

## 日本書紀β群の表現とその特質

日本学術振興会特別研究員PD 葛西 太一

### 一、はじめに

日本書紀には編纂の経緯や方針を記した序や表がなく、何に規範を求めて述作・編纂されたのか明らかではない。その内容には漢籍の経典や史書による潤色が確認されることか(注1)、これら規範性の高い文献に範を取るものとも考えられるが、その一方において、体裁や形式は史書の範とされる『史記』や『漢書』とは異なる。たとえば、日本書紀の冒頭には天地開闢神話が置かれ(注2)、日本書紀が紀伝体によって述作されているという明確な特徴はなく(注3)、その記述に使用される音韻・暦日・文体・語法等も一様ではない(注4)。

このような状況のもと、その解釈を実証的かつ体系的に行うことは困難を極める。これらの問題を解決する一つの考え方として、これまでに日本書紀区分論が展開されてきた。この方法により、その多様な特質に応じて日本書紀を複数のまとまりに分け、各各記事に見える表現の位相や述作の経緯を明らかにすることができる。これまでも様々な区分が示され(注5)、とりわけ森博達氏は音韻論や文章論をはじめとする一連の論考により、日本書紀をα群(巻十四～巻二十一、巻二十四～巻二十七)・β群(巻一～巻十三、巻二十二～巻二十三、巻二十八～巻二十九)・巻三十に三分することを提唱した(注6)。ここでは、α群は正音によって正格漢文で書かれ、β群は倭音によって和化漢文で書かれたものと結論付け、両群を和漢の対立のもとに捉えた。また、筆者は句読の示し方に着目して従来の区分論を検証し、甲群(巻十四～巻二十一)、乙群(巻二十四～巻二十七)、丙群(巻一～巻三、巻五～巻十三、巻二十二～巻二十三、巻二十八)、丁群(巻四、巻二十九、巻三十)の四区分を提示した(注7)。特に丙群は、漢籍や仏典に顕著な四字句等を重ねて構句する方法に消極的であり、その反面、実意のない形式的な用法による複数種の接続詞を頻用して句読の目印とする方法に積極的な性質を示す。この方法は文言文に見出し難いものであり、古典中国語の非母語話者により発想されたものと考えられる。β群と丙群の範囲は巻二十九(天武紀下)と系譜記事が大半を占める巻四(關史八代)を除いて概ね一致しており(注8)、その性質も軌を一にする。各各記事の解釈を行う際には一つの指標となり得る検証結果と捉えたい。

巻四(關史八代)と巻二十九(天武紀下)がいずれの区分に帰属するかは別に論じる機会を設けるとして、本稿では、特にβ群の表現とその特質を明らかにするべく考察を進める。β群はα群よりも述作が後れるものと考えられ(注9)、その表現には多くの和習が含まれると指摘されてきた。両群に使用される表現を比較すれば、どのように漢籍・仏典や漢語漢文が受容されたのか、その編修段階や述作者の違いに応じた様相を知ることでもできるだろう。また、β群には「天照大神」や「皇祖」のような新しく開発された概念の使用

が確認され(注10)、内容の面においてもα群と性質を異にすることが認められる。本稿ではα群とβ群の表現を比較することにより、両群のうち特にβ群の表現や叙述の方法に関する特質を明らかにすることを目的として、具体的には文末表現「〜縁也。」と介詞「頼」の用法を取り上げて考察する。

## 一、本行中の注釈的記事とその類型

日本書紀には、述作者の立場による注釈的記事が本行の中に表出する例が散見する(注11)。通例に従えば、注釈的記事は小書双行によって記述され、本文とは立場の異なることが明確に示される。しかし、日本書紀には述作者の注釈的記事が本文に続けて挿入される場合がある。本稿では、これを便宜的に「語り」として取り上げて分析することを試みる。これを整理すると、次の通り大別して三つの類型に分けられる。ここでは典型的な例を抜き出して掲出する(注12)。

《類型①》叙述中のAは、今のBである。

『日本書紀』卷六(垂仁紀・β群) 九十年二月条

天皇命<sup>二</sup>田道間守<sup>一</sup>、遣<sup>二</sup>常世国<sup>一</sup>、令<sup>レ</sup>求<sup>二</sup>非時香菓<sup>一</sup>。【香菓、此云<sup>二</sup>箇俱能未<sup>一</sup>。】今謂<sup>レ</sup>橘是也。

(天皇、田道間守に命<sup>レ</sup>せて、常世国に遣<sup>シ</sup>して、非時の香菓を求めしむ。【香菓、此には箇俱能未と云ふ。】今橘と謂ふは是なり。)

《類型②》叙述中にAと名付けられたものが、今ではBと訛っている。

『日本書紀』卷九(神功紀・β群) 摂政前紀(仲哀天皇九年四月条)

因以<sup>レ</sup>拳<sup>レ</sup>竿、乃獲<sup>二</sup>細鱗魚<sup>一</sup>。時皇后曰、希見<sup>二</sup>物也<sup>一</sup>。【希見、此云<sup>二</sup>梅豆邏志<sup>一</sup>。】故<sup>レ</sup>時人号<sup>二</sup>其処<sup>一</sup>、曰<sup>二</sup>梅豆邏国<sup>一</sup>。今謂<sup>二</sup>松浦訛也。

(因りて竿を挙げて、乃ち細鱗魚を獲つ。時に皇后の曰はく、「希見しき物なり」とのたまふ。【希見、此には梅豆邏志と云ふ。】故、時人、其の処を号けて、梅豆邏国と曰ふ。今、松浦と謂ふは訛れるなり。)

《類型③》叙述中のAは、Bの由縁である。

『日本書紀』卷一(神代紀上・β群) 第五段一書第九

伊奘諾尊、驚而走還。是時、雷等皆起追來。時道辺有<sup>二</sup>大桃樹<sup>一</sup>。故伊奘諾尊、隱<sup>二</sup>其樹下<sup>一</sup>、因採<sup>二</sup>其実<sup>一</sup>、以擲<sup>レ</sup>雷者、雷等皆退走矣。此用<sup>二</sup>桃避<sup>レ</sup>鬼之縁也。

(伊奘諾尊、驚きて走げ還りたまふ。是の時に、雷等皆起ちて追ひ来る。時に、道の辺に大きな桃の樹有り。故、伊奘諾尊、其の樹の下に隠れて、因りて其の実を採りて、雷に擲げしかば、雷等、皆退走きぬ。此桃を用て鬼を避く縁なり。)

《類型①》では、田道間守に常世国から求めさせた「香菓」を「今」では「橘」と呼ぶことが説明される。また、《類型②》では、叙述現在において「梅豆邏国」と呼ばれていた土地が、述作現在では訛って「松浦」と呼ぶことが語られる。いずれも叙述現在の話

を提示した後に、「今」という語を介して述作現在の視点から注釈的な内容が挿入されたものと言える。問題は「今」以下の注釈的な記事が小書双行の注記ではなく、本行の中に位置付けられていることにある。双行による注記を選択していないからには、これらを正文に対する注文という主客関係のもとに理解するべきものではなく、あくまで叙述の一部として記載されている点に注意を向けなければならぬ(注13)。言い換えれば、過去の一事象を述作現在のものと結び付けることが、本行中の叙述とは距離を置く客観的な注釈ではなく、叙述の一環として主体的に行われているとも言えるだろう(注14)。

《類型③》では、伊弉諾尊が黄泉国から逃げ帰る際に、追いかけてくる雷に桃を投げて追い払ったことが、桃によって鬼を避けることの由縁であると説く。文末に「縁也。」という表現を伴う点に特徴があり、同様の例は日本書紀中に全32例を数える。《類型①》《類型②》とは形式が異なるものの、これも述作現在に残る風習の由来を語るものであり、述作者の立場による注釈的な記事が本行中に位置付けられた例として理解するべきものと言える。

ここまで三つの類型のいずれも一例を示したに過ぎないが、日本書紀中に様々な語りの表現形式が見られることを確認した。それぞれ形式は異なるものの、注釈的な記事が本行中に示されるという叙述の性質は同じと言える。ただし、前者《類型①》《類型②》の「今」を伴う形式は古事記にも類例が確認される一方で(注15)、後者の《類型③》「縁也。」の形式は見られないことに留意しておきたい。

### 三、文末定型表現「縁也。」の機能

日本書紀における「縁」字の用例分布を整理すれば、次に示す《表A》の通りとなる。動詞「よる」の意味に使われる例が16例、名詞「ふち」「かざり」の例が12例、名詞のうち「よし」と読んで理由を示す例が3例、文末に「縁也。」という形式で用いられる例がα群には皆無である一方においてβ群にのみ32例、合計63例が確認される。文末表現「縁也。」は「縁」字単独で用いられる他の例とは異なり、全32例が共通して「此其縁也」「此々之縁也」「其是之縁也」のような大同小異の定型表現として用いられる。本節では、この文末定型表現「縁也。」を考察対象として取り上げる(注16)。

《表A》日本書紀における「縁」字の用例分布(全63例)

群	巻	話号	縁(動詞)			群
			縁(ふち)	縁(よし)	縁也。	
丙	β	(合計)	16	3	32	丙
		神代上	1		4	
		神代下	2		11	
		神武	3		2	
		神代		1		
		神武				
		神代				
		神武				
		神代				
		神武				
		神代				
		神武				
		神代				
		神武				
		神代				
		甲	α	雄略	14	
清寧	15					
顯宗	16					
仁賢	17			1		
武烈	18					
體閑	19					
安宣	20					
化明	21					
敏達	22			1		
用明	23			2		
崇峻	24			1		
推古	25					
舒明	26					
皇極	27					
孝德	28					
孝明	29					
孝和	30					
天智						
天武上						
天武下						
持統						

また、文末定型表現「縁也。」全32例を整理すれば、次の《表B》の通りとなる。す



之。伊奘諾尊不聽、陰取湯津爪櫛、牽折其雄柱、以爲秉炬、而見之者、則膿沸蟲流。〔今世人夜忌一片之火、又夜忌擲櫛、此其緣也。〕

（時に伊奘冉尊の曰はく、「吾夫君の尊、何ぞ晚く來しつる。吾已に浪泉之竈せり。然れども、吾當に寢息まむ。請ふ、な視ましそ」とのたまふ。伊奘諾尊、聽きたまはずして、陰に湯津爪櫛を取りて、其の雄柱を牽き折きて、秉炬として、見しかば、膿沸き蟲流る。今、世人、夜一片之火忌む、又夜擲櫛を忌む、此其の緣なり。）

《本文1》は、伊奘冉尊が黄泉国にて自分の姿を見ないで欲しいと願ったにもかかわらず、伊奘諾尊が櫛を松明として火を点けて姿を見たところ、伊奘冉尊の身体に蛆がたかっていた、という場面である。一連の叙述を終えたところで、今の世の人が夜に一つ火を灯すこと、および投げ櫛を忌むことは、この話に由来するものであると述作現在の視点から語られる。特に「今の世の人」という表現は上述した《類型①》《類型②》とも通じ、さらに当該表現「縁也。」に伴われて「今」「世人」が使用される例は《表B》に示した通り他にも確認される。叙述された過去の事象と述作している現在の視点との結び付きの強さを窺わせる表現と言えるだろう。

#### 《本文2》『日本書紀』卷二（神代紀下・β群）第九段本書

時高皇産靈尊、見其矢、曰、是矢、則昔我賜天稚彦之矢也。血染其矢。蓋與国神相戰而然歟。於是、取矢還投下之。其矢落下、則中天稚彦之胸上。于時、天稚彦、新嘗休臥之時也。中矢立死。此世人所謂、反矢可畏之緣也。

（時に高皇産靈尊、其の矢を見て曰はく、「是の矢は、昔我が天稚彦に賜ひし矢なり。血、其の矢に染れたり。蓋し国神と相戦ひて然るか」とのたまふ。是に、矢を取りて還して投げ下したまふ。其の矢落ち下りて、則ち天稚彦が胸上に中ちぬ。時に、天稚彦、新嘗して休臥せる時なり。矢に中りて立に死ぬ。此世人の所謂る、反矢畏むべしといふ縁なり。）

《本文2》に特徴的な表現は「所謂」を伴う点にある。上文の叙述内容こそ世の人々が「返矢畏むべし」と口々に言うことの由縁である、ということの説明する（注17）。同様に当該表現「縁也。」は「諺曰く」を伴うことがあり、たとえば《本文3》のように、叙述内容が、言い伝えられている諺の由縁であることを語る例もある。

#### 《本文3》『日本書紀』卷十一（仁徳紀・β群）即位前紀

既而興三宮室於菟道而居之。猶由讓位於大鷦鷯尊、以久不即皇位。爰皇位空之、既經三載。時有三人、齎鮮魚之苞苴、獻于菟道宮也。太子令三人曰、我非天皇、乃返之令進難波。大鷦鷯尊亦返、以令獻菟道。於是、海人之苞苴、鯪於往還、更返之、取他鮮魚而獻焉。讓如前日。鮮魚亦鯪。海人苦於屢還、乃棄鮮魚而哭。故諺曰、有三人、因三已物、以泣、其是之緣也。

（既にして宮室を菟道に興て居します。猶位を大鷦鷯尊に譲りますに由りて、久

しく即<sup>あまつひつぎしろしめ</sup>皇<sup>こ</sup>位<sup>きみのくらみ</sup>さず。爰<sup>こゝ</sup>に皇<sup>きみ</sup>位<sup>くらみ</sup>空しくして、既<sup>すで</sup>に三載<sup>みつせ</sup>を經<sup>へ</sup>ぬ。時<sup>とき</sup>に海人<sup>あま</sup>有りて、鮮<sup>あきらけい</sup>魚<sup>いさな</sup>の苞苴<sup>あはらみ</sup>を齎<sup>も</sup>ちて、菟道宮<sup>うぢのみや</sup>に獻<sup>たま</sup>る。太子<sup>ひつぎのみこ</sup>、海人<sup>あま</sup>に令<sup>のたま</sup>して曰<sup>いわ</sup>はく、「我<sup>われ</sup>、天<sup>すめらみこと</sup>皇<sup>あ</sup>に非<sup>あら</sup>ず」とのたまひて、乃<sup>かへ</sup>ち返<sup>かへ</sup>して難波<sup>なは</sup>に進<sup>たてまつ</sup>らしめたまふ。大鷦鷯<sup>おほいささぎ</sup>尊<sup>のみこと</sup>、亦返<sup>また</sup>して、菟道に獻<sup>たま</sup>らしめたまふ。是<sup>こゝ</sup>に、海人<sup>あま</sup>の苞苴<sup>あはらみ</sup>、往<sup>かよ</sup>還<sup>あひた</sup>に鮭<sup>あざ</sup>れぬ。更<sup>さら</sup>に返<sup>かへ</sup>りて、他<sup>あ</sup>し鮮<sup>あきらけい</sup>魚<sup>いさな</sup>を取りて獻<sup>たま</sup>る。讓<sup>や</sup>りたまふこと前の日<sup>ひ</sup>の如<sup>ごと</sup>し。鮮魚<sup>あざ</sup>亦鮭<sup>あざ</sup>れぬ。海人<sup>あま</sup>、屢<sup>しばしば</sup>還<sup>かへ</sup>るに苦<sup>た</sup>みて、乃<sup>かへ</sup>ち鮮魚<sup>あざ</sup>を棄<sup>す</sup>てて哭<sup>な</sup>く。故<sup>かれ</sup>、諺<sup>ことわざ</sup>に曰<sup>いわ</sup>はく、「海人<sup>あま</sup>なれや、己<sup>おの</sup>が物<sup>もの</sup>から泣<sup>な</sup>く」といふは、其<sup>その</sup>是<sup>こゝ</sup>の縁<sup>えん</sup>なり。」

当該表現全32例を整理すると、その表現形式が「此其縁也」「此之縁也」「其是之縁也」のように定型化されていることが確認され、しばしば「今」「世人」「所謂」「諺」と共起することがわかる。これらの共起表現は、その内容が述作現在に広く流布するものであることを示唆する(注18)。この性質を考え合わせれば、当該表現「之縁也」の機能が過去の一現象を述作現在と結び付ける点にあるものと言えるだろう。また、いずれの例も叙述を締め括る位置に「之縁也」が用いられることから、日本書紀においては当該表現が説話を括る目印として機能することも期待される。

#### 四、「之縁也」の語義とその由来

従来、当該表現は「このものと」という和訓を前提に解釈が行われてきた(注19)。確かに、前田家本日本書紀に見える付訓や、凶書寮本類聚名義抄の「縁」の項目には、「このものと」という訓が示され、これらを根拠として「このものと」という訓を与えることは首肯される(注20)。しかし、上代文献に「このものと」という語の仮名書き例が見出されず、上代語として「このものと」が存在していたという確証は得られない。また、時代の下の例ではあるが、日本書紀私記(乙本)は「縁也」に「よしなり」という訓を宛てており、「縁」字の訓に複数説のあったことが窺われる(注21)。あくまで平安期に定められた擬古的な和訓である可能性もあり、「之縁也」に「このものと」という訓を宛てることを前提に「縁」字の解釈を進めることはできない。ひとまず古訓・旧訓を措き、漢語表記「縁」の字義について考察を進めることとする。

漢籍に「之縁也」を文末に持つ表現は必ずしも多用されるわけではない。多くの場合は衣や建物の「ふち」「かざり」を示す名詞として「縁」字が用いられ、そのことは古辞書に「脩也」という記述が見られることから確認することができる(注22)。一方、特に文末・章末にあつて「理由」「由縁」の意味に用いる「縁也」の例は限られる。

《参考1》『論衡』卷第三「本性篇 第十三」(注23)

夫告子之言、亦有縁也。詩曰、「彼姝之子、何以与之。」其伝曰、「譬猶練絲、染之藍、則青、染之朱、則赤。」夫決水使三之東西、猶染絲令三之青赤也。丹朱・商均、已染於唐虞之化矣。然而、丹朱傲而商均虐者、至惡之質、不<sup>レ</sup>受<sup>レ</sup>藍・朱變<sup>二</sup>也。

(夫れ告子の言も亦縁有るものなり。詩に曰はく、「彼の姝たる子に、何を以てか与へ

ん。」と。其の伝に曰はく、「譬へば猶ほ絲を練るに、之を藍に染むれば則ち青たり、之を朱に染むれば則ち赤たり。」と。夫れ水を決するに之をして東西にせしめ、猶ほ絲を染むるに之をして青赤にせしむ。丹朱・商均は已に唐虞の化に染まる。然れども丹朱は傲にして、商均は虐なれば、至惡の質、藍・朱の変を受けざるなり。)

《参考2》『文選』卷第四十二(書中)阮元瑜「為曹公作書与孫權」一首(注24)

每覽古今所由改趣、因緣侵辱、或起瑕釁、心忿氣危、用成三大變。若下韓信傷心於失楚、彭寵積望於無異、盧綰嫌畏於已隙、英布憂中迫於情漏上、此事之緣也。

(毎に古今の由りて趣を改むる所を覽るに、侵辱に因緣りて、或は瑕釁より起こるも、心忿り氣危ふくして、用て大變を成す。韓信の楚を失へるに傷心し、彭寵の異なること無きに積望し、盧綰の已に隙あるに嫌畏し、英布の情の漏るるに憂迫するが若きは、此れ事の緣なり。)

《参考1》では、確かに文末に「緣也。」が使用されるものの、その用法は日本書紀のものとは異なる。告子の発言が『詩経』毛伝の内容に裏付けられたものであることを明らかにする内容であり、ここでの「有緣也」は理由や来歴を意味するものと解される。また、《参考2》は文末に「此事之緣也」を置く形式が日本書紀の例と近いものの、ここでの記述は韓信・彭寵・盧綰・黥布の四人が謀反を起こした「きっかけ」を説明したものであり、述作の現在から過去を捉えるという日本書紀の語りの用法とは異なる。どちらも文字列は一致するが、その用法は日本書紀のそれと結び付くものではない。

漢訳仏典に「緣也。」の用例を求めると、文末を「緣也。」によって結ぶ例が多く見出される。その意味も「由緣」「因緣」に用いるものであり、日本書紀の用法・形式との類似を指摘することができる(注25)。

《参考3》道宣『續高僧傳』卷第十四「義解篇十 唐蘇州通玄寺 釋慧顛傳七」

爰逮施奉、並無輕費、於遠行・龍泉二寺、造金銅弥勒像各一軀。坐高一丈五尺、

用結來生之緣也。

(爰に施奉に速びて、並に輕費なく、遠行・龍泉の二寺に於て、金銅の弥勒の像各一軀を造る。坐の高さ一丈五尺、用つて來生の緣を結ぶとなり。)

《参考4》道世『法苑珠林』卷第十三「千佛篇第五之一 七佛部」

夫千佛乘暉、萬靈景燭、觀機適務、極聖弘恩。所以、聖人陳福以勸善、示禍以戒惡。小人謂善無益而不為、謂惡無傷而不去。然、有殃有福之言、乃華而不實。無益無傷之論、則信而有微。是以、大聖慈愍、哀斯愚惑、広興六度、接引四生、弘宣三諦、停毒三有。故、垂無限之悲、計賢劫之緣也。

(夫れ千佛は暉やくことに乗じ、萬靈は燭を景らかにし、觀機は務に適ひ、極聖は恩を弘む。所以に、聖人は福を陳ねて以て善を勧め、禍を示して以て惡を戒む。小人は善の益無きを謂ひて為さず、惡の傷ふこと無きを謂ひて去らず。然れども、有殃有福の言は、乃ち華にして実らず。無益無傷の論は、則ち信にして微有りといふ。是

を以て、大聖の慈愍、斯の愚惑を哀れみて、広く六度を興し、四生を接引し、弘く二諦を宣べ、三有を停毒す。故に、無限の悲を垂れて、賢劫の縁を計る。）

《参考3》では弥勒像を造ることによって後世の縁が結ばれることを説き、《参考4》では善悪禍福に惑う人々を導くために、現世に千佛が現れる縁が設けられたと語る。どちらの例も文末に置かれる「縁也。」の文字列が日本書紀の例と一致するに留まり、その語法や叙述方法までが一致するわけではない。しかし、「来生之縁」や「賢劫之縁」のように「縁」字が現世・後世という時間の結び付きを示す点には注目したい。

また、日本書紀の述作者が参看したと指摘されている道世『法苑珠林』には、仏教的教理が説明される「述意部」や「引証部」に続いて、説話的にその例証を物語る「感応縁」という部立がある（注26）。本文中ではなく部立の例に過ぎないが、「縁」によって一連の説話を括る方法が『法苑珠林』に見られることも参考となる。

漢訳仏典に見える用例は述作者の立場を表出させる「語り」ではないため、日本書紀の叙述方法とは異なる。しかし、漢訳仏典に見える「縁」字の時間的な結び付きを示す特徴や、一連の説話を括る方法に学んで、日本書紀の「縁也。」という叙述形式が発想されたと見る余地があるように考えられる（注27）。日本書紀の文末定型表現「縁也。」には、過去の一事象を述作現在のもの結び付け、説話を括る目印として機能することが期待されることは上述した通りである。漢籍に用例が乏しい中で、直接の影響関係は認められないにせよ、漢訳仏典に参考となる表現のあることには注意を向けおきたい。

## 五、上代文献における「縁也。」

ここまで日本書紀に見える「縁也。」の用例について検討を進めてきたが、上代文献に同様の表現形式は他に豊後国風土記に3例、肥後国風土記（逸文）に2例を確認することができる（注28）。日本書紀とは表現が少し異なるものの、たとえば次に示す《参考5》のように、日本書紀と類似した文末表現を用いて地名起源が語られる。

《参考5》『豊後国風土記』日田郡（鏡坂）（注29）

鏡坂。【在郡西】昔者、纏向日代宮御宇大足彦天皇、登此坂上、御覽國形、即勅曰、「此國地形、似鏡面哉。」因曰「鏡坂」。斯其縁也。

（鏡坂。【郡の西に在り】昔者、纏向の日代の宮に御宇し大足彦の天皇、此の坂の上に登り、國形を御覽して、即ち勅曰りたまひしく、「此の國の地形は、鏡の面に似たる哉。」とのりたまひき。因りて鏡坂と曰ふ。斯れ其の縁なり。）

景行天皇が国見を行った際に、地形が鏡の面に似ていると言ったことによって、この地を鏡坂と呼ぶようになったという地名起源を語る場面である。日本書紀とは異なり、鏡坂と呼ぶことが叙述現在の記事に続くものか、あるいは「斯其縁也」と結び付く述作現在の注釈の記事に位置付けられるものか、「今」「世人」等の共起表現もないため明らかでは

ない。しかし、文末表現が日本書紀の用法と類似することから、ここでは後者に捉えたい。特に「鏡坂」と呼ぶ行為が述作現在のものと同様に表現されないが、「斯其縁也」という形式を用いることによって、「因曰「鏡坂」という部分が「今」に結び付くものであることを示すものと理解しておく。

豊後国風土記は、その一部に日本書紀の巻七（景行紀）と極めて似通った記事を含んでおり、従来、日本書紀を参照して述作されたことが指摘されてきた。同様に、肥後国風土記（逸文）を含む西海道風土記の甲類も日本書紀から影響を受けて述作されていることが指摘されている（注30）。豊後国風土記や肥後国風土記（逸文）に見られる当該例については、日本書紀の表現に倣って使用された表現であると考えるべきだろう。

上代文献のうち文末定型表現「〜縁也。」を用いるものは、日本書紀のほかに豊後国風土記と肥後国風土記（逸文）に限られる。風土記の用例は日本書紀から学んだものと見るべきであり、それゆえ当該表現「〜縁也。」は日本書紀に特徴的な用法と認められる。

## 六、語りの定型化と歴史叙述

ここまでの考察において、考察対象としている日本書紀の文末定型表現「〜縁也。」が上代文献の中でも限定的な使用に留まることを指摘した。さらには、前掲《表A》にて確認した通り、日本書紀内部においても当該表現の用例はβ群に偏在している。日本書紀に見える文末定型表現「〜縁也。」とは、その直前に示された叙述内容とは隔たりを持ちながら、なおかつ双行の注記ではなく本行の中において述作者自身の語りを主体的に表明した表現であると言える（注31）。その機能は、過去の一事象を述作現在と結び付けて叙述することにあり、なおかつ当該説話を締め括る目印にもなり得る点に求められる。この叙述方法に類する表現は漢籍に見出し難く、一方、その着想は仏典に見られる表現から得た可能性が高い（注32）。確かに参考となる表現は仏典に見出すことができるとは言え、このような叙述方法は日本書紀β群に特有のものとするべきだろう。

特に各巻成立の先後関係について言えば、巻十四以降は古い暦である元嘉暦を用いる一方で、巻十三以前では新しい儀鳳暦の使用が指摘されている。これを前提に考えるならば、文末定型表現「〜縁也。」が日本書紀のα群に使用されず、β群に特徴的な筆癖として現れることは、当該表現が従来の《類型①》《類型②》に代表されるような不定形表現を語りの定型句へと更新するものとして位置付けられることを示唆し（注33）、少なくとも、各区分の間で語りの述作方針が共有されていないことが確認される。この定型表現を用いることによって、説話を日本書紀の叙述する「史」のもとに組み込もうとする方法がより鮮明に示されるようになったとも言えるだろう。

日本書紀β群には和習が多く、しばしば規範性の高い漢語漢文の範疇から逸脱するような語法も見られる。しかし、文末定型表現「〜縁也。」がそうであるように、なかには漢籍や仏典の語彙語法に学びつつも発展させ、自らの叙述内容に即した表現として応用する場面がある。これも漢籍・仏典や漢語漢文を受容した「和化」の一例と言えるかもしれない。次節では介詞「頼」を取り上げ、日本書紀β群の特質を捉えるべく、もう一つの視点から考察を進める。

## 七、神代紀「恩頼」の解釈

日本書紀に「頼」字は全20例が確認される。介詞「頼」の用法を中心とした各例の具体的な検証は後述するとして、まずは特徴的な用例の見える巻一（神代紀上）第八段一書第六「恩頼」を取り上げて端緒を得たい。これも文末定型表現「〜縁也。」と同様に、漢籍や仏典に類似の発想を持つ表現が確認されるものの、完全に一致する用例を見出すことの難しい例である。

《本文4》『日本書紀』巻一（神代紀上・β群）第八段一書第六

大國主神、亦名大物主神、亦號三國作大己貴命。亦曰葦原醜男。亦曰三八千戈神。亦曰大國玉神。亦曰顯國玉神。其子凡有二百八十一神。夫大己貴命、與少彥名命、戮力一心、經營天下。復爲顯見蒼生及畜産、則定其療病之方。又爲攘鳥獸昆蟲之災異、則定其禁厭之法。是以、百姓至令、咸蒙恩頼。嘗大己貴命謂少彥名命曰……

（大國主神、亦の名は大物主神、亦是國作大己貴命と號す。亦是葦原醜男と曰す。亦是八千戈神と曰す。亦是大國玉神と曰す。亦是顯國玉神と曰す。其の子凡てももはしらありやそはらあまりひとほしらのかみ）  
一 百 八 十 一 神有す。夫の大己貴命と、少彥名命と、力を戮せ心を一にして、天下を經營る。復顯見蒼生及び畜産の爲は、其の病を療むる方を定む。また鳥獸・昆蟲の災異を攘はむが爲は、其の禁厭むる法を定む。是を以て、百姓、今に至るまでに、咸に恩頼を蒙れり。嘗て大己貴命……）

大己貴命と少彥名命が協力して天下を經營し、それによって、百姓が「恩頼」を受けたとある。ここでの「恩頼」には、従来「ミタマノフユ」との訓が与えられてきた（注34）。日本書紀を含む上代文献に「ミタマノフユ」の仮名書き例は確認されず、上代語としての存在に疑念が残るが（注35）、同様の古訓を持つ類例を日本書紀に求めて考えれば、その訓義は天神・皇祖・天皇の加護・恩沢を指すものと考えられる（注36）。訓義そのものに関する考察は本節の目的から外れるため措くとして、まずは漢字表記としての「恩頼」が意味するところを確認する必要がある。

そもそも漢籍や仏典に「恩頼」と熟す例を見出すことは難しいが、これに類する例は確認することができる。特に潘安仁「藉田賦」に見える表現は他の文献にも散見するものがあり（注37）、『三国志』の「百姓蒙頼」は当該例「百姓至令、咸蒙恩頼」と類似し、智顛『金光明經文句』の「慶頼」は「恩頼」とも語構成が通じる例であり（注38）、いずれの例も「恩頼」を捉えるうえで参考となる。

《参考6》『文選』（賦丁）卷七・耕藉・潘安仁「藉田賦」

一人有慶、兆民頼之。【銑曰、慶、善也。頼、蒙也。言、天子有善徳、天下之人皆蒙之也。善曰、尚書、王曰、一人有慶、兆民頼之。】

（一人に慶び有れば、兆民は之を頼る。【銑曰はく、慶は善なり。頼は蒙なり。言ふ

ころは、天子に善徳有れば、天下の人は皆、之を蒙るとなり。善曰はく、尚書に、王曰はく、一人に慶び有れば、兆民は之を頼る。）

《参考7》『三國志』（呉書）卷第五十八「陸遜傳 第十三」

縣、連年亢旱。遜開倉穀、以振貧民、勸督農桑、百姓蒙頼。

（縣、連年亢旱あり。遜、倉穀を開き、以て貧民を振るひ、農桑を勸督めて、百姓は頼を蒙る。）

《参考8》智顛『金光明經文句』卷第五「釈四天王品」（0074b）

師既秉法來儀。王須專心聽受。王若勤聽、天亦勤護。所以、加於可加、護於可護。

一人有慶頼及萬方、王身與國、安隱無患。

（師既に法を乗りて來儀す。王須く心を専らにして聽受すべし。王若し聽くに勤むれば、天も亦護るに勤む。所以に、加ふるべきを加へ、護るべきを護る。一人に慶頼有れば萬方に及び、王身國と與に、安隱として患ひ無からん。）

潘安仁「藉田賦」の一節は、仮に五臣注を参考にすれば、天子一人に善徳が具わってれば百姓もまたその恩沢を享受するという意味であり、『三國志』の例は陸遜の善政によって百姓が救われ、『金光明經文句』の一節も王に「慶頼」があれば王身と国とが安らかになるといふものである。日本書紀の当該例に対して、前者二例は百姓が為政者の恩沢を享受する点において文脈を同じくし、後者一例は語構成が一致する。いずれも類例に過ぎないが、「恩頼」という表記・表現を捉えるにあたって参考となる例と言えるだろう。

漢字表記「恩頼」は類例を漢籍や仏典に見出し得る表現だが、その場合、「一人有慶」等とある通り、天子や王その人自身に善徳のあることが前提として示される。一方、仮に「ミタマノフユ」という訓を参考にして「恩頼」を捉えた場合、天神や皇祖のような天皇自身に留まらない加護・恩沢を言う点において、漢籍や仏典の類例に応じた理解とはやや異なる意義を言い含めることになる。つまり、古典中国語としての解釈と古訓の示す解釈との間に隔たりがあるとと言える。あくまで古訓は後に付会された擬古的なものと見る余地があり、日本書紀が古典中国語によって記述されていることに拠って立つのであれば、漢籍や仏典の類例に応じた漢語としての解釈を採用するべきだろう（注39）。

しかし、その場合は大己貴命と少彦名命に「善徳」のあることが言い含められ、同一の一書内部の後文に高皇産靈尊が少彦名命を指して言う「吾所産兒、凡有二千五百座」。其中一兒最悪、不順教養。（吾が産みし兒、凡て一千五百座有り。其の中に一の兒最悪くして、教養に順はず。）という記述との間に矛盾を生じることになる。また、大己貴命と少彦名命の二神が「戮力一心（力を戮せ心を一にして）」して天下の経営にあたるが、漢籍や仏典に見える「一人有慶」等の天子や王の一人を指して言う発想にも反する。そのため、漢籍や仏典の類例に応じた解釈にも従い難い。

日本書紀に「恩頼」は孤例だが、その類句として「ミタマノフユ」という古訓を持つ介詞「頼」の用例が挙げられる。その分析を行うことにより、解釈の指針を得たい。

## 八、介詞「頼」の賓語と用法

賓語（目的語）を伴って動詞の前に置かれる介詞「頼」は、「く」に依って」「くのおか  
げで」の意とされる（注40）。日本書紀に介詞「頼」の用例を求めれば、「頼」字と賓語との  
間に「以」「於」を挿むものを含めて全15例が確認される（注41）。次に整理する通り、こ  
れらには「天皇」「靈」「威」等を賓語に持つという共通点が見出される。

### 《参考9》介詞「頼」の用例

- 神武紀③β::頼以皇天之威（かうぶ 頼るに皇天の威を以てして）  
 垂仁紀⑥β::頼聖帝之神靈（ひじりのみかど 帝の神靈に頼りて）  
 景行紀⑦β::頼天皇之神靈（すめらみこと 天皇の神靈に頼りて）、  
（みたま 皇靈の威に頼りて）、  
（おまつかみくににつかみ 頼神祇之靈）（神祇の靈に頼りて）、  
（おほみおや 皇威）（皇の威に頼りて）  
（おほみおや 皇祖之靈）（皇祖の靈を頼りて）  
 雄略紀⑭a::頼於天皇（すめらみこと 天皇の頼に）  
 武烈紀⑯a::頼皇天翼戴（またあめ 又皇天の翼け戴ふ） 頼によりて）  
 欽明紀⑰a::翳頼天皇（みたまのふゆ 頼に翳れば）  
（かしこ 可畏天皇之靈）（可畏き天皇の靈に頼らむ）  
 孝徳紀⑳a::頼天皇聖化（すめらみこと 天皇の聖化に頼みて）  
 斉明紀㉔a::頼天皇護念（すめらみこと 天皇の護念に頼りて）  
 天武上㉘β::頼神祇之靈（あまつかみくににつかみ 神祇の靈に頼りて）、  
 天武下㉙β::頼三寶之威（さむぼう 三寶の威に頼りて）

日本書紀区分論の各群を問わず、介詞「頼」の用法が確認される。いずれも天神・皇祖・  
天皇等の加護・恩沢を百姓ないし群臣が享受するという影響関係のあることは共通し、こ  
の点においては前掲の漢籍・仏典の用例とも通じる。しかし、漢籍・仏典では天子や王そ  
の自身の善徳による加護・恩沢を指すのであって、これを「靈」「威」等と結び付けて天  
皇自身に加えて天神・皇祖を言い含める点は日本書紀に特徴的と言えるかもしれない。

つまり、介詞「頼」の用法は全巻に共通するが、その賓語に何を置くのかという点では  
全巻一様ではないと言える。そこで、加護・恩沢の付与が天皇自身によって行われるのか、  
もしくは天神・皇祖・三宝等を含む天皇自身を超越した靈威によって行われるのか、介詞  
「頼」の賓語の内容に応じて分類すれば各区分の趨勢が明らかとなる。すなわち、前者は  
a群に見られ、後者はβ群に確認され、その使用傾向は明確に異なる。a群のように天皇  
自身の威徳に統治の拠り所を求めることは、潘安仁「藉田賦」に「一人有慶」とあるよ  
うに漢籍や仏典の類例にも通じる用法と言える。しかし、β群のように天神・皇祖・三宝  
等を含む天皇自身を超越した靈威に求める例は漢籍や仏典に見出し難い。

ただし、神武紀「頼以皇天之威」と武烈紀「頼皇天翼戴」は区分を越えて同じ「皇天」という語句を使用する。αβ両群に見える介詞「頼」の用法の相違を明らかにするために、これらの「皇天」が具体的に何を指すものか検証する必要があるだろう。

神武紀「頼以皇天之威」の「皇天」は天神・皇祖・三宝等を含む天皇自身を超越した靈威を指すものと考えて問題ない。当該例は東征を終えた神武が橿原に都を定めることを宣言する中に用いられるものであり、東征の途上に「皇天之威」に対応する具体的な内容が示される。

《本文5》『日本書紀』卷三(神武紀・β群) 即位前紀戊午年四月条

天皇憂之、乃運神策於冲衿、曰、「今我是日神子孫、而向日征虜、此逆天道也。不若、退還示弱、禮祭神祇、背負日神之威、隨影壓躡。如此、則曾不血刃、虜必自敗矣。」

(天) 皇憂へたまひて、乃ち神策を冲衿に運めたまひて曰はく、「今我は是日神の子孫にして、日に向ひて虜を征つは、此天道に逆れり。若かじ、退き還りて弱きことを示して、神祇を禮ひ祭ひて、背に日神の威を負ひたてまつりて、影の隨に壓ひ躡みなむには。此の如くせば、曾て刃に血らずして、虜必ず自づからに敗れなむ」とのたまふ。

《本文6》『日本書紀』卷三(神武紀・β群) 即位前紀己未年三月条

三月辛酉朔丁卯、下令曰、「自我東征、於茲六年矣。頼以皇天之威、凶徒就戮。雖邊土未清、餘妖尚梗、而中洲之地、無復風塵。誠宜恢廓皇都、規摹大壯。」(三月) 辛酉の朔丁卯に、令を下して曰はく、「我東を征ちしより、茲に六年になりたり。頼るに皇天の威を以てして、凶徒就戮されぬ。邊の土未だ清らず、餘の妖尚梗れたりと雖も、中洲之地、復風塵無し。誠に皇都を恢き廓めて、大壯を規り摹るべし。」

東征の途上においては、神武の発言の中に「背負日神之威」と見える。ここに言う「日神」とは具体的に「天照大神」等の天神を指すものであり(注42)、以降、神武が皇祖神の威徳を背景に凶徒を誅伐したことが繰り返し語られる。この表現は神武紀「頼以皇天之威」に対応する具体的な内容と言えるだろう。そのため、「皇天」は具体的に「日神」(天照大神)を指し、β群に見える介詞「頼」の使用傾向から外れるものではなく、天皇自身を超越した靈威に統治の拠り所を求めるものと解釈できる。

一方、武烈紀「頼皇天翼戴」の「皇天」は神武紀の例と表記上は同じものだが、両者の意味合いを同様に捉えることはできない。なぜなら、武烈紀「頼皇天翼戴」の「皇天」を天神等の意に捉えた場合、あたかも天神が臣下として天皇を補佐する意となり、天神と天皇の上下関係が逆転しかねないためである。その点、漢籍における「翼戴」の例を確認すれば明らかである。

《本文7》『日本書紀』卷十六（武烈紀・a群）即位前紀

十二月、大伴金村連、平定賊訖、反政太子。請上尊號曰、今億計天皇子、唯有陛下。億兆攸歸、曾無與二。又賴<sub>三</sub>皇天翼戴<sub>二</sub>、淨除凶黨。英略雄斷、以盛天威天祿。日本必有主。々日本二者、非陛下二而誰。伏願、陛下仰答<sub>三</sub>靈祇<sub>二</sub>、弘<sub>三</sub>宣景命<sub>一</sub>、光宅日本。誕生銀鄉。

（十二月に、大伴金村連、賊を平け定むること訖りて、政を太子に反したてまつる。尊號を上らむと請して曰さく、「今、億計天皇の子、唯陛下のみ有します。億兆の歸る攸、曾て與二つ無し。又皇天の翼け戴ふ賴によりて、凶黨を淨ひ除きつ。英略雄斷は、以て天威天祿を盛にせり。日本には必ず主有します。日本に主まさむには、陛下に非ずして誰ぞ。伏して願はくは、陛下、仰ぎて靈祇に答したまひて、景きなる命を弘め宣べ、日本に光り宅しませ。誕生に銀郷を受けたまへ。」とまうす。）

《参考10》『春秋左傳注疏』卷第四十五「昭公九年」

叔向謂<sub>三</sub>宣子<sub>二</sub>曰、文之伯也、豈能改<sub>レ</sub>物。翼<sub>二</sub>戴<sub>三</sub>天子<sub>一</sub>、而加<sub>レ</sub>之以共。

（叔向、宣子に謂ひて曰く、文の伯たるや、豈に能く物を改めんや。天子を翼戴して、之を加ふるに共を以てせり。）

《参考11》『漢書』卷第四十九「爰盎黽錯傳第十九（黽錯伝）」

上親策詔之曰、惟十有五年九月壬子、皇帝曰、昔者（中略）高皇帝親除<sub>三</sub>大害<sub>二</sub>、去<sub>三</sub>亂從<sub>一</sub>、並建<sub>三</sub>豪英<sub>一</sub>、以爲<sub>三</sub>官師<sub>一</sub>。爲<sub>三</sub>諫爭<sub>一</sub>、輔<sub>三</sub>天子之闕<sub>一</sub>、而翼<sub>二</sub>戴<sub>三</sub>漢宗<sub>一</sub>也。賴<sub>三</sub>天之靈<sub>一</sub>・宗廟之福<sub>一</sub>、方内以安、澤及<sub>三</sub>四夷<sub>一</sub>。

（上親ら策りて詔して曰はく、「惟十有五年九月壬子、皇帝曰はく、「昔者（中略）高皇帝親ら大害を除き、亂從を去り、並びに豪英を建て、以て官の師と爲す。諫爭を爲して、天子の闕を輔け、漢宗を翼戴せしむ。天の靈・宗廟の福に頼りて、方内は以て安く、澤は四夷に及ぶ。」

漢籍に「翼戴」を用いる場合、《参考10》『春秋左傳注疏』の用例に示した通り「翼戴天子」という表現が大半を占め、この場合には「臣下が天子（の命令）を輔翼し推戴する」意を示す。特に《参考11》『漢書』「黽錯伝」では、豪傑英俊を官吏に登用することによって漢王朝を主と仰いで補佐させ、天神や祖先の加護を享けることによって天下万民は恩沢を蒙るとの一節が見える。つまり、臣下が天子を翼戴するのであって、天神は加護を授ける立場にある。これを参考にする限り、武烈紀の当該例において天照大神等の天神を「皇天」の指す具体的な内容と捉えては、皇祖神を臣下と等しく扱うことになりかねない。そのため、ここでの「皇天」は神代紀に見えるような神話に連なる天神・皇祖等を指すのではなく、具体的に何を指すにせよ、神武紀「賴以<sub>三</sub>皇天之威<sub>一</sub>」の「皇天」とは異なる意味合いにおいて使用されたと考えるべきだろう。

ここまで確認した通り、介詞「賴」の賓語に何が置かれるのかを考えた場合、αβ両群の使用傾向に相違のあることが知られる。その賓語には、α群では天皇自身の威徳に依

る表現が用いられ、β群では天神・皇祖・三宝等を含む天皇自身を超越した靈威を表す表現が置かれる。神武紀「頼以皇天之威」と武烈紀「頼皇天翼戴」とを比べれば、確かに實語「皇天」が両群に共通して使用されるが、表記上は同じでも具体的に指し示す内容の異なることは上述した通りである。介詞「頼」の用法は百姓が統治者の恩沢を享受するという点では両群に共通するが、その實語の相違によって、両群の特質に相違のあることが知られる。このような両群の基本姿勢に照らして考えれば、β群に帰属する神代紀「恩頼」も大己貴命と少彦名命という二神の恩沢を指すものと理解するべきだろう。

## 九、介詞「頼」の類句

神代紀「蒙恩頼」がそうであるように、介詞「頼」の用法には種々の類句が確認される。たとえば「頼」（かうぶる・かがふる）の同訓異字である「蒙」「被」や、介詞「頼」の實語として頻用される「之威」「之靈」「之神靈」という表現のうち、天下経営に関連する文脈を持つものを掲出すれば次の通りとなる。

### 《参考12》介詞「頼」の類句

神代上①β…蒙恩頼（恩頼を蒙れり）

神武紀③β…背負日神之威（背に日神の威を負ひたてまつりて）

景行紀⑦β…借天皇之威（天皇の威を借りて）、被神恩（神の恩を被り）

神功紀⑨β…被神祇之教（神祇の教を被け）、蒙神祇之靈（神祇の靈を蒙り）

欽明紀⑯α…假天皇之威（天皇の威を假らずは）

蒙上天擁護之福（上天の擁護する福を蒙り）

蒙天皇威靈（天皇の威靈を蒙りて）

孝徳紀⑳α…蒙神護力（神の護の力を蒙りて）

上述した介詞「頼」の使用傾向と同様に、その類句においてもαβ両群に基本姿勢の相違があるものと見て問題ないことが確認される。ただし、景行紀「借天皇之威」と孝徳紀「蒙神護力」の2例については、それぞれの帰属する区分の使用傾向からは外れるかのように思われるため具体的に検討する。

### 《本文8》『日本書紀』巻七（景行紀・β群）四十年七月条

日本武尊、乃受斧鉞、以再拜奏之曰、「嘗西征之年、頼皇靈之威、提三尺劍、擊熊襲國。未レ経浹辰、賊首伏レ罪。今亦頼神祇之靈、借天皇之威、往臨其境、示以徳教、猶有レ不服、即擧レ兵撃。」仍重再拜之。

（日本武尊、乃ち斧鉞を受りて、再拜みたまて奏して曰さく、「嘗、西を征ちし年に、皇靈の威に頼りて、三尺劍を提げて、熊襲國を撃つ。未だ浹辰も経ずして、賊首罪に伏ひぬ。今亦神祇の靈に頼り、天皇の威を借り

て、往きて其の境に臨みて、示すに徳教を以てせむに、猶服はざること有らば、即ち兵を擧げて撃たむ。」とまうす。仍りて重ねて再拜みまつる。)

景行紀「借三天皇之威」は、その周辺や対応する表現に介詞「頼」の用法が見え、その賓語には「皇靈之威」「神祇之靈」が置かれる。特に「頼三神祇之靈」は当該例「借三天皇之威」の対句であり、合わせれば神祇・天皇の靈威を指すものと考えられる。つまり、天皇自身を超越した靈威に依ることを表現するβ群の使用傾向から、景行紀「借三天皇之威」も外れないことが知られる。

孝徳紀「蒙三神護力」はα群の中でも例外として位置付けべきものと考ええる。前後の文脈を踏まえれば「神」とは「皇祖」を指すことが明確であり、β群の用法に等しいことがわかる。

《本文9》『日本書紀』卷二十五(孝徳紀・α群) 大化二年三月条

詔三東國々司等曰、集侍群卿大夫及臣連國造伴造、并諸百姓等、咸可聽之。夫君於天地之間、而宰萬民者、不可獨制。要須臣翼。由是、代々之我皇祖等、共卿祖考俱治。朕復思下欲蒙三神護力、共卿等治上。

(東國の國司等に詔して曰はく、「集侍る群卿大夫及び臣・連・國造・伴造、并て諸の百姓等、咸に聽るべし。夫れ天地の間に君として萬民を宰むることは、獨り制むべからず。要ず臣の翼を須ある。是に由りて、代々の我が皇祖等、卿が祖考と共に俱に治めたまひき。朕も神の護の力を蒙りて、卿等と共に治めむと思欲ふ。」)

当該例直前の「我皇祖等、共卿祖考俱治。」が当該例「朕復思下欲蒙三神護力、共卿等治上。」と対応しており、「皇祖」と「神」が言い換えの関係にあると言える。つまり、当該例「蒙三神護力」は皇祖の加護を蒙ることを言うのであり、介詞「頼」の賓語に天皇自身の威徳を示すα群の基本姿勢からは外れることになる。ただし、「皇祖」は「天照大神」と同様に比較的新しい概念であるとされる(注43)。これを使用することを踏まえれば、孝徳紀「蒙三神護力」はα群の用例ではあるものの、後に加筆されたためにβ群に類する用法となったものと理解すべきだろう。

介詞「頼」の用例検討に加え、その類句の用法を検証した。その使用傾向には概ねαβ両群の間に相違が見られ、加護・恩沢の付与が天皇自身によって行われるのか、もしくは天神・皇祖・三宝等の天皇を超越した存在によるのか、区分の違いにより介詞「頼」の賓語の性質が異なることを確認した。α群の用法は潘安仁「藉田賦」等の「一人有慶、兆民頼之。」のような漢籍や仏典の枠組みの中に捉えられるものであり、β群の用法は日本書紀に特徴的な表現として見られる。何を統治の拠り所とするのかαβ両群の間に相違が認められることは重要な意味を持つものであり、その違いが何に起因するものであるのか考察する必要がある。



は「皇祖」の概念が成立した後でなければ成り立ち得ないため、如上の例がβ群に偏在することも当然と言えるだろう。ここで注目するべきは、統治の抛り所を提示する際に使用される概念がα群とβ群との間で異なる点にある。両群の編纂段階が皇祖神アマテラスの誕生・成立の前後によって大きく分かれることを考慮すれば、統治の抛り所に対する考え方が、天皇自身の威徳によるものから皇祖を言い含めた天皇総体の威徳によるものへと展開したことが想定されるだろう。これを踏まえるならば、両群が同じく「天皇」という表記を用いていたとしても、α群とβ群の間において当該表記の示す概念が異なると見る余地もある<sup>(注45)</sup>。すなわち、β群の垂仁紀⑥「頼聖帝之神靈」、景行紀⑦「頼天皇之神靈」も表記上では「聖帝」や「天皇」としているものの、その背景には天神・皇祖をも含めて理解を図るべきかもしれない。いずれにせよ、統治の抛り所に対する考え方の転換が、編纂段階の違いに応じて現れているものと考えられる<sup>(注46)</sup>。

## 十一、叙述方法の転換とβ群の特質

神代紀「蒙恩頼」に端緒を得て介詞「頼」の解釈を行い、その用例に古典中国語の枠組みの中で捉えるべき例と、日本書紀に特徴的な意味合いを含む例とがあることを指摘した。具体的に言えば、前者は潘安仁「藉田賦」等の「一人有慶、兆民頼之。」と同様に、天皇自身の威徳によって百姓に加護・恩沢が行き渡ることを表し、後者は天神・皇祖・三宝等の靈威を背景とした天皇を超越した存在による加護・恩沢を表すものと考えられる。両者の違いは日本書紀の編纂段階によって生じる編修方針の転換に起因するものであり、たとえ介詞「頼」による同じ表現形式が用いられていたとしても、あるいは同じ「天皇」という漢字表記であったとしても、それらの背景とする語義概念は異なるものとして理解を図る必要がある。これを皇祖神アマテラスの誕生・成立と結び付けて考えるならば、「天皇」という概念によって示される統治の抛り所が、天皇単体の威徳によるものから皇祖等を含む天皇を超越した存在の靈威によるものへと展開したとも言えるだろう。日本書紀の編纂が段階的に進められ、必ずしも編修方針が各群において統一されていないことは、日本書紀区分論の指摘するところである。

本稿では、文末表現「縁也。」と介詞「頼」の用例を分析することにより、αβ両群の間に叙述方法の相違ないし転換があることを確認した。文末表現「縁也。」はα群に使用されずβ群に専用され、介詞「頼」はα群に漢籍や仏典に通じる用法が見られる一方、β群は日本書紀に特徴的な用法へと発展させて用いた。どちらも漢籍や仏典に類例のある表現だが、特にβ群はこれらに学びつつも、説話的に叙述する方法を文末表現「縁也。」によって鮮明にし、皇祖神アマテラスという新たな概念の開発に合わせて、天皇自身を超越した皇祖等の靈威に統治の抛り所を求めることを介詞「頼」によって表現した。つまり、β群は漢語漢文を受容・模倣するのみならず、それらの規範から逸脱しながらも、自らの叙述内容に則した表現方法を模索・獲得したものと言えるだろう。いわゆる和化漢文に位置付けられるβ群の具体的な「和化」の様相とその特質とは、如上の創意を含めて捉えるべきかもしれない。

- 1 日本書紀の利用した漢籍については、たとえば、小島憲之『上代日本文學と中國文學(上)』(塙書房、一九六二年、四〇二頁～四〇四頁)に指摘がある。なお、潤色に利用された類書については、池田昌広『日本書紀』の出典——類書問題再考——(『記紀』の可能性)所収、監修・鈴木靖民、編・瀬間正之、古代文学と隣接諸学1Q 竹林舎、二〇一八年四月)に整理される一連の研究に詳しい。
- 2 瀬間正之「日本書紀開闢神話生成論の背景」(『上智大学国文学科紀要』第十七号、二〇〇〇年三月)には、『史記』『漢書』『東觀漢紀』『後漢書』『三國志』といった大陸の史書を紐解いても、時代は降るが、その元となった複数の資料は早くから存したと思われる『三國史記』『三國遺事』といった半島の史書を転読しても『日本書紀』本文冒頭のような生成論は見あたらない。』(一三三頁)との指摘が見え、日本書紀冒頭の開闢神話と六朝期の生成論との結び付きを想定する。
- 3 池田昌広『日本書紀』は「正史」か(『鷹陵史学』第三十三号、二〇〇七年九月)では、「紀伝体への志向は、隋志以降の唐の新史学の流入がなければ説明しえない。」(四二頁)として、紀伝体ではなく「通史」体への志向を認め、池田昌広『日本書紀』書名論序説(『佛教大学大学院紀要』第三十五号、二〇〇七年三月)は、戸川芳郎「帝紀と生成論——『帝王世紀』と三氣五運——」(同『漢代の學術と文化』所収、研文出版、二〇〇二年、初出一九七六年十一月)等の学説に導かれながら、『日本書紀』は六朝史学の所産(二〇二頁)と位置付ける。
- 4 特に語法の問題については、中村宗彦「日本書紀」における「時」の接続用法(『大谷女子大学文』第六号、一九七六年四月)に「日本書紀」の文章は必ずしも正統的・古文的な漢籍に学んだものばかりではなく、特に神代紀等において六朝・唐の俗語小説類や漢訳仏典の影響が見られることは夙に先学の指摘されたところである。更に、一見正統的文章の規格から外れた語法も俗語小説類に由来するものか、或は本邦人の「変体」漢文に属するものか判別し難い場合も存在する。」(一頁)と指摘されている。
- 5 日本書紀区分論の展開については、たとえば、山田英雄『日本書紀』(歴史新書(日本史)、ニュートンプレス、一九七九年)、森博達『日本書紀の謎を解く』(中公新書、中央公論新社、一九九九年)、遠山美都男『日本書紀の読み方』(講談社現代新書、講談社、二〇〇四年)、瀬間正之『記紀の表記と文字表現』(おうふう、二〇一五年)等にまとめられている。
- 6 森博達『古代の音韻と日本書紀の成立』(大修館書店、一九九一年)、同『日本書紀の謎を解く』(中公新書、中央公論新社、一九九九年)、同『日本書紀 成立の真実——書き換えの主導者は誰か』(中央公論新社、二〇一一年)の三書に拠る。
- 7 拙稿「日本書紀の文体」(『記紀』の可能性)所収、監修・鈴木靖民、編・瀬間正之、古代文学と隣接諸学1Q 竹林舎、二〇一八年四月)に拠る。当初は各区分をA1群・A2群・B群・C群と呼称していたが、本稿では甲群・乙群・丙群・丁群に改めた。森博達氏の提唱する区分論との関係について、詳しくは拙著『日本書紀段階編修論——文体・注記・語法からみた多層性と多層性——』(花鳥社、二〇二二年二月)を参照されたい。
- 8 β群と丙群の範囲が異なることは重要な論点である。森博達『古代の音韻と日本書紀の成立』(大修館書店、一九九一年)に拠れば、卷二十九(天武紀下)の訓注に使用される仮名に倭音が使用されることから考えて、この巻がβ群に帰属することを指摘し、多くの和習を含むことも明らかにした。その点、和習の多さは丙群に共通する性質であり、丙群と卷二十九(天武紀下)の述作者には同一の漢語漢文能力を持つ人物群が想定される。しかし、その文体的特徴は丙群と巻

二十九(天武紀下)との間において明らかな違いを示す。卷二十九(天武紀下)の述作者と丙群諸巻の述作者とは、資質を同じくしても筆癖の大きく異なる人物を想定するべきだろうか。β群に即して言い換えれば、その内部にも加筆修正を含めた相応の述作段階があるものと見られる。

β群内部に述作段階のあることについては、拙稿「神武紀冒頭部の位置付け——アマテラスの呼称転換と訓注の重出・不順をめぐって——」(『古事記年報』第五十七号、二〇一五年一月)においても指摘したことがある。なお、卷四(關史八代)は大半を系譜記事が占めるために他の巻と文体が大きく異なり、前掲注7の拙論に示した文体的特徴に基づく検証方法の通用するところではないため、別に考える必要がある。

9 森博達『日本書紀の謎を解く』(中公新書、中央公論新社、一九九九年)等の一連の論考、および内田正男『日本書紀暦日原典』(雄山閣出版、一九七七年)等の指摘に拠る。これらに基づき、瀬間正之『『日本書紀』と『古事記』の成立時期を考える』(『古代史研究の最前線 日本書紀』、洋泉社、二〇一六年六月)では、森博達氏の区分論について「α群は古い元嘉暦を用いるが、β群(神武天皇〜安康天皇二年〈四五五〉)は儀鳳暦(文武元年〈六九七〉)八月もしくは文武二年正月使用開始」を用いていることから、『日本書紀』α群(雄略紀)から書き始められ、β群は文武朝以降に書かれたとする『日本書紀』成立論へと展開した。(中略)「アマテラス」の成立が文武朝初期であるとすれば、α群はそれ以前に書かれ、β群と『古事記』はそれ以降に書かれたこととなる。(二〇頁〜二二頁)と整理されている。

10 たとえば、筑紫申真『アマテラスの誕生』(講談社学術文庫、講談社、二〇〇二年、初出一九六二年)には「アマテラスの誕生の年次をしぼってゆきますと、持統三年以後、文武二年までの十年ばかりのあいだということになります。」(一九頁)との指摘があり、新谷尚紀『伊勢神宮と出雲大社——「日本」と「天皇」の誕生——』(講談社選書メチエ、講談社、二〇〇九年)には「先に、日神と天照大神と伊勢神宮の三者について、時系列的には日神が推古朝で先行し、その後天照大神と伊勢神宮が続くと述べたが、ではその天照大神の登場の時期はいつであろうか。(中略)つまり、天照大神という皇祖神のイメージ形成は天武・持統朝に求めることができるのである。」(七九頁〜八〇頁)と見え、森博達「皇祖天照大神はいつ誕生したか——『日本書紀』区分論から史実を探る——」(『京都産業大学日本文化研究所紀要』第十九号、二〇一四年三月)には「皇祖神としての「天照大神」は、文武朝以後に誕生したと考えざるを得ない。」(二二頁)ともある。

11 述作者の立場が本行に表出する「語り」の問題に関連する論として、谷口孝介「助字「所謂」の語性——古代説話の機制——」(『同志社国文学』第二十六号、一九八六年三月)では「『記紀風土記』にみえる「所謂」は説話末にあって、伝承内容中の一語を取り出し、その伝承を説話する現在から価値付ける働きを担っている。」(三三頁)との指摘があり、谷口孝介「『三代実録』の注釈形式——助字「先是」を中心として——」(筑波大学文芸・言語学系『文藝言語研究・文藝篇』第四十五卷、二〇〇四年三月)においても、注釈的用法として本行中に「先是」が見えることを指摘する。また、是澤範三「上代における「蓋」字使用の様相」(『国語文字史の研究』五)所収、編・前田富祺、和泉書院、二〇〇〇年五月)では、「蓋」字が本行中に編者の疑惑表現として挿入されることを指摘する。

12 本稿における日本書紀の引用は、本文は『日本書紀』(監訳・井上光貞、中央公論社、一九八七年)所収の林勉氏の校訂本文に従い、訓読は古訓を再現する日本古典文学大系『日本書紀』(校注・坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋、監修・高木市之助、岩波書店、一九六七年)に拠り、注釈は新編日本古典文学全集『日本書紀』(校注・訳・小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守、小学館、一九九四年)を参照した。なお、論旨に関わる「縁」字の訓に限っては新編日本古典文学全集に従って「えに」と改めた。

13 谷口孝介「『三代実録』の注釈形式——助字「先是」を中心として——」(筑波大学文芸・言語学系

- 『文藝言語研究・文藝篇』第四十五卷、二〇〇四年三月)では、「日本の史書が上にもいったように、中国正史の体例である紀伝体ではなく実録体であったことによって、中国においては「紀」と「伝」とは截然と区別されていた歴史記述が、「伝」が「紀」のなかにはさみこまれる記述になっている点に留意しなければならないのである。」(一七八頁)とあり、鈴木啓之「続日本紀述作の一面——類型表現、理由を後置する「以——也」の場合——」(『古代文学』第三十五号、一九九六年三月)にも「理由後置という歴史記述の方法は、当時の史書のあり方に対する認識の現れであり、それは恐らく春秋左氏伝の伝の形式に倣ったものであった。」(三〇頁)との指摘が見える。14 たとえば『太平御覧』巻第五七三「楽部第十一 歌第四」に引く『搜神記』の一節では、淮南王劉安が琴を弾いて歌った故事に続いて「今所謂淮南操是也。今いはゆる所謂「淮南操」は是これなり。」と結び、述作現在に伝わる歌曲名の由縁を「今く是也。」という形式によって記載する。渡邊義浩「古典中国」における史學と儒教」(第十回日中學者中国古代史論壇論文集『学際化する中国学』、編：中国社会科学院歴史研究所・一般財団法人東方学会、汲古書院、二〇一九年六月)には「史」の文學性は、史書と文學、なかでも小説との区別を難しくした。中国近代において魯迅が「小説」と位置づけた『搜神記』・『世説新語』は、それが書かれた当該時代においては、いずれも「史」であった。」(三三三頁)との指摘があり、その点、日本書紀が今に言う史書ではなく『搜神記』のような小説に共通する体例を持つことには留意したい。なお、『搜神記』の本文は古体小説叢刊『新編搜神記 新編搜神後記』(輯校：李劍国、中華書局、二〇〇七年)にて確認した。
- 15 一例を挙げれば、古事記(上巻)に「此稲羽之素菟者也。於今者謂菟神也。(此れ稲羽の素菟ぞ。今者に菟神と謂ふ。)」との一節が見える。なお、古事記の確認は『古事記』(編：西宮一民、修訂版三刷、おうふう、二〇一三年)に拠った。
- 16 既に、石井公成『日本書紀』における仏教漢文の表現と変格語法(上)』(『駒澤大學佛教學部研究紀要』第七十三号、二〇一五年三月)では「其是之縁也(其れ是の縁なり)」という由来の述べ方は、日本にしか用例を見いだしておらず、中国仏教文献では、「A、B之縁也」「A是B之縁也」の形が普通だ。『日本書紀』では他にはβ群に5例(二〇七頁)見えると指摘し、後述する通り、日本書紀区分論におけるβ群に当該表現が偏在する事実<sup>17</sup>に言及する。なお、本節にて考察の対象から除外した用例のうち、名詞「よし」と訓まれる例は「縁也。」と近い字義を持つ。全3例を挙げれば次の通り。①巻十七(継体紀・a群・六年十二月条)「前有縁事(前に事の縁有りて)」、②③巻二十二(推古紀・β群・三十二年九月条)「具録其寺所造之縁、亦僧尼入道之縁及度之年月日也。(寺及び僧尼僧尼を校へて、具に其の寺の造れる縁、亦僧尼の入道ふ縁、及び度せる年月日を録す。)」いずれも文末に使用される定型表現ではないため、本節の考察対象からは外れる。
- 17 谷口孝介「助字「所謂」の語性——古代説話の機制——」(『同志社国文学』第二十六号、一九八六年三月)では、当該例を指して「謂||言う」主体が明示されている「語源的用法」の例である。(二九頁)と指摘する。
- 18 ただし、当該表現「縁也。」が必ずしも「今」「世人」「所謂」「諺」を伴うわけではない点に留意しておきたい。
- 19 藤井貞和「コトノモトの消長——物語の源流考——」(『国語と国文学』第五十三巻第八号、通巻六二九号、一九七六年八月)には、「コトは言・語・事である。言と事との未分化時代にこそ、コトノモトの興味の成立根拠があった。言・事の根本を語る説話、という意味がコトノモトであった、単に何かの起源(モト)を語るということとは、弁別され、特殊化されていただろう、と想われる。」(一四頁)とあり、渡辺正人「日本書紀における「縁」の性格——事物起源説話と氏族伝承——」(『二松学舎大学人文論叢』第三十輯、一九八五年三月)では、「地名起源説話とは地名というコト(言)に対する説明の説話であるから、これはコトノモト説話なのである。」(二四

頁)とも見える。藤井説は日本書紀の「縁也」に触れながら、説話や物語の源流として「縁」を論じるものであり、渡辺説は日本書紀における「縁也」の用例の偏在に着目しながら、起源説話としての「縁」の性格を論じるものだが、「ことのもと」という和訓を前提に考察する点には従い難い。

20 前田家本『日本書紀』巻十一(仁徳紀、平安中期写、院政期点、尊経閣善本影印集成26、八木書店、二〇〇二年、一三頁・五〇頁)には「縁也」に「ことのもと」という付訓が確認される。また、『圖書寮本類聚名義抄』(十一世紀末頃成立、宮内庁書陵部蔵、勉誠社、一九六九年、二八九頁)には「縁」字の項目に「ことのもと」という訓が見える。

21 『日本書紀私記(乙本)』(応永三十五年〔一四二八年〕写、水戸彰考館所蔵、新訂増補国史大系第八卷、吉川弘文館、一九九九年、九〇頁)には「反矢可畏之縁也」に対して、「かへしやいむへしといふよしなり」という訓が示される。また、日本思想大系『聖徳太子集』(校注・家永三郎・築島裕ほか、岩波書店、一九七五年)所収の『上宮聖徳法王帝説』(三六三頁、補注四一八頁)では、岩崎本日本書紀の平安中期点を根拠に「寺造始縁由也」の「縁由」を「ヨシ」と訓む。『国宝岩崎本日本書紀』巻二十二(推古紀、平安中期写、京都国立博物館所蔵、勉誠出版、二〇一三年)の四五八行目「具録其寺所造之縁」(前掲注9の除外例②に同じ)の「縁」字には朱筆にて「ヨシ」と見える。

22 梁・顧野王『玉篇』残巻に「縁」の項目が見出され、名詞「かざり」や動詞「のぼる」に当たる字義が示されるとともに、中には「因縁」の例も見受けられる。また、梁・顧野王『玉篇』から音注と義注を抄出したものとされる空海『篆隸万象名義』(高山寺本、第六帖・一三三丁ウラ、高山寺典籍文書総合調査團編『高山寺古辭書資料第一』)所収、高山寺資料叢書第六冊、東京大学出版会、一九七七年)には「脩也」の記述のみが確認され、昌住『新撰字鏡』巻四(『天治本 新撰字鏡 増訂版 附享和本・群書類従本』)所収、編・京大学文学部国語学国文学研究室、臨川書店、一九六七年)においても「脩也」が示されるとともに、「もとほり」「ころものほそくび」という訓が提示される。

23 『論衡』の引用は、新釈漢文大系『論衡』(著・山田勝美、明治書院、一九七六年)に拠る。

24 『文選』は『新校訂六家注文選』(奎章閣本、鄭州大学出版社、二〇一三年)に拠り、訓読は中村宗彦著『九条本文選古訓集』(風間書房、一九八三年)と足利学校秘籍叢刊第三『国宝 文選』(明州刊本、汲古書院、一九七四年)を参看して、これを私に行った。

25 漢訳仏典の引用は『大正新脩大藏經』(SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース)に拠り、句読と訓読は私に行った。

26 池田昌広『日本書紀』の出典——類書問題再考——(『「記紀」の可能性』)所収、監修・鈴木靖民、編・瀬間正之、古代文学と隣接諸学10、竹林舎、二〇一八年四月)には、『書紀』には漢訳仏典からの流用もある。義浄訳『金光明最勝王經』が利用されたことは、長文の類似が指摘されており、まずは确实とみてよからう。ただ、それ以外の漢訳仏典の利用については、その実証は容易でない。そのなかで、瀬間正之が、仁徳紀の兄弟皇位相讓譚に吉迦夜ほか訳『雑宝藏經』が、神代紀「一書」の火中出生譚に『法苑珠林』が、おのおの物語の構成に影響をあたえたと説くのは注目される。北條勝貴も、敏達紀十四年条に『法苑珠林』が参照されたと主張する。(一五六頁〜一五七頁)と整理される。

27 藤井貞和「コトノモトの消長——物語の源流考——」(『国語と国文学』第五十三巻第八号、通巻六二九号、一九七六年八月)には、「日本霊異記や日本感霊録は、これのたぐいの漢籍仏書の「縁」字をもちろん知っていた。しかしより直接的には、さきに少々ふれておいた漢訳仏典の、本生譚をあらわす「縁」字に拠っているであろう。」(二三頁)と指摘し、『諸経要集』『雑宝藏經』『撰集百縁経』が篇目に「縁」と掲げること触れる。

28 そのほか、古事記には用例が見えない。万葉集(巻十六)三八一五番歌左注には「右、傳云、

時有娘子。夫君見棄、改適他氏也。(中略)乃作「彼歌」報送、以顯「改適之緣」。(右、傳へて云はく、時に娘子あり。夫君に棄てられて、他氏に改適す。(中略)乃ちその歌を作り報へ送り、以て改適の縁を顯す、といふ。)」との用例があり、尼崎本・類聚古集・広瀬本・古葉略類聚鈔では文末を「縁也。」に作る。ここでは再婚した経緯を説明するものであり、日本書紀に見える文末定型表現とは用法が異なる。また、『萬葉集』巻十六には「有由縁并雜歌」があり、これについて芳賀紀雄「歌の由縁ということ——萬葉集卷十六の「有由縁并雜歌」——」(同『萬葉集』における中國文學の受容)、塙書房、二〇〇三年、初出一九九七年四月)にて「由縁」の持つ仏教用語としての意味合いに触れつつ、その叙述形式と「昔ないしそれに準ずる語」との関係について指摘が見える。豊後国風土記の本文は、植垣節也「豊後国風土記四本集成」(『風土記研究』第八号、一九八九年五月)および冷泉家時雨亭文庫本『豊後国風土記』(冷泉家時雨亭叢書第四十七卷、朝日新聞社、一九九五年)によって私に校訂したものをを用い、訓読は新編日本古典文学全集『風土記』(校注・訳・植垣節也、小学館、一九九七年)を参考とした。

30 日本書紀と豊後国風土記を含む西海道風土記(甲類・乙類)の影響関係を論じたものとしては、主に、秋本吉郎『風土記の研究』(ミネルヴァ書房、一九六三年、一八二頁～二二三頁)、荊木美行『古代史研究と古典籍』(皇学館大学出版部、一九九六年)、荻原千鶴『九州風土記の甲類・乙類と『日本書紀』』(『風土記研究』第三十三号、二〇〇九年六月)が挙げられる。また、宮川優「豊後国風土記の特殊性——『輿地志』との比較を端緒として——」(『風土記研究』第三十九号、二〇一七年三月)では、『日本書紀』に登場する「此(是)其縁也」十三例(一四頁)との比較を通して、豊後国風土記の特殊性に言及する。なお、地名起源説話において「縁也」と共起する「訛」字についても、古事記には用いられない一方で、日本書紀β群および肥前国風土記・豊後国風土記と西海道風土記(逸文・甲類)にのみ共有されている。この点、瀬間正之「豊後国風土記」・「肥前国風土記」の文字表現」(同『風土記の文字世界』第七章、笠間書院、二〇一一年、一五八頁～一六四頁)に指摘がある。なお、日本書紀と豊後国風土記の関係性については拙稿「豊後国風土記の漢語表現」(『風土記研究』第三十八号、二〇一六年三月)を参照されたい。

31 谷口孝介「杜預の「凡例」と『日本三代実録』」(第十二回和漢比較文学会特別例会研究発表、北京理工大学、二〇一八年十二月)には、「日本の史書の特徴的な体例として、本文と注釈とが明確な区別なく記述されることが挙げられる。すでに史書における助字「所謂」、「先是」の用法について、中国史書を学びつつも、注釈を内包する日本独自の歴史記述様式が存することを論じた。」(五頁)との指摘が見える。本節の指摘する「縁也。」も同じ様式の一つに数えることができるだろう。なお、注釈の記事を本文中に挿入する「先是」も日本書紀では丙群(β群)に偏在しており、当該様式への志向の強さを窺わせる。

32 仏教漢文からの影響があることは疑いない。しかし、丙群の性質が漢籍や仏典に顕著な四字句等を重ねて構句する方法に消極的である点を踏まえれば、その全面的な影響下にあると考えることには慎重に検討する必要がある。文末定型表現「縁也。」がβ群諸巻に広く分布せず、後掲注33に示す通り《類型①》《類型②》のような不定型表現も区分によらず見えることに照らして考えれば、あくまで仏教漢文からの影響は部分に留まるものと見るべきように考えられる。前掲注8にも言及した通り、β群内部に加筆修正を含めた相応の述作段階があることが想定され、文末定型表現「縁也。」も一部の述作者の筆癖が反映されたものと見る余地がある。

33 本行中に述作者自身の語りとして用いられる「今」は区分によらず散見し、『類型①』『類型②』のほか、たとえば巻十五(仁賢紀・α群)六年是歳条には「日鷹吉士、還<sub>レ</sub>自<sub>二</sub>高麗<sub>一</sub>、獻<sub>二</sub>工匠須流<sub>一</sub>・奴流積等」。今大倭國山邊郡額田邑熟皮高麗、是其後也。(日鷹吉士、高麗より還りて、工匠須流積・奴流積等を獻る。今大倭國の山邊郡の額田邑の熟皮高麗は、是其の後なり。)」とある。語りへの志向は不定型ながら区分を問わず見受けられるが、定型化された当該表現「縁

- 也。」が現れるのはβ群に限られる。
- 34 『日本書紀私記』（御巫清白氏所蔵、応永三十五年〔一四二八年〕写、古典保存会、一九三三年）には、当該箇所に対して「蒙恩頼普【美施万乃不由乎加々不礼里】とあり、「恩頼」に「ミタマノフユ」という古訓のあることが確認される。なお、四字目の「嘗」は後文「嘗て大己貴命：」部分の「嘗」字の衍入と思われる。いわゆる日本書紀古訓とは、「弘仁私記」をはじめとする講書の記録や、それらの一部を集成した『釈日本紀』の記述、および古写本に残された訓点等を指して、これらの総体を漠然と呼ぶものである。神田喜一郎『日本書紀古訓攷證』（養徳社、一九四九年）では「いまこの古訓を見るに、今日普通に行はるる我が漢字の國訓と異なるもの枚擧に違あらず。而もその中には必ずしも我が古言古語に係るを以て然るにあらざりて、その意義の六朝より唐代に互りて彼土に行はれし舊訓に來由すると考へらるるもの尠からず存せるに因るが如し。」（六頁）と、古訓に残される語義解釈の有用性に言及する。
- 35 上代語の確例がないためか、あるいは「恩頼」に「ミタマ」にあたる字義が含まれないためか、新編日本古典文学全集『日本書紀』（校注・訳：小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守、小学館、一九九四年）では「恩頼」に「めぐみ」と付訓する。たとえば、『宋版鉅宋広韻』（乾道五年〔一一六九年〕刊、内閣文庫所蔵）によれば「頼」字に対して「蒙也、利也、善也、幸也、恃也。」（去聲泰韻）とあり、あるいは空海『篆隸万象名義』（高山寺本、第六帖一〇四丁ウラ、高山寺典籍文書綜合調査團編『高山寺古辭書資料 第一』所収、高山寺資料叢書第六冊、東京大学出版会、一九七七年）にも「頼」字に「恃也、用也、利也、快也、贏也、取也、幸也、吉也、讎也。」とあり、そのうち「利也」「幸也」を敷衍すれば、「頼」字を含めて「めぐみ」と訓むことも可能だろうか。文脈上も首肯される訓だが、漢籍や仏典に「恩頼」と熟した例を見出すことは難しく、和語「めぐみ」を前提にして「恩頼」が発想されたとも考え難く、あくまで解釈の一端を示す訓として捉えておきたい。ただし、同書（新編全集）は巻六（垂仁紀）「頼<sub>二</sub>聖帝之神靈<sub>一</sub>」の「神靈」等には「ミタマノフユ」との訓を与えている。
- 36 「ミタマ」は、日本書紀に仮名書きによる訓注が多く見受けられる。一例を挙げれば、神代紀に「倉稻魂」の訓を「宇介能美陀磨（ウカノミタマ）」と示され、神功紀に「和魂」「荒魂」を「珥岐瀨多摩（ニキミタマ）」、「阿邏瀨多摩（アラミタマ）」と見え、「ミタマ」は神の靈魂を指して言うものと理解される。一方、「フユ」の解釈には「殖」説と「振」説があるものの、類例に乏しく未詳と言わざるを得ない。
- 37 たとえば『尚書注疏』巻第十九（周書）「呂刑第二十九」に「一人有<sub>レ</sub>慶、兆民頼<sub>レ</sub>之、其寧惟永。」と見えるほか、『禮記注疏』巻第五十五「緇衣第三十三」、『春秋左傳注疏』巻第三十二「襄公十三年」、『淮南子』巻第十「繆稱訓」、『三國志』（魏書）巻第四「齊王八年秋七月」、『廣弘明集』巻第六「辯惑篇第二之二」等があり、なかには潘安仁「藉田賦」と同様に『尚書』を典故として示すものがある。
- 38 『訓点語彙集成』（編：築島裕、汲古書院、二〇〇七年）によれば、『金光明經文句』巻下（知恩院所蔵、平安初期）の「慶頼」に「ミタマノフユ」との付訓があると見える。実見に及ぶことは叶わないが、指摘に従えば、これが「ミタマノフユ」の最古の確例となるかもしれない。また、「一人有<sub>レ</sub>慶頼<sub>二</sub>及<sub>レ</sub>萬方<sub>一</sub>」は、「一人」が天子や王を指す点において、潘安仁「藉田賦」の「一人有<sub>レ</sub>慶」にも通じる表現と言える。
- 39 毛利正守「書紀「訓話」よもやま」（新編日本古典文学全集4『月報47 日本書紀』③ 小学館、一九九八年五月）には、「古訓は長きに亘る伝統的な訓でもあり、加点者の一種の解釈であり、尊重されるべき所も少なくはない。しかし、中には机上で新たに作り出されたり、その漢字に上代語としては相応しくないものを当てることもあったかと想定される。小島憲之先生は、「古訓は採用すべし、なおかつ採用すべからず」との含蓄ある言でその扱いを戒められ、また書紀の音読につ

いての基本方針も大局的見地からうち出しておられる。」(五頁)と見える。  
40 『古代漢語虚詞詞典』(編：中国社会科学院語言研究所古代漢語研究室、北京商務印書館、一九九九年、三三九頁)に拠る。

41 日本書紀に「頼」字は全20例あり、介詞「頼」を除く5例を挙げれば次の通り。①卷一(神代紀上・β群)第七段一書第三「汝所行甚無頼。故不可住於天上。」②卷一(神代紀上・β群)第八段一書第六「是以、百姓至今、咸蒙恩頼。」③卷十七(繼體紀・α群)二十四年二月条「自磐余彦之帝・水間城之主、皆頼博物之臣、明哲之佐。」④卷十七(繼體紀・α群)二十四年二月条「及乎繼體之君、欲立中興之功者、曷嘗不頼賢哲之謀諫乎。」⑤卷二十五(孝徳紀・α群)大化二年正月条(改新之詔)「大夫所使治民也、能盡其治、則民頼之。」  
42 卷一(神代紀上・β群)第五段本書には「於是、共生日神。號大日靈貴。【大日靈貴、此云於保比屢咩能武智。靈音力丁反。一書云、天照大神。一書云、天照大日靈尊。】とあり、「日神」の別称に「天照大神」の呼称が見える。

43 前掲注10参照。なお、森博達「皇祖天照大神はいつ誕生したか——『日本書紀』区分論から史実を探る——」(『京都産業大学日本文化研究所紀要』第十九号、二〇一四年三月)では、「皇祖」が例外的にα群の孝徳紀に見えることについて、大宝二年(七〇二年)の大宝令頒下後の表現が記事中心に見られることを根拠として、「卷二五『孝徳紀』はα群に属しながらも、詔勅を中心にして編纂の最終段階における後人の加筆が顕著な巻である。「皇祖」を含むこの四例もすべて詔勅中に用いられ、「御宇」「御八嶋国」という七〇二年以後の用語もある。これら四例も後人の加筆だろう。」(二二二頁)と指摘する。孝徳紀「蒙神護力」も同様に後人の加筆と捉え、それゆえα群の中にβ群に類する用法が確認されるものと捉えておきたい。

44 なお古事記序文について言えば、ここにも「頼」先聖而察生神立人之世。(先聖に頼りて神をうみ人を立てし世を察しぬ。)のように、介詞「頼」が天皇を超越した存在である「先聖」を實語に取る表現が見える。古事記が「天照大神」という呼称の使用を原則とする一方において、日本書紀では「天照大神」の用例はβ群にのみ確認される。本稿にて指摘したβ群に見える介詞「頼」の用法が古事記序文にも見えることには注意したい。

45 原口耕一郎「大宝令前後における単人の位置づけをめぐって」(同『日本書紀』第四章、同成社、二〇一八年、初出二〇一五年四月)では「夷狄的性格と王権守護的性格という単人の二面性が両立する」(二四一頁)ことを具体的に検証した。これを参考にすれば、同じ「単人」という漢字表記であったとしても、異なる概念を指す場合があると見るべきかもしれない。

46 前掲注9参照。また、『日本書紀』卷十九(欽明紀)二年三月条に「一書云、(中略)帝王本紀、多有古字、撰集之人、屢經遷易。(一書に云はく、(中略)帝王本紀に、多に古き字も有りて、撰集むる人、屢遷り易はることを經たり。）」とあることにも留意したい。

## 〔附記〕

本稿は既に発表した「日本書紀における「頼」字の古訓と解釈——統治の抛り所をめぐる「天皇」概念の転換——」(『上代文学研究論集』第四号、編：國學院大學上代文学研究室、二〇二〇年三月)および「日本書紀における語りの方法と定型化——文末表現「縁也」による歴史叙述——」(『和漢比較文学』第六十五号、編：和漢比較文学会、二〇二〇年八月)に基づき、発表の後に賜った批正・示教を反映させ、各論の意義を整理して論じ直したものである。