位置付けられて国家神道が成立する。そして「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」と謳う大日本帝国憲法第二十八条は、教育勅語を得て天皇崇拝拒否の自由を圧殺することとなる。その後、内務省社寺局が「宗教局」と「神社局」とに完全分離した（一九〇〇年）ことをもって、従来のように明治十年代半ばではなく、この時点で国家神道は成立したとする理解もある。しかし、帝国憲法第三条（「天皇ハ神聖ニシテ侵スヘカラス」）が、法制官僚井上毅の意図する君主無答責として理解される土壌は、既にほとんどなかったと言っても差し支えなかろう。神社局設置はひとつの画期であるが、神道（神社）は宗教に非ずとする不実の蓄積に制度が追いついたことなどは、必ずしも重要ではないのである。国家管理された神社に限らず、その周辺も含めた政教関係の丹念な検証によって天皇信仰の実態が解明されなければならないであろう。

だからこそ、先ず宗教関係法令などを可能な限り蒐集して実定法を整理すると共に、それらがどのように運用され、歴史状況に現出する実態といかなる関係にあったのかを検証することが求められよう。そして、諸宗教だけでなく、非宗教とされた神道を内面化せざるを得なかった学術にも関心は向けられる。また、領域的には日本国内にとどまらず、植民地で施行された命令なども対象とする必要があろう。このために、仏教、神道、キリスト教、皇国史観、従軍布教、法制、の各分野で研究を分担し、既刊資料に拠りつつ明治初年からの法令の校合を進めた。研究成果は当初からの目標であった精緻な宗教関係法令集の刊行をもって一応の区切りとするが、一方で個々の研究も進めつつあるので、ここでは最もまとまりの早かった一篇を報告することにしたい。

明治初年の宗教関係法令・文書におけるアマテラス―国家神道の受容基盤との関連で―

井之上　大　輔

一

戦後最も早く国家神道を研究対象にしたのは、藤谷俊雄であった。「国家神道の成立」と題された論文は、戦後における国家神道研究の出発点に位置するものであるが、藤谷はその導入部分で自らの問題意識を次のように明らかにしていた。

それは支配階級の圧力だけによって作り上げられたものでもない。民衆のなかにも支配階級の政策を成功に導くような条件があったものと考えられる。われわれは本論では主として国家神道の成立の事情について、近世封建社会における権力と神道との結合の伝統を探り、また民衆のなかに発展しつつあった宗教思想の新しい動向を検討し、これらがどのようなからみ合いによって、全く世界にも類がないといわれる近代日本の国家神道を作りあげたかにメスをいれてみようと考えるのである。(1)

このように、藤谷は当初、民衆の側にも国家神道を受け入れる素地があったという視点を持っていた。そして、「日本の国家神道は一九世紀後半の国際国内情勢のもとで、絶対主義天皇制を支える宗教的思想的イデオロギーとして、支配者たちによって組織されたものであるが、それを可能としたものは日本人の神に対する信仰の伝統……」、「国家神道が国家権力と結びついているということだけでなく、その基盤となっている神社信仰が、こんにちの民衆の生活のなかでまだ生き続けているという事実……」(2)などとも指摘していたのである。つまり藤谷は、漠然的ではあるが、国家神道を支える側の問題として、民衆の神社信仰を議論の射程に入れていたと言えよう。

だが、靖国神社国家護持の動きが活発化した一九六〇年代後半に至ると、藤谷は〝国家神道とは異質な国民大衆の神社信仰〟といった言説を展開するようになる。例えば、次のように論じている。

今日、伊勢神宮や靖国神社の国営を主唱する人びとが、「国民感情」や「国民的伝統」を云々するけれども、それらは国家神道の形成によって、上から作り出されたものであって、真の国民的伝統は、むしろ国家神道の形成によって破壊されたものであることを強調したい。そのことはまた同時に、国家神道と国民的な神祇信仰とは、歴史的に区別して考えられるべきことを意味している。国民的な神祇信仰が、さきにあげたシンクレティズムや天皇との関係などの、国家神道に組織されやすい弱点をもっていたことは事実であるとしても、「おかげまいり」の民衆運動のなかで生まれてきたような、世直し思想と結びついた神祇信仰は、人民階級に起源をもつものであって、国家神道とはあいいれないものであった。(3)

こうした主張は、「伝統」を自称して靖国神社法案の成立を目論む戦後神社界や復古的な政治家らによる国家神道復活の動きに対抗するためになされた戦術であったとも言える。このような藤谷の立場性は、幅広く読まれてきた『国家神道』（岩波新書　一九七〇年）の著者である村上重良にも共有されていた。次に引用する村上の指摘には、抑圧と暴力装置としての国家神道像が提示されているのと同時に、その国家神道とは異質な日本本来の神社信仰といった見解が含意されていると思われる。

神社神道もふくめて、日本の諸宗教は、国家神道によって、近代社会に対応する自主的で創造的な自己展開を阻まれてきた。(4)明治維新以来、八〇年にわたって、日本国民を暗くおし包み、日本人の宗教的伝統を破壊変造し、日本人の精神生活を歪めてきた国家神道は、同時に、神社神道をふくめた日本の全宗教の、ゆたかな創造と展開をはばんできた根源であった。(5)

村上にとって神社信仰（神社神道）は、他の諸宗教同様、あくまで国家神道によってその本来性が歪められた存在であったのである。しかしながら、例えば国家神道時代に「創出」された靖国神社が戦後も存続し、また伊勢神宮が現在も皇室と深く結びつき、〝皇祖神アマテラス〟や〝日本人の心のふるさと〟などという文脈で語られていることを、どのように考えるべきであろうか。卑近な例ではあるが、新聞をはじめとする今日のメディアにおいて、「リベラル」とされるそれでさえ、「戦争で命を失った肉親や友を悼むため、遺族や一般の人々が靖国で手を合わせる。そのことは、自然な営みである」(6)といい、A級戦犯合祀や外交問題からでしか靖国神社（靖国参拝）を批判しえていない。首相や閣僚の伊勢神宮参拝に至っては、「首相はきのう伊勢神宮に参拝し、年頭の記者会見で「未来への責任を果たさなければならない」と語った(7)」と、批判的視座のない単なる追認報道でしかない。(8)〝創られた伝統〟とされる靖国神社も伊勢神宮も、戦後民主主義において深く根をおろして

いると考えざるをえない。

もちろん多くの場合、靖国神社や伊勢神宮に対する一般大衆の「信仰」は、かつての国体論的なそれというよりかは、現世利益的なそれである。[9] だが、無病息災などの種々雑多な祈願（神社信仰）は、〝超越的原理〟を欠くゆえに容易に現世的な価値（権力）への従属を結果し、時代状況次第ではナショナリズムや天皇崇拝に簡単に結びついていく。また、今日においても各地の神社が、ナショナリズムを再生産する場になっている。[10] このように考えると、やはり日本社会に根付いてきた神社信仰こそが、国家神道の受容基盤と考えなければならないのではないか。表層的な差異ではなく、本質的なところで共通する宗教性にもっと目を向けるべきであろう。

これまで、国家神道（あるいは天皇制）の受容基盤として、神道の問題が全く議論されてこなかったというわけではない。例えば、戦後民主主義における進歩的知識人の代表格である丸山眞男は、神社祭祀が営まれる各地の村落共同体が「國體」（近代天皇制）の末端組織であったとして、その前近代性を鋭く批判していた。そして、神道を「固有信仰」「無構造の伝統の原型」として捉え、ファシズムの温床、あるいは民主主義の阻害要因として否定すべき対象としていたのである。[11]

また、哲学者の竹内芳郎は、超越性原理を欠き集団同調主義へと陥る日本社会の精神風土を、「神道的精神風土」「天皇制的精神風土」「天皇教」などと呼んで、厳しく批判し続けた希有な人物であり、その所説は注目に値する。[12] 竹内が、「神道的精神風土」批判を本格的に展開した最初の論文は、「現代日本における思想形成の課題」（一九五九年）である。その論文で竹内は、神道（神社神道）が皇国主義や国家神道と結合した理由を次のように簡潔に指摘している。

> 習俗としての宗教にすぎぬ神道が本質的に個人的信仰でなく、第一次集団の年中行事としての集団的信仰であるのも当然で、それは血縁的・地縁的繋がりだけをたどる、時間的にも空間的にも典型的な「閉じた社会」の「閉じた宗教」（ベルグソン）である（氏神信仰と産土神信仰）。皇国主義と本質的に結びつき得る所以であり、神社神道と国家神道との結合の直接的である所以である。[13]

このように神道と国家神道との同質性を踏まえながら、竹内は、「現世主義の宗教としての神道は、日常性のフェティシズムとでも言うよりほかはなく、日常生活を一たん超越してその超越性のうえに立って逆に日常生活をとらえなおし、これを変革または推進するという操作を、はじめから欠いてしまっている」[14]とも指摘する。竹内は、超越的な原理を欠いた神道の現世肯定的な宗教性を徹底的に批判し続けたわけだが、こ

うした神道批判は丸山にも共通するところであった。

近代日本の思想史および仏教史の領域で、丸山や竹内の神道批判よりも明確に、〝国家神道と等質な国民大衆の神社信仰〟という議論を展開したのは福嶋寛隆である。福嶋は、三回目の靖国神社法案が国会に提出された一九七一（昭和四六）年に、次のように論じている。

天皇の神聖化、国家の絶対化をおもな内容とする国家神道が定着するには、国民の側にそれを受け容れる条件＝宗教的基盤がなければならない。その基盤こそが、常態においては無自覚的に民衆の生活単位としての共同体に深くむすびついて、国家権力とは無縁で没政治的な様相を呈した伝統的信仰＝民族宗教、すなわち諸々の神祇信仰と、それと同質化した仏教信仰であった。(15)

さらに、五回目の同法案提出がなされた一九七三（昭和四八）年には、こうも述べている。

民衆の神祇信仰と国家神道とがまったく形態を異にし、無縁であったということは問題にならない。国家は民衆の伝統的信仰の形態を否定・改変することによって、自己の欲するもの＝国家神道へ再編できたからであり、問題はさまざまな形態をとる諸宗教に共通する性格＝民族宗教性なのである。したがって、天皇制思想を俎上にあげるとき、国家と民族宗教との結びつき、および支配の論理を容易に内在化させる民衆の側の精神基盤たる民族宗教性が見落されるならば、個々の事象についての分析がそれとしていかに精確であろうとも、そこでの〝甘さ〟は、問題の核心にふれ得ないものとして批判されねばならないであろう。(16)

こうした福嶋の主張は、靖国神社国家護持に反対の論陣を張るなかでなされたものである。また、先に触れた藤谷の〝国家神道とは異質な国民大衆の神社信仰〟という所論に対する批判でもあった。国家神道を受容する基盤をなした日本人の無自覚的な宗教性、すなわち民族宗教性との対決を不可避の課題とした福嶋の問題意識は、当時の国家神道研究に画期的な分析視角を提供することとなったのである。

福嶋はまた、藤谷の「神道が宗教として生きる道は、国家権力や天皇制とのつながりを断ち切り、かつての人民大衆と結びついた伝統を生かすことである」(17)との発言に対して、「この神道のとるべき道の指示は、藤谷氏にすれば、察するになかば状況的―戦術的発言であろう」(18)としつつも、続けて次のように辛辣な批判を展開した。

神道という典型的な民族宗教は、〝形態〟の上でいかに国家権力や天皇制とのつながりを断ちきっても、実質的にそれと結びつき、下から支える性格をもっているのであり、それがなくなるということは、実は神道が神道たるをやめることなのである。人格の尊厳と人間平等の

成立基盤たりえないのみならず、それをつき崩すことにしか機能しえない神道のもたらすものは、天皇制国家との癒着のみではないのであって、かつて国民を天皇制国家にひれ伏さしめたごとく、民主々義を物神化することによって形骸と化し、科学を拝跪の対象として盲信する、そのような精神構造の再生産なのである。とすれば、われわれにとって神道及び神道的なもの（民族宗教性）は、それがいかに不可能のように見える遠大な目標たろうとも、やはり根底から否定・超克されねばならないものとして位置づけされるべきであろう[19]。

福嶋は、神道が日本の民族宗教であり、人間の尊厳性や平等性の成立基盤となりえないことをシンプルかつ明快に指摘したのであった。そして、神道は人権思想の成立を阻む宗教であり否定的対象でしかないと、さらに深く踏み込んで神道批判を展開したのである。近年、ルソーやベラーの市民宗教論を再解釈しながら、神社神道の公共宗教としての可能性を主張する論者も出てきているが[20]、こうした風潮にあって、神道は根底から否定・超克されるべき対象に外ならないとした福嶋の問題提起（神道批判）は、時代をこえて今なお新鮮で意義深い。

このように、戦後知の歩みのなかで、国家神道（あるいは天皇制）の受容基盤は、「無構造の伝統の原型としての固有信仰」（丸山眞男）、「神道的精神風土」（竹内芳郎）、「民族宗教性」（福嶋寛隆）として批判的に言及されてきたのである。このことは、国家神道研究において見過ごされてはならないはずであろう。

以下、これらの貴重な学問的営為（神道批判）を踏まえつつ、国家神道を受け容れる側の問題を議論の射程に入れながら拙論を進めようと考える。そして、明治初年の宗教関係法令・文書において、アマテラスがどのように位置づけられていたのかを考察していきたい。

二

近代天皇制国家の「王政復古……諸事神武創業之始ニ原キ」[21]という基本方針は、記紀神話や天皇の存在すら満足に知らない一般民衆に対しては、どのように徹底されていったのであろうか。例えば、長崎裁判所による「御諭書」は、民衆教化の最も早い段階のものであるが、そこでは先ず、「今般御大政御一新ニ付テハ、誠ニ有ガタイ思食ガ有ガ、下々ニハソノワケガヨクワカラヌト、御主意モ貫カヌコトヂヤ。ソコデヨクハナシテ聞サウ」[22]と前置きしつつ、次のように説諭している。

此日本ト云フ御国ニハ、天照皇太神宮様カラ、御継ギ遊バサレタ所ノ天子サマト云ガ、ゴザツテ、是ガムカシカラ、チツトモ変タコトノ無

イ此日本国ノ御主人サマヂヤ。丁度天ニ御日サマガ御座ルニ同ジ事ヂヤ。[23]

当時の民衆に向けて、天皇がアマテラスからの血統を受け継ぐ「日本国ノ御主人サマ」であることが平易な語り口で説明されている。日本の統治者としての天皇の地位は、アマテラスからの血統によって正統化されていたことがわかる。

また、「御諭書」と同様、明治初年の民衆教化の告諭書としてよく知られている「奥羽人民告諭」にも、「天子様ハ天照皇大神宮様ノ御子孫様ニテ此世ノ始ヨリ日本ノ主ニマシマシ」[24]とある。このように、当初からアマテラスは天皇支配の正統性を語る上でシンボリックな存在であったのである。[25]

ただ、ここで注意しておきたいのは、従来から言われてきたように、当時の一般民衆にとってのアマテラス信仰は、皇祖神としてのそれではなく、「おかげまいり」や「ええじゃないか」を通じて定着していった「世直し」や現世利益神としてのそれであったということである。「御諭書」において、「天子サマガ、御政道ヲ遊バサル、コトニナツタ。……御日様ガ御出ナサツテ、世界中ガ明カニナル」[26]と、「世直し」的に語られていたり、「御上へ忠義ヲスレバ御上ヨリモ御賞美ガアル。併コ、ガ有難ヒハナシヂヤ」[27]と、現世利益的な天皇像が示されているのは、このことと関連付けて理解しなければならない。皇祖神としてのアマテラス像や〝アマテラスからの血統を受け継ぐ万世一系の天皇〟といった観念は、「世直し」や現世利益に引きつけられながら、流布されていったのである。

新嘗祭（大嘗祭）は、宮中祭祀において最も重要な大祭であった。近代天皇制国家は、その成立当初から民衆教化の一環として新嘗祭の意義を積極的に説くことになるが、ここでも「皇国ノ稲穀」をもたらしたという現世利益的なアマテラス像が打ち出されていることに注意したい。「新嘗祭の事由の諭告」では、先ず、「皇国ノ稲穀ハ天照大神顕見蒼生ノ食而可活モノナリト詔命アラセラレ於天上狭田長田ニ令殖給ヒシ稲ヲ皇孫降臨ノ時下シ給ヘルモノナレハ」[28]と、「皇国ノ稲穀」の由来が「天照大神」や「皇孫降臨」との関連で説明される。その上で、「当日ハ潔斎神祇ヲ拝シ共ニ五穀豊熟天下泰平ヲ神祇ニ祈奉ルヘシ」[29]と、新嘗祭当日はすべての人びとが神祇を拝して五穀豊穣を祈るように命じられたのである。そして最後に、

面々毎日食シ候米穀ハ其元天祖ノ賜物ナル事ヲ知御国恩ノ辱キ事ヲ相弁候ハヽ遊興安臥シテ在ヘキニアラス。寒村僻邑ノ土民雨ヲ祈晴ヲ願候モ必感応有之。況天下一同至尊ノ御仁慮ヲ体認シ奉リ共ニ祈請シ奉ルニ於テハ神祇ノ冥感殊ニ速ナルヘキ事ニ候。[30]

と、人びとが毎日食している「米穀」が「天祖ノ賜物」（アマテラスからの賜物）であることが再度強調され、その「神恩」に感謝するべきことが説かれているのであった。ちなみに、中央集権化を決定づけた廃藩置県後の一八七一（明治四）年一一月に公示された「大嘗会告諭」でも、「夫穀ハ天祖ノ授与シ玉フ所生霊億兆ノ命ヲ保ツ所ノモノ」[31]と説かれ、大嘗会当日はすべての人びとが休業し、各地の産土神社に参拝して「天祖ノ徳沢」[32]を仰がなければならないと命じられている。

このように、明治初年当時の支配者層は、民衆側の「世直し」願望や現世利益的な信仰を囲い込みながら、〝皇祖神アマテラスからの血統を受け継ぐ万世一系の天皇が、日本の正統な統治者である〟といった観念―この観念こそが、国家神道の核となる「教義」であると本稿では考えている―を軸にして民衆教化を推進していったのであった。こうした事実は、民衆側の宗教性が、いかにして皇祖神としてのアマテラス信仰や天皇崇拝へと結びつくこととなったのかを考える上で、非常に興味深い示唆を与えてくれる。かつて、安丸良夫は、「神道説の系譜の思想は、元来の性格がどうであれ、伊勢神道や記紀神話に結びついて天皇制イデオロギーに癒着しやすい」[33]と指摘したが、このことを踏まえて言うならば、民衆側のアマテラス信仰は、神道的な宗教性（現世利益信仰）であるがゆえに、「御諭書」や「奥羽人民告諭」で新たに提示された皇祖神としてのアマテラス信仰にやがては癒着し収斂させられていった、ということになるであろう。

三

近代日本における天皇支配の正統性と密接不可分の関係にあったアマテラスは、「御諭書」や「奥羽人民告諭」以後、明治初年の宗教関係法令・文書においてはどのように位置づけられていたのか。先ずそれを、「国家神道を確立することを指示した天皇の発言という形式をとっており、明治国家の根本理念を闡明した文書として重い意味をもつ」[34]と評価されている、「皇道興隆の下問」と「大教宣布の詔」で確認しておこう。

「皇道興隆の下問」では、「我皇国天神天祖極ヲ立基ヲ開キ給ヒシヨリ列聖相承天工ニ代リ天職ヲ治メ祭政維一上下同心治教上ニ明ニシテ風俗下ニ美シク皇道昭々万国ニ卓越ス」[35]とあるように、「天祖」＝アマテラスは「皇国」の基礎を築いた神的存在として、また歴代天皇へとつながる皇統の始原的存在として位置づけられている。続いて、「今度祭政一致天祖以来固有之皇道復興被為在億兆ノ蒼生報本反始ノ義ヲ重シ敢テ外誘ニ蠱惑セラレス方嚮一定治教洽治候様被為遊度思食候。其施為之方各意見無忌憚可申出候事」[36]とあるように、「皇道」はアマテラス以来の

「固有之皇道」という文脈で語られている。そしてこれらのことを前提にして、「皇道興隆」のための方策が諮問されているのであった。

一八六九（明治二）年七月、この「皇道興隆の下問」に応えるかたちで宣教使が設置され、翌年一月には「大教宣布の詔」が発布される。ここに、神道国教主義に基づく民衆教化が本格的に推進されていくことになる。「大教宣布の詔」では、「宜シク治教ヲ明ラカニシ、以テ惟神ノ大道ヲ宣揚スベキナリ。因リテ新タニ宣教使ヲ命ジ、天下ニ布教セシム。（原漢文）[37]」と、「大教」（「惟神の大道」）の宣揚と布教が宣教使官員の職務であると明記されているが、ここでも、「朕恭シク惟ミルニ、天神天祖、極ヲ立テ統ヲ垂レ、列皇相承ケ、之ヲ継ギ之ヲ述ブ。（原漢文）[38]」と、「天神」とともに「天祖」（アマテラス）が皇統のはじめに位置づけられ、その皇統を受け継ぐ歴代天皇という語り口調になっている。加えて、「宣教使心得書」には、「其身ニ於テ真ニ皇祖ノ大道ヲ昭明ニシ真ニ皇祖ノ大教ヲ尊信シ死生不惑神明ニ依頼シ我カ言行ヲ敬慎シ身ヲ以テ天下衆庶ノ先導タラン事ヲ志願ス可シ。是レ緊要ノ第一義也[39]」とあり、「大教の旨要」には、「天孫皇太神ノ勅ヲ奉シ斯土ニ君臨シ之レヲ撫字シ玉ヒシヨリ列皇相承亦皆太神ノ心ヲ以テ心ト為シ玉ハサルハナシ[40]」とあって、宣教使による民衆教化（神道国教主義）において「皇祖ノ大教」や「皇太神ノ勅」が最重要視されていたことがわかる。

このように、「御論書」や「奥羽人民告諭」と同様、その後に続く「皇道興隆の下問」と「大教宣布の詔」でも、アマテラスは皇祖神として位置づけられ、天皇支配の正統性は皇祖神アマテラスからの皇統によって根拠づけられていたのであった。

ところで、明治初年の神道国教化政策期（宣教使による神道国教主義）において、アマテラスを皇祖神としての神格に特化し、〝皇祖神アマテラスへの一元化〟という方向へと導くのに大きな政治的影響力を発揮したのが、大国隆正や福羽美静ら津和野派の人びとであった[41]。

津和野教学の大成者である大国隆正は、例えば次のように「天壌無窮の神勅」を最重要視し、アマテラスをその神学の中軸に位置づけていた。

かくのごとく天命に三段の差別あれども、天照大神の天命を重しとす。万物これによりて、その性を遂ぐればなり。隆正がふかく天照大神に帰依したてまつり、その天命を畏むは、宝祚無窮の神勅を畏むものにて、この天命にはじめありて、いまだその終のあらぬことをなげくなり。万国帰順する日を、この天命の終としるべし。その終また始となりて、天地と共にきはまりなく、さかえたまふべきものになん[42]。

そして、「天照大神、出世したまへるのち、その天照大神に天・地・神・人・物の大柄をとらしめてその御中主神は隠れたまへりき。これより天照大神、本主となりて、天・地・神・人・物の大柄をとりておはしますなり[43]」、「天の中点は天照大神にして、地球上の中点は、わが天皇に

ておはします」[44]とも論じ、皇祖神アマテラスを主神とする教義を主張していたのである。大国はまた、「すべて天照大神、化育の神功をたすけたまふものを神といふなり」[45]と、その他の神々をアマテラスを助け支える下位の存在に位置づけてもいた。

大国の死後、津和野派の実質的なリーダーとなり、神祇官（省）と宣教使の実権を握ることになったのが福羽美静である。福羽は、同じようにアマテラス中心主義的な立場にあった小野述信[46]らとともに、神祇省の基本理念を次のように闡明している。

> 天地ノ間ニ生産スル万物其品類万殊ナリト雖悉天照大神之恩頼ヲ不蒙ハナシ。……人之生ルヽ所以生レテ活動スル所以死シテ魂魄ノ安スル所以幽冥ヨリ出テヽ幽冥ニ帰スル終始誰ノ功徳ソヤ。則天照皇大神ノ恩頼ナリ。天照皇大神ハ高天原ヲ知シメス主宰ニシテ天地間造化ヲ掌リ玉フ神ナレハ此ノ神ヲ敬崇シテ其恩ヲ不報ハ親ヲ忘ルヽモ同様也。其天照大神ハ親ク今上天皇ノ遠祖神ナレハ今上天皇ハ即チ此世ノ現ツ神ニテ天照大神ノ御寄ニシテ此顕シ世界ノ蒼生ヲ治メ賜ヘハ主上ノ御恩ハ天照皇大神ノ御恩モ同様ニ奉仰ヘキナリ。……産土神ノ氏子タルハ勿論ナレトモ是非何ノ地ト雖人々天照大神ヲ拝マセ申事是人心ヲ一ニスル所謂也[47]。

この意見書におけるアマテラス像は、当該期における国家の公式的な見解であるとまでは言い切れない。だが、当時の神祇省の方針として重い意味を持つ。皇祖神としてのアマテラス像や万世一系の皇統論、さらには「現ツ神」としての天皇像など、ここで示されている観念は、国家神道の「教義」的な核となるものである。そういった意味で、この福羽らによる意見書は重要な文書であると言えよう[48]。

神祇官（宣教使）においては、記紀神話の神観念などをめぐって、造化三神やオオクニヌシなどを含む多神教的な神観念を主張する平田派（平田銕胤や矢野玄道ら）など、様々な潮流が対立的に存在していた。しかし、大国や福羽などの津和野派が神祇官（宣教使）の主導権を握ることによって、それまで複雑だった神観念は、皇祖神としてのアマテラスに一元化されることとなったのである。すなわち、皇統は〈アマテラス→神武天皇→歴代天皇〉というよりシンプルなラインに整序され、この皇統に基づいて〝皇祖神アマテラスからの血統を受け継ぐ万世一系の天皇が、日本の正統な統治者である〟という「教義」（イデオロギー）が形成されていったのである。

明治初年の宗教関係法令・文書において、アマテラスは上述のごとく位置づけられていたわけだが、こうした背景に津和野派による〝皇祖神アマテラスへの一元化〟の関与があったことは、ここで改めて強調しておきたい。

四

以上、「御論書」をはじめとした明治初年のいくつかの宗教関係法令・文書を通して、当該期におけるアマテラス像を確認してきた。対象とした各々の宗教関係法令・文書の成立過程やその政治的背景などについての議論には、ほとんど立ち入らなかった。また、扱った宗教関係法令・文書もきわめて限定的であるため、一面的な分析であることをまぬがれない。しかしながら、明治初年の段階で、アマテラスが皇祖神として明確に位置づけられていたこと、〈アマテラス→神武天皇→歴代天皇〉という皇統に淘汰されていったこと、〝皇祖神アマテラスからの血統を受け継ぐ万世一系の天皇が、日本の正統な統治者である〟といった観念が確立されていたことが改めて確認できた。

では、こういったアマテラス像は、明治初年以降どのような歴史的展開を遂げていったのであろうか。この点についての具体的な分析は、今後の課題としなければならない。しかしながら、大局的に見れば、こうしたアマテラス像は、世俗化・脱神話化の風潮のなかで後退するなど紆余曲折はあったものの、近代日本において一度も公的に否定されたことがなかったことだけは指摘しておきたい。

例えば、教育勅語における「皇祖皇宗」の解釈をめぐって、その実質的な起草者である井上毅は、「肇国ノ基始ヲ叙ルニハ皇祖トハ神武天皇ヲ称ヘ、皇宗トハ歴代ノ帝王ヲ称ヘ奉ルモノトシテ解セザルヘカラス」[49]と、神武天皇を起点にして建国の歴史を捉えていたが、「皇統ノ綿糸」を論じる場合は「天照太神ヲ皇祖トスヘキ」[50]であることを決して否定はしていなかった[51]。また、大正デモクラシー期に内務省神社局が刊行した『国体論史』（一九二一年刊）においても、「万世一系」性が否定されていたわけではなかった。確かに、『国体論史』では、

> 皇統連綿万世一系を説く如きは最も良し。然れども諾冉二神が始めて虚空の内に世界を作成したるを如実的に説きて、かるが故に人民は素より一木一草に至るまで其御子孫たる皇室の私有なりと説くは如何にや。之れ我国の神話なり。神話は其の国民の理想、精神として最も尊重すべし。只それ尊重すべきのみ。之を根拠として我国体の尊厳を説かんと欲するは危し。（三七三頁）

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。神勅の有無に拘らず、我国家の社会的成因が吾万世一系の皇位を肯定し、其他を否認するものなり。神勅は只其事実を表明せるものに過ぎず。我神代史は歴史と神話と相半するに似たり。或は神勅を以て、一の神話にして国民の理想を表明すれども歴史事実にはあらずと思考するものあり。然れども我国体論に於ては神勅が其事実なると、将神

話なるとは根本問題にはあらず。神勅が史実なるにもせよ、神話即ち民族的理想の表明なるにもせよ、我社会的事実に変る事なく、我国体論に於ては動くことなきなり。（三七九頁）

と述べられており、一見脱神話的な傾向を見出せるように思える。しかし、ここでも「皇統連綿万世一系を説く如きは最も良し」とあるように、必ずしも「天孫降臨の神勅」や「万世一系の皇位」それ自体が否定されていたわけではなかったのである。むしろ、神話として否定されているというよりかは、史実であろうが神話であろうが、「国体」は厳然と存在しているとされ、その存在する事実を言挙げせずにそのまま受け容れるべきであることが強調されているのであった。

つまり、明治初年のアマテラス像は、大正デモクラシー期に至って後退しつつも、全否定されることなく命脈を保っていたのであり、そうであるからこそ、天皇制ファシズム期に至ると、「大日本帝国は、畏くも皇祖天照大神の肇め給うた国であつて、その神裔にあらせられる万世一系の天皇が、皇祖の神勅のまにまに、悠遠の古より無窮にしろしめし給ふ。これ万邦無比の我が国体である」[52]といった言説が、全面的に押し出されていくことになるのである。こうした言説は、明治初年以来の皇祖神としてのアマテラス像という歴史的前提を踏まえて理解されなくてはならないし、決して天皇制ファシズムという狂信的な状況下で突如として現れた特異な言説として把握されてはならないのである。

いずれにしても、「ミカドは国民が敬礼尊崇する天照大神ならびに天孫の御後裔であらせられます」[53]、「天皇陛下は天照皇大神からのたえることのない血統の御子孫であらせられ、従って神性を有する御方であらせられる」[54]といったアマテラス像は、時代思潮に左右されながらも脈々と存続し、近代日本において一貫して堅持されてきたと考えるべきであろう。

五

最後に、国家神道の受容基盤という本稿の問題意識から、以下の点について若干言及しておきたい。それは、「皇太神宮」（アマテラス）の分霊を祀る神社創建の動きが地方で見られることについてである。先ず、その前提として明治初年の「皇太神宮」や神宮大麻をめぐる動きを確認しておこう。

周知の通り、「神社ノ儀ハ国家ノ宗祀ニテ一人一家ノ私有ニスヘキニ非サルハ勿論ノ事ニ候……伊勢両宮世襲ノ神官ヲ始メ天下大小ノ神官社

家ニ至ル迄精撰補任可致旨被仰出候事」[55]という太政官布告（一八七一年五月一四日）によって、皇祖神アマテラスを祀る伊勢神宮を頂点としたヒエラルヒッシュな神社制度（社格制度）が確立することになる。同年七月には伊勢神宮の改革が行われ、「皇太神宮豊受太神宮之儀ハ元ヨリ差等可有之処中古以来同一ニ相成甚無謂事ニ候。第一両宮御体裁ノ別ヲ始メ随テ諸事釐革可被為在候」[56]と、皇祖神アマテラスを祀る内宮が優位となる。また同時に「師職並ニ諸国郡檀家ト唱ヘ御麻配分致シ候等之儀一切被停止候事」[57]と、御師とその神宮大麻の配布が廃止され、同年一二月には「皇太神宮大麻之儀ハ今般従大宮司従来之振合ヲ以テ海内一般ヘ頒布相成候」[58]と、神宮司庁から神宮大麻を配布するように命じられる。さらに、翌年六月には、

旧臘元神祇省ヨリ相達候皇太神宮大麻此節神宮司庁ヨリ諸府県ヘ頒布可致処右ハ諸社配札同様ノ儀ニ無之海内一般ノ人民ヘ例年拝受可為致御趣意ニ付頒布ノ儀ハ各地方ニ於テ適宜之方法相設人民競テ拝受尊信候様可取計此旨為心得相達候事。[59]

と、地方官庁を通じて毎年全国各戸に神宮大麻を配布するように命じられた。こうした神宮大麻の強制配布は、先に触れた福羽らの神祇省意見案に通じるところがあり、全国民をアマテラス崇拝へと徹底させていくためのイデオロギー政策であったと言える。

また、神宮改革の動きと相俟って、「神器・皇霊遷座の詔」が出されていたことも重要である。そこでは、「朕恭ク惟ルニ神器ハ天祖威霊ノ憑ル所歴世聖皇ノ奉シテ以テ天職ヲ治メ玉フ所ノ者ナリ」[60]と、歴代天皇によって継承されてきた「神器」に「天祖の威霊」が体現されていることが明文化されていたのである。

伊勢神宮をめぐるこうした諸改革（内宮の優位化や神宮大麻の配布など）は、「皇太神宮」（アマテラス）と天皇が一体であることを国民に印象づけるためにとられた政策であったと言えよう。それは、「皇太神宮」の優位性を明確にし、公的に神宮大麻を全国民に配布することによって、皇祖神アマテラスへの崇拝を徹底させ、ひいてはアマテラスの「威霊ノ憑ル」神器を継承する天皇への崇拝を定着させようとする近代天皇制国家の明確な意図のもとで推進されたのであった。

一八七六（明治九）年に、東北の地（福島県）に「皇太神宮」の分霊を祀る開成山大神宮が創建されることとなったのは[61]、このような政策の延長線上に位置づけられるものとして理解でき、アマテラス崇拝が、地方の民衆に受容されていった一つの事例であったと言えよう。

当時、「皇太神宮」の分霊を「奉祭」した前例がないということで、容易に事が進まなかったが、やがて、神宮司庁（神宮大宮司田中頼庸）

から「御管下岩代国安積郡人民惣代相楽半右衛門以下十名ヨリ、皇大神宮御分霊奉祭致度旨願出候ニ付、差支有無御問合之趣承知致度候。右当庁差支之筋無之候条此段及御回答候也」[62]との許可が下りる。そして、一八七六（明治九）年一月には政府が神社創建を許可する。その後、「社号」の決定をめぐって、政府との交渉が難航するが、このことに関して、現地の人びとは県に次のような伺いを立てている。

去明治八年十二月中当郡拓地開成山ニ於テ神社建設皇大神宮御分霊奉祭幷宮﨑神社蚕国神社御分霊奉配祭度旨奉懇願候処本年一月中願ノ趣御聞届ノ上被列県社ニ追テ社号可伺出旨御指令相成。因テ遂衆議候処岩代大神宮ト奉敬唱度此段奉伺上候[63]。

これを受けて県は教部省に、

当管下岩代国安積郡人民中ヨリ新拓地開成山へ神社建設ノ上皇大神宮幷宮﨑神社蚕国神社奉祭ノ儀御聞届ニ相成当社号可伺出旨御指令有之ニ付別紙ノ通本地岩代ノ国名ヲ冠シ岩代大神宮ト敬称仕度旨伺出候処御聞届相成度此条及添申候也[64]。

と上申するも、教部省は「書面国名相用候儀ハ難及詮議候条其神社所在ノ地名等ヲ以見込為相立更ニ可伺出事」[65]との指令を出す。

再度、現地の人びとは県に次のような伺いを立てる。

当郡開拓地開成山ニ於テ神社建設願御聴済相成。尚社号ノ儀ニ付去ル二月中岩代大神宮ト敬唱仕度段奉願候処国名相用候儀ハ難相成神社所在ノ地名ヲ見込可伺出旨御指令奉拝承候。然ルニ右拓地へ神社建設奉願候志念ハ開拓起肇ノ日ヨリ至望罷在候儀ニシテ僻遠未開ノ私共初御趣意ヲ奉シ人智開発ノ此日ト与ニ荒廃ノ地ヲ開キ広ク公益ヲ起シ一ニ敬神愛国ノ旨ヲ体シ其風教ノ厚ニ帰シ度懇願ヨリ至尊ノ皇大神宮御分霊奉祭ノ儀ニ至リ非常ノ御詮議ヲ以御聴届被下置候上ハ愈崇敬ノ道ヲツクシ正邪弁明モ無之陋俗ニイタルマテ漸次神風ノ布浹ヲ祈ル所一区一郡ヨリ一国四望ノ信仰ニイタルヲ土風一変ノ期トナス実ニ此機ニ付情実深ク御汲酌被成下国名ニ於テ別段ノ御制規モ無之候ハヽ、岩代ノ二字御聞届被下置度。尤社号ノ係ル処其大小国郡ノ別ニ依リ自然民心風化ノ厚薄ニモ関係候ニ付此段衆庶ノ望ニ代リ至急御聴済ノ程奉仰望候[66]。

これを受けて県は、教部省に「開拓起業ノ日ヨリ神社ノ儀ハ常ニ人民ヨリ懇望申立ノ一事ニシテ……其至願ハ別紙書面ノ通ニ付実際取扱ノ人民実業上ニ於テ何分難黙止情実ヨリ願意再ヒ進達候間篤御汲量ノ上御聞届相成度自然御聞届難相成御成規ニモ候ハヽ、其明文次第トモ人民会得行届候様御指令ノ末ヘ詳細御示諭有之度此段相添呈白致候[67]」と上申する。しかし、教部省は、

元来皇大神宮ノ儀ハ伊勢国ニ御鎮坐世俗伊勢大神宮ト奉尊称候儀ニテ各地ニ於テ人民私祭ノ大神宮ヲモ某国大神宮ト相唱候テハ伊勢宗廟ニ

類似シ不都合ノ儀ト存候間所在大神宮奉祀ノ神社ニ国名ヲ冠シ候儀ハ一般許可不致方可然[68]。

と、「岩代大神宮」として神社に国名を冠するのは、「伊勢大神宮」の「尊称」に類似していて不都合であるとの立場を変えなかった。結局、社号は開成山大神宮となる。

社号をめぐるこれらの一連のやり取りから、「皇太神宮」（アマテラス）の分霊を祀る神社創建に積極的であった民衆側の動向が浮かび上がってくる。当該地の民衆（開拓民）は、開成山一帯の開拓事業を始めるにあたって、その精神的な拠り所としてアマテラスを必要としていたのである。開成山大神宮の創建は、地方民衆の間にアマテラスが受容され、「敬神愛国」の念が広がってゆく事情をよく物語っていると思われる[69]。

ちなみに、開成山大神宮の創建に先立ち、同地では一八七三（明治六）年に遥拝所が設けられていた。その「遥拝所規則」の第一条には、「郡中開成山ニ参拝スルノ日ハ神武天皇祭四月七日・天長節十一月十一日タルヘキ事[70]」とあり、はじめての天長節遥拝式では、「三日間は人民絡繹絶えず、歓娯を極めて止む。蓋繁盛の豊かなる、人衆の夥しき、此郷古来未だ嘗て有らざる所なり[71]」といわれるほどの盛況ぶりであったという。同地の民衆側の宗教性（神社信仰のあり様）が垣間見られて、興味深い事例と言えよう。参拝や崇拝の対象がアマテラスであれ、神武天皇であれ、天皇であれ、民衆側は神社（遥拝所）での神道儀礼を無条件に受け容れていたと言えるのではなかろうか。こういった民衆側のあり様は、同地に限らず広く一般的に見られた現象であったと思われるが、具体的な実証は今後の課題としておきたい。

註

（1）藤谷俊雄「国家神道の成立」（『日本宗教史講座』第一巻　三一書房　一九五九年　二一五～二一六頁）。
（2）前掲、藤谷俊雄「国家神道の成立」二八九～二九〇頁。
（3）藤谷俊雄「日本における信教の自由」（『神道信仰と民衆・天皇制』法律文化社　一九八〇年　初出は一九六八年　三一一頁）。
（4）村上重良『国家神道』（岩波新書　一九七〇年　iii頁）。
（5）前掲、村上重良『国家神道』二一五頁。
（6）『朝日新聞』「社説」（二〇一六年一二月三〇日）。
（7）『朝日新聞』「社説」（二〇一七年一月五日）。
（8）『朝日新聞』（二〇一七年二月九日）は、「揺らぐ政教分離」と題して島薗進の話しを掲載している。「伊勢神宮が国家神道の中心施設だった歴史を忘れるべきではありません」と、首相・閣僚らの伊勢神宮参拝に警鐘を鳴らす島薗は、知識人（宗教学者）としてはむしろ例外的な存在と言える。
（9）靖国神社や各地の護国神社の絵馬について、筆者がこれまで確認してきたところによると、「英霊」を顕彰したものや天皇・皇室を礼賛したもの、また、ナショナリズムを煽る内容のものやヘイトクライムに該当するものもある。しかし、多くの場合は家内安全・合格祈願・安産祈願・良縁祈願などと

いった多種多様な「願い」がほとんどであった。

(10)「祝祭日には国旗を掲げましょう」といった幟やポスターを神社でよく見かけるが、このような現在的な問題も、歴史学の分析対象にしていくべきであろう。こうした戦後神社界におけるナショナリズム運動については、塚田穂高『宗教と政治の転轍点―保守合同と政教一致の宗教社会学―』(花伝社 二〇一五年)が示唆に富む。

(11) 拙稿「丸山眞男の神道観とその周辺―戦後知識人の神道批判―」(『筑紫女学園大学 人間文化研究所年報』第二七号 二〇一六年)参照。

(12) 竹内芳郎『イデオロギーの復興』(筑摩書房 一九六七年)、同『意味への渇き―宗教表象の記号学的考察―』(筑摩書房 一九八八年)、同『ポスト＝モダンと天皇教の現在―現代文明崩壊期に臨んで―』(筑摩書房 一九八九年)、同『天皇教的精神風土との対決―「討論塾」-その理念と実践―』(三元社 一九九九年)、同『討論 野望と実践』(閏月社 二〇一三年)など参照。

(13) 前掲、竹内芳郎『イデオロギーの復興』 一四頁。

(14) 前掲、竹内芳郎『イデオロギーの復興』 一五～一六頁。

(15) 福嶋寛隆「日本における「信教の自由」―その問題情況と靖国神社問題―」(日野賢隆編『近代真宗史の研究』永田文昌堂 一九八七年 二四～二五頁 一九七一年初出)。

(16) 福嶋寛隆「近代天皇制国家の成立と信教自由論の展開」(福嶋寛隆『歴史のなかの真宗―自律から従属へ―』永田文昌堂 二〇〇九年 七一頁 一九七三年初出)。

(17) 前掲、藤谷俊雄「日本における信教の自由」 三二〇～三二一頁。

(18)(19) 前掲、福嶋寛隆「日本における「信教の自由」」 二八頁。

(20) 小林正弥『神社と政治』(角川新書 二〇一六年)。

(21) 一八六七(慶応三)年一二月九日(『法令全書』慶応三年一〇月～明治元年一二月 六頁)。

(22)(23)「御論書」一八六八(慶応四)年三月(『明治文化全集 雑史篇』第二五巻 日本評論社 一九六七年 四九一頁)。

(24)「奥羽人民ニ諭告シ朝旨ヲ遵奉セシム」一八六九(明治二)年二月二〇日(『法令全書』明治二年 九〇頁)。

(25) 近代天皇制国家における政治シンボルとしての皇祖神アマテラスの定着過程とその変遷については、千葉慶『アマテラスと天皇―〈政治シンボル〉の近代史―』(吉川弘文館 二〇一一年)参照。

(26) 前掲「御論書」 四九二頁。

(27) 前掲「御論書」 四九三頁。

(28)「新嘗祭ノ事由ヲ諭告ス」一八六八(明治一)年一一月一五日(『法令全書』慶応三年一〇月～明治元一二月 三五六頁)。

(29)(30) 前掲「新嘗祭ノ事由ヲ諭告ス」 三五七頁。

(31)(32)「大嘗会告諭」一八七一(明治四)年一一月(『法令全書』明治四年 三頁)。

(33) 安丸良夫「「世直し」の論理の系譜―丸山教を中心に―」(『日本の近代化と民衆思想』平凡社ライブラリー 一九九九年 二三九頁 一九六六年初出)。

(34) 島薗進『国家神道と日本人』(岩波新書 二〇一〇年 一一〇～一一一頁)。

(35)(36)「皇道興隆の下問」一八六九(明治二)年五月二一日(文部省文化局宗教課監修『明治以後宗教関係法令類纂』第一法規出版 一九六八年 二一頁)。

(37)(38)「宣布大教詔」一八七〇(明治三)年一月三日(『法令全書』明治三年 一頁)。

(39)「宣教使心得書」一八七〇(明治三)年四月二三日(『法令全書』明治三年 一～二頁)。

(40)「大教御趣意」一八七一(明治四)年七月四日(『法令全書』明治四年 二七六頁)。

(41) 玉懸博之「幕末における「宗教」と「歴史」―大国隆正における宗教論と歴史論との関連をめぐって―」(『東北大学文学部研究年報』第三一号 一九八一年)、高木博志「神道国教化政策崩壊過程の政治史的考察」(『ヒストリア』第一〇四号 一九八四年)、武田秀章「近代天皇祭祀形成過程の一考察―明治初年における津和野派の活動を中心に―」(井上順孝・阪本是丸編著『日本

型政教関係の誕生』第一書房　一九八七年）、同『維新期天皇祭祀の研究』（大明堂　一九九六年）、桂島宣弘『幕末民衆思想の研究―幕末国学と民衆宗教―』（文理閣　一九九二年）、阪本是丸『明治維新と国学者』（大明堂　一九九三年）、羽賀祥二『明治維新と宗教』（筑摩書房　一九九四年）など参照。

(42)『直毘霊補註』上（『増補　大国隆正全集』第二巻　国書刊行会　二〇〇一年　一一八～一一九頁）。

(43)『本教神理説』巻二（『増補　大国隆正全集』第五巻　五四頁）。

(44)『古伝通解』五之巻（『増補　大国隆正全集』第六巻　二六二頁）。

(45)『直毘霊補註』中（『増補　大国隆正全集』第二巻　一二二頁）。

(46)　平田鉄胤に学んだ常世長胤は、当時の小野述信の神学的立場を、「元来儒見ヨリ思ヒ起シタル教旨ナレバ、造化三神ニ基ズ、只天照大御神ヲ至尊トシ、又神魂帰着ノ説ニ於テハ、其善ナルハ高天原ニ昇リ、其悪ナルハ夜見国ニ遂ヒヤラハル、ノ私説ヲ主張シ、教官ノ説ヲ矯ル僻アリテ、使中ノ教官此病根ニノミ苦メラレタリ」（『日本近代思想大系5　宗教と国家』岩波書店　一九八八年　三六四頁）と批判していた。なお、小野の神学的立場については、羽賀祥二「神道国教制の形成」（前掲『明治維新と宗教』所収　初出は一九八四年）参照。

(47)　一八七一（明治四）年九月「明治四年神文大外ノ四省ノ要件アリ」（国立国会図書館憲政資料室所蔵『大木喬任文書』）。

(48)　この意見書では、民衆教化のために次のような具体的な方策も提示されていた。

一、天下一斑氏神ト称シ崇奉スル所ノ社一切天照皇太神ヲ勧請シ奉ル可キ事

一、府県庁接近ノ官社府県社等ヘ皇太神宮ヲ勧請シ奉ル可キ事

一、天下人民華族以下家屋ノ内神棚ヲ設ケ皇太神宮御麻ヲ安置ス可キ事

全国各地の神社や家庭内の神棚にまでアマテラスを直結させ、すべての人びとをアマテラス崇拝へと動員しようとしていたことがわかる。もちろん、こうした方策がすべて採用され実施されたわけではない。しかし、神宮大麻の全国配布が制度化されていく背景に、こうした構想があったことは押さえておく必要があろう。

(49)(50)　『井上毅伝』史料篇補遺第二巻　二一〇頁。

(51)　確かに、井上は「皇祖」を神武天皇と理解するべきだと主張しているが、このことが教育勅語の世俗化や脱神話化を意味するのかどうかについては、入念に検討しなければならない。この点については、拙稿「近代天皇制国家における後期水戸学の受容過程―井上毅を通して―」（『筑紫女学園大学・短期大学部　人間文化研究所年報』第二一号　二〇一〇年）で若干言及した。なお、井上については以下の拙稿も参照されたい。「国家神道の成立・展開過程と井上毅の教育政策」（『国史学研究』第二七号　二〇〇四年）、「国家神道の成立・展開過程と井上毅の宗教観・宗教政策―特にその「トレランス」（宗教的寛容）・「信教の自由」論の実質について―」（『龍谷史壇』第一二三号　二〇〇五年）。

(52)　神祇院編『神社本義』（一九四四年　一頁）。

(53)　「浦上キリシタン弾圧に関する対話書」一八六九（明治二）年一二月（前掲『日本近代思想大系5　宗教と国家』三〇九頁）。

(54)　「アダムス書翰における岩倉の天皇制見解」一八七一（明治四）年一〇月（前掲『日本近代思想大系5　宗教と国家』三一四頁）。

(55)　一八七一（明治四）年五月一四日（『法令全書』明治四年　一八七頁）。

(56)(57)　一八七一（明治四）年七月一二日（『法令全書』明治四年　二八二～二八三頁）。

(58)　一八七一（明治四）年一二月二二日（『法令全書』明治四年　三頁）。

(59)　一八七二（明治五）年六月一〇日（『法令全書』明治五年　一二七〇頁）。

(60)　「神殿御造立迄神祇省御鎮座ノ皇霊ヲ賢所ニ遷ス」一八七一（明治四）年九月一四日（『法令全書』明治四年　三四八頁）。

(61)　開成山大神宮の創建過程については、『郡山市史　第四巻　近代（上）』（郡山市編集発行　一九六九年　一一四～一一六頁）参照。

(62)　前掲『郡山市史　第四巻　近代（上）』　一一六頁。

(63) 内閣記録局編『法規分類大全 26 社寺門』（原書房 一九七九年 二一〜二二頁）。
(64)(65) 前掲『法規分類大全 26 社寺門』二一頁。
(66)(67) 前掲『法規分類大全 26 社寺門』二二頁。
(68) 前掲『法規分類大全 26 社寺門』二一頁。
(69) この地での民衆たちのアマテラスへの信仰が皇祖神としてのそれなのか、現世利益的なそれなのかについては、なお議論の余地がある。以下、明治天皇の地方巡行に引きつけて、この点について少し考えておきたい。
開成山大神宮が創建されたのとほぼ同時期の東北巡行については、イギリス人による次の報告が残されている。
天皇に対する崇敬の念の深さの証拠として、一八七六年の北日本巡行の際に、天皇が座られた場所の地面が、神聖化された土をたとえひと握りでも手に入れようとする熱心な人々によって、各地で実際に掘り返されたということが記録されている。（『日本近代思想大系2 天皇と華族』 九九頁）。
また、時期は下るが、一八八一（明治一四）年の山形巡行については、豪商の渡辺作左衛門による次の証言が残されている。
玉座ニナリタル敷物ヲ手ニテサスリ、我ガ体ヲ亦タサスリテ、カクスレバ一生無病ナリトテ悦ベリ。又タ女子ハ柱カクシヲサスリテ、自分ノ身ヲサスリ、斯クスレバ産ガ軽シトテ有難ガリシト云。（同上、一一二頁）。
明治天皇の地方巡行に際して、民衆たちが右のような行動をとったことはよく知られている。このことを考慮に入れると、開成山大神宮における一般民衆のアマテラス信仰も、皇祖神というよりかは現世利益的な神社信仰がその大部分であったように考えられる。
ただし、そうだからといって、民衆たちが皇祖神としてのアマテラスを受容していなかったということにはならない。むしろ、こうした現世利益的な神社信仰こそが、皇祖神アマテラス信仰の受け皿であったと考えるべきであろう。
(70) 前掲『郡山市史 第四巻 近代（上）』 一一四頁。
(71) 前掲『郡山市史 第四巻 近代（上）』 一一五頁。
［付記］本稿では敬称をすべて略した。