

# 言 靈 論

— 解 釈 の 転 回 —

## 序 論

日本の古代社会には、言語に言靈コトダマという靈的な存在者（言語精霊）が宿り、その力によって言語内容が現実化されるという考え、すなわち、言靈思想が浸透していた。通説は、古代文獻中の「言」と「事」との通用例に基づいて、古代における言事融即観の存在を推定し、さらに、その言事融即観を言靈思想の認識根拠として措定する。換言すれば、言と事との関係を魔術的な等式を以て把握する思惟形態の存在を確認することが、そのまま直ちに言靈思想の存在を認知することにつながるというのが、通説の基本的な論調である。

記紀にあらわれる多数の呪詛実現の物語は、古代人が、時として、「言＝事」という等式を念頭に置きながら行為したことを明示している。「言＝事」という等式を生る全次元において信奉することは、通常の生活を無みすることなしには可能ではありえない。し

伊 藤 益

たがって、古代社会のあらゆる位相に言事融即観が浸透していたとは、とうてい考えられない。しかしながら、それが、すくなくとも、マジカルな位相において、広範にコンセンサスを得ていたことだけは否定できない。言事融即観は、位相的に制約されつつも、ただに、古代社会の深奥に定着していたと言えよう。

だが、この言事融即観の存在が言靈思想の存在を証示すると断ずる通説の姿勢は、慎重を欠くように見受けられる。言靈の力による言の事化を信ずる態度が、「言＝事」という等式に信頼を寄せる態度を生ぜしめる可能性を勘案すれば、言靈思想の存在から言事融即観の存在を類推することは決して不可能ではないと考えられるけれども、言と事を同一視する思考が、すくなくとも、それがマジカルな信念に貫かれているかぎり、靈的もしくは人格的な作用者を同一化の媒介として想定すべき必然性を持たない点を考慮するならば、逆に、言事融即観の存在から言靈思想のそれを導出することは、かならずしも可能ではないと考えざるをえないからである。す

なわち、「言<sup>1</sup>事<sup>2</sup>」という等式は、たしかに、言靈思想によつてもその成立を保証されるものではあるが、それはまた、同時に、トコヒ、カシリなどの言語呪術が遂行される過程で、自存的かつ自律的な魔術等式として成立していた可能性をもつ。そして、この可能性に留意するかぎり、言事融即観を言靈思想の認識根拠として措定する通説の論理には無理があると言わざるをえない。

このように、言事融即観が、言靈思想の認識根拠としては、十全な機能を果しえないとすれば、われわれは、いったい、何に依拠しつつ言靈思想の存在を検証すればよいのであろうか。すなわち、われわれは、いかなる事柄や事態を、言靈思想の認識根拠として措定すべきなのか。本稿では、この問題に対する解答を模索してみた。

マジカルな位相における言事融即観の存在とは別の、ある事柄や事態を言靈思想の認識根拠として措定しようという試みは、この思想の成立事情を問い直すことなしには成り立ちえない。言事融即観を言靈思想の認識根拠とすることは、裏がえせば、後者を前者の存在根拠とすることを意味し、その場合、後者は、前者の成立期と同一期もしくはそれを遡った時期に、その成立期を持つものと推測されるが、もし前者から直ちに後者を認知する推理が括弧の中に封じこめられるとすれば、成立期をめぐるところした推測も、当然、棚上げされることになるからである。しかも、思想の成立事情を問い直すことは、その思想を成立せしめた人間の意識の在り方をとらえ直すことを意味し、ひいては、その思想の信奉者たちにとってそれが有していた意味を、新たな角度から再検討することにもつながる。

てゆく。したがって、如上の問題をめぐる本稿の考察は、言靈思想の成立事情と意味、あるいは、その本義を再考する方向へ展開してゆくものと予想される。

## 一、言事融即の具体相

契沖は、古代文献中に多数あらわれる「言」と「事」との通用例——たとえば、「言靈」を「事霊」と表記するような例——に着目して、「古登者與<sup>1</sup>事字訓義並通。蓋、至理具<sup>2</sup>事翼輪相變。有<sup>3</sup>事必有<sup>4</sup>言。有言必有<sup>5</sup>事。」と述べている。今日、諸家は、古代の言事融即観に言及する際、概ね、契沖のこの指摘を踏襲しつつ、「言」「事」の通用例は言と事とを等号によつて結びつける思惟の存在を証示する、と説く。しかし、「言」「事」の通用例の具体相を検討してみると、そこに、ある偏向が認められ、それが、契沖の如上の指摘にとつて、一つの障礙となることがわかる。古代文献中には、言を「事」と表記する例は、枚挙に遑がないほど数多くあらわれるが、逆に、事を「言」と表記する例は、ごく少数しか見られないという点がそれである。

たとえば、萬葉集の倭歌を検討してみると、管見によれば、「事」が言を表わす（事が言化する）例は、七〇以上を数えるけれども、反対に、「言」が事を表わす（言が事化する）例は、わずか七例に尽きる。このことは、「言<sup>1</sup>事<sup>2</sup>」という等式を信奉する際の萬葉人の思惟が、「有<sup>3</sup>事必有<sup>4</sup>言」という認識に立つものではあつても、かならずしも、「有<sup>5</sup>言必有<sup>6</sup>事」という認識に立つものではなかつたことを明示している。すなわち、表記上「言」と「事」とを通用さ

せる思考は、言の事化への確信よりも、むしろ、事の言化への確信に支えられつつ成立していたのである。

要するに、右に瞥見した「言」「事」通用の具体相は、萬葉人の意識の裡で、事はつねに言となりえたけれども、言はかならずしも事とはなりえなかったことを示唆している。このことは、いわば、言に対する事の優位を前提として、言と事との関係が把握されるという事態を予想させる。以下に掲げた数首の萬葉歌は、そうした事態の存在を証示しているように見える。

住吉すみのえに行くといふ道に昨日見し恋忘れ貝言にしありけり

(卷七、一一四九)

名草山言なぐさやまにしありけり我が恋ふる千重ちへのひとへ一重も慰めなくに

(卷七、一二二三)

家島は名にこそありけれ海原を我が恋ひ来つる妹もあらなくに

(卷十五、三七一八)

これらの歌々は、実質・実体(態)を伴わないことば(「言」「名」)に対するネガティブな評価を表出している。そうした評価を成立せしめるものは、ことばの意義を実在との対応性のうちに見出す思考である。すなわち、これらの歌々は、対応する事を伴うか否かによって言の価値を判定しようという姿勢に貫かれている。この姿勢は、事を言の価値基準として措定する点において、いわば言を事の支配下に置くものである。したがって、それは、言と事との関係を、言に対する事の優位を前提としつつ把握するものにはかならない。

さて、右の歌々は、ことばと実質・実体(態)の背理に対する興趣を作歌の動機とするが、その背理をことさらに強調する作者たちの姿勢には、旧来の発想に対してアンティテーゼを提示しようという意図がこめられている。旧来の発想とは、「恋忘れ貝」を見ることとが恋の忘却につながるといった類の発想、すなわち、ことばはそれに見合った実態(体)を随伴する——それゆえ実質を持つ——という考えであり、それは、たとえば、次のような歌々の中にあられる。

あらたまの年の経ぬれば今しはとゆめよ我が背子我が名告のらすな

(卷四、五九〇)

言に出でて言はばゆゆしみ山川のたぎつ心を寒かへたりけり

(卷十一、二四三二)

ここでは、心情や名を言い立てることが禁忌と目されているが、それは、「言||事」という等式が作者たちの念頭に置かれ、彼らのあいだで、言の事化の可能性が畏怖を以て配慮されていたからにかならない。

こうした、言事の相即性を考慮する歌々や、先掲の、言と事の背理をつく歌々とに留意し、かつ、「言||事」通用の先述の如き具体相を勘案するならば、萬葉の時代には、一方では、言の事化の可能性が認容されていたものの、他方では、事の言に対する優位を信ずる考えのもとで、「言||事」という等式の成り立ちうる位相が、次第に狭められつつあったと推定しうる。

おそらく、萬葉人の日常的思维は、「有<sub>レ</sub>事必有<sub>レ</sub>言」という事態には信を寄せせても、「有<sub>レ</sub>言必有<sub>レ</sub>事」という事態については、そ

れをただ単に可能的事態としてしかとらええなかったのであらう。かりに、前代を、言に内在すると信ぜられる實在化の力が、自然現象を、人間の望み通りに左右しうると確信するマジカルな精神に蔽われた時代とみなしうるとすれば、これに對して、萬葉の時代は、そうした精神が、現代にも通じうる日常的かつ常識的な精神の中に、溶解し、散佚してゆく時代であったと言えよう。

しかし、こうした時代状況のもとでも、なお、時として、「言」事」という魔術等式の現實化が希求される。強大な自然に對する人間の無力さ、脆弱さについての自覚は、その無力さや脆弱さをマジカルな方式によつて克服したいという願望を呼び起こすからである。だが、當時の、言に對する事の優位に信頼を寄せる日常的思惟は、事の言化を日常的事實として異議なく承認しはするものの、もはや、言の事化の可能性を無条件に認めることができなかった。それにもかかわらず、あえて、言の事化を希求するとき、萬葉人は、言を事ならしめる働きを担う非日常的な因子の存在を想定する必要があった。そして、その非日常的な因子と目されたものは、言靈の作用であった、と考えられる。

「言靈」という語は、萬葉集にあらわれるのを初見とし、それよりも古層に属する文獻には見当らない。語の非在は、それにまつわる意識の非在を決定づけるわけではない。いまだ語によつて特定されぬ意識が、未明性のうちに漂うという事態も想定できる。しかし、意識が語を伴わないということは、意識主体にとつて、いまだ意識を自覺的に把握する必要性が生じ来たていないことを意味する。「言靈」の場合も例外ではない。萬葉以前の文獻におけるこの

語の非在は、かりに、萬葉以前の時代を生きた人々が、言のうちでの超自然的作用者の躍動について漠たる意識を持っていたとしても、何らかの理由で、彼らの精神のうちにおけるその意識の自覺化が不要になつていたことを示唆している。

自覺化を不要ならしめたものは、言と事とが等価なものとして把握され、事の言化のみならず、言の事化もまた、比較的容易に生起しうる事態として認識されるという思想状況ではなかつたらうか。すなわち、「言<sub>↓</sub>事」という図式に従つて「言<sub>||</sub>事」という等式を成り立たせる思惟が疑念を伴うことなく通用する状況のもとで、言の事化は自明の事實と目され、それゆえ、言の事化を可能にする条件を自覺的に検証する思考も不要ならしめられていたのではなかつたか、と考えられる。萬葉集に「言靈」という語があらわれたことは、言・事をめぐる思惟の変容が、こうした思想状況に変化をもたらした結果、人々が、言の事化を導く因子を求めざるをえなくなつたことを意味しているように思われる。すなわち、言と事との等価性を信頼する前代的思惟から離れて、言に對する事の優位を認める立場に立つた萬葉人は、言の事化の可能性に疑問を抱くに至つたが、それにもかかわらず、あえて言の事化を希求するとき、彼らは「言<sub>↓</sub>事」の過程を領導する作用因を必要とし、そしてその作用因として、言靈の存在を要請したのではなかつたらうか。

この推定がけつしての逸していないことは、「言靈」という語をよみこむ萬葉歌の中で、言靈がどのようなものとして位置づけられているかという点を追究することを通して、明らかにしうる。

## 二、要請としての言霊

萬葉集卷十三「相聞」の部には、「柿本朝臣人麻呂が歌集の歌に曰はく」と題する以下のような長・反歌が採録されている。

(A) 葦原の 瑞穂の国は 神ながら 言挙げせぬ国 しかれども

言挙げそ我がする 言幸く ま幸くませと 障みなく 幸く

いまさば 荒磯波 あろともなみ ありても見むと 百重波 千重波しきに

言挙げす我れは 言挙げす我れは (三二五三)

### 反歌

(B) 磯城島の大和の国は言霊の助くる国ぞま幸くありこそ

(三二五四)

人麻呂歌集の歌々には、人麻呂自身の作か否かという問題がつきまとうが、(A)(B)は、原文が助字などを比較的にいねいに記す非略体(常体)であること、および、その内容の面から、人麻呂自身の手に成るものと推定される。また、(A)(B)は、幸を祈るための媒材として「波」という語を多用している点や、再度にわたってことさらに日本国の特徴を強調している点から見て、大海を渡って異邦に赴く官人(遣外国使)に贈られた饞の歌であったと考えられる。その饞の歌において、作者人麻呂は、言挙げを通じて自らの歌詞に言霊を呼び込み、その力にすがって、歌詞通りの事態(官人の無事)を実現しようとして意図している。反歌(B)の⑥「磯城島の大和の国は言霊の助くる国ぞ」という言辭は、その意図を集約的に述べたものにほかならない。

しかし、この言辭は、(A)冒頭部の言辭④「葦原の瑞穂の国は神な

がら言挙げせぬ国」とのあいだに、論理上の齟齬をきたす。「葦原の瑞穂の国」も「磯城島の大和の国」も、ともに日本国の呼称であり、したがって、④は、日本国を神意のままに言挙げなどしない国と規定し、他方、⑥は、それを言霊によって助けられる国と規定していることになるが、元来「開口発声儀礼」に関わるポジティブな言語行為であり、いわば言霊詞章発声の方法でもある言挙げを、消極的かつ否定的にとらえる④の立場と、言霊の力による言語内容の実現に期待を寄せる⑥の立場とは、矛盾なしには両立しえないからである。人麻呂には、この矛盾についての明確な認識が欠落していたのであろうか。それとも、人麻呂の考えでは、④と⑥とは、何の齟齬もなく両立しえたのであろうか。人麻呂の言霊思想の内実は、この問題を説明することによって、はじめて明確にしうるものと予想されるが、それを解く鍵は、④と⑥とにおいて日本国の呼称が使い分けられていることの中に潜んでいる。

既述の如く、④の「葦原の瑞穂の国」と⑥の「磯城島の大和の国」とは、ともに日本国の呼称であるが、厳密に言えば、両者は同じ時代の日本国を指してはいない。すなわち、「磯城島の大和の国」は、言うまでもなく、人の代の日本国―人麻呂の眼前に存在する現実の日本国―を指すが、「葦原の瑞穂の国」は、実は、人の代の日本国の称ではない。それは、神代の日本国の称である。このことは、古代文献における「葦原の瑞穂の国」の用法を検討することによって、明らかにしうる。

日本書紀と同様に歴史を神々の時代(神代)と人間のそれ(人代)とに大別する歴史観に立つ古事記は、この歴史観に基づいて、

⑦「葦原の中つ国」と④「豊葦原の水(瑞)穂の国」および⑤「天の下」の三語を、厳密に使い分けている。すなわち、古事記では、⑦と④が、神代の地上界の称として、②が、天皇によって統治される人代の地上界の称として用いられる。そして、⑦と④とのあいだにも明確な区別が設けられ、⑦は、天つ神によって統治される以前の地上界を指す語として、④は、天つ神の統治という視点から見た地上界を指す語として使用される。

古事記が、他の二語との区別意識に立って④に対して付与する右の如き意味は、萬葉集にも継承されている。

萬葉集の「葦原の瑞穂の国」は、先掲の(A)を除くと、以下の五例——「瑞穂の国」を含む——に尽きる。

(1)天地の 初めの時 ひさかたの 天の河原に 八百万 千万神の 神集ひ 集ひいまして 神分ち 分ちし時に 天照らす 日女の命 天をば 知らしめすと 葦原の 瑞穂の国を 天地の 寄り合ひの極み 知らしめす 神の命と 天雲の 八重かき別けて 神下し いませまつりし 高照らす 日の御子は 明日香の 清の宮に 神ながら 太敷きまして すめろぎの敷きます国と 天の原 岩戸を開き 神上り 上りいましぬ……

(巻二、一六七)

(2)……渡会<sup>わたらい</sup>の斎<sup>い</sup>きの宮<sup>みや</sup>ゆ 神風に い吹き惑はし 天雲を 日の目も見せず 常闇に 覆<sup>おほ</sup>ひたまひて 定めてし 瑞穂の国を 神ながら 太敷きまして……

(巻二、一九九)

(3)父母が 成しのまにまに 箸向ふ 弟の命は 朝露の 消やすき命 神の共 争ひかねて 葦原の 瑞穂の国に 家なみや

また帰り来ぬ 遠つ国 黄泉の境に 延ぶ鳶の おのが向き向き 天雲の 別れし行けば…… (巻九、一八〇四)

(4)葦原の 瑞穂の国に 手向けすと 天降りましけむ 五百万 千万神の 神代より 言ひ継ぎ来る 神なびの みもろの山は…… (巻十三、三三二七)

(5)葦原の 瑞穂の国を 天下<sup>あまくだ</sup>り 知らしめしける すめろぎの 神の命の 御代重ね 天つ日継と 知らし来る 君の御代御代敷きませる 四方の国には 山川を 広み厚みと 奉る 御調宝は 数へえず 尽しもかねつ…… (巻十八、四〇九四)

(4)と(5)の「葦原の瑞穂の国」は、いずれも、天つ神が降臨する神代の地上界、すなわち神代の日本国を指す。

(1)と(2)は、それぞれ、草壁皇子(①)と高市皇子(②)の殯宮に際して人麻呂が詠んだ挽歌であり、いずれの場合にも、「葦原の瑞穂の国」は、皇子の父天武天皇の統治する領域を指す。しかし、近來、萬葉研究においてしばしば指摘されるように、天武天皇を、天上の神々(「八百万千万神」)が合議のもとに地上に下した神として描く(1)は、後に記紀によって体系化される官製の神話、とりわけ、その基軸をなす天孫降臨神話を意識しつつ、あえて、それを天武天皇の治世に適用しようと企図する作であり、そこにおいて作者人麻呂は、天武天皇と官製神話の降臨神ニギノミコトとを故意に同一視していると解せられる。したがって、(1)の「葦原の瑞穂の国」は、神代の降臨神として振舞う天武天皇の統治する国、言いかえれば、天つ神(「天武天皇」)の統治という視点から見た神代の日本国の称であると言えよう。

(2)においてもまた、(1)と同様の意識的同一視が行われる。すなわち、(2)の冒頭に近い部分では、壬申の乱における天武天皇の進撃が、「きこしめす 背面の国の 真木立つ 不破山越えて 高麗剣<sup>わさぎ</sup>和射見<sup>わさみ</sup>が原の 行宮に 天降りいまして」と表現されるが、その中の「天降りいまして」という語を通じて、天武天皇が神代の降臨神として祭り上げられる。したがって、(2)が天武天皇の支配域の呼称として指定する「瑞穂の国」は、(1)の「葦原の瑞穂の国」と同様に、神代における天つ神(≡天武天皇)の統治という視点を前提とする日本国の称であると考えられる。

残る(3)は、「葦原の瑞穂の国」が人代の日本国を指す一例であるかのように見える。だが、(3)において、「葦原の瑞穂の国」の前後で、「弟の命<sup>みこと</sup>」「神の共」「黄泉」などの神に関わる語が多用されている点に着目するならば、作者は、弟の死を莊重ならしめるために、彼を神域へ移し入れて描こうとしているとも解しうる。こう解した場合、(3)の「葦原の瑞穂の国」は、端的に地上界そのものを指すわけではなく、むしろ、神界であるかのように装われた地上界を指すと考えざるをえない。したがって、(3)は、「葦原の瑞穂の国」が人代の日本国(地上界)の称として用いられたことを示す確例とはなりにくい。

(1)・(5)をめぐる以上の考察によれば、萬葉集の「葦原の瑞穂の国」は、古事記のそれと同様に、概ね、天つ神の統治という視点から見た神代の地上界(日本国)の称として機能していたと考えられる。そして、(1)(2)の作者が人麻呂であった点に留意するならば、同じ人麻呂の手に成る(A)の「葦原の瑞穂の国」もまた、当然そうし

た機能を担っているものと推断しうる。

そうすると、同じ日本国を一方(A)で「神ながら言挙げせぬ国」と規定し、もう一方(B)では「言霊の助くる国」と規定する人麻呂の論理に、矛盾が見られるという本稿の主張は、訂正を迫られることになる。「言霊の助くる国」が、現実の(人代の)日本国(磯城島の大和の国)に関する規定であるのに対して、「神ながら言挙げせぬ国」は、天つ神の統治という視点から見た神代の日本国についての規定であると考えられるからである。すなわち、(A)の人麻呂は、日本国の呼称を巧みに使い分けることによって、「神ながら」の道の浸透を前提として言挙げが消極的かつ否定的にとらえられる状況(「葦原の瑞穂の国」——神代の日本国——の状況)から、その前提が崩れたがゆえに言挙げを通じて言霊を躍動させることが積極的に求められる状況(「磯城島の大和の国」——人代の日本国——の状況)へという、神代・人代間における時代状況の変遷を強調しているのであって、そこには、本稿が指摘したような矛盾は認められない。人麻呂は、彼なりの論理的・一貫性を保ちつつ(A)(B)を詠んでいると言わべきであろう。

(A)(B)の人麻呂は、(A)の「しかれども」以下の部分において、自己の立場を転換する。すなわち、(A)の冒頭部で、言挙げをネガティブな言語行為とみなす立場に立った人麻呂は、「しかれども」と詠じたのを契機に、一転して、言挙げを積極的に肯定する立場に立つ。立場の転換の動機となったのは、神代・人代間に上述の如き時代状況の変移を見出す思考であろう。つまり、神代を神意貫流するがゆえに言挙げの不要な時代とみなし、他方、人代を神意貫流せざるが

ゆえに言挙げの必要な時代ととらえる考えのもとに、人麻呂は自己の立場を転換したものと推断しうる。具体的には、神代の日本国〔葦原の瑞穂の国〕は、「神ながら」の道が浸透する国、貫流する神意によって人間の願望が達せられている国であり、それゆえ、ここでは、ことさらなる言挙げは不要とされたけれども、一方、人代の日本国〔磯城島の大和の国〕は、かならずしも神意のままに人間の願望が実現されるわけではない状況にあり、それゆえ、そこでは、時としてことさらなる言挙げが必要になる、という認識が、自らを人の代に生きる人草と観ずる人麻呂に対して、立場の転換を迫ったものではなかったか、と考えられる。

こうした観点から、(A)(B)を貫く人麻呂の言霊思想に着目し、かつ、その内実を問うならば、人麻呂にとって、言霊とは、人代の神意貫流せざる状況にあつて、人間の切なる願望を実現するために、その存在を要請さるべき作用者であつたと推定しうる。換言すれば、神々への祈りのことは、それも、ことさらなる言い立て（言挙げ）によらない、独語的な心情の吐露が、神々の威令によってそのまま直ちに実現される――言が事化される――状態（神代）から、そうした、いわば静かなる内的な祈りが、神意に達しえず、それゆえ、もはや現実への作用力を有しえない状態（人代）への時代的頹落を補完する目的のもとで、言の事化の可能性を押し広げる役割を担う作用者として、その存在を要請されたものが、人麻呂の言霊であつたと言えよう。

以上によって、古代の言霊の要請された存在としての性格を浮き彫りにしようという本節の目的は、一応は達せられた。だが、ここ

に、新たな疑問が生ずる。言の事化の過程を領導するものとして、神代については神々を指定し、人代については言霊を要請する人麻呂の思惟は、神々と言霊とをいったいどのような関係に置くのか、という疑問がそれである。しかし、(A)(B)の内的考察は、この疑問に対する解答を付与しえない。それへの解答を見出すためには、(A)(B)以外の萬葉歌で、「言霊」という語のあらわれる作を手がかりとして、そこから、人麻呂もしくはその同時代人たちの真意を類推してゆく以外に途はない。

### 三、言霊と神々

天平五年（七三三年）三月三日、山上憶良は、遣唐大使丹比（多治比）真人広成に、「好去好来の歌」と題する餞の歌（萬葉集巻五、八九四～八九六）を献じた。ここでは、次のような長歌が押し立てられている。

神代より 言ひ伝て来らく そらみつ 大和の国は 皇神の  
敵しき国 言霊の 幸はふ国と 語り継ぎ 言ひ継がひけり  
今この世の 人もことごと 目の前に 見たり 知りたり 人さばに  
満ちてはあれども 高光る 日の大朝廷 神ながら 愛での盛  
りに 天の下 奏したまひし 家の子と 選ひたまひて 勅  
旨 戴き持ちて 唐国の 遠き境に 遣はされ 罷りいませ  
海原の 辺にも沖にも 神づまり うしはきいます もろもろ  
の 大御神たち 船舳に 導きまをし 天地の 大御神たち  
大和の 大御神魂 ひさかたの 天のみ空ゆ 天翔り 見わた  
したまひ 事終り 帰らむ日には またさらに 大御神たち



船舳に御手うち懸けて 墨綯<sup>すみなは</sup>を延へたるごとく あちかを  
し 値嘉<sup>ちか</sup>の崎より 大伴の 御津<sup>みづ</sup>の浜びに 直泊<sup>ただは</sup>てに 御船は  
泊てむ 障みなく 幸くいまして 早帰<sup>はやかへ</sup>りませ (八九四)

一首において、憶良は、日本国は「言霊の幸はふ国」であるがゆえに、自らの歌にも言霊が宿り、その力によって、歌詞通りの事態、すなわち、遣唐使一行の無事が実現されるとする立場に立つ。

この点にのみ着目するかぎり、歌意は明瞭であり、一見、一部の字句の解釈以外に、とり立てて論ずるべき問題もないかのように見える。しかし、冒頭部の二句、すなわち、「皇神の厳しき国」と「言霊の幸はふ国」とが対句をなしている点に留意し、その意味を問う場合には、看過しがたい難問が生ずる。一首の眼目が、言霊の力による言語内容の実現を期待する思いを表出することに存するとすれば、その思いを集約する言辭として必要なのは「言霊の幸はふ国」一句のみであるにもかかわらず、憶良は、なにゆえに、この句に「皇神の厳しき国」という別の一句を対応させなければならなかったのか、という問題がそれである。この問題は、憶良の言霊思想が、言霊のみならず神々にも重要な役割を担わせるものであることを明確にすることを通じて、はじめて、解明可能となるように思われる。

さて、当面の長歌は、形式上、冒頭から「見たり知りたり」までの序論的部分と、「人さしに」から「御船は泊てむ」までの本論的部分、および、「障みなく」以下の結論的部分の、三段に分かれる。そのうちの本論的部分を検討すれば、遣唐使の無事を実現するうえで直接的な役割を果たすものは、言霊ではなく神々であることが分

かる。すなわち、この長歌において、憶良がうたうところによれば、遣唐使の安全を保障する行為を直接実践するものは、唐土へ向かう遣唐船の舳先に立つて案内役をつとめ、帰路に臨んでは、船を日本の方へと引き寄せる海神たちであり、また、天空に飛翔して航行を見守る天地の神々、わけても、大和神社の祭神であって、言霊ではない。

しかし、憶良が、この長歌において、言霊の役割を無視しているとは考えられない。序論的部分の「言霊の幸はふ国」という句を通じて、憶良は、一首全体が言霊思想に根ざすことを明示しているからである。憶良は、神々のみならず言霊にも重要な役割を担わせているものと解せられる。ただし、一方に直接的な役割を担うものが指定され、しかも、その直接的な役割への言霊の参与が明記されない以上、言霊に課せられたのは間接的な役割であったと断ぜざるをえない。そして、その間接性は、直接的な役割の担い手、すなわち神々を介してのそれ以外には考えられない。したがって、憶良にあっては、言霊の力による言の事化を期待する思考は、「言霊↓神々↓言の事化」という構造を有していたものと解せられる。具体的には、言挙げされたことばに宿る言霊が、何らかの形で神々の意を動かし、その結果神々の力が働いてことば通りの事柄や事態が実現されると見るのが、憶良の言霊思想であったと考えられる。

こうした観点から、序論的部分の対句に着目した場合、その意味が明瞭になってくる。日本の国土全体を統べる皇祖神たる「皇神」は、諸神を統轄する最高神でもあるが、右の如き観点に立った場合、その最高神の威令を強調する「皇神の厳しき国」という句は、

「言靈↓神々↓言の事化」という思想構造を集約的に示すものとして、「言靈の幸はふ国」という句に対応させられていると解せられるからである。すなわち、憶良は、この対句を通して、自らの言靈思想が、神々と言靈とのあいだに密接な関係を見出すものであることを強調していると言えよう。具体的には、まず言靈が皇祖神の意を動かし、次に皇祖神の威令のもとで諸神が活動し、その結果言語内容が現実化されるという考えを凝縮した形で述べるものが、この対句であると考えられる。

ところで、言靈の宿る場は、言うまでもなくことばであり、ことは発する主体は人間である。したがって、ひとり言靈のみならず神々にも重要な役割を担わせる憶良の言靈思想は、人間と言靈、および神々を、いわば一つの連関のうちに定位させるものであることになる。そして、その連関の中で、言靈が人間と神々との中間に立っている点に注意を払うならば、憶良は、人間と神々とを結びつける媒介として、言靈を位置づけていたと解しうる。換言すれば、憶良にとって、言靈とは、言の事化を可能ならしめるために、人間と神々とのあいだに介在することを要請される媒介的作用者であったと言えよう。

折口信夫は、先掲の人麻呂の長・反歌(A)(B)について、「言靈が人間に助勢するといふのではなく、神の威力に言靈が加勢することによってあるのかも知れない」と述べている。<sup>(12)</sup> 本稿の如上の考察によれば、折口のこの指摘は、憶良の言靈思想に関して、その本質を鋭くつくものであると考えられる。憶良が、言靈を神々に「加勢する」ものと見ているとまでは断言できないにしても、すくなくとも

彼が、神々に影響を及ぼしうるものとして言靈の存在を要請していることだけは疑えないからである。折口は、人麻呂の作を念頭に置きながら、期せずして、人麻呂ならぬ憶良の思想を解き明かしている。

しかしながら、折口の指摘が、前掲の(A)(B)については妥当しないとは言えない。憶良の「好去好来之歌」が、作歌のモチーフのみならず、対外(国)意識の発揚等の付随的要素に関しても(A)(B)に類似している点に着目するならば、憶良がこの歌を詠んだ背景には人麻呂の影響があったのではないかという推測が可能になり、その場合、憶良の言靈思想と人麻呂のそれとのあいだに親近性を認めることも、けつして不可能ではなくなってくるからである。

試みに、言靈を神々と関係づける憶良の思惟を前提として(A)(B)を解したとしても、その解釈は、(A)(B)をめぐる本稿前節の考察とのあいだに、何ら矛盾をきたすものではない。それどころか、本稿が指摘した、人麻呂の言靈思想の特徴、わけても、言の事化を可能にするために要請された作用者としての言靈の有り様は、その解釈を通じて、よりいっそう際立ってくる。すなわち、もし人麻呂が、憶良と同様に、言靈を神々と関係づけてとらえていたとすれば、(A)(B)においては、神意貫流せざる人代、神々と人間とが容易には交流できない人代にあって人間の願望を神意に達せしめる媒介者の役割が、言靈に付与されていると解せられるが、その場合、言靈の存在とその作用に対する人麻呂の要請は、神々への信仰と相俟つがゆえに、それが神々を意識せざる要請と解される場合よりも、いっそう切実な様相を呈してくるように思われる。

## 結論

古代の言霊思想をめぐる本稿のこれまでの考察は、以下の二点に關して、通説に変更を迫る。

まず第一に、通説が、言事融即觀の存在を確認することがそのまま直ちに言霊思想の存在を認知することにつながる、と説く点である。

言霊思想に基づいて思考するとき、古代人は、「言」事」という等式に信頼を寄せていたに違いない。そのかぎりにおいて、言事融即觀と言霊思想とは、たしかに、密接なつながりを持っていた。しかしながら、言事融即觀の具体相の解明に主眼を置く本稿一の考察と、言霊思想の文献におけるあらわれ方を人麻呂の長・反歌を対象として具体的に検証する本稿二の考察とによれば、「言」事」という等式への信頼が崩れゆく状況のもとで、あえてそのマジカルな等式の復活を求める思惟が、言の事化を可能ならしめる媒介的作用者としてその存在を要請したものが言霊であった、と解しうる。したがって、言事融即觀の認知が言霊思想のそれに直結するという見方、すなわち、言事融即觀を言霊思想の認識根拠として措定する見解は、的を逸していると言わざるをえない。本稿一および二の考察によれば、言霊思想の認識根拠として措定さるべきものは、言事融即觀ではなく、「言」事」という等式の成立を疑う懷疑的精神が一般化し、一方で言の事化が期待されつつも、他方ではその可能性が不安視されるといった、萬葉のころの思想状況ではないかと考えられる。

第二に、通説は、言霊思想の定義に關して変更を促される。山上憶良の言霊思想の基本構造に迫る本稿三の考察は、従来の定義、すなわち、言霊の力によって、直接、言語内容が実現されると考えるのが言霊思想の本義であるとの見方が、かならずしも、定義としての充足性を有しているわけではないことを証示しているからである。本稿三の考察によれば、憶良は、言霊と神々を関連づける考えを持っている。このことに留意するかぎり、神々についての言及を欠く従来の定義が、古代の言霊思想の内実を言い尽しているとは考えられない。定義は、憶良の言霊思想をも括りうる形でなされるべきであらう。すなわち、古代の言霊思想は、ただ単に、言霊の力による直接的な言語内容の実現を期待する思想にとどまるものではなく、言の事化の過程に言霊の力のみならず神々の威力をも想定する思想、つまり、人間の願望を言挙げすることばの中に言霊が宿り、それが神々の意思を動かしてことば通りの事柄や事態を現出させると考える思想でもありえたという指摘が、この思想の定義のうちに包摂されるべきではないかと思われる。

ところで、萬葉集には、人麻呂歌集歌(B)と憶良の「好去好來の歌」の長歌以外に、もう一首「言霊」という語を詠みこむ歌がある。卷十一所載の、

言霊の八十の術に夕占問ふ占まきに告る妹は相寄らむ

(二五〇六)

が、それである。この歌は、萬葉の時代に、術を通過する人々の発することばを手がかりにして占いを行う風習があったことを明らかにしている。

通行人のことばが吉凶を推断するための具と目されたのは、おそらく、そこに神意の反映が認められたからであらう。ちなみに、古事記、祝詞などによれば、衢、すなわち道股は、神の棲息する場である。萬葉人は、道股を通過する人間のことは道股に棲む神の意思が反映するという観点のもとに、そのことばを手がかりにして占いを行っていたのではなかったらうか。そう考えた場合、「言霊の八十の衢」とうたい、その占いの場に言霊の躍動を認める右の一首の作者は、神と言霊とのあいだに―憶良ほどに明確な形ではないにしろ―何らかのつながりを見出し、いたものと解せられる。

このこと、および、右の一首が、人麻呂歌集の略体歌であり、それゆえ、人麻呂自身の作ではないとしても、すくなくとも彼とはほぼ同時代を生きた人物の手に成る作であることだけは疑えない点、さらには、先掲の(A)(B)において、人麻呂が、神意貫流せざる状況を補完する作用者として言霊をとらえていた点などを勘案するならば、遅くとも人麻呂の時代には、神々の存在もしくは神々の意思を念頭に置きながら言霊を求める思考が萌芽していたと推断しうる。

既述の如く、言霊は、言の事化を可能ならしめるために、古代人によってその存在を要請されたが、この要請は、憶良以前の段階において、すでに、神々への要請としての意味をも有していたように見受けられる。すなわち、言の事化を導く作用者の存在を要請する思惟は、つとに人麻呂の頃には、言霊の力に加えて神々の威令をも求める志向を示しつつあったと考えられる。言霊の役割と諸々の自然神の役割、および皇祖神のそれを、言の事化の過程の中に截然と位置づける憶良の言霊思想は、そうした志向の論理化・体系化を通

じて確立されたものであると言えよう。

#### 注

- (1) 『和字正濫鈔』巻一序―「契沖全集」(岩波、昭和五十七年) 一一〇ページ。
- (2) 四二〇、六四九、一六五四、二八〇九、二八九八、二九二〇、三一一六の七例。
- (3) 伊藤 博『萬葉集の表現と方法(上)』(塙書房、昭和五十年) 一四ページ参照。
- (4) (A)が「葦原の瑞穂の国は……」とうたい、さらに、(B)が「磯城島の和の国は……」とうたう。(A)(B)が、再度にわたって日本国の特徴を強調するのは、外国に対する日本国の独自性を明示するためである。この点については、拙稿「国語意識の成立」(倫理学第五号、昭和六十二年) 参照。
- (5) (A)(B)は、大宝元年(七〇一年) 拝命の遣唐使に贈られた作であった可能性がある。この点については、伊藤博前掲書一四ページ参照。
- (6) 神代紀が、神々の重々しい発言を言挙げと称していること、および、雄略天皇遺詔に「興言念此……」(雄略紀二十三年八月丙子条)とあること、さらには、欽明紀が、讒言に対する馬飼首歌依の弁明について「馬飼首歌依、乃揚言誓日……」(二十三年六月是月条)と述べている点などを勘案すれば、言挙げは、元来、積極的かつ肯定的な言語行為と目されていたものと考えられる。なお、言挙げと「開口発声

儀礼」との関係については、太田善麿『古代日本文学思潮論

(1)』(桜楓社、昭和三十六年)九一ページ参照。

(7) 記紀の歴史観ないし時代区分意識については、伊藤博『萬葉集の構造と成立(上)』(塙書房、昭和四十九年)第三章「記紀と万葉集」参照。

(8) (7)(4)の三語の区別についての詳細は、遠山一郎「アメノシタの用法」(萬葉集百十三号、昭和五十八年三月)参照。

(9) 伊藤博『萬葉集の表現と方法(上)』(塙書房、昭和五十一年)第七章第五節「人麻呂における幻視」、拙稿「アキツカミ思想の構造と特質」(倫理学年報第三十二集、昭和六十年)、等々参照。

(10) この解釈は、遠山一郎「萬葉集のアメノシタと葦原水穂国」(萬葉集百十六号、昭和五十八年)による。

(11) 原文は「唐能」。現代注釈は、一般に、「唐」「大唐」を「もろこし」と訓むが、本稿では、奈良朝の頃に唐をもろこしと呼んだ確例はなく、また、その当時は、唐といえばすなわち「西土<sup>カウツ</sup>」を指したという岸本由豆流『萬葉集攷證』の指摘を尊重して、「からくに」と訓んだ。

(12) 折口信夫「言霊信仰」(折口信夫全集第二十巻、中央公論社、昭和三十一年、二四五―二五二ページ)二四七ページ。

(13) (A)(B)の対外(国)意識に関しては、本稿注(4)参照。

「好去好来<sup>コキョウコライ</sup>の歌」は、冒頭の対句、わけても、「言霊の幸はふ国」という句を通じて、対外意識(対唐意識)に立った国家意識——ないしは国語意識——を発揚する。この点の詳細

は、永山勇『国語意識史の研究——上古・中古・中世——』(風間書房、昭和三十六年)六五―六六ページ、および、前掲拙稿「本稿注(4)」参照。

(14) 古事記上巻には「道饗<sup>ミチマウ</sup>の神」の名が見え、また、祝詞「道饗祭」には、「八衢比古・八衢比売<sup>ヤチマタヒコ・ヤチマタヒメ</sup>」という神名が見える。

(東北歯科大学・専任講師)