

神と心の歴史

——日本史試論（上）——

小路田 泰直

はじめに

神は実在する。

人の本質はその自立性ではなく、他者依存性にある。そして捕食さえ他者に依存するその徹底した他者依存ぶりが、分業をつくり社会を生む。捕食ということをしなくてもよくなった人の一部は、弟（アベル）殺しの罪で大地を追われた（即ち自分で捕食のできなくなった）カインの末裔が銅と鉄をつくる人々の祖になったように、その大きな大脳と二足歩行の結果自由になった手を活かして、様々な技能や産業を発展させる。それが交換と分業を生むからである。だから社会は人（ホモサピエンス）が個体としての自立性を失った瞬間、殆ど自然発生的に生まれる。そして分業を構成するから、その形成に人為性はなくとも、一定の秩序（分業のバランス）をも

つ。そして一定の秩序をもつから、何らかの事情でその秩序が崩れたとき、時として人に仇をなす。ヤハウエの神が、ことあるごとにイスラエル人たち（モーゼも含む）の大量殺戮を繰り返したようにある。だから人は、社会に意思を感じ、神を想像するのである。神が実在する所以である。

ただそこで問題は、人は、その神として表象される、自然発生的な社会の秩序に、ただ従順であり続けるわけにはいかないということである。神は社会の秩序を守るためには平気で人を殺す。分業のバランスが崩れ、疫病や飢餓が蔓延すれば、大量の人が命を奪われる。それを平然と「国の治らざるは、是吾が意ぞ」（『日本書紀』へ日本古典文学大系）上、岩波書店、一九六七年（下は一九六五年）、二四〇頁・以下『紀』とのみ記す）といつてのけるのが神なのである。しかし命は一人一人の人（個体）に宿るのであって、社会それ自体に宿るわけではない。だから人は「生」の本能に突き動かされ

[Article]

KOJITA, Yasunao

The History of the Divinity and Heart
: An Essay of Japanese History (I)

(Received 29 November 2011)

A Noon of Liberal Arts, No. 2, 2011

て、時として神に抗わざるをえなくなる。ヤハウエの神に殺され続けたイスラエル人たちが、最後はヤハウエの神に次のようにいわしめてでも、人間の王（ダビデ・ソロモン）を求めたように、である。

民がお前に言う通り、彼らの声を聞き入れよ。彼らは、お前を拒絶したのではなく、わたしが彼らの王であることを拒絶したので。わたしが彼らをエジプトから導き上った日から今日に至るまで、彼らのした事といえば、わたしを捨てて他の神々に仕えることだった。そのように、彼らはお前に対してもしているのだ。今は彼らの声を聞き入れよ。ただし、彼らにはつきり警告し、彼らを治める王の権能について教えてやるがよい。（旧約聖書翻訳委員会『旧約聖書』II、歴史書、岩波書店、二〇〇五年、一八四頁）

しかし神の意思に抗うためには、逆に、神の意思（人の総和としての社会の秩序）を捕捉、認識し、それを人の意思に置き換えなくてはならない。ではその置き換えを人はどのようにして行ったのか。それを日本史というフィールドの中で考えてみるのが本稿の課題である。

第一章 記紀と神々の革命

第一節 崇神朝の革命

『古事記』『日本書紀』（記紀）を読めば、この国の古代には、二度にわたる神々の革命があったことがわかる。一度は崇神天皇のとき、今一度は雄略天皇のときである。ではそれぞれのときにいかなる革命があったのか。崇神天皇のときからみていこう。

崇神五年、人口の半ばを死に至らしめる激しい疫病の流行があったが、それに対して崇神天皇は二つの対策をとった。一つは『日本書紀』に

六年に、百姓流離へぬ。或いは背叛くもの有り。其の勢徳を以て治めむこと難し。是を以て、晨に興き夕までに惕りて、神祇に請罪る。是より先に、天照大神・倭大国魂、二柱の神を、天皇の大殿の内に並祭る。然して其の神の勢を畏りて、共に住みたまふに安からず。故、天照大神を以ては、豊楸入姫命に託けまつりて、倭の笠縫邑に祭る。仍りて磯堅城の神籬を立つ。亦日本国魂神を以ては、淳名城入姫命に託けて祭らしむ。然るに淳名城入姫、髪落ち体瘦みて祭ること能はず。（『紀』上、二三八頁）

とあるように、天照大神と倭大国魂神を宮中から追放した。そして

今一つは、同じく『日本書紀』に

是に、天皇、乃ち神浅茅原に幸して、八十万の神を会へて、
卜問ふ。是の時に、神明倭迹迹日百襲姫命に憑りて曰はく、「天
皇、何ぞ国の治らざることを憂ふる。若し能く我を敬ひ祭らば、
必ず当に自平ぎなむ」とのたまふ。天皇問ひて曰く、「如此
教ふは誰の神ぞ」とのたまふ。答へて曰はく、「我は是倭国
の域の内に所居る神、名を大物主神と為ふ」とのたまふ。時に、
神の語を得て、教の隨に祭祀る。〔紀〕上、二三八〜二三九頁

とあるように、大物主神に対する祭祀を始めた。崇神天皇のときの
革命とは、天照大神や倭大国魂神に大物主神がとつて代わる革命で
あった。ではその革命の意味するところは何だったのか。それはそ
の後日談から読み取れる。

革命後崇神天皇は当然のことながら、疫病を鎮めるべく自ら大物
主神を祭つた。しかし全く効果があらわれなかつたので、天皇はあ
らためて「沐浴齋戒して、殿の内を潔淨りて」大物主神にその理由
を尋ねた。すると神は「天皇、復な愁へましそ。国の治らざるは、
是吾が意ぞ。若し吾が兄大田田根子を以て、吾を令祭りたまはば、
立に平ぎなむ。亦海外の国有りて、自づから帰伏ひなむ」〔紀〕
上、二二九〜二四〇頁」と夢告してきた。そこで天皇は和泉国「陶
邑」から大物主神の子、大田田根子と呼び寄せ、大物主神を祭らせ
た。すると効果靦面、疫病はたちまち終息し、疫病の流行に乗じて

ひき起された武埴安彦王の反乱も鎮圧された。

しかも一つの出来事がおきた。その後、大物主神を顕現させ、武
埴安彦王の反乱を未然に防いだ功により、倭迹迹日百襲姫命が大物
主神に嫁いだか、神は夜しか現れず、決してその姿を見せなかつた
ので、ある夜姫は意を決して「君常に昼は見えたまはねば、分明に
其の尊顔を視ること得ず。願はくは暫留りたまへ。明旦に、仰ぎて
美麗しき威儀を覩たてまつらむと欲ふ」とせがんでみせた。すると
神も「言理灼然なり。吾明旦に汝が櫛笥に入りて居らむ。願はくは
吾が形にな驚きましそ」と応え、翌朝、姫の「櫛笥」の中に「美麗
しき小蛇」となつて現れた。しかしそれを見た姫は驚きのあまり、
神の戒めも忘れて、つい「叫啼」んでしまった。そのために、神は、
恥じて人の形となり「汝、忍びずして吾に羞せつ。吾還りて汝に羞
せむ」と言い残して、「大虚を踐みて、御諸山に登」つていつてしまつ
た。姫も自らの行いを悔い、箸で自らの「陰」を突いて死んだ。

しかしそのとき出来事はおきた。人民が悲しみのあまり「相踵ぎ
て、手通伝にして」「大坂山の石」を奈良盆地を横切つて運び、大
市というところに姫の墓を築き始めたのである。結局夜になると
神もそれを手伝うはめになり、日ならずして墓は完成した。人はそ
れを、姫の死に方にちなんで、箸墓と呼んだのである〔紀〕上、
二四六〜二四七頁。

この後日談から察するに、大物主神は明らかに天上の神ではな
かつた。祖先神としての性格を色濃くもつ神であった。自らの子孫
にしか、自分を祭らせなかつたこと。自らと交わつた倭迹迹日百襲

姫命が死後神になることを許したことがその理由である。

それに対して天照大神や倭大国魂神は、明らかに天上（高天原）に起源をもつ神であった。天照大神はいわずもがなの高天原の主宰神であったし、倭大国魂神も、私の推測によれば、高天原に生まれ、天孫降臨に深く関わった、大山祇神であった。すなわち天照大神の命を受けて高天原から地上に降臨した火瓊瓊杵尊と結ばれ、火闌降命（海幸彦、単人の祖）と彦火火出見尊（山幸彦）と火明命（尾張氏の祖）の三人の子を生んだ鹿葦津姫かしたつひめと木花之開耶姫（木の精）の父神であった。ではそう推測する根拠は、倭大国魂神は、奈良県天理市にある大和神社に祭られているが、「大和」の語源が一般にいわれているように「山門」だとすれば、その神社の名は大和盆地に多数散在する山口神社と一致する。その山口神社の祭神は、ほぼ例外なく山の神やまのかみと大山祇神だからであった。大和神社の境内には、瀬戸内海芸予諸島に浮かぶ大三島にたつ大山祇神社の三祭神の一柱、高竈神たかおみのかみも祭られている（高竈神社）。それなどもその根拠であった。

崇神革命の意味は明らかであった。神の居場所が空間的彼岸（高天原）から時間的彼岸（死者の国よみ）根の国）に移動したことであった。だから当然、大物主祭祀は大物主祭祀にとどまらなかった。根の国の主宰神素戔嗚尊、及びその命を受けてこの国を造った大國主尊や少彦名神ら——俗にいう出雲系の神々——への祭祀にも及んだ。崇神天皇が晩年、出雲の神宝の獲得に執着したのは、それ故であった。崇神六十年、崇神天皇は「武日照命たけひのあきのみこと」の、天より将もち来れる神宝

を、出雲大神の宮いづちのかみに蔵くらむ。是を見欲みまほし」（『紀』上、二五〇頁）と思い立ち、使者を派遣して、出雲振根の留守中、その弟飯入根をだましてそれを奪いとつてしまふ。激怒した振根は帰郷後、飯入根を殺してしまふが、それに対しては、吉備津彦と武渟河別を派遣し、今度は振根を殺させてしまった。この崇神天皇の出雲の神宝への異常な執着は、明らかに素戔嗚尊の大和への勧請をとまなうものであった。もともと「神宝」のあった「出雲大神の宮」とは、大國主尊を祭る出雲大社のことだとも考えられるが、やはり素戔嗚尊を祭る出雲国意宇川沿いの「熊野大社」のことだと考えるのが自然だからである。そこに「蔵」されていた「神宝」とは、天夷鳥命（武日照命）が天から持ち帰った「神宝」であったが、天すなわち高天原での生活を一度でも経験したのは、大國主尊ではなく素戔嗚尊であったからであった。

なおつけ加えておくと、大和に勧請された素戔嗚尊は「出雲の神宝」と共に多分石上神宮に祭られたと思われる。石上神宮境内に撰社としてたつ、出雲建雄神を祭る出雲建雄神社はその名残だろう。そもそも石上神宮は、大和王権の神宝を収蔵する蔵が転じて武器庫になった施設である。垂仁二十七年、垂仁天皇が「兵器を神の幣まほとせむ」ことを決し、「弓矢及び横刀を、諸の神の社に納」（『紀』上、二七一頁）めると、それをうけて、当時王権の軍事部門の責任者に任じられていた五十瓊敷命（垂仁天皇の長男、景行天皇の兄）が、次の如く、「茅渟の菟砥川上宮」で「劍一千口」をつくり、石上神宮におさめた。

三十九年の冬十月に、五十瓊敷命、茅渟の菟砥川上宮に居し
まして、劍千口を作る。因りて其の劍を名けて、川上部と

謂ふ。亦の名は、裸伴と曰ふ。石上神宮に蔵む。是の後に、
五十瓊敷命に命せて、石上神宮の神宝を主らしむ。(『紀』上、
二七六頁)

これなどがそのことを示唆していた。石上神宮は鉄の国「出雲の
神宝」と素戔鳴尊が居を定めるのにふさわしいところだったのであ
る。

第二節 雄略朝の革命

次に雄略朝の革命だが、それは次の二つの逸話に象徴される革命
であつた。

一つは一言主神出現の物語である。雄略四年、雄略天皇が葛城山
で狩りをしているとき、天皇そつくりの神が現れた。「何処の公ぞ」と
天皇が問うと「現人神ぞ」「僕は是、一言主神なり」と神は応えた。
名乗りが終わると、二人は轡を並べて日が暮れるまで狩りを楽み、
日が暮れると、神が天皇を宮殿まで送つていった。するとそれをみ
ていた「百姓」たちが、口をそろえて雄略のことを「徳しく有しま
す天皇なり」(『紀』上、四六六―四六七頁)といったという物語で
ある。

今一つは、雄略天皇が大物主神に改名を命じた物語である。雄略

七年、雄略天皇は次の如く稀代の力持ち小子部連蜷嬴に命じて、三
諸山の神、大物主神の捕獲に向かわせた。

朕、三諸岳の神の形を見むと欲ふ。或いは云はく、此の山の
神をば大物主神と為ふといふ。或いは云はく、菟田の墨坂神
なりといふ。汝、臂力人に過ぎたり。自ら行きて捉て来(『紀』
上、四七二頁)

小子部連蜷嬴は首尾よく捕獲に成功し「大蛇」を持ち帰る。する
と天皇は、かつての崇神天皇とは違い、特に「齋戒」することもな
くそれに近づき、殺しこそしなかつたが、「雷」と改名することを
命じて、「岳」に放たせた(『紀』上、四七二頁)。かかる物語である。
一見他愛もない物語だが、相当に重要な物語だったらしく、わが国
最初の仏教説話集『日本書紀』の冒頭にも「電を捉へし縁」の話
としてのせられて置かれている。ただし后とのセックスの最中を、小子部
輕にみられてどきまぎした雄略天皇が、とつさの思いつきで輕輕に
雷の捕獲を命じたという、やや下世話な話に改変はされているが。
雄略天皇のときの革命とは、「現人神」が出現し、祖先神の代表
格であつた大物主神が雷神に変容させられる革命であつた。ではそ
れは何を意味したのだろうか。

一つ一つ物語を紐解いてみなくてはならないが、まず一言主神出
現の物語である。一言主神は雄略天皇と全く同じ顔かたちをした現
人神であつたというのである。この世の神であることは確かである。

それに加えて雄略天皇と一言主神が二人並んだ姿をみて人は雄略天皇のことを「有徳」の天皇と評したというのだから、雄略天皇と一体化したとき、雄略天皇を有徳の（完全な）天皇に変える力をもった神でもあったことがわかる。ということとは、徳は内面のことだから、一言主神は単にこの世に宿るだけでなく、雄略天皇の心に宿り、その理性を掌る神であつたということになる。それが何かの拍子に姿を表しただけだつた。その意味で一言主神は「人言主神」、すなわち雄略天皇の言霊だつたのだろう。

次に雷となつた大物主神の物語だが、それに関連して面白いのは、大物主神と上賀茂神社に祭られる別雷神の差異と類似である。『古事記』によれば大物主神は、自ら丹塗りの矢となつて川を流れ下り、用便中の美女勢夜陀多良比売の陰部に突き刺さつて、後に神武天皇の皇后となる富登多良伊須須岐比売を生ませたとある。それに対して『山城国風土記』逸文によれば別雷神は、賀茂川を流れ下つてきた丹塗りの矢が、神武天皇の母親玉依姫の陰部に突き刺さつた結果生まれたとある。それらからいえることは、二柱の神は同じ物語を共有する神であつたということである。その意味では、雄略天皇に「雷」への改名を命じられた大物主神こそが、上賀茂神社に祭られる「別雷神」の元の姿であつた。しかし大物主神はこの世に外からやつてきた神として描かれ、別雷神はまさにこの世で生まれ神として描かれている。この物語の示唆するところは、神の現世神化であつた。

かくて雄略朝の革命の意味は明らかであつた。崇神朝に空間的彼

岸から時間的彼岸に移つた神が、今度はこの世に移り、さらには人の心の中に移つたということであつた。

第三節 それぞれの革命の原因

ではそれぞれの革命はなぜおきたのだろうか。そこでみておかないではならないのは、最初の革命がおきた崇神朝でとられた、現実の政策である。天皇は崇神十年の七月に「民を導く本は、教化の政に在り。今、既に神祇を礼ひて、災害皆耗きぬ。然れども遠荒の人人等、猶正朔を受けず。是未だ王化に習はざればか。其れ群卿を選びて、四方に遣して、朕が憲を知らしめよ」（『紀』上、二四二～二四三頁）と命じ、各地に「教化」のための四人の將軍（孝元天皇の皇子（開化天皇の兄）大彥命とその子武渟川別、孝靈天皇の皇子吉備津彦と開化天皇の皇子彦坐王の子丹波道主命）を派遣した。道徳を国民に強制する、教化国家をつくらうとしたのである。ではそれは何のために。崇神六十二年に出された次の命令がヒントになる。

農は天下の大きな本なり。民の恃みて生くる所なり。今、河内の狭山の埴田水少し。是を以て、其の国の百姓、農の事に怠る。其れ多に池溝を開りて、民の業を寛めよ。（『紀』上、二五二頁）

あくまでも「推測するに」とつけ加えるべきだが、農本主義を国是

にするためであった。

農本主義を国是にしようと思えば、「今、河内の狭山の埴田水少し。是を以て、其の国の百姓、農の事に怠る」現状に鑑み、まずは大規模な勸農事業を起こす必要があったが、そのためには「人民を校へて、長幼の次第、及び課役の先後を知らしむ」(『紀』上、二四八頁)こと、すなわち戸籍をつくり人民に課税することが必要であった。そのためには教化国家をつくる必要があったのである。

しかも人は放つておいて農民にはなつてくれない。冒頭でも述べたが、人が分業を發展させ社会を形成する原動力は、捕食させ他人にまかせ、自らは「得手」とするところに生きようとする、その徹底した他者依存性にあつた。ならば、可能であれば農業(食料獲得)から離れようとするのが人の本性であり、農民になることは、その人の本性に反する。だから人の相当部分を農民にするためには、ただ「農は天下の大きな本なり」とお題目を唱えるだけでは足りなかつた。そのお題目の受け皿となる人の禁欲的態度を培養しなくてはならなかつた。だから農本主義を国是とするためには教化国家の建設が不可欠だったのである。

しかも崇神天皇にとって、農本主義の選択は避けて通れないことであつた。捕食させ他人に依存する人の他者依存性は、分業と社会の發展を一方でもたらすが、他方、必ず捕食行為に携わる者の過度の減少をもたらし、飢餓を必然化させる。この矛盾の爆発が、実は崇神朝初期の疫病の流行と、それにとまぬ飢餓の進行だつたのである。そしてそれに対応することが、崇神天皇の全統治を規定した

ことは周知のとおりである。だから崇神天皇にとって農本主義の選択は、必然的だつたのである。

では農本主義を選択するためには、武力を背景に、教化国家をつくるだけでよかつたのだろうか。もう一つ必要なことがあつた。それは、成務天皇が「是国郡に君長無く、県邑に首渠無ければ」(『新撰』元、蠡爾にして、野き心を悛めず、ゆえに「山河を隔ひて国県を分ち」「国郡に造長を立て、県邑に稲置を置」(『紀』上、三一八頁)てんと述べたように、地域々々に勸農と教化の責任者をおくことであつた。それなしには、水系ごとの緊密な人間関係(農業共同体)をつくることもできないし、実のある教化を行うこともできなかつた。王の下僚(臣)として働くだけの人に、人をまとめ、人を教化する人格的な力は生まれえないからであつた。

しかし地域々々に勸農と教化の責任者をおくためには、国家の地方分権化^{II}封建化が不可欠だつた。崇神天皇が二人の息子豊城命(兄)と活目尊(弟)に、それぞれ見た夢について語らせ、それに基づいて「兄は一片に東に向けり。当に東國を治らむ。弟は足悉く四方に臨めり。朕が位に継げ」(『紀』上、二五〇頁)と命じ、東西分割統治の実現をはかつたのも、景行天皇が、次にあるように、八十人もの子供をもうけ、その多くを各地の首長に分封したのも、考えてみれば、そのためであつた。

夫れ天皇の男女、前後并せて八十の子まします。然るに、日本武尊と稚足彦天皇と五百人彦皇子とを除きての外、

七十余の子は、皆國郡に封させて、各其の國に如かしむ。故、今の時に當りて、諸國の別と謂へるは、即ち其の別王の苗裔なり。(『紀』上、二八六頁)

ではどうすれば國家の封建化がスムーズに行えるのか、崇神天皇や景行天皇が実際に行ったように、多くの地方首長たちを強固な血縁の紐帯で結びつけておくしかなかった。垂仁天皇の時代、反乱にたちあがったが狭穂彦王が、妹であり天皇の皇后でもあった狭穂姫に呼応を求めるにあたって、次のように語り、血縁と夫婦の絆を天秤にかけさせたように、血縁こそ、人と人とを結びつける最も強固な紐帯だったからである。それなしの國家の封建化は、國家の分裂につながりかねない危険性を孕んでいた。

夫れ、色を以て人に事ふるは、色衰へて寵を失ふ。今天下に佳人多なり。各適に進みて寵を求む。豈永に色を恃むこと得むや。(『紀』上、二六一～二六二頁)

だが國家の封建化を支える強固な血縁紐帯をつくりだすためには、二つのタイプの始祖をつくり出す必要があった。一つは血縁によつて王権が継がれること自体に正統性を与える、神としての始祖、今一つは、今現在王や首長の地位に就ける者の範囲を限定する、「先の王」としての始祖である。上記の物語でいえば前者が大物主神であり、後者が倭迹迹日百襲姫命(卑弥呼)であった。すなわち死ぬ

や次々と前方後円墳に祭られていく先王たちであった。この二つのタイプの始祖をつくり出そうとすれば、神の居場所空間的彼岸(高原)にあるよりも時間的彼岸(根の国)にある方がよかつた。崇神朝の革命がおこる必然性がそこにあつた。

しかしやがて「況や厥の百僚、万族に暨るまでに、農績を廃棄して、殷富に至らむや」(『紀』下、二十四頁)(継体天皇)とか、「食は天下の本なり。黄金万貫ありとも、飢を療すべからず」(『紀』下、五十八頁)(宣化天皇)とか、同じ農本主義を語るにしても、「帝王射ら耕りて、農業を勧め、后妃親ら蚕して、桑序を勉めたまふ」(『紀』下、二十四頁)ことが求められる時代がやつてきた。「帝王」の言動が、即規範になる時代が、である。隋唐帝國成立過程の東アジア情勢の激動が、王により臨機応変であることを求めたからかもしれない。そして自らの言動を規範(礼)として社会に提供しなくてはならない王は現人神になるしかなかった。それが雄略天皇のときの革命を必然化したのである。

第二章 古事記の世界と仏教的世界の形成

第一節 高皇産靈尊の發明

しかし以上述べてきた二度にわたる神々の革命の原因は、所詮はきつかけにすぎなかつた。冒頭述べたように、人には、社会が自ずからもつ秩序を、神の意思としてとらえ、それを自らの意思に重ね合わせなくてはならない必然があつたからである。

その必然が貫徹して雄略天皇のとき、神は人の心の中に宿つただけであつた。しかしそれを成功裏に宿せうとすれば、未だ解決しなくてはならない問題が二つあつた。一つは、本来超越的なはずの神が、なぜ人の心の中に宿りうるのか、それを説明しなくてはならなかつた。神の彼岸への宿りは自然だが、内面への宿りは不自然だからである。そしてもう一つは、その神の内面への宿りが、ほんの一握りの人にだけみられる現象であつて、決して万人に等しくみられる現象ではないことの理由も説明しなくてはならなかつた。誰の内面にも神が宿るとなれば、あまりの常識との乖離に、人は茫然自失してしまふからである。ではそれらのことを雄略天皇以降の支配者はどう説明したのだろうか。まずは前者の説明からみていくことにしよう。

そこで重要なことは、雄略天皇の二代後の顕宗天皇のときのこととして、『日本書紀』が次のように記している点である。

三年の春二月の丁巳の朔に阿閉臣事代、命を銜けて、出でて任那に使用す。是に、月神、人に著りて謂りて曰はく、「我が祖高皇産靈、預ひて天地を鎔ひ造せる功有します。民地を以て、我が月神に奉れ。若し諸の依に我に献らば、福慶あらむ」とのたまふ。(『紀』上、五二四頁)

夏四月の丙辰の朔庚申に、日神、人に著りて、阿閉臣事代に謂りて曰はく、「磐余の田を以て我が祖高皇産靈に献れ」と

のたまふ。(『紀』上、五二四〜五二五頁)

「月」や「日」までが「我が祖」と仰ぐ、天地鎔造の神、高皇産靈尊が出現したのである。確かに高皇産靈尊は、神代には、『古事記』においても『日本書紀』においてもたびたび登場する。しかし人代(神武天皇即位前紀が対象とする時代は除く)に入ると全く登場しなくなる。高天原の主として登場するのは常に天照大神だ。この顕宗天皇のときが、最初の、そして唯一の登場ということになる。

ということとは、こうなりはしないだろうか。高皇産靈尊という万物鎔造の神は、実は顕宗天皇のときに初めて発明された神であつて、それほど古い神ではない。ただ鎔造の神であるがゆえに神話の冒頭に持つていかれ、その位置づけが記紀編纂時に確定したのでと。『古事記』の序文冒頭、太安万侶が次のように述べているのは、そのことを示唆しているように、私には思える。

臣安万侶言す。夫、混元既に凝りて、氣象未だ効はれず。名モ無く為モ無ければ、誰か其ノ形を知らむ。然あれドモ、乾坤初メテ分れて、參神造化之首ト作れり。陰陽斯に開ケテ、二靈群品之祖ト為れり。所以、幽頭に出入りて、日月目を洗ふに彰はれ、海水に浮沈みて、神祇身を濂くに呈はれたり。故、太素は杳冥けれどモ、本教に因りて土に孕み嶋を産みし時を識り、元始綿邈けれどモ、先聖に頼りて神を生み人を立てし世を察れり。(『古事記』(日本思想大系)、岩波

書店、一九八二年、十一頁・以下『記』と記す)

『古事記』の編纂が、単に天武天皇から命ぜられた「帝紀を撰び録し、旧辭を討ね覈めて、偽を削り実を定め」(『記』十五頁)るだけの作業ではなく、「太素は杳冥けれどモ、本教に因りて土に孕み嶋を産みし時を識り、元始綿遠けれどモ、先聖に頼りて神を生み人を立てし世を察」る作業でもあったことが、うかがえる。何が「本教」で、誰が「先聖」かは詳らかでないが、その編纂が事実上「無」から「有」を生み出す、極めて創造的な作業であったことがわかるからである。

事実『古事記』冒頭の次の叙述は、雄略革命を経た後にしか書けない内容になっていた。

天地初メて発りし時、高天ノ原於成りませる神ノ名は、天之御中主神。次に、高御産巢日神。次に、神産巢日神。此ノ三柱ノ神者、並に独神ト成り坐し而、身を隠しましき。次に、国稚ク浮ける脂ノ如くし而、久羅下那州多陀用弊流時、葦牙ノ如く萌江騰る物に因り而成りませる神ノ名は、宇摩志阿斯訶備比古遲神。次に、天之常立神。此ノ二柱ノ神亦、並に独神ト成り坐し而、身を隠しましき。

上ノ五柱ノ神者、別天ツ神。

次に、成りませる神ノ名は、国之常立神。次に、豊雲野神。此ノ二柱ノ神亦、独神ト成り坐し而、身を隠しましき。

次に、成りませる神ノ名は、宇比地迺神。次に、妹須比智迺神。次に、角杵神。次に、妹活杵神。次に、意富斗能地神。次に、妹大斗乃弁神。次に、於母陀流神。次に、妹阿夜訶志古泥神。次に、伊耶那岐神。次に妹伊耶那美神。

上ノ件ノ国之常立神自り以下、伊耶那美神より以前、併せて神世七代と称ふ。(『記』十九〜二十一頁)

根拠は二つ。一つは、高天原も天地に挟まれたこの世の一部とみなされているように、世界にはこの世しかないという認識が示されていること。その認識を示すために、逆に天地そのものは神の被造物とはせず、自ずからなつたものとして、与件化していることである。

そして今一つは、高皇産靈尊〓高御産巢日神他の「別天ツ神」が、全て一人で完全な神(「独神」)であると同時に、一応高天原(天)には生まれるが、生まれると同時に身を隠す、特定の居場所や姿形をもたない、天地の間〓この世に遍在する神として描かれていることである。それはこの世の神にこそふさわしい描かれ方であつて、神の居場所を空間的、時間的、何れかの彼岸に求める人たちには絶対に描き得ない神のイメージであつた。

高皇産靈尊は顕宗天皇の時代に発明された。だとすればその発明こそが、本来超越的なはずの神がなぜ人の心の中に宿りうるのかの説明だったのである。この世のあらゆるものは鍛造の神、高皇産靈尊の産物である。したがって万物に神は宿る。当然人にも宿る、と

こうなるからである。ちなみに鎔造の神、高皇産靈尊の産出が、人の内面になぜ神が宿りうるのかを説明するためであったことを推量させてくれるのが、次の継体天皇の発言である。

神あまつかみ 祇ひつには主きみ之のみしかるべからず。宇宙あまのしちには君無きみかるべからず。天あま、黎庶あはみたらを生なして、樹きつるに元首きみを以もつてして、助け養やしなふことを司つかさどらして、性命いのちを全まもらしむ。(『紀』下、二十二頁)

これは、天皇が、大連大伴金村の勧めに応じて、よき後継者を得るために手白香皇女との婚姻を承諾する場面での発言であるが、ここには「神祇」の「主」、「宇宙」の「君」を想定することが「黎庶」の「元首」を正当化することにつながるのと認識が示されている。なおここで一言つけくわえておくと、人の内面に神の宿ることを証明するのに、鎔造の神、造化の神の存在を想定するというのは、何も日本にだけみられたことではないということである。キリスト教世界においてもそれはみられた。神(父)が精霊となつてイエス(子)の内面に宿りえたのは、この世の森羅万象すべてがヤハウェの神の創造物であったとする、「創世記」の考え方が根底にあればこそであったからである。

その点で注目すべきは旧約聖書中、「創世記」が実は一番最後——キリスト誕生に近い時代——に書かれていたという点である。もしかしたら高皇産靈尊の発明同様、「創世記」も、人に神が宿ること、キリスト誕生の理由を説明するために、わざわざ発明された物語

だったのかもしれない。そうであれば旧約聖書と新約聖書は別々の二つの物語ではなく、二つが一对の物語になる。面白いではないか。保立道久によれば、鎔造の神、高皇産靈尊のイメージは、全てを溶かし全てを生む火山のイメージからきているとのことだが、ヤハウェの神のイメージも、彼がモーゼに「十戒」を託したシナイ山を介して火山のイメージと重ねられている。それは両神の共通性を物語っているのではないだろうか。

第二節 修行の時代へ

次に、神は人の心に宿る、しかし万人の心に等しく宿るのではなく、一部の人の心に選択的に宿ることの説明だが、注目すべきは高皇産靈尊が誕生したときの天皇、顕宗天皇(弘計王)の即位の理由である。

弘計王ひろけいおうは、父市辺押磐皇子いちのへのおしひのみち(履中天皇の子)が雄略天皇に殺害されたために、難を避けるべく兄億計王おけいおうとともに、逃亡生活が続いているところを、子なき清寧天皇(雄略天皇の子)に見出されて、皇子になった人物であるが、当初清寧天皇が皇太子に指名したのは億計王の方であった。その億計王が、清寧天皇亡き後、執拗に次のように述べて弟弘計王に即位を迫ったことが顕宗即位の理由となったのである。

十二月しほすに、百官ももあつかひ 大きに会あへり。皇太子億計おけい、天子みかどの璽しを取とりて、天皇の坐まゐりに置まきたまふ。再あ拝がみて諸臣もろおみの位みかどに従したがりて

ひて曰はく、「此の天子の位は、有功者、以て処るへし、貴きことを著して迎へられたまひしは、皆弟の謀なり」とのたまふ。天下を以て天皇に譲りたまふ。（『紀』上、五一五～五一六頁）

「有功者」であること、それが理由であつた。

ではその「功」とは何を指すのか。それは億計王の次の発言から想像できる。

白髮天皇（清寧天皇（小路田））は、吾兄の故を以て、天下の事を奉げ、先づ我に属けたまひき。我、其れ羞づ。惟るに大王は、首めて利に通るることを建む。聞く者嘆息く。帝孫なることを彰顯すとき、見る者殞涕ぶ。憫憫措紳、忻びて天を戴く慶を荷ふ。哀哀黔首、悦びて地を履む恩に達ふ。是を以て、克く四維を固めて、永く万葉に隆にしたまふ。功、造物に隣りして、清猷、世に映れり。超きかな、邈なるかな。粵に得て称くること無し。是、兄と曰ふと雖も、豈先に処らむや。功に非ずして抛るときは、咎悔必ず至りなむ。（『紀』上、五一六頁）

これは、自ら（億計王）は「身を全くして厄を免れむ」と、身の安全をはかつてそのまま逃亡生活を続けようとする制止したにもかかわらず、王を失う民の嘆きを考へて、「名を顯し、貴を著さむ」（『紀』上、五一〇頁）ことを決意し、逃亡生活にピリオッドをうった弟弘計王

の勇気を称へての発言だが、その勇氣ゆえに弘計王が「造物に隣り」なつたことをさして「功」といつているのである。「功」とは、感情の自然の流れにあえて抗う——禁欲する——ことによつて「造物」に近づくことであつた。ちなみにここでいう「造物」とは、そもそも「造物」が「造物者」の略であり「天地間の万物をつくつた神」（『大字源』）のことを指す言葉であることからいつて、鑄造の神、高皇産靈尊のことであつたことは間違いない。

なお『日本書紀』の編者にとつて、清寧天皇亡き後億計王がなかなか即位しようとしなかつたので、万やむをえず一時期政務をとつた飯豊皇女が、次にあるように一度だけセックスを経験し、以後性欲を断つたことなども「功」の一種だつたのだろう。

飯豊皇女、角刺宮にして、与夫初交したまふ。人に謂りて曰はく、「一女の道を知りぬ。又安にぞ異なるべけむ。終に男に交はむことを願せじ」とのたまふ。（『紀』上、五〇六頁）

では以上のことからわかることは何か。高皇産靈尊は、万物の作り手であるがゆえに万物に、そして万人に宿る、しかしそれを発見し、とらえることのできるのには「有功者」だけ、これが、人の心への神の宿りの偏在をいうための論理だつたということである。

だから、神が人に内在化した雄略朝以降、天皇をはじめ支配層に「属する人たちは、いかにして「功」を積み、自らに内在する神をとらえるか、勢い修行ということに熱心になつていつたのである。

第三節 仏教的世界の導入

ではいかにすれば人は「功」を積み「造物」に近づくことができるのか。「功」を積むとはとりあえずは禁欲に励むことだが、当然それだけでは足りなかった。目的は内なる鍛造の神、高皇産靈尊に近づくことであるから、鍛造の神が万物生成の神である以上、全てを知ること、全体知を獲得することが、その禁欲（修行）の目的にならなくてはならなかった。全体知の獲得を目指して禁欲に励むこと、それが「功」を積み「造物」に近づく方法だったのである。

しかし問題は全体知を獲得するとは、いったいいかなることをいうのかがなかなかはっきりしない点であった。そこでその獲得方法を定式化する人の登場が待たれた。例えば西欧世界ではソクラテスとプラトンが現われ、次のように述べた。

それでは、グラウコンよ……いまようやく、ここに本曲そのものが登場することになるのだ。この本曲を演奏するのは、哲学的な対話・問答にほかならない。……ひとが哲学的な対話・問答によつて、いかなる感覚にも頼ることなく、ただ原論（理）を用いて、まさにそれぞれであるところのものへと前進しようとする、最後にまさに〈善〉であるところのものそれ自体を、知性的思惟のはたらきだけによつて直接把握するまで退転することがないならば、そのときひとは、思惟される世界（可知界）の究極に至ることになる。それは、先

の場合にわれわれの比喩で語られた人が、目に見える世界（可視界）の究極に至るのと対応するわけだ。（プラトン著・藤沢令夫訳『国家』『プラトン全集』十一、岩波書店、一九七六年、五三六～五三七頁）

なぜならば、

こうして、魂は不死なるものであり、すでにいくたびとなく生まれかわつてきたものであるから、そして、この世のものたるハデスの国（黄泉の国〔小路田〕）たるを問わず、いつさいのありとあらゆるものを見てきているのであるから、魂がすでに学んでしまつていないものは、何ひとつとしてないのである。だから、徳についても、その他いろいろの事柄についても、いやしくも以前にも知つていたところのものである以上、魂がそれらのものを思い起すことができるのは、何も不思議なことではない。（プラトン著・藤沢令夫訳『メノン』『プラトン全集』九、岩波書店、一九七四年、二七七～二七八頁）

からであると。

「哲学的な対話・問答」によつて、純粹に自らの内面を掘り下げれば、人は全体知に行き着かずである。なぜならば、人に内在する魂は、不死であり、肉体が減んでも死滅することなく、何度も生まれ変わり膨大な数の生を生き抜いてきたのだから、まさに知らない

ことのない存在だからである。

全体知を抽象的な知ではなく網羅的な知ととらえ、その獲得方法を、人の一生をこえた経験の蓄積としたのである。そしてそれを可能にするために、靈魂の不滅をいい、靈魂との対話（哲学）という方法を考えたのである。

ではその種の言説をアジアにおいて提供したのは誰だったのか。

「解脱」とは全体知を獲得して悟りにいたることだと考えれば、次の百濟聖明王の欽明天皇への勧誘にもあるように、それが釈迦であった。

蓋し聞く、丈六の仏を造りたてまつる功德甚大なり。今敬ひて造りたてまつりぬ。此の功德を以て、願はくは、天皇、勝善れたる徳を獲たまひて、天皇の所用めす、弥移居の国、俱に福祐を蒙らむ。又願はくは、普天の下の一切衆生、皆解脱を蒙らむ。故に造りたてまつる（『紀』下、九十二頁）

では釈迦は全体知の獲得法についていかに語ったのか。日本では仏教導入以来一貫して重視されてきた教典『法華経』を手掛りに整理すると、以下のとおりである。

シャーリィプトラよ、仏の智慧は深淵で、見きわめがたく、理解しがたい。完全な「さとり」に到達した阿羅漢である如来たちがさとした智慧は、すべての声聞や独覚たちには理

解しがたい。それは何故かといえば、かれら如来たちは、幾千万億という多くの仏に親近したからである。かれらは、この上なく完全な「さとり」を達成しようとして、氣力を振るい立たせて幾千万億の仏が行った修行にならって修行をし、かれらに遠くまで随行して驚異驚嘆すべき教えを体得し、理解しがたい教えを会得し、理解しがたい教えに通じていたからである。（坂本幸男・岩本裕訳注『法華経』上「方便品」、岩波文庫、一九六二年、六十七頁・以下『華』と記す）

人が全体知を得て、悟りにいたるためには、途方もなく膨大な経験を積み重ね、知を網羅しなくてはならない。当然そのためには人の一生は短すぎる。だから人は悟りにいたるまで膨大な回数輪廻を繰り返さなくてはならない。したがって悟りを開いた如来の智慧は、悟りを開く前の「声聞」や「独覚」などに——さらには「菩薩」にも——わかるはずがない。わかりなければさらに輪廻を繰り返し、経験を積むしかない。まず釈迦はこういう。

しかしそうはいいいながら、その一方で釈迦は、自分以外の誰かが、自分と同じように長い年月をかけて輪廻を繰り返し、近い将来悟りの域に達するなどはつゆほども思っていないかった。それほど彼はオプチミストではなかった。そこで本来であれば悟りに到達しえないはずの「菩薩」以下の人々が、それでも悟りに到達し得る方法はないか、模索を続けた。そして次のような発言に到達した。

世間は『今、世に尊きシャーキヤムニ（釈迦牟尼）如来はシャーキヤ族の王家から出家され、ガヤーという大都城において、「ざとり」の勝れた壇の頂に坐つて、いま、この上なく完全な「ざとり」をさとられた。』と、このように思っている。しかし、そのように見るべきではない。そうではなくて、良家の息子たちよ、余がこの上なく完全な「ざとり」をさとして以来、既に幾千万億劫という多くの時間が経過しているのである。（『華』下「如来寿量品」十三頁）

良家の息子たちよ、余は汝らに告げ知らせよう。どのように多くの世界があろうとも、かの男が微粒子を捨てた世界にせよ、捨てなかつた世界にせよ、それら幾千万億という世界のすべてに、どれほど多くの微粒子があつたとしても、その数は余がこの上なく完全な「ざとり」をさとして以来の幾千万億劫の数に及ばないのだ。そのとき以来、このサハー世界において、またその他の幾千万億の世界において、余は人々に教え説いてきた。しかも、その間には、余はデーハーンカラ如来をはじめとするもろの如来を賞賛した。そして、これらの如来たちの完全な「ざとり」のために、余は巧妙な手段を用いて教え説く現実の手段をつくりだしたのだ。（『華』下「如来寿量品」十五〜十七頁）

いずれにせよ、久しい以前に「ざとり」に到達した如来は、無限の寿命の長さを持ち、常に存在するのだ。如来は入滅することなく、教え導くために完全な「ざとり」の境地を示すのだ。しかも今もなお、余は求法者として前世においてはたすべき所行を果たしていないし、余の寿命も未だ満了していないのだ。余の寿命が満了するまでには、今なお幾千万億劫の二倍もあるのだ。従つて、今また、余は入滅することなくして、完全な「ざとり」の境地に入ると告げるのだ。それは何故かと言えば、余がこの方法で人々を成熟させるのは、余が実に長いことこの世にいたるために、余をたびたび見て、人々が善根を養い育てることなく、福德を失つて貧しい者となり、愛欲に溺れて盲目となり、邪見の網に覆いつつまれて、『如来は常にいる』と思ひこみ、意識が麻痺して如来に会うことは困難ではないという意識がおこらないようにと願うからである。（『華』下「如来寿量品」十九〜二十一頁）

私は、釈迦族の王子として生まれながらその地位を捨て、数十年にわたつて修行を積み重ねたから悟りにいたつたのではない。「幾千万億劫」年という気の遠くなるような時間を、輪廻を繰り返しながら経験と修行を積み重ねてきたから悟りにいたつたのである。しかも悟りに到達してから既に二×「幾千万億劫」年の歳月を生きてきている。悟りにいたつた者は死ぬのではなく、無限に近い長寿を手に入れるのだ。そしてこれからもさらに「幾千万億劫」年ほどの

時間を生き続けるだろう。

だから私はこの「幾千万億劫」もの間、いかにすれば、自分とは違い、悟りに到達するにはまだまだ経験の不足している人たちに、悟りの何たるかを教えることができるか、考え続けてきた。そしてついに「巧妙な手段を用いて教え説く現実の手段をつくりだ」することに成功した。それが「方便」なのである。聞き手のレベルにあわせて教えを説く方法である。したがって自分のレベルにあった「方便」(経)を信じて修行を重ねれば、「菩薩」であれ「声聞」であれ「独覚」であれ、もうこれ以上の輪廻を繰り返すことなく、この世で悟りに到達することができはす。釈迦はこう述べた。

この釈迦の発言を信じ、ということとは久遠実在する釈迦の存在を信じ、「方便」に従って簡易な全体知(悟り)の獲得法を実践するのが仏教だったのである。その意味で百済の聖明王が、それを「普天の下は一切衆生、皆解脱を蒙」る教えとしたのは的を射ていた。当然それは、内なる鍛造の神と出会い、全体知を獲得するために「功」を積むことを目指し始めていた人々にとつては、願ってもない教えであった。だから欽明天皇は、五三八年、仏教の受け入れを決断したのである。

第三章 神の心からの離脱——仏教の終焉

しかし、人が「功」を積み、心に宿る鍛造の神、高皇産靈尊と出会うための手段としての仏教は、最初から深刻な矛盾を孕んでいた。

それは、悟り(全体知の獲得)を知の網羅にとらえたために、たとえ釈迦が「巧妙な手段を用いて教え説く現実の手段」(方便)を確立したとしても、釈迦の悟りが言説化された瞬間、それはもう全体知ではなくなるという矛盾であった。

どういうことか。網羅されるべき知は時間の経過とともに増え続け変化する知である。だから釈迦とはいえ、悟りを開いた後も新たな経験を積み重ね続けなければ悟りの状態を維持することはできない。だから『法華経』も、釈迦の悟りを、その涅槃への第一歩とは考えず、無量寿獲得のきつかけとしたのである。ならばどの時点で釈迦の悟りを言説化したとしても、それをした瞬間を一分一秒でも過ぎれば、すでにその言説化された悟りは全体知ではないことになる。それがその矛盾であった。

だから仏教には、時間の経過とともに釈迦の教えが劣化していくと考える、釈迦入滅後の時間を正法・像法・末法に分ける三時説や、末法思想が必ずつきまとつたのである。

当然その仏教の限界を克服し、改めて悟りに到達しようとする努力は多様になされた。

最澄は『法華経』を根拠に、久遠実在するがゆえに「巧妙な手段を用いて教え説く現実の手段」(方便)を更新し続ける釈迦の存在を想定し、末法観を取り除こうとした。

空海は、釈迦の限界を「化身」の限界とし、釈迦を飛び越えて、釈迦をこの世に派遣した全宇宙の中心神「法身」(大日如来)との直接対話を道を開こうとして、密教を開いた。

しかし仏教の基本的考え方に立ち返れば、結局釈迦の教えで足りなければ、その分は、一人一人が改めて自ら輪廻を繰り返して、新たな経験を積み重ねていくしかなかった。しかしそれをした帰結は、次の法然、日蓮の絶望だったのである。

安楽集の上に云く、「問うて曰く、一切衆生は皆仏性あり。遠劫より以来、まさに多仏に値ひたてまつるべし。何によつてか、今に至るまでなほ自ら生死に輪廻して、火宅を出ざるや。答へて曰く、大乘の聖教によらば、まことに二種の勝法を得て、もつて生死を排はざるによる。一には謂はく聖道、二には謂はく往生浄土なり。その聖道の一種は、今の時、証し難し。一には、大星を去れること遙遠なるによる。二には理は深く解は微なるによる」と。(法然『選択本願念仏集』岩波文庫、一九九七年、九〜十頁)

此に日蓮案云、世すでに末代に入て二百余年、辺土に生をうく。其上下賤、其上貧道の身なり。輪廻六趣の間、人天の大王と生て、万民をなびかす事大風の小木の枝を吹がごとくせし時も仏にならず。大小乗教の外凡・内凡の大菩薩と修あがり、一劫・二劫・無量劫を経て菩薩の行を立、すでに不退に入ぬべかりし時も、強盛の悪縁におとされて仏にもならず。しらず、大通結縁の第三類の在世をもれたるか、久遠五百の退転して今に來か。(日蓮『開眼抄』『親鸞集・日蓮集』(日本古典文学

大系)、岩波書店、一九六四年、三五―頁)

二人は、立場こそ違え、共に輪廻を繰り返して、にもかかわらず、悟ることに失敗したのである。

そしてその結果、法然と親鸞が悟りの不能を宣言したとき、この国の人々の、鍛造の神、高皇産靈尊が出現してから数えて八〇〇年にも及ぶ、内面に宿る神との出会いの努力も終わりを告げたのである。最高神の地位から高皇産靈尊が退き、天照大神がその地位に返り咲いたのが、その何よりの証拠であった。当然神も人の心からどこかへ移らざるをえなくなつた。ではどこへ移つたのか。突然ルソーを引き合いに出して当惑されるかもしれないが、次の言説空間に移つたのである。

主権者は、立法権以外のなんらかの力をもたないので、法によつてしか行動できない。しかも、法は一般意志の正当な働きに他ならないから、人民は集会したときにだけ、主権者として行動しうるであろう。人民の集会、とんでもない空想だ！、というかもしれない。なるほど今日では、空想である。が二千年前にはそうではなかつたのだ。(ルソー著・桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』岩波文庫、一九五四年、二二七頁)

国家は、法律によつて存続してはならず、立法権によつて存続しているのである。昨日の法律は、今日は強制力

を失う。しかし、沈黙は暗黙の承認を意味する。主権者が法律を廃止することができるのに、それを廃止しない場合には、彼はたえずその法律を確認しているものとなされる。主権者がひとたびこう欲すると宣言したことは、すべて、取り消さないかぎり、つねにそれを欲していることになるのである。

それでは、古い法律に、あのように尊敬が払われるのはなぜか。それは、古いということそれ自体のためである。昔の〔人々の〕意志がすぐれていたのでなければ、古い法律をそんなに長く保存はできない、と考えなければならぬ。もし主権者が、それをたえず有益なものであると認めなかったならば、彼はそれを千回も取り消したであろう。よく組織されたすべての国家で、法律が弱まるどころか、たえず新しい力を獲得しつつあるのは、このためである。〔『社会契約論』一二六頁〕

「人民の集会」と、その歴史的蓄積の中に移行したのである。ではその移行はどのようになされたのか。ただここでは紙数も尽きた。それを考えるのは次の課題にしておきたい。

むすびに

さて、最後に一言つけ加えておけば、人が心に宿る神を発見することができなくなったのは、先ほど述べた、それを発見する手段と

しての「仏教の限界」だけが理由ではなかった。

そもそも人には、鍛造の神、高皇産霊尊のような、万物に宿るが、それ自体は形をもたない神を思い描く力が欠けているからであった。裏を返せば偶像崇拜こそが人の本性だったからであった。だから先に引用した『古事記』冒頭の書き出しなども、八年後に編纂された『日本書紀』では、せいぜい次のような書き方になってしまっていたのである。

一書に曰はく、天地初めて判るときに、始めて俱に生づる神有す。国常立尊と号す。次に国狭槌尊。又曰はく、高天原に所生れます神の名を、天御中至尊と曰す。次に高皇産霊尊。次に神皇産霊尊。〔『紀』上、七八頁〕

ここに、生まれると同時に隠れる神への理解はない。

だからそもそも、万物に遍在し、人の心に宿る神を想定すること自体、人には困難だったのである。その困難をあえて克服しなければ、人の心に神が宿るなどといった言説を構築することはできなかった。その無理がたつたのである。それも神が人の心から離れざるを得なくなる理由であったといえよう。

【参考文献】

- 上原雅文（二〇〇四年）『最澄再考——日本仏教の光源』ペリかん社
加藤隆（二〇〇八年）『旧約聖書の誕生』筑摩書房
小路田泰直（二〇〇七年）「人・社会・神の誕生についての仮説——依
存理論の確立に向けて」『日本史の方法』VI、二〇〇九年「ナシヨ
ナリズムとは何か——大澤真幸著『ナシヨナリズムの由来』を素材

に——」『歴史評論』七一〇号

佐藤弘夫（二〇〇〇年）『アマテラスの変貌——中世神仏交渉史の視
座』法蔵館

保立道久（二〇一〇年）『かぐや姫と王権神話』洋泉社新書

水林彪（一九九一年）『記紀神話と王権の祭り』岩波書店

こじた・やすなお（日本近代史／奈良女子大学）

