

●論文（査読を経たもの）

一条兼良『日本書紀纂疏』から

吉田兼俱『日本書紀神代卷抄』へ

——〈はじめりの物語〉の変容をめぐって

ヴィクトリア・ストイロヴァ

目次

はじめに

一、兼俱解釈の意義あるいは本質

二、兼俱における「書紀解釈」の最深处

三、兼俱による書紀冒頭部解釈の実相

三・一 序分

三・二 牙・化生

三・三 天地開闢

三・四 中・生・神聖

まとめ——兼俱の〈はじめりの物語〉

キーワード

日本書紀註釈史 (History of Nihon shoki Interpretations)

中世日本紀言説 (Medieval Nihongi Discursive Space)

日本書紀解釈 (Textual Criticism of Nihon shoki)

世界観 (Worldview)

本居宣長 (Motoori Norinaga)

●ARTICLE (REFEREED)

Retransforming the Story of the Beginning of the World:

From Ichijō Kaneyoshi's *Nihon shoki sanso* to Yoshida Kanetomo's *Nihon shoki jindai kan shō*

by VICTORIA STOILOVA

はじめに

『日本書紀神代卷抄』⁽¹⁾ (以下『兼俱抄』と略す) は、中世末期において吉田神道⁽²⁾を確立した吉田兼俱が著した『日本書紀』⁽³⁾ (以下、書紀と略す) の注釈書である。この『兼俱抄』は一条兼良⁽⁴⁾の『日本書紀纂疏』⁽⁵⁾ (以下『纂疏』と略す) に連なるものであるが、書紀を「神書」と見なすという意図が問題にされることが多く、書紀解釈として検証する作業はどちらかと言えばなおざりにされがちであった。しかし、ここで留意すべきは書紀を「神書」と見なすという兼俱の書紀解釈が、いわゆる〈中世日本紀言説空間〉⁽⁷⁾と呼ばれる中でどのように受容されたか、そして、この〈中世日本紀言説空間〉が終焉を迎えるプロセスとどのように関連しているのか、という問題である。

一般的には、清原宣賢『日本書紀神代卷抄』 (以下『宣賢抄』と略す) が中世における書紀注釈の集大成として位置づけられており、時間的にはこれと相前後して〈中世日本紀言説空間〉は終焉に向かったと考えられている。では『宣賢抄』がまさしくそれを為したのかというと、実際には疑問も多い。『宣賢抄』は形式的には『纂疏』と『兼俱抄』を集大成したものであるが、清原宣賢独自の解釈によって両者を論理的に整合して統合しているわけではなく、むしろ兼良と兼俱の解釈をテーマ別に纏めたという感の強い、どちらかといえばモザイク的な印象をぬぐえないテキストだからである。⁽⁸⁾ だとするならば、我々が考察すべきは専ら『纂疏』と『兼俱抄』であろう。

たしかに『兼俱抄』における書紀解釈には、その書紀を「神書」と見なすという意図からしてアクロバティックな解釈が多々存在するが、それは主にレトリックのレベルのことであって書紀を「神書」とするという部分から導かれる骨格部分には興味深い解釈も多く、検証する価値は十分にあると思われるし、さらにその解釈がどのよう

に了解され引き継がれたのか、あるいは引き継がれなかったのかを見極めておくべきである。

一・兼俱解釈の意義あるいは本質

兼俱に先立つ兼良は「天竺支那日本等、皆南洲区也」（『纂疏』四二頁）といい、「吾邦開闢之事、幽明之迹、自古神聖相授、或託人宣言、而其所説、自莫^レ不^レ符^二合三教之理^一」（『纂疏』九頁）に見るとおり、中世的な三国世界における天皇の正当性の根拠を直接『日本書紀』に求めた。具体的解釈に沿うなら、「佛教、儒教、書紀の中に同じ術語あるいは概念を見ることによって、神・佛・儒の三教が一致する」とするのである。⁽⁹⁾

たとえば、仏教にあつては「中道」を尊び、儒教でも「中者不偏不倚」（『纂疏』二五頁）を尊ぶとし、神道にあつても、オノコロ嶋を国中の柱とし、矛を柱とした伝承を元に「中」を尊ぶとする。故に三教は一致する（『纂疏』三八頁）。あるいは、「第四或説事」（『纂疏』三三頁）などの記述を根拠に天御中之主と大梵天王は同体である（書紀第一段一書第四）から、三教は一致する、とする。そしてこの三教一致の基底におかれているのは「陰陽的世界観」であり、たとえば、天地開闢について、

太極本靜、^ミ極則動、^ミ則輕清者有飛揚之勢、故如風揚塵而昇為天、淹滯稽久也、動極則靜、^ミ則重濁者有垂下之理、故淹滯稽久、而降為地（『纂疏』二三頁）

という。これは書紀冒頭の「清陽者、薄靡而爲^レ天、重濁者、淹滯而爲^レ下地」の解釈であるが、書紀の「重濁者、

淹滞而爲「下地」に對して「靜則重濁者有垂下之理」という論理を提起し、ここに新たな「降爲地」という表現を加え、書紀の天地開闢の物語を、より陰陽論的に整えたものと考えられる。^⑩

このような解釈は、神道・仏教・儒教などが渾然一体となった世界に統一的な世界観を提示するという意味においては有効であつたと思われるが、しかし「なぜ我が国がそのようになりえたのか」には回答を与えられない。

となれば、少なくとも兼俱にとつて『纂疏』は「はじまりの物語」とはなり得ないはずである。また、この陰陽的世界観を基底におく書紀解釈が、兼俱の書紀を「神書」とするという立場にとつて望ましいものであつたかどうか、そして、兼俱が纂疏の「陰陽論的世界観を基底におく書紀解釈」をどのように引き継いだのか、あるいは引き継がなかつたのかを問わなければならない。

兼俱は書紀を「神書」とするために三つの水準でアプローチしている。まず、書紀が「神書」としての体裁を持つことを示そうとする〈書物〉という水準。次に文字成立の経緯を述べることによつて意味の基盤から規制していかうとする〈書記〉の水準。最後に一般的な解釈つまりは〈意味・内容・論理〉の水準である。

以下、これらの水準に留意しつつ見ていく。

二. 兼俱における「書紀解釈」の最深度

兼俱の論理の起点となる『兼俱抄』冒頭部は次のようにある。

此書ハ、人皇四十四代元正天皇養老年中ニ、一品舍人親王太朝臣安丸、此二人奉_レ勅撰_レ之、四年五月廿一日

二、奏覧スルソ、舍人親王ハ、人皇四十代天武天皇第三之御子也、後号^二崇道^一尽敬皇帝^一也、太安丸ハ、太ハ氏也、安丸ハ諱也、此書ヨリモ以前^二有^二二書^一、曰^二先代旧事本紀^一、曰^二古事記^一、^二三卷^一元正天皇御宇ニ安丸撰^レ之也、旧事本紀ハ十卷也、人皇三十二代用明天皇ノ御宇ニ聖德太子撰^レ之也、此二書ニ添^二神書^一、以^レ為^二三部本書^一也、旧事・古事ノ二書ニハ、加^二編者之語^一穿鑿スルソ、此書ハ唯述^二神語^一、不^レ加^二私語^一、以^レ故^二為^二最上^一ソ、捻シテ一切ノ書籍ニ、題号カ簡要也、サルホトニ、諸経ニ仏自唱ノ題号、結集者ノ題号アルソ、此書ハ以^二日本^一為^二題号^一、其書ノ所^レ尊可^レ知也、殊ニ序分ヲモ、編者ノ名ヲモ、不^レ載、寔一段向上也、此ニ有^二不審^一、此書即神代書也、然以^二漢字^一編^レ之、何哉、(『兼俱抄』九七〜九八頁)

兼俱は、まず『古事記』『先代旧事本紀』に言及し「此二書ニ添^二神書^一、以^レ為^二三部本書^一也、」として『日本書紀』を「神書」として別格に扱う。その根拠として、第一に「此書ハ唯述^二神語^一、不^レ加^二私語^一」として、書紀は神語のみによつて記述されているとすること、第二に「此書ハ以^二日本^一為^二題号^一、其書ノ所^レ尊可^レ知也、」と、書紀の題号に「日本」が含まれることを指摘し、第三に「殊ニ序分ヲモ、編者ノ名ヲモ、不^レ載、寔一段向上也、」と、「序分」⁽¹⁾も「編者ノ名」も載せないことを挙げる。

形式的には書紀は「神書」としての体裁を整えているという主張であり、〈書物〉という水準でのアプローチのように見えるが、実際の解釈では重点はそこではなく、以下に見るように、むしろ〈書記・エクリチュール」⁽¹²⁾の水準での解釈にある。

兼俱は「此ニ有^二不審^一、此書即神代書也、然以^二漢字^一編^レ之、何哉」との問いに答える形で〈書記〉の水準での論理を構築している。筆者は、『吉田兼俱「日本書紀神代卷抄」〈序説〉』(『国語と国文学』第八十二巻第四号、二〇〇五

年)において、兼俱のエクリチュール理解の地平について論じたが、ここでは以下のような論理となっている。

兼俱は、『日本書紀』は「神書」であることを証するために、漢字以外の文字(和字)で書かれた書紀が存在した。などとは言わない。そうではなく、陰陽説を援用し多様な文字が始源において事物・事象同様に(一)であり、それが多へと分裂拡散して多様な世界、多様な文字になったとする。ここで使われているのが「自然の名(真名)」という概念であり、すべての文字はこの〈自然の名〉を顕すために使われる仮のもの¹³と仮名であるとし、「カナ」と「漢字」を同列化することによって漢字の特権性を打ち消す。さらに、この世界のすべての事物・事象は神の文字であるという論理を立て、文字の概念を拡張することによって、「天地ハ一卷神書也」(兼俱抄)一三三頁)つまりは「天地に起こる事象、存在する事物のすべてが神の意志を表す書物¹⁴神書¹⁵」『日本書紀』である」というのである。

ここで最も重要なのは、〈自然の名〉の存在を根拠に、文字成立以前の世界を仮構し、その世界に書紀が存在したとすることによって「陰陽以前」の世界を可能にしていることである。⁽¹³⁾そしてこの「陰陽以前」に国常立尊を置くことによって、陰陽説を認めつつもその作動を限定的なものとしていることをおさえておかなければならない。これ以降、兼俱の解釈はその最深处において、常にこの「陰陽以前」を書紀から読み取ろうとするベクトルの上に成立している。

たとえば題号とする『日本書紀』を「ヒノモトフミ」と読むべきであるとするが、この「フミ」について、一般的な解釈を排して「萬端之理、万事の道理を口の中を含む」という意味の「フクム(含む)」の「ク」が省略されたもので、神代より存在するという。

書紀 書紀二字ヲ、フミトヨムソ、書紀ノ訓ハ何義ソ、一義云、昔蒼頡見鳥跡、作「文字」ハ、鳥ノフミタル跡ナレハ、フミト讀ソ、和語ハ天地自然ニカタトルヲ、蒼頡ニトルハ無_レ故也、況外國ニテモ、後世也、書紀「フミ」ハ神代ヨリアランソ、一義云、隋煬紀倭王入貢書云、日出処天子致_レ書、日沒処天子無_レ恙、帝不_レ悅云々、此書ハ聖德太子之語也、煬帝ヲ、チトヲサエテ書ホトニ、腹立シテ其書ヲ、擲「テ」_レ地「ニ」フミタホトニ、ソレカラ、フミト云ソ、コレモ、外國不_レ敬「吾國」ノ事也、況後世ノ事也、當立「流」不_レ用_レ之、又一義云、應神ノ時ニ、難波「ノ」尊「ミコト」宇治「菟造」ノ尊トテ、二人アルソ、其時自「支那」所_レ獻之書ニ、吾國ヲヲサエタル文章アルホトニ、擲_レ地蹈_レ之、其ヨリ、フミト云ソ、此モ宇治「菟造」ノ王子蹈_レ漢土書ト云モ、何書トモミヘヌソ、應神時、奏「秦」氏來敬「吾國」也、然則此說不_レ足_レ信、當立「流」ノ義ハ、フミハ含ノ義也、一言ニ含_二萬端之理_一ホトニ、フミト訓スルソ、ハヒフヘホハ唇ノ音也、カキケコハ牙音也、マミムメモハ唇音也、上下ニ置_二唇音_一ハ、中間ニ置_二牙ノ音_一「ヲ」ハ、万事ノ道理ヲ口ノ中ニ含_二相似_一タリ、フミハ、フクミト云テ「ヲ」、中ノ、クノ字ヲ略スル也、含ノ義、尤可也、〔兼俱抄〕一〇三―一〇四頁「」部分は添字

当流ノ義ハフミハ含ノ義也、自然ノ教ヘカ天地間ニフクムソ、万端ノ理ヲ一書ニ含ホトニフミト訓スルソ、ハヒフヘホハ唇音也、カキケコハ牙音也、マミムメモハ唇音也、上下ニ置_二唇音_一中間置_二牙音_一万事ノ道理ヲ口中ニフクミタヤウナソ、含尤可也、フミフクミクノ字ヲ略スルソ、〔日本書紀神代合解 兼俱鈔〕⁽¹⁴⁾、第一冊一ウー一二オ

ここでおさえないなければならないのは、この「万事が口の中に含まれる」つまりは、「口の中に隠されているため

に見えないが、その内部にはすべてが初めから存在している」という解釈が、そのまま書紀冒頭「古天地未_レ割、陰陽不_レ分」における「古」の解釈に接続されることである。

また、兼俱は『日本書紀』の神代巻が「巻第一」、「巻第二」（上巻・下巻）に分かれているのは何故かという問いを立て次のような解釈をする。

巻第一ハ、此義ハ下巻ニ讓_レ之、一生_レニ之謂也、一ニテハ可_レ説ノ理ナシ（『兼俱抄』一〇五頁）

巻第一ハ、二ノ巻ノ時可_レ申ソ。今ハ沙汰ハ不_レ可_レ申ソ。神書テ、一ト云事ハアルマイソ。二ノアル時ニ、ハテクルソ。当流ノ義勢ソ。（『神書聞塵』⁽¹⁵⁾九頁）

要するに、「巻二がなければ巻一」の存在は不可視になる」という解釈だが、言い方を変えるなら「存在はそれを見る他者が存在してはじめて可能になるのであり、他者（Ⅱ）が存在しなければ、一も存在し得ない」ということである。この部分に関して兼俱講による聞書の一つ（『日本書紀神代卷鈔』⁽¹⁶⁾）で次のようにいう。

上巻ハマミムメモ、ムハミニ通ス、神ソ、神ヨリ先立物モナケレハ、神ヨリ尊キ物モナシ、物ノ上ヲカミト云モ此心ソ。神明ノ神ヲバカミト唱物ノ上ヲハカミト吟ヲ替テ唱エ以ノ上ニ有、毛ヲカミト云モ髪ハ□□⁽¹⁷⁾ニ有ニ依テソ（『日本書紀神代卷鈔』四ウ）

上巻は「上（カミ）」、つまりは「神」であり、神（上）以前の存在はあり得ないとの解釈だが、ここで留意すべきなのは、この「一、二」が単なる数ではなく、陰陽論における〈太一〉の「一」を想定していると考えられることである。書紀神代巻の巻第一と巻第二の関係を、始源における不可視である「一」と、そこから生じる陰陽の「二氣」の關係に重ね合わせていると考えてもよいはずである。

ただ、ここで注意しなければならないのは、ここでの〈一〉はすでに陰陽説という〈太一〉ではなく、神としての国常立尊に比定され、読み替えられてしまっていることである。では、どのように〈二〉である国常立尊は天地の開闢に関わるのか。この詳細を兼俱の解釈の中で検証していく。

三、兼俱による書紀冒頭部解釈の実相

古天地未_レ割、陰陽不_レ分、渾沌如_二鶏子_一、溟滓而合_レ牙。及_二其清陽者、薄靡而爲_レ天、重濁者、淹滯而爲_レ下地、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_二其中_一焉。故曰、開闢之初、洲壤浮漂、譬猶_二游魚之浮_二水上_一也。于時、天地之中生_二一物_一。状如_二葦牙_一。便化_二爲神_一。號_二國常立尊_一。〈至貴曰尊。自餘曰命。並訓_二美舉等_一也。下皆倣此〉次國狹槌尊。次豐斟淳尊。凡三神矣。乾道獨化。所以、成_二此純男_一。〔『日本書紀』七七頁〕

右は『日本書紀』の冒頭部である。「古天地未_レ割、陰陽不_レ分」から「故天先成而地後定。」のくだりが、『淮南子』と『三五曆紀』における天地開闢の記述に依拠していることは言うまでもない。¹⁸⁾『日本書紀』は明らかに陰陽

論的世界観に基づいて自らの物語を作っているのである。⁽¹⁹⁾しかし、それを兼俱は独自の論理構築によって読み替えていく。

三・一・序分

兼俱は、まず冒頭で序分について述べる。

古天地未_レ割―此書ハ不_レ加_二編者之心_一、故無_二序分_一也、一家ノ習_二、故曰ヨリ前ヲ、序分ニ取ソ〔兼俱抄〕一
○九頁

「書紀には編者の名もなく序分もない」としつつ「故曰以前を序分とする」というが、兼俱はこの部分の「薄靡」を引いて、次のようにいう。

清陽「スミアキラカナルモノ」―地後定マテハ淮南子之語也、淮南子ニハ薄靡「タナビキテ」作_二薄歴_一ソ、薄靡ト云ハ、風ノ吹「キ」ニ輕塵「アクルヤウナソ、旧事本紀亦作_二薄靡_一也、此時ハ淮南子ハ吾朝エ未_レ可_レ來、自然ニ合タソ、此書ハ本_二于太子書_一也、清者ハ薄靡ト、風ニ吹キタテラレテ爲_レ天也、〔兼俱抄〕一一二頁「〔部分は添字）

聖徳太子が撰した『先代旧事本紀』にも「薄靡」とあるが、この時代にはまだ『淮南子』は我が国には入っていないのだから「自然に合致しただけである」とする。つまり「地後定マテハ淮南子之語也」として同じであることは明確に認めつつ、引用であることは言外に否定する。しかし、序分を切り捨てることもせず、あくまで書紀の一部として解釈しようとする。まず、この兼俱の基本的な態度を踏まえておきたい。

次に兼俱は「古」を取り出し詳細に述べる。

古ノ字ニ上中下ノ古アルソ、此古「ノ」字ハ不_レ可_レ涉_三上中下_一、無始無終、一氣ノ源ヲ、古ト取ルヘキソ、古ト云和訓ハ、人ニ去レト云事ヲ、イ子ト云ソ、往古「ノ」義ニテ、古「イニシヘ」ト訓也、古字ハ十口トカイタソ、上古「ニ」無_二文字_一、人ミ口ツカラ云タ語ソ、十人ニハ不_レ可_レ限ソ、サレトモ、十ノ字徹_三天地_一極_二万方_一之義アリ、東「ヒカシ」ハ日出ホトニ、如_レ此訓也、南「ミナミ」ハ日光高「シテ」、萬象森羅、皆ミユルノ義ニテ訓スル也、西「ニシ」ト云ハ、日沈テ去兒ソ、故ニ西「ニシ」ト訓スル也、古西「イニシヘニシ」ノ和訓同也。（兼俱抄）一〇九―一一〇頁「」部分は添字

古には上古・中古・下古があるが、ここでの「古」は上中下に分けられる「古」ではなく、始まりもなく終わりのない、つまり分けることができず、一氣の源が存在している状態の「古」である。この「古」の和訓は、人に対して去れ、つまり「イ子（去ね）」と言うことを指す。これは古い言い伝えが示す意味であって「古」と書いて「イニシエ」と読む。元来「古」は「十口」と書いた。文字のない時代には口で伝えたことを意味しており、十は十人に限るわけではない。また「十」には、天地（垂直）に徹し、万方（東西南北の四方）を極めるという意味がある。

「東」は日が出るので「ヒカシ」、南は日の光が高く森羅万象のすべてが見えるので「ミナミ」と読む。西は日が沈む「去る」から西（ニシ）と読むのであり「古」と「西」の和訓は同じである。

この「十」についての補足として

「十ノ数窮テ而帰一、如^二万物帰^レ土、故二十字ニ加^二一字^一、爲^二土字^一也、此ハ、先代旧事本紀之義也（『兼俱抄』一九一頁）

「十」は極まって「一」に帰る。万物が最後には土に帰るのと同じである。だから「十」の文字に「一」を加えて「土」という文字にする。と言い、さらに、

十ハ十干、日之數也、十二支ハ、月之數也、十窮而爲^レ一、ミ窮而爲^レ十ホトニ、神道ハ、無量・無辺・無窮也、サルホトニ、神社ノ社字ヲハ、示^レ土ト書ソ、五行大義万物自有^二体質^一、聖人形類生^二其名^一、故云、名以顯体云々、天地ノ徳・万物ノ生長ハ、ココニキワマルソ（『兼俱抄』一九一～一九二頁）

「十」は十干、日の数であり、十二支は月の数である。十は極まって一となり、一は極まって十となるのだから、神道は量ることも窮まることもない。故に神社の「社」という文字は「示」という文字と「土」を組み合わせるのである。（中略）この「十」に天地の徳、万物が生育することの究極的な本質が表現されている。

また『神代関鍵鈔』⁽²⁰⁾『神書聞塵』では次のようにいう。

古ト云ハ時ヲ指ソ。太古ヲ指マテソ。ニイニシヘト訓ニイト云ハ不_レ字也。イソノカミト云モソノカミトマテソ。一日ノ日ノハツル所ソ。ニシト云モ人ノカヘルソ。イヌルト云モイニシト云心ソ。物之スギテ過去スルコトヲ云也。（『神代関鍵鈔』四ウ）

古ハ、唐ニハ上古、中古、下古ノ三アリ。孔子ノ時ハ、伏羲ヲ去テ二千余年、是ハ上古ソ。文王ハ孔子ヨリ中古トナルソ。十口トカイタホトニ、古「イニシヘ」ハ文字ハナイソ。人ミ口ツカラ云事ソ。サテ古ト云ソ。十字ニハカギラヌソ。十字ハ、横ハ万方ニ至リ、堅ハ天地ニワタルソ。十八天地四方、口ハ天地一円相ノ上ソ。徳ノアラハレテ、（中略）、口ハ貌ニアラハレタ。東ハ、ヒカシハ日ノ出ソ。西ハニシト云ハ、去ソ。和語ニハ、過去ノシタトツカフモ、此心ソ。和ニイソノカミト云、イハ、ソエ物ソ。イニシヘモ、イハ添モノソ。古トハイツヲ可_レ指。古字ライニシヘト云処ニ、太子ノ置ソ。（『神書聞塵』一三―一四頁）

つまり「古」という文字は世界における空間の拡がり全体を表す「十」と徳が備わった状態を示す「口」とで構成される文字であり、それが指し示すのは文字もなく、始まりも終わりもない「一氣の源」が存在する状態である。そして、それは時間的に区切ることができる「過去」ではなく、「去った」状態、「不在＝不可視」の状態を示している。

「古」に対してこのように解釈することで何が可能になるか。その前に兼良と宣賢の「古」について見ておく。兼良は『纂疏』「三才開始事」段で、混沌・開始に対する解釈に入る前に「古」を問題化している。説文、徐の

説・増韻・易係辞伝の順で、注を通じて「上古」には文字がなく「相伝」で語られたものが、文字＝漢字ができて「テキスト」＝『日本書紀』になる。とする。

古、説文、故也、以十口、識前言也、徐曰、古無文字、口相伝也、増韻、遠代也、又久也、古有三時、曰上古、今指上古之時也、易係辞曰、上古結繩而治、後世聖人、易之以書契、又曰上古穴居而野処、後世聖人、易之以宮室、後世聖人者、曰伏羲已來帝皇也、孔子之去伏羲、僅得二千年、而指羲前、謂之上古、又曰、易之興也、其於中古乎、作易者。其有憂患乎、此謂文王作彖辞之時、孔子之去文王又得六百余年、而謂之中古、故三古之説、無定時分、(中略) 故此書首標古字者、指上古之世、即玄古也、且明十口相伝之義而已。〔纂疏〕二二頁

「上古は結繩して治まる、後世の聖人、之に易うる書契を以てす」と「上古穴居して野処す、後世の聖人」を取り上げて、「後世聖人とは、伏羲已來の帝皇というなり、孔子の伏羲を去ること僅か二千年を得、而伏羲前を指して之を上古と謂う」として、後世の聖人は伏羲以來の帝王のことで、その前は、上古だとする。この「上古無文字」から引き出したものは何か。纂疏の「神代文字之事」で次のようにいう。

吾邦開闢之事、幽明之迹、自古神聖相授、或託人宣言、而其所説、自莫_レ不_レ符_二合三教之理_一。(『纂疏』九頁)

上古のことは、神聖自身、あるいは神が人に託して、十口相伝によって、はじめて伝承し得るのである。その文字を超えた神々の口伝こそ、「三教之理」に符合する、ということである。

この「古」について清原宣賢『宣賢抄』は、兼俱解釈を以下のようにほぼそのまま引き継ぐ。

古ト云ニ、上古・中古・下「カ」古アリ、此古ノ字ハ、上中下ノ心ニアラス。無始無終一氣ノ源ヲ、古ト取也、古トハ、スキ去リタル事ライヘル也、去ヲ即イニシエト云、人ノ此ニアルカ去ライニシト云、只今モスクレハ古ナリ。往古ノ義ニテ古「イ」トハ訓也、歌道ニ過去ノシト云モ、此心也、古ノ字ハ十口「シテコウ」トカケリ、古ニハ文字ナシ、アレコレカ、口ツカラ云傳ル也、故二十人ノ口トカケリ、但十人ニハ限ヘカラス、古十ノ字横「ワウ」ニ万方ニ涉リ、堅「シユ」ニ天地ニ徹ス、口ノ字ハ天地「カタチニテアラハレタリ」一円相也、東「ヒカシ」ハ日「ヒ」ノ出ルホトニ、如レ此訓ス、或云、ヒカシ、日カアカシト云和語ソ、「日カ」南「ミナミ」ハ日光高「午時ニハ」シテ、森羅万象、皆ミユルト云義ニテ訓ス、西「ニシ」ハイニシト云心也、日沈「シツム」テ、去ルホトニ、如レ此訓ス、和語ニ當初「イソノカミ」ト云、イハ、添モノ也、古ト云モ、イハ添モノ也、古西「イニシエニシ」ノ和訓同也、北ハキタル心也、キタヨリ今日暁ニ一陽生シテキタル故ニ、如レ此訓スル也。〔宣賢抄〕二七五―二七六頁「」部分は添字

次に兼俱は「ここでの陰陽は語順として有形の天地の後に置かれているのだから、有氣無形の陰陽ではなく夫婦としての陰陽と取るべきだ」とする。

天地ハ有形也、陰陽「ハ」有氣而無形也、陰陽ハ氣ナレハ、天地ヨリ上ニ可レ置ソ、サレトモ、ココハ陰陽ヲ、夫婦ト取ホトニ、天地ノ下ニ置ソ〔兼俱抄〕一一〇頁

これを景徐周麟(宜竹)による文明九年の兼俱講義の聞書⁽²¹⁾で見るなら次のようになる。

古天地未_レ剖、陰陽不_レ分―天地分テ陰陽ノ氣ヲ云ソ、陰陽ハ夫婦ニ置ソ、後陰陽テハナイソ、具ナラハ天地ト云ヨリ上ニ置ソ(『日本書紀神代聞書』三才)

ここで兼俱がいう「夫婦としての陰陽」とは、有気有形の実体をもった生成装置とでも呼ぶべき「陰陽」であり、世界が開く前に気としてのみ存在する陰陽ではなく、形のある世界が開いた後に働く「陰陽」である。兼俱は明示的には語らないものの、そう解釈することによって、冒頭部から「天地を開く原理としての陰陽」を消してしまふ。

再度書紀冒頭を挙げる。

古天地未_レ剖、陰陽不_レ分、渾沌如_ニ鶏子_一、溟滓而合_レ牙。及_ニ其清陽者_一、薄靡而爲_レ天、重濁者、淹滯而爲_レ地、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_ニ其中_一焉。

ここで語られるのは天地が開闢する以前、世界が存在する前、つまりは「何もない状態」だと考えるのが妥当である。しかし、兼俱の解釈によって顕れる世界は、始まりも終わりもないが、しかし天地四方への広がりと一気の源が存在する。そして、それは「去った」後のように不可視の認識不能な世界でもある。そして天地を開く原理と

しての陰陽は存在しない。始源の世界「古天地未_レ剖、陰陽不_レ分、」がそのように定位されるとき、世界は、では、その後どのように〈始まる〉のか。

三・二・牙・化生

兼俱はまず「牙」を国常立尊に比定する。

含_レ牙―先_二天地_一含_レ牙ヲ、一氣ノ萌ス処ハ、神明ノ徳也、此牙ト云ハ、即國常立尊也、(『兼俱抄』一一頁)

陰陽の気も存在せず、天地も分かれていない、陰陽という生成原理が存在しない時点でどのような理由で「兆す」のか。また、それを国常立尊とする根拠は何か。『兼俱抄』には書紀解釈以前に神格解釈の段を持つが、そこで語られる国常立尊は次のような存在としてある。

○第一國常立尊、神皇實録云、是神無名之名、無狀之状也、在_レ天元氣之元、在_レ地一靈之元、在_レ人性命之元、故名_二太元尊神_一云々、又ハ号_二大空一虚太元尊神_一也、神道ハ、一虚ト取ルソ、一ト云ヘハ無形也、虚ト云ヘハ有靈也、無形而有灵、陰陽不測之神明也、人々舉足下足、行住坐臥、造次轉沛、尽是國常立尊也、在_レ聖不増、在_レ凡不減、天地開闢以來、至_二今日_一不變常住也、故云、無量無邊、無始無終、不樂常住神代、(『兼俱抄』一〇

是神（国常立尊）は名も形も持たない。天の氣の元であり地の氣の元でもある。神道ではこれを「一虚」、無形有霊、無量無邊、無始無終であるとする。しかし、それは、ほぼ「古」に等しい。始まりもなく終わりもなく不可視の認識不能な一なる存在だからである。⁽²²⁾

では、仮に「古」が国常立尊であるとして、含牙の「牙」が国常立尊であるとはどのような意味か。また、それはどのような原理で「兆す」ことができるのか。兼俱は一書第二説で端的にいう。

國中―空中也、化生「ナリイツル」ト云ハ、陰陽交會ナイ時ナレハ、化生ト云ソ、〔兼俱抄〕一一六頁「」部
分は添字

「陰陽交會ナイ時」つまり、陰陽という生成原理が働いていない時点での生成の原理は「化生」であるというのである。

ここでの世界は、陰陽の氣が満ちて天地万物が生み出されていくという世界観とは明らかに異なる。無から有が「生み出される」のではなく、むしろ、西に沈んでいた日（太陽）が東から現れるように、不可視の認識不能な存在が「化生」という原理によって可視に、つまりは形を持ち、名を持つ認識可能な存在として「顕れてくる」というイメージである。

三・三・ 天地開闢

兼俱は天地開闢の、清陽なるものがたなびいて天に上るのは、風に吹かれて塵が舞い上がるようなものだとし、重濁なるものが溜まって固まるには時間が掛かるとする。

清者ハ薄靡ト、風ニ吹キタテラレテ爲^レ天也、重濁―掩滯ハ淹留シテ久ノ義ソ、濁者滯留シテ後ニ爲^レ地也、精妙―○「天道ハ精妙也」也、搏易「アヲキヤスク」ト云ハ、ホコリヤナトノ、チヤツトアカル體ソ、此精妙ハ、不^レ墮^二言説^一也、重濁―濁テ擬者ハ、カタマリカタイホトニ、サテコソ、天先成而地後定也、〔兼俱抄〕一
一一頁 「」部分は添字

そして、一書第二説をひいて、この風は風神の力によるものだという。

一書曰、古國椎地椎―天地未熟ノ時ヲ、椎ト云ソ、譬猶^二浮^一「ヘル」膏「アブラノ」―以^レ膏投^レ水、則コ、ナツテ漂蕩「タ、ヨエル」ソ、膏ハ天地之潮也、潮ノ來去ニテ、分^二天地^一也、天地ハ膏ノ水中ニ、コ、ナツテアルヤウニシテ、何トモ難^レ分ソ、其中ヲ吹チキツテ、分^二天地^一現^二日月^一者、風神之力也、〔兼俱抄〕一一五頁 「」部分は添字

さらに、風神が存在したことを引き出すために、一書第四説の「俱生神」を、天地が開く際に天地と俱に生まれる神と解釈する。

一書「四説」曰、天地初判―俱生「トモニナリイツル」ト云ハ、与^二天地「俱生ヲ云フ、一陽分爲^三万物」、^{〃〃〃}分爲^二万念「ホトニ萬法歸一也、一神分爲^二八十萬神」、^{〃〃〃〃〃〃}歸^二一神^一也、(『兼俱抄』一一六頁「」部分は添字)

このように兼俱は一書による解釈を行うが、これについて「一書は天上・地下・海中の神之語であり正文(本書)と優劣は付けられない」とし、一書に依ることを正当化する。

此段ニハ、一書有^二六段^一ソ、流通ノ本ニハ、一書ヲ如^レ注ニ細字ニ書之、吾祖兼延曰、此一書ハ天上・地下・海中ノ神之語也、与^二正文^一不^レ可^二優劣^一也、(『兼俱抄』一一四頁)

以上の解釈をまとめるなら、天地が開く時に俱に神々が生まれ、その中で風神が風を吹かせたために、塵が舞い上がるように清陽なるものが上にあがり天を成し、その後、重濁なるものが次第に固まって地となった。となる。ここに陰陽的な天地開闢の物語を見ることはできない。兼俱は陰陽に依ることなくまったく別の物語を成立させていると見なければならぬ。

一方、兼良は冒頭「天地未剖、陰陽不分」をつぎのようにいう。

此時、雖不得天地陰陽之名、而既合上下往來之理也、若依小乘說、則所謂空劫之時也、劫有四種、一成、二住、三壞、四空、各有二十增減、八万四千歲、々々增至八万四千歲、謂之一轆轤、是為二十中劫、四劫有八十轆轤、是為八十劫、故前劫之終、即後劫之始、四劫終始、循環不已、蓋今空時也（『纂疏』二二～二三頁）

「雖不得天地陰陽之名、而既合上下往來之理也」は陰陽論的な説明であり、「若依小乘說、則所謂空劫之時也」は俱舍論にもとづく。この短い叙述で二つの世界觀を接続しているのである。また、

陽氣輕清、故先昇為天、陰氣重濁、故後降為地、問一分則為二、有上則為二、有上則有下、當知天地同時化成、何道先後哉、曰天成地定、實無先後次序之可言、然陽進陰退、陽唱、陰和、故進者為天、退者為地、唱者先成、和者後定、是理之当然者也」（『纂疏』二四頁）

ともいう。「陽進陰退、陽唱陰和」とは、『周易』による陽尊陰卑、もしくは天尊地卑とする陰陽論の基本的な原理である。それにしたがえば、地が後に定まるとするのは陰陽論の基本的な原理にもとづくものであり、当然の帰結となる。兼良は、天地の形成について陰陽二氣の運動を「輕清」と「重濁」という物理的な性質から説明することにとどまる書紀から一步抜け出し、より陰陽論に寄った解釈をしている。また、書紀の「開闢之初、洲壞浮漂、譬猶_三游魚之浮_二水上_一也。」に対しても、「洲壞浮漂」を二つに切斷して、

洲、水中可居之地、壞、土塊也、猶言国土、是陰氣之所凝結也、浮漂、揺蕩之義、陽氣之所發動也（『纂疏』二

九頁

という。「浮漂」には「揺蕩」という意味が含まれるが、書紀の文脈では、それが「洲壞」の状態を表す語であり、つまり、開闢のはじめに、土が固まらず、水上に浮かべ漂っていることをいう。兼良は、文脈を無視して、「揺蕩之義」だけ抽出し、それを「陽氣之所發動」とする。さらに、「譬猶^三游魚之浮^二水上^一也」を分解し、

魚雖^レ夜不寐、水流而不舍昼夜、蓋二氣循環、無有一息之間断、故取魚水之喩也、俱舍所謂、積水為猛風所搏擊、漸成金輪等者也〔纂疏〕二九頁

という。書紀における「猶游魚之浮水上」は、「洲壞浮漂」の状態のたとえであり、「洲壞」と「浮漂」が陰陽二気の運動だと言っているのではない。しかし、兼良は、魚・水の特質を個々に解釈し、切断された「洲壞」と「浮漂」を陰陽二気の運動としてとらえなおす。それをさらに、『俱舍論』にいう「金輪」の形成に結びつけていく。

この結びつきに関しては、神野志隆光氏が指摘するとおり、『纂疏』は「洲壞浮漂」という世界の始まりの状況について、『俱舍論』が、積水の上にわたしたちの世界ができてゆくと言くのをあわせみながら、同じことだというのである。『俱舍論』に説くところも、さきの陰陽論とともに、『日本書紀』のいうところと合致するというわけである。兼良にとっては、「吾書」の叙述と陰陽論的な世界観と仏教的な世界観は本質的におなじものとしてある。

また兼良の一書についての態度も兼良とは根本的に異なり、一書を「一家書籍」〔纂疏〕三二頁とし、「正文」である「本書」に対するいわば参考資料と見なし、「釈或説」として項目を別して論じている。書紀における一書

をどのように扱うかは「神代」の世界像をどのようなものとして捉えるかという問題に深く関わるが、本稿ではそのことを指摘するにとどめる。

三・四・中・生・神聖

陰陽論の「天・地・人」という三才の考え方に基づく叙述「然後、神聖生^三其中^一焉」について、兼俱は「生」を「アレマス」と読む。

生^三其中^一——其中トハ天地之中也。生ヲアレマスト云ハ、実シタル心ソ。カシツイタルノ義ナリソ。生ハ必人ヲウム方ハカリテハナイソ。物ノオコリタル方ソ。生数成数テ可知也。先七代ヲ取時ニ国常立尊ヲ心王に常テ開闢以前之神ニトル。二代ヨリ六代ニ至テ五代ヲ前ノ五識ニトルソ。第七代ノ伊弉諾伊弉冉尊第六ノ意識ニ取ソ。神聖ハ生^三其中^一ヲハ第七代之中何ニテモトルソ。人ノ上ニモトルソ。〔神代関鍵鈔〕五ウゝ六オ 句点は引用者による)

「ウム」は「生まれる前には存在がない」を含意する。しかし、すでに見てきたように、兼俱的解釈では天地開闢においてさえ「不可視の存在が可視の状態に変わる」と見るように「存在しない物が存在するようになる」という「ウマレル」つまりは生成という概念を使わない。よって、ここでも「生れます」は「ウム」ではなく「オコル」であり、「アレマス」なのである。

一方、兼良は「然後、神聖生^三其中^一焉」を以下のように解釈する。

蓋論其理、則三才一致、論其生、則有天地而後有人才、且捭仏教、則器界成立而、有情者生、故曰然後也、人生於天地之間、故得此中和氣、而與心識相合、周子所謂、無極之真、二五之精妙、合而凝者也、神聖、猶言神人之聖也、神者不測之名、聖者通明也、通達此理而応変無窮、故曰神聖也(『纂疏』二四頁)

書紀の叙述自体には「神聖」を「人才」と位置づけるものはないにもかかわらず、「神聖」を「人才」とし、また天・地・人の三才を仏教世界の有情と同等視する。ひとまず「人」を陰陽中和の氣を受けて形成したものである陰陽論的な説を引き受け、そして、「神聖猶言神人之聖」として「神人」を介して「神聖」を「人」とつなげるのである。もちろんここでの「人」とは、後世の人間社会の「人」ではない。『日本書紀』の語る「于時、天地之中生^三一物^二」の「于時」に生まれた神々である。

「天地之中生^三一物^二」から見れば、これは陰陽論的な世界観から完全に逸脱してゐるわけではない。したがって、兼良がそれを世界観にもとづく物語として捉えること自体は正当である。ただし、解釈のなかに、「有天地而後有人才」、さらに「器界成立而有情者生、故曰然後也」を付け加えられると、「天地→人才」という陰陽論の型にはめられ、「洲壞浮漂」の状態で神が出現したという独自の物語が消え去ってしまう。

その時の「神聖」は「天」(陽)と地(陰)の氣を受けて「葦牙」から化生したものであり、兼良はその「神聖」を仏教でいう「劫初人」とする。

今如葦牙而生天地之間者、從無歟有、故曰化生、又劫初人化生、國常立等、則劫初之人也（『纂疏』三〇頁）

書紀は「人才」にも「劫初人」にも言及していない。にもかかわらず兼良がそれらを「神聖」に結びつけるのは、『日本書紀』を世界観のテキストとしてみるからである。

まとめ——兼俱の〈はじまりの物語〉

論理的には陰陽説・五行説（特に五行説）を根源から否定し、別の論理に依拠すること（後に本居宣長が『古事記伝』で行ったように）のほうが論理的にも整合させやすいはずなのだが、陰陽説、特に五行説が神道の深部にまで浸透している状況では、その否定は神道そのものの否定に繋がりがかねない。そのためあつて、兼俱の解釈は、陰陽・五行説に対して肯定・否定が混在しているように見えるが、その基軸となる部分を抽出していくとおおよそ以下のような構造を持っていることが見てくる。

まず、陰陽の原理を含むより根源的な原理〈自然〉を仮構する。次に〈陰陽〉と同じレベルにある別の生成原理〈化生〉が存在するとし、この二つを併置する。次に陰陽説における〈太一〉にあたるものとして国常立尊を定位する。最後に我が国では陰陽を夫婦であるとしてその生成原理の働く時間と空間を限定する。

これらを基軸として兼俱の「書紀解釈」は成立しているのだが、それは言い換えれば、日本独自の陰陽・五行説を構想することでもある。兼俱はこの論理操作によって書紀を中国的な〈陰陽のコスモロジー〉から解き放つと同時に、日本独自のコスモロジーによる〈はじまりの物語〉を可能にした、つまりは中世日本紀空間と呼ばれる混沌

に実質的な終止符を打ったのは『宣賢抄』でも『纂疏』でもなく『兼俱抄』だったのではないか、そしてそれが近世以降の書紀解釈を経て最終的に本居宣長の『古事記伝』へと繋がっていくのではないだろうか。

註

(1) 『日本書紀神代卷抄』(文亀二年・一五〇二頃成立)は吉田兼俱による唯一の自筆完本とされている。『日本書紀神代卷抄』の成立過程については、岡田莊司「日本書紀神代卷抄 解題」(岡田莊司校訂『兼俱本宣賢本日本書紀神代卷抄』続群書類従完成会、一九八四年、同「吉田兼俱の日本書紀研究」として『国学院雑誌』八二―一、一九八一年に初出)、および、小林千草「兼俱自筆本の成立と『幻抄』——兼俱系日本書紀抄諸本概説」(『日本書紀抄の国語学的研究』清文堂、一九九二年)の第一部第一章に詳しい。なお、兼俱による『日本書紀』講およびその聞書類に關わる諸文献については、同『日本書紀抄の国語学的研究』を参照されたい。また、兼俱による『日本書紀』基礎的研究については、最新の研究として、金沢英之「吉田兼俱による『日本書紀』研究の基礎的考察(一)——兼俱書写系『日本書紀纂疏』の性格」(『北大文学研究科紀要』一四八、二〇一六年)、同「吉田兼俱による『日本書紀』研究の基礎的考察(二)——兼俱『抄』の分析」(『北大文学研究科紀要』一五二、二〇一七年)を挙げておく。なお、『日本書紀神代卷抄』の引用は、すべて『兼俱本宣賢本日本書紀神代卷抄』(続群書類従完成会、一九八四年)による。括弧内は同書の頁数を示す。

(2) 吉田神道については、久保田収「吉田神道の成立」(『中世神道の研究』神道史学会、一九五九年)、西田長男「吉田兼俱自筆本中臣祓抄解題」(『中臣祓・中臣祓抄』叢文社、一九七七年)、岡田莊司「日本書紀神代卷抄 解題」(岡田莊司校訂『兼俱本宣賢本日本書紀神代卷抄』続群書類従完成会、一九八四年)に詳しい。また、『国史大辞典』「唯一神道」の項(岡田莊司)も参照されたい。(3) 本稿における『日本書紀』の引用は、日本古典文学大系本(坂本太郎他校注『日本書紀 上』、一九六七年)による。括弧内は同書の頁数を示す。

(4) 一条兼良と吉田兼俱の關係については、安蘇谷正彦「一条兼良と吉田兼俱——『神道』説の比較」(『国学院雑誌』八二―一、一九八一年)。吉田兼俱の『日本書紀』解釈と『日本書紀纂疏』との連携については、岡田莊司「吉田兼俱の日本書紀研究——兼俱書写『日本書紀纂疏』改訂本」(『国学院雑誌』八二―一、一九八一年)、および久保田収(2)前掲書第四章を参照。また、兼俱による『日本書紀纂疏』の受容については、金沢註(1)前掲論文(二〇一六)を参照。なお、吉田家説が如何に『日本書紀纂疏』に規制されていたかについては、神野志隆光「『日本書紀』『神代』の章段区分諸説をめぐって」(『変奏される日本書紀』東京大学出版会、二〇〇九年、初出一九八九年)に詳しい。

(5) 『日本書紀纂疏』については、『日本古典文学大辞典』「日本書紀纂疏」の項(中村啓信)、および、中村啓信「『日本書紀纂疏』『日本書紀抄』について」(『日本書紀の基礎的研究』高科書店、二〇〇〇年、初出一九七七年)の第三部第一章を参照。なお、『日本

書紀纂疏」の諸本や文献資料の包括的な整理については、神野志隆光「『日本書紀纂疏』の基礎的研究」(註(4)、前掲書所収、初出一九九二年)に詳しい。「日本書紀纂疏」の成立過程の詳細については、最新の研究として金沢英之「『日本書紀纂疏』の成立・統紹」(『上代文学』一一六、二〇一六年)を参照。なお、『日本書紀纂疏』の引用はすべて『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)による。括弧内は同書の頁数を示す。

(6) 中世において『日本書紀』が「神書」として扱われていることは、多数の写本の存在や流通の痕跡が示しているとも考えられるが、この問題に関しては、久保田収「中世における日本書紀の伝来」(『芸林』一九一四)を参照。中世的「日本紀」としての「日本紀」の制度化については、中村啓信「『日本書紀』から『日本紀』へ」(『日本書紀の基礎的研究』高科書店、二〇〇〇年、初出一九九九年)の第三部第四章に詳しい。また、『日本書紀』神代の「中世的」理解とその「知」の世界観については、阿部泰郎「中世日本の世界像」(名古屋大学出版会、二〇一八年)の第一部第四章を参照。

(7) 中世における「日本紀」のひろがりについては、伊藤正義「中世日本紀の輪郭——太平記における卜部兼員説をめぐって」(『文学』四〇一〇、一九七二年)、阿部泰郎「日本紀」という運動」(『国文学 解釈と鑑賞』六四一三、一九九三年)、小川豊生「中世日本紀の胎動——生成の(場)をめぐって」(『日本文学』42巻、一九九三年三月)に詳しい。「中世日本紀」という問題群に関する研究の動向については、『国文学 解釈と鑑賞』特集「日本紀の享受 古代から近世へ」(一九九三年三月)は有用。また、中世においては、『日本書紀』ではない「日本紀」があらわれる現象とその「知」の制度化について、神野志隆光の「『日本紀』のひろがり」(『古典日本語の世界』二二 文字とことばのダイナミクス、東京大学出版会、二〇一二年)に簡潔にまとめられている。なお、中世神話形成の運動や「中世日本紀」の言説空間とその地平の拡大については、山本ひろこ「中世神話」(岩波新書、一九九八年)、原克明「中世日本紀論考——注釈の思想史」(法蔵館、二〇一二年)、阿部註(6)前掲書を参照。

(8) 清原宣賢の日本書紀注釈に関する先行研究としては、小林註(一)前掲書、同「清原宣賢講『日本書紀抄』本文と研究」(勉誠出版、二〇〇三年)がある。ただ、『宣賢抄』に対する「モザイク的なテキスト」との見方については、そこにこそ宣賢の書紀理解の核心があるとする徳盛誠「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)の見解があることに留意されたい。なお、清原宣賢『日本書紀神代卷抄』の引用は、『兼俱本宣賢日本書紀神代卷抄』(続群書類従完成会、一九八四年)による。括弧内は同書の頁数を示す。

(9) 一条兼良が三教説との一致を書紀叙述の信憑性の裏付けとしたことについては、神野志隆光「解題『日本書紀纂疏』」(別冊国文学『古事記日本書紀必携』学灯社、一九九五年)、同「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』塙書房、一九九八年)の第三章に詳しい。また、中世神話のダイナミクスについては、金沢英之「神話と歴史」(刈部直編『岩波講座 日本思想 第六巻 規範と秩序——「国家」のなりたち』二〇一三年)を参照。

(10) 『日本書紀纂疏』の冒頭部の世界像については、二藤京「『日本書紀纂疏』の(日本書紀)——はじまりの物語、」(『国語と国文学』第七十七巻第一号、二〇〇〇年)に詳しい。なお、兼良の「神代」解釈の方法については、徳盛誠「一条兼良における『日本書紀』「神代」解釈の態度——「神」解釈をめぐって」(『東京大学駒場地域文化科学紀要』二三、二〇一八年)を参照。

(11) 『日本書紀』の章段区分については、西宮一民「日本書紀の神話——梗概と問題点」(別冊国文学16 日本神話必携)学灯社、

- 一九八二年)を参照。一条兼良、吉田兼俱、清原宣賢の章段区分理解とその相違については、神野志註(4)前掲書第IV第二に詳しい。なお、吉田兼俱が提示した独自の章段区分と『日本書紀』解釈のバースペクティブとの関連性については、別稿に譲りたい。
- (12) 中世における文字とことばの特殊な相関性については、最新の研究として金沢英之「中世における文字とことば——吉田兼俱『日本書紀神代卷抄』をめぐる」『萬葉集研究 第三十六集』塙書房、二〇一六年)を挙げておく。
- (13) 文字成立以前の世界に書紀が成立したという兼俱の論理構築については、徳盛註(8)前掲論文を参照。
- (14) 寛文四年(一六六四)刊『日本書紀神代合解』所載の「卜部兼俱鈔」の部分を目指す。括弧内は丁数を漢数字とオ(表・ウ(裏)で示す。ちなみにこの『神代合解』や聞書では「抄」字ではなく「鈔」字が使われている。
- (15) 文明一三年(一四八一年)兼俱講景徐周麟聞書『神書開塵』の引用は、『神書開塵』(『日本書紀註釈(下)』、神道大系、神道大系編纂会、一九八八年)による。括弧内は同書の頁数を示す。『神書開塵』の書誌情報については、同秋山一実による「解題」を参照。
- (16) 引用は、吉田兼俱講吉田兼雄筆『日本書紀神代卷鈔』(天理図書館吉田文庫蔵・吉二二一一)による。括弧内は底本の丁数を漢数字とオ(表)・ウ(裏)で示す。聞書の時期は不明だが、江戸時代中期の吉田兼雄の手による天理図書館吉田文庫蔵の兼俱講『日本書紀神代卷抄 下』について、小林註(1)前掲書九一頁を参照。
- (17) ここでの「□□」は底本で虫損等の破損により二文字分が失われていることを示す。
- (18) 『日本書紀』の出版研究は、河村秀根『書紀集解』に始まり、小島憲之『上代文学と中国文学(上)』(塙書房、一九六二年)でその集大成を見る。
- (19) 『日本書紀』が陰陽論的世界観によって神話的物語を規制していることについては、神野志隆光『古代天皇神話論』(若草書房、一九九九年、初出一九八九年)第二章第一に詳しい。なお、『日本書紀』冒頭部を作品論的な立場から解釈し、陰陽論のみによって『日本書紀』「神代」を読み解くことができるかどうかについて問題を提起した論文に、米谷匡史『日本書紀「神代」第一段の構成——「葦牙」のとき「一物」をめぐる』(神野志隆光編『論集「日本書紀」「神代」和泉書房、一九九三年)がある。
- (20) 引用は、壬生雅久による文明二年(一四八〇)兼俱講の聞書『神代関鍵鈔』(天理図書館吉田文庫蔵・吉二二二二四)による。括弧内は底本の丁数を漢数字とオ(表・ウ(裏)で示す。なお、壬生雅久による兼俱講の聞書類の書誌学的研究については、小林註(1)前掲書第一部第二書を参照。
- (21) 引用は、文明九年(一四七七)兼俱講景徐周麟聞書賢書写『日本書紀神代聞書』(天理図書館蔵 二二〇・一・一六一九)による。括弧内は底本の丁数を漢数字とオ(表・ウ(裏)で示す。景徐周麟による兼俱講の聞書類については、小林註(1)前掲書第一部第一章に詳しい。
- (22) 『日本書紀』注釈における国常立尊のありようについては、青木周平「『国常立尊』註釈史断章」(『古事記研究——歌と神話の文学的研究』(おうふう、一九九四年、同、『神道大系』月報五〇、一九八五年初出)を参照。最新の研究としては、徳盛誠「一条兼良『日本書紀纂疏』の「離陸」——クニノコヲチをめぐる」(『季刊日本思想史』八三号、二〇一九年)を挙げておく。なお、国常立尊が「人格神」というよりは「形而上学的実在」として解釈しうることについては、菅野覚明『神道の逆襲』(講談社現代新書、

一条兼良『日本書紀纂疏』から吉田兼俱『日本書紀神代卷抄』へ

(23) 二〇〇一年の第二章に詳しい。
神野志隆光『古事記と日本書紀』(講談社現代新書、一九九九年)三八頁を参照。

Retransforming the Story of the Beginning of the World: From Ichijō Kaneyoshi's *Nihon shoki sanso* to Yoshida Kanetomo's *Nihon shoki jindai kan shō*
by Victoria Stoilova

The article analyzes the interpretations of the story of the beginning of the world of the *Nihon shoki* (*Chronicles of Japan*, ca. 720) and traces the metamorphosis of the exegesis as seen in two path-breaking commentaries from the 15th century: the *Nihon shoki sanso* (ca. 1457) by Ichijō Kaneyoshi and the *Nihon shoki jindai kan shō* by Yoshida Kanetomo (ca. 1502).

Focusing on the first chapter of the first volume of the *Nihon shoki* the Age of the Gods, I discuss the methods and intellectual procedures used by Ichijō Kaneyoshi and Yoshida Kanetomo in rewriting and thus retransforming the original *Nihon shoki* creation story by blending components of Buddhist and Chinese philosophy to adjust it to the epistemological horizon of medieval Japan.

As a case study, I examine the interpretations of Ichijō Kaneyoshi and Yoshida Kanetomo surrounding the yin-yang dualist worldview on which the *Nihon shoki* is based and delve into the metamorphic changes that occur in the discursive space between the *Nihon shoki sanso* and the *Nihon shoki jindai kan shō*. The central question of my analysis is how Yoshida Kanetomo has interpreted the yin-yang formative worldview of the *Nihon shoki* story of the beginning of the world as well as the connectivity and disconnectivity in the hermeneutic approaches of Ichijō Kaneyoshi and Yoshida Kanetomo.

The interpretation of Yoshida Kanetomo reveals an intense search for an original distinct worldview on which the *Nihon shoki* can be promulgated to the status of a “divine text” (*shinsho*). Thus the appropriations of the creation story of the *Nihon shoki* by Yoshida Kanetomo as well as the connectivity and disconnectivity in the interpretations of the *Nihon shoki sanso* and the *Nihon shoki jindai kan shō* provide for the foundation of the shift from the medieval to the early modern discursive space exemplified in the *Kojikiden* by Motoori Norinaga.