

万葉のジェンダー論

呉 哲男

—その批判的検証を通して—

はじめに

河添房江『性と文化の源氏物語—書く女の誕生』は次のような言葉で始まる。「源氏研究の現在の潮流のひとつが、ジェンダー批評である。ジェンダーとは、男女の文化的、社会的、歴史的な性差を指す概念であり、男女の生物学的な差異に対して、後天的な要素がさまざまに、ときに権力的に作用して作られた性差のことである。」王朝物語研究は、こうした言説が示すように、常に時代の先端的な批評と切り結び、現在という状況に対しても果敢に挑戦している。翻って、万葉研究史をみると山脈にもたとえられる長い蓄積を誇るせい、これまで構造主義ともポストモダンとも無縁にやり過ごしてきた。学問・研究とは時代の状況に右往左往することではないというわけである。むしろ、流行の西欧思想の枠組みだけを観念的に適用してもいずれ齟齬をきたすであろう。だが、先行研究を誠実に継承するだけでは新しいパラダイムが開けないことも事実である。かつて、この論文の筆者が提起した大伴家持同性愛説（「万葉の『交友』——大伴家持と同性愛」）に対する反論（反感）

は枚挙にいとまがない。思うに、こうした人々はミシェル・フーコーの『性の歴史』もイブ・K・セジウィックの『男同士の絆』も読んでいないのだろう。察するに、万葉集を研究する上で西欧の理論などおよそ参照するに値しない、それどころかかえって有害であると考えているのではないか。したがって、ホモセクシャルとホモソーシャルの概念の区別すらついていないと思う。この二つの概念を混同したまま、後期万葉、とりわけその宴席歌、さらに絞れば家持と池主の漢文書簡と歌の贈答の問題は論じられない、というのが現在の私の率直な心境である。

なお、王朝物語研究におけるジェンダー批評の推進者のひとりである小嶋菜温子は、いわゆる万葉の「交友」論争を横目で見ながら次のような言葉をつけ加えることを忘れていない。『万葉集』にある家持の歌に男色を読むか読まないかの議論があります。実体的なホモ・セクシュアルの有無は確かめようがないからいいとして、男同士のホモ・ソーシャルな連帯関係を読みこむことはできる。それによって家持の歌の価値が下落するわけではないと思います。」

一

奈良朝のホモセクシャルを考える上で、以下の二つのタイプを分けて考えなければならない。一つは、同族・姻戚関係を前提に身分の上下関係を越えた、比較的对等な関係で、いわゆる文人「交友」の発展したもの。もう一つは、身分の上下関係がはっきりしていて、絶対的な主従関係を前提に一方的に関係をせまるものである。まず、後者のタイプを万葉集の中から見てみよう。一般に、寺院における同性愛、いわゆる稚児愛は平安時代初期から行われていたとされるが、僧院という同性だけの閉鎖的空間の特殊事情を考えれば、仏教が制度化されて以来のものと考えるのが自然であろう。ただ、秘められがちな関係であるだけに表現としてもはつきりとは表出されていない。次の歌なども一読晦渋である。

古歌に曰く

橘の寺の長屋にわが率寝し童女放髪は髪上げつらむか

右の歌は、椎野連長年脈て曰く「それ寺家の屋は俗人の寝る処にあらず。また若冠の女を称ひて放髪うなふといふ。然らば腹句已に放髪うなふといへれば、尾句に重ねて著冠の辞を云ふべからざるか」といへり。(以下省略)

(巻十六・三八二二)

この歌が難解であるのは「童女はなり」のジェンダーが、われわれの目からは男性にも女性にも見える、男か女か見分けが

つかないところにある。この「童女」は稚児であるから生理的には男であるが、僧侶の性愛の対象とされている点、髪型や化粧や眉を作るなど女装させられていると考えられることからすれば、そのジェンダーは女性である。さらにこの「童女」が声変わりする前のひげもはえていない美少年であったと想像すれば、そのジェンダーは中性的ですらある。

寺院の世界では、いうまでもなく世俗の異性は禁制の対象である。僧尼令(十一)に、

凡そ寺の僧房に婦女を停め、尼房に男夫を停めて、一宿以上経たらば、其の所由の人、十日苦使。……。

とある通りである。ところが、その代わりというか、僧侶には次のような特権が与えられていた。

凡そ僧は、近親郷里に、信心の童子を取りて、供侍することを聴せ。年十七に至りなば、各本色に還せ。……。(僧尼令六)

これによると僧侶は、「童子」を従えることが認められている。「供侍」の内容、すなわち童子の日常的な役割は、主人である僧の身辺の雑用係りであったり、また僧侶が仏事などの公的な場に出仕する時や、ハレの儀式に臨む時などは、威儀を正して行列に従う役割であるといふ³⁾。こうして、寺院社会という閉鎖的な世界にせつせと童子が供給され、組織のいわば下部構

造が支えられるしくみができあがっていった。だが、一方でこの世界はヘテロセクシャル（異性愛）の禁止された完璧なホモソーシャル体制であるために、童子の身体は僧の性的もしくは美的対象として発見されものである。師たる僧に寵愛された童子は特に「稚児」と呼ばれるようになった。

右に引用した万葉歌に即して見ていくと、この歌のポイントは、詠み手である僧が時の経過に感慨を催すところと、「童女」の髪に執着する二点にある。まず、「わが率寝し」の表現には、相愛の男女が共寝する様子というよりもむしろ、身分の上の者（僧）がその地位を利用して強引に「寺の長屋」へ「童女」を引き入れたという雰囲気がある。次句の「童女はなりは髪上げつらむか」の感慨は、僧尼令（六）に「年十七に至りなば、各本色に還せ。」とあるのが参考になる。「童子」は大人でも子供でもない少年という境界的な身体であるがゆえに、寺院においてその存在が公的に認められる立場にあった。しかし、時の流れはある意味では残酷である。一定の年齢に達すると稚児としての美しさが衰えたり、声変わりしたりして成人に達したとみなされるに至り、かくして童子は用済みとばかりに世俗の社会へと出されたらしい。むろん、すべての童子が稚児であったわけではなく、得度して自ら僧になる者も、元服して貴族社会に復帰する子弟もいた。しかし性愛の対象とされた童子の行く末の悲惨さは容易に想像される。その意味で「もう髪上げして結婚でもしたろうか」という表現は悪意のあるブラックユーモアだ。

髪への執着という点については、中世の稚児物語の文脈の中

で、田中貴子が次のように述べている。⁽⁵⁾

稚児の描写にはしばしば髪についての記述が目につくことがわかります。単に姿や風情を愛でるだけではなく、髪という具体的な「モノ」への執着心が感じられるのです。それは女性の場合と同じく、髪への愛着を語ることで、髪を持ち主への性的関心を吐露する行為にほかなりません。

なお、左注で椎野連長年が的をはずした講釈をしているのは、「童女」が稚児であることを了解した上で、あえてまぜかえしていると見るのは深読みに過ぎるであろうか。

二

万葉集の中で大伴家持と大伴池主という同族が身分の上下関係を超えて文人「交友」を果たしたことは、奈良朝のホモセクシャルな感情を考える上でも貴重な資料である。その際、はじめに触れたようにホモセクシャルとホモソーシャルの概念は区別して考えなければならない。ここでは、ホモソーシャルという批評概念の提唱者であるイブ・K・セジウィックの『男同士の絆』というテクストを紹介した大橋洋一の解説をすこし長くなが引用しておこう。⁽⁶⁾

ホモソーシャルとは、社会における同性どうしの人間関係のことで、男性関係、女性関係のどちらをも意味しうる。けれども分析の道具としてのホモソーシャル概念は、男性

どうしの関係に限られる。父権制社会の中心的維持装置といえるホモソーシャル概念はふたつの奇妙な前提によって支えられている。「同性愛恐怖」と「女性嫌悪」である。

「ホモソーシャル」は「ホモセクシユアル」の謂ではない。ホモソーシャルは基本的に異性愛体制であり、異性愛を維持するための装置である。しかし、これは異性愛を尊重することを意味するのではなく、女性の交換と流通によって男性関係を確固たるものにするものである。結婚は、男どうしの親密な関係をつづける口実となろう。また、結婚は男どうしの親密な関係を切り裂く危険な女性の存在を体制内に回収する制度となる。結婚の背後には女性嫌悪が存在する。

ホモソーシャル的な読解に従えば、結婚を促すことは同性愛的関係の解消ではなく、ホモソーシャル的男性関係の強化となる。くりかえせば、結婚は、男性の絆を切り裂きかねない危険な女性を父権制へと回収し男性関係を強化する制度であるとともに、公的に異性愛者であることを認められた男性から成立するホモソーシャル関係を、同性愛という汚名から守るための装置である。したがってホモソーシャル関係は結婚によって支えられている。

読まれるように、ホモソーシャルはホモセクシユアルの謂ではない。しかし、イブ・K・セジウィック自身『男同士の絆』のテクスト分析では、シェイクスピアの『ソネット集』『ヴェニス商人』『ヘンリー四世』の中に横溢する同性愛的感情の

抽出に意を注いでいるのである。したがって、「ホモソーシャル」という概念をホモセクシユアルという概念に近づける危険を冒した方が生産性が高いのだ。」といえる。

大橋洋一の要約を通して、われわれがこの批評理論の適用に最も有効であると思えるのが、中国文学につきものの「友情」という概念である。中国の古代・中世社会は完璧な父権制社会であり、律令体制のもとで男同士が相互に緊密な関係を保ちながら秩序の維持をはかる社会であった。文人貴族と呼ばれる彼等秀才官僚たちは、どこかで政治的利害関係を一致させつつ、詩文の交換という文学的営為を通して、生涯変わらぬ篤い友情を交わし合う仲であった。男同士の揺るぎない絆を実現させるための細やかな気遣いは『文選』の「贈答」というジャンルに結晶しているが、こうした作品群を支える「友情」という概念自体が、ホモソーシャル理論にあつては男同士の隠微な関係の隠蔽装置とみなされているのだ。恐らく今後、中国文学の若手研究者によって従来の漢詩文の全面的な見直しがはじまるだろう。

そうなれば、比較文学的な方法による影響関係の指摘、たとえば謝靈運と謝惠連の詩の贈答の影響を受けて、家持と池主の詩文贈答が成立しているなどという指摘で、大伴家持同性愛説の反証とすることはできないのである。

むしろ、ホモソーシャル理論の読解にしたがって、そもそも中国詩文の基底にはジェンダーの越境としての『嬖童詩』（『玉台新詠』巻七、簡文帝）が浸透していると見たほうが分かりやすいのではないか。潘岳の美男ぶりがもてはやされた意味は何

か。たとえば、阮籍が男色を詠んだ有名な「詠懷詩」の一首
 『文選』巻二三、『玉台新詠』巻二の中に、次の句がある。

携手等歡愛 手を携へて歡愛を等しくし
 宿昔同衾裳 宿昔衾裳を同じくす

この詩は、「變童詩」に属し、安陵君と竜陽君の同性愛の素
 晴らしさを詠んだものであるが、周知のように「手携はりて」
 （巻八・一六二九、巻十七・四〇〇七、巻十九・四一七七）は
 家持が好んで用いた言葉である。「携手」の句は、『文選』や
 『芸文類聚』などにもしばしば見出される表現であり、比較文
 学研究の一般的な理解としては「手を携えて遊ぶ」ことが交
 友を表現する一つの様式であった^⑧とされ、また「親しい友と
 行動を共にすること、すなわち友情の深さを示す」ことだとす
 る理解が支持されてきた^⑨。しかし、ホモソーシヤル理論によれ
 ば「友情の深さを示す」ということそれ自体の中にホモセクシ
 ャルな感情が含まれているのだ。それは白居易と元稹の生涯変
 わることのなかった友情といった個別的な問題ではなく、女性
 のジェンダーを疎外したところに成り立つ社会体制そのものが
 孕む感情なのである。

こうした感情を背負う中国文学の「贈答」の世界と、万葉の
 「贈答」の世界は本来異質のものであったが、恋愛相聞の具た
 る和歌の中に中国文人詩の世界を最初に導入したのが大伴旅人
 であった。それが家持の世代になって新たな感情の症候として
 現れるようになったというのが、私の理解である。

三

大伴家持同性愛説に対する批判の多くは、家持と池主の越中
 での交流を、六朝詩学理論の応用という立場から読もうとす
 る。また、その他にはわざわざ中国文学との比較をするまでも
 なく、万葉集の表現内部の検証から反証可能という立場があ
 る。これはジェンダーには直接関与しない、ほととぎすや眺望
 といった景をめぐる文学的交流として読もうとするもので
 ある。さらに、「起居相聞」の承譜をたどれば、親戚縁者、兄
 弟姉妹といった親密な間柄の者が、恋歌的表現をとることで日
 常の様子を尋ね合うのは、むしろはありふれた表現であるとす
 る説がある^⑩。

そこで、ここではジェンダー論に係わる範囲でこうした諸説
 に概括的に触れ、反批判の契機としたい。王朝和歌の研究者で
 ある近藤みゆきは、「和歌とジェンダー」と題する論で次のよ
 うに述べる^⑪。

（九〇年代に文化批評としてのジェンダー論が定着する中
 で）同じ時期、和歌の分野で活発化したのが「女歌」論で
 ある。シンポジウムや講演において、「女歌」はたびたび
 テーマとなり、折口以来の第二展開期ともいふべき、この
 九〇年代における議論の再燃は、鈴木日出男の『古代和歌
 史論』に収められた一連の女歌論によるところが大きい。
 すなわち、新しい文化批評の導入としてというより、「女
 歌」論という本来的な和歌の課題が深められる過程で、ジ

エンダー批評のゆるやかな影響が続いた、というのが、この時期の和歌研究での、独自の展開であったわけである。

右のような和歌研究史のおさらいをした上で、近藤は次のような問題提起をおこなう。

人事の核をなす概念であり、人事と自然の融合を特色とする古今集にはじまる王朝和歌の「ことば」は、現代の我々の認識をはるかに超えて、性差の意味性に満ちたものだった。たとえば、男性性に対して女性性を属性とする喩として容易に思い浮かぶのが「女郎花」であろう。艶で、誘惑的な花と詠まれる女郎花が女性を属性とすることは言うまでもないが、重要なのは、この喩のよみ手があくまでも男性であり、平安期を通して、女性はその場合以外これをよまない点であろう。すなわちそれは、女性というより、男性の視点がとらえた女性性の反映と理解するのが正確であるわけである。

この指摘で私が注目するのは、「女郎花」が男を詠み手とする女性のジェンダーの刻印されたものであったという点である。すなわち、景物表現においてもジェンダーの視点からの読み直しが可能だということだ。このことは、いうまでもなく以下の事柄を念頭に置いてのことである。越中守となつて単身で任地に赴いた家持は、そこで池主との運命的な再会を果たすことになる。その直後から、二人の間では漢文による贈答書簡と

詩歌の応酬が矢継ぎ早に交わされ、万葉集中でもユニークな男同士の「交友」を中心とした越中文学圏が形成されることになる。そのはじまりを告げる宴席での贈答がこの「女郎花」をめぐってのものであったのは象徴的である。

八月七日の夜に、守大伴宿禰家持の館に集ひて宴せる歌
秋の田の穂向き見がてりわが背子がふさ手折りける女郎花
かも
家持（巻十七・三九四三）
女郎花咲きたる野辺を行きめぐり君を思ひ出たもとほり来
ぬ
池主（巻十七・三九四四）

この「女郎花」をめぐる議論は、実は、すでに丸山隆司がホモソーシャル理論によりつつ、独自に展開しているところであった。詳細は原文にあたってもらうとして、ここでは結論的な部分のみを引用しておく。¹³

……ヲミナヘシと言う語は、おおむねヲミナ・ヘシと分節される。ヲミナに「娘子・姫・佳人・美人」などと表記されている。つまりこの花は、その命名において、すでに女性性を付与されているのだ、ということが出来る。（中略）（三九四三・三九四四）のうたは、ともかく相手を男（MAN）として対象化することであった。そして、それは、ヲミナヘシという女性性を媒介に確認されているのではないか。もちろん、それは記号化された女である。いいかえれば、肉体をもたない女性性（gender）なのだ。記

号化された女Ⅱ女性性(ヲミナヘシ)を愛でるもの、それは男(MAN)である。とすれば、歌い手と相手の性との目まぐるしい転換をさせながら、じつは男どっしの絆を歌っているのだ。(中略)家持の、越中における官人たちとの交流は、このようにして始まった。それは、男どっしの「ホモソーシャル」な関係に身を投じることであつた。いかえれば、それは、もうひとりの、〈家持〉を発見することであつた。

ここで丸山が析出した大文字の「男」が、奈良朝の律令官人による政治的支配体制の中の不可視の制度を指すことはいうまでもないだろう。文学(景物)の表現がこうした政治性と無縁な場所で営まれると見るのは、あまりに楽天的な文学観であろう。

一方、飯田勇もジェンダー論を視野に入れながら、注目すべき問題提起を試みている。⁽¹⁾私が飯田の論から学んだことは、たとえば、万葉の「ますらを」像が本来的な語義をはなれて律令体制に特有の変容をこうむっているといった指摘である。古層の「ますらを」とは、男が男らしさという優位性を保つために、積極的に恋をしていかに多くの女を獲得したかを誇ることであつたのが、律令体制下ではそこに否定的な意味が付加されているというのである。そこでは男女の恋よりも、男(律令官人)同士の連帯を優先する論理が隠されているという。

ますらををや片恋ひせむと嘆けども醜のますらををなほ恋ひに

けり (巻二・一一七)

ますらををかく恋ひけるをたわやめの恋ふる情に比ひあらめやも (巻四・五八二)

ますらをの聡き心も今は無し恋の奴にわれは死ぬべし

(巻十二・二九〇七)

こうした歌を見てゆくと、「ますらを」のふるまいは限りなく「たわやめ」の領域を侵食しているようだ。これでは「たわやめ」の居場所はどこに確保されるのか。官人社会から女性性が排除されている逆説的な例でもある。

律令社会では、男同士の絆を揺るぎないものとするためには、男はみな同質の非性的な身体として官廷に参加しなければならぬ。したがって、女と恋をする「ますらを」は蔑視の対象となる。家持と池主の交友がホモセクシャルの傾向を帯びるのも必然というほかはない。

ところで、ジェンダーが同質の非性的な身体として見出されるという視点は重要である。なぜなら、これに伴う感情表現もまた非性的な傾向を帯びざるをえないからである。たとえば、「恋ふ」というような愛情表出の語も非性的なニュートラルなことばとして改めて用いられるようになったと考えることができる。すると、高野正美が力説する「起居相聞」の論も、それ自体として異議はないが、大伴家持同性愛説の反証になりうるかといえ、その根拠は薄弱である。

……この場合にも恋歌的な雰囲気は漂っていることなどが

らして、起居相聞歌も親密な関係にあったは、親交を深める表現は恋歌のそれと質的に近似するものであったために、しばしば女性になぞらえての表現として誤解されてきた。家持と池主の恋歌風の贈答もこうした起居相聞の動向に沿って詠み交わされたもので、辰巳氏のいうように中国文人の交友観を共有しての文人氣取りでの贈答であった。

(中略) 起居相聞歌に見られるイモ・セの呼称の多くは本来の用法を離れて用いられているもので、この特殊なことを用いることで親密な人間関係の構築をはかり、親交を深めようとしたのだといえる。……青木生子氏は家持と池主に就いて、「恋歌の伝統の表現を内包しつつ、交友の情を尽くす表現を成立させている」といい、特に女性の立場や心情を意識したものではないといわれる¹⁵⁾。

親交の深い関係であれば、同性や親子、兄弟姉妹でも恋歌的表現のやりとりがなされるが、それは現実の恋愛関係とは無関係であるというものである。前述のように、ジェンダーにかかわることばが非性的なニュートラルな意味に変容して「本来の用法を離れて用いられて」きている以上、高野の主張するような論旨が成り立つのは当然であろう。しかし、そのことが家持と池主の間にホモセクシャルな感情がなかったことの証拠にはならない。家持は後世の読者の誤解をあらかじめ防ぐためにも、題詞か左注にひとこと起居相聞の歌であるとのことわりを入れておけば無用の混乱はさけられたのであるが、そうした表記はどこにも見当たらないのだ。

注

- (1) 王朝物語文学研究者のジェンダー論に関する言説としては、河添のほかに神田龍身、小嶋菜温子などを参照した。
- (2) 小嶋菜温子、高橋亨、土方洋一「物語の千年」
- (3) 最近、万葉集の巻十六の物語性について論じることの多い古橋信孝はこの「童女」を稚児と解釈しているようだが、詳しくはふれていない(古代文学会夏季セミナーでの発言)。また、稚児の歌という解釈は採用していないが、影山尚之に「橘の寺の長屋」と「橘の照れる長屋」の論がある(『美夫君志』第六十一号)。
- (4) 土谷恵「中世寺院の児と童舞」季刊『文学』一九九五年冬号。なお、同誌の座談会「日本文学における男色」を参考にした。
- (5) 田中貴子「稚児と僧侶の恋愛」『性愛の日本中世』
- (6) 大橋洋一「ホモフォヴィアの風景」季刊『文学』一九九五年冬号
- (7) 石原千秋「ホモソーシャル」『国文学 解釈と教材の研究』平成十三年二月臨時増刊号
- (8) 辰巳正明「交友の詩学」『万葉集と比較詩学』
- (9) 芳賀紀雄「願文・書儀の受容」『国文学 解釈と教材の研究』一九九九年九月号
- (10) 池田三枝子「家持の〈交友歌〉」『古代文学』三七号
- (11) 高野正美「相聞歌の系譜」『上代文学』第八十三号
- (12) 近藤みゆき「和歌とジェンダー」『国文学 解釈と教材の研究』二〇〇四年四月号。なお、同論の中で近藤は女性性の強い言葉として「言はましものを」の分析をした上で、「悔しくぞ後に会はむと契りける今日をかざりと言はまし

ものを」(『大和物語』一〇一段、新古今八五四)の例をあげ次のように述べている。「臨終の床にある季縄が、再会の約を果たせなくなり、友人の公忠に送った歌だが、男から男への贈答でこの『ことば』が使われる時、実体はさておき、表現の型として、まるで女の恋歌のようなホモセクシャル的なニュアンスが立ちあらわれてくる。」

(13) 丸山隆司「もうひとりの〈家持〉たち」『藤女子大学国文学雑誌』五六号

(14) 飯田勇「男・女関係としての宮廷と文学」『古代文学』三八号

(15) 注11と同じ。

付記

歌人で短歌批評の阿木津英は、鈴木日出男の女歌論が折口信夫のそれを踏まえていない点を暗に批判して次のように述べている。「和歌研究の分野で女歌論再燃のきっかけとなったといわれる鈴木日出男の『女歌の本性』には折口信夫の女歌論に関する文献は掲げられていない。相手の言葉を否定して切り返す発想と表現をへ女歌、固有のものとする視点は、鈴木日出男のものとして提出されているようだ。」(『折口信夫の女歌論』私も「女歌の系譜」(『古代言語探究』)の中で「鈴木日出男の『古代和歌史論』は、和歌の本質を、女歌に見据え、その本性を和歌史の上に定位した画期的な論である。」と評価しているので、阿木津の指摘するような問題があるとすれば、責任の一端を負うことになる。