

明治初期における天之御中主神論

日本大学生産工学部講師

佐々木 聖 使

はじめに

明治初期⁽¹⁾の神社界は、天之御中主神を筆頭に造化三神を中心とした教義体制のもとで、大教宣布運動を展開した。なぜその中心が天照大御神ではなく、「耶穌教の造物主の如き宗旨上の本尊」⁽²⁾と揶揄された天之御中主神を中心にしなればならなかったのだろうか。

大教宣布運動の中心施設となった大教院・中教院では、天之御中主神・高皇産靈神・神皇産靈神・天照大御神の四柱の神が祀られ、運動の拠り所となった。この造化三神と天照大御神を中心とする神観こそ、江戸国学思想の到達点でもあり、明治神道界の新たな出発点でもあった。しかし、天之御中主神を中心とした神道は、わずか十年ほどで幕を閉じることになる。明治初期の天之御中主神論は、どのような特色と意味を持ち、なぜ急速に衰退していったのであるうか。本論はその点について、考察したものである。

天之御中主神は一瞬の光芒のなかにその姿を現わし、再び無窮のあなたに身を隠されてしまった。のこされた残像の中から、明治初年の天之御中主神の御姿を拝してみたいと思っっている。

一、天之御中主神論の発生

本居宣長が『古事記』を基本とした記紀神話の新解釈を示してから、国学者の間で新たな神話解釈が始まった。天之御中主神が冒頭に記載されている『古事記』をもとに、国学は神話的宇宙観や神々の役割・相関関係の解釈に、新たな地平を切り開くことになった。その契機に拍車をかけたのが、西洋の天文学や地理学、キリスト教の流入であった。十九世紀初頭、最先端の近代科学思想であった蘭学（特に天文学・地理学）を国学者が積極的に取り入れて、記紀神話の再解釈が試み始められている。当時禁書とされていたキリスト教書も参考にされた。

国学者が洋学を受容し始めることにより、日本のみの神ではなく、世界をも包み込む神の観念を発達させることになった。太陽を天照大御神の姿として拝する信仰は、古代からあった。しかし記紀神話のなかで、天照大御神は皇祖神としての性格を強く持ち、地球の一小地域に局限された日本の神として位置づけられていた。

近代天文学の新知識をもとに、天照大御神は太陽系の中心に坐す宇宙神としての位置づけと、皇祖神としての位置づけの両面を持つ神として解釈される必要があった。つまり普遍性と日本神話の特殊性3)というアンビバレントな性質の、両方を満足させる理論が求められるようになったのである。宣長が従来の神話解釈に含まれている非日本的な内容や思考法を「漢心」となづけて排除し、神話の本質のみを純化したのに対して、平田篤胤や平田派の大國隆正などは、むしろ逆に日本神話の正しさを立証するために、支那・印度・蘭学・キリスト教にその論拠を求める方向に反転してしまった。それは、この普遍と特殊の両面を矛盾なく解決する理論を求めたことに起因している。

だが、西洋天文学の示す宇宙は、さらに太陽系の外にまで広がりをもっていた。太陽系を超えた宇宙全体の知識や宇宙の創造者と記紀神話を、矛盾なく統一的に解釈する新しい世界観を提示することが求められるようになった。4)

天照大御神をも生み出した創造神、万物の始原者を記紀神話のなかに求めた時、天之御中主神・高皇産靈神・神皇産靈神の造化三神を、国学者たちがその宇宙観・世界観の中心に位置づけることになったのは、必然的でさえある。『日本書紀』の本文の冒頭に出現する国常立神では、近代天文学の示す宇宙を司る神名として似つかわしくなかった。「国」に局限されない、宇宙の中心の神、天の御中の主たる神こそが、その神名に最もふさわしかった。

二、天之御中主神重視の理由

明治になって、それまで一部の国学者の研究対象であつた天之御中主神が、神道界で注目されるようになった。⁽⁵⁾それにはいくつかの理由が考えられる。

第一の理由として、明治初年の神道政策や国学は平田系が主流であつた点が指摘できる。この周知の事実をここで繰り返す必要はないであろう。ただ注意を要する点は、篤胤の思想と平田派国学者の思想は同一ではないことである。天之御中主神観も同様で、明治初年の主流派は篤胤の思想そのものではなく、門人の説を加えた説になっている。⁽⁶⁾いづれにしる篤胤の思想や、平田系国学者の天之御中主神観の影響が、明治初年に強かつたためである。

第二の理由は、大教宣布運動を展開するために、神道の信仰をコンパクトにかつ体系的にまとめようとする傾向が出たことである。『古事記』の序列にしたがつて神々を系列化することが、標準的な基準として利用された。誰でも納得できる神道は、記紀神話に依拠せざるを得ないことは、今後も変わらないことであろう。国民啓蒙運動としての大教宣布運動で、煩瑣な神学を展開しても始まらない。『古事記』冒頭の造化三神と天照大御神の四柱の神を中心とした体系が、平田系の思想で重視されていたことにもよるが、単純化された啓蒙書では、冒頭に出現する神として重要な位置づけを与えられることになった。

第三の理由は、鎖国から開国に転換した日本が、西洋の列強の前では東洋の一小国であるとの現実を自覚したとき、「万国」の観念を受容しなければならず、日本の皇祖・天照大御神だけではなく、より普遍的な、始原的な神の存在が求められたためである。その普遍的存在者の下において、日本と西洋を位置づけることが求められた。確かに、万国を照らす太陽神として天照大御神は位置づけられていたが、それ以上の宇宙全体の中心、あるいは宇宙の創造神が求められることになった。

第四の理由は、出雲派の幽冥観に起因している。出雲派の顕幽論では、天照大御神と幽冥主宰神・大国主神が同格の立場で対比されてしまったために、顕幽を超越した存在として、天之御中主神が必要とされた。つまり、大国主神を幽冥主宰神として位置づけるためには、天之御中主神を存在根拠に置かなければ、天照大御神とは同列並に位置づけることができなかった。⁽⁷⁾

第五の理由は、朱子学的「天」の観念が国学者や神道家の血肉となっていたためである。国学者といえども、その素養は幼児期からの儒学が基盤になっている。篤胤は天之御中主神を人格神と解釈していたが、大国隆正や鈴木重胤らは、天之御中主神の普遍性を重視するあまり非人格神的に考え、再び朱子学の「理」と同一の観念を国学の中に導入してしまった。

天之御中主神が注目されるようになった第六の理由として、キリスト教の影響がある。国学者達は、十九世紀に入ると西洋の天文学のみならず、キリスト教も新知識として習得し始めた。洋学は、儒教や仏教の空理空論を排撃する知識として利用され、キリスト教の創造神話は『古事記』を傍証するための証拠の一つでもあった。大国隆正や伊能穎則・葵川信近・渡辺重石丸をはじめ平田系の国学者は、安易に天之御中主神とゴッドが同体異名であると主張している。まだ神道界全体のなかで天之御中主神の解釈が、確立していなかったことにも起因しているが、国学者の中にはキリスト教の影響を受けた者もいた。

幕末期以降キリスト教書が入手しやすくなり、また排耶を目的とした宣教使は、立場上キリスト教書の研究をせざるを得なかつたであろうし、さらに、明治政府がキリスト教政策を緩和したことで、公然とキリスト教書を使った研究や論を展開しやすくなったなどの環境の変化も無視できない要因となっている。しかし、キリスト教の影響を過大視し過ぎてはならない。平田系国学者が天之御中主神をゴッドと団体異名と主張しても、そのほとんどが非人格神的に解釈されているからである。

ところで、天之御中主神が注目されるようになったのは、別に神道・国学界だけのことではなく、仏教者にとつては排耶論・護教論との関連で、極めて重要な意味を持っていた。

仏教者の天之御中主神論は護教論の一環で論じられ、その主眼は排仏論の急先鋒・平田篤胤の排撃を目的としたものであった。仏教者は篤胤を批判することで、排仏論への反論を展開した。それは教理上の反論にとどまらず、平田国学の中にも含まれている耶蘇教的要素を指弾することで、平田国学に邪教の烙印を捺そうと企図したものである。特に篤胤が述べた天之御中主神の性格と耶蘇教の創造神の類似点に、過剰な反応を示している。当時の邪教・耶蘇教と平田神学を同一化することで、両者を共に葬り去ろうとした。

さらに明治初年に廃仏毀釈の洗礼を受けた仏教界は、邪教から日本を防禦する役割を仏教者自身が担うことを声高に喧伝して国家的有用性を主張し、廃仏の嵐の中で必至に護教せざるをえなかつた。そのため、耶蘇教排撃論と排仏論者篤胤批判とを、天之御中主神論の中で絡ませ、神道家に一矢を報いることで少しでも有利に仏教の護教体制を形成することをめざしていた。⁽⁸⁾ 天之御中主神は国学者の興味とはまったく別の観点から、仏教者にも注視され続けていたのである。

三、天之御中主神と天照大御神

平田篤胤以降の国学者は天之御中主神にそれぞれ独自の解釈をくだしていたが、国学者・神道家の間で統一の見解が形成されていたわけではない。

平田派随一の知識人であった矢野玄道が建築した「猷序詹語」には、国学者が持っていた新時代への基本的ヴィジョンが示されている。その建築の第一で、天之御中主神にも鎮祭すべき社を造営すべきであると主張している。

太安麻呂朝臣ノ語ニ、「乾坤初テ分ル時、參神作^二造化之首^一」ト御坐候通、天御中主大神及皇産靈大神（二柱）ハ、天地日月モ未ダ無リシ、謂ユル無始ノ時ヨリ、高天原（謂ユル北極紫微宮）ニ大坐々候テ、天神地祇ヲ始、天地日月星辰、凡テ両間ニ有ト有ユル万物ヲバ、悉ク御鎔化^レ鑄造^レ被^レ遊候大御神ニ坐々、就中、皇産靈大神ノ御宮ハ、宮中畿内ヲ始テ、天下ニ数多御鎮座候ヲ、天御中主大神ノ其ト、^二慥ニ崇奉^一シ宮社ノ無^二御坐^一ハ、甚遺憾ノ至奉^レ存候。大神宮ヲ、温明殿ニ御奉祀被^レ遊候如ク、右三柱ノ大御神、伊邪那岐・伊邪那美神、伊勢両大神、熊野大神、天忍穗耳命、及筑紫ニ天下^レ治看^三三柱ノ天皇^一、マタ神武天皇ヲ始奉テ、御々世々ノ天皇等ヲバ、宮中及東山ノ上ニ、淨地ヲト^二定テ、^一殿ニ鎮奉リ玉ヒ云々、（傍点筆者、以下同）。

明治初年の神社政策は、矢野玄道の建白がそのまま実行されたわけではない。天之御中主神を祭神として祀る新たな信仰は、皇祖天照大御神との関係をどのように解釈し、どのような国家祭祀をめざすのかが明らかに示されなければならなかった。この大事な政策課題が解決してから四柱の神の奉斎が行なわれたわけではなかった。そのために、平田派とは別のグループの中から、伊勢神宮の宮中への遷座論がでてきた。神宮少宮司浦田長民が四年八月、神祇官奏任出仕を仰せ付けられて上京したのとほぼ時を同じくして、その動きが顕在化している。神祇官・神祇省を「心

ノ儘⁽¹⁰⁾」としていた神祇大輔福羽美静は、神宮遷座を神祇省をあげて推進することになった。⁽¹¹⁾福羽等神祇省首脳部は、伊勢神宮を宮中に遷座して天皇親祭による祭政一致を実現し、さらに神祇省を廃して教部省を設置する政教一致の実現をめざしていたのである。福羽は、師大国隆正の天照大御神中心の神祇制度を確立しようとしていた。そこには、天之御中主神や幽冥観に重きを置く平田派への対抗意識もあつたに違いない。

神宮の遷座、教部省の設置をめぐる福羽等が積極的に動いていたころ、左院が教部省設置の建議を提出した。三種の神器を「悉ク宮中ニ安置」し、教部省の設置を献策しているその中に、天之御中主神と天照大御神の位置づけを、左記のように述べている。

神祇省ヲ廢シ教部省ヲ被置候事

左院建議

四年十一月二十二日

恭シク惟ミルニ、天御中主神ハ、開元造化ノ主神ニシテ、天照太神ハ、我皇上ノ祖神、爾來数千百年、皇統連綿絶ヘスシテ今日ニイタルハ、是我国体ノ万邦ニ卓絶スル所以ナリ、「中略」伏テ惟見レバ、三種ノ神器ハ則天照太神ノ親シク皇孫ニ授ケ給フ至重ノ神器ナレハ、宜シク之ヲ悉ク宮中ニ安置シ奉リ、皇上親シク齋祀ニ管シ、宗廟社稷ヲ敬重シ給フ事、是即今ノ要道ト奉存候、因テ其条件ヲ掲ル事左ノ如シ

- 一 天照太神ノ神殿ヲ禁城ノ中央ニ造立シ、国家ノ大事ハ神前ニ於テ議定スヘキ事
- 一 伊勢神廟ニ安置シ奉ル処ノ神鏡ヲ宮中ニ移シ奉リ、三種ノ神器合一シテ天照太神ノ神勅ニ基ク可キ事
- 一 (二三箇条省略)
- 一 天御中主神ヲ以テ開元造化ノ主神トシ、天照太神ヲ以テ皇上万世ノ元祖ト可奉仰事
- 一 (教部省設置の理由など二三箇条省略)⁽¹²⁾

本来ならば、教部省の設置や神宮遷座を求める建白には、天之御中主神と天照大御神の関係づけを一項目設けてま

で書き込む必要はないであろうが、天之御中主神を重んじていた平田系を支持する政府要人への説得の必要があったのであろうか。

神宮遷座を目的とした福羽等の天照大御神中心の神社政策は、実現できる段階になかった。福羽は明治五年三月に設置された教部省から、わずか二ヶ月後の五月に職を免ぜられ、神社行政の第一線から退くことになった。

天之御中主神を重んじる平田派の思想的影響力は、まだ健在であった。教部省の設置により、神祇省で奉斎されてきた八神殿は宮中に遷座し、五年九月に大教院が設置され、新たに神殿が造られた。大教宣布運動が展開され、大教院の神殿に造化三神と天照大御神が奉斎されたとき、天之御中主神はその崇拜の中樞神として鎮座した。¹³ 矢野の言に従うならば、天之御中主神が始めて宮社に奉斎されることになった。明治初年の天之御中主神は、幕末期の国学者の文献上の神から信仰対象にまで発展し、新たな展開を見せ始めたといってもよいだろう。¹⁴

大教院規則の第二条は、次のように記されている。

第二条

教院ハ特ニ敬神ノ実ヲ表シ衆庶ノ標準トナラサル可ラス、故ニ清潔ノ地ヲ択ヒ 天之御中主大神 高皇産霊大

神 神皇産霊大神

皇祖天照大御神ヲ奉祀シ以テ畏敬ノ礼ヲ尽ス事

但平素衆庶ノ参拝ヲ許ルス

各地に設置された中教院でも大教院と同じく、四柱の神を鎮祭することが定められていた。¹⁵ この後、大教院解散直前に設けられた神道事務局の神殿でも四柱の神が奉祀され、基本的に天之御中主神と天照大御神の関係は受け継がれていった。この関係が崩れるのは、祭神論争後である。その点については後述しよう。

四、篤胤系の天之御中主神論

明治初年に、天之御中主神を論じている者は多い。そのすべてを分類することは、あまり意味がないであろう。ほとんどが、本居や平田の引き写しに過ぎない。その中で、少しでも天之御中主神についてまとまりのある説明を加えている者を分類すると、次のようになる。

- 一、平田篤胤の思想的影響下にある者　西川須賀雄・田中知邦など
- 二、和・漢・洋学を折衷して論じた者　伊能穎則・渡辺重石丸など
- 三、儒学者で天之御中主神を論じた者　長谷川昭道など

この分類は、あくまでも天之御中主神を解釈する上での分類であり、学統や学閥、政治的派閥とは無関係である。国学者の中には、天之御中主神を全く論じないか、神名を掲げるだけで、深く立ち入らない者も多い。当時の国学者や神道家は、一または二を基本的な立場としていた。この一の立場から見てもよい。

明治初年、神祇官に集まって宣教使や教導職の任を受けた人々の動きが、常世長胤の「神教組織物語」に記されている。明治二年十月九日、神祇官中に宣教使が設けられたとき、教官として伊能穎則以下数名が選抜され、まだ二十四歳の田中知邦も含まれていた。彼らが宣教活動の指導的な立場にたつて、神道界の標準的理論を模索していたと思われる。宣教使に選ばれたのは主に神道家が中心であったが、儒学者も含まれている。

彼らの中で宣教使時代の天之御中主神の解釈の一例として取り上げたいのは、西川須賀雄である。

明治初年の天之御中主神論は、明治三年九月に刊行された西川の『本教初学』⁽¹⁶⁾に、早い例として見る事ができる。西川の生歿年は不明である。彼は長崎県出身で、明治六年九月に出羽神社の宮司となり、同山の神仏分離を断行し、明治十年千葉県安房神社宮司に就任した。明治三年当時は宣教使講義生であった。彼は、副島種臣の知遇を得て、福羽美静等の圧力にも抗することができたようである。彼の思想は神道実行教を創始した柴田花守の知囊として、柴田を理論的に支えていたようで、もともと富士講の影響下にあつたと思われるが、詳しいことはわからない。

西川がこの『本教初学』を著したのは、長崎に居留している西洋人に対して「彼国人の心中に染付て、上もなく尊しと思ひ居る天地主宰の一真神と云ふは、実は吾古伝に所謂三柱の大御神にて御坐といふ理」⁽¹⁸⁾などを会得させようという意図であつた。宣教使として、キリスト教に対抗する教義の確立に心を砕いていた時代的背景が、彼の天之御中主神論にあつたことが窺える。西川は次のように述べている。

一大地球の中、何れの国々も開闢の古伝有るべし。其中数国の古伝説を見るに、各大同小異は有れども、皆神明の御所為なる由に申伝へざるはなし。皇国の開闢は古事記に、天地之初発之時、於高天原成神名天之御中主神。次高御産巢日神。次神産巢日神。此三柱神者、並独神成坐而隱身也と有り。(天之御中主は天の真中の大人と云ふ事にて、天地主宰の神と云ふ意也。〔下略〕)

此參神は天地を鎔造し、人身を製作し、其他禽獸魚虫金石草木に至るまで、皆悉く生産せしめ玉ふ、天祖の大父母にして、万古無窮長生不死の真神にてぞ在ける。

ここまでは、当時の平田系国学者ならば、誰でもが主張する内容である。続けて、次のように述べている。

此神の本正身は何処に坐ますぞと云ふに、玄静寂莫として、声もなく臭も無き、幽冥界に隠れ坐ませば、人智を以ては更に窺ひ奉る事能はざれども、其分魂は森羅万像のうへに分布し玉へるなれば、日月星辰を始、無量の生物一つとして此神の分魂を受ざるはなし。其分魂を指て精神精靈又は靈魂魂魄など、は云ふなりにけり。他

の生物の上は姑く云はず、人身と地球なる精神の在所を云はんに、先人身にしては脳髓中に在る事、近来皆人の能知りたるがごとし。

人の脳髓に精神の在るは元天上に神靈の在ますに因るものなれば、地球にも必ず脳髓精神なくば有べからず。大地球の脳髓をば何処ぞと云ふに、掛巻も文に畏き、天照大御神の御子の命の、天地の有ん限り、日月の照さん際み、一系綿々として大座ます、皇大御国こそ大地球の脳髓、神靈の本府にぞ有けれ。

この引用部の冒頭にある「此神」が「玄静寂莫」として存在すると記しているのは、篤胤の天之御中主神論をそのまま転用し、また、人々の脳髓に在ると記している部分以降は、大國隆正の思想を継受したものである。

西川には、天之御中主神論としての独自性はない。しかし、明治初年までの天之御中主神論をうまく取り纏めていくように思われる。当時の宣教使すべてにあてはまらないとしても、対キリスト教政策にかかわった平田派宣教使の知識の程度や立論が、どの辺に根を持っていたのか理解するには充分であろう。

ところで大教院時代の神道界若手の一人が、滋賀県日吉神社少宮司田中知邦（弘化四年（一八四七）～歿年不詳）であった。彼の著書に示されている見解は、大教院の標準的神道論といってもよいかもしれない。それ以上でも、それ以下でもない。彼は、明治二年四月に「神祇官等外出仕」の命を受け、同年十月、宣教権少主典になった。明治五年教部省が置かれ、「天下ノ英雄俊才博識徳望ノ神官僧侶等」が教導職に選任された。しかし、彼らの説があまりにも「説低ク、見狭」まいありさまを知り、彼が「自ら地球上第一等ノ教官」たらんことを発願した。

彼は明治九年八月、『大教安心論概略』を刊行したが、その序に田中頼庸が一文を寄せている。この書は、大教院解散後の出版とはいえ、大教院時代の主流派神道家の天之御中主神観や幽冥観を知ることのできる文献である。

此身ノ本元ヲ温ヌルニ、父母ノ父母マタ其父母ノ父母ト溯リ、究極スレバ遂ニ孰ノ人モ其祖先ミナ神ニアラザルナク、造化ノ主宰天御中主大神ニ帰セザルナシ。抑御中主大神ハ全知全能ニシテ造化ノ神徳ヲ総備ヘ給ヒ、

無始無終ニシテ宇宙ノ万神万類一切ノ大元始祖ナリ。故ニ斯大神ノ靈徳ハ、大円虚空中ニ遍滿^{ビリン}弥綸シテ在ラザル所ナク、至ラザル所ナシ。仮令洪大ナル日月星辰モ、微細ナル虫魚草木モ、悉皆此大神ノ造化ニ資^ヨラザルナシ。是故ニ斯大神ヲ称シテ造化ノ主宰ト云ヒ、又天祖ト云フ。然レバ世界万国ノ兆民悉ク斯大神ノ後裔ニシテ、生々ノ理ハ皆神ノ統轄ナル事ヲ知ルベシ。既ニ之ヲ知レバ、死モ亦委託セザルベカラズ。⁽²³⁾

抑〔天御中主大〕神ノ天地ヲ鎔造シ人類ヲ化生シ、彝倫ノ道ヲ創メ衣食住ノ根元ヲ開キ、地球ヲシテ太陽ノ外郭ヲ旋轉セシメ、以テ昼夜ノ分ヲナシ寒暑ノ度ヲ定メ、四時行レ人民蕃息万物繁茂ナラシメ、国土ノ大君ヲシテ天下ヲ平治シ兆民ヲ綏撫^{スキフ}セシメ、幽界ノ主長ヲシテ大地ノ幽事ヲ掌リ、正直^{セイチギク}ヲ賞シ奸曲ヲ罰セシメ給フノ類、一モ經国育民ノ神慮ニアラザルナシ。縱令邪神ノ禍事^{マガコト}アルモ、其由来スル所ヲ考フレバ、亦勸善懲惡ノ神慮ヲ出デザルナリ。又八百万神ハ皆造化大元主ノ神意ヲ体認シテ、經国育民ノ鴻業ヲ分掌シ給フノ大神ナレバ、孰ノ神ヲ崇敬スルト雖モ其誠心衷情、造化神ニ感通セザルナシ。造化ノ神心ハ、至誠休息アル事ナク、人民万物ヲ生々シテ間斷アル事ナシ。故ニ人祈ラズト雖モ守護シ、願ハズト雖モ幸福ヲ授ケ給フ。况ヤ惟神ノ大道ニ由リ、至誠眞実ヲ以テ懇祈熱願スルニ於テ⁽²⁴⁾テラヤ。

「造化ノ主宰」「全知全能」などのキリスト教類似の用語が、キリスト教との習合をうかがわせるが、篤胤国学の範圍以上に説き及んではない。

彼は天之御中主神を説いて、何を主張しようとしているのだろうか。国家存立の根源的存在、八百万神を神たらしめている存在、顕幽を超越した存在、「皆国土経営人民化育ノ神慮」をもたらす存在として天之御中主神の神徳を説こうとしている。

この著書の特徴は、天之御中主神と死後の靈魂の行方を絡めて論じている点にある。大國主神は「冥府ニ在リテ幽世ヲ統領シ⁽²⁵⁾」ているが、人間の靈魂は最終的には「天ノ本所」に昇つて帰ると説いている。大教院の『善惡報応論』

の基本線を守って説明しているといえよう。この著書は顕幽論を説くことに主眼があるために、天之御中主神を中心に据えた顕幽の世界の理を説明し、さらに我々の死後の安心は日常生活の倫理的行為「忠孝」の上に築かれることを説き、敬神道徳生活の必要性を主張している。

我大教ノ安心其要トスル所ハ、忠孝ノ二ヲ出デズ。然ルトキハ子トシテハ孝ヲ行ヒ、臣トシテハ忠ヲ尽シ、以テ死後ノ安心ヲ決定スベシ。然ルヲ外教ニハ、唯造物主ノミヲ真君主トシテ、国君ヲ仮君主トナシ、忠誠ヲ尽スコト厚ラザルニ至ラ令ルハ、全ク皇朝ノ如キ天造ノ真君主ナキ所以ニシテ、未ダ造化ノ真理天地ノ常道ヲ曉ラザルモノト云フベシ。皇国ノ大教惟神自然ノ大道ト固ヨリ同日ノ談ニアラズ。⁽²⁶⁾

田中は、天之御中主神が天地を鎔造し人類を化生したその働きから説き起こし、我々の死後の安心を、顕幽を超越したその存在性に求め、さらに日常の倫理的生活を正しく実践することで、天之御中主神は願わなくとも幸福を我々に与えてくれる存在であると描いている。結論はとてつもなく平凡であるが、大教院時代の平田系国学者の天之御中主神理解の典型であろうと思う。

五、伊能穎則の天之御中主神論

伊能穎則（文化二年～明治十年（一八〇五～一八七七））は、下総香取郡出身の平田系国学者で、晩年には香取神宮の少宮司も務めている。明治元年に六十四歳と高齢で、当時の神道界にあって長老格であった。彼の学識が明治初年の神道界に貢献している。

伊能は維新後の国学者の中では、もつとも数多く天之御中主神について論述している一人であろう。⁽²⁷⁾彼の天之御中主神観を理解するためには、まず天地初発の段に出てくる「別天」の解釈に注目しておく必要がある。

天地ヲ有体ト見ル時ハ、天地ハ単此天地ノミニ非ス。猶無數ノ天地有リテ大虚ニ罹リ、終古其列位ヲ紊ザルハ、天地ヲ離レテ別ニ人目ノ及ハザル所ニ幽玄ノ天アリテ、神ソノ天ニ在マシ、此無數天地ヲ維持スルニ非ザルヨリハ、焉ソ如此ク安寧ナル事ヲ得ンヤ。然シテ其之ヲ維持スルノ神ハ疑無ク我天御中主大神ナリ。⁽²⁸⁾

天之御中主大神より天之常立神まで五柱は、高天原を造りたまへれと、その天には坐まさず、正中玄遠の天に、永ふるに御身を隠したまへるか故に、別天神とは称し奉れる也、別天とは正中玄遠、人眼の絶て及はざる天を、この太陽の天とわかちいへる称也。⁽²⁹⁾

当時の最新の知識を下敷きにして、この宇宙には多数の太陽系があり、我々の太陽系もその一つに過ぎないと想定したこのような宇宙観は、すでに六人部是香の『顕幽順考論』の中でも論述されていた。⁽³⁰⁾ 六人部はそこより大国主神を中心とした世界観を確立している。伊能と六人部の関係については不詳であるが、伊能は鶴峯戊申と親交があり、著書のやり取りをしていることを考えると、西洋天文学の知識を早くより学んでいたのではないだろうか。

それはともかくも、造化三神が造った天地が、この天地以外にも別に多数あると主張することで、伊能は天之御中主神と天照大御神の関係を矛盾なく解決し、さらに彼独自の幽顕論(幽・幽中の顕・顕中の幽・顕)をそこから導きだしている。

彼は、『古事記』の冒頭から幽顕の区別があつたとしてしている。「天地割判の最初より幽^{フカヤ} 顕^{ヒシメ}と二に相分れて、幽ひとり物をなす事能はず、必顕によりてその功を遂、顕は幽の為ところに率^{シテ}はすしては、万物を生ずる事を得ず⁽³¹⁾」とその基本的関係を述べたうえで、「幽」とは、「彼虚中の一物、後に天地と分れては全く顕につけりといへとも、この時はいまた割判せざる始にて、神代紀に状貌難^{カゲチ}言ともある如く、名状すへからざる物なる時は、なほ幽にして、顕とはいふへからず⁽³²⁾」と定義する。さらに、「幽中の顕」があり、それは「御中主大神より見る時は、産霊神以下はみな幽中の顕なり、然れとも其御形体、顕より見ること不能ときは、是を幽と云ざる事を得ず⁽³³⁾」と幽界が顕界と単純に

對比されるのではなく、階層的深みを持つてゐることを述べている。この幽中の頭は、頭の世界よりは「頭中の幽」⁽³⁴⁾ともなり、「天地は頭といへとも、高天原は地球と遙に隔りて、その声息窺かひ知へからず、是頭なれとも、この地上の人よりいへは幽なり」と視点の移動による存在の頭幽両面的様態があることを指摘している。

そして、さらに現実世界たる「頭」がある。「この世界にして、天地・山川・草木・人類目に触るれば見、耳にふるれば、その声を聞ものにして、人智を以て測知る、かきりをいふ」と日常的現実が、幽の対極に「頭」として存在していると述べている。

このような幽顕論を踏まえて、彼の天之御中主神論に触れてみよう。

天之御中主神ハ、記ニ其御名ノミ見エテ、其御功德ノ如キハ記サレス、此神、無始ヨリ大虚幽渺ノ中ニ坐マシテ、無声無臭、其所在ノ天モ猶測知事能ハス、況ヤソノ御形体ノ如キヤ、然シテ其神靈、大虚空ニ普ネク弥倫シテ、所トシテ不在事ナシ、之ヲ名ツケテ道ト云、道、衆理ヲ具ス、是ノ理ニ依テ高皇産靈・神産靈ニ神生シ、二神、此天地ヲ造り給ヘリ、天地有テ後、物之ニ形シ、徳之ヲ養ヒ、陰陽之ヲ成ス、之ヲ成シテ有セス、長シテ宰セス、以テ天祖天照大神ヲ待、之ヲ有シ、之ヲ主宰セシム、既ニ之ヲ有シ、之ヲ宰スルノ神アル時ハ、有セラレ、宰セラル、ノ人ニ於テハ、其有シ宰スルノ神ヲ祭りテ、有セス宰セサルノ神ヲ祭ラサル、是神理ヲ体スル也、道ニ率フナリ、天御中主神ノ祠無キ宜ナリ、

天之御中主神が「大虚空ニ普ネク弥倫」して存在し、さらに「道」と同一であると理解するのは、平田系の大国隆正や鈴木重胤と同じく、朱子学的天の觀念にきわめて近づいた解釈をしているからである。天之御中主神が普遍的存在であるために、主宰神としての役割を天照大御神が持つことになり、天之御中主神が祀られることはなかったとそれの理由を説いている。しかしそれではなぜ、明治以降祀られるようになったのか。伊能は次のように説明している。

カクテ天御中主神ヲ古ハ祭ラスシテ、今大教院ニ祭ル事ハ、上世ノ人ハ質美ニシテ行、淳朴、不言ノ教、下ニ

行ハレテ家ニ不良ノ子無、国ニ姦悪ノ民無リシカハ、別ニ教ヲ立ルニ及ハス、教ヲ不立、教本ト為ヘキ神ヲ祭ルニ至ラサリシ也、後世、儒仏其道ヲ異ニシ、教門相別レシヨリ人心共同セス、加之、狡智日々ニ進ミ、俗、年々ニ薄悪ニ流レテ、或ハ神明ヲ蔑如シ、忠孝ノ何モノタルヲ不知ニ至ル、教無ハ有ヘカラス、是ヲ以テ朝廷先ニ宣教使ヲ命シ、後ニ教部省ヲ置テ、大ニ教ヲ布ントス、ソノ教ヲ布ヤ、教本ヲ立サル可ラス、天御中主神ハ、天地原始ノ尊、神道ノ因テ立処ナルヲ以テ、産靈ニ神及現ニ世ヲ主宰シ給フ天照大神ト與ニ、之ヲ大教院ニ祭り、民ニ黔式スル処ヲ知ラシム、⁽³⁶⁾

従来なかつた「天之御中主神の奉斎」の理由を説明している神道家は、矢野玄道以外ほとんどいなかった。その理由づけを人倫の頹廢に求めたのが、伊能の独自性である。一般民衆を対象としたときには、そのような理由づけも納得できる時代背景があつたのかも知れないが、しかし、神道家・仏教者や知識階層にはどこまで通用したのだろうか。伊能の立場になつて考えるならば、このような理由づけでさえも、案外苦勞したのではないだろうか。

最後に、天之御中主神と天照大神の關係について簡潔に述べている部分があるので、その点を押さえておきたい。天之御中主神、大虚ニ弥綸セル御魂、顕ニ付テ天照大神ト現ハレ、産靈ノ徳ヲ併セテ四表ニ光被シ、八荒ニ照臨坐マシ、則天地ノ正中ニ罹レル日球中ノ高天原ニ御坐マシ、顕ノ世界ヲ統御シ、生成ノ大本ヲ掌給ヘリ、然レハ則、天照大神即御中主大神ニシテ、此天地ノ大主宰ニ坐マセトモ、又コノ地上ヨリハ、日球中ノ世界ヲ窺フ事能ハズ、況ヤ其尊容ヲヤ、故ニ是ヲ顕中ノ幽ト云、⁽³⁷⁾

天照大神を大主宰とする彼の神道論は、本質的に一元的な近代天文学の知識をベースにして、その上に八百万神の多神教を説いていることを忘れてはならない。だからこそ『神一不二論』では、この「天地ハ一枚ナレハ之ヲ造リ、之ヲ主宰スル神モ一神ニシテ二有ルベカラズ」⁽³⁸⁾とする唯一論的原理を持ち込み、さらに天之御中主神が、支那の上帝・太一であり、また印度では梵天・帝釈とも唱えられ、西洋諸国では野和華とも称されていることを認め、共に天

之御中主神の別名であるとしている。しかしこれは、天之御中主神唯一神論を主張するための説ではない。

伊能は、「今日天地ノ大主宰ハ天照太神ニシテ、無上至尊ト仰キ尊ミ奉ルヘキハ此大神ナル事ヲ知ベシ⁽³⁹⁾」と主張している。この天地は、天之御中主神の座す天地ニ別天と違うことは明らかであるが、頭に生きる人間は、天照大御神を通してしか天之御中主神に至れないのである。天之御中主神と天照大御神の關係の合理的説明は、彼等にとって切実な問題であつたように思われる。天文学の示す宇宙觀と矛盾する神話解釈はもはや不可能で、それを踏まえた上で天之御中主神と天照大御神の解釈をせざるを得なかつた。さらに、キリスト教的創造主宰神の觀念との差異性を明確にし、それを主張することも求められていた。

このように、彼は天之御中主神論の中に天文学の知識と独自の幽蹟論を持ち込むことで、神話を多重構造的に解釈して、天之御中主神の「創造主」としての役割と天照大御神の「主宰神」の役割を区別することができたのである。

六、渡辺重石丸の天之御中主神論

渡辺重石丸は、天之御中主神の神名を書名に付けて刊行した最初の人物である。その著『天御中主神考』（明治六年五月）の冒頭部で「此の天之御中主大神は、宇宙創造の真宰にして、八百万神、千万物の元本御祖^{モトツクミオヤ}にし座しませば、天地の初発^{ハジメ}より、大御名の座し座しけむ事は、云ふ迄もあらじ⁽⁴⁰⁾」と述べている。この著述で、キリスト教の創造主宰神に冠されているような表現を天之御中主神に用いたことよつて、彼の神道が神蕃習合神道とか、神基習合神道とか呼ばれ、あたかもキリスト教と習合しているかのように誤解されることになつた。その誤解がいまもつて解消されているとは言い難い。

海老沢有道氏は国学が天主教の教理を撰取したことを前提にしたうえで、その撰取の仕方が「甚だしい非科学的独

断附会⁽⁴¹⁾」であると断じ、その学的迷妄、牽強付会の例として、重石丸の『真教説源』や『天御中主神考』をあげている。しかし、国学者の天の御中主神観や来世観に含まれている独自性が非キリスト教的要素を含むからといって、「学的迷妄、牽強付会」であるとするのでは、国学の思想的意味を見失うことになってしまっただろう。⁽⁴²⁾ 国学者の神観には、創造主宰神などのキリスト教的用語の借用や類似もあるが、異質な点があるかに多いしその方が彼ら国学者にとって重要である。

重石丸の天の御中主神論を、キリスト教との習合と断定することが可能であろうか。むしろ彼の論法や発想は、儒教、特に朱子学における「天」の造物主的観念を下敷きにしたものではないかと考えられる。

そもそも国学者の創造主宰神の観念を分析するためには、まず、記紀神話を踏まえたいうえで、朱子学的「天」の思想の影響を第一に考えなければならぬだろう。日本に従来まったく創造神的な観念がなかったというのであれば、キリスト教の影響を真つ先に問題にしなければならぬが、そうでない以上は、国学にキリスト教を短絡的に結びつけて、その関与を判定しても意味がない。

ところで石田一良氏は、キリスト教と朱子学の教理上の親近性を踏まえつつ、朱子学における「天」の造物主的性質を論じ、「天を造物主であり、主宰者であるとする朱子学の根本原則は、徳川時代を通じてすべての朱子学者に忠実に相述せられ、明治の元田永孚にまで至っている。〔中略〕すなわち朱子学徒は、天地の創造主であり統治者である天の存在を信じ、その天の経綸の発動としてこの世界を考察し、その天の目的としてこの世界を解釈したのである⁽⁴³⁾」と述べている。その朱子学の「天」とキリスト教の「神」の根本的違いは、どこにあるのか。キリスト教の神が外在的人格神であるのに対して、朱子学の天の特色を石田氏は次のように指摘する。

朱子学においては天は人生・自然に内在するもの——然り、内在してのみ存在するもの——となった。天はもはや超越的なものではなく、全く内在的のものである。今や天は主体的なものでありつつ客観的なものとなり、

人生に内在する道德原理、自然に内在する自然法則でありつつ宗教的信仰の対象となったのである。⁽⁴⁴⁾

この朱子学の内在化された天地の創造主であり統治者でもある「天」の觀念が、江戸時代に武士・知識階級に浸透していく。この天の觀念とキリスト教の神の觀念の相違点を押さえておくことが重要である。

ところで本居宣長は、抽象的觀念的「天」の存在を認めず、儒学神道が神々を抽象的な「天」の觀念と重ね合わせで説くことを批判した。人格神として記紀神話の神々を理解する立場を堅持したのが、本居国学である。

神々の儒教的解釈を否定したことで、天之御中主神は人格神的に解釈せざるを得なかった。しかし『古事記』の中で天之御中主神は、その神名だけが記され、具体的働きや役割について語られることがなかったために、『古事記伝』でその存在が記述されたのみであった。

平田篤胤以降、幕末期の国学者たちは、それぞれ独自の天之御中主神論を展開している。篤胤以降の国学者によって、創造主宰神的觀念を持つ朱子学の「天」と、人格神的性格を強調した国学の神が統合化されていく。平田門下の大國隆正や鈴木重胤は師説を改めて、天之御中主神を再び非人格化してしまった。人格神としての天之御中主神の性格が強調されることなく、むしろ朱子学の「天」のもつ性格に近づいている。

これに対して重石丸の天之御中主神論の特色はどこにあるのか、少し論じてみよう。

此の書『真教説源』中に、重きを天御中主大神一柱のみに帰し奉りたるは、元來宇宙間なる大主宰は、二柱も三柱も坐すべき謂れの無ればなり。但し予は皇産靈神を造化神にあらじと云ふには非ず。⁽⁴⁵⁾

天之御中主神を。我が皇國のみの神ぞと思ふは狭き了簡なり。信は世界万国は申すに及ばじ。日月星辰をさへに造り化し給へる。無上き至尊き大神なれば。世界万国。唐土も天竺も西洋も諸共に。崇め祀り仕奉るべきこと理の当然と云ふべし。⁽⁴⁶⁾

重石丸は宣長や篤胤と同様に、天之御中主神の人格神的面を前面に出している。しかし重石丸もまた、天之御中主

神に人格神としてのみならず、非人格神としての性格も賦与して、「寔は大神の御魂は煙焰の如く、此の宇宙間に充満たれば、荒魂和魂の混沌しくして、其と慥には分離き由縁あり」と説明を加えている。

重石丸が天之御中主神を人格神的性格のみで考えたならば、キリスト教の影響も相当強かつたといわざるを得ないが、しかし、このような非人格神的面を持つ神として論考している限り、彼の神道論がキリスト教の影響下にあったと短絡的に考えることはできないだろう。さらに、重石丸の天之御中主神は創造主としての性格を強く示しているが、天之御中主神の靈魂が凡ゆるものに付与されることによって、万物が存在しているとも主張している。

天之御中主大神は。高天原に大座しまして。八百万神。千万物に御靈を賦り幸ひ給ふ。造化真宰の大神に座しませば。瓊主てふ御名を負ひ給へる、云々。⁽⁴⁸⁾

天之御中主神と申奉る。御名の義を総ねて申さば。罔之真清明瓊主神てふことにて。天地万物に。御靈魂を賦り幸ひ給ふ。いと止事無き。無上至尊の大神にまし座すこと。いよいよ益益炳焉し。⁽⁴⁹⁾

このように、すべての存在は「御靈魂」が付与されることで存在し、その「御靈魂」を内在的に持つことで、人間も自然に善悪是非の道徳的判断を持つていと考えている。

天之御中主大神の御教は。第一に忠孝の大道を以て。人間世界の綱紀と為給へれば。此の道を守る者を善人とし。この道に背く者を悪人とす。されば善人は必ず死後に冥賞あり。悪人は必ず死後に冥罰あり。其は何を以て知るぞと云はむに。此の大神は。天地開闢の前より座しまして。天地万物を造り出し給ひ。さて我々どもをば。万物之靈と生賦給ひて。是非善悪を別ち。これが善これは悪と云ふことを。自然に知らしむる靈魂あるは。其即て天之御中主神の御神慮なれば。己れが身に立返りて。得利と考ふべし。⁽⁵⁰⁾

平田国学の天之御中主神と朱子学の非人格的「天」の觀念の双方を統合化されたのが、重石丸の天之御中主神論の特色である。天之御中主神を人格神として取り扱いつつも、宇宙そのものが天之御中主神の自己展開として存在し、

それゆえ万物の内面に自らを潜ませている汎神論的要素を多分に含んだ存在と考えている。つまり、キリスト教のゴッドのように世界外存在ではなく、天地に先だつて存在しつつも天地万物が神の内在的自己展開によつて存在している状態を想定している。

重石丸の天之御中主神論は、それまでの国学者の中では、きわめて一神教的であると言ふことができるが、その神観のほとんどは、平田国学と朱子学の影響下にあると言えるだろう。⁽⁵¹⁾

明治初年の国学者にとつて、キリスト教の思想は、是非とも自分の思想の中に組み込まなければならぬほどの魅力はなかつた。それよりも、近代自然科学や天文学が教える知識の方が、よほど理にかなひ、記紀神話と親和力があつた。重石丸にしても、邪宗門やキリスト教を取り入れて自己の説を補強したり、箔を付ける必要などなかつた。むしろ、キリスト教と「習合」するのではなく、「突合」⁽⁵²⁾ わせをしているに過ぎないと言えよう。

例えば、「⁽⁵³⁾ 丑當厄穢が事は。我が皇国なる伊邪那岐伊邪那美大神の御事を。訛伝せるなる」とか「外国の説に天帝を天父とし耶蘇を神子など云へど実は天之御中主大神を天父とし皇美麻命を神子と見るべし。斯^カて六月と十二月との晦に天下万民の罪を祓ひ給ひて神子と座す皇孫命の施し給ふ大政あり」と述べている。⁽⁵⁴⁾

このような発言から、

天之御中主神 —— 皇孫命 —— 万民

ゴッド —— イエス —— 万民

の關係の対比や、六月十二月の大祓とキリストの贖罪との突き合わせが読み取れる。

このように彼の天之御中主神論は、キリスト教との類似があるとはいへ、その発想は朱子学の「天」の観念を基盤にしていることがわかる。

上田賢治氏が、「彼の思想が、一面篤胤流国学の姿態を示しながら、その本質に於ては、むしろ後期水戸学、特に

会沢安及藤田東湖からの影響によって形成されたものではなかったか⁵⁵」と指摘している点は重要である。さらに、重石丸の思想の特色を次のように述べている。「重石丸の思想・論理の展開には、一貫して幾つかの原理的な特色が見出される。その第一は、彼が常に経世家の視点から物事を見、考え、その立場をはずすことが無かったという点である。」⁵⁶

上田氏の説を典型的に示しているのが、重石丸の『真教説源』（明治七年六月）である。この書は、『天御中主神考』の続編とも云うべき書である。『天御中主神考』が天之御中主神の本質論を論じているのに対して、天之御中主神を中心とした世界観を展開している。この書の中で天之御中主神は、信仰の対象というよりも、むしろその人間との関与の仕方が、政治的忠義の対象たる存在として示されている。⁵⁷

水戸学の思想の集大成が『大日本史』である。しかし、その中に神話は含まれなかった。治政学としての水戸学にとって、神話は二義的意義しか持っていない。渡辺重石丸は水戸学を学び、水戸学的手法をもって神道の中に分け入り、平田国学に従って記紀を解釈した。

つまり、国家統治における正当性を歴史に求め、その名分を正すことが後期水戸学の尊皇論の基調であったが、その方法論を神々の世界にまで応用し、信仰上の正当性を『古事記』に求め、その神々の名分を正すことが渡辺重石丸の天之御中主神論の基調であった。日本を統治する主権者の名分が正されることで將軍にかわって天皇が統治権の総覧者として君臨したように、神々の名分を正すことによってその究極的存在神として天之御中主神の君臨が要請されたのである。だからこそ、重石丸の天之御中主神はキリスト教的創造神であるよりも、主宰神の性格を強く帯びざるを得なかった。

このように水戸学的影響は、彼の思想・論理の展開に見られる。しかしそれにもかかわらず、後期水戸学派には見いだせない、孔子・論語・儒教に対する激しい敵愾心を無視することはできないだろう。たとえば、「神州の毒物に

して、未だ論語より劇するもの有らざるなり」と酷評し、また「聖人の神州におけるや、なほ鴉片アヘンの支那におけるがごとし⁽⁵⁸⁾」と激烈な言辭を弄している。しかし、天地の道たる普遍的秩序としての「礼楽」まで、切り捨てているわけではなく、「それ礼楽の名、異域に出ると雖も、その実は神皇の億兆を陶冶し、天下を経緯する所以の大法なり」と主張する。彼は儒学のみを敵視しているわけではない。国学者・神官に対しても痛烈な批判をしている。

国学者流の人は巢窟甚だ小さく、見る所極めて卑し。詞章文字訓詁考証の学を修め、以て媚を王公大人に献ず。気節無きなり。廉恥無きなり。その技芸を売ること、俳優と何ぞ扱ばん。降りて神官社会の流となり、教導者流の人となる。ここに於てか、天神の大道は亀分瓜裂して、各処に党をなし、その道とする所を道とし、その教ふる所を教とし、牽強傅会、至らざる所無し。天を誣ひ人を欺き、隠を索め怪を行ひ、民心潰裂し、治を欲して益乱る。然らば則ち、王化を廢絶する者は公卿大夫なり。風猷を沮敗する者は国学者流なり。典教を攪乱する者は神官教職なり。嗚呼誰かまた邦家の経緯、王化の鴻基の彼に在らずして此に在るを知らんや⁽⁶⁰⁾。

もはや罵詈に近い口吻である。重石丸は自らの立場を「神皇之道」であるとす。その思想の特色は、普遍的原理としての礼楽や忠孝を自らの論理・信念の機軸に据えて、政治・思想・神道などを論じている点にある。普遍的原理としての礼楽や忠孝は、本居的な表現をすれば「からごころ」であり、その普遍的な原理（道）を重視している点からすれば、非国学者である。

重石丸は常に門人に対して「予は国学者にも非ず、亦漢学者にも非ず、即大日本帝国の人民なり、大日本帝国の人民を以て大日本帝国古代の歴史を読むは固より其所なり、これを国学者と目して可ならむや、故に予は寧ムシロ人力車夫を以て自ら終るとも、世に学者視せらるゝは、深く愧る処なり」と語っていたという。彼の人となりを良く語る言葉である。この後も、彼は頑なに原理主義的思想を貫いたがために、世に受け入れられずに孤高の生涯を送ったように思われる。

ところで、重石丸の天之御中主神論で気になる点が、何箇所かある。第一に、八百万の神々を擁する神道の良さが消えてしまつて、神人の關係が政治的上下關係に置き換へられてしまつた点があげられる。彼の天之御中主神論は、あまりにも「人格」神的な性格が強かつたために、神と人間との關係というよりも、君臣關係・主従關係論と交わらない主張となつてゐる。日本人の持つ「神々」への畏敬の念が、政治的君臣關係に翻訳されてしまつてゐる。神からの一方向的な、單線的な關係で捉へられてゐる天之御中主神論は、宗教としての神道論ではない。もともとが、水戸学的君臣關係を天之御中主神論に転用させた論だから、当然と云えよう。そのために論にも深みがなく、自分の価値觀を天之御中主神に投影して、その影を絶對化してゐるに過ぎない。

第二に、天之御中主神を強調するために、天照大御神の存在が希薄化してゐる点があげられる。重石丸は『学海針路』『真教説源』で、天之御中主神と人民の關係のありようを項目ごとに図示してゐる。図解は理解しやすい利点を持つが、單純化されすぎるきらいがある。『真教説源』の中で、父子の關係を示す図は、「天之御中主神」から下方に二本の線が引かれ、一方が「皇家」に、もう一方の終点が「父子」に引かれてゐるだけである。他のほとんどの図もほぼ同じ形式である。あまりにも單純化された図は、誤解を招くだけである。

天之御中主神を強調するあまり、天照大御神を結果的に無視してしまふような風潮が、重石丸以外にも明治期の天之御中主神論の中にはあつたに違ひない。そのような説に、長老の伊能穎則も苦言を呈してゐる。

教院講録二三号ヲ見シニ、重ヲ造化三神ニ繫テ、世間万有ノ至元・至宗ト説タルハ宜シケレトモ、天照大神ノ御名ヲ出サス、皇統モ三神ヨリ伝ハレル趣ニ説ナシタルハ、大二道ニ妨害アル事ナリ、天之御中主神ハ我皇國ノミノ始祖ニアラス万国共ニ祖ト仰キ奉ラテハ得アルマシキ神ナルトキハ、我モ欧米諸國モ同種ニシテ差別アル事無ク、自然天上ノ真宰・真君ト尊ヒ、目前ノ君父ヲ仮トシ、祖祭ヲ廢シ諸神ヲ拜セス、一二造化神ノミヲ婦敬依頼スル彼ノ俗ニ移リ行ヘキ濫觴カト思ヒ歎カル、マ、ニ、一言ヲ発シテ此説ヲ論破ス、⁽⁶²⁾

伊能の発言が、当時の天之御中主神論にどれほどの影響を与えることができたのか詳細はわからない。しかし、重石丸が明治十六年十二月に『学海針路』（明治三年一月稿）を刊行したときの図は修正されたのか、原本がそうだったのかは不明だが、基本的に天之御中主神の両側に高皇産靈神・神皇産靈神を配し、下に伊邪那岐命・伊邪那美命、その下に天照大御神・須佐之男命、さらにその下に皇孫命が記載されている図に変わっていた。（ただしこの書でも、具体的に天照大御神の役割を積極的に説くことはなかったが）。

第三に、天之御中主神と人民の関係を直接的に結合し過ぎていた点がある。第二でも指摘したように、単純に天之御中主神に関連させる論の展開の仕方には、違和感を感じざるを得ない。原因結果の基点を、すべて天之御中主神におき過ぎていたのである。確かに『真教説源』の中では、その点にも注意してか、次のように記している。

天之御中主大神は。造化の根元を主宰す大神にして。祈禱事を受給ふ神等は。別に数多其の職々を預て。造物主より任し置き給へれば。其を飛越て。直ちに造物主たる大神に禱奉るは無礼至極云はむかたなし。⁽⁶³⁾
忠を天皇命に尽さずして直ちに造物主を敬するは天之御中主大神の神慮に違へる大罪と知るべし。己が主人に事ふるは即ち天帝に事ふる所以なり。⁽⁶⁴⁾

孝をば己が父母に尽さずして直ちに造物主のみ敬するは天之御中主大神の神慮に違へる大不孝の罪人と知るべし。然れど己が父母ある事をのみ知りて天之御中主大神の在し座す事を知らざるは是れも同く大不孝の罪と知るべし。⁽⁶⁵⁾

重石丸が天之御中主神と人民との直接的関係をたとえ否定しようとも、本論に対する付け足しや言い訳のように感じられてしまうことは否めない。

第四に、天之御中主神を絶対神化したために、自分を含めて「我我凡夫⁽⁶⁶⁾」と呼びかけ、記紀の中で、青人草、大御宝と呼ばれている人民が、あたかも阿弥陀一仏を重んじる浄土真宗の信仰告白に似たせりふで述べられている。本当

は、キリスト教などよりも浄土系信仰の方が、重石丸の隠された信心なのかも知れない。

七、儒学者の天之御中主神論

天之御中主神論を唱えたのは、国学者・神道家達ばかりではなかった。儒学者も仏教者も大教宣布運動に参加することで、必然的に天之御中主神を説かざるを得なかった。ここでは、長谷川昭道（文化十二）明治三十年（一八一五—一八九七）を取り上げてみたいと思う。彼の説が、儒学者の代表的意見とするわけにはいかないだろうが、明治初年の神社政策に係わりを持ち、大教宣布の詔書の原文を作った人物としても取り上げる意味があると考えたからである。⁽⁶⁷⁾

彼の説は、正統派の国学者からするならば、あまりにも奇抜な神観を持っていた。儒教的発想法の中に記紀神話と近代天文学の知識を詰め込んで、牽強附会の説を述べている。⁽⁶⁸⁾渡辺重石丸も和漢洋の折衷説を述べているが、昭道の場合は、儒学の中に国学と洋学をネジリ込むような強引さがある。

昭道は天之御中主神に「天皇」の称号を付けて呼ぶ。その理由を次のように説明している。

古事記ニハ、天之御中主神ト記シ、書紀ノ一書ニハ、天之御中主尊ト書サレ、其他ノ古書、孰レモ、神ト書シ、尊ト書シタルコトナルヲ、今、昭道恐レ多クモ、改メテ天皇ト書シ申スコト、甚ダ如何ナルニ似タリト雖モ、其説、左ニ委シク述ブベシ。謹ミテ按ズルニ、天皇ト申スコト、文字ノ義ニ依リテ、之ヲ述ブルトキハ、一天ノ大君ト申スコトニシテ、一天ノ大君ハ、即チ天日ノ御事也。天日ノ外ニ天皇ト申ス文字ノ義ニ相当スル者ハ、決シテ有ルコト無キ也。〔中略〕当今ノ天皇モ、即チ天日ト一体ニテ坐マスコトハ、上古ノ神皇ト替ラセ玉ヘルコトモ、之レ無キ御事ナルトキハ、天皇ト称シ奉ルコト、誠ニ当然ノ御事ト申スベシ。⁽⁶⁹⁾

天之御中主天皇ト申ス御名ノ義ハ、上天ノ真中ニ坐マシテ、一天ノ主君タル須米良美古登ト申ス事ニシテ、即チ天ツ日ノ御事也。此ノ大御神ハ、一天ノ真中ニ正座マシマシテ、世界万国ヲ照シ玉ヘル、万物・万道ノ大元・大始ニ坐マシテ、天皇ノ太祖ニ坐マス至尊・至靈ノ大御神ニテ坐マス也。⁽⁷⁰⁾

天之御中主神は、一天の主君だから「スメラミコト」と称すべきで、それは天照大御神と団体であるとしている。天之御中主神と天照大御神の団体論は、彼に限ったことではなく、大国隆正や鈴木重胤・伊能顥則など多くの国学者も同様の説を採るが、昭道の場合とはそのニュアンスが違っている。例えば、大国は「天之御中主神の分霊のすぐれたるを天照大神といふ⁽⁷¹⁾」と述べているように、天之御中主神と天照大御神が無条件的に同一であると捉えているわけではない。

昭道は『古事記』に従って学説を立てるのではなく、私見に合うように『古事記』を勝手に読み替えている。

次ニ高御産巢日神、次ニ神産巢日神トアルハ誤伝ナルベシ。右ニテハ、天之御中主天皇トハ、三柱ト成ルコト也。決シテ三柱ニハ非ズ。一体ニテ神名ノ三ツ有ルマデノ事也。^(中略)此三柱神者独神成坐而隱^レ身ト云ヘルハ誤伝ナルベシ。三柱ハ前ニ述ブル如ク、一柱ナルコト明カナリ。独神成坐ト云ヘルハ真伝ナリ。天日ハ素ヨリ他ノ力ヲ以テ生出玉^{ナリイデ}ヒシ神ニ非ザレバナリ。隱^レ身也ト云ヘルハ全く誤伝ナリ。天日ハ赫々明々トシテ、万古現在シ玉ヘルコトニ非ズヤ。⁽⁷²⁾

国之真地皇后、書紀ニハ国狭槌尊ト書サレタリ。^(中略)天之御中主天皇ノ皇妃ナリト申スコトハ、国之常立天皇以下、悉ク皇后ヲ具ヘ称セラルルトキハ、天之御中主天皇ニノミ、皇后ヲ具ヘ称セラレズシテ可ナランヤ。殊ニ、大地ハ、即チ実ニ天日ノ后妃ナル者ヲヤ。且ツ天之御中主天皇ニ后妃坐マザルトキハ、イカデカ国之常立天皇ノ生産シ玉ヘルコトノ有ルベキ。⁽⁷³⁾

天之御中主神には皇妃がいて、「独神」で「隐身」であるとする記述そのものが誤伝であるとまで言い切っている。

このような恣意的解釈をする儒学者も、大教宣布運動の音頭を取っていたのであるから、運動が挫折して当然であろう。ともあれ、昭道の天之御中主神論は、天照大御神一神論に収斂していくことを確認しておく必要がある。

恐ラクハ伊勢内宮ニ祭祀シ玉ヘル所ノ天照皇大神ト申スハ、即チ皇太祖天之御中主天皇ヨリ大日持天皇ニ至ル迄ノ八代ノ天皇ヲ合祭シ玉ヒテ、之ヲ天照皇大神ト尊称セラレシ御事ト覚ユル也、是ノ故ニ、内宮神体ノ御鏡ヲ八咫ノ御鏡ト唱ヘラレシナランカ。八咫ハ八魂ノ略ニテ、右八柱〔天之御中主天皇・国之常立天皇・宇比地迹天皇・角杵天皇・意富斗能地天皇・面足天皇・伊佐那岐天皇・大日持天皇〕ノ皇大神ノ御靈ヲ寓寄シ玉ヘル御鏡ト申ス事ナルベキカ。⁽⁷⁴⁾

一天ノ主君ハ日体ナリ、一国ノ君主ハ国君ナリ。一家ノ君主ハ家主ナリ。故ニ一天ノ造物主ハ日輪ナリ。一国ノ造物主ハ主君ナリ。一家ノ造物主ハ主人ナリ。造物主ハ即チ天主ナリ、天帝ナリ、天皇ナリ、真神ナリ、天之御中主ナリ、即チ日輪ナリ、天照大神ナリ、日輪ノ外ニ造物主ナク、真神ナク、天帝モアルコトナシ。〔中略〕天之御中主神ハ即日輪ナリ、天照大神ナリ、造物主ナリ、天帝ナリ、天主ナリ、真神ナリ、上帝ナリ、天皇ナリ、太一ナリ、太極ナリ。〔中略〕天照大神ハ即チ天之御中主神ノ尊称ニシテ、以下大日靈尊ニ至ル八代ノ神皇ヲ合祀シテ、天照大神ト尊称セラレシコトナリ。⁽⁷⁵⁾

天照大御神は天之御中主神と同体であるばかりでなく、造物主・天帝などとも同一視され、創造主・主宰者を包含した唯一神に転化している。もはや天照大御神一神教である。

昭道がこのような結論に至った背景には儒教的合理主義があり、「天地開闢ノ有様等ヲ談説スルハ、甚シキ妄説ニシテ、決シテ信ズルニ足ラズ」と主張し、西洋天文学に対しても自説に合わない部分を切り捨て、天照大御神の照らす範囲を天と称し、「洋人、恒星ヲ以テ無数ノ日輪トナシ、無数ノ世界アリトナス」説を称えているが、「是レ人目ノ達セザル所、人知ノ及バザル所ニシテ、人ノ談説スベキ所ノ事ニ非ルナリ。夫レ如^レ此説キ到ルトキハ、終ニ空言ニ

帰ス。空言ハ即チ妄言也虚談也⁽⁷⁷⁾」と切り捨て、自分で認知・理解できる範囲内で西洋天文学を受容する態度を取っている。

結局のところ、彼の天照大御神一神論は、儒学の理一元論に国学や天文学・キリスト教などを加えてアレンジしたに過ぎない。キリスト教の造物主の觀念にしても、「我天中造物ノ主タル者アリ。其造物主アルコトハ、宇内識者ノ悉ク知ル所ナリ。〔中略〕夫レ造物主ナル者ハ、道義ノ主ナリ、形氣ノ主也。天地万物ノ大本ナリ、大主ナリ。且ツ造物主ハ一ナリ。決シテ二三アルコトナシ。道義ト形氣ト亦一体ナリ⁽⁷⁸⁾」と造物主を認めつつも、理・氣を置き換えて理解しているに過ぎないことがわかる。

たとえこのような偏見に充ちた論であろうとも注目したいのは、その神觀が天照大御神に収斂して一神教になっている点である。平田篤胤がキリスト教書を参看して以来、国学者の天之御中主神論は、キリスト教と習合しているかのように言われ続けてきた。村岡典嗣氏は創造神説において、「平田神道が、渡邊重石丸の真天主教即天御中主教にまで發展しようとした」が、神学的未成熟のため明治初年の教導布教が失敗したと述べている。西田長男氏も「平田神道はついに渡邊重石丸によって真天主教即天御中主教にまで發展するにいたつたのである⁽⁸⁰⁾」⁽⁷⁹⁾と言いつつ切っている。

しかし、本当に日本の「真天主教」と称すべき思想は重石丸の天之御中主神論ではなく、天照大御神一神論である。人格神的イメージが定着している天照大御神が絶対神化されると、キリスト教の神にきわめて類似してしまうことになる。言うまでもなく、天照大御神は日本人が古代から崇拜してきた神で、皇室とも縁が深く、江戸時代にお蔭参りが熱狂的なブームを巻き起こすと、伊勢信仰が庶民の中に普及して極めて親しみやすい神となった。それに比べて、一般庶民が天之御中主神の神名を知るのは、たぶん大教宣布運動の最中であろう。

天照大御神を国家祭祀の中心にして神社制度を作り上げようとしたのが、福羽美静等のグループであった。彼等の神宮遷座論については前述したが、一方で総ての神社に天照大御神を勧請し、官幣社・府県社へ皇太神宮を勧請し、

さらに神宮大麻を「天下ノ人民ノ家々ニ漏レ落ツルコトナク領チ給ハム」として、各家庭で奉斎する政策を推進していた。このような政策と揆を一にするかのように、国民の中に天照大御神のみを崇拜する一神教的傾向が生まれてきていることに注意を向ける必要がある。たとえば、明治五年頃に提出された河口寛なる人物の上書には、次のように記されている。

〔前略〕嗟呼今日洋教駸^シニ剝^{ハク}牀^{シヨウ}ノ勢ヲナス、之ヲ拒シカ、世ノ儒者・僧徒、其漢土ノ学ヲ講ズルノミ、其天然ノ説ヲ談スルノミ、何ソ国体ヲ知ラン、即神官モ所謂荒唐附会ノ説ヲ敷衍スルニ過キス、人ヲシテ稍^ヤ悪ヲ去リ善ニ就カシムル、或之アラン、敢テ国体ヲ立テ洋教ヲ拒ヲ望マンヤ、或ハ之ヲ禁セザランカ、彼洋教ノ人心ヲ蠱惑シ、国家ヲ擾乱シ、其善政美事ノ化ヲ害スル、彼邦ニ在テ毎ニ然リ、故西人往々^ト之以人ノ国ヲ誤リ、我利ヲ謀ルノ具トス、亦畏ルヘク悪ムヘシ、然則今日ニ在テ大ニ国体ヲ立テ、洋教ヲ拒クノ策如何、曰唯道ヲ一ニスルニ在リ、曰神道ヲ存シ儒仏ヲ廃スルカ、曰然ラス、夫儒仏ハ列聖ノ道ヲ祖述羽翼スルモノニ庶^チ幾シ、旧ニ依テ此ヲ仮ルニ如カス、然レトモ国体ヲ立ルニ至テハ一神ヲ祭ルニ在リ、曰、一神何ゾ、曰、天照大神是ナリ、夫、天照大神ハ日ナリ、皇国ノ道、日ヲ敬ス、彼ノ天トイヒ阿弥陀トイヒ造物主トイフ、大ニ殊ナルナシ、蓋シ日本ノ名、日下ニアルノ義ニ非ス、日ヲ道ノ本トスルノ義ナリ、故ニ、皇国ニ在テハ幾許ノ神ヲ祭ラズ、幾許ノ仏ニ倭^トセズ、一天照大神ニシテ足ル、凡祭所、敬スル所ノモノ多ケレバ、人心分離シ易ク固結シ難シ、然リト雖モ勢遂ニ此ニ至リ難キモノアリ、故ニ先ツ全国中学校・神社・仏寺ヲシテ、盡ク、天照大神ヲ祭ラシメ、題シテ天照大神何学校・天照大神何神社・天照大神何仏寺トイハシムヘシ、而シテ其人ニ教フル列聖ノ嘉言善行ヲ主トシ、儒ヲ以テ之ヲ羽翼シ、時ニ仏ヲ參スル妨ケナシ、是レ以テ人ヲシテ悪ヲ去リ、善ニ就カシムルノミナラズ、人心ヲ固結シ国体ヲ立テ、以テ洋教ヲ拒ニ至ラントス、⁽⁸⁾

これと同じように、絶対唯一神化された天照大御神を本尊として説教をしなければならぬとする意見が、茨城県

の川崎巖によつて建白（明治五年十月）され、また「カノ天主ノ外他ノ像教ヲ信セサル」キリスト教と同様に、我が国においても「国初大主宰ノ天神」のみを信仰する一神教にしなければならぬとするような建白書も提出されている。^(密)

天照大御神が絶対神化された時、その国民への影響力は天之御中主神論の比ではない。このような天照大御神論にはキリスト教に対抗していこうとする排耶論の意図が含まれているが、キリスト教的一神教に触発されていることは明らかである。もはや、神道理論の進展は望むべくもないところまで達した。天照大御神を絶対化するような意識が国民の中から生まれてきたことに注意しておく必要がある。天照大御神でなくとも、天之御中主神であろうが、あるいは天皇であろうが、一神教的主張が公言され、そのような発想が国民の間に浸透し始めたことで、排耶論を主張する彼らの意図とは逆に、キリスト教に対して違和感を薄める結果を招来することになったのではないだろうか。

八、祭神論争の終結

明治八年四月、大教院が解散になり、大教宣布運動が一応終つた。神道界は神道事務局を設置して、新たな運動拠点とした。しかし、神道界の派閥抗争や内部対立も表面化し、新たな時代を切り開く力を失いかけていた。さらに一般の神職は、神社行政や制度の改変のみならず、新しい神社の建設や新しい祭式などへの対応にも奔走せざるを得なかった。

そのような中で出雲大社宮司の千家尊福が、神道事務局神殿に奉斎していた四柱神のほかに、大国主神の合祀を求める意見書を提出した。伊勢神宮大宮司田中頼庸がそれを拒絶し続けた、いわゆる祭神論争が神道界全体を巻き込んだ大論争にまで発展した。

明治十四年二月、最終的に宮中三殿の遙拜という形で祭神論争が終結した。祭神論争のこのような終結は、神社界の派閥抗争に終止符を打っただけでなく、神社政策にさまざまな政策変更を求めることになった。祭神論争後の問題にはいる前に、祭神論争の最中に、天之御中主神がどのように説かれていたのか確認してみよう。

明治十三年六月四日、祭神論争がその論争の激しさをいよいよ増しているとき、千家尊福は大国主神の合祀を求めべく神道事務局に向いて、田中頼庸等と直談判した。その時、千家が覚書を手渡した。次の文章は、その中から一部分引用したものである。

天之御中主神ハ、天地ノ大主宰、万生ノ元靈ニマシ、高皇産靈神・神皇産靈神ハ、造化ノ神徳ヲ分掌シテ鍛造ノ妙用ヲ施シ玉ヘリ、故ニ此三柱神ハ、造化ノ主神ニシテ万神ノ首領ナリ、

伊邪那岐・伊邪那美ニ柱神ハ、初メテ夫婦ノ道ヲ行ヒ玉ヒ、修成ノ事業ヲ興シ玉ヘハ、実ニ人類ノ大祖ニシテ万業ノ元始ナリ、

天照大御神ハ、日球ノ主宰ニシテ皇上ノ大祖ナリ、故ニ照照ノ洪徳ヲ謝スルノミナラス、皇恩ニ浴スル者、尤崇敬セサルヘカラサルナリ、

須佐之男尊〔中略〕

大国主神ハ、国土大造ノ功德アルノミナラス、幽冥ノ主宰ト坐セリ、故ニ大地ニ生息スル者ハ、唯其功德ヲ生前ニ謝スルノミナラス、死後、靈魂ノ救済ヲ願フヘキナリ、

邇々藝命〔中略〕

八百万神ハ、百物ヲ分掌シテ造化ノ功用ヲ賛成シ玉ヘリ、故ニ百物ヲ使用シテ生計ヲナス者ハ、大主宰ノ功德ヲ尊崇スルニ止マラス、事物分掌ノ神恩ヲ謝スヘキナリ、⁽⁸³⁾

つまり、天之御中主神は「天地ノ大主宰」、造化三神は「造化ノ主神・万神ノ首領」、天照大御神は「日球ノ主宰」、

大國主神は「幽冥ノ主宰」と、それぞれが「主宰」する世界の住み分けを持つ神観を提示した。千家は大國主神の神徳を力説したが、六人部是香が示したような大國主神を中心とした絶対神的神観を主張しているのではない。それよりも、天照大御神は顕界を、大國主神は幽冥を主宰する分掌論こそ、千家の祭神論争での論点であつた。しかしその顕幽分掌論を主張することは、天照大御神の立場を相対化することを意味していた。その論の正当性と其の論拠を示すためには、より高次元の神を立てる必要があつた。そのためにも、千家は天之御中主神の神徳を説かざるを得なかつた。「天地ノ大主宰」たる天之御中主神の下に顕・幽それぞれの世界があり、それぞれの世界を主宰する神があるとする神観を示したのである。

この千家の覚書に対して、田中頼庸は三日後の六月七日、「大教正千家尊福ニ答テ本局神殿へ大國主神表名合祀ノ議ヲ弁明スル書」と題した一文を回答した。言うまでもなく、千家に対する反論書である。ここでは本論に關係する部分のみを左記に摘記することしよう。

本局神殿ニ祭ル大神ハ、我惟神ノ道ノ大原ニシテ、即チ本教ノ由テ出ツル所ナレハ、天下万世ノ為ニ深ク慮ラサルヲ得ス、是ヲ以テ神殿旧大教院創建ノ始ニ当テ、遍ネク諸教正ニ告テ四柱大神ヲ祀ル所以ナリ、神典皇史、内外載籍ハ勿論、天下古今ニ徴シテ信スヘク、宇内万国ニ施シテ行ルヘキ真理ヲ認めテ、而ル後ニ発ス、敢テ一朝一夕ノ臆見ヲ以テ奉祭スルニ非サルナリ、何トナレハ天祖天御中主神ノ天地ヲ創造シ、神人ヲ化成シ給ヒ、日月ノ照臨スル陰陽ノ陶運スル、万物ノ生々スル上ハ、天地混沌ノ以前ヨリ下ハ品彙甄成ノ今日ニ至ルマテ、皆是造化ノ神徳ニシテ真主宰ノ橐籥ニ非ルハナシ、皇祖高皇産靈神・神皇産靈神ハ、実ニ真主宰ノ位ニ並給ヒテ造ノ功德ニ参預シ、神人万物ヨリ一動一植ノ徴ニ至ルマテ、悉ク産靈ノ生育ヲ蒙ラサルハナシ、古事記ノ序ニ三柱大神ヲ概シテ、造化ノ首ト称セラレシハ、即チコレカ為ナリ、自余ノ神祇千五百万ノ数アリト雖トモ、要スルニ真主宰ノ化ニ因テ成出給ヒ、各其職ヲ異ニシテ万物造化ノ功ヲ分掌シ給フノ理ハ、神名ニ就テ勸フルニ、思ヒ

半ニ過クヘシ、是ニ由テ之ヲ觀レハ、我惟神ノ道ハ、造化ノ宗主ヨリ出テ、大元ノ先ヨリ万世ノ後マテ、嘗テ一日モ汚隆アルコトナシ、〔中略〕

今外教ノ徒、一神ノ説アレトモ、三位一体ニ至テハ、実ニ其附会極レリ、且万物耶蘇カ造ヲ受ト説ケトモ、造化ノ道ニアルヘキ理ナシ、夫天地ノ大ナル、群品ノ夥キモ、有生ノ分ニ涉リ、動用ノ域ニ闕ル者ハ、存亡代謝ノ理ヲ免ル能ハス、耶蘇妄ニ自ツカラ神ノ子ト称スト雖モ、其誕生ノ年モ、天地開闢ヲ去ル、遙ニ後ノ人世ニアレハ、明ニ知ル、耶蘇ハ有生ノ分ニ涉リテ真主宰ニ造ラレシ人ナルコトヲ、彼人ニシテ万物ヲ造化スヘカラサル上ハ、彼力教旨ノ本文已ニ立サルナリ、⁽⁸⁴⁾

田中はこの中で、造化三神が神道事務局の神殿に祭られてきた理由を述べ、「一朝一夕ノ臆見ヲ以テ奉祭スルニ非サルナリ」と主張している。そしてその神徳を述べ、「自余ノ神祇千五百万ノ数アリト雖モ」それら八百万の神は「要スルニ真主宰ノ化ニ因テ成出」た神であるとする。田中は、千家の説に反対するために、同じく天之御中主神を中心とした神観を提示しながらも、そこから千家とは別の結論に到達している。つまり、「真主宰」天之御中主神と高皇産靈神・神皇産靈神以外、「自余ノ神祇千五百万」神を同列に扱うことで、大国主神もその「自余ノ神祇」の中の一神と位置づけたのである。田中はこの回答書で、一言も大国主神の神名を記さず、「耶蘇」を持ち出してキリスト教批判を展開した。千家はあたかも大国主神が耶蘇に擬せられているとして激怒し、両者の感情的対立は益々深くなってしまった。

千家・田中それぞれの説の妥当性を、ここで問題にする必要はないだろう。このように、伊勢派・出雲派とわず、神道界二大派閥の中に、大教宣布運動以来変わることなく天之御中主神をもとにした神道論が説かれていることを、ここで確認できればよいのである。

ところが前述のように、最終的に祭神論争が宮中三殿の遥拝で決着したことで、事態は一変することになった。明

治初年以來の、四柱の神を礼拝する形式から、宮中神殿の選擇に代わることで、天之御中主神は宮中奥深く鎮座します存在となつてしまつた。神道教導職の拝すべき神は、四柱の神から宮中賢所の天照大御神をはじめ、皇靈殿の歴代の皇靈、神殿の天神地祇・八百万神にまで拡大することで、天照大御神が皇祖神として重視されるようになった。そもそも造化三神は、明治以前に、ある面で非日常的神話上の神であつた。造化三神に対する信仰を、明治初年の僅か十年ほどの間に、全国の神社・神官に定着させることはできなかった。それはあくまで、大寺院——中教院——小教院の御祭神であつた。明治以降創建された官国幣社に、造化三神が祭られることもなかつた。

このように、神官が造化三神の信仰から天照大御神に移りつつあつた傾向に決定的方向性を与えたのが、明治十五年一月二十四日の神官と教導職の分離の布達である。この時、それまでとは全く逆の方針が示され、以後神官は教導にかかわらない建前ができたのである。

神官が神社の祭祀のみを掌り、宗教的教義布教は一般の宗教者（神道界にあつては教派神道の教導職）に任せられることになつた。国家の宗祀としての神社祭祀から、一切の宗教的要素を排除して、政教分離の原則を神社界にも貫徹することが、神官・教導職分離令の基本的方針であつた。⁽⁸⁵⁾

非宗教家としての神官は、宗教的教義布教や神葬祭への関与を禁じられ、道徳的行為としての報本反始、つまり祖先崇拜にあたる自らの氏神（祖先神）を齋き祀る行為のみが許された。神社信仰が宗教的行為から、日常的道徳に踰踏されたのが、十五年一月の布達である。

祭神論争後、天之御中主神が宮中神殿に遷座し、皇祖たる天照大御神——天皇が神社信仰の中心になつた。道徳的存在としての天皇と国民の關係がより強まるのは、時間の問題である。

敬神・崇祖という世俗道徳規範に、神社神道が収まつてしまつた。十五年以降の神社神道にとつて、敬神は崇祖の延長線上に置かれた。信仰であるべき敬神が、道徳規範としての崇祖と同列にされた。崇祖のアナロジーで敬神を理

解する神道理論は、儒教道德と変わりない。儒教倫理が公然と元田永孚等によって復活させられても、もはや神道・国学界の中には、それを拒絶できるほどの理由・原理を持ちえなかつたのである。

おわりに

もはや、なぜ天之御中主神論が急速に衰退したのか、述べるまでもないだろう。確かに、徳重浅吉氏や村岡典嗣氏のように、教導の失敗にその理由を求めることもできよう。⁽⁸⁶⁾しかし既に述べたように、天之御中主神論が急速に衰退した原因は、第一に祭神論争が宮中三殿の選擇で決着したこと、第二は神官と教導職が分離させられたことの二点に尽きる。

その後、天之御中主神の崇拜が続けられていくのは、神社神道ではなく教派神道の中であつた。教派神道で造化三神が奉祀され続けたのは、近代的信仰の確立をめざしていた教派神道にとって、宇宙の創造神・絶対神的觀念が、彼等の教義には求められていたからでもあろう。それは、明治初年以來神道家達がこぞって造化三神の神徳を説かざるを得なかつたことを考えるならば、その理由の一斑が理解できる。また、おもに十五年に別派独立していく神道教団の理論は、明治初年以來の信仰を基盤にまとめられており、祭神論争後、政府の方針が変わつたからといって、急に御祭神の変更が信仰集団の中で認められるはずもなかつたことなどがある。⁽⁸⁷⁾

本論は、明治初期の国学者たちの天之御中主神論の特色を調べ、国学者たちの天之御中主神論の一神教的側面がどこに根ざし、どのような影響を及ぼしたのかを明らかにすることにあつた。とかく天之御中主神論はキリスト教との類似のみが喧伝されやすいが、そのほとんどが言葉の借用か突き合わせ以上のものではない。本居宣長の厳格さを平田篤胤は持ち合わせなかつたとしても、彼でさえも『古事記』に忠実であろうと努力していた。しかし彼の門人たち

がその一線を越えて、儒学的天之御中主神論を作り上げ、渡辺重石丸に至った。長谷川昭道は天之御中主神論（天照大御神一神教）を唱えつつも、その発想はすべて儒学からの借り物であった。

そのような天之御中主神論が、大教宣布運動を通して国民に普及していった。国学者や神道家たちが天之御中主神を論じることによって、唯一神論的発想を受容しやすくする素地を、作り上げたのではないのだろうか。彼らの天之御中主神論が、一般民衆の間にまで広まることで、キリスト教とは截然と区別できない唯一絶対神論が出てくるようになった。たとえキリスト教と表面的類似でしかないとしても、彼らの一神論は過激である。直截的である。その単純明快さのみが、天之御中主神論の終った後に残されたのである。

天之御中主神の信仰は、祭神論争を契機として神社神道界から姿を消していくことになった。しかし、天之御中主神論が抱えていた一神教的問題は、それで終わったわけではない。教育勅語とキリスト教の衝突を通して、新たな局面を迎えることになる。明治二十年以降の国民思想の潮流が、一神教⇨キリスト教的発想を受容して近代日本文化を形成していくこととの関連でも、天之御中主神論は考えられなければならないのである。

註

- (1) 本論で明治初期とは、明治十五年頃までをさすことにする。中心となる時期は、教部省時代であるが、明治十四年に祭神論争が終結し、十五年一月に神官と教導職が分離され、原則的に神官の教義布教ができなくなる頃までをあつかう。
- (2) 大内青巒『神道辯論』四丁オ、明治十七年九月。
- (3) 太陽は地球上凡ての国を照らす存在として、その普遍性を持つ一方で、国家的アイデンティティが強くなれば、天照大御神は太陽神としてよりも皇祖神としての性格を強めることになる。
- (4) 『古事記』を正統と考える本居流の神話解釈からすれば、冒頭の天之御中主神を宇宙の始原的な神として位置づけ、高皇産靈神・神皇産靈神を創造神と解釈することで、西洋天文学と矛盾のない理論を容易に形成することができたが、黄泉の

国をどのように解釈するのが最大の争点となり、国学者の間で神話解釈の違いを生み出す難問の一つとなった。

- (5) 幕末期の国学者の天之御中主神論は、拙稿「幕末国学における天之御中主神論」(『日本大学精神文化研究所紀要』第二十五集)にまとめている。明治以降の天之御中主神論については、藤井貞文氏の「江戸国学転生史の研究」(昭和六十二年)、小野祖教「神道教学の諸問題」(『明治維新神道百年史』第五卷、昭和四十三年)参照。

- (6) 篤胤の思想は天之御中主神の解釈を重視し独自の論を展開したが、彼の信仰は天之御中主神を中心に成り立っていたわけではない。篤胤の信仰は『毎朝神拝詞記』の中に窺うことができる。最初に作成された文化十三年(一八一六)の文面は、「高天原^{高天原}神留坐^{高天原}。天之御中主^{高天原}大御神。高皇産霊大御神。神皇産霊大御神始^{高天原}。八百万^{高天原}大神等^{高天原}大御霊。慎敬^{高天原}。畏^{高天原}。遠^{高天原}。遥^{高天原}。拜^{高天原}。奉^{高天原}。奏^{高天原}。」と天之御中主神を筆頭とした天地初発の神々が並んでいた。ところが、文政十二年(一八二九)に改刻版が刊行されて、「高天原^{高天原}神留坐^{高天原}。天照^{高天原}大御神。皇産霊大神。伊耶那岐大神^{高天原}始^{高天原}。八百万^{高天原}之神等^{高天原}御前^{高天原}。慎敬^{高天原}比畏^{高天原}畏^{高天原}。遠^{高天原}。拜^{高天原}。奉^{高天原}。奏^{高天原}。」と改正され、次項以下で月子美国の国之底立大神、伊耶那美、月夜見命、そして再び天照大神と豊受大神への神拝へと続いていく神々の序列が示された。この天之御中主神から天照大御神への変更には、極めて重要な意味が含まれている。つまり篤胤の思想が確立してからの彼の信仰は、天照大御神を中心に確立されていたことを示している。この文政十二年版の『毎朝神拝詞記』は、明治六年に鏡胤等によって、再び天照大御神から天之御中主神に改められてしまった。この修正は、篤胤の門人たちが明治初頭の風潮の中で改めたのであって、もはや篤胤自身の信仰と異質のものである。つまり、大教宣布運動の中で主張された平田系の天之御中主神論は、篤胤の思想に直結したものだけではないということがある。拙稿「キリスト教の受容と国学——平田篤胤の思想を通して——」(『日本文化論への接近』平成六年所載)参照。

- (7) 本論の「八、祭神論争の終結」参照。

- (8) 仏教者はほとんど篤胤の来世観を批判しなかった。なお、仏教者の天之御中主神論については別稿に譲り、本論では取り扱わない。

- (9) 矢野玄道「献芹齋語」(日本思想大系『国学運動の思想』)五五〇頁。

- (10) 常世長胤「神教組織物語」(日本近代思想大系『宗教と国家』)三七四頁。

- (11) 神祇省が神宮遷座を建議した明治五年一月二十二日の「神祇省建議」参照。西川順土「神宮御動座問題」(『神宮・明治百

年史補遺』八九頁―九一頁。福羽美静等の思想と政策の關係は、阪本是丸氏の以下の研究書が詳しい。『明治維新と国学者』(平成五年)、『国家神道形成過程の研究』(平成六年)。

(12) 『法規分類大全』十一卷官職門(2)十六頁―十七頁、原文句読点なし。

(13) 皇学所の神殿にも、天之御中主神が祀られたようであるが、神道界全体を考えたとき、このときを最初としてもよいのではないだろうか。

(14) 大教院体制の失敗後、神道界は神道事務局の神殿に、天之御中主神、高皇産靈神、神皇産靈神、天照大御神を祀ったが、その御祭神に大国主神を合祀することを千家尊福が求めて、祭神論争が起きた。論争は最終的に、宮中三殿を遥拝することと決着して、四柱の神の奉斎は幕を閉じた。その後、教派神道を除けば神道界が総体として、天之御中主神を信仰対象に奉祀することはなかった。つまり、天之御中主神は明治初期のわずか十年間ほどのあいだ信仰対象として崇められたが、しかし信仰の深みにまで達して、人々に影響を与えるまでに至らずに、その主座から降りなければならなくなった。その後、天之御中主神は教派神道の祭神として奉斎されることになる。

(15) 中教院規則第三条「院内清潔ノ地ヲ点ビ必ス 天之御中主大神 高皇産靈大神 神皇産靈大神 皇祖天照大御神ヲ鎮祭シ以テ敬神ノ誠ヲ尽ス事、但平素素菜席ノ参拝ハ勝手タルヘキ事」。

(16) のちに、柴田花守はこの書を『本教大基』と改名して自分の名前で明治六年に刊行した。教派神道の実行教が天之御中主神を御祭神として祀り続ける理論は、このあたりに依拠しているのではないだろうか。

(17) 常世長胤「神教組織物語」(日本近代思想大系『宗教と国家』三七二頁)。

(18) 西川須賀雄『本教初学』自序一丁、明治三年九月。

(19) 西川須賀雄『同右』一丁オ―三丁ウ。

(20) この引用部の冒頭に記している「此神」は、文脈から言うと、前段落の造化三神を指すとも考えられる。しかし、三神には「此參神」という表現を用いているので、ここでは天之御中主神と考へても間違ではないだろう。そうでなければ、皇産靈の神の「造化神」としての役割が、全く希薄になってしまう。

(21) 田中知邦の経歴は、「臣知邦立志概記」(『明治建白書集成』第二卷、九〇頁―九一頁)によった。本文中で引用した『大教安心論概略』のほかに、著書として『本教要話』(五年十月)、『示蒙教導三條略辨』(六年一月)、『示蒙宣布大教詔略

解』（六年七月）、『示蒙宣教宣命略解』（六年十月）などがある。

(22) 明治十二年十月に『大日本国教之要旨 一名大教安心論』として再刊された。

(23) 田中知邦『大教安心論概略』二丁ウ～三丁オ、明治九年八月、原文句読点なし。

(24) 田中知邦『同右』十七丁オ～十八丁オ。

(25) 田中知邦『同右』八丁ウ。なお、同氏の『示蒙教導三條略辨』（明治六年一月）では「大國主神は地球中の幽事を総括したまふの大神なり」（二丁ウ～三丁オ）と述べ、篤胤の影響圏内にあることがわかる。

(26) 田中知邦『同右』二十丁。

(27) 伊能穎則の著述のほとんど全てが『香取群書集成』第四卷・第五卷の中に収録され、その全貌を見ることができるようになり、彼が維新後、天之御中主神論をかなり多く物していることを知ることができる。

(28) 伊能穎則『神一不二論』、五丁オ、明治十四年十二月（明治九年六月於千葉中教院草焉）。原文句読点なし。

(29) 伊能穎則「天祖所生一説」（香取神宮編『香取群書集成』第四卷）三七〇頁、明治四年。

(30) 拙稿「幕末国学における天之御中主神論」参照。

(31) 伊能穎則「天祖所生一説」三六九頁。

(32) 伊能穎則「同右」三六九頁～三七〇頁。

(33) 伊能穎則「同右」三八二頁。

(34) 伊能穎則「同右」三八三頁。

(35) 伊能穎則「同右」三六九頁。

(36) 伊能穎則「斥非」（香取群書集成）第四卷）四七四頁～四七六頁、明治六年頃。

(37) 伊能穎則「エンソー神道論辨謬」（香取群書集成）第四卷）三九二頁、明治四年。

(38) 伊能穎則『神一不二論』、一丁オ。

(39) 伊能穎則『同右』、六丁。

(40) 渡辺重石丸『天御中主神考』一丁ウ、明治六年五月。

(41) 海老沢有道『南蛮学統の研究 増補版』四二六頁、昭和五三年三月。

(42) 海老沢氏の、キリスト教を基準とした国学にたいする判断は、国学の立場からすればそれもまた「学的迷妄、牽強付会」にすぎないということになる。

(43) 石田一良「徳川封建社会と朱子学派の思想」(『東北大学文学部研究年報』第十三号下) 八二頁、昭和三十八年三月。

(44) 石田「同右」一一八頁。

(45) 渡辺重石丸『真教説源』例言、一丁ウ、明治七年六月。

(46) 渡辺重石丸『同右』「天地開闢の事」三丁オ。

(47) 渡辺重石丸『天御中主神考』二十丁オ。

(48) 渡辺重石丸『同右』、四丁オ。

(49) 渡辺重石丸『同右』、八丁ウ。

(50) 渡辺重石丸『真教説源』「天地開闢の事」五丁ウ。

(51) 前述したように、天を人間生活に内在化させるか外在化させるかの区別が、朱子学と切支丹との最も重要な分水嶺であるとする石田一良氏の基準に従うならば、神(天之御中主神)を外在的人格神化させつつも内在的に遍在しているとする重石丸の天之御中主神観は、キリスト教的であるとは言えないだろう。

神が遍在的に世界内に存在するということは、創造神と非造物の区別を無くし、創造神と我々人間が「同一」の存在、同一の質を持つことを意味している。神と人間を同一範疇や如来藏思想のように内在的に考えやすい東洋思想、仏教・儒教・神道などにとつてはさほど違和感のない神観も、一神教的文化圏にあつては瀆神論となつてしまふに違ひない。クリスチャン・サイエンスの思想の中には、神を内在化させて考える一派もあるが、明治初年に重石丸がそのようなキリスト教の存在を知るべくもない。その意味で、重石丸がキリスト教の教理を模倣して天之御中主神論を主張しているわけではない。

(52) 国学者の多くがキリスト教書を利用しているのは、平田篤胤の思想に典型的に見られるように、記紀神話の普遍性を主張するための傍証として突き合わせに用いているか、さもなればたわいもないペダンチックな知識をひけらかすための、進歩的な人々のあの付け足しの引用である。

(53) 渡辺重石丸『真教説源』「人種初生の事」八丁ウ。

(54) 渡辺重石丸「同右」『君臣大義の本因の事』十一丁ウ。

(55) 上田賢治「渡辺重石丸考」(國學院大学日本文化研究所『維新前後に於ける國学の諸問題』)七〇八頁、昭和五十八年三月。

(56) 上田賢治「同右」七〇四頁。

(57) 天之御中主神を信仰の対象とする場合と、政治的な対象とする場合では、全く対照的な思想・信仰が生まれる。この典型的な例が、天之御中主神を信仰上の立場から崇拜した川面凡児と政治的立場から説いた今泉定助の解釈の違いにみることができる。(拙稿「中心・回帰と派生——今泉定助先生と川面凡児先生の天之御中主神観——」、『源泉への回帰』平成六年、参照)。

川面にとつて人間の本质は天之御中主神であり、天之御中主神の分霊が我々自身の直霊である。その天之御中主神の活動を自覚し、我々自身の本源たる天之御中主神に還帰するための「禊」行を強調したのが川面神学である。川面神学を图示すると、国民 ↓ 天皇 ↓ 天照大御神 ↓ 天之御中主神となる。中心たる天之御中主神への回帰が、宗教的行として重んじられる。

これに対して、今泉にとつて天之御中主神は究極的存在者として先験的に実在し、そこより全体的国家が展開し、個人はその終極に位置づけられる。全体的存在者としての天之御中主神の末端に個人が位置づけられるとき、神と個人の関係は、全体的側面が優先されてしまい、政治的な神としての性格が強くなってしまふ。今泉教学を图示すると、天之御中主神 ↓ 天照大御神 ↓ 天皇 ↓ 国民となる。源泉たる天之御中主神よりの派生に力点が置かれ、政治的・道徳的存在としての天之御中主神が強調される。

このように対比すると、今泉の思想は渡辺重石丸の天之御中主神論と類似性を持っていることがわかる。

(58) 渡辺重石丸『固本策附録』「説論語上」一丁、原漢文、明治二十二年。

(59) 渡辺重石丸『固本策卷之一』「古語拾遺論上」三三丁オ、原漢文、以下同。

(60) 渡辺重石丸『固本策卷之二』「古事記論上」二丁ウ〜三丁オ。

(61) 竹内惟忠「緒言三則」(渡辺重石丸『学海針路』)一頁、明治十六年、原文句読点なし。

(62) 伊能頼則「新編梅宇文章(二〇〇)道ノ大本」(『香取群書集成』第五卷)五七六頁、明治八年頃。なお文中の「教院講録」二三号(明治八年六月)には、権田直助の「人魂不死之説」(二二号よりの続き)と権田の「養生長寿之伝」が掲載

されていて、指摘箇所は確認できなかった。

- (63) 渡辺重石丸『真教説源』「拝詞の事」四十四丁ウ。
- (64) 渡辺重石丸『同右』「天地開闢の事」四丁ウ。
- (65) 渡辺重石丸『同右』「天地開闢の事」五丁オ。
- (66) 渡辺重石丸『同右』「夫婦と云物の事」十五丁オ。
- (67) 藤井貞文『江戸国学転生史の研究』五七頁。明治初年の神社政策との関わりについて、飯島忠夫氏は「長谷川昭道と其の学説」の中で次のように述べている。「明治二年」五月二十一日、東京に於て、諸官を会して、三箇条の御下問があつた。其の第一条は皇道の興隆に関するものである。(中略)此の文章は即ち昭道が提示した詔勅の草案の文章が其の基礎となつて居ることは、両者を比較することによつても明に知られる。昭道は其後また大教宣布の詔書の案文をも提出した」(『長谷川昭道全集』上巻、五〇頁～五一頁、昭和十年)。
- (68) 飯島忠夫氏は「長谷川昭道と其の学説」の中で、「水戸に仕へた国学者で又蘭学者である鶴峰戊申が著した三才窮理頌が昭道の学説に影響を与へたかと思はれる形跡がある」(『長谷川昭道全集』上巻、二〇頁)と述べている。
- (69) 長谷川昭道「皇道述義」(『長谷川昭道全集』上巻)二八一頁～二八二頁。
- (70) 長谷川昭道「同右」二七九頁。
- (71) 大國隆正「候録」卷一(『大國隆正全集』第三卷)三三〇頁。
- (72) 長谷川昭道「同右」二八八頁～二八九頁。
- (73) 長谷川昭道「同右」二九〇頁～二九二頁。
- (74) 長谷川昭道「同右」三〇九頁。
- (75) 長谷川昭道「戸隱舎遺稿 第十二輯、照邪篇(明治八年)」(『長谷川昭道全集』下巻)四三八頁～四三九頁。
- (76) 長谷川昭道「皇道述義」(『長谷川昭道全集』上巻)一一〇頁。
- (77) 長谷川昭道「戸隱舎遺稿 第十二輯、皇道皇学雜録(明治三年)」(『長谷川昭道全集』下巻)四二六頁。
- (78) 長谷川昭道「同右」四二五頁。
- (79) 村岡典嗣『続日本思想史研究』三四二頁～三四三頁、昭和十四年。

- (80) 西田長男「大教宣布の運動とその神観」(『日本神道史研究』第七卷) 四七五頁、昭和五十三年十二月。
- (81) 河口寛上書(教法) (『社寺取調類纂』一五五冊) 明治五年頃、原文句読点なし。
- (82) 茨城県川崎巖の建白、および「教導諸議」(『同右』一五五冊) 明治五年十月。
- (83) 藤井貞文『明治国学発生史の研究』九九頁、昭和五十二年三月。
- (84) 藤井貞文『同右』一〇〇―一〇一頁。なおこの中で、田中頼庸がキリスト教に論及しているのは、大國主神を合祀することもそれに類するが如き弁述をするためであった。それに対して千家尊福は、憤激して駁論を展開した。
- (85) 明治十五年一月二十四日の神官と教導職の分離令には、「但府県社以下ハ当分従前之通」と但書が付けられていたように、この方針が府県社以下神職にまで貫徹できたわけではないが、基本的方針は政教の分離であった。
- (86) 徳重浅吉「大教宣布運動に於ける天神造化説」(『維新政治宗教史研究』目黒書店、昭和十年)、村岡典嗣「明治維新の教化統制と平田神道」(『続日本思想史研究』) 参照。
- (87) これらの理由以外にも、内務省の顔色をうかがいながら政策的に妥協しつつ、政治的圧力を回避しようとしたことも、その理由にあつたかも知れない。