

文学テキストの文化学的読解と  
解釈に関する論考

——日本古代文学の発生学的研究の構想に際して——

巖 紹 邊  
丹 羽 香

従来、日本古代文学は、「文学史」という範疇において認識されてきた。現在の、すでに体系化された「日本文学史」には、歴史的発展を本筋として、多くの研究業績が凝縮されている。その「文学史」からは、古代文学の歴史的背景や、作者たちの人生経験、また、作品の内容や芸術的特色などについての豊富な知識を得ることができる。いわば、この半世紀の、ほとんどすべての「文学研究」者たちの普遍的な認知の学術的軌跡であるといえよう。

しかし、いったん問題を掘り下げて、その深層部にまで立ち入ろうとすると、往々にして物足りなさを覚えるのである。つまり、「文学史」や「文学」という領域での知識や情報は、古代文学に潜む多くの「歴史の謎」を単純に解き明かしてはくれないのである。たとえば、「記紀神話」の天地創造の形態に関していえば、イザナキとイザナミは大地に降り立ったのちに、その仕事の手始めとして、なぜ「御柱」を立て、男神が左から右へ、女神が右から左へとまわったのだろうか。そして、なぜ二神がこの規則のもとに交わったら、失敗作ともいえる奇怪な「ひるこ」が産まれたのだろうか。また、「三十一文字」の構成は、なぜ最終的に「五・七・五・七・七」という音数の形式に定着したのだろうか。この「短歌」と呼ばれる文学形態が、『万葉集』の本文中では、なぜ例外なく「反歌」と呼ばれているのであろうか。また、『竹取物語』は、なぜ「竹取」で始まり「昇天」で終わるのだろうか。この二つのまったく関連性をもたないプロットが、一つの作品のなかに組み合わせられ、かつ、あたかも一切の矛盾を含まないかのようなものではなぜだろうか。「文学史」を読むのではなく、「文学作品」を読むのだとすれば、疑問はさらに多くなる。これらの疑問を突き詰めて考えていけば、おそらく日本古代文学の「発生学」に関する根本的意義をもった問題に行き当たるに違いない。「日本文学史」が、一つの学術体系としては、従来特に議論されることがなかった、もしくは、故意に根本的な見直しを回避してきた所以である。

「文学史」は、「文学の発生学」という領域ではまだなお空白を残しているのである。

そこで、研究者は、この「文学史」、ないし「文学」の範疇を抜け出て、もっと広い「文化」という範疇において、「文学」発生に関する多くの要因を模索するしかない。「文化のなかで文学を研究、解析する」ことが、「文学の文学性をかき消す」のではないかと心配する向きもあるが、「文学」を人類文明の一つの成果とみなすならば、すべての文学様式（単体としての文学テキストを含む）は、特定の文化的コンテキストのなかで成立し、特定の文化的コンテキストのなかで伝えられるものである。ここでいう「文化的コンテキスト」とは、文化史のなかでの前後関係であり、「文学」生成の最も基本的な要因である。「文化のなかで文学を研究、解析する」ことは、「文学生成」の基本的論理に適っているのである。

あるいは次のようにいえるのかもしれない。美意識という点から考えれば、人の「文学」に対する理解というものは、「文学」の範疇にとどまるかもしれないが、学理研究という面からみれば、「文学」という境界を越えて、さらに広義の、「文化」という領域において理解されるべきである。この意味において、文学の研究者は、広い視野に立脚した「文化意識」を備えなければならないのである。

## 二

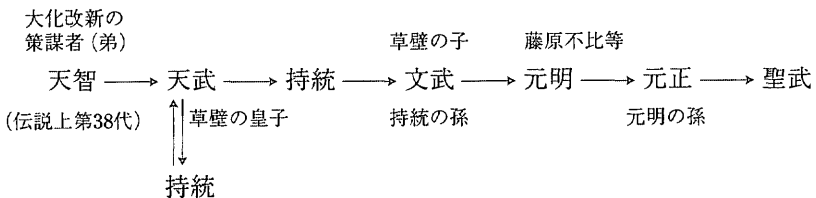
通常、日本の古代文学のテキストを解説しようとするとき、まずテキストの生まれた時代における日本民族の文化意識が無視できないものであることに気づく。

「記紀神話」を例にとれば、「天皇制」という観念から離れて、『古事記』を「文学」の範疇に入れて研究、詳解しようとするときにも、まだなお困惑せざるを得ない少なからぬ謎がある。数多くの疑問のなかでも、梅原猛氏はきわめて興味深い問題を提起している。この問題は、次の二点からなる。第

一に、日本の太陽神はなぜ女神なのであろうか。太陽神の父イザナキは、「みそぎばらい」をして、両眼と鼻から「三位貴子」、すなわち天照大御神と月読命、そして速須佐之男命を生んだ。なかでも、速須佐之男命は、強力を象徴する男神である。しかし、神話では、女神である天照大御神が神々の最高位たる太陽神となっている。高天原の神々は、速須佐之男命を中央から追い出して、太陽神の絶対的権威を築き上げる。第二には、太陽神がその後裔を大地に降臨、統治させるのに、なぜ孫を派遣したのであろうか。神話の内容に基づいていえば、太陽神はもともと息子正勝吾勝勝速日天之忍穗耳命を派遣するつもりであったが、最終的には孫の天邇岐志国邇岐志天津日高日子番能邇邇芸命を降臨させた。いわば、最高権力の継承が祖母から孫へと伝えられたのである。第一代から第三代への継承である。神話は、なぜこのようなプロットをはさんだのであろうか。また、このプロットは、どのような意義をもっているのであろうか。

私は、梅原氏によって提起されたこの二つの問題には、『古事記』のテキストの形成を知るのに大変重要な意義があると考えている。

梅原氏は、『古事記』は元明天皇のときに編纂されたものであるから、まずその時代がいったいどのような時代であったのか、それを理解することが必要である、という。「記紀神話」の理念を見る梅原氏のこういった見解は、非常に大切だと思われる。神話を語るテキストの説明は、こうした広範な文化的背景のなかに展開されなければならない。梅原氏は、元明天皇の皇譜上の位置を次のように描いている。



この「系図」から、梅原氏は、元明天皇の時代の皇位継承についていえば、

元明天皇は、祖母（持統天皇）と彼女の息子（文武天皇）の間に行われた「祖母から孫へ」の継承形式を経験した後、彼女もまた、自身の孫を皇位につけるという重大な問題に直面する。彼女の勅命によって編纂された日本の起源についての著作には、当然のことながら彼女の意図するものが込められることとなった。太陽神は最高権力をもつ女神となり、女神は孫を大地に降臨させ、万民を治めさせる、これはまさに元明天皇の前代における「隔世継承」の姿であり、自身もまたもう一度「隔世継承」を行おうとしていた表れである。

梅原氏は、このような観点から、いわば『古事記』は、八世紀初期に、政治上の必要から人為的に加工された神話群から成るものだと考えている。また、この『古事記』の基礎の上に、藤原不比等は、720年、天皇の系譜を確認し、当時の政治思想をさらに詳説するために、『日本書紀』を編纂する。『日本書紀』は『古事記』を種本として書かれたもので、そのなかにも書かれた神話の部分は、主要な構成や基本的な内容、また脈絡がほとんど完全に一致している。これらは「神話を編纂するかのような方法」で編まれた「政治的文献」である。

「梅原古代学」の『古事記』のテキストに対する解釈は、非常に新鮮で大胆である。梅原猛氏の論理によれば、『古事記』そのものが元明天皇の政治的地位確立を成功させるための宣伝で、そこには孫に皇位をゆずる陰謀が書かれてあるのだという。そして、『古事記』の真の内容が歴史の神話化であるという説明を全力で試みているのである。しかしながら、梅原氏のこの努力は、一方で現実の政治を完全に神話化すると同時に、もう一方では逆に神話を歴史化することとなった。つまり、二千年以上も前の「Euhemerisation」の誤りを犯すこととなった。<sup>(1)</sup>

梅原氏は、十分に正確な理念から出発したにもかかわらず、荒唐無稽ともいえる結論に達したといえよう。その論述の根本的誤りは、主として、「記紀神話」をテキストの特定する時間的文化的背景において解読を試みず、「記紀神話」の「文化的コンテクスト」を「特定の政治背景」と解釈したばかり

か、また、この時期の「政治的背景」の「皇室の系譜」のみにこだわったことにある。加えていうならば、氏は、伝統的な「索引派」の体系と理論を重ねる立場から「記紀神話」を論証しようとし、宮廷生活を視野の中心に置くがゆえに、神話をばらばらに解体して、神話を政治の隠語となし、とうとう「記紀神話」から民族文化の輝きを取り去って、政治に用いられた道具と変えてしまった。「神話」の悲劇である。

『古事記』を、もし当時の日本文化の環境に戻して考察をするというならば、上述のような問題を解決することは決して困難ではない。

「記紀神話」が太陽神を「女神」とすることに関しては、日本社会が長期にわたって持続してきた「女性崇拜」の発展した表現に違いなく、当時の人生観や世界観を如実に反映したものであるとともに、社会趨勢の描写であると考えることができる。

以下に、五つの観点からの材料を挙げ、「記紀神話」成立の文化的環境における「女性崇拜」について考察する。

#### 材料1 「やまと」と「ひめこ」

中国の『三国志』『魏志倭人伝』は、日本の原始国家についての記録としては現存する最古の文献である。3世紀の、日本列島で最も発達した原始国家「邪馬台（やまと）」の記載としては、最も権威ある資料でもある。この「邪馬台」の国では、女性を最高位のリーダーとし、その名は「卑弥呼（ひめこ）」で、意訳すれば「姫子」、弟を補佐として政治を行ったとされている。これは、典型的な母系社会後期の権力の構図である。

#### 材料2 日本の女性の天皇（593-770年）

507年は継体天皇元年で、日本史は正式に時代をつづり始める。その後の女帝は次のようである。

- ①593-628年 推古天皇 執政36年
- ②642-645年 皇極天皇 執政4年

- ③ 655-661年 齊明天皇 執政7年
- ④ 686-698年 持統天皇 執政12年
- ⑤ 707-718年 元明天皇 執政11年
- ⑥ 718-723年 元正天皇 執政5年
- ⑦ 749-757年 孝謙天皇 執政8年
- ⑧ 764-770年 称徳天皇 執政6年

593年から770年の178年間で、8人の女性の天皇が即位しており、ちょうど50パーセントにおよぶ89年間の政治が女性に任されていることになる。この数字は、政治の最高権力が男女同権に状況にあったことを示すものであり、当時の日本社会の文化的意識形態を考察するのに非常に重要である。

### 材料3 八世紀前後の「和歌」に表れた両性の関係

8世紀末に編纂、完成された『万葉集』には「性」に関する風俗史料が少ない。たとえば、巻九の「登筑波嶺為嬬歌会日作歌一首併短歌」がそれである。この長歌は、当時の日本社会の民間にあった風俗を生き生きと伝えており、また、当時の男女関係における倫理的特徴がよく表れている。

鶯の住む 筑波の山の 裳羽服津の その津の上に 率ひて 未通女  
 士の あども をとめをとこ 行き集ひ かがう嬬歌に 人妻に 吾  
 も交はらむ あが妻に 他も言問へ この山を 領く神の 昔より 禁  
 めぬ行事ぞ 今日のみは めぐしもな見そ 言も咎むな

「かがう」は「乱婚」を意味し、「まじはらむ」は中国の唐代伝奇『游仙窟』にもある「数回相接」、また、「言問う」は「求愛」の意である。歌には激しいまでの情愛が満ち満ちており、民間の「両性の自由・平等」という倫理観や心理形態がよく表れている。文化史から考えてみると、「一夫一婦制」は、男性から女性に対していう、女性圧迫の制度であって、男性の「性の自由」を確保しようとしたものである。文化形態には、このような両性の関係の平

衡およびその変化が表れるのであって、女性からの「主体的な自由」の主張があれば、その時代には、女性は尊重され、少なくとも男性と平等な地位に置かれていると判断する一つの目安となる。

#### 材料4 日本文学の代表的作品に表れている「両性の観念」のおおらかさ

10世紀末の女流作家清少納言は、やはり注目すべきであろう。その著作『枕草子』には、夫婦関係にはない男女の情愛についての、多くの赤裸々な記載がある。たとえば、第六十一段には、男女の度重なる出会いの情景を細微にわたって描写している。そのなかには、平安中後期の日本社会の倫理観と美意識がはっきりと見て取れるのである。

しのびたる所にありては、夏こそおかしけれ。いみじくみじかき夜の明ぬるに、露ねずなりぬ。やがてよろづの所あけながらあれば、涼しく見えわたされたる。猶いますこしいふべきことのあれば、かたみにいらへなどする程に、ただあたるうへより、鳥のたかくなきて行くこそ、顕証なる心ちしておかしけれ。

又、冬の夜いみじう寒きに、おもふ人とうづもれ伏して聞くに、鐘の音の、たゞ、物の底なるやうに聞ゆる、いとおかし。鳥のこゑも、はじめは羽のうちになくが、口のこめながらなけば、いみじう物ふかく、とをきが、明るままにちかくきこゆるも、おかし。

一人の年若い女流作家が、愛人との出会いの体験を、このように率直に述懐するということから、当時の日本の「性的」活動の自由さや社会倫理が、このような関係を容認していたと推察できる。この種の自由の主要な意義は、社会生活における男性との「性的平等」にある。『枕草子』の「常陸介」の一段では、中宮に仕える女官たちが、実に大胆、かつ少しもはばかることなく、男女の交わりをユーモラスに、冗談と交えて語っている。女性の公開された、おおらかにして活発な情愛がまさに目に浮かぶようである。このよう



な心理形態は、まさしく当時の社会の倫理と符合しているといえよう。

同様の記述は、紫式部の『源氏物語』や吉田兼好の『徒然草』など、日本の代表的な古典作品のなかにも見られ、こういった心理形態が、個別の作家のみに見られるだけではなく、社会全体のものであったことがわかる。

#### 材料5 日本の古代社会における「女性崇拜」の物化的象徴

日本の民間には、「姫の宝」を崇拜するという心理形態が現在にいたるまで存在している。愛知県有田神社に神体としてまつられているのは、「姫の宝」である。「姫の宝」というのは、いうならば、よく似せた女陰の模型である。巨大な「姫の宝」は、殿堂に陳列され、家内安全、子孫繁栄などのお守りとされている。ただし、古くからの、女性に対するこのような崇拜の心理は、現代人の心には埋没してしまっている。

熊野の有馬には、有名な「花の窟」がある。この地方で語り継がれている神の名を「むすめ」といい、万葉仮名では「牟須美」と書く。「姫」の意である。この「花の窟」と呼ばれるものは、女神の外陰の物化的象徴で、熊野大社本宮の古地図では、社殿は熊野川合流地点にあり、山が二手に分かれる所、大自然の荒垣（あらかぎ、山をいう）と瑞垣（みずかぎ、水をいう）に囲まれた聖地にあり、女陰と子宮にみなされて奉られている。これは間違いなく「女権崇拜」の痕跡である。これもまた、現在にいたるまで、近隣や外来の信奉者によって拝まれている。

民間におけるこのような習俗は、女帝がかつてそこに存在したことを表すものであり、そして、今もなお潜在意識に残る「女性崇拜」の文化的遺跡である。

文化的コンテキストは、日本の「記紀神話」が、太陽神を「女神」とし、そして、その女神を「皇祖」としていることを解明する重要な鍵なのである。この女神を日本史のどの女帝と比較するかの必要はなく、ただ研究者がこのような文化的な脈絡とでもいべきものを意識しさえすれば、「記紀神話」中の「太陽神神話」の発生（「太陽神神話」の成立については、日本列島の住民

や帰化人の「トーテム信仰」とも密接な関係があろうが、本文ではこの問題については省略した) についての問題を、少しずつでも解き明かしていけると考えているのである。

ただし、日本古代文学にかかわるすべての疑問が、日本民族の文化のみで解決できるというものでもない。『竹取物語』がそうである。

『竹取物語』の主要なプロットから見て理解に苦しむのは、かぐや姫は「月の女」であるにもかかわらず、なぜ「竹」というルートを通して大地に降り立たなければならなかったのであろうか。かぐや姫は、人の世でいくつかの「ドラマ」を演じた後、月へと直行するが、そのとき彼女は、かつて存在した自身の生命の起源である「竹」については、すっかり忘れ果ててしまっているのである。

では、この「竹取」というプロット（一種の文化的記号）は、いったいどのような意義をもっているのであろうか。この文化的記号に内在する意義をひも解くためには、やはりテキストの生まれた文化的背景に着目するほかない。上古を代表する『古事記』や『万葉集』には、日本民族の「竹崇拜」が見受けられる。この種の信仰意識の内容は、おおむね二つに分けられる。

まず、「竹」を自然美の対象としてとらえていることである。「竹」は、一種独特な高雅な風情をかもし出す植物としてイメージされている。

『万葉集』巻五に、子監阿氏の「奥島歌」がある。

梅の花 散らまく 惜しみ わが園の 竹の林に 鶯鳴くも

同集巻十九の大伴家持「雪中作歌」にも、竹が詠まれている。

わが屋戸の いささ群竹 吹く風の 音のかそけき この夕かも

この二つの歌に詠まれた「竹」は、自然の竹である。歌人は、「竹」を詠むことによって、周囲の静けさ、すがすがしさを表し、高雅にして清新な雰

困気を歌中に構築したのである。「かそけき」という一語に、「光，色，音」のすべてがかき消され、竹林には吹く風と夕暮ればかりとなる。このような朦朧としつつもすがすがしい空漠とした感、読むものの心を酔わせ、世俗から離れた開放感を味わわせる。

次に挙げられるのが、化生の「竹」である。この意の「竹」には、邪気払いの効能がある。

『古事記』神代の巻で、イザナキが黄泉の国に赴き、妻イザナミに会うくぐりには、「竹」で作った「櫛」が二度登場する。

是に其の妹イザナミの命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ行きき。……爾にイザナミの命答へ白ししく「悔しきかも、速く来ずて。吾は黄泉戸喫為つ。然れども愛しき我が那勢の命、入り来坐せる事恐し。故、還らむと欲ふを、且く黄泉神と相論はむ。我をな視たまひそ。」とまをしき。如此白して其の殿の内に還り入りし間、甚久しくて待ち難たまひき。故、左の御美豆良に刺せる湯津津間櫛の男柱一箇取り闕きて、一つ火燭して入り見たまひしとき、宇士多加礼許呂呂岐豆、頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には拆雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の足には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、并せて八はしらの雷神成り居りき。

ここは、「記紀神話」の宇宙三分の観念が表れた重要な一節で、上古の日本人の「竹」に対する化生信仰をはっきり示している、この神話に登場する竹製品「櫛」は、一種の装飾品であるというよりは、むしろ呪具で、その本質は邪気をはらう効能にある。そして、化生して成った「筍」は、希有なる美味で、黄泉の国の使者は使命を忘れ、夢中で食らいつく。このような「化生の竹」に対する崇拜は、「古事記」中の多くの記載に見受けられる。彦火火出見尊（山幸）は、五百箇竹林の竹を編んで作った「籠」に乗って海神のところにとどり着くが、ここでの「籠」は神の持ち物である。これと同様、

『万葉集』にある「竹玉」「竹珠」などもみな、神の力を持つ化生の竹である。これらはすべて、『古事記』『万葉集』の時代の日本人の「竹崇拜」という心理状態を如実に表しているのである。このような信仰はのちの民俗のなかで、「竹取祭り」となり現在にも受け継がれ、京都の鞍馬寺では、毎年6月20日に、「竹取」という形式をもって大蛇を鎮めるといふ祭礼が行われている。これもまた、「竹崇拜」の信仰から成った行事である。

ただし、上述のような「竹崇拜」の説明をもってしても、「竹取物語」という文学テキストにある「竹取」の文化的意義を解明することはできない。「竹」を「女体」になぞらえ、女の子を生ませるといふのは、容易に理解しかねる。文学を読むには、その民族の文化だけの考察では事足りないことがわかる。

つまり、日本古代の文学テキストの解説には、さらに事実上存在する第二の文化的コンテクストに着目しなければならないのである。

### 三

いわゆる「第二の文化的コンテクスト」とは、日本古代文学が生成された時期に存在した、日本本土の文化と外来の文化とが交流して形成された「文化的環境」のことである。古代の東アジア文化が生まれ、発展してゆく状況は、やはりある種独特であるので、この「第二の文化的コンテクスト」は、東アジアのどの民族文学を発生学的に考えてゆくにもきわめて重要な意義を持っている。

引き続き『竹取物語』を取り上げてみると、かぐや姫は、竹から直接誕生しているから、「竹」は、彼女を宿し、産んだ、本当の母親ということになる。文化史学からいえば、これは前述の竹崇拜とは区別されなければならない。いわば、独立した「竹生殖信仰」である。東アジアの文化についていえば、現存する史料から考察するに、この種の信仰は中国の福建から湖南、四川から雲南の長江流域を中心とする文化圏に存在する。もしかすると、この

広大な地域を東西に横切る竹の豊富な場所が、「竹生殖」崇拜のルーツであるのかもしれない。

5世紀に範曄が編纂した『後漢書』「南蛮西南夷列伝」に、「夜郎侯伝説」がある。

夜郎者，初有女子浣干遁水，有三节大竹流入足间，闻其中有号声，部竹视之，得一男儿，归儿养之。及长，有才武，自立为夜郎侯，以竹为姓。

これは「竹生殖」信仰の伝説で、おそらく当時、広範囲に語られていた伝承の記録であろうと思われる。『後漢書』より少し遡ったところでは、『華陽国志』「蜀志」の「南中志」に、これと非常に類似した伝説がある。

置吏主之。汉兴，遂不宾。有竹王者，兴与遁水一女子秦并蜀，通五尺道，浣干水滨，有三节大竹流入女子足间，推之不肯去。闻有儿声，取持归。破之，得一男儿。长养有才武，遂雄夷狄，以竹为姓。捐破竹干野，成竹林，今竹王祠竹林是三也。

同様の伝説は、5世紀の劉敬叔編纂の『異苑』にも記載されている。また、それから500年経った11世紀には、宋の樂史が『太平寰宇記』を編纂するが、その『嶺南道』第六にも同様の記録が載せられている。中国の古文献で、「竹生殖」信仰に関する伝説を捜してみると、驚くほど多く見つかるのである。そして、そこには研究者の注意を引く二つの特徴がある。

一つは、これらの記載がすべて、「竹」を伝説中の主人公の、直接の母胎としていることである。懐胎した「竹母」は、たとえば卵を産むというような方法を用いず、いわば「破竹」という直接的な方法で、「人」を人間界に送り込む。これは、人の生殖を幻化したもので、「竹生殖」に対する典型的な心理形態を表している。『竹取物語』におけるかぐや姫は、幻化した「竹

生殖」の産物である。

二つめは、中国の古文献中の「竹生殖」に関する記載で、『後漢書』と『異苑』では、その伝説の発地点を四川西南部にある「牂牁郡」と確定していることである。『華陽国志』では、四川の南寄り、「蜀郡南中」に伝えられていたとあり、『太平寰宇記』は、現在の広西、「嶺南道」に語られたとある。これらをまとめ合わせてみると、「竹生殖」崇拝は、古代中国の四川西南部を中心とした地域の民俗的心理形態であるといえる。この地域の確定については、『竹取物語』の発生的研究に重大な意義をもっており、『竹取物語』研究者には、おのずと四川南部阿坝地区にある『斑竹姑娘』のような民間伝承との関連を思い起こさせる。

「竹生殖」崇拝のルーツは、相当古くまで遡れそうだが、実際には、さらに原始的な「本体生殖」崇拝から発展したものだといえるであろう。「本体生殖」崇拝は、「竹」を幻化して女性とみなしたもので、さらにいえば、「女体」崇拝である。

晋の張華の『博物志』『史補』や梁の任昉の『述異記』にある「湘妃竹」に関する記載では、神話人類学の角度からいっても、次のように考えることができる。伝説は、「竹」と「女性」を一体化して表現しており、その潜在意義は女性のたとえとしての「竹」の隠喩にある。女性の化身である以上、「竹」はその効能も備えていると考えるべきである。

前述の劉敬叔『異苑』にはまた、「竹胎」の記載がある。

建安有篔簹，节中有人，长尺许，头足皆具。

ここに表れている「竹胎」は、「母胎」の隠喩であり、その象徴である。このような「竹」に対する隠喩や崇拝は、中国のさらに古い時代に見られる「桃崇拝」「瓜崇拝」「瓢箪崇拝」などと同じく、原始的な女性生殖器崇拝の延長で、それが発展したものである。長江流域、および華南、中国西南部の居住民は、古くより「竹」の繁茂を家族繁栄の象徴とし、婦女の不妊には山

の竹に供物を捧げて祈るといった風習をもっていた。ここからも「竹」を女性の生殖器とみなして崇拜した痕跡との確かな関連が考えられる。だから、「竹」を幻化して女性とみなし、生殖効能をもつ「竹」のさまざまな伝説を育んだのである。

これまでに述べたさまざまな「竹」の伝説は、二つの、互いに関連する「竹生殖」崇拜の系統に整理することができるであろう。

「湘妃竹」「簀篋竹」などのような伝説は、「竹生殖」の第一系統、すなわち前期系統である。

竹——女性への幻化——竹胎

「夜郎侯」「斑竹姑娘」「月姫」などは、「竹生殖」の第二系統、すなわち後期系統を構成している。

竹胎——(声)——(拾う)——破竹(出産)

胎動の表れ

生殖

前後する、この二つの系統は、中国南部の「竹生殖」崇拜伝説のすべての軌跡を網羅しているといえよう。『竹取物語』のかぐや姫の誕生は、この第二系統に属する。当然、第二系統は第一系統の存在を前提とする。だから、第二系統が独立した形態で文学作品に表れたときには、第一系統がその作家の心理に潜在しているのだ。言い換えるなら、この意義においても、『竹取物語』に登場する「竹取」とかぐや姫の誕生は、この原始的な「竹生殖」崇拜という心理形態が、中国南部から放射線状に延びた、その一つの支線上にあると断定できるのではないだろうか。

上述の論証は、日本古代文学の解読には、「第二の文化的コンテクスト」をも意識しなければならないということを説明しようとしたものである。また、実際、日本古代の文学作品には、こういった「第二の文化的コンテクスト」を意識してはじめて理解がゆくことがある。前述の、梅原氏の「記紀神話」に関する第二の問題は、「天孫降臨」に際して、太陽神が「子」ではなく「孫」を用いたことであったが、これも「第二の文化的コンテクスト」を研究の範疇に入れてはじめてその意義がわかる。

神話の語るところからすれば、日本民族の最高位の統治者は天照大御神の第3代で実現したとされる。これと関連して、天孫降臨の際、太陽神は「三種の神器」を与え、「五部族の神」を同行させ、かつ、「三人の神」を助手としている。見落とししやすいことだが、この神話にある、ありとあらゆる数字はみな「三」と「五」であることにも、十分な注意が払われねばならない。

「数」もまた本質的には一つの「文化概念」である。異なる文化において、「数」は異なる哲学的意義をもつ。日本の「記紀神話」系神話では、その「数」の使い方は、通常二つの文化体系に起源をもつ。すなわち、仏学系統と道学系統である。この特徴はまさに6世紀から8世紀の仏学文化と道学文化が日本列島に入ってきたものと一致する。そして、「数」に関する文化概念が創造されたのだ。

宗教的な、特に仏学系統の「数」の概念については、ここではまず控えておく<sup>(2)</sup>。

特に注意しなければならないのは、「記紀神話」の解説に無視することのできない中国道学文化である。中国の儒学文化とほとんど同時に日本列島に入ってきた道学文化は、この時代の日本「皇権概念」の形成に大きな影響をもたらしている。

#### 材料1 「天皇」の位置づけと道学文化

上古の日本列島を統治していた最高権力者には固定の呼び方がない。

熊本県江田船山から出土した5世紀の大刀には、「治天下復□□齒大王」という銘文がある。5世紀の日本人の観念では、「大王」というのが、最高権力者の呼称であったのであろう。

607年、第1次「遣隋使」の「国書」のはじめには、「日出処天子致書日没処天子無恙」とある。七世紀初頭の日本人の観念では、「天子」というのが最高権力者の呼称として用いられていることがわかる。

720年に完成した『日本書紀』の巻第三には、伝説上の第1代天皇「神武天皇」の記述があるが、その標題に「神日本磐余彦天皇」と書かれている。



8世紀はじめからは、国の統治にあたる最高の権力者は、「天皇（すめらみこと）」と呼ばれることになったというわけである。

このような呼称の歴史は、漢民族のそれとそっくりである。最後に登場した「天皇」というのは、中国道学文化の影響と思われる。「天皇」ということばは、もともと漢民族の初期神道の観念にあったもので、『礼記』曲礼篇に「(天皇, 地皇, 泰皇) 三皇称皇者, 皆行合天皇之星」とあり、『晋書』天文志は、この「神道観」を「鈎沈口中一星, 曰天皇大帝. 其神曰耀魄宝, 主御群靈, 執万神凶, 抱北極」と説明している。「天皇」は、古代の中国人の神道観では最高位に位置する星座であった。ただし、それは自然界に運行する宇宙の「星」ではなく、人格化された「神」で、天地を治める「至尊」、古代の皇帝に対する尊称である。これは、およそ1世紀前後に中国に入ってきた道学文化の影響で、『道蔵』秘蔵経には「太清九宮, 皆有僚属, 其最高者称天皇」という記載がある。8世紀はじめの日本人は、中国の道学文化のなかから「天皇至尊」という観念を受けて、最高地位の統治者の名としたのだ。当時、「天皇」は現代のように「てんのう」ではなく、「すめら・みこと」、または、「あまつ・みこと」と読んだ。「すめら」とは、梵語の *sumeru* であり、「至高」「妙高」の意で、「みこと」は「神, 命, 尊」である。したがって、「すめら・みこと」とは、中国道学文化でいう「至高の神」、つまり「天皇」の訓読である。もう一つの「あまつ・みこと」は、「あまつ」が「天の」の古語であり、「天界の」、もしくは「天界にいる」意で、「あまつ・みこと」は、漢文の「天皇」の直接の訓読ということになる。

故意に解釈するのではない。なぜならば、日本の皇室において「天皇」の観念が形成されるときには、中国の道学文化の「真人」の概念が含まれているからである。

『日本書紀』の記載によれば、第40代の天武天皇（673-686年）は「天淳中原瀛真人」と呼ばれたとある。同書の「天武紀十三年（685年）」には、この年天皇は「八色之姓」を作ったと記載されている。

冬十月，詔曰，更改諸豕之族姓，作八色之姓以混天下万。一曰真人，二曰朝臣，三曰宿祢，四曰忌寸，五曰道師，六曰臣，七曰連，八曰稻置。

これは皇室と中央の権力者の、八種の家につけられた称号であろう。これらはそれぞれの家の朝廷における地位を表していた。そのうち、「真人」は第1位とされ、皇族のみに与えられると定められた。「天皇」と「真人」が当時の社会に認められた「君子至貴」に関する一組の概念であった。

中国文化では、「真人」は道学文化の典型的な一つ概念である。『莊子』大宗師篇には次のようにある。

何謂真人。古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不熱，是知之不能登假於道也。若此，古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其思深深。

『太上經』には、また、

道之積成，托形立影，与时翱翔，有名無体，謂之真人。

とある。

疑うことなく、「真人」は早期道学文化においてすでに確認されている、「道」の修養に関する最高の概念であるのだ。道学の経典からいえば、「真人」はすでに「人」ではなく、「道」の修養のなかに堆積されたものが姿かたちを成し、生死を超越した無形のものである。日本の皇室権力は、この崇高にして奇怪な構想から、その想像力を極端に拡大させ、皇室の神秘性をも築き上げた。その概念は、7世紀の皇室文化のなかに吸収され、「天皇」という概念のなかに流れ込んだのだ。

## 材料2 皇室の「紫を尊ぶ」心理と冠位

603年、聖徳太子は、「六色十二階」の冠位を制定し、「大徳、小徳、大仁、小仁」などの十二等級で、各人の道徳を評定し、朝廷における地位を定めた。そして、冠位ごとに異なる色を用いて、地位の高低を区別したが、「紫」は、その「十二階」の他に特に定められた最高の官位を表した。「皇子（聖徳太子）諸王諸臣，悉以金髻花着頭，衣服皆用錦紫綉織……」は、608年に裴世清が日本に来たときの記載で、皇族たちが皆美しい紫の衣装を身につけて高貴であったことを伝えたものである。

645年に大化の改新が始まり、孝徳天皇は、「七色十三階」の冠位を定めた。

大化三年。是歳制七色十三階之冠。一曰織冠，有大小二階，以織為之，以綉裁冠之縁，服色并用深紫。二曰綉冠，有大小二階，以綉為之，其冠之縁，服色皆用織冠。三曰紫冠，有大小二階，以紫為之，以織裁冠之縁，服色用浅紫……

冠位を表す「冠」や「服」の「深紫」「浅紫」など「紫色」は、上流階級のしるしであった。

中国文化の各学派は皆色を重視し、自身の文化がもつ、いわゆる「正色」を主張した。これは中国文化独特の心理形態であるといってよいであろう。儒学文化は「朱色」を「正色」とし、「紫色」を忌み嫌う。『論語』陽貨篇にも「子曰悪紫之奪朱也」とある。道学文化では、儒学のそれと相対峙するかのようになり、「紫色」を「正色」とする。『関令内伝』に、「関令登楼四望，見南極紫氣西邁，喜曰，復九十日外，法応有聖人經過京邑。至期齋戒，其日果見老子」とあるように、初期の道学は「紫氣東来」は吉兆としている。天帝の住む場所を「紫微宮」といい、見渡すかぎりの青空を「紫虚」とか「紫冥」などという。

東アジアのこのような文化的特徴を踏まえて、7世紀の日本の、天皇家の

「色彩観」を見ると、やはり中国道学文化の要素が明らかであるといえるであろう。

そして、上述の材料が提供する「記紀神話」成立の「第二の文化的コンテクスト」によれば、梅原氏の第二の疑問を明かす可能性が出てくる。

中国道家文化では、「一、三、五、七、九」を「聖数」といい、重視する。それらは創造性に富むと考えられ、なかでも「三」は、両性の和合を示し、万物創造の始まりの意を表し、最上のものとされている。老子の『道德経』にも「道生一、一生二、二生三、三生万物」とある。これは道学文化の「三極創生」に関する最も典型的な命題である。ここでいう「道」とは、世界がまだ形成されていない状態のことで、「道生一」とは、宇宙の混沌とした状態に第一のものが生成されることをいい、「一生二」は、そこから生成、もしくは分裂し、二つのもの（おそらく「陰」「陽」であろう）が生成することという。そして、「二生三」とは、これら二つのものが相互に影響し合った結果、世界の万物が生成することである。これは、「三生万物」という世界観で、「三」は万物の始まりを意味するのである。司馬遷が『史記』天官書で「為天数者、必通三五」と述べているのもそれである。「天孫降臨」神話は、その二つの鍵的プロットにおいて、「為国者、必尊三五」の「三」の概念を採用しているといえるであろう。天照大御神は、三世である孫を派遣することに決め、神秘の宝「三種の神器」を持たせて、彼を降臨させた。すなわち、万物創生の意である。そのとき同行させた「五部族の神」は、存在の安定・平衡を示す。中国道学文化における「三・五」の聖数は、日本神話のなかで、抽象的な哲学的意味から具象的な表現へと発展し、神話のプロットの構成に寄与しているのである。

当時の特定の時空範囲においては、中国の儒学文化、道学文化、また、陰陽道文化は、それらとほとんど時期を同じくして入ってきた仏学文化と合流して、日本の上流社会の意識形態にいわば四足鼎立という局面を形成した。儒学文化は天皇家の建国、政治意識を、道学文化は天皇家の権力意識を、陰陽道の文化は天皇家の生命の意識を形成した。すべての記紀系神話は、中国

文化が日本列島に伝播したときの、文化的コンテクストのなかに生成されたものである。こういった見地から考察を進めると、「天孫降臨」の神話は、記紀系神話において最も「皇権意識」の強い神話であるといえ、(三種の神器を含め)中国の道学文化が結合して生まれた、当時の時代的文化環境の特徴と完全に一致するのである。

#### 四

日本古代文学や、日本古代文学との比較文学を研究するには、そのテキストの読解に、テキスト成立時の「第三の文化的コンテクスト」、すなわち、該当時期の、日本以外の国の文化状況についても注意しなければならない。国の境を取り除き、少なくとも近隣の、古代にも交渉のあった国々の文化をも研究の範疇とすべきである。

「記紀神話」において、イザナキ、イザナミ二神は、大地に降り立った後、まず一本の巨大な柱(『古事記』では「天の御柱」、『日本書紀』では「国中の柱」)を立て、その周りをまわることによって万物を生む。この記述に対する学者の解釈はさまざまで、いまだ意見の一致をみない。どの民族の神話もすべて「象徴」の蓄積であるが、「象徴」とはまさに実際の文化形態が符号化されたものである。逆からいえば、これら神話に登場するあらゆる「符号」は、どれもかならず実際の文化形態の意義を象徴している。この「柱」に関する解釈で、実際の文化的意義に比較的近いものは、中西進氏の「生命の樹」という考え方であろう。しかし、古代神話の創造者たちからいえば、「生命の樹」の概念はいかにも抽象的である。「国際的な文化コンテクスト」という意識をもって考究してみると、この神話に含まれる「符号」の文化的真意を読むことができると思う。

世界という範疇での文化的コンテクストを念頭に、この「柱」を考えてみると、その文化的意義は、男性の生殖器の象徴であり、人の「性」生活の象徴である。日本の創世神話の用いたこの「符号」は、生命の起源を表してお

り、また、世界の文化的コンテクストとも一致している。

人類の生命の起源に対する認識は、長い道りを経ているが、上古において最も長い期間にわたって考えられてきた「生殖の概念」は、女性の分娩からの直接の発想である。すなわち、人類は自身の生殖能力が女性にあると考えていたのであり、その生産方式は「一人」の身体の分裂である。だから、世界中のほとんどの上古神話にある「創生」の記述では、「人」を含むすべてのものの起源を、「独身神」が身を分かつという形態で描写しているのだ。しかし、人類の生命の起源に対する認識は後に大きな躍進を遂げ、男性との「性」関係なくしては女性も「生殖」不可能であることに到る。人類はこのような認識をさらに極端に解釈し、男性が新しい生命の最も根本的な創造者だと考え始める。紀元前5世紀、ギリシアの哲学者アナクサゴラス (Anaxagoras, B.C. 500–B.C. 428) は「種子説」を唱え、万物の根源は男性の「種子」にあり、女性は「場所」の提供者でしかないと言った。同様の観念は古代インド文化にも見られ、三大教派の一つサイバ・サクタ (Saiba Sakta) の崇拝する神サイバ (Saiba) は、その形象の象徴をリング (Linga) という。リングは男性の生殖器を指し、リング崇拝とはすなわち男性生殖器崇拝なのである。また、「祖先」の「祖」という漢字は、男性の生殖器から成った象形文字だが、中国漢民族の文化でも、祖先の意から女性の存在が省かれていることになる。このような「生命の起源」についての認識の変革は、世界の各民族の原始文化に各種の文化的符号で出現し、また、それはさまざまな方法で叙述されるが、どこか相通ずる「ことば」をもっている。日本神話の「天の御柱」「国中の柱」も、このような「国際的 (世界的) 文化的コンテクスト」で考えてみれば、そこに含まれる意味が明らかとなる。

こういった文化の特徴には示唆されるものがある。日本は確かにアジアの最東部に位置する、しかも島国ではあるが、その文化観念は、世界文明圏に属しているといえ、人類全体の文明から離れた、単独に存在する「純粹体」ではないということである。その生成は世界文明の潮流と歩みを同じくしており、その文学や文化のなかには、人類に共通する要素が見られるのであつ

て、言い換えるならば、それは世界文明との接点でもある。日本古代の文学や文化の成型がいかに孤立したものであるかを語り、また、「純粋な日本の特徴」を追求しようとするのは、事実と相反することなのである。

## 五

本稿では、日本古代文学のテキストの解読に、備えるべき三つの文化的意識について述べてきた。これらは、伝統的な日本文学史の命題とは次元の異なるものである。「文化的コンテクスト」という考え方はまた、伝統的な「時代背景」とはかけ離れたものである。実際の研究過程でも、先行の各々独立した「文化的コンテクスト」を一体化させようというのであるから、文学史の研究手法とはほとんど異質であろう。あるいは、このような研究には、伝統的な文学史の研究とはくらべものにならないほどの知識の量が要求されるかもしれない。ここでは、日本古代文学の「発生学」に関しての検討をのみ念頭に、文学様式や文学テキストに存在する文化的符号の組み合わせに全神経を注いだ。文化の成型のルーツや、成型の軌跡やモードといったものである。

「文学」は、脈々と流れる文化の「コンテクスト」のなかに生成されるものであり、「文学」が成立する際のさまざまな「文化的コンテクスト」にも、その「文学」の前身が成立する過程があるのであり、「文学」のルーツを探ることはまさに、ヘーゲルのいう「描写された歴史」から「事実の歴史」への欠くべからざる歩みである。

文学の発生学的研究には、空虚な「ことば」があってはならない。命題の解析や推測においては、「事実」を「ことば」に変えるという基本的姿勢で臨むべきである。このような原典実証主義は非理論的であるとか、理論の消失などといわれることもあるが、それは、基礎的意義を踏まえた、遠大な行程の計画を立てきれないで、ただ「理論」と「事実」を相対立させて、事実を基礎とすると理論が消滅するとも思っているのであろう。何らかの価値

をもつ、つまり真実を反映している理論は、みな「事実」の基礎の上に成り立っているのであって、文学の発生的研究に対しての、このような批判は、権威的大家の奢った表現である。

文学の形成と発展の歴史を大河にたとえると、「文学の発生学」は、その大河の源、およびその上流に当たる。伝統的な「文学史」が、「文学の発生学」の成果をその体内に収めることができれば、文学という大河は自身のルーツを確かに備えたことになる。日本古代文学研究、および日中双方の文学関係史研究の成果は、「発生学」という領域を開拓・充実させ、また、日本古代文学の成立のルーツや、その軌跡、モードの解明に一歩ずつ貢献するであろう。そして、それは、私たちの、日本文学や「文学」そのもの、また、そこに内在するメカニズムについての理解、認識を、より実状に近いものに導くのではないかと思う。

〔注〕

- (1) Euhemerus (紀元前4—紀元前3世紀初頭)は、古代ギリシアの哲学者で、その著書『神論 (Sacred Writing, Hiera Anagraphe)』には、ギリシア神話の神々の起源についての理論が説かれている。神話の神々は、みな「神格化」された古代の氏族、部落の長老もしくは、古代国家の王であると考えた。たとえば、オリンポスの主神ゼウスは、もともとクレタ島の国王であったという。
- (2) 「記紀神話」で用いられている数として最も多いのは「八」である。仏学は、「正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定」を「八正」とし、「生、老、病、死、恩愛別離、怨憎会、求不得、憂傷」を「八苦」とし、「不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒、不坐高广大床、不著華鬘瓔珞、不習歌舞伎樂」を「八戒」とするなど、「八」は「多い」という概念で用いられている。記紀神話でも、イザナキ・イザナミがまず「八島」を生んだことから日本が「大八島」「大八洲」と呼ばれる。現在の東京駅中心部「八重洲」は、ここから名づけられた。基本的に、日本創世の過程は、「八」、もしくは、その倍数「十六」、または、その二分の一「四」で進められている。こういった文化概念は今に至っても日本民族の心理の奥底に存在している。