

言霊のはなし

日本思想史における言語と身体

渡部 武

言霊と忌詞

言霊という事象

わが国の言霊信仰について

言霊信仰から言霊思想へ

近世における言霊の呼びもどし

ひたぶる心から生まれる言霊

妖怪となった言霊

言霊論再生の期待

新しい言霊論

あけてくやしい玉手箱である。浦島太郎はいっぺんに白髪のお老人になってしまった。あけてくやしい思いをする玉手箱の玉は霊だったのかもしれない。「たま（玉）はたま（霊・魄・魂）と同源か」ともある。玉手箱はまた霊手箱であるのが、あけてくや

しいにふさわしい。霊はその霊力によって、かくされているものをあらわにする。玉手箱は龍宮から故里に帰った浦島に、彼に隠されていた現実を顕わにしたのである。「言霊」について調べ考えおわってみると、玉手箱をあけたと同じ思いをするのちがいない。それならそれなりに、煙が立ちのぼるまでを少しでもたのしもうというのが人情だろう。

ことば
言霊と忌詞

言葉をおろそかにもてあそぶいまでも、なにがしかの心遣いを言葉にしなくてはならないことがある。そのひとつに忌詞がある。結婚式では「去る」「切る」「帰る」などは忌まれ、終了を告げるのに「お開き」という。四（し）を「よん」「よ」というのもその例で、病室の番号に四はさける。これらは不吉な意味をもち、不吉な連想をさせるところから、忌みはばかれて忌詞となった。また、齋宮で「仏」を「中子」^{なかこ}、「経」を「染紙」、僧を「髪

長」と呼んだのは、これは宗教的な理由による忌詞といえよう。

これらの例から、忌詞はその忌詞自体に靈力が宿っているというわけではない点で、言靈言語とはその起源や内容において全く異なるものということができよう。忌詞を氣にしてお祝いの席での司会や祝辞をとちつてしまうことがあるにしても、いまわれわれは言靈に氣づかうことはなくなつてしまつてゐる。

言靈という事象

疎遠また無関係となつたらしい言靈ではあるが、手近かな辞書のほとんどのにのつてゐるのも面白い現象なので、まずその御厄介にならう。

まず『広辞苑』では、言靈を「言葉に宿っている不思議な靈威。古代、その力がはたらいて言葉通りの事象がもたらされると信じられた」と説明されている。なんとなく妥当な標準的な説明である。『岩波古語辞典』はそれなりにややくわしくなつてゐる。「言葉の持つ神秘な力。人間にタマ（靈力）があるように、言葉にもタマがあつて、物事の實現を左右すると未開社会では強く信じられてゐる。ここでは言葉と事との区別が薄く、コト（言）はすなわちコト（事）であり、言葉はそのまま事実と信じられてゐる。」この説明に続いて事例が挙げられてゐるが省略する。なお『広辞苑』に「古代」とあるところが、ここでは「未開社会」となつてゐる点に注意しておこう。

二つの辞書がさうであるように、一般に国語辞典では特にことわつてはいないが、わが国のこととして説明されてゐるし、読む側も日本独特の民族的な所産という漠然とした思ひなしのもとに

読んでゐるといつてよからう。しかし、呪文・呪詞をもたない民族はないらしいことから、言靈という名称はともかくとして、そういう考えや信仰が諸民族にもあつたと考えるのが自然である。『哲学事典』（平凡社）の「言靈」の説明は次のようである。

「言語に内在し威力を發揮すると信じられた精靈をいう。古代の日本人は呪文のようなひと続きの有意義的詞章に精靈つまり言靈がひそんでおり、これを唱えたとその言葉の表現してゐるとおりの結果が現われると信じた。これが言靈信仰で、アニミズムの一種と考えられる。（中略）一般に言語の靈力もしくは呪文をみとめる言語観は大部分の未開民族に見られるものであるが、たとえば旧約聖書の創世記に「神光あれと言いたまひければ光ありき」とあるのは一種の言靈的言語観をあらわしてゐるとみなされる。」

言靈の普遍性という点で、『万葉集二』（日本古典文学大系）の補注に、メラネシアのレリク島の創造神話と、台湾の高砂族の「サプラルヤルヤンとサシミダル」伝説が、その例証としてあげられてゐる。また、同じことは古代インドの聖典ヴェーダにもみられる。

わが国の言靈信仰について

言靈信仰はアニミズムの一種として多くの未開民族にみられ、わが国における言靈信仰はそのような普遍の中の一特殊なのである。では、そのわが国の言靈信仰の実態・特質、とくに未開・古代の段階のそれはどうであるか。まず言靈信仰の根底はなにか折口信夫によれば、言靈信仰はわが国の靈魂信仰の延長上に生ま

れた。古代の呪詞は、それを初めて表白した神の威力によってその權威をもつていたから、その詞章の意味通りの威力を發揮したものと考へた。ここに言靈信仰が現われたのである(全集第二十卷)。そして、わが国の古代靈魂觀からして、言靈は必然的に「さき(幸)はふ」ものであった。「さきはふ」とは、靈魂としての當然の威力を發揮することである。それは、呪詞によって幸福な威力が發揮せられ、それによって現われた結果を享けるところからでた詞である。わが国が「言靈のさきはふ国」であれば、言挙げが積極的な意味をもつことになる。伊藤博の研究によれば、『日本書紀』にみられる揚言・興言・称言などの言挙の本来を投影している用例からも、このことは明らかなのである(『萬葉集の表現と方法』)。

次に言靈と言葉の關係はどうか。言靈はどんな語の断片にも潜んでいたのではない。完全な言語の一続きでなければならなかった。神託の文章に、そしてよごと・のりと宿つてはたらくのである。そのほかには、かつて一続きの形であった言語の断片化して残つたもの、すなわちいま断片化しているが本来の意味を、その使用法によって感ずることのできる詞、これ以外には言靈が内在するとは考へられていなかった。それは呪文に潜んでいる精霊であり、単語に宿るものではなかった。言靈とは文章精霊また詞章精霊とするのが誤解がないということである。

しかし、ふつうは言靈の言については単語かごく短い語句を連想する。事実、言靈が内在するのは、文章であるよりは、呪詞・諺・枕語などであると考へられている。しかし、それは時代の推移による変化であつて、本来ではない。詞の断片・呪詞・諺・枕

詞であつても、それらがかつて使われていた文章全体の意味を含み、またにおわしているから、言靈の存在をそれらに考えることができるのである。しかし、今日にいたつて、それらのうちの多くは、かつての文章全体のもつ意味をかざることの出来ないものとなつてしまつてゐる。「万葉集」の枕詞について、その多くが意味不明であることはそのことを物語るといえよう(稲岡耕二『万葉集の作品と方法』)。さらに、言靈が「さきはふ」には、それによつて「さきはふ」場がかざられる。「言靈の八十の衢に夕占問ふ占正に告る 妹はあひ寄りむ」(『万葉集』卷第十一、二五〇六)これは人麻呂集における言靈の一例である。伊藤博の説明によれば、「八十の衢」は、古代人にとつて、稀人が往来し、常緑樹が繁茂し、市が開かれ、歌垣が催される聖なる「場」であつた。このような特殊な「場」であるからこそ、言語が靈力を振うと信じられたのである。また『播磨風土記』の地名説話に登場する言挙^{ことば}阜^ふは、元來肯定的な言語行為を決まつて行つた特殊な丘であつたはずで、丘といへば国見が想われ、国見などの祭式が行なわれ、神々に關する詞章が言挙げされる丘、それが「言挙阜」だったのである。さらに、探場盟約をしたところを「甘櫃の丘の辞の八十禍津日の岬」と呼んでいる。言靈は、このようにどこでもというわけではなく、祭式などの聖なる特殊な場において、その靈威を發揮するのであつた。

言靈信仰から言靈思想へ

本居宣長流にいへば、古の大御世には言靈という言挙げはさになかりきである。言靈という言挙げはいつはじまつたのか。そ

れを拾つてみよう。まず『万葉集』（七九〇年ころ成立）に登場し、『続日本後記』（八五五年完成）、『延喜御集』（十二世紀後半）、『加茂保憲女集』（十一世紀前半）『大鏡』（十二世紀前半）『清輔集』（十二世紀後半）などである。注目されることは、(一)使用例が意外に少ないこと、(二)『万葉集』以前にはみられないこと、(三)『万葉集』ではその代表的な歌人である柿本人麻呂と山上憶良の歌にのみみられること、(四)右の文献では言霊の語は和歌の中に使われていることなどである。

ここでまたまた辞書のお世話になることにする。「上代の例には、外国に対して、独自の言語をもった国の自負のようなものがみられ」とある（『日本国語大辞典』小学館）。上代とは、国文学史では一般に奈良時代を、またせいぜいその前後を含めた時代を指す。先に挙げた文献で上代に属するのは『万葉集』のみである。そもそも言挙げということは存在から自覚への推移のうえに成り立つ。その推移の背景として、外国に対する大和の国、外国語に対する国語ということを意識しないわけにはいかなかった事情を考えることができよう。最も古い『万葉集』の言霊は何を語るのであろうか。柿本人麻呂は万葉最盛期に先立つ第二期、持統・文武両朝の宮廷歌人として活躍した。人麻呂の言霊の語を含む二首のうち、一首はすでに引用した「言霊の八十の衢……」である。ここでは他の一首をとりあげる。その歌は次の長歌についた反歌にみえる。

葦原の 端穂の国は 神ながら 言挙げせぬ国 然れども 言挙
ぞわがする 事幸く 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 千里波しきに 言挙すわれ

言挙すわれ

反歌

磯城島の日本の国は言霊の幸はふ国ぞま幸くありこそ

（日本古典文学大系 卷第十三、三二五三・三二五四）

この歌の冒頭に「日本の国は」神ながら言挙げせぬ国」とある。「言挙げ」の語は人麻呂以前には例がないこと、文献にあらわれる言挙げの語がすべて言挙げをしないことを美德とする人間心情を前提として使われていること（伊藤博 前掲書）などからして、わが国は神代から言挙げしない国であるという観念は人麻呂の時代に一般となっていたらしい。この「神ながら言挙げせぬ国」と「言霊の幸ふ国」とは対立・矛盾する考え方に立っている。それゆえに、人麻呂は当時の一般常識に対して昂然と「然れども言挙ぞわがする」とのべ、「日本の国は言霊の幸ふ国ぞ」と断定して、言霊の幸いをもたらす威力を自他にいきかせ納得せよう強調している。言霊の語は人麻呂以前には例がない。この最初に文字に書かれた言霊は、その使われ方からすれば、古来の言霊信仰に倣し、確認し、納得し、説得しようという思い・願い、さらには信念をそこから読みとることができよう。しかし、その思い・願い・信念は古来の言霊信仰から一步踏み出したところからわきおこる態のものであるといわざるをえない。

人麻呂にその一步を踏み出させた事情として、人麻呂における唐国に対する日本の国という国家意識をあげることができよう。それはわが国における文字の使用、国文学の発生という歴史的過程の中における出来事である。すなわち、人麻呂は、口誦言語から文字言語への転化の時期に生き、口誦では異質の文字に記すこ

とにおいて考え、かつ歌った歌人である(西郷信綱・稲岡耕二)。

最近の研究成果に従えば、和文の細部まで表わすことのできる国語表記法は七世紀末ごろまでに考案されていたという。ちょうど人麻呂の活躍した時代に重なってくる。その重なりにおいて、人麻呂を通し、彼を境として、呪術的な集団の歌謡から個の悲歎を形象する創造詩歌への変化(稲岡耕二『万葉集の作品と方法』)があらわれ、言霊詞章における伝統を引きながらも、新しい万葉的な対句表現の形成発達(伊藤博)も起ったのである。そして、この変化の推移はまた漢字・漢語・漢詩文の影響とそれからの脱却、文字言語による日本的表現の彫琢とその定着の過程でもあった。「言さへく百済」「言さへく韓」「さひづらふ漢女」という表現が人麻呂と人麻呂の時代に限って使われているということからして、人麻呂において言霊は「日本」の言霊となったといえよう。

次に山上憶良の好去好來の歌における言霊をとりあげてみよう。神代より 言ひ伝て来らく、そらみつ 倭の国は 皇神の 敵しき国 言霊の 幸はふ国と 語り継ぎ 言ひ継がひけり 今の世の 人も悉 目の前に 見たり知りたり 人多に 満ちてはあれども 高光る 日の朝廷 神ながら 愛の盛りに 天の下 奏し給ひし家の子と 撰び給ひて 勅旨 載き持ちて 唐の 遠き境に 諸され 罷り坐せ 海原の 辺にも奥にも 神づまり 領き坐す 諸の 大御神たち 船舶に 導き申し 天地の 大御神たち 倭の 大國霊 ひさかたの 天の御空ゆ天翔り 見渡し給ひ 事了り 還らむ日は またさらに 大御神たち 船舶に 御手うち懸けて 墨繩を 延へたる如く あちかをし 值嘉の岬より 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(巻第五・八
九四)

山上憶良(六六〇―七三三)は人麻呂に少しおくれ、万葉最盛期である第三期に活躍した歌人である。この歌は、憶良が、天平四年遣唐大使に任命された多治比広成に、翌五年出発に際して送った歌である。憶良自身七〇二年遣唐使に加わって渡唐し、七〇四年に帰朝している。この経験の影響するところは大きく、憶良の作品には唐土での生活を通して仏教・道教・儒教などの中国思想について深く理解するところがあったことを思わせる。しかし、その憶良は唐に滞在中、故国日本をおもって「いざ子ども早く大和へ大伴の御津の浜松待ち恋ひぬらむ」(巻第一・六三三)とうたった人物である。日本についての自覚は人麻呂をこえて深い認識の段階に達していたことであろうし、それが憶良の言霊観の内実を規定していたことであろう。それを証するかのように、好去好來の歌において憶良は、日本の国を「皇神の敵しき国」、「言霊の幸はふ国」とし、それを神代よりの伝統と歌っている。憶良の言霊観は人麻呂のそれと基本的には共通するといつてよい。

人麻呂と憶良の言霊観をまとめてみると、(一)祭式詞章に言霊を実感した時代の流れをひきながらも、その時代を一步踏み出して過去のものとなせざるをえない時代の、古いとともに新しい言霊であり、(二)対外的には唐国に対する日本の国という国家意識に支えられた言語主張であり、(三)時代の先覚者の日本語の活力・日本語の優秀性に対する自己説得であり、(四)したがって、ここに言霊信仰は、言霊の存在を意識し自覚し觀念化することによって、言霊信念・言霊思想の段階へ移行したことなどがあげられよう。

さて、言霊が存在から意識・観念へ、信仰から信念・思想へと移行することは、古来の言霊信仰から脱却し解放されることを意味する。人麻呂・憶良におけるこの移行の底には、言霊をパネとして日本語和文、とくに和歌の自立を達成しようとする強烈な意欲が感じられる。目ざすところは和歌の自立であつて、そのためには言霊の靈力を借りて活かし用いなければよいのであつた。人麻呂・憶良において、それ以上に言霊思想論を展開する必要はないということになる。両者によって和歌の道が固まれば、以後言霊信念・言霊思想それ自体は思索の対象とはなりえないし、言霊の靈威が口にされることもきわめて稀となるのも当然である。人々の営為は、人間の自立的な営みである文字言語活動としての和歌・物語の創作に向い、日本文学の伝統が形成されることになる。人麻呂・憶良によって呼び出された言霊はその後再び本来の存在自体に鎮つたといえよう。しかし、日本人の言語活動の歴史のなかにおける節目には、言霊は存在から呼び覚まして、新しい状態において言挙げされる運命にある。その一つを『古今和歌集』のいわゆる「仮名序」の次のことばにみることでしよう。

ちからをもいれずして、あめつちをうでかし、めに見えぬ神をも、あはれとおもはせ、おとこ女のなかもやはらげ、たけきものゝふのこゝろをも、なぐさむるは哥なり。

『古今和歌集』は『万葉集』につぐ歌集であり、『万葉集』と鋭く対立する歌風をもち、古今調を創り出し、平安以降の文芸の規準と方向を定めたといわれる。その撰者である紀貫之（八五九—九四五）は後世人麻呂とともに歌聖と仰がれた。貫之の筆になる「仮名序」の右の文に簡潔に示されている歌の徳に言霊の生れ

かわりをみることができないのではないだろうか。

近世における言霊の呼びもと

近世になると日本の言葉・文字・思想への関心が深まってくる。それは作歌と歌学のうえで古代の言葉の研究が必要であつたことそれに伴つて古代日本人の固有の精神が問われるようになったことによる。それらに加えて、儒学が盛んになることもなつて漢語漢文に対する和語和文の相違に関心が向いたこと、中世の学問が神儒仏道などを混淆し、牽強附会が多く、晦渋難解をきわめたことから脱却しようとしたことなどの事情もある。かくて和語和文の語学的研究と古代精神の認識とを柱として元禄時代以降、国学が発展することになる。こうした過程において呼びびさまされ呼びもとされる言霊は、言霊思想としてはより対自化され、言霊学へと展開することになる。

この展開のなかで国学・和学の大本を確立した賀茂真淵（一六七—一七六九 元禄十一明和六）は言霊を次のように定義している。「言霊は、いふ言に即神の御霊ましまして助くるよし也。」（『万葉考』全集第二巻）この定義自体はありきたりのものといえるが、『語意考』（全集第十九巻）には次のようにのべられている。

これの日いつる国（日本）は、いつらのこゑのまに／＼こと（言）をなして、よろつの事をくちつからいひ伝へるくに也。

その日さかる国（中国）は、万つの事にかた（絵）を書いてしるしとする国なり、かれの日のいる国（印度）は、いつらはかりのこゑにかたを書いて、万つの事にわたし用る国なり。

このように三國の間には根本的な相違があることを認識し、そ

の相違の原因として民族性に着眼する。すなわち中国人は巧みなる事を好むから、印度人はこまやかなる思いかねを好むからであるとし、わが民族については、「これの日出る国はしも、人の心なほかれれば事少くなく、言もしたがひてすくなくし、事と言も少なければ、惑ふことなく忘るゝ時なし。故天つちのおのつからなるいつらの音のみにしてたれり。」と説明される。この天地のおのづからなるいつらの音はつぎのような構造をそなえている。すなわちいつらのこえはたての音のおこれること、たて・よこの音の通うことのみではなく、「定め有(る)ことばの分ちは横の音にこそあれ。其(さ)一つはこととはじむる(言)初(こ)多(音)、二(つ)はことうごかぬ(言)体(こ)多、三(つ)はこと動く(言)用(こ)多、四(つ)はことおふする(言)令(こ)多、五(つ)はことたすくる(言)助(こ)多」なのである。

ここで真淵は、「この分ちしる時こそ、こゝの言は明らかならぬ、しかあれば、是ぞ此ことばの國の天地の神祖の教へ給ひしこと(言)にして、他國にはあらぬ言のためしなることを知へし」と強調し、それゆえにわが国はいにしえより言靈の幸わう国なのであるとのべている。

真淵の五十音図と五段活用説は仙覚以来の音義的解釈によるもので、活用図の原始形態とは認めがたい(時枝誠記『国語学史』)といわれているが、真淵においては、五十音図は天地のおのづからなるものであり、天地の神祖の教えたもうたものであり、それゆえにいう言に神靈つまり言靈が宿り働くのである。言靈は他國の言語にはない五十音図と五段活用においてその存在を確認されるのである。ひとにあっては、言靈は五十音図の音のままにしたがう言葉に宿るのであるが、五十音図の音のままにとは天地のお

のづからに従い、理を立てて為を加えることをしないことであり、それはただちに人の心が直いこと素朴なことである。そのようなありようは古代日本人とくに万葉人に典型をみる事ができるのである。このような典型をさらに問いつめてみるならば、真淵にとつて、「天地はよろづのもの父母」であつて、万物はその直さにおいて天地のおのづからにそうことになるのである。ここにおいて、真淵の古代は歴史におけるそれではなく、超歴史的な原自然であつて、そこに生活する古代人は文明とは全くなかかわりのない自然人である。その古代精神とは原始の自然的心性にほかならない。このことを真淵に語らせれば、「凡天地の間に生きとし生けるものは、みな虫ならずや、それが中に、人のみいかで貴く、人のみいかなることあるにや、唐にては、万物の靈とかいひていと人を貴めるを、おのれがおもふには、人は万物のあしきものとぞいふべき」(『国意考』全集第十九卷)ということである。

真淵にあっては、天地は万物の父母であつて、万物をそれぞれに生かし生を全うさせるおのづからの靈妙な威力を發揮する。この天地のおのづからの靈威が神靈なのであつて、この神靈は万物にやどり、ことばにいます神靈が言靈である。しかしこの場合、言靈はどんなことばにもやどるわけではない、言靈のいますことばは天地の声でなくてはならない。具体的にそれは、大陸文化とくにその文字文化が伝来する以前、原自然を保っていた時代のおが國の古語に、『万葉集』の歌に残されており、また五十音と五段の活用によつて今日に生きている日本のことばである。

真淵の関心は言靈に向つていない。それゆえに玉手箱をこじあけるような強引なことをやり、玉手箱にかなりの傷をつけたかも

れない。真淵の関心は、言霊のいます古語の音義的研究にむかい国語学の発展に寄与するという成果をもたらし、言霊の幸わう古代の精神の探求において、文明発生以前の原自然を古代に、天地のおのづからのままなる原始の自然的心性としての直さを古代精神の本質として発見し、古代と古代精神への回帰の主張となっていた。真淵は『国意考』で次のようにのべている。

ただ今の御世にてたとへむに、先罪深きは人を殺せしより大なるはなかるべし。然るに、今より先の世大きに乱て、年月みな軍して人を殺せり、其時一人も殺さで有しは、今のなほ人ども（庶民）なり。人を少し殺せしは、今の旗本、侍といふ。今少し多く殺せしは大名と成りぬ。又其上に多く殺せしは、一國のぬしと成ぬ。さてそを限なく殺せしは、いたりてやむごとなき御方とならせたまひて、世々栄え給へり。

儒教の五倫道德と仁政を掲げて封建的身分制によって立つ当時の徳川幕藩体制を根底から否定するこの主張が、古代と古代精神への回帰の主張にもとづくものであるならば、真淵の言霊思想、言霊の観念は無視したり軽視することのできない重みを持つといえよう。

真淵から『古事記』による古代精神の解明をすすめられ、国学の大成者となった本居宣長（一七三二—一八〇一 享保十五—享和一）においては、言霊はどう扱われたであろうか。宣長は真淵の弟子であるとともにその批判者でもあり、その超克者でもあった。真淵が言霊の具体的なあらわれとしての日本のことばの五十音図の解釈に示したように言葉と文字を対象として音義的な解釈の方法をとったのに対して、語法を対象とし帰納的実証的な解明

の方法をとり、古語の概念的・知的理解ではなく、具体的・体験的理解をめざし、文の構造的・法則的理解による文意の把握ということを試みた。宣長は『うひ山ふみ』において、「初心のほどは、かたはしより文義を解せんとはすべからず、まづ大抵はさら／＼と見て、他の書にうつり、これやかれやと読みては、又さきによみたる事に立ちかへりつゝ、幾遍もよむうちに、始めに聞きざりし事も、そろ／＼と聞ゆるやうになりゆくものなり」とのべている。そして、「語釈は緊要にあらず」として、「諸の言は、その然云本の意を考んよりは、古人の用いたる所をよく考えて、云云の言は、云々の意に用ひたりといふことを、よく明らめ知るを要とすべし。言の用ひたる意をしらでは、其所の文意聞えがたく又みづから物を書けにも、言の用ひやうたがふこと也」と説明している。宣長のこの考え方と方法は、中古の文献の研究を通じて展開し、それを上古の文献の研究にさかのぼらせるといふ過程をたどった。ここに語義は歴史的に変化するものとして認識されることになり、古代研究における古代は歴史上の古代であり、古代精神はわが国の歴史における古代人の精神とされたのである。

宣長がこのように歴史を重んじ、事実を帰納的に実証的に確定しようとしたが、この研究方法は、新しい主役の活躍によって、言霊の出番を失わせてしまったらしい。その辺の事情をさぐってみれば、まず宣長の古代精神は大和心・大和魂と表現される。それはごさかしいさかしのない、きよくすなおなところであって、このころにおいては言と事と心とはそのさまがたいいあいかなう（『うひ山ふみ』）のである。このような大和心・大和魂は言霊にとってかわって主役の地位につくふさわしいといえよう。

歌についてみれば、ものあはれをしる心のあやをなすおのづからの流露が歌となり、人をも神をも感じさせ動かし、わが思いもはれる歌の徳もおのづからともなうのである。ここでは言霊論にあってかわって主役となるのは「もののあはれ論」といえよう。さらにことばの研究における宣長の「てにをは観」についてみれば、それは内容的に「てにをは」呼応関係、歌の留り・切れなどの研究を包含しながら、「てにをは」を玉（ことば）を貫ぬく緒であるとし、文を一つの統一ある全体たらしめる重要な機能を果たすものであり、日本のことばをうるわしくすぐれたものにしていくという。この「てにをは」の機能は言霊の靈威にとつてかわり、主役を演ずるのにふさわしいようである。宣長においては、言霊論は直接論議の対象となることができなかった。代つてわが国の古典の体験的認識に基礎をおく大和魂論、もののあはれ論、てにをは論が宣長において展開されることになったのである。

本居宣長に「さもあたらしき人の、はやくもうせぬることよ」と惜しまれた人物がいる。藤谷専右衛門成章である。宣長は、彼の著『かざし抄』、『あゆひ抄』、『六運図略』などを見ておどろき、「大かたちかき世に、ならぶ人あらじとぞおぼゆる」と『玉勝間』の中で称揚している。そして父の学問をうけついで子に期待し、「まだとしわかけれど、心いれて、わざと此道ものすとときくは、ちゝのけはひもそはりたらむと、たのもしくおぼゆかし、それが物したる書どもも、これからと、見えしらがふめり」とのべている。この成章の子が富士谷御杖（一七六八—一八二三 明和五—文政六）である。真淵—宣長ラインとは異なつて、御杖の思想の

形成と展開において言霊は主役を演ずることになる。

ひたぶる心から生まれる言霊

御杖に関する多くの研究のうちから、御杖の言霊思想について参考になるものとして、三枝博音『西欧化日本の研究』（一九五八・全集第十三巻）、坂部忠『仮面の解釈学』（一九七六）、野崎守英『道——近世日本の思想』（一九七九）などを一応挙げておこう。さて、御杖の著作はすべてが言霊文書であるといわれているほどであるが、言霊について直接説明している文章としては『真言弁』の中の「言霊の弁」、『古事記燈』の中の「言霊弁」がある。また『真言弁』と並ぶ歌論書である『北辺髓腦』、さらには『歌道拳要』、『百人一首燈』、『神典言霊』などの著作も大いに参考となる。

御杖は、「言霊とは言のうちにもりて活用の妙をたまちたる物を申す也」と定義する。つづいて活用の妙についてわが国の詠歌をとりあげ、『万葉集』に「志貴島倭国者事靈之所佐国叙真福在興會とあるをおもふに言に靈ある時はその靈おのづからわが所思をたすけて、神人に通じ不思議の幸をもうべき事わが国歌歌の詮たる所なり」とのべている。ついで『古今集』の「仮名序」にふれ「ちからをもいれずしてあめつちをうごかし云々とかゝれたるはすなはち此言霊の妙用人の力のをよびにあらぬよしをのべられたる也」と付け加えている。この妙用を發揮する言の靈は何なのか。「その靈となるはいかなる物ぞといふに所欲のすぢは為にいつへからぬ時宜にかなへむことのかたさにせて哥によみてひたぶる心をなぐさめむとする心これなり。」という次第である。

右の文章を解きほぐしてみよう。言霊の誕生の最初の契機は、人間が自分の欲求を言行に移すことができない事態に遭遇することにある。御杖は『古事記燈』の「神人弁」の中で自己の人間觀をのべている。それによれば、本来人間は神を身内に宿した存在であり、神のつかさどる欲と人のつかさどる理の二つにしたがって言行する。理はおのずから尊く、欲はおのずから卑しく、人として理を尊び欲を卑しめ、諸欲を制し理を全うするようすべきことは当然である。だが、この当然は人において困難をきわめる。神のつかさどる欲は制しがたく、人のつかさどる理は破れがちである。また、理に従う言行は誰も反対しがたいためにかえって他人は心の中で納得せず、むしろ「反発する。理に従えば当然実現されるはずの真善賢が、現実には偽悪愚に転じてしまうのである。御杖はこのように理の限界を明確に示してみせる。

では、なぜ当然が当然とならず、理は人と人との間の心情の交流を途絶させ、偽悪愚をもたらしてしまうのか。人間の心は理と欲が働きからみあって所思・所欲となる。所思・所欲を言行に出そうとする心の状態を、御杖は『源氏物語』の用語をかりて「ひとへ心」(偏心)と「ひたぶる心」(一向心)としてとらえている。偏心は、所思・所欲の非であることを認めながらもどうにもならない心の状態であり、また非を善ととりちがえて振舞おうとする心の状態である。この偏心は神道によって収拾される。だから人は平生神道を学び、神ののり、神の教えを知って従うようにすべきである。他方ひたぶる心は偏心を抑えようとしてかえって激した偏心のことであり、理によって欲情が押され統御できない状態の心のことであり、したがって神ののり、神の教えをもってして

も如何ともしがたい心である。だから、全うしやすいのは偏心であり、全うしがたく、人にとって恐るべきはひたぶる心であると御杖はいう。

では、このひたぶる心が破る時、時宜とは何か。「時とは、物にふれ事にあたる実況にして、わが情の言行にいだしがたき時なるを云」(『百人一首燈』)。換言すれば「それまでの所思をあらため、所欲をすつべきことにあふをば時といふ」のである。「言靈弁」ではさらにくわしく「此の時に彼我あり。我とは今までの所置にたがひ来れる情態なり。彼とはわが所思にたがへる事物也。しかれどもその所思よりみれば我といふもなほ彼なれば、我にもあれ彼にもあれわが所思にまつるはぬことあるをば時といふなり」と説明される。時の出現する世界は主観と客観の対立する世界としてとらえられているが、それにとどまらずさらに、彼我は相對する名称であり、我が身よりすれば山川草木は彼であるが、山川草木よりすれば我が身が彼であるとのべられ、この世界は主体同士の前立しあう、相互主体的な世界としてとらえられている。御杖の時はこのような世界を場として出現し、時宜とは、この世界における動態の刻々である。それは、一個の主体が世界と対立的に出合う時点であり、世界と一個の主体との両者の生成と崩壊、共生と破滅をかけた出会いである。

ひたぶる心がこの時宜を破るとき、禍が身に及び、自己のアイデンティティを破ることになるばかりか、人をも事をも物をも破ることになるのである。では、時宜を全うし、わが身を全うする途はあるのか。その途は、はじめの引用文にある、ひたぶる心になぐさめる歌である。御杖は言語と歌との相違をのべ、歌の妙用

を明らかにしようとする。すなわち、言語は彼我の間の情を通わせるのを要とし、歌はわが鬱情を托する事を要とする。それゆえに、言語は人の心にさしあたるもので、害があるだけでなく所思も実現できない。これに対して、歌は身を時宜におこうとするためのものであるから、害がないばかりかかえって幸をうけるのである。ひたぶるの心は言語にはなく、歌に托されて無害にされ、時宜と自己を全うして幸いをうけるようにされなくてはならない。

ではなぜ歌はひたぶるの心の鬱情を托するにたる力量をもつのであるのか。ことばの使用とくに歌詠について大切なことは「表をたぶす」、「裏をおす」、「境をおす」の三つであることを御杖は諸著作で強調している。「表をたぶす」とは、ことばを正確にストレートに使うことであり、理にかなった表現をするということである。彼我の間の伝達のためには不可欠のことであるが、しかしそれは、彼の心と衝突し相手を屈服させて、かえって時宜を破ってしまふという限界をもっている。表をたぶしたことは、真言でもなく、したがってそこでは真事はあらわにはならないのである。ひたぶるの心の鬱情を、表をたぶしたことに托することはできない。歌にとつての一大事は裏・境をおすことである。坂部恵は R・ヤコブソンの比喩の二大形式論をかりて、「裏をおす」ことは、選び出された個々の語を並べて文を構成する「結合軸」にそつての近接語の置きかえによって生ずる比喩の一形式としての「A 換喩」にいたり、「境をおす」ことは、適切な語がそこから選ばれる「A 選択軸」にそつての類似語の置きかえによって生ずる比喩のもう一つの形式としての「B 隠喩」にほばあたるとらえている。裏境の二つをおすことは、御杖によれば理をばぶき、わが身を隠

すことであつて、それによって聞く人は感服し、わが鬱情はなぐさめられ、わが身は全うされる。真言として真事をあらわにするのは、裏をおし、境をおしたことばなのである。

御杖はさらにまたことばについて、直言と倒語の区別を立てる。直言とは思うことをそのありのままにのべたことばであり、直言すれば、私ならぬ情も私情同然となつて、人に通じないという限界を生じてしまふ。『歌道摘要』によれば、倒語とは、思うところをいわないで、思わないところをことばにするのである。一般に世間の人情というものは、人の思いにそむきもとるのが常である。それゆえに、わざと倒語によって他者をわが思いに同意せしめることになる。このような妙用を發揮する倒語には「比喩」と「外へそらす」の二形式がある。中村雄二郎によれば、「比喩」と「外へそらす」とは、先のヤコブソンのいう「隠喩」と「換喩」にそれぞれあたるといふ(『制度と情念』)。

御杖によれば、「比喩」は花の散ることで無常を思わせ、松の常緑によつて人間の長寿をおしえさとすなどが、その例である。「外へそらす」とは、妹をみたいといふのを妹の家をみたいといふ、人の贈りものを謝するのにそのものが無類であることをよむなどが、その例としてあげられる。「比喩」はよみやすく、「外へそらす」のはむすかしい。「外へそらす」のが倒語の極致である。歌はこれらの「比喩」と「外へそらす」という倒語によつて、わが思いを人に同意させ、人を感服させ、それゆえにまたわがひたぶるの心の鬱情も慰められるのである。直言は真言ではなく真事を顕現させることはできない。真言は倒語であつて、倒語こそ真事をあらわにするのである。

これまでみてきたところから、御杖の言霊は次のようにい
ことができよう。言霊とは、ひたぶる心が裏・境をおすとか倒語と
いう營為によって生まれた歌のうちに、人を感服させ時宜を全う
しわが身を守るといふ妙用の主体として転生したものである、と。
ところで御杖によると、『万葉集』から後は「からまねび」が盛
んとなり、題詠が盛んとなって、倒語のことは世にかくれてしま
った。それとともに言霊が幸わうこともなくなつてしまつた。そ
れはなぜか。それは、裏境をおすとか倒語がことばのうへの単な
る技巧ではないからである。それらは、ひたぶる心の鬱情をなく
さめ、自己のアイデンティティを確保するとともに時宜をも全う
するためのものであつた。またそれらは、物にふれ事にあたる実
況の中において、相互主体的な自己と他者とによって構成される
世界を真事の世界として確定するためのものでもあつた。それら
によって歌に言霊がやどるのは、自己と世界との真事を求めての
出合い、ひたぶる心の鬱情と破るべからざる時宜との主体をかけ
ての出合いによつてである。この間の事情を御杖は「真言弁」で
次のように説明している。

物ふたつうちあふはづみにおのづからなり出るものはかなら
ず活て不測の妙用をなすものなり。たとへば燧ヒツナというもの石と
かねとをうちあはするにその間に火おのづからいづ。しかりと
て石しても物はやけず、かねしても物はやけず。たゞそのふた
つの間よりころものをやき、くらきをてらす妙用も出くれ。ま
た酒といふものとよねと水とをうちあひたるにおのづからな
れるものなり。しかりとて水をめどもえふ事なく、よねをか
めどもえふ事なし。たゞそのふたつのあはひよりこそ人を酔せ

氣血をめぐらす妙用も出くれ。

ひたぶる心が私心であれば、われが物にふれ事にあたる実況と
しての時宜とそこに姿をあらわしている世界とは公身である。
「此故に歌も公身にして私心なるがうちあふ間に霊は出来て言語
の道たえたる時をも感通せしむる妙用はもたるべく候」と確信さ
れるのである。

御杖において言霊は歌にやどるのであつて、すべてのことばに
やどるのではなかつた。この特定のことばにのみ言霊が宿るとし
たことは古代の言霊のあり方と共通する。言霊が宿つて歌は真言
となり真事を成就する。言霊の宿る歌は直接のコミュニケーション
ン的手段としての一般言語と異なる。それは、私心としてのひた
ぶる心と公身としての時宜との対立、私欲私情の主体としての自
己と相互主体性において成り立っている世界との対立の弁証法的
な超越と統合のうちに成立する。したがつて言霊とは、この対立
のさなかに、私心であるひたぶる心が裏境をおすことや倒語とい
う營為によつて弁証法的な超越と統合を試み、私でありながら同
時に公・全体性をも回復するという、そのようなひたぶる心の転
生したものである。言霊が幸わうというのも「私」
が公・全体性を回復することによつて、真偽・善悪・賢愚をこえ
た真事としての自己のアイデンティティを全うしうるからである。
このような言霊論を展開した御杖が宣長を次のように批判する
のも当然といえよう。「宣長、さばかりわが御国のいにしへを明
らめ、ふるき言どもその義をきはめ、其師の翁の不及を補ひ過た
るをけつづられたるいさをいふばかりなきに、わが御国言は、言霊
をむねとする事に思ひいたられざりしにより、たゞわが御国言は、

みやびをむねとすとのみおもひもせられたり。されば此神典(古事記)も、なほ詞の表をのみ見、かくれたる所なきを我御国ぶりなりと、ひたぶるに思ひとられしおのがひとへ心をのりとしてとかれけるより、たゞ神典は帝の御はじめにて、教のふみにあらずとし、教といふもの、もとてふりあしき国こそあれ、わが御国のすぐれたるに、いかでか教はいるべき。此神典をみむやうは、みかどの御はじめはかくのごとくしびにあやしくおはし、其御すえにましませば、たゞかしこみ奉りて、その御おもむけにのみしたがひなば、なればかりの智も無用のものなりとの心にみえたり。」(『古事記燈』)——宣長が、わが国のことはが言霊を主とすることに思いいたらず、なおくみやびな大和心にとどまったことを、御杖は論難している。

妖怪となった言霊

言霊思想は御杖において日本言霊思想史上の最高峰に達したといえよう。その後、江戸末期において音義言霊学派としてまとめられる一群が登場する。その学者と言霊の語を持つ著書を恣意的に例示すれば、五十嵐篤好『言霊真澄鏡』、中村孝道『言霊惑問』、高橋正澄『言霊古言考』、富樫広蔭『古事記正伝言霊幽顯論』、林罔雄『皇国之言霊』、黒沢翁満『言霊指南』など、これだけでもなかなかの壮观である。彼らは伝統に自己の信念や信仰に基いた独断的な解釈を加えることによって、極言すれば言霊を妖怪にしてしまったというところであろう。その一例を平田篤胤(一七七六—一八四三)にとってみよう。

篤胤にはお化けの研究『古今妖怪考』、幽冥の世界の探求『仙

境異聞』などの著作がある。神かくしにであったり、天狗にさらわれた子どもがもどってきたと聞くと早速たずね、熱心に聞いただし、その話しを記録するという関心の持ち主である。彼自身もいささか妖怪じみたところのある人物のようである。篤胤に『古史本辭経』という著書がある。それによれば、今の世の語釈学者や言霊学者などという末輩が何やかやと自説を唱えているが、音義の起源の解明に成功した説は一つもない。そもそも五十音は天地自然の声音であり、天地開闢とともに神の大御言にそなわり、わが国に言霊の幸を代々つたえてきた。文字はすでに神代に五十音あり、五十音図は応神天皇の御代に作られた。しかし、今の五十音図は悉曇学(インドの音声学)の影響を受け、大日経の阿字本不生の説に惑わされて、ア(阿)の声を初の音とするようになって。今ここに言霊の自然に従い、古えの本来を明らかにしなくてはならないのである。

篤胤の研究成果は『古史本辭経』となり、五十音図は改正される。それはウ(宇)の声を初音とし、母音アイウエオに父声(横列)ウクスツヌフムユルの十音を組合せたものである(この五十音訂正図とその解説は全集第七卷四三七—四三九ページとその前後のページにある)。この五十音図の訂正は天地初発の古えの本来に帰ることであり、言霊の幸う国に立ちもどることである。篤胤のこの音義言霊説を支えている根本の観念は『古史本辭経』の次のことばに示されている。

物有れば必ず象あり。象有れば必ず目に映る、目に映れば必ず情に思ふ。情に思へば必ず声に出づ。其の声や、必ず其の見る物の形象に因りて、其の形象なる声あり。此を音象と謂う。

すなわち、音声は単なる思想表明の記号・手段であるのではなく、物の形象に対応する音象によって表現が可能であるとする。したがって、ことばの意味は、これを構成する各音に含まれている意味を理解することによって明らかとなるのである。つまり五十音は天地自然の道理であるから、五十音の音声をただし意味をすれば世の中の道理におのづから従うことになるのである、言霊の幸う状態が実現することになるのである。

そもそも音義言霊学派はその根本思想においては悉曇学に由来し、人脈においては鎌倉時代に武蔵比企郡にあって『万葉集註釈』を著して万葉学を創始したといわれる仙覚につながるといわれる。近世に入り、賀茂真淵において再生し、その延長線上に音義言霊学派が登場した。その音義の研究は、神秘・独断・牽強付会にみち、やがて明治維新後、西洋の近代的言語学の受容によって姿を消すことになった。しかし、言霊学派がことばの起源と本質をたずねて行った思索は、それがもし到達すべき極点にまで到ったならば、そこから更に新しい言語に対する観点も生まれたかもしれない(時枝誠記)とすれば、この派の思索の活力源となった言霊をただおけ扱いたのではあとにたたりが残りそうである。

言霊論再生の期待

さて、上にのべてきたところから言霊について気づいたことを、いささか強引にまとめておきたい。

まず第一に、言霊の観念は、人間に普遍的の観念ではないかというところである。少なくともわれわれ日本人についてはそういえそうである。辞書では未開・古代の民族や社会にみられる観念とさ

れているが、既に見てきたように、わが国に限ってみれば、古代から近世一杯にわたってみられる観念である。言霊はたんに空間的に未開古代の社会に普遍であるばかりでなく、時間をこえて人間に普遍的の観念であるらしく思われる。わが国で密教化した仏教が国民の間に広く展開し浸透して今日に到っている。密教のスムーズな受容は、日本人に言霊の観念が生きていたから可能であったと考えられるふしがある。日本人は、漢文棒読みの誦經、念仏、唱題や梵語のままの真言陀羅尼の誦唱などを意味のわからないまま有難く受容し、何の疑いをも挟まず、それらを行って今日に到っている。このような現象は、日本人の中に言霊の観念が生きていることの証拠となろう。

第二に、言霊の観念は「はじめにことばがあった」という考えをもっているということである。言霊の宿ることばは神の表白であり、神の教えたもうところのものであり、父母なる天地のおのづからなるものと主張されることからすれば、言霊の観念は、人とこの世に先立ってまずことばがあったと語るものといえよう。ことばに内在する靈威によって、人は人となり、世界は世界として成立するという思いが言霊の観念にはある。この思いを秘めた言霊観からすれば、言語の一方的な人為的改善はありえず、もし改善の可能性を探るとなれば、言霊の呼びもどしのほかにはないということになる。言霊の観念は存在の根源への復帰とか復古とかを志向し、楽天的な歴史主義や近代的な進歩史観に対立する側面をもっている。

第三に、言霊の観念は、ことばが隠れた真実をあらわにし事実とすると考える。ことばに宿る言霊の靈威は隠されていたわが真

身をあらわにし、われをわれとし、人を人とし、世の眞実をあらわにして、世を世とする。

第四に、言靈の觀念は、ことばは本来的に根源的な通じ合いそのものであり、伝達的手段ではないと考える。ことばはものを表示して、それを伝達する道具であるのではない。森本和夫のことばを借りれば、道具としての言語は「表示されるもの」に比べ、このときこの表示されるものはことばを貫通して、人間にまで支配力を及ぼす。人間がことばを道具として表示されるもの、つまり意味・觀念・物事などを支配しようとしたまさにその瞬間に、逆に人間がそれらに支配されることになるのである（『沈黙の言語』）。ことばを道具とする立場からは眞実も主体間の通じあいも生じない。支配と服従を結果するだけであつて、人間を手段として物化するばかりである。

言靈の觀念に以上の諸点を指摘できるとするならば、言靈の觀念の根底には、ことばの根源にせまり、その本質その存在を明らかにしようとする意欲・營為がひかえているといえよう。そのような言靈の觀念は、西欧近代の言語学の受容によつて完全に姿を消し去るとは考えられない。近代の行き詰りが諸方面において顕化し、人間と共同体とが解体や崩壊に向つていてのではないかという危機が今日拡がってきている。さまざまなメディアの華々しい登場に支えられて言論やおしゃべりはいよいよにぎやかになりながら、しかしそのような危機はかえつて深まるばかりではないだろうか。近時、言語論・言語学・言語哲学が花盛りである。この現象が、ひとつには今日の困難な情勢に触発されたことであるならば、わが国の言靈論の再生による新しい言語論・言語学の形

成を期待してもよいのではないだろうか。

新しい言靈論

言靈論と銘打った論文として大森莊威の論文集『物と心』（一九七六、東大出版会）の中の論文「ことだま論——言葉と「ものごと」——」を紹介しよう。この論文は一九七二年末に京都大学文学部で行なわれた講義メモにもとづき、翌年『講座哲学2 世界と知識』（東大出版会）に掲載された論文である。

論者の関心は眞理論にある。そこでは、デカルトとブレンターノによつてとくに促進された、対象と表象との二重化・二元化の傾向、その誘惑に抗しきれずについそれ自身を唯一の正しい立場と思ひ込む二元論を取りこわし、一元論の構図を示そうとする。その一環として言葉の問題が取りあげられるのである。

二元論の仮構は、存在と意識、物とその表象、世界自体とその世界「像」、物と心、身体と心、そして認識主観と客観、こうした様々な形の二元的対立を前提として眞理や実在、認識、意味などを説明し去ろうとする。しかしそれは可能だろうか。たとえば、身体と心ということを例にとれば、身体はどこに、また身体の外のどこに身体と異なる心があると指摘できるのか。また心の働きは身体の、たとえば脳という身体の一部の働き、神経という身体の一部の働きを離れてどこにその存在を指摘できるのか。身体と心という心と意識、それらは一つの同一の世界の一部を特定の仕事として「抜き描」きしたものにすぎない。二元論を唯一の眞理論としてうけとめることは誤つた態度である。

われわれが毎日、目で見、耳で聞き、五体で触れている日常的

世界は科学的世界の主観像ではなく、科学的世界像は日常的世界の客観像ではない。一にして同一なる世界の、二種の言葉でなされる二つの「抜き描き」が、日常的世界と科学的世界の描写なのである。一にして同一なる世界は一元論的構図によってよりよく正しくとらえられる。ここでは、認識論的には私と世界、主観と客観との間に切れ目はなくなり、ただ生存と行為において私は世界の他のものと鋭く区切られ、時として敵対することにもなるのである。

この一元論的構図では、結論を先取りにしていえば、伝統的な真理論の中で、対応説 (correspondence theory) ではなく、プラグマティズムに汚染された整合説 (coherence theory) をとることになる。整合説に対する伝統的非難、すなわち真理は一つではなく多義となるという非難に対して、真理は固定したものではなく、揺動するものだ、論者は答える。もとより「実在」も揺動する。そして、「ことば」はその揺動する実在 (現実性) にかまわず、「存在」を呼び起こし、立ち現わしめる。これこそ「ことば」の働きなのであるという。

では、ことばとその働き、「ことば」的働きはどう説明されるのであろうか。——「犬」という語は、犬の概念、犬の表象、犬のイメージなどの名前なのであると、ソシュール、オグデン、リチャーズそしてその亜流はいう。しかし、これがおかしいことは一目瞭然である。もし「犬」という語が犬の概念・表象・イメージの記号であるならば、その記号が名指す「もの」がなくてはならないが、その「もの」とは何なのかということになる。

言葉は一義的にその内容や意義を決定されていない。「水をく

ださい」という言葉は、多岐多様な内容をもち、千差万別に働く。「水をください」は話し手が誰か、聞き手が誰か、場所は、時は、天気は、水の在り場所はとか、それらの異なりにおいて内容も異なり、多岐多様に働く。楽譜が音楽ではないように、一義的に内容・意義が決定されていると考えられている「水をください」という国語は言葉ではない。チョムスキーは字面 (ヒヤポ) の表層構造と話し手の意図した深層構造との区別を指摘したが、言葉の働きは、この「深層」にあるのではなく、「底」、すなわち具体的、個別的な状況での働きにある。国語という「言葉」があるのではない。国語での語は各種の音符つまりおたまじゃくしや休止符その他の記号に当り、文法は作譜規則にあたる。規則や記法である国語は言葉でもなく、言葉使いでもない。野球規則が野球試合でなく、将棋規則が一つの勝負でないのと同様である。

声は身体の一部と見てとることができる。日常生活の場でのわれわれの働きは身振りとして働く。身振りは体振り (頭や手足や胴の動き)、視振り (目でものを言い、目顔で知らせる)、声振り (ことば) が一体となって働くところにある。だが、手足の及ばない、視線の及ばないところまで及ぶ点で、声振り (ことば) は最も強力といえよう。「水をください」という人は、そのように声振ることによって、相手に「水を望んでいる人」として自分を立ち現わし、水を得ようとする。相手が「水をください」と声振るとき、その特定の状況の中で相手が「水を欲しがり、それをわたしに求めている」という相貌をもってわたしに立ち現われてくる。

相手が「今朝賀茂川の水かさが増した」という声を聞いたとき、

わたくしに水かさを増した、今朝という過去の賀茂川そのものが
じかに立ち現われる。相手の言葉の「意味」を了解し、その「意
味」を「通して」今朝の水かさを増した賀茂川が立ち現われるの
ではない。「意味」を仲介者とせず、「意味越し」に賀茂川を志向
するでもない。

聞き手の側からすれば、言葉の意味の了解なるものは、その言
葉が命令や懇願の類であれば話し手の声振りに触れられて動かさ
れること、叙述の場合でみれば、或る「もの」「こと」が或る仕
方で立ち現われること、しかもじかに立ち現われることに他なら
ない。すなわち「言葉(声振り)」がじかに、「もの」や「こと」を
立ち現わしめるのである。言葉の働きのこの点においてまさに
「ことだま」的なのである。しかし、個々の人の身振りの一部で
ある声振りを離れて言葉はない。したがって「ことだま」が宿る
のは声振りに、したがって身振り、したがって「人」に宿るとい
うべきである。

「ことだま」はありふれた日常茶飯のものであって、何の神秘
もないのである。ただ大切なことは、声振り(ことば)がじかに
「もの」「こと」を立ち現わしめるのであって、「意味」や「表象」
という仲介者を通してではない、ということを示唆する点である。
声は声振り(ことば)という実在によって人に振れ、そうして何
ごとかをじかに立ち現わしめることが、その本来の働きのなか
ら。それが「ことだま」の働きのなかである。

以上で紹介を終りとし、次に大森「ことだま」論の特徴と思わ
れる点を四つ挙げてみよう。(一)近代以前の言霊観念・言霊論が特
定のことばや、とくに和歌をめぐって展開されたのに対して、大

森「ことだま」論は、そのような限定がなく、すべてのことば
について言霊の働きを認めている。(二)近代以前の言霊のもつ呪術
性・神秘性が清算されている。言霊は言葉に関する半々凡々たる
日常茶飯の事実として世俗化されている。(三)真理論の一環として
論じられ、二元論を打ちこわし、一元論は構図を描くための重要
なキーワードの一つとして使われている。(四)わが国のことばの卓
越性の根拠として国粹的に主張される要素が払拭され、言霊の観
念が普遍性を有するものとなっている。これらの特徴からみて、
大森「ことだま」論は、これまでの伝統のうえにさらに新しい言
霊論を積み重ねるものといえよう。なお、大森「ことだま」論を
めぐって議論の応酬があったことを記しておく(『科学基礎論研
究』第四三号参照)。

言霊玉手箱の紐の結びは巧妙かつ堅固で、遂に蓋はあかず、外
観をみただけに終った。いじくりまわして、箱には随分きずをつ
けたが、幸か不幸か煙はもれなかったようだ。

(わたなべ たけし・専任・日本思想史)