

中古・中世における「日本意識」の表象

——和歌・〈日本〉・起源——

前 田 雅 之

一 問題の所在

網野善彦は、ひところ評判となった『日本』とは何かで、「日本」なるものの幻想性と相対性に随処で言及し、「日本」を統一的なものとする認識を厳しく批判した。むしろ、網野の見解には聞くべき理があるだろうし、史実としてはそうなのかもしれない。だが、それでは所謂「古代」・「中世」に生きた知識人層に表象としての〈日本〉ないしは「日本意識」はなかったのか、と言えば、あつたと言う他はないだろう。少なくとも「古代」・「中世」といった近代に入ってから作られた時代区分よりも、〈日本〉なる表象は、当事者にとって種々のヴァリアントを含みながらも、リアルな、もしくは、ア・プリオリな確信としてあつたはずである。小路田泰直も指摘しているように、網野

言うところの「日本」でなかった「倭」の時代を描いた『日本書紀』にしたところで、〈日本〉は一貫してあつたという認識の下に叙述されていたからである。

そこで、本稿は、国文学の時代区分でいう中古・中世における「日本意識」の表象形態を、『古今和歌集』仮名序や和歌のありようから考えてみたい。

言うまでもなく、和歌とは、漢詩に対抗して命名された〈日本〉の歌という意味であり（これも中世になると、「大いに和らぐ歌」と意味を変容させるものもあるが）、おそらく『古今集』成立頃に誕生した言葉であつた（それまでは単に「歌」である）。つまり、そこには、中国（漢詩）を意識した、明確な「日本意識」があつたに違いない。こうした「日本意識」の成立には、和歌の命名からも察せられるように、〈日本〉における外国¹他者の存在があ

つた。^③「日本」にとつては、なんといつても、中国という文化的かつ政治的に巨大な他者が「日本」を生んだ母胎であるう。そこから生れたのが古代から近代初期まで貫く「和漢」という世界像である。^④

次いで、「和漢」世界を相対化しつつ、中国に対する「日本」の対等性を保証する役割を担ったのがインド（天竺）である。この場合のインドとは、彼の地で生れた仏陀、仏陀が創始した仏法とほぼ同義であり、インドを中心点として、仏法東漸に沿って拡大した天竺・震旦・本朝からなる「三国」という仏法的かつ地理的全世界像が「和漢」世界と時に振じれつつ時に交叉しながら併存したのだ。

二つの世界像は、「日本」人が作り上げたものであるが、共に中華（儒・道・史・漢詩文）「和漢」と仏法（「三国」という鞏固な普遍性を有しており、いずれも九世紀半ばには成立していた。言い換えれば、初めての勅撰和歌集であり、中世において規範・権威の源泉たる古典の筆頭となった『古今集』が編まれた十世紀初頭においては、日本紀的「日本意識」（これとて、「和漢」世界の端的テクストだろうが）の他に、「和漢」世界「三国」世界という二つの普遍的世界像が新たな「日本意識」を生成するべく用意されていたということだ。しかも、弧状列島たる「日本」にとつて、政治的・文化的に圧倒的な影響力を行

使しつつも、中国・インドは、不可視の他者、即ち、実像ではなく、文化的・宗教的な規範的幻像としてあり続けたのである。

となると、「日本意識」を根柢にもった和歌も、その言葉の成り立ちや意味するものから言つて、本来他者としてあつた中国・インドの影を蒙らざるをえないという宿命を負うことになるはずである。それならば、「日本」という個性と中国・インドを中心に置いた「和漢」世界「三国」世界といった二つの普遍性は、「日本意識」の中でいかに切り結ばれたのか、という疑問が生れてくるだろう。

私は、これに対して、三つの問題群を設定してみたい。

①日本の起源をめぐる二つの起源—日本紀・古今和歌集

仮名序

②和漢と三国という二つの世界観念

③和歌と日本という観念の生成と再現前

の三つである。①は、日本紀（『日本書紀』）と古今和歌集の仮名序を記す世界ないしは「日本」の起源に関する差異が惹起する問題であり、②は、上述した「日本」の他者である「和漢」と「三国」の二つの世界観が和歌の起源や性格づけに関わっているかの問題である。だが、最後の③は、①・②と質を異にする、和歌こそ日本であるとすると観念に纏わる問題であり、①・②が、譬喩的に言えば、

「和漢」・「三国」を規範として、そちらに「日本」が身を向けていく方向性があるのに対して、③は「和漢」・「三国」の方が「日本」に向かってくるという意味で、方向性が逆になっている。その意味で、③は、外国⇨他者を起源に置かない論になっているわけであり、純然たる「日本意識」に近いとも言える。

無謀な物言いをおこなうなら、中古・中世における和歌を基軸とした「日本意識」は、上記三点でほぼ問題が尽きていよう。しかし、紙幅の制限があり、それぞれを詳細に論ずる余裕がない。やむなく、本稿では、①と②を併せて論じ、③に関しては簡略な見通しを示しておくしかできない。以てご寛恕を乞いたい。

二 複合化する起源と「和漢」―「三国」

『古今集』仮名序には、著名な以下の言説がある。

この歌、天地の開闢初まりける時より、出来にけり。しかあれども、世に伝はる事は、ひさかたの天にしては、下照姫に初まり、あらかねの地にしては、素盞鳥尊よりぞ、起りける。ちはやぶる神世には、歌の文字も定まらず、素直にして、事の心も分き難かりけらし。人の世と成りて、素盞鳥尊よりぞ、三十文字あまり一文字は、詠みける。かくてぞ、花を賞で、鳥を羨み、

霞を哀れび、露を悲しぶ心、言葉多く、さまざまに成りにける。遠き所も、出立つ足下より始まりて、年月を渡り、高き山も、麓の塵泥より成りて、天雲棚引くまで生ひ昇れるごとくに、この歌も、かくのごとくなるべし。

難波津の歌は、帝の御初め也。安積山の言葉は、采女の、戯れより詠みて、この二歌は、歌の父母の様にぞ、手習ふ人の、初めにもしける。

(新大系、但し、「古注」は削除した。傍線、前田、以下も同じ)

和歌の起源と歴史的展開とを記したこの言説は、「天地の開闢」⇨起源⇨天・下照姫⇨「歌の文字も定まらず」／地・素盞鳥尊⇨「三十文字あまり一文字」⇨難波津の歌⇨「帝の御初め」・安積山の言葉⇨「歌の父母」という時系列で叙述されている。このなかで、冒頭の「この歌、天地の開闢初まりける時より、出来にけり」という言説は、古来、注釈上しばしば議論となった箇所であるが、議論は、「天地の開闢」とはいつか、に集約された。ここに和歌の起源と「日本」ないしは「天地」の起源が出会うからに他ならない。

近世において、最高レベルの『古今集』注釈を達成した契沖『古今余材抄』は、「天地の開闢」を『日本書紀』冒

頭の「開闢之初、洲壤浮漂、譬猶游魚之浮水上也」(神代上、旧大系本、以下も同じ)とする説を否定して、『古語拾遺』を引き、「一聞開闢之初伊弉諾伊弉冉二神共為夫婦生大八洲国及山川草木。此心なり。」(『契沖全集』)とする説を提出し、仮名序に付帯した「古注」とほぼ同じ理解を示した。

契沖説は、真名序の

然而、神世七代、時質に人淳くして、情欲分るること無く、和歌未だ作らず。素盞烏尊の出雲の国に到るに逮びて、始めて三十一文字の詠有り。

(新大系の訓読による)

とも適っているのみならず、九世紀以降、日本紀とは、『日本書紀』だけではなく、『先代旧事本紀』・『古語拾遺』・『日本紀竟宴和歌』まで含み込む広義のテクスト(群)と理解されていたらしいので、仮名序の作者紀貫之が「古語拾遺」に拠った可能性がないとは言えない。今日から見ても、契沖説はかなりの妥当性をもつだろう。たしかに、〈日本〉そのものは、「於是、陰陽始遵合為夫婦。及至産時、先以淡路洲為胞。意所不快。故名之曰淡路洲。廼生大日本日本、此云耶麻騰。下皆効此。豊秋津洲。」(『日本書紀』)とあるように、伊弉諾・伊弉冉の「遵合」によって「産」まれたものであったから、和歌の

起源を「天地の開闢」ではなく、〈日本〉の実質的起源である二神の「遵合」以降と考えることは、合理的結論なのである。

だが、『古今集』仮名序はあくまでも「天地の開闢」と記し、「日本の開闢」とは記されていないのだ。加えて、『日本書紀』の冒頭が

古天地未剖、陰陽不分、渾沌如鷄子、溟滓而含牙。及其清陽者、薄靡而為天、重濁者、淹滯而為地、精妙之合搏易、重濁之凝竭難。故天先成而地後定。然後、神聖生其中焉。故曰、開闢之初、洲壤浮漂、譬猶游魚之浮水上也。于時、天地之中生一物。状如葦牙。便化為神。号曰國常立尊。

と記すように、そこには個別的な〈日本〉の開闢ではなく、普遍的な「天地」の「開闢」が語られているのではないのか。これと同じ理屈で、和歌の起源に言及する『古今集』仮名序の言説も、〈日本〉を越えた「天地」の開闢と同時に和歌も生れたという説解を許すだろうし、そこから、〈日本〉を越えた時空、即ち、「天地」内に含まれるインド・中国を起源の中に含みこんでしまう可能性をもつに至るだろう。起源がなければ和歌の正統性は保証されない、だが、起源を記してしまうと、今度は個別性を越えた普遍性に問題の次元がスライドしてしまう。このアイロニカル

な股裂き状態は、起源なるものを想定した時点で、あらゆる現象で起こるものだが、『古今集』仮名序も例外ではなかったということだ。そこで、以下、平安後期から室町に至る古今注の該当箇所を検討してみたい。

まず、古今注の初期に相当する顕昭『古今序注』（寿永二年・一一八三）では、「アメツチヒラケハジマルハ、天地開闢之初ヲイフナリ」（『日本歌学大系』）と記しながらも、仮名序の「古注」がいう天地開闢¹¹二神の唱和説に従い、『日本書紀』を引用している。つまり、伊弉諾・伊弉冉の出会いと唱和をもつて天地開闢¹²和歌の起源としているのである。

しかし、その直後、「今案」として、『日本書紀』にある「陽神唱曰、「喜哉、遇¹³可美少女¹⁴焉。」陰神後和云「喜哉、遇¹⁵可美少男。」」（顕昭の引用）からなる唱和を以て和歌の起源とすることに疑義を呈するのである。「此時已無¹⁶歌如何」がその理由であり、その傍証として真名序も上げている。そこから、上記の二神の唱和を「此詞相¹⁷当¹⁸和歌¹⁹歟」と一応留保付きで是としながらも、「只以²⁰素戔嗚之詠²¹、為²²濫觴²³歟。是私案也。可²⁴秘藏²⁵歟」と結論する。顕昭にしてみれば、素戔嗚尊の「八雲たつ」詠をもつて和歌の起源としたいのである。これは、素戔嗚尊詠が三十一字という和歌の形態を示しており、真名序とも辻褄が合う

からに他ならない。

とは言うものの、「可²⁶秘藏²⁷歟」という言説には、どうやら自説を公表したくない顕昭の内心が窺われているようだ。それは、自説が仮名序の「この歌天地の開闢」を「古注」のように二神の唱和時とする解釈と矛盾することにもよろうが、それ以上に、仮名序の言説を否定するがごとき説を立てたことに対する恐れがあったからだろう。

周知のように、顕昭の歌学は、六条家の実証主義的な学風を継承した堅実なものである。ために定家と並んで近代においても高く評価されている（『顕注密勘』など²⁸）。実証主義的学風であるが故に、顕昭は、素戔嗚尊詠を起源とする妥当な結論を導くのだが、そうなると、前述したように、聖典と仰いでやまない仮名序（古注も含む）との矛盾が出来てしまうのだ。股裂き状態はここでも問題をずらしつつ反復される。してみると、「可²⁹秘藏³⁰歟」は、顕昭の懊悩や躊躇を換言した言説と見えようか。

顕昭の抱え込んだ矛盾を新たな原理を導入して解決しようとしたのが、藤原為家『為家古今序抄』（弘長三年・一二六三の奥書をもつ）であった。為家は、「天地の開闢」を日本紀の天地開闢と捉えて、以下のように論じた。

天地開闢の時よりいできにけりといふは、歌のことはりをいふなり。うたのすがたにはあらず。詩正義曰、

詩理之先同夫開闢詩迹所用隨運而移云々。哥もまたし
かるべし。あめつちのひらけはじまりけるより哥のこ
とはいできにけりといふは詩理之先同夫開闢といへ
るがごとし。今、長短歌等にかぎりて志をのぶる（す
がたせばくなりたる 傍書）とは、詩迹所用隨運而
移といへるにおなじきなり。又、あめつちのひらけは
じまりし事は、日本紀の説すでに天神のはじめ、国常
立尊よりもさきとみえたり。これをそむきて天神のす
ゑ伊弉諾・伊弉冉尊の時といふべからず。この尊は、
もとよりあめにすみ給て底下に国なからんかとして天の
瓊矛をさしおろして滄溟をみたまへりき。あめつちの
さきにひらけたる事あきらかなり。

〔中世古今集注釈書解題〕

「歌のことはり」が天地開闢時にできたとする為家説が
依拠した原理は、孔穎達が著した『毛詩正義序』の言説
（「詩正義曰」以下）である。そこでは、「詩理」は詩その
もの（すがた）よりも先行し、開闢と同じと説かれてい
る。これは貫之が依拠した可能性もあるが、貫之は、「六
義」なる普遍的原理が日本・中国で分有されていたとは主
張するものの、詩の「理」には言及していない。為家は、
そこを一步踏み込んで、「詩理⇨開闢時⇨詩」なるテーゼ
を「和歌の理⇨開闢時⇨和歌」とアナロジーして、日中間

における普遍的「理」の先行性を主張することで、天地開
闢の時期にまつわる矛盾を解消したのである。天地開闢時
には「理」があつたのだから、人がいなくても、和歌が詠
まれなくても、別段、問題は生じないというわけである。
こうして後半に記される、二神の国産み時点ではすでに
「あめつちのさきにひらけたる事」とする叙述は、古注の
矛盾を衝いてあまりあるだろう。

たしかに、「天地の開闢」を二神唱和時ではないとした
点で、為家は、「古注」や頭昭の実証主義的合理主義を超
えた地平を切り開いた。しかし、これと同時に、為家説は、
根元に「理」（⇨「ことはり」という抽象的⇨普遍的原理
を置き、次に和歌という具体物（⇨「すがた」が生れ出
るといふ）、『毛詩正義序』を規定する儒教的形而上学に拠
らない限り、天地開闢の矛盾を解消できないという論理上
のアポリアもまた暴露してしまつたのではないか。加えて、
「理」なる始源的原理（アリストテレスに倣えば、「不動
の動者」に近いか）を置いた時、同じ「理」がどうして中
国では詩となり、（日本）では和歌と具現化するのかが分
からなくなるのである。またも股裂き状態が意味合いを変
えて再現している。いつそのこと、漢詩の影響下で和歌が
できたと言え、済みそうなのだが、これを言つてしま
つた途端に、和歌の固有性・始源性⇨「日本意識」が損わ

れてしまうのだから、これはできれば言いたくないだろう。

こうした予測される困難の事態に対して、為家がとった態度は和歌・漢詩同一説であった。和歌・漢詩同一説自体は、藤原清輔『奥義抄』（保延元年〜天養元年へ一一三五〜一一四四）か）や顕昭にも見られるが、「彼ノ詩と今歌とおなじ心なり」、「漢土の詩・和国の歌、ことばことなりといへども、こゝろかはることなし。これによりて、彼の詩のこゝろをとりて、この歌の事をあらはずなり。」（同上）と、「心」は和漢共に同じであるから、「詩のこゝろを」として「歌の事をあらはず」とし、屈辱的なまでの遜りを示しながら、「理」まで導入して、和歌・漢詩同一説を公式化したのは、為家に始まる。為家説は、以後、二条派古今注の公式見解となっていくが、貫之が六義の分有によって和歌と漢詩の対等性を主張したのとは異なる、全面的に中国の形而上学に依存して和歌の起源を考える擬似対等説——それを中国化した「日本意識」とでも呼んでよいだろう——がここに誕生したのである。

他方、こうした和歌・漢詩同一説と対立的に並立する新たな起源論も鎌倉後期以降の古今注に現れ始めた。これが、「和らぐ」回路と命名した三国語同一説と呼ばれるものである。冷泉家流の『京都大学蔵古今集註』（永仁五年・一二九七か）、『毘沙門堂本古今集注』（鎌倉後期）、聖罔『古

今序註』（応永一三年・一四〇六）などが代表的なものが、この説では、インドという第三項を導入して、中国を相対化し、三国の中で和歌の起源を捉えるという点にその思想の特質がある。故に「大和歌」という言葉も「三国二和ゲ来ル故二大和哥ト書」（『三流抄』）、『中世古今集注 釈書解題』くとされるように、和歌と『日本』の関係は切断されている。換言すれば、和歌は『日本』の呪縛から解放されているのである。この場合の『日本』和国も「神明、光をちりにやはらげ給て、衆生化度の国なる故に和国といへるなるべし。」（『京都大学蔵古今集註』、京都大学国語国文資料叢書）とあるように、和光同塵の論理の下、国自体が本地垂迹的「和らげ」回路によって説明されるようになる。

となると、『日本』の起源はいかなるものとして表象されるのであろうか。譬えば、『三流抄』は、伊弉諾尊・国常立尊について「一躰二名」説を提唱している。これで二つの天地開闢説に纏わる矛盾をまず帳消しにして、それから、国常立以下天神五代（実は七代だが）以前の神々始原を想定するのである。

天ニ五神アリ。是ハ五行ノ自性虚空遍満ノ躰ニテ未ダ事顕ハレザリシ時、五行ノ面面ノ魂ヲ天神ト云。サレバ国常立尊トハ木神、国狭槌尊ハ火神、豊斟ハ土神、

渥瓊ハ金神、大戸ハ水神也。是五性ノミ有テ無ク鉢。

〔毘沙門堂本古今集注〕もほぼ同様

ここに記される「五行ノ自性」〔毘沙門堂本古今集注〕では「無象神」、片桐洋一編『毘沙門堂本古今集注』が「三流抄」が想定した始原である。「五行ノ自性」が「虚空遍満ノ鉢」、即ち、まだ具体物として顕現していない時、五行の「面々ノ魂」が天神となっていくというのである。つまり、「五行ノ自性」||「五性」が窮極的始原神として置かれ、その「魂」から、木・火・土・金・水に対応して天神五代が発生するというわけである。

だが、これも、思考操作においては、抽象↓具体の構図である。「和歌の理↓和歌」のヴァージョンと見做しうる。即ち、起源論的思考に基づく形而上学の一例でしかない。加えて、それに付帯して、仏教・五行思想・天神のシンクレイティズム、言い換えれば、三国融合の思想になっていることである。こうなると、もはや固有の「日本」などといったことは問題にもされない。三国融合した神を始原にもつ普遍的な国としての「日本」が立ち現れる次第となるのである。

なお、五行説が和歌や古今注に組み込まれるのは、和歌では、慈円『拾玉集』「四季題百首序」にあり、古今注では、『毘沙門堂本古今注』の他、二条派系列にある北畠親

房『古今集序註』、秘儀的注釈である『和歌灌頂次第秘抄』、『玉伝深秘卷』などにも現れ、中世的古今注の定番となってくるが、「和らぐ」回路が五行と結びついたとき、五行を媒介にして、普遍的始原神（「五行ノ性」||「無象神」と天神五代とが連結されるばかりか、慈円や『玉伝深秘卷』や了尊『悉曇輪略図抄』（弘安十年・一二八七）のように和歌の原理も五行であると説かれるに至る。かくして、和歌は普遍的始原を背景にもつた普遍的存在と昇華していったのだ。

だが、天地開闢の時期となると、古今注はさまざまなヴァリエーションを見せる。北畠親房『古今集序註』・『京都大学蔵古今集註』では、国常立尊以前としながらも、その時、前者では「歌の道」、後者では「歌ことばり」ができたという、為家説を継承している。『三流抄』では、前述したように、伊弉諾尊||国常立尊という「一鉢二名」説であり、「古注」との矛盾を新たなアナロジーで解消したものの、天照大神が天岩戸を開けた時を新たな天地開闢時として設定するのだ。『毘沙門堂本古今集注』では、天地開闢を一旦は「一天四海ノ開シ時」としながらも、その後、「哥ハ日本一州ニカグル物也 然バ日本一州ノ開ハジマリシヲアメツチノ開始トハ云也」と訂正して、「日本」に限定して、先程の五行と連結する。さらに、浄土宗中興の祖として知

られる聖岡の『古今序註』（応永一三年・一四〇六）になると、「今所言、天地開始シ時ヨリ立ト是ニハアラズ。只是天神七代ノ終リ、地神五代ノ始ニ成リナントスル時節ナレバ、二神尊。時分ヲ指シテ、アメツチヒラケハジマリケル時トハ云也」（『日本文学論究』45）とあるように、「古注」に戻ってしまうのである。

これはどういうことか。おそらく、こうした差異に注釈者は己がオリジナリティーを賭けたからではないだろうか。「和歌の理↓和歌」（為家）であれ、「天竺の陀羅尼の梵語を模して、震旦、詩賦をつくる。その震旦の詩賦を模して、〈我〉朝の歌はある」（『京都大学蔵古今集註』）といった「和らぐ回路」であれ、共に、他者⇨外国（中国・インド）に論理的始原⇨核を想定し、それと同じものが姿を変えて「日本」にあるという認識で共通する。普遍としての「日本」である。和歌という個別も、普遍を支える個別という関係で存在する。

とすれば、上記の認識自体を変更することは考えられないので、注釈は、勢い、仮名序の天地開闢時はいつかといった、事象そのものに差異を見出そうと躍起になるのではないか。

譬えば、『毘沙門堂本古今集注』では、最初の和歌を二神唱和ではなく、

他州ヨリニハタ、キトイフ鳥来テ、尾ヲ土ニタ、クラ見テ、メ神ハアフノキオ神ハ上ニナリテトツギヲシ初ケリ。此時始テ「アナウレシ、アナ心ヨ」ト云コトハ出来レリ。此ヲヤマト言ノ初トシテ是ヲ哥ト云也

とあるように、「遯合」時に発せられた声（「アナウレシ、アナ心ヨ」）を「ヤマト言」の初めとして「哥」といつている。これが二神唱和時の声と較べて、どちらがより歌として適正か（共に「思事」を言っているのではないか）など議論しても意味がなからう。『毘沙門堂本古今集注』はそう考えていたと言うしかないのである。『三流抄』が、天照大神が最初の三十一文字の和歌を詠むとするのも同様である。

このような言説を前にして、思想的な節操のなさや論理のでたらめさを批判するだけでは、中世の知識人の認識世界に入っていけないことは、敢えて贅言を要しない。これが中世的思考のさまざまな現れであり、一旦構図が出来上がったら、後は細部の差異によって、自己および所属する学派の主張をしていけば、それでよいのである。その奥には、『古今集』に対する絶対的信仰と、前述した形而上学的本質という共通核が控えているから、逆に表層の差異を競うしかないのである。

こうした中で、一条兼良『古今集秘抄（古今童蒙抄）』

(文明八年・一四七六)は、三教(儒釈道)一致説から導き出された「天地人」同時発生説を取り入れて、和歌の起源と人を連結し、天地開闢時の矛盾も解消することに成功しており、注目される。

此段は哥のおこりをいへり。天先なり地後にさだまる。是を天地開闢となづく。然後二、人その中二生ず。これを(中略)三才といふ。天地人のはじめは次第をたてたれど、誠は同時には三にわかれたり。かならず其中に人も有しゆへに、天地人の三は同時に出来たる也。人生ずれば、哥といふしわざもいでくれば、開闢の世より哥道は有といへり。

〔一条兼良の書誌的研究(増補版)〕

兼良によれば、「天地人」(「三才」)は同時に生れたのである。だから、人は記されてはいないが、いたはずである。人がいれば、「哥といふふし」も出てくるし、「哥道」もあることになる。他方、他の箇所で、「二神の唱和も歌であり、「哥のことは天地とおなじくはじまれり」という言説もあるから、兼良のベースは、為家以来の和歌・漢詩同一説ということになる。しかも、人がいて「哥といふしわざ」があるのに、「哥のことはり」が始まるというのはテクスト内齟齬(「人」がないから「理」が立てられたのではないか)が甚だしいように思われるのだが、兼良

にとつては、天地人同時発生説を唱えたことによつて、仮名序の矛盾は、解消できたと思つていたのだろう。これもまた新たな形而上学である。そして、日本紀・『古今集』仮名序等に全く記されていない「人」を始原からいたことにする、といった無理な設定には眼を瞑るとしても、ここから表象される「日本」は、これまで以上に普遍的な「日本」となつていよう。

おそらく、兼良は、普遍的な「天地人」が同時に分かれた後、中国では漢詩が、「日本」では和歌が発生したと捉えていたのだろう。とはいえ、「天地の開闢」時に和歌が生れたことに対する最も体系的な説明をなしていることは間違いない。⁽¹⁸⁾

こうしてみると、「天地の開闢」なる言説は、起源・始原を喚起し、気がつけば「日本」なるものを相対化して、何度も股裂き状態を繰り返しつつ、「日本」の中に「漢」や「三国」を含みこんでいくものであったことが諒解されるだろう。しかし、それでも「日本」はあったのである。

三 和歌Ⅱ日本という觀念の生成と再現前

この問題については、前述した通り、簡略な展望だけを示しておく。

『俊頼髓脳』に、軽く書き流されているように見えるも

の、重要な一節がある。

伝教大師御歌、

阿耨多羅三藐三菩提の仏たちわが立つ柚に冥加あらせ給へ

これは、比叡の山を、未まで事なくあるべきよしを、詠ませ給へるなり。この人々（行基・婆羅門僧正・高丘親王・弘法大師・伝教大師）こそ、歌などは、さるものやあるとも知らでおはすべけれど、われが国の風俗なれば、みな詠み給へり。（古典全集）¹⁹

ここにながっている人物の中で、見落とせないのが、婆羅門僧正である。彼がインド人だからだが、インド人が行基と和歌の問答をするということは、通常では考えられない事態ではある。しかし、俊頼は、和歌は「われが国の風俗」だから、外国人も歌を詠んだとするのである。²⁰ そこには、〈日本〉には、外国人であつても、「みな」歌を詠ませる力があるという認識があつたのだ。

俊頼の言説は、その後、藤原俊成『古来風躰抄』（再撰本、建仁元年・一二〇一）・『千載和歌集』仮名序（文治三年・四年・一一八七・八八）、『為兼卿和歌抄』（弘安八〇十年・一二八五〜八七か）、『新統古今集』仮名序（一条兼良著、永享十年・一四三九）に継承されていく。そして、行基―婆羅門僧正のペア以前に、聖徳太子―片岡山の飢人

のペアをもつてきて、和歌の新たな起源を構築していくのである。

これを和歌の起源としてではなく、はじめて、二組のペアとして記したのは、『拾遺集』（寛弘二〜四年・一〇〇五〜七か）巻二十 哀傷の最終歌である。そこには、

南天竺より、東大寺供養にあひに、菩提が渚に來着きたりける時、詠める

1348 靈山の釈迦の御前に契りてし真如朽ちせずあひ見つる哉

返し 婆羅門僧正

1349 迦毘羅衛に共に契りしかひありて文殊の御顔あひ見つる哉

聖徳太子、高岡山辺道人の家におはしけるに、餓たる人、道のほとりに臥せり。太子の乗り給へる馬、とゞまりて行かず。鞭を上げて打ち給へど、後へ退きてとゞまる。太子すなはち馬より下りて、餓へたる人のもとに歩み進み給ひて、紫の上の御衣を脱ぎて、餓人の上に覆ひ給ふ。歌を讀みて、
のたまはく

1350 しなてるや片岡山に飯に餓へて臥せる旅人あはれ親なし

餓人頭をもたげて、御返しを奉る

1351 いかるがや富緒河の絶えばこそ我が大君の御名を忘れ
め (新大系本)

とある。和歌序では、藤原後生「奉_レ賀_二村上天皇册賀_一御算和歌序」(康保二年・九六五、『本朝文粹』卷十一)、歌論書では、『俊頼髓脳』をもって初例とするが、『俊頼髓脳』では、聖徳太子は観音の化身であり、餓人・行基・婆羅門僧正は文殊菩薩とされるなど、皆菩薩なのだが、とまれ、十世紀後半以降、菩薩ないしは外国人が和歌を詠むことが和歌Ⅱ〈日本〉の証であると認識され始めたのは注意してもよいだろう。

この認識が和歌は「われが国の風俗」とする考え方と結びついた時、窮極的始原など議論せず、聖徳太子―餓人・行基―婆羅門僧正を新たな起源とするくらいで、和歌を「風俗」なる定着した〈日本〉の姿としてを示すことが可能となるのではないだろうか。それは、「木こり」も歌を詠む(『古今説話集』上・38、『宇治拾遺物語』147)といった、〈日本〉全土が和歌の共同体であることを説く説話と通底した意識だろう。

この新たな起源と「風俗」の問題は、中国・インド(仏法)を核に置かない思考であるから、古今注の諸言説と絡めながら、今後さらなる追究を続けたい。

四 おわりに―群立する一様の〈日本〉―

後半は、大急ぎで駆け抜けてしまったが、〈日本〉を表象するためには、外国なる他者が必要であることは、古今注も『俊頼髓脳』も同様であった。だが、命名に加えて、表現においても大和言葉だけを原則的に用いる和歌という韻文は、〈日本〉および「日本意識」を想起させないではおかない力をもっていた。それでは、そこから生れ出た〈日本〉とは、いかなるものか。それは、端的に言えば、群立する多様性の中に一様性がある〈日本〉ということになるだろう。その「多即一」的〈日本〉の内面については、稿を改めて論じるほかはない。

注

(1) 『日本の歴史』00(講談社、二〇〇〇年)。但し、自己体験に基づく軍隊忌避感情と天皇制度への憎悪、さらに歴史学として「日本」を論ずる態度とが渾然一体として全体の叙述基調を構成している点は戴けない。ちなみに、戦前、網野を含めた、中学生・高校生に嫌われつづけた配属将校は、陸軍からリストラ(予備役編入)されたノンエリート軍人ではぼく占められていた。故に、彼らの屈折と深い関係にある横暴な態度から陸軍の体質を見るのは一面的である。

- (2) 「日本」の成立をめぐる(『日本古代王権の成立』所収、青木書店、二〇〇二年)
- (3) カール・シュミット『政治的なものの概念』(田中浩・原田武雄訳、未來社、一九七〇年、原著二七年、但し、訳書は三十二年版)が指摘するように、敵他者・ストレンジャーがあつてはじめて国家が内的統一性をもつて形成されるし、自己意識も生れるのである。
- (4) 「平安朝漢文学の展開―菅原道真から大江匡房へ―」(『リポート笠間』44、二〇〇三年)は、座談会(出席者、小峯和明・佐藤道生・本間洋一・三木雅博・渡辺秀夫・藤原克己)ながら、漢文学・漢的言説のもつた意味を今日の研究レベルで展望するものである。
- (5) 拙稿「和漢と三国―古代・中世における世界像と日本」(『日本文学』二〇〇三年四月)参照。また、『日本靈異記』序文を読めば、その事情は諒解されよう。
- (6) 本稿とは別に個別論文を用意する予定である。
- (7) 『古今集』編纂時では、全文平仮名となっていたはずだが、現行本の表記に従った。
- (8) 『契沖全集』八卷(岩波書店、一九七三年)
- (9) 渡辺秀夫「和漢比較のなかの古今集両序―和歌勅撰の思想―」、『国語国文』二〇〇〇年・十一月、「歌のちから」天地・鬼神を動かすもの―「礼楽」と「歌」―、『国語と国文学』、二〇〇二年・五月)参照。『古今集』仮名・真名序と中国思想との関係では渡辺論文が現在、研究の到達点を示している。
- (10) 神野志隆光「平安期における『日本紀』―勝命『古今序注』をめぐる―」(『日本文学』一九九八年五月)参照。
- (11) 『旧約聖書』も天地創造から始めてイスラエルの歴史を語るから、起源を語る神話・宗教テクストには、まず普遍を語り、その後、それをあたかも自然な流れのように個別の歴史に転換していく性格があるようである。換言すれば、普遍がないと、個別もないという認識が根底にあつたということである。これが『日本書紀』のように、中国思想によつて形成されていようと、意味されるものは変わらない。起源は個別的な差異を超えた普遍であつたのである。
- (12) 逆に言えば、近代人の意識に顕昭・定家が合うのである。これは、古典観をめぐる重要な問題を提起しよう。後述する他の注釈は「荒唐無稽」として斥けられたのである。
- (13) 紙宏行「始発期の『古今集』序注釈と日本紀」(『日本文学』二〇〇三年・十月)も参照されたい。
- (14) 「そもく、歌の様、六つなり。唐の詩にも、かくぞ有るべき」(仮名序)とある。真名序には「和歌に六義有り。一に曰く風、二に曰く賦、三に曰く比、四に曰く興、五に曰く雅、六に曰く頌。」とあり、六義の普遍性や日中の分有には触れていない。六義の分有は貫之のオリジナルな考え方ではないだろうか。
- (15) 前掲拙稿、小川豊生「夢想する『和語』―中世の歴史

叙述と文字の神話学―(『日本文学』一九九七年七月)・伊藤聡「梵・漢・和語同一観の成立基盤」(『院政期論集第一巻』、二〇〇一年) 参照。なお、「和らぐ」回路には、和語⇨梵語とする慈円(聖罔も同様)という原理主義的な考えもあるが、ここでは触れていない。前掲拙稿を参照されたい。

(16) 起源論的思考については、拙稿「中世太子伝の政治神学序説……太子の誕生をめぐって」(三谷邦明・小峯和明編『中世の知と学―「注釈」を読む』、森話社、一九九七年) 参照。

(17) 『三百六十番歌合』序に「方今擬五行而次篇」(新編国歌大観、以下も同じ)とある他、『千五百番歌合』一七三〇・一七三一番歌の判詞に「左、菊のうへの霜、かさねて秋の色なる心いと直しくこそ待れ。非_ニ畜_ニ六義之詞_一、已叶_ニ五行之理_一」、『秋篠月清集』(藤原良経)に「五行をよみ侍りける」とあるのを見ると、鎌倉初期から本格的に和歌との連関性が説かれてきたようだ(譬えば『続古今集』真名序・仮名序など)。これも、さらなる検討を続けたい。

(18) 住吉朋彦「日本書紀纂疏 宋学受容の一面」(『解釈と鑑賞』一九九九年三月)は、兼良の『日本書紀』注釈に「経文の背後に或る種の普遍性を想定し、経文間の照応を多用することで、経文解釈の形を採りながら実はその普遍性の証明を希求する注釈の在り方は、性理学を基に経文の整合的解釈を推し進めた宋学の方法と符を合する

もの」を見出している。兼良の『古今集』注釈も同様だったのではないか。

(19) この典拠および和歌⇨日本という構図は、錦仁氏のご示教により、構想されたものである。学恩に深く感謝したい。

(20) 「風俗」に関しては、小川豊生「和歌風俗論序説―和歌は我国の風俗なり」を起点に―(『講座 平安文学論究 第十七輯』、二〇〇三年、風間書房) 参照。小川論文は、この問題に關しての必読論文であり、私もこれに多くを負っている。

※本稿の再校中に、網野善彦氏の御逝去を知った。これまでの学恩に感謝すると共に、心からご冥福をお祈りします。