

## 息長氏と風の信仰

### —「言」の神話

升 田 淑 子

神話の世界観を地上からの視点で明確に位置づけたところに、『日本書紀』によって形象化された「虚・空」という高天原と葦原中国との間にある第三の世界があった。<sup>(1)</sup>そこでは、神話的ダイナミズムが幻想・幻視され交錯する。天浮橋から地上を見下ろして降臨の地点を見極め、「虚空津日高」「虚空津彦」と呼ばれる彦火火出見尊が、同じく虚天中で誕生した父瓊瓊杵尊との霊威の交わりによって、一系を継ぐところとして観想された。この彦火火出見尊は海幸山幸の神話で知られるように海の領域も統治する。共に「アマ・アメ」と呼ばれる空と海との境界の接合が観想されている。そこは、「虚・空」が他界との往来を果たす神話上の空間として知覚され、その存在の意味を重くしていたのである。天磐船・鳥船といった象徴的な容れ物が往来し、霊鳥は地上と異界とを繋ぐ空を自由に飛翔して、魂を運ぶ。『万葉集』天智天皇挽歌群では、太后が、生死の間にある天皇霊が空を通うのを見ており(巻二・一四七・一四八)、霧を始めとする自然現象もここでは神話的な性質を発現する。異界に繋がるこの第三の空間領域は、例外はあるが視覚に入ってくる世界の果てまでと実感せられていたと考えられる。そこでは神と人、可視的なものと不可視のもの、現実と非現実の交感・交差するところとして、そこに寄り来る生命体非生命体がそれぞれ

の属性によって激しく活動しており、その姿が表現世界に立ち現われてくるのであった。

### 「言」の動能

天上界の高天原と地上の葦原中国そして「虚・空」という三元的世界観を生みだした神話的幻想力はまた、それら三元を軸とする異界を行き通ることのできる動能と呪能とを引き起こす。この空間概念に立つ風の信仰は動能の種々力によってその霊威を発揮した。「言」も不可視である故に畏怖的霊威を駆使しながら、形あるものとかわる。それは、たとえば「風」が、六月と十二月の晦の大祓で罪穢を吹き払って諸神二神国生みの始源的清明空間に還元するといったことのように、また、荒ぶる者には「言」を「向ける」ことによって「和」し平定していることから知られる。周知のように本居宣長は「言」は「事」であると述べ、それは大方に支持されているところであるが、不可視の「言」が可視的知覚の範疇で「事」としてとらえられるためには、ここであらうならば「向ける」という行為が必須であり、その次元において「向ける」は高い呪能を開く鍵となる。これが

「言」の神話の始まりであろう。

「言」語彙には名詞形に変化した形を含めて、「こと立つ」「こと出」「こと向く」「こと挙」「こと依す」「こと通ふ」等、動詞に付いて形成される例が多い。こうした「立つ」「出づ」「向く」「挙ぐ」「依す」「渡す」「通ふ」の動詞には「風」の動能と重なるものがあり、「言」と「風」との神話における相似的な関係が示唆され、「風」のように、これらの動詞から見えてくる「言」の性質は想像をはるかに越えて動的であり、時に、有機的・形象的なものとして観想される。その様相を具体的に見ておこう。

① たつ

其の太后石之日売命、甚多く嫉妬みたまひき。故、天皇の使はせる妾は、宮の中に得臨かず、言立てば、足母阿賀迦迹嫉妬みたまひき。

『古事記』仁德天皇

貴人の立つる言立 儲弦 絶え間継がむに 並べてもがも(『日本

書紀』仁德天皇 二十二年 正月)

此の食国天下を撫で賜ひ慈び賜ふ事は、辞立つにあらず。(宣命 第三詔)  
神我天神地祇を率るいざなひて必ず成し奉らむ。事立つにあらず(宣命 第一五詔)

大伴の 遠つ神祖の その名をば 大来目主と 負ひ持ちて 仕へし  
官 海行かば 水浸く屍 山行かば 草生す屍 大君の 辺にこそ死  
なめ 顧みは せじと言立て 大夫の 清きその名を 古よ 今の現  
に 流さへる 祖の子等そ 大伴と 佐伯の氏は 人の祖の 立つる  
言立て 人の子は 祖の名絶たず 大君に 奉仕ふものと 言ひ継げ  
る 言の官そ(『万葉集』卷十八・四〇九四 大伴家持)

父母を 見れば尊く 妻子見れば 愛しくめぐし うつせみの 世の

理と かく様に 言ひけるものを 世の人の 立つる言立(同卷十八  
一四一〇六 大伴家持)

皇祖の 天の日嗣と 継ぎて来る 君の御代御代 隠さはぬ 赤き心  
を 皇辺に 極め尽して 仕へ来る 祖の官と 言立てて 授け給へ  
る(同卷二十一・四四六五 大伴家持)

② むく

(高御産巢日神)「此の葦原中国は、我が御子の知らず国と言依さし賜  
へりし国なり。故、此の国に道速振る荒振る国つ神等の多在りと以為  
はす。是れ何れの神を使はしてか言趣けむ。」(『古事記』上卷)

爾に天皇、亦頻きて倭建命に詔りたまひしく、「東の方十二道の荒夫  
琉神、及摩都樓波奴人等を言向け和平せ。」(同景行天皇)

「朕愛みし子を顧ぶこと、何の日にか止まむ。冀はくは、小碓王の平  
けし国を巡狩むと欲ふ」(『日本書紀』景行天皇 五十三年八月)

ちはやぶる 神を言向け 服従はぬ 人をも和し(『万葉集』卷二十一  
四四六五 大伴家持)

③ よす

高天の原に神留ります、皇親神ろき・神ろみの命もちて、八百万の神  
等を神集へ集へたまひ、神議り議りたまひて、『我が皇御孫の命は、  
豊葦原の水穂の国を、安国と平らけく知ろしめせ』と事依さしまつり  
き。(六月晦大祓)

天照大御神の命以ちて、「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国は、我が御  
子、正勝吾勝勝速日天忍穗耳命の知らず国ぞ。」と言因さし賜ひて、

『古事記』上卷)

已にして伊弉諾尊、三の子に勅任して曰はく、「天照大神は、以て高

天原を治すべし。月読命は、以て滄海原の潮の八百重を治すべし。素  
戔鳴尊は、以て天下を治すべし」とのたまふ。『日本書紀』神代上 第  
五段一書 第六

然るに、日本武尊と稚足彦天皇と五百城入彦皇子とを除きての外、七  
十余の子は、皆国郡に封させて、各其の国に如かしむ。(同景行天皇  
四年二月)

甲子に、菟道稚郎子を立てて嗣としたまふ。即日、大山守命に任さ  
して、山川林野を掌らしめたまふ。(同応神天皇 四十年正月)

天地の 神祇こと寄せて 敷栲の 衣手易へて 自妻と たのめる今  
夜(『万葉集』卷四一五四六 笠金村)

天地の 神言寄せて 春花の 盛りもあらむと 待たしけむ 時の盛  
りそ(同卷十八一四一〇六 大伴家持)

さ檜の隈檜隈川の瀬を早み君が手取らば言寄せむかも(同卷七一  
〇九)

④ わたる  
常世べに 雲たちわたる 水の江の 浦嶋の子が 言持ちわたる

(『逸文丹後国風土記』浦嶋子)

⑤ わたす  
最後に其の妹伊邪那美命、身自ら追ひ来りき。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、各対ひ立ちて、事戸を  
度す時、(『古事記』上卷)

故便ち千人所引の磐石を以て、其の坂路に塞ひて、伊奘冉尊と相向き  
て立ちて、遂に絶妻之誓建す。(『日本書紀』神代上 第五段一書第六)

⑥ かよふ

情ぐく思はゆるかも春霞たなびく時に言の通へば(『万葉集』卷四一七  
八九)

飛驒人の真木流すとふ丹生の川言は通へど船そ通はぬ(同卷七一  
七三)

風雲は二つの岸に通へどもわが遠妻の言そ通はぬ(同卷八一五二二)  
雪こそは春日消ゆらめ心さへ消え失せたれや言も通はぬ(同卷九一  
七八二)

夢かとも心はまどふ月数多離れにし君が言の通へば(同卷十二二九  
五五)

国遠み思ひな侘びそ風の共雲の行くこと言は通はむ(同卷十二三  
七八)

大君の 命畏み 夷離る 国を治むと あしひきの 山川隔り 風雲  
に 言は通へど 直に逢はず 日の重れば(同卷十九四二二四 大伴  
家持)

⑦ あぐ  
わ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(『万  
葉集』卷十八一四一二四 大伴家持)

葦原の 瑞穂の国は 神ながら 言挙げせぬ国 然れども 言挙げぞわが  
する(同卷十三一三二五三 柿本人麿歌集)

千万の軍なりとも言挙げせず取りて来ぬべき男と思ふ(同卷六一九  
七二 高橋虫麿)

大方は何かも恋ひむ言挙げせず妹に寄り寝む年は近きを(同卷十二二  
九一八)

蜻蛉島 日本の国は 神からと 言挙げせぬ国 然れども われは言挙げ

右に挙げた「言」に付く動詞を見ると(名詞化したのも含む)、それらの動能からは祭祀、神事にきわめて強い呪性を發揮したことを推測させる。右の例のほとんどが神話であったり神話を背景に持っており、「言」の特殊な古代のありようが信仰の域にあったことを示す。①の「こと立て」には、「はっきり言明すること。誓いを立てること。また、そのことば」。

「こと立つ」は「特別なことを言ったりしたりすること」(『時代別国語大辞典 上代編』)という説明でどの例もほぼ意味が通る。しかし、抽象的な概念をまだ知らない古代人においては、「立つ」に実質的な意味があったととらえることが、古代の真意に近付くことにつながって行くであろう。

まず想起されるのは『古事記』速須佐之男命の婚姻の場である。大蛇退治の後に櫛名田比売を得て須賀の地に鎮座する神話で、「其地より雲立ち騰りき。爾に御歌を作みたまひき。其の歌は、八雲立つ出雲八重垣妻籠みに八重垣作るその八重垣を」と詠ったという。この雲や、煙・陽炎などが立ち騰るのを土橋寛氏は「自然や人間の靈魂Ⅱ生命力の出現、活動する姿」として観念された」と説かれた(『古代歌謡全注釈 古事記編へ解説』)。また日本書紀歌謡に、「今城なる小丘が上に雲だにも著くし立たば何か歎かむ」とあって、皇孫建王の薨去を悲しむ斉明天皇が王の靈魂を幻視しようとしたように、そして『万葉集』に残る舒明天皇の国見の歌が自らの神聖な行為を「大和には 群山あれど とりよろふ 天の香具山 登り立ち 国見をすれば」(巻一・二)と歌っているように、「立つ」行動は、呪的な意味の中にその実相を持つのであった。仁徳紀の「立つる言立」という表現などが古代相の片鱗をうかがわせているということになろう。宣命の第三・一五詔が、「辞立に有らず」と否定している意味については、第三詔

がこの後「神ながら念ほしめす」とあることと、第一五詔に天皇自らを「神我」と言い「天神国祇を率るいさなひて」と、天神地祇を従わせる形で発した詞であることに注意を向けなくてはならない。このことは後で述べる「言挙げせず」と通底してくるが、右のように、「言」を発する主体が「神Ⅱ天皇」である場合のみに「辞立つにあらず」と言っている例は、「言立」に神の側の属性があることを示唆しており、人間側から見た「言立」には本来、「言」が立体的に立ち騰って行く呪的観想があったことを示している。②の「ことむく」については『時代別国語大辞典 上代編』に「征服する。服従させる。言をもって背いている者を従わせる意という。」と説き、景行紀でも「平」を「ことむけ」と訓ませており、間違ではない。しかしそれは結果から遡上させた意味で、「むく」はあくまで対象に「向け」て「言」を発するということで、そこに「言」の靈威が生き、その発動が始まる。したがって、森昌文氏が、「言向」と「平」は容易に結びつくものではなく、寧ろ相反する意義を内在している<sup>(2)</sup>と説いたように、「平」を「ことむけ」と訓ませるのは、「化道」の例(『常陸国風土記』信太郡)と同じく観念化された新しい字義によるのであり、「言向け和平せ」という景行記の言い方が本来の語構成であろう。その意味内容は、『古事記』の例や同景行記の中で天皇が倭建命に対して言う「兵甲を煩さずして自づからに臣隸はしめよ。即ち言を巧みて暴ぶる神を調べ、武を振るひて姦しき鬼を攘へ」とあるように、原初的には荒ぶる神を平定するための「言向け」であった。『万葉集』にも、大伴家持は「ちはやぶる 神を言向け 服従はぬ 人をも和し」を歌っており、「言向け」が強力な呪力を發揮する神威的行為であった古代相を残している。また、倭建命が「言向け」の呪能を手中におさめた皇子であったことを『古事記』は「神人にま

す」「現人神の子なり」といつて伝えているのである。したがって「向け」は「平け」という意味を直接指すのではなく、「言」の動能の向かう方向という立体的なありようにその意味があり、「立つ」と同様、呪能はこの動きの中に発揮された。③「依す」については風の呪能として説いたことがあったが、たとえば「息長水依比売」(近淡海之御上之祝が斎き祭る御上神社の祭神である天之御影神を父とする)の「水依」は、神降しの形式から出ている語(『古事記事典』桜楓社)であり、これも呪能の強い語である。用例については「任命する」という意味に解されることが多いが、この語は『万葉集』に、「二人は仲がよいと人が噂するでしょうね」という意味で恋心をうたっているように、後には巾広く通行した。④「渡る」の例には、異界との往来を観想し、「言」が持つという動詞によって形而下的に印象づけられる。⑤の「渡す」は特殊な例であるが、「言」が「もの」のように扱われている点に注意したい。⑥「通ふ」もそのまま往来神話と呼びおこす。

⑦「言拳」は、『時代別国語辞典 上代編』によると「ことばに出して言いたてること」とある。しかし、この説明の中には「拳」る意がほとんど見られない。宣長は『古事記伝』に「阿宜<sup>アヤ</sup>」を「論<sup>アヤツラフ</sup>」などの意であるとして、「事のさまあるべきさまを、云々<sup>シカシカ</sup>と拳<sup>アヤ</sup>て言立<sup>イヒタツ</sup>る」ことだと説いている。『辞典』は宣長説によっているようだが、宣長の説では意味上「言立る」が先行し、「拳」は「あれこれと論う」という意になって、そこには「言」の呪能を何ら見出すことが出来ない。これまで見て来た「立つ・向け・依す・渡る・通ふ」というきわめて動的で立体的な「言」の動能を「拳」にも敷衍して解釈し、「言」の動能を明確にとらえて行く必要がある。特に「拳(上ぐ・上がる)」は「下ろす・下る」と共に記紀神話

に顕著であるように、「虚・空」の第三の世界を歩き通って高天原に到達する方法の、いわゆる往来神話の中心を成す動能である。そしてこれらの動能が「風」と同じであることは、ここに最も豊かな「言」の神話的ダイナミズムを予感させる。古代の人は「風」の発生の一つを「息」に見ていたが、「言」もまたその源は「息」であり、「心」を声にして「出づ」と「言」になるのであった。『日本書紀』履中天皇五年九月に、次のような記述がある。「風の声の如くに、大虚に呼ぶこと有りて曰はく、「剣刀太子王」といふ。亦呼ひて曰はく、「鳥往来ふ羽田の汝妹は、羽狭に葬り立往ちぬ」といふ。これにより皇妃の死を知るのであるが、風の声の如く大虚(大空)に「言」が聞こえるというのは、「風」と「言」との相関的な観想を示す。先にあげた⑥「通ふ」に、大伴家持が「風雲に 言は通へ」と歌い、巻十三に「風の共雲の行くこと言は通はむ」とあり、さらに巻八には、反転の形で「風雲は二つの岸に通へどもわか遠妻の言を通はぬ」があったが、「息」によって吹き出された「風」が、同じ「息」から「音」になって外に出た「言」と神話的ダイナミズムを形成して行くのは壮観である。『古事記』の天若日子の死を語る条に、「下照比売の哭く声風の与響きて天に到りき。」とある。妻の下照日売が天若日子の死を悲しんで泣く声が、風に乗って天上界まで届いたというのであるが、「是に天在る天の若日子の父、天津国玉神及其の妻子聞きて、降り来て哭き悲しみて、「喪屋を作る。ここに見える「声」の動能は風によって媒介せられており、履中紀の「言」も原理的には天若日子の条の「声」と同様、共に風の動能が介在するところから発している。以上見て来たように、「言」の神話的機能に少なくとも二通りあった。一つは「風」に乗って「虚・空」を往来し異界にまで飛翔する「言」、そしてもう一つは、「言」そのものの呪能を発

動させるもので、先の最も靈威の強いのが高天原に直接上がる「言」であり、後の代表的な形が地上の荒ぶる神々を服従させる「向け」や「依す」であった。齊藤英喜氏が「声のことば」ということを論じ、「息をつぐ、息をはく、息をのばす、体をゆるする、顔をふる、身体の動作と結びつき、それを伴う行為として、カタル・ウタフ・ヨム、またノル・マフス・イフ・トナフなどはあったのだ。」と述べているが、このような技法と対極にある「言」の実際の発話者とはなれた生命体的特質は、高天原と葦原中国との間にある第三元の世界「虚・空」を往来して、しかも人の制御・統制を拒絶するところにある。「虚・空」の往来は、そこに接する異界への往来をも可能とし、破壊と復元、善と悪、対立する全てが交錯する「言」の特質は「風」と同様に信仰の対象となった。

### 『古事記』の中の「虚・空」

高天原と葦原中国という対立軸を世界観構成の基盤とする『古事記』には、『日本書紀』とは異なつて、「虚・空」という第三元の世界が描かれていなかった。しかし『古事記』が、「虚・空」という具体的な世界を描き出すかわりに、神名によって観念的に構築していく奇妙な一つの世界が置かれてゐるのに気付く。それは、伊邪那岐・伊邪那美の神による国生みが完成した後の、国土形成の神々を生む前に置かれた段で、次のように書かれている。

既に国を生み竟へて、更に神を生みき。故、生める神の名は、大事忍男神。次に石土昆古神を生み、次に石巢比売神を生み、次に大戸日別神を生み、次に天之吹上男神を生み、次に大屋昆古神を生み、次に風

木津別之忍男神を生み、次に海の神、名は大綿津見神を生み、次に水戸神、名は速秋津日子神、次に妹速秋津比売神を生みき。

右は、諸注が神名の意義不明とし、したがってどのような世界に帰結して行くのか、構想のつかめない難解な部分として扱われている。宣長は『古事記伝』に、大事忍男神から速秋津比売神までの十柱を、『古事記』の阿波岐原の祓の段、『日本書紀』の橘の小門の禊、「六月晦大祓」の祓の実習部分とを引き合わせて説くべしとして、それぞれに神名を付合させ「如是れば此ノ十柱ノ神は、もとかの御祓の時に成坐る神たちの、一伝なりしが、乱て此記には、彼所と此所とに重りし物なり、」と記している。

これについて、諸説は、「客観性に乏しく、付会の説」（倉野憲司『古事記全註釈』）という認識に立つことが多く、宣長説を紹介するのみにとどまつて、右の説にはほとんど触れていない。たしかに宣長説には詭弁的なところはあるが、しかし空間世界という概念を常に念頭に置いて読んで行くと、この段が、国を生み終えた後いよく国土形成の段に入って行く前段として、『古事記』が具体的には描かなかった「虚・空」の構想が臆々として見えてくるように思われる。宣長が労した神名の解釈には付会もあるが、着想には、簡単には否定や無視のできないものがあるように思われる。

「大事忍男神」については、宣長が「事解之男」にあてているのはあたらないが、女神男神が、国生みという「大なる事業を成竟し故なれば、此の名は、其ノ方に就て、大事と称しならむ」とした説に従う解釈が多い。しかし、大事を成し遂げたという意ならば前段の最後に入れるべきであるし、冒頭の「既に国を生み竟へて、更に神を生みき。」という文脈から外れた意味となってしまうし、なによりもそのような抽象神とは考えられない。「言」は「事」であるといったのは宣長自身であったが、何故ここに

その意味の可能性を全く問わなかったのか不思議である。「事」を「言」と考えてみると、「忍」は「押」と同じで神話的には「風」の呪能と見られることから、(この後の「風木津別」にも「忍男神」とついているのも、名に「風」を持つのと関係してくるのだと考えられる。)ここに「言」と「風」との関係が生じてくる。「大」という称詞は「押」という呪力の強さと響き合って呪性を強め、神名が、背景の大きなものの中の「言」の動能を意味すると見ることが出来る。これは後の「天之吹上男神」との関連とも軸を成す。「天之吹上男神」には、すぐ次に来る「大屋毘古神」からの連想が働いて「屋根を葺く男の意」(古典大系頭注、倉野『古事記全註釈』等)とするものが多い。しかし宣長に、祝詞大祓の「氣吹戸主」と見て「風」の神の意かとする説がある。「吹」は字義から見ても、息を吹き出すという意が自然で、「上」という字が添えてあることによって息を吹き上げる風の神の意と見るのに疑義はない。見落とせないのは「上」字の付されていることで、これは第三の空間往来をつかさどる観想で、天上界の方向を指した名である暗示を含んだ神名と思われる。そうすると次の「大屋毘古神」には、家屋の神格化とする説もあるが、「風」の呪能を防ぐ意味を持つ神名と考えたい。素戔鳴尊が、天照大神の居る斎服殿の甍を穿って逆剝ぎにした天斑駒を投げ入れるという発想は、暴風の直撃を受けた屋根の描写から来ていると考えられ、「風」の呪力で素戔鳴尊の方が優ったということである。そのため天照大神が天石窟に隠れるということになるのだが、屋根は絶えず「風」の脅威にさらされ、「虚・空」との接点とも観想される所であった。神社の屋根に高々と立つ千木の搏風(搏はうつ、たたかう、はばたくなどの意)は象徴的である。

次に「石土毘古神」「石巢比売神」を見て行くと、『延喜式』神名帳に

「石土神社」(土佐国長岡郡)がある。『日本書紀』では「来目稚子。」と称する顯宗天皇を、『古事記』では「袁祁之石巢別命」とするのが見えるが、神名の意味は不明である。ただ、「石」のみでいえば、天皇の皇后を、『日本書紀』では「難波小町王」と記すのに対して『古事記』では「石木王の女、難波王」と、意図的に「石」へのこだわりを見せている。この「石」に、風の性質のあったことは、当該の神名を解する上で有力な手がかりを与えてくれるかもしれない。『日本書紀』景行天皇十二年十月の土蜘蛛退治の条に、天皇が「うけひ」をして次のように唱える。「朕、土蜘蛛を滅すこと得むとならば、將に玆の石を蹶るむに、柏の葉の如くして挙げ」といって蹶ると、石が柏の葉のように「大虚」に上ったというのである。天皇が風を興す「蹶る」の呪術をおこなって石を大空に上げたということは、風によっても動かされる、運ばれる性質を石が属性としてもっていたことを意味する。『古事記』神武天皇東征譚の中に、吉野国巢の祖「石押分之子」が「嚴を押し分けて出で来りき。」という。「押」には「風」を発生させる呪能があつたが、この神は八咫鳥に導かれた神武天皇が吉野で賛持之子、井氷鹿に続いて出会う荒ぶる神で、「石押分之子」は神武天皇を「天つ神の御子」として出迎え、大和に入る為の呪的力を与えたことが想像される。それにより神武天皇は「其地より踏み穿ち越えて、宇陀に幸でましき。」という経路をたどるのであるが、神武天皇の行動を語るこの表現には「風」を起こす「踏む」呪術と、動能「越え」が見え、風の助力によって果たされる大和入りを神話風に描いたと見てとれる。神功皇后の半島遠征に、「時に飛廉は風を起し、陽候は浪を挙げて、海の中の大魚、悉に浮びて船を扶く。則ち大きな風順に吹きて、帆船波に随ふ。櫓楫を勞かずして、便ち新羅に到る。」(『日本書紀』神功皇后摂政前紀)と、風の超常的な

呪能が描かれているが、これが遠征・征服であったという点において、先の景行天皇や神武天皇の話と同一に帰することになり、「石押分之子」の風の性質の意味が分明になってくる。『日本書紀』孝昭天皇即位前紀に、

「母の皇后天豊津媛命は、息石耳命の女なり。」とある。「息石」は「おきそ」と訓ませているが、「おきそ」は息のことであり風の発生の源である。そこに「石」の字をあてているのも示唆深い。とりわけ注目されるのは、

伊邪那岐・伊邪那美神が生んだとある「鳥之石楠船神、亦の名は天鳥船」

（『古事記』上巻）で、石と船と風（鳥の羽振りは風を起こす）の關係に、「虚・

空」の飛翔と異界への往来が観想されているのを見る。『日本書紀』は諸

冉神の生んだ蛭兒を「天磐櫓樟船に載せて、風の順に放ち棄つ。」（第五段

本文）、「次に鳥磐櫓樟船を生む。輒ち此の船を以て蛭兒を載せて、流の順

に放ち棄つ。」（一書第二）と、風による祓の思想が反照しているような記

述をしている。『古事記』では蛭兒は「葦船」に入れて流されるが、「虚・

空」の空間を明確に持つ『日本書紀』の方が、磐船の往来神話に敏感であ

ったということであろうか。天照大神の天石窟戸隠れにも、素戔鳴尊の起

こす暴風を防ぐという意味で、岩に風の性質をみることでできるであろう。

『新撰姓氏録』によれば、「石辺公」が左京神別と山城国神別とに見える。

左京神別が「大國主<sup>古記云。大物主。</sup>命男久斯比賀多命之後也」とあり、山城国神

別には「大物主命子久斯比賀多命之後也」と記されている。出雲神は風の

神格を持ち、「比賀多」は風の呼称「日方」であって、「石辺公」はいうな

れば風の神の性質を受け継ぐ氏族である。大國主神と国作りをする常世の

神「少名毘古那神」は、「波の穂より天の羅摩船に乗りて、鵝鶉の羽を以

て衣にして、潮の隨に浮き到る。」と、風の順に往来する観想に立つが、

古事記歌謡には「石立たす少名御神」（神功皇后）と称詞を持つ。むろん

「石」には他に多様な意味の付会があるはずであるが、「風」の呪能を持っていたこと、それが空間の移動に多く係わっていたことは、神話の中で語られた石の古代観想であった。

「風木津別之忍男神」の「風木津」の訓には、宣長の「カザゲツ」、倉野憲司『全註釈』、西郷信綱『注釋』、古典大系本、『古事記事典』等の

「カザモツ」（『全註釈』、『注釋』は『万葉集』卷二一八五の原文「木丘開」を

「モクサク」と訓む例をあげている）と訓む例がある。意味は、『全註釈』に

「屋根が風に吹き飛ばされないやうに支へ持つ意」、『注釋』には「木津」

が不明であるが風に縁のある神名であろうといいつつ、「あえていうなら

下に出てくる風や木の神、また綿津見神、速秋津日子神の「津」をいい出

すため、あるいはそれにひかれ、何となく風木津別といっただけのことか

も知れぬ。」と述べた。『古事記事典』には「家屋の風に対する耐久性の強

さを神格化したものとの説がある。」と断定を避け、神名に意味をとるの

が難解なことを述べている。

宣長は「風木津」の神について、訓も名も「いとく心得がたし」とい

い、本文の訓注に「訓木以音」とあるのはここに一例のみで異例の書き方

であることを指摘し、「以音」は「云宣」の後人による改字として先のよ

うに「カザゲツ」と訓んだ。宣長の後人誤字説をそのまま容認することは

出来ないが、普通は「木字以音」とあるところが右のようであることによ

って、注を付した意味そのものへの混乱が避け難いものになって続してい

る。西條勉氏は「和語を表記する文字列は、潜在的にはつねに複数のヨミ

を内蔵している」「施注者のヨミは、たぶん、文字づらの表面に隠されて

いるそのような潜在的で混沌とした次元から始められているはずである。」

と述べて「ヨミの揺れ」ということを説いた論文の中で、「風木津」の文



字列の意味を次のように分析した。<sup>(4)</sup>「風木津別」の「別」が神名・人名につく場合、「ホムチワケ」(筆者注『古事記』本牟和氣王)の転化とみられる「ホムツワケ」(筆者注『日本書紀』譽津別)の他には、連体格助詞を挟まない。従って、「カザモツワケ」とはなりにくい。ところが施注者は文字列を「風木―津―別」と分節し、「風木」の漢字に意味の表現を受けとり、ここが「カザモツワケ」というかたちで呼ばれる神名でなければならないことと、その訓みを熟知している施注者が「訓木以音」の注を付す必要があったのであろうと説く。そして次のように結論づけている。

「ことばと文字表記のあいだには、語構成上のずれがある。「訓木以音」という注は、このずれを埋め合わせるために施されたものであろう。「風木津別」をカザモツワケと訓みつつ、「風木―津―別」の語構成に合わせるには、字音で「モ」に宛てられる「木」の字に意味のふくみが暗示されねばならない。そのようなところから、「訓木(以音)」という注形式が借用されているのであろうと思うのである。」とする。これはこれまででも説得力があり、教示を受けた説であった。

右をふまえた上で、氏が「カザモツワケ」というかたちの神名でなければならぬといわれたところをもう少し考えてみることはできないであろうか。「津」という字が「都」と共に「大綿津見神・天津日高日子・底津綿津見神・天津麻羅・奥津嶋比売命・大宜津比売神・速秋津比売神・辺津甲斐弁羅神・黄泉津大神」等のように、助詞として多く用いられることは言を俟たない。しかし、「別」が助詞「津」を挟まないために「津」は名詞であるべきはずなのだが、上の「木」は放っておけばそのまま「キ」と訓んでしまい、「津」が助詞として解されてしまう。そこで、「津」が名詞であることを知らせるために、「訓木以音」という注を付したのではな

いであろうか。木の意味は、「キ」でも「モク」でも通じるはずであるから、「津」を名詞と認識させる方を優先した施注の形式であったと考える。したがって、「風木津別」は「カゼモツワケ」であり、さらに音節に分けると「風―木―津―別 カゼーモツワケ」となり、その意味は、「風・木・津」を名詞として、文字通りの意味を持つ神名だったのではないかと考える。この「風木津」をそれぞれの名詞と考え、それが何かの基軸でくくられている神名とした時に、「虚・空」という空間領域が立ち現われてくるのである。

「六月晦大祓」で、風の祓によって罪穢を払拭し清明空間を顕出する時の、四つの比喩的表現を駆使した古い呪詞によって語られる風の姿とその空間領域があった。その四つとは「科戸の風の天の八重雲を吹き放つ事」「朝の御霧・夕べの御霧を朝風・夕風の吹き掃ふ事」「大津辺に居る大船を、舳解き放ち・艫解き放ちて、大海の原に押し放つ事」「彼方の繁木がもとを、焼鎌の敏鎌もちて、うち掃ふ事(の如く)」であった。最初の二例が「科戸の風」「朝風・夕風」次が「大津辺」そして「彼方の繁木」と、順序は入れ違っているが、「風木津別忍男神」の「風木津」が大祓の世界観に不思議な程一致している。「風木津別」の神名が「忍」押」という風の呪能を持つもの、この神が大祓における四つの風のありかたと等しく観想される風の象徴的な神名であることを暗示する。この段の神々の最後に「速秋津比売神」の名があるが、この神は「六月晦大祓」にも登場する。大祓の「速開都比咩」は大海原の「八塩道の塩の八百会」に居て、瀬織津比咩が持ち来った罪穢を「かか呑」んで、気吹戸に在る気吹戸主という風の神まで運んで行く役割を担う。気吹戸主はそれを根の国・底の国で待ちかまえている速佐須良比咩に吹き送るのである。気吹戸主と境を接する

「速開都比咩」は、『古事記』の「速秋津比売神」と同じ神格を持つと考えられ、「六月晦大祓」の空間概念と同じ一つの世界観による仕組みが見える。それが神話をかたどり、大祓によって永遠に回帰する清明空間顕出への独自の表現を貫こうとする形が見えるのである。『日本書紀』が、高天原と葦原中国との間に「虚・空」を置き、神話の重要な第三元的空間として神話の冒頭部分から語りおこしていたのに対して、『古事記』は、神々の名によって象徴的に描く方法をもって対応していたと見ることが出来る。記紀共に、海神の宮を訪れる彦火火出見尊を「虚空津日高」「虚空彦」と呼んで、「虚・空」と「海」とが觀念上の一つの世界として交錯する觀念を持つが、当該の神話も、「風木津別忍男神」の次に海神「大綿津見神」が生まれている。この部分の、神名によって語られる神話の世界は、国を生み終えた後、葦原中国を形成・整備して行く前に置かれた「虚・空」の神話であったと考えることができる。そこは、きわめて明瞭な「風」の往來する世界であった。「大事忍男神」から「速秋津比売神」までの十柱に大祓をあてて考えていた宣長が、「心得がたし」といった「風木津別忍男神」こそが、大祓の祝詞に最も近いと見ることが出来るのであり、宣長の提した橋の小戸の禊や「六月晦大祓」を重ねる解釈は、むしろ『古事記』的であったと思う。この世界観の中の「大事忍男神」は、『古事記』が「言」による秩序を重んじ、「言」へのこだわりを持つ思想から見て、非常に興味深い位置に置かれている。「言」が「虚・空」を往來する呪能を、このような觀念化の中に封じ込めていたのが『古事記』の方法であった。「言」と「風」との関係は、高天原と葦原中国を軸としてひろがる「虚・空」を奔放に飛翔する動能で、神々と人間界とを往來し、靈威の軌跡を描いているのであった。

「言」に対して「言靈」という語がある。「言」が「靈」の靈威を持つ性質を端的に表しており、「言」の意味の全てがこの語に収斂されたかのように「言靈信仰」と呼ばれる概念が出来上がっている。折口信夫は「言靈」を「詞靈」と書き表した方が良いとして、「言語精靈といふよりは寧神託の文章に潜る精靈である。」という。つまり「言葉」と「言」とは異なり、「言」は呪詞として形成された文章であって、「靈」はその中に宿り「呪詞の唱へられる事によつて、目を覚まして活動するものである。」と呪能の発動に関する詞と音声との関係から、「言靈」の立体を明確にしている。倉野憲司氏は「一言で尽せば「言語精靈」の意」であるとしている。「タマ」を「機能的な生命原理である靈質」として、言葉にもタマの存在が認められる謂だとする。<sup>(6)</sup>日本では古くより、「言」には靈力が宿り、それが発声によつて靈威を発揮するという超常的な力が信じられた。「言靈」は、それを合理的に、しかも的確に表現した語であった。そして古代では「言」の実際の呪能様態をいいあてる語を持っていたのである。それは畏怖の力を発揮する故に、きわめて的確で具体的でなければならなかった。「言靈」という語は周知のように、上代では『万葉集』に三例しか見られない。このこと、「言靈」を上代全体に敷衍して行くより以前に、特殊な概念のもとに整備された語であるということに注意を傾ける必要があることは今も述べたが、この語の概念にとらわれると、「靈」の中に「言」の古代的本性が吸収されてしまい、「言」の神話が見えなくなるように思うのであるが、その三例について見ておきたい。

① 卷五―八九四 好去好來の歌

神代より 言ひ伝て来らく そらみつ 倭の国は 皇神の 厳しき国  
言靈の 幸はふ国と 語り継ぎ 言ひ継がひけり (略) 海原の

辺にも奥にも 神づまり 領き坐す 諸の 大御神たち 船舩に 導き申し 天地の 大御神たち 倭の 大国霊 ひさかたの 天の御空 ゆ 天翔り 見渡し給ひ 事了り 還らむ日には またさらに 大御神たち 船舩に 御手うち懸けて 墨縄を 延へたる如く あちかを し 値嘉の岬より 大伴の 御津の浜辺に 直泊てに 御船は泊てむ 恙無く 幸く坐して 早帰りませ(山上憶良)

② 卷十三—三二五三 柿本朝臣人麿の歌集の歌に曰はく

葦原の 瑞穂の国は 神ながら 言挙せぬ国 然れども 言挙そわがする 言幸く 真幸く坐せと 恙なく 幸く坐さば 荒磯波 ありても見むと 百重波 千重波しきに 言挙すわれは 言挙すわれは

反歌三二五四

磯城島の日本の国は言霊のたすくる国ぞま幸くありこそ

③ 卷十一—二五〇六

言霊の八十の衢に夕占問ひ占正に告る妹はあひ寄らむ

右の内の③は、夕方の通りに立って道行く人の話す言葉聞き、それによって占うという歌に、枕詞として使用されているが、このことは「言霊」が一般化され普遍化された概念的な語であったことを示している。①の「好去好来」は憶良が遣唐使に向けた歌で、②の人麿歌集の内容もそれに準じた遣外使にあてた歌と解される。西郷信綱氏はこれらを、「言霊」自体が新しいというのではないが、「言霊」信仰が、万葉時代に目ざめてきた事実に応ずるもの」とし、遣唐使に贈った歌であるという特殊な事情の裏に文字文化の巨大な国への「烈しい憧憬の念の、いわば反対項として、<sup>(7)</sup>「言霊の幸はふ国」という意識はよびさまされたと見てさしつかえない。」と説いている。

以上のように、『万葉集』に見るかぎりでは特別な状況下で使用されていたと見るべきであろうし、憶良の「そらみつ 倭の国は 皇神の 厳しき国」や人麿歌集の反歌「磯城島の日本の国は」という国称をもってそのことがよく証明されており、したがって西郷氏の説く通り「言霊」には対外的政治的意識が関わっている。その上で、憶良と人麿歌集の「言」がどのように扱われているか、さらにその具体相について見ておきたい。

①「言霊の 幸はふ国」②では反歌で「言霊のたすくる国」は同義であり、いわゆる「言霊信仰」を宣揚する。その上で、①「恙無く 幸く坐して」②「恙なく 幸く坐さば」という定句的な表現を続ける。この同一表現にも、「言霊」が形式化された知の世界を表現領域としており、このため「言」の古代的ダイナミズムが制御されている感を抱かせる。①では「言霊」と「皇神」は対峙の形を取った上で「天地の大御神」「倭の大国霊」を対象に「言霊」を発する。これに対する②の「言挙」は、「神ながら 言挙せぬ国」と歌われており、国体そのものを「神ながらの国」と宣言して「言挙せぬ」という。これに反対する反歌では①同様に「磯城島の日本の国」と「言霊」とが対峙しており、②の長歌の「神ながら」と「言挙」との結びつきが強く感じられるのであるが、そこに「言挙」と「神」との関係と「言霊」と「日本の国」との関係に思想上の違いがあるように思われる。「言挙」という語は古く、神話の中にすでに見えている。したがって、神話の領域にかかわる語意をとらえて行く必要がある。しかも「言挙」の中の「あぐ(あげる)」は、その最大の領域を地上から天上界、葦原中国からの高天原の間すなわち「虚・空」に持ち、それ故、最も強い呪能を持つ禁忌の動能であったからである。

『万葉集』に見られる「言挙」は六首九例で、先にあげた卷十三—三二五三の柿本人麿歌集の他に次のような歌がある。

(1) わが欲りし雨は降り来ぬかくしあらば言挙せずとも年は栄えむ  
(卷十八—四二二四 大伴家持)

(2) 千万の軍なりとも言挙げせず取りて来ぬべき男と思ふ(卷六—九七二 西海道節度使藤原宇合における歌の反歌 高橋虫麿)

(3) 蜻蛉島 日本の国は 神からと 言挙せぬ国 然れども われは  
事挙す(略) 末つひに 君に逢はずは わが命の 生けらむ極  
恋ひつつも われは渡らむ 真澄鏡 正目に君を 相見てばこそ  
わが恋止まめ(卷十三—三二五〇)

(4) この小川霧そ結べる激ちたる走井の上に言挙せねども(卷七—一一三三)

(5) 大方は何かも恋ひむ言挙せず妹に寄り寝む年は近きを(卷十二—二九一八)

先の人麿歌集歌は「神ながら 事挙せぬ国(然れども 言挙ぞわがする言挙すわれは 言挙すわれは)」(卷十三—三二五三)であったが、右のように『万葉集』では、わが国は「言挙」をしないことで秩序が保たれていると、揃って前面に押し出している。「言霊」の国でありながら「言挙」をしないという矛盾ともとれる思考の裏に「言」の神話の支配力が根強くあったことが物語られていよう。

## 「言挙」

『古事記』『日本書紀』の中で「言挙」の靈威が最も顕著に係わっているのが、倭建命東征譚で次の二ヶ所がある。

亦相模に進して、上総に往せむとす。海を望りて高言して曰はく、

「是小き海のみ。立跳にも渡りつべし」とのたまふ。乃ち海中に至りて、暴風忽に起りて、王船漂蕩ひて、え渡らず。」(『日本書紀』景行天皇 四十年十月)

是に詔りたまひしく、「玆の山の神は、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、白猪山の辺に逢へり。其の大きき牛の如くなりき。爾に言挙為て詔りたまひしく、「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。(『古事記』中巻)

『古事記』ではこの後水雨にうたれ、歩行も困難となつて杖をつきながら三重にいたり、能煩野で死ぬことになるのである。第一の場合も第二の場合も「言挙」したことによってふりかかる禍に悩み、第二ではついには死に至る。倭建命の悲劇を招いたのは、まさにこの「言挙」の禁忌を犯したことによることは明白だが、白猪が神であつて、この神に直接「言」が伝達されたことを注意しなくてはならない。第一の場合も、海神に直接「言」が伝わったことによる禍であつて、これが倭建命の「言挙」の実態であつた。倭建命が無事大和に帰還するためには、「言挙せぬ国」の掟を守らなくてはならなかつたのである。もう一例「言挙」を禁忌とした表現が『播磨国風土記』揖保郡にある。

言挙阜 右、言挙阜と称ふ所以は、大帯日売命、韓国より還り上りましし時、軍を行きたまふ日、此の阜に御して、軍中に教令したまひしく、「此の御軍は、慇懃、言挙げな為そ」とのりたまひき。故、号けて言挙前といふ。

右は、神功皇后が半島遠征から帰還する途上の話として、これも戦のことである。憶良の「好去好来」、卷十三の二組の長・反歌、倭建命、そして『風土記』の例、それに『万葉集』高橋虫麿の歌を加えて、いずれも遠征に係る歌の中で「言挙」が歌われていたことになる。このことから、折口信夫は「言挙」は「ことゝあげ」の音脱らしく、対抗者の種姓を暴露して、屈服させる呪言の発音法であつた。<sup>(8)</sup>多田一臣氏は「戦いの意志の表明」「神に向けた誓いのことば」とし、青木周平氏は「反王権的性格」を認め、「コトアゲの威力は、いわば反王権性に支えられたもの<sup>(10)</sup>」と説く。志水（城崎）陽子氏は、「コトアゲの禁忌性はコトアゲがハ王権Vと対峙するとき生まれた」と述べ、「王権の神聖化が最も進んだ天武・持統朝ごろを境に生み出された文学宮為の所産<sup>(11)</sup>」とするなど、「言挙」は戦いや王権といった問題にかかわる語としてとらえられている。伊藤高雄氏は、草木石や精霊などの「言問ふ」世界を置いて、「へ自然」のコト（言）を人が先見的に相手取る対抗手段<sup>(12)</sup>と説く。一方、記紀には「言挙せぬ」という前提を持たないで「言挙する」と言う例がある。

「言挙」という用字は、『古事記』や『万葉集』によるものであるが、『日本書紀』では「興言」「揚言」「高言」「称」を用いている。『古事記』の表記が名詞的であるのに対して、『日本書紀』は叙述的な漢語の形である。『日本書紀』には、先の倭建命走水の場面以外に、次のような用例がある。

- (a) 則ち往きて筑紫の日向の小戸の橋の憶原に至りまして、祓ぎ除へたまふ。遂に身の所汚を盥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。（紀 神代上 第五段一書 第六）

- (b) 己にして素戔鳴尊、其の左の髻に纏かせる吾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。（紀 神代上 第六段一書 第三）

- (c) 是の時に、素戔鳴尊、其の子五十猛神を帥ゐて、新羅国に降到りまして、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、出雲国の簸の川上に所在る、鳥上の峯に到る。（紀 神代上 第八段一書 第四）

- (d) （素戔鳴尊）乃ち称して曰はく、「杉及び櫟樟、此の両の樹は、以て浮宝とすべし。檜は以て瑞宮を為る材にすべし。桧は以て顕見蒼生の奥津棄戸に将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。（紀 神代上 第八段一書 第五）

- (e) 自後、国の中に未だ成らざる所をば、大己貴神、独能く巡り造る。遂に出雲国に到りて、即ち興言して曰はく、「夫れ葦原中国は、本より荒亡びたり。磐石草木に至るまでに、威に能く強暴る。然れども吾己に摧き伏せて、和順はずといふこと莫し」とのたまふ。（紀 神代上 第八段一書 第六）

- (f) 母吾田鹿葦津姫、火燼の中より出来でて、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。（紀 神代下 第九段一書 第五）

- (g) 外は海路を邀へて、高麗・百濟・新羅・任那等の国の年に職貢る船を誘ひ致し、内は任那に遣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、共器にして同食ひき。安ぞ率爾に使となりて、余をして儼が前に自伏

はしめむ」といひて、遂に戦ひて受けず。驕りて自ら矜ぶ。(紀 継体天皇二十一年六月)

(h) 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因りて、地に伏して死れり。(紀 欽明天皇二十三年六月)

(i) 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。(紀 敏達天皇十四年八月)

右をみると神話が(a)(b)(c)(d)(e)(f)の六、人皇巻が(g)(h)(i)の三例で、これに倭建命(紀は日本武尊)を加えたと人皇巻が四例で計十例となる。『日本書紀』の石の記事については条毎に「言挙」の意味を詳説した青木周平<sup>(13)</sup>氏の論がある。そこで氏は、「言挙」が「コトの内容を提示しつつ伝承の」といふ点であるいは伝承展開の中で重要な位置に置かれていること、たとえば、(e)では大己貴神の国作りがコトアゲによってとじめをつけられている。(c)が国占め完了としてのとじめといったように、(e)(f)(d)にも同様の文脈を持つこと、あるいは(i)は反王権的性格、倭建命では蝦夷の領域との境界という点でとらえて説いている。右の神話の例を見ると、青木氏の説の通り、(c)は素戔鳴尊が出雲国鳥上に天降る宣言に等しく、(e)は大己貴神が葦原中国を平定した宣言であり、(f)は火中誕生による潔白の証明であり、(a)は祓の呪術に関する宣言、(b)は天照大神に対する勝利宣言、(d)は素戔鳴尊追放の際の祓具による浮宝化生の呪言と、いずれも重要な場面での「言挙」である。これら「言挙」はむしろ積極的なものであって、その内容は神話の進展に対して鋭角に働く。そこには『万葉集』にあったような「言挙せぬ国」という禁忌のかげはなく、「言挙」そのものが、神の意志

の発揚として強く印象づけられる。そして人皇の巻の(g)(h)(i)は、の訴えかけるような調子で三例とも消極的な陰鬱に満ち、ことの結末は暗い。これは『万葉集』で「言挙」を否定したところに通じて行く要素を含んでいるためではないか。この神話と人皇巻との意味上の異なりは、人間の話になつてから禁忌の色彩が強く表面化してくることを示唆していると思われる。ここに、「言挙」が神話から乖離して行きつつ本源の意味を見失い、禁忌という強力な呪的意味だけが強調されているのを見る。

「空・虚」の空間を明確に神話に持っている『日本書紀』に「言挙」の例が集中することに、何か必然性があるように感じられる。「空・虚」の空間世界を持たない『古事記』の中にも、神名によってその世界を置いていること、そこでは大祓によって顕出する清明空間を幻視していること、「風」と「言」とが共存していることを見た。しかしやはり『日本書紀』の中に「言挙」がしかも神話に多いという事実は確かなのである。「言」の呪能は、「虚・空」の第三元の世界を往来することによって、信仰の形は神話の中で息づく。「言挙」は、天上界の神々に直接「言」を「上げる」ことであることをあらためて確認する。このことを証明してくれるのが「言」の伝達者の存在である。ここに発生する内なる言語領域においてとりこまれた「言」が人の生命活動である息によって体内から打ち出され、ことばそれ自身の指向性によって「虚・空」の空間を移動する観想は、古代人にとっても人知を超える世界のことだったのである。

#### 「言」の伝達者

折口信夫は、瓊瓊杵尊を天照大神の発した「神言」の伝承者とし、地上

における聖なる御子天皇の発する「神言」も伝達の意味であるといつて、呪術者の存在が「言」の靈威を結合させると言った。そしてそれが天児屋命であり太玉命であるといふ。<sup>(14)</sup> 天児屋命は中臣の遠祖天児屋根命であり、西郷信綱氏が「中臣は字義通り中つ臣であり、神と人、高天の原と地上との間をとりもつ役であつた。」<sup>(15)</sup>と述べている通りであり、この事情を祝詞「中臣寿詞」はよく語り、次のように記している。

高天の原に神留ります、皇親神き・神ろみの命をもちて、八百万の神等を神集へたまひて、『皇孫の尊は、高天の原に事始めて、豊葦原の瑞穂の国を安国と平らけく知ろしめして、天つ日嗣の天つ高御座に御坐しまして、天つ御膳の長御膳の遠御膳と、千秋の五百秋に、瑞穂を平らけく安らけく、斎庭に知ろしめせ』と事依さしまつりて、天降しましし後に、中臣の遠つ祖天のこやねの命、皇御孫の命の御前に仕へまつりて、天のおし雲ねの命を天の二上に上せまつりて、神ろき・神ろみの命の前に受けたまはり申ししに、『皇御孫の尊の御膳つ水は、顕し国の水に天つ水を加へて奉らむと申せ』と事教りたまひしによりて、天のおし雲ねの神、天の浮雲に乗りて、天の二上山に上りまして、神ろき・神ろみの命の前に申せば、天の玉櫛を事依さしまつりて、『この玉櫛を刺し立てて、夕日より朝日の照るに至るまで、天つ詔との太詔と言をもちて告れ。かく告らば、まちは弱蕤にゆつ五百簞生ひ出でむ。その下より天の八井出でむ。こを持ちて天つ水と聞こしめせ』と事依さしまつりき。

右は中臣の祖天こやねの命が「御膳の水」に加える「天つ水」を天上に求める由来を語ったものだが、この中に、天上との間に互の意思がどのようにに伝達されていたかをうかがわせる細かいやりとりが描かれている。

すなわち皇孫と天上の神々との間には天おし雲ねの神と天のこやねの命とが居て往復し、「言」をそれぞれに伝えるのであるが、天おし雲ねの神と天のこやねの命の「言」受け渡しの場合「虚・空」であつたことが、「天の原　ふりさけ見れば　八重雲の　雲の中なる　雲の中どの　中臣の　天の小菅を　析き破ひ　祈りしことは　今日の日のため　あなこなや　我がすべ神の　神ろぎのよさこ」(酒殿歌　或説　本)という「神楽歌」によつても知られるであらう。「おし雲根(天忍雲根)」は「忍」押」という呪能によつて生じるところからの風を表し、雲を天上に吹き送る性質をうかがわせていて、風雲の能動は「言」をもち運ぶ呪能をもつて天上と地上とを往来するという観想に立つ。中臣は神と人との間に立つのであるが、「言」の伝達は「天忍雲根神」によつてなされており、このことが「言拳」の意味を考える上で重要になるのである。西郷信綱氏は、中臣氏が水のことに関与している痕跡のないところから、右の部分は中臣の「神祇官人としての地位の向上にともない消え、古伝としてのみ残ったのだらうか。」と述べているが、古伝であるとすればここは一層、「言」の観想に対する古相をうかがい知る資料となるであらう。「言」が風に乗って通う雲によつて運ばれ伝達が行われるという右の観想は、天若日子の話のところにも形をかえて見ることが出来る。天孫降臨の前に葦原中国に言趣けにつかわされた天若日子は、大国主神の女下照比売を妻として八年もの間もどつてこなかつた為に、天上から鳴女という雉がおろされる。この雉は天若日子に「委曲に天つ神の詔にたまひし命の如言ひき。」と、神の「言」と一言一句違わず伝えるとある。鳥は使としてまた魂をはこぶものあるいは魂そのものとして観想されるが、空をとぶ鳥は羽ばたきによつて風をおこす観想ももち、「言」の伝達のさまは「中臣寿詞」と類想する。巫覡、祝も皆こ

の類である。「中臣寿詞」に見られるような「言」の伝達、これが古代の「言」の秩序であった。「言挙」とは、「言」の伝達者、呪術者を経ないで、直接神々に「言」を上げることの意味するのであると考える。神話を見て、いかに「言」の霊威の直接及ぶことをおそれたかは言を俟たない。

「言挙」が単に大きな声で言うといった意味にとどまるのであればそれは禁忌の意味を説明できない。「言挙」それが禁忌とされたのは、最もおそれられた神の領域に直接踏み込むことだったからである。『万葉集』に「言挙せぬ国」と否定されていたのは、まさにこのことのためであり、「しけれどもわれは言挙す」といったのは、「言」の神話がそのダイナミズムをうしない、人と神との間の「言」の秩序がくずれて来たことによって新しく人間が得た、「言」への解放を意味するのであろう。倭建命が「言挙」したことによって悲劇的な最期を招来するのも、直接神に向けて、しかも神を侮る「言」を発したためであり、『日本書紀』で「言挙」が否定的に語られていなかったのは、神自身から発した「言」であったところにその理由があったと考えられる。

「言」の霊威、それへの畏怖はやはり空間を往来し、発話者たる個人が直接神の解釈、判定に曝される畏れがあったと考えると、「言」の伝達者の呪能も大きい。「言」の伝達者、その一番優れた呪能者が「言代・事代」とよばれた神であったと考える。『日本書紀』に、「天事代虚事代王籛入彦厳之事代神」（神功皇后 撰政前紀）の名がある。まさに「天」と「虚」の「言代・事代」である。

#### 参考文献

- (1) 拙稿「息長氏と風の信仰——「虚・空」と神話的世界観」『学苑』七七一号 平成十七年一月
- (2) 森昌文「ヤマトタケル論——「言（コト）」への展開」『古代文学』25号 昭和六十一年三月
- (3) 斉藤英喜「声のことは」『古代文学講座7 ことばの神話学』所収 勉誠社 平成六年十一月
- (4) 西條勉「第一章 古事記は、だれが書いたか 三施注者」『第六章 本文と訓注・続』『古事記の文字法』笠間書院 平成十年六月
- (5) 折口信夫「日本文学の発生」『折口信夫全集 第七卷』中央公論社 昭和四十一年五月
- (6) 倉野憲司「言霊の日本の特性」『国語と国文学 特輯 国文学の民族性』第16巻四号 昭和十四年
- (7) 西郷信綱「言霊論」『増補 詩の発生 文学における原始・古代の意味』未来社 一九七八年二月
- (8) 折口信夫「国文学の発生（第四稿） 唱導的方面を中心として呪言から寿詞へ」『折口信夫全集 第一巻』中央公論社 昭和四十年十一月
- (9) 多田一臣「第一章 言霊と言挙げ」『古代文学表現史論』東京大学出版会 一九九八年二月
- (10) 青木周平「倭建命東征伝承と「言挙」」『古事記研究——歌と神話の文学的表現』おうふう 平成六年十二月
- (11) 志水（城崎）陽子「言挙考」『目白学園女子短大研究紀要』平成七年十二月 三十二号
- (12) 伊藤高雄「一言霊の信仰——「言霊」の問題——一廷臣の賀歌から」『万葉集の民俗学』所収 桜楓社 平成五年四月
- (13) (10) に同じ
- (14) (5) に同じ
- (15) 西郷信綱「大嘗祭の構造」『古事記研究』未来社 一九八四年二月
- (16) (15) に同じ