

古事記神話と言霊信仰（後編）

——他者に幸禍をもたらす発言、および、「言挙げ」——

岸*
根
敏
幸

はじめに

本稿は「古事記神話と言霊信仰」と題した論考の続編である。前編では言霊信仰と関係すると思われる「詔り別き」と「詔り直し」、および、ウケヒについて考察したが、この後編では、言霊信仰に関わるそれ以外のテーマとして、他者に幸や禍をもたらす発言、および、「言挙げ」という行為について考察したい。

一 他者に幸福をもたらす発言

古事記神話には他者に何らかの働きかけをおこなおうとする発言がいくつか見出される。これは単にそのように発言するだけではなく、言葉に内在する言霊の力に基づいて、実際にそのようになってほしいと祈っているのである。その働きかけは他者に対して、幸となつて現れることもあるし、それとは逆に禍となつて現れることもある。しかし、もたらされるものが幸であるか、禍であるかは必ずしも本質的な違いではないであろう。言霊の力に基づいて、発言の通りに実際もそうなるように祈る点で両者は同じなのであつて、あくまでも、それが他者に対してプラスに働くのか、マイナスに働くのかという方向性の違いにすぎないからである。その点は、神を丁重に祭れば、幸をもたらすかもしれないが、逆に粗末に扱えば、祟りをなして、禍をもたらすかもしれないという、日本における神と人の関係と同様であろう。以下では、他者に幸や禍をもたらそうと働きかける発言について、古事記神話の話の展開にしたがつて、順次、考察することにする。

(あ) イザナミが人草を死ぬべき存在とした発言

イザナミは火の神であるカグツチを生む際に傷つき、それがもとで神避つてしまった。この「神避る」^①という表現は結局のところ、死ぬことを意味しているのであるが、私たちがイメージする死と単純に同一視するわけにはゆかないであろう。「神やらふ」「神集う」「神議る」などと同様に、この「神」は行為の主体が神であることを示す接頭語

であり、したがって、神が元々いた場所から別の場所に去ったというのがその原義であると思われる。死んで動かなくなつた亡骸を別の場所に移すこと、あるいは、死者の側からすれば、今までいた場所から別の場所に移動するといふことを意味しているのである。古事記神話の記述にも出てくる「はぶる（葬る）」（この語はやがて「はぶる」↓「はぶる」↓「ほうむる」と転じてゆく）は、元来、捨て去ることを意味している。

その結果、イザナミは出雲の国と伯伎の国の境にある比婆の山というところに葬られることになる——イザナミの側からすれば、そこに自身が赴くことになる——が、その場所が古事記神話では「黄泉つ国」と呼ばれているのである。⁽²⁾

イザナキは亡くなつたイザナミにもう一度会いたいと思ひ、その黄泉つ国を訪ねて、イザナミに元の世界に戻るよゝに頼んだ。これに対して、イザナミは黄泉つ戸喫をおこなつたため、それは難しいけれども、とりあえず黄泉つ神に相談してみるの、それまで私の姿を見ないでくださいと言つて、そこから立ち去つたように見えた。しかし、いつまで待つてもイザナミが戻つてこないため、しびれを切らしたイザナキは、火を灯して辺りを見たところ、立ち去つたはずのイザナミが、体のあちらこちらにイカヅチが化生した状態で——この場合のイカヅチは死体が腐敗している様子を表したものである——横たわつていた。あまりのおぞましさに、イザナキはその場を立ち去ろうとするが、ヨモツシコメや先ほどのイカヅチたちと武装した者たちがそのあとを次々と追いかけて来た。それらの追撃をようやくかわして、元の世界につながる黄泉つ比良坂にたどり着いたところ、そこにイザナミが現れた。イザナキは「事戸」

すなわち、別れることを宣言するが、それに怒ったイザナミがつぎのように発言したのである。^③

愛しき我がなせの命、如此せば、汝の国の人草、一日に千頭を絞り殺さむ。^④

発言の中にある「汝の国」とはイザナキの住んでいる国のことであるが、具体的には葦原の中つ国を指していると思われる。ただし、それは地上の世界とそのまま同一視されるものではないであろう。なぜならイザナミが住んでいる黄泉つ国も地上の世界に含まれているからである。前述のように、イザナミは出雲の国と伯伎の国の境にある比婆の山に葬られたのであり、そこが黄泉つ国（厳密には黄泉つ国の入口）なのである。「よも（黄泉）」という言葉の意味については諸説があつて、いまだにはつきりしない点があるが、先行研究が指摘しているように、「よも」とは中心から外れた周辺を表す「よも（四方）」のことであり、それが葦原の中つ国の「中」と対比されているという指摘は重要であると思われる。^⑤イザナミもこの葦原の中つ国に元々住んでいたのであるが、神避つて、黄泉つ国に移動したため、葦原の中つ国をイザナキの住んでいる国であるという意味で「汝の国」と呼んだのである。

人草については、この発言に先立ち、イザナキが桃の実に語りかける発言の中で「青人草」という表現が登場している。「青」という語の有無が気になるところであるが、もしそれらに違いを見出すとするならば、「青」を若々しさや弱々しさと捉えて、イザナキが桃の実に助けてあげてほしいと頼むときには、成長の途上にあつて、様々な困難に苦しめられる弱々しい存在という意味で「青」を付けて「青人草」とし、イザナミが殺す対象にしているときには、寿命が尽きようとしている老いた存在という意味で（もちろん、老いてなくても死ぬ場合はあるのだが）「青」を取

り除いた「人草」としたと解釈することもできるであろう。⁽⁶⁾

この人草は人を草に喩えたものではない。もしそうならば、それは「人草」ではなく「草人」となっていたはずであろう。つまり、人草とは「人という草」という意味なのである。しかしそれでも、人が草であるわけがないという常識的な観点から、人を草に喩えているという解釈からは容易に免れえないのであるが、古事記神話の記述では「人」とはせずに、「人草」とあえて表記している点から、文字通り、人もまた草の一種なのであることを表明していると思えるべきであろう。

イザナミはこの人草を一日に千人絞め殺すと発言している。この発言をどのような意味で捉えるかについては、二つの可能性が考えられるであろう。一つは、人草が元々死なない存在——厳密に言えば、生と死が未分化で、両者の区別がない状態の存在——であったが、この発言で死ぬことになってしまったという意味であり、もう一つは、人草は元々死ぬべき存在であったが、この発言によって、毎日、必ず千人死ぬことになったという意味である。そのどちらが妥当であるかを考えるためには、神話における死の起源という問題について検討しておく必要がある。

神話の世界にも時間は存在しているが、その時間は神話における時間なのであって、私たちの時間とは連続しているとは思われない。古事記神話の記述を見るかぎり、ホノニギが天降りしたのは今から何年前の出来事であるというように指摘することはできないであろう。⁽⁷⁾しかし、たとえ私たちの時間に直接つながっていないとはいえ、神話においても、国土が誕生したり、神々が登場したりというように、話の展開がある以上、そこにはやはり時間が存在し

ているはずである。そして、時間が存在している以上、ある出来事を契機にして死が成り立つたとすれば、それ以前には、死がまだ成り立っていなかったと考えるのが当然の理解であろう。死が元々成り立っていたならば、ある出来事を契機にしてそれが成り立つたとは言えないからである。

イザナミは自らが死ぬことよって、この世界に死というものを成り立たせた存在である。したがって、イザナミが死ぬ以前は、生と死が未分化の状態で、両者を区別するような認識がなかったと言わざるをえないであろう。そのような状態であるからこそ、イザナキはイザナミの住んでいる黄泉つ国に会いに行くことができたのである。

世界の諸神話においても、死の起源について語る話がかなり見られるが、イザナミの神話の場合と同様に、たとえば、ギリシャ神話のように、人間に牛の骨ではなく、内臓が割り当てられたことや、バナナ型神話のように、人間が石ではなく、バナナを選択したことなどが契機となって、死の起源が成り立つたとするならば、その出来事以前にはやはり死はまだ成り立っていなかったと考えるのが自然であろう。ただし、それは死ぬことがなかったという意味ではないのである。

以上のような検討から、人草を一日に千人絞め殺すという発言は、前述の二つの可能性の中では一番目の意味で捉える方が妥当であると思われる。イザナミが死ぬことで、この世界に死がもたらされたが、死をもたらした存在であるがゆえに、イザナミは死そのものを支配する存在でもあったと考えられるのである。このような発想は怨霊と疫病の関係にも見いだされるであろう。都から追放され、無念を死を遂げた者は怨霊となり、その無念を晴らすために、

疫病を携えて都に戻ってくると考えられたが、その怨霊は疫病をもたらす疫病神でありながら、疫病を支配し、その発生を阻止できる防疫神として祭られるようになったのである（同様に、火の神は火伏せの神として祭られた）。

そのような存在であるイザナミの発言によって、人草は日々、どこかでだれかが必ず死ぬことになったのである。「千」という数は厳密な人数ではなく、多数であることを表したものとされるが、なぜ具体的な数が挙げられているかというと、イザナミのこの発言に対して、イザナキが千五百の産屋を立てようと応酬しているからである。要するに、イザナキは人草を、死ぬ数よりも多く生まれさせようと言っているわけであり、イザナミが殺す数よりも多いことを示すために、具体的な数を示す必要があったと推測することができるのである。

以上のように、イザナミが人草に死をもたらした発言について考察した。言霊信仰という観点に基づいて、他者に幸や禍をもたらす発言という点に注目すると、一見、イザナミが人草に禍をもたらしたというように思われるが、イザナミのこの発言は、イザナキの「事戸」宣言に対する報復としておこなわれたもので、そのために、イザナキが育むべき葦原の中つ国に住む人草に対して攻撃の矛先が向かっているのである。⁽⁸⁾したがって、イザナミが禍をもたらさうとしている他者とは人草ではなく、実はイザナキであるということになると思われる。

(い) 稲羽のシロウサギのおホナムチに対する発言

おホナムチは、「八十の神」と呼ばれる大勢の兄たちに抜き使われ、荷物運びをさせられていたが、傷の痛みに苦

しんで泣いているウサギに出くわした。そのウサギは、和邇⁹を騙して海を渡ろうとしたが、騙したことを最後について口走ったため、和邇に報復されて怪我をし、さらに、そこをたまたま通りかかった八十の神から誤った治療法を教えられ、その通りにした結果、患部がますます悪化してしまったのであった。ウサギはオホナムヂから適切な治療法を教えられ、それを実行した結果、傷は瞬く間に癒えた。ウサギはそのことに感謝して、つぎのように語ったのである。

此の八十の神は、必ず八上比売を得じ。帛^{ふくろ}を負へども、汝が命獲む。

この発言を現代語訳するならば、「この八十の神はけっしてヤガミヒメを得ることはないだろう。荷物を運ぶような仕事をさせられていても、あなたこそがヤガミヒメを得るであろう」ということになるであろう。八十の神はヤガミヒメに求婚するため、訪ねてゆく途中であったのであるが、誤った治療法を教えたため、ウサギはヤガミヒメと結婚することは絶対にできないと断言し、それに代わって、適切な治療法を教えてくださいとオホナムヂこそがヤガミヒメと結婚するであろうと述べたのである。

このウサギの発言をどのように捉えるかについて、まずは二つの解釈が挙げられるであろう。それらを紹介し、その解釈にともなう問題に言及した上で、言霊信仰という観点から、その二つの解釈とは異なる新たな解釈の可能性を提示したいと思う。

第一の解釈は、古事記神話の記述にそのまま沿う形で出てくるもので、ウサギがオホナムヂの未来を予言したとするものである。しかし、この解釈にはいくつかの問題があると思われる。

オホナムヂは傷ついたウサギを助けてあげたのであるが、それとオホナムヂの未来とは基本的に何の関係もないであろう。ウサギを助けたからといって、オホナムヂがヤガミヒメと結婚するという未来が立ち現れてくることにはならないのである。オホナムヂに助けられたことで、ウサギがオホナムヂの未来に対してこのような発言をしたとすれば、それは単なる予言とは言えないであろう。オホナムヂに感謝するウサギが口から出まかせのお世辞を言ったと理解することも可能なのである。

さらに、ウサギがそもそも予言できるような存在であったのかという問題もあるであろう。予言をするということは、予知能力という特別な力をもっていることが前提になるが、ウサギは和邇によって怪我を負わされるといふ自分の未来については予知できていなかったし、そのあと、八十の神から誤った治療法を教えられて、より一層、苦しめられるという自分の未来についても予知できていなかった。さらに、元をたどれば、何らかの理由で「淤岐の嶋」¹⁰に流れ着いて、そこから帰ることができなくなるといふ自分の未来についても予知できていなかった。そのようなウサギがオホナムヂの未来についてだけの確に予知することがどうして可能であったのかという根本的な疑念が生じるのである。

もともと、このウサギは古事記神話の記述ではのちに「兔神」と呼ばれることになる特別な存在であるので、占い師と同様に、自分の未来については予知できなかったのではなく、あえて予知しようとはしなかったというように説明することができるかもしれない。

それに対して、第二の解釈はそのような漠然とした捉え方を排除して、オホナムヂ、ウサギ、ヤガミヒメという三者を明確な一つの線で結びつけようとする試みとして位置づけることができる。¹¹⁾ この解釈の中心をなすのは、ウサギを使いとし、ヤガミヒメを巫女とするような神の存在である。オホナムヂが神の使いであるウサギを助けたことで、その神が感謝して、仕えている巫女をオホナムヂに与えようとした。そして、その神の意志がウサギによって示されたと解釈するのである。したがって、ウサギの発言は予言ではなく、神のメッセージを受け取り、それを伝えようとする神託¹²⁾ということになるであろう。

第一の解釈に比べると、第二の解釈は、ウサギを助けたオホナムヂが、なぜそのウサギによって、ヤガミヒメと結婚するであろうと語られたのかについて明確な答えを示している点で評価されると思うが、その神の存在が古事記神話でまったく示されていないというのが大きな難点であろう。何であれ、物語というのはそれ自体で完結し、一つの意味的世界を形成しているのであるから、その物語で記述されている範囲において、その意味を解釈すべきであって、物語の作られた背景のようなもの——あくまでも背景のように見える、あるいは、解釈する者がそのように見ているだけであって、背景そのものとは限らないが——にまで遡って、そこで得られた知見を物語の解釈に直接及ぼそうとすることは差し控えなければならないであろう。¹³⁾

ヤガミヒメはその名の通り、元々「八上」という地域の神に仕える巫女であったかもしれないが、物語に登場するヤガミヒメはそのような地域性が捨象された一人の女神でしかない。したがって、オホナムヂ、ウサギ、ヤガミヒメ

の結節点を、古事記神話には実際に登場しない神に求めるのではなく——なぜなら、古事記神話に登場していない以上、古事記神話の編纂者はそのような神の存在を介在させた解釈を求めているのであるから——、物語そのもの中で考えてゆくしかないのではないだろうか。したがって、第二の解釈にも問題があり、そのままでは受け入れがたいように思われる。

それでは、ほかにどのような解釈がありうるだろうか。その点で注意すべき点は、ウサギが自分を助けてくれたオホナムチに対して感謝の気持ちをもっていたと推測されることである。当然、何らかのお礼をして、それに報いたいと考えたにちがいない。そのようなウサギがなしうることは何か。それは心を込めて、オホナムチの未来を祝福することだったのでないだろうか。

オホナムチは兄たちに扱き使われ、荷物運びをさせられていた。そのようなオホナムチに対して、「あなたこそヤガミヒメを得るであろう」とウサギは語る。これは、単なる未来の予言ではなく、ましてや口から出まかせのお世辞でもなく、感謝の気持ちを込めて、オホナムチの幸を願おうとしているのであろう。このように自らの思いが実現するようにと願いを込めて言葉に表すことは、「言挙げ」と呼ばれるものに該当する（「言挙げ」について次章で改めて取り上げたい）。その言葉には言葉の力が宿っており、なおかつ、ウサギの願いがけっして虚偽や慢心からではなく、オホナムチに感謝する真心から表れ出したものであったため、その言葉の力が正しく働き、その結果、ヤガミヒメの「吾は汝等（八十の神のこと）の言は聞かじ。大穴牟遲神に嫁はむ」という発言を引き出したと考えることができるのである。

はないだろうか。

このように、第一、第二の解釈とも異なる新しい解釈とは、ウサギが恩人であるオホナムヂに幸をもたらそうと願って発言し、その発言に内在する言霊の力が発動することによって、オホナムヂとヤガミヒメが結ばれることになったと考えるものである。もつとも、ヤガミヒメと結婚することそれ自体はオホナムヂにとつて幸であったが、次節でも触れるように、そのことがオホナムヂに新たな苦難をもたらすことになるのである。

(う) ネズミがオホナムヂを助けた発言

オホナムヂは、ヤガミヒメとの結婚のことで大勢の兄たちから恨まれ、命を狙われていた。そして、兄たちの策略にはまり、二度にわたつて殺された。その都度、母親が泣き悲しみ、高天原にいるカムムスヒにお願いして生き返らせた。しかし、このままではどうにもならなくなってしまふので、オホナムヂはスサノヲの住んでいる根の堅州国に赴くことになったのである。¹⁴⁾

しかし、スサノヲはオホナムヂを匿うどころか、オホナムヂに様々な試練を与えた。それは自らの後継者にふさわしい者なのかどうかを見極めるということが念頭にあったのかもしれない。それはともかくとして、最初の試練は、オホナムヂをハチとムカデがいる部屋や蛇がいる部屋に一晚閉じこめるというものであった。その際には、スサノヲの娘で、オホナムヂを一目見た瞬間に打ち解けて妻となったスセリビメの支援によって、なんとか乗り切ることがで

きた。しかし、スサノヲはさらに試練を与えた。それは、矢を草原に射て、それを持って帰らせるというもので、一見、容易なことのように思われるが、オホナムチが草原に入るやいなや、スサノヲは草原に火をかけて、オホナムチの退路を塞いでしまった。そのような危機的状況のときに現れたのがネズミだったのである。そのネズミはつぎのように発言したとされる。

内はほらほら、外とはすぶすぶ。

「ほらほら」「すぶすぶ」はいずれも副詞で、前者が広々としている様子、後者が窄んでいる様子を表している。したがって、現代語訳するならば、「内側は広々として、外側は窄いんでいる」ということになるであろう。このネズミの発言をどのように位置づけるかという解釈の問題に進む前に、まずこの発言について一点、検討しておきたいことがあるので、それを先におこなうことにしたい。

それはこの発言に見られる内から外へという順序についてである。ネズミはオホナムチを助けるためにこのように発言したのであるが、普通に理解するならば、その発言の意図は、逃げ場を失っていたオホナムチに対して、すぐそばに、外から見ると狭い入口であるが、その内部は空洞になっていて、隠れることができるような穴がある、というように理解することができるであろう。したがって、その場合、内から外へという順序ではなく、「外はすぶすぶ、内はほらほら」と、外から内へという順序で発言する方が適切ないように思われるのである。

もっとも、日本語の通例では、内と外を並べて述べる場合、「内外」という言い方はするが、「外内」とは言わない

ので、そのような意図を保持しながらも、日本語の通例にならって、内から外へという順序をとったと考えることも不可能ではないであろうが、そこには若干の不自然さが残っているように思われる。

そこで、その不自然さを解消するために、発言通りの内から外へという順序に沿って、今述べたものとは多少異なる意図を想定することができないかと思うのであるが、その点について、内側は隠れることができるように空洞であるが、外側は火の侵入を防ぐことができるように窄んでいる、という意図を想定するのはどうであろうか。この場合、「窄んでいる」ということを、オホナムチが、逃げるための入口とは思わなかったというように理解するのではなく、火の侵入を防ぐためのものと理解するのである。¹⁷ そのような意図を想定すれば、内から外へという順序は自然なものとして受け取ることができるように思われる。一つの試案として提示しておきたい。

つぎに、この発言をどのように位置づけるかという解釈の問題について考えることにしたいが、それについてはいくつかの可能性があるのである。ここではそれを三つの解釈にまとめ、それぞれの妥当性について検討することにしてよう。

第一の解釈は、ネズミがオホナムチに話をしたとは考えにくいので、それを合理的に説明するため、ネズミの鳴き声がオホナムチにはそのように聞こえたと思えようとするものである。このような解釈をすることは、オホナムチがやがて地上の支配者になる存在で、そのような存在は、ネズミの単なる鳴き声さえも、自らの危機を脱出する手だてとして利用することができるのであるとして、オホナムチの偉大さを讃える役割を果たすものになるであろう。

しかし、この解釈には問題があるように思われる。古事記神話の記述では「鼠来て云はく」や「如此く言ふが故に、其処を踏めば」とはつきり述べているため、ネズミはやはりそのような発言を実際にしたと考えざるをえないのである。そして、そもそもネズミが話をしたとは考えにくいというのも、私たちが前提としている常識を神話にまで適用しているのにすぎないのであって、神話の世界においては、前述した稲羽のシロウサギ、天つ神の伝言を伝えるために地上に降りてきた「鳴女」という名のキジ、アマノウズメに対して天つ神の御子に仕えると返答した魚たち、ホヲリがなくなった釣り針を飲み込み、喉の不調を訴えていたタイなどのように、生き物が普通に話をし、神と交流する記述はいくつも見られるし、案山子のような無生物ですら、普通に言葉を話している。神話に登場する存在者（生物のみならず非生物も含む）は、いわば日常と非日常の両方に跨る存在として捉えられているのであって、日常の側からだけで捉えてはならないのである。

以上の点から、第一の解釈を受け入れることはかなり困難であると言ってよいであろう。

第二の解釈は、ネズミが文字通り、そのような助言したと捉えるものである。オホナムヂを助けるために、隠れるのに適した大きな空洞と窄んでいる入口があることを教えようとしたと理解するのである。古事記神話の記述を見るかぎり、この解釈が標準的なものと言えるであろう。

ただし、この解釈に対しては、そのような空洞と入口がそもそもなぜ存在していたのかということが一つの問題になるであろう。ここに登場するネズミがどのような種類のネズミであったのか具体的に明示されてはいないが（もっ

とも、前述したように、神話に登場する生物を日常で実際に存在する生物と必ずしも同一視させる必要はないであろう)、モグラのように穴を掘る習性をもつネズミの存在が知られている。複雑に穴を張り巡らせて、地面の中を熟知していたネズミが、オホナムチを助けるために、隠れるのに適した大きな空洞とその入口があることを教えてあげたという可能性が考えられるかもしれない。その空洞はネズミが過ごすねぐらであったのかもしれないし、あるいは、元々自然に存在していたものであったのかもしれないのである。

しかし、オホナムチが火に追いつめられていたその場所に、ネズミが現れて、ちょうどそこにそのような空洞とその入口があつたというのは若干の不自然さを感じさせるかもしれない。ネズミが外敵から身を守るため、どこでも逃げられるように、避難のための入口を張り巡らしていたというように考えれば、それなりに納得できるかもしれないが、オホナムチが隠れることができるほどの大きな空洞が、オオナムチが追いつめられていた場所にちょうど存在していたというのは、出来すぎた話のような感じがしないわけではない。以上のような問題はあっても、前述のように、古事記神話の文章を素直に読めば、このような解釈に容易に到達することになるであろう。

これまでに示した二つの解釈の場合、ネズミの発言によって、オホナムチが最終的に助けられることにはなるが、この章で扱おうとしている、言霊の存在を前提にして、他者に幸禍をもたらそうとする発言とは直接関係しているとは言えないであろう。ネズミはこうしなさいと助言しているだけにすぎないからである。これに対して、つぎに示す第三の解釈は、この言霊という存在と深く関わるものであると言える。その解釈とは、ネズミがオホナムチを助ける

ために発言をし、その発言に含まれる言霊の力によって、その言葉に対応する事柄、すなわち、隠れることができる大きな空洞と窄んでいる入口が実際に現れたと捉えるものである。要するにこの場合、ネズミの発言を呪文として捉えようとするのである。

そもそも呪文というのは、広い意味では呪術のときに用いられる言葉全般を指しうるが、通常、唱えやすいように定型化され、また、リズムも整えられている文章を想起する場合が多いであろう。ネズミが発言した「内はほらほら、外はすぶすぶ」も通常の語りかけというよりは、何か呪文めいたものようになっていると言えるのではないか。

もしネズミの発言を呪文として捉えるならば、それは一体どういことになるのであろうか。呪文の言葉には特別な力が籠もっているとされ、それを唱えることで、その特別な力が発動し、唱える者が望んでいる何らかの事柄を現し出すという形をとるのが通例である。ここで注意すべき点は、呪文を唱える時点では、唱える者が望んでいる事柄はまだ現れていないということである。たとえば、よく知られている「開けゴマ」(Open sesame 元々はアラビア語で *Hrah Ya Simsim*) という呪文は、財宝を隠した洞窟の入口を開けるために唱えられたものであるが、それを唱えるまで入口は閉じていたのである。したがって、もしネズミの発言を呪文として捉えるならば、ネズミが唱えた「内側は広々として、外側は窄んでいる」という穴はまだ存在していなかったのであり、ネズミがこのような発言をしたことによって始めて、それが現れたということになるのである。

この解釈に基づくかぎり、その穴は元々存在していたものではないし、また、ネズミが生活の必要上で作っていた

ものでもない。それはオホナムヂを助けるために、言葉に含まれる言霊の力を行使することよって、ネズミが瞬時に現し出したということになるのである。このようにして、ネズミが述べた発言に内在する言霊の力が現実を動かし、オホナムヂに降りかかる禍を斥けたことになるのである。

以上のように、ネズミがオホナムヂを助けた発言について、三つの解釈の可能性を示した。第一の解釈については、古事記神話でネズミが述べたと言っている以上、受け入れることは難しいであろう。第二の解釈については前述のように、オホナムヂが火に追いつめられたところにネズミが出てきて、ちょうどそこに隠れる場所があったという点に若干の不自然さを感じないでもないが、古事記神話の記述を普通に読めば、そのように解釈できるという点で標準的なものと言つてよいであろう。しかし、この不自然さを払拭するために、なおかつ、ネズミの発言が通常の語りかけではなく、呪文のように見えるところから、第三の解釈の余地が浮上してくる。その場合、呪文のもつ性格からして、オホナムヂが逃げ込むことになった穴は、ネズミが唱えた呪文に内在する言霊の力によって、そのときに現し出されたということになるのである。そして、この解釈に基づくならば、本章が対象としている、他者に幸や禍をもたらす発言の事例として、ネズミがオホナムヂを助けた発言を含ませることができるのである。

(え) スサノヲがオホナムヂを見送ったときの発言

オホナムヂが課された試験を克服したので、スサノヲは満足し、気を許して眠ってしまったが、その隙に、オホナ

ムヂはスサノヲの力の源泉である生太刀、生弓矢、天の詔琴を奪い、さらに、スサノヲの分身とも言えるスセリビメを担いで、根の堅州国から地上の世界に帰ろうとした。スサノヲはそれに気づいて追いかけたが、もはや追いつけないと観念して、つぎのような発言をしたのである。

其の汝が持てる生太刀・生弓矢以ちて、汝が庶兄弟まはらからをば坂の御尾に追ひ伏せ、亦、河の瀬に追ひ撥ひて、おれ大國主神と為りて、亦、宇都志國玉神と為りて、其の我が女須世理毘売むかひめを適妻として、宇迦の山の山本に、底つ石根に宮柱ふとしり、高天原に氷椽たかしりて居れ。是の奴やつ。

自分の大事にしているものをすべて奪われた悔しさを滲ませようとしているのか、「おれ」「お前」の意味）や「奴」（罵るときに使う。「この野郎」というニュアンス）などの表現に示されているように、スサノヲの口調はかなり荒々しい。それはともかくとして、ここでは二つのことが述べられていると言える。

一つ目は、「汝が持てる」とあるように、本来はスサノヲ自身の持ち物なのに、すでにオホナムヂの所有物であることを認めているかのような言い方であるが、生太刀と生弓矢という武器によって兄たちを屈伏させて、それによって、「オホクニヌシ」という神、「ウツシクニタマ」という神になれということである。

二つ目は、自分の娘にして、自分の分身にも等しきスセリビメを正式な妻とすることによって、つまり、スサノヲの正当な後継者となることによって、地上の世界の支配者にふさわしい宮殿——「底つ石根に宮柱ふとしり、高天原に氷椽たかしりて」¹⁹は立派な建物を表す定型表現——を立てて住めということである。

スサノヲのこの発言のなかで特に注目されるのは、原文にも脇点を付したように、前者の「オホクニヌシ」という神、「ウツシクニタマ」という神になれという部分である。「オホクニヌシ」は「オホクニ」+「ヌシ」ではなく、「オホ」+「クニヌシ」という形で理解すべきであろう。地上の世界の各地域には「クニヌシ」という支配者がいて、そのようなクニヌシたちを束ねるのがオホクニヌシという存在なのである。²⁰⁾「ウツシクニタマ」とは「うつし国」と呼ばれる現実の世界——この表現は「根の堅州国」と対比して用いられているのであろう——を司る靈的存在という意味であろう。日本には国土を支配すると同時に、究極的には国土そのものとも同一視される「国魂」という觀念が存在しているのである。

「オホクニヌシ」と「ウツシクニタマ」はどちらも地上の世界の支配者という意味をもっており、その点で同じことを表している言葉と言えるのであるが、まったく同じであれば、わざわざ「亦」という接続詞を用い、このように並列させて表現する必要はないようにも思われる。この点に関して、両者の間に地上の世界の支配者についての発展段階のようなものを認めようとする先行研究の指摘がある。十分考慮されるべきであろう。²¹⁾

「オホクニヌシ」という神、「ウツシクニタマ」という神になれというスサノヲの発言であるが、これは単なる命令というわけではないであろう。現在でも「ぜったいに優勝しなさい」「ぜったいに合格しなさい」と述べることもあるが、それは優勝、合格することを命じているというよりは、優勝、合格することがその者にとって幸せにつながることなので、言葉に表すことで、その重要性を再確認すると同時に、心の底から本当にそのようになってほしいとい

う強い願いが込められていると考えてよいであろう。ここでも同様であつて、一見、荒々しい表現ではあるが、スサノヲがオホナムチを自らの後継者と認め、その成功を心の底から願っているのである。

以上のように、この発言は、スサノヲがオホナムチに幸をもたらそうとしておこなったものであり、このような言葉で表すことによつて相手を祝福する行為は、「言はく」または「いはふ」に属するものとして捉えることができるであらう。⁽²²⁾

(お) ホヨリが唱えた呪文

兄ホデリの釣り針をなくして、それを返すように迫られていたホヨリは、シホツチの導きによつて、海中にあると思われるワタツミの住んでいる宮を訪ねた。そこで、ワタツミの娘であるトヨタマビメと結婚し、大切にされるが、やがて自分が訪ねた理由について告白した。それを聞いて、ワタツミは海にいる魚たちを集めて、釣り針を探したところ、「赤海鰻魚」という魚の喉にその釣り針が引っかかっていたことがわかった。それを取り出し、洗い清めて、ホヨリに渡すとき、ワタツミは一つの助言をした。それは、兄にその釣り針を返すときに、呪文を唱えて渡すようにというもので、その呪文とはつぎのようなものであつた。

此の鉤は、おほ鉤、すす鉤、まつ鉤、うる鉤。

ホヨリは教えられた通りに、この呪文を唱えながら、後ろ手で、すなわち、手を前からではなく、後ろから差し出

して、釣り針を返したところ、その呪文の効果によって、釣り針はまったく使いものにならなくなってしまったのである。

前述のように、ネズミがオホナムヂを救ったときの発言を呪文としてとらえる可能性も十分考えられるであろうが、古事記神話の記述で、このような言葉を唱えなさいと、明確に呪文の形で提示されているものは、ワタツミがホヲリに教えたこの言葉であると言ってよいであろう。この呪文を現代語訳するならば、「この釣り針は、ほんやりとした釣り針、荒んだ釣り針、貧弱な釣り針、役に立たない釣り針」ということになる。このように呪文という形で言葉に表すことによって、実際の釣り針をそのようなものに変えてしまおうとしているのである。それを可能にしているのが、その言葉に内在する言霊の力なのである。

なお、この「ほんやりとした」「荒んだ」「貧弱な」「役に立たない」という形容を釣り針のものではなく、その釣り針の持ち主、すなわち、兄であるホデリに結びつけて、呪いのかけられた釣り針を使うことでホデリがそのようなになってしまったと捉える可能性も考えられるが、この呪文の文章からそこまで読みとることは難しいかもしれない。言霊の力は言葉で直接表示された対象（釣り針）に対して及ぼされるのであって、言葉で直接表示されていない持ち主にまで及ぼされるというのは、言霊信仰の枠組みから逸脱しているように思われるからである。

このように、この呪文は兄に返す釣り針の効果を台無しするために唱えられるのであるが、兄ホデリは「ウミサチピコ」とも呼ばれていて、その「ウミサチ」というのは釣り針のことを意味しているのであるから、結局、この呪文は、

釣り針から「サチ」を削りとってしまふ効果をもつものと言ってよいであろう。サチを失ったホデリはその後、それ以外の不幸（替わりにおこなうとした耕作も、ワタツミの妨害でうまくゆかなかつた）にも見舞われて、困窮し、追いつめられてゆくのである。したがって、ホヤリが呪文の形で示したこの発言は、ホデリという他者に対して禍をもたらそうとする発言として位置づけられるのである。

以上のように、言霊の力を前提に、他者に幸や禍をもたらそうとする発言として五つの事例を挙げて、その特色について考察した。その内容を概括するならば、つぎのようになるであろう。（あ）イザナミの発言においては、イザナキを恨んで、人草を死ぬべき存在とすることで、イザナキを苦しめようとするのが意図されており、（い）ウサギの発言においては、あくまでも解釈における一つの可能性としてはあるが、自分を助けてくれたオホナムヂに感謝して、オホナムヂの未来が幸福であるように願うことが意図されており、（う）ネズミの発言においては、これも解釈における一つの可能性としてはあるが、オホナムヂを助けるため、隠れることが可能な空洞と入口を現し出すということが意図されており、（え）スサノヲの発言においては、数々の試練をくぐり抜けたオホナムヂに対して、輝かしい未来を願うことが意図されており、（お）ホヤリが唱えた呪文においては、兄ではあるが、同時に地上の世界の支配をめぐるライバルでもあるホデリを打ち倒すため、生活の糧をもたらす釣り針を使いまならないようにすることが意図されているのである。

これらの事例に対する考察を通して、実際に言葉に表して発言することで、言霊の力により、対象となる他者に対して幸や禍をもたらすということが、古事記神話の展開において重要な役割を果たしているということが確認できるであろう。

二 「言挙げ」

つぎに、「言挙げ」という行為について考察することにした。考察の手順として、まずは「言挙げ」という行為がどのような特色をもっているのかを明らかにし、なおかつ、それを形態上、二つに分類することが可能であること示す。ついで、その二つの分類に基づいて、古事記神話に見られる「言挙げ」の事例について個別に検討するといふ形で進めることにしたい。

(あ) 「言挙げ」の特色

「言挙げ」という表現は『古事記』ではつぎのような形で登場している(以下の文章で丸囲み数字の付いた引用を「資料」と呼ぶことにする)。

①是に、詔りたまはく、「茲の山の神は、徒手ななでに直に取りてむ」とのりたまひて、その山に騰のぼる時、白き猪、山

の辺に逢ふ。其の大きさ、牛の如し。爾くして、言^い挙げ^げして詔りたまはく、「是の白き猪に化れるは、其の神の使者なり。今は殺さずとも、還らむ時に殺さむ」とのりたまひて、騰り坐す。是に、大きに氷雨零りて、倭建命を打ち惑はず。此の白き猪に化れるは、其の神の使者に非ずして、其の神の正身に当たれるを、言^い挙げ^げによりて惑はさえたまふ。（『古事記』「伊弉岐能山の神」）

倭建命（小碓命）が伊吹山の神を征伐するために山を登ろうとしたところ、巨大な白い猪に遭遇した。そこで、言挙げして、「白い猪となって現れたものは山の神の使いである。今は殺さないが、帰るときに殺してしまおう」と述べて、山を登ったところ、たくさんの雹（または、霰か雨）が降ってきて、倭建命は正氣を失ってしまった。白い猪が神そのものであったのに、神の使いであるから、帰るときに殺そうと言挙げしたため、そのような目であった、という話である。

「言挙げ」という表現の用例は『古事記』ではこの部分にしか見られず、しかも、古事記神話の部分に出てくるものではない。ここではあくまでも「言挙げ」という表現が上代において実際に使用されている事例を確認しているにすぎないのであるが、これだけでは資料的に不十分なように思われる。そこで、それ以外の上代文献で、用例を求めてみると、つぎのようなものが挙げられるであろう。

②遂に身の所汚^{またなまきもの}を盪滌^{すす}ぎたまはむとして、乃ち興^い言^いして曰^{のたまは}く、「上つ瀬は是太だ疾^{はや}し、下つ瀬は是太だ弱^{ゆる}し」とのたまひて、便ち中つ瀬に濯ぎたまふ。（『日本書紀』第五段の第六書）

③已にして素戔鳴尊、其の左の髻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、「正しき哉、吾勝ちぬ」とのたまふ。故、因りて名けて勝速日天忍穗耳尊と曰す。（『日本書紀』第六段の第三書）

④是の時に、素戔鳴尊、其の子五十猛神を帥ゐ、新羅の国に降り到り、曾戸茂梨の処に居す。乃ち興言して曰はく、「此の地は吾居らまく欲せず」とのたまひ、遂に埴土を以て舟に作りて、乗りて東に渡り、出雲の国の簸の川上に所在る、鳥上の峰（存）に到ります。（『日本書紀』第八段の第四書）

⑤乃ち称して曰はく、「杉及び櫛樟、此の両の樹は、以て浮玉と為べし。檜は、以て瑞宮を為る材に為べし。椈は、以て顕見蒼生の奥つ棄戸（存）に将ち臥さむ具に為べし。夫の噉ふべき八十の木種、皆能く播き生しつ。（『日本書紀』第八段の第五書）

⑥自後、国の中に未だ成らざる所は、大己貴神、独能く巡り造りたまひ、遂に出雲の国に到りたまふ。乃ち興言して曰はく、「夫れ葦原の中つ国は、本より荒芒び、磐石・草木に至及るまでに、威能く強暴りき。然れども吾已に摧き伏せ、和順はずといふこと莫し」とのたまふ。（『日本書紀』第八段の第六書）

⑦然して後に、母吾田鹿葦津姫。火燼の中より出来りて、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れども、少しも損はるる所無し。天孫、豈見しつるや。（『日本書紀』第九段の第五書）

⑧海を望みて、高言して曰はく、「是れ小海のみ。立跳にも渡りつべし」とのたまふ。乃ち海中に至り、暴風忽

ち起り、王船漂蕩みふねただよひて渡るべくもあたず。時に、王に従ひまつる妾有り。弟橘媛と曰ふ。穗積氏忍山宿禰の女なり。王に啓して曰く、「今し風起き浪なみ溢あふくして、王船没まむとす。是、必ず海神の心なり。願はくは賤しき妾が身を以ちて、王の命に贖かへて海に入らむ」とまうす。言まうす訖しりて、乃ち瀾なみを披おしけて入りぬ。暴風即ち止み、船岸に著くこと得たり。〔『日本書紀』景行天皇四十年是歲〕

⑨但し朝野の衣冠のみ、未だ鮮麗なること得ず。教化・政刑、猶し未だ善を尽さず。興た言たして此を念ふに、唯以ちて恨をのみ留む。今し年若干に踰え、復天と称いふべからず。筋力・精神、一時に勞竭つかれきぬ。如此き事、本より身の為のみには非ず。止ただに百姓を安養せむと欲ふのみ。所以に此を致せり。〔『日本書紀』「雄略天皇二十三年八月）

⑩是に磐井、火・豊二国に掩おさ扼えして、修職せしめず。外は海路を邀むかへて、高麗・百濟・新羅・任那等の国の年に貢職船を誘致し、内は任那に遣せる毛野臣の軍を遮り。乱語揚言（乱）して曰はく、「今こそ使者つかひびとにあれ、昔は吾が伴ともがらとして。肩摩り肘触りつつ、共器おなじげして同に食ひき。安にぞ率爾にはかに使と為り、余をして儂いが前に自伏したがはしむること得むや」といふ。遂に戦ひて受けず。驕りて自ら矜ほこる。〔『日本書紀』継体天皇二十一年六月）

⑪或ある馬飼首歌依あまひとを譜して曰く、「歌依の妻逢臣讚岐の鞍しんざ、異けなること有り。熟う而熟視うれば、皇后の御鞍いなり」といふ。即ち収ひとへて廷尉ひとに収つかして、鞫問ひとふこと極いた切たし。馬飼首歌依、乃ち揚言あして誓ちかひて曰く、「虚いつはりなり。実に非ず。若し是れ実ならば、必ず天の災わざはひを被らむ」といふ。遂に苦くるしみめ問はるるに因りて、地に伏して死みまれり。

死りて未だ時も経ざるに、急に殿に災あり。（『日本書紀』欽明天皇二十三年六月）

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、生ける王の所に事へまつらざらむ」といふ。（『日本書紀』敏達天皇十四年八月）

⑬言拳阜と称ふ所以は、大帯日売命、韓国より還り上りましし時、軍を行りたまふ日、此の阜に御して、軍中に教令して曰はく、「此の御軍は、慇懃、言拳げな為ぞ」とのりたまひき。故、号けて言拳前と曰ふ。（『播磨国

風土記』揖保郡）

⑭千万の 軍なりとも 言拳せず 取りて来ぬべき 男とそ念ふ（『万葉集』九七二番）

⑮此の小川 霧ぞ結べる たきちゆく はしり井の上に 事上せねども（『万葉集』一一一三番）

⑯大方は 何かも恋む 言拳せず 妹によりねむ 年は近きを（『万葉集』二九一八番）

⑰蜻蛉島 倭の国は 神からと 言拳せぬ国 然れども 吾は事上す（『万葉集』三二五〇番の一部）

⑱葦原の 水穂の国は 神ながら 事拳せぬ国 然れども 辞拳ぞ吾がする 言幸く 真福くませと 恙み無く 福くいませば 荒磯波 有りても見むと 百重波 千重波にしき 言上す吾は 言上す吾は（『万葉集』

三二五三番）

⑲我が欲りし 雨は降りきぬ かくしあらば 許登安気せずとも としはさかえむ（『万葉集』四二二四番）

「言拳」以外の漢字表記に注目すると、『日本書紀』では「興言」「高言」「揚言」「称」、『万葉集』では「言上」「事

上「事挙」「辞挙」「許登安気」があり、実に様々な表記が見られる。ここでは「言挙げ」という表現によって、それら全体を表すことにしたい。

さて、このように様々な文献で「言挙げ」という表現は登場するのであるが、そもそも「言挙げ」とは何であるのか。「言を挙げる」という字義通りに捉えるならば、それは言葉で表現することを意味するであろう。したがって、前編後編からなる本稿で考察してきた「詔り別き」「詔り直し」「ウケヒ」、他者に幸禍をもたらす発言などを含め、おおよそ言葉で何かを表現しようとする行為はすべて「言挙げ」ということになるのである。

しかし、「言挙げ」を単に言葉で表現することであるとのみ捉えるのでは不十分なように思われる。というのも、資料⑬～⑰ではこの「言挙げ」について、「言挙げ」しないとという形で言及しており、そのなかでも特に⑰と⑱は「言挙げ」の禁忌が強く意識されているからである。「言挙げ」が単に言葉で何かを表現することであるならば、このように「言挙げ」をしないと、「言挙げ」をしてはならないということとをそこまで強く意識する必要はないであろう。ここでは「言挙げ」ということがとても重く捉えられているのである。

本稿でこれまで何度も触れてきたように、日本においては古来、言葉に言霊という特別な力が宿っているという信念が存在していた。言葉の「こと」は事柄の「こと」と同一視されるのであるが(資料⑰や⑱を見れば明らかのように、「言」(または「辞」と「事」は互換可能なのである)、それは両者が単に同じであるということなのではない。「机」という言葉と机そのものが同じであると考えるのは一般的な事実には明らかに反しているであろう。それは古代人にお

いても同様である。言葉と事柄が一体であると捉えられるのは、言葉に内在する言霊の力に基づいているからである。あるいは、そのことを、言葉を発することでそれに対応する何らかの事柄が指し示されるといふ言葉のもつ不思議な働きこそ、言霊の力なのである、と言い替えてもよいであろう。

それではなぜ「言挙げ」の禁忌が説かれているのであろうか。古事記神話を見れば明らかのように、わたしたちを取り巻くあらゆる事柄は神と結びつけられ、位置づけられていると言ってもよい。⁽²⁶⁾たとえば、イザナキとイザナミが生んだ大八嶋国などの嶋々は国土であると同時に、性別を伴う神としても表されているし、海、山、風、火などの自然物や自然現象はもとより、船、食料、農耕に関わるもの、宗教に関わるもののような文化現象、さらには、おぞましきや恐怖、世界の中心、生成の力などといった感覚的なもの、観念的なものですら、それに対応する神が現れたという形で表されているのである。

すべての事柄を神と結びつけようとする発想は「アニミズム」と呼ばれる宗教的な観念に近いものと考えられるが、そのような発想は結局、すべての事柄が神の領域にあるという結論にゆきつくことになるであろう。

前述のように、言葉は言霊の力によって、対応する様々な事柄を指し示すのであるが、それらの事柄が神の領域にあるとすれば、言霊の力は神の領域に近づいてゆくこととする方向性をもつことになるであろう。そして、そのような言霊の力を行使するような言語活動が誤った形で用いられるならば、神の領域に土足で踏み込む危険を犯すことにもなりかねないのである。言霊が潜在的にもつそのような危険性に対する認識が、言葉を慎んで用いなければならない

という観念を生みだし、「言挙げ」の禁忌へとつながったと考えられるのである。

それでは、言葉を慎んで用いるとは具体的にどういうことであるのか。それを示していると考えられるのが資料①の記述である。

倭建命は正気を失い、それがもとでやがて死ぬことになるのであるが、そのような結果に至った原因は二つあると思われる。一つは神を神の使者であると誤認したことである。これは実際の事柄とは異なる虚偽の発言をしたということの意味するであろう。もう一つは神の使者だと思い込んだ白い猪に対して、今は相手をする必要はない、帰りにでも殺してしまえばよいと侮ったことである。これは慢心に基づいた発言をしたということの意味するであろう。

言葉によって指し示された事柄が神の領域にあるとするならば、それに対する事実誤認の発言や慢心に基づく発言は、神に対する冒瀆、神威への反抗を意味することになるであろう。倭建命は神の怒りを買ひ、神罰を受けたのである。同様に、「こんな小さな海など、飛び越えてでも渡れる」と慢心に基づいた発言をしたため、海の神が怒って、忽ち暴風が吹き荒れ、大波が船を飲み込もうとしたと記しているのが資料⑧である。

以上のような点から、「言挙げ」は、第一として、事実と反するような発言であってはならないのであり、したがって、その発言はそれ相応の根拠に基づいていることが必要となるであろう。言葉に言霊が内在しているからといって、何でも発言すればその通りになるというわけではない。それどころか、何の根拠にも基づかず、言葉を不正に用いるならば、逆に言霊を通して、禍を受けることになるのである。そして、第二として、たとえ事実と反していないとし

でも、あらゆる事柄が神の領域にあるのであれば、常に神威に対する畏敬の念をもち、謙虚な態度で言葉を用いなければならぬのである。自らの力を過信した慢心に基づく発言は、結局のところ、神を侮る行為なのであり、これもまた言霊を通して、禍を受けることになるのである。

ところで、人が神威を畏れて、「言挙げ」に慎重になるといふのはよいが、資料②～⑦のように、神が「言挙げ」をする場合はどうなるのであろうか。本稿の前編で言及したように、古事記神話の記述では神も人と同様に呪術的な行為をおこない、神を祭る祭祀をおこなっている点から、神でさえも、それを超越した神——この場合の神は同じ次元の別な神というよりは、そのような神を在らしむるような特別な力と言い替えてもよいと思われる——に従わざるをえないということになるであろう。このことを示す具体的な事例については後述することにした。

以上のように、「言挙げ」の特色について考察してきたが、前述のように、「言挙げ」には言葉で表現されるものすべてが含まれるので、古事記神話における「言挙げ」の事例は相当の数にのぼるであろう。そこで、この「言挙げ」の形態について注目したいと思うが、「言挙げ」に関して、言葉を述べることで言霊の力を発動させ、それによって、事柄に何らかの作用を及ぼそうとするという点はすべての事例で共通するが、その言葉と事柄がどのように関係するかについては、つぎのような二つの形態に大別して考えることができると思われる。

第一の形態は、言葉が事柄に先行するような「言挙げ」である。言葉をまず発して、それに対応する事柄があとから出現したり、成立したりするのである。本稿ではこのような「言挙げ」を「言葉先行型」と呼称することにしよう。

第二の形態は、第一の形態とは逆に、事柄が言葉に先行するような「言挙げ」である。何らかの事柄がすでに出現しているか、成立しているかしているときに、その事柄について言及しようとするのである。本稿ではこのような「言挙げ」を「事柄先行型」と呼称することにしよう。次節以降では、この二つの型を考察する際の補助線としながら、古事記神話に見られる「言挙げ」の事例について考察したい。

(い) 言葉先行型の「言挙げ」の事例

言葉先行型の「言挙げ」は、言葉に内在する言霊の力によって、これからおこなう行為を明確に位置づけ、確実に遂行することが意図されていると考えられる。古事記神話にはこのような言葉先行型の「言挙げ」に属すると思われる発言が多く存在している。以下ではそれらの事例について考察することにしよう。

まずはイザナキが桃の実に対して述べた発言である。イザナキは黄泉つ国のおぞましさに触れ、そこから逃げようとしたが、魔物のような存在が次々と追いかけてきた。イカツチたちの追撃をかわして、イザナキが黄泉つ比良坂に到着したとき、そこに成っていた桃の実を三つとって、投げつけたところ（桃の実を持って、直接、相手に打ちつけたという読み方もある）、イカツチたちは退散していった。そこで、イザナキはその桃の実に対して、つぎのように発言したのである。

汝、吾を助けし如く、葦原の中つ国に有ゆるうつしき青人草の、苦しき瀬に落ちて患へ惚む時に、助くべし。

この場合、青人草を助けるという行為の主体は桃の実であるが、イザナキのこのような発言によって、桃の実がこれからは葦原の中つ国に住んでいる青人草を邪悪なものから守るといふ役割を担うことになったとされるのである。このことを直接の起源にしているとは断定できないが、桃が邪悪なものを寄せつけないという信仰が日本に存在してきたことは周知の通りである。

つぎはイザナキがミソギをおこなうときの発言である。イザナキは、黄泉つ国に赴いたことで身体に付着したケガレを取り除くため、阿波岐原という場所の水辺でミソギをおこなおうとする。そのときに述べたのがつぎのような発言である。

吾は、いなしこめしこめき穢き国に到りて在りけり。故、吾は御身の禊為む。

この発言があることによつてはじめて、イザナキが水のなかに入ろうとする行為がケガレを取り除くためのミソギとして位置づけられることになる。その発言がなければ、単なる水浴びにもなりかねないのである。

つぎは、アマテラスの発言で、子のアマノオシホミミが葦原の中つ国を統治すべきであるというものである。古事記神話では、オホクニヌシによる国作りの記述のあとに、場面の描写が葦原の中つ国から高天原へと切り替わり、アマテラスがつぎのような発言をしたと記述している。

豊葦原の千秋長五百秋の水穂の国は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穗耳命の知らず国なり。

葦原の中つ国のことを「豊葦原の千秋長五百秋の水穂の国」と仰々しく表現している点については、後述する事柄

先行型の「言挙げ」のところでは、アマノオシホミミがその国の統治者であるということとを宣言しており、言霊の力によって、それが現実化されてゆくことになるのである（ただし、実際には、アマノオシホミミのその後の発言によって、その子であるホノニニギが統治者に変更されることになる）。

しかし、アマテラスのこの発言は唐突な印象を与える。オホクニヌシの国作りが完成するやいなや、それを待ち構えていたかのように、自分の子がその国の統治者であると宣言している。それはオオクニヌシの築き上げた国を横取りしようとしているのではないかという疑念を生じさせないともかぎらないであろう。

前述のように、言葉にすれば、何でも実現するというわけではない。正当な理由に基づかない「言挙げ」は神に対する冒瀆、神威への反抗となりかねないのである。したがって、唐突なように見えるアマテラスのこの発言であるが、そのように宣言する正当な理由があつたと考えるべきであろう。ここではその詳細に触れないが、①葦原の中つ国は天つ神の命令に基づいたイザナキ、イザナミが生み出したものであり、しかも、この葦原の中つ国と高天原は、天の石屋籠もりの際に強調されているように、光の明暗を共有する分かちがたい運命共同体の関係にあること、②ヤマタノヲロチを退治することで得た、地上世界を支配する強大な力を象徴する草なぎの剣が、ササノヲからアマテラスに献上されたということ、③アマノオシホミミがササノヲ——地上の世界を支配する力を高天原にもたらし、地上に農耕を成り立たせた最大の功労者である神——の生んだ子であるとともに、ササノヲのウケヒによって、アマテラス——高天原の統治者にして、地上の世界を支配する力をも保持するに至った神——の子になったという特異な位置づ

けがなされる存在であること、という三点を主な理由として想定できるであろう。さらに、④葦が生い茂った大地が、稲穂に満たされた実り豊かな大地に変わるということこそ、葦原の中つ国の存在理由であり、それを実現できるのは、稲穂に関わる神を措いてはかはない、ということも加えておく必要があるだろう。アマノオシホミミが葦原の中つ国を統治する正当性は幾重にも理論武装されていると言っても過言ではないのである。

アマテラスがこれらのことを踏まえて、前述のような発言をすることにより、アマテラスの子（ひいてはその子孫）が葦原の中つ国の統治者であるということが不動の事実として確立したのである。したがって、これは古事記神話の構想において極めて重要な発言と言えるであろう。

そして、言葉先行型の「言挙げ」の最後の事例として取り上げるのは、ホデリが弟のホヤリに貸していた釣り針を返してもらうために述べた発言である。

山さちも、己がさちさち、海さちも、己がさちさち

この発言は、単に釣り針を返してもらうには奇異な表現であり、あたかも呪文のような体裁になっている。その理由は明らかではないが、一つの可能性として、ホデリが元々貸すのを嫌がっていたサチ——この場合は獲物をとる道具を指す——が二度とホヤリに渡らないようにするため、そのような呪文めいたものを唱えたということが考えられるかもしれない。

この発言によって、ホヤリは借りていたホデリの釣り針を返さなければならなくなったが、それをすでになくして

しまっていたので、ホデリから返すように散々責め立てられる。そして、三年の歳月を経て、この呪文めいた発言に内在する言霊の力によってであろうか、釣り針はホデリの元に戻ることになるが、第一章で扱った「他者に幸禍をもたらず発言」のところで述べたように、ホヨリが呪文を唱えることで、その釣り針に呪いがかけられてしまったため、ホデリは戻ってきたこの釣り針に苦しめられることになるのである。

そのほかにも、天つ神がイザナキとイザナミに「是のただよへる国を修め理り固め成せ」⁽²⁹⁾と命じた発言、イザナキがイザナミに「汝は右より廻り逢へ、我は左より廻り逢はむ」と提案した発言、イザナキが三貫子のそれぞれに、「汝が命は高天原を知らせ」などのように、統治先を指定した発言、フトタマがアマテラスを天の石屋に戻すまいとして「此れより以^{うち}内に、還り入りますこと得じ」と禁じた発言、アシナヅチとテナヅチがスサノヲの素性を知って、娘のクシナダヒメを嫁がせることを了承した「然坐まさば恐し。立奉らむ」という発言、国譲りに関してコトシロヌシが父のオホクニヌシに対して「恐し。此の国は、天つ神の御子に立奉らむ」と答えた発言、ホヨリに苦しめられたホデリが「僕は今より以後、汝命の昼夜の守護人と為りて仕へ奉らむ」と誓った発言など、およそ未来において起こることへの発言はすべて言葉先行型に属することになるので、古事記神話のなかに多くの事例を見出すことができるであろう。このように言葉が先行して示され、その言葉に内在する言霊の力が発動することによって、それに対応する事柄も定まることになるのである。

(ウ) 事柄先行型の「言挙げ」の事例

事柄先行型の「言挙げ」と言つても、事柄にどのように言及するのかという言及の仕方から様々な形をとりうるであらう。そのなかで最も標準的なものと言えるのは、事柄がどのような状態にあるのかを説明する発言である。

そもそも古事記神話には「言挙げ」という表現が出てこないのが、イザナキがミソギをおこなう際に水の流れについて「上つ瀬は瀬速く、下つ瀬は瀬弱し」と発言したことが「言挙げ」であるとは明示されていないが——ただし、言葉に表すことが「言挙げ」である以上、この発言が「言挙げ」であることは動かしようのないことと思われる——、資料②で示した日本書紀別伝神話では、イザナキが「言挙げ」するという形で、「上つ瀬は是太だ疾し、下つ瀬は是太だ弱し」と発言したと記されている。これは水の流れに対する客観的な状態の説明と言えるであらう。そのように言葉で表すことによって、事柄の状態をしっかりと受けとめ、それに基づいて何らの行動を起こそうとしているのである。この場合は、上瀬と下瀬はミソギをおこなうには不適當であると判断し、中瀬でミソギをおこなうことにするのである。

これと同様の「言挙げ」として、イザナミとイザナキが各々、自分の身体の形状について「吾が身は、成り成りて、成り合はぬ処、一処在り」「我が身は、成り成りて、成り余れる処、一処在り」と説明する発言、スサノヲが高天原に昇ってきたときに、アマテラスがその理由について「我がなせの命の上り来る由は、必ず善き心にあらじ。我が国を奪はむと欲ふぞ」と推測する発言、アマテラスとタカミムスヒがアマノウズメを「汝は手弱き女人に有れども、いむかふ

神と面むきて勝つ神なり」というように評価したときの発言、コノハナノサクヤビメが妊娠したときに、ホノニニギが「佐久夜毘売、一宿にや妊みぬる。是れは我が子に非じ。必ず国つ神の子にあらむ」と疑った発言など、多くの事例が挙げられる。また、本稿の前編で扱った「詔り別き」や「詔り直し」の発言もこれに該当するであろう。

他方、この型に属する発言のなかで、言霊の力を強く意識した、いかにも「言挙げ」らしいと思われるものは、事柄を褒め称えようとする発言である。言霊信仰においては言葉と事柄は言霊の力を通じて結びつけられているので、言葉で飾り立てることによって、それに対応する事柄もその言葉にふさわしい輝きを放つことになるのである。以下ではその具体的な事例を紹介し、考察することしよう。

まずはイザナキとイザナミが結婚する際におこなった発言である。古事記神話では、実際に何かが生まれることは、男と女が結ばれるという形で具現化すると捉えられている。それはおそらく、自らとそれを取り巻く世界を観察することによって得られた古代の日本人の実感だったのであろう。そこで、国土などを生成するために、イザナキとイザナキという一对の男女の神が結婚することになるのである。その際に、二柱の神はつぎのように発言した。

イザナミーあなにやし、えをとこを。

イザナキーあなにやし、えをとめを。

女神が最初に発言したことに問題があるとして、のちに男神が先に発言するという形に改められることになるが、その問題はここでは措くとして、³⁹⁾お互いが「なんとまあ愛しい女、愛しい男であることよ」と相手を褒め称えている

のである。「イザナ」(「いざなふ」の語幹)という言葉が示しているように、元々、イザナキとイザナミはお互いを強く求め合い、結びつき合う存在として位置づけられているのであるが、相手を褒め称えることで、その結びつきをさらに強めようとする意図があると思われるのである。

つぎは、スサノヲが詠んだ歌である。クシナダヒメはヤマタノヲロチへの人身御供となる定めになっていたが、そこにスサノヲが現れ、クシナダヒメと結婚するという約束をその父母と交わして、ヤマタノヲロチを退治した。そして、結婚して暮らす新居となる宮を建てたときに、つぎのような歌を詠んだのである。

やくもたつ いづもやへがき つまごみに やへがきつくる そのやへがきを

この歌は古事記神話で最初に登場する歌であるが、わずか十七文字という短い言葉のなかに、「やへがき」という表現が三回も現れている。これは「八重垣」、すなわち、幾重にも巡らした垣のことを指しているが、妻を大切に守り、慈しむため、このように幾重にも垣を巡らした宮を建てたと述べているのであって、ここでは、そのような宮とその宮に住むにふさわしい存在としてクシナダヒメを褒め称えているのである。

つぎは、先ほど保留にしていた「豊葦原の千秋長五百秋の水穂の国」という表現である。これは地上にある葦原の中つ国——葦の生い茂る、地上の中心にある国——を褒め称えたものと考えて問題ないであろう。その表現の意味は、豊かな葦が生い茂る、永遠に多くの瑞穂が実り続ける国というように理解することができる。

ここに登場する葦という植物については様々な解釈の可能性が考えられるであろうが、そのなかで最も重要と思わ

れるのは、葦が稲の育つ可能性ということを象徴しているという点であろう。古代において葦が生える湿地帯は稲の栽培に適しているということが経験的に知られていた。しかし、水辺で自然に生える葦と違って、稲は自然には育つわけではない。もし何も手をかけずに勝手に育つのであれば、私たちの最も重要な食料を何の苦勞もすることなく手に入れられることになるが、そういうわけにはゆかないのである。稲を実際に育てるためには、それに熟知した者が十分に手をかけてゆかなければならないのであり、それが神話上の表現としては、稲に関わる神による国土の統治が必要なのであるという形になっている。そして、その神こそアマノオシホミミなのである。

アマテラスの発言は、言葉先行型の「言挙げ」の箇所ですべてたように、自分の子が葦原の中つ国の正当な統治者であることを示すとともに、その統治する国が永遠に栄えてゆくことを願って、このように褒め称えた表現をしたと考えられるのである。

褒め称えようとする発言としては、そのほかにも、スサノヲが結婚したクシナダヒメと住む宮を立てる場所を「吾は此の地に来て、我が御心すがしがし」と述べた発言、天降りをしたホノニニギが定住できる場所を見つけて、「朝日の直刺す国、夕日の日照る国なり。故、此の地は甚吉き地なり」と述べた発言などが挙げられるであろう。

なお、褒め称える発言があるならば、逆に抜き下ろす発言もありうるであろう。抜き下ろす行為は慢心につながる恐れもあるが、意外にも古事記神話にはその事例がかなり見出される。スセリビメがオホナムチを一目見て気に入って、「甚麗しき神来ぬ」と父スサノヲに知らせたとき、おそらくは娘が別の男性に興味を抱いていることに臍を曲げ

たスサノヲが「此は葦原の色許男の命と謂ふ」（この場合の「しこ」は醜いという意味であろう）と貶した発言、アマテラスが葦原の中つ国にいる神々に対して「此の国に道速振る荒振る国つ神等が多く在ると所おもほ為す」と野蛮視した発言、使いとしてやって来たナキメをアマノサグメが「此の鳥は、其の鳴音甚悪し」などと評して、アマノワカヒコを唆そうとした発言、アマノウズメが海の生き物たちを集めて、天つ神の御子に仕えるかどうか確認したところ、ナマコだけが返事をしなかったので「此の口や、答へぬ口」と貶した発言などがそれに該当するであろう。

以上のように、言葉先行型、事柄先行型という二つの形態に区別して、「言挙げ」の事例について考察してきたが、この区別はあくまでも考察する際の一つの補助線にすぎない。古事記神話の実際の記述では、事柄について状態の説明をおこない、それを踏まえて発言し、行動をおこすという形で、この二つの形態の「言挙げ」が結びついて現れる場合も多いのである。

このこととも関連するが、さきほど保留にしていた、「言挙げ」は神威を配慮して慎重におこなわなければならない、そのことは神がおこなう場合であっても例外ではないと述べたことについて、二つの事例を交えて、考察することにしてしよう。その二つの事例とは、神あるいは神的な存在が事実を反することを発言したり、慢心に基づいて発言したりしたため、最終的には禍を受けることになったと解釈できるような事例である。

一つ目はタケミナカタという神の発言である。アマテラスの子であるアマノオシホミミによる葦原の中つ国統治を

実現させるために、タケミカツチノヲという神が使者として遣わされた。この神はそれまでの使者とは違い、武闘神的な性格を強くもっており、交渉がうまくゆかなかつた場合、武力行使もありうるという威嚇を全面に押し出した使者であつた。そして、そのときに現れたのがタケミナカタという神である。

「タケ」という言葉は、タケミカツチノヲの「タケ」と同様に、勇猛であることを表す美称であり、その名の通りにタケミナカタも勇猛な神であつたのであろう。タケミカツチノヲが天降つてきて、交渉をおこなっているのをタケミナカタが聞きつけて、巨大な岩石を軽々と手に抱えて自らの腕力を誇示しながら、つぎのように発言したのである。

誰ぞ我が国に来て、忍ぶ忍ぶ如此く物言ふ。然あらば、力競べ為むと欲ふ。

もちろん、タケミカツチノヲが実際に「忍ぶ忍ぶ」、すなわち、小声でひそひそと交渉をおこなっていたわけではないであらう。これはタケミカツチノヲの行動に対する状態の説明ということで事柄先行型の「言挙げ」に属するであらうが、事実をねじ曲げた発言である可能性があるだろう。小声でひそひそと、つまり、タケミナカタからすれば、タケミカツチノヲが腕力のある自分を畏れて、知られまいとして、ひそかに交渉をおこなっていると決めつけているのであり、したがって、それは相手を侮り、挑発していることになるであらう。

このように自信満々であつたタケミナカタは勝負を挑もうとする。そのときの「然あらば、力競べ為む」という発言は言葉先行型の「言挙げ」ということになるであらう。しかし、実際にタケミカツチノヲと力競べをしてみると、歴然とした力の違いがあり、まったく勝負にならなかつた。そして、タケミナカタは遙か遠くにある科野の国の州羽

に逃げ込んだが、タケミカヅチノヲに追いつめられてしまったので、「恐し。我をな殺そ。此の地を除きては、他の処に行かじ」などと命乞いの発言した。この発言も言うまでもなく言葉先行型の「言挙げ」なのであるが、この発言の通りに、タケミナカタはそこにずっと留まることになった。それが諏訪大社の祭神とされているのである。

これは一見、タケミカヅチノヲの圧倒的な強さを讃える武勇譚のようであるが、「言挙げ」という観点から見れば、自らの力を過信し、慢心した上で「言挙げ」したために、言霊の力を通して、逆に自らが禍を受けることになったというように捉えることもできるであろう。

二つ目は、神話記述の順序からすると遡ることになるが、いわゆる「稲羽の素ウサギ」が和邇に対しておこなった発言である。元いた場所に帰れなくなったウサギが何とか帰るために、和邇にウサギの種族と和邇の種族のどちらの数が多いか確認してみようと偽りの提案をし、和邇の数を数えるふりをして、島から陸地へ、和邇たちを橋替わりに跨いで帰ろうとしたのである。そして、最後の一匹の上を跨ぎ終わり、陸地にたどり着いたところでつぎのように発言した。

汝は我に欺かえぬ。

これはまんまと策略にはまった和邇を愚弄した発言である。しかし、騙されたことに怒った和邇はウサギに噛みつき、それによってウサギは傷を負ってしまうのである。

この話は、日本の昔話によくあるように、ずる賢い者は最後にひどい目に遭うという、正直さを尊ぶもののように

捉えられるであろうが、「言挙げ」という観点から見れば、自分の方が知恵で優っているというウサギの慢心のために、言霊の力を通して、禍が呼び起こされたというように捉えることもできるであろう。

このウサギは古事記神話で、のちに「兔神」と呼ばれるようになったと述べられている。したがって、単なるウサギというわけではなく、神的な存在といってもよいであろう。⁽³²⁾

この二つの事例は、通常では以上のような解釈がなされることはないと思われるが、「言挙げ」の特色という点から、たとえ神や神的な存在であっても、慢心して「言挙げ」をするならば、言霊の力を通して、禍を受けることになるという形で読み解くことも十分可能と思われるのである。

むすびに

以上のように、「古事記神話と言霊信仰」と題して、前編、後編にわけて、言霊信仰との結びつきが考えられる古事記神話の記述を考察してきた。前編では、アマテラスがおこなった「詔り別き」「詔り直し」と、宣誓の提示という形で言葉と結びつくことの多いウケヒという呪術について扱い、後編では他者に幸福をもたらす発言と「言挙げ」について扱った。

これらの考察を通じて、古事記神話の様々な記述が、言葉に言霊が内在しており、その力が言葉と事柄を結びつけるのであるという言霊信仰を前提にしている場合が多いことと、一見、平板な記述であっても、言霊信仰という観点

によって、別の角度からそれを読み解くことができるということを示したのである。そして、最後に極論することができる。許されるならば、神々の活躍する神話的世界を含めて、古き事柄を言葉によって書き記そうとする『古事記』という書物自体が、「言霊のさきはふ国」と呼ばれる日本にふさわしく、言霊の集大成なのであると言っても過言ではないと思われるのである。

注

(1) 『日本書紀』の場合、本文神話ではイザナキは死なないことになっているが、別伝神話を見ると、第五段の第二書で「終」、同段の第三書で「神退」、同段の第五書で「神退去」、同段の第六書で「化去」と表記されていて、すべて「かむさる」と読ませている。

(2) 古代日本では、特に貴人が亡くなったときに、その亡骸を「喪屋」という建物に仮安置して、死者の復活を願うとともに、その亡骸が腐敗して変容する様子を見届け、その死を受け入れようとする「モガリ(殯)」と呼ばれる儀式があったとされる。古事記神話でもアマノワカヒコが死んだ際にモガリの様子が記されていることから、イザナミの死に関しても、モガリがおこなわれたのかどうかという問題が存在するであろう。古事記神話では、横たわるイザナミの亡骸の枕元や足下でイザナキが慟哭したという記述があり、そのあとに、出雲の国と伯伎の国の境にある比婆の山に葬はぶったという記述があることから、前者をモガリの記述、後者を埋葬の記述というように区別して理解することができるようである。もしそのような理解が妥当であるな

らば、イザナキが訪ねた黄泉つ国も当然、埋葬された場所と一致すると思われるのであるが、この点に関して、日本書紀別伝神話（第五段の第九書）の記述との整合性が問題になるであろう。その記述では、イザナキがイザナミのモガリをおこなっている場所を訪ねると、イザナミがこれまでと変わらない様子で応対する。その際、イザナミは「私を見ないでください」と頼むが、辺りが暗いので、イザナキが明かりを灯して見てみると、イザナミの体は膨張し、あちこちに「八色の雷公」がいた（これは死体が腐敗する様子を描写していると思われる）。そのおぞましい姿を見てイザナキは逃げ帰った、というようになっている。この記述は古事記神話におけるイザナキの黄泉つ国訪問の記述と酷似しており、その対応関係から、黄泉つ国の原型はイザナミのモガリをおこなった場所であつたのではないかとか、あるいは逆に、死者が赴くべき世界など実際には存在しないという合理的な発想から、黄泉つ国という世界を否定して、それを、モガリをおこなった場所に置き換えたという可能性も考えられるであろう。いずれにせよ、この日本書紀別伝神話の記述では、イザナキが訪ねたのはモガリをおこなった場所なのであつて、これに対して、古事記神話の記述について、埋葬した場所を黄泉つ国とし、そこにイザナキが訪ねたと理解するならば、両者で齟齬を来すことになるであろう。この点をどう整合的に説明するかについては様々な可能性が考えられると思うが、本稿でこれ以上論じる問題ではないので、別に機会に改めて扱いたい。

(3) この「事戸」も言霊の存在が前提となつた行為であると思われるが、その内容については、上代語辞典編修委員会編『時代別国語大辞典 上代篇』（昭和四十三年、第一版第二刷、三省堂）も未詳としている。おそらく「ことと（事戸）」の「こと」は「別天つ神」の「こと」に通じるもの、¹⁾「こと」は「のり」と「ちくらのおきと」の「と」と同じものと考えられ、呪術的な力を前

提にして、夫婦の離別を宣言したものとされるが、「事戸」の用例は、この古事記神話の記述と日本書紀別伝神話（第五段の第六書）にある「絶妻之誓を建す」という記述があるだけなので、確定的なことを述べることは不可能である。なお、坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋校注『日本書紀 上』（昭和四十四年、第一版第三刷、日本古典文学大系67、岩波書店）の九十三頁の注35を参照。

(4) 本文における書き下しの表記に関して、『古事記』は沖森卓也、佐藤信、矢嶋泉編『新校古事記』（平成二十七年、第一版第一刷、おうふう）、『日本書紀』は新編日本古典文学全集本（小学館）、『風土記』は日本古典文学大系本（岩波書店）、『万葉集』は新編日本古典文学全集（小学館）に基づいた。ただし、必要に応じて、改めたところもある。

(5) 益田勝実著『古事記 古典を読む』（昭和五十九年、第一版第一刷、岩波書店）の百十五頁～百十六頁、水林彪著『記紀神話と王権の祭り 新訂版』（平成十三年、新訂版第一刷、岩波書店）の八十一頁～八十二頁を参照。

(6) 『日本書紀』で古事記神話の「青人草」「人草」に対応している表現は、本文神話では「人民」（第五段）、別伝神話では「国民」（同段の第二書）、「国民」（同段の第六書）、「蒼生」（同段の第十一書）であるが、「蒼生」以外はすべて死ぬことと結びつけられているのに対して、「あを」の付いた「蒼生」だけはこれから生きてゆくという文脈で用いられている。この点は古事記神話と一致しており、したがって、これから生きてゆく人草には若々しさを示す「あを」が付され、枯れて死んでゆく人草には「あを」が付されないという区別が存在していた可能性は十分考えられるであろう。古事記神話のみならず、日本書紀神話においても、人が常に「ひとくさ」と呼ばれている点も、それと関係しているのではないだろうか。日本神話においては、人はあくまでも

草であり、成長期には青みを帯びるし、枯れてくれば、くすんだ色になると捉えられているのであろう。

(7) ただし、『日本書紀』では、のちに神武天皇となるカムヤマトイハレビコが葦原の瑞穂の国の歴史を振り返りながら、先祖であるホノニギギが天降りしてから今日に至るまで百七十九万二千四百七十年の歳月が経っていると述べている。したがって、『日本書紀』の編纂者は、神話における出来事と私たちの時間の連続していると考えていたか、あるいは、神話と歴史という形での神の世と人の世を異質なものとして区別してはいなかったということになるのである。

(8) 古事記神話で天つ神がイザナキとイザナミに命じた地上国土の修理固成というのは、単に嶋、海、山、川などを生み出すことだけではない。そのことは、これらのものを生み終わって、イザナキが黄泉つ国にいるイザナミを訪ねたときに、「吾と汝と作れる国、未だ作り竟らず」と述べていることから明らかである。イザナミ亡きあと、イザナキは自力で統治者にふさわしい三貴子を生んで歓喜するが、それでも修理固成が完成したわけではない。大地などがあつて、統治者が存在していても、それだけでは統治は成り立たない。それはたとえて言えば、無人島に人間が一人で住んでいるようなものであろう。それは統治とは言えないのである。事実、イザナキは三貴子を生んだにも関わらず、葦原の中つ国の統治者を定めることはできなかった。この点については、岸根敏幸著『古事記神話と日本書紀神話』（平成二十六年、第一版第一刷、晃洋書房）の五十三頁～五十七頁を参照。地上国土の修理固成が完成するためには、「人草」と呼ばれる人間が必要であり、この人草によって農耕がおこなわれる集落社会が形成され（これがスサノヲの役割）、複数の集落社会を軍事的、宗教的力によって束ねて、「国家」と呼ぶにふさわしいものが成り立っていないなければならない（これがオホクニヌシの役割）。そして、そのときに真の統治者がはじめて必要

になるのである。したがって、地上国土の修理固成を命じられたイザナキにとって、古代において「おほみたから」と呼ばれることになる人草たちを育むことは重要な役割であったと言えるのである。本来ならば、イザナミもその役割を担うべき存在であったが、神避ることによって、人草を死へと引きずり込む存在になってしまったのである。

(9) 和邇という生き物が何であるのかについてはこれまでに問題にされ、ワニやサメではないかと指摘されているが、それを確定する根拠は古事記神話の中に明確な形では見出されていない。古事記神話の記述に基づくかぎり、和邇は海に住む、鋭い歯をもった生き物という理解の域を出ることはないであろう。それはワニやサメかもしれないし、あるいはシャチ、ウツボ、海へびであるかもしれない。しかし、そもそも神話に登場する生き物をそのまま私たちが知っている日常の世界の存在として捉えてよいのかという基本的な問題もあろう。古事記神話における和邇は、ウサギと会話を交わしたり、ホヲリを陸地へと送り届けたり、トヨタマビメという姿をとって、ホヲリの妻となつて、その子を生んだりする存在なのであるが、そのような存在が私たちの知っている生き物と同じであるとは到底、考えられないのである。本稿の本文でも触れたように、神話に登場する生き物は、日常と非日常のあいだに位置づけられるような存在なのであって、それを日常か非日常かのどちらか一方だけに結びつけて捉えることはできないように思われる。

(10) 先行研究ではこの「淤岐の嶋」を「隠岐の島（正確には隠岐諸島）」であると捉える場合が多いが（たとえば、大野晋編『本居宣長全集 第九卷』（昭和四十三年、第一版第一刷、筑摩書房）の四百二十九頁、西郷信綱著『古事記注釈 第二卷』（昭和五十一年、第一版第一刷、平凡社）の十三頁、山口佳紀、神野志隆光校注・訳『古事記』（平成十六年、第一版第六刷、日本古典文学全集

1、小学館)の七十七頁の注2を参照)、古事記神話の記述からだけではそれを断定することは難しいように思われる。「湓岐の嶋」を沖合いにある島と捉えることも不可能ではないかもしれない。しかし、鎌倉時代に成立した『塵袋』という書物に引用された『因幡国風土記』逸文として扱われている記述(ただし、新編日本古典文学全集本ではこの記述を逸文とはみなさず、掲載も省略している。ここでは日本古典文学大系本と吉野裕訳『風土記』(平成二十年、第一版第四刷、平凡社)に基づき、逸文として扱う)によると、竹林に住んでいた老いたウサギが洪水で流されて、竹につかまったまま漂流して「オキノシマ」にたどり着いたと述べている。この『因幡国風土記』逸文の内容を古事記神話の記述にそのまま結びつけるわけにはゆかないが、そのあとの和邇とのやりとりを見ても、両者の記述はほぼ一致しており、古事記神話に載っている記述と『因幡国風土記』逸文に載っている記述は同じ伝承に由来している可能性が高いであろう。したがって、断定はできないものの、古事記神話に出てくる「湓岐の嶋」を隠岐諸島と捉えることに特に大きな支障はないと思われる。ただし、因幡の「気多の崎」から、隠岐諸島で最も近い場所(島前の東側)まで約百十キロメートルほどの距離がある。その距離を、和邇を並べて橋のようにするには、五万匹以上は必要であろう(これは長さ二メートル程度の和邇を縦に並べた場合の概算である。横に並べればその数倍の数が必要となる)。そして、和邇の数を数えるふりをして渡るとというのがウサギの策略なので、つぎの和邇に飛び移るのにそれなりの時間がかかるであろうから、一匹数えるのに一秒かかるとすると、すべて数え上げるのに半日はかかるであろう。神話的世界のことなので、八百万という膨大な神と同様、そのような途方もないスケールの話がありうるのかもしれない。

(11) この解釈については、西宮一民校注『古事記』(平成十七年、第一版第十九刷、新潮日本古典集成、新潮社)の三百七十七頁

の百九十番、百九十一番の神名を参照。この書では、ヤガミヒメを因幡国八上郡の豪族の娘で、巫女をつとめていたとし、ウサギをその巫女の神使いの動物と位置づけているが、その根拠は示されてはいない。

- (12) これを「神託」ではなく、予言に対比させて、従来の用例のように、「預言」と言い表したいところではある。日本語では「予言」と「預言」という二つの語があたかも異なるものであるかのように捉えられていて、『広辞苑』でも、前者は未来について語ることに、後者は神からのメッセージを預かり、それを人に伝えることと位置づけている。しかし、漢字のレベルで考えるならば、「予」も「預」も「あずかる」と訓じることができて、両者に本質的に違いはないようである。このことを考慮して、本稿では「預言」ではなく、「神託」という表現を用いた。

- (13) その顕著な例として、天降りしたのがアマテラスの子ではなく、孫であったという古事記神話の記述を、当時の政治状況を反映したものとして捉える解釈が挙げられるであろう（上山春平著『続・神々の体系 記紀神話の政治的背景』（昭和五十年、第一版第十六刷、中公文庫394、中央公論社）の百二十一頁～百二十四頁、梅原猛著「記紀覚書」（『梅原猛著作集8 神々の流竄』所収、昭和五十六年、第一版第一刷、集英社）の三百一頁～三百八頁を参照）。天降りしたのがアマテラスの子ではなく、孫であったという記述の理由を古事記神話それ自身に見出した上で、その記述を当時の政治状況と結びつけるというのであればともかくとして、その理由を直接、当時の政治状況に結びつけてしまうと、古事記神話一つの物語としては完結していないことになってしまふであろう。そもそも、奈良時代には『古事記』はほとんど人目に触れることはなかったと思われるので（この点については、前掲の西宮一民校注『古事記』の三百二頁～三百五頁を参照）、『古事記』に祖母から孫への統治指名の記述があっても、

それが当時の政治状況に影響を与え、祖母から孫への皇位継承を正当化させることになったというのは、常識的には考えにくい。なお、古事記神話それ自身の論理に即した解釈については、前掲の岸根敏幸著『古事記神話と日本書紀神話』の百五十四頁～百五十六頁を参照。

(14) オホナムヂに根の堅州国への避難を指示したのは誰かという点は、問題のあるところである。古事記神話の記述からすれば、オホナムヂの母(サシクニワカヒメ)がオホヤビコのところへの避難を指示し、そのオホヤビコも八十の神からの攻撃を防ぎきれなかったので、スサノヲのいる根の堅州国への避難を指示したというのが一番順当な解釈のように思われるが、その指示を直後に「詔る」(正確には「詔りたまひし」)であるが、便宜上、敬語を除き、終止形に改めた。以下も同様である)と記しているのである。古事記神話において、この例以外で、何らかの指示をする発言を「詔る」という形で記しているのは、イザナキとイザナミに指示を与えた天つ神、イザナキ、アマテラス、スサノヲ、アマノオシホミミ、タカミムスヒ(タカキ)、ホノニギといった神話上の中心的な存在であるので、そのような存在ではないオホヤビコの発言を「詔る」と記するのは不自然ではないかという問題が存在するのである。しかし、この「詔る」という表記にふさわしい神として、オホナムヂの母の願いを聞き入れて、オホナムヂを蘇らせたカムムスヒが想定されるかもしれないが、古事記神話でカムムスヒがそのような発言をしたという記述はないし、さらに、あとの記述で、カムムスヒが子のスクナビコに、オホナムヂを助けるように命じるときには、「詔る」ではなく、「告る」と記されている点は注意されるべきである。ということ、指示をしたのは誰かという点については、文脈上、オホヤビコが一番順当と思われるが、オホヤビコの指示を「詔る」と表記することが可能なのかについては、古事記神話

における「詔る」の用例を検討して、別の機会に扱いたい。

(15) 窄んでいる様子を表す一般的な副詞が見つからないので、やむをえず「窄んでいる」と訳した。

(16) 節分の豆まきの場合、鬼を外に出さないと、福を招くことができないので、「鬼は外、福は内」と唱える方が自然であるかと思つたところ、その逆の「福は内、鬼は外」という唱え方も古くからあつて、実際のところ、両者は混在しているのである。

(17) 本居宣長はそのように解釈している。前掲の大野晋編『本居宣長全集 第九卷』の四百五十一頁を参照。

(18) 日本の神話や神を祭る神社で「A+ヒコ」「A+ヒメ」という形で区別される一対の神が存在する場面がある。通常、この一対の神は夫婦であることが多いが、日本書紀別伝神話(第十段の第一書)に登場するトヨタマヒコとトヨタマヒメ(日本書紀神話では「ビメ」と濁らない)は父と娘の関係にある。スサノヲとスセリビメの場合、「A」の部分が厳密には一致していないが(一致させるとすると、スサノヲは「スセリビコ」という名になるであろう。あるいは、「スサノヲ」と「スサノメ」という対応も可能かもしれない)、これに準じて考えてよいであろう。夫婦ではなく、父娘となっている点については、同じ子であっても、父にとつては異性である娘が特別な存在になりうること(母にとつては息子)と、その娘婿に特別な何かを託すという物語上の必然性も考えられるであろう。

(19) オホクニヌシが天つ神の御子に建ててほしいと頼んだ建物や、天降りしたホノニニギが定住地を決めて建てた建物についても同じ表現(いずれも漢字の表記が一箇所異なる)が現れている。日本書紀神話にこのような表現は見出されないが、『日本書紀』(神武天皇元年一月)に「底つ磐の根に宮柱太しき立て、高天原に搏風峻峙りて」という記述がある。また、『延喜式』に収録され

ている祝詞にもこれに類似する表現が頻出する。

(20) この点については、前掲の岸根敏幸著『古事記神話と日本書紀神話』の百十三頁、百二十六頁を参照。

(21) 前掲の水林彪著『記紀神話と王権の祭り 新訂版』の百七頁～百八頁を参照。

(22) この「言はく」を表現形式から①讚美形式、②命令形式、③予言形式、④願望形式という四つに分類する説もある。金子武雄著『上代の呪的信仰』（昭和五十二年、第一版第一刷、公論社）の百十六頁～百二十七頁を参照。

(23) ワタツミの宮の所在地については岸根敏幸著『日本の神話——その諸様相——』（平成二十六年、第一版第四刷、見洋書房）の三十二頁～三十四頁を参照。

(24) 新編日本古典文学全集本はこの「称」を「たたへて」と読んでいるが（ただし、資料⑦⑩では同じ「称」を「ことあげして」と読んでいる）、日本古典文学大系本および国史大系本に基づいて、「ことあげして」と読むことにしたい。

(25) 新編日本古典文学全集本はこの「揚言」を「ようげんして」と読んでいるが（ただし、資料⑪では同じ「揚言」を「ことあげして」と読んでいる）、日本古典文学大系本および国史大系本に基づいて、「ことあげして」と読むことにしたい。

(26) この点については、前掲の岸根敏幸著『古事記神話と日本書紀神話』の三十二頁～三十八頁を参照。

(27) 岸根敏幸著『古事記神話と言霊信仰（前編）——「詔り別き」と「詔り直し」、および、ウケヒ——』（『福岡大学人文論叢』第四十九卷第一号、平成二十九年六月）の三十六頁の注15を参照。

(28) この点については、前掲の岸根敏幸著『古事記神話と日本書紀神話』の百三十二頁～百三十三頁を参照。

(29) 「修理固成」をどのように書き下すかについては問題がある。ここでは日本古典文学大系本の説に従ったが、それ以外にもいくつかの書き下しの説がある。前掲の岸根敏幸著『古事記神話と日本書紀神話』の二百六頁の注(48)で、その主な書き下しの説を示したので、参照のこと。

(30) 結婚の際にイザナミが最初に声をかけたため、やり直したという記述に対しては、従来、男性の方が女性よりも優先されるといふ男尊女卑的な観点から説明されたきた。たしかに、イザナキとイザナミがやりとりする際に、イザナキの発言だけを「詔る」と表記して、両者に格の違いのようなものを設けてはいるものの(同様に、アマテラスとスサノヲがやりとりする際に、アマテラスの発言を「詔る」と表記している。したがって、格の違いは性の違いに基づくものではない)、古事記神話全体を見渡すと、イザナミ、アマテラス、アマノウズメ、スセリビメ、コノハナノサクヤビメ、トヨタマビメなど、女神の活躍する記述が非常に目立っていたり、スサノヲのウケヒでは、紆余曲折はあるものの、最終的には女子を子にしたと言って勝利宣言していたり、日本書紀本文神話とは異なり、女神であるアマテラスを天皇家の先祖神として位置づけていたり、およそ男尊女卑的な発想とはほど遠い内容になっているので、このような説明には甚だ疑問を感じる。この世界の生成を男女の生殖行為と結びつけて捉えている点や、黄泉つ国が抽象的な死の世界ではなく、埋葬した墓地のイメージを引きずり続けている点などからも分かるように、古事記神話は、様々な出来事に対して、実際の在り方に基づくという形で具象的に考えようとしている。それゆえに、男性の方が女性よりも優先されるという多分に抽象的な性差別的発想からは、ある程度、自由であるように思われるのである。このような点を考慮するならば、結婚の際に女性が最初に声をかけたのがいけないというのは、そのような男尊女卑的な発想

ではなく、人を含めた生物の求愛行動における実際の在り方を念頭においていると考えるべきであろう。大半の生き物においては、オスがメスに求愛し（体の大きさや美しさ、力強さをアピールしたり、目を引くようなダンスを踊ったり、メスが気に入るような巢をこしらえたりと、それぞれの生物でオスたちは涙ぐましい努力をするのである）、メスに選ばれたオスのみが生殖によって自らの子孫を残すことができる。つまり、求愛の成否を最終的に決定するのはメスなのである。女性であるイザナミが最初に声をかけるということは、そのような求愛行動における実際の在り方に背き、そのために、子を生むことに大きな支障を来すこととなるので（事実、イザナミが最初に声をかけたときには、ヒルコとアハシマという不本意な子が生まれてしまった）、改めたということではないだろうか。

(31) 前掲の岸根敏幸著『日本の神話——その諸様相——』の十六頁では、葦という存在が意味していることとして、旺盛な生命力と邪気を払う力という二つを挙げた。そのほかにも、水辺に生える葦が草原のように生い茂る様子が、あたかも水の中から大地が現れてくるような印象を与える点から、国土の成り立ちと結びつけられるという可能性もあるだろう。

(32) 同様に、本文で触れたオホナムチを助けたネズミ、正体不明の来訪者についてクエビコに聞けばその正体が分かるであろうと助言した「タニグク」と呼ばれるヒキガエルなども、神と交流可能な存在であり、単に私たちの日常にいる生き物というのではなく、神的存在と見なすことができるであろう。