

神の発話と神への発話

— 「言挙」に関する一考察 —

樋口達郎

序

日本人の言語意識を巡る思想、わけでも古代人に於けるそれを考究するにあたり欠くべからざる概念としてつとに知られるのが、「言霊」の存在である。現代に於いても広く人口に膾炙するこの語が、本来はどのようなものとして観念されていたかという点については、古来様々な研究が為されてきた。而して、その際に言霊と強い牽連を有すると目されてきた概念として、「言挙」と呼ばれる特殊な発話行為がある。

磯城島の 大和の国は 事霊の 助くる国ぞ ま幸くあり
こそ(1)

『萬葉集』卷第十三・三二五四)

右は、『萬葉集』にその初出を見る、集中全三例の「コトダマ」

語のうちの一つである。「磯城島の大和の国、すなわち日本が「事霊の助くる国」であるとうたう当歌は、その直前の長歌に対する反歌として詠まれたものであった。

柿本朝臣麻呂が歌集の歌に曰はく、

葦原の 瑞穂の国は 神ながら 言挙げせぬ国 しかれど
も 言挙げぞ我がする 言幸く ま幸くいませと 障みな
く 幸くいまさば 荒磯波 ありても見むと 百重波 千
重波にしき 言挙げす我れは 言挙げす我れは

(同・三二五三)

『萬葉集』に於ける長歌と反歌との関係性や、両歌の冒頭四句の照応性から考えても、ともに言語に纏わる語である「言霊」と「言挙」とが、無関係なものとしてここに現れているとは考えにくい。先学も多く指摘するように、かかる二つの言語概念は深く

結び合うものであった可能性が高いのである。

しかるに、管窺の及ぶ限りでは、「言盤」に対する先行研究に比して、「言拳」についてのそれは未だ十分に尽くされているとはいいがたい。そこで本稿では、古代文献に於ける言拳の用例を検討することを通して、古代人にとり「言拳」という発話行為がどのような意味を持つものであったかを少しく考えてみたい。

一、言拳とはなにか

手始めに、古代に於いて「言拳」という語がどのような文脈に於いて登場し、且つはどのような行為として認識されていたのかを知るべく、古代文献、就中記紀を中心とした主要な言拳の用例に目を通してみよう。

↑伊弉諾尊、既に還りて、乃ち追ひて悔いて曰はく、「吾前に不須也凶目き汚穢き処に到る。故、吾が身の濁穢を滌ひ去てむ」とのたまひて、即ち往きて筑紫の日向の小戸の橘の楳原に至りまして、祓ぎ除へたまふ。遂に身の所汚を盪滌ぎたまはむとして、乃ち興言して曰はく、「上瀬は是太だ疾し。下瀬は是太だ弱し」とのたまひて、便ち中瀬に濯ぎたまふ。(2)

〔『日本書紀』神代上第五段第六の一書〕

2 已にして素戔嗚尊、其の左の鬚に纏かせる五百箇の統の瓊を含みて、左の手の掌中に著きて、便ち男を化生す。則ち称して曰はく、「正哉吾勝ちぬ」とのたまふ。(3)

(同第六段第三の一書)

3 然して後に、行きつつ婚せむ処を覓ぐ。遂に出雲の清地に到ります。清地、此をば素戔と云ふ。乃ち興言して曰はく、「吾が心清清し」とのたまふ。此今、此の地を呼びて清と曰ふ。(4)

(同第八段)

4 是の時に、素戔嗚尊、其の子五十猛神を帥みて、新羅國に降到りまして、曾戸茂梨の處に居します。乃ち興言して曰はく、「此の地は吾居らまく欲せじ」とのたまひて、遂に埴土を以て舟に作りて、乗りて東に渡りて、出雲國の簸の川上に所在る、鳥上の峯に到る。(5)

(同第八段第四の一書)

5 一書に曰はく、素戔嗚尊の曰はく、「韓郷の嶋には、是金銀有り。若使吾が児の所御す國に、浮室有らずは、未だ佳からじ」とのたまひて、乃ち鬚髯を抜きて故つ。即

ち杉に成る。又、胸の毛を抜き散つ。是、檜に成る。尻の毛は、是椀に成る。眉の毛は是櫛に成る。已にして其の用ゐるべきものを定む。乃ち称して曰はく、「杉乃び櫛、此の両の樹は、以て浮玉とすべし、櫛は以て瑞宮を為る材にすべし。椀は以て顕見蒼生の奥津棄戸に將ち臥さむ具にすべし。夫の嗽ふべき八十木種、皆能く播し生う」とのたまふ。(6)

(同第八段第五の一書)

6 遂に出雲国に到りて、乃ち輿言して曰はく、「夫れ葦原中国は、本より荒芒びたり。磐石草木に至及るまでに、咸くに能く強暴る。然れども吾已に摧き伏せて、和順はずといふこと莫し」とのたまふ。(7)

(同第八段第六の一書)

7 然して後に、母吾田鹿葦津姫、火爐の中より出来でて、就きて称して曰はく、「妾が生める児及び妾が身、自づからに火の難に当へども、少しも損ふ所無し。天孫豈見しつや」といふ。(8)

(『日本書紀』神代下第九段第五の一書)

8 亦相模に進して、上総に住せむとす。海を望りて高言し

て曰はく、「是小さき海のみ。立跳にも渡りつべし」とのたまふ。乃ち海中に至りて、暴風忽ちに起りて、王船漂蕩ひて、え渡らず。(9)

(『日本書紀』景行紀四十年是歲)

9 是に詔りたまひしく、「茲の山の神は、徒手に直に取りてむ。」とのりたまひて、其の山に騰りましし時、白猪山の邊に逢へり。其の大きき牛の如くなりき。爾に言擧爲て詔りたまひしく、「是の白猪に化れるは、其の神の使者ぞ。今殺さずとも、還らむ時に殺さむ。」とのりたまひて騰り坐しき。是に大水雨を零らして、倭建命を打ち或はしき。此の白猪に化れるは、其の神の使者に非ずて、其の神の正身に當りしを、言擧げに因りて或はさえつるなり。(10)

(『古事記』中卷景行紀)

10 外は海路を遊へて、高麗・百濟・新羅・任那等の国の年に職貢る船を誘り致し、内は任那に遣はせる毛野臣の軍を遮りて、乱語し揚言して曰はく、「今こそ使者たれ、昔は吾が伴として、肩摩り肘触りつつ、其器にして同食ひき。安そ率爾に使となりて、余をして儻が前に自伏はしめむ」といひて、遂に戦ひて受けず。驕りて自ら矜ぶ。(11)

(『日本書紀』継体紀二十一年六月)

11 即ち収へて廷尉に付けて、鞫問極切し。馬飼首歌依、乃ち揚言して誓ひて曰はく、「虚なり。実に非ず。若し是実ならば、必ず天災を被らむ」といふ。遂に苦め問はるるに困りて、地に伏して死れり。死りて未だ時も経ざるに、急に殿に災あり。⁽¹²⁾

『日本書紀』欽明紀二十三年六月

12 穴穗部皇子、天下を取らむとす。発憤りて称して曰はく、「何の故にか死ぎたまひし王の庭に事へまつりて、生にます王の所に事へまつらざらむ」といふ。⁽¹³⁾

『日本書紀』敏達紀十四年八月

13 言擧卓。右、言擧卓と稱ふ所以は、大帯日賣命、韓國より還り上りましし時、軍を行りたまふ日、此の阜に御まして、軍中に教令したまひしく、「此の御軍は、慇懃、言擧な爲そ」とのりたまひき。故、號けて言擧前といふ。⁽¹⁴⁾

『播磨国風土記』揖保郡の条

こうした用例を見る限り、やはり言擧とは、何らかの事態に直面した折に、殊更にその意を表明するための、特別な発話行為を指

しての謂であると考えられる。

ところで、先学の多くは、古代に於ける言擧の認識について、災禍を呼ぶものとして一貫して戒め、慎むべき禁忌として観念せられていたとする見解を披瀝しており、一般にこの説が採られているようである。しかしながら、右に挙げた用例の数々を見るかぎりでは、一概にしてかかる傾向を看取することは難しいようにも思われる。

たしかに 8 の例では、海を見た倭建命がこれを「是小さき海のみ。立跳にも渡りつべし」と嘲笑ったところ、俄にして暴風が巻き起こり、海を渡ることができなくなつたとある。おそらく、その言擧の内容が海神の怒りに触れたことが、かかる事態を惹起した原因であろう。また、9 は倭建命が「白猪」に行き会つた際にその殺害を言擧したことで、山の神——実は白猪はこの神自身であつた——の逆鱗に触れ、大水雨を降らされて難儀したという説話であり、直後に施されている註にも「言擧げに困り、或はさえつるなり」との解説が見える。したがって、この二例についていえば、倭建命が言擧したことで、結果的に災禍を招いたという因果関係が認められよう。だが、そのほかに關しては一見するだけでは明確なそれは確認できない。ゆえに、これらの例のみをもつて言擧が一様にして禁忌と見做されていたと断ずることは困難であろう。

二、言挙の主体

先に挙げた用例から言挙について考えるにあたり、そこには看過すべからざる点が潜んでいる。それは、これら十三例のうち、前半の七例については、そこに於いて言挙を行つている主体がいずれも記紀神代に現れる神々であり、かたや後半の六例に於ける言挙は、主に人が行為主体となつていふ点である。而して、前半の例では、基本的にはその言挙の内容が災禍を招くような構造となつていないのに対して、後半のそれは、その多くが最終的には穏当ならざる事態へと結果している。このことは、ある一つの可能性を示唆しているように見受けられる。

その可能性の内実を詳らかにするために、後半の例について少し細かく見ていこう。まず、8 ならびに 9 の例で言挙の主体となつてゐるのは倭建命である。倭建命は、その英雄譚の數々が記紀に描写されており、彼が景行天皇の息子、すなわち皇族であるというその血統とも併せて考えるに、神として捉えて一見差し支えないようにも思われる。まさしく、西宮一民が倭建命が美夜受比売と結婚した件の頭註に於いて、「月経中の比売が倭建命に獻饌し、命と結婚したのは、命を神として遇したことを意味する」ものであると指摘する如くに⁽¹⁵⁾、『古事記』に於ける倭建命は一時的には神や、あるいはそれに准ずる存在者にまで上昇したものと見るべきかもしれない。だが、注意せねばならないのは、その倭

建命が「言挙」を執行した時期である。まず 8 の言挙は、美夜受比売との婚姻を成す以前に行われたものであり、しかもそれは駿河国で遭つた敵の計略によつて命を落としかけた⁽¹⁶⁾直後、時恰も彼の靈威が衰えの兆しを見せ始めた頃のことであつた。

次いで 9 の言挙は、美夜受比売との聖婚後に為されたものであるが、その聖婚譚の描写に目を通すと、そこには次のような記述がある。

故爾に御合したまひて、其御刀の草那藝劍を、其美夜受比賣の許に置き、伊服岐能山の神を取りに行幸でましき。⁽¹⁷⁾

かつて景行天皇から東国征伐を命じられたことに狼狽した倭建命が、伊勢の皇大神宮の齋宮であつた叔母の倭比売を訪ねた折に授けられたのが、この「草那藝劍」であつた。この劍の加護によつて、倭建命はその後相模国で向けられた謀略を掻い潜り、命拾ひしたことがある。その「草那藝劍」を彼が手放したのは、あるいは聖婚を経て「神として遇」されたことからくる驕りに起因するものであつたらうか。何にせよ、これを境に倭建命の命運は凋落の一途を辿り始める。而して、9 の言挙は、まさしく彼がかかる聖劍をその身から放した直後のことであつた。すなわち、8、9 の二例は、聖性の滅じた状態の倭建命が、神に対して悔りの發言を言挙したものであつたといえる。

では、10から12の例はどうか。まず10は、筑紫国造であった磐井が新羅と結び、毛野臣率いる朝廷軍を妨害した——これは「磐井の乱」として知られている——折に発したことばである。

ここに於いて、磐井の発言が向けられている直接的な対象は毛野臣であるが、その毛野臣は朝命を承けて半島へと進軍していたわけである。だとすれば、今ここに磐井が「乱語し揚言し」たその発言は、弱極的には天皇へと向けられたものも同然のはずである。すなわちこれは、磐井から天皇への言挙であるにはかならない。その結果、磐井は天皇の差し向けた物部鹿火によって誅殺せられている。

次いで11は、自身の罪を詰問された馬飼首歌依という人物が、身の潔白を主張した際のものである。ここで歌依は、「若し是実ならば、必ず天災を被らむ」と「揚言して誓ひ」を立てているが、そこに於いて自身が有罪であった場合の徴として、「天災（あめのわざはひ）」を挙げている。よってこれは、人である歌依から「天」すなわち神へと向けた誓いの言挙であったと考えられる。だが、歌依の「揚言」は虚偽であったのだろうか、「殿に災あり」という結果を招いている。

12は、敏達天皇が崩御した折に皇位を狙った穴穂部皇子のことばである。崩御したばかりの敏達天皇を「死きたまひし王」、自身を「生にます王」と呼び、帝の死を嘆く臣を糾弾するが如き皇子の言挙もまた、天皇に対する冒瀆的な言挙と見做し得るもの

であるといえよう。果たせるかな、皇子は後に政争に敗れ、命を奪われてしまう。

如上の諸点より推測するに、言挙とはその当初にあつては、神々による特別な発語行為（前七例）や、人が神——おそらく天皇もこれに含まれよう——に対して物申す際の発語行為（後六例）として観念されていたのではなからうか。だとすれば、ここで人が言挙を行っていると考えられる後半の例だけが「慇懃、言挙な爲そ」という否定辞を伴っている、あるいはまた、言挙が災厄を招く原因になつてしまつていふという共通項が見出せることになる。ということは、言挙は、神々がそれを行使するには何ら問題はないが、人がこれを用いる際には、災禍を引き起こし得る可能性のある行為として観念されていたものと考えられるのではないか。

ちなみに、否定辞を伴う用例13をもつて、やはり言挙は忌避されていたのだとする向きもあるかもしれない。だが、13に於ける言挙は、萬葉歌にあらわれる言挙用例を精査した上でこれを見れば、また違った解釈が可能となるものであると考える。よって、13については一時棚に上げ、以下考察の途上に於いて改めて言及したい。

三、萬葉に於ける言挙

ここまでに掲示した言挙の用例に於いては、言挙という行為がその内容や状況の如何に拘らず、一様に否定的な観点でもつて古人たちに捉えられていたというような傾向は見受けられなかったように思われる。ところが、萬葉の時代になると、言挙を巡る状況はその様相を変ずる。より具体的にいえば、萬葉集中に於ける言挙という語は、その多くが否定辞と共に用いられるようになるのである。以下に萬葉歌の言挙例を引きつつ、その用法を見てみたい。

① 千万の 軍なりとも 言挙げせず 取りて来ぬべき 士
とぞ思ふ

(卷第六・九七二)

② この小川 霧ぞ結べる たぎちたる 走井の上に 言挙
げせねども

(卷第七・一一一三)

③ おほかたは 何かも恋ひむ 言挙げせず 妹に寄り寝む
年は近きを

(卷第十二・二九一八)

④ 蜻蛉島 大和の国は 神からと 言挙げせぬ国 しかれ
ども 我れは言挙げす 天地の 神もはなはだ 我が思
ふ 心知らずや 行く影の 月も経ゆけば 玉かぎる
日も重なりて 思へかも 胸の苦しき 恋ふれかも 心
の痛き 末つひに 君に逢はずは 我が命の 生けらむ
極み 恋ひつつも 我は渡らむ まそ鏡 直目に君を
相見てばこそ 我が恋やまめ

(卷第十三・三二五〇)

⑤ 葦原の 瑞穂の国は 神ながら 言挙げせぬ国 しかれ
ども 言挙げぞ我がする 言幸く ま幸くいませと 障
みなく 幸くいませば 荒磯波 ありても見むと 百重
波 千重波にしき 言挙げす我れは 言挙げす我れは

(卷第十三・三二五三)

⑥ 我が欲りし 雨は降り来ぬ かくしあらば 言挙げせず
とも 年は栄えむ

(卷第十八・四二二四)

これらの例を見ると、そのいずれもが先に述べたように、「言
挙げす」や、「言挙げせぬ」といった否定辞とともに現れてくるこ

とがわかる。また、①では「戦に際して徒に言挙することなく敵を討ち取つて来てほしい」とうたわれているが、これは倭建命が伊吹山の神を討ちに行く際に言挙を行った前掲用例9の逸話と対極を為すが如き内容であり、一見するに言挙という行為を否定的に捉えているようにも思われる。しかしながら、では萬葉に於ける言挙もまた、従来の説の如くに否定的な行為と見做されていたかという点、そこには疑念を差し挟まざるを得ない。たしかに、萬葉歌に見える言挙という語の多くが、否定辭を伴つて歌中に出現していることは間違いないが、このことが即座に否定的心情と結ぶものであると考へるのは、聊か淺薄に過ぎるのではなからうか。

ここに於いてまず着眼せらるべきは、④および⑤の用例である。この二首に現れる「言挙げせぬ」という件の直前には、いずれも同様の意を示す前置きが為されている。すなわち「神から」と「神ながら」とがそれであり、これらはともに「神意のままに」というほどの意味である。つまり、この日本という国は神意が遍く行き渡っているがゆえに、言挙によつて殊更に言い立てずとも、神が祝福を与えてくれる。だからこそ普段は「言挙せず」との態度を採るので、と二首はうたつていたのである。しかも、この二首はいずれも、その直後に「しかれども」と斷りを入れた上で、実際には言挙を行つていたのである。もし通説の如くに、言挙が忌避されるべき行為であつたということならば、ここは当然にして言挙すべきではないはずである。これは一体どういふことか。

おそらく萬葉の時代に於ける言挙は、人が神に対して物申す行為という側面が強く意識されるようになっており、而してその言挙が忌むべきもの、慎むべきものとされるのは、神意の眞流が前提される場合に限定されていたのであろう。④や⑤にうたわれているように、現状が「神ながら」の状態であるとすれば、それはこの国が、延いてはそこに於いて生を営む人々が、神の祝福のもとにあるということになる。さらば、かかる状態に於いて、神に向けた発語行為である言挙を行うということは、神意によつて祝福されている現状に対して不満を露わにしているも同然であり、それは神への冒瀆にも等しい行為となりかねない。

ここで再び先に挙げた記紀の言挙用例に目を遣れば、8から12までは実に、神や天皇を冒瀆するが如き内容を言挙するものであつた。

豊田国夫は、言挙という発語行為について、

……その善的側面では幸福をもたらす言霊觀を育成し、惡的側面では災禍をもたらす言挙げの制禁觀を育成してきたのではないだろうか。言挙げの制禁觀は、言語の精霊觀の消極面を示すもので、ひつきやう災禍をさける慎みの教化的意味をもつていた。(18)

と述べ、言挙によつて災禍が齎されるといふ直接的關係を古代人

が見出していたことで、言挙が忌避されていたと指摘するが、先の段で挙げた点に鑑みるに、これはむしろ「言挙・神・災厄」と、言挙を媒介とした間接的關係という視座のもとに理解すべきではないだろうか。すなわち言挙とは、その行為が即座に災禍に繋がるものとして否定的に捉えられていたのではなく、神意に悖る内容を言挙した場合や、あるいは神意が行き渡っている状況にも拘らず言挙を行った場合には禍を招くものとされておられ、したがって、こうした条件に妥当すると判断される場合に於いては避けられていたという、謂わば限局的な制禁視のもとにあったものと解するべきである。この解釈を採るならば、先程疑義を呈した、④ならびに⑤に於ける「言挙げせぬ国」という前提を押しつけてまで言挙を取行しようとする態度も、特段不審なものではなくなるだろう。

而して、これら萬葉の歌々の内容から推すに、どうやら萬葉人は自身の生きる時代が必ずしも神意の行き渡った状態であると考えていなかったようである。ゆえに、さような現状認識に基づき彼らは、願望の成就が喫緊のものであるような状況に際しては、④や⑤の如くに、神々に向けて自らの願望を訴えるべく、むしろ積極的に言挙を執り行うべきであるとすら考えていたのではないだろうか。

②および⑥の両歌もまた、この説の裏打ちとなる。②は、川を堰き止めて作る水汲み場を指す「走井」という語が詠まれている

ことから、農耕儀礼の際にうたわれたものである。霧は、農業に不可欠な水を齎す降雨の事触れであり、その霧が小川に立ち込めていることを喜ぶ内容となっている。ここで重要なのは、当歌の文脈上の構成が、「言挙せねども」、「この小川」に「霧ぞ結べる」となっていることである。すなわち、当歌は言挙しなくても霧が立ち込めた、という点について喜びを表明した詠であるということになる。では、もし仮にここで霧が立っていないかつとしたらどうか。降雨の予兆たる霧の有無は、農業の成否に係る一大事である。だとすれば、当歌は翻って、霧が立っていないければ、霧の発生を祈念すべく言挙を行わねばならぬような事態に陥っていたというニュアンスをも含意しているものであるといえるだろう。

この傾向は、⑥に於いて更に顕著である。この歌（四二二四）は、前二首（四二二二・四二二三）と併せて一連の構成となっているので、以下にその全体を掲示する。

天平感宝元年閏五月六日以来、少早起こりて、百姓の田
畝稍く凋める色あり。六月朔日に至りて、忽ちに雨雲の
気を見る。仍りて作れる雲の歌一首（短歌一絶）

天皇の 敷きます国の 天の下 四方の道には 馬の蹄
い尽す極み 船の舳のい泊つるまでに 古よ 今の現に
万調 奉る首と 作りたる その農を 雨降らず 日の重

なれば 植ゑし田も 蒔きし畠も 朝ごとに 涸み枯れ行
く ぞを見れば 心を痛み 嬰兒の 乳乞ふがごとく 天
つ水 仰ぎてそ待つ あしひきの 山のたをりに この見
ゆる 天の白雲 海神の 沖つ宮辺に 立ち渡り との曇
り合ひて 雨も賜はね

反歌一首

この見ゆる 雲はびこりて との曇り 雨も降らぬか
心足らひに

右の二首は、六月一日の晩頭に、守大伴宿禰家持作る。

雨落るを賀く歌一首

我が欲りし 雨は降り来ぬ かくしあらば

言挙げせずとも 年は来えむ

右の一首は、同じき月四日に、大伴宿禰家持作る。

右三首は、天平感宝元年（七四九）閏五月六日より約一月にわたり旱魃が続いていたことで、当時越中国守の任にあった大伴家持が雨乞いのために詠んだ長反歌二首と、その三日後に無事降雨を見た際に詠んだ短歌一首（Ⅱ⑥）である。

⑥は、「我々が待ち望んでいた雨はどうとう降ってきた。こりなつたからには、言挙げなどせずとも、秋の実りは豊かになるに違

いない」という意である。この歌に於いて家持は、言挙げは最早不要であろうといっているわけであるが、これはいうまでもなく、実際に降雨が成ったからにはほかならない。だとすれば、前掲②と同様に、もし雨が降らなかつた場合には、家持は降雨を祈念すべく言挙げを行う必要がある、且つまたその意思があつたものと読める。否、それどころか、家持は実際にはこの時点で既に、言挙げを行つていたのである。

その言挙げのものにあたるのが、四一二および四一三の二首である。四一二は、その歌意を通せば、

天皇がお治めになつているこの国の天下にあつては、どこもかしこも、馬の蹄が擦り減つて無くなつてしまふほどの地の果てまで、船の舳先が着くことのできる海の果てまで、古から今に至るまで、あらゆる貢物を奉つてきたが、わけても第一のものとして作つている農作物であるのに、雨が降らない日が重なつて行くので、稲を植えた田も、種を蒔いた畑も、日毎に涸み、枯れて行つてしまふ。それを見ると心が痛んで、幼子が乳を求めるように、天なる恵みの雨を、空を仰ぎ見ながら待っている。山の尾根に見える天の白雲よ、海神が坐します、沖の宮の辺りまで立ち渡り、空を一面にかき曇らせて、どうか雨をお与え下さい。

となる。傍点を附した部分に於いて、家持が天（の白雲）に對し

て明確に降雨を要請していることが窺える。降雨を掌ると考えられていた「海神」の語が見えることから、これはあるいは海神に對しての要請であつたかもしれぬ。また、前半部に於いて滔々とうたわれている早魃の現状は、神意の行き渡っていない状況を描写したものの見ることができるとは、四二二は、現在の越中国が神意による祝福の見られぬ状態にあることを神々に闡明した上で、かかる窮状の打開を天に向けて祈願しているものと読めるだろう。反歌の四二二三は、長歌四二二二の内容を家持自身の心情により引き寄せた形で詠じたものとなっている。

その内容を見れば、これら二首が早魃に喘ぐ事態、すなわち神意の発動が見られない現状を打開しようとした家持による言奉であつたことは明白である。而して、二首による言奉（六月一日）の三日後（同じき月四日）に、果たして雨が降つた。言奉を行つた側である家持からしてみれば、これは言奉による要請が神意を動かした結果にほかならない。すなわち、降雨が成つたこの時点で、越中国は神意の行き渡る状態へと転じたのである。しからば、これ以上の無暗な言奉は不要である。それどころか、今やそれは幸いを与えてくれた神に對する暴言ですらあり得るものとなつた。ゆえに、家持は「かくしあらは言奉げせず」と詠むことで、それまで行つていた言奉を取り下げたのであろう。

四、神意が人力か

このように、萬葉集中の言奉用例を俯瞰すると、古代人の持つ言奉観が如何なるものであつたかが次第に明瞭となつてくる。畢竟するに、彼らは言奉を肯定、否定のどちらにも極端視していなかつたものと見える。それゆえ、言奉を巡る彼らの意識は、神意隆盛たる場合はその祝福を尊んで徒に言奉せず、そうでない場合には窮々たる現状を神に訴えるべく積極的に言奉を行うといつた具合に、その時々々の状況、延いてはその誘因たる神意に臨んで応変することとなる。これは、取りも直さず、古代人が自分たち人間と神々との關係性に於いて、言奉という発話行為に意義を見出してゐたであろうことを示唆している。

しかしながら、では①のような例はどうなるのか、という疑問がこの解釈に對して持ち上がるかもしれない。たしかに、この一首はこゝまでに述べ來つた説とは趣を異にしているようにも見える。では、①は如何にして解釈すべきか。

①に引いた九七二は、卷第六に収められている高橋虫麻呂の作歌である。当歌は、天平四年（七三二）の八月十七日、西海道節度使に任じられた藤原朝臣宇合に對し、かつて宇合の部下であつた虫麻呂が贈つた贖の歌であり、同じく卷第六に収録された長歌（九七一）に続く反歌として詠まれたものである。その歌意は、

あなたさまは、たとえ相手が千万の大軍であろうとも、とやかく言挙げすることなく討ち取っていらつしやる、立派な男子であると思つております。

である。節度使としての宇合の任務が善無く遂行されることを予祝する内容であることは明らかだが、上二句で「千万の軍なりとも」と、危険な任務であることを想定しているにも拘らず、ここで言挙げが不要とされているのは何故だろうか。集中に見える他の用例は、いずれも何らかの危機的状況に晒された際に、かかる事態の打開を要請するという性質のものであつた。さらば、多勢の敵と相対するという九七二の状況もまた、言挙げを要する状況であるといつて差し支えないようにも思われる。

ここに於いて言挙げを不要とする態度には、無論それなりの理由が存しているはずである。では、その理由とは何だろうか。当歌を率直に解せば、かような危機的状況にあつても言挙げを必要としないと詠むことで、宇合が武に秀でた傑物であることを強調するという意図が、妥当な理由としてまず思い浮かぶだろう。たとえ敵がどれほど多かろうとも、神の加護を恃むことなく、自らの武力のみでこれを切り伏せることが出来るほどに宇合は武芸に長けた人物なのだ、虫麻呂はここで主張しているという解釈である。だが、今一つに、当歌に詠まれているような状況は言挙げを行つする事由として充分しないという認識が、虫麻呂の内に存在して

いたという可能性、より端的に述べるならば、人力の及ぶ範囲の状況に於いては言挙げをしない、という不文律が古代人たちに存在していた可能性というものが考えられる。②から⑥の例を見ると、そのいずれもが、個人の力では如何ともしがたい内容についての言挙げであることがわかる。②と⑥は、既述のように、天候に纏わる言挙げを扱つたものであるが、天候が人の力をもつて左右し得ぬものであることは、明々たる事実としてここに被説の余地はあるまい。④と⑤については、両歌ともに旅の安寧を願う内容であり、一見して人力の及ぶ範囲を出るものではないようにも思われる。しかしながら、まさしく伊藤益が、

……古代人にとって、旅は、辛く苦しいものであつた。交通機関が未発達なせいでもあるが、それにもまして、旅とは、家郷の神（国つ神）の守護の及ばぬ地、異神の領く他郷に赴き、異神の支配を受けることを意味していたからである。その辛く苦しい旅に出で立つ者を見送るとき、あるいは、旅の途上にある者の身の上を思いやるとき、ひとびとは切なる思いに駆られた。⁽¹⁹⁾

と指摘する如くに、古代人にとっては旅もまた、異郷の神に身を委ねるといふ、人の力では如何ともしがたい境遇に身を委ねなければならぬ非常事態であるにほかならなかつた。かように、人が

人ならざるものの威力に翻弄されつつ、そこからの脱出を願う場合にのみ言挙が是認されるものであったとすれば、人の力、換言すれば武力による解決が可能である①のような状況は、言挙を行うに相応しくないものであるといえる。

この説を採るのであれば、ここまで解釈を保留していた13についても、一つの見立てを提出することが可能となる。13の説話は、大帯日売命が自軍に対して、「この戦にあつては、くれぐれも言挙せぬように」と下命したというものであつたが、これは戦に際しての言挙という点に於いて、①の例と同様の範疇にあるといえる。先にも述べたが、戦は武力での解決という可能性に於いて、人力の及び得る事由と捉えることができる。したがつて、13もまた①と同じくして、言挙を行うに不適切な状況であると見做し得るだろう。すなわち、ここで大帯日売命が禁止したのは、あくまでも目前にある戦についての言挙、すなわち極めて限定的な範囲に対してのそれであつて、言挙という行為、そのもの、に対する制禁観の発露ではなかつたといえるのではないか。「慇懃、言挙な爲そ」と敕命した大帯日売命のことは、実にその直前にある「此の御軍は」という文言の存在によつて、これが言挙を禁ずる範囲を局限しようとするものであつた可能性をそこに残している。だとすれば、この説話もまた、言挙が是非もなく禁じられていたとする従前の言挙観に対して異を唱えるにあたり、その傍証としての一翼を担い得るものと思われる。

結

本稿に於ける考究によつて、古代人の言挙観についておおよそ次のような仮説を得るに到つた。

まず、「言挙」という行為そのものが、災禍を招く不吉なものとして、一も二もなく忌避されてきた、とする従来の言挙観に対しては、首肯を躊躇せざるを得ないということである。いうまでもなく、本稿で展開した一連の考察もこの説に対する疑問から出發したものである。ただしそれは、言挙が禁止されていたという説を全面的に否定するものではない。たしかに言挙は否定されるべきものであつたが、同時にまた肯定されるべきものでもあつたといふのが、本稿の見解である。これは、より具さにいえば、神意の行き渡つている状態や、倭建命の逸話のように神に刃向うが如き言動を為す場合、あるいはまた、戦のように人の力で解決が図れる場合に於いては、言挙は慎むべきものであつたが、天候不順や旅の安全など、人の力の及ばぬ事由については、逆に言挙は積極的に執行すべきものであつたといふ、神意のありかたを軸とする視座の転換をもつて、これを捉えるべきであるといふことである。

また、ここから導出せられるのは、古代の人々にとり、言挙は人から神への發話行為という定式の中にあつてこそ意義を持つ

ものであったということ、すなわち危急の事態に際して神と人とを結ぶ手段として観念されていたという可能性の存在である。而して、かかる可能性は、言挙と深い連関を有する「言霊」の内実を考究するにあたり無視できぬ重みを持つものと考えられるが、このことについてはいずれ稿を改めて論じることにはしたい。

註

- (1) 以下、本稿に於ける萬葉歌の引用はすべて、伊藤博『萬葉集釋注』（集英社、一九九五―二〇〇〇）に拠った。引用に際しては、歌の左下に『萬葉集』の巻数ならびに歌番号を示した。
- (2) 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀（一）』岩波書店、一九九四、四七頁。
- (3) 同、七二頁。
- (4) 同、九四頁。ただし、同書に於いてはこの件は、「乃ち言ひて曰はく」と訓まれている。しかしながら、原文の表記は「乃興言曰」となっており、これは「乃ち興言（ことあげ）して曰く」と訓ずるのが妥当であると思われるため、当該箇所のみ表記を改めてある。
- (5) 同、一〇〇頁。
- (6) 同、一〇二頁。
- (7) 同、一〇四頁。
- (8) 同、一五二頁。

- (9) 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀（二）』岩波書店、一九九四、九六頁。
- (10) 倉野憲司・武田祐吉校注『日本古典文学大系1 古事記 祝詞』岩波書店、一九五八、二一九頁。
- (11) 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀（三）』岩波書店、一九九四、一九〇頁。
- (12) 同、三三三頁。
- (13) 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀（四）』岩波書店、一九九五、四八頁。
- (14) 秋本吉郎『日本古典文学大系2 風土記』岩波書店、一九五八、二九九頁。
- (15) 西宮一民校注『新潮日本古典集成（第二七回）古事記』新潮社、一九七九、一六六頁。
- (16) その際、倭建命の命を救ったのが草薙剣であった。この件、『古事記』に於いては相模国での出来事とされている。
- (17) 倉野憲司・武田祐吉校注『日本古典文学大系1 古事記 祝詞』岩波書店、一九五八、二一九頁。
- (18) 豊田国夫『言霊信仰』八幡書店、一九八五、一〇〇頁。
- (19) 伊藤益『ことはと時間 古代日本人の思想』大和書房、一九九〇、六九頁。

(ひぐち・たつろう 筑波大学非常勤講師)