

日本における神の表現様式に関する一考察

Study on the mode of representation of kami in Shinto

フローランス・ラウルナ

Florence LAHOURNAT

The Shinto tradition has often been described as deprived of any interest for visualization, in that it doesn't display a strong inclination towards representation. However, this postulate runs up against the following limits, namely that if the Shinto tradition is indeed characterized by an understated form of sacred representation, it is not entirely deprived of it. The Shinto ritual structure - characterized by a process of fixating the *kami*- calls for the use of material objects that the *kami* will be able to reside in. Thus Shinto displays less a process of representation per se than a dynamic process of fixation.

The simple ways of the Shinto representation of *kami* is less due to an intrinsic lack of imagination and figurative abilities - as it has sometimes been claimed - than to a deliberate choice. Starting by examining the reasons behind such a choice, and the nature of the objects (*yorishiro*) in which the *kami* resides, we will then explore the Shinto mythology, gathering clues that Shinto, in spite of its aniconic tendency, had its own system of representation. From there, we will then turn our attention to the introduction of Buddhism and the complex relationship between the newly imported religion and Shinto, focusing on its influence on the Shinto way of representing its *kami*.

1. 神道における神の表現様式について

1. 神道における無偶像の傾向

本質的に無偶像である神道は、神を直接現したり、見せたりすることはなかった。ただし特定のもの、つまり神体を通して神の存在を示すのである。神体は決して神の象徴ではなく、また神そのものでもない。神の居場所を指すもの、あるいは神の「器物」として考えてよいであろう。言い換えれば、神の顕現を可能にする具体的なモノに過ぎないのである。

ここで、神道は教義上の無偶像主義（aniconism）とは異なるということを特に強調する必要があるように思われる。神道においては、イスラム教と違い、神の表現が禁止されているわけではない。神道の場合は、事実上の無偶像主義である、といえよう。すなわち無偶像的な伝統を持っている宗教として定義できるであろう。

神道は偶像を作り出せなかったというよりも、ただ作り出す必要もなかったのであろう。ただし、イメージ・偶像や何らかの形をとる神の表現を完全に避けられるような宗教は存在しないのかもしれない。その理由は儀式の背景には、「操作」という段階が欠かせないからである。したがって、偶像を使用せずとも、神道は神のいることを何かの「モノ」で示すのである。

2. 神の顕現を可能にするモノ

神道は、神霊が宿る具体的ななにかを「神体」とする。「神体」という言葉は、儀礼という特定の時間において特定の場所で神を凝結させるものを指してきたわけである。この神体における神の出現の基本的な機能は、主として動的なものである。それは、普段拡散している神霊を凝集させ、一時的に具体的なものに取り憑くようにするからである。一般には、祭祀の際、礼拝の対象となり神霊の宿る物体を指す際に、神社神道では御霊代（みたましろ）という言葉を使うことが多い。神霊が宿る物体（神体）には鏡、剣、玉などが多く、なかには御幣、神像の場合もあり、また石や山、滝など自然そのものを神体として祭る場合もある。

神体の語は平安時代中期頃から用いられたとされ、『伊呂波字類鏡』、『釈日本記』にみられる。類語には、『西海道風土記逸文』にみえる「神体形」、『皇大神宮儀式帳』にみえる「霊御形」（みかたち）があり、ともに神霊の依るモノを指す言葉である。中世に入ってから、『百練抄』にあるように、「正体」、「御体」と称した（國學院大學日本文化研究所 1999：195）。

本来神の顕現の対象は、特定なものではなかったであろう。祭られる神は祭場に依り憑いたり、山に降りたりした。最初の神殿ができて、その中に必ずしも神体が入っていたとは限らないのである。神の居場所を次第になにか代理のもので示すことが一般化した。しかし、それにしてもこの神聖な器物の形には、特定の規則がなかったようである。それゆえ神体の役割・機能を負えるものの範囲を定めることは困難であるし、またそれに基づいた象徴系統も構成できないということになる。ただし、前述したように、「器物」の性格と機能を果たすものが無偶像であるというのは、一つの共通点だといえよう。

要するに、神体は偶像と異なるが、かといって象徴の定義に当てはまるか、というとそれもまた疑問である。象徴というのは、記号であるが、神体はそうではないのである。神霊の器物という機能を持つ神体は、ただ神の出現を可能にする具体的なもの、つまり祭具である。そうであるがゆえにどうみても神体に象徴的な性格は認めがたいのである。

形の不在を強調する神道という宗教背景においては、どういうふうに神の存在を見せることができるのであろう。神道を無偶像とする議論では、神は見えざるものという結論に達しがちな

である。確かに、神自体が人間の目には見えない存在なのはたしかであるが、偶像がないからといって、神の表現が乏しいとは限らない。むしろ、神が憑依する「神体」の多様性が著しいと言えるのではないだろうか。

神道は、偶像ではない、特有の神の現し方を持っているわけである。神道においては神の姿を見せることは優先的な目標ではなく、それよりは、普段目に見えない神を特定な場所・物に集中させることにこそ重きがおかれているのである。神道において、神体はその大事な役割・機能を果たしている儀礼道具だと見てよいだろう。

II. 「依り代」の文化的・儀礼的役割

1. 定義

古い神道においては、神霊を受けうる全ての物が神体としての資格を持っていた。古代以降の祭儀的狀況においては、儀礼の間、神からの霊をこの世に留め、空間に刻み込むことを可能にする明確な「媒体」（霊を宿すモノである依り代）を指定するようになった。

こうした形の神の顕現¹⁾は二種類の「存在」様態を現している。ひとつの「存在」様態は、普段の状態では目に見えなく拡散している様態である。もうひとつの「存在」様態は儀式の際に「局的に」なる。何故なら神々は、超越的世界に孤立させられているのではなく、呼び寄せることが出来る準内的な場所、周辺（少しはずれ）にとどめられているのだ。それ故、顕現の第一の役割は純粋に動的で、拡散している力・存在を集めることである。霊（たま、たましい、靈魂、神霊）は集められると、一時的に物に宿ることが出来る。その現象を表現する語彙をみても、顕現における「神霊が物に依り憑く過程」という側面の重要さを強く示している。「神体」という言葉は平安時代中期以降にしか登場しないが、依り憑くことを現す語彙は非常に豊かである。「たまみかた」「みかた」「みたましろ」「霊体」「御正体」「御体」の言葉は、非物質的な霊とは対照的な、媒体の形状を含んでいる。対して「依り代（ヨリシロ）」「依巫（ヨリマシ）」²⁾「招代（オギシロ）」の言葉は動態とともに定着（依り憑くこと）を描写している。

2. 依り代の様々な形

古代には、神の顕現が特定の物体と符合しているとは考えがたい。人々が崇拝していた神は、ある場所（祭場）に住んだり、神殿の代わりである山に降りたりしていた。最初の宗教的建造物が登場した時にも、「神殿」は必ずしも神体を宿していたわけではなかった。『皇太神宮儀式帳』（804年）には、神体を持たない神殿が四十九も記されている。それから徐々に、神が降りる場所を石などでしるす習慣が神の示現を具象化することに寄与し、やがて神殿の中に常に鎮座

1) ミルチャ・エリアーデ (Mircea Eliade) がヒエロファニー (hiérophanie) と呼ぶところの現象。

2) 憑巫や尸童とも表記される。

する聖なるモノへと変化した。しかし、この段階においてでさえ、「聖なる受容体」が特定な体系化の対象であったとはいえない。神体になりえるものには限りがなく（そのことが象徴的なシステムの構築を妨げるのであるが）、山頂、洞窟、岩、樹木、柱、板、花瓶、道具、武器、調理器具などがあるが、唯一の共通の特性は、それらの非偶像的な性質である。前述の例では、自然の依り代と人工的な依り代に区別することが出来る。自然の依り代においては、自然の場所・鉱石・植物・動物が最も古い。人工の媒体では、特に聖柱（御柱）や、儀礼に用いる白い紙切れでできた「御幣」が挙げられる。道具も神体として使用することがある。その場合、道具は祭られる神の役割を連想させるものであることが多い。例えば、尾張国の日割御子神社（ヒサキミコジンジャ）³⁾において、火の神である軻遇突智（カグツチ）は、日本武尊（ヤマトタケル）の火打ち道具を神体としている。沖縄では、家を形取った三つの石は調理場の火の形をしていた（大林太良 1974：199-202）。この神化された箇所が「オンミツモン」という呼び名になった所以である。別の分野においては、乳鉢・きね・かま・箕・かかしなどが、農業と関係のある神を最も表している神体である。やがて、これらの労働に関わる道具である媒体、すなわち宗教的感情の日常的な形態のものに、儀式の時に関連する可動性の依り代を加えるようになった。それらが形や地方によって、「やま（曳山）」「屋台」「ほこ」「だし（山車）」などと呼ばれる引き車である。「神輿」は、依り代の可動の使用として最も知られる例である。神輿の練り歩きは、神の送迎の動きを顕著に示すのに役に立っている。

3. 神道における表象の拒否

神体において最も見受けられるものは非偶像的な依り代である理由は、アストンが書いたように⁴⁾、偶然でも、根本的な想像力の貧困さゆえでもない。神の依り代を可能にする神の顕現という現象は、表象のらち外にある。

依り代は神の存在（＝ここにいること）を現すが、それは神そのものを見せるわけでもなく、神そのものを意味するものでもなく、神を示すものでもない。それは「ここにいる」という、最小限の属性を説くものでしかない。神の顕現は、出現というよりも接触到近いものである。ここではじめて、なぜ依り代がその非偶像的な性格を維持しているのかが理解出来るようになるのである。それら神の依り代は、神々の世界とのコミュニケーションを可能にし、表象の否定だけがそれを表現できる存在論的な曖昧性を結晶化させるのである。

古代ギリシャの宗教は西洋精神にとって、神道論理に最も近いものであろう。パウサニアス（Pausanias）⁵⁾が述べた荒掘りの石やクソアナ（xoana）⁶⁾は、古代宗教の聖なるモノ特有の、この

3) 名古屋市熱田区。

4) "The absence of idols from Shinto is not owing, as in Judaism and Islam, to a reaction against the evils caused by the use of anthropomorphic pictures and images, but to the low artistic development of the Japanese nation before the awakening impulse was received from China" と "In Japan, the myth and metaphor-making faculty, in other words the imagination (⋯) is comparatively feeble" (Aston 2004 (1905) : 73)。

熟考の上での記号論的未完成を顕著に示している (Rocher 1997 : 120)。非偶像的な神の媒体は、他性を見せることなくそれを間接的に表現している暗示的な神の示現の形をしている。

文化の違いがあるとはいえ、ジャン ピエール ベルナン (Jean-Pierre Vernant) のコロツサス (巨像) についての次のコメントは、神体の地位を特徴づけるのに効果的である。

「それは人間の精神に聖なる力を思い起こさせることだけを目的としているのではなく、その力と真のコミュニケーションを得て、人間の世界にその存在を本当に送り込むことを望んでいる。しかし、神性との橋であろうとすると同時に、距離を置いて、人間の目には不完全に映るのだが、聖なる力とそれを示す全ての物との間の際限のなさを示さなければならない」 (Vernant 2005 (1965) : 314-315)

依り代というモノは、神霊を表象するものではないのなら、宿るモノとそこに宿られる神霊との間に、より抽象的な記号的関係を考えることは出来るのではないだろうか。神不在時に分身となりうる関係で、同等の効力を有するのではないだろうか。もし依り代が神の偶像ではないと考えるのなら、それは神の象徴 (シンボル) だと考えるべきであろうか。

4. 「象徴・シンボル」概念が招く理論上の諸問題

神道に関する研究の多くは、「シンボル・象徴」の観念をあまりにもあいまいに使用することで歪められている。例えば、*Japanese Religion*のような記述がある。“Nature itself may be viewed as a kami symbol” (自然そのものが神のシンボルとみなすことができよう)、また、“The kami symbol most frequently found is the mirror (...) since the object of worship is a spirit, what symbolizes this spirit is in itself merely a representation” (崇拜の対象が霊である以上、そのシンボルは表象に過ぎない) というようなものである (Agency for Cultural Affairs 1972 : 34)。そのような不適切な語彙の使い方は深刻な誤解を招きかねない。語源学の観点からしても、依り代はシンボルではない。シンボルは「記号」であるが、依り代はそうではない。シンボルは、神を表すものを随意に表したり、類推的に表象し、それ自身が霊の力の一部を成している時もある。それに対し、依り代は顕現の物質的な補助でしかない。「本地垂迹」風の中世の彫像がもつ非常に複雑な象徴表象は、真の「記号の法則」から成り立っているが、神道における依り代は記号論的な輪には属さず、意味のある構成要素に分けることもできない。意味が生じる時というのは、状況から湧いて出てくるものである。それは、儀礼的な使用を重ねることによって外から与えられた、空間的にも時間的にも限られた範囲内の「価値」でしかない。もともと、依り代の形状と神との繋がりには単に偶然的であった。依り代は「受身・器物」でしかないからである。衣服や壺の儀礼的な使用に関しては、そのように理解しなければならない。原始的な依り代の場合、そ

5) ギリシアの地理学者 (ca115 - ca180)。

6) 神を描いた、原始的な木や石の彫像。

れが依り代であるか否かを解読することが困難である一方、「器物」の形が使用方法をうかがわせ、その目的性を示している。記号的観点から見た未完成、神の顕現の断続的な性質、そして神聖さの状況的な価値というこれら三点が、あらゆる古代宗教における祭器具の特徴なのである。

III. 神話における依り代とその役割

以上概略をみてきたとおり依り代という観念は、日本の神話において重要な役割を果たしている。そしてそれが宇宙起源論（コスモゴニア）をよりよく理解するのに役立っている。ミルチャ・エリアーデが説いたように（Eliade 1989 : 21-33）、表象という行為が創世を象徴的に繰り返しているというよりは、創世が表象の概念に基づいているのである。

もし神統系譜のはじまりをなす三つの神⁷⁾を除くとすれば、『古事記』の系譜による「実在の」最初の神は宇麻志阿斯訶備比古遲神（ウマシアシカビヒコジノカミ）となる。この神は無から生まれたのではない。その神は創世の三つの段階（原始の海、「もの」、「神」）の中の最終段階を表している。「もの」が「原始物質」から自然に発生したのに対し、第二段階（もの）から第三段階（神）への移行は思うより複雑である。アシの隠喩や、神の誕生過程を述べるくだりにでてくる「よる」という言葉の中に、理解への手がかりがある。「もの」と神との関係は、生産や因果関係という観念から成るわけではなく、「依り憑く」という観念で説明されるものである。原始水から出るアシの芽は、誕生する神に物質的媒体を提供するのである。何故なら、神話の考えにおいては、誕生は単なる変貌ではなく出現なのである。古代日本の言語では、「誕生」や「神の顕現・降臨」を示すのは同じ語根であったということを思い出しておかなければならない。動詞としての「あれ」という言葉は「誕生」や「現れる」を意味すると同時に、名詞としては「出現」や神霊を宿すことを可能にするモノを意味する。

神話上のこの神以後のエピソードは以上の仮説をより確かなものにする。淤能碁呂（おのごる）の島から降りた伊邪那岐と伊邪那美は、柱を建立し、結ばれる前に儀式的な周回を行なう。しかし、「世界の中心」である柱は神の依り代として働くことを妨げない。神霊が物に依り憑く動きと世界中心論は、うまく共存することが出来るのである（Rocher 1997 : 125）。更に、物語風の流れを吟味するために儀礼的な道理をひとまず横に置けば、最も生き生きとしているのは媒体の価値であるように思われる。天と地を結ぶ柱は、原始の夫婦が使用した「天の浮橋」が固定されたものに相当するのであり、それが天と地の間のコミュニケーションを可能にしているのである。『日本書記』の異本では、伊邪那岐が聖なる柱（「天柱」）によって天照大神を天へ送ったことが記されているが（坂本太郎1967 : 87）、それは天の力を希う人間の行為とは、裏表

7) 『古事記』では、国が漂っている時に最初に現れた神は、宇麻志阿斯訶備比古遲神ではあるが、その前に天と地の始めの時に、高天原に最初に出現した神は、天之御中主神（アメノミナカヌシノカミ）、後高御産巢日神（タカミムスビノカミ）、神産巢日神（カミムスビノカミ）との三つの神とされる。すぐに姿を隠したその三柱の神は造化神として知られ、性別のない独神（ひとりがみ）である。

の関係にありまるで両者は鏡像としてお互いに転倒的同一性を示しているのである。

神話の流れに沿って進むと、天照大神の籠りの間に行なわれた天岩屋戸の前における儀式は、依り代・媒体の観念を端的に示している。何故なら、それは丁度、気を悪くした天照大神を呼び戻すことに他ならなかったからである。『日本書紀』の幾つかの異本においては、死んだ神を蘇らせる目的で行われた儀式における神の顕現の表現はより劇的であり饒舌であった。しかし、『古事記』における神の顕現の表現は劇的といった要素はなく、召還や暴露を淡泊に記しているに過ぎない。しかし、「隠れる」という言葉が遠回しに死を意味する⁸⁾言語においては、(再)誕生を表す言葉が、出現(誕生)の意味で使われることは自然であろう。儀式の願望的性格から生じる形態上の変化によって、洞窟の前に置かれた神体は「招ぎ代(おぎしろ:招待のための媒体)」であり、それが完全なる「依り代(よりしろ:神霊が依り憑く対象物)」になるのである。天児屋根命(アメノコヤネノミコト)と布刀玉命(フトダマノミコト)は鏡を差し伸べるのだが、それは単に神に奉げているというだけではなく、とりわけ隠れ家の外へ呼び出すためなのである。この一文でも、古代神道では依り代が「記号(シンボル)」ではなく「力」そのものであることが分かっていよう。不在の神をシンボル化しているのではなく、呼び寄せ、表象させ、発生させる作動力をもつものなのである。

最後に別の例を挙げよう。「国譲り」の直前のエピソードで、経津主神(フツヌシノカミ)と武甕槌命(タケミカツチノカミ)が地上に降りた直後に、媒体の概念でしか理解できない不思議な行為を行なった。『古事記』では、次のように記されている:

「是以此二神 降到出雲國伊那佐之小濱而伊那佐三字以音 拔十掬劍 逆刺立于浪穗 趺坐其劍前 問其大國主神言」(ここをもちて このふたはしらのかみ いずものくにのいざさのおはまにおりいたりて とつかのつるぎをぬきてさかさまになみのほにさしたて そのつるぎのさきにあぐみて そのおおくにぬしのかみにといてのらさく)(青木和夫1982:88-89)。

戦士と稲妻の神を代表する武甕槌と経津主は、剣を依り代とする。ところで、古代神道においては剣は単なる武器ではなく、経津主の語源が裏付けるように、なによりも神の顕現の道具なのである。剣が風を切る音の擬音語である「フツ」には、ある意味合いがあり、「フツ」の語素は、「鎮魂(たまふり)」の儀式の名前にある「ふる」と関連があると思われる。従って、剣は霊を宿すことを可能にする。これらの形容的な徴候に、同じ文章から汲み取ることが出来る機能的観点からの論拠を加えることができよう。神々が降下の直後に一風変わった行為を行なうということ、そしてそれが隔離性が強い場所(小浜の砂浜は海と地の境界である)でのことだということからわかることは、ここで我々に示されているのは、これが付属的な儀礼上の行動ではなく、神の顕現の特殊な技法なのである。神々は地上に降りることで形を成すのだ。更に、彼らが剣の先に宿るのは、大国主命に対峙する「以前に」ではなく、言うなれば、彼に対峙する「その

8) 「鎮火祭祝詞」(『日本古典文学大系』)において、「磐隠れ」という表現は伊邪那美命の死を示している。

目的のため」なのである。彼の前に現われ、自分達の正体を知らせるために、神々は媒体に宿るのである。それは神の顕現（天の神が地上の神に姿を見せること）を可能にすると同時に、最高権力の要請に対し、正当性の証を示すことである。『古事記』は、「天照大御神。高木神之命以。問使之。汝之宇志波祁流く此五字以音。 > 葦原中國者。我御子之所知國。言依賜（あまてらすおおみかみ たかぎのかみのみこともちて といにつかわせり いましのうしはけるあしはらのなかつくにはわがみこのしらすくにとことよさしたまいき）」（青木和夫1982：88-91）、と記す。

IV. 具象の発生 : 神道における表象の誕生

最初に、古代宗教における具象の始まりを明らかにしよう。さまざまある神道の中でも、特に皇国の機能と結びついた公式の神道は、これまで検証してきた非偶像の原則から、少しずつ離れていくように見える。

1. 三種の神器

偉大な神の依り代は時に本質的な価値を持つことがあることは、確かである。そこでは依り代の形状に無関心であることは終わり、形状が定まり、神との照合が分りやすくなり、ほとんど漠然にすぎなかった状況から、はっきりした相似へと次第に変容していく。まるで、表象の形が、存在価値の素（もと）を作っているかのように全てが機能していくのである。八咫鏡・八坂勾玉・草薙剣の三種の神器の中で、最初に鏡に注目したい。何故なら、それは神道における最も重要な神（太陽の神であり皇族の先祖である天照大神）と関わっているというだけでなく、即位式の際の鏡の荘厳な引渡しが、依り代の観念が初めて象徴的意味合いに傾いた瞬間を示しているからである。

皇国神話の頂点を成す天孫降臨の壮大な場面は、依り代の全ての役割を要約しているように考えられる。このエピソードは最初に天神の降臨の様子と同時に、土地の取得についても語っている。この君主権の創始は、ある種の神の顕現であることは言うまでもない。『日向風土記』によると、天照大神の孫・瓊瓊杵尊（ニニギノミコト）の降下は、それまで暗闇に覆われていた世界を明るく照らした。この天孫降臨後の全てのエピソードは「認知」であり、神の顕現の付随的な証拠として考えることができる。天孫降臨の際、瓊瓊杵尊に従う神々⁹⁾は、鏡製造者の先祖を始め、天照大神を（岩屋戸から）呼び戻すことに大きな役割を演じた神々である。このことは、観念的隣接性をこえて、出現するという点において、石屋戸と天孫降臨のエピソードの間における機能面での類似を明示している。天孫降臨によって依り代の観念に至るといえるのであろう。天

9) 天児屋命（あまのこやねのみこと）、太玉命（ふとだまのみこと）、天鈿女命（あまのうづめのみこと）、石凝姥命（いしこりどめのみこと）、玉祖命（たまのおやのみこと）五伴緒（いつとものお）の五神である。五伴緒（いつとものお）ともいう。

照大神は、「勾玉」と「八咫鏡」を譲るに際し、一言を付け加える。天照大神は神の顕現の思想構造を確立し、因果関係を逆から踏まえながら、天照大神自身は石屋戸の前に行った儀式の意味を事後に告げる。天照大神を再誕生させるために依り代を使用することを知りえた神々に対し、天照大神は自らの神体の儀礼的機能を説明するのである。そうして、自身を洞窟の外へ呼び出した勾玉と鏡を（瓊瓊杵に）授けながらこう言う：

「詔者、此之鏡者、專爲我御魂而、如拜吾前、伊都岐奉。次思金神者、取持前事爲政」（みことのりたまいしく、これのかがみは、もはらわがみたまとして、わがまえをいつくがごといつきまつれ。つぎにおもいかねのかみは、まえのことをとりみもちて、まつりごとせよとのりたまいき）（青木和夫 1982：98-99）

ここで神の顕現が現実のものとなると同時に、顕現によって示されるものは「しるし・記号」の極に近づきはじめる。神体と天照大神との間にはアナロジー（対応関係）が生じる。この初期段階の表象は、天の神々が天照大神と別れる瞬間に現われる。それ以降、鏡は、天照大神の不在時にその分身となるのである。依り代の観念は、皇室に流用され歪められる。権威は認知されるために、しるし・記号を必要とするからである。こうして、神器が何故「神のしるし」とされたのかが理解できよう。

2. 人間の姿で現れた神

神器にみられる政治的・宗教的象徴性は、依り代の機能の歪曲を示す（見えないものの表象化から、権威のしるし・見かけの模倣へと移行する）が、それはまだ具象化への第一歩に過ぎない。鏡と太陽（天照大神）は、象徴的關係で結ばれているとはいえ、かけ離れていることを忘れてはならない。それに対し、神道における神人同形説の傾向は、表象・偶像の世界へと入ってゆく。これまで様々な神体についてのべてきたが、「人間の依り代」類については故意にのべずにいた。それらは特別な扱ひが必要となるからである。神々はしばしば自身の存在を示すために、人間の体を借りることがある。この便宜の記憶が、具象化への移行を容易にしたと考えられる。古代において、神道には二種類の憑依が知られている。憑依の専門家である「巫女」と、その清らかさから神霊を一時的に宿す特権をもつ「依坐」である。しかしここでも、公式神道に後押しされた皇国観念において、依り代の価値は流用される。氏族長でしかなかった初期の統治者は、その先祖である「氏神」との断続的な関係しか持っていなかった。しかし持統天皇（645年-703年）の治世における帝位の神格化が、小王を天帝に変えた。神霊の常なる受け身となることで、天皇は自身が現世神となるのである。それ故、折口信夫が示したように、大嘗祭は単なる即位だけではなく、魂の移譲の儀式でもある。政治的儀式の厳粛さの中に舞台を移した入霊（神霊が物に依り憑くこと）の思想構造は皇統の継続性の神話として利用される。

以上述べた例の中では、神が依り代に宿っていた。しかし、神々は自ら表象体を作ることもある。『古事記』第3巻は、葛城山での雄略天皇と一言主神（ヒトコトヌシノカミ）の幻想的な出会いを記している。超自然の出現は、不思議な輝きによって強調されている。神の侍者は天皇のような衣装をまとい、その神の行列は人間が登っている斜面とは反対側に現われる。雄略天皇

の質問が、神のそれと重なる。人間側の荒々しい行為（天皇の戦士が矢を弓につがえた）が、敵対者に同じ反応を引き起こした。そして、神がとうとう自ら正体を現し、その他性を明らかにした。敬意を含んだ不安に襲われた天皇はこう叫んだ：

「天皇於是惶畏而白、「恐 我大神、有宇都志意美者 不覺白而」

（すめらみこと ここにかしこみてもうさく、「かしこし、わがおおかみ、うつしおみならむとはさとらざりき」）（青木和夫 1982：276）

神話においては、神が人の姿をとってあらわれることは非常に稀である。雄略天皇と一言主神との対面の際、ごく普通の人の形をとってあらわれる神の表象からわれわれが読み取れることは、その出現の唐突さとあいまって、この情景では逆によりいっそう神の他性を強調する結果となっているのである。

3. 神話における神の表象：文書にみる具象的な表現

日本の神話がもつ著しく写実的な特性の中には具象的な傾向が存在している。神話は、一本調子な展開にならずに、物語の全ての重要な場面に沿った具体的な描写で彩られている。さらに、それらの描写は、聖的な行為が中心となっている。行為の激しさと行為がおこなわれる状況の静けさとの印象的な対応をなしている。これらの要約された物語が判りやすいのは、神話の具象的性格に負うところが大きい。ひとつ例を挙げるならば、大国主命（オオクニヌシノミコト）が嫉妬深い須勢理毘売（スセリビメ）と別れようとする時、須勢理毘売は大国主命をひきとめ、歌によって彼女のもとに留まるよう説得する。歌謡のやりとりの中で、二人の神の動きが止まる。出発の意図を象徴する暗喩的仕草として、大国主命が片手を鞍に置き、片足を籠に掛ける。須勢理毘売は、酒盃を差し出し、詠む歌謡はその行為の補足説明でしかない。歌謡のやりとりは物語の展開を中断させているだけでなく、重要な場面となる。まるで動かなくなった二神は、イメージの世界へと入り、「直ぐ、ウキユイ（酒盃を交わして約束する）をして、ウナガキリ（首に手を回し約束し）て、今に至るも鎮まり坐ます」のである（倉野憲司 1958：102-104）。神話作者たちはこの方法によって、古代の儀式的な姿を示そうとした、と国学者の橘守部（1781-1849）が説明したが、現在の知識ではこのことは証明できない。一方、物語における活写の頻出が、写実的表現の開花を促進したことであろう。その例としては、松尾の神殿に残されている神道の偶像と、八重垣神社の櫛名田比売（クシイナダヒメ）と素戔嗚（スサノオ）の肖像画は、仏教とは別々に発展したと思われる貴族的な神道芸術の存在とその活力を思い起こさせる。

V. 神仏習合の段階からみる神表現の変化

以上みてきたように、神道と仏教の表象様式を対照させることが自然だとしても、この対照によって、大陸の影響を全く受けていない純粋な土着宗教とのイメージを神道に与えてはならない。考古学が使う古神道（＝仏教以前の宗教文化）という表現は、文書の登場に伴って、その力・正当性の一部を失ってしまう。神道の基盤となっている神話が仏教伝来から150年も経った

712年（『古事記』）と720年（『日本書紀』）に書かれたものである以上、そこに神道の本来の純粹さがそのままに記されているとは考え難い。また、『日本書紀』と『古事記』の記述にはしばしば道教の強い影響が見受けられることを考えると、神道の本来の姿がそのままに反映されるのは一層考え難いであろう。そのような状況において、仏教の伝来を、それ以前から存在した古い世界観を崩壊させる契機となる新奇な思想の突然の到来として捉えることは間違いであろう。物部氏と中臣氏が蘇我氏と対立したように、日本に新しく入った仏教は、氏族間の激しい競争と対立を引き起こした。しかし、仏教がもつ神学的内容が、神道と全く相いれないものとして思われたわけではない。

仏教の輸入後、日本で仏に与えられた「隣国の神（となりぐにのかみ）」という呼び方は、日本人が、仏と日本古来の神々とを区別していなかったということを示唆している。本地垂迹の概念が、神の仏への隷属を確固たるものとするのは、さらに長い時を経てからのことである。

当初、神道の神々は、仏教の法と大きな寺院の守護神としての任を得ることになった。例えば龍田神社¹⁰⁾の神は、法隆寺¹¹⁾を守っていた¹²⁾。しかし、奈良時代に入ると守護神の観念と平行して、神道と仏教との間にある種の補完関係が現われはじめる。仏教の聖職者は神道の神々に対し、大陸仏教がヒンドゥーや道教の神を吸収した時のような態度をとった。つまり、それら神々の超自然的な存在は認めながらも、まだ解脱に達していない存在として扱ったのである。そうした観点から、神道の神々は一時的に下等の神としてのあり方を余儀なくさせられた。そうしたことから、神の解脱を進めるための特別な儀式が発達する。聖地（神殿）内に神宮寺が建てられたのはそういった目的からである。この思考様式の延長線上に、菩薩と神々とは同等のものとして考えられるようになる。菩薩も神々も慈悲溢れる存在であり、人間を救済するために一時的に解脱を拒む存在として描かれているのである。

しかし、八世紀の終わりに、神道と仏教の融合が進み、それが神の命名にも影響を及ぼすようになった。八幡大菩薩の呼び名が、宇佐八幡に充てられた（783）ことは、これを端的に示している。

10) 奈良県生駒郡斑鳩町。

11) 奈良県生駒郡斑鳩町。

12) 「大和川の北岸、風光明媚な楓の竜田川の北東の神奈備、御廟山の南麓に鎮座し敬神の中樞である。十代崇神天皇の御代に年穀の凶作が続いた時、帝自ら卜占をもって占い、天神地祇を「朝日日照處、夕日陰處」竜田小野である龍田山の聖地に太宮柱太敷立鎮座された。たまたま聖徳太子（十六才）が法隆寺建立を企てられ橘の京から来られて平群川（竜田川）の辺りに伽藍建設地を探し求められた。その時聖徳太子は椎坂山で白髪の老人に顕化した竜田大明神に会い、まだらぼと（斑鳩）で指示して貰った地を法隆寺建設地とされた。即ち「こゝから東にほど近い処に斑鳩の里がある。そこそそ仏法興隆の地である。吾また守護神となろう。」依って太子は法隆寺建立と同時に御廟山南麓の地に鬼門除神として竜田大明神を移し祀られた。その後、法隆寺より法施僧（別当坊）三十口（三十人）を給ひ、竜田三十講、平群四十八郷（当時の平群四十八郷は現在の生駒郡、郡山市も含む）の産土神として荘厳なる祭儀が執り行なわれた。（聖徳太子伝私記）それで法隆寺は竜田神社の社務を管理してきたもので、神社の由緒、祭礼、神田等法隆寺の記録に出ている。」（神社本庁教学研究所研究室編：1995）

平安時代中期になり、神は、「本地」（本来の・本体）としての仏の表象（権現ごんげん・化現げん）や仏の化身（垂迹）であるという考え方が初めてあらわれる。しかし、この時代の神と仏との対応関係は、まだ明快ではない。

神と仏の間において名前の照合体系ができるのは、平安時代末期のことである。神殿内に「僧形」と呼ばれる像が登場するのも、ちょうどこの頃である。

鎌倉時代には、本地垂迹の観念は更なる発展をとげ、もっとももてはやされた時期である。その時代に形成される真言宗の教えを取り入れた「両部神道」や天台宗の教えを取り入れた「山王神道」という二つの習合神道はそれを語っている。神仏習合の最終段階をもっとも典型的に示しているものは、天照大神と大日如来を同一とみなした例であろう。

本地垂迹の観念に影響されたこの時代の絵画や偶像は、古代神道がもっていた非偶像的な傾向とは完全に方向転換している。しかし、仏教から神道への影響にも関わらず、神道における神の顕現を実現させる依り代の観念は、完全になくなったわけではない。また、吉田兼俱（1435-1511）が神道を完全な形で再建しようとした時、本地垂迹の枠組みをひっくり返し、「反本地垂迹」である神本仏迹説が説かれた。「唯一神道」の祖として知られる吉田兼具にとって、仏は神の顕現でしかない。こうして神道は、その最初の純粋さを取り戻そうと懸命の努力をすることで、明快で直接の表現様式を仏教にゆずり、間接の表現様式（普段形のない、目に見えないものを対象とする表現様式）を占有しながら神学を確立しようと試みてきたのである。

参考文献

- 青木和夫〔ほか〕校注．1982．『古事記』日本思想大系1．東京：岩波書店。
- 大場磐雄．1943．『神道考古学論攷』．東京：葦牙書房。
- 大場磐雄．1970．『祭祀遺蹟：神道考古学の基礎的研究』．東京：角川書店。
- 大林太良（編）．1974．『日本古代文化の探究 火』．東京：社会思想社。
- 大林太良．1975．『日本神話の構造』．東京：弘文堂。
- 景山春樹．1978．『神像：神々の心と形』 もの与人間の文化史 28．東京：法政大学出版局。
- 倉野憲司、武田祐吉（校注）．1958．『古事記』日本古典文学大系1．東京：岩波書店。
- 國學院大學日本文化研究所編集．1999．『神道事典』．東京：弘文堂。
- 坂本太郎〔ほか〕（校注）．1967．『日本書紀 上』日本古典文学大系67．東京：岩波書店。
- 坂本太郎（校注）．1965．『日本書紀 下』日本古典文学大系68．東京：岩波書店。
- 桜井好朗（編）．1985．『神と仏：仏教受容と神仏習合の世界』．東京：春秋社。
- 志賀剛．1991．『日本の神々と建国神話』．東京：雄山閣出版。
- 神社本庁教学研究所研究室編．1995．『全国神社祭祀祭礼総合調査：平成の神名帳を目指して』．東京：全国神社祭祀祭礼総合調査本庁委員会。
- 神道国際学会（編）．2005．『道教と日本文化』．東京：たちばな出版。

- 神道大系編纂会編. 1979. 『皇太神宮儀式帳』神道大系・神宮編 1. 東京：神道大系編纂会。
- 谷川健一. 1999. 『日本の神々』岩波書店。
- マセ、フランソワ. 1989. 『古事記神話の構造』. 東京：中央公論社。
- 山折哲雄（編）. 1995. 『神の始原』日本の神1. 東京：平凡社。
- 山折哲雄. 1995. 『神の変容』日本の神2. 東京：平凡社。
- 山折哲雄. 1996. 『神の顕現』日本の神3. 東京：平凡社。
- 山口佳紀・神野志隆光校注・訳. 1997. 『古事記』新編日本古典文学全集1. 東京：小学館。
- 山本陽子. 2006. 『絵巻における神と天皇の表現：見えぬように描く』東京：中央公論美術出版。
- 義江彰夫. 1996. 『神仏習合』. 東京：岩波書店。
- 吉野裕子. 1990. 『神々の誕生：易・五行と日本の神々』. 東京：岩波書店。
- Agency for Cultural Affairs. 1972. *Japanese Religion : a survey*. Tokyo, Kodansha International.
- Aston, William George. 2004 (1905). *Shinto : the Way of the Gods*. Whitefish (Montana), Kessinger Publishing.
- Eliade, Mircea. 1989. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard.
- Malamoud, Charles, and Jean-Pierre Vernant (dir.) 2003. *Corps des dieux*. Paris, Editions Gallimard.
- Rocher, Alain. 1997. *Mythe et souveraineté au Japon*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Teeuwen, Mark, and Fabio Rambelli (eds.). 2002. *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*. London, Routledge Curzon.
- Tsunoda, Ryusaku, William Theodore de Bary, and Donald Keene (eds.). 1964 (1958). *Sources of Japanese Tradition* Vol.1. New York, Columbia University Press.
- Vernant, Jean-Pierre. 2005 (1965). *Mythe et pensée chez les Grecs : Etudes de psychologie historique*. Paris, La Découverte.