了誉聖罔『日本書紀私抄』と一峯本『日本書紀』

——一峯本書き入れ注記と『日本書紀私抄』注釈文の照合の問題を中心に——

中尾 瑞樹

はじめに

南北朝から室町期にかけて活動した浄土宗鎮西流白旗派の僧侶、了誉聖罔（一三四一～一四二〇）が応永五年（一三九八）に著した『日本書紀』の注釈書に『日本書紀私抄』（以下、適宜『私抄』と略称する）がある。伊藤正義氏により、同書は応永五年十月一日に成立したものであることが確認されている¹⁾。

『日本書紀』の注釈史において応永頃は、非常に重要な時期であり、叡山の良遍による『日本書紀第一聞書』『日本書紀第二聞書』（応永二十六年（一四一九）二月講）、『神代卷私見聞』（応永三十一年（一四二四）六月講）、伊勢の道祥、春瑜による道祥本『日本書紀私見聞』（応永三十三年五月八日成立）、春瑜本『日本書紀私見聞』（応永三十年十月頃書写）など重要な注釈書が相次いで成立している。

了誉『日本書紀私抄』をはじめとする、これらの注釈書は、『日本書紀』や『麗氣記』の相伝儀礼を中心とした日本紀灌頂や

麗氣灌頂によって構成される神道灌頂と呼ばれる師資相承による灌頂儀礼空間と不可分に成立したものであり、特に『日本書紀』注釈に関しては、日本紀灌頂という儀礼の場と不可分であったものと思われる²⁾。

この日本紀灌頂においては、一本の『日本書紀』テキストが神聖化されたかたちで師から資へと厳かに相伝され、この灌頂の儀の時空を中心とした『日本書紀』の注釈・講述は、当該の儀礼のなかで聖化され師資相伝された一本の『日本書紀』テキストを底本としてなされたもの³⁾と思しい。

したがって、了誉が『日本書紀私抄』を成すにあたって、一本の聖化された『日本書紀』テキストを底本としたものと考えられるのだが、稿者はすでに、主として『日本書紀』現存諸本の傍訓・訓点と『日本書紀私抄』の訓注（『日本書紀』各語句の訓みを記したもの）との対応関係の調査から⁴⁾一峯本（北野天満宮蔵）という『日本書紀』伝本が『日本書紀私抄』の底本に最も近い形態と位置にあるものとして発表している⁵⁾。

しかしながら、当該一峯本には、無数の擦り消しによる傍訓の改変の跡があり、当初書写された一峯本が、どの程度まで「私抄」訓注と一致する形態のものであったのかが、現時点では不明である点。また、後述するように現在推定されている一峯本の成立年代が室町末期とされていて、これは「日本書紀私抄」の成立する応永五年からは、落差が生じてしまい、底本に近いとみなすには問題が生じる点。などの点から、底本論としては、不十分な領域を残していた。そこで、本稿では「日本書紀私抄」の底本論を展開するにあたって、さらに別の角度から、具体的には一峯本「日本書紀」における書き入れ注記と「私抄」注釈文との比較によって、前稿での論点をさらに、補完し、前進させたい。

また、「日本書紀」古写本の書き入れ注記の孕む問題については、従来ほとんど研究が進展していない。特に、これらの書き入れ注記がどのような状況のもとで、どのような目的のもとに成されたのかという具体的な点については、ほとんど手つかず・未解明の状態が残されていると言つてよい。そして、如上の研究状況のうえで、これらの書き入れ注記と「日本書紀」注釈書との関係についての研究も皆無といって良い段階である。

本稿では、如上の未解明の問題にも一定の解明の光を当てるものとした¹⁾。

一 「日本書紀私抄」の訓注と一峯本の傍訓

稿者は、述べたように、前稿²⁾において、「私抄」訓注と「日本書紀」諸伝本における訓点・傍訓との比較調査を通して、他本に比して明らかに一致度の高い写本を見出した。それは、北野天満宮蔵の一峯本である。

北野天満宮蔵一峯本「日本書紀」は、巻一、巻二の神代巻と巻三の神武天皇巻によって構成された袋綴、楮紙による三冊本である。表紙中央には、「一 天巻」*「二 地巻」*「三 人巻」*と各巻の巻名が打付書きにて記され、また左下隅には「一峯」という識語が記される。一峯本という名称はこの識語から来たものである。すなわち一峯本は「一峯」と署名した人物によって表紙を付され纏められた「日本書紀」の一伝本である。「一峯」という名前から当該の人物はおそらくは僧侶であったと思しい。また、中央の巻名と左下の識語は本文と同筆であることから、一峯は該本の基本的な書写者であると考えられる。

該本は「私抄」訓注との一致箇所で見した場合、兼方本等の卜部系古写本に比しても、二倍から三倍、あるいはそれ以上の一致の数字を示すものであり、「私抄」と近い位置関係にある特別なテキストとして浮かび上がったのである。

具体的な数値としては、巻一〜巻三全体で、「日本書紀私抄」訓注二二九箇所中、一峯本傍訓は一五六箇所が合致しており、全体で約七割近くの箇所両書の訓が一致するという結果が得られた。

さらに、その両書の訓点ノ訓注の具体的内容を、より詳細に検討した場合、「邊風ヘタカセ」という『日本書紀私抄』巻第一（内閣文庫本）の訓注に対して、『日本書紀』諸本が該当箇所・語句を皆「ヘツカセ」「ヘツ」とするなか、一峯本では「邊風」の部分に「ヘタツカセ」の傍訓を付し、『日本書紀』諸本中、『私抄』に最も近い訓を示しながら、前稿当該の調査では、助詞の有無を厳密化したために、このようなケースは一致箇所の数字に含まなかったが、『私抄』内閣文庫本の「ヘタカセ」には逆に助詞「ツ」の誤脱があるとも考えられ（常福寺本と比して同様の誤脱は内閣文庫本に間々見られる）、今後の『私抄』現存諸本の調査の進展によっては予断を許さない訓点箇所もあり、現段階では、数字として表示出来ない箇所においても完全なる不一致とは、俄に断定出来ない箇所も相当数存在する。

また、一峯本には他本にはない、擦り消しによる傍訓の改変跡が無数に存在し、この点も大きな問題となる。

例えば、書紀の「平處」（巻第二）という語句を現行の一峯本では「タヒラ」と訓ずるが、『私抄』訓注はこの部分「平處タイラ」とある。ところが一峯本の当該箇所をよく見ると「タヒラ」とある「ヒラ」の部分は一度擦り消した上から書き直された形跡があるのである。しかも「ヒ」字の下には「イ」字と思しき痕跡がうつつらとかがえるのである。また、「天八達之衝」（巻第二）を一峯本傍訓では「アマノヤタラノチマタ」とし、『私抄』には「天八達之衝アマノヤチマタ」とあるが、一峯本傍訓当該箇所の

「ヤタラノ」とある「タラノ」の部分には擦り消した上に書き直した痕跡がある。元の文字は判読出来ないが、あるいは「ヤチマタ」とあったものを、「チマタ」を擦り消し「タラノ」に改め、さらに「衝」字の右上に「チマタ」の文字を書き加えたものかもしれない。また「七咫」（巻第二）について『私抄』では「七咫ナ、ワタ」とするが、現行一峯本では「七咫」の横の傍訓を「ナ、タ」とする。ところがよく観察すると「七」字の右横の「ナ、」と「咫」字右横の「タ」の間には一文字分ほどの空白があつて、その空白部分は元の文字を擦り消しているのである。この部分の元書いてあつた文字の判読は難しいが、「ワ」字と思しき丸い曲線痕を残す。当該部分については兼方本以下諸本のほとんどが「ナ、アタ」もしくは「アタ」（「七」字を傍訓せず）としており、一峯本の傍訓がもともとは「ナ、ワタ」であつたと推定されれば、一峯本のみが『私抄』訓注と合致することになるが、如上のケースも前稿調査の一致数には含まれていない。

このように一峯本傍訓には無数の擦り消し書き直しの跡があり、元の傍訓の状態（一峯本原本とする）から書き直しによる現行の状態（現行本とする）へと段階的な形成の跡を有していることが、他本にない大きな特徴となつており、擦り消しという問題の性格上、原本段階の完全な判読や復元は困難ではあるが、現行本で『私抄』訓注と不一致である傍訓箇所が、原本段階では、一致の可能性を残すものが相当数存在しているものと考えられる。ちなみに現行本傍訓において『私抄』訓注との一致を確認出来る

箇所では擦り消し書き直しの跡は見られない。したがって『私抄』との一致の問題については、書き直しの段階で『私抄』と一致したのではなく、原本段階ですでに一致していたものと考えてよいようである。

すなわち一峯本傍訓には書き直される以前の原本の段階があり、原本段階では、『私抄』訓注とさらに一致してくる可能性もあるのである。

如上の付带的条件をも勘案するならば、『私抄』と一峯本の訓の一致度は、前者が後者の系列写本を底本として直接参照しなければ、あり得ないような範囲の数値となってくるだろう。

二 「日本書紀私抄」注釈文と一峯本の書き入れ注記

但し、この擦り消しの問題は、現時点においては、その復元が困難であるという性格上、『私抄』と一峯本の関係性の追求という作業において、現段階では限界性が存在する。

ところが、一峯本には訓点・傍訓以外にも『私抄』との非常に緊密な関連性をうかがわせる要素が存在する。それは一峯本の欄外もしくは行間の諸所に散見される書き入れの注記と『私抄』の注釈文との一致という注目すべき状況である。

- a 1・入千箭者^(マシ)鞞^ハ是箭^ハ指^ス物也。今ノ世ノ^{ヤナクイ}鞞也。順和名云、鞞^ハ初牙^ノ反。箭^ヲ刃^ニ其中^一。ユキ^キ此乃箭千筋サシタルヤナクイ也。五百箭例可知。

入後威之高鞞者、後威亦書^フ伊豆ト。是^ハ勇健^ノ義也。高鞞者射^ル時^ノ手懸^ノ物也。今ノ世ノ^{ヤナクイ}籠手也。

〔日本書紀私抄〕卷一

a 2・私云^ハ鞞ハ箭千筋サシタルヤナクイ也。鞞ハ弓射^ル時^ノ手ニ係^ル物也。

〔一峯本「日本書紀」卷二〕

b 1・持傾頭者^{キサリ}モチト^ハ死人食^ル持人^也。持帚者^ハ、キモチト^ハ死人^ヲ持^ツ後^ニ其^ノ臥^ル處^ヲ掃^ク清^ム人^也。

〔日本書紀私抄〕卷二

b 2・持傾頭者^(死人食持)及持帚者^(死人持後其臥掃清也)

〔一峯本「日本書紀」卷二〕

c 1・襲ソノ^ト付^ク意也。

〔日本書紀私抄〕卷二

c 2・襲^(ソノ)ツク

〔一峯本「日本書紀」卷二〕

d 1・岐神クナトノカミト^ハ道祖神也。

〔日本書紀私抄〕卷二

d 2・岐神^(道祖神也)

〔一峯本「日本書紀」卷二〕

e 1・雉^ノ塔^ノカ、キト^ハ堆地也。

〔日本書紀私抄〕卷二

e 2・雉^(堆地)

〔一峯本「日本書紀」卷二〕

f 1・苗裔ハツコト^ハ子孫^ト云意也。

〔日本書紀私抄〕卷二

f 2・苗裔^(シソノコトナリ)

〔一峯本「日本書紀」卷二本文〕

以上、a～fまでの1に『日本書紀私抄』の注釈文を挙げ、2にそれと類似・関連する一峯本の書き入れ注記を挙げた。(尚、両書相照合する箇所には、傍線を、類似する部分には破線を付し

て示した。)

一峯本 a 2 の欄外注記は、本文とほぼ同筆と判断されるもので、一峯による注記であると考えたい。a 1、a 2 では両者の傍線部に、ほぼ同文の注記が見られる。特に「鞍」(「私抄」では「ユキ」)の説明としての「箭千筋サシタルヤナクイ也」は全くの同文である。これは、a 1 を含む「私抄」の注釈文のほうが全体的に分量が多く、一峯本の注記 a 2 のほうが「私抄」の注釈文の一部 a 1 を抜き書きしたものと見られなくもないわけだが、一峯本の注記 a 2 の冒頭には「私云」(波線部)とあって、これは一峯本の書き入れ注記筆者おそらくは一峯による自注であることを表示したものと考えてよいであろうから、a 2 の注記が「私抄」に直接のもしくは間接的経路を通じて引用されたものである可能性は高いように思う。「私抄」a 1 の「ユキ」のすぐ後に「文」とあるのは以下の文章が引用文であることを示すものであるろう。また「私抄」a 1 の「ユキ」は一峯本文の「鞍」の傍訓「ユキ」と対応するものである。

a 1、a 2 の破線部もほぼ同文であるが、a 1 の「懸ウケ」という用字と a 2 の「係ル」という用字とが異なっている。

ここからは、両者の書承的対応関係だけでは、説明出来ない問題として現れてくる。論を追って次第に明らかにするように、また前稿において考究したごとく、一峯本も「日本書紀私抄」も神道灌頂という口伝口授の儀礼の場と密接不可分なテキストであると想定されるので、ここでは書承という一元的な観点だけではなく、

口伝口授を前提とした口承という観点も同時に必要になってくるように思われる。

つまり「カクル」という口伝口授の場における口承の音声が共通しており、それを書き記した際に「懸ウケ」(a 1)と「係ル」(a 2)の相違となつて定着した可能性もあるのではないだろうか。

春瑜本「日本書紀私見聞」という、これも「私見聞」というその名から神道灌頂、日本紀灌頂の口伝口授の場と密接不可分に成立したと思しい日本紀注釈のテキストを親本として、伊勢の春瑜によつて書写されたテキストがあるが、この春瑜本「日本書紀私見聞」には「高ウケ指懸也」とある。「高ウケ」の訓が異なるが、一峯本が「鞍」とだけするのに対して、「高ウケ」としている部分は、むしろ「私抄」に近い。また「懸」とある部分が「私見聞」と「私抄」とでは共通し、さらに春瑜本「日本書紀私見聞」で傍書注記されている「籠手コウテ」とある部分は「私抄」a 1 で破線部のすぐ後に「今世イマヨ籠手也」とある言説と相似する。前稿で詳述し、また後でも述べるように、「日本書紀私見聞」は「日本書紀私抄」と極めて密接な関係があり、また一峯本とも書写系統を通じて密接な関連がある重要なテキストである。また三者は神道灌頂・日本紀灌頂という灌頂儀礼の場を通じて密接な関連があると思定される。

ここでは上記の三つのテキストに共通する神道灌頂の場における口伝口授の言説があるように思われるのである。一峯本 a 2 傍

線部の「私云」も、それ自体は、口伝口授の場のなかで記された可能性がある。田中貴子氏は天台口伝法門の面授口決によって成立したテキストに注目して、そうしたテキストの一端である「摩訶止観伊賀抄」に記された「伝云」「仰云」「示云」「師云」「私云」など、師資相承の血脈に即応するかたちでの、様々な（しかしながら明確に区分された）「口伝」の記録形態に注目しながら、「私云」とは筆録者のメモに相当する。この伝授の「場」の当座性に喚起されて師が語った異説や、弟子の書き添えたメモの中にこそ、多くの説話が出現するのである」と指摘されている¹⁶。

一峯本の書き入れ注記も後述するように、全体的に、口伝口授の聞き書き的な書き込みの性格が色濃くみられるものであり、a 2 傍線部の「私云」も、口伝口授の場の当座性において書き入れ注記筆者（ここでは一峯）の自説を記したメモ的性格のものと考えてよいように思われる。

以上のように考えてくるならば、a 1、a 2 の関係性とは、直接もしくは間接的な書承上の関係性を孕みながら、灌頂儀礼の場および師資相承の口伝口授の系譜や基盤を同じくするものとして浮かび上がってくるのである。a 1 は、a 2 の注記文を直接もしくは、間接的経路を通じて書承的に引用することで現象したものが、傍線部の文章部分であり、灌頂儀礼の場における師資相承の口伝口授の系譜や基盤を共通のものとすることによって、口承的文章が相同化したものが破線部の文章部分であろう。

b では、一峯本で本文に「持傾頭者」とある語句の左側行間に

「死人食持」と注記があり、本文「及」字を挟んですぐ後に「持帶者」とある語句の左側行間に「死人持後其臥処掃清也」とある書き入れ注記 b 2 が、「日本書紀私抄」の「持傾頭者キサリモチト、死人食持人也」と「持帶者ハ、キモチトハ死人持後其臥處掃清人_ル人也」という b 1 の注釈部分に対応するものである。ここでは傍訓と訓注がまず一致しており、さらに双方の注記、注釈文については、b 1 の最後に「人也」「人」（傍点部）とある部分が b 2 に欠落している点を除いて、ほぼ同文であるといえる。先後関係については判定しがたいが、表記的には同文であるので、この場合、なんらかの書承の関係を想定してよいかもしれない¹⁷。

c では、一峯本巻二本文に「天_ヲ降_リ於日向ノ龍之高千穂ノ峯_ニト」の「龍之」とある部分に訂正線が引かれ欄外に「襲」と本文と同筆と思しき筆にて訂正の文字が記され、また本文「龍之」とある「龍」字の右側行間に合点とともに「ノツク」と片仮名による書き入れ注記がある。当該注記「ツク」は傍訓「ソノ」と同筆であるが、当該の傍訓については本行本文書写者一峯の筆を特定しえないので、「ツク」の注記筆者の判定はつかない。

c 2 は上記訂正の状況も含めて、一峯本の注記の状況をまとめたものである。「襲」は現行の通常の理解では「ソ」と訓むべき日向の地名であり、日向の襲という地域にある高千穂の峯という文脈で理解出来るものだが、一峯本の訂正処理された本文および傍訓と注記の意図するところは、これとはだいぶ異なるようであ

る。まず「襲」一文字でソノと訓ませ、この「襲」について「ツク」と注解する。「ツク」の意義はにわかには「襲」が「襲」を通行の、よく知られた日向の地名として理解していないことだけは確かなようである。

このように「ツク」と片仮名表記したものでは、注記としては、その語義を十分に示した形になっていないように思われるのであるが、それはこの書き入れ注記が語義としてではなく言葉を音声として聞いたものをそのまま書き込んだためであるように思われる。すなわち、この片仮名書きによる注記は口伝口授の聞き書きである可能性があるように思われるのである。柳田征司氏は口伝口授およびその聞き書きと関わって成立する抄物の一類に、原典に直接書き込みを行う「書き入れ仮名抄（書込み仮名抄）」があることを紹介されている¹⁵。これらは師の口伝口授の聞き書きを資が直接原典に仮名文にて書き込むことによって成立している。

表音的な仮名文を主体とするのは、口伝口授の音声を主体とするからであろう。一峯本の書き入れ注記を原典への「書き入れ仮名抄」的注記として考えれば、ここでのc2の「ツク」も師の口伝口授の音声を仮名によって、原典である『日本書紀』テキストに直接書き込んだものと思しい。

「私抄」c1では、まず「襲ソノト」とあって、「襲」一文字を「ソノ」と訓ませる点は一峯本と共通する。そのうえで「付意也」と「襲」の意味を「付ク」と注解するのだが、これは明らかに一峯本の「ツク」と共通の基盤に立った注釈である。但し一峯本が

字義を明確に示さないかたちで「ツク」と仮名書きするのに対して、「私抄」では「付ク意」として、表意的な漢字を用い、字義・意味を示したかたちの表記になっている。これは、後述するように「私抄」が、当座即時的な口頭の言説を事後的に整理しながら、意味（字義、語義）を明確にするかたちで注釈化していった、テキスト化作業の基本的スタイルによるものであると思われる。

そして、そのうえで、両者が共通の注釈の言説の基盤のうえに立つものであることが、同時に想定される。このとき一峯本c2の「ツク」に口伝口授の言説の場を想定するならば、両者に共通の言説の基盤とは、やはり共通する師資相承による口伝口授の場を想定することになるであろう。要するに『日本書紀』の「襲」の解釈を「付ク（ツク）」（恐らく高千穂峰に着く¹⁶到着するの意味であろう）の「意」であるとすると某師説があり、そのいずれかの時点における某師説を共通のものとして、「ツク」（一峯本）、「付ク」（私抄）というかたちで、それぞれの注記に定着したものと思しい¹⁷。

次にdであるが、まずd2では、一峯本巻二本文（天孫降臨段一書第二）の「経津主神以岐神^ニ為^シ郷導^ト周流^ト削平^ト」とある文中の「岐神」について、その右側行間に「道陸神也」と書き入れ注記がある。当該の注記は本文と同筆であり、一峯の注記と考えられる。この「岐神」については、その三行前に既出であり、そこには「岐」字の左側に「クナトノ」と傍訓がある。

「神」字には傍訓なく、通常通り「カミ」と訓むことになるので、全体で「クナトノカミ」となる。

【私抄】d1では最初に「岐神クナトノカミ」と訓注があり、これは、一峯本の訓とほぼ対応するかたちである。続く注釈部分では「道祖神也」とある。一峯本d2の注記の「道陸神」と「私抄」d1の「道祖神」はほぼ同義の塞の神を指すのだが、書承的な関係を考えるには、幾分隔たりがある。

ところが、春楡本と道祥本の「日本書紀私見聞」を見ると、

岐^ノ神者道祖神也。(春楡本「日本書紀私見聞」巻第二)

岐^ノ神トハ道祖神也。(道祥本「日本書紀私見聞」巻第二)

などとなり、両書を【私抄】d1と対照するに、「岐神」についての訓みについて「クナトノカミ」で一致し、注解部分も「道祖神也」で一致するのである。ここでは、厳密に見た場合、「私抄」d1は一峯本よりも、むしろ春楡本、道祥本の「日本書紀私見聞」とより近い位置関係にあるとも言えるのである。しかしながら、

【私抄】d1の「道祖神」には「道祖神」と傍訓があつて、「サヤノカミ」と訓ませる意図が明白であるから、【私抄】の灌頂儀礼との関係を考えるならば、了誉が伝授を受けた師説(了誉自らが師として伝授しようとした口伝として考えてもよいが)、つまり口伝口授によるオーラルな言説としては「サヤノカミ」として語られた可能性を考えてよいものかもしれない。【私抄】と一峯本に共通の口伝口授を考えた場合、その場合は、一峯本の「道陸神」は、その口頭音声としての「サヤノカミ」の文字表記である。一

峯本は、そのテキストの性格として神道灌頂・日本紀灌頂と密接であり、その書き入れ注記も述べたように口伝口授の場における聞き書きやメモとしての性格が多いに考えられるものであるから、「道陸神」という注記が、どのように読み上げられていたかという問題が残るのである。残念ながら当該の注記には傍訓が付されていないので、これ以上の追求は出来ないが、文字表記の差異によつて、単純に【私抄】の「サヤノカミ」―「道祖神」と一峯本の「道陸神」を切り離してしまえない側面があるのである。ことは両書が神道灌頂という師資相承による口伝口授のオーラルな言説世界のなかにあつて、口承と書承(あるいは書記)とが同時並行的に行われるという、複雑な状況と関わる。書承あるいは表記のレベルで全てを裁断出来ないのは、この灌頂儀礼の性格と関わるのである。灌頂儀礼の性質を媒介とする場合、書承だけではなく、常に口承での可能性が、同時に念頭におかれるのである。

春楡本、道祥本の「日本書紀私見聞」、了誉「日本書紀私抄」、一峯本は、全て神道灌頂・日本紀灌頂の儀礼の場と密接なテキストであり、したがつて、それぞれを口承と書承の両面から同時に検討する必要があると考える。

上記の場合においても、【私抄】d1と【私見聞】の緊密な関係を認めつつも、一峯本d2も含めたかたちで、口伝口授ということ前提にした三者に共通の言説の系譜＝神道灌頂・日本紀灌頂の場における共通の言説の存在の可能性を考えることになる

う。

次にeであるが、まずe2は、一峯本卷二本文(海幸山幸神話海宮遊行段正文)に「雉堞チヅツ類臺字トウジ玲瓏レイロウ門前カドノマエ有ア二井ニイ」とある文中の「雉堞」について欄外注記として「堆ツイチ」とあるものである。尚、当該注記は「佳」の筆体などから本文とは異筆であるように思われる。

これに対比される「私抄」e1では、まず「雉堞タカ、キトハ」とあつて、e2と同様の訓注を示す。そのうえで「堆地也」と注釈部分が示されるが、一峯本e2の注記「堆ツイチ」とは文字レベルで異なり書承の関係は認めにくいものといえよう。音韻のレベルではe1の「堆地」はおそらく「ツイチ」と訓ませるものである。うから、e2「堆ツイチ」をそのまま「ツイチ」と訓むとすると、対応するものとなる。したがつて、eの1・2に関しては、書承レベルよりも、口承レベルでの関係が想定されるものである。これに相当する部分、春璣本、道祥本「日本書紀私見聞」では次のようになっている。

雉堞チヅツ勅頓トトトツイチ也。(春璣本「日本書紀私見聞」卷第二)

雉堞チヅツ勅頓トトトツイチ也。(道祥本「日本書紀私見聞」卷第二)

まず「私抄」が「雉堞タカ、キ」の部分を注釈の対象とするのに対して、春璣本、道祥本では「雉堞勅頓トハ」として「勅頓」の部分をも対象化する点が若干異なっている。しかし、注釈部分で「ツイチ也」(春璣本)「ツイチ也」(道祥本)とする点は仮名表記を主体とするものではあるが、「私抄」の注釈とほぼ対応す

るものといえよう。「私抄」の「堆地」(e1)も「堆」字の傍訓「ツイ」によつて「ツイチ」と読ませることを前提としたものであろうから、この場合、春璣本、道祥本、「私抄」の三者とも「ツイチ」という口頭音声では共通するのであつて、口伝口授の場での口頭言語としての「ツイチ」を元の言説として共有していた可能性がある。そして、この点は一峯本e2の「堆ツイチ」にも適合する。口伝口授の場における口頭音声としての「ツイチ」を文字表記する際に「ツイチ」(春璣本)「ツイチ」(道祥本)「堆ツイチ」(一峯本e2)「堆地」(「私抄」e1)と、それぞれの文字表記として定着したものと思しい。

今、傍訓の問題も含めると、「私抄」と一峯本と春璣本、道祥本の「日本書紀私見聞」とは、それぞれに微妙に異なる点を示しながらも、一致を示していくレベルにおいては、それぞれに共通する口伝口授の言説と場(＝神道灌頂・日本紀灌頂)を予想させるものである。

最後にfであるが、まずf2では、一峯本卷二本文(海幸山幸神話海宮遊行段一書第二)の「火酢芹命ヒツセリノミコト苗裔ヒナゴ諸隼人等モロハヤト」とある文中の「苗裔」という語句の欄外書き入れ注記に「苗裔」と抜き書きし、その左側に「シンソノコトナリ」と傍書する。対して「私抄」f1では、まず「苗裔ハツコトハ」とあつて、一峯本f2と同一の訓みを示す。ちなみに、一峯本を除く現存諸本はほぼ全て、当該の「苗裔」を「ノチ」と訓じている。そして語句の解釈としては「子孫コトナリ云意也」として「子孫」の意味であるとす。

これは一峯本 f 2 の「シソソノコトナリ」とする解釈と合致するものであるが、例によって、一峯本書き入れ注記は片仮名によって「シソソ」と表記し、「私抄」は表意的な漢字表記によって字義・語義を明確に示すかたちで「子孫」と表記する。これは、これまででの例でも、一峯本 c 2 の「ツク」に対する「私抄」c 1 の「付ク」などとして見られたところと共通する表記上の差異である。こうした両書の表記上の違いは基本的に両書の注記が作られる状況と注記を記すことの目的の違いに起因するものであろう。c 2 の「ツク」の項でも述べたが、一峯本の書き入れ注記は原典に直接書き込む注記のスタイルとしては「書き入れ仮名抄」などと同様のもので、基本的には、口伝口授の場において、口頭で伝えられる言説を、即時的にメモ書きしていく必要から片仮名表記を用いたものと思しい。

例えば一峯本巻一冒頭の伊弉諾尊伊弉册尊の聖婚の段における「鶴鶴」についての欄外注に「トツキラシエトリ」「ク、ナワセトリ」「イナヲホセトリ」と「鶴鶴」に関する異説異名を片仮名表記で列記することも、当座の口伝口授のメモ書きとしての要請からである。

ちなみに後世の三輪流神道灌頂の資料では、「鳥居口決」などと呼ばれる鳥居に関する口決のなかで、「日本書紀」の当該伊弉諾尊伊弉册尊聖婚段の鶴鶴に関する秘説が、口伝口授されるものとしてあり、そのなかに「鶴鶴」「是鶴鶴水雉稲負鳥異名同鳥也」(「三輪流神道源流集道場秘口決(秘水二)」「一鳥居之事」)

「鶴鶴」「是鶴鶴、水雉、稲負鳥異名同鳥也」(「三輪流神道汀補眞鈔」)「鳥居事」などとして「鶴鶴」の「異名同鳥」に関する秘説が口伝されるのである。このうち鶴鶴の異名同鳥としての「稲負鳥」は、一峯本上記欄外注の「イナヲホセトリ」と共通するものである。おそらく、一峯本上記欄外注の「トツキラシエトリ」「ク、ナワセトリ」「イナヲホセトリ」とは「鶴鶴」の「異名同鳥」として口伝口授されるものとしてあったのだろう。当該欄外注は、そうした口説を当座即時的に片仮名にて、メモ的に書き入れたものと思しいのである。

三 書き入れ注記と灌頂儀礼の口伝口授

また一峯本巻一の素戔嗚尊と天照大神の誓約の段の一書第一における「先食^{イノケ}三所帯^{ハカセ}十握^{トシ}劍^{ツルギ}生^{ナマ}兒^コ号^{ナヅケ}三瀛津^{ミナト}鳴^{ナリ}姫^{ヒメ}ト」とある文中の「食」についての欄外注記に「クイキリテト云心也」とある語義の注記「クイキリテ」も片仮名書きの注記スタイルをとる。

如上の一峯本の注記は、表意的な漢字使用による字義の表示を優先したのではなく、当座即時的性格を示すように、いずれも片仮名表記を使用している。

これらは、いずれも語義に関わる注記であり、本来、語句の「意味」を明解にしなければならない性質のものであるにもかかわらず、片仮名表記をとるのは、その場で即時的に書き記すとい

う口伝口授の場の状況性から必然的に要請されるものであろう。

このことは、片仮名本来の用途、機能から考えても当然考えられるところである。片仮名は平安初期の漢文講義において、典籍の行間に訓点を記入する際に、当初用いていた万葉仮名が「字画が多くて書記に時間を要し、講師の講義するのを倉卒の間に記載するのに不便」であったために、字画を省略し、講師の講義を倉卒の間に記載出来るようにするために考案された文字であった。

すなわち、片仮名書は講義における口述を当座即時的に記録する用途に適合した表記スタイルであった。

一峯本の如上の注記は口伝口授の場における口説の筆記に適合する目的で片仮名書きとなつていゝものである。

【日本書紀私抄】も同じように神道灌頂系の口伝口授の場を前提に成立したと思しきテキストではあるが、当座即時的な口述筆記のテキストとはいえない形態を示している。

【私抄】においては口伝口授の言説は、まず【日本書紀】本文の語句を書紀テキスト本文通りの漢字表記によって各項の冒頭に掲示し、直下に、その訓注を片仮名書きにて示し、次に語句の注解を漢字漢文表記もしくは漢字仮名交り文表記にて字義・語義・文意が鮮明となるようなかたちで、順を追って叙述するというような様式で、各項が一定の体裁によつて表現・構成されており、極めて体系的に整理され整序されたものとなつて、編集されているのである。

了誉においても師説を口述筆記したメモ的な聞き書きの草稿や

手控えの類、あるいは書き入れ注記を施した原典底本があったものであろうが、【日本書紀私抄】はそうした当座における生のテキストではなく、明らかに事後的な段階において整序され、後々の教科書たるべく、後続の者に明示すべく、文意の明らかであるように配慮・意図された形態をもつテキストである。

そのように一峯本の注記と【私抄】の注釈とは、成立の状況と段階および記述の目的を異にするものであるから、その記述のスタイル、表記のスタイルを異にするのは当然であるといえる。

【私抄】の成書のおよび意向からは「ツク」は「付ク」となり、「シソン」は「子孫」となり、「ツイチ」「ツイ地」「堆チ」は「堆地」と（その語義を明示するように）表記されることになるのである。

したがって、これらに共通するのは、書記上の対応ではなく、音韻レベルの対応であつて、「シソン」なら「シソン」という音韻が共通項として、いわば共通の母体としてあつて、それが、それぞれのテキストの成書目的・用途・状況に即して、微妙に異なる表記形態で記述・定着されたものと思しいのである。

これらのテキスト群が、神道灌頂・日本紀灌頂という師資相承による口伝口授の場を前提に成立したテキストであることを考慮するならば、如上の音韻上の共通項とは、師による口説・口決であり、師資相承の系譜上・血脈上の口承の言説であるといえよう。

以上、a k fにおける一峯本注記と【私抄】の注釈の対応関係

を見渡してみても、a1とa2の傍線部に、かなり直接的な書承上の関係が考えられる他は、c、e、fなどに口承的な音韻レベルでの対応がみられ、灌頂儀礼的な、口伝口授の系譜上の一致が最低限考えられるところに、全体的な特徴と傾向が現れていたといえよう。

a1、a2の傍線部における「私抄」と一峯本の対応については、a2に「私云」という一峯本のメモ的自注と判断される材料があり、その上での同文関係での一致は、オリジナル注記の一峯本を了誉「私抄」が直接もしくは間接的経路(a2傍線部を記した何らかの他本テキストを想定した場合)を通じて、これを引用した可能性、すなわち了誉「私抄」の典拠であり、底本となったテキストが一峯本それ自体、もしくは一峯本に極めて近い位置にある(一峯本を書本として書写されたような)、一峯本系「日本書紀」テキストと呼べるような存在であった可能性を残しており、両者の位置関係を考える際に極めて重要な問題をほらむ。

a、fの全体像において、両書の関係を基本的に、(神道灌頂などの)口伝口授の系譜上の一致・同系系譜の書と捉えるとして、その距離・位置関係についてはa1、a2の傍線部の対応関係から、少なくとも極めて緊密な近い位置にあるものと判断される。

前記の「私抄」訓注との対応関係の一致度の高さとも、併せて考えて、一峯本は現存諸本中、最も「日本書紀私抄」底本に近い特徴と内容・形態を有する伝本と言えるであろう。このように、一峯本と「私抄」の関係を近接したものとしてみても、一峯

本の成立年代が問題となってくるが、現在提出されている一峯本の成立年代は室町末期とされている⁽²⁸⁾。しかしながら、一峯本には、その成立を明記した識語の存在しないことと併せ、述べたようにa2の「私云」を一峯本の自注(独自注記)と考えるならば、それに照応するa1の「私抄」注記は、なんらかの経緯でa2を参照したこととなり、したがって必然的に、a1はa2に後続するものであることとなり、一峯本書き入れ注記a2「私云」は、両書の成立において、一峯本が「私抄」に先行する可能性を示す、極めて重要な徴証である。

こうした重要な徴証の存在によって、当該の一峯本成立に関する推定年代については、一度白紙に戻した状態から再度検討し直す余地があるように思われる。一峯本の実見調査については、料紙や墨付き、筆跡、糸目幅、簧の目等各観点から現在も調査検討中であるが、室町初期などの比較的早い時期に遡らせることを否定する特徴や材料もこれと違って見あたらぬように思われる。逆に仮名書体には古い時代の特徴を示すものが間々見受けられ、本書成立の古さをうかがわせるものがある⁽²⁹⁾。

おわりに

現段階では、一峯本を「日本書紀私抄」の底本であると断定する段階には至っていないが、如上の書き入れ注記との比較検討から、「日本書紀私抄」が一峯本と極めて近い距離関係にあり、

一峯本系「日本書紀」と呼べるような書本を底本として成されたものであることは、ほぼ間違いないことのように思われる。

特に、見てきたような a1、a2 の書承的対応の問題は、一峯本の成立期の見直しの問題も含めて、直接的または間接的にしろ両書の緊密な位置関係を示唆するものとして、極めて重要な材料を提起するものであった。

少なくとも、「日本書紀私抄」の底本とは、一峯本と神道灌頂・日本紀灌頂の口伝口授の場の基盤を共有しながら、書承、口承の両面を含めた共通の系譜上において形成された「日本書紀」テキストであったと考えられる。

本稿では、「日本書紀」注釈のテキスト生成のなかに、書承と口承の両側面を一度に見ることによって、聊か錯綜した論述となつた憾みがあるが、一方で、書承と口承の両面が交錯しながら、その注記や注釈の言説が灌頂儀礼を仲立ちとしながらテキスト化するところこそ、「日本書紀」注釈テキスト生成の現場と入り組んだ実態とがあるのと言えらる。

そしてその地点から、本稿では、「日本書紀」テキストに書き入れ注記が成される場や状況、それと注釈書との位置関係について、上記の一峯本「日本書紀」の書き入れ注記と「日本書紀私抄」注釈の比較検討の視野において、一定の見通しを得たと思う。

如上の検討によれば、一峯本に見られるような、「日本書紀」テキストに書き入れ注記が成されるのは、神道灌頂・日本紀灌頂という灌頂儀礼の場において、当座即時的に師の口伝が口承面授

されることにより、資によって、相伝される「日本書紀」テキストにメモ的に直接書き込みがなされることによって成立したものであることが想定され、「日本書紀私抄」のような「日本書紀」注釈書の成書は、そうした灌頂の儀の事後において、灌頂儀礼の時空における口伝口授の内容を、メモ的になされた書き入れ注記などを参照しながら、全体の整序作業を伴うかたちで、成書されたものと考えられる。

したがって、当然その成書作業には、口伝口授という「口承」の事後的なテキスト化と、前記 a1、a2 の傍線部の照合に見られるような、書き入れ注記の引用という「書承」のテキスト化とが混在することになるのである。

注

(1) 伊藤正義氏「了誉伝考」(『文学史研究』第一五号、一九七四・七)

(2) 久保田収氏「聖阿の『日本書紀私抄』」(『日本書紀研究』第七冊(塙書房、一九七三・六)、久保田収氏「中世神道の研究」(神道史学会、臨川書店、一九八四・一二)等参照。また中尾「了誉聖阿『日本書紀私抄』の成立圏に関する一考察——『日本書紀』諸本と周辺注釈書との関連性から——」(『唱導文学研究 第六集』三弥井書店、二〇〇七)参照。また了誉の「麗気記」注釈を含む中世の「麗気記」注を中心とした注釈の言説が灌頂儀礼そのもの

のなかから生成したとする卓論に小川豊生氏「中世神話のメチエ……変成する日本紀と『麗気記』〈天札巻〉」

〔三谷邦明・小峯和明編「中世の知と学——〈注釈〉を読む」森話社、一九九七・一二〕がある。

(3) 中尾注(2) 論文。

(4) 中尾注(2) 論文。

(5) 尚、「日本書紀」古写本テキスト以外では、中世の諸典籍における欄外注記を含む中世注釈の諸相と、その原理的問題を提起した卓論に小峯和明氏「中世の注釈を読む……読みの迷路」〔三谷邦明・小峯和明編「中世の知と学——〈注釈〉を読む」森話社、一九九七・一二〕がある。

(6) 尚、本稿では資料の引用にあたって、原資料の小書表記、割注、傍注などは、一部を除き、適宜二重ギユメに入れて表示した。

(7) 中尾注(2) 論文。

(8) 中尾注(2) 論文。

(9) 中尾注(2) 論文。

(10) 了誉「日本書紀私抄」現存諸伝本の詳細な整理と概況については、原克昭氏「了誉聖問による神代紀註釈とその諸本」〔皇學館大學神道研究所紀要〕第二十二輯、二〇〇六・三〕参照。

(11) 現状では擦り消し部分の精細な調査にまでは至っておらず、可能性の指摘にとどまるが、巻によっては、かな

り直接的な対応関係を想定出来る状況が判明する可能性もある。

(12) 管見の現存諸本にも当該注記と同様の注記は見あたらず、この点からも一峯本の独自注記である可能性は高い。尚、中世注釈の世界における「私云」の持つ独自注記としての意味合いについては、小峯和明氏注(5) 論文参照。

(13) 中尾注(2) 論文。

(14) 中尾注(2) 論文。

(15) 春瑜本「日本書紀私見聞」と了誉「日本書紀私抄」の神道灌頂の場との関わりについては、夙に阿部泰郎氏が「浄土宗の了誉聖問、天台宗の良遍、真言宗の道祥と春瑜による日本紀の注釈『私見聞』や『聞書』は、いずれも『麗気記』の注釈と一具として談ぜられ制作された。それらの学問としての営為は、各宗の相承の体系に組み入れられていた。神道灌頂」という伝法灌頂儀礼の一形態のうち生成し展開したものらしい。称名寺の聖教や、神宮文庫に遺される道祥・春瑜の神道切紙類に、その一端が窺われる」として指摘されている。阿部泰郎氏「日本紀と説話」〔説話の講座3 説話の場——唱導・注釈——〕(勉誠社、一九九三・二二) また、阿部泰郎氏「良遍『日本書紀』注釈の諸相——学問の言談から物語としての〈日本紀〉へ——」〔國語と國文學〕七一・一一、

一九九四・一一)も参照のこと。また一峯本と『私抄』の神道灌頂・日本紀灌頂の儀礼を媒介とした位置関係については後述、および中尾注(2)論文参照。

(16) 田中貴子氏「天台口伝法門と説話」(『説話の講座3 説話の場——唱導・注釈——』(勉誠社、一九九三・一一))
(17) またb2の書き入れ注記の筆については、本文との異同を判定しがたく、一峯による注記であるか否かをわからぬに決定しがたい。

(18) 柳田征司氏「国語資料としての『書込み仮名抄』」(『武蔵野文学』二四、一九七六・一一)

(19) もっとも一峯本に「ツク」とあるものを「私抄」が「付ク」の意味であると解釈して記した、あるいは「私抄」に「付ク意」とあるものを一峯本が「ツク」と仮名書き注記したとする、直接的な書承の関係も想定出来ないわけではない。しかし、前者はともかく後者では、「付ク」とあるものを、「ツク」とわざわざ仮名書きする意味がないように思う。前者の可能性については判断が難しいが、ここでは両者の表記の違いを重視して、共通の言説(師説)に基づくものとする判断をひとまず無難な解釈として措定しておきたい。

(20) 中尾注(2)論文参照。

(21) 中尾注(2)論文参照。

(22) 但し圓威本には「波津古」とあって漢字、音仮名表記

で同様の訓を示している。

(23) 『大神神社史料・第五卷・三輪流神道篇・乾』(大神神社史料編集委員会、一九七八)所収。

(24) 『神道大系 論説編 真言神道(下)』(神道大系編集会、一九九二)所収。

(25) 築島裕氏『国語学』「第二章第五節 片仮名」七九頁(東京大学出版会、一九六四)

(26) 『国書総目録』、中村啓信氏「古事記・日本書紀諸本注釈書解説」(『別冊國文學49 古事記日本書紀必携』(學燈社、一九九五))

(27) 北野天満宮における、美濃部重克氏、佐々木雷太氏、稿者の三者による該本の継続的な実見共同調査による。

(28) この点、注(24)共同調査における美濃部重克氏の御教唆による。今後の注(24)共同調査の進展を期したい。

(29) 本稿での論究に加え、中尾注(2)論文も参照のこと。

付記 本稿は伝承文学研究会関西例会における『日本書紀私抄』の輪読・共同研究の成果の一部である。この際、諸先生方に多くの御教示を頂いたことに深謝申し上げたい。また、継続的に一峯本『日本書紀』の閲覧・調査を御許可いただいた北野天満宮に、厚く御礼申し上げる次第である。

(なかお・みずき 立命館大学非常勤講師)