

# 「ウタ・歌・うた」の位相

横 倉 長 恒

はじめに

歌と地の文の二つによって表される歌物語を間に挟んで、歌が自覚されたであろう来し方に注目してみると、なかなか面白い現象を観察することが出来る。歌と言われるとそれだけで何らかの思いを抱き、將にそれと自覚することなくそれらしき先入観で対処しようとするのが常のようだが、研究として歌を考察するときには、我々の対象とする歌の作られた時代の、人々の歌についての「先入観」を押さえないと、和歌千二百年の在りようを明らかにすることは出来ないと思われる。なぜなら、あらゆる歌がそうなのだが、時代の考えを背負っていると見られるからだ。以下古典の幾つかを引き合いに出しながら、歌の履歴を辿ってみたい。

— ウタ、その捉え方について

例えば今、和歌史を飾る典型的な主張を二つ取り上げてみよう。中古に於ける「古今和歌集」序文とそれ以後の在りよう、近代に於ける「再び歌詠みに与ふる書」<sup>(1)</sup>とそれ以後の在りようについてである。前者がそれ以前の歌の在りように対して、「毛詩」

序文などの影響の下に歌に対する考え方を纏めたものとするれば、後者は、前者のそれ以後に及ぼした過程を批判し、近代の新しい歌の在りようを提示したものと見て、およそ百年に渡って近現代の短歌を方向付けて来た考え方と見て差し支えなからう。

『古今集』序文が、その後の歌作りの世界に規範性を伴って君臨し続けることを、どの程度意識していたのか推し量る術も無いが、勅撰集というお墨付きは、当然のこと大きな意味を担ったはずである。しかも『古今集』序文では歌の発生・機能について言及しているばかりでなく、歌の形についても独特の言及をしている。前者が先進国の詩論の影響下にもたらされたものであったのに対して、後者は、私の見る限りどうやら紀貫之の独創らしい。歌を神を介して考え、その形、「五七五七七」即ち三十一文字を、「人の世と成りて、素盞鳴尊よりぞ三十五文字あまり一文字はよみける」という指摘と、「かくてぞ、花をめて、鳥をうらやみ、霞をあはれび、露をかなしぶ心、言葉多く、さまざまになりける」<sup>(2)</sup>という指摘は、人の世の表現が、形を持つことで初めて可

\* 千380 長野市三輪八一四九七 長野県短期大学

能になるといふ認識において、これ以後の形に対する考察を停止させてしまふほどの力を持ったようだ。これは極最近に至って言及されるまでは忘れられていたことであつた。三十一文字の成立に関する多くの考察が五音句七音句の成立と「五七五七七」の成立に在つたためにそれ以外の探求を困難にさせていたと見られる。しかも近代の和歌研究が個性に立脚したものであつてそれ以外の探求法は結局研究の埒外に置かれることとなり、折口信夫の考えなどは、西郷信綱や吉本隆明が着目するまで、その有効性はほとんど認識されるに至らなかつた。特に吉本隆明による折口信夫の批判的探求に至り、その有効性が次第に明らかにされて行つた。その評価によれば、折口信夫の残した価値とは、文献時代を遡つて、文学の發生の時点まで一挙に想像力を飛翔させたところに、それまでの研究者の持ち得なかつた視点が在つたことである。しかしその折口信夫も、吉本によれば、学問的に自覚された方法は必ずしも持ち合わせていなかったということだ。私なりに今日的に考えれば、言葉の在りように関して、例えば日常生活における一般的な言語活動に対して、文学という表現活動のうち、一般的言語活動と一線を画す非日常的な言語活動とを區別して捉えてみると、それがどのように發生するのかについての考察を抜きにして、文学論もないことは想像に難くない。それをどう進めるか。折口は沖繩の祭りの詞章に拘ること、「五七五七七」という特殊ないわゆる「短歌形式」の世界を越えた、音声言語世界のリズム一般の發生を想像する視点をもたらしした。

明治以来のリズムの發生に関する研究の殆どすべてと言つても良いほどの研究が、文学の価値は個性にあるという一つの信仰にも似た考え方の中で行われ、特に西洋文学の影響下に在つた研究家は、研究上の鉄則としての実証性にもからめ取られていたため

に、優れた研究家が多くいたにも拘わらず、百年の長きに渡つて、自らの研究結果を相対化できなかった。それが限られた数人によつて相対化を得る兆しを得ていたのにも拘わらず、西洋流の実証主義的学問が主流を占めていた時期であつたために、しばらくは傍系の学問としてその存在意義を認められるまでには至らなかつた。いわゆる民俗学的手法の研究成果である。しかしながら民俗学的方法による研究は、時間性を平板化させてしまつた。すなわち「古代」が民俗の中で現代に及ぶとすれば、我々は古代と現代を區別する根拠を失うだろう。短歌の歴史を語る場合、既に本居宣長が指摘しているように、三十一文字は普遍のこととして我々の前に在り続けるのは確かなことである。その意味ではまさに古代が現代に及ぶと考へ得る。しかしながら宣長の作歌理論では「古今集」を規範にしているのに対して、子規はそれを否定して明治の新しい作歌法を提示した。宣長はしかも時代を貫いて存在し続けるであろう三十一文字とそれを用いて歌うことに時間性を認め、時代ごとの心の変化に言及している。このように考へて来ると、民俗学的手法でも大きな問題を残すこととなつてしまふ。それでは、時代を超えて普遍するものと、時代を背負つて特別なものとをどのように扱へば史的識別が可能になるのか。

吉本隆明は『共同幻想論』の中で人間の考へる諸相に言及し、それらを三つの類型に分類した。「個幻想」「対幻想」「共同幻想」と言う概念がそれである。「個幻想」とは人間の営みとしての意識を説明するのに、その位相を個人のレベルまで解体してそれ以上解体できないレベルの意識の在りようとして解しうる。「対幻想」とは、解体のレベルを「男女」の「対」の位相に返すもの。「共同幻想」とは、個人の位相にも男女の対の位相にも還元できない人々の意識の位相を、解体の最終レベルとして提示するものと理

解できる。この分類は、例えばマックスウェーバーの(6)に似て、人間の意識の在りようを区分けするのに極めて有効な可能性を提示していると思はる。

意識の位相の区分けを試みたこの業績は、その後直ちに広い支持を得られることはなかったけれども、求めるものの必然としてか、多くは古代文学を研究する若手に受け入れられた。吉本の指摘したことの古代文学研究に及ぼした影響は、意識の時代的把握に手がかりを与えることとして現れた。

例えば、近代文学を自我の問題として扱うならば、それは吉本の分類によれば「個幻想」の領域で扱うことが出来、近代が「個幻想」の領域ならば、古代文学はどの領域に入るのかと問うことが可能となる。勿論「共同幻想」か「対幻想」かの何れかに着目することの有効性を示唆されることになる。しかし対幻想も共同幻想の一つであるわけだから、我々は共同幻想という位相をどう扱うかを考えなくてはならなくなる。その点においてもっとも斬新な考察をしたのは、私の知る限り古橋信孝である。

古橋が選んだ共同幻想は「神」という概念であった。神は共同幻想を説明するには打って付けの概念である。なぜなら、仮に一人の人が誰の支持もなく神を唱えて喚いていたとすれば、おそらくその人は他の圧倒的多くの人々との違いによって、その人々の中から排除されるであろうことを考えれば、個の考えと人々の共有する考えとの間にある関係が明らかとなり、仮に個の考えが正しかったにしても、人々の考えを共有するということによる呪縛にも似た力によって、あつてなく打ちのめされて来た余りにも多くの事例から明らかとなるからである。

古橋は折口信夫の発生論に着目し、有力視されて来た文学発生論としての「感情起源論」を、個人的な感情が人々の間に忘れら

れることなく伝えられることを問う視点から批判し、「感情起源論」の成立しないことを論証した。先に取り上げた子規の「作歌原理」では、歌は「感情」を歌うものとされていたのを想起すれば、歌の発生に感情が深く関与していることを否定するだけの確実な認識を得るのは確かに簡単ではない。子規の否定した「古今集」でさえ「人の心」を捉えているのは周知のことで、考えようによってはこの中に「感情」の一端を掴まえることも出来るはずである。しかし子規が否定している事実は動かし難く、少なくとも子規は、『古今集』の中に、子規の言う意味での「感情」は入っていないと言いたかったのであろうから、彼の主張は明治時代の時代性を反映したものであって、絶対的に近代のものであったというであろう。

ところで折口の文学発生への透視の重大さは吉本の既に指摘したところであったが、音声言語の宿命である発生直後に消え去ってしまう性質と、それが伝承され、「残されている」という事実の間に、言語一般の問題と位相を異にするリズムの発生を見た懸眼は高く評価されるべきだろう。今日に残る祭式詞章に関わって、それが今日に伝えられなければならない必然性と、その全体としての詞章を残し得たという事実の中には、伝えなければならぬ人々にとっての重要性和、消えやすい音声言語を塊として記憶しようとする工夫の在ったことを見抜いている。祭式は個人レベルでは成り立たず、人々の間に觀念(幻想)として存在するもので、マックスウェーバーの言葉を借りて言えば、最初はカリスマ性に根拠をおいて執り行われたものであったかもしれない。一端執り行われると、前例によって繰り返されるといって、いわば「伝統性」に裏打ちされて繰り返し行われ、今日に伝わったと考えることが出来る。その祭式としての行為を支えるものは、規範

としての人々の考え、それは概ね神という観念であったと考へ得よう。

しかしながら文学を言語表現であるという根本に立って考へると、折口の發生論からは機能に関する問題は説明できるが、表現の問題に応えようとすると多少の難を抱え込まざるを得ない。文学の問題は文学の問題として処理するという吉本の問題提起に拘る限り、折口の考へはさらに深められなければならない。勿論そうだからと言って折口の足跡が無意味になるわけではない。学問の必然としての成り行きであり、古代文学研究の歴史においてその価値が失われることはあり得まい。幸い我々は既に古橋信孝の「神の装い」という言い方の中に、表現論の立場からのリズムの位置づけを終えている。神の存在を信する人々にとっては受け入れ難い考へ方ではあろう。しかし言葉は人間の作ったもの以外のものでは無い。『聖書』に言うように、はじめに言葉が在り、神とともに在ったことを信する場合、厳密に言えば動物と同じになつてしまふだろう。例え蛇の咬しが在ったとはいへ、イブが木の実を食べ、夫にも勧めた結果、蛇が「あなた方の目が必ず開けたように、二人の目は開け、ふたりは自分たちが裸であることに気づくようになった」と在るのだから人間の誕生であるばかりでなく、「人は善悪を知る点でわたしたちのひとりのようになつた」のでもある。人間の始めとなつたことにしても「神」の「ひとりのようになつた」ことにしても、神と人とが区別しにくいものとなつているのが解る。「わたしたちと似た様に人を造り」と在ればますます分別が付かなくなろう。このような考へ方の中では文学はどんなところに誕生するのだろうか。人間のものとなることが遅れたことだけは確かめられる。ニーチェの『ツァラトゥス

トラ』に言う「神は死んだ」<sup>(8)</sup>との認識が現れて、『聖書』に関わつた人々にも文学が人間のものとなつて行つたことは疑い得まい。このような神に紛れて人間が在り続ける状況にしても、神と人と同じ言葉を使うとしたら実はその区別がなかつたということではかなからう。だから元々人間の作つた言葉であるのなら、神の言葉は神の言葉らしく「装う」必要があつたと考へた方が生産的である。日常の言葉を人間の言葉とし、非日常の言葉を神の言葉とすれば、人間と神とを区別でき、人間は神の領域を冒瀆せずすむ。また神を身近に感じて神とともに在りたいと考へるならば、人々は神のイメージを具体化しなくてはなるまい。その一つの現れが様々な偶像として多くの民族に形成伝承されているけれども、偶像は飽くまでも偶像であり、言葉を口にすることはあり得ない。偶像化されない神にしても、どのようにして人間の前に立ち現れるかを考へてみると、例えはシャーマンを通して、結局は言葉に置き換えられ、意味として人々の前に示されるのを常とするようである。従つて神への言葉も神からの言葉も、人々のものと紛れることは無かつたと見て差し支えないように思われる。そこに古橋論の有効性が浮かび上がる。古代、人々は神を表現した。人間とは異なつた言葉を用いるものとして、意識してかしないでかについては何とも言えないけれども、言葉の用い方の違いの中に神を表現した。古橋によれば「神の装い」にはリズムの他、枕詞・繰り返し・美称・敬語など、これまでの説明では単なる修辭論として扱われてきたものが含まれるが、繰り返し一つを取り上げてみても、これまでは対句の説明として、強意を指摘するだけであつたけれども、それだけでは済まされない視点さえ孕んでいて興味深い。

以上のことより想像上に文学の發生を考へるならば、神をどう

表したかに着目すべきだろう。「記憶」のためであるならば、言葉そのものもまた何らかの意味で記憶によっているわけだから、記憶一般とは異なったものの記憶でなければなるまい。しかもそれは何らかの形の命題であったと思われる。例えば沖繩の伝承の中に構造として存在する塊としての叙事、「生産叙事」とか、同様の発想で古橋の指摘した「巡行叙事」と名付けられたことなどはその一つと見なされよう。折口信夫が諺とか律文に拘ったのもそうしたものに気づいていたからなのには違いない。このようなことが古代文学解明とどんな関係にあるかと言えば、近代の文学が表現者主体の自由裁量に任されていると考えられたのに対して、古代の文学は必ずしも主体の自由に任されてはいなかったことを明らかにしていると考えられる。即ち、表現の中に、構造的に組み込まれている特殊な命題の存在は、そうした特殊命題を読み込まないでは表現できなかったことを示していると考えられよう。そう考えると、古代の歌なども個人的な内面を表現すると言うより、先に示したような、例えば神であるとか、それに纏わることとか、人々の間に存在すると考えていた人々の生活を規定するようなこと（観念Ⅱ幻想）を表現していたと考えることが出来る。従ってここで大切になって来ることは「表現」という言葉の捉え方である。

嘗て触れたこともあるが、「表現」という言葉は、広狭二つの意味を持つているように思われる。しかし「表現」される対象について考えるとき、時代性を現すように思われる。近代の狭い意味で考えると、エクスプレッションという言葉は、元々農業用語であったと言う。果樹を絞り出すという意味を担い、それが文学用語になったということらしい。勿論絞り出されるのは人間の内面性である。だからそれが目的的に表出されたとき、極めて新し

い状況に立ち至っていたと考えなければならなくなる。人間の内面性というものが、例えば個人的思いとか感情とか言われるものとして、人間の個別的存在の根本に立ち至るものであったと考えられるからだ。人々の向かう対象が、自分から発して他人に向かうベクトルと、自分自身に向かうベクトルとがあるとしたら、このレベルでは明らかに自分自身に向かっていると考えられる。既に古橋が論理化しているが、人間は個別のものとして、あらゆる時代を超えて、個人の外に向かうベクトルと内に向かうベクトルとを持っていることは確かだろう。しかしそのことを以て人間社会を見つめ直してみると、とんでもない状況に立ち至ってしまうことに気付かされる。古代に近現代と同じような個人の内面を重視する考え方があって、その表現が自由に認められていたとしたら我々は近現代と古代をどう区別したら良いのだろうか。いやそんなことはどうでも良い。生産性の低い古代社会において、一人一人が勝手なことをして居たとすれば社会は成り立たないだろう。そうした言葉もあり得ない。文学もあり得ない。記憶されるべき重要なことなども生まれ得ない。人間が言葉を持ち得たのも、社会的生活をなしていたからとしか考え得まい。人と人との関係を言葉で結び得たからこそ、人間は人類として他の動物たちとは異なった文化を持ち得たのであろう。動物も言葉を持っているとの反論も聞かえて来そうだが、だから社会生活と見なし得る側面を我々に示して居るのではないか。もっと厳密に言えば、それでも動物たちの「言葉」と人間の言葉は異なる。それは既に吉本の「言語にとって美とはなにか」で詳しく論じられている。今道友信も厳しく動物と人間の「言葉」の違いを見ている。私はそうした見方に妥当性を認める。斯くて絞り出されるようにして表現された人間の内面とは、それが目的としてなされている限りにお

いて、古代の普遍的に存在した個体の具体的な一人一人の内面とは位相を異にしていると云わなければならぬと私は思う。しかも近現代を形成したエクスペリションとしての表現は、それを可能にする必要のある人にとってのみ意味のあることで、人々に普遍的に存在しなければならぬことでは必ずしもなかった。勿論表現しなければそれを拒むことなど誰にも出来ないこととして、それが権利として近現代の人々には受け入れられ、人類に普遍的に適用されることとなった。このパラドックスを見落としてはならない。即ち、権利として受け入れなければならぬということとは、人類はそうしたことを原初的に所持していなかったということの間接的に語っているということである。従って、折口信夫や吉本隆明や古橋信孝の考察は真実を抉って有効であるということである。歌の扱いは、ただ単に個人が歌うという視点のみならず、個人はなぜ歌えるのかという視点にも立って考えて見ることも必要になって来よう。その意味で紀貫之の短歌形式に対する見解は再評価されるべきなのである。その昔、歌は言葉が発生したと同じような必然性の中に、人間の外に向かうベクトルを持って発生した。

## 二 記載時代の歌

原理的に歌の発生、即ち文学の発生を考えると、歌の捉え方で縷々述べてきたようなことをその必然性と考えるべきものと思われる。それでは折口が想像し、後統の詩人や学者が緻密に論理立てて来たそうした必然性の下に発生した歌はその後どうなるのであろうか。

ここで面白いのは、口承と書承の二つの伝承が、三年余りで二十一世紀を迎えようとしている現在も併存していることである。

勿論人々が文字を持って読み書きの技術を獲得していくその度合いによって、口承から書承へと伝承のために採用される方法に必然的な変化が在ることは様々な視点から論じられてきているが、書承が主流の現在でも、文字が在るにも拘わらず、文字に書き取らないということもあるらしい。恐らくそこにはそれなりの理由が在ってそうされているのに違いない。その理由とされるものもこれまで我々が見て来た共同幻想の一つだということだが、そうしたものの残されているのが主に祭式の場であったことは折口などの着目したところであった。折口の説明によればそれは祭式を行い今日に伝えている人々にとって必要であったからということになるのだが、古橋によれば人間に個別に存在する一人になりたという思いを乗り越えさせ、村落共同体を維持させるための一つの方法ということのようだ。それが現代に存在するということ。現代には古代と現代が共存するということでもあるらしい。食事を前にして、仏壇や神棚にお供えをする光景は私の前からは無くなっていく。しかし私の子供の頃を振り返ってみると、お腹を空かして待っている我々を置いて、信仰心の強い母はまず神仏へのお供えを優先させた。無神論者らしかった父はこのことについて特に異を唱える風でもなかった。入り婿の父は、婿として遠慮していたとも考えにくい。恐らく父も実家の生活の中でそうした習慣の中にあつたのに違いない。人よりも前に神仏に供えるということは、人々が昔からやって来たことだったということだろう。そのように伝統に従った生活をしているということは、それまでのことは当然そのまま続くものと考えていたということなのだろう。皆そうしていると信じて疑わなかったのかもしれない。共に共同幻想の中に在り、個は共同幻想の方に合わせる形で生活を律していたと言えそうである。しかしそうした昔からやっている

いうことで換えることも止めることもなく続けて来た習慣の中で育まれて来たものも、核家族化する中で、個人の基本的人權を前提に結ばれる男女の間では、信仰を持つ場合、持たない場合、持つものと持たないものの組み合わせの場合など様々考えられるが、持つ場合にもそれぞれ対象を異にする場合も当然あり得る。このような状況でお互いが権利を主張し始めると、生活は成り立たなくなってしまうだろう。成り立たせるためにはどちらかが折れなければならぬ。この時、折れた方は自ら引いたとは言え、第一義的に考えていたこととは異なったことに後退しているのだから、自己主張を取り下げたことになる。これは相手を優位に置いたことを意味するから、自分が一步下がることで結果として男女の共生を獲得したということになる。この一步下がることこそ自己否定の論理として、信仰を支える心性ではないのか。とすれば人權を知ってからの信仰と、発生期の信仰とは位相を異にしていると思われるが、構造的には共通しているものを持ち、多様な人間の在りようを形成する要因の一つを作り上げていると見ることも出来よう。ともあれ自己主張も、人と人とが生活している中では、それなりの自制に基づかないでは成り立ち得ないというのが実状であろう。

近現代のそうした在りようが何によって支えられているかと言えば、先に権利として挙げたことから解るように、法律であった。しかも近代の法律である。だから法律であれば何でも良いというだけでもなかった。

日本の古代において法律は、推古朝（六百四年）に聖徳太子の十七条憲法<sup>13</sup>として初出を見る。以後律令政治への急な転回が始まることは周知のことである。この経過の中で歌とは一体何であったのだろうか。

応神天皇治世のこととして朝鮮半島から文字が伝えられ、初めて文字に出会ったときの日本人の驚きの様子が記して在るが、文字に依らないと律しきれない状況が生じていたと見ることもできる。広大な支配地が一つの命令に収斂することが出来るのは、その命令が同一のものとして伝えられ、それが同一性を保たれて認識されることを前提としている。音声言語による伝達はずから限界を持つていることは、その消え易さと記憶のし難さに起因すると思われるが、一端記載されると、その解釈法を学んでいる限り、共通理解を保証される。日本古代の場合、初期の頃は確かに渡来人達に学んで居るが、間もなく学舎を設けても居、中期及び後期に至っては積極的に留学生を送り込んで先進国の方法を学んでいるわけだから、中央集権国家へ向けての必然的な動きが、確実に始動していたことを認め得よう。それが何に基づくのかについてはここでは触れない。

さて我々は、音声言語の世界で、文学の発生として、歌即ちリズムの在る言葉の構成の発生を見て来た。勿論どこかに具体的な資料があつてそうし得た訳ではなく、学問上の論理的帰結として導き出されたものではある。しかしだからといって無闇やたらと空想を走らせた結果ではなく、現在考えられる最も信頼できる考え方であると私は思う。それが文献時代の「古事記」や「日本書紀」にどのように取り込まれて来たのか見ておく必要があるだろう。

歌がある時は家族を、ある時は村を、ある時は国を形成するために、個々の人々の内側に向かう欲求を外側に向かわせる装置であつて、それ故大変重要なものであつたことは、既に見て来たところであるが、それがその地域の神に関わるものであつたとしたら、支配と被支配の関係においてそれはどういふことを語って居るのであろうか。

記録の上から考えてみると、「天武紀」の十四年九月十五日に、北陸道を除く各地に巡察使を送り、「国司・郡司及び百姓の消息を巡察しめたまふ」と在り、続いて「是の日に、詔して曰はく、『凡そ諸の歌男・歌女・笛吹く者は、即ち己が子孫に伝へて、歌笛を習はしめよ』とのたまふ」と記されているのが思い起こされる。中央から地方へ「消息」を見に行くということは、支配する中央と支配される地方とが、明確になっていることだから、その限りで既に中央集権の古代国家は完成されていると見て良いわけである。だから個々を特に論って言う必要も無いのかもしれないが、にも拘わらず見ておくべきことを指摘したい。それは政治と歌の関係なのだが、「是の日」を挟んで、地方への巡察使派遣と歌笛習いとが意識されていることである。これは体制確立後の一つの在りようとして、例えば散文世界の『古事記』に対して、韻文世界の『万葉集』の編纂に連なる出来事であったのではないか。

歌が「神謡」として生まれ、村落共同体を維持させるものであり、発生現場を離れてさらに広い規模での国に継承されても同様であったと思われる。しかし発生現場から離れる必然性を考えてみると、そこには何らかの争いを想定してみるのが良さそうである。村と村との関係の中から支配と被支配の関係が出来、支配の立場では支配者の神謡を基にした生活が継続されるが、被支配者は支配者の神謡をそれまでの神謡に換えて与えられる。古橋の理論ではその時に「神話」が生まれることになるようで、「記紀」の神話にも想像が飛ぶけれども、本当は「村と村との」というのはおかしい。人と人、いや神を担いだ人と人との関係であったはずだが、勿論人間の内面に向かうベクトルの上には無かった。その限りでは「クニ」と「クニ」としても幻想としては同レベルとも見れる。

古代の支配被支配が必ずしも武力に基づく闘争に依るものだけではないことは既に指摘されているところだが、少なくとも我々が手にすることは既に指摘されているところだが、少なくとも我々がない支配被支配は考えにくい。神武東征のイメージや日本武尊の西征・東征のイメージなどを考えればどうしてもそうならない。ともあれ様々なことを通して、優劣の関係に立たされた者は、支配と被支配の関係に置かれ、いわば海幸彦が山幸彦に仕えたように、劣者は優者に仕えることで生きながらえることが出来たのである。海幸彦の場合、「僕は今より以後は、汝命の昼夜の守護人と為りて仕へ奉らむ」と言つて、「今に至るまで、其の溺れし時の種種の態、絶えず仕へ奉る」ことになったと在る限り、そんな関わりが在ったことを忘れてはならないだろう。この「種種の態」の中に「笛」は入ってなかっただろうか。入っていたとすれば、「歌」はどうだっただろうか。勿論その近くに在ったはずである。「態」を「わざ」と訓んで良いとするなら、「わざ」についてはまず「童謡」が思い出される。古代における「童謡」は神に関わる性質を持って、現代人が「童謡」として持っている概念とはいささか異なったものを我々はそこに見ることが出来るから、この「態」も神に関わる性質を持っていると見なし得る。笛は音を伴って、天の音が「神鳴り」と言われて「雷」とされたことから解るように、音は神の属性であったわけだから、当然神に関わるものであった。恐らく笛がそうであったとしたら、それを操る者も当然特別の扱いを受けたはずであろう。それが「天武紀」の記事になったのに違いあるまい。歌もそうであり笛もそうであったとしたら、次に問われるのは、何であろうか。私は天武天皇が如何なる理由で「歌男」「歌女」「笛吹く者」を左右し得たかという

ことではないかと考える。嘗て問うたところでは、采女に関わる支配被支配の問題があった。前述のように折口の論から始まり、多少の付け加えを試みたものであった。折口によれば、「国造の子女である事は、其国々の至上神に仕へる最高の巫女或は、将来さうなる資格を持つたもの」<sup>15)</sup>とのことだが、これは古代の未婚の女性の一つの在りようとして確認出来ることのように、采女の制度はこのように立脚したものであったわけだから、或いは先の「歌女」もこの範疇に属するものであったかもしれない。しかも「巫」とは「神和」であり、『岩波古語辞典』に言う「神の心を音楽や舞でなごやかにして、神意を求める人」であったとするならば、将に打って付けである。それに今我々が扱っている時代、その「神和」が女だけの役割ではなく、男の「神和」もいた。

『皇極紀』二年二月是の月の件には「国内の巫覡等、枝葉を折り取りて、木綿を懸掛けて、大臣の橋を渡る時を伺候ひて、争ぎて神語の入微なる説を珍ぶ」と在り、『和名抄』によると「見」は、「をのこかむなぎ」ということになる。こうなると、「歌男」もまた神に関わっても良いことになる。一体天武天皇は何をしようとしたのであろうか。

私は、兄天智天皇の成しえなかつた古代日本の完全制覇を、天智時代からの律令制度の継承と、天武自らの武力制圧とによって成し得た、いわば現人神としての立場から、最終的な纏めをしたのではないかと考える。

大化改新が実在であつたかどうかを取りあえず置くとして、中大兄皇子の進めた大陸化政策は、法治国家を目指した全く新しいものだったに違いない。そうした全く新しい政策を側面で支えたのは、采女の制度であつたらう。ただし律令制度の浸透は、相対的に旧制度の成立根拠を弱体化させるはずで、天武天皇の十一年

三月の件には、「親王より以下、百寮の諸人、今より已後、位冠及び袴・褶・脛裳、着ること莫れ。亦膳夫・采女等の手纏・肩巾、肩巾、此をば比例と云ふ。並に服ること莫れ」と在り、采女に対して服装の規制が行われようとしている。周知の志貴皇子の歌では、「采女の袖吹き返す 明日香風 都を遠み いたずらに吹く」

『万葉集』巻一・五一」と歌われているのを思い出さずには居れないけれども、志貴皇子のイメージはこの詔以前のものでなくてはならなくなり、志貴皇子は古いイメージをもとに歌っていたことが解る。一体この詔の目指したのは何だったのか。私は、天武天皇の絶対王権確立のための方策の一端と解釈できるのではないかと考える。なぜなら、采女が依然として旧来の在り用を示し得るとすれば、絶対王権の確立はおぼつかなくなる。采女にとって、肩巾は、呪具の一つであつたのではなかつたか。『古事記』

上巻には、大穴牟遲神が八十神の命に従つて須佐能男命の治める根の堅州国に向き、その女須勢理毘賣と「目合為て、相婚ひたまひて」還り入り、父の須佐能男に報告する場面、大穴牟遲は須佐能男によつて蛇の室に寝かされるといふ試練に出会う。ここで其の妻須勢理毘賣は「蛇の比礼」を夫に授け、「其の蛇昨はむとせば、此の比礼を三たび擧りて打ち撥ひたまへ。とのりたまひき。故、教の如せしかば、蛇自ら静まりき。」と在ることより判断できる。従つて、天武が采女にその着用を禁じたということは、いわば旧習の更新を計つたと見なすことが出来る。恐らく、中大兄皇子が采女に関わつた時とは全く変わった状況に到達していたと見るべきなのであろう。勿論肩巾を剝奪された采女たちはその後天皇の近辺に仕える侍女的な存在に成り下がっていく。どうやらそのきっかけをなしていたらしい。そうした采女に代わつて、嘗て采女足り得た者に関わつてことを運ぼうとしたら問題にし得

るのは、言葉の世界しか無いだろう。しかも伝統を背負い、天皇に服属させられるような人々の集団に、その集団を纏めることで存在し続けたのは、その働きの故に受け継がれ伝えられてきた歌、即ち神謡しか無かったであろう。或いは神謡も在っただろうか。この天武天皇による「歌男・歌女・笛吹く者」への関与を別の言い方で述べるとすれば、よそ者が歌を管理する時代になっていたということであろう。

さて、それでは地方巡察の詔と歌笛を子孫に伝習させよとの詔とが同日に出されていることをどう考えるべきか。私は天武の思惑を導いた理念がここにあったのではないかと考える。すなわち大陸の治世法に学び、それを日本古代に定着させて対外対内に向かおうとした宣言の一つであったと思う。勿論『古事記』の編纂にも関わるものであったはずで、『古事記』序文の言上げも或いはこの前後に求められるのではないかと推察さえできる可能性を感じる。その基本は、大陸の、一つはアンソロジイとしての『詩経』であり、一つには歴史書としての正史であったろう。今史書に触れる余裕はないが、天武天皇の時代、大陸では既に『詩経』は人材登用試験の必須科目の一つであったらしい。なぜそうなったかと言えば、そこには『毛詩』序文に言う詩に纏わる認識があったのに違いない。それには次のように記される。

詩は志の之く所なり。心に在を志と為し、言に発はるゝを詩と為す。情・中に動て、言に形はる。言に足す、故に嗟歎す。

嗟歎するに・足す、故に永歌す。永歌するに・足されば、手の舞ひ・足の踏むことを知らず。情・声に発はれて、声・文を成す、之を音と謂ふ。治まれる世の音は、安じて以て楽べり、其の政・和げればなり。乱たる世の音は、怨で以て怒れり、其の政乖ければなり。亡びなんとする国の音は、哀で以て思へり、

其の民困ばなり。故に得失を正して、天地を動かし、鬼神を感じせしむるには、詩より近は莫し。先王・是れを以て夫婦を經にし、孝敬を成し、人倫を厚し、教化を美し、風を移し俗を易ふ。最近一般的になりつつあるのに、天武天皇は道教の影響下に在ったという考えがある。その謄号から見てもそうなのだろうと思わされる節が無いではない。しかしだからといって、『詩経』を以て孔子に連なる側面が無かったかと言えば、これもまた否定しがたいと言わざるを得まい。孝徳天皇や中大兄皇子等と進めたであろう大陸化政策は、その後の『古事記』編纂に当たって、大きな影響を与えていることは、その内容を見れば明らかである。

大陸のアンソロジイ『詩経』によって、日本のアンソロジイ『万葉集』が編まれたとすれば、その冒頭の歌から、作り手が特定されるといふ、『詩経』では考えられないことが起こっていて興味深い。そうした背景には「詩は志の之く所なり。心に在を志と為し、言に発はるゝを詩と為す。情・中に動て、言に形はる。言に足す、故に嗟歎す。嗟歎するに・足す、故に永歌す」を捉えれば、詩が志であり、歌に連なることが理解される。これまでも見て来たように、日本ではどうも、歌を人間の心に起因するものとは考えて来なかったようで、それ故にこそ、折口以来の考察が異彩を放っていたと言えるのであった。このように、大化以来の中国化政策の中で、一方では伝統の歌を向こうに回して、今來の漢詩を弄ぶ風が在ったことも『懷風藻』序文などから確かめられるから、大化の政策を担った責任者の一人として天武天皇が、結果的かもしれないが、在來の伝統的な歌を、神の属性から離して、人間の心のおもむきに委ねるきっかけを成していたところかもしれない。『古事記』の内容の決定に極めて深く関わった天武天皇であって見れば、その内容の決定に当たり、歌の一つ一つ

に作り手の在ることを、あたかも当然の如くに扱ひ、神から服属者・叛逆者に至るまで、誰の歌ったものかを特定出来るように仕立てているその在りようは、『万葉集』の編纂に連なる一つの考え方として注目して置く必要があるのではあるまいか。

### 三 うたの収斂

律令の中に『毛詩』の名称を確認することが出来るということとは、天武天皇以後を考へるとき、大変参考になる。この資料から考へる限り、下は勿論『古今集』序文に至るわけであるが、日本古代の文学に大きな大きな影響を及ぼしていることを押さえて置かなければならないと私は思う。

『万葉集』の場合、アンソロジーとして当然のことだが、文学論に匹敵するような記載は殆ど無いに等しいけれども、大伴旅人・家持を含めたその周辺には僅かながら残されている。そうしたもののうち、周知の家持の「春日遅々にして、鶴鷗正に啼く。悽惻の意、歌にあらずしては撥ひかたきのみ。よみて、この歌を作り、もちて締緒を展ぶ。」等は、比較的纏まつた考え方として人口に膾炙しているのだと思われる。伊藤博によると、この家持の見解は「古今集序文における和歌観のさきがけをなす」ということだが、そうであるとすれば、『古今集』序文そのものが『毛詩』序文の焼き直しの所があるのだから、歌が意識の組上に乗せられるに至る道程には、『毛詩』が方向を定める標識として存在し続けたと見て差し支えなからう。それにしても、その『毛詩』を支えるものとは何であつたのだろうか。

それは人材登用試験になぜ『毛詩』が問われたかを考えれば在る程度解ってくることなかなからうか。嘗て学んで来たところでは、政治を志す者は詩を理解しなければならなかつたという

ことに尽きていた。確かに詩は志のおもむくところにあつたといふことであれば、詩にこそ人々の心は反映されるはずである。とすれば、登用試験を受ける者の在りようとして、当然政務につくことが考えられ訳だから、政治の根幹が民衆を治めることであつたとすれば、詩が解らないでは政治もないということになつてしまふ。斯くて政治を志す者は詩を理解出来なければならぬといふものであつた。こうした考え方がどこから出てくるのか、詳しいことは解らないが、『毛詩』が必修事項として掲げられていることを手がかりに考へていくと、論理的帰結として領けることのように私には思われる。

『懷風藻』が残され、天皇を頂点とし、皇子・王・僧侶、多くの貴族達が漢詩を残しているということは、或いは『毛詩』序文等の考え方がそうした人々之間に一般的なこととして受け入れられていたからと見て差し支え無いのだから。要はそれがなぜ歌に関わるかということである。

恐らくこの問題に即座に答え得る資料等すぐに見つかるはずもなからう。しかしもう一度『毛詩』に戻つて考へてみると、「嗟歎するに・足ず、故に永歌す」が目に入る。日本のうたを「歌」と表したその背後には、音声言語の表現、即ち声に出して歌つていたものを書き取つたことが隠されているのではないか。然るに『詩経』は書かれたものであつた。それは音読することを通して歌のレベルに達するはずで、文字を持たなかつた者にとつては起ころべくして起こつた奇跡にも近い出来事だつたに違いない。しかし詩も歌も同列で考えられるとなると、詩も歌も同様の論理のもとで取り扱へると考えたのに違いない。そのように考へてみると『万葉集』に載せられている東歌や防人の歌などが俄然脚光をあびることとならう。なぜならそれらは貴族の歌ではなく、いわ

ば貴族層に支配される側の歌だったと考えられるからである。『詩経』にもそれに当たる詩が存在して居るではないか。さらに考えを辿ってみると、この時代、一方で歌が歌われているかと思えば、一方では漢詩が作られていて、中古初期の漢詩全盛時代への予感さえ覚えるのだが、その詩も、『詩経』風の詩ではなく、五言の古詩・絶句・律詩が主で、七言の古詩・絶句・律詩も僅かながら存在する。中国詩の影響を考えるならば、唐詩の影響と考えるべきか。遣唐使の果たした古代日本史上の役割を考えれば当然のことかもしれない。異国の詩形式を用いて作詩をする最初のこととして、明治の作詩をも一方で押さえて置くことも大切であろう。こうした今來の形式と在來の形式の併用される中で、いわば律令体制を代表するような三十一文字の形式の優位性が確立されていた。「記紀」の中の雑多な歌形の存在に対して、確実に整理されて行っている事実として理解できよう。この時代の歌い手達を宮廷歌人と見る見方が有力視されているけれども、『懷風藻』の詩作者層との奇しき重複も見られ、なおざりに出来まい。この期、短歌形式はいつの間にか律令時代の形式としてその位置を固めつつあった。治める方も治められる方も、短歌形式の上に乗っていたのである。

## 終わりに

紙数も尽きつつある。当初『古今集』に至って、以上に述べてきたことが、意識の世界に位置づけられるであろうことを考えていた。しかし許された紙数を越えて進める訳にもいかない。況や物語の地の文と歌との結びつきによって歌の解釈が限定されていることなど述べるゆとりは無い。稿を改めて書き進めるしかない。しかしながら、『古今集』の独自性としての論、三十一文字の成

立によって人々はいわば自由に歌を作ることが出来るようになってきたと考える考え方は、律令時代の形式として、いつの間にか表現形式の主流となりつつあった短歌形式を「神の装い」から解放し、人々の表現形式として、一方では『毛詩』序文に学び、一方では「記紀」という文献の世界に分け入って、神と人とを区別して考えることで、その後明治に至るまでの歌作りの則るべき規範として、勅撰集としてのお墨付きもさることながら、それ以上踏み込めない実証の限界に探りを入れて、揺るぎ無い支えを与え続けて行つたであろう、その大いさは掴まえて得たように思われる。歌は実に長い時間の中で、その定型性を確立し、多くの人々に、心の言語化を可能にしてくれたらしい。

## (注)

- (1) 『子規全集』七卷二〇〇―五〇頁
- (2) 『古今和歌集』(日本古典全集)五〇―五一頁
- (3) 『古代和歌の發生』三八―三九頁
- (4) 『言語にとつて美とはなにか』三六〇―三六九頁
- (5) 『本居宣長全集』二卷「あしわけをぶね」四二―四三頁
- (6) 『職業としての政治』岩波文庫本十二―十三頁
- (7) 『聖書』
- (8) 『ツァラツストラ』角川文庫本二〇頁
- (9) 注(3)に同じ。五―九頁
- (10) 古橋によれば「生産叙事」とは小野重朗の造語らしい。
- (11) 『美について』八六頁
- (12) 『現代の思想』六六―七七頁
- (13) 『日本書紀』推古十二年夏四月条
- (14) 『古代和歌私論』藤原謙足歌の語るもの」一三七頁
- (15) 『折口信夫全集』十六卷二五四―二五五頁
- (16) 『毛詩抄』岩波書店一卷十一―十五頁