

一条兼良における『日本書紀』『神代』解釈の態度

——「神」解釈をめぐる

Three Aspects of the Age of the Gods:

Ichijō Kaneyoshi's Interpretation on *Nihon shoki* in the Fifteenth Century Japan

徳盛 誠

TOKUMORI, Makoto

一、はじめに

一条兼良『日本書紀纂疏』（以下、纂疏と略記する）とは、『日本書紀』『神代』に対するいかなる試みであったか、その注釈は何をつくりだしたのか。本稿は、書紀「神代」の中心概念である「神」に関する兼良の解釈の検討を通して、その解明の糸口をつかみたい。

『日本書紀纂疏』は、室町時代の公卿であり、当時から大学者として知られた一条兼良（一四〇二—一四八一）が著した『日本書紀』（以下、書紀と略記する）「神代」の注釈書である。康正三年（一四五七）、公卿の頂点たる関白をすでに辞し准三宮となっていた兼良が朝廷で行った書紀「神代」講義をもとにまとめたと推定される書物であり^一、次世代の吉田兼俱（一四三五—一五一一）、さらに兼俱の実子清原宣賢（一四七五—一五五〇）を触発し、両者の書紀「神代」解釈が形成される基盤となった^二。その後、寛文四年（一六六四）刊行の『日本書紀神代合解』では、忌部正通「神代巻口訣」、吉田兼俱、清原宣賢の書紀解釈とともに併載され、享保六年（一七二一）には単独でも刊行されている。近世を通じて広く読まれ参照された書紀注釈であったといえる。

しかし近代の書紀研究においては、一転して厳しい評価を受ける^三。太田晶二郎はその書紀学研究上の画期的な論文「上代に於ける日本書紀講究」（初出一九三九年）において、平安期の日本紀講書にあらわれた書紀学を吟味し「訓詁学

一 宮川葉子「一条兼良の『日本書紀纂疏』成立前後—成仁親王（後土御門院）元服との関連を中心に—」（『ぐんしょ』四十四号、一九九九年）。

二 ただし、纂疏に結実した兼良の書紀「神代」解釈は、吉田家の家説に学ぶ中で形成されたのであり、兼良の書紀解釈と、兼俱、宣賢が継受した吉田家説との関係は一方的ではない。近藤喜博「日本書紀纂疏・その諸本」（『藝林』第七号、一九五六年）参照。

三 纂疏をはじめりとする中世書紀学に対するこうした

と称するは充分妥当すべき所のもの」と評価する一方、「口訣・纂疏の類から垂加一派に至つて最もひどいとかく空理傳会を馳聘させるもの」と、中世の纂疏や忌部正通『神代卷口訣』から近世の山崎闇齋学派の書紀解釈に至る書紀「神代」解釈については、それらを一括した上で、書紀研究への寄与をみとめていない^四。家永三郎は、日本古典文学大系本『日本書紀』において研究の沿革を述べる中で（一九六七年）^五、太田論文に依拠しつつ、中世の研究全般について「実証的な訓詁研究は放棄され、中国思想や仏教教義等の観念的理論による付会の説明が強行される」とし、「貞治六年に忌部正通の著作した『日本書紀口訣』、室町時代に一条兼良の著わした『日本書紀纂疏』をはじめ、神代紀の注釈書が数多く出現したけれど、それらはすべて自家の神道教義に立脚した空理空論で埋められており、書紀の学問的研究のために今日読むに値するものは一つもないと言つても、言い過ぎではないようである」と断じた^六。

近年、『古事記』『日本書紀』の成立以降に多様に展開された神話テキストの生成や解釈の試みを、近代とは異なる固有の論理と世界観をもつものとして把握する研究がおすすめられた結果^七、こうした近代の学問的価値観から裁断する態度は過去のものになったといえる。しかし纂疏に関していえば、その書紀「神代」理解が具体的に明らかになつたとはいまだいえず、それが、わたしたちが依拠する近代の書紀研究にいかにかかわるかは定かでない。本稿では、纂疏の書紀「神代」理解の解明を試み、その理解を必ずしも「中世的」と局限せず、近代の書紀研究の相対化を迫りうるものとして、その意義を考えたい。

二、方法としての三教説との符合

日本書紀注釈としての纂疏の特質についてはすでに考察したことがあるが^八、ここでその注釈上の重要な方法の一つである、三教説——儒教説、道教説、仏教説——と書紀叙述との符合の確認について、あらためてその意義を考えておきたい。それは本稿でとりあげる「神」解釈においても重要な意味をもっている。

兼良が三教説との符合を書紀叙述の正当性の確証としたことはすでに指摘されている^九。纂疏の冒頭近くの兼良の言明を二か所引用する。

蓋思玄古之事、豈能青史而伝、神靈憑人宣言、聖賢操觚紀載、以三教之可証、知一書之不誣（七）^{一〇}

た評価は、すでに近世の本居宣長『古事記伝』（寛政十年（一七九八）完成）にみるこができる。

四 『太田晶二郎著作集第三冊』（吉川弘文館一九九二年）所収。

五 家永三郎「解説四、研究・受容の沿革」（『日本書紀』上、日本古典文学大系、岩波書店、一九六七年）。

六 忌部正通『日本書紀口訣』には、偽書の疑いがあり、貞治六年成立には留保をつけておく。

七 伊藤正義「中世日本紀の輪郭——太平記におけるト部兼良説をめぐって」（『文学』一九七二年十二月号）が「中世日本紀」と名づける言説群の存在とその問題性を明確にし、その後、阿部泰郎らがその対象と問題の地平を大きくひろげた。

八 拙稿「清原宣賢『日本書紀抄』試論——『日本書紀纂疏』との連関から——」（『史料としての『日本書紀』——津田左右吉を読みなおす』（勉誠出版、二〇一一年）

上古無文字、然結繩刻木、且為之約、吾邦開闢之事、幽明之迹、自古神聖相授、或託人宣言、而其所說、自莫不符
合三教之理（九）

書紀注釈を試みるに当たつての前提として、書紀「神代」が描き出そうとする無文字時代の「玄古」「上古」のことがらを直接記した史書は存在しない、と兼良は述べる。文字記録の歴史的限界についての同様の認識は、たとえば『周易』繫辭伝下にもみられるものであり、この言は、日本にとどまらず、文字としての漢字と古典との共有を基盤とする東アジア漢字世界をひろく見たしたものといえる^{一〇}。兼良は、書紀「神代」（引用中の「一書」「其所說」）をこうした条件の下で口頭伝承を含みつつ成立したものと捉え、したがって、その叙述の正当さは、史書との照合による検証はなしえないにしても、それに代わって、書紀と同様の限界と経緯の中で成り立ったと想定される「三教」諸説、すなわち東アジアの主要言説との符合の確認によって証されると主張する^{一一}。

このように、東アジア漢字世界で共有される言説との符合の確認を、書紀解釈の重要な目的の一つとすること、さらにいえば、そもそも書紀叙述の正当さの証明を試みること自体、纂疏以前の書紀解釈には見られないことであって、纂疏のきわだった特質をなしている。その理由について兼良は語っていない。しかしこの試みは、纂疏のもう一つの特質である、注釈において書紀の訓読を問わない態度と連動するものとして考えられる。

書紀の訓読は、平安期に行われた日本紀講書において、すなわち書紀字のはじまりの時点で、重視され、一貫して論議されてきた。具体的には、書紀を徹底して和語で訓みくだすというその営みが、書紀理解の一環にとどまらず、書紀に対する基本的な態度にかかわるものであったことは、関見「上代に於ける日本書紀講読の研究」（初出一九四二年）が洞察している^{一二}。関論文は、講書の訓をめぐる論議の内実を検証することを通じて、そこで論議され決定された訓注がじつは「訳注でも訓註でもない」こと、さらに講書を担った博士らは「書紀が上古口伝の筆録に成つた古語仮名之書の漢訳である」との認識をもち、「従つて、書紀を古語に復原する努力に依て、古史の純粹なる姿に於ける再現が達せられるといふ考へ」をもつていたことを証している。関論文をふまえた神野志隆光「講書と「倭語」の擬制」（初出一九九九年）は、そうした書紀認識の「倒立性」——漢文が成り立たせたものを「倭語」の世界の虚像」に投影する——を析出し、講書におけるその「制度化」を指摘している^{一四}。

纂疏の問題を考える上で重要なことは、講書が確立したパス・スペクティブにおいては、書紀を和語で訓みくだすことが、和語テキストとして想定される、いわば原一書紀との繋がりの確認であり、そのまま漢字テキストとしての書紀の

所収。

九 神野志隆光「神話の思想史・覚書——天皇神話」から「日本神話」へ——『万葉集研究第二十二集』（稿書房、一九九八年）所収。

一〇 以下、『日本書紀纂疏』の引用はすべて『日本書紀纂疏 日本書紀抄』（天理図書館善本叢書、八木書店、一九七七年）による。頁数を引用末尾に示す。纂疏諸本の問題については、最新の研究として金沢英之「『日本書紀纂疏』の成立・統貌」（『上代文字』第一一六号、二〇一六年）を挙げておく。

一一 『周易』繫辭伝下のほか、後に紹介する宗密『原人論』、さらに日本紀講書でも語られる。

一二 「三教」が何を指すか、詳細は省くが、纂疏における用法に照らして考えれば、書紀の説はふくめず儒・道・仏教の三教と考えられる。

一三 『日本古代の政治と文化 関見著作集第五卷』（吉川弘文館、一九九七年）

正当性の保障たりえたということだ。大永六、七年（一五二六、一五二七）の成立である清原宣賢『日本書紀抄』においても、講書以来の多くの訓が記載され検討されていることは、兼良もおおそのような訓読の制度の内であったことを示している^{一五}。とすれば、訓読を問わない兼良の試みとは、こうした訓読にかかわる教条からあえて離れて書紀解釈を成り立たせようとすることであり、そこでは書紀叙述の正当さの保障があらためて定められたということではないか。上記二つの引用がいずれも、書紀「神代」に相応する「玄古」「上古」について、口頭伝承はみとめつつ、直接記した史書は存在しないと断じるのは、東アジアにおける共通認識に立つことであるとともに、書紀字の観点からみるなら、和語による「古史」を想定せず、それに拠らないことの表明である。兼良が「古史」を想定することの「倒立性」を認識していたか否かはわからない。しかしその試みは、テキストとしての書紀を、和語との連関の中で考える教条から解放し、「三教」諸説が構成する東アジアの言説空間にひろくこと、そこに表現と論理との正当性の拠り所をあらたに見出すことにほかならなかった。

以上をたしかめた上で、方法としての三教説との符合の考察に戻ろう。

二番目の引用で、「三教之理」（傍点徳盛）の符合とあることに注目しておきたい。端的にいえば、それは、兼良の試みが、書紀と三教各説との直接的な一致を証するものではないこと、すなわち、書紀の所説を諸教説に解消するものではないことを示している。纂疏の解釈の現場でなされているのは、書紀「神代」があらわすところを、諸教説の概念と論理とを用いて解き明かす試みである。そして、「理」は、諸教説をそのように用いうることを保障するものであり、実際の活用を通してたしかめられるものとしてある。

以下、現場に即し、具体的に検討しよう。纂疏の総論的な記述の一つである「神」解説（「釈神」）を取り上げる。書紀「神代」の中心的概念である「神」に関する説明の検討から、兼良の、書紀「神代」解釈の態度とはどのようなものか、どのような物語の論理をそこに発見しているかを考えたい。

三、「釈神」

兼良は、書紀本文の各々に即した注釈（以後、本文注解とする）に入る前、「一書題目」と総称して、『日本書紀』「神代上」という題目につき、「日本」「書紀」「神」「代」「上」と分割し（前二者は「通題」、後三者は「別目」とする）、各々

所収。

一四 神野志隆光「講書と『倭語』の擬制」、『変奏される日本書紀』（東京大学出版会、二〇〇九年）所収。

一五 『天理図書館善本叢書 日本書紀纂疏 日本書紀抄』（八木書店、一九七七年）所収。

を解説している。題目に関するこうした解説は、仏典講義の方式を踏襲し^{一六}、書紀本文の注釈に先置されるものながら、各々の語の書紀における意義や用法をふまえている点で、すでにして兼良の書紀「神代」研究の成果でもある。

語ごとに解説のありようが異なるのも注目される。「一書題目」の構成を次に示そう。

「積日本」一、積義、二、倭訓、三、別号、

「積書紀」一、積義、二、和訓

「積神」一、約心出体、二、約氣明名、三、約形示教

「積代」一、積字義、二、解妨難

「積上字」(節なし)

「積神」の異質さは際立つ。「積神」には、節をもつ他の三つの語解説と異なり、字義の説明(積義、積字義)の節がない。実際には第二節「約氣明名」中に字義への言及はあるのだが、他の語解説のような「積義」「積字義」としてではなく、「積神」の他二節と密接に関連した節名である「約氣明名」として提示されている。これは、その三節構成が「神」解説に必要な形式としてとくに選択されたことを示している。

なお、「積神」については、早く二藤京が、第三節「約形示教」を、書紀の世界像を仏教的な世界像と接合する兼良の試みの表れとして取り上げている^{一七}。二藤は、別な論考でも、纂疏の「三種神器」注釈において用いられた「一心」概念を考える中で、「積神」の第一節「約心出体」で「神」概念と連関して論じられた仏教説の「一心」論に着目し、それが、兼良の「神」「神器」解釈の根底をなすことを指摘している^{一八}。さらに上野英彦は、「積神」第一節と第三節を中心とする纂疏の記述と、唐代の華嚴宗僧宗密の『原人論』との比較を通じ、二藤の典拠推定を修正して、纂疏の書紀解釈が、宗密の「一心」論に依拠したことを明らかにし、それが神儒一致の主張の基盤をなすと主張している^{一九}。

二藤、上野論文ともに、兼良の「神」理解の検討が纂疏の特質を説明する上で重要な意義をもつことを証している。しかし、いずれも「積神」そのもの——各節の全体、さらに三節総体——をとらえた分析ではない。とくに両論文が仏教説との比較が見られない第二節「約氣明名」に論及していないのは、ともに仏教説との連関において「纂疏」の特質を捉えようとする中から方法的に選択された態度とはいえ、兼良の「神」解釈の全体、ひいては書紀「神代」観に迫るた

一六 平川彰『天乘起信論』(大蔵出版、一九七三年)十一頁。

一七 二藤京『日本書紀纂疏』の〈日本書紀〉「八洲起原」「万物造化」における世界像の再構築、『国語と国文学』二〇〇一年六月号。

一八 二藤京『日本書紀纂疏』の「三種神器」論、『国語と国文学』二〇〇七年三月号。

一九 上野英彦『日本書紀纂疏』と宗密の「一心思想」、『国語国文』九十八号(二〇一二年二月)。

めには、なお不十分といわざるをえない。纂疏と仏教説との連関についても仏教説のみで語られているわけではなら「釈神」全体の中で考えることでの確な意義づけができるのではないか。

四、「約」について

「釈神」は、すでに掲げたように、「約心出体」「約気明名」「約形示教」の三節から構成される。三つの見出しに共通する「約——」という語句については、「約心」「約形」のほか、「約教」「約意」「約義」など多くの類例が仏教書に見られる。

はやく六五一年成立の玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』分別世間品第三に、次の一節がある（傍線は徳盛による）。

頌曰、伝許約位説、従勝立支名、論曰、伝許世尊唯約分位説諸縁起有十二支。

「頌」を敷衍した「論」（論曰以下）は、「説一切有部の伝統説によると、世尊は、分位——時分と地位——に「約」して、縁起に十二支があることを説いた」と述べる^{二〇}。この箇所につき衆賢『阿毘達磨順正理論』は「仏依分位説諸縁起」と注し、円暉『俱舍論頌疏』は「世尊唯約分位説十二支、不捩利那等也」と注して^{二一}、「約」が「依」「捩」と解しうることを示している。『俱舍論』の文脈に加え、衆賢、円暉の解釈を参考にするなら、「約」とは、何らかの行為をなすに当たって、あるものに依拠することと見なせる。

なお仏教書以外の漢籍でも、『尚書正義』序「約史記而修春秋」の孔穎達の疏に「準依其事曰約」とあり、右に掲げた『俱舍論』の「約」と同様の用法が認められる。

上野論文が纂疏の解釈との密接な連関を証した宗密『原人論』にも、こうした「約」の用例が見られる（傍線徳盛）。

若約此原身、身元是空。（中略）今約至教原之、方覺本來是仏。

文中の「此」は大乗破相教、「至教」は一乗顕性教、「之」は身を指す。大乗破相教に依拠して身の本質を追求するな

二〇 桜部建『俱舍論』（仏典講座、大蔵出版、一九八一年）一一二—一三四頁参照。

二一 佐伯旭雅『冠薄阿毘達磨俱舍論』（法蔵館、明治二十年）による（国立国会図書館デジタルコレクションによる閲覧）。「分位」の意は『織田仏教大辞典』（織田得能著、大蔵出版、新訂版一九六九年）による。

らば、身は本来空なるものとなる、という意、中略後の記述は、一乘顕性教に依拠して身を探求すれば、自らが本来仏であることを覚る、という意である。二つの「約」はともに、それに依拠することで身の本質の追求を可能にしたものを指す。それぞれの後段の相違は、何に依拠するかによって認識されるものが異なること、『原人論』の趣旨をふまえるなら、その次元が異なることを示すといえよう。

纂疏「釈神」に戻れば、三節の構成は、書紀「神代」の「神」を説明するため、「心」「氣」「形」という三観点に依拠し、三つの相を提示することを意味する。最初の「約心出体」は、「心」に依拠することで、本体としての「神」を導出するということであり、次の「約氣明名」は、「氣」に依拠し「神」の名を明らかにする、さらに「約形示教」は、「形」に依拠して「神」の教えるところを提示するのである。「心」「氣」「形」、また「体」「名」「教」、いずれの三者も、『原人論』と同様に、同じ書紀「神代」を、その中の「神」を把握する次元の違いを表していることが明らかであろう。このような構成とそれによって実現した解釈は何をつくりだしたか、以下、検証する。

五、形象としての神——「約形示教」

書紀「神代」に現れる神々とその物語とを問う第三節「約形示教」からみよう。

後述する二節「約氣明名」において論じられる「神」が、神・鬼・祇という三種の類名ないし概念であるのに対して、この節で言及されているのは、仏教説の「鬼趣」「竈神」「華嚴経」浄眼品の神々、書紀の「日月二神」「天地山川風火草木等神」「伊弉册尊」「彦火出見尊」「素戔嗚尊」「保食神」など、個別の神々である。つまり、兼良は、無形性が述べられる儒教説の「鬼神」を除けば、各説において名をもって表現される「神」に形象性をみとめるのであり、その神々を検討の対象としている。そして「示教」とは、その形——神々の形象ないしその神々の活動のありよう——の意味を教への提示として捉えることをいう。

この節は他の二節とは異なり、下位の分節がなされている。「一依外教」「二依内教」「三依今書」の三項であり、それぞれ儒教説、仏教説、「今書」すなわち書紀「神代」の各説における神の形象が取り上げられている。当然ながら論の中心は第三項であって、先行する二項で儒教説、仏教説における神の形象を考察・整理した上で、それらをふまえて書紀叙述における神々の形象が検証される。

まず第三節の全文を掲出する。下位分類の三項をそれぞれ内容のまとまりに即して私に分節、行替えし、分節ごとにアラビア数字を付した。引用として記述されている箇所には、カギカッコを付した。

0 三約形示教者、有三、一依外教、二依内教、三依今書

1 初依外教、所謂鬼神無形与声、而天下之物、莫非鬼神之所為者、故中庸曰「体物而不可遺」、先儒曰、「唯妙万物而無不在、是則二氣之良能、万物之主宰者也」

2 以其在人者言、則易大伝曰「精氣為物、遊魂為變」、蓋陰陽合、則魂凝魄聚而有生、陰陽判、則魂升為神魄降為鬼、故人之死也、則其形漸尽、而亦唯有是氣而已、是以孝子祭其神也、必能致其誠心、則彼神之氣与孝子之氣相接而有享其祭祀、謂之郊則天神格、廟則人鬼享也、礼有事於天地鬼神、則七日戒三日齋、欲人誠其意、潔其身、而交於鬼神、故中庸曰、「使天下人、齋明盛服、以承祭祀、洋々乎、如在其上、如在其左右」、伝曰、「苟有明信、澗谿沼沚之毛、可薦於鬼神」、蓋世教之所宗、不言人之死更稟是形、而唯有氣而已、但氣之在天、或時而致靈者、故子産曰、「鬼有所歸、乃不為厲」其為福為禍、皆唯氣之所為耳

3 二依内教者、且如小乘説、則有情業力、成此器界、衆生所依、其衆生者、亦以業為因、即四大六塵為縁、四生六道為果、就中鬼趣有多端、或依樹林、或住山谷、或居靈廟、或処空宮。其有福力者、亦無苦報、是以或受大蟒之身、或現野狐之形、出生入死、不免流転、皆因地罪福、不精所致也

4 又如大乘説、則元初無明、熏習真心、成染縁起、根身器界、第八識之所變、仏曰、「我今此身、地水火風、四大和合。四大各離、今者安身、当在何処。即知此身、畢竟無体、和合為相、実同幻化、四縁仮合、妄有六根、六根四大、中外合成、妄有縁氣、於中積聚、似有縁相、仮名為心、此虚妄心、若無六塵、則不能有、四大分解、無塵可得、於中縁塵、亦歸散滅、畢竟無有、縁心可見」

5 昔嵩山有一廟、極靈異殿上惟有一竈、絶不可近、近則有禍、由是遠近祈祀殆無虚日、一日有一禪師、至廟直入殿中、以拄杖擊竈三下曰、「汝本泥土合成、聖從何來、靈從何起、乃敢恁麼享宰衆生」、言訖又打三下、竈乃心手破墮、須臾有一青衣衾冠、踊出向師、拜曰「某実此廟竈神、久受業報、今蒙禪師為説無生法忍、已得脱此処、將生天矣、敢不敬謝」、師曰「此是汝本有之性、非吾強言」、神復再拜而没、人因号師為破竈墮云、此是業報神、於一言之下猶能悟無生法、況於応化神乎

6 応化之神、是仏菩薩、応衆生機、而所現形也、華嚴經淨眼品列名中、所説諸鬼神等、則深位如来、如影響、而助仏化儀而已、非業報之所撰矣

7 三依今書者、所含二教之理者而言之也

8 且如日月二神、則有人之貌、而身帶光明、不止陰陽精而已、仏經所謂日天子月天子也、凡天地山川風火草木等神、各物其徳、而人其形、如華嚴淨眼品所説者

9 又人死也、則其形滅於此而又生於彼、故伊奘册尊、神退葬諸熊野有馬村、而陽神入黄泉、相見猶如生存、当知人之死為神者、更稟形、不止氣而已

10 凡此書、不言三世六趣等名、然而子細看来、全同浮図之説、所謂高天原、則為天趣、底根国、則為地獄、彥火出見尊入龍宮、則為畜生、又多明鳥獸之名、素戔嗚尊与日神相闘、則修羅之類也、醜女則餓鬼、人則可知矣、次明四生者、人則胎生、鳥則卵生、保食神頂生牛馬則是湿生、天神等則多化生、六道四生已備、豈亦無三世乎。説天地開闢、則有前劫可見、謂死入黄泉、則有来世可知矣

11 又素戔嗚尊犯八罪、月夜見神殺保食等、率皆不善之行、人道猶惡之而神道有如此事者、正明善惡不二、邪正一如之理也、譬猶混沌之氣、不分純雜、明鑑之像、不撰妍媸矣、又謂惡氣暴神、損害民物者、為戒人也、且夫迅雷烈風、是天之怒、大旱洪水、是天之孽、蒼々之無心、或怒、或擊、各出自然、而不知誰為者、極而言之、則或係政之治乱、或開運之盛衰、人自感焉耳

12 故伝曰、「禍福無門、唯人自招」、尚書洪範第八疇「明休徴咎徴」、而休徴正義言「美行致以時之験、曰人君行敬、則雨以時順之、人君政治則暘以時而順之、人君哲則燠以時而順之、人君謨当則寒以時順之、人君通聖則風以時而順之」、咎徴正義言、「惡行致備極之験曰、君行狂妄則常雨順之、君行僭差則常暘順之、君行逸予則常煖順之、君行急燥則常寒順之、君行蒙暗則常風順之」、周易坤卦文言曰、「積善之家有余慶、積不善之家有殃」、書太甲曰、「天作孽猶可違、自作孽不可活」、然則人之有災、要当自省、其可但歸患於天乎、大抵惡自人為、天因災之、非天之惡、而人心自惡耳、進雄尊勇悍安忍、使百姓夭折者、豈可歸患於進雄歟、百姓自惡而招此灾者也（十六―十九）

この節の中心である第三項の「依今書」に沿つてみていこう。

7は、ここでは書紀叙述が、「二教之理」、すなわち儒教説、仏教説の理を含むことを述べるとする。二教説との符

合といわず、二教の理を含むところは、先にみた「莫不符合三教之理」と述べていたことと同様であつて、注目される。

実際、8では、書紀「神代」で語られる日・月二神が人の形をして身に光を帯びる存在であり、仏教説の日子天子・月天子と照応すること、同じく書紀の「天地山川風火草木等」の神々は各々働きをもち人の形をしていて、『華嚴経』世間浄眼品の神々のような存在と指摘されている。

次の9では、書紀「神代」における人の死、具体的にはイザナミの死について述べる。これは、2の儒教説が、人の死を、形の消滅と陰陽二気への分離、気としての鬼・神の出現と解することとの比較を念頭においている。兼良は、イザナキが黄泉でイザナミに相見えたこと（第五段一書六）を挙げ、書紀「神代」における死は、別の世界で新たな形を稟けることであり、儒教説のように気のみ存在になるのではないとする。書紀「神代」における死は、儒教説のような、形あるもの（人）から形なきもの（鬼・神）への転換ではなく、形の転換だというのである。続く10の、仏教説にいう「三世六道四生」という時間・存在・発生の各形態のいずれもが書紀「神代」に対応物を見出せるという指摘は唐突に見えるが、書紀における形の転換としての死が、上記のように儒教説とは齟齬するものの、多様な形象の可能性を示す仏教説によつてなお保障できることを示しているとみるならば、納得できる叙述の流れであろう^{二二}。

このように、儒教説との違いを述べているところから、纂疏における合致の検証は三教説すべてとの合致の証明をめざすものではないことがわかる。また仏教説との連関の指摘は、両説の一致ではなく、むしろ両説間の物語的な相違を背景としながらその照応をたしかめるものだ。たとえば、8で指摘された『華嚴経』世間浄眼品の日子天子・月天子と書紀の日神・月神との照応は、名とその組み合わせの近似に立脚した照応であり、これらの神々のもつ、それ以外の物語的特性——『華嚴経』世間浄眼品と書紀「神代」それぞれの物語上の位置づけや他神との関係など——は問われない。また、神の形象の変容をめぐって、先述のとおり10で「此書、不言三世六趣等名、然而子細看来、全同浮图之説」として仏教説との類比をいうが、たとえば「六趣」について、「高天原」＝「天趣」、「底根国」＝「地獄」等とするものの、書紀「神代」、仏教説それぞれの物語が示す諸界間の関係や移動のありようなどは問題にしていない。「六趣」と書紀「神代」の世界像の比較は、むしろ各々の物語が重なり合わないこと、すなわち書紀「神代」が仏教説に収斂するものではないことを前提としながら、それと並立しうる共通性を確認することによつてなされている。こうした確認のありようは、教説そのものの符合の確認とは異なるのであつて、なされているのは、書紀「神代」の諸形象を、仏教世界における形象との類比で理解することだ。そして両者をこのように類比しうるということが、他教説（ここでは仏教

二二 第五段一書六におけるイザナキの死をめぐる本文注解では、その趣旨を明確に次のように述べている。

如外書説、則不言人死而更稟此形、其為神者、猶氣而已、(・・・)故擬其屍於熊野有馬村、而葬陽神入泉、相與暗語、蓋其為化生明矣。(六三) 儒教説(外書説)に、死後、あらたに形をもつ例はないとし、代わつて「仏教説に拠りて今書を証すべし」と、仏教説による書紀叙述の正しさの保障を示しているのである。

説)の「理を含む」ことにほかならない。

さて、「約形示教」は、10で、仏教説の「三世六道四生」との照応を、書紀「神代」の形象全体の確認とした上で、11以降の後半に入る。

後半では、書紀「神代」の物語が、形象としての神々の活動の意味、教えを示すものとして説明されている。この見解は、「依外教」「依内教」で確かめられるように、神(儒教説では、氣としての鬼神)の形態や行為に人間への教化教認をみる儒教説(2)、仏教説(5、6)をふまえている。書紀「神代」の神々の行動に、二教説と同様の「示教」が認められることを確認し、二教による確認をみるのである。具体的に11では、書紀「神代」で描かれるササノヲが犯す「八罪」(本文注解第五段本書「此神凡有八天罪・・・合性修惡曰八罪也」(五二二)、ツクヨミによるウケモチノカミ殺しといった行為の意義を、仏教説の「善惡不二、邪正一如」という教えに帰着させている。続いて書紀の「悪気暴神」^{二三}が人民に損害をもたらす事象については、人の営為と禍福、自然現象との相関を説く『春秋左氏伝』『書経』『周易』を引き、そうした経典と共有される人間への戒めと解するのである。

こうした「示教」一致の検証も、前半の神々の形象や諸態の比較と同じく、各物語が示す教えの共有の確認であって、それぞれの物語の差違を問うものではない。11で「明善惡不二、邪正一如之理」(傍点徳盛)とされているのが示唆的だ。前半部同様、7で述べた書紀「神代」が二教説の「理を含む」ことは、このように確認されているのである。

以上、「約形示教」では、書紀「神代」に語られる神々を形象と捉え、その観点からの検証を通じて、書紀「神代」が仏教説とは全面的に、儒教説とも一部理を共有することの確認がなされている。くりかえせば、それは、書紀「神代」の物語を儒教説、仏教説と習合・同化させるのではなく、書紀の神々とその物語を、儒教説、仏教説との類比によって理解し、同時にその正当さをたしかめる試みであった。

こうした態度は本節に限らず、本文注解でも貫かれて、纂疏の解釈の特質をなしている。問題的な例をたしかめておこう。

本節「約形示教」では、既述のように、仏教説の日天子・月天子と書紀の日神・月神との関係について、両者の照応は指摘するが、そこに習合の関係はみていない。また、書紀「神代」の諸事態と「六道」との照応の一環として、ササノヲと阿修羅との照応を指摘しているくだりも、「素戔嗚尊、与日神相闘、則修羅之類也」(傍点徳盛)とし、同じく類比にとどまっている。この二つの関係が、本文注解でどう論じられているかを検証しよう。

まず第五段本書の日神・月神出現の注釈をみる。本文解釈に先行してなされている三つの準備的な考察のうち、最初

二三 清原宣賢筆写本では「悪気日恭神」とあるが、蓬左文庫本、東京国立博物館蔵兼永筆写本によって改めた。なお兼永筆写本(写真版)の参照は金沢英之氏のご厚意による。

の二つに注目する（「生日月」四九）。

最初の「初明神人生日月」では、『山海経』の義和説話と『三五曆紀』の盤古説話を引く。義和（義和）という女が十の日を産んだ、また盤古なる巨人の目が日・月となった、とするこれらの説話は、書紀叙述との直接の照応を示す目的で引かれていない。これらの説話を日・月の出現の物語と認める、すなわち、女にせよ巨人にせよ、人が日・月を創出したことを認めるとすれば、書紀のごとくはかりしれない神々が日・月を生み出すことは当然ありえてよい（「況於不測之神乎」というのである）。

次の「二頭日月照四洲」では、『俱舍論』に基づく元代の発合思巴『彰所知論』から、「成劫之始」における日・月の出現、日輪・月輪に住まう日天子・月天子の叙述を引いている。これは、書紀における、出現した日神の「光華明彩、照徹於六合之内」、月神の「其光彩晬日」という表現との類似を示し、世界を照らす具体的なありようの、仏教説と書紀叙述との合致を示している。

以上のように、日神月神の出現については『山海経』『三五曆紀』二神の様態については仏教説と、「外教」「内教」に分けた検証がなされていて、この点からも書紀の二神を、二教説いづれかへ習合・一元化させるものでないことは明らかだ。

習合を考慮しているか否かという点では、ササノヲと阿修羅の関係について、第七段本書、アマテラスが天石窟に幽居する場面での注解は、問題的にみえる（八六一―八七）。ここで兼良は、唐代の窺基『妙法蓮華経玄賛』に拠って、（A）阿修羅王との戦の中で日・月天子の光が王の目を射し、（B）阿修羅王が日・月天子を手で掴み、その光を遮ったという説話を引用する。書紀叙述の（a）アマテラスがササノヲと戦う態勢をとり弓矢を執ったこと、（b）アマテラスが天窟に入り、六合が闇と化したことの二点を挙げて、（A）（a）、（B）（b）の符合を指摘するのである。その上で「進雄無端正之化神與」（ササノヲは阿修羅の化神か）と述べているため、この言は、両者の関係を仏教説に収斂するものと捉えているようにみえる。

しかしながらこの言も、当該場面の注解全体を見わたすならば、仏教説への収斂とは異なる指向にあることがわかる。注解の冒頭、兼良は、日神が幽居するこの場面を、皆既日食の現象と解し（「日神閉居、則謂今世之日食皆既也」）、歴史を参照しつつ、天を周行する日月相互の位置関係によって生じる現象、と説明する。これは上記の仏教説とはまったく異なる説明である。この説明には（A）（a）に対応する要素がない。また右記（A）（a）、（B）（b）の符合は、（A）（B）における月天子を捨象することで成り立っていたが、月が日を遮る日食による説明との対応を考え合わせると、月の関

与にかかわる三つの説の間の齟齬も浮上せざるをえない。

結局、ここで確かめられているのは、(ア) スサノヲの乱行を契機としたアマテラスの閉居、(イ) 日月の周期に起因する皆既日食、(ウ) 阿修羅王による日天子の捕捉、以上の三者が同様の事象の説明として相通することである。(ア) (ウ) のスサノヲと阿修羅王の二者関係ではなく、(イ) を加えた三者関係でみた場合、仏教説に収斂する方向——(ウ) を本体とし、(ア) のみならず(イ) もその表象として解する方向——が想定されていないことは明らかだ。

纂疏の注解において(ア)(イ)(ウ) 三者は同一の形象の次元におかれ、その次元で比較されている。その点から見れば、各言説は固有の形象を示しながら、いずれも他者(スサノヲ、月、阿修羅王)の干渉によって日の光が一時的に妨げられた現象を表す点で共通する。ここに書紀叙述が「理を含む」ことは確かめられる。「進雄無端正之化神與」(スサノヲは阿修羅の化神か)という言は、書紀「神代」と仏教説との密接な合致の推察だが、それも形象的な次元に立つて発せられたものとみなされる。すなわち、「化神」という表現は、スサノヲに対して阿修羅王が本体であることの謂いではなく、その形象的な先行性ないし普遍性を指すとみるべきだろう。前掲の「約形示教」中の「素戔嗚尊、与日神相闘、則修羅之類也」と整合的に捉えられるのである。

以上のように、「釈神」で示される、書紀「神代」の神々と仏教説の神々とを同じ形象の次元でとらえる態度は、纂疏の注釈全体に一貫し、習合に収斂しない両者の類比を可能にし、仏教説による書紀叙述の理解とその正当さの保障を可能にしている。

六、気の運動に内在する神——「約氣明名」

「約形示教」が、書紀「神代」にあらわれた神の形象を問うとすれば、本節は、「神代」の形象全体を成り立たせている気の運動を問うものである。そのことによつて、「神」という語の意味を明らかにする。

なぜ「氣」を観点とすることが「神」の語義を明らかにすることにつながるか。ここには、書紀「神代」の叙述に陰陽論的な運動を内在した世界観がみとめられること、儒教説、とりわけ宋学において神概念は気の運動によつて説明されていること、この二者に接点を見出し、書紀解釈をかたちづくっている兼良の態度がある。

まず全文を掲げる。全体を六つの段落に分け、1から6までの数字を付す。文中、引用が明示されている箇所には

カギカッコを私に付した。なお本節には、先述のとおり、字義説明が組みこまれていたが、纂疏では字義説明の際、元の熊忠撰『古今韻会举要』（以下「举要」と略記する）が、訓詁の集成としてしばしば利用される^{二四}。本節でもそれと示されないままに、同書からの引用と推定される箇所がある。同じく利用されている朱熹『中庸章句』とあわせ、その活用の検討を通じて解説の特質を考えたい。『举要』の「神」の項目からの引用と思われる記述には実線を、『中庸章句』第十五章からの引用と見なされる記述には点線を傍らに引いた。

^{二四} 吉森佳奈子「日本紀」による注―『河海抄』と契沖・真淵―（『中古文書』第七十三号、二〇〇四年）に指摘がある。

1 二約氣明名者、混沌一氣、分而為二、峙而為三、所謂輕清者為天、重濁者為地、冲和者為人、此三者莫不各具陰陽而其氣之變、神理亦隨焉、則在天者為天之神、在地者為地之神、在人者為人之神、周礼曰、「祀大神、享大鬼、祭大祇」、鄭玄注曰、「大神者天也、大鬼者人也、大祇者地也」、孔安国孝經伝曰、「天精曰神、地爽曰祇」

2 又説文曰、「神字从示申」、徐曰、「申即引也」、陰陽二氣引出万物、故曰神、周易大伝曰、「陰陽不測之謂神」

3 程子曰、「鬼神天地之功用、而造化之迹也」、張横渠曰、「鬼神者、二氣之良能也」、朱晦庵曰、「以二氣言、則鬼者、陰之靈也、神者、陽之靈也、以一氣言、則至而伸者為神、反而歸者為鬼、其美一物而已」、又史記註云、「陽魂為神、陰魄為鬼」

4 或統陰陽而謂之神、或分陰陽而謂之鬼神、或配三才而謂之神祇鬼、其美一氣之精靈耳

5 鄭康成曰、「木神則仁、金神則義、火神則礼、水神則智、土神則信」、蓋二氣變而又變、為五行之神、兼説其德也

6 此書題目、專標神字者、明陰陽變化不測之理而已、但今書之篇、以神祇相對而言、此書出大山祇之名、又泉守道者、則説者云、謂黄泉之鬼也、又曰用桃避鬼、如此則亦非不言祇鬼矣。（一五一六）

1 の前半部と書紀第一段本書の前半部とを並置してみる。

〔1〕混沌一氣、分而為二、峙而為三、所謂輕清者為天、重濁者為地、冲和者為人、

〔書紀〕古天地未剖、陰陽不分、渾沌如鷄子、溟滓而含牙、及其清陽者、薄靡而為天、重濁者、淹滯而為地、精妙之合搏易、重濁之凝竭難、故天先成而地後定、然後、神聖生其中焉

1の「冲和者為人」までの記述は、「混沌二氣」が分化し、天・地・人の三才が成立するという陰陽論的な世界生成の過程を、端的に示している。書紀第一段本書の叙述と比較するなら、簡素な、図式化された記述ながら、書紀叙述の依拠する原理をとらえているといえる。兼良は本文注解でもこの冒頭部を「三才開始」と名づけていて、1の叙述が、書紀冒頭部をとらえたものであることを示している。

本節の「約氣」、すなわち「氣」の観点から考察するとは、1の把握にたつて、書紀「神代」の叙述に内在する、気の陰陽論的な運動のありようをみることであった。

この観点は二つの特質をもつ。一つは、この観点に立つ時、「約形示教」で考察した個別の神々は三才の中の人の範疇にふくまれ、ここでは直接問われず、代わって問われるのは、気の運動全体とかわる「神」概念であるということ、もう一つは、気の観点から神を捉えることが、気の運動と神（鬼神）との連関を問うてきた儒教の諸説と整合するということである。

1の後半では、三才各々がともなう神について語っている（「神理」はその根拠として示される概念だが、第一節で導出される概念であり、後述する）。「周礼曰」以降、三種の神の名（神・祇・鬼）と各々の三才への配置を証する記述として、『周礼』春官宗伯と鄭玄注^{三五}、さらに神・祇について孔安国孝経伝を引く。続く2では、『挙要』「神」の説明、3では、朱熹『中庸章句』の鬼・神の定義を引いた上で、1から3までの説明を簡潔にまとめるのが4である。統合した陰陽二氣に存する精霊としての神（2に対応）、分化した陰陽二氣それぞれに存する精霊としての鬼と神（3に対応）、さらに二氣が分化ないし中和した天・地・人三才それぞれに存する精霊としての神・祇・鬼（1に対応）、と三通りの語義に整理し、それぞれに陰陽二氣による一貫した説明を与えている。4の総括に続く5では、『中庸』冒頭部の鄭玄注における、「木神」「金神」「火神」「水神」「土神」の五者として表された神、「五行之神」の例を引くが、これも「二氣変而又変」、すなわち、二氣による神の説明の延長上に位置づけていて、一貫性を保っている。

以上の「神」解釈のありようを、本節での『挙要』の引用の仕方を通じて、より具体的にみてみよう。比較のために『挙要』「神」の項を次に掲げる^{二六}。ただし冒頭の音韻の説明、直接かかわらないと判断できる末尾の記述は略し、傍線を付した。

（前略）説文、天神引出万物从示申。徐曰、申即引也。天主降氣以感万物、故言引出万物也。広韻、靈也。易、陰陽不測之謂神。注、神者變化之極、妙万物以為言不可以形詰。孟子、聖而不可知之謂神。史五帝紀注、鬼之靈者。

二五 ただし、十三經注疏本『周礼注疏』鄭玄注には「大神祇謂天地」天官冢宰とあるのみである。

二六 『古今韻會舉要』（市立米沢図書館蔵足利学校蔵版本、応永五年刊）、同図書館デジタルライブラリーによる閲覧。

又陽魂為神、陰魄為鬼。氣之伸者為神、屈者為鬼。又漢書三神注如淳曰、地祇、天神、山嶽。(後略)

前半(「陰陽不測之謂神」まで)の実線部は、2の記述——4の総括でいえば、統合した陰陽二気に存するものとして神をとらえる説明——に引用されている。後半の、鬼・神と陰陽との関係を説く実線部「陽魂為神、陰魄為鬼」は、鬼・神を陽・陰二氣それぞれに存するものとして解する3に配されている^{二七}。続く二重線部「氣之伸者為神、屈者為鬼」は、鬼・神を説明する3に直接引用されてはいないものの、同様に鬼・神と氣の関係を示す記述である。この記述が引用されないのは、3に引かれている朱熹「中庸章句」の類似の説(「以一氣言、則至而伸者為神、反而屈者為鬼」)に吸収されていると見なすことができよう。点線部「孟子、聖而不可知之謂神」も引かれていない。これは、兼良が、この「孟子」の説明を、「釈神」で問う存在者としての神ではなく、形容詞「神」の説明と判断したことによる。事実、この一節は、書紀第一段本書「神聖生其中」の「神聖」を人と解する解釈に援用されているのである。

このように「約氣明名」における『掣要』の引用はよく整理されているが、その整理には改変をも辞さない積極的な面があった。『掣要』が引く『説文解字』と徐鍇注について、「約氣明名」2での引用に際し、明確な改変がみられるのである。

『掣要』に引かれている『説文解字』では、「天神引出万物」とあるように、「神」という文字の成り立ちから「引出万物」という営みをみてとり、神(「天神」)を、万物を引き出すその主体として位置づけており、さらに続く徐鍇注は、この「天神引出万物」について「天主降氣以感万物」、すなわち、天主が氣を下し万物に感応すると解して、神(「天主」と万物とを媒介するものとしての氣に言及している。

「約氣明名」2の引用では、それが「陰陽二氣引出万物」と改められている。「天神」「天主」に代わって、「氣」が「陰陽二氣」に改められた上で、主体となっているのである。その結果、神は、元来『説文解字』が示唆していた、氣の運動を操作する主体性、すなわち氣を超えた主体性を失い、陰陽二氣が万物を引き出す運動そのもの、あるいは運動に存するものに転換している。

ただし、この改変は、それに次いで引用される『周易』繫辭伝上の「陰陽不測之謂神」という言を、『掣要』が合わせて引くその韓康伯注(「神者、変化之極」)に照らした場合には、むしろ整合的である。韓康伯注は、「不測」を陰陽からの隔絶と解することで神を陰陽変化を超えた存在と捉えるのではなく、陰陽「変化之極」として、神を陰陽の玄妙な変化にあくまで内在する存在と見なすものだからだ。兼良はここで『周易』の言のみを引き、韓康伯注を引いていな

二七 この叙述(陽魂為神、陰魄為鬼)は、『纂疏』の引用箇所では「史記註」とされるが、正しくない。『掣要』「神」の項で、この説明が「史記」五帝紀注からの引用に続けて記載されていたための誤認であろう。『纂疏』のこの引用が『掣要』に依拠することの傍証となろう。

いが、2の構成全体としては、『説文解字』の説明を改変した上で『周易』の「陰陽不測之謂神」に接続することによって、そもそも『挙要』の中で、気の運動を越えた存在、もしくはそれに内在する存在、と二通りに解されうる「神」の位置づけを、後者に一本化したといえる。

こうした整序を経た2の「神」解釈は、3に引かれる朱熹『中庸章句』と『挙要』の一節（「陽魂為神、陰魄為鬼」）による鬼・神の規定、1の陰陽二気によって成る天・地・人への神・祇・鬼の配置の説明と合わせて、4における総括に矛盾なく収斂されるものとなる。いずれも陰陽二気の運動に内在するものとして、一貫した説明を与えたのである。

その上で、末尾の6では、書紀叙述で用いられている概念としての「神」の検討に移る。標題「神代」に「神」を表示することの意義については、「陰陽変化不測之理」の明示として、2をふまえた解釈を示している。次いで書紀の叙述に「神」のみならず、「祇」「鬼」という語（名）もまた見出せること——「神祇」（神武天皇即位前紀戊午年五月など）、「祇」（大山祇）、第九段本書など）、「鬼」（泉守道）（第五段一書十）を「黄泉之鬼」とみなす説^{二八}、また「用桃避鬼」（第五段一書九）——を確認している。

以上、「約氣」という設定は、「神」、さらに「祇」「鬼」を、気の運動とその陰陽論的な分化に応じるものとして弁別し定義しえた。「明名」としたゆえんである。その定義は、『挙要』や『中庸章句』などに挙げられた諸説の整理によるものであるが、「約形示教」とは違って、「外教説」と弁別されることなく、そのまま書紀の「神」概念の説明として受け入れられている。こうした態度には、書紀「神代」の物語を固有のものともみなす一方で、その叙述は、世界生成を陰陽論的な気の運動としてあらわす東アジア漢字世界通有の論理を体しているという認識があるのではないか。だからこそ、叙述をなす概念（名）もまた共有のものとして考えられている。

さきの『挙要』引用の際の改変をふりかえれば、もし神を気の運動を超越した存在と定義づけた場合、陰陽二気の運動によって神をもふくんだ三才が始動する書紀「神代」の物語とは合致しないのであり、兼良は、そうした書紀「神代」解釈の見地から、定義に積極的に介入したとみなしうる。その際、兼良が、儒教説とは必ずしも一致しない書紀の「神」概念の固有性を主張するのではなく、共有されるべき「神」概念の定義の調整を選択したところに、書紀「神代」の叙述を、東アジアに共有されるディスコースと考えている見方があらわれているのである。

二八「泉守道」第五段一書十一）を「黄泉之鬼」とする説の典拠は未詳である。第五段一書六に描かれる「醜女」について、『和名類聚抄』に「日本紀私記云、醜女、或説、黄泉之鬼也」（箋注倭名類聚抄）巻一、四十四ウ）とある。

七、「一心」と「混沌」——「約心出体」

見てきたように、第二節「約氣明名」は、氣の運動を原理とする書紀叙述における「神」概念の意味を整理し、第三節「約形示教」は、儒仏説との類比を通じて、「神代」という物語に現れる存在としての「神」の意義を解説している。ことばの説明としてみれば、すでに「神」の語義と、物語におけるその意義とが解説されているのであり、すでに十分にもみえるが、纂疏「釈神」では、それらの説明に先行して、さらに第一節「約心出体」が設けられていることが特徴的である。この節は、纂疏における書紀の「神」解釈にとつていかなる意義をもつのだろうか。

まず全文を掲出する。他節と同様、説明内容のまとまりに即して分節し、改行を施し、1から5まで数字を付した。文中、他書からの引用であることが明らかな箇所にはカギカッコを付ける。

1 初約心出体者、夫一心者、混沌之宮、神明之舍也

2 此書曰、「天地未剖、陰陽不分、混沌如鷄子」、蓋天地陰陽、是氣之名、未剖不分、是理之表、理氣混融、合一不測、謂之混沌、理者寂然不動、即心之体、氣者感而遂通、即心之用、寂出感、体起用耳

3 且就出世教論之則、本覺真性、是万法所依之体也、不覺一念動者、是妄情之異名、由此一念、無明心起、即有能有所、内既所成、識想紛然、外之所成、有風輪、有金輪、有水輪、結為山石、抽為草木、楞嚴經曰、「想澄成国土、知覺乃衆生」、衆生有情為正報、山河無情為依報、原此情与無情二報、皆從一念起、故云、「三界唯心、万法唯識」、又云、「阿頼耶識、即是真心、不守自性、隨染淨縁、不合而合、能含藏一切真俗境界」、又楞嚴經曰、「外洎山河大地、色空明暗、皆是妙明心中物」、又曰、「空生大覺中、如海一漚沤」、諸經論中、多明如此之旨

4 蓋心与混沌、其体全一、又名曰神、故尚書洪範五行伝曰、「心藏神也」、夫天地人物之理氣、蘊在混沌中、譬猶本覺真心、含藏一切真俗境界也、及其開闢、而為天、為地、為人、為物、為有情、為無情、皆一氣之分、神理之變也

5 陰陽二神、体此理故、孕山河於胎内、現日月於掌中、穿天入地、自在無碍、所謂「天地同根、万物一体」、「毛吞巨海、芥納須弥」者也、譬諸明鏡、至虛至静之中、具当感物之理、故至事物方來、而莫不現其影像、混前一氣、含衆物之理、亦復如是、神明之道、以明鏡為正体、則有取於此在者也（十四—十五）

冒頭1は、本節の観点である「心」をふまえると思われる「一心」と、書紀冒頭部の「混沌」（渾沌）、さらに「神明」との関係述べた一文である。『朱子語類』中の「心是神明之舍」（巻九八）、あるいは『挙要』「心」の項に見られる「荀子曰、心者神明之舍」に基づく表現と推察されるが、一文のもう一つの構成要素である「混沌之宮」については管見のかぎり、先例はない。一文全体は、兼良自身によるものではないか。

『朱子語類』は前掲の語句の後に「為一身之主宰」とつづき、『挙要』「心」の場合は荀子の引用の後、「晦庵朱氏曰、心者人之虚霊、知覚所以具衆理而応万事者也」^{二九}とつづいていて、両者が指す「心」は、いずれも一義的には、人の身体を中心としての「心」を想定している。『挙要』の典拠である『荀子』も「心者形之君也、而神明之主也」（解蔽篇）と表現は異なるが、その点では変わりがない。それに対し、この1の場合、「心」は「一心」とあらためられ、それが天地の始原としての「混沌」にかかわることを考えれば、この「一心」は、身体の主たることを越えて、二藤論文、上野論文^{三〇}が指摘するように、仏教概念として、世界を成り立たしめる本源的な存在を示すものと考えられる。とすれば、「約心出体」という試みも、この本源的な「一心」の観点にたつて、本体としての神を問うということになる。この文の意義については後にあらためて考察する。

2では、第二節「約氣明名」1と同じく、書紀第一段本書冒頭部の解釈が示されている。「約氣明名」1が、書紀の「渾沌如鷄子」以降——気の展開と天地の生成——の叙述を解釈の対象としたのに対し、ここでは、「渾沌如鷄子」までの原初——気の展開以前の始原的な状態——の叙述をとりあげる。書紀の冒頭二句を理気概念をもちいて分析し、始原的な存在である「混沌」を「理気混融」とする。「理者寂然不動」以下の後半は、「混沌」を構成する理気について、朱熹の言説（『朱子語類』）をふまえ、理を「心之体」、気を「心之用」と説明する^{三一}。

このように2では、それと明示されることなく、朱子学の理気論による分析がなされている。書紀が八世紀初めの成立であることを考えれば、宋学による分析は時代錯誤ともいえるが、ここでも兼良は、書紀叙述を、八世紀日本の歴史の所産というより、漢字世界通有のディスクールとみなす立場にたっている。第二節「約氣明名」が、形—氣にわたる分析であったのに対して、ここでは理気論による氣—理にわたる分析として、さらに始原と本源の探求をすすめていて、書紀「神代」における原初状態を、「心」に繋げて考えうる回路も見出しているのである。

つづく3は、仏教説（「出世教」）と明示した上で、書紀があらわす始原的状况に相応するものとして、「心」に本源的な事態をみる説を提示している。すなわち、「本覚真性」あるいは「真心」ともいう本源的な存在に、不覚一念、無明心が生じること、阿頼耶識が成立し、そこから内外の一切の事物が現出するという説である。

二九 『孟子集注』尽心章句上からの引用。

三〇 二藤注一八前掲論文、上野注一九前掲論文。

三一 この文については、二藤京が「心一也、有指体而言者、寂然不動是也、有指用而言者、感而遂通天下之故是也」（巻第六十二）をはじめとする『朱子語類』の諸条の検討を通じて、「理—寂然不動—心之体、（氣—感而遂通—心之用）」という理解が、朱熹のテキストから導かれることを証している（二藤注一八前掲論文）。

これは、宗密『原人論』に「謂初唯一真靈性、不生不滅、不增不減、不變不易（中略）所謂不生滅真心與生滅妄想、和合非一非異、名為阿頼耶識」、また「心既從細至麁、展轉妄計、乃至造業、境亦從微至著、展轉變起乃至天地」とあるように、天地人の本源を追求したこの書が到達した一乘顕性教の説である^{三三}。書名を挙げることなく引用される永明延寿『宗鏡録』（「三界唯心、万法唯識」「阿頼耶識……」）は、宗密の思想をひきつぎ、さらに総合的「一心」思想へとまとめた著作であり、また、書名の挙がっている『首楞嚴經』（大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴經）は、宗密、延寿がともに論の経証として重要視した經典であった^{三四}。

「釈神」全体をみわたせば、この説は、じつは第三節「約形示教」4に提示される「依内教」中の「大乘説」に重なる所産であって畢竟は虚妄である、と、宗密にとつてもっとも重要な經典である『円覚經』（大方広円覚修多羅了義經）の世尊の言をも引いて、説かれていた。「約形示教」では儒教説、仏教説と書紀叙述との類比をひろく検討した兼良が、この説については仏教説の一として挙げながら、書紀叙述との関連を何ら述べていない。その沈黙は「約形」、すなわち書紀「神代」において形象の次元で神を問うているかぎり、すべての形象を虚妄と見なすこの説への対応物は見出しえないという認識によるのだろう。本源としての「一心」の次元を問う本節においては、この仏教説と書紀「神代」の照応が論じられていることから、この推察は裏打ちされる。ただし、形象の次元で接点をもちえなかった仏教説と書紀「神代」とが、どのような合致を見出せるのだろうか。

本節4は、まさにその答えを出している箇所である。先行する2、3二説を総括し、両者の照応を明示する。すなわち、冒頭に、3の大乘説で示された「心」と、2で取り上げた書紀冒頭部の「混沌」とを挙げて、両者は一体であるとし、さらにそれを「神」と名づけるというのである^{三五}。

これは、2に掲げた書紀「神代」の「混沌」を始発とする世界の生成と、3に掲げた大乘説による「心」を本体とした世界のはじまりとの照合に基づいた兼良の解釈であろう。書紀叙述と諸教説との比較が広汎になされる纂疏において、両者の照応ではなく、同一が示されたのはこの二者のみであって、重大な解釈である。ただし、それを「神」とする名づけはその照合からただちに導きうるものではなく、直後に引用される「心蔵神也」^{三五}もその根拠としては明らかに十分でない。この点については後で述べる。

4の後半、「夫天地人物之理氣・神理之變也」は、以上の認定にたつて、2で提示した書紀における世界の生成を、3の仏教説と対応させつつ、あらためて記述したものである。それは、「理氣」「含蔵一切真俗境界」という2、3に

三二 鎌田茂雄「原人論（明徳出版社、一九七三年）参照。宗密に至る華嚴教説については同書の他、たとえば木村清孝「中国華嚴思想史」（平楽寺書店、一九九二年）に詳し。

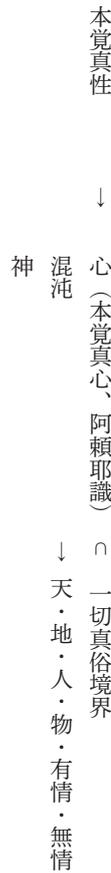
三三 荒木見祐「中国撰述經典二楞嚴經」（筑摩書房、一九八六年）「解説」参照。

三四 この「神」の名づける対象については、「付記」のセミナーでの金沢英之、齋藤希史両氏との議論を通じて修正した。両氏に感謝する。

三五 「尚書洪範五行伝」は佚書である。「黄氏逸書考」収録の同書逸文に「心蔵神」は見出しえない。一方では「心蔵神」という表現は、「黄帝内経素問」の五臟の説明で用いられており、他書にも引かれている。

表れた語が用いられていることから推察できる。ここに第三節「約形示教」では得られない書紀叙述と大乘説との照応が具体的に提示されているといえよう。この根本での合致の確認が、第三節において、比較考察しえない大乘説をも許容する基盤をなしている。

以上、4の認定に基づき、2から4で述べられたことを簡単に図式化すると、左のようになる^{三六}。



3の仏教説では、「心」の本体(「万法所依之体」とされるのは「本覚真性」であり、体より生起した用をふくむ全体は「阿頼耶識」「本覚真心」とされる^{三七})。兼良はこの後者を「心」とし、書紀に現れた「混沌」との合致を道破し、それぞれと万物の現出との関係も照応するとみただのである。

両説には相違点もあり、それは4の記述にも反映されている。「心」があらゆるものを現出させつつ、その全体をなお「含蔵」するのに対して、「混沌」の場合は、「理気混融」の状態から、万物が現出する「開闢」へと変容するという点である(図では、前者を包含関係を示す集合記号で、後者を一方向的に進展を示す矢印であらわし、区別している)。その相違に留意した上で、合致に視点を戻すならば、この合致の認識は、宗密『原人論』の触発によって獲得されたのではないか。儒教、道教説、さらに仏教諸派の説を批判しながら存在の根拠を追求する『原人論』が到達するのは、先述したように、一乘顕性教であり、「本覚真心」という存在である。この書では一乘顕性教の教説を提示した上で、それが各教説と通底すること(会通)があらためてたしかめられていて、その過程で、「真心」と、儒教説道教説における本源としての「混一之元気」との照応も指摘されているのである。宗密は次のように述べている。

然所禀之氣、展転推本、即混一之元気也、所起之心、展転窮源、即真一之靈心也、究実言之、心外的無別法、元気亦従心之所変^{三八}

「即真一之靈心也」までの前半において、儒道二教のいう「混一之元気」と一乘顕性教説の「真一之靈心」とは、「本

三六 この解釈については早く二藤注一八論文が考察している。ここで兼良がいう「心」が「真如と妄念の和合体」であり、「大乘起信論」が示した「衆生心」「阿頼耶識」に等しいとする指摘は正しい。ただし、それに対応する「混沌」は、二藤論文のいう「儒教に言う「理」ではない。「混沌」について兼良は「理気混融」「理気」といい、また「混前一気」「混沌一気」とも言い換えており、それが「気」をはらんだものであることは動かない。「混沌」は「理気混融」のものであり、「心」と対応するのである。この点、金沢英之「神話と歴史」、『岩波講座日本思想』第六巻(岩波書店、二〇一三年)所収、にも同様の誤解が見られる。

三七 『原人論』の叙述においては、「本覚真心」は根源的存在であり、ここで言う「本覚真性」に等しい。しかしながら兼良の語法においては「本覚真心」は「一切真俗境界」を含蔵するものとして、むしろ「心」や「阿頼耶識」に等しいものとして用いられている。

「源」の次元で通底するものとされる。しかし「究実言之」以下の後半では、実を究める時、「心」以外に実体はなく、「元氣」もまた「心」の変容によるもの、とされる。宗密は根本的には両者に包含関係をみているのである。

兼良が、この『原人論』の一節の前半を、本文注解で引用し、自らの見解の一部としてしていること（書紀第一段本書「神聖」注釈）は、宗密の考察が、兼良を、「心」と「混沌」との合致の認識へと触発したとみる推察の一つの根拠になるだろう。またその際、「究実言之」以下の後半を引いていないことは、ここで「心」と「元氣」とに包含関係をみる宗密とは見解を異にすることと整合する。

兼良が『原人論』の比較考察に触発されつつ、それとは異なつた帰結を導きえたのには、朱子学の理氣論の役割が大きい。その理氣二元論を経ることによって、2にみたように、「混沌」を、たんに氣のみではなく「理氣混融」と捉えるに至っている。その結果、『原人論』の指定を踏襲しながらも、宗密のように「元氣」を「心」に収斂させることはない。「混沌」たる始原の元氣に、「混融」というありようであれ、理が内在するならば、その理は、「心」の基体としての「本覺眞性」と同じく、「混沌」それ自身が本源たりうることを証するからだ。かくて兼良は、『原人論』のような包含関係ではなく、「心」と「混沌」とを等号で結びえたのであり、それを指して「神」と名づけたのである。

ここで「神」という名づけについてあらためて考えたい。4の「夫天地人物之理氣以降のパラフレーズにおいて「混沌」からの展開を、「一氣之分、神理之變」と述べるのは、その名づけの帰結である。ここに初出する「神理」という語は、「混沌」に内在する理を、「神」という名づけにともない、言い換えたものとみなしうる。そしてこれ以降は、「神」ではなく「神理」という語がもっぱら用いられている。4の後半で「一氣之分、神理之變」として、「混沌」からの開闢の説明に用いられた後、第二節「約氣明名」1に引き継がれて、同じく「混沌」から天地人三才への分化が「其氣之變、神理亦隨焉」と説明される。ここで三才への分化はさらに各々における神の出現へと繋がっている。先にみたとおり第二節では、神は、陰陽論的な氣の運動に内在するものと見定められていたのであり、氣の分化とともに遍在する「神理」が、その根拠づけに貢献しうる概念であることは明らかであつて、逆に、その根拠づけの必要こそが、始原の「混沌」に内在する理の認識と結びついて、「神理」が指定されたのではないかと考えられる。

事実、兼良は、書紀第一段本書の「渾沌如鷄子」の注釈において、「渾沌」を「陰陽未分之一氣」とした上で、諸書の例——『礼記月令正義』『三五曆記』『渾天説』、さらに『孝経左援神契』『老子』『莊子』まで——を動員して、いささか強引に、その「渾沌」に「神理」が内在することを説明してゐる（二二—二三）。この強引さは、「釈神」において理論的に提示しえたものを、叙述の表現分析だけで析出しようとする無理に起因しているが、同時に、書紀「神代」を、

陰陽論的な気の運動とともに生起する神々の物語ととらえ、その全体に理気論による理解を通そうとする兼良の意欲を示している。「約心出体」5において、「陰陽二神、体此理故、孕山河於胎内、現日月於掌中、穿天入地、自在無碍」（傍点徳盛）と、イザナキ、イザナミを「神理」を体現した存在とみなし、それゆえに自在の営為をなしたと納得するのでも、そうした理解の延長上にある。

以上、ここでの「神」の名づけは、書紀「神代」に最初の神が出現するより先の「混沌」を、「神」と名づける特異にみえる解釈であるが、その趣旨は、そこに実体としての神をみとめるというのではなく、むしろ開闢後に出現する神々の存在を根拠づける「神理」の確認にあつたと考へる。

八、本源への問いとテキスト解釈

「約心出体」とは、表現された事象のみならず、表現することばの根拠をも問い、本源的なものを探求する、すぐれて中世的な問いかけである。

その冒頭1に、兼良が提示した命題「夫一心者、混沌之宮、神明之舎也」は、みずから「釈神」の冒頭においたその問いへの、書紀「神代」をふまえた応答であつたといえるのではないか。

「一心」を「神明之舎」、神の住まう家とするくだりは、「心」＝「混沌」における「神理」が、来たるべき神々を根拠づけることを考えれば、了解できよう。他方、「一心」を「混沌之宮」とすることについては、混沌が住まう宮と解すると、「心」と「混沌」との合致という認識と整合しないが、書紀第四段第一の一書の次の本文注解が参考になる。イザナキ、イザナミがヲノゴロ島で「同宮共住而生児」（宮を同じくして共に住ひて児を生む）とする、この「宮」について、兼良は「宮者何宮、曰混沌之宮也、二神体於天地同根、万物一体之理故也」と注している。「約心出体」5の記述と呼応する注釈だが、「同宮共住而生児」という表現を、二神が混沌の中から万物を生み出す意と解した上で、「宮」とは、場としてとらえられた混沌を表すとみて、「混沌之宮」という表現を用いている。つまり、混沌という宮、という意で用いているのであり、そうであれば、「夫一心者、混沌之宮」は、「一心」＝「混沌」の表現として了解できる。そう理解する時、この命題は纂疏の集約として意義をもちうると考へる。

この三者、「一心」「混沌」「神（神理）」はそれぞれ通底する概念でありながら、使い分けられている。本文注解で、

本源的な存在を参照する際には、もっぱら「一心」が用いられる（たとえば、第九段第一の一書でアマテラスからニギノミコトに与えられる「三種宝物」について、「三器即一心之標幟也」とする）。この理由について兼良は語ることがないが、それは「混沌」や「神理」では代替できないものだ。「混沌」は、「約心出体」4での「心」との相違にあらわれていたように、本源的な存在を指すものの、それは始原的な局面に限定されていて、開闢後の状況においても通用するものではない。また「神理」は、神々の出現の「其気之姿、神理亦随焉」といった表現に顕著なように、遍在し自在なものを指す一方、本性性を欠いている。まさに「一心」が主体として「混沌」「神明」それぞれのありように通底するとするこの命題のとおり、兼良は「一心」を本源的なものをさす十全なことばとして、纂疏の注釈に用いているのである。

纂疏における本源への問いの問題については稿をあらためるほかないが、ここでは、「約心出体」をめぐって明らかになった兼良の注釈の特質を指摘しておきたい。それは、書紀「神代」に向けられうる本源への問いを受けとめながら、テキストとしての書紀「神代」の輪郭を決して見失わないということだ。一つは「神理」の発見。「神代」を成り立たせる神の根拠を問う中で、テキストにある「渾沌」に着目し、それ自体はそのままに、そこに「神理」という理論的な根拠を見出すにとどめている。もう一つは「一心」の適用。書紀「神代」の物語世界における本源的なものを語るのに、仏教語である「一心」を用いることを辞さない。右に述べたように、書紀叙述にはそうした概念がないことを前提にいわば補填しているのである。纂疏におけるテキストのことばへの問いの重層性とともに、兼良のテキスト解釈における創意を強調して、結びとする。

付記 本論文の一部は、二〇一八年一月十九日に東京大学教養学部で開催された「セミナー 東アジア古典学の方法第三十六回」で発表したものである。席上でコメントや質問を寄せて下さった方々に御礼申し上げる。