

『古事記』における漢語・漢文学の受容と

英訳を通して見る文体の特徴

高橋 憲子

## 目次

凡例

序章 『古事記』文章の成り立ちと英訳

第一部 『古事記』の文章と文字表現

第一章 海神の宮 — 「如魚鱗所造之宮室」の解釈

第二章 「黄泉の国」段の「宇都志伎青人草」と「顕見蒼生」

第三章 「黄泉の国」段の「落苦瀬」をめぐる考察

第四章 「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」攷

— イザナキ・イザナミ二神の使命を負う呼称

第五章 『古事記』における「其」の使用 — 八俣の遠呂智退治神話の場合 —

第二部 英訳に見る『古事記』文章の特殊性

第一章 B・H・チェンバレンによる『古事記』の訓みと英訳

— その敬語意識を中心として

第二章 B・H・チェンバレンによる『古事記』英訳 — 「枕詞」の場合

第三章 B・H・チェンバレンの英訳に見る古代の音

— 『古事記』の「ぬなとももゆらに」について

第四章 『古事記』神名の英語化 (1)

— イザナキ・イザナミ神の場合を中心に —

第五章 『古事記』神名の英語化 (2) — 神靈観を捉えた英訳の方法

第六章 「天の石屋戸」段の文体表記と英訳文

— B・H・チェンバレンとG・ヘルト

終章 本研究の概括と今後の課題

7 23 38 53 70 88 103 126 139 152 169 184

## 凡 例

一・本論文における『古事記』『日本書紀』『万葉集』『続日本紀』『古代歌謡』の引用は次に拠った。

・『古事記』——(本論文第一部)新編日本古典文学全集『古事記』(校注・訳者 山口佳紀・神野志隆光、一九九七年六月、小学館)、(本論文第二部)『訂正古訓古事記』(『本居宣長全集』第八卷所収、一九七二年四月、筑摩書房)を底本として論者が校定し、必要に応じて返り点を施した。

・『日本書紀』——日本古典文学大系『日本書紀』上・下(坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注、上——一九六七年三月、下——一九六五年七月、岩波書店)

・『古代歌謡集』——日本古典文学大系『古代歌謡集』(土橋寛・小西甚一校注、一九五七年七月、岩波書店) ※古事記歌謡・日本書紀歌謡の番号も同書に拠った。

・『万葉集』——新編日本古典文学全集『万葉集』①②③④(校注・訳者 小島憲之・木下正俊・東野治之、①一九九四年五月②一九九五年四月③一九九五年十二月④一九九六年八月、小学館)

・『続日本紀』——新日本古典文学大系『続日本紀』一〜四(青木和夫・稲岡耕二・笹山晴生・白藤禮幸校注、一——一九八九年三月二——一九九〇年九月三——一九九二年十一月、四——一九九五年六月、岩波書店)

一・本論文中、略称で用いた注釈書名は次の通りである。

・『記伝』——『古事記伝』(『本居宣長全集』第九〜第十二卷、一九六八年七月〜一九七四年三月、筑摩書房)

・古典大系『古事記』——日本古典文学大系『古事記 祝詞』(倉野憲司・武田祐吉校注、一九五八年六月、岩波書店)

・古典集成『古事記』——新潮日本古典集成『古事記』(西宮一民校注、一九七九年六月、新潮社)

・思想大系『古事記』——日本思想大系『古事記』(青木和夫・石母田正・小林芳規・佐伯有清校注、一九八二年二月、岩波書店)

・新編全集『古事記』——新編日本古典文学全集『古事記』(校注・訳者 山口佳紀・神野志隆光、一九九七年六月、小学館)

一 参照した英訳本は次の通りである。

- ・ *KO-JI-KI, or "Records of Ancient Matters"* translated by B.H.Chamberlain, Yokohama, R.Meiklejohi (printer), 1882
- ・ 巖波書店 一冊 『The Story of Ancient Japan or Tales from the Kojiki — 古事記物語』, San Kaku Sha, Tokyo, 1928
- ・ *KOJIKI Translated with an Introduction and Notes* by Donald L. Philippi, University of Tokyo Press, 1968
- ・ The *Kojiki: An Account of Ancient Matters* [compiled by] O no Yasumaro; translated by Gustav Heldt, Columbia University Press, New York, 2014
- ・ *NIHONGI, Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, translated from Original, Chinese and Japanese by W.G. Aston, C.M.G., Volume 1, London, 1896., published for the society by Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Limited,
- ・ *A Waka Anthology Vol. One: The Gem-Glistening Cup*, translated, with a Commentary and Notes, by E.A.Cranston, Stanford University Press, Stanford, California, 1993

## 序章 『古事記』文章の成り立ちと英訳

『古事記』は大和王権の史書として編まれ、その上巻の「神話」は王権の由来と正統性を説くために編纂された極めて政治的な〈神話〉なのであるが、その素材には口誦されてきた神話や伝承が用いられており、伝統的な神話の詞章が漢字の音訓によって書き留められている。本来、文字を持たない日本において、中国の文字を用いて自国の神話の詞章を記そうとした人々の困難は想像に難くない。

第一部では、『古事記』の文章や文字表現が漢字や漢籍の受容の上に成り立っていることを具体的に確認する。倉野憲司氏は宣長の『古事記伝』巻一「文体の事」を要約し、「古事記の文章が、大体に於て漢文の形式に従ったものではあるが、国語的表現を主とした準漢文体で、その書法も、仮字書、宣命書、漢文の語法に由ったもの、漢字の熟語を取ったものなどの雑つたもの」と述べた上で、「古事記の文章が全く当時の口語体である」と言及している（『古事記の文章』（『國語と國文学』第7巻第4号、一九三〇年四月）。従来から『古事記』の文体は「漢文体」「和文体」「和文体漢文（変体漢文）」から成ると言われてきたが、最近では、毛利正守氏は上代の文体を「漢文体」と「倭文体」に分類し（「和文体以前の「倭文体」をめぐる」『萬葉』第185号、二〇〇三年九月）、『古事記の書記と文体』（『古事記年報』46、二〇〇五年一月）、等）、「倭文体」は漢文的な倒置方式（例えば、「不レ行」「令レ行」等。）でも日本語語順方式（いわゆる「変体漢文」や「和文体」）であっても、漢字・漢語を訓読することによって生れるものであり、平安時代以降の平仮名表記の「和文体」への成立に向かう過程に位置づけられるとする。そして、『古事記』は日本語文（倭文）を記そうと努めた作品であり、「倭文体」の一つであると捉える。『古事記』が和文を目指して記述されているという点では、本論文でも同じ見解をとる。

また、『古事記』の文章が翻訳文的現象を示している手本として漢訳仏典の存在があると、神田秀夫氏が指摘（「古事記の文体に関する一試論」『國語と國文学』昭和二十五年（一九五〇）六月号）して以来、『古事記』の文章と漢訳仏典類との関係については多くの研究者によって明らかにされている（西田長男『日本古典の史的研究』一九五六年一月／太田善麿『古代日本文学思潮論Ⅱ、Ⅲ』一九六二年二月、十一月／小島憲之『上代日本文学と中国文学上』一九六二年九月／西宮一民「古事記と漢文学」（『上代文学と漢文学』一九八六年九月／瀬間正之『記紀の文字表現と漢訳仏典』一九九四年十月等）。しかし、古事記の文体研究には先づこゝばを復元することが第一と主張する尾崎知

光氏の説(「古事記の文體に関する關する序説的考察」『名古屋大學文學部研究論集IV』一九五三年)や、表現構造に対する一面的な捉え方に警告を与える西尾光雄氏(「古事記の文章」『國語と國文學』昭和三十年(一九五五)五月号)等の説も見られる。これらの説は單純に漢籍、漢訳仏典との比較だけでは説明しつくせない『古事記』の文章の多様性多角性を追求したものと見える。實際、本論文に収録された内容からもそうした複雑な経緯の窺われるものが多く見られる。

第二部は、用語や文体に直接関わる英訳を通して、『古事記』文章の特徴を見直し、口誦された文学としての『古事記』の独自性に言及する。英訳本としては、明治十五年(一八八二)に初版された英国人B. H. チェンバレン(B. H. Chamberlain)による『*KO-JI-KI or "Records of Ancient Matters"*』<sup>25)</sup>と一〇一四年に刊行されたG. ヘルト(G. Heldt)による『*The Kojiki: An Account of Ancient Matters*』<sup>26)</sup>までの4冊の英訳本を取り扱う。<sup>27)</sup>『*KO-JI-KI or "Records of Ancient Matters"*』(以下『*KO-JI-KI*』)は外国の諸研究者ならびに当時の国学者や国文学者達からも大きな関心を集め、その序『Introduction』は日本語に翻訳され、木村一歩訳の『英訳古事記誘導篇』(記述年なし)や飯田永夫訳の『日本上古史評論―原名英訳古事記』(一八八八年四月)が出版されている。その序の中で、訳者チェンバレンは『古事記』を日本固有の事実を知る上での重要な書と認め、古代日本の風俗習慣・言語・歴史などの典拠を『古事記』に求めている。また、翻訳に際し、自分は欧州の学士が『古事記』の原書を参照する際の助けにする目的で翻訳するのであるから、一字一句もい加減にしないと、原文遵守の翻訳方針を掲げている。その方針により、はじめに述べたが、『古事記』が漢字を使って国語的・口誦的な文章を表現しようとして生じる文字表現・文体の特異性がチェンバレン英訳の特異性に共通する部分がかなり見られる。

本論文では、第一部、第二部を通して『古事記』の文体や表記の特徴を追究することを試みる。第二部で『古事記』英訳者の意図や方針に言及することが多く、第一部でも『古事記』述作者の仕事に視線を向けるように試みた。翻訳の困難さは『*KO-JI-KI*』中の注に幾度となく記されていて、こうした営みを考える時、漢字という外国の文字を用いて日本古代の神話の詞章を表現しようとした述作者・書写者の困難と工夫を改めて確認する思いがする。

※〈神話〉: 『古事記』は民衆に伝承された神話を収集し、それを土台に、大和王権の正当性を保証するために作られた神話である。本論文では、そういう意味で〈神話〉という用語を用いる。

第一部 『古事記』の文章と文字表現

## 第一章 海神の宮——「如魚鱗所造之宮室」の解釈

### 一．はじめに

海幸と山幸のさちの交換から始まる海幸山幸神話は『古事記』の多くの物語に比べて漢文的色彩が濃いなど、より表現上の特色を有する部分である。太田善麿氏は「1. 標音仮字（「比古遲」など）の使用が他と比べて少ない。2. 古事記全体を通じて他には出現しない文字（真字）を少なからず見出す（婢・璵など）。3. 文章が他の部分に比してきわだって文字表現的なものをもって居り、叙述も精細化している。」<sup>1</sup>と指摘する。この文字表現的なものについて、後に西宮一民氏は「僕・容貌・逶迤・時時・此間・一時（俱）・安置・悵悵・金銀：目之炎耀等が遊仙窟的だと見られる。」とし、海幸山幸神話を「『遊仙窟的』教養も考え合わせると、単なる口誦伝承ではなくて、明らかに「文字文芸」なのである。」と賛辞を与えている<sup>2</sup>。太田氏はさらにそのよりどころになった所伝が、漢文的なものであったと推測し、神仙譚的な傾向についても、『古事記』ばかりでなく、例えば、『日本書紀』神代第十段本文の「其宮也、雉たかみきひがやまのへそなほ堞たかどのやてりかみ整頓ととのり、台宇玲瓏たかどのやてりかみ。門かど前まへ有あ二に井い。井い上かみ有あ二に湯津杜樹、枝葉扶疏。」の「雉堞」「台宇」の語が、当時の日本人の生活的実感にもとづいて選ばれたものらしくない。海宮は、现实生活の投影ではない海宮…、謂わば、蓬莱境になろうとしている<sup>3</sup>と指摘している。また、仏典との関わりが指摘され、次田真幸氏は当該説話と『大唐西域記』<sup>4</sup>卷三の説話「烏仗那国の王統と釈迦種族」との構想上の類似点が認められる<sup>5</sup>と説き、近年では瀬間正之氏が『古事記』の物語と『経律異相』<sup>6</sup>、特に卷三十二「善友好施珠喪眼還明二」（『四分律』『賢愚経』『報恩経』の注あり）との一致度の高さを指摘している。

当該説話の骨子としては、隼人の天皇家への服属由来譚であることは多くの研究者の提唱するところであるが、その服属に関する阿曇連の貢献伝承と言われる<sup>7</sup>。「みそぎ」段で、水底・中・水の上に成れる三柱の綿津見神を「阿曇連等が祖神と以ちいつく神ぞ」とあり、物語の筋書きにおいて阿曇連を投影したと思われる海神の存在が重要な位置を占める。次田氏は当該神話のもっとも重要な点として、「天つ神の御子としての彦火火出見尊と海神の女豊玉姫と婚姻を語り、鵜葺草不合命の生誕を語ることであった」<sup>8</sup>、またヒコホホデミノ命（山幸）は「水神としての豊玉姫を娶ることによって、水界支配の呪能を得た」<sup>9</sup>と述べている。

『古事記』の海幸山幸神話では山幸が海神の女と出会う宮殿が「如魚鱗所造之宮室（魚

鱗うろこの如く造れる宮室みや」の名称で呼ばれている。明らかに漢籍の影響を受けた用語と思われるが、漢籍、漢訳仏典のどこにも当該句の例は見出せない。どのような宮室を想定して当該句が創作されたかを考えてみたい。該当箇所は以下の通りである。

爾、塩椎神云、我、為な汝命なごみこと、作な善議よきかたこと、即造な無間勝間之小船むげんしょうまんのせうせん、載の其船そのふね以もつて、教曰しるはせ、我押おし流其船ながし者、差暫往さしやま。將まさ有あ味御路あじのみち。乃乘のり其道そのみち往者、如ごと魚鱗うろこ所造之宮室つくられたみや、其綿津見神之宮者也。到いた其神御門そのかみかど者、傍之井上有かたはら湯津香木ゆつかつら。故、坐ま其木上そのきのかみ者、其海神之女、見相議者也。(爾くして、塩椎神、「我、汝命の為に善議を作さむ。」といひて、即ち無間勝間の小船を造り、その船に載せて、教へて曰ひしく、「我その船を押し流さば、差暫らく往け。味し御路有らむ。乃ち其の道に乗りて往かば、魚鱗の如く造れる宮室、其綿津見神の宮ぞ。其の神の御門に到らば、傍の井上に湯津香木有らむ。故、其の木の上に坐さば、其の海の神の女、見て相議らむぞ」といひき。)

《神代記、海神の国訪問》

## 二、『日本書紀』における海神の宮の表現

『古事記』の海幸山幸神話に該当する『日本書紀』第十段は以下の通りである。

沈しづ之于海うみ、…忽至たち海神之宮かみかどのみや。其宮也、雉堞整頓かきどりのひらみかきどりの、台宇玲瓏たかのうてりかがや。門前かど有あ二井ふたのい。井上有い

一湯津杜樹ゆづつとじ。枝葉扶疏えはすけ。時彦火火出見尊ときひな、就た其樹下そのき。徒倚彷徨たより。良久有一美人ちひ、

(雉堞整頓りて、台宇玲瓏けり。)

《神代紀第十

段、本文》

・因取と其竹そのたけ、作な大目篋籠おほめかご。内うち火火出見尊ひな於籠中かご、投な之于海うみ。一云。以もつて無目堅間むげん為な浮木うきぎ。以もつて細繩こまな繫ひ著火火出見尊ひな而沈之しづ。所謂堅間かた、是今之竹籠也。于時海底自有このとき可怜小汀こころい。乃尋た汀而進すす。忽到たち海神豊玉彦之宮かみかどのみや。其宮也城闕崇華かきや、楼台壯麗たかのうてりなま。門外有かど井い。井傍有い杜樹とじ。(城闕崇華り、楼台壯に麗し。)《神代紀第十段、一書第一》

・門前有かど二好井ふたのい。井上有い百枝杜樹ひやくえだ。故彦火火出見尊ひな、跳と昇其樹上のぼ而立た。

《神代紀第十段、一書第二》

・乃作無目堅間小船むげんせうま。載の火火出見尊ひな。推お放於海中な。則自然沈去しづ。忽有たち可怜御路こころい。故尋路而往た。自至みづ海神之宮かみかどのみや。

《神代紀第十段、一書第三》

・(是時鰐魚策之曰…)入海之時。海中自有可怜小汀。随其汀而進者。必至た我王之宮かみかどのみや。宮門井上、当た有あ湯津杜樹ゆづつとじ。

《神代紀第十段、一書第四》「傍線筆者、以下同様」

当該神話は南方の釣り針型説話に発し<sup>10</sup>、そこに兄弟説話的要素、神婚説話的要素、異郷説話的要素などが複合的に構成されている。『日本書紀』本文、一書ともにそれらの要素がおおよそ網羅されているが、一書第二には最初の兄弟説話的要素の根幹をなす釣り針を失う箇所が省略されているようで、また異郷説話的要素となるウガヤフキアヘズノ命の誕生譚もない。一書第四の特徴は、珠ではなく、海幸に返す鉤(ち)に呪力を持たせ、その俳優の様を詳細に描写する。細かい相違は見られるが、大体『日本書紀』本文、一書群とも内容は共通していて、それは、『古事記』も同様である。

『日本書紀』本文の「沈之于海」、一書第一の「沈之」や「海底」、一書第三の「沈去」と、『日本書紀』では海神の宮を海底とする記述が多い。また、『古事記伝』では「海神の宮は海の底にある国なり」と記すが、『古事記』の文脈によると、海神の世界は海の彼方にあるものとして描かれており、「その所在が海底であるという微証はどこにも認められない。」<sup>11</sup>という見解が趨勢を占める。松村武雄氏は、世界の諸民族が、海神の住みかすなわちワタツミの宮は、海の深部若しくは海底にあるとされていることを指摘して、「垂直的な沈下が神話した人々の本来の観想であつたと思ふ」<sup>12</sup>と述べていて、次田氏も賛同の意を示している<sup>13</sup>。海宮の住処の違いからも当該神話が成立するまでの伝承過程における変遷が考えられる。さて、海神の宮の形容についての典拠だが、これらの宮を形容する用語に関しては、すでに河村秀根が『書紀集解』において、「雉堞」を『文選』「蕪城賦」、「玲瓏」を『文選』「甘泉賦」、「枝葉扶疏」を『後漢書』「延篤伝」、「扶疏」を『文選』七発の「根扶疏」に典拠ありと記している。〈本文〉の「雉堞整頓、台宇玲瓏」は「城壁の上のひめがきは整った状態にあり、高殿は光り輝いている。」〈一書第一〉の「城闕崇華、樓台壯麗」は「城門は堂々として威厳を感じさせ、高殿は壮大で美麗である。」

このように、『日本書紀』における海宮は中国の王城にも似た、高く聳えた楼閣を持つ壮麗な宮城が連想されている。〈本文〉の「井上有湯津杜樹」と、〈一書第二〉の「井上有三百枝杜樹」と、〈一書第四〉の「宮門井上、当有湯津杜樹」と「杜樹」が聖域の象徴として記されている<sup>14</sup>。「湯津」は「斎つ」の意。「杜樹」の「杜」は説文に「甘裳なり」、「やまなし」のことだが、「カツラ」(寛文九年板本)と訓んでいる。「枝葉扶疏」と続くがこれも大きなことや繁栄を称賛する場合に使われる語句であり、またこの語は典型的な大樹伝説<sup>15</sup>でも用いられている。

太田氏は当該神話の特殊性を指摘しているが、その論の中で「神代紀においては、宮殿や樹木などについてかかる形容を施すのは、明らかに異例に属することである。ここは海

宮という特殊な場面であるには相違ないが、それにしても海宮が地上国土とは全く違った発想をもって形容されねばならぬという観念はどこから生まれて来るのであろうか。すでに「雉堞」「台宇」の語そのものが、当時の日本人の生活的実感にもとづいて選ばれたものらしくない。海宮は、現実生活の投影ではない海宮になろうとしていると言える。謂わば、蓬萊境になろうとしているのである<sup>16</sup>と述べている。ただ、蓬萊境としての海宮をなぜ「雉堞」「台宇」といった大陸の王城を模した語で表現したのか<sup>17</sup>。当時の建物観を通して、現実離れた建物とは何かを考えてみる。

### 三. 当時の人々の建物観

『日本書紀』における海神の宮は「雉堞整頓」「台宇玲瓏」「城闕崇華」「樓閣壯麗」で、太田氏によれば、「現実生活の投影ではない」と述べているが、当時の日本の建物、または人々の建物観についてまとめる。

#### (1) 上代の建築法及び材料

足立康氏は顕宗紀に見える室寿の歌(A参照)を引用して、以下のように述べている<sup>18</sup>。

上古の宮殿建築は、なお原始的のおもかげを残してはいるが、その形式手法は全く日本式である。顕宗天皇紀に見える室寿の歌に、築立つる柱、取挙ぐる棟梁、取置ける垂木、取置ける棧、取結べる縄葛、取葺ける草葉の順序に詠まれているのは、上古の建築法を示している。即ち、柱を掘立てにし、棟梁を上げ、垂木や棧を置き、萱で葺き、これらを縄葛で縛るのである。屋上には破風板の先端が長く突出して千木となり、また大棟には堅魚木を置いて補強する。その構造手法の実際は大嘗宮の建築などから逆推することができよう。

また、神代紀に素戔鳴命が、「宮殿には檜を用いよ」と命じたことが記され(B)、継体紀の歌謡に「真木割く檜の板戸」と歌われている(C)ことから、主として材料に檜が用いられたことがわかる。

#### 《参考》

A. (天皇次起、自整衣帶、為室寿曰、) 築立稚室葛根、築立柱者、此家長御心之鎮也。

取挙棟梁者、此家長御心之林也。取置椽椽者、此家長御心之斉也。取置蘆荏者、此家長御心之平也。〈蘆荏、此云哀都利。荏音之潤反。〉取結縄葛者、此家長御寿之堅也。取葺草葉者、此家長御富之余也。出雲者新墾、新墾之十握稻、於淺甕釀酒、美飲喫哉。

〈美飲喫哉、此云于魔羅爾烏野羅甫屢柯倭。〉吾子等。〈子者、男子之通称也。〉…

《顯宗紀 即位前紀 室寿の歌》

B. 素戔鳴尊曰、：乃称之曰、杉及「木十豫」樟、此兩樹者、可<sub>レ</sub>以為<sub>レ</sub>浮宝」。檜可<sub>レ</sub>以為<sub>レ</sub>瑞宮<sub>一</sub>之材<sub>上</sub>。被可<sub>レ</sub>以為<sub>レ</sub>顯見蒼生與津棄戸將臥之具<sub>一</sub>。夫須噉八十木種、皆能播生。

《神代紀、第八段一書第五》

C. (九月、勾大兄皇子、親聘春日皇女)。於是、月夜清談、不覺天曉。斐然之藻、忽形於言。乃口唱曰、(野絶磨俱爾、都磨磨祁智泥底、播屡比能、智須我能俱爾爾、俱波絶謎鳴、阿利等积积底、与慮志謎鳴、阿利等积积底、莽紀佐俱(真木さく)、避能伊陀凶鳴(檜の板戸を)、飫斯毘羅积(押し開き)、倭例以梨魔志、：

《継体紀 七年九月条》

(2) 高く大規模な宮殿建築

神武紀に「そこつ磐根に宮柱太しき立て、高天之原に千木たかしりて」(D)とあるのは、大規模な宮殿建築が指向されていたことを示す。(E)では、高皇産靈尊が大己貴神に対し「神事を治めるべし」と命じた後で、「汝が住む天日隅宮は柱は則ち高く太く、板は則ち広く厚くせよ」と勅している。この天日隅宮は現在の出雲大社のことと言われているが、二〇〇〇年に出雲大社の境内から発掘された「宇豆柱」は我々を驚かせた。直径1メートルを超える3本の杉を束ねたもの(鎌倉時代のものだが)で、伝承に過ぎないとも言われてきた高さ48メートル(現在は24メートル)もの巨大神殿の实在が確認された<sup>1)</sup>。また、応神天皇の大隅宮には「高台」があり、雄略天皇は初瀬朝倉宮に楼閣を設けたことが窺える(F/J)。

《参考》

D. 辛酉年春正月庚辰朔、天皇即帝位於檀原宮。是歳為天皇元年。尊正妃為皇后。

生皇子神八井命・神淳名川耳尊。故古語称之曰、於畝傍之檀原也、太立宮柱於底

磐之根、峻峙搏風於高天之原、而始馭天下之天皇、号曰神日本磐余彦火火出見天

皇焉。

《神武紀 元年正月庚辰朔》

E. 時高皇産靈尊、乃還遣二神、勅大己貴神曰、今者聞汝所言、深有其理。故更条而勅之。夫汝所治顯露之事、宜是吾孫治之。汝則可<sub>レ</sub>以治<sub>レ</sub>神事。又汝<sub>レ</sub>住天日隅宮者、今当供造、即以<sub>レ</sub>千尋栲繩、結為<sub>レ</sub>百八十紐。其造<sub>レ</sub>宮之制者、柱則高大。板則<sub>レ</sub>広厚。

《神代紀 第九段 一書第二》

F. 二十二年春三月甲申朔戊子、天皇幸難波、居於大隅宮。丁酉、登高台而遠望。《応神紀 二十二年三月条》

J. 冬十月癸酉朔壬午、天皇命木工鬪鷄御田、(一本云猪名部御田)、蓋誤也。始起楼閣。

《雄略紀 十二年十月条》

(3) 建物の構造・装飾

建物の構造・装飾に関して、足立氏は「これらの木材には精巧な工作を加えず、ほとんど自然のままに用い、もとより彩色彫刻の装飾もなく、輪郭はほとんど直線形で、すべて構造手法はなほ原始的で簡単ではあるが、かえってそこに単純明快で崇高厳肅な気象が現われている」<sup>20</sup>としている。仁徳紀では「宮垣や室屋には漆喰をかけず、延へ木・垂木・柱やウダチ(梁の上に立てる短い柱)には色彩を施さず、萱をふくのにかヤの末をきり整えなくてよい。」(H)と天皇が質素、儉約を促しているので、当時建築装飾が加えられていたことが窺われるが、これに対し、足立氏は「しかしこれらの建築は大局より見れば、むしろ傍系的の存在であって、その根幹となるものは上古以来発達して来た日本式の宮殿建築であることはいうまでもない」<sup>21</sup>と述べている。

《参考》

H. 元年春正月丁丑朔己卯、大鷦鷯尊即天皇位。尊皇后曰皇太后。都難波。是謂高

津宮。即宮垣・室屋弗聖色也。桷・梁・柱・楹弗藻飾也。茅茨之蓋弗割齊也。

(即ち宮垣・室屋聖色せず。桷・梁・柱・楹藻飾らず、茅茨蓋くときに、割齊へず。) 此不下以私曲之故、留耕績之時者也。《仁徳紀 元年正月条》

(4) 仏教建築の輸入

上古の建築について述べて来たが、飛鳥奈良時代の日本建築についての足立氏の説を以下に記す。

当時代は日本建築史上における一大転期で、すなわち仏教伝来に伴なう大陸建築の輸入により、わが建築界は大飛躍を試みるのである。しかしながらそれは主として寺院建築に限られ、やや後れて宮殿建築の一部に及ぶのである。(中略) 中国六朝式の建築様式も朝鮮を経て間接に輸入されることとなり、かつてわが国には見られなかった壮麗な堂塔伽藍が造営されるようになった。(中略) 奈良時代より朝堂院<sup>22</sup>のごとき表向の宮殿の方面には漸次その影響が見られ、ついに藤原京が営まれたころから大陸様式によった大規模な朝堂院以下の諸建築が造営され、宮殿建築の方面に一紀元を画し、ついで奈良朝に入るに及んでは、完備した都市計画に基づく空前の大都城も出現するに至った。<sup>23</sup>

元明天皇の「平城遷都の詔」(『続日本紀』和銅元年二月戊寅(十五日)条)には「遷都し

て宮室を定めることは、天子の業を定めるためである。平城の地は陰陽も吉相であり、三つの山が鎮護の働きをしているので、ここに都邑を建てる」と「宮室」の存在理由・役割を述べている。その後、聖武天皇神亀元年十一月甲子（八日）条の詔では平城京内の家屋の瓦葺、柱や壁を赤白に塗ること等を勧めている。これは外国の使臣の眼を意識した措置であるといわれている<sup>24</sup>が、当時の宮廷人たちの宮殿・邸宅に対する姿勢が窺える。神亀元年の記事は『古事記』編纂後のことであるが、時代は建築装飾を志向していた様子がわかる。『古事記』編纂時の宮殿建築はまだ従来通り精巧な工作を加えず、彩色彫刻の装飾もなく、輪郭はほとんど直線形の崇高厳粛な建物であった。仏教建築に関しては、人々も実際に豪華で煌びやかな堂塔伽藍を目の当たりにし始めた頃である。このような時代の流れの中で、海神の宮を蓬萊境に見立て、『日本書紀』では中国の王城や仏教寺院のような高く聳えた大規模な建物を想定している。次章では『古事記』の「如魚鱗所造之宮室」について検討する。

#### 四、「如魚鱗所造之宮室」の解釈

当該箇所を示される「如魚鱗所造之宮室」の解釈としては従来より以下の三説が挙げられている。

(1) 壮麗く大きな宮で、殿門などがたくさん立連って見える状を譬えたもの。

『記伝』では「さて如魚鱗」と云は、イカメン 壮麗く大きな宮の、トノカド 殿門などアマタナミ 数多並立連りて見ゆる状を譬へたるなるべし、ヤチ（屋上の葺のさまを云るが如くにも聞ゆれども、然にはあらず、さては所造と云るにうとし、）と述べる。『記伝』の説は、漢籍における人や物が密集している様子を表わす「魚鱗」の意味を参照している。『漢書』卷四十五劄通伝には「天下之士、雲合霧集、魚鱗雜襲、飄至風起。」とあり、師古注に「雜襲猶雜踏、言相雜而累積。」

とある。解釈は「天下の士は雲のごとく合い霧のごとく集まり、魚鱗のごとく雜わりかさなり、飄のごとく至り風のごとく起りました。」<sup>25</sup>である。

(2) 瓦が魚の鱗のように葺いてある宮殿。

『記伝』では『楚辞』九歌「河伯」の「魚鱗屋兮龍堂 紫貝闕兮朱宮（魚鱗の屋と龍の堂 紫貝の闕と朱宮）」について、「此ノ段といとよく似たれば、如魚鱗ノ造と云も、此ノ文を取て書るかとも、云べけれども、彼レは直に魚鱗を以て屋を葺るよしなり、此は其ノ

状を譬へたるなれば、其ノ趣異なるをや、なほ又凡ての事の似たることの論ひは、下にあり、と記し、宣長は(1)説を取る。後に小島憲之氏は「如魚鱗所造之宮室」等の用語が『遊仙窟』(3)の説)によるか否かを決定するには例が乏しいとし、『楚辞』九歌「河伯」の歌を典拠として提示する<sup>26</sup>。「河伯」では、「魚の鱗で葺いた屋根や竜の鱗で作った広間」や、「紫貝で飾った城闕や珠玉の宮殿」<sup>27</sup>などが描写される。

(3) きらめく魚の鱗の様にかがやく白銀の壁をもった宮殿。

太田善麿氏は『遊仙窟』の影響について、「古事記」にもその兆があるのではないかと私は疑っている。建物について「魚鱗」という語を用い、「婢」をしきりに用いている点などが目につく。」と指摘した後、「とところが「遊仙窟」の用例は、屋根瓦のことではなく白銀の壁が照曜するさまを述べるのに用いられているのである」<sup>28</sup>と述べる。『遊仙窟』では「白銀為壁、照曜於魚鱗」(白銀を壁と為し、魚鱗に照曜す)「白銀以て壁を造る、其の照曜すること魚鱗の如し」(訓読、訳解とも『遊仙窟評釈』一九〇〇)と描写される。ただし、『遊仙窟』が『古事記』編纂時に日本に到来していたかどうかは神田氏、西宮氏等、先達の苦慮するところである。

「はじめに」でも述べたが、海幸山幸神話は『大唐西域記』卷三の説話<sup>29</sup>や『経律異相』卷三十二・卷四十三所収の説話との類似性が指摘されており、それらに見られる竜蛇神信仰の影響を抜きにしては考えられない。従って、本章では従来の三説は「如魚鱗所造之宮室」成立には直接の関わりはないと考える。しかし、『大唐西域記』にしても『経律異相』にしても、「如魚鱗所造之宮室」という用語があるわけではなく、そうした思想の影響を受けながら、海神の宮というイメージを作り上げたと考える。

「如三魚鱗」所造之宮室」の語構成は「如魚鱗」「所造之」「宮室」の三つに分割できる。まず、『古事記』中で、家屋を意味する「宮室」に相当する用語は、「産屋」、「忌服屋」、「喪屋」、次いで、「天之御舎(天の御舎)」が挙げられる。「あらか(在十処)」とは一般に神や天皇の住居を指し、「大國主神の国譲り」段で、出雲国の多芸志の小浜に造られる。土中の窟のような住まいには、「蛇室」「蜂室」の例に見られる「室」があり、神社や天皇の宮殿には伊須受能宮や難波宮のように、「宮」が用いられている。また、「如三魚鱗」所造之宮室」と同様の語形を持つ語に、「上三堅魚」作舎屋(堅魚を上げて作れる舎屋) (雄略記)や、「其老媪所レ住屋(其の老媪が住める屋) (顯宗記)がある。

#### 「宮室」

「宮室」という用語は『古事記』中、当該語句のみであるが、『日本書紀』には十八例ある。

訓読は「おほみや」が最も多く、「みや」との違いは大きさに拠るようである（※訓読は寛文九年板本に拠る。）具体的に建物自体を指さない場合も「みや」と訓んでいる。仁徳天皇三十年九月条に「更還<sub>三</sub>山背<sub>一</sub>、興<sub>三</sub>宮室<sub>一</sub>（おほとの）於<sub>三</sub>筒城岡南<sub>二</sub>而居之。」とあり、「おほとの」と訓んでいるが、「おほみや」との違いはよくわからない。「宮室」はおおよそ「皇孫、天皇の宮殿」の意味として用いられている。「天皇則更興<sub>三</sub>造宮室<sub>一</sub>（みや）於<sub>三</sub>河内茅渟<sub>一</sub>、而衣通郎姬令<sub>レ</sub>居。」（允恭天皇八年二月条）のような例も見られる。「宮殿」は六例あるが、大体同じ意味のようである。『日本書紀』では多くの「宮室」が用いられているが、『古事記』では神、天皇や皇子の居処を「宮（ミヤ）」に限り、海神の居処のみを「宮室」と呼ぶ。しかし、『日本書紀』の「海神の宮」神話については「宮室」は用いられていない。

#### 『漢籍の用例』

・其宮室也、體象乎天地、經緯乎陰陽、據坤靈之正位<sub>一</sub>、放<sub>三</sub>太紫之圓方<sub>一</sub>。《班固「西都賦」「文選」卷一》<sup>30</sup>

・於<sub>レ</sub>是皇城之内、宮室光明、闕庭神麗、奢不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>踰、儉不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>侈。《班固「東都賦」「文選」卷一》

「西都賦」では「宮室は天地にかたどり、陰陽を経緯し、坤靈の正位に拠り、太紫の圓方にならふ」と、広大な西都（長安）の都では、宮殿（未央宮）が天地の形、陰陽の法則、星座の形にかなうと、その壮麗さを称賛する。それに対し、「東都賦」では、西都（長安）の宮殿を退廃的な神仙好みで後宮の華麗な造作を誇示していることがその政の欠点だったとし、東都（洛陽）の宮殿はくもりなく清らかでひかり輝き、宮殿の庭は神々しきまでの美しさ：と奢らない神々しい美しさを讃えている。つまり、宮室とは広大な皇城（雉堞、台宇、城闕、楼台をも含む。）の内に在る一つの建物を指す。

#### 『仏典の用例』

仏典の用語としての「宮（みや）」<sup>31</sup>は「神のいる御殿。これをインドの仏教修行の精舎になぞらえる。」（『例文仏教語大辞典』）と説明される。

・淨土是其功德之果唯空不<sub>レ</sub>成。故爲<sub>三</sub>衆生能得<sub>三</sub>淨土<sub>一</sub>。先喻後合。如人欲<sub>三</sub>於空地造<sub>三</sub>立宮室<sub>一</sub>。隨意無<sub>レ</sub>礙順舉<sub>三</sub>其得<sub>一</sub>。人喻菩薩。修起<sub>三</sub>淨土<sub>一</sub>名造<sub>三</sub>宮室<sub>一</sub>。《『維摩義記』卷第一》

『維摩義記』では「修は淨土を起し、名は宮室を造る」（「修」は「修行のこと」で、「名」は「色（物質や肉体）に対する）心のはたらき」（『例文仏教語大辞典』）を言う。「仏が住む欲望や苦しみのない世界、その淨土を実現するための宮室を建てる」というが、当該語句の「宮室」に関して言えば、特に仏教思想に関わる要素は希薄で、漢籍における「宮室」

も、その中では郊祀などの祭祀が行われ、神聖な場であることに变りはない。「宮室」は「海神のいる御殿」であり、「到<sub>二</sub>其神御門<sub>一</sub>者、傍<sub>一</sub>之井上、有<sub>二</sub>湯津香木<sub>一</sub>。」（その神の御門に到りましなば、傍<sup>かたへ</sup>の井の上に湯津香木あらむ）<sup>32</sup>と記されていることから、「魚鱗の如く造れる宮室」が単なる建物ではなく、聖域のイメージを持つことを物語る。それは『日本書紀』の海宮と同様なのであるが、『日本書紀』の描く海宮は建物の概観を重視する。つまり、壮麗く大きな宮があり、殿門などがたくさん立連って見える皇城の全容から描写したことになる。当時の政治的な大規模建築を志向する風潮の影響かもしれない。

### 「所造之」

「所造」は『古事記』では当該箇所のみであるが、『日本書紀』六例（以下に記す）、『出雲国風土記』には四十一例、『播磨国風土記』一例が見える。

① 賞、大己命謂<sub>二</sub>少彦名命<sub>一</sub>曰、吾等所<sub>レ</sub>造<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>国、豈謂<sub>二</sub>善成<sub>一</sub>之乎。

《神代紀、第八段一書第六》

② 時道臣命：而大怒誥<sub>レ</sub>噴<sub>レ</sub>之曰、虜<sub>レ</sub>爾所<sub>レ</sub>造<sub>レ</sub>屋、爾自居<sub>レ</sub>之。

《神武天皇即位前紀八月条》

③ 校<sub>二</sub>寺及僧尼<sub>一</sub>、具錄<sub>二</sub>其寺所<sub>レ</sub>造<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>縁、亦僧尼入道之縁、及度之年月日<sub>一</sub>也。

《推古天皇三十二年秋九月条》

④ 凡自<sub>二</sub>天皇<sub>一</sub>至于伴造<sub>一</sub>、所<sub>レ</sub>造<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>寺、不能<sub>レ</sub>營<sub>レ</sub>者、朕皆助作。

《孝德天皇大化元年八月条》

⑤ 賜沙門觀成、絶十五匹・綿卅屯・布五十端。美<sub>二</sub>其所<sub>レ</sub>造<sub>レ</sub>鉛粉<sub>一</sub>。

《持統天皇六年閏五月条》

⑥ 復上下送大唐大使郭務悰、爲<sub>二</sub>御近江大津宮天皇<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>造<sub>レ</sub>阿弥陀像<sub>上</sub>。

《持統天皇六年閏五月条》

「所造」は国や家屋に対して多く用いられている。『出雲国風土記』でオホナムチが「所造天下大神」と呼ばれていることも周知の通りである。⑥の阿弥陀像は別にしても、⑤の鉛粉なども「所造」されている。「所造」する対象が必ずしも大規模なものとは限らない。「建物全体」でなくてもよいように思われる。

「所造之」は上の①③④のように『日本書紀』の用例中にも見え、また、以下のように、漢籍や漢訳仏典に用例が多く見られる。

(a) 傳仁均、滑州白馬人也。善<sub>二</sub>曆算<sub>一</sub>、推<sub>二</sub>步之術<sub>一</sub>。…仁均因<sub>二</sub>上表<sub>一</sub>陳<sub>二</sub>七事<sub>一</sub>。

其一曰…昔洛下閎以漢武太初元年歲在丁丑、創曆起元、元在丁丑。今大唐以戊寅年受

命、甲子日登極、所造之曆、即上元之歲、歲在戊寅、命日又起甲子、：

《旧唐書卷七十九 列伝二十九 伝仁均》

(b) 仏与菩薩及諸比丘往<sub>二</sub>其講堂<sub>一</sub>、見<sub>レ</sub>仏坐<sub>三</sub>已所造之座<sub>一</sub>。帝釈亦見<sub>二</sub>如來一坐<sub>三</sub>其所造莊嚴之座<sub>一</sub>。仁賢聽<sub>二</sub>仏所説<sub>一</sub>。『経律異相』卷第四十四 「毘陀以化城請仏及見仏欲滅化不能<sub>一</sub>」(「幻土仁賢経」より抄出)

「所造之」の訓み方については、「〈所〉+動詞+(之)+名詞」の形を持つ連体修飾の場合ル・タルと訓む。<sup>33</sup>ので、(a)「造れる曆」や(b)「造りたる座」と訓む。

### 〔如魚鱗〕

『墨子』卷十五「雜守第七十一」の「(入柴、)勿<sub>レ</sub>積<sub>二</sub>魚鱗<sub>一</sub>、簪<sub>一</sub>。」について、孫詒讓『墨子閒詁』(清末と時代が新しいのだが)では「似<sub>二</sub>並謂<sub>一</sub>、勿<sub>下</sub>如<sub>二</sub>魚鱗<sub>一</sub>、簪<sub>上</sub>。」と注し、「柴を入るるに、積むこと魚鱗のごとく簪<sub>しん</sub>すること勿れ。」<sup>34</sup>とある。守城に関する諸説のうち、

食糧統制法と節食法を述べた箇所、「小木を取り納れるには、魚鱗のように參錯して積んではいけない。(道路に沿って取り易いように置くのである。)」と解釈される。また、『漢書』卷三十六 楚元王伝第六「劉向」の「(夫乘<sub>レ</sub>權籍<sub>レ</sub>勢之人、)子弟鱗集<sub>二</sub>於朝<sub>一</sub>。」の師古注に「言其相次如<sub>二</sub>魚鱗<sub>一</sub>。」とあり、「(権力のある人には)子弟の朝廷に集まることさながら魚鱗のごとく」と解釈できる。つまり、「如魚鱗」を記す場合は魚の鱗のように「ものがつらなり、密集した状態」を言う語となる。

しかし、当該語句の「魚鱗」のもたらす意味はそれだけであろうか。「如魚鱗所造之宮室」について考える時、類似性の指摘される『大唐西域記』や『経律異相』の場面が「龍宮」であることを無視することはできない。しかも、トヨタマビメはウガヤフキアヘズノ命を産む際に、「化<sub>二</sub>為八尋和邇<sub>一</sub>」と他国のものの姿に化している。『日本書紀』一書第一では「化<sub>二</sub>為八尋大熊罥<sub>一</sub>」、一書第三では「化<sub>二</sub>為八尋大罥<sub>一</sub>」とあるが、『日本書紀』本文では「化<sub>二</sub>為龍<sub>一</sub>」<sup>35</sup>と記される。これらの表記の違いにも関係すると思うが、中国における龍に関する觀念の変遷について小南一郎氏の記述を以下に記す。

中国古代、先秦時期の龍にも、時代によって、その性格にいささかの相違はあったが、龍が、農耕を基盤とする社会の中で大きな力を振るう存在であり、神々の世界と人間世界とを結ぶ機能を持つという基本的な特徴については、大きな変動がなかった。この時期には、龍は人間にはない超越的な力を具えた存在であって、その龍が人間化する

ることはなかった。<sup>36</sup>

この頃の龍は皇帝を象徴する動物とされ、例えば、郊祀に用いられた楊雄「甘泉賦」(『文選』卷七)の中に、宮の樓閣の装飾を描写した「金人仡仡其承鍾虜兮，嵌巖巖其龍鱗(金人仡仡として其れ鍾虜を承け、嵌巖巖として其れ龍鱗のごとし)」「(甘泉賦)、善曰：龍鱗、似龍之鱗也。」という詞章があるが、ここは、天と地との間を連絡する架空の存在としての龍がモチーフとなっている。ところが、

中国の龍が人間化し、その性格を大きく変化させるのは、後漢時期以降のことであり、その変化は、インドからの影響を受けて起こった。<sup>37</sup>

さらに、小南氏は、龍宮について『仏説海龍王經』の一節を引用する。

龍王は、大きな宮殿を化作し、紺色の琉璃、紫磨の黄金でもって、さまざまに建物を飾りおえると、幢幡を建て、金の交露(幔幕)を作り、宝珠や瓔珞、七宝を用いて欄楯となし、きわめて広々としたものであった。《『仏説海龍王經』卷三、請仏品第10》

38

確かに、『経律異相』卷三十二「善友好施珠喪眼還明」<sup>39</sup>では、龍王の宮に関して「至龍王住处。七重城塹。満中毒龍、共相蟠結・拳頭・交頸守護城門」(龍王の城には七重の壕があり、毒龍が城門を守っている。)とあるので、大きな城であることが想像されるが、また、「紺琉璃為地七寶有種種光明耀動人目。」(紺の琉璃が地を覆い、七宝(七種の宝石：金・銀・瑠璃・玻璃・磑磑・珊瑚・瑪瑙)が光り輝き人の目を照りかがやかす)(『賢愚経』よりの抄出箇所)と、『仏説海龍王經』の龍宮と同じような様子を描き出している。海幸山幸神話全体を通して見ると、山幸は塩盈珠、塩乾珠によって水を統べる力を手に入れ、最終章のトヨタマビメが山幸に贈る歌謡でも夫を白玉と擬えている。このように玉が物語展開の重要な装置に用いられる。また、山幸とトヨタマビメの出会いの場面でも、「井に光があるので、従婢が仰ぎ見ると、麗しい壯夫がいた。」というように、「光」を感じさせる場面が印象的である。もちろん、玉の輝きと井の光は異質のものではあるが、これらを鑑みると、やはり、「如魚鱗」には光をもたらす役割もあると解釈するのが良いようである。

さて、以下の用例では、仏教寺院の内部やその周辺の輝かしさから光を感じさせる充分なヒントを提供している。

・波羅奈国道場。從地底上皆黄金色。魚鱗鱗甲轉次相加。往古諸仏皆坐其上。王名脂

旬尼。《『経律異相』卷第三十四 波羅奈国王七女与帝釈共語五》(『仏説七女経』より抄出)

ここでは、鼈甲が魚鱗のように重なり合い、その上に往古の諸仏が坐し、波羅奈国道場が地上一面、黄金に輝くと表現する。このように、仏教世界の醸し出す光に満ちた靈妙な雰囲気の中に魚鱗という語もまた確たる位置を占めている。『大唐西域記』巻第二 健駄邏国ガンダーラにも、「大窾堵波左右。小窾堵波魚鱗百敷。仏像莊嚴務窮<sup>三</sup>思<sup>一</sup>。殊香異音時有<sup>二</sup>聞聽<sup>一</sup>。靈仙聖賢或見<sup>二</sup>旋繞<sup>一</sup>。」とあり、インドのクシャン朝の国王、カニシカ王が建てた大塔、「大窾堵波<sup>40</sup>の辺りには百基もの小窾堵波が魚鱗のように敷き詰められ、仏像は莊嚴で、その辺り一体は時に良い香や不思議な音が聞こえる。靈力ある仙人や徳高き賢人が折に経回っているのを見ることがある。」<sup>41</sup>と光自体を記してはいないが、大窾堵波の辺りに百基もの小窾堵波が魚鱗のように敷き詰められた辺りの靈妙さを記す。

また、『遊仙窟』には「白銀為壁、照<sup>二</sup>耀於魚鱗<sup>一</sup>」(白銀を壁と為し、魚鱗に照耀<sup>す</sup>)「白銀以て壁を造る、其の照耀すること魚鱗の如し」と描写しているが、このように魚鱗自体に光を感じさせる感覚も人々は持っていたと思う。清代の書物になってしまいが、「白帶魚(身薄而長、其形似帶、魚鱗入夜有光。)(『重修福建臺灣府志』正文卷六風俗／物産／鱗之属)とある。この場合、魚鱗の光とは白銀に近いものであったのではないか。但し、「如魚鱗所造之宮室」の「如魚鱗」はあくまでも形状が魚鱗のようにつらなり、密集している様を言う。当該箇所では具体的に宮室のどこが魚鱗のような形状を成しているのかは示していない。しかし、ここは海神や八尋和邇であるトヨタマビメの居処であるので、やはり金銀、七宝などの宝石類が魚鱗のように建物全体を覆っていると解釈しておく。そして、その宮殿の辺りは光輝き靈妙で神聖な雰囲気が漂っているのである。

## 六. まとめ

『古事記』の「如魚鱗所造之宮室」の解釈について、海神の宮がトヨタマビメの住処である視点に立って考察した。結果としては、「金銀、七宝などの宝石が魚鱗のようにつらなり、密集して作られた宮殿で、あたりは光輝き靈妙な雰囲気が漂っている。」と解釈するが、『日本書紀』の海神の宮が中国の壮大な皇城・王宮を模したとしたら、『古事記』は、豪華で煌びやかな堂塔伽藍をもつ仏教建築からイメージを膨らませた宮殿なのではないかと考える。上古以来、『古事記』編纂時の宮殿建築は崇高嚴肅ではあったが、その輪郭はほとんど直線形で、彩色彫刻の裝飾のない建物であった。ところが飛鳥時代になって法隆寺など

仏教建築は壮麗な堂塔伽藍が現われるなど飛躍的な変化を遂げ、編者たちはこれら金色の装飾の眩さを目の辺りにする。このような時代の流れが与える文化と、「光」が靈妙さや神威を顕すという古来からの観念が混ざり合ったところで、「如魚鱗所造之宮室」の成立があったのではないか。

また、『古事記』は文字表記や文体には漢訳仏典等の影響がおおいに考えられるが、内容は仏教とは関係ないところで成立している。しかし、当該神話はその文字表現を通し、仏典の影響が少なからず感じられる。そこに、当該神話の『古事記』の中で最大の特異性を見る。

1 太田善磨「神代紀「海宮遊行章」考」(『古代日本文学思潮論(Ⅲ)——日本書紀の考察』南雲堂桜楓社、一九六二年十一月、一九三〜一九七頁)

2 西宮一民『古事記 新訂版』(桜楓社、一九八六年、八一〜八二頁)

3 太田氏前掲書(注1)、二〇一頁

4 『大唐西域記』(ダイトウサイイキキ) 一部十二巻の書は唐僧玄奘法師が、太宗・貞観三年(六二九)八月渡印のため長安を出発してより、十九年(六四五)正月長安に帰朝するまで、実に前後十有七年の間に、自ら体験し見聞した西域・インドの季候・風土・民族・習俗・言語・境域・物産・伝説等、諸般の事項を記したかれの「志記」(記録)に基づいて編纂された「地志」(地誌)である。(『中国典文学大系 大唐西域記』「概要」一九七一年十一月)

5 次田真幸『日本神話の構成』明治書院、一九七三年八月、三三二〜三三五頁。(次田氏は『西域記』中の竜宮型の説話との類似性・共通点を指摘している。)

6 『経律異相』梁の武帝の命により、僧旻等の手に成ったものを、更に宝唱が主となり増補して編輯された、経律等に散見する異相の蒐録である。内容は天、地、国王、王女：などに分類し、仏伝に因める多くの伝説等多くの因縁談を載録する仏教の類書である。

7 次田真幸氏は当該神話が、南方に源流を發していること、この物語を我が国に伝えたのは南九州の隼人族であるが、最終的には、阿曇連の所伝を通して、記紀の神話体系の中に織り込まれた」と述べる(次田氏前掲書(注5)三六五頁)。→松本直樹『古事記神話論』二〇〇三年十月、四三二〜四三三頁

8 次田氏前掲書(注5)三三一頁

9 次田真幸『日本神話の構成と成立』明治書院、一九八五年十一月、五四頁

10 松村武雄『日本神話の研究』第三卷(培風館、一九五五年十一月、六七六〜六八八頁)、松本信弘『日本神話の研究』(同文館、一九七二年二月、五九〜九九頁)、松本信弘『日本の神話』(至文堂、一九五六年四月、九七〜一〇六頁)を参照。

- 1 1 新編日本文学古典全集『古事記』一二九頁等。
- 1 2 松村氏前掲書(注10)七三一〜七三三頁
- 1 3 次田氏前掲書(注9)八〇頁
- 1 4 瀬間氏が指摘する『経律異相』卷四十三「善求悪求採宝経飢樹出所須二」にも「於空沢中遙見一樹。枝條鬱茂。」とある。
- 1 5 大樹伝説については久松潜一が「樹木の中でも大樹は精霊の存在を信ぜられ、信仰の対象となるのであり、これを損傷することによって祟をうけるのである。神木のごときもそれである」と述べている(久松潜一『日本文学教養講座 神話伝説・説話文学』至文堂、一九五一年、一五七頁)。他に倉野憲司『古事記の新研究』第四章(至文堂、一九二七年)等。
- 1 6 太田氏前掲書(注1)二〇一頁
- 1 7 小南一郎氏は唐代までの龍宮や水府の伝承について、「中国では、水中の宮殿も水中の役所も、その多くが大河や池沢など、内陸の水系にあるとされており、その点では、インド伝来の海中の龍宮の觀念とはいささか隔たりがあった。それは、唐代までの中国の人々、特に知識人たちには、海というものにあまり親しみがなく、海中に華麗な宮殿や大きな財宝の存在を思い描くことが困難であったからであろう。」(小南、「中国の龍と龍宮」『説話・伝承学 第20号』二〇一二年三月)と述べているが、『日本書紀』の海宮の表現もそうした影響を受けているかもしれない。
- 1 8 足立康『改訂 日本の建築』(創元社、一九六一年、八三〜八四頁)
- 1 9 この宇豆柱は二〇〇七年三月、島根県立古代出雲歴史博物館で初めて一般公開された。(読売新聞記事「巨大神殿の柱や青銅器公開」二〇〇七年三月十六日)
- 2 0 足立氏前掲書(注18)、八四頁
- 2 1 足立氏前掲書(注18)、八六頁
- 2 2 朝堂院(ちやうどういん)とは日本古代(飛鳥時代・奈良時代・平安時代)の都城における、宮城(大内裏)の正庁。八一八年以降は八省院(はっしょういん)とも称された。
- 2 3 足立氏前掲書(注18)、九八〜九九頁
- 2 4 『続日本紀二 新日本古典文学大系』補注9-1100、五一五頁
- 2 5 解釈は小竹武夫訳『漢書 中巻』筑摩書房、一九七八年一月、一五五頁
- 2 6 小島憲之『上代日本文学与中国文学上』塙書房、一九六二年九月、二一〇頁
- 2 7 訓読・解釈は星川清孝『新釈漢文大系 楚辞』(明治書院、一九七〇年九月)に拠る。
- 2 8 太田氏前掲書(注1)二〇二頁
- 2 9 「烏仗那国の王統と釈迦種族」という説話で、内容は釈種が出会った竜女と契り、竜宮において竜王の歓待を受ける。その後、竜王から宝剣をもらう。釈種は竜王の教えた方法によって、その宝剣で国王を刺し、自ら王位に就いた、という話である。
- 3 0 「西都賦」「東都賦」の解釈は、中島千秋『新釈漢文大系 文選(賦篇)上』(明治書院、一九七七年一月)に拠る。
- 3 1 『例文仏教語大辞典』では「宮(みや)」で立項されているが、『維摩義記』には「宮室」とある。同義のものと判断する。
- 3 2 「井の傍の樹木に神が降るのは、信仰にもとづくきまだった型である。」(『古事記 武田祐吉訳註』一九六〇年二月)等。
- 3 3 山口佳紀『古事記の表記と訓読』有精堂出版、一九九六年九月、四二五頁
- 3 4 訓読・解釈は山田琢『新釈漢文大系 墨子(下)』(明治書院、一九八七年六月)に拠る。
- 3 5 次田真幸氏はこれらの記述の違いについて「鱉と化したとするのが古い伝承であった」と記している。(次田氏前掲書(注5)三三五頁)
- 3 6 小南氏前掲論文(注17)
- 3 7 小南氏前掲論文(注17)
- 3 8 小南氏前掲論文(注17)

39 「兄弟の争い」「案内の老人―鹽椎神」「教えの通り到着」「宮の描写」「婢マカダチの取次」「王女との結婚」「歓待される」「宝珠を受ける」「還国して王になる」「兄弟が守護になる」で同様のストーリー展開が見られる。『経律異相』卷第三十二「善友好施珠喪眼還明二」(瀬間正之『記紀の文字表現と漢訳仏典』おうふう、一九九四年十月)

40 大窳堵波だいそつどは…カニシカ王(インドのクシヤン朝の国王)が建てた大塔、ペシヤワルの東南1キロにある。

41 解釈は、中国古典文学大系『大唐西域記』(水谷真成訳、平凡社、一九七一年十一月)に拠る。

## 第二章「黄泉の国」段の「宇都志伎青人草」と「顕見蒼生」

### 一、はじめに

『古事記』『黄泉の国』段の「宇都志伎青人草」は『日本書紀』では「顕見蒼生」と表記される。『古事記伝』では、

書紀に、顕見蒼生此<sup>ヲ</sup>云<sup>ニ</sup>宇都志枳阿烏比等久佐<sup>ヒトクサト</sup>とありて、私記に顕見者見在之義<sup>ウツシキトハゲムザイ</sup>とあり、かかれば宇都は現<sup>ウツツ</sup>、志伎は嬉<sup>シキ</sup>悲<sup>ウレシキカナキ</sup>の類の志伎にて辞なり、(中略)かく幽神<sup>カクミ</sup>事<sup>ゴト</sup>に對<sup>ムカ</sup>へて顕露事<sup>アラハニゴト</sup>と云るが如く、目<sup>メ</sup>に見えず顕<sup>アラハ</sup>ならぬ神に對<sup>ムカ</sup>へて、顕<sup>アラハレ</sup>たる世ノ人と云

ことぞ、(中略)青人草と云所以<sup>ユエ</sup>は、次の文に、千人死千五百人生とある意にて、草の<sup>イヤスマス</sup>弥益<sup>オヒシゲリ</sup>々に生茂<sup>オヒシゲリ</sup>はびこるに譬<sup>タトヘ</sup>たる称<sup>ナ</sup>なり、青<sup>アラ</sup>としも云るに心を着<sup>ツク</sup>べし、<sup>1</sup>

と「宇都」は「現(ウツツ)」、「宇都志伎青人草」は「顕れた世の人」、「青人草」の「青」は「草の生い茂る様を譬えた称」と記す。

「青人草」は漢語「蒼生」の訳語であろうと説明する注釈書が多いが<sup>2</sup>、『続日本紀』の詔などに見られる「蒼生」はあくまでも天皇の立場から民を見た言葉で「人民」の意味を持つ。この点について宣長は「から国に蒼生黔首など云意とは、いたく異なり、ゆめ此ノ文字に迷<sup>ナ</sup>とて、意をとりあやまることなけれ、書紀に蒼生と作<sup>カカ</sup>れたるは、ただたまたま似たる称<sup>ナ</sup>の文字と取れたるのみなり」といわゆる詔における人民の意ではないと述べるが、「青人草」は「人のふえる様子を草の繁茂にたとえた語で人民の意。」<sup>3</sup>(日本思想大系)と解釈する注釈書も多い。これらの諸説に対し、福島秋穂氏は、『古事記』上巻に「子之一木」と、子供を数えるのに「木」を用いていること、「昔話」・「民話」の主人公に植物より誕生するもののあることなどを挙げ、人間の生死を植物とからめて考える話が存在したのではないかと述べる<sup>4</sup>。最近では、三浦佑之氏が『古事記』冒頭に誕生するウマシアシカビヒコヂノ神こそ人間の元祖となる存在の出現を語るもので、この神こそ「うつしき青人草」と呼ばれる存在であるとし、「うつしき青人草」の「青人草」は「青々とした人である草」という意味の「人」と「草」とを同格とする表現である」と説く<sup>5</sup>。猪股ときわ氏は三浦氏の説をふまえた上で、「青人草」や「人草」が神の発話の中にのみ登場している点を指摘し、これらの語は「人の病いと生死の起源の位相でこそ発せられ、生命力を付与しもすれば呪詛も実現させうる危険な力を持つ。神の言葉の中でこそ表せる、「人」を「草」の一種ととらえ、「人」を「草」という類の中に含めてしまふ神話的次元を発動させる語と考える」<sup>6</sup>と述べるが、三浦氏や猪股氏の説を示唆に富むものと考ええる。

また、「うつし」については、宣長も言及しているが、『日本書紀』で「顕見蒼生」を「宇都志枳阿烏比等久佐」と訓むことが示され、また、「神武天皇即位前紀」条の「顕齋」には「此云于函詩怡破毘」と注記されている。また次項で引用する神名について、記紀間の表記を照らし合わせると、「顕」＝「うつし」という記紀間での共通認識が窺える。これらことから、漢語からの翻訳説やお互いの影響を考慮に入れた上で、「うつしき青人草」を解釈することが必要であると思われる。まず、『古事記』『日本書紀』のこれらのことばについて個別に検証しつつ、本章なりの「うつしき青人草」の解釈を試みたい。

## 二・宇都志伎青人草について

以下に当該箇所本文を記す。

爾、伊邪那岐命、告<sub>レ</sub>桃子<sub>一</sub>、汝、如<sub>レ</sub>助<sub>レ</sub>吾、於<sub>レ</sub>葦原中国<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>有、宇都志伎<sub>一</sub>（此四字以<sub>レ</sub>音<sub>一</sub>）青人草<sub>一</sub>之、落<sub>レ</sub>苦瀨<sub>一</sub>而患<sub>レ</sub>惚時、可<sub>レ</sub>助、告、賜<sub>レ</sub>名号<sub>一</sub>意富加牟豆美命<sub>一</sub>。（自<sub>レ</sub>意至<sub>レ</sub>美以<sub>レ</sub>音<sub>一</sub>）（爾<sub>レ</sub>くして、伊邪那岐命、桃子に告<sub>レ</sub>らさく、「汝、吾を助けしが如く、葦原中国に所有<sub>レ</sub>る、うつしき青人草の、苦しき瀨に落ちて患へ惚む時に、助<sub>レ</sub>くべし。」と、告<sub>レ</sub>らし、名を賜<sub>レ</sub>ひて意富加牟豆美命と号<sub>レ</sub>けき。）

《神代記、「黄泉の国」段》

黄泉の国を訪れた伊邪那岐命は、そこで蛆がたかり頭・胸・腹・陰や手足などに八つの雷神が化成した伊邪那美命の姿を目の当たりにし、怖れをなして逃げ帰る。その伊邪那岐命を追う黄泉軍に対し、伊邪那岐命は桃の実を持って撃退する。伊邪那岐命はその桃の実に向かつて「私を助けたように、宇都志伎青人草が患い悩む時に、助けてやってくれ」と告げる。

また、「青人草」と同類の「人草」という語が同じ「黄泉の国」段末尾に見られる。ここは人の死の起源神話と言われ、「青人草」とは異なる用いられ方をしている。

〔爾、千引石引<sub>一</sub>塞其黄泉比良坂<sub>一</sub>、其石置<sub>レ</sub>中、各立対而、度<sub>レ</sub>事戸<sub>一</sub>之<sub>レ</sub>時、伊邪那美命言<sub>一</sub>「愛我那勢命、為<sub>レ</sub>如此<sub>一</sub>者、汝国之人草、一日絞<sub>レ</sub>殺千頭<sub>一</sub>。（愛<sub>レ</sub>しき我がなせの命、如此<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>ば、汝が国の人草を、一日に千頭絞<sub>レ</sub>り殺<sub>レ</sub>さむ。）〕《神代記、「黄泉の国」段》

## 二―1. 宇都志伎くうつしき

「宇都志伎」に関しては、「ウツシキ（現しき）は、黄泉国のものに対して、生きとし生ける現実の世界のものの意で冠せられた語」（『古事記全註釈』）、「ウツシキはこの世に生きていること」（『古事記注釈』、日本思想大系『古事記』）、「神的でないものを「うつし」と

いう」(新編日本古典文学全集『古事記』)と解釈されている。「うつし」は『万葉集』では「現」「写」など多様に表記され、『日本書紀』では「顕」と表記される。本来、「顕」「現」ともに「あきらか、あらわれる」という語義を持つが、「現」にはまた「今この世にあること」といった意味もある。『古事記』編纂時の用語意識を考慮に入れた上で、「うつしき青人草」の「うつしき」が「顕」を意図している可能性を探る。

## 二-1-a. 『古事記』の「宇都志(うつし)」

『古事記』で用いられる「うつし」の語は以下のようになる。

① 此三柱綿津見神者、阿曇連等之祖神以伊都久神也。(伊以下三字以レ音。下効レ此。)故、阿曇連等者、其綿津見神之子、宇都志日金拆命之子孫也。(宇都志三字以レ音。)《神代記、「みそぎ」段》

② : 大国主神。亦名謂三穴牟遲神、(牟遲二字以レ音。)亦名謂三葦原色許男神、(色許二字以音。)亦名謂三八千矛神、亦名謂三宇都志国玉神、(宇都志三字以レ音。)并有三五名一。

《神代記、「須賀の宮」段》

《参考》②<sup>A</sup> 一書曰。大国主神。亦名大物主神。亦号三国作大己貴命。亦曰三葦原醜男。

亦曰三八千戈神。亦曰三大国玉神。亦曰三顯国玉神。《神代記、第八段一書第六》

②<sup>B</sup> 顯、此云三于都斯。《神代記、第八段一書第六》

③ 故爾、追三至黄泉比良坂、遥望、呼謂三穴牟遲神曰、其、汝所持之生大刀・生弓矢以而、汝庶兄弟者、追三伏坂之御尾、亦、追三撥河之瀬而、意礼(二字以レ音。)為三大国主神、亦為三宇都志国玉神而、其我之女須世理毘売為三嫡妻而、於三宇迦能山(三字以レ音。)之山本、於三底津石根三宮柱布刀斯理、(此四字以レ音。)於三高天原三氷椽多迦斯理(此四字以レ音。)而居。是奴也。

《神代記、「根国堅州国訪問」段》

④ 御祖答曰、我御世之事、能許曾(此二字以レ音。)神習。又宇都志伎青人草習乎、不償三其物。一。(御祖の答へて曰ひしく、「我が御世の事は、能くこそ習はめ。又うつしき青人草を習へか、其物を償はぬ。)

《応神記、「秋山の神と春山の神」》

⑤ 恐、我大神。有<sup>ニ</sup>宇都志意美<sup>一</sup>者、(自レ宇下五字以レ音。)不<sup>レ</sup>覺白而、(恐し、)我が大神、うつしおみに有れば、覺らず」と白して)《雄略記、「葛城の一言主大神」段》

『古事記』上卷に「宇都志日金拆命」「宇都志国玉神」が見られる。西郷信綱氏は宇都志日金拆命について「ウツシは「顯」で、不可視の神靈が始めて人の姿になってあらわれ

た意かと思うが、ヒガナサクの見当がつきかねる。」(『古事記注釈』第一巻、二九六頁)と述べる。また、⑤「葛城の一言主之大神」(雄略記)段の「宇都志意美」<sup>7</sup>は宣長以降「現し大身。現実の世に形を有する身。」と解されていたが、「身」とするとオミのミは乙類でなければならぬのに、ここは甲類であるという問題が出てくる。現在は、「ウツシオミは「現実の大霊」で、姿を持つ実体の意」<sup>8</sup>、とする説などさまざまであるが、「この世の人の姿をお持ちであるとは、の意に解するのが穏やかではあるまいか。」<sup>9</sup>という倉野氏の言及もある。日本古典文学大系『万葉集一』補注「うつせみ」の項に「ウツシは顕にあたり、目の前に見えること、この人間世界にあること、この世に生きていること、正気であることを意味する。オミは人という意味であるから、ウツシオミはこの世の人の姿をして、目に見えるものの意である。これがウツソミに転じる (utusiomi→utusomi)。ウツソミのソは乙類であるから、セに転ずることが起こった。」<sup>10</sup>(三二七頁)とウツシオミから転じてウツセミという語が出来上がったと記す。⑤は御祖神が兄神に対し、「宇都志伎青人草の習いに従い、賭け事をして負けた償いの物を渡さない」となじる場面である。金井清一氏はこれを「神の世界と人間の世界とが併存しているという世界構造の中で、神の側から人間を一段低い存在として言う表現が「人草」である」<sup>11</sup>と述べ、他の場面の「青人草」「人草」についても同じニュアンスであるという。確かに「人草」という語意は神に対するものと思われるが、神と人との高低をつけるというよりは、ここは「宇都志伎青人草」の性<sup>さが</sup>のもたらす罪について言及しているのではないか。全体を通して見ると、②の大国主神の亦名である「宇都志国玉神」も『日本書紀』第八段一書第六では「顕国玉神」と表記されている。また、『日本書紀』第九段一書第二には皇祖と大己貴神が「顕露之事」と「幽事」を分掌するという記事があり、「顕露之事」は「この世の政治」、「幽事」が「神事」とされる。また、『古事記』本文に「うつし」としての「顕」<sup>12</sup>の文字はないが、序文では、伊邪那岐命の黄泉の国訪問を「出入幽顕」と記していることを参考にすると、本文における「黄泉の国」＝「幽」に対する青人草の住む葦原中国として「顕」の意が読み取れる。こうした点を考え合わせると、『古事記』の「うつし」は「見えないもの(幽)」に対する「見えるもの(顕)」を意味するようである。

## 二―1―b. 『万葉集』の「うつし」

『万葉集』には「うつし」の語が比較的多く見られ、また、同類語・派生語と見られる「うつつ」「うつせみ」なども多い。

①「偽りも似付きてそする現しくも（打布裳）まこと我妹子我に恋ひめや」（4・七七二）  
②言痛くはかもかもせむを岩代の野辺の下草我し刈りてば（一に云ふ「紅の現し心や（写心哉）妹に逢はざらむ」（7・一三四三）

③ますらをの現し心も（現心）我はなし夜昼といはず恋ひし渡れば（11・二三七六）

④玉の緒の現し心や（写意哉）年月の行き変はるまで妹に逢はざらむ（11・二七九二）

⑤うつせみの現し心も（宇都思情毛）我はなし妹を相見ずて年の経ぬれば（12・二九六〇）

⑥あしひきの片山雉立ち行かむ君に後れて現しけめやも（打四鶏目八方）（12・三三二〇）

⑦玉の緒の現し心や（徒心哉）八十梶掛け漕ぎ出む船に後れて居らむ（12・三三二一）

⑧高山と海とこそば 山ながら かくも現しく（如此毛現）海ながら 然真ならめ 人は花ものそうつせみ世人（空蝉与人）（13・三三三二、挽歌）

⑨春の日のうら悲しきに後れ居て君に恋ひつつ現しけめやも（宇都之家米也母）（15・三七五二）

①は「現実」、⑧は「こんなにも確かに存在し」で、他はすべて「正気」「覚めた確かな心」というような意味になる。「うつしころ」はシク活用形容詞の語幹が体言に連絡している例の一つ。また、「うつしころ」に対する原典表記は多様だが、「現心」の例が見られる。しかし、「うつし」を「顕」と表記する例は見当たらず、「顕」はすべて「あらはす」「あらはる」という訓みになっている。

## 二—1—c. 「顕」と「現」の語義

『万葉集』歌の「うつし」が、すべて「この世に生きていること」に類する意味で用いられ、また、『日本書紀』に「顕」を「うつし」と訓むように示す理由を考えてみる。

『類聚名義抄』に見える「顕」の訓みは「アラハナリ・アラハス・アラハル・ミル・アキラカニ・アキラカナリ」で、漢籍における「顕」の意味は、「あきらか、あらわに、あらわれる、あらわす、みる」といった意味である。『広雅』釈詁四に「顕、明也。」とあり、『詩経』大雅・抑の「無レ日不レ顕、莫ニ予云観」（日ふ無かれ顕らかならず 予云いは観ること莫しと）の鄭玄箋に「顕、明也」とある。

一方、「現」の訓みは『類聚名義抄』に「アラハス、アラハル、ウツツナリ」とあり、比較的早い時期から、ウツツという「この世のこと」の意味で用いられていたと思われる。

漢籍における「現」は、「あらわれる、現世、この世にある、今この時。」といった意味を持ち、「あらわれる」の意味もあるが、「この世のこと」を意味する場合、多く仏教関係の書物に用例が見られる。『維摩経義疏』下一・文殊問疾品の「云<sup>三</sup>善星断<sup>二</sup>現善根<sup>一</sup>、若非<sup>二</sup>如来<sup>一</sup>未来因亦可<sup>レ</sup>断。善星は現の善根を断ずと云へば、若し如来に非ざれば未来の因も亦た断ず可し。」<sup>13</sup>は「善悪の生ずることは必ず己れより始まり、他に由るに非ず」という文脈の中であり、「現善根」は「現在ある善根」と解釈される。

『万葉集』に「うつし」に「現」をあてる例が一例あり、またその他の「うつし」も同種の意味に解釈される一方、『古事記』には「現」という表記がなく、『日本書紀』にも少数の例<sup>14</sup>に留まる。つまり、こうした記紀の文字使いと『万葉集』での使用例とを考えると、記紀において、「うつし」≡「顕」という神話言語としての特色を持つ用語を導入する必要があったのではないか。しかし、依然として「うつしき青人草」の「うつしき」が「現（この世にある）」ではなく、「顕（顕る）」であると結論づける根拠としては不十分であり、次項の「青人草」の解釈にその根拠をゆだねることにする。

## 二―1―d. 青人草

「青人草」は「青々とした人である草」という三浦氏の説を踏まえた上で、さらに「青」のもたらす意味を考察する。『記伝』では「青」は「草の生い茂る様を譬えた称」と記している。『万葉集』に「大和の青、香具山は（青香具山者） 日の経の 大御門に：耳成の 青、菅山は（青菅山者） 背面の 大御門に 宜しなへ 神さび立てり」（1・五二、藤原宮御井歌）という詞章がある。ここでは「山」に「青」と冠することで、藤原京を囲む山々の青々と清々しい様子を詠い、藤原京に対する讚美表現をもたらす。また、「にきたづの 荒磯の上にか青く生ふる（香青生） 玉藻沖つ藻」（2・一三一、石見相聞歌、柿本人麻呂）では、生命感あふれる藻のイメージを「か青く生ふる」という句によって、寄り添い寝た妻の若さ、瑞々しさを連想させる。このように、「青」は「若さ」や「生命感にあふれるさま」を表し、「青草」とは「草が萌え出るさま」や「草が繁茂するさま」を意味すると言える。つまり、「青人草」とは「人」である「草」を讚美、祝福した言葉であることが明らかである。

また、「青人草」を詔などに見られる「人民」と解釈する注釈書もあるが、『古事記』中に「人民」の表記が見えるのは、中巻の崇神記三例、下巻の仁徳記二例、清寧記二例と限られる。清寧記は二王子（後の顕宗・仁賢天皇）が発見される場面で、単なる「民」の意

で使用されているが、崇神記、仁徳記はいずれも天皇の治世を讃め称え、「人民」が富んでいるという文脈の中で用いられている。こうした点から生と死をテーマとした「黄泉の国」段の「青人草」を天皇の統治する国家を構成する人間という意味の「人民」と解釈するのはふさわしくないと考える。

以上のように、「うつしき」と「青人草」について個別に考察してきたが、「草」が最も生命力に溢れているのは、やはり「萌え出た」時であろう。つまり、「うつしき青人草」とは、「この世に顕れた人」であり、さらに「繁茂するさま」をも含め「青」の表記で祝福の意を表わしているのではないか。

### 三、顕見蒼生

では、『日本書紀』で「うつしき青人草」に相当すると言われる「顕見蒼生」とはどのように解釈されるのであろうか。

#### 三―1. 『日本書紀』における「顕見蒼生」

『日本書紀』の中で「顕見蒼生」は、注を含めると以下の五例を挙げることができる。

- ① 于時、天照大神喜之日、是物者、則顕見蒼生、可食而活之也、乃以粟稗麦豆、  
為陸田種子。以稻為水田種子。(天照大神喜びて日はく、「是の物は則ち顕見しき  
蒼生の食ひて活くべきものなり」とのたまひて、乃ち粟稗麦豆を以ては、陸田種子と  
す。稻を以ては水田種子とす。)  
《神代紀 第五段一書第十一》

- ② 顕見蒼生、此云宇都志枳阿烏比等久佐。《神代紀 第五段一書第十一》

- ③ 杉及櫟樟、此両樹者、可以為浮宝。櫟可下以為瑞宮之材上。被可以為顕見蒼生奥  
津棄戸将臥之具。(「杉及び櫟樟、此の両の樹は、以て浮宝とすべし。櫟は以て瑞宮を  
為る材にすべし。被は以て顕見蒼生の奥津棄戸に将臥さむ具にすべし」)。  
《神代紀 第八段一書第五》

- ④ 復為顕見蒼生及畜産、則定其療病之方。(復顕見蒼生及び畜産の為は、其の病を  
療むる方を定む。)  
《神代紀 第八段一書第六》

- ⑤ 一云、磐長姫恥恨而、唾泣之日、顕見蒼生者、如木花之、俄遷転当衰去矣。(一に云  
はく、磐長姫恥ぢ恨みて、唾き泣ちて日はく、「顕見蒼生は、木の花の如ひに、俄  
く遷転ひて衰去へなむ」といふ。)  
《神代紀 第九段一書第二》

①は天照大神の言葉で、顕見蒼生の食べ物について天照大神が取り決めをする。②は顕見蒼生を「うつつしきあをひとくさ」と訓むという注。③はスサノヲの言。スサノヲの鬚髯から樹木ができたという文脈の中で、顕見蒼生の奥津棄戸（人を棄てる瓮）の材についての言及。④は顕見蒼生と畜産の病の治療についての記述。⑤は磐長姫の呪詛により顕見蒼生の寿命に限りがあることへの言及である。

『記伝』でも参照しているが、卜部兼方による『积日本紀』「顕見蒼生」の項には「私記曰。問。読宇都志枳阿烏比等久佐其義如何。答。師説、顕見者、見在之義也。人民者、是顯然所<sub>レ</sub>在故、云<sub>二</sub>宇都之支<sub>一</sub>。」<sup>15</sup>とあり、師説<sup>16</sup>として「顕見は「見在」の義であり、「うつつしき」と訓む」と引用されている。続いて、一条兼良による『日本書紀纂疏』（室町）でも「顕見者見在之義蒼生者黔首也【百姓也】」とある。「見在」は「現在」と同様に「目の前にある」「現存する」の意であり、「黔首」「百姓」は人民や民衆という意味となる。漢籍における「顕見」の語義を以下に述べるが、『积日本紀』の説明と若干異なるようである。

### 三―2. 「顕見」― 語源・語意と漢籍における使用例

次に漢籍における「顕見」の語義をみる。

「顕」の語義については、「二―1―c」で述べたが、「見」の意味は、「みる、みえる、あらわれる」など。『広韻』霽韻に「顕示、顕露、出現、実現。」とあり、『漢書』元帝紀「天見<sub>二</sub>大異<sub>一</sub>、以戒<sub>二</sub>朕躬<sub>一</sub>、朕甚悼焉（天大異を見、以て朕躬を戒む、朕甚だ悼む。）」の顔師古注に「見、顕示。」とある。また、「顕見」は『漢語大詞典』に「（1）可以明顕地看出（明らかに見てとることができる）。【\*稿者訳】（2）顕現。顕露。とある。

（1）の用例としては、『管子』明法解の「明主之道、卑賤<sub>二</sub>下待<sub>三</sub>尊貴<sub>二</sub>而見<sub>上</sub>、大臣不<sub>下</sub>因<sub>二</sub>左右<sub>一</sub>而進<sub>上</sub>。百官脩通、群臣顕見。（明主の道は、卑賤は尊貴を待ちて見えず、大臣は左右に因りて進まず。百官は脩通し、群臣は顕見す。）」<sup>17</sup>（『管子』卷第二十一 明法解第六十七）が挙げられる。解釈としては、「賢明な君主のあり方としては、卑賤な身分の者であっても尊貴な身分の人の紹介を受けて君主にお目通りする必要はなく、重臣は君主の側近の紹介を受けて君主の面前に進み出る必要はないのである。もろもろの役人はそれぞれに職務を修めて君主と相通じ、群臣は正々堂々と君主にお目通りするのである。この場合の「顕見」は「こそこそとかくれたりせずに、堂々と謁見すること」という意味である。

(2) は瑞兆の顕現といった形で使われており、『文選』所載の司馬相如封禪文に、「…宛黄龍、興レ徳而升。采色玄耀、煥炳輝煌。正陽顕見、覺<sup>レ</sup>寤黎烝<sup>一</sup>。(宛宛たる黄龍、徳に興りて升る。采色玄耀たり、煥炳輝煌たり。正陽は顕見し、黎烝を覚悟す。)<sup>18</sup>」(『文選』符命・第四十八卷・司馬相如封禪文)とあり、龍が出現するのは、人民に天子の徳の至れることを知らしめるためと解釈される。「正陽」は銑注に「陽は龍なり。言ふところは龍の見はるるは、乃ち下人を覚悟せしめ、天子の徳を知らしむるなり。」とある。当箇所は『漢書』卷五十七下・司馬相如伝・第二十七下・天子の郊祀にも見え、天子の徳に対して瑞兆が顕れたことを述べている。

次に、『漢書』郊祀歌の「景星顕見、信星彪列、象載昭庭、日親以察。(景星あらわれ、信星かがやき列なり、天象・秘事、庭にあきらかに、日々来り親近してこれを明察す。)<sup>19</sup>」(『漢書』卷二十二・礼楽志第二・郊祀歌・景星十二・郊祀歌十九章)を挙げる。如淳注として「景星者、徳星也」とあるが、徳星とは瑞星で、有道(有徳)の国に顕れるとされる。司馬相如封禪文、郊祀歌ともに皇帝の徳が隅々まで行き渡り、それによって瑞兆が顕現したことを記す文面で、「顕見」と表現される例である。

他に「正義曰：是当篇作意観序而昭然意義顕見(つまりそれぞれの篇の書かれた意義は、序を見ればはつきりとその意義が明らかである)」「(『尚書注疏一序』)、「正義曰：其義理則顕見著明也(その義は則ち明らかで著明である)」「(『周易注疏八』)などが見られるが、すべて「明らかである、明らかにする」という意味となる。『釈日本紀』が「顕見、見在之義」<sup>20</sup>と記して以来、日本古典文学大系『日本書紀』上などでも「顕見」は「この世に生きて存在する」と解釈されてきているが、「顕見」は直接的には「見在」「現今存在」「現在」の意味にはならない<sup>21</sup>。漢籍の使用例に做うと、(1)の「明らかに見てとることができ」から意識して「この世に明らかに(目に見える形で)存在する」と解釈でき、(2)の意からは、直接「この世に顕れた」と解釈することができるが、どちらの場合も「明らか(目に見える)」という解釈は外せない。『日本書紀』における「顕見蒼生」は寿命に限りがあることを述べる箇所を除き、すべて食べ物や病い、奥津棄戸などについて天照大神やスサノヲが取り仕切っており、生まれ出たばかりの生物への助言といった趣きで、この文脈からすると「この世に存在する(人間)」より「この世に顕れた(人間)」、つまり生まれただけの人間に対する言及と見た方が自然であると思われる。

### 三―3. 「蒼生」

『記伝』に始まる諸注釈での「青人草」の解釈については「二―1―d」で触れたが、『続日本紀』の詔などにも見られる漢語「蒼生」の訳語という説が多い。『日本書紀』における「蒼生」の例は先に記した①～⑤の「頭見蒼生」の例の他一例見える。

⑥ 詔曰、…元元蒼生、樂<sub>レ</sub>於稼穡<sub>一</sub>、業業黔首免<sub>レ</sub>於飢饉<sub>一</sub>。（詔<sub>ミコトノリ</sub>して曰はく…元元蒼生・稼穡<sub>なりはひ</sub>を樂<sub>よろこ</sub>び、業業<sub>おほむたから</sub>黔首<sub>いひうゑ</sub>を免<sub>まぬか</sub>る。）  
《安閑天皇二年正月条》

日本古典文学大系『日本書紀』頭注に、「漢書、文帝紀の「以全<sub>三</sub>天下元元之民<sub>二</sub>」についての顔師古の注に「元元、善意也」とあるように、「元元蒼生で、善意の万民の意であろう」とある。①～⑤は神の言葉であるが、⑥では「業業黔首」（人民・庶民）と共に、「元元蒼生」という表記は天皇という存在に対峙した「人民」を意味する。

### 三―3―a. 『万葉集』の「蒼生」

『万葉集』では、以下の例に見るように、『古事記』『日本書紀』における神や異界のものに對したものととしての「人」ではなく、単なる「一般の人々」の意として使われている。「我々人間は…」といった意味合いを持つ。

A ① 釈迦如来、金口正説、等思<sub>三</sub>衆生<sub>一</sub>、如<sub>三</sub>羅睺羅<sub>一</sub>。又説、愛無<sub>レ</sub>過<sub>レ</sub>子。至極大聖、尚有<sub>二</sub>愛<sub>レ</sub>子之心<sub>一</sub>。況乎世間蒼生、誰不<sub>レ</sub>愛<sub>レ</sub>子乎。（況<sub>いはむ</sub>や、世間<sub>よのなか</sub>の蒼生<sub>あをむくせ</sub>、誰か子を愛せざらめや。）  
《5・八〇二序、山上憶良》

A ② 吾聞、前代多<sub>二</sub>有良医<sub>一</sub>、救<sub>三</sub>療蒼生病患<sub>一</sub>。至<sub>レ</sub>若<sub>三</sub>楡柎扁鵲華他秦和緩葛稚川陶隱居<sub>一</sub>張仲景等<sub>一</sub>、皆是在<sub>レ</sub>世良医、無<sub>レ</sub>不<sub>三</sub>除愈<sub>一</sub>也。（我聞く、前の代に、良き<sub>くすりし</sub>医多くありて、蒼生<sub>あをむくせ</sub>の病患<sub>やまひ</sub>を救療<sub>い</sub>す。楡柎<sub>ゆふ</sub>・扁鵲<sub>へんじやく</sub>・華他<sub>くわた</sub>、秦<sub>しん</sub>の和<sub>くわん</sub>・緩<sub>かつちせん</sub>、葛稚川<sub>たういんきよ</sub>・陶隱居<sub>ちやうあめうけい</sub>・張仲景<sub>ちやうあめうけい</sub>等のごとくに至りては、みな是世<sub>これ</sub>に在りける良き<sub>くすりし</sub>医にして、除き愈<sub>のぞ</sub>さぬといふことなし、といふ。）  
《5「沈痾自哀文」山上憶良作》

### 三―3―b. 『続日本紀』における「蒼生」

『続日本紀』には以下に挙げる元明天皇和銅四年（711）六月乙未（21日）条から桓武天皇延暦四年（785）五月癸丑（19日）条の詔まで計六件の用例が見える。その中には、聖武天皇天平十三年（741）三月乙巳（24日）条「国分寺建立の詔」・光仁天皇宝龜三年（772）二月己卯（28日）「渤海王への国書」・光仁天皇宝龜十一年（780）二月庚戌（15日）条「新羅王への璽書」・桓武天皇延暦三年（784）十一月庚子（3日）条「諸国

司による林野を広占しての私営田・墾田を禁ずる」が含まれる。すべて詔勅や公式な文書で、「蒼生」は天皇という存在を前提にした「人民、民衆」の意として用いられている。

B①六月乙未、詔曰、去年霖雨、麦穗既傷、今夏亢旱、稲田殆損。憐<sub>レ</sub>此蒼生<sub>一</sub>、仰<sub>レ</sub>彼雲漢<sub>一</sub>。(六月乙未、詔して曰はく、「去年霖雨して、麦の穂既に傷れ、今夏亢旱して、稲田殆と損へり。この蒼生を憐みて、彼の雲漢を仰ぐ。」)

《元明天皇 和銅四年(711) 六月乙未(21日) 条》

B②癸丑、先<sub>レ</sub>是、皇后宮赤雀見。是日、詔曰、朕、君<sub>ニ</sub>臨紫極<sub>一</sub>、子<sub>ニ</sub>育蒼生<sub>一</sub>。(癸丑、是より先、皇后宮に赤雀見る。是の日、詔して曰はく、「朕、紫極に君として臨みて、蒼生を子とし育む。…」)

《桓武天皇 延暦四年(785) 五月癸丑(19日) 条》

### 三―3―c. 「蒼生」―語源・語意と漢籍における使用例

「蒼」は草色、『説文』艸部に「蒼、艸色也。」の段玉裁注に「引伸為凡青黑色之儺。」とある。「生」は「生育。出生。生長。生存。」(『漢語大字典』)『孟子』離婁章句下に「孟子曰、舜生<sub>ニ</sub>諸憑<sub>一</sub>、遷<sub>ニ</sub>於負夏<sub>一</sub>、卒<sub>ニ</sub>於鳴條<sub>一</sub>。(舜は諸憑に生れ、負夏に遷り、鳴條に卒る。)」とある。「蒼生」の意は、『漢語大詞典』に「(1)草木叢生之処(草木が生い茂るところ)」「稿者訳」。(2)百姓。」とある。

(1)の用例として、『書』益稷の一節を挙げることができる。

C①禹曰、兪哉、帝。光天之下、至于海隅蒼生<sub>一</sub>。萬邦黎猷、共惟<sub>ニ</sub>帝臣<sub>一</sub>。(禹曰く、益 兪る哉、帝。光天の下、海隅の蒼生に至る。萬邦の黎猷、共に帝の臣惟り。)(『書』益 稷)

とあり、孔伝に「光天之下、至于海隅蒼蒼然生草木、言所及広遠。」とあり、解釈は「(帝の徳は) 大空の下に充ちわたり、横は四海の隅隅まで、蒼蒼と草木の生えて居る処は、みな帝の御徳の及ぶところでございます。その中には万国もの多くの賢者がをりまするが、みなみな帝の臣でございます。」(『尚書正義』卷五<sub>二</sub>)と、帝の徳が天下の隅々に行き渡っているという文脈の中に見える。ところが、このように青々と草木が生い上げる様子を表現した用例は漢籍ではあまり多くない。

C②昔在<sub>ニ</sub>孟津<sub>一</sub>、惟師尚父。素旄一麾、渾<sub>ニ</sub>区宇<sub>一</sub>、蒼生更始、朔風変<sub>レ</sub>楚。(昔孟津に在ては、惟れ師尚父。素旄一たび麾くや、区宇を渾一す。蒼生は更め始め、朔風は楚を变ず。)

《史岑「出師頌」『文選』卷四十七》<sub>23</sub>

C③…采虹纓<sub>ニ</sub>高雲<sub>一</sub>、文虬鳴<sub>ニ</sub>陰池<sub>一</sub>。冲氣扇<sub>ニ</sub>九垓<sub>一</sub>、蒼生衍<sub>ニ</sub>四垂<sub>一</sub>。時至万実成、化周

天地移。(…采虹高雲に纓ひ、文虬陰池に鳴く。沖気九垓を扇ぎ、蒼生四垂に衍る。時至りて万実成り、化周くして天地移る。)(《晋張協「雜詩」『藝文類聚』第三卷 歲時部上「春、晋詩7」 24

C④咨大塊之受レ氣、何期人之独靈、稟二神智一以蔵レ照、秉三三五一而垂レ名、或擊壤以自權、或大濟二於蒼生一、靡二潜躍靡之非分一、常傲然以称レ情。(咨大塊の氣を受くる、何ぞ期人の独靈なる、神智を稟け以て照を蔵し、三五を乗つて名を垂る、或は擊壤以て自ら權ぶ、或は大に蒼生を濟ひ、潜躍の非分靡きも、常に傲然として以て情に称ふ。)

《陶淵明「感士不遇賦并序」『陶淵明集』卷五》 25

C②『文選』史岑「出師頌」の李善注には「蒼生、猶黔首也。」、劉良注に「蒼生、百姓也。」とあり、皇帝の立場から人民・民衆を示す言葉となる。ところが、C③晋の張協「雜詩」の「蒼生」は若干異なる。当該詩は祭祀の儀式における作詩で、讃える対象が自然造化となる。もちろん、皇帝出席の場であろうから当該詩の「蒼生」は皇帝に対する人民の意に通じるものであろうが、直接的には人間一般を指すと思われる。また、C④の陶淵明「感士不遇賦」の冒頭部分、天地・方物の有り様を述べる箇所「蒼生」も人間一般を対象としたものである。仏教関係の文献でも、C⑤の例に見えるように、為政者の立場からの言葉ではなく、「蒼生」は人間一般を指す。

C⑤將勤求三十力一、超登二無上一、解二脱天羅一、銷散地網一、兆三百福於未萌一、濟二蒼生於万劫一。斯実大丈夫之宏図、非二吾子所得 開闔也。(かくして勤めて如来の十力を求め、はるかに無上道に登り、天の羅を解き放ち、地の網を銷かし散じて、多くの福を生じないさきに芽ばえさせ、蒼生を万劫の輪廻より救済しようとする。これこそ実に大丈夫の宏大なはかりごとであり、吾子が闔門を開き入ることの出来るものではないのだ。)

《『弘明集卷第八』答道士佞称張融三破論十九条 釈僧順》 26

つまり、「蒼生」とは、その語源によると、元々青草が勢いよく生えて繁殖することを人間にたとえた言葉である。『続日本紀』の詔以後、日本でも「蒼生」は国家を構成する人間、つまり天皇に対する「人民」の意味で多く用いられて行き、堀井瑞生氏が指摘するように「青々とした草木が生ずるたとえから人民や民衆といった意味に転じていった」<sup>27</sup>ということが出来る。しかし、『万葉集』のように「一般の人々」を示す例や上述した漢籍の例もある。「人民」か「一般の人々」かは「蒼生」に対峙する者の立場によって変わる。広く人間全般を示すことばとしての「蒼生」は「青人草」に通じる。

#### 四・まとめ

「うつしき青人草」とは、再び、猪股氏の言を借りると、「神の言葉の中でこそ表せる、「人」を「草」の一種ととらえ、「人」を「草」という類の中に含めてしまう神話的次元を発動させる語」と捉えてよいと思う。また、「蒼生」と「青人草」は「人間一般」を表わすことで共通する。つまり、「うつしき青人草」とは『日本書紀』の「うつしきあひとくせ顕見蒼生」と同義と見てよいと思う。その理由として、やはり「青人草」の「青」が重要な意味を持つ。「瑞々しく」「繁茂する人間たち」を表現する「うつし」は「あきらか」「あらわれる」の意味をもつ「うつし顯（うつし）」の表記がふさわしい。

『万葉集』歌に見られる「現（うつし）」（今この世にあること。現にあること。）をとると「この世に存在する人」となるが、その場合、「青」の持つ「生命力に溢れる」という意味がやや希薄となる。「青人草」は「人草」に比べてやはり「生まれたばかり（生えたばかり）」のニュアンスが強い。以上の点から、宣長も述べているように、「うつしき青人草」は「この世に顕れた人」と解釈するのがよいであろう。『古事記』の中では、神の名や実体をあらわす時、「あらわ顯（あらわ）」と表記されていて、例えば、「有<sub>三</sub>宇都志意美<sub>二</sub>者」とされる葛城の一言主之大神も「彼時所<sub>レ</sub>顯也（彼の時に顕れたまひしなり）」と表現される。それに対し、この世のものである人間があらわれる時は、「あ顯」ではなく、「宇都志伎（うつしき）」と表現されたのではないか。そして、「青」という語には祝福の意が含まれ、人間の出現や存在に対する瑞兆の表現と理解してよいのではないか。しかし、その瑞兆のことで迎えられた人間だが、『神代紀』第九段一書第二では、「あ顯見蒼生」の命が短いことの由来を語り、また、「あ應神記」「秋山の下水壯夫と春山の霞壯夫」段では、うれづく（賭）の物を渡さない宇都志伎青人草の性<sub>（さが）</sub>に言及する。『古事記』は「宇都志伎青人草」（「あ顯見蒼生」という言葉を通して、神の立場から人の運命や罪を語っているようである。さらに、宣長の説くように、「草が盛んに生い茂るのに譬えた」という解釈は生命力とその生が連続することを示す。「葦原中国」に顕れた「青人草」は、「人草」各々には寿命があるが、人の生は永続することをも語っているのではないか。

- 1 『古事記伝』神代四之巻（『本居宣長全集』第九巻、一九六八年七月）
- 2 尾崎暢殃『古事記全講』一九六六年、神田秀夫・太田善麿校注『古事記』（日本古典全書）一九六二年）、荻原浅男・鴻巣隼雄校注『古事記・上代歌謡』（日本古典文学全集）一九七三年、西宮一民校注『古事記』（日本古典集成）一九七九年など、諸註釈にて「蒼生」の日本語訳説をとる。
- 3 青木和夫・石母田正・小林芳規・佐伯有清校注『古事記』（日本思想大系）一九八二年二月、35頁。戸谷高明氏も同様の説である。（戸谷高明『古事記の表現論的研究』二〇〇〇年三月、三二六頁）
- 4 福島秋穂「記紀載録神話における生と死の起源説明神話」『記紀神話伝説の研究』一九八八年六月、二二八頁
- 5 三浦佑之『古事記講義』二〇〇三年七月、二〇〇～三六頁『日本古代文学入門』二〇〇六年九月、三一～三二頁
- 6 猪股ときわ「草木と人と——『古事記』の神話的思考——」『日本神話をひらく「古事記」編纂一三〇〇年に寄せて』—第9回…フェリスス大学院大学日本文学国際会議—、二〇一三年三月
- 7 「宇都志意美」は「宇都志」（形容詞の終止形）＋「意美」（名詞）の形をとるが、形容詞・シク活用の用法として「奈良く鎌倉時代の終止形は語幹と同形。また、奈良時代は語幹がそのまま体言を修飾することがあった」（『新明解古語辞典』第二版）とある。「宇都志伎青人草」の「宇都志伎」は「うつし」の連体形。
- 8 西宮一民『古事記』初版本、一九七三年四月、二〇〇頁
- 9 倉野憲司『古事記全註釈』第七巻（下）、一九八〇年十二月、二五九頁
- 10 『時代別国語大辞典』「うつせみ」の項にも同様の説明がある。また、日本古典文学大系『萬葉集一』補注末尾に「この説は大野晋氏が「文学」（昭和二十二年二月号）に発表した。」とある。
- 11 金井清一「古事記におけるスサノヲの立ち位置——高天原追放以後のスサノヲ——」『論集上代文学』第34冊、二〇一二年七月
- 12 「神を頭はず」場合の五件と赤猪子（雄略記）が「自分の情を頭はず」の二例に「頭（あらは）」の文字が用いられている。
- 13 訓読は「維摩経義疏」巻下 上宮王御製 文殊問疾品第五（『国訳一切経』一九六四年十一月）に拠る。
- 14 「現人神」が二例、神功皇后撰政前紀（仲哀天皇九年十二月条）の「一云」に「御孫尊也、若欲得宝国耶、將現授之（御孫尊、若し宝の国を得まく欲さば、現（うつつ）に授けまつらむ）」という神託の中に見える。その他は欽明紀以後四例のみである。
- 15 『积日本紀』（神道大系 古典註釈五、一九八六年十二月）
- 16 『积日本紀』は鎌倉時代に書かれた『日本書紀』の注釈書。師の名は不明。『和名類聚抄』の引く「山州員外史田公望日本紀私記」によると、矢田部公望が延喜四年（904）の日本紀講筵で筆録編述した折の博士は藤原春海。『国史大辞典』吉川弘文館、一九〇八年七月）
- 17 訓読、解釈は遠藤哲夫『新釈漢文大系 第52巻 管子（下）』（一九九二年五月）に拠る。
- 18 訓読、解釈は竹田晃『新釈漢文大系 第93巻 文選（文章篇）下』（二〇〇一年一月）に拠る。
- 19 訓読、解釈は小沢武夫訳『漢書 上巻』（一九七七年六月）に拠る。
- 20 多人長の『日本紀弘仁私記』序文によると、『日本書紀』の編修に太安麻侶が参与したと記されている。それが事実とすると、当時から「頭見、見在之義」という了解があったか。しかし、『弘仁私記』（残存版）は用字の訓のみの注釈で、解釈に関する記

述の確認はできない。

<sup>21</sup> 「見在」の意味を含む用語としては「顕在（現在）」（形にあらわれて存在すること）がある。ただ、仏典に用例が少しあるが、漢籍にはあまり見当たらない。

<sup>22</sup> 訓読・解釈は吉川幸次郎『尚書正義 第一冊 虞の書』（一九四〇年二月）に拠る。

<sup>23</sup> 訓読は竹田晃『新釈漢文大系 文選（文章篇）中』（一九九八年七月）に拠る。

<sup>24</sup> 訓読は『藝文類聚訓讀付索引』（大東文化大学東洋研究所編）（一九九〇年）に拠る。

<sup>25</sup> 訓読は『続国訳漢文大成 文学部 第十八卷 陶淵明集』（一九二九年七月）に拠る。

<sup>26</sup> 語釈は『弘明集研究（訳注篇）』（京都大学人文科学研究所、一九七五年三月）に拠る。

<sup>27</sup> 堀井瑞生「『青人草』と『蒼生』——記紀神話と中国古典の関係——『日本文学論集』第41号、二〇一七年三月

### 第三章「黄泉の国」段の「落苦瀬」をめぐる考察

#### 一、はじめに

『古事記』黄泉の国段においてイザナキの命は逃走する際、以下のように桃子に告げる。  
《本文》

爾、伊邪那岐命、告<sub>レ</sub>桃子<sub>一</sub>、汝、如<sub>レ</sub>助<sub>レ</sub>吾、於<sub>レ</sub>葦原中国<sub>二</sub>所<sub>レ</sub>有、宇都志伎<sub>一</sub>（此四字以<sub>レ</sub>音。葦<sub>レ</sub>青人草之、落<sub>二</sub>苦瀬<sub>一</sub>而患惚時、可<sub>レ</sub>助、告、賜<sub>レ</sub>名号<sub>二</sub>意富加牟豆美命<sub>一</sub>。〈自<sub>レ</sub>意至<sub>レ</sub>美以<sub>レ</sub>音。葦<sub>レ</sub>）爾<sub>レ</sub>くして、伊邪那岐命、桃子に告らさく、「汝、吾を助けしが如く、葦原中国に所<sub>レ</sub>有る、うつしき青人草の、苦しき瀬に落ちて患へ惚む時に、助くべし。」と、告らし、名を賜ひて意富加牟豆美命と号けき。）

#### 《神代記、「黄泉の国」段》

この中の「宇都志伎青人草」については、「この世に在る人」ではなく、『日本書紀』の「顕見蒼生」と同義の「この世に顕れた人」の意であるという主旨の論を別稿にまとめている。このイザナキの命の発言は、この世に顕れた人に対する助言といった意味合いも含んでいるように思われる。

この会話文中にある「苦瀬」について、戸谷高明氏は、「上代の文献にみられる「苦」が仏教の説く「苦」の諸相とそのまま直結するとは思われないが、仏典語の引用が少なからず認められる実状から見て「苦」の表現においても仏典の知識や仏教思想の影響を受けた可能性は高い」とし、「苦瀬」を観念的な比喻表現として理解すべきものとし、それが創出された背景に、漢訳仏典の中の苦域・苦河・苦界・苦海・苦津などの類似表現があると指摘している<sup>1</sup>。例えば、「苦海」は「この世の苦しみの際限がないことを海に喩えた語」<sup>2</sup>であり、「苦界」は「苦しみに満ちた世の中」として知られる。戸谷氏の見解を卓越した論と考える。

「播磨国風土記」飾磨郡に「苦<sub>レ</sub>の齊<sub>一</sub>」<sup>3</sup>と呼ばれる渡河地がある。大汝の神がその子火明命の行いの荒々しさに閉口し、船に乗って逃げようとした時、その子が波風を起こしたため、太<sub>レ</sub>辛<sub>一</sub>く苦しめられた（太<sub>レ</sub>辛<sub>一</sub>苦<sub>一</sub>）という由来譚が見える。上古の人々にとって、「齊<sub>一</sub>（渡）」が悪天候の時など、難儀な場所であったことは想像がつく<sup>4</sup>。「瀬」にも「渡り瀬」という言葉があるように、時に人々に苦しみを与える場所にもなり得る。また、「落苦瀬」の表現については『記伝』では、「瀬は、歌に嬉<sub>レ</sub>勢<sub>一</sub>哀<sub>レ</sub>勢<sub>一</sub>恋<sub>レ</sub>勢<sub>一</sub>逢<sub>レ</sub>勢<sub>一</sub>如<sub>レ</sub>是有<sub>レ</sub>勢<sub>一</sub>など賦<sub>レ</sub>これなり<sub>一</sub>」

この勢<sub>一</sub>てふ言は、凡て豎にも横にも用ふ、縦とは時なり、長く経行く時の間に、人に逢

時を指て逢瀬と云、此ノ餘も同じ、横とは處なり、川の瀬などはなり、川に云は、上より下まで長き流の間に濟る處を指て勢とは云ぞ、」と記し、さらに、川は浅い所を渡るものなので、渡り瀬は浅い所をいい、また、流れの速い所をたぎつせ、早瀬というたと述べる。また、「落<sup>オツ</sup>は沈<sup>シズム</sup>と同じ、凡て凶<sup>アシキ</sup>にゆくを、落とも沈とも云、」と記す。「苦瀬」は、殆どの注釈書で「苦しい目」「苦しい状態」<sup>5</sup>のように、場所を意味する「瀬」から転意した「場合」の意味合いに解釈されているが、その転意の根拠を上代の文献に捜し、『古事記』の中で、人間が苦しむ状態にあることを、「落苦瀬」と表現した経緯を考察する。

## 二. 『古事記』の中の「瀬」。(※「湍」の文字は『記』に無し。)

黄泉の国から逃走する際のイザナキの命が桃子に告げる言葉の中で、「落苦瀬<sup>ニ</sup>而患惚時」と記されることで、「宇都志伎青人草(この世に頭れた人)」は、精神的肉体的苦しみを負うべく生きるものとされていることがわかる。そして、この人間が苦しみに陥ることを「落苦瀬」と表現する。

なお、この「苦瀬」の訓みは真福寺本、道果本、伊勢本系統には送り仮名がつけられていないので、どのように訓まれたかは明らかでない。兼永本、前田本、曼殊院本、猪熊本には「苦瀬シテ」、寛永版本には「苦瀬シ」とある。延佳本は「落チ苦ム瀬ニシテ」と訓む。訂正古訓古事記には「ウキセニオチテ」と仮名がふられているが、『記伝』では「苦瀬は久留志伎勢<sup>ルシキセ</sup>と訓むも然ことなれど、なほ師の宇伎勢<sup>ウキセ</sup>と訓れたるぞよき」としている。しかし、最近は多くの注釈書で「苦しき瀬に落ちて」という訓みに定着している。「苦」は『類聚名義抄』に「クルシフ、ネムコロ、ハナハタ、ニカシ、ユカム、イト、アシ、キハム、イカシ、スヘシ、タシナミツツ、スム、サヤカナリ」とあり、多様に訓まれているが、多くの注釈書に習い「クルシキセニオチテ」と訓んでおく。

『古事記』では「瀬」は以下の六箇所に見られる。

- ① 於是、詔之、上瀬者、瀬速。下瀬者、瀬弱而、初於中瀬<sup>ニ</sup>墮<sup>ニ</sup>迦豆伎而滌時、…

《神代記、みそぎ》

- ② 故爾、追<sup>ニ</sup>至黄泉比良坂<sup>ニ</sup>、遙望、呼謂<sup>ニ</sup>大穴牟遲神<sup>ニ</sup>曰、…汝庶兄弟者追<sup>ニ</sup>伏坂之御尾<sup>ニ</sup>、亦追撥河之瀬<sup>ニ</sup>而、意礼<sup>ニ</sup>二字以<sup>レ</sup>音<sup>ニ</sup>。為<sup>ニ</sup>大國主神<sup>ニ</sup>、…故、持<sup>ニ</sup>其大刀・弓<sup>ニ</sup>、追<sup>ニ</sup>避其八十神之時、每<sup>ニ</sup>坂御尾<sup>ニ</sup>、追<sup>ニ</sup>伏、每<sup>ニ</sup>河瀬<sup>ニ</sup>、追<sup>ニ</sup>撥而、始作<sup>レ</sup>國也。《神代記、根の堅州国訪問》

- ③ 又、於<sup>ニ</sup>宇陀墨坂神<sup>ニ</sup>、祭<sup>ニ</sup>赤色楯・矛<sup>ニ</sup>。又、於<sup>ニ</sup>大坂神<sup>ニ</sup>、祭<sup>ニ</sup>黒色楯・矛<sup>ニ</sup>。又、於<sup>ニ</sup>坂之御尾<sup>ニ</sup>神及河瀬神<sup>ニ</sup>、悉無<sup>ニ</sup>遺忘<sup>ニ</sup>、以<sup>ニ</sup>奉<sup>ニ</sup>幣帛<sup>ニ</sup>也。

《崇神記、神々の祭祀》

④ 隱國の泊瀬の川の上つ瀬に（賀美都勢爾）齋杭を打ち下つ瀬に（斯毛都勢爾）真杭を打ち齋杭には鏡を懸け真杭には真玉を懸け…… 《記歌謡九〇「允恭記」》

⑤ ちはや人宇治の渡りに渡瀬に（和多理是邇）立てる梓弓檀い伐らむと心は思へど…… 《記歌謡五一 応神記、大山守命の反乱》

⑥ 潮瀬の（斯本勢能）波折りを見れば遊び来る鮪が端手に妻立てり見ゆ

《記歌謡一〇八 清寧記、袁邪命と志毘臣》

① ここはイザナキの禊の後、三貴子が誕生する。『日本書紀』神代紀上・五段一書第六に同様の記事がある<sup>7</sup>。倉野憲司氏は、上の瀬・下の瀬・中の瀬という語について、「空間を上・中・下（上・中・底―奥・中・辺）に分けて見、時間を古と今に分けて見る見方は、上代日本人の考へ方の一つの特徴である。」<sup>8</sup>と述べている。この三段に分ける語り口についてはさまざまな見解がある。服部芳子氏はミソギの場面で、「上瀬」「下瀬」がイザナキの発する詞章に登場するのに対し、「中瀬」は地の文に於いて用いられていることに着目し、「上瀬」「下瀬」という表現が、「上枝」「中枝」「下枝」の上・中・下の構成とは異なる固有の出自に支えられたものであるとし、「上瀬く下瀬く」という非散文形式がイザナキの言葉に用いられているのは、それがミソギの呪言の型式であったからだとし<sup>10</sup>、さらに④については、「上瀬」「下瀬」のみならず、「泊瀬川」「い杭（齋杭）」「ま杭（真杭）」などの表現にも、ミソギとの繋がりがみえると説く。なお、④は『万葉集』に類歌（13・三二六三）がある。ミソギの場所を選ぶのに、「上・下の瀬と選び迷った後、中つ瀬の適当な処で水浴をする」というのは既に折口信夫氏が言及<sup>11</sup>しているところで、呪言に「中つ瀬」が入らないという服部氏の説は妥当だと思う。

② この「河之瀬」について、『記伝』では「坂に御尾といひ、河に瀬と云るは、ただ詞の文にて、実はただ坂と河なり、此處にても彼處にても、と云ことなるを、如此言となせるは、古文の麗美きさまなり、」と述べる。『記伝』は「古文の麗美きさま」と記すが、確かにここは詞章の繰り返しが見られ、口誦の痕跡が認められる箇所、呪詞的役割を持つ詞章<sup>12</sup>であったとも言える。とにかく、八十神たちは「坂」「河」という境界からオホナムチの神の建てた国の外に追い出されることになる。ここでは、「坂の御尾」も「河之瀬」も「境界」ということであろう。

③は、「崇神記」の神々への祭祀のあり方を叙述する。「坂や河は境界を意味する。」<sup>13</sup>ならば、国境の神々も祭って全国統一をなしたということであろう。崇神天皇九年春三月

甲子朔戊寅条には「天皇夢有<sub>二</sub>神人<sub>一</sub>、誨<sub>テ</sub>之曰、以<sub>二</sub>赤盾八枚・赤矛八竿<sub>一</sub>、祠<sub>二</sub>墨坂神<sub>一</sub>。亦以<sub>二</sub>黒盾八枚・黒矛八竿<sub>一</sub>、祠<sub>二</sub>大坂神<sub>一</sub>。」とあり、同四月甲午朔己酉条にも「依<sub>二</sub>夢之教<sub>一</sub>、祭<sub>二</sub>墨坂神・大坂神<sub>一</sub>。」とあるが、「坂之御尾神及河瀬神」についての記述はない。このように見てくると、①④の「上瀬」「下瀬」「中瀬」をめぐる上・中・下に関する様々な見解は脇に置くとしても、その様式は口誦文芸に固有な韻律にもとづくもので、ミソギや神事の詞章に縁のあるものと見て良いと思う。②も何等かの呪的詞章の痕跡が認められ、③では、そこで祭祀が行われたことを示している。③の「坂之御尾神及河瀬神」は②の表現と良く似ていると多くの注釈書が記しており、その共通点は「御尾」や「瀬」を「境界」とし、ここに「祭祀を行う場所」を定めている。瀬が神と人と出会う境界を意味することも「苦瀬」に通じる要因になると思う。

なお、⑤⑥の歌謡には「是」「勢」の万葉仮名が使われているが、明らかに「瀬」を意味している言葉なので参考としてあげる。⑤の歌謡は、宇治川を流れて来た大山守の骨<sup>14</sup>を引き上げる時に、ウヂノワイラツコが詠んだとされる。「和多理是」については、宇治川の流れは激しく「渡り瀬」になるような浅瀬はないという理由と、仁徳紀即位前紀条の同じ歌謡に「和多利涅珥<sup>テ</sup>」とあることから、「渡し場」の意味に解釈している注釈書も見られる。⑥は、歌垣での妻争いの歌謡。

以上、⑥を除き、『古事記』では「瀬」は境界を意味し、そこに禊や葬儀にまつわる祭祀が営まれることを叙述する。それは、神話の語りとして叙述されるのであるが、実際に神と人が出会い、人が神の力を頼む場所であることを示してもいる。それに対し、垂仁記に「又到<sub>二</sub>弟國<sub>一</sub>之時、遂墮<sub>二</sub>峻淵<sub>一</sub>而死。故、号<sub>二</sub>其地<sub>一</sub>謂<sub>二</sub>墮國<sub>一</sub>、今云<sub>二</sub>弟國<sub>一</sub>也。」とあり、これは、天皇に献上されたが、「甚凶醜<sup>いとみにく</sup>き」に因って、故郷の丹波に送り返された円野比売がそれを恥じて「弟国の峻き淵に落ちて死んだ」という場面で、この場合の「淵」は救われない、絶望の極致にある場所として描かれる。確かに「瀬」はそうした「淵」のイメージとは違う。「苦」に結びつく場所ではあっても、人々はその穢れを祓い、祭祀を行い、救いを求める。ただ、『古事記』の「瀬」はあくまでも場所であり、時や場合といった意味合いでは用いられていない。次節では、「苦瀬」という表現に込められた人々の苦しみとはいかなるものかを『古事記』の叙述から考える。

### 三、「苦瀬」の背後にあるもの

この黄泉の国訪問譚について、松前健氏は、「冥府で雷神・蛇神が化生する話や、諾尊

の跡を追い来った冥府の悪鬼共に、男神が桃を投げ、坂に岩を立て、疫神をささえる話などは、こうした疫神祭・道饗祭・追儺祭が、盛んに行われ出した頃の産物であろう。<sup>15</sup>と述べている。『古事記』は、このような人々の生活に密着した民間神話を土台にした物語の中に、「うつしき青人草の、苦しき瀬に落ちて患<sup>うれ</sup>ひ惚<sup>なや</sup>む時、助くべし。」という、一見教訓とも助言とも思われる文脈を添えて、言わんとすることを叙述する。次に、『古事記』が「この世の人」の負うべき苦しみとしてどのようなものを挙げているかを、「苦」「患」「惚」の文字周辺から確認し、ひいてはイザナキが言わんとすることの意味を考てみたい。

### 《『古事記』における「苦」「患」「惚」の意味するもの》

(1) 「苦」「患」「惚」を含む(1)の場合

①故、其菟、從<sup>レ</sup>八十神之教<sup>ニ</sup>而、伏。爾、其塩隨<sup>レ</sup>乾、其身皮、悉風見<sup>ニ</sup>吹析<sup>一</sup>。故、痛苦泣、伏者、…」  
《神代記、稲羽の素菟、大国主神》

②將<sup>レ</sup>攻之<sup>ニ</sup>時、出<sup>ニ</sup>塩盈珠<sup>一</sup>而令<sup>レ</sup>溺。其愁請者、出<sup>ニ</sup>塩乾珠<sup>一</sup>而救。如此令<sup>ニ</sup>惚<sup>一</sup>苦<sup>ニ</sup>之時、…」  
《神代記、海神の国訪問》

③將<sup>レ</sup>殺<sup>ニ</sup>其三弟<sup>一</sup>而謀<sup>ニ</sup>之間、其御祖伊須氣余理比売、患<sup>レ</sup>苦<sup>ニ</sup>而、…」

《神武記、当芸志美々命の反逆》

④是以、百姓之、榮、不<sup>レ</sup>苦<sup>ニ</sup>役使<sup>一</sup>。故、称<sup>ニ</sup>其御世<sup>一</sup>、謂<sup>ニ</sup>聖帝世<sup>一</sup>也。

《仁徳記、聖帝の世》

①は、罅に騙され皮を剥がされた素菟の体の痛み。肉体的苦しきもやはり「落苦瀬」に結びつくであろう。②は火遠命が綿津見大神から貰った塩盈珠<sup>しほみわたま</sup>、塩乾珠<sup>しほるとま</sup>の術によって、その兄の生活が困窮するということ。③は夫、タギシミミの命がわが子を殺そうとする謀略を知ったイスケヨリヒメの精神的苦悩。④は三年の間、天皇が課役を免除したために民は豊かになり、民の生活は栄えた。つまり、貧しい民には「課役」は生活の苦しみになるということ。

### (2) 「患」

「患」は『類聚名義抄』には「ウレフ、ヤマヒ」とある。

⑤即伏<sup>ニ</sup>最端<sup>一</sup>和邇、捕<sup>レ</sup>我、悉剥<sup>ニ</sup>我衣服<sup>一</sup>。因<sup>レ</sup>此泣<sup>レ</sup>患者、…」

《神代記、稲羽の素菟、大国主神》

⑥爾、追下、取時、即於<sup>ニ</sup>其石<sup>一</sup>所<sup>ニ</sup>燒著<sup>一</sup>而死。爾、其御祖命、哭<sup>レ</sup>患<sup>ニ</sup>而…」

《神代記、根の堅州国訪問、大國主神》

⑦ 於是、其弟、泣患、居<sub>二</sub>海辺<sub>一</sub>之時、…<sub>レ</sub>答言<sub>レ</sub>我、与<sub>レ</sub>兄易<sub>レ</sub>鉤而、失<sub>二</sub>其鉤<sub>一</sub>。…

《神代記、海神の国訪問》

⑧ 於是、天皇、患賜而、御寢之時、覺<sub>二</sub>于御夢<sub>一</sub>曰、修<sub>二</sub>理我宮<sub>一</sub>、如<sub>二</sub>天皇之御舍<sub>一</sub>者、御子、必眞事登波牟、…

《垂仁記、本牟智和氣の御子》

⑨ 故、窃伺<sub>二</sub>其美人<sub>一</sub>者、蛇也。即、見畏遁逃。爾、其肥長比売、患、光<sub>二</sub>海原<sub>一</sub>、自<sub>レ</sub>船追来。

《垂仁記、本牟智和氣の御子》

⑩ 天皇既所<sub>三</sub>以思<sub>二</sub>既吾死<sub>一</sub>乎、何。…<sub>レ</sub>因<sub>レ</sub>此思惟、猶所<sub>レ</sub>思<sub>二</sub>看吾既死<sub>一</sub>焉。患泣罷時、…

《景行記、倭武命の東征》

⑪ 是以、其兄、八年之間、干萎病枯。故、其兄、患泣、請<sub>二</sub>其御祖<sub>一</sub>者、即令<sub>レ</sub>返<sub>二</sub>其詛戸<sub>一</sub>。

《応神記、秋山の神と春山の神》

⑤は①と同じ場面で素菟の体の痛み。⑥は八十神が焼けた大石を転げ落とし、それを受け取ったオホナムチが焼け死ぬ。ここの「患」は子の死に直面した母の歎き。⑦は兄の鉤を失ったことにより、兄から許されない精神的苦痛。⑧は子供が物を言わない親の悩み。出雲大神の祟りであることがわかる。⑨は、正体が蛇であることが知られ、男から逃げられた女の歎き。⑩は父（天皇）から西征の功に対してねぎらわれず、さらに東征を命じられる倭武命の嘆き。⑪は御祖の呪詛のため体が衰弱し、さらに精神的苦痛も受けた秋山の神（秋山之下氷丈夫）の嘆き。

### (3) 「惚」<sup>16</sup>

「惚」は『類聚名義抄』に「ナヤム、ナヤマス、ウレフ、ウルサシ」とある。

⑫ 於是、天皇、知<sub>二</sub>其他女<sub>一</sub>、恒令<sub>レ</sub>経<sub>二</sub>長暇<sub>一</sub>、亦、勿<sub>レ</sub>婚而、惚也。《景行記、大碓命》  
⑫は天皇に召されない女の嘆き。

以上のように「苦」「患」「惚」の文字で示される悩みや苦しみとしては生活の困窮や一般的な精神的苦痛が挙げられるが、その他に以下のような事柄が特定できる。

1. 身体の痛み、衰弱。
2. 身体に障害を持つ子に対する親としての悩み。
3. 子が死んだり、また殺されようとしている母親の嘆き。
4. 男に逃げられたり、また、天皇に召されない女の嘆き。
5. 親に労われない子の悩み。

また、「泣」「哭」や「悲」の周辺からは、「夫や妻の死に対する悲しみ」「夫を殺さなければ

ばならない苦しみ」などが見えてくる。このように『古事記』の中にはさまざまな悩み、苦しみが描かれる。苦悩は神の出来事として語られるものが多いが、人間の負うべき苦しみに通じるものである。そうした苦しい立場に陥ることを『古事記』は「落苦瀬」と表現するが、イザナキの言葉は「この世の人」の多様な苦しみを取り上げているように思われる。『古事記』に記された禊や葬儀にまつわる祭祀の場としての「瀬」と関連づけながら、さらに、「瀬」を通して上代人全般の抱える心の問題をとらえて行く。

#### 四・『万葉集』に見る「瀬」の役割

##### 四―一・「境界」としての「瀬」

本節では、『万葉集』歌を通して「瀬」に向かい、苦しみ、そして祈る人々の姿から上代人の信仰や心のあり方を追う。『万葉集』の歌の中には上代人が「川瀬」をあゝ世とこの世の境界と認識していたと思われる歌がいくつか見られる。

(二) 2・二一八 楽浪の志賀津の児らが罷り道の川瀬の道を(川瀬道) 見ればさぶしも

この歌の題詞には「吉備津采女死時、柿本朝臣麻呂作歌一首」とあり、この川瀬の道については、『万葉考』が左大臣藤原永手の薨じた時の宣命に「美麻之大臣乃罷道母宇之呂軽久<sup>カル</sup>」(宝亀二年二月廿二日、第五十一詔)とある一節を引用して、「葬送の道」と解釈し、諸家多くがその説に従った。その後、土屋文明氏が「川瀬が即ち道であり、それがマカリヂである。此によつて、采女が入水自殺したことが推測される。入水して川瀬を流され、それを罷道として、亡せたと見るべきである。」<sup>1)</sup>と説いて以降、当説に賛同する注釈書が多い。新日本古典文学大系『萬葉集』でも「罷り道」は、死出の道の意であろう。この歌から采女の入水死を推測することは不自然ではない」とする。大久間喜一郎氏はさらに、柿本朝臣麻呂の死に臨んで、妻依羅娘子作歌の「今日今日と我が待つ君は石川の貝に交じりてありといはずやも」(2・二二四)、「直に逢はば逢ひかつましじ石川に雲立ち渡れ見つつ俣はむ」(2・二二五)や「里人の我に告ぐらく汝が恋ふる愛し夫は：ぬばたまの黒馬に乗りて川の瀬を(河瀬乎) 七瀬渡りてうらぶれて夫は逢ひきと人そ告げつる」(13・三三〇三)などの歌を挙げ「以上のような作品を見てゆくと、死者の川渡りといった思想のあったことを考えなくてはならない。」<sup>2)</sup>と述べる。つまり川瀬があゝ世に通じる道であり、境界に位置すると考えられていたことがわかる。

#### 四―二. 祭祀の場としての「瀬」

四―二―一. 祈りゝ祭祀の場としての「瀬」

(二) 10・二〇六九 天の川瀬、ごと、に幣を(瀬每幣) 奉る 心は君を 幸く来ませと

(三) 12・三二二八 我妹子を 夢に見え来と 大和道の 渡り、瀬、ごとに(度瀬別) 手向けそ  
我がする

(四) 17・四〇二八 妹に逢はず 久しくなりぬ 饒石川 清き、瀬、ごとに(伎欲吉瀬其登尔)水占  
延へてな

祭祀を行う所ということ、神の坐す場所であると信じられていたことと無縁ではない。

(二)(三)とも瀬ごとに幣をたてまつり、手向けをしていることから、川瀬で祭祀が取り行なわれていたか、または瀬で旅の安全や幸を祈る習慣があったと思われる。三浦佑之氏は「夢に見え来」と手向けをするとうたう表現について、「こうした表現や行為は、境界で妻(妹)の名を呼ぶのが絶対的なタブーであるならば考えられないことである。逆に、境界だからこそ、その祈りは通じ、隔てられている相手に逢えるのだと考えていたとみるとわかりやすい。」<sup>21</sup>と述べている。(四)は越中国守であった大伴家持が国内の諸郡を巡行し、饒石川を渡る時の歌である。当歌は、「都に残してきた妻の安否を気遣って歌った。」と言われていて、中葉博文氏は、「清き瀬は清流の瀬の意で、清流とは川の上流または中流をい、瀬は単に水の流れている場所を示す意」<sup>22</sup>と記す。確かに次項に上げる「瀬」にも単に「水の流れ」を指していると思われる歌も散見するが、ここは「清い瀬ごとに水占いをしよう」とそのまま解釈してよいのではないか。「水占」は集中の唯一の例で、その方法は未詳とのこと。ここは「瀬」＝「境界」の観念と関係するが、清らかな瀬の流れが神の世界に通じると信じた人々の祈る姿が浮び上がってくる。

四―二―二. 挽歌に組み込まれる「瀬」

(五) 2・一九六 飛ぶ鳥の 明日香の川の上つ瀬に(上、瀬) 石橋渡し 下つ瀬に(下、瀬)

打橋渡す 石橋に 生ひなびける 玉藻もぞ 絶ゆれば生ふる 打橋に 生ひををれる 川  
藻もぞ 枯るれば生ゆる … 天地の いや遠長く 偲ひ行かむ 御名にかかせる

明日香川 万代までにはしきやし 我が大君の 形見にここを

三節で、「上瀬」「下瀬」「中瀬」についてミソギや神事の詞章に縁のあるものと見て良いと

述べたが、(五)の一九六の歌も「上瀬」「下瀬」については同じ性質のものと思われる。この歌には「明日香皇女城上の殯宮の時に、柿本朝臣人麻呂が作る歌一首」と題詞にある。明日香皇女は天智天皇の娘で、忍壁皇子の妃となった、その女性の殯宮挽歌である。この歌について服部芳子氏は、「挽歌というものが単に死者の為ではなく、後に残された人の為のものであったことを考えれば、」とした上で、「喪葬後のミソギを想起させるこの「上瀬」下瀬」という対句から歌い起こすというパターンが挽歌の一型式としてあったことも、推測せられる」と述べている。さらに服部氏は「明日香の川」と「明日香の皇女」という、「川」と「女性」の組み合わせを指摘し、「当歌もその点からもミソギとの関わりが辿れよう。」(服部、前掲論文(注10)「ミソギの呪言」)と述べる。確かに、「褌が死の穢れを除く為だけではなく、「招福」の行為であり、又、「神に近づかんとする」行為」(服部氏前掲論文(注10)「)であり、挽歌が後に残された人の為でもあるなら、褌の呪言が挽歌の一型式となる必然性はある。

#### 四―三、時の流れを表象する「瀬」

以下の歌では、瀬を通し、時の流れを思わせる。

(六) 4・六九九 一瀬には(一、瀬、二波)千度障らひ 行く水の 後にも逢はむ 今にあらざとも (大伴宿弥像見)

(七) 6・一〇五四 泉川 行、く、瀬、の水の (往瀬乃水之) 絶えばこそ 大宮所 うつろひ行かめ (田辺福麻呂歌集)

(八) 10・二〇八四 天の川 去年の渡り、瀬、(去年之渡湍) 荒れにけり 君が来まさむ 道の知らなく(七夕)

(六)は、「一つ瀬に千度も妨げられて流れて行く水のように後にでも逢いましょう 今でなくても」の意。川瀬で何度も流れの変わる様子を恋の障害の多さに譬える。(七)は「久邇新京歌二首」の反歌。「泉川の流れる水が絶えたならこそ、この大宮所のさびれることもあるう(そんなことはない)。」の意。ここは瀬を流れる水に時の流れを見る。また、古は対岸との幅が比較的狭く、流れがゆるやかな瀬は渡り瀬に選ばれた。時には石を埋めて石橋を作ったり、また打ち橋のようなものを渡したこともあったようである。(八)も年月の経過にともなう川の流れの変化を見つめる。年月の経過に視線を投じた歌に、「我が行きは久にはあらし夢のわた瀬にはならずて(湍者不成而)湍にもありこそ」(3・三三五)

「しましくも行きゆて見てしか神奈備かむなびの淵ふちは浅あせにて瀬せにかなるらむ（瀬二香成良武）」  
（6・九六九）がある。両歌とも大伴旅人作。前者は赴任先の大宰府から吉野川を、後者は帰京後、奈良の家より故郷の明日香川への思いを詠ったものという。

以上、「瀬」を「境界」「祭祀の場」「時の流れの表象」に分類して人生の苦難に繋がる側面を見て来たが、「天の川 瀬々、に白波しらなみ（湍瀬せ白浪）高けども直渡りただわたり来ぬ待たば苦しみ」（10・二〇八五、七夕）のように、渡り瀬で天候に左右される困難を歌ったものもある。こうした歌が詠まれる背景には「瀬」が男女の逢う瀬によく用いられたことと関係があるう。「川、の瀬、の（川瀬之） 石踏み渡りぬばたまの黒馬くろまの来夜くよは常つねにあらぬかも」（13・三三一一）や「妹が袖いもそで我枕われまくらかむ川、の瀬、に（河湍尔）霧立ち渡れさ夜更よふけぬとに」（19・四一六三、家持、「予作七夕歌」）等が挙げられ、実際は男女の遊びをもたらず場とされていたのである。それだけ、「瀬」が人々の生活に密着した場であったと言えるであろう。それよりも何よりも、「苦瀬」が創出された大きな要因として、「瀬」が時間的・空間的の二つの意味に解釈されていた痕跡が次の歌に見受けられる。

#### 四―四、比喩表現としての「瀬」

（九）7・一三八四 水隠みづこもりに息いきづき余あまり速川はやかはの瀬、には立つとも（瀬者立友）人に言はめやも

（十）11・二七二四 もののふの八十字治川やそうちかはの速、き瀬、に（急瀬）立ち得ぬ恋こひも我われはするかも

（九）（十）とも恋の歌であるが、「瀬」の流れの早さに喩えて、人生の「危険な局面」を詠っている。（九）の口語訳は「水中に潜ひそまって息苦しくなって急流の瀬に立つ―そんな瀬戸際でも人に言いつたりしない。」（十）は「八十字治川の速い瀬に立たつていられないような激しい恋をわたしはすることだ」。『記伝』で説明する「逢瀬」の例は見られないが、ここでの「瀬」は「川瀬」→「場面」への転換が見られる。

二節で述べたように、『古事記』の中の瀬は「淵」のイメージとは違い、「苦」と結びつく場所ではあっても、人々がそこで祭祀を行い、救いを求める場所である。確かに『万葉集』の歌からも、「瀬」に向き合い、喜びかつ苦しみつ、なお祈る人々の姿が垣間見える。つまり、『古事記』黄泉の国段の「苦瀬」も人々の苦境を意味する言葉ではあっても、人々

に希望を与える場所でもあるはずである。一方、「瀨」は渡り、また人と逢う場所ではあつても、「落ちる」場所とは表現されていない。次節では、「落苦瀨」の出来上がる経緯を考えてみたい。

## 五、「落苦瀨」の「落」―「墮」との違い

第四節で、「瀨」が時間的・空間的な二つの意味を持ち、また、「苦瀨」とは観念的な比喻表現であることを確認してきた。戸谷氏は「苦瀨」が創出された背景に、漢訳仏典の中の苦域・苦河・苦界・苦海・苦津などの類似表現があると指摘するが、この場合の「落」はどう考えたらよいだろうか。「落」は「落ちる、死ぬ、すてる」といった意味を持ち、『類聚名義抄』では「オツ、オトロフ、トモカラ」と訓んでいる。

『古事記』における「落ちる」「落とす」の対象になるものは、大石、鳴鏑、髪、涙、葉などがあるが、特異な箇所としては以下があげられる。

- (1) 「自<sub>二</sub>其矛末<sub>一</sub>垂落塩之」  
《神代記、淤能碁呂島》
  - (2) 「踏<sub>二</sub>其処<sub>一</sub>者、落、隱入之間、火者焼過。」  
《神代記、大国主神、根の堅州国訪問》
  - (3) 「宇氣比落、如此詔之時、其鷺墮<sub>レ</sub>地死。」  
《垂仁記、本牟智和氣の御子》
- (1)はイザナキ、イザナミ二神が海水をかき混ぜたところ、矛の先から塩が垂り落ち（…淤能碁呂島ができた。）(2)はオホナムヂ（大国主神になる以前）が立っている場を踏みしめたら落ち、その間に火が焼き過ぎた。(3)は、「誓約のとおりに落ちよ」（新編全集『古事記』）と解釈される。その誓約の結果、鷺がオチルには「墮」が用いられる。しかし、『古事記』中で他に「苦しき瀨に落ちる」のような比喻表現は見当たらない。

(3)に「墮」が見られるが、「墮」は「こぼつ。やぶれる。やめる。おとす。落ちる。」の意。『類聚名義抄』に「コホル、コホツ、ヤフル、アヤフシ、オツ、オチル、マク、トカ、オコタル、ヤフル、シク、コホツ」などの訓を持つが、『古事記』の諸注釈はオチルと訓む。但し、単なる「落ちる」に比べ、以下の用例のように、(3)のウケヒを含め、オチル対象はすべて神や人で、特に相違を見出そうとするならば、オチたことによる衝撃が大きく、神事など宗教的なものに繋がっている。第二節で記した円野比売も「遂墮<sub>二</sub>峻淵<sub>一</sub>而死。」<sup>23</sup>と記述されている。

(4) 初於<sub>二</sub>中瀨<sub>一</sub>墮<sub>二</sub>迦豆伎而滌時

《神代記、みそぎ》

(5) 逆<sub>二</sub>剥天斑馬<sub>一</sub>剥而、所<sub>二</sub>墮<sub>一</sub>入<sub>二</sub>時、天服織女見驚而、於<sub>レ</sub>梭衝<sub>二</sub>陰上<sub>一</sub>而死。

《神代記、天の石屋》

(6)降<sub>二</sub>此刀<sub>一</sub>状者、穿<sub>二</sub>高倉下之倉頂<sub>一</sub>、自<sub>レ</sub>其墮入。

《神武記、熊野の高倉下》

(4)は、褌の場面でのイザナキの行為。(5)逆剥の馬を忌服屋に投げ込むのは神事への重大な侵犯。(6)の刀は天照大神・高木神の指令により建御雷神の代りに降された刀。

では、『万葉集』の場合はどうと、「落」の文字は「散る」(黄葉が散る)、「落ちる」(涙が落ちる、花が落ちる、滝が落ちる、日が落ちる)、「降る」(雪が降る、雨が降る)などの意味で使用される。変わった例としては、(7)〜(9)のような「欠けることなく」の意に用いられる場合がある。また「後波落易(後はう、つ、ろ、ふ)」(6・九八八)や「吾恋落波(我が恋ふらく、は)」(11・二六二)のような用法も見える。

(7)山越しの風を時じみ寝る夜落ちず(寐夜不落)家なる妹を掛けて惚ひつ「山を越えてくる風が絶え間ないので毎晩いつも家にいる妻を心にかけて思った。」(1・六)

(8)大君の命恐み：我が行く川の川隈の八十隈落ちず(八十阿不落)万度かへり見しつつ：(1・七九)(或本、從<sub>二</sub>藤原京遷于寧樂宮<sub>一</sub>時歌)

(9)我が背子が着せる衣の針目落ちず(針目不落)こもりにけらし我が心さへ「わたしの夫が着ていらっしやる縫い目の一つ一つに入ってしまったようです 私の心までも」(4・五一四)

また、「墮」はオチルと訓み、「島山をい行き巡れる川沿ひの岡辺の道ゆ：桜の花は滝の瀬ゆ散り落ちて流る君が見むその日までには山おろしの風な吹きそとうち越えて名に負へる社に風祭りせな」(9・一七五一)では「散り落ちて流る」の表記が「落墮、而流」となっている。

『古事記』『万葉集』ともに「落」が比喩表現に使われている用例は見当たらず、単に「苦瀬」だけではなく、「落苦瀬」の表記も漢訳仏典の用法に則っているものと思われる。

まず、「落苦瀬」に近いものとして「墮苦海」の用例がある。(ちなみに「落苦瀬」の例は見いだせない。)

(10)若人知命不生悩 亦即不憂是命終 若能勇猛見真諦 雖墮苦海終無怖(若し人命を知れば悩を生ぜず 亦即ち是の命終を憂へず 若し能く勇猛なれば真諦を見 苦海に墮すと雖も終に怖なし) <sup>24</sup> 《『仏本行集経』巻第五十九「婆提唎迦等因縁品第五十八の下」》

世尊が長老婆提唎迦を声門の第一であると、比丘たちに説教する中の偈の一節である。また、同じような意味だが、「墮苦海」ではなく、「沈苦海」とする例もある。

(11) 自持其身足地獄火亦令他足、自沈苦海亦令他溺、自不信解甚深般若波羅蜜多、亦教他人令不信解迷謬顛倒。(自ら其の身を持って地獄の火に足し亦た他をして足さしめ、自ら苦海に沈み亦た他をして溺れしめ、自ら甚深般若波羅蜜多を信解せず亦た他人に教へて信解せず迷謬顛倒せしむ。)『大般若波羅蜜多經』卷五百五十九「第五分地獄品第八」

仏が舍利子に対して、般若を仏法に非ずとする罪は最大であると説教する中の一節である。以上は「苦海」を苦しみの極致にある世界ととらえた用例であるが、苦しみの世界と悟りの世界のわたし場に喩えた「苦津」(『例文仏教語大辞典』)がある。

(12) 復次大慧人有心之士、乃能覺悟知身如幻財不可保。万物無常唯福可恃、將人出苦津、通大道(復次に大慧の人、心あるの士は、乃ち能く覺悟して、身は幻の如く、財は保つ可からず。万物は無常にして、唯福のみ恃む可く、人を將ゐて苦津より出し、大道に通ずることを知る。)『大智度論卷』第十一「初品十八讚檀波羅蜜義」

「オチル」の表記としては、『古事記』中で神事などで用いられる「墮」ではなく、「この世の人」に対する言葉として「落苦瀨」が選ばれたものと考ええる。

## 六・まとめ — 「落苦瀨」の成立

本章では、イザナキの命が桃子に告げる「汝、吾を助けしが如く、葦原中国に所有る、うつしき青人草の、苦しき瀨に落ちて患へ惚む時に、助くべし。」という発言の中で、人が苦境に陥る事を「落苦瀨」と表現した理由について考察した。戸谷氏は、「苦瀨」が創出された背景に、漢訳仏典の中の苦域・苦河・苦界・苦海・苦津などの類似表現があると指摘するが、さらに「落苦瀨」までが漢訳仏典に依拠して創出されたのではないかと考えるに至った。

「苦瀨」創出の土台に、『古事記』における「瀨」の意味や上代の人々の生活に密着した「瀨」の役割が考えられ、さらに「瀨」が「時・場合」という意味にも用いられることから「落苦瀨」が生み出された。『古事記』は、人々のさまざまな苦しみを描写し、「瀨」では境界や神の集まる場所としてミソギや祭祀が行われる。『万葉集』においても、「瀨」は時に人々に苦しみを与える場となるが、決して絶望的ではなく、人々の祈りの場といった趣である。「苦瀨」がこのような『古事記』の表現や上代の人々の「瀨」に対する思いに基づいて創出されたことを考えると、このイザナキの桃子に対する発言が、「この世の人」に対する思いやりに満ちた表現であることに気付く。『古事記』初出の「葦原中国」と「うつしき青人草」について語るこのイザナキの命の発言が『古事記』編纂の側面を支えている

るように思われる。《神代記、稲羽の素菟、大国主神》

- 1 戸谷高明『古事記の表現論的研究』二〇〇〇年三月、三二五～三四〇頁
- 2 「苦海」「苦界」の解釈はともに、『例文仏教語大辞典』（石田瑞麿著、一九九七年三月）に拠る。
- 3 三條西家本「播磨国風土記」には「告齋」とあるが、敷田年治注『標注播磨風土記』（一八八七年）が「苦済」と改め、諸注それに従う。井上通泰『播磨国風土記新考』（一九三一年）では「くるしみのわたり」、秋元吉徳校注『風土記』（日本古典文学大系、一九五八年）では「たしなみのわたり」と訓読する。
- 4 『日本書紀』にも「柏濟かしはのわたりの悪あやぶる神」（景行天皇二十七年十二月条）や、大山守の屍が浮いたという「考羅濟かわらのわたり」（仁徳天皇即位前紀条）などが見える。
- 5 「苦しい状態におちいつて。セは、場所・境涯の意から、場合・機会の意。」（神田秀夫太田善麿校注『古事記』上（日本古典全書）、一九六二年五月／「瀨」ある事物に出会う特定の時を表す。「逢ふ瀨」のセと同じ。）（荻原浅男・鴻巣隼雄校注『古事記・上代歌謡』（日本古典文学全集）一九七三年十一月）等。
- 6 『古事記』中に水に因む場所では「浜」「浦」「海」「淵」などが見られるが、地名や熟語（海人、海坂、海道等）を除くと頻度や役割から「瀨」の重要度が高いと考える。また、「風土記」中で「瀨」と表記されるものは地名がほとんどである。
- 7 『日本書紀』に「瀨」の文字が用いられている箇所は、地名、人名（神名）を除くと当該箇所のみ。
- 8 倉野憲司『古事記全註釈』第二卷 上巻篇、一九七四年八月、二九九頁
- 9 西宮一民氏「上・中・下と三分し並列的に説くのは、海人族系の神話に多い。そのうち「中」をよしとする思想も多く見られる。」（西宮、『古事記』（新潮日本古典集成）一九八〇年十一月、四一頁／西郷信綱氏「上、中、下とかぎらず、三つをあげ最後の一つをとる形式は、所作をとまなう口誦文芸に固有な韻律にもとづくもの：」（西郷、『古事記注釈』第一卷、二〇〇五年四月、二八二頁）等。
- 10 服部芳子「ミソギの呪言―「上瀨」「下瀨」をめぐって―」（『古代研究』第22号、早稲田古代研究会、一九九〇年一月）
- 11 折口信夫「水の女」『折口信夫全集』第二卷、一九六五年十二月、九二頁
- 12 中西進『古事記をよむ1 天つ神の世界』一九八五年十二月、二五〇頁
- 13 神田秀夫・太田善麿校注『古事記』上（日本古典全書）、一九六二年五月、九四頁
- 14 多くの注釈書では「屍、むくる、死体」と解釈しているが、居駒永幸氏は骨の意とし、「大山守の死と歌の間に時間的な経過を感じさせる」とする。（居駒、「記紀歌謡をどう読むか―大山守命の死と記51歌の叙事を通して―」（『日本文学』6、二〇〇〇年Vol.49）
- 15 松前健『日本神話の新研究』一九六〇年八月、二五八～二五九頁
- 16 「惚」（新編日本古典文学全集『古事記』）「惚」（真福寺本）、「惱」（道果本、春瑜本）
- 17 「暇」は『記伝』を始め、「眼」とする注釈書が多い。「長眼」は「わびしく思いに沈んでいることか」（『時代別国語大辞典―上代編』）とか、「物忌を示すことば」（折口信夫「水の女」（『民族』第二卷第六号、第三卷第二号（一九二七年九月、一九二八年一月）

／川上順子『古事記と女性祭祀伝承』一九九五年六月、二六頁）等と解釈されている。「物忌」と解釈する場合は、⑫では「物忌みをさせられて召されず、惚む」という

意味になる。

<sup>18</sup> 「汝が左大臣のあの世への道も後顧の憂いなく」（新日本古典文学大系『続日本紀』四）。

<sup>19</sup> 土屋文明『萬葉集私注』第二卷、一九四九年九月、二五八頁

<sup>20</sup> 大久間喜一郎「川を渡る女」『國學院雜誌』一九六七年十月

<sup>21</sup> 三浦佑之「境界―坂―をめぐって―」『万葉の歌と環境』上代文学会、一九九六年五月

<sup>22</sup> 中葉博文「能登の川瀬―家持の饒石川巡行―」『水辺の万葉集』一九九八年三月

<sup>23</sup> 折口信夫は「おつ」・「おちいる」という語の一つの用語例に、水に落ちこんで溺れる義があった」と記し、「水の中で死ぬることのはじめをひらいた丹波道主貴の神女は、水の女であった」と円野比売の自殺を神事の一つの出来事として捉えている。（折口前掲書（注11）、九六頁）

<sup>24</sup> (10) (12)の訓読は『国訳一切経印度撰述部』本縁部三・般若部五・釈経論部一に拠る。

## 第四章 「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」攷

### ― イザナキ・イザナミ二神の使命を負う呼称 ―

#### 一、はじめに

イザナキ・イザナミ神話の後半、国生みを成し遂げ、おおかたの神生みを終えた後、火の神（迦具土神）を生んだことにより、イザナミの神はついに神避る。そのイザナミに会いたい一心で、黄泉の国を訪れたイザナキであるが、イザナミの腐乱した姿態に驚き畏れて命からがら黄泉の国から逃げ帰る。この「黄泉の国」段では、キ・ミ二神は一貫して「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」と互いを呼びあう。最後に黄泉比良坂での決定的な別れの場面において、絶縁のことばを言い渡したイザナキに対し、「あなたの国の人を一日に千人絞り殺す」と言うイザナミが「愛我那勢命」と呼びかけ、また、「わたしは一日に千五百人を誕生させる」と応酬するくだりでもイザナキはなお、「愛我那邇妹命」と呼びかける。その場面を訓読文で示すと次の通りである。問題の呼びかけ表現については、括弧内に原文を掲げる。

#### 【本文】

最も後に、其の妹伊邪那那美命、身自ら追ひ来つ。爾くして千引の石を其の黄泉ひら坂に引き塞ぎ、其の石を中に置き、各対き立ちて、事戸を度す時に、伊邪那美命の言ひしく、「愛しき我がなせの命（愛我那勢命）、如此爲ば、汝が国の人草を、一日に千頭絞り殺さむ」とのりたまひき。爾くして、伊邪那岐命の詔ひしく、愛しき我がなに妹の命（愛我那邇妹命）、汝然爲ば、吾一日に千五百の産屋を立てむ」とのりたまひき。是を以て、一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百人生まるぞ。（『古事記』「黄泉の国」段）

※傍線、囲み線は論者に拠る。

この呼称は「黄泉の国」段の前の「火神被殺」段にも見られる。「火神被殺」段では、「愛しき我が那邇妹の命を（愛我那邇妹命乎）、子の一つ木に易へつるかも」と、イザナキは独自し、亡くなったイザナミの頭から足まで匍匐いながら哭く。

これらの呼称は『古事記』全体を通して見ても非常に特異なもので、近似した例としては、天照大御神がスサノヲの命を「我那勢命」「我那勢之命」と呼ぶ三例がある。会話文で一般的に使われている呼称は「汝」が多く、次に「汝命」、その他に「汝兄」「汝弟」「汝泥」「汝等」などがあり、「那泥汝命」（「当芸志美々命の反逆」段）は唯一の例である。このような『古事記』における呼称の中であって、特に「黄泉の国」段末尾の絶縁の場面でも、

会話の内容とは裏腹であるにも関わらず、「愛」を冠したこれらの呼称を呼び合うキ・ミ二神の関係と呼称に込められた意味を考察する。

## 二、「愛」で結ばれた呼称——口誦と記載の観点から

『日本書紀』第五段一書第六の「我愛之妹」について、玉木正英が『神代卷漢鹽草』<sup>1</sup>で「愛ハ美也、潤キト通フ、是浮橋ノ至情ヨリ出タル御言葉也、此愛ノ一字尤此章ノ字眼ト心得ラルヘシ」と注をつけている。これを玉木の門人である谷川士清が『日本書紀通證』にて「古事記ニ曰愛我那邇妹ノ命ヘ…玉木翁曰愛<sup>キ</sup>之一言出ニ於浮橋ノ至情ニ而一章ノ字眼也」<sup>2</sup>と、『古事記』の「愛我那邇妹ノ命」の「愛」のこととして、天の浮橋での二神の情に関わる重要な文字であると指摘する。つまり、「黄泉の国」段における「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」というイザナキ・イザナミの呼称は「二神の結婚」段との文脈で捉えられるべきと考える。当該箇所は口誦と記載の問題を孕むと言われ、「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」という呼称もそうした観点から考察して行きたい。以下に、キ・ミ二神の結婚における会話文中の「愛」と表記された詞章(①～④)、そして、イザナミの死後のイザナキの独白(⑤)と、黄泉の国における二神の会話文中の「愛」を綴る呼称(⑥～⑨)を記す。

### 《「イザナキ・イザナミ神話」中の「愛」をめぐる表記》

- ① 伊邪那美命先言、阿那邇夜志、**愛**〈上〉袁登古袁、**※**あ、な、に、や、し、え、を、と、め、を、  
〈此十字以レ音。下效レ此。〉
- ② 後伊邪那岐命言、阿那邇夜志、**愛**〈上〉袁登売袁。**※**あ、な、に、や、し、え、を、と、こ、を、
- ③ 於是、伊邪那岐命先言、阿那邇夜志、**愛**袁登売袁、
- ④ 後妹伊邪那美命言、阿那邇夜志、**愛**袁登古袁。
- ⑤ 故爾、伊邪那岐命詔之、愛我那邇妹命乎、〈那邇二字以レ音。下效レ此。〉謂レ易ニ子之  
一木ニ乎、乃匍ニ匍御枕方ニ、匍ニ匍御足方ニ而哭時、於ニ御涙ニ所レ成神、坐ニ香山之畝  
尾木本ニ、名、泣沢女神。
- ⑥ 於是、欲レ相ニ見其妹伊邪那美命ニ、追ニ往黄泉国ニ。爾、自レ殿騰レ戸出向之時、伊邪  
那岐命語詔之、愛我那邇妹命、吾与汝所レ作之國、未作竟。故、可レ還。
- ⑦ 爾、伊邪那美命答白、悔哉、不ニ速來ニ、吾者為ニ黄泉戸喫ニ。然、愛我那勢命、〈那  
勢二字以レ音。下效レ此。〉入來坐之事、恐故、欲レ還。且与ニ黄泉神ニ相論。
- ⑧ 伊邪那美命言、愛我那勢命、為レ如レ此者、汝国之人草、一日絞ニ殺千頭ニ。

⑨ 爾、伊邪那岐命詔、愛我那邇妹命、汝為<sub>レ</sub>然者、吾一日立二千五百産屋<sup>一</sup>。

①～④の愛、袁登古（えをとこ）「愛、袁登賣（えをとめ）」については、ほとんどの注釈書が「なんて良い男でしょう。」「なんて良い女でしょう。」「という類の解釈をしている。しかし、『時代別国語大辞典』（上代編）の「えをとこ」の項には、この「愛」について、「エの音を表わすのみ」ということわりが付されているなど、「え」の表記については見解が分かれる。『古事記全註釈』でも、「エは音を表わすのみ」という見解を取るが、意味上から言えば、この「え」はア行のエであるから『日本書紀』第四段第一及び第十の一書の「可愛少男<sup>エ</sup>」と同じ意であるとする。大野透氏は、「愛」のかなの用法について「愛、袁登古・愛、袁登売の愛は明かに可愛<sup>エ</sup>の表記であるが、愛売・愛比売の愛も元来は可愛<sup>エ</sup>に相当するものであるから、愛は好字としての義字的仮名である事は確実<sup>三</sup>」とする。小松英雄氏は大野氏の〈義字的用法〉とみなす見方を支持したいとし、当該箇所「愛」のかなもまた、撰録者による意図的な選択とみなしておきたい」と述べる。さらに、二神の結婚によって生れた伊予の別名「愛へ上」比売」をも含め、「愛」を「いとしい」の意味であるとする<sup>四</sup>。「愛、袁登古」「愛、袁登賣」における「愛」の解釈については小松英雄氏の見解に従いたい。

青木周平氏は、会話文中に見られる仮名表記に付された〈音注〉が口承から記載へという問題を解く手がかりをもつと述べる<sup>五</sup>。青木氏は、藤井信男氏の「歌はすべて漢字音で書いた態度と共通する所があるかもしれない<sup>六</sup>」を引用した上で、①②、③④については、全文が仮名表記されていること、また「愛へ上」という声注により歌の掛け合いに近い印象をもつとする。青木氏の別稿では、当該箇所について「結婚の儀礼的行為に基づく発言で、いわば仕上げの発言であろう<sup>七</sup>」と記す。さらに、⑤～⑨の独白と一連の会話の中で、⑤と⑦の「那邇」「那勢」に対する〈音注〉「下效<sub>レ</sub>此」が、イザナキの命・イザナミの命の「愛」をめぐる問答を支えているとする<sup>八</sup>。青木氏の指摘するように、イザナミの死から「黄泉の国」段に至る箇所は「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」の繰り返しを通し、問答体による記述がなされている。⑤は独白文であるが、⑥と⑦は問答になっていて、⑧と⑨は宣言文のような形をとるが、同じ場面での会話であり問答体と言えるものであろう。⑧～⑨では、イザナミの腐乱した姿態を見、黄泉の国の穢れから逃れようとするイザナキと、そうしたイザナキの態度に怒り立つイザナミとが絶縁の言葉を言い交わす。二つの世界の境界である黄泉比良坂で、千引石を挟んで為される、「愛しい私の夫の命よ、私はあなたの人草をひと日に千頭絞り殺します」「愛しい私の妻の命よ、私はひと日に千五百の産屋を建てよう」という二神の問答は、もはや単なる夫婦の会話ではなく、そこには生と死を背負って対峙

する二神の姿があり、その直後にイザナミは「黄泉津大神」であることが記されている。離別・対峙の場面に至ってさえ、何故に、結婚の時以来の「愛」で互いを呼び合うのか。そこに『古事記』編者の意図を読み取るべきであろう。

### 三・「愛袁登古」「愛袁登賣」から「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」へ

「愛袁登古」「愛袁登賣」から「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」への呼称の「連続性」と「変化」を手掛かりに、『古事記』の文脈を追うことにする。

まず、その前提として「愛」で呼び合う問答表現がどこに起源するのかを押さえておきたい。①～④「天の御柱をめぐる二神の聖婚と国生み」について、竹友藻風は、津田左右吉が「何かの magic 的儀式の痕跡を示す一例であつて、男女がそのまはりを踊りまはつたといふやうな風習があつたのではあるまいか」（津田、『古事記及び日本書紀の新研究』一九一九年、四〇八頁）を参照し、「二神唱和の歌「阿那邇夜志 愛袁登古袁」「阿那邇夜志 愛袁登賣袁」こそは歌垣の歌の中でも最も原始的なものであらう」と言及する。たしかに男女が集まり歌舞飲食して通婚した歌垣は、本来は神との交感による農耕儀礼に始まったと考えられる。しかし、「歌垣には柱を立てて回旋したという記録は見あたらない」とする戸谷高明氏は、「南方支那から印度支那の山中にかけて生活している原人の間に、春季に男女が野原に集まり高い立木などをめぐりつつ配偶者を自由に選ぶ祭儀があった」（松本信広『日本神話の研究』一九三二年、二〇六頁）という松本信広氏の説を紹介した上で、こうした原住民の祭が、「性的行為をとまなう農業祭的儀礼であつたと考えてよく、天の御柱をめぐる二神の聖婚と国生み（つづいて神生み）は民間で挙行されていた柱めぐりの神話化であつたといつてよいであらう」<sup>10</sup>と述べている。また土橋寛氏が「唱え言、諺なども5音・7音を中心として一種のリズムがあり、古代歌謡のリズムはそれからあまり隔たつていない」<sup>11</sup>として、『古事記』中の不均拍のリズムをもつ詞の例として「あなにやし、愛男を。」（記、神代）をも引用しているように、「あなにやしえをとこを」「あなにやしえをとめを」も農業儀礼のような儀式に伴う唱和の詞であつたと考えてよいであらう。

⑥～⑨に至る会話文は問答形式をとり、その会話文中で特異な存在感を示す「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」の成立の影に、こうした古い宗教儀礼に伴う問答の繰り返し唱和の詞などへの幻想があつたことが考えられる。また、問答という点から考えると、青木氏が⑥～⑦と⑧～⑨の間のイザナミの発言「令レ見レ辱レ吾（吾に辱見せつ）」についても、「辱」は吾と汝の意識に基づき、〈見る〉〈見られる〉行為の関係性の中で表現されているとして、

問答性に支えられた表現と見る<sup>12</sup>ように、問答体を支えるものに我と汝という意識がある。つまり、「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」も「我」と「汝」という意識に支えられた表現ではなからうか。また、自分の夫や妻、恋人に対し「愛する夫(妻)よ」と発する習慣が古代にあったとしたら、その一端が古代歌謡の中に見られないか。古の男女のあり方を伝える古代歌謡の中に「我」と「汝」という意識がどのように息づいているかを検証し、「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」という呼称成立の糸口を見つけることにする。

#### 四・ 古代歌謡中の男女の呼称

土橋寛氏は古代歌謡の範囲として、記紀歌謡、風土記歌謡、神楽、催馬楽、風俗、東遊<sup>13</sup>をあげるが、本章でもその範囲に従う。神楽歌、琴歌譜、風俗歌などは平安中期以後の資料しか残っていないが、その原型は奈良時代以前にできたとみられ、また琴歌譜は記紀歌謡との関連が確実視されているので、それらも参照する。以下に、男女の間で「愛(いとしい)」と呼びかける歌謡をあげる。

(イ) 花妙し 桜の愛で こと愛では 早くは愛せず 我が愛つる子ら (和我梅豆留古羅)

〔元恭天皇八年春二月条〕 〈紀歌謡 67〉

(ロ) ちちららが門に 嘯吹麻呂こそ立てれ 調度を提げて 何どかはや 立てりしもせ

ざらむ 己がや愛子夫の (於乃礼加也伊止古世乃) 門に調度を提げて 〈風俗歌 19〉

ちちららら

(ハ―①) 細波や 滋賀の辛崎や 御稻搗く 女の佳ささや それもがな かれもがな

愛子夫に ま愛子夫にせむや (伊止古世仁 万伊止古世仁世牟也) 〈神楽歌 49 細波一本〉

(ハ―②) 蘆原田の 稻春き蟹の や 汝さへ 嫁を得ずとてや 捧げては下し や 下して

は捧げ や 脇撃をするや 〈神楽歌 50 細波―末〉

(ニ) 庭に立つ ふふきの雄鳥 しついついつら 愛子夫 我が夫 (伊止古世 和可世)

暁と知らに 我が寝ば しついついつら 打ち起せ雄鳥 〈琴歌譜 9―庭立振〉

(イ) は允恭天皇から衣通姫へ贈られた歌とされる。当歌の前に衣通姫の天皇を待つ歌があり、それを聞いた天皇が衣通姫へ情を通わせ、その後、当歌を歌ったとある。桜の花にたとえて、衣通姫をたたえた歌で、「同じ愛するなら (もつと早く愛すべきだったのに)、

早くは賞美せず惜しいことをした」。「我が愛する子ら」は「私の愛する衣通姫よ」となるうか。(ロ)の「ちちらら」の「ちちら」は女の名で、「ら」は自称であることを示す接

尾語(『古代歌謡集』四四〇頁)という。「嘯吹麻呂」は男の名で、「女を呼び出すのに口笛

でも吹いたので、さっそくそれを名前にしたてたものか(同上)。「己がや愛子夫いとこせの」は「自分がスイート・ハートのくせに」で、やはり、呼びかけの調子を持つと思われる。承徳本古謡集には「乎乃礼加以止古女乃(愛子女の)」とある。(ハ)は神楽歌で、(ハ―①)で稲を搗く女を見て、「あの女を自分のものになりたい、(女に対し)愛人にしてくれませんか(愛子夫にま愛子夫にせむや)」と頼んでいる。それに対し、(ハ―②)では、「この蟹野郎め、嫁御がほしくて…」と言ってからかう。「汝さへ」で前歌を返し、問答の形を取る。

『琴歌譜』が古代宮廷における儀式の折の饗宴歌について知り得る現存最古の資料であることは既に知られている。現存する写本は、円融天皇の天元四年(九八一)十月二十一日付の奥書に「件書希有也、仍自三大歌師前丹波掾多安樹手一伝写」とあり、琴歌譜二十一首のうち、歌曲名・歌詞・譜・縁起で六首が記紀歌謡と類同することが明らかにされている<sup>14</sup>。賀古明氏によれば、「記紀成立以前の資料の中に、特に「古史伝説十歌謡」型の記録資料と、歌曲名のある歌謡の記録資料との二種が、少なくともあったと考えられる」<sup>15</sup>ということ、こうした歌曲を管理する楽府(雅楽寮)と『古事記』編纂との関わりは想定できる。(ハ)『琴歌譜』『庭立振』の歌謡の記録は記紀歌謡に見えず、「ふふきのをとり」及び「しついついつら」が難語としていまだ正解を得ていないが、当該歌謡は「若い男女が一夜の逢瀬をたのしく過しながらも、暁近くなれば、まだ人影もさだかでない薄暗がりの中へ、いとしい人(愛子夫)我が夫(我)を送りださなければならぬ」男女の情景を歌ったものである。これらは必ずしも原本に「愛」の文字が記されているわけではないが、「いとこ」や「めざる」という「愛」を意味する言葉が男女間で交わされ、また同時に「我(己)が伴う場合が多いことを歌謡を通して確かめることができる<sup>16</sup>。「愛子夫 我が夫(伊止古世 和可世)」の「伊止古(愛子)」は「あなにやしえ(愛)をとこ」の「え(愛)や」「愛我那勢命」の「愛」に通じ、「夫 我が夫(世 和可世)」「和可世」の「は」「我那勢」に通じる。つまり、「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」はこうした古代歌謡中に男女が呼び交わした呼称と実に似ているのである。特に、以下に示す大国主の神の亦名、八千矛の神の歌として知られる「神語」歌にある「いとこやの妹の命(伊刀古夜能 伊毛能美許等)」はその類似が際立つ。「神語」歌は五首からなる歌謡であるが、「いとこやの妹の命」は三首目(四番歌)にあり、八千矛の神が嫡后スセリビメの命を呼んだ呼称である。

(ホ)ぬばたまの黒き御衣をま具に取り装ひ … 沖つ鳥 胸見る時 羽叩きも 此し宜しいとこやの妹の命(伊刀古夜能 伊毛能美許等) 群鳥の我が群れ往なば引け鳥

の 我が引け往なば 泣かじとは 汝は云ふとも…朝雨の 霧に立たむぞ 若草の 妻の命  
(和加久佐能 都麻能美許登) 事の 語り言も こをば 〈記歌謡4 「神語」〉

「いとこやの」の「伊刀古(いとこ)」は「いとしい」の意味で、「愛」に通じる。「や」は接尾辞で「和ヤ・和ヤ・柔ヤなど、情態性の体言をつくるヤと同源のもの」<sup>17</sup>という。「いとこやの 妹の命」が他の歌謡の呼称と違う点は「命」という尊称がつくことである。八千矛の神の歌については多くの研究者が、主に「人称転換」の問題を取上げている。「人称転換」の問題というのは、二番歌の冒頭(当該箇所は四番歌)、物語の設定を語る部分で、「八千矛の神の命は」と「三人称的」に歌いだしながら、同じ歌の途中になって、「押そぶらひ 我が立たせれば 引こづらひ 我が立たせれば…」と尊敬表現はそのまま残しつつ、「二人称」の叙述へと転換する現象に対する指摘で、橘守部が楽における歌い手と登場人物の関係を提示<sup>18</sup>して以来、歌の詞章に演劇的所作を伴った可能性を指摘する研究者たちが多く出ている。鉄野昌弘氏は、そうした研究とは異なる観点から、歌謡におけるワレと言う語の再帰代名詞的用法「ワレが「自分」に相当することにより、ワレが話し手と異なる場合がある」を基点に話者以外の者に転移することが可能であるとし、人称転換よりむしろワレと言う歌語を利用することで表現主体と客体とを未分のまま包摂する<sup>19</sup>と説く。そして当歌謡において「我が群れ去なば」「我が引け去なば」の「我」と「いとこやの妹の命」の「妹の命」と、「汝は言ふとも」の「汝」の機能が対照していると指摘する<sup>20</sup>。

鉄野氏は、神の動作を尊敬語で叙述するのが、歌謡の語法であり、歌謡におけるワレは敬語の機能と同じような機能を持つとする。そして、「妹の命」とすることで、次に来る「我」に匹敵し、さらに「汝」＝「妹の命」となると説くのである。この「命」は歌謡における「我」と「汝」の関係を同等のものと明示するための役割を持つが、「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」の「命」にはさらなる意味が加わる。それについては、次節で説明する。

##### 五・「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」の語構成

前節では歌謡の中における男女の「いとしい」と詠う表現形式と、「我」と「汝」の意識について見てきた。「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」もそうした歌謡における男女の関係を意識して成立したものと捉えるが、これらの呼称は記載された語であり、歌謡の性質を負うものではない。本節では、これらの呼称の意味を文字表記の観点から考察する。

まず、『日本書紀』の表現を確認しておく。『日本書紀』本文には、当該箇所に対応する部分はないが、その異伝の第五段(一書第六)の記述は内容的に『古事記』に近く、両者

の用いた資料が近い関係にあることが想定される。他の一書を含め、諸伝における二神間での呼称を示すと次のとおりである。

《『日本書紀』における当該箇所に対応する二神の呼称》

〈表1〉

古事記	紀一書第六	紀一書第七	紀一書第九	紀一書第十
愛我那勢命	あがなせのみこと 吾夫君尊・ 愛也吾夫君	吾夫君（注）	あがなせのみこと 吾夫君尊	汝
愛我那邇妹命	うるはしきあがなにものみこと 我愛之妹・ 愛也吾妹			汝

〔※表記、訓みは日本古典文学大系『日本書紀』に拠る。〕

「愛我那勢命」に対する呼称としては、「吾夫君尊」「愛也吾夫君」があり、「愛我那邇妹命」に対しては「我愛之妹」「愛也吾妹」が見られる。〈一書第七〉は〈一書第六〉で用いられた語句の訓みを注の形で記す。その中に「吾夫君、此云<sup>二</sup>阿我儼勢<sup>一</sup>」がある。やはり、二神の結婚場面における「可愛少男」「可愛少女」<sup>21</sup>（『日本書紀』第四段 一書第一及び一書第十）からの流れに沿う形で「吾夫」を位置づけようとする音注であると推察できるが、何分にも一書であって、前段との連続性は保証されず、また『古事記』に見られるような呼称の繰り返しはなく、文脈展開における意味はそれほど重くない。

「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」の語構成は大和ことばの様相を呈していて、『日本書紀』における漢語風の表記とはまったく違う。「愛」については、第二節（第四節で述べた。第二節では、「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」と呼び合う会話文が問答体を形成していること、また、問答体を支えるものに我と汝という意識があると述べたが、この「我那勢」「我那邇妹」という表記がその役割を担う。「我」については、前節で歌謡における「ワレ」について鉄野氏の論を引用したが、さらに荻原千鶴氏が「神とは、「我が」と言っている自分のテリトリーを仕切るものであり、神に「我が」と称される物を軸として、神の話は展開してゆく」<sup>22</sup>と述べているように、当該場面においては、「我那勢」「我那邇妹」が二神の立場を強く際立たせる。「我那勢」の「那勢（汝兄）」は兄や夫をはじめとして、親しく男子を

呼ぶ語で、汝妹の対となる。ここは「那勢」「那邇妹」と音仮名表記が入り込んでおり、特徴的である。第二節で、⑤と⑦の「那邇」「那勢」に対する「〔音注〕」「下效<sup>レ</sup>此」が、二神の問答を支えていると記したが、これらの音仮名表記はまた別の意味を提供する。犬飼隆氏は「いろ」と訓まれる「伊呂」と「同母」との表記を比較検討して、『古事記』では、「万葉仮名による表記では、日本語としての原義を喚起して同母の兄弟姉妹の絆を強調し、正訓字による表記では、漢字の本来あらず概念を喚起して論理的・法的な意味での同母関係をしめそうとした」<sup>23</sup>と述べる。この論理は当該「那勢」「那邇(妹)」にも通用するもので、二神の兄妹としての絆の強さを強調するものである。さらに、「万葉仮名で表記された例には日本語の原義に近いゆるやかな意味・用法があらわれる」<sup>24</sup>という言及もあり、「いも・せ」は兄弟姉妹だけでなく、夫婦等の間柄もあらず語ともなる。つまり、当該呼称の万葉仮名表記「那勢」「那邇妹」には夫、または妻という意味も含まれていることになる。イザナキ・イザナミ二神は国生み、神生みを行った仲であるので、夫婦の色彩が濃いと言えるであろう。近似した例として、天照大御神がスサノヲの命を「我那勢命」「我那勢之命」と呼んでいるが、高天の原でのスサノヲの悪行をとがめないなど、天照大御神の同母弟への親しみを込めた態度が指摘される箇所である。類型表現としては神武記「当芸志美々命の反逆」段に神沼河耳命が其の兄神八井耳命に「那泥汝命」と申し上げる例がある。「兄上」というような意味で、「なね」は、同性の兄(または姉)に親しく呼び掛ける語。ナ(汝) + エ(兄) で、エ(兄) が複合語に含まれる時は、ネの形になる。」(新編全集『古事記』一六二頁)という。

次に、「命」であるが、これは当該段でイザナキ・イザナミ二神が「命」の尊称で呼ばれることが第一の理由となろう。『古事記』冒頭部分で、二神は「伊邪那岐神」、「伊邪那美神」として誕生するが、「国土の修理固成」に始まる〈イザナキ・イザナミ神話〉では「伊邪那岐命」、「伊邪那美命」と呼ばれる。「命」は「御言」を語源(『古事記伝』)とし、『古事記』の神名に「命」が付く場合は、人格を持って描かれる場合が多い。また、尾崎暢映氏が、イザナキ・イザナミの尊称が「神」から「命」と変わった理由について、「天つ神のみことを執り持つ方として、「…の命」の称詞を付したのであろう」(『古事記全講』一九六六年、三二頁)と述べて以来、「命」とは、別天つ神の命(お言葉)を受けて、「その神の命令をにないもつ者」の称であるという解釈が受け入れられてきている<sup>25</sup>。そうした立場にある神が互いを「命」と称するのは当然であるとも言える。ただ、「黄泉の国」段になると、その背景にあるものは人知を超えた生と死の世界である。西田直敏氏は「愛我那邇妹命」の「命」

に対し、「死後の霊に対する敬語表現」、「愛我那勢命」を「死後（霊）の発言」と定義づける<sup>26</sup>。結果としてはそうであるが、二神が「命」という尊称で呼び合う理由は、お互いの立場もあろうが、あくまでも二神の負った使命に基づく比重が大きい。第二節で記した⑤はイザナミの死に直面したイザナキの「いとしい」と思う感情から発し、⑥⑦の呼称は、国や神を共に生んだという、お互いを同じ側にいるものと捉えた心理状態で発した呼称であるが、⑧⑨で生と死というお互いの所属する場の違いを認識した後も、なお「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」と呼び合うのである。『古事記』の会話文中の相手の呼称について、例えば、「三貴子の分治」段では、イザナキの命がアマテラス、月読命、スサノヲの支配領域を指令する際に、三貴子に各々「汝命」と呼びかけているのに対し、その指令に従わなかったスサノヲを神逐る時には「汝はこの国に在るべからず。」と「汝」と「汝命」を明確に使い分ける。会話相手の単なる上下関係だけではなく、会話の内容による使い分けは他の箇所でも同様である。『古事記』ではこのような使い分けを行うにもかかわらず、怒りと憎しみの絶縁の場面で発する呼称が相変わらず、「命」と称されるのは、⑧⑨のこれらの呼称が二神の単なる感情でなく、二神の立場や使命を表すものに変化したと考えられる。別天つ神の指令によって、「愛（え）」に表される愛情を持って、国生み、神生みという仕事に共に携わった関係を表現した呼称となる。ただ、二神ともに「命」と称されているが、それだけで二神の立場が対等という訳ではない。「黄泉の国」段の二神の最後の会話では、「伊邪那美命言」の「言」と「伊邪那岐命詔」の「詔」に区別され、『古事記』の中での二神の立場が明らかにされている。

## 六・「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」の「愛」の訓み

「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」の「愛」の訓みについては、『記伝』が、「<sup>ハシキ</sup>波志伎とも<sup>ウツクシキ</sup>宇琉波志伎とも訓べけれど」と注を入れながら、書紀の齊明天皇の大御歌の<sup>ウツクシキ</sup>「于都俱之祝

<sup>アガワカキコ</sup>阿餓倭柯枳古弘【<sup>アハシキ</sup>愛朕稚児をなり】などの例を引き「ウツクシ」と訓んで以来、多くの

注釈書がウツクシと訓む。写本で言えば、異色は前田本の「愛我那邇妹命」の右傍に「メクシトヲモフ」と訓がついていること、『校訂古事記』では「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」とともに「ウルハシキ」と訓んでいることである。最近では『古事記注解2』<sup>27</sup>が「ウツクシを小さいと感じられる者(弱小な者)に対する親愛の表現、ウルハシをおおむね尊敬感情のこもった讚美の気持をいう」と記し、「愛我那邇妹命」の「愛」をウツクシと、「愛我那勢

命」をウルハシと訓む。同じ校注者による新編日本古典文学全集『古事記』も同様である。

一体『古事記』中でどれほどの「愛」が語られているのであろうか。スサノヲの大神は幾多の試練を乗り越えたオホナムチの神を「於心思愛、而」思い、阿遲志貴高日子根の神は天若日子を「有愛友故」とする。沙本毘古王は垂仁天皇の後である同母妹の沙本毘売命に「執愛、夫與兄歟。」と問うが、また、天皇は「猶不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>忍<sub>レ</sub>愛、<sub>二</sub>其后<sub>一</sub>。」という。応神天皇は大山守命と大雀命とに、「汝等者、執愛、兄子与弟子。」と尋ねている。また、雄略天皇は自分の御召しを待ち続け、いたずらに歳を重ねてしまった赤猪子に対し「是甚愛、悲。」と思う。

こうした親子の愛、肉親（兄と妹）の愛、男女の愛、上下関係で生じる愛などの間で、イザナキ・イザナミの愛は兄と妹ではあるが、もちろん男女の愛であろう。沙本毘古王は沙本毘売に「夫と兄と孰れか愛しみする」と問うが、この「愛」が兄と妹の間の愛を意味するのか、男女間の愛を意味するのかわからない点がある。さらに、男女の愛にも情の違いがあり、垂仁天皇は沙本毘売に対し「愛しむ」情を抱いている。

イザナキ・イザナミはまず「愛、袁登賣」「愛、袁登古」とお互いに褒め称え、その後、国生み、神生みを行う。つまり、「愛、袁登賣」「愛、袁登古」の「愛」は「いとしい」と思う感情に通じる。この「いとしい」という感情について分析しながら、「愛」の訓みについて考える。

「愛」の表記に代わる言葉としては、まず前章で引用した歌謡から「めづる」（梅豆留）

(イ) /いとこせ (伊止古世 (ロ、ハ、ニ) /いとこや (伊刀古夜) (ホ) が挙げられる。

また、以下の古代歌謡中の用例から、「うるはし (宇流波志、宇流波斯)」「(へ、ト) /「はし

(婆絶)」「(チ) /「うつくし (于都俱之、宇都久志) (リ、ヌ、ル) が見られる。

(へ) 美知能斯理 古波陀袁登賣波 阿良蘇波受 泥斯久袁斯叙母 宇流波志美意母布

(道の後 古波陀嬢子は 争はず 寝しををしぞも 愛しみ思ふ) (記歌謡 46)

(ト) 宇流波斯登 佐泥斯佐泥弓婆 加理許母能 美陀禮婆美陀禮 佐泥斯佐泥弓婆

(愛しと さ寝しさ寝てば 刈薦の 乱れば乱れ さ寝しさ寝てば) (記歌謡 80)

(チ) 野絶磨俱爾 都磨磨祁哥泥底…婆絶稽矩謨 伊麻娜以幡孺底 阿開爾啓梨倭蟻慕

(八島国 妻枕きかねて…愛しけくも いまだ言はずて 明けにけり我妹) (記歌謡 96)

(リ) 模騰渠等爾 婆那播左該騰摸 那爾騰柯母 于都俱之伊母我 磨陀左枳涅渠農

(本毎に 花は咲けども 何とかも 愛し妹が また咲き出来ぬ) (記歌謡 114)

(又) 于都俱之枳 阿餓倭柯枳古弘 飢岐底舸庾舸武

(愛しき) 吾が若き子を 置きてか行かむ

〈紀歌謡 121〉

(ル) 宇都久志伎 乎米乃佐々波爾 阿羅禮布理 志毛布留等毛 奈加禮會禰 袁米乃

佐々波 (愛しき) 小目の小竹葉に 霰振り 霜降るとも な枯れそね 小目の小竹葉

〈播磨国風土記 賀毛郡〉

上記の言葉のうち、『万葉集』中「愛」の表記が用いられる可能性のあるものは「はし」「うつくし」「うるはし」<sup>28</sup>である。他に「かなし」「をし」も考えられるが、「かなし」を「愛」と表記した例はない。万葉仮名表記の「可奈思伊毛」(14・三四八〇、14・三四八六、14・三五七七、20・四四三二)などは「いとしい妹」の意味であろうが、第十四巻に多いこと

を見ると、地方色の濃い言葉であった可能性がある。「愛妹」(11・二四二〇)も「うつくしいも」と訓む注釈書が多い。「をし」は「香具山は敵傍ををしと(男志等)」(1・一三)があり、少数の例のみ。また、ここは原文「雲根火雄男志等」とある表記を尊重して「雄雄し」と訓む説(新編全集『萬葉集』①等)もある。「めづ」は「めでのさかりに(愛能盛爾)」(5・八九四)<sup>29</sup>があり、「目豆兒」(16・三八八〇)の「めづ」、「米具斯宇都久志(めぐしうつくし)」(5・八〇〇)に通じるが、これも用例が少ない。歌謡に見える「愛子(いとこ)」であるが、「父公尔吾者真名子叙妣刀自尔吾者愛兒叙」(6・一〇二二)が「父君に我は愛子ぞ母刀自に我は愛子ぞ」と記され、おおかたは「愛子」「まなご」(13・三三三三九、その他)と訓まれている。「伊刀古名兄乃君(いとこ 汝背の君)」(16・三八八五)があるが、『万葉集』中では「いとこ」を「愛子」と表記する例はあまり見られない。

「はし」の対象は多岐に渡る。

A. み吉野の玉松が枝は波思吉香聞(愛しきかも)君がみ言を持ちて通はく(2・一一三)  
(題詞)「從ニ吉野ニ折ニ取蘿生松柯ニ遣時、額田王奉入歌一首」

B. 昔こそ外にも見しか我妹子が奥つきと思へば波之吉佐宝山(愛しき佐保山)(3・四七

四)(題詞)「十一年己卯夏六月、大伴宿祢家持悲ニ傷亡妾ニ作歌一首」のうち「悲緒未レ息更作歌五首」

C. 波之吉可聞(愛しきかも)皇子の尊のあり通ひ見しし活道の道は荒れにけり(3・四七九)  
(題詞)「十六年甲申春二月、安積皇子薨之時、内舎人大伴宿祢家持作歌六首」の反歌

D. …玉梓の道だに知らず おほほしく待ちか恋ふらむ 愛伎妻等者(はしき妻らは)

(2・二二〇)〔題詞〕「讚岐狹岑嶋、視三石中死人一柿本朝臣人麻呂作歌一首并短歌」

E. …ぬばたまの黒髪敷きて 長き日を待ちかも恋ひむ 波之伎都麻良波(愛しき妻らは)

(20・四三三二)〔題詞〕「追三痛防人悲別之心二作歌一首」大伴家持

F. …速き瀬に鵜を潜けつつ 月に日に然し遊ばね 波之伎和我勢故(愛しき我が背子)  
(19・四一八九)〔題詞〕「贈三水鳥越前判官大伴宿祢池主一歌一首并短歌」

上記の歌の愛しき対象は松が枝、佐保山、活道の道にも渡り、そこは愛する君や我妹子、皇子の尊に縁のある地であり、そうした人々への募る思いが歌われていて、また妻や友人に対する思いにも用いられる。また、「上代において既に古語化し、また歌語化していた」(『古事記注解2』一六〇頁)<sup>30</sup>とされているように、確かにそうした傾向も考えられる。「はしきやし」「はしきよし」「はしけやし」などの歌語に多く見られ、「愛八師(はしきやし)栄えし君の」(3・四五四)<sup>31</sup>、「愛八師(はしきやし)妹がありせば」(3・四六六)では、君や妹への思いを歌い、「愛也思(はしきやし)間近き里の君来むとおほのびにかも月の照りたる」(6・九八六)では、「はしきやし」と感動の気持を表現する。「愛伎妻等者」(2・二二〇)「波之伎都麻良波」(20・四三三二)のように用いられた痕跡もあるが、二二〇は人麻呂で比較的古い歌、四三三二は家持で、あえて古語を用いた可能性もある。次に「うつくし」「うるはし」について検討する。

「うつくし」は現代語で「いとしい」「かわいい」に宛てられ、宮地敦子氏によれば、「時代のウツクシは、自分が優位の立場から抱く肉親のないし肉体的な愛情をあらわすのが中心的な意味であろう」<sup>32</sup>とし、それが中古になると人の「さま」をも修飾するようになり、「うつくしき御さまども」などの表現が出てきたとする。紀歌謡 114「本毎に 花は咲けども 何とかも 于都俱之伊母我(愛し妹が)また咲き出来ぬ」、紀歌謡 121「于都俱之积(愛しき)吾が若き子を 置きてか行かむ」が『万葉集』での「うつくし」の用法に近い。例えば、防人歌の「天地のいづれの神を祈らばか有都久之波々爾(愛し母に)また言問はむ」(20・四三九二)や「大君の命恐み宇都久之氣(愛しけ)真子が手離り島伝ひ行く」(20・四四二四)などの例がある。

また、「うるはし」について宮地氏は、記歌謡 30の「大和し宇流波斯(うるはし)」を除いて、すべて「君」「妹」など人に対して使われている」とし、「目下と意識した場合には使われなかった」と述べる。「おおむね尊敬感情のこもった讚美の気持をいう」(『古事記注解2』一五九頁)とも言われ、同性、異性の場合とも信頼、尊敬などを表わす表現に用いられる。「うつくし」の「自分が優位の立場から抱く肉親のないし肉体的な愛情」からで

はなく、愛情表現の密度の濃い場合に「うるはし」が多く使われる傾向にある。つまり、男女の愛の場合は共寝自体やまたはそれを思わせるような場合に用いられる。例えば、記歌謡 46 「道の後 古波陀嬢子は争はず 寝しくをしぞ 宇流波志美意母布(愛しみ思ふ)」や記歌謡 80 「宇流波斯登(愛しと)さ寝しさ寝てば 刈薦の 乱れば乱れさ寝しさ寝てば」があり、「うるはし」の発生源が窺える。万葉集歌では、例えば、

G. 愛等(うるはしと思へりけらしな忘れと結びし紐の解くらく思へば(11・二五五八)

H. 宇流波之等(うるはしと思ひし思はば下紐に結び付け持ちて止まず偲はせ(15・三七六六)

I. 我が背子が言愛美(うるはしみ)出でて行かば裳引き著けむ雪な降りそね(10・二三四三)

J. 梓弓末は知らねど愛美(うるはしみ)君にたぐひて山路越え来ぬ(12・三二四九)

K. …君が心を宇流波之美(うるはしみ)この夜すがらに眠も寝ずに今日もしめらに恋ひつつそ居る(17・三九六九)(大伴家持作、大伴池主への贈答)

大伴家持は男性に対して「宇流波之美」を用いている<sup>33</sup>。夫に対する「愛」でも、「宇都久之美」(20・四四二二、20・四四二八)と表現する場合もある。いずれも防人の妻の歌で、宮地氏は、当歌について「わが背な」も若い妻にとっては、大君の命に抗するすべもなく遠い地の果てに戦士として送られるあわれな人間、「弱小な者」としか感じとれなかったのではあるまいか。<sup>34</sup>と説いているが、今のところ宮地氏の説に従っておく。

ここで、イザナキ・イザナミ二神に付き纏う「愛」の意味を再確認する。まず、「愛袁登古」「愛袁登賣」の「愛(え)ほ」「いとしい」を意味するもので、素朴な男女の恋愛感情に発するものであるが、「愛(え)」の感情は国や神を生むきっかけになる。つまり、結婚に結びつく男女の愛、性愛であろう。この「愛」もこの本質を引き継ぐ「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」は国生み、神生みとともに担った男女という意味の呼称であり、これらの表記の間には大きな上下関係はなく、会話も対等に成される。つまり、二神を繋ぐ「愛」とは、男女、親子の間に通う、より小さなものをいとおしむような情愛とも違うものであり「うつくし」でない方がよい。また、愛情の対象が多岐にわたる「はし」でも間違いいはないと思うが、「共寝」を思わせるような場合に用いられ、または信頼や尊敬の対象に使われる「うるはし」とした方がよい。よって、「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」は「うるはしき我が那勢の命」「うるはしき我が那邇妹の命」と訓むことが適当であると考える。

## 七. おわりに

〈イザナキ・イザナミ神話〉では、「阿那邇夜志愛、袁登古袁（あなにやしえをとこを）」「阿那邇夜志愛、袁登賣袁（あなにやしえをとめを）」という二神の歌の掛け合いに近いことばから国生み、神生みの大事業が始まる。本章では、イザナミが神避った後に「黄泉の国」段で二神が交わす「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」という呼称がそうしたお互いを讃め称える発言の「え（愛）」を引き受けて成立した経緯を論じた。これらの呼称は「愛」で繋がれた二神の絆を強調するものであり、「愛」は国生み、神生みを行った男女の愛を基調とするものである。イザナミが神避った時、イザナキは「愛我那邇妹命乎」と哭きながら独白するが、その時、この言葉はイザナキ自身の愛情から発したものである。しかし、最後の絶縁の場面でのこれらの呼称は、二神の怒りや憎しみの感情とは別なものに変化する。つまり、別天つ神の司令に従い「愛」（いとしい）という感情で国生み、神生みに携わった者に対する称号に変わる。

「愛」は「生む」力のもとになる「性愛」の意味を持ち、それを表現する「愛」の訓みは「うるはし」であるので、「愛しき我が那勢の命」「愛しき我が那邇妹の命」と訓むのがふさわしい。これらは二神が国土や神々を生み出したことを宣言する呼称として機能し始めるのである。

【追記】本章は平成二十五年度早稲田大学国文学会秋季大会での口頭発表の内容に基づくものです。

- 1 玉木正英『神代卷藻鹽草』元文四年（一七三九）跋の後刷あり。
- 2 谷川士清『日本書紀通證』（一七四八年（寛延1））
- 3 大野透『萬葉仮名の研究』一九六二年九月、一四五〜一四七頁
- 4 小松英雄『国語史学基礎論』一九七三、一九八六年十月、三三四〜三三五頁
- 5 青木周平「古事記の会話文と仮名表記―〈音注〉をてがかりとして―」『上代文学』第七十四号、一九九五年四月
- 6 藤井信男「太安萬侶の古事記撰録―訓注および音注をてがかりとして―」『大倉山論集』8、一九六〇年七月
- 7 青木周平『古事記研究 歌と神話の文学的表現』一九九四年十二月、三九五頁
- 8 青木氏前掲論文（注5）
- 9 竹友藻風『詩の起源』一九二二年、一八〜一九頁
- 10 戸谷高明『古事記の表現論的研究』二〇一〇年三月、五三七頁
- 11 土橋寛『古代歌謡の世界』一九五八年、一九六〇年六月、四〇三頁
- 12 青木周平『古事記研究―歌と神話の文学的表現』平成六年十二月、四〇一頁
- 13 土橋氏前掲書（注11）十三頁
- 14 賀古明『琴歌譜新論』一九八五年九月、一六二〜一九六頁
- 15 賀古氏前掲書（注14）二〜三頁。さらに、賀古氏は「記紀歌謡に付記されている歌曲名の中の、「酒楽之歌」「志都歌之歌返」「志良宜歌」「読歌」「志都歌」「宇岐歌」は、宮廷儀式の饗宴の「大歌」であったとなし得る」（二四四頁）と述べる。また、『琴歌譜』に収録されている記歌謡「御諸に 築くや玉垣」（記94）は、土橋寛氏が「歌垣の歌」の可能性を指摘する（土橋、『古代歌謡と儀礼の研究』岩波書店、一九六五年十二月、四三〇〜四三一頁）。
- 16 佐佐木幸綱氏は『万葉集』卷十三に〈われ〉が多い理由として、卷十三が古歌謡を集めた「宮廷歌謡集」であることを指摘し、「〈われ〉が多い古歌謡のあり方を示しているのかもしれない」と歌謡における〈われ〉の捉え方に言及する。
- 17 神野志隆光・山口佳紀『古事記』註解の試み（三）―根の堅州国訪問・八千矛の神の歌謡物語―『論集上代文学』第十六冊、一九八八年六月、二五九〜二六〇頁（山口）
- 18 「さて自<sub>レ</sub>是以下五首の唱和の状、神代の歌とはきこえず。：優<sub>レ</sub>れて巧<sub>ニ</sub>にして、人情に通じたる方はさるものから、其詞あまり打とけて、交接の状をさへ崩出し、又凡て俳優めくふしぶし多かる、其處々に云が如し。：」（橋守部『稜威言別』卷一、一八四六年（弘化3）、一九二二年八月）
- 19 鉄野昌弘「神語」をめぐって『萬葉集研究』第二十六集、二〇〇四年四月
- 20 鉄野氏前掲論文（注19）
- 21 『日本書紀』第四段本文では「可美少男」「可美少女」と記す。
- 22 荻原千鶴「天忍穂耳命・迹迹芸命の交替―ウケヒ・天孫降臨をめぐって―」『古事記年報』42、二〇〇〇年一月
- 23 大飼隆『上代文字言語の研究』一九九二年二月、二五八頁
- 24 大飼氏前掲書（注23）二二七頁
- 25 古典集成『古事記』（西宮一民）（一九八〇年、二七頁）、菅野雅雄『古事記成立の研究』（一九八五年六月、一一〜一二二頁）等にも正鶴を射た解釈として引用されている。
- 26 西田直敏「古事記会話文の敬語表現」『国語語彙史の研究』和泉書院、一九八六年十二月、八一〜八五頁
- 27 神野志隆光・山口佳紀『古事記注解2』一九九三年六月、一五九頁
- 28 「愛美」（二三四三、三一四九）「宇流波之美」（三九九九、四〇八八、四四五二）「宇都久之美」（四四二二、四四二八）「愛等」（二五五八）「宇流波之等」（三七二九、三七五五、三七六六、四五〇四）「愛八師」（四五四、四六六、七八七、三二七二）「波之寸八師」（三二四〇）「愛

也思」(九八六)「波之吉也思」(一三五八)と末尾の語の同じものを比較し、「愛」の訓みについて調べた。但し、「愛美」は上に記したように、ウルハシミ、ウツクシミともに万葉仮名表記があり、どちらにも訓める等、あくまでも目安の範囲に留まる。ハシには多くの用例がある。

<sup>29</sup> 澤瀉久孝氏は『続日本紀』第廿二詔の「又愛盛<sub>尔</sub>一二人等<sub>尔</sub>冠位上賜治賜久止宣」(天平宝字元年八月)の「愛盛」について、『詔詞解(三)』が「米伝乃佐加利と訓べし」と注をつけていると記す(『萬葉集注釈』巻第5 一九五九年十月、二六三頁)。

<sup>30</sup> 神野志・山口両氏前傾書(注27)一六〇頁

<sup>31</sup> 「愛八師」「愛也思」は旧訓では「よしえやし」が多いが、『代匠記』(初精)で「はしきやし」と訓んで以降、「はしきやし」の訓に定着している。

<sup>32</sup> 宮地敦子「情意語の意味変化―「うつくし」の系譜―」『身心語彙の史的研究』一九七九年十一月、二四九〜二七〇頁

<sup>33</sup> 大伴家持は男性に対して「はし」も用いている。例:「波之吉可聞」(安積皇子挽歌

<sup>34</sup> 3・四七九)、「波之伎与之」(池主宛 17・四〇〇六)

<sup>34</sup> 宮地氏前掲論文(注32)

## 第五章 『古事記』における「其」の使用―八俣の遠呂智退治神話の場合

### 一. はじめに

『古事記』の文章には指示語「此」「其」が多く見られる。「此」は系譜部分にも用いられ、注の部分にも多く用いられることもあり、上・中巻では全体を通して使用されているが、下巻ではかなり少量になる。これに対し、「其」は説話部分に頻出し、説話によってばらつきが見られるものの、全体を通して使用頻度が高く、『古事記』文章の特徴のひとつと言えらる。「其」の字は「その」と訓む場合が多いが、「そ」、「それ」とも訓まれる。一般的に指示語は、近称がコ、中称がソ、遠称がカとされるが、上代においては遠称の未発達が指摘されて久しい<sup>1)</sup>。

「其」の記述の顕著な箇所としては、上巻では、スサノヲの命「八俣の遠呂智退治」、大国主神「因幡の素菟」「根の堅州国訪問」、火遠命の「海神の国訪問」、中巻の崇神記の「三輪山伝説」、「建波爾安の反乱」、垂仁記「沙本毘古王の反逆」、景行記の倭武命の「西征」終焉、応神記「大山守の反逆」「天の日矛」、「秋山の神と春山の神」、下巻の安康記「目弱王の乱」段等が挙げられるが、その他にも「其」の使用が見られる説話は多い。西尾光雄氏は「一般に話し手が主になつて、そのものを話し手が話題として取りあげ説明する場合に「そ」の系統のものがあらわれるのではなからうか」とした上で、「そ」は話し手によつて新にとらえられた題目が、新にかたりつがれて行くすがたを示すものである。<sup>2)</sup>と説いている。つまり、「其」と指示することよつて、聞き手の関心をそのものに向けさせるという強意や説明の効果をもたらすという。これに対し、口誦の痕跡が多く指摘される「天安の河の誓約」「天の石屋戸」「天若日子」、「大国主神の国譲り」「天孫降臨」、「天の御舎」の寿詞などにはほとんど「其」がない。これについて、毛利正守氏は、これらは指示語を使って言い聞かせたり、納得させたりする方法は必要ではなく、リズムミカルな調子で語り継いでゆく性格の「かたりもの」であると述べる<sup>3)</sup>。

小島憲之氏は「其」の続出は、論語の如き経書を始めとして、史書、六朝小説類など、所謂古文でない部分にもよく現はれる」として、『史記』六二卷・晏列伝や『齊諧記』（『太平御覧』八八八所収）の例を引き、「古事記の成立過程に於て、漢籍の文体の入り込む余地も予想される以上、これが反覆繰返しと云ふ口承体にふさはしいために、古事記に採用されたものと推測できないこともあるまい。」<sup>4)</sup>と述べている。『古事記』が成立するまで、その原資料がいくつもの段階を経ていることは想像できる。口誦された伝承を記す時、口誦



ひ)中から生まれたことに由来する文脈に触れ、『経律異相』にも火中出生にまつわる命名譚があると述べる。加えて、「沙本毘売物語の核になったであろう国語伝承の存在を否定したわけではない」<sup>10)</sup>と瀬間氏も述べているが、確かに類似しているといわれる『長寿王経』の該当箇所も「其」の連続する文章になっているわけではなく、文章の叙述はまた別の面から独自の発展をしたと思われる。

以下の引用文は「秋山之下氷壯夫と春山之霞壯夫」段の一部であるが、当段は全体的に執拗なほど「其」が連続し、一種異様な雰囲気をもし出している。

「爾、其弟、如三兄言一、具白三其母、即其母一、取三布遲葛二而、へ布遲二字以レ音。一宿之間、織三縫衣・禪及襪・沓一。亦、作三弓矢一、令レ服三其衣・禪等一、令レ取三其弓矢一、遣三其孃子之家一者、其衣服及弓矢、悉成三藤花一。於是、其春山之霞壯夫、以三其弓矢一、繫三孃子之廁一。爾、伊豆志袁登壳、思レ異三其花一、将来之時、立三其孃子之後一、入三其屋一即婚。故、生三二子一也。」

《応神記、秋山之下氷壯夫と春山之霞壯夫》

この後、さらに母が呪詛する言葉として、「如三此竹葉青一、如三此竹葉萎一而、青萎。又、如三此塩之盈乾一而、盈乾。又、如三此石之沈而、沈臥、」のように「此」の連続する文章が来る。つまり、「其」という中称の指示語を用いて叙述した後で、近称の「此」という語を用いることで、呪詛の現実性を浮き立たせるなど、表現に工夫が見られる。当該説話は但馬の出石地方の伝承と言われているが<sup>11)</sup>、文書化の過程で叙述の手法に磨きがかけられていったと思われる。

では、早くから漢籍との類似が指摘されてきた「海神の国訪問」段の場合はどうであろうか。当該説話は最近では瀬間正之氏によって、ストーリー、表記ともに、『経律異相』巻三十二「善友好施珠喪眼還明二」(『賢愚経』『報恩経』より抄出箇所)との類似が指摘されている<sup>12)</sup>。

「海神の国訪問」段は「其」の数も多いが、続く「鵜葺草不合命」段も含めて、「其」が指す語との間にその語を説明する用言が入る例が散見するという特徴が見られる。

若恨三怨其為然之事一而、攻戰者、出三塩盈珠一而溺。若其愁請者、出三塩乾珠一而活。如此令三惚苦、是以、備如三海神之教言一、与三其鉤一。故、自レ爾以後、稍餘貧、更起三荒心二迫來。将レ攻之時、出三塩盈珠一而令レ溺、其愁請者、出三塩乾珠一而救。如此令三惚苦二之時、稽首白、僕者、自レ今以後、為三汝命之昼夜守護人二而仕奉。故、至レ今其溺時之種種之態不レ絶、仕奉也。

《神代記、海神の国訪問》

於是、思<sup>レ</sup>奇<sup>ニ</sup>其<sup>言</sup>一、竊伺<sup>ニ</sup>其<sup>方産</sup>一者、化<sup>ニ</sup>八尋和邇<sup>ニ</sup>而、匍匐委蛇。即見驚畏而、遁退。爾、豊玉毘売命、知<sup>ニ</sup>其<sup>伺見之事</sup>一、以<sup>ニ</sup>為<sup>心恥</sup>一、乃生<sup>ニ</sup>置<sup>其</sup>御子<sup>ニ</sup>而、白、妾、恒通<sup>ニ</sup>海道<sup>一</sup>欲<sup>ニ</sup>往來<sup>一</sup>。然、伺<sup>ニ</sup>見<sup>吾形</sup>一、是甚作之、即塞<sup>ニ</sup>海坂<sup>ニ</sup>而返入。是以、名<sup>ニ</sup>其<sup>所産之御子</sup>一、謂<sup>ニ</sup>天津日高日子波限建鵜草葺不合命<sup>一</sup>。然後者、雖<sup>レ</sup>恨<sup>ニ</sup>其<sup>伺情</sup>一、不<sup>レ</sup>忍<sup>ニ</sup>恋<sup>心</sup>一、因<sup>下</sup>治<sup>ニ</sup>養<sup>其</sup>御子<sup>一</sup>之縁上、附<sup>ニ</sup>其<sup>弟玉依毘売</sup>一而、献<sup>レ</sup>歌之。

《神代記、鵜草葺不合命の誕生》

上の二例は海神から渡された塩盈珠・塩乾珠の効能により苦しめられた海幸彦が山幸彦の守護人になるという最終の詞章と鵜草葺不合命の誕生の場面である。指示語としての「其」は一語の名詞に付くのがほとんどであるが、以下のように名詞句の形を成している例が見える。

① 其<sup>為</sup>然之事（其<sup>、</sup>然<sup>為</sup>る事）

※「其<sup>、</sup>然<sup>為</sup>る事」と訓む注釈書が多いが、新編全集『古事記』の訓みに従う。

② 其<sup>溺</sup>時（其<sup>、</sup>溺<sup>れ</sup>し時）

③ 竊伺<sup>ニ</sup>其<sup>方産</sup>一者（其<sup>、</sup>方<sup>産</sup>に産まむとするを伺<sup>へ</sup>ば）

④ 知<sup>ニ</sup>其<sup>伺見之事</sup>一（其<sup>、</sup>伺<sup>見</sup>る事を知りて）

⑤ 名<sup>ニ</sup>其<sup>所産之御子</sup>一（其<sup>、</sup>産<sup>め</sup>る御子<sup>を</sup>名<sup>づ</sup>けて）

⑥ 雖<sup>レ</sup>恨<sup>ニ</sup>其<sup>伺情</sup>一、（其<sup>、</sup>伺<sup>ひ</sup>し情<sup>を</sup>恨むれども）

③を除いて、すべて文脈指示と言えようか。

また、「それ」と訓むケースも見える。

⑦ 其<sup>綿津見神之宮</sup>（其<sup>、</sup>綿津見神の宮ぞ）《冒頭部分、塩椎神の言》

⑧ 若<sup>其</sup>愁請者（若し其<sup>、</sup>愁<sup>ひ</sup>請へば） 《海神の山幸に対する助言》

これらの場合は⑦「それが」⑧「それを」というように独立した代名詞として用いられている。こうした手法は『古事記』には多くない。当該説話の伝承者は阿曇氏で、内容は阿曇連の功績による隼人服属譚とする論<sup>13</sup>が優勢であるが、こうした記述の手法は伝承者の工夫によると考えて良いであろう。

小島氏は「其」の続出は漢籍の影響の可能性があると谈及しているが、氏の引く六朝小説『齊諧記』の一節にも「其」という指示語の連続が見られる。

〔晉〕義熙四年、東陽郡大末縣吳道宗、少失レ父…隣人聞ニ中碎磕之声一、闕不見ニ其母一、但有ニ烏斑虎一、在ニ其屋中一、郷曲驚怛、恐下虎入ニ其家一食中其母上…不レ見レ有レ虎、但見ニ其母一、語如ニ平常一、不レ解ニ此意一…後一月日、便兇失ニ其母一…人射ニ虎中膺一、并戟刺ニ中其腹一、然不レ能ニ即得一、經ニ數日一後、虎還ニ其家一、故床上不レ能レ復ニ人形一、伏ニ床上ニ而死、其兇号泣、如レ葬ニ其母法一、朝暝哭臨。

《齊諧記》（『太平御覽』八八八、妖異部四 變化下 所収）》

『論語』にも以下のように、多くの例が見られる。

子曰、視ニ其所一以、觀ニ其所一由、察ニ其所一安、人焉瘦哉、人焉瘦哉、（子曰く、

其の以いる所を視、其の由る所を觀、其の安んずる所を察すれば、人焉んぞ瘦さんや、人焉んぞ瘦さんや。）<sup>14</sup> 《論語》為政第二》

また、神田秀夫氏が『古事記』文体の手本として漢訳仏典の存在があると指摘<sup>15</sup>して久しいが、「其」の使用に関してもその可能性が考えられないか。先に引用した『古事記』説話二例が『経律異相』との関連が指摘されているところから、『経律異相』を見てみると、そこには多くの「其」を含む指示語の使用が見られる。とりあえず、以下の例を挙げる。

時仏告舍利弗、汝今身体無疾病乎。舍利弗言、体素無患。唯苦頭痛。世尊告曰、有伽羅鬼手、打汝頭。若、当彼鬼、以手打須弥山者、山便為二分。所以然者、彼鬼、有大●力。今、此鬼●、受其●罪報故、全身入阿鼻獄中。

爾時、世尊告諸比丘、甚奇、甚特、金剛三昧力。乃至、於斯、由此●三昧、無所傷害。

正使須弥山、打頭者、終不能動其●毛。所以然者、比丘、聽之。於此●賢劫中、有仏。名拘樓孫。…《経律異相》卷第十四「舍利弗入金剛定為鬼所打不能毀傷六」（『増一阿含經』より抄出）

ここでは、指示語「彼」「此」「其」をそれぞれ使い分けることによって、場面設定を行っている。

次は『大智度論』から抄出した説話である。

大力毒龍、以眼視人、弱者即死。…時龍受一日戒、出家入林、樹間思惟。坐久、疲懈而睡。龍法眠時、形如蛇状。七寶雜色。獵者見之、驚喜言曰、以希有難得之皮、獻上國王。…便以杖、案其●頭、刀剥其●皮。龍自念言、我●力能傾国、此一●小物、豈能困我。

●我今以持戒故、不計此身。当從仏語自忍。閉目不視。…既以失皮、赤肉在地。時日大熱、宛転土中。欲趣大水、見諸小虫来食其●身。為持戒故、不復敢動、自思惟言、今我●

●此身、以施諸虫。為仏道、今以肉施、以充其身、後、以法施、以益其心。身乾命絶、即生忉利天上。『経律異相』卷第四十八「龍持一日戒為人所剥生忉利天四」（『大智度論』より抄出）

ここも指示語が比較的多く、文脈指示に「其」、龍が自分のことを示すには「此」を用いている。

仏典が口頭伝承を文書化したものである限り、指示語が多用されることは自然なことで、それが『古事記』の文章の成立に影響を与えたことが考えられる。但し、仏典内の指示語はおおかた、「此」「其」「彼」が的確に用いられているようで、中国においてはその区別はすでに確立されていたと思われる。『古事記』の「其」の使用に関する特殊性は、制作者の意図に拠るものもあるが、また、日本上代においてカ（彼）という遠称が未発達であったことも関係があるだろう。さらに、仏典には「我」「汝」を際立たせる文脈（『経律異相』卷第三十九「躡提仙人修忍行慈為迦利王所割截七」（『大智度論』抄出）等）も見られるが、それも『古事記』文体への影響が考えられる。また、『経律異相』からの調査ではないが、『妙法蓮華経』には全体を通して「是」（「是の」、「是れ」）が多い（「方便品第二」等）。「菓草喻品第五」では「是の」「是れ」「其の」「其れ」が混在している。以上のように、『古事記』における「其」の頻出は漢籍や漢訳仏典の影響が強いと思われる。特に、『経律異相』は「面白い説話集として見ることができ、また、神話、釈尊を廻る人々、或いは神々との交流譚として見ることができ」<sup>16</sup>という理由から、『経律異相』を参照した文化人は少なくなかったのではないか。ただ、『古事記』説話の述作者は単純に模倣するのではなく、独自の工夫を行っていることが明らかである。

### 三・八俣の遠呂智退治神話の成立

本節では、「其」が比較的多く使用され、口承の形を呈していると言われる「八俣の遠呂智退治」神話を検証する。

この「八俣の遠呂智退治」神話が、英雄が龍蛇を殺し、その犠牲に供されるはずの処女を救い、その処女と結婚するという「ペルセウス・アンドロメダ型」のモチーフを持つことは多くの研究者の指摘するところである<sup>17</sup>。松村武雄氏はさらに、「それ以前の段階では、巫女としての処女が神を迎え饗応する「招ぎ齋く型」の神話であり、それが、饗応されるべき神が邪霊となり、「神の妻」としての処女が人身御供とされ、ついに神話は「退治型」に変相した」<sup>18</sup>と述べる。また、西郷信綱氏は、櫛名田比売が『日本書紀』に奇稲田

姫と記されていることから水田耕作との関わりを指摘し、「原始の水の霊に巫女として仕えた処女が、今や新しい豊饒霊の化身たるスサノヲに助け出され、その妻となることによつて、稲田の奇しき稔りを予祝する」<sup>1)</sup>と述べる。ヲロチが水の神の化身であったか山の神や田の神であったかは決めかねるが、蛇を自然神として祀る風習があつたことは事実<sup>2)</sup>であり、「八俣の遠呂智退治」神話の成立以前に神に仕える巫女にまつわる説話が存在したこともあり得る。『古事記』の「八俣の遠呂智退治」神話もそうした痕跡を辿ると解釈しやすい部分が多い。

以下は、『古事記』の当該神話が「其」を中心とした指示語の効果を生かしながら、文章を練り上げていく様子を辿る。その際、『古事記』本文とほぼ同じ構成要素から成っている『日本書紀』第八段本文と対比させて『古事記』の文章の特徴をとらえて行くが、『日本書紀』第八段一書第一〜第四も参考にする。なお、本文を以下のような七つの物語構成要素に分類し、論を進めて行く。

- (1) スサノヲ神が出雲国肥河（簸川）上流の地に到り、さらに河上に歩を進めると老夫妻と童女が泣いている光景に出くわす。
- (2) 彼らは国つ神で名は足名椎・手名椎で、娘の名は櫛名田比売であると名告る。
- (3) 国つ神は、年毎にヤマタノヲロチに娘たちを奪われてきたと訴え、そのヲロチは八頭、八尾であり、目は赤かがちのようであるとその形の巨大さ、恐ろしさを語る。
- (4) スサノヲ神は自分を天照大御神の同母の弟であると名告り、国つ神は娘（櫛名田比売）を彼に奉ると告げる。
- (5) スサノヲは櫛名田比売を櫛に変えて頭髮に挿し、国つ神に八塩折の酒を醸造させ、ヤマタノヲロチを待ち受ける準備をする。
- (6) やつて来たヤマタノヲロチがその酒を飲み、酩酊した時に、スサノヲは腰につけた十拳剣でヲロチを切り散らかす。
- (7) 尾中から草那芸之大刀（草薙剣）を得たスサノヲは、太刀を（手に入れたことを）天照大御神に白し上げる。

### 『古事記』「八俣の遠呂智退治」段本文

(1) 故、所<sup>ニ</sup>避追<sup>ニ</sup>而、降<sup>ニ</sup>出雲国<sup>之</sup>肥<sup>上</sup>河上、名鳥髮地<sup>ニ</sup>。此時、箸、從<sup>ニ</sup>其河<sup>ニ</sup>流下。於是、須佐之男命、以<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>人有<sup>ニ</sup>其河上<sup>ニ</sup>而、尋覓上往者、老夫與老女、二人在而、童女置<sup>レ</sup>中而泣。(2) 爾、問賜之、汝等者、誰。故、其老夫答言、僕者国神。大山<sup>上</sup>津見神之

子焉。僕名謂三足（上）名椎一、妻名謂三手（上）名椎一、女名謂三櫛名田比売一。（3）亦、問、汝哭由者、何。答白言、我之女者、自レ本在三八稚女一、是、高志之八俣遠呂智、（此三字以レ音）每年来喫。今、其可来時。故、泣。爾、問、其形、如何。答白、彼目、如赤加賀智二而、身一有三八頭・八尾一。亦、其身生三蘿及檜・椶一、其長度三谿八谷・峽八尾二而、見其腹一者、悉常血爛也。（此謂三赤加賀知一者、今酸醬者也。）（4）爾、速須佐之男命、詔其老夫一、是汝之女者、奉三於吾一哉。答白、恐。亦、不覺三御名一。爾、答詔、吾者、天照大御神之伊呂勢者也。（自レ伊下三字以レ音）故、今自レ天降坐也。爾、足名椎・手名椎神白、然坐者、恐。立奉。（5）爾、速須佐之男命、乃於三湯津爪櫛一取三成其童女二而、刺三御美豆良一、告三其足名椎・手名椎神一、汝等、釀三八塩折之酒一、亦、作三廻垣一、於其三垣二作三八門一、每レ門結三八佐受岐一、（此三字以レ音）每三其佐受岐一置三酒船二而、每船盛三其八塩折酒二而、待。（6）故、隨レ告而如此設備待之時、其八俣遠呂智、信如レ言来、乃每レ船垂三入己頭一、飲三其酒一。於是、飲醉留伏寢。爾、速須佐之男命、拔下其所三御佩一之十拳劍上、切三散其蛇一者、肥河、變血而流。（7）故、切三其中尾一時、御刀之刃、毀。爾、思レ怪、以三御刀之前一刺割而見者、在三都牟羽之大刀一。故、取三此大刀一、思三異物二而、白三上於三天照大御神一也。是者、草那芸之大刀也。（那芸二字以レ音）

『日本書紀』神代、第八段本文

是時、素戔嗚尊、自レ天而降三到於出雲國簸之川上二。時間三川上有三啼哭之声一。故尋レ声覓往者、有三一老公與三老婆一、中間置三一少女一、撫而哭之。素戔嗚尊問曰、汝等誰也。何為哭三之如此一耶。对曰、吾是國神、号脚摩乳。我妻号手摩乳。此童女是吾兒也。号三奇稻田姬一。所三以哭者、往時吾兒有三八箇少女一。每年為三八岐大蛇二所レ吞。今此少童且臨被吞。無レ由三脱免一。故以哀傷。素戔嗚尊勅曰、若然者、汝當以レ女奉レ吾耶。对曰、隨レ勅奉矣。故素戔嗚尊、立化三奇稻田姬一、為三湯津爪櫛一、而插三於御髻一。乃使下脚摩乳・手摩乳釀三八醞酒一。并作三假殿（假殿、此云三佐受枳一）八間、各置三一口槽一、而盛上レ酒以待之也。至レ期果有三大蛇一。頭尾各有三八岐一。眼如三赤酸醬一。（赤酸醬、此云三阿箇箇鵝知一。）松栢生三於背上二、而蔓三延於八丘八谷之間一。及三至得一酒、頭各一槽飲。醉而睡。時素戔嗚尊、乃拔三所帶十握劍一、寸斬三其蛇一。至レ尾劍刃少缺。故割三裂其尾一視之（故、其の尾を割裂きて視せば）、中有三一劍一。此所謂草薙劍也。（草薙劍、此云三俱婆那伎能都留伎一。

一書云、本名天叢雲劍。蓋大蛇所居之上、常有雲氣、故以名歟。至日本武皇子、改名曰草薙劍。素戔嗚尊曰、是神劍也。吾何敢私以安乎、乃上獻於天神也。…

『日本書紀』神代、第八段一書第一

一書曰、素戔嗚尊、自天而降到於出雲簸之川上。則見稻田宮主簀狹之八箇耳女子号稻田媛、乃於奇御戸為起而生兒、号清之湯山主三名狹漏彥八嶋篠。一云、清之繫名坂輕彥八嶋手命。又云、清之湯山主三名狹漏彥八嶋野。此神五世孫、大國主神。篠、小竹也。此云斯奴。

『日本書紀』神代、第八段一書第二

一書曰、是時、素戔嗚尊、下到於安藝國可愛之川上。彼處有神。名曰脚摩手摩。其妻名曰稻田宮主簀狹之八箇耳。此神正在妊身。夫妻共愁、乃告素戔嗚尊曰、我生兒雖多、每生輒有八岐大蛇來吞。不我得存。今吾且產。恐亦見吞。是以哀傷。素戔嗚尊乃教之曰、汝可下以衆菓釀酒八甕上。吾當為汝殺蛇。二神隨教設酒。至產時、必彼大蛇、當戸將吞兒焉。素戔嗚尊勅蛇曰、汝是可畏之神。敢不饗乎、乃以八甕酒、每口沃入。其蛇飲酒而睡。素戔嗚尊、拔劍斬之。至斬尾時、劍刃少缺。割而視之、則劍在尾中。是号草薙劍、此今在尾張國吾湯市村。即熱田祝部所掌之神是也。其斷蛇劍、号曰蛇之籠正。此今在石上。是後、以稻田宮主簀狹之八箇耳生兒眞髮觸奇稻田媛、遷置於出雲國簸川上、而長養焉。然後、素戔嗚尊、以為妃而生兒之六世孫、是曰大己貴命。大己貴、此云於褒婀娜武智。

『日本書紀』神代、第八段一書第三

一書曰、素戔嗚尊、欲幸奇稻田媛而乞之。脚摩乳・手摩乳對曰、請先殺彼蛇、然後幸者宜也。彼大蛇、每頭各有石松。而脇有山、甚可畏矣。將何以殺之。素戔嗚尊、乃計釀毒酒以飲之。蛇醉而睡。素戔嗚尊、乃以蛇韓鋤之劍、斬頭斬腹、其斬尾之時、劍刃少缺。故裂尾而看、即別有二劍焉、名為草薙劍、此劍昔在素戔嗚尊許。今在於尾張國也。其素戔嗚尊、斷蛇之劍、今在吉備神部許也、出雲簸之川上山是也。

『日本書紀』神代、第八段一書第四

一書曰、素戔嗚尊所行無狀、故諸神、科以千座置戸、而遂逐之。是時、素戔嗚尊、帥

其子五十猛神<sup>一</sup>、降<sup>二</sup>到於新羅国<sup>一</sup>、居<sup>三</sup>曾尸茂梨之処<sup>一</sup>。乃興言曰「此地、吾不<sup>レ</sup>欲<sup>レ</sup>居。」遂以<sup>二</sup>埴土<sup>一</sup>作舟、乘之東渡、到<sup>二</sup>出雲国簸川上所在、鳥上之峯<sup>一</sup>。時、彼<sup>●</sup>処有<sup>二</sup>吞<sup>レ</sup>人大蛇<sup>一</sup>。素戔嗚尊、乃以<sup>二</sup>天蠅斫之劍<sup>一</sup>、斬<sup>二</sup>彼大蛇<sup>一</sup>。時斬<sup>二</sup>蛇尾<sup>一</sup>而刃缺、即擘而視之、尾中有<sup>二</sup>神劍<sup>一</sup>。素戔嗚尊曰、此不可<sup>二</sup>以吾私用<sup>一</sup>也。乃遺<sup>二</sup>五世孫天之葺根神<sup>一</sup>、上<sup>三</sup>奉於天<sup>一</sup>。此今所謂草薙劍矣。：

※『日本書紀』は「此、今……」「此……今……」という注の形で説明を加える。

『古事記』本文では、指示語が多く、「其」「此」「是」「彼」の指示語によって、文章の流れを変えている様子が窺える。(1)～(7)の指示語を挙げると以下のようになる。

- (1) 此時、其河、其河上 (2) 其老夫 (3) 是高志之八俣遠呂智、其(可<sup>レ</sup>来時)、其形、彼目、其身、其長、其腹 (4) 其老夫、是汝之女 (5) 其童女、其足名稚・手名稚神、其垣、其佐受岐、其八塩折酒 (6) 其八俣遠呂智、其酒、其所<sup>二</sup>御佩<sup>一</sup>之十拳劍、其蛇 (7) 其中尾、此大刀

当該神話で「此」(コレ、コノ)の指示語が用いられるのは(1)「此時」(7)「此大刀」であり(注を除く)、「此」は物語の始まりと場面転換を示している。まず、(1)「此時」は、

(1) 故、所<sup>二</sup>避追<sup>一</sup>而、降<sup>二</sup>出雲国之肥<sup>一</sup>へ上<sup>レ</sup>河上、名鳥髮地<sup>一</sup>。此時、箸、從<sup>二</sup>其河<sup>一</sup>流(故、…出雲国の肥の河の上流、名は鳥髮といふ地に降りき。此の時に、箸、其の河より流れ下りき。)の箇所に見え、ここは単に文章の一場面とするならば、文脈指示となる「其時」でもよいはずであるが、あえて「此時」としているのは、「今」という時に焦点を絞った結果ではないか。『古事記』中に「此時」は多く見られ、イザナキの禊の段で、三貴子の誕生に「此時伊邪那伎命大歡喜詔」(此の時に、伊邪那伎命、大きに歡喜びて詔はく)の例もある。(7)「此大刀」の場合も、

(7) 故、切<sup>二</sup>其中尾<sup>一</sup>時、御刀之刃、毀。爾、思<sup>レ</sup>怪、以<sup>二</sup>御刀之前<sup>一</sup>刺割而見者、在<sup>二</sup>都牟羽之大刀<sup>一</sup>。故、取<sup>二</sup>此大刀<sup>一</sup>、(故、其の中の尾を切りし時に、御刀の刃、毀れき。…つむ羽の大刀在り。故、此の大刀を取り、)

と、ヲロチの尾を切るのに、「切<sup>二</sup>其中尾<sup>一</sup>時」の「其」の指示語を用いているのに対し、地の文であるにもかかわらず、突然、「此大刀」と指示するのは、読み手(または聴衆)に眼前にある大刀に注目を促すような場面の転換を感じさせる。こうした例としては、大

主神の稲羽の素菟段にも見られる。「故、爲<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>教、**其身**、如<sub>レ</sub>本也。此、稲羽之素菟者也。」  
(故、教の如く爲しに、其の身、本の如し。此、稲羽の素菟ぞ。)で、「其」として叙述してきた神話世界を現実に取りつける表現として、「此」を使用する。「此」「其」に関しては、単なる現場指示や文脈指示以外に、「話手がより自身のものと認識し得るものがコで示され、そのやうに認識し得ないものがソで示される」<sup>21</sup>と言われる。確かに、毛利氏が指摘する「於<sub>三</sub>天安河之河原<sub>一</sub>、神<sub>三</sub>集八百萬神<sub>一</sub>集而、思金神令<sub>レ</sub>思而詔、此<sub>三</sub>葦原中国者<sub>一</sub>、我御子之所知国、言依所<sub>レ</sub>賜之国也。」(神代記、葦原中国の平定)の場面ではそう理解できる。『古事記』の「此国」の場合、例えば、みそぎ段の「爾、伊邪那岐大御神、大忿怒詔、然者、汝、不可住此国、乃。神夜良比爾夜良比賜也。」(爾くして、伊邪那岐大御神、大きに忿怒りて詔はく、「然らば、汝は、此の國に住むべくあらず」とのりたまひて、乃ち、神やらひやらひ賜ひき)の場合、「此国」は高天原を指す。それに対し、国譲り段での事代主神の発言に「恐之。此国者、立<sub>三</sub>奉天神之御子<sub>一</sub>、即蹈傾其船而」(「恐し。此の国は、天つ神の御子に立て奉らむ」とあるが、ここでは、葦原中国を指している。このように「此」は自分のものと認識するものに対する表現として機能している。当該段の「此大刀」も王権側の物であると解釈することもできる。そうした可能性を暗に秘めて、とにかく、当該神話は物語として語られているわけで、ここの「此」は、物語の始まりと最終章の山場を示す機能を果たしていると理解しておく。他にコと訓むと思われる「是」との違いはというと、スサノヲが眼前にいる櫛名田比売を指す (4)「是汝之女」(この汝がむすめは)を「許礼汝之女」と訓む『記伝』では、「是とは、童女を直に指して詔ふ御言なり」とあり、「是」は単純な現場指示のコを意味している。「是」は他に足名椎の言葉の中に、(3)「是高志之八俣遠呂智」とあるが、注釈書によって訓みが分かれる。『記伝』は「ここに」と訓む。「この」と訓む古典大系『古事記』は「八俣のヲロチをより自分達のものとして認識していた」と注をつけ、古典集成『古事記』は「この」は現場指示の代名詞で、話題を聞き手の前に引出し、現実性をもたせるのに効果的となる。」と記す。『古事記全註釈』は「是」は今の言では「あの」の意」とするが、皆、当該段の「是」の使われ方には当たらない。「これを」と訓み、八稚女を指すという新編全集『古事記』の訓み方がよいのではないかと思う。当該段では、足名椎・手名椎の八人の娘とされる八稚女は、『日本書紀』本文では「八箇少女」と記される。折口信夫氏が禊を助ける神女の数を七処女、八処女・九処女と勘定する<sup>22</sup>と述べていることも、松村氏の説く「巫女としての処女が神を迎え饗応する「招ぎ齋く型」

の神話」を連想させる。何故「八」なのかということであるが、この神話には、八俣遠呂智、八頭八尾・谿八谷・峡八尾・八塩折之酒・八門・八佐受岐のように八の数が一貫して使われている。『古事記全註釈』は「それは賀茂系神話の一つの特徴である。」と述べるが、『古事記』全体を通して、「大八嶋国」「八尺勾璫」「八尺鏡」など「八」の使用度が大きいことと考え合わせると、川副武胤氏が「八は神性の表示であろう」<sup>2,3</sup>と論じているが、それと八俣に分かれる大蛇の恐ろしさを重ねて「八」に統一したのではないか。

「此時」に続く文脈に「箸、從<sup>二</sup>其河一流下。於是、須佐之男命、以<sup>三</sup>為人有<sup>二</sup>其河上<sup>一</sup>而、尋覓上往者、…」とある。スサノヲが肥河を尋ね覓ぐ理由を、『日本書紀』本文では、「時聞<sup>三</sup>川上有<sup>二</sup>啼哭之声<sup>一</sup>。」と泣く声が聞こえたことと記すが、『古事記』では、その理由として、「箸、從<sup>二</sup>其河一流下」(箸、其の河より流れ下りき。)と一つの説話の類型が挿入される。「流れてきた箸によって、上流に人里のあることを知るのは、隠里説話の類型の一つ。」(古典集成『古事記』)と言われ、福島秋穂氏も「人と関わりを有する物質が川を流れ下るのを見て、上流に人ありと知れた、という話は類例の多いものである。」とし、当該箇所を「独自に付加されたものと思われる」<sup>2,4</sup>とする。『記』『紀』本文を見る限りでは、『古事記』本文の制作過程における追加・潤色と思われる。ここは「從<sup>二</sup>其河<sup>一</sup>」「以<sup>三</sup>為人有<sup>二</sup>其河上<sup>一</sup>」と(2)「其老夫」と「その」という指示語を使った文章が続く。「從<sup>二</sup>其河<sup>一</sup>」の「從<sup>よ</sup>」は「を」で、「その河を」の意味となる(『記伝』『古事記全註釈』等)。ここでは、足名椎が国つ神であり、妻の名が手名椎、娘の名が櫛名田比売であることが語られる。次の(3)はスサノヲの問いに対し、足名椎がまず、泣いている理由を説明し、「今、其<sup>レ</sup>来時」(今、其<sup>そ</sup>が来<sup>く</sup>べき時ぞ。)と伝えた後、「其<sup>レ</sup>形、如何。」(其<sup>そ</sup>の形は、如何に)と問うスサノヲに対し、「彼<sup>そ</sup>目、如<sup>二</sup>赤加賀智<sup>一</sup>而、身一有<sup>二</sup>八頭・八尾<sup>一</sup>。」(彼の目は、赤かがちの如くして、身一つに八つの頭・八つの尾有り。)、**其<sup>レ</sup>身生<sup>三</sup>蘿及檜・椶<sup>二</sup>**」(其<sup>そ</sup>の身に蘿と檜・椶と生ひ)、**其<sup>レ</sup>長度<sup>三</sup>谿八谷・峡八尾<sup>二</sup>**」(其<sup>そ</sup>の長さは谿八谷・峡八尾に度りて)、**其<sup>レ</sup>見<sup>三</sup>其腹<sup>一</sup>者、**悉常血爛也」(其<sup>そ</sup>の腹を見れば、悉<sup>た</sup>く常に血え爛れたり)とヲロチの信じられないほど巨大で恐ろしい形状を説明する場面であるが、ここに「其」が頻出し、「彼」の文字が見える。『日本書紀』本文が、ヲロチが現れてから実際のその形状を記すのとは違い、『古事記』は足名椎の言葉で予めその形状が説明される。その会話文に「其」が頻出し、ヲロチの恐

ろしさが現実感を持って表出される。この場合、「其」は語りを演出する手段となるが、「彼」という文字表現による違いも演出する。足名椎にとつて、ヲロチは「其」という存在であるが、「彼目」は「彼」と表記を変えることによつて、ヲロチの目が「赤かがち」のようであることに注意を向ける。「赤かがち」については、〈此謂ニ赤加賀知一者、今酸醬者也。〉（此に、赤かがちと謂へるは、今の酸醬ぞ。）と注がつくが、こうした手法は他の箇所にも見られる。『記伝』が指摘する允恭記歌謡「君が往きけ長くなりぬ山たづの（夜麻多豆能）迎へを行かむ待つには待たじ」に「此云山多豆者、是今造木者也」（此の、山たづと云ふは、是今の造木ぞ）と注がつく。また、本文中だが、垂仁天皇が多遅摩毛理に常世国るときじくのかくの木実を求めさせたという説話の末尾に「其登岐士玖能木実者、是今橘者也。」（其の、ときじくのかくの木実は、是今の橘ぞ。）と記されているのが同じ手法であろう。こうした場合、歌謡なら言葉の変更はできなかったはずであるが、地の文にもこうした手法が見られることは、それらの言葉が『古事記』編纂当時にはすでに古語となっていたが、その語にまつわる説話が存在していたというような理由があったのかもしれない。当該箇所については、古から大蛇は山カガチ<sup>25</sup>とも呼ばれたと『古事記注釈』が言及しているが、ここに大蛇を暗示させる仕掛けがあるのかもしれない。もしそうでないなら、『日本書紀』本文のように、「眼如ニ赤酸醬一。〈赤酸醬、此云ニ阿箇箇鶴知一。〉」というような表現で済むはずである。カ（遠称）という認識はまだ確立されていなかったはずなので、ソノと訓むしかないであろうが、遠称として「彼」を用いたとは思われない。「腹が常に血え爛れていゝ」という表現は『日本書紀』本文には見えないので、『古事記』による付加であろう。

(5)ではスサノヲはまず、其の童女を湯津爪櫛に変え、自身のみづらに刺す。これについて、松村武雄氏は「櫛の呪能・かざすことの呪能及び奇稲田姫の呪能を「後身の魂」として、八岐大蛇との闘争に於ける防衛力及び攻撃力を強化せんとする素尊の念願に発した」<sup>26</sup>と櫛の呪能を強調するが、最近では「櫛名田比売という名の櫛からの連想」（新編全集『古事記』『古事記注釈』等）とみる説が多いようである。しかし、新編全集『古事記』の「少女をそのまま櫛に変えたということであり、小さく変えたのではない。須佐之男命の大きさを印象づけるもの。」という解説はよくわからない。スサノヲのみづらに刺すのであるから、それなりの櫛に変えたと理解したい。

その後、スサノヲは「汝等、釀ニ八塩折之酒一、亦、作ニ廻垣一、於ニ其垣一作ニ八門一、每

レ門結ニ八佐受岐一、毎ニ其佐受岐一置ニ酒船一而、毎船盛ニ其八塩折酒一而、待（汝等、八塩折の酒を醸み、亦、垣を作り廻し、其の垣に八つの門を作り、門ごとに八つのさずきを結び、其のさずきごとに酒船を置いて、船ごとに其の八塩折の酒を盛りて、待て）と、其足名椎・手名椎神にヤマタノヲロチを迎え打つための準備を指示する。これも会話文となり、「其」と現場指示の指示語が並ぶ。八塩折の酒とは、何度も繰り返して醸造した酒。さずきは、仮に設けた棚のことであるが、「その本来の意義・用途は、神を迎へ齋く巫人をば、俗性的世界から暫定的に遠離させて、一の聖性的な「場」に於て神を招ぎ降すことに存した。」<sup>27</sup>という説もあり、当該箇所も一種の儀式的要素を含んだ場面であると思われる。

(6)では、いよいよヤマタノヲロチが登場する。ここは、地の文での「其八俣遠呂智」と「其蛇」との対比が注目される。まず、ヲロチが「其八俣遠呂智、信如レ言来、」（其の八俣のをろち、信に言の如く来て）と登場し、スサノヲの十拳剣に切り刻まれた後は、「切ニ散其蛇一者、肥河、変レ血而流。」（其の蛇を切り散ししかば、肥河、血に変わりて流れき。）と「蛇」と表記される。西宮一民氏は、「蛇」を今までヲロチと訓んで怪しまなかつたが、さうではなくて、今までヲロチといふ怪物の如きものであつたのが、ここで初めて「蛇」であつたことが分る仕組みになつてゐるのである。従つて「蛇」をヲロチと訓んではならぬことが分る」<sup>28</sup>と、「遠呂智」を怪物の如きものと解釈している。確かにそう考えると、先の「赤かがち」が「山かがち」を連想させるという箇所も一種の謎解きの要素があつたのかもしれない。さて、この「其蛇」であるが、『日本書紀』本文、一書第二にも見られ、また「彼大蛇」が『日本書紀』一書第二、一書第三、一書第四、「彼蛇」が『日本書紀』一書第三に見られる。『古事記』のように文脈の流れの効果として「其」を用いてはいないが、『日本書紀』にも「其蛇」「彼蛇」「彼大蛇」と見られることは、これらの名称が固有名詞のようになって、伝承の中に残っていた可能性がある。

いよいよ最終の(7)「切ニ其中尾一時」（其の中の尾を切りし時）に草那芸之大刀が出現する。福島氏によると、「ペルセウス・アンドロメダ型の物語に、龍蛇の体内より剣が出現する」という物語構成要素を見ないので、この構成要素が付加されたか、また別個に剣出現を語る物語が存在し、それと結合したか<sup>29</sup>であるという。しかし、殺害された蛇の体内から草那芸之大刀が発見されることは『日本書紀』でも、一書第一を除き、本文、一書第二一書第四までに見え、ここが王権神話としての核となるべき様相を呈している。また、

ここは「其」が一箇所のみで、たまたまであろうが、(2)(4)と同様である。(7)だけでなく、(2)、(4)とも伝承の書き直しというより、王権神話として絶対に欠かせない箇所として挿入されたと思われる。(2)は足名椎が「僕者国神。大山(へ上)津見神之子焉。」(僕は国つ神、大山津見神の子ぞ。)と名告り、(4)はスサノヲが「吾者、天照大御神之伊呂勢者也。」(吾は、天照大御神のいろせぞ。)と天照大御神の同母の弟であると自分の身分を明かす。『日本書紀』本文にも「吾是国神」という表現が見え、「僕は国つ神、云々」と名告るのは服属のしるし(『古事記注釈』等)であるならば、これらの名告りによって、スサノヲと足名椎・手名椎の立場が明らかにされる。足名椎・手名椎の名称については、『古事記全註釈』が

書紀本文には「脚摩乳・手摩乳」とあって、「中間置ニ少女一、撫而哭之」と記しており、…これは脚(手)摩(撫)・乳と解するべきで、その乳は借字で、ヲロチ・ミヅチなどのチと同じくチと同じ霊威あるものの意である。」「足名椎・手名椎と見るべきであろう。(従って野椎などのヅチとは同じでなく、ヅ・チの音を表したもので、そのヅは上のナと結びついてナヅ(撫・摩)となるのである。)因みに「撫づ(摩づ)」にはいつくしむ」とか「可愛がる」とかの意がある。」「『古事記全註釈』第三卷上巻篇(中)と記しているのが二神の解釈としては良いと思うが、後に記されている野椎も「ノ＋ツ(助詞)＋チ」の構造を持つ神名と思う。また、櫛名田比売について『古事記注釈』は、「クシは靈妙不思議なという意。かくてこれは稻田の豊饒をたたえたもので、農の神、大山津見の裔にふさわしい名といえる。」と述べ、「ヲロチ退治の物語がある特殊な豊饒祭式にかかわるものであることを、すでに強く暗示する。」というのは正鵠を射ているであろう。さらに、西郷氏は、物語の核となる生贄について、「イケニへとは、いつでも神の御贄に供えることができるように、活かして飼っておくもので、人々はそれらをニへに供する場合、みづから育てた獣類を殺して神にささげる。」と述べ、さらに、「クシナダ姫は親の秘蔵っ子であり、それを大蛇のイケニへに供することによって稻田の豊饒が期待されていたわけである。」<sup>30</sup>と足名椎・手名椎、櫛名田比売の名前の由来から三者の関係について言及する。

この最終章(7)で、ヤマタノヲロチの尾の内から、後に天皇の正統性の証としての「三種の神器」の一つとされる「草那芸之大刀」が出現することには大きな意味がある。つまり、「混沌たる原始の蛇神は新たな王権を守護する靈劍へと質的に転換(『古事記注釈』)し、「遠呂智の死とその草薙の大刀としての再生は、出雲世界が高天原王権によって王化されたことを意味している」<sup>31</sup>のである。こうした解釈によると、「其蛇」の尾から出現した

にも拘わらず、草薙の大刀を「此大刀」と表記することで、物語の中に「今」を取り込み、「此大刀」と振りかざし、読み手の関心を大刀に向けることによって、すでに大刀が王権のものであることを暗示する手法がとられている。

#### 四・まとめ

『古事記』では、口誦の形を残す一方法として文章中に「其」という指示語を駆使する方法が用いられ、その中でも「沙本毘古王の叛逆」段や「秋山之下氷壯夫と春山之霞壯夫」段はその特徴が顕著である。それに比べると「八俣の遠呂智退治」段での「其」は現場指示の使用が続き、口誦性を追究するが、奇をてらった表現はなく、簡潔に叙述される。全体的に、「八俣の遠呂智退治」段の文章構成は整然としているという印象を受けた。

「此」については、前章の末尾でも述べたが、例えば、「故、爲<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>教、其<sub>身</sub>、如<sub>レ</sub>本也。此、稻羽之素菟者也。」(故、教の如く為しに、其の身、本の如し。此、稻羽の素菟ぞ。)(大国主神の稻羽の素菟段)のように、「其」で叙述した神話世界を「此」という語り手の発話によって現実と結びつける効果を齎し出している。

- 1 山田孝雄『奈良朝文法史』第一節代名詞 称格指示、一九五四年四月
- 2 西尾光雄「文章の種類と用語の問題」『國文學 解釈と鑑賞』九月號、一九五四年(昭和二九)。
- 3 毛利正守「古事記の指示語について」『高原先生喜寿記念 皇學論集』一九六九年十月六三五頁
- 4 小島憲之『国風暗黒時代の文学上—序論としての上代文学』一九六八年十二月、一一二—一二〇頁
- 5 毛利氏前掲論文(注3)
- 6 橋本四郎「古代語の指示体系—上代を中心に—」『國語國文』第三五卷 第六号、一九六六年/毛利氏前掲論文(注3)
- 7 武田祐吉『古事記説話群の研究』一九五四年十月、五〇頁/森昌文「サホビコ譚と雄略紀十四年四月の条」『早稲田大学国文学研究』八八、一九八五年六月
- 8 瀬間氏は、当該説話前半に見える「膝枕」等、『経律異相』卷第三十二「長生欲報父怨後還国三」(『長寿王経』から抄出)に類似している記述が多いと指摘している。(瀬間正之『記紀の文字表現と漢訳仏典』一九九四年十月、一四—二五頁)
- 9 『経律異相』中の火中出生譚として、卷四四「瞻婆女人見死闍維於火中生子八」を挙げる。(原本は、北涼・曇無讖『大般涅槃經四十卷』(瀬間氏前掲書(注8)二五—三二頁)
- 10 瀬間氏前掲書(注8) 三九頁
- 11 武田氏前掲書(注7) 五五頁
- 12 瀬間氏前掲書(注8) 四七—七一頁

- 13 次田真幸『日本神話の構成と成立』一九八五年十一月、五〇〜六九頁、松本直樹『古事記神話論』二〇〇三年十月、四三一〜四三二頁、等。
- 14 訓読は吉川幸次郎『論語(上)』(一九七八年二月)に拠る。
- 15 神田秀夫「古事記の文体に関する一試論」(『國語と國文学』一九五〇年(昭和二五)六月号)
- 16 坂本廣博『経律異相』の研究 梁代の仏教文化』二〇〇五年七月、三五頁
- 17 松村武雄『日本神話の研究』第三卷(一九五五年十一月)〜大林太良『神話学入門』(一九六六年三月、一五九頁)〜福島秋穂『記紀神話伝説の研究』(一九九八年六月、三二〇〜三五一頁)等
- 18 松村武雄氏前掲書(注17) 一九六〜二一〇頁
- 19 西郷信綱『古事記の世界』(一九六七年一月、七六頁)。また、西郷氏は「未婚の娘がイケニへに差されるのには巫女の問題が絶対からんでいると考える。稲田姫などにも、怪しい水の神に仕える巫女の面影がちらついている。」(西郷、「イケニへ考」『現代思想』Vol.1,一九七三年十月)と述べている。
- 20 現在も蛇を祀る神社もあり、また、肥後和男氏は、蛇を祀る儀礼について近畿地方並びに出雲の一部に例を求め、「この地方は古代文化の中核たるところであり、神話の如きもそこを舞台として成長し発展したであらうことは、略疑がないところである。」と述べている。(肥後、『古代伝承研究』一九三八年九月、二三八頁)
- 21 毛利氏前掲論文(注3)
- 22 『折口信夫全集』第二卷、一九六五年十二月、八〇〜一〇九頁
- 23 川副武胤『古事記の研究』一九六七年十二月、二九一頁
- 24 福島氏前掲書(注17) 三四三〜三四五頁
- 25 「蟒蛇、蟒ヤマカガチ蛇之最大也」(「和名抄」)「蟒大蛇、山カガチ」(「新撰字鏡」)
- 26 松村武雄氏前掲書(注17) 二三四〜二三五頁
- 27 松村武雄氏前掲書(注17) 二〇一頁
- 28 西宮一民「古事記の仮名表記の目的と方法」『上代文学』68、一九九二年四月
- 29 福島氏前掲書(注19) 三四〇頁
- 30 西郷信綱「イケニへ考」『現代思想』Vol.1,一九七三年十月
- 31 松本直樹『古事記神話論』二〇〇三年十月、二九八頁

## 第 二 部 英訳に見る『古事記』文章の特殊性

## 第一章 B. H. チェンバレンによる『古事記』の訓みと英訳

### —その敬語意識を中心として

#### 1. はじめに

『古事記』の最初の完訳は明治15年(1882)に初版された英国人のB. H. チェンバレン(B. H. Chamberlain)英訳の“*KO-JI-KI*” or “*Records of Ancient Matters*”である。この書はアーネスト・メイソン・サトウ(Ernest Mason Satow)の祝詞の英訳(*Ancient Japanese Rituals and the Revival of Pure Shinto*, 1883)や、W. G. アストン(W.G.Aston)の『日本書紀』の翻訳(*Nihongi:Chronicles of Japan from the Earliest Times to AD697*, 1890)と共に日本の古代文学への関心を世界へ促す先駆けとなった。

チェンバレンは明治6年(1873)から30年以上日本に留まり、その間の明治19年(1886)から健康上の理由で職を辞する明治23年(1890)まで東京帝国大学の日本語学教授を務めている<sup>1</sup>。英語を学ぶ日本の学生のために「英語変格一覧」(1879)を著したことや、アイヌ語や琉球語の研究でも知られる。また *Japanese poetry* (1880-1910) では万葉集歌や古今集歌等数十首を英訳し、古代の和歌を世界に紹介している。また、明治23年(1890)初版の *Things Japanese*(1890-1939) (『日本事物誌』(高梨健吉訳))は、日本の習慣や日本人の特質などを西洋人としての目で見据えた内容で、何度も版を重ねる等、当時幅広い読者層を集めた。

“*KO-JI-KI*” or “*Records of Ancient Matters*” は当時の国学者や国文学者達からも大きな関心を集め、その序“Introduction”は日本語に翻訳され、木村一步訳の『英訳古事記誘導篇』や飯田永夫訳の『日本上古史評論—原名英訳古事記』<sup>2</sup>が出版されている。特に『日本上古史評論』には当時の学者、田中頼庸、小中村清矩、栗田寛、木村正辞、黒川真頼、飯田武郷の評が頭注として記され、これがこの書の特色となっている。この序の中で、チェンバレンは『古事記』を日本固有の事実を知る上での重要な書と認め、古代日本の風俗習慣・言語・歴史などの典拠を『古事記』に求めている。また、主なる注釈書や研究書(本居宣長『古事記伝』、『訂正古訓古事記』、度会(出口)延佳『鼈頭古事記』、平田篤胤『古史徴』、橋守部『稜威道別』、谷川士清『日本書紀通証』、契沖『厚顔抄』等)にも言及し、例えば本居宣長に関して、翻訳に際しては宣長の訓みを是認しないが、『古事記伝』は「感賞すべき貴重なる著述で日本文学上に誇示するを得る者」“the most admirable work of which Japanese erudition can boast”と記している。序中の「翻訳の方法の事」<sup>3</sup>“Methods of Translation”の項では、翻訳上での注意すべき事柄や困難な点に言及する。

本章では、『古事記』の文章をチェンバレンがいかに訓んだかという観点から、敬語表現を中心に英語訳を検証し、『古事記』研究史上へのチェンバレンの貢献を明らかにしたいと考えている。その過程において、必要に応じて、以下の英訳書も参考にする。

磯邊彌一郎『The Story of Ancient Japan or Tales from the Kojiki – 古事記物語』（1928年発行）<sup>4</sup>

*KOJIKI Translated with an Introduction and Notes by Donald L. Philippi*（1968年発行）<sup>5</sup>

## 2. 『古事記』の文体および訓法

序“Introduction”では六項目に分けて、日本の風俗習慣や文学研究などに関するチェンバレンの所見を記しているが、「第一 古事記の信ずべき事及其性質又異本評説」“The Text and its Authenticity, Together with Bibliographical Notes”の末尾に『古事記』の文章について言及する。

『古事記』の散文は「日本語に読下し得へき頗る陋劣なる漢文を以て是を写したり」であり、その文体は「半は日本語に読み下し半は漢語に読み下すべき為に作りたるものゝ如し」だと考えるが、日本の学士たちは、「この旧典たる貴き古事記は始めより専ら日本語に読下すべき為に作れるものなり」と主張し、特に本居氏は「上古の日本語を他の書中より詮鑿して古事記の全文に盡く其訓を附し[\* 論語と千字文の題号と朝鮮人支那人数名の名の外は（論者要約）]漢音に読むものなからしめん」と心配りをしている。しかし、「自分はアストンの説<sup>6</sup>に拠り、本居氏の此の訓法は第八世紀の頃日本の史学家か古事記の本文を読たる訓法とは異なり」と考えている。

ここのポイントは、宣長の「『古事記』は純粹なる古言で訓み下すべき」という主張に対し、『古事記』には日本語に読み下すところも、漢語に読み下すべきところもある、という自説を述べている点である。この自説を踏まえ、次の「第二 翻訳の方法の事」の冒頭では、「余輩か本書を翻訳するは原文を基礎とし、諸家各氏の私訓は勿論本居氏の訓点にすら拠らざればなり。この故に本居氏が名詞又は動詞の首尾に加へたる尊称の語に心をとめずしてただつとめて字句のままに本文を移すことに力を尽しぬ」と翻訳方針の根幹を述べている。『日本上古史評論』のこの第一項から第二項にかけての頭注に、当代の国学者、小中村清矩<sup>7</sup> が評を添えている。小中村は、やはり『古事記』は日本語として読むべきものであるとして、チェンバレン説を否定しながら、その一方で、『古事記』は「うるはしき古言」

で書かれたはずだと神聖視した宣長の考えに対しても、慎重な立場をとっている。当時、主流であった宣長説の見直しを迫った点においても、チェンバレンが学界に及ぼした影響の大きさを推し量ることができるだろう。

改めて宣長の考えを確認しておきたい。宣長は「<sup>カキザマ</sup>文体の事」において次のように述べている。

先ず大御国にはもと文字はなかりしかば、…[\*外国の]其ノ文字を用ひ、その書籍の語<sup>コトバ</sup>を借て、此間の事をも書記<sup>カキシル</sup>すことには 　　なりぬる。…漢文のかたは、ただありに拙げなるは、ひたぶるに古ノ語を伝ふることを旨とせる故に、漢文の方には心せざる物なり、

古のことばを伝えることが目的であるので、漢文には心を尽くしていないと述べている。さらに、阿礼の誦習にも言及し、

阿礼が誦<sup>うかべ</sup>たる勅語ノ旧辞を撰録すとあるは、古語を旨とするが故なり、…古語を違へじとては、いよゝ書<sup>カキ</sup>取りがたき故に、まづ人の口<sup>つらつらよみ</sup>に熟誦ならはしめて後に、其ノ言の隨<sup>まにま</sup>に書録<sup>カキシル</sup>さしめむの大御心にぞ有<sup>ヨミザマ</sup>りけむかし、「(訓法の事)」

まず、その勅語の目的は、古語を間違えずに書き取ることは難しいので、まず人の口からすらすらと誦みならわしてから、その言葉のままに書き記す方法を採用したのだと言う。阿礼の誦習は当時のことば、つまり古言で暗誦されたものとし、従って『古事記』の訓法は漢文をそのまま訓読するのではなく、「漢のふりの<sup>マヅ</sup>厠らぬ、清らかなる古語を求めて訓むべし」と説く<sup>8</sup>。

当時は宣長が古事記研究の第一人者としての名声を得ており、津田左右吉による「訓読説」(『神代史の新しい研究』1913年)が出るまではその古言暗誦説に基づく訓みが趨勢を占めていた。小中村清矩のような中間的な見方もあったようであるが、積極的に異論を唱えたのはチェンバレンやアストン等の西洋人のみであったようである。その後、『古事記』の訓法についての研究が進み、宣長の訓法に対して倉野憲司氏などによる批判が起こる<sup>9</sup>。

チェンバレンが「原文」と称している『古事記』の文章は各説話により漢文体に近いもの、または和文体に近いものがあり、総じて変体漢文体(和文体漢文)で書かれている。西宮一民氏は、この「変体漢文体」<sup>10</sup>について、「〈漢文体〉を基盤として、それを日本語の文法に合はせて部分的に歪曲したものであるから、述作者太安萬侶は読者に対して、和文として読ませることを意図したものであることを示してみると考へられる。」<sup>11</sup>とし、また、安萬侶が純和文で読んで欲しいと考えたと推察される箇所は、すべて、和文体に近い文体

ないしは変体漢文体で記していると理解できるから、純漢文体で記された箇所までも純和文で読めと要求しているのではないと説く。さらに、西宮氏は「古事記は訓読さるべく書かれた」のであるから「原文に即して忠実に訓むことが第一である」と結論づけている（前掲注 11、232 頁）。宣長説擁護論<sup>12</sup>も出てくるが、多くの研究は倉野氏や西宮氏のような宣長訓批判を土台にして進んで行くことになる。アストンやチェンバレンの批判から半世紀以上も経って、日本人の研究者達の間には宣長の訓みに対する批判が湧き起こってきたことは見過ごせないことである<sup>13</sup>。

西宮氏の「原文に即して忠実に訓むことが第一である」という説と、チェンバレンの「翻訳に際しては原文を基礎とする」という判断が表現的には極似していることは注目に値する。実際、チェンバレンは『古事記』をいかに訓んだのか。敬語表現にかかわる英訳を中心に、チェンバレンの「原文に即して忠実に訓む」ということがどのようなことなのかを宣長訓との比較において検証する。

### 3. 『古事記』の敬語表現と英訳

チェンバレンはその翻訳方針として、宣長が名詞又は動詞の首尾に加えた尊敬語は無視して、原文の字句のままに本文を移す、と主張しているが、実際に原文に記述された敬語表現や、また尊敬の意味を含む文字に対してどのような処理を行ったのであろうか。宣長は『古事記』の敬語表現について、特に同じ言語が続く場合を「訓法の事」で以下のように記す。

同言のいく処にもあるを、…其例をいはば、成坐流神之御名者<sup>ナリマセルカミノミナ</sup>といふ語を、成神名とも、所成坐神名とも、所成神御名とも書たるが如き、所ノ字坐ノ字御ノ字、たがひに略きもし、<sup>クバシ</sup>詳くも書るにて、皆同語なり、…また上卷に天照大御神の<sup>ミコト</sup>詔に、<sup>ゴト</sup>如レ<sup>イツクガ</sup>拝ニ<sup>アガミマヘフ</sup>吾前<sup>シメバ</sup>云々、中卷に大物主ノ神の御言に、<sup>イツカ</sup>令レ<sup>アガミマヘフ</sup>祭ニ我御前<sup>マツル</sup>者云々、これも御ノ字略ける方にも、必ズ添へて訓べきことしるし、凡て御坐<sup>ミマ</sup>賜<sup>タマフ</sup>奉<sup>マツル</sup>ルなどの字は、多くは略けるに、…、<sup>ホカ</sup>餘をも<sup>ナズラ</sup>准へ訓べし、…

つまり先に敬語を添えて表記された語は次の語では敬語表記されていない場合でも、敬語を添えて訓読するべきと述べている。上記宣長の指摘のいくつかを例に取り上げ、チェンバレンの英訳との比較を行う。

#### (1) 「ナリマセルカミノミナ」について

①於<sub>二</sub>高天原<sub>一</sub>成神名、天之御中主神。（「ナリマセルカミノミナ」） [初発の神々段]  
※本章では、音注・訓注は省略する<sup>14</sup>。なお、囲み線や下線の部分の宣長の訓みを（「」）内に示す。 [囲み線・下線高橋]

[The names of the Deities that] were born in the Plain of High Heaven when the Heaven and Earth began were the Deity Master-of-the-August-Centre-of-Heaven<sup>15</sup>,

②此三柱神者、並独神成坐而、隠<sub>レ</sub>身也。（「ナリマシテ」） [初発の神々]  
These three Deities were all Deities born alone, and hid their persons.

③於<sub>二</sub>御涙<sub>一</sub>所成<sub>レ</sub>神、坐<sub>二</sub>香山之畝尾木本<sub>一</sub>、名泣沢女神。（「ナリマセルカミ」） [伊邪那美命の死段]  
there was born from his august tears the Deity that dwells at . . . and whose name is the Crying-Weeping-Female-Deity.

④初於<sub>二</sub>中瀬<sub>一</sub>随迦豆伎而、滌時、所<sub>二</sub>成坐<sub>一</sub>神名、八十禍津日神、次大禍津日神。此二神者、所<sub>レ</sub>到<sub>二</sub>其穢繁国<sub>一</sub>之時因<sub>二</sub>污垢<sub>一</sub>而、所<sub>レ</sub>成神<sub>一</sub>之者也。（「所成坐神名（ナリマセルカミノミナ）」は異例だが、イザナキの命・イザナミの命の記事では、すべて「所成神」（ナリマセルカミ）とある。） [みそぎ段]

and, as he washed, there was first born the Wondrous-Deity-of-Eighty-Evils, and next . . . These two Deities are the Deities that were born from the filth [he contracted] when . . .

⑤於<sub>二</sub>吹棄氣吹之狭霧<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>成神御名、多紀理毘売命、亦御名謂<sub>二</sub>奥津嶋比売命<sub>一</sub>。（「ナリマセルカミノミナ」） [うけい段]

[the Heaven-Shining-Great-Deity]blew them away, were Her Augustness Torrent-Mist Princess, another august name for whom is Her Augustness Princess-of-the-Island-of-the Offing;

『古事記伝』では「成神」「所成神」を「ナリマセルカミ」と訓み、「所成神御名」「所成坐神名」のように「名」がつくと「ナリマセルカミノミナ」と訓んでいる。藤井信男氏は「成坐」を「ナリマシテ」、「所成坐神名」を「ナリマセルカミノミナ」と宣長と同様の訓みをしているが、「成神名」を「ナルカミノナ」、「所成神」を「ナレルカミ」、「所成神御名」を「ナレルカミノミナ」と読むべきとし、「叙述に差異のあるのは、その因る所の区分が明確であって、雑然といりまじっているわけではない。したがって、しいて同じ読み方に統一するのは妥当ではない。」<sup>16</sup>と述べている。これに関してチェンバレン訳は、「御名」と表記されている箇所のみ“august name”としているが、「所成」「所成坐」を区別せず、すべ

て“be born”式の英訳をしている。⑤は文章の流れで、“be born”とも訳さない英語になっている。さて、「坐」は尊敬の補助動詞であるが、ここをチェンバレンは見落としたか。

(2)「アガミマへ」について

⑥詔者、此之鏡者、專為<sub>レ</sub>我御魂<sub>一</sub>而、如拜<sub>レ</sub>吾前<sub>一</sub>、伊都岐奉。(「アガミタマ」「アガミマへ」)

(次思金神者、取<sub>レ</sub>持前事<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>政。此二柱神者、拜<sub>レ</sub>祭佐久久斯侶伊須受能宮<sub>一</sub>。)[天孫降臨]

... and charged him thus: "Regard this mirror exactly as if it were our august spirit, and reverence it as if reverencing us."

『古事記伝』に「吾前とは、大御神の現御身の<sup>ウツシミ</sup>大御前<sup>オホミマヘ</sup>なり、」とあるが、藤井氏は「「吾前」「前」とは、私の謙称であり、つまり、私と同じことである。」(前掲注16)と述べる。チェンバレン訳は「吾前」を“us”、「我御魂」を“our august spirit”<sup>17</sup>と複数形にしている。注に“if the mirror were to be taken to represent the spirit of both Deities...”と書かれていることを考えると、続く「此二柱神者...」の箇所『古事記伝』に「此二柱とは、大御神の<sup>ミタマシロ</sup>御魂<sup>ミタマシロ</sup>實の御鏡と、思金神の御霊實とを指<sub>シテ</sub>申せり。」<sup>18</sup>と記してあるので、チェンバレンはこの鏡が天照大御神と思金神の御霊を負うものだと考えて複数形にしたのではないか。

(3)「御・坐・賜・奉などの字は、多くは略けるに」について

宣長は上記のように述べているが、確かに『古事記』には、同語が続く場合、「御」をどちらかの語で省略しているようである。

「御」の場合：

⑦故、其夜者不<sub>レ</sub>合<sub>一</sub>而、明日夜為<sub>レ</sub>御合<sub>一</sub>也。(「アハサズテ」「ミアヒシタマヒキ」)[八千矛神の歌段]

Quamobrem eâ nocte non coierunt, sed sequentis diei nocte auguste coierunt.<sup>19</sup>

⑧(爾其太子正勝吾勝勝速日天忍穗耳命)答白、僕者、将<sub>レ</sub>降装束之間、子生出。名天邇岐志国邇岐志天津日高日子番能邇邇藝命。此子<sub>一</sub>応<sub>レ</sub>降也。此御子<sub>一</sub>者、御<sub>レ</sub>合高木神之女、万幡豊秋津師比売命<sub>一</sub>生子、(「ミコアレマシツ」「コノミコラクダスベシト」「コノミコハ」)[天孫降臨段]

[Then the Heir Apparent...] replied, saying: "While I have been getting ready to descend, there has been born [to me] a child whose name is . . . . This child should be sent down." for this august child, he was augustly joined to Her Augustness . . . , daughter of . . . :

⑨為<sub>レ</sub>刺<sub>二</sub>其<sub>一</sub>天皇之御頸<sub>一</sub>、三度拳而、不<sub>レ</sub>忍<sub>二</sub>哀情<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>刺<sub>レ</sub>頸<sub>一</sub>而、泣淚、落<sub>二</sub>溢於<sub>二</sub>御面<sub>一</sub>。(「オホミクビ」「エサシマツラズテ」) [垂仁記]

Then the Empress tried to cut his august throat with the stiletto; but . . . , she could not cut the throat for . . . , and she wept tears, which fell . . . [the Heavenly Sovereign's] august face.

⑧⑨ともに、原文では同語の一方の接頭辞「御」を略しているように見受けられる。宣長は⑨の「不能刺頸而」は「エサシマツラズテ」と訓み、「頸」を訓んでいない。すべてミを添えて訓むだけでなく、このような訓み方もしている。チェンバレンは「御」の字の部分のみ”august”と英訳する。

⑦は、英語で”augustly”と同じ意味を持つ”auguste”という副詞を用いることで、『古事記』原文通りのラテン語訳を行う。婚姻の場面など、ラテン語で翻訳している箇所が見える。

「坐」の場合：

⑩故、伊邪那美神者、因<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>火神<sub>一</sub>、遂<sub>二</sub>神避坐<sub>一</sub>也。(「カムサリマシヌ」) [伊邪那美命の死]  
So the Deity the Female-Who-Invites, through giving birth . . . , at length divinely retired.

「神避坐也」について、『古事記伝』には「この神てふ言は、<sup>カムツドヒ</sup>神集・<sup>カムホザキ</sup>神祝・<sup>カムヤラヒ</sup>神逐・<sup>カムヘカリ</sup>神議などの神にて、凡て神の御上のことに附<sub>レ</sub>云<sub>レ</sub>言なり」とある。「坐」は多く自動詞に接する敬語の補助動詞である<sup>20</sup>。英訳は「神」を“divinely”としているので、「坐」の敬語表現は必要ないかもしれない。

「賜」の場合：

⑪ 此之御世、定<sub>二</sub>賜<sub>一</sub>海部、山部、山守部、伊勢部<sub>一</sub>也。(「サダメタマフ」) [応神記]

In this august reign were graciously established the Fisher Tribe, the Mountain Tribe, the Mountain Warden Tribe, and the Ise Tribe.<sup>21</sup>

⑫ 此天皇之御世、為<sub>二</sub>大后石之日売命之<sub>一</sub>御名代<sub>一</sub>、定<sub>二</sub>葛城部<sub>一</sub>、…為<sub>二</sub>若日下部王之<sub>一</sub>御名代<sub>一</sub>、定<sub>二</sub>若日下部<sub>一</sub>。(「サダメタマヒ」「サダメタマヒキ」) [仁徳記]

In the august reign of this Heavenly Sovereign the Kadzuraki Tribe was established as the august proxy of the Empress, Her Augustness Iha-no-hime. . . . and the Waka-kusaka Tribe was established as the august proxy of King Waga-kusake-be.

⑬ 僕者無<sub>二</sub>邪心<sub>一</sub>。唯大御神之命<sup>22</sup>以、問<sub>二</sub>賜<sub>一</sub>僕之哭伊佐知流之事<sub>一</sub>故、(「トヒタマヒシ」)  
[須佐之男命の昇天段]

"I have no evil intent. It is only that when the Great-August-Deity [our father] spoke, deigning to enquire the cause of my wailing and weeping. . . ."

⑪の「定賜」は“graciously”として天皇に対する敬意を表しているのに対し、⑫「定」は単に“established”と簡潔に英訳している。文字を一つずつ英訳することで敬意表現をも組み込むことができる用例である。⑬は、“deigning to”と「恐れ多くも～」の意味を込めて英訳する。

「奉」の場合：

「賜」と「奉」とでは意味・用法が逆になる。上位から下位へが「賜」、下位から上位へが「奉」。

⑭ 故、問賜之時、答白、僕者国神、名猿田毘古神也。所<sub>レ</sub>以出居<sub>一</sub>者、聞<sub>二</sub>天神御子天降坐<sub>一</sub>故、仕<sub>二</sub>奉<sub>一</sub>御前<sub>一</sub>而、参向之侍。(「トハセタマフ」「ツカヘマツラム」)[天孫降臨段]  
So to this gracious question he replied, saying "I am an Earthly Deity named the Deity Prince of Saruta. The reason for my coming here is that, . . . , I have come humbly to meet him and respectfully offer myself as His Augustness's vanguard."

『古事記伝』に「仕奉御前而とは、書紀に、<sup>アレサキダチテミチビキマツラム</sup>吾先啓行とあるこれなり」とある。チェンバレンは「仕奉」を“respectfully offer myself”や“respectfully serve you”（建御雷神の派遣段）と英訳している。

(4)「詔」「告」「白」について

西田直敏氏は、「古事記は、会話文、即ち人物の発言部分の明瞭な文章である。」とした上で、発言を示す言葉について、「下位者から上位者への発言には、「白」「奏」、上位者から下位者への発言には、「告」「詔」、その他幅広く、「謂」「言」「云」「語」「曰」が用いられている。」<sup>23</sup>と述べている。この西田氏の説明に則ると、「言」は『古事記伝』では「まをしたまはく」と訓んでいるが、文字の持つ意味通りに訓むならば「言ひしく」となるのであろう。

「黄泉の国」段のイザナキの命とイザナミの命の別れの場面の会話は、その二神の発言が「詔」と「言」に区別され、『古事記』の中での二神の立場が明らかにされるが、チェンバレンは“said”（言）“replied”（詔）と尊敬の意味を含む文字には頓着していない。もっとも宣長の「能流とは、人に物を云と聞すことなり、己が名を人に云と聞すを、<sup>カノル</sup>名告と云にて知べし」（淤能碁呂島段）という説明や「ノリタマフ」や「マヲス」と訓む（「訓法の事」）という指示だけでは、これらの文字特有の敬語意識を明確に示しているとは言えないであろう。

- ⑮ 伊邪那美命言、愛我那勢命、為<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>此者、汝之人草、一日絞<sub>二</sub>殺千頭<sub>一</sub>。爾、伊邪那岐命詔、愛我那邇妹命、汝為<sub>レ</sub>然者、吾一日立<sub>二</sub>千五百産屋<sub>一</sub>。(「言(マヲシタマハク)」  
「詔(ノリタマハク)」  
「愛我那勢命(ウツクシキアガナセノミコト)」  
「愛我那邇妹命(ウツクシキアガナニモノミコト)」)[黄泉の国段]

And Her Augustness the Female-Who-Invites said: "My lovely elder brother, thine Augustness! . . . , I will in one day strangle to death . . ." Then His Augustness the Male-Who -Invites replied: "My lovely younger sister, Thine Augustness! . . . , I will in one day set up . . ."

また、立場による表記の使い分けとして、八俣の大蛇退治段のスサノヲの命と足名椎の会話の発言を例に取上げる。

- ⑯ 問<sub>二</sub>賜<sub>一</sub>之汝等者誰<sub>一</sub>。故其老夫答<sub>二</sub>言<sub>一</sub>僕者国神<sub>一</sub>、大山津見神之子焉。僕名謂<sub>二</sub>足名椎<sub>一</sub>、<sub>一</sub>、<sub>一</sub>亦問<sub>二</sub>汝哭由者何<sub>一</sub>、答<sub>二</sub>白言<sub>一</sub>、我之女者、自<sub>レ</sub>本在<sub>二</sub>八稚女<sub>一</sub>。是高志之八俣遠呂智、每<sub>レ</sub>年来喫。<sub>一</sub>、<sub>一</sub>爾速須佐之男命。詔<sub>二</sub>其老夫<sub>一</sub>、是汝之女者、奉<sub>二</sub>於吾<sub>一</sub>哉。答<sub>二</sub>白<sub>一</sub>恐亦不<sub>レ</sub>覺<sub>二</sub>御名<sub>一</sub>。爾答<sub>二</sub>詔<sub>一</sub>。吾者天照大御神之伊呂勢者也。<sub>一</sub>、<sub>一</sub> (「トヒタマヘバ」「マヲス」「トヒタマヘバ」「マヲス」「ノリタマフ」「マヲセバ」「コタヘタマヒキ」)[八俣の大蛇退治段]

. . . he deigned to ask: "Who are ye?" So the old man replied, saying: "I am an Earthly Deity, . . ." Again he asked: "What is the cause. . .?" [The old man answered] saying: "I had. . . ." Then His-Swift-Impetuous-Male-Augustness said to the old man: " wilt thou . . .?" He replied, saying: ". . . , but I know not thine august name." Then he replied, saying: " I am elder brother . . ."

チェンバレン訳では、スサノヲの命の「問賜」は"deigned to ask"と「賜」の英訳を加え、「問」は"asked"、足名椎の「答言」は"replied, saying"、「答白言」は"answered, saying"、「答白」は"replied, saying"と、整然と『古事記』原文の字句の通り英語に置き換えられていて問題ないと思われるが、スサノヲの命の「詔」も"said"、「答詔」は"replied, saying"で、「詔」の敬語表現には無関心である。

さらに、⑮「黄泉の国」段の会話文が「愛我那勢命」、「愛我那邇妹命」と尊敬の意を含む「命」をつけて呼び合っていることに注目したい。いくら上代といえども、夫婦間で敬語で呼び合うことに違和感を感じる<sup>24</sup>。こういう所に『古事記』の文体の特異性がある。チェンバレン訳は“My lovely elder brother, thine Augustness!” “My lovely younger sister,

Thine Augustness!”と原文を律儀に英語に置き換えたもので、フィリップイ訳の“O my beloved husband”、“O my beloved spouse”や磯邊彌一郎訳『古事記物語』の“My beloved elder brother”、“My beautiful younger sister”に比べるとそのぎこちなさが際立つ。しかし、『古事記』自体がぎこちない文体で書かれているのであって、チェンバレンは「字句のままに本文を移す」方針を貫くことにより、その英訳に『古事記』の文体を伝えているように思われる。

その他、『古事記』の敬語表現について気がついたところを取上げてみる。

まず、神の発言に関しては、

「我御心」“my august heart”[スサノヲの命]

「御身之禊」“the purification of my august person”[イザナキの命]

次に天皇及び皇子の発言に関して、

「将献大御食之時」“... was about to present the great august food, ...”[「垂仁記」ホムチワケの命]

「大御寝也」“... fell greatly and augustly asleep.” [履中天皇]

「御」はつかないが神や天皇の言葉で尊敬を含む語の場合、

「汝命者、所知海原矣。」“Do Thine Augustness rule the Sea-Plain.”[イザナキ→スサノヲ]

「此八千矛神、将<sub>レ</sub>婚<sub>二</sub>高志国之沼河比売<sub>一</sub>幸行之時、”“This Deity-of-Eight-Thousand Spears, when he went forth to woo the Princess of Nuna-Kaha, in the land of Koshi, ”（「八千矛神の歌」）

「従其地廻幸到熊野村之時」“... when ... made a progress round from thence, and reached the village of Kumanu, ” [神武天皇]

「御」や「大」と表記されている場合、チェンバレンは自動的とも言ってよいほど、“august”や“great”という英語を使っている。「所知」（シラス）は『古事記伝』に「国を<sup>ヲサメタモ</sup>治有ちたまふこと」とあるので、“rule”でよいとして、「所」や「坐」に敬語の意味があるということを知らなかったのか<sup>25</sup>。「幸行」については、「行<sup>ユキタマフ</sup>賜を云古言なり」と『古事記伝』に記してある。「幸行」を“went forth”、「廻幸」を“made a progress round”としていて、「幸」を「進む」意味と解釈しているようである<sup>26</sup>。敬語表現ではないが、字句のニュアンスを取り入れた英訳だと思う。どこまで敬語表現にこだわるか、英訳の難しいところである。

#### 4. まとめ

チェンバレンが『古事記伝』の解釈を土台にして翻訳を行っていることは明らかであるが、英訳を行う場合、訳者が原文の意味を正しく把握していれば良いのであって、『古事記』の文章が漢文体であろうと変体漢文体であろうと、純粹なる古言で訓もうとそれほど関係はなさそうである。そういう翻訳作業を通して「半は日本語に読み下し半は漢語に読み下すべき為に作りたるものゝ如し。」と考えた可能性はある。また、宣長の訓法通りに敬語を添えて英訳するとしたら、その煩雑さはいかほどであったろうか。そこで、「余輩か本書を翻訳するは原文を基礎とし、…この故に本居氏が名詞又は動詞の首尾に加へたる尊称の語に心をとめずしてただつとめて字句のままに本文を移すことに力を尽しぬ。」とその翻訳方針“Methods of Translation”を定めている。

チェンバレンが敬語表現をどう英訳したかであるが、実際、「定賜」「問賜」などは、単に字句のままを英語に置きかえることによって、敬語を表現できる。また、『古事記』の中で敬語表記を制御していると思われる、例えば「御頸」の後に「頸」と続く場合などは、チェンバレンの翻訳方法に適っている。近年になって『古事記』の訓法について原文表記に沿って訓むことを説く研究者も増えてきて<sup>27</sup>、チェンバレンの方法は近年の研究者たちの訓みに比較的近いところにあったと言える。

確かに宣長の訓みには不要の敬語表現が多いと思われるが、チェンバレンの「字句のまま本文を移す」方法にも難が見られる。原文に文字として表記された敬語（補助動詞など）を英語に置きかえるのならば、文字の中で敬語の意味を含む文字—「所成神」「成神名」「所成神御名」「所成坐神名」の場合の「所」「坐」や、「詔」など—にもう少し注意をはらった方がよかったように思う。また、「愛我那勢命」「我那邇妹命」などの敬称の場合は問題がないが、「御言」の意味を持つ「命」（本章注 21）の英訳にも理解のあいまいさが窺える。こうした点は、宣長の説明が明確でなかった点に拠るところも大きいと思う。「幸」の場合は字句の意味を取り入れた英訳を行っていて、英訳としての的確さは確保できていると思う。どこまで敬語表現を追及するかという問題はあるが、チェンバレンの方法ならこの場合もやはり敬語表現を加えた方が良いのではないか。

藤井信男氏は論考「古事記研究史上のチェンバレン」<sup>28</sup>の中で、『日本上古史評論』が刊行されると、学者たちの間でも「チェンバレンの説を支持するものも、反対する人もあった」と記し、批判的な一人として本居豊穎の名を挙げている。

近来英人チャンバレン氏の古事記の英訳といふものあり。原書は読むこと能はざれど

も、その和訳書を以て考るに、英人にして此書を貴重の古伝、信用すべき古書と見たるは感服の至りなれど、往々其解を謬れる事も寡からず。<sup>29</sup>

本章では、チェンバレンの敬語表現のみに焦点を絞って英訳を検証したわけであるが、それだけでもチェンバレンの英訳に関する強い意志と『古事記』というテキストへの敬愛の念を感じとることができる。ラテン語訳の箇所など、やはり日本神話の真髓を理解しきれていないと感じる部分もあるが、そういった面に違和感を抱いてチェンバレンの業績に目を被うことは『古事記』研究において決してプラスにはならないと思う。

チェンバレンの『古事記』の英訳が偉業であったことは疑いが無いが、今となっては『古事記』研究史にどれほどの貢献をしたかという程度であろう。しかし、当時、宣長の所説を受け容れながらも、従えないところは自説を貫いたということは、彼が『古事記伝』ばかりでなく当時の注釈書や研究書類を読みこなし豊かな学識を有していたからこそ成し遂げられたことだと思う。

※本章は『早稲田大学大学院教育学研究科紀要』別冊 21 号-2 (2014 年 3 月発行)掲載の同名論文を若干修正加筆したものである。

---

1 チェンバレンの経歴に関する情報は、重久篤太郎「五. 王堂 チェンバレン略傳」(『日本近世英学史 (増補版)』名著普及会、1941 年 10 月)に拠る。

2 飯田永夫訳『日本上古史評論—原名英訳古事記』(國語傳習所、(1888 年 4 月))

3 以下“Introduction(序)”中の項目名及び引用文は『日本上古史評論—原名英訳古事記』の日本語訳に拠る。

4 磯邊彌一郎は英文学者で、1888 年に私立の英語学校、国民英学会を創立している。磯邊は自書の序文でチェンバレンの業績に敬意を表した上で、自国の書物を自分たちの手で翻訳し、外国に正しく自分たちを理解してもらうことの必要性を訴えている。そしてまた、わが国の青少年に対し自国の神話や伝統を伝えることの重要性にも言及している(『慶応義塾出身名流列伝』三田商業研究会編、実業之世界社、1909 年 6 月)。しかし、磯邊の英訳は『古事記』の原文をそのまま訳したのではなく、当時のジャーナリスト 洪川玄耳の執筆になる『三體古事記』を英訳したものである。洪川玄耳は『三體古事記』(1930 年)序の中で、古事記は我が祖先の思想と行跡を伝えた日本民族の聖書であ

---

るとした上で、この書を著した理由として、『古訓古事記』に対し当時の通用語で対訳を試み、普通教育程度の者が読めるように試みたと記している。[\*内容は『古事記』の文章に概ね則っているが、若干違いが見られる箇所がある。(高橋注)]

- 5 D. L. フィリップパイ (Donald L. Philippi) は 1957 年の来日以降は國學院大學に就学し『古事記』、祝詞やアイヌの詩集を翻訳している。チェンバレンは原則として『古事記』原文の文字表記を 忠実に英語に置き換える方針を貫いているが、フィリップパイはそのチェンバレンの方針を盲目的な原文再現主義に陥っていると批判している (D.L.フィリップパイ「古事記の海外紹介について」『國學院雑誌』1961年7・8月)。
- 6 アストンは自著の *Grammar of the Japanese Written Language* の Appendix I で「黄泉の国訪問譚」の一節を取り上げ、原文に『古事記伝』の訓みをカタカナで付し、次にローマ字訓みを提示した上で英訳を行なっている。しかし、その注に、『古事記伝』の訓みは『古事記』が書かれた時の本物の和語としては受け入れがたい (Motowori's attempt to restore the Japanese as it was read is shown in the *katakana* to the right of the Chinese characters, but there are many places where his version cannot possibly be correct, and it is impossible to accept it unreservedly as genuine Japanese of the period when the *Kojiki* was written.) と言及している。
- 7 小中村清矩 (こなかむら きよのり) (文政4年12月30日(1822年1月22日) - 明治28年(1895年)10月11日) は、国学者・日本史学者。明治12年、『古事類苑』編纂に従事し、明治15年(1882)、東京大学教授・東京学士会院会員となり、明治19年、帝国大学法科兼文科大学教授に就任、併せて『古事類苑』編纂委員長となった。正五位。
- 8 その後も、「誦習」については柳田国男 (『妹の力』) 等の暗誦説や津田左右吉 (『神代史の研究』) 等の訓読説があるが、近年では単なる暗誦説や訓読説ではなく、さらなる解釈が重ねられている。たとえば、小島憲之氏は、阿禮の役割として「文字に即して一定の動かない訓を覚え、これを口で正しく伝えることを「習ふ」(訓練する) のが「誦習」の一部とみるべき」(小島、『上代日本文学と中国文学 上』塙書房、1962年9月、168~173頁) と説いている。倉野憲司氏、西宮一民氏等の説も、この趣旨に外れるものでない(倉野、『古事記全註釈』第一巻、序文篇、三省堂、1973年12月、195頁/西宮、新潮日本古典集成『古事記』289頁)。さらに、金井清一氏(金井、「古事記序文私見一稗田阿礼の誦習したもの」『国語と国文学』1982年11月号/『古事記・王権と語り』1986年7月)も、天武朝における《文字のことば》と《声のことば》の二元論を説く西條勉氏(西條、『古事記の文字法』1998年6月、150頁)も書かれた物とそれを和語で読むという方向性に変わりはない。
- 9 倉野憲司氏は、「宣長は言葉を重んずる余り、その言葉を書き表している文字は存外軽視して訓んでいる傾向がある。」と指摘し、また敬語表現についても「宣長は身分の高下に拘わらず、両者を混用している。補助動詞タマフの濫用の如きはその尤なるものである。」(日本古典文学大系『古事記』倉野憲司校注「凡例」、1958年6月)と批判する。
- 10 チェンバレンの言う「日本語に読下し得へき頗る陋劣なる漢文」は、所謂「変体漢文体」のことを指すと思われる。これについて、近年では築島裕氏が「日本語を漢字によって表記するために用ゐる形式の一つであつて、奈良時代又はそれ以前に既に、平安時代以後と同じやうに、「変体漢文」なる日本語表現形式が存したと認めても良いのではないか。」(築島、「変体漢文の構想」『平安時代の漢文訓読語につきての研究』1963, 1965年3月)と論じている。
- 11 西宮一民「古事記の訓読」『日本上代の文章と表記』1970年2月、222頁
- 12 神田秀夫、小島憲之両氏がそれぞれ古事記の文章を仏典、漢籍との比較の方法で新しい論考を発表した(神田秀夫「古事記の文体に関する一試論」(国語と国文学第二十七卷第六号、1950年)、同補説(国語と国文学第二十七第八号、1950年)/小島憲之「古事記の文体」(国語・国文第二卷第三号、1951年)/神田秀夫「古事記の文体」に就いて」(国語・国文第20卷第三号、1951年)が、尾崎知光氏は、それら漢訳仏典100からの影響を全面的に否定し、「かきざま」「ことばのさま」を問題とする。阿礼の誦習

- 
- はかつて口誦された資料をよみがえらせたと言き、「古事記の文体の研究には先づことばを復元することが第一の問題」と主張する。(尾崎、「古事記の文体に関する序説的考察」『名古屋大学文学部研究論集Ⅳ』文学2、1953年)
- 13 翻訳という目的で『古事記』の原文を理解しようとした彼らの視点が、日本の研究者達の気づかない点をより早く察知させたと考えられる。
  - 14 英訳の引用部分は枚数の制約上、…と省略した箇所がある。
  - 15 チェンバレンは序中の「翻訳の方法の事(Methods of Translation)」の項で、自身の翻訳に対する姿勢について示し、その第七項目に「実に固有名の翻訳は頗る困難の事…外国語に翻訳する際、概ねその意義を失う恐れがある。第一巻では、其の固有名は概ね皆原文に載せた記事に関係あるので、その神名と人名とに拘わらず総てこれを義訳し、又第二巻、第三巻においては総て固有名を義訳しない。」と記述する。その方針に則り、「天之御中主神」を“the Deity Master-of-the-August-Centre-of-Heaven”と英訳する。フィリップイは“Ame-No-Mi-Naka-Nusi-No-Kami”のように日本語の訓みのまゝをローマ字書きにするが、巻末に神の名義を記したリストを添付する。
  - 16 藤井信男「古事記と敬語意識—訓法上の一問題として」(『国語と国文学』1974年5月号)
  - 17 チェンバレンは注で「ここは原文では天照大御神の魂のみを指す」と断っている。フィリップイは“This mirror—have [it with you] as my spirit, and worship it just as you would worship in my very presence.”と英訳する。
  - 18 この二柱の神については諸説があり、倉野憲司氏は宣長と同説(古典大系『古事記』)、西宮一民氏は「ニニギノ命と思金神」(古典集成『古事記』)、西郷信綱氏は「猿田毘古とアメノウズメ」(『古事記注釈』)、その他となっている。
  - 19 “Therefore, (they) did not get married that night, but got married augustly the following night.”[筆者によるラテン語からの英語訳]
  - 20 西宮一民氏(『古事記』『訓読』の論『万葉』九十四号、1977年4月)も同様の見解を示している。さらに、山口佳紀氏は「上接動詞が自動詞の場合にはマス(イマス)が用いられ、他動詞の場合にはタマフが用いられるのが古態であり、その後、次第に混同されるに至ったものという見通しを立てることが可能である」(山口、『古事記の表記と訓読』1995年9月、432頁)と述べている。
  - 21 フィリップイは“During this reign, the Ama-Be, the Yama-Be, the Yama-Mori-Be, and the Ise-Be were established.”と、「定賜」の「賜」を英訳するという方法はとらない。大体において敬語表現を切り捨てている。
  - 22 「大御神之命以」の「命」を“spoke”と敬語表現を加えずに英訳する。『古事記伝』の「命は御言なり」という注をチェンバレンが見ていないはずはないであろう。「於是天神諸命以、詔伊邪那岐命伊邪那美命二柱神。」(修理固成段)は“Hereupon all the Heavenly Deities commanded the two Deities. . . ordering them to ‘make, consolidate, and . . .’”と的確な英訳をしている。
  - 23 西田直敏「古事記会話文の敬語表現」『国語語彙史の研究』1986年12月、83頁
  - 24 倉野氏は「上代は男女夫婦共に対等の敬語を使ひ合つてゐた。」(倉野憲司『古事記全注釈』第2巻、1974年8月、209頁)と述べているが、そう決め付けてよいものかどうか。「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」は『古事記』「火神被殺」段に一例、「黄泉の国」訪問譚に五例見られる。小島憲之氏はこれらを日常一般の口頭会話より違うもので、詠嘆的な呼びかけと捉え、こうした呼びかけや人称の表現は仏典の特色であるとす。(『上代日本文学と中国文学—出典論を中心とする比較文学的考察』1962年9月、267~268頁)
  - 25 三矢重松氏は「所」に「崇敬」の意を認める(三矢、『古事記における特殊なる訓法の研究』1925年、70~72頁)が、西宮一民氏は「「所」はすべて助字としての用法であり、尊敬として考えられる例は全く無い。」とその考え方を否定している(西宮氏前掲書(注11)、108頁)。上記の説を踏まえた上で、山口佳紀氏は「古事記において「所」字で尊敬のスを表したものは、シラス・トリハカス・オモホスに限られている10と考えられる。」(山口、『古事記の表記と訓読』1995年9月、439頁)と述べている。

- 
- 26 例えば、大国主神段の「其八十神、各有<sub>下</sub>欲<sub>レ</sub>婚<sub>二</sub>稻羽之八上比売<sub>一</sub>之心共行<sub>二</sub>稻羽<sub>一</sub>時、」は“Each of these eighty Deities had in his heart the wish to marry the Princess of Yakami in Inaba, and they went together to Inaba,” と、「行」は単に“went”と英訳されている。
- 27 藤井信男氏は、表記されている場合と表記されていない場合とを、強いて同じ訓み方に統一すべきでないという立場をとる（前掲注 15）。西宮一民氏も、敬語接頭辞の「御」について、「御子」の表記に従って、「子」をミコと訓むという考え方は誤りであり、「御」とあればミと訓み、なければ訓み添えない、とする（新潮日本古典集成『古事記』309頁）。山口佳紀氏は「古事記のような変体漢文体において、表記し得る敬語補助動詞が表記されない場合、表記されないことに意味を認めるのが正当な態度であろう。」（山口、『古事記の表記と訓読』445頁）と記す。
- 28 藤井信男「古事記研究史上のチェンバレン」『古事記年報』（三）、1956年6月
- 29 本居豊穎「学事の評論」『本居雑居』下巻（明治37年4月、明治38年3月）。本居豊穎（もとおりとよかい）（天保5年（1834）4月28日—大正2年（1913）2月15日）は、明治期の国学者。本居宣長の義理の曾孫にあたる。

## 第二章 B. H. チェンバレンによる『古事記』英訳 — 「枕詞」の場合

### 1. はじめに

枕詞は日本文学における韻文、特に和歌の修辞法の一つである。賀茂真淵は「冠辞」と名付けたが、現在はほとんど「枕詞」という名称が定着している。枕詞は和歌に慣用されているにもかかわらず、“文脈上意味を持たない”ことばが多く、特にW. G. アストン等の外国人からは異様な現象と捉えられてきた。アストンの「枕詞は正しく適用されるならば、全く有効なものかも知れない。しかし我々にとっては馬鹿げるとしか思えない方法で、本来の意味をゆがめながら意固地になってそれを使って喜んでいる日本の詩人達もいる」<sup>1</sup> (川村ハツエ訳『日本文学史』1989) という批判は近世以後の枕詞の扱い方に関するものであろうが、枕詞が外国人にとって理解しにくいものであることは想像がつく。確かに個々の枕詞の発生には不明な点が多く、語義が不明なまま伝えられた枕詞も多い。

西郷信綱氏は「枕詞の詩学」(『文学』1985.2, Vol.53) の冒頭で万葉集328番歌「あをによし奈良の都は咲く花の薫<sup>ニ</sup>ふがごとく今盛りなり」の「あをによし」を引用し、「初句の枕詞「あをによし」が奈良の都を一挙に呼び起こしてくる独特な力をもっていることは、恐らく誰しも認めざるをえまい」と書き出す。西郷氏はその後で「あをによし」がなぜ、またいかに奈良にかかるかは不詳であると続けるのだが、外国人は最初の「恐らく誰しも認めざるをえまい」というところで首を傾げるのではないだろうか。つまり、西郷氏の言う枕詞の持つ力のようなものを日本語を母国語としない人々が理解することは非常に難しいのではないか。その枕詞を西洋の言葉や詩歌の修辞法と比べながら、理解しようとした外国人がB. H. チェンバレンである。

B. H. チェンバレンは明治19年(1886)から明治23年(1890)まで東京帝国大学の日本語学教授を務めるなど、日本の英語教育に尽力している<sup>2</sup>。また、『古事記』の英訳やアイヌ語や琉球語の研究でも知られる。チェンバレンは『古事記』の英訳書、“*KO-JI-KI*” or “*Records of Ancient Matters*”(1883)の序“Introduction”の「翻訳の方法の事」で「枕詞」の英訳について以下のように述べる。

本文中の歌におきては解釈かたきふし甚多く頗難語あり、…この枕詞の如きは其言詞を飾るまでにて戯<sup>レ</sup>れに似たるもありて其ノ意義明瞭ならざるもあれば下に記したる一例の外(一例とは沼名河媛命の歌ぬえくさのめにしあ<sup>ニ</sup>れはの枕詞)除きて訳さず、…<sup>3</sup> (飯田永夫訳『日本上古史評論—原名英訳古事記』)

ところが、実際は多くの枕詞を英訳していて、訳さない枕詞についてもほとんど脚注で説明を加えている。さらに、『古事記』英訳以前の1877年1月、日本アジア協会に「枕詞と詞の遊戯」についての論文“On the Use of ‘Pillow-Words’ and Plays upon Words in Japanese Poetry”を提出している。そこでは、賀茂真淵の五分類説に対し、独自に四分類を設定するなど、チェンバレンの「枕詞」に対する関心はなみなみならぬものがある。

枕詞の実態については、現在でもわからないことが多く、ましてこれを英語に置き換えるなどということは至難の技であり、偏った解釈のまま英訳を行うよりは訳さない方が賢明であるとも言えそうである。ただ、我々日本人、特に古代文学を専攻するものにとってみれば、西郷氏でなくともそこに古代社会の息づきのようなものが感じられることは否定できず、たとえ英訳であっても、古代の歌から枕詞をむげに切り捨てることはできない。当時の枕詞研究は『冠辞考』を著した賀茂真淵とそれを引き継ぐ真淵派が主流で、“*KO-JI-KI*” or “*Records of Ancient Matters*”の脚注に見る限り、チェンバレンの枕詞についての知識も、賀茂真淵（『冠辞考』とその続編）、本居宣長（『古事記伝』）、橘守部（『稜威言別』）の説を主に享受したものである。そのような意味においてはチェンバレンの枕詞研究も『冠辞考』の時点で留まっていると言えるが、彼が当時の枕詞研究をいかに吸収して英訳を行ったかを見て行きたいと思う。

## 2. チェンバレンの枕詞論

福井久蔵氏は『<sup>新訂</sup><sub>増補</sub>枕詞の研究と釈義』「第一編 枕詞の研究史」<sup>4</sup>の中でチェンバレンの枕詞研究について触れ、「氏は枕詞を以て意義なき詞となし」と述べているが、福井氏も参照しているチェンバレンの論文“On the Use of ‘Pillow-Words’ and Plays upon Words in Japanese Poetry”でも修辞法としての枕詞を切捨てている訳ではない。この論文の中で、チェンバレンは日本の古典詩歌“the ancient poetry of Japan”の修辞法の特徴として「枕詞“Pillow-Words”」と「詞の遊戯“Plays upon Words”」（序詞や掛詞の類）を挙げて、論文の主題を二つに分けて論を展開している。論文中で、チェンバレンは「枕詞」について、

それは言わば、次に続く意味を持つ言葉が頭に置くもので、それ自身実体のない (destitute of life) 言葉である。「冠辞」という語、すなわち「かんむりことば」、これは偉大な学者である賀茂真淵が「枕詞」より好んだ名称であるが、同じようにわかりやすい方法でこの語句の種類性格を説明している。<sup>5</sup> [下線高橋]

と確かに現在では意味を持たない言葉になっていると説く。

次に、英語圏でよく使われる言葉として “the learned Professor”(学識ある教授), “His Holiness the Pope”(聖なるローマ法皇), “His Majesty the King”(国王陛下) や “honourable members”(名誉ある会員) の例を取り上げ、今は何の意味もなく習慣的に使用されているが、「これらはかつて何等かの意味を持っていた(But they ought to mean something, and not only so, but they did once mean something.)」<sup>6</sup>と枕詞との接点を見つけようとする。そして、言葉の変遷によって枕詞が意味のわからない詞になる過程を説明する。その上で、『冠辞考』では枕詞を五種類<sup>7</sup>に分類しているが、欧米人のためには四種に分けた方がわかりやすいとして以下のように分類する。

I. Descriptive words or phrases of the nature of an adjective or of a simile, that have suffered no phonetic change and are still employed in their original connection.(形容詞的または比喩的性質を持ち、音声上の変化を被らず、まだ本来のもの(原義)との関連で使用されている記述用語や記述句。)(例)なくこなす(泣く子なす(慕ふ))、さきくさの(三枝の(中))

II. Words, or phrases originally similar to those comprised in the first class, but now differing from them, in as much as letter-changes or application to words other than those they originally served to define have obscured their meaning.(I.と同様に形容詞的または比喩的性質を持つが、本来のもの(原義)が応用され転じて、本来の意味が曖昧になった言葉や句。)

(例)ひさかたの(天)、しきたへの(布・袖・枕)

III. Words or phrases alluding to some historical or mythological occurrence.(歴史的な事柄や神話上の出来事をほのめかす言葉や句。)

(例)はやびとの(薩摩)

IV. Punning words or phrases.(言葉の語呂合わせの語と句。)

(例)ころもでの(常陸)、ももたらず(八十限)<sup>8</sup>、かむかぜの(伊勢)<sup>9</sup>

チェンバレンは、真淵を枕詞研究の最高の権威者と見なしているが、守部や宣長の説も丹念に検証しており、それらの説を比較した上で、自説を確立しようとしている。確かに論文中に挙げられた「ひさかたの」や「ころもでの」の語源については現在でも諸説あり、その他の枕詞に関しても『冠辞考』の説明だけでは納得できなかつたと思われる面もある。

### 3. 近世以降の枕詞研究

近世以来の枕詞の本質や起源に関する研究では、枕詞を「歌の調の足らはぬを整へるより起りて、かたへは詞を飾るもの」(『冠辞考』)とした真淵が画期的業績をあげている。本居宣長は「かしらをささふる物にこそあれ、さるはかしらのみにもあらず、すべて物のうきて、間のあきたる所をささふる物」(『玉勝間』八の巻)という見解を示している。鹿持雅澄は宣長を批判しつつ「此の枕詞といふものはたとふべきすぢなく、いふべき物もなく、あやしく貴きものの限り」(『枕詞解』(『万葉集古義』所収))と枕詞を絶対化している。真淵を枕詞研究の権威者と見なしていたチェンバレンはこうした環境の下で、外国人として何とかして枕詞を解釈しようとした。その後、福井久蔵氏は江戸時代から明治時代までの枕詞の研究史をまとめ、その中でチェンバレンの論文に触れ、

明治十年西南戦争の時にチャンバレン氏は「枕詞及言語上の遊戯」と云る題で  
亜細亜協会雑誌に一論文を揚げ枕詞は意味のない詞であると云つて居る。此の説は  
私どもの考では採るに足りないものと思ふ。是は中世に至り枕詞の本義を失つて、  
唯だ古人の用例を踏襲した作ばかりを見て無造作に立てた説に過ぎないやうである。

(『新訂枕詞の研究と積義』序言)

と退けている。チェンバレンは枕詞を“it is a word, itself destitute of life, on which the succeeding significative word, as it were, rests its head.”(それは言わば、次に続く意味を持つ言葉が頭に置くもので、それ自身実体のない“destitute<sup>10</sup> of life”言葉である。)と定義しているが、これが福井氏に「意味のない詞」と解釈されたのか。ここで、福井氏による枕詞の定義を確認しておく。

枕詞は上下相関的の措辞にして、その上半は通常五音節より成り下半の為に従属の地位に立ちて、或はその修飾となり、或は声調を助け、以て読者に明晰深甚の印象を与え、或は匆劇の変化によりて心意を楽しましむるものなり。(『新訂枕詞の研究と積義』47頁)

その上で、言語の特質として、「類似の音より転義し易きものは世々の歌人が好み用ふるより弥々発展し、否らざるものは自ら使用に限度あり、殊に音調の宜しからざるもの、歌人の趣味に合せざるものは忘却せられ終に亡ぶるに至る。」(同書、61頁)と枕詞の変成について述べている。

土橋寛氏は枕詞の概念を形作る特長的な属性として、1. 用法の固定性・社会性、2. 意味の非実質性、3. 語法の詠嘆性ないし前論理性(「ぬばたまの夜」(前論理的に結合されて

いる枕詞)「神風の伊勢」(属性的枕詞)「夏虫の蛾」(類語的枕詞)などの三点をあげ、この三者は互いに関連しあうものであるとしている<sup>11</sup>。土橋氏は「下半の為に従属の地位に立つ」という福井氏の枕詞の定義に問題があるとし、チェンバレン説を批判した福井氏の言及を引用して、「是は中世に至り枕詞の本義を失つて、唯だ古人の用例を踏襲した作ばかりを見て無造作に立てた説に過ぎない」という考えに拠るものとする。そして、枕詞を「意味のない語」というのは、「実質的な意味がない」という意味に解すべきとし、そういう意味の非実質性というものは、中世をまつまでもなく、すでに記紀においても、枕詞の普遍的な属性であったと指摘する(『古代歌謡論』386頁)。本章においても、「実質的な意味がない」という表現はチェンバレンの言う“destitute of life”と同一の意味を持つものと考ええる。

土橋氏の「意味の非実質性」についての説明では、まず、用例として「八雲立つ出雲八重垣妻ごみに八重垣つくるその八重垣を」(記1)の「八雲立つ」を取り上げ、「この枕詞は何ら現実的・実質的な意味を持たない」が、「この枕詞に実質的な意味を与えたのが、古事記の説明である」(同書、386頁)という。[※「古事記の説明」とは「其地より雲立ち騰りき」という地の文の場面設定を指す。]そして、枕詞が被枕の上に慣習的・固定的に冠せられるということは、枕詞の意味の非実質性によって始めて可能であると、「慣習的・固定的」と「非実質性」との関わりを説き、「枕詞は、本来実質的な意味をもたない称辞的修飾語である」と定義づけている(同書、387頁)。土橋氏はさらに被枕の性質を指摘し、枕詞の種類をA. 固有名詞に冠する枕詞 B. 普通名詞に冠する枕詞 C. 用言に冠する枕詞の三つに分類する。

その他の枕詞論として、折口信夫氏は「人間に枕ある如く、歌の頭部に据ゑるからの名だと感じたりする類である。歌の生命標となるものなるが故に、歌枕であり、生命標として据ゑられる語なるが為に、枕詞であり、…」<sup>12</sup>と歌の本質に関わるものと捉え、『常陸国風土記』の「風俗諺曰、筑波岳<sup>つくはね</sup>=黒雲挂<sup>カキ</sup>テ衣袖<sup>ころも</sup>漬<sup>ヒツチノ</sup>国是也」の風俗諺<sup>くにぶりのことわざ</sup>を挙げ、「風俗諺は、神の言ひはじめた詞章の極端圧縮したもの」であるとし、それが分化したものが枕詞や序歌の類であると説く<sup>13</sup>。歌の起源を神授の言葉とする折口氏らしい理解である。廣岡義隆氏は、折口説を根拠のないものとし、「枕詞の根幹は言語遊戯にある」<sup>14</sup>と主張し、「衣袖<sup>ころも</sup>漬<sup>ひた</sup>つ…常陸(ヒタチ)の国」という類音の懸詞による言語遊戯と見てよい」と反論する。言語遊戯とは、同音・類音の懸詞や繰り返しから、比喻・形容・連想・転用、さらには説明表現まで指しての呼称であるという。

西郷信綱氏が「枕詞の詩学」<sup>15</sup>において、枕詞が元来オーラルな言語世界のものであったことを証したことも注目に値する。「枕詞は、たんにオーラルな律文一般にはなく、特定の韻律単位を有するものに固有な修辞技法であった」とし、「枕と被枕、上の句と下の句とのかかわりをただ辞書的に読むだけではしかたがないこと、その前に飛躍や展開を孕んだ動的な空間が存すること、そしてそれは枕詞が意味的に下句に直結していないのに基づく」と説く。吉本隆明氏は、古代歌謡の表現方法を〈喩〉という概念で捉え、枕詞を暗喩・音便喩・虚喩に分ける。枕詞と受けの言葉の間には、現在ではわからなくなっているが、何か〈共感〉があり、したがって枕詞自体が共同幻想の象徴になりえると説く<sup>16</sup>。古橋信孝氏は、土地についての枕詞は、その土地の伝承にかかわる。つまり、〈共同体〉の象徴として枕詞がある<sup>17</sup>とする。次節では『古事記』枕詞の英訳を参照しながらチェンバレンの枕詞への取り組み方を見て行きたいと思うが、チェンバレン後の研究者たちの主張との接点をも考察してみたい。

#### 4. 『古事記』 枕詞の英訳

『古事記』中の歌謡は全112首であるが、そのうち枕詞については以下のような状況である。

枕詞 82（複数の歌謡に歌われている場合あり）

英訳された枕詞 67（ラテン語訳2件、歌謡により2種類の訳1件を含む）

《参考》地の文中に見られる枕詞 8（英訳は2件のみ）（名前4、地名2、  
献饞の詞1、会話1）

※歌謡数は日本古典文学大系『古代歌謡集』に拠る。英訳数は“*KO-JI-KI*” or “*Records of Ancient Matters*”（以下 *KO-JI-KI*）における統計である。また、枕詞は現在でも確定できないものがあり、数字は大まかに把握されたい。

チェンバレンは『古事記』全体においてできる限り原文に忠実に英訳しているが、歌謡でもおおかたその姿勢を崩さない。韻律などにはあまり頓着せずに、原典の文脈に沿った英訳を試みる。歌謡は音仮名表記なので、そこは日本の研究者たちの解釈を参考にしながら彼なりの解釈を行っている。彼が『古事記』歌謡中および散文中の枕詞をどのように英訳したかをリスト《添付リスト参照》にまとめた。リスト中の各々の枕詞に、土橋氏の分類方法—A. 固有名詞に冠する枕詞 B. 普通名詞に冠する枕詞 C. 用言に冠する枕詞—を併せて記しておく（※『古代歌謡論』の分類に拠る）。この被枕による分類は、枕詞の本

質に関するいずれの各論にも依拠しない普遍的な分類であると考える。

A) 固有名詞に冠する枕詞：古代の神託が神名・地名を中心とする短詞章であった。讚め詞。

呪的・神道的。例) 遠津年魚目目妙姫、木花之佐久夜姫。暈薦(平群)、高行くや(隼別)。

※普通名詞を含む固有名詞も多い。

B) 普通名詞に冠する枕詞：歌謡以外の場ではほとんど用いられない。①称辞的・神道的性格。例) ひさかたの(天)・あらたまの(年) ②美的・描写的称辞。例) むばたまの(夜)・

栲綱の(白き腕)

C) 用言に冠する枕詞：神託・諺・口承物語一呪言に発する。例) 『出雲国風土記』「霜黒葛

くるやくるやに」等。一回限りで固定することがない。非固定性・非社会性。

※この分類の場合、懸詞的枕詞や比喩的・類語的枕詞は下位の分類となる。

チェンバレンの枕詞についての脚注は、その解釈をめぐる研究者間で諸説が紛々として  
いる様子を伝えている。「ひさかたの 天の香具山」(記 27)の「ひさかたの」も解釈をめ  
ぐる論争が盛んに行われた枕詞のひとつである。「ひさかたの」は彼の行った枕詞の四分  
類中の「II. 形容詞的または比喩的性質を持つが、本来のもの(原義)が応用され転じて、  
本来の意味が曖昧になった言葉や句」の用例で紹介されているが、チェンバレンは以下の  
ように述べている。

これは「久堅之(「永続的」と「堅い」)」という文字で書かれるのだが、歌の中で常に  
「空(sky)」という言葉の前に現れる。天(heaven)に対して当てられる形容語句を形成  
するには、その文字は十分適切なものと言える。しかし、実際、これらは間違った語  
源に基づいている。「ひさかたの」ということばは、「ひさがたの」と書かれるべきで、  
ひさごのかたち(the shape of a gourd)の縮約形である。…しかし、まもなく、本来  
の意味はすっかり忘れられ、現在に至り、「ひさかたの」は枕詞として使われている。  
天に対してばかりか、天と関連するあらゆる物事どもに対して、つまり、「光」(light)  
に対してすら、それは、ひさご(瓜)に何も関係がないのである。また、「宮処」(Imperial  
residence)に対して、それは実に天皇のものとして輝かしいものかもしれないが、カ  
ボチャ(pumpkin)の形を倣って建築したわけではないのである<sup>18</sup>。

「ひさかたの」の解釈について、チェンバレンは『代匠記』の「天といはん枕詞なり。久  
しく堅しといふ心なり。」という解釈を退けて、『冠辞考』の「天の形はまろくて虚らなる

を、<sup>ひまご</sup>匏の内のまろくむなしきに譬て、匏形の天といふならむと覚ゆ」という説を採り、そこから始まる枕詞の変遷に言及している。KO-JI-KI 脚注でも、“‘Gourd-shaped’ is the translation of *hisa-kata no* or *hisa-gata no*, the pillow-word for ‘heaven’” と「匏形」が「天」の枕詞であるとコメントする。[以上、普通名詞に係る①称辞的・神道的枕詞の例]

チェンバレンが英訳をしなかった枕詞を整理すると以下のようになる。

(1)一音節を引き起こす(punning<sup>19</sup>)役目を負う枕詞・・・畳薦(→へぐり(平群))

[音韻の類似により固有名詞に係る枕詞]

(2)枕詞研究者間で解釈が揺らぎ、語義を決定できない枕詞

やつめさす(A)・あをによし(A)・あしひきの(B)・ありぎぬの(A)・ちはやぶる(A)・

ちはやひと(A)・そらみつ(A)・水そそく(B)・真木さく(B)・ももしきの(A)・

肝向かふ(B)・たまきはる(B)・山たづの(C)

(1)の「畳薦」の場合はその理由が歴然としている。「畳薦」は「<sup>へぐり</sup>平群」の地名を引き起こす枕詞であるが、『冠辞考』に「畳にせん料の薦を編を隔つといひて、「へ」の一ことに続けたる」とある。KO-JI-KI 脚注に、“*tatamikomo*, in any case, being a punning one, it cannot be translated.”と詞合わせの枕詞は翻訳できないと断り書きがしてある。確かに日本語一音節に懸かる枕詞の場合は英語に置き換えても意味が通じないと思われる。1993年に発行された古代歌謡・古典和歌の英訳本である *A Waka Anthology*<sup>20</sup> では“From woven-mat Mount Heguri”と訳出しているが、ここではすでにチェンバレンが注意した点は無視されている。

(2)は「山たづの(C)(迎へ)」を除きほとんどが固有名詞や普通名詞に係る枕詞である。

「山たづの」は解釈の難しい枕詞で、記88歌謡には「此云山多豆者、今造木者也」と細注がついているが、この注の解釈に齟齬が起こっている。『厚顔抄』は『袖中抄』の説を受けて「<sup>さま</sup>植人は木を伐り置きて、水の多き時を待ちて河より流して、下に下りてこれを迎へて取れば、迎とはつづくるなるべし」と言い、『古事記伝』は『厚顔抄』の解釈を物遠しと批判し、『冠辞考』の説を受けて「山<sup>ヲ</sup>斬之、迎の枕詞、<sup>ヲ</sup>斬は刃を此方に向けて用いるので迎とつづく」と記す。KO-JI-KI脚注では“The Verb ‘to meet’ (*mukahe*) is in the original preceded by the Pillow-Word *yama-tadzu*,... The cause of its use for ‘meeting’ is disputed. It only occurs written phonetically.”と枕詞「山たづの」の解釈をめぐる論争が起こっていることに言及する。「肝向かふ(心)」や「たまきはる(内)」も英訳するには難しい枕詞

である。「肝向かふ」は、『厚顔抄』で「心の枕詞」とされ、『稜威言別』では「肝<sup>ムカフ</sup>対、心と<sup>イハ</sup>云ん意の枕詞」とする。

「たまきはる」は、『冠辞考』で「多<sup>タ</sup>麻<sup>マ</sup>は魂<sup>タマ</sup>、岐<sup>キ</sup>波<sup>ハ</sup>流<sup>ル</sup>は極<sup>キハマル</sup>にて、人の生れしより、ながらふる<sup>カギリ</sup>涯<sup>カギリ</sup>を遥にかけていふ語」、『稜威言別』では、「魂<sup>タマ</sup>来<sup>キ</sup>経<sup>キフル</sup>にて現<sup>ウツ</sup>と連<sup>ツツ</sup>く意の枕詞」とする。こうした枕詞の原義のままを英訳するとしたら、歌謡の流れや韻律を壊しかねないというリスクを伴うであろう。

「そらみつ（大和）」は、『代匠記』にすでに「空に見つ」や「饒速日命の故事による」などの説が提示されている。『冠辞考』では「虚見<sup>ソラミツ</sup>日本<sup>ヤマトノクニ</sup>国（神代紀）よりやまとの冠辞」説を唱え、『稜威言別』は「本<sup>ソラミツヤマ</sup>は蒼天<sup>ソラ</sup>満<sup>ミツ</sup>山<sup>ヤマ</sup>と山<sup>ヤマ</sup>に係<sup>カケ</sup>たる言<sup>コト</sup>なりけるが山<sup>ヤマ</sup>跡<sup>ト</sup>と云<sup>クモ</sup>に続けならひし事。満<sup>ミツ</sup>とは山の満足<sup>ミツ</sup>て蒼天<sup>ソラ</sup>まで聳<sup>ソツ</sup>立<sup>タ</sup>れるを云<sup>クモ</sup>」とする<sup>21</sup>。チェンバレンはどの説にも拠らず、英訳を行っていない。

チェンバレンは *The Classical Poetry of the Japanese*<sup>22</sup> (1880) では万葉集歌や古今集歌等数十首を英訳している。これらの英訳は『古事記』の一語一句を英訳するという方針とは違って、大意を掴んだ上での意識が多い。その中でも従来からの英語表現に比較的合わせやすいと思われる枕詞が、「ぬばたまの」「<sup>たぐづの</sup>栲綱の」「<sup>しろたへ</sup>白妙の」である。

「ぬばたまの(B)（夜）は出でなむ」（記3）

“(in the night)[black] as the true jewels of the moor”

「ぬばたまの（黒）き御衣を」（記4）

[太字高橋、以下同様]

“(in my august garments black) as the true jewels of the moor”

「<sup>たぐづの</sup>栲綱の(C)」（白）き腕」（記3, 5）“(white) as rope of paper-mulberry-bark”

「<sup>しろたへ</sup>白妙の(B)」（袖）着備ふ」（記97） “fully clad in (a sleeve) of white stuff”

『冠辞考』に「ぬば玉」は烏扇の実のこと、黒玉、烏玉、野干玉、夜干玉とも書く」と記されており、*KO-JI-KI*では“the true jewels of the moor”と英訳される。「黒玉」か「野干玉」か、‘true’とした理由はわからないが、漆黒のイメージを持つ枕詞である。万葉集歌では、「ぬばたまの 髪はみだれて」（万9・1800）を“Dishevelled his raven hair”, 「ぬばたまの 夜は更けにけり」（万13・3281）を“the hour is late, Dark is the raven night and drear”, 「ぬばたまの 黒髪変り」（万19・4160）を“The raven locks soon fade”のように、“night”や“hair”に「ぬばたまの」を“raven”(濡れ羽色の)と表記する<sup>23</sup>ことで、漆黒のイメージを歌詞に盛り込んでいる。

「栲綱<sup>たくづの</sup>の」“paper-mulberry-bark”はカジノキのことで、栲<sup>たえ</sup>はカジノキなどからとった繊維のこと。『冠辞考』に「栲<sup>ゆふ</sup>は木綿なる…白き物なれば白き<sup>タダムキ</sup> 臂、白髭といひ…」とある。*The Classical Poetry of the Japanese* (1880)では、「栲綱<sup>たくづの</sup>の 白鬚の上ゆ」(万 20・4408)を“His snow-white beard adown”と英訳し、「白」に純白のイメージを与えている。「白たへの 衣手干さず 嘆きつつ わが泣く涙」(万 3・460)の“Ceaselessly weeping, till my snowy sleeve, Is wet with tears”の“snowy”も 4 4 0 8 番歌の例と同じ。チェンバレンは万葉集歌の場合は枕詞の原義をことさらに訳そうとはせず、慣用的な英語表現を使用して、枕詞の意味合いを盛り込んでいる。「ぬばたまの」「栲綱<sup>たくづの</sup>の」「白妙の」といった枕詞は、土橋氏が美的・描写的な枕詞と指摘するもので、英語の表現にもこの種の慣用表現を見出すことができ、比較的英訳しやすい枕詞と思われる。

[以上、普通名詞に係る②美的・描写的称辞枕詞]

その他に、『古事記』歌謡では枕詞をそのまま英訳しているが、*The Classical Poetry of the Japanese* (1880)では枕詞についても自由な発想で英訳をしているものがある。

以下に地名に係る枕詞の例を挙げる。

「おしてるや(A) (難波)」(記 53) “**wave-beaten** (Naniha)”

「天飛む(B) (軽) 嬢子」(記 83,84) “A maiden of **heaven-soaring** (Karu)”

《参考》「天飛ぶ(鳥)」(記 85) の “The **heaven-soaring** (birds)”

「隠国<sup>こもりく</sup>の(A) (泊瀬<sup>はつせ</sup>)」(記 89,90) “(Hatsuse) the **hidden castle** (89)

/ **secluded** (Hatsuse)”(90)

記 5 3 歌謡の「おしてるや 難波の崎よ 出で立ちて」は “When, having departed from the point of wave-beaten Naniha,” と「おしてるや (難波)」が “wave-beaten” と語義通りに英訳されている。『冠辞考』の「浪の襲ひ立つ義」の説に対し『古事記伝』は「おしをおそひの約りたりといはれたるは悪し。ただに押なり」と反論しているが、チェンバレンは『冠辞考』の説を採り、‘wave-beaten’ と英訳している。しかし、「おしてる 難波を過ぎて うちなびく」(万 8・1428) では “From the loud wave-wash’d shore Wend I my way” と “wave-beaten” の意味も組み込んだ意識を行っている。

『冠辞考—「天飛む(A)」』に「「天飛ぶ」と同義。天を飛ぶ雁といふ意。」とある。「天飛ぶ 鳥」(記 85) の “The heaven-soaring birds” なら意味が取れるが、「天飛ぶ」と同義とされる「天飛む」の「天飛む 軽嬢子」(記 83, 84) の英訳が “Maiden of heaven-soaring Karu” (*KO-JI-KI*) では意味が通らない。「軽」と続く場合について、『<sup>新訂</sup>増補 枕詞の研究と積義』

では、「天路を飛ぶ雁といふより類音なる軽といふ大和高市郡の地名へ冠らせたるなるべし」(160 頁)と説明するが、この類の枕詞は「晝薦の」と同じ類で英訳しても意味が通じない。チェンバレンの『古事記』の英訳は文字通りに英語に置き換えることであるので、(実質的な意味のない) 枕詞を英訳するのだから、意味が通じなくても仕方がないと言ってしまえばそれまでだが、英語の歌謡としての品質が問われるような場合は、そういう訳には行かない。万 2・207 番歌の泣血哀慟歌では「天飛ぶや 軽の路は 吾妹子が 里にしあれば ねもころに 見まく欲しけど」を “How fondly did I yearn to gaze, (For was not there the dear abode, Of her whose love lit up my days?) On Karu’s often-trodden road.” と「天飛ぶや」は英訳されておらず、“often-trodden”(よく通った)という言葉が追加され、在りし日の妻を思い起こす効果を上げるための意識が行われている。

「<sup>こもりく</sup>隠国の <sup>はつせ</sup>泊瀬」は記 89 歌謡では、“(Hatsuse) the hidden castle”、記 90 歌謡で “secluded (Hatsuse)” と英訳されている。脚注では、“*komoriku no hatsuse, usually interpreted as secluded ‘Hatsuse,’ means ‘the hidden castle,’ the ‘final place,’ tomb.*” と泊瀬が人里から離れた土地であり、終焉の地、墓場でもあったと記す。万 13・3310、3312 番歌の「こもりくの 泊瀬の国に さよばひに」と、「こもりくの 泊瀬小国に よばひせず」ともに “To Hatsuse’s vale I’m come”, “To Hatsuse’s vale thou’rt come,” と枕詞「<sup>こもりく</sup>隠国の」を英訳に入れていない。[以上、固有名詞－地名に係る枕詞]

最後に用言に係る枕詞の例を挙げる。

「朝日の 笑み栄え来て)」(記 3)

“coming radiant (with smiles) **like the morning sun**”

「<sup>そにとり</sup>鳩鳥の 青き御衣を」(記 4)

“in my august garments (green) **as the kingfisher**”

「<sup>ふな</sup>船餘り い帰り」(記 86) の “make the **remaining return voyage**”

用言に係る枕詞は「山たづの (迎へ)」を除きほとんどが “like,” “as,” “of” などの前置詞を使用して英語に置き換えられている。用言に係る枕詞は被枕との関係が明示的なものが多く、土橋寛氏によると、非固定性・非社会性であるという。こうした枕詞は英訳しやすく、社会性を負った枕詞の場合は被枕との関係が曖昧になってしまう傾向があるようである。記 86 歌謡の「船餘り(<sup>ふな</sup>い帰り)は *KO-JI-KI* では「残っている船で戻る」と英訳しているが、*A Waka Anthology* では「船が家の方に引っ張られるように、彼は戻るだろ

う」と解釈の違う英訳になっている。

[以上、用言に係る枕詞]

チェンバレンの古事記歌謡の「枕詞」英訳の特徴を挙げると以下のようなになる。

(1) 語義のわかるものは翻訳する姿勢をとる。

－言葉に即した英訳を試みていて、文脈上の意味合いとして少々無理があっても英訳をしている。

※万葉集歌の場合はあくまでも、歌の内容、韻律を重視し、英訳できる範囲のものを英語に置き換えている。

(2) 英訳しない枕詞

－語義について研究者たちの説が固まらず、英訳するのに抵抗があるもの。

－音韻の類似という音声上から派生した枕詞は英語に置き換えることはできない。

※英訳しているものもあるが、歌謡としての意味が通らない場合がある。「天飛む(軽)」など。

(3) 美的・描写的枕詞の場合は、比較的英語に置き換えやすい。このような詞に比較的合う英語表現があることも理由のひとつと思われる。

「ぬばたまの」「<sup>たぐの</sup>栲綱の」「<sup>しろたへ</sup>白妙の」など。

(4) 添付リストを見ると一目瞭然であるが、C)用言に冠する枕詞については、「<sup>やま</sup>山たづの」を除いてほとんどが英訳されている。例えば「朝日の(笑み)」を“(smile) like the morning sun”、「<sup>ソドドリ</sup>鳩鳥の(青き)」が“(green) as the kingfisher”のようにほとんどが“like”, “as”, “of”などの前置詞を使用して英語に置き換えられている。「<sup>みな</sup>船餘り(い帰り)」の“make the remaining return voyage”のように被枕の英訳に枕詞の意味を盛り込んでいるものもある。用言に係る枕詞は被枕との関係が密のものが多く、英訳しやすいようである。また、「島つ鳥(B)(鶉)」「<sup>なな</sup>萱なづく(B)(青垣)」「<sup>みつくり</sup>三粟の(B)(中)」のような比喩的・類語的枕詞も比較的英訳しやすいようである。言い換えると、これらの枕詞は被枕との関係が比較的明示的であると言える。

以上のことから、枕詞を出来る限り正確に英訳しようとしたチェンバレンの姿勢が見えてくる。英文歌謡としての品質を問うより、言葉のひとつひとつを正確に伝えようとし、それが枕詞の英訳にも大きく影響している。個々の枕詞の解釈の揺れはチェンバレンにとっては困難の元であったに違いない。ここに、改めてチェンバレンが論文“On the Use of ‘Pillow-Words’ and Plays upon Words in Japanese Poetry”の中で示した四分類の意味が

理解できる。チェンバレンにとって、IIの「形容詞的または比喩的性質を持つが、本来のもの（原義）が応用され転じて、本来の意味が曖昧になった言葉や句」の範疇に入る枕詞は「ひさかたの」や「天飛ぶ（軽）」のような音韻上から転訛された枕詞が含まれ、英訳の困難なものが多くなる（この分類に入る枕詞が多いと言及する）。IVの「詞の語呂合わせ（掛詞の類）」といった音韻の繋がりから派生した枕詞を英訳するのは非常に困難である。それらに比べ、Iの「形容詞的または比喩的性質を持ち、音声上の変化を被らず、まだ本来のもの（原義）との関連で使用されている記述用語や記述句。」には美的・描写的な枕詞や用言に係る枕詞、比喩的・類語的枕詞の類が含まれるが、それらの枕詞は比較的英訳しやすい。第2節III.の「歴史的な事柄や神話上の出来事をほのめかす言葉や句。」には地名に係る枕詞などが組み込まれるが、原義が比較的明瞭なものと、不明なものに分かれ、それによって英訳の難易度も分かれる。このように見てくると、チェンバレン自身も「我々外国人にとってわかりやすい」と述べているが、この四分類は英訳する立場からの分類で、枕詞の分類方法の一つである。もちろん日本の枕詞研究者たちの枕詞の本質や性格といった分類と比較すると、細部に差異が生じてくる。

## 5. まとめ

“*KO-JI-KI*” or “*Records of Ancient Matters*” (1882)の序“Introduction”の「翻訳の方法の事」でチェンバレンは「本文中の歌におきては解釈かたきふし甚多く頗難語あり」と述べているが、その脚注での歌謡についての説明は大量に及び、歌謡の解釈に心血を注いだ様子が窺える。同時に「枕詞」の解釈にも正面から取り組んでいる。そうした『古事記』歌謡に対する姿勢や万葉集歌の翻訳を見る限り、チェンバレンが枕詞を「意義なき詞」(『新訂増補枕詞の研究と釈義』序言)と捉えていたとは到底考えられない。実際は、論文“On the Use of ‘Pillow-Words’ and Plays upon Words in Japanese Poetry”中で記しているとおり、彼は枕詞を「それ自身実体のない詞 (it is a word, itself destitute of life)」、土橋寛氏による「実質的な意味がない」詞と捉えていたということであろう。

また、チェンバレンは『古事記』の枕詞を語義通りに英訳しようとしたが、実際は枕詞の英訳はそのように簡単には行かない面もある。歌謡の翻訳にとって一番重要なことは、元の歌謡の内容や味わいを損なわずに翻訳することで、そうした場合には枕詞は、時には他の形で表現されることも、切り捨てられることもあるだろう。チェンバレンは *The Classical Poetry of the Japanese* (1880) でそれを実践しているが、そうした翻訳には訳者

の感性も関係し、非常に難しい作業になる。論文“On the Use of ‘Pillow-Words’ and Plays upon Words in Japanese Poetry”の末尾で以下のように述べている。

日本の古典詩歌への注意深い研究、それゆえ、もちろんのこと、その型を決定する作詩法の研究が、詩文学すべての中で最も輝かしいもの、つまりヘブライ語の「詩編」の、その日本語訳を成功させるために、先行しなければならない。少なくとも、私はこのような主題に意見を述べることに最も資格のある、日本語を第一言語とする人々を見て確信するのだが、万葉集の長歌の作風にある韻律の型がまさに日本人の耳に心地よく聞こえる事である。そのような翻訳にはさまざまな困難があり、元の歌謡の精神を生かすために、しばしば文字表現を犠牲にせざるをえない（意識という手段を使う）ことは疑いようもない。同時に、根気よく忍耐強く研究することが、望ましい結果を可能にするであろう。<sup>24</sup>

[下線高橋]

歌謡に韻律があること、そしてその韻律は英語や中国の詩における韻やアクセントの強弱とは全く違う性質のものであることには気づいていたが、その趣を直に感じることは出来ず、外国人としての限界を感じていたのかもしれない。チェンバレンは『古事記』の枕詞の英訳では、枕詞と被枕の関係をあくまでも文脈上の係りから捉えて英訳を行おうとしたが、韻律が歌謡の主要な役割を持つことに気づいていたのであろう。西郷信綱氏は、枕詞が元来オーラルな言語世界のものであったことを指摘するが、「枕詞は、たんにオーラルな律文一般にではなく、特定の韻律単位を有するものに固有な修辞技法であった」（「枕詞の詩学」）と述べ、「枕と被枕、上の句と下の句とのかかわりをただ辞書的に読むだけではしかなかったこと、その前に飛躍や展開を孕んだ動的な空間が存すること、そしてそれは枕詞が意味的に下句に直結していないのに基づく」と説いたことが思い起こされる。チェンバレンはそこまで厳密に分析していたわけではなく、英訳を通して韻律の重要性を感じたと思われる。

当時の社会情勢、枕詞研究の状況の下でチェンバレンが行ったことは、やはり我々日本文学を志す者にとって貴重な教訓を与える。当時の日本の枕詞研究の実態を享受しつつ、枕詞を理解しようとしたことはもちろん、論文中では、西洋の聖典であるヘブライ語の「詩編」の日本語訳を成功させるためには、まず日本の詩歌の作詩法を研究しなければならないと説く<sup>25</sup>。今後も日本の歌謡や和歌は翻訳されて行くと思うが、そうした時に、和歌の修辞法である枕詞や序詞をどう訳すかという問題が必ず起こると思う。その先駆者としてチェンバレンは、「其言詞を飾るまでにて戯<sup>7</sup>れに似たるもあり」との自身の言葉とは裏腹に、

和歌の、あるいは日本精神の神髄に関わるものとして枕詞を実感しようと努めていたのである。

### 《参考文献》

契沖『萬葉代匠記』1687-1690年『契沖全集』第一卷～第七卷)

契沖『厚顔抄』1691年(『契沖全集』第七卷)

賀茂真淵『冠辞考』1757年(『賀茂真淵全集』第八卷)

本居宣長『古事記伝』(1790～1822年)(『本居宣長全集』第九卷～第十二卷) / 『玉勝間』  
八の巻(1795～1810年頃)(『本居宣長全集』第八卷)

橘守部『稜威言別』1847年(『橘守部全集』第三)

藤原雅澄『枕詞解』1839年(『万葉集古義』所収)

*The Classical Poetry of the Japanese*, by B.H.Chamberlain, London, Trubner & Co.  
1880

*A Waka Anthology Vol.One: The Gem-Glistening Cup*, by E.A.Cranston, Stanford  
University Press,1993

---

<sup>1</sup> …But even although a Makura-Kotoba may be sufficiently apt if it is rightly applied, some Japanese poets take a perverse pleasure in wresting it from its proper sense in a way which to us is nothing short of ludicrous.(*A History of Japanese Literature* by W.G.Aston, 1898)

<sup>2</sup> チェンバレンの経歴に関する情報は、第二部第一章を参照のこと。

<sup>3</sup> [原文]With the Songs embedded in the prose text the case is different, as some of them are among the most difficult things in the language,...and those Pillow-Words which are founded on a jeu-de-mots or are of doubtful signification form, with the one exception mentioned below, the only case where anything contained in the original is omitted from the English version.

<sup>4</sup> 福井久蔵著作・山岸徳平補訂『新訂増補枕詞の研究と積義』1960年2月、33頁

<sup>5</sup> [原文]Its name indicates tolerably clearly its meaning : it is a word, itself destitute of life, on which the succeeding significative word, as it were, rests its head. The term Kamuri-Kotoba, i.e. “hat-word,” which is preferred to that of “Pillow-Word” by the great scholar Mabuchi, sets forth the nature of this class of expressions in an equally intelligible manner.

<sup>6</sup> チェンバレンはその理由として「昔は、勇敢で勇気あるもの以外は軍隊(hosts)の指導者に選ばれたものはいなかった。キリスト教の恩寵と高潔さに満ちているとみなされる

もの以外でローマ法皇の座に掲げられたものはいない。」と説明する。

- 7 「そもそも冠<sup>いろいろ</sup>辞の品々なるところをかつがつあげていはんに、①ひさかたのあめは象<sup>かたち</sup>をたとへ、②そらみつやまとはゆゑをいひ、③ちはや夫（ふ）る神は性（さが）をあげ、④たらちねのはゝはもとをたたへ、⑤弱草（わかくさ）のつまはたぐひをなん引ける、…」(賀茂真淵『冠辞考』序)
- 8 論文中に、「ももたらず」（文字上では、「百足らず」）は「やそ（八十の古語）」や、「いそ（五十の古語）」の省略と考えられている、「い」の音節で始まる場所の句や名前として同様に使用される」と説明されている。
- 9 論文中に、「かむかぜの」は、第一には神話の話から、次に掛詞の点から、伊勢の国の名との関連を負う」とある。《「神風の息」のイから伊勢に係る（『冠辞考』）》
- 10 福井氏の指摘する論文中の“destitute”は、“abandoned”, “forsaken”(見捨てられた、放棄された)や“deprived or bereft of (something formerly possessed)”((以前は所有していたものが)奪われた)という意味で、必ずしも「意味のない」ことではない。(Oxford English Dictionary) ただ、チェンバレンは万葉集の歌を英訳した *The Classical Poetry for Japanese* の序文では、枕詞を“meaningless expression”と述べているので、この時点で“meaningless”の解釈に対する問題は残る。
- 11 土橋寛『古代歌謡論』1960年11月、378～398頁。  
なお、用法の固定性・社会性については、「枕詞」は記紀・風土記の時代から、一般には「昔から言い習わされた語」という意味での「諺」の一種として理解され、和歌の世界では、平安朝末期にすでに「定まりて続けてよむ」習わし、つまり枕詞と被枕との固定性・社会性が明確に自覚されている」と説明する。(同書、385頁)
- 12 折口信夫「日本文学の発生 序説」1974年(『折口信夫全集』第七巻192頁)
- 13 折口前掲書(注12)40～42頁)
- 14 廣岡義隆『上代言語動態論』2005年11月、355頁
- 15 西郷信綱「枕詞の詩学」(『文学』1985年2月、Vol.53 / 『古代の声』1985年)
- 16 吉本隆明『初期歌謡論』(III. 枕詞論)1977年6月
- 17 古橋信孝『万葉集を読みなおす 神謡から‘うた’へ』1985年1月、136～146頁
- 18 [原文] the “pillow-word” *hisakata no*, written with the characters 久堅之 (enduring and hard), and constantly found in poetry before the word “sky.” The characters seem appropriate enough to form an epithet to be applied to the heavens; but, as a matter of fact, they rest on a mistaken etymology. The word *hisakata* should be written *hisagata*, and is a contraction of *hisago no katachi* (the shape of a gourd), … Soon, however, the original meaning was so completely forgotten, that, down to the present day, *hisakata no* is used as a “pillow-word,” not only for the heavens, but for a whole number of things connected with the heavens, – even for the light, a phenomenon which has certainly no connection with a gourd, and for the Imperial residence, which may, indeed have been heavenly in its splendour, but is hardly likely to have been built after the pattern of a pumpkin.
- 19 チェンバレンは、“*KO-JI-KI*” or “*Records of Ancient Matters*”(1882)の序“Introduction”の「翻訳の方法の事」で「枕詞」について、“those Pillow-Words which are founded on a jeu-de-mots or” と記しているが、『英訳古事記』でこれを「この枕詞の如きは其言詞を飾るまでにて戯<sup>レ</sup>れに似たるもありて」と日本語訳をしている。“a jeu-de-mots”の意味は「言葉遊び」「語呂合わせ」「しゃれ」である。
- 20 *A Waka Anthology Vol. One: The Gem-Glistening Cup* by E.A. Cranston, Stanford University Press, 1993 (「風土記」『古事記』『日本書紀』『万葉集』～『新古今集』等十二種の古代歌謡や古典和歌集を英訳した書籍。)
- 21 *A Waka Anthology* では「そらみつ (大和)」を“In the land of sky-seen Yamato”と英訳し、「空に見つ」説を採っている。また、「たまきはる (内)」は“My elder brother, Of gem-cutting Uchi”と訳している。“gem-cutting Uchi”の場合、枕詞英訳の難しさを痛感する。

- 
- <sup>22</sup> チェンバレンは *The Classical Poetry of the Japanese* “Introduction” でも、“The Pillow-words’ are meaningless expressions which are prefixed to other words merely for the sake of euphony.”と述べている。この文章を川村ハツ江氏は『日本人の古典詩歌』（1987年）の中で「枕詞」は修辞法のひとつで、頭辞とも言われる。直接の意味は失っているが、ある一定の語に冠して語調を整え快い音調を作り出すために用いられる」と日本語訳し、“meaningless”を「直接の意味は失っている」と訳出している。
- <sup>23</sup> “raven” “A large black crow’の意味だが、“regarded as a symbol of providence ...but commonly as a bird of ill omen, foreboding death”とある（*Oxford English Dictionary*）。つまり、不吉な象徴とされたということであるが、チェンバレンはこれを意識していたのであろうか。たまたまかもしれないが、1800 は行路死人歌、3281 は相聞だが、我が背子が来ないという歌。4160 は世間の無常を悲しぶる歌で、内容としては暗い歌ばかりである。
- <sup>24</sup> [原文] A careful study of the ancient poetry of Japan, and therefore, of course, of the prosody which determines its outward form, must precede any successful attempt at a translation into Japanese of the most splendid of all poetical literatures, — the Hebrew Psalms. At least, I am assured by some of those natives best qualified to form an opinion on such a subject, that a metrical version in the manner of the longer odes of the Manyoshu would alone be satisfactory to Japanese ears. Of the difficulties attending such a translation, and of the necessity which would often occur of sacrificing the letter to the spirit, there can be no doubt. At the same time, patient and persevering study should render the desired end not impossible of attainment.
- <sup>25</sup> 詩編は旧約聖書に収められた150編の神への讚美の詩。歌唱を伴うものを讚美歌という。当時、讚美歌の日本語訳が盛んに行なわれた。

〈添付〉

『古事記』枕詞の英訳リスト (KO-JI-KI or “Records of Ancient Matters” に拠る。)

枕詞 (歌番号)	被語句	英 訳	備考
A)八雲立つ (1)	出雲八重垣	eight clouds arise. (The eightfold fence of Idumo...)	<Note>
B)さ野つ鳥(2)	<sup>きぎし</sup> 雉	the true bird of the moor,(the pheasant)	
B)庭つ鳥 (2)	<sup>かけ</sup> 鶏	the bird of the yard, (the cock)	
A) (遠遠し) (2)	高志	in the far off (Land of Koshi)	
B) <sup>ぬ</sup> 萎え草の(3)	<sup>め</sup> 女	(a maiden) like a drooping plant	
B)ぬばたまの (3) (4)	<sup>よ</sup> 夜、 <sup>黒</sup> 黒	(in the night)[black as]the true jewels of the moor	
C)朝日の(3)	<sup>あ</sup> 笑み	(smiles) like the morning sun	
C) <sup>たくづの</sup> 栲綱の(3) (5)	白き	(white) as rope of paper·mulberry·bark	
B) <sup>あわゆき</sup> 沫雪の(3)(5)	若やる胸	(breast soft) as the melting snow	
B)沖つ鳥(4)(8)	胸見る/ 鴨	like the birds of the offspring,( look at my breast)	
C)辺つ波(4)	<sup>そ</sup> 背に脱ぎ棄 て	on the waves on the beach	
C) <sup>ソニドリ</sup> 鳩鳥の(4)	青き	(green) as the kingfisher	
C) <sup>むらとり</sup> 群鳥の(4)	我が群れ往 なば	(if )like the flocking birds, (I flock and depart)	
C)引け鳥の(4)	我が引け往 なば	(if) like the led bird, (I am led away and depart)	
B) <sup>あさあめ</sup> 朝雨の(4)	霧	(the mist) of the morning shower	<Note>
B)若草の(4)	妻の命	(thine augustness [my] spouse) like the young herb	<Note>
B) 白玉の(7)	君	( [my] lord[who is ]like unto white jewels	
B)いすくはし(9)	鯨	a valiant (whale)	<Note>

C) (立 <sup>たち</sup> 萩 <sup>そば</sup> 稜 <sup>の</sup> ) (9)	実(身)の無 けく	(slice off a little )like the berries of the standing soba	
C) (いちさかき) (9)	実(身)の多 けく	(slice off a quantity )like the berries of the vigorous <i>sakaki</i>	
A)みつみつし (10)(11)(12)	久米	augustly powerful warriors ※久米を訳さず	<Note>
A)神 <sup>かむかぜ</sup> 風の(13)	伊勢	(sea of Ise)[on which blows]the divine wind	
A)楯 <sup>たたな</sup> 並 <sup>な</sup> めて(14)	伊那佐	(as we fight )placing our shields in a row, (going...on Mount Inasa ) ※歌詞中に枕詞を組み込む。	
B)島 <sup>つ</sup> 鳥(14)	鶺鴒	(cormorants), the birds of the island	
A)やつめさす(23)	出雲健	*英訳せず*(Idumo bravo)	
*A)さねさし(24)	相 <sup>さがむ</sup> 模	(Sagamu), where the true peak pierces	<Note>
A)にひばり (25)	筑波	passing Nihibari and Tsukuba※地名とし て解釈	<Note>
B)ひさかたの(27)	天 <sup>あめ</sup>	*ラテン語訳* “heaven”	<Note>
B)あらたまの(28)	年、月	*ラテン語訳* “year” “moon”	<Note>
B)畳 <sup>たた</sup> なづく(30)	青垣	(awogaki) encompassing it with its folds	
A)畳 <sup>たたみこも</sup> 薦(31)(91)	平 <sup>へぐり</sup> 群	*英訳せず* (from Mount Heguri)	<Note>
C)鳩 <sup>にほどり</sup> 鳥の(38)	潜 <sup>かづ</sup> き	(plunge) like the grebe (into the Sea of Afumi,)	
A)石 <sup>いは</sup> 立たす(39)	少 <sup>すくなみかみ</sup> 名御神	(The Small August Deity) who dwells eternally, firmly standing	
A)千葉の(41)	葛 <sup>かづの</sup> 野	(the moor of Kazdu) in Chiba ※地名	
B)百 <sup>ももづた</sup> 伝 <sup>つね</sup> ふ(42) (111)	角 <sup>つね</sup> 鹿 鐸 <sup>ぬて</sup> ゆらくも	far-distant (Tsunuga) the far-distant (bell tinkles)	<Note>
C)鳩 <sup>みほどり</sup> 鳥の(42)	潜 <sup>かづ</sup> き息 <sup>いき</sup> づき	(plunging & breathless) like the grebe	
A)階 <sup>しな</sup> だゆふ(42)	楽 <sup>ききなみち</sup> 浪 <sup>なみち</sup> 道を	the up and down( road by the wavelets)	

B)三栗の(42) (43)	中 <sup>に</sup> つ土 / 中 つ枝	(the middle earth/branch) like three chestnuts	<Note>
B)(香ぐはし) (42)	花橋	the fragrant flowering (orange-tree)	
B)(ほつもり) (43)	赤ら <sup>をとめ</sup> 嬢子	*英訳せず* (the ruddy maiden)	
*B)水たまる(44)	池	(Lake Yosami)where the water collects	
A)道の後(45)(46)	古 <sup>こ</sup> 波 <sup>は</sup> 陀 <sup>だ</sup>	(Kohada) in the back of the road	
*B)冬木のす(47)	から(枯)が 下 <sup>した</sup> 木 <sup>たき</sup> の	(chilly like the trees beneath, the trunks )of the winter trees	
B)ちはやぶる(50)	宇治の渡に	*英訳せず* (the Uji ferry)	<Note>
B)ちはやひと(51)	宇治の渡に	*英訳せず* (the ferry bank of Uji)	
B)くろざやの(52)	まさづ子(?)	(masadzuko) of Kurozaki ※地名?	<Note>
A)おしてるや(53)	難波	wave- beaten( Naniha)	
*B) <sup>こもりづ</sup> 隠水の(56)	下	(from beneath) like hidden water	<Note>
A)つぎねふや (57)(58)	山城	(Yamashiro) where the seedlings grow in succession)	<Note>
A)あをによし(58) (58)	奈良	*英訳せず* (I pass Nara,)	
A) <sup>をだて</sup> 小楯 (58)	大和	(Yamato) with its shield of mountains	<Note>
B)肝向かふ(60)	心	*英訳せず* (heart) that is in the moor of Ohowiko	<Note>
A)つぎねふ (61)(63)	山城 (女)	(Yamashiro) where the seedlings grow in succession	
*C)根白の(61)	しろ <sup>ただ</sup> む <sup>き</sup> 白腕	(thy white arm) like the whiteness of the roots	<Note>
A)高行くや (67)(68)	隼別	high-going(Falcon Lord)	
A)梯立の(69)(70)	倉橋山	ladder-like (Mount Kurahashi)	
*B)たまきはる(71)	内	*英訳せず*(court noble of Uchi)	<Note>
A)そらみつ	大和	*英訳せず* (in the land of Yamato)	<Note>

(71)(72) (97)			
A)高光る(28)(72) (100)(101) (102)	旦の御子	(august child) of the High shining Sun	
C)かぎろひの (76)	燃ゆる	sparklingly ( burning,)	<Note>
B)あしひきの(78)	山	*英訳せず* (on the mountain)	<Note>
C)刈薦 <small>かりこも</small> の(80)	乱れ	(The disorder) of the cut <i>Hydropyrum latifolium</i>	<Note>
A) 天飛 <small>あまだ</small> む <small>ひ</small> (83)(84)	軽	heaven-soaring (Karu)	
B) 天飛 <small>あまだ</small> む <small>ひ</small> (85)	鳥	heaven-soaring (birds)	
*C)船餘 <small>ふな</small> り (86)	い帰り	make the remaining return voyage ※被枕の解釈に枕の意味を組み込む。	<Note>
A)夏草の(87)	阿比泥 <small>あひね</small>	(The shore of Ahine) with its summer herbs	
C)山たづ <small>やま</small> の(88)	迎へ	*英訳せず*(I will go, oh! to meet thee.)	<Note>
A)隠国 <small>こもりく</small> の(89)(90)	泊瀬 <small>はつせ</small>	(Hatsuse) the hidden castle(89) secluded (Hatsuse)(90)	<Note>
C)槻弓 <small>つくゆみ</small> の(89)	臥 <small>こ</small> やる	(prostrate) like a <i>tsuki</i> bow	<Note>
C)梓弓(89)	立てる	(standing)Like an <i>adzusa</i> bow	<Note>
A) やすみしし(97) (28)(98)(104)	我が大君 <small>わ</small>	(our Great Lord),who tranquilly carries on the government	
B)白妙 <small>しろたへ</small> の(97)	袖	(a sleeve) of white stuff	
*B)八百土 <small>やほに</small> よし (八 百丹よし) (100)	宮	(a palace) pestled with hundred [load of]earth	
B)真木 <small>まき</small> 栄 <small>き</small> く(100)	日、檜	*英訳せず*(the august gate [made of ] <i>chamaesparis</i> [wood]	<Note>
*A)ありぎぬの (100)	三重の子	*英訳せず*(the maid of Mihe)	<Note>
B)百足 <small>ももだ</small> る(100)	槻	the hundred-fold flourishing ( <i>tsuki</i> -	

		tree)	
A) ももしきの(百 磯城の) (102)	大宮人	*英訳せず*(the people of the great palace)	<Note>
C) 鶉鳥(102)	領布取り掛 けて	(having put on scarfs) like the quail-birds	<Note>
C) 鶉鶉(102)	尾行き合へ	(having put their tails together) like wagtails' *	
C) 庭雀(102)	蹲まり居 て	(and congregated together) like the yard -sparrows	
B) 水そそく(103)	臣の嬢子	*英訳せず*(Oh! the grandee's daughter)	<Note>
A) 大魚よし(110)	鮪	the great fish!...(tunny spearing fisherman!)	
B) 比比羅木之其花 麻豆美神	(大国主神 の神裔)	the Deity waiting-to-see-the-flowers -of-the-holly	<Note>
B) 天知迦流美豆比 賣	(大年神の 神裔)	Princess Ame-shiru-karu-midzu	<Note>
B) 僕は百足ず 八十垵手に隠りて	(大国主神 の国譲り)	I will hide in (the eighty) <u>less than a</u> <u>hundred road-windings</u>	<Note>
C) 打竹のとををと ををに(天之眞魚咋 を獻す)	(大国主神 の国譲り) ※献餞の詞	I will offer up the heavenly true fish-food so that <u>the split bamboos</u> ( bend).	<Note>
A) さくくしろ	五十鈴 (天 孫降臨)	*英訳せず* at the temple of Isuzu	<Note>
C) 青雲の	白肩津 (神 武東征)	brought up at the haven of Shirakata ※「青雲の」英訳していない。	
B) 遠津年魚目目微 比賣	(崇神天皇 系譜)	Tohotsu-no-ayu-me-me-kuhashi	<Note>
A) 千千都久和比買 命	(崇神天皇 系譜)	Princess Chiji-tsuku-yamato	<Note>

※ A. 固有名詞に冠する枕詞 B. 普通名詞に冠する枕詞 C. 用言に冠する枕詞（※土橋寛『古代歌謡論』の分類に拠る。\*の付く不明なものは同書でも不明、または、同書に記述されていないもの。）

リスト中、枕詞名が（ ）で括られているものは、チェンバレンが枕詞と認識していなかったと思われるもの。〈Note〉は脚注があるもの。 ※以下は筆者のコメント。

### 第三章 B.H. チェンバレンの英訳に見る古代の音

#### —『古事記』の「ぬなとももゆらに」について

##### 1. はじめに

『古事記』にはさまざまな音が表現されている。「<sup>あ</sup>悪しき神の<sup>こゑ</sup>音はさ蠅」のごとくであり、男装したアマテラスは「<sup>い</sup>稜威の<sup>おとこ</sup>男<sup>たけ</sup>建び」をし、下照比賣の哭く声は「風の<sup>むな</sup>興響きて天に到る」。中巻でも、「葦原中国はいたく騒ぎ」（神武東征）、イスケヨリヒメは「木の葉騒ぎぬ」と歌い、タギシミミの命の反逆を御子たちに知らせる。また、御琴の音が聞えなくなると天皇が<sup>かむあが</sup>崩っていたというくだりもある（仲哀記）。下巻には、琴の音にあわせて舞う童女（雄略記、吉野）や猪の<sup>うた</sup>唸き（雄略記、葛城山）などが描かれる。このように、『古事記』全巻を通して音の表現は豊かなのだが、特に神代において、自然の発する音が話の展開に大きな役割を担うことが多い。それは神々の営みが自然と深く関わっているためであり、人間が自然＝神への畏怖の念や信仰心に支えられて生きていたことの実証的な痕跡の一つである。そして、神を祭り、ある程度自然をコントロールする手段を手に入れた後で、人の世の〈歴史〉が展開して行く。

『古事記』の音表現の中に、「こをろこをろ（に）」「もゆら（に）」「さやさや」「かわら」「さわさわ（に）」「たしだし（に）」といった擬音語<sup>1</sup>（オノマトペの一種）がある。『古事記』の中の擬音語はおのおの生命力・躍動感に溢れ、また自然の清浄さを表現したものが多。い。「こをろこをろ（に）」や「もゆら（に）」などは、音そのものが物語の流れの中で大きな意味を持っていて、また、その他にも靈魂の力を暗示するなど、単純に擬音語として済ませられない言葉もあるようだ。本章では、『古事記』上巻の「天の安の河の誓約」段の「奴那登母母由良邇（ぬなとももゆらに）」の「もゆらに」を取り上げ、それが自然に息づく靈魂の力をあらわす音表現として、文脈展開を支えていることを指摘した上で、その英訳の可能性を探ってみたい。

なお、英訳の検証に当っては、明治年間に東京帝国大学の日本語学教授を勤めた B.H. チェンバレンの翻訳“*KO-JI-KI*” or “*Records of Ancient Matters*”（以下 *KO-JI-KI*）（1882年（明治15年）初版）を主に取り上げる。チェンバレンの『古事記』解釈は主として『古事記伝』に拠る。「すべて古語を伝えること」<sup>2</sup>を目的とする本居宣長の訓みに対しては、「本居氏の此の訓法は八世紀の頃の日本の史学家が古事記の本文を読んだ訓法とは異なっている」<sup>3</sup>とするが、『古事記伝』は「感賞すべき貴重なる著述で日本文学上に誇示するを得る

者」“the most admirable work of which Japanese erudition can boast”(“introduction”)と賞賛している。翻訳に当って『古事記伝』を範としたことは明確であるが、原文にはなく宣長訳で新たに加えられた尊称は無視し<sup>4</sup>、欧州の学士が『古事記』の原書を見る時の助けにするという目的のために「ただつとめて字句のままに本文を移すことに力を尽しぬ」と原文通りに翻訳する方針を貫く。なお、英語訳の検証に当っては以下の英訳本も参考にする。

*KOJIKI Translated with an Introduction and Notes by Donald L. Philippi, 1968*

*The Kojiki: An Account of Ancient Matters by Gustav Heldt, 2014*

## 2. 「奴那登母母由良爾」に対する英語訳

【天の安の河の誓約】訓読文

かれここ おのおのあめのやすのかほ  
故爾に 各 天安河を中に置いて宇氣布時に、天照大御神、先づ建速須佐之男命の佩か  
せる十拳劔を乞ひ度して、三段に打ち折りて、奴那登母母由良爾、天の真名井に振り滌ぎ  
て、佐賀美迹迦美て、吹き棄つる気吹の狭霧に成りませる神の御名は、多紀理毘賣命。…  
速須佐之男の命、天照大御神の左の御美豆良に纏かせる八尺の勾聽の五百津の美須麻流の  
珠を乞ひ度して、奴那登母母由良爾、天の真名井に振り滌ぎて、佐賀美迹迦美て、吹き棄  
つる気吹の狭霧に成れる神の御名は、正勝吾勝勝速日天之忍穗耳の命。…

【当該箇所英訳】

《from *The KOJIKI-Records of Ancient Matters*》

So as they then swore to each other from the opposite banks of the Tranquil River of Heaven, the august names of the Deities that were born from the mist [of her breath] when, having first begged His-Swift-Impetuous-Male-Augustness to hand her the ten-grasp sabre which was girded on him and broken it into three fragments, and with the jewels making a jingling sound having brandished and washed them in the True-Pool-Well of Heaven, and having crunchingly crunched them, the Heaven -Shining-Great-Deity blew them away, were Her Augustness Torrent-Mist -Princess, …..when, having begged the Heaven-Shining Great-August-Deity to hand him the augustly complete [string] of curved jewels eight feet [long], – of five hundred jewels, – that was twisted in the left august bunch [of her hair], and with the jewels making a jingling sound having brandished and washed them in the True-Pool-Well of Heaven, . . . .

※[ ]の部分は原文にはないが、文脈上必要と思われる語を訳者が追加した箇所。

スサノヲが高天原を奪取しようとしているのではないかと疑いを抱いたアマテラスに対し、スサノヲは自分の心の清明を占うためのウケヒを申し出る。当段は『古事記』の中でも特に口誦性が残ると言われる部分で、「奴那登母母由良爾（ぬなとももゆらに）」「佐賀美迹迦美而（さがみにかみて）」「吹き棄つる気吹の狭霧に成れる神」などの句が繰り返され、この繰り返しの韻律によって、誓約の呪儀の荘重さが醸し出される。ここで、チェンバレンは「ぬなとももゆらに」を “**with the jewels making a jingling sound**” と訳出する。

“jingle” の意味は、*Oxford English Dictionary (Online site 2019, 以下 OED)* によると、“<v1a> To give forth a mingling of **ringing sounds**, as by the striking together of coins, keys, or other small metallic objects; it expresses a more prolonged and continuous sound than clink, and a more complicated one than **tinkle**.” とあり、“coin”（硬貨），“key”（鍵）などの金属製の小さな器物が触れ合う音と記す。OEDでの用例は、チヨースーの “Whanne he rood men myghte his brydel heere Gyngle(\*obs.form of jingle) in a whistlynge wynd als cleere And eek as loude as dooth the Chapel belle.”(Chaucer, *Canterbury Tales* Prol, c1405) 等、ほとんどベルや鍵など金属音を表わすものである。“The gingle of the song-sparrow” (H.D.Thoreau, *Excursions*, 1863) のような例もあるが、比喩や暗示的に用いられる場合である。

『古事記伝』では、「母由良は、緒に貫る玉どもの動きて、相触つつ鳴さまを云フ、遍は<sup>テニフハ</sup>辞なり」と解釈し、モユラのモを「真」の意とする。また、チェンバレンが参照したと思われる賀茂真淵の解釈でも「瓊の音」とする（『仮名書古事記』）。チェンバレンは、「珠」に “beads” ではなく “jewels” という英語を使うことについて、「日本における玉の材料は瑠璃、水晶、ガラス、翡翠、蛇紋石、凍石等があり、其形は通常勾玉或はくだ玉である」とその素材と形状によると記す（“Introduction”）。また、<sup>やきかのまがたまのいほつのみすまるのたま</sup>八尺勾聰之五百津之美須麻流珠のイメージについては、橘守部の「僧侶の数珠（より大きいもの）」と言う説や、アーネスト・サトウの「輝く勾玉が集まったもの、つまり、爪型の石玉が長いひも状になったもの」（Mr. Satow's third paper on the "Rituals"）という説を参照する。こうした詳細な考察から想像させる「もゆら」の音は決して金属音ではないはずである。なお、「もゆら」の音質を問う場合、この「ぬなとももゆらに」の詞章が物語りの流れの中で果たしている役割について考えることも必要である。言語表現には現れないが、その文脈の根底にある意味合いをどのように表現するかということは翻訳の問題にも繋がる<sup>5</sup>。当然のことであるが、チ

エンバレンは『古事記伝』が指摘していない「詞章の持つ意味」については考慮せず、「緒に貫る玉どもの動きて、相触つつ鳴さま」という解釈のみに則った英訳を行っている。当時の研究段階でできうるチェンバレンの英訳は“jingle”かまたは別の英語かという問題に留まると思う。しかし、その後、「ぬなとももゆらに」については「詞章の持つ意味」等の多くの研究がなされている。本章では、その研究成果をも盛り込んだ英訳を模索したいと考える。また、日本語のオノマトペ全般の英訳という視点からも当該「ぬなとももゆらに」の英訳を取り上げたい。

なお、D. L. フィリップスの *KOJIKI* でも “...rinsed them, the jewels making a jingling sound, in Ame-No-Mana-Wi, ...” とチェンバレンの英語を引き継ぐ訳になっていて、2014年に刊行された G. ヘルトによる『古事記』英訳本 *KOJIKI* では、“Their jewels jingled and jangled as she bit them to bits and spat them all out.” と音がたて続けに鳴り響く様子を表現する。

### 3. 「ぬなとももゆらに」に関する諸説

当詞章の「ヌナト」については賀古明氏が「ぬなと」説<sup>6</sup>を唱えているが、多くの研究者は「瓊の音」説をとる。また、「由良ユラ」と「母由良モユラ」が同義語かと言う問題が取り沙汰されてきた。これに関して、藤井信男氏が、『古事記』上巻の「三貴子の分治」段の「即ち御頸珠の玉の緒母由良取り由良迦志て」を「…も、ゆらに」と読まないで、「…、もゆらに」と読み誤ったことから「もゆらに」の新語が生まれたという説を打ち出した<sup>7</sup>。また、西宮一民氏はモを接頭語とし、「ユラニ、モユラニ、ユラク、ユラカスなどの諸語は、ユラ（動揺）を語根とする派生語であつて、本来の意味「ゆらゆら」は、その語形にのみ残り、その内容は、「鳴る」といふ新しい意味に分化した姿で用ゐられてゐる」<sup>8</sup>とし、モユラニを一語として認める<sup>9</sup>。今のところ、『古事記全註釈』<sup>10</sup>などの諸注釈書でも「由良」と「母由良」が同根の語であり、玉などの触れ合う音に関係のある語とする説が趨勢を占める。また、次の問題として、当該箇所最初の「ぬなとももゆらに」について、「天照大御神が玉でなく劔を乞度て、滌たまふのになぜ「ぬなとももゆらに」なのかと『古事記伝』が指摘して以来、研究者間での意見が分かれる。倉野憲司氏は「劔とは無関係のヌナトモユラニの語が、口誦的・韻律的にふと挿入されたもの」（『古事記全註釈』）と説く。また、三浦佑之氏も「韻律的な面から必要となる句である」<sup>11</sup>とし、新編全集『古事記』でも定型句説<sup>12</sup>を唱える。

#### 4. 「ゆら」「もゆら」の語義

高崎正秀氏は、「由良」あるいは「也良」は水の鎮魂に関わる地名であるらしいという点から論を進め、由良・ゆらゆら・ゆる・よろ等々は、元来玉（時に或いは鏡）の鎮魂用語として発達して来たと言説く。そして、「玉の緒もゆらに」でよかつたものを、更に母一音が口調子で添はつて、そこにもゆらといふ視覚と聴覚に同時に訴へる様な、微妙繊細な感覚を傳へるべき新語も発明された<sup>13</sup>としている。佐竹昭廣氏は、比較言語学的な操作によって、すべての印欧語に全般的に共通する要素をとりあげ、《響く》と《光る》を同趣に感受する場合もあるという言語心理的な一事象を指摘し、「玉とは亮々<sup>ロウ</sup>（浪浪）と「鳴り響く」ものであり、美しく「照り輝く」ものであつた<sup>14</sup>と説く。工藤力男氏は、佐竹氏の論を取り入れ、古代語の「ゆら」は、まず何かが「揺れる」ことであり、それによって生じた音、揺れにともなう光、この三つの状態を表現した時期があつたことからできた表現とする<sup>15</sup>。つまり、「も」接頭語説でも「も」誤入説でも、「もゆら」とは本来、物が「揺れる」ことから〈音が鳴る〉状態を表現した詞であつて、揺れに伴う光さえも感じられるような総合的な意味を持つ言葉と理解してよい。

先に述べたが、『古事記伝』では「母由良は、緒に貫る玉どもの動きて、相触つつ鳴さまを云フ」と説明するが、では、その音は具体的にどのように現代語訳されているのか。西郷信綱氏によれば、「玉がふれあつてゆらゆらと音たてるさま」<sup>16</sup>であり、新編全集『古事記』では「音がさやかに鳴るほどにすすいだ」、古典集成『古事記』では「玉の音もさやかに鳴るばかりに」と解釈する。このように各注釈書により音の形容がさまざまであることが、「もゆらに」を現代語に置き換えることの難しさを表している。

『日本書紀』神代 第七段一書第三の注記「瑒瑒乎、此云奴儺等母母由羅爾」は、「瑒瑒乎」が「瓊響瑒瑒乎」の間違ひではないかといわれているが、「母由羅爾」の意味が漢語「瑒瑒」と同義であると解釈できる。「瑒瑒」は、『漢語大詞典』では「擬声語、擬音語。玉が互いにぶつかり合う音。また、非常にさわやかな音、響きを指す。」とある。また、『詩経』「小雅 南有嘉魚之什 采芑」には「…八鸞瑒瑒、服<sub>レ</sub>其命服<sub>一</sub>、朱芾斯皇、有瑒葱珩（泣)」。毛伝は「瑒瑒、聲也」「瑒、珩<sup>17</sup>聲也」、すなわち「瑒」は「玉の音」であるとす。

『日本書紀』神代 第九段一書第六の「而手玉玲瓏、織経之少女者、是誰之子女耶（手玉も玲瓏に<sup>18</sup>、織経る少女は、是誰が子女ぞ）」では、「玲瓏」を「もゆらに」と訓んでいる（寛文九年板本）。『説文』に「玲、玉聲也、从<sub>レ</sub>王聲声。」とあり、「玲」の原義も玉の音である。『文選』班固 東都賦には、「登<sub>レ</sub>玉輅<sub>一</sub>、乘<sub>レ</sub>時龍<sub>一</sub>。鳳蓋<sub>レ</sub>琴麗、和鑾<sub>レ</sub>玲瓏。天官景從、

寝<sub>レ</sub>威盛<sub>レ</sub>容。」とあり、玉で飾った天子の車列の壮麗さを表現する。この「和鑾」について、『周礼』「夏官、大馭」には「以<sub>二</sub>鸞和<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>節。」とあり、鄭玄注に「鸞在<sub>レ</sub>衡、和在<sub>レ</sub>軾、皆以<sub>レ</sub>金為<sub>レ</sub>鈴。(和鑾は、車の軾<sub>シ</sub> (前部の横木)にあるを和といい、衡<sub>ヲ</sub>にあるを鑾。ともに金の鈴。)」とある。この「玲瓏」<sup>19</sup>は金の鈴の音を示す。「八鸞瑲瑲」でも「鸞は馬のくつわの両端につける鈴」<sup>20</sup>とあり、「瑲」「玲」ともに「玉の音」を原義とするが、「瑲瑲」「玲瓏」になると、現実的には鈴や金属音の勝った音になる。『故訓匯纂』の引く『集韻・陽韻』に「瑲、樂聲」とあることが、「瑲」の解釈をさらに広げる。藤井信男氏は書紀の「瓊響瑲瑲」とは、「嚙<sub>二</sub>断瓊端<sub>一</sub>」<sup>21</sup>とあるように、つないである緒を解いた一個の瓊についてであり、「八尺勾璫之五百津之美須麻流珠」という、つないだ玉の場合とは異なるとし、「瑲瑲」を「ゆらに」としたことは無理があった、と説く。さらに、「ゆらに」はもともと、ゆれうごく状態の形容であって、あるいはそれにつれて音をたてる意味も考えられるが、直接に音の形容としては熟さない用例であった(注7)と述べる。確かに、『琴歌譜』「天人振」でも、「石田は 己男作れば かわらとゆらと (由良止) 鳴る」とあり、「かわらと」「ゆらと」でかなり耳障りな音を立てているが、この点から見ても、ユラという言葉は、音質を特定する表現ではなかったことが分かる。

## 5. ウケヒにおける「<sup>ぬなとももゆらに</sup>奴那登母母由良爾」の役割

チェンバレン以後ではあるが、多くの研究者たちによって「ぬなとももゆらに」に関する考察が進められ、音の忠実な表現であるとする以上の意味解釈がなされてきた。まず、「ぬなとももゆらに」が天の安の河でスサノヲの命の清明心を証明するための誓約の場で唱えられた詞章であることを考えてみたい。松村武雄氏は、アマテラスとスサノヲがそれぞれ劔と珠とを「ぬなとももゆらに天の真名井に振り<sup>すす</sup>滌ぎて、さがみにかみて、吹き棄つる<sup>いぶき きぎり</sup>気吹の狭霧に成れる神」とは古き代の日本民族に於ける「氣息→霧→生成」という化生の呪能観によるものと説く<sup>22</sup>。また、中西進氏は論考「清明心」<sup>23</sup>の中で、当該場面では二神とも玉から子を生んでいると指摘し、「儒教典礼における玉の尊重は動かしがたく、その玉の気が清明心を表象する」とし、また、「三貴子の分治」段の「<sup>みくびたま</sup>御頸珠の玉の<sup>もゆらに</sup>緒母由良邇、<sup>ゆらかして</sup>取り由良邇志ては一つの聖なる呪法としての玉響だった(注23)と述べる。確かに、「三貴子の分治」段でアマテラスが賜った御頸珠は「<sup>みくらたまの</sup>御倉板拳之神」と言われ、神格を与えられている。藤井信男氏が、この御頸珠は、「宗教行事において、ふりうごかすことに意義が認められてみた(注7)と述べていることも見過ごせない。「佐賀美迺邇美而(さがみにか

みて)「吹き棄つる気吹の狭霧に成れる神の御名は」などの詞章と同様に、「ぬなとももゆらに」は光と音で神事を盛り上げながらウケヒ自体に命を吹き込む聖なる呪言として機能していると言える。『先代旧事本紀』『天神本紀』の「天神の御祖詔りて、天つ璽・瑞の宝十種を授けませる。…一二三四五六七八九十と謂ひて振るへ。由良由良止振るへ。如何為せば、死れる人は反りて生きなむ。是れ則ち、所謂布瑠の言の本なり。」では、「由良由良」は靈魂の躍動を表現している。つまり、ウケヒでの「ぬなとももゆらに」の呪言的役割を考えると、「ゆらに」とは、「揺れる」ことを単に視覚的、聴覚的だけで捉えるのではなく、いわゆる靈魂の揺れという点を抜きにしては考えられない詞章である。

## 6. 「ゆら」「もゆら」～擬音語・擬態語の英語訳

万葉集歌の英語訳から「ゆら」「もゆら」の場合を検証する。万葉集歌の「ゆらに」については、「玉や鈴などが触れ合って鳴る音で、擬音語」という解釈が多い<sup>24</sup>。「小鈴もゆらに」とうたう歌は巻13・三二二三、巻19・四一五四と二首あり、古事記歌謡111番歌に「鐸ゆらくも」、日本書紀歌謡85番歌に「鐸ゆらくもよ」など類似の表現があるが、今回は「玉」がユラやユラクと表現されている巻10・二〇六五、巻13・三二四三、巻20・四四九三（イ～ハ）の三首がどのように英訳されているかを見ることにする。

引用した英訳本は以下の通りである。

- A. *The MANYOSU* translated and annotated by Dr.J.L.Pierson, Leiden, EJ.BRILL (1929-1963)
- B. *The Man'yo-shu a completed English translation in 5-7 rhythm* by Teruo Suga, Kanda university of International Studies, 1991
- C. *A Waka anthology —Volume One: The Gem-Glistering Cup* by Edwin A.Cranston, Stanford University, 1993, 2006

また、チェンバレンは論考“Suggestions for a Japanese Rendering of the Psalms”(「詩篇の日本語訳に対する提言」<sup>25</sup>)(April 13, 1880)で、西洋の知識を十分に知りたいという日本人はまず聖書に書かれていることを理解すべきであると述べ、旧約および新約聖書の日本語訳の必要性を説く。よって、本章では『聖書』の英語訳も参考にする。

※聖書の引用は、*The Holy Bible (containing the Old and New Testaments) King James Version*, American Bibles Society, New York(発行年記載なし)に拠る。日本語訳について

は『聖書 原文校訂による口語訳』（サンフランシスコ会聖書研究所訳注、2011年11月）を参考にする。

イ. 足玉も手玉もゆらに(由良尔)織る服を君が御衣に縫ひもあへむかも（10・二〇六五）  
織女星が彦星のために布を織ることを詠んだ歌である。「足玉も手玉もゆらに」とは「織女が一心不乱に機を織る状態を表す」（新編日本古典文学全集『万葉集③』）という。

A. The foot-ornaments and arm-rings making a rattling, twinkling noise, will I finish sewing the woven stuff, to clothe my Lord?

B. The beads on my hands The beads on my feet ringing,

I am now weaving A cloth to make my man's clothes, Though I fear I shall be delayed.

A.の「注」に、“**yura ni**, rattling, twinkling, chinking noise”とある。“**twinkle**”は *Oxford English Dictionary(OED)*では “<v1> To shine with rapidly intermittent light; to emit tremulous radiance; to sparkle; to glitter; to shine dimly, to glimmer; to flicker.”とあり、光がとぎれとぎれに輝く様を表わす。“twinkling noise”は光と音の組み合わせ。“**noise**”の意味は、“<n1> sound; The aggregate of sounds occurring in a particular place or at a particular time; (also) disturbance caused by sounds, discordancy,” (in early use) esp. disturbance made by voices; shouting, outcry;” (*OED*) 一般的な「音」の意味でも用いられるが、騒音の意味合いが濃い。『旧約聖書』「サムエル記」には、“And when the Philistines heard the noise of the shout, they said, What meaneth the noise of this great shout in the camp of the Hebrews? And they understood that the ark of the LORD was come into the camp.” (Samuel 4:6) と主の契約の櫃がヘブライ人の陣営に着いたとき、民があげた大歓声を “the noise of the great shout” と記す。“**rattle**”は聖書では『旧約聖書』の「ヨブ記」一例のみであるが、“The quiver rattleth against him, the glittering spear and the shield.” (Job 39:23) (矢筒がその上で音を立て、槍と盾が煌めくと、) と馬の勇猛さを讃える一節がある。“rattle”の意味は “<v1> to give out a rapid succession of short, sharp, percussive sounds, as a result of being shaken rapidly or of striking against something.” (*OED*) で、打ち続ける音をいう。A.の「注」にある “**chink**” は “<v3>To emit a short, sharp, ringing sound, as coins or glasses do in striking each other.” (*OED*) で硬貨やガラスがぶつかり合う音のこと。

B.の “**ring**” は “<v2>To give out a clear, resonant or vibrating sound as certain hard

metals do when struck with, or when they strike on, something hard. Also of a trumpet or similar instrument: to sound loudly.”(OED)で、澄んで、鳴り響く音。

ロ. 娘子らが 麻笥に垂れたる 続麻なす 長門の浦に …海人娘子らが うながせる 領布も照るがに 手に巻ける 玉もゆららに(湯良羅尔) 白たへの 袖振る見えつ 相思ふらしも (13・三二四三)

浜菜を摘む海人乙女らが首に掛けている領布も輝くばかりに映え、手に巻いている玉も揺れて鳴るほどに(白たへの)袖を振るのが見えた…と、海辺の乙女らの働く情景を歌う。

A. . . . wound round their arms, the armlets lightly tinkling, the sleeves of white bleachen stuff waving, can be seen. . . .

B. . . .With their scarfs streaming around, With their petty beads Gently shining on their arms,And waving their white sleeves;

C. . . .Daughters of the fisherfolk: Draped around their necks, Scarves—and one now flashing; Gems— And I hear the click: White as barken cloth, A sleeve waves suddenly in view—

A.の“**tinkle**”は“<v1>To give forth a series of short light sharp ringing sounds. Said of bells, musical instruments, and other resonant objects”(OED)で、短くやや甲高い音で、ベルの音等。「注」に“tama mo yurara ni=tama ga karakara hodo ni”(からから)とあるが、この注に“tinkling”の訳は合わないのではないか。

B.では、領布と玉が交互に“streaming”と“shining”と英訳され、玉の音は表現されていないが、音を感じさせる英訳である。

C.の“**click**”は“<v1> To make the thin, dry, hard sound described under click; spec. of a camera or of a person operating one.”(OED)。軽く短く打つ音で、時計の秒針の音やカメラのシャッター音に代表される。

ハ. 初春の初子の今日の玉箒手に取るからに揺らく(由良久)玉の緒(家持、20・四四九三)

初子は正月の最初の子の日。題詞には(天平宝字)二年正月三日に「玉箒を賜ひて肆宴した」とある。「現在正倉院南倉にこの時の行事に用いられた、東大寺献納の目利箒(二枚)」と手辛鋤(二口)とが残っており、その玉箒には色とりどりの玻璃(ガラス)玉が付いている」<sup>26</sup>という。

A. This first-born day of spring, because we hold the fine broom in the hand,  
the string of jewels shakes to and fro!

B. As I take a broom With beads on this first Rat's Day Of January,  
The string of beads produces And sends forth a pleasant sound.

C. At the first of spring, On the first Day of the Rat, I take in hand,  
The jewels broom, and all my soul, Tingles with the tinkling gems.

A.はまさに「玉の緒が交互に揺れる」、B.は「玉の緒が心地よい音をかなでる」と英訳される。“**sound**”は音に関する多様な意味を持つ。“<n3> The sensation produced in the organs of hearing when the surrounding air is set in vibration in such a way as to affect these.” (OED)「音や響き」から音の聞こえる範囲や便り、また動詞では「(トランペットなどを) 鳴らす」「賛美する」や「聴診する」等にも使われる。

C.の“**tingle**”は聖書には三件の用例がある。その中の一例、『旧約聖書』「サムエル記」には“And the LORD said to Samuel, Behold, I will do a thing in Israel, at which both the ears of every one that heareth it shall tingle.” (Samuel 3:11) 主が少年サムエルに、罪を犯した者に対し永遠の裁きを下すと告げる場面で、主の言葉「それ(裁き)を聞く人はみな両耳とも耳鳴りがするであろう」と、“tingle”を「耳鳴りがする」と日本語訳する。OEDに“<v1>To be affected with a ringing or thrilling sensation at the hearing of anything. <v2>Of other parts of the body: To be thrilled by a peculiar stinging or smarting sensation, physical or emotional; to smart, thrill, vibrate;”とあり、これによると“tingle”とは「耳や体に刺すような感覚をもたらす音」を原義とする。ここでは、「ゆらく玉の緒」を“and all my soul, Tingles with the tinkling gems.”と英訳する。「玉の緒の響きで自分の全魂が躍動する」と解釈できる。

万葉集歌の場合、「ゆらに」に関する英語として、“twinkle” “rattle” “ring” “tinkle” “click” “tingle” 及び “sound” “noise” などの言葉が使われている。こうした英語はガラスの音も金属音も含むものが多く、特に“tinkle” “ring” “chink”等は玉やガラスの澄んだ音色を表わすにはふさわしい。また、四四九三番歌(ハ)は「玉<sup>たま</sup>筥<sup>ばき</sup>」が「揺<sup>ゆ</sup>らく」ので“the string of jewels shakes to and fro!”、また、“sends forth a pleasant sound.”は、原歌では表現されていない音の世界に踏み込んだ英訳を行っている。

## 7. まとめ

KO-JI-KIにおけるチェンバレン訳の“with the jewels making a jingling sound”を発端として「ぬなとももゆらに」の英語訳について考察してきた。まずチェンバレン訳の段階では、『古事記伝』の「母由良は、緒に貫る玉どもの動きて、相触つつ鳴さまを云フ」という解釈に基づく英訳になり、金属音を表わす“jingle”が不適當なら、ガラスの音も含む“tinkle”や“chink”なら許容できるかという点に的を絞るだけで良いのかという問題が起る。その後の研究で当詞章に対するさまざまな解釈が提示され、「ゆら」（「もゆら」を含む）とは本来、物が「揺れる」ことから〈音が鳴る〉状態を表現した言葉であって、揺れに伴う光さえも感じられるような総合的な意味を持ち、その表現自体にその音質が定着している様子は窺えない事が明らかになった。さらに「ぬなとももゆらに」のウケヒにおける呪言的役割を考えると、「ゆらに」は視覚的、聴覚的だけではなく、生命の息吹に関わるいわゆる靈魂観念と深く結びついた擬音語であると言える。

擬音語（オノマトペ）は、その事態を表現するのに、「オノマトペ以外の語を用いると、いくつもの語が必要になる」<sup>27</sup>と言われ、英語訳の場合も同様である。つまり、現段階で「ぬなとももゆらに」を英訳する場合、上述したようなチェンバレン以後の研究成果を盛り込んだものがふさわしいであろう。そこで、本章では「ぬなとももゆらに」の英語訳として一案を提示したい。まず、当詞章が「天の安の河の誓約」という荘重な呪儀の場を背景にしていることを念頭に入れ、いかに効果的に玉が響き渡るかを表現できれば良い。まず、音に関する多様な意味を持つ“**sound**”を使う。「ぬなとももゆらに」の「玉が揺れる」と「玉が鳴る」意味を“**the jewels shaking and sounding**”とし、それに加えて、天の安の河の誓約場面を“**solemnly**”といった神話というバックグラウンドを表わす副詞的な言葉で修飾し、次に、玉が澄んだ音色で響き渡る様を、“**clearly**”で修飾する。“solemnly”は通常「厳粛に」と日本語訳されるが、原義は祭礼やしきたりに関係する。使用例としては、『旧約聖書』「創世記」の“And Judah spoke to him, saying, “The man solemnly protest unto us, saying, ‘Ye shall not see my face except your brother be with you.’” (Genesis 43:3)を挙げることができる。当話はヤコブとユダの会話で、ユダが“The man solemnly protest unto us”「主(The man)が私たちに厳しく言った」と、主の言葉の“solemn”な様を表現する。また、“clear sound”は「はっきりと聞こえる音」のニュアンスを持つ。“clearly”の使用例としては、『旧約聖書』「ヨシュア記」の“So they answered Joshua and said, “Because your servants were clearly<sup>28</sup> told that the Lord your God commanded His servant Moses to give you all the

land, and to destroy all the inhabitants of the land….”(Joshua 9:24)がある。これは、ヨシヤのギブオン人への処遇について語る場面で、“Because” 以下は「あなたの神、主(Lord)がその僕モーセに(中略)この土地の住民すべてを滅ぼすように命じたことを、我々、ギブオン人 (your servants) ははっきりと聞いた」と、これも神の言葉の明確さを拝受者の立場から語る。こうした神の言葉と、呪言の荘重さと明瞭さを重ねて、“solemnly” と “clearly” を使い、“the jewels shaking and sounding, solemnly and clearly” とすることを提案する。加えて、「ぬなとももゆらに」が生命の息吹に関わるいわゆる靈魂觀念に結びつくという点については注で説明する方法をとる<sup>29</sup>。できれば、聖なる呪言というニュアンスをも盛り込む。

チェンバレンは「字句のままに本文を移す」という方針をとったが、結局、擬音語の英訳の場合は、その言葉に含まれる諸要素を説明するという方法をとることが望ましい。その擬音語が現代では簡単に解釈できない古語の場合、諸研究の成果が盛り込まれていくことになり、その結果として英訳も変化して行くことになる。

- 
- 1 自然界のオトやコエをことばの音<sup>おん</sup>で写し取って作った言葉。いくつもの要素を含むカオスで形成されている (柴田武『日本語はおもしろい』岩波書店、1995年1月、要約)。
  - 2 …又次に安萬侶ノ朝臣の撰述<sup>コノフミツク</sup>れることを云る處にも、阿禮<sup>ウカベ</sup>が誦<sup>ヨミ</sup>たる」勅語ノ舊辞を撰録すとあるは、古語を旨とするが故なり… (『古事記伝』一の巻「訓法の事」)
  - 3 原文：“Introduction”, “KO-JI-KI” or “Records of Ancient Matters” (日本語訳は『日本上古史評論』飯田永夫訳、1888年、1900年10月再版)
  - 4 例えば、「此之鏡者、專爲<sub>レ</sub>我御魂<sub>レ</sub>而、如拜<sub>レ</sub>吾前<sub>レ</sub>」(「天孫降臨」段)の「我御魂」「吾前」を『古事記伝』では「アガミタマ」「アガミマへ」と訓むが、チェンバレン訳は、それぞれ“our august spirit”, “us”とし、「吾前」には敬語表現を用いない。
  - 5 W.ベンヤミンは「翻訳においては逐語性と自由とが、行間翻訳というかたちで、緊張なく合一しなければならない」(「翻訳者の使命」『ベンヤミン・コレクション2』1996.4, “The Task of the Translator” by Walter Benjamin, 1923)と説き、L.ヴェヌーティは、「透明な翻訳より、外国のテキストの言語的文化的相違を認めるような方法で翻訳すること(異化翻訳)が重要である」(*The translator’s Invisibility: A History of Translation* by L. Venuti, 1995)と述べる。
  - 6 『古事記大成』第三巻「訓古篇(上巻)」1957年12月
  - 7 藤井信男「古事記の表記と文体について」『古事記年報』(一)1953年8月  
「も」誤入説については高崎正秀氏も同意見であり(高崎、「瓊音も母由良に」『國學院雑誌』第53巻、1952年4月)、金井清一氏も「口誦性の強い語句なので口誦の過程でユラニがモユラニになったものか」と述べる(金井、『古事記』1987年7月、84頁)。
  - 8 西宮一民「日本書紀訓注語二つ—サキタツル・モユラニ攷」『帝塚山学院短期大学研究年報』第8号、1960年
  - 9 工藤力男氏は、ユラが擬音語なら、それに接頭辞モの付いたモユラはありえないとし、西宮氏のモ接頭辞説は成り立たないとする。そして、「ぬなとももゆらに」は「も」一字が誤入したもので、残るモは助詞であると説く(工藤、「象徴詞と接頭辞—ぬなとももゆ

- らに考一」『日本語史の諸相』1999年8月)。
- 10 倉野憲司『古事記全註釈』第二卷 上(上)1974年8月、325～326頁/第三卷 上(中)、1976年6月、28～29頁
- 11 三浦佑之「〈語り〉その表現と構造—「ウケヒ神話」を通して—」(『上代文学』第49号、1982年11月)、その他
- 12 新編日本古典文学全集『古事記』1997年、1999年4月、58頁
- 13 高崎正秀「瓊音も母由良に」『國學院雑誌』第53巻、1952年4月
- 14 佐竹昭廣「音と光—「玉響」解讀の方法」『國語國文』第22巻第8号、1953年8月
- 15 工藤力男「象徴詞と接頭辞—ぬなとももゆらに考一」『日本語史の諸相』1999年8月
- 16 西郷信綱『古事記注釈』第2巻、1975年1月、2005年6月
- 17 「珩」は、『説文』に「珩、佩上玉也、从<sub>二</sub>王行<sub>一</sub>、所<sub>三</sub>以<sub>二</sub>節<sub>一</sub>行止<sub>一</sub>也。」の例があり、「佩玉」の意である。
- 18 “with jingling wrist jewels” (*NIHONGI, Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D.697*, translated from Original, Chinese and Japanese by W.G. Aston, C.M.G., Volume 1, 1896.) (ここは金の鈴の音。)
- 19 『文選』左思 吳都賦には、「瓊枝抗<sub>レ</sub>莖而敷<sub>レ</sub>藜 珊瑚幽茂而玲瓏」とあり、この「玲瓏」は、「さえてあざやかなさま」の意味(新釈漢文大系『文選(賦編)上』)。
- 20 新釈漢文大系『詩経(中)』1998年1月、246頁
- 21 而已天照大神、則以八坂瓊之曲玉、浮寄於天真名井、嚙断瓊端、而吹出氣噴之中化生神、号市杵嶋姫命。《『日本書紀』第六段一書第二》
- 22 松村武雄『日本神話の研究—個分的研究篇(下)』第三巻、1983年3月、27～29頁
- 23 中西進「清明心」『国語国文学論叢』1988年10月
- 24 『萬葉集全注』巻第十 阿蘇瑞枝編、1989年5月、296頁/『萬葉集全注』巻第十三 曾倉岑編、2005年11月、33頁等。
- 25 本論文中では、“Nuba-tama no”や“Hisa-kata no”といった枕詞をも駆使しながら、150の詩篇の内12篇を『万葉集』の長歌調に日本語訳している。
- 26 『萬葉集全注』巻第二十 木下正俊編、1988年1月、331頁
- 27 柴田氏前掲書(注(1))111頁
- 28 *New King James Version*. ここを *The Holy Bible* では、“certainly”と英訳する。(www.biblegateway.com/versions/New-King-James-Version-NKJV-Bible/,11/10/16)
- 29 「禊—三貴子の分治」段で御頸珠は「御倉板拳之神」と言われ、神格を与えられている。そうした神としての靈魂を持つ珠を「取り由良迦」すことは一つの聖なる呪法としての玉響」(注23)となる。これを英文で“Another part(The Purification) tells that the name of god is given to this necklace, these jewels having spirits, and this phrase plays a role of sacred charm in the scene of the oath.”と説明する。

※本章は2015年の全国大学国語国文学会第112回大会発表の内容に基づくものです。

## 第四章 『古事記』神名の英語化（1）—イザナキ・イザナミ神の場合を中心に—

### 1. はじめに

B.H.チェンバレン訳の *KO-JI-KI or "Records of Ancient Matters"* (1882) (以下 *KO-JI-KI*) の読者の印象として、まず神名の長さが指摘されることが多い。それは、チェンバレンの原文遵守の翻訳方針の故であるが、それだけ原文中の神名に長く複雑なものが多いと言える。「〈記紀神話〉とは地方の神々を取り込み、民衆の神話が持つ「神話力」を利用しながら〈神話〉を体系化し、大和王権の由来と正当性を説く」<sup>1</sup>と言われるように、そこには皇祖神を中心に、やがてその下に組み込まれて行く多くの神々が登場する。記紀に現れる神名数は、記神代—301柱、記人皇—18柱、紀神代—176柱、紀人皇—36柱となる<sup>2</sup>。『古事記』の神名数は『日本書紀』に比べると2倍近い。この違いについて西宮一民氏は「記の国土性に根ざした神々を登場させるという構想の結果—天孫降臨劇において、国譲りが行われるその国が大きければ大きい程効果的だという構想」<sup>3</sup>とみる。

神名は複数の語から構成され、その語の各々は様々な神霊観に基づいた靈魂や威力などの意味を有し、そこに古代の伝承の一つのあり方<sup>4</sup>を示すものになっている。そこに大和王権の由来を説くための新しい観念が加わり、より多くの語を有する神名を持つ神が登場する。例えば、“His Augustness Heaven's-Sun-Height-Prince-Rice-ear-Ruddy-Plenty”<sup>5</sup>（「天津日高日子番能邇邇藝命」のチェンバレン訳）などの神名が文脈を占めるとそれだけで文章の流れが変わってしまうような心地がするが、この語の一つ一つが神話の根幹に結びつくものが多い。西宮氏は、神名釈義を把握する方法として、「国語学的見地から、語構成的に神名釈義を考え、次に文脈に即してその釈義の当否を弁え、次に文脈を離れて、すなわち独立的な神名としてその釈義の当否を考える、ということの反覆が大切である」<sup>6</sup>と説く。それでも、なお的確な神名釈義の追求にはむずかしい点が多く、さらにその釈義を土台にした神名英訳の当否が問われる箇所も散見する。本章では、まず、「日本の神観念とそれが『古事記』の中でどのように現れているか」について考え、その上で、西洋の、またアジアの他の地域の神々とも違う、特殊な霊格を持つ神々を英語訳する場合のポイントについて考察する。

### 2. 日本の神観念

まず、「神とは」であるが、『時代別国語大辞典—上代編』「神」の[考]項に「上代人は、汎神論的な考えの下にすべての自然物に神秘的な力を認めて畏怖し、信仰の対象とした。

山や森そのものも、時として神とみなされた。」とあり、自然を畏怖する気持ちから「神」への信仰が起こったとされる。続いて、「国土経営の実をあげた<sup>オホナムチスクナヒコノ</sup>大汝少彦名神のような人間神がある」(同上)とも記す。

宣長は『古事記伝』(以下『記伝』)で、神名を「<sup>か</sup>迦<sup>み</sup>微<sup>の</sup>能<sup>み</sup>美<sup>な</sup>」と訓むと記し(神代首之卷)、迦微については「尋常ならずすぐれたる徳のありて、<sup>カシヨ</sup>可畏き物を迦微とは云なり」と述べ、さらに「すぐれたる」とは、「尊きこと善きこと、<sup>イサツ</sup>功しきことなどの、優れたるのみを云に非ず、<sup>アキ</sup>悪きもの<sup>アヤ</sup>奇しきものなども、よにすぐれて可畏きをば、神と云なり」(神代一之卷)と説明を加えている。また、チェンバレンの日本の神に対する考え方は以下の通りである。

原文と同義でその意にかなう英語を見出しがたい言葉の中でも最も難しいものがカミという語である。実にこの語の意に適うものを見出せないので、今仮に“deity”を用いるが(“deity”が“god”よりふさわしいのは“deity”が男女ともに上位の者を含むという理由からである)、基より英語の辞書によれば認められるものではない。なぜなら、カミと“deity”や“God”はその字義は似てはいるが全く同じではない。すなわち、カミという語に適切な意は頂上又はより上位の意として今でも常に使われている<sup>7</sup>。

(Introduction) [高橋訳、下線高橋]

チェンバレンの「カミの意は頂上又は上位の意」という考え方は、江戸から明治の学者たちの間で「神とは一般の人間の「上位」にある靈格を「神」と唱えて畏敬した」という<sup>8</sup>「上<sup>かみ</sup>」の意とする説に影響されたものと思うが、この「上」説は、現在のカミのミの甲乙をめぐる論議では否定されている<sup>9</sup>。

チェンバレンはさらに、「日本人のカミに対する畏懼の念は欧州人が Deity 又は god から受ける畏懼の念とは同じものではない。日本のカミとはすぐれた上位の人(superior)とあまり変わらないので、日本語のカミという語に英語の deity を充てるのは西洋の思想が高めたその極致にある語を低く用いたようなものである」<sup>10</sup>と述べている。先述したように、日本のカミも時には人の運命を決定するような力を持つ、畏怖される存在なのだが、日本人の神観念は確かに西洋人の、特にキリスト教のような一神教の場合とは大きく隔たれる。チェンバレンも、日本のカミについては言い尽くせないと断りを入れているが、特に『古事記』の神の場合は表記の要素なども加わり、神名釈義も複雑なものになる。

### 3. 『古事記』の神

『古事記』の国生み、神生みは天の指令によって行われる。つまり、別天つ神という絶対神の指令により、諸々の自然神が生まれ、さらに天つ神である天照大神の「命以」て天神御子が葦原中国に降臨し、以後、その子孫である天皇が地上に君臨する。

溝口睦子氏は、記紀における「神」とは大和王権の成立に伴い、古い神靈観や自然観を新しい角度からとらえ直したものとして登場したもので、こうした神観念の変遷を記紀の神名分析によって明らかにしようと、「神」を取り除いた神名の語尾を「チ、ミ、ネ・ノ、ヒコ・ヒメ、ヲ・メ、ヒ、ヌシ、タマ、モチ」と分類することによって、古い神靈観の抽出を試みる<sup>11</sup>。溝口氏の論は「神」と言う漢語と「カミ」と言う和語を区別して論じていないなどの批判も受けた<sup>12</sup>が、神靈観を考える上で示唆に富むものである。確かに『古事記』の神名から「神」（または「命」）を除いた部分に特有の靈格を示す語が含まれることは、多くの研究者たちの認めるところである<sup>13</sup>。

『古事記』の「神」の中にはさらに、「大神」「大御神」という称号を与えられている神もいる。「大神」の例は多く、天照大神、黄泉津大神（伊邪那美命の死後の称号）、大物主大神、出雲大神等が挙げられる。「大御神」は天照大御神、迦毛大御神（阿遲鉏高日子根神）、伊邪那岐大御神の三柱。瀬間正之氏が「歴代に「今」と言う意識が働いた場合に於いて「大神」と表記される」<sup>14</sup>と述べ、松本直樹氏も論考「迦毛大御神アヂスキタカヒコネ」の中で、中・下巻の「大神」の用例を上げ、「少なくとも地の文の「大神」には、朝廷からの祭祀対象としての敬意が認められ、その中の最も高い敬称として「大御神」があるとみて大過ない。」<sup>15</sup>と述べる。チェンバレン訳の *KO-JI-KI* が、"This Deity Aji-shiki-taka-hiko-ne is he who is now called the Great August Deity of Kamo."と当を得た英訳を行っている。

『古事記』の神の称号の中で最も大きく分けられるものが「神」と「命」である。おおかた「神」と呼ばれるが、誕生時から「命」と呼ばれる場合もある。例えば、建速須佐之男命、また、天忍穂耳命、日子番能邇邇芸命、日子穂穂手見命等の天孫系の神はすべて「命」と呼ばれる。また、「神」と言う称号をもって生まれても、「命」と呼ばれるようになる神もある（伊邪那岐神・伊邪那美神→伊邪那岐命・伊邪那美命）。津田左右吉氏は「神とミコト」について以下のように述べている。

前者（命）は宗教的意義を含まない、人としての尊称である。命の語の明かに示すが如く、宗教的意義での神ではなく、皇祖皇孫及び諸家の祖先であり、後者（神）のみが宗教的意義での神であることを説いた<sup>16</sup>。人の尊称としてのミコトといふ語の意義はよくわからぬが、「命」の字のあてられたことに意味があるとするならば、コトは言

の義で、ミコトは人々がそのみ言を奉ずるもの、即ち命令者、といふことであらうかと思われる<sup>17</sup>。

武田祐吉氏は「神」は「その種別を表示する語」であり、何々の神とは「火の神」「水の神」など「自然もしくは思想を神格化したと思われる神に多い」<sup>18</sup>と述べるが、「命」という神名にもそうした性格や思想が組み込まれていない訳ではない。「命」は確かに諸氏族の祖神に多く用いられ、津田氏も指摘するように、「人としての尊称」<sup>19</sup>としての意味を持つようである。ただ、「命」が「御言」を語源（『記伝』）とすることが『古事記』神代の「命」名を持つカミ達に特別な使命を持たせているようである。尾崎暢殃氏が、伊邪那岐・伊邪那美の尊称が「神」から「命」と変わった理由について、「天つ神のみことを執り持つ方として、「…の命」の称詞を付したのであろう」（『古事記全講』1966年、32頁）と述べて以降、「命」とは、別天つ神の命（お言葉）を受けて、「その神の命令をにないもつ者」の称であるという解釈が受け入れられてきている<sup>20</sup>。このように『古事記』はカミを「神」と「命」に分類する。この『古事記』編纂の意図をいかに英訳に反映させるかを論じてみたい。

#### 4. 「神」と「命」の英訳

本節では「神」と「命」に使い分けられた称号の英語訳について考える。チェンバレン訳 *KO-JI-KI* で「神」は“deity”と英語訳される。第2節で引用したが、チェンバレンは日本の神に対して、「カミに対する英語はない」としつつ、「god”より“deity”の方がふさわしい理由は“deity”は男女ともにより優れた（上位の）能力を持つ生き物（人間）にも用いられる（it includes superior beings of both sexes）から」と述べている。「より優れた能力を持つ生き物」というのは多神教の場合の“god”にも当てはまる。“god”の意味は“A superhuman person regarded as having power over nature and human fortunes,”（自然や人間の運命にかかわる力を持つと見做される超人的な人）（*Oxford English Dictionary*, 以下 *OED*）であり、「両性に用いられる」という点が“deity”を選択したチェンバレンの理由であったようだ。“god”“goddess”“deity”ともにギリシャ神話の神々の英語訳にもよく用いられている。“deity”は“concrete. a divinity, a divine being, a god; one of the gods worshipped by a people or tribe.”（神 / 国民や部族によって崇拝される神々の一柱）（*OED*）といった意味合いを持ち、“god”の意味とあまり変わらない。但し、“God”と表現される一神教の「神」のあることを考えると、“deity”の方が『古事記』の神を英訳するのにふさ

わしいと言える<sup>21</sup>。また、“deity”には、“concrete”(有形の)という意味があることも、『古事記』の神に適している(下に説明, 145頁)。

『古事記』の「神」や「命」が英訳本の中でいかに英訳されているかを以下に記す。例として多様な称号を持つイザナキを挙げ<sup>22</sup>、必要に応じてイザナミも取りあげる。

伊邪那岐神	伊邪那岐命
(1) <i>KO-JI-KI</i> (チェンバレン訳) The <u>Deity</u> the Male-Who-Invites (注に “Izana-gi-no-kami”)	<u>His Augustness</u> the Male-Who-Invites
(2) 『古事記物語』 The <u>Deity</u> Izanagi, <u>Izanagi-no-Mikoto</u> , Izanagi	<u>Izanagi-no-Mikoto</u> , Izanagi (伊邪那美命 : <u>Izanami-no-Mikoto</u> , Izanami, the Goddess)
(3) <i>KOJIKI</i> (フィリップイ訳) <u>Izanagi-no-kami</u>	<u>Izanagi-no-mikoto</u>
(4) The <i>Kojiki</i> (ヘルト訳) <u>The spirit</u> He Who Beckoned	<u>The mighty one</u> He Who Beckoned

《注》(1)~(4)の英訳本の名称は以下の通りである。

- (1) *KO-JI-KI* : *KO-JI-KI or “Records of Ancient Matters”* (1882)  
 (2) 『古事記物語』: *The Story of Ancient Japan or Tales from the Kojiki*—古事記物語<sup>23</sup>  
 by Y. Isobe, 1928  
 (3) *KOJIKI* : *KOJIKI Translated with an Introduction and Notes by D.L.Philippi*, 1968  
 (4) *The Kojiki* : *An Account of Ancient Matters*, translated by G.Heldt, 2014

(1)~(4)の用例を見ると、各々の特徴が一目瞭然である。(1)チェンバレンは「自分は欧州の学士が『古事記』の原書を参照する際の助けにする目的で翻訳するのであるから、一字一句もいい加減にしない」(“Introduction”, *KO-JI-KI*)。と原文遵守の翻訳方針を掲げている。その翻訳方針に則ると、『古事記』の「神」という文字に性別はなく、両性に用いられる“deity”の方が適していると言える。つまり、「神」を“god” “goddess”と男女を区別をする語を用いた場合、チェンバレンの翻訳方法では、「キ・ミ」<sup>24</sup>「ヲ・メ」という男女を表

わす文字を持つ神の場合（伊邪那岐神、伊邪那美神など）は、神名中に男女を表わす語が重複することになる。

「命」を“His /Her Augustness”と英訳することについてチェンバレンは次のように述べる。

さて又ミコトといへる語は其ノ義御事といふ熟語なれば今は“Augustness”（至尊）とす、此語は尊称に用いて稍英語の“Majesty”（陛下）及“Highness”（殿下）とひとしく 貴き人名又は神名の後に置く語なれども今訳者はこれを明瞭ならしめむために持格の代名詞を用いて名称の前に置きぬ、譬へば倭建命を“His Augustness Yamato-take”<sup>25</sup> とするが如し、…」(“Introduction”、*KO-JI-KI*、『日本上古史評論』飯田永夫訳、1888年4月)

つまり、国王陛下や皇太子殿下等への敬称と同様な形式にし、貴人の名や神名の前に“Augustness”を置く方針を示す。前節で「命」を「人としての尊称」とした解釈に基づく。

(2)の『古事記物語』は、伊邪那岐神を“The Deity Izanagi”とするなど(1)チェンバレン訳*KO-JI-KI*の影響があると思われるが、文脈によっては、“Izanagi-no-Mikoto”, “Izanagi”となっていて、「神」と「命」の使い分けをしていない。それは『古事記物語』が『古事記』原文ではなく、渋川玄耳の執筆になる『三體古事記』<sup>26</sup>を英訳したことに由来する。『三體古事記』では「神」「命」と言う称号の区別には注目せず、自由に伊弉諾の神になったり、伊弉諾の命（『日本書紀』の表記に拠る）にもなる。さらに、『古事記物語』では『三體古事記』の表記（神・命の場合）にも合っていない箇所が多々ある。また、『三體古事記』に「男神」「女神」と記されている箇所もあり、それらは“the deity”や“the goddess”と英訳されているが、全体的に“god”と“deity”の使い分けにもあまり頓着していない<sup>27</sup>。「命」を“Mikoto”とするのは『古事記物語』が日本の学生を対象としており、無理やり英語にする必要はなかったのであろう。

(2) フィリップパイ訳 *KOJIKI* は“Izanagi-no-kami”, “Izanagi-no-mikoto”と表記し、巻末に *Glossary* として神名リストを添付する。その中の説明には普通名詞として“deity”を用いる。例えば、天照大御神 “Ama-terasu-opo-mi-kami”<sup>28</sup>の説明を“Heaven-Illuminating Great Deity.”など。

(3) ヘルト訳 *The Kojiki* は「神」を“The spirit”とする。“spirit”の意味は“<n3a> A supernatural, incorporeal, rational being or personality, usually regarded as imperceptible at ordinary times to the human senses, but capable of becoming visible at pleasure, and frequently conceived as troublesome, terrifying, or hostile to mankind.”(*OED*) 「超自然

で、肉体を持たず、理性的な生き物または性格、普通、普段は人間の感覚では感知せず、しかし、随意に見えることがあり、しばしば人間に困惑や恐怖や敵意を抱かせる。」つまり、精神、靈魂、聖靈を意味する。14 世紀イギリス、ノーサンブリア方言の詩に“Spirit has nauther flesch ne bone, as I now haf sohtly,<sup>29</sup> ” *Cursor Mundi*, (a Northumbrian poem of the 14<sup>th</sup> century)とあり、“spirit”には肉も骨もないという。ヘルトも“spirit”を選んだ理由<sup>30</sup>の一つとして「“spirit”とは様々な種類の生き物の持つ力、つまり広く様々な力（パワー）に対応することが出来る。」や「靈性（心霊）という暗示的意味は、見える世界から通行の道を超えて交互に顕れたり消えたりする霊や妖精といった超自然な生き物に適っている。」と“spirit”の実体について言及している。確かに日本のカミは幽界の见えない存在と認識されているのだが、『古事記』の神は、特に神代の巻ではそのように描かれていない。

宣長が「神代の神たちも、多くは其代の人にして、其代の人皆神なりし故に、神代とは云なり」（『記伝』神代一之巻）と記し、チェンバレンも「"spirit"と言う語は古代の日本の神にふさわしくない。日本の神はギリシャの神と同じく、優れた能力を持つ人間を言うようである。人間と等しく生まれ、或いは死ぬ神もある。」(Introduction)と言及しているが、『古事記』の神は多分に人間的な描かれ方をしている場合があり<sup>31</sup>、“spirit”と言う表現はふさわしくない。むしろ神名表記に組み込まれる「ヌシ」や「ヒ」などが "spirit"の立場にあるだろう<sup>32</sup>。また、ヘルトは "spirit (神)"に対して、「命」を“The mighty one”と英訳する。“mighty”とは、“<adj>1a. of God: Possessing might or power; powerful, potent, strong. Frequently rhetorical, connoting a pre-eminent or imposing degree of power.”(OED)であり、神や統治者の「強力な」「力強い」「すばらしい」という意味を持つ。『聖書』詩編に “The Mighty One, God the Lord, Has spoken and called the earth From the rising of the sun to its going down. (Psalm 50:1)(神々の神、主は語り、大地を呼び出された。(詩編 50:1) ”とあり、まさに“God”と同格の呼称として用いられている。同じ『聖書』でも、“And Cush begat Nimrod; he began to be a mighty one on the earth.He was a mighty hunter before the Lord;( Genesis 10:8-9) (クシュにはニムロドが生まれた。ニムロドは地上の最初の勇士で、主の前に強い狩人であった。)(創世記 10 章)”と単なる「勇士」という意味で用いられている場合もあるが、時に絶対神“God”を示す呼称となる“the mighty one “を「命」に当てるのはふさわしくないのではないか。まして、「神」を“spirit”とするヘルト訳においてである。結局、多神教の場合には、“god”も“deity”も大きな意味の差はなく（一神教の“God”を除く）、各書の目的や読者層によって二語の使い分けがなされているようである。いずれ

の英訳にも「御言」という意味まで含んだ「命」の英訳は見つからないが、「人」のイメージを負った英訳に留めるしかないように思われる。次章では、神名の釈義と英訳について検討する。

## 5. 神名の釈義と英訳

前節で神名は複数の語から構成され、その語の各々は様々な神靈観に基づいた靈魂や威力などの意味を有すると記した。そうした神名の構成と共に表記の方法も神名解釈に大いに影響する。小松英雄氏は神名表記を「甲群一訓文字をもちいて、表語的にしるされているもの」「乙群一音がなをもちいて、表音的にしるされているもの」の二種に分類し、甲式の優れた点は、その意味を直接にしめしうるとし、『古事記』撰録者は、よみの正確な再現が保証される限界内において、その原義とおもわれるところを、文字のうえに定着させようという意向をもっていた<sup>33</sup>と記し、その反面、乙式の表記は、誤読の可能性を排除しうるかわりに、すべての解釈が読む側の理解力にゆだねられてしまうことになる。つまり、「あらゆる神名を、表語的な甲式をもってかきあらわしたいというのが、—その原義がとりちがえられることのないかたちでかきとどめたいというのが、—『古事記』の撰録者の基本姿勢であった<sup>34</sup>と述べている。その真偽のほどは保留にしておく<sup>35</sup>が、民間に伝えられている神名が当初は一字一音節の音仮名表記が原則であったと考えられ、そうした神名を安易には訓字表記にはできなかつたはずである。その例が、今まで見てきた伊邪那岐神、伊邪那美神に当てはまると思う。とにかく、読者は『古事記』に記された表記と文脈から神名の釈義を行なわなければならない。まず、二神は「キ・ミ」という男女の神靈観で分類される。

大野晋氏によると、最も古く男女の意を表わしたのは、「キ・ミ」次に「ヲ・メ」、次「ヲトコ・ヲトメ」と続くと述べる<sup>36</sup>。『古事記』における「ヲ」の代表的な神としては、建速須佐之男命・建御雷之男神・葦原色許男、「メ」では天宇受売命・伊斯許理度売命があげられる。また、猿田毘古神や櫛名田比売といった「ヒコ・ヒメ」も男女別の分類に入る。これら二神の表記は乙式（音仮名を用いて表音的に記す）で記されている。

(1) *KO-JI-KI* (チェンバレン訳) の英訳は以下の通りである。

伊邪那岐神 the Deity the Male-Who-Invites (Izana-gi-no-kami)

伊邪那美神 the Deity the Female-Who-Invites (Izana-mi-no-kami)

二神について『記伝』は以下のように述べる。

御名義、書紀ノ口決に、伊弉は誘語といひ、師も伊邪那比君、伊邪那比女君てふことなりと云れき、信に此ノ二柱ノ神、邁合して国土を生成さむとして、互に誘ひ催し賜へる意、然もあるべし、君を岐とのみ云る例、明ノ宮ノ段の大御言に、佐邪岐阿藝、又忍熊ノ王の歌に伊奢阿藝（共に吾君の意なり、）などあるが如し、又女君を切むれば美となるなり、…又思ふに、此は邁合せむとしたまふ時に、交に伊邪汝と誘ひ賜へる御言を以テ、即チ御名に負せ奉りしにて、那は汝にもあるべし、…

「岐」は君（男性）、「美」は女性の意味、伊邪那の「那」は「汝」と言う。ただし、「イザ」については「上ツ代に多くあれば、他意にもあらむか、猶考ふべきなり」と、結論が保留されている。小松氏は、以下の大野晋氏の見解を引用し、

「[「キ」を男性、「ミ」を女性とみる点は記伝の説と同じだが]イザは、誘いの間投詞<sup>37</sup>、ナは助詞（ノと同じ意味）と見るのが自然である。あるいは、イザナまでで、イザナフという動詞の語幹をとったものかもしれない。

「ナ」に対する『記伝』と大野氏のそれぞれの説の違いを例にとり、神名に訓文字をみいだすことはきわめて困難だったはずであるとし、乙式（音仮名）でしか表記できなかった理由としている。さて、『記伝』では「那は汝にもあるべし」と言っているが、チェンバレンは"izana"を一つの言葉とした方が自然であると注記し、"the Deity the Male-Who -Invites" (Izana-gi -no-kami) と英訳する。ヘルトは" He Who Beckoned (Iza-nagi) "、"She Who Beckoned (Iza-nami)" と英訳するが、この場合、神名解釈が異なる。おそらく"Iza"を"beckon"「(身振りなどで) 招く」とし、"nagi""nami"の部分が" He Who","She Who"であろう。

男女の別を表わす英語としては、①"man" と"woman"、②"male" と"female"、③"gentleman" と"lady" また、「ヒコ・ヒメ」の場合は④"prince" と"princess"がある。この他に、ヘルトは"lad"をよく使う。この①～④の中で、①は成人した男女を指す最も一般的な語。②の場合、"female"の説明を見ると、"A person of the sex that can bear offspring"(OED)とあり、性に関わる意識を持つ表現ということがわかる。二神の役割が国生み、神生みにあることを考えると、チェンバレンが「キ・ミ」を"male","female"としたことが納得できる<sup>38</sup>。(3)フィリッパイ訳 KOJIKI 巻末の Glossary(用語集) "Izanagi no-kami"の項では"IZANAZI, phon:IZA has been interpreted as derived from izanapu, 'to invite', (「イザナギ」音声学上では「イザ」はイザナフ (pu→fu) に由来する。) "but ENC(etymology not clear) (しかし、語源は不明)"と記す。また、"NAGI is the same

masculine ending as in Awa-nagi-no-kami<sup>39</sup>, etc.”と“NAGI”は男性を表象する語尾であると記し、“Izanami-no-kami”の項にも同様の説明がある。

## 6. まとめ

本章では、『古事記』の神名を英語化する際に必要となる基本項目を取り上げた。神名は複数の語から構成され、その語の各々は様々な神靈観に基づいた靈魂や威力などの意味を有している。そうした神名を解釈し、英訳にとって重要な点について、まず、神の称号(神、命)を取り上げ、現在までの『古事記』の主なる英訳本4冊の英語を見比べた後で、神名全体の英訳について各々の方法を検証した。

(1)チェンバレン訳 *KO-JI-KI*: 「神」を“Deity”、「命」を“His/Her Augustness”とする。西洋の学生が『古事記』原文の参考にするための英訳なので、大体において(音仮名表記を除き)、『古事記』原文に則した英語が用いられている。また、『記伝』の注釈に忠実に英語を再現しようと、神名の靈格にまで注意が払われている様子が窺える。

(2)『古事記物語』: 『古事記』の内容を直接、英訳したわけではないので、「神」に対する英語は限定されない。チェンバレン訳の影響をかなり受けているが、天照大御神を“the Sun-Goddess”とし、また、「命」を“Mikoto”(Susano-O-no-Mikoto等)とする。日本人で英語を学ぶ学生を対象とした本で、英語を通して日本の古代を知ってもらいたいという目的で作られている。

(3)フィリップイ訳 *KOJIKI*: 当書の特徴は『古事記』の神名を“xxxx-no-kami”, “xxxx-no-mikoto”とし、巻末に神名リストを添付し、神名釈義を記していることである。

(4)ヘルト訳 *The Kojiki*: 対象とする読者は恐らく西洋で日本語を学ぶ学生。「神」を“spirit”と英訳するが、見えない霊を示す“spirit”は人として描かれる『古事記』の神にはふさわしくない。また、「命」に対する“The mighty one”は絶対神“God”と同格の呼称であり、『古事記』の「命」の意味からはかけ離れている。その反面、ヘルト訳は英語圏の文化になじみやすい神話世界を描き出すという方向性を持つようである。

西宮氏は神名の釈義を把握するには、①語構成的に釈義を考え、次に②文脈に即した解釈、③文脈を離れた独立的な神名としてその釈義の当否を考えることの反覆が必要であると説く。③は神名が出来た時点で、すでに神の物語があるということと理解するが、そのようにしたとしても、イザナキ・イザナミ二神の神名の例に見るように、『記伝』が「イザ」の解釈を保留にし、「ナ」についても『記伝』と『日本書紀』補注の見解が変わっているな

ど、神名の解釈には難しい面がある。上に(1)～(4)までの英訳本について神名の英訳について調べたが、結局、英訳も読者層の違いやその目的によって流動的にならざるを得ない部分がある。読者にいち早く神の全体像を伝えるには、「天照大御神」は“the Sun-Goddess”が分りやすい。しかし、『古事記』原文の神名表記を当時の神名解釈（『記伝』等）に基づいて正確に英訳しようとするのならば、“the Heaven-Shining-Great-August-Deity”としたチェンバレン訳のようにならざるを得ない。また、フィリップイ訳のように、文脈中で“xxxx-no-kami”, “xxxx-no-mikoto”とローマ字読みの神名を表記（Ama-terasu-o-mi-kami）し、その上で注や神名リストで神名解釈を行うのも一つの方法だと思う。

- 
- 1 松本直樹『神話で読みとく古代日本—古事記・日本書紀・風土記』、2016年6月
- 2 西宮一民「記紀にとって神名とは何であったか」『國文學：解釈と教材の研究』1980年11月号、第25巻第14号
- 3 西宮氏前掲論文（注2）
- 4 西宮氏前掲論文（注2）
- 5 チェンバレン訳①His Augustness ②Heaven's-Sun-Height-③Prince-④Rice-ear-⑤Ruddy-⑥Plenty は「①命②天津日高③日子④稲の穂⑤赤らむ⑥豊か」という意味になる。
- 6 西宮氏前掲論文（注2）
- 7 [原文]Of all the words for which it is hard to find a suitable English equivalent, Kami is the hardest. Indeed there is no English word which renders it with any near approach to exactness. If therefore it is here rendered by the word "deity" ("deity" being preferred to "god" because it includes superior beings of both sexes), it must be clearly understood that the word "deity" is taken in a sense not sanctioned by any English dictionary; for kami, and "deity" or "god," only correspond to each other in a very rough manner. ~~The proper meaning of the word "kami" is "top" or "above"; and it is still constantly so used.~~ (II. Methods of Translation, "Introduction")  
*KO-JI-KI* の“Introduction”は『日本上古史評論』（飯田永夫訳、1888年4月、1898年10月）に日本語訳されているが、その説明がわかりにくい場合、筆者訳を行う。
- 8 『上代語辞典』（1967.7）「神」の項に「新井白石・賀茂真淵・伊勢貞丈・小山田与清・チェンバレン・アストンその他の人々の説く「上（かみ）」の義とする説が、最も妥当であろう。すなわち、一般の人間の「上位」にある靈格を「神」と唱えて畏敬したものでであろう」とある。
- 9 「神」のミは、未、微、味、尾の仮名（乙類）だが、「上」と言う語は、「加美」などと書いた例しかなく、甲類である。つまり、奈良時代には全く別の音であった。（大野晋『日本語をさかのぼる』1974年11月、107頁）ただし、上述の『時代別国語大辞典』に「上岡里…故号<sup>カミフカ</sup>神阜<sup>カミフカ</sup>（播磨風土記揖保郡）によれば「上」と「神」とを相通させているから、両者を語源的に結ぶ意識もあったようだ。（『時代別国語大辞典—上代編』）という指摘もある。
- 10 In using the word "deity," therefore; to translate the Japanese term Kami we must,

---

so to speak, bring it down from the heights to which Western thought has raised it. In fact Kami does not mean much more than "superior."この"superior"を『日本上古史評論』では「尊長」と日本語訳する。

- 11 溝口睦子「記紀神話解釈の一つのころみ（上・中の一・中の二・下）」『文学』1973年10月 Vol.41～1974年4月 Vol.42
- 12 西條勉『古代の読み方—神話と声/文字』2003年5月、241～265頁など。
- 13 大野氏前傾書（注9）7～14頁、189～204頁/土橋寛『日本語に探る古代信仰』1990年4月、134～164頁）その他。
- 14 瀬間正之「古事記表記論Ⅲ—神名尊称辞の考察—」『国文学論集二十』1987年1月
- 15 松本直樹「迦毛大御神アヂスキタカヒコネ—古事記出雲神話の構想」『国語と国文学』平成二十年三月号、2008年3月
- 16 原田敏明「古事記の神」『古事記大成』巻五 神話民族篇、1958年12月（25～26頁）なども「命」を人間的性格を備えた敬称としている。
- 17 津田左右吉『日本古典の研究下』1948年8月、397頁
- 18 武田祐吉①『古事記研究—帝紀攷』1944年1月(243～273頁) / ②『武田祐吉著作集第二巻』1973年8月（150～168頁）
- 19 中巻以降、命に交じって王があり、また、命の代わりに比売とのみ記す例あり。（武田氏前掲書（注18,①268頁、②165頁）
- 20 古典集成『古事記』（西宮一民）（1980年、27頁）、菅野雅雄『古事記成立の研究』（1985年6月、121～122頁）等にも正鵠を射た解釈として引用されている。
- 21 However, sometimes God as a term is used to represent the only supreme power, whereas deity can be used to refer to any of the forms of this supreme power and thus can be multiple in number. (“Difference Between God and Deity”, 7/18/2018 検証) また、反対に、Godの日本語訳について問題が起こっている。—「God「神道ではカミ。神（しん）。」「Kami「神道という宗教の神。ヤオヨロズつまり八百万、すなわち無数あるといわれる。この語は今やキリスト者によって、Deus, Godに対する唯一の同等・同義の語として使われる。」（ヘボン編纂『和英・英和語林集成』（第三版、1886）「キリスト教の基本には唯一の全知全能のGodがあり、それが思想、学芸、法律体系の基礎にある。それを「神（かみ）」として日本語訳の聖書に持ち込んだ結果、日本古来の「神」との間に混同が起こっている。」（大野晋『日本人の神』2001年（平成13）5月、122頁）
- 22 イザナキは伊邪那岐神→伊邪那岐命→伊邪那岐大神→伊邪那岐大御神と呼ばれる。
- 23 英文学者磯邊彌一郎訳の本書は『古事記』の原文をそのまま英訳したのではなく、当時のジャーナリスト渋川玄耳の執筆になる『三體古事記』（1930年）を英訳したものである。磯邊は本序文中において、チェンバレンの業績に敬意を表した上で、自国の書物を自分たちの手で翻訳し、外国に正しく自分たちを理解してもらうことの必要性を訴えている。また、わが国の青少年に対し自国の神話や伝統を伝えることの重要性にも言及している。
- 24 *KO-JI-KI*の注には“*Izana-gi-no-kami*”とあり、チェンバレンは「岐」を“*gi*”と訓むが、これは『記伝』の訓みに拠る（「阿芸」の「芸」と同じとする）。大野晋氏によれば、「古事記の「岐」も清音キが普通。よって、イザナキと訓む」という。（日本古典文学大系『日本書紀』補注1-21）
- 25 『記伝』では、「倭建命」を「やまとたけ」と訓んでいる。
- 26 『三體古事記』は右頁に『古訓古事記』の原文と訓読文を併記し、左頁にその解釈文を記すが、原文に忠実というよりは独自の解釈が散見する。
- 27 他の英訳本でも“*god*”と“*deity*”の使い分けはそれほど神経質にされていない。例えば、G.Chapmanの*Homer's Iliads*でも、その第五歌梗概で“...and men derive'd from Deities, And Deities themselves he terrifies; ...”(The Fifth Books of *Homer's Iliads*, The Argument) と書き記された神たちが、第六歌梗概では、“The Gods now leaving an indifferent field, ... (The Sixth Books of *Homer's Iliad*, The Augument) と記され、<sup>150</sup>“*god*”と“*deity*”が自在に用いられている。

- 
- 28 “Ama-terasu-o-mi-kami” D.フィリッパイは上古はハ行音をパ行音に発音していたと主張している。
- 29 Spirit has neither flesh nor bone, as I now have soothly. (\*筆者による現代英語への変更。)
- 30 First, it can accommodate the widely varying scope of powers associated with such a diverse array of beings. Second, it evokes the shamanistic elements of early Japanese religion. Third, it has a precedent in the English translation of the Chinese word shen written with the same character. Finally, its connotations of ethereality are suited to supernatural beings who alternately appear and disappear from the visible world over the course of the account. (“About the translation”, “Introduction”)
- 31 例えば、阿遲志貴高日子根神が天若日子の父や妻に対して「何吾比<sub>ニ</sub>穢死人<sub>ニ</sub>」と怒り、天孫降臨の際、天照大御神や高木神が天宇受売神に対し「汝者雖<sub>レ</sub>有<sub>ニ</sub>手弱女人<sub>ニ</sub>與<sub>ニ</sub>伊牟迦布神<sub>ニ</sub>面勝神」<sub>ニ</sub>と詔る場面などが見られる
- 32 但し、『古事記』を一種の妖精物語として翻訳するのであれば、“spirit”もありかと思う。
- 33 小松英雄『国語史学基礎論』1973年1月、136～184頁
- 34 小松氏前掲書(注33)、160頁
- 35 『古事記』の文章については、亀井孝氏の説「訓はヨメないけどよめる書き方であるとヤスマロは判断した。」(亀井、「古事記はよめるか—散文の部分における字訓およびいはゆる訓読の問題—」『古事記大成3』1857.12))や、山口佳紀氏の「音仮名表記語は訓字表記が困難な場合か、音仮名表記することに何等かの意味のある場合に限られる。」(山口、『古事記の表記と訓読』有精堂、1995年9月)という説が見られ、妥当であると思う。
- 36 大野氏前掲書(注9)7～10頁
- 37 日本古典文学大系『日本書紀』補注には「イザナキのイザは誘う言葉。」とある(550頁)。
- 38 全体として、『古事記』の神は男女の区別が明らかで、最近の翻訳ではジェンダーの視点から英語を選ぶ傾向にあるが(※「人間」に“man”を使わない等)、そうした点を配慮する必要はないと考える。
- 39 「“Awa-nagi-no-kami”と同じように」とするが、『記伝』ですでに、「沫那芸神」が「伊邪那岐神」の「岐」ではなく「芸」と記されていることに不審を漏らしている。

## 第五章 『古事記』神名の英語化（2）－ 神靈観を捉えた英訳の方法

### 1. はじめに

第四章では、『古事記』神名の英語化の前提として『古事記』の神の尊称とされる「神」と「命」の使い分けについて考察し、次いで、神名英訳の用例として、「キ・ミ」という男女の神靈観を持つ伊邪那岐神・伊邪那美神を取りあげた。記紀に登場する神の中には大和王権によって創り上げられたと思われる神もいるが、ほとんどが民間で信仰されていたカミが、記紀の体系の中に取り込まれ、王権神話の中で各々の役割や使命を果たす。西宮一民氏は記紀の神名の現れ方は、「結局、古代の伝承の一つのあり方を示すものに他ならない。」<sup>1</sup>と述べているが、『古事記』には、古い神靈観と新しい神格が混在する名を持つ神が多く見られる。本章では、様々な神靈観を持つ神名を取り上げ、『古事記』の神としての役割とその神靈観とをかみ合わせた神名英訳を試みる。

### 2. 神名釈義と英訳

英訳に際し、最も重要なことはまず、的確な神名解釈を行うことであろう。溝口睦子氏が、記紀における「神」を取り除いた神名の語尾を「チ、ミ、ネ・ノ、ヒコ・ヒメ、ヲ・メ、ヒ、ヌシ、タマ、モチ」と分類することによって、古い神靈観の抽出を試みると述べた<sup>2</sup>ように、古い神靈観と『古事記』神話の使命・役割に関わる新しい神格が組み込まれた神名をいかに解釈するかが焦点となる。『古事記』特有の用字法も見落とせない点で、同じ音を持つ語でも文字表記によって解釈の異なる場合がある。また、各注釈書類において解釈が分かれる神名が多く、さらに、種々の研究の結果、時代とともに解釈の変遷が見られる神名もあることが神名解釈をより困難にする。本章では、取り上げた神名について『古事記』の表記に則り、出来る限り適切な解釈を行い、英訳までこぎ着ける手順を試みる。（※なお、男女別の神靈観（ヲ・メ、ヒコ・ヒメなど）については、他の神靈観とは性質が違うものと判断し、本章では除く。）

以下に、本章で取りあげる神靈観の概要を記す。詳細については神名の項で説明する。

- ・ チー木・草・石・土地・雷などの神名に含まれ、生命力・霊力を持つ。「チの類型の神名のみは各氏族の祖神としての関連を全くもたない。」<sup>3</sup>
- ・ ミー山・海などの神名、また人名にも含まれる。出雲系神名に多く含まれるが、ヤマツミ・ワタツミ・ホホデミ・タマデミのミは「見」と表記される。ミは、「はじめは高い所・

天・天にます神の意（み山など）と考えられ、それが神聖な・神の子孫・天皇などまで表わすに至った。」<sup>4</sup>

- ・ ネ・ノーほとんど人格神の名に含まれる。「ネは力強いもの、すぐれた能力をもつものにかかわる概念である。」<sup>5</sup>
- ・ ヒー「靈（ヒ）」は靈力を表す。「日（ヒ）」と表記された場合、太陽信仰にもとづく靈力となる。
- ・ タマー剣（布都御魂など）、人格神、人名に含まれる。身体に宿って身体と生死を共にする身体靈ないし生命力として機能する。（他に遊離魂があるがこの場合は対象外。）
- ・ モチ・ムチー神（人格神）や人を貴んでいう語。「基本は相手を高い、貴いとして重んじることである。」<sup>6</sup>
- ・ ヌシーほとんど「主」で表記され、ウシハク（領）と語源的に同じである。

なお、対象とする英訳本は以下の(1)(2)とするが、(3)(4)も参考とする。

- (1) (チェンバレン訳) *KO-JI-KI: "KO-JI-KI" or "Records of Ancient Matters"* by B.H.Chamberlain, 1882
- (2) (ヘルト訳) *The Kojiki: An Account of Ancient Matters*, translated by G.Heldt, 2014
- (3) (『古事記物語』) *The Story of Ancient Japan or Tales from the Kojiki—古事記物語* by Y. Isobe, 1928
- (4) (フィリップパイ訳) *KOJIKI: KOJIKI Translated with an Introduction and Notes by D.L.Philippi*, 1968

※磯邊彌一郎訳の『古事記物語』は、当時のジャーナリスト渋川玄耳の執筆になる『三體古事記』（1930年）を英訳したものである。『古事記物語』は「神」と「命」の表記にはとらわれず、大体 "Mikoto" とローマ字表記する。

※フィリップパイ訳は神名の音読みをローマ字表記にし、その釈義については巻末の *Glossary*（用語集）にまとめる。

※書名の前に記した( )内の語は本章中で用いる略語である。

#### A. チー野椎神 (訓字表記)

- (1) チェンバレン訳 ・ the Deity Moor-Elder
- (2) ヘルト訳 ・ Moorland Elder

(3) 試訳

・ the Deity Moor Elder

名義は「野の精霊」。イザナキ・イザナミ二神の神生みの段で、山と野に分かれて大山津見神と野椎神が誕生する。野椎神は<sup>カミ</sup>鹿<sup>ノ</sup>屋<sup>ノ</sup>野<sup>ノ</sup>比<sup>ノ</sup>売<sup>ノ</sup>神（名義は「屋根を葺く草の生えている野の女性」。チェンバレン訳 "the Deity Thatch-Moor-Princess"、ヘルト訳 "Lady Thatch".）の亦名として登場する。菅野雅雄氏は、「古事記系譜に於ける一問題一中・下巻に見られる「亦名」の意味―」<sup>7</sup>の中で、「系譜中に「A 亦名 B」と記載されている場合、それに続く該人物を主人公とする物語（＝旧辞的部分）にはその「亦名 B」の用いられることが一応の原則」であることを証しているが、上巻の場合も同じような傾向が見られ、野椎神も同様である。

西條勉氏は、『古事記』の神が古い神霊観を持つ精霊に新しく「神」を追加した<sup>8</sup>ことについて、野椎神を例にあげ、「ノツチノカミ」という入れ子式の神名形式は、「ノツチ」から「ノツチノカミ」（チもカミも霊格）へ移行していく中で意味の喩化（ずれ）が起こる。カミの語義は、〈見えない（カ）＝生命体（ミ）〉であり、カミを名にもつ神格が、チの喩化を通して新生し、そのチは新しい意味構造の形成に関与する。<sup>9</sup>という。つまり、ここでも、本来の「チ」の意味と「ノツチノカミ」と言った場合の「チ」の意味に何等かの喩化（ずれ）が起こっているわけであるが、そうしたずれを認識しつつ、各々の神名について文脈に適合するような神霊の英訳を行わなければならない。

「チ」を核とする神名について土橋寛氏は以下のように記す。

「チ」を核とする神名は自然神に多い。イカツチは雷、カグツチは火、ヤマツチは薪、ノツチは草を神格化した神名（「神武即位前紀戊午年」条 ※「神代紀第五段本文」にもあり。）で…（中略）「チ」が単独に普通名詞に用いられているのは血、乳、茅、鉤、親（\*父）（記歌謡 48 の国栖の歌）で、それらが「チ」といわれるのは、生命力・霊力としての「チ」を内臓するとの観念に基づくものであり、<sup>チカラ</sup>力という語も「チ・カラ」で、カラはウカラ・ヤカラのカラと同じであり、チカラはチそのもの、つまり霊力・霊威の観念を表す語と見られるが、租税をチカラと言うことからすれば、呪力の観念も含まれているのである。」（『日本語に探る古代信仰』<sup>10</sup>）

また、『古事記伝』（以下『記伝』）では「<sup>ヤマツチ</sup>山<sup>ノ</sup>雷<sup>ノ</sup>野<sup>ノ</sup>椎<sup>ノ</sup>は、山之智野之智と云むが如し」とし、また、「足名椎」「手名椎」の項では、「<sup>ノツチ</sup>野椎などの如く、<sup>チ</sup>某<sup>ノ</sup>豆<sup>ノ</sup>知と云例あまたありて、上に云る如く、<sup>ツ</sup>豆は之に通ふ辞、<sup>チ</sup>知は称名なり」とあり、『記伝』の説に従い、チェンバレンは

「智」を「<sup>タタヘナ</sup>称名」として"Elder"と英訳する。チは自然神に多く、神霊概念の中でも古くからあったと思われるので、「チ」の意味を「知恵」～「長老」と解釈することは可能であろう。"elder"は『聖書』詩編 105 に "To bind his princes at his pleasure, And teach his elders wisdom." (Psalm 105:22 )<sup>11</sup>((主は) 思いのままに君主たちを鍛えさせ、長老たちに知恵を授けさせた。)とあり、"your elders and betters" (尊敬すべき年長者) (『ウィズダム英和辞典』)という言葉もある。ヘルトも "Moorland Elder" で同じような英訳を行っている。試訳も "the Deity Moor Elder" とする。

## B. (ヒコ)+ヂ (チ) — <sup>うましあしなびひこぢの</sup>宇摩志阿斯訶備比古遲神 (音仮名表記)

- (1) チェンバレン訳           ・ the Pleasant-Reed-Shoot-Prince-Elder Deity
- (2) ヘルト訳                 ・ the spirit Fine Budding Reed Lad(Umashi-ashi-kabi-hikoji) (3)
- (3) 試訳                     ・ the Deity Beautiful Budding Reed Male Elder

天地初発の時、誕生した別天つ神の石柱。葦の芽の霊力を負って誕生した神。「立派な葦の芽の男性。「宇摩志」は良いものを心に感じて讃める語。」(古典集成『古事記』)、「葦の芽のように生き生きとした生命力を表す神。」(新編全集『古事記』)などと解釈される。「ひこぢ」はほとんどの古語辞典に「夫」と解釈され、「ひこ」は男性の美称。「ち」は男性をさす接尾辞。」(『角川古語大辞典』)などと説明されている。小松英雄氏はこの神名を「宇摩志」「阿斯訶備」「比古遲」に分類し、乙式表記(音仮名表記)でなければならなかった理由を以下のように分析する<sup>12</sup>。

「宇摩志」は『古事記』の場合は「味」「味師」、他に「可美」「可怜」などの用字が見いだされるが、当時の確立された用字とはみなしがたく、適切な文字がみあたらなかった。「阿斯訶備」は「葦牙」でよさそうだが、上下乙式の間で甲式が挿入されると複雑な音読注を加えなければならない。「比古遲」は「日子遲」の例があり、「夫」字を「ヒコヂ」とよんでいる例もいくつかあるが、この神は「独神」であり、「ヒコヂ(夫)」であるはずがない。原義の解釈を「夫」として示さずに、乙式表記をえらんでいる。と「比古遲」の解釈の不明確さについて触れているが、結論には至っていない。結局、『記伝』の「比古は男を<sup>タタヘ</sup>称美て云<sup>ナ</sup>フ称、遅は男を<sup>タフト</sup>尊みて云<sup>ナ</sup>フ称なり、老人を云も、尊むより出たるなるべし、」に拠ったと思われるチェンバレン訳では、「ヒコヂ」を"Prince-Elder"と英訳する。この「ヂ」についてであるが、『記伝』はこの後で、「さて、<sup>ヒコヂ</sup>比古遲<sup>ヲ</sup>衰<sup>ヲ</sup>遅<sup>ヲ</sup>など云と

きは濁れども、本は清音にて、明ノ宮ノ段の国栖人の歌に、麻呂賀<sup>マロガチ</sup>知<sup>チ</sup>とある知、又父の知なども是なり、」と記す。つまり、この神名の「チ」は「ノヅチ」の「チ」と同じ種類の神霊なのではないか。だとすると、「ノヅチ」の神の"Elder"と同じ英訳が成り立つ。ヘルトは "the spirit Fine Budding Reed Lad" (葦が芽吹いていくような立派な若者) と「比古遅」を "lad" と英訳するが、本章では、「比古遅 (ヒコチ)」は「比古 (ヒコ) + チ (チ)」で「比古」は普通名詞としての「男性」の意、「チ (チ)」は霊。「ウマシ」は「立派な」「生き生きした」というような最高の賛辞とし、"the Deity Beautiful Budding Male Elder" とする。"beautiful" の意味は、"Highly pleasing to the sight; embodying an ideal of physical perfection;" (見て非常に喜ばしいこと、理想的な肉体や物の完全さを表現すること。) (OED) である。『聖書』の中には多くの女性が "beautiful" と称賛されているが、『聖書』詩編 48 の一節 "Beautiful in elevation, The joy of the whole earth, Is Mount Zion on the sides of the north, The city of the great King." (麗しくそびえ立ち、全地の喜び。シオンの山は大王の都、…。) (Psalm48:2) のような例もある。

(※下線高橋、以下同様)

### C. ミ — 大山津見神 (訓字表記 + 音仮名表記)

- (1) チェンバレン訳 ・ the Deity Great-Mountain-Possessor
- (2) ヘルト訳 ・ Great Mountain Majesty(O-yama-tusu-mi)
- (3) 試訳 ・ the Deity Great Mountain Soul

「大」は美称。ヤマツミは、ヤマ (山) + ツ (の) + ミ (神霊) (新編全集『古事記』) という構造を持つ。山の神の代表的存在。イザナキ・イザナミ二神の神生みにおいて生れた山の神の名。島田伸一郎氏は論考「大山津見神」の中で、天孫ホノニギの命と結婚する木花之佐久夜毘売など、高天原から降りてきた神の結婚相手が大山津見神の子孫であり、「国つ神」たちの祖と位置付けられていることから、「元来は単なる「山の神」を意味する呼称であったものを、『古事記』は大山津見神という固有の神格として人格神化し、自然神と「国つ神」の系譜をむすびつけた。そうすることでまた、国土の創造と国家の成立とを一つの軸の中に取り込んで説明した。」<sup>13</sup>と述べ、首肯できる。チェンバレンは『記伝』の「山津見は綿津見の例の如く、山津持<sup>ヤマツモチ</sup>にて、山<sup>クモチマス</sup>を持坐神なりと、師ノ説なり、」という説明に拠り、"the Deity Great-Mountain-Possessor" と英訳するが、この『記伝』の解釈は当たっていないのではないか。また、フィリップイは、大山津見神を "A mountain deity and an important representative of the earthly deities(kuni-tu-kami)." (山の神で国つ神を代表す

る存在である)と注記するが、島田伸一郎氏が述べる「国つ神」の祖という位置づけとは若干ニュアンスが違う。ミは、神聖な・神の子孫・天皇などを表わす語であり、「大山津見神」の「見(ミ)」にも天皇家の血縁に繋がるものとしての意味が込められているのではないか。溝口氏は、ヤマツミ・ワタツミ・ホホデミ・タマデミなど皇室系譜の神(※溝口説)のミが「見」と表記されることに注目し、「何等かの作為性が想像される」(溝口論文(上))と指摘するが、確かに皇祖神と婚姻を結ぶコノハナサクヤビメやトヨタマビメなどの祖として、他のミを持つ神との区別があるように思われる。「祖霊」には"ancestor's spirit"という英語があるが、霊魂に関わる英語として"soul"もある。以下に"spirit"と"soul"の違いを記す。『ウィズダム和英辞典』(「たましい」の項)に拠ると、「soul は spirit より宗教的・道徳的響きを伴う。」とあるが、以下に聖書の例をあげる。

"The earth was without form, and void; and darkness was upon the face of the deep. . . And the Spirit of God moved upon the face of the waters." (Genesis 1:2) (地はむなしく何もなかった。闇が深淵の上であり、神の霊が水の上を覆うように舞っていた。)  
(創世記 1:2) ※下線高橋、以下同様

"He shall cut off the spirit of princes; He is awesome to the kings of the earth." (Psalm 76:13) (主は君主たちの息の根を止められる。主は地の王たちにとって恐るべき方。)  
(詩編 76:13)

"Behold now, this city is near to flee unto, and it is a little one; let me escape thither (is it not a little one?) and my soul shall live." (Genesis 19:20) (ご覧ください、あの町を。あそこなら近いので、逃れることができます。あれは小さな町です。あそこへ逃げさせてください。あの町は小さなものではありませんか。そうすれば、わたしの命は助かるでしょう。)(創世記 19:20)

"My soul is also sore vexed; but thou, O Lord, how long" (Psalm 6:3) (わたしの魂はひどくおののいています。主よ、あなたはいつまでも…)(詩編 6:3)

聖書では、“spirit”は“God(神)”にも人間にも使われるが、“soul”は人間の場合のみに使われていて、「命」や「魂」と日本語訳されている。『ウィズダム和英辞典』の説明に合わせれば、礼拝など宗教的儀式の場で用いられることが多いのではないか。

試訳としては、人間に多く用いられ、主義・思想などの指導的位置を示す“soul”を「見」と表記される神霊ミに用いて“the Deity Great Mountain Soul”とする。ヘルト訳は“Great Mountain Majesty”とする。“majesty”の語意は“The dignity or greatness of a monarch”(君

主の威厳、偉大さ)(*OED*)で、「陛下」というようなニュアンスで用いられる。大山津見神は自然神から人格神に転じ、天皇家の血縁にも貢献した神ではあるが、自然神の本質を保持したままの存在であり、本章では、ミの意味に特化した英語を用いることにする。

#### D. ネ — 阿遲鉏高日子根神

##### (1) チェンバレン訳 ・ the Deity Ajishiki-taka-hiko-ne

Note: The meaning of the first two members of this compound name is altogether obscure: Taka-hiko-ne, signifies “ high-prince lord.”

##### (2) ヘルト訳 ・ the spirit Lofty Little Lad of Fine Plows is now known as the great and mighty spirit of Wild Ducks.

##### (3) 試訳 ・ the Fine Plows High Powerful Prince Deity

阿遲鉏高日子根神（※「阿遲志貴高日子根神」とも表記される。）は記紀ではオホナムヂの子とされ、『日本書紀』神代第九段本文、一書第一ともに味耜高彥根神と記されている。「出雲国風土記」では、阿遲湏<sup>す</sup>積<sup>き</sup>高日子命と記されているが、同神である。『記伝』には「名ノ義は未ダ思ヒ得ねど、試ミに云ハば、阿遲は可美<sup>アヂ</sup>と同意にて称名、志貴は磯城<sup>シキ</sup>にて、石して築<sup>ツキ</sup>たる城の固きを以テ、賀<sup>カ</sup>たる名にや、高日子根は、天津日子根などと同<sup>タカヘナ</sup>称名なり、」とある。新編全集『古事記』には「「阿遲鉏」は多くの農耕具の意で、農耕の神らしい。それとかかわって雷神のイメージもある。アヂは、アヂ（鱈）・アヂ（トモエガモ）・アヂサキ（紫陽花）など、数多く群がるものにいう。」とあり、本章では『日本書紀』の表記も考慮し、新編全集『古事記』の解釈に拠ることにする。出雲国神賀詞では、当該神は天皇の守護のために大和の鴨に鎮座していると伝え、「出雲国風土記」はそのための神戸を特別に設置していると記す。出雲国造は神賀詞を奏上することで服属を宣誓し、そのかわりに出雲の祭祀権を守る。つまり、『古事記』では当神を「迦毛之大御神」と呼ぶなど、出雲と王権を結ぶ重要な存在とされる。チェンバレン訳でも、“who is now called the Great August Deity of Kamo. Because there worshipped.”<sup>14</sup>と注を入れている。神名の核としては、『古事記』の表記に従い、「ヒコ」+「ネ」で、「日子」と表記される場合は、日子番能邇邇芸命のように日神天照大御神の嫡流たる男子を意味する場合もあるが、ここは天若日子の場合と同じく、「比古」より上位にある男性と理解する。溝口氏<sup>いづものふるね</sup>は出雲振根、飯入根<sup>いひいりね</sup>などの例を上げ、ネが古い時代の首長の称号であったと主張し、そうしたところから、ネは力強いも

の、すぐれた能力をもつものにかかわる概念であると述べる<sup>15</sup>が、阿遲鉏高日子根神に当てはまると思う。試訳では、“the Fine Plows High Powerful Prince Deity”とする。

“powerful “ は『聖書』に“So Jehoshaphat became increasingly powerful, and he built fortresses and storage cities in Judah.” (2 Chronicles 17:12) (ヨシャファトはますます勢力を拡大した。ユダに要塞と貯蔵の町をいくつも築いた。(歴代誌下 17 章) の用例が見られる。

E. ヒ (日) — <sup>たかみむすひの</sup>高御産巢日神 (音仮名表記 + 訓字表記)

- (1) チェンバレン訳 ・ the High-August-Producing-Wondrous Deity
- (2) ヘルト訳 ・ the spirit Lofty Growth
- (3) 試訳 ・ the High August Producing Sun Deity.

Note: “High” position. “August” Honorific title,

“Producing” musubi(mission)–“Sun” attributing the sun deity

「タカミムスヒ・カミムスヒは古事記の冒頭部にあらわれ、<sup>あま</sup>天の御中主神とならんで造化三神と呼ばれている。ムスヒは「物を<sup>な</sup>生成すことの<sup>くしび</sup>靈異なる<sup>みたま</sup>神靈」(『記伝』)の意とされ、その神秘的な生成の力は〈ムスヒのエネルギー〉とも言われる。」(西條勉「高御産巢日神・神産巢日神」『歴史読本』(2006.9月号)。<sup>たかみむすひの</sup>高御産巢日神の一つの特徴は「日」(ヒ)と表記される神靈観を持つことである。『記伝』によれば、「ヒ」は「<sup>くしび</sup>靈異なる<sup>みたま</sup>神靈」ということになる。これに対し、溝口睦子氏は「「ヒ」は日。太陽信仰にもとづく靈力観。国家的信仰に結びついた」とし、「ヒの類型はその殆んどが皇室に集中し、皇室以外では大伴、物部にのみ集中する」<sup>16</sup>(溝口論文中の二)と述べる。一方、大野晋氏は「ヒ」の語義について「日本語「<sup>たま</sup>靈」(fi)。原始的な活力を示す言葉で、<sup>むすひ</sup>産靈とは物を産出する靈力であり、<sup>いかしひ</sup>重日といえは立派で厳かな盛んな靈力をいう。これは奈良時代には、日と同音なので、「日」と書くこともあり、表記上、日と区別がつかず、従って語義の区別も不明で太陽の力のようにも見られているが、靈力という点では区別されるものである。」<sup>17</sup>と記す。さらに、小松氏は神名表記を甲式(訓字表記)と乙式(音仮名表記)に分類し、「甲類の「ヒ」に対して、「日」字をあてているのは、この神名(\*高御産巢日神)を、太陽との関連においてとらえようとした」<sup>18</sup>と記述する。つまり、古代には必ずしもヒ=日とは捉えられていなかったが、『古事記』では、造化三神の一神である高御産巢日神を太陽に関連付ける意図があった。これ

に関連して、皇室系譜の神の名に「日」の付く神が多く見られるのである。また、「御」や「日」字について、武田祐吉氏は、この神の「御」や「日」について「正字であるか仮字であるか」と問題提起を行っている（武田、「古事記の訓仮字に就いて」1944）が、これに対し、小松氏は「正字というのは、その原義をただしくあらわしているということではなく、あくまでも、それを文字化した人物の認識だけを尺度として決定さるべきである」とし、「ミ」に対して「御」という文字がえらばれたことは、撰録者によってそれが、尊敬の接頭語として解釈されたことを意味し、「日」字もやはり、撰録者による解釈をしめしたものとみとめたい<sup>19</sup>と述べている。もちろん例外はあると思うが、英訳の場合もこの考え方が基本になるであろう。チェンバレンは『記伝』の解釈に則って、“musu-bi”の“bi”を“wondrous”と英訳し、「靈力」の意を添えている。この小松氏の説によると、チェンバレン訳“the High-August-Producing-Wondrous Deity”にある“August”の英訳も意味を持つ。もっともこの英訳は『記伝』の「御（ミ）も美称なり」に拠ると思われる。ヘルト訳の“the spirit Lofty Growth”の“lofty”は「非常に高い」「気高い」の意味だが、“growth”は“The action, process or manner of growing”(OED)「成長」「発展」の意味が主で、「生成」の意味からは外れるのではないか。試訳としては、「日神」は太陽信仰に基づく神霊の種類と解釈し、“the High August Producing Sun Deity”とし、注記として、“High” position. “August” Honorific title, “Producing” musubi (mission) “Sun”, attributing the sun deity を追加する。

《補足》アマツヒコー（あめにきしくくにきし天邇岐志国邇岐志）（あまつひこひこほのにびぎの天津日高日子番能邇邇藝命）

（音仮名表記＋訓字表記）

- (1) チェンバレン訳 ・ His Augustness (Heaven-Plenty-Earth-Plenty) (Heaven's-Sun-Height)-Prince-Rice-ear-Ruddy-Plenty (Ame-nigishi-kuni-nigishi-ama-tsu-hi-daka-hiko-ho-no-ni-nigi-no-mi-koto.)
- (2) ヘルト訳: ・ Lofty as the sun in heaven, dear to both heaven and the land he is called the mighty one Ripening Rice Ears Lad.
- (3) 試訳 ・ Plenty of both the heaven and the earth, he is called the Heaven's Prince, His Augustness Rice-ear-Ruddy-Plenty Prince.

「アマツヒコ」は古い神霊観ではなく、大和朝廷の政治理念の下に作られ、太陽信仰に基づいた称号である。

初出は、「天<sup>あめにきし</sup>岐<sup>くににきし</sup>志<sup>あまつひだか</sup>天津<sup>ひこ</sup>日<sup>ほの</sup>高<sup>に</sup>日<sup>に</sup>子<sup>ぎの</sup>番<sup>に</sup>能<sup>に</sup>邇<sup>ぎの</sup>邇<sup>命</sup>芸<sup>命</sup>」であるが、「天<sup>あめにきし</sup>岐<sup>くににきし</sup>志<sup>あまつひだか</sup>国<sup>ひこ</sup>邇<sup>ほの</sup>岐<sup>に</sup>志<sup>に</sup>」  
「天津<sup>あまつひだか</sup>日<sup>ひこ</sup>高<sup>ほの</sup>日<sup>に</sup>子<sup>に</sup>番<sup>ぎの</sup>能<sup>に</sup>邇<sup>ぎの</sup>邇<sup>命</sup>」と三つに分かれる。「天<sup>あめにきし</sup>岐<sup>くににきし</sup>志<sup>あまつひだか</sup>国<sup>ひこ</sup>邇<sup>ほの</sup>岐<sup>に</sup>志<sup>に</sup>」は『記伝』では『日本書紀』の「饒<sup>ニギハヤヒ</sup>石」と同様の意味を汲み取り称名とする。ところが、新編全集『古事記』は「高天原にも葦原中国にも親しいの意。」という寿詞的な言葉に解釈する。続く「天津日高」は日子<sup>ひこ</sup>番<sup>ほの</sup>能<sup>に</sup>邇<sup>ぎの</sup>邇<sup>命</sup>芸<sup>命</sup>、日子穗々手見命、日子波限建鵜葺草不合命の日向三代につけられた称呼で、この「高」の訓みが今だに議論されている。『記伝』では「高」をタカと訓み、「海神ノ段の日高（\*虚空津日高）も同じ<sup>20</sup>」としていて、チェンバレンも"hi-daka-"と訓んでいる。

これに対し、植木直一郎氏は「天津日高」が『日本書紀』の「天津彦」に相当するとし、また『古事記』中に「高志」「丸高王」などのように「高」字がコ（甲）の音仮名として使用される例があることなどを根拠にしてアマツヒダカではなく、アマツヒコと訓むべきとした<sup>21</sup>。古典大系『古事記』、古典集成『古事記』、思想大系『古事記』、『古事記注釈』などの注釈書も「ヒコ」と訓み、乾善彦氏も、「高」をコと訓む古くからの使用例があり、「高（コ甲）」は音訓両用の仮名であったとして、「ヒコ」説を取る<sup>22</sup>。こうした流れとは別に、矢嶋泉氏は『記伝』の説く「ここは天ノ字より子ノ字までは、皆訓なるに、高ノ字一ツのみ音に訓べき理りなし」を極めて正当であるとして、「ヒタカ」説を支持し<sup>23</sup>、新編全集『古事記』も「ヒタカ」と訓み、「天の日を高く仰ぎ見るごとく尊い」の意とする。

本章では、「天津日高」は『日本書紀』の「天津彦」に相当する称呼であり、「天神御子」を意味すると解釈する。「日子<sup>ひこ</sup>番<sup>ほの</sup>能<sup>に</sup>邇<sup>ぎの</sup>邇<sup>命</sup>芸<sup>命</sup>」が名義の中心で、「日子」は「日高（ヒコ）」と同じ、日神天照大御神（その実体は穀霊であること）の嫡流たる男子を意味し、「番能邇邇芸」は「稲穂の豊穰」の意である（古典集成『古事記』）。谷口雅博氏は、「父が「天忍穂耳命」、子が「穂々手見命」であり、ホノニニギの場合のみ、「ホ」の表記が「番」もしくは「火」（書紀）で、「穂」が用いられない点にやや疑問が残る」と述べる<sup>24</sup>。「ホ」は皇祖神としての核となる。

ヘルトはここを"Lofty as the sun in heaven, dear to both heaven and the land he is called the mighty one Ripening Rice Ears Lad"と英訳し、「天津日高」を"Lofty as the sun in heaven,","天<sup>あめにきし</sup>岐<sup>くににきし</sup>志<sup>あまつひだか</sup>国<sup>ひこ</sup>邇<sup>ほの</sup>岐<sup>に</sup>志<sup>に</sup>」を "dear to both heaven and the land"、日子番能邇邇芸命を "The mighty one Ripening Rice Ears Lad" (Hiko-ho-no -ninigi)とする。ヘルト訳では「邇岐志」の解釈は、「柔らかい」の義で、「親和」を表す語」とする古典集成『古事記』の説明に拠る。特に「天<sup>あめにきし</sup>岐<sup>くににきし</sup>志<sup>あまつひだか</sup>国<sup>ひこ</sup>邇<sup>ほの</sup>岐<sup>に</sup>志<sup>に</sup>」の箇所はチェンバレン訳"Heaven-Plenty-Earth-161

Plenty”と比べると分かりやすく整理されている感があるが、「邇岐志」を「豊かに繁栄するさま」と解釈する『記伝』に則ったチェンバレン訳 "plenty" とは異なる。ただし、『記伝』でも訓みに関係なく「天津日高」を称名とし、チェンバレンもすでに、"Heaven's Sun Height" must be understood as an honorific designation signifying "high as the sun in heaven." (天にある太陽のように高いということを示す尊称) と注を加えている。試訳としては、ヘルトの訳し方に習うが、『記伝』の「御名義、穂之丹饒君にて、稻穂に因れる御名なり、丹とは、穂の赤熟めるを云、凡て草木又人の顔など、色付にほふを、邇と云こと、狭丹類歴黄葉、垣津旗丹類合、又丹穂面など、万葉にあるが如し、又藝は、加比の約りにて、饒類の意にても有べし」の解釈により、"Plenty of both the heaven and the earth, he is called The Heaven's Prince, His Augustness Rice-ear-Ruddy-Plenty Prince" とする。

“plenty of both the heaven and the earth”の “plenty” は “<n1a > The state of abounding or being in abundance; plentifulness, abundance.”(OED)の意味を持つ称辞にし、“earth”を用いる理由としては、ヘルトの使う "land"が、"<n1>The solid portion of the earth's surface, as opposed to sea, water.”(OED)(地球の表面で、海に対するもの)であるが、“earth”は、“<n1.8>Land and sea, as opposed to the sky.”(OED)は地と海を指し、「天、空」に対する領域とされるので、“earth”の方が適している。さらに、『聖書』創世記に“And God said, Let the earth bring forth the living creature after his kind, cattle, and creeping thing and beast of the earth, after his kind; and it was so.”(Genesis,1-24) (次に、神は仰せになった。「地はあらゆる種類の生き物、すなわちあらゆる種類の家畜、地を這うもの、野の獣を生み出せ。」するとそのとおりになった。)とあり、神(主)の統べる人や生き物の住む所を“the earth”とする観念に基づく。

"Rice Ears”は「稲の穂」。“Ruddy Plenty”の“ruddy”は、“<adj 1b > Of the face, complexion, etc.: red or reddish, as indicative of good health; rosy.”(OED)(顔色が赤い、健康のしるし)とある。「日子」は“prince”。「ひこ(彦・日子)」は「男子のこと」(『時代別国語大辞典一上代編』)といい、速秋津日子神や天若日子の場合は当てはまるが、特に『古事記』中巻の皇室系譜には「日子」の名を持つ王子が多いことを考えると、この場合は、皇祖神の嫡流たる男子を意味するものと思われる。当該神の神格はヒコであるが、「日高」「日子」という表記により、単なる「ヒコ」との相違が明らかである。

F. ムチ (モチ) — <sup>おほなむちの</sup>大穴牟遲神 (音仮名表記 + 訓字表記)

(1) チェンバレン訳 ・ the Deity Great-Name-Possessor

(2) ヘルト訳 ・ the spirit Great Iron Mines Noble (O-ana-muji)

※二つの名を持つという説をとり、「大名持」の場合：Great Name Bearer (O-na-mochi)

(3) 試訳 ・ the Honorable Deity of the Land

偉大な大地の神。大国主神の亦名の一つで、この神名から始まる。チェンバレン訳の“The Deity Great-Name-Possessor”は『記伝』の「かくて此ノ命は、天ノ下を作り始め知りたまへる御名の、世に勝れたれば、大名持と美称<sup>ホメタテ</sup>へ申せるなりとあり」に拠る。この「大穴牟遲神」の「穴」の文字について『記伝』でも、「大穴道<sup>オホナムチ</sup>」(万 7・1247)「大穴持<sup>オホナムチ</sup>」(出雲国造神賀詞、神名帳、出雲風土記)、「大穴牟遲命」(『姓氏録』)を引用するように多くの文書に用いられていて、「穴」の義を解釈すべきかどうか今だに解決していない。ヘルト訳の“the spirit Great Iron Mines Noble”(O-ana -muji) は古典集成『古事記』の「名義は「偉大な、鉱穴の貴人」。「穴」は、砂鉄を採る鉱山の穴、の意。」を典拠にしたものと思われるが、当説は「多くの伝承を考察して得た帰結として、大穴牟遲の〈大穴〉とはおそらくは〈鉄穴〉のことで彼はいわば大鉱山主であったとするのが最も妥当な見解だと考えていることをいうにとどめよう。」<sup>25</sup>と述べる吉野裕氏の説が発端になっていると思われる。ヘルトが「神」を“spirit”とすることについては前章で述べた。試訳では、“the Honorable Deity of the Land”としたが、松本直樹氏の「オオナムチはその本拠である出雲や、播磨の風土記のほか、伊予や土佐の逸文風土記にも登場し、相当に広い信仰圏をもっていたようである。オオナムチのオオナは「大地」、ムチは「貴」い存在の意味であり、偉大なる大地の神というのが名義であると思われる。」(『歴史読本』「大国主神」の項、2006.9月号)の説に従った。ムチは「神や人を尊んでいう語。単独でも用いるが、多くは固有名詞の下に直接に、またはノを介して用いられている。」(『時代別国語大辞典—上代篇』「ムチ」の項)である。「ムチ」を“honorable”と訳す。“honorable”の意味は、“Worthy of being honoured; deserving or entitled to honour, respect, esteem, or reverence; venerable.”(OED)で、「名誉、尊敬、敬愛に値する」という意味である。

G. タマ — <sup>うつつしくにたまの</sup>宇都志国玉神 (顕国玉神) (音仮名表記+訓字表記)

(1) チェンバレン訳 ・ the Deity Spirit of the Living-Land

(2) ヘルト訳 ・ the spirit Daylight Land Soul

(3) 試訳

・ the Deity Spirit of **this** living-land

この神は『日本書紀』では「顕国玉神」と表記される。「ウツシ」は『万葉集』では「現」「写」などと表記され、本来、「顕」「現」ともに「あきらか、あらわれる」という語義を持つが、「現」にはまた「今この世にあること」といった意味もある。『古事記』の「うつし」は見えないもの（幽）に対する「この世＝見えるもの（顕）」を意図する表現が主となっている<sup>26</sup>。名義は「現実の国土の神霊」（古典集成『古事記』）。

チェンバレンにとっては『記伝』の「玉は御靈なり、…其は根ノ国にして詔へる御言なる故に、此国を指シて顕見国とは詔へるぞかし、書紀にも顕と書れたり、」が念頭にあると思われるが、“the Deity Spirit of the Linving-Land”と「うつし国」を“the Linving-Land”と英訳する。その理由はおそらく、これも『旧約聖書』創世記の天地創造直後の“*And the Lord God formed man of the dust of the ground, and breathed into his nostrils the breath of life; and man became a living soul(being).*”(Genesis 2-7)（神である主は土の塵で人を形づくり、命の息をその鼻に吹き入れられた。そこで人は生きる者となった。）というイメージがあったのではないか。つまり、生きる者がいる土地としての「うつし国」と解釈したと思われる。フィリップスは、「うつし国」を“the visible land (目に見える国)”と捉えている。ヘルトは、“the spirit Daylight Land Soul”と、“Daylight Land (日の光のある明るい国)”とするが、根の国に対峙した世界という意味で“daylight”を用いたものか。最近では、大国主神が試練を受けた根の国は、必ずしも地下にあると見做される訳ではない<sup>27</sup>のだが、ヘルトは冥府（暗い世界）に対する明るい世界と解釈したのだろう。試訳では「うつし国」を、生きる人間が存在する「この世 (this world、other world(あの世、他界)に対する世界)」と捉え、“living-land”に“this”をつけ、“the Deity Spirit of this living-land”とした。タマは“spirit”である。

H. ヌシ — 大国主神 (訓字表記)

(1) チェンバレン訳 ・ the Deity Master-of-the-Great-Land (Oho-kuni-nushi-no-kami)

(2) ヘルト訳 ・ the spirit Great Land Master

(3) 試訳 ・ the Deity **Master** of the Great Land [ヌシ：支配者]

大国主神は他に4つの亦名大穴牟遲神・宇都志国玉神・八千矛神・葦原色許男神を持ち、内、大穴牟遲神・宇都志国玉神は既に取り上げた。当神名は宇都志国玉神と同様にスサノ

ヲの命から命名された神名で、『記伝』には「名義は、天下を<sup>マツロ</sup>伏へて、宇<sup>ウ</sup>志<sup>シ</sup>波<sup>ハ</sup>久<sup>ク</sup>神と云意なり、」とあり、新編全集『古事記』は「偉大な、国の主の意。国（地上の世界）の統括者をいう。後に続く物語が示すように、大国主としてのこの神が、葦原中国を完成した。」と述べる。大穴牟遲神として出発した神は幾多の試練を経験し、その亦名の持つさまざまな靈力を身につけながら大国主神として成長し、最終的に、完成した葦原中国を皇祖に譲り、その全権を渡すのである。“the Great Land”とする理由としては、「大国」とは、あくまでも大国主神が完成させた国（地上の世界）であり、日子<sup>ヒコ</sup>番<sup>ハ</sup>能<sup>ノ</sup>邇<sup>ニ</sup>邇<sup>ニ</sup>藝<sup>ノ</sup>命<sup>ノ</sup>を寿ぐ詞、「天<sup>アメ</sup>邇<sup>ニ</sup>岐<sup>シク</sup>志<sup>ク</sup>国<sup>ニ</sup>邇<sup>ニ</sup>岐<sup>シク</sup>志<sup>ク</sup>」の「国」を“the earth”とした概念と異なる。

神名の核になるヌシについて、吉井巖氏は「須佐之男神・大国主神・大年神の一連の神統譜が新しい成立のものであり、その成立時に多くのヌシを名に持つ神名が成立した」とし、「ヌシ（主）が所有・支配・主・管掌の側に立つ言葉であり、ヌシ（主）を名に持つ神は支配被支配、所有被所有、管掌被管掌という政治的社会的性格を一段と強く打ち出した神名」<sup>28</sup>と述べる。ヌシの英語としては“master”と“ruler”が考えられる。“master”は“<n1>A person or thing having control or authority.(支配し権力を持つ人や物。)”で、さらに“<n8>The possessor or owner of something.(何かの所有者、持ち主)”の意味を持つ。一方、“ruler”は“<n1a>Senses relating to government, control, or influence.”（政治、支配や影響力に関する意味を持つもの。）、であり、大国主神は確かに支配者ではあるが、最も重要な点は葦原中国を所有していることなので、所有の意味を持つ“master”の方が適当ではないかと思う。

## 1. ウシ（ヌシ）— 和豆良比能宇斯能神<sup>29</sup>（音仮名表記）

- (1) チェンバレン訳 ・ the Deity Master-of-Trouble
- (2) ヘルト訳 ・ the spirit Master Miasma
- (3) 試訳 ・ the Deity Master-of-Trouble

煩いを司る神。「禊祓と神々の化生」段でイザナキの大神が御衣を投げ棄て、その御衣に成った神が和豆良比能宇斯能神である。チェンバレン訳の“Trouble”は“Disturbance of mind or feelings; worry, vexation; affliction; grief; perplexity; distress”(OED)いわゆる「煩わしいこと」の意。『記伝』の「書紀にはただ<sup>ワヅラヒノ</sup>煩<sup>ノ</sup>神とあり、和豆良布は、物に障り<sup>サハ</sup>滞<sup>トドコホ</sup>る意なり」を参考にしたものと思われる。井手至氏によると、「和豆良比」は煩い、厄苦の意であるとし、「厄」字を『名義抄』にワヅラヒと訓むと記す。「宇斯」は、偉大なる人、大人、

主人の意。さらに、井手氏は「～うしの神」から「大人」と人格化して呼ばれるにふさわしい具体的な偶像（人形）を想像し、「煩ひの大人」であるので、「災厄や穢れを付着させて遷却する<sup>くまひとかな</sup>藪霊（草人形）や木像の類を挙げたいとする<sup>30</sup>。中島悦次『古事記評釈』（1930.4）は「煩ひの主人<sup>うし</sup>」で煩いを司る神の意とする。「ウシ」と「ヌシ」は同じ意味を持つ語と言える。しかし、「ヌシ」が先の大国主神のように新しい政治理念に関係する語であるとしても、当神の「ウシ」は必ずしも新しい概念ではなく、古い神霊観を引きずった観念であると思われる。ヘルトは"the spirit Master Miasma"。"miasma"は「毒気」「瘴気」の意。巻末の *Glossary* には"his name reflects the belief that spirits could form dense pestilential vapors that endangered travelers journeying through certain mountain passes.（この名前は、精霊たち（\*ヘルト訳では「神」）が山道などを通して行く旅行者たちを危険にさらす濃い毒気を生じさせるという信仰を示す。）”と説明する。日本の研究者たちの見解とは若干のずれがあるように思われるが、「わづらひ」の齎す不穏な空気全体と解釈したか。フィリッパイは"WADURAPI"を"misfortune（不運）”と解釈する。本章では、「煩いを司る神」の意にとり、ウシを“master”とする。“ruler”は政治など限定的に支配し影響を与えるといった意味合いがあり、支配や影響力の範囲を限定しない"master"の方が、煩いを司る神にはふさわしいと考える。

### 3. まとめ

以上、各々の神霊観ごとに神名の英訳を試みた。各々の神名解釈は諸注釈書や論文類に拠ったが、神名に含まれる古い神霊観をいかに英訳するかという点に重点を置いた。本章であげた神名に添う形で神霊観の英訳を決めたので、今後、英語の枠をもう少し広げなければならぬかもしれない。とりあえず、以下のようにおおよその方向性を掴んでおく。

チ — “elder”

ミ — 「見」の表記の場合：“soul”

ネ — “powerful”

ヒ — 「霊（ヒ）」：“spirit”。 「日（ヒ）」：“sun”、「日神」の場合：“sun deity”

「天津日高」は“the heaven’s prince”

タマ — “spirit”

モチ(ムチ) — “honorable”

ヌシ (ウシ) — “master”

- 
- 1 西宮一民「記紀にとって神名とは何であったか」『國文學：解釈と教材の研究』1980年11月号、第25巻第14号
  - 2 溝口睦子「記紀神話解釈の一つのころみ（上・中の一・中の二・下）」『文学』1973年10月 Vol.41～1974年4月 Vol.42
  - 3 溝口氏前掲論文（上）（注2）
  - 4 大野晋『日本人の神』新潮文庫、平成13年5月、156頁
  - 5 溝口氏前掲論文（中の一）（注2）
  - 6 大野晋氏前掲書（注4）164頁
  - 7 菅野雅雄「古事記系譜に於ける一問題—中・下巻に見られる「亦名」の意味—」『國學院雑誌』1965年二・三月号
  - 8 溝口氏前掲論文（注2）
  - 9 西條勉『古代の読み方—神話と声/文字』笠間書院、2003年5月、241～265頁
  - 10 土橋寛『日本語に探る古代信仰』1990年3月、142～145頁
  - 11 聖書英語版は The Holy Bible containing the Old and New Testaments, King James Version、日本語版は『聖書』（フランシスコ会聖書研究所訳注、2011年8月初版）を参照。
  - 12 小松英雄『国語史学基礎論』1973年1月、161～169頁
  - 13 島田伸一郎「大山津見神」『古事記研究大系 5-I 古事記の神々上』高科書店 1998年6月
  - 14 ヘルト訳では、「迦毛」を“Wild Ducks.”と英訳するが、カモは地名であろう。
  - 15 溝口前掲論文（注2）（中の一）
  - 16 溝口氏前掲論文（注2）（中の二）
  - 17 大野晋『日本人の神』2001年5月、157頁
  - 18 小松氏前掲書(注12) 152頁
  - 19 小松氏前掲書(注12) 152～154頁
  - 20 日子穗穗手見命の子フキアヘズの命も「天津日高」と記されるのだが、当段で山幸が海神から「天津日高之御子、虚空津日高」と呼ばれることに関し、毛利正守氏は、「ここで天津日高とは即ち虚空津日高（日子穗穗手見命）の父（日子番能邇邇芸命）である。」と名を告げる際の一つの型について言及している。（毛利、「新しい解釈の提起 ●古事記から 天津日高之御子」『國文學 解釈と教材の研究』2月号、1987年）
  - 21 植木直一郎『日本古典研究』第十章（236～250頁）、1927年、1943年9月/太田善麿氏も「天津日高」は「天津彦」に相当し、日本書紀神代卷下に頻出する「天孫」にあたる語」とする。（太田、「天津日高」小考」『梅澤伊勢三先生追悼 記紀論集』1992年3月）
  - 22 乾善彦「古事記の固有名詞をめぐって：神名・人名における「高」をめぐって」『古代学』2012.03
  - 23 矢嶋泉「天津日高」をめぐって」（『青山学院大学文学部紀要』31、1990年1月）
  - 24 谷口雅博「番能邇邇芸命」『歴史読本』9月号、2006年/「穗」「手」「見」は字訓であり、他の仮名（能、邇、芸（字音））との兼ね合いで「番（字音）」が用いられたか。
  - 25 吉野裕「葦原色許男一口訳風土記別記・五」『日本文学』1971年7月
  - 26 『古事記』「黄泉の国」段の「宇都志伎青人草」と「顕見蒼生」（『古代研究』第52号、2019年2月）を参照。
  - 27 黄泉国」の在りかをめぐる論争は、佐藤正英氏の「黄泉国の在りか」（『現代思想』9月号、1992年）という論文が発端となり、これにより、「高天原（天上）/葦原中国（地上）/黄泉国・根国（地下）」という垂直的な三重構造は根本的に見直されることになった。当件に関する西條勉氏の見解を一論として参考にする。「論拠のひとつ「ヨモ・ヨミ（黄泉）の原義が、ヤマ（山）であること」に基づき、古事記は、ともにヨモツヒラサカで隔てられた「根之堅州国」と「黄泉国」が同じ位相にあることを示し、「黄泉」と記すことによりヨミに地中の冥府の意味を与えた。しかし、そのねらいは、「黄泉国」を地

---

下の冥府として描くことではなく、山中他界としてのヨモツクニを、「高天原」を基軸とする垂直表象的な枠組みの中に移し変えることであった。」(西條、「黄泉/ヨモ(ヨミ) —漢語に隠される和語の世界—」(『東アジアの古代文化』91号、1997年春

28 吉井巖「日本神話成立の基底—「ヌシ」を名にもつ神々をめぐる—」『国文学 解釈と鑑賞』1972-01

29 『時代別国語大辞典—上代篇』「ぬし」(主)の項に、「[考]ウシと語形が近く、またその用法もほぼ重なる(→うし[大人]うしはく)。語源を一にするか。ただし、ウシの単独例は少なく、以後も近世の国学者によって復活させられるまで影をひそめる。」とある。

30 井手至「『古事記』みそぎの條前半に現われる神々について」『人文研究』31の9、1979年(古典集成『古事記』「神名の釈義」にもほぼ同様の記述あり。)

## 第六章 「天の石屋戸」段の文体表記と英訳文— B. H. チェンバレン～G.ヘルト—

### 1. はじめに

1882年初版の『古事記』の英訳本“*KO-JI-KI*” or “*Records of Ancient Matters*” (以下、*KO-JI-KI*) の“Introduction (序)”の中で、訳者 B. H. チェンバレンは『古事記』を日本固有の事実を知る上での重要な書と認め、古代日本の風俗習慣・言語・歴史などの典拠を『古事記』に求めている。また、翻訳に際し、自分は欧州の学士が『古事記』の原書を参照する際の助けにする目的で翻訳するのであるから、一字一句もいい加減にしないと、原文遵守の翻訳方針を掲げている。その上で、『古事記』の文体については“no beauty of style” (華美なところがなく)、“queer and bald in Japanese” (奇妙で朴素な日本語) (飯田永夫氏訳『日本上古史評論』、1888) と評し、従って英訳もそれに依拠した形になると断りを入れている<sup>1</sup>。

本来、自国の文字を持たないがゆえに、漢字という外国の文字を用いて日本固有の神話の詞章を表現するための『古事記』編纂者の苦心の程は想像に難くない。〈神話〉<sup>2</sup>を記述して行く上で、和語的・和文的であるためには「訓専用」の記述方法には委ねきれない部分があり、「音訓交用」という手段を採らざるを得なかった。漢籍の手法を用いたり、漢訳仏典の用語を援用している箇所も多く指摘されるが、語順を含めて、漢文体を崩した和文化が図られている。

文章を構成している語は、訓字表記が大半を占めるが、音仮名表記も散見する。山口佳紀氏は、亀井孝氏の説<sup>3</sup>を引いた上で、理解しやすい文章を作るという目的において、「音仮名表記語は訓字表記が困難な場合か、音仮名表記することに何等かの意味のある場合に限られる」<sup>4</sup>という。つまり、美しい漢文体を目指すのではなく、和語として読めるように、漢文や仮名を駆使して書かれた、音声言語表現としての『古事記』の文章をチェンバレンは“no beauty of style” や“queer and bald in Japanese” と評するのである。一字一句もおろそかにしないという方針で英訳したチェンバレンこそその見解である。その後、現在に至るまで以下2冊の英訳書(完訳本)が出版されているが、それらは必ずしもチェンバレン訳と同じ方針で英訳されているわけではない。

*KOJIKI Translated with an Introduction and Notes by Donald L. Philippi, 1968*

*The Kojiki: An Account of Ancient Matters, translated by Gustav Heldt, 2014*

本章では、これらの英訳文ばかりでなく、序文、注や添付された用語集(*Glossary*)の説明な

どから彼らの翻訳方針を把握することで、チェンバレン訳との相違を明らかにし、さらに今後の翻訳への展望を予測したいと考える。

## 2. 『古事記』文章の特徴と英訳文

『古事記』の文章について、チェンバレンは「日本語に読下し得へき頗る陋劣なる漢文(very poor Chinese)を以て是を写したり」<sup>5</sup> (『日本上古史評論』(1900)序、“Introduction”)と感想を述べているが、訓み方については、「半は日本語に読み下し半は漢語に読み下すべき為に作りたるものゝ如し」(同上)と考えているので、彼がどこまで『古事記』の音訓の役割について認識していたかはわからない。『古事記』には口誦伝承的要素が根底にあると言われるが、特にその痕跡を残していると指摘される箇所「天の石屋戸」段がある。小島憲之氏は「口承的文体は、口と耳とを考慮したスタイルである」と説いた上で、「口承文学は「かたり」をブツブツと切つては相手の耳を妨害するために、それを長く続けねばならない。その印象づけのためには、繰返しを多くし、韻律的で誦しやすく語りやすいことが本来の目的にかなふ。」<sup>6</sup>と口誦性を持たせる文体の方法について述べる。また、山口氏は、音仮名表記は発音や訓みを示す必要のある場合に用いられることが多いと述べる<sup>7</sup>が、当該段は以下のように口誦性の特徴を持つ文体、文字表記で叙述されている。

一「而」が連続し、文章が切れない。

一複合動詞が多く、また仮名表記、訓字表記ともに動詞の反復的用法が見られる。

一音仮名表記、音注、訓注が続出する<sup>8</sup>。

チェンバレンは当該段をどのように英訳したか。また、D. L. フィリップイ、G. ヘルトはどう読んでいるのか。

### 【天の石屋戸】 本文

是以八百万神於天安之河原①神集集而、〈訓レ集云ニ都度比ニ。〉高御産巢日神之子思金神令レ思〈訓レ金云ニ加尼ニ。〉而、集ニ常世長鳴鳥令レ鳴而、取ニ天安河之河上之天堅石、取ニ天金山之鉄而、(1)求ニ鍛人天津麻羅(a)而、〈麻羅二字以レ音。〉科ニ伊斯許理度売命〈自レ伊下六字以レ音。〉令レ作レ鏡、科ニ玉祖命令レ作ニ八尺句瓏之五百津之御須麻流之珠而、召ニ天兒屋命布刀玉命〈布刀二字以レ音。下效レ此。〉而、②内ニ拔天香山之真男鹿之肩拔而、取ニ天香山之天之波波迦〈此三字以レ音。木名。〉而、令ニ占合麻迦那波而、〈自レ麻下四字以レ音。〉天香山之五百津真賢木矣③根許士爾許士而、〈自レ許下五字以レ音。〉於ニ上

枝-④取-著八尺句璉之五百津之御須麻流之玉-、於-中枝-⑤取-繫八尺鏡-、〈訓-八尺-云-八阿多-。〉於-下枝-⑥取-垂白丹寸手青丹寸手-而、〈訓-垂云-志殿-。〉(2)此種種物者、布刀玉命布刀御幣登取持而、天兒屋命布刀詔戸言禱白而、天手力男神隱立戸掖而、天宇受賣命手次繫天香山之天之日影而、為鬘天之真拆而、手草結天香山之小竹葉而、〈訓-小竹-云-佐佐-。〉於-天之石屋戸-伏-汗氣-〈此二字以レ音。〉而、⑦踏登杼呂許志〈此五字以レ音。〉為-神懸而、掛-出胸乳-裳緒忍-垂於-番登-也。爾高天原動而八百万神共咲。 [英字/数字印・囲み線・下線高橋、以下同様、〈〉中は音訓注。]

2-1. 「而」が連続し、文章が切れない。

「天の石屋戸」段の特徴は以下のように、まず、「是以八百万神」から「裳緒忍-垂於番登-也」まで、「而」が連続し、文章が切れないことである。

是以八百万神於-天安之河原-神集集而、…而、…而、…裳緒忍-垂於番登-也。

小島憲之氏はチェンバレンの英訳を例に取り上げ、その英文において接続のことば（「故」「爾」「而」など）が訳文全体にわたって重要な役割を務め、しかもこれが英文として単調で生硬いが時にリズムカルであると指摘する。そして、それがそのまま並列的で単調な『古事記』文体に関係するが、この種の文体は「語り」の文体によく見られる、いわゆる“*And Style*”<sup>9</sup>で、それは『古事記』の口承性に拠ると説く<sup>10</sup>。

チェンバレンは原文遵守の方針に則り、“and”や“~ing”を用いて『古事記』原文の「是以」から「裳緒忍-垂於番登-也」までを長大な一文に英訳する。

《(1) *KO-JI-KI*, チェンバレン訳》

Therefore did the eight hundred myriad Deities ①assemble in a divine assembly in . . . , and . . . , and causing them②to pull out with a complete pulling the shoulder . . . and take cherrybark from . . . , (1) calling in the smith Ama-tsu-ma-ra, charging Her Augustness I-shi-ko-ri-do-me to make a mirror, . . . and perform divination, and ③pulling up by pulling its roots a true cleyera japonica with . . . , (2) His Augustness Grand-Jewel taking these divers things (b) and holding them together with the grand august Offerings, . . . , and Her Augustness Heavenly-Alarming Female hanging . . . , and making the heavenly spindle-tree her head-dress, and binding the leaves of the bamboo-grass . . . , and laying a soundingboard before the door of the Heavenly Rock-Dwelling, ⑦and stamping till she

made it resound and doing as if possessed by a Deity, and pulling out the nipples of her breasts, pushing down her skirt-string usque ad privates partes. Then. . . .

これに対し、フィリップパイは適宜文章を切る。フィリップパイは、『古事記』では、特に主語の不明な箇所は日本語の訳書でもそのまま(不明なまま)現代語に訳されている<sup>11</sup>と述べ、英語における主語の明確化の必要性を主張する。大体は以下の例のように「而」(時に「而」のない箇所でも)で切るが、文脈の流れによっては「而」でも文章を切らず、“and”でつなぐ箇所も見られる。例えば、本文の以下の箇所について

(1)…而、求<sub>三</sub>鍛人天津麻羅<sub>一</sub>(a)而、科<sub>三</sub>伊斯許理度売命<sub>一</sub>、令<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>鏡、  
 フィリップパイ訳では、“... They sought the smith Ama-tsu-mara and commissioned Isi-kori-dome-no-Mikoto to make a mirror.”のように“they”や“and”を追加して英訳する。ヘルトもフィリップパイ同様、適宜文章を切り、両者とも“they”等の主語を追加した英訳を行う。“they”は原文には記されない「八百万神」を指し、“they”が複数回続いた後、「(2) 此種種物者、布刀玉命…」では、「此種種物」や「布刀玉命」～「天宇受売命」を主語にした英訳を行っている<sup>12</sup>。つまり、この箇所も、チェンバレンの英文は『古事記』原文通りの体裁を保つが、フィリップパイ訳、ヘルト訳とも比較的短い文章が並列し、『古事記』原文の体裁とは異なる方向性をとる。

## 2 - 2. 複合動詞

[表 1][ 【天の石屋戸】 本文参照]

『記』 天の石屋戸 / <i>KO-JI-KI</i>	『紀』 第七段本文 / <i>NIHONGI</i>
① <sup>かむつどひつどひて</sup> 神集集而 / <u>assemble</u> in a divine assembly	① <sup>つどひて</sup> 會 / met
② <sup>うつぬきに</sup> 内拔… <sup>ぬきて</sup> 拔而 / to <u>pull out</u> with a complete <u>pulling</u> the shoulder [-blade] of a true stag	② ※紀なし。
③ <sup>ねごじに</sup> 根許士 <sup>ねごじに</sup> 爾許士而 / <u>pulling up</u> by <u>pulling</u> its roots	③ <sup>ねごじにして</sup> 掘 / dug up

※ *NIHONGI, Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D.697*, translated from Original, Chinese and Japanese by W.G. Aston, C.M.G., Volume 1, 1896.

[表1]に示すように、仮名表記、訓字表記ともに動詞の反復的用法が見られる。『日本書紀』はこれらを漢語一字や熟語で記す。土居光知氏は、「『古事記』の中で動詞は人間の動作に関する語が特別に発達していて、その動詞は複合のものが多く」として、二重動詞(例:「出で向ふ」「立ち伺ふ」など)～六重動詞(例:「出で見目合ひして相婚して還り入り」)までの例を挙げている。『古事記』の文章の特徴として、「この連続的な所作事を言葉にうつしたものと見ると説明ができる。これらの連続動詞には多くの場合主格が省かれている」と指摘し<sup>13</sup>、「これは二人の語り手が所作事を交えて語ったとすれば、誤解は生じなかったであろう」と述べている。そこまで具体的でなくても、こうした点が口誦性を追求した文章と言われる所以である。ここをフィリップは“assembled in a divine assembly”、ヘルトは“gathered together in a sacred gathering”と訳し、三者とも『古事記』原文の語り口を意識した英訳を行なう。③同じ動詞を反復した「根許士爾許士而」<sup>14</sup>の③“pulling up by pulling its roots”は『日本書紀』の「<sup>ねこほして</sup>掘」の“dug up”と比べると、所作事を髣髴とさせる表現となる。フィリップは“uprooted by the very roots”、ヘルトは“uprooted by its roots”と訳す。これは、英文にはよく見られる、同じ意味を持つ語が一つの文章中に並列する形式で、所作の動きを表す表現ではない<sup>15</sup>。さらに、②では、《(2)フィリップ訳》to remove the whole shoulder-bone of a male deer of... 《(3)ヘルト訳》by removing the shoulder bone of a true stag from...とフィリップ、ヘルトともに文字表記ではなく、文脈上の意味を捉えた英訳を行う。『古事記』原文の文体をそのまま維持しようとするチェンバレン訳に対し、原文体に準拠せず、英文として簡潔な形式を目指そうとするフィリップ、ヘルトの英訳との分岐点である。

以下、当該段の特徴的な部分をいくつか取り上げながら、具体的に見て行く。

A. 天香山之五百津真賢木矣、根許士爾許士而、於上枝④取著八尺勾璫之五百津之御須麻流之玉、於中枝⑤取繫八尺鏡、於下枝⑥取垂白丹寸手青丹寸手而、  
 〈訓垂云志殿。〉

土居氏が複合動詞の二重動詞として掲げる例が当該段の一節に見られる。根を引き抜かれた賢木に玉を「取り著け」、鏡を「取り懸け」ニキテを「取り垂で」ている<sup>16</sup>。これも「取」と次に続く「著」「懸」「垂」の一つずつの所作が示されている。ここを『日本書紀』本文はすべて「懸」と表記する(ただし、『日本書紀』乾元本<sup>17</sup>によると「トリツケ(左傍にトリカケ)」「トリカケ」「トリシデ」と訓み分けている)。

《(1) *KO-JI-KI*, チェンバレン訳》

and taking and ④putting upon its upper branches …curved jewels  
and taking and ⑤tying to the middle branches the mirror . . .  
and taking and ⑥hanging upon its lower branches the white pacificator  
offerings. . .

チェンバレンは「取」を“taking”と英訳するため、「取る」所作をも表現する英訳となる。

《(2) *KOJIKI*, フィリップパイ訳》

to the upper branches they ④affixed …MAGA-TAMA beads.  
In the middle branches they ⑤hung a large…mirror…  
In the lower branches they ⑥suspended white NIKITE cloth and blue ….

“affix”は“<v1b>To fix, fasten, or attach(a thing)physically to something, as with a nail, string, glue, etc.”(OED)で「固定する、しばる、爪、紐、糊などでつける。」の意。“hang”は“<v1a>to fasten, hook on, or attach to an object above; to suspend.”(OED)で、「掛ける、つるす。」の意。“suspend”は“<v8>To hang, hang up by attachment to a support above”(OED)で「ぶら下げる。」の意。

フィリップパイは「取著」「取懸」「取垂」をすべて「取」を省いた語として解釈し、その意味の違いを英訳しようとする。

《(3) *The Kojiki*, ヘルト訳》

From its upper branches they ④hung …many curved pendants.  
From its middle branches they ⑤hung a massive mirror  
From its lower branches they ⑥hung prayer strips made of white mulberry paper  
and blue hemp.

チェンバレンはとにかく一字ごとに律儀に訳す。フィリップパイは「取」を除いた語の意味の違いを④‘affix’ ⑤‘hang’ ⑥‘suspend’ と分別する。ヘルトはすべて‘hang’に統一し、意味の違いには着目しない。書かれた英文とすると、“taking”は不要にも思えるが、一字一句を翻訳するというチェンバレンの方針が時に人の所作のひとつひとつを表現する効果を生み出す。それが彼自身をして“queer and bald in English”(奇妙で朴素的な英語)と言わしめるものとなるのであろうが、時に『古事記』の動詞(複合動詞)の原義を思わせる表現になる。

B. [天宇受売命]…於<sub>二</sub>天之石屋戸<sub>一</sub>伏<sub>二</sub>汗氣<sub>一</sub>〈此二字以音〉而、⑦踏登杼呂許志〈此五字以音〉。為<sub>二</sub>神懸<sub>一</sub>而、

「踏<sub>ふ</sub>み登<sub>と</sub>り呂<sub>ろ</sub>許<sub>し</sub>志<sub>し</sub>」も複合動詞で、天の宇受売命が汗氣を伏せてそれを踏みとどろかせる所作がありありと表現される。この後、ウズメは神がかりする。『日本書紀』はここを「覆槽置〈覆槽、此云<sub>二</sub>于該<sub>一</sub>〉、踴神明之憑談。〈此云<sub>二</sub>歌牟鵝可梨<sub>一</sub>〉」(第7段本文)(she placed a tub bottom upwards, and gave forth a divinely-inspired utterance.)とし、「踏<sub>ふ</sub>み登<sub>と</sub>り呂<sub>ろ</sub>許<sub>し</sub>志<sub>し</sub>」の部分はない。

《(1) KO-JI-KI、チェンバレン訳》

laying a sounding-board<sup>18</sup> before the door of the Heavenly Rock-Dwelling, and

⑧ stamping till she made it resound and doing as if possessed by a Deity, . . .

《(2) KOJIKI、フィリップパイ訳》

and overturning a bucket before the heavenly rock-cave door, stamped resoundingly upon it. Then she became divinely possessed, . . .

《(3) The Kojiki、ヘルト訳》

Overturning a bucket before the entrance to Heaven's Boulder Cavern and she stamped loudly on it and became possessed, . . .

「踏」を三者とも“stamp”と英訳し、「登杼呂許志」にチェンバレン、フィリップパイは“resound”を使うが、ヘルトは“loudly”とする。「登杼呂許志」は<sub>レ</sub>令<sub>二</sub>動響<sub>一</sub>なり[加志と云べきを許志と云るは(中略)古言なり] (『記伝』)。「とどろこす」は「とどろく」(四段)の他動詞 (『時代別国語大辞典—上代編』)。“resound”は、“<v1a>to ring or re-echo with sound(OED)”とあり、「鳴り響く、とどろく」の意。“loudly”は、“<adv>a: “in a loud tone or voice” <adv>b: “clamorously, noisily” (OED) で、「騒々しい」といった意味合いの濃い副詞。どちらかと言うと“resound”の方が原語の意味を捉えていないか。ここでも、フィリップパイの訳にはチェンバレン訳の影響が見られるが、チェンバレン訳は“stamping till she made it<sub>二</sub>resound” (とどろかせるまで(ウケを)踏みながら)とアメノウズメの動きやリズムを描写する。フィリップパイ訳、ヘルト訳では、“stamped resoundingly /loudly”(とどろかして/騒々しく、(ウケを)踏んだ)と説明する。

### 3. チェンバレン以後の英訳

第2節で確認したとおり、チェンバレンの英訳が『古事記』の文体、文字表現の特殊性

を表している部分は多く、また、『古事記』の研究に際し、今なお『記伝』の解釈が有効な点が多いので、『記伝』の解釈を基盤にしたチェンバレンの英訳には捨てがたいものがある。チェンバレンが徹底した原文遵守の方針（音仮名などの制限はあるが、文字表記に至るまで。）を貫こうとする一方、D. L. フィリップパイ、G. ヘルトの英訳は、文脈の解釈に沿った翻訳を心がけようとする点は同じだが、各々独自の方向性を持つ。さらに、三者の翻訳した時代の注釈書、研究書類の違いは大きい。フィリップパイ、ヘルト訳共に彼らに先行する翻訳自体からの影響を受けながら、結果的には独自の翻訳世界を構築する。

### 3 - (1) D. L. フィリップパイの英訳

フィリップパイの場合は、チェンバレンの英訳方針の批判から始まる。論考「古事記の海外紹介について」では、まず、「チェンバレンの『古事記』英訳は学問上の偉業であり、その翻訳の基礎となったものは、本居宣長・橘守部・平田篤胤等、江戸時代の国学者の業績であったことは明治 10 年代の学問の状態を反映したものとして高い歴史的価値はある」と認めた上で、チェンバレンの英訳について「使用する英語の文体が、生硬な、ぎこちない。」そして、「学問的な内容の翻訳には、原文に忠実な文体を採用することは常識である<sup>19</sup>が、チェンバレンは直訳主義を実行しているというよりも、盲目的な原文再現主義に陥っている観さえある。」<sup>20</sup>と痛烈な批判を行う。

英語の文体が、生硬で、ぎこちないという指摘は、チェンバレン自身も認めているところであり、首肯できるが、「盲目的な原文再現主義」という批判に対しては、「欧州の学士が『古事記』の原書を参照する際の助け」という確固とした目的がある。しかし、読みやすい英語と言う観点から見た場合、フィリップパイの指摘も頷ける。また、翻訳に際して参考にした著述としては、「音韻学、国文学、神話学、民俗学、文献批判、考古学など諸学問の、近来の成果を何らかの形で活用させるべく、出来るだけ広く…各専門部分の著述に親しむように心がけた」<sup>21</sup>と述べるように、多種多様な学問分野への志向はその注の中に示される。以下にその例を挙げる。

C. 天香山之五百津真賢木矣根許士爾許士而、於<sub>レ</sub>上枝<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>著八尺勾璫之五百津之御須麻流之玉<sub>レ</sub>、於<sub>レ</sub>中枝<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>繫八尺鏡<sub>レ</sub>、於<sub>レ</sub>下枝<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>垂白丹寸手青丹寸手<sub>レ</sub>而、此種種物者、布刀玉命布刀御幣登取持而、天兒屋命布刀詔戸言禱白而、

《(2) KOJIKI、フィリップパイ訳》 They uprooted by the very roots . . . ; to the upper branches they affixed. . . in the lower branches they suspended white NIKITE cloth and blue

NIKITE cloth. These various objects were held in his hands by Puto-tama-no-Mikoto as solemn offerings, and Ame-no-ko-yane-no-Mikoto intoned a solemn liturgy.

注に「掘り起こされた木の枝に鏡や布の奉納品をかけるのは古代日本の祭儀の慣例であった。疑いもなく、このように飾られた木は神霊の依代(the temporary abode)になった。」<sup>22</sup> (典拠を記載せず) と認めている。こうした考え方は民俗学の分野では暗黙の了解のようなものがあったのだろうか<sup>23</sup>。当該箇所は『記伝』の「白丹寸手・青丹寸手」は書紀の「白和幣」「青和幣」と同じと言う指摘から出発し、ニキについて『時代別国語大辞典』に「ニキは素材のやわらかさではなく、神を安める意の一種のほめ詞で、それゆえ、ニキテは対になるアラ～の形を持たないのであろう」という説明にあるような議論が諸注釈書でなされてきたが、フィリップスの注はそれらと路線を異にする。さらに、「フトミテグラ (布刀御幣)」については本文中では、チェンバレン、ヘルト訳と同様に、“offerings” (捧げ物) と英訳するが、「厳密に言うと、神への奉納品ではなく、神がかりを引き起こすためのシャーマン (巫女) が手に持つ用具であろう」<sup>24</sup>と述べ、これも典拠が記されていない。「御幣」については『古事記』の諸注釈書では「神に献ずるくさぐさの物」や「天皇の献ずる物」といった議論はなされているが、フィリップスの説明に近いものを見出しにくい。このような注釈書類にはあまり記されていない神事や俗習に興味を向けるのがフィリップス訳の特徴である。注の内容は英訳とはあまり関わりがなく、当該段に関する英語自体はチェンバレン訳の文体の整理に終始している感がある。

### 3 - (2) G. ヘルトの英訳

「天の石屋戸」段以下の一節において、G. ヘルト訳 *The Kojiki* は『古事記』原文に叙述されていない語句を追加する。

D. 求<sub>ニ</sub>鍛人天津麻羅<sub>一</sub>而、

※紀本文なし

《(3) *The Kojiki*, ヘルト訳》 They sought out One Eye, the smith of heaven.

ヘルト訳は本文中の英訳に『古事記』原文には叙述されていない“One Eye”(一つ目)を取り込む。「天津麻羅」については、『記伝』がまず、「故<sub>レ</sub>思<sub>フ</sub>に、次の伊斯許理度売、玉祖などの例に依<sub>ラ</sub>ば、此<sub>レ</sub>も科とあるべきに、求とあるは、麻羅は一神の名には非<sub>アラ</sub>で、鍛人の通名などにや。此ノ名のみは神とも命とも云<sub>ハ</sub>ぬをも思<sub>フ</sub>べし」と鍛冶の通称であると述べているが、尾畑喜一郎編『古事記事典』(1988)では「鍛冶の通名と断ずるよりも、職業集団の祖的存在として考えるべきかと思われる。」と記述する。

《(1)KO-JI-KI、チェンバレン訳》 calling in the smith Ama-tsu-ma-ra

以下では当箇所におけるチェンバレン注、フィリップイの *Glossary*(用語集)を参照する。チェンバレン訳は「鍛人」を“the smith”と訳し、「天津」は“of Heaven”であるがその後の名は説明されていない (Ama tsu signifies “of Heaven,” but the rest of this name is not to be explained.)」と注記し、“Ama-tsu-ma-ra”とローマ字読みをする。注の末尾に「古事記では言及していないのだが」と断りを入れて、「天津麻羅が天目一箇命あまのまひとつと同一神である」という平田篤胤の説を引用し、続いて天目一箇命あまのまひとつの俗称「一つ目」について、“Obvius hujus nominis sensus foret “Coelestis Penis,” sed nullius commentatoris auctoritate commendatur.”とラテン語の記述を施す。フィリップイ訳では、当該句を“*They sought the smith Ama-tu-mara*”と英訳するが、*Glossary*“Ama-tsu-mara”の項で「マラは身分の低い男性の名に見られるマロに関連し、語源は男根である」とし、チェンバレンがこの語源説を採用していると記す。しかし、前述のラテン語文によると、チェンバレンは当語源説を採用しているわけではなく<sup>25</sup>、フィリップイの説明は片手落ちである。ただし、こうした語源説についてチェンバレンがラテン語で記述している点<sup>26</sup>も若干不可解である<sup>27</sup>。

その後、ヘルトは「鍛人天津麻羅」を“*One Eye, the smith of heaven*”と「一つ目」を追加して英訳する。ただし、「一つ目」には複数の解釈があり、ヘルトは添付の *Glossary* “*One eye of Heaven (Ama-tsu-mara)*”の項目で、鍛冶職人が“*One Eye*”(一つ目)と言われる理由を、彼らに片目を失明する職業病があったことと、作業中(鉄の色でその温度をみるために)片目をつぶったゆえという説<sup>28</sup>を記す。以上のように、ヘルトの翻訳以前に“*One Eye*”に関するチェンバレン、フィリップイの一家言があったわけで、おそらくこれらの論の影響が考えられる。天目一箇神は、『古語拾遺』では「令<sub>三</sub>天目一箇神作<sub>二</sub>雑刀斧及鉄鐸<sub>一</sub>。」と刀剣類を製作する鍛冶の神・祖先とみなされており、鍛人天津麻羅と同神であることは確かであろう。こうした根拠に基づき、“*One Eye*”と示すことで、登場人物(神)のキャラクターを明確に打ち出そうとしたヘルトの工夫として受け止める。

E. 内<sub>三</sub>拔天香山之真男鹿之肩<sub>一</sub>拔而、取<sub>二</sub>天香山之天之波波迦<sub>一</sub>而、令<sub>二</sub>占合麻迦那波<sub>一</sub>而、

当該箇所では太占を行う。牡鹿の肩甲骨を火であぶって水で冷やすとできるヒビの吉凶を読み取る占いを鹿卜ろくぼくという。天の香山のははか(桜の皮)で焼いて占い、天意を問うている。「上代の卜は、凡て鹿の肩骨を用られたり、亀を用るは、漢のを学べる後のことなり」

(『記伝』) という。ここをヘルト訳では、以下のように原文にない “on its slopes to burn it with.” を追加して、占いの方法を示す。

《(3)The *Kojiki*, ヘルト訳》 They summoned . . . and had them prepare a divination by removing the shoulder bone of a true stag from Mount Gleaming in heaven and gathering wood from the bird cherries on its slopes to burn it with. . . .

「天の香山のははか」なので “on its slopes ” を追加したのか。また、“to burn it with ” については、多くの注釈書に太占のやり方などは記されているが、直接的にはチェンバレン訳、フィリップイ訳のコメントの影響が考えられる。チェンバレン訳に含まれる W. G. アストンの挿入注に “In order to roast the shoulder-blade with.”、また、フィリップイ訳の注 “Uranai” の項目に “in regard to divination by firing the shoulder-bones of deer, called puto-mani” とあり、ヘルトは “to burn it with ” を追加することで読者に占いの方法を提示し、ははかを取る理由を説明する。いわゆる注釈的役割を果たす追加と考えればよいかもしれない<sup>29</sup>。

また、ヘルトは「天の香山」を “Mount Gleaming” と英訳し、*Glossary* の “Mount Gleaming(Kagu-yama)” の項で、“The name of this sacred mountain, which was believed to have descended from heaven to earth in ancient times, could also be rendered Mount Hanging.” と、聖なる山、天の香山はその昔、天から地上に降りてきたと信じられているが<sup>30</sup>、その名前は “Mount Hanging” に由来すると記す<sup>31</sup>。『古事記注釈』(1975) では「カグヤマのカグは、火の神カグツチのカグ、カグヤ姫のカク、カカヤク(輝)のカカ、カガミ(鏡)のカガなどと縁ある語で、したがってこの句の繰り返しは光明への願望を表出する」(144-145 頁) と述べる。また、大野晋氏がこのカグについて「語根 kag の意味は火であるが、ホノホ(炎)のように激しく大きく燃え上がるものを意味せず、ちらちらと燃えるもの、あるいは光が揺れるさまをいう」<sup>32</sup> と述べているが、“gleam” の意味も “In modern use chiefly to shine with a brightness subdued by distance or an intervening medium. (OED)” とあり「距離を隔てたり、何かに遮られて和らげられた光で輝く」意とされ、相応しい英語かと思われる。ともかく “Mount Gleaming” (ほのかに輝く山) と英訳すると、天上に輝く山が認められるような、視覚的効果を齎すように思われるが、“Kagu” という固有名詞を英語に変えることには若干違和感を覚える。チェンバレン、フィリップイ訳では “Kagu” のままである。

《(1) *KO-JI-K*, チェンバレン訳》 . . . causing them to pull out with a complete pulling the shoulder [-blade] of a true stag from the Heavenly Mount Kagu and take cherry-bark . . . and

perform divination.

《(2) *KOJIKI*, フィリップパイ訳》 They summoned . . . to remove the whole shoulder-bone of a male deer of the mountain Ame-no-Kagu-yama ,and take heavenly papaka wood. . . and [with these]perform a divination. . . (※ *Glossary* に“the Heavenly Mount Kagu”と説明する。)

ヘルトの場合、神話の世界に対するあるイメージがあって、英訳を通してそれを顕在化させているような印象を受ける。それは読者（英語圏の人々）にとってある共通した感覚を呼び起こすものかもしれないが、原文が意図したものとは若干違うものとなる。

#### 4. まとめ

『古事記』の文章が漢字を用いつつ和語を以て記され、そのために文体や文字表現に様々な工夫が凝らされていることは「はじめに」で述べた。本章では、口誦伝承的要素の特徴を多く有する「天の石屋戸」段の文章を取り上げ、チェンバレンの英訳を中心に、フィリップパイ、ヘルトの英訳の各々の特徴に焦点を当ててみた。

チェンバレンの英訳は自他ともに“queer and bald”と認めるものではあるが、文章が切れないなどの、当該段原文の口誦的要素の特徴を忠実に写しとって、八百万神やアメノウズメの所作をリズムカルに表現する。フィリップパイはチェンバレンの原文遵守の翻訳方針を盲目的な原文再現主義に陥っていると批判し、特に主語の挿入など、チェンバレンの英訳を整理している感がある。文章は過去形の動詞で締め、説明調になる。英文としては読みやすくなるが、チェンバレン訳で表現される臨場感は失われる。フィリップパイ訳の特徴は *Glossary*(神名リスト)の作成やその注にある。参照する文献が多様な分野にわたり、日本の神事や俗習に興味を向ける。ただし、注の内容はフィリップパイの英訳自体にはあまり反映されていない。

ヘルト訳は独自の世界を構築する。原文にない字句（主語や目的語以外）を追加しているが、今回は、先行する翻訳書（この場合は、チェンバレンやフィリップパイ訳）や注釈書類からの情報を基に熟考した結果の範囲に収まっている。

チェンバレン訳とヘルト訳を比べてみると、面白い現象が浮かび上がる。チェンバレンは『古事記』原文を学ぼうとする西洋の学生を対象とした英訳を行い、ヘルトは英訳文から『古事記』を学ぶ西洋人（主に学生か）を対象に英訳を行っている。その結果、チェン

バレン訳は『古事記』原文の一字一句を英語に置きかえるため、英文自体が『古事記』原文の特徴を引き受ける形になり、辞書的な役割を持つ部分が多く、『古事記』（原文）の用語研究にとっても貴重なものとなる。また、ヘルト訳は、香具山の“Mount Gleaming”という英訳など、彼自身の嗜好もあろうが、『古事記』原文に表記されたものを彼らの文化に近い（想像力の及びやすい）事象に置き換えようとする傾向にある。その結果、『古事記』の世界とはまったくかけ離れた感性を持つ英訳が出来上がる部分がある。

- 
- <sup>1</sup> The only object aimed at has been a rigid and literal conformity with the Japanese text....There is no beauty of style, to preserve some trace of which he may be tempted to sacrifice a certain amount of accuracy. The "Records" sound queer and bald in Japanese, ...that they should sound bald and queer in English.  
 ("Introduction", "KO-JI-KI" or "Records of Ancient Matters")
- <sup>2</sup> 民間に流布している神話を収集し、それらを土台に、大和王権が新しい国家の正当性を保証するために創作した〈神話〉という意味で、〈神話〉と表記する。
- <sup>3</sup> 「(漢字で日本語を書く) 古事記は完全なかたちではヨメない。しかし、訓で書いてあるからにはよめる。ヨメなくてもよめるかきかたの方が有意義であると、ヤスマロは判断したにちがいない。」(亀井孝「古事記はよめるか—散文の部分における字訓およびいはゆる訓読の問題—」『古事記大成 3』1857.12)
- <sup>4</sup> 山口佳紀『古事記の表記と訓読』有精堂、1995年9月、179頁等
- <sup>5</sup> The rest of the text, which is in prose, is very poor Chinese, capable(owing to the ideographic nature of the Chinese written character), of being read off into Japanese. 理由としては、日本語に対する適当な漢字が無いときは仮字を使ったので、漢文として見るとき、意義が通じなくなるとする。『記伝』が「漢文のかたは、ただありに拙げなるは、ひたぶるに古<sup>ツクナ</sup>語を伝ふることを旨とせる故に、漢文の方には心せざる物なり」(「文体の事」とある点については、自分は論じないと述べている。
- <sup>6</sup> 小島憲之『上代日本文学と中国文学—一出典論を中心とする比較文学的考察—』1962年9月、258頁
- <sup>7</sup> 山口氏前掲書(注4) 190~209頁等
- <sup>8</sup> 『古事記』文章の音訓は大きい問題であるが、英訳の場合、その違いはあまり表れないので、今回は項目としては取り上げず、他の二項目に含める。
- <sup>9</sup> この手法は多くの口承文学に見られる。例えば、『旧約聖書』「出エジプト記」の一節、主の使いが燃え上がる柴の炎のうちからモーセの前に現れた場面を参照する。“and”の連続が見られるが、『聖書』は以下のような書き方で一貫している。  
 “And the Angel of the Lord appeared unto him in a flame of fire out of the midst of a bush: and he looked, and, behold, the bush burned with fire, and the bush was not consumed. And Moses said, I will now turn aside, and see this great sight, why the bush is not burnt. And when the Lord saw ...” (Exodus ch.3 12~4)
- <sup>10</sup> 小島憲之『國風暗黒時代の文学 上—序論としての上代文学』1968年12月 111~127頁。これに対し、新編全集『古事記』では、当該段の「て(原文では「而」)」が繰り返されることについて「素朴に見えるが、それは、伝承の文体などではなく、訓主体の表記のなかで「而」で意味単位を標示し、理解を確保するところで獲得された文体というべきである。」とこの叙述が伝承の文体というより、「而」という単位の中で意味を理解するために作られた文体であると異論を唱える。確かにこの文体には純粋な語りの文体というより、何らかの手が加わっている可能性はある。しかし、たとえそうだとすても、「而」の連続する文体には口誦性を志向する編纂者の姿勢が見られると理解する。
- <sup>11</sup> 「一般的にいうと、英語の構文は、必ず主語・動詞・補語という決まった順序をと

り、あらゆる発言には、数・人称・時等の要素を明確に提示しなければならない。日本語の場合は、古文でも現代文でも、数・人称・時の観念が薄弱であり、主語を省いたり、人称代名詞の代りに多く敬語表現を使ったり、英語の立場からみると好んで非論理的な、ambiguous な表現形式を使用する特徴が顕著である。」(D.L.フィリップパイ「古事記の海外紹介について」『國學院雑誌』1961年7・8月)

12 「(2)此種種物者、布刀玉命布刀御幣登取持而、」フィリップパイ訳は、“These various objects were held in his hands by Puto-tama-no-mikoto as solemn offerings, . . .”

13 土居光知「古事記に於ける詩的形象」『古事記大成』第二巻、1957年(昭和32)4月。

14 これは余談であるが、チェンバレンは談話中によく古語を使ったと佐佐木信綱氏が記している。その中に、故郷に留まらない自分の境遇ゆえか、または生涯病に戦った自分を擬してか、「余の一生は根こじせられし木の如く」といった古語もあったという。(佐佐木信綱「玉堂チャムブレ先生を送る」『帝國文學』第十七卷第三、1911年(明治44)3月1日発行)

15 但し、「根こそぎ抜いた」といったニュアンスはあるようである。

16 『記伝』では『万葉集』「さかきの枝に/しらか付け/木綿取り付けて(木綿取付而)」(3・三七九)や「我が大黒に[大黒といふは蒼鷹の名なり]/白塗の/鈴取り付けて(登里都気底)」(17・四〇一一)などを参照しているので、宣長は「取」を本動詞とはしていない。

17 『日本書紀』乾元本は乾元2年(1303、嘉元元年)卜部兼夏によって書写された。その万葉仮名訓は嘉元2年(1304)に兼夏自身の手により「私記(おそらく「公望私記」を依拠したと推定される)」から採られて引用されたものである。(鈴木豊「乾元本『日本書紀』万葉仮名訓の声点」アクセント史資料研究会『論集』VII,2017.2)

18 *KO-JI-KI*では“a soundingboard”と英訳するが、チェンバレンは、「ウケは“a soundingboard”ではないだろうが、音を反響させる目的で使われる木の構造体と言う点では、この訳で良いのではないか」と注をつける。

19 確かにそれは重要な一つの基準であろうが、最近の翻訳学では必ずしもそれだけを重視する訳ではない。そうした考え方については、フィリップパイも時代の人であったと言えようか。

20 D.L.フィリップパイ前掲論文(注11)

21 参考にした文献は、倉野憲司・武田祐吉・次田潤等の注釈書、松村武雄著『日本神話の研究』、津田左右吉『日本古典の研究』、太田亮著『姓氏家系大辞典』、神田秀夫『古事記の構造』、西田長男『日本古典の史的研究』等と記す。

22 Note:Hanging mirrors and cloth offerings on branches of uprooted trees was a common practice in ancient Japanese worship; undoubtedly, the tree thus decked became the temporary abode of the spirit of the deity. . .

23 『日本民俗事典』(1962年)「依り代」の項目には「神霊のよりつくもの。樹木、石、御幣など。日本人の信仰では、神霊は人々の生活の場に常在するものではなく、祭る時に招きよせるものであり、この時に神霊は媒介物により示顕する」と記されている。

24 *Puto-mi-te-gura*:These were probably not offerings in the strict sense, but implements held in the hands of the shaman in order to induce possession by the spirit of the deity.”

25 英訳すると、“An obvious sense of this name would/should have been a heavenly penis but (it) is not recommended by authority of no commentator.”で、「この名の明らかな意味は天の男根であるが、これを推奨する権威ある注釈者は一人もいない」の意味になる。

26 チェンバレンは自身が「不良」と判断したところはラテン語で記すことが多い。例えばイザナキ・イザナミ神話の冒頭で結婚に至るまでの二神のやり取りや、神武天皇の皇后イスケヨリヒメの誕生の経緯などはラテン語で翻訳する。

27 ここはチェンバレンのラテン語文といい、フィリップパイの中途半端な説明といい、何かすっきりしない。三浦佑之氏は南方熊楠「『摩羅考』に就て」(1934)で説くように、

---

アマツマラの「麻羅」は男根以外に明解はないとし、当該段のこの話は、イシコリドメとアマツマラの交合によって鏡を生み出すという神話的な語りが抱え込む喩性であると述べる。(三浦、『古代研究 神島の神話・文化・言語』2012.10, 266～271 頁)

<sup>28</sup> “A smith of heaven whose name suggests he has sacrificed his vision for his craft, perhaps on account of the squinting involved in his labor.

<sup>29</sup> 以前は、翻訳した文章であるとわかりにくい翻訳が良しとされていたが、L.ヴェヌーティは、翻訳されたものとわかるような翻訳をすべきである、つまり翻訳者が不可視でなくなる翻訳方法（異質化翻訳）を支持する（*Translator's Invisibility*（「翻訳者の不可視性」、1995）と主張する。こうした論に則れば、ヘルトの注釈的な語句の追加は全く問題のないものになる。しかし、この論には起点・目標言語間の力関係が作用する場合があります、すべてに当てはめることはできない。

<sup>30</sup> 『記伝』は「天香山は大和ノ国の香山とは別で、この山は天上なる山である」と記す。チェンバレンはこの相違説には否定的である。

<sup>31</sup> “Mount Hanging” というのは、カケをカク・カグの縁語とし、「天に懸かる山」と解釈するのであろうか。

<sup>32</sup> 大野晋『日本語をさかのぼる』1974年11月、209頁

## 終章 本研究の概括と今後の課題

漢字という外国の文字を使い固有の世界を構築した『古事記』であるが、文体や文字表現を研究する過程で浮び上がってきたものは、底辺でひたすら和語や和文を記そうとした述作者たちの姿である。序章で、『古事記』の文章が翻訳文的現象を示していると述べたが、述作者はそうした文章を、まず漢籍などの記述から学び工夫を重ねて和文に作り上げたのである。『古事記』序文にあるように、『古事記』編纂の陣頭指揮をとったのは太安萬侶であろうが、物語を構築し、文脈の流れを形成したのは各々の述作者や書写者たちで、彼らがまた伝承を受け継いで行った当事者なのだと思う。そして、そうした彼らの姿は『古事記』という〈神話〉を異国に伝えようとする英訳者たちの姿に共通するものがある。

第一部「『古事記』の文章と文字表現」においては、当時の時代背景、特に古代日本の風俗習慣や人々の宗教観などを基盤にしつつ、大和王権の由来や正当性を説く〈神話〉の文脈を作り出す手段として、漢籍や漢訳仏典の用法を取り込みつつ独自の手法を編み出して行った経緯について考察した。

### 第一章 海神の宮 — 「如魚鱗所造之宮室」の解釈

海幸と山幸のさちの交換から始まる海神の宮訪問譚は『古事記』の多くの物語に比べて漢文的色彩が濃いなど、より表現上の特色を有する部分である。また、当該説話の骨子としては、隼人の天皇家への服属由来譚であることは多くの研究者の説く所であるが、その服属に対する阿曇連の貢献伝承でもある（次田真幸『日本神話の構成』一九七三年八月、三二一～三六八頁／松本直樹『古事記神話論』二〇〇三年十月、四三一～四三二頁、等）。物語の中で阿曇連を投影したと思われる海神の存在が重要な位置を占める。その海神の住む宮「如魚鱗所造之宮室」の解釈については、（1）<sup>いかめし</sup>壮麗く大きな宮で、殿門などがたくさん立連って見える状を譬えたもの（『古事記伝』）（2）瓦が魚の鱗のように葺いてある宮殿（『楚辞』九歌、河伯）（小島憲之）（3）きらめく魚の鱗の様にかがやく白銀の壁をもった宮殿（『遊仙窟』）（大田善麿）などの影響が指摘されてきた。さらに、海幸山幸神話は『大唐西域記』卷三の説話「烏仗那国の王統と釈迦種族」や『経律異相』、特に卷三十二「善友好施珠喪眼還明二」との構想上の類似が指摘されている。「如魚鱗所造之宮室」の表記の成立は従来の三説とは直接の関わりはなく、類似する説話の根底にある竜蛇神信仰の影響が

考えられるという視点から考察した。

## 第二章 「黄泉の国」段の「宇都志伎青人草」と「顕見蒼生」

黄泉の国段の「宇都志伎青人草」は、『古事記伝』では「目に見えない神に対し、顕れたる世の人」であると記し、人間の生死に伴うところの人間の数の増加する様子と青草の繁茂する状態とを関連付けることにより生じた語と説く。しかし、その後、「この世に生きる人間」や「人民」と解釈する研究書が多い。最近では、三浦佑之氏が『古事記』冒頭に誕生するウマシアシカビヒコヂの神こそ人間の元祖となる存在の出現を語るもので、この神こそ「うつしき青人草」と呼ばれる存在であるとし、「「うつしき青人草」の「青人草」は「青々とした人である草」という意味の「人」と「草」とを同格とする表現である」(三浦、『古事記講義』二〇〇三年七月、二〇～三六頁／『日本古代文学入門』二〇〇六年九月、三一～三二頁)と説く。猪股ときわ氏は三浦氏の説をふまえた上で、「青人草」や「人草」が神の発話の中にのみ登場している点を指摘し、これらの語は「人の病いと生死の起源の位相でこそ発せられ、生命力を付与しもすれば呪詛も実現させうる危険な力を持つ。神の言葉の中でこそ表せる、「人」を「草」の一種ととらえ、「人」を「草」という類の中に含めてしまう神話的次元を発動させる語と考える」(猪股ときわ「草木と人と—『古事記』の神話的思考—」『日本神話をひらく「古事記」編纂一三〇〇年に寄せて』一第9回：フェリス女学院大学日本文学国際会議一、二〇一三年三月)と述べるが、示唆に富むものとする。

また、「うつし」については、宣長も言及しているが、『書紀』に「顕見蒼生」を「うつしき阿あ鳥あ比あ等あ久あ佐あ」と訓むように示し、また、「神武天皇即位前紀」条の「顕齋」には「此云こゝろ于こゝろ図こゝろ詩こゝろ怡こゝろ破こゝろ毘こゝろ。」と注記するなど、「顕」を「うつし」と訓むという記紀間での共通認識が窺える。また、漢語「顕見」は「明らかに見える」「顕れる」の意味を超えるものではない。ここは、大和ことばと漢語に共通の意味を持たせた造語と判断し、「うつしき青人草」とは「この世に顕れた人」と解釈すべきと考える。

## 第三章 「黄泉の国」段の「落苦瀬」をめぐる考察

第二章で取り上げた「宇都志伎青人草」と同じく桃子に対する言葉「宇都志伎青人草之落おち苦く瀬せ而患惚時可あ助告」の中に見える「苦瀬」について、戸谷高明氏は観念的な比喻表現として理解すべきものとし、それが創出された背景に、漢訳仏典の中の苦域・苦河・苦界・苦海・苦津などの類似表現があると指摘している(『古事記の表現論的研究』二〇〇

〇年三月、三二五～三四一頁)。本章では、戸谷氏の見解を卓越したものと捉え、さらに「瀬に落ちる」といった用例が『万葉集』中に見い出せない等から、「落苦瀬」までが漢訳仏典の用法に依拠した表記であることを立証した。

「瀬」は「川や海の、浅くて流れが速い所。渡り瀬や滝となって落下する激流をもいう」と説明されるが、時に「場合」の意味合いに解釈される。それが、「苦瀬」が「苦しい目」「苦しい状態」のように解釈される(神田秀夫・太田善麿校注『古事記』上(日本古典全書)、一九六二年五月/荻原浅男・鴻巣隼雄校注『古事記・上代歌謡』(日本古典文学全集)一九七三年十一月)等)所以となる。『万葉集』歌における「瀬」は時に、人々に苦しみを与える場となるが、決して絶望的ではなく、『古事記』でも「瀬」は境界や神の集まる場所としてミソギや祭祀が行われるように、人々の祈りの場といった趣を呈す。そうした人々の「瀬」に対する思いに基づいて創出された「落苦瀬」に言及したイザナキの命の発言を通し、生れ出た人間に対する『古事記』の思いやりが垣間見える。

#### 第四章 「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」攷—イザナキ・イザナミ二神の使命を負う呼称

「黄泉の国」段では、伊邪那岐命・伊邪那美命二神は一貫して「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」と互いを呼びあう。この「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」は『古事記』でも通常の男女の会話には見られない表現で、表記については『古事記』編纂時に創作されたものと考えられる。これらの呼称に冠している「愛」の文字はイザナキ・イザナミの結婚段で二神の間で交わされる「愛袁登古(えをとこ)」「愛袁登賣(えをとめ)」との繋がりを持つものと考えられるが、これらの言葉は古き農業儀式などにおける唱和の詞の痕跡を漂わせる。上古の宗教儀式が神と巫女の間答の形で行われたことが伝えられ、また、「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」と表記された周辺の会話文が問答形式になっていることもあり、これらの呼称の成立にもある種の唱和の詞を幻想させるものがある。とは言え、「愛我那勢命」「愛我那邇妹命」自体は『古事記』中に記載された詞章であり、実際の神祭においてハレの呪力を持つものではない。あくまでも『古事記』の文脈の中で解釈されるべき呼称である。

二神は「黄泉の国」段における離別・対峙の場面に至ってさえ、何故に、結婚の時以来の「愛」で互いを呼び合うのか。そこに『古事記』編者の意図を読み取るべきである。

#### 第五章 『古事記』における「其」の使用 — 八俣の遠呂智退治神話の場合—

『古事記』では全体を通し、「其(ソ、ソレ)」の字は物語伝説風の口誦の部分にきわだ

って多く用いられている。西尾光雄氏は「一般に話し手が主になつて、そのものを話し手が話題として取りあげ説明する場合に「そ」の系統のものがあらわれるのではなからうか。」とした上で、「「そ」は話し手によつて新にとらえられた題目が、新にかたりつがれて行くすがたを示すものである。」（「文章の種類と用語の問題」『國文學 解釈と鑑賞』9月号、一九五四年）と説いている。このように、「其」と指示することによって、聞き手の関心をそのものに向けさせるという強意や説明の効果をもたらす。こうした叙述の手法は漢籍や漢訳仏典に多く見られ、『古事記』における「其」の頻出はこれらの影響が強いと思われる。

本章では、「其」が比較的多く使用され、口誦の形を呈していると言われる「八俣の遠呂智退治」神話を検証し、「其」に対する「此」の使い方など、編纂者（述作者）が単純に漢籍類の模倣をするのではなく、独自の工夫を行いつつ叙述していることを確認する。「此」の役割については、「其」で叙述した神話世界を「此」という語り手の発話によって現実と結びつける効果を齎している。

## 第二部 英訳に見る『古事記』文章の特殊性

厳密な原文遵守という翻訳方針を貫く B. H. チェンバレンの英訳を主たる研究対象とすることで、『古事記』文章の特殊性をさらに追究する内容となった。

### 第一章 B. H. チェンバレンによる『古事記』の訓みと英訳 — その敬語意識を中心

として

チェンバレンは、『古事記伝』について「感賞すべき貴重なる著述で日本文学上に誇示するを得る者」“the most admirable work of which Japanese erudition can boast”と記し、翻訳に際して『古事記伝』を最も信頼できる手引きとしている。しかし、宣長の「『古事記』は純粹なる古言で訓み下すべき」という主張に対しては、「本居氏が名詞又は動詞の首尾に加へたる尊称の語に心をとめずしてただつとめて字句のままに本文を移すことに力を尽しぬ(注 a)」(序「翻訳の方法の事」)と翻訳の基本方針を述べる。その後、倉野憲司氏(古典大系『古事記』「凡例」一九五八年六月)や西宮一民氏による宣長訓批判が起こる。西宮氏の、原文に即して忠実に訓むことが第一である(「古事記の訓読」『日本上代の文章と表記』風間書房、一九七〇年二月、二二〇～二五五頁、等)という説が、チェンバレンの「翻訳に際しては原文を基礎とする」という主張に極似していることは注目に値する。本章では、“*KO-JI-KI*” or “*Records of Ancient Matters*” の英語訳における敬語表現を検証し、

『古事記』訓読の研究史におけるチェンバレンの貢献を明らかにした。

※(注 a)例えば、「此之鏡者、專爲<sub>レ</sub>我御魂<sub>ニ</sub>而、如拜<sub>レ</sub>吾前<sub>ニ</sub>」(「天孫降臨」段)の「我御魂」「吾前」を『古事記伝』では「アガミタマ」「アガミマへ」と訓むが、チェンバレン訳は、それぞれ“our august spirit”, “us”とし、「吾前」には敬語表現を用いない。

## 第二章 B. H. チェンバレンによる『古事記』英訳 — 「枕詞」の場合

“*KO-JI-KI*” or “*Records of Ancient Matters*” の序文中に「この枕詞の如きは其言詞を飾るまでにて戯<sub>レ</sub>れに似たるもありて其ノ意義明瞭ならざるもあれば下に記したる一例の外(一例とは沼名河媛命の歌ぬえくさのめにしあれはの枕詞)除きて訳さず」と記されているが、実際は多くの枕詞を英訳していて、訳さない枕詞についてもほとんど脚注で説明を加えている。また、『古事記』英訳以前の一八七七年一月、日本アジア協会に提出した「枕詞と詞の遊戯」についての論文 “On the Use of ‘Pillow-Words’ and Plays upon Words in Japanese Poetry” では、賀茂真淵の枕詞五分類説に対して独自の四分類説を提示するなど、枕詞への関心は非常に強い。当時の枕詞研究は『冠辞考』を著した真淵とそれを引き継ぐ真淵派が主流で、そうした研究を踏まえた上で、『古事記』枕詞の英訳に心血を注いだ様子がうかがえる。さまざまな試みを通し、チェンバレンは、日本古代の神髄に関わるものとして枕詞を実感しようと努めていたと言える。

## 第三章 B. H. チェンバレンの英訳に見る古代の音 — 『古事記』の「ぬなとももゆらに」について

『古事記』上巻の「天の安の河の誓約」段の「奴那登母母由良邇(ぬなとももゆらに)」の英訳を取り上げる。“*KO-JI-KI*” or “*Records of Ancient Matters*” では「ぬなとももゆらに」は “with the jewels making a jingling sound” と訳出しているが、“jingle” の意味は、*Oxford English Dictionary* によると、“coin” (硬貨)、“key” (鍵) などの金属製の小さな器物が触れ合う音とされる。『古事記伝』では、「母由良は、緒に貫る玉どもの動きて、相触つつ鳴さまを云フ、邇は<sup>テニマハ</sup>辞なり」と解釈し、モユラのモを「真」の意とする。「もゆら」の音が金属音で英訳されるところに齟齬が生じているが、当時の研究段階でできうるチェンバレンの英訳は “jingle” かまたは別の英語かという問題に留まる。しかし、その後の研究で「ぬなとももゆらに」の「ゆら(もゆら)」とは玉が揺れることから生じる音や、それに伴う光をも感じさせ、さらには靈魂の力をあらわす音表現として、文脈展開を支える役

割を持つとされてきている。本章では、「ぬなとももゆらに」を擬音語（オノマトペ）と認識し、擬音語の英訳の方法について考察した。

#### 第四章 『古事記』神名の英語化（1） — イザナキ・イザナミ神の場合を中心に —

『古事記』の神名数（記神代一三〇一柱、記人皇一十八柱）は、『日本書紀』に比べると2倍近い。この違いについて西宮一民氏は「記の国土性に根ざした神々を登場させるという構想の結果一天孫降臨劇において、国譲りが行われるその国が大きければ大きい程効果的だという構想」（西宮、「記紀にとって神名とは何であったか」『國文學：解釈と教材の研究』一九八〇年十一月号、第25巻第14号）とみる。また、溝口睦子氏は、記紀における「神」とは大和王権の成立に伴い、古い神靈観や自然観を新しい角度からとらえ直したものであるとして登場したもので、こうした神観念の変遷を記紀の神名分析によって明らかにしようと、「神」を取り除いた神名の語尾を「チ、ミ、ネ・ノ、ヒコ・ヒメ、ヲ・メ、ヒ、ヌシ、タマ、モチ」と分類することによって、古い神靈観の抽出を試みる（溝口、「記紀神話解釈の一つのころみ（上・中の一・中の二・下）」『文学』一九七三年十月 Vol.41～一九七四年四月 Vol.42）。

本章では、日本の神観念に言及した後で、『古事記』神名の英語化の前提として『古事記』の神の尊称とされる「神」と「命」の使い分けについて考察した。次いで、神名英訳の用例として、「キ・ミ」という男女の神靈観を持つ伊邪那岐神・伊邪那美神を取りあげる。対象とする英訳本は、一八八二年刊行の“*KO-JI-KI*” or “*Records of Ancient Matters*” by B.H. Chamberlain から二〇一四年に刊行された *The Kojiki: An Account of Ancient Matters*, translated by G.Heldt までの四冊である。結局、英訳も読者層の違いやその目的によって流動的にならざるを得ない部分があるという印象を受けた。

#### 第五章 『古事記』神名の英語化（2） — 神靈観を捉えた英訳の方法

記紀に登場する神の中には大和王権によって創り上げられたと思われる神もいるが、ほとんどが民間で信仰されていたカミが、記紀の体系の中に取り込まれ、王権神話の中で各々の役割や使命を果たす。西宮一民氏は記紀の神名の現れ方は、「結局、古代の伝承の一つのあり方を示すものに他ならない。」（西宮氏前掲論文（第四章参照））と述べているが、『古事記』には、古い神靈観と新しい神格が混在する名を持つ神が多く見られる。溝口睦子氏が、記紀における「神」の表記を取り除いた神名の語尾を「チ、ミ、ネ・ノ、ヒコ・ヒメ、

ヲ・メ、ヒ、ヌシ、タマ、モチ」と分類することによって、古い神霊観の抽出を試みると述べた（溝口氏前掲論文（第四章参照））が、古い神霊観に『古事記』神話の使命・役割に関わる新しい神格が組み込まれた神名をいかに解釈するかが焦点となる。『古事記』特有の用字法も見落とせない点で、同じ音を持つ語でも文字表記によって解釈の異なる場合がある。また、各注釈書類において解釈が分かれる神名が多く、さらに、種々の研究の結果、時代とともに解釈の変遷が見られる神名もあることが神名解釈をより困難にする。本章では、各神霊観ごとに神名を取りあげ、その神の本性を示す神霊観とその他の属性をも組み込んだ神名解釈を行い、英訳までこぎ着ける手順を試みた。

## 第六章 「天の石屋戸」段の文体表記と英訳文 — B. H. チェンバレン～G. ヘルト

“*KO-JI-KI*” or “*Records of Ancient Matters*” の序の中で、『古事記』の文体については “no beauty of style”（華美なところがなく）、“queer and bald in Japanese”（奇妙で朴素的な日本語）と評し、従って英訳もそれに依拠した形になると断りを入れている。『古事記』の文体は、漢文体あり、漢文を崩したような文体があり、また和文らしき体裁をもった文体が漢字によって記述されている。特に、多くの研究者が指摘するように、『古事記』の文章に口誦的要素が根底にあることは否めない。口誦された古伝承・古語を伝える音仮名表記も散見するなど、現在の日本語文に比べるとかなり異質な印象を与える。さらに、文章の構成については、漢籍の手法、特に漢訳仏典の影響も指摘される。漢語の音訓を使い、漢文調の文章や、時には漢訳仏典に倣った方法を駆使して、できる限り和語の形で書き記そうとしていることが、『古事記』の文章、文体の特異性に結びつく。

本章では、口誦的要素が多くが多く見られると言われる「天の石屋戸」段の文章を B. H. チェンバレン、D. L. フィリップパイ、G. ヘルトによる三冊の英訳本（完訳本）がどのように英訳しているかを検証する。『古事記』の文体に準拠した英訳や、翻訳者の背景にある文化の影響の感じられるものなど、それぞれの英訳の特徴を捉えてみた。

英訳の研究対象としてチェンバレンの英訳本を主に選択したのは、最初の完訳本であり、当時、世界に日本の文学を知らしめることに多大な貢献をしたということが第一の理由であった。この点については北郷為雄氏（「日本文学翻訳の状況」『国文学 解釈と鑑賞』一九六五年十一月号）や相原由美子氏（「B.H.Chamberlain の『古事記』の翻訳」『英学史研究』第16号、一九八三年）の御論も参照されたいが、その他にチェンバレンの高い教養と、

日本の古代を理解しようとした真摯な態度に魅了されたことは言うまでもない。研究を進めて行く過程で気付いたことは、チェンバレン英訳の最大の特徴は *KO-JI-KI* 序の中に彼が記したように、厳密な『古事記』原文遵守という翻訳方針であり、そのために英訳文が『古事記』文章の特異性をかなり広範囲に写し取っていることであった。結局、本論文は第一部、第二部を通し、『古事記』の文章、文体・言語表現を確認する内容が主となった。

序章でも述べたが、『古事記』は日本固有の言葉としての古語の保存をも意図に入れながら、その文章は漢字を用いた和文（国語的・口誦的）の形式で記述されている。第一部では、漢籍、特に漢訳仏典からその用語や手法を学びながら独自の記述を形成している点を主に追究した。第二部でも、チェンバレンの原文遵守、特に文字表現にまで注意を懲らす翻訳方針に因るが、結局、英訳文という角度から、『古事記』の文章や文体の特殊性を詳細に追究することになった。しかし、さすがに、漢字を駆使した文字表記（音仮名表記）自体の特徴は英訳では表現できない。音仮名表記でしか表現できない、つまり、（意味を持つ）漢字では決して表現できなかった古語やその他の特殊な用語は、幾度かの手順を踏んだ上でないと英訳できないということが明らかになった。これは、『古事記』編纂当時、すでに意味がわからなくなっているもの等、『古事記』原本の文字表現の抱える問題の一つでもある。また、チェンバレン訳の特異な点の一つとも言われる長々しい神名群であるが、これも『古事記』神名表記の性格を負ったものである。このように、『古事記』の叙述と英訳の抱える問題は重なり合う部分が多く、これらをいかに英訳するかは今後の課題としても存続して行くであろう。

通常、翻訳というと読者にとってわかりやすいか否かという問題が第一に取り上げられるが、二〇一四年刊行の G. ヘルトによる *The Kojiki: An Account of Ancient Matters* はチェンバレン訳のような、厳密な原文遵守の方針をとらず、どちらかという、英語圏の文化にも通じるものを漂わせた、なじみやすい英訳ではないかと思う。チェンバレンの業績が貴重なものであることに変わりはないが、最近の研究成果により、『古事記』原文の解釈に修正が加えられている部分もかなりある。こうした研究成果等をさらに翻訳に反映させつつ、『古事記』原文から極端に逸脱しない、誠実な翻訳が成されて行くことが望ましい。

## 《初出論文一覧》

### 第一部

※★査読付

#### 第二章 『古事記』「黄泉の国」段の「宇都志伎青人草」と「顕見蒼生」

(『古代研究』第 52 号、早稲田古代研究会、2019 年 2 月発行)

#### 第三章 『古事記』「黄泉の国」段の「落苦瀬」をめぐる考察

(『早稲田大学教育学研究科紀要』別冊 27 号—1、2019 年 9 月発行) ★

### 第二部

#### 第一章 チェンバレンによる『古事記』の訓みと英訳 — その敬語意識を中心として

(『早稲田大学教育学研究科紀要』別冊 21 号—2、2014 年 3 月発行) ★

#### 第二章 B. H. チェンバレンによる『古事記』英訳 — 「枕詞」の場合

(『第 38 回国際日本文学研究集会会議録』、国文学研究資料館、2015 年 3 月発行)

#### 第三章 チェンバレンによる古代の音の英訳—『古事記』の「ぬなとももゆらに」について

(『文学・語学』第 219 号、全国大学国語国文学会、2017 年 6 月発行) ★