

神名は「てんりんおう」

「アマテラス」との対比から

「おふでさき」一号は

1. よろつよのせかい一れつみはらせど むねのハかりたものハないから
2. そのはずやといてきかした事ハない なにもしらんがむりでないそや
3. このたびハ神がをもていあらハれて なにかいさいをといてきかすると書きだされます。

「おふでさき」が書かれはじめた明治2(1869)年の千年以上前に『古事記』や『日本書紀』によって「神」が語られ、その後も多くの神や仏が語られたにもかかわらず、教祖は「むねのハかりたものハない」と世界に真理を知った者はいない、それは「神」がまだ説いて聞かせていなかったからで、これから「神」が直接説いて聞かせると語りだすのです。この「神」とはどのような神なのでしょうか。

教祖が教えられたとされる「みかぐらうた」には「よろづよ八首」(『おふでさき』の冒頭八首は「よろづよ八首」とほぼ同じ)の最後に「南無天輪王命」という神名が記されています。教祖の神を知るうえで重要と思われるこの「てんりんおう」はどのような意味を持っているのでしょうか。

天理教の神名は明治18年に公認を得るために「天理王」に改変されている。改変された神名からでは教祖の教えが見えてこない。



明治14年大阪天恵組発行『続つうじ』とはなしその二の100頁「私刊本一」の該当

よろつよのせかい一れつみはらせど むねのハかりたものハないから
 そのはずやといてきかした事ハない なにもしらんがむりでないそや
 このたびハ神がをもていあらハれて なにかいさいをといてきかすると書きだされます。

よろづよ八首
 一れつよのせかい一れつみはらせど むねのハかりたものハないから
 そのはずやといてきかした事ハない なにもしらんがむりでないそや
 このたびハ神がをもていあらハれて なにかいさいをといてきかすると書きだされます。

南無天輪王命

明治7年の大和神社事件とは何か

明治七年六月二十三日、大和神社では御神体を取り換える儀式を行なっています。昔からの御神体は古代に火災のために焼けてしまったとして、新たに御神体を下げ渡してくれるようにと、新政府に願い出、その結果、大国魂神の八尺瓊の勾玉は玉一粒に、八千戈神の広矛は剣に、御歳神の八握厳稲は鏡に、それぞれの御神体を換えました(玉、剣、鏡は天皇家の三種の神器)。

「おふでさき」に

けふの日ハなにかみへるやないけれど

六月をみよみなでかけるで(四-119)

とあります。4号は、新暦7年4月に書かれています。この「6月」というのは御神体取替の事を指していると思われる。また、

けふの日ハなにかみへるやないけれど

八月をみよみなみへるでな(五-56)

みへるのもなにの事やらしれまいな

高い山からをふくハのみち(五-57)

は、明治7年8月(昭和3年版註は「8月」、昭和12年版「陰暦8月」、現行版註「陰暦10月」)に松尾市兵衛、仲田儀三郎兩名が教祖の命を受けて大和神社に天神地祇の御姿並に御守護を聴きに行ったことを指しています。

4号119の解釈(おふでさき註釈)として教会本部は大和神社の御神体取替に関連するだろうことについて全くふれていない。

明治七年三月十九日少宮司濱島正誠コレヲ歎キ古傳ヲ折衷シ、玉一顆ヲ大國魂神、鏡一面ヲ御歳神、劍一口ヲ八千戈神ノ御靈代トシテ朝廷ヨリ奉納セラル。同年六月二十三日奈良県権参事小池浩輔ヲ勅使トシテ奉鎮ノ祭典ヲ行ハセラル。》

『復元』三十二号、三三六頁。

参事小池浩輔ヲ勅使トシテ奉鎮ノ祭典ヲ行ハセラル。其ノ宣命左ノ如シ。

八千戈神ノ御靈代トシテ朝廷ヨリ奉納セラレンコトヲ教部省ニ請願セラレシガ、同年六月二十三日奈良縣權

治七年三月十九日少宮司濱島正誠コレヲ歎キ古傳ヲ折衷シ、玉一顆ヲ大國魂神、鏡一面ヲ御歳神、劍一口ヲ

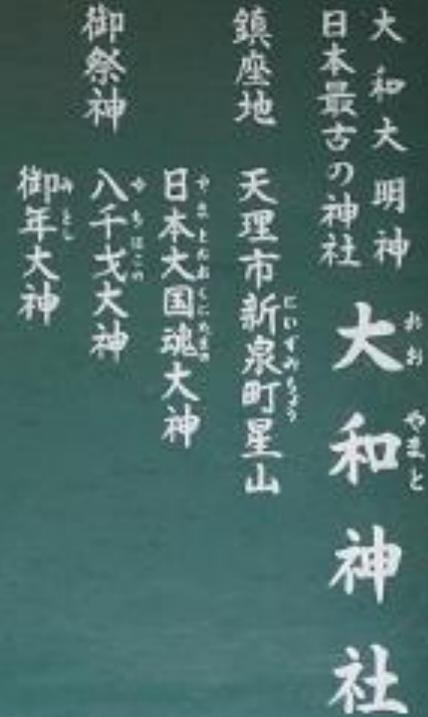
・紀ニ所見ナシ。其ノ後、徑尺餘ノ焦石中古神鏡燒失セシヨリ其ノ形ヲ模造シ安置セラレシヲ天正ノ兵燹ニ焦損セシト云フヲ以テ御正體ト奉齎セラレシヲ、明

病口舌〇百鍊抄云元永元年二月大和國大和社燒亡ト云フ永元年二月即チ永久六年ナリトアレバ此時燒失シタルモノカ、爾後御正體ニ關スルコト更ニ記

殿三字并御正體燒亡也公長持三來御ト形披是之處神事不淨之上可有天下疫

中右記ニ『永久六年六月軒廊御ト、是大和國大和社去二月九日戌刻俄有火竇

注進狀ニ據ルニ古ハ大國魂神ハ八尺瓊、八千戈神ハ廣矛、御歳神ハ八握嚴稲ヲ以テ御正體トセラレシモ、



オオクニヌシ系の神を祭神としている

史料(『大和志料』)にある「六月」

明治7年の大和神社を発端とする一連の動きが、教祖50年のひながたの中で最も重要と思われる。

『評註御筆先』では大和神社事件とは関連付けていない。大正5年頃にはまだ大和神社事件について、教内ではあまり知られていなかったということか。

大和神社事件の内容は
ほぼ確定している

56. [けふの日ハなにかみへるやないけれど 八月をみよみなみへるでな]

《此の八月は旧の八月にて新の十月に警官が突然やつて来て勤場所の簾、幣、鏡等を没収し村総代に預けて行った。其の日又た石上神社の神官が弁難に来た。これより先き若江村の松尾市兵衛が或る所で神社の説教を妨害して神官を困らせたことがある。其の為に地方の神官四五十人が大和神社へ寄つて其の復讐策に就て会議した。警官が来たのも神官が来たのも其の結果らしい。其れで「よきことをいふてもあしきおもふてもそのまゝすぐにかやすことなり(※5-54)」と仰せられたのである。【『評註御筆先』.大平隆平.大正5年】

『稿本教祖伝』では大和神社事件が「陰暦10月」になっているので、5号56の「八月」の意味が不明になっている。そのためか、『稿本』のおふでさきの引用は57～59だけである。

「八月」を消す結果になったのは何か意図があつたのか分からない。

これは昭和3年発行の『おふでさき』に付けられた「註」で、現行版が最初の「明治七年陰暦十月」であるのに対して「八月」になっています。なお昭和12年版は「陰暦八月」です。「月」のみが『おふでさき』註釈の改訂ごとに変化しています。

《第五号56, 57 明治七年八月松尾市兵衛、中田儀右衛門の両氏は、御教祖の命を受けて、大和神社の神職につき天神地祇の御姿並に御守護を聴きに行った。時恰も県下官幣社の神職多数集合中であつたが、大和神社の原田某なるもの、神の姿などは嘗て聞いたことはない、そんな愚説は庄屋敷の婆さんが謂ふのだらう、怪しからん話だ、何か証拠になるべきものがあるかと威たけ高に詰問したので、松尾氏は庄屋敷では、親神の守護はかくの如く説くのであると旧記(※現『註釈』は「教義書」)を出して辨駁(べんぱく)した。某氏はかへす言葉もなく遂には罵言雑言するのみであつた。居合せた神職の人々は記録に見えざる神名を称えるは不都合であるから、これを辨難すべき要がある。石上神宮はその氏子の中にかゝる異説を唱へさせるは取締不充分の譏(そしり)を免れない、宜しく石上神宮より取調すべきである。何れ日を更めて行くであらうからこの旨承知してよとの事であつた。果して十月に至り石上神宮の神職五人弁難に来りしも御教祖の淀みなき説明に辟易し、その足で丹波市警察署に訴へた。警官は時を移さずお屋敷に来りて、無法にも勤場所の簾(みす)、幣、鏡等を没収して村総代に預けおいた。(『おふでさき』教義及史料集成部 昭和三年五月廿六日発行)

4号119. 〈けふの日ハなにがみへるやないけれど
六月をみよみなでかけるで〉の註釈

4号5,119の「六月」は「証拠守り」が最初に出された月として解釈されて、大和神社の御神体取替については触れられていません。

【現行版註釈】⇒《一一九、今の処、何が見えて来るといふのではないが、六月を見よ、珍しい道が見えてくる。

註 明治七年6月から、**証拠守りをお出しになった**。本号五参照。

(4号5. たん／＼と六月になる事ならばしよこまむりをするとをもへよ) 》

【昭和12年版註釈】⇒《百一九、今の処、何が見えて来るといふではないが、六月を見よ、珍しい道が見えて来る。

註 6月は、本号四、五参照。》

【昭和3年版註釈】⇒《一一九、今の処、何が見えて来るといふではないが、六月を見よ。因縁の深いものから、親神の教を聞かうとして、続々ぢばをさして出かけて来るぞ。註 「6月」は本号四、五参照。》

4号5. たん／＼と六月になる事ならば しよこまむりをするとをもへよ

3. [このひがらいつの事やとをもっている 五月五日にたしかでゝくる]

4. [それよりもをかけはぢまるこれをみよ よるひるしれんよふになるぞや]

【昭和3年版註釈】→《五、註 **「しよこまむり」とは、「証拠守り」であって、ぢばの親里へ帰つて来て願い出る者に、帰つて来た証拠として与える神符で、これは明治七年六月から始められたものである。**》 (※現行版もほぼ同じ)

【天理教事典】《証拠守り 証拠守りは、親里である「おぢば」へ帰ってきて願い出る者に、「ぢば」へ帰った証拠として、その本人に与えられる「お守り」である。**これは、明治7年(1874)にはじまる。**

たん／＼と六月になる事ならば しよこまむりをするとをもへよ (ふ4:5)

この年教祖 (おやさま) は、山村御殿に御苦勞になり、そのあと赤衣を召された。「おふでさき」に、

このあかいきものをなんとをもっている なかに月日がこもりいるそや (ふ6:63)

に示されているように、教祖のお召しになっている赤衣は、教祖が「月日のやしろ」であるという証拠を目に示して納得させようとされたものである。／ この教祖のお召しおろしの赤衣の一部を、証拠守りとして渡される。これは一名一人に授けられるお守りであり、生涯の守りとして、いつも身に付けるとともに、教祖の教えを心に守り、教祖の「ひながた」を歩ませていただくところに、心の守りは身の守りといわれるように、いつも存命の教祖の守護をいただけるのである (さ23・3・17)。

「証拠守り」が出された月という解釈に対する疑問

【「おふでさき講習会録（昭和3年）」「みちのとも」立教91年11月20日号P65】

（4-6〔それからハたん／＼ふしんせきこんで なにかいそがし事になるなり〕）と御座みますのは、前の御歌に引きつづき、六月になれば多数の人がおぢばをさして帰り来るやうになるから、証拠を一般に出すやうにすると、御信符についての神意をお述べになったもので、この以前においても特定の人には、その時その時に御下げになってありますが、一定のものとしてはこの年を以て始めとするのであります。

【『おふでさき通訳』 芹沢茂.P169-119の解説として】

この上へ話を伝えることは、何のことかと当時の人々は思っていたと推測されるので、これは六月になったら実際に現われて来ると言われているのである。史実としては何を指すかはよくわからないが（四号五参照）、これがいわゆる「大和神社の事件」となって現われていることは明らかである（218頁参照-※大和神社事件の記事が出ている）。

『おふでさき』註釈は、4号5及び119の「六月」を「証拠守り(赤衣の御守り)」を出し始める月として解釈しています。これは昭和3年版から現行版までほぼ変わりません。しかし、教祖が赤衣を着られるのは明治7年末からで、弟子に赤衣を渡されるのはそれからで、「赤衣の一部を、証拠守りとして渡される」のは、教祖が身を隠されたのちのこととされます。また、芹沢茂氏は「史実として何を指すかわからないが」としながら、「大和神社の事件」に関連すると明言しています。これは「六月」が「大和神社の御神体取替」を指していることを暗に示していると思われれます。

『おふでさき』に教会本部として最初に註釈(釈義)を付けたのは『おふでさき』が公刊された昭和3年です。昭和3年は天理教から分かれて「ほんみち」を作った大西愛治郎の不敬事件が起こった年です。その時代に、「六月」とは大和神社の御神体を天皇家の三種の神器に取り替えたこと指し、それを「しょうこまもり」という言葉で何かを表現されたという解釈を付けることが出来たのでしょうか。もしそんなことをしたら天理教も「ほんみち」と同じような弾圧を呼び込むことになったのではないのでしょうか。それを避けるために、教会本部は「六月」を「証拠守り」を出し始めた月という註釈を付け、その解釈が、戦後も引き継がれてしまっていた。それに対して「おふでさき」研究者の芹沢茂氏は、これはやはり「大和神社」に関連する話だと、その理由を語らずに「明らか」という言葉でそれを主張したわけですが、そこで問題になるのは、「しよこまむりをするとをもへよ(4-5)」とは何なのかということですが、話が複雑になるので別の機会に譲りたいと思います。

御神体を国津神から天津神に替えたということの根(真意)とは何か

「おふでさき」五号には明治7年の大和神社事件に関連すると思われるお歌が書かれています。

明治6年11月に教祖が住むお屋敷の「つとめ場所」で「三条の教則」説教が行われ、11月末から書かれ始めた「おふでさき」3号は

高山のせきよきいてしんしつの 神のはなしをきいてしやんせ(148)
にち／＼に神のはなしをたん／＼と きいてたのしめこふきなるぞや(149)
と結ばれています。

そして明治7年に本来オオクニヌシを代表とする国津神(地く葦原中国)に現れた神々の総称)の神様を祀っている大和神社が天津神(高天原にいる神々、または高天原から天降った神々の総称)系の御神体(玉、剣、鏡は天皇家の三種の神器)に替えたその時期に「八月をみよみなみへるでな」から始まる一連の歌が出てきます。そのなかに

このねへをしんぢつほりた事ならば ま事たのもしみちになるのに(66)があります。

大和神社がその御神体を国津神から天津神に替えたということの根(真意)を掘るとはどういうことでしょうか。また、そこから何が見えてくるのでしょうか。

五号

56. けふの日ハなにかみへるやないけれど
八月をみよみなみへるでな
57. みへるのもなにの事やらしれまいな
高い山からをふくハのみち
58. このみちをつけよふとてにしこしらへ
そばなるものハなにもしらすに
59. このとこへよびにくるのもでゝくるも
かみのをもハくあるからのこと
60. その事をなにもしらすにそばなるハ
せかいなみなる事をふもをて
61. なにゝてもせかいなみとハをもうなよ
なにかめつらしみちがあるぞや
62. だん／＼このよはぢめてひハたてど
たれかしんぢつしりたものなし
63. いかほどに神の心わせゑたとて
みな的心ハまたうゝかりと
64. はや／＼としやんしてみてせきこめよ
ねへほるもよふなんのでんでん
65. このよふのしんぢつねへのほりかたを
しりたるものハさらにないので
- 66. このねへをしんぢつほりた事ならば
ま事たのもしみちになるのに**
67. このみちをほりきりとふりぬけたなら
上下ともに心いさむに
68. これからハなんでもせかい一れつを
いさめるもよふばかりするぞや

明治政府の神—アマテラスは高天原の主神、天地創造の主神、天皇の祖先神、天皇はこの世の神

明治政府は明治4年以降、アマテラスを主神とする国教を通して国民教化を図る方針を決め、氏神を祀るすべての神社にアマテラスを勧請することが定められました。この方針に合わせるために大和神社は天孫降臨の際にアマテラス(天照大神)がニニギ(瓊瓊杵尊、邇邇芸命)に授けたとされる三種類の神器をその御神体として祀ることになりました。

1871(明治4)年9月、神祇省は、実質的なトップの福羽を始めとして、門脇・小野、伊勢神宮宮司の浦田長民らの連署の下、基本方針を作成し、岩倉具視(外務卿)・大久保利通(大蔵卿)・大木喬任(文部卿)ら政府首脳に提出した。

その内容は、一言で言えば、伊勢神宮・アマテラスを機軸とした国教を通じた民衆教化の計画書である。アマテラス教とでも呼ぶべき教義がようやく省の統一見解として示された。教義の枢要部分を現代語訳して挙げておこう。

天地・万物は、すべてアマテラスの恩顧を受けており、人間の生死もまた例外ではない。アマテラスは高天原の主神であるばかりでなく、天地創造の主神であり、今の天皇の祖先神である。だから、天皇はこの世に現われた神であり、天皇の恩はつまり、アマテラスの恩である。土地ごとに祀られた氏神は、アマテラスの指図にしたがって土地の民衆を守護しており、アマテラスへの信仰は氏神への信仰と直結している(『大木喬任文書』)。

一読してわかるように、この内容は小野述信が作成した教義に基づくアマテラス一神教をベースにしなが、平田派の世界観を統合したものになっている。また、先に挙げた両派の説とは異なり、天皇とアマテラスの一体性、天皇の神格化が強調されている。これらの措置は、国学諸派の教義を一本化し、教義の目的を統治の正当化へと一本化するものであり、教義論争を回避することで、宗教シンボルを政治シンボルとして運用する際に生じるリスクをあらかじめ飼い馴らそうとする試みと捉えることができる。

さらに、この基本方針では、布教の方法に関する具体案が提示された。以下、箇条書き風に要約しておこう。

第一は、「公法」の制定である。氏神を祀るすべての神社にアマテラスを勧請すること、府県庁付近の神社と府県社にアマテラスを勧請すること、華族以下すべての民衆の家に神棚を設け、伊勢神宮の大麻(お札)を安置することが「公法」として定められた。(『アマテラスと天皇(政治シンボル)の近代史』P89. 千葉慶. 2011. 吉川弘文館)

教祖が教える「神」以外に「神」は無い

明治7年8月(陰暦8月、陰暦10月説あり)、御神体取替のことを問題にして仲田、松尾両名を大和神社へ問答に行かせたことが発端になって、12月23日(陰暦11月15日)に教祖は山村御殿(円照寺)に呼び出されます。そのあと、12月25日に奈良中教院に呼び出された辻、仲田、松尾の3名は『テンリンオウ(『稿本教祖伝』は「天理王」と表記するがこれは明治18年以降)』という神は無い。神を拝むなら大社の神を拝め」と命じられます。

これを受けて明治7年新暦12月から書かれ始めた「おふできき」6号は、50.このよふのしんじつの神月日なり あとなるわみなどふくなるそやのおうたから、神の表現を「神」から「月日」に変えます。そして「あとなるわみなどふぐ」といわれて、

51. にんけんをはぢめよふとてたん／＼と よせてつこふたこれに神なを

52. いざなぎといさなみいとが一の神 これてしよこの大じんくゝなり

(※これで証拠の大神宮なり)

と続きます。52はアマテラス(伊勢神宮は大神宮ともいわれる)はイザナギとイザナミの子だということを表現しているのでしょうか。そして、

53. またさきハなにかたん／＼とくけれど いまゝてしらん事ばかりやで

54. このさきハなにをゆうてもにんけんを はぢめかけたる事ばかりやでとあります。「にんけんを はぢめかけたる事ばかり」とは、教祖が教える「しんじつの神月日」以外、イザナギもイザナミもアマテラスも「あとなるわみなどふぐ」であり、神ではないという宣言であります。

この宣言の後、教祖は「おふできき」で使う「神」の表現を「月日」に改め、教祖の「神」が、国が教える「神」とは違うことを明瞭に示されます。

『おふできき』中の「神」の表現

1語				VII
■ 6語				VIII
■ 6語				IX
≡ 3語				X
				XI
			■ 12語	XII
			■ 16語	XIII
	31初	29止		XIV
			■ 2語	XV
				XVI
	3語	■ 12語	■ 9語	XVI
		■ 16語	■ 6語	XVII

を	月	神	名称
や	日		号
1語			I
			II
1語			III
1語			IV
			V
≡ 3語			VI
1語			VII

明治7年に書かれた6号途中を最後に、明治8年の11号まで「神」は一首もない。それに替わって「神」は「月日」になっている。

『「神」「月日」及び「をや」について』
P60.中山正善.1935

大和神社がご神体を玉、鏡、剣に替えたのは、明治政府が王政復古、政治体制を神武創業のはじめに戻すと宣言したことによります。

神武創業とは初代天皇である神武の時代の体制に戻すということで、高天原にいたアマテラスの孫のニニギノミコトが天孫降臨しその子孫が神武ということで天津神の国家になることです。その国家体制に合わせて国津神系から天津神系の御神体に替えたわけです。

明治維新というのは、ヨーロッパの国々やアメリカが日本に交易を求めて来るようになった時に、それまでの京都に天皇がいて、江戸に徳川幕府があり、日本各地の実際の統治はその地の大名や旗本が行うという幕藩体制から、天皇を中心にして中央政府が日本中を直接統治する体制に改めようとしたものです。この時、維新政府は西欧の政治制度や文化を積極的に取り入れると同時に、それまで天皇の儀礼などに深く入り込んでいた中国文化を捨て、「神武」の世から伝えられているとされるものに切り替えていきます。これは日本にとって大きな転換期であったわけですが、このような転換は神武創業のことが記されている「記紀神話」が作られた7世紀後半の状況に大変よく似ているという指摘があります。

七世紀後半の日本が直面していた主要な政治的課題が、まず第一に伴造・国造制といわれる、古い族制的な国家体制から脱却して、直接に国家が全国津々浦々の人民を掌握することのできる、強力な統一国家の体制を作りあげることにあったことはいうまでもない。さらに白村江における惨敗（※唐に敗れる）と統一新羅の出現が支配層に危機感を与え、その動きに一層拍車をかけたであろうことは想像に難くない。この時期あらゆる努力は、その方向に向って払われた。／そして第二には、そのために進んだ中国の制度や文化を少しでも早く取り入れて自分のものにすることが、この時代の支配層に課せられた緊急の歴史的課題であった。すでに統一国家としての長い歴史をもち、高度の統治技術を獲得していた中国の法と制度が大胆に取り入れられて、八世紀初頭に大宝律令として結実したことは改めていうまでもないことであり、その他にも文化のあらゆる面で中国文化の摂取が貪欲に行われた。すなわち一挙に中国化・唐風化が進行し、支配層の文化が急速に唐風に染まっていったのが、この時代のもうひとつの特色であったといえる。このようにみると、この時期は種々の点で明治維新の時期と非常によく似ており、明治維新时期にも似た、歴史のきわめて大きな転換期であったと捉えることができる。（『王権神話の二元構造』P262. 溝口睦子. 2000. 吉川弘文館）

天武期と明治維新期の体制切替の類似性

明治維新というのは、西欧列強が日本に交易を求めて押し寄せる中、権力分散的な幕藩体制から天皇を中心とした統一的な権力国家を目指すとともに、西洋文明を取り入れて西欧諸国と対等に渡り合える国家にするための改革です。それと7世紀末から8世紀にかけて「記紀神話」を作り出す政治改革が大変よく似ているという分けです。下の一覧の中で共通に出てくるのが「アマテラス」です。

明治7年に大和神社がご神体を替えることの「根」になっているものは「記紀神話」の中に隠されている可能性があります。

豪族連合的社会から統一王権体制へ	幕藩体制から天皇制国家へ
7世紀末から8世紀	明治維新—1868
タカミムスヒからアマテラスへの皇祖神の転換	神祇官の復活、皇祖神アマテラス復活、現人神天皇の誕生
「アマテラス」の取り込み	「アマテラス」の取り込み
中国文明の導入(律令国家へ)	西洋文明の導入(西洋的法治国家へ)
タカミムスヒに代表される北方(高句麗)神話の排除 (朝鮮から中国への手本の切り換え)	皇室儀式の唐制廃止 (中国から西欧へ手本を大きく切り変えた)
「記紀」の編纂 (神話の二元構造から一元構造へ)	神仏分離、廃仏毀釈 (仏、神の体制から神のみの一元的構造へ)

『王権神話の二元構造』P262～273を参考に作成

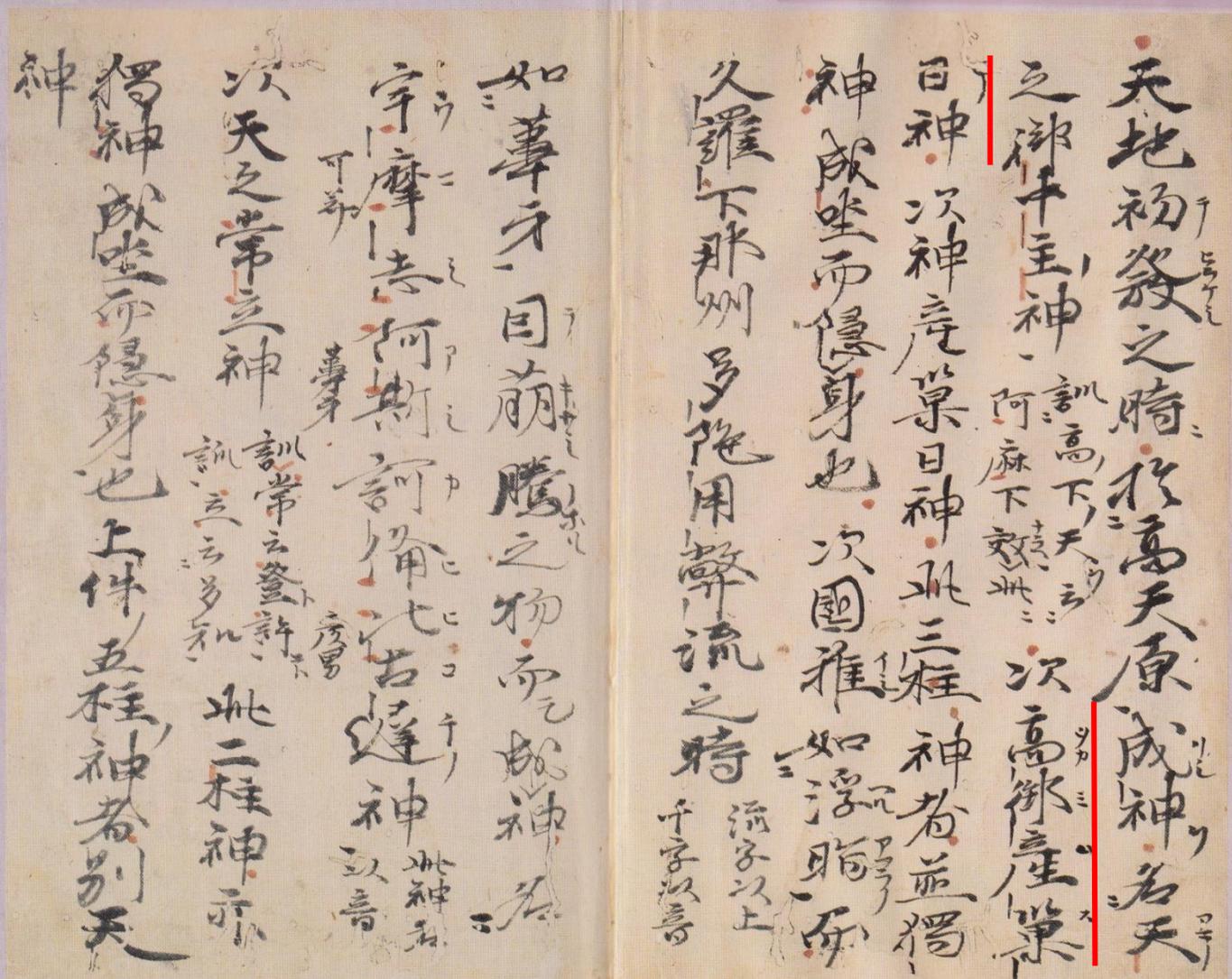
ここから話は古代、記紀神話が出来る頃に移ります。

天照大神と一緒に出てくる高御産巢日神とは何者か
— 『古事記』『日本書紀』の神 —

「記紀」の一つである『古事記』の冒頭に、天之御中主神、高御産巢日(タカミムスヒ)神(『日本書紀』では「高皇産霊尊」と表記されている)、神産巢日神という3神が出てきます。この3神の後に2神、また神世7代が続き、これらの神の命に依ってイザナギ、イザナミによってオノゴロ島ができます。そのあと、大八島の国が生まれる話、**天照大神**が天の岩屋戸に隠れる話などがあって、天孫降臨の話になります。

この天孫降臨の話は天照大神が「豊葦原の千秋長五百秋の水穂國は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穗耳(まさかつあかつかはやひあめのおしほつみの)命の知らず國ぞ」と言って天降りするところから始まり、大国主の国譲りがあって、天孫邇邇芸命(ニニギノミコト)が高千穂の峰に降臨するわけです。

この流れを命じるのは当然**天照大神**なわけですが、そこにいつも『古事記』冒頭3神に名がある**高御産巢日神**が同格で登場しています。この天孫降臨を**天照大神**と共に司令する**高御産巢日神(タカミムスヒ)**とは何なのでしょう。



『古事記』上巻 道果本

(道果筆・鎌倉時代・永徳元年(1381)写/天理大学付属天理図書館蔵・重要文化財)

『古事記・日本書紀を歩く』日本交通公社、1995。表紙裏

天地初めて発けし時、高天の原に成れる神の名は、天之御中主神。次に高御産巢日神。次に神産巢日神。この三社の神は、みな独神と成りまして、身を隠したまひき。次は國稚く浮きし脂の如くして、海月なす漂へる時、葦牙の如く萌え騰る物によりて成れる神の名は、宇摩志阿斯訶備比古遲神。次に天之常立神。この二柱の神もまた、独神と成りまして、身を隠したまひき。上の件の五柱の神は、別天つ神。 11

「タカミムスヒ(別名、高木の神)こそ本来の皇祖神」 が定説

『古事記』の中で、このタカミムスヒは天孫降臨を命じる場面でアマテラスと同格に出てきます。

それは「七世紀末以降、アマテラスは天皇家の先祖神であり、神界の最高神」になったからで、しかしそれ以前は「最高神・皇祖神の地位についていたのは、この耳慣れない名前の『タカミムスヒ』という神」だったのであり、「天孫降臨神話の本来の主神、すなわち天孫に地上世界の統治を命じた国家神・皇祖神は、衆目の認めるところ、アマテラスではなくタカミムスヒ」であることは、現在、学術的には反対する人がほとんどいない事柄で、タカミムスヒ系の降臨神話のほうが古い伝承であるのだそうです。

「タカミムスヒ」は、いまでは完全に忘れ去られた神である。日本神話の最高神は誰かと聞かれたら、多くの人は躊躇なく「アマテラス（天照大神）」と答えるだろう。たしかに奈良時代以降、もう少し厳密に言えば七世紀末以降、アマテラスは天皇家の先祖神であり、神界の最高神だった。しかしそれ以前はそうではなかった。それ以前、すなわち七世紀以前に最高神・皇祖神の地位についていたのは、この耳慣れない名前の、「タカミムスヒ」という神だった。

—中略—

現在タカミムスヒ系の降臨神話のほうが古い伝承であることについて、反対する人はほとんどなく、いまやこの点についてはまったく問題がない。つまり天孫降臨神話の本来の主神、すなわち天孫に地上世界の統治を命じた国家神・皇祖神は、衆目の認めるところ、アマテラスではなくタカミムスヒだった。（『アマテラスの誕生』P65. 溝口睦子. 2009. 岩波新書）

『古事記』にあるタカミムスヒ、アマテラス並列表記の例（『王権神話の二元構造—タカミムスヒとアマテラス』P120より）

- ◎ しかして、高御産巢日の神・天照大御神の命もちて、天の安の河原に、八百万の神を神集へに集へて、〈国譲り条〉
- ◎ かれしかして、天照大御神・高御産巢日の神、また、もろもろの神等に問ひたまひしく、〈同条〉
- ◎ しかして、その矢、雄の胸より通りて、逆に射上げらえて、天の安の河原に坐す天照大御神・高木の神の御所（みもと）に逮（いた）りき。この高木の神は、高御産巢日の神の別名ぞ。かれ、高木の神その矢を取りて見そこなはせば、・・・〈同条〉
- ◎ ここに天照大御神、高木神の命もちて、太子正勝吾勝勝速日天忍穂耳命に詔りたまひしく、「今、葦原中國を平け訖へぬと白せり。故、言依さしたまひし隨に、降りまして知らしめせ。」とのりたまひき。〈天孫降臨条〉

日本神話は「北方系の支配者起源神話に範をとった建国神話＝天孫降臨神話(ムスヒ系)」と「古くから伝承された日本土着の神話・伝説を集成して構成された神話体系(イザナキ・イザナミ系)」から成り立っている

『古事記』では「アマテラスとタカギ(タカミムスヒの別名)」が天孫降臨を命じる神として同格で出てきます。『日本書紀』の「神代下」には「皇祖である高皇産靈尊(タカミムスヒ)」とあります。「神代上」は天地開闢の話です。これは「記紀」のもとになった日本神話のアマテラスも入っている「イザナギ・イザナミ系」と、タカミムスヒを主神とし天孫降臨神話を中心とする「ムスヒ系」が一緒になってできたためであり、ムスヒ系は5世紀ころに新しく取り入れられた北方系の支配者起源神話に範をとった建国神話とされています。

記紀神話を読んだことのない読者にはややわかりにくいかもしれないが、記紀神話の構造と、その形成過程についての私見を、ここでできるかぎり簡略に、述べることにしたい。いま問題にした、記紀神話のもつ二つの顔の問題を解決するためにも、またアマテラスの源郷を探る上でも、記紀神話の形成過程についての理解は避けておれないからである。

よく読まれる『古事記』ではなく、『日本書紀』の方をみると、『記・紀』神話の元になった「原資料」の姿がよくわかるのであるが、記紀神話の原資料は、はっきりと二元構造をもっている。『日本書紀』の「神代上」と「神代下」が、まさしくその二元構造に対応する区分である。すなわち「**神代上**」は、イザナキ・イザナミの国生みにはじまり、オオクニヌシに終わる巻(以下イザナキ・イザナミ～アマテラス・スサノヲ～オオクニヌシ系、あるいは略して**イザナキ・イザナミ系**と呼ぶ)であり、「**神代下**」は、タカミムスヒを主神とする天孫降臨神話を中心とする巻(ムスヒ系建国神話、あるいは略して**ムスヒ系**と呼ぶ)である。

この二つの神話体系は、下巻のはじめに置かれた「国譲り神話」によって結びつけられて、ひとつながりの物語になっている。しかしもともとこの二つは、それぞれ別個に、関係なくつくられた独立した神話だった。

結論からいえば、「神代上」の部分は、古くから伝承された日本土着の神話・伝説を集成して構成された神話体系であり、「神代下」の部分の骨組みは、第一章で述べたように五世紀になって新しく取り入れた、北方系の支配者起源神話に範をとった建国神話である。(『アマテラスの誕生』P102)

日本は5世紀ころに豪族連合的な社会から統一王権の体制に変わりつつありました。その時、統一王権の正統性を主張できる考え方＝神話が必要になり、当時の朝鮮の先進国、高句麗の神話＝王の出自が天に由来することを語る「天孫降臨神話」が導入されたのではないかと思います。それは「高句麗の建国神話と日本の神武東征を含む建国神話との類似」、両者が大変よく似ているからです。ここでそれまでの日本には存在しなかった唯一絶対の権威をもつ至高神が現れます。それ以後、日本では土着のイザナギ・イザナミ系と外来のムスヒ系という二つの神話が共存することになりました。

新しい王権思想－天孫降臨神話の導入 五世紀の日本が、それまでなかった馬の文化や新しい武器・武具を取り入れ、さらに広く金属加工・土器・織物・建築などに関する先進技術や、また文字文化の導入などを行ったことはよく知られている。これらはむろん、みな社会の変革や発展に欠かせないものである。しかし「体制の変革」という点からいえば、第一に必要なとされたのは、国家体制の基本となる新しい政治思想の導入だったのであるまいか。／ 結論からいえば、新しい政治思想、すなわち王の出自が天に由来することを語る「天孫降臨神話」は、この時期に、当時朝鮮半島きっての先進国であり、かつ、先述のように、日本が主敵としてつよく意識していた、当の相手の高句麗の建国神話を取り入れる形で導入されたのではないかと私は考える。そう考える最大の理由は、両者、すなわち高句麗の建国神話と日本の神武東征を含む建国神話との類似である。両者は、全体の枠組みだけでなく、細部にいたるまできわめてよく似ている。－中略－

四世紀までの日本には、……唯一絶対の権威をもつ至高神は存在しなかった。そこは豪族連合段階の社会にふさわしい、人間的で魅力あふれる多彩な男女の神々が自由奔放に活躍する多神教的世界だった。それは神話としての魅力には富んでいるが、専制王権が依拠する思想として適切とはいえない。それに比べると北方系の天降り神話は、唯一絶対性・至高性という点ではるかに勝っていて、統一王権を権威づけ、求心力を高める、思想的武器としての力を十分もっていた。（『アマテラスの誕生』P38～41）

五世紀に始まるヤマト王権時代は、タカミムスヒに象徴される北方系の外来文化が、アマテラスに象徴される弥生以来の土着文化の上にかぶさって「二元構造」をなしていた時代である。（『アマテラスの誕生』P165）

二つの神話が共存するこの時代には支配層の「氏」(グループ)が、自分たちの掲げる神別に二つに分かれるという現象が起きました。それは外来のムスヒ系の神を担う「連」という氏グループと、土着のイザナギ系を担う「臣」「君」のグループです。

このような状況の中で七世紀末、律令国家の成立に向けて、強力に改革を推し進める天武天皇(672~688)は、神話の一元化を図ります。それは皇祖神を頂く天孫降臨神話に「国譲り」を中に入れて「イザナギ・イザナミ系」の土着神話をつなげることでした。その時に天武天皇が選んだ皇祖神は「イザナギ・イザナミ系」の太陽神であったアマテラスだったのです。

一般に外来文化が入ってくると、二つの異質な文化はさまざまな面で影響しあったり、複雑に混淆したりしながら新しい文化を創り出していく。この場合もそのような、両者が複雑に混淆しあう場面もむろんあるのであるが、しかしその一方で、この時代にのみ見られるきわめて特殊な現象が起きている。それは、外来と土着、二つの文化—この場合主として神話や神々—が、別々の氏グループによって、はっきりと分かれて担われるという現象である。

／—中略—／ 日本古代の支配層の「氏」は、「臣」「連」「君」といった「カバネ(姓)」とよばれる称号をもっていた。／—中略—／このなかの「連」のグループが、外来のタカミムスヒを筆頭とするムスヒ系の神々やその神話を担い、「君」のグループ(の一部)が、アマテラスに象徴される土着の神々やその神話を担うという、いわば分担体制が、ヤマト王権時代にはできていた。／—中略—／すなわち「連」は王権が掲げる国家神を、自分たちの神としたのである。(『アマテラスの誕生』P165-169)

七世紀末、律令国家の成立に向けて、強力に改革を推し進める**天武天皇(672~688)**は、一方で歴史書の編纂を命じて、新しい中央集権国家を支えるイデオロギーとしての、**神話の一元化をはかった**。そのとき、皇祖神=国家神として選び取られたのは、それまでずっと皇祖神の地位にあったタカミムスヒではなく、土着の太陽神であるアマテラスだった。／ もっともタカミムスヒは、いきなり皇祖神の座から追い落とされたのではなく、しばらくは、新たに皇祖神に昇格したアマテラスと並んで、ともに皇祖神の地位を占め、実際にはこの転換は、時間をかけてかなり曖昧な形で推移した。しかしいずれにしても、この時、皇祖神の転換は行われたのであり、**この時期以後、日本国の皇祖神=国家神はアマテラスになった。**(『アマテラスの誕生』P176)

土着の神であるアマテラスを皇祖神にすることで挙国一致体制を整えた一記紀神話の誕生

天武天皇は本来の皇祖神である「タカミムスヒ」ではなく、「アマテラス」を皇祖神にして「統一神話」を作ったのでしょうか。「タカミムスヒ」は新しい神で一般の人々にはほとんど親しまれていない、馴染みがなく、また統一王権の主力とそれに連なる人々の神であり、党派色が強い。それに対して「アマテラス」は土着の太陽神で「天」に通じる場所があり、「国譲り」する当事者になる「オオクニヌシ」や夫婦神である「イザナギ・イザナミ」より皇祖神にふさわしかったからではないでしょうか。

皇祖神の転換はなぜ起きたか

まず一つ、大きな背景としてあげられるものに、タカミムスヒは、ヤマト王権時代における王家の先祖神・国家神ではあったが、しかし広範な一般の人々にはほとんど親しまれていない、馴染みのない神だったということがある。それは、たとえばムスヒの神についての神話や伝説が、物部氏にはいくつみられるが、それ以外ではほとんど作られていないことによってもわかる。すなわちムスヒの神についてのイメージをふくらませて、それを物語化するといったことがなされていないのである。支配層にとってもこの神は、彼ら全体が親しみ崇拝した神というわけではなかった。タカミムスヒをはじめとするムスヒの神は、前章で述べたように、「臣・連・伴造・国造」体制のなかの、天皇に直属する勢力である連や伴造の氏が、もっぱら信奉した神であった。その点で、支配層全体からみてもこの神は、いわば党派的・派閥的な色彩の強い神であり、特定の氏グループの神であった。

これにたいして**アマテラス**は、前章でみたように、主として君系のなかの有力氏や、一部の地方豪族がとくに信奉した神ではあるが、しかし同時に土着の太陽神として古くから神話をとおして列島全体の広範な人々に知られ、支配層の人々にも党派の別なく親しまれていた神だった。

そこで天武は、連や伴造といった特定の氏グループの神とみられがちなタカミムスヒをそのまま国家神として掲げることによって、新しい統一国家が、それら伴造中心の官僚国家になるような印象を与えるのは得策ではないと考えたのではないかということが転換の背景、あるいは理由として一つ浮かんでくる。派閥の匂いの強いムスヒの神ではなく、すべての人々に古くから馴染みの深いアマテラスを神々の中心に据えることによって人心の一新をはかり、新しい国作りに挙国一致で向かう万全の態勢を整えようとしたのではないか。（『アマテラスの誕生』P183～184）

アマテラスを祭る伊勢神宮は、古くから皇室の先祖神を祭る神社だったと長い間固く信じられてきた。しかしそれについてはすでに戦前、津田左右吉によっても疑問が提出されていた（「日本古典の研究上」）。さらに第二章でふれたように戦後直木孝次郎氏の伊勢神宮論によって、七世紀まで伊勢神宮は地方神を祭る神社だったという説が、一つの学説として確立し、現在通説になっている。ということは、つまり**伊勢神宮の祭神であるアマテラスは、七世紀までは皇祖神ではなかった**ということである。そこで直木説を簡略に紹介すると、その理由は次のとおりである。

- 1 皇室が己の先祖神を、本拠とする大和から遠く離れた伊勢の地に祭るのはおかしい。
- 2 伊勢は、とくに皇室と深い関係のあった地でもなく、皇室の勢力の強い地でもなかった。
- 3 古代には、天皇みずから伊勢神宮に参ったという記録が一つもない。
- 4 『日本書紀』の伊勢神宮に関する記事を見ると、他の社と同格に記されており、特別な神社であるという意識がなかったことを語っている。これに比べて八世紀の記録である『続日本紀』をみると、ここではじめて伊勢神宮を「伊勢大神宮」という特別な名称で呼んでおり、他と区別する意識が明瞭になっている。

そこでこのような疑問をもとに想定された伊勢神宮の歴史は、ほぼ次のような内容である。

- 1 伊勢神宮は、はじめ太陽神を祭る地方神の社であった。
- 2 六世紀前半頃に皇室と密接な関係が生じ、皇室の崇敬を受けるようになった。その理由としては、伊勢が東方発展の基地として重視されたこと、また伊勢は大和の東方に当たるため、太陽神の霊地と考えられていたことがある。
- 3 地方神であった伊勢神宮が、皇祖神を祭る神社に昇格したのは奈良時代前後である。昇格の契機としては、壬申の乱（672年）における神宮の冥助（みょうじょ）、すなわちアマテラスの加護が考えられる。（『アマテラスの誕生』P141）

『延貴式』という平安時代の初期に政府の編纂した書物がある。そこには当時全国の有きな神社約2800社が記録されているが、大和の城上（しきのかみ）郡の他田坐（おさだにます）天照御魂神社をはじめとして、天照という名の神を祭る社が九社ふくまれている。それら全部が、天皇家の祖神である天照大神を遷し祭った社とは思われない。天皇家とは別個に、太陽神としての天照の神を祭る社が各地にあったと考えると不思議はない。伊勢神宮も、もとはそうした天照の神を祭る社であったかもしれないのである。（『神話と歴史』P252.直木孝次郎.1971.吉川弘文館）

「タカミムスヒ」から「アマテラス」に皇祖神が変わる説明の図式

ゆるやかな結びつきの
豪族連合的な社会

4世紀

イザナキ・イザナミ～アマテラス・スサノヲ～オオクニヌシ系神話—**土着の神話**
【アマテラスは土着の太陽神として古くから神話をとおして列島全体の広範な人々に知られ、支配層の人々にも党派の別なく親しまれていた神】

上下の規律のきびしい、
専制的な統一王権の体制

タカミムスヒを主神とする天孫降臨神話を中心とするムスヒ系建国神話—**新しい神話**
【五世紀初頭に朝鮮半島から導入された、北方系王権神話の系譜を引く神話】

「君」「臣」を名のる氏が崇める

「大王」と「連」を名のる氏が崇める

「土着」と「新しい」神話の二元構造

初期王権時代

神話の一元化

律令国家へ向けた天武天皇の改革

皇祖神の転換—タカミムスヒからアマテラスへ
二つの神話を結びつけ、太陽神として知られたアマテラスを至高神、皇祖神とした

二元構造の要素が残存している
(後世の人が内容を分析することができる)

記紀神話の成立

この間には紆余曲折がある。

古代国家の
神話事情
国家統一のための神

明治維新一国家神道
天照大神＝皇祖神
天皇＝現人神

神話一元化の目的

- ◎統一国家の支配機構にふさわしい一体的な官僚組織を作る(崇める神を一つにする)
- ◎土着のよく知られた太陽神(天に通ずる)を皇祖神にして挙国一致体制を作る

記紀が作られた時代は、信仰的には「神」から「仏」へ移っていた。社会経済の発展は貧富の差を生みだし、その解決法、統治の理念として、仏教は「転輪王」思想を生み出した。

時代は仏教へ —仏教渡来538年(552年?)—法隆寺607年創建—本地垂迹 神宮寺の創建

「記紀」の完成によって皇祖神はタカミムスヒからアマテラスへ転換する作業が行われたわけですが、時代はすでに仏教が力を増して「仏」が「神」を取り込むようになってきていました。「日本人を守る神様は、世界じゅうを見守る仏様が、日本に仮に現れたものである」とする発想が起こってきて、神社のそばに「神宮寺」というお寺が造られるようになりました。

聖武天皇（724～49）の東大寺、国分寺の建設に代表される鎮護国家の思想の広まりの中で、神仏習合の発想が起こってきた。前にも述べたように、日本の古代人はこう考えてきた。

「一つの土地はそこを治める首長（豪族）の首長霊である国魂（大国主命）などと呼ばれる神に守られている」そして国魂とされた各地の神様を統べるのが、皇祖神である天照大神とされていた。つまり神道の考えに立てば、神様がすべての日本人に、「安らかな生活が送れること」を保証していることになる。

王家（皇室）は最初は「大王（天皇）が平穏に国を治められますように」と願って寺院を建設したと考えてよい。皇室が仏に願ったものの中に、／ 「王家（皇室）に害を及ぼす有力豪族（貴族）が出ないように」／ という概念も含まれていたろう。奈良時代はじめの鎮護国家の仏事はその流れを受けた、／ 「皇室や貴族政権の支配の安定を祈るもの」／ であった。

ところが奈良時代なかばになって国内が安定していくと、しだいに鎮護国家が、／ 「すべての民衆が幸福に暮らせることを祈るもの」／ に変わっていった。そうすると仏の役割は、人びとを見守る神様の仕事と変わらないことになる。こうなった後に僧侶の間で、／ 「日本人を守る神様は、世界じゅうを見守る仏様が、日本に仮に現れたものである」／ とする発想が起こってきた。

この考えになって、朝廷によって別々のものとされてきた神社と寺院との交流が盛んになっていったのである。もっともこれ以前に、／ 「神社のそばに寺院を建てて、そこで仏を祭って神様の力を強めてもらおう」／ という発想を持つ神社もみられた。この目的で神社が起こした寺院を「神宮寺」という。最古の神宮寺は奈良時代直前の文武朝（697～707）にみえる、多気神宮寺である。（『神道—日本が誇る「仕組み」』P98. 武光誠. 朝日新書. 2014）

神宮寺の設立

天理市周辺の神宮寺として有名なのは大和神社の長岳寺(現存)や石上神宮の内山永久寺(廃寺)があります。三重県桑名市にある多度大社には『伊勢国桑名郡多度神宮寺伽藍縁起并資財帳』という神宮寺設立に関する文書が残っています。そこに「我れは多度の神なり。吾れ久劫(長い時間)を経て、重き罪業をなし、神道の報いを受く。いま冀(こいねがわく)ば永く神の身を離れんがために、三宝(仏教)に帰依せんと欲す。」という文が書かれています。これは何を意味しているのでしょうか。

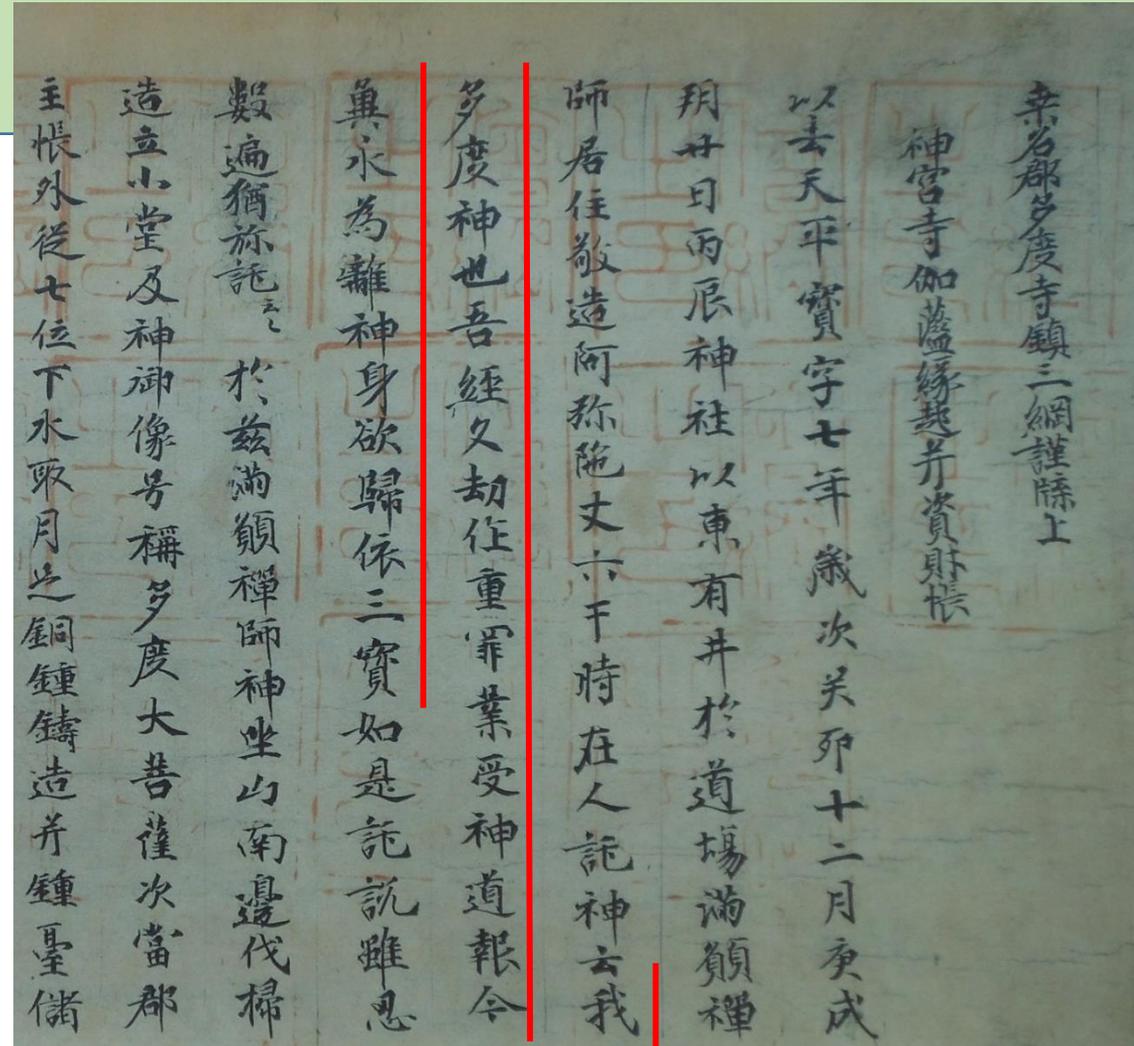


多度大社



多度大社とその神宮寺は1570年代の信長の長島一向一揆攻めの時にすべて焼失しました。多度大社のみが江戸時代に再建されたようです。三重塔は多度町(現桑名市)が神宮寺を偲んで建てたもの。現在は桑名市と合併したためか、忘れ去られた存在になっています。

右の文書写真は桑名市立ふるさと多度文学館にある『伊勢国桑名郡多度神宮寺伽藍縁起并資財帳』の複製。



仏教こそは、私的な欲望に目覚めた者の苦悩を癒し、新しい支えを与えてくれる論理であり、価値観だった

〔我れは多度の神なり。吾れ久劫（長い時間）を経て、重き罪業をなし、神道の報いを受く。いま冀（こいねがわく）ば永く神の身を離れんがために、三宝（仏教）に帰依せんと欲す。〕

彼らは、長きにわたって神を祭る者としての立場を最大限利用し、私富の蓄積を行なってきた。そして、急速にその蓄積は進行した。その結果、神と村人のために仕えるという彼本来の任務は形骸化し、祭りは彼の私腹をこやす手段に転落してきた。その勢いがあまりに急速なため、ついにこのギャップを無意識の奥底に眠らせておくことはできず、その現実を見つめざるをえなくなる。自分の行為が神の道に背く罪であり、神と村人の報復を受けて当然という自覚はこれゆえであった。

《仏教による救済を求めて》

このような罪の意識に目覚めたからといって、古い村や地方の司祭者にもどることはできない。私的な欲望に目覚めた者が、それを消去して、もとにもどることなどとうていありえないことである。そのジレンマを救う新たな論理と価値観、それが「いま冀ば永く神の身を離れんがために、三宝（仏教）に帰依せんと欲す」であった。三宝＝仏教こそは、この苦悩を癒し、新しい支えを与えてくれる論理であり、価値観だったのである。

すでに述べたように、仏教の根本は、何よりも、物や人間に対する欲望に人間の罪の源泉があり、罪を償うためには苦行によって欲望の根を断ち、その世界から解放されて悟りの境地に達することこそ究極の目的である、という教説にある。この考えは、小乗仏教から大乘仏教に発展し、さらに密教へと展開しても、根底にすえられている。私有することを共同体の神と村人に対する罪と感じている当時の地方の豪族や村長らにとってみれば、私有する苦悩を正面から問題とし、それを根本的に打開する道を提示しているゆえに、神の身すなわち神祭りの利用した支配をしてきた自己を払拭して、仏教に帰依してそこに救いを求めることとなるのである。

しかも、大乘系仏教は、ブッダの教えの、贖罪のための苦行と悟りという究極の課題を出家した僧侶の課題に限定し、一般在俗者は、この僧侶を供養し布施を施せば、それによって贖罪と救済が保証されるという論理を持つにいたっている。つまり、心に罪の意識を堅持して、仏や僧への供養と布施を行ないつづけさえすれば、実際には、いかなる所有と支配の罪を犯しても帳消しになるという構造を内包していたのである。私的領主化しはじめた地方豪族や村長らにとって、まったく好都合な論理と価値観だった。彼らがこぞって仏教に帰依したのは、日本に伝来した大乘系仏教がこのような論理的構造をもっていたからなのである。（『神仏習合』P74. 義江彰夫. 1996. 岩波新書）

日本に仏教が入り、受け入れられたのは当時の日本社会が仏教が誕生したインド社会に近づいていたから

仏教の教えというと、人生の処方箋が何か哲学的な言葉で書かれた難解な教えという印象がありますが、『原始仏教の社会思想』（中村元選集〔決定版〕第18巻。1993）という本にはごく初期の仏教の教えが記されています。そこには生きていく上で必要な経済倫理や国家観、理想の世界のありようといったことが具体的に出てきます。ここでは「重き罪業をなし、神道の報いを受く……三宝（仏教）に帰依せんと欲す」という多度大社の神宮寺造営に関する文書に書かれた事柄に通じるような内容をまとめてみました。

【仏教の誕生と初期仏陀の教え—まずその内容に入る前に仏教が生まれた時代について】

インドにおける鉄器の使用は、前六百年頃の地層から鉄の斧が見つかることから、それ以前と考えられています。鉄の斧は、アーリア人の植民にとってききな力となり、この地の森を水田へと変えていきました。また、このころから灌漑設備が作られるようになり、多くの農産物が作られ、物資は豊富になっていきます。物資が豊富になると、次第に商工業が発達し、都市とは言えぬまでも小さな町ができ、そこでは貨幣も使われるようになりました。

商業活動によって富を多く所有する者も生まれ、社会的にも力を持つようになります。従来のバラモン教による身分制度では、第三階級とされたヴァイシャに属する人々が商人には多く、またシュードラであっても経済的に富裕であれば、上位の身分の者を使うこともあったようです。身分制度上の地位と、社会での実際の地位との間にギャップが生まれ、古来の階級制度に乱れが生じてきます。

さらにアーリア人の東方進出は、この地に以前から住んでいた先住民、ドラヴィダ人との混血を進め、その結果生まれた人々は、アーリア文化、バラモン教の文化をさほど重要視しなくなっていく。また、混血が行われなくとも、異なった民族が一緒に暮らすような状況を作り出します。自由な取引を望む商人の目に、他民族や下位の身分の者との自由な交流を嫌うバラモンの教えは、商売を規制する厄介なものとして映りはじめたのです。ここに民族的差別や、身分・階級的な差別を認めず、人間の平等を主張する仏教が起こる社会的背景があります。

【仏教の経済観】

仏教は、前五世紀頃、現在のネパールの首都カトマンズから二百キロほど西方の地で生まれたゴータマ・ブッダ（釈尊）によって始められます。

仏教は、一般に心の問題のみを説いているように思われ、事実、初期の仏教（原始仏教）も家族と離れ、財を捨てた出家修行者に対しては、「財に執着するな」と説き、経済的な活動に参与してはならないと教えました。在家者、世俗で生活する信者に対しては、経済生活についての道徳を説いています。

まず、経済活動の目的である「富を集める」ということを人生の目的の一つに数えています。

もしも人が適当なる処に住んで、高潔な人に親しみつかえ、正しい気持ちをたもち、あらかじめ善を行ったならば、穀物と財宝と名誉と安楽とは、かれのもとに集まる。(P142)

財を集める倫理も定めています。

自分をも他人をも苦しめないで、正当な法によって財産を増大し、集積をなす。(P157)

またいかにしたらお金が貯まるかについて、精励を薦め、怠惰を戒めています。

寒すぎる、暑すぎる、晩すぎる、といて、このように仕事を放擲するならば利益は若者から去っていくだろう。

寒さをも暑さをも、さらに草ほどにも思わないで、人としての義務をなすものは、幸福を逸することがない。(P144)

負債は必ず返さねばならないことも教えています。

実際には負債があるのに、返済するように督促されると、「あなたからの負債はない」といって言い逃れる人、一かれを『卑しい人』であると知れ (P165)

財を失くす道にもふれています。

得た財の出る門が四つある。婦女に惑溺することと、飲酒に惑溺することと、賭博に惑溺することと、悪友・悪い同輩・悪い仲間のあることとである。(P150)

このような話があるということは、働かず富を浪費して財を失う者が多く存在したということでもあります。富を増やす者のいる社会は、同時に富を失う者もいる社会であり、貧富の差が生まれていきます。「貧窮経」には、借金に苦しめられ没落していく貧者の姿が描かれています。

貧乏な人々が貧窮に苦しめられる。⇒そこで負債をつくる。⇒利息が増大する。⇒期限のきた利息の取り立てにあう。⇒払えないので実物による取り立てにあう。⇒それでも払えないので縛られる。

また借金を抱えた家の娘が、債権者に連れていかれるという悲惨な話もあります。

貧者が生きることさえ難しくなれば、盗みが生まれ、盗人に対する罰は重くなり、なお生きることのできぬ者は、武器をもって強盗となり、世は乱れていきます。この事情が『転輪聖王師子吼経』には次のように書かれています。

貧困者の多くなるに従ひて、偷盗愈々滋くなるに至り、偷盗滋くなるに従ひて、刀杖滋くなり、刀杖滋くなりて殺害頻発するに至り、殺害多くして妄語頻りに行われ、妄語遍く行わるゝに至りて、彼等衆生の寿命は縮み、顔色は衰へぬ。

仏典は、財産を持つことを薦める一方、貧者、借金を抱えた者の姿にも目を向けています。

【施与の道德】

そこから、仏教では、**努力と精励によって富を得ても、自分一人で独占してはいけりない、他人に与えよといひます。**人に物を与えること一施与・布施一が、一般の人々のもつとも大切な道德として説かれるのです。

- ・施与をなす人は天界におもむく。そこで望みをかなえて喜ぶ。
- ・炎の燃えさかる家から器財を運び出したならば、その器財はその人にとって有用なものとなる。しかしそこで焼かれたものは、もはや役にたたない。人の世は、このように老と死との〔火〕によって燃えたかっている。人に与えることによって運び出せ。(P176)

ではだれに与えればよいのでしょうか。中村元氏は、原始仏教が説く与える相手を三つに分けて述べています。まず第一は、家族や雇人までも含めた広い意味での身内と、宗教家。

- ・方便（努力）もて財を得、手足もて勤苦して如法に得たるものにより妻・子・宗親・眷族・僕使・傭人・客人に供給し、随時に給与し、恭敬して安らぎを施す。

- ・方便（努力）もて財を得、手足もて勤苦して如法に得たるものにより諸の沙門・婆羅門に奉事し供養す。(P194)

このように説かれたのは、仏教がまだバラモン教の力に遠慮している時期だからだと中村氏は言います。

次は貧しき者。

- ・法をもって集め、勤勉によって富を得たとき、飲食をもって食乞う者どもを正しくよろこばしめる。
- ・彼の父母が死んだ。彼はその財物のすべてを困窮した者・孤独な者・貧窮な者に与えて、これによって貧しい者どもを貧しからざる者となして、長老大カーティヤナーヤナのいるところにおもむいた。(P198)

これは仏教がバラモン教の呪縛を脱して社会一般に呼びかけるようになった時期。

三番目は仏教教団。

善人のほめたたえる八輩の人はいこれら四双の人である。**かれらは幸せな人（フッタ）の弟子であり、施与を受けるべきである。彼らに施したならば、大いなる果報をもたらす。**（※「八輩」・「四双」はともに修行の進み具合の段階）(P200)

これは仏教教団が確立した時期。

この教えから、**神に仕えて財を成した者が、僧侶を供養し布施を施せば、それによって贖罪と救済が保証されるとして神宮寺を建て仏教に帰依してそこに救いを求めることとなった**わけです。

世俗の理想的王である転輪聖王は、世俗に理想の世を生みだすのですから、『転輪聖王師子吼経』では、「国土に貧者あれば、彼に財宝を与へよ」と述べられるのです。

インド社会を背景にして誕生した仏教は、統治者の理想像として具体的な内容を持つ「転輪王」思想を生みだしました。

仏教の転輪王思想 《転輪聖王の政治—富のないものに富を返し与える》

①「父王よ、その転輪王の正法とは何でありますか」。／ 「愛子よ、法により、法を敬い、法を旗とし、法の守護と防禦とを定めよ、汝の領地の内に不法のないよう、富のないものに富を返し与えるがよい、一中略一不善を離れて善に就くがよい、愛子よ、これが**転輪王の正法**である」。

②第七の王が出家した時、長子の王は父の出家に**転輪王の正法を問わず、又行おうとせなかった。**／ **富のない者に富を返し与えることを怠った。**その結果として貧しい者は益（ますます）乏しく、又その数を増して、他の与えないものを盗む者ができてきた。／

③王は命（いいつ）けて**盗人を縛り、頭を剃って市中を引廻し、市外の断頭場で頭を刎ねた。**／

④人民はこれを知り、銘銘剣を用意して**盗人を根絶しようとした。**それが為に却って村を襲い、町を襲い、道に追剥する者が増して、**争いが多くなった。**／ 虚言ができて、密告する者が現れ、仲を割く語が多くなり、邪淫な人ができ、邪しまの見（かんがえ）が顕れ、貪（むさぼり）と瞋（いかり）とが盛んになり、**無法と邪法がはびこり、人間の寿命が追追に減ってきた。** 一中略一 かくして彼等は、互いに憤（いきどおり）と殺害の思を起こし、一中略一剣の突き合が始まるであろう。

⑤この悲惨な出来事は**皆、自分達が悪に取りつかれたため**であるから、これから善に立ち返ろうと気がつき、一中略一次に**無法と邪法をやめ、貪と瞋（いかり）を滅ばし、邪（よこ）しまの見をはなれ、仲を割く語をすて、妄語をとどめる様になる。**この結果、嘗て**十歳に減った寿命が八万歳**になって、人の娘は五百歳にして嫁入するようになる。

⑥六. 弟子らよ、その王の世に**弥勒仏が顕われたまい、今の私のようにさとりをひらき、私のように法を説き、数千の弟子衆を率い給うであろう。**》（『新訳仏教聖典』（大宝輪閣. 1976. p211～214）

天皇も徳川家康も自分自身を
転輪聖王になぞらえた

世俗の理想的王である転輪聖王が為政者の目標とされた。それが仁政(民衆に恵み深い政治)であった。

原始仏教は世俗の理想的王として転輪聖王を生み出します。そして、紀元前にインドを統一したアショーカ王は、この転輪聖王に自らなろうとして政治を行いました。また、日本では天皇や徳川家康も自らを転輪聖王になぞらえました。この転輪王像こそ、1号7.「かみがでてなにかいさいをとくならバ せかい一れつ心いさむる」神、「天輪王」なのではないでしょうか。

彼(※バンダルカル)は、**アショーカ王**の「ダルマの勝利」、すなわちダルマの政治を通じて領内・領外の全生類の利益・安楽を増大させるという広大な理想をとり上げ、これはアショーカ王が『ラッカナ=スッタタク(三十二相経)』や『チャッカヴァッティ=シーハナーダ=スッタ(転輪聖王師子吼経)』に述べられる**転輪聖王に自らなろう**として掲げた理想であろうと論じている。(『アショーカ王とその時代』P196. 山崎元一. 春秋社. 1982)

A 「ほうしんを翻て成仏か即身成仏か」「現世安穩、後生善処」「五逆罪人不可成仏」「極善極悪、悪人極楽に生る事」「成仏得脱、依自力か他力か」「法花弥陀、浄土弥陀、別体か一体か」
このような議論を、家康は各宗の僧侶と交わしているわけです。

それでは、このような議論は一体何なのかという問題になります。これも曾根原さんの研究によりますが、その「論議」という言葉、これはそもそも平安朝に始まる言葉です。宮中の御齋会という法会におきまして論議ということが行われますが、その宮中の御齋会の論議では、各宗僧侶の議論を天皇が総覧し、総括することによって、**天皇自身が転輪聖王になるのだ**と言われています。仏教に基づいて政治を行う聖なる王、当面それくらいの意味で押さえておきますが、そういう**仏法で政治を行っていく聖なる君主、これが転輪聖王**です。家康が駿府城で行った論議というものも、実は**家康自身を転輪聖王になぞらえる**、そういう儀式ではないかと曾根原さんは言うております。賛成していいんじゃないかと思えます。

そしてその中身が、今あげましたように、たとえば「現世安穩、後生善処」、この言葉は中世・近世の史料には、至るところに出てきます。文献史料に限りません。板碑といわれるお墓にも、この言葉を彫ったものがいっぱいあります。中世社会には満ちあふれていた言葉です。現世を安穩に暮らし来世は極楽往生という、このようなことを家康が問題にしているのは、人々の宗教的願望をいかにして取り込んでいくか、そういうことが論議の関心であった、したがって転輪聖王の課題であったということができると思えます。(『日本仏教の近世』大桑齊. 法蔵館. 2003. P54)

為政者は仁政を行い、それが行われなくなった時、百姓一揆によって仁政の回復が求められた

江戸時代の将軍や藩主は一応、「仁政を行う」ことを標榜しました。また治められる百姓も「仁政が行われる」ことを期待しました。そこに領主と百姓の間の相互的な関係意識が形成されました。ところが何かの都合でその関係が崩れた時、百姓は領主に「仁政」を求めて要求を出します。それが百姓一揆と呼ばれるもので、それが受け入れられる中で、「仁政」は回復します。また、それは百姓個々の貧富の差を問題にするのではなく、領主の政策により百姓が全般的困窮状況に追いやられていることを問題にし、それ故に地域の村々が一致して領主に要求するという形が成立するのです。

深谷や宮沢誠一らが1973年に提起した「仁政イデオロギー」という議論であった。／ 彼らは、加賀藩第二代藩主の前出利常（1593－1658）による藩政改革－「改作仕法」という－を分析して、その政策基調が、「仁政」（「御救」「御恵」ともいう）を施すことによって小農民の家の保護・育成を目論んだものであることを見いだした。この政策の実行によって、領主は百姓が生存できるように仁政を施し、百姓はそれに応えて年貢を皆済（すべて納めること）すべきだという、領主と百姓の間に相互的な関係意識が形成されたと論じたのである。

－中略－

そして、この仁政イデオロギー論は、百姓一揆に対する見方も変えていった。このイデオロギーのもとでは、百姓は「公儀」の「御百姓」、つまり公共的に認められた存在と見なされた。だから百姓は、自ら「御百姓意識」をもち、生存が脅かされる状況に立たされたとき、改善を求めて訴願をしたり、あるいはさらに一揆を起こしたりするのであるが、それはあくまでも仁政の回復を求めてのものだったと理解されるようになった。仁政が回復されれば、一揆は終熄するのであり、一揆は体制の打倒をめざす運動ではなかったのである。（『百姓一揆』P9. 若尾政希. 2018. 岩波新書）

惣百姓一揆では、自らを御百姓と称し、領主・役人の苛政を訴え、仁政を求めた。ときに困窮の百姓と言うことはあったが、その意味は、小百姓・小前百姓が困窮に陥っているということであり、階層としての困窮百姓の存在を主張したのではない。百姓の間に、貧富の差のあることは、当然の事実であり、それ自体は、領主の苛政を論証しない。惣百姓一揆の正当性は、領主の政策により百姓が全般的困窮状況に追いやられていることにあり、百姓のなかに貧富の差があることではない。したがって惣百姓一揆では、一七五五年（宝暦五）の美濃郡上騒動のように「惣百姓悉ク困窮仕候」などと惣百姓全体の困窮が強調された。（159頁「世直しと土地所有意識の変容」白川部達夫. 2016. 『講座明治維新第10巻－明治維新と思想・社会』有志舎）

江戸時代前半の一揆は幕藩領主への訴願が主でした。ところが、後半の天保に入ってくると、商家の打ちこわしが主になってきます。これは、領主に対する信頼が失われ、**私慾で富をこやす者に対する直接の行動**になったのであり、幕藩体制の中に権威を求めず、新しいよりどころを求める必要性が生まれつつあったのです。

それはまた統治者にとっても同様でした。権威を失った幕府は、将軍の統治権(大政)を、アマテラスの子孫である天皇によって委任されたものとし、その正当性をアマテラスに求めるようになります。アマテラスを自分たちの主張のよりどころとするのは民の側も同様で、天保8年に起きた大塩平八郎の乱では、この「地獄」を「極楽」に転ずるには、アマテラスの時代に戻ることは無理にせよ、神武天皇の時代の政治を回復しなければならないのだと訴え、「天照皇太神」という旗を掲げました。

1833(天保四)年九月、播磨国の加古川流域の多可郡大門村・滝野村に集まった約300人の農民たちは「うちつづく違作で稲の収穫もみこみがないうえ、木綿も虫付で取実もおぼつかないのに、なけなしの米も文政八(1825)年ごろから残らず富家に買い占められてしまうので、水呑百姓のような買い食いの者は生活ができなくなってしまう」と買い占め反対の蜂起を提案した回状を村むらへまわした。たちまち数万といわれる農民たちがこれに呼応し、「天下泰平我等の生命は万民の為」という幟や「万人の為に命を捨てる」と大きく書いた幟を背中にさして、鋤や鍬・鎌・棒などを手に、三手に分かれて南下し、村や町の銀貸(高利貸)・干鰯屋(肥料)・酒造屋など一六〇軒につぎつぎと打ちこわしをかけた。

—中略— / 米価の値上がりによって、綿作などで貨幣経済＝「銭遣い」にまきこまれた農民たちはもとより、没落した「買い食い」の者たちはますます困窮の度合を深めたが、これらの人びとは、米価をつり上げているのは商人たちであり、その商人たちがまた、ふだんからあこぎな手段で農民たちを収奪しているのだ、ということを知っていた。

/ だからたたかいは、米価の引き下げを強要するだけではなく、借金請帳簿の破棄などをともなうこととなった。たとえば、この地方第一の銀貸といわれた加東郡太郎大夫村の亀蔵に対しては、鉄張りの堅固な土蔵を打ち破り、なかにあった金銀を藪や川へ投げこみ、茶道具書画の類を全部引き散らすなど、「今般騒動第一の大荒れ」といわれるほど徹底した打ちこわしをかけた。(「救民のたたかい」『日本民衆の歴史5—世直し』35頁. 青木美智男. 1974. 三省堂)

大政委任論—徳川幕府の正統性をアマテラスに求める

水戸学中興の祖とされる藤田幽谷は、老中松平定信の依頼を受け、『正名論』（1791〈寛政3〉年）を執筆し、「アマテラスが国を開いて以来、日本は代々の天皇が秩序正しく治めてきたのであり、天皇の下に君臣・上下の名分を正しくせねばならない」と主張した。儒教色が濃い点こそ異なるものの、『玉くしげ』と大差ない主張といえる。／ 定信は、他にも儒者中井竹山に『草茅危言』（一七八七〈天明七〉年）を執筆させているが、いずれも目的は「大政委任論」の理論化にあった（藤田覚『幕末の天皇』）。つまり、將軍の統治権（大政）を、アマテラスの子孫である天皇に委任されたものとし、その正当性を補強する議論である。幕末において再浮上したアマテラスは、まずは「大政委任論」の政治シンボルとして認知されるようになった。（『アマテラスと天皇』P38）

ところで、政治シンボルとして再浮上したアマテラスは、ゆらぎ始めた幕藩体制を再編・補強しようとする統治者層にとって、「大政委任論」の理論化や民衆統合政策の根幹を担う頼もしい存在でありながら、危ういバランスの上に立つ諸刃の剣でもあった。／ というのも、アマテラスをあからさまに政治シンボルとして運用することは、現実に統治を担う將軍や幕府を超越する権威の存在を認めることにも繋がったからである。こうした権威は、既成の体制の正当性を強力に補強する一方で、それを相対化したり、それに止まらない新たな理想的体制をイメージさせたり、そうした体制をもたらすと主張する**革命勢力に正当性を与えたいしかねない**。

加えて、幕末の伊勢信仰に生じた「おかげまいり」の流行は、既成の政治体制から自立した宗教シンボルとして普及していた**アマテラスが、既成体制の支配下から脱する行為を正当化する政治シンボル**に転用され得ることを、被治者である民衆の間に広く経験させることになった。（『アマテラスと天皇』P42）

民衆の中のアマテラス—幕府を超越する権威として



『ええじゃないか』巻頭グラビア.高木俊輔.1979.教育社

世直し大明神、大塩平八郎の乱(天保八年) — 「天照皇太神」という旗を掲げる

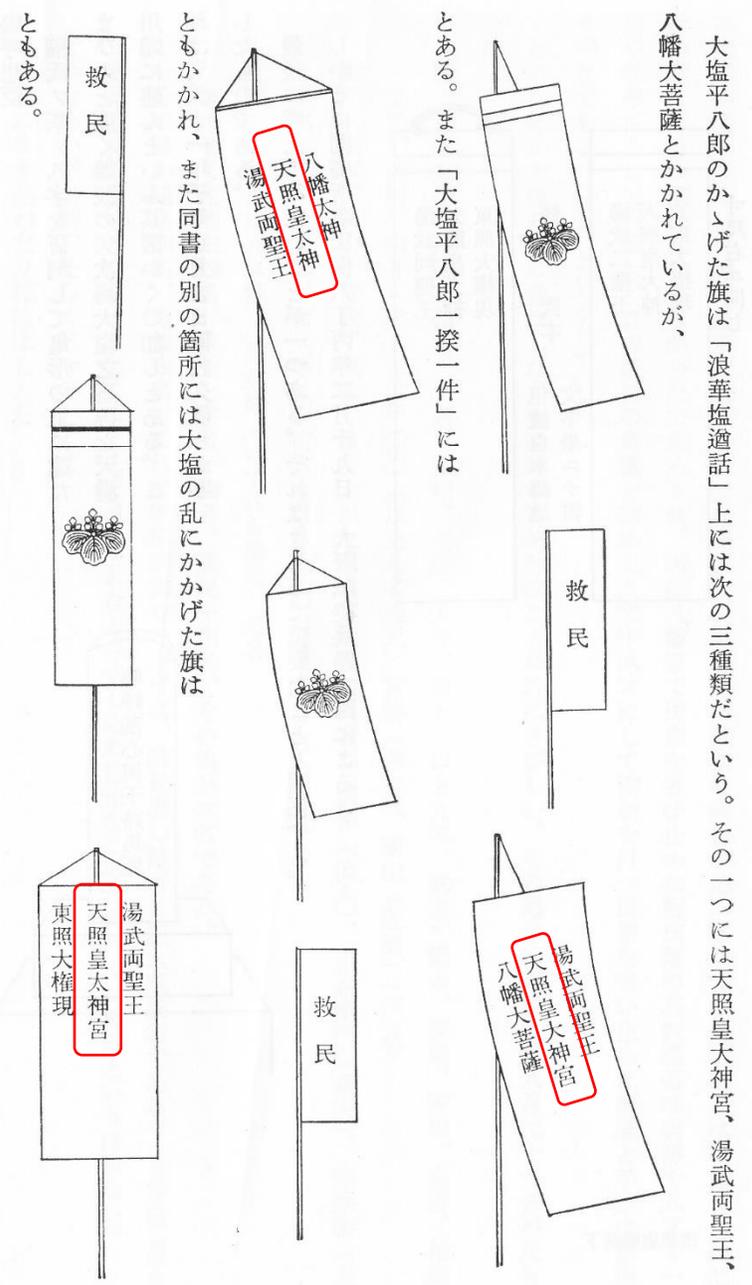
大塩平八郎の乱と「世直し」のアマテラス

大塩平八郎は、1837(天保八)年二月、天保の飢饉に際して私欲を貪る幕府役人や商人を討つために大坂で蜂起した。そこで、彼はおかげまいるのアマテラスを「世直し」運動に結び付け、革命を正当化する政治シンボルとして流用したのである。

大塩は蜂起に際して、みずからの行動の正当性を人々に訴える「檄文」をしたためている。「檄文」は、現在の「地獄」のような状況は、足利幕府以来の武家政治が天皇を隠居に追い込んだために、民衆が日々の怨みを訴える場がなくなり、その行き場のない怨みが天に通じ、飢饉や地震・火事・洪水を引き起こすに至った、だから、この「地獄」を「極楽」に転ずるには、堯や舜(ともに中国の聖人)、アマテラスの時代に戻ることは無理にせよ、神武天皇の時代の政治を回復しなければならないのだと訴えた。

要するに、彼は堯・舜・アマテラス・神武天皇を政治シンボルとして用い、彼の目指す理想の統治に具体的イメージと正当性根拠を与え、この蜂起に対する人々の幅広い支持を取り込もうと考えたのである。

なお、彼の主張は、結果的に、維新政府の「王政復古」のレトリックを先取りしていた。先に挙げた復古神道や水戸学では、大政委任論を大前提し、幕府の統治体制を補強する目的にしたがって、天皇に関わる政治シンボルを流用したが、彼はそれらとは異なり、天皇と幕府を分断し、幕府に成り代わる天皇中心の新しい統治のイメージを打ち出した。(『アマテラスと天皇— 政治シンボル』の近代史』千葉慶. 吉川弘文館. 2011. 45頁)



ともある。

ともかかれ、また同書の別の箇所には大塩の乱にかかげた旗は

とある。また「大塩平八郎一揆一件」には

大塩平八郎のかかげた旗は「浪華塩遺話」上には次の三種類だという。その一つには天照皇大神宮、湯武両聖王、八幡大菩薩とかかわれているが、

安政大地震(安政1, 2<1854,1855>年)に救世主として現れるアマテラス

作者不詳《上方震下り瓢磐鯨の化物》(図2)は、上空の「天気秘」と書かれた机の前に座るアマテラスが、鹿島神に屋台姿の地震鯨を調伏するように指示するとともに、額の太陽から光線を発し、みずから鯨を抑える様を描く。

作者不詳(大日本帝祖大御神霊険万民を助け給ふ之図)(図4)は、同じく太陽を背負ったアマテラスが、鹿島神を始め、神田大明神・氷川明神・八幡神・山王神といった江戸の神々を使役して、神馬の毛を撒かせている様を描く。ここでのアマテラスは、他の神々より大きく描かれ、かつ神々の上部に描かれていることから、最高神格として提えられていることが明確にわかる。(『アマテラスと天皇』P49~51)



図2 作者不詳《上方震下り瓢磐鯨の化物》(埼玉県立歴史と民俗の博物館所蔵)



図4 作者不詳《大日本帝祖大御神霊険万民を助け給ふ之図》
(東京大学史料編纂所蔵)

作者不詳《(天駆ける八幡宮・大神宮・鹿島大明神)》(図3)は、太陽を背負ったアマテラスが左右に鹿島神・八幡神をしたがえて江戸に飛来し、伊勢の神馬の白毛を撒いて、その神通力で被災した民衆を救う様を描く。



▶図3 作者不詳《(天駆ける八幡宮・大神宮・鹿島大明神)》(埼玉県立歴史と民俗の博物館所蔵)

「世直し」の神となったアマテラスを取り込み独占化する維新政府

教祖にアマテラスが乗り移った黒住教、アマテラスを乗り越えた金光教祖

黒住教の主神は、アマテラスだったが、それは天皇の地位を権威付ける神としてのみ捉えられてはいなかった。教祖黒住宗忠は、みずからの身にアマテラスが乗り移ったと主張したのである。**天理教**の主神は、仏教の転輪王が転じた天理王命だが、その神格には、豊穰神として信仰を集めたアマテラスの取り込みが見られた。**金光教**の神は、陰陽道の崇り神である金神に始まり、生き神金光大神へと発展したが、その過程に五穀豊穰などをもたらすとする「日天四」（日天子）を經由している。ここにも、アマテラスの変形を見出すことができる。

ちなみに、これら三教の開教は、1830（天保元）年のおかげまいり流行の影響を強く受けたものだった。天理教教祖の中山みきは、おかげまいりの人々が行き交う街道沿いに住んでいた。金光教の赤沢文治は、おかげまいりに参加した後、伊勢のお札を村中に配布する役を請け負うようになった。黒住教の開教は1814（文化11）年だが、教祖の六度の伊勢参宮はおかげまいりの前後に集中している。

以上駆け足で見てきた例からは、幕末の民衆の想像力が、統治者層の政治シンボルだったアマテラスを流用して民衆の神を作り出し、被治者でしかなかった民衆がみずから営む新たな理想的統治のあり方をイメージするところまで及んでいたことが見て取れる。／ つまり、幕藩体制のゆらぎによって、単独の政治シンボルとして再浮上したアマテラスは、統治を正当化する本来の目的を逸脱して、曖昧かつ多様な可能性に開かれるようになり、「**世直し**」の**革命さえも正当化し得るものとして認知**されていた。

こうした状況は、幕藩体制を打倒した維新政府がアマテラスを積極的に政治シンボルとして掲げる必然性を構築したと考えられる。この状況は、**新しい統治を真の統治として民衆に承認させようとする際に、まずは好都合に働いた**だろうし、後述するように、政府には「世直し」のアマテラスの所在を意識してアマテラスを用いたふしがある。

ただし、天皇権威に決して結び付かない異形のアマテラスには、政治シンボルとしての効果を拡散させ、皇祖神としての権威を損ね、あるいは別の革命の正当化に流用されるリスクが残された。したがって、**維新政府はアマテラスを自派の政治シンボルとして再編すると同時に、アマテラスを独占あるいは一元化しなければならなかった。**（『アマテラスと天皇』P54）

黒住宗忠の信仰は天照大神への帰依を根本としてなりたっていた。—中略—「道者弥天照大神に候」ともいっている。そのように天照大神へ帰依する心情は、直接には、かれの生家の今村宮が、天照大神・春日天神・八幡大神をまつっていたという条件にもとづいているのであろう。宗忠自身は、かぞえ年24歳のときはじめて参宮におもむいたのち、生涯に合計六回の参宮を行なっている。しかし天照大神はひろく農民に信仰された神であった。—中略— 農民の熱心な信仰の対象であった天照大神を、宗忠は信仰の中心にすえているわけである。そればかりでなく、天照大神が自分にのりうつったともしている。／ このように天照大神への帰依の心情は、おそらくは農民的な信仰を背景としていた。しかも宗忠は、それを極点にまでおしつめてゆき、天照大神の脇侍的な存在であった春日大神と八幡大神をはらいおとして、天照大神にのみ帰一しようとしたわけである。そのことは、**日本人の信仰に伝統的であった多神教的性格をうちやぶり、ひたすらに唯一神へつながることによって、救済をもとめようとする思想があらわれた**ことを示している。それまでの信仰にみられたような、延命長寿・子授け・子育て・安産または商売繁昌・五穀豊穰・大漁などにいたるところの分業的な救済・部分的な救済にかわって、**あらゆるものを一元的にすくう存在が**つよくもとめられたのであった。それは、**人びとにのしかかる社会不安が、もはや部分的な救済では解決できないところまでふかまっていた**状況を反映する一つの現象であったとともに、そういう不安のどん底において、解放への手がかりが熱烈に希求されはじめたことをも示していた。／ その天照大神は、宗忠にあってはとくに太陽として構想されていた。かれの立教が一陽来復の冬至を契機としていたことにも、それはよくあらわれている。かれは、太陽がてりかがやく凶を書いて、それに「天照大神」と記入しているし、「其本者一つにて別に申上る事無御座候。たゞ此〇一つにて外に道者無御座候」とも書き送っている（年不詳一森彦六郎宛書翰）。そのように天照大神を太陽になぞらえる発想は、アマテラスという名称から連想されたのもあろうし、天の支配者のごとくみえる太陽は唯一神である天照大神を仮託するにふさわしく思われたのもあろうし、豊饒のみなもとともいふべき太陽と天照大神はむすびついていたからでもあろう。**天照大神は、万能の神としてのふさわしい威容をもって構想されたのであった。個々の神体や仏像を礼拝の対象とするのではないという意味において、この天照大神＝太陽崇拝はいわゆる偶像崇拝を一步めけだしていた。**

（『資本主義形成期の秩序意識』 P138.鹿野政直.1969.筑摩書房）

金光教とアマテラス - アマテラスから解放され乗り越えた「天地金乃神」

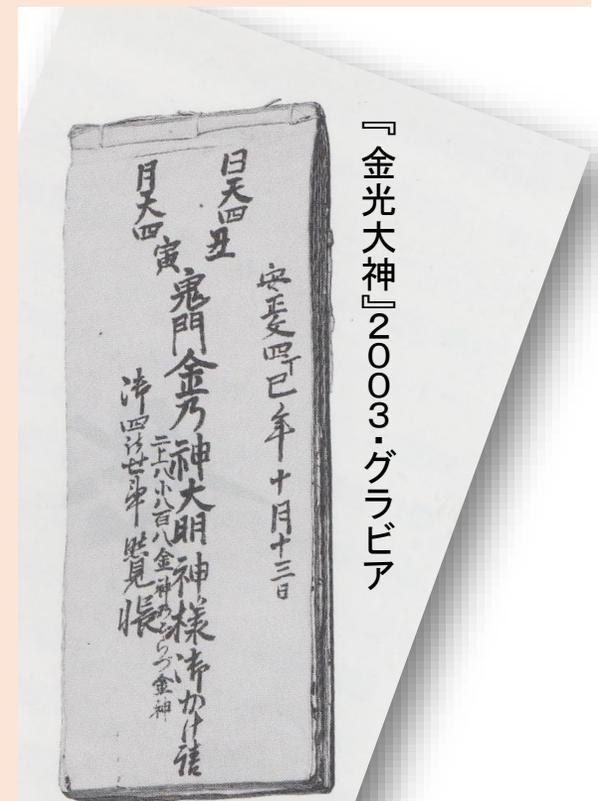
天地金乃神は、金神信仰に加えて、日天四、月天四信仰を統合して生成された神なのである。／ -中略- ／
伝統的な民衆信仰の中で、「日待ち」等とも結合して比較的広汎に存在し、従って普遍的神性をも表象していたと思われる日天子信仰が、赤沢文治の金神にまつわる個人的な救済体験と結び合わされて、金神自体を普遍神化する過程、金神を最高神的救済神へ変質させる様相が、この中に凝縮して表現されている点である。換言するならば、アマテラスという対象ではないにせよ、太陽信仰の有する普遍的神性が天地金乃神の中に止揚、表象されていると考えられるのである。／ しかも、赤沢文治において、アマテラスの特殊的神性が明確な緊張対象として自覚されていたと思わせる史料が存在する。
(『幕末民衆思想の研究(増補版)』P36.桂島宣弘.2005.文理閣)

天照皇大神様、戌の年氏子(赤沢文治のこと)私にくだされ候(この私は金乃神様こと)。へい、あげましよう、と申され、戌年、金神が其方もろうたから、金神の一乃弟子にもらうぞ(『金光大神御覚書』)。

この対話は、赤沢文治の金神信仰の深化の過程で、彼が天照皇大神の拘束から解放され、「金神の一乃弟子」になることを物語っているものである。／ -中略- ／ ちなみに、赤沢文治が語ったと伝えられる伝承では、更に明確に次のように言われている。

伊邪那伎、伊邪那見の命も人間、**天照大神**も人間なら、そのつゞきの天子様も人間じゃろうがの。宗忠の神も同じ事じゃ。神とは言ふけいども、皆、天地の神から人体を受けて居られるのじゃ(『金光大神言行録』)。あの、**天照皇大神様**と言ふは日本の神様であります。天子様の御祖先であります。この神様は日本計りの神様ではありません。さんぜん世界を御つかさどりなされます神様であります。

ここでは、「天子様」の血縁的「祖先」としてのアマテラス、換言するならば、特殊的神性としての**アマテラス**は「日本の神様」「人間」として位置づけられ、天地金乃神はそれを遥かに超える三千世界を主宰する宇宙的神として描き出されている。／ かくて、金光教における天地金乃神は、太陽崇拝の普遍的神性を自己に吸収することで、アマテラスの特殊的神性を相対化し得る視座を獲得したと考えられる。こうして、金光教は原理的には神国思想とは切断された世界宗教の地平に到達したわけである。



『お知らせ事覚帳』表紙

天理教の神名に現れるアマテラス(大日靈(オオヒルメ))

八島英雄氏作成「神名の変遷」

吉慶 田応 神三 祇年 管領	沙 土 煮 尊	泥 土 煮 尊	大 日 靈 尊	伊 弉 册 尊	伊 弉 諾 尊	惶 根 尊	面 足 尊	大 戸 邊 尊	大 戸 道 尊	豊 斟 淳 尊	國 狭 槌 尊	國 常 立 尊	天 輪 王 明 神	中 山 秀 司
お明 ふ治 で七 さ年 き			い ざ な み	い ざ な み	か し こ ね	た い し ょ く 天	お ふ と の べ	く も よ み	月 よ み	く に さ づ ち	を も た り	く に と こ た ち	と て ん り ん を う の み こ	教 祖
東明 京治 府二 出十 願一 年		月 夜 見 神	國 之 狭 土 神	伊 弉 那 美 神	伊 弉 那 岐 神	阿 夜 訶 志 古 泥 神	淤 母 陀 疏 神	大 斗 辨 神	意 富 斗 能 地 神	豊 雲 野 神	國 之 常 立 神	天 理 王 命 (天 理 大 神)	中 山 新 治 郎	
明 治 三 十 六 年 教 典		月 夜 見 尊	大 日 靈 尊	伊 弉 册 尊	伊 弉 諾 尊	惶 根 尊	面 足 尊	大 苦 邊 尊	豊 斟 淳 尊	國 狭 槌 尊	國 常 立 尊	天 理 大 神	中 山 新 治 郎	
現 昭 和 二 十 四 年 教 典		い ざ な み の み こ と	い ざ な み の み こ と	か し こ ね の み こ と	と たい し ょ く 天 の み こ	を ふ と の べ の み こ と	く も よ み の み こ と	月 よ み の み こ と	く に さ づ ち の み こ と	を も た り の み こ と	と く に と こ た ち の み こ	天 理 王 命	中 山 正 善	

「大日靈(オオヒルメ)」は「アマテラス」の別名。
 「大日靈」は慶応3年の12神には入っていますが、「おふでさき」の10神には入っていません。明治36年教典で復活し、昭和24年教典では再び削除されています。「アマテラス」は教祖の教えの中では採用されなかったとみるべきでしょう。

宗教学者の村上重良氏は「おふでさき」6-52を引用して教祖と伊勢信仰(アマテラス)の関係を述べていますが、このお歌は明治7年に中教院から「『てんりんおう』という神はない」といわれ、「神」の表現を「月日」に変えた時のもので(当資料8頁参照)、「一の神」とは一番目の重要な神という意ではなく、50~52のお歌のつながりから考えて神ではなく「一つの神名」で、「どうぐ」であり、「てしよこ」は教内にも「天照皇」、「これで証拠」の両説ありますが、4号5の「しよこまむり」との関連が考えられる「これで証拠」説を採り、大神宮(アマテラス)も「どうぐ」であるという意味ではないでしょうか。このように考えると、大和神社の御神体取替から6-52のお歌までの流れが見えてきます。

伊勢信仰について、みきが直接述べた教えは、「おふでさき」に「いざなぎといざなみとが一の神 これてしよこ(天照皇)の大じんくゝ(神宮)なり」(6-52)という一首が伝えられているのみである。この教歌は1874-75(明治7-8)年の作で、イザナギ、イザナミは人間世界創造の一の神であり、天照皇大神宮(伊勢神宮)である、という意味であるが、みきは、イザナギを内宮、イザナミを外宮の神と説いていたようである。(『新宗教』村上重良、1980、評論社、P88〈ページは岩波現代文庫版のもの〉)

「てんりんおう」で表現される教祖の神

教祖が神名とした「てんりんおう」は紀元前にインドに統一国家を作ったアショーカ王が理想とした王であり、日本では天皇や家康も自らをそれになぞらえるような存在でした。

ここから生み出される世界は「みかぐらうた」一下り目、

**三ニ さんざいころをさだめ / 四ツ よのなか / 五ツ いをふく
六ツ むしやうにでけまわす / 七ツ なにかにつくいとるなら /
八ツ やまと八ほうねんや / 九ツ こまでついてこい /
十ド といめがさだまいた**

のようなものでありました。これこそ、幕末から明治20年までを生きた教祖、中山みきが描いた「神」であります。

記紀神話は、唯一絶対の権威をもつ至高神の降臨という神話によってその血筋による支配を正当化する理屈を生みだしました。その時、皇祖神は国津神系のアマテラスを引き上げ、支配される民との融和は図りました。

その頃、社会はすでに仏教を受け入れ始め、天皇や将軍はその統治者としての権威を仏教が教えるところの「理想の帝王＝転輪王」に求めました。ところが、近世後期の社会の変化(欲望の公認)によって統治観は仁政を目指す転輪王から血筋による支配を正当化するアマテラスによる支配に移行します。

その時、民衆の多くもアマテラスに社会の改革を託す中で、「理想の帝王＝転輪王」に理想世の統治者像を見出し、また、自分自身が転輪王になるという「人々が…善を行うこと」によって理想世が生まれるという「転輪聖王獅子吼経」の精神を生かす教えを説いたのが天理教祖「中山みき」でありました。