

日本紀講の知

津田博幸

一 注釈と創造

『古事記』の自注は口承されてきた正しい発音（聴覚映像）が文字から復元できるよう意図して付されたものではない。それは、本文の意味内容が読者に誤解なく伝わるよう付されたものである。周知のように、これは小松英雄が発見した、『古事記』の種々の注全体を貫徹している原理である。

たとえば、「高天原」の「天」を「あめ」ではなく「あま」と訓むよう指示した注が示しているのは、「天」が拘束形「あま」で、「高天原」の語構成は「高天十原」ではなく「高十天原」である、ということだ。あるいは、神名「豊雲上野命」の声注「上」（「雲」の語頭を高いアクセントで訓むよう指示）は、固有名詞化に伴い「雲」のアクセントが平声から上声に転じていることを示し、同時に、この神名の中核的部分が固有名詞たる「雲野」であることを示すのだ、という。

小松は、これらの例はいずれも伝承の知識ではなく、施注者の解釈の提示だと考えるべきだとする。そのことを典型的に示すのが次の例である。「宇比地邇上神」と「妹須比智邇去神」の

声注は両神の「邇」の語調の違いを示すものだが、小松によれば、これは、両神がイザナキ・イザナミのように男女神として名前の形の上でも対立するよう、施注者が創作した（または、『古事記』以前のどこかで作られ、施注者に承認された）語調である。この発想は、山口佳紀によって批判的に継承されているので、そちらにより説明するところいうことだ。すなわち、泥や砂を意味するらしいウヒチ・スヒチの下に「邇」があれば、通常は「土」の意に解釈されるはずだ。しかし、施注者の解釈はそうではなく、親称の接尾語と取るものだったろう。ところで、「土」の意の二は平声であったと推定される。そこで、施注者は、この「邇」が平声ではないことを注で示すことで誤読を回避したのである。ただし、両神名とも「邇」が上声では男女の違いが表れないので「上」「去」という対立が導入された（この点の小松説を支持。語源的に同一と考えられる二つの「邇」の声調が異なる以上、施注者の作為という発想がもっとも合理的だ）。その際、施注者は、イザナキ・イザナミの末尾のキ・ミがそれぞれ上声・去声であることから類推してこの対立を考えついたのだらう、と。

以上の小松・山口説を受けて、私が考えてみたいことは以下のことだ。すなわち、このような注は、すでに文脈上の誤読の防止という目的をはるかに逸脱しているのではないか。たとえ「鳴し」を「鳴り」に解してしまつたら、それは誤読だろう。しかし、右の例はそのような通常の誤読の範疇を越えた問題にまでこだわつて注が施されていると評価すべきである。

そもそも、史書として『古事記』を読むときに、「高天原」が「高天十原」なのか「高十天原」なのか、「豊雲野」が「豊十野」なのか「豊十雲野」なのか、などということが問題になりうるのだろうか。『万葉集』には「天原」の例が散見するから「高天原」が「高十天原」であることはその通りだろう。

しかし、この『古事記』の冒頭の場面で、古代の読者の誰もが「高天十原」なのか「高十天原」なのか首をひねる、などということは考え難い。「高天原」は「高天原」でよいはずではないか。また、「豊雲野命」が固有名詞であることは、文脈からも「命」という接尾語からも明らかである。それをさらに分析して、本当に固有名詞なのは「雲野」だけですと提示する。これはご丁寧に過ぎはしまいか。つまり、この二つの注は、聖なる名前についての知を、通常の読者の至り着くことのないような過剰な深度において開示しているのだ。

さらに、宇比地邇神と須比智邇神について施注者が行なつたのは聴覚映像の創出、すなわち神の名の創造である。これは、もはや常識的な意味での注釈の範囲を明らかに越えている。その異様さを我々は感じるべきである。神の名の創造。それは神

そのものの創造でもある。⁷⁾『古事記』の神々には、注釈行為が生み出した神が含まれていた。そのことを問題化するべきなのだ。

私は、このような注釈行為を「神学的注釈」と呼びたいと思う。神という不可知の所与を注釈しつつ自らの神を新たに作り出してしまふ知の営み、ということである。

太安万侶はこのような注を施す時、何の恐れも感じなかつたのだろうか。伝承を守らせる力は神への恐れである。ならば、その伝承に自らの知恵を加えて改変することは、さらなる恐れを喚起したのではないか。彼が思弁として神の名をもてあそんだだけだ、とは考え難い。あるいはこう言つてもよい。『古事記』を書きながら神々の世界に深々と入り込んでしまつた安万侶は、その時から神々への聖なる責任を背負い込んでしまつた、と。古代とはそういう世界であつたはずである。⁸⁾

以下に検討する日本紀講は、このような注釈的知の世界である。しかし、それは必ずしも平安の日本紀講において初めて出現した言説空間ではない。それは最初から古代世界に存在したはずである。あらかじめ、そのことを確認しておきたい。

二 日本紀講と氏文の生成

『古事記』の自注が垣間見せてくれるのは神話テキストが生成する端緒の一つだ、とも言える。注釈的思考により名として神が分節される、あるいは変貌する。その小さな出来事は、やがて、その神が席を占めている系譜や物語に波及するだろう。波紋は次第に広がり、結局新たな神話テキストが生成するので

ある。

古代における神話テキストの生成は『古事記』一回きりの事件ではもちろんない。『日本書紀』とその様々な一書、風土記、現存のいくつかの氏文、『新撰姓氏録』およびその資料となつた氏々の『本系帳』（『日本後記』）、さらに、日本紀講の私記や五国史に名前だけ残された数々のテキストなど。神話テキストは繰り返し繰り返し生成したのだ。そして、その生成の母胎の一つとして、『古事記』に見たような神学的注釈の知があつたはずだ。おそらく、それは言説空間として常に存在し神話テキストを生み続けた、と考えられる。

特に、『新撰姓氏録』や氏文が生まれた九世紀から十世紀にかけての時代は、一方で、宮廷において日本紀講が行なわれた時代であつた。つまり、実体として注釈の場が存在した。しかも、日本紀講と氏文の生成との間の密接なつながりが、十世紀初頭には成立していた『先代旧事本紀』を例証として確認できるのである。後述するが、『先代旧事本紀』の文章には日本紀講の議論を回収する方向で書かれている部分があるのだ。日本紀講を母胎に氏文が生成するという観点はどうやら確かそうなのである。

この観点を、近年、正面から問題化したのが神野志隆光の論である。神野志の主張で本稿にとって重要な点は以下の二点である。

第一点。神野志は、日本紀講で交わされたようなタイプの言説を総体として「日本紀言説」と呼ぶ。日本紀言説は多元的な神話テキストを一元化してゆく、つまり『日本書紀』を再構築

してゆく方向へ運動するものだ。『古語拾遺』と『先代旧事本紀』は、日本紀言説の渦中から『日本書紀』の九世紀的作り直しとして生まれてきたものである。

第二点。そもそも、神話テキストと祭儀との支え合いの関係は歴史のダイナミズムの中で作られてゆくととらえるべきだ。両者はいついかなる場合も支え合っているわけではない。あくまで固有のテキストと固有の祭儀との間に固有の関係が成り立つのだ。日本紀言説の運動はそのような関係を作り出す。この運動は『日本書紀』と律令祭儀のずれを解消、つまり律令祭儀を神話テキストに回収する方向で進んだ。『古語拾遺』を経て『先代旧事本紀』に至ってそれは完成した。

第一点は、言うまでもなく、九世紀から十世紀にかけての氏文類の生成の場として我々はどこを見るべきなのか、はっきりと目処をつけたがゆえに重要である。第二点については、祭儀までを視野に含めた中で注釈およびテキストの生成を考えたい点が示唆的である。おそらく、古代における注釈の問題は単なる机上の思弁ととらえるべきではなく、より広い宗教的実践の諸相の中で考えるべきだ。そのことを神野志の指摘は予感させる。そこが重要である。

以下、この神野志の示唆に導かれつつ、日本紀講の私記に見える諸言説の、問題化すべき要点を順に、紙幅の許す限り検討してみる。

三 「古語」への希求

たとえば、弘仁私記・序はこう述べる。『日本書紀』第一、

二巻は、内容が「神代」に関わり、言葉に「古質」を多く含む。それゆゑ読み方を正しく伝承することは難しいので「倭音を以て詞語を弁じ、丹点を以て軽重を明」らかにしたもの（『私記』を書き残すのだ、と（新訂増補国史大系・日本書紀私記・甲本一―一二頁）。つまり、日本紀講の注釈作業の眼目の一つは「神代」の「古質」の言葉を書き記するといふ点にあった。

別の私記には、『日本書紀』は漢字を学び中国の諸学の書を勘案して撰ばれたもの、つまり、中国の史書と同じ水準にあるものだが、「其の中に殊なるは、神代の事、倭歌、古語等、是なり」（『日本書紀』卷一、神道大系九頁）ともある。おそらく開講に際しての博士の発言である。『日本書紀』は東アジアにおける世界レベルまで達した史書でありつつ、独自の価値を有する「神代」「倭歌」「古語」をも含んでいる、という評価だ。「神代」「倭歌」「古語」は最初から特権的地位を与えられている。それらについて知ることを期待して『日本書紀』が読まれている面がある、ということだ。これを別の観点から見ると、「神代」「倭歌」「古語」について明らかにすることは注釈者の義務でもあった、ということにもなる。ことが神に関わる以上、結局は神に対して責任を負うことになる。古代という世界においては、これは重い義務である。

ともあれ、これらの言説は日本紀講の注釈のあり方を自ずと方向付けていると考えられる。「神代」すなわち神々の時代を書物の中で顕現せしめるのは「古語」である。「倭歌」も「古語」に含めてよいだろう。「神代」は「古語」であり、「古語」

は「神代」である。したがって、『日本書紀』によって「神代」を知ろうとするなら、その中国語の字面の向こうに「古語」が透視されなければならない。これが日本紀講の注釈態度の基本となり、その方針は人代へも及ぶ。日本紀講における『日本書紀』の訓読は、音読してもよきような漢籍語まで無理やり和語化した訓読である。なぜそのようなことをするのか、その思想的根拠をこれらの言説から読み取るべきである。

これに関連して注意すべきは、『日本書紀』は「音訓の外」の読み方をするのだ、という言挙げが私記に見えることである。たとえば『日本書紀』の「日本」をどう読むか。音なら「にっぽん」、文字に即した訓なら「ひのもと」であるが、日本紀講では「やまと」と読まれていた。ある受講者が、音訓に依らない「やまと」ではなく、字面通りに「ひのもと」と訓じてはどうかと質問した。博士の答えは否。「やまと」と読むべきである。その根拠は「やまと」という言葉の由来にある。天地開闢の頃、土地は未だ乾いていなかった。そのため（神々は？）平地には住めず、山に住んで往来していた。そこで、山にとどまったので「山止やまと」、あるいは、山と山との往来によって湿った土地に足跡が多く残ったので「山跡やまと」、という由来でこの地は「やまと」と呼ばれるようになったのだ。このような由緒のある言葉だからこそ、たとえ「音訓の外」であっても、「日本」は「やまと」と読まれねばならないのだ。以上が博士の答えである（『日本書紀』卷一六、神道大系三九四頁）。つまり、「やまと」は天地開闢の最初から存在した古語中の古語なのである。『日本書紀』の「日本」はそのような、超「音訓」

的古語にこそ還元されねばならなかったのだ。

『日本書紀』を読む際の「調度」(参考書)として和文で書かれた『古事記』が用いられたのも、このような古語志向による(承平私記Ⅱ国史大系・丁本、一九〇頁)。当然、『古事記』を根拠に読みが決められる場合もあった。たとえば、国生み段一書第一の「畫滄海」の「畫」字は承和講書以前は「かきなす」と読まれていた。ところが、承和の時に「滋相公」(滋野貞主

若き日に弘仁講書に参加している)の意見を入れて、「古事記の意」に依り「長詞」を加えて「あをさうなはらをしほこをろこをろにかひなして」と読むことになったのだという。その理由は「既に鳴すの声有り。其の響きを標すべし」、つまり、すでに「畫」に「なす」を添えて読んでいたのだから、その鳴る響きも示そうとのことだった(釈日本紀・卷一六、神道大系四〇七頁)。「畫」一字が「しほこをろこをろにかひなして」と読まれるに至ったとは、「畫」という文字の向こうにもはや別のテキストの断片が生成した、ということである。承和講書の時の事件だ。

写本の傍訓や私記からうかがわれる『日本書紀』の訓読文は、養老の当初から一般の漢文訓読文と同水準のものとして自然に存在していたわけではないだろう。その中には、このような事件によって作られた読み方が含まれるはずだ。言わば超訓読語による超訓読文である。これらの超訓読文は神学的注釈の言説空間で創作されたテキストとして位置付けられるべきである。

右の「畫」の超訓読語「しほこをろこをろにかひなして」は

すでに単語ではない。しかし、藤井貞和が指摘したように、こ
ういった成句も「古語」の範疇に含まれていたと考えられる。
たとえば神武紀元年の記事では、天皇の称詞「畝傍の檀原に宮
柱底つ響の根に太しき立て高天原に搏風峻峙りて始馭天下之天
皇」が「古語」と呼ばれている。この『日本書紀』自体の「古
語」の用例が日本紀講の参加者に正確に理解されていたなら、
「しほこをろこをろにかひなして」も「古語」である。

もう一つ、ここで注意しなければならないのは、だからと言
って、では『古事記』の講書を宮廷行事として行なおうとい
うことにはならない、ということである。あくまで『日本書紀』
は正典として保持される。このことは『先代旧事本紀』の場合
にも当てはまる。『先代旧事本紀』は、承平講書の際に博士矢
田部公望によって、聖徳太子撰の由緒ある史書にして『日本書
紀』の粉本であると認定された(国史大系一八九一―一九〇頁)。
『日本書紀』以上の史書であると評価された、ということだろ
う。にもかかわらず、『先代旧事本紀』が『日本書紀』の位置
にとつて代ることはなかった。なぜだろう。あえて言えば、
『古事記』でも『先代旧事本紀』でも代りえない絶対的な何か
が『日本書紀』の字面の向こうに希求されていたのではない
か。すなわち、神代そのものを体現する、言わば純粹古語テキ
ストとも呼ぶべきものが。そして、それを新たな史書とし
て完成させることはついに誰にもできなかったのだ。

さて、このような古語への希求は古語を書き表す文字の問題
にも及ぶ。古語はもちろん「倭語」であるから、それを書き表
すには漢字よりも「仮名」の方がふさわしい。その「仮名」が

問題にされるのだ。「仮名」について日本紀講の言説空間では、応神天皇の時代に漢字が伝来した時から存在したものと考えられていた。つまり、「仮名」の起源は古い。そして、この信念が『日本書紀』の起源に及ぶのである。すなわち、そもそも『日本書紀』の前には「仮名の本」（仮名書きの史書）が存在し、それが漢文に書き改められて『日本書紀』が成立した、とされたのだ（以上、承平私記およびそこに引かれた元慶講書の説、国史大系一九一頁以下）。漢文の『日本書紀』の起源に古語＝仮名の原『日本書紀』の存在が幻視されていた。これは古語への過剰な希求が生み出した幻像とは言えまいか。

『釈日本紀』に次のような有名な一節がある（巻一六、神道大系四一四頁）。

・天狭田 アマノサナダ

文永三年七月廿八日戊午。天晴。今暁卯の刻、先師夢想の子細に依り、「名」の字を加点するなり。

文永三年は一二六六年。天窟戸段本文の「天狭田」は日本紀講の私記（国史大系・乙本）ではアマノサダと読まれていた。それを「夢想」の覚しにより「ナ」を加えてアマノサナダと読むことにした、というのである。「夢想」という神秘体験を招き寄せたのは、失われた神代の古語をなんとかも回復せんとする聖なる欲求であろう。その欲求の激しさが「夢想」を呼んだのだ。中世にはここまで行き着くのである。しかし、同じ欲求はすでに日本紀講の言説空間に充滿していたと考えるべきであらう。

四 「日本書紀」を逸脱する物語

『日本書紀』の文字面を古語に還元しようとする営みには、前節の「やまと」の例のように、古語の由来の探求と不可分の面があった。「やまと」の例は語としての由来の古さを証明するために語源譚が引かれるという特殊な場合であったが、もっと単純な動機、つまり古語理解の一環として語源譚が日本紀講の場で語られた例も私記の中に散見する。

たとえば、仁徳紀三〇年一月の歌謡に見える枕詞「つのはふ」の由来はこう説明される。孝靈天皇の時代のこと、牛が連なつて角で堤を壊そうとしたが堤の中の磐石が角に触れてこれを妨げた。そこで、「巖石」について言わんとする際にはこの語を冠するのだ、と（釈日本紀・巻二五、神道大系六四九頁）。もちろんこんな話は孝靈紀には書かれていない。なぜこの話が孝靈天皇に掛けて語られるのかも不明である。

この話は単なる座興として語られたのではないだろう。前節に見たように、「倭歌」は「神代」「古語」と並んで価値化されていた。その「倭歌」の言葉である「つのはふ」を明らかにするのは、注釈者に課せられた義務であると同時に彼自身の希求するところなのだ。そして、そのような、おそらくいくぶんかの聖性を帯びた動機につき動かされてこそ『日本書紀』を逸脱する物語は日本紀講の場に召喚されるのだ。そう考えるべきである。もし古代の誰かが新編『日本書紀』を作ったならば、この由来譚は重要な物語として新編孝靈紀に登録されただろう。ちよと、神武紀三一年に掛けて、「そらみつ」の由来譚

たるニギハヤヒ降臨神話が記されたように。

こうして物語を吸引する日本紀講の磁場は、『日本書紀』にない物語だけでなく、『日本書紀』の物語の異説をも引き寄せると、すでに別稿で論じたことのある例だが、たとえば、八岐大蛇退治段本文の「寸斬」を注して、私記には、師説。此の蛇は斬られて八段に為れり。即ち、段毎に雷に成り、惣て八つの雷に為りて、飛躍して昇天す。是、神異の甚しきなり。

とある（『日本書紀』巻七、神道大系一七四頁）。もちろん『日本書紀』にはない内容である。察するに、『日本書紀』にはスサノヲが大蛇を「寸斬」したとあるだけだが、実はことの詳細はこうだったのですよ、と語られたものであろう。つまり、それが『日本書紀』本文以上に「神代」を明らかにしてくれる物語であるからこそ博士は語ったのだ。そのような価値判断があって初めて異説は語られたと考えるべきである。おそらく、先に見た古語や語源への希求と一連なりの、神代を解明せんとの義務感と欲求が根底にあるはずである。

もし新編『日本書紀』が書かれたならば、このディテール描写を取り込まない手はないだろう。事実、『先代旧事本紀』巻四の大蛇退治の場面は、

素戔嗚尊、乃拔所帶十握劍、寸斬其蛇。此蛇為八段。即每段成雷。惣為八雷、飛躍昇天。是神異之甚矣。

となつていたのである。見逃さずしっかりと取り込んでいるのだ。もちろん、『先代旧事本紀』を聖徳太子の撰んだ最高の史書として仕上げるためなのである。

このように、日本紀講の言説空間は神学的注釈の知が作り出した、言わば物語の聖なるブラック・ホールであり、やがて再編される可能性を秘めつつ、様々な小物語が吸い寄せられ胎蔵されていたのである。引例は省略するが、私記には右以外にも『日本書紀』の異説がいくつか記されている。また、竟宴和歌に異説が詠まれた例も指摘されている。『日本書紀』はこうして日本紀講の言説空間で成長し続けていたのである。

ここでもう一つ確認すべきは、この、異説をブラック・ホールのように吸い込むというあり方は、そもそも『日本書紀』神代そのもののあり方に見合っている、ということである。言うまでもなく一書の数々を記載するというそのあり方とである。このことは、『日本書紀』神代の後に日本紀講的言説空間が出現したのではなく、『日本書紀』神代自体が日本紀講的言説空間を母胎として出現した、ということを手懸させる。先に『古事記』の自注に関連して述べたように、神学的注釈の言説空間はそもそも最初から存在したはずなのである。

五 神名解釈と神統譜の生成

古語の注釈には、最重要の古語たる神名の説明も含まれる。もちろん、神代紀本文の神世七代の神々の名は最重要課題である。『日本書紀』所引の私記と承平私記とを較べると、この神統譜の神々への理解が時代を追って深まってゆく様子が分かる。

すなわち、元慶講書の際には、神名の「由」を問われた博士は「国常立尊、豊斟淳尊、神戸之辺尊、大菩辺尊、伊奘諾、伊奘冉」については未詳だと答えている（『日本書紀』巻五、神道

大系一〇三頁⁽²⁾。ところが、承平講書の博士矢田部公望は「先師説」として国常立の名義を説いている(国史大系一九八頁)。公望にとつての先師とは延喜講書の博士藤原春海である。つまり、元慶の段階で不明だった国常立の名義は、二十数年後の延喜の時に新案を得、その説が三十年後の承平講書においても生きていたのだ。

この時、公望は神世七代の神々の名義を網羅的に説明している(国史大系一九八・二〇一頁)。まとめると次のようになる。

国常立⁽¹⁾「天下の始祖」が国を「子孫」に永久に伝えるの意。

国狭槌⁽²⁾天地開闢の後、「土地」がまだ狭かった時に生まれた神の意。

豊斟淳⁽³⁾「地形」が広くなり自ずからに「沼沢」ができた時に生まれた神の意。

泥土煮⁽⁴⁾開闢の後、土地がまだ乾いていなかった時に生まれた神の意。

沙土煮⁽⁵⁾土地が乾いた時に生まれた神の意。

面足⁽⁶⁾「人体」が備わり「顔面」が「分明」になった時の神の意。

惶根⁽⁷⁾「礼儀」が備わり「威光」が畏むべき状態になった時の神の意。

国常立については延喜の説、豊斟淳はおそらく公望の新案、残りは元慶以来の説であらう。大戸之道・大苦辺・伊契諾・伊契冉については説かれていない。元慶以来の未詳状態が続いていたということだろう。

ここで述べられている神名の名義が、『日本書紀』成立の当初からのものである保証はどこにもない。たとえば、クニノサツチを『日本書紀』の字面に即して解釈するなら、ツチは「土」ではなく「槌」でなければならぬ。もちろん、『日本書紀』の固有名表記には「豊秋津洲」「泉津平坂」の「津」のように訓仮名を用いた例もあるから、「槌」が訓仮名である可能性もある。しかし、もし『日本書紀』筆録者の解釈が「狭い土地」であったなら、なぜツチに「土」や「地」ではなく、中国語としては解読不可能な訓仮名をこのような巻頭の重要箇所わざわざ用いて「槌」と表記したのか、その理由が説明される必要がある。逆に言えば、国狭槌の名義は『日本書紀』の字面のままに解釈できる可能性も十分にある、ということである。

最も注意すべきは、国常立や豊斟淳のように一度名義未詳となった名前が再び説明されている点である。ここでなされたのは、「古事記」の神名注釈と同じ意味での、神の再創造だと考へるべきである。日本紀講が神を再生させるのだ。

未詳の大戸之道・大苦辺・伊契諾・伊契冉についても、やがては解明されるだろう。それが分かなければ「神代」は明らかにならないのだから、打ち捨てられたままであるはずはない。たとえば、現存弘仁私記では大苦辺には「大戸間辺」、伊契諾には「去来鳴」の字を当て、カタカナでそれぞれ「オホトマヘ」「イサナキ」と傍書されている(国史大系一五頁)。カタカナで傍訓する書式が平安初期のものとは考え難く、後世の書き変えだろうが、当てられた漢字は改変者の解釈を示しているはずである。神の再創造に終りはないのである。

さて、公望による神世七代（より正確には五代）の解釈は、明らかに、これらの神名連鎖が一つのコンテキストを成すと考えてのものである。つまり、神名の連なりがイメージの連なりとなつて、次第に地上世界ができあがつてゆく様子が提示されるのだと、そのようにこの系譜全体を一つのコンテキストとして理解しつつ個々の神名が解釈されているのである。

このようなコンテキスト理解は、おそらく元慶講書でも存在したものでらう。元慶段階で未詳とされた国常立・豊斟淳・大戸之道・大菩提・伊奘諾・伊奘冉は、地上世界の生成の具体的様相というコンテキストではにわかには解き難い。国常立と豊斟淳に与えられた新案もやや苦しい理屈である。つまり、元慶段階からこのコンテキスト理解は存在し、そこからは解けない神名だけが未詳とされたのだと考えると辻褄が合う。

別の観点から言えば、この事實は、神世七代の系譜を地上世界生成のイメージ連鎖と見なす解釈が『日本書紀』成立の当初からのものではなく、後から『日本書紀』に押し付けられたものである可能性を強く示唆する。系譜が全体として物語を形成するということは当初はなかった、あるいはあったとしても一度は分からなくなつた。そこへ新しいコンテキスト理解が加えられたからこそ、そのようなコンテキストからは浮いてしまう神名が未詳として残つた。それが元慶段階の状態だ、ということである。おそらく、神世七代のコンテキスト理解は日本紀講の言説空間で作られたのだ。

つまり、個々の神の名の探求が、その神の名を包み込む、より高次な全体性の発明へと展開したのである。新たな全体性が

創出されたのだ。そのような事件が元慶か、その以前にあったのではないか。

こうした系譜の再解釈の先には何があるか。系譜の作り変え、ないしは差し替えてある。弘仁私記・序には奇妙な記述がある。天地開闢から講書のあつた弘仁期までを概括して、

天常立命より惶根命に至るは八千億歳。是、古記と雖も、尚、緊切せず。伊諾命より彦激尊に至るは、史官不備にして歳次を記すこと無し。但し、神倭天皇庚申の年より冷然

聖王弘仁十年に至るは、一千五百五十七歳…。

とするのだ（国史大系二一―一三頁）。世界が「天常立命」から始まっている。「日本書紀」本文の国常立尊ではないのだ。なぜこんな異説が『日本書紀』の講義ノートの序に堂々と書き付けられたのだらう。早くこの問題に着目した田中卓は「俗説に従つて不用意に」記したものと看做す⁽⁴⁾が、そのような偶然ではなからう。三巻の立派な私記の序で、全歴史を総括するという重要な箇所だ。何らかの価値判断によつて選ばれた記述のほゞである。それはどのような判断か。

原文の「八千億歳」の下には次のような自注がある。「日本一書に此の句有り。但し、史官無く疑ひに渉る。」「日本一書」は未詳だが文献名だらう。そこから取つてきたのだ。この注は「天常立命…八千億歳」全体に及ぶ注で、つまり、「天常立命」から世界が始まる系譜が「日本一書」にあった、ということらしい。「史官」のいない時代のことだから疑わしいとは断るものの、『日本書紀』本文の説よりこちらがよいと考えたから記しているのである。何がよいのだらう。

まず、考えられることは、この異説は「八千億歳」という時間の記述を含むことである。「史伝の例」としては年次の記載がある方がよいという価値観は承平私記にも見える（国史大系一八九頁）。この序でも、天常立命から惶根命までは古記録なのに途切れることなく年数が数えられているが、伊諾命から彦激尊までは史官の不備で残念ながらそれがかきりしない、というニュアンスである。「八千億歳」という数字があることは「史伝」としての価値を増すポイントだったのである。

ただし、これは系譜自体の価値とは直接関係ない。いくら年数付きとは言え、『日本書紀』本文とは異なる神の名を世界の初めにもつてくるには名前自体の妥当性が必要である。以下は想像だが、要するにこういうことではないか。『日本書紀』本文によれば、天地の生成は天がまず成り、次に地が成るという順であった。もし、神世七代の神名連鎖が世界生成の様を表しているのなら、天がまず成ったことを示す神名から始まるべきだ。そのような判断から選ばれたのが、この異説だったのでないか……。

早く粕谷興紀は次のような重要な指摘をしている。弘仁私記の語彙の掲出順は『日本書紀』の記載順ではなく系譜順であり、このことは、弘仁講書が『新撰姓氏録』の編纂と連動しつつ、正統な系譜を『日本書紀』によって確かめるといふ目的をもって行なわれたことを示す。また、この私記には各天皇毎に末尾にまとめて『日本書紀』にない語彙が記載されているが、それは「帝王紀文」のような『日本書紀』以外の文献の語彙である。このことは、弘仁講書ではそういった文献をも参照しつ

つ姓氏の正統を確認する作業が行なわれていたことを示す。「日本紀漏」と注記されるような氏族も『新撰姓氏録』に記載された、そのような時代の空気と弘仁講書は密接につながっていたのだ。²³⁾

要するに、弘仁講書は系譜について様々な異説が競合し、かつ、より正統なものを選ぼうと志向する言説空間だったらしいのである。そのような言説空間から生まれた私記の序に天常立から始まる神統譜を書き付けることは不自然ではなかったのだ。

もしこの序を書いた人物が新編『日本書紀』を作ったならば、その神世七代は天常立から始まったことだろう。系譜は時間軸となりさらに高次の全体性へと向かおう。²⁴⁾ 新たな神話テキストの生成である。

注(1) 小松英雄『国語史学基礎論』（一九七三年一月、笠間書院）。なお、表記の技は誤読をいかに防止するかという動

機によって文献ごとに生成する、とは古代から中世に渡る種々の文献を対象として小松が実証してきた命題である。この説にはそのような表記史への洞察の裏付けがある。

(2) 小松前掲書二二〇―二二二頁。

(3) 東京方言で樹木の「杉」と人名の「杉（良太郎）」のアクセントが異なるのに等しい。

(4) 小松前掲書二九五―二九六頁。

(5) 小松前掲書三一四―三二五頁。

(6) 山口佳紀『古事記の表記と訓読』（一九九五年九月、有

精堂) 八〇―八三頁。なお、本書の第二章は、古事記の訓注・声注について網羅的に考証して、小松の発見が原則的に正しいことを論証している。

(7) そもそも神の名についていかなる知を獲得するかは、神と対峙し神を祭る者の問題である。神の名の問題については、森朝男「な」(古代語誌刊行会編『古代語を読む』、一九八八年一月、おうふう)を参照。

(8) 神の名を注釈することはもはや宗教実践の世界に入ることである。なお、宗教実践者、および、宗教実践者と神話テキストとの関係については、拙稿「アマテラス神話の胚胎―方法としての宗教実践者―」(斎藤英喜編『アマテラスの変身譜』、一九九六年一〇月、森話社)で論じた。参看を乞う。

(9) 日本書紀本文の神統譜と注記された一書の数々の書かれ方、万葉集の用字、風土記等の地名・枕詞の語源神話なども、より古代的に読むためには、このような観点からの見直しが必要であろう。伝承の知とは別次元の、より創造的な聖なる知の働きが背後にあるはずだからである。

(10) 神話テキストを古代神話として一括りにせず、テキスト毎にその意義を考えるという方法を明確に打ち出したのは神野志隆光である。同編『論集『日本書紀』「神代」』(一九九三年二月、和泉書院)等を参照。

(11) 拙稿「偽書づくりのわざ―先代旧事本紀の方法と日本紀講―」(『日本文学』一九九四年一月号)、および、「日本紀講と先代旧事本紀」(『日本文学』一九九七年一月号)を参照されたい。

(12) 神野志隆光「古代天皇神話の完成」(『国語と国文学』一

九九六年一月号)、および、「平安期の日本書紀」(上代文学会大会口頭発表、一九九七年五月)を参照。

(13) 歴代の日本紀講は以下の通りである。

① 養老講書 *私記等平安期の資料に名が伝わるのみ。

② 弘仁講書 弘仁3(八一二)年6月2日開講。
*終了時期は不明。

③ 承和講書 承和10(八四三)年6月1日開講。
承和11(八四四)年6月丁卯終了。

④ 元慶講書 元慶2(八七八)年2月25日開講。
元慶5(八八一)年6月29日終了。翌年8月29日竟宴。

⑤ 延喜講書 延喜4(九〇四)年8月22日開講。
延喜6(九〇六)年10月22日終了。閏12月17日竟宴。

⑥ 承平講書 承平6(九三六)年12月8日開講。
天慶6(九四三)年9月終了。12月24日竟宴。

⑦ 康保講書 康保2(九六五)年8月13日開講。
*終了時期は不明。

本稿では紙幅の関係で、日本紀講および私記に関する概略説明や考証的議論は必要最低限にとどめる。日本紀講と私記の全体像・考証・評価等については、太田晶二郎「上に於ける日本書紀講究」(史学会編『本邦史学論叢』、一九三九年五月、富山房、再取「太田晶二郎著作集」吉川弘文館)が最も有益であるので、そちらを参照されたい。

(14) この序については、九世紀初頭の文献と認めるか否かで

- 議論がある。築島裕『平安時代の漢文訓読語につきての研究』第二章第二節（一九六三年三月、東京大学出版会）は、「丹点を以て」声点を加える方式はこの時期には異例であることを根拠に偽書説。これに對して、前掲の太田晶二郎「上代に於ける日本書紀講究」、田中卓「弘仁私記の研究——主として序文をめぐる諸問題——」（同著『古典籍と史料』、一九九三年八月、国書刊行会）、粕谷興紀「日本書紀私記甲本の研究」（『芸林』一九卷二号、一九六八年四月）は、丹点云々の問題を認めつつも、仮名遣いや内容から弘仁講書と密接な関わりをもつ文献と見てかまわないとする。本稿では後者に從つておく。なお、この序は自注の部分も含めて承平講書の私記に引用されている（国史大系一九九頁）。つまり、十世紀初めには日本紀講の言説空間の一部を成していたテキストである。
- (15) 粕谷興紀『日本書紀』という書名の由来（『皇学館論叢』一六卷二、三号、一九八三年四、六月）、および、小野田光雄（神道大系『釈日本紀』「解題」（一九八六年一月、神道大系編纂会）は、この記事を承平講書の私記とする。ただし、根拠は示されていない。
- (16) 承和講書で、「知古事者」（『続日本後紀』）菅野高年が博士に任じられたのも、このことと関わるか。
- (17) 前掲の築島裕『平安時代の漢文訓読語につきての研究』第二章第二節を参照。築島は『日本書紀』は奈良時代には訓読されなかつた可能性も示唆している。
- (18) 藤井貞和『物語文学成立史』第三章第二節（一九八七年一月、東京大学出版会）。
- (19) この点は神野志隆光が強調している（前掲「古代天皇神話の完成」）。
- (20) 前掲拙稿「日本紀講と先代旧事本紀」。
- (21) 両者の関係は、私記の文章を『先代旧事本紀』が直接引用したものと考えられる。それが、『先代旧事本紀』十卷の存在が確認される承平講書の段階までになされたのか、もっと新しいのか（後世の改編か）、という問題は残る。
- (22) すでに神野志隆光が問題化している（前掲「平安期の日本書紀」）。
- (23) 西宮一民「日本上代の文章と表記」第二章第二節（一九七〇年二月、風間書房）、および、徳盛誠「『日本紀竟亮和歌』におけるニギハヤヒ」（『国語と国文学』一九九五年一月号）を参照。
- (24) 「神戸之辺尊」は「大戸之道尊」の誤とみてよいだろう。この部分は「公望私記曰」として引かれているが、「公望」（承平講書の博士矢田部公望のこと）の部分は斜線で抹消されている。この形で『釈日本紀』に引かれた私記は概ね公望の父（？）矢田部名実の残した元慶私記だと推定する太田晶二郎（前掲）の説に從つておく。後述の承平私記との照合でも、この記事を元慶私記と考えたと辻褄が合う。
- また、国狭槌・泥土煮・沙土煮・面足・惶根については、右と同じ書式で『釈日本紀』に引かれた私記に義説が見える（巻五、神道大系一〇三一—一〇四頁）。おそらくこれらも元慶私記で、この五神については元慶段階から名義説が存在したと考えるとすべてが整合する（後述）。
- (25) 原文には「常立之義者、天下始祖将伝子孫万代无窮歟」とあり、やや文意が取りにくい。私案として本文のように

解しておく。

- (26) 国狭槌・泥土煮・沙土煮・面足・惶根についての公望の説明は、注(24)で述べた(推定)元慶私記に見える説と同趣である。

- (27) 前掲「弘仁私記の研究——主として序文をめぐる諸問題——」二九六頁。

- (28) 前掲「日本書紀私記甲本の研究」。

- (29) 古橋信孝「古代天皇制の構造」第四節(同著『古代歌謡論』、一九八二年一月、冬樹社)を参照。

- (30) 本稿は古代文学会一九九七年八月例会(夏期セミナー)における口頭発表の前半部分を論文化したものである。当日会員諸氏には長時間の発表につきあっていただき、かつ有益な批判を頂戴した。感謝申し上げます。また、成稿に際しては編集委員諸氏からも適切な意見を賜った。合わせて感謝申し上げます。

なお、口頭発表の後半部分はいわゆる「史官」に関する諸問題であった。おそらく、そこまで視野に入れないと日本紀講における注釈行為と宗教実践との関係は十全にはとらえられない。別稿を期したい。