

比喩の古代

—シンボジウムの一隅から—

一

本来、仏は目には見えない。

仏は常に在せども

うつつならぬぞ あはれなる

人の音せぬ曉に

ほのかに夢に見えたまふ (梁塵秘抄)

見えるとしてもかすかに、しかも見分けられぬものとし

て現われるのである。神もまたしかりである。

琴頭に來居る影媛

玉ならば

我が欲る玉の 鯁白玉 (武烈即位前紀)

影媛は『日本書紀』では、物部大連の娘である。皇太子

(武烈)が歌垣の場で彼女に呼びかける。

中 川 幸 廣

その影媛の「影」を引きおこして来る詞章は、おそらく神が巫女の琴の音に呼び出されて来る齋庭の神聖な場の在り方から来ている。漆黒の闇の中で琴の音にひかれて琴頭に寄り来るのは影としての神である。形としてとらえようのない神である。

すなわち両者とも見えないものをなんとかとらえようと試みている。そしてそれは広い意味での喩の形でしかとらえられないのである。

古代の人々は自分をとりにまく世界に対して驚異や贊嘆や畏怖の念を覚えざるをえなかつたはずである。人という存在が世界と交わるとき、始源的な非言語の底から生起して来るその経験を混沌のままにして耐えることはできない。おそらくイメージやことばやものを通してその背後のものを感得する喩の形・シンボルの形にして、はじめて彼らは

その生を安定させることができたはずだ。
神の誕生がある。

国稚くして浮ける脂のごとくして、くらげなすただよへる時に、葦牙のごとく萌え騰る物によりて成りませる神の名は、ウマシアシカビヒコヂの神

この神は益田勝実氏のいうように、実は角ぐむ葦の芽、アシカビそのものの神格化以外のなにもでもないであろう。アシカビの日に日にもえあがる力の中にカミを見るのである。如くとは、ものそのものに神を見る眼を失った後世の史家のヒユの修辞である。

たとえば記紀には、頭八咫鳥が即位以前の神武を助けて活躍し賞を与えられる記事がある。それは『日本書紀』によれば次のごとくである。

又、頭八咫鳥、亦賞の例に入る。其の苗裔は、即ち葛野主殿かぢのちのあまのりあぢのち、主部是なり。

これによると、ヤタガラスはヤタガラスとして賞を受け人と区別されていない。ところが『新撰姓氏録』(815年成立)によると次のごとくなる。

跋渉失路、於是神魂命孫鴨建津之身命、化如大鳥、翔飛奉導……。

すなわち人であるカモタケツノミが大鳥のごときものに化して翔飛するのである。完全に合理化されて古代の真実を

失なってしまうている。すなわち一見われわれにとつて超自然のようにみえる記述の方がむしろ彼らの真実を表現したもののなのである。

原始の眼は対象そのものの中に神秘を見るからである。

『魔法としての言葉』という、アメリカ・インディアンの口承詩がある。たとえば鹿を狩る狩人は狩の前の祭で狩の対象である鹿と一体となる。

わが 光り輝く 角 (チワツペ族)

アシカビヒコヂは生命に対する賛嘆の表現でありヤタガラスは神からつかわされた神秘的カラスそのものであった。いわば原始の眼に見えたアシカビやカラスは単なるヒユや見立てという文学的な修辞によって表現されて存在するものではなく、古代人がそこに神秘や畏怖を実感する根源的な意識——神話的な意識を表現する、ものそのものであった。いわばこのような人間の深層のリアリティとも呼ぶべき経験は明白で直接的なイメージをこえた意味以上の何かを含む象徴的なものとして表現されざるをえないのである。したがって古代の言説は修辞学のさまざまな術語、メタファー・アネクドキ等をこえて、まず、喩としてとらえることが必要であろう。

英語では喩を用いて語ることを Speak in image といい、もちろんイメージを用いるのは言語に限られたことで

はない。⁽⁴⁾

おそらく石上神宮の七枝刀の枝は靈劍が発する靈氣・オーラの表現であろうし、河内の豪族が屋根に堅魚木を上げて雄略を怒らせたのは堅魚木が単なる構造物ではなく天皇の權威の可視的な象徴であり、天皇以外の者がこれを使用することは天皇の權威を侵すものであったからである。

但しここでは、言語の力について考える。もちろん、ことばは眼前にあるものを描写する力を持つ、しかしことばのさらに大きな力は眼前にないもの、現存しないものをも存在させてしまうところにある。狼は牙を持つ。鳥は翼を持つ。これはAはBを持つという眼前の事実を描写することばの型である。ところが型であるゆえにAとBの部分にさまざまな名辞を挿入することが可能となる。つまり、虎は翼を持つ、馬は翼を持つ、といえるのである。しかも持つというCの部分の変換と補足も可能である。つまり虎は翼で飛翔する、馬は翼を持って千里を飛ぶ。このことばの原理からイメージと想像力をふくらませてペガサスも龍も『山海経』の奇怪な動物も生み出されて来たはずである。かつて言が事に近かったとき、このことばの表象作用のあり方が神話を生み出す大きな力であった。したがってカッシーラの次のことばは正しいのである。

言語と神話は血縁に近い。人間文化の最初の段階に

において、両者の関係は甚だ密接であり、両者の協同は甚だ明らかなので、これらを分離することは、まず不可能である。両者は、同一の根から出た、二つの異なる芽なのである。

しかし当然のことながら人間精神は、言が事である段階に止どまることができない。言は神秘的呪術的機能からぬけ出して、対象を指示し記述する意義的機能を持つに至るからである。すなわちことの世界から切り離されつつあることばは、徐々に、論理を用い、言語記号として客観的に対象を指し示し、分析するものになって行こうとする。したがって私たちは古代の言説のそれぞれの表現がいかなる段階にあるかをつねに考えておかねばならない。

たとえば

虎に翼を着て放てり(天武即位前紀)

という語がある。大海人皇子が近江朝廷の桎梏をのがれて吉野に入る時の同時代人の評言である。「皇子が近江方の手の届かぬところに在ってさらに威勢を強め彼らの脅威となった」ことを語っている。漢籍を借りたこの表現は高度である。明らかに意識された隠喩の技法を用いて生命力にみちたイメージを作り上げているからである。そしてそれは概念的には正確な、カッコに入れた右のような説明の語句をこえて効果的でもある。

たとえばまた芳賀紀雄氏に「萬葉集における花鳥の擬人化——詠物詩との関連をめぐって——」⁽⁶⁾がある。氏の論は後期万葉の作品が中国詠物詩によっていかに詩的に自然を見る眼をこやし、広い意味での隱喩である花鳥の擬人化の技法を獲得したかを具体的に論じている。

その一例として大伴家持「見帰雁歌二首」(19・四一四四・四五)がある。

家持の詩囊の中には六朝・初唐の詩作品のみならず、劉勰『文心彫竜』や鐘嶸『詩品』のような高度に洗練された文芸理論書さえ存在する。そうしたものを通過して作品を作る眼と技法と作品の質は、同じ擬人法であっても当然、次のような作品とは異なるものとなる。

……ぬえ草の女にしあれば

わが心浦渚の鳥ぞ……

*

あまだむ輕の乙女

いた泣かば人知りぬべし

波佐の山の 鳩の 下泣きに泣く

右に見て来たような喩の技法の継続と断絶のドラマの全展開をとらえることが比喩の古代の重要な課題となる。

さらに「音」や「声」の問題が存在する。

あらゆる形態の生命が同じ血縁で結ばれているという

「生の連帯への深い確信」が呪術の源であったとカッシラ⁽⁷⁾はいう。だから、あらゆる自然の発する音にも意味があると考えられた。その時、ことばとしての音もまた単なる恣意的な言語記号としての音のつらなりではなく、一つ一つの音に意味があったということである。

たとえば一つの例として陀羅尼あるいは真言と呼ばれるものがある。それは宇宙の音を集約したものと考えられている。「インドにおいて、もともと意味を持たず、たとえば風の音とか鳥の声をそのまま陀羅尼に取り入れたりすることもあり、この場合、内容の理解よりも、音のもつ力になにかの目的をもって期待が寄せられている。」⁽⁸⁾つまりこれは音そのものの自体に不思議な力が備っていると考える古代的思考の在り方の一つの例なのである。

枕詞が託宣の詞から来ていると考える折口信夫の説も右と同じカテゴリーの中にある。

イエスペルセンは未開民族の言語を考察してすべての言語に、ことばと歌とが区別されない時代があったと断言する。⁽⁹⁾ そうだとすれば、その時、音と意味とが出合う場がそこにあつたと考えられる。

音が意味にからめとられながら、なお始源の神秘と魅力を残しているとしたら、その意味への転換移行の過程にいかなるメカニズムがあつたのか、あるいはあるのかはきわ

めて興味ぶかい問題である。「音」や「声」の問題は最近の文芸研究の中で重要な位置をしめて来ている。その中で近藤信義氏の『音諭論』¹⁰は音諭という新しい概念を用いて、音諭がひとつの技法として歌を形になす力と、音諭が始源の神秘を喚起して来る力を論じて魅力的である。

つみ重なる古層の表現や万葉集の新しい表現の中から音や声の持つ力を「音諭」という技法のあり方によって追求して行くのは、古代文芸の本質を明らかにする上で重要な方法のひとつであると思われる。

二

エリアーデがこんなことをいう。「近代人の独自性、伝承社会と対比して近代人の持つ斬新さとは、まさしく、みずからを純粹歴史的存在と認めようとする決意と、根本的に非聖化された宇宙に生きようとする意志にかかっている」と。

今私たちは呪術によつて自然を統御しようとはしない。自然は対象化され、数量化され、客観的法則によつて認識され、ついには技術的にコントロールされつつあるからである。

そういう世界では、エリアーデの理念がどこまで実現できているか否かの論議は別にしなくてはならないにしても、

精霊も、超自然の神秘も、輪廻の世界も存在することはできない。自然は無機物の物質となり、人間もまた客体となり対象とならざるをえないからである。そして自我や意識は人間の心の深い部分から切り離されて生命的なものを枯渇させつつあるように見える。だからユングが次のようにいう時、私たちはそれをも肯定せざるをえない。「人間はもはや自然のなかに包まれていず、自然現象とのあいだの情動的な、無意識的同一性を失ってしまったので、宇宙のなかに孤立していると感じる」。たしかにそれは現代人にとつての悲劇であろう。

しかし彼は次のようにもいう。「この偉大な損失は、われわれの夢の象徴によつて補償される」と。

私たちの社会は、中村雄二郎氏がいうように、機能的な有用性によつて支配されているので、通常の生活においては、世界はシンボリズムやコスモロジカルな意味を持ったものとして姿を表わして来ない。「しかしそれは実は、表層の現実としてそのように見えるだけであつて、深層の現実としては、シンボリズムに充ちコスモロジカルな意味をもつた世界は健在であり、私たちの無意識世界を支配している。それというのも私たち人間は一人一人がマイクロ・コスモス（小宇宙）として、シンボリズムによつてマクロ・コスモス（大宇宙）と結びついているからである」。

らくこの考えは正しい。そして深層の世界は主として夢を通路としてシンボルの形として表層に浮かび上つて来る。

もちろん象徴的な意味に充ち、人間と人間、人間と世界が有意味に出合うような世界が、無意識や夢の次元にのみ限定されるわけではないにしろ、夢は深層の世界が象徴表現を介してマクロ・コスモスと照応する根元的なものへの通路のひとつであることもたしかだからである。ユングが夢の象徴表現によって、現代人が喪失したマクロ・コスモスとの情動的な無意識同一性が補償されると考えたのはそのためだったのである。

しかしながら夢はまことに多義的であつてその意味を明確にすることは現在の段階では至難の業であることを認識しておかねばならない。

ただ言語と想像力を論ずるさまざまな論のなかで竹内芳郎氏がフロイトの夢¹¹記号論から次のように述べていることは興味ぶかい。「彼のとりあげた夢の記号学的特性は、すべて、直喩 Simile を除くほとんどあらゆる喩 tropes、とりわけ部分でもって全体を指す提喩 sneechnoche、隣接または連合したもので対象を代理する換喩 metonymy、類似したもので対象を代理する隱喩 metaphor、それにとくに加えて反語法 irony と省略法 ellipsis など、言語学上でへレトリック¹²にぞくする主要なものに正確に照応し

ている¹³」。氏によれば、言語とイメージの関係は、意識と無意識の関係であり、レトリックまたはメタファーこそイメージの論理と言語の論理をつなぐ不可欠な結節環なのである。これは肯定さるべき考察であろう。

おそらく、喩こそがことばを新しくし、活性化させ、新しい認識を生むのである。中村雄二郎氏はこういう。「ことばが思考の着物ではなくて、思考の肉体であると、私たちが思い考える場合に、概念と論理だけによるのではなく、イメージと想像力によるのだ¹⁴」。すなわち喩を考えることは、意識と無意識の関係を考え、人間そのものの存在と文芸・芸術の創造とを深く考えることにつながるのである¹⁵。

またユングはこういう。経験を積んだ心の研究者は「近代人の夢のイメージと、原始人の作り出したもの——夢の『普遍的なイメージ』と神話的なモチーフのあいだに類似性を見つけることができる¹⁶」。

私にはこの問題にこれ以上深く立ち入る紙幅も能力もないが、たとえばカッシラー、S・K・ランガー、エリアーデ、ジョーゼフ・キャンベル等の著作は神話と象徴の関係を具体的に詳細に検討していると思われる¹⁷。

深層に生きるイメージの論理は神話や民話の論理に結びつく、したがって、神話や民話の研究は人間存在の深い部分の研究に結びつくということなのである。

注

- (1) 『火山列島の思想』「幻視」39頁 筑摩書房、68年。
- (2) 佐伯有清『新撰姓氏録の研究 本文篇』吉川弘文館、62年。
- (3) 金関寿夫『魔法としての言葉—アメリカ、インディアンの口承詩』64頁 思潮社、88年。
- (4) アレクサンダー・エリオットほか著、大林太良、吉田敦彦訳『神話——人類の夢と真実』(講談社、81年)には一千三百余点の世界神話の象徴の図像がある。
- (5) 『人間』「言語」155頁 岩波書店、53年。97年に文庫版。
- (6) 『記紀萬葉論叢』 塙書房、92年。
- (7) 注5 157頁。
- (8) 松長有慶『密教』105頁 岩波書店、91年。
- (9) 『言語』799頁 岩波書店、55年 5刷。
- (10) いくつかをあげれば川田順造『聲』筑摩書房、88年。
W・J・オング『声の文化と文字の文化』桜井直文他訳 藤原書店、91年。中川真『平安京 音の宇宙』92年。
なお本稿とテーマが異なるが、稲岡耕二氏の最近の人麻呂研究の一連の論考は、声と文字の問題を具体的な作品によって論じていて興味ぶかい。
- (11) おうふう、97年。
- (12) 『生と再生』4頁 東京大学出版会、71年。
- (13) 河合隼雄監訳『人間と象徴』145頁 河出書房新社、75年。
- (14) 『魔女ランダ考』125頁 岩波書店、83年。
- (15) 『文化の理論のために』99頁 岩波書店、81年。
- (16) 『哲学の現在』32頁 岩波書店、77年。
- (17) こういいう言いが可能であるからである。「真剣な芸術家たちは、自分たちの生み出す作品は決して個人的な〈勝手なつくりもの〉でないということで見解が一致している。さらに、自分たちの創造物が意識的統制を超えた源泉から形成され、生じているのを認めるのにやぶさかではない。」A・ストーリー『ユング』河合隼雄訳142頁。岩波書店、90年。
- (18) 注13 99頁。なおフロイトも『夢判断』の中で次のように言っている。「象徴的表現は夢の占有物ではなくて、無意識の表象作用、ことに一般人の無意識表象作用独特のものであり、民間伝承、つまりある民族の神話・伝説・諺・格言・地口などの中には夢におけるよりも余計に見出される」高橋義孝訳 新潮文庫下 58頁。
- (19) 『人間——この象徴を操るもの——』注5。『シンボルの哲学』岩波書店、60年。『イメージとシンボル』エリアーデ著作集4 せりか書房、88年。『神話の力』早川書店、92年。『野に鷹の飛ぶとき』角川書店、96年等。