

後述する。

4 さらに、物語全体も「今は昔……ありけり」から始まり「……とぞ、言ひ伝へたる」で終る、伝承の形式を持つ。この問題は、き止めのかたちとのかかわりあいなど、万葉長歌、古事記、日本書紀の冒頭や末尾表現の考察をとおして、ひろく語りの形式として考えてゆけるだろう。

林勉氏「岩崎本日本書紀訓点にみられる文末の時制について」(『論集上代文学』一)そのほか。藤井貞和氏「日本神話における〈語り〉の構造——眼の〈語り〉」(『日本文学』一九八一・五)。「語りとは何か——『万葉集』の事例から——」(『語りとは何か』論文集一九八二年)

表現と表現史

——記紀と竹取をめぐって——

丸山 隆司

1

あらためて確認するまでもなく、ひとつの作品の表現は、それ以前の表現の歴史的累積を負っていると同時に、その作品の現在の表現の拡がりのなかに存在するという現存性を負っている。しかも、ある作品の獲得した〈歴史性〉と〈現存性〉は、必ずしも、実態的な時間の後にくる作品のそれらによって超られるとはいえない。それは、表現の〈歴史性〉と〈現存性〉とが、個別的な作品において実現されるものでありつつ、作品の個性性を超える拡がりをもっていると考えられるからである。したがって、表現史が作品史としてではなく可能であるとすれば、まずもって個々の作品の表現の〈歴史性〉と〈現存性〉を抽出しなければならない。

いま与えられた作品、すなわち古事記において、その表現の〈歴史性〉と〈現存性〉を抽出するということは、どのようなことなるだろう。

古事記の序文には、安万侶が稗田阿礼の「所誦之勅語旧辞」を「撰録」することによって、古事記が成ったことを記している。その「所誦」は文字化された書であったかもしれないのだが、むしろ、ここでは、それが一旦「誦」む、すなわち音声に再現された「勅語旧辞」が、その「撰録」の対象であったことに注意すべきだろう。いいかえれば、古事記は単純に書から書によって成ったのではなく、音声に再現された「勅語旧辞」を文字によって表現したのであり、しかもそれは「撰録」されたのであった。とすれば、古事記の表現が負う〈歴史性〉とは「勅語旧辞」の音声による表現であり、その〈現存性〉とは文字に表現することではなかったか。すなわち、表現手段の差異そのものが古事記の表現における〈歴史性〉と〈現存性〉ではなかったか。だが、古事記が負う〈現存性〉として文字によって表現することとは、むしろ、序文にみられる四六文のごとき漢文体で書くことの方が自在であったにもかかわらず、あえて音声による表現に転化しうるかのような変格の漢文体を選びとったことに、その〈歴史性〉をみななければならない。だが、注意されなければならないのは、それは音声による表現に転化しうるかのように文字によって表現されているのであり、ただちに音声による表現ではない。すなわち、古事記の表現の〈歴史性〉と〈現存性〉は表現手段の差異に規定されつつ、それをその〈現存性〉としての文字によるものにおいて実現しなければならぬという矛盾をかかえていることになろう。そうした矛盾のあ

らわれとして、訓注・音注・声注・本文注そして字音表現をとらえることができる。たとえば、訓注と音注は次のように交叉する。

○…次集御刀之上血、自手俣漏出所成神名訓漏云 閻淤加美神…

○此者実我子也。於子之中、自我手俣久伎斯子也自己下三

「漏」という字の訓が「久伎」であると提示されるとき、その訓とは「漏」字にたいする日本語訳とでもいうべき意味を示している。だが、その「久伎」はただちに音声としてのク、キではないのだが、訓として提示される「久伎」が音の指示でありつつ、意味を喚起しうるとすれば、そこに音と意味の一体性が前提にある。また、「久伎斯」にたいする音注「自久下三字以音」の音とは、字を音によむことを示していて、ただちに音声としてのクキシではない。いかえれば、音への指示によって意味が了解されるべきことを示している。とすれば、音への指示が意味を喚起しうるといふ音と意味の一体性が前提となっている。したがって、訓注も音注も音と意味との一体性を前提としていることになろう。だが、このことは、逆に、音と意味の一体性が文字そのものによって対象化されていることを示唆する。いかえれば、語が音と意味との一体性という関係性であることが文字によってとらえかえされている。だが、一方では、文字は表音によるか表意によるかによって語を表わすがゆえに、たえずその一体性へ向って迂回しなければならぬ。すなわち、文字が一体性を対象化するがゆえに、それ自身において一体性を明示しなければならぬ。したがって、古事記のばあい、必然的に音への表示を音注、訓注として孕まねばならず、それが文字による表現において余剰となっている。だが、この表現の余剰は、根柢に右のような言語意識を含んでいるために、音注、訓注等としてだけで

はなく、いわば表現が表現を対象化し、関係づけるという様相としてあらわれる。そのような点を指摘することによって、古事記における表現の〈歴史性〉と〈現存性〉をとらえうるだけでなく、それらの志向するところも導きだしうるのではないか。そこに、作品史を超える表現史への可能性をとらえられるかもしれない。

2

表現が表現を対象化し、関係づける、しかも、それが表現手段の差異を前提として展開する様相として、古事記にどのようなあらわれしているのか。冒頭近く、イザナギとイザナミによる国生みについて考えてみる。

a 一…於其嶋天降座而、見立天之御柱、見立八尋殿。

b 於是、問其妹伊耶那美命曰、汝身者如何成、

c 答曰。吾身者、成成不成合処一处在

余伊耶那岐命詔。我身者成成而成余処一处在。故、以吾身成

余処、刺塞汝身不成合処而以為生成国土、生奈何訓生云字。

伊耶那美命答曰。然善

余伊耶那岐命詔。然者、吾與汝行廻逢是天之御柱而、為美斗

能麻具波比此七字

d 如此之期、乃詔。汝者自右廻逢。我者自在廻逢

e 約竟以廻時

伊耶那美命先言、阿那邇夜志、愛上哀登古哀比十字

後伊耶那岐命言、阿那邇夜志、愛上哀登壳哀音下効比

e 各言竟之後、告其妹曰、女人先言不良

—— 雖然、久美度邇比四字 興而生子、水蛭子。此子者入葦船而流去。次生淡嶋。是亦不入子之例¹

ここで注意したいことは、「国生み」にかかわる二神の行為と目的が、イザナギの「詔」として表現されていることである。いいかえれば、その行為は「詔」のごとく行うべき行為、目的として表現されており、行為そのものの進行は、ただ「約竟以廻時」という表現に集約されている。しかも、cの部分は「爾伊邪那岐命詔……如此之期。乃詔……約竟以廻時」と、行為は「詔」によって二分され、しかもそれぞれに「期」「約」という同意義語によって位置づけられている。「国生み」にかかわる二神の行為と目的をイザナギの「詔」として表現することによって、「国生み」の主体をイザナギに集中するという表現構造となっている。そのことを端的に表わすのが、bの部分のイザナミの「告白」という「白」を用いた表現である(ちなみに、bの二番目の「告白」は、寛永本には白とある)。さらに、そのような点としてdの部分のイザナギの発言をあげることができよう。それは、この後、二神がその「国生み」の結果について、天神の命を請い、天神の「詔」として表現されている「因女先言而不良」を先取りしている。つまり、イザナギがその行為についても判断を下すという「国生み」の主体の一貫性を表わしている。そして、再度そのことが天神の命として表現されることによって、イザナギの発言は裏付けられているのだが、一方ではこの「国生み」全体の主体に微妙なずれが生じていることになる。とすれば、そのようなずれを生みだしても、なお、「国生み」にかかわる行為をイザナギの「詔」としなればならなかった根柢にどのようなことがあったのか。ここに、文字に定着される以前の表現の在り様を

想定する必要があるのだろうか。つまり、イザナギの「詔」となっている部分は、文字以前においても同じようであったのではないか、と。

だが、注意されなければならないのは、「国生み」にかかわる行為は、イザナギの「詔」として表現されていて、二神の行っているものとして表現されていないが、その行為はイザナギの詔のごとく行われたものとして読める。そのかぎりでは、行為そのものを表現することも行為を「詔」として表現することも差異はない。とすれば、文字以前という想定のみならず、問題はない。だが、それを「詔」——「白」という文字によって二神の関係として表現するところに表現主体の位置が析出しているのではないか。いわば、文字以前の表現を前提としつつ、それが孕んでいる二神の係わりによって「国生み」が進行するという場面性を二神の関係として明確に位置づけるところに古事記の表現は屹立している。この「詔」——「白」という二神の関係づけが、価値的な関係をも含んでいるのか否か微妙だが、それが場面性をとらえかえす文字の側のひとつの方法であったということができよう²。端的にいえば、それは会話と地という区別をもちこむことによって、表現主体の位置を析出することであった。ここに、古事記の表現の〈歴史性〉と〈現存性〉が表現手段そのものの差異に負いつつ、その〈現存性〉としての文字によって表現が実現されなければならないという矛盾が生みだしたひとつの方法を指摘することができよう。そして、この古事記の表現のもつ〈歴史性〉と〈現存性〉は、その志向性としてより緊密な会話と地との区別をもちこむことによって、二神の関係として場面性を表現する。先に引用した部分に対応する書紀の本文は、そのこ

とを明瞭にあらわしている。

3

a 二神、於是、降居彼嶋、因欲共為夫婦、產洲国。
便、以磯馭慮嶋為国中之柱柱、比云
與彼旨遇而陽神左旋陰神右旋。分巡
国柱同会一面。

b 時陰神先唱曰、懃哉、遇可美少男焉少男、此云
鳥等孤。
陽神不悅曰、吾是男子。理当先唱。如何婦人反先言乎。事既
不祥。宜以改旋。

c 於是 二神却更相遇。

d 是行也、陽神先唱曰、懃哉、遇可美少女焉少女、此云
鳥等畔。

因問陰神曰、汝身有何成耶。

對曰、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、陰陽始遘合為夫婦。³

イザナキが「陽神」、イザナミが「陰神」と抽象化されていること
によって、この書紀の本文の表現が古事記に較べて抽象化されて
いるというのではない。「国生み」にかかわる行為は、二神の行為
として a の部分に表現されており、それを前提に b 以下の表現が展
開する。b 以下の二神の発言は、それ自体で対話をなし、次の叙述
への展開を孕んでいる。つまり、古事記のように対遇的に二神が発
言するのではなく、前者の発言を意味づけ、とらえかえすという表
現となっている。いわば、二神が発言するという係わり方によって

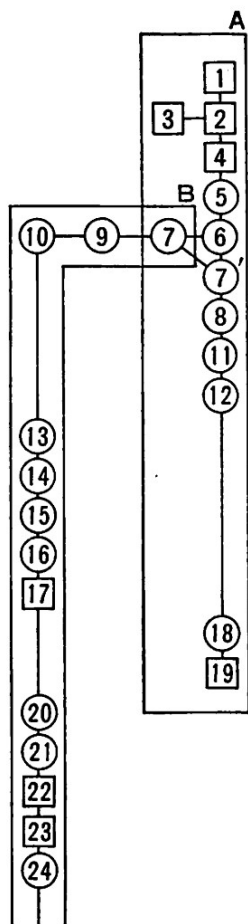
叙述が展開するほどに二神の発言は緊密に場面を構成している。こ
れは、古事記の表現もった二神の関係としての場面性をとらえる
会話と地という方法を前提としてのみ可能であったのだろうか。そ
れとも、古事記の表現の〈現存性〉としての文字による表現にとっ
ては、むしろ、この書紀のような漢文体による表現の方が自在であ
ったとするなら、あえて変格の漢文体をとった古事記のほうが、よ
り表現の〈歴史性〉に根ざしていたともいえよう。だが、書紀は本文
だけで表現を完結させているのではなく、多くの一書をも対照して
いる。そのことにおいて書紀の表現が成り立っているとすれば、本
文自身が一書群の抽象として成り立っているとも考えられよう。そ
の一書群には、古事記に近い第一の一書のような表現が見られる。
とすれば、書紀の本文は、全く古事記の表現の〈歴史性〉と〈現存
性〉を無視して成り立っているのではなく、むしろ、古事記の表現
の〈現存性〉に内在する志向性―漢文体らしい漢文体による表現と
でもいうべき志向性の展開であったのではないか。それは、古事記
の表現そのものがかかえ込んでいた矛盾の展開でもあった。とすれ
ば、古事記の獲得した〈歴史性〉と〈現存性〉は、たえず二極分解
的な過程を孕んでいたことにならう。それが再度統合としてあらわ
れるのは、かな散文の出現以降ではなかったか。このような視点を
踏えて、竹取の表現を分析して行こう。

4

かなの出現を文字言語としての漢字による日本語の表現からの連
続性において位置づけるとき、その表音という機能の背後に漢字に
よって対象化されてきた音と意味との一体性への認識が前提とされ

なければならぬ。すなわち、日本語の表現としての漢字は、まさに語における音と意味との一体性を対象化するがゆえに、それ自身において一体性を明示しなければならぬのだが、その一体性を表意から表音へ迂回しつつ一体性を表現する。だが、かなは、たえず漢字によって対象化された音と意味との一体性を表音として実現することによってその一体性を志向する。その一体性への志向は、音から意味、あるいは意味から音へと迂回するという〈間〉を孕んでいる。その〈間〉が、必然的に表現として余剰を生みだしてゆく。とすれば、かなが表音から、すなわち音から意味への〈間〉をたどるとき、表現としての余剰はどのようにあらわれるのか。

竹取の冒頭は、次のような表現となっている。



註・番号は文、□は文末が、けり、であるもの。

Aとした部分はいわば竹取翁の致富譚とすべき部分。Bはかぐや姫の異常成長譚というべき部分である。AとBとの接合点にある7-7は、

翁いふやう、我あさごと夕ごとに見る竹の中におはするにて、知りぬ。
子となりたまふべき人なめり。

とて手のうちに入れて家へ持ちて来ぬ。

となっている。この翁の発言は、1から6までを繰返すとともに意義づけるばかりではなく、Bの9「うつくしき事かぎりなし」とい

うかぐや姫への視点を派生させ、さらに、この「子」に「籠」がかけられているとすれば、10「いとおさなければ籠に入れて養ふ」までも対象化していることになる。いいかえれば、1-6までの表現の視点を一旦懸引し、かつそれを複線化している。そのことによって、AとBとは表現として接合しうる視点を獲得している。すなわち、1-6の表現が音声によるかたりを前提としているとしても、かなはその機械的な表記としてのみ機能しえず、7-7のような余剰をもたざるを得なかった。それは、かなが文字言語として表現において音から意味へとその一体性をたどろうとするとき、音そのものを再度意味としてとらえかえず、いいかえれば意味へ関係づけねばならなかったゆえんの余剰である。だが、その余剰を翁の発言、すなわちかたりとして表現することに余剰がもてる1-6へのかたりとしての同一性の志向をみることができよう。とすれば、この7-7のもつ表現としての余剰のかたりへの同一性の志向こそ、竹取の負っていた表現の〈歴史性〉と〈現存性〉であることになるのではないか。すなわち、かなは表音であることにより音声による表現にとどくかのようでありつつ、あくまでも文字言語でしかなく、それはただちに音声ではないという矛盾をかかえ込んでいるがゆえに、たえず表音の意味への一体性を明示すべき宿命を負っていたといえよう。そして、その方法として登場人物の発言、すなわちかたりという方法がとられた。そこに古事記にみられた会話と地の在り様とは顛倒した会話と地の関係が見いださる。おそれなく、それは、かなと漢字という文字言語としての機能の差に由来するゆえの顛倒であっただろう。と同時に、古事記の表現がもった〈歴史性〉と〈現存性〉が二極分解的に展開してきた過程が前提と

なっているがゆえの顛倒でもあったのではないか。

5

古事記、書紀そして竹取を、いま、文字言語における表現の展開として考えてきた。だが、古事記の表現の〈歴史性〉と〈現存性〉が、その表現手段の差異に規定されつつ、なおその〈現存性〉としての文字による表現として実現されねばならなかった矛盾が、表現の自己展開の契機であった。したがって、それは結果的に文字言語に定着された表現の史をたどることとなったのだが、それは作品史であることをまねがれていただろうか。

註1 本文引用は、西宮一民編桜楓社本を使用した。

2 古賀精一「古事記における会話引用—白・奏・告の用字法」(『古事記年報』二)

3 本文引用は大系本。

竹取物語と風土記——発話を中心に 増田 茂恭

ここでは、竹取物語と風土記の表現史の問題を発話表現に焦点をあてて考える。

竹取物語と風土記の発話表現はそれぞれ異なる。いわゆる作り物語と地方神話という表現の質のちがいがまずある。発話表現も相対的に見て、神々の絶対的な価値性をもつ発話か、より人間的な発話かといったちがいが指摘できる。物語作者の企図と風土記上申の編

集記録の手が表現を異質にしているのだけでも、テーマの「なぜ表現は変わるのか」という問はジャンルの異なりを超えたところに設定されている。だからちがいをいくら並べてみても答にはならない。要は、その不連続の作品に連続する架橋を用意し、表現を生み出す力をいかに具体的につかむかという試みなのである。

そこで、発話表現とは何か、あるいはなぜ発話表現なのか、それを表現史として扱う方法について予め二・三述べておきたい。

一つは、ここで会話という用語を避けているが、それは会話なる概念がきわめて近代的な概念だからである。個々の成立した時期における意志伝達が会話の機能であり、また意味であり形式でもあった。そこでは個の自立を目的化した登場人物の会話が配置され、語られるのであった。一方、風土記にはより古代的な発話表現が認められよう。また、竹取物語には物語の語り手によって企てられた発話表現が編まれているはずだ。そうした古代の語りによく似た発話表現を考える必要がありはしないか。以下はその古代の語りにおける発話の表現史の一試案を述べるにすぎない。風土記と竹取物語にはさまざまなレベルの発話表現がある。殊に風土記には多くの話型があり、発話者も多様であって統一的にとらえる視点を設定し難い。それでもまず竹取物語を俎上に載せ、そこから風土記の表現をえらび仮設していくという方法をとることにする。論述の次第は、次の四点を中心に竹取物語から風土記へと発話の表現史を辿る。

(1) 竹取の翁とかぐや姫との対話(具体的には翁が姫に結婚をすすめる(強いる)発話と苦慮するかぐや姫)

(2) 五人の貴公子の難題譚(物語の発話表現の問題)

(3) 昇天の段の語り(かぐや姫の素性を明らかにする自叙と天人の