

語りの基層

—そのモノローグ的表出について—

山田直巳

はじめに

「語り」に係る問題は、内容、語り手、享受、更には語る状況、あるいは書かれた資料の中ほどの様にして語りの現場や言葉を生き生きた形で見えるか、等々と複雑な相貌を見せて深められて行っているが、その実体を白日のもとに晒すというところは至っていない。様々な研究者が実に多様な方法をもって論究を試みていながら、その及ぶ範囲の広さ、問題の複雑多岐さ、また資料的制約、更には、この問題が中世の軍記物、語り物、ひいては現代の或る文学形式にまでも、いわば通奏低音の如くに響き続けているという意味でも明解な解像に苦しむのである。あるいは「語り」という術語に凝集せられていく多様な可能性が、新たな問題を提起し、更なる

深まりへと我々を導いて行っているという面も指摘できようか。(金)

本稿はそれら全てに渡って考察しようとするものではなく、「語る」ことの背後にあって、それを支えていたものは何か、ということについて、考えたい。特に「言問ふ」「語る」という言葉に掛って成立して来ている表現群を記紀風土記の中に求め、検討を行いたいのである。そして、「語る」という言葉が、始原的には「モノローグ性」に裏打ちされたものであったことを考察し、しかも、その前史を辿れば、そこに「言問ふ」(言語)という表現のあったことを述べたいのである。

さらには、古代の言葉のあり方としての「ダイアローグ性」と「モノローグ性」を始原的に把握した時、各々は「裏の言葉」と「晴れの言葉」という対比の中に求め

ることとも可能だと考えられる。そして、この両者の葛藤乃至並存を「語り」の基層に位置付けるとしたら如何様になるか。その両者の文脈上の現れ方はどうか。等々にも留意したいのである。その様な作業は、結局古代の人々の認識のあり方を探求することであり、その認識が捉えたものを言葉となすプロセスに執着することであるだろう。

一、草木言語

然彼地多有_二螢火光神、及蠅聲邪神_一。復有_二草木咸能言語_一。

(日本書紀、神代下。本文は岩波古典大系。以下同じ)

葦原中国者、磐根木株草葉、猶能言語。夜者若_二

燐火_二而喧響之、昼者如_二五月蠅_二而沸騰之、云云。

(同一書第六)

右は、葦原中国を天津神が観察した折の言葉である。本文が天上界の観察という立場を採り、第六の一書が、高皇産靈尊の言葉という捉え方の相違はあるが、その内容は「遂に皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊を立てて、葦原中国の主とせむと欲す。」という天上界の意志を妨げるものと理解される。その様は、「夫れ葦原中国は、本より荒芒びたり。磐石草木に至及るまでに、咸に能く強暴る。」

(神代紀上・第八段)と記され通りで、葦原中国の荒れて広く、いまだ耕されない、また磐石草木が勝手な熱を吹くといった、治順されないものどもの行いとして表現される。従って、右にいう「螢火光神」「邪神」の「神」は神話叙述の新たな展開の中で、「葦原中国の邪しき鬼」と捉え直されて表現され、天神とは明瞭な落差を見せ、元来「撥ひ平け」られるべき存在として位置付けされている。

天上界と葦原中国との決定的相違は秩序化されているか否かにある。神々の系譜が編まれ、それに順じて世界の秩序が整然と保たれている高天原に対して、「荒芒」であり、「ちはやぶる荒ぶる国つ神どもの多なり。」(古事記上巻)と記される葦原中国は非系譜的であり、孤立的散在的である。即ち両者の対比は、整序性と渾沌性とのそれであった。その場合の渾沌とは、夜の視覚を横切る螢火の動きであり、昼の耳を悩ます騒擾の声であった。それらは、各個に関連性はなく、勝手気儘に或るいは輝き、或るいは音なふといった孤立した動きの単なる集合に過ぎなかつた。^(注2)

そして、この二つの世界には各々別の言葉が存在した。一つは天津神達のそれであり、他は、渾沌の言葉であった。天津神達の言葉は、

當に誰を遣さば宜けむ。惟、爾諸神、知らむ所を
な隠しましそ」とのたまふ。僉曰さく、「天穗日命
は是神の傑なり。試みざるべけむや」とまうす。是
に俯して衆の言に順ひて、即ち天穗日命を以て往き
て平けしむ。

(日本書紀・神代下冒頭)

と記されるものであり、神々の意志決定が対話(ダイア
ローグ)の過程を経てなされたことを示している。同様
な経過は、古事記上卷(天の岩屋戸の段)にも、

是を以ちて八百萬の神、天安の河原に神集ひ集ひ
て、高御産巢日神の子、思金の神に思はしめて、常
世の長鳴鳥を集めて鳴かしめて、天安河の河上の天
の堅石を取り、天の金山の鉄を取りて、鍛人天津麻
羅を求ぎて、伊斯許理度賣命に科せて鏡を作らし
め、玉祖命に科せて、八尺の勾璫の五百津の御須麻
流の珠を作らしめて、(以下略)

(本文は、岩波古典大系本)

と記されており、或る神が独断的に、唯一の判断を示す
という形で神々の世界の意志決定がなされていなかった
ことを見せている。要するに、天上の神々の側では対話
がなされており、言葉を通ひ合わせることによって、高
天原・パンテオンの運営がなされていた、という風に記紀

の描写は読み取れるのである。

天津神達の言葉が以上の様に、秩序に裏付けられた対
話(ダイアローグ)のそれであるとしたら、渾沌の世界に
あるのは独白(モノローグ)の言葉ではないかと思われ
る。先に葦原中国は非系譜的であり、孤立的であると述
べたが、実は「磐根木株草葉猶能言語」と言う場合の
「言語」は対話の文脈の中にない。即ち、「問ふ」と「曰
く」(答ふ)という動的な言語の交流として表現されるの
ではなく、「猶能言語」という相手のいない、いわば放
言になって了っている。欽明紀十六年二月の条に、

原夫建_レ邦神者、天地割判之代、草木言語之時、自
天降来、造_二立国家_一之神也。

という記事があり、岩波古典大系日本書紀は、「モノガ
タリ」と「言語」を訓じている。ところで、「言語」を
どの様に訓むか。これはあまり単純ではないが、類聚名
儀抄に「言・語_{モノイフ}」とあり、神代紀私記乙本に「言
語_{モヲ以}不」とある用例などからすれば、^(注3)猶考える余地が
あろう。先の神代卷の下の本文並びに第六の一書はとも
に、「モノイフ」と訓ませている。いづれにしても、欽
明紀の記事は、「天地割け判れし代」と「草木言語(モノ
ガタリ)せし時」が同時点に置かれ、しかも、それが過
去の具体的時間の中に位置付けられていることに特徴が

ある。更に用例を求めると、常陸国風土記に、

古老曰 天地權輿 草木言語之時、自天降來神
名稱_二普都大神_一 巡行葦原中津之國_一 和_二平山河荒
梗之類_一

(信太郡。本文は岩波古典大系以下同じ)

俗云 豐葦原水穂國 所依將_レ奉 止詔留爾 荒
振神等 又石根木立 草乃片葉辭語之 昼者狹蠅音
聲 夜者火光明國 此乎事向平定 大御神止 天降
供奉

(香島郡)

とあり、岩波古典大系の訓みは、「言語」「辭語」双方を「コトドフ」としている。信太郡の方は、本文に立てられ、先の欽明紀の記事と同様に「天地權輿」と「草木言語之時」とを同時点に置いていた。香島郡の方は、書式が細注(割注)となつてゐるばかりでなく、「草乃片葉辭語」を「狹蠅音声」「火光明」という二つの具体的姿で位置付けてしている。

従前に記して来た書紀の資料と常陸国風土記のそれが著しく異なるのは、信太郡、香島郡ともに、「古老曰」「俗曰」として、「草木言語」を伝承資料と解したことである。特に、香島郡の場合などでは、本文には「今、我が御孫の命の光宅さむ豊葦原の水穂の國」とだけしか記

していない。あえて詳細に説明すれば、伝承に「草木言語云々」とある、という理解に過ぎない。^(注4)要するに常陸国風土記では、高天原パンテオンと葦原中国という対比がリアルな具体相を持って説かれる必然性がなかったということである。また、五風土記中、常陸風土記だけに、「草木言語云々」の表現が見られることは編纂者を考えた場合大変興味ある問題を提起しよう。

此等の表現には書紀風土記の述作者達の、いわば古代認識、あるいは始原認識とでも呼び得るものが表出されていたと理解できる。即ち、時空をはるかに越えた「その上」の出来事として、象徴的に捉え得る時間が「草木言語之時」であったのである。鳥や獣ならいざ知らず、言語から最も掛け離れた存在としての草木磐石、それさえもが言語を操るといふ、まことに想像を絶した時空の出来事を想定していたのであった。そこでの言葉は、モノローグの群響(=五月蠅なす状態)であり、無秩序な騒擾にすぎなかった。さらに資料を練ると、祝詞中にこの表現が多出する。

大八洲豊葦原瑞穂之國乎、安國止、平氣所_レ知食止、
言寄奉賜_止、以天津御量_乎、事問之磐根木能立知、
草能可岐葉乎、言止且天降利賜_止

(大殿祭、本文は岩波古典大系以下同)

國中爾、荒振神等^乎神問志^爾問志賜、神掃掃賜^且、
語問志磐根樹立、草之垣葉^乎、語止^且

(六月晦大祓)

豊葦原能水穗國波、晝波如五月蠅、水沸支、夜波如^三
火盆、光神在利、石根・木立・青水沫^毛、事問天荒國
在利。

(出雲國造神賀詞)

祝詞の資料として、右の外に「遷^三却崇神^二」があるが、「大殿祭」「六月晦大祓」などと酷似するので割愛した。これら祝詞に見られる表現は、最初に検討した日本書紀神代下に見られたものと酷似するもので、内容的にも同断である。特に、出雲國造神賀詞にいたっては、表現の細部に渡って類似するものとなっていた。これら祝詞の類似した表現は既に祝詞として、パターン(型)化したものとなっていたことを示しており、天神支配以前を描写するものとして、一つの典型的表現であった。従って、「事問之……言止^且」という型が共通しており、「語問」うていたものの「言葉」を止めさせて、初めてそこに天孫族の住むべき場が確立されるという考え方が示されていたと見るべきである。

先に、「言語」という言葉の訓みについて考えたが、「モノイフ」(神代紀下)にしても、「モノガタリ」(欽明紀)

としても、また「コトドフ」(常陸風土記・祝詞)であっても、日本書紀・風土記では「言語」と書いている。(但し、祝詞は「語問」とする。)そして、その「言語」するものは、外ならぬ草木岩石だという。その点では、日本書紀・風土記・祝詞に共通しており、揺れはない。先にも記したが、言葉から最も遠い筈の岩木に「言問ふ」という言語行為を認めたことには、深い意味がなければなるまい。ここに言うところの「言語」とは、中西進氏の表現を借りれば、「渾沌のことば」^(注)と定義されたそれである。天上界のパンテオンに於けるダイアローグの言葉に対するモノローグの言葉と解するそれである。

そして、それが「渾沌のことば」であったとして、その在り方に注目してみたい。既にその言葉を用いる筈のものどもの行動(活動)の様は記したが、そこで孤立性(個々性)と渾沌性を指摘した。葦原中国という空間的な広がりや唯一の制約とした鳥合の衆、それらの言葉はどの様なものであったと考えるべきか。紀や風土記・祝詞が示す葦原中国の非秩序性は、その儘に言葉理解にも及ぼして考えるべきであろう。即ち個々バラバラの勝手な音声(いわば騒擾の音と動き)と評するしかあるまい。仮にも正しい意味で言葉という場合は、音声の規則性、秩序性が働いて初めて可能なのであって、それを無視して

は成り立たない。それをしも「言問ふ」と表現したところに、古代的表現のあり方が示されていたと考えるべきであろう。右の古文獻の編述者達が、「その上」の出来事としての天孫降臨を考えた場合、天と地(葦原中国)の差異をどの様に表現するか。容易ならざる業であったに相違ない。その指標としたのが、「言葉」であり、この質的差異を述べることで天上界と葦原中国を分け表現することができたのであった。それは約言すれば、天上界のダイアローグ性と地上界のモノローグ性という対比の形をとってであった。

古事記には、「言語」という表現は見られない。そのことは、葦原中国の渾沌を「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国は依多久佐夜藝弓有那理」(天若日子の条)と捉えたり、「葦原中国は伊多玖佐夜藝帝阿理那理」(神武記)等と表現していることと重く係る。騒然、騒擾の様とまでは把握しても、更に一步を進めて、「言葉の範疇」とまではあからさまに証言しなかったのである。このあり方は、常陸国風土記が、その本文に「草木言語」という表現を採らず、「古老曰」「俗曰」という枠の中に限定したことと稍共通する態度であった。^(注8)

「言語」という表現が、(どの様に訓ずるにせよ)書紀・風土記・祝詞・日本霊異記にまで散見して、様々な表現

のあり方を示している中で、古事記だけがこれを採用しなかったのはしかるべき理由があったとしなければならぬ。右諸書を表現史的に通観した時、特にそれを感じる。

二、古事記の「語る」

古事記には散文脈中に、「語る」という表現を十箇所用いている。その「語る」という表現自体の文脈上の表面的機能からは、問いであったり、説得・説明であったり、知らせであったりするが、ここで詳細に検討したいのは、その説得や問いの内容である。「語る」という語については諸々の考えがあり、その一つの有力な説に、「カタはカタドリ(象)のカタ、型のカタと同根。

出来事を模して相手にその一部始終を聞かせるのが原義。類義語ツゲ(告)は知らせる意。イヒ(言)は口にする意。ノリ(宣)は神聖なこととして口にする意。ハナシはおしゃべりをする意で室町時代から使われるようになった語。」

(岩波・古語辞典)

という解説がある。また三谷邦明氏は右の解説に係って『かたりとは出来事の伝達(コミュニケーション)』と理解する私の判断を、更に敷衍的に纏めているからな

のであるが……」と述べ、

△カタリ√の機能として時間性としての「出来事」、相手を必要とする「伝達」「模倣」という三つの要素が抽出されるわけであるが、こうした分析と考察は、前に述べたごとく、あの作品を出発点とする視点からのものではないことは、言うまでもないことだろう。

と記していられる。これらは大変示唆的な意見であり、様々なことを考えさせられるのであるが、いましばらく古事記の問いや説得の内容に拘泥することで考えを深めてみたい。

資料とする古事記散文脈中の「語る」を巻序に依じて上巻から全て検討して行く。先づ、上巻、伊邪那岐命の黄泉国訪問の条から、

於是欲相見其妹伊邪那美命、追往黄泉国。爾自殿藤戸出向之時、伊邪那岐命語詔之、愛我那邇妹命、吾興汝所作之國、未作竟。故、可還。

右文中の「語詔」について考えたいわけだが、岩波古典大系の頭注が「しみじみと事をわけておっしゃったことには。」^(注10)と言い、西郷信綱氏が「睡まじく語ること。」^(注10)と注することからも、単に言ったというだけでは済まない語であることは当然だろう。この文脈の後には、

「白」「言」「告」などという表現が頻出する中で、「語らひ詔る」という言い方は重い。この重さを考える場合、その表現の内容を見ることが最も肝要だろう。実は伊邪那美命は火之迦具土神を生むことよって「神避り坐しき。」という状況にある。今は黄泉国の住人になっており、此界との間には境界の壁が設けられていたのである。そこに黄泉国の世界へと此界から越境して伝達し得るしかるべき言葉がなければならぬ理由がある。それは伝達する方法にこの場合は求められたのである。「詔る」ではなく、「語らひ詔る」必然がそこにあった。

次に天若日子の条

故爾鳴女、自天降到、居天若日子之門湯津楓上、而、言委曲如天神之詔命。爾天佐具賣、聞此鳥言、而、語天若日子言、此鳥者、其鳴音甚惡。故、可射殺云進、即天若日子、持天神所賜天之波士弓、天之加久矢、射殺其雉。

雉の鳴女が天若日子に伝える場合は「委曲——命の如言ひき。」と記している。それが、天佐具賣の言葉になると、「天若日子に語りて言ひしく」となる。ともに伝達しているという機能では同じだが、その中味によって、この両者の表現にずれが出て来たと考えるしかあるまい。雉の鳴女のそれは、天上の神々の言った事実(命令)

を正確に伝達することだが、天佐具賣の方は、佐具賣自身の言葉である。「語る」の内容は、古典大系の頭注が記す如く、「隱密のものを探り出す力を持った女」が「鳥の鳴き声を聞いて吉凶を判断」した結果の言葉である。吉凶を鳥占によってなした、いわば託宣の言葉なのであって、これに反対したり問うことは許されない。その経緯をよく示す表現が、「即天若日子、——射殺其雉。」である。一方通行の専制的言葉をその内容としていたことを示している。

次に、事代主神の服従の条、

葦原中国者、我御子之所知国、言依賜。故、汝心奈何。爾答白之、僕者不_レ得白。我子八重言代主神、是可_レ白。然為_二鳥遊_一取_レ魚而、往_二御大之前_一、未_レ還來。故爾遣_二天鳥船神_一、徵_二來八重事代主神_一而、問賜之時、語_二其父大神_一言、恐_レ之。此国者、立_二奉天神之御子_一。即踏_二傾其船_一而、天逆手矣、於_二青柴垣_一打成而隱也。

建御雷神が大国主神に詰問する。この葦原中国は天孫の支配するところだ、あなたはどうか思うか、と。すると、自分にはその判断ができない。我が子の八重事代主神が言いましよう、と。そして「問賜之時」に父大国主神に「語——言」ったというのだ。単に言ったのではなく、そ

の後に「天逆手」という呪的所作が伴っていたことも注意しよう。しかも「青柴垣」を作ったと記し、そこで何等かの宗教的・呪的儀礼をなしたことを予測せしめる。(注五)

「語」った内容は、服従の宣誓であり、誓約であった。出来事を伝達しているのではなく、事代主自身の言葉であり、判断を示したものであった。その内容(言葉)の絶対性は、前条の天佐具賣の場合同様に「即踏——傾其船——而云々」という表現によって示されていた。一方方向にか通用しないモノローグの性格に裏打ちされたものと言うことができ、それに拘束された表現内容であった。

次に火照命服従の条。

故、其父大神、問_二其聳夫_一曰、今旦聞_二我女之語_一、云_二三年雖_レ坐、恒無_レ敷、今夜為_二大敷_一。若有_レ由哉。亦到_二此問_一之由奈何。爾語_二其大神_一、備_二如其兄爵_一失_二鉤_一之状_上。

右の用例は、岩波古語辞典等が記す通りであって、まさに出来事(コト)、ありさまを伝達しているである。「聞我女之語」の場合は、女の語ったコトで、次に「三年雖_レ坐——為_二大敷_一。」と示されている。後の「語る」も同様で、「兄の罰りし状」をその状況(出来事)の如くに伝達したというもの。

次に、応神記、矢河枝比売の条。

天皇即詔其嬖子、吾明日還幸之時、入坐汝家。故、矢河枝比賣、委曲語其父。於是父答曰、是者天皇坐那理。恐之、我子仕奉云而、嚴飭其家候侍者、明日入坐。

この用例も、前の火照命服従の条と同様に出来事の報告である。コトという点において共通する。報告の内容は、天皇らしき人物に会ったこと、そして、「吾明日還幸之時、入坐汝家。」と言われたという事実ないし出来事であった。

次に仁徳記、八田若郎女の条。

乃語云、天皇者、比日婚八田若郎女而、晝夜戲遊、若太后不聞看此事乎、靜遊幸行。爾其倉入女、聞此語言、即追近御船、白之状具如仕丁之言。

この場合も、前二条と同じく、出来事の伝達である。吉備国の児島の仕丁が、太后に仕えていた倉入女に天皇の行状を報告（御注進）に及んだという内容。その事件は、「天皇者、——靜遊幸行。」の部分であり、「語る言」の内容である。その事件そのものを伝達したことが「白之状具如仕丁言。」によってよく表現されている。

次に、仁徳記、女鳥王と速総別王の反逆の条。

天皇、以其弟速総別王為媒而、乞庶妹女鳥王。

爾女鳥王、語速総別王曰、因太后之強、不洽賜八田若郎女。故、思不仕奉。吾為汝命之妻。即相婚。

天皇は、速総別王を媒として、女鳥王に結婚を申し込んだ。ところが、媒である速総別王と結婚してしまつた。しかも文脈上から行くと、女鳥王が自らの状勢判断に立って、その様な結論に至つたということになる。「語——曰」の内容は、「吾為汝命之妻」の部分である。その結論に到る論拠は、太后の気性の烈しきとか、それがために八田若郎女を寵愛することができなかったこと等が挙げられるが、それは女鳥王の主張ではない。それを背景として、「速総別王の妻となろう」とする部分である。そこには、天皇に対する拒否と速総別に対する求愛という極めて主體的判断が盛られていた。語る内容は、出来事でも事件でもなく、女鳥の意志である。

次に仁徳記、雁の卵の祥瑞の条。

亦一時、天皇為將豊樂而、幸行曰女嶋之時、於其嶋雁生卵。爾召建内宿禰命、以歌問雁生卵之状。其歌曰、

多麻岐被流（下略）

於建内宿禰、以歌語曰、

多迦比迦流（下略）

如_レ此白而、被_レ給_二御琴_一歌曰、
那賀美古夜（下略）

「以_レ歌語曰」については古來解釈があり、「答と云はずして語と云るは、此れは尋常の哥の答へとは異にして、問給ふ事を、語り聞かせ奉る哥なればにやあらむ」（古事記伝）、「歌の形式での意。歌の形で語るといふので、建内の宿禰の答が、物語風であったことを示すのである。」（記紀歌謡集全講）等と記している。古代歌謡全注釈（古事記編）は前二者を引いた後に「尋常の歌の答えと異なる点は何もなく、答えが物語風であるとは認められない。」と記しており、「周礼」や「実方朝臣集」「拾遺集」等の例を引いて、結局「答える意に解すべきである。」と述べていられる。（在也）

右の土橋氏（古代歌謡全注釈）の意見でも相応には解し得るのだけれど、この前段の六七番の歌の箇所に、「女鳥王答へて歌曰ひたましく」とあるによれば、「語る」を「答える」と解するより「日ししく」では表現し尽せないものがあつたとする方がよりよからう。即ち「世の長人」が、「未だ聞かざ」る祥瑞だと判定した、と。そしてこの部分を理解するに、仲哀記の「熊曾国を撃たむとしたまひし時、天皇御琴を控かして、建内宿禰大臣沙庭に居て、神の命を請ひき。」という記事を参考にした

いと思う。こうしてみると、「以_レ歌問」たのに対して、「歌をもちて審神者として白した」という理解がなりたとう。「歌を以ちて語りて白ししく」という特殊な表現は神の言葉を解釈して示す、そういう役割の人物の行爲を示すに最も適したものであつたと考へる。

次に、履中記、水鹵別命と曾婆加理の条。

故、參_二出石上神宮、令_二奏_二天皇、政既平訖參上侍之。爾召入而相語也。

この記事は、履中天皇に謁見を望んだ水鹵別王が墨江大中王と同じ穢き心の人と疑われて拒否され、その後諸々の努力の結果許されるといふ経緯で記されたものである。拒否された段階で、「不相言」と言われ、疑いが晴れば、「必相言」と記す。言葉を拒否された水鹵別は、懸命の努力の結果言葉を得たというものである。文脈上からは、懇ろに言葉を通す、或るいは、許す_二認めるなどの意味になるうか。この場合の「語る」の意義、及びその内容は容易には定め難い。

最後に安康記、目弱王の乱の条。

爾語_二其后_一曰、汝有_レ所_二思乎_一。答曰、被_二天皇之敦澤_一、何有_レ所_二思_一。於_レ是其大后之先子、目弱王、是年七歳。是王當_二于_二其時_一而、遊_二其殿下_一。爾天皇、不知_二其少王遊_二殿下_一以詔、吾恒有_レ所_二思_一。何者、汝之

子目弱王、成人之時、知吾殺其父王者、還爲有邪心乎。

右の「語り」の中に包み込まれたものは、「汝有所思乎。」ではなく、「吾は恒に思ふ所有り。何ぞといへば、汝の子目弱王、人と成し時、吾が其父王を殺せしを知りなば、還りて邪き心有らむとするか。」の部分である。これは出来事ではないが、心中深く思ひ考へてゐることである。いわば告白の中味に相当するもので、他からは了解しがたいことだ。言葉になって初めてそれがわかるのである。

ただの話ならば、「其后曰」で良かった筈だ。大変に心中重い苦悩だった。それを言葉にしなければ安康天皇の心は軽くなり得ない。そこに問はず語りによってしまった原動力がある。右文の「語る」ことの内容は、告白のそれである。

以上、古事記散文脈中に見られる「語る」に係る表現群(十例)全てを検討したが、その内容の明確にならなかつたものが二例あつた。一例は昌頭に見た黄泉国訪問譚における、伊邪那岐命の言葉、他は履中記最末の「相語」であつた。伊邪那岐命の「語詔」という表現と、「相語」は表現の文脈中のあり方として大変類似すると観察されるが、尚後考を俟ちたいと思う。

他の八例については、「語る」事例は当然のことながら異なるが、共通して窺取されるのは、對話性に対する拒否の姿勢であつた。二番目に検討した天若日子の場合には「語りて言ひしく」とあつて、返答を要しない。天若日子はただその言葉に従うしかなく、その行為の結果自らを滅ぼした。八重事代主神の言葉も、父の大神と問答をするわけではなく、父に向つて一方的に宣告しただけに終つてゐる。その前には、建御雷神と大国主神との間に問答があるが、八重事代主神は「語りて言ひしく」で応答なしという結びになる。

火照命服従の段、「応神記」矢河枝比売の段、「仁徳記」八田若郎女の段の各々は、「語る」という表現に共通して、出来事の伝達という機能を付与してゐた。従つて「語る」内容は出来事であり、それを単に伝達するということである。特にこの表現に格別の作用を持たせてはいないわけだ。それにしても、「語る」という表現作用が根本的に持つてしまつてゐる非對話性は、右の三例の場合も表面に立つて出て来てしまふ。出来事なり、事実を相手に伝達(メッセージ)すれば良いのであつて、相手がそれにどの様に応ずるか等ということは考慮に入れない必要のない表現であつた。その面を強調的に見れば、自己完結性の高い表現ということになるうか。

女鳥王の言葉には、天皇拒否と速総別王の妻となることとの主張だけが籠められていた。速総別王の立場は元來天皇のメッセンジャーであつた筈なのに（その役割を外し）発信者と女鳥王が解釈ないし了解してしまふところが重大な意味があつた。というのは、「天皇と女鳥王」との関係が、「速総別王と女鳥王」の関係に読み換えられるという結果を導くことになるからだ。そして、語る内容は宣言（主張）なのであつて、速総別王の返答を要しない。結論あるのみで、「即ち相婚ひき。」という行動で締め括るしかなかった。

雁の卵の祥瑞の段の条件も、天皇の問いかけに対する答えという形にはなつてゐるが、「語り」という表現の中に籠められたものは、建内宿禰の歌の内容から見れば、そうではあるまい。宿禰の「世の長人」及び「審神者」という立場から、余人をもつては発し得ない言葉を伝達するのだということを示していると考えるのである。この場面に三首の歌が載せられてゐるが、天皇の問いに対して答えになつてゐるのは、第三首目の歌である。詳細に見れば、より本質的には第一首目と第三首目とが呼応してゐるのである。二首目は、「雁卵生と聞かや」という問いに言葉面は答えたことになるが、それだけでは眞の解答にならない。吉凶を本当は問われたのだ。従つてこ

の三首目の意味は「あなた様の皇子が、どこどこまでも、天の下をお治めにならうとして、その祥瑞として雁は卵を生むそうな。」（岩波古典大系・頭注）と解して妥当となる。この様にこの三首の組み立てを考えると、第二首目は、神の託宣であり、三首目が審神者の言葉という組成にならう。「以て歌語曰」の「語」は、その「神託」を示してゐた。

結 語

記紀風土記の検討を通して、「言問ふ」（『言語』）や「語る」という表現の持つてゐた意味を考えた。一の「草木言語」の項では、古代人の世界観（一つの表われ）としての「人間の言葉」（『対話』）と「他者の言葉」（『独白』）との対比を考えたのである。そこには当時の人が考えた「始原認識」が明示されていたのであり、その典型的な表現が「草木言語」であつた。万葉集の中で、この表現がどの様な位相を採るか、ということに言い及び得なかつたのは残念であるが、日本紀や風土記の理解の態度がむしろ定型的な表現として定着してゐただけは予想しておきたい。更に予断を言うならば、「人間の言葉」と「他者の言葉」と分離認識した結果、「他者の言葉」を聞く聴覚を失つた。沈黙の底に沈んだ草木髻根は「伝

説」という新たな領域に住居を定め生き続けて行くことになるのである。

「草木言語」の基本的に表現しようとした認識は、そのモノローグ性である。天上と葦原中国という対比ならば、(そして、それは人間と物との対比にも置換可能だけれど)ダイアローグとモノローグの対比となろう。ここでは、言葉の問題という切り口によって観察し、その点から表現するのが、右に利用した資料の編述者の立場であった。「草木言語」等の形で、「物言う」ことを客観的に規定しようとした場合、それは先づ、人以外の「言語活動」(?)から把握して行くしかなかったのではあるまいか。「草木言語」(≡モノローグ性)と「他者の言葉」を規定できた時、その照り返しによって「人間の言葉」も自己のものになり得たという経過を考えるのである。

二の項では、「語る」という表現に係って捉えられるものは、モノローグ的な内容に限られるのではないかと考えた。十箇条の用例中に、五箇条の内容が託宣・宣誓・宣言・告白といった明瞭なモノローグ的なもので占められていた。単に「伝達」ということの範囲の機能に収まらない表現作用を見るのである。十例中に三例の出来事の伝達という用例もあるが、これとてダイアローグのあり方を認めるものではないことは当然だろう。全て

相手がそれを聞いて、了とするしか無いのである。「語る」によって表現される内容は、全て一方通行のものでしかない。対話拒否の記号として、「語る」を置いても過言ではなからう。ここに「モノローグ的表現機能」をこの「語る」に認めたら如何かと考えるのである。

万葉集中に、この言葉を含む用例が、四六例ほどあり、動詞に使われる場合と名詞に用いられる場合で、僅かなずればあるが、やはりモノローグ的表現機能に多く傾いていることを予見して置きたい。

本稿は、上代文学会六月例会で口頭発表し、後に加筆訂正したものである。席上各氏の懇切なご指導ご注意をいただいた。就中、中西進氏には指針をいただいた。これら全てに深く感謝いたします。

注1 「語り」をめぐる研究には実に様々なアプローチが可能で、ここ数年を見渡しただけでも、国文学関係の商業雑誌が何度か特集を組んでいる。亦、雑誌「日本文学」は昭和五七、五八年と各五月号に特集を組み、その他個々にも論文がある。今、「語り」の語を冠した論文は多く、実に多様な姿を見ることができると同時に、方法上の困難さも痛感されるところである。

2 第六の一書は、螢火動き回る様子を「喧響ひ」と聴覚化して表現しており、大変興味深い。

3 糸井通浩氏は、『こと』認識と『もの』認識―古代

文学における、その史的展開―」（論集「日本文学・日本語」①上代）において、これらの周辺を考察していられる。

4 岩波古典大系風土記は、香島郡（常陸国）の当該条に注して、「以下は、上文とはほぼ同じ内容を口誦伝承の形のままに記したもの。」と記している。

5 上田正昭氏（『国文学』第四八巻三号）は、この騒擾の状況を解して、「言霊のすさびを物語る伝承だ。」と述べられた。

6 「国文学」第四八巻三号、「渾沌のことば」の項参照。

7 西郷信綱氏「古事記注釈、第二巻」当該条参照。

8 当然のことながら書紀・祝詞が示す表現と、常陸風土記のそれにはずれがある。いずれもパターン化した表現として「草木言語」を扱いながら、わざわざ「古老日」「俗日」の一句を挟み込むことで、そこに明瞭な落差をつけた。風土記の編述者は仮に「その上」の出来事としても、「伝承」というフィルター抜きにはこの表現を認めなかったのである。

9 「日本文学」第二五巻第一〇号、当該論文参照。

10 岩波古典大系の頭注に、これに関する解説がある。即ち「天の逆手を打つのは呪術の一種、青柴垣は青い柴の垣で神の籠る所」と。

11 土橋寛氏の「古代歌謡全注釈」（古事記編）参照。