

井筒俊彦の啓示類型論から見る「心神との対話」構造とその解釈
——『日本書紀』から山崎闇斎の神学に至る比較思想的探究——

久保 隆 司

はじめに——問題と目的

本論は、「心神との対話」に関する論考である。『日本書紀』には、後世の神道家によって、大己貴神（大國主神／大物主神とも）が自らに内在する神性、すなわち「心神」と対話したと解釈される不思議な逸話がある。江戸初期を代表する朱子学者・神道家である山崎闇斎（一六一九—一六八二）はこの逸話を、自らの神学および信仰実践の核に据えた。そこにはどのような背景、意図があったのであるか。本論の目的は、古代の記述「心神との対話」の源流、普遍的意味・構造の存在を探ること、さらにその延長上に、

中世の神道思想、近世の山崎闇斎の神学思想における「心神」解釈の展開を、比較思想的視点を交えて探ることにあ
る。

さて、本論が注目する逸話とは、『日本書紀』の大己貴神と幸魂・奇魂との対話の記述である。具体的には、以下の「神代巻」の箇所である（発話部分の傍線は筆者）。

自後、国の中に未だ成らざる所をば、大己貴神、独能く巡り造る。遂に出雲国に到りて、乃ち興言して曰はく「夫れ葦原中国は、本より荒芒びたり。磐石草木に至り及ぶまでに、咸に能く強暴る。然れども、吾已に摧き伏せて、和順はずといふこと莫し」とのたまふ。遂に因りて曰はく「今此の国を理むるは、唯し吾一身

のみなり。其れ吾と共に天下を理むべき者、蓋し有りや」とのたまふ。

時に、神しき光海に照して、忽然に浮かび来る者有り。曰はく「如し吾在らずは、汝何ぞ能く此の国を平けまじや。吾が在るに由りての故に、汝其の大きに造る績を建つことを得たり」といふ。

是の時に、大己貴神問ひて曰はく「然らば汝は是誰ぞ」とのたまふ。

対へて曰はく「吾は是汝が幸魂奇魂なり」といふ。

大己貴神の曰はく「唯然なり。迺ち知りぬ。汝は是吾が幸魂奇魂なり。今、何処にか住まむと欲ふ」とのたまふ。

対へて曰はく「吾は日本国の三諸山に住まむと欲ふ」といふ。

故、即ち宮を彼処に営りて、就きて居しまさしむ。此、大三輪の神なり。(『日本書紀』神代卷第一・第八段・一書

第六

以上の逸話に見られる計七回の「発話」は、大己貴神とその魂である「幸魂奇魂」との自問自答的な「対話」とされる。中世、『日本書紀』神代卷の注釈書『神代卷口訣』^③において、「幸魂奇魂」は万人の内部にある「心神」と解釈され、近世初期に闇斎はその考えを発展させた。

以下の本論では、二つの先行研究の概念を元に探究を始めた。まず、「神秘哲学」的な構造理解、特に啓示の類型論を基盤的研究として取り入れる。次に、日本中世思想史の文脈における神觀念の変容論を重要な補助的研究として用いることで、「心神との対話」の神学的解釈の可能性を探る。特に、前者は井筒俊彦^④の説を、後者は佐藤弘夫の説を出発点とする。その後、そこで得られた知見を踏まえながら、一つの比較思想的探究を進めたい。

一 「啓示」の類型論と共時論的観点

啓示 (revelation) には、様々な定義があるが、本小論では、井筒俊彦(一九一四—一九九三)の神秘哲学的文脈における啓示概念の先行研究を、基盤的なものとして導入する。井筒は啓示を、神と人との間のコミュニケーションの形式と定義し、類型的に捉えた。この意味で、「心神との対話」を一種の啓示として扱うことが可能となる。^⑤

1 「啓示」の大分類——「非言語」型と「言語」型

まず、井筒は啓示を、「非言語的記号の現象」と「言語的記号の現象」とに分ける。広義ではどちらも啓示であるが、狭義の術語としての啓示は、言語的記号の創出である

後者に限定するとする。^⑥「非言語的記号」とは、絶えず神から送り出されている現象としての記号である。特徴としては、記号の意味する領域が曖昧であり、厳密に同定できないことや、原則的に全ての人間に開かれていることなどがある。理解能力のある任意の人が感受できる。本質的には「預言者」を必要としない。^⑦これはキリスト教神学で用いられる「一般啓示」に近い分類概念と考えられる。一方、「言語的記号」とは、人間に通じる言語的手段を使つての神のコトバであるが、このように言語を使った記号が、通常「啓示」と呼ばれるとする。これは、ごく稀に、特殊な場所、特殊な時間、特殊な人、においてのみ起こる異常現象である。キリスト教神学での「特殊啓示」に近い概念と考える。^⑧本論の対象は、この「言語型啓示」となる。

2 「言語型啓示」の二分類

——「神の独白」型と「神との対話」型

井筒は、啓示という言語的コミュニケーションが実現するため、最も重要な条件の一つは、話主と聴主が全く同じ存在レベルであることが前提との考えから、さらに「神の独白（モノローグ）」型と「神との対話（ダイアローグ）」型の二つに分類する。^⑩

(i) 「神の独白」型啓示について

井筒によると、神と人は存在レベルが違うので、両者間に言語的（＝社会的）共同意識の場は本来成立しない。唯一、可能な言語的コミュニケーションは、神側からの一方的な語りかけ（＝「神の独白」型啓示）で、この型が一般的に「啓示」と呼べるとする。^⑪

(ii) 「神との対話」型啓示について

井筒は、例外的な啓示も提示する。それが、「神との対話」型啓示である。この「啓示」は、「神と人」が「我と汝」的關係に転ずるとき、神と人がある程度まで同一レベルに立ち、そこで両者間に成立する対話である。ただし、成立条件として、人間実存の側に根本的な変質、上昇的変容が必須とされる。真の我の探求が、神との創造的対話を實現するための自己変質の第一歩となる。井筒は、その代表的な事例として、九世紀ペルシャ（現イラン）のスピー（イスラーム神祕主義修行者）バスターミーの例を挙げる。本論は「心神との対話」の逸話を考察対象とするが、「神との対話」型啓示の一種との仮説を立てたい。大己貴神は「神」であるが、人間と共通するところが多い人格神である。超越神・根源神を「神」とするならば、現世での国造りの偉人的な特徴を持つ大己貴神は、上昇変容した神に近い「人」の象徴的存在と捉えることも可能性であろう。そして、その類型論の活用を通して、共時論的分析・解釈

の道筋が期待できるのではないだろうか。

また、イスラームは、セム的一神教であるイスラームの「啓示」と、日本の多神観の神観と比較できるのかという問題があるが、後述するように井筒は、イスラームの少なくとも神秘主義には、「梵我一如」的思想の流入の可能性を認めている。また古代日本にも、本覚思想の成立以前に、「梵我一如」が流入されていたという共通した可能性があるゆえ（後述）、両者の比較に少なくとも一定の意味はあると考える。

二 「中世神観念の変容」論と通時論的観点

1 中世の神観念と四つの特質

次に、通時論的分析・解釈の活用をのべとして、神観念の変容に触れる。近世前期に構築された閻斎神学の場合、先行する中世神道、特に伊勢神道の概念は直接的な基盤になっている。また、中世的な神仏習合や三教一致に反発するという否定的な意味でも、神観念の変容から大きな影響を受けている。よって、「心神との対話」が書き記された時代である古代と中世双方の神観念の理解を深めるために、通時的な変化、すなわち、中世神観念の変容論の文脈から神と人とのコミュニケーションの構造を見ていきたい。中

世日本の社会形態の構造の通時的変遷に注目した革新的研究として、黒田俊雄の「権門体制論」及び「顕密体制論」、伊藤正義の「中世日本紀」研究などが知られる。そのような流れの後に生まれた、古代から中世への神観念の変容を主題とする佐藤弘夫や伊藤聡らの先行研究の概観を通して、神とのコミュニケーションの基本構造を探る手がかりを得たい。

佐藤は、末法思想の影響下、古代の神から仏の代わりとなる中世の神への変容が要請されたとし、中世の神の「四つの特質」すなわち、合理的性格、救済者化、超越神化、神性の内在を提示する¹⁴。これらの特質は、佐藤や伊藤の解釈では、端的に言う¹⁵と仏教思想の一部（特に密教と天台本覚思想）が、神道の中で血肉化されることよって実現したという。具体的には、両部神道・天台神道との交流による外宮度会氏を中心とした伊勢神道思想の成立を意味する。佐藤や伊藤は、伊勢神道思想を論じるに際して、当然ながら、天照大神の特質の変容に焦点を当て、中世神観念の変容を論じている。基本となる「四つの特質」は相互に関連しているが、ここでは特に本論の主題に関わる神の「合理的性格」と「神性の内在」に絞って以下に見ていきたい。

2 「合理的性格」の面からの解釈

佐藤は、「古代の崇る神Ⅱ（命ずる神）から罰する神Ⅱ（応える神）への神觀念の変容」という解釈を提示する。¹⁵

そして、「不可測の意思を場当たりに押しつける存在としての古代の（命ずる神）は、平安期には崇りだけをもつばらにする邪霊を分出しつつ、十一・十二世紀を転機として、特定の基準に照らして厳格な応報を下す中世的な（応える神）へと、劇的な変貌をとげていった。それに伴いその主たる機能は、「崇り」から「罰」へと転換した¹⁶」と述べる。この佐藤の「賞罰判定の神」説に対し、伊藤聡も、『妙覺心地祭文』での中世神のイメージと一致するとして賛同する。¹⁷

古代の神と人間との関係は、常に神の側から下される、一方的で非合理的な指示に終始していたが、中世では、人間と神との相互依存がしきりに説かれ、古代とは異なる双方向的な神人関係が構築された。¹⁸ 佐藤は古代の託宣を「啓示」という用語を使って、「古代の神の啓示」が、一方的で場当たりの「非合理的」な色合いが強いのに対し、「中世の啓示」は人間と双方向的で、より「合理的」なものへと変容したと指摘する。¹⁹ すなわち、中世において、「神との対話」型啓示への変容が実現されたとするのである。

3 「神性の内在」の面からの解釈

佐藤は、神の内在化は、「救済者化・超越神化と密接に関わる現象」であり、「古代において、神はどこまでも人間と対峙する存在であった。神は人の外側にあつて、靈異を現す主体だった」が、中世では、「心のなかに神の姿を見出そうとする思想が出現する」と言う。その例証として、「心はすなわち神明の主たり」（『造伊勢二所太神宮玉基本記』）、「内外清浄になりぬれば、神の心とわが心と隔てなし」（『伊勢大神宮參詣記』）など、中世の諸文献の散見を指摘する。究極の悟りの境地と人間に内在する仏性を連続して把握しようとする理論は、大乘仏教に備わっているものであり、その本覚思想的影響が、中世の神祇の世界に導入され、誰もが内面にもつ本源的な悟りの本性とされるに至ったとする。²⁰

伊藤は、心の中の神は新しい神觀念で、『中臣祓訓解』など初期の両部神道書に現れたこの思想が、その後の伊勢神道書にも受け継がれたのであり、本来、外部的存在だった神が人間の内部に入り込んで心と一体化するという神觀念の根本的な変容は中世に起きたと、基本的に佐藤の論に同調する。²¹ その例として、『造伊勢二所太神宮玉基本記』と『倭姫命世記』の記述「神垂祈禱 冥加正直」のうち、

特に「冥加正直」に焦点を当てる。これは、心に神が存在するようになった結果、祈禱者は作法自体の正しさのみならず、内心の態度こそ重要とされるようになったことの表現だと指摘し、仏教的な内面性が神道にもたらされた例とする。さらに伊藤は、「神道」の形成を、特に中世の問題として考えるとき、かかる神と人との関係性の変化は極めて重要であった。仏教が専有していた救済と自己変革の役割を、神祇信仰も担うようになり始めたのである」と述べ、衆生の救済や悟りを目指す自己変容という仏教の役割を、民と心情的距離が近い土着の神々を抱える神道が、娑婆世界で肩代わりするようになったと、佐藤説を踏まえて指摘する。中世は、仏法では衆生救済できない末法時代であるとの末法思想の影響も見られよう。ただ、内面性の問題を、仏教から神道への通時的変容と直截的に捉えてよいかどうかは検討の余地がある。神仏関係を論ずる場合、いわゆる「文献的・実証的」手法で論じ易いからと言って、過度に仏教還元論、本覚思想還元論に陥らない慎重さも改めて重要と考える。

ここまで、「言語型啓示」の二類型論と中世神観念の変容論とを中心に、「神とのコミュニケーション」を概観した。以下、これらの知見の活用を通して、近世前半の江戸初期に構想された閻斎神学の基盤に連なる神観念と啓示の

構造と解釈の考察を進めていきたい。

三 「神観念の変容」と「心神との対話」との時間的問題

1 古代の神の「ポジティブ面」と変容

佐藤弘夫（そして伊藤聡ち）の基本テーゼ「古代の崇る神」〈命ずる神〉から罰する神「応える神」への神観念の変容であるが、「崇る」や「罰する」など、ある意味、神の特質の「ネガティブ面」を専ら強調しているようにも思える。しかし、古代に成立した「記紀」に様々な特質を持った神々が登場するし、同一神でも複数の神名や四魂など異なる特質を持つ。バランスよい全体像の把握のためには、同時に「ポジティブ面」への注目も必要であろう。すなわち、「古代の恵みの神」〈無条件、一方的に万人万物に恩恵を与える神〉から、育む神／育てる神／褒める神「個人の霊的（または、宗教的、信仰的）修行／発達／向上の価値を認める神」〈応える神〉への神観念の変容」の視点である。以下、考察を進めたい。

この変容の「ポジティブ面」を見ていくと、古代の「崇る神」〈命ずる神〉という神の裏面には、同時に自然の恵み、生命力に代表される〈恩恵を万人万物に与える神〉という一元論的汎神論と呼ぶことも可能かもしれない神観

念も存在したであろうことがわかる。「無条件に万人万物に与えられる恩恵」とは、『中臣祓風水草』での山崎闇齋の意見では、「(皇天) 二祖加護」を意味する「天御蔭・日御蔭」のことである。⁽²⁶⁾

佐藤や伊藤自身が、「応える神」とは「賞罰の基準を示し対応する」存在だと、良し悪しの価値判断を含まない「定義」を与えている。さらに、「賞罰」という形で、「罰」が「賞」とセットで出現する場が多い」とまで佐藤は述べる。⁽²⁸⁾ それにもかかわらず、その後の展開は、中世の「(応える神)」の機能において、善行に対する褒賞の面ではなく、専ら悪行に対する処罰面に言及される。これは、悪行が多いという当時の社会状況ゆえ、抑制的観点からの対応かもしれない。しかし、本論が対象とする神人合一的な神学レベルでは、探究者・実現者の数に拘わらず、善行面にこそ注目する必要がある。善行者はそれに応じた褒美／冥加をもらうのであり、このような「ポジティブ面」に注目した解釈として、「(応える神) 個人」の霊的修行／発達の価値を認めてくれる神というラインにも、もっと注目する必要があるのではないか。それが、少なくとも真摯な宗教者、その他の真理を探究する人間にとって、神との直接的対話である「啓示の個人化」⁽²⁹⁾ であり、「心神との対話」の意味なのである。

2 「ポジティブ面」からの大己貴神の神観念の変容と

「神との対話」型啓示

本論は「心神との対話」が主題であり、天津神の天照大神ではなく、元々は天(高天原)に属さない国津神の大己貴神に焦点を当てる。その検討に際して、まず、主体である大己貴神の神観念の「ポジティブ面」に注目した変容を見ておきたい。すなわち、「古代の崇り／恵みの神」(遍く万人万物に恩恵を与える神) から、中世の賞罰(育む／罰する)の神(個人)の霊的発達の価値を認めてくれる神(「(応える神) への神観念の変容」の文脈(神の合理性)で、大己貴神に対する神観念を見ていくことにする)。

古代の神には、両義的性格を有するものも多い。例えば、大己貴神は崇り神(恵みの神)であった。豊かさをもたらす国造りの神であるが、崇神天皇の御代、崇り神となった大物主大神を、夢託から子孫の大田田根子命に祭らせることで、安寧がもたらされた(『日本書紀』巻第五)。しかし、中世の大己貴神は、「(応える神)」のポジティブ面が強調されていく。特に大黒天との習合が広まった鎌倉期から室町期にかけて崇り神としての側面は減り、福の神としての側面が定着化する。そして、近世の山崎闇齋の垂加神道では、「(応える神)」がさらに「進化」した。朱子学流入後、「困知

「勉行」の雛形としての大己貴神である。善神になるまでの努力、探求プロセスが注目、評価された（後述）。

また、佐藤・伊藤の基本テーゼ「古代の崇る神Ⅱ（命ずる神）から罰する神Ⅱ（応える神）への神観念の変容」は、一方向的な古代の神に「神の独自」型啓示を、双方向的な中世の神に「神との対話」型啓示を対応させることができる。すなわち、「心神との対話」は、内容的には中世的観念論に沿ったものとも言える。

3 神観念の通時的変容と『日本書紀』成立時期との比較

「心神との対話」は、内容的には中世的観念に対応しているからこそ、『神代巻口訣』のように、「幸魂奇魂」Ⅱ「心神」説も生まれ、支持されたのであろう。しかし、問題となるのは、『日本書紀』は、佐藤、伊藤らのいう心の発達の時期である中世をかなり遡る時代に書かれたという歴史的事実である。大己貴神と自らの幸魂・奇魂との自問自答の「神代巻」の文章自体は、遅くとも完成する七十二年までには書かれ、その内容の伝承はそれ以前（奈良時代以前）からあろう。一方、本覚思想は、九世紀前半に空海が本邦に最初に導入したとされ、また神仏習合の両部神道も空海以後の成立であるので、大己貴神の自問自答の逸話の成立は、短く見積もっても百年ほどは先行している。よ

って、舎人親王らの『日本書紀』編纂関係者が、本覚思想の影響下で執筆したことは歴史的・時系列的にあり得ない。

したがって、『日本書紀』編纂の八世紀初頭から、伊勢神道が盛んとなった一三世紀まで、五百年先んじて『日本書紀』は存在していたのであるから、神との対話型啓示やそのような性格を持っていた神は、中世に誕生したのではなく、古代以前においても独自型と共存していたと考えられる方が自然である。対話型啓示／応じる神観念が、『日本書紀』の「心神」の逸話に見られる点からも、「幸魂奇魂」であれ、「心神」であれ、内在神という観念は中世になって初めて生まれたものであるとは決して言えない。

日本思想史においては、古代から中世への神観念の変容と並行しながら、より多くの人が、中世的自我意識が誕生する中世の時代に至って、対話型啓示として注目されたと推察される。このような文脈の解釈が、遅くとも江戸初期の闡斎に先行する『神代巻口訣』の時代に成立し、一定の合意が共有されていた可能性がある。同時に、そのような神観念が、古代にもあった可能性も排除すべきではない。つまり、「神の内在」、または、個人に神性が宿っているという意識は、本覚思想の定着以前に、古代日本にも存在しており、心神の逸話はその一つの例証との見方も可能ではないだろうか。背景としての日本文化の風土には、元々、

日本の宗教信仰文化には、アニミズム的な要素が強いことはよく指摘され、人間個人も魂、神性、生命力が内在していることは、常識として古代より信じられてきたものである。少なくとも、本論の研究対象は『日本書紀』に記された「幸魂・奇魂」という大己貴神個人の「魂」である。この例以外にも、「魂」「玉」「霊」などの言葉は「記紀」にも多く見られる。「神」が内部に入る、内在しているという観念は、本覚思想の経験を経た中世を待つ必要はない。もちろん、古代の個人に内在する神性と、中世の個人に内在する神性との観念の違いはあるだろう。例えば、古代の方は特殊な個人レベルで、中世の方は社会レベルでの変容傾向であるなどと推察される。

以上、個人内部に神性が宿るという「神観念」は、古代律令国家以前から（少なくとも無意識的とも言える深層では）存在していた例証を、「心神との対話」からも獲得できることが、より明らかになった。中世思想史研究等に見られるが、仏教の仏性を本覚思想との習合の過程で神道が取り入れたという発展モデルは、少なくとも唯一の正解ではないことがわかる。それでは、もし古代の「心神との対話」の成立に本覚思想が関わっていないとすれば、どのような思想的潮流に基づいているのであろうか。以下に見ていきたい。

四 共時論的構造としての

「神との対話」型啓示と「神人合一」

井筒俊彦は、ライフワークとして、「東洋哲学全体の、共時論的構造化」の基礎資料を集め、意識形而上学の構造を、「神秘哲学」を核とする新たな見地から構築しようとした⁽³²⁾。その文脈上のひとつの基礎概念としての「神との対話」型啓示は、「共時論的構造化」の例であり、一定の普遍性を持つ類型論であるので、必ずしも日本の天台本覚論が関わらなくても、それ以前でも存在した可能性はある。佐藤弘夫は、中世に「双方向的な神との対話」が成立したと述べるが、必ずしも中世という時代だけに「神性の内在」観念を限定する必要はないと考える。以下、井筒のあげる代表的な「神との対話」型啓示の例であるバスターミーの逸話との対比を通して、「心神との対話」が提示する問題の考察を深めていきたい。

1 バスターミーの「対話」の解釈

「神との対話」型啓示や「応じる神観念」は、時代的にはスーフイズム初期、九世紀のバスターミー (Bayard Bastani, 七七七―七七四) や「汎神論的」神観念を持つズンヌーン⁽³³⁾ (Dhu'l-Nun al-Misri, 七九六―八六一) のような、日本

と関わりのないイスラーム神秘主義でも見られる。井筒によると、バスターミーの思考法の最大の特徴は、神と人間の対話という形を取る進展であり、究極的に「神的第一人称」に至ることである。この自己の内なる神との対話は、真の自己の探求、インド哲学的には「アートマン (Atman)」の深層の探求であり、自己消去のプロセスであり、人間的な「我 (アートマン)」の消去は、神的「我 (ブラフマン Brahman)」の存在を意味する⁽³⁴⁾。

バスターミーの思考形態は、神との一問一答を通して、神と人間との間に、弁証法的に対話空間＝「場」を拓くものである⁽³⁵⁾。その「場」で、二つの言語的主体、「我」と「汝」が相互に交替しつつ、人的から神的なペルソナへの転換プロセスが進む⁽³⁶⁾。人間の一人称から「神的一人称」への転成⁽³⁷⁾という神人合一過程である。その究極状態での「私は神だ」というバスターミーの発言は、合一の完成を示すと同時に、誤解も生んだのである⁽³⁸⁾。

以上の井筒が紹介するバスターミーの神との内的対話の体験と、大己貴神の「心神との対話」体験との間には同質性を感じられる。少なくとも大枠では、大己貴神の「心神」との対話は、「神との対話」型啓示と分別できよう。バスターミーの逸話は、当然ながら、地域的にも時代的にも「神代巻」に選れること、約二百年)本覚論の影響下にはな

く、個別の環境の中での普遍的、共時的構造の発現と考えられる。その背景には、シリア派の「内面的啓示⁽³⁹⁾」の伝統があり、その源流を探ると、シリア派(特にグノーシスや新プラトン主義の神秘哲学の影響を受けたイスマール派)、より古くは、イスラーム以前のペルシャの地で盛んであったゾロアスター教の神との合一の神秘思想に至る。さらに、九世紀のスーフイズム初期形成期に、ヴェエダーンタやサンキャ・ヨーガ系の「梵我一如」の古代インド思想も大きな影響を与えたとも言われる⁽⁴⁰⁾。

2 「梵我一如」観の日本への流入時期の検討

日本的な「神との対話」型啓示の背景としては、古代からの神懸かりや託宣の宗教的伝統の共時的存在への配慮も必要であろう。そもそも本覚思想そのものが、仏教伝来以前のアニミズムの要素を持つ日本の宗教観の影響を受け、大陸の仏教からは変質した概念であると言える。さらに、空海以前、『日本書紀』編纂以前、奈良時代以前に、本覚思想的な考えがすでに日本に流入しており、「心神」の逸話に影響を与えた可能性検討の余地もあるのではないか。いわゆる、本覚思想の元となる「如来蔵 (Tathagatagarbha)」概念の日本への流入時期が、『日本書紀』編纂以前である可能性について述べておきたい。

「如来蔵」は、インドで二、三世紀に成立した中期大乘仏教思想である。「仏性」がすべての人にあり、悟りを開けるとする。初期大乘仏教の法華経では「仏種」として、中期大丈仏教の『涅槃経』では「仏性」として、『勝鬘経』には「如来蔵」として記述される。日本への「如来蔵」の伝来時期は、聖徳太子著とされる『勝鬘経義疏』の成立は六一一年とも伝えられるので、六一〇年代には、聖徳太子や当時の高僧に、「梵我一如」(ブラフマンとアートマンの合一)的概念が知られていた可能性は低くない。これは、『日本書紀』編纂の百年以上も前で、その概念が土着的な宗教思想や信仰の中に入り込む時間的な余裕はある。

また、傍証であるが、ブラフマンの原理を人格神化した「ブラフマー (Brahma)」は、梵天として、東大寺法華堂乾漆像、法隆寺旧食堂塑像、唐招提寺金堂木像など天平時代に像が複数残っていることや、梵天・帝釈天と関連深い四天王を祀る寺が、聖徳太子によって五九三年に造営された(『日本書紀』)ことから、奈良時代前期、おそらくそれ以前に伝わっていたと推察される。梵天とともに、梵我一如の概念も(不完全な形であれ)流入し、それに触れた人が、日本古来の神観との類似性にも共感し、自然と受け入れた可能性は否定できない。一方、神仏習合は、「神身離脱」説や「護法善神」説などの教説を元に広がって行っ

たが、それらは、奈良時代前期に中国仏教の教説をまとめ受容したものであり、新興で国家権力と結びついた道慈(一七四)らの仏僧が中心となって広めたと推察される。その結果、奈良時代末期から平安時代前期にかけて、具体的には神宮寺の建立数の変化から、全国的に広まったことがある程度推測されている。当時の文献を含め、仏が神の上位に位置付けられたとの主張は仏教側からのものであり、必ずしも神祇信仰・神道側が同意する説ではないことも留意する必要がある。ここで重要なことは、たとえ仏教側の説が正しいとしても、インド的な多神観と日本の風土的な多神観に共時的構造があるとする立場からは、梵我一如の観点が、本覚思想はもとより、それ以前の神仏習合の成立を待たずして、日本に溶け込んだと言う可能性は否定できず、十分検討の余地があると言うことである。

無我/空を根本とする仏教から見ると、多神教的、反仏教的性格もある梵我一如が、如来蔵の形をとりながら、日本仏教の中に織り込まれて伝わったが、多神教的な風土を持つ日本において、解凍され、本覚思想として日本仏教を借りて、花開いたとも言える。この意味では、中世の心神概念を持つ神道は、神仏習合で仏教の影響を受けて成立したと言われる。しかし、本質的には、ヒンドゥー教(仏教もその一派とする)の影響を受けて成立したといえるので

はないか。「如来蔵」思想の源流はヒンドゥー教、すなわち、インドのウパニシャッド哲学の中心思想である梵我一如観であり、それが日本に伝わったことは、上村勝彦^⑧や松本史朗^⑨の先行研究で指摘されている。本覚思想、日本密教、神道（伊勢神道等）だけでなく、イスラーム神秘主義なども、「梵我一如」的なヒンドゥー教の影響を受けている点で共通する。また、伊勢神道から垂加神道に至るまで、「心神」は心臓にあるとされるが、アトマンも心臓にあるとされている。^⑩ 本論は、異なる文化／文明、時代と場所における普遍性、共時性を大切にしながら、伝播説の可能性を排除するものではない。普遍性があるからこそ、それぞれが個性を持ちながら定着、発展したと考える。

3 神秘主義的「神人合一」のプロセスとしての「困知勉行」
近世人である山崎闇斎は、「心神」を通じての「神人合一」を、これまで述べてきた古代から中世の背景プロセスの議論を包摂する形で、自身の神学体系の核として位置づけたと評価できる。十七世紀、近世前半という近世的自我の形成期に構築された闇斎神学においては、さらに、儒教・朱子学的な概念（主に「困知勉行」）の導入による統合的成長に注目することが重要であり、以下に論ずる。

すでに述べたが、井筒の啓示論では、大己貴神と自らの

心神との「自問自答」は「神との対話」型啓示の一つの例と考える。すでに見たように、この形の啓示の成立必須条件は、その啓示を受けるものが高次の意識レベルまで上昇していることであった。

闇斎神学における大己貴神は、素戔嗚尊とともに、特徴的に位置づけられた。すなわち、強靱な意志を持ち、幾多の困難を乗り越え偉業を成し遂げるという「困知勉行」概念の実践者の象徴であり、通常の人々のロールモデル、人間成長の理想形、共感的な存在である。大己貴神は、高天原の世界とは、直接的には無関係に、^⑪ この現世「葦原中国」を統一した「偉人」である。本人は気付かずとも心神と対話できる段階まで、すなわち、潜在意識の言葉を意識レベルで受け止められるまで心身レベルが成長しているとの深層心理学的な解釈（例えばC・G・ユングの active imagination 技法の文脈で）も可能であろう。このことから真理の探究者として、バスターミー^⑫他の神との内的対話の事例と比較検討の意義も大きいだろう。

人間側からいうと、神との対話のためには、修行等を通じて変性意識状態に至る努力が必須である。その前提は、「神」が個人に内在するという神観念の存在である。そのプロセスを示す近世的原理として、闇斎は「困知勉行」を採用したと考えられる。^⑬ 臨濟宗の僧侶であった闇斎にと

って、自力聖道門的な「困知勉行」は理解し易い考えであったろう。⁽⁵¹⁾ 大己貴神や素戔嗚尊を「困知勉行」の神に分類し、多くの人間の歩むべき道の雛形と考えた。「困知勉行」の大己貴神の変容は、万人に潜在的に神性が内在し、行為を通して成長するプロセスであり、井筒の提唱する神秘哲学的構造の神人合一（「無分節」）体験への上昇プロセスに対応する閻斎神学の核心と察する。

おわりに——「統合の秘儀」としての「心神の対話」と包括的認識の可能性

大己貴神の「心神との対話」の逸話の結論は、「生前」に自身の「幸魂奇魂」を三諸山に三輪の神として祀ったということであつた。「心神」の概念は、最初、伊勢神道に見られるが、国津神である大己貴神の魂と天津神の分霊である心神との同一性は、文献上では、『神代卷口訣』によって最初に示されたものと考えられ、それ以前の鎌倉期に整備された「神道五部書」などの伊勢神道には見られない。『日本書紀』神代巻を神書とする閻斎神学において、「心神の対話」は、天津神と国津神との統合の秘儀を核心に含む「神との対話」型改訂とも解釈できる。

神人合一という本質において、バスターミーに代表される「対話」と「心神の対話」の両者には変わりはない。しか

し、大きな相違として、バスターミーは「神的一人称」に至り、そのまま自己の身体に内在化した。一方、大己貴神は一致することを体認したのちに、外在化して祀る。すなわち、「生祀」した。前者はあくまで主観的で瞬間的な神との二者関係、神人合一体験である。⁽⁵²⁾ 後者も神との二者関係であるが、「生祀」により外在化する点で、神人合一体験の客観化、固定化（恒久化）の意思が感じられる。

この「生祀」は、閻斎神学にとって非常に大きな神学的信仰実践的意味をもっていた。吉田神道などにも多少の人霊祭祀の概念はあつたにせよ、「生祀」には閻斎神学の独自性が非常に強く、「靈社号」のみならず「生祀」まで実践したのは、閻斎以外には大山為起と跡部良顕くらいであること⁽⁵³⁾もその特異性を示している。いわば、究極的、包摂的統合の秘儀「心神」の具現化が「生祀」と言えよう。

最後に、「心神との対話」の主題は、これまで見てきたように、本邦においても、古代の『日本書紀』から、中世の神道家、近世の山崎闇斎とその流れ、そして本論を書いている現代に至るまで、神人合一や身心一如に関わる核心部分で一貫して重要な意味を持ち続けてきた。今後、さらなる多面的、比較思想的な観点の導入による研究の展開が望まれる。そのような研究の一定数の集積によって、従来より包摂的に、日本思想史や神秘思想史の一部としての、

神道思想史や山崎闇斎の神学思想の理解の道も開けてくる
と考える。

注

(1) 『日本書紀(上)』(日本古典文学大系新装版、岩波書店、一九九三年) 一三〇頁。

(2) 「古代人にとっては、魂は肉体を離れて行動しうるものであったので、このように魂だけが現れると考え得た」(前掲『日本書紀(上)』一三〇頁注二)と注記される。また、「大己貴命は独力で国土経営をして協力者がいないのを嘆いた時、命自身のもっている幸魂・奇魂という協力者があることを、その幸魂・奇魂に教えられる。結局、自問自答ということになる」(『日本書紀①』新編日本古典文学全集2、小学館、一九九四年、一〇五頁注四)との注記がある。さらに、闇斎自身も「スベテココハ自問自答ゾ(中略)ナンゾト自問自答ナサレタゾ。ソコデ自ラ御合点ナサレテ、コレコソ則是心神也トシラセラレタゾ」(『神代卷講義』、『近世神道論前期国学』日本思想大系、岩波書店、一九七二年、一六七頁)と講じた。この逸話は、大己貴神自身に内在する神性との自問自答であるとの基本認識は、現代に至るまでの学識者によって共有されてきたのである。

(3) 貞治六年(一三六七)の忌部正通の著作とされる。江

戸初期の偽作説もある。しかし、寛文四年(一六六四)刊行の『日本書紀神代合解』には、清原宣賢編として、忌部正通『神代卷口訣』は、一条兼良『日本書紀纂疏』、吉田兼俱『日本書紀神代卷抄』、清原宣賢『日本書紀抄』とともに合冊されていること、また同年、闇斎も『口訣』を校刊していることから、当時すでに権威ある書であったことは明白で、ここでは通説に従い中世の作とする。

(4) 井筒は多くの著作、初期の『神秘哲学——ギリシアの部』(『世界哲学講座十四』哲学修道院、一九四九年)から、絶筆の『意識の形而上学——「大乘起信論」の哲学』(中央公論社、一九九三年)まで生涯一貫して「神秘哲学」の共時論的な構造を探究した。

(5) 心神と大己貴神との対話は、「神と神との対話」ではないかとの異論もあろう。しかし、「心神」が根元神たる天之御中主神の分霊であるのに対し、逸話中の大己貴神は、そのような絶対対神ではなく、日本国土における国造りの偉業を成し遂げた神的な偉人、大王的存在として描かれる。自己の偉業を奢る気持ちや腹心を失った喪失感など人間臭い存在であり、「心神」との対比から見た場合、相対的に人間として捉え、二人称的な「神と人との間のコミュニケーション」とみなすことに妥当性があると考えられる。

(6) 井筒俊彦「言語現象としての「啓示」」(『井筒俊彦全集』第十卷、慶應義塾大学出版会、二〇一五年) 一四〇

一四六頁。

(7) 同前、一四六頁。

(8) 特にキリスト教神学において知られる分類概念に、「一般啓示」(general revelation)と「特殊啓示」(special revelation)とがある。「一般啓示」は、「自然啓示」(natural revelation)とも呼ばれ、自然界や歴史そのものが啓示であり、神を表現しているという自然神学に基づく。この立場に立つ自由主義神学(リベラル)の代表的な学者には、F・シュライエルマツハー(一七六八—一八三四)がいる。

(9) 「特殊啓示」は、啓示神学、福音主義神学に基づく理解である。聖書の内容を絶対視する。代表的な学者には、弁証法神学のK・バルト(一八八六—一九六八)やE・ブルンナー(一八八九—一九六六)らがいる。

(10) 井筒俊彦「TAT TVAM ASI(汝はそれなり)」(前掲『井筒俊彦全集』第十卷)三三一頁。

(11) 「神と人とのあいだに、言語的(≡社会的)共同意識の場が成立しない限り、唯一可能な言語的コミュニケーションは、神の側からの一方的な語りかけ、「のりごと」であるのみ。それを術語的に「啓示」というのだ」(前掲『井筒俊彦全集』第十卷、三四一頁)。

(12) 井筒俊彦前掲「TAT TVAM ASI」三四一—三四二頁。

(13) 伊藤正義「中世日本紀の輪郭——太平記における卜部兼員説をめぐって」『文学』岩波書店、四〇—一〇、一九

七二年)二八—四八頁。

(14) 佐藤弘夫「中世における神観念の変容」(『中世神話と神祇・神道世界』竹林舎、二〇—一年)二九頁。

(15) 「祟りをなす(命ずる神)から賞罰を下す(応える神)へ。私はここに、神々の古代から中世への転換を見出したのです」(『祟り神の変身』、『日本思想史学』三一、一九九九年、五六頁)。

(16) 佐藤弘夫「アマテラスの変貌」(法藏館、二〇〇〇年)五〇頁。

(17) 伊藤聡『神道の形成と中世神話』(吉川弘文館、二〇一六年)一五五頁。

(18) 佐藤弘夫前掲『アマテラスの変貌』一一一頁。

(19) 佐藤弘夫『偽書の精神史』(講談社、二〇〇二年)二一四—二一五頁。

(20) この段落での引用は、すべて、佐藤弘夫前掲「中世における神観念の変容」二八頁。

(21) 伊藤聡前掲『神道の形成と中世神話』一五五—一六八頁。

(22) 同前、一五六頁。

(23) 筆者は、古代の神聖な儀式においても、外的な所作の正しさだけでなく、古来より、心身の清浄、心の態度(心と身体との分離概念の明確度は不明だが)が重要視されていたとの立場をとる。その元型として、『日本書紀』神代巻で

の天照大神と素盞鳴尊との誓約があげられる。儀式の行為者の心の態度、内心の清濁が儀式の結果（三女神・五男神の誕生として）に直接反映されることは、古代から知られていたといえよう。

(24) 伊藤聡前掲『神道の形成と中世神話』一六八頁。

(25) 例えば、高橋美由紀は、山折哲雄の「古代日本における神と仏の関係」（『東北大学文学部研究年報』二九号、一九八〇年）での、神仏習合や本地垂迹等の仏教的論理に基づく従来の神仏関係の歴史的研究の持つ方法的限界についての指摘を引き継いで、仏教側からの枠組みを基本的前提とする視点からの離脱の重要性を強調している（『神仏習合と神仏隔離』、『神道思想史研究』ぺりかん社、二〇一三年、九一―九二頁）。

(26) 「二祖之加護、（中略）不_三止及_三于万神_二而及_三于天下万人万物_二」（山崎闇斎「中臣祓風水草」、『神道大系 垂加神道（上）』神道大系編纂会、一九八四年、七二頁）。

(27) 佐藤弘夫前掲「崇り神の変身」四六頁。

(28) 佐藤弘夫前掲「崇り神の変身」五五頁。

(29) 「託宣や崇りの解釈は、古代においてはすぐれて国家的・公的な行事であった。個人が私的に神仏の託宣を受けたと公言し、それを勝手に解釈することは、原則として許されない行為だった」（佐藤弘夫前掲『偽書の精神史』一〇九頁）。「平安時代の後半から、参籠に代表されるように、

人々は一定の手続きを踏むことによって、だれもが直接神仏との通路をもつことができるようになった。（中略）託宣も公的なものから私的なものへと、社会的な位置付けを変化させていった」（同書、一一〇頁）。

(30) マハーカアラ (Mahākāra) — シヴァ神の化身、世界を破壊する時の姿。シヴァ神の影響は、三面大黒像からも知られる（上村勝彦『バガヴァッド・ギーターの世界』ちくま学芸文庫、二〇〇七年、一九頁）。

(31) 田村芳朗「密教と本覚思想」（『本覚思想論』春秋社、一九九〇年）三八三頁。

(32) 井筒俊彦「意識の形而上学」（前掲『井筒俊彦全集』第十巻）四八〇頁。

(33) ズンヌーンは、自然や万物に一元論的な神を見出だし、神に語りかける。神は応対する。神と人間は向き合い、両者間の対話が想定されている（鎌田繁『イスラームの深層——偏在する神とは何か』NHK出版、二〇一五年、一八五頁）。このような神と人との二者関係、神人合一を第一とする神秘主義を、鎌田は「排他的神秘主義」と名付け、神への愛を説くキリスト教神秘主義によく見られるものとし、「包摂的神秘主義」と対比させる（同書、一八六頁）。一方、井筒は、「愛の神秘主義」（鎌田の「排他的神秘主義」に相当か）の代表をハッラージとし、バスターミーやズンヌーンは、本来的に非イスラーム的な「アート

マン・ブラフマンの根源的同一性の自覚」としての「神人合一」の立場と位置づける（井筒俊彦前掲『TAT TVAM ASI』三三二—三三三頁）。以上から、愛の二者関係を超えているズンヌーンの汎神論的立場は、ハッラージよりバスターミーに近いものではと考える。

(34) 井筒俊彦前掲『TAT TVAM ASI』三四四—三四五頁。

(35) 「第三者の純客観的立場から見ると、「対話」とはいつでも、本当はバスターミーの独演劇にすぎない。（中略）神と人とのあいだの会話全体がバスターミー自身の深層意識の事態なのである。（中略）人の意識が、「放散」状態ではないまでも、それに近い状態に入った時、そこに正起する異常意識的情況の中で、はじめて神と人がある意味で同一レベルに立つという事態が起こり、神と人が同一レベルに立つてはじめて、両者のあいだに対話的相互コミュニケーションが可能になる。その時はじめて神と人とが、「我と汝」としての相互主体性の関係に入るのだ」（井筒俊彦前掲『TAT TVAM ASI』三四〇—三四一頁）。

(36) 対話は二つの立場がある。一つは、「我」とは、個我、すなわち個的人間、その主体性のアートマンであり、「汝」とは神である。もう一つは、「我」とは神であり、「汝」とは、個我である。二つの立場が一つの神的我へと変容していく（前掲『井筒俊彦全集』第十卷、三三九—三四一頁）。

(37) 井筒は次のよう説明する。「存在の経験的次元を出て、

形而上的次元に入れば、経験界で成立していた「われ」の姿は幻のごとく消えて、ただ一つ、「神的われ」になってしまいます。汝に直面する「われ」ではなくて、ただの「われ」です。「われ」ともいえない「われ」であります。もうここでは対話の余地は全然在りません。神の独白、独白があるだけです。（中略）こういう境地において「神的われ」は純粋に、混じりけの無い第一人称で発言いたします」（井筒俊彦全集）第五卷、慶應義塾大学出版会、二〇一四年、四八四頁）。

(38) 「根源的ペルソナ転換を考慮に入れないで、どこまでも神と人とをそれぞれ一個のペルソナであると考えるなら、つまり「私は神だ」と言う命題の発言主体がバスターミーと言う個人ペルソナであったとしたら、バスターミーは恐るべき神聖冒瀆の妄言を吐いたことになるであろう。事実、当時の多くの人々が、そしてまたより多くの後世の人々が、そう誤解した。（中略）ペルソナ転換の内的展開の理論を、彼は理論的に構造化した」（井筒俊彦前掲『TAT TVAM ASI』三三六—三三七頁）。これは、閻斎の「生祀」に対する誤解にも通じる。閻斎も自身の人格化の意図はなく、内在する「根源神」（＝心神）を私心なく祀った（＝構造を外在化した）のであり、閻斎にとっては当前の行為であったろう。

(39) 井筒による、シエラ派での啓示の分類概念。「内面的

啓示」は、密教的で、聖霊の声、優れた個人への直接的な神の声の降下(十二イマーム)を啓示と捉える。一方、「外面的啓示」は、顕教的で、『コーラン』などの啓典に書かれた啓示(最後の預言者ムハンマド)のことを意味する(井筒俊彦『井筒俊彦全集』第八巻、慶應義塾大学出版会、一三四頁)。

(40) 井筒俊彦前掲「TAT TVAMASI」三〇五—三二〇頁。

(41) 例えば、梁の慧皎の『高僧伝』や唐の道宣の『続高僧伝』に見られる中国の「神」の扱いに、日本の神仏離脱や護法善神などの神仏習合の原型が多く見られる(吉田一彦「多度神宮寺と神仏習合——中国の神仏習合思想の受容をめぐって」、『古代王権と交流4 伊勢湾と古代の東海』名著出版、一九九六年、二三二—二四二頁)。

(42) 井上薫「道慈」(『日本古代の政治と宗教』吉川弘文館、一九六一年)二三三頁。

(43) 吉田一彦前掲「多度神宮寺と神仏習合」二四一頁。

(44) 長坂一郎『神仏習合像の研究——成立と伝播の背景』(中央公論美術出版、二〇〇四年)五九頁。

(45) 吉田一彦前掲「多度神宮寺と神仏習合」二三三頁。藤森馨「神道の歴史」(『日本神道史』吉川弘文館、二〇一〇年)一七八頁。

(46) 上村勝彦前掲『バガヴァッド・ギーターの世界』二二—二二二頁。

(47) 「如来蔵思想とは、ヒンドゥー教からの影響を受けて仏教内に生じたヒンドゥー教的一元論であり、ヒンドゥー教のプラフマンIIアートマン論の仏教版(Buddhist version)に他ならない」(松本史朗「如来蔵と空」、『シリーズ大乘仏教8 如来蔵と仏性』春秋社、二〇一四年、二五八頁)。

(48) 松本史朗『縁起と空』(大蔵出版、一九八九年)二九四頁。

(49) 補佐役の少彦名命が、天津神である高皇産靈尊(日本書紀)または、神産巢日神(古事記)の子とされ、天津神との関係がまったくないわけではない。

(50) 「困知勉行」の概念は、「生知安行」「学知利行」と並んで、『礼記・中庸』の「知、仁、勇、三者天下之達徳也、所以行之者一也。或生而知之、或学而知之、或困而知之、及其知之也。或安而行之、或利而行之、或勉强而行之、及其成功一也」に由来する。朱熹もこれらの概念に注目し、「中庸章句」に、「困知勉行者、勇也」と注記している(朱熹注・王浩整理『四書集注』鳳凰出版社、二〇〇五年、三一頁)。「礼記・中庸」は、遅くとも、『日本書紀』で継体天皇の時代、百濟から大和朝廷に五経博士が派遣されたとされる五一三年までには日本に伝わったと考えることができるとができる。

(51) 同時に、闇斎はその不十分さにも気づき、「困知勉行」

以外の道にも神を対応した。「生知安行」の道を体現する天照大神、「学知利行」の道を体現する猿田彦大神、である。

(52) 井筒俊彦前掲「TAT TVAM ASI」三三三頁。

(53) 谷省吾「鹿島の垂加霊社・光海霊社」(『垂加神道の成立と展開』国書刊行会、二〇〇一年)五九八頁。

(國學院大學大学院)