

国文学への哲学的アプローチ

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

土田杏村著

国文学への哲学的アプローチ

書肆心水

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

目次

国文学の哲学的方法 9

自動詞他動詞の精神生活的発達 32

方言と感情——方言研究の主観的方法—— 59

御杖の言霊論 92

文芸創作の弁証論的過程——御杖の『真言弁』に対する解釈的試み——

115

仲基の方法論 150

言道のリアリズム 175

上代歌謡研究の根本方法論 199

精神生活と価値感情 228

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

国文学への哲学的アプローチ

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

凡例

一、本書は土田杏村の論文選集である。底本には一五巻構成の全集版（第一書房刊行）を使用した。本書の各論文は土田杏村の四巻連作『国文学の哲学的研究』（総ページ数約一六〇〇、一九二七年～一九三三年、第一書房刊行）が収めるもののうち、方法的な議論を特徴とするものである。

一、本書では新漢字標準字体・新仮名遣い表記を基本とした。

一、送り仮名を現代的に加減した場合がある。また片仮名語において長音符号に置き換えうる場合には置き換えて表記した（例えば「デリケート」を「デリケート」に）。

一、踊り字は「々」のみを使用した。「こ」は「々」に置き換えた。

一、歴史的な引用文においては新漢字での表記を除き右記の表記現代化処理はしていない。著者同時代の引用文と見るべきものには右記の表記現代化の処理を行なった。

一、読み仮名ルビを附加したところがある。

一、「」で括った行内の註は本書刊行書によるものである。

一、正誤を判断しかねる場合などに附す「ママ」のルビは（ ）で括って（ママ）と記した。

一、現今の感覚では読点があったほうが一般的である場合には読点を補った（例えば「にさん」と読む「二三」の場合）。

一、現今一般的にはあまり漢字表記をしない左記の語を仮名表記に置き換えた（送り仮名と活用語尾は代表例）。

況んや（いわんや）、印度（インド）、埃及（エジプト）、基督（キリスト）、蓋し（けだし）、此の（この）、是の（この）、併し（しかし）、屢々（しばしば）、其処（そこ）、乃至（ないし）、為す（なす）、巴里（パリ）、可し（べし）、略々（ほぼ）、況して（まして）、亦（また）、儘（まま）、若し（もし）、齋らす（もたらす）、態々（わだわだ）

国文学の哲学的方法

一

すべての科学が最近著しく方法的になった。或る科学の研究書の巻頭の二、三章は、大抵はその学的方法論的研究によって充たされるようになった。方法論的考察をしないでいきなり何等かの科学の研究に従事するものは、一個の科学者の態度として不十分であり、ただそれだけの理由を以て、その研究の成果さえも独断的で、価値の乏しいものであるように見られている。その方法論的考察は、結局は哲学的考察になる。その科学が全科学に対していかなる関係的地位を占めているか、随ってその科学の認識目的は何であるか、その認識目的にふさわしい研究方法は何であるか、というようなことは、一つの哲学的考察である。かくしてすべての科学の根基に、その科学の方法論に就き哲学的考察が横たわることとなったのである。

然るに国文学——ここで私は日本文学を研究する学問を国文学と呼んだのである——^①に就いては、珍らしくもそうした方法論的の考察に乏しい。学界というところは個人個人の研究者で

立っていきそうに見えて、その実一つの風潮により動かされることの著しい世界であるから、その中の有力なる学者が何等かの風潮をつくらない限り他のものは容易に自分で新しい風潮へ動いて行かない世界であるが、国文学界の中心的勢力を占めているものは実際のところ今日国文学の方法論的考察をなすことに大した興味を感じていないのではないかと思われる。随ってどの国文学の著作を繙いて見ても、その最初の数章をその方法論的考察に費すという様なことがない。私はそのことを常に大いなる遺憾事だと考えている。尤も国文学者の間に方法論的考察の必要への苦悶が全然的にないのだとは私も思わない。近頃の国文学書を見れば、何か知ら従来の研究方法だけでは満足して行けない新しい気分の動きは、取扱いの全体に感じられるのであるが、その気分の動きは理論的に体系立てられるところへまでまだ達していないように見えるのである。

(1) 「国文学」という語は二た通りの意味に使われている。一つは「外国文学」に対して「日本文学」という意である。他はその日本文学を研究する学問の意である。後者の場合には、「国文」というのが前者の「国文学」に相当し、「学」は「科学」を意味するのである。日本文学を単に国文と呼ぶのは適当であるまいが、私は本章の中では「国文学」を「日本文学を研究する学問」の意味で用いたい。他の章でもそれとは違った意味には、成るべくは「日本文学」なる語を使いたい。

こうしたことの原因は、遠くも近くも考え得られようが、その直接の原因の一つは、我国の大学に於ける文学部の学科編制にありはしないかと思う。その学科編制では、文学と美術とは截然と区別せられ、文学及び文学史は文学科へ所属しているし、造形美術及び造形美術史は哲学科へ

自動詞他動詞の精神生活的の発達

一

古い時代についての研究は一部分は文献によってなされなければならぬが、その文献の取扱いは二た通りの仕方がある。一つは文献の記述する内容を資料として取扱う仕方であるし、もう一つは文献その物を一つの遺物と見、それ自身の形質全部を資料として取扱う仕方である。これら二つの取扱法は何れも重要なものに相違ないが、時代が古くなれば古くなる程第二の取扱法は第一のそれよりも重要なものになって来るであろう。元来文献の記述している内容には事実の誤まられている場合が少なくないから、それを全部的に信ずれば大いなる誤謬の結論に到達する。殊に時代を古く遡れば遡るほど、その記述事實は怪しいものになって来るのである。しかしそうした場合にも、その文献自身が直接に示している形質は、我々に大いなる暗示をしていることが少なくない。その形質といえども長い時代を経過する間には大いなる変更を受けているが、この変更は比較研究によって大いに修正せられ、その原始形に近いものを得ることはさほど困難でない。

自動詞他動詞の精神生活的発達

い。少なくとも文献の内容につき比較研究をなしてその原始形を得ることよりは、右の修正の方が容易である。文献の持つこの形質によって、私は古代文化の研究に幾多の光明を見出すことが出来た。その一つの例に自動詞他動詞の文法的発達がある。

一体言語が一つの法則に随うということの根拠には、何等かの論理的基礎の存するものである。しかしまた文法は直ちに論理ではなく、なおその中に大いなる非論理的要素を含むものだ。それが論理的であるのは、勿論言語を使う我々の精神生活が先験的に論理性を含み、生産物としての言語が生産物としての或る規律を持たなければならぬからである。しかしまたそれが他面非論理的であるのは、言語は畢竟慣用せらるるが故の言語であり、文法もまたその慣用によって成り立つものだから、かく慣用せられる間に生活の種々の要求を表現するが故である。何れにせよ言語及び文法の背後には複雑なる精神生活がある。言語及び文法の分析によってその背後なる精神生活の動きを知ることが出来るし、またその逆に、精神生活の分析によって生産物としての言語及び文法の本質を明らかにすることが出来るのである。しかしこれら両者の関係は、単にその一方よりその他方を引き出し得るものではなく、私が精神生活史研究の方法に於いて常に取る如くに、両者を併せて理解する或る直観的方法によってのみ知られ得るのである。精神生活の動きに就いての或る哲学的理解によって文法上の幾つかの問題を解決することも出来れば、また文法的事実の精神生活的理解により嘗て歴史生活の上に現われた或る重要な事柄の幾つかをも確認することも出来る。私は今この小篇の中で、それらの問題の幾つかを取扱って見たいと思

う。

二

ここに考察の資料として取扱われたのは文法學上の所謂自動詞と他動詞とである。自動詞と他動詞とは、普通には極めて容易に区別せられ得そうに見えるが、實際の例に就いて見ると明らかに区別し得られない場合がいくつも出て来る。言語の形式の上では自動詞的であっても實際の意識の上では他動詞であるもの、また逆に言語の形式の上では他動詞的であっても實際の意識の上では自動詞的であるものが頻々として出て来るのである。随って術語の正しい意味で自動詞他動詞を使おうと思えば、全く形式的に、単に文法學的に、言語の自動形他動形だけを見て行かなければならないし、また單純にそうすれば、實際の意識に於いて既に自動他動の語義を失っている。しかし今極めて普通に自動詞と他動詞とを取り出し、これら二つの形式の中の何れが先きに成立したかと觀察すれば、私の見るところでは他動詞形式の方が先に発達したようである。けれどもこの最初に発達した他動詞というものは、今の所謂他動詞と、その背景に横たわる精神生活の特質を同一ならしめるものではない。

然らば所謂他動詞の原始的形式、換言すれば最初に発達した他動詞は如何なる特質の精神生活により裏付けられていたかというに、形式の論理性は他動的であるに拘らず、その文法性は自動的であった。言い換えれば、文法學的に自動的である形式がその実他動的なる論理的意味を持つ

自動詞他動詞の精神生活的発達

ていたのだ。普通我々が他動詞と呼んでいるものでは、その他動詞の主語となる「我れ」またはそれに相当するものがあり、更にその他動詞の働きかける客体の「他物」があり、他動詞は「を」という助詞を仲介としてこの主体と客体とを連結するのである。然るに原始形の他動詞では、これ等要素の意識的弁別が明らかでない。そして「を」に相当する助詞は、何等かの主体が客体に働きかけるという意識を示さず、寧ろ働きかけられる客体を「これ」といつて取り出し、それに注意を集中せしめて、それを主体とするような意識を示すのである。何故こうしたことが起ったかと言えば、この原始的の「働きかけ」の意識では、そのの主体となる自我の意識が明確でなく、主体は働きかけられる客体に即し、それに結びついていからであらう。即ち我々が何物かに働きかけるといふ時には、働きかけられる他物が直ちに主格の位置に來たり、それを中心として言語の聯絡形式が展開する。この場合主格は全く欠如せられているのではない。客体となったものに没入し、客体と一致しているのだ。そして働きかけることの作用意識やその作用の主体の意識は大して明らかに分裂展開していない。

こうした言語使用の実例は今もなお存している。例えば、

「酒は飲みたい。」（酒を飲みたい。）

「まだ海は見ない。」（まだ海を見ない。）

これらの場合の「は」は、文法的には「をば」の意味だと見られているが、然らば「をば」はどうして単に「は」となったのであるか。「をば」が簡略にせられて「は」になったとは考え

方言と感情 — 方言研究の主観的方法 —

一

方言とは何であるか、またその方言を研究するとはいかなる仕事であるか。

いかなる言語も、実在する言語である以上は、他の土地に語られている言語と、何等かの点で相違を持つものになっているであろう。この相違は、方言認識に基礎となる事実である。しかし、実在する言語については、厳密には何れがその標準語であり他がその変歪語であるとはいえないことであって、すべては同等の生存権利を持つものであるが、言語そのものは元来一の社会制度であるから、政治的支配の権力外に立つことが出来ず、ここに政治的な制度として標準語が選択決定せられるようになる。それ以外の形態を持った言語は、すべて方言の名を以て呼ばれることになるのである。それだから標準語なるが故にその語法や音韻は論理的に整序せられているとはいえないし、また方言なるが故に歴史的にその標準語より変歪せられて発生したものだともいえないことである。元来言語学的文法学的規定は論理的規定と密接な関係を持ちするも

の、互いに全く同一の基礎の上に立つものでもない。随って何れの言語体制の方がより論理的であるかは、容易に決定せられない問題であるし、また事実^{じじつ}に於いて或る方言の体制はその標準語の体制よりも常に非論理的であるとは断定せられないことである。方言が歴史的に、標準語より変歪^{へんわい}せられて発生する場合はたしかに存在するけれども、またその方言の方が標準語よりも古い形態をルディメンタリーに残存せしめている場合は珍らしくなく、この事実を基礎として、語原学者はつねに方言の中に語原を探索する計画を立てているほどである。方言が標準語より遠ざかり、変歪的であることは、現在の言語を単に形態的に見てのことであって、歴史的のものではない。然るに我々が「方言」という語を使った時には、何等かその方言の体制を軽蔑^{けいべつ}するような感情状態になっていることは、軽視^{けいし}せられてならない方言研究の基礎事実であろう。方言は何故「軽蔑」せらるべき言語であるか、また我々が方言を観察する時には、方言自身の体制の立場に立たず、標準語の体制の立場に立って、方言はそれを変歪したものと、自然に考えるようになっていくが、方言と標準語との間には、何故かくの如き地位の上の相違が認識せられなければならないのであるか。

最も客観的な仕事であるべき言語研究が、その客観性を保持するに困難であって、昔からしばしば主観的の業蹟を示すようになっていたのは、言語認識そのものが元来かくの如き主観的感情を基礎とするためであって、致し方がない。何処の民族も、外国の言語に対しては蔑視観を持っている。「南蛮^{ばんばん}駄舌^{だせつ}」というような語は、余りにもよく人の知るところであるが、日本の国学者

も、外国の言語に対しては概ねつねに同様の賤視観を懐いていた。言語が賤しいからその民族もまた賤しいのだという認識は、他の民族の人種学的風貌の相違、生活習慣の相違に対する賤視的認識と平行して甚だ有力のものになっている。いかに科学的な立場に立つ人間といえども、低意識に於いては、本能的にその賤視観より離れたい。それは結局言語が一の社会制度なるがためであって、人間は自ら生活する共同社会への集団愛を本能的に固有しているから、社会制度に対する認識の基礎には、この集団愛を以てする主観的な評価意識が存するのだ。我々の言語研究、特に方言研究は、厳密に科学的の仕事をなすものであり、主観的な評価を下すものであってはならないから、その研究を遂行する場合には、この主観的な見方より離れて、方言事象を出来るだけ客観的に観察し、分析記述しなければならないのである。

しかしなお一歩立ち入って考えるならば、この客観的な観察の基礎に我々はなお主観的な取扱を予定してもよい筈である。言語認識、特に方言認識は、本能的に人間の賤視的な評価感情を基礎とした認識であった。方言認識のナイーブな基礎事実はそれであり、いかに科学的客観的な取扱をなすといえども、この具体的な事実を土台とし、それを抽象的に分析して行くに過ぎない。然らば我々は、この具体的な認識を絶対的な事実として取り、それを主観的に受取っている在るがままの具体性を以て先ず取扱うことが、方法的に第一に必要なかと思う。ここに方言研究の仕事は、二面に分れる。一は客観的抽象的な取扱であるし、他は主観的具体的な取扱である。主観的に取扱うとは、主観的に偏った見方を以て対象を取扱うという意味ではなく、主観的

に、しか捕捉し得ない我々の言語認識のその主観性を基礎とし、主観的に捕捉しているが、まの、その言語性を内省分析しようというのである。我々は事物の研究者であると同時に、主観的の感情を以て生きる一個の人間的生活者だ。それ故にいかに客観的の立場に立つからといって、機械でない限り、最初より超然として客観的科学的な立場には立つことが出来ない。またそのことは、究極的に全く不可能のことでもある。そうした場合我々は、自己の主観的な認識生活を先ず具体的に内省し整理することが必要であつて、それこそは科学的にも最も謙遜な仕事なのだ。抽象的な所謂科学的研究方法は、この主観的な研究方法の後に来るものである。

二

方言研究として、從來なし来たった仕事は何であるか。我々は先ず、何れかの方言の単語に注意した。一の事物現象を指示表現する単語は、方言によつては標準語としばしば相違したものになっている。一方の集団の人の使った言語によつて指示せられる対象が何であるか不明の場合には、他の集団の人はこの意味不明の言語に注意をする。そしてこの言語の意味の分明となった時には、両集団の言語に単語の相違あることを認識するであろう。その認識と同時に我々は、その違つた単語の音韻や構造やに新奇珍異の感を持ち、同時にその方言を使用する集団をも多少の程度を以て賤視するだけではなく、その集団に属する人達的生活習慣や性格をも新奇珍異のものとして見るであらう。例えば或る集会の中で一人がその集会の人達には分らない方言単語を使つた

御杖の言靈論

一

富士谷御杖〔1768-1823〕は、我国に於いて私の最も尊敬する哲学者芸術評論家の一人だ。彼をして現代にあらしめば、恐らく彼は比類のない体験の深さと分析の細かさを示した哲学者であり、芸術評論家であり、古典研究者であり、以て当代第一人者の称を恣まにしたことであろう。徳川時代の国文学者中、私の最も傾倒するものは真淵でもなければ宣長でもない。全くのところ私は第一に指を彼に屈する。

彼は国学者と呼ばれるには、その説くところ余りにも哲学的に精緻だ。芸術的に深邃だ。しかもまた単純に哲学者と呼ばれるには、彼の国文の分析は余りにも科学的に徹底したものだ。性格のこうした渾然たる統一は、何時の時代にも非常に困難なものだ。然るに御杖はその珍らしい一例を示している。彼は富士谷成章の子として、本来堂上歌学の系統を継いでいる。随って彼は当時の国学者として、真にアカデミーの訓練を経て来た、紛う方のない一個のアカデミシアンなの

御杖の言霊論

であり、その学風も依然として一のアカデミーの特色を示した。例えば彼が、語感の細かい詮索をし出すと、到底筆では書けないといい、口ずからの伝授を重んじているなどがそれだ。しかし私は彼の著を読み、初めて堂上歌学のアカデミーなるものの深い意義を知り得る気がした。いかにも御杖のように体験を主とし、一語一句の語感を命とするものにあつては、アカデミーの所謂秘密伝授も意味のあることであろう。昔の所謂秘密伝授は、すべて本来こうした意味を持つていたものに相違ない。語法の非常にデリケートな区別立てをするところを見ると、流石に堂上歌学の特色はここにあつたものと見える。煩瑣は必ずしもそれ自身悪いことではないのだ。御杖の研究方法のようにしてアカデミーの煩瑣も初めて体験一如に熔融せられ、煩瑣は煩瑣でなくなるのである。とにかく私は御杖に於いて、最もよい意味での、生かされた一個のアカデミシアンを見る。しかし彼の時代に於いて、彼の国学は最早正統派のアカデミーの地位にいたることが出来ず、却って田舎学者である宣長等の国学がアカデミーとしての確固たる地位を建設していた。御杖はそれらと戦いつつ、長い伝統を継承した真の意味のアカデミーの残灯を維持しなければならなかった。我々は御杖の論をよんで、同時に堂上歌学の従来の研究がいかなる成果にまで達していたものかを知ることが出来る。

富士谷御杖は、かく正統派のアカデミー歌学を継承したが、しかしその主張は甚だ多くの独創を持ち、その論拠は確実であり、自由であつた。その主張に何等の不消化もなく、また何等の危なっ気もない。その言うところは、何時も練られ切つたものだ。いかなる国文註釈家も、これだ

け深い理解へは容易に達することが出来ない。事実¹に於いて今日『万葉集』を理解した書としては、御杖の著『万葉集灯』に及ぶものがない。恐らく今後もそうであろう。『万葉集灯』は、僅かに『万葉集』第一巻の理解を以て終ったものであるが、この書がもしも全部完成していたとすれば、それは何という偉観であつたろうか。今日新たに万葉を解するものは、第一巻では常に最も多く、恐らくは、知らず識らずの間に灯の見解を取るの²は、理由のないことではあるまい。彼の評論は、また同時に彼の卓越した芸術鑑識眼を示している。作のよしあしを批評し、選択する点で、彼は常に独自の見解を出し、それは概ね誤っていないようである。例えば人麿の作の中では、

東の野にかぎろひの立つ見えてかへりみすれば月かたぶきぬ

を推奨して、「此歌ことに詞のいたりをきはめられたり。歌はかやうによまほしき事なり」(『万葉集灯』古今書院版一六二頁)と言って、その心境の深さを、見通しているかと思えば、長皇子の御作

わぎも子を早見浜風やまとなる吾れ待つ椿吹かざるなゆめ

を評しては、「この皇子の御歌、いづれもいづれも凡を出でたり。学者ねもごろに、目をも心をもとどむべし」(『万葉集灯』二四五頁)と言って、詩人的感覚への豊かな同感を示している。私は全く、御杖の古典の理解法には心酔する。

(1) 御杖は「ただ四五巻を会得すとも、怜悧¹の人は、歌道の本意はさとらるべし」(『万葉集灯』五一

御杖の言霊論

頁」と言ったが、偶然第一巻の註解だけで終ることとなった。『万葉集』の註釈その数頗る多いが、見識の点では御杖と橘守部とを挙げるのが殆ど近來の常識の様になっている。木村正辞博士の解釈も御杖によったところが甚だ多い。

富士谷御杖は、自分が思い諦め、自分が固く信ずるのでなければ、いかなる主張へも同感しようとはしない。彼の求めるものは常に論拠であり、体験基礎である。それ故に彼は古典を尊重するけれども、ただの意味の古典有難屋ではない。時に彼は冷酷と見えるまで嚴肅に古典を分解して進み、その真の意味を突き止めようとする。古典の中にないものをただの一つそれに附け加えるようとはしない。だから彼は、古典を尊重すると言っても、それは全く一個の自由人としての態度からなのだ。そしてこの評論の中に、いつも彼の昂然とした気魄が見える。

「伝のうち、少しもあやしく心えがたき所々は、かかる事深く尋ぬるはから心なりと見えたり。さらば聞えぬままになしおくをば、やまと心とやいはん。いとおぼつかなき事なりや。

しかるに此の説を信受せる人々は、生れ得て世のすなほなる人なるが故に、げに神の御うへは知るに及ばざることと思ひてもあるなれど、成元が如きしうねく、ねちけたるさがるは、更に更にこれを信ずる事能はねば、宣長が説もまた受くる事能はざるなり。」(『古事記灯』

古今書院版四頁)

これは御杖が宣長の『古事記伝』に於ける態度を非難したところだが、宣長らを「すなほなる人」と呼び、自らを「しうねく、ねちけたるさがる」と呼んだところにも、自由人として執拗

に論拠を究めようとする彼の態度は現われている。また、

「されどもこの言霊の道世に失はれて久しきことなれば、これひとり此の阿闍梨（著者註。『万葉代匠記』の著者契沖阿闍梨を指す）がとがにはあらねど、すべて有力の人の説とだにいへば、名に惑ひて取捨をもせざる事、凡庸の人のならひなるが故に、今その惑ひをおどろかしおくなり」（『古事記灯』三〇―三二頁）

と言っているが、理由なく何人にも下ろうとしない彼の気魄は誠に気持ちのよいものではないか。

二

富士谷御杖の批評の根拠は、常に彼独自の考えであるところの言霊論の上に置かれている。しかし彼の言霊論は、実は彼個人の創見になる一個の哲学と言うべきものであり、歴史的には厳密に考証せられた説だと言えない。彼は『古事記灯』の中で、契沖による言霊の解を非難し、

「世人多くは此説を信じたり。然るにかの阿闍梨、その学和漢梵にひろかりしが故に、かへりてわが大御国の御てぶりは、くはしく心をもいれられざりけるにや。この説今少し心ゆかぬ也。」（『古事記灯』二九頁）

と言っているが、言霊の真に歴史的の意義を説いたものとしては、契沖の方が御杖よりも勝れていると私は考えている。それ故私は今自分の理解している言霊の意義を詳論しようとは思わな

御杖の言霊論

い。御杖に聞くべきは、その根本哲学だ。古典を理解する時のその一般的方法論だ。だから我々はその術語などは言霊であつても何でもよい。突き進めた彼の根本思想を尋ねて見たいのだ。

彼の言霊論、殊にそれから自然に演繹せられたその倒語論は、最初の間は容易に会得せられない。しかしその根本主張に随つての作品の理解を次第に読んで行つて見ると、その思想はいかにもと会得せられて来る。後にはそれに我々は快心の笑みをさえ漏すことであろう。しかし彼は、その説の一般に理解せられないことを遺憾として次のように書いている。

「されども今釈する所おそらくは信ずる人世に少かるべし。もしこれを了解する人もあらば、共にわが御国ぶりを語るべき友にこそ。」（『万葉集灯』二二三頁）

いかに彼が寂しく孤独な自由人の境地に立っていたかは、この短い述懐でも分る。

御杖に随えば、何等か言語を発すればそこに一面的に決定せられた或る世界が現われ、具体的な全生活の何れかの方面は否定せられる。まことに断定は、肯定と同時に或る否定なのだ。だから我々は、言語によつて全的な、体験するがままのものを現わそうとすれば、それは全くの不可能事だかも知れない。言語はつねに真に在るものから何れへか偏局するのだ。

「されども、言といふ言、言へば必らずよきにか、あしきにかたよりて、二つを具する事能はざる物也。」（『万葉集灯』五頁）

然るに我々の真に具体的に表現したいと思つてゐるものは、実はかく言語で表現せられたものの背景に在る。我々の理解はその中心に徹し、我々の表現はその中心より発しなければならな

い。この中心に徹すれば、所詮は言語も無益と言わなければなるまい。求めるところは外でなくて内だ。御杖自身の語を借れば、

「いかにとなれば、もと此典、人にして説かず、神もて説き給へる主意、よろづの外様はすべて内の活所よりうむ所なるが故に、其の活たる所を説きたまへるなれば、外様をたのみず、中心に徹し、中心よりおこるをば真面目とする事、わが御国ふりなるを、ただみやびたる外様をのみたのまるるは、から国の外様をむねとするてぶりに同じければ也。」(『古事記灯』七頁)

「神さびは、もと言の用にもいたくまさる妙用ありて、本かれが中心に徹すべく、中心にだに入らば、言は無益のものならずや。」(『古事記灯』二〇頁)

「かく決定する事、ひとへに外よりも内をむねと思ふが故なれば、たとひ人はえ聞き取らずとも、神の道は直びたるに疑ひなき事をたのしむがゆ多なり。」(『古事記灯』二四頁)

彼はまたこのことを、「霊を主とし、言を客として」とも言った。芸術的作品を理解するとは、畢竟その作品の中心に徹し、作者の霊の立場から作品を振り返って見ることだ。言語のみやびに真実があるのではない。内の活所に真実があるのだ。

然らばかく内に徹することのために、外の表現は全く無意味のものであるか。断じてそうではない。言語の妙用は、本来簡単に表面だけのものではないのだ。一面的に決定する言語に即して、我々はその背景に立つ全生活を理解するのだ。理解とは表現の背景にあるものを勝手に想像する

御杖の言霊論

ことではない。表現に即して、表現が表現した限りのものを直接に理解することだ。言語がなければ、内もまたない。内によって言語は適切に生み出されたのだ。

「もと詞の表は、言外の情より出でたる物なる事、草木の根より幹、枝、花、葉の生ずるに同じ。一もとの木草、その精神はただ、根にあるをや。されば、根を知らむ事、枝葉にあり。枝葉を知らむ事、根にあり。」（『万葉集灯』一九六―七頁）

まことによく通った主張だ。作品を理解するもの、作品を創作するもの、常にこの心掛けを持たなければならぬ。しかし我々はそこに一つの循環論法の存することを否定し得ない。「根を知らむ事、枝葉にあり。枝葉を知らむ事、根にあり」と言う言葉がそれだ。内に徹するに、枝葉のきっかけがなければならぬ。しかし表現の理解には徹した内の理解が必要なのである。我々をしてこの循環論法を超越せしめるものは、常に一の全的体験だ。表現と根と、この連鎖は統一のものであって、単純な形式論理的の包摂関係だけでは済まされない。いや、真の包摂関係は、本来こうしたものであるべきではないか。理解の根拠には、全的な創造生活がなければならぬ。思惟の究竟はいつでも循環論法となるのだ。

表現にそれだけのことを許すとすれば、言語の決定は実は複雑の構成を持つものと言わなければならない。言語によって我々は何等か一面的の決定をした。しかし言語の表現するものは、単純にこの決定の一面ではない。それは一面的に決定することにより、却ってその否定したものゝを指示している。更に進んでは、かく一面的に断定せられ、同時に一面的に否定せられた立場を、

すべてその中に包容するところの背後の全的統一の立場を指示しているのだ。すべての言語は、そうした靈妙のはたらきを持つ。御杖はここに「言靈」という術語を使った。

「されど万葉集中にことだまとあるには、みな此の靈の字を用ひられ、しかのみならず、さきはふたすくるなどのみよまれたるは、必らず言に靈妙の物ありて、それが、わが思ふ所をたすけさきはふ心なる事明らか也。」（『古事記灯』八頁）

「其の言の外に生かし置きたる所の、わが所思をば言靈とはいふ也。」（『古事記灯』二二頁）

「言靈とは、詞の外に所思の言はずして籠れる所をしろしめす神の靈を申す也と知るべし。」

（『万葉集灯』七頁）

「言を見て靈を説かざれば死す。殺して何にの益ぞや。」（『古事記灯』九頁）

御杖の言うようにして見ると、言語を以て何事をか言うは、実は殺すのである。否定するのである。有は無であり、得は失なのだ。真に肯定せられたものは、その言語以外にある。無が有であり、失が得なのだ。言語によって、かく始めから生かされてある所思の表現せられる、これが言靈である。だから決定の合理性は直ちに反対の不合理性を予想し、合理性不合理性は更に直ちにその背景の全的生活である非合理性を予想するのであるが、非合理性は、御杖によれば、合理性に対してよりも寧ろ不合理性と密接の關係を持っているのだ。ここに次に述べようとする「倒語」の論拠がある。

御杖はこうした態度を取っているから、当時の歌匠だちのように歌題を予め定めておいて、さ