

ヨゴト——事象表出の言語——

西條 勉

序

ヨゴトは古文獻に「寿詞」「吉詞」「吉事」「賀正詞」等と記されるが、まとまった言語資料としては、「出雲国造神賀詞」（延喜式卷八）、「中臣寿詞」（合記別記）及び「室寿詞」（顯宗即位前紀）の三篇を以つてその典型例とし、次いで「鑽火詞」（古事記上卷）や「筑紫の伊觀県祖主五十迹手の奏上詞」（仲哀紀八年正月条）がこれに準じて扱われる。これらは、下位者が上位者に対して長寿や繁栄を祝福する儀礼の場において述べられる奏上詞であり、同様の機能をもつ「天語歌」（雄略記）や「興福寺大法師等の長歌」（続日本後紀仁明天皇嘉祥二年三月条）に代表される寿歌系統の資料も、ヨゴトと密接な関連をもつ。さらに、ヨゴトはホキコトと不可分なので（後述）、「大殿祭祝詞」に「天つ奇し護詞を以ちて、言寿き鎮め白さく」というかたちで奏される「護詞」も、従来指摘される通りヨゴトとながりをもつてあろう。

これらの詞章は、総じて宮廷儀礼の実修を通じて形成され伝受されてきたものであり、従つて歴史的・社会的側面からの考証を必要とする。だが、ヨゴトをめぐる議論の核心は言うまでもなく文学起

原の問題にある。折口信夫によって發生論の分野が拓かれて以来、ヨゴトを含めた祭式言語に関する論は多くあるが、しかし、折口の構想を全面的に相対化するものはあらわれていない。むしろ、文学の呪術起原説に立脚して独自の呪詞論を展開する土橋寛のように、折口の發生論とは一線を画する研究も存するが、折口説が定説化するなかで、ヨゴトの本質論はむしろ風化する趨勢にあるのが現状である。こうした閉塞をいくらかでも打開するには、やはり問題を再度原点に引き戻す以外にはない。

ヨゴトをヨゴトたらしめるのは、あくまでもその言語的特質である。このことは、ヨゴトが言語表現の一形態である以上、敢えて指摘するに及ばないことである。しかし、言語としてのヨゴトという言い方は、つきつめて考えていけば一種の同語反復（ト、ヨゴト）に蓬着する。ヨゴトのヨトは他ならぬ言語を意味する古代語だからである。ヨゴトの言語的特質は、それ自体が言語を意味するコトの本質を明らかにすることによって、はじめて究極的に説明されるであらう。これは、ヨゴトがそもそも純粹に言語学的な研究対象であることを如実に示すものである。他方、それが同時に言語表現の古代的なあらわれであることも厳然とした事実である。ヨゴトの言語本質的な側面

についての分析は言語学者に期待するしかないが、これをコトとして、即ち言語表出の古代的な形態として考察する作業は、古代文学を研究する者に託された課題であろう。

一

言語表現としてのヨゴトを特徴づけるものは幾つかあげられようが、従来の論点を整理すれば、おおむね韻律性・寄物的発想・呪性の三項に集約される。これらは個別的にみればヨゴトにのみ固有なものではなく、いずれをとっても祭式言語はもとより古代歌謡にも認められる性質である。ヨゴトの特質は、これら三者が始源的にあらわれ、相互に連鎖して一体の言語表現を生成するところにあると言えよう。

ヨ　ゴ　ト

韻律性については、これが広く口誦文学に普遍的であることはここに改めて述べるまでもない。ヨゴトの場合は、残存する詞章の総てが口誦言語ではないので新旧を識別せねばならないが、韻律性はそれを秤量する基準となろう。例えば、「出雲国造神賀詞」は全体が三段に分かれ、新任の国造が賀詞を奏する次第を述べる第一段、その国造の遠祖であるアメノホヒが天神の命によってオホナムチを媚び鎮めた神話を述べる第二段、そして国造の献上する神宝に寄せて天皇の長寿と国家の平安を祝福する第三段から成る。このうち第三段の詞章は、「白玉の大御白髪坐し、赤玉の御あからび坐し」という脚韻対句で始まっており、他の段に比して韻律性が著しい。それは、ヨゴトの原形部がその部分に存するからに他ならない。はじめの二段は、ヨゴト奏上が宮廷儀礼化した後にその起原を国家神話の枠組の中に位置づけるために作製された詞章であり、全体を「宮

廷寿詞」の名で呼ぶことは許されるところでも、それはもはや本来的なヨゴトとは言い難い。もっとも第三段も宮廷儀礼化の影響を強く被っており、完全な韻律構造にはほど遠いものになっている。ヨゴトの古態性は、誰もが指摘するように、宮廷儀礼に取り込まれる以前に文献に定着した「室寿詞」一篇にわずかに窺われるに過ぎない。

築き立つる　わかむろつたね 稚室葛根

此の家長の　柱は

取り挙ぐる　むろうばり 棟梁は

此の家長の　御心の林なり

取り置ける　はへま 椽椽は

此の家長の　御心の齊ととのほりなり

取り置ける　えつり 蘆萑は

此の家長の　御心の平かなるなり

取り結へる　なほつな 繩葛は

此の家長の　御寿の堅きなり

取り葺ける　かや 草葉は

此の家長の　御富の余りなり

ここにみられる整然とした韻律性は、それを負荷する具体的な資料の新旧とは別に、それ自身が直接文学的な言語表現の始源性を示すものである。むしろこれを断定する前提には、文学というものについて明確な定義づけが行われていなければならない。それをも含めて表現の韻律性を文学発生の唯一の条件に捉えたのは、他ならぬ折口信夫であった。それは「国文学の発生・第一稿」⁽¹⁾の冒頭に述べ

られている。折口はそこで、文学がその発生時点から文学意識を孕んでいたとする考え方を「単純な空想」であるとし、文学意識なしになお文学が文学たり得るのは詞章の「時間的持続」性によっており、そしてそれは「律文」という文章形式においてはじめて可能となると論じている。折口によれば、「律文」こそが文学を文学たらしめるものであり、従って「律文」の出現はそのまま文学の発生に等値であった。文学意識というものについて折口は特に言及していないが、これが近代の主体概念から自生する個我意識と同種であることが了解されていなかったはずはない。そうした文学意識に基づく文学観がわれわれの知的幻想でしかないことを、折口は看取していたのである。折口の発生論がこうした認識のうえに構築されていることは、意外に見すごされているようであるが、この際改めて注目する必要がある。文学意識が言語表現の時間的持続を保証するものとしていまだ存しないとすするなら、それはもはや言語表現それ自体によって果される他あるまい。詞章の恒常性を保証する「律文」、即ち韻律性とは、別の見方をすれば言語表現の自律的構造として捉え直すことができる。それはまた、そのつど現実の時間に解消する日常言語ではなく、非日常的なかたちで表現される言語でもある。韻律表現の非日常性を、折口は「神語カミゴト（託宣）」のあり方を通して具体的に把握し、やがてこれを発する主体者としてマレピトが発見されるわけであるが、これに並行してその発生論は理論の水準から擬現実という架構の水準へ移行する。従って韻律構造の問題もさほど深化されることなく後退してしまいが、いずれにせよ折口が文学の始源形態を、非日常的な韻律表現に求めたことの意義は大きい。

この見方は西郷信綱⁽²⁾や古橋信孝⁽³⁾にも継承され、発生論における第一義的な公理の如くみななされている。だがその意義は正当に受け止められているだろうか。古橋は近著『古代歌謡論』において、祭式に母胎をもつ神謡が日常言語とは異なった表現秩序をもつことを強調しながらも、「神謡から短歌へ、これが日本の古代における文学の発生の問題である」(傍点引用者)と断じ、文学の発生時点を押情詩が確立される初期万葉の時期に求めた。氏は神謡を生み出す祭式を西郷のいう文学の母胎と捉えるが、同時に神謡自体も文学の母胎であるとすると。神謡が文学以前の段階にとどまる理由は、「神謡の表現は、村落共同体の神話的幻想に支えられており、言語表現として自立していない」ためであるとされている。これは、言語表現を自律させるものを個幻想とし、文学を「基本的に個幻想の表現」とみなす氏の立場からすれば、当然の帰結であろう。古橋は、吉本隆明の幻想概念を文学理論の基軸に据え、神話的幻想の表現から個幻想の表現へ向けて言語の表現史を跡づけようとする。そこには、折口や西郷の発生論にはみられない独自性が認められるのは確かである。しかし、言語表現の自律を、従って文学の発生を、個幻想の表現が可能となるところに求めたのは首肯することができない。こうした考え方は、折口によって排されたはずの「単純な空想」であると言わざるを得ないからである。言語表現が非日常的な秩序をもつことと言語表現の自律は、古橋が考えたような段階的なものではなく、あくまでも共時的に押えるべきものである。というのは、言語表現の自律とは言語による表現がそれ自体の構造において行われることを意味し、そしてその構造とは表現の韻律性、即ち非日常的な表現秩序に他ならないからだ。

韻律は純粹に音聲的な構造であり、従つてそれは表現される意味内実の背後に隠されている。これを線状に延長して記述すれば、

「室寿詞」のように幾つかのへ節回しを連ねた形になるが、口誦者の脳裏では、持続する表現をある特定の声調パターンに分節化し、同一的な節に表現行為を反復させようとする意識がはたらいっているに相違ない。韻律表現は日常的な会話とは異質な音聲の調子をもち、そうした日常言語とは次元を異にする音聲構造に表現を回帰させることによって、表現が日常会話の次元に消滅することを防いでいるのである。言語表現の自律性は、そうした韻律構造に支えられてはじめて可能になると考えられる。要するに、韻律とは表現を分節化し、これを非日常的な音聲のパターン(節回し)に回帰させる構造であると言えよう。折口は「律文」が時間的に持続する、即ち記憶に耐え得る文章形式であると述べたが、これは表面的な観察にすぎない。表現がその場限りの消滅を免がれ、時間的に持続し、結果的に記憶に耐えることが可能となる背後には、非日常的な韻律構造が存するのである。こうした韻律構造は確かに祭式言語の特質であるが、しかしその非日常性は決して祭式の非日常性に規制されて生み出されるのではなく、言語表現そのものとしてすでに成立しているのである。従つてそれは祭式に還元して捉えられるべきではなく、あくまでも言語表現それ自体の問題として定位されねばならない。「文学の母胎」も、その意味ではさほど有効な概念とはみなし難いのである。

文学の始源的な形態に対して与えられてきた「神語(カミゴト)＝呪言・叙事詞)」や「詩」、或いは「神謡」という名称は、論者の文学観によつていくらか異なったニュアンスが付加されるが、これらは、韻律

性のある表現を発生論の視座から捉えようとする際に、便宜的にたてられるモデルである。従つて、ひとたび文学の始源と本質をへ節として定義したならば、それらのモデルは総て、これによつて新たに拓かれる問題の地平に解消されるべきであらう。ヨゴトの韻律性は、他の祭式言語のそれとともに、今後その理論的解析が俟たれる課題である。本稿は右に述べた一般論以上に考察を深める余裕をもたないが、以下にヨゴトの表現形態と方法を明らかにし、そこで改めて、言語表現の始源性と韻律の関係にひとつの接点を見出すことにしたい。

二

ヨゴトは、「室寿詞」や「出雲国造神賀詞」に明らかのように、何らかの物に寄せて祝福の意を表わす詞章である。その儀礼の場を復元するのも容易である。「五十迹手の奏上詞」では、巡行する天皇を玉・鏡・剣をとり掛けた賢木を立てて迎えた五十迹手が、「臣、敢へて是の物を献る所以は、天皇、八尺瓊の勾れる如くにして、曲妙に御宇せ、且、白銅鏡の如くして、分明に山川海原を看行せ、乃ち是の十握剣を掲げて、天下を平けたまへ、となり」と奏する。

「出雲国造神賀詞」の場合もこれと同様で、その詞章に列挙される白玉・赤玉・横刀・白馬・白鶴などは、延喜式(卷三・臨時祭「国造奏神寿詞」条)に記される品目にほぼ一致している。「室寿詞」では、新屋の各部を数えあげつつそれに託して家長の繁栄を祝する形をとるが、これはむろん貢物に祝意を託するのと同じ発想である。

ところで、このように物に寄せて祝意を表すヨゴトの表現方法は、土橋寛によつて「寄物陳思的発想」と呼ばれた。この説は、古

代和歌の基本形態とされる序詞構造の生成を解明する有力な見解として衆目を集めている。土橋自身も、集団的な歌謡から抒情歌が生み出される表現史的な過程を、「寄物陳思的発想」の変質において捉えようとし、序詞の源流をこの寄物陳思の形態に求めている。そしてヨゴトは、寄物陳思形態の始源に位置づけられているのである。⁽⁵⁾

しかし、この仮説が成立するか否かについては、なお検討すべき余地を残していよう。というのは、土橋説は次の二つの点でこれをそのまま首肯することはできないからである。一つは、土橋は「寄物陳思的発想」の原型を、前句で即境的景物を提示し後句で人事や心情を表わす掛合問答的な唱謡形式に見出しているが、ヨゴトは、残存する資料を可能な限り始源に遡及させても、歌謡的な唱和の形式を想定し難いこと。これは、ヨゴト奏上の儀礼実修からみて、きわめて容易に引き出せる結論である。ヨゴトと歌謡は発生系統を異にすることが推定され、土橋のように総ての文学形態を「民謡」から一元的に説明する方法には限界があるように思われる。いま一つは、敢えて万葉集の「寄物陳思歌」に比較した場合、ヨゴトにみられる寄物的表現は万葉歌のような心象表出を伴うことはなく、従ってそれに特徴のないいわゆる「心物対応構造」⁽⁶⁾はヨゴトには適用し得ないこと。これは、「寄物陳思」が相聞歌という抒情の表出を目的とする表現の分類基準として用いられた語であることを思えば、むしろ当然であろう。ヨゴトが非抒情的なるものを表わす表現であることは、起原的に考える場合とくに重要視する必要がある。いずれにせよこの二点を顧慮するなら、ヨゴトは確かに寄物的な発想をとるものの、それは、心物対応構造に還元される「寄物陳思的発想」

とは一応区別しなければならぬ。他方、それにもかかわらずヨゴトが寄物的発想をとるからには、やはり何らかの対応構造を蔵するとみるべきであろう。ヨゴトは提示される物そのものの表現を目的とするわけではないからだ。そこで「出雲国造神賀詞」の第三段をながめ、改めてその表現形態の背後に隠されている構造に注目することにした。

白玉の
大御白髪坐し

赤玉の

御あからび坐し

青玉の水江の玉の行き相ひに

明つ御神と大八嶋国知ろし食す天皇命の手長の大御世を御横刀

広らに誅ち堅め

白御馬の前足の爪後足の爪踏み立つる事は

大宮の内外の御門の柱を上つ石根に踏み堅め下つ石根に踏み凝

らし

振り立つる耳の

彌高に天の下を知ろし食さむ事の志のため

白鶴の生御調の遊び物と⁽⁷⁾

倭文の

大御心もたしに

彼方の石川の度り此方の石川の度りに生ひ立てる若水沼間の

彌若えに御若え坐し

すすぎ振るをとみの水の

彌をちに御をち坐し

「まそひの大御鏡の面をおしはるかして見そなはず事のごとく
「明つ御神の大八嶋国を天地日月と共に安らけく平らけく知ろし
めさむ事の志のためと

御禱の神宝を擎げ持ちて神の礼白臣の礼白と、恐み恐も天
つ次の神賀の吉詞白し賜はくと奏す

前後二部からなる各節は長短多様で、かつ前半から後半への続き
方も一律でないが、物を提示する前半部と、それに寄せて祝意（こ
れは便宜的に言う）を表わす後半部の関係は全節に共通している。後
半部が心象を心象として直接表現していないことは、一つ一つを吟
味してみれば一層明白になろう。しかし、ヨゴトが祝意を表わすも
のであるという先入観にとらわれていると、この後半部を主観性の
表出とみる解釈を生むことになる。この考え方は、こうした表現が
やがて個人の抒情表出に転化される段階に達しても、共同的な主観
（祝意）の表現から個人的な主観（抒情）の表現への発展として、統一
的に把握することができるので、史的変遷を見通すうえで一定の有
効性をもっている。「陳思」を拡大解釈して主観の表出とすること
が許されるならば、物に寄せて共同的な主観である祝意を表わすヨ
ゴトも、「寄物陳思的発想」をもつとみてよいことになる。この
観点に立脚して土橋は、「呪詞（ヨゴトをさす——引用者）の陳思的叙
述は、かくあれという命令的表現、ないし希望的表現を取るのとも
つとも素朴な形であろうが、そのような主観を、かくあるという客
観的な形式で表現することも多い」と述べる。つまり、氏は自身の
提唱するヨゴトの寄物陳思性を「主観の客観的表現」として認識す
るのである。

祝意が（共同的な）主観に属すること自体は、一般論としてなら

否定すべき理由はない。問題はヨゴトにおいてそれがいかなる形で
表わされているかということである。これに関して土橋は、右の引
用中で「かくあれ」という命令的ないし希望的表現を「陳思的叙
述」の素朴形とみなしているが、これはにわかには断じ難い。先に引
いた「五十述手の奏上詞」では、「八尺瓊の句れる如くにして、曲
妙に御宇せ」とあって、確かに「かくあれ」という形をとって
いる。が、この詞章は実際の儀礼の場で奏されたものではなく、書紀
編纂者の作文であろうから、素朴な形とは言えない。本来の形は、
やはり「室寿詞」や「出雲国造神賀詞」に基づいて判断しなければ
ならない。そしてそれらは、いずれも「かくある」形式で表現され
ていることが確かめられる。これは、土橋がやや曖昧に処置したも
のだが、ヨゴト本来の姿とみるべきであろう。この形は土橋になら
って「主観の客観的表現」とも考えられるが、それ以前にまず、い
ささかも心象内実を含まない純然たる事象表出である点が注意され
ねばならない。つまり、祝意という共同の願望が、実現されるであ
ろう事象として予祝的に表現されているところに、後半部の特徴が
あるのである。それを土橋は「陳思的叙述」と称したのだが、事象
表出という視座を導入すれば、そこにつきまといっている不明瞭さは
もはや払拭されるであろう。

こうしてみると、ヨゴトにおける前半と後半の二部構造は、物象
と事象の対応と考えることができる。これは鈴木日出男の言い方を
借りれば、事物対応構造と言ってよいであろう。心物対応構造が心
象表現と物象表現を対応させて、より新しいイメージの世界を構築
する表現であったのと同じく、この事物対応構造も、物象と事象を
対応させてこれらとは別の何ものかを表現する機構である。そして

それが、祝意という共同の心象(主観)であることは改めて言うまでもない。ヨゴトの表出位層にあつては、心象は心象として独自に表現されるのではなく、物象と事象を対応させる表現形式の背後に隠されているのである。にもかかわらず、これが祝意という心象表出の機能を発揮するのは、それが物象と事象を結合する一種の力として作用しているからだ。心象はそれとしていまだ外在化されていないが、表現の深層に構造化されているのである。

事物対応構造によって事象表出を行うヨゴトの表現機構は、ホキという語の意味するものを通して析出することができよう。ヨゴトを奏する行為は、「出雲国造神賀詞」に「神賀の吉詞」とあるように、ホキとされている。ヨゴト自体も「中臣寿詞」に「禱事」と称され、また、ヨゴトの原初形態とみなされる「室寿詞」も文字通りホキの詞章である。さらには「寿詞」がホキコトとも訓ぜられたことが、「大殿祭祀詞」の割注によって知られる。このように、ヨゴトとホキは不可分な関係にあり、古くはコトホキの詞章、即ちホキコトがまたヨゴトとも言われたようである。ヨゴトのヨは、土橋に従って「生命」ないしは「呪力(靈力)」の意とみてよいが、するとホキコトのホキ、及びこれの動詞形であるホクも、なんらかの意味で呪性をもった語とみなしなければならない。

このホクという語は、「神に祈る・祈って幸を招く・祝福する」(時代別国語大辞典)のように解されているが、これを一步掘り下げて呪術とみる考え方もある。¹⁰⁾ホク行為(ホキ)はすでに触れたように、献上する物を捧げこれに寄せて「かくある」ことを予祝することであった。それはたんに言葉のみで祝意を表わすのではなく、物と行為を不可欠の要素とする点で、紛れもなく呪術の一種とするこ

とができる。この呪術の場に持ち出される物は、自然の生の素材ではなく何らかの象徴性を帯びているが、それは、これを献ぜられる人間の側でも、現実の事象として実現されるように希願されている。こうした呪術のあり方は、フレーザーの言う類感呪術とみなしてよい。類感呪術は「類似は類似を生む」という法則に基づくが、コトホキも、物の象徴的意味を類似の法則によって事(出来事)の次元に転換する呪術と言えるだろう。ところで、このように類似や相似によって異なった系列のものどうしを結合するはたらきは、言語学者のヤコブソンが指摘するように暗喩に他ならない。¹¹⁾類感呪術としてのコトホキは、事象を物象の暗喩として捉える思考様式に支えられているのであって、これは、そのままヨゴトの表現方法ともなっているのである。「白玉の御白髪坐し」や「築き立つる柱は、この家長の御心の鎮りなり」が暗喩表現であることは、従来もしばしば指摘されるが、これはホキという呪術の暗喩性と表裏を一体化するのである。ホキコト(ヨゴト)の事物対応構造が、同時に暗喩構造でもあることに注意しなければならない。というのも、ホキが暗喩であるならば必ずからそれは言語の問題として考えることが可能となるからである。

この点で、折口のホキに関する洞察はきわめて示唆的である。折口は、「はだすすきほに出し我や」(神功紀)や「あかにのほ」(祈年祭祀詞他)などに照らし、ホ(禊)を「神慮の暗示の捉へられぬ影として、占象のやうに象徴的に現はれること」、要するに「神意の象徴」と解した。従って、ホクはそうしたホを呼び出す行為を意味することになるわけである。物の象徴性を神慮や神意とするのはさておき、このいかにも折口らしい提言からわれわれは、ホキを言語の

問題に結びつける視座を導き出すことができる。なぜなら、物に内在するホが占象のようなしるし(記号)として外在化するのには、それ自体が言語化そのものと考えることができからだ。このしるしは物に託された象徴であり、それは、常に何ものかであって、まだ明確な意味としては受け止められないが、事物対応構造の文脈においてある特定の事象と暗喩的に結合することにより、ひとつの意味に凝縮されるのである。こうしたホキの表出機構を通じて表わされるしるしは、折口が察したようにやはり何か神意的なものともみられるはかなく、従来もホキコトやヨゴトは呪的な言語とされてきた。そしてそれは周知のように、古代におけるコト観念の特殊性、即ちコトダマの問題として論じられてきたのである。ヨゴトの呪性はコトダマ信仰からくるが、しかし、コトダマ自体はコトに対する古代的な認識のしかたを示すものである。従って、呪性の問題も総てコトに帰着することになる。

三

コトは言うまでもなく「言(辞)」とも「事」とも記され、この文字によって示される二通りの意味をもつと考えられている。コトのこうした両義性は、「言||事」という魔術的等式⁽¹³⁾とか「言事融即」⁽¹⁴⁾と言われ、そのままコトダマ信仰の現われを示すものと理解されるのがふつうであるが、大野晋は、これをより分析的に考察して次のように述べる⁽¹⁵⁾。

古代社会では口に出したコト(言)は、そのままコト(事実・事柄)を意味したし、また、コト(出来事・行為)は、そのままコト(言)として表現されると信じられていた。それで、言と事とは

未分化で、両方ともコトという一つの単語で把握された。

この説明は仔細に読めば分るように、旧来のコトダマ論の延長にあるが、コトの二面性をかなり客観的に捉えている点が目される。大和言葉に対する信仰として人麻呂や憶良の発した「言(事)霊」は、ともすると霊力や呪力といったタームを用いて論じられがちである。大野もこれを別の角度からみようとしたのであろうが、しかし結果的にその捉え返しは、コトダマが言葉それ自体の問題であることを改めてわれわれに気付かせたのである。この方向は、さらに押し進められるべきであらう。

大野の言うところを敷衍するなら、口に出したコトとは音声として、コト(言)であり、また、事柄や出来事としてのコトとはそれによって表わされる意味内容としてのコト(事)である、と考えてよい。してみるとこの二面性はそのまま、言語の能記的側面(聴覚映像||音声||意味するもの)と、所記的側面(概念||意味されるもの)という現代の言語学に通ねく通用するソシュールの定式にあてはめることができよう。コトが古代において、音声とそれによって表わされる事柄という二面的な意味をもつことは、決して特殊なことではなく、むしろ言語の最も基本的なあり方であると言わねばならない。西郷信綱が、「言霊はおもに祭式言語の属性であり、言語全体に及ぶものではありえなかった⁽¹⁶⁾」と述べたのは、言霊論の通俗化が古代の言語表現をいたずらに神秘化することに歯止めをかけようとしたのであろうが、この配慮は半面、コトダマの言語性を過少に評価する見方を蔓延させたように思われる。祭式言語は言語の本質を凝縮して機能すると考えるべきであって、祭式言語の属性にわれわれはむしろ言語一般の特質を認めなければならないのである。

コトの両義性は、このようにあくまでも言語の本質に起因すると考えられるが、他方、その構造は古代において言語に対する信仰としてあらわれた。コトの古代性は、コトダマというかたちでまず万葉歌人によって意識化され、やがて「人のいひいづる言語に自靈異なる神魂のそなわりてあるを云」(鹿持雅澄)¹⁷⁾というように概念化される。現代のコトダマ論も、この近世の知的水準を超えるものではない。このように上古以来連続として信じられている言葉の呪力や靈力とは何か。これらの源泉するところを追っていくと、それは総てコトという古代語に収束する。そこから先へ進もうとすれば、もはやコトという語自体の殻をこじ開けて、その中に化石化されている言語の古代性を析出する以外に方法はないであろう。語源探究という危い方途を選ばざるを得ないのである。

コトの語源はコトの両面から考えることができるが、このト(乙類)は、類縁関係にあると思われるノリトのト(甲類)と区別すべき語のようだ。太田善麿は甲類のトをトフ(問乙)・トナフ(唱乙)・コトド(事戸)などの例からみて、その意味を「特定の¹⁸⁾方法によってせられる言語活動にかかわる」と推定している。おそらくその通りであろう。甲類のトは人間の発する音、要するに「音声」を意味するとみられる。これに対してコトのト即ち乙類のトは、オト(音)・トヨム(響動ム)・トドロク(轟ク)などに同類であり、従って「自然音」を意味するトにつながっている。一見不審を覚えるが、しかし、私はコトの本質はそこに隠されていると考える。極言すれば、言語の古代性と始源性は「自然音」としてのコトに求めるべきなのである。古代人にとって自然は決して物理的な自然ではなかった。彼らは、自然の発する様々な音を何らかのしるし(記号)として感受

し、そしてその意味を読み解こうとした。自然音は無意味な物理音ではなく、何らかのかたちで人間の秩序を規制し意味づけるはたらきをしたのであり、従ってそれは純然たる能記であった。人間は、自己の肉声が世界を意味づける力をもつことを発見するまえに、まず、自律的に活動する自然によってすでにその存在を意味づけられている自己を見出した。言語の本質が意味づけにあるとするなら、自然はまさに最も根源的な言語に他ならなかったのである。

コトとは「木音」であろう。やがて人間が自己の音声の能記性に目覚めたとき、「コト問はぬ木」という觀念があらわれたのが、そのことを逆証する。木という自然物の背後にはそれを活動させる不可視な何ものかがあって、「木音」はその顕現である。そしてまたそれは「琴」(トは乙類)にも通じていると考えてよい。「琴」は単なる楽器ではなく、自然の象徴性(神意)を引き出すための不可欠な媒体であったからだ。「琴」によって引き出されるものは「木音」であり、そしてそれは自然の暗喩に他ならなかった。「木音」は神話のなかでも、「天地の権輿、草木言語ひし時」(常陸国風土記)というように、言語の始源とされている。天孫の降臨するときに、「事問ひし磐ね木の立ち草の片葉も言止めて」(大殿祭祀詞)と語られるのは、それがまさに「自然から文化への転換」がなされる時間において行われたことを示すためであった。

コトが呪力や靈力をもつと幻想されるのは、それが文化に属しつつしかも自然に起原するとみなされていたからである。呪性や靈性は、一般に、人間のはたらきかけとは非関与的に、それ自体で活動するものに対する了解のしかたと考えられるが、古代的感性が自然をそのようなかたちで受け止めたことは言うまでもない。コトの能

記的側面は、自然がその自律的な活動を顕在化するし、^{い、い}である。人間が日々体験しましたそうありたいと願う出来事や事柄は、そうした自然の自己充足的な円環性に根拠づけられることによって、はじめて安定した意味をもつことができた。コトをそのようなものとして捉えるなら、それは本来心象表出的な性格は一切もたず、総て事象表出にかかわる言語であったと言わねばならない。コトダマ信仰もまた心象表出よりも事象表出にかかわっていたことは明白である。

小 括

寄物的な表現方法をとるヨゴトは、何よりも事象表出の言語である。そこにみられる事物対応構造は、自然(物)を暗喩的に事象の次元に転換する表出機構であり、そしてそれは同時にコトの構造でもある。かくしてコトとしてのヨゴトは、自然と言語の最も深層的な関係に起原することが知られるのである。

ヨゴトの韻律性もこの点から考察すべき問題であろう。韻律は、先にも述べた如く、また一般に認められるように、日常言語とは次元を異にする音声構造であるが、その非日常性は、自然の顕現化という人間の音声とは異質な作用に拠っているのである。韻律の問題は、これを発生論の観点から措定すれば、自然言語(コト)を人間の音声と弁別するための表出形態であるというただその一点に収斂する。コトと韻律の不可分性もまた、言語と自然の根源的な関係に起原しており、従ってこれを明らかにすることは、そのまま文学発生の深層機構を開示することにつながっていくのである。

とは言え、それは事象表出の言語が生成する文学に関してのみ言

えることである。これとは発生階層を異にすると思われる心象表出の言語が始源的に明らかにされたとき、文学発生論ははじめてその論理の座標軸を獲得するであろう。事象表出の言語が発生機構においていかなる位層にあるかを明示することは、もはや本稿のなし得るところではない。

注(1) 折口信夫「国文学の発生・第一稿」大正13年(折口信夫全集第一巻所収)。

(2) 西郷信綱「詩の発生」昭和31年(『増補 詩の発生』所収)。

(3) 古橋信孝『古代歌謡論』昭和57年。

(4) 土橋寛「上代の祭式と歌と呪禱」昭和39年(『解釈と鑑賞』29の1所載)。

(5) 土橋寛「序詞の概念とその源流」昭和31年(『古代歌謡論』所収)。

(6) 鈴木日出男「古代和歌における心物対応構造」昭和45年(『国語と国文学』47の4所載)。

(7) この一句は後半部を伴わない。次田潤『祝詞新講』(昭和2年)は「玩物と」の下に「ととして献り」の意を補うか、「と」を「と共に」と解釈するかのいずれかとするが、各節の構成からみて脱落があると思われる。

(8) 土橋前掲(4)。

(9) 土橋『古代歌謡と儀礼の研究』昭和40年。「寿詞と祝詞」昭和54年(『講座 日本の古代信仰』4所載)。

(10) 金子武雄『上代の呪的信仰』昭和43年。

(11) R・ヤコブソン『一般言語学』(川本茂雄監修田村すず子他訳)。

(12) 折口「国文学の発生・第二稿」大正13年(全集第一巻所収)。

(13) 西郷「言霊論」昭和33年(『増補 詩の発生』所収)。

(14) 豊田国夫『日本人の言霊思想』昭和55年。

(15) 大野晋『古語辞典』昭和49年、なお『日本語の年輪』(昭和41年)にも同旨がある。

(16) 西郷前掲(13)。

(17) 鹿持雅澄『言霊徳用』。

(18) 太田善磨『古代日本文学思潮論(1)』昭和36年。