

史書の神学 日本紀講

津 田 博 幸

序

本稿は、古代文学会例会五〇〇回記念シンポジウムの第二部「歴史叙述と注釈」における筆者の報告をもとに論文化したものである。この報告は、企画者の要請により、筆者の日本紀講に関するこれまでの研究を、現時点から語り直すことを主眼にした。当然、本稿もその趣旨のもとに書かれている。

なお、当日の報告では冒頭で、本シンポジウムのテーマ「歴史叙述と注釈」に対する筆者のスタンスについて、古代文学会の夏期セミナーをふりかえりつつ述べたが、その大部分を省略した。理由は二つある。第一には、「古代文学」本号掲載の筆者の別稿と内容が重複すること。第二には、シンポジウム・テーマとその位置づけについては司会者による解説が書かれることである。また、内容の一部を省略したり、逆に、新たに加えた部分もあり、必ずしも当日の話の通りではない。いずれにせよ、講演として話すのと、文章として書くのでは、結果として相当に違ったものになってしまう。その点、読者の了承を乞う。

さて、日本古代という研究領域の中で、「注釈行為」だとか「注釈言説」といった観点から問題をあぶり出し、私たちの研究としての歴史叙述に新しい視界をもたらすこと。こういったことが可能なのではと考えた直接のきっかけは、『先代旧事本紀』という、九世紀に作られ、聖徳太子撰を名のった偽書について考えたことだった。九〇年代の半ば、古代文学会の夏期セミナーが「古代文学の〈現場〉へ!」というテーマを掲げていた頃である。「〈現場〉へ!」という合い言葉のもと、そもそもこのようなテキストが生成する〈現場〉とはどのようなものか、あるいは、どのような技術によってこういう書は作られるのか、というこだわりを常にもちつつ、『先代旧事本紀』の表現を分析していったのである。

そこで見てきたのが、この書が作られた九世紀の「日本紀講」とこの書との関係であった。『旧事本紀』は「注釈行為」「注釈言説」と不可分に生まれた。日本紀講の私記類と読み比べてゆくと、それはまちがいなさそうだった。日本紀講の世界には神話や史書を生み出すポテンシャル・エネルギーが充満しているようだ。とすれば、そもそも『古事記』や『日本書

「紀」を生み出した〈現場〉もそのようなものだったのではない。そんな風に考えたのである。

一 系譜と注釈

『古事記』も『日本書紀』も最初に神々の系譜（神統譜）と呼ぶべき叙述から始まる。言うまでもなく、天皇代も含め、系譜は日本古代の歴史叙述の骨格をなすものである。そして、記紀両書とも、その冒頭の神統譜には自注が付されている。

『古事記』の神統譜の自注で特に注目されるのは、以下の例である。

次成神名、宇比地邇上神、次妹須比智邇去神。

それぞれの名の末尾の「邇」の下の小字「上」「去」は、「邇」の声調（上声・去声）を示している。同じ「邇」でもアクセントが違うというわけである。ただし、この違いは不自然なものだとされる。「宇比地邇」の「邇」と「須比智邇」の「邇」は同一語源と考えられ、それぞれの「邇」のアクセントに相違が生じることは、自然言語として運用されている限りはありえない。おそらくこれは、「イザナキ」「イザナミ」の末尾の「キ」と「ミ」のアクセントの違いからの類推により、男神・女神の違いを表示するべく創作されたアクセントなのだ、という。神の名の聴覚映像が人工的に作られたのだ。

『古事記』の施注原則は、「読者に語意・文意を正しく伝える」という趣旨で一貫している。ここもそのような趣旨で、神

名の「正しい意味」（一方の「邇」は男性であることを示し、もう一方の「邇」は女性であることを示す）を、筆録者の理解に基づき、注記したものだ。ただし、そのような「正しい意味」（正しい聴覚映像）は自然言語のレベルではありえないもののなのであった。これは要するに、神の名の注釈が、結果的に神の名の創造になってしまったのである。神の名に思いを潜め、神を作り出してゆく思维。ここには、一種の神学的世界がある。

『日本書紀』冒頭の神統譜はどうか。そこにも様々な注が付されているが、これらもまた、神の名をめぐる神学的思索の軌跡ととらえられよう。

たとえば、正文冒頭の系譜の三代目「豊斟淳尊」について、第一の一書は以下のような〈またの名〉を挙げる。「豊国主尊」「豊組野尊」「豊香節野尊」「浮経野豊買尊」「豊国野尊」「豊齋野尊」「葉木国野尊」「見野尊」。

この異名リストにどれだけの数の人間のどれだけの思索が重ねられているか、知るすべもない。ただ言えることは、このリストは、神の名が漢字という表語文字と出会ったときに生じた、意味と聴覚映像をめぐる反省の集積だ、ということである。もちろん、こういう反省はどのような和語についても起こったはずだが、一つの語彙をもとにしてこれほど多くのバリエーションが生じ、かつ保存されるということは普通はないだろう。このリストは、文字化を契機に、この神の名が語義・語源説レベルで執拗に探求され、かつすべての試案が収集・保存されたことを示しているよう。言うまでもなく、信仰対象についての思

案、つまり神学の領域だからこそ起こる現象である。

『日本書紀』筆録者は、収集された名前の中から、「豊斟淳尊」を、あるいはこの名を含む系譜を選んで正文に据えた。このこともきちんと評価しておく必要がある。もちろん、これは重要な選択である。それは世界をどのように始めるかということであり、『日本書紀』の歴史叙述の基本枠を確定することになるからである。ここには、筆録者の、いわば自らの神学を賭けた判断があつたはずだ。

しかも、『日本書紀』は他の候補を小字二行書きの注として保存した。他を排して唯一の正伝を記述した『古事記』とは決定的に違う態度である。もちろん、『日本書紀』の態度の方がより注釈家的だ、と言えよう。そして、この態度は、九、十世紀の『日本書紀』注釈の営み、すなわち日本紀講に正しく継承されたのである。

二 日本紀講と神統譜

神名の語義・語源の探求や正しい神統譜の選択は、『日本書紀』が完成すれば終わるというものではなかった。むしろ、『日本書紀』が作られたことで神学的思惟の無限のサイクルが始まってしまったと考えた方がよい。それは平安の日本紀講に引き継がれた。日本紀講を担った史官たちは、新たな異説を収集し、競合させ、選択し、しかも、すべてを保存した。

元慶度（八七八―八八一年）のものとは推定される私記に、神統譜に見える神名の「由」を問われた博士が「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

詳だと答えた記事がある。ところが、それから約六十年後の承平度講書（九三六―九四三年）の私記になると、なんと、博士矢田部公望が、「先師説」（延喜講書の博士藤原春海、または自身の父・矢田部名実を指すか）として国常立の名義を説き、それに加えて、神世七代の神々の名義までちゃんと説明しているのである。つまり、当初不明であつた神統譜の個々の名義が、代々の日本紀講で探求され、次第に明らかになっていった、ということになる。もちろん、そのようにして明らかになった名義が、『日本書紀』筆録者が考えていた名義である保証はどこにもなからう。むしろ、それは日本紀講によって創造されたものだと考えるべきである。ここでもまた注釈行為によって神が再創造されたと言つてよい。神々は、こういう神学世界に招聘されては変態し、生き続けていたのである。

系譜の選択についても同様のことが言える。たとえば、『弘仁私記』序の挙げる驚くべき新見を見よ。

夫、自三天常立命、至三畏根命、八千万億歳。

『日本一書』なる書の説という。もちろん、「国常立尊」から世界を始める『日本書紀』正文とは互いに異説の関係にある。この序は、『日本書紀』を講読したときのノートに付けられたもので、終わり近くに、世界の始まりから弘仁の日本紀講に至るまでを簡略に述べた箇所を含んでいる。ノートに付けた序にはなかなか壮大な内容なのである。右はその部分に出てくる記述だ。われわれの感覚では、『日本書紀』を勉強したの

だから、当然、世界の始まりは『日本書紀』正文によって書き
 そうなものだが、そうではない。筆者は、右の異説を堂々と大
 字一行書きで掲げている。一方で『日本書紀』を聖典として護
 持しつつ、もう一方で、その『日本書紀』正文とは異なる説を
 平然と選り取ってみせるのだ。これは分裂だろうか。いや、む
 しろ、彼こそが、注釈家として、あるいは神学家として、正し
 く『日本書紀』の態度を継承していると言うべきであろう。
 こういった神学的注釈行為の競合の中で、たとえば『先代旧
 事本紀』は生まれた。この書は冒頭近くに「神代系紀」と題し
 て、次のような神統譜を掲げる。

天祖天譲日天狹霧国禪日国狹霧尊

一代俱生天神

天御中主尊 亦云天常立尊

可美葦牙彦舅尊

二代俱生天神

国常立尊 亦云国保立尊、亦云国保祖尊。

豊国主尊 亦云豊厨尊、亦云豊厨野尊、亦云浮城野尊、亦云豊野尊。

(以下略)

収集し、保存し、かつ自らの神学的見地により、自説を掲げ
 ること。少なくともこの系譜部を見る限り、『先代旧事本紀』
 は、『日本書紀』や日本紀講に関わった史官たちの仕事を正統
 的かつ発展的に継承していることがわかる。この場合の「仕
 事」とは、注釈をすることとテキストを作ることが同時進行す
 る、そういう仕事である。日本紀講とは、そもそもそういう仕

事のベクトルをもった世界であり、そこからさまざまな歴史叙
 述のテキストが生まれた。そして、おそらく、当の『日本書
 紀』自体が、そのような世界から生まれ、そのような世界の雛
 形を伝えたのである。

三 収集される物語

収集される異説には、さまざまな小さな物語が含まれてい
 た。たとえば、いわゆる枕詞「あをによし」について、年次不
 明私記（『釈日本紀』所引）にこうある。

師説。檜木之葉也。如青玉。故、喻言^レ之也。或説。昔、
 饒速日、自^レ天降時、見^二乃樂之地^一、蔓菁繁蕪。故、欲^レ
 言^二乃樂^一之時、有^二此発語^一也。

「師説」は、「あをによし」とは檜の木の葉が青玉（あおに）
 のようであることから、地名「なら」にも「喻言」として「あ
 をによし」を冠するのだ、の意。「或説」は、ニギハヤヒが降
 臨したとき、「乃樂」の地に青々と草木が生い茂っていたので、
 この地名には「発語」として、「あをによし」を付けるのだ、
 の意である。こういう場合の通例からして、「或説」も師（講
 博士）の紹介であろう。「師説」と「或説」では、評価に差は
 あるはずだが、それにしても「或説」も保存されてゆく。こ
 うして諸言説が収集されるのである。

注目されるのは、「或説」の方で、周知の神武紀三十一年の
 記事のヴァリアントだと言えよう。神武紀は、枕詞「そらみ

つ」について、ニギハヤヒが降臨するとき、天磐船に乗って空から大和の国を望み見たことにより「虚空見つ日本の国」と名付けられた、とする。「或説」は同じパターンで「あをによし」を説明したのである。ニギハヤヒ神の、『日本書紀』に登録されていない事跡が、一つ追加され、記録されたのである。

ここで注意すべきは、こういった『日本書紀』に載っていない、いわば新来の物語も、平安の日本紀講参加者にとっては『日本紀』だった、ということである。たとえば、『日本紀竟宴和歌』に載る以下の歌を見よ。承平度講書の竟宴（九四三年）における藤原師尹の歌、題は「聖徳太子」である。

咲き匂ふ花をばおきて豊聡皇子松にはみます色なかりけり

日本紀講が終了すると記念の宴（竟宴）が開かれ、参加者がそれぞれ『日本書紀』の登場者（神または人）を題にして歌を詠むのであった。ところがこの歌は、聖徳太子の事跡といっても、『日本書紀』には書かれていないそれを詠んでいる。幼い太子が、美しいがはかない桃の花より「百年の貞木」たる松を好んだという、『聖徳太子伝暦』敏達天皇三年条に記された物語である。

この物語は、あらかじめ竟宴の参加者に知られていたからこそ和歌に詠みえたと考えた方が自然だろう。おそらく、当の日本紀講のどこかで紹介済みの話なのである。そして、そういう新来の物語も「日本紀竟宴和歌」として詠んでよかったのだ。つまりは、こういう話も『日本紀』に含まれる、ということに

なるのである。

右の例の場合、日本紀講（竟宴和歌）と『聖徳太子伝暦』の先後関係は不明だが、明らかに、日本紀講で収集された物語が新たな史書に書き加えられたと見られる例もある。年次不明私記（『釈日本紀』所引）に、スサノヲの八岐大蛇退治の場面の「寸斬」に対して、

師説、此蛇斬為三八段。即毎段成レ雷。惣為三八雷、飛躍昇天。是神異之甚也。

とある。八つに切り裂かれた八岐大蛇の断片が、それぞれ雷となり昇天したというのである。こんな話はもちろん『日本書紀』にはない。異説が収集されているのだ。そして、この記事が、そのまま『先代旧事本紀』の同じ場面に、以下のように取り込まれているのである。

素戔嗚尊、乃拔三所レ帶十握劍、寸二斬其蛇。此蛇為三八段。即毎段成レ雷。惣為三八雷、飛躍昇天。是神異之甚矣。

「此蛇之甚」の部分ほぼ同文で、日本紀講の場では語った博士の感想だったと考えられる「是神異之甚矣」まで丁寧な引いてある。私記から直接引用されたとか考えられない。日本紀講が新たに生成する歴史テキストにいわば養分を与えているのだ。

このように、日本紀講は物語を収集し、それが『日本紀』と

して、次の歴史テキストの母胎となったのである。

四 神秘思想と神学

『日本書紀』は宇宙の生成を陰陽論によつて説き、そこから神々の物語を展開させている。中国式神秘思想を基礎に作られた神話世界である。日本紀講では、そのことは正確に理解されていた。と言うより、神秘思想の側から『日本書紀』が批評され、より正しい神学が構築されるという可能性すら蔵していた。

先に見た『弘仁私記』序が、国常立尊から始まる系譜ではなく、天常立尊から始まるそれを選んだのも、そういうことであろう。つまり、陰陽論からすると、陽の気によつて生成する「天」が先で、陰性の「地」(国)は後でなければならぬ。『日本書紀』の巻頭にも「天」が先に固まったと書いてある。だから、国常立から始まるより天常立から始まる神統譜の方が正しい、ということになる。『弘仁私記』序の筆者はおそらくそういう判断をしているのだ。

この点からすると日神アマテラスが女神であるということも問題となる。元慶度のものと推定される私記(『釈日本紀』所引)には以下のようにある。

問。日者は陽精、月者は陰精也。即以レ君為レ日、以レ臣為レ月也。即此陰陽之別也。而今謂二日神一為二女神、謂二月神一為二男神一也。何其相反也。

答。今此所レ問者、是唐書之義也。今此問、謂二日神一為二

於保比留咩、謂二月神為二月人男。是自本朝神靈之事耳。未下必与唐書一同上也。(後略)

聴講者と博士(助手の尚復が答えている可能性もある)との質疑応答である。聴講者の問いの大意は、日は陽、月は陰なのに、日神が女神、月神が男神というのは逆ではないか。対する答えは、それは「唐書」の発想であり、「本朝神靈之事」は話が別だ、というものの。これは現代のわれわれから見ても、至極まっとうな答えだ。要するに、われわれが「文献解釈」をするときと同様の思考(あるいは価値判断)をこの回答者もしているように見える、という答え方である。ところが、質問者はなぜかあきらめずに食い下がる。

又問。日者君之象也。月者臣之象也。而今、謂レ日為レ陰、謂レ月為レ陽。然則、日者臣之象、月者君之象歟。

答。此只以レ日為レ女、以レ月為レ男耳。其君臣之象、未二必相違。凡此日月二神、其事奇怪。未三必詳論其状。故先儒又闕而不レ詳。(傍線引用者)

質問の趣旨は、『日本書紀』のように日が陰、月が陽であるなら、日を臣の「象」、月を君の「象」とすべきではないか(「象」は象徴物の意であろう)。対する答え。『日本書紀』はここで日神・月神の性別だけを述べているであつて「君臣之象」にまで関係する話ではない。これもまったく穏当な意見だ。しかし、最後に回答者の付け加えたコメント(傍線部)を見落と

してはならない。彼はこう言っている。確かにこの二神のことは「奇怪」であり、不審が残る。先学たちも明らかにしていない、と。

執拗な質問者のこだわり、そして、回答者の最後のいわば告白。これらはわれわれの世界の「文献解釈」的思考からは出てこない話である。われわれと彼らは何が違うのか。言うまでもない。彼らにとっての日神・月神は現在形で存在し、活動しているのだ。しかも、どのような神でもあらかじめ自明な存在ではないのである。このことは特に祭儀の現場で顕著である。神の正体や意志は、祭の度ごとに占いによって確認されるものだ。神は要するに人智を越えた変幻自在の力である。だから、神の探求は無限に続かねばならない。右で問答をしている二人はそのことをよく知っているのだ。そして、問答の果てにつぶやく。日神アマテラスが女神であるのはおかしい、と。この先に、アマテラスを正しく男神とする説が現れても何の不思議もなからう。たとえば、伊勢神宮におけるアマテラス蛇神説のよう⁽³⁾に。

こうして、『日本書紀』が依拠した神秘思想によって当の『日本書紀』自体が批判され、新たな神学的ジャンプが用意されるのである。

五 史書と聖人

右に見たような神秘思想を日本において最初に体现したのは誰だろう。そのような体现者＝聖人がいなければ、陰陽論によって宇宙と日本の神々の生成の神学を叙述することもできない

はずだ。だから、『日本書紀』にはそのような聖人の日本における出現を述べる必要があった。もし『日本書紀』の歴史叙述の中にその体现者を求めるとすれば、それは聖徳太子だったと考えるべきだろう。

そもそも日本の史書作成は聖徳太子に始まる。これは『日本書紀』の史観である。周知の記事だが引いておこう。推古天皇二十八年の記事である。

是歳、皇太子・嶋大臣共議之、録二天皇記及国記、臣・連・伴造・国造・百八十部并公民等本記。

史書の起原・聖徳太子は『日本書紀』が作り出した超人でもあった。推古天皇元年のこれもあまりに有名な記事。

生而能言。有^レ聖智。及^レ壯、一聞二十人訴、以勿^レ失能弁。兼知^二未然^一。且習^二内教於高麗僧慧慈^一、学^二外典於博士^一。並悉達矣。

生まれながらに「聖智」に恵まれ、長じては仏教・儒教にことごとく通達した。そして、「未然」を知る。まさしく知の超人である。

要するに、中国において史書作成が聖人孔子の『春秋』に始まったように、日本においても史書は知の超人・聖徳太子に起源した、というのが『日本書紀』の〈物語〉であった。太子が〈体现者〉であるなら、当然の話だ。そして、太子の未来予知

と史書作成は、聖人のいわば属性として『日本書紀』にとつては不可分だつたはずである。

聖人が「未然」を知る、つまり未来予知の話は、仏・儒いずれもありうる。仏教なら来世を知るといふパターン、儒教なら易によるか、あるいは天が現し出す種々の予兆を解説して知るといふパターンになる。いずれにせよ、陰陽論の実践的展開である。このうち、『日本書紀』に顕著なのは、天の示す予兆の記事である。

『日本書紀』に聖德太子が具体的に何かを予知したという話はない。しかし、太子の活躍する推古紀以降、予兆とその実現をセットにした叙述が顕著になる、ということが看取される。われわれはそこに意味を見出すべきだろう。つまり、『日本書紀』の歴史叙述に即して言うならば、知の超人・太子の出現によって世界は変わってしまったのである。太子以降、世界は解読されるべき神秘のメッセージに満ち満ちたものとして人々に迫ってくるようになった、というわけだ。そして、太子の仕事を継承して史書を作る史官には、そのようなメッセージの数々を記録することが重要な仕事となったのである。

中国の正史では、『漢書』が「五行志」の巻をわざわざ立てたことに象徴されるように、天の示す予兆は史書に記されるべき必須項目だった。『日本書紀』が作られた時代、史書とはそういうものだった。もちろん、『日本書紀』もそのような神秘思想をたっぷり含み込んだ書として作られたわけだが、その際『日本書紀』は、自らの内部に知の超人出現の〈物語〉を置くことで自らの知的水準の由来を述べたのである。

先に竟宴和歌の例でも見たように、日本紀講でも聖德太子はくり返し焦点化されている。典型は、承平度講書の博士矢田部公望である。彼はなんと聖德太子の作つた史書、もちろん日記よりも古く、記紀のもととなった聖典を発見してしまったのである。失われた太子のテキストに対する憧憬は歴代の日本紀講の記録のあちこちに見えているが、彼はそのような、いわば史官たちの夢を実現したのである。そのテキストとは、言うまでもなく、『先代旧事本紀』である。

一方で、公望は、未来記の一種である予言詩「宝志和尚識」を講義で引用している。太子のように「未然」を知ること。これも彼らの渴望するところだったのだろう。史書を読み、史書を作ることと未来予知は神秘思想という土壌の上では不可分なのである。

日本紀講の時代は、聖德太子伝の時代でもあった。九世紀以降、盛んに作られた太子伝には、太子の予兆解説や予言の物語（未来記）がふんだんに記されている。これらのテキストと日本紀講が相互浸透的であつたことは、先に竟宴和歌の例で見た通りである。日本紀講には、『日本書紀』を読み直し、その神秘の本質を変奏、または増幅し、解放するという面があつた。太子伝や太子未来記の出現はこの日本紀講の運動と映発し合っていたはずである。

注(1) 以下の拙論を下敷きに報告した。

a 「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

- b 「日本紀講と先代旧事本紀」(『日本文学』一九九七年一〇月号)
- c 「日本紀講の知」(『古代文学』第三七号、一九九八年三月)
- d 「歴史叙述とシャーマニズム——『日本書紀』を中心に——」(『日本文学』一九九九年五月号)
- e 「広成の読む『日本書紀』——『古語拾遺』をめぐって——」(『国文学』一九九九年九月号)
- f 「聖徳太子と『先代旧事本紀』——日本紀講の〈現場〉から——」(古代文学会編『祭儀と言説』、森話社、一九九九年二月)
- g 「和歌とシャーマニズム——『日本書紀』をめぐって——」(『国文学』二〇〇〇年五月号)
- h 「『日本書紀』と〈説話空間〉——日本紀講の〈現場〉から——」(『国語と国文学』二〇〇一年五月号)
- i 「シャーマニズムの文化学」第二、三章(森話社、二〇〇一年七月)
- (2) 注(1)の拙論のうち、特にa・b・fを参照された
い。
- (3) 以上、小松英雄『国語史学基礎論』(笠間書院、一九七三年一月)、山口佳紀『古事記の表記と訓読』第二章(有精堂、一九九五年九月)を参照。
- (4) 収集された異説の保存ということは、(本稿では具体的に触れないが)たとえば『釈日本紀』所引の私記の訓注をめぐる諸議論に顕著である。
- (5) 矢田部公望の神統譜解釈については、注(1)の拙論のcで分析した。参照されたい。
- (6) 平安の伊勢神宮におけるアマテラス蛇神説については、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『アマテラス神話の変身譜』、森話社、一九九六年)を参照されたい。
- (7) 日本紀講における「聖徳太子」については、特に、注(1)の拙論のfで分析した。参照されたい。
- (8) この問題は、もう一人のパネリスト阿部泰郎氏の報告に詳しい。