

第二章 古代日本人の「言霊思想」

第一節 従来の研究とその問題点

古代日本人の「言霊思想」⁽¹⁾については、契沖以来、国学、古代文学史研究、古代精神史研究等々の立場から、詳細な論究がなされてきた。ことに、古代の諸文獻に頻出する「言

と「事」との通用例（「言霊」と「事霊」と
 表記するような例）がいわゆる「言事融即観」
 の存在を示唆してゐることや、あるいは、記
 紀の神話や伝説の中に呪詛実現の物語が多数
 あらわれることなどを手掛りにして、「言霊思
 想」が古代日本人の精神の裡に深く浸透して
 いたことを明らかにした点において、従来の
 研究は、大きな成果を収めたと言えよう。し
 かしながら、このことは、^{言霊の}これまでの研究に
 よって、古代日本人の「言霊思想」の全貌が解

明し尽くされたこととを意味しているわけではない。
ない。

一九八三年に出版された『小学館の古語大辞典』(中
田祝夫編・監修)は、「言霊」の項(六三ニペ
ージ)で、次のように述べている。

上代では言語に靈力があり、願望・祝福
の言葉と述べれば幸運や祝福が実現し、
その反対に、不吉・怨恨の言葉を述べれ
ば、その語により禍難・凶事が実現する
という考え方があった。

この指摘は、契沖が、

言^ニ有^ニ靈^ニ驗^ニ、祝^ニ詛^ニ各^ニ從^ニ其^ニ所^ニ欲^ニ。^{カフ}（^{ニスル}）和字正濫

鈔^ニ序^ニ——岩波書店刊契沖全集第十卷。

昭和五十七年・一一〇ページ）

と述べて以来連続と受け継がれてきた「言靈

」解釈の伝統に連なるものである。現代の

研究者たちも、おおむねこの伝統に立って、「

言靈思想」に言及している。たとえば、西御

信綱氏は、

言語に精霊がひそみ、その力によつて事

物や過程がことば通りに実現されるのを
 期待する考えが古くから行われていたこ
 とはまちがいない。『増補詩の発生』四一
 ページ）

と述べている。

古代日本人の「言霊思想」に関する以上の
 ような解釈は、かならずしも的を逸しているわけではない。
 たしかに、ごく概括的に言えば、古代日本人
 の「言霊思想」とは、「ことば（言）にこもる
 霊的な力の御まを届く」ことば（言）によつて言いあら

わされた事柄（事）が現実化されるという考
えであつたと言えよう。

しかしながら、こうした解釈には、一つの
重大な欠陥がみとめられる。「ことば」を発す
る主体（人間）の意思と「言霊」との関係の
みを強調し、そうした主体と神々との関係や
神々と言霊との関係について触れていない点
がそれである。

記紀にあらわれる呪詛実現の物語に、ほと
んど例外なく神々が登場することや、言霊詞

章としての性格を濃厚にもつ「祝詞」が、元来
 「神と人とのあいだにおけることば」(日本古
 典文学大系 古事記・祝詞の解説 三六九ページ)
 であつたことなどを勘案するならば、古代日
 本人の「言霊思想」においては、神々が何ら
 かの重要な役割を担つていたと考えられる。
 従来の研究においても、言霊詞章が、本質
 的に神々に關する詞章であることが指摘され
 ている。^(つと) だが、従来の研究は、神々の存在お
 よびその働きが、言霊詞章を発する主体によ

つて、どのようなものとして観念されていたかという点に言及していかない。このことは、「言霊思想」における神々の役割が等閑に付されなかったことを意味している。

古代日本人は、神々さごの様な役割を担うものとして「言霊思想」の中に位置づけられたのであるうか。本章では、この問題を追究することを通して、古代日本人の「言霊思想」の基本的な構造を明らかにし、この思想の特徴を浮き彫りにしてみたい。

第二節 山上憶良の「言霊思想」

古代日本人の「言霊思想」の基本的な構造

↑↑↑おける神々の役割を明確にし、かいてはこの思想

を説明するため、手掛りとなりうるものの一つに、山上憶良の「好去好来」の歌（萬葉集巻五、八九四く八九六）がある。「好去好来」の歌は、天平五（七三三）年三月三日に、憶良が遣唐大使多治比真人広成に献じた作で、次のような長歌を以てうたいおこされている。

神代より言ひ伝へ来らくそらみつ

大和の国は皇神の厳しき国言霊の

幸は不国と語り継ぎ言ひ継がひたり

今の世の人もことごと目の前に見

たり知りたり人さにはあれ

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

りいませ海原の辺にも沖にも神づ

四能

まり うしはきいませす もろもろの おほ大
 御み神かみたち ふたのへ船ふね舳しほに な導みちきまさし あめつち天地あめつちの
 大御神おほみかみたち やまと大和やまとの おほくに大國おほくに御魂みたま ひさか
 たの あま天あまのみ空あまゆ あまがけ天あま翔がけり 見みわたした
 まい 事こと終はらり 帰かへらむ日ひには またまたささ
 に 大御神おほみかみたち ふね船ふね舳しほに み御手みでうち懸かけ
 て フナ墨すみ繩なはさ は延のへたるごとく ああぢか
 し スガ值たか嘉かの崎さきより おほ大伴おほともの み御津みつの波なみび
 に たか直たか泊はてに み御船みふねは泊とどてむ つら障つらみなく
 幸さいくいまして はや早はや帰かへりませせ (八九四)

一首に口語訳をほどこせば、次のようになる。

神代以来言ひ伝えてきたことだが、大和の国は皇祖の神の御靈ミたまの尊嚴なる国であり、言靈が幸をたたらす国である、と語り継ぎ言ひ継いできた。このことは、今の世の人々も皆、目のあたりに見て知っており。この大和の国には人が満ち満ちしているけれども、その中から、長くも日の御子天皇の御愛顧のままに、大臣として国政を担当なさった名家の子としておと

リ立てになつたので、あなた（多治比広
 成）は勅旨を奉載して唐国カウの遠い境に差
 し向けられて出発なさる。あなたが出発
 なさると、岸にも沖にも鎮座して海原を
 支配しておられる諸々の神々は、船の舳、
 先に立ってお導き申し、天地の神々、お
 けても大和の大国魂の神は、天空に飛翔
 して照覧したまひ、使命を終えてあなた
 がお帰りになる日には、また再び、神々
 が船の舳先に手をかけて（船を）お引きに

なり、墨纒まびんと張つたよゝに、値嘉
 の岬から大伴の御津の浜辺に、一直線に
 船は到着することでしょう。フツがなく
 無事においでになつて、どうが早くお帰
 りなさいませ。

一首は、形式的には、序論的部分（冒頭か
 ら見たり知れたりまで）、本論的部分（「
 人さには」から「御船は泊てむ」まで）、結
 論的部分（「障みなく」以下の三段構成にな
 っているが、その内容面のみ着目するなら

は、二段に分けることができる。冒頭から「見たり知りたり」までの部分（以下「前段」と呼ぶ）と、それ以下の部分（以下「後段」と呼ぶ）とである。

前段の主旨は、日本国（「大和国」）の特徴を強調することにある。後段の主旨は、遣唐大使の治世の安全を祈願しそれを予祝することにある。一見、前後二段は、相互の論理的なつながりさ欠くかのように見える。前段と後段の結びつきは、懐良の「言霊思想」

に着目しなにかがきり説けなない。

前段において、徳良は、日本国は皇神の御
 霊の尊嚴なる国（「皇神の嚴しき国」）である
 と同時に、言語に内在する靈力がふるい立ち
 幸よもたす国（「言靈の幸はふ国」）でもあ
 る、という認識を提示している。徳良は、さ
 らに、「神代より言ひ伝て来らくし、今の世の人
 もことごと目の前に見たり知りたり」という
 言辞を通して、そつした認識が、自身の独断
 にとどまるものではなく、神代以来日本人が

共有し続けてきたいわば一種の社会通念でも
あることを強調している。

後段で表出される「好去好来」の念、すな
わち、遣唐使が無事に唐土に至り、使命遂行
の後無事に帰朝することとを切に祈る気持は、「
大和の国」は、「言霊の幸は不国」であるとい
う認識を前提としな場合には、作者一個の
願望でしかなくなってしまう。日本国は言語
に宿る霊力の太いにふるい立つ国であるとい
う認識に立ち、しかも、そうした認識が神代

以来の伝統を有する正当（正統）な認識である
 ことを確信するときにのみ、一首の作者およ
 び享受者は、後段に詠みこまれる事柄（遣唐
 使の好去好来——無事に行き無事に帰ること）
 が実現されるに違いないという信念をモッこ
 とができる。前段、後段を通じて一首に貫流
 するものは、この信念にほかならなると考え
 られるが、より厳密に言えば、前段はこの信
 念の正当性の根拠を提示しようとするもの
 のであり、後段はそれを端的に表明するもの

であると言えよう。

要するに、一首の前段と後段とは、徳良の「言霊思想」によつて不可分に結び合わされて
 いる。言いかえれば、一首は「言霊思想」
 によつて支えられているとも言えよう。

ただし、この長歌八九四は、言語に宿る靈
 カが、直接遣唐使の「好去好来」を實現する
 と説いていけるわけではない。

この長歌において、唐土へと向かう遣唐船
 の舳先に立って案内役をアとめたり、あるい

は、帰途についた遣唐船を日本の方へ引き寄せたりする役割を担うものとして描かれてはゐるのには、海原の辺にも沖にも神づまりうしはきいませすもろもろの大御神たちであつて、「言霊」ではなかり。また、天空に飛翔して遣唐船の安全を見守るのは、「天地の大御神たち」なかんがく「大和の大国御魂」である。つまり、「ことば」によつて言いあらわされた事柄を實現するうえに、直接的な役割を担つてゐるものは、「言霊」ではなく神々である。この

点に着目すれば、前段で「大和の国は皇神の
 厳しき国」と言われていることの意味が、明
 らかになつてくるように思われる。

「大和^(の)国は皇神の厳しき国」と言^(い)緯の中に

見える「皇神」は皇祖神と解せられる。^(い)皇祖

神^(い)は「皇神」百神を統轄する司令神である。長秋

八九四の作者や享受者たちのあいだでは、「皇

神」はその威令によつて、遣唐船の安全を

守る行動へと^(い)神々を駆り立てる力をもつた絶

対者として観念されていたのであらう。億良

は、こうした考え、すなわち、「皇神」の威令が諸神を動かすという考えを、「大和の国は皇神の厳しき国」という言辭を以て、集約的かつ総合的に表明しているのはないか、と思われる。

このように、遣唐使の「死去好来」を實現するうえで、直接的な役割を担うものが神々であるとするれば、「言靈」は、いったいどのような形で働くのであろうか。

前段にあり、「皇神の厳しき国」という言

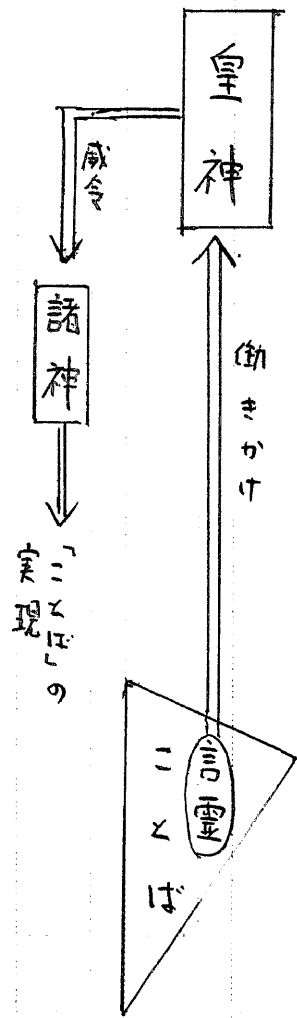
辞と「言霊の幸は不国」という言辭とは一対
 になつてゐる。換言すれば、これら二つの言
 辭は、互いに相俟つて、「大和の国」に關する
 一つの認識を形成してゐると言えよう。この
 点に着目すれば、徳良は、「皇神」の威令と「
 言霊」の作用とのあいだに密接なつながりを
 見出してゐたと言わなければならぬ。且、体
 的には、言霊は、直接自然に働きかけて遣唐
 使の「対去対来」を實現するわけではなけれ
 ども、「皇神」の意を動かすこと——これは、

皇神々の配下に達する諸神の意と動かし、
 諸神を遣唐使の安全を守る行動へと駆り立て
 ることにながらるゝ——を通して、間接的な形でそ
 れを實現する、というのが、稔良の考え方では
 なかつたか、と解せらるゝ。

以上によつて、当面の長歌に示された稔良
 の「言靈思想」の基本的な構造が、ほほ明ら
 かになつたか、と思ふ。その構造を簡潔に図
 式化すると、次のようになる。

霊思想のみに限られるわけではない。記紀
 や祝詞において展開される「言霊思想」も、右図
 とまったく同じではないにしろ、これに類似
 した構造を有しているように見受けられる。

右の(四)のような構造を有するのは、稗良の「言



本章においては、次に、祝詞および記紀の
言霊思想の基本構造を探ってみたい。

第三節 祝詞および記紀の

「言霊思想」

延喜式に卷八所収の「大祓の詞」(「大月オホツキの晦ツミの大祓オホハラヘの祝詞イハヒコト)には、次のような一節が見える。

天アマヲ祝詞イハヒコトの大祝詞オホイハヒコト事コトを宣イハれ。かく宣イハらば、天アマヲ神カミは、天アマの磐石イハシ門カドを押オシし披ヒき、天アマの八重雲ヤエクモを、いイフの千チ別ワカきに千チ別ワカきて

聞きこしめさむ。国くにつ神かみは、高たか山の末すえ。短ひさま山やま
 の末すえに上のぼり坐まして、高たか山のいゑり・短ひさま山やま
 のいゑりを撥かき別わかけて聞きしめさむ。かく
 聞きしめしては、皇すめみこと御み孫まごの命のみことの朝あさ廷かみを始はめ
 て、天あめの下した四方しやうほうの国くにには、罪つみと云いふ罪つみは
 在あらじと、科しな戸この風かぜの、天あめの八やち重じゆう雲うんを吹ふ
 き放はなつ事ことの如ごとく、朝あしたの御み霧きり・夕ゆふべの御み霧きり
 を、朝あした風かぜ・夕ゆふ風かぜの吹ふき掃はらふ事ことの如ごとく、大おほ
 津つ邊べに居ゐる大おほ船ふねを、舳へ解とき放はなちて、大おほ海うみ
 の原はらに押おし放はなつ事ことの如ごとく、彼あつち方かたの繁しげ木きが

もとま、焼鎌やきがまの敏鎌とがまもちて、打ち掃ふ事
 の如く、遺る罪は在らじと、祓へたまひ
 清めたまふ事を………

「大祓」とは、諸々の罪や災禍を払い捨
 てる目的をもった宗教的行事であり、その際
 神官によつて唱えられたのが、この「大祓の
 詞」である。右の一節は、「大祓の詞」を唱え
 る主体の意識の在り方、および、それが唱え
 られる場（祭式の場）を共有する人々の意識
 の在り方を如実に示している。

彼らは、天の八重雲が、料戸の風に吹
 き散らされ、朝の御霧・夕べの御霧が、朝
 風・夕風に吹きはらわれるように、あるい
 は、繁った木の根元が鋭利な、焼鎌で打ち
 掃われるが如くに、天つ神と、国つ神の
 威徳によつて諸々の罪や災禍がはらい捨てら
 れることとを祈願してゐる。その際、彼らは、
 この「大祓の詞」に靈的な力が宿り、それ
 が神意と動かすこととを確信してゐる。この確
 信は、天つ祝詞の大祝詞事と宣れ。かく宣は

という言辞の中に、明確にあらわれている。
 したがって、この祝詞も、前掲の「好玉好末
 の歌」と同様に、「ことば」の靈力は神々の威
 徳を媒介として発現するといふ考え方によ
 っ
 て買かれていゝる、と言えよう。

こうした考え方は、ひそり「大坂の詞」の
 みならず、他の多くの祝詞にも内容されてい
 ると見るべきではないかと思われる。なせな
 ら、祝詞一般の基本性格は、それが「神と人
 とのあいだにおけることば」である点に存し

てあり、多くの祝詞は、人間が神々にむか
 て発するものだからである。また、こうした
 考え方は、記紀の神話的文脈の中にも、随所
 にみとめられる。

たとえば、素戔鳴尊の乱行に怒りを発した
 日神（天照大神）が天石窟にとじこもったと
 き、中臣連の遠祖興台産霊の子天兒屋命が、
 忌部首の遠祖太玉命に、「広く厚くホロヘシク称辞し、を唱
 えさせたところ、日神が、「頃者人このころ多に請す」と

も、未だ若此かくいふまでの震ふるはしきは有らざると言つて、

「細ほそに磐戸いわとを開け」たという書紀（第三の一
 書）の記述は、「林辞（古事記には「布戸ふと詔戸のよと
言こととある）にこもる靈的な力が神意を知ら
 げたことを伝えるものである。
 この場合、日神の岩屋ごもりによつて晴闇
 の中にとり残された高天原の神々は、ただ単
 に日神を岩屋の外に引き出すことだけ望ん
 でいるわけではない。彼らは、日神を岩屋の
 外に引出（き）すことによつて高天原に光をとりに
 たらすと意図している。太玉命が唱える「林

辞には——その具体的な内容は詳らかではな
 いけれども——やうに在る意図によつて置かれ
 たものであつたに相違ない。

たゞし、この場合、「林辞」にこもる靈力は、
 光の回復に直接寄与してはいない。それは、

日神の怒りを和らげること（な形で）神意を動かす
 こと）を通じて、結果的（間接的）に光の回

復を實現したにすぎない。この点に着目する
 ならば、書紀のこの文脈は、「ことば」の内容

が現實化される過程で神が重要な役割を担う

という考えを提示してゐる、と考えられる。

また、古事記の海幸彦（火照命）と山幸彦

（火遠理命）の説話においては、山幸彦が海

幸彦に釣を返すとき、「この釣は、おほ釣、す

す釣、貧釣」といふ呪文を唱えて、海幸彦を

窮乏状態に陥れる。^{（見え）}このくわりの^{（古事記上巻）}には、呪文に

ひそむ靈的な力が、その呪文に暗示された事

柄さ、神の助力を恃ま^{（は）}ず独力で現実化させた

ことが示されてゐる^{（か）}ように見える。

しかしながら、「この釣は、おほ釣、ナナ釣、

貧釣

「^{とその効能と}という呪文が、山幸彦によつて自得さ

れたものではなく、彼が海神に教えられて知

つたものである点、および、山幸彦にそれと

教えるにあつたる海神が語つた、

この釣さもろて、その兄ウツエに給はむ時に言の

らさむ状ウツエは、「この釣は……」と云ひて、後ウツエ

手に賜へ。……しかりたまはば、吾、水、

水ウツエを掌ウツエれるゆえに、三年の間、ゆがその

兄ウツエ貧ウツエ病ウツエしくあらむ。

と
い
う
こ
と
は
(古事記上巻)が、暗に、通幸

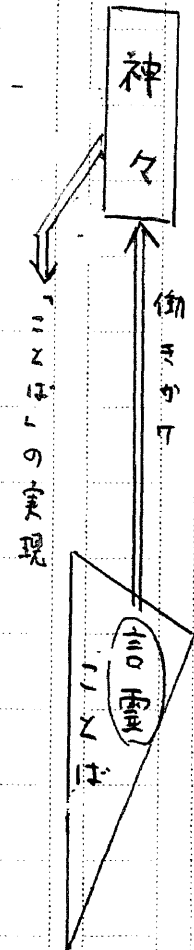
彦（尾）の窮えを招来する者が、水を学ばれる
 海神であることと示唆している点などと勘案
 するならば、このくだりは、呪文が暗示する事柄を実
 現させるうえに神が重要な役割を担うという
 考え方が反映している、と見なくてはなるま
 い。すなわち、古事記のこの説話において、
 呪文の霊力（呪力）が直接海幸彦の窮えを招
 来したことが示されているのではなく、呪文
 の霊力（呪力）が海神に通じ、水を学させて海神が呪文に
 よって暗示された事柄を實現したことが示さ

れてゐると考へるべきではないかと思われ
 る。さうにまた、書紀の神武天皇即位前紀には、
 賊徒の抵抗に悩まされた神武帝が、天
 フ神の教えのままに、「八十平瓮」天手挾八十
 枚コ「嚴シツ瓮ウツ」を作り、「天神地祇」を祭るとも
 に、「嚴呪詛シツノカシリ」を唱えて、賊徒を撃ち破つた
 といふ記事が見える。ここには、最高の権力者
 といふまでも、呪詛を実現せしめるためには、天
 神地祇の威徳にすがらなければならなかつ
 たことが明示されてゐる。

祝詞や記紀の神話的文脈さめぐる如上の考
 察によれば、古代日本人は、一般に、「ことば」
 にこもる靈的な力、すなわち、「言靈」が直接
 「ことば」通りの事柄を現実化させると考え
 ていたわけではなく、「言靈」が神々の意思を
 動かし、その結果神々の超越的な力が自然や
 人間生活に及ぼされて、「ことば」通りの事柄
 が実現されるに至ると考えていた、と言わな
 ければならぬ。そうすると、古代日本人の
 「言靈思想」は、一般に、左の④のような基本構

本筋の

造さもっていたことになる。



一見して明らかなように、本稿四五九ページに図

示した徳良の「言霊思想」の構造は、右図と

はや異なる。徳良の「言霊思想」は、右図の

ような構造を有する。「言霊思想」をさらに複雑

にしたものであると言えよう。しかしその複雑化の

意味については次章(第五節)において詳述するこ

とにし、ここでは、ただ、右図の如き基本構
 造を有する、古代日本人の言霊思想とを、言語に宿る霊力
 が直接言語内容を實現すると思える思想とのみ
 解する従来の解釈が不十分なものであったこ
 とを強調しておきたい。

第四節 言語宰領神の役割

前節までの考察によつて、^{古代日本人の}言語思想の基

本構造が明らかになつた。そこで、本節以下

三節においては、上述の如き構造を有する古代

日本人の、言語思想は、^{いふべき}のような特徴を有

^{する思想である}たか、^{まづ}といふ点を採つてみた。本節

において、は、言語と言語宰領神の関係につ

いて論ずることとした。

日本の古代文献の中には、「事代主神」(辞代主、
 ハ重事代主)、「一言主神」(一事主神)、「興台ニゴト
ミナト産靈」などの神名が見える。これらの神名を
 付与された神々、すなわち、コトシロ又シヤ
 ヒトコト又シなどが、古代人のあいだでどの
 ような役割を担う神々として観念されていた
 のか、それについての詳細を文献の上から明
 かにすることは、かならずしも容易ではな^⑤い。

古代文献は、これらの神々の機能について、
 多くを語ってはいるからである。

しかし、文献の中の断片的な章句を総合すれば、これらの神々について、すくなくとも以下のように考えることは可能になってくる。

書紀の神功皇后元年二月条や天武元年七月条などに見えるコトシロ又シによる託宣の記事は、この神が託宣さくたす役割を担っていらしたことさうかがわせる。また、萬葉集巻十二所収の、

思はぬを思ふと言はば真鳥住む雲梯の杜
まさり
うらた
モリ

の神し知らさむ(三一〇〇)

という短歌は、コトシロ又シ(川)、雲梯の杜
 の神()が、発言の真偽を并別する神であつた
 ことと示唆してゐる。さうに(また)古事記(雄略記)
 においては、ヒトコト又シが、まゝ更事も一言、
よ善事も一言、ミ言離の神と規定される。⑨
 これらの諸例を勘案すれば、コトシロ又シ
 やヒトコト又シは、元来、言語を宰領する神
 (言語宰領神)と目されてゐたのではなかつ
 たか、と考えられる。

江戸時代の国学者富士谷御杖は、その兎井

的で独創的な言靈論⁽⁸⁾において、「言靈」を神と
 見る考えを提示してける。すなわち、御杖は、
 「言靈」とは、コトシロ又シにほかならぬ
 と主張する⁽⁹⁾。『萬葉集燈』⁽¹⁰⁾。

「言靈」と言語宰領神との関係に着目する
 この主張は、御杖の慧眼を示すものであると
 言えよう。しかしながら、言語に宿る抽象的

(非人格的)かつ超自然的な力(靈力)を意
 味する「言靈」と人格神であるコトシロ又シ
 と同一視することの妥当であるかどうか、本

稿としては疑問視せざるをえない。

ところで、古事記には、(垂仁記) 啞であつた垂仁天

皇の皇子本牟智和氣が、「出雲の大神」を祭る

ことによつて口をきけるようになったという

記事が見える。ここで言う「出雲の大神」は

具体的にどの神のことなのかがはつきりしな

いけれども、出雲系の神々の中で言語と深い

関係を有するものはコトシロヌシである点に

着目するならば、それは、コトシロ

又ニを指していると考えてもよいのではなから

と思われる。そうすると、神の祟が啞の原因
 であることを示唆する垂仁記の右のような記
 事は、古代人のあいだでコトニロヌシが、人間の言語能
 力を左右する神と目されて来たことを伝えて
 いる、と解つることが出来る。

言語全般を司り、人間の言語能力を左右す

るといふことは、言語に宿る「言霊」の働き

をも宰領することと意味している。古代人の

考え方によれば、「言霊」を宰領することとし

に人間の言語能力を含めた言語の作用全般を

の働き

と考へられる

統轄することは、可能ではありえないが、
 いかにである。したがって、コトシロ又シは、
 「言霊」をも宰領する神であつたと考えざれ
 る。宰領するものと宰領されるものとが、ま
 たく同一の存在として観念されていたとは
 推測しにくい。それゆゑ、コトシロ又シを、
 「言霊」と同一視する御杖の見解には、やはり無
 理があると言わざるをえなない。
 コトシロ又シヤヒトコト又シなどが、「言霊」
 をも宰領する言語宰領神であつたとすれば、

日本人は、もともと、言霊を媒介として
 これらの神々にすがりつき、それによつて言
 語内容の實現をはかろうとしていたのではな
 か、たかと考えられる。すなわち、日本人の
 言霊思想は元来、これらの言語宰領神の神威
 を前提とするものであつた。たよりに見受けられ
 る。

上述の如く、コトシロヌシヤヒトコトヌシ
 などは、託宣トクセン神々カミでもあつた。託宣は神意の宣
 告であり、人間世界に対して決定的な影響力

さもフ。ヒトコト又シが、悪事も一言、善事
 も一言、言離の神と言われる所以である。
 コトシロ又シヤヒトコト又シが託宣さくだ
 すことは、人間世界ないしは自然界に神意を
 反映させ、そこに神意にかなった新たな事柄
 や事態を現出させることになつてゆく。
 要するに、これ等の神々は、託宣(託宣)
 を以て現実を左右することができる。
 一方、人間は、自らのことばを以て独
 カで現実を動かすことはできない。古代人の

考 え 方 に よ れ ば 、 現 実 の 中 に 望 み 通 り の 事 柄
 や 事 態 を 現 出 さ せ よ う と 企 図 す る 場 合 、 人 間
 は 「 こ と ば 」 の 靈 力 が 神 意 を 動 か ず の を 期 待
 し 万 一 け れ ば 万 一 万 一 万 一 。 彼 ら 古 代 人 の 「 言 霊 思
 想 」 が 、 前 節 で 明 さ か に し て よ う な 構 造 を も
 つ 所 以 で あ る 。

独 力 で は 現 実 を 動 か ず こ と が で き な い と い
 う 認 識 は 、 人 間 の 無 力 さ に つ い て の 自 覚 を 伴
 う 。 独 力 で 現 実 を 動 か し え な い が や え に 「 言
 霊 」 と 媒 介 と し て 神 意 に ち が る う と い う 古 代

日本人の「言霊思想」は、人間の無力さについて、人間の無力さに根ざしているように見受けられる。したがって、人間の無力さを知らず、がゆえに、超越的な存在にすがりつこうとする思考・態度と宗教的な思考・態度と看做しうる。ところが、古代日本人の「言霊思想」は、宗教的な性格を濃厚に帯びていたと言つてよいのではなかりかと思われる。

第五節

「言靈思想」の宗教的性格

古代日本人の「言靈思想」の基本的な性格は、「呪術」と「宗教」との区別に関する点に於て、フレイザの理論を援用することによつて、明瞭にする事ができる。

フレイザは、『金枝篇』において、「自然の可視的なスクリーンの背後に、人間を越えた意識的もしくは人格的な作用者の働きを想定

している」か否かを基準にして、「呪術」と「宗教」とを区別している。(Sir J.G. Frazer, *The Golden Bough, A Study in Magic and Religion*, Pt. I, 3rd ed., London, Macmillan, 1976, Vol. I p. 233, cf. pp. 393~394)
 フレイザーによれば、「呪術」(magic)とは、

ある人々を危難に陥れようという目的で、その人の像を破壊したり、あるいは、身体の一部(爪、歯、髪など)を手にいれてそれに呪いをかけたりするような類（同い）の行為——この種の行為の実践に際しては、呪文が唱えられるこ

とが多い——であり、本来何ら因果関係とも
 たないはずの諸観念 (ideas) のあいだに、「類
 似」(resemblance) ないしは「連続」(contiguity) に
 よる「連合」(association) を見出そうとする思
 考に基づいて成立してゐる。したがつて、そ
 れは、原因から結果を導出する思考過程の「
 誤った適用」、すなわち、「最も単純で最も基本
 的な思考過程の誤った適用」(ibid. p. 220) 以外
 の何ものででもない。しかも、「呪術」をとり行
 うとき、人々(なにかなく呪術師 magician) は、

「自然の中で、一つのできごとが、何らかの
 霊的もしくは人格的な作用の介在なしに、必
 然的かつ不可避的に他のできごとの結果とし
 て生起すること」(ibid. p. 220)を確信してゐる。
 ナなわち、「呪術」の實踐に際しては、「人間を
 越えた意識的もしくは人格的な作用者」(「神
 もしくは神々」)の存在は必要とされぬ。
 以上の点を指摘したうえで、フレイザーは
 「自然に対する人間の力の限界」や人間の卑
 小さについての自覚を欠いた人々が、自らの

意思によつて自然の運行を決定しようとする意図
 して——同一の原因から同一の結果がかなら
 ず生起するといふ信念のもと、自ら原因を作
 ることが、それに連なる結果を自然の中に
 生ぜしめることに直結すると確信しつゝ——
 行うものが「呪術」であるとする主張してゐる（

ibid. pp 373 ~ 374)。

フレイザーは「宗教」(Religion) については

次のように述べてゐる。すなわち、人間の無
 力さや脆弱さが自覚され、神々のみがつ超自

然のな力^レ——フレイザーによれば、「呪術^レ
 をとり行う人々は、この力を神々と人間とが
 共有すると信じている、という——の所有者
 であることが認識されると同時に、「呪術によ
 って自然の運行を決定しようという野心^レが
 放棄されたとき、はじめ、「宗教^レが成立す
 る、とフレイザーは主張する（*ibid.* p. 374）。フ
 イザーにとって、「宗教^レとは、「自然の運行や
 人間生活の推移を決定し支配すると信ぜられ
 る超人的な力への慰撫または宥和」（*ibid.* p. 222）

にほかならぬ。要するに、フレイザーは、「
 宗教」が、「自然の可視的なスワリリンの背後
 」に超越的な作用者（神もしくは神々）が存
 在すると想定するのに対して、「呪術」がそ
 うした想定を欠いてゐることのうろろに、「宗教」
 と「呪術」との決定的な相違点を見出し
 てゐる。

従来の研究において、古代日本人の「言霊
 思想」が、「ことば」の霊的な力によつて直接
 「ことば」通りの事柄が実現されるの二期行

する思想として規定されていた点にツいては、
 すでに触れた。この規定によれば、「言霊思想」
 を奉ずるとき、古代日本人は、フレイザーの
 言う「呪術」をとり行おうとしていたことに
 なる。なせなら、自らの「ことば」によつて
 言ひあらわされる事柄がそのまま直接現実化
 されると考えることは、自身をしてその「こ
 とば」を発せしめる自らの意思が、超越的作
 用者の助勢を得ることなしに、自然の運行や
 人間生活を改変しうると信ずることと、ほぼ

同義だからである。

たしかに、海幸・山幸の説話において山幸
 幸彦が海幸彦の所有に帰する釣に呪いをかけ
 ている点や、あるいは、秋山之下氷柱夫と春
 山之霞柱夫の説話（古事記中巻）の中で、秋
 山之下氷柱夫の病を招来した呪文が、竹・石
 ・塩などにかける呪いにほかならぬ点など
 に着目すれば、「言霊思想」に基づいて古代日
 本人が行う言動は、「呪術」そのものであるか
 のように見える。しかしながら、これららの呪

祖實現の説話を綿密に検討してみると、そこ
 には、海神（海幸・山幸の話し）や因神（杵
 山・春山の話し）の威令が暗示されてい
 ることがわかる。このことは、これらの呪祖實現
 の説話が、呪祖は神意に浴って行わねばなら
 ぬという考えを反映するものであることを如
 実に示している。

これらの説話は、「言霊思想」に基づく古代日
 本人の言動が、「呪術」に基づくものとして示すも
 のである、とは言いきれないよう思われる。

（ひまわり）

本章第二節および第三節において詳述したように、古代日本人は、「ことば」の靈力によつて、直接「ことば」の内容が實現されることを考へていたわけではなかつた。彼らは、神々の威徳によつて、^レ「ことば」通りの事柄を實現させようとした。その際、神々の意見を動かす作用者としてその存在を想定されたものが、「言靈」であつた。つまり、古代日本人の「言靈思想」は、「言靈」が神々の意志を動かし、その結果、神々の超

越的な力が働いて、それによって、ことばの通りの事柄が実現されるに至る、と考える思想であつた。

このように、古代日本人の「言霊思想」は神々の有する超越的な力に対する信賴に基づいて成立している。したがって、「呪術」と「宗教」に関するフレイザーの理論を援用すれば、古代日本人の「言霊思想」は、「呪術」的性格よりも、むしろ「宗教」的な性格を、濃厚に帯びていると言わなければならぬ。

古代日本人の「言霊思想」が宗教的性格を濃厚に帯びている見方、^{という}言いかえれば、「言霊への信頼もしくは信念に基つて古代日本人の言動が宗教性」と基調としていえるという見方が成立する場合、そこにはおのづから、「言霊思想」の根本にかかある一つの重大な問題が生ずる。宗教において、特定の超越的存在の意思を遵守することが信仰者たちのあいだで *Sollen* (当為) として意識されるのが通例であるが、「言霊思想」を展開する際、古

代日本人はそのような Solution を意識して来た
のか否か、という問題がそれである。

第六節

「言霊思想」における

Sollen の問題

古代日本人は、「言霊思想」を奉がるとき、
 「ことば」に「言霊」が宿り、それが神意を
 動かすと考えていた。だが、このことは、彼らが
 すべての単語に「言霊」が宿ると信じ
 こんど意味してゐるわけではない。
 もし、人間の使用するすべての「ことば」

の中に「言靈」が宿り、それが神意を動かし
 て、「ことば」によって言いあらわされた事柄
 をたちどころに実現させてしまふとすれば、
 すなわち、「ことば」を使用することだけが、「言靈」
 の働きや神々の威徳を媒介として新たな事物
 を続々と形成してゆく行為にほかならぬとい
 すれば、人間は、自己の願望や夢
 想から際限もなく新たな事物が作り出され
 るのを恐れ、沈黙を守らざるをえないであ
 る。その場合には、人間は日常的な言語行

為さ言むことがひき互くなつてしまふ。古代
 日本人は、こゝろした点に關する認識を欠落さ
 せてはいひなかつた。それゆゑ、彼らは、すべ
 しの掌語に「言靈」が内在するとは考えなかつ
 たら。つとに多くの先学が指摘してゐるよう
 に、彼らは、祝詞や倭歌、あるいは祭式の場
 で唱えられる呪文のようにな、一定の形式を有
 する「ことば」の中にこそ「言靈」は宿ると
 考へてゐた。

しかしながら、古代日本人が、一定の形式

を有する「ことば」を発しさえすれば、神々
 はかならずそれを聞きいれて、「ことば」通り
 の事柄を實現してくれるに違いないと信じて
 いたとは言えない。先掲の呪詛實現の諸例（
 本章第三節参照）において、神々の教えのま
 まに「——つまり神意に沿って——呪詛が行わ
 れたことが示唆されている点を顧慮するな
 らば、古代日本人は、「ことば」を発する主体の
 意思（あるいはその生き方）が神意にかな
 っている場合のみ「ことば」通りの事柄が實

現されると考えられていた、と言わなければなら
 ない。つまり、神々の威令を遵守し、自らの
 意思と神々の意思と合致させている人間が、
 何らかの事柄や事態の實現を願って発する、
 一定の形式を有する「ことば」のみが、「言葉」
 の力によつて神々を動かすことができると
 古代日本人は考えていたように見受けられる。
 神々の意思に自らの意思と適合させないか
 きり、自身の発する「ことば」がなにごと
 も招来しえないといいう認識のもとに、「言葉」
 靈

想へて奉ずる立場に立つとき、古代日本人に
 とつて、神々の意思に従うことは、一種の
Sollen としての趣を呈していたに相違ない。
 このことは、古代日本人の「言霊思想」にお
 いて、一つの道徳的な態度が要請されていた
 ことを意味する。すなわち、何らかの事柄や
 事態の實現を願つて、一定の形式を有する「
 ことば」を発しようとするとき、古代日本人
 は、自らの意思に正当性が存するか否かへ自
 らの意思が神意にかなっているか否かへ、

神々の前で自己自身に問い質してみらるゝ必要性に迫られたものではなかつたか、と考えられる。

○補足的説明

本章の以上の考察を通じて、古代日本人の「言霊思想」の基本的な構造と特徴（基本的性格）とが、ほぼ明らかになつたのではないかと、本章において筆者が提示した新知見に対しては、従来の研究を踏襲する人々の側から、さまざまな誤

解が寄せられるのではないかと懸念される。それゆえ、筆者としては、誤解が生ずるのを極力防ぐために、本章を閉じるにあたり、これまででの論究に若干の補足的な説明を加えておきたい。

(文献をまたない時代)

非文献的な時代について推測を働かせることが許されるならば、日本の上代にも「呪術」隆盛の時代があり、「言霊」による言語内容の実現を期待する考えは、そうした時代にも「呪術」と密接に結びついた形で萌

芽したと推測することとも不可能ではなかつ
 う。すなわち、搖籃期の「言靈思想」は、
 「靈」^{たま}と内在させた「言」^{ことば}（ことば）が直接
 現実を動かしようとする考える思想であり、そ
 れは神もしくは神々の存在を想定する思想
 ではなかつた。たと推定することとも可能である
 ように思われる。

日本における「カミ」觀念の成立が、「千
 タマ」などの觀念の成立よりも、
 後位してゐると看做しうる点、および、
 时期的

「海幸・山幸」の説話や「秋山・春山」の説話
 話 〉 にあらわれる呪詛実現の物語が、宗教的
 性格を基調としてつづも、同時に呪術的な性格をも
 含む点（本書第五節参照）など勘案するならば、如上の推定は
 信憑性があると言えよう。しかしながら、こうした推定を、
 文献の中に明確な形としてあらわされた「言霊思想」にまで
 敷衍することはできない。記紀や祝詞などの古代文献の中
 には、
 「言霊思想」は、本

（現存の）

（あるいは高麗集）

章において指摘した通り、神々の存在を想
 定する「宗教」的な思想にはかなうまいか
 らひある。それにもかかわらず、あえて右
 の推定に固執する場合には、その推定と、
 文献にあざわれた「言霊思想」に関する本
 章の考察とを総合して、次のように考えな
 ければならぬ。すなわち、「言霊思想」は
 元来「呪術」と密接に結びついていたが、
 「カミ」観念の成立に伴って、次第に「宗
 教」的な性格を帯びるようになり、やがて

(「カミ」観念の成立以前の段階で)

本稿において明らかにしたような構造を有
するに至った。

注

(1) 本稿に言う古代日本人の「言霊思想」とは、現存の古代文献の中に明確な形をとってあらわれた「言霊思想」のことである。なお、本稿は、現存の文献の中の断片を手がかりとして、この思想の萌芽形態を追究しようというようないくつかの試みとは無縁である。

(2) 日本古代における「言事融即観」の

存在にっりては、契沖の指摘が最も古い。契沖は、『和字正濫鈔』序において、次のように述べている。「古登者與事、字訓義並通。蓋、至理具事翼輪相雙。有事レ必レ有レ言レ。有レ言レ必レ有レ事レ」(岩波書店刊契沖全集第十巻一の九ページ)

なお、「言事融即観」は、「言靈思想」に根ざしてゐる。したがつて、ある時代に「言事融即観」が浸透していったとすれば、それは、その時代に「言靈思想」が普及していったこと

を意味する。

(3) 筆者が、ここで、従来の研究」と呼

ぶものは、^{正之文}以下の諸研究である。折口信

夫「言霊信仰」(折口信夫全集第二十卷)

太田善磨「言霊考」(東京学芸大学研究報

告五集)、永山勇「上古の国語意識」(国

語意識史の研究) 第二章)、西御信細「言霊

論」(増補詩の究生) 三七ページ以下)、伊藤博

「万葉集の和歌意識」(萬葉集の表現と

方法) 上・第一章)、豊田国夫「日本人の

言霊思想^〇 等々。

(4) 前注(3)に列挙した諸研究、とくに太田、西御、伊藤各氏の所論参照。

(5) 原文は「唐能^レ」。現代注釈は、一般に「唐^レ、大唐^レ」と「モロコシ^レ」と訓んで

いる(小学館日本古典文学全集^〇 萬葉集^〇、

新潮日本古典集成^〇 萬葉集^〇、^〇 萬葉集全

注^〇、^〇 萬葉集注釈^〇 等々参照)。本稿では、

「唐^〇」も「モロコシ^〇」といへるは、^〇 常^〇のことな
れど、奈良の京のころ、も「モロコシ^〇」といひ

しを見が。(中略) されば、このころは、
 唐玄宗の代に、唐と改まりて百年に余
 りたれば、唐とさへいへば、カラクニ西土の事と
 なるよりして、文字には唐と書たれど、
 挿かすくにと訓むべきなりと、山岸本い
 由豆流の挿挿(『萬葉集攷證』)と尊重
 しつ、あわせて、当面の八九番歌が対
 唐(国)意識を如実に反映している点(本稿第
 二篇第三章第五節参照)を勘案して、唐
 能く「カ」からくにと訓んだ。

(6) 一首 (八九四) が、対唐意識に立って

「日本国」を強調している (本篇第三章

第五節参照) から見て、ここで言う「皇

神」とは大和地方の鎮座神 (大和の地を

統べる神) ではなく、日本国「全土の統

轄神である皇祖神を指していると解する

べきではないかと思われる。

(7) 祝詞は、ふつう、人間が神に申す「

ことば」であるが、逆に神から人と通じ

てくだされる「ことば」として唱えられ

るものもある（たよえば、「出雲国造神賀
詞」）。

（8）この神名について、「ミヤノ産霊」が生成

・産出に与る神霊とあざわすことは疑え
ないけれども、「ウツ興台」は語義未詳である

（山波日本古典文学大系 日本書紀の上

一七ページ頭注参照）。その中、神代

紀の文脈からはこの神が言語宰領神であ

った形跡がうかがえはするけれども、本稿

では、この神について詳述することは避

けたり。

(9) 『古事記』下卷の文脈では、^(雄略紀)「雖^ニ悪事^一」

而一言、雖^ニ善事^一而一言、言離神^レは、

ヒトコト又ニシの自己規定のことばである。

これは、「悪事も善事も、一言を以て言ハ

放^フ神^レの意であり、ヒトコト又ニシが託

宣神であつたことを示唆してゐる。

(10) 『真言并』、『萬葉集燈』、『言霊并』

古事記燈^レ、等々参照。御杖の言霊論は、

「霊」はすべとの「ことば」に宿るので

はなく、形ある「ことば」(とくに倭歌)
 へのみ宿ると主張する点、および、それ
 は心情を露骨に吐露する「直言」にどほ
 なく、心情の端的な表出を避けた「倒語
 に^{こと}宿ると主張する点において、当時(江
 戸後期)としては、きわめて独創的なも
 のであった。とくに、古代人が「言霊」
 の宿る言語場を一定の範囲に限定したこ
 とを明確にした点において、御杖の言^霊論
 は、いちじるしく先見性を示している

と言えよう。だが、彼の言葉論が、思弁
 に走るあまり、一面において実証性を欠
 くことも否定できなない。たとえば、彼の
 「直言」。「倒語」の論は、彼の思弁を表
 出するものでこそあれ、文献的な裏づけ
 をもつているとは言えないうように思われ
 る。

(11) 「この竹の葉の青むがごとく、この
 竹の葉の萎しぼゆるがごとく青み萎えよ。ま
 た、この塩の盈みち乾ふるがごとく盈みち乾ふよ。」

また、この石の沈むがごとく沈み臥えよ
し（古事記中巻）という呪文。

（12）この点にツいては、すゑに折口信夫
西御信綱、伊藤博等の先学が詳細な論究を行
てゐる（それむれ前掲論文参照）。