

國學院大學學術情報リポジトリ

多神信仰の論理：国学者の視点

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 中野, 裕三 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00002247

多神信仰の論理 — 国学者の視点 —

中野裕三

はじめに

凡そ、近世・近代の国学者の神学に、中世の神道思想に示された信仰論理と同様、開闢伝承の発端に顕現した神を根源神として位置づけ、八百万の神々をして、当該根源神の分身乃至は分霊であると位置づける論理、所謂、仏家神道の理論に確認される密教の仏身論に根差した本地垂迹説、畢竟はインド・ヒンドゥーの論理である「一即多」の発想を、確認できることは、既に先学によつて指摘されてきた⁽¹⁾。しかし、其の事は、神道信仰を多神教として規定し、且その信仰の固有の論理を明確にするにあたり、「純神道」とも称される国学者の学説のすべてが何の意味も持ち得ない、という訳では勿論ない。なぜならば、国学者の神学思想の全体を概観すると、例えば、吉田兼俱が主張する「国常立ノ一神ガ、八百万神トナリ、八百万神ガ、国常立ノ一神ニ帰也」(『日本書紀聞書』一・國學院大學図書館蔵・三九丁オ)といった明確な即一論に支配されていた訳ではなく、むしろ当該「一即多」の発想は、造化三神を頂点とする神々の系譜を論ずるにあたり、天之御中主神や二柱の産巢日神に根源神的乃至は主宰神的性格を付与する一方、個別神格の固有性・独自性は明確に認識されていた、と考えられる可能性も残されているからである⁽²⁾。

近世国学の大成者本居宣長は、「産巢日神」を天地開闢以前の既存神であると規定することに基づき、八百万の神々をして、「あらゆる神たちを、皆此神（産巢日神―筆者注）の御児なりと云むも違はず、神も人もみな此神の産霊より成出ればなり」（『古事記伝』〈以後「記伝」と略す〉三之巻・筑摩書房版全集第九卷・一三〇頁）、と主張した。即ち、八百万の神々を、産巢日神の展開として位置づけたのである。しかしその一方、有名な「神の定義」を物し、海山川等の自然物や神社に奉斎された御霊あるいは神話に記述された神々等、広く神の範疇を明確にした上で、「尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物」（同前・一二五頁）と規定した。つまり、人間の生活や生命に類希な働きをもたらし、宗教的な畏怖を呼び覚ます個別の存在に靈性を見ているのである。人間を超える力を備えた複数の靈的存在を同時に崇拜することを多神教であると規定するのであれば、宣長の「神の定義」は、そうした多神信仰に於ける神理解の特質を明らかにしている、と評価されよう。このように、宣長の学説には、すでに多神信仰の萌芽とも評するものを窺うことが出来ると思われる。

ちなみに、すでに論じた如く、多神教とは、複数の神々を同時に崇拜する信仰形態を指し示すものである。しかし、そのこと自体は、神道信仰の本質を論ずるにあたり、必ずしも決定的な問題ではない。むしろ、多神信仰に見出される神理解の問題、神と神との関係やそこに見出される序列や秩序、あるいは複数の神々に対してどのような態度で接してきたのか、つまり儀礼（祭祀）の理念というもの、おしなべて信仰の論理を明確にすることが重要であろう。

以下、こうした着眼点に従って、多神信仰の論理に関わる国学者の学説について、検証してみたい。

一、橘守部の多神信仰論

天保期の国学者橘守部は、宣長の神学思想を、「神秘五箇条」という独自の神典解釈法に従って大胆に批判した国学者として知られる。もともと守部の神典研究は、文化・文政期の初期の著述に窺われるように、宣長の神学を祖述することから始められた⁽³⁾。しかし、民衆に対する「神霊の实在論証」といった問題意識に従って、神典研究を深化させるにあたり、抽象的・観念的な解釈を排除した守部は、前述の如く「産巢日神」を天地開闢以前の既存神として規定した宣長の分析を、以下の如く明確に批判するに至った。

物として、始なくては、有べからねば、天地の因て起れる濫觴も、ありつらめど、其事までは、伝はらずして、此神典は、只其大荒の時より、後の様を、語り伝へたるなり、されば天地の、物に因て化生始を云ることは、書紀にも、此記にも曾てみえず、然るに此神たち（造化三神―筆者註）を、天地に先たちて成坐りといひ、又後より前に及ぼして云る詞なり、など云なせる、凡て皆強説なり、（天保十年筆『古事記伝難註一』・天理大学図書館蔵・一オ）と。

かくして、守部は、「産巢日神」に根源神的性格を付与した宣長の解釈の影響を受けることなく、造化三神をして、修理固成の発端に位置し、そのプロセスを「幽冥より幸はへ給へる神たち也」（同前・十九ウ）、と規定した。

一方、宣長の「神の定義」に示された、神霊の本質を、その御稜威（働き）として認識する着眼点は、守部の神学において、一層明確にされたと思われる。その顕著な事例が天保十五年に完成した『歴朝神異例』という著述である。これは、「神霊の实在論証」を課題とし、記紀神話から近世の神道文献までを渉獵して、神々の様々に異なる靈驗に関する記事を抜粋し、且つ注釈を施したものである。例えば、『続日本紀』に確認される天平宝字年間や宝龜年間

に、大隈薩摩国の海中に突如島々が出現したとの記事をして、守部は、「此等を以ても、彼大穴持、少名彦神の、国を修理給ふと云^フ旧事も、神代ばかりの事にはあらず。此時しもかゝりければ、猶此後々も造りそへ給ふ事、推てしるし」(『歴朝神異例』巻六・東京美術版全集第六・一五二頁)と主張する如くである。あるいは「内侍所神鏡^{ミタマアガタ}靈異」をめぐって、『日本紀略』『小右記』といった文献から、村上天皇の天徳年間より寛弘年間に至るまでに頻発した神鏡の焼損についての記事を抜粋し、それと軌を一にして朝廷が衰微した原因を、次のように分析するのである。

是其^レ根源^{モト}は、仏に溺れ給ふに起れり、其は既に云^フ、仏の穢^レを神の忌嫌はせ給ふのみならず、仏に溺るればおのずから上^ツ代の故実^{コト}廢る。故実廢れば、神の祭祀を怠る。祭祀を怠れば、神の御忿を招く。神の御忿を招けば、神の御魂放りまして、かく凶^ケ禍事時を得て競起る也。此運びをよく考て、恐るべく慎むべき限りにこそ。(『歴朝神異例』巻一・全集第六・五八頁)と。

興味深い事は、文政年間の著述『神道弁』や天保十年に物した『三大道弁』において、仏教や儒教を、神道の分派の如く規定し、包括主義とも評すべき一元論を主張していた守部は、右の引用にも明らかな如く、『歴朝神異例』の執筆を契機として、神仏隔離や排儒思想を明確に主張するに至ったことであろう。⁽⁴⁾それは、神道と他宗教との相違を明確に認識した証左であつたといえよう。

こうした宗教多元論的発想の萌芽、あるいは前述の如く、神霊の靈威(働き)に着目する視点に基づいて、守部の多神信仰論は、確立されるに至つたと思われる。それは三種の神器の解釈をめぐる宣長の学説に対する批判に窺われる。即ち、宣長は、八咫勾璽をして、「彼石屋戸段に、科^{オホセテタマノヤノニ}玉祖命^{ニシメ}令^ラ作て、眞賢木の上枝^{ホツエ}に取着し玉と、科^テ伊斯許理度売命^{ノニ}令^メ作て、中枝^{ナカツエ}に取繫し八咫鏡^{ヤタカガミ}となり、当時是等物を用ひて、大御神を招禱奉^{ラキリ}し故に、遠岐^{オキ}し璽鏡^{タマカガミ}とは云り、」(『記伝』十五之巻・全集第十巻・一五五頁)と主張し、八咫鏡と同様、天照大御神との関連に神璽の原由を見出し

た。以上の学説に対して、守部は次の如く反論したのである。

彼古事記に遠岐斯八尺勾瓊鏡とある遠岐斯は、瓊を隔て鏡に係る詞也。さらば遠岐鏡瓊とあるべきを、といはんやうなれど、此八尺勾瓊は、大御祖伊邪那岐命より天照大御神に授給ひし重き神宝なりければ、我御靈代の御鏡より下には属がたき運びなり。故最上に先置て、次の二種には及鏡剣とて、及字を加て隔たるを思ふべし（『日本書紀』天孫降臨章第二の一書参照―筆者注）若彼石屋戸時の物のみならんには、彼時に予も剣も有つれば三種ともに皆其時の具をこそ用ひ給ふべきものなるに、いと別時の草薙御剣をしも加へ給ひたるを以ても、其第一は伊邪那岐皇祖の御靈実、第二は天照大神の吾御靈実、第三は御誓に生坐し忍穗耳尊の御片親と坐、須佐之男大神の御靈実として、天津御璽とはなし給へるにこそはありけれ（『歷朝神異例』卷三・全集第六・八八、九頁）。と。

即ち、三種の神器を、それぞれに独立した個別の神々の御靈実と規定し、その認識に従って、神器に託された信仰的な意味を、それら神々の異なる御靈実を皇御孫が継承することによって、神々の御稜威が発揚され、皇統が守護・維持されることに見出したのである⁽⁵⁾。

こうした守部の多神信仰的発想は、日本書紀注釈書『稜威道別』に示された神典解釈法により一層顕著に示された。ちなみに、『稜威道別』の稿本は、天保四年に執筆された『温源録』以降、凡そ十五年の歳月を費やして、度重なる改訂が加えられるが、天保十五年以降に、始めて加えられた「略言含言大概」という「神秘五箇条」の第四条は、その原則を最も明確にするものである⁽⁶⁾。守部に拠れば、古伝承は上代に於いて単に朝廷の私物として存在したのではなく、おしなべて広く婦女子をも含む人民によって口承されてきた。その過程に於いて、誰しも自明の事柄は省略される傾向にあったのである。神典は、そのように口伝えで語り継がれてきた古伝承を筆録したものであるが故に、神典の内容を正しく理解する為には、省略された事柄を補わなければならないのである。こうした「略詞」の原則に従つ

て、守部は、天孫降臨を、天津神諸々の御意思であつたと見るのである。

彼御国依ノミクニヨザシの神勅は、高皇産靈尊、神皇産靈尊、天照大御神たちよりの大命なるに、あるは高皇産靈尊一柱のみ挙て天照大神を省き、又天照大神一柱を挙て高皇産靈尊を省ける、〈中略〉猶いはゞ、初めに天之御中主尊を挙て、古事記にも此紀にも、其大神の御事を再び申サざるも、皆皇産靈ミムスビと称すにこめて省けるなり。〈中略〉そもく此御国依シに就ては、伊奘諾、伊奘冉二柱尊の大命も、無ナくてはあるべからぬわざなるを、其レをも申さぬは、是レも省きてなり〔稜威道別〕卷二・全集第一・四二頁。と。

以上、『歴朝神異例』の執筆を契機として、それ以降の守部の神学に通底しているのは、修理固成の営みを、根源神の御意思に基づき、当該神の分霊によるものと見る「一即多」の発想に従うものではなく、造化三神を始めとして、諸々の独立した個別の神々の御業や御意思を通じて成就されるものと認識する発想であつた。そうした発想は、すでに指摘した如く、造化三神に対して抽象的・観念的な解釈を退け、神霊の本質を、神霊の現実的・具体的な靈験（御稜威）に見出した守部の着眼点に、根差すものではなからうか。

二、豊受大神敬祭説

神道を多神教と見る場合、最高至貴と称される天照大御神は他神との関係に於いて、いったいどのような位置づけられるのであろうか。この問題を改めて問うてみることも、多神信仰の論理を明らかにするにあたり、肝要であると思われる。ちなみにこうした問題をめぐり、重要な示唆を与える学説として、本居宣長が彼の最晩年の著述『伊勢二宮さき竹の弁』において主張した、伊勢の外宮祭神豊受大神をして「高天原タカマノハに於て、天照大御神の重く祭らせ給ふ、

御食津大神」(ミケツオホカミ) (全集第八卷・四七五頁) であるとの学説(以後「豊受大神敬祭説」と称す)は傾聴に値するものであったと思われる。

周知の如く、豊受大神の御神徳をめぐって、中世に編纂された「神道五部書」は、両部神道や陰陽思想等の信仰理論を受容し、二宮一光説等、様々な議論を展開せしめた。それは、豊受大神が内宮御祭神の天照大御神と同等もしくははより一層勝る神格であることを論証するものであった。しかし近世に至り、国史官牒主義を旨とする吉見幸和は、「神道五部書」を偽書と判断し、豊受大神をして、天照大御神の御饌に奉仕する「膳部神」と規定した。一方、幸和の学説に対して、宣長は豊受大神の食物一切を司るその御神徳を尊重する立場に従って、古事記天孫降臨之段や「外宮儀式帳」に示された皇祖神の託宣に基づく豊受大神の外宮鎮座伝承⁽⁷⁾、あるいは現実の神宮祭祀に確認される外宮先祭等を論拠として、豊受大神をして、高天原に於いて天照大御神の敬祭する神であると主張した。以後、こうした宣長の学説をめぐって内宮権禰宜益谷末寿(『内宮外宮弁略解附録』等)と外宮権禰宜橋村正兌(『外宮儀式解』)との間で、賛否両論の議論が展開したのである。⁽⁸⁾

「豊受大神敬祭説」をめぐる、こうした論争を概観すると、賛否両論に分かれた論者による、豊受大神の神位をめぐる議論には、それぞれ視点の相違を顕著に窺うことができる。それは、敬祭説を否定した益谷末寿がもつぱら文献至上主義とも評すべき立場に立脚して、敬祭説を裏付ける文献上の明確な証拠のないことを、逐一指摘したことである。即ち、

此神(豊受大神―筆者注)を祭り給はむ事はいとよしありて聞ゆる事にはあれともすべて上代の事説むには古伝のたしかなる証有事ならではいさゝかのいひさまをも露ばかりおしはかりには申まじき事なれはかにかくに此神は大御神の祭り給ふ神なりとはさだめて申かたくなむ(『内宮外宮弁身禊海』上之巻・三八オ、ウ)。と。

一方、宣長の敬祭説を肯定・展開せしめた橋村正兌は、『古語拾遺』に示された「天照大神者惟祖惟宗尊無^レ二、因自余諸神者乃子乃臣孰能敢抗」の一節を念頭に置きながら、「凡て神の御上は文字出来て後の書籍につきてとかく申すべき事に非ず。神代の旨を考ふべし」（『外宮儀式解』一之巻・増補大神宮叢書6所収・五〇頁）と主張し、豊受大神の神位をめぐって、内宮と外宮とが並立して神宮を構成しているとの視点に従い、以下の如く論じたのである。

万物の祖とも仰ぎ奉るべき御功德の限なく尊く坐せる伊邪那岐、伊邪那美二柱大御神も、其始は其別宮なる月読宮院内にましくて、宮号も無かりしを、貞観十三年八月宮号を授給へれど、今なほ別宮の列に坐まし、又其月読尊の天照大御神と共に、大御父尊の左右の御目より生まして、奇なる御徳ましませば、此兒亞^{ミコツケリ}日と詔し、ばかり尊く坐も、永く別宮の列にまします物を、貴きや豊受大御神は其鎮坐し始めよりさる列にもまします、かの諸神最貴大御神に迎へ奉られまして、その尊無^{ノモトモタフトキ}二も、今一有る如く孰能敢抗も能抗らる、如く、宮号さへ始より有て、しかも内外と相対ひますのみならず、月読尊さへ同く別宮に属たまひて、公にも内外一宮の如く、神宮とも大神宮と称へ給ひ、云々（同前五〇頁）、と。

即ち、正兌の云う「神代の旨」とは、記紀の古伝承のみならず、別宮をも網羅した現実の神宮宮社の在り方といった視覚的なものにも表出されているものであった。筆者は右の正兌の考証をまさしく卓見であったと考える。なぜならば、所謂世界宗教は、教祖の教えに根差し、言語を信仰の中心的な表出形態として、民族の境界を越えて伝播するのに対して、民族宗教としての神道は、その宗教構造を根本的に異にし、言語のみならず行為（神祇祭祀）や社殿の在り方といった視覚的なもの等、当該信仰内容を表出するにあたり、多様な表出形態がそれぞれ重要な役割を果たしているからである。その意味に於いて、文献に確証を見出せないことを理由として、「豊受大神敬祭説」を否定した末寿の見解に比して、筆者は、宣長や正兌の考証に賛意を表するのである。

とりわけ『豊受大神敬祭説』は、多神信仰の論理を考えるにあたり、重要な示唆を与えるものであろう。なぜならば、宣長も正兌も、豊受大神を敬祭する天照大御神が八百万の神々の最高至貴であることを、些かも疑ってはいないからである。つまり『豊受大神敬祭説』は、天照大御神でさえも、森羅万象一切を司る完全無欠の絶対神ではあり得ず、それ故に、五穀を始め食物一切を司る豊受大神の御神徳を尊崇し、敬い斎奉ったということを物語っているのである。それは、異なる職能を備える個別の神々が、相互に秩序を形成し、修理固成の営みに参与するといった神道信仰の核心を示すものではなからうか。

三、神と人（新嘗祭の理念）

これまで、本居宣長・橘守部・橘村正兌といった国学者の主張する、個別神格の固有性を明確にする学説に着目してきた。それは、神霊の具体的な御稜威（働き）や神霊を奉斎する社殿の在り方といった着眼点に従って、多神信仰としての神道の特質を明らかにするものであった。そこで、次に、視点を変えて、多神信仰における神々と人との関係をいったいどのように規定できるのか、といった問題を取り上げてみたい。

筆者は、この問題に関して、古道を明確にするにあたり神祇祭祀の重要性を認識していた平田篤胤の学統を受け、『延喜祝詞式』の詳細な注釈を成し得た鈴木重胤の学説、とりわけ新嘗祭（大嘗祭）の理念をめぐる解釈が重要な示唆を与えるものであると、考えている。

そもそも、記紀の古伝承をして神代の実事と認識し、それ故に、現実に斎行される神祇祭祀は、そうした神代の古伝承を、歴史的な淵源とするものである、と認識していた重胤は、とりわけ『古事記』の須佐之男命の御荒びの段や

『日本書紀』宝鏡開始章に確認される天照大御神が大嘗（新嘗）を御自ら聞食されたとの記事に着目した。なぜならば、高天原での天照大御神の御業は、まさしく九月に斎行される神宮の神嘗祭とその二ヵ月後に宮中にて斎行される新嘗祭（大嘗祭）との歴史的な理由に他ならないからである。⁹⁾こうした認識を前提として、「祈年祭詞」に示された「荷前者。皇太御神^能大前^爾。如横山打積置^氏。残^乎波平聞看」の一節を、重胤は次の如く解釈するのである。

残乎波平聞看は、皇太御神の大前に荷前の初穂をば、九月の神嘗祭に横山の如く打積奉置て称辞竟奉給ひ、其余をば皇御孫命の新嘗に聞食し、天下の兆民にもたまはせむとの意なり（『延喜式祝詞講義』三之卷・国書刊行会版第一・二八一頁）、と。

注目すべきは、天皇が新稲を天照大御神に供することを核心とする九月の神嘗祭に対して、新嘗祭は、天皇（皇御孫命）が新穀を御自ら聞食されることを神事の中核であると解釈していることであろう。とりわけ『延喜式祝詞講義』の大嘗祭の条では、前述の神話伝承に示された天照大御神の御業に言及した後、一層明確に以下のように主張するのである。

天照太御神の大御身自天津宮に為て、新稲の大御食及新釀の大御酒を聞食し始させ給へるなるが、此時に諸の天神等も相當に預らせ給へりし者なり、中臣寿詞に月内^仁日時^遠撰定^旦、獻^留悠紀主基^乃黒木白木^乃大御酒^遠、大倭根子天皇^我、天津御膳^乃長御膳^乃遠御膳^止、汁^仁実^仁赤丹^乃穗^仁所聞食^氏、豊明^仁明御坐^旦、天津神^乃寿詞^遠、称辞定奉^留、皇神等^母千秋五百秋^乃相嘗^仁、相宇豆乃比奉^利、堅磐常磐^爾斎奉^利、伊賀志御世^仁榮^{志女}奉^利云々と有るを考るに、天皇の御聞食す御方を主と為て、神等の相當に預給を客と為るなれば、高天原にて事始給へる任に、其則を改易させ給ふ事無を知べし（『延喜式祝詞講義』十二之卷・同前第二・五四四、五頁）、と。

一般的に、宗教儀礼において、崇拜対象と人との関係は、もっぱら崇拜対象を主として、当該対象に対して人が奉

仕することを儀礼の中心とするものであろう。しかし右の重胤の学説に従うならば、とりわけ大嘗祭（新嘗祭）は、高天原に於ける天照大御神の御業と同様、天皇（皇御孫）が御膳・御酒を聞食されることを「主」として、大嘗祭に斎奉る祭神は「客」として、それぞれ位置づけられるのである。ちなみに重胤は「相嘗」に関して、「今も古も然にて神事を行ふに就て祝事を成し、また祝事に就て神を祭る事常に多かり、然れば此も然にて天皇の新嘗聞食す祝事に就て相嘗の神を祭らせ給ふなり、相とは相殿相作相伴などの如く、其主たる者と共に並ぶ由なるを思ふ可し、然れば神と君と饗を共に為給ふ由なりけり」（『中臣寿詞講義』下巻・国書刊行会版・二五一頁）と規定した。かくして、重胤の考証に従うならば、神事における、客体（神々）と主体（天皇・人）との関係は、まさに対等のものであり、神事というものは、主体の側の営みに起因するものであると理解できよう。

恐らくは、神祇祭祀の分析を通じて得られた、こうした神と人との関係を念頭に置いてのことであろう、重胤は、天津神諸々より伊邪那岐命伊邪那美命二柱神に下された「修理固成」の神勅を、以下の如く解釈するのである。

此即此二神の賜る所の賦命に為て、神にも人にも事業有る本縁なり（中略）凡て天地問の事能く成せりと云べく、能く成れりと云ふべからず、神は人を賛けて天地造化に功を施し人は神に受けて天下経世に徳を致すべき物と定め給へり、是以て宇宙の事、善惡正邪吉凶損益有るなり、修理固成の用無くば神も人も無用の長物と云べし（『延

喜式祝詞講義』一之巻・前出第一・六四頁）、と。

つまり、我が国の修理固成という神道信仰の課題に対して、神々の尊嚴を明確にしつつ、そうした神々と人との存在価値を同質のものと規定したのである。その神学は、人を「神の生みの子」と規定する神道の根本理念に則するものであると同時に、一神教とりわけキリスト教にみられる創造主と被造物との存在価値を根本的に異にする信仰とは、著しい相違を示すものではなからうか。⁽¹⁰⁾

四、常世長胤の神学

以上、近世の国学者の信仰論理に見出される多神信仰的発想を確認してきた。そこで本稿の最終節にあたり、そうした近世の学説を継承・展開せしめ、近代に活動した国学者の学説に着目して、多神信仰の特質について改めて検討してみたい。

『神祇官沿革物語』『神教組織物語』の著者として知られる常世長胤は、慶応二年（一八六八）に篤胤の没後の門人となり、明治維新後は、宣教使に出仕した。明治二年宣教少講義生、同三年大講義生となり、同五年には芝大神宮祠官に補任され、その後、同十二、三年の頃、神道事務局生徒寮教師となった（明治維新『神道百年史』第五卷・神道文化会・昭和四一年・四七四頁）。こうした経歴を持つ長胤は、明治十一年頃から顕在化した所謂「祭神論争」に^①関与し、伊勢派に属しつつ、千家尊福を中核とする出雲派の主張する大国主神幽冥主宰神説を、明治十二年に物した『小汀之論』（国文学資料館蔵・マイクロフィルム資料）において、明確に峻拒する固有の学説を主張した。ここに、果たして長胤の学説が多神信仰的発想を示していたのか、否か、といった問題を検証するべく、当該書に従って分析してみたい。

はじめに、大国主神幽冥主宰神説の最も明確な典拠となった『日本書紀』天孫降臨章第二の一書に示された大己貴神に対する高皇産靈命の勅命、「夫汝所治顕露之事。宜^ニ是吾孫治之。汝則可^三以治^二神事^一」をめぐっての長胤の解釈を確認しておこう。

汝^{イマシハ}則^{ベシ}可^三以^{テシラス}治^二幽^{カクレタルカミノコトヲ}神^ハ之事^一は。今の版本にたゞ可^{ベシ}以^{テシラス}治^二神^{カミノコトヲ}事^一とのみあるは。幽と之字とを脱^{オト}せるにて旧事本紀に。汝^{イマシハ}則^{ベシ}可^三以^{テシラス}治^二幽^{カクレタルカミノコトヲ}神^ハ之事^一と有るを以て思ふに。顕露之事^{ムカヘ}に^ニ対^ニて置^ニし字なれば。此処も幽神之事と四字ありけむを後に写し脱せること決ければ。此を思ひ得て補へるなり。へ中略へさて其幽神之事とは次に云ふ

如く。大己貴命の天上の日隅宮に到り坐して。幽世に在りながら。幽世の神等を齋き^{イッマツ}祀るべき御職制を宣別給へる神勅なり（三ウー四ウ）。と。

即ち、高皇産靈命の神勅に従い、大己貴神をして、幽冥主宰の神と規定するのではなく、すでに幽世に鎮まる神霊を齋き祀る神と位置づけたのである。ちなみに右の論証には、『日本書紀』の版本に示された「以治^ニ神事」は、本来「治^ニ幽神之事」と記されていたことを主張する以外に、その明確な論拠は示されていない。むしろ「治」との言葉を、どのように解釈するのか、といったことが問題となるだろう。長胤は云う。

斯^{シラサム}て治^ニ幽神事^ヲとある治字は古事記大物主神の現れ坐る処に。能治^ニ我前^ヲ者云々。然者治奉之状者奈何。また垂仁天皇紀なる倭大神の御誨に。皇御孫尊治^{ハラスメ玉ヘ}葦原中国^ノ之八十魂神^ヲとある治字と同じ意にて。専ら神等の御前に侍て能く祭り治るを云ふなり。但し此治字は。下たる公民を治るにも通はして用ゐる来し字なれども。此処には正しく御親らより上たる神等の御前を祭り治ることに当たるを思ふべし。抑大己貴^ノ命此顯世^{サカリマシ}を離坐て。御親は天上の日隅宮に到て司り給ふ幽神事は。〈割注中略〉何にといふに。幽世に在ながら幽世の神等を齋き祀り給ふ御職ならむと所思たり（二十オーウ）。と。

即ち、長胤に拠れば、同じ幽世に鎮まる神々には「深淺厚薄尊卑輕重」の差別があり、天之御中主神を頂点として、神位の高い神は低い神より祀られ、神々のヒエラルヒーを構成しているのである。かくして「此大己貴^ノ命の天上^{アメ}の日隅宮に坐て。幽神之事を司り給ふも。主と齋き祀るべき神等のおはしますが故なることを能く弁へ。又其幽神之事を司り給ふ大己貴^ノ命をば。天^ツ神の詔命の隨に。天穗日命^ノの齋き祀り給ふ。奇^{クシ}く妙^{タヘ}なる謂^ヲを能く曉るべし。其は高皇産靈^ノ神の詔命に。幽神之事とあれば幽神之事の例を以て其義を解の外はあるべからず」（二三ウー二四オ）。と主張したのである。

確かに当該書『小汀之論』には、「譬へば産霊大神は。天御中主神の詔命を受給ひ、又伊邪那岐大神は。産霊大神の詔命を受て。物し給へる」(十五才)との天之御中主神を神々の系譜の頂点として位置づけようとする発想を確認できる。しかし、右の物言いに従うならば、長胤の主張する祀る神と祀られる神との関係には、多神信仰を前提とした個別の神々の固有性(職能)というものを、指摘できるのではなからうか。

長胤の学説において、更に注目するべきは、大己貴命全体の御魂と和魂(大物主神)と荒魂(大国魂神)との関係をめぐっての神学であろう。宝劔出現章第六の一書は、大己貴命の国作りに際して、「干^レ時神光照^レ海忽然有^二浮来者^一曰。如吾不^レ在者。汝何能平^二此国^一乎。由^二吾在^一故。汝得^レ建^二其大造之績^一矣」と述べて、国造りを援助すべく大己貴命の幸魂奇魂が現れ、「日本国之^二三諸山^一」に鎮まることを望まれたことを伝えている。長胤は、当該幸魂奇魂が大己貴命の和魂、即ち大物主神であると規定し、その職掌を次のように明らかにした。

専ら荒ぶる事を常として。道に背き物を損^{ソナ}ふ国神^ツ〈割注中略〉又磐石草木水沫などの魂等なれば。其を賤めて物とは云へるにて。是則大物主神の御治に従ふ物と所思^{オボエ}たり。神祇令義解^{トハ}に。地祇者大神云々等類是也とあるは。此国土を常の御在所とし給ふ故に。地祇とは申せるにて。此国土につきてかゝる物等を主宰し給ふが故なり。此は上に挙たる神代巻に。大物主神の始て現れ給へる時の御誨に。吾ある故に。汝は〈汝は大己貴命をいふ也〉其大造之績を建^{サキミクマクシミタマ}ることを得たれ。吾は是汝の幸魂奇魂なりと宣へるを思ふべし(三十七才、ウ)。と。

即ち、大物主神との神名がその御業を示す如く、もっぱら未浄化な霊的存在を統御することにあると規定したのである。

一方、大己貴命の荒魂をめぐって、長胤は、垂仁天皇廿五年紀に確認される倭大神の託宣記事、即ち「天照大神悉治^二天原^一。皇御孫命專治^二葦原中国之八十魂神^一。我親治^二大地官^一者言^レ已訖焉。」に基づいて、その職掌を次の如く分析

するのである。

我親治^{ハラフサメムオホトコノツカサヲトコトステニヲハリヌ} 大地官^ニ 者言^一已^一 訖焉^ハ。則大和坐^ス 大国魂神^ノ。亦名^ハ大地主神^ノの御職制にて。其大地官は。いといと大なる事の極なり。其は大八嶋の国々嶋々處々に。在りとあらゆる。国魂神則地主神を。悉く主宰し給う官を宣へるなり。其よしは日本大国魂神。又は大地主神などある御名の意を以て。此神の御稜威^{ミイツ}のしるき由縁^{ユエヨシ}を曉るべし。大倭神社註進状に。伝聞^{ヘク}倭^ノ 大国魂神^ノ者。大己貴神^ノ之荒魂^{ナリ}。与^ト 和魂^ニ 戮^セ 力^{ビテ} 一^レ 心經^{ヲツク} 宮^{リテ} 天下之地^ヲ。建^{タツルコトヲエタリオホヨソ} 得^ニ 大造^ニ 之績^{ノイタハリヲテ}。在^ニ 大倭豊秋津国^ニ 守^リ 国家^ヲ。因^テ 以^テ 号^ヲ 曰^ス 倭^ノ 大国魂神^ト。亦曰^ス 大地主神^ト。以^テ 八尺瓊^ヲ 為^{シテ} 神体^ト 奉^ル 斎焉^キ。とある大地主神是なり。〈割注中略〉さて和魂と力を合せて心を睦ぶとは。彼和魂大物主神と御力を合せて。彼大己貴命の天下^ノを経営^{ツクリ}給へる時の。勞^{イタクキ}を助守^ケ給へる趣なれば。此荒魂^ノ 大国魂神^トも。最早^{イト}く別れて幽世^{カクリヨ}にありしことは知られたり(五二ウー五三ウ)。と。

長胤の学説において、興味深い事は、こうした国魂神を主宰することを職能とする大己貴命の荒魂である倭大国魂神を、大己貴命とは全くの異なる神として規定していることではなからうか。即ち、「抑此神も其始は。彼大己貴命より別れ給へる荒魂神なれども。其御所^{ノミシツザ}為に至りては。却て全体のかたよりは遙に勝て。己命^{イトハヤ}より最既^{アレマシ}く生坐^シて。特に御功績^{ミイサヲ}ある大八嶋の国魂神。又海原の神等に至る迄を悉く主宰し給うとは。いとも尊くいともかしこく。御稜威^{ミイツ}健き大神ならずやも」(六十ウー六一オ)。と主張する如くである。

ちなみに、すでに確認した如く大己貴命の現御身は、天上の日隅宮に鎮まり、幽世に鎮まる神霊を祭祀することを職能とするものである。一方、長胤に拠れば、『古事記』大国主神の国避条に、「此葦原中国者。随^レ 命既獻也。唯僕住所者。如^ニ 天神御子之天津日繼所知之。登陀流天之御巢^ニ 而。於^ニ 底津石根^ニ 宮柱布斗斯理。於^ニ 高天原^ニ 氷木多迦斯理而。治賜者。僕者。於^ニ 百不^レ 足八十垺手^ニ 隱而侍。」と示された如く、大己貴命は、自らの御魂を留め鎮める為に、

杵築大社を乞求めたのである。かくして長胤は、天上の日隅宮に鎮まる大己貴命の現御身と杵築大社に鎮まる御魂との關係を、「同神といへども。現御身と御魂とは差別ありて御所^{ミシツザ}為も等しからず。又同じ御魂といへども。既に別れて御在^{ミアラカ}所を別にし給ふ上はおのづから別神の如くになり給ひて。其御所為も等しからざるなり。されば中昔より神等に御位を授奉る事の始りて。神等に人臣の位階を奉りて。幽顯の隔を失ひ神と人との差別なきことは。少^{イサ}か論ひありといへども。既に御在所を別にし給ふ上は。たとへ同神にても二位を授け奉る社もあり。又五位を授け奉る社もありしは。宜^{ウベ}なることにて。朝廷には別神別社と御覽し給ふが故の證なり」(二六ウー二七オ)と分析した。

すでに大己貴命とその荒魂である倭大国魂神との相違をめぐる長胤の見解を確認したが、大己貴命とその荒魂、そして和魂(大物主神)とを別神と位置づける長胤の思考にも、右の現御身と御魂との相違を、神霊を祀る所在の相違に基づいて、論証しようとする同様の信仰の論理を確認できる。即ち、

なほ神名式に。大神大物主神社〈名神大月次相嘗新嘗〉大和坐^{ニス}大国魂神社三座〈並名神大月次相嘗新嘗〉杵築大社〈名神大〉とありて、和魂と荒魂は名神大月次相嘗新嘗の祭にも預り給へども。杵築大社はたゞ名神祭式に預るのみなるを以ても別神たる徴と云ふべし。其は既に別れて別神の如くになり給ふ上は。御所為も等^{ヒトシ}からざる事は上に云ふ如し。譬へば別魂の御稜^{ミイッ}威優れて。現御身の御稜威の劣れるがあり。〈割注中略〉また現御身と全体の御魂の御稜威優れて。別魂とます荒魂和魂の御稜威の劣れるもあれば。其神其事実の伝に依りて弁へ曉るべき態なれば一向には定めかたきものなり(七〇オー七一オ)。と。

ちなみに、平田篤胤は、伊邪那岐命の御霊が禍津日神(荒魂)と直毘神(和魂)とに別れ、当該荒魂・和魂は、同時に天照大御神と須佐之男命との荒魂・和魂であると主張し、異なる神霊の同神説を主張している(『古史伝』六之卷・名著出版版全集第一卷・三五〇頁)。かかる篤胤の学説と、右の長胤の学説とを比較すると、あくまでも長胤は、神霊を

奉斎する神社の相違に着目する視座に従って、たとえ同一神格の和魂・荒魂であつても、それぞれの個別性を明らかにしているのである。かくして長胤は、神霊を奉斎する現実の神社の相違を重視することによって、個別神格の独自性を明らかにした。それは、まさしく多神同時信仰を示すものではなからうか。¹²

おわりに

以上概観してきた国学者の学説は、彼らが研究対象とした神道信仰を表出する様々な形態、即ち、神話伝承（言語）や神社、とりわけ宮社の在り方（視覚）、そして神祇祭祀（行為）の理念は、そのいずれもが多神同時信仰を示すものであるが故に確立されたものであろう。こうした諸学説に限定して云うならば、現実存在世界の根底に普遍的な一なる真理を見出し、多様な霊的存在は、そうした一なる真理の具体的な顕現であると認識する「一即多」の発想法とは相容れないものであることも、明白であらう。恐らく、彼ら国学者の学説に共通しているのは、神々に於ける、個別存在の独自性や固有性というものを重視しながら、現実存在世界の修理固成という全体的な課題に対して、それら個別存在がいったいどのように秩序を形成し、そして関与するののかといった問題を、異なる着眼点から論じているのではなからうか。換言すれば、神道信仰の課題とは、それぞれに多様な職能を備える人の力を超えた神々の御稜威（働き）を、人が個別に畏み敬い、且つそうした神霊の御業と調和しながら生を営むことを通じて、生成発展を実現することにあるのだらう。その意味において、重胤の学説に顕著に窺われる如く、神祇祭祀とは、まさに、そうした神々と人との調和を実現せしむる宗教行為なのではなからうか。

註

(1) 安津素彦氏は、平田篤胤が天之御中主神をして、「宇宙の主宰神」として見做していたこと、あるいは明治以降においても浦田長民が「キリスト教中心の宗教観」を前提として、「天照大御神を中心とする一神即ち多神説」を唱えていたこと、更に飯田武郷は八百万神々をして、天之御中主神の分霊であると認識していたこと等を、紹介している（『多神教の論理』・『國學院雜誌』通卷八八三号・昭和五五年）。

なお上田賢治氏は、篤胤が開闢神話を理解するにあたり、西洋から移入された天文学の知識を導入し、天之御中主神をして、宇宙の紫微宮、北斗星の神、万物の主宰神と規定した原因について、「開闢神話を、文字通り宇宙開闢の事実経過を伝承したものとする視点」を篤胤が採用していたことに見出している（『神道信仰に見る唯一神教的傾向』・『神道神学論考』所収・平成三年）。

また上田氏は、本居宣長の産巢日神・禍津日神信仰に、「一即多」の発想を確認できることを、指摘している。その顕著な事例は、「記伝六之卷」に『倭姫命世記』を典拠として主張された、天照大御神の荒魂を八十禍津日神とする同神説である（『禍津日神考—本居宣長の神学—』・『神道神学論考』所収・平成三年）。

(2) 拙稿「本居宣長の神観念」・『神道学』第一四九号・平成三年参照。

ちなみに、幕末の国学者鈴木重胤も、平田篤胤と同様、天之御中主神を宇宙の主宰神と規定し、神々の系譜を論ずることに限定して、「一即多」の発想を受容していたことは、開闢伝承を理気陰陽説に従って、次のように分析していることから窺える。

古昔天地の未生りし時、天之御中主神と申す大御神、元より始無く大座々けるが、無為にして自然に行はるゝ大御徳坐り、其は陰陽の元気の相氤氲ぶにて、其晋り出る気は高御魂神の御徳と為り、感する気は神魂神の御徳と為り分たるが、云々（『延喜式祝詞講義』一之卷・前出第一・六三頁）と。

ただし、こうした解釈が八百万の神々をして天之御中主神の分霊と規定するものではなかったことは、「神道五部書」に確認される豊受大神と天之御中主神との同神説を明確に峻拒していることから、明白であろう。即ち、

又外宮方よりは、豊受大神を御饌都神と申すは、御食物を主宰めす神と申す事なるを、其にては飽ず思えて元氣水徳神なりとして天之御中主神よ国之常立神よと云ひ闇まして、太御神宮の上に強て巧めるなど、此も彼も伊勢両宮は朝廷

より殊に尊崇奉給ひ、天下蒼生の仰ぎ依る所なるを忘れて、恐くも神を活物として多く利を射むと為る姦ましき禍心より起れる私心なれば、太御神等の大御心に叶奉らぬ事は云まくも更也（『延喜式祝詞講義』三之卷・同前・二六一頁）と。

(3) 拙稿「橘守部の神理解」・『神道宗教』第一八四・五合併号・平成十四年、註五参照

(4) 弘化二年（一八四五）に成稿した『稜威雄詰』は、国儒論争に終止符を打つべく、儒者の著述のみならず漢籍をも広く傍証し、その所論を難詰するを以つて、神隨の大道が真の道であることを論証せんとしたものである。本書卷二には、儒教の天命思想を批判する次の如き物言いを確認できる。

異国は彼海月成漂蕩し土壤の不浄、潮沫と共に流行て、自然所成国にし有ければ、其人種も又自成出て（神の御末裔と云は只一人もなく、皆悉く凡人のみ也。故国初より定れる主と云はなくして、禽獸と等しく。一列に上もなく下もあらざれば、唯其時々猛き者が国を奪て、威を奮ひ来ぬ。其同じ国賊中に、長く己が物に為んとて、君臣義と云ことを作出て、（是を聖人と云）天命と云物に託け、左や右と論じつれど、固より謀計なりければ用る人もなく、云々（全集第六・三五三頁）、と。

(5) 『歴朝神異例』卷三には、次の一節を確認できる。

かくて其三種の内、伊勢大神の尊く坐ことは申すもおろかなりけれど、猶其次第は伊邪那岐命（勾玉）天照大御神（御鏡）須佐之男命（神劍）とついで伝えて、勾玉は親しく、御鏡は貴く、御劍は武く坐々て、御徳用も又おのづから其神達の大御魂に随ひ給へるも、靈しく奇しく尊とからずや（全集第六・九〇頁）。と。

(6) 守部の著述稿本の執筆時期など、その詳細については、拙稿「『顕生魂』説の原由——橘守部の神学——」・『明治聖徳記念学会紀要』復刊第三八号・平成十五年参照。

(7) 念のため、「外宮儀式帳」に示された第二二代雄略天皇に下された天照大御神の託宣を、ここに引用しておこう。
吾高天原坐^氏。見^志真岐賜^志處^爾志都真利坐^奴。然吾一所耳坐^波甚苦。加以大御饌^毛安不聞食坐故^爾。丹波国比沼^乃真奈井^爾坐我御饌都神等由氣大神^乎。我許欲^止誨覺奉。と。

(8) その詳細については、拙稿「豊受大神敬祭説をめぐって」・『神道宗教』第一九九・二〇〇合併号・平成十七年参照。
ちなみに、宣長との密接な学的交渉のあった中川経雅を始めとして、国学の学統を継承する益谷末寿や橋村正兌、あるいは「神宮典故研究の秘鑑」とも評される『神宮典故略』を天保期に物した蘭田守良、更には幕末から明治にかけて神

宮の古儀復興に尽力した御巫清直といった神宮学者の学説には、宣長や篤胤の学問に確認される「一即多」の発想に基づく出自の異なる神を同一視する同神説を見出すことはできない。

とりわけ、『倭姫命世記』を典拠とする天照大御神の荒魂（荒祭宮）を禍津日神とする宣長の学説をめぐって、中川経雅を始めとして藺田守良、御巫清直は悉く峻拒し、殊に清直は、「古事記伝ニ此邪説ヲ古伝ナリト謂ヘルヨリ、古学者流ノ典故トスルハ無稽ノ至ト謂フヘシ」（『太神宮本記帰正鈔』巻第六・大神宮叢書『神宮神事考証』前篇・神宮司庁・三一〇頁）と激しく批判している。

こうした学説の相違をめぐるその背景については、云うまでもなく、神宮の故実を明確にすることを学的課題とした神宮学者は、所謂「古学者」に比して、神宮の故実、就中荒祭宮の創建や祭祀の在り方に一層通暁していたことに求められよう。換言すれば、それは、現実の神社（神宮）の故実がまさに多神同時信仰を示すものであったことの証左ではなからうか。

(9) 重胤は云う。

久代皇太神の皇御孫命の同大殿の内に大座坐し頃は、神物官物差別無し事、上に説る如くなる故に、朝廷と神宮と別れたる後も神代以来有来れる神事に於て、悉猶相同じきは当時其本一なりしが故なり、然れば朝廷の諸祭は皇太神の同大殿に在し、其制の遺れるなり、神宮のは久代朝廷にて祭らせ給ひし時の儀式の伝はれるなり、如此く其本一なるが故に、心を留めて彼此を比校るに、寔に高千穂宮にて天上の儀を移されしは斯なる可しと所思る事共少なからずなむ有ける（『延喜式祝詞講義』十三之卷・前出第二・八五頁）、と。

(10) 例えば、プロテスタントの組織神学者、ルードルフ・オットーは、諸宗教の崇拜対象の特徴を、主体の宗教感情に従って分析した「ヌミノーズ」に於いて、その第一の契機として「被造物感情」を挙げ、「一切の被造物を超えた当の存在（創造主―筆者注）に対して、被造物自身のむなしさに沈潜し、消え去ってしまうような被造物の感情である」（“Das Heilige”, S10.）と説明している。

(11) 祭神論争の概略は、『小汀之論』に「追加」として長胤自らその経過を記している。当該文章は、すでに藤井貞文によって『明治国学発生史の研究』（吉川弘文館・昭和五二年）の序論に翻刻されているが、茲に改めて引用しておく。

あはれ吾が神道事務局の神殿は。明治六年に。始めて東京芝に大教院を置ける時に。天御中主神。高皇産霊神。神皇産霊神。天照大御神を斎き祀しを。同八年に今の日比谷に遷し奉り。其後新に神殿を營建て。同十三年四月遷宮式を執

行ひし時に当りて。大国主神は地球幽政の大主宰にして。天下の諸神を統御し給ひ。又人民死後の靈魂をも審判し給ふ神なりとして。此神の御名を奉て。彼四柱大神等と並て齋ひ祀らむと申出たる教導職のありて。終に其説を広く天下に告げ知らせつゝ。同じ志の人々を次々に誘ひ集へて。専ら其典を行はむ事を議りたりき。然るに彼神にしてさる御所為のある事正史に徴もなき僻言を設けて。世を誣ひ大道の穢とならむ事を慨み憤る人人も多くして。天下教導職の議論二に別れて。互に教義を同くすること能はず。斯て十四年一月の末に至りて。互に云出けらく。此祭神を定むることは。恐くも天皇が朝廷の大御定を乞祈て。其詔命の隨に仕奉るべしと議定めて。直に其由を奏し奉りけるに。其二月廿三日の詔命に。改めて宮中に。被齋祭処の神靈を遥拝奉仕可致事とあり。又別紙には中央に賢所。左に天神地祇。右に歴代皇靈と認めて下し賜りしは。実に尊き大詔命なりかし。抑賢所と申奉るは。誰も知る如く。中古内侍所と称奉りて。太古より天照大御神を坐せ奉る所なること論ひなく。又天神地祇と。歴代皇靈は。明治二年の春。神祇官八神殿の左右に。坐せ奉りしを。当官を廃止給へる明治五年に。右の賢所の相殿に。遷し奉りし神等なり。されば此天神地祇の中には。大国主神も坐すと雖も。殊更に御名を表して。祀らしめ給はざる限は。彼地球幽政の大主宰。又人民死後の靈魂を。審判し給ふ神など云ふ説は。全く近頃の学者等の考に出たる誣説なること明らけし。其は此書を板に彫出す時に臨みて。かゝる尊き大御定を蒙りて。再び吾が道の大本の。明になりゆくことを。嬉しみ歡しみて。又こゝに追つぎて。しるし置くものぞかし(七十二丁オー七三丁ウ)。と。

(12) 祭神論争に於いて、平田国学の正統な継承者である平田鉄胤は、大国主神の表名合祀論に対して基本的に賛成の立場を表明した(『明治国学発生史の研究』・前出・六六頁)。しかし常世長胤は、平田門出身でありながら、すでに述べた如く神宮大宮司田中頼庸を中核とする伊勢派に属した。その事実の背景を詳らかにしないが、大国主神幽冥主宰神説を主張した篤胤と、当該学説を批判した長胤との神学の相違は、その理由の一つとして挙げられるのではなからうか。その問題はともかくとして、長胤が篤胤の忠実な学的継承者ではなかったことは、明らかであろう。