

神話の建立

——「偽書の中世」を超えるための方法序説——

小川豊生

一 中世神話と「偽神話」

近年の研究で明らかにされてきたように、日本中世はじつに多くの神話が作られた時代であった。山門や寺門の収集した神話群、外宮度会氏を中心に展開された伊勢神道に見られる神話群、熊野の縁起類に伝わる神話の数々、あるいは両部曼荼羅世界を伊勢両宮に配当して構想された両部神道と呼ばれる言説領域における神話群など、枚挙に遑がない。さらに、これら宗教世界の動向と密接に関わりつつ、独自の秘義をもとに歌学の家々でつくられた神話群や、公家の有職家たち独自の事物の起源神話、あるいは未来記の広範な流布という現象なども加わって、鎌倉後期にいたると、神話制作の動きは一気に全面展開の様相を呈することになる。

「中世は第二の神話の時代である。そしてあらゆる宗教の理論体系は、呪術的信仰の上にそびえ立っていた」（『黒田俊雄著作集 第四巻』）と述べたのは黒田俊雄だが、黒田のいう顕密体制とは、まさに神話と呪術の体制にほかならなかったといえるだろう。

ところで、これら多くの中世神話は、いわゆる「偽書」とされるテキストに書き留められて伝来してきたことをひとつの特徴としている。叡山の山王神道の神話群を収蔵した『山家要略記』や『深風拾葉集』は多くの偽書群の集成によって成り立ち、伊勢神道のいわゆる五部書をはじめとする多数のテキストや、両部神道の立場から神話を構想した『麗気記』も典型的な偽書としての性格をもっている。事情は定家系偽書や為顕流の偽書群等を伝える中世歌学の領域においても例外ではない。

これら中世神話は、したがって、カール・ケレーニイの言葉を借りれば、「神話の偽の形式」にもとづいて成り立っているといえるべきかもしれない（『神話の入口の開門』未邦訳）。ケレーニイは、自発的に生起した歴史的に伝達された「根原現象」としての神話とはちがって、政治的な目的の達成を「意識させられた」神話を、一括して「偽の形式」と特徴づけた。これを承けてクルト・ヒュプナーは、『神話の真理』（神野慧一郎他訳）において、おなじ神話群を「政治的偽神話」と呼び、あらためて次のように規定する。

政治的偽神話は、なるほど、神話的構造を示しているが、

しかし自発的に生じたものでも、また歴史的に成長してきたものでもなく、特定の目的を達成するために造られたものである。

ただし、ヒュプナーは、「根源的には本物の神話もまた偽神話になりうる。すなわちその神話もはや「生きられて」いないで、暴力的に保持されたり人工的に再び導入されたりする場合にそうなる」と付け加えて、その例として、国家に再び神話によって基礎を与えようとしたローマ皇帝アウグストスの試みを挙げている。

ところで、同様に、顕密体制を背後で支えるものとして創作された日本の中世神話群も、一括してこうした「偽神話」として扱われるべきだろうか。

神話が「靈性」の語りであるという見方に立てば、そもそも神話には作者はいないというべきだろう。けれども、実際には、中世神話に属するものの多くは、先行する種々の素材を寄せ集め、それらを変容させ、配置や組み合わせに工夫をこらす作者（プリコラーージュする作者）を古代の神話以上に露呈させている。（たとえば『麗氣記』の場合、『麗氣制作抄』といったテキストまで残されている。）しかし、その「神話制作者」は、神々を降臨させ、「ヌミノゼ的なもの」（オットー・ヒュプナー）と遭遇するために、あくまで外なる世界に対して受動的にふるまう以外なく、そういう語りでなければ、人々はそれを神話として、つまりは靈性のこもる語りとして承認しはしないだろうことを知悉している。またそれは、聖なるものの到来に立ちあう「灌頂」を頂点とする特異な儀礼のプロセスと不可分の関係

を有し、たんに読解され鑑賞される孤立した書物としてあるのではない。言語と身体とを切り結ぶ行者の一連の実践的過程のなかに位置づけられるこうした神話群を、「偽神話」の概念で括ってしまうことは、おそらく適切ではない。手練手管をつくして、神々を降臨させるテクネーとしての儀礼と、それに供せられる神話テキスト。それは、ヒュプナーが神話解釈の歴史を記述するなかで重視する、「祭儀的―社会的な解釈」や「ヌミノゼ的なもの経験としての神話解釈」の素材となってきた一連の神話と等価な内実を十分に持ち合わせており、「政治的偽神話」とは異なった位相にある。（詳述する余裕はないが、偽神話と本物の神話との区別はヒュプナーにおいても決して単純ではない。）

では「偽神話」や「捏造」に換えて、どういう概念で中世の神話テキストや神話づくりの営みを把握すればよいのだろうか。そこで、ここでは、いささか唐突だが、古代から現代にいたるまでありふれた用語として通用される「建立」という語を取り上げて、新しい観点から考察をくわえてみたいと思う。なぜなら、この語の導入によって、中世（あるいは古代も含めて）の神話探求のありように、何程かの変化を齎すことが可能ではないかと考えるからである。

二 「建立」という概念の導入について

なぜ「建立」なのか――。まず、この言葉が、神話とかかわって、どのように登場してくるかを確認してみよう。

弘安年中に通海という密教僧によつて記された『太神宮參詣記』(下)には、日本の始まりを次のように記す箇所がある。

吾朝ノ建立ヲ日本紀ニ註セルニハ、清ル物ハ天トナリ、濁レル物ハ地トナリシ始メ、中ニアシカイノ如クナル物出
来リテ神トナル。是ヲ忝モ国常立ノ尊ト申ス。夫ヨリ天神
七代ト申スニ、伊弉諾尊世界ノ王トシテ相争フ人ナク侍リ
キ。此下ニ国ナカラシヤトテ、天ノ御銚ヲサシヲロシテウ
ナバラヲカキ給シ銚ノシヅクコリテ一嶋トナル。是吾国ノ
始也。(以下略)

いわゆる国土の創成神話が、ここでは「建立」という用語をもちいて記されている。こうした例は、他にも北畠親房『神皇正統記』のケースを挙げることができる。

震旦はことに書契をこととする国なれども、世界建立といへる事たしかならず。(中略)我朝の初めは天神の種をうけて世界を建立するがたは、天竺の説に似たる方もあるにや。

この「世界建立」の語は、遠く世親の『俱舍論』(世間品)にみえる「世界建立」に遡ることができるが、中世日本では『麗氣記』や『天地麗氣府録』、また良遍の『日本書紀第一聞書』(一)、世界建立之事、真福寺藏『天下皇太神本縁』(一)、世界建立儀軌云、(一)などと、神話の記述とかかわってしばしば登場をみる。のちに吉田兼俱がしきりに用いている「三界建立」といった用例も同じ発想に基づいている。

「世界建立」はまた、密教の観想の場を背景としてもいる。密教に身体論をはじめて導入したのは、中期密教を代表する『大

日經』であつたが、そこでは、地水火風空の五大を象徴するア・ヴァ・ラ・ハ・カの五字(種子)を、腰下・臍・心臓・眉間・頭頂に布置する「五字嚴身觀」が説かれる。この観想実践そのものが「世界建立」にはかならなかつたことは、たとえば、醍醐寺の憲深による口決を収めた『幸心鈔』(諸尊道場觀廣略事)の次のような用例で確認できよう。

問。諸尊道場觀多分觀_二須彌山_一。又不_レ然事有_レ之。子細如何。答。此事奉_レ尋_二先師僧正_一之所被_レ申地體先付_二諸尊_一觀_二道場_一可_レ有_二三重廣略_一。先一_レ地水火風空_二ア・バン・ラン・カン・ケン_一以_二五字_一建立_二世界_一。其上_レ宮殿樓閣等觀_レ之。其上_レ月輪_二三摩耶形等觀_レ之。本尊觀成。是廣博義也。次壇上有_二アク_一字等_一成_二宮殿_一。内有_二月輪_一成_二種子_一。種子變成_二本尊_一。是中品義。次前有_二キリク_一字等_一。乃至胸中有_レア_レ觀。是略義也。(以下略)(大正藏七八)

『麗氣記』(仏法神道麗氣記)には「鏡・阿の二字を用て觀行の体と為すべし。凡そこの教は阿字を大空三昧の上に建立す」という表現が見えるが、『麗氣記』や親房が書き留めた国土創成神話(「世界建立」)の背景には、文字と身体とを切り結び、種子の变成を通じて「世界」を建立する宗教実践の具体が介在していたことは疑いを入れない。

興味深いことに、このとき身体に布置する「文字」それ自体もまた、「建立」されるものであつた。伝統的悉曇学では、文字の書き方の問題は「悉曇建立」と称されて重要な学習項目になつており、梵字の習得に際しては「梵字建立帳」などと呼ば

れるテキストも使用されていた。子音字に母韻字を配すること
を「建立」とも「切継」とも言い、多数の合成字を十数章に配
列したものを「悉曇建立章」とも称している（田久保周誉『梵
字悉曇』等参照）。

観想体験の現場においても、「建立」は無縁ではなかった。
修行者は、まず観想において下から上に向かって登っていく段
階（向上門）からはじまり、次にいったん頂上に達したあとで、
こんどはいわばその道程の裏側を上から下に向かって降りてく
る段階（却来門）をへて、その後、きれいさっぱり掃蕩し、無
一物の境地に入ったうえで（掃蕩門）、改めて存在界を打ち立
てていく（建立門）。また、こうした観想実践の前提として「道
場の建立」が為されるが、同時に「本尊」「曼荼羅」もまた「建
立」されるものであったことは、慧琳訳『建立曼荼羅及揀択地
法』、法全『建立曼荼羅護摩儀軌』、空海撰『建立曼荼羅次第』
などといったテキストの存在で容易に確認することができる。
さらには、そもそも「身体」それ自体がまた、「建立」され
るものとしてあった。蘭溪道隆の『大覚禪師坐禅論』には次の
ようにある。

四大五蘊の色心、十方に遍満して、一切衆生を根本となす。
因縁和合するるときんば、**身体を建立す**、是れを生と名け、
果報遷謝するるときんば、**四大分散す**、是れを死と名く。
また、榮西『喫茶養生記』序文には、

人、一期を保つに、命を守るを賢しとなす。其の養生の術
を示すに、五臓を安んず可し、五臓の中心の臓を王とせむ
か。**心の臓を建立する**の方、茶を喫する是れ妙術なり。

とも見え、五臓（心の臓）を健全に保つことが「建立」の語に
よって示されている。

このような用例に注目すれば、中世の「建立」が、まず、わ
れわれの予想をこえて、意外にも広範な領域にわたって用いら
れていたこと、さらに、近代的な主体によるいわゆる「創造行
為」とは異質な、「つくる」という営みそのものの前近代特有
の性格を何らかに指し示している可能性があること、こうした
問題が浮上してくることになるだろう。

われわれのいう「創造行為」を、「建立」という言葉に置き
換えてみることに、この視点の転換がはたして何をもたらすこと
になるのか、性急に結論を出すことは控えて、むしろいまはや
や羅列的な記述になることをいとわず、その他にも広がりを見
せる用例について、さらに確認しておきたいと思う。

心賀『相伝法門見聞』（『二帖抄』）には、「宗教とは、章段建
立の生起次第を以て心地に習が宗教とは云るる也」とあり、經
典・祖疏の文章の組織構成や文義を会得すること（＝宗教）は
まさしく「建立」の営みとして捉えられていたことがわかる。
作能もまた「建立」にほかならなかった。世阿弥の『三道』
には次のように見える。

此五段（序一段、破三段、急一段）を作り定て、「序にい
かほどの音曲あるべし。破三段に三色の音曲いかほど、急
に似合たる曲風いかほど」と、音曲の句数を定めて、一番
を建立するを、能作るとは申也。

ここでは一曲を構成し組み立てることが「建立」の語によっ
て示されている。

さらに「物語」についても同様の用例を見出すことができる。北村季吟『湖月抄』は次のように記している。

此物語一部の大意、面には好色妖艶を以て建立せりといへども、作者の本意、人をして仁義五常の道に引きいれ、終には中道実相の妙理を悟らしめて、出世の善根を成就すべしとなり。

文章を「創作」でも「虚構」でもなく、「建立」すること——この視点の転換が、現在の側からではなく、中世の内側からみた芸文一般への見方に、これまでとは異なるどのような偏差をもたらしてくれるだろうか。

物語だけではない、和歌もまた「建立」されるものであった。次のような用例がそのことを証してくれる。

…あな事も疎かやな。真言教の秘肝を抜き出して和歌を建立するとかや。その故あり。経にいふ、帰命本覚心法身常住妙法心蓮台といへり。本覚法身、我等に障り無し。常住妙法、我等が胸に備れり。本来具足の歌道、三曲の徳なれば、蓮の内に鎮かに遊び、三世常住の歌、菩薩の垂跡、今の人丸なり。然れば仏法は遙にあらざ、心中にして、即ち近し。真如は外にあらざれば、身を寄せて何を求めんや。歌とは、我等が身内の第六識を種子として出たり。命終の時は、妙觀察知と成りて、無明煩惱を断つなり…。(『和歌古今灌頂巻』中)

定家の言説として語り出された和歌の「建立」の用例は、定家偽書『三五記』にも見いだせる。

凡三十一字の歌の詞姿は、これ五大所成の仮身なり。その

三十一字の詞の中にこもるところの心をば、内証真実の心理と申すべし。然れば歌一首をよめば、一仏を建立するにおなじ。乃至十首百首よめらむは、十仏百仏を作りたらむ功德を得べしとぞ古賢も申したまへる。西行上人の云、歌は、是禪定の修行なりといへり。げにも心を一行に制せずしてはかつてよまれぬなるべし。散乱の心をやむる事、是に過ぐべからず。

よく知られた一節だが、以上の用例の広がりや念頭に置いて改めて見直すと、和歌をつくる(詠む)という営みにどのような意義が新たにくわわってくるものだろうか。

ことは宗教や文芸のみに限らない。詳細は別にゆずるが、その他、「庄」(莊園)、「撰」(「文書」)、「繪系図」といったものまで、「建立」の概念によって表わされているという事実は、広く前近代における「つくる」という営みそのものの根幹に触れる問題を、「建立」という用語が孕んでいることを充分に示唆してくれる。(例えば、「科学技術とは別な作ることの可能性」を追究する伊藤徹『作ることの哲学』は一つの参考となる。)

中世における神話の制作について思考をめぐらし、夥しく残された神話群を、「偽作」や「捏造」という視座ではない地点から考察するための方法概念として、「建立」の語を導入したいと考える本稿のはじめに述べた筆者のねらいは、粗雑ながら如上の文脈をたどる時、漸く察せられるものと思う。

三 展望

われわれは、古代や中世の人々が何かを「つくる」という行

為と、現代において何かを「つくる」という行為とは、制作する、創造する、構築するなど言い換えられる共通の意味を内包していて、ほとんど同じものであると思つて疑わない。しかし、はたして「つくる」という行為は、近代も、前近代も、同じ世界を内包しつづけてきたのであろうか。もしも両者をそのように等し並みに考えるならば、すでに触れたように、中世に生成した多くの神話群は靈性を喪失した荒唐無稽な方法によつて「捏造」され「偽作」されたものだと思つて理解するほかはなくなるだろう。しかし、これらをこゝうした概念で一括することは正しいことだろうか。

用例に則した詳細な分析はいずれ果たしたいと思つが、おそらく「建立」の行程とは、たとえば次のような営みを必ず含みもつものであつただらう。仏師運慶の発願によつてなされた東大寺再興を祈願した「運慶願経」(『法華経』巻第八)なるものが残されているが、それには詳細な奥書があり、書写の経緯を知ることができる(奈良国立博物館編『東大寺のすべて』朝日新聞社、二〇〇二)。

まず料紙は沐浴精進して淨衣を身につけた色紙工によつて製作された。この色紙に書写する際の硯の水には、比較山横川・園城寺・清水寺の靈水が用いられ、一行書写するたびに男女結縁者が三度礼拝し、『法華経』の宝号と念仏とが唱えられた。書写の間に行われた礼拝は五万回、結縁者が唱えた念仏は三十一万六千二百回、唱えた『法華経』の宝号は二十万六千二百回に及んだ。軸木は、治承四年に東大寺が焼失した際の柱の残木が用いられ、春日大明神が守護する木である

との夢想の告げによつたものであることが、軸木に書き付けられている。

こゝうした気の遠くなるような手順を踏んで漸くかたちを成していく聖教テキストの有りようは、古代・中世において聖なるものを「つくる」ということがどのような内実を担っていたかを雄弁に物語つてくれる。

右はほんの一端にすぎないが、おそらく儀礼の一環を成す神話テキストの制作、たとえば『麗氣記』というテキストの制作企図も、同様の手順を当然の前提として推し進められるものであつたに違いない。テキストの中核には(真言)が嵌入され、それを観想する実践や、さらには灌頂という儀礼がその制作と不可分の連携をかたちづくっていたのであつて、まさにこゝうした行為を含み持つてつくられていく行程すべてが「建立」という営みに相当するものであつたはずである。そうでなければ、神話の制作行為は、近代の創作概念と同じものを指すことになつてしまつたらう。

道場を建立し、本尊を建立し、文字を建立し、身体や宗教を建立する…このひとつひとつに想像をこえるほどの時間と実存をかけた建立するという行為が、重層的な襲をなして連接されていくとき、その過程のはたに「靈性」との遭遇がはたされる。見てきたように、少なくとも古代や中世の用例に即せば、宗教的、文化的な多くの領域にかかわる制作の営みは、「建立」という方法概念で本質的に捉えなおすことが求められるのであり、また、それによつて、これまでとは異なる視点で中世神話(ひいては神話学そのもの)の見直しも可能となるのではなからうか。