

『福祉の深層海流』から『古事記』へ

一天御中主神と甲骨文字文化のこと

永山 誠

.....

目次/

はじめに—なぜ古事記か

1. 古事記「第1章 国生み」の書き出し

(1) 古事記冒頭の文章

(2) 戦前の『神道大辞典』による天御中主神

(3) 21世紀の辞典による天御中主神

2. 天皇家の家紋—「日月紋」

(1) 菊紋以前の天皇家の家紋

(2) 白川静の漢字研究—甲骨文字の文化

(3) 日本の神聖文字集団が生み出した太安万侶

3. 秘密本としての古事記

(1) 稗田阿礼と太安万侶の役割分担

(2) 古事記は「歴史+未来国家の構想」

まとめ—21世紀日本の「見えない福祉」のこと

.....

はじめに—なぜ古事記か

近年、『古事記』『日本書紀』を題材にした書籍が書店にいくつも並んでいますが、記紀に対する関心が改めて広がっているのでしょう。2022年11月に私は『福祉の深層海流』（アーネスト出版）を刊行しました。ここで21世紀日本の「行政側の福祉＝公的福祉」に胎内仏の形で古事記の＜ミソギ・ハライの思想＞が含まれているとはじめて論じました。

1979年閣議決定「新経済社会7ヵ年計画」にある「日本型福祉社会」という政策パーツに包まれて「権利としての社会福祉」という＜公的福祉＞は、「福祉＝社会的アノミーを抑止する新しい価値体系にもとづく社会秩序の確立」（「価値福祉」論）と再定義されたのです。

これは日本国憲法にかわる国家理念の再定義でもあります。行政側はこの二つの再定義について一切の説明をせず、理由はよくわかりませんが意図的に伏せました。

再定義された福祉には「新しい価値」という言葉が含まれています。実はこれが古事記の＜ミソギ・ハライの思想＞であることを発見しました（『福祉の深層海流―「行政側の福祉」の研究・縮刷版』2021.11）。この解釈に周囲の研究者から早速、疑問や批判が起きました。一言でいえば「何を考えているのか！」という苦言です。混乱の原因の一つは、「再定義された公的福祉の概念＝価値福祉」が日本国憲法にとってかわる新たな「国家理念」と同一であることが理解しがたいのだと思います。

他方で私は素人ですが、古事記を信じるかどうか以前の問題として、古事記の記載内容をどう理解するかという「解釈の問題」で、一部の研究に初歩的疑問を感じます。

古事記の冒頭第1章は「国生み」ですが、ここで最初にでてくるのは天御中主神（あめのみなかぬしのかみ）です。神の名だけで古事記には説明がありません。気になるのはこの神を、編纂者によって＜後に書き加えられた神＞とし、古事記本体の解釈と切り離れたうえ、別の論理でこれを解釈します。

もちろん一体的に解釈する系譜もあります。江戸時代、古事記を重視する平田篤胤（1776-1843）の神学、およびこの流れを汲んだ神道です。近年では千田稔『古事記の宇宙一神と自然』（中公新書 2013）等があります。古事記という一つの本ですから、まずは全体の趣旨と整合させて理解する読み方が第一で、常識的な勉強法ではないでしょうか。

1. 古事記「第1章 国生み」の書き出し

（1）古事記冒頭の文章

古事記の冒頭、「第1章 国生み」の書き出しは、「天と地が初めて分かれたときに、高天の原にお現われになった神の名は天御中主神（あめのみなかぬしのかみ）」（梅原猛訳）と書き出されます。念のためにフレーズごと紹介しましょう。

「天と地が初めて分かれたときに、高天の原にお現われになった神の名は天御中主神（あめのみなかぬしのかみ）、つぎに高御産巢日神（たかみむすびのかみ）、神産巢日神（かむむすひのかみ）、この三神の神は、みな独身の神としてお現れになり、そのままお姿をお隠しになった。

つぎに、国が幼くて、水に浮いた脂のごとく、くらげのようにただよっていたときに、葦の芽のように萌え上ったものによって、お出来になった神の名は宇摩志阿斯訶備比古遲神（うましあしかびひこのかみ）、つぎに天之常立神（あまのとこたちのかみ）の二神もまた独身の神としてお現われになり、お姿をお隠しになった。

つぎにお現われになった神の名は、宇比地邇神（うひじにのかみ）とその妻の須比智邇神（すひちにのかみ）、つぎに角杵神（つのくいのかみ）とその妻の活杵神（かつくいのかみ）、つぎに意富斗能地神とその妻の大斗乃弁神、つぎに於母陀流とその妻の阿夜志古泥神、つぎに伊那那岐神とその妻の伊邪那美神である。

以上の国之常立神から伊邪那美神までを合わせて神代7代というのである。初めの二柱の独身の神は、それぞれ一柱を一代と数え、つぎの男女一对の十柱の神は、それぞれ二神を合わせて一代と数える。」

（梅原猛著作集⑧『神々の流竄』378-379頁）。

この文章によれば天御中主神は、「日本」の「国生みの親」であり「天皇家の祖霊」にあたる＜特別な神＞と解釈するのが素直な読み方ではないでしょうか。そこで事典類の説明をみます。

（2）戦前の『神道大辞典』による天御中主神

国家神道が国家社会を支配していた戦前の1937（昭和12）年の『神道大辞典』（平凡社刊、復刻縮刷版 臨川書店 1986（昭和61）年）によると「アマノミナカヌシノカミ」の項は次のようです。説明抜きで紹介します。

「天之御中主神 『日本書紀』は天御中主尊、『故語拾遺』は天御中主神を作る。天地初發の時高天原になりました神で、高御巢日神（たかみむすびのかみ）、神産巢日神（かみむすびのかみ）と共に造化の三神と併せられる。即ち最高の元始神にまします。

その御神格に就いては『古事記傳』（本居宣長：永山）に『天の眞中に坐して世の中の宇斯たる神と申す意の御名なるべし』とあるのが穩健なる意見とせらるる。

然るに『日本書紀』にあつては國常立尊を天神第一位とするところから神道史上にあつても復古神道以前までは可なり論議されたのであつたが、『古事記』の価値が復古学者によって唱えられるに至るや、この神の概念もまた発展するに至った。殊に平田派の神学及びその流れを汲んだ神道にあつては、無始、無終、全知、全能、進んで造物主としての神格を考へらるるに至つたが、進んでこれを造化三神の第一として天照大神の皇祖神に坐すに對して、宗教哲学的絶対神としての尊崇を捧げた。これ学説の発展の極致というべきであらう。

然るに其の裔については、『姓氏録』等にも二三を得へるに過ぎぬが、中に蕃別のものが之に假託しているのは注意すべきである。『延喜式神明帳』をはじめ国史にもこれが奉祀の社名を伝へて居らぬ。

皇祖神にまします天照大神の尊崇に就いては、今更いふにも及ばぬ。古来一般国民

の間に普遍的に敬仰せられてゐるが、哲学概念的な神は民間の信仰と遊離してゐたため、長い間大した発展もしなかった。それが平田派神学にあつて復活されると共に、以つて教派神道の中に信仰として遺ることとなつたと云えよう。

然るにこの神は北辰の思想と一致して民間にあつては妙見信仰を生んだことは注意すべきで、諸国に見ゆる妙見社は実にこの神を祀つたものである。」

(『神道大辞典』(1986 年復刻縮刷版 臨川書店)

(3) 21 世紀の辞典による天御中主神

次に近年の解釈例を紹介します。2004 年刊『神道史大辞典』(吉川弘文館 2004) の倉塚暉子稿は、天御中主神とは「天の中央にいる主神、至上神」のことで、これは「後に書き加えられた神」と説明し、古事記本体と切り離して理解します。

年のため倉塚の全文章を紹介します。

「天御中主神 『古事記』冒頭の世界化成神話で最初に成つた神。天の中央にいる主神、至上神の意。『日本書紀』では本文・六異伝のうち、ただ一つの一書にしか現れない。この神は同時に化成した高皇産靈(たかみむすび)、神皇産靈(かみむすび)両神ののちの活躍ぶりに比べ、以後何の役割ももたず、またムスビ(産靈)二神が宮中八神殿に祀られているのに、この神はみえない。『延喜式』神明帳にも神名・神社名はみあたらない。

したがつてこの神は、古くから信仰された神ではなく、後に記紀神話形成のかなり新しい段階で、諸物生成の神であるムスビ二神とあわせて数を 3 に整えるために、中国の「天」の思想に基づいて作られた高度に思弁的な神といえる。三神にしたのは、世界化成神話の神々を 3・5・7 という中国的な整数観念に従つて配列しようとする意図があつたからである。現在この神を祭る神社があるが、これは北辰社、妙見社が明治以降祭神をこの神に改めたものである。(参考文献：松村武雄「日本神話の研究」2)」

(『神道史大辞典』吉川弘文館 2004 32 頁)

倉橋は、天御中主神は「日本書紀では本文・六異伝のうち、ただ一つの一書にしか現れない。この神は以後何の役割も持たず、また同時に化成した高皇産靈、神皇産靈両神ののちの活躍ぶりに比べ、以後の役割ももたず、またムスビ(産靈)二神が宮中八神殿に祭られているのに、この神は見えない。『延喜式』神名帳にも、神名・神社名はみあたらない」ので、天御中主神を古事記本体と区別し、異次元の「記紀神話形成のかなり新しい段階で…中国の『天』の思想に基づいて作られた高度に思弁的な神」と結論します。天御中主神を古事記の世界ではなく、異

次元の世界の『天』の思想に基づく神」に祭り上げます。簡単にいえば古事記とは関係のない神として、古事記の研究対象外に置きます。神の名前だけの紹介と同じレベルです。

口語訳古事記（文春文庫初版 2006）をもつ三浦佑之の場合も「後から書き加えられた神」と注記しています。皇室の出自を「売り」に出版活動をしている方の場合、天御中主神の神名を紹介するだけなので、この方の出自に天御中主神に関する伝承はとくにないようです。

この説明に依拠すると、平田篤胤（1776-1863）による平田派神学の「無始、無終」同様、日本は「はじまりの物語がない」（加藤周一）国となりそうです。

加藤周一は日本を代表する知識人の一人といわれますが、『日本文化のかくれた形』（岩波現代文庫）で次のように述べます。

「現在主義。そこにははじめがなく、終わりがなく。神話の水準でいえば創世記神話がなく、終末論を欠くのです。反論したい方は、『古事記』があるじゃないか、とおっしゃるでしょう。しかしあれは、外国の直接の影響のもとに書かれたものです。中国・朝鮮は創世記の話を持っているんで、日本も対抗上作らなきゃいけないと考えて作ったのです」（『日本文化のかくれた形』（岩波現代文庫 2004 33 頁）。

加藤の場合は、「外国の直接の影響のもとに書かれたもの」で、中国・朝鮮に「対抗」するための編纂者の創作という解釈です。しかし対抗上なら、神名だけでなくその役割も積極的に打ち出すと思います。

2. 天皇家の家紋―「日月紋」

（1）菊紋以前の天皇家の家紋

『神道大辞典』にあるように古事記冒頭の、i 天御中主神、ii 高皇産靈（たかみむすび）、iii 神皇産靈（かみむすび）の3神は「造化（ぞうか）の三神」と一括りで理解されます。「造化の三神」に皇祖神・天照大神を加えた4神が、明治政府以降の国家神道が祭る神々になります。「造化の三神」、とりわけ天御中主神を理解するには、素人考えですが家紋を手掛かりに検討する方法があると思うのです。

天皇家の最初の家紋は「日月紋（じつげつもん）」です（丹羽基二『氏姓・地名・家紋総合事典』人物往来社 1988 466 頁）。いつから「日月紋」を使用したか文献がみつかりませんが、おそらく飛鳥時代の末、天皇家の秩序が固まる天武天皇の時代だと私は推定します。「日月紋」のデザインは、長方形に右が金色の円形の太陽、左に銀色の円形の月を並べた形です。後年の解釈では、日（じつ）は皇祖神・アマテラス、月（げつ）は月読尊とされてきました。

実のところ「日月紋」は日本独自のデザインではありません。家紋かどうかは不明ですが、中国沿岸部や朝鮮でも使われているようです。アマテラス、月読という「日月紋」の解釈は他国では通用しない日本限定の解釈となります。天皇家はその後、後鳥羽上皇（天皇在位 1183-1198）が菊紋を使い、在位 1288-1339 年の後醍醐天皇の時、菊紋が天皇家の家紋となり現在に至るとされます。

なぜ「日月紋」を捨てたか私には理由が不明です。中国・朝鮮に「対抗」（加藤周一）する必要があったとすれば、この場合、他国で使用されている紋を使うのは不都合です。一国の帝の場合は独自の家紋が必要なので「菊紋」に変えた可能性はありえます。

「日月紋」の「日」は「日の丸」になりました。「日の丸」は鎌倉時代の絵図にあります（『新版 絵巻物による日本常民生活絵引』平凡社 1984 第 5 巻 73 頁）が、天皇家は壬申の乱を経て内部対立を克服し一本化されると天皇家の家紋とともに、国家としての紋が必要になります。したがって 7 世紀後半の天武天皇・持統天皇の時代に「日の丸」が使われはじめた可能性があるのではないのでしょうか。「日の丸」は「日月紋」の「日」で、常識的に理解すればアマテラスのシンボルです。

『天皇』と『日本』という国号は「最初から切り離し難く結びついている」とする藤田省三の説にしたがい網野善彦もこれを念頭に（網野善彦『日本論の視座』小学館ライブラリー 1993 12 頁）、異国に対する『日本』の国号の使用は、天智天皇 9（670）年から文武天皇 2（698）年までの間とする説や、古代史家の主流の場合は大宝元（701）年派遣の遣唐使とする説をあげ、おおよそ 7 世紀後半とする説をとります。「日の丸」の場合は国号とともに押し出されるので、7 世紀後半ではないのでしょうか。

国号とともに「日の丸」が押し出されると、「日月紋」の「月」だけが残ります。他方、『神道史大事典』で倉塚が古事記本体から切り離して論じた天御中主神は「北極星」ですから、残された星どうしの「月」と「北極星」を組み合わせると「真向い月星」紋になります。つまり天皇家に関わる紋は「日月紋」「日の丸」「真向い月星」の 3 つになります。「『日本』と『天皇』とが、その当初から切り離し難く結びついていることを、われわれはまず確認しておかなくてはならない」（網野善彦）とすれば、残された「真向い月星」紋を含め 3 種類の「紋」を検討することが必要です。

以下では『神道史大辞典』（2004）的アプローチとは異なる「甲骨文字＝漢字」文化の渡来史を手掛かりに、古事記冒頭を改めて解釈してみます。

（2）白川静の漢字研究—甲骨文字の文化

甲骨文字を＜初形初義＞とする＜漢字の歴史＞を世界ではじめて体系化したのは白川静です。その人物像と漢字研究の成果を解説した松岡正剛『白川静—漢字の世界観』（平凡社新書 2008）はた

いへん刺激的な内容です。

漢字の起源は甲骨文字です。中国の漢字研究は甲骨文字や金文が発見される以前に体系化され、日本の漢字研究も中国にならって研究が積み重ねられました。

ところが、中国奥地、安陽の小屯（しょうとん）村で 1899 年、紀元前 1600 年代、つまり遡ること 3600 年ほど前に、中国で初めて成立した古代国家・殷王朝で使用されていた甲骨文字が約 5500 種も発見され、漢字の歴史や体系の組み直しが求められました。甲骨文字を起点に「漢字の歴史」をたどり体系化し直したのは日本の白川静だったのです。年表によると白川は、1910（明治 43）年福井県生まれ。処女論文は 1946 年「卜字の本質」、1970 年『漢字』（岩波新書）、1984 年『字統』等々です。

殷で創出された甲骨文字は「呪能文字としての貞辞をよくする専門的な『貞人（ていじん）』ともいべき職能者の集団ができ…呪能文字はそのような職能集団…神聖文字集団とともに生まれた」。やがて中国の漢字が日本に渡来すると、「これを万葉仮名などにしていった当時、やはり太安万侶をはじめとした神聖文字集団がいた」（松岡 41－42 頁）。漢字が伝播すると甲骨文字を使いこなす神聖文字集団は日本でも形成されたのです。

松岡正剛のこの解釈を敷衍すると古事記冒頭の天御中主神は、以下のような物語になるのではないのでしょうか。

甲骨文字の発生は今から約 3600 年前の紀元前 1600 年代、黄河上流域に成立した中国最初の古代国家・殷です。殷のある黄河上流をさらに遡ると、源流にある「星宿海」に至ります。2015 年に NHKTV はこの星宿海を取材し、「星の生まれる海へ 中国 黄河源流への旅」と題して放映し、最近も再放送されています。

映像を見ると＜夜の星宿海＞には無数の湖があり、これが鏡となって、地も天と同様の星々が輝き、＜天と地が一体となった星の世界＞が現れます。取材班は見たこともないこの不思議な風景を「星の生まれる海」と紹介しました。暗い夜、天と地が一体となった＜星が生まれる世界＝星宿海＞は、北極星を中心とした＜生命の鼓動＝時間＞を刻む世界だったのです。やがて太陽が昇りはじめると天と地とが分かれる。

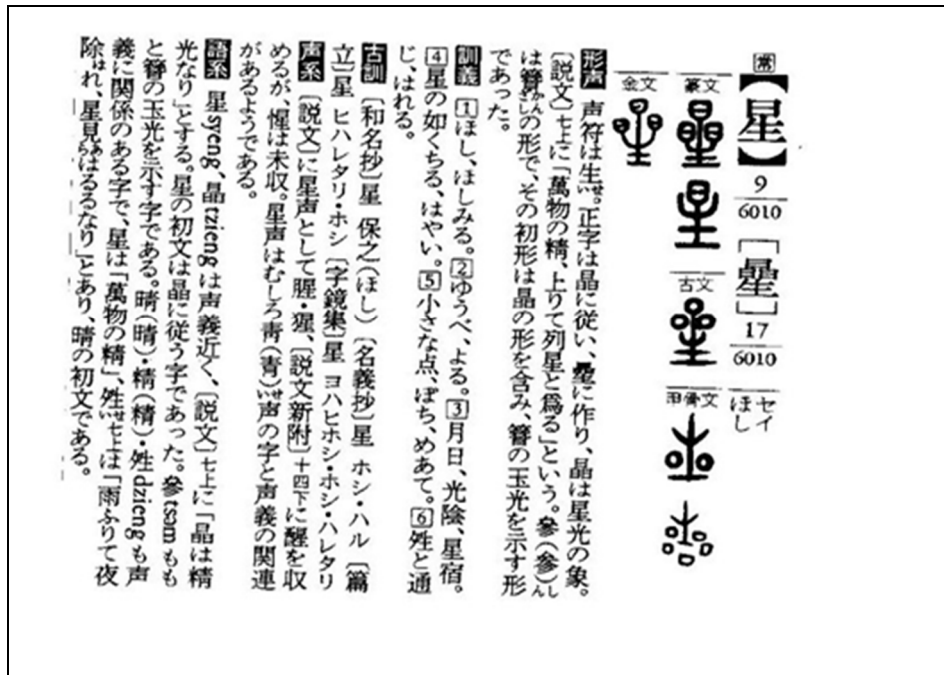
ここで古事記の「第 1 章 国生み」の冒頭を再読しましょう。

「天と地が初めて分かれたときに、高天の原にお現われになった神の名は天御中主神（あめのみなかぬしのかみ）、つぎに高御産巢日神（たかみむすびのかみ）、神産巢日神（かむむすひのかみ）、この三神の神は、みな独身の神としてお現れになり、そのままお姿をお隠しになった。」（梅原訳）

古事記冒頭の「天と地が初めて分かれたとき」とは、星宿海の夜明けの情景とダブります。星宿海の夜明けを脳裏に浮かべながら古事記編纂者は古事記を起こしたとさえ感じます。最初

の漢字である「甲骨文字＝神聖文字」を生みだした殷の神聖文字集団が黄河源流にある「星宿海」のこの情景を見逃すはずはありません。

ちなみに現在の「星」という文字は<日>と<生まれる>という2文字で成り立ち、<日が生まれる>という意味を内に含



みます。「星」から「日＝光＝太陽」が生まれるという意味です。そこで漢字の初形である甲骨文字に依拠してこの意味を確認しましょう。

甲骨文字の「星」の場合、星が発する光は空ではなく大地のあちこちで輝いている情景として表現されています。「星宿海」を知らなかった私は、空ではなく、なぜ地面に星が光るのか理解できませんでした。甲骨文字は、輝く星の光のうち、地面に光る無数の星に眼が釘付けになっています。この地面に光る「星」は、古代国家・殷の人々のところにある「星宿海」の「星」ではないのか。そして「北極星」の場合は、3600年前と同じように「星宿海」の星々の中心にいて今も輝いているのです。

時代が下り「金文」「古文」「篆文」の文字の「星」を見てください。この場合、「3つの日」である「晶」と「生きる」との組み合わせです。「3つの日＝晶＝光」は「星宿海」の<天と地が一体となった夜に輝く星>の象形です。やがて天と地が分かされると、この「星」から「日＝太陽が生まれる」。

古事記の「造化の三神」といわれる i 天御中主神（あめのみなかぬしのかみ）、ii 高皇産靈（たかみむすび）、iii 神皇産靈（かみむすび）の3神は、甲骨文字の「星」から転化した金文等の「星」の上部におかれた「晶」に起源があるのではないのでしょうか。これならば古事記冒頭の i 天御中主神のみならず、ii 高皇産靈、iii 神皇産靈の両者を含む「造化の三神」の記述は「晶」の一つの解釈として理解可能です。

結論として古事記冒頭の記述は、渡来した中国の甲骨文字に起源をもつ漢字文化を日本の神聖文字集団が吸収して得た知識にもとづく創世記神話ではないか、ということです。倉塚のい

うような「中国の天の思想」ではなく、漢字の初形初義となる「甲骨文字＝神聖文字」文化に起源があるといえます。果たして後から付け加えた「高度に思弁的な神」といえるのでしょうか？

（3）日本の神聖文字集団が生み出した太安万侶

漢字文化は様々なルートを通じ、いくつもの時期、日本のいくつもの地域の知識人へ伝えられたはずで、日本書紀によると漢字の日本渡来は応神天皇の時代です。百済王によって馬2匹とともに渡来した阿直岐（あちき）の推挙で王仁（わに、百済在住の漢人）が渡来し、当時朝鮮の思想で支配的であった孔子の『論語』10巻や『千字文』1巻等を順次、応神天皇に伝えた。漢籍の渡来にともない王仁は「漢字を使いこなす技術＝漢字文化」も当然日本の知識人に伝えました。問題はこれを日本のどのような人びとが受容したのか、です。

松岡正剛は「甲骨文字＝神聖文字」文化を受容した代表的人物として古事記編纂者の太安万侶をあげます。私も多氏（おおのうじ）の可能性が高いと思うのです。

古事記によれば多氏とは、神武帝の二男・神八井耳命（かむやいみみのみこと）を祖とします。三男の皇統譜2代綏靖（すいぜい）帝に皇位を譲り、自らは天皇を支えるため天神地祇（てんしんちぎ）を掌り、これが皇別氏族（天孫族）・神八井耳命を始祖とする多氏（おおのうじ）の起源になります。天神地祇（てんしんちぎ）を掌るということは、神官職の総元締めに収まることです。政祭一致の応神天皇の時代です。多氏が「甲骨文字＝神聖文字＝漢字文化」の受皿となったと考えるのは理由があることです。

応神天皇（誉田別命 ほむたわけのみこと）は大分県にある宇佐八幡宮に祭られています。宇佐八幡宮は「二所宗廟」といって伊勢神宮とならぶ皇室の宗廟です。宇佐八幡宮から天皇は769年、「弓削道鏡が皇位に就くべし」との託宣を受け、弓削道鏡が天皇位を得るか否かで紛糾した宇佐八幡宮神託事件が起こります。この時、皇室や朝廷は伊勢神宮そっちのけで宇佐八幡宮に貼り付けになりました。このように宇佐八幡宮は天皇や朝廷に強い影響力がありました。

宇佐八幡を祭る神職には、宇佐氏（中臣系）、大神氏（多氏系）、辛島氏（秦氏系？）の3系譜があり、応神天皇が現れるのを知るのは神官の大神（おおみわ）比義と辛島氏です。飯沼賢司によると、

「『八幡宇佐宮御託宣集』（14世紀初頭成立、作者弥勒寺僧神吽…）や「弥勒寺建立縁起」によれば、八幡の出現は、6世紀の半ばのころである。7世紀末から8世紀に完成を迎える律令国家への胎動が始まる時期であり、それと八幡神の出現が符合することが注目される」

（『八幡神とはなにか』角川ソフィア文庫2014、17頁、初出2004）。

八幡の出現は「6世紀半ば」説と「7世紀末—8世紀」説の二つがあるが、飯沼は、6世紀説を誤りとしします。しかし時期はともあれ「宇佐八幡宮縁起」によると八幡神の霊＝応神天皇は現在の宇佐八幡宮の敷地にある菱形池で、神官の大神比義（多氏の系譜）の眼前に童子姿で＜竹笹＞に乗り現れ宣託を下す。＜竹笹＞は甲骨をあぶる燃料に使われます。宇佐八幡宮が宣託を下す場合、巫女によると思うのですが、神職は「甲骨文字＝神聖文字」文化の知識ももっていた可能性があります。

宇佐八幡宮はまた、「本宮」入口左手、比売大神の脇殿として小さな北辰神社があります。この北辰神社は「造化の三神（天御中主神、高皇産靈神、神皇産靈神）」を祭り、しかも「造化の三神」は宇佐八幡宮「本宮」の地主神なのです。谷川健一『青銅の神の足跡』（小学館ライブラリー1995 353 - 357 頁）は「土地の霊の共同体祭祀は祖霊神信仰に先行する」としします。宇佐八幡宮にある北辰神社の「造化の三神」は地主神ですから、一之御殿（八幡大神＝応神天皇）、二之御殿（比売大神＝宗像三女神）、三之御殿（神功皇后）よりも古い。天御中主神を「後に書き加えられた神」とする『神道史大辞典』（2004）の説は、考古学のこれらの成果を反映しているとは言い難いと思われます。

宇佐八幡宮には「下宮」もあります。「本宮」同様、一之御殿（八幡大神＝応神天皇）、二之御殿（比売大神＝宗像三女神）、三之御殿（神功皇后）が祭られます。本宮と下宮との違いは、「本宮」にある北辰神社が「下宮」にはなく、北辰神社があるべき位置に「兆竹（さましだけ）」という＜小さな竹の植込み＞がしつらえてある。

この「下宮」は嵯峨天皇（在位 809—858）の勅願で造営され、景観上、上宮と同じスタイルですが、地主神があるべき位置に「兆竹」があるので、「本宮」とは異なる神が祭られていることを暗示しています。「下宮」の三神の一つが「兆竹（さましだけ）」に象徴される地主神を祖霊とする神になる。

いずれにせよ宇佐八幡宮が、応神天皇から嵯峨天皇の時代を通じ「竹笹」「兆竹」という「甲骨文字＝神聖文字」文化のシンボル・象徴を取り込んでいる事実には私は着目します。

そのうえで「多氏＝太安万侶」は古事記で、宇佐八幡宮が祭る応神天皇を特別に＜品陀和気命＞と新たな漢字表記にし、「八幡神＝応神天皇」と「多氏」が不離一体の関係にあることを刻印しました。これによって宇佐八幡宮に関わるキーワードは、「天御中主神等の造化三神」「八幡神＝応神天皇」「太安万侶＝神聖文字集団」になる。連想ゲーム的にいえば、神武天皇の次男＝神八井耳命を始祖とする皇別氏族＝多氏が日本の「甲骨文字＝神聖文字」集団の一つであったことを示唆するのではないか。

松岡正剛は『白川静－漢字の世界観』で、「太安万侶をはじめとした神聖文字集団がいた」と、太安万侶を神聖文字集団のシンボルとして表記しましたが、この背景を私は以上のように解釈しました。

もちろん「甲骨文字＝神聖文字」集団を宇佐八幡宮の神職集団に限定するつもりはありません。漢字の渡来は、i 応神天皇（201-310、在位 270-310 Wikipedia）16 年説、ii 日本書紀による「仏教公伝」＝百済の聖明王による經典献上の 552 年説、iii 『上宮聖徳法王帝説』による 538 年説等があり、加えて仏教伝来は、5 世紀ごろ罽賓（けいひん）国より伝来した（Wikipedia）とされます。仏典、仏像は蘇我氏が受け皿になりましたから、蘇我氏も漢字文化を受容した氏族になります。おそらく大阪の難波京、奈良の明日香、平城京も「甲骨文字＝神聖文字」集団がいたのではないでしょう。大安万侶（7 世紀末-8 世紀前半）の舞台は平城京です。

この歴史の流れを基軸にして天御中主神を考えると『神道史大辞典』（2004）とは異なる解釈の道が開かれます。逆に、日本書紀（720）や『延喜式』神名帳（927）だけに依拠すると天御中主神は古事記本体のストーリーから切り離され、結局、古事記とは別次元の「高度に思弁的な神」の世界に誘い出す解釈になります。

『神道史大辞典』（2004）での倉橋の古事記解釈法は、福祉専門職養成教科書『現代社会と福祉』（中央法規 2009）で公的福祉の概念を再定義した「新経済社会 7 ャ年計画」（1979）を研究教育の対象から除外するための奇怪な叙述法と酷似し、むしろ同じ論理構造といえます。再定義した福祉の概念研究はこれによって迷路に誘導される（詳細は『福祉の深層海流』160 - 163 頁）。これは古事記冒頭と非常に似た叙述法です。なぜ両者の叙述法に共通項があるのか、この謎を解くことが必要だと思います。

3. 秘密本としての古事記

（1）稗田阿礼と大安万侶の役割分担

古事記は、稗田阿礼が「誦む」日本語を大安万侶が漢字を用いて筆記した書物です。大安万侶の役割はたんなる記録者ではなく、日本語を漢字で表記する特別の漢字文化を使いこなす能力が必要でした。

松岡正剛の指摘によれば飛鳥時代後半から奈良時代初頭に、「漢字文化＝神聖文字文化」を熟知した知識人集団の代表的人物は稗田阿礼＝藤原不比等ではなく、大安万侶をあげます。梅原猛は、稗田阿礼の漢字表記法にしたがい、大安万侶が筆記した（梅原猛著作集⑧ 338-345 頁）とします。

古事記には「稗田阿礼＝藤原不比等」が使うはずがない漢字表記があるので、表記法はむしろ太安万侶が主導したと思うのです。そのかわり「稗田阿礼＝藤原不比等」は太安万侶の表記文を音読させて点検をしていたのではないかと。古事記本体のストーリーは「稗田阿礼＝藤原不比等」ということです。これを強調するために太安万侶は古事記の「序文」で「稗田阿礼＝藤

原不比等」を持ち上げたのではないか。とくに古事記のストーリーは「歴史」に加え、後に述べる「未来の政治プログラム」の部分が含まれており、「未来の政治プログラム」は太安万侶ではなく、「稗田阿礼＝藤原不比等」のものと強調したかった。

完成した古事記は、「稗田阿礼＝藤原不比等」と太安万侶の二人から直接、安万侶の叔母にあたる元明天皇に＜私的に献上＞され、「秘密書類」（梅原猛）として他には伏せられます。理由は「未来の政治プログラム」を含むからです。そして室町時代末になってようやく一般に知られるようになる（梅原猛著作集⑧ 234 頁）。

梅原猛によれば、古事記は「稗田阿礼＝藤原不比等」と太安万侶が「結託」してつくった（梅原猛著作集⑧『神々の流竄』171 頁）とします。古事記は稗田阿礼と太安万侶と「元明帝との間にとりかわされた、1つの未来の政治プログラム」（梅原猛著作集⑧355 頁）なので、両者が結託した側面は確かにある。

しかし「未来の政治プログラム」のストーリーは「稗田阿礼＝藤原不比等」の独壇場です。天御中主神を名前だけ掲げて排除し、やがて天皇家との関係から「多氏＝太安万侶の系統」も排除するので、太安万侶がこれに「はいそうですか」と簡単に同調するはずはない。両者は一定の緊張・対立の関係にあったのです。そしてやがて多氏のもとにあった神聖文字集団は、律令官僚や中臣神道など藤原氏の下に組み込まれるのでしょう。

太安万侶の父親である多氏 15 世・多品治の系譜に属する菅原道真や桓武平氏・高望王は相次いで九州・大宰府に流され、粛清され、さらに多品治の家族や業績は断片的な公的記録はあっても系譜を解き明かす記録はあまり残されていません。現代でも天御中主神同様、「記録にない」「疑問がある」「存在しない」と一連の歴史が伏せられます。両者の緊張・対立の起源は、不確かな藤原氏の出自の変転にヒントがあると私は考えています。

（2）古事記は「歴史＋未来国家の構想」

梅原猛によると、山田孝雄は『古事記序文講義』（1938 年版、1958 年版等がある）で、古事記は日本の歴史書、神話であるだけでなく「一つの政治書」とします。梅原自身も、古事記は歴史書という性格に加えて、「（藤原不比等）と元明帝との間にとりかわされた、1つの未来の政治プログラム」（梅原猛著作集⑧355 頁）としました。

古事記は日本の歴史書の最初のスタイルなので、中国か朝鮮の先例をモデルにしたと思っていましたが、「歴史」＋「未来の政治プログラム」の二つの要素を含むことを梅原の指摘で私は初めて知りました。ではなぜ、古事記は二つの要素を含むのか。

古事記が「歴史」に加え「未来の政治プログラム」を含めた理由は、「甲骨文の文化＝神聖文字文化」の伝統にしたがって叙述したからだ、と、松岡正剛『白川静－漢字の世界観』を読んで気づきました。

甲骨文とは松岡正剛にしたがって要約すると以下のようです。

「甲骨文とは亀の甲羅（腹甲）や牛や鹿などの獣骨に刻んだ線条文のことです。何を刻んだかという、貞ト（ていぼく）を刻んだ。貞トというのは、何かを「貞（と）う」で「占（うらな）う」ことです。貞トでは甲骨の裏側に熱を加えて占うのですが、あらかじめ甲骨面にゆるい窪みをつくっておきます。」窪みは縦長とその横に丸く穿ちます。

「こうしておいて骨の面を灼く」。そうすると縦の線と横に不規則な横線が入り、それをあわせた形が「ト」のように見えるので、これを「ト（ぼく）」とよびました。占いは、提辞（ていじ）といって、占う「お題」を決めておきます。「雨は降るか」「戦争をするか」という「王様のお題」のことです。占いはあらかじめ「お題」に沿った王様の望みにそうひび割れになるように仕組んだ。ひび割れがうまく答えがでなければ何度もやり直して、王はこの占いの結果にもとづいて判断を下した。

下した判断は「占辞（せんじ）」として刻まれ、さらにその結果として次におこった出来事が「驗辞（けんじ）」としてあとから刻まれます。「これが貞トの原則だった」。

（松岡、同上 39 - 42 頁の要約）。

甲骨文は、①王が占いの「お題」をだし、王の意図に沿ったひび割れ（占い）をつくり、この結果にもとづいた王の政策判断を「占辞」として刻む。②王の判断によって起こった「出来事=結果」は「驗辞（けんじ）」として甲骨にあとから刻む。

甲骨文はたんなる占い文ではなく、i 王の「お題」=政治課題の決定および実施の記録で、ii 占いにもとづく課題実施の結果も刻む。これが＜貞トの原則＞です。甲骨文とは政治過程とその「結果」の記録文なのです。

古事記が「歴史」と「政治の結果」に準ずる予測＝「政治目標＝未来の政治プログラム」を記した理由は、甲骨文の＜貞トの原則＞にしたがったのです。

この文脈からいえば、古事記が天御中主神の名前だけを記し、日本書紀や『延喜式』神名帳にこの神の＜役割がない＞のは「未来の政治プログラム」では“ハライの扱い”にされた結果です。「未来の政治プログラム」は天御中主神にも貫徹しているので、古事記本体と分離してこれを理解するというのは筋が通りません。

蛇足ですが、福祉専門職養成教科書の表記も古事記が天御中主神を名前だけを記した同じ手法で、閣議決定「新経済社会 7 カ年計画」の哲学が伏せられました（『福祉の深層海流』17-25 頁等参照）。

以上から、「甲骨文字＝神聖文字」文化を受容しこれを使いこなす日本の神聖文字集団である太安万侶の役割が浮上します。おそらく稗田阿礼は、この知恵を生かし「将来の政治結果＝予測＝未来の政治プログラム」を古事記という「歴史書」に書き込んだのです。

まとめー21 世紀日本の「見えない福祉＝地域福祉」のこと

『神道史大辞典』（2004）による「天御中主神」の解説方法は、日本書紀や『延喜式』神名帳等といういわば＜藤原不比等ワールド＞の論理内での検討です。この方法は確かに歴史研究にとり不可欠で、かつ無視してはいけない方法です。ただこの解釈方法だと「天御中主神」と古事記本体とを切り離れた解釈になるので、「天御中主神」は日本に根をもたない神となります。古事記の解釈法として果たしてこれでよいのでしょうか。

宇佐八幡宮を通じ「天御中主神」と多氏との歴史的な関わりにふれましたが、この関係を伏せるために「天御中主神」を切り離して解釈したのではないか。そう考えることもできます。

福祉専門職養成教科書『現代社会と福祉』（中央法規 2009）、『地域福祉の理論と方法』（中央法規 2009）の場合は＜「地域福祉＝共生型」ワールド＞で福祉意識を固定し、＜「地域福祉＝共生型」ワールド＞以外の解釈法を拒絶します。これは＜藤原不比等ワールド＞と同じ論理構造ではないか。中央法規版の福祉専門職養成教科書の叙述に、通常使われることのない古事記の特殊な論理構造をもつ叙述法をなぜ使うことができたのか。これは歴史の現代的問題なのです。

（了）