



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	吉田兼俱の『神皇正統記』受容：『日本書紀』講釈を中心として
Author(s)	小田島, 良
Citation	国語国文研究, 162, 1-14
Issue Date	2024-03-27
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/94585
Type	journal article
File Information	162_1.pdf



吉田兼俱の『神皇正統記』受容

——『日本書紀』講釈を中心として——

小田 島 良

はじめに

本稿では、室町時代の神道家・吉田兼俱（一四三五—一五一二）が、南北朝時代の公卿・北畠親房（一二九三—一三五四）の名著『神皇正統記』（以下『正統記』）をいかに受容していたのかを論じる。兼俱と親房はともに、後世の神道思想の展開に決定的な影響を与えた人物であるが、これまでの研究では彼らの間の影響関係について殆ど論じられて来なかった。その理由としては、兼俱の名著とされた『唯一神道名法要集』や『神道大意』に『正統記』の明示的な受容が見られないことが一因となっている。従来、吉田兼俱の神道思想の研究は、主にこの二書を中心にすすめられていた。

管見の限り、兼俱の『正統記』受容について専論は見当たらないが、次の二つの論中にこの点について言及があった。一つ目が、久保田収氏¹によってなされた次の指摘である。

兼俱は、京大図書館蔵日本紀神代抄で、「神道ノ要文ニ、心不レ貯ニ一物ニ而不可レ止ニ于虚無ニ、天地モ有、君親モ有、善惡ニ法、如影与響、ト沙汰スルソ、サルホトニ神ノ内証ハ一切不レ貯ヲ本トスルソ、不レ貯ニ一物ニ処テ万象ヲ看ソ、」といつてゐるが、ここに神道の要文としてあげるところが神皇正統記であることは、同書応神天皇の条を見れば明白である。

次いで、近年、齋藤公太氏²によって以下のように論じられていた。兼俱の『日本書紀抄』では『正統記』の引用が多く見られるが、出典を伏せ、『正統記』を漢訳した上で引用している点が興味深い。たとえば「心不レ貯ニ一物ニ、而可レ止ニ於虚無ニト云ハ、神道ノ要文也」という一節は、「其源と云は、心に一物をたくはへざるを云。しかも虚無の中に留るべからず」（応神天皇条）という『正統記』の記述をふまえたものであるうが、あたかも古代から伝承されてきたかのような「神道ノ要文」として引用されているのである。

兼俱は『日本書紀』（以下『書紀』）の講釈をたびたび開いており、受講者による問書が複数残されているが、先行研究はそれら問書中に『正統記』応神天皇条が引かれ、かつ「神道ノ要文」と冠されていることを指摘したのであった。また、齋藤論では、同様に『日本書紀抄』（日本書紀神代卷抄）の「三種神器に関してもやはり「胸中不レ留二物一」処、即鏡也」というように、『正統記』に基づき論じられている」と指摘していた。

以上の先行研究は、あくまでも箇所の指摘にとどまっていた。本稿では兼俱の『書紀』講釈の問書において、「神道ノ要文」とされた『正統記』の応神天皇条がいかに受容されているのか、より踏み込んだ分析を行う。そして、『正統記』の当該部分の引用が、兼俱の『書紀』注釈中でいかなる意味を持っていたのかを明らかにしたい。その際には、先行する『書紀』注釈書である一条兼良（一四〇二—一四八一）の『日本書紀纂疏』（以下『纂疏』）と、兼俱の『書紀』注釈との差異が一つの焦点となる。

一、『正統記』の確認

兼俱の『書紀』講釈を取り上げる前に、本稿に関わる『正統記』の当該箇所を確認しておきたい。その際、『正統記』の引用冒頭に番号を振った。また、引用末尾に引用元のページ数を付す。

『正統記』の瓊瓊杵尊条では、天孫降臨に際してアマテラスが天孫・瓊瓊杵尊へ下賜した三種神器について、その鏡・玉・剣の三種を政治的な徳目の「正直」「慈悲」「智慧」に配して解釈している。

そのうち鏡について説く箇所を①として引用する。さらに応神天皇条で「正直」について詳述した部分をつづけて②として引用する。

① 『正統記』瓊瓊杵尊条

鏡ハ一物ヲタクハヘズ。私ノ心ナクシテ、万象ヲテラスニ是非善惡ノスガタアラハレズト云コトナシ。其スガタニシタガヒテ感応スルヲ徳トス。コレ正直ノ本源ナリ。（一六〇・一頁）⁴

② 『正統記』応神天皇条

其〔引用者注：正直を指す〕源ト云ハ、心ニ一物ヲタクハヘザルヲ云。シカモ虚無ノ中ニ留ルベカラズ。天地アリ、君臣アリ。善惡ノ報影響ノ如シ。己ガ欲ヲステ、人ヲ利スルヲ先トシテ、境々ニ対スルコト、鏡ノ物ヲ照スガ如ク、明々トシテ迷ハザルヲ、マコトノ正道ト云ベキニヤ。（八三頁）

別稿で論じたが、ここに「鏡ハ一物ヲタクハヘズ」「心ニ一物ヲタクハヘザル」とあるのは、禪籍で物事への執着を捨て去ることを（無一物）と表現し、その心境を鏡に喩えて「明鏡ニヨロヅノモノウツレドモ鏡ノ所ニハ一物モトマラザル」（「明心」）等といったのを念頭に置くものと考えられる。『正統記』の「正直」も同様に、執着を捨てた心を澄んだ鏡になぞらえたのだ。そのうえで①では、鏡の反射のように善事・悪事に対して明敏に反応すると、その心のはたらきを述べる。

さらに②は、「心ニ一物ヲタクハヘズ」と一切の事物への執着を捨てると、ともすれば心は「虚無」の如きものとなるが、その「虚無ノ中ニ留ル」ことなく、改めて「天地」や「君臣」「善惡ノ報」といった現実世界の諸事物へ目を向けていく、といったように理解される。

その心は「鏡ノ物ヲ照スガ如ク」迷うことなく正当な裁断を下すのであり、これこそ為政者のとるべき「正道」と称された。

なお、『正統記』②の前に、

二所宗廟ノ御心ヲシラント思ハゞ、只正直ヲ先トスベキ也。大
方天地ノ間アリトアル人、陰陽ノ氣ヲウケタリ。不正ニシテハ
タツベカラズ。コト更ニ此国ハ神国ナレバ、神道ニタガヒテハ
一日モ日月ヲイタクマジキイハレナリ。〔中略〕マコトニ、君
ニツカヘ、神ニツカヘ、国ヲサメ、人ヲオシヘンコトモ、カ、
ルベシトゾオボエ侍。スコシノ事モ心ニユルス所アレバ、オホ
キニアヤマル本トナル。(八二頁)

とあり、この「正直」が「二所宗廟」たる天照太神・八幡神の神慮
にかなうものと評され、「君ニツカヘ、神ニツカヘ、国ヲサメ、人
ヲオシヘンコトモ、カ、ルベシ」と為政者に限らず、ひろく君臣関
係や神事に関わる倫理的な態度として敷衍して語られるのだった。
『正直』そのものは『正統記』以前の伊勢神道書でも重視されてい
たが、その心のあり方を具体的に論じることには『正統記』以前には殆
ど見られないことだった。

二、『神書聞塵』の『正統記』受容

兼俱の『書紀』講釈の代表的な聞書としては、『神書聞塵』(文明一
三年(一四八一)講、景徐周麟の聞書)と『日本書紀神代卷抄』(文
龜年間(一五〇一—一〇四)頃の講、月舟寿桂の聞書。以下『神代卷
抄』)が挙げられるが、『正統記』①②にもとづく表現を、前者には

五か所、後者には六か所見出すことができる。なお、先の久保田論
が引く「京大図書館蔵日本紀神代抄」は『神書聞塵』と祖本を同じ
くするが、後者の方が誤字等少なく善本といえる。¹⁰⁾

『神書聞塵』と『神代卷抄』における『正統記』①②の受容はその
大半が重なっているため、本稿では先行する『神書聞塵』の例に即
してその特徴を論じていきたい。次に『神書聞塵』から該当する箇
所を一覧として掲出し、引用の冒頭にアルファベットのA〜Eと注
釈が対応する『書紀』の章段名を付した。また、『正統記』①②にも
とづく表現には傍線を引いた。

A 『神書聞塵』(『書紀』神代上・第二段・一書第一の注釈)

一書——、コ、ニハ、天鏡尊ト別ノ名ガ出ゾ。一心清淨デ。
如レ鏡ホドニ挙ゾ。一心根源ヲ、理事ニアラハレテ、ヨウ知バ
鏡ノ如ゾ。神道ノ要文ニ、心不レ貯ニ一物、而不レ可レ止ニ于虚
無¹¹⁾。天地モ有、君臣モ有、善惡之¹²⁾法、如¹³⁾影与¹⁴⁾響ト沙汰スル
ゾ。サルホドニ、神ノ内証ハ、一物不レ貯ヲ本トスルゾ。不レ
貯ニ一物ニ処デ、万象ヲ育ゾ。天心トテ一天ノ君ノ御心ハマツ
カウゾ。一天ノ主ニハカギルマイゾ。万民モ皆此心ゾ。コ、ノ
ナリヲ天鏡尊ト云ゾ。胸中一分不レ貯ゾ。一分不レ貯処デ、万
象ヲノコサヌホドニ、生ニ天万尊ゾ。沫——、カタマルナリ。
気形質ヲ能保ゾ。五行六根具足シタゾ。サルホドニ、七情ヲ感
ジタガ、即鏡ノ内ニ、一物ナウテ、而虚無ニモト、マラズシテ、
万物ヲ生ルヤウナゾ。(二四・五頁)¹¹⁾

B 『神書聞塵』(『書紀』神代上・第五段・一書第一の注釈)
天地開テイクホドナイニ、ナニカ鏡ハアラウゾ。サルホドニ、

事ニアラハレタ物デハナイゾ。天地未分ノサキニ、理ノアルガ、今事ニアラハレテ、鏡トアルゾ。サルホドニ、此鏡モ、今ノ影ウツス鏡デハナイゾ。サラウニハ、左右ノ手ニトル何物ゾ。〔中略〕神ハ無形ゾ。サルホドニ、其ナリニ事ノ鏡ヲ鑄テ表ゾ。中ニ不_レ貯_二物_一ゾ。而モ万物ヲテラスゾ。神道要文トテ、人王十一代ノ時ニツクルゾ。心不_レ貯_二物_一、而天地モ有、万物モ有ト云事ガ、コノ鏡ノナリゾ。鏡トハ、伊弉——ノ御心ゾ。神明ノ心ハ、鏡ノ如ク、サテ不審ハハル、ゾ。〔四〇頁〕

C 『神書問塵』（『書紀』神代上・第七段・一書第一の注釈）

宜図ニ——、思案ゾ。鏡ヲ造ハ、日ノ神ノミカタゾ。鏡ハ、一物ナウテ、万境ヲウツシテ、モラサヌゾ。〔中略〕鏡ヲ万代ニ残シテ、日神ノ象ヲ、一天ノ君ノシルシニセウトテ、鏡ヲ鑄ト云義一ゾ。〔七六・七頁〕

D 『神書問塵』（『書紀』神代下・第九段・一書第一の注釈）

天鈿——、岩戸デ、ヲドリハネタ神ゾ。勝ニ——、女ハ飾ガ肝要ゾ。裳——ヲカキアゲ、乳ヲモカクス物ヂヤゲナヲ、カキダシテゾ。神道ハ、再見ライムゾ。胸中ヲカキサライテ、一念ヲタクハエズシテ、向ゾ。〔一二二頁〕

E 『神書問塵』（『書紀』神代下・第九段・一書第二の注釈）

顕——ハ、王道ゾ。神事ハ、冥府ゾ。六根五臓ニ入テ養ハ、神ゾ、密ゾ。王道ハ顕ゾ。胸中一分ヲ不_レ貯ハ、神道ゾ。五常ニアラハレタハ、顕ゾ。天地ニ在テハ神、人ニ在テハ心、万物ニ在テハ靈ゾ。是ヲ神事ト云ゾ。〔一二三・四頁〕

このうち、AとEは『神書問塵』における『正統記』当該箇所

受容を考えるうえで特に重要であるため、これらの詳細は後述するとして、まずはBとDの大意を確認しておく。

Bは『書紀』で「伊弉諾尊」が「白銅鏡」を手にすると、左右の手から日神・月神が誕生した箇所への注釈となる。「天地開ティクホドナイ」ころに「鏡」があることは不審であるが、この「白銅鏡」は「事」ではなく「理」であると説明する。『神代卷抄』がこの注釈に「天地未分ノ先ヨリ、万物ノ理ハアレドモ、今日初メテ万物トアラワル、ゾ」と説くように、現在の具体物たる「事」に先立って形而上的な「理」が天地開闢以前に存在しているという発想が前提となっている。ここでは「白銅鏡」を具体物たる「事」ではなく、『正統記』②にもとづく「神道要文」が「心不_レ貯_二物_一、而天地モ有、万物モ有ト云事」とあらわすところの、「伊弉諾」の「御心」という「理」を表現したものと注釈するのである。

Cは『書紀』で「天石簀」に籠った「天照太神」を連れ出すため、「思兼神」が「彼の神（天照太神を指す）の象」^{みかた}を造るよう述べた箇所の注釈となる。「日ノ神ノミカタ」は「鏡」であるとし、その「鏡」について『正統記』①②にもとづく説明を付す。この「鏡」は後に三種神器の一つとして「一天ノ君ノシルシ」となる。

Dは『書紀』で「天の八達衢」で天孫を待ち受けていた「猿田彦大神」に「天鈿女」が派遣される場面への注釈である。『書紀』で「天鈿女」は「胸乳」をあらわに「裳帯」を下げた姿で「猿田彦大神」に対面するが、この行為の意味を『神代卷抄』は「胸中ヲカキサライテ、一念ヲタクハエズ」と「天鈿女」の心中を表現したものと解釈するのであった。

三、『日本書紀纂疏』から『神書聞塵』へ

つづいてAの詳細に入りたい。まずは『書紀』の該当箇所を引く。

『書紀』神代上・第二段・一書第一

一書に曰く、国常立尊^{くにとこちのさとし}、天鏡尊^{あめのかがみのみこと}を生む。天鏡尊、天万尊^{あめよろづのみこと}を生む。天万尊、沫蕩尊^{あわなみのみこと}を生む。沫蕩尊、伊弉諾尊^{いそだのみこと}を生む。沫蕩、此をば阿和那伎^{あわなみ}と云ふ。(二二頁)¹²

『書紀』は中心となる神話(本書)のほかに、「一書」として複数の異伝を載せる。ここで引用した「一書」もまた、天地開闢後に最初に現れた神「国常立尊」から、日本の国土を産みだした神「伊弉諾尊」までの間に、本書とは異なる神々の系譜を語る。「天鏡尊」「天万尊」「沫蕩尊」の三神はこの「一書」の系譜上に見え登場する神である。

この神々の系譜について『神書聞塵』のAが付した注釈を簡単に確認していく。それぞれの神名の注釈を見ていくと、まず「天鏡尊」は鏡の如き「一心」を指すという。この「一心」は「一心根源」とあるように「根源」に位置付けられる。遇れば『華厳経』のことばとして「三界虚妄、唯是一心作¹³」とあり、この世は「一心」によって生み出された「虚妄」に過ぎないと説かれていた。Aの「一心」も一般的な意味の心ではなく、世界の根源としての「一心」を意味している。その次に「天万尊」は「万象ヲノコサヌホド」とあるが、これも「一心」がこの世界の「万象」を残さず生み出すことをいうのだらう。そのことは「沫蕩尊」の注として、「氣」が「形質」を持つ

て、「五行」「六根」「七情」といった「万物」が具体的に生み出されていくことを述べることから裏付けられる。つまり、『神書聞塵』のAは「天鏡尊」「天万尊」「沫蕩尊」という神々の系譜を、この世界の原理としての「一心」から「万物」が具体的に生成されていく過程として解釈するのだった。

以上の『神書聞塵』のAは、傍線部の通り『正統記』を引いているが、注釈の全体は先行する『書紀』注釈書である一条兼良の『纂疏』の所説に大きく拠っている。そこで、次に『纂疏』(巻第二・神代上之二)の注釈を確認し、この注釈の背景を確認しておく。以下、『纂疏』の引用冒頭には①-③の番号を付す。

①『纂疏』(巻第二・神代上之二)「釈或説事」

国帝立^{こくす}は一真心を指すなり。其心は虚静にして鑑の明なるが如し。故に曰く「天鏡を生む」と。万象森列して鑑の影を含むが如し。故に曰く「天万を生む」と。(中略)万物已に生じ相体各具す。故に曰く「沫蕩を生む」と。万物相体已に具し而して各其用を為し、火の物を焼くが如く、水が物を濯ぐが如し。故に曰く「伊弉諾を生む」と。(国帝立指一真心也。其心虚静如鑑之明。故曰生天鏡。万象森列如鑑含影。故曰生天万。(中略)万物已生相体各具。故曰生沫蕩。万物相体已具而各為其用、如火燒物、如水濯物、故曰生伊弉諾。)(十五ウ)¹⁴

『纂疏』の注釈の大意は次のように取ることができる。「国常立尊」は一なる真理の心を指す。その心の静かなことは澄んだ鏡のようで、それを「天鏡尊生む」という。その心のうちに万物が立ち現れることは、鏡があらゆる影像をそのうちに映し出すかのようで、そ

れを「天万尊を生む」という。(中略)万物が既に現れ、それぞれに姿かたちを持つと、それを「沫蕩尊を生む」という。万物が姿かたちを持って、それぞれの働きをなし、たとえば火がものを焼き、水がものを洗い清めるようになると、それを「伊弉諾尊を生む」という。以上『纂疏』もまた「国常立尊」から「伊弉諾尊」に至る神々の系譜を、「一真心」から「万物」の生成される過程として解釈している。この注釈が先の『神書問塵』のAに踏襲されていることは一見して明らかであろう。

それでは『纂疏』の注釈——とくに世界の根源を「一真心」と見る生成論を、兼良は何にもとづいて説いていたのだろうか。さらにこの注釈の背景を探っていくことにしたい。まず、『纂疏』中から同様の所説を探していくと、「一真理の心」について次のように説いていた。

㊦『纂疏』巻第一(神代上之一)「渾沌二字事」

一心は混沌の宮、神明の舍なり。蓋し混沌元氣は則ち一真理の心なり。其れ不覺の一念動じ分れて二と為す。一分は則ち清に偏じ濁に偏じ、心と合せずして是れ天地と為る。一分は則ち清濁中和して心識と和合して是れ人と為る。(一)心者混沌之宮、神明之舍也。蓋混沌元氣則一真理之心也。其不覺一念之動分而為二。一分則偏清偏濁不與心合是為天地。一分則清濁中和與心識和合是為人。(九才)

天地開闢以前の「混沌元氣」と「一真理の心」を同一視し、そこに「不覺の一念」が生じることと天地人の三才が生成されるといふ。先の㊦よりも子細に「一真理の心」からの世界生成について説いている。同様の説は『纂疏』の他の箇所においても、

㊦『纂疏』巻第一(神代上之一)「約心出体事」

且つ出世教に就て之を論ずれば則ち、本覚真性は是れ万法所依の体なり。不覺の一念動ずるは、是れ妄情の異名。此の一念に由りて無明心起り、即ち能有り所有り。内既に成る所、識想紛然として、外の成る所、風輪有り、金輪有り、水輪有り、結して山石と為り、抽して草木と為る。(中略)諸の経論の中、多く此の如くの旨を明かす。蓋し心と混沌、其の体全く一なり。又名づけて神と曰ふ。(且就出世教論之則、本覚真性、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。(中略)諸経論中、多明如此之旨。蓋心与混沌、其体全一。又名曰神。(四ウ)とあつて、「本覚真性」を「万法」の根源とし、そこに「不覺の一念」が生じること、人間の内面ではたらく「識想」と、外界を構成する一切の事物が生成されると説いていた。

以上の所説は㊦で「出世教」つまり仏教説とされているが、具体的には上野英彦氏の指摘の通り、中国華嚴宗の五祖・宗密(七八〇—八四一)の『原人論』に大きな影響を受けている。次に『原人論』を見れば、

然れども稟くる所の氣、展転して本を推せば、即ち混一の元氣なり。起す所の心、展転して源を窮むれば、即ち真一の靈心なり。実を究めて之を言えは心外的に別法無し。元氣も亦心の所変に従ひて、前の転識所現の境に属す。これ阿頼耶識の相分の撰する所にして、初一念の業相より分れて心境の二と為るなり。

(然所稟氣、展転推本、即混一之元氣也。起所之心、展転窮源、即真一之靈心

也。究実言之心外的無別法。元氣亦從心之所變、屬前識所現之境。是阿頼耶識相分所攝、從初一念業相分為心境之二。(一一三頁)¹⁶

心識所變之境、乃ち二分と成る。一分は即ち心識と和合して人と成り、一分は心識と和合せず、即ち天地山河國邑と成る。(心識所變之境、乃成二分。一分即与心識和合成人、一分不与心識和合、即成天地山河國邑。)(一六頁)

とあり、「混一の元氣」を「真一の靈心」と同一視し、そこに「一念」が生じる(初一念の業相)ことで「心」と「境」の二となるという。それは「心識」を具えた「人」と、「天地山河國邑」といった外界が生成されることを意味している。以上の『原人論』の内容は、華嚴と禪の教えにもとづく「一乘顕性教」に、万物の生成を気の運動によつて説明する「儒道」(儒教・道教)の思想を「会通」したものであった。¹⁷

このように『纂疏』①は『原人論』の所説にもとづく注釈であった。『纂疏』の注釈の特徴として、徳盛誠氏は『書紀』叙述を漢籍・仏典に照らし合わせ、東アジアの漢字文化圏のなかで儒・道・仏の三教説と『書紀』の符合を(理)のレベルにおいて読み出すことを指摘している。『纂疏』が仏典である『原人論』に依拠して『書紀』を注釈するのには、背景にこうした注釈態度があつたためである。そして『纂疏』は単なる『原人論』の引用に終始するのではなく、『書紀』に登場する神「国常立尊」を世界の根源たる「一真心」と同一視し、三教説と『書紀』叙述の「会通」を試みている。このことは③の引用末尾で「心」と「混沌」そして「神」を同一視することと呼応しよう。そして、この『纂疏』の注釈を兼俱の『神書開塵』

は受容していたのであつた。

ここまでの本節の内容を確認すると、『書紀』神代上・第二段・一書第一に『神書開塵』が付したAの注釈は基本的に一条兼良の『纂疏』を踏襲するものであつた。そして『纂疏』の注釈はさらに宗密『原人論』にもとづくものであつた。以上の背景を持った注釈のうえに、兼俱は「神道ノ要文」と位置づける『正統記』の表現を加えたのである。それでは、この『正統記』の引用の意味するところは何だったのか、本論の主題であるこの問題について次節で論じていく。

四、兼俱による『正統記』の読み替え

Aの傍線部がもとづくのは、『正統記』②の「心二一物ヲタクハハザルヲ云。シカモ虚無ノ中ニ留ルベカラズ。天地アリ、君臣アリ。善惡ノ報影響ノ如シ」という部分。先述の通り、本来の『正統記』では、為政者の具えるべき「正直」の徳目をいう表現であつた。改めて『正統記』のものと文脈を確認しておくとし、「心二一物ヲタクハハザル」というのは、一切の執着を捨てた心を指している。つづいて「シカモ虚無ノ中ニ留ルベカラズ。天地アリ、君臣アリ。善惡ノ報影響ノ如シ」というのは、執着を捨てながらも心を「虚無」とせず、「天地」「君臣」「善惡」等の存在する現実の世界へ目を向けることと理解される。

以上の『正統記』②を『神書開塵』は引くが、ここでは『纂疏』を踏襲する「心」「神」からこの世界が生成されるという注釈に合わせて内容が読み替えられている。『神書開塵』のAを見れば「不

貯二物一処^レ、万象ヲ育^レゾ」とあり、「一物」を「貯」えていない心から「万象」が生成されると述べている。また、「虚無ニモト、マラズシテ、万物ヲ生^レル」とあり、「虚無」の状態から「万物」が生成されていくと読み替えてしまふのだった。いずれも「心」から「万象」「万物」が生成されると解釈するのである。また、同じくBでも「心不^レ貯二物一、而天地モ有、万物モ有」とあり、「一物」を「貯」えていない心に「天地」「万物」が存在すると述べていた。

Aの途中で「天心トテ一天ノ君ノ御心ハマツカウゾ。一天ノ主ニハカギルマイゾ。万民モ皆此心ゾ」というのも、この読み替えの性格を端的にあらわす。本来の『正統記』では為政者たる「一天ノ君ノ御心」をいう表現であつたのを、世界生成の原理としての「一心」をいうものと解釈すれば、それは「一天ノ主」に限らない「万民」すべての「心」に通じるものとなる。さらに、同様の読み替えはEにおいても見ることができ、Eが注釈の対象とするのは『書紀』の次の箇所であつた。

『書紀』神代下・第九段・一書第二

時に高皇産靈尊、乃ち二の神を還し遣して、大己貴神に勅して曰はく、「今、汝が所言を聞くに、深く其の理有り。故、更に条にして勅したまふ。夫れ汝が治す顕露の事は、是吾孫治すべし。汝は以て神事を治すべし。〔中略〕とのたまふ。是に、大己貴神報へて曰さく、「天神の勅教、如此慇懃なり。敢へて命に従はざらむや。吾が治す顕露の事は、皇孫当に治めたまふべし。吾は退りて幽事を治めむ」とまうす。(一三八頁)

いわゆる国譲りの場面である。「高皇産靈尊」からの勅により、天

孫降臨以前の地上の支配者であつた「大己貴神」は、「顕露の事」を「皇孫」へ譲り、これ以降は「神事」(「幽事」)²¹を掌ることになる。ここでの「顕露の事」「神事」の注釈がEであり、その内容を見ると「顕露の事」は「王道」つまり地上世界の支配を指し、「神事」は「冥府」つまり冥界の支配を指すという。さらに「神事」は「冥府」だけでなく、「天地ニ在テハ心、人ニ在テハ心、万物ニ在テハ霊」と「天地」「人」「万物」に遍在する「神」「心」「霊」を扱うとされる。この「心」もまた一般的な意味での人間の心を指すだけでなく、世界の根源となる「神」「心」を指しているよう。つまり、現実世界の統治に関する「顕露の事」に対して、現実世界の背後にある目に見えぬ「神」「心」を扱うのが「神事」なのだった。そこに『正統記』の当該部分が引かれる。本来の『正統記』の文脈では政治的な徳目「正直」を説くものであるから、当然「顕露の事」というべき内容である。しかし、Eでは「王道ハ顕ゾ。胸中一分ヲ不^レ貯ハ、神道ゾ」とあり、「胸中一分ヲ不^レ貯」は「神道」「神事」を象徴する文言として引用されるのだった。『正統記』の当該部分を、「神道」の対象が「胸中」における「心」「神」であると述べた表現として受容していることが読み取られる。なお、ADとともにEも心中を「胸中」と表現するが、ここには親房の「二十一社記」に「常其心正シクシテ、胸ノ中ニ一物不^レ蓄²²」とあつたのが念頭にあつたとも考えられる。『神書聞塵』のAの注釈へと戻りたい。その注釈の内容は『纂疏』から大枠として外れるものではなかった。そして、そこに引用される『正統記』についても『纂疏』に合わせて読み替えられているのだった。そうであれば、引用されている『正統記』は注釈内容それ

自体には殆ど影響を与えていないことになる。それでは、Aの中でわざわざ『正統記』を引用する意味はどこにあったのか、改めて問題となろう。

この問題について、『纂疏』と『神書開塵』という二つの『書紀』注釈における注釈態度の差異から考えていく。『神書開塵』のAのもととなった『纂疏』の注釈は先述の通り『原人論』に影響されている。その際、③で「出世教」というように『纂疏』は『原人論』の所説を明確に仏教説として受容していた。『纂疏』の注釈は『書紀』と三教説の符合を確かめるものであり、『書紀』叙述を仏教説によって解釈すること自体に意義があったのである。

それに対して、兼俱は『纂疏』について「纂疏ハ後成恩寺殿（一条兼良のこと）ノ康正年中、内裏ニテ御講尺ノ御トキ撰ラレタゾ。三教ヲ合タルホドニ此ヲモテ講尺ハ大事ゾ。家ニ於テモ潤色トハナレドモ、アナガチニ依用シガタシ。其故ハ我が神道ハ汲二一氣之玄水ヲ、遂不レ普二三教ノ一滴一ト、本文歴然タリ」と述べる。『纂疏』を「三教ヲ合タル」と評し、その価値を認めながらも「アナガチニ依用シガタシ」という。それは兼俱にとって『書紀』が何より神道の〈正典〉であったことに由来する。神道家たる兼俱にとって『書紀』注釈は『纂疏』のように「三教ヲ合タル」のではなく、あくまでも神道説にもとづくことが求められた。したがって『神書開塵』のAは『纂疏』の注釈を踏襲していたが、仏教説にもとづく『纂疏』の注釈をそのまま取り入れることは、兼俱の『書紀』注釈の態度としては本来受け容れられるものではないのである。

このように考えていくと、『神書開塵』が『正統記』②をわざわざ

「神道ノ要文」という名を冠して引用していたことが改めて注意される。次に兼俱が「神道ノ要文」にどのような位置づけを与えていたのかを確認しておく、先にも引いた『神書開塵』のBには次のようにあった。

神道要文トテ、人王十一代ノ時ニツクルゾ。心不レ貯二一物一、而天地モ有、万物モ有ト云事ガ、コ、ノ鏡ノナリゾ。（四〇頁）
「人王十一代」というのは垂仁天皇代を指し、皇女・倭姫命がアマテラスを伊勢の地に創祀（後の伊勢神宮）したことで知られる。はじめに引いた齋藤論は「あたかも古代から伝承されてきたかのよう」といったが、兼俱はまさに「人王十一代」という、古代から伝承されたものと「神道要文」を位置付けていたのである。また、兼俱が自ら秘説を集めた『校八ヶ大事』には次のような一節があった。

託宣要文

心者、一物不レ善、而不レ可レ留「虚無」。天地有、君臣有。善悪ト云ハ、如二影響」²⁵。

ここに「託宣要文」として掲げられるのも『正統記』②にもとづくことは明白である。ことさら「託宣」と称したのは、『倭姫命世記』等の伊勢神道書において倭姫命がアマテラスより受けた託宣を重視することを意識し、「人王十一代」の「託宣」にもとづく「要文」の由緒を仮託したのである。そして垂仁天皇代という時代は、『書紀』で仏教が伝来したとされる第二九代・欽明天皇代、同じく儒教が伝来したとされる第一五代・応神天皇代を遡るものであり、「神道要文」は仏教や儒教の伝来以前にその由緒を持つことになる。²⁷つまり、Aで引用された「神道ノ要文」もまた、こうした仏教以前・儒

教以前の古代にまで遡る由緒と權威のもとに引かれていたと考えられるのである。

以上を踏まえれば「神道ノ要文」の引用とは、仏教説にもとづく『纂疏』の注釈を神道説として取り入れるためのものであつたといえるのではないだろうか。『神書聞塵』は実際には仏教説であつた『纂疏』の注釈を踏襲しながら、その注釈を仏教以前の神道説にもとづく「神道ノ要文」との符合を確かめる。これによって、その注釈が実質としては仏教説にもとづきながらも、あくまでも主張としては神道説として展開することが可能となるのである。『神書聞塵』のAに『正統記』の当該部分が引用された理由をここに見ることができよう。また、この主張のためには「神道ノ要文」という古代に遡る由緒が必要であり、南北朝期の『正統記』では根拠とするには不十分だったのである。

おわりに

本稿では、吉田兼俱が北畠親房の『神皇正統記』をいかに受容しているのかを論じていった。具体的には、吉田兼俱の『書紀』講釈の聞書である『神書聞塵』中に、『正統記』の「正直」の徳目を論じた箇所がいかなる意味をもって引用されているのかを分析した。その結果、『正統記』②は『神書聞塵』のAの注釈中で、先行する『書紀』注釈書である『纂疏』に合わせ、「心」「神」からこの世界が生成されることを説くものとして読み替えられていたことが判明した。

この読み替えを踏まえ、次に兼俱の主著『唯一神道名法要集』の一節を見ておきたい。傍線は稿者による。

吾神道者、在三万物^ニ、不^レ留^二一物^一^一。所謂、風波、雲霧、動靜、進退、昼夜、隱顯、冷寒、溫熱、善惡之報、邪正之差、統^テ而莫^レ非^二吾神明之所為^一^ニ者也^一。

引用部分では「風波、雲霧、動靜、進退、昼夜、隱顯、冷寒、溫熱、善惡之報、邪正之差」この世のありとあらゆるものが「吾神明之所為」であると主張されている。また、『唯一神道名法要集』のこの箇所の後には「故天地之心、神也」とあり、同書の別の箇所には「神ハ者、天地万物之靈宗也。〔中略〕故頌曰、神^ハ者、万物ノ心」(六三頁)とあつた。つまり、この世のすべてを「吾神明之所為」というが、その「神」は「天地」「万物」を生成する原理としての「心」と同一であり、兼俱はこの世のすべてが「神」「心」の「所為」であると説くのだった。

そして、傍線を引いた「不^レ留^二一物^一」「善惡之報」とは『正統記』②を踏まえた表現ではないだろうか。はじめに述べたように、従来『唯一神道名法要集』には『正統記』の受容が見られないと思われていたが、断片的ながら『正統記』の表現が織り込まれていたのである。さらにいえば、これは『正統記』②を本来の文脈通りに「正直」の徳目を語るものと見ては、その受容の意味を理解することはできない。本稿で見たように、兼俱が『正統記』②を『纂疏』を通して「神」「心」による世界の生成を説いたものと読み替えているからこそ、『唯一神道名法要集』でこの世のすべてが「神」「心」の「所為」であることを説く際に、その表現が踏まえられているので

あった。

こうして読み替えた『正統記』を、兼俱はさらに「神道ノ要文」として引用する。このことは、『神書聞塵』と『纂疏』における仏教や儒教といった外来思想の位置づけの差異を反映している。この点について最後に改めて整理しておきたい。

先述の通り『纂疏』の注釈は『原人論』をはじめとする仏典や漢籍等にもとづき展開された。それは儒・道・仏の三教説と『書紀』叙述との〈理〉のレベルにおける一致を論じることにより、『纂疏』の主眼が置かれていたためである。その際、三教説と『書紀』叙述はすべて並列に扱われる。そこには日本と中国・天竺という国の差異も、教説としての勝劣も本末もない。一つの漢文の言説空間において『書紀』叙述が三教説をもとに解釈されるばかりか、その逆に三教説の解釈を『書紀』叙述をもとに更新しようとする双方向性すら読み取られた。³⁰

それに対して、『神書聞塵』をはじめ兼俱の『書紀』講釈は、『纂疏』の注釈に大きく依拠しながらも、神・儒・仏の間に明確な序列を与えている。〈根本枝葉花実説〉³¹として知られるように、兼俱は神・儒・仏を、植物の根本（種子）・枝葉・花実に当てはめ、儒教や仏教に対して神道に根源性があると主張した。仏教伝来という歴史的な事実も、熟した花実がその根本に自然に落下するようなもので、仏教をもとを正せば神道の分化に過ぎないという。こうした序列のなかでは、『纂疏』の仏教説（『原人論』）にもとづく注釈はいわば花実であり、「神道ノ要文」は根本（種子）に当たろう。仏教説にもとづく注釈と、仏教伝来以前の「神道ノ要文」の符合を確かめること

を通して、『書紀』注釈という場で、仏教説が神道の分化として取り入れられたのである。神道を根本とする秩序の中に外来思想を再編することが兼俱の『書紀』講釈では求められていた。

その再編は、実際には南北朝期に成立した『正統記』の一節であり、そもそも禅籍の表現にもとづくものであった一文を、古代に遡る「神道ノ要文」として転倒させることで果たされる。そのとき、三教説と『書紀』叙述との符合をあくまでも〈理〉のレベルにおいて見る『纂疏』が持ち得なかった歴史的バースペクティブ——神・儒・仏を一つの教えの歴史的展開として見る視点が開かれたのであった。

注

- 1 久保田収「吉田神道の意義」『中世神道の研究』（神道史学会、一九五九年一月）。
- 2 齋藤公太「十六・十七世紀における『神皇正統記』の受容と正統論の形成」（『日本思想史学』五二、二〇二〇年九月）。
- 3 他にも齋藤論は『日本書紀抄』の「皇統の無窮性」について「正統記」を踏まえていることも指摘する。
- 4 以下、『正統記』の引用は日本古典文学大系『神皇正統記 増鏡』（岩波書店、一九六五年二月）に拠る。なお、以下本稿は引用にあたって漢字を通行の字体に改め、私に清濁、送り仮名、句読点を加えた場合がある。
- 5 拙稿「正直」と（無一物）——『神皇正統記』の禪的表現をめぐる

- て」(『国語国文』九二—一〇、二〇一三年一〇月)を参照。
- 6 中世禅籍叢刊・第十卷『稀観禅籍集』(臨川書店、二〇一七年七月)「翻刻の称名寺藏本(三ウ)。
- 7 遠藤純一郎「中世伊勢神道に於ける「正直」(その1) 神道五部書に見られる「正直」をめぐる」(『蓮花寺佛教研究所紀要』八、二〇一五年三月)、同「中世伊勢神道に於ける「正直」(その2) 度会行忠の思想に於ける位置をめぐる」(同『紀要』九、二〇一六年三月)が網羅的に論じている。
- 8 兼俱の『書紀』講釈の聞書の諸本については小林千草『日本書紀抄の国語学的研究』(清文堂出版、一九九二年五月)を参照。
- 9 『兼俱本』「宣賢本」日本書紀神代卷抄(統群書類従完成会、一九八四年七月)に拠れば、六か所は「此神ノ心ハ、明歴歴ニシテ、如_二明鏡当_レ台、不_レ貯_二物_一照_二万象_一ホドニ、天鏡尊ヲ生也。心不_レ貯_二一物_一、而可_レ止_二於虚無_一ト云ハ、神道ノ要文也(一一〇頁)」「神ノ形ヲ知ラントナレバ、其形ハ、鏡トアラワレテ、不_レ貯_二物_一而写_二万象_一也(一一三五頁)」「八咫鏡ハ、胸中不_レ留_二一物_一処、即鏡也(二〇七頁)」「天鈿女は」胸中無_二一物_一ニシテ、露堂々ニミセタゾ(二〇九頁)」「胸中不_レ貯_二一物_一ハ神道也(二一一頁)」「鏡ハ内不_レ貯_二一物_一、而外写_二万象_一也(二二〇頁)」。
- 10 小林千草「京都大学附属図書館蔵『神代上下聞書』」(注8前掲『日本書紀抄の国語学的研究』)。
- 11 以下、『神書聞塵』の引用は神道大系・古典註釈編四『日本書紀註釈(下)』(神道大系編纂会、一九八八年一二月)に拠る。
- 12 以下、『書紀』の引用は岩波文庫『日本書紀(一)』に拠る。
- 13 仏陀跋陀羅訳『大方広華嚴經』十地品(独立して「十地經」と称される)では「三界虚妄但是心作」(『大正新脩大藏經』九卷(No.278)五五八頁c)とされるが、同經の注釈たる世親『十地經論』を菩提流支が訳出する際には同箇所を「三界虚妄唯是一心作」(『大正新脩大藏經』二六卷(No.162)一六九頁a)とし、その訳でひろく知られることになった。なお、「十地經論」を研究する学派・地論宗から中国初唐にいわゆる華嚴宗が成立し後に日本に伝来することになる。
- 14 以下、『纂疏』の引用は天理図書館善本叢書・第二十七卷『日本書紀纂疏・日本書紀抄』(八木書店、一九七七年一月)所収の天理図書館蔵本(清原宣賢筆)の影印に拠る。私に句読点等を加え書き下した。
- 15 上野英彦『日本書紀纂疏』と宗密の「一思想」(『国語国文』八〇—二、二〇一二年二月)。
- 16 中国古典新書『原人論』(明德出版社、一九七三年一月)に拠る。
- 17 この「一乘顕性教」は『大乘起信論』(以下『起信論』)の所説に大きく拠っている。『起信論』の所説を簡単に確認しておく、この世界の起点を澄明な悟りの心(本覚)であるとし、その心に「一念」が発生すると、それを端緒としてこの世のすべてが仮に生み出されていく、というものである。『原人論』はこの『起信論』の世界観を前提として、「儒道」(儒教・道教)の「混一の元氣」を起点とする生成論との整合性を取ろうとする

のだった。

18

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」(『超域文化科学紀要』二三、二〇一八年一〇月)、同「参入するテキスト——一条兼良の『日本書紀』『神代』解釈」(『国語と国文学』九九—一、二〇二二年一月)。

19

『纂疏』は「吾邦開闢の事・幽明の迹、古自り神聖相授し、或は人に託して宣言す。而して其の所説、自ら三教の理に符合せざること莫し」(吾邦開闢の事・幽明の迹、自古神聖相授、或託人宣言。而其所説、目莫不符合三教之理)(二オ)と述べ、『書紀』に叙述される「吾邦開闢の事・幽明の迹」が「三教の理に符合する」という。

20

「国常立尊」を「心」と解釈することは『纂疏』中ここにしか見られない。徳盛誠「一条兼良『日本書紀纂疏』の「離陸」——クニノトコタチをめぐって」(『季刊日本思想史』八三、二〇一九年六月)が詳論するように、『纂疏』は『書紀』本書の「国常立尊」の注釈では「国」を「天地」の意とし、「天地」の恒久性を表示したものと解している。なお、注18徳盛(二〇一八)前掲論では③の「蓋し心と混沌、其の体全く一なり。又名づけて神と曰ふ」の「神」を特定の神格ではなく、『纂疏』中で述べられる「神理」(気の運動に内在する理としての神)を指すという解釈を示す。

21

『神書開塵』の「幽事」の注では「治幽事——神道ゾ。神ハ形ニアラハレヌゾ。冥府ノ事ヲツカサドリテ、有情非情ヲ、マボラウゾ」(一一五)とある。

22 神道大系論説編十八『北畠親房(上)』(神道大系編纂会、一九九一年三月)三三一頁。

23 天理大学附属・天理図書館蔵本『日本紀開書拔書并神宮社家神事』(二二〇・一四一四二)四オ。奥書より兼俱講、歳阿弥弟・円満寺開書とされる。

24

『神書開塵』と『神代卷抄』において「神道ノ要文」「神道要文」とされるのは『正統記』②に限られる。

25

吉田叢書・第四編『中臣菰・中臣菰抄』(叢文社、一九七七年七月)五四一頁。

26

『倭姫命世記』には「心神則天地之本基、身体則五行之化生。肆元レ元入三初一、本レ本任三本心一、神垂以三祈祷一為レ先、冥加以三正直一為レ本。〔後略〕」(神道大系論説編五『伊勢神道(上)』)(神道大系編纂会、一九九三年七月)九六頁)と託宣があり、この託宣は倭姫命世記の中でも最も重んぜられた部分で、諸書に引用され、神道家に大きな影響を与えた(『日本思想大系』中世神道論』(岩波書店、一九七七年五月)大隅和夫による頭注)といわれる。

27

なお、兼俱の説くような「要文」が先に存在していて、『正統記』がそれを踏まえたという可能性も考えられる。しかし、管見の限り、兼俱以前に同様の「要文」に言及しているものはない。『正統記』を執筆するにあたって、親房は披見した神道書の抜き書きを『元々集』として類聚しているが、もしも既に「要文」が存在していたのならば、『元々集』に見えないことは不審である。それよりも、『徒然草』の作者・兼好法師を自家の系図に加

える（小川剛生『兼好法師・徒然草に記されなかった真実』（中公新書、二〇一七年一月）参照）など、兼俱にとって偽作や

捏造が常套手段であったことを思えば、今回もまた兼俱の手に
よる偽装と見るのが妥当であろう。また、兼俱の『書紀』講釈
に列席した公卿や五山僧等は、兼俱のいう「要文」が『正統記』
の文言に一致することを不審としなかったのか、という疑問も
浮かぶ。実際、兼俱の『書紀』講釈に列席している中御門宣胤
（一四四二―一五二五）は、勾当内侍向けに『正統記』の書写・
進上を行っており（『宣胤卿記』文明十三年三月九日～六月四日
条。原克昭『『日本書紀』進講史・断章』（『中世日本紀論考』・註
釈の思想史』法蔵館、二〇一二年五月）参照）、「要文」と『正
統記』の一致に気が付いた可能性は高い。しかし、その一致が
発覚しても兼俱の主張の瑕疵とはなり得なかったのではない
か。兼俱の場合、むしろ逆に『正統記』がこの「要文」を踏ま
えていると歴史を逆転させて、吉田家の権威を高めるために利
用したのではないかと想像される。

神道大系論説編八『卜部神道（上）』（神道大系編纂会、一九八
五年三月）八八頁。

ただし、ここで「不レ留二物ニ」とあるのは心の状態を示すも
のではない。「吾神道者、在^テ三万物ニ、不レ留二物ニ」は、「万物」
と「一物」を対比し、「神道」が「万物」に「在」り、特定の「一
物」に限定されないことを意味していよう。

徳盛（二〇二二）注18前掲論。

31 30

同説については森瑞枝「吉田神道の根本枝葉花実説再考」（『中

世神話と神祇・神道世界』竹林舎、二〇一一年四月）を参照。

〈付記〉本稿は、科学研究費補助金（特別研究員奨励費課題番号
23K10012）による成果の一部である。また、北海道大学国語国文学
会令和五年度大会での発表にもとづき新たにまとめた。席上及び大
会后にいただいたご意見に感謝申し上げる。また、貴重な資料の利
用を許可くださった天理大学附属天理図書館にも重ねて感謝申し上
げたい。

（おだじま りょう・北海道大学大学院博士後期課程／

日本学術振興会特別研究員）

29

28