

日本における神概念の諸層

——『日本書紀』を軸に——

野崎守英

1

日本における神概念のあり方を明らかにしようとする場合に、考えるべきは、どの道筋から行うか、ということなのではあるまいか。というのも、神がみのあり方は、われわれがそれとなく想定しているよりもずっと多義的であり多層的であり、どの見方からその貌を見ようとするか、によって、見せる姿を変えるもののように私には思われるからである。

その点に私が気づかされたのは次の次第による。

本居宣長『古事記伝』三之巻に著名な神の定義がある。彼はまず「迦微と申す名義は未だ思ひ得ず」と記し、しかも「舊く説ることども皆あたらす」と分註する。つまり、宣長からして、神の内包するものが何かは基本的には不分明であるとされ、その上、彼

よりも以前になされたこの概念についての定義は不正確であると言われているわけである。しかし、そうした上で次の記述がなされる。「さて凡て迦微とは、古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐す御靈をも申し、又人はさらにも云はず、鳥獸木草のたぐひ海山など、其餘何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云なり」。記述は更につづくが、今、この部分だけを軸にして、問題にしたい焦点を定めよう。宣長のこの定義の特質は、第一に、神を包括的な相で捉えようとしている点にある。右の記述の、定義の幅を広げながら内実の外延を定めようとしている展開の仕方にそれが顕著に見られる。その場合、神が神たる所以とされるのは、——これが第二の特質だが——超尋常性という特性である。人の用いる言語基盤の一つに、通常、あたり前、という層があるのは、この世界

のうちに人が住まう『自然』にかかわる一基本様態だが、その層の彼方、その層が一つの境域として囲まれる外の部分に神のあり場所を定めるのが宣長の特徴なのである。この宣長の考えに乗って更に考えを進めるとすれば、そこにいう『彼方』外が、どのような質におけるそのようなものとしてあるのか、というのが考究すべき点であって、この点は、本稿ののちの探究課題となる。

が、今、問題を論ずる足場を定めようとしているここでは、右の定義の書き出しの部分の姿に第三の特質を見出し、その性格を考へることをしてみたい。「凡て迦微とは、古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐す御靈をも申し……」という箇所である。ここで、宣長が「古御典」のうち『古事記』を尊重していたことを想起したい。敢て記せば『古事記』が『日本書紀』よりも日本の古語の姿を残しており、したがって古語を軸にした古えの世界像がそこに刻まれている、とするのがその理由である。その考えの結果、『古事記』の上巻、神代の項が宣長の神概念の基層に位置づくことになった。目下問題にしている箇所も、その上巻の注として記されたものなのである。そのことが宣長の神概念に一つの特質を与えることになった。

それはどういうものであったか。

神代の巻は数々の神話の合成から成る。神話は、神がみとされる個々の者のさまざまな業（行為）の組み合わせられた物語である。「古御典に見えたる天地の諸の神たち」とは、こうして、個体と

して（時には人間のように）行為をし、その行為のあり方に伴って名をえている存在であることを基本としている。それが宣長の神観の第三の特質なのだ。

率直にいえば、この神観に対して私は長いこと疑問を抱かずにきた。宣長の見方に限定を加え、その定義の枠から微妙にずれる神がみのあり方を掘りおこす必要があるのではないかと考えはじめたのは、日本の神がみのあり方をさまざまな原型に還元して考へる必要があるのではないかと気がつき、それを試みつつある作業の過程において、である。

2

その作業は進行中であって、今の段階では充分に開けた見通しをもてる状態にはない。ここでは、右にいう作業がどこまで進んだかという中途の報告しかなしえない。

ここで、本稿のはじめに述べた、神概念のあり方について考える場合にどの道筋から行かうか、という点に触れたい。

私は、資料として、古代日本の影像を刻みこんだ文獻の中で、宣長から遠くかつ彼に近いものとして『日本書紀』の人代の項をえらんだ。『日本書紀』はもっぱら漢文脈の使法を優先して記され、そこでは単語としての古語の影も極度に消されていると宣長は考へている。その上、原則的に考えれば、人代は神話の世界ではない。古代日本の王権のあり方に枠づけられているとはいえ、

そこに展開されるのは人間の物語である。いいかえれば、そこには人間から見られた神のあり方が、見られる姿において粗野なままに登場する。この二点は、宣長からもっとも遠い神のあり方になるはずである。そうはいえる。が、その古代は、アイヌや東北日本や南西の琉球列島の古代でない点では、宣長が間近かに見ようとした世界であって、そこは宣長に近い。その二条件を勘案しながらその境域における神の姿を追って、神の多層性の一面を浮びあがらせることはできないか。その道筋を実験的に私は歩いてみようと思うのだ。⁽¹⁾

その場合に、ここでの神の把握とは異なるものとして区分しておきたい二つの視点がある。

一つは、信ずる相手としてのみ神を捉える視点である。その視点をここでは採らない。というのは、書紀人代の神記述を検討してみても明らかなことだが、そこでの神は信ずる対象としては問題になってはいないからである。この点は、——この学会で比較という軸の中で問題になるキリスト教の場合を勘案すべきだが——やはり特記しておくに値しよう。もちろん、ここでも神は信じられなかったのではない。信じるとは人間の心の向きとしてそのものを内面に定めて疑わないことだが、その意味ではここでも神は信じられていたのである。だが、それは、当然のこと、内心の向きの事柄としてはなかった。そうではなくて、書紀に記述された神を問題にする領域においては、信ずる信じないの内心のあ

り方を超えて、神はまず在るのである。それならそれはどのような仕方において在るのか。世界が在るといふことは神が在るといふことである、という仕方において、であった。つまり、世界が在るとは、ここでは、世界は神の場として在る、ということだったのである。そうであるのはどのような構造においてであるか。その究明はのちの考察に委ねる。今の時点では、神は信ずるといふ言葉の枠のうちには基本的に属さないという定義を軸にして、そのあとここまで記述を進めておけばとりあえず足りる。

もう一つは、神をさまざまな個体として捉えることを前提とする視点である。その視点をここでは採らない。というのは、充分に検討を経ずにあるように見える一つの通念を解きほごしてみたからである。

問題はこうである。『古事記』でも『日本書紀』でも、神話の世界の部分と人の世の記述の部分とは、どのような位相でのかかわりにある、と考えるべきなのであるか。叙述の順序にしたがって、神話の部分が人の世の記述よりも歴史的に古い層を示している、とは到底考えられない。その表徴となるものはいくつかある。神話の世界には歌謡が少い。あっても出雲系である。歌謡が人間の表現の形式としては古層に属するといふことを考えれば、神話の部分は挿話の断片を観念的な述作としてあとから整備したものともみなしうる。書紀の神話の部分に異伝が多いという事実も、神話化して過去の姿を了解しようとする知的操作の多様な層を示

している、と考えることができる。神話の部分が古くない、と私は断定したいのではない。神話の部分に描かれる世界像と人の世に描かれる世界像とは構造が異なるのではないか、ということがいいたいのである。

神話は神がみの物語である。多くの神がみは個体として名をもち行動する。この世界においては、主役は神がみである。いいかえれば、神がみ以外の存在は、ここでは、遠く外なるものとして望みみられるのである。このあり方は、人の世における神がみのあり方とは対照的である。というのは、人の世にあっては、神がみは、基本的には、人の世の向うに望みみられる存在であって、それ自身が物語を構成する主役ではないからだ。主役はあくまで人間なのである。神は、人間の側からは遠くにある威力なのである。

今は、神話における世界像と人の世における神にかかわる世界像とが構造的にどのような方程式を備えているか、という方向に向う論述はさし控える。それは、ここで試みようとしている考察の先で改めて考えなおすべき事項に属しようからである。現在の時点で確認しておきたいのは、次の点である。

人の世において人の彼方のものとして神がある、というあり方は、神が不可解なもの、したがって命名以前のもの、としてあるということである。そうした神とのかかわりは、眼に見えないものとしてある神的なるものと人がかかわる場合の原型的な姿と相

似している。『日本書紀』の人の世において、このような姿として神がイメージされる場合、その実態はどういう特質を備えるか。その点をここでは解明したい。個体として形象されている神がみのあり方を軸にして神概念を考える道筋は採らないと先に記した。そのこの内実がこうしやり方で考えを進めることに結びつく。

3

この世界は神の場としてある、ということとはどういうことなのであろうか。そこでは、神はどのような質のものとして在ることになるのか。

『日本書紀』景行紀に注目すべき記述がある。東國の夷を追討することを要請する天皇の詔の言明のところである。

朕聞く、其の東の夷は、讖性暴び強し。凌犯を宗とす。村に長、無く、邑に首勿し。各封塚を貪りて、並に相盜略む。亦山に邪しき神在り。郊に姦しき鬼有り。衢に遮り徑を寒く。多に人を苦しびしむ。(中略)即ち言を巧みて暴ぶる神を調へ、武を振ひて姦しき鬼を攘へ。

大和の地から見て「東の夷」の地が未開の地と捉えられていることにまず注目しよう。その未開のさまが、集団の長となるものがないこと、境界を守る意識がないこと、としていわれているのである。このことは、権力集中度が稀薄であり、また境界の枠があることを定まりとして世界に身を置く意識も稀薄であること

を示す。そうしたあり方は、この場に水田農耕以前の移動民の世界があったことを暗示しているが、その姿は大和の世界から見ると非秩序ということになるのである。

その点に着眼するとき、文明の地から見て非文明の地に神が住まうとされることは、神概念を考える上で特質とするに足る一項なのではあるまいか。つまり、社会のさま、倫理のさまは多様で変異があるが、神が在るという事態は所をえらばず普遍的なのである。このことは、この世界は神の場としてある、ということにおそらくはかわるが、とすると、そうしたあり方として在る神とはどのような存在なのか、ということが問題になる。そのことを考えてゆく際表徴となる事項が、先の引用のうち二点ある。一つは、神が山に在ると述べられる点である。もう一つは、文末神に対するのに「言を巧みて」と述べられる点である。第一の点か語っているのは、神の在り場所は人間の領域から遠い、ということである。「郊に姦しき鬼有り」と対照されることはそのことの一つの証となる。この、神が人間の領域から遠く在る、という特徴は東の地域のみのものである、とはいえない。こういう言明をするには、言明をする側の神観がそこに投影している、と考えられるからである。この引用の部分からもそういうことがいえるが、⁽³⁾ 記紀、人の世の部分を通じて神の遠さの感覚は一般的なものである。

なぜ、人から遠いものが神なのか。この点を考えることは、古

代人の神観のあり方を究める作業としてきわめて重要である、と私には思われる。

神は遠くに在るといふ見方が成り立つ前提には遠くのものがかかるといふ感じがある必要がある。その感じがあるところで、遠くのものには人に微妙な通信を投げかけるものとして位置づくことになるのだ。今、その微妙な通信を投げかける不思議な存在に対して、人の側から与えた名が神という名辞であった、と考えてみよう。人から見ると不可測だが、たしかに遠くから見えざるメッセージを時に人界にもたらす存在の集合体が神という言葉で概括されたと理解してみるのである。

そう考えれば、遠い存在、考え能う限り遠い存在の方に眼を向ける視法がないところでは、神を問題にする場はまったく開けない、ということになる。この点は、現代の視法の枠の中にあるままでは、神を問題にする場がいかに見えにくいか、を暗示することにもなる。

私が属する場も神が見えない方の側であるにちがいない。そこで、神概念の定義化という作業は、いわば暗号の解読をするに等しいことになる。その、暗号解読の場が、おそらく、「言を巧みて」といふかわり神への対応が語られている地点だ。

鬼に対しては「武を振いて」なのに、神に対しては、なぜ、「言を巧みて」なのか。そこを明らかにすることに本稿の枢要点がある。二つの用例を引き、右の点に焦点を据えて考えてみる。

九年の春二月に、足仲彦天皇、筑紫の櫛日宮に崩りましぬ。

時に皇后、天皇の神の教に従はずして早く崩りたまひしことを傷みたまひて、以爲さく、祟る所の神を知りて、財寶の國を求めむと欲す。是を以て、群臣及び百寮に命せて、罪を解へ過を改めて、更に齋宮を小山田邑に造らしむ。

三月の壬申の朔に、皇后、吉日を選びて、齋宮に入りて、親ら神主と爲りたまふ。則ち武内宿禰に命じて琴撫かしむ。中臣烏賊津使主を喚して、審神者にす。因りて千繪高繪を以て、琴頭尾に置きて、請して曰さく、「先の日に天皇に教へたまひしは誰の神ぞ。願はくは其の名をば知らむ」とまうす。七日七夜に速りて、乃ち答へて曰はく、「神風の伊勢國の百傳ぶ度逢縣の折鈴五十鈴宮に所居す神、名は撞賢木殿之御魂天疎向津媛命」と。亦問ひまうさく、「是の神を除きて復神有すや」と。答へて曰はく、「禊祓穢に出し吾や、尾田の吾田節の淡郡に所居る神有り」と。問ひまうさく、「亦有すや」と。答へて曰はく、「天事代虛事代玉鏡入彦殿之事代神有り」と。問ひまうさく、「亦有すや」と。答へて曰はく、「有ること無きこと知らず」と。是に、審神者の曰さく、「今答へたまはずして更後に言ふこと有しませや」と。則ち對へて曰はく、「日向國の橘小門の水底に所居

て、水葉も稚に出で居る神、名は表筒男・中筒男・底筒男の神有す」と。問ひまうさく、「亦有すや」と。答へて曰はく、「有ること無きこととも知らず」と。遂に且神有すとも言はず。時に神の語を得て、教の隨に祭る。(神功皇后紀)

日本武尊、更尾張に還りまして、即ち尾張氏の女宮寶姫を娶りて、淹しく留りて月を踰ぬ。是に、近江の五十葺山に荒ぶる神有ることを聞きたまひて、即ち劍を解きて宮寶媛が家に置きて、徒に行でます。膽吹山に至るに、山の神、大蛇に化りて道に當れり。爰に日本武尊、主神の蛇と化れるを知らずして謂はく、「是の大蛇は、必に荒ぶる神の使ならむ。既に主神を殺すこと得てば、其の使者は豈求めるに足らむや」とのたまふ。因りて、蛇を跨えて猶行でます。時に山の神、雲を興して水を零らしむ。峯霧り谷噎くして、復行くべき路無し。乃ち捷違いて其の跋渉まむ所を知らず。然るに霧を凌ぎて強に行く。方に僅に出でること得つ。猶失意せること酔へるが如し。因りて山の下の泉の側に居して、乃ち其の水を飲して醒めぬ。(景行天皇紀)

遠くなるものとしてある神は、通常は無限大に離れている気配として感じられていただけである。人の側に災厄が生ずる時、それは神の祟りの訪れによる、と古代人は理解した。そう理解しなければ事態が事態としてあることを了解しがたかったからである。神功皇后紀の記述は祟る神が何ものなかを知らうとする儀式

の展開を活写している。ここで、見えない領域にいる神がみに向けて「願はくは其の名をば知らむ」と言葉を投げかけることは、不可解な事態、意味の折目がない事態に分節点を与えようとする試みである。神の名が分節点なのだ。名は言葉である。分節としての神の名、言葉で囲われる神の名、それが求められている。それが獲られれば不如意な事態が生じたわけが意味化されるのである。

注目すべきは、このように求められる神の名に達しようとする営みをするのもまた言葉によって、であることである。言葉といっても神の名は名辞である。神を呼ぶ言葉は述べたての言葉である。その違いはある。違いの意味するところは重要だろう。その点に着眼しつつ、ここで言葉がどのように機能しているかを考えてみたいのだ。

言葉は人間にとって内なるものでありながら同時に外なるものである。そう定義してみよう。そして更に、言葉とは分節であるともいってみよう。神の名を知りたいと訴える述べたては内心の欲求を意味の分節として外なる言葉にしたのである。この場合の言葉にあつては、内に接続するものとして外はある。それに対して、名辞として、たとえば「神風の伊勢國の百傳ふ度逢瀬の拆鈴五十鈴宮に所居す神、名は撞賢木嚴之御魂天疎向津媛命」と神の名が明かされる際には、この言葉は、人の内にはなくて、外にのみあるものである。その点に眼をつける時、問答の過程で、途中

及び最後に、「有ることも無きことも知らず」という言明がなされていることは肝腎なことである。このことは、名辞として分節化されるに至らない、いつまでも外の極限につながる神の領域が広びろとあることを暗示しているからだ。その点に拠って立っていえば、人にとって外なるものとしてあるものであるとはいえ、分節化を果して神の名として現れた名辞は、遙か遠くに連なる外部の、ほんの僅かの刻み目からの滲出ということになるだろう。

さてそこで、神が己れを名辞化して示す、という事態に含意されているのはどういふことなのか、を更につきつめて考えてみよう。

一般的にいえば、言葉は事を明す道具としてある、ということに現在でも妥当しよう。手近かな例でいえば、ここの文章も、当面問題にしている事を明すために用いられているのである。その点を下敷きにおいて、ここの事例についてみれば、注目すべきは、ここでは、言葉が事を明す道具として二層において使われている点である。人の側から神の名を知ることがを要請する言葉として、が一層。神の側から憑依者を通して名を明す言葉としてがもう一つの層。今、問題にしたいのは、この二つの層の言葉がどういふ質の差位を備えるのか、である。人間の側で言葉がどう行使されるか、ということから考えてみよう。神を招ぶために「齋宮」がつくられることにまず注目しなければならぬ。その

上で「武内宿禰に命じて琴撫かしむ」という記述の方に関心をやる必要がある。シャーマンが働く場面どころした音が用いられることは常套といっている。考えるべきは、そこで音がなぜ必要なのか、どういう質の音が必要なのか、ということである。琴は撥音の弦楽器である。この音の響きの特色は糸のしまった振動点に音色を凝縮させ、結晶させながら、そのさまにおいてはじかれた音を外に響かせる点にある。この時、音の漂う境域は、あたかも単調な音の繰り返しのうちに分節化されたような場になる。別の比喩を使えば、混沌とした世界が、音の響きに合わせて整合的にすっきりと割り算されて割りきれた状態になり、それゆえそこは、透き通った場に化するのである。「齋宮」としてつくられた場が、内容としては、そうした状態に変容するように儀礼は営まれる。そうした状態が場に出現するように意図されるのはなぜなのか。事の次第の細部に眼を据えよう。織物を琴の前後に置いて神に捧げ、そこで「先の日に」以下、人間の願いの言葉が述べられる。そのことから神が言葉を示すのは七日七夜のものである。この七日七夜の間、琴の単純な基層音がずっと鳴らし続けられた、と考えるべきである。その営みの中で世界は、割りきれれる透明な場になりつつける。世界が祭式の場としてそのような場に変容しつつける、ということはどういうことか。一つの言い方でいってみれば、さまざまに述べたてが可能な、曲折に富んだ、人間の内側の言葉が働きをやめ、その混濁さを隠しはじめの過程が、音の営み

を介して進行する、ということなのではないか。人間の必要にしたがって人間の言葉で一つの願いが口にされる。だが、その願いが実現する方向に向うのは、願いの言葉、——願いにおもむかざるをえない不如意の心のあり方が儀礼の中で単層音の連奏のうちに溶け入って霧散してしまふ時だ。そしておそらくは、神が名辞としての己れを現すのは、こうした条件においてなのである。

ここにある二層の言葉、——人の言葉と神の言葉とは、どのようにかかわるのだろうか。

整理しながら考えをつめてみよう。

述べたてとしての人の言葉は、誰にでも分るような意味が託されている。それは、儀礼の中で単律の音の連続のうちに吸収される。そのあとに、共通の了解のあり方からすれば意味不明に近い名辞としての神の言葉が出現する。

この過程が意味しているのはどういうことか。

二つのポイントが考えられる。

一つは音の問題。内と外とを貫通して鳴りわたるのが音の特質である。いかえれば、音は内と外との境を越えて鳴る。この場面に即してみれば、単調な弦音が鳴りつつげるとき、音は世界の軸音となってそこにすべてが吸いこまれる。そのことを先には、世界が透明になる、といったのである。人間の側のこととしてもっとも重要なことは、そのとき、人は外部に向けて自分を全開放することになる、ということなのではあるまいか。別のいい方を

すれば、そのとき、人は、己れとしては空虚な状態に化し、ただ外部の音の受容体として存在することになるのである。

そこで第二のポイントということになるが、このとき、外部は通常の状態のときにある外部とは変容したものととして顕れ現れることになる。通常の状態においては、人の領域に向けて絶えず働きかけはしているものの、その実相が不分明であるのが外部が外部としてある特質である。その不分明さに向けて何とか納得できる枠を揚げようとして、人はさまざまな述べたてを試みるのである。今、その述べたての営みが消え去ったところで現れる外部とはどういう質のものか。それが、言語の述定部をもたない、名辞だけの外部なのである。

考えてみよう。われわれにとって外部とは基本のところでは、名辞としてあるのではあるまいか。外部に対してさまざまな態度をとり、さまざまな述べたてをするのはわれわれの側の行為なのであって、その行為が介在しないところに外部が現れるとしたら、外部が姿となるのは名辞という形態をとるしかないのではあるまいか。その姿は、意味化する以前の、神秘の気配に囲まれたものとして内実を示すだろう。

このような外部の現れの構造は神が名として身を示す事象と密接にかかわっている。いわば、名辞として人に姿を示す外部のあり方のもっとも基本的な原型は、名辞として分節された神の名なのである。遠くにある外なるものを、人は身を空ろにして招きよ

せ、現れる名のうちに、外なるものの働きかけの姿を見さだめる必要がある。そうしないと人間の側に生ずる事象に人は解決を与えることができない。こうして、いわば純粹外部の言葉としての神名を呼ぶための儀礼が演出されることになる。

景行天皇の言葉のうちで「言を巧みて暴ぶる神を調へ」といわれるときにも、古代日本の一つの場に培われた、右の次第の、世界にかかわる際の習慣に思いをやる見方が投影されていると考えるべきだろう。というのも、はじめは遠くの未知であり、時に敵対者としてこちらに対してくる外なるものが、守護的な姿に転ずるとしたら、二重の層の言葉の動きに配慮する道筋を通して以外ではないからである。

こうした観点に立った場合、神とかかわる言葉への配慮を欠いたかたちでふるまった事例の典型が、引用した日本武尊の場合、ということになる。「主神の蛇と化れるを知らずして」という記述に示される一つの無知が、結局は、日本武尊に災厄をもたらすのである。ここでは、神に対する言葉の領域に向けて一顧だにされることがないのだ。神なるものが人間に向けて荒びる条件としてこれに過ぎたる場はない、といえよう。

そう考えるとき、興味深いのは、こうした像として日本武尊がなぜ形象されることになったのか、ということである。記述される世界では、東の蝦夷のみならず、西の熊襲をも征討した英雄が日本武尊なのだ。その末路に一つの無知ゆえの悲劇が描かれるの

は、何かを暗示しているのか、いないのか。

注目すべきは、この部分の記述者の書きぶりだろう。ここでは、無知なのは日本武尊だけなのである。記述者には、したがって読者には、日本武尊の無知、誤解、錯覚が全部見えるように事柄は書かれている。その点では、記述の場にも、この場合は、神の神秘の気配はないのである。

この指摘の先で、さまざまな解釈を試みる事ができるだろう。日本武尊という存在がすでに用なしになったことの喩をこの叙述にみることもできよう。神を呼べない境域に身をさらすことになる戦闘者の悲しみをここに読むこともできよう。更に、叙述の中ですべてが明快にされている点に眼を据えて、人間の側の述べたての中で大方の因果が見通せると思えるようになった視法が成立した、その一例をここに読んでみる、という方向も成立しよう。

更に考えられようほかの解釈も含めて、それらのどこかに身を寄せることは、しかし、本稿のさしあたっての関心ではない。ただ、右の日本武尊の事例に触れたところで一つのことを是非記しておきたい。

考えてみれば、『日本書紀』の人の世の部分での神にかかわる記述を点検すると、日本武尊の場合のような描かれ方はかなり多いのである。焦点として定めたいのは、記載者にとっては事柄の全貌は見通せており、事態に未知なのは当事者だけだ、という事

例としてこれがある点である。このことは、おそらく『日本書紀』を記述する際の記述枠の構え方にかかわっている。記述枠としてあったのは、過去としてみなされる世界を述べたての言葉のうちに囲いこみうるといふ発想であったにちがいない。その枠の傾きに合せて、了解できない部分は了解できる傾斜の方に叙述を翻訳して描きかえるということが行われた可能性はある。そこで、『日本書紀』の話のかなりの部分は、われわれの述べたての言葉で読みかえても、ある程度分る感じがするものとして残されることになったのかも知れない。もしもそういえるなら、そうした叙述の傾きと、一つの世界解釈を含ませうるものとして神話の世界を冒頭におき、そこからテキストを始めたこととは無関係ではないだろう。⁽⁵⁾

日本における神概念といっても、その層は実にさまざまなのである。そのうち、私にもっとも興味があるのは、不可解なるもの、未知なるものとして顕れ現れることがある（そしてその多くは名辞になることがない）神の面である。その面に更なる探りをいれるためには、一見するだけでは分りにくい叙述のうちに何度も身を沈めて、見えてくる風景を広げてゆく必要がある。本稿が目差したのはその試みの一端であった。

(1) 『日本書紀』の人の世を材料にして神形象を考える作業が、古代日本の神概念の姿に近づくのには有効か、という問題は当然ある。

『日本書紀』は、古代世界の真相というものとすれば、そこ

からかなり離陸したところで叙述がなされている、と考えられるからである。しかし、実相というものがあるとすれば、それはどんなに離陸した場所にも影を落すものであるはずである。だから、当該問題からかけ離れているように見える材料を使って実相を射当てることを試みるのは視法を広げる意味で必要な営みだ、と私は考える。『日本書紀』を材料にする所以である。これは、学会時出された寛泰彦氏の御意見へのお答えとしても記した。

(2) 岩波、古典大系版に拠る。振仮名も原則的に同書に拠った。以下も同じである。

(3) たとえば、のちに見る神功皇后紀の場合がその一例証となろう。問題はその速さの質を検証することだが、本稿ではその点は充分なしえていない。後考に委ねたい。

(4) 引用の書きくだしの中では読みが違うが、原文はいずれも「有無之不知焉」。

(5) 神の名というものは、その原初のかたちを考えてみれば、ふとした風の訪れのように、つながりの中の裂け目として人に訪れるものであった、と考えてみたい。しかし、その名は、のちに通念、通名となる。その先にその名のかかわりから組み立てられる神話世界が登場する。そうみた場合、神話世界が登場した場に馴染んだ眼で人の世の叙述も大方はなされている、ということがいいたいのだ。

(のぎぎ・もりひで 日本倫理想史、中央大学教授)