

言靈觀の眞意義

服 部 嘉 香

言靈觀は、日本人の国語觀の最初のものであり、信仰として極めて深いものがあつた。一々の言語や詞章には神靈または精靈があつて、吉凶共に言（こと）と事（こと）との一致があるとする考へ方であるが、「言靈」といふ語の初見が萬葉集にあることは周知の通りであるし、その信仰の始源が神代からであることも、山上憶良の長歌によつて明きらかである。だが、わたくしは、（一）「言靈」と名づけ呼ばれるその言葉のたましひといふものの本体は何か、（二）言靈は一語々々にあるのか、語を連ねた一聯の詞章、文章にあるのか、（三）なぜ言靈が宿るのか、（四）なぜそれが相手に作用し、事として実現するのか、などいふ点について、久しく疑問を懐いて来た。今も明解を得ないのであるが、若干の私見を書き舒べておきたいと思ふ。

まづ第一の、言靈の本体は何かといふことについて、今までに考へられてゐるのは、(1)言語即ち神そのもの、(2)言葉に神の宿つたもの、(3)神から与へられたものであること、(4)何となく人力以上の靈力があること、この四種に尽きるが、(1)は萬有神教的、汎神論的の信仰、(2)は物活論的の考へ方、(3)は言語起原説にいふ神授説、(4)は言語崇

拜からであらう。要するに、古代人のありのままの信仰的国語意識に外ならない。

(1)の、言語即神の信仰は、凡そ古代人が持つ宗教的本能の所産であるが、特に混血民族である日本人としては、その血液の中に多くを含むツングース族伝来のシャーマニズムの遺伝によるところが多いであらう。昭和も二十八年になつた現在なほ、農村では、田圃の隅、かまどの側、井戸端、便所の傍などに、互製の小さな祠を置いてゐるのを見るが、単純な習慣、土俗からのものがあるとしても、大部分は、田の神、かまどの神、井戸神さま、手水場神さまなどの存在を信じてゐるためであり、シャーマニズムの根の深さ、強さに驚くの外はない。随つて、古代人が、不思議な働を持つ言語を神と見たのは、当然以上の当然といつていい。平田篤胤が「言靈の神の幸はふこれ(註)の国」といつてゐることや、鹿持雅澄が、

言靈は、言の神靈と云て、いひ出る言のはに、自然微妙靈徳あるを云ふ。(「古義」 卷五之下)

といつてゐることも、荒唐無稽の解釈だともいへないのである。

しかし、わたくしは、言語を神と見たといふそのことに疑を持つのである。理由の一つは、神と見ることによつて、それが事代主神、(富士谷御杖の説)興靈産靈神(篤胤)、一言主神(鈴木重胤)などのやうに特定の神に擬せられたり、言語と人間とが分離させられて自主性を失ふことになり易い点である。理由の二は、普通に、祝詞は言靈の信仰に基づいて発生したものとされるが、もしそうだとすると、祝詞言は神を祭り、神に祈る言葉であるから、それが神そのものであつてはならないといふ点である。神そのものである言語を以て「神に告り申す語」とするの(註二)は不合理といはねばならん。第三に、祝詞は、事を鄭重にし、祈ることの実現を期するために、祝詞言に美辞麗句を連ね、調子を荘重雄大にするが、神そのものである言語を、人為の修辭的技巧に利用するのは、神を弄ぶことに

なり、祝詞の本旨に添はないことになりはしないか。第四には、古事記、景行天皇の章には、日本武尊が息吹で白猪に遭ひ、これは山の神の使者であらう、今殺さずとも帰りでよいと言拳されたが、それは山神が白猪に化身してゐたので、その祟で、山中ひどく難渋されたとある。この「言拳」は、ここでは、豪語、広言、揚言、大言壯語などのことで、「其の神の正身にぞありけむを、言拳したまへるに困りて、惑はさえたまへるなり。」とある通り、豪語したといふことによる祟であるが、それならば、神そのものである言語の威力が息吹山神の前には甚だ無力であつたことになる。もちろん信仰として、寿詞と枉言との別のあることは、一言主神が「吾は悪事も一言、善事も一言、言離(註三)の神」と名乗つてゐることからも明きらかであるが、日本武尊の場合は、枉言を吐いたために祟を受けたといふわけではなく、広言を戒めたのであつて、広言とはいへ、それが神言である限り、無力であつたとは考へられないはずである。言語を神そのものとするところに、かういふ無理が生じて来るのである。今一つは、萬葉にある夕占の歌のうち、「言靈」といつてゐるのは、卷第十一の、

言靈の八十の衢に夕占ゆふぢ問ふ占正うらふに告る妹におひ依らむ(二五〇六)

この一首であるが、ここに占の種としたのは、老若男女、貴賤群集する八十の巷の、八十の道行き人の言葉であるから、それを神の言葉、神そのものなどといへないことは明きらかである。要するに、(1)の説は、単純素樸な神性の表れであるとして、それはそれだけのこととしておくべきものであらう。

二

(2)の、言語に神の靈が宿つてゐると見る考へ方は、言語即神の考よりは穩当である。山河草木やいろいろの動物

を靈性を持つ神だとするのは原始的信仰であるが、物と靈とを別のものとして、山河草木にはそれぞれ主^まがあり、動物や人間には必要に応じて靈魂が宿ると見るのは、信仰としては進化したものであるから、言語に靈魂があること、それは神の靈魂が宿つたものだ、とする考へ方は、自然に行はれたであらう。萬葉の「みたまたまひて」(三六三)、「たまぢはふ」(三六二)、「みたまたすけて」(四〇七)などは、その信仰によつてのものであるし、柿本人麿の、

敷島の日本の国は言靈の佑^{たす}はふ国ぞま福^まくありこそ (三五四)

の解に、『略解』の加藤千蔭が、「事は言、靈は神の御魂也。言拳する時は、其言に神の御靈おはしまして、幸をなし給へりと也。」といつてゐるのもそれであるし、後に音義派の高橋残夢がその主著に『靈の宿』と名づけたのも、その心からのことであつたと思はれる。

この(2)の考へ方には、いろいろな現れ方がある。第一は、宿る神に善神(神靈信仰)と邪神(精靈信仰)とのあること、第二は、神が巫女、巫児を媒体として物いふこと、第三は、祈禱、まじなひ、うらなひ、タブーなどとして、人間の日常生活の中に入り込んでゐること、などである。第一は、寿詞と枉言となつて、「幸あれ。」といへば幸福に、「禍あれ。」といへば不幸に、相手の運命を左右する力があると信じてゐるのであるが、第二の媒体介在の形式は、神が巫女、巫児を通じて直接に顯現乃至作用する場合と、『枕草子』にある護法天童のやうに、法力を使ふ修驗者に呼び出されて、仏教護持の護法善神の使として神子^{かみこ}に乗り移る(この話では、乗移りはないのであるが、)場合とがある。いづれにしても、そのいふ言葉は靈を持つものとして発言されることに変わりはない。第三の、祈禱、まじなひ等々の習俗となつたものは、祝詞、古事記、風土記、萬葉集などから、後世の文献に至るまで、その例が実に多い。穂積陳重の『実名敬避俗』や、武田祐吉氏の『神と神を祭る者との文学』や、西村真次の

『萬葉集の文化史的研究』や、柳田国男氏の『民謡覚書』などがその供給源とならう。その他、女房言葉、忌言葉、縁起言葉、姓名判断などもこの(2)の中のものであらう。言霊の「たま」は、生命の本源としての靈魂のことに思ひ、それに背き、それを犯しては祟があると信じてゐるのであるから、鬼性内在或は精霊内在の信仰として、神性乃至神霊内在の信仰と同坐させていいと思ふのである。

(3)、神から与へられた言葉であるとする信仰は、(1)とも(2)とも紛れるのであるが、言語学的に區別すれば、神授説に含まれるものであらう。もちろん、言語学的もしくは国語学的に主張したものがあるわけでもなく、歌文中にその考らしいものが閃き見える程度に過ぎないのであるが、とにかく、それらしいものがある。賀茂真淵の『語意』に、「ことゝふは天地のちゝはゝの教也。」とあるのが一つ。「ことゝふ」は「言語」のことで、言語は天地の始祖から教へられ、授けられたといふのである。今一つは、上田萬年、松井簡治共著の『大日本国語辞典』に「ことだま」の引例とした藤原清輔の「寄神説」で、

たちちねの神の賜ひしことだまは千代まで守れ年も限らず

といふのがそれである。真淵は特に五十聯音のいみじさに感動してそれをいひ、本居宣長は清音本位の美しさについて、雅澄は皇神の道について、残夢は和歌の徳について、黒沢翁満は特にテニヲハについて、それぞれ言霊のはたらきを認めたのは、特殊の面において神授説を採つてゐるのであるが、いふまでもなく、それらを言霊の本体と見ることが、今は時代錯誤の譏を受けねばならぬ。

神授説に含むべきものに、江戸終末期から明治初期にかけて賑はした言霊派、音義派がある。篤胤(天保一四年、一八四三年歿)、桶守部(嘉永二年歿、一八四五年歿)、残夢(嘉永四年歿、一八五二年歿)などに始まり、大国隆正、富樫広蔭を経て、堀秀成(明治二十年歿、一八八七年歿)に終滅した

が、守部が五十音図の一音毎に、神授具有の意義があるとして、例へば、「ばの音には、双、齒、葉、羽、端などの如く物を切り分ち離つ意の一統あり。……此はに歎息の一統あるは、あ行と同じく喉音なるが故なり。」^(註五)といふ風に、一音一義説を唱へたのが、秀成になると、「父母の音は一音に五義を具へ、三十六の子音は一音に三義を伝へ、……此等の一音毎に開合、軽重、出入、昇降、縮張、清濁の六種の別あること、及び経緯の二行は天地の真理に合し、靈妙なる作用を具備せることを考へ得たり。」^(註六)といふ風に複雑に、同時に抽象的に考へられて来た。この音義説はなかなか根深く、大島正健著『国語の組織』^(大正三年刊)、井口丑二著『日本語源』^(大正十五年刊)、賀茂百樹著『日本語源』^(昭和十四年刊)にまで脈を引いてゐるが、国語観としては、江戸末期的症狀ともいふべきもので、国学興隆の潮に乗つた偏狭な考へ方に過ぎない。言霊の本体について示唆するところはないのである。

(4)の、人力以上の靈力があるとする考へ方は、神秘の世界から離れた解釈で、むしろ古代人の心理を淺解もしくは曲解することにならうが、神とも神靈とも考へない境に言霊の力を認めることは誤でない。超自然的、超人間的な不可思議の力とその効果とは、言語に対する畏怖の心を起さしめ、言語崇拜となつて、それに靈力、——善には威力、悪には魔力を感じるのである。その力の源即ち言霊の本体が何かといふ点では、先人の解明が十分でない。本稿の初に挙げた(二)(三)(四)の疑を追及する間に考を進めて行くことにしたい。

三

わたくしが疑問として掲げた第二は、言霊は一語一語(または一語一字)にあるのか、語を連ねた一聯の文にあるのか、といふ点である。これについて、まづ二大家の解説を挙げてみる。

どんな語の断片にも言語精霊が潜んでゐたのではない。完全な言語の一続きでなければならなかつた。その外には嘗て一続きの形であつた言語の断片化して残つたもの、即ちいまは断片化してゐるが本来の意味をその使用法によつて感ずることのできる詞、これ以外には言霊が内在すると見たとはいへぬ。……（言語精霊は）、意識して文章精霊また詞章精霊と書いて、「ことだま」とする方が誤解はなからう。（『国史大辞典』四、「言霊信仰」）

これは折口信夫氏の文である。また、金田一京助氏は、萬葉集卷第五、憶良の「そらみつ 大倭の国は、皇神の厳しき国、言霊の 幸はふ国と」云々の長歌について、真淵がこの歌に註釈して、「言霊は、いふ言に即ち神の靈まして、助くるよし、」とあるは古意を得たものであるが、千蔭が、「言霊云々の二句は、即ち此歌にも神霊あつて、つつがなく帰りましたまはんの意を以ていへり。」といつたのは、

『言ふとさうなる』といふ古樸な信仰から、『歌』といふ詞章に神秘を考へる思想への推移であつて、……今度は『物を言ふこと』ではなくして、その『表現』のことに移つて来てゐるのである。口を発する（或は書きつける）ことそれ自らのことではなくして、口を発した（或は物に書きつけた）所の詞章そのものの内容の方へ移つて来てゐるのである。『表現すること』から、『表現されたもの』への移動である。（『言霊をめぐりて』）

右のやうに述べてゐる。これを言語活動の神靈観と言語表現の神靈観と名づけ、更に言霊派の考を言語機構の神靈観として、古来の言霊観を三種に分類した中の二例としたので、一語か一文かへの解答にはならないが、「言」と「表現」、即ち、部分と全体とを対比した一解とはなるであらう。この推定が許されるならば、わたくしの考は、この二大家の説とは正反対であることを遺憾とする。わたくしは、一文章（詞章）または一談話に言霊があることはもちろんであるが、一語にも、更に一文字にさへも、それがあつたのであつたのである。さう決定することによ

つて、言靈の本体もおのづから明きらかになると思ふのである。

一つの理由は、言靈は、金田一氏のいふ通り「言ふとさうなる」信仰であるが、それは吉凶についていはれて来たものと解釈されてゐる。^(註七)だが、いくら古代人とはいへ、彼等の言語生活はそんなに狭苦しいものではなかつたであらう。吉は祝詞、寿詞、凶は枉言、妖言などと呼ばれながら、その他の言表について一々の呼び方がないのは、その必要もないし、不可能でもあり、また無意味でもあるからのことで、だから吉凶以外の言文が日常に存在しなかつたといふ理由にはならない。随つて、吉凶と吉凶以外のあらゆる言語活動があつたことは容易に推定されるし、更に、片言隻語についても、吉凶並びに吉凶以外の占の多かつたことが容易に想像される。

理由の二は、祝詞が美辭麗句を連ねる必要のあつたといふこと、これは一語一字についての修辭にも互つてのことで、言靈を籠める心は、それにも及んでゐたのである。

理由の三は、折口氏も挙げた萬葉集卷第十一の夕占の歌^(三三)や、^(三四)、^(三五)、^(三六)、^(三七)の夕占は、街頭往来の人々がゆくりなくいふ言葉を占の種としたので、もちろんままとまつた一聯の談話によつても占つたであらうが、石占^(三八)、足卜^(三九)、龜卜^(四〇)などと併せ考へてみると、まとまつたものよりも、むしろ断片的なものにより多く纏る心理が強いのではなかつたかと推測される。

今一つ、理由の四として、一例を挙げておく。大江匡房の『江談抄』にある話、——上東門院が一条院の女御であつた時、御帳の内に一匹の犬の子が慮外にも入り込んで来たのを怪しみ恐れて、入道藤原道長に申し入れたので、道長は大江匡衡を召して密々にこの事を告げると、匡衡のいふには、極めて御慶賀のことで、皇子御出産の徴がある。「犬の字は、この点を大の字の下に付くれば太の字也。上に付くれば天の字也。之を以て之を謂へば、皇

子出で來給ふべし。さて立太子、次の天子に至り給ふか。入道殿大に感悦せしめ給ふの間、御懷妊あり。後朱雀院天皇を産み奉らしむる也。此の事秘事也。退席の後、匡衡私かに件の字を勸へしめて家に伝へしむ。」といふのである。上東門院(九八八年一〇七四年)は後一条、後朱雀二帝の生母。藤原盛期にかういふ一字の占があつたことから推及しても、古代人が一語一字にも言霊があると考へてゐたことが容易に察せられるのである。

要するに、言霊は、一語、一文、いづれにも、といふよりも、苟も言語として發するあらゆるものにあるとするのが妥当であらう。或物には宿り、或物には憑かないなどいふ差別的なことは考へられないのである。

四

次いで残るものは、(三)なぜ言語に言霊が宿るか、(四)なぜそれが相手に作用し、事として実現するか、の二疑であるが、ここに「宿る」を問題とした理由を述べておきたい。或はいはでものことかも知れないが、言霊の本体について(1)から(4)までの説を挙げたうちの(1)が不合理であることは、詳しく私見を明きらかにしたし、(3)の言霊説、音義説も、言語学上すでに学的価値のないものとされてゐるばかりでなく、根本義において(1)に一致もしくは相通ふところがあるから、問題外として差支はないであらう。すると、(2)の、神或は神霊の宿つたものといふ説と、(4)の、人力以上の靈力があるといふ説、この二つについて本源を探索すればいいことになる。

まづ、(2)の、神が宿るといふ考へ方は、宿る神と宿られる言語との二物分立の事実があることを前提とせねばならん。なぜ「宿る」かといへば、恐らく古代人の物活論的または生氣主義的信仰に基づくであらうし、言語は死物であるが、神は生き物だから、時に応じて言語の中に入り、言語に威力もしくは魔力を与へ、その力によつて發言

者の心が相手に実現するといふのであらう。(4)の場合は、この「神」の代りに何かの「靈」が宿ると考へたのであらう。言語は言語として發せられ、同時に、必要に応じてそれが生き物となり、言靈を現すのは、生き物が入り込むことによつて言語が生き物となるからだと考へたのであらう。しかし、ここまで考へても、「何かの靈」といつただけでは、言靈の本体はまだ分からない。「靈」とは何かといふことが明瞭でないからだ。

わたくしは、本稿の結論として、言語に宿る「靈」は「人靈」であるとしたい。(2)の場合は、神靈(善、威力の源)、精靈(邪、魔力)、(4)の場合は人靈、この三者を、古代人は、意識的に、また無意識的に考へてゐたと思ふのである。

ここに疑問となるのは、神も、靈も、超自然、超人間の存在であるが、神は全智全能であるから言語に宿ることも自在であるとしても、靈にはその自在力があるか否かの点である。殊に、それが人靈、——人間界のものであるとすると、さういう力の有無は一応疑はしいことになる。これについて、わたくしは、次のやうに考へる。

一、言靈は、さきに述べた理由により、文章、詞章、一語、一字、すべてのものにある。

一、但し、古代人は、言靈は、人間の發言、發文(文章の意味で。)のあらゆる場合に活動してゐるとは思つてゐなかつたであらう。本稿で、「必要に応じて」、「時に応じて」と書いて来た通り、言靈を必要とした場合にその活動を信じたので、言靈は、場面(シチュエーションの意味で。)と要求(個人的。)とを必要條件としたであらう。

一、個人的要求とは、相手にとつてのことと自己に關することの祝賀、祈願、その他何事でも、必要な場面これを言語に出せばその通りにしたい、つまり、根本は自己の要求から出發したであらうと思はれるのである。

一、自己の要求を言語を以て表現する場合、きつかけとしては、それは自己の言語でも、他人の言語でもいい

が、その言語は自己の祝賀或は呪咀の志向及び祈願のためのものとなり、その上で、何かの力によつて靈を宿さねばならん。神か、神でなければ靈。その宿す力は、自己が作るものである。

一、他人の言語でもいいが、といふのは、夕占、辻占についてである。それを發言する人の言語にはもちろん靈は籠つてゐないが、それを聞く身になつての心に靈が生まれるのである。相手の言葉を自分の言葉とする、即ち、聞く人に言葉が乗り移り、それがその人の靈によつて生命あるものとなる。聞く人がみづから巫女、巫児の役をするのである。

一、さういふ力を自己がどうして作るか。志向、祈願が、強く、深く、直く、ひた向きの場合には、心力、念力が言語に憑くやうな氣持になつたであらう。憑き、乗り移つた心力、念力は、言語の靈となつて、吉凶、善惡共に自分の思ふ通りなことを遂げさせてくれると信じたであらう。首尾両端、右顧左眄、曖昧模糊、中途半端では言靈は働かない。

一、古代人は、かういふことの幾多の経験の末、人力以上の働を示す言語を、神そのものとか、神から与へられたものとか、少くとも靈妙不可思議な生命があると考へたのである。さう思ひながらも、この靈妙不可思議な生命の源となつた自己を忘れてしまつたのである。

以上の私見は、今風の解釈にすれば、ヘルデル、ノヴァーリス、リップスあたりの自己移入、感情移入の學説に照らし考へれば、荒唐無稽の見解とはいへない。人が自然に深く没入する極点には、全く自然と一体となり、我と非我との対立は消滅し、觀察されてゐる対象は人間化され、その中に人間の精神が投入され、人間自身の内的生命の象徴として表れる、といふノヴァーリスの説は、言靈が自己から出發するもの、自己對言語の間に同化融合が行

はれて、新しい生命力を發揮すると信じた古代人の信仰を、事を変へて説明し得るものといへよう。

要するに、(4)においてわたくしが見ようとした言霊の本体は、神でもなく、神霊でも、精霊でもなく、人霊である。自己の強く、深く、直く、ひたむきな志向、祈願の力が言語の上に靈化して働き、言語はその靈を活動せしめて、発言者もしくは發文者の志向、祈願を相手の上に具象化する、——即ち、言霊は言葉のたましひであるが、その本源は自己にあると解したのである。

憑く、乗り移るといふことは、今は荒唐無稽と思はれるが、古代人には普通のことである、偶然の現象でも、自分の心に叶うことならば、それを超現実界の何物かの力とした。随つて、事に傾心し、事を祈願すれば、必ずそれが実現するとの信念をもつてゐたことも、精神生活の単純な彼等には当然であつたとせねばならん。憶良の「好去好来歌」について窪田空穂氏が説かれた中に、わたくしは一証を發見してゐる。

起首で突然、「大倭の国は皇神の厳しき国」と云ひ、それと対立させて「言霊の幸はふ国」と云ひ、それを神代よりの信仰とし、「今の世の人も見たり知りたり」と、その信仰は実現してゐるものだと力強く云つてゐる。これは一見国柄を讚美してゐる言葉の如く聞えるが、作意はそこにはなく、遣唐使の難航路を守護する神威の力を、広成の乗る官船の上に招来しようとの心より云つてゐるものなのである。遣唐使は無論勅使である。勅使に対しては我が国の神々は、天皇に奉仕する心をもつて加護されるべきである。しかしその加護は、言霊と微妙なる関係をもつものである。今その加護のさまを言葉として云ひ現せ(註八)ば、その言葉には言霊の威力が加はつて、加護はその言葉通りのものとなるしたのである。

この二つのものが溶け合つて一つとなつたものがこの歌の中心で、海路平安を護るために、天神地祇、海の神々、山の神々が、船に手を懸け、導くことであらうから、恙なく往復して早く帰れるやうに、と、「強く、重い祝ひ」

として広成に言葉を以て与へたものだとの解釈なのであるが、冒頭「皇神」と「言霊」を単な対句と見ないで、神の力を広成の船の上に招来しようとの心からいつてゐることだとされたのは、氏の新見であり、神々の加護の理由と、それと言霊との關係を示した点も、新見であり、真解である、古代人の、憑く、乗り移ることの信念についても、氏の見解は深い。

さて(四)の、なぜ言霊が相手に作用し、事として実現するかといふ点については、対象に対する自己移入の結果として当然現れる現象だと見ていいであらう。ひとり言、丑の刻参り式の呪などでも、相手に何かの影響があると信じてゐたぐらゐであるから、直接相手にいふ場合、神霊、精霊でも、人霊でも、その影響がないと思ふはずはない。藤原有房が歌道を説いた『野守鏡』(永仁三年作)の中に、

和歌は善惡の心に通へるゆゑ、ことに禁忌の詞をいませしめ侍り。經信卿、承暦(白河)の歌合に、君が代はつきじと思ふ神風やみもすそ川のすまむかぎりは、とよめりけるによりて、御門の御宝算延びさせおはしますよし、夢の告なむありける。

といふ一節がある。昔には少しもをかしくないことなのである。江戸時代の民謡に、

苗を取れや いなごはどこに追ひやる いなごは しみせんの山におひやる 登りて さかきの枝にとまつた

といふのがあり、柳田国男氏が、その解に、「イナゴは害虫だが、まだ田植の頃は居ない。その居らぬ害虫を追ふといふのは予防であり、又まじなひの歌である。」^(註九)といつてゐるのは、農業立国であつた日本の民謡としてほは笑

ましいが、かういふ文芸性の豊かな、間接敘法ですら、まじなひの効果があると信じてゐるところに、農民の言霊信仰の面白さがある。

本居宣長の『うひ山ふみ』の「萬葉集をよくまなぶべし」の項に、

まづ大かた人は、言ことばと事わざと心こころと、そのさま大抵相かなひて、似たる物(註一〇)にて……

とある一節は、賢愚、男女、古今によつてその「さま」に差別があることをいふためにいひ出したのであるが、言靈において、こと(言)即ち事(こと)、それは心(こころ)の表現に外ならんとすることの参考とならう。

五

最後に問題を提出しておきたい。言靈観には、唐文化に対する対抗意識を含んではゐなかつたか、といふ点である。昭和八年九月初刊のわたくしの著『現代作文新講』にこのことを書いておいたが、今もなほこのことを以て上代人の心理をなつかしんでゐるのである。萬葉の、憶良と人麿との歌について、これらが遣唐使送別の詩であるとして、以下、「遣唐使といへば、文化の低かつたその頃の日本から、先進国の唐へ遊学に行く人であるから、行く人も、送る人も、多少とも心の引けめを感じてゐたのではなからうか、と疑つてゐる。殊に送別の詩を認めるにも、たとひそれを萬葉仮名として日本化してゐるとはいへ、支那伝来の漢字の助を借らねばならのである。日本は口舌を弄する国ではないから、徒らに言拳はしない、しかし、必要とあらば、言靈が幸を与へ、助を与へてくれるのだ。負けずにやつて来たまへ、といふやうな激励の心持を含むのではなからうか。これはわたくしの独断に過ぎない。或は、支那は文字の国だが、日本は言葉の国である。漢字を借り用ゐても、日本言葉の表現のためにはまだまだ不自由だらけで、完全に書き表はせないのは、日本の言葉に神秘的な生命があり、生きて栄えるからだ、との心持でもあつたらうか。」——こんな風にかいたのである。全く独断であらう。太平洋戦争中、河野省三氏が、『国民精神文化研究』(第二年(第三册))で、「外国の文字の文化に対して、わが国語の優れてゐることをいふか。」といつてゐたの

は、戦争がいはせた気味もあらうか。しかし、言葉に対する誇は、古事記の序文で、太安萬侶が、すでに、

然るに上古の時、言意并に朴にして、文を敷き句を構ふる事、字に於て即ち難し。

かういふ歎息を以て示してゐるのだし、続日本後記にある興福寺の大法師等が、仁明天皇(八五〇年)の初老四十歳の賀に奉つたといふ長歌の中に、

事の詞は この国の 本つ詞に 逐ひ倚りて 唐の 詞を仮らず 書き記す 博士やとはず 此の国の 言ひ伝ふらく 日の
本の 倭の国は 言霊の さきはふ国とぞ 古語に 流れ来たれる 神語に 伝へ来たれる

とある一節について、五十嵐力の『平安朝文学史』には、「これは漢文に反抗し、純国語の歌の世界を開かうといふ意識なくして言ひ得べき事ではない。」といつてあるのも、言霊の一解といへよう。芳賀矢一の『国語と国民性』には、今昔物語時代に多い当字について、「漢字が渡来しこれを尊重しながらも、当字を用ひたことは、一つは国民性の発揚である。これらは無学のために用ひたのではなかつた。」と断じてゐる。言葉と文字との間に何かと苦勞の多かつたことの間に、国語に対する良心と愛情を失はなかつた先祖の業績は、やはり言霊精神によつて貫ぬくものがあつたであらう。応神天皇十六年(三三)、漢籍渡来と共に日本人は始めて漢字を知り、十七箇条憲法の頃まで約三百年間は漢文、漢字の中に育つたが、古事記は四百二十七年後、日本書紀は四百三十五年、萬葉集四百七十年ばかり、竹取物語五百七十年、伊勢物語六百十年、源氏物語まではほぼ七百二十年といふ歳月を閲してゐる。その間の祖先の苦心は大変なものであるが、言霊信仰乃至言霊精神に根ざした対抗意識が、その進化に与つて力があつたことと否定出来ないと思ふのである。(昭和二十八年六月)

【註】 (一) 平田篤胤著、五十音義訣。(二) 大言海。(三) 日本書紀。雄略記。(四) 枕草子、すさまじきもの。(五) 橘守

部著、助辞本義一覽。(六)堀秀成著、言靈妙用論。(七)富山房 国史大辞典。その他。(八)窪田空穂著、万葉集評釈 第五卷。(九)柳田国男著、民謡算書。(一〇)宣長、古事記伝。一之巻にも、「抑意コトコトと事コトと言コトとは、みな称なづへる物にして、」云々とある。