

英雄伝承考

— 古代文学史におけるその座標と背景 —

青 木 敦

- 一、英雄時代論再考
- 二、英雄時代の遠景世紀
- 三、英雄像の原型と変貌
- 四、英雄伝承と靈劍信仰
- 五、個性の芽ばえと個人発想の前夜

一、英雄時代論再考

1 英雄時代とは

草花の精秀なるものを「英」といい、百獣の抜群なるものを「雄」という。この、古き中国の想念を源流とした「英雄」の心象が、古代ギリシアの Heros のイメージと重なり合ってきたのは、やはり歴史の妙用だったというほかはない。

いわゆる「英雄時代」と訳される Heroic-Age の概念は、紀元前8世紀ごろ、ギリシアの農民詩人ヘシオドスが、人類の歴史を「黄金族」「白銀族」「銅族」「英雄族」「鉄族」の五つの時代に分けて詠じた『仕事の日々（労働の日々）』という長詩に始まる、といわれている。

それによれば、金・銀・銅と、それぞれの種族の時代を追って低下してきた人間の資質は、第四の「英雄族」の時代に入ってまた上昇する。

クロノスの子ゼウスは／さらに第四の種族を／万物を育む大地の上に造った。／これは英雄たちの／神のような種族であって／前の種族よりも正しく優れたものであった。／彼らは半神と呼ばれ／涯しない大地で／私どもの先代であった。

〔仕事の日々〕⁽¹⁾

つまり、これら「英雄族」は、神に似た「半神」であり、超人的な一族であった。しかし「彼らをも悪しき戦争と恐ろしい殺戮が滅ぼした」。そして激しい戦乱を切りぬけ生き残った英雄たちは、「至福の島」に永住する。

彼らは深く渦巻くオケアノスのほとり福者の島に／憂いのない心をもって住んでいる。／幸運なる英雄たち／彼らのためには麦恵む大地は／一年に三度も／蜜のように甘い実りをもたらすのだ。

（同前）

藤縄謙三氏は「ギリシア神話では、神々と人間との差別は明確でありながら、他方では、このように例外的な場合や中間的な存在が出てくるのである」として、「その下降的歴史観の中へ英雄の時代を挿入したのは、ヘシオドスの独創的な仕事であったかも知れない。現代に先行する時代として、英雄時代という輝かしい時代が存在したことは、多くの遺跡、英雄叙事詩、伝説などが明らかに示していた⁽¹⁾」という。

ヘシオドスの詩篇は、人類の歴史の伝説的推移の中で「英雄時代」を想定した最初のものであったが、18世紀のイタリアの哲学者ヴィーコは、ホーメロスの叙事詩の世界に「英雄時代」を見出し、それを「神々の時代」に続き「人間の時代」に先行するエポック、つまり神と人間との中間の時代として位置づけた。さらに19世紀に入って、ドイツのヘーゲルは、有名な『美学講義』の中で「英雄時代(Heroenzeit)」について、「英雄とは、独立の個人が、行われるべきことがら、行為の全体を一身にひきうけてなしとげ、これによってその卓抜な能力を示すばあい、そしてその全体をあれこれのしかたでなしとげ、人倫や法にかなったものを実現することが、かれらの独特固有な性格や個々の特殊な恣意にかかっているばあい、そういう個人をさしているのである⁽²⁾」と規定し、その原型が「なかば法律以前の状態にあり、かれみずから国家の創立者」である「ギリシアの英雄たち」の世界にあると考えた。こうしてヘーゲルは、特に古代民族形成期の社会構造の中で、指導者たる王と民衆の関係から、英雄が「個性(Individualität)」であるという重要な洞察を提示したが、その後の英雄時代論は、これ

に触発され継承し超克するという形をとって進展する。

ウィーコやヘーゲルが着目したいわゆる「英雄叙事詩」とは、たとえばギリシアのホーメロスの『イーリアス』『オデュッセイア』(B.C. 8世紀ごろ)や、古代ドイツの英雄ジークフリートの生涯を詠った『ニベルンゲン之歌』(13世紀)、古代イギリスの『ベオオルフ』、フランスの『ローラン之歌』などが代表的なものとして挙げられ、いずれも古代の神話・伝説上の「英雄」の物語を素材として、その波乱万丈の生涯を歌い上げている叙事詩形態のジャンルである。

たとえば「怒りを歌え／女神よ。／ペーレウスの子アキレウスの／おぞましいその怒りこそ……」⁽³⁾に始まる長大な詩篇『イーリアス(Ilias)』は、ギリシアの英雄「脚の速い勇ましきアキレウス」がトロイェーの勇将「燦めく兜のヘクトール」と対決する主題を中心に、多彩な物語を展開している最古最大の英雄叙事詩であり、『ニベルンゲンの歌(Nibelungen-lied)』は、古代ゲルマンの英雄伝説中のニベルンゲン族の王子ジークフリートの、華麗・激動の物語で、その原型は数世紀遡った古代ドイツ地方の英雄歌謡に芽ばえたものと考えられている。また『ベオオルフ(Beowulf)』は、古代スカンジナビアの伝説を素材とした「ゲルマン英雄叙事詩の宝庫の貴重な遺物⁽⁴⁾」とされ、デンマーク宮廷を襲う妖怪グレンデルを退治する海彼の国ゲアタスの勇者ベオオルフの豪快悲壮な物語である。

これら「英雄叙事詩」または「英雄時代」に関しては、すでに古今東西多くの論考があり、今さらここで冗舌を弄す要もないが、ただ、

それらを前提としてわが国における英雄時代論が、どのように提唱され展開されていったかを概観し復習してみよう。

2 文学史の視点から

わが国の上代に「英雄時代」といえるエポックが想定できるかどうか、またそれは、どう解釈し得るか、ということについては、今なおさまざまな論説が展開されているが、初めて日本文学の観点からこの問題に着目し提起したのは、周知のように高木市之助氏であった。一九四一年のことである。

高木氏は『日本文学における叙事詩時代』⁽⁵⁾において、特に『記・紀』の神武東征神話の中の「久米歌」と呼ばれる一群の歌謡が、説話の中で、神武天皇という強烈な個性によって支えられていることに着眼し、それまでややもすれば否定的に看過されがちだったわが古代文学における英雄叙事詩の存在を強く主張した。大戦直後の一九四八年、歴史学者の石母田正氏は、ヘーゲルの『美学講義』に依拠しつつ、先の高木氏の着眼を活かした『古代貴族の英雄時代』⁽⁶⁾を発表した。これは、わが国上代の原始社会から古代国家形成へと移行する中間の過渡期として、「英雄時代」を位置づけようとしたもので、その後の「英雄時代論争」のいわば幕明けともいうべきものであった。井上光貞氏は『日本の歴史』の中で、いわゆる「英雄時代論争」の経過を概観しつつ、「四、五世紀の日本では、大和政権はその内部における諸氏族を服属させ、この世襲体制を周囲の世界に拡大し、地方の独

立の諸国家の族長をも自己の法則にしたがって秩序づけはじめた」としながらも、しかしそこでは、中央の諸氏族も地方の族長も、六世紀以後の時代にくらべて「はかりしれないほどの独立性と自由を保持し、はるかに活気に満ちた時代であったろう」と推測し、「そこに権力的な国家が形成される以前の、日本の英雄時代を想定することはあやまりであろうか」と主張した⁽⁷⁾。さらに上田正昭氏は「英雄時代論争の意義は、「英雄時代」があったか、あるいはなかったかというような単純な存否にとどまるものではない。原始社会から階級社会への変革が、どのようにしてなされていったのか。部族同盟の解体と国家の成立、天皇制のなりたちと豪族・民衆とのかかわり方、それは、三―五世紀における王権の質と内容、その権力構造の本質に迫る論争として位置づけることが必要である。問題は必ずしも十分に深められたとはいえない。四、五世紀における王権・国家の内容を、ますます具体的に論究することが今後の課題である」と論じている⁽⁸⁾。

私は今、これら重厚かつ多彩な「英雄時代論争」に首をつっ込むほどの度胸も余裕も持ち合わせていないが、しかしとにかく、これまでに論じられてきた「英雄時代」の概念を要約してみると、ひとくちに「英雄時代」といっても、それは歴史的視野と文学史的視野の両面から透視しなければならぬ性格のものであり、しかもそこでは、両方の映像が重なり合うよりも、むしろずれることの方が多いはずである。

たとえば、今いくつかの古代民族の発展を考えようとすると、その

時代・地域・環境・社会構造等は、それぞれ異質である。アジアの一方の古代部族がたどった歴史を、数千km離れたヨーロッパの部族の記録と同一に論ずることはできない。地域差だけでなく、時代的な隔たりも考慮に入れなければならない。またたとえ教世紀の時代を隔ても現象的に類似した社会発展経過を見せる地域同士もあるだろう。

だから「英雄時代」とは「新石器時代」とか「金属器時代」とかいう文化相だけで律するわけにもいかないし、また「氏族制」とか「家長制」とかの社会構造の概念をそのままではめることもできない。それは、それぞれの古代部族がそれぞれの地域と時代と特質を背景とした固有の成長の軌跡の中の一エポックなのである。西郷信綱氏はこの点について、「英雄時代は奴隸制とか封建制とかいうのとは概念の質がややちがうわけで、もつともそうかといって社会段階とまったく無関係であるかといえ、そうではない。だがそこでいいうるのは、それは幼稚な原始にもぞくさず、成熟した文明や法的国家秩序の時代にもぞくさず、原始から文明への一つの過渡期であったとか、父権制の確立期であったとかいう程度のことであろう。しかも社会のこのような段階じたいを英雄時代といえるわけではない。それは舞台の遠景にすぎない⁽⁹⁾」とのべている。

「英雄時代」の概念・特性として最も重要なことは、どの古代民族の歴史においてもそれが動乱の過渡期を背景としながら、何よりも文学的所産を前提として成立する、という、まぎれもない事実である。

そもそも英雄の生涯・事蹟が語られ謡われるのは、主として古代民

族の神話・伝承・叙事詩の世界なのである。もちろん、それらが完成した作品として文学史上に姿を現わす年代は、その作品の中で英雄たちが活躍したとされる過去の時代よりかなり後代のことではある。

上田正昭氏が「この時代、人々は、まだ自己の経験を後世に託するすべを知らず、彼らが残しえたものは、せいぜい口語りによる歌謡のたぐいにすぎなかった。かくして時代は過ぎ、国家が形成され、彼らの英姿が消えうせたそのとき、皮肉にも人々は、よき日を追懐し、歌謡を資料に英雄叙事詩を生み出したのである⁽¹⁰⁾」と指摘したのはその謂である。また高木市之助氏は、哲学者エルンスト・カシラーが「神話的時代」または「英雄的時代」を「失なわれた楽園」としてかえりみたことを引きつつ、歴史学と文学論における英雄時代のずれを論じて、「英雄たちは詩の世界では死滅しないで、詩人のイマジネーションの領域で新たな形態と新たな力をもって生きつづける⁽¹¹⁾」と言っている。

つまり「英雄時代」とは、これを文化的に見るなら、それは全くの原始蒙昧の時代でもなく、そうかといって文明がかなり発達した時代でもない、その「過渡期の時代」であるということ。また、これとは視角を変えて文学史的に見るなら、それは蒼溟な「神話世界の時代」でもなく、また完全な「人間の文学の時代」でもない、その中間の「神と人間が共存する伝説・説話の時代」であるといえよう。言い換えれば、歴史学における英雄時代の設定が、歴史法則に伴う社会発展の一過程を位置づけようとするのに対し、文学史における英雄時代は、むしろそれら英雄たちが登場し活躍する作品の世界とその背景

に求められる、と言ってもよい。

だから厳密に言えば、「現代の英雄」というような言い方は、ちょうど「源氏物語は長篇小説である」という表現などと同じように、歴史法則を無視した象徴的な比喻でしかない。「小説」というジャンルが、近世ヨーロッパの歴史的・社会的条件を俟たなければ成熟しえなかったのと同じような意味で、「英雄」というイメージは、古代史のある特定の時期を背景とした文学史上にはじめて成り立つ概念だからである。

かくて英雄時代とは、まず古代民族の神話や叙事詩の中に「建く荒き」個性が登場する文学史上のエポックなのであり、さらに、それら文学作品成立の背景となっているそれぞれの民族の歴史の、初期の動乱時代を透視した概念であるといえよう。それは、史学と文学の両分野に共通視野を確認しつつ、同時に、相互に異質な視差を併わせ持つという、背反的矛盾を内包したテーマというほかはないのである。

二、英雄時代の遠景世紀

1 弥生期の動態

前章でものべたように、「英雄時代」の背景とみなすべきエポックを、実際の原史時代のどの時期に設定するかは、それぞれの民族の歴史によって異なり、画一的には論じられないが、世界文化史的に見れば、古代の、共通文化圏の広域ユニットにおける、共同体社会を基盤とした地域集団またはそれを統轄した形の地方国家群が、徐々に崩壊

し、統一王朝の支配下に統合されてゆく過程の中で生じた動乱の過渡期こそ、英雄時代の遠景世紀といえよう。

しかし、わが古代文学の英雄伝承を生み出したその遠景となる時代を、上代史に投影してみても、それは特定の一時期にあてはめて考えられるというようなものでもなく、せいぜいA.D. 2～3世紀から5～6世紀ごろまで、つまり弥生時代中ごろから古墳時代にかけて、という大ざっぱなエポックを想定するほかはなさそうである。いわゆる「英雄時代」の始終について、藤間生大氏が「3世紀の卑弥呼の時代から5世紀の倭王武までの間」⁽¹²⁾とし、西郷信綱氏が「三世紀ころから五世紀ころまで」の「せいぜい数世代」⁽⁹⁾と想定したのも、いずれもこの列島上での数世紀におよぶ動乱のエポックを透視したからにほかならない。

それならまず、古代のわが列島上において、そうした「英雄時代」の背景となるような動乱のエポックが、どうして弥生時代の中ごろから兆し始めたと言えるのか、を考えてみよう。

一般に、弥生時代の文化相の特色は、「稲作農耕」と「金属器の使用」の開始期にあたりとされている。しかし、それら弥生文化が、それ以前の縄文文化とどのような相関性を持ち、質的にどう変化したか。また大陸文化や渡来人との関係。顕著な長身人骨が発見される初期弥生人の謎。さらに次の古墳時代へ移行する際の文化相の不連続性、等々、考古学的・人類学的知見まで援用しなければならぬ問題はなお数多いが、本稿の主題を越える分野については割愛するほかはな

い。

さて、水稻農耕文化は、すでに縄文末期に渡来していたともいわれているが、とにかく、この列島上で過去数千年にわたって続いた縄文時代は、狩猟・漁撈を主とした採取経済の時代であり、たぶん原始共産制の様相を持続していた長き蒙昧の時代でもあったろう。しかし、この時代とても、決して駘蕩たる原始の楽園ではなかったはずである。鳥獸を狩り魚貝を漁り、果実や雑穀を採取する生産手段には、やはり限界があった。地域差があるにせよ、人口の増加に伴ない狩猟・採取の需要と瀬度は高まったが、大自然の再生産のリズムは太古変わることなく緩慢であった。加えて、自然は常に恩恵ばかりを与えてくれるわけではない。人々は天災地凶の恐怖にいつもさらされていたのである。こうして、縄文文化の長い停滞と慢性化のゆきづまりは、次の新しい異質の文化へ打開・移行せざるをえない内的矛盾のエネルギーを蓄積していったのであろう。縄文から弥生へ。それは歴史法則の必然のなりゆきであった。

それまで、野獸を追って疾駆し果実を求めて彷徨していた未開の原野を、今みずからの手で掘り起こし耕して、見も知らぬ珍らかな草の苗を植えて育てるという、全く新しい仕事が始まったのである。もちろん、小規模の雑穀栽培はすでに縄文期から行なわれていたといわれるが、今、新しくもたらされたみずみずしい未知の草の種籾は、あふれる陽光と清らかな水の中に芽ばえ伸び、やがてたわわな瑞穂をつけた。その穂の実の甘美さと豊かさは、この島国の人々の生活を変えた

のである。それまで大自然の生産力に対して受動的な姿勢しか持たなかった人間が、ようやく能動的に自然に働きかけその再生産に参加し始めたのである。

忘れてならないのは、後代、わが国の文化風土の中に主要な位置を占める、太陽崇拜・水の信仰・農業季節祭・稲穂信仰などの、生活に密着した呪的行事は、ほとんどこの弥生時代にその源流を求められるはずだということである。

すでに縄文期から形成されていたであろう地域的生産集団つまり共同体は、弥生文化に対応し質的に変化しながら、さらに規模を広げて発展しただろうと思われる。集落は、水田農耕に適した沖積層の低地原野かそれに近い丘陵周辺に移動し、農業共同体としての機能をととのえ始める。そしてその生産手段は、弥生文化のもうひとつの特色である金属器の導入活用によって革新的に進歩する、という過程をたどる。弥生文化を飛躍させた車の両輪ともいべき稲作農耕と金属器技術は、相互に密接な関連をもって補完し循環しつつ生産力を高めたが、それはまた必然的に、耕地面積の拡大と人口の急速な増加をもたらした。たとえば、かつて縄文時代には人口が稀薄であったと考えられる西日本でも、弥生時代に入ると、「遺跡数の激増は実に縄文遺跡の数十倍に達し、急激な人口増加を実現させた水稻農業の生産性と安定性の進展を、疑いなくものがたっている¹¹³⁾」ということになる。

こうして、地域ごとの小規模な生産集団は急速に大集落の農村に成長・膨張し、やがてその分散つまり「分村」の現象が進行し始め、こ

れら集団や集落の結合関係を基盤にして、かなり広範囲な地域的統一集団が形成されるようになる。そして、これら共同体を支配し統轄する首長の影が、歴史の上に初めて、おぼろげに浮かび上がってくるのも、この弥生期の後半ごろからであり、それは、古代中国の史書に誌された「倭人の国の王たち」のイメージと、ちょうどステレオスコップの映像のように重なり合ってくるのである。

2 倭人の島の王国群

この弥生時代、古代東アジアの一角、東海上の細長い花綵列島は、「倭」という称呼で大陸に知られていた。紀元前後の数百年にわたって中国大陆に君臨した大漢帝国の史書の中で、前漢の正史『漢書』の「地理志」には、

夫レ楽浪ノ海中ニ倭人アリ、分タレテ百余国トナリ、歳時ヲモツテ
献見ス。

とある。「楽浪」とは前漢の武帝が朝鮮半島に置いた郡名で、これはだいたい、紀元前後の「倭」の有様を伝えた記録であろうと推定できる。紀元直後、前漢が亡んだあと、光武帝によって興された後漢帝国は3世紀初頭まで続いたが、そのあと大陸中原は、魏・蜀・呉の王朝が鼎立するいわゆる三国時代の舞台となる。三国の史書『三国志』の中の『魏志』の「東夷伝・倭人条」は、いわゆる『魏志倭人伝』としてあまりにも有名であるが、その冒頭の一節に、

倭人ハ帯方ノ東南ノ大海ノ中ニ在リ。山島ニ依リテ国邑ヲナス。旧

百余国、漢ノ時ニ朝見スル者アリ。今使訳ノ通ズル所三十国ナリ。とある。「帯方」とは、漢が3世紀の初め、楽浪郡に続いて朝鮮半島中部に置いた郡。「旧百余国」というのは、『漢書』に「分為百余国」とあったのを指すらしいが、それが3世紀の魏の時代には「使訳通所」つまり中国の王朝や出先機関と何らかの交渉をもっている倭の国々は、三〇国だといっているのである。もちろんこれは当時の中国が、倭についての情報の中で直接確認できた国の数であり、それ以外にも中国と交渉のなかった多くの倭の国々の存在が想像できるが、それにしても、紀元前後に一〇〇余り知られていた国々が、3世紀ごろには半数以下に減少していたらしいこの傾向は重要である。つまりこの時代、倭の列島上で小さな国々がしだいにその数を消しつつあったのである。

これら大陸の史書に誌された当時の倭人たちは、小規模ながら幾つかの王国に分かれ、それぞれの国がかなりの権力を有した王を擁し、支配層と見られる「大人」とちと庶民層「下戸」との厳しい差序があったという。ただこれらの「国」とは、後代の行政機構を整備した統一国家とは違って、一国の戸数何千戸とか、多くて何万戸という程度の地方組織であり、いわゆる地域的政治集団・部族国家というほどの規模であったと見るのが妥当であろう。単純に推計して一戸の構成人員を平均数人と見ると、たとえば『倭人伝』中最大の邪馬台国が戸数七万余戸であり、誇張・集計等の誤差を考えてもかなりの人口を擁した「大国」であったわけだが、とにかくその程度を最大として中小の

国々が乱立の状態にあったことが想像できよう。

階級の分化にしても、これを単に支配・被支配の関係だけから見れば、当時すでにかなり顕著な身分制度と強権を持った支配層の存在が推察されるが、もし生産手段の所有・非所有の観点から見ると、社会的利害が矛盾し合う集団同士の対立・分化というような階級制度が、すでに形成されつつあったかどうかは、なお検討を要するだろう。

近藤義郎氏は「邪馬台国にせよ狗奴国にせよ、地域的集団の対立抗争を経た後の産物であったことは事実であろう」として、それら集団の系列化の頂点に立った地域的集団が系列下の諸集団を統轄しつつ、さらに「系列化による首長相互間の従属関係を通し、その内部における矛盾のうっせきは激しさを加え、首長によって代表される集団規制は、それが生産と結びついて強固に発達を遂げているだけに、客観的には支配と被支配という性格をおびるようになる」とのべている。

いわゆる「邪馬台国連合」を、英雄時代の国家とみなすべきかについては、直木孝次郎氏の異論があるが、とにかく、紀元前後から3世紀ごろまでのわずかに二〜三百年の間に、この楽浪海中の倭人の山島上に原始共同体的な佛を残していた群小の地方王国は、急速にその姿を消していったらしい。もちろん当時の日本列島の中で、大陸の帝国と何らかの交渉をもちその情報収集圏内に入っていた地域は、おおよそ九州を主としてせいぜい近畿以西までの西日本であったろう。

いずれにしても、多くの小さな国々が消えてゆくということは、数

は少ないが強い大国が生き残り勢力圏を拡大してゆくことである。それは平和的連合という場合もあったろうが、むしろ強大国の弱小国に対する武力による侵略・併呑のケースが多かったことが想像できる。そして、一つの王国が滅ぶということは、その国の王もまた敗亡し、敗残の民衆は戦勝強国の隷属下に入り、生産労働力つまり「奴婢」として使役されるという運命でもあった。

『魏志倭人伝』は、当時の倭の国々の内部で何度かの争乱があったことを伝える。

其ノ国、本マタ男子ヲ以テ王ト為ス、住マルコト七八十年、倭国乱レ相ヒ攻伐スルコト年ヲ歴、

とか、

卑弥呼以テ死ス、大イニ冢ヲ作ル、径百余歩、(中略)更ニ男王ヲ立テシモ、國中服セズ、更に相ヒ誅殺シ、当時千余人ヲ殺ス、

などの記録は、2〜3世紀つまり弥生末期の列島が、すでに動乱の時代の前夜であったことを窺わせるに足りる。

もう一度確認すれば、紀元前後、まだ弥生中期の穏やかな農耕文化の中に息づいていたこの列島上の西部には、少なくとも百余国の小規模の地域集団が群立していた。それら小国家群は、わずかに一世紀か二世紀の短期間に半数以下に激滅し、その中から、それら小国集団を統属し支配する少数の強国が姿を見せ始めてくる。3世紀の『倭人伝』が伝える、戸数七万余戸の邪馬台国や、五万余戸の投馬国、二万余戸の奴国などは、これら弱小国集団の統廃合・再編成の過程に見られる

過渡的大国または連合王国と考えることができよう。邪馬台国の女王・卑弥呼が葬られたという径百余歩の大墳墓を、そのまま前期古墳と関連づけて考えるのにはなお異論も多いが、いずれにしても、頃はすでに弥生末期、古墳時代の前夜であった。

こうして、生産経済の法則と集団相互の力関係に裏うちされながら、弱肉強食の連鎖反応を伴った共同体的地方国家の崩壊と統廃合への趨勢は、弥生文化の発展的解消という断層を刻みつつ、しだいに加速度を増して次の古墳時代へなだれ込む。かくて、戦国興亡の果てに生き残った「最後の強大国」は誰だったのか。次に、いわゆる古墳時代を舞台にして展開したと思われる、伝承記録上の王朝の興亡を概観してみよう。

3 王朝の興亡

『記・紀』が伝える天皇系譜の中で、初代の神武から開化に至る九代の天皇が、実在しない伝説上の人物であったとされているのは、もはや定説であろう。しかし、その伝説上の天皇とされる神武の伝承の中に、いわゆる東征説話をはじめとする多くの戦闘の物語や、例の「久米歌」などが導入されていて、「英雄伝承」の原型らしきものを見せているのは示唆的である。

歴史上、最初の実在天皇と推定されているのは、皇統譜第10代の崇神であり、この天皇はまた、おそらく最初の統一王朝の核らしきものを、この列島中央部に成立させた王だったのかもしれないと考えられ

ている。

「普通の定着的農耕民族が、自力で立体的・構造的な強大な国家を作るような例は極めて稀」であると論じたのは、江上波夫・岡正雄氏らであった。⁽⁴⁵⁾ いわゆる「騎馬民族説」が、東アジア史的視野から、この列島上の古墳時代の前々中期の文化相を見据えて、大陸からの遊牧騎馬民族集団の大規模な侵攻・渡来を展望しているのは有名だが、それによれば、この崇神天皇つまりミマキイリヒコなる征服王は、これら侵寇民族集団の首長だったのではないかと目されている。

ともあれ、この崇神に始まる、垂仁・景行・成務等の、いわゆる崇神王朝に関する伝承の中に、多くの遠征・討伐の記憶が物語られているのである。たとえば、崇神朝における四道將軍の地方への遠征派遣、景行天皇の九州親征、皇子ヤマトケルの熊襲・蝦夷の征旅、仲哀天皇の筑紫征討、神功皇后の新羅出兵、等々、いずれもそれが史実の投影であったかどうかは別として、この崇神王朝がかなり活動的な征服王国だったらしい印象を伝えている。

そしてまた、たぶんこの崇神王朝を倒して入れ替わり畿内に覇権を確立したのであらうと、歴史学者たちが推定する⁽⁴⁶⁾、応神・仁徳王朝にも、さらに動乱の記憶が顕著である。

崇神王朝の天皇たちの古墳が、ほとんど奈良の大和盆地の周縁に点在しているのに対して、次の応神王朝の歴代の王墓は、一転して生駒・金剛の山なみを西に越えた河内・和泉の平野に展開する。古墳時代中期といわれる応神・仁徳両帝の巨大な前方後円墳は、世界文化史

上例を見ない最大の帝王の墓として、あまりにも有名であるが、この巨墳に象徴される絶大な権力を持った応神王朝は、その後約十代にわたる統治時代に、王権の基盤を固めるのに努力したのであろう。

4～5世紀ごろの征服王朝の様相を示す証左としてよく知られているのが、『宋書・倭国伝』に見える倭王「武」が、当時の中国・南朝の宋の皇帝に奉った上表文(四七八年)である。今その前半部を引いてみよう。

自昔祖禰、躬擐甲冑、跋涉山川、不遑寧処、東征毛人、五十五国、西服衆夷、六十六国、渡平海北、九十五国、王道融泰、廓土遐畿、累葉朝宗、不愆于歲、

これは倭王・武に比定される雄略天皇が、当時の朝鮮半島における日本の権益を有利にせんがために、中国皇帝の認知・庇護を得ようとした政略外交の文書であるとされており、また、5世紀の日本支配層が、漢字漢文を駆使して書いた最古の文献としても注目されている。

ただこの文の中の「跋涉山川」とか「不遑寧処」等の部分が、『春秋左氏伝』や『毛詩』の引用であることが指摘されたが、⁽⁸⁾いづれにしてもこれは、倭王の一族、たぶん応神・仁徳から雄略に至る歴代の大和朝廷政権が、父祖代々、遠征と戦闘をくり返しつつ周辺の地方諸国を侵攻・制圧し、領土の拡大と覇権の基礎を固めてきた、その苦勞と努力を中国皇帝に訴え、もって倭国の中央政権としての合法性と正当性を主張しようとしたものにちがいない。この中で特に、「東ニ毛人ヲ征スルコト五十五国、西ニ衆夷ヲ服スルコト六十六国、海北ヲ渡リ平

ゲルコト九十五国、……」の一節は、文章の粉飾・誇示を割り引いても、この倭王の一族つまり応神王朝が、激しい動乱の時代を武力により勝ち抜き生き残ってきた征服大国だったことをうかがわせるのであり、さらにまた、後でものべるように、この王朝の帝王たちの墳墓に、おびただしい数の鉄製武器が副葬品として埋納されているという異様な事実からも、その戦闘的な軍事王国の強烈な印象が浮かび上がってくるのである。しかし、この栄光ある応神・仁徳王朝も、悪名をもって名高い武烈天皇を最後にとだえ、6世紀初頭、北陸地方系の継体王朝と交替したと考えられている。

こうした古代の歴代王朝の、遠征と戦闘と征服の記憶が、長く口誦され記録されて、いわゆる諸豪族の家伝の古伝承等の中に、神話・伝説・説話として語り継がれていったのであろう。あとにものべるが、いわゆる「帝紀・旧辞」の原型らしきものがまとめられ始めたのは、この継体王朝のころからであろうと考えられており、その過程で、古き英雄伝承もまた、動乱・興亡の追憶を綴りつつ集成されていったにちがいない。

4 動乱の終焉と敗王たちの末裔

畿内大和に統一王朝の核が芽ばえ、それがしだいに古代国家に成長していった経過や時期については、まだ謎に包まれている部分が多いが、その過程における地方王国の統廃合の苛酷さと地方勢力の熾烈な抵抗とが、この動乱の世紀を強烈に貫いている。

そしてそれらの抵抗は、かなり時代が下って、中央政権が一応の基礎を固めたと思われるころに至っても、なお執拗・果敢にくり返されている。かの東方勢力の蝦夷や、九州南部の隼人などの、列島南北端の辺地制圧が、奈良・平安期まで及んだことは論外としても、畿内に比較的近い地方においてさえ、持続的な抵抗と叛乱が続発する。たとえば、『崇神紀』に伝える「出雲の神宝」収奪に際しての出雲臣の強い抵抗。また、かの造山・作山の二大古墳に象徴される瀬戸内の吉備一族は、強大な勢力を擁して大和朝廷と対峙し、5世紀中葉にも吉備の国造たちが、時の雄略・清寧王朝を敵視・拮抗したことが知られているし、『雄略紀・清寧紀』、また6世紀初頭には、有名な岩戸山古墳の石人・石馬の遺物で知られる筑紫の国造・磐井が、北九州一帯を勢力圏として新羅と連携し、大和の勢力に敵対してついに敗亡憤死したと伝えられる(『継体紀』)など、抵抗の記録にはこと欠かない。

これら地方勢力造反の記録・伝承は、わが英雄時代の地方性と年代的下限について、多くの示唆を与えてくれるが、しかし、敗亡し降伏し脱落していった多くの地方王たちはその後どうなったであろうか。藤間生大氏は、ヤマトタケルを「階級的には没落する群小豪族の代表者」⁽¹⁹⁾だとしたが、6〜7世紀ごろ設けられたらしい「国造」や「県主」などの地方官を、これら没落・屈從した地方王や首長たちの末裔と関連づけて考えるのも根拠のないことではない。私は以前、古代の地方的説話のあり方と地方官の関連を考えたことがあるが、⁽²⁰⁾ いずれにしても、土着性の強い地方集団と、彼らによって保存され伝承された

地域の神話伝承が、統一王朝の成立後も宮廷神話採録の網の目をのがれて、ローカルの色彩の濃い地方説話群として生き残った可能性は高いのである。

こうして、動乱の時代はようやく終焉に向かう。しかし、最後まで生き残った征服王朝は幸いなるかな、である。たった一つの強大な軍事王国が勝ち残ったその陰には、無数の弱小王国や地域集団の滅亡と崩壊があった。それゆえ、英雄時代とは、これら勝敗を決し明暗を分けた王国と王たちとの、激動の記憶の時代であり、それはまた、その渦中に武運つたなく敗れ去り没落していった無数の王と麾下の戦士たちの、亡国の賦と挽歌の世紀でもあった。英雄叙事詩や英雄伝承が、華々しい勝利のかちどきや凱歌ばかりでなく、時に戦士の悲劇と挫折と絶望を格調高く伝えているのも、そのためにほかならない。

こうして大局的に見ると、紀元前後の一〇〇から五〇〇へ、さらに三〇〇へと、加速度的に減少したであろう列島上の地方小国家群の統廃合の趨勢は、2〜3世紀の倭国内乱の印象や、倭王武の上表文に見られる4〜5世紀の動乱の記憶を増幅しつつ、やがて5〜6世紀の統一王朝の成立前後に至って、やっと鎮静化する。そして、このような弥生—古墳期を舞台にした列島上の動乱の世紀こそ、わが古代文学史上における「英雄時代」の遠景なのである。

三、英雄像の原型と変貌

1 英雄の起源

冒頭でも触れたように、「英雄」とは、古き中国においては、夫レ草ノ清秀ナル者ヲ英ト為シ、獸ノ特群ナル者ヲ雄ト為ス。

(『人物志』英雄篇)

つまり「英は草の精秀なもの、雄は獸の抜群なものをいふ。才智能力の絶倫な人」と解された。古代東アジアのこの「英雄」のイメージに対応する印欧語の「ヒーロー(hero)」なる語は、ギリシア神話の半神・神人族などを意味する *herōem・hērōs* にもとづくといわれるが、いずれにしても洋の東西にわたる古代民族の神話や詩篇の世界に、こうした超人的半神の想念が伝えられたのは、決して偶然ではなかった。

「英雄」は、ふつうの人間の範疇に属さない。彼らは智力・体力・胆力などすべての能力において超人的であるが、しかし全智全能の完璧な神ではない。つまり神と人間との中間的存在の「半神半人」または「超人的戦士」と定義される。たしかに「英雄」とは「戦士」であり「戦う男」のイメージが強烈に一貫している。彼は真理と正義のために身を挺し、鋭利な剣を揮って敢然と戦い、何ものをも恐れずたじろがない。東奔西走し戦陣に明け暮れ、天界を望み冥府・地獄をも征し、妖怪・魔神をも退治する。また時には神の怒りにふれ、あるいは恋に涙することもある。それはまさに、激動に満ちた波乱万丈の生涯

として劇的に描かれる超人的戦士像なのであり、『古事記』の表現によれば「建く荒き情」の男たちの物語なのである。

「英雄」の起源については多くの説があるが、たとえば、「(1)神格が崇拜対象から頽廃し一個の人間と見なされるに至ったものである」という説、(2)現実の社会に貢献した歴史人物の記憶が、後世顕彰されたものであるとする説、(3)社会制度、祭祀、文物などの創始者として、神話的に設定された架空の人物であるとする説、(4)土地や氏族の祖先が死んだ後、その霊を崇拜・祭祀されたものであるとする説」などさまざまである。いずれにしても、これら強烈な戦士的人間像を生み出した背景の時代は、決して穏やかな狩猟採取社会や農耕社会ではありえない。それはこれまで考察してきたように、古代共同体が崩壊し統合されてゆく動乱の過渡期に活躍した、地域集団の首長たちのイメージの投影と考えるほかはない。

つまり、本来は長い歳月と多くの民衆の努力によってなしとげられた実績や経過が、それを指導し代表した首長個人の功績や生涯として物語られる、という特徴を示すのである。「一将功成リテ万骨枯ル(曹松『己亥歲詩』)」という無残な古諺がある。戦いに勝利した一人の將軍が、赫々たる武功と榮譽を讃えられて凱旋してくるその陰には、数千数万の名もなき兵士たちの白骨が原野にさらされ枯れ果てていく。

これに似た現象は歴史の中にいくらでも見出されるであろう。一つの改革・一つの戦乱が終息して数十年が経過すると、その事業や動乱

に参加した無数の人々の名は歴史の波の中に消え去り、わずかひと握りの指導者たちの名だけが史書に残る。たとえば、百年前の幕末維新しかり、近代の相い次ぐ大戦の記憶もまた例外ではない。あの激動の变革や苛酷な大戦に巻き込まれ、命を賭け犠牲となった数千万の人々の名は、歴史の中に語り継がれることもなくしだいに忘却され、ただ数えるばかりの政治的指導者や将軍たちの功績と名声だけが、ドラマチックに誇張されて戦史を飾るにすぎない。それはまさにアイロニックな意味で「現代の英雄伝承」といえるかもしれない。記録科学やコミュニケーションの技術が発達している近代でさえこの有様である。

まして古代においてをや。かくていつの世でも、動乱の記憶の偏りと、詳細な事実の誤伝と忘却は、人間の歴史の宿命でもあろうか。それなのに、いや、それだからこそ人々は、大局的な経過と事績を、それに関与したごく少数の代表的指導者の個性と結びつけて語り継ごうとする。あたかも、そのひと握りの指導者の力だけでその大事業をなしたげたかのような錯覚さえおこしかねまじきばかりに。

「代表する個人」とはそれであり、「象徴的個性」とはそれである。そのような歴史的時間の非情さと、人間の記憶伝承力の限界こそ「英雄」を生み出す母胎にほかならない。古代においてはそれが、最もプリミティブな時間と空間の次元で、より純粋な集約した形で現われている。つまり「英雄」とは、「忘却の記念塔」でもあったのである。

一方、松村武雄氏は、人類の征服欲が民族の物語に発現すると、*Marchen* すなわち童話の或る一団を形成し、さらにそれが自己の力

に目ざめてくると *Saga* つまり神話・伝説に成長してくる、と指摘し、「ただし注意すべきは日本ではこの種の英雄譚は *Marchen* より *Saga* の過渡期に低徊しているため、その征服欲の満足は純然たる自己の内力的力および外存的マジックの協同によって行われるものが多²³い」と論じた。たしかに動乱期の征服王朝の様相が英雄譚に投影し、さらに英雄譚それ自身が変質・成長しつつ、そこに描かれる英雄像もまた変貌してゆくのである。

2 英雄群像

さて、わが古代文学に登場する英雄的イメージをもった伝説的人物像としては、まず、出雲神話の世界のスサノオノミコト・オオクニヤシノミコト、それに初代天皇とされるカンヤマトイワレヒコ、そして景行天皇の皇子ヤマトタケルノミコトなどが代表的なものであろう。このほかにもたとえば、武神タケミカヅチに代表される神将たち、また古代王朝から地方の叛賊を征討に派遣された将軍たち、あるいは、神功皇后とか武内宿禰、さらに多くの『風土記』の中に伝承される地方豪族らしき首長たち、そしてはるか後代の実在天皇らしき雄略から果ては天武天皇の事績に至るまで、さまざまな英雄像の解釈が提唱されている。

ただ、古代ヨーロッパの英雄像が、神とは厳しく区別されていたのに対し、わが国のそれは寛容であり、むしろ「英雄神」というイメージが適當する。つまり「わが国の史典に理想化された英雄(神)は、

力の美德を中心に愛と知の美德をも兼備した人格(神)として造型されている」という見方もできよう。

○ あらためていうまでもなく、スサノオノミコトは出雲神話の主神、出雲族の祖先神・英雄神としての性格が濃い。しかし『記・紀』の神話の中では、彼は天照大御神の末弟として、天神の世界である“高天原”の体制と秩序に反抗し、さまざまな悪行暴逆の果てに追放される悪神として描かれるが、その悪の化身が下界に降るや、出雲の斐伊の川上で巨蛇ヤマタノオロチを退治した英雄神に変身することはよく知られている。スサノオのこの二重性格については、それがもともと別の神格の神話的複合であるとも考えられるが、折口信夫氏はスサノオノミコトの原像を、常世国から周期的に來臨する“まればと神”として透視する新鮮な視野を拓き、また高木市之助氏は、日本の神話伝承の神を、造化神・英雄神・祭祀神の三種類に區別し、「出雲神話の神としての素戔鳴尊は造化神であり、かつ同時に国家人文の創始者としての英雄神である」と位置づけた。さらに松前健氏は、スサノオの蕃神的要素を指摘しつつ、この神を奉じた紀伊海人の須佐氏族に注目している。上田正昭氏は、スサノオのイメージが『記・紀』の物語につれて徐々に変貌してゆく理由を、その伝承の担い手の立場に求めて、「英雄神が民衆生活のなかにはぐくまれ、素朴な信仰を場として語りつがれていった段階、地方における首長層を介して、英雄説話が中央にとりいれられていった段階、そしてさらに、それが宮廷神話として完全に定着をみる段階の三つがそれである」とのべている。

○ 次に、カンヤマトイワレヒコ、つまり神武天皇の伝承は、前述の「久米歌」との関連でいつも英雄時代論の引き合いに出される。この伝承の性格や久米歌の解釈についても諸説あることはよく知られているが、ともあれ、『記・紀』によれば、イワレヒコは兄弟一族とともに軍勢を率いて故地日向を船出し、東征して多くの戦闘・征討をくり返し、ついに大和地方を平定制圧して、畝傍の橿原宮に即位し初代の天皇となった、と伝える。もちろん、天皇系譜初頭の数代がいずれも伝説上の架空の人物であり、『記・紀』編纂の時点で意図的に構想されたものであらうと考えられていることは前にのべた。

この神武東征の物語が、日向から難波までの遠征の前半部と、熊野から山越えで大和に入る討伐の後半部とは、もともと成立が違う異質の伝承だという水野祐氏の説は説得力があるが、西郷信綱氏はこの東征説話が歴史事実の投影ではなく、たぶん神話の「理念による架空の産物」であるとして、さらに「英雄は国家的ではなく主我的である」がゆえに、神武天皇は英雄とはよべない、と指摘した。これについてはまたあとで触れよう。

いわゆる「久米歌」については、すでに周知のことであり、また本稿の後章でも考察するので、ここにいちいち引用する煩わしさを省略するが、ただ、たとえば、

みつみつし 久米の子らが 粟生には 葦一莖 かねが茎 かね芽
つなぎて 撃ちてし止まむ
みつみつし 久米の子らが 垣下に 植多し椒 口ひひく 吾は忘

れじ 撃ちてしまむ

神風の 伊勢の海の 大石に 這ひ廻ろふ 細螺の い這ひ廻り 撃ちてしまむ

などの短詩形の歌謡群にも見られるように、そこを貫ぬく激しい闘志と戦意、強烈な敵愾心と復讐心、怒号と叱咤と喚声と雄叫び、等の世界はやはり異色というほかはなく、古代の原野に展開する戦士たちの勇壮狂暴な軍団と、その陣頭を疾駆して奮迅叱咤する統率首長「われ」の、激動のドラマがそこにはある。

○ ヤマトタケルについても、伝説的人物という点では前述の二者と同様である。『記・紀』の伝承によれば、皇統譜第12代・景行の皇子「倭建命（日本武尊）」は、幼い時から剛毅強暴な行状があった。

その「建く荒き情（『古事記』）」を恐れ忌んだ天帝は、この皇子を、遠き国々のまつろわぬ賊どもを征討するために派遣する。父・景行の勅を受けて、若きヤマトタケルは、西に熊襲を討ち出雲を征し、休むひまなく東国十二道への遠征に旅立ち、転戦・流離の征旅の果て、ついに伊吹の山で病いに倒れる。望郷の思いを歌に託し、萎えた足を引きずりつつ故郷の大和をめざしながら、途中伊勢路でその若い命は終わったという、まさに悲運の皇子として物語られている。

ヤマトタケルの伝承が、美しい多くの古代歌謡をちりばめながら、波乱と起伏に富み、愛と悲しみを織りなしつつドラマチックに描かれていることは、よく知られているし、また、この伝承に関する論説も数多いので、その仔細をここに紹介する余裕もない。ただ、このミコ

トのイメージが庶民のロマンとして『風土記』に託され、「土の英雄」として描かれているとした八木毅氏の見方とともに、この物語が、いわゆる貴種流離譚の形をとった英雄譚の最初であるとした西郷氏の指摘は注目される。『景行紀』によればヤマトタケルは「幼クシテ雄略シキ氣有シマス。壯ニ及リテ容貌魁偉シ。身長一丈、力能ク鼎ヲ托ゲタマフ」とある。誇張の頌詞とも見えるが、そこにはやはり、古代英雄の超人的イメージに対する憧憬と讚美がある。いずれにしても、古き英雄伝承を貫いて流れる愛憎と哀歎の民衆的ロマンこそ、体制的宮廷神話とは異質の人間臭さであろう。

3 皇祖英雄・皇族英雄

『風土記』に記された庶民の夢が「土の英雄」であるなら、『記・紀』の英雄伝承の特色は、その主人公がいずれも天皇系譜と何らかの関係をもった人物、つまり「皇祖英雄」として描かれていることとである。スサノオノミコトは天皇族の祖先神アマテラスの弟神であり、カンヤマトイワレヒコは最初の天皇として、そしてヤマトタケルは景行天皇の皇子として、それぞれ血縁的に位置づけられている。

これらに関してたとえば前記の西郷氏は、神武天皇について「国家的と英雄的とは対立概念であり、国家の建設者はどんな大物でも英雄といわない方がいい」と指摘し、北山茂夫氏は「説話における日本武尊は、どこまでも、征服者としての皇族將軍の歴史像ないしその反映のなかにとらえるよりほかないと考える」とのべ、「日本武尊は、ど

こまでも世襲王権が成立したあとにおける倭国家の矛盾が生み出したところのさまざまな歴史事件がそこに投影したところの説話の人物」としてとらえ「皇統につらなる征服者としての基本的性質」を指摘した。⁽⁸²⁾

たしかに「皇祖英雄」は、天皇族の祖先たちの記憶の説話化であろう。ただ見究めるべきことは、皇室の祖先たちが「英雄だった」のではなく、「宮廷神話」の制作者らが、皇室の祖先たちを「英雄らしく仕立て上げた」のである。ここを見誤ると、本来の「古代英雄」と、改造された「皇祖英雄」が混同視されてしまうことになる。

つまり『記・紀』に描かれている「皇祖英雄」の成り立ちは、もともと民衆的・地域的な土壌の中で長い歳月にわたって育くまれ伝承されてきた英雄像の原型が、宮廷神話編纂の時点で、皇室の遠祖たちの物語の中に取り込まれ脚色されたことにある。その操作はたぶん、6〜7世紀ごろ、継体王朝の子孫たちによって「帝紀」「旧辞」の素材や原資料が蒐集され採録された過程で行なわれたものであろう。かくて、古朴な「英雄」のイメージは天皇系譜と関係ある人物に仮託されて、皇祖英雄として改造され粉飾され、宮廷神話の体系の中に組み込まれていったのである。皮肉な見方をすれば、古代からの民衆的英雄像というものは、統一王朝の宮廷神話の構成に際しても無視できないほど、魅力的かつ不可欠の要素であったにちがいない。これらについては、さらに後節で確認したい。

ただ、このような神話・伝承の「宮廷文学化」への癒着指向は、わ

が古代文学だけの特殊な現象ではないかもしれない。たとえばヘーゲルの言うように、「上流階級もまた、古い時代と同様に注目すべき芸術の素材である。実際、芸術は特殊階級に属する人々や王侯の位にある人々をとって、理想を体現する英雄としている。かくいうのは、貴人がそれ自身として庶民よりもわれわれの関心をひくというような貴族主義的意味においてではなく、身分の低い階級では個人がその行為のしかたに関してより多く制約され、制限されているということである。この点から上流階級はより大きな自由を有するものとして芸術に必要な素材となるのである」⁽²⁾とする見方もできよう。しかし日本においては、古代ヨーロッパにおけるような完成した形の英雄叙事詩は、ついに育つことなく未発に終わってしまった。井上光貞氏は、ギリシヤの英雄叙事詩のような雄篇がわが文学に生まれなかったのを対比して、「ひとしく英雄時代を経過しながら、民主的なポリスの形成にいたった道と、専制的な国家にいたった道と、二つの道の分れ目がここに示されている」⁽³⁾と言う。

わが国上代の「幻の英雄叙事詩」は、その原型であった地方的英雄伝承が、地域社会の伝統行事や季節祭と結びついて伝えられつつ、それが自由な叙事詩として脱皮する以前に、『記・紀』の権力編纂の時点で宮廷神話の中に組み込まれてしまった結果、ついに独自の領域を得ることなく萎縮・消滅してしまっているのである。古代英雄の「宮廷神話化」と「皇祖英雄化」こそ、わが英雄伝承の宿命と限界であった。

4 雄略天皇の実像と虚像

「皇祖英雄」を、古き英雄伝承の変貌の一現象と見れば、それをさらに強化した形で「実在天皇の英雄化」がある。前にものべたように藤間氏などは、英雄時代を3世紀の卑弥呼の時代から5世紀の倭王武の出現するまでの間と想定したが、倭王武に比定され、天皇系譜第21代とされる有名な帝王・雄略は、まずまちがいになく史上実在した人物であったはずで、同時に、その生涯の事績を伝える『記・紀』の記載の随所に、英雄伝承的な色彩が濃厚に感じられることもたしかである。しかし、それらの伝承がそのまま、この天皇の実在事績の投影であったとは即断できないし、むしろそれらの伝承には多分に古代英雄像の説話的仮託があるような気がする。

よく知られているように、『記・紀』の雄略天皇の物語は、多くの古代歌謡を織りまぜて豊富かつ多彩である。そしてその中には、たしかに天皇の荒々しい個性が強烈に貫ぬかれており、時にヤマトタケルの物語と二重写しのように思われる部分さえある。先に倭王武の上表文で見たように、周辺の数十国を征服侵略したのは、この一族の祖先たち、たぶん応神・仁徳王朝であったろう。それはたしかに古き英雄時代の残影の記録であったかもしれない。しかし、この雄略の時代はすでに、列島中西部の畿内付近を中心として、かなり強固な世襲的王権が確立し、しかもその王国は、中国王朝の後ろ楯を乞いつつ朝鮮半島に対する干渉・侵略を積極的に進めていたことを忘れてはならない。

さらに、この天皇の「御製」とされる『万葉集』の巻頭歌の謎も、英雄伝承の角度から考えられてよいのではなからうか。本来、この歌謡の原型、特に「籠もよ み籠持ち 掘串もよ み掘串持ち……」で始まる前半部は、農山村を舞台にした素朴な民謡であったろうと思われる。それがしだいに「問いかけ・呼びかけ」の求婚儀礼的な詞章を軸として、後半の「名のり」の部分を引き出してくる。特に「そらみつ 大和の国は おしなべて われこそ居れ しきなべて われこそ座せ われにこそは告らめ 家をも 名をも」という「名のり」の部分は異色である。この終句は「われこそは告らめ」とする解釈もあるが、いずれにしてもこの後半部は、たぶん古き地域集団の首長の名のり・国見の歌などを原型として伝播・普及し、もし、「原万葉集」のような歌謡群が想定されるなら、その採録・編纂の時点で天皇の「御製」として昇格・脚色されていったのではなからうか。

そして何よりも、この古き歌謡が『万葉集』の巻頭歌として位置づけられるようになったのは、特にその後半部の「王の名のり」のゆえであったろう。それはもともと、一国の風土に君臨し獅子吼する地方王たちの、みずからの権威と支配圏を誇らかに揚言・予祝する自負にあふれていた。しかしそれが天皇の「御製」に昇格した時、この歌は尊大不遜な帝王の領有宣言歌として固定し、『万葉集』の巻頭を飾るようになったのであろう。その時点で、この歌謡の中の「われ」なる一人称は、実在人物・雄略の帝王宣言に変質したのである。それはそれ以前の純古な英雄歌謡とは全く異なる発想であり、同じ「われ」で

も、あの久米歌の中の剛毅質朴な首長の主格「われ」とはすでに同質ではなかった。こうして、史上実在した人物、倭王武すなわち雄略天皇は、『記・紀』において英雄的粉飾を施されてはいるが、やはり古代英雄の自由な人間像とは異質の、冷酷激情の専制君主の影が濃い。

また、この天皇の和名「オオハツセワカタケ（ル）」も、古代英雄「タケル」の復活を予祝しあやかるための吉名ではなからうか、というのは単なる推量ではない。そもそも「タケルベ（建部・武部）」という古代の部族についてはまだよくわからない点が多いが、『日本書紀』によればヤマトタケルノミコトの死を誌した後に、

因リテ功名ヲ録ヘムトシテ、即チ武部ヲ定ム。

（巻七 景行天皇四十年）

とあって、ミコトの功名を伝えるために作られた「部」ということになっており、『出雲国風土記』の「出雲郡健部郷」の条にも同様の伝承が見られる。ところが『続日本紀』には、桓武天皇の世に、建部朝臣人上等が、自分たち一族の先祖が雄略天皇の時代に、「武芸倫ヲ超エテ、後代ニ示スニ足レリ」という功績をもって「建部ノ君」の姓を賜わった、という経緯を言上する記録がある（巻三十八 延暦三年十一月）。武部・建部という地名は、南は薩摩から北は常陸に至る諸国に広く分布していることが知られているが、あるいは久米部と同じような一種の軍事的部民・武装集団であったかもしれない。

ただ、『記・紀』のヤマトタケルの伝承の中に、「ヤマトタケル」が西征し討伐した地方部族の首長に「クマソタケル」「イズモタケル」

等の名が見えるのは注目してよい。井上光貞氏は、「古事記におけるヤマトタケルや熊襲タケルは、ホメロス以来の英雄の世界」を具現しているといつてよいであろう」と論じたが、別に『日本書紀』の一書に見えるスサノオノミコトの伝承と関連する紀伊国の伊太祁曾神社の祭神らしき「イタケル（五十猛命）」の物語や、前述した『出雲国風土記』に見えるヤマトタケルの御名代部とされる「健部郷（たけるべのさと）」の伝承等も暗示的である。

これらの点について上田正昭氏は、「国々の有力者であり勇者であった地方のタケル伝承が、倭なす神に集中化されて、最終的な日本武尊像が、古代貴族の世界でできあがった。それは地方首長の服属を契機として設定された軍事団（建部）や服属のあかしとしてののみつぎ（貢調）にともなう、地方語部詞章の集中を通路としている」と指摘し、角川源義氏は「伊吹山における日本武尊遭難物語を諸国に流布させた建部の存在が容易に考えられるだろう」と言い、その統率者である「和邇の建部の君」の伝承を推察した。

このように見えてくると、倭建命（ヤマトタケルノミコト）と雄略天皇（オオハツセワカタケ（ル））は、その「タケル」という名称と「建部」という部民の伝承によって、説話の中で密接に係わり合っていることがわかる。『記・紀』におけるこの両者の人間像や物語が、時に重なり合い、二重写しのように伝えられているのは決して偶然ではない。『景行紀』にヤマトタケルを讚美して「幼クシテ雄略シキ氣有シマス」とある「雄略」の形容語は、重要な示唆に富む。

しかし、この二人の「英雄」の本質的な差異は、それぞれの英雄像の性格と伝承成立の仕方の違いだけではない。前者ヤマトタケルが、古来の地方首長の英雄像または王朝統一の過程における勇者像を、宮廷神話の中に取り込んで創り出した伝説的人物「皇族英雄」であるのに対して、後者、つまり雄略天皇については、実在した天皇の伝記（帝紀・天皇記）を潤色修正して英雄的帝王「英雄天皇」の物語に仕上げようとした意図が濃厚である。

このように考えてみると、『記・紀』の雄略天皇の物語は、古来の英雄伝承の原型とはまったく異質であると言うほかはない。このことは後述の章節でもさらに追考するつもりだが、結局、ヤマトタケルをモデルにした雄略の「実在天皇の英雄化」の方向は、やがて天武以降の「実在天皇の神格化」へ続いてゆく道程でもあった。実在天皇・雄略の「英雄虚像化」の操作は、後日の「天皇の神格化」をめざす布石であり跳躍台でもあったのである。

5 歴史の増埒と断層

英雄時代の終焉は、深く大きい歴史の増埒になだれ込む。

地方王国や地域集団の整理統廃合が進んで中央王権が徐々にその基礎を固め、叛乱・内紛を切り抜けてついで強力になって国内統一のプロダラムが見通せるようになると、英雄時代もようやく末期の様相を漂わせてくる。この時点で統一王朝は、長き蒼溟の過去の世の、混沌とした無数の神話・伝承や口頭の詞章を、総括し整理し組み立てて、とに

かく一つの形ある記録にまとめようという、遠大な事業にとりかかった。

6世紀の初め、かつて強大な勢威を誇った応神・仁徳王朝も斜陽のときを迎え、代わって新しき覇権を畿内に確立した継体王朝は、前王朝末期からの内外にわたる多くの懸案・矛盾を、いやおうなく引き継いで、多難なスタートを切ることになる。対外的には、朝鮮半島における退くに退けぬ力の政策と干渉の行きづまり。国内ではそれに呼応するように、諸国の国造や族長たちの不穏な動勢が新政権を脅やかしていた。

しかも、この新しい継体王朝の出自は、もともと北陸・中部を地盤とする地方系の豪族であつたらしい。前王朝の衰退に乗じて畿内に進出し席卷したものの、多くの地方豪族の支持・向背を窺いつつ、すぐには前王朝の根拠地・大和に乗り込むことをせずに、二十年もの長い歳月を河内・山城に都を遷しながら待機し続けたという忍耐・権謀の王朝であつた。

それだから、この新王朝にとっては、過去の偉大なる栄光の応神・仁徳王朝との血縁的つながりを強調して、みずからの皇統の尊貴と権威の合法性を裏づけることが緊要の課題であつた。それゆえにこそ、この新王朝の王たちは、輝やかしき前王朝の栄光の記録と、いま支配下に制圧した多くの地方豪族や国造たちの家伝の古記録類を、精力的に収集し始めたのであろう。

帝紀・旧辭が作られたのが、6世紀の継体―欽明朝ごろのことだと

初めて指摘したのは津田左右吉氏であったが、神田秀夫氏は、帝紀や旧辞のもとになった古伝承収集の動きは、応神王朝に代わって覇権を握った6世紀の継体王朝のころから始められたのであり、この王朝の初期の、たぶん継体の孫の敏達によって、応神以前の4世紀の皇室系譜と5世紀の仁徳系の皇室伝承とが総合され、「皇室の壮大な過去である四、五世紀の伝説を結集し、継体系が必要としたはじめた系譜を柱として「上古の諸事」をまとめておきたいという機運」がおこったのだらうと推察する。

帝紀や旧辞の祖型らしきものを、もし6世紀に求めうるなら、この世紀はまた、かの筑紫の国造・磐井の叛乱(五二七年『継体紀』二十一年)とか武蔵国造の継承の争乱や伊弉国造の抵抗(『安閑紀』元年)、さらに常陸の箭括氏麻多智が蛇体の夜刀神の群を退治したという伝承(『常陸国風土記』)など、東西の遠国における地域的族長の活動の残像の記憶がまだなまなましく、それゆえにまた、地方的英雄伝承の原型と源流を探る手がかりとなる時代ともいえるのである。

しかし、幸か不幸か、この6〜7世紀、継体新王朝によって始められた古伝承の収集統合の企ては、一面において、純古でプリミティブな古詞章の原型を、人為的・政策的に歪曲してしまふ操作でもあった。ただ、新王朝にとっては、それはどうしても断行せねばならぬやむにやまれぬ事業だったのである。大量で無作為な古代伝承の山積を何とか整理して、しかもみずからの王朝の正当性と神聖権を強調しつつ新しい史書の形にまとめようとするには、その制作者側の理念や

意図がそこに作用するのはむしろ当然のことであつたらう。

それにしても、その集成の過程で喪なわれたものもまた、とり返しがつかぬほど大きいはずである。長き不文の世に文字記載化を拒否し続けてきたであろう口頭の詞章や呪詞の多くもまた、ここで消えゆく運命が待っていた。過去のすべてが、この埧埧に投げ入れられ熔かされ練り直されて、以前とは一変したメイクアップで再登場するはずであった。失なつた古きものと、得られた新しきものとのバランスシートの功罪はいずれであろうか。まさにそれは、神話を作り直し、歴史を書き換えようとした「埧埧の時代」であつたのである。

こうしてたぶん、多くの地方王や族長たち伝世の古伝承と、それを具象化した宝器類とが、政府の強権のもとに回収され統合され始めたとき、古き英雄伝承の多彩な祖型もまた、この歴史の裂けめに呑み込まれていったのであろう。

そして、史典の統合集成をめざしたこの大事業は、継体王朝初期の欽明・敏達・用明の諸王から推古女帝を経て、さらに天智・天武に続いてゆく歴代政権にとって、至上の目標であり課題であつたはずである。

それかあらぬか、あたかもこのスケジュール具体化の手始めのように、6世紀末から推古女帝を補佐した聖徳太子によって、つぎつぎと新しい体制と史籍の整備が企画される。

皇太子、親ラ肇メテ憲法十七条作りタマフ。

『推古紀』 卷二十一 十二年四月 六〇四年)

皇太子・嶋大臣、共ニ議リテ、天皇記及ビ国記、臣連伴造国造ノミヤゴモモアマリヤツノトモノラ、オホミタカラドモ、モトツツミ、百八十部并セテ公民等ノ本記ヲ録ス。

(同前 二十八年 六二〇年)

『天皇記』『国記』等の「幻の最古の史書」の内容は、いま推測するしかすべがない。

そして7世紀のなかば、中大兄皇子(天智)によって決行された「大化改新(六四五年)」は、結果的に見れば、継体王朝の血統を継ぐこの天智・天武の兄弟帝王が企図していた武力革命の烽火であった。このクーデターの主たる狙いが、旧体制を刷新し皇族や諸豪族の私有的・個別的支配権を否定して、中央集権的・官僚制的支配体制の確立にあったことはよく知られているが、それはまた、たぶん継体以前の旧王朝時代から長く尾を曳いてきた因習的残滓の払拭と打破に照準を合わせた、宿願の革新でもあったはずである。

この時、飛鳥の甘樫丘の高みに威容を誇っていた古豪・蘇我一族の大邸閣が焼け落ちる中で、「天皇記・国記・珍宝」等が灰燼に帰したという記録(『皇極紀』)は象徴的であるが、このとき、ふなのふひとあさか船史恵尺なる人物が「焼カルル国記ヲ取リテ」中大兄に奉ったという伝えは、何を意味するのであろうか、示唆に富む。

それから二十数年後、上代最大で最後の内戦といわれる「壬申の乱(六七二年)」は、いわば大化改新の総仕上げともいべき「詰め」であり、この内乱を勝ち抜いた大海人皇子が天武天皇として即位し、中央集権的専制王朝の基礎が築かれたとき、満を持していたかのよう

に、大規模な修史事業の号令が下る。

天皇、大安殿ニ御シテ、(中略)詔シテ、帝紀及ビ上古の諸事ヲ記シ定メシメタマフ。
(『天武紀』 卷二十九 十年三月 六八一年)

是ニ天皇詔リタマヒシク、朕聞ク、諸家ノ賈ル帝紀及ビ本辞、既ニ正実ニ違ヒ、多ク虚偽ヲ加フト。今ノ時ニ当リテ、其ノ失ヲ改メズバ、未ダ幾年ヲモ経ズシテ其ノ旨滅ビナムトス。斯レ乃チ、邦家ノ経緯、王化ノ鴻基ナリ。
(『古事記』序)

何と自信に満ちた華麗な修史宣言であることか。それは、かの『天皇記』『国記』等の編纂が、主として聖徳太子と蘇我馬子らの指導層文人グループによって企画されたらしいのに比べて、はるかに大規模な陣容を動員した国家的事業の幕あけだったのである。

こうして史書編纂の態勢が始動すると、やがて、あたかも歴史の坩堝から新しき熔液が流れ出て新しき鑄型に鑄込まれるように、8世紀初頭、『古事記』『日本書紀』が、宮廷神話の粧いも新たにすぎつぎと誕生する。それは、継体以来のこの統一王朝が、歴代にわたって企図していた悲願の「文化革新的事業」であり、天武強権王朝の出現を俟って、ようやく断行しえた本懐でもあった。

だから、わが文学史上、現存する最古の文献が、この8世紀初頭の『記・紀』等を上限として、忽然として無くなってしまうのは、単なる歴史の偶然とばかりは言えないのではなからうか。つまり、われわれの手持ちの最も古い典籍が「宮廷神話」であるという、この冷厳な事実への疑惑は深い。まるで目に見えぬ歴史の刃にブツリと断ち切ら

れたように、あるいは歴史の坩堝にすべて投げ込まれてしまったように、それ以前の世の古き文献・記録は、上代の闇の中に姿を消してしまふ。あたかも、この天智・天武王朝によって作為的に過去が消された「焚書」でもあったかのようである。

こうした変革の時期について、西郷氏は「少くとも文学史では、これを境に何かが決算されて終り何かが始まっている」と表現したが、この天武天皇によって強行された「歴史の書き換え」ともいえる修史事業に触発されたかのようには、「大君は神にしませば……」という天皇神格化の聖代讃歌が、『万葉集』の宮廷詩人たちによって声高らかに斉唱され始める。それはたとえば「壬申の乱の平定しぬる以後の歌（『万葉集』巻十九）」などのタイトルでも明らかのように、天武・持統以後の王朝歌壇に突然変異のように現われた現象であった。

かくて、英雄時代のフィナーレは、この6〜7世紀という暗転のエポックを置いて、突如、華麗な宮廷神話のファンファーレに転換する。英雄時代の終焉は、『記・紀』の成立と深く係わり合っている。その、時代の底流と因果の次元から考えなければ、古代文学史の動的・有機的な把握は不可能なはずである。

6 英雄像の変貌

それでは、歴史の「坩堝」のような、「断層」のようなこのエポックの中で、古代英雄伝承の原型はどのようにして変貌したのであろうか。まず、古き記録・文献に見えるさまざまな英雄伝承を、その性格

別に分類してみよう。

I 地方的英雄。出雲神話のスサノオ・オオクニヌシなどの地方祖神、地方のタケル、地域首長、土豪、叛乱国造たち。宮廷神話ではいずれも、朝廷に叛く反抗勢力、異族の長、賊徒の首魁などとして扱われ、また見方によっては、外来神・渡来英雄的イメージも強い。

II 皇祖英雄。（皇族英雄）イワレヒコ・ヤマトタケル等に代表される、皇室の伝説的遠祖像の英雄化。宮廷神話では皇統主流に關係する伝説的人物として描かれる。

III 天皇英雄。史上実在した天皇の英雄化。实在帝王の伝記の、英雄的脚步と粉飾描写。雄略・天武等の物語。

もともと、英雄伝承の原型は、自由な野性を希求する人間像、つまりIを母胎として発生し成長してきたはずだが、その中から、皇室の伝説的遠祖とされる人物像に英雄のイメージが仮託されてIIとして昇格・分離し、皇統に關係ある英雄として宮廷神話の中に位置づけられた、と考えることができる。必然的にII以外のもの、つまりIのグループは、国家・社会の秩序から逸脱し、これに反抗する反体制・反主流・朝敵として格づけられることになる。そしてIIIは、いうまでもなく、史上実在したと思われる天皇たちの伝記を、英雄的イメージで粉飾・脚色したものである。

そして、これら三とおりの英雄像のパターンは、いずれも継体王朝の歴代政権が、多くの帝紀・旧辞の素材を収集し統合する過程で操作

し格づけしたものにちがいない。つまり古き地方的英雄伝承の原型は、この時点でことごとく、こうした歴史の坩堝の中に投げ込まれて変質・加工されてしまったのである。

その中でも特にⅢのケースは、継体王朝がみずからの權威の後光として、輝やかしき前王朝の代表的帝王・倭王武なる雄略を主役にした「実在天皇の英雄化」の演出を創案し、王権の尊嚴を裏づけようとした企図から始まったものであろう。それはすでに宮廷神話完成の前夜であり、やがてその延長線上に、『憲法』『天皇記』『国記』『本記』等の制作から、大化改新を経て、『古事記』『日本書紀』の統制編纂までもくろむ強権王朝の、巨大な影が見え始めてくるのである。

前節でものべたように、壬申の乱を平定した天武王朝以後に顕著になった「天皇神格化」の現象は、いうまでもなく「天皇英雄化」の延長線上にあった。統一王朝の王が、「人間天皇」から「英雄天皇」へ、そして最後に「神聖天皇」に昇格してゆく経過は、動乱の英雄時代の推移と常に密接な関係にあったのである。

そしてこの現象は、わが国だけの特殊なケースではなかったはずである。古代民族の地方王国の王や族長たちは、初めはみな「ただの人間としての首長」であった。それが激動と戦乱の時代の中でしだいに「英雄としての王」に昇格し、やがて最後に勝ち残った統一王朝の王は「神としての王」か「神に選ばれた王」になる。

それは、かの古代ギリシャの「英雄」の想念とは相剋するはずである。本来、英雄とは神と人間との中間的存在「半神」であり、あるい

は神格の頽廢像とも解されていた。ヘシオドスの『仕事の日々』によれば、人間の歴史の伝説的推移は、金・銀・銅と時代を追って下降し、その中で英雄時代は、最後で最悪の鉄の時代の、直前に位置づけられていた。このような「神↓英雄↓人間」という古代の想念からすれば、王の英雄化から神格化への道程は、まさに逆行というほかはない。

しかし、後世いわゆる帝王神権説とか王権神授説とよばれる神政思想は、本来、君主制と密着して、古代から中世に及ぶ世界史に共通の現象であり、さらに絶対主義を基礎する理念ともなつてゆく。わが国ではそれが、あの歴史の坩堝の時代の経過の中で具象化され、天皇系譜が高天原の神裔として直結するという宮廷神話を創作した。

その過程で、古き英雄たちの物語は、まず皇室旧辭の中に取り込まれ、伝説上の皇祖英雄を媒介として、実在天皇の英雄化から神格化に続く推力の役割を負わされてゆく。かくて、野性的人間味にあふれた古き英雄伝承はしだいに過去のものとなり、あとはただ、柔順・無批判に馴致された人民大衆「み民われ」たちが、現実の帝王を現人神（あらひとがみ）として讃仰する専制の時代の幕あげだけがあった。

四、英雄伝承と靈劍信仰

1 鉄の時代

ここにいう「鉄の時代 (Iron Age)」とは、冒頭にのべたヘシオドスの「鉄族の時代」の意味ではなく、また考古学でいう「鉄器時代」

ともややニュアンスの違う使い方をしてみたい。いうなれば、動乱の英雄時代を象徴する「武器としての鉄」の時代を考えてみたいのである。

英雄時代が鉄の時代であった、などというのと、かのヘシオドスの五時代の神話の序列と撞着するかもしれない。あの『仕事の日々』によれば、英雄族の時代に続く五番めの現代の種族は、史上最悪の「鉄の種族」であるのだから。しかし、ここで考えようとするのは、古代英雄たちが戦乱の中でその手にした武器としての「鉄」であり、特にわが英雄伝承に密着する霊剣信仰のあり方なのである。

鉄(元素記号Fe)というこの黒光りする珍らかな堅い金属が、青銅器と前後してわが国に入ってきたのは弥生時代であつたらしい。従来の石器や木器にくらべて、それはやはり驚くべき異質の「もの」として受け入れられたにちがいない。一部には、当時の低い製鉄技術からすると、従来の石器や青銅器にくらべて、初期の鉄器は「やや良かった」程度にすぎず、金属器や宝器としてはむしろ青緑色に光る青銅器のほうが珍重されたのではないか、とする説（切）などもあるが、しかし、大陸からの導入技術を模倣し始めた工人たちの製鉄技能が、しだいに向上し習熟して一定の水準に達するには、さほど時間を要しなかったと思われる。

こうして、重厚で、強靱で、鋭利で、美麗で、比類ない性能の鉄の道具は、この東海の島国の倭人たちを魅了し去った。それは文字どおりの「重宝」であり、生活と文化のすべてにまさに革命的な変動を及

ぼしたはずである。近藤義郎氏は弥生時代の金属器について「青銅器に前後して、おそらくは先んじて鉄器が知られていたため、移入製品の種類はいちじるしく限定され、剣・矛・戈などの武器、鏡を主として、少数の鋤すきまたは鍬先・鍬くわなどが知られているにすぎない。この傾向は、利器として遙かに優秀な鉄器の普及に伴ってさらに進み、実用の武器も多く鉄器化される」と言（脚）い、鏡山・乙益両氏は九州地方の弥生時代の遺跡について、「一般に鉄器・鉄製品が顕著にあらわれるのは中期後半(須玖式)で、甕棺や箱式石棺に副葬された大刀・長剣・短剣・矛・鎗・戈は、すでに三〇例近いものがある。しかるにこれら鉄製武器のほとんどが前漢後期から後漢初期にかけてつくられた舶載品で、いずれも近い類例が大陸や朝鮮半島にもとめられる」とし、「国産の鉄器が製作されるようになるのは、中期後半をさかのぼるものではなからう」と推定している。（脚）

『魏志東夷伝』の「弁辰の条」には、

弁辰亦十二国アリ、……国、鉄ヲ出ス、韓・濊・倭、皆從テ之ヲ取ル、……亦以テ二郡ニ供給ス。
〔『三国志』卷三十〕

という記載がある。二郡とはいうまでもなく、漢帝国が朝鮮半島に置いた楽浪・帯方の両郡。「弁」「辰」はいずれも3世紀ごろ半島東南部に勃興した韓族の、また「濊」は半島東部に威を張った高句麗族系の、それぞれ部族国家集団であった。また『倭人伝』には、当時の倭人たちが鉄のヤジリを使っていたとして「木弓ハ下短ク上長ク、竹箭ハ或ハ鉄鏃、或ハ骨鏃ナリ」と誌している。つまり、当時朝鮮半島東

南部で産出した鉄資源の原料や製品が周辺の国々に供給され、わが倭もまた、その恩恵を受けていたらしいことが推測される。こうして、鉄は初め大陸から、たぶん製品の形でわが国に移入されたと思われる。やがて比較的初歩の製鉄技術の導入・模倣によって再生加工が可能となり、しだいに各地の山間における原資源の発見・採集と、製鉄技術の習熟によって、低品位の鉄塊の生産が普及していったのである。

窪田蔵郎氏は、弥生時代から古墳時代中期ごろまでの製鉄技術について、「河原や海岸近くの台地、あるいは山あいの沢のような風通しのよい乾燥した場所に、薪あるいは炭と砂鉄を準備しておき、晴天のつづく時候を見はからって、さらに砂鉄の上に薪を積みあげて火をつけ、何日も燃し続けて、火の消えた後でごく粗雑な還元鉄の塊を半焼けの砂や金糞の中から拾い出し、よさそうなものだけをもう一度火に入れ、鍛造して小さな鉄器を造っていたのであろう」と推定し、さらに『垂仁紀』の新羅王子・天日槍が鉄製品を持って渡来した伝承や、『応神紀』の百済の鍛冶の名工渡来の伝えなどを引いて、「年代は別としてこうした記述の対象となった話が実感をもって語られていた時代、つまり奈良時代にはいる少し前から、いくらかたらしい小形の炉と皮吹きか箱吹きのようなものが使用され、鉄が若干でも量産されるようになったものと想像される」とのべている。

「踏鞴(たたら)」とは、もともと足踏みで空気を吹き込む大型の「ふいご」のことであるが、やがて砂鉄を原料とする和鋼の精錬技法

を総称する呼び名となった。それは、鉄穴流(かんながし)の技法で砂鉄を採集し、長方形の特殊な炉中に良質の木炭と交互に投入して燃焼させ、銑(ずく)とよばれる銑鉄や、鋸(けら)とよばれる粗鋼の鉄塊を造ったもので、この技法が発達したのは、かなり後世になってからであった。とにかくこうして、

天安河ノ河上ノ天ノ堅石ヲ取り、天ノ金山ノ鉄ヲ取りテ、鍛人天津麻羅ヲ求ギテ、伊斯許理度売命ニ科セテ鏡ヲ作ラシメ、……

〔古事記〕上巻

のような鉄器の生産が普及していったのである。佐原真氏は、弥生時代には鍛造用の工具(鉄鎚や鉄鉗)や鉄鋌の遺物もまだ発見されていないが、「しかし、鉄器の鍛造はたしかに弥生時代に始まっており、北九州地方においては、すでに前期末に鉄鏃などを作り始めていることが判明している」として、後期には鉄生産そのものが始まって多くの農具や武器の生産が可能となり、「古墳時代にはいると、長大な刀剣をも仕上げられるまでにいたっている。工具・農具・武器はいっせいに鉄を材料として大量に生産されるのである」とのべている。

2 鉄の剣・大刀

こうして、原始から野獣や魚鳥を主要な対象としてきた狩猟的用具は、この動乱の時代に触発されて、しだいに戦闘的殺傷兵器として発達する。

前節でものべたように、剣・大刀に代表される古代の鉄製武器は、

たぶん弥生中期ごろ、青銅製武器と前後して大陸からまず製品の形で移入され、ついで導入された製鉄技術とあい俟って急速に普及したらしい。

そして、古代文化史上「鉄」がその本来の性能と利点を最大限に発揮したのは、やはり何といってもこの「武器」としての活用にあったはずである。それも、甲冑・楯などの防具もさることながら、むしろ、劍・大刀・矛・戈・鏃などといった攻撃兵器として、「鉄」の真骨頂があった。斬る・切る・刺す、というその冷徹無残な効果と手ごたえは、他の物質の追隨を許さなかったのであろう。

しかし、鉄の武器の発達にも、またさまざまな試錬と開発が必要だった。刃物に加工された初期の鉄器は、鍛造技術の未熟さのために炭素の含有量が少なかったという。実用の鉄は、そこに含まれる炭素（元素記号C）分の多少によりさまざまな性質を示し、多方面の用途に使われるが、岩崎航介氏によれば、弥生・古墳期の鉄器に含有されている炭素分は、だいたい0.2～0.6%程度であり、後代の1.2～1.4%に比べてかなり低位だったことがわかる。⁽⁴⁾

低炭素の刃物は軟かくてすぐ切れなくなる。前記、窪田氏は、これは原始的な「たたら製鉄」では高温度が得られなかったためで、これを補強するために熱処理つまり「焼入れ」の技術が大陸から導入されて、「古墳期の工人たちは鉄器を一定温度以上に加熱して急冷すると鋭利な刃物とすることができると知っていたといえる」とのべている。こうして、当初の精錬・鍛造技術の未熟さは徐々に克服・改良

され、さらに「焼入れ」の技法の導入によって、鋭利で大型の武器の製作・実用化が可能となり、弥生末期から古墳期にかけて、わが国独特の長大・美麗な劍・大刀が開発されるようになったのであろう。

そして、これら雄勁な「劍」と「大刀」は、多くの兵器の中でも特に重用され、独自の発達を見せるようになる。ふつうこの両者の違いは、「劍」が両刃で、「大刀」が片刃の直刀であるという型態上の区別として扱われるが、末永雅雄氏は「古墳副葬品としての刀劍身を見ると、両刃の劍は前期の古墳に多く後期では片刃の大刀が主となる。のちの日本刀はすべて片刃を原則として鍛造する」として、特に「劍」は、武器としての尊重からやがて神格が与えられ、「重宝」の意味が強くなることを指摘している。

なお、この時代の刀劍の型態について増田精一氏は、弥生期の細形銅劍の装具の制を継承して、古墳前期には卵形の鐔をもった木装・鹿角装大刀が出土し、ついで大陸の影響を受けた刀身の長い素環頭大刀や、わが国独特の頭椎大刀などが古墳後期に現われる、と報告している。⁽⁴⁾

前に、応神・仁徳王朝の帝王たちの古墳に、多数の鉄製武器の副葬品が埋納されていることに触れたが、石母田正氏は、4～5世紀のヤマト王権の成立基盤を支えたのは、南朝鮮支配による半島からの鉄素材の補給であったとして、「この時期の古墳にみられる多様な鉄製武器は倭五王の軍隊の戦闘力の基礎であり、その豊富な鉄製工具は、造船・建築・農耕具製作・土木工事等の発展の技術的土台となった」と

のべ、また井上光貞氏は「日本が南鮮進出に成功しているところに营造された畿内の大古墳に、鉄材や鉄器の埋納が爆発的に多いのは、鉄資源を南鮮に依存していたことを物語っている。応神陵や仁徳陵の墳丘の大きさが示している強大な天皇権力は、このような大量の鉄や鉄製品が有力な一つのささえとなっていたのであろう」と説いている。こうしてみると、かの応神・仁徳王朝の征服軍事王国を支えたエネルギー源は、実にこの「鉄の文化と武装」にあったと考えることができよう。かくて、鋭利・堅固な鉄製兵器で装備され始めた地方王国の戦力は急速に充実し、軍備拡張の競合の中で、侵略・統廃合の動乱の時代はますます苛酷・熾烈な様相をおびて加速する。つまり、「剣・大刀」に象徴される古代の鉄の武器こそ、英雄時代を演出したもうひとつの力学であった。

3 霊剣信仰

数ある古墳の中には、剣や大刀を「副葬品」として、さまざまな形で埋納してある例が多いことはよく知られている。

そして前にもふれたように、本来武器であるはずの剣・大刀が、実利の効用を超えてしだいに神聖視されはじめ、「重宝・神器」として神格化された傾向を強めてゆくのであるが、事実それを裏づけるように、古墳の中には、死者の遺骸を埋葬したらしき痕跡もなく、またその可能性も考えられぬ規模の場所で、ただ剣・大刀そのものを崇祀主体として埋納したと思われる遺跡が発見されることがある。たとえば

群馬県佐波郡の「達磨山古墳A塚」のように、長さ二八〇cm、幅八〇cm、深さはわずか三〇cm、底には小砂利が敷きつめてあるその石槨の中央に、大刀だけが斜めに置かれていたという例などは、その顕著なもので、剣・大刀を神体とした祭祀遺跡らしい様相をうかがわせている。同時に、それら武器を神への貢ぎ物として献納するという想念もまた、古いものであったらしい。『常陸風土記』には、崇神天皇が常陸の鹿島神宮に「大刀十口、鉾二枚、鉄弓二張、鉄箭二具」等の武器をはじめ多くの幣(みてぐら)を奉納したという伝承があり、また『垂仁紀』には、

祠官ニ令シテ、兵器ヲ神ノ幣トセムトトハシムルニ、吉シ。故、弓矢及ビ横刀ヲ、諸ノ神ノ社ニ納ム。(中略)蓋シ兵器ヲモテ神祇ヲ祭ルコト、始メテ是ノ時ニ興レリ。(卷六 二十七年)

とあって、神と剣の蒼古な信仰を伝えている。

こうした角度から英雄時代を見直してみると、当然といえはそれまでもだが、英雄伝承には必ずといってよいほど、霊威あらたかな「神ンキ剣」の物語が密着している。

○ まず、スサノオノミコトが、出雲の斐伊の川上で斬殺した八岐の大蛇(ヤマタノオロチ)の、尾の中から発見されたという聖なる神剣の物語は、呪的な雰囲気満ちている。『古事記』には、

爾ニ速須佐之男命、其ノ御佩セル十拳劍ヲ抜キテ、其ノ蛇ヲ切り散リタマヒシカバ、肥ノ河血ニ変リテ流レキ。故、其ノ中ノ尾ヲ切りタマヒシ時、御刀ノ刃毀ケキ。爾ニ怪シト思ホシテ、御刀ノ前モチ

テ刺シ割キテ見タマヘバ、都牟刈の大刀アリキ。故、此ノ大刀ヲ取
 リテ、異シキ物ト思ホシテ、天照大御神ニ白シ上ゲタマヒキ。是ハ
 草那芸ノ大刀ナリ。
 (上巻)

そして『日本書紀』には、

時ニ素戔鳴尊、乃チ帶カセル十握劍ヲ抜キテ、寸ニ其ノ蛇ヲ斬ル。

尾ニ至リテ劍ノ刃少シキ缺ケヌ。故、其ノ尾ヲ割裂キテ視セバ、中

ニ一ノ劍アリ。此イハユル草薙ノ劍ナリ。
 (巻第一)

さらに、すこし煩わしくなるが、同じ条の「一書」の別伝を列記し
 て、微妙な異同を比較照合してみよう。

一書ニ云ハク、本ノ名ハ天叢雲劍。蓋シ大蛇居ル上ニ、常ニ雲氣
 アリ。故以テ名ヅクルカ。日本武皇子ニ至リテ、名ヲ改メテ草薙劍
 ト曰フトイフ。
 (同前一書)

素戔鳴尊、劍ヲ抜キテ斬リタマフ。尾ヲ斬ル時ニ至リテ、劍ノ刃少
 シキ缺ケタリ。割キテ視セバ、劍、尾ノ中ニ在リ。是ヲ草薙劍ト号
 ク。此ハ今、尾張國ノ吾湯市村ニ在ス。即チ熱田ノ祝部ノ掌リマツ
 ル神、是ナリ。其ノ蛇ヲ断リシ劍ヲバ号ケテ、蛇ノ籠正ト曰フ。此
 ハ今、石上ニ在ス。
 (同前)

素戔鳴尊、乃チ蛇ノ韓鋤ノ劍ヲ以テ、頭ヲ斬リ腹ヲ斬ル。其ノ尾ヲ
 斬リタマフ時ニ、劍ノ刃、少シキ缺ケタリ。故、尾ヲ裂キテ看セ
 バ、即チ別ニ一ノ劍アリ。名ケテ草薙劍トイフ。此ノ劍ハ、昔素戔
 鳴尊ノ許ニ在リ。今ハ尾張國ニ在リ。其ノ素戔鳴尊ノ、蛇ヲ断リタ
 マヘル劍ハ、今、吉備ノ神部ノ許ニ在リ。出雲ノ簸ノ川上ノ山コレ

ナリ。
 (同前)

素戔鳴尊、乃チ天蠅斫劍ヲ以テ、ソノ大蛇ヲ斬リタマフ。時ニ、蛇
 ノ尾ヲ斬リテ刃缺ケヌ。即チ擘キテ視セバ、尾ノ中ニ一ツノ神シキ
 劍アリ。
 (同前)

等々、この靈劍にまつわる伝承は多岐・多彩である。

大蛇のいる上にいつも雲氣が立ちこめていたので「天叢雲劍」と名
 づけられたという神秘的な出自をもつこの劍は、のちにヤマトタケルノ
 ミコトが、東征に際し賊の放った原野の火を、草を薙ぎ払って防いだ
 ために「草薙劍」とも呼ばれるようになったという伝承に接続して、
 いわゆる皇室の宝器「三種の神器」の中の宝劍の由来譚として首尾と
 どのう物語になつているのである。

前記、松前氏は、スサノオを奉じた須佐氏族が、中国山脈に産する
 砂鉄を精練して鋭利な刀劍を製作し、強力な戦士団と化していったの
 ではないか、と推論した。また、『書紀』には、大蛇を斬った劍の名
 を『蛇の韓鋤』とも伝えて、大陸の鉄文化との関連を暗示していた
 が、水野祐氏が、スサノオノミコトを信奉した集団が、朝鮮渡来系の
 「韓鍛冶部族」であろうと指摘したのは示唆に富んでいる。

○ カンヤマトイワレヒコ(神武天皇)の物語もまた、神劍伝承と切
 っても切れない。彼の一族が統率する東征の軍勢が、紀伊半島を迂回
 して南紀の海辺に上陸し、山越えして熊野の村に到った時、怪しき化
 熊に祟られて全軍ごとく病み斃れた。『記・紀』ではこれを「を
 え(遠延・瘁)」という。このとき、タカクラジという人が、夢告に

より神授の「横刀」を見つけてこれをイワレヒコに献上したところ、イワレヒコはたちまち昏睡から醒めた。彼がその聖なる神授の剣を手にとると、熊野の荒ぶる神はすべておのずから斬り斃され、病み伏していた全軍もめざめ再起した、と伝える。この神剣を発見した事情についてタカクラジは、おのれの見た夢を語り、天照大御神と高木神から葦原中つ国の平定を託された建御雷神が、代わりに霊剣・佐士布都神の派遣を推挙して熊野のタカクラジの家の倉にこの大刀を降し賜う、という神託があったと夢見、翌朝さめて倉の中にこの霊剣を見出したまでの経緯を、イワレヒコに奏したという。

タケミカヅチノカミとは、天孫降臨に先立って高天原からの先遣使として、経津主神（『古事記』では天鳥船神）と共に下界・葦原の中つ国に天降った神で、

二ノ神、是ニ、出雲国ノ五十田狭ノ小汀ニ降到リテ、則チ十握劍ヲ抜キテ、倒ニ地ニ植テテ、其ノ鋒端ニ踞テ、大巳貴神ニ問ヒテ曰ハク、

（『日本書紀』巻二）

という強烈果敢な武威を顯示して、大国主神を棟梁とする出雲一族を威圧、屈伏させた武神であった。そしてこのタケミカヅチに同行したフツヌシノカミは、「師霊」とも書き、フツノミタマとの関連で考えられている。「布都御魂剣」とは大和の石上神宮の神体として、霊剣の神格化を象徴した「劍神」であり、熊野のタカクラジの倉に天降った剣も『神武記』の注によれば、

此ノ刀ノ名ハ、佐士布都神ト云ヒ、亦ノ名ハ甕布都神ト云ヒ、亦ノ

名ハ布都御魂ト云フ。此ノ刀ハ石上神宮ニ坐ス。（中巻）とある。

石上神宮は、『延喜式』神名帳に「大和国山辺郡、石上坐布留御魂神社」と誌され、また『新撰姓氏録』の「大和皇別・布留宿禰」の条に「布都努斯神社」と見える旧社である。また『記・紀』の垂仁天皇の条には、石上神宮の由来縁起として、五十瓊敷命に命じて「劍一口」を作らせてこの社に納め、それら神宝を物部連の祖に管理させたという伝承がある。『日本後紀』には、桓武天皇のとき「造石上神宮使、石川吉人」らが、功程十五万七千余人を申上したとある（巻十二延暦二十三年二月）が、社殿の造営とともに膨大な数量の武器を収納した宝庫の規模や棟数が想像できるではないか。いわば、この石上神宮は古くから皇室つまり征服王朝の、兵器貯蔵庫としての性格をもっていたのであろう。それら武器の大部分は、おそらく何千何万という数の刀剣類であって、その中には、この征服王朝が収奪した戦利品も多かったにちがいない。

この石上神宮の宝物の中でも「七支刀」と呼ばれる鉄剣は有名である。剣身の長さが約七五cm、真つすぐな両刃の剣で、その両側に交互に三本ずつ計六本の枝刃が派出しているという独特な形状をしており、エキジチックな宝剣である。剣身に彫られた金象嵌の名から、「泰和四年」に百済王が倭王のために作って献上したものらしいとされているが、「泰和」という年号については諸説あって、だいたい中国・東晋の「太和四年（三六九年）」ではないか、と考えられている。

『日本書紀』には、百濟人・久^く氏^てらが来朝して「七枝刀一口・七子鏡一面、及び種々^{クサツサ}ノ重宝^{タカラ}」を献上し、それが百濟の谷那^{こくな}の鉄山^{かねのむね}から出た鉄であることを奏したという記載(卷九 神功皇后撰政紀五十二年)があるが、この「七枝刀」が石上神宝の「七支刀」のことかどうかは確証がない。

いづれにしても、4世紀後半の、百濟王から倭王への献上宝剣が石上神宮に秘蔵されているということは、この古社の起源を考える上にかなりの示唆を与えてくれるが、とにかく、こうして石上神宮は、内外の宝剣を回収しつつ、しだいに「劍の社」として、靈劍信仰の聖地という性格を濃厚にしていったのであろう。

これらを背景としてもう一度、靈劍の伝承を確かめよう。スサノオノミコトが大蛇^{おろち}を斬ったという「十拳^{とつか}の劍^{つるぎ}」には多くの別名が伝えられていて、前出の『書紀』一書にも、「蛇^{ヲロチ}ノ鏡^{アラムサ}正^{マサ}ト曰^{イハ}フ。此^{コノ}ハ今^{イマ}、石上^{イソノカ}ニ在^アス」とあり、また「天蠅^{アメノハカリ}斫^{キリ}劍^{ツルギ}」という別称については『古語拾遺』には、

天^{アメノ}十^{ツカ}握^{ツカ}劍^{ツルギ}、其^{ソノ}ノ名^ナ、天^{アメノ}羽^ハ羽^ハ斬^{キリ}。今^{イマ}、石上^{イソノカ}神宮^{カミヤ}ニ在^アリ。古語^{コゴ}ニ大蛇^{オロチ}ヲ、羽^ハ羽^ハト謂^{イハ}フ。

といい、また『書紀』の別の一書には、「蛇^{ヲロチ}ノ韓^ハ鋤^キノ劍^{ツルギ}」として「今、吉備^{キ備}ノ神部^{カミ}ノ許^{ヨリ}ニ在^アリ」ともあった。この吉備の神部は『書紀』によると出雲の斐^ヒの川の上流の山とされているが、『延喜式』神名帳にいう備前国赤坂郡の「石上布都之魂神社」ではないかと考えられている。

つまり、『記・紀』の宮廷神話では、スサノオノミコトが大蛇を斬った劍も、タケミカヅチノカミが国譲りで武威を示した劍も、そして熊野のタカクラジが神武天皇に奉った劍も、すべて石上のフツノミタマ靈劍信仰の線で結ばれていることがわかる。

○ さて、英雄伝承の代表ともいべきヤマトタケルの物語には、劍に関する話が特に顕著である。西国のクマソタケルを討つために女装して劍を懐に忍ばせて潜入したヤマトタケルは、兄弟二人のクマソタケルをそれぞれ、兄は「劍モチテ其ノ胸ヨリ刺シ通シ」、弟は「劍ヲ尻ヨリ刺シ通シ」て誅殺したし、出雲国でイズモタケルを討つた時には、「詐^{ごだち}刀^{タチ}」つまり偽の木刀を作り、水浴みにかこつけて劍をすり替え謀殺した、と伝える。

さらに東方十二道征討のかどでに伊勢の齋宮であった叔母のヤマトヒメを訪ねたヤマトタケルは、神劍・草薙劍を拝領して東に向かう。相模の国造に謀かれて焼津の野で火攻めに遭った時、彼はこの劍を抜き振るって草を薙ぎ払い危難を脱したと伝えるが、帰途、その劍を尾張国造の祖ミヤズヒメに預け、伊吹の山の神を「茲^{ココ}ノ山ノ神ハ、徒手^テニ直^{タダ}ニ取^{トル}リテム」つまり素手でまともに取り殺そう、と気負い登り、その毒気にあたって病いに斃れるのである。この若き英雄の運命が、神劍を揮うことによって守護され、神劍を手放すことによって挫折した、と伝えられているのは決して偶然的の発想ではない。

神劍クサナギを手放してしまった英雄の末路はあわれであった。病いに冒され氣力衰え足萎えて、杖をつきつとぼとぼと、必死に故郷

の大和をめざしたこの若きタケルも、ついに力尽きて命終わる。その最期のとき、

嬢子ノ 床ノ辺ニ 我ガ 置キシ ツルギノ大刀 ソノ大刀ハヤ
ト歌ヒ竟フル即チ崩リマシキ。 (『古事記』中巻)

という辞世の絶唱の何と象徴的なことか。ミヤズヒメの所に置いてきてしまった霊剣への、愛惜と執着と、そしてとり返しのつかぬ深い悔恨がここにはある。

先に、雄略天皇の説話と古代英雄伝承との質的落差についてのべたが、雄略に関する物語の中に、こうした霊剣信仰の痕跡がほとんど見当たらないということは、それがすでに古来の英雄伝承とは異質の「実在天皇の英雄化」という政治的作為を裏づける証左でもあろう。

こうして、英雄と霊剣とは相互に密接不離の理念であり、どちらが欠けても成り立たぬイメージだったのである。霊剣を帯びることが英雄の資格であり、また霊剣は英雄に持たれることによって本来の威力を発揮できた。霊剣を持たぬ者は英雄たりえなかつたし、英雄としての武威や活力が期待できなかつた。

かの、熊野の魔神に眩惑されて昏倒したイワレヒコ(神武天皇)は、霊剣フツノミタマを手にとつた利那、豁然として目ざめ、英雄としての武威を具えて立ち上がった、と伝える。が、逆に、神剣クサナギを手放しその霊威を放棄してしまったヤマトタケルが、英雄としての神通力を失ない、ついに悲劇的な終局を迎えたとされているのは、この英雄の物語を貫く霊剣信仰の理念にはかならない。

4 霊剣伝承の統合

出雲のササノオの「天叢雲剣」と、大和のヤマトタケルの「草薙剣」は、『記・紀』の伝承では、「出雲の八岐の大蛇→ササノオ→高天原・天照大御神→伊勢神宮・斎宮ヤマトヒメ→ヤマトタケル→ミヤズヒメ→尾張国造→熱田の祝部→皇室の神器」という線で結ばれているが、しかし、これはもともと地域信仰を異にした別々の霊剣伝承だったのでなからうか。試みにこの脈絡を分解してみると、

A 巨蛇の尾の中から出てきた出雲の剣。

B 伊勢の斎宮が齋持していた伊勢の剣。

C ヤマトタケルが護持していた大和の剣。

D 尾張の国造が捧持していた熱田の剣。

というそれぞれの地方の霊剣信仰の原型が浮かび上がってくる。

また、前述したように、ササノオが大蛇を斬つた「十拳の剣」にも多くの別伝があり、「蛇ノ鏡正」または「天蠅斫」「韓鋤」として、いずれも石上信仰との関連が伝えられていた。

このように、ひと振りの剣にそれぞれ別伝や別称が多く付随しているということは、逆に、もともと別々に独立していた霊剣伝承が統合されて、一本の信仰体系にまとめられたものと考えるのが自然である。つまり、それらの剣は、本来、それぞれの地方王たちが、聖なる王権のしるしとして護持していた神剣であり、それはまたそれぞれの地方霊の象徴でもあったはずである。それが、動乱の時代の地方王国

の崩壊と統合の過程の中で、滅亡した王国の象徴である霊剣は、戦利品として勝利強国に掠奪・没収されたのであろう。かくて、弱小国を征服・併呑して、その王権の象徴である霊剣を戦利品として数多く収奪すればするほど、強大国の王の権威と神聖化は、配下属国の敗王たちのそれをも吸収統合して、いっそう高まったにちがいない。

前に、中期古墳の中におびただしい数の鉄製武器を収納した武器庫のような石室が発掘されていることをのべたが、たとえば、大阪府堺市の履中天皇陵の陪塚「七観山古墳」や、同じ大阪府美原町の「黒姫山古墳」、さらに奈良市の「ウワナベ古墳」の陪塚など、いずれも遺体を埋葬したという確証がなく、ただ歴大な量の鉄製武器が発見されている。⁽⁴⁾ 大阪・羽曳野の応神天皇陵陪塚「アリ山古墳」や、奈良・桜井市の「メスリ山古墳」もまた同様であった。これについて井上光貞氏は「このような鉄製武器の驚異的数量の埋納は、応神陵を盟主とする誉田古墳群と、仁徳陵を盟主とする百舌鳥古墳群がとくに知られている」という。⁽⁴⁾ つまり、かの武名高き応神・仁徳軍事王朝の遺跡である。もちろん、これら大量の鉄剣が、あるいは実用品ばかりとは限らず、模造の副葬品や祭器だったかもしれない可能性も考えられる。しかし、前述の石上神宮の草創が、もともと刀剣の宝庫・収蔵庫であったらしい性格から推しても、これら古墳群へのおびただしい数の刀剣の埋納が、単なる死者への追悼や呪的祈願のためばかりとは思われない。たぶん、たび重なる歴戦の成果と武威の誇示としての多くの戦利品のコレクションだったのではないか、という推理が可能である。戦

勝強大国の王たちは、あたかも勝利のトロフィーを蒐集・秘蔵するようになり、それら征服と併合を象徴する戦利品の数々を集め保管したのであろう。宗主国の王の墳墓に、それら勝利の記念物を副葬品として埋納する意味もそこにある。

それはまた、弥生期の畿内文化圏における「銅鐸」の運命をも暗示するかのようである。楽器か祭器か、あるいは埋蔵のための呪具か、などとさまざまに論議されていまだ定説を見ないこの謎の青銅器は、その出土状況から、あるいは農業共同体（ムラ）の宝器であったものが、その合併・編成に伴なって不要となり、遺棄・埋蔵された過去を物語っているのではないかと考えられたりしている。⁽⁴⁾ しかし、もしそう仮定しても、「銅鐸」の埋蔵が、たぶん共同体同士の比較的平穏な統合過程で行なわれたであろうのに対して、「剣」の収奪は、常に侵略と征服の結果として強行されたはずである。

敗北王国にとって、覇権の象徴である聖なる剣を、仇敵勝者に略奪され献納させられるということは、呪的次元からの武装解除と無条件降伏を意味していた。かのスサノオノミコトが、霊蛇の尾から出た出雲の宝剣「アメノムラクモ」を、高天原の姉・天照大御神に献上したという神話は、すでにその時点で、高天原に対する出雲族の服従・恭順の表示であり、のちのタケミカヅチとフツヌシの二神による出雲制圧は、神話世界の時間推移から見れば、最後のとどめとも解すべきであらうか。

しかし、出雲国の征討と「出雲の神室」の収奪については、『記・

紀』の伝承記憶は微妙に重複している。たとえば、スサノオやタケミカヅチの神話次元のくり返しのような、あるいは後日譚のような記録が『崇神紀』にある。それによれば崇神天皇は、

六十年ノ秋七月ノ丙申ノ朔己酉ニ、群臣ニ詔シテ曰ハク、「武日照命ノ、天ヨリ将チ来レル神宝ヲ、出雲大神ノ宮ニ蔵ム。是ヲ見マ欲シ」トノタマフ。
〔日本書紀』巻五〕

とある。「武日照命」とは出雲臣の祖神。「出雲大神ノ宮」とは出雲の熊野大社か杵築大社（出雲大社）のどちらかと考えられている。

いずれにしても、天皇が公式の場で、出雲の大社に秘蔵してある「神宝」を「見マホシ」と宣言した意味は重大であり、それはまた、宗主国の従属国に対する威圧と恫喝の常套手段でもあった。大和からの勅使が出雲に到着したとき、出雲臣の遠祖・出雲振根は不在で、その弟・飯入根が皇命を承わり、神宝を大和朝廷に献貢してしまふ。帰国してこれを知った兄・振根は激怒し、弟に恨みを抱いてついにこれを謀殺するのであるが、このとき、「木刀」を「真刀」とすり替えて決闘したという伝承が、『古事記』では、前述のヤマトタケルがイヅモタケルを謀り討ったときの話と同曲になっていて、古伝承の異同を見せている。

この出雲臣の兄弟内紛に乗じて、大和の王朝は吉備津彦と武渟河別の二武将率いる遠征軍を派遣して、出雲振根を誅殺し出雲を制圧したと伝えられているのであるが、この争乱の因となった「出雲の神宝」が、はたして「剣」であったかどうか、明徴はない。しかし『崇神

紀』には、この条に続いて「出雲人ノ祭ル真種ノ甘美鏡」つまり「神鏡」が、水底に沈んでいることを、丹波の神がかりの小児が告知したという話になっているのは暗示的である。つまり、前記の大和朝廷に収奪された「出雲の神宝」が、もともとは、この紛失・陰匿された「神鏡」とひと組になっていた「神剣」であった可能性が強いのである。出雲の「宝剣」の記録は後世の文献にも散見する。

こうして、強大国の弱小国に対する、そして宗主国の従属国に対する、苛斂誅求の収奪支配は、さらに激烈非情に加速する。そもそも、動乱の時代における地方王国の統廃合は、苛酷なトーナメントにも似ている。弱肉強食の乱世の中で勝ち残っていく強国は、不運にも敗亡し没落した弱小国の「神話」と「宝器」を次々と回収しつつ膨張する。

もともと、それぞれの地方王国または戦士集団によって護持・伝承されていた霊剣とその霊異奇瑞譚は、その地方王や首長たちの英雄伝承と密着していたはずであるが、地方王国統廃合の過程で、それら「霊剣を持つ王たちの物語」も、次々と戦勝強国の神話伝承の中に繰り込まれてゆく運命にあった。しかし、きょうの勝者はあすの敗者でもある。こうして戦国動乱の英雄時代のトーナメントは、最後まで勝ち残った強大な征服王朝によって統一・収束される。そして、この統一王朝つまり大和朝廷は、宗主国として、敗亡・従属した多くの地方王国（豪族）の持っていた「霊剣」をはじめとする宝器・兵器類を収奪し、同時に、それら従属国の「神話・伝承」をも根こそぎ回収す

る。これらの事業が最終的に具体化したのが天武朝のころであったのだらう。それだから、天武の野望はまず、

諸家ノ賈ル帝紀及ビ本辞、既ニ正実ニ違ヒ多ク虚偽ヲ加フト。今ノ時ニ当リテ、其ノ失ヲ改メズバ、未ダ幾年ヲモ経ズシテ其ノ旨滅ビナムトス

〔古事記〕序

という「帝紀・本辞」の整理統合であり、これに対応して、

秋八月ノ戊寅ノ朔庚辰ニ、忍壁皇子ヲ石上神宮ニ遣シテ、膏油ヲ以テ神宝ヲ瑩カシム。即日ニ勅シテ曰ハク、「元来、諸家ノ、神庫ニ貯メル宝物、今皆其ノ子孫ニ還セ」トノタマフ。

〔天武紀〕二年

という記録は示唆に富む。天武王朝は、一方では「諸家ノ賈ル帝紀及ビ本辞」を強制的に回収し、一方で聖地・石上の神庫に没収・貯蔵していた「諸家の宝物」をそれぞれの子孫たちに返還してやったのである。石上神宮が、多くの収奪戦利品の武器の貯蔵庫であったのではないか、という前述の推理の裏づけがここにある。

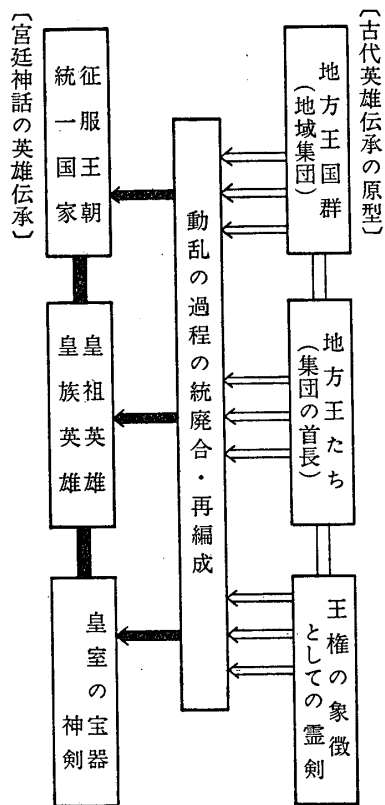
先にものべたように、古代最後の内戦・壬申の乱を、地方豪族の支援を得て切り抜けた天武王朝は、中央集権制の強権を手中にし、武力的にも強大な勢威を備え始める。その時点で、過去の多くの戦利品である地方豪族の宝器を、それら諸家の末裔たちに返還して懐柔したのは、たぶん一方で「帝紀・旧辞」の回収を最終的に強行し、思想的・信仰的な統制の仕上げにとりかかったからであろう。石上神宮の「神庫」に貯蔵し、時々「膏油」で磨いていた「神宝」類が、多くの「霊

剣」であったことはいうまでもない。

こうして、過去の収奪戦利品をそれぞれの元の持ち主の子孫たちに返すということは、それら諸豪族に対して、かつての服従の屈辱を時効にし、その名誉を回復して忠誠を誓わせようとする懐柔政策であると同時に、もうそれだけ、地方の政情治安が安定して中央の威令が徹底してきた証左でもあり、天武王朝の自信と余裕を示す政略でもあった。

このように考えると、『記・紀』の神話・伝承の中に、スサノオやヤマトタケルなどの古代英雄像が取り込まれて「皇祖英雄」と化した時点で、本来別々だった多くの霊剣伝承もまた、ひと振りの神剣の物語としてまとめられ組み立てられて、「草薙剣」という皇室の宝器伝説として系列化されてしまったのであろう。それゆえ『記・紀』の中では、一見それぞれの英雄伝承に付随した挿話的扱いを受けているように見える霊剣の物語は、むしろそれら英雄伝承の核ともいうべきテーマだったのかもしれない。かくて、多くの英雄伝承と霊剣譚の原型が統括され「宮廷神話化」されたということは、連動して、古代英雄が「皇祖英雄化」され、同時にそれぞれの英雄伝承と密着していた霊剣譚もまた一本化されて「神器宝剣化」される運命でもあった。宮廷神話における英雄たちが、すべて「高天原―皇統一族」の系譜下に組み込まれ格づけされて、皇祖英雄として変貌していったとき、古き霊剣伝承もまた、この系列下に属す「神器」の物語として変質・硬直してしまったのである。

今それらの関連を簡単に図式化してみると、一応つぎのようになる。



5 後世への波紋と系譜

尾張の熱田神宮は、かのヤマトタケルが尾張国造の娘・ミヤズヒメに預けた「草薙劍」を、のちに奉祀したとされる古社であり、大和の石上神宮と並ぶ靈劍信仰の聖地でもあった。

この神劍「クサナギ」は、いわゆる皇室の宝器「三種の神器」の一つとして格づけられ、その伝承については後世もさまざまな異伝や靈譚が多い。ただ18世紀初頭、元禄時代の末ごろ、熱田神宮の宮司たちがそのご神体、つまり伝来の「草薙劍」なるものを、ひそかに拝観したという記録があるのは興味深い。『熱田大神宮縁起宮司秘伝』として知られる『玉籤集・裏書』によれば、

熱田大宮司社家四五人と志を合せ、密々に御神体を窺ひ奉る。(中略) 扱内陣に入るに、雲霧立ちふさがりて物の文も見えず、各扇に

て雲霧を払ひ出し隠し火にて窺ひ奉るに、御璽は長さ五尺ばかりの木の御箱なり。其の内に石の御箱あり、箱と箱との間を赤土にて能くつめたり。石の御箱の内に樟木の丸木を、箱の如く内をくりて、内に黄金を延べ敷き、其の上に御神体御鎮座なり。(中略) 御神体は長さ二尺七八寸ばかり、刃先は菖蒲の葉なりにして、中ほどはムクリと厚みあり、本の方六寸ばかりは、節立て魚の如し、色は全体白しという。(後略)

とあり、これを盗み見た神罰により大宮司は不慮のことで流罪になり、他の者も皆、悪病を得て死に果てたという後日譚まで伝えられている。もちろん、この当時のご神体の素姓や由来を今ここであげよう要もないが、とにかく、古来の靈劍信仰の聖地の一つ尾張国熱田の、神秘的雰囲気窺わせる記録といえよう。

こうして、いわゆる靈しく神しき「劍」の信仰は、遠い神話の源流からはるか後代にまで波及し続ける。古く、征夷大將軍や遣唐使等の派遣に際して、朝廷から授けられた「節刀」は「しるしのたち」とも呼ばれ、天皇の権力を委任するしるしであったと考えられており、この想念は、出陣・首途に際しその平安と勝運を予祝して太刀を授けるという伝統として長く継承された。

久米歌が、戦鬪集団・久米部の伝承した戦争呪歌であるなら、同系の武装部族・佐伯部や靱負部をも統轄した軍事豪族・大伴氏には、武門の榮譽を矜持した歌謡があった。

……海行かば 水浸く屍 山行かば 草むす屍 大君の 辺にこそ

死なぬ 顧みは せじと言立て ますらをの 清きその名を いにしへよ 今の現に 流さへる 祖の子どもそ(中略) 梓弓手にとり 持ちて 剣大刀 腰にとり佩き 朝守り 夕の守りに 大君の御門の守り われをおきて 人はあらじと 弥立て 思ひしまさる……

〔万葉集〕卷十八)

と歌い上げた大伴家持の誇りと自負は、また、

剣大刀いよよ研ぐべし古ゆ清けく負ひて来にしその名そ (卷二十)と、歴戦と武功の伝統をもつ一族の過去の栄光を、「剣大刀」に象徴させて懐古した詠嘆とも共鳴する。

中古以降の軍記物語などには、武門の象徴としての靈劍の伝説が、強い伏流となつて語られることが多い。今『前太平記』を例にひくと、平家一門の守護であった「小鳥」という名の靈劍は、太神宮の使者「八尺の靈鳥」が皇居の南殿に落したものであったといひ(卷四)、また、源氏方には、「鬚切・膝丸」と名づけられた「相伝の靈劍」(卷十七)や、「鬼丸・蜘蛛切」という名の「累代の重宝」(卷三十六)などの物語が、神秘・怪奇に伝えられており、古き靈劍信仰の多彩な系譜を見ることが出来る。

なお、「大刀」は平安朝以降「太刀」と表記されるようになる。

6 剣の歌舞

神武東征説話の中の「久米歌」は、前述したように、いわゆる英雄時代論の端緒となつた古代歌謡であり、この歌の性格をめぐって土橋

寛氏らの詳細な反論もあるが、いずれにしてもこれら一群の歌謡が、古き武装集団によつて伝誦された戦闘歌であり、また出陣の歌であつたことは確からしい。西郷信綱氏は、「これは、いくさそのものの歌というより、いくさの勝利を予祝する戦争祝歌であつたのではないかと思われる」といい、久米歌が大嘗祭の演出の一部にくみこまれて残つたことに注目しつつ、さらに、「饗宴歌であるとともに戦闘歌でもあるという、こうした独自の性格を久米歌にあたえた場こそ、大嘗祭の豊の明りに外ならない。つまり久米歌は久米舞は、この祭のうちあげの席で演じられた一種の模擬戦(mock combat)であつたわけだ」と指摘する。

今、私がここでとり上げたいのは、これら一群の「久米歌」の中で、特に、

忍坂の 大室屋に 人多に 来入り居り 人多に 入り居りとも
みつみつし 久米の子が頭椎 石椎いもち 撃ちてし止まむ みつ
みつし、久米の子らが 頭椎 石椎もち 今撃たば良らし

〔古事記〕中巻)

の一首である。神武説話の中でこの歌は、大和の忍坂の土雲・八十建を討つた時、欺いて酒宴を催し、多くの兵士たちを料理人に装わせて剣を隠し持たせ、「歌を聞かば、一時共に斬れ」と指示し、宴の半ばでこの歌を合図に一斉に土雲たちを斬り殺したとされている。「頭椎・石椎」はいずれも大刀の柄頭の形状からの名称であり、この歌を貫ぬく戦闘と剣の主題は強烈である。と同時にこの歌が、演出された「戦

闘舞踊”の印象を強く投影していると見るのも見当違いではあるまい。つまりこの歌の背後には、古き呪的な“剣の歌舞”の存在が考えられるのではなからうか。

宮廷神話や皇室行事の体系の中に組み込まれる以前の「久米歌」や「久米舞」の原型は、もともと地域的な共同体の生産暦に裏づけられた季節祭であったにちがいない。それは、年ごとの季節の平穏な循環を祈念し、海の幸・山の幸の豊穰と恵みを予祝しながら、同時にまた、天変地凶や悪霊災禍の鎮圧・撃攘を期待し祈願する原始祭儀として、毎年、定期的にくり返される地域社会の祭式行事の中に定着した“闘舞踊”であり、“剣の歌舞”であったと思われる。

だから、地域ごとの共同体や多くの地方国家には、本来、それぞれの季節祭に密着した“剣の歌舞”があったはずである。「久米歌」や「久米舞」はそれら多くの“闘舞踊”の一つとして、武装集団の久米部の一族によって伝承されたものなのだろう。それが『記・紀』編纂の前夜に、宮廷神話の中に組み込まれ、英雄天皇の詠じた御歌として物語られるようになった。

「久米舞」が宮廷行事の一つとして儀式化されたのが、天武朝のころらしいといわれているのも示唆に富むが、平安朝以降は踐祚大嘗祭に際し、大伴・佐伯の両氏によって舞われるのが慣例となり、その後何度か断絶しつつ今日にまで及んでいる。周知のように、後世の「久米舞」は、四人の舞人が武官姿で太刀を持って舞うものであるが、この「太刀の舞」つまり“剣の舞踏”は、「久米舞・久米歌」の原型を

象徴し伝えていたのでなからうか。『令集解』には、

久米舞 大伴弾_レ琴、佐伯持_レ刀舞、即斬_ニ蜘蛛、唯今琴取二人、舞人八人、大伴佐伯不_レ別也。
(雅楽寮)

とあり、『北山抄』には、

皆帯剣、終頭抜_レ劍舞、無_レ歌、以_レ琴為_レ節、
(大嘗会事)
などと誌され、いづれも太刀を抜いて舞う「久米舞」の特色を伝えている。

そもそも「久米舞」は、「倭舞」^{やまとまい}「東遊」^{あずまあそび}、などととも、わが古来の形式を伝える「舞楽」の一つであるが、「舞楽」の中でも舞人が身に太刀を帯び手に鉾を持つものを、また「武舞」^{ぶのまい}といい、それ以外の「文舞」^{ぶんのまい}と区別するよび方がある。『令義解』には、

謂无_ニ干戈_一者曰_レ文、有_ニ干戈_一者曰_レ武
(雅楽寮)

とあり、『教訓抄』には、

武舞。皇帝破陣楽、秦王破陣楽、散手破陣楽、倍臚破陣楽、武将太平楽。
(一舞姿法)

と目録を誌している。『統教訓抄』にはさらにそれを解説して、

是等ハミナ武ノ功ヲアラハシテツクリイダセルユヘニ、童舞女舞ニハニルベカラズ。

とのべ、『楽家録』には

按本朝称_ニ武舞_一者有_ニ五曲_一、皆帯_ニ太刀_一持_レ梓之曲也、

(文武之舞目録)

とある。

このように、武器を手にして舞踏する歌舞の系譜は、その後も多彩に分野を拡げ、後世の芸能に強い波紋を伝えてゆくのである。

こうした雄々しくだけたけしい「剣の舞」の源流は、古き英雄伝承と密着した霊剣信仰に始まると考えるのが自然であろう。それは前にものべたように、古き地方集団の年ごとの季節祭の中で、英雄たちによって悪霊・災禍が撃攘されることを予祝した神事芸能であったはずである。それら強き「武」の神楽の中で「剣」は不可欠の武威の象徴であった。

五、個性のめばえと個人発想の前夜

1 集団発想的・没個性的

どの民族においても、固有の原始文学の萌芽は、集団発想的であり没個性的であるといわれている。ヘーゲルによれば「没個性的・普遍的」であるという。⁽²⁾つまりそこでは、後世の文学や芸術で最も重要視される「作者の個性」などというものは、全く問題にならなかった、というより「自意識」とか「自我」とかいうものが、ほとんど未熟・不発であったというほかはない。

現代のわれわれが、強いてこれに似た状況を類推しようとするれば、たとえば民謡や民話の発生原型などであろうか。それは、いつ、誰が、語り出し唱い出したかなどという意識すらもなく、ある地域社会の中で自然発生し、誰からともなく伝播し、流布し、長い歳月にわたって継承されてきたものであろう。古代の「民謡」について鴻巣隼雄

氏は、「民謡」は農耕生活民の集団的季節儀礼に関係の深い、原始呪謡を基本型とし、予祝感謝歌及び酒宴歌に分化すると考えるので、それにつれて「芸謡」に二次的民謡の性格を与え、農耕生活から脱落した特殊遊行者をその担当層に据え、更に民間遊行者の芸謡が宮廷化する過程を探ろうとする方向にある」と説いている。

たぶん何千年もの太古から、原始共同体の生産暦と密接に係わりあって、それぞれの地域社会の季節祭があった。そこで毎年毎年、一定の時期にくり返される神事芸能は、それが年ごとの決まった季節に定期的にくり返されることによって、定着し、記憶され、長い歳月にわたって忘却されることなく継承され続けてきた。もちろん、それら神事芸能の中で、歌い・語り・唱える「詞章」と、それを踊り・演ずる「動作・擬態」とは、もともと渾然一体であり未分化であったし、かつ自然発生的であった。まして、それを、いつごろ誰が歌い始め語り始めたのか、ということなど全く問題にならなかったはずである。森本治吉氏は、万葉集巻十六の中の地方民謡的な歌謡について、それらの多くが「作品の個性という点から論ずると、みな非個性的常凡作品である」が、それがむしろ民衆詩の本質であろうと論じ、さらに「ところがこういう鈍さ、暗曖さは、古代文学にごく普通に見られる文学的特色である。そして、そういう鈍さがそれなりで野性を帯び、その野性が原始的息吹きを発散することに古代文学の大きな魅力の一つがかかっている。だからしてこういう鈍さや非個性を暖かく理解し、進んではその中にこそ古代地方文学の特色があったと見るべきである。

そしてそういうものを共通の詩として愛していた古代の社会、古代の人間性はかえって今日の価値があるとも言える。それは申すまでもなく、現代文学とは背反した存在である。だが、十八、十九世紀以来の個性尊重文学に対し、今新しい意味における共同制作の必要が世界のある一部で叫ばれ、かつ実践されている。古代民謡の社会とは、まことにそういう共同の詩が民衆の力で自発的に作られ、伝誦され、保存されていた社会であった。ここでは、「個性」とは単に不必要なだけでなく、妨害的要素であり、共通の理解をさまたげる邪魔物であった。——少なくとも、個性は、共通の基盤に立ち共通の形態を通じて発露されるときにだけ許された。個性と共通とがなごやかに抱きあった作品だけが、古代民衆の作であった」と洞察した。

個性がむしろ妨害要素であった、という見方は示唆に富んでいるが、このような、個性を超えた集団発想の形態こそ、原始文学の世界であったと考えられる。こういう渾然とした集团的・季節的祭式行事のくり返しの中から、しだいにそれら神事芸能の詞章と擬態(動作)の分化が始まり、それぞれ独り立ちを始める。

文学・芸術の発源起源説の多い中で、信仰起源説を主張した折口信夫氏は、「音声一途に憑る外ない不文の発想が、どう言ふ訳で、当座に消滅しないで、永く保存せられ、文学意識を分化するに到ったのであらう。恋愛や、悲喜の激情は、感動詞を構成する事はあっても、文章の定型を形づくる事はない。又第一、伝承記憶の値打ちが、何処から考へられよう。口頭の詞章が、文学意識を発生するまでも保存せら

れて行くのは、信仰に関連して居たからである。信仰を外にして、長い不文の古代に、存続の力を持ったものは、一つとして考へられないのである」と論じた。もちろん、ここにいう「信仰」とは、後世の発達した宗教意識に見られるような魂の救済と自覚に根ざした「信仰」ではない。もっとナイーヴな、もっとプリミティヴな、呪的祭祀と言いうるようなもので、あるいは「祭儀起源説」と言い換えてよいかもしれない。西郷信綱氏が、共同体の経済と生産にかかわる「行為の体系」を「魔術」として規定し、「文学の発生の問題にかかわってくるのはそういう宗教ではなくて、魔術の方である」と説いたのもそれに近い。こうして、古代共同体の季節祭における神事芸能の「詞章」と「擬態」は、長い歲月の間の定期的反復の中で定着し記憶されながらしだいに分離し、それぞれ独り歩きし始めたのであらう。原始芸能の中で、詞章が、それまで相互に密着しまつわり合っていた擬態(動作)をふり切って独立し始めるまでには、長い歲月を必要としたはずであるが、たとえば前述の「久米歌——久米舞」のような相関と、神話・伝承への投影は、その過程とパターンを考える上にひとつのヒントを与えてくれる。

こうして文学意識は徐々に個我の自覚の方向に進み、犬養孝氏の言うように、「政治組織や文学のない未分化等質の社会では、神々の跳梁や共有の感情はあっても、個我の自覚される余地はないが、多少の文化とともに、神々は姿を消していつて、人間意識の自覚がほの見えてくる」のであるが、しかし、それは一足とびに自覚されたわけでは

ない。

つまり、古代共同体における没個性的・集団発想的な原始文学のあり方が、どうして個性の自覚にめざめ、個我の文学・創作文芸に発展したのか。その間の契機と過程の説明がつかなければ、古代文学史はいつまでも、朦朧とした断層を埋めることはできない。たとえそれが、徐々に推移し緩漫にめばえたのだろうと想像してみても、そのステップの裏づけが不明確であり、中間の秘環を欠いた連鎖のようなものでしかない。

くり返しになるが、没個性的・集団発想的原始文学は、いきなり一足とびに、個性文学・創作文芸に飛躍・変身したわけではない。それには中間のステップとなるべき重要なエポックが必ずあるはずである。この中継ぎの媒介項こそ、文学史における「英雄時代」にほかならないと思う。逆に言えば、英雄時代こそ、古代文学史における文学意識の歴史的発展過程を解く、鍵なのである。

ヘーゲルは、英雄を「個性 (Individualität)」としてとらえた。英雄時代が、個性や個我の自覚として把握されたことは、たしかに画期的な着眼であった。そしてすでに考察してきたように、古代文学史において「英雄」とは、あの動乱の時代を背景にした、軍事的集団を代表する象徴的個人として描かれていることが多い。西郷信綱氏のことばをかりれば、「肝腎なことは、こういう段階を背景に、共同体生活とは性格を異にする、侵略や掠奪や遠征における軍事生活が経験される点、それによって共同体につきまとう原始の伝統がしばしば残酷に

ひきさかれ、そのなかから新しい個性的人間像が誕生してきた点である⁽⁹⁾」ということになる。そして、そのような「英雄像」は、ほとんどが、古代の文学作品のさまざまなジャンルの中に描かれている、という特性を示していた。つまり「英雄」は、それぞれの古代民族が保有してきた文学の歴史の中に、英雄叙事詩や英雄伝説の形で伝えられていることが多く、それゆえに、文学史における英雄時代は、これら作品群とそれを生み出した背景をも包括したエポックとして認識される。しかもその背景として描かれている時代は、それを描いた文学作品ができ上がった時代より、はるかに過去の時代であったことは、前にのべた。

そして重要なことは、これら古代文学史の英雄時代は、人間の文学意識の成長史上、自我と個性の発生を促す媒介契機として、不可欠な位置を占めているということである。

没個性的・集団発想的な原始文学萌芽期にあつては、「作者」というようなものは全く問題にならなかつた。「作者意識」などというものが育つ歴史的条件と精神的基盤が、ほとんど未熟であつたというほかはない。文学作品の「模倣」とか「盗作」とか「偽作」とかという問題が生ずるのは、かなり後世のことであり、「創作」という個人意識が自覚されてからのことであつた。

多くの古代歌謡において、作者が不明なのは当然とされている。それは長い歴史の波の中に、本来の作者がわからなくなつてしまつた、ということではなく、むしろ、古代における歌謡や詞章は多数による

発想の結晶であり、共同唱和こそ自然であって、「作品の作者」などという奇妙な独善は全く問題にならなかつたということであろう。

蒼古の世にあつては、呪詞や芸謡は、ある地域社会の中でいつとはなしに誰からともなく唱い出され、語り始められて、口から耳へと広がり伝播していったにちがいない。それは、著作権とか盗作などという觀念とは全く無縁の、おおらかな自然発生・集団発想の野性の世界であつた。なまじつかの「個性」などという偏狭なクセは、おどかな集団の唱和の発想には邪魔ものであつた。アイロニックな言い方をすれば、いったい個性などという性癖ははたしてそれほど重要なシロモノなのであるうか、と。

『記紀歌謡』『万葉集』を初めとする古来の歌謡の中に「読み人知らず」という歌が多いことはよく知られている。これはふつう、「作者不明の歌」と解されている。つまり、「この歌にはもともと作者があつたはずなのだが、今はもうわからなくなった」という意味である。そしてそれを裏返せば、もうすでにその時点では、「本来、歌にはそれぞれの作者があるべきだ」という作者意識が定着しつつあつた証左といえよう。古代文学の発展史上に位置づけるなら、これら「読み人知らず」という表現は、「歌には本来、その作者があるべきだ」という確認と、「だからこの歌にもこれを作つた作者があつたはずなのに、今はもうわからなくなつてしまつた」という、回想と反省の表示とも受けとれよう。

2 代表し象徴する「個人」

こうした過程の中で、もう一度「英雄伝承」をふり返つてみよう。

『記・紀』の中には、周知のごとくスサノオノミコトの詠んだ歌、神武天皇の御歌、ヤマトタケルノミコトの作つた歌、というように英雄伝承の「主人公」たちが詠んだと伝えられる歌が多く採録されている。有名な「八雲立ッ出雲八重垣妻籠ミニ八重垣作ルソノ八重垣ヲ」という短歌形式の歌は、スサノオノミコトがイナダヒメと婚して、出雲の須賀の地に宮造りした時の詠歌とされているし、「久米歌」は、神武東征説話中の戦陣の中で、一軍の統率者としての天皇が詠んだ歌として伝えられ、またヤマトタケルノミコトの伝承に関しても、多くの美しい古代歌謡が、若きミコトの口から詠われたと物語られている。

いうまでもなく、これら神話伝説上の英雄たちは、いずれも実在せぬ伝説的人物であつた。実在せぬ人物が歌を残すはずもないとすれば、これらの古代歌謡の数々は、本来、地域社会の中で伝承され流布してきた原始呪謡または民謡的性格のものであり、それがしだいに、それぞれの地域的な英雄伝承と結びついて、最終的に『記・紀』の中に採録・編纂されたものと考えざるべきではない。

もちろん、わが上代の文学の芽ばえには、古くからの大陸文化や中国詩文の影響が強く作用しているはずである。つまり、中国の古代文芸の中ですでに確立しつつあつた個人意識の発想を、わが上代の支配層・知識人たちがまた模倣・導入したであろうことは十分考えられ

る。その意味では、わが古代文学の発育は、この島国の中だけでの純粹培養ではあり得ないのもちろんである。しかし、それでもなおかつ、それら大陸文芸の恩恵・感化に浴していた当時のごく一部の支配層とは無縁なところで、固有の地域的伝承や呪謡・芸謡は、蒼溟な世から語り継がれ成長してきたはずである。

忘れてならないことは、本来、原始呪謡・民謡的性格をもっていた土着の古代歌謡が、それぞれの地域の英雄伝承の中に組み込まれ、その主人公の「英雄たちが作った歌」として伝えられ始めた、ということである。

古代文学史における「英雄」とは、共同体を統率した地方王たちを原型としつつ、それら集団を代表する個人として、叙事詩や伝説の中に描かれてきた。そして、それら叙事詩や伝承の中で、これら古代歌謡の数々は、たとえ架空の伝説にせよ、象徴的個人である「英雄」が詠んだ歌として物語られる。つまり伝承の中では、これらの歌謡は「英雄たちの作った歌」として扱われ、そこにおいては、歌の作者はそれら「英雄個人」である、という構想が成り立ってくる。集団を代表し象徴する「個人・英雄」が作った歌、——この矛盾した素朴な背反的個性意識こそ、次代の個人発想の創作文学への媒介項であり、橋渡しのステップであった。

古代文学における創作意識の成長は、決して突然変異のように一足とびに飛躍・変質したものではない。それは、蒼古の世の暗く長い歳

月の中から徐々に芽ばえた人間の精神活動の、矛盾と相剋にみちた知的生産の歴史であった。

長い野性時代が完熟すると、やがて原史の動乱の世紀を背景に、人間の魂もまた厳しい超克の試練を経験し、それを契機に、荒削りの強烈な個性が文学史上に誕生してくる。これが古代の「英雄像」にほかならない。

それゆえに、没個性的・集団発想的原始文学から、個性的・個人発想的創作文学への発展過程を見通すには、その中間にあって重要な媒介項の役割を果たした「英雄時代」というエポックの存在を忘れるわけにはいかないと思う。これを避けて通ったら、古代文学の発生成長の道程の、不連続な断層を埋めることはできないだろう。

その意味で、古代文学史における「英雄時代」の確認は、それぞれの民族の文学の芽ばえと、その成長発展の軌跡を有機的・立体的に把握するためには、やはり不可欠のことと考えるほかはない。超人的戦士「英雄」たちは、また、原始文学と創作文芸とを強い連鎖で結ぶべき、ミッシング・リンクでもあったのである。

〔参考文献〕

- (1) 『ギリシャ神話の世界観』第四章 藤縄謙三 訳
- (2) 『ヘーゲル全集・美学』第一部・第一篇・第三章 竹内敏雄 訳
- (3) ホメーロス『イーリアス』 呉 茂一 訳
- (4) 『世界名詩集大成』（古代・中世） 忍足欣四郎
- (5) 『吉野の鮎』 所収 高木市之助
- (6) 『論集史学』 所収 石母田 正

- (7) 『日本の歴史』1 — 神話から歴史へ — 井上光貞
 (8) 『論集 日本文化の源流』2 解説 — 英雄時代論争 — 上田正昭
 (9) 『日本古代文学史』 西郷信綱
 (10) 『日本文学の歴史』1 — 遍歴する英雄神 — 上田正昭
 (11) 『日本文学の歴史』1 — 万葉びとの世界 — 高木市之助
 (12) 『日本民族の形成』 藤間生大
 (13) 岩波講座『日本歴史』1 — 弥生文化論 — 近藤義郎
 (14) 同前 — 国家の発生 — 直木孝次郎
 (15) 『論集 日本文化の起源』1 — 日本民族 — 江上波夫・岡 正雄
 (16) 『日本古代の国家形成』 — 征服王朝と天皇家 — 水野 祐
 (17) 『日本の歴史』1 — 最初の統一王朝 — 井上光貞
 (18) 『倭の五王に関する基礎的考察』 志水正司
 (19) 『日本武尊』 藤間生大
 (20) 『跡見学園短期大学紀要』9・10 — 地方説話考(1)(2) — 青木 敦
 (21) 『大漢和辞典』巻九 諸橋轍次
 (22) 『神話伝説辞典』 朝倉治彦・井之口章次・岡野弘彦・松前 健 共編
 (23) 『論集 日本文化の起源』3 — 比較神話学上より見たる日本神話 — 松村武雄
 (24) 『日本文学史』1 第二章 — 神話・伝説・説話 — 荻原浅男
 (25) 『古代研究』 折口信夫
 (26) 『論集 日本文化の起源』3 — 素戔嗚尊神話に現はれたる高天原要素と出雲要素 — 高木市之助
 (27) 『出雲神話』 松前 健
 (28) 『日本文学の歴史』1 — 遍歴する英雄神 — 上田正昭
 (29) 『日本古代の国家形成』 水野 祐
 (30) 『古事記の世界』 西郷信綱
 (31) 『日本文学の歴史』2 — 風土と古老のロマン — 八木 毅
 (32) 『論集 日本文化の起源』2 — 日本における英雄時代の問題によせ

- て — 北山茂夫
 (33) 『日本国家の起源』 井上光貞
 (34) 『日本文学の歴史』1 — まぼろしの豪族和邇氏 — 角川源義
 (35) 『日本古典の研究』 津田左右吉
 (36) 『日本文学の歴史』2 — 歴史への回想 — 神田秀夫
 (37) 『日本古代史の旅』2 — 日本の青銅器 — 甲元真之
 (38) 『考古学講座』4 — 弥生文化各説・九州 — 鏡山 猛・乙益重隆
 (39) 同前9 — 生産技術・製鉄 — 窪田蔵郎
 (40) 『図説 日本文化の歴史』1 — 手から道具へ・石から鉄へ — 佐原 真
 (41) 『刃物の見方』 岩崎航介
 (42) 『考古学講座』5 — 古墳文化総説 — 末永雅雄
 (43) 同前5 — 武器・武装 — 増田精一
 (44) 岩波講座『日本歴史』1 — 古代史概説 — 石母田 正
 (45) 『考古学講座』5 — 棺槨 — 尾崎喜左雄
 (46) 『出雲神話』 水野 祐
 (47) 岩波講座『日本歴史』1 — 古墳文化の形成 — 小林行雄
 (48) 『考古学講座』5 — 古墳文化各説 — 末永雅雄
 (49) 『久米歌と英雄物語』 土橋 寛
 (50) 『日本文学史』1 — 上代歌謡 — 鴻巣隼雄
 (51) 同前 — 万葉集・成立 — 森本治吉
 (52) 『日本文学史』1 — 万葉集・第二期の歌風と作歌 — 犬養 孝