

「見る者」たちの集い

——日本紀講の注釈と編纂——

中尾 瑞樹

一 はじめに

『日本書紀』は、養老四年（七二〇）に成立した当初から、翌五年に行われた本書の講義いわゆる日本紀講による訓読の作業をあらかじめ予定して正格の漢文体によって書かれたとも言われる。このことは『日本書紀』の編纂という事業が単に漢文体白文での記述という段階で完結するものではなく、講書という訓読、注釈、講義といったもう一段別の作業を合わせて初めて完成へと向かうものであるという認識が当時の官廷にその編纂事業の当初から存在したからではないか。

そして、その日本紀講自体は結局、養老度のそれによっても終結せず、平安期にまたがって弘仁度（弘仁三年（八一二）開講）、承和度（承和十年（八四三）開講）、元慶度（元慶二年（八七八）開講）、延喜度（延喜四年（九〇四）開講）、承平度（承平六年（九三六）開講）、康保度（康保二年（九六五）開講）と都合七度に渡って続いた。

そして最近の研究では、この平安期前期に渡って続いていった日本紀講を母胎とする言説空間が肥大化しつつ、様々な方面

（氏文、物語、歌論など）に影響していった状況が問題化されつつある。

そしてもちろんこの日本紀言説空間の肥大化、拡大化によって、日本紀がその原典の記述を超えて、様々な変奏を起こしていくこの現象は、「中世日本紀」と呼ばれる中世になって多量に産出される異様な姿に変貌した「日本紀（記）」なるもの世界に連なる。

しかしながら、その「変奏」や「肥大化」のそもそもの母胎である日本紀講のなかでは、何が起こっていて、何がそうした「変奏」や「肥大化」を可能にするのであるか。いわば（「宇宙論」的比喩で言えば）ビッグ・バンのときの原始宇宙のなかで起こっていること、それ自体についてはまだまだ分からないことが多いと言える。そこで本稿は如上の点について一定の解明を目指そうと考える。

また日本紀講は主として大学寮という学問の官衙の特に明経道、紀伝道という漢籍の知識に熟達した博士、諸官人、学生たちによって運営された（特に元慶度以降は彼らの日本紀講への全面的な関与が明確となる）。それは『日本書紀』が正格の漢

文体によって書かれ、漢籍の語彙を多用していることに對して、彼らの漢籍についての知識が有用とされたことにもよるだろう。實際、日本紀講の講義録である『日本書紀私記』（後述）には、漢籍の引用による説明が多数見られる。しかし、後に見るように、彼らは、どうも単に漢籍上の知識という彼らの専門領域を越境して異域の「知」にまで到達していったようである。そうした状況を以下本論によって追跡していこう。

二 養老講書の「音」とヴィジョン、

または「古」「今」の往還

『日本書紀』は正格の漢文体で書かれている。ということは、これをいかに日本語（和語）で読み下すかということが、その成立の始発から問題となるということであり、現にその成立（養老四年）の翌年養老五年（七二二）には『日本書紀』の訓読を主体とした講義が行われた。問題の発端はこの最初の講書から始まるはずだ。

このときの講書については、『釈日本紀』「開題」の項所引の「康保二年（九六五）外記勘申」の「日本紀講例」中に「養老五年」と見え、国史大系本『日本書紀私記』甲本や『釈日本紀』所引「公望私記」に断片的にそのときの講義録Ⅱ「私記」が残っている。

国史大系本『日本書紀私記』甲本は弘仁三年（八二二）に開講された弘仁の日本紀講の私記であるとされるが、この書の傍注や割注で養老度のもものが引かれている。

例えば、『日本書紀』の「帝王之」という字句については

「養老之伎美乃」、「石姫」という字句については「養老云以波能比女」などという傍注がある。また傍訓等に「養老」あるいは「養老説」と付記するものについては『日本書紀私記』甲本以外にも『釈日本紀』の項に「遇可美少男養老説云アアヒヌルコト」蝦夷 養老説 衣比須「努力努力養老弘仁等私記此云豆刀米」、また古写本の傍訓に「度子 ワタリモリ 養老」（前田本仁徳紀即位前紀）「底下 ソコツシタル 養老説」（卜部兼夏本神代紀下）「沈毅 オ己タシ 養老説」（卜部兼右本綏靖紀）「姥津 波々津一云意知津 養老日本私記」（卜部兼右本開化紀六年）「厚鹿文彦鹿文 阿都加夜佐加夜 養老」（卜部兼右本景行紀十二年）「楯矛 多々奈弥 養老」（卜部兼右本成務紀五年）「日縦 比乃多都志 養老」（卜部兼右本成務紀五年）「日横 比乃与己之 養老」（卜部兼右本成務紀五年）これらによれば養老の講書は基本的には『日本書紀』の訓読を中心になされたものとの理解が引き出されよう。しかしながら次のような引用例もある。『日本書紀』
 顯宗紀「殊（起）儻」の語句については、

a 起儻。(中略) 養老に云く。東舞、多舞豆舞也。舞ふ状は乍いは居、乍いは起ちて舞ふ也。」

（国史大系本『日本書紀私記』甲本、顯宗天皇）とあって、「多舞豆舞」という訓読についての説明とともにそれが今の「東舞」のようなものであり、「乍いは居、乍いは起ちて舞ふ也」という「舞ふ状」、すなわち舞い方についての説明までがほどこされている。これは「多舞豆舞」という訓に付随する聴覚映像のレクチャーがなされているということであ

り、養老講書の場においては、「訓」とヴィジュアライゼーションに目に見えるようにすることが不可分なものとして、同時に提示されているということであろう。

このことは「弘仁私記」の序が「其れ第一、第二両巻の義、神代の語に縁り、古質多し。(世質に民淳して言詞今に異なる。授受の人、動じて訛謬の易し〔訛、化也〕。故に倭音を以て詞語を辨じ、丹點を以て軽重を明らかにす。」と述べていることを介在させて考えると分かりやすい。「倭音を以て詞語を辨じ」とは字句の和訓を明らかにすること、「丹點を以て軽重を明らかにす」とは寛平延喜の頃の書写と思しき岩崎本の朱點を参照すれば、いわゆる「ヲコト点」のことで、「ヲ」「トキ」「ト」「ハ」「ス」「テ」「コト」「ニ」「カ」「ノ」「タル」「トイフ」「リ」「ル」「ナル」「ム」「ヌ」「ヨ」「セリ」「モ」「ヨリ」などの送り仮名を表す朱點による符号のことであろう。日本紀講の場においては「授受の人」すなわち教授をする人(博士)と受講者がそれぞれに白文の日本紀テキストに傍訓やヲコト点を付し訓読文を作成することで音声化していった。そうした音声化が、「第一第二両巻」すなわち『日本書紀』神代巻においては、特に「古質」の語が多く、「言詞今に異なる」ため「訛謬」が生じてしまうという「古」と「今」のギャップの認識を前提としたものであることが注目される。

ただひたすらに「古質」の語を追求するのでもない(そんなものが無前提に有り得べくもないが)、「今」という時点に立つ「授受の人」を起点として、いかに「古質」を「今」という時点から捉えうるか、言い換えれば「今」に有る「授受の人」を

前提として、そこからいかにして「古」と「今」のギャップを飛び越え得るかという問題を枠をセッティングしたものが、右記の「弘仁私記」序の構文であると言い得よう。

いかにしてギャップを飛び越え得るか。その方法とされたのが「倭音を以て詞語を辨じ、丹點を以て軽重を明らかにす」という日本紀テキストの音声化である。

日本紀講の儀式次第について記した『西宮記』巻十一「読日本紀事」には、

イ 次に講ずるに当たりて尚復一人進みて其の座に着す。次に博士、尚復、書を披く。大臣以下皆披く。次に尚復、文を唱す。(一声音、其の体、之を高長にす。)

とあって、傍線部には、書紀が講じられるにあたって、博士の助手役である尚復による記文の音声化が先ず第一になされ、儀式の現場において、そのことの重視されたことが窺える。しかもその音声化は「一声音、其の体、之を高長にす」と、すなわち一節ずつ、高く長く伸ばさなければならぬという特殊な発声法を要求された。日本紀講の現場がいかにテキストの音声化という問題にこだわっているかがこれによっても分かるであろう。

しかしその音声化は「今」に立つ「授受の人」を大前提とする以上、いかな「古質」の語であっても「今」の時点における「授受の人」に理解されるものでなければならぬ。わけのわからない「音声」だけが飛び交うのであってはならない。そのあたりのニュアンスが、「詞語を辨じ」の「辨じ」や「軽重を明らかにす」の「明らかにす」という表現に託されているので

あろう。

その点に呼応するように『西宮記』の儀式次第においても前掲イの直後に、

口 次に博士、講読し了ぬ。

と続く。実際の儀式の現場においても即座に博士がその「音声」を「講読」し、意味のある理解可能なものに変換するのである。

「古質」の語の音声が「今」の「授受の人」において理解されるとは、その音声が「授受の人」の脳裏にウィジュアライズされることであると考えてもよい。つまりそれは「古」と「今」のギャップを超えて、「古」が「今」という時空にある種のウィジュアライゼーションを経て現前化されてくるということである。

先に掲げた『日本書紀私記』甲本、顕宗紀「起（殊）儼」についての養老説は、『釈日本紀』所引の「養老私記」では、

b 殊儼 養老私記に曰く。舞ふ状は。乍いは立ち乍いは居て舞ふ。今の東舞是也。

（『釈日本紀』巻十二、述義八、顕宗）
としており、「舞ふ状」とともに「今の東舞是也」とあって「今」が強調されたものとなっている。「今」における「東舞」をイメージすることによって、「授受の人」には「殊儼（起儼）」という「古質」の語のウィジュアライゼーションが可能となり、「古」が現前化されてくる。

またaとbを比較してみると、bには「多舞豆舞」という「訓」に関する情報が抜けており、あとの情報は順不同で、ほ

ぼ同様である。これには『釈日本紀』が「述義」という語義に關する項目を立て、そこにbを引用したために「訓」に關する部位を省略したとも、あるいは、bの「養老私記」を記した者が博士の講読した「訓」の部分を私意によって省略したとも考えられるが、おそらく前者であろう。『釈日本紀』編者卜部兼方が「述義」の項に「私記」を引用するに際して、訓釈の部分を省略している例は「巻十五、述義十一、持統」の「孤獨」の項に指摘出来る。すなわち同書で「巻二十二、秘訓七、持統」の部「孤獨」の項に引用する「元慶私記」では「孤獨」〔私記曰。愚案。礼王制云。少而無レ父者謂ニ之孤一。老而無レ子者謂ニ之獨ニ云々。以レ此案レ之。可レ讀ニ美奈之古比トリ比ト一歟。〕とあるものを、「巻十五、述義十一、持統」〔孤獨〕の項では「孤獨」〔私記曰。愚案。礼王制云。少而無レ父者謂ニ之孤一。老而無レ子者謂ニ之獨ニ云々。〕としていて「秘訓」の部に引用していた「私記」には記していた傍線部の訓釈部分を「述義」部ではカットしてしまっている。また「巻十五、述義十一、天武下」の「鶯子鳥」〔私記曰。愚案。十九卷為ニ鶯子鳥一。今此改レ鶯為レ子。可ニ考求一。〕という「元慶私記」を引用する部分は、卜部兼右本『日本書紀』傍注所引の「元慶私記」を比較するに、「愚案。十九卷為ニ鶯子鳥一讀ニ阿止利一。今此改レ鶯為レ子。可レ考レ之」とあり、明らかに傍線部の訓釈の部分を『釈日本紀』が省略した跡が読み取れる。以上、釈紀述義部には訓釈部を省略するという傾向が指摘出来るのである。

したがってa、bの比較も加えて、もともと博士の講読は

aのように「多舞豆舞」という語の音声化をはらんでおり、それと同時に「舞ふ状」や「東舞」というウイジュアライゼーションをミックスしたものであったらしいことが分かるのである。

養老の講書において語の音声化と視覚化は同時かつ不可分なものとして要求されたのではないか。

三 養老講書の注釈と編纂の現場へ

そのように見てみると、一般的に「訓読」のイメージだけが強調される養老講書のなかにあつて次のような例がとらえかえされてくる。

c 絁履。(養老私記に曰く。朝廷の御衣、御履は破辟せずてへり。)

d 殉。(養老私記に曰く。徒死なり。)

e 陽神。陰神。(私記に曰く。問ふ。陰陽の訓読何を以て正説と為すべき哉。答ふ。師説、陰陽を讀みて雌雄と為す。

(中略)又公望私記に云く。案ずるに養老等の説、師説の如きなり。)

cの「絁履」について『日本書紀』仁徳紀の原文では、百姓の苦をやわらげるために三年間の課役を停止することを決定した仁徳の宮廷において「黼衣絁履、弊れ尽きずは更に為らず」(『日本書紀』仁徳天皇四年三月二十一日条)とあるのだが、こ

れは宮廷で使用するところの衣や靴が破れてぼろぼろになるまでは新調したりはしないというふうに読めるところであろう。しかしcではそもそも朝廷の衣や靴というものは破損したりはしないものだという「超訳」とでも言うべき解釈が提示される。これは単純な誤読の範囲ではないであろう。仁徳紀の後文を讀めば実際に破れてぼろぼろになる宮廷の描写(「宮殿朽ち壞れて、府庫已に空し。」「日本書紀」仁徳天皇七年九月条)が登場するのであるから文脈を捉えるならば、cのような解釈は出てくるはずがない。しかしそれでもなお養老講書ではcのような言説によって朝廷の衣や靴は破損しないものとされた。これは「仁徳朝」という「古」に対する過剰な想像力と言ってもいいかも知れない。しかしその想像力によって導き出してきた解釈を「今」の受講者達に向けて提示するとき、物語は我々の想像を超えたところにあると言っているのではないだろうか。例えば仁徳の宮廷が三年のあいだ課役をやめても持ちこたえられたのは、朝廷の物品がそもそも破損しないからだというように、物語の全体が方向づけられたことは十分に考えられる。cのようなウイジョンの提示がそのような物語の再規定を行っていくのである。

次にdであるが、前掲a、bを参照して考えれば、dの「殉」という語についても最初、博士の講説では「訓」が示されたであろう。その上で「徒死」という語が重ねられる。「徒死」とは漢籍に使われる「むだ死に」という意味の漢語である。この「徒死」という語が「訓」の講説に重ねられることによって「むだ死に」というイメージが重ねられる。「訓」に

よる音声化だけによっては、分からなかった部分が「徒死」という語の提示によって語のヴィジュアルイズを可能にするのである。おそらく「徒死」という漢籍の語彙については博士や受講者のあいだでは、共通理解が認識されていたのであろう。漢籍の語彙によって理解が深まるという問題は、漢籍に通じていた大学寮の官人によって運営された平安期の講書の問題に通底し、かつ先取りするものである。

さてdの「殉」とは「持統天皇称制前紀」朱鳥元年十月三日条に、朝廷側によって謀反人とされた大津皇子が捕らえられ死刑に処せられる場面に登場する語である。同条は以下。

庚午に、皇子大津を詔語田の舎に賜死む。時に年二十四なり。妃皇女山辺、髪を披して徒跣にして、奔り赴きて殉ぬ。見る者皆歎歎く。

〔日本書紀〕持統天皇称制前紀、朱鳥元年十月三日条
現代人ならば、この場面、大津皇子の死に悲劇性を感じ取り、傍線部における山辺皇女の「大津に追隨しての殉死にもその悲劇性を重ねるところであらう。実際に『懐風藻』の「五言。臨終。一絶。金鳥西舎に臨らひ、鼓聲短命を催す。泉路寶主無し、此の夕家を離りて向かふ。」や『万葉集』巻四、四一九番歌の「大津皇子、死を被りし時に、磐余の池の堤にして涙を流して作らず歌一首。」

百伝ふ磐余の池に鳴く鴨を今日のみ見てや雲隠りなむ。

右、藤原の宮の朱鳥の元年の冬の十月。」などの大津の辞世の詩歌の採録は大津の死に物語的悲劇性を読み取ってのものと考えられなくもない。また波線部「見る者皆歎歎く」は場面の

そうした「悲劇性」という「読み取り」を正当化しなくもない。しかし養老講書における山辺皇女の殉死すなわち「殉」という語に対する評価は「徒死」すなわち「むだ死に」ということであつた。これは悲劇性を微塵も感じさせない解釈であり、この「徒死」というヴィジョンの提示によって、結局はそうした悲劇性を否定し、この記事の全体をアンチ悲劇の物語として構成するものだらう。博士による「殉」という語の「徒死」という注釈Ⅱヴィジョンによる再現化によって、物語全体の方向性までが規定され編成されていくさまをここに見ることが出来る。

さてeであるが、ここでは「養老説」が「公望私記」に「師説の如きなり」と間接的に言及されるのみであるので「養老説」の正確な表現については、はかりかねる部分もあるが、ここではとりあえず「養老説」Ⅱ「師説」(傍線部)として考えるとすると、このときの「養老説」では「陽神」「陰神」すなわちイザナキ、イザナミについて、これらの「訓」が「雌雄」であること、すなわち「陽神」Ⅱ「雄神」(「オカミ」と訓むということか)「陰神」Ⅱ「雌神」(同じく「メカミ」か)と読むべきことが示されていたらしい。しかしながら、ここでは「オカミ」「メカミ」という音声化と同時に、「陽神」「陰神」が「雌雄」という、つまりつがいの雌雄神であるといういささか動物的なものになぞらえながらのヴィジョンが提示されていることにこそ注目したい。

「陰陽」という難解でイメージしづらい抽象概念を「雌雄」という具体的なものに置き換えることによって、いわば翻訳

し、それによってヴィジュアル化し現前化を可能にしていくなのである。

すでに指摘があるように『日本書紀』の冒頭から国生み、神生みの段にかけては、陰陽の二元論が全面的に展開され、一つの貫徹したモチーフをなしている。『日本書紀』ではこれらの段において伊弉諾尊、伊弉冉尊という固有神名でよりも、両神は「陽神」「陰神」という呼称で多く呼ばれ国生み、神生みではこの「陰」「陽」の交合による「陰陽の理」（神代上、第五段第二の一書）を表現しようとする。

この書紀冒頭における「陰陽論」の全面的展開は『易経』繫辞上傳に「陰陽測られざるこれを神と謂う」（陰となり陽となる変化の子測し得ないはたらき、これが神すなわち易の神秘性とよばれるのである）、岩波文庫本『易経』下とあるように、「陰陽」概念そのものはらむ不可測性、神秘性によって当時の受講者にとっても容易に理解し難いものと考えられたものか、書紀にはたった一箇所しか使用されないが（神代上、第四段本文）、博士によって、最も妥当な翻訳語として判断された「雌雄」という概念によって、書紀冒頭が再規定され、同時にヴィジュアルライズされたと言つてよいであろう。

このように養老講書では、博士および受講者（「授受の人」）が『日本書紀』という文字化されたばかりのテキストに覆蔵された深淵なる「古」と向き合いつつ、それをいかにこの「今」の講書の場に召喚し現前化するかという「古」と「今」との往還の作業を行っていたとすべきである。

その往還の作業のなかで『日本書紀』という文字化されたば

かりの白文のテキストは再規定され再編成されていた。いわばそこではテキストの注釈と編纂（再編成）が同時に有り得たと言ふべきである。

四 延喜講書の現場へ

「古」と「今」との往還の作業、「今」への再現前化、そうしたことが平安期前期（九、十世紀）の講書にも引き継がれた課題であったことは、前掲「弘仁私記」の序によって予想できるが、ここでは平安期に入ってから講書において、その課題が実際どうなっていたのかを具体的に確認してみよう。

そうした視点から『釈日本紀』に引かれる『日本書紀私記』を見直してみると、「今」の時点からの翻訳作業というべき「今」を強調する用例の多いことに気付かされる。煩瑣になるのでここではその一部を掲出するに留めよう。

① 羽籥。（私記に曰く。問ふ。是何物なる哉。答ふ。今の代に鍛師用ふる所の吹皮でへる也。既に金銅を採り、以て日子を作る。故に吹皮を用ふるのみ。これを羽と謂ふは、其の風を扇ぐこと鳥の羽翼に相似るを以ての故也。）

（『釈日本紀』巻七、述義三、神代上）

② 舉體不平。（私記に曰く。問ふ。若し糞上に坐さば、是其の身汚穢たるべし。何の故に舉體して病の因たる哉。答ふ。凡そ人を誑はんと欲し時、必ず糞を其の坐に送ること有り。若し其の糞に染まらば、必ず憂病有り。故に日の神、糞に染まる。即ち病苦有り。是古の遺法也。今の代の人を誑はんと欲ば、亦放矢すること有るは、此に倣ふ

のみ。』〔「新日本紀」 卷七、述義三、神代上〕

③ 挿レ籤。〔私記に曰く。問ふ。是何物なる哉。答ふ。是其の籤を以て田の中に刺し立て、咒詛の詞を為す。之を籤挿と謂ふ。若し強ちに其の田を耕す者有らば、身遂に滅亡す。素戔鳴尊自ら此の事を知る。故に亦之を為す。今の世に若し彼此相争ふの田有らば、亦籤を立つ。是其の意也。』

〔「新日本紀」 卷七、述義三、神代上〕

④ 韓鋤之劔。〔私記に曰く。問ふ。韓鋤の意如何。答ふ。其の形鋤に似る。故に之を鋤と名づく。今の世の須岐也。』

〔「新日本紀」 卷七、述義三、神代上〕

⑤ 眞床追衾。〔私記に曰く。此衾の名。其の義如何。答ふ。衾は、床に臥するの時之を覆ふ物也。眞は褒美の辞也。故に眞床追衾と謂ふ。一書の文、追の字を覆に作る也。訓読相通ずるの故、並用す。今の世に太神宮以下諸社の神衾、御衾を覆ひ奉る。是其の縁のみ。』

〔「新日本紀」 卷八、述義四、神代下〕

⑥ 天津神籬。〔私記に曰く。問ふ。何物なる哉。答ふ。今の神祠を謂ふ歟。又問ふ。此比母呂支と謂ふ。其の義如何。答ふ。未だ詳らかならず。』

〔「新日本紀」 卷八、述義四、神代下〕

⑦ 八重席薦。〔私記に曰く。問ふ。此何物なる哉。答ふ。今の新嘗祭、神今食の神座の八重畳、之を模するてへる也。』

〔「新日本紀」 卷八、述義四、神代下〕

⑧ 後手。〔私記に曰く。問ふ。後手に意有る哉。答ふ。師説。今の世に物を厭ひし時、必ず後手を以てする也。』

〔「新日本紀」 卷八、述義四、神代下〕

以上いずれも神代巻の用例から拾ってみた（順序は『「新日本紀」での掲載順とした）。そこにおいて「神代巻神話」がいかに語り直され再編（新たな「編纂」と言ってもいい）されているかを見ることが出来ると思う。

『「新日本紀」』所引の『「日本書紀私記」』は固有名を明記せず（引用例のように）ただ単に「私記」とだけ記しているものが多く、これらがいずれの時代の「私記」であるのかを識別するのは困難であるが、石崎正雄の詳細かつ緻密な研究によつて、ある程度の弁別が可能となってきた。そこでまず氏の研究を参考にしながら、①⑧の「私記」がいつの度のものか措定しておきたいと思う。

元慶私記の場合、「私記に曰く。愚実案……。師説……。」「私記に曰く。師説……。愚案……。」などの書式によつて書かれる。「愚実案」「愚案」とは元慶講書の時き尚復であった矢田部名実のことである。こうした書式は①⑧のいずれにも当てはまらず、これらは元慶以降のものである可能性が高まる。そして承平私記の場合、「私記に曰く。問ふ……。答ふ。師説……。」「問ふ……。答ふ。師説……。」など「答ふ。師説……。」という書式に特徴的なものがある。この書式に当てはまる用例は⑧である。⑧はおおよそ承平私記であると認め得よう。

④であるが、これは乾元本日本書紀裏書にはほゞ同文の私記が引かれており、これには「公望記に云く」とあるので、④は延喜講書の時、尚復であった矢田部公望の講義ノート、いわゆる

「延喜公望私記」であろう。

さて残りの用例についてであるが、これらはすべて「私記に曰く。問ふ……。答ふ……。」という書式によっている。これは実は「延喜公望私記」が「延喜講記」（延喜講書の際の講義録）を引く時の書式である。「延喜公望私記」の「釈日本紀」における引用形式はこの「延喜講記」を前記書式で引いたあとに「公望私記に曰く」などと「延喜講記」に対する公望の私記を列記するものである。したがって前掲①、②、③、⑤、⑥、⑦の用例は、「延喜公望私記」から「延喜講記」の部分だけを抄記したものとほぼ認めてよいだろう。

そうすると⑧の承平度の例を除いて、残りはすべて延喜度の日本紀講の問答の場面であるということになる。延喜の時の博士は『康保二年外記勘申』『日本紀講例』によれば「従五位下 大学頭、藤原春海」であった。大学頭とは大学寮のキャリア上のトップである。この時の尚復は「私記」を記した矢田部公望である。日本紀講の問答の答者は博士でない場合もあるが（尚復が答えたりもする）、ここでは特に何の注記もなく単に「答ふ」とあるだけなので、これらの答者は藤原春海であったとして見てよいだろう。大学寮の最上階にいる者の「知」がいかなるものであるのが、以下で明らかとなるであろう。

①の場面から見よう。「羽輔」という書紀の語に対し、問者はこの語が何物なのかまったく想像もつかない。それに対して博士藤原春海は「今の代に鍛師用ふる所の吹皮でへる也」と「今の代」にあつて現に鍛師が用いている「吹皮」のイメージを取り出して来る。さらにその根拠は「既に金銅を採り、以

て日矛を作る。故に吹皮を用ふるのみ」とある書紀のコンテキストの「読み」||日矛の制作過程によっている。逆に言えばその「読み」によつて書紀原文のなかに（本来の本文中にはない）「吹皮」のイメージを取り込んでしまっているのである。この博士藤原春海のヴィジュアルイゼーションによつて「日本紀」なるものは新たな想像の領域を作り出したと言つてよい。同様に、④も「韓鋤之鋏」という剣のイメージを「其の形鋤に似る」「今の世の須岐也」と「今の世」の鋤の形状を提示することでヴィジュアルイズしていこうとする。

五 祭儀、呪術の「知」と神話の「深度」

また⑥「天津神籬」を「神祠」、⑦の「八重席薦」を「新嘗祭、神今食の神態の時の神座の八重畳」という「今」の祭儀のなかにあるものへと翻訳することで、「今」における祭儀のヴィジョンを書紀原文のなかに呼び込んでくる。⑦の「八重席薦」は、書紀原文では海神の宮を訪問した彦火火出見尊が海神に最初に招き入れられたときに座つたものである。原文には「海神、是に、八重席薦を鋪設きて、延て内る。坐定りたまひぬるときに、因りて其の来でませる意を問ふ」とあるだけで、どこにも「新嘗祭」や「神今食」との回路は見出せない。しかし⑦ではあくまでも「新嘗祭、神今食の神態の時の神座の八重畳」というヴィジョンを導入する。ここに書紀、彦火火出見の海宮訪問譚はある種の祭儀神話として、にわかに立ち現れたと言つてもいいだろう。

神野志隆光は、「古代天皇神話の完成」という論稿のなかで、

従来の研究史において、記紀が祭儀神話として見なされていたことを否定しつつ、逆に「古語拾遺」が「日本書紀」を再構築しながら「全体性をもったテキスト（『古語拾遺』……引用者注）の、祭儀への浸透が、両者の回路を作り、テキスト（実際には新しい解釈において作り直されたテキスト）が祭儀を回収してしまふ」状況を論じている。

⑥、⑦においても現在「今」という時間において「古」＝神話の「天津神籬」、「八重薦薦」を現前化するという目的のために「今」の祭儀状況との回路が開かれてくる。その意味でいま「古語拾遺」と延喜の日本紀講は、その方向性においてにわかには共振してくるのである。

祭儀への回路という意味では⑤もそのことに準じてくると考えていいだろう。

⑤には天孫降臨神話において火瓊瓊杵尊がくるまったという「眞床追衾」を「今の世に太神宮以下諸社の神躰、御衾を覆ひ奉る。是其の縁のみ」とする。今の世に伊勢太神宮以下の諸社の御神体を覆い包んでいるもの、それこそが「眞床追衾」であるというのである。もちろんこの事は書紀のどこにも書かれていない。「其の縁のみ」、その由来となるものだという末尾の表現には、「古」と「今」との断層を飛び越え、その両者を繋げる回路をいま探して出してきたのだという春海の言挙げがうかがえる。「古」と「今」との往還という作業のなから生まれ

てきた新たな「眞床追衾」のウィジョンとすべきだろう。しかしこの奇妙な説は実態的にもある種の根拠と言えるものを持っていたようである。

鎌倉後期成立の『大和葛城宝山記』に「天津彦彦火瓊瓊杵尊（神勅に曰はく、「天杵尊を以て中国ノ主と爲せ。玄竜の車、追ノ眞床の縁の錦の衾（今ノ世ニ、小車の錦ノ衾と称するは是の縁也）、八尺流大鏡、赤玉ノ鈴、草薙ノ劔を賜はりて弄ぎて」とある瓊瓊杵尊に授けられる「眞床追衾」すなわち「玄竜の車、追ノ眞床の縁の錦の衾（今ノ世ニ、小車の錦ノ衾と称するは是の縁也）」と叙されるものは、山本ひろ子によれば、伊勢神宮遷宮のみに、まず筒状の御樋代に納められ、次いで御船代と呼ばれる箱状のケースに移し置かれる御神体の神鏡を覆い隠す神の御服に相当することが明らかにされている。しかもこの「眞床追衾」（『大和葛城宝山記』には「追ノ眞床の縁の錦の衾」と呼ばれているが）を遷宮作法のなかで実際に扱える者は一禰宜、二禰宜に限られ、これらの事情に関しては「まさしく奉仕者にしか窺い知れぬ秘儀の作法」であった。^①

そうしてみると⑤の博士藤原春海の言説は伊勢神宮の最重要祭儀である遷宮祭の作法の最も奥深いところにまで届くものであったことが分かる。

祭儀の深層ということでは⑦についても見逃せない。

「新嘗祭」や「神今食」とは天皇の即位の際の大嘗祭を毎年繰り返したようなもので（神今食は六月、十二月の二季、新嘗祭は十一月に行われる毎年恒例の祭儀）、その本家本元の大嘗祭の場合「神態の時の神座」の儀、すなわち大嘗宮の内陣（ここには新天皇と陪膳采女と呼ばれる女性しか入れない）における天皇による神への神膳供進の儀は「神膳御供進の次第は、天子の御灌頂一朝の重事なればことごとくに秘事口伝にあらずといふ

事なし」(卜部兼俱「大嘗會神祕書」とされるように、基本的には天皇および陪膳采女しか預かり知ることの出来ぬ「秘事」であった。⑦の言説はその秘事に関する事項にまで侵入していることになる。藤原春海の眼差しは王権の祭儀の最も奥深いところにもまで届いていたのだ。

これらの祭儀にまつわる言説の問題は、「古」と「今」との断層を飛び越え、俗なる「今」を聖なる「古」に少しでも近づけるためには、「今」における、聖なる中枢、王権の祭儀のそのさらに森厳たる深奥にまで立ち入る必要があったということであろう。そうして探り当てられてきたものの(本来の書紀コンテクストにはない)新たなヴィジョンから「神話」はある深度をもって「今」に蘇り、現前化されるのである。

⑧の「後手」は、書紀原文に海神が鯛女の口から探り得た釣り針を以て彦火火出見尊に教えたこととして「此を以て汝の兄に与へたまはむ時に、乃ち稱曰はまく、『大鈎、跟踰鈎、貧鈎、痴駟鈎』とのたまはむ。言ひ訖りなば、後手に投げ賜へ」とまうす(『日本書紀』神代下、第十段、第三の一書)とある。これは祭儀というよりも呪術の分野に関する用例だ。ここには兄火酢芹命を呪詛する方法がかなり詳しく書かれていると言つてよい。それに対して⑧の師説、つまり承平度の博士矢田部公望の示した「今の世」の例は書紀原文の呪術性をもっと俗化させ、現代風の後退させたようなもの、「今の世に物を厭ひし時、必ず後手を以てする也」すなわち物を嫌ったりする時に、その物を後手で投げることにオーヴァーラップさせる。これに比べると②、③の「延喜講記」で開示されるのは、も

つと生々しく、書紀原文を超えて描かれ、なにか特殊な知識から来ていると思えるような事例である。

②の「舉體不平」は、『日本書紀』神代上、第七段、第二の一書に登場する語彙である。天上に昇っていった素戔嗚尊は天照大神とのウケヒのあと数々の悪事を働く。そのなかに「日神の新嘗しめす時に乃至びて、素戔嗚尊、則ち新宮の御席の下に、陰に自ら送糞る。日神知しめさずして、徑に席の上に坐たまふ。是に由りて、日神、体挙りて不平みたまふ(この部分原文「舉體不平」……引用者注)」とある。このくだりについて、問者は次のように疑った。「単に素戔嗚尊の送った糞上に座っただけならば、その身が汚れるだけではないか。なんでこれが重篤の病の原因たり得るのか」。これに対し博士藤原春海は次のように答えた。「およそ人を呪詛しようとする時、必ず糞をその人の座ろうとする座上に送ることが有る。そしてもしもその人がその糞に染まるようなことが有れば、必ず憂病に陥る。それだから、この場合の日神も糞に染まったので、病苦に陥ったのである。是は古から今に伝わる呪詛法である」。書紀原文にはこの素戔嗚尊の行為が呪詛であるとは、どこにも明記されていない。そこでこの問者のような疑問が生じるわけであるが、博士春海は問者の知らない呪詛の方法についての「知」を披瀝し、その「知」のコンテクストから天照大神が病苦に陥った理由を説明して見せる。さらに春海は続けて、「今の代にも人が人を呪詛しようとする時には、矢を放つたりすることがあるのは、此の神代の故事に倣ったものである」と、さらなる「今の代」の呪詛法についての「知」を披瀝する。

延喜の博士藤原春海なる人物は呪詛法というなにか秘密めいた裏世界というべき呪術の「知」の奥深い部分にまで書紀講読という職役のなかで踏み込んでしまっていたのではなかったか。そのあたりの事情はさらに③の論述を通して窺うことが出来る。

③の「挿レ籤」については『日本書紀』神代上、第七段、第三の一書に、同じく素戔嗚尊の天上での悪事について語る部分に、「素戔嗚尊、妬みて姉なねのこの田を害る。春は廃渠槽ひはがち及び埋溝うま、毀畔あはなち、又重播種子うま。秋は挿レ籤うまし、馬伏うます。凡て此の悪しき事、曾て息む時無し」と出てくる（傍線部）。この「挿レ籤」について、実態的にはどんな行為なのか皆目分からない問者は「それはどんな物なのですか」と問う。博士藤原春海は次のように答える。「これはその籤を田の中に挿し立てて、呪詛の言葉をつぶやくことを謂うのである。そうしておいて、もしも強いてその田を耕作しようとする者が有れば、その者の身は最後には滅亡するのである。素戔嗚尊は自らこの事を知っていた。だからこの行為を為したのである。今の世にもしも相争っている田が有れば、やはり籤を立てる。これはそうした意味（呪詛法）でするのである」と。

「挿レ籤」が田の中に籤を挿し立てる行為であることは書紀原文の「妬みて姉の田を害る。春は廃渠槽、及び埋溝、毀畔、又重播種子」などの田に関する侵害行為の内容から類推出来るとして、その田のそばで呪詛の言葉をつぶやく（③傍線部）というような生々しい呪詛法の場面などは書紀原文を超えた説明である。それが博士春海の「今の世」における呪詛法に関する

「知」に由来することは③波線部の論説から分かるであろう。博士春海はこの呪詛法のかなり踏み込んだ「奥義」とでも呼べるような部分に通じていた。そうした気配すら感じさせるのが③の論説なのである。そうして博士春海の「挿レ籤」についてそのような具体的な呪詛法に関する「知」の側から書紀のストーリーは③破線部のように肥大化させられていく。書紀、第七段、第三の一書前掲文のあとには、天照大神の「天石窟」閉居の場面が続くが、それを天照大神の身の「滅亡」や、そうした「滅亡」に至らせるための呪詛法の「知」に素戔嗚尊が通じていたなどということは、書紀それ自体の語る内容を遙かに超出するものだろう。

それは呪詛法というまがましい裏世界の「知」のなかから「神話」が新たな「深度」を獲得していく、そのような瞬間である。このとき書紀神代卷神話は呪術のための実践テキストに変成したと言ってもよい。

「古」と「今」との断層を飛び越えようとする、それが以上見てきた日本紀講の注釈行為であったと言つてよい。その注釈行為のなかで延喜の博士藤原春海は、祭儀や呪術の深奥なる「知」の世界にまで踏み込み、その知的世界の側から書紀神代卷神話に新たな「深度」を与えつつ、その全体について再構築し再編纂していったのだ。そしてその「知」は大学寮という漢学の府の領野の一般的なイメージを超出するものであった。藤原春海の「神話」注釈し再編纂の営為はもはや呪術についての「神学」とでも呼び得るような、そのような「知」の領域にまで到達していたのである。

(1) 岩橋小彌太「日本紀私記考」(『上代史籍の研究』吉川弘文館、一九五六)。

(2) 神野志隆光「古代天皇神話の完成」(『国語と国文学』七三・一一、一九九六・一一) 津田博幸「日本紀講と先代旧事本紀」(『日本文学』四六・一〇、一九九七・一〇) 津田博幸「日本紀講の知」(『古代文学』三七、一九九八・三) 神野志隆光「神話の思想史・覚書——「天皇神話」から「日本神話」へ」(『万葉集研究』二二、塙書房、一九九八・七) 神野志隆光「日本紀」と「源氏物語」(『国語と国文学』七五・一一、一九九八・一一) など参照。

(3) 「中世日本紀」についてはすでに多くの研究史が蓄積されてきている。その詳細については原克昭「中世日本紀研究史——附・研究文献目録抄」(『国文学 解釈と鑑賞』六四・三、一九九九・三) 参照。

(4) 関晃「上代に於ける日本書紀講読の研究」(『史学雑誌』一九四三・十二) 参照。また橋本不美男は元慶度以降、明経・紀伝二道ものが博士・都講となり、日本紀テキストが大学寮から進ぜられる状況に鑑み、この頃、日本紀講を大学寮に所管せしめ、「日本書紀」も大学寮の教科書とする措置が生じたと推定する。橋本不美男「王朝和歌史の研究」(『日本紀竟宴和歌』参照)。

(5) 養老五年講書については、武田祐吉や太田晶二郎のようにかつてはその存在そのものを否定した論者もいたが(武田祐吉「上代日本文学史」外編、太田晶二郎「上代に於ける日本書紀講読」(『本邦史学史論叢』上巻(富山房、一九三九))、いまでは開講の事実そのものについては、ほぼ

承認されている。

(6) なお大野晋によれば、以上引用例の仮名遣はすべて奈良時代の古語として自然であり、奈良時代成立の表記として認めてよいという。岩波日本古典文学大系本『日本書紀』上「解説」参照。

(7) このところ現行書紀には「殊儻(殊儻を、古に立出儻と謂ふ。立出、此をば陀豆豆と云ふ。儻ふ状は、乍いは起ち乍いは居て儻ふなり。)」という分注があつて、すでに養老説と重なる部分(傍線部)を含むが、石崎正雄は、私記甲本a「起儻」の傍書に「立出舞」、「乍坐乍立舞也」という記載があり、これらと現行書紀分注との先後関係を問題にしている。そのなかで氏は「紀には「古謂之立出舞」と「古」が附加されているので甲本より後に記した如くである」「書紀の本註を甲本が再記するのは常識的にはおかしい」「養老云……」の文を見ると書紀分注が少なくとも養老説を含んでいると云える」など諸点を挙げて、最終的に現行書紀の「殊儻」に関する分注を『日本書紀私記』甲本からの後補であると論証している。いま石崎氏の見解に従い「舞ふ状」についての説明は養老講書において初めて現れたものと理解しておく。石崎正雄「釈日本紀に引く日本書紀私記(上)」(『日本文化』三九、一九六一・三) 参照。

(8) 岩崎本のヲコト点については大野晋前掲注(6)論文参照。

(9) 岩橋小彌太注(1)論文、石崎正雄注(7)論文参照。また最近の『国文学解釈と鑑賞』「特集 日本紀の享受——古代から近代へ」(六四・三、一九九九・三)でも「最初の養老五年の場合は講書というより披露に近く」(増尾伸一

郎「奈良・平安初期の（日本紀）とその周辺」『新日本紀』の開題の「康保二年（九六五）外記勘申」には、奈良時代の養老五年（七二二）にも行われたとあるが、この講筈は、前年に成立した「書紀」の披露が目的で、読み解くことはしなかったようである（木越隆「日本紀講筈と『日本紀竟宴和歌』」という認識が見える。

(10) 諸橋轍次『大漢和辞典』巻四、八七一頁参照。

(11) 神野志隆光「古事記と日本書紀——「天皇神話」の歴史」第五章（講談社、一九九九）参最。

(12) 石崎正雄「新日本紀に引く日本書紀私記（二）」(一八)『日本文化』三九、四六、一九六一・三、一九六七・三

(13) 石崎正雄注(12)論文参照。

(14) 神野志隆光注(2)論文。

(15) 日本思想大系『中世神道論』「解説」参照。

(16) 日本思想大系『中世神道論』（岩波書店、一九七七）所収。

(17) 山本ひろ子「神話と呪物の構想力——中世伊勢神宮の隠された神をめぐる」『思想』八〇七、一九九一・九

(18) 田中初夫編『踐祚大嘗祭』資料編（木耳社、一九七五）所収。

〔主要引用資料典拠〕『日本書紀』Ⅱ岩波古典文学大系本、『西宮記』Ⅱ新訂増補故実叢書本、『新日本紀』Ⅱ新訂増補国史大系本。なお『西宮記』『新日本紀』については原漢文を私に読み下した。〔付記〕なお、本稿は平成十一年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。