

比喩の古代

— 神話の表現から —

はじめに

本稿では、漢文によって書かれた『古事記』あるいは『日本書紀』の表現を通して、古代神話における比喩の問題を考えようとする。扱うのは文字資料だが、そこに見出された比喩表現から見通したいのは、文字の外側に想定される音声による語りの表現である。その作業に大きな矛盾や断層があるのは当然だが、書き記された『古事記』の神話を眺めてゆくと、音声表現の痕跡が浮き上がってくる。ここで扱おうとする比喩表現も、そのようにして見えてくる音声の残滓ともいえる表現である。

おもに対象となるのは、『古事記』上巻の、私が読んでいて比喩的な表現だと見なせる中のいくつかについてである。音仮名表記された歌謡部分は考察の対象から除外して

三 浦 佑 之

いる。また、しばしばあらわれる単純な直喩や音声的な性格の濃厚なオノマトペ（声喩）も、ここでは直接の分析対象として扱うことはしない。というのは、それらについて論じてゆくと、いわゆるウタの表現と区別ができなくなってしまう、神話固有の問題から隔たってしまうのではないかと危惧するからである。ただし、音声の場における神話（語られる神話としてのカムガタリあるいはフルコト）を考える場合に、ウタとカタリとを峻別するのは有効な方法ではない。あくまでも、当面の作業として、漢文（的な文体）によって記述された『古事記』の神話部分を対象として、そこから比喩表現がどのように抽出できるかという問題に限定して考察するということである。

宇摩志阿斯訶備比古遲の喩性

神話の表現にとつて「比喩」とは何かというところ、それは「喩」が「喩」としては存在しない表現世界だと言えるのではないか。というのは、我々にとつて「喩」のように見える表現は、神話にとつては、まさに神や神々の世界そのものを表現する具体的な描写だとみななければならないからである。つまり、比喩されるものと比喩表現とが分化しない表現世界のなかに、神話の比喩はあり、それが神話を可能にしているのである。

別の言い方をすれば、存在しない神や神々の世界と現実との距離を一挙に埋めてしまおうとする表現が比喩であり、比喩表現そのものが神であり、神の世界であり、神の行動なのである。それゆえに、神話においては、いわゆる「修辭」としての比喩は存在しないということになる。

たとえば、次のような事例を確認しておこう。

次、国稚如浮脂而、久羅下那州多陀用弊流之時、如葦牙因萌騰之物而成神名、宇摩志阿斯訶備比古遲神。

〔次に、国稚く浮ける脂の如くして、クラゲナスタダヨヘル時、葦牙の如く萌え騰る物に因りて成りませる神の名は、ウマシアシカビヒコヂの神〕

ここに語られている「宇摩志阿斯訶備比古遲神」という

神名は単なる記号ではない。この名前は神話そのものだと見なすことができる。

『古事記』に描かれた神話によれば、ウマシアシカビヒコヂという神は、「葦牙のように萌え騰がる物（如葦牙因萌騰之物）」によつて生まれたからそのように名付けられたと語られている。したがつて、「如葦牙」は修辭的にいえば直喩ということになるのだが、單純に比喩とは呼べないはずである。なぜなら、この地上に初めて誕生した生命の兆しとしてのウマシアシカビヒコヂは、その神名アシカビからみて、「葦牙」そのものでもあるはずだからである。つまり、比喩であるはずのアシカビとウマシアシカビヒコヂという神名とは、比喩と比喩されるものというかたちに分化するとはできないのである。両者は一体のものとして存在するということである。つまり、神名そのものが比喩（立派なアシカビのような男神）であるとともに、実体（アシカビ＝湿地に生える葦の若芽）そのものでもあるという構造をもっている。

修辭的でありながら、アシカビが神そのものでもあるという関係、そこに神話における比喩のひとつのあり方が示されているのではないか。それはおそらく、口頭的、音声的な表現としてあつたに違いない。その点を確認するため、この部分に対応する『日本書紀』本文の表現を引用す

ると次のようになってゐる。

開闢之初、洲壤浮漂、譬猶游魚之浮水上也。于時天地之中生一物。狀如葦牙、便化爲神。号国常立尊。「開闢の初めに、洲壤の浮かび漂へること、譬へば遊ぶ魚の水の上に浮べるが猶し。時に天地の中に一つの物生れり。狀葦牙の如く、すなはち神に化爲る。国常立尊と号す」(第一段本文)

ここでは、「如葦牙」という『古事記』と同一の表現をとりながら、アシカビのように誕生した神は「国常立尊」であつて、ウマシアシカビヒコチではない。そして当然のことながら、誕生した神が国常立尊であることによつて、「如葦牙」はまさしく修辭としての直喩として自立することになるのである。

この部分に関していえば、『日本書紀』には六本の一書が併記されている。それを順番に抜き出してみる。

- ①天地初判、一物在於虚中。状貌難言。其中自有化生之神。号国常立尊。「天地初めて判れしときに、一つの物虚の中に在り。状貌言ふこと難し。其の中に自づから化生づる神有り。国常立尊と号す」(第一段一書二)
- ②古国稚地稚之時、譬猶浮膏而漂蕩。于時国中生物。狀如葦牙之抽出也。因此有化生之神。号可美葦牙彦舅尊。「古に国稚く地稚かりし時に、譬へば浮べる膏の猶く

にして漂蕩へり。時に国の中に物生れり。狀葦牙の抽出でたるが如し。これに因りて化生づる神有り。可美葦牙彦舅尊と号す」(第一段一書二)

- ③天地混成之時、始有神人焉。号可美葦牙彦舅尊。「天地混成る時に、始めに神人有り。可美葦牙彦舅尊と号す」(第一段一書三)

- ④天地初判、始有俱生之神。号国常立尊。「天地初めて判れしときに、始めにともに生れる神有り。国常立尊と号す」(第一段一書四)

- ⑤天地未生之時、譬猶海上浮雲無所根係。其中生一物。如葦牙之初生渥中也。便化爲人。号国常立尊。「天地未だ生らざる時に、譬へば海の上に浮べる雲の根係れる無きが猶し。其の中に一つの物生れり。葦牙の初めて渥の中に生ふるが如し。すなはち人に化爲る。国常立尊と号す」(第一段一書五)

- ⑥天地初判、有物。若葦牙生於空中。因此化神号天常立尊。次可美葦牙彦舅尊。又有物。若浮膏生於空中。因此化神号国常立尊。「天地初めて判れしときに、物有り。葦牙の若くして空の中に生れり。これに因りて化れる神を天常立尊と号す。次に可美葦牙彦舅尊。また物有り。浮べる膏の若くして空の中に生れり。これに因りて化れる神を国常立尊と号す」(第一段一書六)

①と④にはウマシアシカビヒコヂ(可美葦牙彦舅)という神名も「如葦牙」という比喻表現も存在しないので除外して、他の四本の一書と『古事記』および『日本書紀』本文の表現を、アシカビという比喻表現と比喻されるものとの関係のとり方を基準に、その喩の展開を表現史的に概念化すると、

(③) ↓ 古事記 ↓ ② ↓ / ↓ ⑥ ↓ 書紀本文 ↓ ⑤

というかたちになろうか。一書四本のうちで『古事記』の表現に近いのが②、『日本書紀』本文の表現に近いのが⑥と⑤である。

『古事記』と②との表現上の違いは微妙なものではあるが、同じとはいえない。というのは、「如葦牙因萌騰之物而成神名、宇摩志阿斯訶備比古遲神」とする『古事記』の表現では、先に述べたように「葦牙」の如く「萌騰之物」とウマシアシカビヒコヂとの距離は隔たっておらず、両者はほとんど一体のものとして認識されている。それに対して、②の「于時国中生物。状如葦牙之抽出也。因此有化生之神。号可美葦牙彦舅尊」という表現では、「因此有化生之神」という一文が独立することによって、葦牙の抽け出たごとくに国(大地)の中に生まれた「物」と、「有化生之神」可美葦牙彦舅尊とが分離してしまい、「国中生物」から可美葦牙彦舅尊が誕生(化生)したというふうに読め

てしまうからである。

それは実は、「因萌騰之物而成神名」と表現する『古事記』の場合も内容的には同じのだが、比喻表現と比喻されるものとの関係からみれば、「萌騰之物」と「宇摩志阿斯訶備比古遲」とが明瞭に分離していない『古事記』と②とは、微妙ではあるが隔たっていると思えるのである。そして、この差異は、おそらく七語あるいは八語の漢字によって構成された漢文を並べ繋いでゆく『日本書紀』と、漢文体のなかに国語表記を包み込んだ「入れ子型」の表記法をとる『古事記』との文体の違いによって生じているということが出来るだろう。

一方、『古事記』や②と、⑥・『日本書紀』本文・⑤とは、比喻表現と比喻されるものとの関係のとり方が大きく違っている。下の三本の表現においては、「如(若)葦牙」はどれも修辭としてしかはたらいっていないのである。したがって、それら相互の差異はほとんど見出せないが、一応次のように説明しておく。

⑥の場合は、「葦牙」の若くに空中に生まれた「物」から「天常立尊」が誕生したという点では『日本書紀』本文にひとしいが、そこに可美葦牙彦舅尊が併記されることによって、「若葦牙」という比喻表現と神名ウマシアシカビヒコヂとの繋がりをはかるうじて保たれている。それが⑥と

本文との表現の差異であり、一方、⑤の場合は、ウマシアシカビヒコヂという神名が完全に消滅しているという点で

『日本書紀』本文のレヴェルと同じである。しかも、「其中生一物。如葦牙之初生渥中也。便化為人。号国常立尊」という⑤の表現では、初発の混沌に誕生した「一物」のさまが「如葦牙之初生渥中也」であったと表現することで、国常立尊と名付けられた「人」に化したという「一物」は「葦牙」そのものではなく、葦牙が初めて泥中に生えたことが「一物」の誕生したさまを比喻する表現になりきつていふという意味で、『日本書紀』本文の表現よりも喩性がつよくなっているというふうに差異化できるはずである。というのは、『日本書紀』本文の場合、同様に混沌の世界に誕生した「一物」の「状」が「如葦牙」と表現されながら、「一物」と「葦牙」との間の形状的な繋がりを残存させているとみられるからである。

ただ、『日本書紀』本文と⑤との間の表現史的な距離はほとんどないといってもいいだろう。漢文の構文からみても、両者はともに、「譬猶……、如……」という共通した表現をもっており、ほとんど接近した内容になっている。しかも、この「譬猶……、如……」というかたちは②も同様で、『日本書紀』の漢文記述における技術上の共通性を窺わせている。

青人草の神話性

③を括弧でくくって『古事記』の前に置いたのは、比喩表現をもたずに、混沌の世界に誕生した「神人」を可美葦牙彦舅尊と語っているという点で、神話的な幻想としては始源的な性格をもっていると考えられるからである。といって、第三の一書(③)がこれらのなかでもっとも古い時代に成立した表現だと考えているわけではない。ただ、比喩表現と比喻されるものとが分化しない表現をはじめに想定すれば、「如葦牙」という直喩表現をもたない③の表現にも、提示された「可美葦牙彦舅尊」という神名の中に、当然のこととして泥の中から芽吹く「葦牙」の神話的な幻想は抱え込まれているはずである。

しかし、表現史的にみて、実際に③のような表現が初めてあつたかと言えば、そうではないだろう。というのは、まったく「飾り」をもたない③のような表現では、カムガタリあるいはフルコトとしての口頭詞章にはなりえないと思われるからである。おそらく、葦牙とウマシアシカビヒコヂとが一体化された関係は、神話的な幻想のなかに潜在するイメージであり、それが表現をとつてあらわれる段階においては、「国稚如浮脂而、久羅下那州多陀用弊流之時、如葦牙因萌騰之物而成神名、宇摩志阿斯訶備比古迺神」

(古事記) というような比喻を伴った律文的な表現をとる必要があったのである。それが音声によって表出される叙事詞章の成立なのである。

以上の論述は次のように整理することができるだろう。

神話的な幻想においては、ウマシアシカビヒコヂは始源の「葦牙」そのものとしてあり、「葦牙」は初めての地上の生命そのものと一体化されている。ところが、それをコトバとして表出するには、「葦牙のごと」と表現する以外に、「葦牙」そのものでもあるウマシアシカビヒコヂを描き出すことはできなかつたのである。そして、いったん「如葦牙因萌騰之物而成神名、宇摩志阿斯訶備比古遲神」と表現してしまつた途端に、両者は距離をもつてしまう。そしてついには、ウマシアシカビヒコヂという始源の神の名前自体が、国常立尊や天常立尊に変えられてしまうということも起こりうるのである。

つまり、神話における比喻とは、神話的な幻想が音声をとまなう言葉になるとともに顕れた、潜在するイメージと現実を表出された言葉との距離を象徴する存在であり、それが飾られたコトバ(カムガタリあるいはフルコト)の発生だつたのである。

ウマシアシカビヒコヂという神名は背後に神話(的幻想)を抱え込むことによつて存在する。それが「如葦牙」

という比喻表現を誕生させたわけだが、それは次のような場合も同様である。

汝、如助吾、於葦原中国所有宇都志伎青人草之、落苦瀬而、患惚時、可助。「汝、吾を助けしが如く、葦原中国に有らゆる宇都志伎青人草の、苦しき瀬に落ちて、患へ惚む時、助くべし」

人はどのように誕生したのかという神話を『古事記』も『日本書紀』も語ってはいない。ただ、「青人草」という語が人間を表す言葉として登場するだけである。右に引いたのは、『古事記』の、黄泉国にイザナミを迎えに行つたイザナキが逃げ帰る場面で、桃の実を投げて「千五百の黄泉軍」を追い返した時の、桃の実に対するイザナキの言葉である。また、それに続く「千引の石」を挟んだイザナキとイザナミとの「事戸度し」の場面のイザナミの言葉にも、「かく為ば、汝の国の人草、一日に千頭絞り殺さむ」とあって、人間は「ウツシキ青人草」「人草」と呼ばれている。この語は『日本書紀』に「顕見蒼生」(ウツシキアラヒトクサという訓注がある)とあり、諸注釈書は、漢語「蒼生」の翻訳語が「青人草」だろうとみる。たとえば西郷信綱は、「ウツシは、現にある、この世に生きているの意。アラヒトクサは蒼生という漢語の訳語ではないかと思われる。草木の青々として衆いことから比喩的に人民・百姓を

蒼生と称したものと述べている。^②

これは別稿で論じたことだが、もし西郷の言うように「草木の青々として衆いこと」から比喩的に人間を表すのだとすれば、日本語の語構成からみて「青人草」ではなく「青草人」とならなければいけないはずだ。したがって、この表現は人を草に譬えているのではなく、人は草だと言っているともみるべきなのである。^③つまり、青人草とは「青々とした（＝生きている）人である草」という意味であり、それは、人が大地から誕生した（萌え出た）草だという神話が存在したことを証明しているのである。

人は「草のような」存在だというのではなく、「草」そのものだったのである。その後には人間の起源神話を抱え込むことで「青人草」「人草」という表現や幻想は可能になる。そして、その神話が脱落することによって、人は「草のような」存在として説明され直すことになるのだと言ってもよい。それが比喩表現の誕生である。この神話の場合、神話は表面に残らず、「青人草」という言葉だけが浮かび上がっているから、我々には理解しがたくなって、「草のような人」という解釈を介在させてしまうのである。「人」「草」という関係がわかりにくくなった段階でしか、「草のような」という比喩は生じないわけで、そういう点でいえば、『古事記』の表現は、具体的には何も描か

れてはいないが、神話的な幻想がこの言葉を支えているはずである。付記すれば、先にみたウマシアシカビヒコヂという神こそが、あるいは人間の祖神だったのかもしれない。というのは、『日本書紀』の一書において、この神は、「有神人」（前掲③）とか「便化為人」（前掲⑤）、ただし⑤では神名が国常立尊にずらされていると表記されている場合があるからである。『古事記』上巻や『日本書紀』神代二巻において誕生する神々のことを、「神人」とか「人」とか呼ぶ例は他に見出せないばかりか、「葦牙」から生まれたウマシアシカビヒコヂは、まさに「宇都志伎青人草」そのものと見なしうるのである。

天津麻羅の象徴性

比喩という言い方が適切かどうかは問題であるが、神話を読んでいて気づくのは、ウタなど韻律的な表現には現れにくい象徴化された表現が存在するという点である。とくにそれは『古事記』に目立つという点で、純粹な漢文体を志向した『日本書紀』にはみられない特徴でもある。たとえば次のような表現である。

於其嶋天降坐而、見立天之御柱、見立八尋殿。於是、問其妹伊耶那美命曰、汝身者如何成、答曰、吾身者成々不成合処一处在。尔、伊耶那岐命詔、我身者成々

而成余処一処在。故、以此吾身成余処、刺塞汝身不成合処而、以為生成国土。生奈何。「その嶋に天降り坐して、天の御柱を見立て、八尋殿を見立てましき。ここに、その妹イザナミ命に問ひて曰らさく、「汝が身は如何に成れる」と。答へて曰さく、「吾が身は成り成りて成り合はぬ処一処在り」と。しかして、イザナキ命詔らさく、「我が身は成り成りて成り余れる処一処在り。かれ、この吾が身の成り余れる処以ちて、汝が身の成り合はぬ処に刺し塞ぎて、国を生み成さむと以為ふ。生むこと如何に」と」

ここに語られているのは始源の性交である。そこでは、「不成合処（女性器）」と「成余処（男性器）」との結合（刺塞）として語られているのだが、このような象徴的な表現をとるのは、たんに直接的な言い回しを回避しているというようなことではなく、このように語ることによつて、初めての交わりの起源として「性交」の発見を語り出すことができたのだということを示しているだろう。

これを「換喩」と言つてよいかどうかは別として、「不成合処」とか「成余処」とかいう象徴的な表現をとることによつて、語るという行為を成り立たせているということではあるはずである。つまり、現実の男女の性交という日常性を、神々の始源の世界に移しかえる表現が右のような

言い回しであつた。

こうした表現を音声的な語りの問題にできるのは、一方の『日本書紀』において、漢文で書くという行為によつて果たされる始源の性交は次のように記述されているからである。

問陰神曰、汝身有何成耶。対曰、吾身有一雌元之処。

陽神曰、吾身亦有雄元之処。思欲以吾身元処、合汝身之元処。於是陰陽始遯合、為夫婦。「陰神に問ひて曰はく、「汝が身に何の成れるところか有る」と。対へて曰はく、「吾が身に一つの雌の元の処有り」と。陽神の曰はく、「吾が身にも雄の元の処有り。吾が身の元の処を以ちて、汝が身の元の処に合せむと思欲ふ」と。ここに陰陽始めて遯合し、夫婦と為りたまふ」

（第四段本文）

描かれている内容はどちらも同じである。しかし、表現として、「雌元」「雄元」というのと、「不成合処」「成余処」というのとは大きな差異が生じるはずである。それゆえに、『日本書紀』では性交を、『古事記』のように「刺塞（さしふさぐ）」という隠喩的な言い回しをとらずに、素つ気なく「合（あはす）」と表記するしかないのである。『古事記』の、「成り成りて成り合はぬ処」とか「成り成りて成り余れる処」とかいった表現を用いた男女神の会話

や、「吾が身の成り余れる処を以ちて、汝が身の成り合はぬ処に刺し塞ぎて、国を生み成さむと以為ふ」という妙な言い回しによるイザナキの求愛表現は、おそらく音声による語りの中で要求され、その場に笑いをもたらす装置であったに違いない。それは、ここに表れた表現が韻を踏んだ語呂合わせになっており、音声を媒介にしてしか効果を発揮しない表現だということを考えれば明らかかなはずである。話題が少しばかり下品になったついでに、もうひとつ同様の、性的な笑いを含んだ象徴的な表現について述べておく。アマテラスがスサノヲの乱暴に耐えかねて天石屋の中に籠もってしまった時、思兼神によって企てられた祭の準備を描く場面の一節である。

集常世長鳴鳥、令鳴而、取天安河之河上之天堅石、取天金山之鉄而、求鍛人天津麻羅而、科伊斯許理度売命、令作鏡、「常世の長鳴鳥を集め、鳴かして、天の安の河の河上の天の堅石を取り、天の金山の鉄を取り、鍛人天津麻羅を求めて、イシコリドメ命に科せて、鏡を作らしめ」

この場面、『日本書紀』第七段をみると、鏡作りの作業は本文にはまったく描かれておらず、アマツマラもイシコリドメも登場しない。また、一書においても、「故、即ち石凝姥を以ちて冶工とし、天香山の金を採りて日矛に作

る」(一書二)、「乃ち鏡作部が遠祖天糠戸といふ者には鏡を造らしめ」(一書二)、「上枝には以ちて鏡作が遠祖天抜戸が児石凝戸辺が作れる八咫鏡を懸け」(一書三)と語られているばかりで、アマツマラは名前も出てこないのである。どうも『日本書紀』ではこの名前を出したくなかつたらしい。

イシコリドメという女神には石のように凝り固める女神という意味があり、鏡作りの祖神にふさわしい名前だが、鉄を鍛える鍛冶屋アマツマラの名義について、沈黙する。『日本書紀』と同様に研究者の筆も重いように感じられる。それは、マラを男根の意味だと断定するのをためらっているからではないかと勘ぐってしまいたくなるほどである。しかし、アマツマラの「麻羅」は、男根をさすとみる以外に明解はありえない。この点については、南方熊楠の「『魔羅考』について」という論文を読めば反論の余地はないはずである。それにも関わらず、南方説を紹介あるいは支持する注釈書類は、西郷信綱『古事記注釈』だけである。そこで西郷は、南方論文を引きながら、南方の、「鍛人はカヌチと訓むべし、金打ちの義、と宣長は言った。鉄槌もて強く金を打つから、親譲りの鉄槌も必ず強いという意で、鍛人を麻羅と名づけたのだ。さしも妖艶絶世のヴェヌスが、玉面のアポロク、軽快なメルクリーに聴かず、そ

の他美容に富んだ諸神を打ちやっつて、汗に染み、煤に汚れた跛鍛工、ヴァルカンを夫としたは、よくよくよい処に執着したのだ」という発言を排し、民俗学的な解釈を導入して、「鍛冶らのいつく神は金山の神だが、この金山の神は実はやはり山の神なのである。そしてすでに指摘されているように、男根は山の神の好物であった。そして鍛冶はそのいつく神の好物の名を己れの名としたのではなからうか」と述べているが、⁵いかなるものであろうか。

この場面を読むかぎり、西郷の自信なさそうな説明よりも、南方の強引な発言を支持したいと思う。なぜなら、ここに描かれているのは、「親譲りの鉄槌」をもつアマツマラと、その鉄槌を固くすることのできる女神イシコリドメとの競争によって八咫の鏡は打ち出されなければならぬからである（本当は剣であつたほうがよいのだが）。

イシコリドメについて、西郷信綱は、「溶けた鉄を堅石の上できたえて凝り固めて鏡を造るという意ではなからうか。トメは老女の意である」と述べているが、⁶トメを老女とみるのは間違っている。この点についてはすでに論じたことなのでくり返さないが、イシコリドメの(ト)は格助詞「ツ」、メは「女」の意で、老女をさすわけではない。⁷ことにこの場面では、若くて魅力的な女神でなければアマツマラの鉄槌を固くすることなどできないはずである。

おそらく、この神話の解釈は次のように考えられる。

鏡は、槌を打つ鍛人アマツマラと相槌のイシコリドメによって鍛えられた鉄から造られた最高の作品でなければならぬ。そして、溶けた鉄が固められるのは、鍛人のマラが石のように固くなるからなのである。描かれた鉄を打つ作業は、マラを石のように凝り固める女神によって鍛人のマラが鉄槌のごとくに固くなるという連想が内側に抱え込まれることによって、はじめに神話になりうるのである。鉄を固めて鏡を作る作業とアマツマラの男根を固くする術とが二重化されており、そのいずれもがイシコリドメの力としてあり、それが二重化されたままにこの神話は語られているのである。

ここに語られているイシコリドメとアマツマラとに籠められた神話的なイメージを、卑猥だとか下品だとか見なすのは誤りである。もちろん、この表現から浮かびあがってくる像は、卑猥で滑稽な男女の交合のさまであるが、⁸それが聖なる鏡を生み出すことのできる力であり、神話的な語りを抱え込まなければならない喩性だったのである。

おわりに

ここでは、漢文体表現によって成立した『日本書紀』と、和語を志向し音声を残存させたようにみえる『古事記』と

の表現の違いを、比喩という概念を介在させることによって眺めてきた。扱った資料が限られているために恣意的にみえる部分があるかもしれないが、ここで述べてきたことは、他の部分に関しても矛盾をきたすことはないはずである。おそらく、『古事記』上巻における比喩表現は、多くの場合、音声的な語りの問題として説明できるのである。

本稿ではまったくふれなかつたが、いわゆるオノマトペ（擬声語・擬態語）の表れかたを見ても、『古事記』の神話が音声の比重の大きい表現を残存させているということには明らかであろう。この点については、川田順造が、「言語学でもこれまで世界をリードしてきた欧米人研究者の母語であるヨーロッパ諸語では、擬音語も日本語とはくらべものにならないくらい少なく（ドイツ語は比較的多いが、ラテン語、フランス語はとくに少ない）、擬態語はほとんどないといつてよく、擬態語にあたる概念もない」の対して、黒人アフリカの言語社会に見出せる「アナーキーな輝き」に満ちた「言語音の直接伝達性あるいは象徴性」について論じているのが、『古事記』神話におけるオノマトペの役割を考える際の参考になるだろう。

また、詳しい分析を行っていないので印象的な判断になつてしまふが、同じ『古事記』でも、上巻と中・下巻とでは、比喩という点に関していえば、表現の質が違つてい

ようである。というのは、中・下巻の説話には上巻にあるような比喩表現が見出しにくいのである。それは、中・下巻の叙述が出来事の逐次的な描写に中心があつて、しかもそこに音声による語りという行為が介在していたとしても、それが表現そのものの上には表れていないからではないかと想像している。そのかわりに、中・下巻においては数多く挿入された歌謡が喩的な役割を果たしているのかもしれない。一方の上巻においては、ごく限られた場面以外には歌謡が用いられていないというのも、神話がそもそも語られるものとしてあつたということと関わっているのではなからうか。

音仮名表記され、叙事的な内容をもつ八千矛神の「神語」のような表現をもつ神話も想定できるのだが、一方で、そうしたウタ的な表現とは別の表現をもつた神話が語られていた可能性が大きいのではないかということを、ここで論じてきた比喩表現のあり方から見通すことができるのである。この点に関しては、今後の課題として残すしかないが、神話における比喩という課題を与えられたことによつて、書かれた『古事記』の文体の中に、意外に重要な音声表現が隠されている可能性のあることを、改めて思い知らされた次第である。

注

- (1) 藤井貞和『物語文学成立論』(東京大学出版会、一九八七年)第五章第二節
- (2) 西郷信綱『古事記注釈』第一卷(平凡社、一九七五年)一八七頁
- (3) 三浦「青人草——人間の誕生と死の起源」(『神話と歴史叙述』八若草書房、一九九八年ⅤIII第三章)
- (4) 南方熊楠「『魔羅考』について」(一九三四年発表、『南方熊楠全集 5』所収、平凡社、一九七二年)
- (5) 西郷、注2同書、三三三頁
- (6) 西郷、注2同書、三三五頁
- (7) 三浦「母系残照——記紀の婚姻系譜を読む」(注3同書、I第三章)
- (8) 川田順造『聲』(筑摩書房、一九八八年)