

## 古事記における歴史と文学

金 井 清 一

—

すべての知的問題は分類と定義の問題であると、ある言語学者が言っていたのを記憶するが、今与えられた標題を前にしてその感が深い。本稿の標題は、古事記が歴史書であるか、文学作品であるか、つまり古事記の本質がいずれにあるのかを問おうとするものであるのか、あるいは、本質はさておき、古事記の具有する諸性格のうち、歴史書的な性格を剔抉しようとするのか、文学作品的な性格を説明しようとするのか、さらにまた両者の有機的な連関の様相を問題にしようとするのか明らかでない。しかしいづれにせよ、「歴史」とは何か、「文学」とは何かという問題が濃密にかかわってくることはたしかである。二語の定義の確立が本稿の問題解決の前提でなければならぬわけだが、果してこの語に関する古来万人共通の定義があるだろうか。歴史とは何ぞや、文学とは何ぞやという問題は、過去しばしば提起をくり返され、有力な定義にも史の変遷があり、現在もまださまざまな立場からさまざまな解釈や説明がなされつつあるのをわれわれは知っている。大げさに言えば、「歴史」あるいは「文学」に関する定義は、それぞれ研究者の数以上あると言つてよいだろう。それらの多数の定義のうちの一つを、恣意的に採つてきて古事記に適用することが無意味なのは言うまでもない。それは四角い豆腐も切りようで丸くなりかねなく、何ら古事記の本質あるいは特性を明らかにし得ない。さればと云つて、「歴史」および「文学」の定義の確立に全努力を傾けるならば、それは一篇の論文にあまるテーマであるばかりでなく、あるいは一生の研究テーマとしても十分なものとなる。その間、「歴史」あるいは「文学」に関する認識は無限に深化し、判断は一所にとどまることを許されず、したがって、

この判断を前提とする作業は開始されない。この場合で言うならば、古事記における「歴史」と「文学」の検討は永久に開始されないことになる。

このように考えると、本稿の論題は、いかに恣意性を避けようとしても、所詮、確定的なものになり得ない。その上さらに、筆者の弁解が許されるなら、十二月の研究会での口頭報告の趣旨を、一月二月という学年暦の中で最も繁忙な時期に原稿化を急いだことが重なって、私自身としても中途半端な意を尽くせぬ立論になったことを恥じなければならぬ。茶飲み話の話題ほどの意義を持ち得たら幸いである。

## 二

近年、古事記の非歴史的性格を最も熱心に主張されているのは西郷信綱氏であるように思われる。西郷氏は、『古事記の世界』の随所で古事記の非歴史性に言及されている。たとえば、

「一般に、神話を第一次的な歴史と見なそうとする心性にはまだなかなか根深いものがあるが、しかし、歴史の事実をどれだけふくむかによって歴史であるかどうかが決まるわけではなく、歴史の事実をかりにいくらふくんでいても神話は神話なのであり、つまり両者を区別するのはあくまで質の問題でなければならぬ。……中略……神話からかりに歴史事件をひき出すにしても、神話の構造に媒介されぬかぎり、それはやはり捏造ということにしかなるまい。神武東征は、歴史的事件ではなく、くま国<sup>こく</sup>覓<sup>ま</sup>ぎの物語化されたものとして読むことよってのみ正確に理解される」。(『古事記の世界』一七〇ページ)

と言われるのである。これは、大和朝廷が騎馬民族によって打ち建てられた征服王朝であって神武東征の物語には応神天皇の九州から畿内への東征という歴史的事件の反映があるとする江上波夫氏の説に対する批判の部分である。神武の物語は大嘗祭という君主の即位儀礼の物語化したものであって、いわゆる騎馬民族の東征という歴史的事件の投影はない。つまり過去の歴史事実の物語化されたものではないという西郷氏の指摘は全体的には正当であると私は思う。ここでは古事記は、過去のある事実を語りたいたいという欲求を持たず、王権が大和の地に現存するという現実の基礎づけとなる真実を語りたがっているからである。幾分かの歴史事実——たとえば大和王権樹立の際の大和周辺の土

豪の征服というような——が含まれているかも知れないが（こういう歴史事実の扱い方は四節で触れる）、それは事実に対する関心から述べられたものではなく、ある真実である理念を物語化して述べるときに、たまたま物語に組みこむことが効果あるものとして利用されたにすぎない。

古事記上巻および中巻冒頭の神武東征物語は、そのようにして西郷氏の考え方に従ってよいと思われる。しかし、以上を除く中巻以後はどうかであろうか。たとえば倭建命の西征東征の物語は何らかの歴史的事件が背景に存在し、それを語ろうとしたものであろうか。たしかに大和朝廷が七世紀に古事記の編纂を意図するまでの間に、東西の諸国を平定した歴史的プロセスはあったはずである。しかし、その東西平定の事業は倭建命という固有名詞の一人の英雄によって成就されたということは、歴史事実としては証明されず、複数の武将による度重なる征討によったのだと推定するのが妥当であろう。くり返された歴史的諸事件は、それが同質のものであるとき、すなわち古事記編纂の理念の前に同じ意味を持つものであるとき、典型化され一回化されて一人の英雄の成就した事業として一括されたのである。（しかし倭建命の物語には、たとえば荒ぶる山の神、川の神などという存在が活躍し、半ば神話的要素があって、過去の諸事実の典型化・象徴化とばかりは言えない要素があるが、神話的な要素を含むからと言ってこれを神話とするのは当を得ない。祭式に基盤を持った神話の形式で語り、神々との交感という神話的情意が生きていても、ここで語っていることは、無時間の過去ではなく中ごろの世のことであり、したがって人物は生まれて死ぬ有限の時間的存在である）。こう考えると、やはりここでも古事記は、くり返された一つ一つの歴史の諸事実への関心よりは、その事実の持つ意味への関心が優先していたと言える。

かくして古事記は、当時、真実と信じられた理念への関心に満たされていて、過去の客観的事実への関心はなかったということになる。しかし、ここで注意すべきことは古事記が上中下の三巻に分かれていることの意味であろう。過去の事実の客観的記録への関心はおしなべて薄いように見うけられる古事記にも、過去の事実の処理の仕方、あるいは過去の事実の潜在しているそのあり方は、それぞれに違いがあるのではなからうか。上巻の海幸山幸神話における火照命は隼人阿多君祖と記されるが、彼の火遠理命への服従は、隼人の大和朝廷への服属の起源を語る物語となっている。しかし、隼人の一応の服属は歴史事実としてはこのような神代の事件ではなく、古事記編纂当時であっては

比較的新しい事件であり、最終的には奈良時代に入っても征隼人將軍が任命されるような状況であった。こういう新しい過去の歴史事実が、時間を無視して人の代を離れた悠久の過去である神代に位置づけられているのは、西郷信綱氏の言われるように「神代の物語の原理が歴史ではなく祭祀に、もっと正確に言えば、歴史を象徴的に集約したものととしての祭祀に動機づけられて」いたからである。つまり大嘗祭の儀礼の中で一定の役割をうけ持っていた隼人は、その服属を大嘗祭と対応する意味・機能を持つ天孫降臨に続く一連の神話の中で説かれねばならなかったのである。このようにして過去の歴史的事実を、時間を全く無視した無時間の中に取り込んでいくのが上巻のあり方である。

それに対し中巻は、たとえば倭建命の物語がそうであるように、くり返された同質の諸事実が、その持つ意味の上から一括されて、ある人物の事業として一定の時点に置かれる。ここでは一つ一つの事実が持った時間は無視されるが、その事実の持った意味にふさわしいある時間が選ばれている。そして下巻は、たとえば仁徳や雄略のように現在の歴史学がその実在を証明できることの多い人々の物語である。しかしここでも、仁徳と石之日売の物語の結末が日本書紀と相違していることからわかるように、事実の確定は困難である、というより、古事記自体に事実のままの表現という観念がなかった。その意味で歴史ではない。しかし、中巻とも違って、くり返された歴史の諸事実の典型化、一回化でもないであろう。仁徳と石之日売の物語は、形象化の過程で一定の理念による虚構は加えられても、仁徳という個人と石之日売という個人との間に起こった事実が核となって形成されているであろう。したがって、その物語に属する人物と、その物語の置かれるべき時間的位置ははじめから定まっていると言える。

こうして、過去の事実の客観的表現への関心に乏しい古事記において、しかしながら過去の事実は次第にある個人、ある一定の時間と離れがなくなってきたことを見逃がしてはならぬであろう。

歴史をゲシヒテ (Geschichte) というならば、それは過去に継起した事実のことであり、またヒストリア (Historia) というならば、それは事実を調べ記すことである。いずれにせよ、それらのことばの意味では古事記は歴史ではないと言ひ得る。しかしまた、過去の事実は、古事記の上巻から下巻へと降るに従って、次第にその存在の影を濃くしつつあると言ひ得るのである。

古事記を全体的に把握するとき、中世から近世にかけて卜部懷賢、新井白石、賀茂真淵、本居宣長、平田篤胤などを含めて、一般的大勢としては史書とみていたことは既に人の知るところである。記載するところは歴史事実であると信じられたか、事実と信じられない場合には、別途の解釈によって別な歴史事実を推測し抽出することが研究者の仕事であった。つまり、古事記の理解は事実の次元においてなされてきた。しかし前節でみたように古事記は事実を記録する精神に乏しい。事実の叙述が前提にならぬ場合、いかなる意味でも史書とは言われないことはいうまでもない。

しかし、史書でない古事記に史書的な性格は全くないかといえそうではない。なぜならば古事記の内部には今日いうところの歴史認識と共通する精神の働きの存在していることが明瞭だからである。それは簡単に言えば、過去は時間の上に不可逆的に展開し、その展開の相は一定の方向性を持った有機的統一体として発展し現在に至っているという認識である。

歴史が時間的に継起する過去の事実の単なる羅列であり叙述であるという歴史認識は、もはや過去のものであって、歴史は歴史編纂者の史観に基いて、事実の取捨選択があり、過去・現在・未来を通じて時間的に発展する一つの有機的統一体として認識されているのが歴史学の現状であろう。このような、存在に対する時間的認識を、古事記編纂の時代は持っていた。そのことはまず第一に系譜の重視に端的にあらわれている。系譜は過去から現在に至る道筋を個人のつながりとして縦の線で表現する。系譜の存在は、人間は年毎に再生する植物と相違し、去年の春は今年の春ではないという古事記の認識を示す。古事記はこのような認識を、悠久の過去から無時間的に存在する神々にまで適用した。その結果、神々は系譜の中にその存在の場を持ち、時間の流れの中に一定の場を占める有限の存在であるかのごとく表現されている。したがって、一旦時間的な流れから退去した神は、原則として再び登場しない。しかし、このようなあり方は神話の神々の本来的な姿ではない。神々は悠久の太古に存在し、現在も存在しつづけるものであることは、神話の論理であり、またわが古代の人々もそう信じていた。斉衡三年の常陸国大洗海岸にオオナモチ

スクナヒコナノ神が出現したという文徳実録の記事や、神々と人間との共存を語る諸国風土記の説話などをみてもそれは明瞭である。古事記の前述のような神々の扱い方は、神話の世界に神話的思考による認識ではない別の認識の形式が介入してきていることを示すものであり、それがつまり歴史を成立させる第一歩となる歴史的時間認識なのだと私は考える。松村武雄が「我が古典神話体系にあっては神話する努力は、歴史する努力として発現し活動してゐる。」<sup>注②</sup> というのは、このような認識が古事記の全編を貫通しようとしていることを指すのであろう。

しかし、この系譜の重視が時に系譜が本来有する時間的な制約を逸脱することを注意しておかねばならない。それはたとえ、倭建命の子孫系譜において、命の父、景行天皇と命の五世孫、カグロヒメとの婚姻というような不合理性である。この現象は前節で述べた客観的な事実への関心の乏しさの根底にある精神とかかわり合うもので、ある理念の表現欲求が優先し、現代考えるように時間が物理的に等質な瞬間の連続であるという認識がなく、ただ単に過去から現在への発展的連続性のみが重視されたからであろう。したがって、誰のあとであり誰の先であるかという前後関係は重要であるが、個人の寿命の長さの限界はさして問題とならず、たとえば初期の天皇の没年にみられるように、その生存年数は自由に伸縮して考えられたのである。こういう点において古事記の時間認識は、神話本来の無時間性あるいは円環連続的時間性を脱しているとはいえず、現代のそれと同じではない。古事記が説こうとしたものは、邦家の経緯、王化の鴻基であり、それは換言すれば主として王権の諸現実が存在する現在のことであったから、関心の焦点はあくまで現在にある。したがって時間の認識も、前後関係の認識つまり時間が不可逆的に現在にまで流れているという認識で十分だったと言えよう。

とはいえ、時間をこのように不可逆なものとして捉えることは、存在を時間的なものの上において捉えることであり、歴史意識の萌芽である。しかも、さらに古事記は時間の不可逆的な流れを、現在を終点とする発展の相の中に捉えている。太古の原点から現時点まで一つの有機的統一体であるという認識がある。世界を時間的にこのような有機的統一体として認識することは、キリスト教的歴史観やマルクス主義歴史観も同様であり、現代の多くの歴史観に共通する考え方と言えようから、古事記の歴史意識は、現代的意味においても萌芽の段階を一步こえているといえることができる。しかし、現代の歴史観における有機的統一体は未来までも含み、時間の流れが現在を通過して未来にま

で連続するという認識を持っているが、古事記に未来への展望はおそらくないのでないか。古事記はあくまで現在に対する関心のみから生まれたと思われる。その点なお古事記の時間的な歴史認識は完全であるとは言えない。

以上、私は古事記における歴史を、事実への関心と時間の認識という二つの面から考えてきた。ここにはしなくも「歴史とは何か」に対する私なりの見解が問はず語りに語られていたことになる。歴史は事実への関心を抜きにして成立しない。そしてさらに、歴史が歴史であるためには、起った事柄の認識に一定の形式があるのである。すなわち時間の継起の上にそれを認識すること、さらに時間の継起の上に起った事柄は、不可逆的な発展の相の中に一つの有機的統一の一部分として理解されねばならないことである。そのとき事柄は歴史上の事実（史実）となり、歴史はそのような史実の総体であるに他ならない。

古事記は前述の第一の点で既に歴史であることをやめている。しかし外見いかにも歴史であるようにみえるのは、第二の点が不十分ながらそなわっているからである。このような時間の認識が可能であったのは、ひとえに中国から暦学の知識の輸入があったからである。しかし、こうして過去に対する認識の新しい形式を知っても、そのような認識形式を知る以前の、存在としての過去は認識がない以上無かったのである。そうしてぼっかり空いた空白の過去の時間を埋めてくれたのが、異なった認識形式によった神話の語る無時間的過去であり、神話的形式によって口誦伝承された象徴的な時間としての過去であった。それらの過去は、言ってみれば存在としての過去ではなく神話を語った人々あるいは神話的形式による伝承を語った人々の認識自体に他ならなかったと言えよう。

こうして異質の認識形式によって得られた内容を七世紀の新しい認識形式が処理した。このようなことが何故可能であったか、あるいはこのような企てが何故試みられたのかは、また別途の問題となり得ようが、古事記成立の時代が神話的なものの残り得た最後の季節だったというだけでは、取り残されたものの多い物足りなさが感じられよう。残存していた古代的なものが新しいものと結びつくことによって、古きものは再生され強化されると同時に、新しきものもその存在の場を保証されるという補完的な歴史状況が、大化改新から律令制施行前夜にかけての過渡期、特に天智朝に対する若干の軌道修正をした天武朝にはあったのだと、この混在はむしろ積極的な意義を認めて理解せねばならぬと私は思う。すべての存在が歴史的制約の中にあるように、古事記もまた序文を信ずれば天武天皇の発意にな

るからには天武朝の状況と密接不離である。古事記の前述のような形式も天武朝の要求に見合ったものであると考えられる。

#### 四

古事記はすぐれて七世紀を反映しているとはよく言われることである。たとえば天孫降臨神話においてニニギノ命が「ここは韓国からくにに向ひ、笠沙の御前を真来まき通りて、朝日の直刺す国、夕日の日照る国なり。故、ここはいと吉き地。」というのだが、この「韓国」は朝鮮のことであって、韓国を蕃国視しなかった令制以前の公的立場がそこにみられると上田正昭氏は言われる。<sup>注(3)</sup>一方、この神話を大嘗祭の祭式理念に基いた神話とする見方があり、それは私も賛成であるが、しかし、この観点を強調するあまりに、韓国を現実の地名とすることを拒否し、「空国」などと解釈してつじつまを合わせようとするのは、現存の古事記の文脈を歪め、七世紀の反映である部分を四、五世紀以前に観点を遡上させた立場で理解しようとするものではあるまいか。大嘗祭そのものに歴史の推移があったことを前提とせよという上田氏の指摘は正しいと思われる。このようにして、古事記自体がある一定の歴史的条件下に、その表現を全うしていることを考えるとき、古事記は時代を反映する一つの史料としての価値を持つ。古事記における歴史の問題は、古事記が史書であるか否か、古事記に史書の一条件である歴史意識があるか否かという問題を離れても、なお古事記自体が一つの史料としてある時点の歴史を語っていることを考えねばならない。

しかし史料性ということになると、ことは古事記編纂の事業が進められていた七世紀後半あるいは八世紀初頭の歴史を反映するばかりではない。古事を記す古事記の性格上、七世紀的な屈折偏向を修正し、神話的形式による認識内容を、神話の論理に媒介されて注意深く解体するならば、そこに七世紀以前が、たとえば四、五世紀が客観的な事実の姿であらわれてくる可能性がある。神話や神話的伝承を直接に具体的な事実の次元に翻訳しようとした騎馬民族征服王朝説は、解体手続きの点で不用意であったかも知れない。ホメーロスの英雄叙事詩をやみくもに信じてトロイの遺跡を発見した例もあったとはいえ、神話の構造を正確に理解するならば、無いものと有るもの、無かったものと有ったものの区別は文献的段階である程度つくのではあるまいか。歴史的事実を関心の対象としない神話や神話的伝承



も、歴史的事実を含むことは当然あるわけだし、何が史実か神話的観想の所産かの境界は常に論義の対象である。

神話を通して七世紀以前の事実の復元にはほぼ成功していると思われる例は、「日本神話と歴史」<sup>注5)</sup>における石母田正氏のオオナムチに関する考察であろう。氏は大國主神話を三つの部分に分け、第三の部分は大八洲國(葦原中國)の主権者としての大國主という七世紀的變質を蒙った主人公の神話であるが、第一の部分は共同体の習俗に基盤を持つが共同体とは区別された王族長であるところのオオナムチが主人公の物語であって、ある地域性、時代性を示していると言われる。そしてその時代性とは鉄器文化を背景として農耕社会が階級分化を起し國家を形成してゆく、古代文明成立期のものとされる。オオナムチをこのような歴史的背景を背負う人文的英雄神として理解するとき、われわれは七世紀以外のある時代が形象したものをそこに見るわけで、逆にその形象を通してある時代の様相をうかがうことが可能となる。このとき古事記が歴史を内包していると言ふことは不当ではない。それは古事記の内容が、神話であれ説話であれ、長い時間的経過を経て伝承され、生成してきたものであるときに強くあらわれる。古事記自体が意識せずして持ち、語っているところの歴史がここにある。

## 五

古事記における文学性について述べる時間的空間的余裕がもはや少ないので、一層簡単に筆を進めなければならぬ。古事記の文学性に関する論はすでに久松潜一氏によって研究的に整理され、そこでは、最初は歌謡が文学として認められ、次いで散文的部分が叙事文学として採りあげられた経緯が簡潔・的確に述べられている。<sup>注6)</sup>このような文学性認識のプロセスの中で、古事記の全体が一つの文学作品として捉えられることを強く主張したのは和辻哲郎であった。和辻は『日本古代文化』の中で古事記の芸術的価値を論じ、古事記を統一ある「一つの叙事作品」と言っている。<sup>注7)</sup>その考察には納得させられる点が多いけれども、少し注意すればわかるように、いわゆる帝紀的部分とされる系譜や事蹟簡条書き的部分の文学性は認めていない。したがって、厳密な意味では先代旧辞部分の總体を指して一つの統一的作品という評価を与えていると思われる。

ところが倉野憲司氏は和辻が認めなかった帝紀の文学性を認める発言をされている。<sup>注8)</sup>氏が帝紀の文学性を主張され

る論点は二つあって、その一は、現代の人々に何らの感動を与えない帝紀部分も、古代の人々には深い感動を与えたくも知れないと言われる。しかしその場合、いかに古代人が感動を覚えたとしても、非文学的感動であるならば文学性存在の論証にはならない。いかなる感動であるかが問題である。その二は帝紀部分が全体の統一のための機能を果しているという点である。氏は帝紀部分を平家物語の○○揃などの条の氏名羅列部分と同列と考えられているが、平家のそのような部分が一定の文学的意図の達成のため全体との有機的関連の下に配列されているものであることは既に石母田正氏によって論証<sup>注⑩</sup>されている。古事記の帝紀的部分はそのような全体との関連を持っているかどうかは問題であろう。全体的統一のために果す機能が単なる機械的なつなぎにすぎないのであるなら、それは文学性を有する部分とは言えない。帝紀的部分は、それにひきつづく旧辞的部分にとつて有機的に必須の存在であるか、その存在は更に一層旧辞的部分の文学性を高める役割を果しているか。たとえば緩靖から開化に至る天皇の系譜の部分にそのような文学的関連性は認められるだろうか。それは恐らくほとんど否である。したがって帝紀が全体の文学的統一のために果す役割は機械的なものであって、和辻の言うように古事記の芸術的価値の上からは、帝紀の混入は全体の統一に対する不幸な障害である。古事記における文学は、かくして古事記の全体をおおうわけにはいかない。ということとは古事記は本質として文学作品ではないということである。

古事記における文学は結局ディテールの問題であり、各説話の問題であり、旧辞的部分の問題である。部分に限定するならば、古事記はしばしば非常に文学性豊かであり、それはもはや文学そのものと言ってよい場合さえある。たとえば倭建物の物語、沙本毘古叛乱の物語、軽太子・軽大郎女の悲恋物語、石之目売の嫉妬物語など、一つのまとまりを持った文学性豊かな物語として、われわれは直ちに思い浮かべることができる。さらにこれらの物語の細部において、民謡出自の歌が物語の地の文と結びついて抒情詩的性格を獲得していたりするような文学的転生の技巧にも触れることができたり、一語一字の措辞の慎重な配慮をうかがうことができたりする。

しかし一般的には古事記の持つ文学性は、文学がその母胎から文学として分化し自立してくる過程のものである。つまり、叙事的部分については、それは神話ないし神話的形式の伝承が持っていた文学性であり、抒情的部分は集団の心情的、肉体的な統一機能を果していた歌謡の持つそれである。神話は本来的に宗教的機能や政治的機能と併せて

芸術的な機能を持つ。それはまず第一に、神話はしばしば特に古代日本では多くの場合祭式と密接にかかわっているために、伝承は厳格であり、呪術的願望達成のために絶えずことばは選択され錬磨されるという契機を持ったからである。次いでこの点は、文学のことばと神話のことばは共に内なるものの表現のことばであったからである。神話は願望実現を願う祭式に基く場合はもとより、祭式に基かない、たとえば死の起源神話、宇宙創造神話などにおいても、それは世界の理解のためではなく、観想した世界像を表現するために語られる。つまり内なるロゴスやイメージの表現のために語られる。しかし、文化の発展が必然的に呪術信仰や神話的思考を衰退させたとき、洗練されたことばの技術が神々の手から離れて人間のものとなり、その表現対象を人間の根源的な生命力やパトスに求めるようになる。この変化はもちろん一挙に行なわれるものではない。長い時間的経過の下に、呪術信仰と人間の生命力との緊張対立の関係が続き、次第に後者の優位が確立されてくるのである。この緊張対立の頂点で人間の生命力を歌いあげたのが七世紀末の柿本人麻呂であり、その軽の妻挽歌や石見国の妻に別れる歌などであると私は思うのだが、七世紀後半編纂の古事記は、まさにそのように人麻呂の文学にみられるのと同様な文学史的状况の中にあつた。ただし、古事記は当時の文学史的状况を素朴に反映したわけではない。王権による呪術的なものの再編成が、律令制のメカニックな組織の整備と補充し合つて進められていた当時の情勢の中で、より多く呪術的な面に規制されながら、当面の政治の要請に応えるのが古事記の態度であつたから、人麻呂のような文学的達成は望み得べくもないことであつた。神話や歌謡が持っていた必然的に文学に転成していくはずのある性質が、政治の要請によってブレーキをかけられ、歪曲されて存在しているのが古事記の文学性であると言つてよいだろう。

## 六

このシンポジウムの際に、古事記が歴史か文学かを論議している間に古事記の最も大切なものが掌中からこぼれ落ちてしまつたろうという指摘があつた。古事記の本質が歴史でも文学でもないとき、たしかにそれは正しい指摘である。要は古事記の本質を問うべきであり、歴史も文学もその本質の中から導き出されるべきであらう。既にして歴史も文学も古事記の本質ではないことを私は述べてきたし、しかし一方、歴史性も文学性も認めてきた。その結果、だ

からといって古事記を歴史的文学であるとか文学的歴史であるとか規定するつもりは毛頭ない。古事記は何であるか。古事記は形式的に言えば帝紀と旧辞の混合物であり、古事記序文のことはで性格的に言えば、邦家の経緯、王化の鴻基の書である。このような古事記を、意義の細分化された現代のことは、歴史といい、文学といい、神話といい、法典と言ったところで核心をつかみつつ全体をおおうことはできないのではないか。それらのものが未分化に混融しており、それらのものの母胎であったものを指すことは現代は持たないのではないか。このような未分化にして母胎である基礎的なものを、ことばの広い意味で古典というのかも知れない。しかしそれは本質規定とは次元の違うことばであろう。強いてこれらの名の一つを適用することによって、たとえば神話と規定することによって、神話の概念を拡張したり、逆に古事記の本質を歪曲して理解するのは愚かなことである。分類と定義という知的遊戯の陥穽に落ち入ってはならない。しかし判断の中止を私は意図するわけではない。認識の不断の深化を志したいと思うのみである。

注 (1) 『古事記の世界』一六二ページ

(2) 『日本神話の実相』二〇〇ページ

(3) 『日本神話』岩波新書七七ページ

(4) 『日本神話』二〇一ページ

(5) 岩波講座『日本文学史』第三卷所収

(6) 『文学論史より見た古事記』『古事記大成』第二卷所収

(7) 『日本古代文化』二四二ページ

(8) 日本古典文学体系『古事記 祝詞』の解説文

(9) 『平家物語』(岩波新書)