

言語神の落日

— 記紀言語神から言霊へ —

樋口達郎

序

今日広く知られる如くに、「コトダマ」という語は、『萬葉集』以前の古代文献に於いては一切その出来を認められない。このことから、言霊という觀念がその概念存在を描定せられた時期は、萬葉の時代を大きく遡逆するものではないと考えられる。しかしながら、このことは、それ以前に言語に宿る靈威の存在が認められていなかったということの意味するものではない。伊藤益が夙に指摘するように、語の非在は、その語の意味する内容の非在と同義ではない⁽¹⁾からである。

それどころか、記紀の内容に目を遣れば、そこには呪詞呪言に纏わる逸話を随所に看取することが可能である。加えて、これらの古代文献には、ことばと深い関係にあるとおぼしき神々、これ

すなわち「言語神」ともいうべき存在が登場している。かかる事実をもって、ことばに何らかの靈威が宿るといふ認識が、萬葉の時代に先駆けて古代日本人の間で觀念せられていたという可能性の示唆と取ることは、あながち牽強付会とも言い切れまい。

そこで本稿では、古代文献に於いて確認できる、言語に纏わる神々のすがたを追うことを通して、言霊がその存在を見出される以前の時代に於いて、古代人たちがどのようなことばと神との関係を捉えていたかを探るとともに、そこから如何なる経緯を辿路して、言霊という存在が觀念されるに至ったかを考えてみたい。

一、ことばを領く神々(二) — コゴトムスヒー

記紀に於いて、ことばと深い関係性を有するものと目される神のうち、最初にその存在を現すのがコゴトムスヒである。この神の名は、『日本書紀』の神代上第七段第三の一書に登場する。ここでは、ササノヲの暴挙を腹に据えかねたアマテラスが「天石窟」に籠ってしまふという、所謂「石屋戸籠り」の顛末が描かれているが、そこには次のような件がある。

日神の、天石窟に閉り居すに至りて、諸の神、中臣連の遠祖、興台産靈が、天児屋命を遣して祈ましむ。是に、天児屋命、天香山の真坂木を掘して、上枝には、鏡作の遠祖天抜戸が見石凝戸辺が作れる八咫鏡を懸け、中枝には、玉作の遠祖伊弉諾尊の児天明玉が作れる八坂瓊の曲玉を懸け、下枝には、粟国の忌部の遠祖天日鷲が作ける木綿を懸て、乃ち忌部首の遠祖太玉命をして執り取たしめて、広く厚く称辞をへて祈み啓さしむ。(2)

傍点を附した箇所の記事によれば、コゴトムスヒ（興台産靈）はアメノコヤネノミコト（天児屋命）の親にあたり、且つまた、中臣連の遠祖であるとされる。残念ながら、コゴトムスヒはその名が記されているのみであり、どのような権能を有する神であるかは判然としない。だが、子であるアメノコヤネや、その子孫とされる中臣連が担っていた役割(3)に鑑みれば、そこには一定の推

測が成り立つ。

まず、この段に於いて、コゴトムスヒの子であるアメノコヤネは、天石窟に閉じ籠ったアマテラスを表へと引き出すべく、「祈辞」を行っている。また、同じく神代紀第九段第二の一書には、「且天児屋命は、神事を主る宗源者なり。故、太占の卜事を以て、仕へ奉らしむ」とあることから、アメノコヤネは、神事にあたって祝詞を奏上する役割を与えられていたものと推認し得る。加えて、先に見た如くに、これら二柱の神は大和朝廷の神事に於いて祝詞の奏上を掌っていた中臣連の遠祖とされている。こうした記述から推すに、コゴトムスヒもまた、神々に対する発話行為を管掌する存在であつたと見て瑕疵はなかるう。

その名に見える「コゴト」の語源については諸説があり、たとえば折口信夫は、これはコゴトではなく、コトドであると主張している(4)。而して、管窺の及ぶ限りでは、記紀から萬葉にかけて、コトドという語の用例は以下の三例である。

泉津日狭女、其の水を渡らむとする間に、伊弉諾尊、己に泉津平坂に至らしぬといふ。故便ち千人所引の磐石を以て、其の坂路に塞ひて、伊弉冉尊と相向きて立ちて、遂に絶妻之誓建す。(5)

『日本書紀』神代上第五段

爾に千引の石を其の黄泉比良坂に引き塞へて、其の石を中に置きて、各對ひ立ちて、事戸を度す時、伊邪那美命言ひしく、「愛しき我が那勢の命、如此爲ば、汝の國の人草、一日に千頭絞りに殺さむ」といひき。⁽⁶⁾

『古事記』上卷)

五日の平旦に道に上る。よりにて、国司の次官已下の諸僚皆共に視送る。時に、射水の郡の大領安努君広島が門前の林中に預め饒饌の宴を設く。ここに、大帳使大伴宿禰家持、内蔵伊美吉繩麻呂の盞を捧ぐる歌に和ふる一首

玉梓の 道に出で立ち 行く我れは 君が事跡を 負ひ
てし行かむ⁽⁷⁾

『萬葉集』卷第二十・四二五二)

先の二例はいずれも、黄泉の国に赴いたイザナギ(伊弉諾尊)が変わり果てたイザナミ(伊弉冉尊、伊邪那美命)の追跡から逃がれる場面であるが、その際にイザナギがイザナミに対して絶縁を宣言する呪言として、「コトド(絶妻之誓、事戸)」という語が用いられている。また、最後に挙げた家持の作歌に見える「事跡」に関しては、その語の解釈を巡って意見が分かれている⁽⁸⁾が、『古事記伝』や『萬葉集略解』などは、これも前二例と同様に絶

縁の意をあらわす語であると捉えている。

これらの例を見る限りに於いては、「コトド」は他者に対する絶縁を宣告する呪言か、あるいは離別に際して発することばの謂であるものと推断せられるのであるが、仮にこの語がかようにネガティブな意を有するものとあれば、これは祝詞を掌る神の名に冠する語としては聊か不適切なのではあるまいか。この点に関して折口は、「コトド」という語は、よもつひら阪の条では、絶縁の誓約のように説かれているが、用例が一つしか残っていないための誤解であろう⁽⁹⁾と述べているが、以後何の裏付けも行うことなく話を進めてしまっており、論としては甚だ根拠に乏しいものといわざるを得ない⁽¹⁰⁾。

対して、柳田國男の夷弟である言語学者の松岡静雄はこれを「請言(コ・コト)」、すなわち神に対して請うことばとしての祝詞を指すものであったとする解釈を提出している。また、この説の根拠として、記紀に現れる「コゴト」の名をもつ人物が、いずれも孝昭天皇の皇子である天足彦国押人命の末裔として、春日氏の司祭の家柄の出であるということを挙げており、先の折口説よりも信憑に足るものであるように思われる。いずれにせよ、先一言したコゴトムスヒとその子であるアメノコヤネ、さらにはその子孫たちが担っていた役割とも併せて考えるに、「コゴト」が「言」と何かしらの繋がりを有する語であることだけは確実なものと見てよい。

さらに、コゴトの下に続く「ムスヒ（産靈）」という語にも目を向けたい。この語の構成は「ムス・ヒ」であり、「ムス」は生産・生成の意をあらわす。また、「ヒ」は日に通ずる語であるといわれ、我が国で古くから信仰されていた靈格のひとつ⁽¹¹⁾である。かような語のなりたちゆえに、ムスヒには「産靈」の字があてられ、生成の靈威を指すものとされた。

その語義を踏まえるに、コゴトムスヒとは「コゴト」に関する「ムスヒ」の神、すなわちことばに係る生成を掌る靈威という意をその名に冠した神であることがわかる。かかる名に負う意をもって、コゴトムスヒと言靈、あるいはその人格神としての言靈神とを同一視する向きもあるようだが、「ヒ」と「タマ」とが同一の靈格とするに足る明確な根拠はない。したがって、当面はあくまでも言靈の出現以前の時代に於ける言語神の一柱であったと解釈しておくのが穏当であろう。

二、ことばを領く神々(二) — ヒトコトヌシ —

続いて、ヒトコトヌシという神について考えてみたい。この神は、記紀ともにその名が現れており、その初出がいずれも雄略天皇の葛城山登山の段であることから、出雲系諸神が多く祀られている葛城山に所縁であるとして出雲系に属すると目されている。ちなみに、このヒトコトヌシが次節で取り上げるコトシロヌシと

同一の神であるとする説も見えるが、卑見を開陳するに、これらはそれぞれ独立の一柱であると理解するのが妥当であると考えられる。その理由については後述するとして、ここではひとまず、ヒトコトヌシという名の出典を確認してみよう。

四年の春二月に、天皇、葛城山に射獵したまふ。忽に長き人を見る。来りて丹谷に望めり。面貌容儀、天皇に相似れり。天皇、是神なりと知しめせれども、猶故に問ひて曰はく、「何処の公ぞ」とのたまふ。長き人、対へて曰はく、「現人之神ぞ。先づ王の諱を称れ。然して後に遵はむ」とのたまふ。天皇、答へて曰はく、「朕は是、幼武尊なり」とのたまふ。長き人、次に称りて曰はく、「僕は是、一事主神なり」とのたまふ。⁽¹²⁾

(『日本書紀』雄略紀四年二月)

爾に天皇望けまして、問はしめて曰りたまひしく、「茲の倭國に、吾を除きて亦王は無きを、今誰しの人ぞ如此て行く。」とのりたまへば、即ち答へて曰す状も亦天皇の命の如くなり。是に天皇大く忿りて矢刺したまひ、百官の人等悉に矢刺しき。爾に其の人等も亦皆矢刺しき。故、天皇亦問ひて曰りたまひしく、「然らば其の名を告れ。爾に各名を告りて、矢彈たむ。」とのりたまひき。是に答へて曰しけらく、「吾先に

問はえき。故、吾先に名告りを爲む。吾は悪事も一言、善事も一言、言ひ離つ神、葛城の一言、主大神ぞ」とまをしき。天皇是に惶畏みて白したまひしく、「恐し、我が大神、宇都志意美有らむとは、覺らざりき。」と白して、大御刀及弓矢を始めて、百官の人等の服せる衣服を脱がしめて、拜みて獻りたまひき。(13)

『古事記』下巻 雄略天皇

どちらの場合も、雄略天皇が自らの一行と全く同じ姿形をした一団と邂逅し、相手にその名を訊ねるといふプロットをなぞっているが、そこに於いて交わされる天皇とヒトコトヌシとの遣り取りの内容には、一見して明らか、な差異が認められる。たとえば、名を問う雄略天皇に対するヒトコトヌシの応答であるが、『日本書紀』では「僕は是、一事主神なり」と、簡潔に名乗るのみに止まる一方で、『古事記』ではその名の由来も含めて、名乗りを上げている。また、『日本書紀』では、引用部以降に雄略天皇とヒトコトヌシがともに狩りに興じる様子が描かれている(14)のに対して、『古事記』ではヒトコトヌシの正体を知った雄略天皇が、武器をはじめとして家臣の衣服に至るまで一切を差し出し、平伏の姿勢を示すという展開になっている。さらに、『古事記』に描かれている互いへの「矢刺し」、すなわち威嚇行為が『日本書紀』には存在しないことや、各々の名乗りの順序が逆であることなど、

同じ逸話を語っているはずの両書の記述には幾つもの差異が存在している。ヒトコトヌシの描写を巡る記紀に於ける相違は、一体何を意味しているのであろうか。

かような描写上の差異が生じた理由として、両書が銘々に有している姿勢、別言するならば、もってその編纂を企図せしめたところの目的意識が挙げられよう。たしかに、三品彰英が、

次に「書紀」所伝の神話には多くの異伝が収録されているといふことをとくに注意しなくてはならない。これは「書紀」の編纂態度を示すもので、史料として古伝承を尊重する歴史学的立場をとり、ときには十個以上の異伝を列記しており、その中には「書紀」撰述当時の政治的現実とは必ずしも一致しないもの、ときには不都合なものまでを提出している。この点「書紀」撰者が現実的関心のみに捉われていなかったこと、従って古伝をそのままに収録するように努めていたことを高く評価すべきである。(15)

と指摘する如く、『日本書紀』は「一書に曰く」として、一つのエピソードに対して幾つかの異伝を併録する形式を採っており、『古事記』に比して客観的な立場から古伝承を描写しようとする姿勢が窺える。ゆえに、ヒトコトヌシが名乗りを挙げる件のように、『日本書紀』は能う限り「現実的関心」を捨象するかたちで、

対して『古事記』はより抒情的な表現でもって、同一の場面について各々違った記述を残しているという見立ても、大いには認められて然るべきものであるといえる。だがそれ以上に、如上の問題については、記紀編纂に際しての当時の政治的意図が大きく影響を及ぼしているものと考えられる。

記紀神話が、当時の支配体制の政治的権威を正当化せんがため
のイデオロギーとしての側面を有しているということは、津田左
右吉をはじめ、既に先学の多く指摘するところであるが、特に上
山春平が、

『古事記』は律令制の確立によって没落を強いられる旧豪族
たち、にたいする慰めの書であり、古き良き時代をなつかしむ
懐古的ムードをたたえた神祭り用の歴史であるのになんか
て、『日本書紀』の方は、新しい体制の正当化をもくろむ現
実政治用の歴史であるといえるように思う。(16)

と分析する如くに、『古事記』は出雲系の神話や神々について記
述する際には、しばしばその偉大さを強調する形式を採り、これ
に対して『日本書紀』は淡白な描写に終始する傾向が認められる。
而して、このことを踏まえて先に挙げたヒトコトヌシの件を思い
返せば、そこに描かれし複数の相違は、偏に雄略天皇が「自身に
似たもの」に遭遇した時点で、その正体を看破しているか否かと

いう点に帰趨しているものと推断せられる。

『日本書紀』の記述によれば、雄略天皇は「長き人」を自撃し
た際に、「是神なりと知しめせれども、猶故に問うたとある。
すなわち、雄略天皇は出会った時点で既に、「長き人」の正体が
神であるということを見抜いていたということになる。ところが、
『古事記』の雄略天皇は自らと相似た一団に激しい怒りを顕わに
してこれを威嚇し、名乗り合いによって初めて相手の素性を知る
や、一転して帰順の姿勢を見せる。「宇都志意美有らむとは、覺
らざりき」という雄略天皇のことは、相手が神の「宇都志意美」
——これは葦原中つ国に於けるこの神の「現し御身」という意で
あろう——であることに思い至らなかつたという事実の告白で
あるにほかならない。すなわちここに、相手の正体を早々に察知
した賢帝としての雄略天皇と、「茲の倭國に、吾を除きて亦王は
無き」といい、怒りに任せて矢を番える浅慮な雄略天皇とが描き
分けられることになる。

而して、かかる両者の初動の差異こそが、以降のヒトコトヌシ
とのエピソードに於ける方向性を決定付けるものにほかならな
い。紀の賢帝雄略は終にこの神と交誼を結び、互いに獲物への射
掛けを譲り合いながら、轡を並べて狩りに興ずる。かたや記の雄
略天皇はいえは、その顛末は先に見た如くに、実に愍然たるも
のであつた。ここに於いて看取せられるのは、「現人之神」であ
るヒトコトヌシと文字通り「馳騁」するに足る対等な存在として

ある紀の雄略と、相手の正体に慄き一切を差し出す矮小な存在としての記の雄略という明確な対照関係であり、このことは同時に、記紀がこの説話を通して、何者を讃えあげよう、として、いるか、という点をも浮き彫りにするものである。

両書に於ける讚美の指向が何処に伸ばされているか。ここに到つてもはや、縷々たる弁を用いるには及ぶまい。すなわち前者は雄略天皇を、後者はヒトコトヌシを、この場に於ける相対的優者として描き出す意図を、件の差異のうえに雄弁に物語っている。今し仮に、かかる『古事記』のヒトコトヌシ讚美の描写もまた、上山のいう「没落を強いられる旧豪族たちにたいする慰め」の如き意味を有するものであったとすれば、これは出雲系の神とされるヒトコトヌシについて語る挿話として蓋し自然な構成を為しているものといえよう。この点に関しては、豊田国夫も、鬱屈した出雲人の宗教的反抗がその根柢に存しているという可能性を指摘している⁽¹⁷⁾。

而して、仮に右の如くあつたならば、本節冒頭で触れたヒトコトヌシとコトシロヌシの同一神説は成り立たなくなるように思われる。詳しくは次節に譲るが、コトシロヌシは出雲の国主オホクニヌシの子であり、元々は出雲系ではあるものの、高天原の使者であるタケミカヅチが国譲りを迫つた際に、これを応諾すべきであるとオホクニヌシに進言している。また、国譲りの後は天皇を護衛する神となり、『延喜式』に於いては「神祇官八神」、すな

わち皇室の氏神としてその名を連ねているのである。したがって、コトシロヌシはその出自を見れば出雲系であるが、あくまでも皇室由縁の神として扱われていることになる。先の仮説に従えば、こうしたコトシロヌシの性質は、出雲系氏族の反抗意識の仮託としての存在というヒトコトヌシのそれとは合致せぬものであるといわねばなるまい。このことを踏まえて考えるならば、ヒトコトヌシとコトシロヌシとは、それぞれに独立した二柱の神と解するべきであろう。

また、今一つ注目すべきは、『古事記』に於いてヒトコトヌシが述べている「吾は悪事というともよく一言、善事というともよく一言、言ひ離つ神、一言主之大神ぞ」という名乗りの中に見える、「言ひ離つ神」という表現である。これは原文では、「言離神」となつており、「コトサカノカミ」と訓むことができる。この「コトサカ」は、「事解」や「言解」とも書き、ことばによつて物事を解決する謂であると考えられる⁽¹⁸⁾。しかれば、ヒトコトヌシは実に、悪事も善事も一言のうちに解決する神という性質を、その名に冠しているということになる。換言するならば、これは物事の吉凶がこの神の一言で決定するということであるから、このことに鑑みてもヒトコトヌシが言語神であるということに疑念を差し挟む余地はあるまい。また、前掲した記紀引用部の神名を見れば明らかなように、両書はそれぞれヒトコトヌシの名を、「一事主」『日本書紀』、「一言主」『古事記』と表記しており、こ

とばの力が事象を顕現せしめるとする「言の事化」という觀念に基づく「コト」用字の混用——あるいは通用というべきか——が生じている。したがって、この神は言語に対する強い信服のもとにその存在を認められていた神であるといえるだろう。

三、ことばを領く神々(三) —コトシロヌシ—

次に見るコトシロヌシは、葦原中国の支配者であったオホクニヌシの子であり、タケミカツチがオホクニヌシに國譲りを迫った際に、その是非についての判断を下した神である。名の「コトシロ」は、恐らく「コト(事乃至は言)・シリ(知る)」の転じたもの⁽¹⁹⁾である。そもそも「知る」という語は、「領る(シル)」と同源であり、対象を自らのものとし、支配するという意を内包するものである。だとすれば、コトシロヌシとは、「コト」——これはすなわち言辞でもあり且つまた事象でもあるだろう——に纏わる範疇を領有支配する神ということになる。

コトシロヌシの出典としては、『古事記』に、

爾に答へ白ししく、「僕は得白さじ。我が子、八重言代主神、是れ白すべし。然るに鳥の遊爲、魚取りに、御大の前に往きて、未だ還り來ず。」とまをしき。故爾に天鳥船神を遣はして、八重事代主神を徴し來て、問ひ賜ひし時に、其の父の大

神に語りて言ひしく、「恐し。此の國は、天つ神の御子に立奉らむ。」といひて、即ち其の船を踏み傾けて、天の逆手を青柴垣に打ち成して、隠りき。⁽²⁰⁾

『古事記』上卷)

とある。この件に於いて、オホクニヌシは「僕は得白さじ。我が子、八重言代主神、是れ白すべし」といい、國を譲るか否かという重大な決断を主神たる自らの口から語らず、子のコトシロヌシに委ねる旨を言明している。このことから、コトシロヌシはかなりの権能を認められた神格であったことが窺われる。これに際して、コトシロヌシはオホクニヌシに國を譲るべしとの進言を為し、結果的にオホクニヌシがその意に沿う決断を下したことや、その折にコトシロヌシを導き手に据えれば、葦原中国の神々はこれに恭順するだろうと述べている⁽²¹⁾ことも、コトシロヌシの發言、延いてはその意思決定に高い威力があったことの裏打ちであるといえるだろう。また、前節のヒトコトヌシと同様にして、神名に於ける「コト」表記の混用という事態が生じている点も見逃してはならない。

『日本書紀』についても、その初出は『古事記』と同じく、オホクニヌシの國譲り神話の件に於いてである。

時に、大己貴神對へて曰さく、「当に我が子に問ひて、然し

て後に報さむ」とまうす。是の時に、其の子事代、主神、遊行きて出雲国の三穗（三穗、此をば美保と云ふ。）の碕に在す。

釣魚するを以て樂とす。或いは曰はく、遊鳥するを樂とすといふ。故、熊野の諸手船【亦の名は天鵠船】を以て、使者稻背脛を載せて遣りつ。而して高皇産靈の勅を事代、主神に致し、且は報さむ辞を問ふ。時に事代、主神、使者に謂りて曰はく、「今天神、此の借問ひたまふ勅有り。我が父、避り奉るべし。吾亦、違ひまつらじ」といふ。因りて海中に、八重蒼柴【柴、此をば府璽と云ふ。】籬を造りて、船柵【船柵、此をば浮那能倍と云ふ。】を蹈みて避りぬ。（22）

（『日本書紀』神代下第九段）

対へて曰さく、「吾が兒事代、主、射鳥遊遊して、三津の碕に在り。今当に問ひて報さむ」とまうす。乃ち使人を遣して訪ふ。対へて曰さく、「天神の求ひたまふ所を、何ぞ奉らざらむや」とまうす。故、大己貴神、其の子の辞を以て、二柱の神に報す。（23）

（同、第一の一書）

このように、その表現に於いて多少の異同はあるものの、こゝでの大凡の筋書きに關しては、『古事記』の説話と照らすにさしたる違いは見られない。しかしながら、神功撰政前紀三月の条に

は、神功皇后が卜占を執り行い、かつて仲哀天皇に託宣を下した神の名を問うたところ、「天事代、虚事代、玉籤入、彦殿之、事代、神有り」という回答を得たという記述があり、また同じく天武紀上元年七月の条では、高市県主許梅なる人物が神憑りになつた際に、「吾は、高市杜に居る、名は事代、主神なり。」と名乗つたうえで、幾つもの託宣を下している描写が見られる。このことは、神代を経て、コトシロヌシがやがて神託を為す神として見做されるようになったといったという事実を示すものとして、注視せざるべからざる点である。

さらに、直接にもその名が見えているわけではないものの、この神は萬葉歌の中にも現れている。たとえば、『萬葉集』には、

思はぬを 思ふと言はば 真鳥棲む 雲梯の杜の 神し知らさむ

（『萬葉集』卷第十二・三一〇〇）

という歌が収録されている。これは、思つてもいないことを思つていると言おうものなら、恐ろしい驚の住む「雲梯の杜」に坐す神が罰を与えるだろう、という意の詠である。『出雲国造神賀詞』には、「事代主命能御魂、宇奈提能坐」（24）とあり、コトシロヌシは「宇奈提（現在の奈良県高市郡の雲梯神社）」に鎮座していると記されていることから、下二句に見える「雲梯の杜の神」は、

これすなわちコトシロヌシを指しての謂である。而してこのことは、コトシロヌシがことは真偽を弁別する神という側面をも見出されていたという事実を克明に浮かび上がらせる。

加えて、前節で触れたように、コトシロヌシは『延喜式』に於いて、神の託宣や呪言を掌る神として「神祇官八神」の一柱に数えられている。先に挙げた記紀の例や萬葉歌に於ける扱いとも併せて考えるに、このコトシロヌシもまた、言語に対して深い関係を有する神であったと見て大過はなからう。

結

さて、本稿では、萬葉以前の古代文献、わけでも『古事記』ならびに『日本書紀』に登場する言語神に焦点を当ててきたが、その過程に於いて、これまでに挙げた三柱の神々は、そのいずれもが祝詞や神託、あるいは真偽の弁別といった事どもを管掌するものとして、ことばに纏わる大きな権能を附託された存在であったことが明らかとなった。而してこのことは、取りも直さず古代人がことばに胚胎する靈威を確信し、且つはそれに対して一際大きな畏れを抱いていたことを照示していよう。

これら古代文献に見える言語神と言霊とを同一視する説は、これまで様々な研究者によって提示されてきた。しかしながら、そうした主張の殆どは、言霊の性質や、その概念成立の時期などを

等閑に附してしまっており、単に言語と関連を有しているというその一点のみをもって、両者を半ば強引に結びつけようとしているように思えてならない。勿論、言語神の存在と言霊とが全く無関係であると断ずることは勇み足といわねばならないが、これらを即座に、あるいは無批判に等視することに対しては慎重であるべきだろう。

そこで、本稿では以下二つの点に注意を払った上で、言語神と言霊との関係性に言及し、言霊が概念としてその存在を要請されるに到った理由について、一定の回答を導きたいと思う。

まず一点、注意すべきは、言霊という語が誕生した時期である。本稿の冒頭で既に指摘したように、言霊が「コトダマ」という名称を附与され、概念としてその存在を明確に顕したのは『萬葉集』に於いてであり、したがって、その成立自体も萬葉の時代を大きく遡るものではないと考えられる。ところが、幾つかの先行研究に目を通してみると、記紀に見える言語神は言霊を神として描いたものであるとか、コトシロヌシは言霊の働きの実権者であるといった説が見える。いうまでもないことだが、こうした記紀神話の神々が成立したのは、萬葉の時代よりも前である。だとすれば、時系列的に考えて、これらの言語神たちが時間の経過とともに漸次そのかたちを変え、最終的には言霊として認識されるようになっていったというならば兎も角として、言霊を神として描いたものが記紀の言語神であるとか、あるいは彼らが言霊の実権者で

あつたとかいう仮説は当たらないのではないだろうか。無論、同じく冒頭部に述べたように、そもそも言語に靈威が宿るといふ認識自体がこの時代に存在しなかった、などという主張を為すことを本稿は毫釐ほども企図してはいない。なぜならば、かかる認識を抜きにして、言語神という觀念が人々の間に惹起せられるとは到底考えられないからである。だが、この時点での言語の権能に対する人々の認識と、後に古代人が言靈に対して見出した言語的権能とは、これすなわち同一ではない。この事実を閑却して、安易に言語神と言靈とを等号で結ぶが如き言説には、疑念を投ぜざるを得ない。

次いで二点目は、ここまでに見てきた言語神たちのいずれもが、人格を有した神として描かれて、いること、このことである。記紀に登場する諸神の名を見れば、その多くが「・カミ」や「・ミコト」という接尾辞を取り除いても、その語尾に靈格を表す語が附与されていることが明瞭に觀察せられる。靈格を表す語としては、先にコゴトムスヒの「ヒ」について言及したが、この他にもそういった語は存在している。

たとえば、「チ」や「ミ」などがその例として挙げられよう。

「チ」は、「イカツチ」や「カグツチ」、「オロチ」などの語に用いられているし、「ミ」については『日本書紀』に、「又、生めりし海神等を、少童命（わたつみ）と号す。山神等を山祇（やまつみ）と号す。」⁽²⁵⁾という件を見つけることができる。「ワタツミ」

はすなわち「海つ・ミ」であり、同様にして「ヤマツミ」は「山つ・ミ」ということになる。

こうした、「ヒ」や「チ」、あるいは「ミ」といったものは、日本に太古より存在していた原初的な靈格であり、記紀が編纂されるにあたって「・カミ」や「・ミコト」といった接尾辞とともにそれぞれの役割や人格を与えられ、神としてその存在を措定せられたものと考えられる。

而して、コトダマの「タマ」もまた、かような原初的靈格のうちの一つであるが、傾注すべきは、こうした靈格自体は、元來人格を有する存在として、觀念されたものではないという点である。

これは、別言すれば、靈格はあくまでもそれぞれの語が指している靈威、靈力そのものの謂であり、そもそもは神話に登場するような人格神を想定したものではないということである。したがって、こうした靈格がやがてそこに「・カミ」や「・ミコト」といった語を附加されることによって、その力や性質を骨子とする人格神として觀念されるようになるという流れは首肯せられるとしても、その逆——人格神の名より靈格を抽出し概念成立せしめるといふ工程——を想定することは極めて困難である。

加えて、これらはその名称によってそれぞれ異なる靈格であり、したがって、たとえばヒの靈格を基調とするコゴトムスヒと、タマの靈格としてのコトダマとは、言語に纏わるという共通点こそあれ、各々の成立起源は別のものであると見なければならぬ。か

かる観点より見ても、記紀の言語神たちが言霊と同一であると捉えるのは聊か無理であろう。松岡静雄が言霊について、

字の如く言語の霊をいひ、天兒屋根の命と称せられるコト
ムスビの神の如きも其の一柱であるが、コトダマといふ形に
於いては、必しもどの神と指定するのではあるまい。(26)

と分析を下している如くに、殊に言霊を「コトダマ」という概念存在として扱うにあたっては、特定の言語神と結び付けることなく、あくまでも一定の連関、もしくは影響が認められるという範囲に留め置いておかねばなるまい。

では、記紀の時代にあつては、かような言語神たちの領く範疇であつたはずのことばに対して、言霊がその存在を要請されるに到つたのは何故だろうか。その理由はおそらく以下の如くにある。日本には、古来「ヒ」や「チ」、「ミ」などに代表される、幾つかの原初的な霊格がその存在を觀念されていた。こうした霊格は記紀が編纂されるにあつて、本来それぞれが有していた靈威を引き継ぐかたちで、そこに描かれた神話を演じる、人格神としての役割を担うこととなる。こうした中で、特に言語に関する権能を附与されたものが、本稿で取り上げてきた言語神たちだったのでないか。この時期は、コトシロヌシやヒトコトヌシの「コト」表記に「事・言」の混用が見られることから、「事」と「言」

との相即性が大いに觀念されていたものと考えられる。だからこそ、「言の事化」を担うのは当然にして彼ら言語神であり、ゆえにその力はたとえ、「悪事も善事も一言のうちに言い離つ」といつた強大且つ直接的なものとして、神話の中に描述せられることになつたのである。

ところが、時代が下り、人々の間で件の相即性に対する信憑の念が揺らぐにつれて、言語神が持つ力に対しても次第に疑問符が附されるようになっていったはずである。さらば、その時代の人々にとって、「言の事化」の主役はもはや言語神たちではありえない。

しかし、だからといって、「事・言」の相即に対する不審は、その他の領域を掌る神々に対する信仰をも揺るがせにすることはいえない。すなわち彼らは、既にして疑義の対象へと落伍せし、「言語神」というカテゴリーに新たな一柱を加えるよりも、降雨を望む際には天を掌る神に、あるいはまた航海の安寧を願う際には海の神にといった具合に、それぞれの事象を管掌する神に對して、各個に願望を聞き届けてもらう方が有効だと考えたのではなかったか。しかしながら、さような諸般の訴求を為すにあたり、人はもはや直接的に神々に働き掛ける術を有してはいない。記紀の構造からも明らかなように、時恰も神代から人代へと彼らの歴史認識は移行し、今や神と人との間には懸隔が生じているからである。だとすれば当然にして、そこには神々と人との差を補填す

る媒介存在が不可欠となるだろう。而して、かような状況のもとに、従来の言語神に代わる新たなことばの靈威の担い手として、且つまた、神と人との間の仲保という役割を負うものとして人々にその存在を囑望されたのが、ほかならぬ言靈だったのではないだろうか。

註

- (1) 伊藤益は、『ことばと時間』（大和書房、一九九〇）一三五頁に於いて、「ただし、語の非在は、その語によつて説明づけられる意識の非在を確示するわけではない。」といい、「コトダマ」という概念が確立する以前に、言語に何らかの権能を認める意識が古代日本人の間に存していた可能性を指摘している。
- (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、八四頁。
- (3) この「中臣」という氏の名義は、神と人とを仲介する巫覡に由来するとされる。推古・欽明朝には、中臣鎌足の父である弥気や叔父の国子が前事奏官として活躍するなど、中臣氏は神祇官として神事・祭祀を掌る家柄であった。
- (4) 折口信夫は、「国文学の発生（第四稿）」（折口信夫『古代研究Ⅲ——国文学の発生』所収、中央公論新社、二〇〇三）一三二頁に於いて「ゴトムスヒに言及し、「興台」の表記についてこれを「ことば」と訓ずるとともに、「日本紀・姓氏録共にこと」と訓註している

のは、古い誤りであろう」といい、「興台」を「ゴト」と訓むことに對して否定的な見解を示している。しかしながら、この語については『日本書紀』以前に出来を認めることができず、また、そこに於いて「興台産靈、此をば許語等、武須毗と云ふ。」と明記されている以上、やはり「興台」は「ゴト」と訓ずるべきであろう。

- (5) 前掲『日本書紀（一）』、四四頁。
- (6) 『古事記』（倉野憲司・武田祐吉校注『日本古典文學大系 1 古事記 祝詞』所収、岩波書店、一九五八）、六七頁。
- (7) 伊藤博『萬葉集釋注 十』集英社、一九九八、二六五頁。
- (8) たとえば、伊藤博は、四二五―に見える「事跡」の用字と、他二例のそれとに差異が認められる（前者は乙類、後者はともに甲類の漢字が用いられている）ことから、これを絶縁の意と取ることを疑問視している（伊藤博前掲書、二六六頁）。
- (9) 折口信夫前掲書、一四〇頁。
- (10) おそらく折口は、「コトド」という語を「コト」の疊尾語として解しているものと思われる。而して、ある語が部分疊語となった場合に、疊頭・疊尾の別がその語意に對して顕著な相違を齎すとは考えがたいため、これが仮に疊語であったとすれば、「ゴゴト（疊頭）」と「コトド（疊尾）」との間に意味上の差異は存在しないということになり、「興台産靈」を「コトドムスヒ」とする折口の説にも一定の正当性が認められうる。しかしながら、註(4)に於いて言及したように、「興台」の訓みについては『日本書紀』

- に「許語等（コゴト）」であると明確に示されており、そうである以上は、折口の解釈の如きはやはり臆説とせねばなるまい。
- (11) 「ヒ」の靈格を冠する例としては、ほかに「マガツヒ（禍津日）」がある。ちなみに、「ヒ」の語源については「日」のほかに、神秘力を表す「秘」と同源と見る説もある。
- (12) 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、三四頁。
- (13) 前掲『古事記』、三二七頁。
- (14) 『日本書紀』には、雄略天皇とヒトコトヌシとが互いに名乗りを挙げたのちに、「遂に互に遊田を盤びて、一の鹿を駆逐ひて、箭発つことを相辞りて、轡を並べて馳騁」(前掲『日本書紀(三)』三四頁) したと記されている。
- (15) 三品彰英「「記紀の神話体系」」(三品彰英『三品彰英論文集 第一巻』所収、平凡社、一九七〇)、一一二頁。
- (16) 上山春平『「続・神々の体系」』中央公論社、一九七五、三二頁。
- (17) 豊田国夫『「言靈信仰」』八幡書店、一九八五、六八頁。
- (18) たとえば、松岡静雄は「コトサカ」という語について、「「神威に、よつて之を有効ならしめるといふ信仰が上代人の間に存し、之を表現する爲にもコトサカといふ語が用ひられたのであらう。」」(松岡静雄『「新編古語辞典」』刀江書院、一九三七、一三〇頁) と分析している。このことから、言靈が登場する以前の時期にあっては、言語の威力を管掌し、その内容を実現させる、すなわち事化

- する役目を担っていたのは、やはり言語神であつたと考えられる。おそらくは、領有支配を意味する「シル」に尊敬をあらわす「ス」が接続したことで生まれた「シロス」という語がその本来であろう。すなわちコトシロヌシとは、「コトシロス・ヌシ」というのがその名義であつたと考えられる。
- (19) 前掲『古事記』、一三三頁。
- (20) 『古事記』には、オホクニヌシが國譲りを決断する場面に於いて、「亦僕が子等、百八十神は、即ち八重事代主神、神の御尾前と爲りて仕へ奉らば、違ふ神は非じ。」と述べる件が見える。この役目が縁となり、後にコトシロヌシは皇室由縁の神として『延喜式』に名を連ねることとなる。
- (21) 前掲『日本書紀(一)』、一一八頁。
- (22) 同、一三〇頁。
- (23) 『「出雲国造神賀詞」』(倉野憲司・武田祐吉校注『「日本古典文學大系1 古事記 祝詞」』所収、岩波書店、一九五八)、四五四頁。
- (24) 前掲『日本書紀(一)』、四〇頁。
- (25) 松岡静雄前掲書、二二二頁。
- (26) (ひぐち・たつろう 筑波大学人文社会系特任研究員)