

日本書紀纂疏の思想

— 神儒仏一致の構造 —

教科教育専攻 国語教育専修

上野 英彦

二〇一〇年二月一五日

目次

序論 研究の目的と方法	一
第一節 研究の目的と方法	一
第二節 一心	三
第三節 三教一致と神儒仏一致	四
第四節 一条兼良	五
第五節 テキスト	六
第一章 仏教	七
第一節 一心	七
(1) 一心	七
(2) 原人論	八
第二節 宗密思想	一一
(1) 原人論	一一
(2) 大乘法相教	一二
(3) 大乘破相教	一三
(4) 一乘顕性教	一四
第三節 俱舍論	一六
(1) 原人論	一六
(2) 中世神道	二一
第四節 禪	二四
(1) 定慧	二四
(2) 京都五山	二七
第五節 まとめ	二八
第二章 儒教	二九
第一節 朱子学	二九
第二節 一心	三〇
(1) 理気説	三〇
(2) 太極図説	三二
(3) 中庸章句	三五
第三節 易	三八
(1) 体用一源	三八
(2) 周易本義図	三九
(3) 象占	四一
第四節 天文学	四三
第五節 まとめ	四六

第三章 道教	四七
第一節 一心	四七
(1) 一心	四七
(2) 懷胎十月觀	四七
(3) 養生思想	四九
第二節 医学	五二
(1) 黄帝内經素問	五二
(2) 黄帝八十一難經	五三
第三節 まとめ	五四
第四章 神道	五五
第一節 神器	五五
第一節 天瓊矛	五六
第二節 三種の神器	五九
(1) 玉	五九
(2) 劍	六二
(3) 鏡	六三
(4) 天孫	六六
(5) 三種の神器	六七
第四節 一心	七〇
第五節 まとめ	七二
結論 神儒仏一致	七三
参考文献	七六
日本書紀纂疏訳注	

序論 研究の目的と方法

一、研究の目的と方法

現在『日本書紀』と『古事記』についての研究は膨大な数にのぼっている。しかもその研究の方法は国語学、民俗学、神話学、文学、歴史学、考古学、宗教学、心理学等、現代の学問分野のあらゆる方面からなされている。そのことによって古代日本の姿はかなり解明されてきている。それは『日本書紀』や『古事記』が成立したころの政治状況や政治的意図、当時の文化的状況だけではなく、日本人の起源や、日本語の起源、神話の起源などにも及び、世界的な範囲で古代日本の追究がなされている。しかし、その中心になっている書物は、『日本書紀』ではなく、『古事記』である場合が多い。それは『古事記』は当時の日本語の音を漢字の音に置き換えて表記したために、原日本の姿が見えやすいからである。それに対して『日本書紀』は中国の文献の用語を使って表現したために、成立当時の中国の文化の影響を受け、原日本の姿が見えにくくなっているからである。ところが、『古事記』が読まれ、研究されるようになったのは、近世になってからである。もっと言えば、本居宣長が『古事記伝』を書いてから、『古事記』は研究されるようになったのであり、それ以前はほとんど読まれることはなかったのである。それ以前に読まれ研究されていたのは『日本書紀』だったのである。その理由は、『日本書紀』は中国文化の影響を受けているから価値が高く、『古事記』はその要素が少ないから価値が低いということである。つまり価値観が逆転しているのである。現代は宣長に始まる国学の影響下にあるということなのである。それは現代のわれわれも日本のことを、他国の影響を受けていない原日本を前提に考えているからである。

それでは『日本書紀』の研究はそれ以前には活発に行われていたのか。実は『日本書紀』の注釈が行われるようになったのは、中世になってからである。『日本書紀』ができた奈良時代やその後の平安時代は、宮廷で講書が行われ、皇族や貴族が『日本書紀』を読み、解釈していたが、それほど深い意味を探究していたわけではなかった。王朝が衰退する平安時代の終わりごろから、『日本書紀』の神代の神話に特別な意味を探究するようになり、元寇による日本意識の自覚や南北朝による王朝の分裂がその動きを加速していったと考えられる。また奈良平安時代までの隋唐文化の影響から、鎌倉時代になって新しく宋元時代の文化が日本に流入してきたことも、新しい視点で日本を見直す契機になったと考えられる。それによって『日本書紀』の神代の神話が見直され、探究されていった。そしてその一つの到達点が一条兼良の『日本書紀纂疏』である。『纂疏』はそれ以前の『日本書紀』の解釈を一変し、以後の『日本書紀』注釈の模範となり、江戸時代の『日本書紀』の研究に大いに貢献しているのである。

ところが現代ではほとんど注目されていない。現代の視点で見れば、中世の『日本書紀』の解釈は仏教や儒教の教学によって色づけられた荒唐無稽なものにしか映らないからである。そのため『日本書紀纂疏』を『日本書紀』の注釈書と見、『日本書紀』を説明する手段と考えれば、『纂疏』の価値は現代ではほとんどなくなってしまうのである。ところが『纂疏』を兼良の思想を表現した思想書と考えるとき、全く違う価値を持つのである。なぜならそこに表現されている思想は室町時代における最高レベルの思想だからである。なぜそういえるのか。それはその思想が仏教・儒教・道教・神道を総合した思想であるからである。しかも仏教においては、中国で高度に理論化された三論・天台・法相・華嚴などの教学と実践的な禅の思想を統合した教禅一致思想に基づき、儒教では仏教・道教の理論を踏まえてより哲学的に再構築した朱子学に基づき、神道で

は中世に仏教や道教などの思想を踏まえて構築した伊勢神道や北畠神道に基づいている。また道教における哲学的な養生思想や、宋代における天文学、医学の成果も踏まえて、総合的に構築されているのである。さらにそれらの思想の根本にあるものを追究し、その上で、その根本からさまざまな思想を総合しているのである。だから最高レベルの思想といったのである。ではその根本の思想とは何か。それは一心の思想である。

ところで、『纂疏』の思想については次の諸氏によって研究されている。

久保田収『中世神道の研究』一九五九年 臨川書店

津田左右吉『日本の神道』(『津田左右吉全集』第九卷)一九六四年 岩波書店

和島芳男『中世の儒学』一九六五年 吉川弘文館

宮井義雄『日本の中世思想』一九八一年 成甲書房

市川本太郎『日本儒教史(三) 中世篇』一九九二年 汲古書院

久須本文雄『日本中世禅林の儒学』一九九二年 山喜房佛書林

住吉朋彦『日本書紀纂疏―宋学受容の一面―』(『国文学解釈と鑑賞』)一九九九年至文堂

これらの研究は『釈日本紀』と吉田神道との関係があること、三種の神器の説に神儒仏一致の思想があり、『神皇正統記』との関係があること、儒教における宋学との関係があることを指摘しているものがほとんどである。しかも『纂疏』の全体像からの考察ではなく、その一部の文章の中に神道や儒教と関係した文や引用文があることによって考察しているものが多い。また神儒仏一致の思想を指摘しているが、仏教の面についての考察はほとんどない。それは『纂疏』は神儒仏の思想を寄せ集めたもので、そこには独自の思想はあまりないという立場を反映したものである。

それに対して、『纂疏』の全体像を把握して、『日本書紀』との関係の中で、儒教や仏教の経典を取りあげて詳細に考察しているのが二藤京氏である。特に『日本書紀纂疏』の(『日本書紀』―はじまりの物語)(『国語と国文学』二〇〇一年一月 至文堂)、『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 至文堂)、『日本書紀』における帝王の系譜(『高崎経済大学論集』二〇〇七年三月 高崎経済大学経済学会)、『日本書紀纂疏』の(『三種の神器』論)(『国語と国文学』二〇〇七年三月 至文堂)の論文で『纂疏』の描く世界像がどのような構造を持っているかを詳細に論じている。それは従来の『纂疏』の研究を大きく進めたものである。

そして『纂疏』思想の核心にある一心の思想については、二藤氏は『日本書紀纂疏』の(『三種神器』論) p.16 で「天地の生成、および神々の誕生は「一心」という「宮」から発したものでなければ、「一心」が宇宙万物の根源と解されてよい。」と述べ、「一心」の根源性を指摘し、その説を「一心論」と名づけて重要視している。また「一心論」の根拠を儒教の『朱子語類』と仏教の『大乘起信論』に求め、宋学と天台本覚論との関係を指摘している。さらに「一心」を三種の神器の本源とする意味について『神皇正統記』との比較の中で考察している。

これは極めて重要な指摘である。しかし兼良がなぜ『朱子語類』や『大乘起信論』にある「一心論」に基づいて『日本書紀』を解釈し、三種の神器に位置づけたのか。また「一心論」とはどのような思想なのか。それらについては深く追究されていない。しかしそれを解明しなければ『纂疏』の思想の根本はわからないのである。二藤氏の論は『纂疏』の世界像の構造を詳細に検討しているが、その世界像は現象面の平面的な構造を追究したものであり、体用関係で言えば用の面の研究である。それに対してこの研究では、『纂疏』思想の根本である「一心」について検討し、

その体の面を考察することで、『纂疏』の世界像の立体的な構造を解明することを目的とする。

そのため、仏教、儒教、道教、神道のそれぞれの思想が、『纂疏』の思想にどのように影響しているかを、その関係の文献と比較して考察する。特に仏教では宗密思想との関係、儒教では朱子学との関係、道教では道教思想や医学との関係、神道では中世神道との関係について考察すること、一心思想の本質に迫りたいと考えた。

二、一心

各章では一心ということを前提にして考察するので、はじめに、その根本の一心について現代との比較で考えておきたい。

現代人の感覚で言えば、天地万物、森羅万象はすべて物である。そして人間は天地万物の一部であり、心は脳にあると思っている。そして精神は自分の身体という限られた範囲内でしか働かないと考えている。また天地万物は科学的な物理法則によって成り立っていて、心とは無関係であると考えている。そんな現代人にとって、心から天地万物が出現するなどということは荒唐無稽の説でしかないであろう。なぜ当時はそんな荒唐無稽な説が大きな価値を持つことができたのか。それは現代のように文明が発達せず、蒙昧な状態であったからなのではないか。そう考えたくなるところである。しかしもちろんそうではない。

一心の思想は天地万物を物理現象として考えているのではない。認識の問題として考えているのである。人間の心とは別に天地万物が存在しているとは考えていない。なぜなら天地万物や、その他すべての現象は自分の心を離れては認識できないからである。眼耳鼻舌身の感覚器官の認識や意識や深層意識の認識を離れて世界は認識できないのである。物理現象が物理法則によって成り立っていると考えるのも、そう心が認識するからである。天地万物が心と別に存在すると考えるのも、そう心が認識するからである。現代の時代が過去のどの時代よりも進んでおり、正しく世界を認識していると考えるのも、心がそう認識するからである。それらはすべて心が作り出した認識ではない。そう考えるのである。

われわれは天地万物があるということを自明のことのように考えている。しかしはたしてそうであろうか。それは心が天地万物という枠組みを作り出しているだけではないのだろうか。われわれの心は、われわれがこの天地万物の時空の中で生きるために、ある特定の限られた構造の天地万物を認識できるように作られていると考えるのである。

実はわれわれはある特定の限られた構造の天地万物の中で生きているのである。そしてその中で天地万物があると信じている。天地万物があるということは、同時にそれを認識している自分が存在するということである。自分がこの天地万物の中に存在しているという認識が、自分のものという認識をつくっている。そして自分のものという認識が、存在するものに対する執着心を起すのである。そしてその執着心が欲望を生み、その欲望が悩みや苦しみを作り出すのである。われわれが悩み苦しむ原因は何か。それは天地万物が実在し、自分というものが存在すると信じていることにある。つまりわれわれが自明としているものが自明として存在することが悩みや苦しみの原因なのである。しかし、その自明としている天地万物やそれを認識している自分は、実は心が作り出した幻にすぎないのである。

それはちょうど夢の世界と同じだと考えるのである。夢を見ているとき、自分が夢の中にいて、そこで起こっていることや見ているものは実在していると信じている。だから夢を見ながらさま

さまざまな感情を持つのである。しかし夢から覚めたとき、その実在していると信じていた天地万物や自分はどこにも存在しないのである。それと同じように自分が実在していると信じている現実の世界、天地万物があつて自分がいるという自明の世界もまた夢の世界だと考えるのである。その現実と信じている世界が覚めたときに存在している世界が一心の世界なのである。そこには認識する自分も認識される対象である天地万物も存在しないのである。しかしそれは空無な世界ではない。それは不生不滅で清浄な世界であり、人間の認識を超えた靈妙な世界である。これが一心思想である。

三、三教一致と神儒仏一致

『纂疏』の中には「三教」ということが出てくる。その「三教」を「神儒仏」と考え、『纂疏』を「三教一致」とか「神儒仏一致」の書としている研究書が多く見られる。しかし、『纂疏』の中の「三教」は「神儒仏」という意味とはいえないのである。なぜなら『纂疏』の中では「神儒仏一致」とか「三教一致」ということばは一つもないからである。このことについて検討してみたい。『纂疏』には「三教」ということばが二ヶ所に出てくる。また「二教」ということばが三ヶ所に出てくる。まずそれを取りあげてみよう。

三教

① 神霊は人に憑いて言葉を宣べ、聖賢は文を作つて記載した。三教の証すべきをもつて、一書の偽りでないことを知る。P147

② 我が国開闢の事、幽明の跡は、太古より神聖が相授け、あるいは、人に託して広く知らせる。しかもその説くところは、自然に三教の理に符合しないということはない。P149

二教

③ そもそも儒道二教は、天地初めて分かれると論じているが、その説は同じではない。道教にいう……儒教にいう……p167

④ 『詩』にいう……『華嚴経』……内外二教の説は……その義は同一である。P294

⑤ 三種の神器は、神書の肝心、王法の枢機である。何を王法というのか。思うに、儒仏二教、一致の道理である。……また三器は、儒仏二教の宗詮である。P304

まず二教から検討する。③は儒道二教といい、その後で道教、儒教をあげているので、この二教は儒教と道教であることは明らかである。④はまず儒教の經典である『詩経』をあげ、次に仏教の經典である『華嚴経』をあげ、内外二教といっている。内が仏教で外が儒教であることは明らかであり、この二教は儒教と仏教をいっている。⑤は儒仏二教といっているから、この二教は儒教と仏教であることは明らかである。そうすると二教というときは儒教か仏教か道教を指しており、神道はその中には含まれていないことになる。事実⑤では「三種の神器」は「神書の肝心」といって神道のことをいい、「王法の枢機」といって儒仏二教のことをいっている。それでは三種の神器は神儒仏三教一致かといえ、そうとは言わずに、儒仏二教の宗詮と言っている。神道は儒仏とは別に考えられているのである。

次に三教についてみる。①は神道の話をしてそれが三教によって証明できると言っている。②も神道の話をしてそれが三教の理に符合しているといっている。つまり神道と三教は別のものである。このことから、ここでの三教は儒教、仏教、道教であり、儒仏道の三教ととることができる。

以上のことから、『纂疏』のいう三教は儒仏道の三教であることがわかる。それは神道については神教とは言わずに神道といい、道という字を使っていることから三教の中に含めて用いることはしなかったのだと思う。しかし、内容面で考えれば、⑤では神道と儒仏二教の一致をいい、①②では神道と儒仏道三教の一致をいつているから、『纂疏』が神儒仏一致の書というのは間違っているのではないのである。もっと言えば神儒仏道一致の書ということになる。といっても全体の内容からみて中心は神儒仏一致にあるといえる。

そこでこの研究でも中心は神儒仏におくが、道教も含めて考察することにする。

四、一条兼良

まず『纂疏』の作者である一条兼良についてであるが、それについては、市川本太郎氏が『日本儒教史(三) 中世篇』(一九九二年 東亜学術研究会 汲古書院) p325の中で簡潔にまとめているので、それを採り上げてみたい。

一条兼良 (1402～1481)

一条兼良は室町時代第一等の学者であり政治家である。俗に「カネラ」と云う。一條禪閣と称す。法名学恵後、成見寺と曰う。関白経嗣の第二子、兄経輔病を以て出家隠居するに及び代つて家を嗣ぐ、十二歳にして従四位下左近中将に任じ、累年官位上進し年十五にして早くも正二位權大納言となり次いで左近衛大将に昇り応永三十一年二十三歳にて内大臣を兼ね次いで右大臣となる。永享元年(1429)八月左大臣となり従一位に進み、同四年摂政に任ぜらる。文安三年(1446)一月太政大臣翌年関白、氏長者となる。享徳三年(1463)辞職し詔して三宮に准じ食邑三千石隨身兵仗及年官爵を賜う。長祿二年(1458)之を辞す。応仁元年(1467)五月関白に補せらる。二年八月細川・山名相争い応仁乱となり、京師乱れ一条の邸宅も避けて九条に寓したが邸宅が焼かれ文庫も焼失して歴代所伝の群書殆ど烏有に帰し兼良は声を挙げて慟哭したと云う。この文献焼失は一大損失である。戦が益々盛なるに及び、九條を去り、奈良に到り僧房に寓した。文明二年(1470)七月関白を辞し、四年美濃に遊び五年六月薙髮して覚恵と号した。將軍足利義尚の請に依り「文明一統記」一卷を著し主道を説き、十二年(1480)又義尚の請により「樵談治要」一卷を撰した。十三年(1481)四月卒す年八十。

兼良は資性聰敏、博学多聞、儒仏に通じ、神道に精しく和歌に長じ、朝儀に熟し、当時推して才学絶倫と爲した。著した書多く右二書の外、「四書童子訓」「日本書紀纂疏」「新玉集」「筆占」「公事根源」「東斎隨筆」「藤河記」「除官雜例」「花鳥余情」「源語秘訣」「歌材良材」「連珠合璧」「雲井の春」「小夜の寢覚」「尺素往来」等がある。

兼良は室町時代、足利義満によって南北朝が合一して、幕府による社会秩序が安定した時代から、応仁の乱によって社会秩序が乱れる時代の中で、公家のトップの摂政関白として生きた人物だということがわかる。また学者としても当時第一級の人物で、和歌、連歌から源氏物語などの文学、有職故実から律令儀礼、政治に詳しく、儒教仏教神道についても深い知識を持っていた。兼良について現在一般に知られているのは、『樵談治要』などの政治の書と源氏物語の注釈書である『花鳥余情』である。

五、テキスト

『日本書紀纂疏』のテキストについては、『神道大系 古典註釈編三 日本書紀註釈(中)』(一九八五年 真壁俊信校註)の『日本書紀纂疏』を用いた。

その解題によると、『日本書紀纂疏』の文献には古写本と版本との二通りあり、今回は版本を翻刻したと述べている。その版本は享保六年（一七二一）の木版本の覆刻版八冊本である。では古写本と版本との関係はどうなっているのか。それについては神野志隆光の『日本書紀纂疏』の基礎的研究―諸本と兼良説の定位とをめぐって―（『梅澤伊勢三先生追悼記論集』一九九二年 続群書類従完成会）に詳しい研究がある。それによると、『日本書紀纂疏』には、康正年中に成った一次本と、自らの原本を紛失して、隆量の本を借りて加増減少して文明年中に作った二次本の二種類がある。二次本の系統では祖本を忠実に伝える古写本の宣賢本（天理図書館蔵）があり、一次本の系統には古写本の蓬左文庫本と版本があるという。したがって『神道大系』の『日本書紀纂疏』は版本であるから、康正年中に成った一次本の系統の本ということになる。古写本では、『日本書紀』の本文が省略されており、またルビや送り仮名、返り点がほとんどつけられていないのに対して、版本では、『日本書紀』の本文を掲載し、ルビや送り仮名、返り点が全文にわたってつけられている。

今回の『日本書紀纂疏』の研究で、版本を翻刻した『神道大系』本を用いたのは、『日本書紀』の本文があり、ルビや送り仮名、返り点が全文にわたってつけられていて、読みやすく内容について考える上で便利だからである。なぜなら、今回の研究の目的は文献の基礎的研究にあるのではなく、『纂疏』の思想の研究にあるからである。ただ『神道大系』本で内容上明らかに字の間違いがあると思われるときは、天理図書館善本叢書の宣賢本（『天理図書館善本叢書』和書部第二十七巻 日本書紀纂疏・日本書紀抄）で確認した。

また『纂疏』の文章は難解なところが多いので、論文に引用するときは、論者が作成した現代語訳を用いることにした。また、引用した文献についても難解なものは現代語訳や書き下し文があるものについては、それを用いた。それは思想内容を重視したからである。

現代語訳は『神道大系』本の『日本書紀纂疏』の訳である。また注については『纂疏』上第一は思想内容に関わる部分が多いので、関連する文献や説明を多く取り上げた。『纂疏』上第二から上第四までは語句の意味や引用文献を中心に行っている。『纂疏』上第五から下第三までは、時間の関係で詳しく調べることができず、一部を除いて語句の誤りを指摘した程度になっている。

第一章 仏教

一、一心

(1) 一心

『纂疏』の思想を考える場合に最も重要なのが「一心」である。その「一心」の仏教面の構造について考えてみたい。

『纂疏』の神代上の注釈(p156)には兼良の思想がまとめて述べられている。その最初に次のようにある。

そもそも一心は、混沌の宮、神明の舎である。

ここでいきなり一心ということばが出てくる。これは『日本書紀』には全く見られないことばである。したがって『日本書紀』から考えたことばではない。また心と言わずに一心という言葉の方になっている。心でも一心でもことばの表面的な意味には大きな違いはないはずである。にもかかわらずここでは心ではなく、一心なのである。ということはこの一心には特別な意味があると考えるべきである。実はこの一心は仏教のことばである。

鎌田茂雄氏は『禅源諸詮集都序』(一九八一年 禅の語録 筑摩書房)の注で次のように述べている。

一心「絶対心の意。『華嚴經』十地品に説かれた「三界虚妄但是「一心作」(菩提流支訳)の一心にもとづく。梵文の citta を一心と訳したのは、菩提流支に始まる。淨影寺慧遠はこの一心を解釈して、「唯一真心の所作なり」(『大乘義章』卷三)とのべ、一心を理心、真心として理解した。(中略)法蔵と澄観は同じ見解に立つ。また澄観は、『起信論』で説く唯一真心を一心とみている面もある。『華嚴經疏』卷四十では(中略)如来蔵性、清淨一心をもつて、一心の最高最長の意義とする。宗密はこの澄観の第三義、如来蔵性、自性清淨心をもつて一心としている。p68

これからわかるように、一心というのは、『華嚴經』の十地品の翻訳の時に菩提流支が使った言葉が最初で、特に中国の唐代の華嚴宗の祖師たち(法蔵、澄観、宗密)によって重視されたものである。また真諦訳の『大乘起信論』の思想を取り入れ、一心を唯一真心という意味で解釈し、如来蔵性、自性清淨心という意味として使っているというものである。そしてこの一心を特に重視したのは華嚴宗の第五祖でもある宗密なのである。ということは一心には宗密の思想に基づく特別な意味があるということである。

ここで宗密について少し触れておきたい。

鎌田茂雄氏は『原人論』(一九七三年 中国古典新書 明德出版社)の解説で次のように述べている。(p25)

宗密(780～841)の多くの著書のなかで、後代にもっとも大きな影響を与えたのは『原人論』と『禅源諸詮集都序』である。『禅源諸詮集都序』は禅の三宗と教の三宗とを対比しながら、禅では荷沢宗、教では華嚴宗を最高におきつつ、教と禅との融合をはかろうとしたものであり、唐末にでた永明延寿の『宗鏡録』に大きな影響を与えた。(中略)『原人論』は一種の仏教概説というべきものであり、儒道二教に対して仏教の優秀なることを強調したもので、整然たる組織の下に仏教の哲理を説き示そうとしたものである。

宗密は中唐の人で、仏教の総合化を図り、教禅一致思想を創った仏教者である。

では『纂疏』の一心には宗密の思想の意味が含まれているのか。

『纂疏』p156 神代上に次のようにある。

出世教についてこれを論じるときは、本覚の真性は、万法所依の体である。不覚の一念の動は、これ妄情の異名である。この一念無明の心が起こることによって、主観と客観が生まれる。内において既に成った識相は紛然としている。外において成ったのは、風輪があり、金輪があり、水輪があり、結んで山石となり、抽

出して草木となる。

ここには一心を「本覚真性」ということばで表現している。「本覚真性」ということばは、宗密の『禪源諸詮集都序』p13（一九八一年 禪の語録9 筑摩書房）に出てくることばである。そこには「禪源」を説明して次のように書かれている。

源とは是れ一切衆生の本覚真性なり。亦た仏性とも名づけ、亦た心地とも名づく。之れを悟るを慧と名づけ、之れを修するを定と名づけ、定慧を通名して禪と為す。

この「本覚真性」について鎌田茂雄氏は次のように解説している。

本覚真性＝本覚は『大乘起信論』に、「言う所の覚の義とは、心体は念を離る。離念の相は、虚空界に等しく、偏ぜざる所なし。法界一相、即ちこれ如来平等法身なり。この法身に依りて、説きて本覚と名づく」とあるのにもとづく。真性は、真如のこと。宗密の『円覚經大疏鈔』卷五上に、「疏の万像を現ずるとは、且く鏡の影像を現するが如し。親しく能現するを是れ真性と名づく。諸法を現じ、親しく能現するは、是れ覚智する故に」とあるように、心の本性、根本智をいう。 p15

「本覚真性」の「本覚」は『大乘起信論』のことばで、「真性」は宗密の『円覚經大疏鈔』のことばで、宗密の『禪源諸詮集都序』にある「本覚真性」は宗密の造語であることがわかる。したがって『纂疏』の「本覚真性」はこの宗密のことばである。

また、『纂疏』p156に次のようにある。

阿頼耶識は、即ち真心が、自性を守ることなく、染と浄の縁に随い、合わずして合い、よく一切の真と俗の境界を含みおさめる。

ここでは一心を「真心」ということばで表現している。この文は実は永明延寿の『宗鏡録』からの引用になっている。『宗鏡録』巻第四十七 p694（『大正新脩大藏經』第四十八巻 諸宗部五 一九二八年）に次のようにある。

非一非異得此識名。不合而合成其藏義。此阿頼耶識。即是真心不守自性。隨染淨縁不合而合。能含藏一切眞俗境界。故名藏識。如明鏡不與影像合而含影像。

『纂疏』の文と『宗鏡録』の文は全く同じ文であることがわかる。では延寿の『宗鏡録』とはどんな書物か。『大藏經全解説大事典』（一九八二年 雄山閣出版社）の『宗鏡録（すぎょうろく）』の解説に次のようにある（p600）

〔内容〕百巻。宗として一心を万象を照らす鏡に譬え諸仏の大意や經論の正宗を論ぜんとしている。大乘教の經論六〇部、インド・中国の聖賢三〇〇余家の著書、禪僧の語録、戒律書、俗書などを広く渉獵し、法相・三論・華嚴・天台などを折衷し、一心法門の禪に融合させている。教宗諸派における心の異同を論じて禪に帰入させ、諸宗の教義を体系化せんとする姿勢に立っており、その面では一種の一大仏教汎論といつてよい。教禪一致思想の淵源は唐代の清涼澄観や圭峰宗密にあり、延寿もその影響を多分に受けている。

ここからわかるように延寿の『宗鏡録』は宗密思想に基づき「一心」によって中国仏教を体系化した書物なのである。また、「一心」が『宗鏡録』の思想の核心で、「一心」を鏡に譬えている。実は『纂疏』p156にも「これを明鏡に譬えれば、至虚空静の中、物に感じるべき理を備えている。だから事物が来たときに、その影像を現さないということはない。」とあり、一心を鏡に譬えている文がある。以上のことから考えると、『纂疏』が一心を「本覚真性」や「真心」として表現し、また鏡に譬えているのは、宗密・延寿の思想と関係していることがわかる。

（2） 原人論

先に用語上の問題を中心に見てきたが、思想の問題として見た場合は『纂疏』のいう一心と宗

密のいう一心とは同じものののだろうか。それについて考えてみたい。

『纂疏』p156～p167で一心の思想を考える上で重要と思われる文を抜き出して、考察しやすいように番号をつけた。

①出世教についてこれを論じるときは、本覚の真性は、万法所依の体である。不覚の一念の動は、これ妄情の異名である。この一念無明の心が起こることによって、主観と客観が生まれる。内において既に成った識相は紛然としている。外において成ったのは、風輪があり、金輪があり、水輪があり、結んで山石となり、抽出して草木となる。

②『楞嚴經』にいう、「想が澄んで国土ができる。知覚はすなわち衆生となる。」衆生の有情を正報とし、山河の無情を依報とする。本はこれ有情と無情の二報は、皆一念から起こる。

③またいう、「阿頼耶識は、即ち真心が、自性を守ることなく、染と浄の縁に随い、合わずして合い、よく一切の真と俗の境界を含みおさめる。」

④本覚の真心が一切の真俗の境界を含みおさめているのと同じである。

⑤これを明鏡に譬えれば、至虚空静の中、物に感じるべき理を備えている。だから事物が来たときに、その影像を現さないということはない。

⑥また大乘の説では、元初の無明が、真心を薫習して、染縁を成し、根身、器世界は、第八識が変化する所から起こる。仏いう、私の今のこの身は、地水火風の四大が和合してできている。四大がそれぞれ離れれば、今の妄身は、どこにあるのだろうか。そこでわかる。この身は畢竟体がない。和合して姿が現れる。実に幻と同じである。四縁が仮に合わさって、妄りに六根がある。六根と四大が、中と外で合成して、妄りに縁気がある。中に積み集まって、縁相があるのに似ている。仮に名づけて心とする。この虚妄の心は、もし六塵が無ければ、あることはできない。四大が分解して、塵が得ることはできない。中において、縁塵もまた散滅に帰す。畢竟あることなし。心によって見るべきである。

⑦一心は、混沌の宮、神明の舎であると。思うに混沌の元氣は、一真理の心である。その不覚の一念の動が分かれて二となる。一分は、清に偏り濁に偏り、心と合わない。これが天地となる。一分は清濁が中和して、心識と和合する。これが人となる。天地は依報で、人は正報である。この二報の奥底の原因は、混沌の中にある。

⑧だから然る後という。人は天地の間に生まれる。だからこの中和の氣を得て、心識と相合する。(中略)

思うに人は万物の靈であって、その受ける氣は、混一の元氣である。起こる心は、真一の靈心である。

①～⑧は皆同じことを言っている。①から見ていくことにする。本覚真性は人間の心の本体で、真如であり、一心である。そこに不覚の一念である無明が起こり、その無明から主観と客観の対立が生まれ、内に主観の働きとしての識が生じ、外に客観の世界である境界が生じる。外の境界は風輪、水輪、金輪、地輪が次第に出来、山石草木が生じる。これが①の説で、これは内と外の世界はすべて心の妄想である無明から生じたものであり、本来実体はなく空なるものであることをいっている。しかし人は無明のためにそれらが空であることを知らない。だから本覚真性である一心は心の奥に隠れているのである。それはちょうど夢と同じである。人は夢を見ている時は夢の中にある世界が実際にあると信じ、また自分もそこに存在しさまざまな感情を持つ。しかし夢から覚めるとそれが夢であり、実在しないことがわかる。夢から覚めた状態が本覚真性で一心である。夢を作り出す心が無明の一念である。夢を見ている状態が、無明が作り出した妄想の世界で、内なる自分と外なる客観世界がそこに存在する。しかしそれは本来存在しない世界である。それはまた鏡とも同じである。鏡に映し出された世界には内なる自分や外なる客観世界が存在するが、それは実体のない影像にすぎない。鏡はそれらをすべて映し出す働きを持つが、鏡自体は

清浄なのである。この鏡の本体が本覚真性で一心であり、その働きが知である。そして鏡に映し出された影像の世界が無明によって生じた世界である。その鏡の譬えが⑤である。

②は一念の無明から想と知覚が生じ、想が外に客観世界である無情の山河国土となり、知覚が内に識を生じ有情の衆生となる。それは⑦の不覚の一念の無明が二つに分かれ、外に客観世界である天地となり、内に心識と和合して人となるのと同じである。⑧も真一の靈心というのは本覚真性で一心であり、そこから無明の一念が生じ、無明の一念から混一の元気が生じ、その元気が生じて客観世界が生じるといふものである。

③の阿頼耶識は真と俗の和合体である。真心は本覚の真性である一心である。真心が自性を守っていれば無明の一念は起こらないが、自性を守らないので無明の心が起こり、阿頼耶識が生じる。阿頼耶識には無明と真心が和合しているのである。その和合体の無明から主観と客観世界が生じ、心識である有情と客観世界である無情の山河大地が生じるのである。④も同じで本覚真心は一心であり、真俗の境界とは阿頼耶識である。⑥の第八識は阿頼耶識で、阿頼耶識の無明から根身である人と器世界である天地を生じるといふものである。そして人は地水火風の四大が和合して眼耳鼻舌身意の六根と、その対象である六塵（色声香味触法）が生じるが、それは本来存在しないものであるといふのである。

以上のように①～⑧はみな同じことをいつているのである。そしてこれを宗密の『原人論』と比較してみたい。

『原人論』（一九七三年 中国古典新書 明德出版社）の第五章 諸教の止揚と統一（会通本末第四）に次のようにある（p103～p117）

二 一乗顯性教の本旨

（初はただ第五の性教の所説、後段より已去、節級方に諸教に同ず、各註に説くが如し、）謂く、初めは唯一の真靈の性にして不生不滅、不増不減、不變不易なり。衆生無始より迷睡して、自ら覺知せず。隠覆に由るが故に如来藏と名く。如来藏に依るが故に生滅の心相あり。

三 諸教の会通

- （1）（これより方にこれ第四の教えも亦同じ、これより前の生滅の諸相を破るなり。）所謂、不生滅の真心と生滅の妄想と和合して一に非ず、異に非ざるを名けて阿頼耶識となす。この識に覺と不覺との二義あり。
- （2）（これより下は方にこれ第三の法相教の中、亦同じく説く所なり。）不覺に依るが故に最初の念を動かすを名けて業相となす。またこの念本無なるを覺らざるが故に、転じて能見の識及び所見の境界の相現ずることを成ず。また此の境はただ自心より妄に現ずることを覺らず、執して定有となすを名けて法執となす。
- （3）（この下、方にこれ第二の小乗教の中、亦た同じく説く所なり。）これらを執するが故に、遂に自他の殊を見て、便ち我執を成ず。我相を執するが故に順情の諸境を貪愛し、以て我を潤さんと欲し、違情の諸境を瞋嫌して、相損悩せんことを恐る。愚痴の情、展転増長す。
- （4）（この下は方にこれ第一の人天教の中、亦同じく説く所なり。）故に殺盜等の心神、この惡業に乗じて、地獄鬼畜等の中に生ず。復この苦を怖るる者、或は性善なる者ありて、施戒等を行じ、心神この善業に乗じて、中陰に運び、母胎の中に入る。

- （5）（この下は方にこれ儒道二教も亦同じく説くところなり。）氣を稟け質を受く。（彼の説く所の氣を以て本となすを会す。）氣はすなはち頓に四大を具し、漸に諸根を成ず。心はすなはち頓に四蘊を具し、漸に諸識を成ず。十月満足して生じ来るを人と名く。すなはち我等が今の身心これなり。故に知る身心各その本あり。二類和合して方に一人を成ずるを。天修羅等大いにこれに同じ。

（中略）

(8) 然れども稟くる所の気、展転して本を推せば、すなはち混一の元氣なり、起す所の心、展転して源を窮むれば、すなはち真一の靈心なり。実を究めてこれを言へば心外的に別法なし、元氣も亦心の所変に従ひて、前の転識所現の境に属す。これ阿頼耶の相分の摂する所にして、初一念の業相より分れて心・境の二となるなり。

(9) 心、すでに細より麤に至り、展転妄計して、乃至業を造る。前に叙列するが如し。境も亦微より著に至り、展転変起して乃至、天地あり。(すなはち彼れ始め太易より五重運転して、すなはち太極に至る。太極両儀を生ずといへり。彼の自然の大道と説くは、この真性を説くが如くなれども、その実はただこれ一念能変の見分なり。彼れに元氣と云ふは、この一念初めて動ずが如くなれどもその実はただこれ境界の相なり。)

(10) 業、すでに成熟すれば、すなはち父母に従つて二氣を稟受し、業識を和合して、人身を成就す。これに拠ればすなはち心識所變の境すなはち二分と成る。一分はすなはち心識と和合して人となり、一分は心識と和合せず、すなはち天地山河国邑と成る。三才の中にただ人のみ靈なるは、心神と合するに由てなり。仏、内の四大と外の四大と同じからずと説くは正にこれ、此れなり。哀しいかな、寡学にして異執紛然たり。

ここで一乘顕性教の本旨で述べている唯一の真靈の性というのが『纂疏』①の本覚真性であり、一心である。そして『原人論』(1)の不生滅の真心と生滅の妄想と和合した阿頼耶識が、『纂疏』③の真俗の和合した阿頼耶識である。また、『原人論』(2)の不覺の一念の動の業相から能見の識(主観)と所見の境界(客観)が生じるというのは、『纂疏』①の不覺の一念の無明から主観と客観が生じるというのと同じである。『原人論』(5)の氣は四大を具し、諸根を成じ、心は四蘊を具し、諸識を成ずというのは、『纂疏』⑥の四大が和合して身となるというのとよく似ている。『原人論』(8)の「稟くる所の気、展転して本を推せば、すなはち混一の元氣なり、起す所の心、展転して源を窮むれば、すなはち真一の靈心なり」は『纂疏』⑧の「その受ける氣は、混一の元氣である。起くる心は、真一の靈心である」と同文である。これは『纂疏』が『原人論』から引用したものであろう。また『原人論』(10)の「心識所變の境すなはち二分と成る。一分はすなはち心識と和合して人となり、一分は心識と和合せず、すなはち天地山河国邑と成る」は『纂疏』⑦の「その不覺の一念の動が分かれて二となる。一分は、清に偏り濁に偏り、心と合わない。これが天地となる。一分は清濁が中和して、心識と和合する。これが人となる」とほとんど同じである。これも『纂疏』が『原人論』のことを引用していると思われる。

『原人論』の思想も本覚真性の一心から真俗和合の阿頼耶識が生じ、その不覺の一念の無明から主観と客観が生じ、心識が和合して人となり、客観世界の境界が天地山河国土となるというもので、『纂疏』と同じである。これから考えると『纂疏』の一心の思想が宗密の『原人論』に基づいていることは明らかである。また『纂疏』の「一心は混沌の宮、神明の舍である」ということばは、この宗密の思想から考えると、混沌というのが、真俗の和合体である阿頼耶識を指し、神明というのが、本覚真性を指すと考えられる。

二、宗密思想

(1) 原人論

『纂疏』の一心の思想が宗密の『原人論』の思想に基づいていることがわかったが、実は『纂疏』の仏教全体の思想も『原人論』の仏教体系を基にしている。では『原人論』の仏教体系とはいかなるものか。

鎌田茂雄氏は『原人論』（一九七三年 中国古典新書 明德出版社）の解説で次のように述べている。（p26）

つぎに原人論の内容を簡単にのべてみよう。『原人論』ではまず儒道二教のあやまりを指摘し、つづいて仏教の人天教・小乗教・大乘法相教・大乘破相教の諸説をのべ、それらの浅薄な教えでは、人間の本性を究めることができないと批判し、最後に華嚴の哲学をあげ、真実の教えは、一乗顕性教でなければならないと主張した。しかし究極の教えである一乗顕性教の立場に立つて、仏教の学説や、儒道二教の学説をふりかえってみると、それらの説も一分の真理を説いているものであり、それぞれ存在の意義をもつものであるという。

ここでは宗密独自の仏教の位置づけが行われている。仏教の中に階梯があり、浅い教えから深い教えへの順に人天教・小乗教・大乘法相教・大乘破相教・一乗顕性教となっている。人天教は五戒を守り十善を行えば地獄・餓鬼・畜生の世界に落ちずに人・天の世界に生まれることができるという教えである。小乗教は俱舍論の説である。大乘法相教は、インドの唯識学派で、中国の法相宗の説である。大乘破相教はインドの中観学派で中国の三論宗の説である。一乗顕性教は如来藏思想で一心の思想であり、『起信論』の説である。宗密は一乗顕性教を最高の教えとしている。ここでは大乘法相教・大乘破相教・一乗顕性教と『纂疏』との関係についてみていくことにする。

（2）大乘法相教（唯識・法相）

『原人論』の大乘法相教との関係を見ていく。

『纂疏』P156に次のようにある。

だからいう、三界唯心、万法唯識と。またいう、「阿頼耶識は、即ち真心が、自性を守ることなく、染と浄の縁に随い、合わずして合い、よく一切の真と俗の境界を含みおさめる。」（中略）また大乘の説では、元初の無明が、真心を薫習して、染縁を成し、根身、器世界は、第八識が変化する所から起こる。

ここにいう三界唯心、万法唯識とは、すべてのものは心の表れであるという説で、心も識も第八識の阿頼耶識を指す。阿頼耶識は真俗の和合体である。阿頼耶識の無明がすべてのものを作り出すという説である。これは先に見た通りである。

また、『纂疏』P266には次のようにある。

この一段の因縁は、神通不測の妙用に出るというけれども、その大罪に至って、その能作は心にあり、その所作は事にある。能と所を合わせて十六とする。これは大蛇の首と尾のそれぞれ八とする。根本の無明は、これ一念を覚らずに、転じて八識となる。八識にそれぞれ能変所変がある。だから名づけて八岐大蛇という。

これはスサノオ尊が八岐大蛇を退治する場面である。ここで能作は心識であり主体をさし、所作は心の対象であり客観世界をさす。八識とは眼・耳・鼻・舌・身の感覚器官の五つの識と意識の六識、第七識のmana識（自我意識）と第八識の阿頼耶識を指す。主体である識がその対象を認識するから、識があればそれに応じて識の対象が存在する。識が八でその対象が八で十六である。しかもその八識は、阿頼耶識が根本で、阿頼耶識の中の無明が転変して七識が生じるのである。そのことに関して、『原人論』（一九七三年 中国古典新書 明德出版社）の大乘法相教には次のようにある。

意味の理解を優先して鎌田茂雄氏の現代語訳で引用する。p85

大乘法相教では、一切の生きとし生けるものには本来的にはじめから自然に八つの識を立てるのである。

この八種の識のなかで、第八アラーヤ識が根本となっている。アラーヤ識が転変して、身体と客観世界を造るのであるが、まずアラーヤ識のなかにある種子が転変して七識を生ずるのである。すべての対象はアラーヤ識より変現したものであるから、すべて実際にあるものではないのである。どのように転変するかというならば、アラーヤ識のなかに薫習された種子の力によって諸識が生ずる時に、実我実法が存在するかのよう

に、我法の二つを立てるのである。無明におおわれている第六識と第七の二識をアーラヤ識が対象として執着し、それを実我実法と誤認するのである。

この考え方に基づいて、『纂疏』は無明に蔽われた識とその対象を八岐大蛇の首と尾として解釈している。だから八岐大蛇は無明の象徴なのである。

さらに『纂疏』P326に次のようにある。

諸見が無いというのは、『唯識論』にいう、「一処の鬼人天等において、業に随って差別があり、見るところはそれぞれ異なる。」思うに一海水において、鬼は見て火とし、人は見て水とし、天は見て瑠璃とし、傍生は宅と見る。このような見は、種種同じではない。見る側によって、業因に差別があり、種種転変する。もし見る主体を除けば、見られる対象が、別に存在するわけではない。識を転じて智とすれば、一切自在で、火に入っても熱くはなく、水に入っても濡れない。これが神通遊戲三昧である。

これについて服部正明氏は「瑜伽行としての哲学」（『仏教の思想4 認識と超越（唯識）』一九七〇年 角川書店）の中で次のように述べている。（p147～p149）

「仮構された存在形態」は、真実には「存在しないもの」と性格づけられる『中辺分別論』三・三、『三性論偈』二六。表象としてあらわれ、名称を与えられるものが、そのまま外界に存在するものではないということ、『摂大乘論』（所知相分）は四種の理由をあげて論証している。

（1）同一のものに対してさまざまの異なった認識が生ずる。たとえば、人間が見れば、清冽な水が流れ、手を洗い、口をすすぎ、あるいは沐浴するのに適している河であっても、地獄の罪人はそれを火の河として表象する。そこからのがれようとしても、そばに立つ獄卒によって彼は火中に突き落とされ、身を焼かれて苦悶するのである。同じ河を餓鬼は汚物や漿液に満ちたものとして表象する。このように同一のものが見る者の境遇の差別に応じてさまざまに表象されるということは、表象が外界の実在に対応することなく、主観的に仮構されたものにすぎないことを証示するであろう。

服部正明氏は『摂大乘論』に基づいての説であるが、『纂疏』でいっていることと同じである。これは大乘法相教の思想である。このように『纂疏』には大乘法相教の思想が見られる。

（3）大乘破相教（中観・三論）

『原人論』の大乗破相教との関係を見ていく。

『纂疏』p167に三論宗の論書の一つである竜樹の『中論』が引用されている。

その中に生じるとは、天地の中間に生じることである。（中略）『中論』にいう、「因縁所生の法は、私はこれを空と説く。また名づけて仮名とする。また中道の義である。」

『原人論』（一九七三年 中国古典新書 明德出版社）の大乗破相教のところに次のようにある。これも鎌田氏の現代語訳で示す。（p89～p94）

大乘法相教を批判するのであるが、まずかの法相教では一切諸法は阿頼耶識の変出した対象であるから、妄であって実際には存在しないものである。対象が妄であれば、それを変出した阿頼耶識もまた真実に存在するものではないのか。（中略）法相教で説く諸八識も対象が空であるのと同じように空なるものである。すべてはそのもの固有の自性をもっているのではなく、縁によってかりに現われたものであるのにすぎないのである。故に『中観論』では、宇宙に存在するすべてのものは因と縁とが相依り相関係して存在しているであって、ひとつとして因縁によって生起しないものはないのである、といっている。であるから一切の法はすべて空でなければならぬ。また同じく『中観論』では、因縁によって生起している一切の法は、ことごとくこれ空なるものであると説くのであるという。（中略）以上論じきたったことにより、一切諸法、主観の心も客観の境もすべて空であるということは、大乘教の真実の道理であることが明らかである。この

大乘破相教の立場にたつて人間の本源をきわめれば、身は本来空なるものとなる。空こそが根本なのである。ここで『中観論』では、因縁によつて生起している一切の法は、ことごとくこれ空なるものであると説くのである」とあるが、これは『纂疏』に引用されている『中論』の「因縁所生の法は、私はこれを空と説く」と同じである。また宗密の『禪源諸詮集都序』（禪の語録⁹ 一九七一年 筑摩書房）のp174に「一真心の体の空にも非ず色にも非ずして、能く空能く色なるを、中道第一義諦と為す」とあり、一心である真心を中道の義であると述べている。ここでは大乘破相教に基づいて空を説き、一乗顕性教に基づいて中道義を説いていると考えられる。もっと簡単に言えば法相教という八識の世界は夢の世界で、それは本来実在しないもので空であるというのが破相教であり、実在でも空でもない一心の世界が一乗顕性教である。

（4）一乗顕性教（起信論・如来蔵）

『原人論』の一乗顕性教との関係を見ていく。

『纂疏』p156に「本覚の真心が一切の真俗の境界を含みおさめているのと同じである」とあり、「本覚の真心」ということが出てくる。これは、一心のことを言っている。これについて『原人論』（一九七三年 中国古典新書 明德出版社）の一乗顕性教のところに次のようにある。p36

一乗顕性教とは、説く、一切の有情皆本覚の真心あり。無始以来、常住にして清浄、昭々として昧されず、了々として常に知る、亦仏性と名け、亦如来蔵と名く。無始の際より妄想これを翳して自ら覚知せず。ただ凡質を認むるの故に耽著して業を結び生死の苦を受く。大覚これを愍みて一切皆空と説き、また靈覚の真心清浄なること全く諸仏に同じきことを開示せり。

ここでは一乗顕性教の一心を本覚の真心といっているのである。『纂疏』の本覚の真心の語は、これに基づいていると考えられる。

また、『纂疏』p266に次のようにある。

八人の少女は、これ八正道で、無明のために蔽われてその智を失う。これは八女が大蛇に吞まれるとする。山河大地、明と暗、色と空は、皆無明の変化したものである。だから松栢が背に生えるという。酒を飲んで酔って眠るのは、味欲に耽著してその身を忘れる。スサノオノミコトは少女が大蛇に吞まれると聞いて、たちまちあわれみの心を起こして、その苦しみを救おうとした。（中略）だからずたずたにその蛇を斬るという。頭から尾に至り、最後に至つて一宝剣を得る。これは根本智の喩である。蛇の尾に剣があるのは、無明即法性であり、剣によつて剣を得るのは、始覚は本覚と同じである。

ここでは八岐大蛇が無明のために味欲に耽著してその身を忘れ、スサノオがあわれみ、その苦しみから救おうとする。『原人論』には、妄想のために自ら悟らず、耽著して生死の苦を受け、大覚である仏陀があわれみ、その苦しみから救うとあり、同じような内容になっている。

また『纂疏』の最後に「始覚は本覚と同じである」とあるが、これは『起信論』のことばである。『大乘起信論』（宇井伯寿・高崎直道訳注 1994年 岩波文庫）p29に次のようにある。

本覚の義は始覚の義に対して説き、始覚は即ち本覚に同ずるを以てなり。

ここでいう本覚は本来のあり方としてのさとりであり、始覚はまよいからのさとりである。この両者はさとりとしては全く同じであると言っているのである。『起信論』の説は一乗顕性教の説でもある。

その『起信論』の名をあげて引用しているところが『纂疏』にある。次にそれを見てみよう。『纂疏』p316に次のようにある。

一切の諸教に、鏡を喩えとする。かつ馬鳴大士の『起信論』にいう、「体相を覚る者に、四種の大義がある。

虚空等と、猶淨鏡のようである。何を四つとする。一つには、如実空鏡。いわゆる一切の心と境界の相を遠く離れ、法として現わるべきものはない。覺照の義ではないからである。二つには、因重習鏡。いわゆる如実不空、一切の世間の境界は、すべて中において現れ、出ることも入ることもない。失うことも壊れることもない。常住なる一心、一切の法が即ち真実性であるからである。また一切の染法が、染めることができないところである。智体は動じないで、無漏を具足し、衆生を熏ずるからである。三つには、法出離鏡。いわゆる不空の法は、煩惱の妨げより出て、和合の相を離れて、淳淨明であるからである。四つには、縁重習鏡。いわゆる法に依って出離するために、衆生の心を遍く照らし、善根を修めさせて、念に随って示現するからである。」今この四義があるから、神明の正体が即ち衆生の心性、諸仏の本原であることを知ることができる。吾を視るの言葉は、直ちに鏡をもって心体とする。ただに喩えとするのではない。

この文は意味がとりにくい、『大乘起信論』（宇井伯寿・高崎直道訳注 1994 年 岩波文庫）P194 に高崎直道氏の現代語訳があるので、それで考えてみたい。まず高崎直道氏現代語訳を引用する。

また次に、さとり自体とその特色には四種の「大」の意味があり、その広さにおいて虚空にひとしく、その淨らかさにおいて澄んだ鏡と似ている。どんな四種か。第一に本来のあり方としてのさとりは如実に空っぽな鏡（如実空鏡）である。それは一切の主観（心）と客観（境界）の相を離れていて何もものもそこに現われるものがない。鏡自体には何も映し出すものがないように、さとり自体は何ら現わし出すものもないからである。第二にそれは衆生の内なる因としてはたらかける鏡（因熏習鏡）である。これは衆生の心には本来、如来と同じ、煩惱に汚されていない諸徳が如実に満ち充ちていてそれが、衆生にはたらかけてさとの実現に向かわせることをいう。鏡がその前に現われたものを何でも映し出すように、この本来清淨なる心には世間のあらゆる出来事がそのままに映し出されるが、所詮は影像であって、真実には出ることもなく入ることもなく、失せもせず、壊れもしない。真実にはただ、常住なる一心があるだけである。何となれば、さとりこそなわっている一切の徳性はすべてこれ真実な性質のものであるからである。したがって、この自性清淨な心の表面にあらわれるいかなるけがれもそれを染汚することはできないことどんな影像が現われても鏡自体は汚れないごとくである。そして、さとりは知恵を本性としており、不動でありながらそこに煩惱にけがされない諸徳性を具備して、それが衆生にはたらかけてさとりに向かわせるのである。第三にそれは真実なる諸徳が汚れて現われた鏡（法出離鏡）である。これは前項の、因のうちに備わる不空なる諸徳が、それを覆う煩惱という妨げ、および知に関する妨げを除き去って、さとりとまよいの和合したアーラヤ識の相を離れて、淳淨な明知となる点をいう。第四にこれは外から縁となつて衆生にはたらかける鏡（縁熏習鏡）である。これは前項の不空な徳性が覆いを離れて輝き出るのにもとづいて、その結果雲を出た満月のごとく遍く衆生の心を照らし出し、善根を修めさせるべく、その心の動きに応じてはたらかを現わす点をいう。

ここである鏡の本体は本覚真性であり、清淨で常住なる一心であり、知恵を本性にしている。それは一切の主観（心）と客観（境界）の相を離れ、さとりとまよいの和合した阿頼耶識の相を離れているので、煩惱に汚されることはない。それを鏡に喩えると、鏡に世間のあらゆる出来事が映つても、その映つたものは影像であって実体はない。だからそれによって鏡自体が汚されることがないのである。そして衆生には本来鏡の本体である常住なる一心が存在するといっている。この思想は宗密の一心の思想である。つまり鏡は一心を表しているのである。

この鏡に関わって『纂疏』P304では次のようにある。

鏡が妍媸（美醜）を照らすのは、智の用である。玉が溫潤を含むのは、仁の徳である。劍はよく剛利であるときは、勇の義である。仏教にいう、三因仏性とは、法身であり、般若であり、解脱である。法身は、即ち真如の徳で、正因性の開発である。報身は、即ち般若の徳で、了因性の開発である。応身は、即ち解脱の徳

で、縁因性の開発である。このような三身は、本有の徳を発得する。鏡のよく照らすのは、般若である。玉のよく潔いのは、法身である。剣のよく断ずるのは、解脱である。儒宗の三徳は、天性に本づき、仏教の三因は、本有を具す。すべてこれを言えば、一心を離れない。一心は衆生の心である。天孫は三器をもって我が身に随って下土に降ることは、顕にしては王法、隠にしては仏法で、一切の群生にこの秘があることを悟らせるのである。

ここでは「鏡が妍媸（美醜）を照らすのは、智の用である」といい、また「鏡のよく照らすのは、般若である」と述べている。般若も知恵という意味なので、これは同じことを言っている。先に見た『起信論』にも、「一切の染法が、染めることができないところである智体」とあり、「さとりは知恵を本性」とあるが、鏡に知の用があるとする思想は、宗密が強く主張した思想でもあるのである。宗密の『中華伝心地禪門師資承襲図』一一 p337（鎌田茂雄『禪源諸詮集都序』一九八一年 禪の語録9 筑摩書房）に次のようにある。

真心の本体に二種の用有り、一には自性の本用、二には随縁の応用なり。猶お銅鏡の如し、銅の質は是れ自性の体、銅の明は是れ自性の用なり。用の現ずる所の影は、是れ随縁の用なり。影は即ち縁に対して方に現わる、現わるに千差有るも、明は即ち自性にして常に明なり。明は唯だ一味のみなり、以て心の常に寂なるは是れ自性の体、心の常に知なるは是れ自性の用、此れ能く語言し能く分別し動作する等は、是れ随縁の応用なるに喩う。

ここでは真心を銅鏡に喩えている。銅鏡の本体は自性の体で空寂の真心、銅鏡の物を映し出す働きは自性の用で知、銅鏡に映った影が随縁の用で千差があるといっている。つまり鏡は真心であるが、それには知の用があるといっているのである。そして鏡に知の用があるということは、一心は知であるという思想でもある。宗密の『禪源諸詮集都序』（鎌田茂雄 禪の語録9 一九七一年 筑摩書房）を見ると次のようにある。

目づけて心と為すとは、『勝鬘』に云く、「自性清浄心なり」と。『起信』に云く、「一切の法は本より已来、言説と名字と心縁等の相を離れ、乃至、唯だ是れ一心のみ」と。『楞伽』に云く、「堅実心なり」と。良とに此の宗の説く所の本性は、但だ空寂なるのみにあらずして、而も乃ち自然に常に知なるに由るが故に、応に目づけて心と為すべきなり。p159

諸法は夢の如きこと、諸聖同じく説く。故に妄念は本より寂にして、塵境は本より空なり。空寂の心は、靈知にして不昧なり。即ち此の空寂の知、是汝が真性にして、迷に任せ悟に任せて、心本より自ら知なり。

p96

これによれば、一心は自性清浄心であり、堅実心であり、空寂の知であり、靈知不昧と宗密は考えていることがわかる。つまり一心は知なのである。一心は鏡でその用は知であるというのが宗密の一心思想の核心である。『纂疏』が鏡を智とし、般若としたは、宗密の思想に基づいているのである。

三、俱舍論

（1）原人論

宗密は『原人論』の小乗教のところで『俱舍論』の説があげ、それを道教の『老子』の説にあてはめて解釈している。それは『老子』の説は『俱舍論』の説にも及ばないことを示すためである。そして兼良はこの圭峰宗密の説を引用して、『俱舍論』の説を『老子』に結びつけ、それを『日本書紀』に結びつけて解釈しているのである。

まず『俱舍論』についてみてみたい。『俱舍論』とはどんな書物なのか。それについて桜部建氏は「無常の弁証」『仏教の思想² 存在の分析《アビダルマ》』一九六九年 角川書店）で次のように述べている。

『アビダルマ・コーシャ』は、漢字に写して阿毘達磨俱舍と書かれる。ふつう略して『俱舍論』の名で知られている。この書は、世親の数ある著作のうち、重要なものの一つで、彼の幅広く多彩な思想活動の中の一面をよく代表する。すなわちそれは、さきに述べたように、説一切有部の学説を基礎にして、その上に仏教思想を整然と組織立てて叙述した、アビダルマ的教義学書の一典型といえるべきものである。(p13)

宇宙論は、『俱舍論』でいえばその第三章にとりまとめて説かれている。それは、アビダルマの哲学の中でかならずしも重要な、本質的な部門ではない。もちろん説一切有部の本領とするところでもない。(中略)ここに見られるのは、アビダルマ仏教が生んだ独特の自然観・宇宙観というよりも、むしろ仏教の中に取り入れられ仏教思想に裏づけられた古代インドの一つの自然観・宇宙観とみるべきものである。(p17)

『俱舍論』は大乗仏教の唯識学を確立したインドの世親が小乗仏教である説一切有部の学説をまとめた理論書である。その中の一部にインドの宇宙論がまとめられているのである。それを唐代の初めに中国の玄奘がインドから持ち帰り翻訳した。それ以後盛んに研究されたのである。その玄奘訳の『俱舍論』は日本の留学僧が持ち帰り、奈良平安時代には、仏教の基礎学として南都や比叡山で学習されたのである。だからインドの宇宙論は中国だけでなく、日本でもかなり知られていたのである。

本来『俱舍論』は説一切有部の仏教教理の理論書であるが、その仏教理論よりは宇宙論の方が注目されて普及している。『原人論』には仏教理論の部分も取り上げられているが、『纂疏』は宇宙論の部分だけが取り上げられている。そこで始めに『原人論』をみて、その後『纂疏』をみて考察したい。

まず『原人論』(一九七三年 中国古典新書 明德出版社)を見てみよう。(p69~p70)

空劫より初めて世界を成ずとは、頌に曰く、空界に大風起りて、傍らに広がること教無量なり。厚さ十六洛叉、金剛も壊すること能はず、ここを持界風と名く。光音、金蔵の雲、布て三千界に及び、雨車軸の如くに下るも、風に遏められて流るることを聴かず。深さ十一洛叉、始めて金剛界を作す。次第に金蔵の雲、雨に注いでその内に満ち、先づ梵王界乃至夜摩天を成ず。風、清水を鼓して須弥七金等を成ず。滓濁は山地四州及び泥犁と鹹海の外輪圍となる。方に器界立と名く。時に一増減を経たり。乃至二禪の福尽きて人間に下生す。初め地餅林藤を食し、後に硬米銷せず、大小便利し、男女の形別れ、田をわかつて主を立て、臣佐を求め、種々差別し、十九増減を経たり。前を兼ね総じて二十増減を名けて成功となす。

議して曰く、空界劫の中、これ道教には、指して虚無の道と云ふ。然れども道体は寂照靈通にして、これ虚無にあらず。老子或はこれに迷ふか。或は権りに設けて務めて人欲を絶たしむるならん。故に空界を指して道となす。空界中の大風とは、すなはち彼の混沌の一気なり。故に彼は云ふ、道は一を生ずと。金蔵の雲と云ふは気形の始め、すなはち太極なり。雨下て流れずといはば、陰気凝るなり、陰陽相合して方に能く生成す。梵王界乃至須弥とは彼の天なり。滓濁とは地なり、すなはち一、二を生ずるなり。二禪福尽きて下生すとは、すなはち人なり。すなはち二、三を生じて三才備れり。地餅より已下乃至種々といふは、すなはち三、万物を生ずるなり。これ三皇已前、穴居野食し、未だ火化あらざる等に当る。ただその時、文字の記載なきを以ての故に後人の伝聞明らかならず。展転錯謬して、諸家の著作、種々異説あり。仏教また通じて三千世界を明にして、大唐に局らざるに縁るが故に、内外の教文、全く同じからざるなり。住とは住劫亦二十増減を経、壊とは壊劫亦二十増減あり。前の十九増減に有情を壊し、後の一増減に器界を壊すなり。能く壊す者はこれ火・水・風等の三災なり。空とは空劫亦二十増減の中、空にして世界及び諸の有情なきなり。

ここでは『俱舍論』の説を簡潔にまとめているが、その『俱舍論』の説を次のように『老子』の

説にあてはめて解釈している。⑦については『老子』の説がないのであてはめてない。

①空界劫の中Ⅱ虚無の道

②空界中の大風Ⅱ混沌の一気↓道は一を生ず

③金蔵の雲Ⅱ太極

④梵王界乃至須弥Ⅱ天、滓濁は山地四州及び泥犁と鹹海の外輪囿Ⅱ地↓一、二を生ずる

⑤二禅福尽きて下生すⅡ人↓二、三を生じて三才備れり

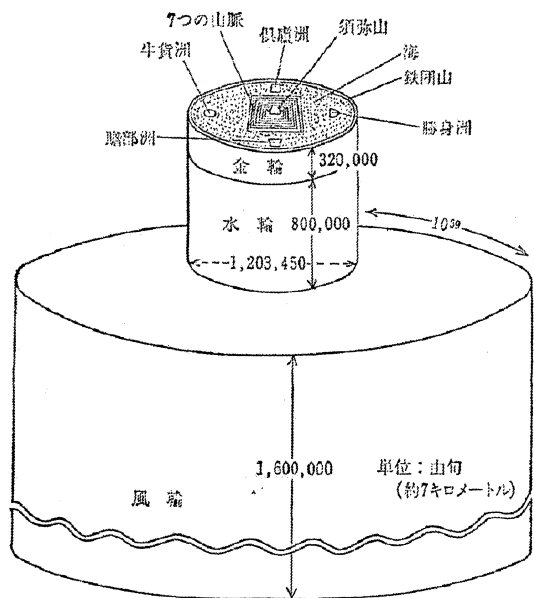
⑥地餅より已下乃至種々Ⅱ万物↓三、万物を生ずる

⑦人間は、初め地餅林藤を食し、後に硬米銷せず、大小便利し、男女の形別れ、田をわかちて主を立て、臣佐を求め、種々差別するⅡあてはめてない

では『纂疏』ではどうなっているのか。『原人論』の説と合わせて考えてみたい。

『纂疏』p167に次のようにある。

天地があつて、その後に人才がある。かつ仏教に拠るときは、器世界が成立して後に有情のものが生じる。だから然る後という。(中略)ただ仏教の説は、たいへん詳しく明らかである。あるいは我が書と同じでないのは、機見が異なるからである。かつ『俱舍論』の説に依るときは、「一切の有情の業増上力で、空中にしだいに微細風が生じる。これは器世界が成ろうとする前相である。この風を毘風と名づける。」圭峰禪師がいう、「空界劫中は、道教はこれを指して虚無の道という。大風は即ち混沌の一気である。だから道教では道が一を生じるというのである。」「この風が吹き動き、最も極下にあつて、成劫を起こそうとする。これを風輪という。その広さは無数であり、厚さは十六億踰繕那である。(中略)このような風輪は、その体は堅くて密である。たとえ一大諸健那(中略)がいて、金剛輪をもつて、威を奮い懸撃するも、金剛輪はよけることがあつても、風輪は損なうことはない。また諸有情の業増上力が、大雲を起こす。名づけて金蔵という。太甫を降注し、車軸のように雨が滴る。風によって止まる。これを底海という。凝結位において、深さ



定方晟『須弥山と極楽 仏教の宇宙観』(1973年 講談社現代新書)より

十一億二万由旬。尋ねて感別風が起る。この水を転撃して、上に結んで金と成る。熟乳の上に止まり固まって成った膜のようである。だから水輪が減じて、ただ厚さ八洛叉(洛叉、これを億という)になる。その他は転じて金輪となる。その厚さは三億二万由旬である。二輪の広さはその数は同じで、直径十二億三千四百由旬で、周囲はその直径の三倍で、三十六億一万三百五十由旬である。また有情の業力がまた大雲を起こして、雨が車軸のように降る。風が止んで流れに任せず。先ず梵王界から夜摩天までができる。また大雨が金輪上に注いで、猛風が起る。積水をきりで穴を開け、積水に大波が起り、多くの宝となる。それが変じて金宝等を生じる。また別風を引き起こして、別宝等を選ぶ。その他の精妙品が集って妙高山となる。中品が集まって七金山となる。下品が集まって鉄

围山となる。雜品が集まって四州と泥犁となる。(中略)また水の甘鹹を分けて、別に内海と外海を成立させる。妙高山を初めとし、鉄輪围山を後とする。中間に八海がある。前七は名づけて内海とし、皆八功德水

を具える。第八は外海と名づける。塩水が満ちている。外海の中に四大州がある。」圭峰がいう、「金蔵雲は気形の始めで、即ち太極である。雨が降って流れずに、陰氣が固まる。陰陽が互いに合わさって、まさによく生成する。梵王界から須弥山に至るまでは、天である。四州と泥犁等は、地である。即ち道教にいわゆる、一が二を生じることである。」我が書にいう、「清陽のものは昇って天となり、重濁のものは降って地となる」のがこれである。だから九山、八海、四州、奈落迦等は、皆金輪上にあつて、これを地輪という。「風輪水輪金輪と合わせて名づけて四輪という。外の器世界がすでに成立して、情世界が当に成立する。初め一有情は、極光浄天に命が終わってから、大梵処に生まれ、大梵王となる。独り生きて疲れ、ため息をつく。同分があるのと同じである。この世界に生まれた者は、何の良くないことがあつて、このような心を起すのか。念力ではないといえども、極光浄天に命が終わる者があれば、即ち大梵天に生まれる。先に生きたときの心がこの心を作る。私が生を食ったために、世に人と称する者は大梵王を祖とする。後に諸有情はまたそこに没してから、梵輔天、梵衆天に生まれる。他化自在天から四王天に至るまで、しだいに下に生まれる。北の俱盧州、西の牛貨州、東の勝身州、南の瞻部州へと、次第に生まれる。」圭峰がいう、「二禪の福が尽きて、下に生まれる。即ち人である。道教にいう、二が三を生じるといふのがこれである。」この書にいう、「その後には神聖がその中に生まれる。」思うに先のことをもってこれを証すれば、どうして信でないだろうか。ある人が問う。その説のようであれば、広明の四州が成立し、インド・中国・日本等は、南州の中にある。ここで『纂疏』は『原人論』に引かれている『俱舍論』をそのまま使うのではなく、あらためて『俱舍論』の原典をみて引用している。しかし『原人論』の宗密の説はそのまま採用している。そしてわずかに天地人のところに『日本書紀』の天・地・神聖をあてはめている。まとめると次のようになる。

① 空界劫の中Ⅱ虚無の道、(古は空劫の時)

② 空界中の大風Ⅱ混沌の一氣Ⅱ道は一を生ず

③ 金蔵の雲Ⅱ太極

④ 梵王界乃至須弥Ⅱ天、(清陽のものは昇って天)

滓濁は山地四州及び泥犁と鹹海の外輪Ⅱ地、

風輪水輪金輪地輪九山八海四州奈落迦等(重濁のものは降って地)

↓一、二を生ずる

⑤ 二禪福尽きて下生すⅡ人↓二、三を生じて三才備れり(神聖がその中に生まれる。)

『纂疏』は宗密の説によつて、『俱舍論』の宇宙論↓『老子』の説↓『日本書紀』という過程で解釈したことがわかる。この部分は天地開闢から天地人の成立までのことを述べている。

それでは、天地人の成立以後は『纂疏』ではどう解釈したのか。基本的には『原人論』の枠組みに基づいていると考えられる。『原人論』に⑤「二禪福尽きて下生す」と⑦「人間は、初め地餅林藤を食し、後に硬米銷せず、大小便利し、男女の形別れ、田をわかつて主を立て、臣佐を求め、種々差別する」あるが、これは有情のことをいつている。これをもう少しくわしくみると、極光浄天↓大梵天↓梵輔天↓梵衆天↓他化自在天↓樂變化天↓都率天↓夜摩天↓忉利天↓四王天↓北の俱盧州↓西の牛貨州↓東の勝身州↓南の瞻部州となる。極光浄天から四王天までが天で、俱盧州から瞻部州までが人間である。インド・中国・日本等は瞻部州にある。有情は極光浄天からしだいに下に生まれるのである。これを『日本書紀』にあてはめるとどうなるか。それを見てみよう。

『纂疏』P176

この三尊は天に在つて地に降らない。いわゆる天帝である。内典に拠れば、天御中主は、大梵天王で、娑婆

世界の主である。高皇産霊はと神皇産霊は、また次第に梵輔天・梵衆天等に配すべきである。下の文にいう、「天神は、伊弉諾尊・伊弉冊尊に言っている、豊葦原千五百秋瑞穂の地がある。おまえたち往ってこれを治めるのがよいだろう。」説く者がいう、豊葦原とは、娑婆世界をいう。思うに劫初の時に、極光浄天は、そこで没することによって、大梵天に生まれ、梵輔天に生まれ、梵衆天に生まれ、それから次第に下って四王天に生まれる。このように次第に下って人間を生む。だから国常立等も、また極光浄天の化生したものである。

ここでは、極光浄天Ⅱ国常立尊、大梵天Ⅱ天御中主、梵輔天Ⅱ高皇産霊、梵衆天Ⅱ神皇産霊にあてはめている。

『纂疏』P196

『俱舍論』の頌にいう。六欲天では、抱き合つて、手を取り笑い視て戯れる。『論』にいう。唯六欲天は、妙の欲境を受ける。中と初（四天王天・忉利天）の二つは、地居天に依り、肉体を触れ合つて戯れるのは、人と同じである。しかも風氣が漏れて、ひどい悩みはそのまま除かれる。人間の余分な不浄のものではない。夜摩天の衆は、わずかに体を抱いて戯れる。都率天は、ただ手を取るによる。衆變化天は、ただ互いに向きあつて笑う。他化自在天は、ただ互いに見つめあつて戯れる。彼の諸天の男女の膝の上に、童男童女がたちまち化生する。それが彼の天の生む男女であると説いている。この書に陽神の手を握るというのは、都率天の戯れの姿である。ただし欲天の交わり方も、また手を取ることを兼ねている。以上の諸天の姿は、上の天は下の天を兼ねないが、下の天は必ず上の天を兼ねるのである。

ここでは、都率天Ⅱ二神（伊弉諾・伊弉冊）にあてはめている。

『纂疏』P200

日に配して天に送る者とは、仏教によれば、四王天をさす。（中略）成劫の始め、瞻部州の人の寿命は無量歳である。飲食して喜び楽しみ、色意が成ることがあつて、身に光明を帯びている。空に上がることは自由自在で、色界天と同じである。このような地類がいて、地味が漸く生じる。その味は甘美で、色は白く蜜のようで、よい香りを発している。この時に一人の人がいた。生まれつき味に耽る。香りを嗅いで欲を起し、取つて嘗めて食べる。また他の人に告げる。それにしたがつて学び取つて食べる。段食を食べたから、身の光はなくなり、衆の業惑によつて、日月が出現し、四洲を照らす。日輪は火珠の成るところで、直径五十一由旬、周囲百五十三由旬、厚さ六由旬、零十八分、上に金縁がある。その上に金銀琉璃ハリカ等があつて、四角を秀成する。日天子等がいる宮殿である。風によつて運行し、一昼一夜、四大洲を巡る。月輪は、水珠の成るところ。直径五十由旬、周囲百五十由旬、厚さ六由旬、零十八分、その上にまた金銀琉璃ハリカ等があつて、四角に秀成する。月天子等のいる宮殿である。

ここでは、四王天Ⅱ日神（天照太神）・月神（月読尊）にあてはめている。

『纂疏』P258

『俱舍論疏』にいう、「この時諸人は、従つて香稻を取り、貯蔵はしなかった。後に、人がいたが、生まれつき怠け者で、長く香稻を取つて、貯えて後食にあてる。他の人がそれに随つて学び、漸く多く貯蔵するようになった。これによつて稲について自分の所のものという心が生じ、多く取つていとわない。だから随つて取つた所にはまた再び生えることがなくなった。そこで、共に田を分けて、いづれ尽きることを考えそれを防いだ。既に分けた田において、保護心が生じ、他の分けた田において、侵奪する心を懷き、強盗の禍が起ることは、この時に始まる。それを防ごうとするために、共に集まつて評議し、みな衆内の一徳人を量つて、それぞれ取る所の六分の一で、雇つて防護させて、封じて田主とする。これによつて刹帝利の名を立てる。大衆はつつしんで承つて、恩は率土に流れた。だから後に大三末多王と名づけた。（此れは共許王といふ）それより後の諸王は、この王を首とする。」思うにスサノオノミコトが田を争うのは、他の分田に対し

て奪い取る心が生じた。それ以後の天孫が、中国の主となるのは、刹帝利の起こりである。

ここでは、田を争う者Ⅱスサノオ、大三末多王Ⅱ天孫（ニニギ尊）にあてはめている。以上のことから『纂疏』は『原人論』の説を基に『日本書紀』の神を『俱舍論』の説にあてはめていったことがわかる。

しかし『日本書紀』の神話では『原人論』に書かれた部分ではおさまりきれないものもある。それについては『俱舍論』『瑜伽論』『起世経』『海龍王経』などの経典を引用し別の観点であてはめている。

『纂疏』P156に次のようにある。

およそこの書には、三世六趣等の名を言わない。しかし子細に見ると、全く仏教の説と同じである。いわゆる高天原は、天趣であり、底根国は、地獄である。彦火出見尊が龍宮に入るときは、畜生となる。また多く鳥獣の名を明らかにする。スサノオノミコトが日神と相闘うときは、修羅の類である。醜女は餓鬼である。人は知るべきである。そもそも人は胎生で、鳥は卵生である。保食神の頂に牛馬を生じるときは、湿生であり、天神等は、多く化生である。六道四生が既に備わっている。どうしてまた三世がないであろうか。天地開闢を説くときは、前劫があることは見るべきである。死んで黄泉に入るときは、来世があることは知るべきである。

ここで三世は前世・現世・来世のことで、六趣は天・人・阿修羅・餓鬼・畜生・地獄のことであり、四生は胎生・卵生・湿生・化生である。ここでは、三世六趣（道）四生の枠組みで『日本書紀』の神話をあてはめている。この三世六趣四生のことには『原人論』では直接言及していないが、これもインドの宇宙論である。つまり兼良は、『原人論』による『俱舍論』の説を基にして、三世六趣四生の説も取り入れながら、『日本書紀』の神話をインドの宇宙論にあてはめたのである。『纂疏』が宗密の思想を重視しているので、基本は『原人論』の説にあったのだと考えられる。しかも『原人論』の立場で言えば、『俱舍論』の説は小乗教の説であり、大乘に比べれば浅い教えにあたる。そしてその世界は無明が作り出した世界なのである。真実には衆生の心には本覚真性の一心があるのに、無明のためにそれに気づいていない世界である。『纂疏』が『俱舍論』の宇宙論で『日本書紀』の神話を説明した意味はそこにあったと考えられる。つまり『日本書紀』の天地人の世界は、無明によって作られた仮の世界ということである。

（2）中世神道

『纂疏』では『原人論』に基づく『俱舍論』の宇宙論で、『日本書紀』の神話を解釈している。しかし、実は『原人論』は『俱舍論』で『老子』を解釈しているだけで、『日本書紀』を解釈しているわけではない。だから、『俱舍論』で『日本書紀』を解釈する発想は『原人論』だけからでは導き出せないのである。少なくとも、『纂疏』以前に『俱舍論』で『日本書紀』を解釈した書物があったから可能だったのだと思われる。それについて中世神道関係の文献を見ていくと、『俱舍論』の説で日本の神代の神話を解釈したものがいくつか見られる。それを挙げてみよう。

まず挙げられるのは北畠親房の『神皇正統記』（1343年）である。ここには『俱舍論』の宇宙論が要領よくまとめられている。少し長いが引用する。『神皇正統記』P44～48（岩佐正校注『神皇正統記増鏡』一九六五年 日本古典文学大系 岩波書店）

凡内典ノ説ニ須弥ト云山アリ。此山ヲメグリテ七ノ金山アリ。其中間ハ皆香水海ナリ。金山ノ外ニ四大海アリ。此海中ニ四大州アリ。州ゴトニ又ニノ中州アリ。南州ヲバ瞻部ト云（又閻浮提云。同コトバノ転也）。是ハ樹ノ名ナリ。南州ノ中心ニ阿耨達ト云山アリ。山頂ニ池アリ（阿耨達コニコニハ無熱ト云。外書ニ崑崙ト

イヘルハ即コノ山ナリ。池ノ傍ニ此樹アリ。迺七由旬高百由旬ナリ（一由旬トハ四十里也。六尺ヲ一步トス。三百六十歩ヲ一里トス。コノ里ヲモチテ由旬ヲハカルベシ）。此樹、州ノ中心ニアリテ最も高シ。ヨリテ州ノ名トス。阿耨達山ノ南ハ大雪山、北ハ葱嶺ナリ。葱嶺ノ北ハ胡国、雪山ノ南ハ五天竺、東北ニヨリテハ震旦国、西北ニアタリテハ波斯国也。此瞻部州ハ縦横七千由旬、里ヲモチテカゾフレバ二十八万里。東海ヨリ西海ニイタルマデ九万里。南海ヨリ北海ニイタルマデ又九万里。天竺ハ正中ニヨレリ。ヨ（ツ）テ瞻部ノ中国トス也。地ニメグリ又九万里。震旦ヒロシト云ヘドモ五天ニナラブレバ、一辺ノ小国ナリ。

日本ハ彼土ヲハナレテ海中ニアリ。北嶺ノ伝教大師、南都ノ護命僧正ハ中州也トシルサレタリ。シカラバ南州ト東州トノ中ナル遮摩羅ト云州ナルベキニヤ。華嚴經ニ「東北ノ海中ニ山アリ。金剛山ト云。」（ト）アルハ大倭ノ金剛山ノ事也トゾ。サレバ此国ハ天竺ヨリモ震旦ヨリモ東北ノ大海ノ中ニアリ。別州ニシテ神明ノ皇統ヲ伝給ヘル国也。

同世界ノ中ナレバ、天地開闢ノ初ハイヅクモカハルベキナラネド、三国ノ説各コトナリ。

天竺ノ説ニハ、世ノ始リヲ劫初ト云フ（劫ニ成・住・壞・空ノ四アリ。各二十ノ増減アリ。一増一減ヲ（一）小劫ト云。二十ノ増減ヲ一中劫ト云。四十劫ヲ合テ一大劫ト云。）光音ト云天衆、空中ニ金色ノ雲ヲオコシ、梵天ニ偏布ス。即大雨ヲフラス。風輪ノ上ニツモリテ水輪トナル。増長シテ天上ニイタレリ。又大風アリテ沫ヲ吹立テ空中ニナゲラク。即大梵天ノ宮殿トナル。其水次第二退下テ欲界ノ諸宮殿乃至須弥山・四大州・鉄围山ヲナス。カクテ万億ノ世界同時ニナル。是ヲ成劫ト云也（此万億ノ世界ヲ三千大千世界トイフナリ）。

（光音ノ）天衆下生シテ次第二住ス。是ヲ住劫ト云。此住劫ノ間二十ノ増減アルベシトゾ。其初ニハ人ノ身光明トラク照シテ飛行自在也。歡喜ヲ以食トス。男女ノ相ナシ。後ニ地ヨリ甘泉涌出ス。味酥密ノゴトシ（或ハ地味トモ云）。コレヲナメテ味着ヲ生ズ。仍神通ヲ失ヒ、光明モキエテ、世間大ニクラクナル。衆生ノ報シカラシメケレバ、黒風海ヲ吹テ日・月二輪ヲ漂出ス。須弥ノ半腹ニヲキテ四天下ヲ照サシム。是ヨリ始テ昼夜・晦朔・春秋アリ。地味ニ耽シヨリ顔色モカジケヲトロヘキ。地味又ウセテ林藤ト云物アリ（或ハ地皮トモ云）。衆生又食トス。林藤又ウセテ自然ノ秬稻アリ。諸ノ美味ヲソナヘタリ。朝ニカレバタニ熟ス。

此稻米ヲ食セシニヨリテ、身ニ殘穢イデキヌ。此故ニ始テ二道アリ。男女ノ相各別ニシテ、ツイニ姪欲ノワザヲナス。夫婦トナツケ舍宅ヲ構テ、共ニ住キ。光音ノ諸天、後ニ下生スル者女人ノ胎中ニイリテ胎生ノ衆生トナル。其後秬稻生ゼズ。衆生ウレヘナゲキテ、各境ヲワカチ、田種ヲ施シウヘテ食トス。他人ノ田種ヲサヘウバイヌス者出来テ互ニウチアラソフ。是ヲ決スル人ナカリシカバ、衆共ニハカラヒテ一人ノ平等王ヲ立、名テ刹帝利ト云（田主ト云心ナリ）。其始ノ王ヲ民主王ト号シキ。十善ノ正法ヲオコナヒテ国ヲオサメシカバ、人民是ヲ敬愛ス。閻浮提ノ天下、豊樂安穩ニシテ病患及ビ大寒熱アルコトナシ。寿命モ極テ久无量歳ナリキ。民主ノ子孫相續シテ久ク君タリシガ、漸正法モ衰シヨリ寿命モ減ジテ八万四千歳ニイタル。身ノタケ八丈ナリ。其間ニ王アリテ転輪ノ果報ヲ具足セリ。先ツ天ヨリ金輪宝飛降テ王ノ前ニ現在す。王出給コトアレバ、此輪、転行シテモロモロノ小王ミナムカヘテ拝す。アヘテ違者ナシ。即四大州ニ主タリ。又象・馬・珠・玉女・居士・主兵等ノ宝アリ。此七宝成就スルヲ金輪王トナツク。次ニ銀・銅・鉄ノ転輪王アリ。福力不同ニヨリテ果報モ次第二劣レル也。寿量モ百年ニ一年ヲ減ジ、身ノタケモ同ク一尺ヲ減テケリ。百二十歳ニアタレリシ時、釈迦仏出給（或ハ百才時トモ云。是ヨリサキニ三仏出玉キ）。十歳ニ至ラン比ヲヒニ小三災ト云コトアルベシ。人種ホトホト尽テタダ一万人ヲアマス。ソノ人善ヲ行テ、又寿命モ増シ、果報モススミテ二万歳ニイタラン時、鉄輪王出テ南一州ヲ領スベシ。四万歳ノ時、銅輪王出テ東・南二州領ス。六万歳ノ時、銀輪王出テ東・西・南三州ヲ領シ、八万四千歳ノ時金輪王出テ四天下ヲ統領ス。其報上ニ云ルガ如シ。カノ時又減ニムカヒテ弥勒仏出給ベシ（八万才ノ時尺トモ云）。此後十八ケノ増減アルベシ。カクテ大火災ト云コトヲコリテ、色界ノ初禪梵天マデヤケヌ。三千大千世界同時ニ滅尽スル、コレヲ壞劫ト云。カクテ世界虚空黒穴ノゴトクナルヲ空劫ト云。カクノ如スルコト七ケノ火災ヲヘテ大水災アリ。コノタビハ第

二禪マデ壞ス。七々ノ火・七々ノ水災ヲヘテ大風災アリテ第三禪マデ壞ス。是ヲ大ノ三災ト云也。第四禪已上ハ内外ノ過患アルコトナシ。此四禪ノ中ニ五天アリ。四ハ凡夫ノ住所、一ハ淨居天トテ証果ノ聖者ノ住处也。此淨居ヲスギテ摩醯首羅天王ノ宮殿アリ（大自在天トモ云）。色界ノ最頂ニ居シテ大千世界ヲ統領ス。其天ノヒロサ彼世界ニワタレリ（下天モ広狭ニ不同アリ。初禪ノ梵天ハ一四天下ノヒロサナリ）。此上ニ無色界ノ天アリ。又四地ヲワカテリトイヘリ。此等ノ天ハ小大ノ災ニアハズト云ドモ、業力ニ際限アリテ報尽ナバ、退没スベシト見ヘタリ。

これを見ると『正統記』は『纂疏』に比べて人間の部分が詳しくなっている。これは『正統記』が人間の歴史を中心においていたからであろう。しかし『正統記』が『纂疏』と決定的に違うのは、『正統記』は日本の神話とインドの宇宙論を別の説として分けて考えていることである。つまり日本の神話をインドの宇宙論で解釈していないのである。それは親房が日本を「別州ニシテ神明ノ皇統ヲ伝給ヘル国」として特別視していたことによると考えられる。それに対して兼良は日本とインドの宇宙論は共通の基盤を持っていて、インドの宇宙論の枠組みの中に日本の神話があると考えていた。だから日本の神話をインドの宇宙論で解釈したと考えられる。『纂疏』にあっては、インドの宇宙論も日本の神話の天地人も無明が作り出した世界という点では変わりがないのである。それに対して『正統記』は無明が作り出した世界とは考えず、日本という実体をもった世界がインドという実体をもった世界に対立して存在しているととらえているのである。だから『俱舍論』を取り上げているが、その扱い方はまるで違うのである。

では、日本の神話をインドの宇宙論で解釈したものはなかったのか。『大和葛城宝山記』（1299以前）（大隅和雄『中世神道論』一九七七年 日本思想大系 岩波書店）に次のようにある。（p60～62）

劫初に神聖在り。常住慈悲神王ト名づけ（法語ニ尸棄大梵天王と曰ひ、神語に天御中至尊と名づく、大梵天宮ニ居る。衆生等ノ為に、広大なる慈悲誠心ヲ以てス。故ニ百億ノ日月、及ビ百億ノ梵天ヲ作りて、无量ノ群品を度す。故に諸天子の大宗と為し、三千世界の本主たる也。

日ハ則ち自性法身の応化の如来にして、常住の日光也。道德の妙、陰陽の位ナリ。之に因りて、日ハ則ち陽の精上リテ日ト為ル。故に日輪の下面の頗チ迦室は、火珠の成る所にして、能ク熱照ス。月ハ則ち陰の精上リテ月と為ル。故に月輪の下面の頗チ迦室は、水珠の成る所にして、能ク冷照ス。日月の熱源は蓋し是の理ニ由る也。百千の諸大天神等、而うして日天子・月天子ヲ上首と為し、日月の宮殿ニ坐します。各千光を放ちて金殿を照らす。金殿ノ光、日宮殿を照らし、日宮殿ノ光、四天下を照らす。夫ノ光明は、中道に順ひ、人君ノ吉昌、百姓の安寧也。謂はゆる常住慈悲の神主とは、百億万劫の間、日月星辰の形を現はす、八百万ノ神等は、群生を利す。故ニ名づけテ本地大慈大悲觀世音と曰ふ。如來ノ仏智也。

星は日氣ノ所生ナリ。故に其の字、日と生とヲ星と為す也。五星は、經津主・磐筒筒男神等ノ応変也（謂はゆる天神七代ノ神ハ、則ち天ノ七星ナリ。地神五代ハ、則ち地ノ五行の来る也）。寶劫の初地、建立してより以降、地肥地味の餅隠れし後、林藤生ずる也。林藤隠れし後、粮米出づる也。粮米失ひし後、香稻生ずる也。米等を食ふに由りて、身光即ち滅し、世界黒闇なり。尔の時、常住慈悲大師尊王、日月星辰を作りて四天下を照らし、大衆等を度す。斯に因りて男女の形有り。父子ノ道を著はす也。尔の時漸く地味を耽み、神足地を履みて下リ、自在天子神語の諾冊ノ二柱ノ神なりニ代リテ、大八洲ニ降り居マス。常住慈悲神王ノ教ニ任せて、日天子・月天子の二ノ大師を化生す。

天御中至尊と日神（天照太神）、月神（月読神）、伊弉諾・伊弉冊について述べているが、『日本書紀』の神話の原形はほとんどない。『俱舍論』の説に基づいて構成しているが、『俱舍論』の説そのままではない。これは常住慈悲神王を中心とした神々の世界（おそらく密教）の説の中に日本の神をあてはめたというものであろう。『纂疏』では『日本書紀』の本文を重視しているし、

また『俱舍論』の本文もそのまま引用していて、文献を重視している。しかし『宝山記』では文献を重視する姿勢はあまりない。ただ『俱舍論』の宇宙論と日本神話を合体させている点は『纂疏』と同じである。しかしその根拠にしている仏教思想は全く違う。

次に良遍の『日本書紀卷第一聞書』(1419年)〔『神道大系 論説編三 天台神道(上)』一九九〇年 神道大系編纂会)を見てみよう。(p522)

世界建立之事、常道ノ深秘ナル故異説多々也、且ク一説之通記レ之、或書意云、成住壞空ノ四劫之中ニ成劫ノ始也、謂天地未分ニシテ無為無事湛然常宿也、于レ時最下ニ微細ノ風吹起テ厚サ十六洛又広無數也、然後空ヨリ車軸ノ雨降り下テ風輪ノ上ニ積モレル事十二落又也、其十二落又ノ内、上ミ四洛又ハ凝テ金輪際トナル、其後又天上ヨリ金藏雲ト云雲起テ大雨降添イ、金輪際ヨリ上至ニ梵天ニ洪水充滿シテ四方ノ分別モ無シ、是ヲ古天地未レ分マロカレタル事鳥ノ子ノ如トシ、海月ナスタユタイテ等ト云也云云、俱舍論彼尺ニ風輪際云、風輪最居下其量広無數、厚十六落又文、水輪際ハ深サ八落又ワタリ十二億三千四百由緒那也、金輪際ハ厚三億二万由旬也、鉄围山ハ三百十二由旬ト云云、然ルニ彼以レ清為レ天、以レ濁為レ地事能々可レ案矣、情思ニ彼根源ニ金輪已上梵天以下ニ充滿スル処ノ洪水自ラ有ニ清濁二性ニ事深意在レ之、然澄メルタナヒキ登テ天ト成リ、其濁レルハ凝リ下テ地ト成ル、就中上下定テ後チ所居ノ人ヲ見ルニ、天ハ十善所成ノ果報ニシテ、相好端正ニ其身飛行自在也、依レ正共ニ清淨ナルヲ天ト云イ善ト号、又以レ濁為レ地事四州四惡趣ハ濁性ノ所成ナレハ随テ能居形色醜陋テ飛行自在ナル事無シ、所詮清濁二性善惡二法ナル故ニ為レ天為レ地事口伝多之、以上或書云建立也、設雖ニ建立多々也一能タロ伝可ニ考合ニ云云、

ここでは『日本書紀』の本文を『俱舍論』の宇宙論で解釈している。また『日本書紀』『俱舍論』の本文を用いて説を立て、文献を重視する姿勢も見られる。その点では『纂疏』と同じである。しかしその思想内容は異なる。良遍は、金輪から梵天までの間を洪水が充滿しているとし、その状態を天地未分の混沌と解釈している。そして天を善、地を惡と考え、混沌が善惡一体であることに深い意味があると考えている。これはおそらく天台の善惡一如の考えに基づいたものであるろう。良遍は兼良と同じ室町時代の人である。このころには『日本書紀』を『俱舍論』で解釈することは行われていたことがわかる。

鎌倉時代の『宝山記』、南北朝時代の『正統記』、室町時代の『聞書』を比べると、次第に文献が重視され、『日本書紀』本文に基づいた考察が行われてきていることがわかる。そして『日本書紀』の神話を考える上で、それと共通の要素のある『俱舍論』の宇宙論は重要な位置にあったことがわかる。『纂疏』もその思想の流れの中にあつたといえる。だから兼良は『日本書紀』を『俱舍論』で解釈することができたのである。しかし『俱舍論』を用いる場合の思想は、それぞれ異なっているのである。『宝山記』は密教、『正統記』は神道、『聞書』は天台、『纂疏』は密教の思想である。

四、禅

(1) 定慧

ここでは『纂疏』と禅について考える。『纂疏』が密教の思想に基づいているのはこれまで見てきた。その密教の思想にとって禅は重要な意味を持っているのである。密教の思想は一心による教禅一致思想である。その思想は仏教の教学と禅との統合である。禅は実践であり、思想は教学にある。その目的は一心の知である。禅では、不立文字や教化別伝、只管打坐や禅問答のことが言われる。だから一般的には禅に思想があるとは思われていない。しかし禅の根底には思想が

あるのである。『纂疏』の禅にも思想がある。それが宗密の教禅一致思想である。だから『纂疏』の禅も宗密の思想に基づいて見る必要がある。

『纂疏』P239に次のようにある。

その物根を尋ねれば、玉は本来女神の物である。劍は本来男神の物である。陰陽交感してその子を生む。今になってそれぞれ本の主に還すのは、子を養う道を行うのである。佛教の言葉によれば、すなわち男は定であり、女は恵である。定は恵でなければ止まることができない。恵は定でなければ明らかにならない。定恵は互いに必要としている。これがすなわち劍と玉が互いに入れ代わるしるしである。

ここで「定恵」ということばが出てくるがこれは何を意味しているのだろうか。それから考えてみたい。達磨禅の第六祖である慧能のことを書いた『六祖壇経』(『六祖壇経 禅の語録4』一九七六年 筑摩書房)に次のようにある。p53

我が此の法門は、定慧を以て本と為す。大衆は迷うて言うこと勿れ、定慧は別なりと。定慧は一体にして是れ二ならず。定は是れ慧の体、慧は是れ定の用なり。即慧の時、定は慧に在り、即定の時、慧は定に在り。若し此の義を識らば、即ち是れ定慧等しく学するなり。

ここでは「定慧」の一体を説き、禅の法門は「定慧」を本とすることを説いている。

また宗密の『禅源諸詮集都序』(禅の語録9一九七一年 筑摩書房) 卷上に次のようにある。p13

禅とは是れ天竺の語、具さには禅那と云い、中華に翻じて思惟修と云う。亦た静慮とも云う。皆な是れ定慧の通称なり。源とは是れ一切衆生の本覚真性なり。亦た仏性とも名づけ、亦た心地とも名づく。之れを悟るを慧と名づけ、之れを修するを定と名づけ、定慧を通名して禅と為す。

これから考えると「定恵」は「禅」のことを言っていることがわかる。その禅は衆生が本覚真性の一心を悟ることを目ざし、それを悟る知恵を持つことを求めている。これは宗密の一心の思想による禅である。『纂疏』のいう「定恵(定慧)」はこの宗密の一心の思想による禅を意味していると思われる。

『纂疏』P293に次のようにある。

また仏經を調べると、転輪王の七種の煖宝に、床宝がある。立つてはよく平正、安穩で動かない。高くもなく低くもなく、広くもなく狭くもなく、長くもなく短くもなく、埤でなく埤でなく、堅くもなく軟かくもなく、滞ることもなく滑らかなこともなく、柔軟で所を得る。もし坐入の禅で、その床宝に坐すれば、即ち解脱禅定三昧に入る。もし王が貪嗔癡の心を起そうとすれば、その床宝に坐すれば、たちどころにともに滅する。これが真床のことである。(中略) また床は定慧を表し、衾は慈悲を表す。そもそも天孫が世に降るのは、衆生が頼りとすべきものである。これは小因縁ではない。

ここで床が定慧を表すといっている。床とはそこに座るもので、ここでは床宝に座れば解脱禅定三昧に入り、貪嗔癡の心が消滅するといっている。つまり禅定によって煩惱が消滅し解脱することと定慧といっているのである。ここから考えても定慧は禅であることがわかる。

また『纂疏』P326に次のようにある。

無目籠とは、定慧の喩えである。無目とは、見る事が無い。見る事が無いとは、諸見が無いことであり、定とする。籠は、智籠の義であり、恵とする。海の真如に喩える。定慧は皆真如に帰す。だから籠に入れて海に沈めた。

これは塩土翁が彦火火出見尊を籠に入れ海宮に行かせる場面である。ここで無目を諸見が無いという意味にとっている。諸見とは我見であろう。我見が無いのを定とするとは、定によって心を静め、我見を取り除くことを指し、それによって得られる知恵を恵とする。その恵を籠で喩えているのである。つまりこの無目籠は定恵で禅を表している。そして海を真如で表し、籠が海に入

るのを定恵が真如に帰すとしている。つまり禅によつて真如に至るとしているのである。この真如は宗密のことばでいえば本覚真性であり、一心である。一心に至る実践が禅なのである。

また『纂疏』P347に次のようにある。

三床を設けることは、龍王は三熱の苦を離れ、および三乗の教えを聞き、三身の果を求めるのである。また床は定恵を表す。天尊は辺床において両足を拭うのは、偏空の理を觀て、見思の塵垢を拭うのである。中の床において両手に抛るとは、中道の理を觀て、我法の二空に抛るのである。内の床において寛坐するとは、如来の眞淨法界が、身上平等で、自ら内証のためである。

ここでも床は定恵を表している。つまり禅である。そしてその床に三段階がある。辺床、中床、内床である。辺床で見思の塵垢を拭うとは、人我見による執着を離れることで、偏空とは人無我を言うのであろう。『大乘起信論』(1994年 岩波文庫) P69に「我見に二種あり。云何が二となす。一には人我見、二には法我見なり」とある。その人我見である。つまり人間存在に対する我見である。その人間存在には実体がなく無我であると悟ることが偏空であらう。これは小乗仏教である『俱舍論』の説である。中床では我法の二空とある。我法とは法我見のことであらう。法とは客觀存在であり、それに実体があるというのが法我見である。しかし客觀存在にも実体が無いと悟るのが法無我である。先に人我見の空をいい、今法我見の空をいう。つまり二空である。これは大乘法相教の説である。内床では如来の眞淨法界とある。これは如来藏であり、本覚真性であり、一心をいうのであろう。つまり一乘顯性教の説である。ここでは禅の悟りを教学の三段階に分けて論じている。つまり教禅一致思想が説かれているのである。

またP240に次のようにある。

そもそも明淨の心は、一切群生の本有の体であり、眞淨明妙なものである。この心は聖に在っても、まだこれまで増すことはなかった。凡に在っても、まだこれまで減ることはなかった。スサノオノミコトの心体は既にこのようであった。凌奪の意は、何によつて起こるのか。凌奪の意は、人我の見、客塵煩惱の妄意によつて起こる。しかも凡と聖が初めて分かれる理由である。だから眞淨明妙であつて、眞淨明妙にとどまる者は、聖人である。一日中、眞淨明妙であつて、まだこれまで眞淨明妙でない者は、凡夫である。そなたスサノオノミコトがもしこの心を体することができれば、どうして凌奪の意があるのか。既に凌奪の意がないときは、定と恵はふたつとも備わっている。淨を定とし、明を恵とする。

ここで眞淨明妙とは一切群生の本有の体で、本覚真性、一心を指しているのであろう。それが人我の見、客塵煩惱の妄意によつて凌奪の意が起ると言っている。そして客塵煩惱を払えば、凌奪の意がなくなり、定恵が備わるといつている。言い換えれば、禅によつて客塵煩惱を払い本覚真性に帰すことを言っている。これも一心の思想である。

ここで禅と客塵煩惱との関係について考えてみたい。柳田聖山氏は「禅思想の成立」(『仏教の思想』 無の探求(中国禅)一九六九年 角川書店)の中で次のように述べている。P116

宗密は、北宗禅の特色を要約して、「煩惱の塵を払って、清淨な心を直觀し、瞑想の方便によつて、大乘經典の真理に通達するもの」であるといっている。前章に考えたように、煩惱はすべて偶然的なものである。塵がないから、塵を払うことができるのであり、塵を払う必要があるのである。この点が理論と実践の異なるところであり、理論と実践を総合する北宗禅の特色であつた。客塵ということばは、もともとよくそのことを表わしている。すでに、本来の心が清淨だというのは、そうした客塵に対してのことである。したがつて、本来の清淨性そのものに立てば、もはや塵もないかわりに、清淨という名称すら無用である。

客塵とは客人である塵という意味で、本来存在しないものという意味がある。煩惱は本来存在していないものである。本来存在していないから払うことができるというのである。存在している

のは本来の清浄性だけである。この本来の清浄性とは本覚真性であり、一心である。客塵煩惱は一心の思想を前提にした禅の言葉でもあるのである。

以上のように『纂疏』には宗密の一心による禅の思想が見られるのである。

(2) 京都五山

これまで見てきたように『纂疏』では宗密の一心による教禅一致思想が中心的な位置を占めている。ではどのようにして兼良はその宗密の思想を知ることができたのか。またなぜそれで『日本書紀』を解釈したのか。実はこれには京都五山の影響が大きいのである。それについて考えてみたい。京都五山の禅文化を形成した中心的な人物は夢窓疎石である。しかも兼良は、夢窓疎石↓義堂周信↓岐陽方秀↓兼良へと続く流れの中にいる。だから夢窓疎石の思想を知ることが兼良の思想を知る上で重要である。では夢窓疎石はいかなる思想を持っていたのか。それについて夢窓疎石の『夢中間答集』(一二四四年)を見てみることにする。これは夢窓疎石と足利直義との問答集であり、直義の問いに夢窓が答えたものであり、わかりやすく仏教の思想を説いている。『夢窓国師 夢中間答集』(川瀬一馬訳注二〇〇年 講談社学術文庫)に次のようにある。

「四」本分の田地の信用 p181

円覚經に云はく、衆生顛倒して、妄りに四大を認めて自身の相とし、六塵の縁影を自心の相とす。たとへば、病目の空中の花、及び第二の月を見るがごとし。これによりて、妄りに生死に輪転することあり。この故に無明と名づく。この無明といふは、実に体あるにあらず。夢中に人を見る時は、その体なきにあらず。でも、夢さめぬれば、その人あることなきがごとし。首楞嚴經に云はく、妙性円明にして、諸諸の名相を離れたり。本より世界衆生あることなしと云云。

「五」真心 p183

かかる種々の謂れあるによりて、一心について、しばらく真妄をわけて。凡夫の慮知分別は、悉くこれ妄心なり。四大和合する時、かりにこの相あり。すべて実体なし。故にこれを空花にたとへ、幻化にたとふ。かやうの妄心は、真心によりて、かりに起これり。故にすべて自体なし。たとへば、人の本月によりて、第二の月を見るがごとし。月に二相はなけれども、目をひねる者の所見によせて、第二月とは名づけたり。心に二相はなけれども、迷人の我心と思へるものは、実にあらず。故に幻心と名づく。または生滅心ともいへり。妄心として実を生滅する物のあるにあらず。聖人の所見に約すれば、常住不滅なり。故にこれを真心と名づけたり。かやうの分け目を知らしめむために、真心を梵語に説く時は、乾栗駄といへり。樹木の堅実不壊の義になぞらへて、衆生の本心の、金剛不壊なることを明かせり。楞伽經の中に、或は自心と説き、或は妙心と説ける心の字の下、皆梵語は乾栗駄と注せるは、この意なり。梵語の心經に、心の字をばキ栗駄耶といへり。宗鏡錄の中には、心にあまたのしなあることを明かして、今は乾栗駄心を宗とすといへり。

「九」諸宗の禅定と禅宗 p234

禅とは梵語なり。具には禅那と云ふ。漢語には正思惟と翻ぜり。または静慮とも云へり。円覚經等に、三觀を明かせる中に、禅那といへるは、これなり。定慧二觀の外に、別にこれを立てたり。圭峰の密禪師、これを絶待靈心觀と名づけ給へり。圭峰の禅源諸詮の中には、ただ達磨所伝の宗旨のみ、真実の禅那に相応せり。この故に禅宗と名づけたりと云云。

ここには『楞伽經』、『首楞嚴經』、『円覚經』、『禅源諸詮集都序』、『宗鏡錄』の名が見える。『楞伽經』、『首楞嚴經』は如来藏思想の書物であり、禅宗で尊重されていた。『円覚經』、『禅源諸詮集都序』は宗密に関わる書物で、『宗鏡錄』は延寿の書物である。これらはいずれも宗密に関係のある教禅一致思想の書物である。

また思想内容について見ていくと、「一心について、しばらく真妄をわかつて。凡夫の慮知分別は、悉くこれ妄心なり」「妄心は、真心によりて、かりに起これり。故にすべて自体なし。」「迷人の我心と思へるものは、実にあらず」「聖人の所見に約すれば、常住不滅なり。故にこれを真心と名づけたり」「禅那といへるは」「圭峰の密禅師、これを絶待霊心観と名づけ給へり」とある。これは『纂疏』と同じ宗密の一心思想である。心には真と妄の和合した阿頼耶識があり、凡夫の慮知分別は、その妄心が真心より離れて起こったものである。凡夫はそこに実体があると思っているが、真実には実体はなく空である。そして真実に存在しているのは常住不滅の真心のみである。その真心は絶待霊心であるとする。また、最後の「八九」諸宗の禅定と禅宗については、宗密の『禅源諸詮集都序』からの引用である。

以上のことから考えると、夢窓疎石の思想は宗密の一心による教禅一致思想であることがわかる。したがって京都五山では宗密の教禅一致思想は中心的思想であったと考えられる。そうだとすれば、兼良がその影響を受け、『日本書紀』を宗密の思想で解釈したのは十分納得できることである。従来の『纂疏』の研究では京都五山の禅との関係がほとんど考慮されていないが、実は大きな影響があったのである。

五、まとめ

『纂疏』の仏教は、圭峰宗密の教禅一致の一心思想に基づいている。その一心とは常住不滅の本覚真性である。その本覚真性から一念の無明が生じ、その無明から主体となる識とその対象となる天地万物が生じた。そして衆生はその天地万物に実体があると信じ、それに執着するが、それは真実には実体はなく、空である。真実に存在しているのは本覚真性の一心だけであるというものである。

それを宗密の『原人論』と禅によって位置づけると次のようになる。天地万物に実体があるとするのが小乗教である『俱舍論』の宇宙論で、その天地万物が識によって作られた仮のものであるというのが大乗法相教の説であり、その識そのものも空であるとするのが大乗破相教の説であり、それが空ではなく、本覚真性の一心であるとするのが一乗顕性教の説である。そしてその実践が禅である。兼良はこの思想を『日本書紀』にあてはめて、神話の天地人の世界は実体のない空なるもので、真実に存在するのは本覚真性である一心であるとしたのである。

そしてこの宗密の教禅一致の思想は、夢窓疎石をはじめとする京都五山の禅僧の影響の下に兼良が取りあげ、『日本書紀』の解釈としてその中心に位置づけたものである。

第二章 儒教

一、朱子学

この章では『纂疏』の儒教面について考察する。

日本の儒教は、奈良平安時代には遣唐使によってもたらされた漢唐の訓詁学が行われ、博士家を中心に学習されていた。しかし鎌倉時代に入ると禅僧によって宋代の新しい儒教である朱子学が輸入されてくる。それによって日本の儒教は大きく変化する。そして室町時代では、禅僧の間では朱子学の学習は一般化していた。では、兼良と儒教との関係についてはどうであったのか。それについては市川本太郎氏の『日本儒教史(三) 中世篇』(一九九二年 汲古書院) 第三章 室町時代の儒教 p521~p523 に次のようにある。

室町時代の儒教、特に朱子学は禅僧に依って支えられ発展弘布を遂げた。特に京都五山派の禅僧は宋学に関心を寄せなかった者はほとんどなかった。その中で注意すべき存在は岐陽方秀・雲章一慶・桂庵玄樹の三者である。

岐陽は義堂の徒で、朱子学を儒教の正宗とし、朱子学に精通し、その禅余朱子の「四書集註」「詩集伝」をはじめ門人蔡沈の「書集伝」などを講じ訓詁法を改正し、宋学の興隆に一時期を画した。又「四書集註」に和点を加えて読解の便を図り、朱子学と仏教とを一致するものとして、不二の門を立て並行せしめた。その点が、五山派儒学の基準となり、後の桂庵点はこれを改良したものである。其の功は実に大なるもので、朱子学の盛行は全く其の賜によるというも過言ではない。その門人には俊足が多く、雲章・一条兼良などがある。

岐陽の後を受けて宋学の興隆をさらに推進したのは、一条兼良の庶兄である雲章である。雲章の宋学教養については、第一史料としてかの「百丈清規」の講釈は桃源が筆記した「百丈清規桃抄」である。そこで雲章は「宋代の濂溪先生が「太極（無極）也」と云ってから始めて二程子に伝へ、二程子から朱晦庵に到って儒道は一新した」と述べ宋儒こそ儒学の正統でこれを一新したものと述べ、また大学の三綱領八条目を図示している。このほかに理気性情図もあったと云うが今日は伝わらない。(中略)

公家社会の儒学も室町時代中期に至り、禅林の刺戟を受けて一種の反動改革運動を成し遂げ、再び精彩を放つて来た。その代表者は一条兼良である。兼良は当代第一流の公家であり、最高の大学者である。精力的な百科全書的存在にして博学多聞、研鑽の士である。旧註を墨守することなく、岐陽や庶兄の雲章らの刺戟を受けて宋学を修め、「程朱二公の新釈、肝心なるべく候」という「尺素往来」の語が示すように宋学本位の立場をとった。その著「日本書紀纂疏」の儒学に関する立言のほとんどが新註に基づいており、独自の神道観を展開し又朱子の「四書集註」を講じた宋学に深い理解を示したのは「四書童子訓」(大学童子訓のみ現存)が存することにも知ることができる。(中略) 兼良には儒教的の著作が多くあつて、この影響は公家に及び、三条西実隆とその子孫に好学者を出すに至った。一般公家の読書傾向も五経中心から四書中心に移り、易姓革命を認めている点で敬遠されがちであつた孟子の一書も四書集註と共に購読されるに至った。これも兼良の影響である。

兼良の時代、京都五山派の禅僧の間では朱子学は一般化しており、特に岐陽方秀は朱子学に深く精通していた。そして兼良はその門下にあつて朱子学を学び、自身も『四書童子訓』なども著作している。このことから兼良が朱子学に深い理解を持っていたことが推測される。また兼良は公家でもあるので、旧注も学んでいたと考えられる。事実『纂疏』には朱子の新注だけではなく、唐代の『正義』の引用もある。しかし、思想的には朱子学の立場に立っていた。そしてその朱子学の思想で『日本書紀』を解釈しようとしたのである。

二、一心

(1) 理気説

第一章で見てきた宗密の一心思想にあたるのが、儒教では朱子学の理気説である。まずそのことについて考えてみたい。そこで『纂疏』の中で朱子の理気説に関係あるところを抜き出してみよう。『纂疏』P156に次のようにある。

そもそも一心は、混沌の宮、神明の舎である。この書にいう、「天地がまだ分かれず、陰陽が分かれないうち、混沌として、鶏の卵のようであった。」思うに天地陰陽は、これは気の名である。まだ分かれず分けないというのは、これは理の表れである。理気が混融し、合一して測れないのを、混沌という。理は寂然不動、即ち心の体である。気は感じて遂に通じる、即ち心の用である。寂は感を出し、体は用を起す。(中略)思うに心と混沌とその体は全く一である。また名づけて神という。だから『尚書・洪範・五行伝』にいう、「心は神を蔵す」と「そもそも天地人物の理気は、混沌の中につみたくわえられている。

ここで「一心は混沌の宮、神明の舎」とあるが、この「一心は神明の舎」というのは、実は朱子のことばである。『朱子集』(三浦国雄一九七六年 中国文明選 朝日新聞社)第五章 p325に次のようにある。

心は性情を統ぶる者なり。寂然として動かず、而して仁義礼智の理 具わる。動処は便是ち情なり。(中略)凡そ物に心有り、而して其の中 必らず虚なり。(中略)人の心も亦た然り。只だ這些の虚処は、便ち許多くの道理を包蔵し、天地を弥綸し、古今を該括す。推し広げ来たらば、天を蓋い地を蓋うは、此れに由らざるは莫し。此れ人の心の妙たる所以か。理の人の心に在る、是れを之れ性と謂う。性は心の田地の如し。此の中虚を充たすは、是の理に非ざるは莫きのみ。心は是れ神明の舎にして、一身の主宰たり。性は便是ち許多くの道理、之れを天に得て心に具わる者なり。智識・念慮に発する処、皆是情なり。故に「心は性情を統ぶるなり」と曰う。『朱子語類』卷九八・七

ここで朱子は心には寂然不動の理である性と、智識や念慮として発現する情があるといっている。これは『纂疏』の「理は寂然不動、即ち心の体である。気は感じて遂に通じる、即ち心の用である」と同じ意味である。つまり性は理で心の体であり、情は気で心の用である。また朱子は、心の中虚を充たすのは理であるといっている。そして心は多くの道理を含み、天地を蓋い、古今を包含するという。そしてそれができるのは、心が靈妙であるからだという。これは朱子が心を物質的なものと考えず、精神的なものと考え、心が物質的な天地万物を包含する靈妙な働きを持つものであるという認識を持っていることを示すものである。つまり心には靈妙な理が宿るから神明の舎であるというのである。これは『纂疏』に「天地人物の理気は、混沌の中につみたくわえられている」といい、「心と混沌とその体は全く一である。また名づけて神という」と同じである。つまり心には天地万物を含む靈妙な性質があり、それを神というとしているのである。『纂疏』にいう「一心は混沌の宮、神明の舎」とは朱子の説に基づくものでもあるのである。

また『纂疏』P156に次のようにある。

そもそも天地人物の理気は、混沌の中につみたくわえられている。それが開闢するにおよんで、天となり、地となり、人となり、物となる。有情となり、無情となるのは、皆一氣の分、神理の変である。陰陽二神(伊弉諾・伊弉冊)はこの理を体するから、山河を胎内に孕み、日月を掌中に現す。天を穿ち地に入り、自在無碍である。

ここでは、混沌の中にある理気が、開闢することで天地人物に分かれる。その時気が天地人物の氣に分かれるだけでなく、それに神理がともなっているというのである。そのことを別の言い方で次のように述べている。(『纂疏』P156)

混沌の一气が、分かれて二となり、そばだつて三となる。いわゆる軽く清めるものは天となり、重く濁っているものは地となり、冲和のものは人となる。この三つのものは、それぞれ陰陽を備えないということはない。その気の変化に、神の理がまた随うときは、天にあつては天の神となり、地にあつては地の神となり、人にあつては人の神となる。

ここでも気の変化には必ず神理がともなうことが述べられている。これについて『朱子集』(三浦国雄 一九七六年 中国文明選 朝日新聞社) 第四章 p269 に次のようにある。

此の気の聚まるに及んで、則ち理も亦た焉に在り。蓋し気は則ち能く凝結造作するも、理は却つて情意無く、計度無く、造作無し。只だ此の気の凝聚する処、理は便ち其の中に在り。『朱子語類』卷一)

朱子は気には必ず理がともなうと言っている。ただ気は凝結造作するが、理は情意や造作はないといっている。また『朱子集』第四章 p273 に次のようにある。

理と氣を問う。曰く、「伊川、説い得て好し。曰く、理は一にして分は殊なると。天地万物を合わせて言えば、只是一箇の理のみ。人に在るに及んでは、則ち又た各おの自ら一箇の理有り」と。『朱子語類』卷一) これは究極の理はひとつでありながら、それがそのまま万物のそれぞれの中にあることをいっている。これについて三浦国雄氏は『朱子集』第四章 p274 で陳淳の発言を挙げて次のように説明している。

総べて之れを言えば、只是渾淪たる一箇の理、亦た只是一箇の太極なり。分けて之れを言えば、則ち天地万物は各おの此の理を具え、亦た各おの一太極を具う。

『纂疏』はこの朱子の説に基づいていると考えられる。つまり天地人物のそれぞれの中にある理は混沌の中にある理と同じ理であるということである。理とは情意無く、計度無く、造作の無いものである。だから『纂疏』ではその靈妙さを表すのに神の字をつけて神理としたのであろう。そして、この朱子の説に基づき、天地人、陰陽、五行のそれぞれの中にも理があることを、先の文に続けて、次のように述べている。『纂疏』P156)

(天地人三才)

『周礼』にいう、大神を祀り、大鬼を享し、大祇を祭る。」鄭玄の註にいう、「大神は天である。大鬼は人である。大祇は地である。」「孝經」の孔安国の伝にいう、「天精を神という。地爽を祇という。」

(陰陽)

また『説文』にいう、「神の字は、示申に従う。」徐広がいう、「申は即ち引である。陰陽の二氣は、万物を引き出す。だから神という。」「周易・繫辭伝』にいう、「陰陽の測ることができないのを、神という。」程子がいう、「鬼神は天地の功用であつて、造化の跡である。」張横渠がいう、「鬼神は二氣の良能である。」朱熹がいう、「二氣をもつて言えは、鬼は陰の靈で、神は陽の靈である。一氣をもつて言えは、至つて伸びるものを神とする。反つて帰るものを鬼とする。その実は一物である。」また『史記』の注にいう、「陽魂を神とし、陰魄を鬼とする。あるいは陰陽を統べて、これを神という。あるいは陰陽を分けて、これを鬼神という。」

(五行)

鄭玄がいう、「木神は仁、金神は義、火神は礼、水神は智、土神は信。」思うに二氣が變じてまた變じ、五行の神となり、兼ねてその徳を説いている。

ここで、天地人、陰陽、五行は氣であり、その気には神理がともなっている。天地人の三才の神理を神祇鬼といい、陰陽の神理を鬼神といい、五行の神理を仁義礼智信というとしている。そして神について『纂疏』P156 では次のようにいっている。

・三才に配して、これを神祇鬼という。その実は一氣の精靈である。

・この書の題目に、専ら神の字を標とするのは、陰陽変化不測の理を明らかにするのである。

・いわゆる鬼神は形と声が無い。そして天下の物で、鬼神がすることでないものはない。だから『中庸』にいう、「物に体して遺すことはできない。」先儒がいう、「ただ万物に妙にして存在しないものはない。」これが二気の良能であり、万物の主宰者である。

神は、精霊であり、不測の理であり、良能であり、主宰者であり、形と声の無いものであり、妙であるというのである。つまり神は、形や声が無く測ることができない形而上のもので、万物の主宰者であるというのである。この『纂疏』のいう神は、朱子のいう理そのものである。そしてその形而上の理は宗密のいう一心に位置づけられる。

(2) 太極図説

朱子のいう理気説の理は、周濂溪の『太極図説』では太極にあたる。そして『纂疏』は周濂溪の『太極図説』を引用して『日本書紀』を解釈している。そこで『纂疏』と『太極図説』との関係を考えてみたい。『纂疏』P166に次のようにある。

周濂溪がいう、「無極にして太極。太極が動いて陽を生じる。動が極まつて静。静であつて陰を生じる。」太極は本は静である。静が極まるときは動く。動くときは軽く清めるものは、飛び揚がる勢いがある。だから風が塵を揚げるように昇つて、天となる。淹滞は、長くどまることである。動が極まるときは静となる。静であれば重く濁っているものは、垂れ下がるという理がある。だから淹滞して長くどまり、降つて地となる。

これに対応する『太極図説』（湯浅幸孫『近思録上』道体篇 一九七二年 中国文明選 朝日新聞社）p5は次のようである。

濂溪先生曰く、無極にして太極あり。太極動いて陽を生じ、動くこと極まつて静かに、静かにして陰を生ず。静かなること極まつて復た動く。一は動き一は静かにして、互いに其の根と為り、陰に分れ陽に分れて両儀立つ。陽爻じ陰合して水火木金土を生じ、五氣順布して、四時行る。五行は一陰陽なり、陰陽は一太極なり、太極はもと無極なり。五行の生ずるや、各おの其の性を一にす。

『纂疏』では太極から陰陽が生じ、天地が生じることを述べているが、『太極図説』では太極から陰陽・五行が生じることを述べ、さらに「陰陽は一太極なり、太極はもと無極なり」と述べている。このあとの部分は『纂疏』には書かれていないが、『纂疏』もそれを前提にしていると思われる。もしそうでなければ、わざわざここに『太極図説』を引用する必要はないからである。ここで「陰陽は一太極なり、太極はもと無極なり」といつているが、太極から陰陽が生じたはずなのに、その陰陽が一太極といっているのはどういうことか。また太極は無極とはどういうことか。実はこれには朱子の解釈がある。『太極図説（附朱子太極図説解）』（巨勢進訳注『朱子の先駆（上）』朱子学大系第2巻 一九七八年 明德出版社p130に次のようにある。

太極とは本然の妙なり。動静とは乗る所の機なり。太極は、形よりして上の道なり。陰陽は、形よりして下の器なり。この以にその著はる者よりしてこれを觀れば、すなはち動静は時を同じうせず、陰陽は位を同じうせざるも、太極は在らざることなし。その微かなる者よりしてこれを觀れば、すなはち冲漠朕なきも、動静陰陽の理は已に悉くその中に具はる。

ここで太極が無極とは、太極が形而上のものであることを指している。太極は形の無いものであるが、何もないのではなく、靈妙なものである。言い換えれば理である。そして陰陽が一太極とは、陰陽は形而下のものであり、時と位に依じて変化するが、その中には太極が具わっていて、その本質は一つであるというものである。ここでの意味は、形而下の氣の世界は形而上の理であ

る太極の主宰の下にあるということである。『纂疏』について言えば、太極から陰陽、天地が生じるが、形而下の天地には形而上の理である太極が具わっているということをいっているのである。事実その後の天の精妙の説明で、兼良は「精妙とは、これは清陽の真粹の気をいう。合うとは理気の隔てがないことである」と述べている。天には気だけではなく、理が具わっていることを言っている。

また先の周濂溪の『太極図説』は次のように続いている。

無極の真と二五の精、妙合して凝る。乾道は男と成り、坤道は女と成る。二氣交感して万物を化生し、万物は生生して変化窮まること無し。惟だ人のみは其の秀でたるを得て最も靈なり。形既に生じ、神発して知り、五性感動して善惡分れ、万事出づ。

これについて『纂疏』では次のように引用して注釈に使っている。

①『纂疏』p167

思うにその理を論じるときは、三才一致である。その生を論じるときは、天地があつて、その後には人才がある。(中略)だから然る後という。人は天地の間に生まれる。だからこの中和の氣を得て、心識と相合する。周子のいわゆる「無極の真、二五の精、妙合して凝る」というものである。(中略)神聖は、人の中で道を得るものの称である。思うに人は万物の靈であつて、その受ける氣は、混一の元氣である。起こる心は、真一の靈心である。この氣を全くして、この心具えるときは、人は誰が神聖でないだろうか。しかも氣質の係わるころ、人欲の蔽うころのために、その性を遠く離れ、その靈であるためのものを失う。このようであれば人の形があつても、禽獸に異ならない。大いに哀しむべきものがここにある。だから人と言わずに神聖と言ふのは、激発するためである。

②『纂疏』p174

周子がいふ、「乾道は男を成し、坤道は女を成す。」思うに男の性は健で、女の性は順であるからである。何をもつてその三神が皆男であることを知るのか。いう。陽は進み陰は退く。その進むことから男であることを知るのである。三才は一太極である。だから三神は並んで出る。その徳は互いに助け合う。

③『纂疏』p179

伊弉諾・伊弉冊は、第七代耦生の神である。伊弉は、去来というのと同じである。和語である。諾は父である。冊は母である。この二神は、二儀の間を往来して造化の父母となる。だから周子がいふ、「二氣交感して、万物を化生する。万物が生じて変化は窮まりない。」

ここで『太極図説』を引用した意味について考えてみよう。『纂疏』①のはじめに「その理を論じるときは、三才一致である」と述べている。天地人の三才は理において一致しているという。天地人は氣の観点に立てばそれぞれ別のものであるが、理の観点に立てば一致するということである。理は太極であるから、これは三才は一太極ということである。したがって、②にある「三才は一太極である」も同じことをいっていることになる。朱子の『太極図説解』p134には「三才の別あつて、その中においてまた各々体用の分あるも、その実はすなはち一太極なり」とあり、この「三才は一太極」ということばは朱子の『太極図説解』から来ていることばである。兼良が朱子の『太極図説解』を見て解釈していることはこれでわかる。ここで天地人の三才それぞれに体用があるというのは、天地人はそれぞれ氣である形が異なり、用を異にして別のものであるが、それぞれには体である理(太極)を具えている。そして天地人三才を全体として観れば、それは一太極であり、理であるという意味である。

前に天地について見たので、①では人について述べている。つまり人にも太極が具わっているということである。人に太極が具わっていることを兼良は『太極図説』の「無極の真と二五の精、

妙合して凝る」を引用して説明している。無極の真と二五の精が妙合して凝ったものが人であるというのである。これについて朱子『太極図説解』p132では次のようにある。

真とは、理を以て言ひ、無妄の謂なり。精とは、氣を以て言ひ、不二の名なり。凝るとは聚まるなり。氣の聚まつて形を成すなり。蓋し性これが主となり、陰陽五行これが経緯錯綜をなし、また各々類を以て凝聚して形を成す。

つまり、真とは理であり太極であり、無妄である。二は陰陽であり五は五行であり、氣である。理である太極が主となり氣である陰陽五行が合わさってできたのが人であるということである。だから人にも太極が具わっているのである。その人にある太極（理）を『太極図説』では靈ともいっている。そして『纂疏』①では、さらに真一の靈心ともいっている。無妄である太極が人にあつては靈となり、真一の靈心となるのである。宗密の言葉で言えば、本覺真性であり、一心である。

しかし『纂疏』①では人を神聖と禽獸に異ならない者とに分けて考えている。神聖は道を得て靈心を全くしている者であり、禽獸は人欲のために靈心を失っている者である。この考え方は朱子の『太極図説解』に基づいていると考えられる。『太極図説解』p133に次のようにある。

蓋し人物の生ずるや、太極の道にあらざるなし。然れども陰陽五行の氣質交々運つて、人の稟くる所のみ独りその秀づるを得。故にその心は最も靈なりとなす。而して以てその性の全きを失はざることあり。いはゆる天地の心にして、人の極なり。（中略）聖人の、全く太極を体して以てこれを定むることあらざるよりは、すなはち欲動き情勝ち、利害もて相攻め、人極立たずして禽獸を違ふこと、遠からず。

ここで朱子は人は皆太極を具えていて、万物の中で最も靈であるといっている。その中で聖人は全く太極を体しているが、人欲が勝ち太極を見失い禽獸に近いものがあるといっている。その違いはそれぞれの人にある氣質の違いによって生じるというわけである。『纂疏』①の「氣質の係わる」ところ、人欲の蔽うところのために、その性を遠く離れ、その靈であるためのものを失う」という考えはこれによっている。また『太極図説解』という「聖人」が『纂疏』①の「神聖」にあたっている。この『纂疏』の神聖は、『日本書紀』の天神である国常立尊、国狭土尊、豊斟淳尊、泥土尊・沙土尊、大戸尊・大苦尊、面足尊・惶根尊、伊弉諾尊・伊弉冊尊の七代。地神である天照太神、正哉吾勝尊、瓊瓊杵尊、彦火出見尊、葺不合尊の五代を指していると考えられる。これら神聖である天神地神は太極を全き状態で体しているのであり、言い換えると一心を全き状態で体している存在なのである。

『纂疏』②の「乾道は男を成し、坤道は女を成す」は、天神七代の最初の三神である国常立尊、国狭土尊、豊斟淳尊が男神で乾道を表し、後の四代の神が男女の神で、女神に男神を配しているので坤道を表している。これは『太極図説』の説を『日本書紀』の天神にあてたもので『纂疏』独自の解釈である。

『纂疏』③で『太極図説』の「二氣交感して、万物を化生する。万物が生じて変化は窮まりない」を、伊弉諾尊・伊弉冊尊に当てて解釈している。伊弉諾が父で、伊弉冊は母であるというのは朱子の『太極図説解』p132に「陽にして健なる者の男を成すは、すなはち父の道なり。陰にして順なる者の女を成すは、すなはち母の道なり」とあるのに基づいている。ここでは伊弉諾尊・伊弉冊尊が父母となり万物を生成したことをいっている。万物は陰陽から生成されるということである。その万物について、朱子の『太極図説解』p132に次のようにある。

蓋し合はせてこれを言へば、万物は統体として一太極なり。分けてこれを言へば、一物ごとに各々一太極を具ふるなり。

先に陰陽は一太極であり、天地人の三才は一太極であるというのを見てきたが、ここでは万物も一太極であると言っている。太極は、万物のそれぞれの中に具わっていると同時に、万物の総体にもあるのである。この形而下の世界の存在を含み、それを超えた形而上の理である太極は、一心であるということである。兼良が『日本書紀』の天地人物の生成を『太極図説』で解釈した意図は、天地人物は一太極から展開したもので、それらはすべて一太極であるということを言おうとしたのだと考えられる。つまり一太極は一心であるということである。

(3) 中庸章句

理は太極であり、一心であるということを見てきたが、それはさらに中であり、一でもある。これは『中庸』の思想であるが、それを朱子の『中庸章句』の解釈で読み取ることで、『纂疏』の一心について考えていきたい。

『纂疏』p167に次のようにある。

神聖は、人の中で道を得るものの称である。思うに人は万物の靈であって、その受ける気は、混一の元氣である。起こる心は、真一の靈心である。この気を全くして、この心を見えるときは、人は誰が神聖でないだろうか。しかも氣質の係わるころ、人欲の蔽うところのために、その性を遠く離れ、その靈であるためのものを失う。このようであれば人の形があっても、禽獣に異ならない。大いに哀しむべきものがここにある。だから人と言わずに神聖と言うのは、激発するためである。その中に生じるとは、天地の中間に生じることである。(中略)『尚書』にいう、「人心はこれ危うい。道心はこれ微である。これ精これ一にして、まことにその中を執れ。」朱熹のいう、「中は偏らず片寄らない、過不及が無い名である。」だから儒仏二教の宗とするところ、神道の本とするところは、ただ中だけである。

これは先の『太極図説』の時にも取り上げた部分を含んでいるが、『中庸章句』からの引用があり、その思想が取り入れられている。

『中庸・中庸章句』(栗原圭介註・中田勝訳『四書集注(下)』朱子学大系第8巻 一九七四年 明德出版社)の「中庸章句序」p11に次のようにある。

中庸は何のために作ったのであるか。子思子が道学のその伝を失ふであらうことを憂へて作ったのである。思ふに上古の聖神が天に継いで極を立ててより、道統の伝はよって来たるものがある。その経に見えるものは「允に厥の中を執れ」とは、堯が舜に(天下を)授けたゆゑである。「人心これ危く、道心これ微なり、これ精これ一、允に厥の中を執れ」とは、舜が禹に(天下を)授けたゆゑである。堯の一言は至れり尽せりである。そして舜はまたこれに三言を益したのは、かの堯の一言は、必ずこのやうに(理解)して、後に(正しい理解を)こひねがふことができることを明かにしたゆゑである。思ふにころみにこれを論じよう。心の虚靈知覚は一だけである。しかるに人心・道心の異があるとするのは、その或いは形氣の私に生じ、或いは性命の正に原づくので、知覚をなすゆゑんの者が同じくないからである。それゆゑに或いは危殆で安らかでなく、或いは微妙で見難いのである。しかしながら人にはすべてこの形体がある。だから上智(の人)でも人心がないことはない。またすべてこの性がある。だから下愚(の人)でも道心がないことはない。二つの者は方寸の間に雑つてゐて、これを治めるゆゑんを知らなければ、危い者はいよいよ危く、微かな者はいよいよ微かで、天理の公は、つひにかの人欲の私に勝つことがないのである。精であれば、かの二つの者の間を察して雑ではない。一であれば、その本心の正を守って離れないのである。ここに従事して、少しも間断がなく、必ず道心を常に一身の主となさせて、人心がつねに命を聴けば危いものは安く、微かなものは著はれて、動静云為(に至るまで)、おのづから過不及の差がなくなるはずである。

また『中庸章句』の「中庸」の注p14に次のようにある。

中とは偏でなく、倚でなく、過不及がない称。庸は平常である。

子程子の曰く、偏らざる之を中と謂ひ、易らざる之を庸と謂ふ。中は、天下の正道。庸は天下の定理なり。傍線部が引用の部分である。『纂疏』の「人心はこれ危うい。道心はこれ微である。これ精これ一にして、まことにその中を執れ」は『尚書』の引用として書かれている。しかし、その後に朱熹の名を出し『中庸章句』の「中は偏らず片寄らない、過不及が無い名である」のことは引用しているから、これも『中庸章句』の引用と考え、朱子の思想によつて解釈しなければ『纂疏』の意図はわからないであろう。ここでいう一とは虚霊知覚の心であると朱子はいっている。これは宗密の言う霊知不昧と同じ意味であろう。つまり霊妙な知の働きを指すものであろう。『纂疏』にいう真一の霊心であり、一心と同じと考えるべきであらう。朱子は心には道心と人心があると述べている。道心は虚霊知覚の一心で、それに基づけば本心の正を守つて、過不及なく中を得ることが出来る。人心は形気の私で、それに基づけば人欲が勝つて天理の公を失う。上智の人は道心を主とし、下愚の人は人心を主としている。この説によれば、一心ⅡⅠ虚霊知覚の心Ⅱ道心Ⅱ中Ⅱ天理ということになる。朱子は虚霊知覚の一心は、上古の聖神から堯・舜・禹へと伝えられた道統の伝だと言っている。これは先の『太極図説』のところで聖人が太極を体していると述べたことと重なる。つまり虚霊知覚の一心は太極であり、それは『日本書紀』で言えば、天神である国常立尊から天照太神、瓊瓊杵尊へと伝えられたものということもできる。『纂疏』の意図は神聖である天神の一心について述べたのであろう。

虚霊知覚の一心は三種の神器と関わっている。それを『中庸章句』の思想で考えてみたい。

『纂疏』P304に次のようにある。

三種の神器は、神書の肝心、王法の枢機である。何を王法というのか。思うに、儒仏二教、一致の道理である。これを除く外に、異なる道があるうか。一致の理は、また一心にある。心外に法無く、法外に心無し。心は即ちこれ神であり、法は即ちこれ道である。一にして三、三にして一である。だから三器は一心の標幟である。三器の次第は、玉一、鏡二、劍三で、これは出生の次第はこのようである。(中略) また三器は、儒仏二教の宗詮である。孔子の言にいう、「仁者は憂えない。知者は惑わない。勇者は懼れない。」子思の中庸の書に、「これを三達徳という」聖人の道は大きくて博いといつても。究めてこれを言えば、この三者に過ぎない。鏡が美醜を照らすのは、智の用である。玉が温潤を含むのは、仁の徳である。劍はよく剛利であるときは、勇の義である。(中略) 儒宗の三徳は、天性に本づき、仏教の三因は、本有を具す。すべてこれを言えば、一心を離れない。一心は衆生の心である。天孫は三器をもつて我が身に随つて下土に降ることは、顯にしては王法、隠にしては仏法で、一切の群生にこの秘があることを悟らせるのである。

ここで『中庸』の三達徳が出てくる。三達徳は智仁勇である。しかし直接それを引用せずに最初に孔子のことは引用している。この孔子のことは『論語』からの引用である。『論語』巻第七 憲問第十四 p200 (金谷治訳注一九六三年 岩波文庫) に「子の曰わく、君子の道なる者三つ。我れ能くすること無し。仁者は憂えず、知者は惑わず、勇者は懼れず。子貢が曰わく、夫子自ら道うなり。」とある。そしてこの後に『中庸』のことは挙げている。『中庸・中庸章句』(栗原圭介註・中田勝訳『四書集注』(下) 朱子学大系第8巻 一九七四年 明德出版社) 第二十章 P40に次のようにある。

天下の達道は五。之を行ふ所以の者は三。曰く、君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友の交也。五者は天下の達道也。知仁勇の三者は、天下の達徳也。之を行ふ所以の者は一也。(原文は訓読文)

『論語』では君子の道として仁知勇の三つを挙げているだけだが、『中庸』では五達道、三達徳、一を挙げている。本来『論語』だけで仁知勇の三徳は出ているので、わざわざ『中庸』を引用するまでもなかったはずである。しかしここで『中庸』を引用しているのである。それは『中庸』

でないといけない理由があつたということではないだろうか。つまり三達徳だけでなく、五達道、一にも意味があるということではないだろうか。この三者の関係を見るのは『中庸』の本文だけ見ていてもわからない。そこで朱子の『中庸章句』を見てみることにする。『中庸・中庸章句』(栗原圭介註・中田勝訳『四書集注(下)』朱子学大系第8巻 一九七四年 明德出版社) 第二十章 p45に次のようにある。

達道とは、天下古今の共に由る所の路である。書にいふ「五典」、孟子にいふ「父子親あり、君臣義あり、夫婦別あり、長幼序あり、朋友信あり」がこれである。知はこれを知るものであり、仁はこれを体するものであり、勇はこれを強めるものである。これを達徳といふのは、天下古今の同じく得る所の理だからである。一とはただ誠にほかならないのである。達道は人の共に由るところではあるけれども、しかしこの三徳がなければ、これを行ふことができない。達徳は人の同じく得るところであるけれども、しかし一つでも誠でないことがあれば、人欲がこれを聞て、徳はその徳ではなくなるのである。程子が曰ふ、「いはゆる誠とはただこの三つのものを誠実にさせることである。三つのものの外に更に別に(もう一つ)誠といふものがあるのではないのである」と。

ここで一とは誠であるといっている。達道は三達徳がなければ、行ふことができない。三達徳は誠がなければ徳ではなくなるといっている。つまり誠と三達徳とは一体であり、また三達徳と達道も一体であり、一と三と五とは一体であるということである。『纂疏』に一にして三、三にして一ということばがあるが、それは誠と三達徳との関係でもあるわけである。

では一である誠とはいかなるものか。『中庸・中庸章句』(栗原圭介註・中田勝訳『四書集注(下)』朱子学大系第8巻 一九七四年 明德出版社) 第二十章 p45に次のようにある。

『中庸』本文に

誠は、天の道なり。之を誠にするは人の道なり。

『中庸章句』には、

誠とは、真実無妄といふ意味で、天理の本然である。これを誠にするとは、いまだ真実無妄であることができないで、真実無妄を欲するといふ意味で、人事の当然である。

つまり誠とは真実無妄であり、天理の本然のことである。これは虚霊知覚の一であり、本然の妙である太極であり、一心ということである。すると誠と三達徳との関係は一心と三達徳との関係でもあるわけである。

また達道については『中庸・中庸章句』(栗原圭介註・中田勝訳『四書集注(下)』朱子学大系第8巻 一九七四年 明德出版社) 第一章 p16に次のようにある。

喜怒哀楽の未だ発せざる、之を中と謂ひ、発して節に中る、之を和と謂ふ。中なる者は、天下の大本也。和なる者は、天下の達道也。

喜怒哀楽は情である。その未だ発しないのは性である。偏倚する所がないから、これを中といふ。発して皆節に中るのは、情の正である。乖戾する所がないからで、これを和といふ。大本とは、天命の性で、天下の理は、皆これから出るのであり、道の体である。達道とは、性に循ふのいひであり、天下古今の共に由る所で、道の用である。ここは性情の徳をいって、道の離れることができない意を明かにしたのである。

ここで達道は道の用で、道の体は中であり、性であり、理である。つまり達道の根本にあるのは中であり、一心であるということである。『纂疏』に「儒宗の三徳は、天性に本づき」とある。天性とは天命の性であり、中であり、天理であり、誠であり、一心であるということになる。だから三種の神器を三達徳に配した根本には一心があるということなのである。『纂疏』が『中庸』を取り上げた意味はここにあるといえる。そしてそれは朱子の思想を前提としているのである。

三種の神器が一心の標識であるという意味は、朱子学の思想からも言えることなのである。

三、易

(1) 体用一源

『纂疏』では易が重要な意味を持っている。それは易の思想に一心の思想があるからである。易に一心の思想があるといえるのは、程伊川と朱子の易説に基づくものである。

『纂疏』P191に次のようにある。

八尋之殿とは、八とは陰の数で、八尺を尋といい、八尋は六丈四尺で、六十四卦に象っている。化作とは、無からたちまち有になることをいう。天柱とは、柱を中柱として、太極の一本の理に象っている。太極が分かれて両儀となり、両儀が四象を生じ、四象が八卦を生じ、八卦が互いに交わって六十四卦になる。だから天柱八尋殿は、太極及び六十四卦を象る。前後を挙げて中間を略したのである。

八尋殿とは、伊弉諾・伊弉冉の二神がオノコロ島に建てた殿である。天柱とはその中柱である。その中柱を太極に、八尋を八卦に、六丈四尺を六十四卦にあてはめて解釈したものである。これは朱子の『周易本義』に基づいて解釈したものと考えられる。『周易本義』（中村璋八 一九九二年 中国古典新書統編 明德出版社）周易本義図に伏羲八卦次序図 P231 があり、そこに次のようにある。

繫辭伝に曰く、易に太極あり。これ両儀を生ず。両儀は四象を生じ、四象は八卦を生ず、と。邵子曰く、一

分れて二と為り、二分れて四と為り、四分れて八と為るなり、と。

この解釈では一は太極、両儀は陰陽、四象は太陽・少陰・少陽・太陰を指し、八卦は乾☰兌☱離☲震☳巽☴坎☵艮☶坤☷を指している。太極が陰陽に分かれ、陰陽の陽が陰陽に分かれ、陰が陰陽に分れて、次第に分れていくと、一↓二↓四↓八↓十六↓三十二↓六十四となる。それを八卦までで考えたのが伏羲八卦次序図で、六十四まで拡大したのが伏羲六十四卦次序図である。『纂疏』の文で考えると八卦のあとは「八卦が互いに交わって」となっており、八卦と八卦を重ねて六十四卦にしたような言い方になっている。だから、六十四卦については伏羲六十四卦次序図の考え方とは違う形になっている。しかし八卦までは伏羲八卦次序図の考え方である。なぜそうしたのかと推測するに、これは八尋の殿であり、六十四尋の殿ではないからであろう。六十四は八尋を言い換えたもので同じものであるから、八から六十四へ拡大するわけにはいかなかった。だから八と八とを重ねて六十四として、八↓十六↓三十二↓六十四とはしなかったのであろう。いずれにしてもこれは太極から天地自然の万象が生成することをイメージしたものと考えられる。

また、太極についての説明で『纂疏』では「化作とは、無からたちまち有になることをいう。天柱とは、柱を中柱として、太極の一本の理に象っている」と述べている。ここでは太極は無で有、しかも理であるといっている。これは周濂溪の『太極図説』の「無極にして太極」「陰陽は一太極なり、太極はもと無極なり」に基づいたものだと考えられる。太極はそこから万象が生じる有であるが、それを生じさせる形而上の道が存在するというわけで、それが無極であり理である。そして太極を理とするのは朱子の考えに基づく。

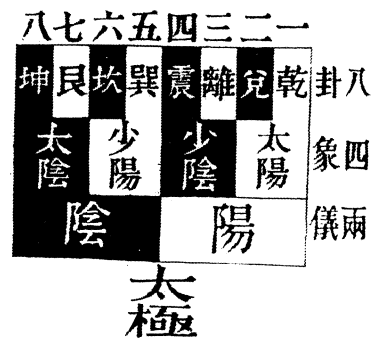


図3 伏羲八卦次序図

また『纂疏』では「天柱八尋殿は、太極及び六十四卦を象る」と述べている。ここでは太極の理が六十四卦の象となり、その六十四卦の象は一太極の理であるということを言っているように考えられる。これについて程伊川の『周易程子伝序』(『易經集註』巻一 寛文三年 野田庄右衛門板行)にも次のようにある。

至微者理也、至著者象也、体用一源、顯微無間、

これは至微である太極の理が体で、至著である六十四卦の象が用であり、太極の理と六十四卦の象は一源であることをいっている。程伊川の『周易程子伝』については『纂疏』のp179に「程子の伝に曰く」としてその引用があるのでこれを見ていたことは確実である。したがって兼良が易を使って解釈する場合はこの思想を踏まえていると考えることができる。そしてこの伊川の体用一源の思想は、太極を一心とみればこれまで考察してきた兼良の一心の思想と同じである。つまり易を使って『日本書紀』を解釈するということは、万象を卦の象と見、卦の象に理を見る体用一源の思想を反映したものと考えられる。それは万象を一心と見る思想でもある。

(2) 周易本義図

先に易の思想が一心の思想に基づいていることを見た。そのことを踏まえてさらに易について詳しく見てみたい。

『纂疏』p186に次のようにある。

陽は左を主とし、陰は右を主とする。だから陽神は左に巡り、陰神は右に巡る。その交わり会うのは、必ず東北の隅にある。だから同じく一面に会うのは東北であるべきである。それは泰☰の卦の象である。乾が下で坤が上を泰という。陽は下より昇り、陰は上より降る。つまり交泰の道である。泰の卦の九二・六五の爻は、陰陽各々その中を得る。だから国の柱を巡るのは中の義である。

これは陽神である伊弉諾尊が陰神である伊弉冊尊とオノコロ島の國中柱をお互い反対方向に回って会ったところで夫婦となるという話である。この二神が会ったのが東北の隅ということは『日本書紀』には書かれていないことである。ではこの東北というのはどこから考えたのか。『纂

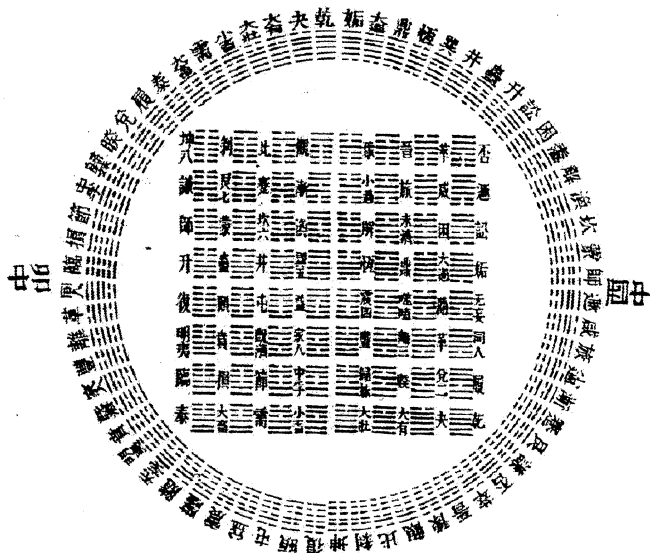


図6 伏羲六十四卦方位図

疏』p167に次のようにある。

「日本等は、南の瞻部州の中にある。(中略)ただし陰陽二神が、婚合の初めは、東北に会う。だから我が国は三国において、東北の海中にある。」

これから東北というのは、日本が瞻部州の東北の海中にあることに基づいていることがわかる。だから東北というのはインド、中国に対しての日本の位置を表していることになる。その日本で二神は夫婦になったということである。

その東北の隅を兼良は易の泰の卦にあてて解釈している。これは朱子の『周易本義』の本義図の伏羲六十四卦方位図に基づく。この図についての説明が『周易本義』

(中村璋八 一九九二年 中国古典新書統編 明徳出版社) 周易本義図の伏羲六十四卦方位図

p36に「円なる者は動きて天と為り、方なる者は静かにして地と為る者なり」とあり、外の円は天を表し、内の四角は地を表す。ここで地である四角の東北の隅を見ると泰の卦がある。だから東北の隅は泰の卦なのである。また「陽神は左に巡り、陰神は右に巡る」というのは次のように解釈することもできる。『纂疏』p181に「伊弉諾・伊弉冊は、乾☰坤☷の二卦を掌る」とあるので、陽神は乾、陰神は坤である。伏羲六十四卦方位図の外円の天には乾は南にあり、坤は北にある。乾である陽神が南から左に巡り、坤である陰神が北から右に巡ると、東北の地である泰で会うと考えることもできる。また泰の卦の象を見ると、上の外卦が坤で陰、つまり陰神であり、下の内卦が乾で陽、つまり陽神と解することもできる。陽神が上に昇り、陰神が下に降って陽神と陰神が交わる、つまり夫婦となる。それが泰の卦で陽神と陰神が会する意味であるという解釈である。また泰の卦の象伝には「天地交わって万物通ずるなり。上下交わってその志し同じきなり」（『易』p132 本田清 一九九七年 朝日選書 中国古典選）とある。これは伊弉諾・伊弉冊の二神が交わって万物が生成することも意味しているといえる。

今、東北を泰の卦と解釈して考えてきたが、『纂疏』には東北を泰ではなく、艮の卦と解釈しているところがある。『纂疏』p234に次のようにある。

日の少宮とは、艮宮をいう。『易』にいう、「艮☶は三回目の交わりによって男子を得る。だから艮は末の男子で少男である。」日の少宮とは、少陽の宮というのと同じである。またいう、「艮は万物が終わりをなし、始めをなす時だから、艮において成るといふ。」またいう、「艮は陽が陰を止めるので止である。」陽神が初めて交会をしたときは、東北の隅であった。功德が既に大になるに及んで、遂に艮宮に止まる。また始めと終わりを成す理由である。

また『纂疏』p311に次のようにある。

天日隅宮は、出雲国杵築宮をいうのである。離を日とし、南方にある。夏至の日は、寅より出て戌に入る。だから近江国多賀宮は、艮にあり、名づけて日少宮という。杵築宮は乾にあり、名づけて日隅宮という。乾を天とし、また西北の隅にある。ある説に、天日隅宮は、天上にある宮である。神の居る所を宮という。

ここで東北を艮、西北を乾、南を離としているのは周易本義図の文王八卦方位図に基づく。『周易本義』周易本義図の文王八卦方位図p38に「後天の学なり」とある。また周易本義図p43に「易の図は九、天地自然の易あり、伏羲の易あり、文王・周公の易あり、孔子の易あり」とある。ここで伏羲の易が先天易で、文王の易が後天易ということになる。先に陽神と陰神が交会した東北の隅は伏羲方位図で泰の卦であった。陽神が大功を終えて止まったのは文王方位図の艮の卦である。伏羲の易が先天易で始めを表し、文王の易が後天易で終わりを表すということである。兼艮は先天易と後天易の違いを知った上で卦の象を考えたと思われる。また艮の卦は下の二陽が上に昇るのを上の一陰が止めるということと止めるという意味がある。そのこともまた陽神が功を終えるという意味とも重なるのである。艮が単に方位だけを意味しているのではないことがわかる。

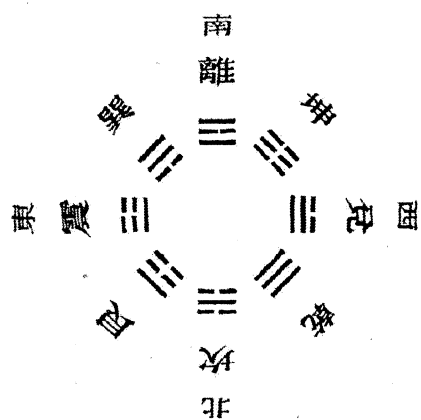


図8 文王八卦方位図

また陽神と陰神が交会した東北の泰は瞻部州の東北であつたが、ここでの東北の艮は日本の中での位置を表している。それは日少宮が近江国多賀宮で、艮で東北を表し、日隅宮が出雲国杵築宮で、乾

で西北表すといっているからである。中心は京であろう。日本の中心である京から見た方位を文王八卦方位図にあてはめて考えているということである。

また、『纂疏』P181に次のようにある。

そうであれば八神を八卦に配する法はどのようなものか。いう。泥土煮・沙土煮は、震☳巽☴二卦を掌る。震は長男であり、巽は長女である。この二神はその初めに居る。だから長の名を得た。大戸道・大苦辺は、坎☵離☲二卦を掌る。坎は中男であり、離は中女である。この二神は長に次いで生まれる。だから中の名を得た。面足・惶根は、艮☶兌☱二卦を掌る。艮は少男であり、兌は少女である。この二神は中に次いで生まれる。だから少の名を得た。伊弉諾・伊弉冊は、乾☰坤☷二卦を掌る。乾は父であり、坤は母である。この二神は万物を化生する。だから父母の名を得た。乾坤は六子を生む。だからいう。乾坤の道は互いに交わって化生すると。そのわけはこの男女を成すからである。そうであれば父母の二神は、六子より先であるべきである。二神を六子に次ぐのはどういうことか。いう。六神が六子となるのは、上に父母となる天地があるからである。この二神が、さらに乾坤となるのは、下の万物を生むためである。もしそうでなければ、生々化々し、相繼の理がなくなる。

ここに出てくる乾坤が六子を生む説は、周易本義図の文王八卦次序図に基づいている。『周易本義』の周易本義図の文王八卦次序図^{p37}に次のようにある。

震は長男、乾の下爻を得。坎は中男、乾の中爻を得。艮は少男、乾の上爻を得。巽は長女、坤の下爻を得。離は中女、坤の中爻を得。兌は少女、坤の上爻を得。

これは陽爻が男を表し、陰爻が女を表し、その陽爻陰爻の位置によって長中少に分けたものである。乾坤が交わることにより、爻が入れ代わり、六卦ができることを、父母が子を生むことに象ったのである。『纂疏』はそれを八神にあてはめたのである。それにあてはめるにおいて兼艮は神の生まれる順序を基準にしたことがわかる。

これまで見てきたように朱子の『周易本義』の周易本義図が『纂疏』の易による解釈で重要な意味を持っていたことがわかるのである。つまり『纂疏』は朱子の易説に基づいて解釈しているのである。なぜ朱子の易説で『日本書紀』を解釈したのか。それについては次のところも含めて考えてみたい。

(3) 象占

『纂疏』P211に次のようにある。

『易』「繫辭伝」にいう。「二篇の策、一万一千五百二十は万物の数に当たるのである。」「二篇の策とは、上下二篇をいう。六十四卦の数である。一卦ごとに、各六爻がある。合わせて三百八十四爻となる。だから陽爻は各百九十二爻を得、その老陽の策は三十六、(四九の数である)これによって陽爻百九十二に乗ずると六千九百十二となる。また老陰の策は二十四、(四六の数である)これによって陰爻百九十二に乗ずると四千六百八となる。二老の得たのを合わせると一万一千五百二十となる。これは万物の数である。その少陽の策は二十八、(四七の数である)これによって陽爻百九十二に乗ずると五千三百七十六となる。また少陰の策三十二、(四八の数である)これによって陰爻百九十二に乗ずると六千四百(四十)四となる。二少の得た



図7 文王八卦次序図

のを合わせると一万一千五百二十となる。これは万物の数である。

これについて本田濟氏は『易』（一九九七年 朝日選書 中国古典選）「繫辞上傳」p552で次のように解説している。

「二篇の策は万有一千五百二十にして、万物の数に当るなり。」（策は筮竹の意味。易では九六を用い、七八は用いない。陽は九であり、陰は六である。四本ずつ数えた結果、陽なり陰なりの爻が出て来るので、陽の策数は四九三十六、陰の策数は四六二十四。易経上下篇に含まれる六十四卦の策数はというに、陰爻陽爻各々百九十二、それぞれに三十六と二十四を乗ずれば、合計して一万一千五百二十。これは万物の数に当たる。）また鈴木由次郎氏は『易経上』（一九七四年 全釈漢文大系 集英社）の占筮法の本筮法の解説 p54で次のように述べている。

三変を行ってはじめて初爻が得られるのであるが、指間にはさんだ数を除いた筮竹の数三十六は四の九倍、三十二は四の八倍、二十八は四の七倍、二十四は四の六倍であるから、九・八・七・六の数が得られる。九は老陽、八は少陰、七は少陽、六は老陰の数である。老陽は陽が陰に変じ、老陰は陰が陽に変ずる。したがって、三変によって初爻の陰爻・陽爻、および変爻・不変爻が知られるわけである。

もともと『易』の繫辞伝の万物の数の部分は易の占筮法が書いてある部分にあたっている。だからその唐代の注釈書である『周易正義』には易の占筮法についてのくわしい説明が書かれている。『纂疏』のこの部分も、その前半の老陽と老陰を使った万物の数の説明は『周易正義』（『十三経注疏』p153）にある。しかし後半の少陽と少陰を使った説明は兼良が付け加えたものである。このことから考えると兼良は占筮法にも詳しくかつたことがわかる。それは卦の解釈にも兼良独自の解釈があることから窺える。

『纂疏』P201に次のようにある。

蛭児の名の意味は上に備わっている。蛭児は気形の中において、第三次に当たる。だから三歳という。初め陰神が先に唱え、その道を失ったので、足がたたないという報いを受けた。また乾坤が六子を生むことの説によれば、父母の二神を乾☰坤☷とし、日を離☲とし、月を坎☵とする。その意味は明らかである。ただし蛭児は、震☳巽☴二卦をつかさどる。スサノオは兌☱艮☶の二卦をつかさどる。そもそも震☳の卦は、一陽が二陰の下に生じ、動いて上るものである。だから足をもつて象とする。（中略）足が立たないから、これを船に載せて行かせるのは、当然のことである。風は巽☴の象で、また震☳巽☴は共に木とする。だから櫂槳の木を船とする。

さらに『纂疏』P202に次のようにある。

またスサノオノミコトは兌☱艮☶二卦をつかさどる。兌☱は説であり、沢である。万物沢を被りて悦ぶ。人民は夭折し、青山は枯れるのは、兌☱の反対である。また兌☱は西方の秋である。万物は秋になってしぼんでしまうからである。山は艮☶の象で、一陽が二陰の上にある。兌☱は一陰が二陽の上にある。艮☶の三爻が皆変じれば、兌☱となる。だから青山が枯れるという。

ここでは天照太神を離☲、月夜見尊を坎☵、蛭児を震☳巽☴二卦、スサノオを兌☱艮☶二卦にあてている。離は日とし、坎を月とすることは易の説卦伝にあり、よく知られていることである。兼良独自の解釈は蛭児とスサノオにある。『日本書紀』に蛭児は足が立たず、クスの木の上に乗せ、風に任せて棄てたとある。これに卦の意味をあてはめた。ただし卦が何の意味を表すかは説卦伝に基づいている。足の意味を持つ震、木の意味を持つ巽、風の意味を持つ兌。その震巽の卦を組み合わせると、足が立たず木の船に寄せ風に任せて棄てたという意味が出てくるということである。だから震巽の卦を蛭児にあてた。またスサノオは『日本書紀』に残忍で常に泣きわめき、そのため人民は夭折し、青山は枯れたとある。ここでは兌☱艮☶は陰爻と陽爻が反対の卦で

あり、その三文の変文を使って解釈している。兌は悦ぶで艮は止まる。兌が艮に変わること悦びがなくなる。また艮は山で兌は秋である。艮が兌に変わること山が秋になり、枯れる。兌艮の卦の変文により、人民が悦ばず、青山が枯れるという意味が出てくる。だから兌艮の卦をスサノオにあてるというのである。これは易の本文の注釈をしているだけではなく、実際に占筮をし、自然や人事について易の理論で解釈することがなければできないことである。そしてそのことはまた朱子の思想に基づくものでもあるのである。

古藤友子氏は『周易本義』（中村璋八 一九九二年 中国古典新書統編 明德出版社）の解説 p14 で朱子が「象占」で易を解釈しようとした理由を次のように述べている。

易が卜筮の書であれば、易の卦爻は万事に通じ、ただ一事一理を説くものではないはずである。（中略）朱子は「義理」を以て易を解釈しても易の一事を明らかにするのみで、天下の事理に通ずることはできないと考えたのである。

朱子は易の理論で易の本文を解釈するのではなく、易の理論で天下の事理を解釈しようとしたのである。これに基づいて兼良も『日本書紀』を易で解釈したと考えられる。その根本には万象を卦の象と見、卦の象に理を見る体用一源の思想があったと考えられる。それは万象を一心と見る思想である。『纂疏』が朱子の『周易本義』の易説を使って『日本書紀』を解釈した理由はここにあったと考えられる。それは天下万物、森羅万象は、理である一心の表れであるという一心の思想に基づくものである。

四、天文学

万象を理とみる思想は、天文現象に合理的な理があるとする天文学にもあてはまることである。『纂疏』には天文学のことが詳しく書かれている。それについて見てみたい。

『纂疏』p164

渾天の説にいう、「天地の体は、その形は鳥の卵のようである。天が地の外を包むのは、卵の殻が黄身を包むのと同じである。天は回転して端がなく、その形は丸い。だから渾天という。」

『纂疏』p176

極は天の軸である。天に極があるのは、またかさに保斗があるのと同じである。天は回転するけれども、北極は動かない。またかさは回転するけれども保斗は移動しないと同じである。

『纂疏』p222

おおむね天は水を包み、水は地を受けて地は天の中にある。水は天の外に浮かんで、一元の気は大空の中を昇り降りする。地は水の力に乗って、自ら保つ。かつ元氣と昇り降りする。

これらはいわゆる渾天説に基づくものである。では渾天説とはどのようなものか。

山田慶児氏は『朱子の自然学』（一九七八年 岩波書店）I 宇宙論前史 p19～p20 で次のように述べている。

蓋天説よりもはるかに説得的な構造論を、渾天説は示した。渾天儀がそのモデルだが、もっと卑近な比喻として鶏卵がつかわれる。張衡の『渾天儀』にいう。渾天は鶏の卵に似ている。卵殻は天にあたり、卵黄は地に相当する。天の形体は弾丸のようにまろく、地を包む。天の外部と内部に水がある。天地に上下の相対的な位置を定立させるのは気であり、いずれも水の上に浮んでいる。地は静止し、天は南北極を軸として、たえず車輪のこしきのように回転する。渾天説は卵黄の比喻によって、一見、地球説をおもわせる。しかし、地「球」の観念は存在せず、依然として天円地方の伝統的観念に支配されていたのである。

これは後漢の張衡の説である。『日本書紀』の混沌が鶏の子の如しというのもこれに基づいていると考えられる。ただ『日本書紀』は天文学にあまり詳しくないので、天文学に関することがあまりに表現されている。しかし兼良は天文学にかなり詳しく、中国の古代から宋代に至るまでの天文学に通じていたことが『纂疏』から窺える。それは朱子学の影響でもある。朱子自身その晩年の十年間は天文学に打ち込み、天文観察も行つて研究していた。したがって朱子の天文の知識にはその当時（宋代）の最新の天文学の成果が反映しているのである。

『纂疏』P230に次のようにある。

日月隔離の説は、どうか。いう、「天の運行は大変健である。一昼夜で天を一周し、三百六十五度四分の一度で、また一度を過ぎる。日の運行は速くて健で、天に次ぐ。一昼夜で三百六十五度四分の一度を一周する。しかし天に比べれば、毎日一度を退行する。それが積み重なって三百六十五日四分の一日に至って、天が進み過ぎていった度も、ちょうど一周して本の数となり、日が退行していった度も、ちょうど一周遅れて本の数となる。そして天の運行と一致して一年と成る。月の運行は最も遅い。一昼夜で三百六十五度四分の一度行つても尽きない。これを日に比べれば、毎日退行するのは、十二度十九分の七度、積み重なって二十九日四百九十九分日に至って（日法の九百四十分である）、日が進み過ぎていった度が、ちょうど一周して本の数となり、月が退行していった度も、ちょうど一周遅れて本の数となる。そして日と月の運行が一致して一月と成る。日と月が十二回会って一年と成る。

これは『日本書紀』では、月夜見尊が保食神を殺したので、天照太神が月夜見尊に怒つて昼夜を隔離するというものである。それが『纂疏』では天体における日月の運行として解釈されているのである。現代は地球と月と太陽の関係がわかっているので、地球の自転や公転、月の公転によつて日と月の関係が明確にわかるが、この当時地が球であるとか、地が動いているとはわかっていなかったので、あくまで目に見える天体の現象の観察に基づいて考察されていた。その場合の天体のモデルは渾天説であつた。天体は球で北極を中心に回転しており、その天球上を日月星が回転していると考えていたのである。

本来地球の自転によつて天球は地球を一周する。太陽もそれに応じて一周する。しかし地球は太陽の周りを公転しているから、太陽と天球の動きとは見かけ上位置が少しずれる。地球が太陽の周りを一周するのは三百六十五日と四分の一日なので、天球全体を三百六十五日と四分の一日で割れば、太陽は一日一度ずつ移動する計算になる。そして、三百六十五日と四分の一日で三百六十五度と四分の一度移動し、天球を一周することになる。天球は地球の自転により北極星を中心に見ると、見かけ上左に回転し、一日で一周する。ところが太陽は地球の公転により一日一度ずつ天球上の恒星と位置がずれ、右に進んでいくことになる。これがいわゆる右行説である。それに対してここでは毎日一度退行するといっている。つまり天球も太陽も左に回転しているが、ただ天球の動きに比べ一度遅れていくだけで右に進んでいるのではないというものである。これがいわゆる左旋説である。『纂疏』のこの部分は左旋説をとっている。

また月について見ると、月は地球の周りを一か月で公転している。だから月は見かけ上一か月で天球を移動することになる。だから月は天球上の恒星に対しては一日十三度十九分の七度ずつ右へ進み、太陽に対しては一日十二度十九分の七度ずつ右へ進む。太陽は天球に対して一日一度ずつ右へ進んでいるから、その分を引くと十二度余りということになる。これは右行説であるが、左旋説で言えば、月は太陽に対して一日十二度十九分の七度ずつ遅れ退行することになる。つまり一日十二度余り太陽から離れていくということである。そして二十九日四百九十九分日で太陽と月は重なるということである。

ここで何が重要なのかというと、『纂疏』は日月の右行説ではなく、左旋説をとっているという点である。というのもこの左旋説は朱子が主張していたことだからである。

これについて山田慶児氏は『朱子の自然学』（一九七八年 岩波書店）Ⅲ天文学 p242～p245と次のように述べている。

朱子の宇宙論と天文学の接点に位置するのが、太陽・月および五惑星の左旋説である。（中略）天文学者はそうは考えない。天（測定の基準点）と太陽（および月・五星）とは反対の方向に運動すると主張する。いわゆる天左旋・日月星辰右行説（以下右行説と略記する）である。朱子はそれにたいして、張横渠の提唱した天左旋・日月星辰左旋説（以下左旋説と略記する）を対置する。（中略）

朱子によれば、天文学者が右行説を主張するのは、たんなる計算の便宜のためにすぎぬ。（中略）かれはその点をさらに明確に、こう指摘する。

天はもつとも強健であり、一日に一周して一度行き過ぎる。太陽の強健さは天に次ぎ、一日にちようど三百六十五度と四分の一度運行する。ただ、天より一度退くことになる。月は太陽よりたいへんのろくで、天より十三度余り退くことになる。しかし、曆家は退く度数だけを計算して、逆に太陽は一度運行し、月は十三度余り運行する、という。これが省略法だ。だから、日月五星が右行するという説がでてくるが、実は右行するのではない。横渠はこういつている、「天は左旋し、その中に位置するものはこれに順うが、いくら遅いから、かえって右へゆくのだ」と。この説がいちばんよい。（語類、卷二）

宋代の一般の天文学者はそれまでの常識にしたがって右行説をとっていたが、朱子は張横渠の説にしたがって左旋説をとったというのである。その根拠は天体の構造上から見て左旋説の方が合理的であるというものである。これは天球は常に左旋し、日月も毎日左旋して一周しているのに、日月が少しずつ右に進むというのは不合理だからであろう。ここには現象を現象としてだけ見るのではなく、現象の背後にある原理を考えて現象を見ようとする思考がある。ここには現象の中に理をみる思想がある。『纂疏』もこの朱子の説にしたがっているのである。

また『纂疏』P247に次のようにある。

晦朔のときは、日と月が合して、東西度を同じにして、南北道を同じにするとときは、月は日を覆って日はそのために食す。望のとき日と月が向かい合って、度を同じにして道を同じにするとときは、月は日に亢して月はそのために食す。桓公三年の伝に、杜預が注にいう、曆家の説に、日の光は、望の時をもって、はるかに月の光を奪う。だから月食になる。日月が同じく会し、月が日を覆う。だから日食になる。

『纂疏』は天照太神が天の石窟に入ったのを、日食という天体現象として解釈している。ここで日食と月食の説明をしているが、重要なのは月食の説である。日食は月と太陽が同じ方向にあり、太陽を月が覆うと考えれば簡単に説明がつくが、月食は月と太陽が反対の方向にあるのに、月を太陽が覆うというのは説明がつかないためである。しかも月は太陽に照らされて輝いており、太陽はそれ自身で輝いているとすれば、太陽が黒い影になっていることは不自然だからである。現代からすれば、月は太陽に照らされた地球の影に覆われて食するということは自明のことである。しかし地が球であることや、太陽と月と地球との関係がわからなかった時代にはこれは難問であったのである。

まず『纂疏』に引用されている杜預の説について見てみよう。杜預は三国時代の次の晋の時代の人である。ここでは太陽の光が月の光を奪うといっている。太陽と月は遠く離れ、月と太陽とは天球上の反対の位置にあるというのに太陽の光が月の光を奪うといっている。これはいかにも無理がある。『纂疏』で杜預の説の前にある説は、太陽と月が向かい合っている時に、月が太陽に亢して、つまり月が太陽に対抗して、月はそのために食すといっている。これもよくわからない

い説である。これは誰の説かというのは『纂疏』には書かれていないが、実はこれは朱子の説である。山田慶児氏の『朱子の自然学』（一九七八年 岩波書店）Ⅲ天文学 p262 に次のようにある。

日食と月食の光学的なちがいを明確にしようとする志向を、朱子はいくくから示していた。『詩集伝』にいう。

晦朔に太陽と月が会合するとき、東西が度を同じくし、南北が道を同じくするならば、月は日を掩つて、日がそのために食する。望に太陽と月が相対するとき、度を同じくし道を同じくするならば、月は太陽に對抗して、月がそのために食する。これにはすべて恒常的は度数がある。

ここに「月は太陽に對抗して、月がそのために食する」とあり、『纂疏』の説は朱子の『詩集伝』の注に基づいていることがわかる。山田慶児氏によれば朱子はその後の説を深め、太陽のなかにある暗い場所に相対するとき、月は食するとしたとある。（『朱子の自然学』p264）これは太陽の本体の中に暗い部分があり、それが地球上の反対の位置にある月の側に暗い場所として投影され、その暗い場所に月が入ると食するというものである。これから考えると月が太陽に對抗してというのは、月が太陽の暗い部分に對抗するという意味なのだということがわかる。しかし、この説も現代からみれば無理のある説である。しかし朱子は当時にあつてはきわめて合理的に考えていたことだけは確かである。そして兼良も杜預の説に納得できないものがあり、朱子の説を『纂疏』に取り上げたのであろう。しかし朱子の説に納得していたかどうかはわからない。ただ兼良も朱子同様現象の背後にある理を追究しようとする姿勢があることは間違いないであろう。つまり現象は理の表れであるという思想がここにはあるのである。

五、まとめ

『纂疏』では、朱子学の理気説を一心の思想にあたると考えた。形而上のものが理で、形而下のものが気である。形而上の理は感覚器官では認識できない。認識できるのは形而下のものである。その天地万物は気である陰陽五行によつてできている。しかしその陰陽五行によつてできた形而下の天地万物は、太極から生じたもので、その太極は無極で形而上の理なのである。しかも理は天地万物の個々にもその全体にもあるのである。その理を『纂疏』は宗密の一心思想と一致させ、理は本覚真性であり、一心であるとしたのである。また人の心の中にある理は『中庸章句』では、虚靈知觉の一であり、中であり、誠である。その理を体した神聖である『日本書紀』の天神七代地神五代は、一心を体した存在であるとしたのである。

易では、太極から陰陽、四象、八卦、六十四卦が生じる。六十四卦は陰陽の変化消長によつて万象を表す。存在するのは陰陽の変化消長であり、その陰陽をそうさせている理である。万象の中に卦があり、陰陽があり、太極があり、理がある。理から万象が生じ、万象の中に理がある。この理が一心であるとしたのである。

朱子は晩年天文学を深く研究したが、『纂疏』にもそれが反映されている。天文現象の中に理を追究する姿勢は、形而下の世界に形而上の理があるとする思想に基づいたものである。

第三章 道教

一、一心

(1) 一心

道教における一心の思想について考えてみる。

『纂疏』p164の中に『老子』『莊子』をあげて一心について説明しているところがある。

『老子』にいう、「物があつて混成する。天地に先立つて生じると。寂であり寥である。独り立つて改めない。周行して危うくない。もつて天下の母となることができる。私はその名を知らない。これを名づけて道という。」またいう、「道は一を生じ、一は二を生ず。」老子の意は、思うに混沌の一气は、この道より生ずと。

『莊子』にいう、「南海の帝を儻とし、北海の帝を忽とし、中央の帝を混沌とする。ある時、儻と忽とが混沌の地で互いに遇つた。混沌はこれをもてなすことがたいへん良かつた。儻と忽は混沌の徳に報いようと謀つていう、人は皆七つの穴があつて、それで視、聴き、食べ、息をしている。混沌はひとりそれがない。試みにこれに穴を開けよう。日に一つの穴を開ける。七日目で混沌は死んだ。」簡文の『釈文』にいう、「儻と忽とは神速であるのを取つて名とした。混沌は合和をもつて形とする。神速は有為に譬え、合和は無為に譬える。」

この説のようであれば、混沌はただ気だけではない。また至神の理がある。もし神理がなければ、どうして(中略)これを無為の道に譬えるだろうか。このことから私は先に言わなかつただろうか。一心は、混沌の宮、神明の舎であると。思うに混沌の元氣は、一真理の心である。

『老子』では混沌の一气は道より生じたとし、混沌には気だけではなく道があるとしている。そしてその道を神理と解釈し、混沌の中に神理があるとするのである。また、『莊子』の混沌を『釈文』の説をとつて合和を形とし無為を道と解釈している。そしてその無為を神理として、混沌の中に神理があるとするのである。これは『老子』『莊子』そのものの解釈というよりは朱子学の説による解釈である。また混沌の中に神理があるのを、混沌の元氣の前に一真理の心があると解釈している。この一真理の心は、一心であり、宗密の説である。これらの解釈によつて、「一心は混沌の宮、神明の舎である」という『纂疏』の一心の思想に『老子』『莊子』の道教思想を組み込んだのである。しかし、混沌の中に神理があるという『纂疏』の説は道教思想における神の重要性を示している。

(2) 懐胎十月観

道教における神の働きについて考えてみたい。

『纂疏』p188には次のようにある。

およそ妊娠の道は、神識が母の胎中に託して、一点の精・血を仮りて、質の始めとなる。一月は血が集まる。これを始胎という。二月は精が固まる。これを始膏という。三月は形ができる。これを始胎という。この時は血脈は流れず、形が変化して男女が始めて定まる。四月形体ができる。五月動き始める。六月筋骨ができる。七月毛髪が生じる。八月蔵府が備わる。九月五穀が胃に入る。十月諸神が備わる。だから胞が児を包む。子を包むことは衣のようである。母が飲食の時、よく暑さ寒さを調節する。胎にある時、胞衣(胎盤)は上にある。だから出産の時は児が先に生まれて、胞は後に下るのである。今書に、淡路洲をもつて胞となるのは、胎にある象である。混沌の一气、天地胚胎の時、おもうに二神は日月山河を生む。混沌の理に体するゆえである。

これは伊弉諾尊と伊弉冊尊の二神が淡路島を生むときのことを注釈したものであるが、ここには胎内の胎児の様子が詳しく述べられている。いったいどうしてこんなことがわかったのか。実はこの胎内の胎児の様子については中国では古くから知られていたのである。加藤千恵氏は『不老不死の身体―道教の「胎」の思想』（二〇〇二年 あじあブックス 大修館書店）p24で古代の懐胎十月観について次のように述べている。

前漢には成立していたであろうといわれる『文子』九守篇、および前漢の『淮南子』精神訓には、『管子』よりもさらに詳しい月ごとの胎児の変化が記されている。

まず、一か月めにはいずれも「膏」の塊が生じ、二か月めに『文子』では「血脈」ができ、『淮南子』では「にく」となる。『文子』では三か月めに「胚」、四か月めに「胎」となり、『淮南子』では三か月めに「胎」、四か月めに「肌」ができる。あとは両者とも同じで、五か月めに「筋」ができ、六か月めに「骨」ができ、七か月めに人の形が完成する（「成」）。八か月めに動き始め（「動」）、九か月めにはいっそう激しく動き回るようになり（「躁」）、十か月めに誕生となる。

ここには胎内の胎児の様子が一か月ごとに書かれている。すでに中国では漢代には胎内の胎児の様子が知られていたのである。では日本ではどうであったか。小川鼎三氏の『日本医学史綱要1』（一九七四年 平凡社）第四章 p46～49で丹波康頼の『医心方』（九八四年）を取りあげている。それには次のようにある。

丹波康頼の『医心方』には『産経』、『千金方』、『小品方』、『病源候論』、『医門方』、『子母秘録』、『葛氏方』、『集驗方』、『耆婆方』、『僧深方』、『広濟方』、『録驗方』等の諸書によりて安胎産難の法を叙述せり。（中略）その妊娠を論ずるや、まず胎児の發育を叙述して、妊娠一月、名づけて始形という。妊娠二月、名づけて始膏という。児精成る。妊娠三月、名づけて始胎という。この時にあたりて未だ定儀あらず、物を見て化す。故に傳者、侏儒、醜惡のものを見るときは、外像は内に及び、その児は醜惡のものたるべし。妊娠四月、始めて水精を受けて血脈を盛んにす。妊娠五月、始めて火精を受けて以て血氣を盛んにす。妊娠六月、初めて金精を受けて以て筋骨を成す。妊娠七月、始めて木精を受けて以て骨髓を成す。妊娠八月、始めて土精を受けて膚革を成す。妊娠九月、始めて石精を受けて皮毛を成し、六府百節ことごとく備わらざるなし。妊娠十月、すでに子を成す、と説き、これに相応して修身禁食の法を説きたり。

日本でも平安時代には中国の医書に基づいて胎内の胎児の様子を書いた医学書が作られていたのである。だから室町時代の『纂疏』に胎児の様子が詳しく書かれていても驚くことではないのである。しかしここで注目すべきことは一か月ごとに胎児の様子が書かれているということではなく、その胎児の様子がどのような思想によって書かれているかである。『文子』『淮南子』には胎児の形体の変化が書かれているのだが、『医心方』では水精・火精・金精・木精・土精の五行の精が関係している。『文子』『淮南子』は医学書ではないが、『医心方』が基にしているのは漢代から唐代にかけての医学書であり、その医学書には五行思想が影響している。だから『医心方』には五行思想の影響があつて五行の精が胎児の形体の成長に関わってくるのである。『纂疏』には五行の精は出てこないが、妊娠の最初に神識が関わり、十か月で諸神が備わるとあり、神が関わるのである。これは道教思想と関係があると思われるが、兼良の思想を表しているとも考えられる。

『纂疏』p164に次のようにある。

『列子』にいう、「太易があり、太初があり、太始があり、太素がある。太易はまだ気が現れない。太初は気の始めである。太始は形の始めである。太素は質の始めである。気形質が具わって、まだ互いに離れない、だから渾淪という。渾淪は万物が互いに混じり合つてまだ互いに離れないことをいう。」この意味は、混沌

の内に、気形質がしだいに備わっているということで、例えば人が母の胎内にあるのと同じである。初めに気質を受け、しだいに諸根ができてきて、十箇月が満ちて、生まれて来て人と名づけるのである。(中略)これらの諸説は、気を言うだけである。まだ神理には及ばない。

ここで兼良は、胎児が母の胎内で気質を受け、諸根ができて十か月が満ちて生まれて来るという説に対して、気をいうだけで神理のことを言っていないと述べている。つまり胎児の形体の成長は物質的な要因によって起こるのではなく、神理の作用によるものである。これは気の形体の中に神理があるという思想である。これで考えると先に見た『纂疏』P188の懐胎十か月観の最初に神識が関わり最後に諸神が備わるという説の思想がわかる。気と神理とは一体のものである、人は氣と神理によって成り立っているという思想である。さらに言えば、神理が最初にあつてそれが母の胎内に入ることと氣と結合し胎児が生まれるというものである。つまり人は神理と氣の合成したものであり、だから人は生まれながらに神理を具えているというのであろう。これは一心が人に具わっているという思想でもある。

(3) 養生思想

胎に関わる説にはもう一つ別の説が『纂疏』にはある。

『纂疏』P238に次のようにある。

陰陽の氣に感じて、その子を出生する。だから女神は男神の劍を乞い、その氣を通す。三段に折るのは、陽をもとめるのである(三は陽数)。天の真名井は、天上の水であり、天の川の類である。またいう、大一元の氣は、すなわち変化の源、精神の本である。道は一を生じ、一は水を生じ、水は精を生ず。だから水は万物の始めである。しかもこの水は真水をいう。江河の水をいうのではない。だから天の真名井という。人に生が有るのは、大道一元の氣を受けて、母の胎内に在って、母と呼吸を同じにしている。生まれる時にあつて、一点の元陽が、丹田の中に棲む。真息が出入し、天門に通じ、天と相接する。上つて泥丸に入つて、元神を長じ、下つて丹田に入つて、元氣を通す。だから『老子』にいう、「谷神は死なず。これを元牝という。元牝の門を、天地の根という。」思うに元は陽であり、天である。牝は陰であり、地である。神は元宮を守り、氣は牝府に騰がる。神氣交感して、自然に道を成す。濯ぐとは、真水で濁氣を洗い濯ぐことをいう。サガミは、齒豎の音、氣は口氣をいう。噴は鼻氣をいう。二氣が互いに灌いで、霧や露の微細のようだから狭霧という。口と鼻はいわゆる玄牝の門で、清濁二氣の出入りする所である。これによってこれを見れば、一元真水の氣が、その神を生じることができるのは、どうして疑うことができるか。

これは天照太神とスサノオとが誓約をしている場面である。天照太神がスサノオの十握劍を三段に折り、真名井で濯ぎ、口で嚙んで吹くと、三女神が生まれ、スサノオが天照太神の八坂瓊の玉を真名井で濯ぎ、口に嚙んで吹くと、天忍穗耳尊を始めとする五男神が生まれたというものである。ここで兼良が問題にしているのは、劍や玉を水で濯ぎ嚙んで吹くと、神が生まれるのはなぜかということである。これを説明するのに『老子』を引用している。

そこでまず『老子』について考えてみたい。

『老子道德經河上公章句』(王卡点校 道教典籍選刊 中華書局 一九九三年) 成象第六 p21~22 に次のようにある。

谷神不死、谷、養也。人能養神則不死、神謂五藏之神、肝藏魂、肺藏魄、心藏神、腎藏精、脾藏志。五藏尽傷、則五神去矣。

是謂玄牝。言不死之道、在於玄牝。玄、天也、於人為鼻。牝、地也、於人為口。天食人以五氣、從鼻入藏於心。五氣清微、為精神聰明、音声五性。其鬼曰魂、魂者雄也、主出入人鼻、與天通、故鼻為

玄也。地食人以五味、從口入藏於胃。五味濁辱、為形骸骨肉、血脉六情。其鬼曰魄、魄者雌也、主出入人口、與地通、故口為牝也。

玄牝之門、是謂天地根。根、元也。言鼻口之門、乃是通天地之元氣所從往來也。

ここに玄は天で鼻とし、牝は地で口とし、玄牝之門は鼻と口の門を言うところ。これは『纂疏』に「元は陽であり、天である。牝は陰であり、地である」「口と鼻はいわゆる玄牝の門」とあるのと同じである。ということは『纂疏』は『老子』の河上公注を参考にしているということがわかる。この河上公注の日本での受容に関して、増尾伸一郎氏は「日本古代の知識層と『老子』—〈河上公注〉の受容をめぐる—」（『古代文化の展開と道教』選集 道教と日本 第二巻 一九九七年 雄山閣出版）p133で次のように述べている。

日本で最も重視された『老子』注釈書は河上公注であった。本来は帝王の政治的理念としての治国の方法を説く書であった河上公注は、同時に道教的な養生説に基づく解釈が附加された部分をも含むことから、公けには道教や『老子』には否定的な立場をとってきた日本古代の知識層のあいだで、とくに養生思想を中心とする道教世界への関心が高まるなかで、最も好適な『老子』注釈書として、広く読み継がれたのである。

これは平安時代のことを言っているのであるが、平安時代の知識人の間ではよく読まれ、養生思想を中心とする道教世界への関心も高かったと考えられている。兼良は公家であるから、その伝承の中で河上公注を受容していたのかもしれない。

河上公注の内容を見ていくと、鼻は天の氣と心との通路で精神を聡明にし、口は地の食物と胃の通路で肉体を作るといふものである。これは人の身体を精神と肉体に分け、精神は天の氣と通じて清浄となり、肉体は地の食と通じて濁辱となるとするものである。不死にいたるためには、地の食を断ち、天の氣だけで呼吸し心を清浄にする必要があるといっているのだろう。

しかしこの河上公注からでは『纂疏』の前半に書いてある「人に生が有るのは、大道一元の氣を受けて、母の胎内に在って、母と呼吸を同じにしている。生まれる時にあたって、一点の元陽が、丹田の中に棲む。真息が出入し、天門に通じ、天と相接する。上って泥丸に入って、元神を長じ、下って丹田に入って、元氣を通す」という部分は理解できない。砂山稔氏の「道教と老子」（『道教 第二巻 道教の展開』一九八三年 平河出版社）に『老子』の魏晉南北朝時代の注釈書の説明があり、その中の『節解』p28～p29の説明に次のようにある。

その内容を見ると、まず、『道德経』の第一章の『節解』は、「道とは泥丸をいうなり、名とは脾をいうなり、母とは丹田をいうなり」といって、『道德経』の「道」を「泥丸」としている点が注目される。「泥丸」とは脳のことで、上丹田のことであり、先の第一章の『節解』の丹田とは下丹田のことである。この「泥丸」と「丹田」は生命の根元であり、この兩者の間に元氣をめぐらすことを「行一」という。「行一」の「一」は「元氣」のことで、「人は長生を求めるならば、元氣を母とすべきだ」といわれるように、「元氣」は生命のエキスである。この「元氣」をめぐらす「行一」が『節解』では非常に重視される。

ここには泥丸と丹田の間に元氣をめぐらす「行一」という方法が出ている。『纂疏』の文もよく読むと泥丸と丹田の間に元氣をめぐらしているように読める。また「真息が出入し」ということばがあるので、その元氣を動かす原動力のようなものが真息であるように読める。そしてその真息は母の胎内での呼吸と関係がありそうである。これはどういうことだろうか。先ほどの『節解』の説明の続きに次のようにある。

この「行一」の道について『節解』では「閉氣（息を吸ったままその空気を吐かずに体内に止めておくこと）して、津液を嚥み、丹田に下流させる。すると津液は変化して血となり、血は変化して精となり、精は変化

して気となり、胎息（鼻口を使わず、子供が胎内にいる時のようにして息をすること）してこれを引くと、精を還して脳（泥丸）を補える。（このことである）と説明するが、要するにこれは、精気を体外に泄さずに脳の働きを活発にして長生をすることをめざすものである。また、「行一」の道を実践すれば、体内に「元氣」が充満することになるが、そのことによって、五臓から皮髪に至るまで、あらゆる身体の部分に住む「神」を養い、長生を得ることも『節解』では説かれている。

ここでは胎息という方法が出ている。鼻口を使わずに母の胎内にいる時のように呼吸することである。そして胎息によって丹田と泥丸に気をめぐらすとある。『纂疏』にある母の胎内の呼吸というのはこの胎息のことだと考えれば、この『節解』と『纂疏』の文はつながってくる。

しかし『節解』には「津液を嚥み、丹田に下流させる。すると津液は変化して血となり、血は変化して精となり、精は変化して気とな」ということが書かれている。これはどういうことなのか。加藤千恵氏は『不老不死の身体―道教の「胎」の思想』（二〇〇二年 あじあブックス 大修館書店）の「体内宇宙をめぐる気」p117の説明で次のように述べている。

体内小宇宙における気の周流は、おそらく「七返」という気液の七変化とも無関係ではないだろう。『胎息精微論』（唐代の成立？）中の「胎息神会内丹七返訣」では、体内の水を唾液へ、唾液を血液へ、血液を精液へ、精液を脳へ、脳を気へ、気を神へと変化させていく。水とは、口中の歯のわきから生じるもので、これが飲み込まれて肺に至ると唾液となる。唾液は心に流れ込んで血液となり、血液は腎へ流れ込んで精液となり、精液は頭部の泥丸へ吸み上げられて脳となる。頭部からは二本の気脈が伸びて、臍下三寸の気海に通じている。泥丸に脳が充ちれば、気海の気も盛んになる。

この『胎息精微論』には水↓唾液↓血液↓精液↓脳↓気↓神という変化があり、『節解』には津液↓血↓精↓気という変化がある。これは『節解』の説をより詳しくしたもので同じものと考えることができるだろう。と考えれば津液とは水であり唾液であるということになる。水が本でそれからさまざまに変化して体内をめぐるということになる。ここでもう一度『纂疏』p238を見ると、その始めのところに「道は一を生じ、一は水を生じ、水は精を生ず。だから水は万物の始めである。しかもこの水は真水をいう」とある。ここには水は万物の始めて水は精を生ずとある。これは水↓唾液↓血液↓精液↓脳↓気↓神の説と関係があるように思われる。

『纂疏』p187に次のようにある。

天一は水を生ず。水は腎を生ず。腎は精を蔵す。陰根は腎の穴である。胚胎の始め、腎蔵が生じるときは、一点の精を蔵す。精は生命の主である。精生じて気全くし、気全くして神全くする。

これは先ほどの「道は一を生じ、一は水を生じ、水は精を生ず」を詳しくしたものと考えられる。ここには水↓腎↓精↓気↓神とある。ここで腎蔵に精を蔵するというのは『胎息精微論』に腎で精液となるのと同じである。とすればこれは、『胎息精微論』の水↓唾液↓血液↓精液↓脳↓気↓神の説、『節解』の津液↓血↓精↓気の説と本質的に同じものである。『纂疏』が天真名井の水にこだわっていたのは、この体内の水の循環のことをイメージしていたからではないだろうか。

もう一度最初にもどって考えると、『纂疏』p238の天照太神とスサノオの誓約による三女神、五男神の誕生の注には『老子』の『節解』や『河上公注』による道教の養生法が説かれていたのである。それは「行一」や「胎息」と言われるもので、長生を得て仙人になり不死を得る方法であったのである。ではここにそれが説かれていた意味は何だったのだろうか。それは天照太神とスサノオが誓約して天忍穗尊が生まれ、それが瓊瓊杵尊、彦火出見尊、葦火出見尊、葦火出見尊へと続き天皇家に続いていくということである。皇統につながる天忍穗尊の誕生に道教の養生法をあてはめることで、天忍穗尊が神仙であることを示そうとしたのだと思われる。

また『纂疏』ではその誕生の本になっているのが「大一元の氣」「大道一元の氣」「一元真水の氣」と言っている。これは『纂疏』p164にある「混沌の元氣は、一真理の心」と同じものである。そう考えると、これは「一心」のことをいっていると考えられる。つまり天忍穂尊は一心の体現者であることを示しているのである。第二章の儒教では、朱子学の説で天神における一心の道統の伝を説明していたが、ここでは道教の養生思想で一心の道統を説明しようとしているのである。

二、医学

(1) 黄帝内経素問

これまで見てきたことからわかるように、道教では身体を重視している。その身体ということに関わって、『纂疏』と医学との関係について考えてみたい。

『纂疏』p208に次のようにある。

悶熱は、火氣の傷である。懊悩は病氣である。火が金に克てば病む。だから吐いた。金山彦は金神である。五臓の中で心臓は火をつかさどり、肺臓は金をつかさどり、肝臓は木をつかさどり、脾臓は土をつかさどり、腎臓は水をつかさどる。その五臓の氣が、平常のときは病氣はない。あるいは虚にして冷え、あるいは実にして熱くなる。皆病氣になる。つまり相剋の患いが起こる。大小便は常のことであるが、嘔吐は変事である。上には五穀を生じることをつかさどり、ここでは、嘔吐と大小便のことをいっている。そもそも水穀は口に入って、必ず胃府で消化する。その精液は五臓を滋養する。その糟粕は小腸に行く。ここから分かれて水穀の汚れたかすは、転じて大腸と膀胱に送られる。だから大腸は大便をつかさどり、膀胱は小便をつかさどる。これは伊弉冊尊が火神カグツチを生む時に病氣となり吐いたが、その吐いたものが金山彦という神になったというものである。ここで火が金に克てば病むというのは、火神カグツチが金神金山彦に克ったから伊弉冊尊は病氣になったというところで説明している。しかし、その後五臓五行に配当し、相剋の患いとある。これはどういうことか。実は火が金に克てば病むということが相剋の患いなのである。そしてこれは『黄帝内経素問』に基づいているのである。『黄帝内経』は、漢方医学の古典的名著であり、漢方医学の基礎理論を述べたものである。

『黄帝内経素問』（蕞内清『中国科学』世界の名著12 一九七九年 中央公論社）陰陽別論篇第七 p372に次のようにある。

「死陰」に属する病いにあつては三日を出ないで必ず死にますが、「生陽」に属する病いでは四日を経たないで治るものです。生陽死陰というのは、たとえば肝の病氣が心に伝播した場合のように、木が火を生ずるという相生関係に相当するものを生陽といい、またたとえば、心の病いが肺に伝播した場合のように、火が金を剋するという相剋関係に相当するのを死陰ということです。

ここには火が金を剋するという相剋関係に相当するのを死陰というところがある。そしてその例として心の病いが肺に伝播した場合を挙げている。心臓は火で肺臓は金なので、心臓の病いが肺臓を侵すのが火が金に克つということになる。それは死陰ということで三日以内に死ぬということである。伊弉冊尊が火神を生んで死んだのはこのためであると『纂疏』は言いたのであろう。そして火神は心臓の神で金神は肺臓の神である。伊弉冊尊は実は心臓と肺臓が悪かったので死んだのではないかと兼良は推測していたのではないだろうか。

また『纂疏』に「水穀は口に入って、必ず胃府で消化する。その精液は五臓を滋養する」とある。これも『黄帝内経素問』にある。『黄帝内経素問』（蕞内清『中国科学』世界の名著12 一九七九年 中

中央公論社）五臓別論篇第十一 p376 に次のようにある。

胃というものは飲食物の集まるところ、つまり「水穀の海」であり、六腑の大源であります。地の五味、つまり飲食物は口からその胃にたまり、胃と表裏をなして太陰に属する脾の作用によって精氣と化し、五臓を滋養することになる

これでわかるように『纂疏』のこの部分の注釈は『黄帝内經素問』に基づいて書かれているということである。ここに六腑と五臓というのが出てくるがその違いがどうなっているのかを見てみたい。薮内清氏は「中国科学の伝統と特色」（『中国科学』世界の名著 12 一九七九年 中央公論社）の内臓器官とその生理 p83 で次のように述べている。

内臓はいわゆる五臓六腑に分けられる。五臓とは肝・心・脾・肺・腎であり、（中略）五臓はほぼ現在のものと一致すると考えられる。これに対して六腑は、胆・小腸・胃・大腸・膀胱・三焦であり、三焦を除いて他はほぼ現在のものと一致する。三焦が具体的に何を指すかははっきりしない。（中略）五臓は精氣を蔵するところであり、これに対して六腑は食物やその消化物が通過するところである。

これでわかるように食物の消化は胃・小腸・大腸・膀胱などの六腑が行い、五臓は精氣を蔵するところであり、その働きが違うのである。『纂疏』p208 の前半は五臓について述べ、後半は六腑について述べている。そして前半の五臓については病氣にかかり、後半の六腑については消化に関わっているのである。兼良が『黄帝内經素問』の内容によく通じ、人間の身体の内部構造や病氣についてもよく知っていたことがわかる。

（2）黄帝八十一難經

また『纂疏』p192 に次のようにある。

しかも『方書』には、人の一呼は脈行三寸、一吸は脈行三寸、呼吸定息は、脈行六寸、人は一昼夜に、すべて一万三千五百息、脈行五十回、身体を巡る。漏水の下ること百刻、榮衛が陽を行くこと二十五回、陰を行くこと二十五回して一周とする。だから五十回でまた手太陰に会う。太陰は、寸口である。これらの諸説を考えると、日月がなくても、昼夜の時刻を測ることができる。どうして難しいことがあるうか。

これは『黄帝八十一難經』に基づいている。『黄帝八十一難經』（『難經』は扁鵲に仮託した鍼法の書である。これについては山田慶兒氏の『中国医学はいかにつくられたか』（一九九九年 岩波新書）第八章 p136 に次のようにある。

寸口部すべての脈を診ることのできる根拠は、脈の氣の大循環にあった。『靈樞』の「五十營」・「脈度」・「營衛生会」・「衛氣行」の諸篇によれば、營氣（血液）の大循環は、一日一〇〇刻で一周天する太陽（天）の運動に照応している。人は一回息を呼く、あるいは吸うと、氣は三寸進む。一呼吸（息）で六寸。十二経脈の長さはあわせて十六丈二寸。營氣は二百七十息で体内を一回循環する。一昼夜に一万三千五百息、循環すること五十回、それを一周という。中焦を出て手太陰脈から循環をはじめる營氣は、一周して一日の循環の出発点にもどる。『靈樞』の表現にしたがえば、「五十度にして復た大いに手太陰に会す」（營衛生会）る。その「手太陰」を『難經』は「手太陰寸口」と解釈した。寸口部は手太陰脈ぞいにある。

五十回で手太陰の寸口にたちもどるということは、五臓六腑の氣の循環がそこで終ってまた始まるということであり、そこで診脈の基準を寸口に求めるのである。（一難）

ここにいう十二経脈とは、手太陰肺経（臓）↓手陽明大腸経（手）↓足陽明胃経（頭）↓足太陰脾経（足）↓手少陰心経（臓）↓手太陽小腸経（手）↓足太陽膀胱経（頭）↓足少陰腎経（足）↓手厥陰心包経（臓）↓手少陽三焦経（手）↓足少陽胆経（頭）↓足厥陰肝経（足）↓手太陰肺経（臓）へと全身を循環して身体の末端にまで栄養と精氣を伝えるものである。そして手太陰肺経

の手首の寸口部で、脈を診るのである。十二経脈は全身をめぐり、しかも五臓六腑ともつながっている。手首の寸口部で脈を診るだけで身体の異常がわかるというわけである。営気（栄気）は経脈の中をめぐっている血液であるが、それは呼吸によって動くとされている。『纂疏』には簡単に書かれているのでわかりにくい。一呼吸で営気が経脈の中を六寸動く。十二経脈の長さが全部で十六丈二寸なので、千六百二寸を六寸で割ると、二百六十七になる。だから約二百七十息で営気は十二経脈を一回循環することになる。一日で呼吸を一万三千五百息しているとすると、一日に営気が十二経脈を循環するのは、一万三千五百を二百七十で割って、五十回となる。そして五十回循環して一周とするのである。つまり一日で一周とするのである。これは漏水の下るのが一日百刻で、太陽が一日で天を一周するのに合わせていることである。つまり一日一周百刻と一日一周五十回とを重ねていることである。そうすると漏水の二刻で営気が十二経脈を一回循環する計算になる。『纂疏』が、「日月がなくても、昼夜の時刻を測ることができる」と言っているが、それは漏水の下ることによってか、呼吸によってか、脈によってかはよくわからない。手首の寸口部の診脈で営気の一周がわかるのかは疑問であるが、兼良が診脈についても詳しく述べたことは確かである。

身体における呼吸や消化、十二経脈の中の営気の循環や、五臓の五行の関係は、何を意味するのだろうか。それは身体内の現象は気の循環だけではなく、そこに神理が存在するということがある。体内の病気や時間がわかるのは、そこに神理があるからである。『纂疏』が医学書によって示したかったのは、身体内には気とともに神理があるということではないだろうか。

三、まとめ

『纂疏』では、道教について次のように考えている。『老子』では混沌の一气の前に道があるという。その道が神理であり、一真理の心であり、一心である。母の胎内に生じた一气から人が生まれるときも、気だけではなく、神理がある。人間は神理を具えた存在として生まれるのである。また養生法によって身体内に元気をめぐらせば、神仙になることができる。それは元気に神理である一心が存在するからである。

また、身体における呼吸や消化、十二経脈の中の営気の循環や、五臓に五行の関係があるのは、身体内には気とともに神理があるからである。身体内における人間の認識を超えた靈妙な働きをなす本が一心である。そう考えることで『纂疏』は一心の思想を道教の中に位置づけた。

第四章 神道

一、神器

『纂疏』P304に「三種の神器は、神書の肝心、(中略)一にして三、三にして一である。だから神器は一心の標幟である」とあるように、三種の神器は『纂疏』では重要な意味を持っている。なぜそんなに三種の神器を重視していたのか。また、三種の神器を一心の標幟と言っているのは、どんな意味があるのか。これについて中世神道の中で考えてみたい。

まず三種の神器が重視される歴史的背景から考えてみたい。それについて加藤仁平氏が『三種の神器より見たる日本精神史』(一九三九年 第一書房)で簡潔にまとめているのでそれから抜粋して引用する。

○寿永の変を契機とせる神器意識の覚醒 p34

三種の神器の由来並に神異例に関するものの外、神器関係記事の甚だしく稀であつた中古から、中世初期に入つて関係記事の俄に増加したのみでなく、所謂神器論のめざましく勃興したのには、二つの大きな契機を見過すことは出来ない。鎌倉前期に於ては寿永の変の影響と見るべきことその一であつて、後期に於ては蒙古襲来を中心として盛になつた神国の自覚に伴つたことその二である。而して両者が相互に影響しあつたことは言ふまでもないが、その間、稍々性質を異にしたところがあり、後期の神器論が次の吉野朝、特に北畠親房の神器論を起して永く三種の神器観を中心としたる日本精神史上並に日本教育精神史上の主流となつたことは最も注目すべきものであらう。

○元寇を中心とせる神国の自覚と神器述義の勃興 p45

蒙古の襲来が神国の自覚を促して日本文化の独立するに至つたことは、近来多くの学者の筆を極めて説くところであつて、理由のあることである。さりながら、神国の自覚は襲来以前に於て相当古く且つ相当力強く動き初めてゐたことは看過すべからざる事実で、之ありしが故に、蒙古の襲来に方つて神風の不思議も現はれたのである。度会神道家の偽作書に見えたる神器論の如きもこの潮流に乗つた現象であるから、「蒙古襲来を中心として盛になつた神国の自覚に伴つた」といふ説明をとるべきである。

○神器観を核心として高揚せる吉野朝の日本精神 p67

吉野朝時代も亦神器御多難の時代であつた。建武中興の前に在つては対北條氏の争に於て(中略)後に在つては対足利氏の争に於て、檀浦に於けるが如き大いなる恨事は無かつたけれども、皇位の正閏、神器の真偽を争つて遙に長い年月を経過した。特に神器の争奪の如きは、南北合一の後に於てさへ一再ならず行はれたのを見ても、如何に激しいものであつたかが察せられる。

官方武家の争に於て常に神器が重視されてゐたこと、特に後醍醐天皇が神器を重んぜられたことは、神国思想の発展に伴ふ鎌倉期以来の神器神道の信仰と相互に相影響して、宋学を尊んだ親房の「神皇正統記」には神器の道德的意義、神器と正統との関係を主張して余蘊なく、神器述義の発展は一の頂点に達したと見ることが出来る

○室町時代の神器観 p106

鎌倉・吉野両期と同様、室町期も亦神器御多難の時代ではあつたが、前二期に於けるが如き著しい影響を神器論に及ぼすことはなかつた。元来この変乱は思想的に神器正統論の立場をとつてはゐるが、前二期のやうな堂々たる規模のものではなく、加之、戦の理由も薄弱であつたために、当代の神器論はこの変乱を離れて、多くは「神皇正統記」及び「東家秘伝」の主張する神器政教説の延長として発展した。

この中で三種の神器が重視されるようになった事件が大きく三つあることを述べている。まず一つは寿永の変である。これは壇ノ浦の合戦で三種の神器が安徳天皇とともに海に沈み、その後

の搜索によっても剣だけは見つけることができなかったことを言っている。三種の神器の内の一つが失われたことで王朝の衰退を意識するようになり、また武士の台頭により武士を剣の象徴とみる考えもおこってきたことなどである。剣が失われたことによって逆に三種の神器が注目されるようになった。二つめは元寇である。モンゴル軍が攻めてきたことで日本意識が高まり、日本が特別な国だという意識がおこってきたことである。それによって神国意識とともに三種の神器が注目されるようになった。三つめは南北朝の対立である。三種の神器を持つことで皇位の正統性が主張された。そのため三種の神器が重視された。そして南北朝の合一によって、三種の神器の持つ政治的な意味は薄れていったのである。

このことからわかるように兼良の生きていた時代はすでに三種の神器に対する関心のピークは過ぎていたのである。にもかかわらず三種の神器を重視したことの意味は何だったのか。そこにはかつての鎌倉時代から南北朝の時代とは違った意味を必要としたということであろう。その一つの答えが三種の神器を一心の標識とする思想だったということであろう。これについては『纂疏』の文と中世神道書をもとに考えてみたい。

しかし、これを考える前にまず知っておかなくてはならないのは、現代から見れば神器は三種の神器に決まっているが、中世ではそうではなかったということである。『纂疏』に出てくる神器を挙げれば次のようである。

天瓊矛、広矛、白銅鏡、真経津鏡、日前鏡、八咫鏡、八坂瓊の曲玉、蛇の龜正の劍、草薙劍、潮満玉、潮涸玉、十種の瑞宝（瀛津鏡一、辺津鏡二、八握劍三、生玉四、死反玉五、足玉六、道反玉七、蛇比礼八、蜂比礼九、物比礼十）、玄竜車、追真床の衾、八尺流火鏡、赤玉鈴など
この中で重視されたのは、天瓊矛と三種の神器である。天瓊矛については北畠親房は神器の根元と言っているほどであり、中世神道では特に重視されたものである。『纂疏』にも天瓊矛についての詳しい記述がある。そこで、天瓊矛と三種の神器が中世神道の中でいかなる意味を持っていたのかを考察することによって、三種の神器の意味に迫りたいと思う。

二、天瓊矛

天瓊矛は、『日本書紀』本文には次のようにある。『纂疏』p184)

伊弉諾尊と伊弉冉尊と、天の浮橋の上に立たして、共に計ひて曰はく、「底下に豈に国無らんや」と云て、すなはち天瓊矛を以て、指し下して探りしかば、是に滄溟を獲き。其の矛の鋒より滴瀝れる潮、凝て一の嶋と成れり、これを名けて磯馭盧嶋と曰ふ。二神ここに彼の嶋に降り居して因りて共為夫婦して州国を産出さんと、すなはち磯馭盧嶋を以て国中柱と為し、

とある。天瓊矛はオノコロ島の本になったもので、そのオノコロ島で、二神が国生みをし、日本ができる。ではその天瓊矛はいかなるものであり、どこから来たのか、その後どうなったのかは『日本書紀』には書かれていない。だから、それ以上は考察のしようのないものである。もちろん天瓊矛が本当にあったのかどうかもわからない。現代の考えで言えば、想像の産物ではないものである。ところが中世では違っていた。まず『纂疏』の文から見てみよう。

『纂疏』p184に次のようにある。

天瓊矛は、天神の宝戈である。(中略)瓊戈は、神明の本、衆物の祖である。仏者がいう。これはいわゆる金剛杵である。だから八州の地形は独鈷のような形をしている。また伊勢の内宮外宮の心の御柱は、瓊矛の象である。だから下の文にいう。瓊矛をもって国の中柱となすと。(中略)旧説にいう。天瓊矛は、滝祭の

仙宮にある。ある人がいう。五十鈴の宮の酒殿に納めると。またいう。滝祭神には宝殿がない。下の底にあるときは、水神宮である。名づけて沢女神という。またはミツハ神という。一にいう。滝祭神は竜田神と同一体である。だから竜田神を名づけて天御柱という。おもうに天逆戈のことははじめである。また旧説にいう。オノコロ島は和州の宝山である。一にいう。江州の比叡山である。一にいう。淡路州の西南にある小島である。ともに今この名を得た。これらの諸説は、是非はまだ明かではない。それで博学洽聞の君子が出て明かにしてくれるのを待つ。

ここでは天瓊矛についての考察が詳しくされているのにまず驚く。それをまとめると次のようになる。

天瓊矛は

- ①神明の本、衆物の祖
 - ②金剛杵（八洲の地形は独古の形）
 - ③伊勢内宮外宮の心の御柱（国中柱）
 - ④滝祭の仙宮にある
 - ⑤五十鈴の宮の酒殿にある
 - ⑥滝祭神（宝殿がない）水神宮（沢女神・ミツハ神）竜田神、天御柱
- オノコロ島は

⑦和州の宝山

⑧江州の比叡山

⑨淡路州西南の小島

まず①の天瓊矛は、神明の本、衆物の祖というのはどういうことか。これについては、北畠親房の『元元集』（1338年）巻第五 神器伝受篇（『北畠親房（上）』神道大系 論説編十八 一九九一年 神道大系編纂会）に次のようにあるのが参考になる。

豊葦原千五百秋之瑞穂国者、大八洲未_レ生以前、已有_二其名_一、雖_レ有_二名字_一、字無_二形相_一、強_二字_一其形_一為_二天瓊矛_一者也、大八洲国者、即瓊矛之所_レ成、其中心号曰_二大日本日高見_一、又号曰_二天御虚空豊秋津根別_一、後分為_二数国_一、大八洲国、又各有_二名字_一、今俗所_レ以_二惣合_一八洲_一名_中大日本_上者、由_二大日靈貴降靈_一、故自在_二此名_一、以_二八咫宝鏡_一鎮_二于此地_一、即是表_二其心府_一者也、凡我国之所_レ以_二殊_一諸方_一者、以_二神国_一也、神国之所_レ以_二有_一靈異_一者、以_二宝器_一也、是故天地開闢以来、神器靈物、往々以存、初_レ於天瓊矛_一至_二三種神璽_一、出所縁起、大底見_二先篇_一、為_レ擊_二愚蒙_一、重以広_レ之而已、P168

惟夫国家始_レ業以来、神宝瑞器、其類寔多、雖_レ以_二天瓊矛_一為_二其根元_上、事已幽妙、不_レ可_二得而量_一也、至_二三種之宝物_一者、正是伝国之神璽、無_二物之可_レ比方_一焉、P191

ここで親房は、天瓊矛や三種の神器などの靈物や神器は靈異なもので、それがあることによって日本は他の国とは異なり、靈異のある特別な国であり、神国だと言っている。そしてそのたくさんある神器の中で特に天瓊矛はその根元的なものだと言っている。それはなぜかというと、日本は天瓊矛からできたものだと言っている。つまり日本は天瓊矛という靈物そのものであり、だから靈異があり、神国というわけなのである。日本が他国と違う根拠をこの靈物に求めているのである。その意味で、これは単なる想像上のどうでもいい話ではなく、日本の国の根幹に関わる重要事項であり、まさに日本国の存在の根元だったのである。『纂疏』が神明の本、衆物の祖と言っているのはこのことであろう。

では、親房が天瓊矛を日本国の根元だと考えた根拠はどこにあったのか。親房は同じ『元元集』の神器伝受篇の天瓊矛の項で次のように『大和葛城宝山記』（1299 以前）を引用している。

大和宝山記曰、夫水則為「道源流、万物之父母」、故長「養森羅万象」、當「知、天地開闢膏、水變為「天地」以降、高天海原在「独化靈物」、其狀如「葦牙」、不「知」其名、爾「時靈物乃中、神聖化生、名之曰「天神」、亦曰「大梵天王」、亦稱「戸棄梵天王」、逮「于天帝代」、名「靈物」稱「天瓊玉戈」、亦名金剛宝杵、為「神人之財」、至「于地神代」、謂「之天御量柱・国御量柱」、因「茲、興「于大日本州中央」、名為「常住慈悲心王柱」、此則正覺・正智宝坐也、故名「心柱」也、天地人民、東西南北、日月星辰、山川草木、惟是天瓊玉戈乃応変、不二平等妙体也、法起王（役行者事也）宣久、心柱是独古三昧耶形、金剛宝杵、所謂独一法身智劍也、¹¹¹¹ここでは天地開闢の時に自然にできた靈物が、天瓊矛であり、それは天神であり、大梵天王であり、金剛杵であり、日本の中央の心柱であり、天地人民、東西南北、日月星辰、山川草木の本であり、不二平等の妙体であると言っている。つまり世界の始まりに生じ、日本の国だけでなく、世界のすべてのものを生み出す根元のものだというわけである。それは単なる物ではなく、神であり、不二平等の妙体であるという靈的な存在なのである。またここに役行者が出てきていることからわかるようにこれは修験道関係の書物であり、密教の影響を受けている。しかしこの書物は伊勢神道に大きな影響を与えた。およそ修験道や伊勢神道に関わる人々にとって、天瓊矛は極めて大きな意味を持っていたのである。そして親房もその中の一人であったのである。

②の天瓊矛が金剛杵というのは先の『大和葛城宝山記』の文に見える。金剛杵というのは、密教で、煩惱を破碎し菩提心を表す金属製の法具である。その両端が分かれていないのが独古である。だからこれは密教に関わる考え方ということになる。そしてその独古の形がちょうど日本の国の形に似ているところから、八洲（日本）の地形が独古形という考え方が出てくる。これについては、

比叡山の天台宗の学僧である光宗が編述した『溪嵐拾葉集』（1348年）（『大正新脩大藏經』第七六卷 統諸宗部七）に次のような文が載せられている。

問ふ、我が国をもつて、独古（独鉈）の形と習ふ方如何。

答ふ、行基菩薩記に云ふ、日本はそれ独古と云へり。謂ふ意は、行基菩薩、日本を遍歴して、国境を定め、田畠を開きたまふ。その時、十人して作るべき田は、十人に変じて雇はれ、乃至百人して作るべき田をば百人に変じて雇はる。かくのごとく変作して、我国の田畠をば、開きたまへり。その時、感見の様片を圖し給へり。その形独古の形なりと云々。（p519）

行基菩薩が日本を遍歴して作った日本図が独古の形をしていたというものである。これは行基に仮託した書であるが、日本図が独古の形をしているというのは、鎌倉時代の終わり頃には一般的なものとなっていたと思われる。それを密教の独古と日本神話の天瓊矛を結び付けることで、天瓊矛が日本そのものを表すものとなったものと考えられる。

④⑤⑥については、親房の『元元集』神器伝受篇の天瓊矛の項で次のようにある。

宝山記曰、此宝杵、則常世宮殿内奉納、俗曰、五十鈴川瀧祭靈地、底津宝宮是也、是名「龍宮城」也、亦号「仙宮」也、

倭姫命世記曰、瀧祭神、無「宝殿」、在「下津底」水神也、一名沢女神、亦名美都波神、（或記曰、瀧祭神、與「広瀬・龍田神」、則同体異名水神也、故広瀬・龍田神名、号「天御柱国御柱」、是天逆戈守護縁也、）亦曰、酒殿、天逆大刀・逆鉾・金鈴藏「納之」、

上件瓊矛者、天神所「持」之独杵也、所謂先「天地」、而自然成者也、所在雖「未」審、或云「納」瀧祭仙宮、或云「納」五十鈴宮酒殿、留「于」神宮、已是炳焉、不「可」強以成「疑」者也、一云、磯敷盧島者、宝山也、昔陰陽二神、持「天瓊矛」、降居之地也、彼矛之神、化「成」天御柱・国御柱神「歟」、更問、 P174

1111には、④瀧祭の仙宮にあること。⑤五十鈴の宮の酒殿にあること。⑥瀧祭神（宝殿がない）

水神宮（沢女神・ミツハ神）竜田神、天御柱のことがそのまま載っている。つまり兼良はこの『元集』の神器伝受篇を見て『纂疏』のこの部分を書いていることは明らかである。この中身は伊勢と宝山と竜田との関係があり、また仙宮や龍宮、水神との関係があり、複雑な要素を含んでいる。今はそのことには深入りしないことにする。また⑦のオノコロ島が宝山であるという説も『元集』に出ている。

では⑧と⑨についてはどうか。これは『元集』には出ていない。⑧については、良遍の『日本書紀卷第一聞書』（749年）（『神道大系 論説編三 天台神道（上）』一九九〇年 神道大系編纂会）に次のようにある。

磯駁盧嶋文、広ク此国ノ異名也、比叡山ニハ中堂薬師ノ真言也、然間國中ノ柱トモ云、我山事也云云、但師伝ヲ不知故難ニ信用一、p527

オノコロ島が日本国というものと、比叡山の中堂が國中柱で、比叡山がオノコロ島という説をあげている。これは比叡山と関係のある説であることは明らかである。その説を『纂疏』に載せているということは兼良が比叡山の僧と関係があったことを示している。他の箇所にも良遍の著作と関係しているところがあるので、良遍の影響があったことは否定できないであろう。

また⑨については卜部兼方の『釈日本紀』巻五 述義一（1275～1301）（『国史大系』第十七卷一八九八年 経済雑誌社）に次のようにある。

磯駁盧嶋（中略）今見「在淡路島西南角」小島是也

これは『釈日本紀』そのままなので、これを見ていることは明らかである。『釈日本紀』については、久保田収氏は『中世神道の研究』（一九五九年 臨川書店）で次のように述べている。

兼良は神道を父経嗣に学んだのであるが、経嗣はこれを吉田兼熙にうけたのであつて、兼良の神道説は吉田家の道統に立つものであつた。兼良の著日本書紀纂疏に卜部兼方の釈日本紀にもとづくところを幾多指摘できるのは、このことを示すものである。p463

『釈日本紀』は吉田家から受けたものであり、久保田氏が指摘するように多くの引用があり、『纂疏』を書く上での最も基礎的な文献であつたと思われる。

では兼良は天瓊矛についてどのように考えていたのか。『纂疏』のこの注の最後に、

これらの諸説は、是非はまだ明かではない。それで博学洽聞の君子が出て明かにしてくれるのを待つ。

と述べている。つまり自分なりの結論を保留していることになる。言い換えれば結論を出すまで探究していないということである。さらに言い方を換えれば、結論を出す必要がなかったということである。つまり、天瓊矛については、親房が重視しているように重視していないということであろう。親房も『神皇正統記』では天瓊矛より三種の神器の方に重点が移っていくが、兼良も天瓊矛よりは三種の神器を重視していたと思われる。なぜなら三種の神器については『纂疏』に「三種の神器は、神書の肝心、王法の枢機である。」と書いているからである。

三、三種の神器

（1）玉

三種の神器は玉と剣と鏡であるが、まず玉について考えてみたい。『纂疏』の中で玉に関わっているところを抜き出してみると次のようにある。『纂疏』p239

そもそも瑞珠は、今の世の神璽である。その起りに二つある。一つは、天照大神の髻に纏った御統玉である。スサノオノミコトはこの玉を乞い取って、天の真名井に濯いで五神を生んだ。その清い心を明らかにす

ることによって、遂に兄弟争いの禍をやめた。これは珠玉の徳で、温和の致したものである。しかも五神の始めは、吾勝尊が玉によって生まれた。それが百王の祖となるときは、その玉がどうして子孫の至宝とならないであろうか。また本を忘れない意味でもある。二つにいう。下の一書を考えると、スサノオノミコトは、天に昇る時、羽明玉がお迎えして、瑞の八坂瓊の曲玉を献上した。スサノオノミコトはその玉を受けて、持つて天上に至って、清き心（赤心）を現わす。天照太神はその玉を得て、三女を生む。スサノオノミコトもまた太神の持つ剣を受けて五男子を生む。このような時は、吾勝尊は剣が生んだもので、玉を以て百王の端とするのは、道理に合わない。だから初めの説を正とする。

ここで兼良は三種の神器になっている神璽の玉について二つの説を挙げて検討している。一つは天照太神の持つていた御統玉であり、もう一つは羽明玉命が持つていた曲玉である。結果として天照太神の御統玉から皇統につながる吾勝尊が生まれているが、羽明玉命の曲玉からは吾勝尊が生まれていないので、天照太神の御統玉が神璽であると言っている。神璽であるかどうかの決め手はその玉が皇統の起源であることにある。

これに対して北畠親房は『元元集』巻第五 神器伝受篇（『北畠親房（上）』神道大系 論説編十八 一九九一年 神道大系編纂会）p187～p188）、『古語拾遺』の説に基づいて次のように述べている。

古語拾遺曰、素戔鳴神、欲奉_レ日神、昇_レ天之時、櫛明玉神奉_レ迎、献以_二瑞八坂瓊之曲玉_一、素戔鳴神受_レ之、転奉_二日神_一、仍共約誓、即感_二其玉_一、生_二天祖吾勝尊_一、

八坂瓊曲玉出所有_二一_一、一者、素戔鳴尊昇_レ天之時、櫛明玉命（亦名羽明玉、亦名天明玉、伊諾尊子也）奉_レ迎、所_レ献之玉、転以奉_二日神_一是也、（或云、日神感_二此玉_一、生_二吾勝尊_一、云云）二者、開_二天磐戸_一之時、懸_二真賢木枝_一之玉、即是櫛明玉所_レ造也、於_二皇孫伝_レ持之玉_一者、未_レ見_二何是_一焉、但温_二其根元_一、不_レ可_レ出_二兩種_一、夫懸_二上枝_一者、石凝姥神鑄造之靈鏡也、懸_二中枝_一者、櫛明玉所_レ作之瑞玉也、靈鏡已為_二天璽_一、同時捧持之玉、寧不_レ備_二神器_一哉、神劍、是出_二於素戔鳴神之所_一、同神所_レ持之玉、転在_二日神之御手_一、隨而有_二感生_一天孫_一之文、是又不_レ謂_二宝玉_一哉、兩端之疑、愚蒙竊惑矣、抑又温_二此玉所在_一、須_レ有_二兩義_一也、（中略）未_レ曾離_二歷代帝王御身_一之靈璽也、但此玉者、蒼生之福田、万物之所_レ由生、以_レ在_二天下_一為_二眼精_一、以_レ不_レ亡失_一為_二心肝_一、

ここでも神璽の玉について二つの説を挙げて検討している。一つは羽明玉命の持つていた玉であり、もう一つは天照太神が天磐戸に隠れたとき、天照太神をそこから出すために使った真賢木にかけた玉である。一つめの羽明玉命の玉はそこから吾勝尊が生まれたということが理由になっている。これは『纂疏』の説とは違っている。それは親房が『日本書紀』の説をとらずに『古語拾遺』の説を採っているからである。しかし吾勝尊が生まれたことを根拠にしているのは同じである。もう一つの真賢木にかけた玉は、その時同時に真賢木の枝に三種の神器の一つである鏡をかけていたことが理由になっている。これについて『纂疏』p248）は、

神明は中を尊ぶ。だから鏡を中枝に懸ける。思うに日の像を尊ぶからである。八坂瓊の御統とは、先にいう神璽の玉である。だからこれを上の枝に懸ける。その尊は鏡に次ぐからである。

と述べており、真賢木にかけた玉は神璽としている。つまり『纂疏』では天照太神の御統玉がこの真賢木にかけた玉であり、同じものとしているのである。親房が別の玉であると考えていたこととは違いがある。しかも親房は羽明玉命の玉と真賢木にかけた玉とどちらが本当の神璽であるかはよくわからないとして決論を出していない。しかし『纂疏』では神璽の玉は、天照太神と吾勝尊につながる御統玉であるとはっきりと主張している。それは第三章の道教のところ考察した養生思想ともつながるものである。『纂疏』では『元元集』の説とは違う独自の説を考えていることがわかる。

この羽明玉命の玉について『纂疏』では異説を挙げている。『纂疏』P242に次のようにある。スサノオは、曲玉を日神に献上して清い心（赤心）の明浄を表す。娑竭羅龍女は、宝珠を世尊に献上して、無垢の成道を唱える。倭と梵は殊なるといえども、その揆は一つである。

羽明玉命の玉と龍女の宝珠とは共通するというものである。ここで曲玉を龍女の玉に喩えているというのは奇異な感じがするが、なぜこんな説がでてきたのか。実はこの龍女の宝珠にかかわることで『纂疏』P330には次のような記事がある。

『経』にいう、「龍王に摩尼珠がある。名づけて立海清浄実嚴普明という。価は三千大千世界に当たる。それを世尊に奉る。その珠の光は、日月の明を覆う。一切の衆会、未曾有のことである。」今二つの瓊を天尊に奉る。功德無量である。衆生一念の悪心は、満玉となって、自らその身を責める。一念の悔心は、潤玉となって、人を救うことを得た。無明法性も一珠に水火があるのと同じである。

これは天尊彦火火出見尊が海神から潮満玉、潮潤玉をもらつたときの話である。ここでは海神の潮満玉、潮潤玉が、龍王の摩尼珠に喩えられている。いったい神璽とかかわる曲玉と龍王の宝珠と海神の潮満玉、潮潤玉にはどんな関係があるのか。

慈遍の『旧事本紀玄義』（1332年）巻第四（大隅和雄『中世神道論』一九七七年 日本思想大系 岩波書店）p162～p165に次のような説がある。

所謂宝珠は、其の内、无边なり。故に、万宝を雨らして窮り尽くることが無し。苟も凡の情に順はば寸想を生ずこと莫けむ。彼の仙壺にして尚世界を見る。況や神璽の中、豈に天下を残さむや。

止観に云へるが如く、「如意宝珠は、天上の勝宝なり。状は芥栗の如くにして无量の宝を降す。蓋し色法尚能く此の如し。況や心神の璽、寧ぞ一切法を具へざらむや」と云云。大論に云へるが如く、「古の仏舍利は、変じて如意宝珠と成り、宝珠は、変じて米と成る」と云云。（中略）

又書に云へるが如く、「如意宝珠は、龍王の重宝にして、九重の淵、驪龍の領の下に在り」と云云。

謂ふところは、海宝は陰の極れる所なり、彼の天宝は陽の極れる所なり。今此の珠は、陰陽は一極にして、其の徳を論ぜば、天地は一心なり。所以に、天御中主（豊受にして外宮なり）・大日靈尊（天照にして内宮）相和して皇孫に授け奉らくのみ。当に知るべし、天地神皇並ら一人を護る。其の神璽は百王の心なり。各、帝徳に随ひて応現すること窮り無し。但し元の心を契る。須らく珠の心を知るべし。

神璽の玉は、天上の如意宝珠（仏舍利）と龍王の如意宝珠が一体となつたものの説である。ここでは龍王の玉が神璽に関係してきていることがわかる。

また田中貴子氏は『溪風拾葉集』の世界』第七章（二〇〇三年 名古屋大学出版会）p187～p191で神璽に関して次のように述べている。

いうまでもなく、神璽は天皇の王権を象徴する三種の神器の一つである。だが、ほかの剣や鏡とは異なり、神璽だけは箱に入っており、しかも天皇でさえそれ自体を見ることができないという特異性を持っていた。そのため、さまざまな憶測が中世に現れたのである。（中略）それらの説は大きく分類すると、内容の重なりはあるが、おおむね三つに分かれると思われる。

一つ目は、現代の日本人にとって周知の事実である「宝珠」説である。もちろん今でも神璽の箱を開けてみることはできないが、国家神道の洗礼を受けている現代人には、神璽＝宝珠という認識は浸透していると見てよからう。この説も、鎌倉から室町時代に至る神道書の中にすでに見ることがができる。まずは、本奥書が元徳二年（一一三〇）である、真福寺蔵の『八幡菩薩』を引用する。

神璽之箱者、皇帝之宝物也。此事ヲハ人多何物ノ言事ヲ不知。是、龍宮ノ宝珠也。

この後、いわゆる「海幸山幸」の説話が続き、宝珠が龍宮からもたらされたことの裏付けがなされている。そして、それに続く部分（豊玉姫が出産する場面）はこうなっている。

ソノトキ、ウミタテマツル大蛇者、人王ノ始、神武天王、是也。神璽箱者、彼の帝ノ龍宮の宝珠也。是、仏法ニハ、以印信、印璽ト云ヒ、是、大日覚王ノ印璽也。世間ニハ龍宮の珠ヲ以テ神璽ト云フ。是亦、神代最初神璽也。

ここでは、神璽は正しくは「印璽」、つまり何ものかの「しるし」とされるが、一般に流布している説は龍宮の珠とされている。注目すべきは「皇帝之宝物」としている点で、日本の王権が海からもたらされた宝物によっていることを示しているのである。

これでみると先の疑問の謎が解けてくる。つまり中世では神璽の玉は箱に入っており誰もその中を見たことがなく、玉が何であるかわからなかったことである。それに対して三つの説があると述べているが、それは宝珠と独古と日本国図である。今はその一つの宝珠の説だけを引用した。独古と日本国図は天瓊矛とも関係しているが、今は深入りしない。ここでは宝珠説について考える。実は神璽の玉は龍宮の宝珠であるという説が存在することである。その龍宮の宝珠とは海神の潮玉のことであると思われるが、それが彦火火出見尊の妻の豊玉姫の出産と関係づけられ、皇統と関係づけられているのである。

このことからわかるように、中世においては神璽の玉と龍王の宝珠は関係づけられていたのである。だから『纂疏』ではそれらに關係する説が載っていると考えられる。しかし『纂疏』では、神璽の玉は龍王の宝珠であるという説は採っていないのである。

(2) 劍

次に三種の神器の劍について考えてみたい。まずそれについての『纂疏』の説を引用する。

『纂疏』P266

注に大蛇の居る上に常に雲がある。だから劍の名としたというのは、豊城の劍の気が斗牛の間を射るようなものである。『漢書・高祖紀』に、高祖が夜沢中を行くときに、大蛇がいて、道に当たる。そこで劍を抜いて蛇を斬る。蛇は分かれて二となる。また高祖は芒碭の山沢の間に隠れる。呂氏は人とともに求めて常に見つける。高祖は怪しんで問う。呂后がいう、あなたが居る上には常に雲気がある。だからそれに従って行くとき常に見つけることができる。思うに高祖が蛇を斬った劍を身につけていたので、また雲気があったのである。(中略) 八人の少女は、これ八正道で、無明のために蔽われてその智を失う。これは八女が大蛇に吞まれるとする。(中略) スサノオノミコトは少女が大蛇に吞まれると聞いて、たちまちあわれみの心を起こして、その苦しみを救おうとした。これはすなわち悲増の菩薩である。これより次第に増進して漸く四十二品の塵勞を断つ。だからずたずたにその蛇を斬るという。頭から尾に至り、最後に至って一宝劍を得る。これは根本智の喩である。蛇の尾に劍があるのは、無明即法性であり、劍によって劍を得るのは、始覚は本覺と同じである。

『纂疏』P268

スサノオは無明の大蛇を斬ることによって、このような大功を得た。

『纂疏』P267

スサノオは神劍を日神に奉るのは、その意図は、これを天孫に伝えて百王の璽とするためである。

ここでまず漢の高祖の豊城の劍との関係が指摘されている。それは叢雲劍の雲との関連での推測である。いかにもとってつけたかのような説明に思われるが、実はそうではない。三種の神器の劍を漢の高祖の劍に喩えるのには特別な意味があったのである。この漢の高祖の劍は秦(白蛇)を滅ぼし漢(赤帝)を建国する意味を象徴している劍である。虎関師鍊の『元亨釈書』第十七王臣(1322年)『国史大系』第三十一卷 一九三〇年 吉川弘文館 p252)に次のようにある。

かの支那は葱嶺の東、数十の邦、咸く法度を取つて推して中国と称し、又文物の国と言ふ。然れども五帝の世、猶伝国の信器なし、況んや三皇をや、又況んや遼古をや。夏禹に至つて始めて九鼎を鑄、立てて国器となす。殷周相伝へ、遷移して之を宝とす。秦の周を奪ふに及んで、鼎、泗水に没す。故に始皇、卞璧を刻して、以て国璽となす。漢又高祖の白蛇を斬るの劍を以て、伝国の璽となす。爾来劍璽は二国器となる。魏晋以来趙宋に至るまで、之を承伝するのみ。

つまり漢の高祖の劍は夏の禹王の九鼎、秦の始皇帝の卞璧と並ぶ、伝国の璽であつたのである。この漢の高祖の劍に喩えるというのは、神器の劍が伝国の璽であることを意味していることになる。

またここには大蛇を無明に宝劍を根本智に喩える発想がある。これについては、忌部正通の『神代卷口訣』（1366年）（『日本書紀註釈（中）』神道大系 古典註釈編三 一九八五年 神道大系編纂会）P77に次のようにある。

素戔鳴尊とは、金精権者の神也、老公は水徳の神、大蛇は無明の相、八箇の少女を吞むは、惡の極め、素戔鳴尊、惡極つて髪を抜き、手足の爪を抜て、以て贖うて逐れて降り、悔改めて善心を発したまふ、爰に天下の惡を止め、大蛇を亡す、智と無明と一体、無明を変ずれば智なり、大蛇を亡して神劍を出す、尊、惡行有つて善に歸したまふ、故に劍を以て劍を出したまふ、蛇の腹に有つて猶虚空に有るがごとし、藁雲劍は本体智の事相、十握の劍は神變智の事相、本体智、神變智に勝るる故に、刃は少し缺けると云ふか、神劍を現じたまふ事、以て素戔鳴尊の大功也、

ここに、「大蛇は無明の相」、「藁雲劍は本体智の事相」、「智と無明と一体」、「無明を変ずれば智なり、大蛇を亡して神劍を出す」ということばがある。『纂疏』の根本智が本体智に、法性が智となつてゐるという違いはあるが、ほぼ同じ発想で書かれている。

また、良遍の『神代卷私見聞』（1424年）（神道大系論説編三『天台神道（上）』一九九〇年 神道大系編纂会）p575以下、

素戔鳴尊大蛇ヲ寸々ニ斬ト者円教ノ四十二品断無明ノ意也、大蛇ト者無明ノ体也、劍ヲ取り出ハ無明ノ中ヨリ即明ト開クル形也、

とあり、やはり大蛇を無明に喩える見方がある。そして大蛇から劍を取り出すことを無明の中から明と開けると言っている。智ではなく、ここでは明となつてゐるが、基本的には同じ発想である。さらに注目すべきは「大蛇ヲ寸々ニ斬ト者円教ノ四十二品断無明ノ意」とあり、『纂疏』の「四十二品の塵勞」と同じことばがあることである。このことから考えると『纂疏』は忌部正通の『神代卷口訣』や、良遍の『神代卷私見聞』を参考にしていたことがわかる。あるいはすでに中世では、大蛇を無明と見、劍を智や明と見る見方は一般化していたのかもしれない。

(3) 鏡

次に鏡について考察する。鏡については三種の神器の八咫鏡と関連して、たくさん鏡がある。まずいわゆる三面鏡についてみてみたい。度会家行の『類從神祇本源』（1320年）神道玄義篇（大隅和雄『中世神道論』一九七七年 日本思想大系 岩波書店）p128に次のようにある。

問ふ。神代の三面の鏡は、其の起りは如何。

答ふ。（中略）日本書紀に曰はく、「一書に曰はく、「国常立尊、天鏡尊を生む。天鏡尊、天万尊を生む。

天万尊、沫蕩尊を生む。沫蕩尊、伊弉諾を生む」と。神記に曰はく、「国常立尊の所化の神天鏡尊、月殿ニ居シテ鑄造ル所ノ鏡也。三才の三面是れ也。一面は止由氣宮に崇め祭り、今二面は天鏡尊の子天万尊伝へ持つ也。次に沫蕩尊、次に伊弉諾・伊弉冉尊伝へ持ちて、神賀吉詞賜白シテ、「日神月神所化の真経津ノ鏡は

れ也。天地開闢の明鏡也。三才顯はるる所の宝鏡也。当に之を受くるに清浄を以てし、而して之を求むるに神心を以てし、之を視るに无相无住を以てすべし。因つて以て神明の正体と為す也。今一面ハ荒祭宮の御霊、一面ハ多賀宮の御霊ニ崇メ祭ル」と。已上三面の辞竟り奉りき」と。

ここで三面鏡とは天鏡尊が造った天地人の三才を表した三面の鏡を指す。その内の一面は外宮にあり、あとの二面は伊弉諾・伊弉冉尊に伝わり、日神月神となった真経津の鏡である。その二面の鏡は今は一面は荒祭宮にあり、一面は多賀宮にあるという。このことについて『纂疏』ではどう書かれているのかみてみたい。まず天鏡尊であるが、『纂疏』P181に次のようにある。

国常立は、一真心を指す。その心は虚静で、鏡が明であるのと同じである。だから天鏡を生むという。万象は多く並んでいるが、鏡が影を含んでいるのと同じである。だから天万を生むという。沫蕩は、『旧事紀』にいう、「面足尊は、一名は沫蕩尊」と。その意味は万物が既に生まれて、相体はそれぞれ具わる。だから沫蕩を生むと。万物の相体が既に具わってそれぞれがその用を行う。火が物を焼くように、水が物を洗うように行う。だから伊弉諾を生むという。五神は、その徳で互いに助け、前後相因することは、父子の順序があるようなものである。だから各々生むという。

これで見ると、天鏡尊が三面鏡を造ったことは何も書かれていない。そしてその三面鏡が伊弉諾に伝わったという記述もない。ただ国常立尊が一真心を表していて、それを鏡に喩えていて、その鏡の面を天鏡尊に、鏡に映る物の面を天万尊にあてはめて解釈している。これは第一章でみた宗密の一心思想による解釈である。だから『類従神祇本源』のように実物の鏡を問題にはしていない。ただ天鏡尊を鏡としているところは共通している。

次に伊弉諾・伊弉冉尊に伝わった鏡が日神月神となった真経津の鏡ということについてはどうか。これは『日本書紀』の一書に伊弉諾尊が左手に白銅鏡を持ちそこから日神が生まれ、右手に白銅鏡を持ちそこから月神が生まれたという文があり、そこから出てきたことであろう。『日本書紀』では白銅鏡になっており、真経津鏡は八咫鏡の別名として挙げられているだけである。ただ白銅をマスマミと読むので、その音の関連から白銅が真経津となったと考えられる。では『纂疏』では白銅鏡と真経津鏡とはどんな注がされているのか。

白銅鏡については、『纂疏』P205)

白銅鏡とは、白は明るいことで、金の色である。銅は赤金である。銅は物としては、乾燥湿润、寒さ暑さによつて節を変えない。霜露、風雨によつて形を変えない。和訓に真澄（マスマミ）という。おもうに真実澄清の意味である。（中略）鏡は正直の器である。おもうに日月の光は、あまねく浄穢を照らす。それは明鑑の霊があまねく美醜を映すのと同じである。だから神明は手に銅鏡を持ち、正直の徳をこの民に授けるのである。

真経津鏡については、『纂疏』P249)

真経津は真正経常の意味である。

とある。白銅鏡には真実澄清の意味があり、正直の徳を表していると述べ、真経津鏡は真正経常の意味があると述べている。しかし、白銅鏡と真経津鏡との関係は特にない。ここでは『類聚神祇本源』とは違う見方をしている。ではこの『類聚神祇本源』の説とは全く無関係なのかというところではない。『類聚神祇本源』に鏡を神明の正体とするという説がある。そして『纂疏』P156にも鏡を神明の正体とする説が書かれている。その箇所をみてみよう。

そもそも天地人物の理気は、混沌の中につみたくわえられている。例えば、本覚の真心が一切の真俗の境界を含みおさめているのと同じである。それが開闢するにおよんで、天となり、地となり、人となり、物となる。有情となり、無情となるのは、皆一気の分、神理の変である。陰陽二神（伊弉諾・伊弉冉）はこの理を

体するから、山河を胎内に孕み、日月を掌中に現す。(中略)これを明鏡に譬えれば、至虚空静の中、物に感じるべき理を備えている。だから事物が来たときに、その影像を現さないということはない。前の一氣が、衆物の理を含むのも、またこれと同じである。神明の道が、明鏡をもって正体とするときは、これを取っているのである。

ここでは天地人物の開闢にあたり、その本体の理である本覚真心を鏡の正体に喩え、無明から成った気である天地人物を鏡に映る事物にたとえている。そして陰陽二神(伊弉諾・伊弉冊)が山河を生み、日月を生むのも同じだと言っている。つまり天地開闢と二神が日月を生むのは明鏡の作用としていのである。また、『類聚神祇本源』にも、真経津鏡を天地開闢の明鏡とし、天地人三才が顕れる宝鏡としている。この鏡を神明の正体とする説においてはほぼ同じ発想があると思われる。だから『纂疏』では物としての三面鏡については採り上げていないが、『類聚神祇本源』にある伊勢神道の鏡の本質に関わる思想については採用していると考えられるのである。

では次に三種の神器である八咫鏡についてみてみよう。『纂疏』p315には次のようにある。

一切の諸教に、鏡を喩えとする。かつ馬鳴大士の『起信論』にいう、「体相を覚る者に、四種の大義がある。虚空等と、猶淨鏡のようである。何を四つとする。一つには、如実空鏡。いわゆる一切の心と境界の相を遠く離れ、法として現わるべきものはない。覚照の義ではないからである。二つには、因重習鏡。いわゆる如実不空、一切の世間の境界は、すべて中において現れ、出ることも入ることもない。失うことも壊れることもない。常住なる一心、一切の法が即ち真实性であるからである。また一切の染法が、染めることができないところである智体は動じないで、無漏を具足し、衆生を熏ずるからである。三つには、法出離鏡。いわゆる不空の法は、煩惱の妨げより出て、和合の相を離れて、淳淨明であるからである。四つには、縁重習鏡。いわゆる法に依って出離するために、衆生の心を遍く照らし、善根を修めさせて、念に随って示現するからである。」今この四義があるから、神明の正体が即ち衆生の心性、諸仏の本来であることを知ることができる。吾を視るの言葉は、直ちに鏡をもって心体とする。ただに喩えとするのではない。

ここで兼良は鏡を『起信論』を引用して説明している。これは次にみるように『起信論』そのままである。ただ熏を重に間違えてはいるが。

『大乘起信論』(宇井伯寿・高崎直道 1994年 岩波文庫) p35

「復次に、覺の体と相とはは四種の大の義あり、虚空と等しくして、猶淨鏡の如し。云何が四と為す。一には如実空鏡なり、一切の心と境界との相を遠離して、法として現わるべきもの無きをいう、覚照の義なるに非ざるが故なり。二には因重習鏡にして、如実不空をを謂う。一切の世間の境界は悉く中に於て現われて、出でず入らず、失せず壊せずして、常住なる一心なり。一切の法は即ち真实性なるを以ての故なり。又一切の染法の染すること能わざる所なり、智体は動ぜずして、無漏を具足し、(以て)衆生に熏ずるが故なり。三には法出離鏡にして、不空の法を謂う、煩惱礙と智礙とを出で、和合の相を離れて、淳と淨と明となるが故なり。四には縁重習鏡なり、謂く法出離に依るが故に、徧く衆生の心を照して、善根を修せしめ、念に随って示現するが故なり。」とある。

これは第一章の仏教のところで考察したように『纂疏』では宗密の思想に基づくものと考えられるのだが、必ずしもそれだけとはいえない面がある。なぜなら、北畠親房の『元元集』巻第五 神器伝授篇 (『北畠親房(上)』神道大系 論説編十八 一九九一年 神道大系編集会) p185に八咫鏡の説明があり、それに『仙宮秘文』を引用して次のようにあるからである。

仙宮秘文曰、神鏡、謂、諸法併移「清鏡」、故亘「三世」、而常遍「十方」、以不「改變」、凡鏡、是三身具足、見「其形」者、応身之体也、窺「其影」者、化身之相也、觀「其空」者、法身之理也、與「虚空」等、於「一切世間中」、而現「不出不入、不失不壞、常住一心妙体」、故一切得法、一切不能染智体也、不動具足、無「漏動」

心衆生^一、故以^二清鏡^一、奉^レ崇^二神体^一、而遍^二照衆生之心^一、以令^レ歸^二大道^一、故円鏡瑩^レ意、光明遍照、故心離^二無明^一、是名^二大日^一、生死長夜、此時永曉、自相不可得妙解、無^レ過^二斯焉^一、

鏡を形と影と空体に分ける発想は『起信論』から来たものであり、傍線を引いたところは二つめの因熏習鏡の説明と同じである。書き下し文にして読み方が違うのでわかりにくいだが、よくみると同文である。ということは『仙宮秘文』は『起信論』に基づいて鏡の解釈をしていることになる。これを親房は『元元集』に引用しているので、親房も同じ考えを持っていることになる。その証拠に『神皇正統記』（『神皇正統記 増鏡』日本古典文学大系 一九六五年 岩波書店 p.88）に「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應スルヲ徳トス。」「中ニモ鏡ヲ本トシ、宗廟ノ正体トアフガレ給。鏡ハ明ヲカタチトセリ。心性アキラカナレバ、慈悲決断ハ其中ニアリ。又正ク御影ヲウツシ給シカバ、フカキ御心ヲトドメ給ケンカシ。」とあり、親房の鏡の説は『仙宮秘文』に基づいていることがわかる。また兼良が『元元集』の神器伝授篇を見ているのはこれまでのところで明らかであるので、兼良もこれを知っていることになる。兼良は宗密の思想との関係で『起信論』も直接知っていると考えられるから、当然この『仙宮秘文』の説が『起信論』から出たものであることはわかっていたはずである。つまり兼良の鏡の説は五山の禅林を通した宗密思想の説であると同時に、『元元集』を通した伊勢神道の説でもあったことになる。また、鏡を神明の正体とする説は『起信論』の一心思想に基づいたものであったのである。『起信論』は伊勢神道の間でも重視されていたことがわかる。

(4) 天孫

次に天孫火瓊瓊杵尊と三種の神器の関係について考えてみよう。

『纂疏』P279には次のようにある。

天津彦彦は、天孫というのと同じである。火瓊瓊杵は、その性徳を称す。火が明らかのように、瓊が美しいように、杵が堅いようにということである。三徳は三器の本である。鏡玉剣は、次のように配すべきである。今は本を挙げて末を略す。だから正説の中に、三器の名を出さないのは、作者の微意である。

ここでは火瓊瓊杵の名前が、三種の神器を表すといっている。火は明で鏡を表し、瓊は美で玉を表し、杵は堅で剣を表しているというものである。この火瓊瓊杵の名前を三種の神器にあてはめるという発想は、忌部正通の『神代巻口訣』（1366年）（『日本書紀註釈（中）』神道大系 古典註釈編三 一九八五年 神道大系編集会）P89にある。

天津彦彦火瓊瓊杵尊、天津は尊称、天上に生れ始めて降臨する也、彦彦は、天津彦彦国光彦の号を略す、火は、此の神の徳明かなる也、以て八咫鏡に比す、瓊瓊は、神性温潤也、以て神璽に比す、重じて之を善む、杵は、神慮堅固也、以て宝剣に比す、所謂る三種自性自徳の神也、

ここでも火は明で鏡に、瓊は温潤で玉に、杵は堅固で剣にあてはめている。瓊は美ではなく、温潤としているところが違うだけでは同じである。この天孫の名が三種の神器を表す説は忌部正通の『神代巻口訣』に基づいたものであることは明らかであろう。

では天孫が三種の神器が表すという発想は忌部正通の独創なのか。確かに名前を三種の神器に割り当てるといふ発想は正通に始まるが、天孫が三種の神器が表すという発想は慈遍の『旧事本紀玄義』（1332年）にもある。『旧事本紀玄義』巻第四（大隅和雄『中世神道論』一九七七年 日本思想大系 岩波書店）P168に次のようにある。

両宮と謂ふは、天地の初なり。彼の三種は、継徳の君なり。能く能く弁ふべし。（中略）詮ずる所、三種は、

即ち是れ一王なり。惣べて三才を掌りて以て一人に備る。是れ即ち高皇産霊尊の定め置ける所の顕国の主なり。

ここには三種の神器は即ち一王であるという考え方がある。天孫と三種の神器は別のもので、天孫に三種の神器を授けるという発想ではなく、天孫そのものが三種の神器と一体になっているのである。そういう思想がすでにあったからこそ、火瓊瓊杵の名前が、三種の神器を表すということにつながっていったと考えられる。

(5) 三種の神器

これまでは三種の神器を個々に見てきたが、ここではそれを統合する考え方についてみていきたい。『纂疏』のP304には次のようにある。

三種の神器は、神書の肝心、王法の枢機である。何を王法というのか。思うに、儒仏二教、一致の道理である。これを除く外に、異なる道があるうか。一致の理は、また一心にある。心外に法無く、法外に心無し。心は即ちこれ神であり、法は即ちこれ道である。一にして三、三にして一である。だから三器は一心の標幟である。三器の次第は、玉一、鏡二、劍三で、これは出生の次第はこのようである。上巻の文に見える。三器の物であることは、伊の字の三点、摩醯の三目のようである。また三種の天下にあることは、三光が天に輝くのと同じである。鏡は日、玉は月、劍は星である。鏡の円規は、日の象である。その物を照らすのもまたそうである。だから名づけて日像という。珠は水に生まれる。月もまた陰精である。玉を夜光と名づける。月もまた夜を照らす。明月の珠、夜光の璧、同じくこれ玉である。劍は星である。だから星は金の散気という。豊城の光は、斗牛の間を射る。神劍のある所は、常に雲氣がある。劍と星とは同気であることがわかる。だから三光があることで天となり、三器を伝えることで天子となる。また三器は、儒仏二教の宗詮である。孔子の言にいう、「仁者は憂えない。知者は惑わない。勇者は懼れない。」子思の中庸の書に、「これを三達徳という」聖人の道は大きくて博いといつても。究めてこれを言えば。この三者に過ぎない。鏡が美醜を照らすのは、智の用である。玉が温潤を含むのは、仁の徳である。劍はよく剛利であるときは、勇の義である。仏教にいう、三因仏性とは、法身であり、般若であり、解脱である。法身は、即ち真如の徳で、正因性の開發である。報身は、即ち般若の徳で、了因性の開發である。応身は、即ち解脱の徳で、縁因性の開發である。このような三身は、本有の徳を發得する。鏡のよく照らすのは、般若である。玉のよく潔いのは、法身である。劍のよく断ずるのは、解脱である。儒宗の三徳は、天性に本づき、仏教の三因は、本有を具す。すべてこれを言えば、一心を離れない。一心は衆生の心である。天孫は三器をもつて我が身に随つて下土に降ることとは、顕にしては王法、隠にしては仏法で、一切の群生にこの秘があることを悟らせるのである。

ここではさまざまな要素が含まれているが、すでに第一章仏教と第二章儒教でも儒仏の面から考察してきたので、その部分は省略して、主として中世神道とのかかわりの中で考えていきたい。まず三種の神器を応身、報身、法身の三身にあてはめる考え方であるが、これについては、比叡山の光宗が編述した『溪嵐拾葉集』(1348年)『大正新脩大藏經』第七六巻 続諸宗部七) p511に次のような文が載せられている。

一、三種靈宝事

神璽	国図也	尊形	蘇悉地	応身也
宝剑		三形	金剛界	報身也
内侍所		種子	胎藏界	法身也

ここには蘇悉地、金剛界、胎藏界という配当もあるので、天台密教に基づいた考え方であることがわかる。ここでは神璽が日本国図となっていて、玉とはなっていない。神璽国図説の一つであ

る。内侍所は鏡のことである。これで見ると、神璽は応身に、鏡は法身に、劍は報身にあてられている。『纂疏』では、玉が法身、鏡が報身、劍が応身である。三身の配当は違っているが、三種の神器を三身に配当するという考え方は、すでにこの時期には比叡山であったことになる。

次に三種の神器は三つで一つであるという考え方はどうか。これについては慈遍の『旧事本紀玄義』巻第四（大隅和雄『中世神道論』一九七七年 日本思想大系 岩波書店）p164に、

詮ずる所、三種の徳は一空に在り。宝珠、事を現じ、事空、劍と為り、空事、理に帰し、空鏡、物に化するを一治世と曰ふ。

とある。三種の神器の徳を一空ということと統合している。これは天台思想の仮・空・中の三諦を事・空・理にあてはめたものとも、『起信論』の鏡の説の形・影・空を事・事空・理にあてはめたものとも考えられる。おそらく天台本覚思想に基づいたものである。これらのことから考えると比叡山との関係が浮びあがってくる。

では、伊勢神道や北畠親房との関係はどうだろうか。まず、親房の『神皇正統記』についてみてみよう。『神皇正統記』（神皇正統記 増鏡 日本古典文学大系 一九六五年 岩波書店）p60～p61に次のようにある。これには『纂疏』と共通している部分がかなり多い。

八坂瓊ノ曲玉・天ノ藜雲ノ劍ヲクワヘテ三種トス。又「此鏡ノ如ニ分明ナルヲモテ、天下ニ照臨給ヘ。八坂瓊ノヒロガレルガ如ク曲妙ヲモテ天下ヲシロシメセ。神劍ヲヒキサゲテハ不_レ順ルモノヲタイラゲ給。」ト勅マシマシケルトゾ。此国ノ神靈トシテ、皇統一種タダシクマシマス事、マコトニコレラノ勅ニミエタリ。三種ノ神器世ニ伝コト、日月星ノ天ニアルニヲナジ。鏡ハ日ノ体ナリ。玉ハ月ノ精也。劍ハ星ノ氣也。フカキ習アルベキニヤ。（中略）

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應スルヲ徳トス。コレ正直ノ本源ナリ。玉ハ柔和善順ヲ徳トス。慈悲ノ本源也。劍ハ剛利決断ヲ徳トス。知恵ノ本源也。此三徳ヲ翕受ズシテハ、天下ノヲサマランコトマコトニカタカルベシ。神勅アキラカニシテ、詞ツツマヤカニムネヒロシ。アマサヘ神器ニアラハレ給ヘリ。イトカタジケナキ事ヲヤ。中ニモ鏡ヲ本トシ、宗廟ノ正体トアフガレ給。鏡ハ明ヲカタチトセリ。心性アキラカナレバ、慈悲決断ハ其中ニアリ。又正ク御影ヲウツシ給シカバ、フカキ御心ヲトドメ給ケンカシ。（中略）

此理ヲサトリ、其道ニタガハズハ、内外典ノ学問モココニキハマルベキニコソ。（中略）応神天皇ノ御代ヨリ儒書ヲヒロメラレ、聖徳太子ノ御時ヨリ、釈教ヲサカリニシ給シ、是皆権化ノ神聖ニマシマセバ、天照太神ノ御心ヲウケテ我国ノ道ヲヒロメフカシ給ナルベシ。

ここでは三種の神器を日月星に対応させている。すなわち、鏡を日の体、玉を月の精、劍を星の氣としている。『纂疏』にも鏡は日、玉は月、劍は星であるとしている。これについては全く同じである。

次に神道と儒教・仏教との関係であるが、親房は「此理ヲサトリ、其道ニタガハズハ、内外典ノ学問モココニキハマルベキニコソ」と述べ、神道の理がわかれば儒仏についても極めることができる」と述べている。また、聖徳太子と応神天皇は天照太神の権化であり、天照太神の心を受けていると述べている。ここには神儒仏一致の考え方があがあるが、神道が主で儒仏は従であるという考えに立っている。これは『纂疏』の考え方とは違う。

ここでは三種の神器を三徳に配当する説についてくわしく考察したい。『正統記』では鏡は無心で万象を照らすので正直の本源、玉は柔和善順で慈悲の本源、劍は剛利決断で知恵の本源としている。また、『纂疏』では鏡は美醜を照らすので智の用、玉は温潤を含むので仁の徳、劍はよく剛利であるので勇の義といっている。ほとんど同じであるが、『正統記』は鏡玉劍を正直慈悲

知恵にあてているが、『纂疏』は鏡玉剣を智仁勇にあてていることである。その違いは中世神道の歴史の中でいかなる意味を持つのか。

加藤仁平氏は『三種の神器より見たる日本精神史』（一九三九年 第一書房）p46の中で次のように述べている。

○玉鏡剣に対する「仲哀紀」の曲妙・分明・平天下的解釈と神器述義の勃興

「五部書」よりも少々遅れて而も相次いで偽作されたい「神皇実録」「神皇系図」「天口事書」の三書には、「日本書紀仲哀紀」の五十迹手の奏言を殆どその儘引用して天祖の神勅としてゐる。即ち

筑紫の伊覩県主の祖五十迹手、天皇の行ますと聞りて、五百枝の賢木を抜取りて、船の舳艫に立て、上枝には八尺瓊を掛け、中枝には白銅鏡を掛け、下枝には十握剣を掛けて、穴門の引嶋に参迎へて献る。因りて以て奏して言さく、臣敢て是の物を献る所以は、天皇、八尺瓊の勾れるが如くに、曲妙に御宇せ。且た白銅鏡の如くに、分明に山川海原を看行せ。乃ち是の十握剣を提げて天下を平けたまへとまをすといふのが「仲哀紀」の記事であるが、「神皇実録」には次のやうに記されてゐる。

惟れ皇天御中主神、大日靈尊とともに盟つて宣たまはく、天皇孫の尊、八尺瓊の勾れるが如く曲妙を以て天下を治めせ。且た白銅の鏡の如く分明に山川海原を看行せ。乃ち是の靈剣を提げて天下を平けたまへ矣。

「神皇系図」には「天照皇神誓曰、吾日太子云々」とあり、「天口事書」には「皇天盟宣久天皇云々」とあつて、三書夫れ夫れ多少の出入はあるが、大体に於て皇祖の神勅と認めた点に就いては共通である。玉鏡剣の三器に対して曲妙・分明・平天下の意味を附して君徳に結び付けたのは「日本書紀」編纂以前からの思想であつたが、皇祖の神勅として、三種の神器としての玉鏡剣に移したことは茲に始まる。

加藤氏は、玉鏡剣の三器に対して曲妙・分明・平天下の意味を附して君徳に結び付ける考え方は早くも『日本書紀』の「仲哀紀」に始まるとしている。はじめは五十迹手の奏言のことばで、しかも三種の神器に対してではなかったが、中世の伊勢神道の「神皇実録」「神皇系図」「天口事書」の三書の中で変容し、皇祖の三種の神器に対する三徳のようなものになっていったのである。これは納得できる説である。実は「神皇実録」「神皇系図」「天口事書」の三書の文は親房の『元元集』巻第五 神国要道篇 p207～p208（『北畠親房（上）』神道大系 論説編十八 一九九一年 神道大系編纂会）に載っている。そして『正統記』にも曲妙・分明・平天下は、「此鏡ノ如ニ分明ナルヲモテ、天下ニ照臨給へ。八坂瓊ノヒロガレルガ如ク曲妙ヲモテ天下ヲシロシメセ。神剣ヲヒキサゲテハ不順ルモノヲタイラゲ給。」として出てきている。

しかし、それとは別に『元元集』巻第五 神国要道篇 p207～p208 には次のことばがある。

伝「瓊玉」者、欲_レ使_下脩_上其身_一克_レ妙_上也、伝「宝鏡」者、欲_レ使_下正_上其心_一克_レ明_上也、伝「神剣」者、欲_レ使_下致_上其知_一克_レ断_上也、脩_レ身如_レ瓊無_レ傷害之危_一、正_レ心如_レ鏡無_レ毫釐之邪_一、致_レ知之道無_レ他_一、所_レ向必於_レ仁_一、ここでは玉を脩身、鏡を正心、剣を致知にあてている。これは朱子学の四書の一つである『大学』の八条目である格物、致知、誠意、正心、修身、齐家、治国、平天下のうちの修身、正心、致知にあたる。ここでは朱子学との関係が出てくる。

そして、親房の『東家秘伝』（『北畠親房（上）』神道大系 論説編十八 一九九一年 神道大系編纂会）P355では次のようにある。

一、治世要道、神勅分明也、

解曰、如_レ玉ニシテ曲妙ナルハ、柔順ノ心ヲ表シ給也、仁也、如_レ鏡ニシテ分明ナルハ、正直ノ心ヲ表シ給也、心ノ本元也、如_レ剣剛利ナルハ、決断心を表シ給也、智也、勇也、尚書ニハ、剛・柔・正直ノ三徳トモ云、礼記ニハ、智仁勇ノ達徳トモ云、其義皆一也、畜其道ヲ伝給ノミナラス、神器ニ顕シテ、万代ノ璽トシ給、

梵漢ニモ此類ナシ、神道ノ妙ナルコト、凡慮測難シ、治世ノ要道、豈有^二異途^一乎、正直・慈悲・決断ノ三ヲハ不^レ出也、内外ノ典籍千万ナレトモ。又此三ニハ不^レ過也、神勅至テハ、言約ニシテ、旨広シ、可^レ貴々々、可^レ仰々々、此事具ニハ、元々集ニ載タリ、志^レ道者、更問而已、

ここでは最後に正直・慈悲・決断を強調しているが、この後に『正統記』が書かれたとされているので、これを受けて『正統記』は三器に正直・慈悲・決断をあてているということになる。しかし、ここにはそれとは別に「尚書ニハ、剛・柔・正直ノ三徳トモ云、礼記ニハ、智仁勇ノ達徳トモ云」ということで儒教の經典をあげて三徳と三達徳を述べている。特に智仁勇は『礼記』の中の『中庸』にあることばで、『中庸』は朱子学の中で四書として重んじられたものである。つまり『元元集』『東家秘伝』には朱子学の要素が入ってきているのである。親房自身朱子学には造詣が深いので、入ってきていても不思議ではない。神道と朱子学との関係はこのあたりから強くなってきたといえる。そしてそれを受けた形で『纂疏』にはこの『中庸』の智仁勇の三達徳が三器にあてられているのである。『正統記』では儒教よりも神道を主として考えているが、『纂疏』ではそうではない。

四、一心

最後に三種の神器と一心との関係について考察したい。

良遍の『神代卷私見聞』(1424年)『神道大系 論説編三 天台神道(上)』一九九〇年 神道大系編纂会) p580に次のようにある。

三種神器事、示云、多ク習在^レ之云ヘトモ眼前ニ三種ノ神器ト者三光是也、日神璽、月内侍所、星宝劔也、又我也、我等一心ノ上ニ三種神器在^レ之、智恵ハ宝劔、慈悲ハ神璽、正直ハ内侍所也、可^レ思^レ之、

これは劔を知恵、玉を慈悲、鏡を正直に対応させているので、親房の『神皇正統記』を受けて考えたものと思われる。しかし、ここではそれを一歩進めた考えがある。それは、三器を三徳にあてているだけでなく、それが我等一心の上にあると言っているところである。忌部正通や慈遍では、三種の神器は一王である天孫と一体化していたが、ここでは我等としている。つまり三種の神器は天孫一人のものではなく、衆生一般の心にあるとしているのである。ここには南北朝の合一の後の時代の変化が感じられる。

これの延長上に『纂疏』の「一心は衆生の心」「一切の群生にこの秘があることを悟らせる」という考えがあるのだと考えられる。つまり『纂疏』も、天孫だけではなく、衆生一般の心に三種の神器の一心があると考えていたと思われる。

では三種の神器の一心とは何か。ここでは中世神道の中でそれを考えてみたい。

伊勢神道に大きな影響を与えた書物に『中臣祓訓解』がある。成立は平安時代の終わりと言われている。伊勢神道書の中に引用されていることが多いので比較的早く成立した書物である。その『中臣祓訓解』(大隅和雄『中世神道論』一九七七年 日本思想大系 岩波書店) p54に次のようにある。

凡そ天神地祇は、一切ノ諸仏、惣ベテ三身即一の本覺ノ如来ト、皆悉クニ一鉢ニシテ二无シ。毘盧遮那那法身如来、盧舎那那報身如来、諸仏は応身如来なり。三諦は三身なり。即ち中ヲ法身ト為、即ち空を報身と為、即ち仮ヲ応身と為。三智アリ。一切智ハ空を照し、道性智ハ仮ヲ照し、一切種智ハ中ヲ照ス。三身三智も亦一心ニ在リ。故に一鉢には差別無し。是れ神の一妙なり。是レ皇天ノ徳なり。故に即ち伊勢両宮は、諸神の最貴なり。天下の諸社に異なる者なり。大方の神に三等在リ。謂はゆる一に本覺といふハ、伊勢大神宮是れなり。本来清浄の理性、常住不変の妙躰なり。故に大元尊神と名づく。境界の風動転せず、心海湛然ト

シテ波浪无シ。宝躰一心にして、外ニ別法無シ。本覺と名づくるなり。二に不覺といふは出雲荒振神の類なり。遠く一乗ノ理法ヲ離レテ、四惡四洲ヲ出デズ。仏法僧ヲ見、諸仏の梵音ヲ聞キテ心神ヲ失フ。无明惡鬼ノ類なり。神は是れ実ノ迷神ナレバ、名づけテ不覺ト爲るなり。三ニ始覺といふハ、石清水広田社ノ類なり。流転の後ニ、仏説の經教ニ依リテ、无明ノ眠リ覺メテ本覺ノ理に帰ル。是れヲ始覺ト爲。亦実語神ト名づくるなり。惣ベテ始覺成道ノ者、仏の外迹ト成るなり。本覺は本初の元神に非ざるなり」と云々。念心ハ是レ神明の主なり。万事ハ一心ノ作なり。神主ノ人人、須ク清淨ヲ以テ先ト爲、穢惡の事に預カラズ。鎮ニ、謹慎の誠ヲ專にして、宜シク如在の礼ヲ致スベシ。是れ則ち神明内証の奥藏、凡夫頓証の直道なる者か。

ここには一心ということばが頻出する。ここでいう一心は本覺をいう。本覺とは本来清淨の理性、常住不変の妙体といっている。これは『起信論』による考え方である。そしてここでは一心による神仏一致を主張している。もう少しくわしくみていくと、「天神地祇は、一切ノ諸仏、惣ベテ三身即一の本覺ノ如来」とあり、ここで神と仏はすべて本覺如来であり、一心であると述べている。次に「毘盧遮那法身如来、盧舍那報身如来、諸仏は応身如来」として密教の仏を三身に分類し、さらに「一切智ハ空を照し、道性智ハ仮ヲ照し、一切種智ハ中ヲ照ス」として天台思想の三智と三諦をあげ、それら「三身三智も亦一心ニ在リ」として、密教や天台思想の根本も一心にあることを述べている。また、「本覺といふハ、伊勢大神宮是れなり」「不覺といふは出雲荒振神の類なり」「始覺といふハ、石清水広田社ノ類なり」として、神々を本覺・不覺・始覺に分類し、不覺の無明から始覺により本来清淨の本覺に帰ることを述べ、その根本は常住不変の清淨心である一心にあるといっている。さらに「念心ハ是レ神明の主なり。万事ハ一心ノ作なり」と述べ、一心が神明と万事の根本であると述べている。つまり本来神仏は一致しており、その根本は一心である本覺清淨心にあるといっているのである。これは『起信論』に基づく一思想である。そしてこの思想は伊勢神道に入り、新たは發展をみるのである。

次に伊勢神道についてみてみよう。伊勢神道については久保田収氏が『中世神道の研究』（一九五九年 臨川書店）p124～p127の中で簡潔にまとめているので、それをもとに考察する。久保田収氏は伊勢神道の本義を次のように述べている。

伊勢神道の本義はこのやうに神器と神勅を中核とする神国思想の發揚にあつたが、さうした神道の本義を体認するためには、清淨と正直とをもつて、神の心に接することを必要とした。万事は一心よりおこるのであり、かくて自らの心を清め正しくするのでなくてはならないのである。それゆゑ、宝基本記においては、垂仁天皇二十六年十一月の天照太神の託宣として、

人乃天下之神物奈利、須_レ掌_二静謐_一志、心乃神明之主他利、莫_レ傷_二心神_一礼、神垂以_二祈祷_一為_レ先、冥加以_二正直_一為_レ本須、

といひ、

祭_レ神礼以_二清淨_一為_レ先、以_二眞信_一為_レ宗、

とて、潔斎を厳にすべきを説き、とくに本書の最後においては、木綿・幣帛・大麻について述べて清淨を強調し、ついで内七言・外七言・七言別忌詞・六色禁法を説き、さらに祭日における潔斎、大神宮四至内の巫覡の禁止について述べ、

神道則出_二混沌之堺_一、帰_二混沌之始_一、三宝則破_二有無之見_一、弘_二実相之地_一、神則罰_二穢惡_一、導_二正源

一、仏又立_二教令_一、破_二有想_一、

といひ、あるいは、

敬_レ神尊_レ仏、清淨為_レ先、

といふ説をあげてゐる。強く清淨の必要を説くのであり、これは神道における重要な教へであるが、それは

人の心にあらはれては正直となり誠となるものである。そして、かうした心をもととして、神に仕へ、君を仰ぎ、国につくすべきことを求めたのである。

それゆゑ、倭姫命世記の崇神天皇六十年の條にみえる倭姫命の御教へに、

無^二黒心^一志^二弓^一、以^二丹心^一天、清潔久斎慎美、左物於不^レ移^二右須^一、右物於不^レ移^二左志^一弓、左^レ左右^レ右、左^レ帰右廻事毛、万事違事奈久志弓、太神奉^レ仕、元^レ元本^レ本故也。

といひ、神を祭るには清浄をもつて事とし、物の本質秩序を乱すべきではなく、それはひいて日常の生活においても、人倫や自然の道に従ふべきことを教へられたものと解せられるのである。このことは、本書の末に、雄略天皇二十三年二月における太神の託宣をのせて、

心神則天地之本基、身体則五行之化生奈利、肆元^レ元入^二元初^一、本^レ本任^二本心^一與、神垂以^二祈禱^一為^レ先、冥加以^二正直^一為^レ本利、

とあることによつて明らかであり、心は万物の本となるものであるから、その心をはば混沌の始、一切の本源に復して、清浄・正直をもつて、神に祈念し、身を処すべきことを求めたのである。

ここでは心は万物の本、一切の本源であり、清浄心であるという思想が根本にある。これは『中臣祓訓解』の一心思想である。これが伊勢神道の根底にあるのである。その上で伊勢神道はそれを神に仕えるための実践の中に取り入れたのである。禁制を設け、潔斎をすることで自らの心を清浄にして神に仕えたのである。その心の表れが正直であり誠である。そしてさらに国家意識の高揚の中で、神から君へ、さらに国家へと仕えるべき範圍を広げていったのである。それが神器・神勅を中核とする神国思想を形成したのだと考えられる。しかしその根本は一心であり、清浄・正直であつたのである。つまり三種の神器の一心とは伊勢神道の清浄心であり、『中臣祓訓解』の一心であり、『起信論』の一心であつたのである。それは神明の正体である鏡の本質として表現されているのである。やがて国家意識が薄れていくと、国家から一般の人々自身の心の問題として一心思想が展開していくことになる。そこに『纂疏』の「三種の神器は一心の標識」「一心は衆生の心」という意味があつたのである。

五、まとめ

『纂疏』では三種の神器と一心が一体化している。中世神道において一心は『起信論』の一心思想に基づき、伊勢神道の中で神に仕える実践を通して深化していった。また、神器は靈物として尊重された。そして元寇による日本意識の高まりの中で、天瓊矛は神国日本の根元とされるようになった。また南北朝の政治的対立の中で、三種の神器が伝国の璽としての価値を持ち、日本神話や仏教、儒教の教義と関連づけられ、さまざまに解釈されるようになった。その中で鏡は神明の正体として、伊勢神道や親房においては三器の中心に位置づけられた。それは鏡が神道の根本である清浄心や正直を体するものであつたからである。その清浄心は『起信論』の一心であり、宗密思想の一心と本質的には同じものである。だから『纂疏』も鏡を一心の象徴として重視したのである。

南北朝が統一されると、三種の神器の政治性は薄れていく。三種の神器の靈物としての価値より、神器に配当された徳性が重んじられ、天孫と神器の結びつきが薄れ、衆生一般の心が重視されていくようになる。『纂疏』も、三種の神器と一心を一体化しているが、その中心は一心にあり、また衆生の心にあるとしている。それはつまり、衆生に平等に靈性があり、その衆生の心に隠れている靈性が一心だという宗密の一心思想に基づいているのである。

『纂疏』の中で最も重要なことばは「一心は、混沌の宮、神明の舎である」ということばである。これは『纂疏』の「神代上」の注釈の冒頭にある。実質これは『纂疏』全体の最初にあたる。そしてこの「神代上」の注釈で兼良は自分の思想を展開しているのである。その冒頭にあるのが先ほどのことばである。だから、兼良がいかにこのことばに強い思いを込めていたかがわかる。その三句のことばは事実上「一心」ということばで集約できるのである。そしてこの「一心」思想が『纂疏』の核心であることは、各章でくわしく見てきた通りである。各章では、仏教、儒教、道教、神道のそれぞれの観点で見てきたので、ここではそれを総合した観点で考察してこの論文の結論としたい。

「一心」というのはもともと仏教のことばである。これをそれまでのさまざまな仏教の教学と禅の思想の中心にすえて統合したのが中唐の宗密である。その教禅一致思想は宋代では儒教や道教にも影響を与えた。その中でこの宗密の思想を取り込んで儒教を中心に再構築したのが朱子学である。だから宗密の思想と朱子学は本質的には同じなのである。また『起信論』を取り込んで形成した中世神道も、宗密思想と本質的には同じである。その本質が一心の思想なのである。兼良は、宗密思想、朱子学、中世神道を総合して『日本書紀』を解釈し、一心の思想による神儒仏の統合を構想したのである。

『纂疏』では宗密の思想を次のように考えている。

衆生は、ある特定の限られた構造の天地万物の中で生きている。そしてその中で天地万物が実在していると信じている。天地万物が実在していると信じているということは、同時にそれを認識している自分が実在していることを意味している。自分が実在しているという認識が、自分の物という認識をつくっている。そして自分の物という認識が、存在するものに對する執着心を起こすのである。そしてその執着心が欲望を生み、その欲望が悩みや苦しみを作り出すのである。悩み苦しむ原因は、天地万物が実在し、自分が実在すると信じていることにある。しかし、その実在すると信じている天地万物やそれを認識している自分は、真実には心が作り出した幻にすぎないのである。

それはちょうど夢の世界と同じである。夢を見ているとき、そこに自分がいて、そこで起こっていることや見ているものは実在していると信じている。だから夢を見ながらさまざまな感情を持つ。しかし夢から覚めたとき、その実在していると信じていた天地万物や自分はどこにも存在しない。それと同じように自分が実在していると信じている現実の世界、天地万物があつて自分があるという世界もまた夢の世界なのである。その現実と信じている世界が覚めたときに存在している世界が本覚真性の世界であり、一心の世界である。そこには認識する自分も認識される対象である天地万物も存在しないのである。しかしそれは空無な世界ではない。それは不生不滅で清浄な世界である。

その不生不滅で清浄な本覚真性の世界から、どのようにしてその幻の世界は起こったのか。それは無明の一念から生じたものと考えるのである。不生不滅で清浄な本覚真性の世界を大海に譬えると、そこから一粒の泡が発生するように無明の一念が偶然生じ、その無明から認識する自分とその対象である天地万物が生じたと考えるのである。つまりわれわれが実在すると信じている世界は無明によってできている仮の世界なのである。真実には無明でできた世界は存在しない。存在しているのは本覚真性の世界だけである。これが宗密の一心思想であると『纂疏』はとらえ

ている。

そしてこれは鏡にも譬えられる。鏡が映すもとの世界は現実の实在の世界である。物が有り、人がいて、そこに生活している世界である。善があり悪があり、美があり醜がある世界である。しかし鏡の中に映し出された世界は、实在と全く同じなのに、それらは影像でしかない。つまり実在していないのである。実在しているのは清浄ですべてを映し出すことのできる鏡だけである。その鏡の本体が本覚真性で一心の世界なのである。そのすべてを映し出す働きが知なのである。本覚真性は空無なのではなく、そこには知の働きがあるとするのが宗密の禅の思想である。だからその本覚真性の一心は靈知と呼ばれるのである。そしてこれに基づいて『纂疏』は『日本書紀』を解釈したのである。

『日本書紀』の神話には天地万物の世界が存在する。それはインドの宇宙論である『俱舍論』の説と一致する構造を持っている。しかし、『俱舍論』の宇宙論は、宗密の思想から見れば、無明でできた世界にすぎない。『纂疏』は宗密の思想に立つて『日本書紀』を解釈しているから、『日本書紀』の神話の天地万物も無明でできたものと『纂疏』は考えていたと思われる。真実に存在するのは神話の天地万物ではなく、本覚真性の一心の世界であるというわけである。

『纂疏』では、朱子学の理氣説を次のように考えている。形而上のものが理で、形而下のものが氣である。形而上の理は感覺器官では認識できない。認識できるのは形而下のものである。われわれが実在すると認識している天地万物は形而下のものである。その形而下の天地万物は氣である陰陽五行によってできている。その陰陽五行によってできた形而下の天地万物は、太極から生じたものである。そしてその太極は無極で形而上の理なのである。しかも理は天地万物の全体にも個々の中にもある。そして、その理が人の心の中にあるときは、虚靈知覚の一であり、中であり、誠である。『纂疏』は、その理を体した神聖である『日本書紀』の天神七代地神五代を、一心を体した存在であるとしたのである。

易では、太極から陰陽が生じ、陰陽から四象、八卦、六十四卦が生じる。六十四卦は陰陽の變化消長によつて万象を表す。存在するのは陰陽の變化消長であり、その陰陽をそうさせている理である。万象の中に卦があり、陰陽があり、太極がある。太極は理である。理から万象が生じ、万象の中に理がある。

この理は、形而上のもので、感覺器官では認識できないものである。それは人間の認識を超えた神的な心である。『纂疏』はそう考えることで、朱子学という理と宗密思想のいう一心とを一致させたのである。

『纂疏』では、道教について次のように考えている。『老子』では混沌の一气の前に道があるという。その道が神理であり、一真理の心であり、一心である。母の胎内に生じた一气から人が生まれるときも、氣だけではなく、神理がある。人間は神理を具えた存在として生まれるのである。また養生法によつて身体内に元氣をめぐらせば、神仙になることができる。それは元氣に神理である一心が存在するからである。また、身体における呼吸や消化、十二経脈の中の営氣の循環や、五臓に五行の関係があるのは、身体内には氣とともに神理があるからである。身体内における人間の認識を超えた靈妙な働きをなす本が一心であると考えられる。そう考えることで『纂疏』は、道教を宗密思想の一心と一致させたのである。

『纂疏』では、中世神道について次のように考えている。中世神道において一心は『起信論』の一心思想に基づき、伊勢神道の中で神に仕える実践を通して深化していった。また、神器は靈物として尊重され、天瓊矛は神国日本の根元とされるようになり、三種の神器は伝国の璽として

の価値を持つようになった。その中で鏡は神明の正体として、三器の中心に位置づけられた。それは鏡が神道の根本である清浄心や正直を体するものであったからである。その清浄心は『起信論』の一心であり、宗密思想の一心と本質的には同じものである。しかし、三種の神器の政治性が薄れていくと、三種の神器の靈物としての価値より、神器に配当された徳性が重んじられ、天孫と神器の結びつきが薄れ、衆生一般の心が重視されるようになる。『纂疏』も、神器よりも一心を重視し、天孫よりも衆生一般の心を重視している。これは、神器の靈性を心の靈性とし、天孫にだけ靈性があるのではなく、衆生に平等に靈性があり、その衆生の心に隠れている靈性が一心だということを意味している。そう考えることで宗密の一心思想と一致させたのである。

伊勢神道と宗密思想の一心はどちらも『起信論』に基づいていて、本質的には同じである。しかし、伊勢神道の一思想が『起信論』や『中臣祓訓解』から来ているのに対して、宗密の思想は唐代仏教の教学と禪を総合化したものであり、その一心に対する認識の深さには差がある。伊勢神道が清浄心を正直と解釈して、神に仕える心のあり方を問題にしていたことから考えると、神官としての限定された心を意味していたと思われる。それに対して宗密の思想は人間の認識の根源を見つめたものであり、人間の認識を超えた靈妙な心を意味していたと思われる。そして『纂疏』では、その宗密の思想に基づき、仏教全体を総合化しているし、朱子学の認識も踏まえているので、その一心の思想は相当深いレベルのものであったと考えられる。だから伊勢神道の一心思想を踏まえているが、それを超えてはるかに深いレベルで一心を認識していたと考えられる。『纂疏』がいう一心は人間の認識を超えた靈妙な心である。その靈妙な心で天地万物、森羅万象を照らした世界が『纂疏』の描き出した世界である。その靈妙な心である一心の立場に立てば、神儒仏は一致するのである。それが神儒仏一致の構造である。

そして『日本書紀』の神話の中でこれを考えれば次のようになる。天地開闢に先立って靈妙な一心があり、天地開闢にあたり、一念の無明から天地万物と人ができる。しかし人である神聖の中に靈妙な一心が入り、その一心は、国常立尊から伊弉諾・伊弉冊尊の天神七代に伝わり、さらに天照太神から地神五代へと伝わり、皇統につながっていく。その中で、天孫瓊杵尊が地上に降臨したとき、一心は衆生の中に平等にあることが明かされる。衆生の中にある一心は天地開闢に先立ってある一心と同じ靈妙な心であるのである。これが『纂疏』が描いた一心の思想である。

参考文献

- 『日本書紀纂疏』『日本書紀註釈（中）』神道大系 古典註釈編三 神道大系編会 一九八五年
『日本書紀纂疏・日本書紀抄』天理図書館善本叢書和書之部第二十七卷 八木書店 一九七七年
『釈日本紀』『国史大系』第十七卷 経済雑誌社 一九八八年
『神代卷口訣』『日本書紀註釈（中）』神道大系 古典註釈編三 神道大系編纂会 一九八五年
『神代卷私見聞』『天台神道（上）』神道大系論説編三 神道大系編纂会 一九九〇年
『日本書紀卷第一聞書』『天台神道（上）』神道大系 論説編三 神道大系編纂会 一九九〇年
『類從神祇本源』『伊勢神道（上）』神道大系 論説編五 神道大系編纂会 一九九三年
『類從神祇本源』『中世神道論』日本思想大系 岩波書店 一九七七年
『中臣祓訓解』『中世神道論』日本思想大系 岩波書店 一九七七年
『倭姫命世記』『中世神道論』日本思想大系 岩波書店 一九七七年
『大和葛城宝山記』『中世神道論』日本思想大系 岩波書店 一九七七年
『天地麗気記』『中世神道論』日本思想大系 岩波書店 一九七七年
『旧事本紀玄義』『中世神道論』日本思想大系 岩波書店 一九七七年
『唯一神道名法要集』『中世神道論』日本思想大系 岩波書店 一九七七年
『豐葦原神風和記』『天台神道（上）』神道大系 論説編三 神道大系編会 一九九〇年
『元元集』『北畠親房（上）』神道大系 論説編十八 神道大系編纂会 一九九一年
『東家秘伝』『北畠親房（上）』神道大系 論説編十八 神道大系編纂会 一九九一年
『神皇正統記』『神皇正統記 増鏡』日本古典文学大系 岩波書店 一九六五年
『慈円 北畠親房』日本の名著9 中央公論社 一九八三年
『日本書紀①』新編日本古典文学全集 小学館 一九九四年
『日本書紀（一）』岩波文庫 一九九四年
『日本書紀 全現代語訳（上）』講談社学術文庫 一九八八年
『日本書紀 全現代語訳（下）』講談社学術文庫 一九八八年
『古事記』角川ソフィア文庫 一九七七年
『古事記』新編日本古典文学全集 小学館 一九九七年
『古語拾遺』岩波文庫 一九八五年
『先代旧事本紀』新人物往来社 一九八九年
『延喜式上』集英社 二〇〇〇年
『今昔物語集一』新日本古典文学大系 岩波書店 一九九五年
『沙石集』新編日本古典文学全集 小学館 二〇〇一年
『平家物語①』新編日本古典文学全集 小学館 一九九四年
『謡曲百番』新日本古典文学大系 岩波書店 一九九八年
『尺素往来』群書類従 第九輯 続群書類従完成会 平文社 一九三二年
『松永本 花鳥餘情』源氏物語古注集成 桜楓社 一九七八年
『樵談治要』群書類従 第二十七輯 続群書類従完成会 一九三一年
『小夜のねざめ』群書類従 第二十七輯 続群書類従完成会 一九三一年
『文明一統記』群書類従 第二十七輯 続群書類従完成会 一九三一年
『古事記伝（一）』岩波文庫 一九四〇年

- 『阿毘達磨俱舍論』『大正新脩大藏經』第二十九卷 毘曇部四 一九二五年
- 『起世經』『大正新脩大藏經』第一卷・阿含部一 一九二三年
- 『起世因本經』『大正新脩大藏經』第一卷・阿含部一 一九二三年
- 『天台四教儀』『大正新脩大藏經』第四十六卷 諸宗部三 一九二七年
- 『宗鏡錄』『大正新脩大藏經』第四十八卷 諸宗部五 一九二八年
- 『禪源諸詮集都序』『禪源諸詮集都序』禪の語録9 筑摩書房 一九八一年
- 『中華伝心地禪門師資承襲図』『禪源諸詮集都序』禪の語録9 筑摩書房 一九八一年
- 『六祖壇經』禪の語録4 筑摩書房 一九七六年
- 『輔教編』禪の語録14 筑摩書房 一九八一年
- 『原人論』中国古典新書 明德出版社 一九七三年
- 『原人論』『華嚴五教章 原人論』大乘仏典(中国・日本篇) 中央公論社 一九八九年
- 『大乘起信論』岩波文庫 一九九四年
- 『觀無量寿經』『浄土三部經(下)』岩波文庫 一九六四年
- 『阿弥陀經』『浄土三部經(下)』岩波文庫 一九六四年
- 『摩訶止観 上』岩波文庫 一九六六年
- 『元亨釈書』『国史大系』第三十一卷 吉川弘文館 一九三〇年
- 『溪嵐拾葉集』『大正新脩大藏經』第七六卷 続諸宗部七 一九三一年
- 『夢窓国師 夢中間答集』講談社学術文庫 二〇〇〇年
- 『無門関』岩波文庫 一九九四年
- 『禪語録』世界の名著続3 中央公論社 一九七四年
- 『密教経典・他』現代語訳大乘仏典 東京書籍 二〇〇四年
- 『空海』日本思想大系 岩波書店 一九七五年
- 『秘密曼荼羅十住心論』大乘仏典(中国・日本篇) 中央公論社 一九九三年
- 『最澄 空海』日本の名著 中央公論社 一九八三年
- 『源信』日本の名著 中央公論社 一九八三年
- 『中正子(中巖円月)』『中世禅家の思想』日本思想大系 岩波書店 一九七二年
- 『易経上』全釈漢文大系 集英社 一九七四年
- 『易』朝日選書 中国古典選 一九九七年
- 『周易正義』『十三経注疏』藝文印書館
- 『周易本義』中国古典新書統編 明德出版社 一九九二年
- 『周易程子伝序』『易経集註』卷一 野田庄右衛門板行 寛文三年
- 『尚書』全釈漢文大系 一九七六年
- 『書経(上)』新釈漢文大系 明治書院 一九八三年
- 『尚書正義』『十三経注疏』藝文印書館
- 『春秋左氏伝上』全釈漢文大系 集英社 一九七四年
- 『春秋左氏正義』『十三経注疏』藝文印書館
- 『礼記(上)』新釈漢文大系 明治書院 一九七一年
- 『礼記(中)』新釈漢文大系 明治書院 一九七七年
- 『禮記注疏』『十三経注疏』藝文印書館
- 『周礼注疏』『十三経注疏』藝文印書館

- 『詩經上』漢詩大系 集英社 一九六六年
『毛詩正義』『十三經注疏』藝文印書館
『爾雅注疏』『十三經注疏』藝文印書館
『論語』岩波文庫 一九六三年
『論語』全釈漢文大系 集英社 一九八〇年
『孟子(上)』岩波文庫 一九六八年
『孟子』全釈漢文大系 集英社 一九七三年
『孝經』新釈漢文大系 明治書院 一九八六年
『朱子集』中国文明選 朝日新聞社 一九七六年
『近思錄上』中国文明選 朝日新聞社 一九七二年
『太極圖說(附朱子太極圖說解)』『朱子の先驅(上)』朱子学大系 明德出版社 一九七八年
『中庸・中庸章句』『四書集注(下)』朱子学大系 明德出版社 一九七四年
『大学・中庸』中国古典新書 明德出版社 一九六八年
『大学・中庸(上)』中国古典選 朝日新聞社 一九七八年
『大学・中庸(下)』中国古典選 朝日新聞社 一九七八年
『史記』中華書局 一九五九年
『漢書』中華書局 一九六二年
『三国志』中華書局 一九五九年
『晋書』和刻本正史 汲古書院 一九七一年
『老子道德經河上公章句』道教典籍選刊 中華書局 一九九三年
『老子』岩波文庫 二〇〇八年
『莊子「内篇」』岩波文庫 一九七一年
『山海經』『山海經・列仙伝』全釈漢文大系 集英社 一九七五年
『搜神記』東洋文庫 平凡社 一九六四年
『抱朴子・列仙伝・神仙伝・山海經』中国の古典シリーズ 平凡社 一九七三年
『論衡 中』新釈漢文大系 明治書院 一九七九年
『列女伝』中国古典新書 明德出版社 一九六九年
『文選(詩騷編)』四』全釈漢文大系 集英社 一九七四年
『文選(文章編)』二』全釈漢文大系 集英社 一九七四年
『中国の科学』世界の名著 中央公論社 一九七九年
『漢書五行志』東洋文庫 平凡社 一九八六年
『五行大義』中国古典新書 明德出版社 一九五一年
阿辻哲次『漢字学―『説文解字』の世界』東海大学出版会 一九八五年
荒木見悟『仏教と儒教―中国思想を形成するもの―』平楽寺書店 一九六三年
荒川 紘『日本人の宇宙観 飛鳥から現代まで』紀伊國屋書店 二〇〇一年
石井修道『禅系の仏教』『新仏教の興隆―東アジア仏教思想Ⅱ』春秋社 一九九七年
石井修道『宗密と延寿』『華嚴学論集』鎌田茂雄博士古稀記念会 大蔵出版 一九九七年
石田瑞麿『日本人と地獄』春秋社 一九九八年
市川本太郎『日本儒教史(三) 中世篇』東亜学術研究会 汲古書院 一九九二年
稻賀敬二『仏教文学の古典(上)』有斐閣新書 一九七九年

- 伊吹敦『禪の歴史』法藏館 二〇〇一年
- 宇野哲人『中国思想』講談社学術文庫 一九八〇年
- 江上琢成『日本中世の宗教的世界観』日本仏教史研究叢書 法藏館 二〇〇七年
- 王家驊（郭連友訳）『古代日本の儒学』『思想』日中文化交流叢書第三卷 大修館書店一九九五年
- 大久保良峻「本覚思想―天台教学の日本的展開」『日本仏教論―東アジア仏教思想Ⅲ』春秋社 一九九五年
- 大野晋『日本語はいかにして成立したか』中公文庫 二〇〇二年
- 大山誠一『天孫降臨の夢 藤原不比等のプロジェクト』日本放送出版協会 二〇〇九年
- 岡田莊司「卜部氏の日本紀研究」『国文学 解釈と鑑賞』至文堂 一九九九年
- 小川鼎三『日本医学史綱要1』平凡社 一九七四年
- 荻須純道「日本中世禪思想の展開―臨済禪を中心として―」『禅と日本文化の問題』叢書禅と日本文化 第八卷『禅と思想』ペリカン社 一九九七年
- 貝塚茂樹・伊藤道治『古代中国』講談社学術文庫 二〇〇〇年
- 加地伸行編『易の世界』中公文庫 一九九四年
- 梶山雄一「瞑想と哲学」『仏教の思想3 空の論理《中観》』角川書店 一九六九年
- 加藤仁平『三種の神器より見たる日本精神史』第一書房 一九三九年
- 加藤千恵「不老不死の身体―道教と「胎」の思想」あじあブックス 大修館書店 二〇〇二年
- 金谷治『易の話』講談社現代新書 一九七二年
- 鎌田茂雄「華嚴思想の本質」『仏教の思想6 無限の世界観《華嚴》』角川書店 一九六九年
- 鎌田茂雄「南都教学の思想史的意義」『鎌倉旧仏教』日本思想大系 岩波書店 一九七一年
- 鎌田茂雄『中国の禅』講談社学術文庫 一九八〇年
- 鎌田茂雄「唯心と性起」『華嚴思想』講座大乘仏教 春秋社 一九八三年
- 鎌田茂雄『華嚴の思想』講談社学術文庫 一九八八年
- 川村邦光『地獄めぐり』ちくま新書 二〇〇〇年
- 菅野覚明『神道の逆襲』講談社現代新書 二〇〇一年
- 金正耀（宮沢正順監訳）『中国の道教』平河出版社 一九九五年
- 工藤 隆『古事記の起源』中公新書 二〇〇六年
- 久須本文雄『宋代儒学の禅思想研究』一新舎 一九八〇年
- 久須本文雄『日本中世禅林の儒学』山喜房佛書林 一九九二年
- 久保田収『中世神道の研究』臨川書店 一九五九年
- 黒田日出男『龍の棲む日本』岩波新書 二〇〇三年
- 厳紹湯玉（丹羽香訳）『五山漢文学と五山新儒学』『思想』日中文化交流叢書 第三卷 大修館書店 一九九五年
- 神野志隆光『日本書紀纂疏』の基礎的研究―諸本と兼良説の定位とをめぐって―』『梅澤伊勢三 先生追悼記論集』続群書類従完成会 一九九二年
- 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
- 神野志隆光『複数の「古代」』講談社現代新書 二〇〇七年
- 小曾戸洋『中国医学古典と日本―書誌と伝承―』塙書房 一九九六年
- 小島毅『宋学の形成と展開』創文社 一九九九年
- 小島毅『朱子学と陽明学』放送大学教育振興会 二〇〇四年

- 小島毅『足利義満 消された日本国王』光文社新書 二〇〇八年
- 小峰和明『中世説話の世界を読む』岩波書店 一九九八年
- 桜部建『無常の弁証』『仏教の思想2 存在の分析《アビダルマ》』角川書店 一九六九年
- 酒井忠夫『朱子と道教』『朱子学入門』朱子学大系第一卷 明徳出版社 一九七四年
- 定方晟『須弥山と極楽 仏教の宇宙観』講談社現代新書 一九七三年
- 佐藤弘夫『神国日本』ちくま新書 二〇〇六年
- 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書 一九六七年
- 志村有弘『陰陽師列伝 日本史の闇の血脈』学習研究社 二〇〇〇年
- 末木文美士『奈良時代における仏教東伝』『宗教』日中文化交流叢書第四卷 大修館書店 一九九六年
- 末木文美士『中世の神と仏』日本史リブレット 山川出版社 二〇〇三年
- 住吉朋彦『日本書紀纂疏―宋学受容の一面―』『国文学解釈と鑑賞』至文堂 一九九九年
- 砂山稔『道教と老子』『道教 第二巻 道教の展開』平河出版社 一九八三年
- 高崎直道『大乘起信論』を読む 岩波セミナーブックス 岩波書店 一九九一年
- 高田淳『易のはなし』岩波新書 一九八八年
- 高橋美由紀『伊勢神道の形成と道家思想―神観を中心として―』『中世・近世文化と道教』選集 道教と日本 雄山閣出版 一九九七年
- 田上太秀『禅の思想』東京書籍 一九九八年
- 竹内照夫『四書五経入門』平凡社 二〇〇〇年
- 武内義雄『易と中庸の研究』岩波書店 一九四三年
- 竹村牧男・玉城康四郎『仏教史Ⅱ』山川出版社 一九八三年
- 竹村牧男『唯識系の仏教』『仏教東漸―東アジア仏教思想Ⅰ』春秋社 一九九七年
- 竹貫元勝『新日本禅宗史(時の権力者と禅僧たち)』禅文化研究所 一九九九年
- 田中貴子『溪風拾葉集』の世界 名古屋大学出版会 二〇〇三年
- 田中文雄『仙境往来 神界と聖地』シリーズ道教の世界 春秋社 二〇〇二年
- 田村芳朗『天台法華の哲理』『仏教の思想5 絶対の真理《天台》』角川書店 一九七〇年
- 田村芳朗『天台本覚思想概説』『天台本覚論』日本思想大系 岩波書店 一九七三年
- 玉懸博之『日本中世思想史研究』ペリカン社 一九九八年
- 玉懸博之・石田一良『室町時代の思想』『思想史Ⅰ』体系日本叢書 山川出版社 二〇〇一年
- 筑紫申真『アマテラスの誕生』講談社学術文庫 二〇〇二年
- 津田左右吉『日本の神道』『津田左右吉全集』第九巻 岩波書店 一九六四年
- 土田健次郎『道学と華厳教学』『華厳学論集』鎌田茂雄博士古稀記念会 大蔵出版 一九九七年
- 土屋昌明『神仙幻想 道教的生活』シリーズ道教の世界 春秋社 二〇〇二年
- 戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三『儒教史』世界宗教史叢書 山川出版社 一九八七年
- ドナルド・キーン『足利善政と銀閣寺』中公文庫 二〇〇八年
- 直木孝次郎『日本神話と古代国家』講談社学術文庫 一九九〇年
- 中村璋八『日本の道教』『道教3 道教の伝播』平河出版社 一九八三年
- 中村元『古代インド』講談社学術文庫 二〇〇四年
- 永島福太郎『一条兼良』吉川弘文館 一九五九年
- 新田雅章『天台性具思想―智顗における人間悪の構造とその超克―』『倫理学・教育学』講座仏

教思想 第三卷 理想社 一九七二年

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』至文堂
二〇〇〇年一月

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』至文堂 二〇〇一年六月

二藤京「中世における『三種神器』論の一端」『高崎経済大学論集』高崎経済大学経済学会
二〇〇六年

二藤京『日本書紀』における帝王の系譜』『高崎経済大学論集』高崎経済大学経済学会
二〇〇七年三月

二藤京『日本書紀纂疏』の「三種の神器」論』『国語と国文学』二〇〇七年三月 至文堂
芳賀幸四郎「宋学の伝来と禅僧の宋学観」『中世禅林の学問および文学に関する研究』叢書禅と
日本文化『禅と思想』ペリカン社 一九九七年

芳賀幸四郎「中世禅林における老荘への関心と神仙思想」『中世・近世文化と道教』選集道教と
日本 雄山閣出版 一九九七年

秦家懿「朱子と仏教」『朱子学入門』朱子学大系第一巻 明德出版社 一九七四年
服部正明「瑜伽行としての哲学」『仏教の思想』4 認識と超越〈唯識〉』角川書店 一九七〇年
林道義『日本神話の英雄たち』文春新書 二〇〇三年

平井俊榮「東アジア仏教の仏陀観」『仏教東漸―東アジア仏教思想Ⅰ』春秋社 一九九七年
平田俊春「神皇正統記考」『北畠親房（下）』神道大系論説編一八 神道大系編纂会 一九九二年
藤井教公「如来蔵系の仏教」『仏教東漸―東アジア仏教思想Ⅰ』春秋社 一九九七年

藤本孝一「源氏物語以後 注釈書を中心に」『源氏物語を読む』吉川弘文館 二〇〇八年
福永光司「鬼道と神道―中国古代宗教思想と日本古代」『宗教』日中文化交流叢書 大修館書店
一九九六年

末柄豊「室町文化とその担い手たち」『二揆の時代』日本の時代史 吉川弘文館 二〇〇三年
増尾伸一郎「日本古代の知識層と『老子』―〈河上公注〉の受容をめぐる―」『古代文化の展
開と道教』選集道教と日本 雄山閣出版 一九九七年

松岡心平「連歌を通してみた一揆の時代」『二揆の時代』日本の時代史 吉川弘文館二〇〇三年
松本丘『垂加神道の人々と日本書紀』弘文堂 二〇〇八年

宮井義雄『日本の中世思想』成甲書房 一九八一年

宮坂宥勝「秘密の世界」『仏教の思想』9 生命の海《空海》』角川書店 一九六八年

村山修一『日本陰陽道史話』平凡社ライブラリー 二〇〇一年

森三樹三郎『老子・莊子』講談社学術文庫 一九九四年

森鹿三『中国文明の歴史④分裂の時代 魏晋南北朝』中央公論社 一九六七年

柳田聖山「禅思想の成立」『仏教の思想』7 無の探求〈中国禅〉』角川書店 一九六九年

藪内清「中国科学の伝統と特色」『中国科学』世界の名著 中央公論社 一九七九年

山折哲雄『日本人と浄土』講談社学術文庫 一九九五年

山田慶児『朱子の自然学』岩波書店 一九七八年

山田慶児『中国医学はいかにつくられたか』岩波新書 一九九九年

山田利明『道法変遷 歴史と教理』シリーズ道教の世界 春秋社 二〇〇二年

山本ひろ子『中世神話』岩波新書 一九九八年

吉田敦彦 『日本神話の源流』 講談社学術文庫 二〇〇七年
吉津宜英 「華嚴と禪」 『華嚴思想』 講座大乘仏教 春秋社 一九八三年
吉野裕子 「易・五行と日本神話」 『思想』 日中文化交流叢書 大修館書店 一九九五年
頼富本宏 「日本密教の成立と展開」 『日本密教』 シリーズ密教 春秋社 二〇〇〇年
和島芳男 『中世の儒学』 吉川弘文館 一九六五年
渡邊大門 『奪われた「三種の神器」——皇位継承の中世史』 講談社現代新書 二〇〇九年

日本書紀纂疏訳注

P147

叙にいう、混沌の元氣は、ぼんやりとして何の兆しも見えない状態で、神明の本体を廓にし、法界の真機を円にする。静かに感に赴くのは、鏡の像を含むのに譬える。動いてますます萌すのは、卵の殻が黃身を包むのと同じである。清濁が位を分けた（天地）のを、器世界という。中和して識を発する（人）のを、名づけて情分という。純粹の全氣は、天地を合わせて同根とする。乱れ交わって性を離れ、善悪（男女）を異なる道に表す。前後を推して三世（過去・現在・未来）は明らかとなり、幽明に通じて六趣（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上）が明らかとなる。非を知り正に帰し、先覺の模範を授かる。物をうるおし衆生に利益を授け、来蒙の助力を導く。變化の妙用を施すに至っては、必ず誠信の極功に帰す。玄古の事を考えると、どうして歴史として伝えることができたのか。神靈は人に憑いて言葉を宣べ、聖賢は文を作って記載した。三教の証すべきをもって、一書の偽りでないことを知る。昔から解釈が多いけれども、要旨を窮めることは少ない。まさに今志を大きくしてあやのある文で述べようと思う。願わくは、流通に力を尽くし、我が国土を開くのに神州をもつてし、この民を寿域にのぼらすことを希望する。

（1）沖漠無朕：湯淺幸孫『近思錄上』（一九七二年 中国文明選 朝日新聞社）道体篇 三二頁 「沖漠無朕なるも、万象森然として已に具わる。未だ応ぜざる是れ先ならず、已に応ずる是れ後ならず。」とあり、その意味は、「いまだ外物に感応しない以前の心は沖漠無朕（むなしく何のきざしも見えない）である。しかし、ただ無ではなく万有の形象はすでにその裡に森然（こんもり）と含まれている。」とある。またこれは『二程遺書』十五、伊川の語とある。

綱領

P148

この書は元正天皇の養老年中に、一品舍人親王（天武天皇の御子）と従四位下勲五等太朝臣安麻呂が勅を奉じて撰したものである。だから『続日本紀』（皇太子の学菅野真道朝臣がこれを撰す）にいう、「養老四年五月、これより先、一品舍人親王は勅を奉じて『日本紀』を修す。ここに至って功が成って奏上した。紀三十卷、系図一卷。」また『弘仁私記序』にいう、「日本書紀は、一品舍人親王、従四位下勲五等太朝臣安麻呂等が勅を奉じて撰したものである。これより先、浄御原天皇（天武天皇）が天下を治めていた時に、舍人で姓は稗田、名は阿礼というものがいた。年は二十八歳で、性格は慎み深くて職務に忠実であり、見聞したことはよく覚えかしこい。天皇は阿礼に勅して、『帝王本紀』と『先代旧事紀』を習わせたが、まだ撰録させていなかった。世の中が移り変わり、豊国成姫天皇（元明天皇で女帝である）が治めていた年に、正五位上安麻呂に詔して、阿礼が誦んだことばを撰ばせた。和銅五年正月二十八日、初めて奉った書は、『古事記』三卷というのである。清足姫天皇（元正天皇）が治めていた時、親王と安麻呂等に、更にこの『日本書紀』三十卷と『帝王系図』一卷を撰ぶ。養老四年五月二十一日、功が始めて成り、有司（有司は図書寮）に献上する。上は天地混沌の先に起こり、下は品彙甄成の後に終わる。神胤皇裔、指掌灼然としている。化を古風に慕い、目を挙げて明白である。異端小説、怪力乱神、多聞に備えるために、該博でないことはない。」そうであれば親王と安麻呂は、どんな人か。親王は天武

天皇の第三の御子で、この書の『天武紀』に出ている。また『続日本紀』にいう、「天平七年十一月乙丑、太政官の事を掌る、一品舍人親王が亡くなった。従三位鈴鹿王等を遣わして、葬儀の事を監護する。その儀礼は、太政大臣に准じる。王親の男女に命じて、すべて葬儀の場所に参加させる。中納言多治比真人県守等を遣わして、邸宅に就いて詔を広く知らせ、太政大臣を贈る。その後淡路帝が即位するに及んで、天平宝字三年詔があつて、舍人親王をもつて、崇道尽敬皇帝という。」思うに帝の父だからである。安麻呂の名はまた『続日本紀』に出ている。「靈龜元年九月乙未、從四位下太朝臣安麻呂は氏長となる。」「弘仁私記序註」にいう、「安麻呂は、神八井耳命の後である。」思うに神八井耳は、神武天皇の長子で、綏靖天皇の庶兄である。太朝臣の姓氏は、まだ何の世に始めて賜ったかはわからない。

P149

旧説にいう、この書を修める、あるいはいう、『古事記』をもつて指南とする。あるいはいう、『旧事紀』をもつて本拠とする。しかも『古事記』は意を立てることを宗として、文辞を勞しない。これによって州名、神号は、音訓兼用する。全く今の書と似ていない。ともに聖徳太子が、生知の質を受け、儒釈の宗に通じる。だから撰ぶところの『旧事紀』は、文理が豊かですぐれている。この書の麗文は多くかの紀に拠るといふべし。あの『古事大和及び百家の伝記』は、また『一書』『或曰』の中に皆挿入していないことはない。

問う、我が応神天皇の時に、漢字が次第に東に伝わった。倭字は弘法大師空海から起こった。だから上古はまだ文字がなかったのに、天神地祇の事が世に伝わっているのは、大変疑うべきことである。あの仏教の説のようであれば、如来の知見力で、あの遠く久しいことを観ることは、今日と同じように見える。神道はこれを例とすることができるのか。いう、天地があつて以来、万物の情は音声に備わる。これは自然の道理である。だから鶴の鳴き声、風の音、鶏の鳴き声、犬の吠える声といえども、皆通じることができる。まして口齒、舌内の音を出すことにおいてはなおさらである。上古には文字はない。しかも縄を結び、木を刻んで、これの約束を作る。我が国開闢の事、幽明の跡は、太古より神聖が相授け、あるいは、人に託して広く知らせる。しかもその説くところは、自然に三教の理に符合しないということはない。虚妄で人を偽るような説であれば、聖徳太子が、削らないでどうして取るだろうか。また舍人大王がどうしてむだに伝えるだろうか。

P150

問う。履中天皇の四年に、始めて国史を置く。言事を記して、四方の志を達する。そうであれば数世の間、記した行事言語は、どうして汗牛充棟のように書物が多くないことがあるか。しかし、今一簡が世に伝わらないのは、どうしてか。いう、中古以来、蘇我氏の一家が、国の政權を執ることが長く、天下府庫の書は、悉く私の家に帰した。そして皇極天皇の時に、蘇我蝦夷大臣が誅せられるにあたり、悉く『天皇紀』『国記』珍宝を焼いた。ただ灰燼から免れたものは、『旧事紀』数巻だけである。歴代の史籍が滅びるわけはこのようなものである。

旧説にいう、諸の書は撰ぶ者の名を著す。この書は舍人親王と安麻呂が撰んだものである。しかし両名を題にすることが難しかったので、併せてこれを省いた。また謙讓を表している。

またいう、経史の注解は、皆後人の手によってできている。例えば、杜預が『春秋左氏伝』を注釈し、班固が『史記』を注釈するような類である。この書の撰者は自ら注釈している。沈約の『新撰陰陽書』、謝靈運の『山居賦』の例と同じである。一にいう、この書の註の文は、『一書』『或曰』等であり、全く註解とはいえない。ただ諸説を雜記するだけである。思うに、玄古の事は、

親しく見聞したのではない。十口相授ける。まだ誰が正しく誰が間違っているかを知らない。だから併せてこれを記録した。その用捨の義については、後世の君子を待つ。今考えるに、後の説がこれに近い。

またいう、諸の経には皆序がある。この紀だけは無い。だから一説に、「天が先ず成つて、地が後に定まり、その後に神聖がその中に生まれる」という文から先を断つて、序文とする。『爾雅・釈詁』にいう、「序は緒である。」思うに、一段の序説を明らかにする時は、一書において、糸をぬいて糸口を得るように、尽くさないということはない。堂に上るときに序を得れば、必ず奥に至る。

今考えると、この紀三十卷、分けて三とする。神代上には、天神の事を記し、神代下には、地神の迹を記す。神武紀から持統紀に至るまで、人皇の行実を記録する。三才の太略を述べ、一部の端緒を開く。

P151

また考えると、神代上下二篇は、日月に象る。皇紀二十八篇は、二十八宿に象る。合わせて三十卷とするのは、一月の数に則る。

和訓に本末がある。本訓とは、いわゆる倭語を転じて漢字にすることである。この書の中にいう、至尊を尊といい、その他を命という。どちらもミコトと訓ずる。葉木国を、ハコクニといい、可美をウマシという類が、これである。ミコトは、倭語である。これを転じて尊と作り、命と作る。ハコクニ、ウマシは、皆倭語である。転じて葉木国及び可美とする。古よりこの語はあるが、この字がない。漢字が東に伝わって来た後になって、転写してこの意味で用いた。末訓とは、いわゆる漢語を訳して倭訓とした。この書に混沌というのを、訓じてマロカレという。溟滓というのを、訓じてククモリという類がこれである。思うに混沌溟滓は、皆漢語で、訳してマロカレ、ククモリとする。いわゆる意味を翻訳するのである。ただしその訓は皆通じるが、その意味に至っては、あるいは通じ、あるいは通じない。

日本書紀卷第一

P152

日本は我が国の大名で、東海の中にあり、日が出る所に近い。『韻書』に拠ると、『説文』にいう、「日は実である。太陽の精で欠けない。圈一に従う、象形である。」「通論」に、「天に二つの日は無い。だから文において圈一を日とする。」また本の字は、『説文』に、「木の下を本という。木一に従う、その下にあり、一はその場所を記す。末と意味は同じ。」太陽は扶桑に出るときは、この地は自然と日の下となる。だから名づけて日本という。東の字は、日本に従う、意味は同じである。(鄭氏がいう、木は若木である。日が昇り降りする所は、上にあつては杲といい、中にあつては東といい、下にあつては杳という。『唐書』の伝にいう、「日本国は、和国の別種である。その国は日の辺りにあるので、日本を名とする。ある人がいう、倭国は自らその名の雅でないことを憎み、改めて日本とする。ある人がいう、日本はもと小国であったが、倭国の地を併せた。その国の人で入朝する者が、多く自らおごりたかぶり、事実を答えなかった。だから中国はこれを疑った。」「一つの意味に日本は始めというのと同じである。陰陽二神が、始めて日神を生む。だから日本を名とする。またいう、出入をもつて始終とする。これは日が出る国である。『隋書』の伝にいう、「大業三年(隋の煬帝、本朝の推古天皇の十五年)その王多利思此孤が、使者

を遣わしている、聞く海西の菩薩天子、仏法を重んじる。だから朝拝させる。兼ねて沙門數十人に、仏法を学ばせる。その国書にいう、日が出る処の天子が、書を日が没する処の天子に送る。つつがなく、つつがないと。帝はこれを見て悦ばなかった。鴻臚卿に謂っている、蛮夷が既に自らいふ、日が出る処の天子と。」大唐が名づけたということはできない。だからわかる。日本は日が出るという意味である。一つの意味にいう、日は衆陽の宗で、人君の表れである。だから天に二つの日は無く、地に二人の王はいない。『孟子』にいう、「天が物を生じるときは、本を一つにさせる。人物が生じるときは、皆本を二つにしない。それが自然の理である。」我が国に二人の王はいない。その王は皆日神の子孫である。これは本を二としないということである。日本はこれには訓じて耶麻止という。山跡というのと同じである。旧説にいう、上古の世は、天地初めて分かれ、水土がまだ乾かなかった。だから百姓は山に往来して、山に人の足跡が多かった。またいう、耶麻止は、山に止まるといふのと同じである。古語に居住をいつて止まるとする。またいう、百姓は山に住んで戸を作る。だから山戸という。以上の二つの意味は、大同小異である。旧説に問いている、今畿内一国の名である。それを天下を治める号とするのはどうしてか。いう、神武皇帝は、初め大和国磐余の地を都とした。だから耶麻止を天下を治める号とした。また問う、この書を調べると、天祖が初めて降って、筑紫の日向州（日向の穗日襲の高千穂峰）に至った。だからここが王業が興った所ではないのか。始めをおいて終わりを挙げるのは、義としてよくない。いう、周の先祖の後禰は郤に封ぜられる。公劉は豳を国とする。しかし文王昌が周に居るのを取って、周をもつて称とした。我が国の興王は、ほとんどこれに近い。また問う、支那の天子は世によって国号を改める。この国がそうでないのはどうしてか。いう、異邦の帝王は、乱に乗じて国を篡奪して立ち、しばしば姓氏が代わる。だから天下を治める号は一つではない。我が国だけは、神武の皇統が相継いで、他氏を雑えない。だから耶麻止の名はまた百世代わらないのである。およそ我が国の名は、和漢を通じて十三ある。その一にいう、倭国。旧説に我が国の人が初めて漢に入ったとき、漢人が問いていった。おまえの国の名は何というのか。吾答えていう。吾国をいうか。漢人はそこで吾の字の初めの訓を取って、これを命じて倭という。だから『東漢書』の伝にいう、「倭は韓の東南の大海中にある。山島に依って住んでいる。すべて百余国」また『唐書・列伝』にう、「倭国は古代の倭奴国である。」『韻書』を調べると、「倭は烏禾の切で、女王国の名である。また於烏の切。」『説文』に「順う貌」、「広韻』に「慎む貌」、「増韻』に「謹む貌」。今両韻に通用するのは、倭順の貌である。思うに、人心が柔順で、言語の調和する声に取った。二にいう、倭面国。此方の男女は、皆面と体に入れ墨をしている。だから面の字を加えて呼んだ。『東漢書』にいう、「安帝の永初元年、倭面上国王師升等が、捕虜百六十人を献上した。」三にいう、倭人国。『魏志倭人伝』にいう、「倭人国は、帯方の東南大海の中にある。」四にいう、耶馬台国。『東漢書』の注に耶馬堆に作る。耶馬台の字に意味はない。耶麻止の音を借用しただけである。『後漢書』の伝にいう、「大倭王耶馬台国」五にいう、姫氏国。『宝誌和尚の識文』に出ている。『晋書』の伝にいう、「男女子大小なく、すべて顔と体に入れ墨^①をしている。自ら太伯の後という。」思うに姫氏は周の姓である。周の大王の長子である呉の太伯が国を譲って荊蛮に逃れ、髪を切って体に入れ墨をして、龍蛇の害を避けた。しかも呉は東海に近い。本朝の風俗は皆顔に入れ墨をし、椎髻する。だから太伯の後と称し、その国を名づけて姫氏という。しかし我が国の君臣は、皆天照太神の子孫である。どうして太伯の後であろうか。思うにこれはこじつけで言ったものである。ただ『韻書』を考えると、姫は婦人の美称であり、しかも天照太神は、

始祖の陰霊である。神功皇后は、中興の女主である。だから国俗としてあるいは仮に借用した。字によって意味によらない。六にいう、扶桑国。東海の中に扶桑がある。幹が二つで根が一つである。日の出る場所にいる。だから借用する。七にいう、君子国。三善清行がいう、『范史』に我が国を称して、君子国という。『范史』は、范曄の撰する『東漢書』である。）以上の七の名は和漢に通称である。八にいう、豊葦原千五百秋瑞穂国。これは神代の本名である。その意味は下の詳しい。九にいう、豊秋津洲。神武帝が始めてこれを名づけた。蜻蛉は名づけて秋津という。この洲は、この虫の形に似ている。十にいう、浦安国。思うに四海安寧の意味を取った。十一にいう、細戈千足国。兵器が十分備わっていることをいう。十二にいう、磯輪上秀真国。我が国が諸州に秀でていることをいう。十三にいう、玉垣内国。神国の意味をいう。以上の六の名は、和国だけの称である。その秋津等の名は『神武紀』に出ている。書は著である。徐がいう、「竹帛に著すことを書という」、毛晃がいう、「載籍を通して書という」、またいう、「事を記すことであり、理である。」顔師古がいう、「多くの事を統理して年月にかけることである。」今考えると、神代上下を書とする。その意味は陰陽不測の理をもつて、これを竹帛に著す。神武天皇から持統天皇までを紀とする。その意味は帝皇の政治の事をもつて、年月にかける。合わせてこれをいうときは、通して一書とするのである。分けて言うときは、神書皇紀というのと同じである。問う、『史記』等の書は、帝紀があり、列伝がある。この書はどうしてそうではないのか。この書は帝紀を縦糸とし、列伝を横糸とする。それは『周詩』が風雅頌を縦糸とし、賦比興を横糸とするのと同じである。書紀は、これを布美（フミ）という。踏むというのと同じである。旧説にいう、倉頡が鳥の足跡が沙に印されているのを見ることによって、始めて文字を作った。だから踏むという。またいう、百済が上表したとき、その語が不敬であった。菟道稚郎子（応神天皇の御子）がこれを見てたいへん怒った。その書を地に投げて、足を挙げてこれを踏んだ。これからおよそ文字の類は、皆踏むという。耶麻止布美は、虞書、夏書、漢書、魏志等というのと同じである。巻は巻いたりのはして開いたりすることができる。第は居るである。一は数を建てる首である。今諸巻の首におく。だから巻第一という。

（1）点面は黥面の誤りであろう。天理本P12にも点面。『後漢書・東夷伝』男子皆黥面文身

神代上

P156

そもそも一心^①は、混沌^②の宮、神明^③の舎である。この書にいう、「天地がまだ分かれず、陰陽が分かれないうとき、混沌として、鶏の卵のようであった。」思うに天地陰陽は、これは氣の名である。まだ分かれず分かれないうのは、これは理の表れである。理氣が混融し、合一して測れないのを、混沌という。理は寂然不動、即ち心の体である。氣は感じて遂に通じる、即ち心の用である。寂は感を出し、体は用を起す。かつ出世教についてこれを論じるときは、本^④覚^⑤の真性は、

万法所依の体である。不覚の一念の動は、これ妄情の異名である。この一念無明の心が起こることによって、主観と客観が生まれる。内において既に成った識相は紛然としている。外において成ったのは、風輪があり、金輪があり、水輪があり、結んで山石となり、抽出して草木となる。

『法華文句』にいう、「神通力は三身の用である。神は天然不動の理、即ち法性身である。通はふさがらない不思議の恵で、即ち報身である。力は体用自在で、即ち応身である。」『楞嚴經』にいう、「想が澄んで国土ができる。知覚はすなわち衆生となる。」衆生の有情を正報とし、山河の無情を依報とする。本はこれ有情と無情の二報は、皆一念から起こる。だからいう、三界唯心、万法唯識と。またいう、「阿頼耶識は、即ち真心が、自性を守らずに、染と浄の縁に随い、合わずして合い、よく一切の真と俗の境界を含みおさめる。」また『楞嚴經』にいう、「外は山河大地、色と空、明と暗に及ぶ。皆これは妙明心中の物である。」またいう、「空生大覺の中、海に一粒の泡ができるようなものである。」諸經論中に、多くこのような主旨を明らかにする。思うに心と混沌とその体は全一である。また名づけて神という。だから『尚書・洪範・五行伝』にいう、「心は神を蔵すと」そもそも天地人物の理気は、混沌の中につみたくわえられている。例えば、本覺の真心が一切の真俗の境界を含みおさめているのと同じである。それが開闢するにおよんで、天となり、地となり、人となり、物となる。有情となり、無情となるのは、皆一氣の分、神理の変である。陰陽二神（イザナギ・イザナミ）はこの理を体するから、山河を胎内に孕み、日月を掌中に現す。天を穿ち地に入り、自在無碍である。いわゆる「天地同根、万物一体。」毛が巨海を

呑み、芥子が須弥山を納めるというものである。これを明鏡に譬えれば、至虚空靜の中、物に感じるべき理を備えている。だから事物が来たときに、その影像を現さないということはない。前の一氣が、衆物の理を含むのも、またこれと同じである。神明の道が、明鏡をもって正体とするときは、これを取っているのである。混沌の一氣が、分かれて二となり、そびえて三となる。いわゆるゆる軽く清めるものは天となり、重く濁っているものは地となり、冲和のものは人となる。この三つのものは、それぞれ陰陽を備えないということはない。その氣の変化に、神の理がまた随うときは、天にあつては天の神となり、地にあつては地の神となり、人にあつては人の神となる。『周礼』にいう、大神を祀り、大鬼を享し、大祇を祭る。」鄭玄の註にいう、「大神は天である。大鬼は人である。大祇は地である。」『孝經』の孔安国の伝にいう、「天精を神という。地爽を祇という。」また『説文』にいう、「神の字は、示申に従う。」徐広がいう、「申は即ち引である。陰陽の二氣は、万物を引き出す。だから神という。」『周易・繫辭伝』にいう、「陰陽の測ることが

できないのを、神という。」程子がいう、「鬼神は天地の功用であつて、造化の跡である。」張横渠がいう、「鬼神は二氣の良能である。」朱熹がいう、「二氣をもつて言えば、鬼は陰の靈で、神は陽の靈である。一氣をもつて言えば、至つて伸びるものを神とする。反つて帰るものを鬼とする。その実は一物である。」また『史記』の注にいう、「陽魂を神とし、陰魄を鬼とする。あるいは陰陽を統べて、これを神という。あるいは陰陽を分けて、これを鬼神という。あるいは三才に配して、これを神祇鬼という。その実は一氣の精靈である。」鄭玄がいう、「木神は仁、金神は義、火神は礼、水神は智、土神は信。」思うに二氣が變じてまた變じ、五行の神となり、兼ねてその徳を説いている。この書の題目に、専ら神の字を標とするのは、陰陽變化不測の理を明らかにす

るのである。ただし、令書の篇には、神と祇を相對して言う。この書に大山祇の名を出し、また泉守道は、説く者がいう、黄泉の鬼という。またいう、桃を使って鬼を避ける。このようなときは、また祇鬼と言わないことはない。いわゆる鬼神は形と声が無い。そして天下の物で、鬼神がすることでないものはない。だから『中庸』にいう、「物に体して遺すことができない。」先儒がいう、「ただ万物に妙にして存在しないものはない。これが二氣の良能であり、万物の主宰者である。」それが人にあるときは、『易・繫辭伝』にいう、「精氣が物となり、遊魂が変をなす。」思うに陰陽が合うときは、魂が固まり魄が集まって生となる。陰陽が散ずるときは、魂が上昇して神となり、魄が降って鬼となる。だから人が死ぬときは、その形がしだいになくなっていき、ただ最後にこの氣があるだけとなる。これによって孝子はその神を祭って、必ずよくその誠心を致すときは、その神の氣と孝子の氣と相接してその祭祀をまつことがある。天地の祭りを行うときは天神が至り、廟で祖先を祭るときは人鬼が受けるという。『礼』に、「天地鬼神に仕えるときは、七日戒し三日齋し、人がその心を誠にし、その身を清潔にして、鬼神に交わることを求める。」だから『中庸』にいう、「天下の人に斉明盛服して祭祀を受けるようにさせ、胸中が広々として、その上にいるように、その左右にいるように。」伝にいう、「仮にも明信があるならば、谷川や沼の小さな中州の草も、鬼神に薦めることができる。」思うに世教の宗とすることは、人が死んでさらにその形を受けることを言わないで、ただ氣があるだけである。ただし氣が天にある時は、あるいは時に靈を致すものである。だから子産がいう、鬼は帰る所があれば、禍を起こさない。その福を行い、禍を行うのは、皆ただ氣が行うことである。かつ小乗の説であれば、有情の業力が、この器世界を造る。それは衆生の依るところである。また業をもって因とする。四大六塵を縁とする。四生六道を果とする。中に就いて鬼趣はすることが多い。あるいは樹林に依り、あるいは山谷に住み、あるいは靈廟に居り、あるいは空宮におる。その福力がある者も、また苦報がないわけではない。だからあるいは大蛇の身を受け、あるいは野狐の形を現し、生を出て死に入り、流転を免れない。皆他の罪福が精でないことに因って致すのである。また大乘の説では、元初の無明が、真心を薰習して、染縁を成し、根身、器世界は、第八識が變化する所から起こる。仏いう、私の今のこの身は、地水火風の四大が和合してできている。四大がそれぞれ離れば、今の妄身は、どこにあるのだろうか。そこでわかる。この身は畢竟體がない。和合して姿が現れる。実に幻と同じである。四縁が仮に合わさつて、妄りに六根がある。六根と四大が、中と外で合成して、妄りに縁氣がある。中に積み集まって、縁相があるのに似ている。仮に名づけて心とする。この虚妄の心は、もし六塵が無ければ、あることはできない。四大が分解して、塵が得ることはできない。中において、縁塵もまた散滅に帰す。畢竟あることなし。心によって見るべきである。昔嵩山に一つの廟があった。たいへん靈異である。殿上にただ一竈があった。絶えて近づくことはなかった。近づくときは禍があった。これによって遠近の人は祈り祀り、ほとんど祀らない日はなかった。ある日一禅師がいて廟に來た。直ちに殿中に入って、拄杖で竈を三回撃ち下ろして言う、おまえは本泥土が合成したもの。聖はどこから來て靈はどこから起こったのか。どうしてあえて衆生を料理するのか。言い終わってまた三回撃ち下ろす。竈はそこで手に応じて破壊される。しばらくして一青衣の峨冠が踊り出て、師に向かって礼拝して言う、実にこの廟の竈神は、久しく業報を受けていた。今禅師が説く無生の法忍のおかげで、すでにこの場所を脱し離れることができ、天に生まれようと思う。どうして敬って感謝しないだろうか。師が言う、これがおまえの本有の性である。私が強いて言うのではない。神もまた再拝していなくな

った。そこで人は師を号して破竈墮(ハツカ)としたという。これが業報神である。一言の下に、よく無生の法を悟る。まして応化神においてはなおさらである。応化の神は、仏菩薩が衆生の機に応じて形を現すものである。『華嚴經・淨眼品』に、名を列ねる中に説いた諸鬼神等は、則ち深位如来が、影や響きのように仏の化儀を助ける。業報神が助けたのではない。また今の書にいう日月二神は、人の姿をしていて、身に光明を帯びている。ただの陰陽の精ではない。仏經にいわゆる、日天子、月天子がこれである。およそ天地山川風花草木等の神は、それぞれ物の徳を持ち、人の形をしている。『華嚴經・淨眼品』に説くものと同じである。また人が死ぬときは、その形はこの世では無くなり、あの世に生まれる。だからイザナミノミコトが、死んで熊野有馬村に葬る。そしてイザナギノミコトが黄泉に入って、対面したとき、生きていたときのようにであった。まさに知るべきである。人が死んで神となる者は、さらに形を受ける。ただ気のみではない。およそこの書には、三世六趣等の名を言わない。しかし子細に見ると、全く仏教の説と同じである。いわゆる高天原は、天趣であり、底根国は、地獄である。彦火出見尊が龍宮に入るときは、畜生となる。また多く鳥獣の名を明らかにする。スサノオノミコトが日神と相闘うときは、修羅の類である。醜女は餓鬼である。人は知るべきである。そもそも人は胎生で、鳥は卵生である。保食神の頂に牛馬を生じるときは、湿生であり、天神等は、多く化生である。六道四生が既に備わっている。どうしてまた三世がないであろうか。天地開闢を説くときは、前劫があることは見るべきである。死んで黄泉に入るときは、来世があることは知るべきである。またスサノオノミコトが八罪を犯し、月夜見神が保食神を殺すことは、おおむね皆不善の行為である。人道はなおこれを

憎む。しかし神道(カミミチ)にこのような事があるのは、正に善惡不二、邪正一如の理を明らかにする。

例えば混沌の気が純雜を分けず、明鏡の像が美醜を選ばないのと同じである。またいう、惡鬼暴神が、民物を損害させるのは、人を戒めるためである。かつ迅雷烈風は、これ天の怒りである。大旱洪水は、これ天のわざわいである。蒼蒼の無心、あるいは怒り、あるいはわざわいする。それぞれ自然に出て誰がしたことか知らない。窮めてこれを言えば、あるいは政治の治乱に係わり、あるいは運の盛衰に関わって、人は自ら感じるだけである。だから伝にいう、禍福に門無し。唯人が自ら招くのである。『尚書・洪範』第八疇に、休徴・咎徴を明らかにしている。休徴（よいしるし）は、『正義』にいう、「善い行いは時節に合った験が現れる。人君が敬を行うときは、時節に適った雨が降る。人君の政治が治まるときは、ちょうどよい日照りがある。人君が明らかであれば、時節に適った暖かさがある。人君の謀が当たれば、時節に適った寒さがある。人君が聖に通じれば、時節に適った風が吹く。咎徴（わるいしるし）は、『正義』にいう、「悪い行いは備わり極まる験が現れる。君が狂妄であれば、長雨があり、君が分をこえておごれば、長ひでりがある。君が怠けていれば、長く暖かさが続き、君が急げば、長く寒さが続く。君が愚かであれば、長く風が続く。』『周易・坤卦・文言伝』にいう、「善を積んでいる家には、喜びがあり、不善を積んでいる家には、わざわいがある。』『尚書・大甲』にいう、「天が行う災いは避けることができる。自ら行う災いは生きることができない。」そうであれば、人に災いがあるのは、要は自ら省みるべきである。ただし惡を天に帰すべきではない。大抵惡は人から行って、天がそれによって災いをなす。天が惡なのではなく、人の心が自ら惡なだけである。スサノオノミコトは、勇悍で殘忍であり、百姓を若死にさせるのは、どうして惡をスサノオに帰すべきであろうか。百姓は自ら惡であつてこの災いを招くのである。

(1) 一心

鎌田茂雄『禪源諸詮集都序』(一九八一年 禪の語録9 筑摩書房) p68

一心＝絶対心の意。『華嚴經』十地品に説かれた「三界虚妄但是一心作」(菩提流支訳)の一心にもとづく。梵文の citta を一心と訳したのは、菩提流支に始まる。淨影寺慧遠はこの一心を解釈して、「唯一真心の所作なり」(『大乘義章』卷三)とのべ、一心を理心、真心として理解した。法蔵は一心を十重唯識の義をもって説明し、華嚴の事事無礙の立場から論じたのであるが、華嚴宗の第五祖澄観は三界唯心を解釈するのに、法性宗と法相宗との立場に分け、法性宗では第一義の真如が随縁して存在をなしたたせるから、如来蔵一心が一切の存在の能作となり、心・境などの主体と客体も所作であるとした。これに対して法相宗では、能作となる根本的絶対心がなく、三能変によって、識の転変を説明したにすぎないものであるという。また心に二種ありとして「一には相応心なり。所謂、一切の煩惱・結使と受想行等として、皆な心と相応す。これを以ての故に、心意識、及び了別等の義と云う。名異なるが故に。二には不相応心なり。所謂、第一義諦は常住不変にして、自性清浄心なるが故に」(『演義鈔』卷六十五)とのべているが、宗密のいう一心は、この澄観の不相応心に相当する。華嚴の五教判の立場から一心を論ずると、「今は五教に依つて略して一心を明す。初には小乗教中、実に外境有るも、一心を仮立せり。心は業を造り、感ずる所異なるに由るが故に。二には大乘始教中、異熟頼耶を以て一心となす。外境無きを遮す。三には終教、如来蔵性、諸功德を具せるが故に一心を説く。四には頓教、泯絶無寄なるを以て、一心と説く。五には円教中、総じて万有を該め、事事無礙の故に一心を説く」(『華嚴經疏鈔玄談』卷一)とあって、法蔵と澄観は同じ見解に立つ。また澄観は、『起信論』で説く唯一真心を一心とみている面もある。『華嚴經疏』卷四十では一心に三義があるとし、「云何が一心、三界を作すや。略して三義有り。一には二乗の人なり。謂く、前境有つて、唯心を了せず。縦い一心を聞くも、但だ真諦の一を謂うなり。或いは心の転変に由るも、皆是れ心に非ざるを謂う。二には異熟頼耶を名づけて一心となす。外境無きを無きを揀ぶが故に一心を説くなり。三には如来蔵性、清浄一心にして、理に二体なき故に一心と説く」とのべている。ここでは明らかに如来蔵性、清浄一心をもって、一心の最高最深の意義とする。宗密はこの澄観の第三義、如来蔵性、自性清浄心をもって一心としている。

『宗鏡録(すぎよろろく)』『大蔵經全解説大事典』(一九九二年 雄山閣出版社) p600

〔成立〕五代の呉越の王錢俶(忠懿王)の請により法眼宗の永明延寿(智覚禪師)が明州や杭州において編集し、北宋の建隆元年(九六一)に完成させた。

〔内容〕百卷。宗として一心を万象を照らす鏡に譬え諸仏の大意や經論の正宗を論ぜんとしている。大乘教の經論六〇部、インド・中国の聖賢三〇〇余家の著書、禪僧の語録、戒律書、俗書などを広く渉猟し、法相・三論・華嚴・天台などを折衷し、一心法門の禪に融合させている。教宗諸派における心の異同を論じて禪に帰入させ、諸宗の教義を体系化せんとする姿勢に立っており、その面では一種の一大仏教汎論といつてよい。教禪一致思想の淵源は唐代の清涼澄観や圭峰宗密にあり、延寿もその影響を多分に受けている。

川瀬一馬『夢中問答集(夢窓国師)』(二〇〇〇年 講談社学術文庫) 下 (六六) p187～188

仏の言はく、三界は唯一心なり。心外に別法なし。一心といへる語は同じけれども、諸宗の所解各々ことなり。小乗の人は、六識分別を一心と思へり。大乘の中に、或は六識分別よりもなほ微細なる処に、第七識・第八識あることを明かせり。万法はみなこの八種の識の所変なりと談ずる故に、三界一心と説けるは、この八識心王の事なりと思へり。或はこの上に第九識を立て、識法はこの識の随縁の相なり。この故に三界一心と説けりと談ず。

『夢中問答集』下 (六五) p183

梵語に阿頼耶といへるをば、漢語には含藏識といへり。即ちこれ第八識なり。梵語には末那といへるを、漢語には染汚意と名づく。即ちこれ第七識なり。これらは皆有情の具足せる心法の類なり。この二は大乘に始めてあかせり。凡夫小乗は、かやうの心ありと知らず。第八識は、無明と法性と和合せる処なるが故に、唯妄にもあらず。唯真にもあらず。この

八識を心王と談ずる教もあり。或はこの上に第九識を立てたり。梵語には菴摩羅と名づけたり。漢語には清淨無垢識といへり。これはこれ衆生の本心なり。迷倒の時も、迷倒に染せられず。故に清淨無垢と名づけたり。

かかる種々の謂れあるによりて、一心について、しばらく真妄をわかつて、凡夫の慮知分別は、悉くこれ妄心なり。四大和合する時、かりにこの相あり。すべて実跡なし。故にこれを空花にたとへ、幻花にたとふ。かやうの妄心は、真心によりて、かりに起これり。故にすべて自跡なし。

『空華集卷十五（義堂周信）』（市川本太郎『日本儒教史（三）中世篇』平成四年汲古書院p224）

儒氏の言に曰く、天地未だ分れざる太極之れを一と謂ふ。故に易に曰く太極兩儀を生じ、兩儀四象を生じ、四象八卦を生ずと。老子曰く、昔の一を得たる者、天一を得て以て清く、地一を得て以て寧く、万物一を得て以て生ず。一を元氣と謂ふ。是れ一氏の譚吾が仏氏の道と大同にして少異なり。一と曰ふは即ち心なり。心なる者は群靈の本、万法の原、神なるかな、妙なるかな。得て名づくべからず、得て説くべからず。

（2）神明の舍

三浦国雄『朱子集』（一九七六年 中国文明選 朝日新聞社）p325

心は性情を統ぶる者なり。寂然として動かず、而して仁義礼智の理 具わる。動処は便是ち情なり。静処は便是ち性、動処は是れ心なりと言うもの有り。此くの如くんば、則ち是れ一物を分けて兩処と作すなり。心と性とは、動静を以て言うべからず。凡そ物に心有り、而して其の中 必らず虚なり。飲食の中の鶏心・猪心の属の如き、切開すれば見るべし。人の心も亦た然り。只だ這些の虚処は、便ち許多くの道理を包蔵し、天地を弥綸し、古今を該括す。推し広得れば来たらば、天を蓋い地を蓋うは、此れに由らざるは莫し。此れ人の心の妙たる所以か。理の人の心に在る、是れを之れ性と謂う。性は心の田地の如し。此の中虚を充たすは、是の理に非ざるは莫きのみ。心は是れ神明の舍にして、一身の主宰たり。性は便是ち許多くの道理、之れを天に得て心に具わる者なり。智識・念慮に発する処、皆是情なり。故に「心は性情を統ぶるなり」と曰う。

『中臣祓訓解』p54（大隅和雄『中世神道論』一九七七年 日本思想大系 岩波書店）

凡そ天神地祇は、一切ノ諸仏、惣ベテ三身即一の本覺ノ如来ト、皆悉クニ一跡ニシテ二无シ。毘盧遮那は法身如来、盧舍那は報身如来、諸仏は応身如来なり。三諦は三身なり。即ち中ヲ法身ト為、即ち空を報身と為、即ち仮ヲ応身と為。三智アリ。一切智ハ空を照し、道性智ハ仮ヲ照し、一切種智ハ中ヲ照ス。三身三智も亦一心ニ在リ。故に一跡には差別無し。是れ神の一妙なり。是レ皇天ノ徳なり。故に即ち伊勢兩宮は、諸神の最貴なり。天下の諸社に異なる者なり。大方の神に三等在リ。謂はゆる一に本覺といふハ、伊勢大神宮は是れなり。本来清淨の理性、常住不變の妙跡なり。故に大元尊神と名づく。境界の風動転せず、心海湛然トシテ波浪无シ。宝跡一心にして、外ニ別法無シ。本覺と名づくるなり。二に不覺といふは出雲荒振神の類なり。遠く一乗ノ理法ヲ離レテ、四惡四洲ヲ出デズ。仏法僧ヲ見、諸仏の梵音ヲ聞キテ心神ヲ失フ。无明惡鬼ノ類なり。神は是れ実ノ迷神ナレバ、名づけテ不覺ト為るなり。三ニ始覺といふハ、石清水広田社ノ類なり。流転の後ニ、仏説の經教ニ依リテ、无明ノ眠リ覺メテ本覺ノ理に帰ル。是レヲ始覺ト為。亦実語神ト名づくるなり。惣ベテ始覺成道ノ者、仏の外述ト成るなり。本覺は本初の元神に非ざるなり」と云々。念心ハ是レ神明の主なり。万事ハ一心ノ作なり。神主ノ人人、須ク清淨ヲ以て先ト為、穢惡の事に預カラズ。鎮ニ、謹慎の誠ヲ專にして、宜しく如在の礼ヲ致スべし。是れ則ち神明内証の奥藏、凡夫頓証の直道なる者か。

『日本書紀卷第一聞書』p521（『神道大系 論説編三 天台神道（上）』一九九〇年 神道大系編纂会）

神代上文、此卷ニハ天神七代ノ事ヲ注ス、仍神代上ト云也、凡神ト者申ニ示ト書ケリ、申トハ一心也、六窓彌猴ノ義可レ思レ之、留意可ニ思案一云云、師良遍云、神ト者鏡也。鏡ノ字ヲカント読メリ。俗典ニ任見タリ、意云、鏡ハ万像ヲ浮ル徳

アリ、一心ノ神ハ万徳ヲ具足シ、充然ノ本有也ト云意也、是深秘至極也、行住坐臥等二可ニ思案一云云、口伝及レ之、

(3) 本覚真性

鎌田茂雄『禪源諸詮集都序』(一九八一年 禪の語録9 筑摩書房) p13

源とは是れ一切衆生の本覚真性なり。亦た仏性とも名づけ、亦た心地とも名づく。之れを悟るを慧と名づけ、之れを修するを定と名づけ、定慧を通名して禪と為す。

P15 解説

本覚真性ニ本覚は『大乘起信論』に、「言う所の覚の義とは、心体は念を離る。離念の相は、虚空界に等しく、偏ぜざる所なし。法界一相、即ちこれ如来平等法身なり。この法身に依りて、説きて本覚と名づく」とあるのにもとづく。真性は、真如のこと。宗密の『円覚経大疏鈔』巻五上に、「疏の万像を現ずるとは、且く鏡の影像を現するが如し。親しく能現するを是れ真性と名づく。諸法を現じ、親しく能現するは、是れ覚智する故に」とあるように、心の本性、根本智をいう。

宗鏡録 無明妄風鼓心海而易動本覚真性睡長夢而難惺是以首楞

宗鏡録 情想結成識心鼓動則知本覚真性非因非縁亦非自然非不

禪源諸詮集都序 通稱也源者是一切衆生本覚真性亦名佛性亦名心地悟之

(4) 一念無明心起

宗鏡録 頂上明珠是則四教皆從一念無明心起上來數引華嚴經明破微

宗鏡録 煩惱生諸過患皆從最初一念無明心起何謂無明以不知前境本

宗鏡録 問一念無明心起十二有支爲自生他生共生無因生答縁起甚深

(5) 三界唯心、万法唯識

首楞嚴義疏注經 (No. 1799) 0961a17 - 0961a29: 皆識所變同一識體斯則三界唯心萬法唯識先雖信教今觀中明見也

起信論疏筆削記 (No. 1848) 0315c09 - 0315c11: 故意爲根本餘二爲末況三界唯心萬法唯識誠爲可重故但意業

宗鏡録 (No. 2016) 0422a24 - 0424c04: 薩第三約教而知者經云三界唯心萬法唯識此是所證本理能詮正宗

宗鏡録 (No. 2016) 0425c06 - 0428a11: 阿耨多羅三藐三菩提問三界唯心萬法唯識者此該萬法應別立眞如

宗鏡録 (No. 2016) 0474c16 - 0478b24: 豁然大悟乃曰我聞佛言三界唯心萬法唯識故知美惡在我實非水乎

(6) 阿頼耶識即是真心

『宗鏡録』卷第四十七 p694 (『大正新脩大藏經』第四十八卷 諸宗部五 一九二八年) 非一非異得此識名。不合而合成其藏義。

此阿頼耶識。即是眞心不守自性。隨染淨縁不合而合。能含藏一切眞俗境界。故名藏識。如明鏡不與影像合而含影像。

(7) 空性大覚

大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經 (No. 0945) 0130a17 - 0131b22: 想澄成國土知覺乃衆生空生大覺中如海一漚發有漏微塵

宗鏡録 (No. 2016) 0425c06 - 0428a11: 生物像如首楞嚴經頌云空生大覺中如海一漚發所以華嚴

竹村牧男『仏教史Ⅱ』(一九八三年 山川出版社)「第五章 宋・元の仏教」p140 華嚴宗

華嚴宗は、中唐に活躍し第五祖、圭峰宗密以後、先細りとなっていたが、宋初に長水子璿が出て宗旨を唱揚し、さらに慧因浄源・能仁義和らが出て命脈を保った。宋代は概して諸宗融合の傾向が強かったが、華嚴宗も純粹に華嚴の

立場に立つというより、禪や天台と融合していった。

まず、長水子璿ははじめ天台山外派の洪敏に『楞嚴經』を学び、のちに禪匠の瑯琊慧覺について参禅し、その法を嗣いだ。(中略)長水に住し華嚴の教を弘めた。彼の講義を聴きにくる学徒は一〇〇〇人にもおよぶほどであったという。著書に『楞嚴經疏』『大乘起信論筆削記』などがある。

『楞嚴經』は、詳しくは『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴經』(一〇巻)といい、唐殷剌密帝訳となっている。しかしインド撰には異論も多く、唐の『開元釈教錄』以前に中国で偽撰されたものと推定されている。これは、宋代に盛んに研究され、すでに見たように天台山外派にも非常に大きな影響を与えたのである。『楞嚴經』は、あらゆる存在を如来藏心(凡夫に具わる如来と同じ絶対清浄の心)の所現と説き、如来藏清浄心が客塵煩惱(外来の煩惱)によって現象界を生ずる次第を説明している。それは、『楞伽經』『大乘起信論』などの影響を受けて成ったものである。如来藏縁起説は、華嚴の教相判釈ではもっともすぐれた円教であり、子璿は山外派の洪敏を通じてこの研究に取り組んだのであった。(中略)一方、『起信論筆削記』は、宗密の『起信論注疏』の立場を基調に、従来の起信論注釈書から適宜取捨し、綿密な注解をほどこしたもので、『起信論』研究に不可欠なものである。

『宗鏡録(すぎょうろく)』『大藏經全解説大事典』(二八九二年 雄山閣出版社) p600

〔成立〕五代の呉越の王銭俶(忠懿王)の請により法眼宗の永明延寿(智覚禪師)が明州や杭州において編集し、北宋の建隆元年(九六一)に完成させた。

〔内容〕百巻。宗として一心を万象を照らす鏡に譬え諸仏の大意や経論の正宗を論ぜんとしている。大乘教の経論六〇部、インド・中国の聖賢三〇〇余家の著書、禅僧の語録、戒律書、俗書などを広く渉猟し、法相・三論・華嚴・天台などを折衷し、一心法門の禪に融合させている。教宗諸派における心の異同を論じて禪に帰入させ、諸宗の教義を体系化せんとする姿勢に立っており、その面では一種の一大仏教汎論といつてよい。教禅一致思想の淵源は唐代の清涼澄観や圭峰宗密にあり、延寿もその影響を多分に受けている。(中略)

本書ははじめ呉越の王銭俶が序を付して室中に秘藏していたとされ、北宋の元豊年間(1078-1085)に至って魏端献王が開版して諸寺に分施し、さらに開封の法雲寺にて銭塘の新本を得た楊傑が元祐年間(1086-1093)に再び序を付して開版し、やがて宋版大藏經に入蔵されて仏教諸宗や宋学に大きな影響を与えている。古く大観二年(1168)の福州東禅寺版などの宋版や、高麗版大藏經補版の海印寺版が存し、明の万暦版や清の雍正帝の重刊本などがあり、日本でも応安四年(1371)の五山版や寛永一九年(1642)の寛永本などが存している。(佐藤秀孝) 第四八巻 諸宗部

五

無学祖元

荻須純道「日本中世禅思想の展開—臨済禅を中心として—」 p312

祖元が演法した『仏光録』には随所に『円覚經』・『華嚴經』・『楞嚴經』等が依用されているところがある。(中略)『円覚經』は詳しくは大方広円覚修多羅了義經といい、この經典の流布につとめたのは唐の圭峰宗密であった。宗密は荷沢神会の系統に属する禅僧で、また清涼の澄観について華嚴を学び、『禅源諸詮集都序』や『原人論』を著し、また『円覚經』の注釈をした。(中略)禅の深い内容を表現しようとすれば、当時さかんであった仏教哲学の最高峰とされる華嚴によるべきであるという帰結を得たのであろう。華禅の融合・教禅の一致という眼清を以て註釈がなされたであろう。のち宋代になって長水の子璿は『楞嚴經義疏』十巻を撰述している。子璿は華嚴の学僧であるが、洪敏禅師について『楞嚴經』を学び、さらに瑯琊の慧覚禅師に参禅して提撕をうけ、華嚴宗を復興した人である。このようにして華嚴融合の潮流は宋代仏教界に大きく流れていた。

夢窓疎石

荻須純道「日本中世禅思想の展開—臨済禅を中心として—」 p315

祖元の禅は高峰顕日(仏国禅師)を経て夢窓疎石に伝わった。(中略)はじめ鎌倉禅は中国僧によって純一に祖师禅が移植され、禅林の規矩が実践された。最初は言語も十分通じないし、習慣も実践道法も従来の仏教とは全く異なっ

ていた。しかしその禪が日本人によって受容され、一両伝して夢窓が出現したころは、も早や禪は日本的に受容され土着化して成長した。禪とともにわが国に移植された宋代文化も発展し、さらにわが国独自の発展を遂げた華道・茶道・庭園・絵画等の禪文化を形成するにいたった。禪宗史上夢窓は重要な地位にある。

P324

夢窓の門下の法孫には幾多の詩僧学僧を輩出した。宋の契嵩が輔教編を撰して儒釈一貫の理を明かにしたことにより、これが五山禅僧の儒仏不二の理論となり、詩禅一致を実践するにいたったが、夢窓の了義の禅思想も儒仏不二の思想としても発展したであろう。思うに中世に伝来した禅は夢窓にいたって思想として成立したと思うのである。

竹村牧男『仏教史Ⅱ』（一九八三年 山川出版社）「第五章 宋・元の仏教」p161～p163

禅と儒学交流について見ることにする。中国の正統的思想である儒学は、宋代に入ると、仏教や老荘の教えとの交流の中で、形而上学を重んじ、宇宙観・世界観を積極的に語るようになる。それは、新儒学とも性理学（理学・道学、宇宙の本体と作用などに関する学）ともいわれるものである。

新儒学の始祖ともいべき周敦頤は、仏印了元に参禅し、無心の道について問答したり、その他、幾人もの諸禅師に参禅した。周敦頤は、陰・陽二気の根源に大極を考え、この大極を無極とも説いた。このように、周敦頤は禅と易などを取り入れつつ、自己の哲学を確立したのである。

この新儒学は、程顥・程頤兄弟に伝えられ、朱子が大成した。朱子は若い頃熱心に参禅し、のち、儒学にもどって強力に儒学の正統を主張するようになり、仏教を含む儒学以外の思想を異説として排撃した。しかし、その理気哲学において性即理を説き、また格物致知の方法において、究明していく果てに豁然として貫通すべきことを説くなど、禅の影響を見ることができよう。新儒学は、陸象山・王陽明らに受け継がれていくが、彼らの間にも、多かれ少なかれ仏教思想の影響を見ることができる。

一方、禅僧で儒仏一致を強力に主張したものに、仏日契嵩がいる。雲門系の洞山曉聰の門下であり、「明教大師」として知られる。当時、契丹と対峙していた宋にあつては、国粹主義的傾向が高まり、尊儒排仏の風潮が支配的で、唐の韓退之の流れを汲む欧陽修一派は盛んに排仏論を鼓吹していた。契嵩はこれに對抗して、儒仏の一体性を強調すべく、『原教論』『輔教篇』『孝論』などを著わしたのである。契嵩は仏教の五戒と儒教の五常は同じものとし、また『易』や『中庸』にいう性と仏教の一心とは一つであり、またその一心が具体的に作用するところに孝があると説いた。契嵩はこうした儒仏一致を説く自著を仁宗期に提出し、中央官界にも接近したが、官界を支配する欧陽修一派の思想の壁は厚く、官界進出も持続しなかった。（中略）

もとり儒教的教養を身につけた士大夫階級が、参禅し仏教を学ぶ中で、次第に禅儒融合の思想を表明するものも出てきた。そうした士大夫たちに、蘇軾・張商英らがいる。

蘇軾（東坡）は欧陽修門下で、英宗帝の頃、中央官界に入ったが、神宗の時代、王安石の新法に反対して野におろされた。蘇軾は、東林常総と無情説法（心をもたない存在が説法する）の話をめぐって問答し、のち省悟して「溪声是れ広長舌……」の詩（偈）を献じたといわれる。しかし蘇軾が交際を深めたのは仏印了元であった。仏印了元は儒学の転籍も読まないものはなかったといわれ、道教の冠と儒教の履と仏教の袈裟とで一家をなす家風と伝えられている。

（8）天地同根、万物一体

柳田聖山『禅思想の成立』（『仏教の思想7 無の探求（中国禅）』一九六九年 角川書店）

P33～94

ニルヴァーナはゴードマ・ブッダのとき以来、つねに瞑想の内容であった。僧肇は、これを物我同根、万物一体の瞑想に置きかえる。そこで、さきの「般若是有にあらざるにあらざる」という『中論』の主張がほとんど影を潜めていることに

注意しなければならぬ。いったい物我同根、万物一体の思想は、ふるく『莊子』の斉物論に発する。僧肇はこれを仏教の瞑想の根拠とするのである。インド的なニルヴァーナの瞑想が、こうして物我同根の達観として受けとめられたことは、きわめて主体的ではあるが、あきらかに老荘的な変質にほかならない。それは、たんなる言語や思惟様式の問題ではなくて、思想そのものの変化である。

P134

神会の禪をうけた華嚴の澄観は、皇太子であった順宗の質問に答えて、

一念も起こらぬゆえに、過去と未来の時間の場がたち切れ、ものを照らす主体は、それ自ら独りあり、ものとわれらとは、すべて一如である（一念不生、前後際断、照体独立、物我皆如）。

といている。このことばの後半は、宗密のいうところによると、晋の竺道生（355～434）のもので、おそらくかれの「頓悟成仏」の説につながるものであり、その背後には、かつて僧肇が「天地同根、万物一体」といった中国的な世界観がある。しかも、宗密はこの句によって、心の動きそのものが知であり、それ以外に別に悟りのないことを主張し、有名な水と氷の関係にたとえる。いわば、水が凍って氷となるのであり、氷が溶ければもとの水が残るように、念は心が結ばれたものにすぎぬから、念を断じ念を離れて、心を求めるに及ばぬとするのである。それが僧肇以来の中国的思惟の独自の発展であることはいままでもない。

(9) 毛が巨海を呑み、芥子が須弥山を納める

荒木見悟『輔教編 禪の語録』(一九八一年 筑摩書房)「広原教」には「夫れ故に其の大千を方外に投げ擲ち、須弥を芥子に納るるは、至人疑わず。」注にこの二句は、『俱舍論』分別世間品にもとづく。同じ文が裴休の「華嚴法界観門序」にもみえる。

(10) 明鏡

柳田聖山「禪思想の成立」『仏教の思想』 無の探求〈中国禪〉一九六九年 角川書店

P138～p143

宗密は『中華伝心地禪門師資承襲図』の末尾で、(中略)マニ宝珠のたとえにつづいて、荷沢と洪州の区別を、つぎのようにいつている。

真実の心の主体に、二つのほたらきがある。第一は自性の本用で、われわれの心そのものの本来的なほたらきであり、第二は随縁の応用で、対象を予想するものである。いま、銅鏡を例にとつていえば、鏡というものは、われわれの主体としての心そのもので、鏡が本質的なものを映すという透明な性質は、自性の本用であり、個々の影像が映し出されるのは、随縁の応用である。いわば、鏡に映る個々の像は、個々の対象を待つてはじめて映るのであり、映されたものは千差万別であつても、それらを明瞭に映し出すほたらきは、鏡そのものの本質的な作用であつて、個々の対象にかかわることなしに、つねに透明さをたもっているものであり、そうした鏡の透明な本質は、絶対であり、平等である。それは、われわれの心が、つねに静かにおさまっているのが自己の主体であり、そうした静かなおさまった心が、つねにものを知るといふ本質をもっているのが、主体的は作用にほかならぬのにたとえてよい。したがつて、われわれが現にものをいつたり、分別し動作したりするのは、すべて随縁の応用であつて、性の本用ではない。洪州宗で、われわれが現にものをいつなどの行動を把えて、それをただちに仏性の作用だとするのは、すべて随縁の応用であつて、自性の本用を欠くものだ。

宗密はここで、荷沢の自性の用としての本知に対して、洪州のいつ言語動作が、その主体性を欠くことを指摘する。いわば洪州は、現実の言語動作を通して、その主体を要請するにすぎず、その主体はあくまで推論であつて現実の実証でないのに対して、荷沢は自性の本用を実証し、これを本知とするところに、洪州よりもはるかにすぐれた長所をもつというのである。

じつさい言語動作などの日常生活のすべてが、ただちに仏性の作用だとすると、日常の喜怒哀楽や、さまざまの悩みや誤りなども、すべて仏性の作用となって、その間に人間の精神的な価値をまったく認めぬことになりかねない。

(11) 混沌一氣

鎌田茂雄『原人論』(一九七三年 中国古典新書 明德出版社) 原人論序 p35

然るに今儒道を習ふ者は、祇だ知る、近きはすなはち乃祖乃父、伝体相統して、この身を受け得たりと。遠きはすなはち混沌の一氣、剖れて陰陽の二となり、二は天地人の三を生じ、三は万物を生ず。万物と人と皆氣を本となす。

(12) 鬼神

湯浅幸孫『近思錄上』(一九七二年 中国文明選 朝日新聞社) 道体篇 八「鬼神は造化の迹なり。」 p21「乾卦文言伝の

程伝の文。『程氏遺書』二二上にも「易に鬼神を説く、便ち是れ造化なり」とある。中国古代の信仰では、人が死ぬと鬼となると考えられ、これをまた鬼神といった。当時の家父長制家族には祖先崇拜の信仰があり、子孫は敬虔と愛とを捧げるにより死者よりこの世における幸福を得、死者は子孫の規則的奉仕により幽界の安泰を享受すると信ぜられた。そのため死者をあたかも生けるがごとく思慕し、祭祀を行うことが、子孫の義務とされ、祭祀されない人鬼は妖殃を生人に及ぼすと恐れられた。いわば、人は死ぬと、生の世界からそのまま幽界に往き、幽界での生活があるわけで、鬼神は人間から類推され、人間的な形態と機能をもつと信ぜられたのである。しかるに宋代に入って、いわゆる宋学の徒は、古代の信仰をしりぞけ、『周易』繫辭伝にもとづいて、哲学的鬼神の觀念を發展させた。張載の唯物論的な氣一元論によると、天空には氣が充滿しており、この氣がいまだ個物としての形をとらない原始の状態を太虚という。一切の有形の物は、氣が集まることによつて形をとり変化するが、形が潰え氣が散るとまた原始の太虚に反る。けれども氣そのものは不生不滅である。そして「鬼神は二氣の良能」(『正蒙』太和篇)といわれる。即ち陰陽の二氣が集散する自然的本能のことを鬼神という。「鬼神は往来屈伸の義なり」(神化篇)というのと同じ意味である。『周易』繫辭下伝には、日月・寒暑の往来を説き、「往者屈也、来者信(神)也」とあるが、宋学ではこの往来屈伸を、氣の動靜集散することと解している。氣は不生不滅で、集散をくりかえしているから、「鬼神は常にして不死」(神化篇)である。これに対して程頤は、鬼神を「造化の迹」とか「造化の功」(『程氏経説』易繫辭)と説いた。迹も功も、行為の結を意味する語である。日月の出入、四季の循環、寒暑の往来、人の生死、春夏に生長し、秋冬に凋落する、かかる自然現象はこれみな造化の功である。造化とか造物主とかいう語は、『莊子』大宗師篇などに見え、天をいう。天が万物を創造化育することに意を取る。朱熹は『語類』三、『中庸章句』十六章注等で鬼神について論じているが、要するに朱熹によれば、屈伸往来する氣、即ち集散する氣が鬼神であるが、分つていえば、伸びて来る氣、即ち集合する氣が神であり、屈して往く氣、即ち離散する氣が鬼である(これは伸を神とし、屈し往く意の帰を鬼とすることからきている)。

湯浅幸孫『近思錄上』(一九七二年 中国文明選 朝日新聞社) 道体篇 四五 p60「鬼神は二氣の良能なり。物の初めて生ずるや、氣日に至りて滋息す。物生じて既に盈つるや、氣日に反りて遊散す。至る之を神と謂う。其の伸ぶるを以てなり。反る之を帰と謂う、其の帰るを以てなり。」「正蒙」太和・動物篇。

栗原圭介註・中田勝訳「中庸・中庸章句」(『四書集注(下)』朱子学大系第8巻 一九七四年 明德出版社)

p31 第十六章

子曰く、鬼神の徳たる、其れ盛んなるかな。(原文は訓読文)

程子が曰ふ、「鬼神とは天地の功用で、造化の迹である」と。張子が曰ふ、「鬼神は二氣の良能である」と。愚が思ひますのに、二氣(といふ見地)で言へば、鬼は陰の靈であり、神は陽の靈である。一氣(といふ見地)で言へば、至り伸びる者が神であり、反り帰る者が鬼である。(しかし)その実は一物である。徳たるとは、(この場合)性情功效と言ふ

のと同じである。

之を視れども見えず、之を聴けども聞こえず、物に体して遺すべからず。(原文は訓読文)

鬼神には形と声とがない。しかしながら物の終始は、すべて陰陽合散のなす所である。これがその物の体であり、物が遺すことができない所である。その物に体すと言ふのは、易に「事に幹たる」といつてゐるのと同じである。

天下の人をして、斉明盛服して、以て祭祀を承け、洋洋乎として其の上に在るが如く、其の左右に在るが如し。(原文は訓読文)

斉とは斉である。^{ととの} 斉はないものを斉へてそれを極致にまでも斉はさせることである。明は潔と同じである。洋洋とは、流動充滿の意である。能く人に畏敬して奉承させれば、(鬼神は)このやうに昭著に発現してくるのである。「物に体して遺すべからず」といふことは、その驗である。孔子が「その氣が上に発揚して、昭明・焄蒿・悽愴としてゐるのは、百物の精であり、神の著である」といつたのは、正しくこれをいつたのである。

鎌田茂雄『原人論』(一九七三年 中国古典新書 明德出版社) p51~p54

また若し生はこれを氣に稟けて而して^{たちま} 欬ち有なり。死はこれ氣が散じて而して欬ち無ならば、すなはち誰をか鬼神となすや。かつ世に前生を鑑達し往事を追憶することあり、すなはち知る、生前の相統にして氣を稟けて而して欬ちあるに非ず。

また鬼神の靈知断ぜざることを驗す。すなはち知る、死後氣散じて欬ちなきに非ず。故に祭祀求禱典籍に文あり。況んや死して蘇へる者、幽途の事を説き、或は死後妻子を感動し、怨恩を讎報すること、今古皆あるをや。

外難じて曰く、若し人死して鬼とならば、すなはち古来の鬼、巷路に填塞して、見る者あるべし、如何ぞ爾らざるや。答へて曰く、人死して六道あり、必ずしも、皆鬼とならず、鬼死して復た人等となる、あに古来の積鬼常に存せんや。かつ天地の氣は本と無知なり。人無知の氣を稟けて、安んぞ欬ち起りて知あることを得んや。草木も亦た皆氣を稟く。何ぞ知ならざるや。

(現代語訳)

第四には鬼神の批判である。莊子が人の生は氣の集まりであり、死は氣が散ずるのであるというように、氣の集散をもつて死生を論ずるならば、鬼神とはいったいなものであるのか、氣散説と鬼神説とはまったく矛盾した思想ではないか。すなわち、過去世のことを鏡にかけて見るように、明らかにおぼえていたり、前世のことを思ひうかべたりすることがある。それらは生前から相統していたことであり、たんに氣をうけてたちまち起るものではないのである。また死後についても同じことであり、鬼神にも靈知が存在することは儒道の聖賢君子が鬼神のことを説いたり、鬼神に対しておいのりをして、明らかに知ることができる。死後に氣が散じて、たちまちになくなってしまふものではない。そこで聖賢が鬼神をまつたり、祈とうしたことが『書経』『礼記』などの典籍にも明文があるのである。まして一度死んだものが、よみがえって、死後の世界のことを説き、あるいは死後に姿をあらわして、妻子を感動させたり、あだに報い、恩に報いたということが、いまも昔もみなあるではないか。

儒道二教の鬼神説は不徹底であるので、二教以外の人々が批判して言うには、もし人が死んで鬼神となるならば昔から無数に死んだ人の鬼神が町や野道にしまりふさがって誰の眼にも見えるはずであるのに、どうして見ることができないのであろうかと言う。この質問に対して、仏教徒が答えているには、人は死ぬとかならずしも鬼神となるのではなくて、六道の世界に輪廻するのである。人が死んで鬼となっても再びまた人間になることもあるのである。であるから、昔からの鬼神がいたるところ充滿して永久に存在するということはありえないのである。

その上、外教徒は天地の氣すなわち元氣から世界万有が生成したというが、天地の氣はその根本において知覚や思慮分別がないものである。その無知の元氣から生成した人間にどうして知があるのであろうか。無知である元氣から生まれた人間も当然無知であるはずではないか。もし無知である元氣から生じたものに知があるというならば、草木も元氣から生じたものであるから当然知があつてよいではないか。しかるに草木に知がないのは一体どう説明したらよいのか。元氣か

ら万有が生起したという説はこのように矛盾があつてとるにたりない説である。

(13) 六塵

高崎直道『大乘起信論』を読む』(一九九一年 岩波セミナーブックス 岩波書店) p162

「六塵」すなわち、色・声・香・味・触・法の六種の対象でも、その分類に一切の現象をまとめることは可能ですから、—この場合、色ないし触までが、広い意味の色すなわち物質世界、ここの「色」は狭義の色で、眼を通じて知られる対象のいろとかたちをさしています。「五陰(色・受・想・行・識)」も「六塵」も一切法ということになります。しかし、「五陰」をわれわれの個体存在を表わすものとれば、「五陰」が主体、「六塵」が客体とみることも出来ます。

(14) 破電墮

宋高僧傳 (No. 2061) 0628b07 - 0828b07: 唐嵩嶽破電墮傳

宋高僧傳: 成立は宋の端拱元年(九八八)。著者は贊寧。『大藏經全解説大事典』p61

佛光國師語録: 成立は十三世紀。その現存する最も早い写本によれば、鎌倉末期には成立していたようである。無学祖元(仏光國師)の語を集めており、編纂は侍者一真・徳温等。『大藏經全解説大事典』p756

佛光國師語録 (No. 2549) 0162b01 - 0162c02: 連注因此上堂僧問嵩山破電墮和尚一日山行次見一古

…弘安八年六月二十四日。太守請讀龍祈雨。讀後雷鳴。雨至三日連注。因此上堂。僧問。嵩山破電墮和尚。一日山行次。見一古廟血祭無數。師乃以拄杖敲電云。此是泥瓦合成。靈從何來。聖從何起。怎麼烹宰物命。復以拄杖敲三下。其竈自墮。乃云。破也。墮也。此意如何。師云。墮與不墮。總是堆塵。進云。少頃有青衣人。設拜於前云。蒙師說無生法。已得生天。又且如何。師云。魚投臭水。進云。侍者云某甲。久侍和尚。不蒙法要。竈神却蒙和尚指示。却得生天。師云。我不說什麼。只道。破也。墮也。侍者亦乃悟道。又作麼生。師云。蔗咬甜頭。進云。只如某甲。侍和尚入檀那府中。檀那以天久晴。

小島孝之『沙石集』卷一ノ八(二〇〇一年 新編日本古典文学全集 小学館) p62

「漢土のある山の麓に、靈験あらたなる社ありける。世の人これを崇めて、牛・羊・魚・鳥なむを以て祭る。その神は、ただ古き釜なりけり。ある時一人の禪師、かの釜を打ち破りて、「神、いづれの所より来り、靈、いづこにか在る」と云ひて、併ら打ちくだきてけり。その時、青衣着たる俗一人現じて、冠を傾けて、「禪師の無生を説き給ふによりて、忽ち業苦を離れて天に生ず。その恩報じ難し」と云ひて去りぬ。」成立は弘安六年(1283)

(15) 神道 『易経』観卦の彖辞に、「聖人は神道を以て教を設けて、天下服す」

(16) 善惡不二、邪正一如

田村芳朗「天台法華の哲理」(『仏教の思想5 絶対の真理(天台)』一九七〇年 角川書店) p106

天台智顗は、さきの十界において、善惡・色心の相対は天上界までであって、声聞からは善惡・色心不二が志向されていくと論じ、さらに、本来・究極の相からすれば、十界全体が善惡・色心不二であるとみなした。たとえば、善惡が本来不二であるということ、仏界にあてはめると、仏界は、現実相としては極善の世界と考えられるが、本来は善惡の二元対立をこえた不二・一如をもって究極とするものである。極善ということばの究極的の意味は、この善惡不二・一如にある。同様のことは、実は地獄についてもいうことができる。地獄は、現実のすがたとしては極惡の世界であるが、本来は、やはり善惡不二・一如に包まれたものである。かくして、極善の仏界と極惡の地獄界とは、善惡の不二・一如のもと、本来、究極的には一体たるものである。

ないことを説いたものである。いわば、善悪相資説である。

『法華玄義』第卷八上にも、同様のことが説かれている。まず小乗仏教について、「小乗は惡の中に善無く、善の中に惡無しと明かす」「隘路は二人の並び行くを受けず」と評しつつ、大乗仏教に關して、

「大乘の觀心は、惡心を觀するに惡心に非ず。亦惡に即して而も善なり。亦即ち惡に非ず善に非ず。善心を觀するに善心に非ず。亦善に即して而も惡なり。亦善に非ず惡に非ず。一心を觀するに即ち三心なり」という。このうち、「惡心を觀するに惡心に非ず」あるいは「善心を觀するに善心に非ず」は、空をさし、「惡に即して而も善なり」あるいは「善に即して而も惡なり」は、仮をさし、「惡に非ず善に非ず」あるいは「善に非ず惡に非ず」は、中をさす。これらを心によせて三心といい、その三心が一心即三心・三心即一心としてあることを、「一心に觀するに即ち三心なり」ということばで表現したのである。

P161

『説文』を調べると、代は更である。互いに代わるのである。『増韻』にいう、「世である。」「周礼・大行人」に「世相朝する」注に「父死んで子が立つことを世という。」「これは父子が互いに代わることをいって、一世とする。この書にいう、国常立尊からイザナギノミコト・イザナミノミコトまでを、神世七代という。いわゆる天七は、国常立一、国狭土二、豊斟淳三、泥土・沙土四、大戸・大苦五、面足・惶根六、イザナギ・イザナミ七。いわゆる天照太神一、正哉吾勝二、瓊瓊杵三、彦火出見四、葺不合五である。国常立から面足に至るまで、必ずしも父子ではない。（一書にいう、父子相生と）隠れ顯れて互いに代わる。ちやうど四時・昼夜のようである。だからこれを代という。イザナギから葺不合に至るまでは、父子が互いに代わる。自然に韻書の意味に適っている。問う。国常立からイザナギに至るまでの七代は、年紀を明らかにしていない。地神第三の瓊瓊杵尊が降臨して以後は、天下を治めること、三十一万八千五百三十二年。彦火出見尊が天下を治めること、六十三万七千八百九十三年。葺不合尊が天下を治めること、八十三万六千四十二年。神世の寿量が、このように長遠であって、人皇神武に至って、急に短くなり、わずかに寿百二十七年で、その後の帝皇で百歳を過ぎる者は少ない。かつ『俱舍論』の説に拠るときは、劫初の人の寿命は無量歳で、住劫の初めに至って、八万四千歳になる。その後は百年を満たすごとに、一歳を減じていき、人寿十歳に至る。これよりまた百年を満たすごとに、一歳を増していき、八万四千歳に至る。一増一減、皆順序があるようである。この書の説を調べると、もとより定量がないのはなぜか。いう。賢劫の人寿百歳の時に、釈迦仏が出世する。その入滅以来、今に至るまで二千四百年である。百年を満たすごとに、一歳を減じるときは、今の時に当たって、七十余歳である。これは人の定命である。そうではあるけれども、あるいは百歳に近い者もあり、あるいは若死にの者もあって、一定していない。『俱舍論』の説のようなものは、大綱を明らかにするだけである。地神三尊は実に長寿である。しかも同時にまた短寿の者がある。この書の上巻にいう、「国内の人民多く夭折する。早く死ぬことを夭という。中ごろ死ぬのを、折という。」下の巻にいう、「磐長姫が呪詛していう、その生まれた児は、必ず木の花が移り落ちるようにと。即ちいう、世人の若死にの始めである。」人皇以後は、おおむね短寿である。しかしまた長寿の者もある。武内宿称（孝元天皇の孫男武雄心命の子である。）は、すべて五君に仕え、寿命は数百歳である。倭姫命は大神に奉斎すること、五百余年である。興玉命は出世二百八万歳と自称する。また仙道をもつて長生を得る者に、彭祖・王母の類がある。我が朝に浦嶋子が、雄略天皇の二十二年、始めて蓬萊に入り、淳和天皇の天長二年に、故郷に帰る。その間は三百年を経る。ま

さに知るべきである。長短は定まらず、長生きと若死には二つではない。また説にいう、四王天は、欲界六天の最下で、その寿命は、人間の五十歳を、一昼夜とし、このようにして寿命は五百年を経る。その他の諸天の寿命は、一一に増倍する。くわしくは『俱舍論』の説にある。思うに五代の尊は地神の名を得ているが、あるいは天堂に居り、あるいは龍宮に至る。自在無碍である。およそ人の行いをもつて併せ観るべきではないので、その神の寿命は、天と同じである。人皇に至つては、また人壽の法に従うのである。神代上下の巻は、おおむね天七・地五を分けてこれという。『周易』に上下経があり、『尚書』に盤庚上下、泰誓上下がある類と同じである。

P164

古とは、『説文』に「故である。十口に從つて、前言を識ということである。」徐がいう、「太古は文字がないので、口から互いに伝えた。」「増韻」に、「遠代である。また久しいである。古に三時がある。上中下という。今は上古の時を指す。『易・繫辞伝』にいう、「上古には繩を結んで治める。後世の聖人が、これに変えるのに文字をもつてした。」またいう、「上古には穴に住み、野原に住んだ。後世の聖人が、これに変えるのに宮室をもつてした。」後世の聖人とは、伏羲以来の帝皇をいう。孔子が伏羲を去ること、ほとんど二千年になるが、伏羲の前を指して、上古という。またいう、「易の興ることは、それ中古におけるか。易を作る者は、それ憂患があるか。」これは文王が彖辞を作る時をいう。孔子が文王を去ること、また六百余年になるが、これを中古という。だから三古の説は、定まった時の区分がない。今より言うときは、孔子の時もまた中古というべきである。だからこの書の始めに古の字を表すのは、上古の世を指す。即ち玄古である。かつ十口相伝えるという意味を明らかにする。天地は形をもつて言う。陰陽は氣をもつて言う。まだ分かれなことは、まだ上下の位が見えないことで、分かれずとは、まだ流行のきざしを見ないことである。太極の前は、一理渾然として、形氣がまだ萌さず、清濁が互いに混じっている。この時においては、天地陰陽の名を得ていないけれども、すでに上下往來の理を含んでいる。もし小乗の説に依るときは、いわゆる空劫の時である。「劫に四種がある。一に成、二に住、三に壊、四に空で、それぞれ二十増減がある。八万四千歳が減じて、十歳に至る。十歳が増して八万四千歳に至る。これを一轉輪という。二十轉輪を二十中劫とする。四劫で八十轉輪がある。これを八十大劫とする。だから前劫の終わりは、即ち後劫の始めである。四劫の始終は、循環して終わることがない。」思うに今のいわゆる古は空劫の時である。混沌は外書の説のようであれば、陰陽未分の氣を指す。『列子』にいう、「大易があり、太初があり、太始があり、太素がある。大易はまだ氣が現れない。太初は氣の始めである。太始は形の始めである。太素は質の始めである。氣形質が具わつて、まだ互いに離れない、だから渾淪という。渾淪は万物が互いに混じり合つてまだ互いに離れないことをいう。」この意味は、混沌の内に、氣形質がしだいに備わつていくということで、例えば人が母の胎内にあるのと同じである。初めに氣質を受け、しだいに諸根ができてきて、十箇月が満ちて、生まれて来て人と名づけるのである。『礼記・月令・正義』にいう、「天地混沌は鶏の卵のようである。」「三五曆記」にいう、「まだ天地がない時は、混沌として形は鶏の子のようであり、暗くて始めて萌し、濛濛（虎孔の切。『淮南子』にいう、「弱土の氣である。鴻と通じる。濛濛は大水である。また鴈鴻は未分の象である。」「思玄賦』にいう、「鴈鴻を宕冥に踰える。また流転の状態である。通じて濛濛に作る。」また杜牧の罪言に「混沌回転する」と。）ますます萌す。歳は摂提（寅である）に起こつて、元氣始まる。」渾天の説にいう、「天地

の体は、その形は鳥の卵のようである。天が地の外を包むのは、卵の殻が黄身を包むのと同じである。天は回転して端がなく、その形は丸い。だから渾天という。」これらの諸説は、氣を言うだけである。まだ神理には及ばない。ただし混沌は鶏に子のようなものである等の文の勢いは、それから生じてきた。鶏の卵は形が似ることをいう。鶏の子というときは、形に止まらない。思うに鶏の子は卵の内にあって、まだ牡牝を弁えていない。これを一氣が混沌に在って、まだ清濁に分かれていないことに譬える。また『孝経』の古援神契にいう、「元氣混沌、孝はそこにある。」『老子』にいう、「物があつて混成する。天地に先立って生じると。寂であり寥である。独り立つて改めない。周行して危うくない。もつて天下の母となることができる。私はその名を知らない。これを名づけて道という。」またいう、「道は一を生じ、一は二を生ず。」老子の意は、思うに混沌の一氣は、この道より生ずと。『莊子』にいう、「南海の帝を儵とし、北海の帝を忽とし、中央の帝を混沌とする。ある時、儵と忽とが混沌の地で互いに遇った。混沌はこれをもてなすことがたいへん良かった。儵と忽は混沌の徳に報いようと謀っている、人は皆七つの穴があつて、それで視、聴き、食べ、息をしている。混沌はひとりそれがない。試みにこれに穴を開けよう。日に一つの穴を開ける。七日目で混沌は死んだ。」簡文の『釈文』にいう、「儵と忽とは神速であるのを取つて名とした。混沌は合和をもつて形とする。神速は有為に譬え、合和は無為に譬える。」この説のようであれば、混沌はただ氣だけではない。また至神の理がある。もし神理がなければ、どうして孝がその中にあると言うのだろうか。一心は、混沌の宮、神明の舎であると。思うに混沌の元氣は、一真理の心である。その不覚の一念の動が分かれて二となる。一分は、清に偏り濁に偏り、心と合わない。これが天地となる。一分は清濁が中和して、心識と和合する。これが人となる。天地は依報で、人は正報である。この二報の奥底の原因は、混沌の中にある。円応で主がなく、妙尽で名がない。物に感じて動き、数を借りて行く。だからこれを神という。溟滓は、『韻書』にいう、「自然の氣である。」牙を含むの牙は、芽の字と同じ。清濁の氣が始めて萌芽することという。鶏の子とは、形をいう。牙を含むとは、氣の形質が具わって、まだ互いに離れないことをいう。

P166

薄靡は、薄歴に作るべきである。『淮南子』高誘の註にいう、「薄歴は、風が塵を揚げる形である。」

周濂溪がいう、「無極で太極。太極が動いて陽を生じる。動が極まつて静。静であつて陰を生じる。」太極は本は静である。静が極まるときは動く。動くときは軽く清めるものは、飛び揚がる勢いがある。だから風が塵を揚げるように昇つて、天となる。淹滞は、長くとどまることである。動が極まるときは静となる。静であれば重く濁っているものは、垂れ下がるという理がある。だから淹滞して長くとどまり、降つて地となる。清陽の字は下の文に対するとき、輕清というべきである。重濁の字は上の文に対するとき、濁陰というべきである。上に陽というときは、重濁は陰であることは明らかである。下に重というときは、清陽は輕であることは明らかである。思うに影略の文であろう。精妙から後に定まるに至るまでの文は、次の先後の時を明らかにする。精は真氣である。およそ物の純至を精という。妙は精微である。精妙とは、これは清陽の真粹の氣をいう。合うとは理氣の隔てがないことである。搏は撃つである。清氣が上昇することは、大

鵬が旋風を起こして、九万の上に奮うようなものである。重く濁るとは、形質を言う。凝るとは、初めて形ができることである。ケツは其謁の切で、堰である。堰は水をせきとめることであり、埭とする。これは水土の気は急には堅く密にはなり難いことをいう。故の字は、上の文に従って来ることである。陽気は軽く清んでいる。だから先ず昇って天となる。陰気は重く濁っている。だから後に降って地となる。問う。一が分かれて二となる。上にあれば、則ち下にある。知るべきである。天地は同時に化成する。どうして先後をいうのか。天が成って地が定まる。実に先後次序を言うべきことはない。しかし陽は進んで陰は退く。陽は唱えて陰は和す。だから進むものを天とし、退くものを地とする。唱えるものは先ず成り、和するものは後に定まる。これは理の当然である。

(1) 周濂溪『太極図説』

湯淺幸孫『近思録上』(一九七二年 中国文明選 朝日新聞社) 道体篇 一 p5~p14

「濂溪先生曰く、無極にして太極あり。太極動いて陽を生じ、動くこと極まって静かに、静かにして陰を生ず。静かなること極まって復た動く。一は動き一は静かにして、互いに其の根と為り、陰に分れ陽に分れて兩儀立つ。陽爻は陰合して水火木金土を生じ、五氣順布して、四時行る。五行は一陰陽なり、陰陽は一太極なり、太極はもと無極なり。五行の生ずるや、各おの其の性を一にす。無極の真と二五の精、妙合して凝る。乾道は男と成り、坤道は女と成る。二氣交感して万物を化生し、万物は生生して変化窮まること無し。惟だ人のみは其の秀でたるを得て最も靈なり。形既に生じ、神発して知り、五性感動して善惡分れ、万事出づ。聖人之を定むるに、中正仁義を以てし、而して静を主として、人極を立つ。故に聖人は天地と其の徳を合わせ、日月と其の明を合わせ、四時と其の序を合わせ、鬼神と其の吉凶を合わせ。君子は之を修めて吉なり、小人は之に悖って凶なり。故に曰く、天の道を立てて陰と陽と曰う。地の道を立てて柔と剛と曰う。人の道を立てて仁と義と曰う。又た曰く、始めを原ねて終りに反る、故に死生の説を知ると。大なる哉易や、斯れ其の至ならんか。」とあり、「周敦頤の『太極図説』を巻頭に引き、万有の生成と構造とを説く」と述べている。

p167

思うにその理を論じるときは、三才一致である。その生を論じるときは、天地があつて、その後
に人才がある。かつ仏教に拠るときは、器世界が成立して後に有情のものが生じる。だから然る
後という。人は天地の間に生まれる。だからこの中和の氣を得て、心識と相合する。周濂溪のい
わゆる「無極の真、二五の精、妙合して凝る」というものである。神聖は神人の聖というのと同
じである。神は不測の名で、聖は通明である。この理を通過して、応変窮まりなし。だから神聖
という。これに四等がある。一は聖人、二は神人、三は聖神、四は神聖である。初め二つは知っ
ているだろう。三の聖神は、『尚書』にいう、「乃ち聖乃ち神」『孟子』にいう、「大にして化する
もの、これを聖という。聖にして知ることができないもの、これを神という。」「神は聖人の心を
いう。これが聖の神である。四の神聖は、『三五曆記』にいう、「盤古は、天に神であり、地に聖
である。」「いわゆるこの書の神聖である。聖とは神人の変化の迹をいう。その神の聖である。も
し三才の名に依るときは、人はその中に生まれると言うことができる。どうして神聖と言うのか。
いう。人とは有情の総名である。だから韓愈はいう、「兩間に命じられるのを人という。」「またい
う、「夷狄、禽獸は皆人である。」「神聖は、人の中で道を得るものの称である。思うに人は万物の
靈であつて、その受ける氣は、混一の元氣である。起こる心は、真一の靈心である。この氣を全
くして、この心を見えるときは、人は誰が神聖でないだろうか。しかも氣質の係わるところ、人

欲の蔽うところのために、その性を遠く離れ、その霊であるためのものを失う。このようであれば人の形があつても、禽獸に異ならない。大いに哀しむべきものがここにある。だから人と言わずに神聖と言うのは、激発するためである。その中に生じるとは、天地の中間に生じることである。邵康節がいう、「天は子に開け、地は丑に開け、人は寅に生まれる。」思うに生は迹の始めで、中は道の極である。『中論』にいう、「因縁所生の法は、私はこれ空であると説く。また名づけて仮名とする。また中道の義である。」「尚書』にいう、「人心はこれ危うい。道心はこれ微である。

これ精これ一にして、まことにその中を執れ。」朱熹のいう、「中は偏らず片寄らない、過不及が無い名である。」だから儒仏二教の宗とするところ、神道の本とするところは、ただ中だけである。そうであれば、人が生まれるのは、偏に地に因つて生まれるのはどうしてか。いう。天は氣をつかさどり、地は形をつかさどる。人もまた形は地に属するのである。また陽は氣を降し、陰は形を降す。その胎を成すのは母に属す。だから人は地に因つて生まれる。そもそも儒道二教は、天地初めて分かれると論じているが、その説は同じではない。道教にいう、「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生じる。」儒教にいう、「易に太極がある。これが両儀を生じる。両儀は四象を生じる。四象は八卦を生じる。」その言はこのようなものに過ぎない。盤古の事は、諸異書に出ている。義繩の前は、聖人はこれを論じていない。太古の世の開けはじめは法とするのに足らないからである。ただ仏教の説は、たいへん詳しく明らかである。あるいは我が書と同じでないのは、機見が異なるからである。かつ『俱舍論』の説に依るときは、「一切の有情の業増上力で、空中にしだいに微細風が生じる。これは器世界が成ろうとする前相である。

この風を毘嵐と名づける。」圭峰禪師がいう、「空界劫中は、道教はこれを指して虚無の道という。大風は即ち混沌の一氣である。だから道教では道が一を生じるというのである。」「この風が吹き動き、最も極下にあつて、成劫を起こそうとする。これを風輪という。その広さは無数であり、厚さは十六億踰繕那である。(その量を明らかにすれば、最極の微塵は折釈することはできない。隣虚塵と名づける。その七隣虚塵を、一極微塵とする。七極微塵を、一微塵とする。七微塵を、一金塵とする。七金塵を、一水塵とする。七水塵を、一兔毛塵とする。七兔毛塵を、一羊毛塵とする。七羊毛塵を、一牛毛塵とする。七牛毛塵を、一隙遊塵とする。七隙遊塵を、一蟻量とする。七蟻量を、一蝨とする。七蝨を、一麦とする。七麦を、一指節とする。三指節を、一指とする。二十四指横布を、一肘とする。四肘を、一弓とする。五百弓を、一俱盧舍とする。八俱盧舍を、一踰繕那とする。解にいう、一肘を計ると、一尺八寸になる。一弓は七尺二寸である。ないし一俱盧舍は、計ると二里になる。一踰繕那は、十六里である。また由旬と名づける。)このような風輪は、その体は堅くて密である。たとえ一大諾健那(諾健那、これを露形神という。即ち執金剛力士である。)がいて、金剛輪をもつて、威を奮い懸撃するも、金剛輪はよけることがあつても、風輪は損なうことはない。また諸有情の業増上力が、大雲を起こす。名づけて金藏という。太甫を降注し、車軸のように雨が滴る。風によつて止まる。これを底海という。凝結位において、深さ十一億二万由旬。尋ねて感別風が起る。この水を転撃して、上に結んで金と成る。熟乳の上に止まり固まつて成つた膜のようである。だから水輪が減じて、ただ厚さ八洛叉(洛叉、これ

を億という)になる。その他は転じて金輪となる。その厚さは三億二万由旬である。二輪の広さはその数は同じで、直径十二億三千四百由旬で、周圍はその直径の三倍で、三十六億一万三百五十由旬である。また有情の業力がまた大雲を起こして、雨が車軸のように降る。風が止んで流れに任せず。先ず梵王界から夜摩天までができる。また大雨が金輪上に注いで、猛風が起る。積水をきりで穴を開け、積水に大波が起り、多くの宝となる。それが変じて金宝等を生じる。また別風を引き起こして、別宝等を選ぶ。その他の精妙品が集って妙高山となる。中品が集まって七金山となる。下品が集まって鉄圍山となる。雜品が集まって四州と泥犁となる。(妙高山王は、四宝を体とする。北は金、東は銀、南は吠瑠璃、西は頗胝迦宝である。宝の威徳に随って、色が空に顕れる。だから瞻部州の空は、吠瑠璃の色に似ている。持双等の七山は、ただ金でできている。鉄輪圍山は、周圍は輪のようになっており、一世界四州を圍んでいる。東は勝身州、南は瞻部州、西は牛貨州、北は俱盧州である。泥犁は、八熱八寒の近辺の孤独十八地獄である。)また水の甘鹹を分けて、別に内海と外海を成立させる。妙高山を初めとし、鉄輪圍山を後とする。中間に八海がある。前七は名づけて内海とし、皆八功德水を具える。第八は外海と名づける。塩水が満ちている。外海の中に四大州がある。圭峰がいう、「金藏雲は気形の始めで、即ち太極である。雨が降って流れずに、陰氣が固まる。陰陽が互いに合わさって、まさによく生成する。梵王界から須弥山に至るまでは、天である。四州と泥犁等は、地である。即ち道教にいわゆる、一が二を生じることである。」我が書にいう、「清陽のものは昇って天となり、重濁のものは降って地となるのがこれである。だから九山、八海、四州、奈落迦等は、皆金輪上にあって、これを地輪という。「風輪水輪金輪と合わせて名づけて四輪という。外の器世界がすでに成立して、情世界が当に成立する。初め一有情は、極光浄天に命が終わってから、大梵処に生まれ、大梵王となる。独り生きて疲れ、ため息をつく。同分があるのと同じである。この世界に生まれた者は、何の良くないことがあって、このような心を起こすのか。念力ではないといえども、極光浄天に命が終わる者があれば、即ち大梵天に生まれる。先に生きたときの心がこの心を作る。私が生を食ったために、世に人と称する者は大梵王を祖とする。後に諸有情はまたそこに没してから、梵輔天、梵衆天に生まれる。他化自在天から四王天に至るまで、しだいに下に生まれる。北の俱盧州、西の牛貨州、東の勝身州、南の瞻部州へと、次第に生まれる。」圭峰がいう、「二禪の福が尽きて、下に生まれる。即ち人である。道教にいう、二が三を生じるといのがこれである。」この書にいう、「その後に神聖がその中に生まれる。」思うに先のことをもってこれを証すれば、どうして信でないだろうか。ある人が問う。その説のようであれば、広明の四州が成立し、インド・中国・日本等は、南州の中にある。しかし我が書にはただ我が州の開基を明らかにし、その他の地方は兼ねない。どうしてそんなに狭いのか。かつまた天地日月は、どうして二つあるだろうか。いう。下に七代化生をいい、その四代八神は徳を四方に表し、位を八卦に正す。四方八卦の中で、どうしてその他の地方を兼ねないだろうか。ただし陰陽二神が、婚合の初めは、東北に会う。だから我が国は三国において、東北の海中にある。かつ一方を挙げて、その他はおくということである。また日月は必ず東方に出る。だからいう、二神が日月を生むと。二つの日月があるとは言わない。そうであれば、『俱舍論』の説は非か。いう。これは何を言うのか。機見は同じではない。ただ意味を合わせれば皆良い。だから東漢の牟子⁷の言にいう、「書は必ずしも孔子の書ではない。薬は必ずしも扁鵲の方ではない。意味が合うものは従い、病を癒すものは良い」と。信である。

「濂溪先生曰く、無極にして太極あり。太極動いて陽を生じ、動くこと極まって静かに、静かにして陰を生ず。静かなること極まって復た動く。一は動き一は静かにして、互いに其の根と為り、陰に分れ陽に分れて両儀立つ。陽変じ陰合して水火木金土を生じ、五氣順布して、四時行る。五行は一陰陽なり、陰陽は一太極なり、太極はもと無極なり。五行の生ずるや、各おの其の性を一にす。無極の真と二五の精、妙合して凝る。乾道は男と成り、坤道は女と成る。二氣交感して万物を化生し、万物は生生して変化窮まること無し。」とある。

(2) 邵康節

島田虔次『朱子学と陽明学』P72

彼の学問は、右にいったとおり図書象数の学であるが、特に注目すべきはその「数学」である。二程子はその数学を「空中樓閣」と評して、あまりまともに相手にしなかったようである。しかし、朱子には相当影響を与えている。彼の数学のうちでもっともポピュラーなものは、その『皇極經世書』にみえる「元・会・運・世」の説である。これは時間の面からみた宇宙哲学ともいうか、あるいは宇宙時間のサイクル、ともいうべきものである。元、会、運、世とは、一世が三十年、十二世で一運(三百六十年)、三十運で一会(一万八百年)、十二会で一元、つまりその計算は、 $30 \times 12 \times 30 \times 12$ 要するに一元は十二万九千六百年、ここまでくると天地は更新する。『易』のいわゆる「窮スレバスナワチ変ジ、変ズレバスナワチ通ズ」というのがこれであるという。もっともこの一元の数は、最初のサイクルの単位にすぎないのであって、宇宙時間はさらに元の世($129600 \text{年} \times 30$)、元の運($129600 \text{年} \times 30 \times 12$)、元の会($129600 \text{年} \times 30 \times 12 \times 30$)、元の元(129600^2年)と、いくらでもすすみ、最後は「元之元之元之元・二万八千二百一十兆九百九十七万七千四百五十六億年」まで計算されている。

この一元は、いまだ少し説明すると、上図のごとく一昼夜になぞらえられ、その前半が陽、後半が陰にあたる。最初の一万八百年(第一会・子)に天が開け、次の一万八百年(第二会・丑)の期間に地が開け、第三の一万八百年(第三会・寅)の期間内に人が生まれ、万物が生まれた、とする。そして第六の一万八百年という期間は、易でいえば乾の卦にあたり天地の全盛時代であって、堯はこの会の第三十運の第九世、すなわち元のはじめからいうと六万四千七百年から六万四千八百年の間がその治世であったという。また康節が生きていた時代、たとえば宋の神宗の熙寧元年(一〇六八年)はこの会(第六会)の第十運、元のはじめから通算すれば第九十運の第二世の十五年目、すなわちはじめから数えて六万八千八十五年、であった。天地全盛の時期を過ぎて、宇宙時間はそろそろ下り坂に向かいつつある。

このような元会運世の説、その他さまざまな康節の説は、はたして何をめざしているのか、「要するに先生を地下によびおこして教えを請うにあらざれば、とうていその旨に通じることができないのである」(狩野直喜『中国哲学史』)。このサイクルの進行についても一世からはじまって、十二万九千六百年というものをひたすらに向上していき、その極においてふたたび一変して原始に回帰し、第二の元がはじまる、という解釈と、一元、すなわち十二万九千六百年のうちは、前半が向上、後半が下降で、その下降の極、第二の元がはじまり、再び向上に転ずる、という解釈とがあって、今は仮に後説によっておいた。いずれが正しいか、わたしには決定できない。

(3) 栗原圭介註・中田勝訳「中庸・中庸章句」(『四書集注(下)』朱子学大系第8巻 一九七四年 明德出版社)

P11 中庸章句序

中庸は何のために作ったのであるか。子思子が道学のその伝を失ふであらうことを憂へて作ったのである。思ふに上古の聖神が天に継いで極を立ててより、道統の伝はよって来たるものがある。その経に見えるものは「允に厥の中を執れ」とは、堯が舜に(天下を)授けたゆゑである。「人心これ危く、道心これ微なり、これ精これ一、允に厥の中を執れ」とは、舜が禹に(天下を)授けたゆゑである。堯の一言は至れり尽せりである。そして舜はまたこれに三言を益したのは、かの堯の一言は、必ずこのやうに(理解)して、後に(正しい理解を)こひながふことができることを明かにしたゆゑである。思ふに「こころみにこれを論じよう。心の虚霊知覚は一だけである。しかるに人心・道心の異があるとするのは、その或いは形

気の私に生じ、或いは性命の正に原つくので、知覚をなすゆゑんの者が同じくないからである。それゆゑに或いは危殆で安らかでなく、或いは微妙で見難いのである。しかしながら人にはすべてこの形体がある。だから上智（の人）でも人心がないことはない。またすべてこの性がある。だから下愚（の人）でも道心がないことはない。二つの者は方寸の間に雜つてゐて、これを治めるゆゑんを知らなければ、危い者はいよいよ危く、微かな者はいよいよ微かで、天理の公は、つひにかの人の欲の私に勝つことがないのである。精であれば、かの二つの者の間を察して雜ではない。一であれば、その本心の正を守つて離れないのである。ここに従事して、少しも間断がなく、必ず道心を常に一身の主となさせて、人心がつねに命を聴けば危いものは安く、微かなものは著はれて、動静云為（に至るまで）、おのづから過不及の差がなくなるはずである。かの堯・舜・禹は、天下の大聖である。天下を以て相伝へたのは、天下の大事である。天下の大聖が、天下の大事を行つて、その授受の際、丁寧告戒することが、このやうであるのに過ぎないならば、天下の理は、これ（以上）に加へるものはない。これより以来、聖聖相承け、君としての成湯・文・武、臣としての皐陶・伊・傅・周・召も、既に皆これを以てかの道統の伝をついでゐる。吾が孔夫子のごときは、その位を得ないけれども、往聖を継いで来学を開いた所の、その功は反つて堯舜に賢るものがある。しかしながらこの（孔子の在世中の）時に當つて、見てこれを知つた者は、ただ顔氏・曾氏の伝だけが、その宗を得てゐる。曾氏から再伝して、また夫子の孫の子思を得たけれども、そのときは聖を去ることが遠くて、異端が起つた。子思はいよいよ久しくて、いよいよその真を失ふことを懼れた。そこで堯舜以来相伝の意を推本し、平日聞いた所の父師の言に質し、更互に演繹して、この書を作爲して、後の学ぶ者に詔げたのである。

(4) 朱熹 中庸章句 P14

中とは偏でなく、倚でなく、過不及がない称。庸は平常である。

子程子の曰く、偏らざる之中と謂ひ、易らざる之を庸と謂ふ。中は、天下の正道。庸は天下の定理なり。此の篇は乃ち孔門伝授の心法。子思其の久しくして差はんことを恐る。故に之を書に筆し以て孟子に授く。其の書始めは一理を言ひ、中ごろ散じて万事と爲り、末は復た合して一理と爲る。之を放てば則ち六合に彌り、之を巻けば則ち密に退蔵す。其の味翳り無し。皆実学也。善く説む者、玩索して得ること有らば、則ち終身之を用ひて、尽くす能はざる者有らん。（原文は訓説文）

(5) 『俱舍論』

桜部建「無常の弁証」『仏教の思想2 存在の分析』《アビダルマ》一九六九年 角川書店）p11～p14

アビダルマ（阿毘達磨）とは何か。それは、シャカムニ・ブツダの教えを、ブツダ没後三〇〇～九〇〇年ごろの学僧たちが研究し、解明し、組織づけて、一つの思想体系にまとめあげた知的努力を意味する。そして、その努力の結果として生み出された種々の著作―教義の解説書・綱要書・論述書など―も、おなじくアビダルマの名で呼ばれる。厳密にいえば、それらはアビダルマ・シャーストラ（『阿毘達磨論』または『阿毘達磨論書』）と呼ぶべきであるが、略して単にアビダルマともいうのである。

ここに、「シャカムニ・ブツダの教え」と言つたのは、シャカムニ逝去のの間もなく、その弟子の僧たちが集まって、合議し、その記憶していたブツダの生前の教説をまとめ、以後、僧団においてこれを伝承したものをさす。仏教者たちはそれをアーガマ（教えの伝承）と呼んだ。ふつう、漢字に写して『阿含』または『阿含経』の名で知られているものである。

アーガマに対する学習や研究は、非常に古くから、僧団の内部で熱心に行われていた。アーガマの内容をなすのはもちろんブツダの教えた真理にほかならないが、その真理を、ブツダ自身「ダルマ（法）」という語で呼んだ。「アビダルマ（対法）」とは元来「ダルマに対する（学習・研究）」の意味である。この原義からいえば、アビダルマの起源はおそらくアーガマ經典成立以前、シャカムニ・ブツダ生前の時代にまでさかのぼるであらう。しかし、ふつうにアビダルマといえは、右に述べたように、より後代のアーガマ研究とその教義の組織化をさす。すなわち、仏教僧団が当初の統一を失い、前三～一世紀のあいだ多くの部派・学派に分裂してのち、それら諸学派、すくなくともその中の有力はいくつかの中では、ア

「ガマの經典に対する研究・論議に熱情をそそぐ傾向がいちじるしい高まりをみせ、ここに、アビダルマ論書、あるいは単にアビダルマ、と呼ばれる大量の教義学文献群が成立していったのである。

諸学派のうち、おそらく最も多数のアビダルマ論書を生み、そしてその多くを今日にのこしたのが、西北インドに大きな勢力をもっていたとみられるサルヴァースティヴァーディン学派である。その名は、文字どおりには、「すべてがある」と主張する者」を意味し、ふつうには漢訳名「説一切有部」、略して単に「有部」、で知られている。(中略)

説一切有部のアビダルマ論書が多数世に現われたのちに、その業績を継承して、その上にさらに新しい進展を加え、およそアビダルマ論書の一つの完成態というべきものを示したのが、ヴァスバンドウの『アビダルマ・コーシヤ』である、といつてよい。

ヴァスバンドウは、漢訳名「世親」あるいは「天親」によつていつそう広く知られている。インド仏教の中期に西北インドに出現した、仏教史上もとても偉大な学者・思想家の一人である。世親は、アビダルマの学僧(阿毘達磨論師)としてすぐれていたばかりでなく、大乘仏教の哲学者としてはいわゆる瑜伽唯識学説の唱道者の一人であり、むしろその方面でよりいつそう名高い。その年代ははっきりしていないが、五世紀とみてよいであろう。

『アビダルマ・コーシヤ』は、漢字に写して阿毘達磨俱舍と書かれる。ふつう略して『俱舍論』の名で知られている。この書は、世親の数ある著作のうち、重要なものの一つで、彼の幅広く多彩な思想活動の一面をよく代表する。すなわちそれは、さきに述べたように、説一切有部の学説を基礎にして、その上に仏教思想を整理と組織立てて叙述した、アビダルマ的教義学書の一典型というべきものである。

もつとも『俱舍論』はかならずしも説一切有部学説の忠実な祖述ではなく、ときに世親みずからの見解によつて、伝統説をしりぞけ異説を立ててもいる。その異説の部分に示される世親の考え方は、むしろ、教義解釈の上で説一切有部に對立していたサーウティランティカ学派、ふつう経量部の名で知られる学派、のそれに通じるとみられるから、『俱舍論』を単純に説一切有部の書とみなすことには実は問題があり、なかには、かえつてそれをただちにサーウティランティカ学派の論書として理解しようとする見解もある。しかし、右にも記し、またのちにもくわしく述べるように、『俱舍論』が全体としては形式・内容ともに先行の説一切有部論書を継承、発展させたものになることは明らかである。そのうえ、叙述が整然としていて、インド・シナ・日本仏教を通じてなく僧徒の学習の対象となったこと、などの点からいえば、これは他のアビダルマ論書の中に比類をみないものといつてよい。

p163~p164

シナでは真諦の『俱舍論』訳出(五六三年)以前にもいくつかの説一切有部論書の翻訳およびその研究があったが、『俱舍論』の訳が出てからのちは、アビダルマ研究はほとんど『俱舍論』研究すなわちいわゆる「俱舍学」にほかならぬこととなった。ことに玄奘の新訳(六五一年)が出されてからは、その門下の人々によつて非常に熱心に新訳『俱舍論』に対する研究が行われて多くの注釈書や綱要書や解説書が書かれた。注釈書の中で有名なものに神泰の『俱舍論疏』(『泰疏』という)、普光の『俱舍論記』(『光記』という)、法宝の『俱舍論疏』(『宝疏』という)がある。いずれも玄奘の直門の人々の手になるものである。『泰疏』は早く失われて四分の一弱しか現存しないから、のちに長くシナ・日本における俱舍論学習のよりどころとなったのは『光記』と『宝疏』である。また、玄奘の新訳が出てから五〇年ほどして円暉の『俱舍論頌疏』が書かれた。これは新訳『俱舍論』の詩句の部分にわかりやすい釈義を施したもので、『俱舍論』研究の入門書としてもてはやされ、遁隣などによつてさらにその注解も作られた。

日本へ『俱舍論』が知られたのは、奈良の僧道昭が入唐(六五三年)して玄奘に謁し、その新訳をもたらしたのが初めらしい。そこでまず奈良の諸寺において『俱舍論』の研究が始まり、ついで平安時代になると比叡山・三井寺などだけでなく『俱舍論頌疏』の学習が盛んになった。『頌疏』をはじめもたらしたのは三井寺を再興した円珍であり、日本浄土教の鼻祖として名高い比叡山横川の源信もまた一面『頌疏』の学者であった。平安末期から鎌倉期にかけては東大寺に珍海・宗性などが学僧が出ている。室町時代にはやはり東大寺にいた英憲などが目立つくらいで比較的低調であったが、徳川時代にはいつて仏教各宗に学林の制度が整うと『俱舍論』の研究がにわかに活況を呈する。

宇宙論は、『俱舍論』でいえばその第三章にとりまとめて説かれている。それは、アビダルマの哲学の中でかならずしも重要な、本質的な部門ではない。もちろん説一切有部の本領とするところでもない。(中略)

ここに見られるのは、アビダルマ仏教が生んだ独特の自然観・宇宙論というよりも、むしろ仏教の中に取り入れられ仏教思想に裏づけられた古代インドの一つの自然観・宇宙観とみるべきものである。(中略)

それでは、自然界は、造物主によらずに、何によって形成されたのであろうか。『俱舍論』によれば、それは「サットヴァ・カルマン」によって生まれるのだという。「サットヴァ」とは、ふつう「有情」とか「衆生」とか訳されている語で、この世に生命をもって存在するもの、あらゆる生きものを意味する。「カルマン」はふつう「業」と訳されるが、行為・動作の意味である。したがって「サットヴァ・カルマン」とは生命あるものの行為、生命体の生活行動、ということになる。

常識的は順序からいえば、当然、まず自然界が先に存在していて、次に、そこに生命をもつものが発生して、その行為・動作が起るはずのものである。にもかかわらず、ここでは、逆に生命あるものの行為・動作によって自然界が生み出されるという。とすると、自然界の成立に先立って生命あるものが存在していると考えなければならないことになるが、どうしてそのようなことが可能であるか。

この問題は、一個でなく多数の自然界を考えることによって説明される。のちに述べるように、果てのないほど広大な宇宙空間の中では、この場所に「この、一つの」自然界がまだ成立していないときにも、他の場所には「他の、多くの」自然界が現に存在していると考えられる。そこで、現に他の自然界に生存している「有情(サットヴァ)」であってやがてこの自然界が成立したらそこに生まれてくるであろうものがあるはずである。そのものの「業(カルマン)」の力によって、この自然界は成立せしめられるというのである。

サットヴァ・カルマンによって自然界が創り出される。それは、すべての有情が、もつと直接的にいえば、すべての人間が、生き行為すること―泣き笑い、喜び怒り、善悪の行為をなすこと―それが、全体として、一つの宇宙を創り出す結果を生む、という考えにほかならない。宇宙を生成するエネルギーと、一個体が、一人間が、生き行為し動作する力とは、根源的に同一であるとする考え方であると言ってもよいかもしれない。

(6) 圭峰禪師『原人論』 宗密 (780~841)

鎌田茂雄『原人論』(一九七三年 中国古典新書 明德出版社) p25~p28

宗密の多くの著書のなかで、後代にもっとも大きな影響を与えたのは『原人論』と『禪源諸詮集都序』は禪の三宗と教の三宗とを対比しながら、禪では荷沢宗、教では華嚴宗を最高におきつつ、教と禪との融合をはかろうとしたものであり、唐末にでた永明延寿の『宗鏡録』に大きな影響を与えた。また朝鮮仏教にも影響を与え、朝鮮仏教でもっとも重要視する典籍の一つとなっている。『原人論』は一種の仏教概説というべきものであり、儒道二教に対して仏教の優秀なることを強調したもので、整然たる組織の下に仏教の哲理を説き示そうとしたものである。

『原人論』はその名の示すごとく、人間の本性、本源を究明したものであるが、何故宗密が人間の本質を仏教の立場にたって究明しなければならなかったのか、というならば当時の思想的背景があったからである。前節でものべたが、憲宗の時、韓愈が「仏骨表」を上表して、仏教を批難したのに対して、宗密は華嚴哲学に基づいて人間の本性を真心にもとめ、そこから人間が万物に勝れた存在であること説明しようとした。

つぎに原人論の内容を簡単にのべてみよう。『原人論』ではまず儒道二教のあやまりを指摘し、つづいて仏教の天人教・小乗教・大乘法相教・大乘破相教の諸説をのべ、それらの浅薄な教えでは、人間の本性を究めることができないと批判し、最後に華嚴の哲学をあげ、真実の教えは、一乗顕性教でなければならないと主張した。しかし究極の教えである一乗顕性教の立場に立って、仏教の学説や、儒道二教の学説をふりかえってみると、それらの説も一分の真理を説いているものであり、それぞれ存在の意義をもつものであるという。要するに当時儒教や道教を奉ずる学徒が、仏教を批難し、排斥した風潮に対して、仏教の勝れている点を強調するために書かれたのが『原人論』である。また仏教内部においても、程度の

低い教説にとらわれている学徒がいるので、真実の教えを明らかにし、それらの学徒を導くために『原人論』を説いたといえよう。(中略)

宗密の『原人論』の狙いは、儒道二教を批判して、仏教の真源を表そうとしたものであるが、この『原人論』の思想は思想的にきわめて重要な意義をもつ。第一に中国思想史のうえに、仏教の心識説を導入し、中国思想に主体的な心性を考究させる役割を果たしたことであり、第二には仏教的立場の優越性を主張しながらも、儒道二教にそれぞれの役割と位置づけを与えたことであり、後者は三教融合への足がかりを開いたものといえよう。『中国哲学史』の著者、馮友蘭は衆密の思想史上の位置について、彼以前の仏教思想を総決算するとともに、宋学の一先声となったという。そのほか宗密の『原人論』の一節は、周茂叔の『太極図説』のなかに取り入れられているし、程伊川の「事理一致、体用一源」の思想は、華嚴の理事無礙観や法界観の影響によって成りたつたものといわれている。

鎌田茂雄『原人論』(一九七三年 中国古典新書 明德出版社) p69~p77

受くる所の身において、還た執して我となし、還た貪等を起し、業を造り報を受く。身はすなはち生老病死、死して復た生じ、界はすなはち成住壞空、空にして復た成ず。

空劫より初めて世界を成ずとは、頌に曰く、空界に大風起りて、傍らに広がること数無量なり。厚さ十六洛叉、金剛も壊すること能はず、ここを持界風と名く。光音、金藏の雲、布て三千界に及び、雨車軸の如くに下るも、風に遇められて流るることを聴かず。深さ十一洛叉、始めて金剛界を作す。次第に金藏の雲、雨に注いでその内に満ち、先づ梵王界乃至夜摩天を成ず。風、清水を鼓して須弥七金等を成ず。滓濁は山地四州及び泥犁と鹹海の外輪圍となる。方に器界立と名く。時に一増減を経たり。乃至二禪の福尽きて人間に下生す。初め地餅林藤を食し、後に硬米銷せず、大小便利し、男女の形別れ、田をわかつて主を立て、臣佐を求め、種々差別し、十九増減を経たり。前を兼ね総じて二十増減を名けて成功となす。

議して曰く、空界劫の中、これ道教には、指して虚無の道と云ふ。然れども道体は寂照靈通にして、これ虚無にあらず。老子或はこれに迷ふか。或は權りに設けて務めて人欲を絶たしむるならん。故に空界を指して道となす。空界中の大風とは、すなはち彼の混沌の一氣なり。故に彼は云ふ、道は一を生ずと。金藏の雲と云ふは氣形の始め、すなはち太極なり。雨下て流れずといはば、陰氣凝るなり、陰陽相合して方に能く生成す。梵王界乃至須弥とは彼の天なり。滓濁とは地なり、すなはち一、二を生ずるなり。二禪福尽きて下生すとは、すなはち人なり。すなはち二、三を生じて三才備れり。地餅より已下乃至種々といふは、すなはち三、万物を生ずるなり。これ三皇已前、穴居野食し、未だ火化あらざる等に当る。ただその時、文字の記載なきを以ての故に後人の伝聞明かならず。展転錯謬して、諸家の著作、種々異説あり。仏教また通じて三千世界を明にして、大唐に局らざるに縁るが故に、内外の教文、全く同じからざるなり。住とは住劫亦二十増減を経、壞とは壞劫亦二十増減あり。前の十九増減に有情を壊し、後の一増減に器界を壊すなり。能く壊す者はこれ火・水・風等の三災なり。空とは空劫亦二十増減の中、空にして世界及び諸の有情なきなり。

劫々生々、輪廻絶えず。無終無始にして、汲井輪の如し。

道教には只今この世界の成らざる時の一度の空劫を知りて、虚無混沌の一氣等と云ひ、名けて元始となす。空界より已前に早く千々万々遍ねく成住壞空を経、終りて復た始まることを知らず。故に知る、仏の教法の中の小乗浅々の教へすら、已に外典の深々の説に超えたることを。

都てこの身の本は、これ我ならざることを了せざるに由るなり。これ我ならずとは謂くこの身は本と色・心の和合に因りて相をなせばなり。

『類聚神祇本源』天地開闢篇 p101 (大隅和雄『中世神道論』一九七七年 日本思想大系 岩波書店)

天地麗氣府録に曰はく、

「蓋し聞く、壞劫の後、廿空劫を過ぐれば、已に一切の有情の業、増上力となる。故に空中漸く微細の風有り。是れ世

間の將に成らんとスル前相也。是の風漸く増して世界を成す。最初の第三禪ノ器世界成り、次に第二禪及び初禪、六欲天、四大州次第二皆成る也。凡そ成劫の時、一有情も有ること無しと雖も、第四禪天の人寿の業尽くるガ故ニ、彼従り没して、已に第三禪を生ず。是の如く、次に第三禪天没して、第二禪の中に生じ、第二禪の中ニ一ノ有情有り。寿業尽くるが故に、彼従り没して、初禪、梵世の中に生じて大梵王と爲る。而るに唯獨一の位にして壤を悦ばず。即ち是の念を作す時、第二禪天の寿尽くるが故に、初禪の中に生ずるなり。是の如く展転シテ六欲天の宮殿、及び四大洲悉く二生ずる也」と。

『神皇正統記』P44548 (岩佐正校注『神皇正統記 増鏡』一九六五年 日本古典文学大系 岩波書店)

凡内典ノ説ニ須弥ト云山アリ。此山ヲメグリテ七ノ金山アリ。其中間ハ皆香水海ナリ。金山ノ外ニ四大海アリ。此海中ニ四大州アリ。州ゴトニ又ニノ中州アリ。南州ヲバ瞻部ト云(又閻浮提云。同コトバノ転也)。是ハ樹ノ名ナリ。南州ノ中心ニ阿耨達ト云山アリ。山頂ニ池アリ(阿耨達コニコニハ無熱ト云。外書ニ崑崙トイヘルハ即コノ山ナリ)。池ノ傍ニ此樹アリ。逆七由旬高百由旬ナリ(一由旬トハ四十里也。六尺ヲ一步トス。三百六十歩ヲ一里トス。コノ里ヲモチテ由旬ヲハカルベシ)。此樹、州ノ中心ニアリテ最も高シ。ヨリテ州ノ名トス。阿耨達山ノ南ハ大雪山、北ハ葱嶺ナリ。葱嶺ノ北ハ胡国、雪山ノ南ハ五天竺、東北ニヨリテハ震旦国、西北ニアタリテハ波斯国也。此瞻部州ハ縦横七千由旬、里ヲモチテカソフレバ二十八万里。東海ヨリ西海ニイタルマデ九万里。南海ヨリ北海ニイタルマデ又九万里。天竺ハ正中ニヨレリ。ヨ(ツ)テ瞻部ノ中国トス也。地ニメグリ又九万里。震旦ヒロシト云ヘドモ五天ニナラブレバ、一辺ノ小国ナリ。

日本ハ彼土ヲハナレテ海中ニアリ。北嶺ノ伝教大師、南都ノ護命僧正ハ中州也トシルサレタリ。シカラバ南州ト東州トノ中ナル遮摩羅ト云州ナルベキニヤ。華嚴經ニ「東北ノ海中ニ山アリ。金剛山ト云。」(ト)アルハ大倭ノ金剛山ノ事也トゾ。サレバ此国ハ天竺ヨリモ震旦ヨリモ東北ノ大海ノ中ニアリ。別州ニシテ神明ノ皇統ヲ伝給ヘル国也。

同世界ノ中ナレバ、天地開闢ノ初ハイヅクモカハルベキナラネド、三国ノ説各コトナリ。

天竺ノ説ニハ、世ノ始リヲ劫初ト云フ(劫ニ成・住・壞・空ノ四アリ。各二十ノ増減アリ。一増一減ヲ(一)小劫ト云。二十ノ増減ヲ一中劫ト云。四十劫ヲ合テ一大劫ト云。)光音ト云天衆、空中ニ金色ノ雲ヲオコシ、梵天ニ偏布ス。即大雨ヲフラス。風輪ノ上ニツモリテ水輪トナル。増長シテ天上ニイタレリ。又大風アリテ沫ヲ吹立テ空中ニナゲタク。即大梵天ノ宮殿トナル。其水次第二退下テ欲界ノ諸宮殿乃至須弥山・四大州・鉄围山ヲナス。カクテ万億ノ世界同時ニナル。是ヲ成劫ト云也(此万億ノ世界ヲ三千大千世界トイフナリ)。(光音ノ)天衆下生シテ次第第二住ス。是ヲ住劫ト云。此住劫ノ間ニ二十ノ増減アルベシトゾ。其初ニハ人ノ身光明トラク照シテ飛行自在也。歡喜ヲ以食トス。男女ノ相ナシ。後ニ地ヨリ甘泉涌出ス。味酥密ノゴトシ(或ハ地味トモ云)。コレヲナメテ味着ヲ生ズ。仍神通ヲ失ヒ、光明モキエテ、世間大ニクラクナル。衆生ノ報シカラシメケレバ、黒風海ヲ吹テ日・月ニ輪ヲ漂出ス。須弥ノ半腹ニヲキテ四天下ヲ照サシム。是ヨリ始テ昼夜・晦朔・春秋アリ。地味ニ耽シヨリ顔色モカジケヲトロヘキ。地味又ウセテ林藤ト云物アリ(或ハ地皮トモ云)。衆生又食トス。林藤又ウセテ自然ノ杭稻アリ。諸ノ美味ヲソナヘタリ。朝ニカレバタニ熟ス。此稻米ヲ食セシニヨリテ、身ニ殘穢イデキヌ。此故ニ始テ二道アリ。男女ノ相各別ニシテ、ツイニ姪欲ノワザヲナス。夫婦トナツケ舍宅ヲ構テ、共ニ住キ。光音ノ諸天、後ニ下生スル者女人ノ胎中ニイリテ胎生ノ衆生トナル。其後杭稻生ゼズ。衆生ウレヘナゲキテ、各境ヲワカチ、田種ヲ施シウヘテ食トス。他人ノ田種ヲサヘウバイヌス者出来テ互ニウチアラソフ。是ヲ決スル人ナカリシカバ、衆共ニハカラヒテ一人ノ平等ヲ立、名テ刹帝利ト云(田主ト云心ナリ)。其始ノ王ヲ民主王ト号シキ。十善ノ正法ヲオコナヒテ国ヲオサメシカバ、人民是ヲ敬愛ス。閻浮提ノ天下、豊樂安穩ニシテ病患及ビ大寒熱アルコトナシ。寿命モ極テ久无量歳ナリキ。民主ノ子孫相統シテ久ク君タリシガ、漸正法モ衰シヨリ寿命モ減ジテ八万四千歳ニイタル。身ノタケ八丈ナリ。其間ニ王アリテ転輪ノ果報ヲ具足セリ。先ゾ天ヨリ金輪宝飛降テ王ノ前ニ現在す。王出給コトアレバ、此輪、転行シテモロモロノ小王ミナムカヘテ拜す。アヘテ違者ナシ。即四大州ニ主タリ。又象・馬・珠・玉女・居士・主兵等ノ宝アリ。此七宝成就スルヲ金輪王トナヅク。次次ニ銀・銅・鉄ノ転輪王アリ。福力不同ニヨリテ果報モ次第ニ劣レル也。寿量モ百年ニ一年ヲ減ジ、身ノタケモ同ク一尺ヲ減テケリ。百二十歳ニアタレリシ時、釈迦仏出給(或ハ百

才時トモ云。是ヨリサキニ三仏出玉キ。十歳ニ至ラン比ヲヒニ小三災ト云コトアルベシ。人種ホトホト尽テタダ一万人ヲアマス。ソノ人善ヲ行テ、又寿命モ増シ、果報モスミテ二万歳ニイタラン時、鉄輪王出テ南一州ヲ領スベシ。四万歳ノ時、銅輪王出テ東・南二州領ス。六万歳ノ時、銀輪王出テ東・西・南三州ヲ領シ、八万四千歳ノ時金輪王出テ四天下ヲ統領ス。其報上ニ云ルガ如シ。カノ時又減ニムカヒテ弥勒仏出給ベシ（八万才ノ時尺トモ云）。此後十八ケノ増減アルベシ。カクテ大火災ト云コトヲコリテ、色界ノ初禪梵天マデヤケヌ。三千大千世界同時ニ滅尽スル、コレヲ壊劫ト云。カクテ世界虚空黒穴ノゴトクナルヲ空劫ト云。カクノ如スルコト七ケノ火災ヲヘテ大水災アリ。コノタビハ第二禪マデ壊ス。七々ノ火・七々ノ水災ヲヘテ大風災アリテ第三禪マデ壊ス。是ヲ大ノ三災ト云也。第四禪已上ハ内外ノ過患アルコトナシ。此四禪ノ中ニ五天アリ。四ハ凡夫ノ住所、一ハ淨居天トテ証果ノ聖者ノ住处也。此淨居ヲスギテ摩醯首羅天王ノ宮殿アリ（大自在天トモ云）。色界ノ最頂ニ居シテ大千世界ヲ統領ス。其天ノヒロサ彼世界ニワタレリ（下天モ広狭ニ不同アリ。初禪ノ梵天ハ一四天下ノヒロサナリ）。此上ニ無色界ノ天アリ。又四地ヲワカテリトイヘリ。此等ノ天ハ小大ノ災ニアハズト云ドモ、業力ニ際限アリテ報尽ナバ、退没スベシト見ヘタリ。

(7) 東漢の牟子

玉城康四郎『仏教史Ⅱ』（一九八三年 山川出版社）「第一章 初期の状況」p11

この時代には牟子の『理惑論』が注目される。牟子は、後漢の靈帝の没後、世の中が乱れたので、母とともに難を交趾に避け、二六歳のときに蒼梧（広西省蒼梧県）に帰って結婚している。仏道に志し、また「老子」や五經（易經・書經・詩經・春秋・礼記、すなわち儒教）を学び、生涯仕官しなかったという。（中略）もしかりに『理惑論』の製作年代が三世紀の半ば頃であると仮定すれば、文書に記され、かつそれが残っている限りに於いて、この著者こそ仏道に感入した中国人の最初の人物であるといえるのではあるまいか。

P171

一日の二字はある説を推し広める。開闢の初めとは、天地が互いに分かれて人がまだ生まれない間を指す。洲とは水中に居るべき地である。壤とは、土塊である。国土というのと同じである。これは陰氣が凝結したものである。浮き漂うとは、揺れ動くという意味である。陽氣が発動したものである。魚は夜でも寝ない。水は流れるのに昼夜をおかない。思うに二氣は循環して一息の間も途切れることはない。だから魚水の喩を取った。『俱舍論』のいわゆる、「積水が猛風のために撃たれて、しだいに金輪と成る等のことである。」

右は三才の開始を明らかにする。

P172

時にとは、時節を定めないことをいう。インドの法では、一年を三時とする。十二月十六日を過ぎると春分とする。四月十六日を過ぎると夏分とする。八月十六日を過ぎると冬分とする。支那の法は。四時とする。春夏秋冬それぞれ三月で、あるいは一日ごとに十二時を立てる。ここは陰陽が中和して人となる時を指す。但し邵康節がいう「人は寅に生まれる」というのは、おそらくこれは春の時にある。一は陽の数で、物は陰の形である。『易』にいう、「精氣が物となる」、これをいうのである。天を父とし、地を母とする。だから生という。状が葦牙のようだとはい、葦が

初めて生じるのを蔑と名づける。やや大きくなったのを蘆とする。長成したのを名づけて葦とする。今葦牙というのは、初めて生じた蔑である。長成するべき物である。かつこの草は生長繁殖すること窮まりない。万物が盛んに並ぶことの兆しに喩える。『韻書』を調べるといふ、形によって変わるのを、変という。形を離れて変わるのを、化という。春に生じ秋に落ちるのを、変とする。田鼠が鶉となり、雀が水に入って蛤となる類が、化である。葦牙が神となるのは、これは形を離れて変わることである。もし仏教に拠るときは、胎生・卵生・湿生・化生、これを四生という。『瑜伽論・釈衆生』にいう、「思業を因として、殻胎湿染を縁とする。五蘊が初めて起こるのを生とする。胎生とは、胎蔵から出生することという。ただ人類は胎生が多い。また数に限りがある。卵生とは、殻から出生することという。ただ羽や翼があつて空を飛ぶ類に卵生が多い。人で卵生であるのは、毘舍佉の母は三十二子を卵生するようなもの。この類が尤も多い。湿生とは、湿潤の気によって出生するものという。古奈女の類である。化生とは、その無から急に有になることをいう。天と地獄が劫初の時に興るようなものである。」また『智度論』にいう、「諸天・地獄は皆化生である。餓鬼は、二種生で、胎生もしくは化生である。人道・畜生は、四種生で、卵生、湿生、化生、胎生である。毘舍佉弥伽羅の母の三十二子のようなものは、卵生の人と名づける。湿生は、揜羅刹婦女の頂に転輪聖王が生じるようなものを、湿生と名づける。化生は、仏と四衆が、遊行し、比丘尼の中に、阿羅婆と名づける比丘尼がいて、地中に化生した。及び劫初の人が、皆化生である。このようなものを皆化生と名づける。胎生は常人が生まれるようなものである。しかし地に着き空を飛び、水もしくは陸に、微細に蠢動する。あるいは卵生、胎生。あるいは湿生、化生。具に分けることはできない。」今葦牙のように天地の間に生じるものは、無から急に有になる。だから化生という。また劫初の人化生する。国常立等は劫初の人である。

P173

国常立は、神の名である。国は天地を指している。常とは変わらないことをいう。立とは卓然のことである。その意味は天地常然の理が、前の卓然として日用の間に流行することである。尊とは高称であり、君父の称である。注に至つて尊いのを尊というとは、帝者の祖宗の神を指す。その他を命というとは、人臣の祖先の神を指す。命は令と同じである。臣たるものは、君の命令を行う。尊といい命という。君臣の義を分けるけれども、人が敬することにおいては、貴賤の違いはない。だからそれぞれ訓じて美拳等という。美拳等とは、御事というのと同じである。我が国はその人を尊ぶときは、御事という。下皆これに倣えとは、これを挙げて下の例とする言葉である。次とは、前神が隠れて、後神が顕れることをいう。次序があつて代わるというような意味である。槌はあるいは土と作る。方言は多く同訓の字を仮借して義とする。『三五曆記』にいう、「天は日に一丈高くなり、地は日に一丈厚くなり、盤古は日に一丈長くなる。このようにして一万八千年が経ち、天の数は極めて高く、地の数は極めて深く、盤古は極めて長い。その後三皇がある。数は一に起こつて、三に立ち、五に成つて、七に盛んになり、九に居る。だから天は地を去ること九万里である。」これに拠るときは、この神が生まれたときは、天地の距離はまだ遠くなかった。だから国狭土という。狭とは、狭いことである。下の文にまたいう。「この時は天地の距離はまだ遠くなかった。」これである。混沌が初めて分かれて、清いものは昇つて天となり、濁っているものは降つて地となつた。昇るものは極めて高く、降るものは極めて低い。だからその初めて分かれる時に、互いに離れることがまだ遠くないのは理の当然である。豊は足るである。

斟とは、手で水を酌むことをいう。淳とは止水である。その意味は、陰陽の和液は、止水のようで、これを酌んで、そのものを豊かにし、その生を潤すことである。国常立等の三神は、三才に象る。国常立は天をもつて徳とする。だから不易の理を表す。国狭土は地をもつて徳とする。だから不広の形を表す。豊斟淳は人をもつて徳とする。だから和潤の沢を表す。人物は皆和氣を受けて遂に生じるものである。また豊斟淳は豊国主の訛音である。主は人である。国狭土より以下は皆化生である。

P174

天が先ず成つて地は後に定まる。陽は先に唱えて陰は後に和す。だから三陽神が先ず化して、四陰神がこれに次ぐ。そうであれば陽数を三とし、陰数を四とするのはどうしてか。陽の象は円である。円は直径が一で周囲が三である。陰の象は四角である。四角は辺が一で、周囲は四である。周囲が三のものは、一をもつて一とする。だからその一陽を参にして三とする。周囲が四のものは、二をもつて一とする。だからその一陰を両にして二とする。これが参天両地というものである。陽神三代は、参天の義に合っている。そうであれば後の四代八神は、その数はどうなのか。いう。陰の象は四角である。四角は辺が一で周囲が四である。これ四代の中の、陰神の数である。すでに四方があるときは、必ず四隅がある。だから四方の隅を分けて八卦とする。これによって四代の中に、必ず四陽を加えて四陰神に配して八卦の徳を表すのである。その説は下に出ている。乾は天である。天は乾の形体である。乾は天の性情である。乾は健である。健であつて息むことがないのを、乾という。道は路と同じである。陰陽は流行する。だからこれを道という。もし流行しないときは、造化の道が止まる。『易』にいう、「乾道変化して、各々性命を正す。」男神であつてその数は三つ。だから純男という。純は雜じらないことである。『易』に奇の三文をもつて純陽とする。則ち乾☰である。耦の三文をもつて純陰とする。則ち坤☷である。周濂溪がいう、

「乾道は男を成し、坤道は女を成す。」思うに男の性は健で、女の性は順であるからである。何をもつてその三神が皆男であることを知るのか。いう。陽は進み陰は退く。その進むことから男であることを知るのである。三才は一太極である。だから三神は並んで出る。その徳は互いに助け合う。

(1) 湯浅幸孫『近思録上』(一九七二年 中国文明選 朝日新聞社) 道体篇 一 pg

「濂溪先生曰く、無極にして太極あり。太極動いて陽を生じ、動くこと極まつて静かに、静かにして陰を生ず。静かなること極まつて復た動く。一は動き一は静かにして、互いに其の根と為り、陰に分れ陽に分れて両儀立つ。陽変じ陰合して水火木金土を生じ、五氣順布して、四時行る。五行は一陰陽なり、陰陽は一太極なり、太極はもと無極なり。五行の生ずるや、各おの其の性を一にす。無極の真と二五の精、妙合して凝る。乾道は男と成り、坤道は女と成る。二氣交感して万物を化生し、万物は生生して変化窮まること無し。」とある。

P175

一書とは、一家の書籍というのと同じである。初判とは、一氣が初めて分かれて天地となることである。虚中とは、天地の間をいう。状貌が言い難いとは、恍惚として形とはなり難く、行き先が定まらないことである。思うに道体の妙を表している。底立と常立とは同訓である。ある人の

いう、底は定であり、止まるである。この理は至極で定止がある。狹立と狹土はまた同訓である。ある人のいう、天地兩立の意味である。豊国主以下は、一尊に八の名がある。その中で豊国主、豊組野、豊国野、豊喫野の四つの名は、皆豊斟渟の訛である。見野は、豊組野の上の訓を省いたものである。香節野、浮経野、葉木国等は、名義まだ詳しくわからない。

P176

おおよそ人物の幼少なのを、皆穉という。国稚地稚とは、天地初めて分かれてからまだ久しくないうときに、人が幼稚で、生まれた時に近いようなものである。浮いている膏とは、二氣が妙合して固まったものをいう。上の魚水の喩えと同じである。これに因るとは、葦牙の形に因って変わることである。いわゆる形に因って変わること、これを変という。変じて後に化す。だから化生という。可美葦牙彦舅尊とは、神号である。可美とは、称美の言葉である。葦牙とは、化した物に因って名とした。美士を彦という。古えは男子を称して彦という。舅もまた尊長の称である。この一説は、国常立の前に一つの神があり、彦舅尊という。これを加えて豊斟渟を除いて、三陽神とする。

P176

『老子』にいう、「物があつて混成する。天地に先立つて生ず。」それは混沌の一氣をいう。この書の字義は同じではない。思うに天地混成するとは、混沌が既に分かれて天地が成ることをいうのと同じである。そうでなければ混沌の前に神人があるというべきである。どうしてそうであろうか。神の下に人の字を加えるのは、三才の名を明らかにする。

P176

『旧事紀』を調べると、俱生・耦生・独化の三等がある。男神の二尊が互いに並んで出る。これを俱生という。男女が対になって化生する。これを耦生という。男神が相手がなくて独りで化す。これを独化という。皆この書に出ている。但し本文には国常立と国狭土を独化とする。しかしこの一書には俱生とする。これはその異なるものである。また言うとは、一書の中のまた一説である。これより下は独化の神を明らかにする。高^ト天原とは、天上を指す。高とは、天の形で至高である。原は、『説文』に、「高く平らな所を原という。」天上は寛広で平正である。だから原という。この三尊は天に在って地に降らない。いわゆる天帝である。内典に拠れば、天御中主は、大梵天王で、娑婆世界の主である。高皇産霊はと神皇産霊は、また次第に梵輔天・梵衆天等に配すべきである。下の文にいう、「天神は、イザナギノミコト・イザナミノミコトに言っている、豊葦原千五百秋瑞穂の地がある。おまえたち往つてこれを治めるのがよいだろう。」説く者がいう、豊葦原とは、娑婆世界をいう。思うに劫初の時に、極光浄天は、そこで没することによって、大梵天に生まれ、梵輔天に生まれ、梵衆天に生まれ、それから次第に下つて四王天に生まれる。このように次第に下つて人間を生む。だから国常立等も、また極光浄天の化生したものである。天御中主とは、天は依る場所である。御は統御である。中は四方の中央である。主は君であり、掌

るである。この神は上天の中央を掌って、下土を統御する。およそ中に二つある。いわゆる日の中と天の中である。宋の恵嚴・恵観の二法師は、太史官何承天と、共にこの土はこれ辺か中かを論じる。恵嚴・恵観は、周公の測影の法を引いて、一尺二寸の土圭を用いて日の影を測る。夏至の日でもなおはしたの影があった。天竺にはこの日、はしたの影はなかった。だから天竺がこの土の中心となる。また楊雄が論を著している、春分秋分の日、昼夜は平等である。日は卯の正東に出て、酉の正西に入るからである。桓譚は『新論』を作って、これを批判している、楊雄の論は、人間の卯酉で、天上の卯酉ではない。天上の卯酉は、北斗の極に当たるものが、天枢である。極は天の軸である。天に極があるのは、またかさに保斗があるのと同じである。天は回転するけれども、北極は動かない。またかさは回転するけれども保斗は移動しないのと同じである。人からこれを見れば、北は固から北であって、天の正中ではない。しかも春分秋分の日、日の出入りは常に南斗にある。まさに知るべきである。天はかさが回転するようなものである。北道は常に遠く南道は常に近い。春分秋分の昼夜は、どうしてかつて等しいことがあっただろうか。楊雄は言葉が詰まって相手をくじくことができなかった。これによって北極が天の中心であることがわかる。だから道教には北極を称して、中極宝上真人とする。北斗七星を称して、中天の七星とする。儒教もまたいう、北斗七星は帝車として、中央を巡り、四方を臨制する。陰陽を分けて、四時を建て、五行を均しくし、節度を移し、諸紀を定める。これらの説に拠れば、あるいは天御中主を北極帝座の星とし、七代の神を北斗七星の降迹とするものである。高は天が高いことを指す。皇は、大である。産は、生むである。霊は、神である。この神は大いに万物を生む徳がある。だから高皇産霊という。また神皇産霊は、神の字もまた天の意味である。天神を神という故である。あるいは神魂高魂に作る。陽気を魂とし、陰気を魄とする。魂は天に帰り、魄は地に帰る。二神は共に上天に居る。だから魂を名とする。

(1) 高天原

『中臣祓訓解』p44 (大隅和雄『中世神道論』一九七七年 日本思想大系 岩波書店)

高天原 (色界ノ初禪、梵衆の天なり。三光天、南瞻浮樹ノ下、高庫藏是れなり。五蔵の中の大蔵なり。故に万宝の種ヲ

納ム。)

(2) 宋の恵嚴・恵観の二法師

森三樹三郎『老子・莊子』(一九九四年 講談社学術文庫) p384「仏僧でありながら老莊の注をあらわしたものに、南朝宋の

慧嚴の『老子略注』、慧観の『老子義疏』、慧琳の『老子道德経注』『莊子逍遙遊篇注』などがあった。」

p178

天地未生とは、混沌の時を指すのではない。生は生熟の生と同じである。上に国稚地稚というのと同じである。また浮かんでいる雪とは、浮かんでいる膏と意味は同じである。一陰一陽は、互いにその根をなして、跡を求めることはない。だからいう。根の係わるころはないと。葦牙とは氣を指す。泥の中とは、形を指す。形氣が和合して人となることをいう。

p179

天常立、可美葦牙の二神は、葦牙の化するものである。国常立の一神は、浮かべる膏の化するも

のである。葦牙は気をつかさどり、浮かべる膏は形をつかさどる。

P179

泥土煮・沙土煮は、第四代耦生の神である。『韻書』を調べると、煮は、火が物を乾かすことである。天地が初めて分かれて、泥土がまだ乾かなかったが、ここに至って初めて乾く。火が物を煮てしだいに熟するように、先ず泥があつて後に沙となる。自然に順序があるようである。『易』需䷄卦九二にいう、「沙に待つ」程氏の伝にいう「坎䷜は水である。水が近いときは、沙がある。」また九三にいう、「泥に待つ」程氏がいう「泥は水に迫ることである。』『俱舎論』に依ると、

「水輪が転じて金輪と成る時である。」注に、泥土根の根と煮と、五音相通じる。大戸道・大戸辺は、第五代耦生の神である。大は尊称である。戸は家である。二十五家を戸という。道は、路である。その意味は泥が乾き沙が平らになって、家があり、道がある。注に、辺は語助である。苦は茅を編むことである。草が屋根を覆うことである。その意味は屋宅があつて、苦で覆い、風雨を防ぐことである。上古の民は巢に住み穴に居て、まだ宮室はない。この神の号は、予め後世の事を言っている。ある人がいう、この時に始めて宮室ができた。注に、戸摩は苦の訓である。二神は共に苦をもつて名とする。また屋宅の意味である。彦と姫とは男女を分けるのである。富は戸摩と、五音が相通じる。面足・惶根は、第六代耦生の神である。面足は人面が具足することという。これより前は、天皇氏は十三頭、地皇氏は十一頭等のようであつた。また『俱舎論』にいう、「劫初の時の人は、皆色界のように、諸根が欠けることがない。形色は端嚴で、身に光明を帯びている。空に上がることも自在である。思うに面足ということである。惶根は、顔形が既に具わり、男女の根が分かれることである。『俱舎論』の説のようであれば、粗食を食べるから、残り糟が身にあり、それを除こうとして、二道ができた。これによってまた男女の根が生じた。二根が異なるから、姿形もまた異なる。」今の書は、香稻が、この後に始めて生じる。『俱舎論』と前後は同じではないが、意味においてはまだ問題はない。思うに粗食を食べたから、先ず二根を生じた。そうであれば、第六代以前の神は、どのようにしてその男女を知ったのか。いう。乾の徳は健であり、坤の徳は順である。健順の性があることによって、その男女を分けた。惶とは、恐れるという意味である。およそ事において戒謹恐懼するときは、過失はない。注に、吾屋は、吾というのと同じである。忌は、不善を忌みてしないことである。檀城は、『韻書』にいう、「檀は万年の木」今の意味ではない。思うに惶の字の訓と同じである。青の字もまた吾屋の同訓である。伊弉諾・伊弉冊は、第七代耦生の神である。伊弉は、去来というのと同じである。和語である。諾は父である。冊は母である。この二神は、二儀の間を往来して造化の父母となる。だから周濂溪がいう、「二氣交感して、万物を化生する。万物が生生して変化は窮まりない。」

(1) 湯浅幸孫『近思録上』(一九七二年 中国文明選 朝日新聞社) 道体篇 一 p6

「濂溪先生曰く、無極にして太極あり。太極動いて陽を生じ、動くこと極まって静かに、静かにして陰を生ず。静かなること極まって復た動く。一は動き一は静かにして、互いに其の根と為り、陰に分れ陽に分れて両儀立つ。陽変じ陰合して水火木金土を生じ、五氣順布して、四時行る。五行は一陰陽なり、陰陽は一太極なり、太極はもと無極なり。五行の生ずるや、各おの其の性を一にす。無極の真と二五の精、妙合して凝る。乾道は男と成り、坤道は女と成る。二氣交感して万物を化生し、万物は生生して変化窮まること無し。」とある。

P180

惶根尊の子である。思うに二根が生じたことによって、始めてこの説がある。

P181

国常立は、一真心を指す。その心は虚静で、鏡が明であるのと同じである。だから天鏡を生むという。万象は多く並んでいるが、鏡が影を含んでいるのと同じである。だから天万を生むという。沫蕩は、『旧事紀』にいう、「面足尊は、一名は沫蕩尊」と。その意味は万物が既に生まれて、相体はそれぞれ具わる。だから沫蕩を生むと。万物の相体が既に具わってそれぞれがその用を行う。火が物を焼くように、水が物を洗うように行う。だから伊弉諾を生むという。五神は、その徳で互いに助け、前後相因することは、父子の順序があるようなものである。だから各々生むという。

P181

この四代の数は、大戸道・大苦辺の二神を除いて、角織・活織を加える。上の二説と次第もまた同じではない。『説文』にいう、「耒の広さは五寸を伐とする。二伐を耦とする。また二人を一耦とする。」だから男女が並び生じることを耦という。また陽数を奇とし、陰数を耦とする。陰神が陽神に対して生まれる。だから耦という。角織の名義は、まだ詳しくはわからない。概は、織の字を解釈する。とくに意味はない。『説文』にいう、「織は、之力の切で、⁽¹⁾くいである。概は、居月の切で、またくいである。

(1) くいとは杵の誤りであろう。天理本 P38 も同じ誤り。

P181

乾の字義は上に出ている。坤は地の性情である。坤は順で常がある。思うに乾は健であるから、運転してやまず、よく遠きを致すものである。坤は順であるから、方正で動かない。また地は四角である。四角は四を囲む。その四隅を合わせれば、八となる。だから八神が互いに交わるという。思うに徳を八卦に表し、化を八方に布く。それは智勝十六の王子が、成仏した迹で、黙って同じとなった。そうであれば八神を八卦に配する法はどのようなものか。いう。泥土煮・沙土煮は、震䷲・巽䷸二卦を掌る。震は長男であり、巽は長女である。この二神はその初めに居る。だから長の名を得た。大戸道・大苦辺は、坎䷜・離䷝二卦を掌る。坎は中男であり、離は中女である。この二神は長に次いで生まれる。だから中の名を得た。面足・惶根は、艮䷳・兌䷹二卦を掌る。艮は少男であり、兌は少女である。この二神は中に次いで生まれる。だから少の名を得た。伊弉諾・伊弉冊は、乾䷀・坤䷁の二卦を掌る。乾は父であり、坤は母である。この二神は万物を化生する。だから父母の名を得た。乾坤は六子を生む。だからいう。乾坤の道は互いに交わって化生すると。そのわけはこの男女を成すからである。そうであれば父母の二神は、六子より先であるべきである。二神を六子に次ぐのはどういうことか。いう。六神が六子となるのは、上に父母となる天地があるからである。この二神が、さらに乾坤となるのは、下の万物を生むためである。もしそう

でなければ、生々化々し、相繼の理がなくなる。また問う。陽は三で陰は四で、参天兩地に象る。しかし後の四代は、皆純陰であるべきなのに、どうして乾坤が互いに交わって化するのか。いう。天が先ず成つて地が後に定まる。だから三神が先ず化して純男となり、地が後に定まるに至つて、天もまた既に成る。だから四神が後に生まれて、この男女を成す。またいう、陰は独り専らではなく、必ず陽に従う。これは男女の義である。だから耦生するのである。神世は長く続いているのに、七代で限るのはどうしてか。いう。『仏名経』を調べると、過去現在二劫の千如来を記すに、釈尊に及ぶまで、ただ七仏を取る。この書の七尊はあるいはそうである。およそ諸書に七代の数を立てることは同じではない。『旧事紀』にいう、「天御中主、天常立、可美葦牙彦舅の三神は、俱生で一代とする。国常立、国狭土、豊斟淳の三神は、俱生で二代とする。角杙、活杙の二神は、耦生で四代とする。大苦彦、大苦辺の二神は、耦生で五代とする。沫名杙、惶根の二神は、惶根で六代とする。伊弉諾・伊弉冊を七代とする。天御中主、天常立、葦牙彦舅の三神は、これを別天神という。」

(1) 三代が抜けている。天理本²²³「角杙活杙二神耦生為三代泥土煮沙土煮二神耦生為四代」とある。

右七代化生を明らかにする。

日本書紀纂疏上第二

P184

天の浮橋は、空を指して言っている。橋は水にかけける橋である。木を伐つて橋とし、水の上に架けて途切れた所を渡して、天下の人の役に立てる。思うに陰陽が往来して万物を造り、人の役に立てる。旧説⁽¹⁾に言う。天の浮橋は、今の丹後州の天の橋立のことである。イザナギ・イザナミの二神がその橋の上に立つたことから、橋立の名となった。またクシノトは、日の神の靈異によつてこの名がついた。靈異の二字は、和語にクシビという。底下は海底のことをいう。天瓊矛は、天神の宝戈である。瓊は美称である。必ずしも瓊玉をもって飾りにしているわけではない。矛は兵器の戈である。賊を刺す道具である。おもうに人民がその生を遂げることができない理由は、邪見がこれを害するからである。だから邪を退けるときは、善なるものは伸びる。瓊戈は、神明の本、衆物の祖である。仏者⁽²⁾がいう。これはいわゆる金剛杵である。だから八州の地形は独鈷のような形をしている。また伊勢の内宮外宮の心の御柱は、瓊矛の象である。だから下の文にいう。瓊矛をもって国の中柱となすと。「韻書」にいう。瓊もまた玉である。玉の美しいものである。またいう。玉色の美を瓊という。玉の名ではない。滄溟は海の名、滄溟を獲るとは、海以外得るものは何もないことをいう。冬の寒い時も海水は凍らない。ひさしにたまった水はみんな氷る。したたっている潮は、凍つて島となる。おもうに陰氣が盛んだからである。『俱舍論』によるときは、業増上力で、大雲雨を金輪上に起こし、水が車輪のようにしたたる。また感別風が起こつて、転じて地輪ができることがこれに当たる。オノコロ島は、和訓に自から凝るという。自然に凍つてできるというような意である。陰陽の変化する理由はわからない。だからただ自然という

のである。しかも二神の造化は、仏教（俱舍論）の意によるときは、衆生の業力でこのようなことをなしとげる。また『楞嚴經』⁽³⁾にいう。想が澄んで国土となる。大乘の意は、不覺の一念によって器界が成立することをいうのである。旧説⁽⁴⁾にいう。天瓊矛は、滝祭の仙宮にある。ある人がいう。五十鈴⁽⁵⁾の宮の酒殿に納めると。またいう。滝祭神には宝殿がない。下の底にあるときは、水神宮である。名づけて沢女神という。またはミツハ神という。一にいう。滝祭神は竜田神と同一である。だから竜田神を名づけて天御柱という。おもうに天逆戈のことはじめである。また旧説にいう。オノコロ島は和州の宝山である。一にいう。江州の比叡山⁽⁶⁾である。一にいう。淡路州の西南にある小島である。ともに今この名を得た。これらの諸説は、是非はまだ明かではない。それで博学洽聞の君子が出て明かにしてくれるのを待つ。

(1) 『釈日本紀』p577によれば、『丹後国風土記』にある天梯立（久志濱）と『播磨国風土記』にある石橋を挙げ、天浮橋は天梯立であると述べている。

(2) 黒田日出男『龍の棲む日本』p13によると天台宗の『溪風拾葉集』の『行基菩薩記』に日本国が独鈷形とある。p38に『大和葛城宝山記』に天瓊矛は金剛杵であり、天御量柱・国御量柱で、日本の国の中央に立てた心柱であり、独鈷であるとある。また山本ひろ子『中世神話』p102によると伊勢内宮・外宮の心御柱について、『天口事書』に天瓊矛は天御量柱とあり、『宝基本記』に心御柱は天御量柱とある。これらは天台神道、伊勢神道に基づいた説である。

(3) 唐、殷刺密帝訳。禪宗では、宋代の長水子璿が本經によつて教禪一致を鼓吹したことに代表されるように、「円覚經」とともに禪門所依の經典として多に読まれ、特に明代にはこの傾向が著しかった。『禪学大辞典 下巻』p1284）これは禪宗でよく読まれた經典であり、禪の思想に基づいている。『纂疏』p156にあつた。

(4) 『倭姫命世記』『中世神道論』p33に「酒殿（天ノ逆太刀、逆鉾、金ノ鈴、之を蔵納む）。滝祭神（宝殿無し。下津底ニ在り。水神也。一名は沢女神。亦美都波神ト名づく。）」とある。

(5) 『神皇正統記』日本古典文学大系p50に宝山、五十鈴の宮の酒殿、滝祭の神の話がある。

(6) 『釈日本紀』p578と『私記』を引用し、「今見淡路島西南角小島是也」とある。

p185

『易』の「序卦伝」にいう。「天地があつて、その後に万物がある。万物があつて、その後に男女がある。男女があつて、その後に、夫婦がある。夫婦があつて、その後に父子がある。父子があつて、その後に君臣がある。君臣があつて、その後に上下がある。上下があつて、その後に礼義のおくところがある。」また『易』⁽¹⁾（家人䷤）にいう。「家人は女の貞しきに利がある。」「象伝」にいう。「家人は、女は位を内に正し、男は位を外に正す。男女正しいのは天地の大義である。」「礼経』にいう。男は女を率い、女は男に従う、夫婦の義はこれによつて起る。いったい人倫の道は、夫婦より大きいものはない。夫婦の道が正しいときは、万物は各々その所を得る。

だから「序卦伝」では男女夫婦をもつてその初めにおく。また漢⁽²⁾の匡衡がいう。「妃匹の際（夫婦の間）は、生民の始、万福の原である。」「イザナギ・イザナミの二神は共に夫婦となる。万物

が生じる始である。オノコロ島⁽³⁾を国の中の柱とするのは、矛を島の中に立てて柱としたからである。中は、天下の大本。柱は不壊不動の義を表す。また一本である。神道は中を執って一を守る。しかも万物の元となるのである。

(1) 本田濟『易』p317「家人の卦は、六二の女が内に正位を得、九五の男が外に正位を得ている。男女がそれぞれ家の内外に正しい場所を得るということは、まさに天地陰陽の大義に合致している（そのうち家の内を正すのが第一歩なので女貞に利ありという）」とある。

(2) 『漢書』卷八十一、匡張孔馬伝第五十一、匡衡伝『漢書』p332(中華書局)にこの語がある。成帝即位の時、上疏して妃匹を戒め、経学威儀の則を勧める時の文。

(3) 『釈日本紀』p278にオノコロ島を探し終えて、天神から賜った瓊矛をこの島につき立てて、国の柱としたとある。

(4) 栗原圭介註・中田勝訳「中庸・中庸章句」『四書集注(下)』朱子学大系第8巻 一九七四年 明德出版社) p16

喜怒哀楽の未だ発せざる、之を中と謂ひ、発して節に中る、之を和と謂ふ。中なる者は、天下の大本也。和なる者は、天下の達道也。(原文は訓読文)

喜怒哀楽は情である。その未だ発しないのは性である。偏倚する所がないから、これを中といふ。発して皆節に中るのは、情の正である。乖戾する所がないからで、これを和といふ。大本とは、天命の性で、天下の理は、皆これから出るのであり、道の体である。達道とは、性に循ふのいひであり、天下古今の共による所で、道の用である。ここは性情の徳をいって、道の離れることができない意を明かにしたのである。

P186

陽は左を主とし、陰は右を主とする。だから陽神は左に巡り、陰神は右に巡る。その交わり会うのは、必ず東北の隅にある。だから同じく一面に会うのは東北であるべきである。それは泰[䷊]の卦の象である。乾[䷀]が下で坤[䷁]が上を泰という。陽は下より昇り、陰は上より降る。つまり交泰の

道である。泰の卦の九二・六五の爻は、陰陽各々その中を得る。だから国の柱を巡るのは中の義である。い⁽¹⁾ったい中には、事の中と理の中がある。事の中とは、万事の制中である。理の中とは、性理の至正である。だから情が中でないときは、喜怒が調和を破り、天地の位が正しくなく、陰陽が互いに乱れる。情が中であるときは、喜怒が節にあたり、天地の位が正しく、万物も育まれる。おもうに、陽が先に唱え、陰が後に和す。これが理の常である。しかるに、陰神が先に唱えるときは、陰陽は錯乱に陥る。陰陽が錯乱するのは不中の情によるのである。これによって日月星辰は明かでなく、風雨霜雪は時ならず、五行旧陳して万物が生じない。このような災いは実に人情の不中による。だからいう。天の悪ではなく、人の心が自ら悪なだけである。少男とは少陽である。少女とは少陰である。不老不変という意味である。老いるときは退いて、無用の地に居り、若いときは事を用いる。八州や万物を生むのは、事を用いるという意味である。陰神が先に唱えたので陽神が悦ばない。悦ばないのは情の中である。もし悦んで和するときは情の不中である。欲心が一度勝つときは、道心はほとんど滅ぶ。今陽神が悦ばないのは、性情の正を得ている。

陰神が聴き従うことで、また性情の正を得たのである。祥は福であり、善である。不祥の行があれば、必ず不祥の応がある。どうして懼れないことがあるうか。過ちがあればすぐに改めるべきである。だから改めて巡り直すのがよい。

(1) 二藤京『日本書紀纂疏』の〈日本書紀〉——「八洲起源」「万物造化」における世界再構築

『国語と国文学』p.20によれば、「伏羲六十四卦方位図」『周易本義』では東北が泰にあたる

(2) 本田濟『易』p.131「泰䷊乾下坤上 泰は小往き大来る。吉にして亨る。」の卦辞について「䷊天が下に降り、䷋地が上に昇っている。不都合なようであるが、実は、かくてこそ天地が交わり、陰陽の気が通ずる。通ずるといふ点で泰と名づける。」と述べ、「小往き大来る」の解釈について朱子と程氏の説を挙げている。その一つが次のものである。「小が陰、大が陽を示す」「上卦䷋坤を小とし、下卦䷊乾を大とし、往は外へ往っている、来は内に来ている意味だという解釈。つまり䷊が外卦におけることが小往、䷋が内卦にあることを大来といったと解するのである。」これに対して兼良は「陽は下より昇り、陰は上より降る」といつている。これは卦辞や朱子程氏の説とは違う。

(3) 本田濟『易』p.135 九二の爻辞に「中行に尚うを得たり」とあり、六五の爻辞の象伝に「中にして以て願いを行うなり」とある。九二は下卦の「中」にあり、六五は上卦の「中」にあり、しかも二と五が陽と陰で「応」じている。

(4) 荒木見悟『輔教編 禅の語録14』(一九八一年 筑摩書房)「広原教」p.133

妙に妙有り、大妙有り。中に事中有り、理中有り。夫れ事中なる者は、万事の制中なる者なり。理中なる者は、性理の至正なる者なり。夫れ妙なる者は、之れを妙にする者なり。大妙なる者は、妙の又た妙なる者なり。妙は百家の者皆な言えども、未だ始めより其の大妙に及ばざるなり。大妙は、唯だ吾が聖人のみ之れを推し、衆妙を極むる者なり。夫れ事中は、百家の者皆な然りとし、吾れも亦た然りとす。理中は、百家の者、中に預ると雖も、未だ始めより至中ならず。唯だ吾が聖人のみ、其の中を正して、以て其の中ならざる無きを驗すなり。

現代語訳

ひと口に妙といっても、そのなかにただの妙と大妙とがあるし、ひと口に中といっても、そのなかに事中と理中とがある。事中というのは、万事万物のほどよい中である。理中というのは、性理の清浄は真空である。妙とは、物事の表層に妙としての重みを加えるものである。大妙とは、妙のきわみ、悟りの本体に合致したものである。ただの妙は、どの学派でも口のするが、もともと大妙には考え及んでいない。大妙は、釈尊だけが会得しているもので、すべての妙をきわめ尽しているのである。事中は、どの学派のものでもそれにあやかっっており、わが仏教徒だつてそうである。理中は、どの学派のものでもそれにあやかっているのだが、もともとその究極をきわめてはいない。釈尊だけが、それを会得して、どの学派に属するものでも、至極の中をそなえていることを明すのである。

P187

陰の元は、坤の元というのと同じである。元は物の始めて生じることである。元の処とは、いわゆる陰根である。天一は水を生ず。水は腎を生ず。腎は精を蔵す。陰根は腎の穴である。胚胎の始め、腎蔵が生じるときは、一点の精を蔵す。精は生命の主である。精生じて気全くし、気全くして神全くする。陽の元は、乾元と同じである。『易』にいう。「乾䷀䷁象伝」大いなるかな、乾元、万物はこれをもととして発生した。」「坤䷁䷂象伝」至れるかな、坤元、万物はこれをもとにして生じた。」「おもうにこれをもとにして始まるのは、父の道である。これをもとにして生じるのは、母の道である。遯合とは男精と女血が遯合して胎を成すことをいう。もし天道に取るときは、陽は氣を降し、陰は形を降す。形氣がお互いに合体して人となり、物となる。

およそ妊娠の道は、神識が母の胎中に託して、一点の精・血を仮りて、質の始めとなる。一月は血が集まる。これを始胎⁽¹⁾という。二月は精が固まる。これを始膏⁽²⁾という。三月は形ができる。これを始胎⁽³⁾という。この時は血脈は流れず、形が変化して男女が始めて定まる。四月形体ができる。五月動き始める。六月筋骨ができる。七月毛髪が生じる。八月蔵府が備わる。九月五穀が胃に入る。十月諸神が備わる。だから胞が児を包む。子を包むことは衣のようである。母が飲食の時、よく暑さ寒さを調節する。胎にある時、胞衣(胎盤)は上にある。だから出産の時は児が先に生まれて、胞は後に下るのである。今書に、淡路洲をもって胞となるのは、胎にあるの象である。混沌の一氣、天地胚胎の時、おもうに二神は日月山河を生む。混前の理に体するゆえである。意が快くないというのは、洲の名の由来を明かしている。二神⁽²⁾の意は広大の洲を産もうと思つて、

この小洲を生む。だから快く思わないのである。ここに胞として、児の数に充てないのである。淡路は、和訓に吾が恥というのと同じである。二神始めて小洲を生む。深く恥とするのみ。『旧事紀』にいう。淡路洲を産んで胞とする。意快からず。だから淡路洲という。つまり吾が恥というのである。洲は水中で居ることのできる土地である。後人あるいは洲と作る。『俱舍論』の説によるときは、七金山の外、鹹海の中、四大州がある。南州を名づけて贍部州という。雪山の北、香醉山の南に池がある。無熱惱と名づける。この池の側に贍部林がある。この林によつて贍部州という。天竺・支那・日本等は皆南州の区である。大日本以下の八洲の名は、多く後世名づけたものである。大とは土地が広く人が多いのをいう。日本は一洲の別称、今は一国の総名である。豊とは、五穀豊穰の地、秋津は蜻蛉の名である。神武帝が始めて呼んだ名である。秋津一洲は、後に分割して四十三国となる。今五畿内、及び東山の八国、東海の十五国、山陽の八国、山陰の七国、南海の紀伊、北陸の若狭等である。『旧事紀』にいう。大倭豊秋津嶋を、天御虚空豊秋津折別という。これはまだ国が分けない時の名である。伊予の二名洲は、イヨツヒコ・イヨツヒメ二神が、この洲に降り居て、これを鎮護した。だから名づけて二名洲という。神祠見ると彼の国にある。『旧事紀』にいう。伊予の二名嶋、この嶋は身が一つで面が四つである。面ごとに名がある。伊予国は、ユトヒメという。西南の角にある。讃岐国は、イイヨリヒコという。西北の角にある。阿波国は、オオキツヒメという。東北の角にある。土佐国は、ハヤヨリワケという。南東の角にある。おもうにこの洲の地神は、一身四面の形を現す。だからこの神を生んでこの洲を生んだのである。筑紫洲は、地の形が木兔に似る。和名にツクという。俗にミミツクの鳥をいう。『爾雅』にいう。木兔は鷗(かもめ)に似て小である。兔の頭で毛の角がある。『旧事紀』にいう筑紫嶋は、身一つで面が四つである。面ごとに名がある。筑紫国は、シロヒワケという。豊国は、トヨヒワケという。肥国は、ハヤヒワケという。日向国は、トヨクシヒチワケという。後世また分けて九国とする。すなわち西海道である。億岐は、奥の義である。五音相通じる。この洲は北海の西北にある。人家の奥があるのと同じである。奥深きをいうのである。『旧事紀』にいう。隠岐の三子の嶋を、アマノヲシコロワケという。佐渡は、『旧事紀』にいう。熊襲の国と一にいう。佐渡嶋は、名づけてタケヒワケという。佐渡の名義はまだ詳しくわからない。双生とは一胎両子である。世人あるいはこのことがある。だからこれに象つたのである。双生の人は、

託胎の先後をもつて言えば、先に生まれる者を弟とする。出胎の先後をもつて言えば、先に生まれる者を兄とする。これは古今の異論である。佐渡洲は、また北海の中にある。越洲は、彼の地に坂がある。名づけてツノカという。行く人は必ずこの坂を越えて、越絶に入る。だから名づけて越という。後に分かれて北陸の五国となる。今の三越及び加賀・能登である。大洲は、島嶼の中で大きいものである。だからこの名がある。今の伊豆の大嶋である。『旧事紀』にいう。大嶋はヲホタマトルワケという。吉備の子洲に神がある。名づけてキビツヒコ・キビツヒメという。だからまた国に名づける。子洲は小嶋である。備前国の海中にある。『旧事紀』にいう。吉備児嶋は、タケヒワケという。大八洲とは、大は称美の言である。八は陰数の極である。また八卦の義である。上に八卦の神を化生して、ここに八卦の洲を生む。その理あるいはそうであろう。『旧事紀』を考えると、二神は共に大八洲と六小嶋を生む。これを十四嶋という。いわゆる大八洲は、淡路、伊予、筑紫、壹岐、対馬、隠岐、佐渡、豊秋津洲である。六の小嶋は、吉備児嶋、小豆嶋、大嶋、姫嶋、血鹿嶋である。この紀では、越洲は秋津嶋に合わす。今の三越と畿内の地とは相連続している。別洲と言えない。しかも『旧事紀』の説はこれである。

(1) 加藤千恵『不老不死の身体』によれば、「懐胎十月観」は、『管子』『文子』『淮南子』などの諸子百家の書、『千金要方』『諸病源候総論』『婦人良方大全』などの医書、『太平経』などの道教の書、日本の医書『医心方』などに見られるとい

(2) 『釈日本紀』p579 に「二神が広大の洲を生もうとして小島を生んだことを深く恥じた。淡路島を吾が恥じる島と名づけたとある。

(3) 筑紫洲『釈日本紀』p579 「此地形如「木兔之体」。故名^レ之也。木兔鳥之名。此云^二都久^一。爾雅注云。木兔似^レ鵲而小。菟頭毛角。」とある。

P190

対馬は、和訓にツシマというのと同じである。海津の中にある嶋である。壹岐は、雪というのと同じである。潮の沫は雪のように白い。これによってできた。处处の小嶋は、その数がわからない。奥州東海の中に千嶋がある。蝦夷の住む所で、俗に蝦夷千嶋という。余州の島嶼は、これに准えて知るべきである。潮沫は水沫の異なるものである。海中の小嶋は、潮沫の集まる所、湖中の小嶋は、水沫の集まる所である。『楼炭経』⁽¹⁾にいう。泉沫は化して七宝となる。また土となる。

『俱舍論』にいう。風波清水は、須弥山・七金山等に成る。このことをいつている。

(1) 『大樓炭経』(大蔵経全解説大事典 p9 一九九八年 雄山閣出版) 当時の宇宙論で、世界の生起・形状を説明する。現存しないが、この原典はこの種の宇宙論を説く経典や論書の原型になったと思われる。正法念处经、立世阿毘曇論などは、この経典の発展形態である。

P190

天神とは、高天原にいます神を指す。すなわち天御中主、高皇産霊尊、神皇産霊尊である。旧説⁽¹⁾にいう。豊葦原とは、娑婆世界をいう。水穗国とは、南閻浮提をいう。葦は水草で多く生じるものである。だから数の喩えとした。それは仏教の経典に恒河沙世界というのと同じである。千五

百秋とは、長久の意味である。瑞穂とは、稲をいう。この国に生まれた者は、稲を食べることで生きているからである。天神は親しく自分の口から二神にみことのりし、また瓊矛を賜った。それはちようにど將軍が敵地に赴く時と同じである。天子は將軍に国境外は將軍が征伐せよとお命じになり、後に節刀を賜って、それを符信とした。

(1)『釈日本紀』(一八九八年 国史大系第十七巻 經濟雜誌社) p.600「高天原所生神。名曰「天御中主尊」。次高皇產靈尊。次神皇產靈尊。」とある。

P191

画とは、指画、分ける。区切る。断ち切るである。意味は、矛を青海原に投げて、一面を区切るということである。八尋之殿とは、八とは陰の数で、八尺を尋といい、八尋は六丈四尺で、六十四卦に象っている。化作とは、無からたちまち有になることをいう。天柱とは、柱を中柱として、太極の一本の理に象っている。太極⁽²⁾が分かれて両儀となり、両儀が四象を生じ、四象が八卦を生じ、八卦が互いに交わって六十四卦になる。だから天柱八尋殿は、太極及び六十四卦を象る。前後を挙げて中間を略したのである。

(1) 本田濟『易』繫辭上伝 p.650「大衍の数は五十にして、その用は四十有九なり。」とある。これは筮法について述べたもので、筮法では、五十本の筮竹の一本だけを除き、四十九本を用いる。この一本を太極に象る。

(2) 本田濟『易』p.660 繫辭上伝「是の故に易に太極あり。是れ兩儀を生ず。兩儀四象を生じ、四象八卦を生ず。八卦吉凶を定め、吉凶大業を生ず。」

P192

妍哉とは、悦びの言葉である。妍は好であり、美である。蛭は水生の虫の名である。この神(蛭児)は最初に生まれて、六根(目・耳・鼻・舌・身・意)が備わらず、この虫の形に似ている。意味は猥小ということである。陽は左を尊び、陰は右を尊ぶ。陽が先に唱え、陰が後に和すのは、理の当然である。今いう。「妹は左より巡れ、吾は右より巡るべし。」陰神が先に唱えて、陽神が後に和す、これは二つの事が皆その道を失っている。だからこの惡子(蛭児)を生む。感応の理の当然である。葦船とは、葦の一葉で船としたものである。いわゆる一葦これを渡すことをいう。流之とは、海外に流してしまうこと。淡洲は、南海の阿波ではない。別に一つの島がある。水沫の凍って成ったものである。児の数に入れなとは、微賤であるから生む数に入れなかったのである。

P192

太占で占うとは、ト・占の二つを用いるのをいう。疑うことがあるときは、ト筮して考える。だから、『洪範』⁽¹⁾「七疇稽疑」にいう。「稽疑とは、ト(亀の甲を灼いてうらなうこと)・筮(筮竹によるうらない)を執り行う人を扨んで立てることである。ト筮の人が定まると、うらないを命ず

るには、「雨ふるか」・「霽^はれるか」・「霽^{くも}か」・「圜^{くも}る（半曇）か」・「戦に克^くつか」・「貞^{ただ}しいか」・「悔があるか」というすべてで七つの事項がある。このうちト（亀甲による）は五つの事項に用い、占（筮竹による）はあと二つの事項に用いる。ト筮にはさまざまな変化がある。」伝にいう。亀をトという。著を筮という。トに五とは、雨霽蒙駅克である。占に二とは、貞悔である。またいう。「ト筮の人を立ててト筮を行うには、三人のト筮の人がうらないを行った時には、そのうちの多数の二人の判断のことばに従うのである。さて、汝（王）が常識では解決したい大きな問題をもったなら、まず自分の心に謀り、次に卿士に謀り、次に衆民に謀り、そうしてト・筮に謀れ。その時、解決の原案に汝の心が従い、トいの亀の甲も従い、筮も従う」、このようなときは、ト・筮を互いに用いて、二つとも違っていないので、ためらいを決することができるのは明らかだ。またいう。「汝の心は従い、亀も従い、ただ筮が反対し、卿士も反対し、衆民も反対する場合には、国内の事を行うには吉である。だが国外に関する事を行うには凶である。」

『礼記』にいう。大事にはトし、小事には筮す。『春秋左氏伝』にいう。「筮は浅く、亀は深い。」

このようなときは、聖人は亀を重くみる。だからこの書は太占、ト合をいうのは、亀が従い、筮が従うことをいう。後に時日を卜定するというのは、亀が従い、筮が反対するのをいう。二神が天より再び降るのは、この大事をなさうと思ったので、亀の深いのをを用いて、筮の浅いのをを用いなかったのである。当時亀易の書はなかったが、亀易の理はあった。理は天地自然の易で、どうして文字の易を待つ必要があるのか。いわゆる画面に易があるというものである。亀トもまたそうである。その亀トの術は、この後皇孫が天より降るとき、亀の神がいて、名づけてフトノトトノ命という。黒い衣を着て進んで、頸を延べて天照大神に申して言う。鹿は天を知っているが地を知らない。亀はすべてを知っている。だから亀の甲を献じよう。これを焼いて兆しを観るときは、天下の吉凶がいながらにして知ることができると。ついに五兆を述べていう。地、天、神、人、（中）の兆しを、次のように北南東西中に配当する。左を外とし、右を内とし、地・天の兆しは各々二十九卦、神・人の兆しは各々三十八卦、中の兆しは三卦、合わせて百三十七卦とする。桜の木で、亀の甲を焼いて、その吉凶をとどめる。桜の木はハハカの木と名づける。唐の法でいばらを用いるのと同じである。これ以前は鹿の肩の骨を用いてトった。『令解』にいう。およそ、トは必ず先に墨で亀の甲に書き、その後で、これを焼く。うらないが従えば墨が消える。これをト食となす。ト合はト食と同じものである。問う。この時日月がまだ生まれていないのに、時日を卜定するというのは、どういうことか。仏説による時は、劫初の人は身に光明を帯びている。だから日月の光を必要としない。また空劫の時は、増減の二十差別がないけれども、量は住

劫と同じであり、住劫に准えて各々二十中劫とする。また考えるに、靈芝の『阿弥陀経義疏』にいう。極楽国は光明が常に照らしている。既に日月がないときは、昼夜がない。こちらの機に従って六時をいつている。大本の中に准じて、そこでは蓮の花が開き鳥が鳴くのを曉とし、蓮の花が閉じ鳥がねぐらに棲むのを夜とする。しかも『方書』⁽³⁾にいうには、人の一呼は脈行三寸、一吸は脈行三寸、呼吸定息は、脈行六寸、人は一昼夜に、すべて一万三千五百息、脈行五十回、身体を巡る。漏水の下ること百刻、栄衛が陽を行くこと二十五回、陰を行くこと二十五回して一周とする。だから五十回でまた手の太陰に会う。太陰は、寸口である。これらの諸説を考えると、日

月がなくても、昼夜の時刻を測ることができる。どうして難しいことがあるのか。また問う。人は疑いがあるときは、必ずこれを神霊に問う。その神霊は何のためらいがあつて、また誰に問うのか。日神はもとより疑いなし。だから南朝梁の沙門曇謨最⁽⁵⁾がいう。仏は衆聖の王で、一切の含識、先後の際、吉凶の終始に達す。だから卜筮を必要としない。その他の小聖はさるといつてもそういうわけにはいかない。必ず著と亀を使って、禍福に通じる。おもうに天神が卜占を用いるのは、後世の人を戒めるためであり、必ず亀筮をもって稽疑すべきである。

(1) 池田末利『尚書』(全釈漢文大系)によると、「洪範」は周の武王が殷に勝って、連れて帰った箕子が武王に述べたもの。

洪範九疇とは①五行②五事③八政④五紀⑤皇極⑥三德⑦稽疑⑧庶徵⑨五福六極である。その第七疇の稽疑 p.255~7 の文が引用されている。稽疑は疑問を卜筮によって決めること。

加藤常賢『書経(上)』(一九八三年 新釈漢文大系 明治書院) p.162 の通釈による

(2) 竹内昭夫『春秋左氏伝上』(一九七四年 全釈漢文大系 集英社) p.195 僖公四年の伝にある。晋の獻公が、驪姫を夫人にしようと思い、卜にかけたら不吉で、筮を立てると吉であつた。公は「筮に従おう」と言ったが、卜人は「筮の占いは浅く、亀の占いは深いから、亀に従うのがよい」と言った。公は聞かずに夫人としたが、後夫人が自分の子を世継ぎにしようとして謀り、そのため太子は自殺した。

(3) 『阿弥陀經』文献『浄土三部經(下)』岩波文庫)によると、『阿弥陀經義疏』には僧肇(384~414 三論系)智円(976~1022 天台系)元照(1048~1116)元曉(617~華嚴系)のがある。靈芝とは元照のことである。こ。

竹村牧男『仏教史Ⅱ』(一九八三年 山川出版社)「第五章 宋・元の仏教」p.142

元照はまず天台を学び、のちに杭州靈芝寺に住したので、靈芝元照と呼ばれる。南山道宣の三大部『行事鈔』『戒疏』『業疏』にそれぞれ注釈書を作り、また『芝園集』『仏制比丘六物図』などを残している。元照の立場には天台の影響が顕著であり、この点で律宗の伝統的立場に立つ允堪と異なるものがある。また元照は、比丘は必ず三衣一鉢・坐具・漚囊の六物を所持するとの制を重視し、六物の様式を明らかにするなど、仏弟子としての如法な生活を強調した。

ところで、元照はその律思想とともに、浄土思想においても独自の主張を展開した。(中略)戒律と念仏の併修を説き、「生きては毘尼(律)を弘め、死しては安養(浄土)に帰せん」を常に信念としていたといわれる。

p.150

元照は、仏教の真髄は自己の心を悟らしめるところにあるとし、その心は一切の諸仏や衆生と体性において平等であり、無辺の功德を有していて、あらゆる存在はその己心中のものだとした。そこで弥陀も浄土も自心のものであり、故に弥陀の相を念じても自心以外ではあり得ず、心を西方無限の彼方にめぐらしても心中を出ないとして、唯心浄土の意旨を明らかにした。この道理から、弥陀を念じ浄土を求めるのも妨げないとし、その人の能力によって観心(理観)または観仏(事観)を行なえばよいとした。しかし元照はこの観心と観仏は区別して考え、知礼のように統一的にはとらえなかった。それは、理においては心と仏とは融じていても実際の行においては異なる面があると考えたからである。

元照は『観経』十六観はすべて理・事二観に通じているとして、知礼がすべて理観としたのを破し、また『阿弥陀經』によって執持名号も尊重する面もあった。このほか戒浄一致の思想も打ち出し、禪・教・律の三学一源を強調、禪者が即心即仏の教えに安住して律を無視したり浄業を軽視したりする風潮を強く非難したのであった。

(4) 山田慶兒『中国医学はいかにつくられたか』(一九九九年 岩波新書) p.136~p.138 によると、『黄帝八十一難經』(『難經』)扁鵲に仮託した鍼法の書。後漢の張仲景の『傷寒雜病論』に先立つ。『難經』の第一難に診脈の場所を手首の寸口部の一箇所にしばった質問がある。それに対して、「寸口部ですべての脈を診ることのできる根拠は、脈の気の大循環にあった。『靈樞』の「五十宮」・「脈度」・「營衛生会」・「衛氣行」の諸篇によれば、營氣(血液)の大循環は、一日一〇〇刻で一

周天する太陽（天）の運動に照応している。人は一回息を呼く、あるいは吸うと、気は三寸進む。一呼吸（息）で六寸。十二経脈の長さはあわせて十六丈二寸。営気は二百七十息で体内を一回循環する。一昼夜に一万三千五百息、循環すること五十回、それを一周という。中焦を出て手太陰脈から循環をはじめる営気は、一周して一日の循環の出発点にもどる。『靈枢』の表現にしたがえば、「五十度にして復た大いに手太陰に会す」（営衛生会）る。その「手太陰」を『難経』は「手太陰寸口」と解釈した。寸口部は手太陰脈ぞいにある。五十回で手太陰の寸口にたちもどるということとは、五臓六腑の気の循環がそこで終ってまた始まるということであり、そこで診脈の基準を寸口に求めるのである。（難経）とある。

- (5) 曇無最（大漢和辞典）後魏の高僧。武安の董氏の子。洛都融覺寺に住す。著に大乘義章がある。（統高僧伝、二十三）曇無識（大漢和辞典）北涼の高僧。一に曇摩識に作る。中天竺の人。西域、号して大呪師となす。龜茲より姑藏に至る。沮渠蒙遜に厚遇され、ために涅槃経前後・大集等の経を訳す。魏の太武之を迎へんとしたが、蒙遜許さず。曇無識、固辞して西帰するや、蒙遜怒り、刺客をして之を路に殺さしめた。（梁高僧伝、二二）これは曇無識の誤りではないか。『纂疏』の他の箇所『涅槃経』『大集経』を引用している。

P194

宮を同じにして共に住むとは、男は家を治め、女は室を治めることをいう。宮は何の宮か。混沌⁽¹⁾の宮をいうのである。二神⁽²⁾は天地同根、万物一体の理を体している。三子の意味はまだ考えていない。

- (1) 『纂疏』p156 「それ一心は、混沌の宮、神明の舍なり」「それ天地人物の理気、蘊んで混沌の中に在り」p157 「混沌の一気、分かれて二と為り」

- (2) 『纂疏』p157 「陰陽二神此の理を体するが故に、山河を胎内に孕み、日月を掌中に現す、天を穿ち地に入り、自在無碍なり、いわゆる天地同根、万物一体」

P194

『春秋元命包』⁽¹⁾にいう。陰陽乱れて霧となる。矛は乱に克つための武器である。物が生まれないのは、陰陽が道を失っていることによる。だからその乱に克つときは、万物は必ず生を遂げることができる。

- (1) 『春秋元命包』大漢和辞典の「春秋緯」の項に漢代に起った春秋に関する緯書として二十八篇が挙げられているが、その中に元命苞がある。『春秋元命包』は、度会家行『類聚神祇本源』『天地開闢篇』（『中世神道論』p93）にも引用されているが、この文はない。また『春秋元命包』は、『五行大義』にも引用されている。

P195

二神は天にいまして、地に降るまでもない。それはまだ地輪ができていないときである。画き探つてつくと、海を画き探つて島をつくることである。

P195

物が、浮かべる膏のようだとは、乳を熟して固まってきた膜というのと同じである。

P195

善少男、善少女とは、仏教の經典に善男子、善女人というのと同じである。鵲鵲は鳥の名である。空を飛ぶときは鳴き、地を行くときは首尾をゆする。おもうに二神が自在に空に昇るのは、鳥が飛ぶのと同じである。唱和の言葉は鳥が鳴くのと同じである。そこで首尾を揺するのを見て、交感の術を得たのである。そもそも男女が交接するときは、体を動かさなければ、精が閉じる。精が閉じれば、子はできない。神明は実に色欲がない。しかし二氣の造化は体を動かして行う。動かさないときは造化の功はなくなる。それが法爾の理、自然の道である。鵲鵲は天神の化生したものであり、極樂淨土の衆鳥が阿弥陀仏の化身であるというのと同じである。

(1)『阿弥陀經』にも「善男子、善女人」という語がある。(p140・144『淨土三部經(下)』中村元・早島鏡正・紀野一義訳 注 一九六四年 岩波文庫)

(2)『阿弥陀經』に「かの国には、常に種種の奇妙・雑色の鳥あり。白鵲・孔雀・鸚鵡・舍利・迦陵頻伽・共命の鳥なり。」

p137「このもろもろの鳥、みな、これ阿弥陀仏、法音をして宣流せしめんと欲して、変化したまえる所作なり。」p138とある。

P196

二つの洲を胞衣とするのは、二つの洲を生むべきだからである。子洲は古備の子洲である。

P196

大八洲を生むことを明らかにした。

P196

また八洲を生むことを明らかにした。ただしオノコロ嶋を胞とするのは前説と異なっている。

P196

また上の説と同じ。異なるところは、淡洲を児の数に入れるところである。

P196

『俱舍論』の頌にいう。六欲天では、抱き合つて、手を取り笑い視て戯れる。『論』にいう。唯六欲天は、妙の欲境を受ける。中と初(四天王天・忉利天)の二つは、地居天に依り、肉体を触れ合つて戯れるのは、人と同じである。しかも風氣が漏れて、ひどい悩みはそのまま除かれる。人間の余分な不淨のものではない。夜摩天の衆は、わずかに体を抱いて戯れる。都率天は、ただ

手を取るによる。衆變化天は、ただ互いに向きあつて笑う。他化自在天は、ただ互いに見つめあつて戯れる。彼の諸天の男女の膝の上に、童男童女がたちまち化生する。それが彼の天の生む男女であると説いている。この書に陽神の手を握るといふのは、都率天の戯れの姿である。ただし欲天の交わり方も、また手を取ることを兼ねている。以上の諸天の姿は、上の天は下の天を兼ねないが、下の天は必ず上の天を兼ねるのである。

(1)『阿毘達磨俱舍論卷第八 分別世品第三之一』、『大正新脩大藏經 第二十九卷 毘曇部四』 P471「六欲天者。一四大王衆天。一三十三天。三夜摩天。四覩史多天。五衆變化天。六他化自在天。」とある。二神は都率天（覩史多天）と考えている。

『阿毘達磨俱舍論卷第十一 分別世品第三之四』、『大正新脩大藏經 第二十九卷 毘曇部四』 P60「頌曰。六受_レ欲交抱執手笑視姪。論曰。唯六欲天受_三妙欲境_一。於_レ中初二依_レ地居天。形交成_レ姪與_レ人無_レ別。然風氣泄熱惱便除。非_下如_二人間_一有_中余不淨_上。夜摩天衆纔抱成_レ姪。覩史多天但由_レ執_レ手。衆變化天唯相向笑。他化自在相視成_レ姪。（中略）隨_二彼諸天男女膝上_一、有_二童男童女歎爾化生_一。即說為_二彼天所生男女_一。」とある。

右は八洲の起源を明らかにする。

P198

先天の易では、兌_①は東南にあり、その象は沢となす。艮_②は西北にあり、その象は山となす。そもそも山は地の高いところである。川は地の低いところである。海は万派の集まるところである。海を先にし、川を次にし、山をその次にする。おもうに造化の序がある。大禹が水を治めるのは、その何もないところを行くときは、まず下流を掘って川を通し、海に流れこませる。そして山に従って西北に行く。今二神の造化の跡もこれと同じものである。また海の神を海若という。川の神を河伯という。山の神を山祇という。それらは各々その精を生む。だから生に二つの意味がある。造り出すのを生といい、産み育てるのを生という。二神が万物を生むのは、必ずこの二つの意味を備えている。クグノチは木の精。『白沢図』_③にいう。木の精を彭侯と名づける。形は黒犬のようだ。カヤノ姫は草の精。下にいう。大きな岩石や草木は、皆強暴であると。またいう。草木はしやべることができると。おもうに草木は各々たましいがあることをいつている。一説にクグノチは、賢木である。この木の葉は風が吹いても翻らないから、正直の道を表している。だから神道はこれを尊ぶ。クサノ姫は、荊草である。この草には潔白の徳がある。『易』_④の「繫辭伝」にいう。「そもそも荊は品物としては粗末なものであるが、その用途は重要視すべきである。」ここをもつて世尊は成道の初め、めでたい軟らかな草を受け、菩提樹の下に至って、金剛座に坐す。めでたい草は、荊草である。この二つのすぐれた用途は他の草のものを越えている。実に百草の祖といふべきである。野槌はその神あるいは槌に似ているという。

(1) 鈴木由次郎『易経上』(一九七四年 全釈漢文大系 集英社)によると、先天八卦の図が易の図として伝わるようになったのは、宋代からで、朱子が『周易本義』の巻首に邵康節の作った図を載せ、『易学啓蒙』に詳説したとあり、先天八卦の立説の根拠は説卦伝の「天地位を定め、山沢氣を通じ、雷風相薄り、水火相射はず、八卦相錯る。往を数ふる者

は順にして、来を知る者は逆なり。是の故に易は逆数なり」の一章にあると述べている。

(2) 『白沢図』大漢和辞典「黄帝が巡狩して白沢を得、臣下に命じて写させたという図。〔隋書経籍志三〕白沢図一卷。」

(3) 本田濟『易』繫辭上伝 p.66 「天れ茅の物たる薄けれども、用は重んずべきなり。」とある。

P199

二神がお互いに謀って、私は既に八洲、山川草木などを生んだ。もしここに君となるものを生まなければ、誰が事を成就して、百姓を統治できるだろうか。そこで遂に日の神を生んだ。おもうに仁心の応がある。大日靈貴は、日の神の号である。大には四つの意味がある。一つには性が大である。太陽の性は、清浄妙明廓然広大であることをいう。二つには体が大である。一輪円満をいう。日輪は五十一由旬、日月星の三辰の中において最も大きなものである。三つには相が大である。その光の明るく輝くことをいう。四つには用が大である。その光が物を照らし、暗闇を破ることをいう。日は実である。太陽の精であって欠けることがない。だから実という。靈は精である。妙である。貴には二つの意味がある。一つは位をもつていう。高く天に懸かるからである。二つは徳をもつていう。その光が届かないところはないからである。一つには天照太神と名づける。天は位である。照は徳である。神もまた靈の意味である。

P199

光の集まる所を光といい、光の発散するのを華という。明は光に属し、彩は華に属す。照は物の表を照らすことをいい、徹は物の裏を照らすことをいう。六合には二つの意味がある。一つには、天地四方を六合という。二つには、孟春と孟秋とを一合とし、仲春と仲秋とを一合とし、季春と季秋とを一合とし、孟夏と孟冬とを一合とし、仲夏と仲冬とを一合とし、季夏と季冬とを一合とする。だから六合という。初めの説は横に空間を照らし、後の説は豎に時間を照らすのである。内は外無しの名である。おもうに日の光明は、物を照らすことができるけれども、高く挙げなければ、遠くまで届くのは難しい。例えば、灯火のように、これを平らな地面に置けば、室内は明るくならない。これを高い台に挙げれば、広く行き渡って物を照らす。これは自然の理で、当然のことである。天地がお互いに離れることがまだ遠くないことについては、その説は上にある。天柱をもって天上に挙げることについては、二つの意味がある。一つは、日の神を天に送るときに、瓊矛を梯子とすることをいう。二つには、二神の功用が既に成就して、瓊矛はもう使わなくてもよくなったので、日の神と一緒に瓊矛を天上に還すことをいう。

P200

『説文』にいう。月は闕である。十五日でようやく減じる。だから欠けるといふ。太陰の精である。徐（レ）がいう。陰は陽に抵抗することができない。臣は君に敵することができない。『説文』に

おいては欠けるものを月とする。『春秋伝正義』にいう。「日は火に喩え、月は水に喩える。火は外が光り、水は光を含む。だから月の明るい部分は日が照らす所に生まれ、月の暗い部分は日が

蔽いかくす所に生まれる。日に当たれば光が満ちていき、日に就けば明るさが消えていく。明るさが一度なくなることをもって一月という。『注の一書』にいう。月弓尊は、弓は弦である。弦は半月の名である。七八日を上弦とし、二十三四日を下弦とする。『淮南子』にいう。月の一名は夜光、だから夜見という。月読は、月夜見の同訓である。ある人がいう。月の光で書を読むことができる。『神名帳』⁽³⁾にいう。伊勢国度会郡月読宮、また月夜見神社はこれをいう。月は日をもって光とする。だから光彩は日に次ぐという。また日は君、月は后、だから日に配して天に送る者という。仏教によれば、四王天をさす。『俱舍論』⁽⁴⁾にいう。日月衆星は、何によつてとどまっているのか。風によつてとどまっている。いわゆる諸の有情の業増上力が、共に風を引き起こし、妙高山の周りの空中を回つて、日等を持ち運び、止まったり落ちたりしないようにさせている。そのとどまっているところは、ここから四万由旬の距離がある。それは持双山の山頂、妙高山の半分の所と同じ距離である。『山海經』⁽⁵⁾にいう。「東南の海の外、甘水の辺りに、羲和の国がある。女性がいて、羲和という。羲和は帝俊の妻で、十の日を生んだ。郭璞の注にいう。羲和は、思うに天地の始め、日月を生む者である。」と。また『三五曆記』⁽⁶⁾にいう。巨人がいて、それを磐古という。覆うときは天となり、仰ぐときは地となる。日は日月となると。おもうに人にして日月を生む。これらの異書を考えると、このようであり、まして不測の神においてはなおさらである。成劫⁽⁷⁾の始め、贍部州の人の寿命は無量歳である。飲食して喜び楽しみ、色意が成るところがあつて、身に光明を帯びている。空に上がることは自由自在で、色界天と同じである。このような地類がいて、地味が漸く生じる。その味は甘美で、色は白く蜜のようで、よい香りを発している。この時に一人の人がいた。生まれつき味に耽る。香りを嗅いで欲を起こし、取つて嘗めて食べる。また他の人に告げる。それにしたがつて学び取つて食べる。段食を食べたから、身の光はなくなり、衆の業惑によつて、日月が出現し、四洲を照らす。日輪⁽⁸⁾は火珠の成るところで、直径五十一由旬、周囲百五十三由旬、厚さ六由旬、零十八分、上に金縁がある。その上に金銀琉璃ハリカ等があつて、四角を秀成する。日天子等がいる宮殿である。風によつて運行し、一昼一夜、四大洲を巡る。月輪は、水珠の成るところ。直径五十由旬、周囲百五十由旬、厚さ六由旬、零十八分、その上にまた金銀琉璃ハリカ等があつて、四角に秀成する。月天子等のいる宮殿である。日は陽精で女神であり、月は陰精で男神である。今これをいう。『五行大義』にいう。天一は水を北に生じ、地二は火を南に生ず。水は陰物で陽の数（一）である。火は陽物で陰の数（二）である。だから水☵の体は内が明で外が暗で、火☲の体は内が暗で外が明である。明は陽、暗は陰である。『易』の卦に坎☵の中は連つたり陽で、離☲の中は断つたり陰なのは、これに象る。

また日の中に三足⁽⁹⁾の鳥がある。鳥は西の方に属して日が初めて東に生まれる。月の中に玉兔⁽¹⁰⁾がいる。兔は卯の方に属して月は初めて西に生まれる。また水精のように、日に向かつては火を生じ、月に向かつては水を生じる。これは皆陰陽同体の義である。だから陰陽の精は互いにその宅

に隠れる。またいう。⁽¹⁾一陰一陽これを道という。思うに元本の神体は陽でもなく陰でもなく、垂迹の妙用は男となり、女となるものである。

(1) 阿辻哲次『漢字学―『説文解字』の世界』(一九八五年 東海大学出版会) p281によると、南唐に仕えた徐鉉が『説文解字』を復興しようとし、『説文解字繫伝』四十巻という書物を作った。兄の徐鉉を大徐といい、弟の徐鉉を小徐とよぶ。『説文解字繫伝』は『説文解字』全体を『易経』にみたて、その「伝(解釈)」を繋げる」という意味の著述である。前三十巻は『説文解字』の本文と彼の注記、後の十巻はテーマ別の各論が並んでいる。宋に仕えた兄の徐鉉は『説文解字』本文の校訂作業に従事した。小篆の書体の検討、説解の異同の校訂、文字のそれぞれに発音を注記したとある。

(2) 『春秋左伝正義』「巻第一 春秋序」の「記事者以事繫日以日繫月以月繫時以時繫年所以紀遠近別同異也」の疏に「張衡靈憲曰日譬火月譬水(水)火外光水含景故月光生於日之照魄生於日之蔽当日則光盈就日則明尽然則以明一尽謂之一月」(p7)『十三経注疏6左伝』藝文印書館印行)とある。『纂疏』では「月光」が「明」になっている。

(3) 『神名帳』「普通には律令制下の神祇官にそなえられた官社の登載帳を指す。(中略)これらの官社登載帳のうち現存するのは『延喜式』五十巻中の巻九「神名上」と巻十「神名下」で、神名帳と単称する場合には多くこの両巻をあてている。」(『神道史大辞典』二〇〇四年 菰田稔・橋本政宣編集 吉川弘文館)とある。

虎尾俊哉編『延喜式上』(二〇〇〇年 集英社) 巻第九「神名上」p681に伊勢国二百五十三座の中に度会郡五十八座があり、その中に「月説二座(荒御魂命一座、みな大、月次・新嘗) 月夜見神社」とある。また巻第四「伊勢大神宮」p185に「月説宮二座(大神宮を北に去ること三里) 月夜見命一座 荒魂命一座」とある。

(4) 『阿毘達磨俱舍論卷第十一 分別世品第三之四』『大正新脩大藏經 第二十九巻 毘曇部四』 p59「日月衆星依何而住。依レ風而住。謂諸有情業増上力共引風起。繞二妙高山」空中旋環。運二持日等一令レ不レ停墜」。彼所住去レ此幾踰繕那。持雙山頂齊二妙高山半。」とある。

(5) 前野直彬『山海経』第十五 大荒南経 p542『山海経・列仙伝』一九七五 全釈漢文大系 集英社)「東南海の外、甘水の間に、羲和の国有り。女子有り、名けて羲和と曰ふ。方に日を甘淵に浴せしむ(郭注：羲和は蓋し天地の始めて生ぜしとき、日月を主りし者なり。」「羲和は帝俊の妻にして、十日を生む(十子を生み、各々日名を以て之に名づくるを言ふ。故に十日を生むと言ふ。数は十なればなり。)」とある。本文は羲和という女性が太陽を水浴させているとし、郭注も日月を司るとしている。しかし、『纂疏』には、「方に日を甘淵に浴せしむ」の文がなく、郭注も「日月を生む」となっている。『山海経』の本来の意味とは違っている。

(6) 『三五歴記』大漢和辞典「書名。一卷。三国呉、徐整著。三王五帝に就いて述べた書物。」

(7) 『阿毘達磨俱舍論卷第十一 分別世品第三之五』『大正新脩大藏經 第二十九巻 毘曇部四』 p65「劫初時人有色意成。肢体円満諸根無レ缺。形色端嚴身帯二光明」。騰二空自在飲二食喜楽二長寿久住。有二如レ是類地味漸生」。其味甘美其香鬱馥。時有二一人二稟性耽レ味。嗅レ香起レ愛取嘗便食。余人随学競取食レ之。爾時方名二初受二段食」。資二段食二故身漸堅重。光明隠没黒闇便生。日月衆星從レ茲出現。」とある。

(8) 『阿毘達磨俱舍論卷第十一 分別世品第三之四』『大正新脩大藏經 第二十九巻 毘曇部四』 p59「日月経量幾踰繕那。日五十一。月唯五十。(中略)日輪下面頗胝迦宝火珠所成能熱能照。月輪下面頗胝迦宝水珠所成能冷能照。」とある。

(9) 『釈日本紀』p582に日は陽精で女神であり、月は陰精で男神であり、陰陽の理に反している理由についての議論が『五行大義』を引用してくわしく述べられている。ただしそこでは易の卦については直接言及していないが、『纂疏』は易の卦に言及して説明している。

(10) 三足鳥 『大漢和辞典』「太陽の中にいるといふ三本足のからす。」一説に、西王母のために食をとった青鳥であるといふ。[史記 司馬相如伝] 幸有二三足鳥「為二之使」。[注]正義曰、張云、三足鳥、青鳥也、主下為二西王母「取上レ食、在二昆墟之北」。

山田勝美『論衡 中』(一九七九年 新釈漢文大系 明治書院) p765「儒者曰く、『日中に三足の鳥有り、月中に兔、蟾

蛭有り」とある。

- (11) 今野達『今昔物語集一』(一九九五年 『新日本古典文学大系』 岩波書店)「巻第五 三獸行菩薩道、菟焼身語第十三」p424に菟が自ら焼身して貧しい翁の食物となり、帝釈天が月の中にその菟の形を移したので、月の中に菟がいるという話がある。その注によれば原著は『大唐西域記』第七・婆羅痾斯国(ベナレス)所収の三獸空塔婆由来譚という。
- (12) 本田濟『易』p535 繫辭上伝「一陰一陽をこれ道と謂う。これを継ぐものは善なり。これを成すものは性なり。」

P201

蛭児の名の意味は上に備わっている。蛭児は気形の中において、第三次に当たる。だから三歳という。初め陰神が先に唱え、その道を失ったので、足がたたないという報いを受けた。問う。善悪の感応は、当然そうあるべきであって、どうして必ずこの報いを受けるのか。いう。足は人の最も下にあつて、動くことの最初である。だから子里の行くのも足下より起こるのは、動の行為である。吉凶悔吝は、天下の人事の動きから生まれる。陰神が先に唱えるのは、これを動くことに失う。だから足が立たないことでこれに感応する。また乾坤が六子を生むことの説によれば、父母の二神を乾☰坤☷とし、日を離☲とし、月を坎☵とする。その意味は明らかである。ただし蛭児は、震☳巽☴二卦をつかさどる。スサノオは兌☱艮☶の二卦をつかさどる。そもそも震☳の

卦は、一陽が二陰の下に生じ、動いて上るものである。だから足をもつて象とする。立たないのは、動くときに当たって動かないということである。それで陰神が先に唱えるべきでないのに先に唱えたことを戒めているのである。天は自然の名、磐とは堅く確かなことの意味である。櫛樟は木の名、生まれて七年で知ることができる。船とは舟である。不通の所を渡して天下の役に立つものである。蛭児が三歳まで立たないのは命である。今船に蛭児を載せるのは、命を安んじてその心を動かさないのである。おもうに櫛樟が七年を待つて物の役に立つように、よいことである。足が立たないから、これを船に載せて行かせるのは、当然のことである。風は巽☴の象で、また震☳巽☴は共に木とする。だから櫛樟の木を船とする。『旧事紀』にいう。鳥石楠船の神を生むと。また天の鳥船神と名づけると。蛭児を載せて放ち棄てる。しかも船もまた二神の化生したものである。

- (1) 本田濟『易』「繫辭下伝」p572「吉凶悔吝は動より生ずる者なり。」とある。
- (2) 本田濟『易』「説卦伝」p623に乾坤が六子を生む説がある。『纂疏』p182にもある。
- (3) 本田濟『易』「説卦伝」p628「離を火と為し、日と為し」とあり、p627「坎を水と為し、(中略)月と為し」とある。
- (4) 本田濟『易』「説卦伝」p622「震を足と為し」とある。
- (5) 本田濟『易』「説卦伝」p626「巽を木と為し、風と為し」とある。

P202

スサノオはあるいは進雄に作る。おもうに暴悪の意味である。神の性は暴悪、だから神スサノオという。また悪をなすことが速い。だから速スサノオという。この神はすべて八の天罪がある。

勇が一つ、悍が二つ、安忍が三つ、哭泣が四つ、これを性悪という。重ねて種を播くことが一つ、馬を放つことが二つ、新宮に尿をすることが三つ、馬の皮を剥ぎ屋根から投げ入れることが四つ、これを修惡という。性と修惡とを合わせて八罪という。勇は気があらあらしい。悍は心がただけしい。安忍は殘忍なことを安らかにするのである。殘忍なことを安らかにするのを忍という。大声をあげて泣くのを哭という。涙を流してすすり泣くのを泣という。怒りが激しいと必ず哭泣する。夭折とは、若死にを夭といい、中絶を折という。これは人に生を遂げないようにさせることである。青山を枯れ山にするとは、草木が皆枯れることで、これは物に生を遂げないようにさせることである。陰陽が和すれば、人民は長生きをして安らかであり、草木は生長して茂る。陰陽が不和であれば、人民は若死にして、草木は枯れる。それを不和にさせるのは、どうしてスサノオノミコトの悪い行為のためであろうか。『洪範九疇』に「庶徴」がある。人の得失はこれに天物に驗すべきである。惡神は毒を吐き、人物が災いに会うのは、衆生の報いがそうさせるのによる。天の道を立てては、陽と陰という。地の道を立てては柔と剛という。日の神は陽徳をつかさどり、月の神は陰徳をつかさどる。蛭兒は柔惡をつかさどり、スサノオは剛惡をつかさどる。徳・惡は異なっているが、終に一致に歸す。無明即法性、法性即無明というのと同じである。またスサノオノミコトは兌☱艮☶二卦をつかさどる。兌☱は説であり、沢である。万物沢を被りて悦ぶ。人民は夭折し、青山は枯れるのは、兌☱の反対である。また兌☱は西方の秋である。万物は秋になってしぼんでしまうからである。山は艮☶の象で、一陽が二陰の上にある。兌☱は一陰が二陽の上にある。艮☶の三爻が皆變じれば、兌☱となる。だから青山が枯れるという。

(1) 『纂疏』の p245 に詳しく出ている。

(2) 池田末利『尚書』(一九七六年 全釈漢文大系 集英社) p258 「洪範九疇」の第八に「庶徴」がある。庶徴とは種々のしるしで、雨、暘(ひでり)、燠(あたたかさ)、寒(さむさ)、風による兆候のことである。『纂疏』の p160 に詳しく書いてある。

(3) 本田濟『易』「説卦伝」p615 「是を以て天の道を立てて陰と陽と」とい、地の道を立てて柔と剛と」とい、人の道を立てて仁と義と」とい、とある。

(4) 関口真大『摩訶止観 上』(一九六六年 岩波文庫) 隋の天台智者大師説く、門人灌頂記す 序章 p25 「生死は即ち法身なり、煩惱は即ち般若なり、結業は即ち解脱なり」とある。

摩訶止観 (No. 1911) 0021b16 - 0028b04: 相待今別約諦理論相待無明即法性法性即無明無明亦非止

摩訶止観 (No. 1911) 0048c28 - 0059b06: 一心一切心如彼昏眠達無明即法性一切心一心如彼醒寤云

摩訶止観 (No. 1911) 0059b14 - 0069c27: 畢竟清淨是名爲止又觀無明即法性不二異法性本來清淨

摩訶止観 (No. 1911) 0078b17 - 0086a09: 解徒勞慙怪詎可益乎問無明即法性法性即無明無明破時法

摩訶止観 (No. 1911) 0124c08 - 0131c20: 是故起悲拔根本重苦又無明即法性煩惱即菩提欲令衆生即

(5) 本田濟『易』「説卦伝」p621 「兌は説なり。」また p620 「万物を説ばすものは沢より説ばしきは莫し。」また p619 「兌は正秋なり。万物の説ぶ所なり。故に兌に説言すと曰う。」とある。

(6) 本田濟『易』「説卦伝」p629 「艮を山と爲し」とある。

P203

父母は和訓に、カソイロハという。カソは数というのと同じである。ソとスは音が通じる。人は幼い時父が一十百千の数を教える。だから『礼記』にいう。数と方の名とを教えるというのがこれである。イロハは、和字四十七字である。人の母となるものは、四十七字を始めてその子に教える。四十七字は天地自然の声、しかもあの漢字を借りて和字としたのは、弘法海師の意である。後世幼い者が書を学ぶのに和字を始めとするのは、我が国の俗である。今の書本始めに四十七字を写し、末に一十百千の数を写すのは、おもうに父母に象っている。和字を先にし、数字を後にするのは、我が国の字を貴んて始めに書くのである。また『韻書』に字母の名がある。これは母に象っている。字は孳で子を多く生むことである。生長繁殖すること限りがない。母が子を生むのと同じである。また一は数の始めで陽であるから、数を父に取るのである。無道とは、どうして天地人の三才の道がないのか。若死は人の道がないのであり、枯れるのは地の道がないのである。ここには人と地との無道を説く。下に至っては天の無道を説く。人と地とは下にあり、天は上にある。だから下より上るのである。性悪は近く、修悪は遠い。人と地とは近く、天は遠い。だから近くよりして遠くである。君主は百姓の上に臨むに、必ず寛をもつて徳とする。そもそも勇にしてかつ残忍なときは、君主となることはできないのは、明らかである。宇宙は四方上下を宇といい、往古来今を宙という。底根国は黄泉の名である。草木の根茎は皆地より生える。だから地下を根の国と名づける。地獄というのと同じである。日月二神は陰陽の徳がある。だから天に挙がる。蛭児・スサノオは剛柔の悪がある。だから地に終わる。天・人・修羅を三善道とし、地獄・餓鬼・畜生を三惡道とする。その意は同じである。神明の道は、知ることではできないが、実に人を戒める。善悪の報いは影が形に従うようなものである。その教えを垂れるものは切実である。逐は追うである。蛭児を放つといい、スサノオを逐うという。放つは緩く、逐うは急である。共に人を罪にする名である。今の世の追讎は、強陰の気で害をなすものを逐うのは、スサノオより始まる。問う。二神は共に天下に君主となるものを生もうと謀って、この四神を生む。しかも日月は天に送り挙げ、蛭児スサノオは地に放逐した。そうすれば、その君主となるのは誰か。いう。日月の二神は善に過ぎ、蛭児スサノオは善に及ばず、悪である。過ぎると及ばないとはその中でないことでは等しい。そもそも皇極の道は、中を離れて行なうことはどうなのか。君主を求めても得ることができない。その君主となることは難しいことである。日の神は自分では君主とはならなかったが、遂に国の君主となる者は、日の神の後裔である。また善が久しく遠くまで行き渡るのを示す。ああ偉大なるかな。

『礼記』卷第二十八 内則二 「六年教之數與方名」 方名東西

P205

宇宙を治めるとは、意味は宇宙を統御することである。珍は貴である。珍子とは貴い子という意味である。白銅鏡とは、白は明るいことで、金の色である。銅は赤金である。銅は物としては、乾燥湿潤、寒さ暑さによって節を変えない。霜露、風雨によって形を変えない。和訓に真澄（マシミ）という。おもうに真実澄清の意味である。左右は、陰陽の象で、北に居て南に向かうときは、東を左とし、西を右とする。日は東に生まれるから、左の手を使う。月は西に生まれるから、

右の手を使う。これは授けるという意味である。鏡は正直の器である。おもうに日月の光は、あまねく淨穢を照らす。それは明鑑⁽¹⁾の靈があまねく美醜を映すのと同じである。だから神明は手に銅鏡を持ち、正直の徳をこの民に授けるのである。あるいは直にして正しくない者がいる。微生⁽²⁾が醢を乞い、葉公が羊を盗むのと同じ仲間である。あるいは正にして直ではない者がいる。父は子のために隠し、子は父のために隠すのと同じ仲間である。だから正と直は互いに備わって神明の徳をなすのである。首を回してふり返って見るのは、不直の意味である。『礼記』にいう。「頭の形はまっすぐである。」だから首を回すのを不直とする。おもうに正直であれば、貴い子を生む。不直であれば悪い子を生む。これは人に感通の理が誤っていないことを示す。だから昔には胎教の法があった。婦人の妊娠の初め、必ず感じることを慎んだ。善に感じれば善い子が生まれ、悪に感じれば悪い子が生まれる。劉向の『列女伝』⁽⁴⁾にいう。昔、婦人は子を妊娠しては、寝るのに体を横に向けない。椅子に座る時も端に座らない。立つのに片足で立たない。悪い味の食べ物を食べない。肉が正しく割けなければ食べない。席が正しくなければ座らない。目に邪色を見ず、耳に淫声を聞かず、夜は盲人の樂官に詩を唱え、正しい話をさせる。このようにすれば、生んだ子は、容姿端正で、才徳が人より優れる。

(1)『纂疏』p157「神明の道、明鏡を以て正体と為す」とあり、またp160「神道是の如き事有る者は、正に善惡不二、邪正一如の理を明かすなり。譬へば猶混沌の氣純雜を分かつたず、明鑑の像妍媸を挾まざるがごとし。」とある。

(2)平岡武夫『論語』(一九八〇年 全釈漢文大系 集英社) 公治長第五 p15「子曰く、孰か微生高を直なりと謂ふ。或るひと醢を乞ふ。諸れを其の鄰に乞ひて之れを與ふ。」とあり、子路第十三p32「葉公 孔子に語りて曰く、吾が党に直躬なる者有り。其の父 羊を攘ねたり。而して子之れを証す。孔子曰く、吾が党の直き者は、是れに異なり。父は子のために隠し、子は父のために隠す。直きこと其の中に在り。」

(3)『礼記』卷第三十 玉藻「頭容直」

(4)荒城孝臣『列女伝』(一九六九年 中国古典新書 明德出版社) p36 「一卷 母儀伝 周室三母」文王の母の太任のところに、「君子謂ふ、太任 胎教を能くすとなす。古は、婦人 子を妊むや、寝ぬるに側かず、坐するに辺せず、立つに躍せず、邪味を食はず、割くこと正しからざれば食はず、席 正しからざれば坐せず。目 邪色を視ず、耳 淫声を聴かず。夜は則ち譬に令して詩を誦し正事を道はしむ。此の如くんば、則ち生子 形容端正、才徳必ず人に過く。故に子を妊む時、必ず感ずる所を慎む。善に感ずれば則ち善、惡に感ずれば則ち惡なり。人生れて父母に肖るは、皆その母物に感ず。故に形意 これに肖る。文王の母、肖化を知ると謂うべし。」とある。

P206

その性が明麗とは、性善をいう。性が残害を好むとは、性惡をいう。天上は清淨の境、根の国は濁惡の土、その善惡の報いもまた、影と響きのようなものである。

P206

陰陽の理に違っているというのは、蛭児を生む理由を明らかにしている。極めて遠くの根の国と

は、八⁽¹⁾大地獄を指す。『俱舍論』にいう。瞻部州の下、二万由旬を過ぎて、阿鼻地獄がある。だから極めて遠くという。鳥の磐椽樟船とは、鳥が飛ぶように舟が速く進むので、名づけたものである。

(1)『阿毘達磨俱舍論卷第八 分別世品第三之一』『大正新脩大藏經 第二十九卷 毘曇部四』p.11「八大地獄名三地獄異一。一等活地獄。二黑繩地獄。三衆合地獄。四号叫地獄。五大叫地獄。六炎熱地獄。七大熱地獄。八無間地獄」とある。阿鼻地獄（無間地獄）が一番下になる。『阿毘達磨俱舍論卷第十一 分別世品第三之四』p.28「此瞻部州下過二万一有阿鼻旨大奈落迦。」とある。

P206

カグツチは火の神の名で、カグは牙音で角木、ツチは舌音で微火、木は火を生む。だから火の神の名とする。イザナミノミコトは、本性は五行の徳を具えて、火のために焼かれたものである。さらに木徳をもって表している。木は火を生み、火が盛んな時は還つて木を焼くからである。君子は終といい、小人は死という。終はその生を終わるという意味である。造化の神は大功が既に成つて、その生を終わると言わないことができようか。人は神をもって生まれる。だから和訓に死を神が去るといふ。火は土を生む。だから土の神ハニヤマヒメ（埴山姫）を生むといふ。臥とは地にふせることである。土の神を生もうとするためである。ハニ（埴）は土である。五行相生の順序をもつて言えば、この次は金の神カナヤマヒコ（金山彦）を生むべきである。しかし金を生むと言わないのは、及びの字をもつてこれを兼ねるからである。そもそも金⁽³⁾は火を恐れる。今火の神は事を用いる。だから金が伏藏して見えない。夏秋の間に庚の日に三伏⁽⁴⁾の名があるのは、おもうにこの意味である。金は水を生む。だから水の神ミツハノメを生むといふ。『史記』にいう。水の怪は龍⁽⁵⁾罔象と。ある人がいう。罔象は人を食う。一の名は沐腫と。『白沢図』にいう。水の精を罔象と名づける。その形は小児のようで、赤目で黒色で、大きな耳で長い爪である。白絹で縛れば、捕える事が出来る。これをそなえて神をまつれば吉である。和訓にミツハという。水食（ミズハミ）というのと同じである。水中にあつて人を食うからである。

(1) 牙音『大漢和辞典』古、音韻家の定めた五音の一。カ行の音が之にあたる。

五音『大漢和辞典』①音楽の五つのねいろ。宮（土）・商（金）・角（木）・徵（火）・羽（水）。②音韻学では、唇・齒・

牙・舌・喉の五声類をいふ。

広韻指南に見ゆ。

(2) 相生『大漢語林』①五行の運行で、互いに他を生じ合う関係。木は火を、火は土を、土は金を、金は水を、水は木を生ずること。

(3) 相剋『大漢語林』②五行の運行で、互いに他に勝ち合う関係にあること。つまり、木は土に、土は水に、水は火に、火は金に、金は木に勝つ。

(4) 三伏『大漢語林』夏の暑い時。夏至の後の第三庚を初伏、第四庚を中伏、立秋後の初めの庚を末伏といい、あわせて三

伏という。伏とは、金気の伏蔵する意。(太平御覽、時序、伏日、注)

(5) 罔象『大漢和辞典』水中にいる怪物。一説に、水神の名。〔釈文〕罔象、状如二小兒一、赤黒色赤爪大耳長臂、一云二水神名一。〔夏鼎志〕罔象如三歳兒、赤目・黒色・大耳・長臂・赤爪、索縛則可三得食一。

『新日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p287「史記(孔子世家十三)曰。水之怪龍罔象。或云。罔象食人。一名。沐腫。」とある。

『史記』「孔子世家」『史記 六世家二』一九五九年 中華書局 p1912)に、孔子四十七歳の時、魯の定公五年、季桓子が井を穿つて土缶を手に入れた。その中に羊のようなものがいた。それは何かを孔子に尋ねた。そのときの応えの中にことばに、「水之怪龍、罔象」とあり、注に「集解 韋昭曰「龍、神獸也、非常見、故曰怪、或云『罔象食人、一名沐腫。』」とある。

P207

カグツチがハニヤマヒメを娶ることは、火が土を娶ることである。そもそも土は木において妻の道で、金において母の道である。火であつて土を娶るというのはその意味はどういうことか。いう。今これをいうのではない。人事の本を説いている。火が土を娶るのは、火が雑草を取り除き土が耕す。耕耨は人事の本である。だから火土は心を同じくして生養の道を示す。ワカムスビは衣食の祖である。頭は天に象り、臍は地に象る。蚕と桑とは天の成すところ、五穀は地の生ずるところである。蚕を飼ひ、桑を採つて衣を作る。五穀を耕し植えて食糧とする。また人の力によらないことはない。五穀は稻、黍、稷、麦、菽である。仏書によるときは、次に地味隠れて、地餅が生じる。その味甘美で、色は紅、蜜のよう。競つて食べふける。地餅また隠れる。次に林藤が生じる。競つて食べふけるから、林藤がまた隠れる。耕し植えるのではない自然に生える稻が生じる。多くの人が共に取つて食べる。この食べ物はきめがあらう。だからよこれたかすが残る。これを除くために大小便を通じる二道ができ、男女の区別ができた。

(1) 『阿毘達磨俱舍論卷第十二 分別世品第三之五』『大正新脩大藏經 第二十九卷 毘曇部四』 p265「由二漸耽レ味地味便隱。從レ斯復有二地皮餅生一。競耽食レ之。地餅復隱。爾時復有二林藤出現一。競耽食故林藤復隱。有下非二耕種一香稻自生上。衆共取レ之以充三所食一。此食飽故殘穢在レ身為レ欲三蠲除一便生二道一。因レ斯遂有二男女根生一。由二二根殊一形相亦異。」とある。

P208

ホノムスビは、カグツチの名である。人が死ぬ時は、魂は天に帰り、魄は地に帰る。だから神退るといい、また神避るといふ。避はここを去ることであり、退はかしこに行くことである。その意味は同じである。これ火水土をもつて順序とするのは、五行の相剋を明かにする。そもそも相生は時を語る。相剋は器を語る。生じないときは、たがいに継がない。克たないときは、たがいに治まらない。だから上は相生を語り、これは相剋を語る。天吉葛(アマノヨサツラ)とは、葛(かずら)をいう。自然に生えるから天吉という。吉は美をいう。葛の性は柔で蔓が生え、細糸のくず布を作ることができる。上に蚕桑をいい、ここにはくず布をいう。皆女功の事である。

悶熱は、火氣の傷である。懊惱は病氣である。火が金に克てば病む。だから吐いた。金山彦は金神である。五臓の中で心臓は火をつかさどり、肺臓は金をつかさどり、肝臓は木をつかさどり、脾臓は土をつかさどり、腎臓は水をつかさどる。その五臓の氣が、平らなときは病氣はない。あるいは虚にして冷え、あるいは実にして熱くなる。皆病氣になる。つまり相剋の患いが起こる。大小便は常のことであるが、嘔吐は変事である。上には五穀を生じることをつたから、ここでは、嘔吐と大小便のことをいつている。そもそも水穀は口に入つて、必ず胃府で消化する。その精液は五臓を滋養する。その糟粕は小腸に行く。ここから分かれて水穀の汚れたかすは、転じて大腸と膀胱に送られる。だから大腸は大便をつかさどり、膀胱は小便をつかさどる。『俱舍論』⁽¹⁾にいう。うるち米はすべてを消化されないので、大小便となる。おもうに香稻を食べることによつて、大小便を通じる二道ができ、その体内の不浄を除いた。

(1)『阿毘達磨俱舍論卷第十二 分別世品第三之五』、『大正新脩大藏經 第二十九卷 毘曇部四』 P65「有_下非耕種」香稻自生_上。衆共取_レ之以充_二所食_一。此食鹿故殘穢在_レ身為_レ欲_二蠲除_一便生_二道_一。因_レ斯遂有_二男女根生_一。由_二根殊_一形相亦異。」とある。

P209

イザナミノミコトは、火神のために焼かれ、死んだ。これは火が強過ぎたためである。強過ぎるときは道理として禁制すべきである。だから後世鎮火の祭りがある。『神祇令』にいう。季夏に鎮火の祭をする。京城の四方の外角で行う。卜部らが木に穴をあけて、すり合わせて火を出して祭る。火災を防ぐためである。だから鎮火という。『延喜式』に鎮火祭とあり、祝詞にイザナミノミコトが火神のために焼かれる縁を詳しく載せている。夏の月は火が盛んで、季夏の時に行うのは、強過ぎるのを制するためである。『古事記』『旧事紀』等に、イザナミノミコトが死んで、出雲国と伯耆国との境界にある比婆山に葬るといふのは、この書と同じではない。まだ是非がわからない。上古には葬礼がない。孝子は土を運ぶかごで親の死体をおおった。これが葬埋の礼の由来である。そうであれば葬儀はこの時に始まっている。その土地の習わしでこの神を祭るのに、花の時に花をもつて祭るのは、後世の祭礼をいつている。歌舞をもつて祭るとは、手で舞い、足を踏んで歌うことである。楚国の風俗として鬼神を信仰し、厚く祭ることが広く行われているのと同じである。これによって屈原は九歌の辞を作った。

(1)『**新日本紀**』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社)に『**神祇令**』と『**延喜式**』祝詞巻の鎮火祭のことが出ている。

虎尾俊哉『延喜式上』(1000年 集英社) p.81「巻第一 四時祭上 33 鎮火の祭(宮城の四隅に於いて祭れ)」もあり、その注に「神祇令5・9条に見え、季夏(六月) 季冬(十二月)に行われる祭祀。その名称の通り火災を防除することを目的とする。神祇令5条義解に「在_レ宮城四方外角」、卜部等鑽_レ火而祭、為_レ防火災_一、故曰_二鎮火_一」とあり、宮城の四隅で卜部によって行なわれる祭祀であることが分かる。」とある。また「巻第八 祝詞14」に「まな弟子に火結神を生み給いて、みほと焼かれて石隠り坐して」とある。

(2) 『**釈日本紀**』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社)で、イザナミを葬った場所が『古事記』と違うことについて問題に

しており、その答えとして次のように述べている。「神道不測。未知_レ其_レ実」。所_レ聞各異。所_レ注又異。是猶_二黃帝之冢_一処_レ不_レ定。」とある。

(3) 花房英樹『文選（詩騷編）四』（一九七四年 全釈漢文大系 集英社）「騷上 九歌四首 屈平 王逸注」p669に「楚の都である郢の、その南に当たたる沅水や湘水の辺りでは、民のならわしとして、鬼神を信仰し、厚く祭ることが広く行われていた。この祭りには、必ず歌舞して神々を楽しませた。ただ、その樂辭がひなびて卑しかったので、屈平が新たになぞらえ作った。中には、神々に仕えても、感応のないことがあったように、君に仕えて誠を尽くしても、受け入れられぬことがあるという、憂わしい心情を込めたものもある。王逸は序で、このようにも述べている。」とある。

日本書紀纂疏上第三

P210

そもそも陰陽の気が乱れて霧となる。朝を言うときは夕もまたその中にある。薫りが満ちるとい
うのは、よい香りでいっぱいになることである。吹き払う気は風である。風は物を養って功を成
す。だから『易』⁽¹⁾「説卦伝」にいう。「巽を風と為す。」「万物をたわめるものは、風より速いもの

はない。」「風は万物を動かす。」また『河図帝通記』⁽²⁾にいう。「風は天地の使いである。」「『莊子』

にいう。「大塊の吐き出す息、その名を風となす。」「『洪範伝』にいう。「風は土に属す。」またい

う。「王⁽⁴⁾が聖を行なうときには時機を得た風が従って吹く。」「王が暗愚であるときには長期にわ

たって風が従って吹く」またいう。「星⁽⁶⁾には風を好むものがある。」「月が東北に行って、箕に入

るときは、風が多い。」「『文選』⁽⁶⁾「風賦」にいう。「風は大穴の口より生じる。」また風神を名づけ

て巽二という。おもうに風は吐き出す息という。ある人がいう。「大穴の口より生じる。」ある人
がいう。「箕にはふるい上げる象がある。だから風を好む。」イザナギノミコトが口の皮をせばめ
て、吹き払う気が風神に化生する。それらの諸説を取ることがある。また陰陽の乱れた気を治め

るときは、万物を長養する。いわゆる天地の使いとなる。仏教によるときは、「器界⁽⁷⁾は風より起

こる。」また四大（地水火風）の一つである。どうして『華嚴經』等に諸の風神の名を出すのか。

風の功はここにおいて大となす。級長（シナガ）とは、息の長いのをいうようなもの。戸・津は
皆語助である。辺は姫、彦は男である。風神は今大和国龍田の社にあるのがこれである。

(1) 本田済『易』「説卦伝」p626「巽を木と為し、風と為し」p620「万物を動かすものは雷より疾きは莫し。万物を撓むる
ものは風より疾きは莫し」p617「雷は以てこれを動かし、風は以てこれを散じ」とあり、風（巽）と雷（震）を混同し
ている。

(2) 『河図緯』『大漢和辞典』河図に関する緯書。凡て四十二篇。その中に『河図帝通紀』がある。

(3) 『尚書正義』「卷第十一 洪範の疏」p178『十三經注疏』「風中央土氣」とある。

- (4) 加藤常賢『書經(上)』(一九八三年 新釈漢文大系 明治書院) p163「洪範 八、庶徵」「休徵は、(中略)曰く『聖に時風若ふ』『咎徴は、(中略)曰く、『蒙には恒風若ふ』』とある。『纂疏』p160にある
- (5) 池田末利『尚書』(一九七六年 全釈漢文大系 集英社)「洪範 八、庶徵」p260「庶民は惟れ星、星に風を好む有り、星に雨を好む有り。日月の行には、則ち冬有り夏有り、月之れ星に従へば、則ち風雨以り」とある。またその注に「曾氏云、『月行東北入于箕則多風、月行西南入于畢則多雨』』とある。『尚書正義』卷第十一 洪範の注 p178『十三經注疏』「箕星好風畢星好雨」とある。『漢書』(五・志二 中華書局)「天文志第六」p1295に「箕星為風、東北之星也」とある。

- (6) 小尾郊一『文選(文章編)』二(一九七四年 全釈漢文大系 集英社) p161 卷第十三 賦 物色「風賦一首 宋玉」楚の襄王の問いに宋玉(前三世紀)が答える形式で書かれている。「王、『ではいったい風はどこから起こるのだ』宋玉は答えて、『そもそも風は地から起こり、青い蘋(かたばみも)の末より起こります。谷に流れ、山の穴から盛んに吹き出ます(夫れ風は地より生じ、青蘋の末より起り、溪谷に侵淫し、土囊の口に盛怒し、)』』とある。この「風は地より生じ」の注に「莊子」齊物論「夫れ大塊の噫氣(おくび、其の名を風と為す)が引用されている。またこの問答の前に王の言葉に「夫れ風は、天地の氣渾(あまね)く暢びて至り」とあり、その注に『河図帝通紀』「風は天地の使なり」が引用されている。

- (7) 『纂疏』p158「小乗の説の如きは、則ち有情の業力、此の器世界を成す」とある。
- 『阿毘達磨俱舍論卷第十二 分別世品第三之五』『大正新脩大藏經 第二十九卷 毘曇部四』p63「一切有情業増上力。空中漸有『微細風生』。是器世間將成」とある。

P211

飢とは、五穀が熟しないことである。飢饉の時に生まれるとは、『尚書』に「棄よ、衆民は飢えに苦しんでいる。そこでなんじは稷の官をつかさどり、百穀をまけ。」というのが是である。倉稲魂(ウカノミタマ)とは、穀神の号である。倉は積穀の所をいう。稲は五穀の長である。魂は神の意味である。今は大和国の広瀬社にあるのが是である。『神祇令』にいう。大忌祭は広瀬・龍田の二祭をいう。陰陽の乱れた風が吹かず、作物の植え付けと取り入れがますますみのるようになるので、この祭がある。

- (1) 池田末利『尚書』(一九七六年 全釈漢文大系 集英社)「堯典」p76 帝舜が稷(棄)に命じて言うことば。「帝曰く、『棄よ、衆民阻飢す。汝稷を司り、百穀を播時せよ』と。」

- (2) 『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p593「神祇令曰。大忌祭。(謂広田龍田二祭也。令下山谷水變成甘水。浸潤苗稼。得其全稔上。故有『此祭』。)又曰。風神祭。(謂亦広田龍田二祭也。欲令『沙風不吹。稼穡滋登』。故有『此祭』。)」とあり、大忌祭と風神祭を間違えている。

虎尾俊哉『延喜式上』(二〇〇〇年 集英社) 大忌の座一座の補注 p754に「神祇令 4 孟夏条集解令釈には、大忌祭について『広瀬・竜田祭、自『山谷』下水、變甘水成、而為『令』五穀成熟祭也』とあり、義解もほぼ同じ内容。」とある。

P211

海神は、あるいは海若という。また龍王の類である。『華嚴經』に諸の海神の名がある。山祇と海神は、あるいは海若という。山の精をギと名づけ、形は鼓のようで、一足で行く。『山海經』にいう。

玄精は人のようで毛がある。これが山精である。山祇もまたこの類である。水門とは泉の出る所である。埴は土で安は静の意味である。

(1)『纂疏』p210には『華嚴經』を引いて山神を挙げ、ここでは海神を挙げる。

(2)『山海經』に見当たらない。

P211

『易』⁽¹⁾「繫辭伝」にいう。「二篇の策、一万一千五百二十は万物の数に当たるのである。」二篇の策とは、上下二篇をいう。六十四卦の数である。一卦ごとに、各六爻がある。合わせて三百八十四爻となる。だから陽爻は各百九十二爻を得、その老陽の策は三十六、(四九の数である)これによって陽爻百九十二に乗ずると六千九百十二となる。また老陰の策は二十四、(四六の数である)これによって陰爻百九十二に乗ずると四千六百八となる。二老の得たのを合わせると一万一千五百二十となる。これは万物の数である。その少陽の策は二十八、(四七の数である)これによって陽爻百九十二に乗ずると五千三百七十六となる。また少陰の策は三十二、(四八の数である)これによって陰爻百九十二に乗ずると六千四百(四十)四となる。二少の得たのを合わせると一万

一千五百二十となる。これは万物の数である。『老子』⁽²⁾にいう。「無という道は有という一を生みだし、一は天地という二を生みだし、二は陰陽の気が加わって三を生みだし、三は万物を生み出す。万物は陰の気と陽の気を内に抱き持ち、それらの気を交流させることによって調和を保っている。」そもそも道は無であって一でもなく二でもない。道は物と合うことで、道は一となるが、物は一とはならない。だから一は道と名づけるが、道は無である。一と一と合わせて二となり、二と一と合わせて三となる。これよりのち万物が生じる。万物は同じでないけれども、すべて陰の気と陽の気を内に抱き持ち、それらの気を交流させることによって調和を保っている。『易』にはその数を言い、『老子』にはその気を言う。気数が互いに合って、物となる。万は数の極であり、物は気の集まりである。極まって、また返る。集まって、また散る。変化往来して、遂に無窮に至るのである。

(1) 本田清『易』「繫辭上伝」p552「二篇の策は万有一千五百二十にして、万物の数に当るなり。」(策は筮竹の意味。易では九六を用い、七八は用いない。陽は九であり、陰は六である。四本ずつ数えた結果、陽なり陰なりの爻が出て来るので、陽の策数は四九三十六、陰の策数は四六二十四。易経上下篇に含まれる六十四卦の策数はというに、陰爻陽爻各々百九十二、それぞれに三十六と二十四を乗ずれば、合計して一万一千五百二十。これは万物の数に当たる。)

(2) 鈴木由次郎『易経上』(一九七四年 全釈漢文大系 集英社) p54 占筮法の本筮法の解説で「三変を行ってはじめて初爻が得られるのであるが、指間にはさんだ数を除いた筮竹の数三十六は四の九倍、三十二は四の八倍、二十八は四の七倍、二十四は四の六倍であるから、九・八・七・六の数が得られる。九は老陽、八は少陰、七は少陽、六は老陰の数である。老陽は陽が陰に变じ、老陰は陰が陽に变ずる。したがって、三変によって初爻の陰爻・陽爻、および変爻・不變爻が知られるわけである。」とある。

(3) 蜂屋邦夫『老子』(二〇〇八年 岩波文庫) 第四十二章 p202の訳による。

P212

火神とイザナギノミコトの死を明かにする。

P212

一児とは、火神をいう。妹は女の弟である。夫が妻を称して妹というのは、親しみの言い方である。匍匐は、地に伏すさまである。哀しみ痛む心の切なる状態である。喪に臨んで哀しむのは、人の誠の心が天より出ているからである。これは神明が涙を流して泣き叫んで後世に教えるものである。畝は田の畔である。丘は地の高いところである。樹の下にいる神は、山林塚廟の神というのと同じである。涙の痕が神に化るのは、物で神でないものはないからである。ナキサワメとは、沢のほとりをさすらって帰るところがなく、神のはなはだ哀しむべきものである。

(1)「沢畔吟」(『角川漢和辞典』「戦国時代に楚の忠臣屈原がその忠誠をいれられず、追放されて、江南の沢のほとりをさすらって思いを託した歌。」とあり、このことをいっただけのものである)。

花房英樹『文選(詩騷編)四』(一九七四年 全釈漢文大系 集英社)「漁父一首 屈平」p689に「屈原既に放たれて、江潭に遊び、沢畔に行吟す。」とある。

P213

哀しみの情は気が衰えていて、怒りの情は気が盛んである。衰えるのが極まればまた盛んになる。だから剣を抜いて斬り断つてその心を表わす。十握とは、四本の指で剣の柄を量るときは、十握を得るのは四十本の指の長さをいう。握はここには訓で束という。柄の量はこのような。その身の長さはしたがって知るべきである。三段は陽数である。垂れる血は陰の属である。気は陽に属し、血は陰に属す。火は陽気で、血は心臓に属す。だから火をつかさどる。天の安河は、天の川をいう。張衡がいう。水精は天の川となる。五百箇磐石は星辰をいう。『通志略』を考えると、

殷の巫咸、斉の甘徳、魏の石中、三家の説を載せていうには、恒星はすべて三百座、千四百六十五星、その内二十八宿を計ると、百六十六星、これを五百箇というのは、五行の満数に配するものである。そうであれば石が星となるのはそういうことか。『春秋』に、「星落ちて石となる」とい

う。『前漢書』「天文志」にいう。「星は金の散気であり、その本は人という。」孟康がいう。「星

は石である。金石はお互いに生じ、人と星と互いに応ずる。『春秋説題辞』にいう。星の言葉の意味は精であり、陽の榮である。陽を日となし、日は分かれて星となる。だからその字は日生を星となす。諸説を考えると、星が石であることは明らかである。またいう。金の散気とは、十握の剣でカグツチを斬るのが、金の散気である。またいう。陽の榮とは、火神は陽であることを知るべきである。『俱舎論』によるときは、諸星宿は天宮に空居して、諸宝によってできていて、

その形は皆円である。最小のものでその大きさは、ただ一俱盧舎である。その最大のものは十六

由旬である。但し『阿含經』にいう。最大の星は城郭の縦横一由旬であり、最小の星は縦横二百歩である。諸説は自ら同じではない。『天書』にいう。「フツヌシノカミとは、天の鎮神（土星の神）である。その先はイザナミノミコトより出ている。初めイザナギノミコトはカグツチを斬つて、血は赤霧となる。天下は暗黒で、直ちに天の川に達する。赤霧は化して全天三百六十五度、七百八十三の磐石となる。これを星度の精という。氣化して神になる。名づけてイワサクという。これを歳星（木星）の精という。イワサクはネサクを生む。これを熒惑（火星）の精という。ネサクはイワツツヲを生む。これを太白（金星）の精という。イワツツヲはイワツツメを生む。これを辰星（水星）の精という。イワツツメはフツヌシを生む。これを鎮星（土星）の精という。」だから天の安河の磐石とは、フツヌシノカミの祖である。木火金水土、五星の次第、春夏秋冬及び土用に配す。劍の鐔から垂れる血は神となるのに、二説がある。一説目はミカハヤヒノカミをタケミカツチノカミの父とする。『旧事紀』とこの書の前説である。二説目はヒノハヤヒノカミをタケミカツチノカミの父とする。『天書』とこの書の後説と下巻の説である。『天書』にいう。「タケミカツチノカミは天の進神である。その先はイツノヲバシリより出る。昔、天の闇霧があり、方四里ばかりであつた。その中に小さな穴があつた。その穴が化して石窟となつた。その石窟の中に神がある。これをヲバシリという。ヲバシリはミカハヤヒを生む。ミカハヤヒはヒノハヤヒを生む。ヒノハヤヒはタケミカツチを生む。」下巻にいう。「時に天の石窟に住む神がある。イツノヲバシリの神で、その子がミカハヤヒノカミ。ミカハヤヒノカミの子が、ヒノハヤヒノカミ。ヒノハヤヒノカミの子が、タケミカツチノカミと。」そうであればミカハヤヒノカミの前に、ヲバシリの神がある。ここにはこれを略す。また『旧事紀』にいう。ミカハヤヒヒノハヤヒをヲバシリの神の一名となす。まだその是非を知らない。劍の鋒より垂れる血が神となるにまた二つの説がある。一説目は、イワサクとネサクはイワツツヲとイワツツメを生み、イワツツヲとイワツツメはフツヌシノカミを生むというもので、『旧事紀』とこの書の下段と下巻の説である。二説目は、イワサクがネサクを生み、ネサクがイワツツヲを生み、イワツツヲがイワツツメを生み、イワツツメがフツヌシノカミを生むというもので、『天書』の説で上に見える。この書の一段の説はこれに近い。但しフツヌシノカミの祖は、劍の刃の垂れる血が化するとするのは、それと同じではない。タケミカツチノカミは、常陸国鹿嶋明神であり、フツヌシノカミは、下総国香取明神である。鐔は劍の鼻、また劍の口、また劍の環である。劍の頭とは、柄頭をいう。霰はレイ、龍である。山祇罔象を、それぞれ罔の字を名とするのは、カグツチを斬つて、赤霧を作り、天下陰闇であるからである。

- (1) 戴内清『中国の科学』（一九七九年 世界の名著 中央公論社）p464 張衡「後漢の天文が学者であり、安帝および順帝のとき、太史令となつた。中国史上を通じて、もっともすぐれた科学者の一人である。水力で動かす天球儀たる水運渾天象（渾象）を作り、また世界で最初の実用的な地震計、候風地動儀を發明した。著作は、渾天説を体系的に述べた『渾天儀』、宇宙論を述べた『靈憲』などのほか、「東都賦」「西都賦」をはじめとする多くの詩があり、詩人としても聞こえている。」
- (2) 『通志』（『大漢和辞典』）宋、鄭樵撰。帝紀十八卷・皇后列伝二卷・年譜四卷・略五十一卷・列伝百二十五卷、三皇から

隋に至る歴代の事を通じて誌す。二十略は見るべきものもある。

(3) 『晋書(一)』(和刻本正史 一九七一年 汲古書院)「天文志」p130 「(晋)武帝時、太史令陳卓、總^レ甘石巫咸三家所著星圖、大凡二百八十三官、一千四百六十四星^レ、以為^二定紀^一、」とある。

(4) 『漢書』(五・志一 中華書局)「天文志第六」p1292「星者、金之散氣、其本曰人。(孟康曰「星、石也、金石相生、人與星氣相応也。」「星衆、国吉、少則凶。漢者、亦金散氣、其本曰水。星多、多水、少則旱、(孟康曰「漢、河漢也。水生於金。多少、謂漢中星也。」「其大經也。」「とある。

(5) 『春秋緯』(『大綏和辞典』漢代に起った春秋に関する緯書二十八篇の中に『春秋說題辭』がある。

(6) 『阿毘達磨俱舍論卷第十一 分別世品第三之四』『大正新脩大藏經 第二十九卷 毘曇部四』 p59「星最小者唯一俱盧舍。最大者十六踰繕那。」とある。

(7) 『天書』(『神道大辞典』一九三七年 下中彌三郎 臨川書店)十卷。藤原濱成著と称す。天地開闢の超古代から皇極天皇の御代までの事を記す。

『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p589に『天書』のフツヌシノカミの引用があり、その文がそのまま引用されている。

(8) 『晋書(一)』(和刻本正史 一九七一年 汲古書院)「天文志」p126「渾天儀注云、(中略)周天三百六十五度四分之二」^{とある。}

『晋書(一)』(和刻本正史 一九七一年 汲古書院)「天文志」p130「馬續云、天文在^二図籍^一、昭昭可^レ知者、經星常宿中外官、凡一百一十八名、積數七百八十三、」(『漢書』天文志)

(9) 『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p589に『天書』のタケミカツチノカミの引用があり、その文がそのまま引用されている。

(10) 『纂疏』p230の『書紀』の本文にある。

(11) 『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p589に「タケミカツチ神社。神名帳云。常陸国鹿島郡鹿島神宮。」
「フツヌシ神社。神名帳云。下総国香取郡香取神宮。」とある。

P216

黄泉は、『左⁽¹⁾伝』「注」にいう。「天⁽²⁾の色は玄^(くろ)、地の色は黄⁽³⁾である。」「泉⁽³⁾は地下にある。だから黄泉という。」外書の説のようであれば、死んだ人はあらためて身体を持つことを言わない。その神であるのは、ただ気だけである。鄭の莊公は地を掘って地下の泉に至って、母と会ったのは、この意味ではない。だから仏教の意で、この書を明らかにするべきである。黄泉は地獄である。イザナミノミコトは死んで、その死体を熊野の有馬村に葬った。その後、陽神が黄泉に入り、お

互いに向かい合って語った。おもうにそれは化生したものであることは明らかである。「帝王⁽⁴⁾の祖大末多王の時、田を分けることが互いに起こり、侵入して盗むことが初めて起こる。盗人は王に取り調べられたが、今まで盗みはしていないといい、これからうそを言うことが始まった。

王法で罪を責めて殺す。つまり不善を殺害する法がある。その時に衆生は不善を行う。」「命⁽⁵⁾が終った後、そのまま傍生に生まれる。次に餓鬼に生まれる。ようやく地獄に生まれる。次に無間地獄に、一有情が生まれる。その時に成就が終わる。このように有情は諸の不善を行って、寿命はようやく減じ、受用は用に乏しい。閻浮提の人の寿命は八万歳、無間地獄に一有情が生まれる。

これ二つ同時である。だから一中劫、器世界が成る。十九中劫は有情の世界になる。これを成劫二十中劫という。」この説に准じるときは、イザナミノミコトが黄泉に生まれるのは、おもうに成劫の終わりである。そもそも黄泉は、陰暗の世界で、寒く冷たいところである。暗いときは、火で照らす。寒いときは陽で温めるべきである。人の死ぬときは陽火の気はない。だから陽神が急に来るときは、陰霊は生きていることがある。だからその来ることの遅いのを恨むのである。また早く来るときは、黄泉の食べ物を食べない。しかし来ることが遅いから、すでに穢れた食べ物を食べた。どうすることもできない。飢泉之竈（ヨモツヒクヒ）とは、黄泉の竈で炊いた食べ物を食べることをいうようなことである。物の穢れをいうのは、陰を穢れとし、陽を淨いとする。今の世、神斎には同じ火を使つて食べるのを忌む。これがそのことのはじめである。問う。水火

は天が生んだ物で、染淨を分けることはない。しかし神事は火を忌むというのはどういうことか。いう。火は淨いといつても、物によつて穢れる。だから炊事の物は食べない。寢息とは寢ころぶことをいう。これは陰夜のことである。湯津とは、湯というのと同じである。津は語助である。湯は清潔の意味である。水は不淨を洗滌することができる。だから湯という。爪櫛とは、櫛の形が爪の甲に似ている。雄柱とは、櫛の齒の大きいものである。秉炬（タビ）は、手で火を持つ。だから和訓に手火という。膿沸虫流とは朽ちただれる様子で不淨の甚だしいものをいう。陽は明淨で陰は闇汚である。だから火でその暗いのを照らすのである。後世夜一火を忌むのはここから始まる。また投げ櫛を忌むのは、おもうにその雄柱を取つて、余りの櫛を投げ捨てるからである。

(1) 竹内照夫『春秋左氏伝 上』（一九七四年 『全釈漢文大系』 集英社）隠公元年²¹³鄭の莊公は弟の段の謀反を征伐したが、母の武姜がそれに関わつていたので、「黄泉に及ばずんば相見ること無けん」（一生、会いません）と誓つた。しかし莊公は後にそれを後悔し、考叔の「若し、地を闢りて泉に及び、隧にして相見えば、其れ誰か然らずと曰はん」ということばに従い、隧道に入つて母と歌を交わし、元通りの母子となった。

(2) 本田濟『易』「文言伝」p74「それ玄黄は、天地の雜なり。天は玄にして地は黄なり。」とある。坤☷の上六の爻辭に「竜野に戦う、その血玄黄」とあるのを解釈したもの。

(3) 『春秋左氏伝正義』《十三經注疏6》藝文印書館印行）卷第二 隠公元年「黄泉」の注「地中之泉故曰黄泉」とある。

(4) 『阿毘達磨俱舍論卷第十二 分別世品第三之五』《大正新脩大藏經 第二十九卷 毘曇部四》p65「故復名大三末多王」。自後諸王此王為^レ首。時人或有情厭^レ居家^レ樂在^レ空閑^レ精中修戒行上。因^レ斯故得^レ婆羅門名。後時有^レ貪^レ格財物^レ不能^レ均給^レ国土人民。故貧賤人多行^レ賊事。王為^レ禁止^レ一行^レ輕重罰。為^レ殺害業^レ始^レ於此時。時有^レ罪人^レ心怖^レ刑罰。覆^レ藏其過^レ異想發言。虛誑語生此時為^レ首。とある。

(5) 『阿毘達磨俱舍論卷第十二 分別世品第三之五』《大正新脩大藏經 第二十九卷 毘曇部四》p63「後生^レ餓鬼傍生地獄」。法爾後壞必最初成。若初^レ有情生^レ無間獄^レ二十中成劫心^レ知^レ已滿。此後復有^レ二十中劫一名^レ成已住。次第而起。謂從^レ風起造^レ器世間。乃至後時有情漸住。此州人壽經^レ無量時^レ至^レ住劫初^レ壽方漸減。從^レ無量^レ減至^レ極十年^レ即名為^レ初^レ一住劫。此後十八皆有^レ増減。謂從^レ二十年^レ増至^レ八万。復從^レ八万^レ減至^レ十年。爾乃名為^レ第二中劫^レ次後十七例皆如^レ是。於^レ二十八後^レ從^レ十歳^レ増極至^レ八万歳^レ名^レ第二十劫。一切劫増無^レ過^レ八万。一切劫減唯極十年。十八劫中一増一減時。量方等^レ初減後増^レ故。二十劫時量皆等。此總名為^レ成已住劫。所余成壞及壞已空並無^レ減増^レ二十差別。然由^レ時量與^レ住劫^レ同上。准^レ住各成^レ二十中劫。成中初劫起^レ器世間。後十九中有情漸住。壞中後劫減^レ器世間。前十九中有情漸捨。如^レ是所説成住壞空。各二十中積成^レ八十。總此八十成^レ大劫量。」

(6) 忌火

不須也凶目者とは、見るに忍びないというのと同じである。思うに黄泉の異名である。急いで逃げ帰るといふのは、悪を見て心を改めることを言うのである。これによって後世の人は不意に不浄の家に入つて、そこで急に走り出て、穢れを作らないというのである。要言とは、約束した言葉である。私を恥ずかしめたとは、陽神が膿がわき蛆がたかるのを見ることで、そのために恥ずかしい思いをしたことをいう。泉津醜女とは、地獄の鬼を指す。泉は黄泉である。醜とはその形の憎むべきものである。女とは陰の霊である。八は陰の数である。日狭女は思うに卑しい女の称である。『俱舍論』の「頌疏」に「問う、『諸の地獄の獄卒も情があるのかどうか。』答える、『非情と説くことがある。』問う、『既に非情であるならば、どのようにして動作するのか。』答える、『有情の業力で動作する。それは成劫の風と同じである。風は非情といえども、また劫を成すことができる。』剣を抜いて後ろで振るといふのは、智剣で邪を斥けるのをいう。およそ物に変化するのには四つの意味がある。一つには有氣(生物)が有氣(生物)に成ることである。

田鼠(むぐら)が駕に成り、腐った草が変化して螢となる類と同じである。これは天がすることである。二つには有氣(生物)が無氣(物質)に成ることである。木を切つて器に作り、鳥を殺して羹にする類と同じである。これは人がすることである。三つには無氣(物質)が無氣(物質)となることである。絹や麻が織物となる類と同じである。これもまた人のすることである。四つには無氣(物質)が有氣(生物)となることである。黒髪がぶどうとなり、爪櫛が筍となるのと同じである。これは神がすることである。思うにこれは測ることのできない妙用で、天人の道に超える理由である。問う、「あの幻術のように、布巾を結んで馬とする類も神のすることか。」言う、「それは仮相である。これは真実である。」言う、「醜女が取つて食べるからである。」ぶどうは草の名で、その実は馬乳のようで食べることができる。筍は竹の子で、また食べることができる。二つの物は美味なものである。醜女は食べ物をほしがってむやみに追う。だから陽神はこの二つの物を変化させるだけである。黒髪は後世の垂れ下つた髪の種類である。左の鬢にさした櫛を手火とする。筍に変化するの右のみずらにさしたものである。醜女は食べ物をほしがつて途中で止まる。だからイザナミノミコトは自ら追つて来たのである。泉津平坂は、生死の境である。陽神が大樹に向かうのは自分の体を覆い隠して醜女に自分を見せないようにした。放尿は水気である。人は地水火風の四つの元素が和合して、木火土金水の五行が生成したものである。水気が大きな川となる道理をどうして疑おうか。たとえば、竜王が雨を降らすのに天の瓢簞の一

滴で平地一丈の水と成るようなものである。千人引きの岩とは、石の大きいのをいう。その坂を塞ぐとは、死後の世界とこの世がお互いに隔たることをいうのである。

(1)『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p590「私記曰。或説。黄泉之鬼也。」とあり、『釈日本紀』に基づいている。

(2)『阿毘達磨俱舍論卷第十一 分別世品第三之四』(『大正新脩大藏經 第二十九卷 毘曇部四』) p58

(3) 竹内照夫『札記(上)』(一九七一年 新釈漢文大系 明治書院) 月令第六 p235「季春之月・田風化して鰯と為り」(「季夏之月・腐草螢と為る」とある。

(4) 服部正明「瑜伽行としての哲学」(『仏教の思想4 認識と超越(唯識)』一九七〇年 角川書店) p160

魔術の発達しているインドにおいては、魔術師が木片や土塊などに呪文をかけて、それを観客に象や馬などに見せることがよく行われていたようである。観客の目に映ずる象や馬などは実際そこに存在するわけではない。それらはただ観客の主観によってつくり出された幻にすぎない。しかしながら、それらの幻影は何の拠りどころもなしに、忽然と生じたものではない。呪文をかけられた木片や土塊は存在している。象や馬は「仮構されたもの」としては非存在であるが、木片や土塊は「他に依存するもの」として存在しているのである。

(5)『釈日本紀』(国史大系 一八九八 経済雑誌社) p591「是奉中国與黄泉不_レ得相通_一之始上_レ也。」とあり、幽明相隔ることを言っている。

P219

絶妻の誓とは、誓って夫婦の道を絶つことである。思うに色欲を断ち、染心を清くするのである。

そなたが治める国とは、大八洲国をいうのである。陰気は物を殺す。だから千人を縊り殺すという。縊るとは首を絞めることである。死罪に二つある。斬といい、絞という。斬は体と首を異にする。絞は体と首がつながっている。人が常に死ぬのは陰神が首を絞めて殺してないとうして知ろうか。頭は人である。頭会箕劍(人の頭かずを数えて税を取り立てる)というのと同じである。

る。陽気は物を生じる。だから言う、「千五百人を産もう」と。俗に百姓を称して、天益人という。日に生まれてくる者が、日に死ぬ者より多いことをいう。問う、「死生は命がある。また寿夭は善悪の報いによる。どうして必ずしもその数を定めるのか。」言う、「これは陰陽の志をいうのである。陰神はその殺すことの多いのを求め、陽神はその生まれることの多いのを求める。殺すのが少なく生まれるのが多いのは、いわゆる陽を援け、陰を抑えるという意味である。」仏教につづめて言う、「仏界、有情界は増減がないが、どのように解釈するのか。」言う、「一類の有情で同業の者は、これに託して増上縁をなす。これに死ねばあれに生まれる。実に地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の六趣の中を離れない。だから有情界の増え過ぎを犯さない。」杖は行くのを助ける道具である。だから岐神となる。つまり道路の神である。俗にいう道祖神である。

祖は旅立つ人を見送り祭るところの名である。帯は長く垂れる物。だから長道磐神という。衣は人の弓袋である。衣を脱げば身の煩わしさを解きはなつ。だから煩神という。禪は裳の開口

である。だから開喫^{あきく}という。履は足の飾りである。だから道敷^{ちしき}という。杖と履を投げるのは、汚れた服を脱いで、清^きい衣を着るためである。泉津平坂とは正に生死の境界をいう。或はその地を指すことがある。一に言う、⁽⁴⁾「黄泉平坂は、今の出雲国風土記にいう。宇賀郡、磯より西の方に窟がある。高さ広さそれぞれ六尺ばかり。窟の内に穴がある。人が入ることはできない。またその深淺はわからない。俗に黄泉坂と呼ぶ。」この書は諸書の説を破る。だから「死に臨んで息が絶える間」という。これは生死の境界を指す。千人引きの岩とは、名づけて道反^{ちかへしをほんかみ}大神^{ちかへしをほんかみ}というの

は、道の途中から返る陰気の神である。神祇令⁽⁵⁾にいう、「季夏道饗祭、いわゆる卜部等、京城の四隅の道上において祭る。言う心は鬼魅で外から来るものを京師に入れないようにさせるのである。だから予め道に迎えてもてなしてとどめる。」道饗祭は思うにそのことのはじまりである。

(1)『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p591「言絶^{きんせつ}断夫妻(女)之交^{しよ}也。」とあり、色欲を断つ意味がある。

(2)箕^き斂^{れん}『角川 漢和中辞典』p816「箕で物をすくい取るように、むやみに租税を取り上げること。〔史・張耳陳余伝〕「頭会箕斂、以供^き軍費^{れん}」」とあり、箕斂は箕斂の誤りであろう。

『日本書紀纂疏』(三十才) p65(天理図書館善本叢書^{きんせつ}和書之部第二十七卷)では「箕斂」になっている。

頭会箕斂『大漢語林』p1525「人の頭かずを数えて税をとりたてる。会は、数える。箕は、みの。箕斂は、みので集めるように多く取ること。」

(3)明衣『大漢語林』p653「神に奉仕したり、物忌みをしたりする者が湯あみの後に着る着物。〔論語、郷党〕

(4)『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p591「出雲国風土記曰。出雲郡宇賀郷。自^{みづか}礪西方有^{みづか}窟戸^{くわくこ}。高広各六尺許。窟内有^{みづか}穴。人不^{みづか}得^{みづか}入。不^{みづか}知^{みづか}深淺^{みづか}也。夢至^{みづか}此礪窟之辺^{みづか}者。必死。故俗人自^{みづか}古至^{みづか}今。号^{みづか}三黄泉之坂^{みづか}。黄泉之穴^{みづか}也。」とあり、『釈日本紀』から引用している。

(5)『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p591「岐神。神祇令曰。季夏道饗祭。謂^{みづか}卜部等於^{みづか}三京城四隅道上^{みづか}而祭^{みづか}之。言欲^{みづか}令^{みづか}四鬼魅自^{みづか}外来者不^{みづか}敢入^{みづか}三京師^{みづか}。故豫迎^{みづか}於路^{みづか}而饗過^{みづか}。」とあり、『釈日本紀』では、岐神の説明に道饗祭のことを取り上げているが、『纂疏』では、道反大神の説明で取り上げている。

p220

祓^{みづか}うは除くである。『春秋左氏伝』⁽¹⁾にいう、「四方に祓禳^{みづか}(はらい)する」『漢志』に「三月上巳(三月三日の節句)に、官民皆みそぎの酒もりをし、東に流れる水の上で洗いきよめて、積もり積もった垢を除去するのを、祓禳^{みづか}という。」これによつて人に不浄がある時は、河の水でみそぎを行うのが、古えの遺法である。汚らわしいのを洗い捨てるとは、清浄をいつている。清浄には二つの意味がある。内清浄と外清浄をいう。体の垢を洗い去り、明衣布を着て、悪人と交わらないのは、外清浄である。七日戒し、三日齋し、その心を誠一にして神と交わるのは、内清浄であ

る。筑紫は九州の総名である。日向は一国の名である。小戸の橋の櫛原は、日州の地にある。

内清浄の誠一は、正直の心である。不中⁽³⁾を中にさせるのを正という。まがつているものをまがらないようにさせるのを直という。だから陽神は言葉を発して、上つ瀬はたいへん速い、下つ瀬はたいへんゆるい。思うに上下は皆中ではない。たいへん速いのを行き過ぎとし、たいへんゆるいのを及ばないとする。行き過ぎと及ばないとは、また両方中ではない。中つ瀬で濯ぐのは、速くなくゆるくなく、その中を取ったのである。枉は直の反対である。八十は事物でまがつているものが多いことである。神直日はまがつているのをただすのをいう。大直日は、大直をいう。底津の津、底筒の筒は、皆語助である。浮潜沈の三等は、水に浴するさまである。上中下は縦の説、浮潜沈は横の説である。すべて九神あるとは、九は陽の数である。醜女は八人という。これを九神というのは、陽で陰濁を濯ぐ意味である。住吉大神は、その荒魂は筑紫の小戸にある。和魂は、神功皇后が三韓を征するときに、玉体をひそかに安んじて摂州に顕坐した。だから延喜式神名帳にいう。「長門国豊浦郡住吉坐荒御魂神社三座。」またいう。「筑前国那珂郡住吉神社三座。」またいう。「摂津国真住吉郡住吉坐神社四座。」住吉は三神なのに摂州には四座というのは、神功皇后の霊を配祀するからである。住吉の名は、神功皇后のときに、この神が皇后の体に託して四方を巡行し、遂に摂州の地に到って、宣言していった。「真住吉は、真に住むのに吉い国である」と。よってその地に鎮座して、名を住吉という。豊浦の住吉、那珂の住吉等は、摂州の地名によって、通じて呼ぶのである。阿曇連⁽⁶⁾等が祭る神は、筑紫の斯香神である。だから『神名帳』にいう、「筑紫国糟屋郡、志加海神社三座がこれである。」阿曇連は、姓氏の名で、今この姓の人は、その神の祭りを行っている。左眼右眼は、人の日月である。だから『三五曆記』にいう。「盤古の左右の眼は日月となる。」術書の説にいう。「天は西北に足らない。だから西方は陰である。そして人の右の耳目は、左の明らかなのには及ばない。」これが左眼が目を生み、右眼が月を生む理由である。鼻は人の始めである。胎内で鼻がまずできる。だから鼻を言って始めとする。人の始祖を鼻祖というのは、これである。不浄は形が有るのによる。だから鼻を不浄の始めとする。鼻を洗うのは不浄を洗うのである。また鼻は眼に比べれば最も賤しい。だからスサノオノ神を生む。

(1) 竹内照夫『春秋左氏伝 下』(一九七五年 全釈漢文大系 集英社) p.288 昭公十八年「七月、鄭の子産、火の為の故に大いに社を為め、四方を祓禳して、火災を振除す。」とある。

(2) 祓禳『大漢和辞典』 「わざはひをはらふこと。みぞぎ。陰曆三月上巳の節に水辺で行ふ祀。〔晋書、礼志下〕漢儀、季春上巳、官及百姓皆禳於東流水上、洗濯祓除去宿垢、而自魏以後、但用三日。」とある。

(3) 不中 金谷治『論語』(一九六三年 岩波文庫) p.173 子路第十三「名正しからざれば則ち言順わず、言順わざれば則ち事成らず、事成らざれば則ち礼楽興(こらず、礼楽興らざれば則ち刑罰中らず、刑罰中らざれば則ち民手足を措く所なし。正と不中が出てくる。

(4) 枉 金谷治『論語』(一九六三年 岩波文庫) p.35 為政第二「直きを挙げて諸れを枉れるに錯けば則ち民服す。枉れる挙げて諸れを直きに錯けば則ち民服せず。」とあり、枉と直が出てくる。

(5) 『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p.92 住吉大神。「此荒御魂者。猶在筑紫。但和魂独在墨江耳。」
「此神本在筑前小戸。即神功皇后初遷居於摂津墨江耳。」
「先師説云。称四座者。神功皇后坐別殿敷。」
「摂津国風土記曰。所以称住吉者。昔恩長足比売天皇世。住吉大神現出而巡行天下。覓可住国。時到於沼名棕之

長岡之前^一。乃謂。斯実可^レ住之國。遂讀^二稱之^一。云^二真住吉住吉國^一。」とあり、『新日本紀』の説を下敷きにしているが、そのままではない。

(6)『新日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p.692「神名帳曰。筑前国糟屋郡志加海神社三座。」「先代旧事本紀曰。(中略)阿曇連等斎祠筑紫斯香神。」とあり、これによる。

P222

問う。陽神は火神を斬つて、その血は激越して、十神を化生した。また衣等を投げて五神を生じ、不浄を祓うに臨んで九神を化生した。これ皆陽神が化生させたものではないのか。天照大神・月読尊・スサノオ尊の三子だけを処遇したのはどういうことか。いう。この前の諸神は、外物の化生したもので、この三神は、眼鼻二根より生じたものであるから、これを親愛した。滄海原^①の潮の八百重とは、海水の深く広いことをいう。水輪の厚さが八億由旬というのと同じである。諸書に潮を説くが、その言葉は同じではない。思うに、『高麗図経』にいう。「潮の満ち干きは、周期が一定で、天地の至信である。』『山海経』に「思うに海鰐^②（七由反、鰐^はのようで形が小さい。）出入の度。」仏教の書に思うに「神竜が変化しておこしたものの。」寶叔蒙の『海嶠志』おもうに「水は

月の満ち欠けに従う」盧肇^③の『海潮賦』におもうに「月は海に入って潮が生じる。月は日と離れると潮は大きくなる。」王充の『論衡』におもうに「水は地の血脈、氣に随つて進退する。」おおむね天は水を包み、水は地を受けて地は天の中にある。水は天の外に浮かんで、一元の氣は太空中の中を昇り降りする。地は水の力に乗って、自ら保つ。かつ元氣と昇り降りする。その氣が昇つ

て地が沈むにあたつては、海水が溢れ上つて、さし潮^④となる。その氣が降つて地が浮かぶに及んでは、海水は縮んで引き汐となる。日の十二辰を計る。子より巳に至つては、その氣は陽となる。そして陽の氣はまた自然に昇降があつて、昼を運行する。午より亥に至つては、その氣は陰となる。そして陰の氣は、また自然に昇降があつて、夜を運行する。一昼一夜陰陽の氣を合して、すべて二回昇降する。だから一日の間潮汐は皆二回ある。しかも昼夜の攻撃乗昇は、月に応じるようである。日が子に臨む時は、陽氣が始めて昇る。月が午に臨む時は、陰氣が始めて昇るからである。夕潮の期は、月は皆午に臨む。また日の行くことが遅く、月の行くことが速い。速で遅に。二十九度五分ごとに月行はこれに及ぶ。日と月が会うのを、合朔という。だから月の朔の夜の潮も日は月と一緒に子に臨む。月の朔の昼の潮も日はまた午に臨む。かつ昼は天上についてこれをいう。天体は西に回転して、日と月は東行する。朔より後、月の速さは漸東して、漸く遅くなり、潮もまたこれに應じる。昼より遅いので、昼の潮は朔より後は、たがいに差して夜に入る。これは一日午の時、二日午の末、三日未の時、四日未の末、五日申の時、六日申の末、七日酉の時、八日酉の末となる理由である。夜になつては海下についてこれをいう。天体が東に回転して日と月が西行し、朔より後、月の速さは漸西して、漸く遅くになり、潮もまたこれに應じる。夜より遅いので、夜の潮は朔より後は、たがいに復して昼に入る。これは一日子の時、二日子の末、三日丑の時、四日丑の末、五日寅の時、六日寅の末、七日卯の時、八日卯の末となる理由である。時に交変があり、氣に盛衰があるので、漸潮の至るのもこれによつて大小となる。卯酉の

月に当たれば、陰陽の交である。気は交をもつて盛んになる。だから潮は大になる。それは他の月と異なる。朔望の後に当たれば、天地の変である。気は変をもつて盛んである。だから潮は大となる。それは他の日と異なる。また『抱朴子』にいう、「月の精は、水を生じる。また陽燧は、火を日に取る。陰鑑は、水を月に取る。」思うに、月と潮とは気類が互に通じることを知るべきである。八握鬚髻やつかのひげとは、ひげの長いのをいう。この一書の説のようであれば、イザナギノミコトは鼻を洗って、スサノオノミコトを生んだ。陰神とともに生んだのではない。しかも母を根の国に従おうと思うというのは、どういうことか。いう。天は父となり、地は母となる。だから地下に従うのを、母に従うとしたのである。一にいう。人には皆母がある。我ひとり母がない。母に従おうと思うのは、母を求める意味である。一にいう。母がないというけれども、その子を生むのは必ず陰気を受ける。だから母があるということもできる。

(1)『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p.633「是欲明海水之甚深」矣。言海水深如重八百。言其深也。」とあり、『釈日本紀』には仏教の説はない。

『阿毘達磨俱舍論卷第十一 分別世品第三之四』、『大正新脩大藏經 第二十九卷 毘曇部四』 p.59『俱舍論』

(2)海鰐『大漢和辞典』「せみくちら。〔爾雅翼、鰐魚、鰐〕海中鰐、乃有三大者、水経曰、海中鰐、長數千里、穴居海底、入穴則海溢為潮、出穴則潮退、出入有節、故潮水有期。」「纂疏」の注に鰐のようで形が小さいとあるが、鰐をどうしようと考えているのではないか。

(3)盧肇『大漢和辞典』によれば、唐、宜春の人。字は子発。会昌中、進士に挙げられた。李德裕の知遇を受けた。歙宣池吉四州刺史に至る。著に文標集がある。

(4)潮汐『角川 漢和中辞典』「海水が一定の時間に満ちたり引いたりする現象。さしおを潮といい、引きしおを汐という。一説に、朝のしおを潮といい、夕のしおを汐という。」

(5)陽燧『大漢語林』「昔、太陽から火をとるときに用いた鏡。」

荻内清『中国の科学』(一九七五年 世界の名著 中央公論社)の『晋書』天文志の訳注 p.466に『淮南子』天文訓に、『物類相動き、本標相応ず。故に陽燧日を見れば則ち燃えて火と為り、方諸月を見れば則ち津つゐいて水と為る』とある。陽燧は、銅製の凹面鏡で、それを使って点火する。方諸は、高誘によれば大蛤で、月夜にそれを月に向けておくと水滴を生じるといふ。とある。陰鑑とは方諸のことか。

(6)『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p.64「今如此一書並古事記之文者。非伊弉册尊之所生也。但昔伊弉諾與伊弉册。共為夫婦。素戔鳴尊縱非伊弉册之所生。猶為伊弉諾之子。因其本約。仮云欲從母耳。其是非母是明也。」とあり、『纂疏』とは別の説を述べている。

P224

雷神は、『春秋穀梁伝』にいう。「天が怒るのが雷である。」「山海経」にいう。「沢の中に雷神がいる。竜の体で、人の顔をしている。その腹をたたけば、雷となる。」「搜神記」にいう。「扶風の揚道中は、田中ではげしく鳴り響く雷に撃たれる。道中は鋤格でその左のひじを折る。ついに地に落ちて、去ることができなくなった。色は赤で、目は鏡のようで、毛のはえた角は長さ三尺、

形は六畜（馬・牛・羊・豚・犬・鶏）のようで、大猿に似ている。』『起世経』に依るといふ。「仏が諸の比丘に告げる。或は外道の者が来てそなたに問う、『何の因縁で、虚空の中にこの声があるのか。』そなたは答えていう、『三つの因縁があつて、かわるがわる互いに触れる。だから雲が空中に集まつて音声が出る。何を三つとするのか。一つには雲中の風界と地界とが互いに触れ合う。だから声が出る。二つには雲中において、風界とあの水界と互いに触れ合うから、声が出る。三つには雲中において、風界とあの火界と互いに触れ合うから、声が出る。その理由は何か。たとえば木の枝が互いに摺れて火が出るようなものである。これはまたこのようだ。（注に言う。経によれば、雷もまた種類が多い。あるいは、雷事鼓がある。鬼神が、ばちで打ち手で撃つ。だから俗にいつて、天鼓と称す。中においてまた罪惡の多い者があれば、雷に撃たれて死ぬ。報いを受けることを表す。）イザナギノミコトは、剣を抜いて、火神を斬る。これは天の怒りである。思うに、陰陽奮激して互いに撃つのを雷という。つまり天の怒る者である。大山祇神は山神という。今の伊豆国三嶋神社がこれである。摂州鳴下郡三嶋鳴社、伊予州越智郡大山積神等は、同体異名である。高雷と閻雷とは同じ。

(1) 『春秋穀梁伝』にこの文はない。

(2) 前野直彬『山海経・列仙伝』（一九七五年 全釈漢文大系 集英社）p.255「海内東経」に「雷沢中に雷神有り。龍身にして人頭、其の腹を鼓す。呉の西に在り。」とある。本文に違いがある。

(3) 竹田晃『搜神記』（一九六四年 東洋文庫 平凡社）p.239 卷十二 三〇五

(4) 『起世経』：『大藏経全解説大事典』（一九九八年 雄山閣出版）によれば、成立は、アビダルマの時代（紀元後）であろう。内容は、十巻で、舍衛城のカレーリ石窟において説かれた。当時の宇宙論で、世界の生起・形状を説明する。この原典はこの種の宇宙論を説く経典や論書の原型になったと思われる。正法念处経、立世阿毘曇論などは、この経典の発展形態である。本経の内容によく似た資料として、チベット訳の中に「世間施設」なる論書の訳が存在する。訳者は隋の闍那崛多である。

『起世経』（『大正新脩大藏経』一九二三年・第一卷・阿含部二）卷第八 p.236にある。

(5) 『釈日本紀』（国史大系 一八九八年 経済雑誌社）p.594にある。

P225

五段は、おのおの五つの山祇となる。思うに五方の山神である。大山とは山頂をいう。中山とは

山腰をいう。麓山とは山のふもとをいう。正勝とは山の高いのをいう。しぎ山とは山の密をいう。

しぎは鳥の名で、これはその訓を取る。訓じてしぎという。繁の意味である。血は火である。肝は木蔵で血を含む。心は火蔵で血をつかさどる。五行の序を言えば、木は火を生ず。だから草木は自ら火を含む。沙石もまた木に属す。

殯⁽¹⁾殯は、死人をまだ葬らない称である。これは必ずしも地下のこととはしない。イザナミノミ

コトが生きているときのように出迎えるとは、それは生死において自在を得たからである。その

業⁽²⁾報神のようであれば、どうしてこのような神力を得られようか。脹満^{はれたたへり}太高とは、九相の変壊を

いう。八色雷公^{やくさいかつち}とは、怒りの象である。八方の色とは、東は青、南は赤等のような類である。

(1) 殯殯『大漢語林』もがり。かりもがり。死者を棺に納めて祭ること。〔荀子・礼論〕

(2) 業報『大漢語林』業による報い。過去の行為の報い。

P226

桃を用いて鬼を避けることは、『荆楚歲時記』⁽¹⁾にいう、「桃樹の東南の枝は三尺八寸で、日に向かう。鬼は憎んでこれを避ける。疫を避ける術である。『尚書曆』にいう、「三月上卯の日、東の桃を取って、戸の上に懸ければ、鬼は入らない。」陶隱居⁽²⁾がいう、「およそ毎月十五日、東行の桃を取って、煮て沐浴すれば、温病⁽³⁾を避けることができる。」杖を投げる、これを岐神というのは、その説は上に見える。

(1) 『荆楚歲時記』『大漢和辞典』「梁、宗懷撰。荆楚歲時の風物故事を漏らさずに、元日から除夜に至るまでの凡そ三十六事を述べたもの。」

(2) 陶隱居『大漢和辞典』梁の人。陶弘景。幼時、葛洪の神仙伝を読んで養生の志を抱く。讀書万余卷、琴棋を善くし、草隷に巧。官は齊の高帝の時、諸王の侍読。後、句容の句曲山に隱居す。性、著述を好み、奇異を尚び、尤も陰陽・五行・風角・星算・山川・地理・方図・産物・医術・本草に明通す。嘗て渾天象を造る。著に帝代年曆・古今刀劍錄・真誥・真靈位業図がある。

(3) 温病『大漢和辞典』病名。うんびょう。〔素問、六元正紀大論〕〔難経、五十八難〕〔傷寒論、弁太陽病脈証并治法上〕太陽病、發熱而渴不^二惡寒^一者、為^二温病^一。

P226

『易』⁽¹⁾説卦伝にいう、「乾を首とする。」だから西北を大雷という。またいう、「坤を腹とする。」

だから西南を土雷という。土もまた坤の象である。またいう、「艮を手とする。」だから東北を山雷という。山もまた艮の象である。またいう。「震を足とする。」だから東を野雷という。以上の

四雷は、説卦伝と合う。その他は推して知るべきである。胸にあるのを火雷^{ほのいかづち}という。火はこれ

離の象である。だから南を火雷という。背にあるのを稚雷^{わかいかつち}という。兌は少女である。稚もまた少である。だから西を稚雷という。尻にあるのを黒雷という。黒はこれ水の色である。だから北

を黒雷という。陰にあるのを裂雷さくいかづちという。巽は入るである。陰は下にある者の入る象である。

だから東南を裂雷という。『神名帳』⁽²⁾にいう、「山城国乙訓郡乙訓坐火神社、即ち丹塗りの矢の化神、松尾明神がこれである。その他の七雷は垂迹の縁で、まだ考えていない。

(1) 本田濟『易』(一九九七年 朝日選書 朝日新聞社)「説卦伝」p632「乾☰を首と為し、坤☷を腹と為し、震☳を足と為し、巽☴を股と為し、坎☵を耳と為し、離☲を目と為し、艮☶を手と為し、兌☱を口と為す。」p619「震は東方なり。巽は斉ととのう。巽は東南なり斉うとは万物の潔斎を言うなり。離なるものは明なり。万物皆な相い見る。南方の卦なり。聖人南面して天下に聴き、明に嚮いて治む。蓋しこれを此に取るなり。坤なるものは地なり。万物皆な養を致す。故に坤に致役すと曰う。兌は正秋なり。万物の説よつぶ所なり。故に兌に説言すと曰う。乾に戦う。乾は西北の卦なり。陰陽相せまい薄るを言うなり。坎は水なり。正北方の卦なり。勞卦なり。万物の帰する所なり。故に坎に勞すと曰う。艮は東北の卦なり。万物の終りを成す所にして始めを成す所なり。故に艮に成言すと曰う。」p633「兌は三索して女を得。故にこれを少女と謂う。」p621「巽は人なり。」とあり、「説卦伝」の説がそのままでは当てはまらないので、「説卦伝」の説を駆使して解釈している。

(2) 『釈日本紀』(国史大系 一八九八 経済雑誌社) p634「神名帳曰。山城国乙訓郡乙訓坐火雷神社。」とある。また『山城国風土記』を引用し、玉依日売が石川瀬見小川で遊んでいる時、丹塗り矢が川上より流れてきて、それを床においていたら、妊娠して男子を生んだという話を述べ、「丹塗矢者。乙訓郡社坐火雷神在。」と結んでいる。

P227

あなたを悲しむとは、夫婦の常の情である。⁽¹⁾族とは、人の賤称である。私を見るなどは、その穢れを憚ってである。従わずになお見るとは、まだその理由を知らないからである。あなたが既

に私の情を見たとは、その意味は、私があなたの情を厭うということである。私がまたあなたの情を見るとは、その意味は、あなたが私の情に従わないということである。慙とは、悔いる意をいう。出返しとは、陽神が出て帰ろうとすることをいう。黙っていないとは、言葉を発するをい

う。族うからほなれなん離とは、夫婦の道を絶つことである。不負うからまけじ於族とは、その意味は、あなたに屈しないということである。唾とは、咄とつ(突然声を出す)の意味である。今の世解除の時は、必ず唾をす

る。速玉之男とは、唾が玉のようなさまをいう。泉津事解とは、黄泉の穢れの事を解除すべきをいう。『神名帳』⁽³⁾にいう、「紀伊国牟婁郡熊野速玉神社」今の熊野権現がこれである。妹と相闘う

とは、兄弟(4)どうしのうちわもめというのと同じである。はじめお前のために悲しみ慕ったのは、

私の弱さであったとは、これは陽神が慕い、かつ恨んだ言葉である。泉守道者よもつちもりひととは、獄中の事を

掌る。仏教によるときは、すなわち閻魔王である。「贍部洲の下、五百由旬を過ぎて、琰魔王国がある。」⁽⁶⁾「琰魔羅、此れは雙王と翻訳する。兄と妹は、皆地獄の主となり、兄は男の事を治め、妹は女の事を治める。だから雙王という。」或る人がいう、「苦楽とともに受けるから、雙王という」と。私はあなたと既に国を生んだとは、互いに和する言葉である。泉守道者は、陰神の言葉を伝えるのである。どうしてさらに生きることを求めようかとは、道理では、死ぬときに当たつて、生きることを求めるときは、いやしくも生きることを欲するのみである。だから孔子の言葉にいう、「志しのある人や仁の人は、命惜しさに仁徳を害するようなことはしない。」⁽⁷⁾泉聞理媛とは、また地獄の神である。泉守道者、泉聞理媛は、いわゆる雙王の名である。だから陰陽の二神の言葉をつかさどる。申すことは、何のことをいうのかわからない。思うにこの一言が、陽神の怒り恨みの意を解いた。だから陽神は聞いて喜ぶだけである。

(1) 族『日本書紀』①(一九九四年 新編日本古典文学全集 小学館) pg.「親族。夫婦・親子・兄弟姉妹から血の続いた親戚をいう。ここでは夫婦の間柄での呼称。アガナセ(我兄)・アガナニモ(我妹)の呼称でないのは、死者と生者とを意識したためか。」とあり、解釈が違ふ。

(2) 情『日本書紀』①(一九九四年 新編日本古典文学全集 小学館) pg.「事情・実情・様子。」とあるが、ここでは心の意味であろう。イザナギがイザナミの心に従わなかったので、イザナミはそれをいやに思ったということであろう。

(3) 『釈日本紀』(国史大系 一八九八 経済雑誌社) pg.95「神名帳曰。紀伊国牟婁郡熊野早玉神社。」とある。

(4) 閼牆『大漢語林』「かきにせめぐ。同一家族内で争うということで、兄弟喧嘩をいう。〔詩経、小雅、常棣〕兄弟閼^{げきしやう}干牆^{げきしやう}、外禦^{げきしやう}其^{げきしやう}務^{げきしやう}。」

(5) 『阿毘達磨俱舍論卷第十一 分別世品第三之四』(『大正新脩大藏經 第二十九卷 毘曇部四』 pg.9)「諸鬼本処琰魔王国。於^{こゝ}此贍部洲^{こゝ}下^{こゝ}過^{こゝ}五百踰繕那^{こゝ}有^{こゝ}琰魔王国」。縦広量亦爾。從^{こゝ}此展転散^{こゝ}居余処^{こゝ}。」とある。

(6) 琰魔『佛教大辞典』(織田得能一九一七年 大倉書店) 訳、縛。罪人を縛する義。又、雙世。彼が世中、常に苦楽の二報を受ける義。又、雙王。兄妹二人並び王たる義。(玄心音義二十一) 或言^{こゝ}雙世^{こゝ}也。謂苦楽並受。故云^{こゝ}雙世^{こゝ}。即鬼官總司也。又作^{こゝ}夜磨盧迦^{こゝ}。亦作^{こゝ}閼摩羅社^{こゝ}。閼摩比云^{こゝ}雙。羅社比云^{こゝ}王。兄及妹。皆作^{こゝ}地獄王^{こゝ}。兄治^{こゝ}男事^{こゝ}。妹理^{こゝ}女事^{こゝ}。故曰^{こゝ}雙王^{こゝ}。」とあり、これとほぼ同じである。

(7) 金谷治『論語』(一九六三年 岩波文庫) pg.23 衛靈公第十五「子曰わく、志士仁人は、生を求めて以て仁を害すること無し。身を殺して以て仁を成すこと有り。」

P228

栗門^{あわのみと}とは、今の阿波の鳴門である。速吸名門^{はやすうなど}は、まだくわしくはわからない。いう、潮がたいへん急なときは、速く吸いこむの意味は明らかである。磐土命^{いはつちのみこと}は、表筒男命^{うはつちのみこと}であり、底土命^{そちつちのみこと}は、

底筒男命^{そこつつちのみこと}であり、赤土命^{あかつちのみこと}は、中筒男命^{なかつちのみこと}である。大綾津日^{おほあやつひ}は、八十枉津日^{やそまかつひ}の同名である。大地海原^{おほつちうなはら}

とは、地祇と海神は、その種類がある。だから諸神という。

P229

滄海の事は、前説では、月神に命じ、これにはスサノオノミコトに任じる。このミコトは地下の事を治めるときは、滄海もまた地に属するものである。

P229

保食⁽¹⁾とは、食物を保護することをいう。『旧事記』⁽²⁾にいう、「御食持命とは、神皇產靈尊之子、すなわち紀伊の直等の祖である。」国とは、百姓の居る所で、飯は人の作るものである。だから国に向かって飯を出す。海は魚介類のいる場所であるから、海に向かって鰭の広い魚、鰭の狭い魚を出す。鰭は魚の背びれであり、広狭は大小をいう。山は鳥獣のいる場所であるから、山に向かって毛の粗いもの、毛の柔らかいものを出す。毛は羽と毛で、粗いのは走る獣をいい、柔らかいのは、飛ぶ鳥をいう。飯は穀を炊く、魚や鳥獣は生物である。どうして口から出すべき物であろうか。皆神奇の事である。思うに、口より出た物は、必ずまた口に入るべきである。出入は道を同じにするからである。机は器や皿の類である。『礼記』⁽³⁾にいう、「魚肉の食いさしを大皿に戻しは

いけない。」「これはいわゆる口を経た物である。穢れた食を人に食べさせるのは、吾⁽⁴⁾が儒はこれを憎む。だから神もまたこれに怒るのは、人の情に従っている。剣を抜いて撃ち殺すことは、殺しても有用だからである。

(1)『新日本紀』(国史大系 一八九八 経済雑誌社) p.506 「是保^二持食物^一之神也。」とあるが、『纂疏』では保護になっている。

(2)大野七三『先代旧事本紀』(一九八九年 新人物往来社) 卷第一・神代本紀 p.21 「次神皇產靈尊亦是神^{かみむすびのかみ}魂尊と云す^{まう} 兄天御食持命^{みことあまのみけもちのみこと}紀伊直等の祖」とある。

(3)竹内照夫『礼記(上)』(一九七一年 新釈漢文大系 明治書院) 曲礼上第一 p.33 「魚肉を反すこと母かれ」(一般に、食いさしを大皿に戻すのはいけないが、特に魚肉は崩れやすいから、たびたび動かさない。)

『禮記注疏』(『十三經注疏』藝文印書館) p.11 「母反魚肉(鄭玄注・為已歴口人所穢)」とある。鄭玄の注に基づいている。

(4)吾儒『日本書紀纂疏』p.74 (天理図書館善本叢書叢書之部第二十七卷)「吾儒」ではなく、「外教」になっている。

P230

悪神とは、保食神を殺すことをいう。そうであれば、日月隔離の説は、どうか。いう、「天の運行は大変健である。一昼夜で天を一周し、三百六十五度四分の一度で、また一度を過ぎる。日の運行は速くて健で、天に次ぐ。一昼夜で三百六十五度四分の一度を一周する。しかし天に比べれば、毎日一度を退行する。それが積み重なって三百六十五日四分の一日に至って、天が進み過ぎていった度も、ちょうど一周して本の数となり、日が退行していった度も、ちょうど一周遅れて

本の数となる。そして天の運行と一致して一年と成る。月の運行は最も遅い。一昼夜で三百六十五度四分の一度行っても尽きない。これを日に比べれば、毎日退行するのは、十二度十九分の七度、積み重なって二十九日四百九十九分日に至って（日法の九百四十分である）、日が進み過ぎていった度が、ちょうど一周して本の数となり、月が退行していった度も、ちょうど一周遅れて本の数となる。そして日と月の運行が一致して一月と成る。日と月が十二回会って一年と成る。かつ日月の運行の速い遅いを知ろうと思えば、その跡が最も見やすいところがある。日と月は晦朔の間に会して、初の日、夕方に日はかるうじて西に沈むみ、かすかでぼんやりした月もまたこれに随って西に沈む。初の二日になって、日と月は相隔てることわずかに広くなり、初の三日には月に明るさが生まれ、それ以後日と月の距離はだんだん遠くなる。一日の遠さは一日の明るさに対応する。直に十五日に至って、日と月が向かい合って望むときは、日の運行は速やかに進んで、遠く半天に至る。月の運行は遅くなり退行して遠く半天にある。十六日より月の晦に至って、日の運行は全く月から遠くて天を周る。月の運行は全く遅れて天を周る。いわゆる日が進行して本数を尽くし、月が退行して本数を尽くして、またたがいに会合するのである。思うに日月が度を合わすのは、晦朔の間だけである。その後は月は一日ごとに退行すること十二度で、日を

追つてたがいに隔てることはだんだん遠くなる。これを一日一夜隔離して住すという。」また『俱

舎論』によれば、「唯一つの日と月が普く四つの州において、所作の事をなす。北州の夜半は、東州の日没であり、南州の日中は、西州の日の出である。この四時は同時である。その他の時間もこれによって推測すべきである。日が北州を行くとき、道に違いがある。だから昼夜の長さに増減ができ、五月の夏至以後は、日は南に向かい、夜が増すと説く。十一月の冬至以後は、日は既に北に向き、昼が増すと説く。問う、なぜ月輪は黒半の末と白半の初位において、欠けることがあるのか。答える、『世施設』中に、このような解釈がある。月宮殿が運行して、日輪に近づき、月輪が日輪の光に照らされ、余った所は影となり、自ら月輪を覆う。その時に、見ると円満ではないのである。『立世阿毘曇經』にいう、「どうして黒半となり、どうして白半となるのか。

日の黒半により、日の白半による。日は恒に月を追って行く。一にいう、たがいに近づくとき四万八千八十由旬になる。日月がたがいに離れていることはまたこのようだ。たがいに近づくときは、

日と月の円は、三由旬を覆われる。また一由旬三分の一である。』『因本經』にいう、「日天は、天金及び頗梨で、宮殿を合成する。正方は宅のようだ。遙かに見れば、円に似る。風に吹かれ、空を行く。日天子の身の光は、閻浮（人間界）を照らし、檀輦（天子の車）の光は宮殿を照らす。光明相接して一千の光明がある。五百が傍らを照らし、五百が下を照らす。月天は、天銀及び琉璃で、宮殿を合成する。何を以ってしだいに現われて三となるのか。一は相転生する。二は青衣の諸天が、常に半月の中にその宮を隠蔽する。三は光を遮るものが奪われて、しだいに現れる。」

（一）『阿毘達磨俱舍論卷第十一 分別世品第三之四』『大正新脩大藏經 第二十九卷 毘曇部四』p59「唯一日月普於三洲作所作事。一日所作事為三洲同時不爾。云何。北洲夜半東洲日没。南洲日中西洲日出。此四時等。余例應知。日行三洲一路有差別。故令三昼夜有減有増。從三雨際第二月後半第九日一夜漸増。從三寒際第四月後半第九日一夜漸減。星増減位與此相違。夜漸増時星便漸減。夜若漸減星則漸増。昼夜増時一星夜増幾。増二一臘縛。一星夜減亦然。日

行三洲一向南向北。如其次第一夜増星増。何故月輪於三黑半末白半初位。見有缺耶。世施設中作三如是釈。以三三宮殿行近三輪。月被三輪光所三侵照。余辺發影自覆三輪。令於三爾時一見不中圓滿。」とある。

『大藏經全解説大事典』（一九九八年 雄山閣出版）によれば、成立は五世紀中頃（年代については四世紀説など異説がある）、説一切有部の論師世親が北インドのガンダーラ地方で著した。訳者玄奘が原典を編集しながら翻訳したものであり、意図的は改訳意識も多い。

（2）『仏説立世阿毘曇經』、『大藏經全解説大事典』（一九九八年 雄山閣出版）によれば、成立は前二世紀頃で、著者は不明。内容は、十巻で、仏教の宇宙論が仏説という形で説かれている。訳者は陳の真諦で、五五九年度の訳。

（3）『起世因本經』、『大藏經全解説大事典』（一九九八年 雄山閣出版）によれば、成立は、アビダルマの時代（紀元後）であろう。内容は、十巻で、舍衛城のカレーリ石窟において説かれた。当時の宇宙論で、世界の生起・形状を説明する。この原典はこの種の宇宙論を説く經典や論書の原型になったと思われる。正法念處經、立世阿毘曇論などは、この經典の発展形態である。本經の内容によく似た資料として、チベット訳の中に「世間施設」なる論書の訳が存在する。訳者は隋の達磨笈多である。

『起世因本經』（『大正新脩大藏經』一九三三年・第一卷・阿含部一）卷第十 par.4 に日天、par.6 に月天のことがくわしく書かれている。

P231

あめくまひと

天熊人は、天の使者である。保食神が生きているときは、口から生きた物と実った物を出し、死んだ時は、体に畜産の類を生ず。そもそも百姓に利があるのは、あげて言うことはできない。牛

馬は畜の名である。牛は耕すのを助け、荷物を載せて運ぶ。馬は、労に代えて遠くまで行く。粟

は、梁^あをいう。繭^あは、蚕衣である。異書^いにいう、「高辛^こ氏の時に、蜀に蚕を飼う女がいた。姓氏

はわからない。父は人に奪い取られ、娘は父を思って食べない。母は衆人に誓って言う、『父を連れて還る者には、娘を嫁がせよう。』馬がこれを聞いて驚き躍り、速く振り動かしてつなぎとめたなわを絶ち切って去った。数日してその馬は父を乗せて帰った。これ以後、馬はいないで食べなくなった。母は自分が言ったことを父に告げた。父が言うには、『人に誓って、馬には誓わなかった。どうして人が人と違うものにつれあいとなることがあるのか。』と。馬はますますあがいた。父は怒って馬を射殺して、その皮を庭に晒した。その皮は急にはね起きて、娘を巻い

て飛び去った。十日して皮は桑の上に棲み、娘は蚕となった。』毛晃^けがいう、「馬と蚕は同気の物で、ふたつとも大きくはない。蚕は四月に死に、五月に再び生まれる。蚕が盛んな時は馬が病む。』また昔馬鳴大士がいた。前世において、かつて毘舍離王となる。その国に一類の人がいた。馬の形をして衣がない。王はそこでその神力を運用して、分身して蚕となった。彼はそこで衣を得た。だから蚕が成るときは馬が死ぬ。馬が死ぬときは蚕が成る。同じ一類である。その後その王はまた中インドに生まれる。その馬人は当時、恋に感じ悲しく鳴いてやまず、だから馬鳴と号した。

即ち第十一祖富那夜奢がこれである。』（付法藏祖の中、第十一祖は、富那夜奢である。第十二祖は馬鳴である。第十三祖は竜樹である。今馬鳴を指して、富那夜奢と称す。恐らくはこれ誤りである。）保食神は、頂に馬を生じ、眉に蚕を生じる、その同気であることを知るべきである。黍^し（も

ちきび)、稷^{しよく}(たかきび)、秬^{じよく}(もちあわ)、稻、麻、大麦、小麦、大豆、小豆(あずき)、これを九穀⁽⁵⁾という。ここでは六穀を挙げている。その他の物は推して知るべきである。顕見⁽⁶⁾は、見

在の意味である。蒼生は、人民である。水を使わずに耕して種をまくのを、陸田^{はたけ}という。水を使

って耕して種をまくのを水田という。天邑君は、農人の長をいう。『周詩』⁽⁷⁾に、いわゆる田畯^{てんじゆん}で

ある。『周礼』⁽⁸⁾にいう、「四井を邑とする。」鄭玄がいう、「邑は方二里である。」狭田^{さなた}長田^{ながた}は、田

畝の縦横の長短をいう。これは天照大神の公田である。八握^{やつか}とは、稲穂の長さをいう。八握の鬚

は、意味が同じである。莫⁽⁹⁾莫は、散るさま。口の裏に繭を含むとは、『礼記』⁽¹⁰⁾の「祭義」にいう、

「上級の女官を宮廷の桑畑と蚕室で養蚕させた。養蚕を終え、繭をささげて君主に見せ、その後で王后に献納する。王后は礼服に着替えて会い、その繭を受ける。その繭から糸を取るが、后みずから三たび水盆に手を浸して糸を繰るのであって、引き続き三宮の夫人や女官から選んだ人たちに命じ、並んで糸を取らせる。それから朱緑黒黄に染め、黼黻の模様を付けて祭服を仕立てる。できあがると君主はこれを着て先祖の王公を祭る。」思うに繭を繰るのは、冷水を盆に盛って、これを繰る。その初めはまだ水を使わなかった。だから口の中にぬらして湿らせ糸を繰った。後世それに代えて盆の水を使った。農桑は天下の大務である。古代では井田の制は、一夫に田百畝を授け、二畝半を宅とし、かきねに桑を植えた。これによって、男は耕し、女は桑を取って、衣食は常に足りた。『孟子』⁽¹¹⁾にいう、「五畝の宅地のまわりに桑を植えて養蚕をさせると、五十すぎ

の老人はふだんでも絹物がきられます。農繁期には力役や軍事などに駆りださなければ、分け与えた百畝の田地で八人ぐらいの家族ならば、まずひもじい目にはあいますまい。」これによって

王道の始めとする。漢の文帝の詔にいう、「一夫が耕さなければ、その飢えを受ける者がある。

一女が織らなければ、その寒さを受ける者がある。」ここにわかる。衣食は一日も欠くことができないことが。だから神人の世より始まった。

(1) 異書 『中国神話・伝説大事典』(一九九九年 袁珂 大修館書店) によれば、「北宋代の李昉(九二五～九九六)らの編の『太平広記』巻四七九の「蚕女」に引く『原化伝拾遺』にある話。

(2) 高辛氏 『大漢語林』中国古代の伝説上の天子。帝嚳。黄帝の孫。

(3) 毛晃 『大漢和辞典』によれば、宋、江山の人。紹興の進士。戸を閉じて書を著し、著に禹貢指南・増注礼部韻略がある。字字に精しい。

(4) 馬鳴菩薩伝 『仏教大辞典』(一九一六年 織田得能 大倉書店) p1735 「一巻、秦の羅什訳。即ち付法伝中第十二祖馬鳴大士の別伝なり。」とある。

『不法藏因縁伝』・『大藏經全解説大事典』(一九九八年 雄山閣出版) によれば、成立は北魏の延興二年(四七三) 著者は吉迦夜と曇曜。ブツダの入滅後、インドで仏法が相承された次第と因縁を記したものの。巻一には摩訶迦葉、巻二には阿難、巻三と四には商那和修、巻五には憂波鞠多・提他迦・弥遮迦・仏陀難提・仏陀密多・脇・富那奢・馬鳴・比羅・

竜樹、卷六には迦那提婆・羅羅・僧伽難提・僧伽耶舍・鳩摩羅駄・闇夜多・婆修槃陀・摩奴羅・鶴勒那・師子と次第したが、師子が殺されて付法が絶えたとする。

(5) 九穀『大漢語林』九種類の穀物。〔周礼、天官、太宰〕

(6) 『新日本紀』〔国史大系 一八九八 経済雑誌社〕p.695「顕見者。見在之義也。」とある。

(7) 高田真治『詩経上』(一九六六年 漢詩大系 集英社) p.63「豳風・七月・第一章」に「田峻至りて喜ぶ」とあり、その注に「田峻 農事見廻りの役人。『田峻は田大夫なり』(毛伝)、『田峻は田大夫、勸農の官なり』(集伝)」「毛伝・鄭箋は、田峻は田大夫なりとするが、この大夫とは、卿大夫の意味の大夫ではなく、農事見廻りの役人を尊称していったまである。」とある。『纂疏』は、朱子の集伝の説ではなく、毛伝の田大夫の説を取り、農人の長と述べていると思われる。

(8) 『周礼注疏』〔十三経注疏』藝文印書館) 卷第十一・小司徒 p.170「經土地而井牧其田野九夫為井四井為邑」鄭玄注「四井為邑方二里」とある。

(9) 莫莫『大漢語林』①草木が茂った様子。②多い様子。

(10) 竹内照夫『礼記(中)』(一九七七年 新釈漢文大系 明治書院)「祭義第二十四 p.716」にくわしく書かれている。ここでは省略して書いてある。「三宮」天子の皇后以外の三夫人。「世婦」上級の女官で、諸侯の側室をさす。「副樟」副は頭飾りの布。樟は婦人の礼服。『大漢語林』昔の天子の礼服の、ぬいとり模様。

(11) 小林勝人『孟子(上)』(一九六八年 岩波文庫) 梁惠王章句上 p.64「五畝の宅、之に樹うるに桑を以てせば、五十の者以て帛を衣るべし。(中略) 百畝の田、其の時を奪う勿くんば、八口の家以て飢うる無かるべし。」とある。

(12) 『漢書』四・食貨志第四上(中華書局) p.1128に、漢の文帝の即位の時に、賈誼が文帝に説いたことばの中にある。文帝の詔ではない。

右は万物造化を明かす。

日本書紀纂疏上第四

P234

スサノオノミコトは父の教えを奉じて、根国に行こうとしている。先ず父神の勅許を請うて、その後で姉に決別をしようとしている。いわゆる父を敬する義である。ここに父神は勅許する。また子を愛する情である。

P234

神功とは、八州・万物・日月・草木等を生むことをいう。霊運当遷とは、年運が遷り替わること

である。幽宮とは、混沌の宮を指す。その意味は有為の神功を収めて、退いて、無為の空寂の地に隠れる。思うに父母が老いたから、退いて不用の地に居る。これは文王の後天の易、乾卦の

義である。ある人がいう、老境は世間の人と同じことを示す。淡路洲は、二神が最初に生んだ場

所である。幽宮をここに構えるのは、始めと終わりは道を同じにするからである。『旧事記』に

いう、「イザナギノミコトは淡路の多賀にいます。」だから『神名帳』にいう、「淡路国津名郡、伊佐奈岐神社」と。思うにこの邦は変化した迹を遺すことはまちがいない。寂然とは、不動である。長く隠れるとは、顕れないことである。その意味は、動を止めて顕を収めて、寂に入り隠に帰することである。功は効をいう。徳は得をいう。心を得て事をためす。物として大成しないこととはない。だから至といい、大という。天に登って報命するとは、成功を天神に報告することである。日の少宮とは、良宮をいう。『易』にいう、「良は三回目の交わりによって男子を得る。

だから良は末の男子で少男である。」日の少宮とは、少陽の宮というのと同じである。またいう、「良は万物が終わりをなし、始めをなす時だから、良において成るといふ。」またいう、「良は陽が陰を止めるので止である。」陽神が初めて交会をしたときは、東北の隅であった。功德が既に大になるに及んで、遂に良宮に止まる。また始めと終わりを成す理由である。

(1) 『纂疏』p156に「夫れ一心は、混沌の宮、神明の舎なり」、「蓋し心と混沌とその体全く一なり、又名づけて神と曰ふ」、「心は神を蔵するなり。夫れ天地人物の理氣、藎んで混沌の中に在り。」「其の開闢に及んで天と為り、地と為り、人と為り、物と為り」、「皆一氣の分、神理の変なり、陰陽二神此の理を体するが故に、山河を胎内に孕み、日月を掌中に現す、天を穿ち地に入り、自在無碍なり」とある。つまり二神は混沌の一氣が分かれたものだから、またそこに戻るといふことなのだろう。

『纂疏』p194に「宮を同じくして共に住まいしてとは、男は家を治め女は室を治むるを謂へり。宮は何の宮ぞ。曰く、混沌の宮なり。二神天地同根万物一体の理を体する故なり。」とある。

(2) 中村璋八『周易本義』(一九九二年 中国古典新書統編 明德出版社) p38「文王八卦方位図 右、説卦に見ゆ。邵子曰く、これ文王の八卦、すなはち入用の位なり」と。後天の学なり。」とある。

(3) 本田濟『易』(一九九七年 朝日選書 朝日新聞社) 乾の上九の爻辞にp40「上九は、亢竜なり。悔あり。」とあり、その文言伝にp59「亢の言たるや、進むことを知って退くことを知らず、存することを知って亡ぶることを知らず、得ることを知って喪うことを知らず。それただ聖人か。進退存亡を知って、その正を失わざるものは、それただ聖人か。」とあり、この聖人の意味だろうか。

(4) 『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p506「凡人終始可同神道」。然此淡路之洲者、是最初生出也。故今亦終又隠。是終始同処之義也。」とある。

(5) 大野七三『先代旧事本紀』(一九八九年 新人物往来社) 卷第一・陰陽本紀p40「是以て幽宮を淡路之洲に構りて寂然長く隠ましき。亦た淡路之多賀に坐す。」とある。

(6) 『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p596「神名帳曰。淡路国津名郡淡路伊佐奈岐神社。」とある。

(7) 『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p596「私記曰。問。少宮。其義如何。答。是東北方之地也。是則少陽の宮也。日者。盛在東方」。若少北則是少陰作稚之地也。即良方。案。易曰。良為山。又為止。然則謂此國為止者。亦出於此。又謂日隅宮者。以其在東北隅也。即近江国大上郡多賀之宮。正值此方也。然則。此云少宮者。是近江之宮也。非謂在天上也。」とあり、『纂疏』の説とは違ふ。

(8) 本田濟『易』(一九九七年 朝日選書 朝日新聞社) 説卦伝p623「良は三索して男を得。故にこれを少男と謂う。」p619「良は東北の卦なり。万物の終りを成す所にして始めを成す所なり。(万物之所成終而所成始也)」p621「良は止なり。」

(9) 『纂疏』p186に「陽神左に旋り、陰神右に旋る、其の交会、必ず東北の維に在り、故に同じく一面に会する、当に東北

に在るべし、即ち泰^三卦の象なり。」とある。

P235

初めササノオノミコトは、姉に対面しようと請うのに、父神に教えを奉る言葉を以ってする。まるで父がいることを知っているようだ。中間に父神の入寂を聞いて、急にその意を改変して、姉と争おうとした。これは既に父を忘れていた。孔子がいう、「父が死んでから三年の間、父のやり方を改めないのは、孝行だといえる。」有若がいう、「孝と悌ということこそ、仁徳の根本であろう」と。そうであれば不孝不悌の罪は、これより大きいものはない。思うに一念の差はわずかであるけれども、善悪の応報は、影や響きよりもすみやかである。これによって、海が動き、山が鳴り、耳目を驚かすことがある。なぜなら毒竜が起るとき、海の波はこれによって鼓動する。猛虎が行く所は、林や草むらはこれによって震え上がる。神性が雄暴というのは、むしろ異相を現さないだろうか。これによってこれを見れば、人は欺くことができるが、天は欺くことができない。勃然は、怒りが多いことである。日神が怒りを発するのは、道理として当然怒るべきである。ササノオの不孝を見ては、父のために怒る。彼の不悌を見ては、自分のために怒る。皆やむを得ないことである。そうではあるけれども、その怒るところは彼にあつて、自分にはない。鏡^②

が物を照らすように、美醜は彼にあつて、鏡にはないのである。善意とは、孝悌の心をいう。善く父母に仕えるのを孝とし、善く兄長に仕えるのを悌とするからである。父母が自分の子においては、同じように仁の心で視るといっても、事を任じるときは、ただその器量によるのである。不肖の子に大きな仕事を授ける場合は、ただその事が成らないだけではなく、いたずらにその子をもそこなうのである。どうして父母がその子を愛しているといえるのか。その子もまた自らばかり考えるだけである。これを父母の心を知るといふ。もしその就くべき国に就かず、かりにもそれをひそかに願望めば、この子は自らはかり考えない。また父母の心を知らないのである。

どうして力を以ってこれを奪おうか。闕^き視^しとは、ひそかに視るである。髪を結って髻^{みづ}とするとは、国俗に、婦人は髪を垂れ、男子は髪を曲げて輪にする。だから垂れた髪を曲げて輪にして、男子の姿を借りたのである。下衣を裳^{けい}という。脛衣^{けい}を袴^{はかま}という。男女とも通用する。しかしこの裳は、

女装をいい、袴は男装をいう。八坂^③は玉を出した地名である。或る人がいう、「坂は尺である。

倭訓も同じ。」また珠の長さが八尺をいうのである。五百箇^ごとは、五百顆^ごというのと同じである。

御統とは、すべての玉に穴を開け糸で貫き括るのである。上古には、玉を飾りとした。いわゆる手玉、足玉等がこれである。鞆^{たも}は矢を入れる道具である。一つの鞆で入るのは、千矢あるいは五

百矢である。鞆^{たも}は射る者の衣で、臂につけるゆ^ゆてをいう。倭俗に弓小手^{こて}という物である。稜威^⑤

は、恐るべきの意で、称美の言葉である。彌^{ゆは}は、弓の両端の弦をかける所である。『曲礼』に彌^{しやう}に作る。弓は、左手にそのゆはずを振り、劍は右手にその柄を握る。庭を踏んで、股を落とすとは、厚い地を踏み抜き、両股を落とし入れることである。沫⁽⁶⁾雪とは、雪の脆弱で水の泡のようなようすをいう。蹴^{けはら}散とは、蹴り踏んで散らかし乱すことである。この一句は勇壯の勢いを形容するのみである。上に告げるのを告といい、下に発するのを誥という。その来た由来を問う。嘖^{さく}は大きく呼ぶ声である。また言い争う様子。その罪状を責めることをいう。

(1) 金谷治『論語』(一九六三年 岩波文庫) 学而第一 P38「子曰わく、父在^{いま}せば其の志しを觀、父没すれば其の行ないを觀る。三年、父の道を改むること無きを、孝と謂うべし。」P18「有子が曰わく、其の人と為りや、孝弟にして上を犯すことを好む者は鮮^{すく}なし。上を犯すことを好まずして乱を作すことを好む者は、未だこれ有らざるなり。君子は本を務む。本立ちて道生ず。孝弟なる者は其れ仁の本たるか。」

(2) 『纂疏』P160に「譬へば、猶混沌の氣純雜を分かつ、明鑑の像妍媸を挾まざるがごとし」とある。

(3) 八坂『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) P596「古事記云三八尺。今此云三八坂。蓋是尺與坂其說相涉。故其字又異也。然則。此云三八坂一者。蓋是地名也。此地出三美玉。採之以作御統。故遠尋本地。云三八坂瓊也。非謂三八尺之勾玉也。」ここでは八尺ではないと言っている。「神代之風。以玉為身飭。延喜大神宮式御装束内。頸玉手玉足玉等在之。蓋神世之因縁也。」とある。

(4) 釈『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) P598「一叙入三千箭。入五百箭也。叙者。是入箭之器也。」とある。

(5) 稷威『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) P598「稷威者是可畏之義也。」とある。

(6) 沫雪『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) P599「沫雪是雪之脆弱者也。其弱如水沫。」とある。

P237

黒は水の色、赤は火の色である。陽は清んで陰は濁る。故に赤を清とし、黒を濁とする。たとえば仏書に善業を白業といい、悪業を黒業というのと同じである。雲霧を踏み涉るとは、空に上がることが自在であることをいう。厳しい顔とは、怒りの表情である。信を約束するのを誓いという。だから誓約するのに、生んだ男女で、心の清濁を表そうとした。清は陽で男、濁は陰で女、だから男女を以って信とする。

P238

四生⁽¹⁾の中、天趣は本来化生である。しかも陰陽の氣に感じて、その子を出生する。だから女神は男神の劍を乞い、その陽の氣を通す。三段に折るのは、陽をもとめるのである(三は陽数)。天の真名井は、天上の水であり、天の川の類である。またいう、大一元の氣は、すなわち変化の源、精神の本である。道⁽²⁾は一を生じ、一⁽³⁾は水を生じ、水は精を生ず。だから水は万物の始めである。

しかもこの水は真水をいう。江河の水をいうのではない。だから天の真名井という。人に生が有るのは、大道一元の気を受けて、母の胎内に在って、母と呼吸を同じにしている。生まれる時にあたって、一点の元陽が、丹田の中に棲む。真息が出入し、天門に通じ、天と相接する。上つ

て泥丸⁽⁷⁾に入って、元神を長じ、下って丹田に入って、元氣を通す。だから『老子』⁽⁷⁾にいう、「谷

神は死なず。それを元牝という。元牝の門を、天地の根という。」思うに元は陽であり、天である。牝は陰であり、地である。神は元宮を守り、氣は牝府に騰がる。神氣交感して、自然に道を

成す。濯ぐとは、真水で濁氣を洗い濯ぐことをいう。サガミは、齒堅の音、氣は口氣をいう。噴は鼻氣をいう。二氣が互いに灌いで、霧や露の微細のようだから狭霧という。口と鼻はいわゆる

玄牝⁽⁹⁾の門で、清濁二氣の出入りする所である。これによってこれを見れば、一元真水の氣が、そ

の神を生じることができるのは、どうして疑うことができよう。問う、「神を生む誓約は、スサノオノミコトの意であるのに、日神が先に三女を生むのはどうしてか。」いう、「聖人は人の善を聞くことを楽しむ。だから日神の心は、スサノオノミコトが汚い心（黒心）を持っていて、男を生まないことを恐れた。そこで自ら先に女を生み、悪をやわらげようとした。しかも自分に悪種は

ない。だから彼の劍を借りて、この因縁を行ない、かつまた善惡⁽¹⁰⁾一理の性を顕そうとした。スサ

ノオノミコトはその後五男を生んで、その清い心（赤心）を示した。しかも自分には善種がない。だから日神の瓊玉を借りて、これを用いた。吾勝の名は、スサノオノミコトが誓約のように男を生み、その争いにおいてこれに勝ったから、四字を標して、神の名とした。その他は必ずしも解くことはできない。出雲臣、土師連等は、皆姓氏である。その神にはそれぞれ子孫がある。

(1)『纂疏』p172に「仏教に拠るときは、胎卵湿化、之を四生と謂う」とあり、四生について例を挙げて説明している。

(2)蜂屋邦夫『老子』二〇〇八年 岩波文庫 第四十二章「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず。」とある。

(3)中村璋八『五行大義 上』(一九九八年 新編漢文選 明治書院) 卷第一・論「数・論五行及生成数」p91「天は一を以て水を北方に生じ、君子の位なり。」とある。

(4)丹田『大漢語林』へそからわずか下の所。下腹部。ここに力を入れると健康と勇氣が得られるという。

胎息『道教事典』(一九九四年 平河出版社) p372「胎児のような呼吸法。鼻や口を使って外氣を呼吸するのではなく、赤子が母親の胎内にいる時のようなかなかなの振取を行い、呼吸は多く吸気は少なくして、元氣を体内に蓄積していくとされる。『後漢書』方術伝、『抱朴子』に見える。」

小周天『道教事典』(一九九四年 平河出版社) p275によれば、「内丹の用語。氣を体内に周流循環させる技法。『周易参同契』に内丹の術語に転用した早い例がある。まず、呼吸法と意念(想像力)によって氣を会陰から背骨沿いに頭頂(崑崙)まで汲み上げ、ついで顔面から胸部を通して下丹田へ降下させる。この背後のルートは督脈、前面のルートを任脈と呼ぶ。」つまり氣を会陰から上げて、上丹田である泥丸に入って、下って下丹田に入る呼吸法である。

(5)天門『大漢和辞典』①万物が生々する門戸。②天上の門。天帝の居所の宮門。又、紫微宮の称。『老子』十、天門開闢、河上公注「天門、謂北極紫微宮」。

(6)泥丸『日本書紀纂疏』(天理図書館善本叢書と書之部第二十七卷) p81では、「泥凡」ではなく、「泥丸」になっている。これは、「泥丸」の誤りである。

泥丸『大漢和辞典』道家の語。脳をいふ。又、兩眉の間をいふ。上丹田。〔黄帝内景經〕脳神、精根、字泥丸、又云、一面之神、字泥丸。

(7) 蜂屋邦夫『老子』(二〇〇八年 岩波文庫) p.26 第六章「谷神は死せず、是れを玄牝と謂う。玄牝の門、是れを天地の根と謂う。」とある。『纂疏』は、玄を元にしている。

(8) サガミ『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p.599「サガミハ齒堅之声也。」

(9) 玄牝『道教事典』(一九九四年 平河出版社) p.132 によれば、「(玄牝)は『老子』注釈史上いくつものこととなった解釈が与えられてきた。たとえば王弼はそのものを成立せしめる根源者のことと抽象的解釈を施すが、王弼注とならんで由来の古い河上公注はだいぶ特異な解釈をする。すなわち(玄牝)とは不死をもたらす根本となるものであり、それを分析すると(玄)は人間の鼻であり、(牝)は口であるという。なぜかという、天地の気が人間を育養しているのだが、その気は鼻口を通じて体内に入る。(玄)(牝)(鼻と口)は人間が天地に通ずるための通路である。したがってこれらを涵養することが、精神と肉体との長久を保つ要諦である。そこでその涵養のためのゆるやかな呼吸を永遠につづける、とするのである。」とあり、『纂疏』の説が『老子』の河上公注を見ていたことをうかがわせる。

『老子道德経』(文淵閣四庫全書電子版) 卷上・河上公章句第一・成象第六「玄牝 言不死之由在於玄牝玄天也於人為鼻牝地也於人為口」「玄牝之門 言鼻口之門是乃通天地之元氣所從往來」とある。

増尾伸一郎「日本古代の知識層と『老子』——(河上公注)の受容をめぐる——」『古代文化の展開と道教』選集 道教と日本 第二巻 一九九七年 雄山閣出版) p.131

漢の文帝の時代(紀元前二世紀後期)に、黄河畔に棲んだ隠者河上公が、文帝の要請に応えて与えたという伝承をもつ河上公注の成立期に関しては、後漢末から六朝末まで諸説があつて定説をみないが、河上公注と想爾注、老子節解などの諸注の成立とその性格について詳論された楠山春樹氏によれば、河上公注は、まず後漢末後に『老子』の注解に託して道家的な君主の在り方を説いた原本が成立し、六朝期までに道教徒によつて新たに養生説が附益され、多少の改変を施されて現行本のような形になったと推定される。

また、河上公注の作者は、晋の葛洪かその一族であるかは別としても、神仙道あるいは道教徒であろうとする点では諸説ともほぼ一致していたが、想爾注や老子節解にそうした傾向が顕著なのに比べ、河上公注は必ずしもそうとはいえず、本来、少なくとも原本の段階では、主に帝王君主における(無為の治)をめぐる、寡欲、官能の抑制、心の安静、奢侈の戒めなどの道家的教訓を説くことに、その主旨があつたようだ。

砂山稔「道教と老子」『道教 第二巻 道教の展開』一九八三年 平河出版社)

節解 p.28～p.29

次に道教教団で老子の自注であるとして尊重されていた『節解』について述べる。(中略)

『節解』の完書は、つとに佚したが、藤原高男氏、嚴靈峯氏、楠山春樹氏によつて、その佚文が集められている。それらを参考してその内容を見ると、まず、『道德経』の第一章の『節解』は、「道とは泥丸をいうなり、名とは脾をいうなり、母とは丹田をいうなり」といって、『道德経』の「道」を「泥丸」としている点が注目される。「泥丸」とは脳のことで、上丹田のことであり、先の第一章の『節解』の丹田とは下丹田のことである。この「泥丸」と「丹田」は生命の根元であり、この両者の間に元気をめぐらすことを「行一」という。「行一」の「一」は「元氣」のことで、「人は長生を求めるならば、元気を母とすべきだ」といわれるように、「元氣」は生命のエキスである。この「元氣」をめぐる「行一」が『節解』では非常に重視される。この「行一」の道について『節解』では「閉氣(息を吸ったままその空気を吐かずに体内に止めておくこと)して、津液を嚥み、丹田に下流させる。すると津液は変化して血となり、血は変化して精となり、精は変化して氣となり、胎息(鼻口を使わず、子供が胎内にいる時のようにして息をすること)してこれを引くと、精を還して脳(泥丸)を補える。(このことである)」と説明するが、要するにこれは、精気を体外に泄さずに脳の働きを活発にして長生をすることをめざすものである。また、「行一」の道を実践すれば、体内に「元氣」が充滿することになるが、そのことによって、五臓から皮髪に至るまで、あらゆる身体の部分に住む「神」を養い、長生を

得ることも『節解』では説かれている。

河上公注 p.33

『河上公注』の内容を検討する場合、最初に参考になるのは、『經典釈文』が、その叙録において、『河上公注』を「治身治国の要」を説いたものとしていることである。この指摘の通り、『河上公注』には、治身と治国とを並記する注解が多く、『河上公注』の特色を示すものとなっている。例えば、第三章の注では、「聖人の国を治むるは身を治むると同じきを説くなり」と述べ、続いて、聖人が「嗜欲を除き乱煩を去り」「道を懷き」を抱いて五神を守り、「和柔謙讓にして權に処らず」「精を愛みて施すを重んずれば、髓満ち骨堅く」「造作せず、動くには因循すれば」「徳化厚く、百姓安んず」と述べ、聖人が身を治めることによって、国が治まるとしているのなどは、その顕著なものである。

『河上公注』の内容を検討する場合に、次に注目すべきは、唐の司馬貞が「養神」「無為」を『河上公注』の宗体（所説の根本）としている点であり、なかでも、「養神」をとりあげていることは重視しなければならない。それは、第六章「谷神は死せず」の注には、「谷は養なり。人能く神を養えば、則ち死せざるなり。神とは五蔵の神を謂うなり。肝蔵には魂、肺蔵には魄、心蔵には神、腎蔵には精、脾蔵には志あり、五蔵尽傷すれば、則ち五神去れり」といい、また第五十四章の「これを身に修めれば、其の徳すなわち真なり」の注には、「道を身に修め、氣を愛み神を養えば、寿を益し年を延ばす、其の徳かくのごとければ、すなわち真人となる」といって、「養神」により、「延年益寿」もしくは「不死」が獲得できるとするのは、『河上公注』の最も著しい特徴で、『河上公注』が道教徒によるものとされる理由もここにあるからである。

ところで、『道德經』の第五十九章は、「長生久視の道」という言葉があることによって、不老長生を希求する道教徒によって愛好された章であるが、その『河上公注』は、「国を治めるものは、当に民の財を愛み、奢泰を為さざるべし、身を治めるものは、当に精氣を愛み、放逸を為さざるべし」と説き、また、「人能く身中の道を保ち、精氣をして勞せしめず、五神をして苦しめざれば、すなわち、もって長久すべし」と説いて、治身治国の要を語り、また、五神を苦しめないこと（養神に通ずる）によって、長久の生命を獲得できることを述べていて、最も『河上公注』の特質を際立たせるものとなっている。

- (10) 『纂疏』p.160「又素戔嗚尊八の罪を犯し、月夜見神保食等を殺す、率ね皆不善の行、人道猶之を惡む、而も神道是の如き事有る者は、正に善惡不二、邪正一如の理を明す也」とある。また、p.203に「日神陽徳を主どり、月神陰徳を主どる。姪兒柔惡を主どり、進雄剛惡を主どる。徳惡異なると雖も、終に一致に歸す、猶無明即法性、法性即無明と言うがごとし」とある。

p.239

その物根を尋ねれば、玉は本来女神の物である。劍は本来男神の物である。陰陽交感してその子を生む。今になってそれぞれ本の主に還すのは、子を養う道を行うのである。佛教の言葉によれば、すなわち男は定であり、女は恵である。定は恵でなければ止まることができない。恵は定でなければ明らかにはならない。定恵は互いに必要としている。これがすなわち劍と玉が互いに入

れ代わるしるしである。筑紫の胸肩は、『神名帳』⁽¹⁾にいう、「筑前国宗像郡、宗像神社三座」がこ

れである。そもそも瑞珠⁽²⁾は、今の世の神璽である。その起こりに二つある。一つは、天照大神の

髻に纏った御統玉^{みすまのたま}である。スサノオノミコトはこの玉を乞い取って、天の真名井に濯いで五神を生んだ。その清い心を明らかにすることによって、遂に兄弟争いの禍をやめた。これは珠玉の徳

で、温和の致したものである。しかも五神の始めは、吾勝尊が玉によつて生まれた。それが百王の祖となるときは、その玉がどうして子孫の至宝とならないであろうか。また本を忘れない意味でもある。二つにいう。下の一書を考えたと、スサノオノミコトは、天に昇る時、羽明玉がお迎えて、瑞の八坂瓊の曲玉を献上した。スサノオノミコトはその玉を受けて、持って天上に至つて、清き心（赤心）を現わす。天照太神はその玉を得て、三女を生む。スサノオノミコトもまた太神の持つ剣を受けて五男子を生む。このような時は、吾勝尊は剣が生んだもので、玉を以て百王の瑞とするのは、道理に合わない。だから初めの説を正とする。

(1) 『新日本紀』（国史大系 一八九八年 経済雑誌社）p600「神名帳曰。筑前国宗像郡宗像神社三座。」とある。

(2) 瑞玉は神璽・三種の神器

(3) 定恵『六祖壇経』（中川孝『六祖壇経 禅の語録4』一九七六年 筑摩書房）p53

我が此の法門は、定慧を以て本と為す。大衆は迷うて言うこと勿れ、定慧は別なりと。定慧は一体にして是れ二ならず。定は是れ慧の体、慧は是れ定の用なり。即慧の時、定は慧に在り、即定の時、慧は定に在り。若し此の義を識らば、即ち是れ定慧等しく学するなり。

鎌田茂雄『禅源詮集都序 禅の語録9』（一九七一年 筑摩書房）巻上 p13

禅とは是れ天竺の語、具さには禅那と云い、中華に翻じて思惟修と云う。亦た静慮とも云う。皆な是れ定慧の通称なり。源とは是れ一切衆生の本覚真性なり。亦た仏性とも名づけ、亦た心地とも名づく。之れを悟るを慧と名づけ、之れを修するを定と名づけ、定慧を通名して禅と為す。

P240

武健とは、暴悪の意をいう。すなわち血気の勇である。陵は犯すであり、侮るである。物は人物というのと同じである。この意味は善意の反対である。丈夫は、大丈夫というのと同じである。

『孟子』のいわゆる「いかなる威武も私の志を屈服することはできない」というものである。⁽¹⁾ 仏

教の意に准じれば、これは降魔の相である。十握剣・九握剣・八握剣の三剣は、また三智⁽²⁾に准ずる。見るべきである。

(1) 宇野精一『孟子』（一九七三年 全釈漢文大系 集英社）藤文公章句下 p200「天下の広居に居り、天下の正位に立ち、

天下の大道を行く。志を得れば民と之に由り、志を得ざれば独り其の道を行ふ。富貴も淫する能はず、貧賤も移す能はず、威武も屈する能はず。此れを之れ大丈夫と謂ふ」とある。

(2) 三智『仏教大辞典』（織田得能一九一七年 大倉書店）p658「智度論の所説。一に一切智、声聞縁覚の智なり。一切法の総相を知るもの、総相とは空相なり。二に道種智、菩薩の智なり。一切種種差別の道法を知るもの。三に一切種智、仏智なり。仏智闡明にして総相別相化道斷惑一切種の法に通達するもの。天台は之を空仮中三諦の観智に配す。〔智度論二十七〕〔止観三〕とある。これは天台に関係のある語である。

P240

そもそも明浄の心は、一切群生の本有の体であり、真浄明妙なものである。⁽¹⁾ この心な聖に在つても、まだこれまで増すことはなかった。凡に在つても、まだこれまで減することはなかった。スサ

ノオノミコトの心体は既にこのようであつた。凌奪の意は、何によつて起こるのか。凌奪の意は、人我⁽²⁾之見、客塵煩惱⁽³⁾の妄意によつて起こる。しかも凡と聖が初めて分かれる理由である。だから真浄明妙であつて、真浄明妙にとどまる者は、聖人である。一日中、真浄明妙であつて、まだこれまで真浄明妙でない者は、凡夫である。そなたスサノオノミコトがもしこの心を体することができれば、どうして凌奪の意があるうか。既に凌奪の意がないときは、定と恵はふたつとも備わっている。浄を定とし、明を恵とする。だから定は男を生むことができ、恵は女を生むことができる。また『維摩經⁽⁴⁾』にいう、「慈悲を女とし、善心を男とする。」思うに、妄心の滅するところ、衆善の生じるところである。食とは、いわゆる咀嚼の意味である。嬰は、『説文』にいう、「首飾りである。」天淳名井は、天の止水と前の真名井と同じ意味である。また去来^{いざ}の真名井と名づける。去来は二気の昇降をいう。勝験を得るとは、男子を生むことをいう。だから取つてこれに名づけた。

(1)『日本書紀纂疏』(天理図書館善本叢書和尚部第二十七卷) p83には、「真浄明妙」についての文はない。

宗鏡録：知凡有知者必同體所謂眞淨明妙虛徹靈通卓然而獨存者

(2) 人我之見

宗鏡録：機不了生死之病原因知人我之見本唯欲厭喧斥動破相析

高崎直道『大乘起信論』を読む』(一九九一年 岩波セミナーブックス 岩波書店) p174

邪執を対治すとは一切の邪執は皆我見に依るものなれば、若し我を離るときは則ち邪執無ければなり。是の我見に二種あり。云何が二となす。一には人我見、二には法我見なり。

これは総論であります。そのうち我見を人・法の二つに分けるところは、大乘仏教の基本線として無我説を人法二空、あるいは人法無我と教えるのに対応しております。これはいわゆる小乗仏教、つまり『俱舍論』などの説一切有部の学説では、人間存在については、それが五蘊の仮和合であるから、我は無い、と教える(人無我)が、個人存在を構成している五蘊の法については、これは実有と考えるところから、それでは仏説に反する、諸法もまた空であり、無我(無自性)である(法無我)と主張したのです。そこで、大乘の無我説を人法の二空、あるいは人法の二無我と称するわけです。この言葉は瑜伽行派の学説の中で用いられた術後です。その人法二無我の説によつて退治すなわち否定されるのが人法の我見です。この場合の「我」はアートマンで、アートマンは元来、自我すなわち個人存在における実体をいうので、ものについては言わないのですが、広くもの(法)にも適用する場合には「実体」という訳を与えると思ひます。

(3) 客塵煩惱

大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經：不成菩提及阿羅漢皆由客塵煩惱所誤汝等當時因何開悟

大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經 自沈清水現前名爲初伏客塵煩惱去泥純水名爲永斷根本

高崎直道『大乘起信論』を読む』(一九九一年 岩波セミナーブックス 岩波書店) p92

ついでに、この本覚と不覚と始覚という三極構造、あるいは、覚るといふのは本来のあり方に帰るのだという『起信論』ないし、如来藏思想一般の考え方をあらわす譬喩としてよく用いられるものに、月に叢雲の喩があります。満月が皓々と照っている。そこに雲がかかりますと光が翳ってしまいます。これが不覚の状態です。しかし雲はやがて移動して、そこに再び満月が皓々とした姿を現わす。そうすると、最初に光り輝いていた満月と、雲に隠れていた時の満月と、

また雲から出たときの満月は、じつは同じ一つの月で変りがない。ただ変ったのは雲がかかったか否かという状態の差にすぎない。ここから得られる喩えでは、不覚というのはほんの仮りそのものの、暫時のものということで、これが如来藏思想の煩惱観の基礎となっている「客塵」つまり、一時的は客人のような煩惱―客というのはその家にずっといる人でなく、外から来た人であり、まもなく去っていく人です―と、それが本来ないという点で、自性清浄な心という教理、いわゆる「心は本来清浄であるが、客塵によって汚れている」という教理をよく現わしているのです。

柳田聖山「禅思想の成立」『仏教の思想7 無の探求（中国禅）』一九六九年 角川書店

PI15～117

八世紀の初めころ、いわゆる北宗禅の人々が、華嚴の哲学と手を結んだとき、ダルマ系の禅の歴史は、すでに決定的な変化をはらんでいた。その初め、あくまで素朴な瞑想の実習から出発したダルマ禅は、いまや、すぐれて形而上的な、ひとつの思想体系をもったのである。（中略）

かれらの主張によると、すべての人間は、本質的に清浄であり、真実であった。なんびとも、ブッダと平等であった。これを証明するのは、強烈で主体的な人間性の直観であり、さらにその背後には、深い瞑想の実践があった。如来清浄禅とか、真如三昧、一行三昧などというよび方は、あきらかにそのことを示している。そうした人間性の確信は、もとより各自の深い瞑想によるのであるが、これを導く哲学は、すでに『華嚴経』や『起信論』によって用意されていた。それは、インドと中国ですでに完全に練り上げられた思想体系であった。いかなれば、選ばれた大乘經典の真理を、各自の生活の上に味得することが、この時代の禅宗の運動であった。

たとえば、さきに引いたように、『起信論』の絶対的な目ざめ（究竟覺）とか、本来的な目ざめ（本覺）とかいう思想は、どこまでも、自己の心の根源にじっさいに目ざめる実験を前提とする。そうでなければ、自覚の思想とはいえず。それはたんなる知識や理論の体系ではないからである。しかしまた逆に、それはいうところの素朴な瞑想の実習にとどまるものでもない。北宗禅の成立は、そうしたすぐれた哲学と行道をつつみ越える自覚の実験と思想の運動を意味した。宗密は、北宗禅の特色を要約して、「煩惱の塵を払って、清浄な心を直観し、瞑想の方便によって、大乘經典の真理に通達するもの」であるといっている。前章に考えたように、煩惱はすべて偶然的なものである。塵がないから、塵を払うことができるのであり、塵を払う必要があるのである。この点が理論と実践の異なるところであり、理論と実践を総合する北宗禅の特色であった。

客塵ということばは、もっともよくそのことを表わしている。すでに、本来の心が清浄だというのは、そうした客塵に対してのことである。したがって、本来の清浄性そのものに立てば、もはや塵もないかわりに、清浄という名称すら無用である。たとえば、鏡が美しい対象を映しても、その清浄性を増すことはなく、汚れた対象を映しても、それによって本来の清浄性を減ずることはない。むしろ一歩すすんでいえば、汚れた対象を汚れた姿のままに映し出すことによって、鏡本来の清浄性を減ぜぬだけではなく、かえっていつそう本来の清浄さを發揮するともいわれる。じつさい、美しさと醜さ、清浄と汚れということばは、あくまで相対的なものであり、鏡はそれらのいずれに対しても差別の意識をもつことがない。いうならば、北宗禅は、そうした鏡の本来の清浄性を、煩惱を払うという具体的な現実の行道によって実証し、確かめようとするのである。前の章に考えたように、体用の概念に当てるならば、鏡の本来的な清浄性は体であり、それが清浄と汚染を平等に映し出すのは用である。現実的は行道としては、どこまでも客塵を払うという用によって、本来の清浄性にかえり、それを自覚しようとするのである。体と用を混同することは許されない。北宗禅は、行道としての禅の限界を、どこまでも忠実に守ったのである。

（4）『維摩経』に『纂疏』p268

道中とは、西海の道中である。天孫とは、天神の子孫で、後に天津彦彦尊をいう。専ら天孫と称する。

P241

羽明玉とは、『古語拾遺』⁽¹⁾にいう、「櫛明玉命が、瑞の八坂瓊の曲玉を献上する。」「櫛明玉命は、出雲国玉作の祖である。」下の一書にいう、「玉作の遠祖は、イザナギノミコトの御子、天明玉の作った八坂瓊の曲玉である。」或る人がいう、「羽明玉は、⁽²⁾迦楼羅王をいう。即ち金翅鳥は両翅があるから羽という。この鳥の首の下に如意珠がある。だから明玉という。

(1) 西宮一民『古語拾遺』(一九八五年 岩波文庫) p16「櫛明玉命、迎へ奉りて、献るに瑞の八坂瓊の曲玉を以てす。」p15「櫛明玉命〔出雲国の玉作が祖なり。〕」とある。

(2) 迦楼羅王『仏教大辞典』(織田得能一九一七年 大倉書店) p213によれば、「鳥の名。旧訳、金翅鳥。新訳、妙翅鳥。四天下の大樹に居り、竜を取て食となす。八部衆の一。〔法華文句二下〕〔探玄記二〕依「海龍王經」。其鳥両翅相去三百三十六万里。」

P242

スサノオは、曲玉を日神に献上して清い心(赤心)の明浄を表す。⁽¹⁾娑竭羅龍女は、宝珠を世尊に献上して、無垢の成道を唱える。倭と梵は殊なるといえども、その揆は一つである。

(1) 娑竭羅龍『仏教大辞典』(織田得能一九一七年 大倉書店) p799によれば、「異類。所住の海に依て名を得るなり。〔法華經序品〕〔同提婆品〕〔曲、白樂天〕厳島の明神は、娑竭羅龍王の第三の姫宮にて」とある。

P243

スサノオノミコトは珠を献上して清い心(赤心)を表す。しかもその虚実は、なおまだ分別することができなかった。だから男女を生むことで証拠の験を示そうとした。このようなときは、赤黒の心はうわべを偽ることができないからである。天の真名井の三処を掘るのは、三は陽数で、

男を得たいと思うからである。市杵嶋姫命とは、『神名帳』⁽¹⁾にいう、「安芸国佐伯郡、伊都岐嶋神、

市と伊都とは、五音相通じる。」今厳島に作る。世に伝えている、「⁽²⁾厳島明神は、娑竭羅龍王の女である」と。但しその根拠はまだわからない。遠瀛、⁽³⁾中瀛、近瀛の三等は、海潮の遠中近で分けている。

(1) 『釈日本紀』(国史大系 一八九八年 経済雑誌社) p600「神名帳曰。安芸国佐伯郡伊都伎島神社。先師説云。案之。千與都者。タチツテトノ同五音也。日本紀之例。同音之字通用。然則宗像神三座之内。市杵嶋姫命者。安芸伊都伎島同体分身也。」とある。

- (2) 巖島明神：西野春雄『謡曲百番』（一九九八年 新日本古典文学大系 岩波書店）「白楽天」（作者不明、世阿弥原作、観世信光改作とも）p.45 「安芸の巖島の明神は、娑羯羅龍王の、第三の姫宮にて、海上に浮かむで、海青楽を舞給へば、」とある。

市古貞次『平家物語①』（一九九四年 新編日本古典文学全集 小学館）巻第二・卒都婆流 p.177「宮人答へけるは、『是はよな、娑羯羅龍王の第三の姫宮、胎蔵界の垂迹なり』とある。

P243

天の安河は、天漢（天の川）の名である。『河図括地象』にいう、「河精が上つて天漢となる。」

『爾雅』にいう、「水木を分けるのを渡しという。箕星と斗星の間にあるのが天の河の渡しであ

る。』『史記・天官書』にいう、「漢は金の散気である。」孟康がいう、「漢は河漢である。水は金

より生まれる。』『物理論』にいう、「星は元気の英、水の精である。気が発して昇り、精華が浮

上して、変化しながら流れる。これを名づけて天の河という。』『齊諧志』にいう、「七月七日に

織女が河を渡つて牽牛に嫁ぐ」と。思うに牽牛と織女は、男女の星である。今二神は天の河を隔

てて対面する。自然の中にこの現象がある。もし巖君平がこの時にいれば、どうして客星が牛

斗を犯すと言わないだろうか。奸賊の心は、私欲の心をいう。曹操は乱世の英雄、太平の姦賊と

いうのと同じである。燐は許于切、乾であり、旱である。また暎に作る。また早翰は二韻である。

(1) 河図緯『大漢和辞典』によれば、河図に関する緯書。凡て四十二篇。その中に『河図括地象図』がある。

(2) 『爾雅』『大漢和辞典』によれば、爾雅は十三経の一つであり、文字の説明書である。作者については、古くはこれを周公の作なりと言っているが今日では何人もその説を信ずる者はないとし、宋の葉夢得の説を引いて、爾雅は詩経の言葉を主とし、しかもその解釈は毛詩の説によっているから、漢人の作る所であろうと言っている。

『爾雅注疏』（晋郭璞注、宋邢昺疏『十三経注疏』「釈天第八」p.88に「析木謂之津（即漢津也）箕斗之間漢津也（箕龍尾斗南斗天漢之津梁」疏に「天河在箕斗二星之間箕在東方木位斗在北方水位析木以箕星為隔隔河須津梁以度故謂此次為析木之津也」とある。

(3) 『史記』漢司馬遷撰、宋裴駟集解、唐司馬貞索隱、唐張守節正義 一九五九年 中華書局）天官書題第五 p.1335「漢者、亦金之散氣、其本曰水。漢、星多、多水、少則旱、其大經也。」注に「河図括地象曰『河精為天漢』也。」「集解孟康曰『漢、河漢也。水生於金。多、少、謂漢中星。』」とある。

(4) 『物理論』『大漢和辞典』によれば、「書名。一卷。晋、楊泉撰。秦漢諸子の説を集む。（平津館叢書、甲集、六冊）」とある。

『毛詩正義』『十三経注疏』「小雅・谷風之什・大東」p.40孔穎達疏「正義曰河図括地象云河精上為天漢揚泉物理論云星者元氣之英也漢水之精也氣発而著精華浮上宛転随流名曰天河」とあり、ここから引用していることがわかる。ただ『物理論』の文には多少違いがある。

- (5) 『齊諧記』『大漢和辞典』によれば、「書名。一卷。南朝宋、東陽無疑撰。神怪の説を記す。」とある。
- (6) 嚴君平『大漢和辞典』によれば、漢、蜀の人。成都に於て卜筮を事とし、揚雄が之に学んだ。年九十余にして卒す。著に老子指揮がある。〔漢書・王貢兩龔鮑伝第四十二〕
- (7) 客星『大漢和辞典』常に現れず、臨時に出る星。
- (8) 『三國志』（晋陳寿撰、宋裴松之注 一九五九年 中華書局）「魏書 武帝紀第一」p3の注に孫盛の『異同雜語』を引用して、許子將が曹操に言つた言葉として、「子治世之能臣、乱世之姦雄。」とある。『纂疏』は原典を見ずに思い込みで書いていると思われる。
- (9) 煥は許干切『日本書紀纂疏』（天理図書館善本叢書和尚部第二十七卷）p85に「煥許干切」とあり、『日本書紀』の本文に「煥は干也」とある。この「干」は「干」の誤りであろう。

P244

宇佐嶋は、筑紫の豊前州にある。北海道中とは、九州の北、瀕海の地をいう。水沼は姓氏である。

右は瑞珠盟約を明かす。

P245

その無道は幾種類あるか。いう、その種類は四つある。いわゆる重ねて種を播き、畦を毀すのが一つ。駒を放つのが二つ。新宮を放屎するのが三つ。駒を剥ぐのが四つ。これを修惡という。成人の時であることを表す。そもそも天下の重んじるところ、民の命を繋ぐものは、衣と食である。それ衣食を得る道は、耕すのと織ることの二事にある。だから一夫が耕さないときは、天下は飢える、一婦が織らないときは、天下は寒さに凍える。スサノオノミコトの修惡は、食を妨げるのが三つ、衣を妨げるのが一つである。その心は天下の民にそれぞれ飢え凍えさせようとするものである。その惡の不状のさまはこのようである。重ねて種子を播くとは、いわゆる田夫がいて、春時に既に穀物の種を播いて、後に重ねて種を播くときは、前播いた人は、深く憂える理由である。また、畝ごとに種子を用いるのに法がある。二・三月は畝ごとに一斗を用いる。四月は一斗二升を用いる。もしこの数を誤るときは、穀物に害がある。だから重ねて播くことは憂えるのである。畔は田の境である。『孟子』にいう、「仁政は必ず境界より始まる。境界が正しくなければ、井地は等しくはない。穀禄は平等ではない。だから、暴君汚吏は、必ずその境界を慢にする。」思うに畔を毀すとは、その境界を慢にすることをいう。これは人に田を争わせるものである。虞芮の君と同じである。天斑駒とは、天馬で模様がまだらなものである。一つには鹿の名をいう。二獸を田の間に放ち、踏みかつ食べさせるときは、その害は大きなものとなる。まして秋穀が既に実るときにおいてはなおさらである。およそ四時の田獵は、田の害を除くためである。新嘗とは、初めて新穀を食べることである。『春秋伝』にいう、「始殺して食べる。これ秋祭りの名である。」しかし本朝では、冬の時の祭りである。だから『神祇令』に載せる仲冬の祭りの条文に、中の卵の日を用いる。放屎とは、屎は式視の切、矢と同じ。神道には、不浄を憎む。新宮にくそをして汚した。春耕すときは、重ねて播いて畔を毀す。秋に収穫するときには、天斑駒を放つ。冬食するときには、新宮のくそをする。この三つの事は、食を妨げるものである。神衣を織ることは、

『古語拾遺』(忌部広成撰)にいう、「天棚機姫神に神衣を織らしめる。」古語にいう、「ニキタへ」、又『旧事記』にいう、「天日鷲命の孫が木綿を造り、及び麻あわせ布を織る。」古語にいう、「荒妙、ニキタへ、あるいは和妙は絹の名である。荒妙は布の名である。思うに四月九月は神御衣祭の濫觴である。だから『神祇令』にいう、「神衣祭は、いわゆる伊勢神宮の祭である。これ神服部等は、斎戒潔清にして、参河の赤引神調糸で、神衣を織って作る。また麻績連等、麻を績いで敷和衣を織って、神明に供える。だから神衣という。また『神宮式』にいう、「和妙衣は、服部氏、荒妙の衣は、麻績氏がそれぞれが自ら潔斎して、始めて今月一日より織り造り、十四日に至って供祭する。孟夏季秋、その義は同じである。斎服殿は、神服を織る殿である。斎は何か。いう、「斎の言は斎である。神を祭ろうとして、その念慮のものいみしないものをものいみして、その後で神を祭るのである。天照大神は何の神に仕えてものいみするのか。いう、天神を祭るのである。あるいは自らその心神を斎す。いわゆる斎戒して、その徳を神明にするのである。祭でなくても、事あるごとに斎戒する。この心が即ち神である。剥ぐは、皮を剥ぐことである。薨は、屋根の上である。梭は織具である。太神は驚いて機を投げ、梭で自分の身を傷つけた。梭この一事は、衣を妨げるものである。

P247

発慍とは、怒るに当たりて怒るといふ。いわゆる発して節にあたるものである。天の石窟とは、天の陰室である。思うに窟に入つて、戸を閉じる。人にあつてこれを言えば、人欲横暴で、明徳が閉塞している。昏昏地の時である。天にあつてこれを言えば、世にいわゆる皆既日食である。そもそも人にしてこの悪がある。だから天もまたこの象を示して、戒めを垂れるのである。暦法に、周天三百六十五度四分の一度、地を左に回転して、一昼夜一周して、一度を過ぎる。日月は皆一昼夜で天を右に運行して、日の運行は一度、月の運行は十三度十九分の七度。だから日は一年で天を一周する。月は二十九日あまりで天を一周する。また日に追いついて日と会う。一年で十二回会う。会うにあつては、月の光はすべてなくなり、晦となる。すでに会うのが終われば、月の光もまた蘇つて朔となる。朔の後、晦の前それぞれ十五日、日と月が互いに向き合うときは、月の光は正しく満ちて満月となる。晦朔のときは、日と月が合して、東西度を同じにして、南北道を同じにするときは、月は日を覆つて日はそのために食す。望のとき日と月が向かい合つて、度を同じにして道を同じにするときは、月は日に亢して月はそのために食す。桓公三年の伝に、杜預が注にいう、曆家の説に、日の光は、望の時をもつて、はるかに月の光を奪う。だから月食になる。日月が同じく会し、月が日を覆う。だから日食になる。食に上下があるのは、運行に高下があるからである。日の光の輪が残り、中が食するのは、互いにおおうのが密であるから、日の光が溢れ出す。皆既するのは、正しく互いに当たり、互いに覆つて間疏するからである。孔穎達がいう、漢の末に会稽の都尉劉洪が、乾象曆を作る。始めて月の運行の遅い速いを推測して、日食の起こるときを求めた。後世これを脩めて、漸く益して微密である。今曆を作る者は、日食を推歩して、符合しないということはない。もし内典によるときは、慈恩大師窺基がいう、「羅喉阿脩羅王はこれには執日という。天と闘う時、四天王を率いる。天はまずそれと戦う。日月天子は光明を放ち盛んにして、非天の眼を射る。これを非天の箭鋒とする。手で日を執り、その光を遮り蔽う。だから執日という。日神スサノオと相闘うときに、箭を負い、弓を執る。これはどうして光明が非天を射る者でないであろうか。ここに至つて、日神が天石窟に入つて、国

中が暗闇になった。これはどうして羅喉が日光を遮り蔽うものと言わないだろうか。そうであればスサノオは端正ではない化神か。昼夜は明暗で分かれる。二六時中、常に暗闇であれば、どのようにして昼夜の別を知ることができるのか。ある人が疑う。日が天石窟に隠れたといつても、月はまだ天にある。どうして夜を照らさないのか。日月は日に映じて光を生じる。日がないときは、月もまたないのと同じである。

P248

八十万神とは、十万は数の極め、八方それぞれ十万を合わせて、八十万神という。祈は求めるである。日神が石窟を出ることを求めるのである。『論語』にいわゆる「上下の神祇に祈る」というのが是である。諸神の中の五神は、その傑となり、祈るべき方法を計画する。その方法はどのようなものか。一つには、思兼神が思うに、日が出ないことは夜がまだ明けないのによる。だから鶏を集めて鳴かして、東方がすでに明けたと告げる。そうであれば日は必ず出る。思うに、哀しみ慕い、計画が尽き、伎が窮まることを表す。神が函谷関の役人となるのではない。二つには、手力雄神は、その体力のゆえに、戸の側に立たせて、隙を伺って、戸を開けようとした。三つには、天児屋命、太玉命の二神は、明鏡を鑄造し、それを樹の上に懸け、日の象とする。ここに哀しみ慕う情を遺象によせた。ある人の説に、太神が屈を受けて出ることとは、また必ずである。ある人の説は非である。内には、天鈿女神が、巧みにわざおぎをして、手舞い足踏む。太神はこれを聞いて、怒る心を自ら融解して、怒りが止むときは、久しく居ることはできない。（祈祷は礼の敬である。倡優は、楽の和である。礼楽を兼ね尽くし、敬和併せ奉ず。日神はこれによつて出る。）思兼神は、思慮が人を兼ねる。だから名とする。深遠は兼の字の意味を解釈する。謀慮は、思の字の意味を解釈する。また深謀は横に説き、遠慮は豎に説くのである。常世とは、神仙の境を指す。『垂仁記』にいう、「常世国は、神仙の秘区、俗人の至る所ではない。」また『雄略記』にいう、「浦島子が海に入つて、蓬萊に至る。蓬萊は訓じて常世という。」思うに、二字の意味は、長生不死をいう。長鳴は、鶏の名である。この鳥は尾が長い。だからその声も長い。『玄中記』にいう、「東南に桃都山がある。上に大樹がある。名づけて桃都という。枝が互いに離れること三千里である。上に天鶏がいる。日が初めて出て、この樹を照らせば、天鶏が鳴く。天下の鶏は皆それに随つて鳴く。桃都山は常世の国である。『蓮華經』にいう、「閻浮提樹に鶏王がいる。その上に棲む。彼が鳴くときは、天下の鶏は皆鳴く。世にいわゆる日中の鳥である。）手力雄は、力士である。その名の意味は解せなくても知るべきである。今の世の春日摂社の中である。中臣連は、姓氏である。天児屋命の十世の孫、巨乃狭山命は、始め中臣の姓を賜る。二十一世の大織冠鎌足に至つて、改めて藤原朝臣を賜る。『旧事紀』を調べると、いわゆる独化天神第一の世を、天八下尊と号す。是は国常立尊の弟である。天八下の子を、天三下尊という。天三下の子を、天合尊という。天合の子を天八百日尊という。天八百日の子を、天八十万魂尊という。天八十万魂に五子がある。高皇産靈尊といい、神皇産靈尊といい、津速魂尊といい、振魂尊といい、万魂尊という。思兼命、太玉命は、皆高皇産靈の子である。また津速魂の子を興登魂命という。興登魂の子を天児屋命という。後に河内国枚岡に鎮まる。また春日社第三の主である。忌部は姓氏で、斎部宿禰である。太玉命は、『神名帳』にいう、「大和高市郡、太玉神社四座」が是である。天香山は、『風土記』を調べると、いわゆる天上に山がある。分かれて地に落ちる。一片は伊予国の天山となり、一片は大和国香山となる。今は天にある時をいう。五百箇は、五百株で、その多

いのをいう。真坂樹は、木の名である。神道はこれを尊ぶ。正直の徳があるからである。今大和の香山に、多くこの木がある。八咫鏡は『韻書』を調べると、いわゆる八寸を咫という。また婦人の手の長さ八寸にあたる。これを咫という。だから八咫の意味は、八寸の八倍である。鏡の直径二尺一寸三分余り、これを三倍にすると、その周囲は六尺四寸となる。これを八咫という。一にいう。八は咫を捨て八寸の意味である。八八の意味ではない。ここに『村上天皇聖記』を調べると、いう、「天徳大内回録の時、内侍所の神鏡は灰燼の中にあつた。その直径は八寸ぐらいで、頭に小さな瑕があつたが、円規は壊れていなかった。そうであれば八寸の意味を正説とする。また天照太神は陰神であり、婦人の手の長さに象る。最もこれを得る。真経津は真正経常の意味である。たいへん日の像に似ている。幣とは、束帛であり、錢である。これには、布帛紙の類をいう。『古語拾遺』にいう、「長白羽神に麻を植えて青和幣を作らせる。天日鷲神に木綿を植えさせ、津咋見神に穀木を植えさせ、白和幣を作らせる。これは木綿である。以上の二物は一夜にさかに茂る。このような時は、青和幣は麻で作る。葉をいう。(胥里切。麻に子がある。葉という。子が無いのを苴という。) 白和幣は穀で作る。木綿をいう。青白は葉と木綿との色である。また春秋に象る。だから神を祭るのに必ず春秋を用いる。後世あるいは金銀の幣等がある。これによつて起こる。和は調和の意で、また平である。和平は神霊の気である。神明は中を尊ぶ。だから鏡を中枝に懸ける。思うに日の像を尊ぶからである。八坂瓊の御統とは、先という神霊の玉である。だからこれを上の枝に懸ける。その尊は鏡に次ぐからである。幣は神を礼する贄である。王制にいわれる釈菜に幣を置くというものである。だから下の枝に懸ける。祭庭を飾るのである。猿女は人の姓である。『古語拾遺』にいう、「天鈿女命は、その神強悍猛力である。だからそれを名とする。」今の俗に強女をラスシという。稍は、八丈の矛である。神道が用いる量である。茅草でその柄を纏う。潔白の意味を取った。だから『易・繫辭伝』にいう、「そもそも茅という物は、薄いが用としては重い。」俳優は『孔子家語』にいう、「斉は宮中の楽を奏し、優倡侏儒が前に戯れる。だから俳優を戯という。」真坂樹を鬘とするとは、神木の枝をよじり、あるいは樹皮を剥ぎ、それで髪飾りとするのである。蘿は垂れ苔をいう。俗にいわれる日陰は葛である。手纏は、『兒寛伝』にいう、「纏属して絶えず」顔師古の注にいう、「纏は索である。縄索の相属をいう」思うに蘿を索として、身手に絡ませるのである。火処焼とは、処処にかがり火を挙げるのである。世界が真つ暗である。だから火を燃やして明りとする。ある人がいう、八か処におくのである。覆槽置とは、『古語拾遺』にいう、「いわゆる覆誓槽、古にウキフネという、誓約の意味である。」思うに馬槽をうつ伏せにして、その上に登つて、踏舞の節をする。ここに戯れの劇をし、また神への誓いの言葉を言う。憑は依るであり、託である。天鈿女は他神の託宣を借りて、日神の至徳を讃える。

P261

長夜とは、常闇というのと同じである。嘘楽とは、『毛韻』にいう、「嘘は吹くである。気を出すのに急なのを吹という。緩やかなのを嘘という。」またいう、「唇をせばめて気を吐くことを吹という。口を虚にして気を出すことを嘘という。」吹気は肺から出て、陰に属する。だから寒い。嘘気は丹田から出て、陽に属する。だから温かい。嘘楽とは、嘘いて楽しむことで、歌い笑うという意味である。日光の指す所を手という。端出の繩は注に「左繩とは端が出ていること」という。これはその意味を解釈している。またその訓を解く。繩は直の意味である。神道は直を以て

本とする。左は陽徳で、清明の義を取る。端出とは、縄をなつて、その余つた端を切りそろえていないことである。これは質朴で飾らないという意味である。だから直、清、質を神明の三徳とするのである。一条の縄も三徳にたとえる。界は染浄を分ける意味である。すなわち今の世の注連縄が是である。仏經にいう、金繩界道のことではない。しかも縄でもつて界とするのは、その意味はこれに近い。思うに、太神がまた還り入ることを恐れたから、左縄を引いてその界限としたのである。

P252

善を賞し惡を罰するのは、勸懲の道である。本を尋ねれば、そもそも日神が石窟に入った災いは、天倫の兄弟争いの禍による。スサノオの悪行がこれにすでに極まる。もしその罪をスサノオに帰さなければ、必ず再犯の禍がある。日神もどうして祈りの誠を信じようか。まことにやむことをえない挙である。かつ賞罰の道を示すのは、後世の人を勸懲するためである。科は科條である。罪に輕重の科がある。千座の置き戸とは、祓う物の名である。罪人にその物を出し、千処に積み置き、罪を贖わせる。だから千座の置き戸という。戸は詞助で意味はない。一にいう、戸は人の出入する所である。その物を出し入れるから、戸という。後世の解除に、四座置、八座置の名がある。それぞれ一束の稲を用いる。これは神世の遺法である。その物がすでに尽きて足らないときは、髪を抜き、爪を抜いてこれを補う。思うに肉刑の始めである。逐降とは、根国に追放することをいう。『舜典』にいう、「象るに典刑をもつてする。流は五刑をゆるめる。鞭は官刑を作し、朴は教刑を作し、金は贖刑を作す。これは重より輕に入る。典刑は、いわゆる墨、劓、剕、宮、大辟五刑の正である。典刑が最も重い。流宥はこれに次ぐ。鞭刑は輕い。朴刑はまた輕い。贖刑は最も輕い。その後、沿革世に従い、増損は時に宜す。隋に至つて、定めて五罪とする。唐法はこれによる。我が邦にもまた隋唐の律を用いる。その五罪は、一に答罪、『疏義』にいう、「答は撃つである。」律学の者がいう、「答は訓じて恥とする。その意味は人に小さなあやまちがあれば、法として懲戒する必要がある。だから鞭打ちによつて恥ずかしめる。」漢の時に、答は竹を用いた。今の時は楚を用いる。だから『尚書』にいう、「朴は教刑を作す。」その意味である。二には杖罪、『疏義』にいう、『説文』にいう「杖は持である。」しかしそれによつて人を撃つべきものか。『孔子家語』にいう、「舜の父に仕えるのは、小さい杖は受け、大きい杖は逃げる。」「国語」にいう、「薄系には鞭朴を用いる。」「尚書」にいう、「鞭は官刑を作す。」令の杖刑と同じである。三には、徒刑。『疏義』にいう、「徒は奴である」。思うに奴として辱めることである。『周礼』にいう、「その奴の男子は、罪隸に入り、またこれに任じるのに事をもつてする。牢獄に留め置いて、これを収め教える。上罪は三年で許し、中罪は二年でゆるし、下罪は一年でゆるす。これは皆徒刑である。」思うに周の時代から始まる。四には、流罪。『疏義』にいう、『尚書』にいう、「流は五刑をゆるめる。刑殺が忍びないので、これを遠くにゆるめることをいう。またいう、「五流に宅がある。五宅は三所に置く。大罪はこれを四方の边境に追放し、次は九州の外に、次は中国の外である。」思うに、唐虞の時代から始まる。今の三流はその意味である。五には、死罪。『疏義』にいう、『春秋元命苞』にいう、「黄帝が蚩尤を涿鹿の野で斬る。『礼』にいう、「公族に死

罪があれば、甸人に磔す。だから知る。斬ることは黄帝の時代からであり、絞は周の時代からである。二者、陰数に法る。陰は殺罰を主る。それによつてこれに則る。すなわち古代の大辟の刑

がこれである。答以上死以下は皆贖法がある。『疏義』にいう、『尚書』にいう「金は贖刑をなす。」法にいう「誤つて罪になり、金を出してこれを贖う。」甫侯夏の贖刑を訓じていう、「墨辟の疑いの赦免は、その罰は百鍰、劓辟の疑いの赦免は、その罪はこれに倍する。剕辟の疑いの赦免は、その罰は倍することに差す。宮辟の疑いの赦免は、その罰は六百鍰。大辟の疑いの赦免は、その罰は千鍰。註にいう「六両を鍰という。鍰は黄鋊である。」「晋律』は八議以上に応じる。皆官収贖を留めて、髡鉗答をなくす。今古の贖刑は、輕重は制を異にして、品目は區別し、残らず章程がある。傍条を借りない。縷説を煩わすことはない。蔡沈の『尚書伝』にいう、「金は銅である。古代の贖罪は皆銅を用いる。」漢になつて始めて黄金を用いた。但しその斤を少なくして、金は銅と互いに敵にさせる。私が思うに、本朝の刑法は、後王に定めたというけれども、実に上古から始まつている。それ、イザナギノミコトが、カグツチを斬り、スサノオノミコトが八岐蛇を斬るなどは、斬の始まりである。イザナミノミコトがいう、私は一日に千人を縊り殺す。これは絞の始めである。死刑は二の者既にこのようだ。また蛭児を磐船に載せて、追放する。スザノヲノミコトを根国に追放する。これは流の始めである。ホセリノミコトは、罪によつて狗人となる。これは徒罪の類である。徒は奴隸として辱めるからである。月夜見尊が保食神を撃ち殺すのは、これは杖罪の類である。杖で人を撃つ者は、しかもあるいは死に至る。だから漢の景帝は、三百を改めて、二百という。二百を一百といつて、死に至らないようにさせた。またイザナギノミコトは、桃の杖を折つて雷に投げた。その意は答に近い。答は楚の刑を用いるからである。五罪が既に備わり、また贖刑がある。スサノオノミコトが千座の祓い物を出し、かつその髪を抜き、その爪を抜く。これは贖の始めである。だから刑は上古より起る。

(1) 斬轅『日本書紀纂疏』(天理図書館善本叢書叢書之部第二十七卷) p.93 「斬轅」ではなく「軒轅」になっている。これは「軒轅」の誤りであろう。「軒轅」『角川漢和辞典』に、「中国古代の伝説上の帝王、黄帝の名。」とある。

日本書紀纂疏上第五

P255

『旧事記』にいう、「稚日女尊とは、天照太神の妹である。今の摂州生田明神がこれである。逆・とは、獸を殺して、その後その皮を・ぐことである。

P255

天の高市とは、『易・繫辭伝』にいう、「日中に市を為し、天下の民を致し、天下の貨を集める。思うに、高市は天上にある。諸神が集会する意味を取った。一にいう、大和国高市郡がこれである。今の高市神社がここにある。

P256

石凝姥は女神である。姥女の年を取った称である。日矛に二つの意味がある。一つには、日神が

持っている矛である。もう一つには、日の像の鏡を矛の端に鑄造して付けたものである。全剥とは、獣の全皮を剥ぐことをいう。真名鹿とは、牡鹿である。羽籥はなめし皮の袋である。羽は氣があつて風を生じるからである。今俗にいう吹皮である。既にこの器があつて後に鑄る鏡はいわゆる紀伊国日前神である。日神がまだ石窟を出る前に造つたから、日前と名づける。

P256

天垣田とは、田を開墾し、垣根を周囲に廻らし、禽獸が来るのを防ぐ。填渠とは、渠は溝を造つて田畑に水を通すことをいう。雨が降れば、水を減らし、ひでりのときは、水をためる。もし土が溝を埋めれば、水の道は廢れて、作物の植え付けと取り入れに害がある。絡縄で渡すとは、田をわたすのに縄を用いることをいう。思うに他人の田を奪つて、自分の田にすることである。生・とは、牛馬の皮を・ぐことである。無状とは、端が無いということと同じである。恩親とは、友悌の意味である。愠らないとは、いつくしむことである。恨まないとは、親しむことである。平心は仁心をいう。すなわち恩親の本である。御席とは、今の新嘗の時の八重の席がこれである。体を挙げて不平とは、四体が安らかにおれないという意味である。

P257

鏡作部は、姓氏である。その仕事を姓とする。天糠戸は、石凝姥の父である。八十玉籤とは、八十本をいう。玉は褒美の称である。籤は本の意味である。天香山の真坂樹五百株の中、八十本を採る。野簾は小竹の名である。八十玉籤は、上の意味と同じ。あるいは坂樹の名を玉串という。今はその意味ではない。諸の物は禊祭に当然用いる品物である。神祝は、神を祭る祝文をいう。『令義解』にいう、「祝文は祭主の賛辞とする。」「『延喜式』の中に祝詞一篇がある。これは諸の祭に読む祝文である。これを祝するとは、これを祭るという意味である。

P257

天に二つの日はない。日神がすでに石窟を出る。だから鏡をその石窟に入れる。思うに、日神がまた石窟に戻ることを恐れたので、予めこれを防いだ。戸に小さな瑕とは、日神は長く石窟にあつたので、その明を損つた。すなわちこれは小病小悩である。だから日の像の鏡も石窟に触れて自然に小さな瑕がついた。物が互いに感じたのである。伊勢崇秘の大神は、いわゆる今の伊勢内宮の神鏡である。天孫が降つて以来、世の天子は、その宮を同じにして祭る。垂仁天皇に至つて、これを倭媛命に託して、始めて磯の宮に鎮める。その詳細は未^レに具わる。

(一) 未に具わる『日本書紀纂疏』(天理図書館善本叢書^レ和書之部第二十七卷) p24「具未」ではなく、「具末」となっている。

「具末」の誤りであろう。

P258

手端吉棄物、足端凶棄物とは、すべて解除の事で、吉凶二道がある。吉は福を招き、凶は禍を祓

う。人の体は、手は貴く、足は賤しい。だから吉凶の表とする。物は祓いの道具である。一にスサノオノミコトは、手足の爪を抜き、その罪を贖う。だから手端足端という。唾は吐臥の切、口の液である。涙は延和の切、鼻から出るのを涙といい、目から出るのを涕という。思うに、唾を幣とするのは、物がなくなつて贖うべき物が無いからである。神遂とは、その意味は諸神が互いに議論してこれを追放することである。

P258

この後の言葉は、一書の中で、初文を省く詞である。安田平田とは、良田というのと同じである。邑併せとは、田地が广大で、諸邑を併合する名である。良田とは、上の上田である。歳に豊凶があつても、その入りの増損はない。雨が三日以上降り続くのを霖という。亢陽して雨が降らないのを旱という。穢はくいである。くいを打って田畝の標とする。だから天穢田という。その地は大川に近い。だから天の川依田という。水口は急でその地を動き漂う。だから天川口鋭田という。磽地とは、石田で、収穫が少ない。渠槽とは、水道をいう。堯とは水を発つことである。籤を挿すとは、互いに争う意味である。今の世にいわゆる田札である。すべてこの悪事とは、悪事を行うことが多く、田の害に止まらないことをいう。云云とは、事を略すときの詞である。『俱舍論疏』にいう、「この時諸人は、従つて香稻を取り、貯蔵はしなかった。後に、人がいたが、生まれつき怠け者で、長く香稻を取つて、貯えて後食にあてる。他の人がそれに随つて学び、漸く多く貯蔵するようになった。これによつて稲について自分の所のものという心が生じ、多く取つていとわぬ。だから随つて取つた所にはまた再び生えることがなくなった。そこで、共に田を分けて、いづれ尽きることを考えそれを防いだ。既に分けた田において、恠護心が生じ、他の分けた田において、侵奪する心を懷き、強盜の禍が起ることは、この時に始まる。それを防ごうとするために、共に集まつて評議し、みな衆内の一徳人を量つて、それぞれ取る所の六分の一で、雇つて防護させて、封じて田主とする。これによつて刹帝利の名を立てる。大衆はつつしんで承つて、恩は率土に流れた。だから後に大三末多王と名づけた。(此れは共許王という)それより後の諸王は、この王を首とする。」思うにスサノオノミコトが田を争うのは、他の分田に対して奪い取る心が生じた。それ以後の天孫が、中国の主となるのは、刹帝利の起りである。

P260

天抜戸は、上にいわゆる天糠戸と同じで五音が通じる。己凝戸辺は、石凝姥と同じ。この書の説は、鏡を上枝に懸けるのは、鏡を尊ぶことを意味する。天明玉は、上の羽明玉と同じである。天日鷲命は、『古語拾遺』にいう、「阿波国斎部の祖である。」広く厚いとは、懇到の意をいう。天が広く地が厚いというのと同じである。称辞は祝辞である。

P260

麗美は、広く厚い称えの言葉がこれである。日神の光は国中に満ちるとは、『古語拾遺』にいう、「この時に当たつて、上天が初めて明るくなり、衆はともに見合つて、顔が明白である。手を伸

ばして歌い舞い、互いにほめていう、「阿波礼、阿那多能志、阿那於茂士呂、阿那佐夜憩、飢憩」註にいう、「阿波礼とは、天の明らかなことをいうのである。阿那とは、古語に事の大変切なることを言うのに、皆阿那と称する。阿那多能志とは、手を伸ばして舞うことをいう。今樂事を指してこれを多能志というのは、この意味である。於茂士呂とは、衆の顔が明白なことをいう。佐夜憩とは、竹の葉の音である。飢憩とは、木の名である。その葉を振動させる調べである。

P261

解除とは、禍難を解き、汚穢を除くという意味である。後世の祓い具は、人像、解き縄、散米等の物事がある。人像は、その禍をその人像に移すということである。解き縄は、その禍はよりあわせた縄のようであり、それを解き去るのである。散米は、既に解いてそれをまた散らすことである。太諄辞とは、諄は朱倫の切で、至である。一にいう、懇誠のさまで、思うに、今の世の臣氏の祓え詞がこれである。後世の人は手足の爪を除いて、慎み収めるのは、これより起こる。その収めない者も、必ずしも咎を招くとは限らない。およそ陰陽家は、丑の日に手の爪を除き、寅の日の足の爪を除くことを吉とする。またいう、寅の日に三戸は両手の指の爪に遊ぶ。午の日に三戸は両足に遊ぶ。両足の指の爪を切るに当たって、これを三戸を斬ると名づける。思うにスザノヲミコト手足の爪を抜くのに、日を選ぶことができない。だから凶とするのである。頼はたのむである。『漢書・張釈之伝』にいう、「尉は頼もしくない。」張晏がいう、「才に頼むべきものがない。」底根の国は、無間地獄を指す。黄泉の底下にあるのをいう。

P261

草を束ねて雨具とするのは、大変貧しくみすばらしいことである。スサノオの悪行の甚だしいことは、天人は共にこれをいやがる。宿を乞うて与えないのは、人はこれを憎む。風雨が速く激しいのは、天はこれを憎む。一説にいう、スサノオノミコトが宿を借りるのは、諸神は皆許さない。時にひとり蘇民将来、巨旦将来という兄弟がいた。兄は貧しくても思いやりがある。弟は富んでいるがけちである。スサノオはまず巨旦に宿を借りた。しかし巨旦はこれを拒んで入れなかった。蘇民はすみやかに出迎えて、大変これを労い、脱粟の飯を贈る。スサノオは大変喜んで、これに報いようと思い、その夕べに蘇民に命じて家中の者にかやの輪を腰に付けさせた。そこで大疫がはやり、蘇民の家を除いて皆わざわいにあつて亡くなった。神はまたこれに教えていう、後世疫気が天下に流行したときに、一つの小さな札に、吾はこれ蘇民将来の子孫と書き、それとともにかやの輪を作る。この二つの物を衣の袖にかければ、必ず免れる。『備後の風土記』を調べると、これをもって、北海の武塔神が南海の神女に通じる時の事とする。武塔神は、すなわちスサノオミコトの別号で、その祠は今見ると備後州にあり、疫隅社という。また山城国愛宕郡の祇園神社は、スサノオノミコトの化迹である。そこにはすべて三座がある。一つは牛頭天王、またの名は武塔天神で、二つは婆利女で、俗に少将井神社と号す。これは稲田姫である。一説に沙竭羅龍王の女という。三蛇毒鬼神で、これは八岐大蛇の化現かと疑う。すべて皆行疫神である。この『日本書紀』にいう、「国内の人民は多く夭折する。」それ疫の致すところか。今六月の御霊会は、四条の京極で、粟飯を供える。思うに蘇民の機縁によつて起こるという。蓑笠を着て人の家に入る

等は、後世の忌諱は、除いた爪を収める類である。解除を果さなければならぬ者は、紙を切つて、これを祓い除く。太古とはスサノオの在世をいう。

P262

この一段は、前説と後先の違いがある。思うに、一説である。扇は動である。天をどよもし、国をどよますというのと同じである。

P263

もし女を生めば、下土に降すべし。もし男を生めば、天上を治めるべし。これはまた陰陽の道で、まさにそうあるべきである。日神は十握剣を嚙んで、三女を生むことは、詳しくは上の章に見える。だからここでは略し、云云の二字をもつてこれに変える。ヲモクルルニとは、絶ちきれないという意味である。瓊玉の糸が絶ちきれないことをいう。瓊瓊とは、玉の音である。出雲臣、武藏国造、土師連等は、皆姓氏の名である。あるいは関わるのに国をもつてするのは、『春秋左氏伝』にいわゆる、「生によつて姓を賜り、これに土を胙ぎ、もつてこれが氏に命ず」というのがこれである。その他はこれにならぬ。茨城国は、薩摩国の旧名である。

P264

奉観の観は、『周官・大宗伯』に「秋見ることを観という」註に「観の言は勤である。それ王の事を勤めようとする」『礼記・曲礼』に「天子は依つて立つべし。諸侯が北面して天子を見るのを観という。」照臨天国、自可平安の八字は、祝祷の詞である。スサノオノミコトは別れに臨んでこの語を贈る。丁寧の心が言外に溢れる。ここにスサノオノミコトが実に暴悪でないことがわかる。また生んだ男児を日神に託す。だから吾勝尊は日神に養われて、後代の百王は皆その下より出る。いわんや宝とする三種の神器はスサノオの暴行によつて因縁とする。思うに、スサノオノミコトが我が国に大功があるのは、得て称することができない。ああ、舜の弟の象がなければ、舜の大徳は伝わらない。仏の堂弟天授がなければ、仏の正覚は成ることはなかった。これによつてこれを使えば、悪もなければならない。信であるかな、無明と法性は、全く二致なし。

(1) 無明と法性『纂疏』p203に「日神陽徳を主どり、月神陰徳を主どる。姪兒柔惡を主どり、進雄剛惡を主どる。徳惡異なると雖も、終に一致に帰す、猶無明即法性、法性即無明と言うがごとし」とある

右は宝鏡圖像を明かす。

P265

簸川は、水の名で、老翁は父をいい、老婆は母をいう。撫は撫育の意味である。脚摩乳、手摩乳は、その子によつて名を得た。思うに父母がその子の手脚を撫でて、乳で養う。『釈名』にいう、「物が兩つあるのを岐とする。」大蛇の首と尾はそれぞれ八つ、だから八岐という。よつてまた

八人の少女を呑み込む。勅は、天子の制書を敕という。また勅に作る。また誠めである。スサノオノミコトを尊称して勅という。

P266

立ちながら櫛とするとは、稻田姫を立ちながら爪櫛にして髻の上にかんざしにしてさす。神変は想像し難い事である。醗は、『淮南子』にいう、「醗釀して成る」劉兆がいう、「醗は釀（かもす）である。」八醗とは、醇厚い酒をいう。倭訓に八入折という。思うに八返かもして、紅色を一回入れ、再び入れるようなものである。度は、『玉篇』にいう、「居毀の切、闕（たな）である。」飯はしばらくの意味である。その意味はしばらく飯にこのたなを作るである。口を入れる酒槽を設ければ八頭の蛇に飲ませることが出来る。赤酸醬は、これにはほおづきという。その眼の色の赤をいう。だから倭訓に赤血という。松栢が背の上に生えるというのは、巨鼈（おおがめ）の背の上に三神山を戴くというのと同じである。曼延は、張衡の『西京賦』に「巨獸が百尋である。これを曼延とする。」これには大蛇がうねうねと曲っていくさまをいう。丘は阜（おか）である。谷は水が谷に注ぐ名である。八丘八谷は、八岐蛇によつていう。その長大なことはこのようだ。寸斬は、ずたずたに斬ることである。雍は、『礼記』にいう、「地に迫つて草を刈ることをいう。」この名は後世の事をもつてこれを証する。注に大蛇の居る上に常に雲がある。だから劍の名とし

たというのは、豊城^①の劍の氣が斗牛の間を射るようなものである。『漢書・高祖紀』に、高祖が夜沢中を行くときに、大蛇がいて、道に当たる。そこで劍を抜いて蛇を斬る。蛇は分かれて二となる。また高祖は芒碭の山沢の間に隠れる。呂氏は人とともに求めて常に見つける。高祖は怪しんで問う。呂后がいう、あなたが居る上には常に雲氣がある。だからそれに従つて行くと常に見つけることができる。思うに高祖が蛇を斬つた劍を身につけていたので、また雲氣があつたのである。日本武尊の事は『景行紀』に見える。この一段の因縁は、神通不測の妙用に出るといふけれども、その大罪に至つて、その能作は心にあり、その所作は事にある。能と所を合わせて十六とする。これは大蛇の首と尾のそれぞれ八とする。根本の無明は、これ一念を覺らずに、転じて八識となる。八識にそれぞれ能変所変がある。だから名づけて八岐大蛇という。八人の少女は、これ八正道で、無明のために蔽われてその智を失う。これは八女が大蛇に吞まれるとする。山河大地、明と暗、色と空は、皆無明の变化したものである。だから松栢が背に生えるという。酒を飲んで酔つて眠るのは、味欲に耽つてその身を忘れる。スサノオノミコトは少女が大蛇に吞まれると聞いて、たちまちあわれみの心を起こして、その苦しみを救おうとした。これはすなわち悲増の菩薩である。これより次第に増進して漸く四十二品の塵勞を断つ。だからずたずたにその蛇を斬るという。頭から尾に至り、最後に至つて一宝劍を得る。これは根本智の喩である。蛇の尾に劍があるのは、無明即法性であり、劍によつて劍を得るのは、始覺は本覺と同じである。

（1）豊城の劍

加藤仁平『三種の神器より見たる日本精神史』（一九三九年 第一書房）

「元亨釈書」に於ける虎関の神器に本づく国体論と支那の国器 p53～p56

かの支那は慈嶺の東、数十の邦、咸く法度を取つて推して中国と称し、又文物の国と言ふ。然れども五帝の世、猶伝国の

信器なし、況んや三皇をや、又況んや遼古をや。夏禹に至つて始めて九鼎を鑄、立てて国器となす。殷周相伝へ、遷移して之を宝とす。秦の周を奪ふに及んで、鼎、泗水に没す。故に始皇、十璧を刻して、以て国璽となす。漢又高祖の白蛇を斬るの剣を以て、伝国の璽となす。爾来劍璽は二国器となる。魏晋以来趙宋に至るまで、之を承伝するのみ。

(2) 四十二品の塵勞

田村芳朗・末木文美士『神代卷私見聞(良遍)』(神道大系論說編三『天台神道(上)』一九九〇年 神道大系編纂会) p.125
素盞鳴尊大蛇ヲ寸々ニ斬ト者円教ノ四十二品断無明ノ意也、大蛇ト者無明ノ体也、劍ヲ取り出ハ無明ノ中ヨリ即明ト開クル形也、

(3) 無明即法性

関口真大『摩訶止観 上』(一九六六年 岩波文庫) 第二章 止観の名義 一相待の止観 p.125
不止に対してもつて止を明かすとは、語は上に通ずといえども、意はすなわち永く殊なり。なんとすれば、上の両の止は、生死の流動に対し、涅槃に約して止息を論ず、心は理外に行ずれども般若に約して停止を論ず。これ智断に約して通じて相待を論ずるなり。いま別して諦理に約して相待を論ず。無明は即ち法性なり。法性は即ち無明なり。無明また止にあらず不止にあらずしてしかも無明を喚んで不止となす。法性また止にあらず不止にあらずしてしかも法性を喚んで止となす。これ無明の不止に待して法性を喚んで止となすなり。經に、「法性は生にあらず滅にあらず、しかも法性は寂滅なり」といい、「法性は垢にあらず浄にあらず、しかも法性は清浄なり」というがとき、これを不止に対して止を明かすとなすなり。

P267

どうしてあえて私の物として置こうかというのは、至公無我で克己復礼である。我が心は清清しいという言葉は、これから出た。スサノオは神劍を日神に奉るのは、その意図は、これを天孫に伝えて百王の璽とするためである。我が心が清清しいとは、一寸四方の清浄の田地に至ることをいう。思うに心齋の致すところである。だからいう、我が心の清浄と。ある人がいう、上の清は内清浄で、下の清は外清浄である。

P267

スサノオノミコトはこの時に、和歌を作り、その志を述べる。和語三十一字の始まりである。この歌に四妙がある。一つは、字の妙。二つは、句の妙。三つは、意の妙。四つは、始終の妙。字の妙とは、始めて三十一字を作ることという。句の妙とは、分けて五句として、五行五音に象ることをいう。意の妙とは、一篇の意味が巧妙なことをいう。始終の妙とは、この体はスサノオに始まり、終に後世に至つて大いに盛んになったことをいう。その詞は、ヤクモタツとは、八雲が起ることをいう。大蛇の居る上には、常に八色の雲氣が起ることがある。(これは劍の氣である。豊城の斗牛、芒碭の雲氣のようなものである。ある人がいう、やは、八の数ではない。倭語の発語にアというのと同じである。)だから雲起くことという。イツモとは、出雲である。雲が起ることによつて、その地を名づけて出雲という。ヤエガキとは、八重垣である。宮の垣を作ることが八重である。ツマゴメニとは、あるいは稲田姫を妻としてこの宮に居ることである。ヤエガキツクルとは、八重垣を造るというようなことである。ソノヤエガキヲとは、その八重垣で

ある。詞を反復するのは、古風の体がそうである。(あるいは、軒さきや衣の端を、和訓にツマという。垣の端もまたツマという。またゴメとは、籠めるである。思うに謀をして妖蛇を斬って、神剣を取る。だから蛇に餌をやるようにして、まず姫と酒とを垣の中に押し込めて、終に蛇を斬って神剣を取り、人の害を除く。一挙で二つを得るのである。いわゆる天吏である。帝の臣である。どうしてあえて私の物としようかの一言、我が心は清清しいという一語をもって、述べて三十一字とする。ああ偉大であるかな。)

P268

婚は本は昏に作る。『礼』に、婦を娶るのに昏時に行く。婦人は陰であるからである。スサノオは、婚姻の礼を行おうとして、その宮を建てるべき所を占う。清の字は、スガと五音が通じる。清らしい言葉によって、その地を名づけてスガという。宮を建てるのは、夫婦が宮を同じにして居ることをいう。相ともに適合して児を生むとは、『維摩詰経』にいう、「菩薩がいて、維摩詰に問う、居士の父母妻子、親戚眷属は、悉くこれ誰となるか。維摩詰は偈で答えていう、智度菩薩は母で、方便を父とする。一切衆の導師は、これによって生じないということはない。法喜は妻となり、慈悲心は女となる。善心は実男となる。畢竟空寂の舎。」スサノオは無明の大蛇を斬ることによって、このような大功を得た。宮の首とは、後世の六宮の職のようなものである。宮主は、今この名があり、宮内の神事を掌る。遂に根国に就くとは、ただ父神の顧命を承るのである。

P269

一にいう、清の湯山主三名狭漏彦八嶋野と、この神五世の孫即ち大国主神は、出雲国須佐郡にある。だから簀挾という。八箇耳は、聖徳太子のように、名を豊聰八耳というように、聴くのに敏いことをいう。於奇御戸為起の六字は、倭訓に、たちまちに起こったがいに適合するというようなものである。清の湯山主は、出雲の清の地に温泉がある。だから名とする。『旧事記』を調べると、スサノオの子は、大己貴神は、一名は、清の湯山主三名狭漏彦八嶋篠と、また清の繋名坂輕彦八嶋手命と名づける。また清の湯山主三名狭漏彦八嶋野と名づける。また大国主神と名づける。思うに同体で異名である。但しこの一書は、大国主を別神とする。この神は五世の孫であるという。また下の一書に、六世の孫という。また下の大己貴命という。両説は雲泥である。しかもこの書の正文及び『旧事記』を、本拠とすべきである。

P270

脚摩手摩は、これを父の名とする。妻の名は簀狭八耳という。衆の菓で酒を醸すとは、悪毒の木の実を採って、酒を造る。水を汲むかめを甕という。これは樽の意味である。吾湯市村は、愛智の郡がこれである。熱田社は、草薙剣を神とする。蛇の龜正とは、蛇を斬った十握剣の名である。その意味は剣の気が亀いということである。石上は、今の布留社である。『神名帳』にいう、「大和国山辺郡、石上坐布都御魂神社がこれである。真髮触とは、梳の発語で、その髪をくしでけずるからである。奇の字は櫛の同訓である。スサノオミコトは稲田姫を立ちながら爪櫛とした。だ

から櫛の名を得た。

P271

この劍は、昔はスサノオノミコトのもとにあった。今は尾張国にある。そのスサノオノミコトが蛇を斬った劍は、今吉備神部のもとにある。出雲の簸の川上の山がこれである。韓鋤は、犁（からすき）というのと同じである。劍の形は犁に似ていてそれで蛇を斬った。だから蛇韓鋤という。吉備は備中である。吉備は一本、寸簸に作る。思うに斯簸の神がこれか。神部は、神事を掌って、その党がある。出雲の簸の川上の山は、斬った蛇がこれに化したものである。上にいう、蛇の両脇に山がある。思うにこの山か。

P271

五十猛神は稲田姫の生んだ者ではない。すなわち大己貴神の異母兄である。『神名帳』にいう、「紀伊国名草郡、伊曾大祁神社。この社は五十猛神である。」新羅国は、三韓の地である。ソシモリは新羅の地名にある。ある人がいう、人名かどうかはまだ詳しくはわからない。埴土は舟に作る。神異不可思議な事である。『旧事記』を調べると、鳥上の峰は、出雲の簸の川上と安芸の可愛の河上の境にある。天蠅斫とは、蒼蠅が劍の上に止まって自然の斬れることをいう。思うに吹毛の類である。一名は、天羽羽斬で、『古語拾遺』にいう、「天羽羽斬の劍は、十握劍の名である。石上神宮にある。」古語に、「大蛇はこれを羽羽という。」蛇を斬ることをいう。天葺根神は、『旧事記』にもまたいう。スサノオノミコトの五世の孫と、その系譜は詳しくわからない。かつ博聞の君子を待つ。

右は神劍を天に奉ることを明かす。

P273

天地草味の初め、万物すでに生成する。しかし、まだその所を得ないものが大変多かったので、きりもりしてつくった。助力は、必ず後世の手を借りる。初めの詞は、これより前をいう。スサノオノミコトが天から降る時、その子の五十猛をいっしょに連れてきてこの地に至った。樹の種は、植えるべき草木の種子である。（諸穀、諸菜、諸果実、桑麻等が、この中にある。思うに、饑寒の衣食の用、器材の用を備える。下にいわゆる官舎である。）韓地とは、新羅の地を指す。スサノオの暴行は、青山を枯れさせる。ここに青を得る。功があるとは、経営の功である。

P274

スサノオノミコトは、初めは物を害する心があつた。蛇を斬った後では、大いに民を利用する心がある。思うに周^①処のようなものが、長橋の蛟を斬り、自ら三害を除くことができるようなものである。

ある。どうしていわんや神明においてできないことがあるうか。我が児とは、吾勝尊がこの国に主となるべきことを指す。一にいう、大己貴神をさす。浮き宝とは、『韻書』にいう、浮くは軽いである。これは軽い財をいう。鬚を抜いて杉と成る等はいわゆる盤古の毛髪が草木となるものである。彼は、郭璞がいう、「杉の木である。松に似て江南に生える。船を造ることができる。および棺材に柱を作って、これを埋めれば腐らない。」下の浮き宝は、これは船をいう。舟は、水に浮かぶものである。瑞宮とは、玉殿である。奥津葉戸とは、古代はまだ葬礼がなかった。死人を水中に投げ捨てた。だから奥津葉戸という。その後棺槨を作ってこれを収めた。だから将臥の具という。『易・繫辭伝』にいう、「古代の葬る者は、薪で厚く衣して、これを中野に葬った。封もなく木も立てない。喪の期間も数が決まっていない。後世の聖人は、これに倣えて棺槨をもつて行った。思うにこれを大過に取る」というのがこれである。食べるべき八十樹の種とは、衆穀、衆菜、衆菓、梨、棗、柿、栗の類をいうのである。スサノオの子五十猛等の三神は、樹の種を分け散らす。『旧事紀』の一説に出る。熊成峰はこの土地にあるかわからない。

(1) 周処三害『大漢和辞典』「蒙求の標題。晋の周処が未だ仕官しなかった時、村里の父老から、南山の白額びやくがくの猛虎と、長橋ながはしの蛟と、乱暴者のお前と、併せて此の三害が除かれぬ中は、天下太平で豊年であっても気楽になれぬと言われ、直ちに山に入って虎を射殺し、水に投じて蛟を搏ち殺し、自らは大いに志を励まして学を修めたという故事。」

P274

この神はすべて七号ある。大国主は、一国に主となるという名である。大物主は、万物を主宰するということである。国作大己貴は、国家を興し、かつその名は偉大で貴いことである。葦原醜男とは、この神の形が醜悪である。八千戈は、その神の威が森厳なことは、戈矛のようだということ。(あるいは兵器が備わり足る。思うに軍神である。いわゆる吾はこの矛で、ついに治功が

あつた云云。名実ともに見るべし。) 大国玉は、その徳が玉のようだという事で、つしまめ 額国は額見

いとし 蒼生の額である。大国主の神は、百八十一の子がある。ほぼ『旧事紀』に載せる。学ぶ者はこれを考えよ。

P275

少彦名命は、高皇産霊の子である。この神は、身の形は短小である。だからこの名を得る。下に見える。力を戮せ心を一つにすると、『春秋左氏伝』の全文である。戮は併せるである。すべて精神の及ぶ所を、皆力という。心力耳力目力というのがこれである。経営は、経ははかることである。営ははかりごとを行うことである。また人および畜のために療病の方を定めるとは、いわゆる神農が百草の味を嘗めて、本草を作り、医薬を治めた。黄帝岐伯に及んで、素問を著し、治法診法を弁じ、俞附が脈経を定める等の類である。方は方術、方書である。張仲景の『金匱玉函方』、孫思邈の『千金方』のようなものである。畜産とは、馬牛犬豕羊驢鷹鵠鶏猫等の病を治すことをいう。その方は散じて諸書にある。鳥獸の災いは、鴉が鳴くのを聴いてはらいとい、及び野狐、狸魅、蠱惑等の類のようなものである。昆虫の災いは、いなごが苗を害し、及び反鼻、ぜにむし、蜂が人を刺す等の類のようなものである。恩頼は、利沢のことをいう。

P275

できた所とは、いわゆる療病、禁厭等の事で、まだできてない所は、いわゆる草木等の強暴のことである。この談は、大己貴と少彦名と互いに談話することをいう。幽深の致とは、人が理解することができないものである。『法華』にいわゆる唯仏と仏とが究め尽くすことができるものである。)

P276

粟莖、弾かれ渡るとは、その意味は積んだ粟の茎のために、弾かれて常世に飛び渡ることである。思うにこの神は、体の形が低く小さいことがわかる。

P276

独り能く巡り造るとは、大禹が九州を開いたのと同じである。荒芒とは、太古の世をいう。木石強暴とは、無情の草木であるけれども、皆その精霊はこれに依ることをいう。大造とは、天下の大を造ることである。績は功である。幸魂奇魂は、魂魄の名である。『春秋左氏伝』にいう、「人生始めて化するのを魄という。既に魄を生ず。陽を魂という。物精を用いることが多いときは、魂魄は強い。これによつて精爽があつて、神明に至る。」「京房易』にいう、「六十四卦、五世の後、四爻が變じて遊魂となる。三爻二爻が變じて帰魂となる。」「世伝』にいう、「世魂の術」今はこの意味ではない。大己貴の幸魂奇魂は、神と化する始めに、海を照らす異を現わし、最後に大和国の三諸山に住む。これは思うに大三輪明神である。『旧事紀』第四卷を調べると、「大己貴神は、天の羽車に乗つて、妾を求める。節渡の県に下りて、大陶祗の女、活玉依姫を娶つて妻とした。往來の時を人は誰も知らない。その女初めて孕む時、父母は疑い怪しんで問う。誰か来たのか。女は答えていう、神人のような者が屋上から来て、共に寝た。その時、すぐに明らかにしようとして、麻を紡いでひとまとめにくる。針で神人の短い裳につなぎ、翌朝糸に随つて、尋ね求める。鍵の穴から出て、節渡山を経て、吉野山に入り、三諸山に留まる。そのくくりはただ三まといがあるだけである。だから名づけて三輪山という。その神は大三輪の神である。」事代主神は、大己貴の子である。『旧事紀』に、事代主神は、大和国高市郡高市社に坐す。また、甘南備の飛鳥社という。

P277

熊鰐は、その魚の形が熊に似て色が黒い。『神名帳』にいう、「摂津国嶋下郡、三嶋鴨神社、溝咋神社である。」玉櫛姫は、溝織姫の一名である。五十鈴は、あるいは大己貴の子という。あるいは孫女という。二説がある。神日本磐余彦は、神武天皇である。

P278

白薮は、『本草』に、「一名は兔*」、『毛韻』にいう、「草の名である。」鶴鶉（みそさざい）は、『文選』にいう、「小鳥である。よもぎとあかざの茂っている所に生まれ、まがきの下で成長する。」俗にみそさざいというのがこれである。白薮の皮を舟とし、みそさざいの羽を衣とする。これに乗り、これを着る。その神の身体が小さいことはこれでわかる。また、『礼運』にいう、「まだ糸麻がないときは、その羽皮を着る。後に聖人が出て、その糸麻を治めて、布絹を作る。」みそさざいの羽を衣に作るのはこれである。

右は天下を経営することを明かす。

日本書紀纂疏下第一

神代下

P279

天照太神は、中天の主である。その子を言えば、正嫡を定めて、宗廟の順位に序がある。高皇産靈は、上帝の尊である。その女を言えば、外家立ちて羽翼が成る。思うに皇孫は必ず中つ国に降って、その君になるべき理由をいつている。『山城国風土記』にいう、「宇治郡、木幡社。天忍穗根命と名づける。」一書に、吾勝尊を天忍骨尊と作る。骨と穗根の二字と訓が通じる。『神名帳』にいう、「山城国宇治郡、許波多神社三座」思うに吾勝尊は、下土に降らなかった。だから山陵がなくて、その霊を祀る。名づけて木幡神社という。ニギノミコト等は、それぞれ山陵がある。これを日州の三陵という。栲幡千千姫は、また万幡豊秋津姫と名づける。栲は、苦浩の切で、木の名で、山栲である。櫛（おうち）に似て、色は小白で、葉はやや狭い。『詩』にいう、「南山に栲がある」今は木の意味ではない。栲は、訓にタクという。繰るといふのと同じである。下に千尋栲縄というのも意味は同じである。だからタクはこれを手繰る糸という。幡は、機と同じである。倭訓もまた通じる。千千は万の数である。機杼の多いことをいう。古伝にいわゆる織女の星で、一日に五百機の衣を織り成す。そもそも女功の事は、はたを織ることを本とする。だからそれを取って名とした。天津彦彦は、天孫というのと同じである。火瓊瓊杵は、その性徳を称す。火が明らかなように、瓊が美しいように、杵が堅いようにということである。三徳は三器の本である。鏡玉剣は、次のように配すべきである。今は本を挙げて末を略す。だから正説の中に、三器の名を出さないのは、作者の微意である。

P280

高皇産靈は、瓊瓊杵尊の外祖である。だから皇祖という。鍾はあつまるである。皇祖の情は、愛孫に集まっている。愛孫は同じように天下の民を愛す。昔、熾厳王は薩遮尼乾子に問いていう、誰がこの一切衆生を護り、誰がこの器世間を護持することができるのか。答えていう、衆生は自業の果報と国主の力によって護持することができる。大王は当然知るべきである。また衆生は自業の果報力を依持することがある。だから勝妙の処に生まれ、身に光明があつて、虚空を飛翔し、

禅悦樂に居て、おいしい物を食べ、胎生にはならず、壽命は無量で、世に住むのが長遠であることは、このようである。いわゆる劫初の衆生である。どうして名づけて国主とし、王の力は衆生を護ることができなのか。答えていう、大王よ、王は民の父母で、法に依つて衆生を護ることができることで、安樂にさせる。だからこれを名づけて王とする。大王は当然知るべきである。王が民を養うことは、赤子のようにすべきである。乾いているのを推し、湿っているのを去って、その言を待たない。また『尚書・康誥』にいう、「赤子を保つようにすれば、民は安く治められるだろう。」だから皇祖はその孫を憐れみ愛し、かつ崇養する。民を視て同じく仁であるというのと同じである。崇養は、崇敬して養育することである。皇孫を立てて国主とすることは、思うに囑命の意である。主は、億兆の依るところで、二世間を護持することができる者である。

P281

螢火の光神は、旧説にいう、神の威光は、螢火のようである。今『月令』を調べると、「腐った草は螢となる。」説く者がいう、「腐った草は暑湿の氣を得て、變じて螢となる。」思うに物の煩瑣で細かいことは、数えられない。だから邪魅の名とする。また『般若經』にいう、「仏がいう、そなたが説くように、菩薩が弁を成すのは、日輪の光が普く瞻部州の諸有情の類を照らすようなものだ。声聞がするのは、螢の光がただ自身を照らすようなものだ。」この言葉のようであれば、螢火を邪神の小智に喩える。（黄魯直もまたいう、熠燿（はたる火）、霄行して照らす火を誇る。この意味である。）蠅声の邪神とは、旧説にいう、邪魅の多いことは、夏月の蒼蠅のようである。今『詩』を調べると、「営営たる青蠅が、棘に止まる。人をそしることがなくならない。それによつて交々四国を乱す。」説く者がいう、「青蠅の穢れは、白黒を變えることができる。王は好んで讒言を聴く。だから青蠅の飛ぶ声でこれにたとえる。」今邪氣が物を害するのは、蠅矢が白い絹を汚すようなものである。だから名づけて蠅の声という。すなわち営営とは、蠅が往来して飛ぶ音が、人が聴くのを乱すことである。螢は夜間に乗じ、蠅は昼間に見る。その邪氣はやむ時なく表れる。また二物は、共に夏月に出る。その意味は天孫の降臨は、離明の時を用いるということである。草木がよく物を言うとは、上の文にいう、磐石草木は、皆よく強暴である。これには略している。木石の類は、皆根識がない。しかも物を言うことができるのは、これには多くの意味がある。一つには、鬼神の依託である。『春秋左氏伝』にいう、「石は晋の魏榆に言う」師曠がいう、「石は言うことはできない。神があるいはこれに憑いた」というのがこれである。二つには、それには魂がある。『白沢図』木の精を彭侯と名づける。黒犬の類である。また後世の飛來殿の古松、金沼家の牡丹のようなものである。これより植物には靈性がある。三つには、願力の化生である。淨徳園の中に木菌を生じ、勝論梵師が頑石となる類である。四つには、智慧勝妙の境界である。華嚴会上のように、諸の樹神、藥草神、穀神等が、それぞれ偈を説いて仏を讃える類がこれである。今の文は既に強暴と言うときは、前の二つを取り、後の二つではない。もし本有の性を明らかにするときは、後の二つを取り、前の二つではない。また、覺と不覺と同一の真如であるときは、四つの意味はすべて収まる。また営営の蠅は有情で、衆生の世間をいう。草木は無情で、器世間をいう。太古の時は、情と非情とは、皆わざわざいをなす。これは世間が従わない状態を述べている。

P282

八十諸神とは、八十は統領の主を指す。諸神とは、眷属の衆をいう。ある人のいう、八十諸神は、八十万神と同じである。邪鬼とは、螢の光や蠅の声の類をいう。上には邪神をいい、ここには邪鬼をいう。互いに陰陽不正の霊を挙げる。釈尊は成道して、降魔の相を現し、天孫は極を立て、鬼を祓う誓いを行う。思うに、邪と正は並び立たないことを明らかにするのは、その揆は同一である。

P282

僉とは、衆供の辞である。天穂日は、天照太神が、剣を嚙んで生んだ五神の一つである。瓜葛の好があつて、これを薦めた。傑は、万人よりすぐれた称である。衆は共にその人を褒める。必ず試みに用いようとする。

P283

俯して衆の言葉に従うとは、至公であつて独断しないことをいう。堯が四獄に諮つて鯀を挙げるようなものである。九年経つまでは、功績が成らないからといって、不明ということはできない。

P283

佞は、口の才である。媚は、親しく順うことである。孔子がいう、「口先の機転で人をおしとめて⁽¹⁾いるのでは、人から憎まれがちなものだ。どうして弁の立つ必要があるう⁽²⁾。」またいう、「口上

手なものを退ける。」佞は聖人の憎むことである。「孔子がまた王孫賈が竈の神にきげんをとれという言葉に答えて、竈の神よりも、最高の天に対して罪をおかしたなら、どこにも祈りようはないものですと言った。」媚もまた聖人の愧じることである。大己貴神は、経営の功績があつて、中国を治める。邪魅悪鬼でも、従わないものはない。これによって天穂日もまた大己貴神におもねり従つて、三年になるまで、報告しなかった。『尚書』にいう、「三年は功績を考え、三考して、功のない者を退け、功のある者をあげ用いる。」今いう三年は功績を考えることである。また三年は三才の道はない。

(1) 金谷治『論語』(一九六三年 岩波文庫) 公治長第五 p63「或るひとの曰わく、雍や、仁にして佞ならず。子曰わく、焉んぞ佞を用いん。人に禦るに口給を以てすれば、屢人に憎まる。其の仁を知らず、焉んぞ佞を用いん。」とある。

(2) 金谷治『論語』(一九六三年 岩波文庫) 衛霊公第十五 p214「顔淵、邦を為めんことを問う。子曰わく、夏の時を行ない、殷の輅に乗り、周の冕を服し、楽は則ち韶舞し、鄭声を放ちて佞人を遠ざけよ。鄭声は淫に、佞人は殆うし。」とある。

(3) 金谷治『論語』(一九六三年 岩波文庫) 八佾第二 p24「王孫賈問うて曰わく、其の奥に媚びんよりは、寧ろ竈に媚びよとは、何の謂いぞや。子曰わく、然らず。罪を天に獲れば、禱る所なきなり。」とある。

P283

大背飯は、天穗日の子である。大背飯は名である。三熊は別称である。大人とは、威福盛大の人である。その父に従うとは、その父におもねること、孝順の義ではない。なぜなら、父に過ちがあっても諫めないのは、不義に陥らせることになり、どうして孝ということが出来るようか。

P283

『天書』にいう、「天国玉は、天の玉を掌る神で、性格は柔和で、その心は海ようで、恩恵は鳥獣に及び、家は財貨に富んでいる。帝は選んで秘玉を掌らせた。これを天国玉と名づける。」「礼にいう、「三十を壮という。室があり、血気が漸く盛んなことをいう。」壮士とは、志を立てて事に任じ、屈することがない者をいう。

P284

天鹿兎弓は、一の名は天樞弓。旧説にいう、天香山の樞木を採ってこれを作る。だから命じて鹿兎という。香の字とその訓は同じ。一説に麁を射る弓である。誤って分けて鹿兎に作る。『天書』にいう、「そこで、鹿兎弓、羽羽矢を授けていう、この弓矢は天の秘宝であり、身につけるべし。人に軍功を立てさせる。敵に対し戦に臨む時に、三回その名を呼んで、これを射れば、一つとして命中しないものはない。」天羽羽は、一双の矢をいう。羽羽は一双の意味である。後世軍を發する時に將軍に節旄を賜った。しかし今弓矢を賜るのは、弓は強で、矢は直であり、天は強直の才で、その人に授ける。その人はよく持つて失わなければ、良とし、失えば佞とする。どうして弓矢のことであろうか。

P284

忠は、よく君に仕えることである。また己を尽くすを忠という。誠は真実無妄のことである。顕国玉は、大己貴の一名である。その女が下照姫で、国の色があり、光彩が人を射る。だからこの名を得た。『神籍』にいう、「摂津国東生郡、比売許曾神社は、この下照姫の垂迹である。」徳を好む者は色を好まない。天稚彦が下照姫を娶るのは、不誠の心である。つつしんで君命を承る者は、必ず己を忘れる。けれども、私も中国を治めようというのは、不忠の情である。

P285

天稚彦は長い間天に報告しないのは、必ず理由がある。雉を使わして中国に下ってその様子を伺察するようにした。天稚彦は、賜った矢で雉を射る。これによってその忠姦を断じた。無名雉とは、天稚彦のために斃れて、使者の功名が無いことをいう。『天書』にいう、無名雉は、天の後園の神である。性格は清潔で若くて五彩を好む。靈帝が左右に侍し、歌い鳴き遊び舞う。帝は稚彦が長い間来なかったので、雉を使わしてこれを探らせた。雉は中国に翻って下りて、稚彦の家の門前の湯津杜樹に居て、鳴いて、稚彦はどうして還って来るのが遅いのかという。そこで天の

探女に害されて、その功名がなかった。だから無名雉という。」また、雉には徳の輝きがある。一界の内で、要するに一雄を主とする。その他は多いけれども、あえてくと鳴くことはない。思うにその雄武を尊ぶ。だから使者とする。またいう、雉の性は、五歩に一啄、十歩に一飲、飲食を節して食らない。だから使いとなる。（鳥獸を使者とするのは、王母の青雀。蘇子郷赫伯・常の雁。晋の靈公の犬。晋の陸機の犬等である。どうして神世にないだろうか。）湯津杜木とは、『旧事記』に湯津楓に作る。思うに楓と桂と同訓で、杜の字に作る。お互いに似ていたので間違った。当然桂に作るべきである。湯津は清潔の意味である。神道が尊ぶことである。一にいう、湯津杜は、桂の一名である。『月令』にいう、「戴勝（鳥）が桑に降る。」説く者がいう、「降」というのは、時に始めて天より来るようにこれを重ねる。」この雉は実到天より降る。だから飛び降るという。また雉は星の名で、朱鳥の宿である。だから天より降る。その理は間違っていない。

P285

天探女は、稚彦の侍婢である。奇の言は異である。雉に五彩がある。模様は多くの鳥と異なる。だから奇という。探女は、見るからにまだないようなものである。だから奇という。一にいう、下の一書にいう、雉が鳴いて、天稚彦は、なぜ八年の間、復命をしないのかという。鳥であるのに人の言葉を話す。だから奇という。千鈞の石弓は、はつかねずみと鼠のために矢を発射しない。天神から賜った弓矢は、これを珍としないから、一微禽を射る。どうしてそうすべきなのか。また矢を射て強直の才を失う。雉の胸に通るとは、この言葉のようであれば、雉に回避の心はない。まともにその矢を受ける。いわゆる事のきざしを見て動かない、困難に臨んで逃げない、かつ使者の節を辱めないことを見るに足る。ああ、人として鳥にも及ばないのだろうか。自分がした禍は、逃れることはできない。その矢は果たして、天尊の玉座の前に至る。

P286

神道は無心であって、人と善を行う。だからその矢が血に染まっているのを、雉を射たとしてないで、邪神と戦ったと疑ったのである。矢を取って投げ下ろすとは、天を射る矢は、力尽きて必ず落ちるということである。稚彦は矢に当たって立ちどころに死ぬ。これは不忠不誠、不強不直がそうさせたものである。雉を射てその胸を通って、稚彦の胸に当たるのは、思うに、ここより出たものは、ここに返る。善悪の報は、影や響きよりもすみやかである。恐るべきこと甚だしい。後世の人が反矢を畏れるとは、いわゆる人を射た矢をこれに及ぼす時は、必ずまたその矢を射た人に当たる。だから恐ろしいのである。

刀尽 天理本 P112 力尽に作る。力の誤り。

P286

声が天に達するとは、天の聴くことは、聡明である。だから達すという。哀しみの甚だしいときは、泣く声は至らないところはない。いわゆる声があつて天に通るというのである。

天国玉がその泣く声を聞くと、天耳通をいう。異生は五通を得るからである。また父と子は氣が同じだから、暗にその死を知る。疾風は、『旧事紀』にいう、「速飄神」⁽¹⁾思うに飛廉の類である。

宋の熙寧中に、恩州の武成県で、旋風があり、東南より来る。これを望めば、天をさして羊角のようだ。官舎、民屋、人畜等が、悉く巻き上げられた雲の中に入る。これによって県城は、廢墟となった。生きている人においてこのようである。死屍においてはなおさらである。末の世においてこのようである。まして遠い昔においてはなおさらである。喪屋は殯宮をいう。一にいう、棺槨を名づけて喪屋という。『礼記』にいう、「天子の殯は、集めて龍輅を塗るのに、椁をもつてする。斧を椁の上に加えて、悉く屋を塗るの類である。『礼記』にまたいう、「喪は三日で殯する。」またいう、「客位に殯する」上古はまだ必ずしもこの礼はない。思うに記者の文であろうか。そもそも当然の理によってこれをいうか。

(1) 飛廉『大漢語林』②風の神。一説に、風を起す神鳥の名。〔楚辭・離騷〕③長毛で翼のある怪獸。〔淮南子・俶真訓〕

稚彦は雉の禍がある。だから衆鳥を葬官に任じるのは、これに類するのである。昔少皞⁽¹⁾氏は、鳥

の名を官につけた。天稚彦は、官を鳥に名づけた。その意は近い。王子年の『拾遺記』にいう、「舜は蒼梧の野に葬る。鳥がいて憑霄雀という。土をくわえて墳を造る。この鳥は形を変え色を変えることができる。木にあつては鳥となり、地を行つては獸となる。」また『阿含經』にいう、「須弥山の北に天下がある。北鬱単と名付ける。その人は命が終わつて、四衢道に置く。憂慰神伽鳥がいて、その屍を接いで、他方に置く。」また、仏が涅槃の時、二十恒河沙ある。諸の飛鳥王、鳧雁、鴛鴦等が、諸の華葉を持つて、仏足を稽首して、供養を伸ばす。この類は大変多く、すべてを記すことができない。川雁は、かも雁の類をいう。一にいう、雁の一名である。持傾頭は、死人の頭首を挙げる者をいう。持帚とは、葬具の帚を用いる。『礼』にいう、「巫祝桃茢がある」伝にいう、「茢は苕帚である。穢れを除くため」思うにこの類である。注の一説に、鶏を持傾頭者とする。雁は、その時を知ることから取る。また行列をつくつて飛ぶ。鶏は、朝を司ることから取る。また五徳がある。だからそれぞれは事を任じるのに堪える。春女とは、米をついて、尸に実る者である。『礼』にいう、「牖の下で飯をする」がこれである。雀は五色ある。その文彩を取る。鳩は、力及の切で、天狗である。また水狗と名づける。『爾雅集注』にいう、「小鳥である。色は青翠で、魚を食べる。江東では呼んで水狗という。」「礼」に宗廟の祭には、鮮魚を用いる。だから鳩は、魚を食べる意味と取った。尸は神の象である。『礼記』の虞戸の伝にいう、虞は安と同じ。葬が終わつて、精を迎えて帰る。日中にこれを殯宮に祭つて、これを安んじる。男は男子を尸とし、女は女子を尸とする。尸の言葉は主である。親の姿形を見なければ、心に係ることはない。だから尸を立て、これに死者の服を着せる。孝子の心を主とするためである。「哭は、哭く位をつかさどる者である。『礼』にう、「朝夕位に哭き、門の右にある」の類である。鷦鷯は、小鳥である。また巧婦と呼ぶ。茅を取つて交えて巢を作ることが、至精であり、麻糸でくつしたを刺すようにできる。だからその性の巧みなことを取る。鷓鴣は、鷓(とび)である。鳴く

ときは、風が生じる。その霊に取った。綿を造るとは、旧説にいう、「死人を沐浴して、綿を水に漬けてこれを用いる。」⁽¹⁾にいう、死者の衣裳を斂⁽²⁾める。鳥は孝鳥で、よく反哺するものである。肉人とは、神を祭るのにいけにえを用いる。衆鳥の言葉は、ただ六禽だけではなく、百千の衆禽を指す。思うに見て知るものは、これに名づける。その知ることができないものは、すべて衆鳥を挙げてこれを兼ねた。八日八夜は、八は陰の極数で、陽は生をつかさどり、陰は死をつかさどる。だから八日夜という。哭き踊って時がないことをいう。啼哭悲歌は、衆鳥の声である。悲歌は、後世の挽歌の類と同じである。

(1) 少皞氏『大漢語林』古代伝説上の帝王。黄帝の子。五行の金徳をもって王となったので、後世、秋をつかさどる神とする。

(2) 斂は斂の誤り。斂はねがう。斂はおさめる。

P289

味耜高彥根神（大己貴の子で、下照姫の兄である。）は、和州高鴨神社にあるのがこれである。友善とは、逆らうことのない交わりをいう。

P289

孔子の顔は陽虎に似ているが、仁と暴の心は同じではない。味耜の容貌は、稚彦に似ているが、彼は君に忠誠はなく、友に節義がある。顔をもつて人を取るのは、これを子羽に失う者を見る。かつ死生の道は互いに隔たっている。人をもつて人を誤るのは、哀しみいたむ心が過ぎてあるいはそうなるかもしれない。しかし知らないわけにはいかない。親とは、父母姉妹をいう。属とは九族をいう。妻子は知っている。吾君とは、親属等が、稚彦を称する言葉である。衣帯によじかかるとは、心にまとわりついて離れないことである。かつ喜びかつ惑うとは、杜甫がいう「喜びが定まって還って涙を拭う」である。朋友は義をもつて合う。その哀戚を聞いて、むしろこれを弔わないだろうか。汚穢は、穢悪の気で、神道の避けることである。大葉刈は、剣の名である。刈は本蒨に作る。来桀の切で、非である。大葉刈は、名づけて草薙というのと同じである。また喪屋を切りふせることによって、名づけて神戸という。屋が落ち山となるとは、星が落ちて石となるの類である。喪山の因縁である。すべてこの書にこの類は多い。ただ古伝の説を載せるので、まだ詳しくは是非を知らない。

P290

経津主神の本系は、上巻に具わる。衆を選んで挙げる。その良であることを見るべし。

P290

武甕槌の本系もまた上に具わる。周の制度では八寸を一尺とし、十尺を一丈とする。人の身長は

八尺だから丈夫という。『孟子』にいう、「富貴も淫することはできない。貧賤も移すことはできない。威武も屈することができない。これを大丈夫という。」これである。慷慨は嘆くである。壮士は志を得なければ、憤激するのであり、また怒るのである。配は匹である。後世は副将と称するのと同じである。

(1) 宇野精一『孟子』(一九七三年 全釈漢文大系 集英社) 滕文公章句下 p200 「天下の広居に居り、天下の正位に立ち、天下の大道を行く。志を得れば民と之に由り、志を得ざれば独り其の道を行ふ。富貴も淫する能はず、貧賤も移す能はず、威武も屈する能はず。此れを之れ大丈夫と謂ふ」とある。『纂疏』p240にもある。

P290

出雲国は、大己貴の都とする所である。五十田狹とは、地名である。汀は、水際の平地である。利剣を逆さにして立て、その矛先にこしかけるとは、いわゆる神境が十八変に通じるといふ類である。二神はこの変を現わして、他の邪心を制伏しようとした。『老子』にいう、「うまく命を守る者は、武器は刃を加えられない。その死ぬいわれがないからである。」うまく命を守る者でさえ、なおこのようである。まして不測の妙用ならなおさらである。また『智度論』にいう、「風が空に入らないように、水が上に行かず、虚が害を受けないように、無業もまたこのようだ。」思うに二神の妙体は空のようだ。どうして刀の先にかかろうか。驅除平定とは、凶孽(2)(わざわい)掃蕩し、天下を澄清するのである。

(1) 『老子』第五十章 p298 (蜂屋邦夫『老子』二〇〇八年 岩波文庫)

「蓋し聞く、善く生を撰う者は、陸を行きて兕虎に遇わず、軍に入りて甲兵を被らず。兕も其の角を投ずる所無く、虎も其の爪を措く所無く、兵も其の刃を容るる所無し、と。夫れ何の故ぞ。其の死地無きを以てなり。」

(2) 凶孽の誤り。天理本 p115 凶孽に作る。

P291

三穂は地名で、碕は曲がった岸である。遊鳥は、戈射の事をいう。事代主は、世を忘れる意志があつて、隠者の事をしている。熊野は船の名である。『伊予風土記』にいう、「昔野間郡に、一つの船があつた。名づけて熊野という。後に化して石となる。」思うにこの類である。諸手とは、たくさん水夫が船を操ることをいう。また仁徳天皇の時に、播磨の明石の駅の家、一つの井戸があつた。楠木がその上に生えていた。時の人は木を伐つて船を造つた。その船の速いことは飛ぶようであつた。一かきで七浪を越えた。だから名づけて速鳥という。これを天鵠船というのは、速鳥の意味である。一に天鳥船と名づける。下の文に見える。稻背脛は、大己貴の族である。事代主は天帝の勅をつつしむ。父を諫め謙讓する道は、忠でありかつ孝であるといえる。八重蒼柴籬とは、八重とは青海原の深いことをいう。上の潮の八百重というのと同じである。(ある人のいう、八重は、ただ字のように、八重垣というのと同じ。)蒼柴籬は、青柴でまがきを造る。舎屋というのと同じ。思うに海島の宮である。柵は、除世の反で、大船の傍の板である。その意味は船板を踏み翻して、海島に入ることである。子はその父を頼み、父もまたその子を頼む。だ

から私が頼りにした子という。大己貴神は、大いに国家を造り、徳沢があまねく行き渡ることは、日月のように長く深い。これによって国内の生霊及び昆虫、草木、皆恩を荷わないということはない。ただ命これを聴く。だからいう、私が防げば、国の神は必ず同じように防ぐだろう。二神を警戒する言葉である。

P292

国を平定した広矛は、勇智の表である。広は、大の意味である。この神は昔天下を経営し、庶績を成し遂げた。これは勇智の効である。今その矛を天孫に授ける。天孫は億兆の主となつて、民に勇智を与えるという意味である。私はこの矛で、ついに治効があつたとは、ただこの一句は、王法仏法が、成立する本である。人々はそれぞれこの智矛を具えているが、これを用いる方法を知らない。だから乱れることがある。もし世間に用いることができれば、帝王の業を成し、万事万物が、その所を得て、無為の化を致すことができる。もし出世間に用いることができれば、如来の妙体を悟り、結局二種の転依を証得し、度生の門を開くことができる。世間と出世間は元来二ではなく、王法仏法はすべて一致に帰す。だから天孫がこの矛を用いて国を治めれば、必ず平安にすることができる。

P292

百足らずとは、八十の発語である。八十は百の数に足りないからである。隈は水曲である。『爾雅』に、「岸の内を隈とし、岸の外を隈とする。」八十隈とは、八節のはやせ、七里の瀬のように、往反屈曲の意味である。その地は奥深くて簡単に到達できない所で、寂寞無為の田地を指す。隠れ去るとは、隠形息化のことである。

P293

鬼神等とは、等とは草木石における類である。ある説の中に、草木石の類は、器世間をいうのであり、星神とは、衆生の世間をいうのである。香香背男は、妖星の名で、ほうき星の類である。人間の一年は三百六十五日、上は周天は三百六十五度に応じ、度は一日をつかさどる。皆二十八宿はこれをつかさどる。だから人が世間にあるのは、日日節節、皆星卦の主摂に属す。善を行えば福を得、悪を行えば災いを得る。今星神で衆生の世間を摂す。その理は深い。倭文とは、布の飾りがあるのをいう。常陸国から出た建葉槌命は、常陸にあつて、倭文の地から出る。だから倭文神という。おそらくこれは武甕槌の属であろうか。二神とは、経津主、武甕槌の二神をいう。

P293

床と衾とは皆寝具である。真は、仮ではないことをいう。追は、覆の訓と同じ。だから下の文は追を覆に作る。一にいう、床と衾は二つの物ではなく、床の上にある衾をいう。だから『天書』にいう、「この後に天杵尊を中国の主となし、玄竜車、追真床の衾、八尺流火鏡、赤玉鈴、草薙剣を賜う。」この書の説のようであれば、ただ衾でこれを覆うだけである。また仏経を調べると、

轉輪王の七種の煖宝に、床宝がある。立つてはよく平正、安穩で動かない。高くもなく低くもなく、広くもなく狭くもなく、長くもなく短くもなく、埤でなく埤でなく、堅くもなく軟らかくもなく、滞ることもなく滑らかなこともなく、柔軟で所を得る。もし坐入の禅で、その床宝に坐すれば、即ち解脱禅定三昧に入る。もし王が貪嗔癡の心を起そうとすれば、その床宝に坐すれば、たちどころにともに滅する。これが真床のことである。また衣宝がある。世間の絹布のようにすべての糸に縦横の模様がある。第一に柔軟で、どんな塵埃も汚すことができない。その衣宝のごときは、寒さ熱さ、飢え、病氣、憂い悩み、ひどい疲労を離れる。その衣宝は、火でも焼くことはできず、刀でも切ることはできず、水でもただれさすことはできない。これを衣宝の功德の用と名づける。今覆衾というのは、衣宝がこれである。また床は定慧を表し、衾は慈悲を表す。そもそも天孫が世に降るのは、衆生が頼りとすべきものである。これは小因縁ではない。具体的に上の功德のようなものに応じる。またどうして疑おうか。

P294

天座は、天の宮殿で、磐とは、不壊の意味である。天の八重雲とは、雲路の幽遠なことをいう。稜威は、畏るべきの意味である。天帝の先払い道を行くときに叱りかつ呵る。だから道別に道別という。襲は、重であり、疊である。千穂は知名で、今の日向国臼杵郡、知鋪の郷がこれである。『風土記』を調べると、天孫降臨の時、雲霧で暗く、物の色が見分けられなかった。そこで天孫は稲の穂を抜いて、これを四方に散らすと、たちまち開晴である。これによって名づけて千穂の峰という。『韓子』に、「衡獄の雲雨」、「晦昧の蘇子」に、大行*廬の風埃、雲物なお黙禱の応がある。まして神においてはなおさらである。天降りの言葉、料簡は意味が多い。『詩』にいう、「これ獄に神を降し、甫と申を生んだ。」「華嚴經』にいう、「釈迦菩薩は、梅檀の楼閣に乗って、摩耶夫人の胎内に入ったと云云」内外二教の説は、浅深があるけれども、その神を降して母の胎に託して生まれることについては、その義は同一である。但しこの書の言のようであれば、母の胎に託することは見えない。また『春秋左氏伝』にいう、「神が莘に降る。」および宋の開宝中に、神は終南の道士張守真の家に降って、禍福の事を説く。これらの類は、怪誕でまだ信じることができない。また『修多羅』の説に、言うことがある。「十王業報の者、思うに悲増菩薩は、善業力によつて、登る地以上、そこで欲色界の王となり、大威力をもつて、衆生を済度する。あるいは分段反易の二身に感じて、十地の報土に差別がある。だから十王と名づける。」今天孫降臨して、中国の主となり、蒼生を教化する。どうして十地の業報でないであろうか。また神道遊戯の境界でないであろうか。

P295

穗日、高千穂は、同所の異名である。穗は、慣乱の切で、木の名である。二上とは、衆山の中で二峰が独り秀でているから、この名を得た。天の浮橋は、天梯山というのと同じである。渚は、水洲である。平処は、平地である。皆天孫が通った土地である。胛肉の空国とは、『仲哀記』にいう、「熊襲国は、胛肉の空国である。」今考えると、胛は背である。背上に肉はない。だから空国と称して、胛肉という。空国は、不毛の地である。『毛詩』にいう、「丘一成を頓丘とする」その意味は小山である。覓国とは、都とすべき邑を求めることである。吾田長屋等は、地名で、九

州にあるが、まだ詳しい所在はわからない。

P296

事勝国勝長狭は、イザナギの子で、また塩土老翁と名づける。下に見える。事勝とは、人民が多いことをいう。国勝とは、田野が広大なことをいう。長狭とは、南北縦横が測ることができないことをいう。

P296

美人とは、徳と容貌がともに美であることをいう。鹿葦、吾田は、共に地名で女に名づけた。木花の号は下に具わる。天神と山祇が生んだ者とは、天を父とし地を母とするというのと同じである。幸とは、これを御することである。

P296

一夜で妊娠するには四つの意味がある。一つには、宿縁純熟、二つには、天気相和す、三つには、祖霊が力を合わす、四つには、神道の不測である。姜姫は拇を踏んで稷を孕み、簡狄は乙を呑んで契を生んだ。古来多くこの類はある。ましてその交わるにおいてはなおさらである。皇孫がまだ信じないのは、世間の常の情である。また神変を起こそうするからである。

P297

貞婦は二夫に仕えない。鹿姫は、怒りかつ恨むのは、理としてそうだろう。無戸室とは、その出入りを禁じて、戸を設けないものである。誓とは、言語で互いに要約して信をなすものである。妾が妊娠した等は、約信の辞をいう。火も害することはできないのに、五つの意味がある。一つには、誓約のためである。これは一人の誓いの心の堅く確かなことがあって、神を証し盟を成す。和光の力をもって、よく水火を転じて、漂い焼けないようにさせる。後世の巫覡が湯の中に手を入れて探り、火を足で踏んで、信を証明する類と同じである。二つには信力のためである。信は道の源である。一念の信根は、堅固で壊れないこと、金剛の性のようである。また虚空のようである。だから水も溺れさせることができない。火も焼くことができない。三には、転業のためである。悪業の衆生は、恥じる心で、良縁に感じ遇い、苦悩を解脱する。經典の説のようであれば、もしこの観世音菩薩の名を唱えれば、たとえ大火に入っても、火は焼くことはできない等である。四には神力のためである。慈恩大師窺基がいう、神境通に二つある。一には能変、二つには能化で、無にして急に有るものである。化身。化語、化境である。能変とは、旧質を転換することである。これを十八変という。一には、振動地、六動等である。二には、火の勢いが盛んで、身の上下から水火を出す等云々。また『般若経』に神境通を説いていう、「地中が出没することは、水を出没させるのと同じ。身から煙と炎を出すことは、高原を焼くのと同じ等である。」「法華経』にいう、「身上から水を出し、身下から火を出す。身下から水を出し、身上から火を出す等である。」「諸仏菩薩、ないし二乗等は、神通の現じたものである。但しこの中に等差がある。上位は下位を制伏することができる。現じた神通のためである。五には、同体のためである。『経』に

いう、「一切の地水は、これ我が先身、一切の火風は、これ我が本体である。」これらの説のようであれば、衆生の色身は、四大によってできていて、外の四大と一つである。上の五つの意味の中で、この書の言葉のようであれば、専ら一と四とを合わせて、その他の三つは兼ねる。すべて一心の受けるところは、冥権の化迹である。すべてこれを言えば、不可思議なものである。

P298

果たして火のために損なわれなかった。疑心を断つに足る。三子は皆火をもって名づける。闍降とは、初めの炎に意味である。隼人は、姓で、下の文に具わる。熱を避けるとは、焼かれないことを表す。出見は、火中より出ることをいう。火明とは、火が盛んで明るいことをいう。尾張連も姓である。三は木の生数で、木は火を生ず。だから三子という。また後世人がいて、一胎で三児を生むのは、これに象る。

P298

天子の死を崩という。崩は上から下に落ちる称である。『伝』にいう、「葬は、藏である。藏は、人が見えないことを求める。」筑紫は、九州の総名である。日向は、一州の別号である。その地は西南の海中にある。東は出る日に向かう。だから日向と名づける。可愛は、地名である。天子の墓は、山のようにあり、陵のようである。だから山陵という。

日本書紀纂疏下第二

P299

王たるべきの王は、平去二声に通じる。朱熹がいう、「およそ天下を保つものは、人はこれを称して王というときは、平声で、その身天下に臨むによって言つて王というのは、去声である。」残賊強暴横悪の神とは、諸悪の鬼神は一切三種の精気を奪うものをいう。また陰陽五行の戾気が災害をなすものをいう。八年は少陰の数である。女子を娶るからであり、また地の道に取つて、それによって下降するからである。

P299

思兼神は、思慮は人を兼ねる。だから天照太神は、この神に問いはかる。この神はそこで策を献じた。

P300

鳥であるのに人の言葉が話せるのは、『礼記』にいう、「鸚鵡は話せるけれども、飛鳥を離れない。猩猩は、話せるけれども、禽獣を離れない。」華表の白鶴、及び鸚鵡の念仏の類のようである。およそ仏経の中に、鳥獣等が人の言葉を話すものを説くこと、羅縷にいとまあらず。あるいはま

た鳥獸の志に通じ、鳥獸の語を理解する人がいる。公冶長の白亀年（白亀年は、樂天の子である。嵩山東岩の下において、李白に遇つて、一軸の素書を得た。これを読んで九天の禽語、九地の獸言を区別することができたという。）等のようなものである。あるいはまた妖言のようなものがある。陳の後主は、滅びようとする時に、蔣山の衆鳥が、両翼をたたき、それで胸をたたいていう、帝をどうしよう、帝をそうしよう。このような類である。多く伝記に見える。

P300

この鳥は非常の言葉を話した。だから、鳴き声が悪い鳥と言っている。

P300

呪は祝の字と同じ。呪は属である。いわゆる善惡の言葉をもつて互いに属するのである。諸経に神呪がある。これを誦すれば、禍を消し福を得る。青虫が自我蜂を祝して、我に似よ、我に似よと言う時はこれに似るようなものである。天帝は無心で矢を呪す。惡は自ら惡であり、善は自ら善である。思うに、自らこれを取つて、その後⁽¹⁾にその属するところを得る。恙は、余亮の反で、憂いであり、病である。また噬むである。虫はよく人を食べる。

(1)『詩・小雅』「螟蛉有子、蜾蠃負之」

P301

柩は、棺に入っている称である。

P301

『礼』に、朋友の死ぬときに、自分のもとで死者を棺に入れて祭ることがある。どうして喪を弔わないことがあるのか。孔子がいう、「喪に臨んで悲しまなければ、私は何を見るのか。」だから喪に臨んでその哀しみを尽くすのである。

P301

光儀華艷とは、威儀の光華である。堯に光華があるというのと同じである。思うに、朋友の節義を称す。またあるいは身に光明を帯びている。だから丘谷に照り輝くという。歌を作ることは二つの意味がある。一つには、喪に集まった人がこれを歌う。二つには、下照姫がこれを作る。ある人がいう、前の歌は下照姫、後の歌は集まった人が述べた。詞の中に、阿妹奈屢夜とは、阿妹は、天である。奈屢夜は、天に在るかというのと同じである。乙登多奈婆多とは、織女の星をいう。乙登は、少女の称である。汗奈餓勢屢とは、首にかける飾りである。胡人は貝をつなげて首に飾るのを嬰という。女子の飾りである。多磨廼弥素磨屢とは、玉の御統をいう。すなわち玉をつなげて首に飾ることである。阿奈陀磨波夜弥とは、糸でその玉を穿ち貫く。女手の敏捷なもの

をいう。(あるいは、波夜弥とは、早く見ることである。衆人が早く味耜のこのような玉の徳を見ようとするものである。)多爾輔陀とは、二谷である。和陀羅須とは、照らし徹すの意味である。阿泥素企多伽避顧禰とは、神の名である。一首の歌の意味は、高彦根神は、光儀華艶で、二の丘、二の谷の間を照らし輝くことは、例えば、織女が首にかける玉のようである。下照姫は、初め天稚彦が生きて来たのかと疑う。よくよく見て、高彦根の形が似ていることを覚る。だから歌を述べ、衆人に私が誤ったことを知らせた。ある人がいう、下照姫は、人が味耜の威光徳儀が織女の嬰玉のようであることを知ることを求めた。これは孝悌である。

P302

阿磨佐箇屢とは、天が遠いと言うのと同じである。天は天の門である。避奈は、夷の字である。辺鄙の地を指す。菟謎廼とは、著くの意味である。辺地に着くことをいう。以和多邏西度とは、来て渡すことができないけれどもと言うのと同じである。以嗣箇播とは、石川で、地名である。箇陀輔智爾とは、片淵である。水の深くもなく浅くもない所である。阿弥播利和陀詞とは、網を張り渡すことである。妹慮とは、兄弟姉妹をいう言葉である。豫詞爾とは、美しである。豫嗣豫利拋禰とは、好し寄り来たれである。以嗣箇播箇陀輔智とは、重ねてこれを言う。歌の意味は、いわゆる高彦根の神は、互いに千里を隔てていて、常に見ることはできない。しかし同胞の好があつて川上に魚網を張つて、常に往來することができるようにということである。(ある人がまたいう、集まつた者が、味耜に朋友の節義があることを称揚するということである。妹慮豫嗣とは、目の色が好いことである。『孟子』にいう、「人に存するもので、眸より良いものはない。」だから味耜をほめるのに、目の色が好いことをいう。川は網を言うためで、網は目を言うためで、目は眸の良いのを褒めるために言った。)夷曲とは、夷歌というのと同じである。言語が野蠻であるからである。

P303

思兼神は、高皇産霊の子である。だからその妹という。妹は女弟である。

P303

睥睨は、傍らで視ることである。不須也は、これを用いることができないことであり、頗傾也とは、平正でないことである。凶目とは、見悪である。杵は語助である。思うに葦原の中国は、悪いわざわいはまだ除かれていない。その地は平和ではなく、安心して居られない。この一書のようであれば、初めは吾勝尊を降そうと思つたが、途中でやめた。また下に具わる。

P304

驅除とは、邪鬼を驅り斥けることをいう。

子を降さずに孫を降すとはどういうことか。孫は王父の尸であるべきで、子は父の尸であるべきでない。思うに天孫は天照太神の尸であるべきである。一にいう、吾勝尊は、年がすでに長大である。だから天孫を降す。

三種の神器は、神書の肝心、王法の枢機である。何を王法というのか。思うに、儒仏二教、一致の道理である。これを除く外に、異なる道があるうか。一致の理は、また一心にある。心外に法無く、法外に心無し。心は即ちこれ神であり、法は即ちこれ道である。一にして三、三にして一である。だから三器は一心の標幟である。三器の次第は、玉一、鏡二、劍三で、これは出生の次第はこのようである。上巻の文に見える。三器の物であることは、伊⁽²⁾の字の三点、摩⁽³⁾醯の三目

のようである。また三種の天下にあることは、三光が天に輝くのと同じである。鏡は日、玉は月、劍は星である。鏡の円規は、日の象である。その物を照らすのもまたそうである。だから名づけて日像という。珠は水に生まれる。月もまた陰精である。玉を夜光と名づける。月もまた夜を照らす。明月の珠、夜光の璧、同じくこれ玉である。劍は星である。だから星は金の散気という。豊城の光は、斗牛の間を射る。神劍のある所は、常に雲気がある。劍と星とは同気であることがわかる。だから三光があることで天となり、三器を伝えることで天子となる。また三器は、儒仏二教の宗詮である。孔子の言にいう、「仁者は憂えない。知者は惑わない。勇者は懼れない。」子思の中庸の書に、「これを三達徳という」聖人の道は大きくて博いといつても。究めてこれを言え。この三者に過ぎない。鏡が美醜を照らすのは、智の用である。玉が温潤を含むのは、仁の

徳である。劍はよく剛利であるときは、勇の義である。仏教にいう、三因⁽⁴⁾仏性とは、法身であり、般若であり、解脱である。法身は、即ち真如の徳で、正因性の開発である。報身は、即ち般若の徳で、了因性の開発である。応身は、即ち解脱の徳で、縁因性の開発である。このような三身は、本有の徳を発得する。鏡のよく照らすのは、般若である。玉のよく潔いのは、法身である。劍のよく断ずるのは、解脱である。儒宗の三徳は、天性に本づき、仏教の三因は、本有を具す。すべてこれを言えば、一心を離れない。⁽⁵⁾一心は衆生の心である。天孫は三器をもつて我が身に随つて下土に降ることは、顕にしては王法、隠にしては仏法で、一切の群生にこの秘があることを悟らせるのである。

(1) 三種の神器

津田左右吉一九六四『日本の神道』(『津田左右吉全集』第九巻) 岩波書店

『元元集』『東家秘伝』『親皇正統記』(津田左右吉『日本の神道』p110)

玉と鏡と劍との徳を説き、上に一言した麗気記や神皇系図親皇実録の説をうけついで、前の二つをそれぞれ妙と明とにあてはめると共に、それにならつて後の一つを断としてあるが、更に玉には修身、鏡には正心、また劍には致知の意が寓されてゐるといつて、「大学」の語を用ゐ、特に致知に関して「致知之道無他、所向必於仁、」と書いてあるので、そこにもまた宋学の影響が認められる。東家秘伝にも神皇実録の語を引いてそれを敷衍し、また劍の徳を決断とすると共に、

禮記（の中庸）に達徳としてある知仁勇も尚書（の洪範）の剛柔正直もそれと同義だといつてある。これは必しも宋学的とはいへないが、儒教思想であることは明かである。（神皇正統記には神室に慈悲、正直、智慧、を配してあるが、此のいひかたはむしろ仏教的であつて儒教的ではない。東家秘伝には、上に述べたやうに説いてあると共に、慈悲、正直、決断、にあててもあるが、これは、二つの系統の思想をつなぎ合はせたものであらう。）

『神代卷口訣』（津田左右吉『日本の神道』p149）

口訣には火瓊々杵尊の名を火と瓊々と杵との三つに分解して、それぞれ鏡と玉と剣との徳を示すものとしたのも、仏家の慣用法によつたのであるが、かういふやうな取扱ひかたをすれば、如何なる思想を何ごとに附会するのも自由である。

『神代卷口訣』『日本書紀纂疏』（津田左右吉『日本の神道』p150）

但し口訣に於いても纂疏に於いても、神道に政治的意義を与えようとしたらしい形迹は見えぬ。文字の解釈に於いて政治的意義の含まれてゐる場合が稀にはあるが、全体としてはそれは重要視せられてゐない。これは三種の神器の解釈によつても知られるので、口訣は、玉の温潤を仁恵、鏡の清明を正直、また剣の剛利を智慧のこととし、前章に述べたと同じやうな考へかたをしてゐながら、それに特殊な政治的意義のあることをばいはず、すべての人の徳としてそれを説いてゐる。また纂疏は三器を智仁勇の三徳に配し、さうしてそれについて「神書之肝心、王法の枢機也、」といひ、王法の語を用ゐることによつてそれを政治的意義のあることを認めてゐるやうではあるが、其の王法といふのは「儒仏二教一致之道理」であり、さうして「一致之理、亦在一心」であり「心即是神」であり「三器則一心之標幟也」であり、同時に「一心者衆生之心」である、と説いてゐるから、三器によつて象徴せられた徳は衆生の心にあることになつてゐる。かういふ風になつたのは、或は其の著者が政治上の事変の刺激をうけることの少い地位にあるものであるとか、或は其の時代が建武前後の於ける特殊の政治的昂奮のさめて来たころであるとか、さういふところに理由があるのかも知れぬ。

（2）伊の字の三点

関口真大『摩訶止観 上』（一九六六年 岩波文庫）第二章 止観の名義 p134

一に即してしかも三なり、故に横ならず。三に即してしかも一なり、故に縦ならず。三ならずしてしかも三なり、故に一ならず。一ならずしてしかも一なり、故に異ならず。これ字の用に約して釈するなり。真の伊字の義はかくのごしとなす。

（3）摩醯の三目

関口真大『摩訶止観 上』（一九六六年 岩波文庫）第三章 p144

観をもつて境を観ずるときは、すなわち一境にしてしかも三境なり、境をもつて観を発するときは、すなわち一観にしてしかも三観なり。摩醯首羅の面上の三目は、これ三目なりといえどもしかもこれ一面なるのごとし。観境もまたかくのごとし。三即ち一なることを観ずれば、一即ち三なることを発わす、思議すべからず。

（4）三因仏性

天台四教儀『大藏經全解説大事典』p568によると、著者は諦観。一卷。天台教学の五時八教、止観法門の二十五方便、十乗観法の大綱を述べたもので、天台の教理と観法の大略を知るための入門書である。

竹村牧男『仏教史Ⅱ』（一九八三年 山川出版社）「第五章 宋・元の仏教」p131 天台宗

天台宗は、第六祖、荊溪湛然の滅後衰退し、第二期暗黒時代に入ったといわれる。ただ、唐末五代にあつては、呉越国において、その王室錢氏一族の外護を受けていた。高論清疎は、その外護にこたえてよく教学の振興に努め、門下に多くの人材を育成した。高論の弟子、螺溪義寂は、同国忠懿王の質問に、「天台智顗の書物にあることですが、近來の兵火にあつて散佚しています」と答えたところ、忠懿王は高麗に使いを遣わして天台関係の書籍を集めさせた。高麗王も忠懿王の求めに応じ、諦観に託して幾多の書物を贈った（九六一年頃）。ちなみに、諦観は義寂のもとに一〇年余もどまり、のちに『天台四教儀』という天台宗の教義の綱要書としてもっともすぐれた書物を著わす。こうし

て忠懿王と螺溪義叔との協力により、天台宗は再び活氣をとりもどすようになった。以後宋代（北・南）約三〇〇年間、帝室の保護もあつておおいに栄えたのである。

『天台四教儀』高麗沙門諦觀錄（大正新脩大藏經 第四十六卷 諸宗部三 一九二七年）P779
慧身即般若德。了因性開發。妙法身即法身德。正因性開發。応一切即解脫德。即緣因性開發。如此三身發得本有。

三因仏性 織田得能『仏教大辞典』（一九一六年 大倉書店）p604
涅槃經の所説。一に正因仏性、一切の邪非を離れたる中正の真如なり。これに依て法身の果德を成就すれば正因仏性と名く。二に了因仏性、真如の理を照了する智慧なり。これに依て般若の果德を成就すれば了因仏性と名く。三に緣因仏性、了因を縁助して正因を開發せしむる一切の善根功德なり。これに依て解脫の德を成就すれば緣因仏性と名く。

(5) 一心者衆生之心

高崎直道『大乘起信論』を読む（一九九一年 岩波セミナーブックス 岩波書店）p196
ただし、『起信論』にとつては、この「真如を信ずる」ということが、その教義上一番大事な眼目であつたわけで、どうしてもこれを別出する必要があつたと思われまふ。

これは本書の冒頭からの議論を思い出せばおのずから知られると思いますが、『起信論』にとつて「真如」とは單に真理というにとどまらず、同時にそれが真理の体现者としての如来の法身であり、また、その教えとしての大乗そのものであり、さらにはその大乗の担い手としての衆生心でもあつたからです。最後の衆生心としての真如が『起信論』にとつてまた最大の眼目だったのでありますが、この衆生心としての真如が、如来と同じで、如来同様の力のはたらきを具えているという点で、これを如来蔵と呼んでいたわけです。さらにその如来蔵の段階的な発現状態、すなわち不覚から覚への状態の変化を凡夫から菩薩へ、初発心の菩薩から菩薩の究竟地へ、そして如来地へと進むものとみて、まだ道に入る以前の凡夫の衆生は、先輩たる菩薩たちを帰依すべき存在として、これに信心をささげることが、ここで説いているわけです。

P305

五部とは、諸神の統領で、それぞれ部党を造る者である。思うに、五行の德、五常の道、五輪の変形、五智の正体である。中臣等は後世の神孫で、それぞれ姓氏を賜う。五神はその太祖である。『旧事記』を調べるといふ、「天照太神が詔りしていふ、葦原の中国は、我が子正哉吾勝勝速日天押穗耳尊が、治めるべき地である。そなたは早く降るがよい。ここに吾勝尊の妃栲幡千千姫が子を生む。天照国照彦天火明櫛玉饒速日尊といふ。吾勝尊はそこで奏していふ、僕が降ろうとして装束している間に、一男子を生んだ。この子を自分に代えて降すことを請う。天照太神は詔りしてこれを許す。天神の祖高皇産靈尊は、そこで十種の瑞宝を授けて（瀛津鏡一、辺津鏡二、八握劍三、生玉四、死反玉五、足玉六、道反玉七、蛇比礼八、蜂比礼九、物比礼十、これを十の瑞宝という。瀛津鏡は、明鏡の和訓である。辺津鏡は、経津の和訓である。真は、経津鏡である。）、それを天璽とした。そこで三十二神に命じて、防衛とし、副えるのに五部の人をもつてする。また五部造を伴領とし、二十五の物の部を率いて、同じく兵杖を帯びて、供奉する。饒速日尊は、天磐船に乗つて、河内国河上哮峰に降る。そして大倭国鳥見山に御幸し、そこで長髓彦の妹御炊屋姫を娶る。御炊屋姫は妃となつて身ごもる。饒速日尊は、急に亡くなる。その後御炊屋姫は男子を生む。宇摩志摩治命といふ。ここに高皇産靈尊は、速飄神に饒速日尊の戸を天上に送らせて

斂葬をさせる。かつ哭泣し、遂に同母弟の天津彦彦火瓊杵尊をもって、降して中国の主とすることにした。」この書には略して言わない。正嫡の義を尊んでいるからである。饒速日の名は、始めて『神武紀』に出てくる。問う、饒速日が既に亡くなった時は、当然宇摩志摩治を立てるべきである。どうして嫡孫をおいて庶子を立てるのか。答えていう、後世の事でこれを見れば。太王は太伯をおいて季歴に伝え、文王は伯邑考をおいて武王に伝えた。これに類している。配侍とは、玉体に侍り、三器を護衛することという。

(1)『神皇正統記』日本古典文学大系p58に饒速日尊と十種の瑞宝の話がある。

P306

子孫とは、子子孫孫、本枝百世の者をいう。行とは、行を送る言葉である。宝祚は、天位である。太宝というのと同じである。天壤とは、天地をいう。無窮とは、期の久遠なことをいう。

P307

天の八達の衢とは、天の衢をいう。『爾雅』にいう、「四達を衢という。八達は、倍してこれをいう。天の衢であるから、ある人がいう、九衢の意味と同じ。ただ四達だけではない。八寸を一咫という。七咫は、五十六寸であるから、鼻の長さは五尺六寸である。ある人がいう、七咫は、七八寸ばかりというのと同じである。だから五尺六寸の意味ではない。また八尺を一尋という。七尋は、七八尺ばかりというのと同じである。五十六尺の意味ではない。思うに、背の長さ七尺余りとは、八尺に及ぶという意味である。『天書』にいう、「猿田彦は、長い鼻は七尺、曲った背は七尋、眼径は八尺、瞳は酸漿（ほうずき）のように赤い。面と尻はともに赤い。全身に毛が生えている。赤ほうずきは、醬色の赤をいう。酸漿の醬は、漿に作るべきである。草の名は山鬼の一名である。今の世の諸神の祭礼に、赤面で長鼻の像をかぶる。名づけて王鼻という。これは神代の遺風である。猿神が前駆けするのに、多くの意味がある。およそ猿は獸類で形は人に近いものである。だから周の穆王が、南征の時に、君子が化して猿となった。また袁氏が猿となるようなものである。この神は天照太神の化身身である。『涅槃經』にいう、「あるいは、くじか、熊、鳩、猿、龍、金翅鳥、魚、亀、兎、蛇、牛、馬の身となる。善男子菩薩摩訶薩は、実にこのような畜生の業は無いけれども、大願力をもって、衆生のために、現にこの身を受ける。これを菩薩摩訶薩と名づける。生ではないが、生を現わす。後にこの悪業等を受ける。」また天照太神は日とする。一日一周天、十二時辰を運行する。猿は十二神の一つである。人の形に近いのは、独り猿をいうときは、余戦はそこにある。だから『大集經』にいう、「閻浮提の東西南北の海中に、琉璃の山がある。十二獸が住んでいる。昼夜常に閻浮提の内を行く。人天が恭敬し、功德が成就する。すでに諸神が発した深重の願いにおいて、一昼夜、常に一獸を遊行させ教化する。残りの十獸を教化して、位を安んじ慈を修める。一周してまた始まる。七月一日、鼠が始めて遊行し、声聞乗が、一切の鼠身の衆生を教え、悪業を離れさせ、善事を勤修させる。このように次第して、十三日に至る。鼠はまた還り行く。このようにして十二か月を尽くすに至る。十二年に至って、またこれを繰り返す。常に諸の衆生を調伏するためである。」ある説にいう、「猿は一獸で六趣の形を具える。だから猿に化するのは、六道の衆生を救うためである。」

(1) 教化発十一獸 天理本に教化余十一獸に作る。発は余の誤りであろう。

P308

目勝することができないとは、目眩惑して、対面することができないということである。天鈿女は、俳優を事とする。だから戯謔⁽¹⁾に託して対面した。乳を露わにし、裳をおとすのは、俳優の状態である。噓⁽²⁾は、極虐の切。『班固の敘伝』に、「談笑大噓する」師古がいう、「噓は、唇口の中、大いに笑うときに見えるのをいう。」「校獵賦注』にいう、「口中の上下を噓という。」櫛触は、櫛日と同訓である。ある人がいう、日州は申の位に当る。だから猿神が形を現わし、天孫の降りる地を示す。五十鈴は河の名である。我を発願するとは、鈿女の神が一度問うと猿神が形を隠さずにその密意を発したことをいう。

(1) 戯謔は戯謔の誤りであろう。

(2) 「噓は、極虐の切」の誤りであろう。

P309

だから大神の教えに随って、その祠を伊勢国に立て、齋宮を五十鈴の川上に興す。これは議宮である。思うに天照太神が、古代に猿田彦となって、降った地である。

P309

後世の猿女君の子孫は、男であれ女であれ、皆互いに君と呼ぶ。これを尊ぶからである。

P309

『七星神呪経』にいう、「天地は位を設けて、五行を建てる。天下を巡歴し、無道の国を察し、不祥の人を観る。およそ墟域の内におつて、虫がうごめいて、生を含み、命は天に係わる。星辰は凌犯し、ほうき星は突き当たつて破れ、最後に戦争による災いが起こり、大水と日照りで故郷を離れてさすらい歩く。知つて形を逃れ、自己をすべく、逆の害に遇う。凶寡微生し、人民は死亡し、苦海に沈む。」そうであれば、人に災いがあるのは、人が自ら悪を行い、星がそれによつて災いを行った。もしまだ徳を修めるときは、その災いは止んで、星もまた福を行う。だからいう、妖は徳に負ける。思うに二神の徳は、かの妖を消すことができる。これを誅という。甕は、酒器である。妖星のとがった先は、色と形は、この酒器に似ている。

P310

齋主は、神を祭る主である。経津主の神の別称である。櫛取とは地名である。東海の下総国にある。一に香取に作る。今は郡の名である。だから経津主は号して香取明神という。

P310

大己貴神がいう、おまえたち二神は、私のもとに來たのではないのかとは、思うに、天祖が初め二神に命じて、大己貴のもとに行かなかつた。だからこの言葉がある。下の文に天祖が勅している、聞くそなたが言うことには、深い道理がある。大己貴の言葉は、自ら天神の心に合っている。

P310

およそ人がいて、長く自分の分でない地を保つ。一旦王者が勃興して道理として当然これを収めるべきときは、別に必ずこの場所を作り、しだいに彼が退避し謙讓するようにさせるのがよい。そうできなければ、権をほしいままにして盗み奪う心を起す。彼も命を捨てて互いに防ぼうとする。これは必ず乱を招く道である。天祖は恐らくこの機を考えることがあつたのだろう。だからいう、おまえの言うことを聞くと、深い道理がある。しかもことに制戒を下して、彼のために計画する。慰懃丁寧である。このようなときは、誰が天命に逆らい、いながら敗れることをしようか。大己貴神は、国を避けて長く隠れる。誠に理由がある。條條は、下に言うところである。事の品々は、木に条理があるようにそうである。

P311

顕露の事とは、人道である。幽冥の事とは、神道である。二道は昼夜陰陽と同じで、二にして一である。人が惡を顕明の地に行えば、帝皇がこれを誅す。惡を幽冥の中に行えば、鬼神がこれを罰す。善を行つて福を得るのもまた同じである。神の事はすなわち冥府の事であり、祭祀牲幣の礼ではない。祭祀牲幣は、顕露の事に属する。

P311

天日隅宮は、出雲国杵築宮をいうのである。離を日とし、南方にある。夏至の日は、寅より出て戌に入る。だから近江国多賀宮は、艮にあり、名づけて日少宮という。杵築宮は乾にあり、名づけて日隅宮という。乾を天とし、また西北の隅にある。ある説に、天日隅宮は、天上にある宮である。神の居る所を宮という。千尋栲縄は、縄の長いことをいう。今木匠が用いる墨縄である。百八十紐は、縄の多いことをいう。柱は高くて大きいのを貴とし、板は広くて厚いのを美とする。将田供佃とは、神田を作つて神に供える穀物になぞらえることをいう。佃は、田を治めることである。橋舟は、湖海を往来する道具である。冥道に用いないで、祭官が用いるのは、冥用に同じである。天安河とは、銀潢^①をいう。あるいはまた天上に通うことができる。百八十縫とは、楯の

枚数の多いことである。縫は、楯を作るのは、衣を縫うのと同じであり、また縫い繕う意味である。白は、木の色の白である。『周礼』の司戈楯に、「宿るときは藩楯を設け、行くときはこれを斂^②める。」注にいう、「楯はそれで守護するべきものである。」今の扶蘇のようなものである。韓

愈の『元和聖徳詩』にいう、「猷楯騰掌す。楯に猷の形を描いたものを、猷楯という。天子の行幸の止まる所に、これで守護し、行くときはこれをおさめる。馬に載せて行く。天を南郊に祀る。だから猷楯を立て、守護とする。」今考えると、本朝の大嘗祭の時に、宮門の南に、楯戈を立てる。思うに神代の遺風で、自ら『周礼』の説に合っている。白楯もこの類である。天穂日は、出雲臣の上祖である。国内諸神の祭りをつかさどるものである。神世より始まっている。

(1) 銀漢は、銀漢の誤りだろう。

(2) 欽は敏の誤りだろう。

P312

神は聡明正直で、生殺の権を濫りにしない。これを幽事に治めるといふ。岐神は、道路をつかさどる神である。これを薦め挙げて、二神の先導とする。瑞瓊は、宝玉をいう。披は負うという意味である。衣を着るときの着るの意味である。陰道玉を負うとは、その意味は人が死んで玉を口に含むことをいう。また漢の諸陵のように、珠襦玉匣を用いる。ある人がいう、玉を徳にたとえる。また瑞玉を鎮とする。

P313

郷は、一万二千五百家である。また『周礼』に、「百家の内を郷という。」これには、国を称して郷という。郷導は、巡国の先導と同じである。周流は、大化が、水の流れるように行われることをいう。削平とは、均しく平らげるといふ意味である。凸の所は削り、凹な所は平らげる。逆らうものは殺すとは、蕭斧の誅である。順うものを褒めるのは、華袞の贈をいう。しかも賞罰、禍福、軽重は、自分にはない。自分はただ権衡を持つていただけである。また明鑑が物に応じると同じである。

P313

首は、魁であり、渠は、大である。諸神の大将をいう。大物主は大己貴の一名である。ただしこの一説のようであれば、大己貴は、瓊を負って長く隠れるといい、大物主は、帰順した大将という。二神の名とするようだ。あるいは、また大己貴の一体で、幸魂奇魂の異をいうか。まだその是非は詳しくはわからない。八十万神は、皆大物主の神に統属している。高市は大和州にある。今は郡の名である。欽もまた誠である。

P313

妻とは、法喜を妻とすることをいう。心の所縁に親疎がある。内境を親といい、外境を疎という。一念の起るとき、外物のために誘われるときは、法喜に害することがある。これによって親婚を結ぶことは、疎心を防ぐためである。皇祖が女を配するのは、後世の列侯が天子の娘を娶る意と同じである。

P314

笠盾等は、大物主を祭る祭具である。五神はその事を供するのである。太玉命は、祭祀の主となる。弱肩は、衣を着るのにたえられないというようなことである。太手纏は、神を祭る時に肩に掛ける物である。上に具わる。代御手は、天子の自祭に代わってこれを祀ることである。始めてこれより起こるとは、後世法をここに取ることをいう。

P314

神道は心をもつて本とする。だから神事の宗源は、一心を出ない。例えば、水は源があつて、かつ宗があるようなものである。源とは、諸縁の起こる所をいう。宗とは、万法の帰する所をいう。起こるとは、即ち生じることである。不生の生である。帰するとは、即ち滅びることである。不滅の滅である。一心の体性は、生でもなく滅でもない。これを神道という。占トとは、亀、筮および六甲、雑占の類である。ためらいがあるときは、これを神に決して、その心を定める。しかし、再三するときは、けがれる。けがれるときは告げない。告げないときに神が無いというのはいいだろうか。

P315

神籬とは、叢祠をいう。磐境とは、兆域をいう。天津は皆尊ぶという意味の辞である。磐は堅固で壊すことができないという意味である。子子孫孫、永世までこれを受け継ぐ。だからいう、我が孫のために奉斎せよと。高皇産霊は、今神祇官八殿の中にいる。天児屋、太玉の二神は、中臣、忌部二氏の祖であつて、左輔右弼の霊である。だからまたいう、我が孫のために奉斎せよと。持とは、これに随うという意味である。天人の飛行、宮殿自ら随うというようである。かつ身と土は不二の意味である。だからいう、神籬を持つて降ると。今の世、神祇官の祀りは、中臣が祝文を読み、忌部が幣帛を頒ける。思うに二神が祭りをつかさどる者であることがわかる。

P315

三器の物であることは、優劣はないといつても、生まれ出た次第を尋ねれば、鏡が第二時にあり、また真坂木の中枝に掛けるのは、神明は中道を宗とするからである。また鏡を日として星月は皆その光を太陽に取る。だから鏡を挙げるときは、劍・玉もその中にある。視此宝鏡当猶視吾（この宝鏡を視ることは、私を視るのと同じようにせよ）の八字についての語は、神道の宗趣である。

一切の諸教に、鏡を喩えとする。かつ馬鳴大士の『起信論』にいう、「体相を覚る者に、四種の大義がある。虚空等と、猶淨鏡のようである。何を四つとする。一つには、如実空鏡。いわゆる一切の心と境界の相を遠く離れ、法として現わるべきものはない。覺照の義ではないからである。二つには、因重習鏡。いわゆる如実不空、一切の世間の境界は、すべて中において現れ、出ることも入ることもない。失うことも壊れることもない。常住なる一心、一切の法が即ち真実性であ

るからである。また一切の染法が、染めることができないところである智体は動じないで、無漏を具足し、衆生を熏ずるからである。三つには、法出離鏡。いわゆる不空の法は、煩惱の妨げより出て、和合の相を離れて、淳淨明であるからである。四つには、縁重習鏡。いわゆる法に依って出離するために、衆生の心を遍く照らし、善根を修めさせて、念に随って示現するからである。」今この四義があるから、神明の正体が即ち衆生の心性、諸仏の本原であることを知ることができ。吾を視るの言葉は、直ちに鏡をもつて心体とする。ただに喩えとするのではない。已に床を同じにし殿を共にするとは、神皇無二をいうのである。『易』にいう、「心を洗うを斎という。」心の垢を磨き拭うをいう。鏡の用を顕わしている。

(1) 真板木は、天理本p132には、真坂木に作る。これは真坂木の誤りである。

(2) 馬鳴大士の『起信論』

高崎直道『大乘起信論』を読む(一九九一年 岩波セミナーブックス 岩波書店) p12

大乘起信論 馬鳴菩薩造 真諦三蔵訳

となっております。これが『起信論』の作者と漢訳者です。

この作者馬鳴菩薩と申しますのは、インドの言葉でアシュヴァゴーシヤ、訳して「馬のいななき」という面白い名前があります。このアシュヴァゴーシヤ、馬鳴菩薩は、伝記によりますと、クシヤーナ王朝のカニシカ王の時代、すなわち、紀元後二世紀のころに活躍した人で、中インドの坊さんでしたが、カニシカ王が中インドに攻め入ったとき、多くの学者文人を自分の国に連れ帰った、その中の一人であったといわれております。

この馬鳴の代表的作品として今日まで伝っているのが、『ブッダチャリタ』、漢訳で『仏所行讃』とよばれている仏陀の行跡を讀えた詩で、サンスクリットで書かれた美文調の名詩としてサンスクリット文学史上でも代表的な詩人のひとりなのです。

ところでこの馬鳴菩薩は、同じく伝記によると、有部という小乗の部派に所属しており、その作品からみても、とくに大乘的と言えるような色彩がないのであります。そこがそもそもこの作者について疑念の起きてくるところでして、その二世紀ごろ出た馬鳴が作ったにしては『大乘起信論』の思想内容は少し新しすぎるということです。アシュヴァゴーシヤという名前の人がインドにただ一人きりいなかったという保証もありませんから、『起信論』の作者としての馬鳴は、後世の別人であると考えてもよいわけですが、とにかく、『大乘起信論』の作者は『仏所行讃』の作者と同じ人物であったとは考えられないというのが今日、大方の抱いている見解です。

P66

『起信論』の主張

どうやら『起信論』の哲学、ものの見方、考え方というのは、現実にあるとわれわれが考えているものは、心にせよ、ものにせよ、変化するもの、生滅するもの、差別の相をとるものですが、それは虚偽のもの、虚妄なものである。それに対し、真実のものは差別のないもの、すべてに平等なもの、不生不滅なものであるが、それは現実にあるものの本来のあるべき姿、真如で、それは客体的にいえば一切法の真如、しかし主體的にいえば心の真如、心性で、この両面は実是一つであるということ、そして、差別相は迷い、妄念によって生じたものであるから、悟りによって、差別のない姿に復帰すべきであると主張していることが知られます。

宇井伯寿・高崎直道『大乘起信論』(1994年 岩波文庫) p35

「復次に、覺の体と相とは四種の大の義あり、虚空と等しくして、猶淨鏡の如し。云何が四と為す。一には如実空鏡なり、一切の心と境界との相を遠離して、法として現わるべきもの無きをいう、覺照の義なるに非ざるが故なり。二には因熏習鏡にして、如実不空をを謂う。一切の世間の境界は悉く中に於て現われて、出でず入らず、失せず壊せずして、常住なる一心なり。一切の法は即ち真実性なるを以ての故なり。又一切の染法の染すること能わざる所なり、智体は動ぜずし

て、無漏を具足し、(以て)衆生に熏ずるが故なり。三には法出離鏡にして、不空の法を謂う、煩惱礙と智礙とを出で、和合の相を離れて、淳と淨と明となるが故なり。四には縁熏習鏡なり、謂く法出離に依るが故に、徧く衆生の心を照して、善根を修せしめ、念に随つて示現するが故なり。」とある。

P194「また次に、さとり自体とその特色には四種の「大」の意味があり、その広さにおいて虚空にひとしく、その淨らかさにおいて澄んだ鏡と似ている。どんな四種か。第一に本来のあり方としてのさとりは如実に空っぽな鏡(如実空鏡)である。それは一切の主観(心)と客観(境界)の相を離れていて何もかもそこに現われるものがない。鏡自体には何も映し出すものがないように、さとり自体は何ら現わし出すものもないからである。第二にそれは衆生の内なる因としてはたらかける鏡(因熏習鏡)である。これは衆生の心には本来、如来と同じ、煩惱に汚されていない諸徳が如実に満ち充ちていてそれが、衆生にはたらかけてさとりの実現に向かわせることをいう。鏡がその前に現われたものを何でも映し出すように、この本来清浄なる心には世間のあらゆる出来事がそのままに映し出されるが、所詮は影像であつて、真実には出ることもなく入ることもなく、失せもせず、壊れもしない。真実にはただ、常住なる一心があるだけである。何となれば、さとりこそなわっている一切の徳性はすべてこれ真実な性質のものであるからである。したがって、この自性清浄な心の表面にあらわれるいかなるけがれもそれを染汚することはできないことどんな影像が現われても鏡自体は汚れないごとくである。そして、さとりは知恵を本性としており、不動でありながらそこに煩惱にけがされない諸徳性を具備していて、それが衆生にはたらかけてさとりに向かわせるのである。第三にそれは真実なる諸徳が汚れを払つて現われた鏡(法出離鏡)である。これは前項の、因のうちに備わる不空なる諸徳が、それを覆う煩惱という妨げ、および知に關する妨げを除き去つて、さとりとまよいの和合したアーヤ識の相を離れて、淳淨な明知となる点をいう。第四にこれは外から縁となつて衆生にはたらかける鏡(縁熏習鏡)である。これは前項の不空な徳性が覆いを離れて輝き出るのにもとづいて、その結果雲を出た満月のごとく徧く衆生の心を照らし出し、善根を修めさせるべく、その心の動きに応じてはたらかきを現わす点をいう。」

P316

防護とは、玉体をひそかに安んじること、影が形にに随うようにすることである。外の災いを防ぐことを防といい、内の徳を守れることを護という。

P316

その意味は天上の神に供えるよい穀物は、下土の御倉に充ちて、玉食に給するのである。

P316

服御の物とは、飲食衣服の類をいう。一に、前に授けるものに依ることは、孫と子に差はないということである。

P317

胸副とは、空の字訓と同じである。一にいう、胸もまた肉がない処である。取舎とは、左右というのと同じである。

P317

宮殿の二字は、通して呼ぶ。別意はない。ある人のいう、宮殿はそれぞれ異なる。宮は正寝の室をいう。殿は朝に臨む所をいう。ある人のいう、宮中の殿は、唐の大明宮内に含元殿があるようなものである。ただし淳朴の時は、棟を上にし、軒を下にして、わずかに風雨を防ぐ。まだ必ずしも建物が壮大で美しいことはなかった。作者がこれを飾ることを恐れたのである。

(1) 輪奐『大漢語林』建物が壮大で美しいこと。〔礼記・壇弓下〕

P317

大山祇は、獄神をいう。妾は、女の賤称である。百机飲食とは、贄をいう。親迎に雁をたてまつったことの類である。国色とは、傾国の美をいう。有身の身は、娠の字と同じである。

(1) 貧腐『大漢語林』鴈をたてまつること。鴈は、昔、卿・大夫が君主に会見する時の礼物とし、また婚礼の進物にも用いた。〔儀礼、聘礼〕

P318

およそ呪詛は、奏上する文書に形として表すことはない。ただ忿争の際に、妄りに呼召することがある。もし呪詛があるときは、九地の下に一切凶悪の鬼神が、皆間隙に乗じてその禍害を行う。ここに解散の法がある。あるいは天帝に祈り、あるいは神の名を念じる。このようなときは、還って本人に著く。空を仰いで唾をするようなもので、知らないということではない。ただし皇胤、蒼生の短寿は、定業で転じることはできない。どうして磐長姫の呪詛によるうか。木花の名は、磐長姫がまだ呪詛する前につけたものである。これからもわかる。そうではあるけれども、呪詛の法もこれ無しにはできない。後世の戒めとすることは深い意味がある。木花とは、梅の花をいう。百花の先がけである。だからひとりこの名を得た。一にいう、万木の花である。

P319

母子共に全し。信を取るに足る。

P319

『方書』にいう、「臍の緒とは、六寸ばかり残して、糸を固く結んで、銅刀でこれを切る。あるいは竹刀を用いる。竹屋は、地名である。日向国にあるか。

P319

ト定田とは、今大嘗祭に、国郡の田を占つて、器(1)に盛った穀物を神に供える類である。甜酒とは、美酒をいう。淳浪田とは、水田をいう。稻をもつて酒を造り飯を作つてこれを食べるのは、産婦の血気を養うのである。

(1) 桑盛『大漢語林』神に供えるために器に盛った穀物。〔尚書・泰誓上〕

P320

真床覆衾とは、これは床にある衾をいう。裹は、『文選』の嵇康の『絶交書』にいう、「裹るに章服をもつてする。」注に向がいう、「裹は着ると同じである。」大伴来目は、皆氏姓である。梶は、章移の反で、梶子（くちなし）の木の実は、黄に染められる。和訓に、梶をハシという。ある人がいう、土師氏の造る弓である。土師は、またハシと訓ずるからである。八目とは、鏑矢に八つの穴がある。『漢書』にいう、「冒頓が鳴鏑を作る」この類である。頭槌とは、劍首が槌のようなものである。今の隼人が腰にさげている劍に、この形がある。

P321

聞き喜ぶも生まれるとは、人を侮る言葉である。燼は、火の余りである。靈異の威とは、火が焼くことができないことをいう。人に超えた気とは、その子が初めて生まれて言葉を話すことができたことをいう。世尊は初めて誕生し、四方に行くことそれぞれ七歩して、天上天下唯我独尊という類である。天孫は前日の嘲りの言葉を出さなかったら、どうして今日の信を取ることができただろうか。

P321

千千姫は、これは高皇産霊の娘である。上の諸説は同じである。一にいう、高皇産霊の孫娘と。これは始めて出てきた。天香山は、人の名である。

P321

磐石に根があり、木に株があり、草に葉がある。無情の物もそれぞれ言語を話す。どうして靈識があるのか。燐火は、螢火の光神と同じである。喧響は、妖声があることをいう。蠅は夏月に生まれる。沸騰は多くをいう。云云は、『漢書』注に顔師古がいう、「このようだこのようだというのと同じである。」これは事を略する言葉である。

P322

初め雄雉を降らせる。食べることを食ったために使者の節を失つて、功名はない。だから名無しという。頓使とは、俄かに差し使うということである。また雌雉を降らせる。稚彦のために射られて、また功名はない。

P322

天国とは、天地をいう。饒石とは、堅く確かなことをいう。その意味は、天は長く地は久しいの意味である。

P323

秀起とは、波の翻る状態である。浪穂とは、浪花の意味である。手玉とは、手の飾りで、⁽¹⁾ 瓔珞のようである。大とは、長女をいう。少とは、少女をいう。

(1) 瓔珞『大漢語林』インドの風俗で、珠玉を連ねて作った首飾り。

P323

憶企都茂^{きつも}とは、海藻である。海水の深い所を、憶企という。都とは、語助で、^へ 陞は、海の畔である。尔^に幡は、詞である。誉^よ戾耐母^{れとも}は、寄るといえるともいうようである。佐^さ祢^ねは、真である。耐^と抛^こは、床である。阿^あ党^た幡^は怒^ぬは、能はずである。介^か茂^も誉^よとは、詞である。播^は磨^ま津^つは、浜である。津も

また語助である。智^ち耐^と理^りは、千鳥である。海鳥の名である。一首の歌の意味は、海中の藻も波に乗って、水の畔に漂い着く。我が床を設けようとするけれども、寝ることはできない。海鳥を呼んでこれに訴えるのである。詩の興の礼のようである。皇孫が吾田姫に会えないことで、憂えることが深いのである。(ある人がいう、憶企都茂幡とは、明鏡等のことである。『旧事紀』に、十宝の内に、瀛津鏡がある。思うに、瀛津の二字は、明の一字の和訓である。明は阿企と訓ずる。阿と憶の音は通じる。都は助字である。陞^{しやう}尔幡^に誉^よ戾耐母^{れとも}とは、陞は、戸の和訓である。戸に寄れといえどもである。佐祢耐抛茂とは、真子等である。阿党幡怒介茂^か誉^よとは、能わざるかである。茂^も誉^よは助字である。しかも終篇の主意は、真子の疑いを決して、花姫が恨むことを慰めるである。歌の意味は、我が伝統の神器をもって、室戸の中に遣し寄せるが、真子の証をするといえども、真子はなおできないかと思う。明鏡等は、等の一字で、劍璽の二を兼ねる。結句を一にするとは、興の辞である。父子伝統の和歌である。ここになって花姫はどうして遺恨があるうか。

P324

上古の事は、伝聞によって得ているので、まだ一つに決することができない。だから併せてこれを記す。

P324

祇神⁽¹⁾の二字は、火瓊杵尊を指す。思うに地神の始めである。だからいう。

(1) 祇神は此神の誤りか。

右天孫降臨を明かす。

日本書紀纂疏下第三

P325

幸は、利と同じである。兄神は海に入って釣る。魚介類を得ないということはない。弟神は山に入って獵をする。禽獣を得ないということはない。生まれながらその利を得ることは、早くから習っている者のようである。

P325

人の才があるのは、天賦のみである。私欲で互いに換えるときは、両方とも失うに決まっている。

P325

兄神はその元の釣り針を責めとがめる。弟尊は、これを探しても得ることができない。だから新しい釣り針を作って、一つの箕いっぱいに盛って、これを償う。その多少を比べて、とがめるのをやめることを希望した。箕に盛るとは、釣り針の多いことをいう。秦の時に民の穀物を集め⁽¹⁾るのに、箕を使った。

(1) 歛は斂の誤り。

P326

例えば、小児が事を理解しないで人をとがめると同じである。

P326

吟は、うめくことをいう。楚辞⁽¹⁾に沢の畔にさまようめくことをいうのと同じである。海の畔とは、かつて釣り針を失った所である。

(1) 花房英樹『文選（詩騷編）四』（一九七四年 全釈漢文大系 集英社）「漁父一首 屈平」p699に「屈原既に放たれて、江潭に遊び、沢畔に行吟す。」とある。『纂疏』p212にもある。

P326

塩土翁は、初めて塩を作った神である。塩は海水を煮て作る。この翁はイザナギの子で、上に出ている。思うに天命を受けて帝道を塩梅する者である。事の本末とは、事の始終である。幸を代えるのを始めとし、釣り針を失うのを終わりとする。無目籠とは、定慧の喩えである。無目とは、見ることが無い。見ることが無いとは、諸見が無いことであり、定とする。籠は、智籠の義であり、恵とする。海の真如に喩える。定慧は皆真如に帰す。だから籠に入れて海に沈めた。諸見が無いというのは、『唯識論』にいう、「二処の鬼人天等において、業に随って差別があり、見るところはそれぞれ異なる。」思うに一海水において、鬼は見て火とし、人は見て水とし、天は見て瑠璃とし、傍生は宅と見る。このような見は、種種同じではない。見る側によって、業因に差別があり、種種転変する。もし見る主体を除けば、見られる対象が、別に存在するわけではない。識を転じて智とすれば、一切自在で、火に入っても熱くはなく、水に入っても濡れない。これが神通遊戯三昧である。

(1)『唯識論』

服部正明「瑜伽行としての哲学」(『仏教の思想 4 認識と超越(唯識)』一九七〇年 角川書店) p147~p149

「仮構された存在形態」は、真実には「存在しないもの」と性格づけられる『中辺分別論』三・三、『三性論偈』二二六。

表象としてあらわれ、名称を与えられるものが、そのまま外界に存在するものではないということを、『撰大乘論』(所知相分)は四種の理由をあげて論証している。

(1) 同一のものに対してさまざまな異なった認識が生ずる。たとえば、人間が見れば、清冽な水が流れ、手を洗い、口をすすぎ、あるいは沐浴するのに適している河であっても、地獄の罪人はそれを火の河として表象する。そこからのがれようとしても、そばに立つ獄卒によって彼は火中に突き落とされ、身を焼かれて苦悶するのである。同じ河を餓鬼は汚物や糞液に満ちたものとして表象する。このように同一のものが見る者の境遇の差別に応じてさまざまな表象されるということは、表象が外界の實在に対応することなく、主観的に仮構されたものにすぎないことを証示するであろう。

(中略)

「仮構された存在形態」を真に知ることができるのは、この付託と否認との思惟作用を離れることによってである。その思惟作用は、無限の過去からくり返してきた自己と客体的存在への執着がアーヤ識の中にたくわえた潜勢力から生じてくる。この潜勢力を絶滅するときに、仮構を離れた唯識の世界が見られるのである。

P326

自然の言は、求めなくても得たことをいう。可怜とは、勝妙の地で楽しむべきものをいう。汀は、『説文』に、「平沙である。」水際の平地をいう。海の中で陸地を得るとは、『海龍王経』にいう、「世尊は威神力で大海水を化し、復現しないようにした。海生の類に患いがなくなりました。」またいう、「仏が大海に入って、その水にいる類は、続き見ることはもとのようである。その陸地の人は、大海の水が枯れてなくなるのを見た。ただしそこは多くの宝があり、莊嚴であった。それは例えば、第六他化自在諸天宮の殿所の莊嚴さのようである。」

P327

城の高さ一丈三尺を雉という。城の上の低い垣を堞という。整頓は、整えて順序があることをいう。台は、四方を觀て高いものである。宇は、屋根の四方に垂れるものである。玲瓏は、明らかさま。また玉の音で、井は、玉泉である。扶疏は、枝葉が盛んなことである。徒倚は、移つて寄つて立つことをいう。彷徨は、徘徊と同じである。『起世經』にいう、「大海水の下に、娑伽羅龍王宮がある。縦横八万由旬で、七宝でできている。園に花があり泉があふれ、衆くの鳥が和して鳴く。佉低羅山（これを持双という）の内海に、難陀、憂波難陀の二大龍宮がある。大海の北に、諸龍王と金翅鳥のために、一大樹を生じる。名づけて居陀奢摩離という（これは鹿聚という）。その木の根本は、周圍七由旬、地に入ること二十一由旬で、高さは百由旬である。遍く五十由旬を覆う。その木の東面に、卵生の龍と卵生の金翅鳥の宮がある。南面に胎生の龍と胎生の金翅鳥の宮がある。西面に湿生の龍と湿生の金翅鳥の宮がある。北面に化生の龍と化生の金翅鳥の宮がある。これらの諸宮は、並びに皆縦横六百由旬で、多くの宝があり莊嚴である。」

P328

闔は、宮中の小門をいう。鉤は、椀に作るべきである。盥と同じで、小孟である。これは瓶と同じである。希客とは、まだ見たことのない人をいう。『礼記』のいう、「天子の席は五重、諸侯の席は三重、大夫の席は二重」これに八重というのは、尊んでこれを尊ぶの意味である。八の数は、陰道である。薦は、作甸の切で、席である。藁を薦という。莞を席という。思うに、經にいう、「龍王は仏を請い、大殿を造るのに、紺瑠璃、紫磨、黄金をもつて、雑交して造る。そこで幢幡を建て、金交露を造り、宝珠、瓔珞、七宝を手すりに作つて、極めて広大である。若干種の香りがしてけむっている。多くの色の華を散らし、それが入り混じつて飛び散り、雪のようである。

大殿の上に仏の座る所を立てる。高さ四百八十里で、皆多くの宝で合成する。無數の百千の天の絵を敷く。それで冠のひもととおおいを作る。」上の説のようであれば、龍王が仏の威神力を蒙り、教化されたのはこのようである。神道の感ずることも、またこのようである。それぞれ宗とするところがある。

（一）師子座『大漢語林』仏のすわるころ。仏は、人中の王で、獸中の王である獅子にたとえて、その座所をいう。〔智度論、七〕

P328

情の委曲とは、本末巨細で、遺るところがないことである。大小の魚は、『經』にいう、「龍王はかつ衆会し、大海の若干の種の形や顔貌が同じでないことを觀る。これは諸の形貌は、皆心の尽くすところである。」またいう、「今この大海の若干の種の身に、善惡大小、広狭好醜、強羸細微、皆自然に心に從つて獲得し、若干の貌となつた。」委しく身口意が作つたもので、その鱗の色が赤で、かつ陰中に生じたから、名づけて赤女という。魚は釣り針を呑んだから、口の疾があるという。

P329

思うに『経』にいう、「海龍王に娘がいる。名を宝錦離垢錦と名づける。端正で美しく、容顔は美しくあでやかである。宝錦女は、迦葉が、女の身では成仏道を得ることはできないと説いたことに答えていう、迦葉が言うように、女の身では成仏道を得ることができないならば、男子の身もまた得ることはできない。なぜならば、そもそも道心は男も女もない。今いう、およそ六趣の生は、あるいは実報があり、あるいは応化があり、あるいは願力がある。生を得るものは、一定にすることはできない。」宝錦、豊玉は、皆おそろく応化の聖だろう。諸龍は如意珠を遊ぶ。だから豊玉の名を得た。三年を経て、天地人の道を究める。この尊は本は天にいた。降って中国の主となり、今また地下に住む。三才を通貫している。また三乗の機会に応じている。また海蔵の経律論を学習する。

P329

『経』にいう、「龍の中に、あるいは衆を受ける報がある。それは諸天と同じである。」だから安楽という。狐に丘に枕する念がある。鳥に旧巢を恋慕う気持ちがある。人もまたあるいはそうである。だから郷を憶う情という。太息とは、大いに嘆息することという。従容とは、ゆったりと落ち着き、もの静かなさま、またはふるまいである。

P330

陰に呼ぶとは、呪詛の辞をいつている。財がないのを貧という。また徳がないのも貧という。兄尊が貧になったのは、極貧の時がしばしばあったからであろう。どうしてただ幸を失うことだけであろうか。問いていう、兄は友に弟は恭しくなるべきなのに、天尊はすでに人の弟であるのに、一つの釣り針の恨みをもって、あるいは呪詛し、あるいは悩ます。天倫の道は、それでよいのであろうか。象は傲慢であつたが、舜は、なおこれを有庫に封じた。まして神においてはなおさらであろう。答えていう、人道は常で、神道は変である。応変無方、人情をもって測るべきであろうか。衆生の種々の果報は、もしくは善もしくは悪、ただ心の作るところである。思うようにならないことに逢つても、ただ自ら後悔し、人を責めることなかれ。それは美醜が形にあつて鏡にないのと同じである。『智度論』にいう、「例えば、兄弟二人いて、おのおの十斤の金を持って、行く道中にさらに他の伴はいないというようなものである。兄はこの念を起こす。私はなぜ弟を殺して金を取らないのだろうか。この広野の中に、知る人は誰もいない。弟もまた念を生ず。兄を殺して金を取ろうと思う。兄弟それぞれ悪心がある。言葉を話し、物を見ることは、皆異なる。兄弟は即ち自ら悟つて、還つて後悔の心を生じた。我等は人ではない。禽獣と何が違っているのだろうか。同じ生まれの兄弟であり、しかも少金のために、悪心を生じた。兄弟は共に泉の辺りに至つて、兄は金を水中に投げた。弟がいう、善いかな善いかなと。弟もまた金を水中に棄てた。兄がいう、善いかな善いかなと。兄弟はさらに互いに問う。どうして善いかなと言つたのかと。おのおの互いに答えていう、私はこの金のために不善の心を起こし、互いに危害しようと思つた。今これを捨てることができた。だから善いかなと言つた。」今上の説を考えると、天尊もまたこのようである。兄はその釣り針を失つたことを責めた。だから弟尊は悪言をもって報いた。事は一つの釣り針を棄てないことより起こつた。兄が後悔する時はまた弟も後悔する。金はやはり棄

てるべきである。まして小さな釣り針においてはなおさらである。満涸の二つの瓊は、陽燧と方諸である。『淮南子』にいう、「陽燧は、日を見れば燃えて火となる。方諸は、月を見れば潤って水となる。」注にいう、「方諸陽燧は、大蛤である。一にいう、水精の類である。日に向けば火を出し、月に向けば水を出す。」これには火を言わない。しかし、涸れるのは、陽氣のしわざである。だから自然に火がある。『経』にいう、「龍王に摩尼珠がある。名づけて立海清浄実厳普明という。価は三千大千世界に当たる。それを世尊に奉る。その珠の光は、日月の明を覆う。一切の衆会、未曾有のことである。」今二つの瓊を天尊に奉る。功德無量である。衆生一念の悪心は、満玉となって、自らその身を責める。一念の悔心は、涸玉となって、人を救うことを得た。無明法性も一珠に水火があるのと同じである。

(1)『淮南子』陽燧と方諸 『纂疏』p332

森内清『中国の科学』(一九七五年 世界の名著 中央公論社)の『晋書』天文志の詁注 p466に『淮南子』天文訓に、『物類相動き、本標相応ず。故に陽燧日を見れば則ち燃えて火と爲り、方諸月を見れば則ち津つるみいて水と爲る』とある。陽燧は、銅製の凹面鏡で、それを使って点火する。方諸は、高誘によれば大蛤で、月夜にそれを月に向けておくと水滴を生じるといふ。とある。

P331

風濤は、諸龍の鼓動である。海女の胎に託すけれども、当然中国の主となるべきである。だから産室を海浜に作れという。

P331

宮に還るとは、人宮に還ることをいう。俳優の民とは、雑戯の人をいう。但し君王の笑いを求めて、正臣となるのではないということである。吾田小橋等は、皆氏姓である。一にいう、小橋は、人の名である。

P332

『経』にいう、「仏は龍王に告げる。そもそも仏法においては、出家は律を奉じ戒を行う。戒の成就を具現せず、戒にそむいて罪を犯す。真見を捨てないので、地獄に落ちない。このような類は、寿命が終わった以後は、皆龍の中に生まれる。」またいう、「十種の業があつて、来て龍の中に生まれる。」またいう、「諸衆生は菩提の願いを起こすことがあつて、阿耨多羅三菩提を行じる時、多く瞋恚を生じる。だから龍の中に生まれる。」龍の中に生まれるのは、業因のあるところ、上に引用した通りである。また『大集経』にいう、「これ諸の龍王は、その身は四寸の葉根のようである。瞋恚のために、身は須弥山のようなものである。」また、娑伽羅龍王は、南方の大海の岸中に還つて、その本身に復帰すれば、大きさは須弥山のようなものである。頭を挙げれば帝釈宮に到る。今豊玉姫は、瓔珞が細く弱い衣で、その形を隠す。怒りの心をもっているから、その本形を現わす。海陸が通じないのは、四見がそれぞれ異なるからである。草で児を包むというのは、鵜の羽を名づけて草とする。下に見える。ある人がいう、蓬、茅の類である

P332

波激⁽¹⁾とは、水波である。ここでは海の汀をいう。鵜の羽で産室を葺く。まだできないうちに生まれたので、このように名づけた。下の一書に出ている。これにはこれを略している。

(1) 波激の誤り。欠ではない。

P333

乾迹を見ずとは、獣が絶えていないことをいう。

P333

長老とは、年齢と徳行がともに高いことをいう。囊の中とは、常に貯えている物である。玄櫛とは、本櫛で色の黒いのをいう。櫛は黒髪 of 器具である。だから玄という。五百竹が化成するとは、上巻に、葡萄等が化成するということと同じである。地上の薩埵⁽¹⁾は幻のように互いに融合する。だから境界は心に随って、自在に転変する。土石を転じて金銀にする類のようである。異生の定力もまた転変の用があるけれども、ただ化見させるだけである。塩土翁が櫛を投げて竹とするのは、如有の実用である。大目龜籠とは、あらく籠が作って、その目を大きくさせることである。これを見られる側の広大なことに喩える。

(1) 薩埵『角川漢和辞典』仏に次ぐ位置にあつて、大勇猛心をもって仏道を求め、慈悲の心によって衆生を救う人。

P333

堅間は、堅見と同じである。五音が相通じる。籠の一名である。籠をいかだとし、天尊をこれに乗せ、縄でつなげて、離れないようにした。

P334

崇華と壯麗とは、金銀琉璃七宝等の装飾をいう。上に出ている。杜は桂に作るべし。

P334

絶世とは、世間に比べるものがないということである。侍者群従とは、龍王に七十二億の采女、八十四億の眷属があることをいう。玉壺玉水は、清浄で染まらないことをいう。骨法とは、骨肉の善相をいう。天垢とは、『瑜伽論』にいう、「諸天の身の肉は、外はすべて清くきれいで、臭い穢れがない。また人の身の肉は、多く不浄がある。いわゆる塵垢は、筋、骨、脾、腎、心、肝である。諸天は皆ないからである。」思うに諸天は皮肉等の垢の汚れがないといっても、なお妙色

相がある。だから天垢という。人身は穢れが多い。だから地垢という。虚空彦とは、天人をいう。

P334

さかさまに映っているとは、水底の影である。

P335

上国とは、地上にある国をいう。この一説は、赤女と赤鯛を、別の魚とする。

P335

長く無いのを貧窮という。しばらく無いのを乏絶という。飢と饑と字は同じ。『漢元帝紀』に、「民の飢饉を救う」注に顔師古がいう、「穀物が実らないのを飢とし、野菜が実らないのを饉という。」困とは、病の甚だしいのをいう。苦はまた苦しみやせ衰えることである。今考えると、貧窮は衣がないことをいい、飢饉は食べる物がないことをいい、困苦は疾患をいう。本には末があり、始めには終わりがあり、根には枝葉がある。その窮まる時期がないことをいう。迅風洪濤は、龍王の日常茶飯事である。

P335

鰐は魚の名で人を食う。一回に百個の卵を生む。形ができるようになると、蛇となり、亀となり、蛟となるものがある。天尊が本土に帰るのは、鰐を乗り物とする。

P336

櫛で火を燃やすのは、上巻に出ている。八尋とは、五十六丈をいう。鰐に熊の字を加えるのは、魚の色が黒熊のようだからである。また鰐は百卵を生む。子孫が多いことの祥である。『詩』にいう、「これ熊これ熊、男子の祥である。」思うに、熊と熊は陽物である。山にいて強力壮毅である。だから男子の祥とする。豊玉姫は産期に臨んで、熊鰐となる。わけがある。透蛇は、透は音は萎で、蛇は、音は移。透はあるいは委に作り、また痿に作る。自分でさとり身をかがめてしたがうさまであり、また従うさまである。ここでは屈曲の意味とする。問う、海女が龍蛇とならずに鰐となったのはどうしてか。答える、龍という畜は、変化することは一定ではない。すでにこれが他の畜となっているのは、怪しむに足らない。

P336

『本草』に、鵜は、一名蜀水花で、この鳥は卵生ではなく、口からその雛を生む。この鳥の落とした羽で、産室を葺く。産がしやすいという意味に取る。草は、茆草で屋根を覆う意味に取る。屋根がまだできない時に、児がすでに生まれる。だから子の名とした。

P336

百枝とは、枝葉が青々と茂っていることをいう。

P337

玉腕が碎けて顧みないとは、かつ驚きかつ喜ぶの状態を述べる。閑は閑雅であり、閑麗である。非常の人とは、異類がら来ることである。また徳と容貌が人よりすぐれていることをいう。

P337

口女は、鰻魚（ぼら）の名で、下に出ている。制は、禁戒である。餌は、こなもちをいう。香りのよい餌の下には、必ず懸かる魚がある。後世口女魚を王の食に進上しないのは、ここに始まる。

P337

天尊は神を屈して、この海中に来た。だから中心の喜びという。二個の潮珠はそれぞれ思則の二字を加えてこれと呼ぶ。その意味は一切の境界は、心を離れないということである。八重の隈とは、八重の潮水をいう。八重とは、深遠の意味である。千里離れていても願わくは互いに思えとこのと同じである。

P338

滅の言葉は、亡である。亡は、家を失い土地を失うことである。落薄の薄は、魄につくるべきである。『漢書』にいう、「家が貧しくて落魄である。」鄭氏がいう、「魄は音薄」師古がいう、「落魄は業を失って次がないことである。」ここでは、貧、滅、落魄である。自然に順序があるようである。人はまず貧しくなって、その後家を失い、土地を失って、その後落魄して業を失うのである。後手とは、人を払い厭うことである。俗にいわゆる天の逆手である。

P338

奴僕とは、賤役を執ることをいう。天兄は年齢は長いが徳は少ない。天弟は徳は高いが年齢は少ない。ただし年齢では兄であるが、徳では弟であることを知らない。だからいう、私はおまえの兄であると。山を没して樹を没すとは、『書』にう、「山を包み陵に上る」がこれである。窮途の言葉は、阮籍の哭も、比べ物にならない。

P339

八十連属とは、子子孫孫が糸のように絶えないことをいう。狗人は、犬の吠える声を学ぶ。だか

ら名とする。(鶏⁽¹⁾が鳴き犬が吠える声をまねた客が、孟嘗君の門に依るのと同じである。)一にいう、賤称である。一にいう、飼っている犬のようにその恩に服従する。弟は神徳がある。思うに年齢は弟であるが、徳は兄である。その伏して仕える理由である。苗裔とは、種族である。隼人は、姓である。後にまた官となる。犬が吠えて宮垣の内を守るのである。世人が針を失った者をとがめないとは、魚を釣る針と衣を縫う針と、その訓が通じる。だから誤りをもって誤りを継ぐのである。

(1) 鶏鳴狗盗『大漢語林』戦国時代、斉の孟嘗君が、犬のまねをする食客に物を盗ませ、にわとりの鳴きまねをする食客によって、函谷関からのがれ帰った故事。〔史記・孟嘗君伝〕

P339

幸彦とは、その得た才をもって名とする。

P339

烈風雷雨が大いに至り、衆は懼れて常を失う。天弟は、これによって迷うことはない。思うに度量が人よりすぐれているからである。天地鬼神もまたあるいはこれを助けることがある。兄尊は、衆人と等しい者である。兄はその利を失うことで、その幸を換えようと言った。これは嗜欲の心である。この心が一度萌す時は、天理は已に滅んでいる。これは利をもって利とすること、最後には不利に帰す。

P340

絹は、『周礼』翬氏の注に、「その食べ物物を絹の中に置き、鳥が来て下りる時、絹がその脚にかかる。古は絹の字に作る。」天弟は雁が網にかかるのを見て、忽然と慈悲の心を起こし、その苦しみを救う。その報いは量ることができようか。

P340

天弟は釣り針を失ったことから苦しみなやんだ。それは鳥が網にかかったのと同じである。ここであちまち慈悲の心を起こす。一念の善悪が、その報応を受けることは、影や響きのようである。だからやっとこれを解き放した。しばらくして塩土翁が自分を救うのに逢った。それはちやうど鳥の苦しみを自分が救ったのと同じである。報応の速やかなことを知ることができる。殷の湯王が網を解いて徳が禽獣に及んで、最後には天下を治めることになったのと同じである。また宋郊が群がる蟻を渡して、甲科に当たる類と同じである。多く諸書に出ている。堅間の小船とは、籠の形は船のようである。また籠をもって船とする。

P340

可怜とは、華麗で愛すべきということである。御路とは、馳道^①で、龍王が出入し通る道である。
(1) 馳道『大漢語林』天子や貴人の通る道。〔礼記・曲礼下〕

P341

海驢は、『本草』に『博物志』を引用している、「海牛、海馬（せいうち）、海驢（あしか）等の皮毛は陸地にあつては、皆風潮を待つて、なおよく毛が立つ。饌百机を設けるとは、龍王が仏を請い供えを設け、静かに飲食したのと同じである。だから『経』にいう、「膳立ては、若干の種類を兼ねる。静かに飲食し、供えを設けて準備する。」また龍王は業力をもっているから、末期の一口は、蝦蟇（ひきがえる）金翅鳥王に遭つて、あえてこれを食べない。主人の礼を尽くすとは、六趣の中で人道が最も尊い。だから仏は人中において世に出る。海神は自ら賓位に居て、主人の礼を尽くすのは、これによるからである。

P341

吾兒とは、龍の子である。『経』にいう、「龍の子は始めて生まれて七日、よく雲を興し、またよく雨を降らせる。だから海浜を遊行して、天孫が憂えている様子を見ることができた。

P341

纏綿とは、まつわりつくというのと同じである。

P342

大きい釣り針とは、役に立たないことをいう。ススノミは、行こうとするさま、これは進むことができないという意味で、進退が窮まるというのと同じ。癡騃は、癡は、恵みがないことで、騃は、智がないことである。兄尊とは、釣り針をもつて利を得る者で、釣り針がその役に立たなければ、進退が窮まる。進退が窮まれば、貧しくなっていく。その身は外に貧しく、心は内に愚かである。これを天下が棄てた物とするのである。

P342

鰐魚をもつて乗り物とする。その体の長短に従つて、日の行程を定める。短いものは身が軽くて行くことが速い。長いものは身が重くて行くことが遅い。その尋の数で、日の数とする。だから一尋の鰐が勝ち、一日の行程である。下の文にいう、八尋の鰐は、八日に取る。互いに通じる。知るべきである。

P342

高田とは、高くて乾いた土地である。雨によい。洿田は、低くて水がたまった土地である。日照りによい。日照りと大雨は、皆海龍のすることである。だから天弟のために謀るのは義である。思うに人の貧富は天にあり、また心の招くものである。

P343

着る衣が醜く破れる、これを檻樓（ぼろぎもの）という。あるいは藍樓に作る。

P343

亀に乗るとは、『統搜神記』にいう、「黄赭が、山に入って路に迷い、たちまち大人が亀の背に乗っているのを見た。行くこと十余里で、谷水に出ることができた。『淮南子』にいう、「盧敖が大海に遊んで、蒙谷の上に至って、一人の士が亀の甲羅に腰かけて蛤とあさりを食べているのを見た。これらの類である。海を照らすとは、稻妻である。

亀殺は亀殻の誤り。天理本^{p147}に亀殻に作る。

P343

その私屏を視るとは、屏は垣である。垣の隙を伺うことである。

P344

一首の意味は、飫企都登利とは、海鳥である。鴨の発語である。軻茂は、鴨である。豆句は、来て着くことである。志磨は、島嶼である。その意味は、鴨鳥が来ている島である。これを海宮にたとえる。和我謂祢志とは、私が寝たということである。伊茂とは、妹の字は、妻を指している。すなわち豊玉姫をいう。和素邏珥とは、忘れることができないということである。誉能拋登馭登とは、その世の事事というのと同じである。思うに海宮が楽しかったことを記している。ある人がいう、火出見尊の意は、私が共に謀った、世を治める事事は、玉姫の内助を忘れることはできない。

P344

他婦人を取るとは、『内則』にいう、「諸母とよい人物を選んで、必ずその寛裕、慈恵、温良、恭敬であつて慎んでことば数の少ないものを求め、子の師とさせる。その次を慈母とし、その次を保母とし、皆子の室に居る。」今乳母等を取るも、また婦徳があるものを選ぶべきである。乳母とは、乳を児に飲ませるものをいう。湯母とは、湯薬を掌る人をいう。飯嚼とは、食べ物を嚙ん

で児に食べさせるものをいう。湯坐人とは、児を湯あみするものをいう。諸部とは、諸の女が子の部屋に居てそれぞれが職とすることをいう。あるいはおむつを洗い不浄を除くようなことである。子を養う道は、母が自ら乳を飲ませるのが、礼である。しかし後世、あるいはまた他婦を用いることがある。だからその始めを挙げる。

P345

端正とは、端麗である。玉依姫は、いわゆる慈母の類である。

P345

阿軻娜磨あかたまとは、明珠である。比訶利播阿利登ひかりはありととは、光があることである。比登播伊佩耐ひとはいへととは、人が言うといえども意味である。企弭我誉贈比志きみかよそひし 多輔妬句阿利計利たふとくありけりとは、君の威儀が尊嚴であることを言っている。君とは天弟を指す。一首の意味は、珠玉は光があるけれど、まだ君王の玉徳に比べるには足りないということである。思うに思念の情は、ことばに出ている。挙歌とは、挙げて歌を歌うべきである。

P345

云云とは、上に出ている。だからこれは略するときの言葉である。駿馬は一日に行くこと千里である。八尋鰐は、大魚である。その鰭背を立ててとは、魚の楽しみを形容している。

P346

我が王とは、海龍王を指す。一尋鰐は、小さいけれども、行くことは速い。鬼尼がいう、「古には、畜生がいて、ことばを語ることができた。劫初るとき、先ず人天がいて、まだ三惡道（地獄・餓鬼・畜生）がなかった。初めて三惡道ができ、人天の中から来た。宿習が近いから、ことばを語ることができた。今の時の畜生は、久しく三惡道を経ているから、ことばを語ることができない。そうであれば、鰐がことばを語ることができるのは、思うにこの類である。また上に出ている。

P346

仏は海龍王のために、『法因經』を説いていう、「この時、娑竭羅龍王は、座から立って、進んで、仏の足に礼し、申して言った。世尊は頗る受持の少法があつて、福を得ることが多いのかどうかと。仏は、海龍王に告げて言った。四つの殊勝の法がある。もし受持説誦することがあつて、その意味を理解できれば。功は少ないけれども、福を得ることはたいへん多い。八万四千の法蔵を説誦するのと、功德は変わらない。何を四とするのか。いわゆる念誦で、諸行無常、一切皆苦、

諸法無我、寂然為樂である。龍王は知るべきである。これを四殊勝法という。菩薩摩訶薩無尽の法智で、早く無生を証し、速やかに円寂に至る。」また『龍經』にいう、この時に、龍王がいた。一の名は翕氣、二の名は大翕氣、三の名は熊羆、四の名は無量色である。そして世尊に申して言う、この海中において、無数種の龍、もしくは千種の行は、因縁が来生に報じて、ここに大種がある。あるいは小種は、あるいはやせ劣り、ひとり輕蔑される。四種金の翅鳥がいて、常にこの龍と龍の妻子を食べ、海中の諸龍の種類を恐怖させる。願わくは、仏が海の諸龍に常に安樂を得て、恐怖を抱かないようにさせてほしい。ここに世尊は、身につけた黒色の衣を脱ぎ、海龍王に告げた。おまえはこの如来の黒色の衣を取って、今諸龍に与えて、皆に広く行きわたらせよ。そのわけは何か。大海にあつて、一すじの糸にあうものがない、金翅鳥王が、犯し触れることはできない。そのわけは何か。禁戒を守っているものは、願ったものは必ず得る。」我が王絶麗というのは、上に説いたようなものである。あるいは四殊勝法を受持し、あるいは仏の一すじの糸にあつて、三熱悩を離れる。だからその絶麗を得るものか。

P347

三床を設けることは、龍王は三熱の苦を離れ、および三乗の教えを聞き、三身の果を求めるのである。また床は定恵を表す。天尊は辺床において両足を拭うのは、偏空の理を觀て、見思の塵垢を拭うのである。中の床において両手に拠るとは、中道の理を觀て、我が法の二空に拠るのである。内の床において寛坐するとは、如来の真淨法界が、身上平等で、自ら内証であるためである。

P348

狹狭とは、小で、大の反対である。小さな釣り針も役に立たないものである。唾は人を卑しめ憎むことである。意で嘯くときは、風が来る。だから名づけて風招きという。蘇軾の詩にいう、「永く嘯いて天風を来す」というのがこれである。瀛は、海中をいう。辺は、海の畔をいう。

(1) 蘇軾の詩

竹村牧男『仏教史Ⅱ』（一九八三年 山川出版社）「第五章 宋・元の仏教」p161～p163

もとより儒教的教養を身につけた士大夫階級が、参禅し仏教を学ぶ中で、次第に禅儒融合の思想を表明するものも出てきた。そうした士大夫たちに、蘇軾・張商英らがいる。

蘇軾（東坡）は歐陽修門下で、英宗帝の頃、中央官界に入ったが、神宗の時代、王安石の新法に反対して野におろされた。蘇軾は、東林常総と無情說法（心をもたない存在が說法する）の話をめぐって問答し、のち省悟して「溪声是れ広長舌……」の詩（偈）を献じたといわれる。しかし蘇軾が交際を深めたのは仏印了元であった。仏印了元は儒学の転籍も読まないものはなかったといわれ、道教の冠と儒教の履と仏教の袈裟とで一家をなす家風と伝えられている。

P348

憤鼻禪とは、穢れた衣である。赭は、赤土である。豕が泥を負えるように、極めて汚れることである。⁽¹⁾

ある。足占は、足を一つの所に置かないことをいう。占をもつて名づけるのは、定まらないからである。腰をひねるとは、手で腰を持つことである。手を胸に置くとは、心胸が煩悶するからである。飄掌とは、手のひらで水を打つことである。

(1) 懷鼻褌とくひこん『大漢語林』ふんどしの類。布で腰の前面を覆い、後にまわして結びとめるようにしたもの。(史記・司馬相如伝)

P349

奴婢は、皆古代の罪人である。これを僕隸の名とする。婢は、女の奴である。復た放還するなどは、夫妻の絶縁をことばである。

右は兄弟が幸を易えることを明かす。

P350

その姨母を迎え妃とする。『礼』もそうである。実母がないので、知るべきである。

P350

撥平とは、草創の業である。奄有は、守文の道である。二つの事は、『神武紀』に出ている。

右は神皇承運を明かす。

日本書紀卷第二終わる。

享和改元辛酉 六月吉日 苾芻鑲光 印