

平成二十四年四月十日発行  
皇學館論叢第四十五卷第二号 抜刷

書評

白江恒夫著 『祭祀の言語』

馬場治

## 白江恒夫著 『祭祀の言語』

馬場 治

はじめに

白江恒夫著『祭祀の言語』（以下、著者・本書）は、平成十七年九月に皇學館大学より博士（文学）の学位を受けた論文を基として平成二十三年五月に公刊された。

著者は書名について、「『祭祀の言語』とは祭祀に関する言語の意であるが、本書はその解釈について研究することを主目的とする。……祭祀は、言語と行為の二つの要素で構成される。……祭祀の言語といえは、祭祀を構成する要素である言語（祈りの言葉）と、もう一方の要素である行為に関する言語も含まれる。祭祀の言語の研究をめざす本書は、祭祀に関わる言語の解釈を主目的とするので、研究には文献資料を用いる。」（序説）

と述べる。具体的には、『延喜式』祝詞及び神名帳、『古事記』『日本書紀』『古語拾遺』を対象とした祭祀叙述本文の解釈研究である。

### 一 本書の構成

本書は、表記・語彙・表現の三編から構成されている。章立ては次のとおりである。

#### 第一編 表記

第一章 延喜式祝詞古写本間の仮名の異同

— 転写の際の書き替え範囲 —

第二章 延喜式祝詞の正訓字表記と仮名表記

第三章 延喜式祝詞の大字仮名

## 第二編 語彙

### 第一章 稱辭竟奉

— 祭られる神と祭る人との関係 —

### 第二章 幣帛ヲ稱辭竟奉ル

### 第三章 神前ヲマツル

### 第四章 「坐」字と神

### 第五章 玉留魂

### 第六章 高山之伊恵理

## 第三編 表現

### 第一章 「皇親神漏伎命・神漏弥命」考

— 古事記神話と祝詞の関係 —

### 第二章 大殿祭祀詞の考察

### 第三章 大祓詞の完成

— 記・紀の神話との関係 —

### 第四章 天石屋戸祭祀の伝承

### 第五章 『中臣祓訓解』から『中臣祓注抄』へ

— その本文語句の変化 —

## 二 本書の特徴

本書の特徴は、『祭祀の言語』という書名に象徴されている。

即ち、人間社会特有の「祭祀」という文化現象を反映した記録された言葉の分析によつて「神と人」の紐帯を見出そうとする。

しかし、「祭祀」とは、人間のもつ力を越える存在（ここでは、これをカミと呼ぶ）を認知し畏れて祭るのであるが、祭る側の人間が順序・次第に則り一定の所作を連続して行う中で、カミに対する期待や要求・祈願等を主な内容とする祈りの言葉を奏上することである、と考えられる。（序説）とするだけで、概念規定としては聊か広義で漠然としている。「祭祀」の原義は、「神霊や祖先を祭る」だから、本来は、宗教学や民俗学の概念である。それを国文学や国語学の研究対象とするには、例えば、恩師西宮一民先生の『上代祭祀と言語』（桜楓社、平成二年一月）の如く時代を冠するなど、もう少し限定を加えるべきではなかったか。内容からすると、『神祇祭祀の言語』の方が、「祭られる神と祭る人」との関係性に焦点が絞られ、より相応しかったのではないかと印象を持った。

「神祇祭祀」という概念規定も難しいが、西宮秀紀氏「神祇祭祀」（『列島の古代史 ひと・もの・こと』7「信仰と世界観」所収。岩波書店、平成十八年五月）の「神祇祭祀とは、基本的に王権・国家による、王権・国家のための神々の祭祀形態である」が適切だと思われる。なぜなら、祝詞が収載されている『延喜式』自体、日本国の頂点として天皇を推戴する中央集権

の律令国家が定めた編纂法典（施行細則）だからである。

著者の研究方法は、皇學館伝統の訓詁注釈を基本としており、『延喜式』祝詞の諸本を博覧した本文校合から祭祀叙述の意味解釈を試みるのが基軸となっている。新見の呈示もある。

しかし、残念ながら、特に、宣命体（宣命書き）と深く関係する第一編と第二編において、参看すべき国語学的な先行研究の知見が採り入れられていない箇所もいくつか見受けられる。

そこで、気付いたその箇所について指摘しながら批評させていただくこととする。

### 三 第一編 表記 の考察について

祝詞宣命は、呪禱奏宣の文学ジャンルに属する倭文体（毛利正守先生「和文体以前の「倭文体」をめぐって」（『萬葉』第一八五号、平成十五年九月）が提唱。従来の「変体漢文体」「和化漢文体」の捉え方を超え、積極的な国語文体創造の意欲、日本語文述作の志向が充分に反映された新たな分類）の散文資料である。この文体把握によって表記属性は規定される。

日本語の語序に概ね従って書き下し、凡そ自立語や語幹など表意的に用いた漢字（正訓）は大字、付属語や語尾など表音的に用いた漢字（仮名）は小字で書き分けるといふ特徴的な示差

白江恒夫著『祭祀の言語』（馬場）

機能を持つ祝詞宣命に代表される文体表記である宣命体（宣命書き）も、この属性において定位されなければならないが、この前提が示されていない（25・26頁は従来型の概説）。

従って、漢字専用時代の上代共時文獻における表記体系の一つとして相対化されることがなく、『延喜式』祝詞の内部徴証だけによる、大字か小字か（形態的な差異）、正訓か仮名か（用法的な差異）、といった用例報告に止まり、現象の背後にある国語意識の在り方にまで考察が及んでいない。

以下、その顕著な具体例（引用箇所は太字にし、頁数を示す）を挙げながら批評させていただく。

「右の小字訓仮名「津」三例は、大字表記されるのが通例であつたものが、何等かの事情によって小字表記されたものと考えて良さそうである」（15頁）

「何等かの事情」とは、語構成意識による分析的表記である。『続日本紀』宣命にも、「天津日嗣」（第一詔、文武元（六九七）年）、「天津日継」（第三十七詔、天平神護元（七六五年））の用例が見える。宣命大書体による熟した一語から、連体修飾の助詞ツを付属語と見なした小書体による二語に国語意識が通時的変化したものと推察される。故に、祝詞の転写における文字列でも正訓か仮名かの下位分類として普遍的に大字は膠着、小字は分節、といった意識が表記に反映されたものと認めら

れよう。

「この小字音仮名は、転写の際に筆者の好みや家の違いによって同音異表記されることがあったらしい」(16頁)

「同音異表記」とは要するに、一音節に対して当時、複数存在した萬葉仮名字母における選択志向の反映である。小字訓仮名「女」<sup>メ</sup>「部」<sup>ヘ</sup>について、上代特殊仮名遣いの適否から転写の新旧を論ずるのはよいが、注で「鳥原泰雄氏から「平安時代以降、『歌』と『哥』の違いが家によって見られる」という教示を得た」(23頁)と補足するのは、字体の問題なので異質である。

総じて、北川和秀氏「続日本紀にみえる「豆」「氏」の書き分けをめぐって」(『五味智英先生追悼上代文学論叢』所収。笠間書院、昭和五十八年十二月)の「編纂された文献一般について言えることであるが、特定の文字や語が、その文献の特定の箇所のみ集中して現れている時、その原因としては次のような場合が考えられる。第一には、原史料の相違に由来する場合、第二には、その文献の編纂過程に由来する場合、そして、第三には、文献の書写の過程に由来する場合である」を考慮した踏み込みがあれば、更に校合作業が生かされたのではないだろうか。

「祝詞の中には、音仮名であるのに大字で記された例がかなり見られる。それはなぜなのかという理由を尋ねてみると、次のようなことが考えられる。(一)あてるべき正訓字が無かったと

考えられるもの(二)正訓字で記せば読みにくかったもの(三)正訓字で記せば複数の読みがあるので、読みの決定に迷いが生じるもの(四)読みにくい地名(五)読みにくい神名」(27頁)

(一)は、漢文体の『日本書紀』訓詁の水準から考えると簡単に言えまい。「一書曰、……天万尊生<sup>三</sup>沫蕩尊。……沫蕩、此云<sup>二</sup>阿和那伎。」(神代上)の如く、無理に漢訳しようと思えばできる。祝詞の場合、「呪禱奏宣」の口誦に供する音読重視の実用的な倭文体なので、敢えて無理をしなかっただけかもしれないのである。

(二)の具体的な用例として、「狭久那多利<sup>下</sup>賜水<sup>手</sup>」(廣116)「磐根木根履佐久弥<sup>豆</sup>」(次230)「神等<sup>乃</sup>伊須呂許比阿礼比坐<sup>手</sup>」(殿284)「高山之伊惠理短山之伊惠理<sup>手</sup>」(祓325)等を挙げ、「それぞれ動詞の連用形であろうけれど、……延喜式祝詞成立時には既に古語であったと考えられる」(28頁)「漢字への翻訳がしにくいか或いは不可能であったから仮名書きしたのだが、自立語や自立語を含む語であるから大字で記したと考えられる」(29頁)とするが、ここも大字は膠着、小字は分節、といった切れ目の有無という国語意識の反映である。

現代語でも「遊び」「歩き」等、i母音で終わる動詞の連用形は転成して名詞化し易い性質があり、語幹語尾の別なく一語として独立する傾向が強い。故に、表記も膠着して大字となる。

(二)の具体的な用例「美頭乃御舎」(祓312)で、「ミツは正訓字  
「瑞」(祈3263、次243、殿267)の例もあるが、大祓において祝詞を  
流暢に宣読するには仮名書きの方が安全だったたのであろう」  
(30頁)とするのは、祝詞によって口誦性の優劣があるのか不  
審である。いずれも、「瑞能御舎」という定型句において、二  
音節の定着訓ミツが、たとえ厳肅な祭祀の場における宣読で  
あっても、「読めない」「読みにくい」などということは考えに  
くい。述作者には別の国語意識が働き、仮名書きとなったので  
はないだろうか。即ち、表意(語義)重視よりも表音(語形)  
重視の意識である。

有坂秀世氏は、これを「用字法の固定性と流動性」(上代音  
韻攷)所収。三省堂、昭和三十年七月)と呼び、「二つの相反  
する傾向が同時に働く結果、自然、用字法に不統一を生じ、同  
じ語を人により場合によってさまざまの形で綴るようになる」  
と説き、用字法の固定性を弱めてその流動性を大ならしめる特  
殊の事情として、萬葉仮名字母の数多さを指摘する。

更に「美頭乃御舎」には、字面の意識も働いたのではないだ  
ろうか。即ち、ミツという語形を明示しつつ、「美しい頭(屋  
根)」を連想(人間でも建物でも最上部の第一印象で識別)さ  
せるという技巧的な用字(祓うべき穢に対する美の暗示)であ  
らう。

白江恒夫著『祭祀の言語』(馬場)

「字豆能幣帛」(祈12)が「珍(貴)能幣帛」でない理由も同  
様(豆の樹の枝ぶりから幣帛の形状を連想)であろうと思われる。  
(三)の具体例では「伊加志穂」(祈16)「伊賀志御世」(久190)等  
を挙げ、「イカシ穂、イカシ御世はそれぞれ「蔽穂」「蔽御世」  
が正訓字であるが、「蔽」にはイツ、イツノ、イカ、イカシ、  
ミカ(ミイカ)等の読みが考えられるので、「蔽」と記されて  
いたなら祝詞奏上者は何れの読みに従うべきか迷うであろう」  
(31頁)とするが、「茂御世」(祈54、春91)の例もあるので不  
審である。

「勢いが盛んである。穀物の稔りや、樹木の繁茂や世の繁栄  
している状態に対していう」(『時代別国語大辞典上代編』と  
いう形容詞の字義としては、「蔽」(『文選』羽獵賦「凌堅冰  
犯嚴淵」李善注「嚴言可畏也」)より「茂」(『説文解字注」  
「艸木盛兒)の方が適切である。「蔽」は、『日本書紀』の訓注  
に「亦大臣所遣群卿者、從來如蔽矛<sub>伊箇之楯</sub>、取<sub>レ</sub>中事、而奏  
請人等也」(舒明天皇即位前紀)と見え、「蔽めしく神威ある矛」  
の意の如く用いるのが正しい(但し、「茂槍乃中執持<sub>豆</sub>」(中臣  
寿詞)の用例もある)。「統日本紀」宣命には、「朕<sub>手</sub>助奉仕奉  
事<sub>乃</sub>重<sub>支</sub>勞<sub>支</sub>事<sub>手</sub>……常<sub>勞</sub>重<sub>弥</sub>所念坐<sub>止</sub>久宣」(第二詔)の如く、  
イカシキ(体言)とイカシミ(ミ語法)の両語形が見える。宣命  
に仮名書き例はないが、『書紀』の訓注「天豊財重日<sub>重日</sub>、伊柯<sub>比</sub>之<sub>比</sub>」。

足姬天皇」(皇極天皇即位前紀)によって推定できる。

同字異訓・同訓異字は、日本語に摂取された漢字の常である。正訓か仮名かの同語異表記は、表意(語義)重視か表音(語形)重視かの国語意識による。確かに、奏宣の台本として「読み誤らないこと」は必要条件だが、十分条件ではない。

四)の具体例として地名、志貴・曾布・宇陀・都那・志貴嶋・宇奈堤を挙げ、磯城・添・菟田・鬮鷄・磯城嶋・雲梯と記せば読みにくかったもの(「雲梯」以外は「書紀」に見える)と考えられると述べ、「同じ地名でも、祝詞には「飛鳥」(祈61、次241、雲534)「石寸」(祈61、次241)等が記されているが、これらは読み慣れ見慣れていたので仮名書きする必要が無かったであろう」(32頁)とするが、三音節を「雲梯」ではなく一字一音式に「宇奈堤」とする(しかし、「飛鳥」は「明日香」ではない。「石寸」は「古事記」下巻に「御陵、在石寸掖上」(命天皇)と見え、新編日本古典文学全集頭注は「石寸」の「寸」は「村」の偏を略したもので、「石村」の意の古語として、アレという語があったとする)以外、二音節二字(「添」のみ一字)の固有名表記の動機としては不審である。

地名は日本の地理・歴史・民俗等を包摂する風土意識を反映した文化的記号であり、国語意識や風土記編述の官命「畿内七道諸国。郡郷名著「好字。……」(『続日本紀』和銅六年五月条)

等の制度と相俟って付けられた由緒ある土地の名前である。少なくとも、「延喜神名式」(神名帳)に記載された当時の官社の国郡別一覧や「倭名類聚抄」国郡部の地名と照合した慎重な判断が必要であろう。

五)の具体例で聊か不審な分析は「櫛御氣野命(雲515)についてである。「訓仮名+正訓字+音仮名+正訓字+正訓字」の構成と考えられる。この神名を正訓字表記すれば「奇御食野命」または「奇御膳野命」となるであろう。しかし、これでは、クシミケノノ命とは読みにくかったと思われる」(33頁)とするが如何であろう。この神名の語構成は、「訓仮名(「靈妙である」)意の形容詞の基本型クシ) + 訓仮名(甲類・敬語接頭語) + 音仮名(乙類・食物の意の二音節語) + 正訓字(「地」)の母音交替形) + 正訓字(神を尊崇して呼ぶ時にその名の下に連体助詞ノを介して付ける語)」で、「靈妙な食物を産出する平野の神」が積義の、農耕と食物を司る穀靈神であろう。「御膳」ではミケと読みにくかったというのも、「大御膳都神」「皇御孫命(能)長御膳能遠御膳(登)聞食故」(祈年祭)の用例があるので納得できない。

『萬葉集』には、更に物事を褒め尊ぶ意を示す形状言オホを冠した、訓字主体の「……川之神母大御食尔(オホミケケ)一・38番歌)と一字一音の「……於保美氣尔(オホミケケ)都加倍麻都流等

……」(卷二十・4360番歌)の用例がある(「御氣」はない)。故に、祝詞の「御氣」は両者が交錯したような用字であるので、「御」が訓字か仮名かの判別は微妙である。また、「氣」も音仮名ではあるが、元来は形声の漢字で、「説文解字」が「饋客之芻米也、从米气聲、春秋傳曰、齊人來氣諸侯、……氣或从食」と記述するように、字源や字義から「食」との関係が深いことが分かる。

なお、「古事記」上巻の出雲神話では、須佐之男命が八俣大蛇退治の際に櫛名田比売を神聖な「櫛」(邪氣払いの呪能がある道具)に変え(この呪術自体が靈妙で「奇し」、髪に挿したと見えるので、この古伝承の縁による連想的用字法かもしれない)。

訓仮名については、橋本四郎氏「訓仮名をめぐって」(『萬葉』第三十三号。萬葉学会、昭和三十四年十月)に「祝詞にはかなり多数あるが、全体の文字環境の他に、延喜式を通じて見る文字面という点から、他と同列には置けないであろう」「正訓か仮名かの別が明確でないことは、体系の未確立な段階では、文字の表意表音の二重性を生かした効率の高い文字選択に他ならないのである」「訓仮名の成立には、文字に対する訓の定着が前提になる。訓の定着のためには、その文字のその意味に対する表意的な使用頻度が高くなければならない。……訓仮名が、伝達効果の減退を恐れて正訓との両用を避けることは初めから

望み薄だったわけで、むしろ両用が自然の姿である」「両用法の衝突を乗り越えてなおかつ訓仮名が選ばれる理由は、……仮名であるとともに意義表象を喚起し易いという二重の性格によるものであろう」といった指摘があり、重要である。

正訓字「将」について、同文脈・同内容の「向股<sub>ル</sub>泥書寄<sub>互</sub>取作<sub>平</sub>奥津御年<sub>平</sub>」(祈15)と「向股<sub>ル</sub>泥書寄<sub>互</sub>取作<sub>平</sub>奥都御歳<sub>平</sub>」(廣11)等と比較し、「しかし、より正確な表記としては仮名書きにするのが望ましいので、仮名表記が多いのだと考えられる」(34頁)とする。しかし、漢文的語序表記・漢文助字に関しては、表記だけでなく文体や語法の観点からも分析する必要がある。穀物の熟する時期を示す「御年(歳)」を共通項とする連体形トリツクラムの表記の相違は、句読意識の差によるのではないか。即ち、「取作<sub>平</sub>」は一語に近い膠着、「取将作<sub>平</sub>」は漢字と倭語の対応関係の固定化が著しい短句型を利用した倭文表記だが、返読を要して、「取り、作らむ」と分節(秦宣の際の息継ぎとは限らず)意識が介在した反映ではないかと考える。「しかし、「令」の字はシムと読む習慣が出来ていたと考えられる。それ故に正訓字表記をとらせたのである」(35頁)は当然で、問題は、日本語の語順に従い使役の助動詞シムを付属語として小字仮名で書き添えず、漢文助字を借用した措辞により倒置表記する例の方が優勢な点である。「令仕奉」等を返り



点なしにツカヘマツラシメと確実に読めたのは、当時の識字層が漢文訓読の句法に習熟していたからであり（シムは「訓読特有の語彙」に分類される）、倭文体の祝詞ではあるが、文章語としての枠組みには漢文訓読の支えが不可欠であった証拠と言える。

築島裕氏『平安時代の漢文訓読語につきての研究』（東京大学出版会、昭和三十八年三月）に「（一）奈良時代には用ゐられてゐたのに、平安時代の和文では用ゐられなくなつてしまつた語で、それが訓読語の中では平安時代にも依然として用ゐられてゐるもの。これには例へば、接尾語の「ユ・ラユ」「シム」、……これらは夫々和文の方に對應する同義語がある。「シム」に對する「す・さす」、……この現象を「訓読語の古語的性格」と名附ける」「漢文訓読語は、文體史的に見る時は、それだけが純粹の形で漢文訓読の際に用ゐられて後世に及んだばかりでなく、一方では片假名交り文・變體漢文・和漢混淆文などの形として、他種の文體と非常に深い關係を保ちつつ、後世に及んだ。後世の文章の體は、平安時代の和歌や和文よりも、寧ろこれらの漢文訓読語や和漢混淆文などの勢力の方が強かつたとさへ言ひ得る」といった考察があり、重要である。

「いったい、「不」という助字は、仮名書きにする方が却つて意味的な混乱を招き易い。又、「不」と書く方が早いし、意味

もとり易かつたので必ず正訓字にしたのであろう」（37頁）は、表意（語義）重視か表音（語形）重視かの国語意識において前者が優勢な典型であるが、倭語で打消の助動詞「ズ・ジ・ザリ」に相当する表記も文章語の枠組みとしては漢文句法の規制が強く、それでいて文脈から読み分けが容易である程、短句として倭文に馴化している理由は、祝詞起草者においてもやはり漢文訓読の習熟が背景にあつたからだと考えられる。

『続日本紀』宣命には、「荷重被不堪自加」（第五詔）や「天地乃福毛不蒙自」（第四十五詔）、「定不賜曾阿礼」（第三十一詔）等のように、「不」を不読字としておきながら、更にその語形を小字仮名で書き添えて補読する表意表音相互表示の特異例が見え、宣命体表記の成立と漢文訓読法の交渉が想起される。

「さて、正訓字「如」は「如レ」「如ニ」と返る表記（1～5）以外に、「一ノ如ク」という用例（6～9）が数多くある。それは、「如」は国文的語序表記にも適していたからである。5の第二例「湯津如ニ磐村」は純漢文では考えられない語序であり、5の第一例「如ニ湯津磐村」こそ純漢文体である。5の第二例などは、視覚的に近い返読の法を用いたもので、返ることを忘れるのを防ぐ表記であつたと考えられる」（38頁）は、術語が語序から文体へと飛躍している。祝詞は句単位で漢文式の語序が介在するも、文末の述部動詞は、必ず「宣イテマフ」か「申マズ

〔目〕で結ばれるので、あくまで倭文体である。また、「視覚的に近い返読の法」「返ることを忘れるのを防ぐ表記」とは破格のことだろうか。「如」は国文的語序表記にも適していた<sup>17</sup>ならば、何故「湯都磐村乃如久」(次217)の如く宣命体にしなかったのだろうか。

築島裕氏『平安時代語新論』(東京大学出版会、昭和四十四年六月)に「ことし」は普通一語として「比況の助動詞」とされてゐるが、「こと」は本来體言であつたと考へられ、「布かた衣のみるの其等わ、けさがれる」(萬葉五ノ八九二)のやうな連用修飾格に立つ獨立の用法も多く見られる。……「ことし」は、上代には類に用ゐられたが、平安時代には使用範圍が限られ、訓點には多く見えるが、和文にはあまり用ゐられず、これと同じ意味の「やうなり」が多く用ゐられた。たゞ語幹の「こと」だけは、和歌・散文を通じて廣く行なはれた」といった考察があり、重要である。また、島田勇雄氏「ことし」の意味について(神戸大学文学部開設記念特輯号文学篇『研究』、昭和三十年三月)に「ことし」は奈良朝かぎりで一般人の口語にはほとんど用ゐられなくなり、以後は僧侶を中心とする社会(漢学者も含む)の用語となつたものである。少なくとも平安朝では、「ことし」は僧侶社会に、「やうなり」は貴族社会にというふうに、言語社会の違いにより使い分けがあつたものと思

白江恒夫著『祭祀の言語』(馬場)

われる。……文語と口語とが分れたのが平安中期であつて、それ以前はいわば言文一致の時代であつたろうから、仮名文学作りに現れるものはつまり口語であつたろうというふうに簡単にきめこんでしまえないのである。貴族の中でも漢学者たちは学問の性質上僧侶との交流は深かつたであろうし、いわゆる博士家と仏家との交渉は、訓読用語についても、前者が後者からかなり多くを受けていることは当然考えねばならない」といった考察もあり、神祇祭祀への仏教や漢訳仏典の影響を勘案することは重要である。

内部徴証は大切だが、築島氏や島田氏の如く当時の日本社会における言語の環境や使用といった巨視的な観点からも俯瞰し、祝詞起草者の国語意識や識字能力、依拠した典籍等も考慮しなければ、現象に迎合した解釈に陥る虞があるのではないかと思われ。漢字専用の奈良朝から、平仮名や片仮名も交える平安朝へと通時的に文字環境が変化したとは言え、律令や国史といった公文書は正格の漢文体で記録された事実からすると、その規制は依然として強く、漢文訓読という回路を通じ、新たに語序や格表示を整えた倭文体(言霊の威力を信じた真仮名宣命体として現代祝詞にも踏襲)という規範で表記する際にも、影響が及んだであろうことは想像に難くない。

#### 四 第二編 語彙 の考察について

第一章では、延喜式祝詞の形式段落の末尾に類出する常套句「稱辞竟奉」（字体が新旧混在するのは底本に従ったとの由）を通して、祭神と祭祀者との関係の定位を探る。まず、具体的な用例の分類表を掲げ、本居宣長『大祓詞後釋』「つけそへぶみ」の説を吟味し、タタヘゴトヲヘマツルの語義は、「ほめる言葉をとことくとく申しあげる」「ほめる言葉をきわめつくして申しあげる」となるとする。次に、神祇と職員の『令義解』には「賛辞」、「令集解」には「稱辞」と「賛辞」の二種があることに注目し、「祝詞においては、「稱辞竟奉」は類出するが「賛辞竟奉」の例は皆無である。これは、類似した意味をもつ「稱辞」と「賛辞」の中から「稱辞」に統一したのではなく、「稱辞」でなければならなかったからだ……「賛辞」という語では言い表せない意味が「稱辞」という語には存したのだ」（79頁）という見解を示し、漢籍注や古辞書によって類義語の字義を吟味し裏付けている。

『令集解』は、清和天皇の貞観年間（八五九〜八七六）に明法博士の惟宗直本が編纂した令の先行諸注釈書の集大成であり、延長五年（九二七）成立の藤原忠平等『延喜式』は『令集

解』を参看できたであろう。だが、本書では所引の「釋云、説文曰、祝者為「祭主」賛辞者也。」の出典が確認されていない。原典には、「祝祭主賛詞者从示从儿口一曰从兌省易曰兌爲口爲巫」とあるので、『令集解』は改編本からの孫引きである。「賛辞」は「賛詞」となっている。句読も「祭主二賛詞一者」の方が適切ではないだろうか（「主」は名詞シユではなく、動詞ツカサドル）。

ここは、表記例Aとして挙げている大祓の起源を語る古伝承の一節「乃使<sup>二</sup>己部首遠祖太玉命執取<sup>一</sup>而広厚称辞祈啓矣。」（神代紀第七段）の用字を踏襲したものと単純に考えることはできないだろうか。なぜなら、『延喜式』編纂時に祝詞全体で形式段落の切れ目毎に神主・祝部等が共に「称<sup>レ</sup>唯」（承知の声を<sup>出せ</sup>）との指示に対応させた用字と解すると納得し易いからである。

次に、上接する格助詞によって「稱辞竟奉」の用例を三種に分類し、次のような結論を導き出している（96頁より摘記）。

A「(体言)ト稱辞竟奉」≡祭祀の目的に添って、祭神や神殿をそのよう(体言)に命名することで「……トシテ」という

資格を付与してお祭り申し上げる意。

B「(用言)ト稱辞竟奉」≡本貴地から遷座している祭神の活動や機能を祭祀者側が具体的に示してお祭り申し上げる意。

C「——二稱辞竟奉」⇨勅使や幣帛使が差遣される祭の祝詞に見られるので、元々そこに鎮座している神に対する祭祀ではなく、神を新たにその処にお迎えしてお祭り申し上げる意。

この分類は、祭祀の事情や祝詞の機能を重視したものである。Aの「命名する」とは、『岩波古語辞典』の「基本助詞解説」の記述をそのまま用いているが、祭祀の現場において初めて対象を名付けるかの如き印象を与えてしまうので、既存の状態性概念を反映した名を「称呼する」と表現する方が穏当<sup>①</sup>であろう。Bは、直前の用言〔看〕「賜」「賜」「賜」「坐<sup>世</sup>」といった敬語の補助動詞の命令形)だけを承けるだけでなく、祝詞の語法からすれば、引用句全体を承ける格助詞と捉える方が穏当ではないだろうか。なぜなら、具体的な祈願内容は用言だけで成り立っていないからである。Cは、祭神が祭祀を受ける地名や場所を明確に指定する格助詞二が宣命小書体「示」で表記され、「止(登)」と同じく省略された例を見ないことを確認した上で各用例を分析し、祭神と祭祀者との位置関係に注目している。特に「本貴地に鎮座しているか、本貴地から遷座したか」によって祭神との関係や祭神への姿勢の変化を認め、それが祭祀者の祝詞表現に反映されるという指摘は重要である。

しかし、祭政一致の性格を色濃く伝える時代性および平安朝以降の本文改変を考慮すると、青木紀元氏『祝詞全評釈<sup>延喜式祝詞</sup>中臣寿詞』

(右文書院、平成十二年五月)が広瀬大忌祭の文章構成について考察した、次の評<sup>②</sup>がなお補足されるべきであろう。

「この祝詞は、朝廷から派遣された勅使の読む祝詞である。最初に祈年祭の祝詞のような神主・祝部等に宣り聞かせる言葉がなく、いきなり「広瀬の川合に称へ辞竟へ奉る皇神の御名を白さく、……」とあるので、てっきり神に向かつて奏上する祝詞かと思つて読み進むと、段末に至つて、「称へ辞竟へ奉らくを、神主・祝部等諸聞き食へよと宣りたまふ。」と結んであつて、神主・祝部等に向かつて宣り聞かせる言葉であつたことが分かる。宣読体の祝詞の成り立ちが、ここに明示されている。……朝廷から派遣された勅使は、神に向かつて祝詞を奏上しながら、時々思い出したように人間の方へ向き返つて、宣り聞かせていることを印象づける。今日の我々から見ると、専ら神に奏上する祝詞として一貫させれば、人間の誠意が神に通じてよいと思われるのに、どうして時々人間の方を振り向く中途半端な二面性を取らねばならなかったのか。それは、朝廷から派遣された勅使の持つ二面の性格、すなわち神に仕える祭祀者であると同時に、祭儀をつかさどる行政者であるという両面の立場を担つていたからである。……」

第二章では、なぜ、「幣帛ヲ献ル(奉ル)・祭ル」ではなく、「幣帛ヲ稱辞竟奉ル」と表現するのかと問題提起し、論証する。

ここでは、語彙の意義を漢籍『周禮』に求めている。即ち、「一日祭祀以馭<sub>レ</sub>其神<sub>一</sub>」（天官・大宰）、「及祀之日贊<sub>レ</sub>玉幣爵之事<sub>一</sub>」鄭玄注（曰、且明也。玉幣、所以禮<sub>レ</sub>神、玉與幣、各如其方之色<sub>二</sub>」（天官・大宰）である。儒家が重視する経書であり、『儀禮』『禮記』と共に三禮の一つでもある『周禮』によって裏付けるのは、一定の作法・形式に則って行われる儀式についての文献という性格を踏まえた妥当性があると思う。

しかし、この観点は既に、林古溪氏「祝詞と三禮」（東京大学『国語と国文学』第十五巻第四号）にあるので、先行研究として引用されて然るべきである。即ち、「延喜式祝詞は、原始的なものでは無く、原始的の小部分中に、或は附加せられ、或は攙入せられ、或は又原始が削除せられ、叙述の順序も多分錯雑せしめられたものであらう。而して、その後入的な附加的部分は、いづれも支那文献の影響である。」「延喜式祝詞中で、支那の影響を受けてをることば、又は類似の思想について、多少書いて見る。主として、『三禮』の本文などと見合せて見るのである。「祝」といひ、「祝詞」といふ文字が、支那傳來のことであるのは勿論のことであるが、「はふり」といひ、「のり」といふ名が表す事實と、「祝」や「祝詞」の示す事實とが、全く無關係であり得たかどうか、「祝」の職が、支那文化傳來以前に已<sub>レ</sub>にあ<sub>レ</sub>の形で嚴存してゐたらうか、どうか、私は疑ふの

である。」

右は、祭祀の言語が如何に在来固有の大和言葉を盛り込んでいようと、漢字（形・音・義の三要素を備え、概念に対応する語を表す表語文字）を用いた漢字文で綴られている以上、訓詁や語形の前提となる本質的な疑問であり、重要である。

ともあれ、「幣帛ヲ稱辭竟奉ル」から、祭神と祭祀者では後者（皇御孫命<sub>二</sub>天皇）が主体で、前者は従属である点が強調されたが、今後は、現人神である天皇の祭祀場面における命令と祈願という二方向の敬語表現や上下関係の解明が課題とならう。

第三章は、「神前<sub>ヲ</sub>マツル」について考察するが、宣命書き「皇神<sub>乃</sub>前乎」（龍14）であつてもやはり、漢語「神前」の典故を検討しておくべきである。即ち、「世説新語」任誕の劉伶傳に「供<sub>レ</sub>酒肉於神前、請<sub>レ</sub>伶祝誓。」とあり、「祭壇」の意味であることが分かる。また、漢字「前」の意味理解として『篆隸萬象名義』で字義を、『觀智院本類聚名義抄』で倭訓を確認するのもよいが、具体的な用例解釈ならば、空間的・視覚的な用法は『漢書』嚴助傳の「此則陛下深計遠慮之所<sub>レ</sub>出也。事効見<sub>レ</sub>前。」、顏師古注〈前謂<sub>二</sub>目前<sub>一</sub>〉等を、時間的な用法は『禮記』檀弓の「我未<sub>レ</sub>之前聞<sub>一</sub>也。」、鄭玄注〈前猶<sub>レ</sub>故也。〉等を引く方が適切で効果的だと考える。

第四章では、「坐」字と神との関係性について考察している。

まず、「延喜式祝詞には、「坐」字を伴って記される神が散見する。祝詞における「坐」字には動詞と補助動詞の二種の用法が見られ、これを「坐」と「坐」のいずれに読んでも、尊敬の意を表わす語として用いられていることに変わりはない」(137頁)という出だしが気になった。なぜなら、上代の接頭語イに敬語動詞マスが付いたイマスはマスと同義に用いられるが、両語形とも四段活用は自動詞、下二段活用は他動詞という使い分けがあり、これは「神と神を祭る者」「祭る神と祭られる神」の關係性を識別するために重要だからである。また、動詞「在り・居り」「行く・来る」いずれの尊敬語かの識別も重要であるが、例えば、岩井良雄氏『祝詞宣命語法考』(笠間書院、昭和五十六年四月)は、「坐す 尊敬語のうち、もつとも広く使われ、祝詞にも宣命にも、しばしば見える。もと「います」の「い」の省略形で、「あり」「居り」「来る」「行く」の尊敬語として使われ、また動詞の連用形に添え尊敬の意を加える。奈良時代で、平安時代には、すでに古典語となった。」と指摘し、祝詞宣命の用例を挙げ、「以上「ある」「居る」の尊敬語。「行く」「来る」の尊敬語として用いられた例は、祝詞・宣命には現れない。しかし、万葉集には、次の例がある。」と報告している(「行く」が巻17・三九九六「麻之奈婆」、「来る」が巻19・四二七〇「座牟等知者」)。

白江恒夫著『祭祀の言語』(馬場)

次に、漢字「坐」の意味理解として原本系『玉篇』から空海が抄録した『篆隸萬象名義』の「坐 徐果反 守、止、」を引き、「国語「ます・います」を表記するのに、「守る・とどまる」意を有する漢字「坐」を用いている」(138頁)とするが、やはり具体的な用例解釈ならば、『春秋左氏傳』桓公十二年、楚と絞の戦争記録の一節「楚人坐其北門。而覆諸山下。」、杜預注(坐猶守也。)等を引く方が、「一定の場所に止まって守る」の意がよく伝わると思う。とにかく、訓詁注釈に際しては、可能な限り原典に当たるべきで、節略本に依拠しない方が無難だろう。

「一 皇御孫命・天皇に関するもの」の用例として、①天皇我大命<sub>亦坐世</sub>(春77)、②天皇我御命<sub>亦坐世</sub>(平163)、③天皇我御命<sub>亦坐</sub>(伊43154)を挙げ、「イマセと読むが、意味は、イマセバの形で考えるので、「天皇のお言葉でございますので」となる」(139頁)とあっさり述べるが、ここは、三宅清氏「祝詞宣命研究」(私家版、昭和五十年十二月)の論「大命に坐せ」を参看すべきである。氏は、賀茂真淵『祝詞考』、本居宣長『大祓詞後釋』『續紀歷朝詔詞解』、鈴木重胤『延喜式祝詞講義』等の説を確認した上で、敷田年治「祝詞辨蒙」説「坐<sub>世</sub>は坐<sub>世</sub>者(マセバ)と云々、者(バ)を略げる古語の一格にて、此例萬葉に多し、然(サル)を考に世は衆(ス)の誤りと見て、改<sub>メ</sub>たる

は中々に非なり、續紀十五の宣命に、天皇大命坐<sup>世</sup>(スメラガオホミコトニマセ)云々、猶多かり、「次田潤『祝詞新講』説「坐せ」は敬語動詞「ます」の已然形であつて、後の文法に於ける「ませば」に相當する意を表して、下の「廣前に白さく」へ係るのである」等を見出し、近代の諸注釈書が文法的關係を解き明かしたと信じ踏襲していることに對し、「以下これから詔ふ事が「天皇が大命」であると言ふ事の前口上として言ふ言葉であるだらうか。前口上と見るさう言ふ解釋は「坐せば」の主體として「今詔りたまはくは」もしくは内容を單純に表示すると「この詔は」と言ふやうなものを主體と見、それが即ち「天皇が大命」に坐せばと言ふ意に見るのであらうと思はれるが、しかしさう言ふ「この詔は」と言ふやうな主格に對して「坐す」と言ふ述語を用ゐる事が、一般に適當であるとは思はれないのである」と疑義を呈し、「大命、宣命は一般に或る形をもつたものであり、又詔宣に際しても一種のさまりの型があつたのである。宣命使は宣命版位について宣命するのがきまりであつた。版位に坐せて宣命する形式をふむものであつた。さう言ふ外形的な面ばかりではない。天皇の御意をただ内證の非公式の言葉として言ふのではなく、天下に宣布發命する所の「大命」と言ふものとして詔ふのである。さう言ふ「大命に坐せ詔りたまはく」は單に「のりたまはく」よりも一層鄭重な表現である。

天皇がそれを大御言の座に奉齋して大命として詔ふと言ふのが本來の意味であつた」と結論付けている。祝詞宣命の言語主体に関わる重要な指摘である。「坐」は語彙論よりはむしろ、敬語体系について句法や構文といった枠組みからの分析が必要であると考へる。

「二 神に関するもの」については、(ア)祝詞を唱えている所(イ)神の坐す(鎮座する)所(ウ)神に對して求められる機能という三つの観点から考察する。特に、祝詞を唱える祭祀場から遠隔地に鎮座する神へ申し上げる際には、神名の前に「鎮座地」<sup>亦</sup>坐」を冠して神の鎮座地を明示する形式が用いられたとの指摘は重要である。但し、宣命書きされた「山口<sup>亦</sup>坐」(廣114)と、小字仮名「亦」を書き添えず同様の文脈から類推して読み添える「山口坐」(祈61)との相違は、祝詞作成の新旧を判別する手掛かりになるかも知れないので、祝詞本文における「亦」を網羅し、存在の場所を表す格助詞二の表示・非表示の規則性・恣意性を検証する必要があると考へる。

#### おわりに

以上、評者が指摘した点は、本書がもたらした成果や新見の価値を大きく損なうものではないと思うが、今回は紹介ではな

く書評なので、お座なりの賛辞は控え、「言わずもがな」のことを敢えて申し上げた。著者にはご寛恕を願うばかりである。

なお、著者とは別の観点から、千田憲氏『延喜式祝詞要論』

(岩波講座) 日本文学、昭和六年十一月)が「祝詞に現れた祈願は、

一言にして盡せば、現世に關するものばかりである。現世の事物に關して、其の現在、又は將來の幸福を祈るものばかりである。」と述べ、祝詞の祈願における記述の方法は、次の三様のいずれか一つを採用しているのを常とすると指摘している。

(1) 何々の供物を獻するから、何々のことを成し給はれ。

(2) 何々の事を成し給はるならば、何々の供物を奉らう。

(3) 何々の供物を獻するから、何々の事を成し給はれ、この願意のやうに成し給はらば、更に何々の時に、何々の供物を奉らう。

これらは、現世利益に生きる人々が祭祀の言語を發する動機、即ち、災禍罪穢を遠ざけ、「五穀豊穰、子孫繁栄」の祈願を実現する為には代償を払うとの交換条件を神々に提示するという農耕稲作民族の心性を垣間見ることができ、興味深い。

(ばば はじむ・金沢星稜大学人間科学部教授)