ISSN 0387—3188

萬葉

昭和六十一年二月二十日発行

大宰帥大伴卿讃酒歌十三首……井村哲夫（一）
萬葉集「与」の表記について
——助詞トの場合——……大島信生（三）
萬葉の言（コト）……内田賢徳（三）
黄葉片々
萬葉集中に見える用字「心神」に就いて……桜井美智子（六〇）
報告・予告……（六四）
会員名簿補訂……（六七）

萬葉學會

第百二十三號

昭和六十一年二月

第百二十二號目次

〝磐姫皇后の歌〟の再検討……土橋　寛

古代日本語における畳語の変遷……工藤力男
——イトドからイトイトへ——

/o/ /ö/ 対立崩壊に際しての
有坂・池上法則の歴史的役割と意義……釘貫　亨

書　評

水島義治著「萬葉集東歌の研究」「萬葉集東歌の国語学的研究」「萬葉集東歌本文研究並びに総索引」……浅見　徹

学会予告

会員名簿補訂

大宰帥大伴卿讃酒歌十三首

井村哲夫

一　濁酒一盃・弾琴一曲

大宰帥大伴旅人は、あるとき都の藤原房前に倭琴を贈った。付けて送った書状が萬葉集巻五に収められていて、その冒頭に、

梧桐の日本琴一面　対馬の結石山の孫枝ぞ

と書き付けた。ところで、後世の伶楽の家の楽書である体源抄(1)（十一ノ上）に、

箏のこうの木旧記に云、塩風にふかれたる日あたりの孫枝をもちいるべきなり。（中略）甲は対馬国桐第一也。

と書いてある。とすれば、琴を贈るにあたって、「対馬の結石山の孫枝で作った琴ですよ」と誇らしげに書き送った旅人の、琴という楽器に関する知識は専門家並みであったことが判る。琴を贈られた房前の感謝の歌に、

言問はぬ木にはありともわが背子が手馴れの御琴地に置かめや

も（5・八一二）

大宰帥大伴卿讃酒歌十三首

とあり、この琴は旅人手馴れの琴だった。かれこれ旅人が弾琴を愛好する人であったことが知られるのである。倭琴は六絃琴、神楽や雅楽に使われるほかは、もっぱら伴奏用であって、つまり旅人は歌唱を得意とする人であったことが判るのである。

右に触れた旅人の書状は、嵇康「琴賦」（文選巻十八）の表現や語句にならうところが多いものである。(2) 嵇康は「濁酒一盃・弾琴一曲」を以て願いとする人であった（「与二山巨源一絶レ交書一首」文選巻四十三）。「一坏の濁れる酒」は旅人もまた選ぶところである。

大宰帥大伴卿の、酒を讃むる歌十三首　（3・三三八～三五〇）

(1) 験無きものを思はずは一坏の濁れる酒を飲むべくあるらし
(2) 酒の名を聖と負せし古の大き聖の言の宜しさ
(3) 古の七の賢しき人たちも欲りせしものは酒にしあるらし
(4) 賢しみと物言ふよりは酒飲みて酔哭するしまさりたるらし
(5) 言はむすべせむすべ知らず極まりて貴きものは酒にしあるらし

大宰帥大伴卿讃酒歌十三首

(6)中々に人とあらずは酒壺になりにてしかも酒に染みなむ
(7)あな醜賢しらをすと酒飲まぬ人をよく見ば猿にかも似る
(8)価無き宝といふとも一坏の濁れる酒にあにまさめやも
(9)夜光る玉といふとも酒飲みて情を遣るにあにしかめやも
(10)世間の遊びの道に怜しきは(3)酔泣するにあるべかるらし
(11)今代にし楽しくあらば来生には虫に鳥にも吾はなりなむ
(12)生者遂にも死ぬる物にあれば今生なる間は楽しくをあらな
(13)黙然居りて賢しらするは酒飲みて酔泣するになほしかずけり

(1)の歌は、験無き物思いをしりぞけ、一杯の濁酒を良しとする歌であり、これが全十三首の序奏になっている。以下(4)・(7)・(10)・(13)と、三首目毎に、「賢しら」非難と「酔哭」称揚とが反復されていて、これが讃酒歌十三首の「主たる心情」(五味智英氏)(4)になっている。この主題部五首にはさまれた八首は、それぞれ二首一対になっていて、言わば変奏部をなしている。

右に述べたような十三首の構成については、稲岡耕二氏や伊藤博氏の適切な論文(5)があって、ほぼ学界共通の理解になっていると言ってよい。

十三首の、この巧まれた構成はおそらく誦詠の方法と次第にかかわるものなのであろう。すなわち、主題部五首は、一首の上下を分けて第三句を繰返す本方・末方の唱和であったろうか。変奏部の二首一対は、本方・末方が一首ずつの唱和する。あるいは主題部五首は宴の主人旅人の独唱であったかもしれない。十三首は、大宰帥大伴旅人卿によって仕組まれた、大宰府のある一日の琴酒の宴の趣向であったと推察される。

さて讃酒歌十三首は、楽しきうたげのすさびであったろうから、この十三首から、高尚な人生哲学や深刻な論理を読み取ることは、いずれあまり期待できないのである。しかしながら、若干の歌の製作の背景を、漢籍や仏典とのかかわりから探るとき、そこにおのずから、作者大伴旅人の人生的な感懐や、独自な抒情の性質をうかがい知ることはできるのであって、その考察を本稿の目的とする。

二　讃酒歌製作の背景(一)―従来の諸説―

酒を讃める歌が、旅人の讃酒歌以前にも無いではなかった。記紀歌謡の中に数首見いだすことができる。ただそれらは、清水克彦氏も言われた通り(6)、酒宴の場で、主人が酒を讃めて客に勧める歌、また客がいただいた酒を讃めて主人に感謝する歌、いわゆる勧酒歌と謝酒歌であり、酒宴儀礼の類である。旅人の讃酒歌は、それら酒宴儀礼歌につながっていない。酒の礼讃をモチーフとする歌としては和歌史の最初であるという名誉を誇っても良いのである。

すなわちその製作の背景には、やはり中国の酒の詩賦の伝統があ

るのであろう。早く代匠記（精撰本）が次のように述べている。

晋ノ劉伶カ酒徳頌、唐ノ李白カ独酌詩ノミナラス、豪邁不羈ノ輩、此趣ヲ得ル者多シ。此歌幷懐風藻ニ載タル藤原麻呂朝臣ノ詩序ヲ見ルニ彼輩ナルヘシ

あるいはまた萬葉集講義に、

この酒の功徳を讃することは、支那にては古く西晋の張載の酒賦あり、鄒陽の酒賦あり、東晋戴逵の酒讃あり、陶淵明の詩あり、劉伯倫の酒徳頌あり、恐らくはそれらの支那の詩文がこれを誘発する縁となりしならむ。

と言う。そのほかにも陶然たる酒の楽しみを歌う詩賦は数有るわけであり、それらの多くは旅人の目に触れているはずである。

酒を讃むる歌という題詞からは、契沖や講義も言う劉伶の酒徳頌（文選巻四十七。芸文類聚巻七十二）が先蹤としてまず思いうかぶ。その、礼法を説く貴介公子・縉紳処士の前で濁酒を啜って「思ひ無く慮り無く、その楽しみ陶陶たり」という大人先生の境地は、旅人の讃酒歌に一脈通ずる気分がなくはないけれども、しかし、

天地を以て一朝と為し、万期を須臾と為し、日月を扃牖と為し、八荒を庭衢と為す。

と言うような、老荘風の達人の趣きは、讃酒歌には皆無である。なるほど(3)の歌に竹林七賢を「賢しき人」とほめて敬意を表し、関心

大宰帥大伴卿讃酒歌十三首

は示しつつも、しかし旅人自身は大人先生風の達人の境涯をてらう気取りは全く無いということを指摘しておくことは、旅人と讃酒歌を誤解しないために大切である。讃酒歌の抒情は、酒徳頌のそれからは程遠いところにあるとせねばならない。

次に、詩想の類似という点では、陶淵明の飲酒二十首が思いうかぶ。早く土岐善麿氏[7]や小沢正夫氏[8]も指摘され、近くは辰巳正明氏の論文[9]もあるところである。辰巳氏は誰よりも積極的に飲酒二十首と讃酒歌との関係を主張する論者である。しかし、陶淵明の詩と旅人の歌との間に、直接的な影響関係があったかどうかには一点の疑義がある。と言うのは、飲酒二十首は、文選に収載するところでなく、芸文類聚（巻七十二、食物部・酒）には、その短い序と「其十三」の詩の僅々六句を引くにすぎない[10]。その程度の分量と内容とでは、讃酒歌製作の背景になったものとは到底言えない。

とすれば、飲酒二十首を収める陶淵明集のわが国への伝来を前提として考えなければならないが、それには黒川洋一氏[11]のように、淵明集がわが奈良朝に存在した形迹はないという否定的な論者があり、なお今後の発見にまたねばならないところである[12]。

従来の諸説については、そのほかにも顧みるべきものが少くないが、今はこの程度にとどめて、以下若干の私見を述べてみよう。

三　讃酒歌製作の背景(二)―若干の私見―

(イ)猿にかも似る

(7)あな醜賢しらをすと酒飲まぬ人をよく見ば猿にかも似る

この歌に、賢しらを猿に似ていると言って嘲笑するのは痛烈である。ちなみに、猿が萬葉集に登場するのはこの一首だけである。この歌の、猿を引き合いに出して人をあざける発想のヒントは、あるいは竹林七賢のひとり阮籍の獼猴賦という作品から得たのかもしれないと思う。その作品は芸文類聚（九十五、獸部下・獼猴）や、北堂書鈔（百五十八）、初学記（二十九）にも一部引かれている。芸文類聚に引くところは第四・五段に相当するところで、分量的には約四分の一であるが、一編の主題を察知せしめるに足る、中心的な箇所である。左に芸文類聚所引部分を書き出し、校異を付し、訓読と大意を記す（本文は宋紹興丙寅年宋刻本・新興書局有限公司印行。ただし若干の文字を当用漢字また本字に改め、句点を付す。校異は清厳可均校輯「全三国文」『全上古三代秦漢三国六朝文』〈中文出版社印行〉の獼猴賦本文により加える。訓読は校異にもとづき良しとする文字を選んで施す）。

夫獼猴直其微者也。猶①累於②下陳。体多似而匪類。貌③乖殊而不純。外察慧而④無度⑤。故人面而獸身⑥。性偏⑦凌⑧而干進⑨。似韓非之囚秦。楊⑩眉頞⑪而驟眒。似巧言而偽真⑫。整衣冠而偉服⑬。懐項王之思帰。耽嗜慾而眄視⑭。有長卿之研⑮姿⑯。沐蘭湯而滋穢⑰。匪宋朝之媚人。終嗤弄而処泄⑱。雖近習而不親。

〈校異〉①猶の下に繫あり　②于　③形　④而の下に内あり　⑤度の下に兮あり　⑥心　⑦褊　⑧浅　⑨進の下に兮あり　⑩揚　⑪額　⑫真の下に藩従後之繁衆兮猶伐樹而喪隣の十三字あり　⑬服の下に兮あり　⑭視の下に兮あり　⑮妍　⑯姿の下に挙頭吻而作態兮動可増而自新の十三字あり　⑰穢の下に兮あり　⑱紲

〈訓読〉夫れ獼猴は其の微しき者に直る。猶下陳に累がる。体多いに似て、類に匪ず。貌乖殊にして純にあらず。外察慧しくして度無し。故に人面にして獸身なり。性褊浅にして進を干め、韓非の秦に囚はるるに似る。眉頞を揚げて驟眒り、巧言に似て真を偽る。衣冠を整へて服を偉しくし、項王の帰るを思ふこころを懐く。嗜慾に耽りて眄に視、長卿の妍しき姿有り。蘭湯に沐して滋く穢く、宋朝の媚き人に匪ず。終に嗤ひ弄られて紲に処り。近習しきものと雖も親かず。

〈大意〉そもそも獼猴は、いろいろな獣の中でもつまらぬ部類に属するが、なおその後列につらなっている。体は人間によく似ているが、人間の仲間ではない。姿が異なっているし純粋で

もない。外見は賢明そうでも、内実は節操がない。だから人間の顔はしていても獣なのだ。性質が浅はかなくせに仕官出世を求め、秦の囚われ人になった韓非子のようである。眉間を揚げてしばしば目を見張り、巧言を弄して真実を偽る。衣冠を整えて身を飾り、項羽のように故郷に錦を飾ることを願う。慾にふけって流し目を使うさまは司馬相如のようにあでやかである。蘭の湯に浴してもますます汚なくて、かの美男子宋朝に及ばない。とどのつまりは笑いものになって綱につながれ、側に居るものも心から親近しようとはしない。

右の訓読と大意は、中島千秋氏の論文[13]に頼りながら私に施したものであって誤読・誤訳があることを恐れる。

さて、中島千秋氏によれば、この作品の獼猴は、「阮籍の当時における勢力のない小貴族の比喩」であり、「権力者の活殺自在の手中にあって、戦戦兢兢としているものの姿」の風刺であると言う。また一編は、「礼教の形式主義を極度ににくんだ」阮籍の、「脱俗的世界から、世俗を否定的に見たもの」であり、礼教主義者に対する皮肉であると言われている。中島氏が観察されたこれらのテーマは、右の芸文類聚所収の本文の範囲でもほぼ諒解し得るところである。なお付け加えれば、韓非子が引き合いに出されているから法家の法治主義への皮肉もあるのであろう。項羽が出てくるから俗物的

大宰帥大伴卿讃酒歌十三首

な立身出世主義者への揶揄も見てとれよう。司馬相如や宋朝も出てくるから巧言令色がはびこる世間に対する嗤笑もあるのであろう。

ところで、讃酒歌(7)の歌が、猿を引き合いに出して賢しらを皮肉った発想は、右の獼猴賦に共感した心情に根ざすところがあったものかもしれない。と言うのも、天平という時代は律令制度という法制・礼制の上に大小の貴族勢力が拮抗しつつ成り立っていた社会であるから、その中に因循姑息な法治主義者や形式的な礼教主義者、また右顧左眄する俗物的な立身出世主義者や保身主義者、あるいは巧言令色をこととする者たちがはびこっていたことは想像するに難くなく、そうした時代と社会の偽善的なエトスに対する大伴旅人の反発が、阮籍の獼猴賦に共感して、讃酒歌(7)の歌の皮肉になったのかもしれない。

とすれば、おしなべて世間一般の偽善的なエトスというものが、この(7)の歌が「猿にかも似る」と言って非難する賢しらの意味であると考えて良いと思われる。人面獣身の猿は、おしなべて偽善的なるもののシンボルなのであろう。

(ロ)虫に鳥にも吾はなりなむ

(11)今代(このよ)にし楽しくあらば来生(こむよ)には虫に鳥にも吾はなりなむ

鈴木修次氏に「漢魏の民間詩歌に示された文学感情の問題」[14]という論文があって、その中で旅人の讃酒歌についても言及があり、氏

はこの(11)の歌について、「仏教の来世思想に立ったような、そうした思考にもとづくうたは、古詩、古歌においては示されていない」と言っておられる。とすれば、この(11)の歌は中国の詩賦の伝統にも見当らない讃酒歌独自の抒情を果たしているものとして注目しなければなるまい。

この歌について、攷証がこう言っている。

楽有者といふに、酒の事こもれり。この歌、仏説によりて、よまれたりとおぼし。そは、薩遮尼乾子経偈云、飲酒多三放逸一、現世常愚癡、忘三失一切事一、常被三智者呵一、来世常闇鈍、多失三諸功徳一云々などある意にてもあるべし。

その通りであろう。飲酒は悪事であって現世・来世で諸々の功徳を失う。因果応報の教説に対する上代人の信仰と恐怖は、日本霊異記の諸説話にもつぶさにうかがうことができる。霊異記には、悪事の報いとして畜生の身を受ける話としては、盗みの罪で牛になる話が五つ、怨報によって狗になる話、仏道修行を妨げて猿になる話、慳貪の報いによって大蛇になる話などが見受けられるけれども、酒を飲んで虫や鳥になる話はない。讃酒歌(11)の歌が、飲酒の報いとして虫・鳥の身を受けると歌い出したのは、やはり典拠があるのであって、わたしの気付いた限りの仏典としては、なお大智度論[16]ということになるのであろう。

大智度論巻十三は、尸羅波羅蜜義すなわち持戒の行を解釈する巻である。持戒は、僧に限らず在家の信者にも求められたもので、かの山上憶良もその作文に五戒や七仏通戒偈を引用し、六斎日についても言及している。六斎日とは在家の信者が月に六日間の精進日に八戒を守るのである。雑令に「凡ノ月ノ六斎日ニハ、公私皆断ニ殺生一」という規定も見える。戒律や、戒律を破れば種々の罪報を受けるという恐怖は天平時代人にとっては日常生活的な常識になっていたと思われる。

さて大智度論巻十三には、不飲酒戒について次のように説いている。飲酒には三十五の失があって、死ねば悪道・泥梨に堕ちるとあり、その偈に言う。

酒は覚知の相を失ふ。身色濁りて悪しく、智心動じて乱る。慚愧已に劫かされ、念を失して瞋心を増し、歓を失して宗族を毀る。是の如きを飲と名くと雖も、実は飲は死毒為り、瞋るべからずして瞋り、笑ふべからずして笑ひ、哭すべからずして哭し、打つべからずして打ち、語るべからずして語り、狂人と異なる無く、諸の善功徳を奪ふ。愧を知る者は飲まず。[17]

そうして、その善功徳を奪われた結果はどうなるか。巻十六は毘梨耶波羅蜜義すなわち精進を解説する巻であるが、そこに畜生道の因果を述べてこうある（抄出）。

瞋恚偏に多きは、毒蛇、蝮蠍、蚊蜂、百足の毒を含むの虫を受く。愚癡多きが故に、蚓、蛾、蜣蜋、蟻螻、鵂鶹、角鶏の属、諸駭虫鳥を受く。……無愧、無慚、饕餮の因縁の故に、烏鵲、鵄鷲の諸鳥の形を受く。

瞋恚、愚癡、無愧、無慚、すべて飲酒の失に属し、饕餮は酒食を貪りくらうことである。

讃酒歌(11)が、「虫に鳥にも云々」と歌ったのは、必ずや右の大智度論の解説を直接乃至間接の典拠とするものであろう。

さて、飲酒の報として愚かなミミズやトンビになるというような威嚇を以てする不飲酒戒は、旅人の目から見れば、他律的、形式的で偽善に類する道徳律であったと思われる。私は先に(7)の歌で、旅人が皮肉る賢しらの意味について、それはおしなべて社会一般の偽善的なエトスというものだと説明した。今ここに、他律的な不飲酒戒を信奉する偽善もまた、旅人が非難する賢しらの最たるものに外ならないことを知る。

そうして、旅人は不飲酒戒の偽善よりも諸駭虫鳥を選ぶと言う。虫や鳥が愚であることを先刻承知の上で言うのであるから、これは反語(アイロニー)であり、不飲酒戒に対する偽悪的な反噬ということになる。つまり、偽善に対するに偽悪を以てしているのである。

(八)価無き宝といふとも

大宰帥大伴卿讃酒歌十三首

(8)価無き宝といふとも一杯の濁れる酒にあにまさめやも

この歌に「価無き宝」というのが、法華経五百弟子授記品に出る寓話（いわゆる衣珠喩）の無価宝珠の飜訳語であることは、代匠記が注する通りである。注釈はさらに大般若経法称品や魔事品の無価摩尼珠宝をも注している。その他にも、涅槃経菩薩品に価直無数の宝珠の寓話が見える。仏典では無価宝珠とは衆生が身にそなえた貴い仏性の譬えである。

(8)の歌が「価無き宝」と「一坏の濁れる酒」とを比較対照して歌うのは、やはり法華経の寓話にもとづいているであろう。すなわち、

譬へば人有り、親友の家に至りて酒に酔ひて臥せり。是時、親友官事の当に行くべきありて、無価の宝珠を以て其衣の裏に繫け之を与へて去りぬ。其人酔ひ臥して都て覚知せず。

とすれば、身にそなえた貴い仏性よりも、それを覚知せぬ酔人の愚痴の方をまさるとして旅人は選んだことになる。これも亦先の(11)の歌と共に、仏教に対する意識的で偽悪的な反噬であり、反語(アイロニー)である。

(二)今生なる間は楽しくをあらな

(12)生者遂にも死ぬる物にあれば今生なる間は楽しくをあらな

右の上三句が、仏説の生者必滅の道理の飜訳であることは言うま

大宰帥大伴卿讃酒歌十三首

でもない。では仏典は生者必滅の道理を以て何を説くか。例えば、

一切の諸の世間、生ずる者は皆死に帰す。……何の智慧有る者ぞ、当に是の処を楽しむべき。……我有の彼岸に度り、一切の苦を出過す。是の故に今者に於て、唯上妙の楽を受く（涅槃経純陀品）

生者必滅の道理の上に、智慧有る者は今生を楽しもうとせず、彼岸に渡って上妙の楽を求めるというのである。一方讃酒歌(12)の歌うところ、生者必滅の道理の上に今生の楽を求めようと言うのは、世間に貪著する智慧無き者の願いに外ならない。旅人はそんなことは先刻承知の上で、あえて世間の愚痴の立場に立つ。この歌もまた同様に、仏説に反噬する偽悪的な歌である。今生に楽など求め得べくもないことを承知していて、「楽しくをあらな」と歌うのであるから、これは反語（アイロニー）であり、むしろ反用（アンチフラーズ）と言うに近い。そこに旅人の悲しみが顔をのぞかせている。

もっとも、短い人生であるから束の間の快楽をせいぜい求めようというモチーフは、漢魏六朝から李白・白楽天、さらに晩唐諸家の、殊にも飲酒宴楽を歌う詩賦――青木正兒氏の所謂無常観的快楽詩(18)の伝統とも無縁ではなかろう。また鈴木修次氏の詳説(19)によって、正始以後の作品に流れる「無常感にともなうデカダンスな感情」の伝統を知ることができる。しかしながら、旅人讃酒歌の仏説に対する意識的な偽悪的反噬と反語的発想とは、中国の詩賦の流れにはなくて、讃酒歌独自の抒情とみて、おそらく良いのである。

(ホ)酔哭

(4)賢しみと物言ふよりは酒飲みて酔哭（えひなき）するしまさりたるらし

(10)世間の遊びの道に怜（たの）しきは酔泣するにあるべかるらし

(13)黙然（もだを）居りて賢しらするは酒飲みて酔泣するになほしかずけり

この三首の歌で、旅人が酔哭という言葉を以て表現しようとしたものは、何であろうか。

先にも引いた大智度論の飲酒を戒める偈に、

瞋（いか）るべからずして瞋り、笑ふべからずして笑ひ、哭すべからずして哭し、打つべからずして打ち、語るべからずして語り、狂（わう）人（にん）と異なる無く云々

とあったのが、旅人が偽悪的に選んだ世間の愚痴の立場である。すなわち右の偈に言うような、狂人と異なる無き愚痴の立場を統べて、旅人は酔哭の一語で表現しているものと考えられる。

(10)の歌の初句世間（よのなか）は、否定さるべき虚妄の存在、煩悩につながれている愚痴の人間を言う。旅人は、この歌で「世間の」という限定句を加えた。旅人の主張があくまで世間の立場に立ってするものであることが判る。世間の立場に立って楽しみを求めようとすれば、つまるところ狂人と異なる無き酔哭しかないわけである。これらの

歌もまた仏説に対して狂人の立場に立つ偽悪的な反噬の歌ということになる。旅人の酔哭称揚は、悲哀に満ちた反語（アイロニー）であり、反用（アンチフラーズ）に類するのである。

ちなみに言う。旅人はまともに酔哭を礼讃しているのでもなければ、ましてや旅人に酔っては泣く性癖があったわけでもない。従来往々にしてそのような誤解があるようである。私なぞは、旅人という人は酒を好んでもついに酔泣などできない人だったと考えている。

さて、酔哭に対置された賢しらは、狂人の反対側にあるもの、すなわち仏典語の賢善（戒律を守る性善の人）にあたる。大智度論に飲酒の三十五失を説いて、その一つに「賢善を疎遠（そをん）す」とある。讃酒歌はまさに飲酒の失を地で行っていることになる。旅人自身、自分の言葉が、賢善を疎遠する言葉であることを知らなかったわけではない。知っていてそれをやる。すなわち旅人の賢しら非難と酔哭称揚とは、偽悪的で十分に悲哀を湛えた反語になっているのである。

四　結び―讃酒歌と報凶問歌

讃酒歌が非難する賢しらは、儒・仏をおしなべて形式的・他律的な世俗の道徳律と、その前に跼蹐する偽善的な世間である。そうして、それを非難するために旅人が選んだ立場は、仏説が戒める酔哭という一語で表現された世間の愚痴の立場である。旅人は賢しらの偽善に対するに酔哭の偽悪を以てしたのである。

とすれば、讃酒歌の製作は、「世間は空しきもの」（5・七九三）と身にしみて知った人の冷く醒めた目で世間の偽善を見たときの皮肉と、同時に、ふりかえって同じ世間の愚痴としてある自分を見つめたときの悲哀とに根ざしているということができるだろう。仏説に反噬する偽悪的な表現は、この悲哀の逆説的乃至反語的な表白に外ならない。

神亀五年、旅人は妻を失った。その上にも親しい人々の不幸が重なったようである。旅人が都の某に与えた書簡と歌は次のようである。

禍故重畳（くわこかさ）なり、凶問累集（しき）る。永（ひたふる）に崩心の悲しびを懐（むだ）き、独（もはら）に断腸の泣（なみた）を流す。ただし、両君の大助に依りて、傾命わづかに継ぐのみぞ。筆、言を尽くさず。古今嘆くところなり。

世間（よのなか）は空しきものと知る時しいよよますます悲しかりけり

（5・七九三）

この書簡と歌にこめられているひたぶるな悲哀感は何に根ざしているか。世間虚仮（こけ）の道理を身にしみて領解した上で、安心証得を得るどころか、なんとますます悲しくなったというのは一種の逆説で

ある。これは、世間虚仮の道理に対して、世間の愚痴の立場から皮肉なアンチテーゼを提出した歌である。「いよよますます悲しかりけり」とは、その虚妄の世間として存在している卑小な自己を認識した深い悲哀に発する反語（アイロニー）に外ならない。

この報凶問歌の皮肉なアンチテーゼと、深い悲哀感とは、先述讃酒歌の抒情に見いだした仏説に対する皮肉な反噬の言葉と、偽悪的に愚痴の世間の立場から反語を弄する悲哀感と、まったく等質なものである。讃酒歌の抒情は、この報凶問歌の抒情のまさしく延長線上に展開したものであると言える。報凶問歌が旅人の文学の基本的なテーマだとすれば、讃酒歌はまさしくそのヴァリエーションであった。

大伴旅人と山上憶良とは、それぞれの個性に大きなへだたりはあれ、二人に共通している思想と心情は、世間虚仮という観念に対する強い認識と、その虚仮の世間から脱することができない卑小な人間として自らがあるということについての深い悲しみとである。そのところでこの二人の老歌人は心を通い合わせている。咲く花の匂うがごとしと歌われた天平時代の知識人の思想と心情の一典型を、讃酒歌の言葉と抒情の中からも、なまなまと取り出すことができる。

以上が小稿の結論めくものである。

註

（1）永正九年、豊原統秋撰。

（2）代匠記。古沢未知男氏「『淡等謹状』と『琴賦』」（『漢詩文引用より見た萬葉集の研究』）

（3）原文「冷者」。「怜者」の誤字としてタノシキハと訓む玉小琴説に従う。

（4）五味智英氏『古代和歌』

（5）稲岡耕二氏「憶良・旅人私記―讃酒歌の構成をめぐって―」（国語と国文学36―6）。『萬葉集の作品と方法』第二章4。

伊藤博氏『萬葉集の表現と方法・上』第二章第一節。

（6）清水克彦氏「讃酒歌の性格―大伴旅人論―」（『萬葉論集』）

（7）土岐善麿氏「旅人の讃酒歌について」（国文学研究9・10）

（8）小沢正夫氏「憶良・旅人と六朝詩人」（愛知県立女子短期大学紀要6）

（9）辰巳正明氏「酒を讃める歌―旅人と陶淵明―」（日本文学研究10）

（10）既酔之後、輒以二数句一自娯。紙墨遂多、別時無レ次。聊命二故人一書レ之、以為二談笑一也。有レ客常同止、趣舎邈異レ景。一士長独酔、一夫終年醒。醒酔還相笑、発言各不レ領。

（11）黒川洋一氏「憶良における陶淵明の影響の問題―『貧窮問答歌』をめぐって―」（萬葉91）

（12）もっとも、直接的な典拠・影響関係の有無はさておいて、淵明の詩と比較しつつ讃酒歌の思想を考えるという辰巳氏論

文の方法は、それとしてなお有効である。旅人の賢しら批判は、淵明飲酒の詩における「世間の名」を顧みる世俗の愚に対する批判と共通するものであると言う辰巳氏論文の結論は、一説として尊重したい。

(13) 中島千秋氏「阮籍の『獼猴賦』について」（中国中世文学研究5）

(14) 鈴木修次氏『漢魏詩の研究』所収。

(15) 大薩遮尼乾子所説経十巻。元魏・菩提流支、正光元年（五二〇）訳出。

(16) 摩迦般若波羅蜜経釈論百巻。龍樹菩薩造。後秦・鳩摩羅什、弘始四～七年（四〇二～四〇五）訳出。

(17) 昭和新纂国訳大蔵経の訓読に従う。以下の仏典の訓読みな同じ。

(18) 青木正兒氏『中華飲酒詩選』

(19) 鈴木修次氏、注（14）論文。

新撰萬葉集　校本篇　浅見徹　木下正俊　篇　私家版

B5判　手書きモノクロ版　並製三五八頁　昭56　頒価　四、五〇〇円　〒三〇〇円

寛文七年版本を底本に伝存する版本・写本の内十四本をもって校本

新撰萬葉集　索引篇一　頒価九、〇〇〇円　〒三〇〇円

―和歌語句漢字索引―

B5判　タイプ印刷版　並製三〇〇頁　昭58

続刊　索引篇Ⅱ　漢詩索引

新萬葉考　大浜厳比古著

A5判　上製本　頒価　四、五〇〇円　送料　三〇〇円

特殊仮名遣表

B6判　両面刷　一枚　五〇円

動詞・形容詞・助動詞各活用表つき　（一～一〇枚迄）

（纏めて御利用のむきは割引致します）　送料　一二〇円

御注文は左記へ直接御申越し下さい

申込先　〒601-11　京都市左京区静市市原町九一〇―八〇　書肆　大地

萬葉集「与」の表記について

――助詞トの場合――

大島信生

一

しきたへの枕をまきて妹与吾寝る夜はなくて年ぞ経にける　（11・二六一五）

右の短歌は萬葉集巻十一の作者不明歌である。その第三句について考える。本文は諸本に異同無いが訓に次の五説がある。

(A)イモトワレ、嘉・文・西・紀・陽・矢・京・寛・代匠記・略解・私注

(B)イモトワレト、新考・新訓・全釈・窪田評釈・全註釈（旧版・増訂版）・新校・注釈

(C)イモトワト、萬葉考・古典大系

(D)イモトアレト、宮・西陽別訓・細・京赭・塙書房本・桜楓社本・古典全集

(E)イモトアレ、古義

右のような五通りの訓があるというだけの問題であるならば、取り立てて論ずべきことでもないと考える向きもあるかも知れないが、実は右の例は訓を比較しただけでは表れないもう一つの問題を孕んでいる。それは(A)・(E)を除いた(B)・(C)・(D)の場合において原文の「妹与吾」の「与」の文字は、「妹ト吾ト」とある前（妹ト）のトが訓まれたものなのか、それとも後（吾ト）のトが訓まれたものなのかという問題である。言い換えれば「与」の文字は返読されるべきか否かということである。ちなみに「妹与吾」の「与」の文字を最初に返読と見て「妹与レ吾（イモトアレト）」と返点を付したのは塙書房本である。それに桜楓社本などが従っている。

ただし、この問題を考えるに当たって注意しなければならないことは、諸本・諸注釈書に返点を示す方針のものとそうでないものとの両者あるという点である。具体的に言うと返点を示す方針の全註釈（旧版・増訂版）には「妹与吾（イモトワレト）」とあって、その「与」の文字は返読ではな

いことが分かる。同じく返点を示す方針の塙書房本・桜楓社本・古典全集には「妹与レ吾」とあり、その「与」の文字は返読であることが分かる。ところが、返点を示さない方針の古典大系に「妹与吾」、新考・全釈・窪田評釈・新校・注釈に「妹与吾」とあっても、その「与」の文字は返読か否か分からないということになる。

この二六一五番歌の第三句「妹与吾」のように、「与」の文字が返読か否か問題になると考えられる例は萬葉集中に他にも少なからず存する。次にその問題例を桜楓社本の本文と訓により掲出する（なお、訓は片仮名に改めた。また「與」の文字は「与」の旧字体で新字体に改めない）。

(1)妹与レ吾（7・一二九〇、人麻呂歌集）
(2)妹与レ吾（8・一六二九、家持）
(3)妹与レ吾（10・二〇三六、作者不明）
(4)君与レ吾（19・四一七七、家持）
(5)木尚妹與レ兄（6・一〇〇七、市原王）
(6)妹与レ吾師（10・一九八三、作者不明）
(7)孫星　与二織女一（10・二〇二九、人麻呂歌集）
(8)牽牛　与二織女一（10・二〇四〇、作者不明）
(9)室乃樹　與二棗本一（16・三八三〇、長意吉麻呂）
(10)白露　与二秋芽子一者（10・二一七一、作者不明）
(11)天地　与二日月一共（13・三二三四、作者不明）
(12)高山　与レ海社者（13・三三三二、作者不明）
(13)四月　与二五月一間尓（16・三八八五、乞食者）
(14)枕与吾者（4・六五二、坂上郎女）
(15)枕与吾者（10・二二六四、作者不明）
(16)汝乎与吾乎（4・六六〇、坂上郎女）

右の諸例が挙げられる。従って本稿ではまず二六一五番歌の第三句「妹与吾」の訓みを考え、併せて「妹与吾」の「与」の文字は返読されるべきか否か検討する。さらに右に挙げた(1)～(16)の問題例についても考察する。

二

二六一五番歌の第三句「妹与吾」の訓みを考えるにあたって、まず助詞トの用法から見ると、(A)のイモトワレ・(E)のイモトアレは「甲ト乙」、(B)のイモトワレト・(C)のイモトワト・(D)のイモトアレトは「甲ト乙ト」という形式になる。並列形式としては「甲ト乙」・「甲ト乙ト」いずれも認めることができ、特に一方を不可とすることはできない。

また別の方法としては人称代名詞の用法から考えることができる。夙に菊沢季生氏は人称代名詞ア・アレとワ・ワレの差異を積極

的に認めようとされた（『新興国語学序説』、「萬葉時代の代名詞」『萬葉集大成』言語篇所収）。即ち、ワ・ワレは複数的・一般的、ア・アレは単数的・孤独的（愛恋的）であるとされた。その菊沢説に拠って、正訓字で「吾」・「我」などと書かれていても、訓み分けは可能のようである。[1] もちろん、複数的・一般的なものと、単数的・孤独的なものとは一線を画し難い面もあるが、本稿においても菊沢説に従って考察したい。さて二六一五番歌の歌意は「手枕を交して、あの娘と私とが共寝できる夜なんかちっともないままに、いたずらに年が過ぎてしまった」（古典集成）となり、孤独的（愛恋的）情調を認め得る。したがって「吾」の文字はア・アレで訓むのがよいということになる。すると(A)～(E)の訓のうちその条件を充たすのは、(D)のイモトアレト、(E)のイモトアレのみである。ただし(A)～(E)にはない訓だが、イモトアトとする訓みも原理的には可能である。ところが(E)のイモトアレと、今新たに示したイモトアトの二つの訓みは音数の面から採り難い。即ち、短歌の第三句において句中に単独母音を含む場合、字余りになることが大変多いという事実が確認されているからである。仮名書に「奈礼毛安礼毛」（14・三四四〇、短歌第三句）・「麻之毛安礼毛」（同、一云）などの例があることを考慮すると、(D)のイモトアレトとする説が最もよいということになる。

さて次に訓はイモトアレトでよいとして、もう一つの問題は「妹与吾」の「与」の文字が返読か否かということである。塙書房本などに「妹与レ吾」として返点が付されているのは、「与」の文字が漢文的用法に基づくものと判断されたからであろう。ところが萬葉集において確実に返読と判断できる「与」の文字の例は次の四例しかない。

(イ)与レ妹来之（3・四四九、短歌初句、旅人）
(ロ)与レ妹為而（3・四五二、短歌初句、旅人）
(ハ)与レ妹不レ宿者（4・五二四、短歌第四句、藤原麻呂）
(ニ)与レ孰可宿良牟（4・五六四、短歌結句、坂上郎女）

その反対に確実に返読ではないと判断される「与」の文字の例は次のように三十例余り見える。

(ホ)耳梨與　相諍競伎（1・一三、天智天皇）
(ヘ)高山与　耳梨山与　相之時（1・一四、天智天皇）
(ト)弟日娘与　見礼常不レ飽香聞（1・六五、長皇子）
(チ)天地与　共将レ終登（2・一七六、日並皇子尊宮舎人）
(リ)君与時々　幸而（2・一九六、人麻呂）
(ヌ)吾妹子与　二人吾宿之（2・二一〇、人麻呂）
(ル)吾妹子與　二吾宿之（2・二一三、人麻呂）
(ヲ)天地　日月與共（2・二二〇、人麻呂）

(ワ)鵞与高部共　船上住（3・二五八、鴨足人）
(カ)天地与　長久（3・三一五、旅人）
(ヨ)駿河能国与　己知其智乃　国之三中従（3・三一九、虫麻呂歌集）
(タ)天地与　弥遠長尓（3・四七八、家持）
(レ)八十伴雄与　出去之（4・五四三、金村）
(ソ)天地与　共久（4・五七八、大伴三依）
(ツ)客毛妻与　有之乏左（4・六三四、娘子）
(ネ)吾妹兒与　携行而（4・七二八、家持）
(ナ)吾背子與　二人之居者（6・一〇三九、高丘河内）
(ラ)妹与背山（7・一二〇九、作者不明）
(ム)妹与勢能山（7・一二一〇、作者不明）
(ウ)吾背兒与　二有見麻世波（8・一六五八、光明皇后）
(ヰ)妹与居者（11・二八二五、作者不明）
(ノ)吾与経（12・二八五八、人麻呂歌集）
(オ)今夜誰与可　雖レ待不レ来（13・三二七七、作者不明）
(ク)誰与共可　吾縵可牟（19・四二三八、家持）
(ヤ)天地与　相左可延牟等（19・四二七三、巨勢奈豆麻呂）
(マ)天地与　久万豆尓（19・四二七五、智奴王）
(ケ)榜与雖レ思（3・二六〇、鴨足人）

(フ)継往物与……語而（3・四四三、大伴三中）
(コ)間幸座与　天地乃　神祇乞禱（3・四四三、大伴三中）
(エ)名津匝来与　立居而　待監人者（3・四四三、大伴三中）
(テ)懸而縁与　余戀始（4・六四二、湯原王）
(ア)過与　吾哉然念（4・六八六、坂上郎女）

右に示した諸例のうち、返読の(イ)〜(ニ)、また返読ではない(ホ)〜(マ)の例は並列的用法、もしくはそれに準ずる用法で、一応正訓字と見ることができる。それに対して(ケ)〜(ア)の例は右以外の用法で、助詞トの後にオモフ、カタル、コフなどの用言を伴うもので、この場合「与」の文字は正訓字というよりも、むしろ訓仮名的な用法と言うべきであろう。

さて確実に返読と見做される(イ)〜(ニ)の四例はすべて第三期の例であることに注目したい。しかも、そのうち二例は漢籍に造詣の深い旅人の例で、一例は懐風藻にも詩を五首残す藤原麻呂の例である。それに対して返読ではない「与」の文字の例は既に第一期に見える。就中(ヘ)の「高山与　耳梨山与」のような並列的用法があることは注意されてよい。第二期においても、人麻呂歌集・鴨足人・人麻呂作歌などの例が見え、第三期においても(イ)・(ロ)に倒置例のあった旅人に(カ)の「天地与」の例が見える。また第四期にも家持ら多くの例が見える。このように倒置されない「与」の文字の用例は、

第一期から第四期まで数多く見えるものである。およそ萬葉集の歌の表記においては、漢文において倒置される文字も必ずしも倒置されるとは限らないということは周知の事実である。他動詞を上に書く習慣が全体として少ないのはもちろんのこと、[2] 補助的な文字においても、雖・不・将・可・令・於などほとんど倒置される文字もある反面、自・無・従・如など倒置されない例を多く含む文字もあるといった具合である。就中、「与」の文字は倒置例の極めて少ないものと言うことができる。つまり萬葉集の歌の表記においては、並列や共同の意を示す「与」の用法は、早くから漢文式の倒置ではなく国語の語順通り書かれるようになっていたと考えられる。そのことによって並列や共同の意ではない(ケ)〜(ア)の如き訓仮名的な「与」の文字が使用されることになったと考えられる。

例外的な(イ)〜(ニ)の倒置例のもう一つの特徴は、「与」の文字が句中ではなく句頭にあり、「与」の文字に下接する文字が「妹」、「孰」など漢字一文字であることが挙げられる。このことは句の初めにおいて一文字だけ返読するということであり、誤読される心配も少ないということで漢文式表記が採られたのかもしれない。特に(イ)・(ロ)は初句であり、誤読の心配は全く無いと言ってよい。そこまでの配慮があって(イ)〜(ニ)の倒置例が表記されたのかどうか分からないが、その一方で(ホ)の「妹与居者（イモトフリテバ）」や(ク)の「誰与共可（タレトトモニカ）」など倒置していない例もあるので、(イ)〜(ニ)の四例はあくまでも例外として処理すべきではなかろうか。よって萬葉集の歌の表記において助詞トが「与」の文字で表記されている場合、一般に倒置されないということは言い得る。

「与」が倒置されないという原則を「妹与吾」の例に当てはめて考えると、イモトアレトと訓ませるために書き手が「妹与吾」と表記した場合、「与」の文字を書いた時の意識としてはわざわざ前（妹ト）のトを読添えにして後（吾ト）のトを書いているというよりも、「与」の文字はそのまま前（妹ト）のトを書いているというものではなかったかと考える。その場合、後（吾ト）のトは明記しなくても読添えられるとみて省筆したのだと考えられる。[3] 図示すれば、「妹与↘ト↙吾」ではなくて「妹→与→吾↘ト」（トは読添え）と訓読されることを意識した表記であったと見るものである。結果的には「妹与吾（イモトアレト）」でも「妹与レ吾（イモトアレト）」でもその訓みは変わらないが、萬葉集の和歌の表記としては前者で考える方がよいと思われる。従って二六一五番歌の第三句は「妹与吾（イモトアレト）」とする。

三

前節において二六一五番歌の「妹与吾」の「与」の文字は返読ではない旨を述べたが、その原則は先に示した(1)〜(16)の問題例にお

いても変わらないと思われる。従って実際にその原則が当てはまるかどうか検証していきたい。併せて訓についても検討しておく。

(1)妹与レ吾（7・一二九〇、旋頭歌第四句）
(2)妹与レ吾（8・一六二九、長歌五音句）
(3)妹与レ吾（10・二〇三六、短歌第三句）
(4)君与レ吾（19・四一七七、長歌五音句）

(1)〜(3)の歌の内容を考慮すると「吾」の文字は愛恋的、孤独的なアレと訓むのがよい。さらに三例とも句の位置が毛利正守氏の説かれる(a)グループにあることから、[4] 二六一五番歌の第三句に準じて「妹与吾」とするのがよい。また(4)の例も家持が池主に送ったもので「恋歌仕立て」（古典集成）で詠まれている。歌の詞句には「我が背子」や「君」など、普通は女性から男性に対して使用される語が用いられ、また「君与吾」の次の句は「隔てて恋ふる」となっており、その点を考慮しても「吾」の文字はアレと訓むのがよい。句全体としては「君与吾」となる。

(5)木尚妹與レ兄（6・一〇〇七、短歌第二句）
(6)妹与レ吾師（10・一九八三、短歌第四句）

(5)・(6)とも句の位置は毛利氏の説かれる(b)グループにあるが、[5] 前者は字余りとなっている。(5)は旧訓キスライモトセであったが、塙書房本にキスライモトセトと改めた。その改訓理由としてはキスライモトセトとした方が単独母音を含む七音句（言わゆる準不足音句）[6] を回避できるといったことが考えられる。しかしながら、キスラとイモトセの関係は音のとぎれのある単語連続[7] の状態と考えられる。「木尚味狭藍」（4・七七三）の例もあり、「木尚妹與兄」とするのがよい。従ってこの場合当然のことながら「與」の文字は返読とはならない。(6)については旧訓以来イモトワレトシと訓まれてきたが、塙書房本にイモトアレトシと改めた。この処置は(5)とは逆に単独母音を含む七音句に改訓するというもので一見穏当ではないもののようである。しかしながら、一首の内容を考慮すると「吾」はアレと訓まれるべきである。音数的問題もイモトのトとアレトシのアの関係は(5)同様単語連続の状態であったと考えられ解消される。従って句全体としては「妹与吾師」となる。

(7)孫星　与二織女一（10・二〇二九、短歌第三・四句）
(8)牽牛　与二織女一（10・二〇四〇、短歌第一・二句）
(9)室乃樹　與二棗本一（16・三八三〇、短歌第三・四句）
(10)白露　与二秋芽子一者（10・二一七一、短歌第一・二句）

右の諸例は短歌において「甲ト乙ト」という形式が二つの句に跨がるというものである。桜楓社本の本文に従うと句頭に「与」の文字があり、前に示した返読の(イ)の「与レ妹来之」などと同型の如くである（後述）。さて右の諸例は、返点を付さない方針の注釈書に

おいても、句毎に余白を置いているものは返読か否かは分かる。これらを最初に返読としたのは管見に入るところ全註釈（旧版・増訂版）である（ただし(9)を除く）。以後、古典大系は(7)・(8)のみを返読とし、注釈は(7)〜(10)四例とも返読とはしていない。それに対して塙書房本・桜楓社本・古典全集はすべて返読としている。このように注釈書によって返読するものとそうでないものとばらつきが見られるが、その理由についてはほとんど触れられていない。私見によれば前にも述べたように「与」の文字は返読とは見ない。従って(7)〜(9)は、(7)「孫星与織女」・(8)「牽牛与織女」・(9)「室乃樹與棗本」となる。

(10)については訓に疑問がある。(10)は旧訓以来シラツユトアキノハギトハと訓まれてきた。第三句以下は「恋ひ乱れ別くこと難き我が心かも」とあるため、全釈に「白露と萩とが互に恋するやうにも見えるが、さうではあるまい。（中略）露と萩とを愛する心として見るより外はあるまい」と言うように、解釈が苦しくなっていた。ところが近時古典集成によってシラツユトアキハギトニハとする新訓が示された。この訓に従えば、作者が白露と萩の両者に心を引かれていることがはっきりと理解できることになる。読添えの面からもこの訓は可能であると考えられ、「白露与秋芽子者」とする。

(11)天地与日月共（13・三二三四、長歌五・七音句）

(12)高山与海社者（13・三二三二、長歌五・七音句）

(13)四月与五月間尓（16・三八八五、長歌五・七音句）

右に挙げた(11)〜(13)は長歌において(7)〜(10)同様「甲ト乙ト」の形式が二句に跨がるものである。まず(11)については次に示すように訓に二説ある。

(a)アメツチヒツキトトモニ　全釈・全註釈（旧版・増訂版）・注釈・古典集成

(b)アメツチトヒツキトトモニ　旧訓・定本・古典大系・塙書房本・桜楓社本・古典全集

右のうち(a)説においては「与」の文字は「天地与日月共」のように当然七音句の句頭に位置する。ところが(b)説においては古典大系のように「天地与日月共」と五音句の句末に「与」の文字を置くものと、塙書房本などのように「天地与日月共」と七音句の句頭に置くものとの両説考えられる。まず(a)説から見るに全釈は「與の字は下につけて、ヒツキとなるのであらう。上につけてアメツチトと訓む説はおもしろくない。巻二に天地日月與共（二二〇）、巻十九に天地日月等登聞仁（四二五四）とある。この語例に従ふべく、この用字法に囚はれてはいけない」と述べている。しかしながら、まず四二五四番歌は家持の例であるから、三二三四番歌の作者が参考にすることはない。二二〇番歌は人麻呂作歌でその時期は持

統朝前半と考えられ、(8) 三二三四番歌の作歌時期は養老元年とする説（古典集成）がよいと思われる。従って、三二三四番歌の作者が二二〇番歌の語句を参考にすることは考えられないことではない。しかしながら続紀宣命にも「天地と共に長く日月と共に遠く」（第三詔、慶雲四年七月）などの類型表現は見られる。つまり人麻呂の例に直接拠ったかどうかは断定できない。一歩譲って人麻呂歌に拠ったとしても、全く同じ表現をするとは限らない。そこで両者の表記を比較してみると、二二〇番歌は「天地日月與共」とあるのに対し、三二三四番歌は「天地与日月共」とあって、「与（與）」の文字の位置に違いがある。この違いは、全釈のように両者とも同じ訓みを表したと考えることも可能だが、やはり訓の違いを反映しているとこの場合は見るべきではなかろうか。両者に違う訓を施しているものは、この表記の違いに注目したと考えられる。(9)

私見では、二二〇番歌が「天地日月與共（アメツチヒツキトトモニ）」と「與」の文字が国語の語順通りに置かれているのと同様に、三二三四番歌の「天地与日月共」の「与」の文字も国語の語順通りに置かれていると見るものである。従って古典大系の「天地与（アメツチト）　日月共（ヒツキトトモニ）」とする説がよいと考える。この場合「日月」の下に助詞トを読添えるが、これは問題にならない。

(12)については旧訓タカヤマトウミトコソバであったが、塙書房本が萬葉集「与」の表記について

タカヤマトウミトコソバと改訓した。旧訓のウミコソハでは七音あるべきところが二音の不足になる。ウミトコソバでも一音不足するが、ウミコソハの訓よりはよいと思われる。なお桜楓社本はウミトコソハとするが、コソ・ハは連濁を起こすと見る説によって、塙書房本のウミトコソバとする訓に従う。しかしながら、「与」の文字は返読とは見ず、「高山与（タカヤマト）　海社者（ウミトコソバ）」とする。(13)のウヅキトサツキトノマニの訓も一方が字足らずになるが、現在この訓みが最もよいと思われる。従って「四月与（ウヅキト）　五月間尓（サツキトノマニ）」とする。

さて右の(11)～(13)の例は、(7)～(10)同様に桜楓社本に従うと「与」の文字が句頭に位置し、返読例の(イ)～(ニ)と同型の如くで、(7)～(13)もそれに準じて返読も認められるかのようである。しかしながら、返読例の(イ)～(ニ)は「甲ト乙ト」という形式ではなく一方が省略された「甲ト」という形式であるから、(7)～(13)と同列に見做すことはできない。(7)～(13)の七音句の句頭だけを見ると、(イ)～(ニ)と同型ということになるが、(7)～(13)は五・七音句で「甲ト乙ト」という形式を成しているのだから、七音句だけを五音句と切り離して考えるべきではない。従って(7)～(13)は五音句末に「与」の文字を置いて差支えないと思われる。

(14) 枕与吾者（マクラトアレトハ）（4・六五二、短歌第四句）
(15) 枕与吾者（マクラトアレトハ）（10・二二六四、短歌結句）

(16)汝乎与吾乎（4・六六〇、短歌初句）

右の(14)～(16)は桜楓社本が返点を付しているわけではないが、桜楓社本の方針でいくとするならば、(14)・(15)は「枕与レ吾者」、(16)は「汝乎与レ吾乎」とすることも可能であると思われ、右に掲出した。

さて(14)と(15)は同じ本文であるが、句の位置が違う。まず(14)は短歌第四句で、これは毛利氏の説かれる(b)グループになる。この場合マクラトのトとアレトハのアが単語結合体[10]になるとは考えがたい。つまりマクラトアレトハの訓ではリズムが乱れてしまうと考えられる。よってマクラトアレハとすべきところだが、一首は「玉守に玉は授けてかつがつも枕与吾者いざ二人寝む」で、その内容を考えると「吾」はワレと訓むべきである。従って「枕与吾者」とする従来の訓みでよかろう。

(15)は(14)とは違って結句で(a)グループであるから、(b)グループの第四句では考えがたいマクラトアレトハ（字余り）の訓も認め得ると考えられる。また一首も「こほろぎの待ち喜ぶる秋の夜を寝る験なし枕与吾者」で、「吾」の文字はアレと訓むべきである。従って「枕与吾者」となる。なお「与」の文字を返読と見ないのは前述の通りである。

(16)の「汝乎与吾乎」については次の三説がある。

(a)ナヲトワヲ、旧訓・略解・全註釈（旧版・増訂版）・私注

(b)ナヲトアヲ、全釈・古典大系・注釈・塙書房本・古典全集・全注

(c)ナヲトアトヲ、桜楓社本

まず、「吾」の文字をいかに訓むか考えるに、一首は「汝乎与吾乎人ぞ放くなるいで吾が君人の中言聞きこすなゆめ」とあり、その内容から「吾」はアと訓むべきことが分かる。従って(a)説のナヲトワヲは採れない。残る二説を検討するに、(b)説のナヲトアヲは読添えをしない本文に即した訓みであると言える。ところがそれでは準不足音句となる。恐らくその点を考慮して桜楓社本は(c)説のナヲトアトヲとする新訓を付したのであろう。しかしその(c)説も、ナヲトとなっているのに対して、アトヲでは句の構成として不自然ではあるまいか。巻二十の四三八五番歌に「古乎等都麻乎等」とあり、ここはナヲトアヲトとすべきところである。ところがその訓も「汝乎与吾乎」となり、「乎」（句末）の下に助詞トを読添えねばならなくなる。しかし「乎」の下に読添えのあった確例はない。[11] また「与」を返読と見て「汝乎与吾乎ニ」としても、「乎」（句中）の下に助詞トを読添えることに変わりはないのである。桜楓社本はその点をも考慮して、あえてナヲトアトヲとし、「乎」の下の読添えを避けたのであろうが、その説は前述のごとく無理かと思われる。このように右に示した諸説にはいずれも難がある。その中で最も穏やかな

訓みは、(b)のナヲトアヲであろう。短歌の初句において単独母音を含む五音句は塙書房本によれば四十例近くあり、(12)決して認められない訓でもないと考えられる。従ってここは「汝乎与吾乎（ナヲトアヲ）」となる。

以上、述べ来ったように(1)〜(16)の問題例についても、二六一五番歌の第三句「妹与吾（イモトアレト）」と同様に、「与」の文字は返読と見なくとも一向に差支えのないことを確認した。よって、「甲ト乙ト」と訓まれる「甲与乙」と表記された萬葉集の和歌の例について、その「与」の文字は倒置された後（乙ト）のトではなくて、国語の語順通りに前（甲ト）のトが表記されたとする本稿の主旨は認め得ると思われる。

注

(1) 鶴久博士「萬葉集における正訓文字の訓法——吾・我について——」（『文藝と思想』第三十三号、昭和四十五年一月）。「萬葉集の語法」（有精堂『萬葉集講座』第三巻）。

(2) 古典全集『萬葉集』㈠解説二十七頁。なお、萬葉集における文字の倒置を論じたものに夙に上原浩一氏の「萬葉集に於ける倒置的用字法」（『国語・国文』第七巻第八号、昭和十二年八月）がある。

(3) 助詞トの読添えの全般的傾向を論じたものに蜂矢宣朗先生の「萬葉集読添訓の研究㈡」（『天理大学学報』第二十二輯、昭和三十一年十二月）がある。

(4) 毛利正守氏「萬葉集に於ける単語連続と単語結合体」（『萬葉』第百号、昭和五十四年四月）、「萬葉集・旋頭歌の字余り」（『萬葉』第百四号、昭和五十五年七月）など。なお毛利正守氏の説かれる(a)グループとは、短歌第一・三・五句、長歌五音句及び結句、旋頭歌第一・三・四・六句であり、(b)グループとは、短歌第二・四句、長歌七音句、旋頭歌第二・五句である。

(5) 注（4）に同じ。

(6) 木下正俊博士「準不足音句考」（『萬葉』第二十六号、昭和三十三年一月、後『萬葉集語法の研究』所収）。

(7) 注（4）に同じ。

(8) 稲岡耕二氏「人麻呂『反歌』『短歌』の論」（『萬葉集研究』第二集、昭和四十八年四月）。

(9) なお、塙書房本など二二〇番歌を「天地（アメツチ）日月與共（ヒツキトトモニ）」とし、三二三四番歌を「天地（アメツチト）与日月共（ヒツキトトモニ）」として、後者にだけ「天地ト」と助詞トを読添えるのは不統一のようだが、後者は「与」を漢文式表記と見ているのだから、そのトの読添えは矛盾ではなく、やはり二二〇番歌と二三二四番歌を訓み分けていると言い得る。

(10) 注（4）に同じ。

(11) 巻十一の「筌乎伏而（ウヘヲフセテ）」（二八三二）を古典大系にウヘヲフセテとするが、かかる助詞シの用法は疑問であり、確例とは言いがたい。

萬葉集「与」の表記について

(12) 準不足音句同様、初句には字足らず句も塙書房本に拠れば三十数例見られるが、準不足音句と字足らず句を同じレベルで考えることは正しいとは言えまい。ナヲトアヲの場合、ナヲトとアヲの間に音のとぎれのある単語連続の状態を想定し、五音句相当であったと考えることも強ち不可能ではないとも考えられるからである。このことを考えるについては、結句の単独母音を含む七もじの例のいくつかが単語連続の状態であったとする毛利正守氏の「『物念』の訓読をめぐって」(『萬葉』第百九号、昭和五十七年二月)が参考になる。

—皇学館大学大学院研究生—

萬葉の言（コト）

内田賢徳

一

上代に「コト」の語で言、事の相方を意味し得ていたという現象の考察と解釈はどのようになされるべきか。通説的に了解されているのは、或る未明性の想定と、そこからの脱却としての言（コト）と事（コト）との分化であろう。言霊はその未明性を支えると把握される。しかし、その了解にあって、分化ということの出来事性は如何なるものなのか、更にその未明ということの内実、即ち言事未分化とは如何なる言語状態なのか、充分に展開されているとは言い難いだろう。その「未明」は、単に未開の、即ち生態学的自然とそれへの呪術に規定されてある世界を見るのみであって、言語を一種の呪具と見なすその見解は、言語の世界性、つまりその有について多くを語らないのである。

「コト」の語が言（コト）でも事（コト）でもあり得たということ自体を取り出せば、「コト」は言と事とに両義的であったという記述が可能であろう。そして、その両義ということの同一性面と両性面のうち、前者を言霊が説明するというように、右の通説めいた見解を置き換えることができる。しかし、「コト」が言と事とに両義的であるということと、あったのはただ一語コトの筈だということには差がある。[1] 一語コトは、その出発に於いては、言（コト）と事（コト）とのいずれかに限定されつつ有るのではなく、一つなる事態の言い表わしとして有らねばならない。それは、未明なり未開なりとして経過してきた或る時期の状況として提出されるのではなく、「コト」が語として意義を言と事とに亘らせつつ経験される限りに、その経験の根底にまさしく経験されている筈の或る出発である。それは一語コトのその一語性が要請するものである。即ち、そこには、言語と世界についての経験の出発が求められるのである。

言と事のうち、少なくとも後者がそこに分立していないということは、事という範疇、つまり事象の自存的な輪郭が無いということを意味する。そして、その言い方自身が示してしまうように、コト

には、言われたものごとだけが言われて有るという把握があることになる。コトは、従って、有るものの有ることを可能にする場であり、かつそのことのうちに保たれている、有ることの方法であることを意義とする。即ち、有るものはコトという定立に於いて有った。コトは、まず、カタル（語る）との交代[2]が示すように、語られてあることという有であろう。言い方は熟さないが、それは「語り出され」なのである。それは、言語と世界について極めて明証的であると言い得るだろう。語り出すことが世界性を開示し、世界性とは「語り出され」という有であるという明証である。場であり、方法であるコトが一つの自然的な所与である状況とは、未明などの状況であるよりは、国語の出発であったとすべきだろう。言語が言語であることは、既にそこに始まっているのである。そして、その自然にあっては、つまりそこに懐疑のない限りには、そのことへの信仰は不要であった筈である。「信じる」ということは信憑の相対性を前提とする。人は疑いがあるからこそ、そのことを信じることによってしか自らを保ち得ないのである。言（コト）と事（コト）との同一性が言霊に求められるのは、従って或る要請であっただろう。その前提として、言と事との背馳の可能性が経験として知られ、かつそのことが疑いを構成していることがあらねばならない。言霊とは、そのようにして、出発の事実なのではなく、むしろ失われた記憶への情熱という性格をもっていたと考えられる。逆に言えば、言（コト）と事（コト）との同一性面は、例えば鼻（ハナ）と端（ハナ）との一致を或る突出性として了解し得、かつ両者の隠喩的な分節―身体が自らの形姿に比喩的に世界を分節する、原初の、即ち知覚へと還元可能の関係を直覚することのようには了解され得ない。ハナタマは不要でもコトタマは求められたことの理由がそこに有る。我々は古くより言語を身体として感じ取るような敏感さから遠ざかっていただろう。

コトが出発の状況として言（コト）と事（コト）とを分節することなく有るならば、コトが発言のみを意味することは、事柄だけを意味することと共に有り得なかった筈である。即ち、コトは言（コト）や事（コト）に対して共時的な上位概念などではなかったとすべきである。その体制の中では、コトは言語と、世界に有るものごとをすべて包摂して、最も端的な内包と最大の外延をもつことに於いて、最高の形式名詞[3]であったと言える。内包とは、この場合有そのことである。但し、この内包、云わゆる意義は、その体制の中から独立的に捉えられない。つまり、語によってなにがしかの概念が喚起されるという図式が経験としても観念としても有るのではなく、コトという語を発し、或いは聞くことは、常にこの語の原初の意味作用、即ち「語り出され」る世界性自体が経験されることであったとしなければならない。

そのような「語り出され」としてのコトという有は、神話のそれ

に似るだろう。神話は語られてしか有り得ず、また神話を聞くということは、その内容についての知識を得ることではなく、創造をそこに再生させることであろう。コトが唯一の意義にあると言う時、神話らしい神話のみならず、世界のすべてが神話的に有る有り方を考えなければならない。語(カタ)るとは、常に神話をこそ語(カタ)るのであり、コトという実現は、現在を神話の方法で規定する。即ち人々は、言わば神話の唯中に有る。

唯一の意義にある一語としてのコトは、しかし、出発としてのみ想定しうるだろう。と言うのは、それのみに尽きる或る言語状態が現実態としてそのまま持続すると考えるのは不可能であろうからである。コトという有のもとに見出し得る個々の有るものは、或いは語られなかったかも知れない可能性に於いて、或いは否定され得る可能性に於いて、いつも語られなかったことや、語られずあることの自体としての無を傍らに伴っている。「語り出され」としてのコトの傍らの無は、いつでもそれ自身を顕わにする。と言っても、語られずしてあることが語られたコトとして明るみに出るのではない。語られずあることは、語られないままに、ないということ自身を開示するのである。従って、「語り出され」としての有という明証は、同時に語られないということの経験でもあらねばならない。即ち、コトの有の経験は、背後の語り出されないものの語られずあることの察知でもある。それは言い表わしを如何にしてももたないことで世界に属さない。つまり、それはコトの無の経験であろう。それを察知することで、コトという明証的な明るみは陰影を濃くもつ。「モノ」の語が、言(コト)や事(コト)との関わり以前にこのコトの語との対義性をもったとすれば、それはまさしくコトの無の称であり得ただろう。それは何かを世界へ言い表わすのではなく、言い表わされないこと一般を指す称である。それは、物ならぬ物自体が世界に言い表わされていないことに似るだろう。

その陰影の経験は、〔いま—ここ〕ではなく、〔いつか—どこか〕で、語られないにも拘らず有るものの可能性への懸念と、〔いま—ここ〕の有が、その無、従って〔いつか—どこか〕の有と逆転してしまうことへの不安を招来する。コトは、〔いま—ここ〕に語られないにも拘らず有るものをも意味しなければならない。つまり、コトと背反的なモノが世界への出現可能性に於いてコトと類義性をもち、そしてその可能性は世界との関わりに於いて、やはり「コト」と呼ばれるだろう。世界は言語の現前を越えて広がり、そのように して事(コト)はようやく輪郭を帯びた対象として現われてくる。言い表わしは、事を対象とする作用的な相対に位置し、即ち言(コト)と事(コト)とが分節される。蓋し言(コト)にとって事(コト)とは、述べたような意味に於いて、それ自身の無なのである。事(コト)は「言うまでもなく有る」という反言語性

を本質としている。言表に対して意義が優位に立つ。つまり、コトの中から事の意義が取り出されるということは、意義が事柄として、言表と離れて自存的なものとして意識されることである。更に、それは、事柄の相互性によって決定される世界像が抱かれたことを示す。現実は言い表わしによって現出するのではなく、事柄それ自体の相互的な関係の全体として、言い表わしの外部に有るのであり、そこにそれ自身の法則が存すると認識される。神話は後退し、替わって歴史と呼べるものが意識されることになる。現在は神話的なそれから歴史的なそれとなる。言い表わしはそうした事を追認するのみであろう。

一方、神話らしい神話は、その後退以前に或る光芒をもつ。コトという語に必然的な、語られないにも拘らず有るものへの懸念は、逆に語られたコトの永遠性を求めるだろう。従って、神話らしい神話は、いっそうそれらしく、コトの、つまりは世界の生成根拠と永遠に現在を規定し続ける力をこそ説明しなければならない。一つの形而上学がそこに求められるのである。それは、そこに有る生に輝きと誇りをもたらすだろう。けれども、それは本来的に脆弱さをも有している。なぜなら、経験の説明である限り、それは相対的に幾種も可能な筈であり、異質の説明との出会いはその都度その中の神々の危機であろう。だから、神話に生きる社会での征服とは相手の神話を包摂することであろうし、逆に服属とは自らの神話を差し出すことであろう。

神話はそのように生きられる限り記録されないものである。その記録は、そこに生きない者、そこに信を置かない者によってのみなし得る。同様に、コトが唯一の意義に有る有り方も、記録の中に実例として見出すことはできない。それは記録以前の神話を示すことに等しい。コトの有り方は神話をも方法的に基礎づけているのであり、一方記録はその言語の有り方の揺らいだところから生じるものである。それはコトの中から事を定位する行為であろう。記録の外側で、秘儀としてコトという有り方は保存されたかも知れないにしても、そして記録がそのことに触れはしても、そこでのコトそのものを示すことはできないのである。

従って、ちょうど神話が絶えず否定的な契機とそれに基づく懐疑に揺れつつ有るように、コトという一語も、出発と同時に、言（コト）とそれに対するそれの無としての事（コト）の意義を分節可能性として含むと考えなければならない。そして実例は、記録であることに於いて、既に分節されたいずれかでしかあり得ない。どちらにでも決定しうる場合があっても、それはコトを示すのではなく、決定されてある相互のゆれを示すに他ならない。しかしながら、それら実例は言（コト）、事（コト）に決定されつつ、その決定を通して、「コト」が両義的に有ると言

う時のその同一性面の由来することとしてのコトの一つなる意義と何らかに—肯定的にせよ否定的にせよ—関わるだろう。次節以下に試みるのは、言(コト)、事(コト)の展開の中でその関わりを如何に跡づけ得るかという探求と、またそれの於いて有る展開を、とりわけ言(コト)に即して見ることである。

二

唯一の意義にあるコトが両義的な有り方へと分節したとする時、コトという有は、言うことと言われるものへの、意味作用と対象としての意味への分節を経たと言える。言(コト)と事(コト)との決定はその結果に依っている。分節された部分は各々自立的に有る。事、即ち言われた意味は、対象的な世界性、つまり、事の相互連関という世界性に於いて、言い表わしに対して自存的なものとして成立する。意味こそが現実に適用されるのであり、逆に適用可能のもののみが、「意味ある」と言える。事とは、そのように、現実に対して適用可能の意味のことであり、また適用されてあるもののことである。

従って、事(コト)のその成立の、残される半身としての言(コト)は、事(コト)と対立しつつ相関的に有る。そして、事との相関を前提としない言(コト)は言(コト)たり得ない。つまり、言(コト)とは、現実に適用可能な意味を言い表わすところのものである。相関は肯定的と否定的、一致と対立のような関係としてある。例えば嘘とは現実に否定的に適用される意味であり、知られるように、嘘であることとは、どこかで真であることを前提として初めて成立する事柄である。嘘であるという判定は、真であるという判定と共に、その意味の現実適用性を示している。言(コト)は、そこで方法的なものとしてあり、人はその方法によって事(コト)と関わって行く。そして、言(コト)のその作用的な有り方に於いて初めて、人の側の心が問題となってくるだろう。言(コト)を介して、心と事との矛盾が顕わになってくるからである。コトという有にあっては、心はいかなる意味でも問題とならない。心との矛盾は何も有り得ず、もし矛盾が予想されるならば、言(コト)と事(コト)との対立や否定的関係の可能性がそこに有り、即ち二つは分節を現実とするだろう。心とは、世界に矛盾を見出し、それに向かって行くものである。コトという有は矛盾を顕わにせず、心もまたそこから分節されていないだろう。言(コト)と事(コト)との分節を経て、その相関を内容とする世界は、その中に有ってそれと関わるものとしての心を、人の側へと、やはり分節している。言(コト)は、心に対してこそ自存的な事(コト)の対象的世界性と心を、方法として媒介するものとして意識される。事(コト)と言(コト)との、言(コト)と心との、そして事(コト)と心との相関の全体の中で、言(コト)は方法でありつつ相関の場として有る。そのことに於いて言(コト)は、それらの相関をそこから分節したコトという有を受け継ぐのである。

しかしながら、もはやコトならぬ言の、その有は、言い表わされてある意味の優位によって隠蔽され、忘却される。言と事との分節の把握は、事への信と言への不信として結果する。現実は事柄の相互的な関係として与えられ、そこに働くのは必然的な要因であって、何者かの言い表わしは、そこに決定的でなく、相対的でしかない。従って、言い表わしは現実との照応を求められ、即ち検証の対象としてある。

「……かれ、その木の上に坐さば、その海の神の女、見て相議らむぞ」

かれ、教へのまにまに少し行でましに、つぶさにその言のごとし（古事記上巻）。

発言は、その内容に対応する現実を予想するものではあっても、現実を生み出すものではない。それは、確かめられるという相対性の中に有る、検証は懐疑を前提としている。

「すべて佗国の人は、産む時に臨れば、本つ国の形もちて産生むぞ。かれ、あれ、今本の身もちて産まむとす。願はくは、あをな見たまひそ」

ここに、その言を奇しと思ほして、その方に産みたまふを、ひそかに伺ひたまへば、八尋わにに化りて、匍匐ひ委蛇ひき（同前）。

「見るな」の禁止が真に禁じているのは、発言内容を現実の場に何らかに検証しようとすること、更に発言の外部が現実に露呈していることの発見であるだろう。「本つ国の形」という言い表わしは、言い表わしの外側への不審を誘い、検証されようとする。見出された八尋わには、言い表わしの中になかった姿であった。「本つ国の形」は、神話的な約束である限り、不可侵の聖なる姿であらねばならないだろう。むしろそれは不可視でこそあらねばならない。その約束の範囲内にある限りに、それは不審でも何でもない。しかし、約束への懐疑は、その約束の底に、人間界から切られてある動物界、即ち異界を見出す。火遠理命は、そこに一つの生態を見てしまう。異界との連続という約束は、その検証によって破棄される。検証は見てはならなかったものを見たのである。見てはならなかった、この場合で生態としてある八尋わにとは、つまり、神話の根底にあって神話を揺り動かし続けたものとしてのその否定的な契機であった。それは、そもそも神話という一つの説明が成立することに原因として関わっていた契機であり、また神話を増補し続ける契機である。検証はここで、一つの神話的言い表わしを無効にしつつ、新たな神話的言い表わしを生んでいる。即ち、神話の言い表わしはいっそう現実の相対にさらされ、禁忌の崩壊は、神話的連続体としての世界を、更に、通行不能の各々の領域に、神話的に分節している。

すなはち海坂を塞へて返り入りましき（同前）。

その分節、即ち一つの神話の終焉そのことが神話とされているだろう。そして、回帰することのない根拠をその身に被る者として、聖なる子やその子孫は、分節されてある空間としての地上に現われる。

その地上では、決定されてある世界としての事の相互的な世界像が成立しつつあり、つまり、コトではなく、事こそが修正不能の絶対性を帯びてくる。言は、もはやその決定されてある事を無にしたり変更したりする能力をもたない。発言は、同時に発言自身の限界をも語っている。

しかして、豊玉毗売の命、その伺ひ見たまひし事を知らして、心恥しとおもほして、すなはちその御子を生み置きて、白ししく、

「あれ、恒は海つ道を通して往来はむとおもひき。しかれども、あが形を伺ひ見たまひし、これいと怍し」（同前）。

事は露わにそこに有り、何者もそれを無化できない。「恥」や「怍」は、感情である前に、「本の身」を隠すことでここに有り得た豊玉毗売が、その存在理由を失って有ることの状況を言う。言は、そのように、事の関係の或る相をそれとして追認するようにして言い表わされる。そして、むろんそのこと自体の方法そのことは、未だ反省されない。言はそれ自身の限界に閉ざされているだろう。発言は、その領域に有ることによって、その限界をも示すのである。

従って、そのように従属的な言を敢えて絶対的とすることは、服従を意味することになる。相手の言うがままに行動することが特に価値的であるためには、言い表わしが事に対して相対的であることが前提となっていなければならない。

「あは、いましたちの言は聞かじ。大穴牟遅の神に嫁はむ」（古事記上巻）。

「……またわが大国主の神の命に違はじ。八重事代主の神の言に違はじ」（同前）。

事に対して相対的であるが故に、「言」はここで従う必要を本来的に有しておらず、即ち「聞かじ」という対応が可能である。それと共に、逆にその相対性を敢えて無視して、そして無視したことによって生じる事態には、或る覚悟をもってそれに従うという対し方も可能である。二つは、拒否と服従という言への対し方の対立する二つであり、二つとも、現実へ処して行く人間の、意志などの心に基づく。言は、新しく人の心という定めなきものとの関わりに於いて把握される。神の心、その思いが現実を予め内包し、それへの実現を必然とするのに対し、人の心や思いは実現に於いて相対的であり、現実に向かうこととは、従って、そこに自らを賭けることに他ならない。[6] 言はその企投をそこに言い表わす。つまり、それは、現

実へと曝されてある人の身の状況を言い表わそうとするのである。先の豊玉毗売の「怍し」という言表も、「以為心恥」という心の有り方の言い表わしであった。しかし、その言と心との関わりは、一方で言が適用可能の意味の言い表わしとして有ることによって、一定の限界内に有ることになろう。それは事の追認であることに於いて、現実を如何ともなし得ない。逆に心はその限界の内側でそれとして有るのである。「言に違はじ」という決意は、従って、その言の有り方は、言挙げに具体的を現実を規定する唯一の原因として、それに依って現実の矛盾を越えようとする意志である。決定を担う言を発する神（一言主）と雄略を同一視することで、天皇の言語行為を絶対視しようとする古事記下巻の方法もここに依拠する。神の行為として絶対性を付与される一言主の発言は、その権能を、その絶対性の故に開かれないものとしてもち、かつその名義の中に封緘する。また、それは、その一言を、開かれないままにコトとして、それが現実である領域を神の言語行為の領域に幻想してもいるだろう。従って、唯一の原因としてのそのコト、即ち神の定立としての発言を聞かないこととは、神の構想し定立する世界に反しようとする反世界的な行為としてある。それが決定的に可能であるためには、別の原理による世界が強く対置されねばならないだろう。一方、絶対的ではない、事に対して相対的でしかない言を聞かないこと、それに従わないことは、世界に反しない、その内部の出来事であり、だからその中で敢えて何かに従うとは、現実の或る規定、或る解釈に、それを当為として対することを意志することであろう。

そのような反抗と服従とに於ける言の有り方は、言挙げに具体的に見ることができる。

三

一、二節と同様の表記法で示せば、言挙げならぬコトアゲを想定して、それを言霊と並んで、言語の未明期の把握の中での習俗とする考えが広くある。その考え方では、コトアゲとは、言霊の霊能をそれとして発揮せしめることとなるだろう。この言語行為が禁忌であることも、その把握に従えば、言霊の聖性に求められよう。しかし、言霊という観念が、分節されてある言と事との一体性への要請としてあるとする時、コトアゲということもまた、直ちに習俗にのみ還せないと考えられよう。それは、神の言語行為の絶対性のために幻想されたと、ひとまずは言えるだろう。それは神話の全体を覆うものとしてではなく、神話の断片の中に、或る言語把握として見出される。

言擧阜　右、言擧阜と稱ふ所以は、大帶日賣命、韓國より還り上りましし時、軍を行りたまふ日、此の阜に御して、軍中に教

令したまひしく、「此の御軍は、慇懃、言擧げな為そ」とのりたまひき。故、號けて言擧前といふ（播磨国風土記、(7) 揖保郡）

既に指摘されているように、(8) 言挙げの禁止が「言挙阜（前）」という地名の起源であることは不自然であり、この伝承には、何らかの言挙げの儀礼めいた行為をその以前とする趣きがあると、一往はしうるかも知れない。それがもし有ったとすれば、神の神話的言語行為の模倣であっただろう。とは言っても、記録された神話の発言は、必ずしも自存的な絶対性に於いて有るのではない。

意宇と號くる所以は、國引き坐しし八束水臣津野命、詔りたまひしく、「八雲立つ出雲の國は、狭布の稚國なるかも。初國小く作らせり。故、作り縫はな」と詔りたまひて……（中略）……。「今は國引き訖へつ」と詔りたまひて、意宇杜に御杖衝き立てて、「意恵」と詔りたまひき。故、意宇と云ふ（出雲国風土記、(9) 意宇郡）。

神話的な国土造成の行為は、命（みこと）の意志が外面的空間へ必然的に実現することとして語られ、その媒介をここに見る発言がなしている。「意恵」という詔りは、その意志と発言と行為の、命に於いての統一を宣言している。地名との音の類似は趣味に属するのではない。こうした地名の起源譚に於いては、地名は音形式にあって第一義的に神話や伝承を背負わねばならない。神や命（みこと）、つまり神話の主役たちの言語は、まずこの世界を神話的に分節している。そして、その把握にあって、その言語はコトという有り方として提示されていると、一往は言えるかも知れない。しかし、記録の性格上、このような言語行為にあっても、なおコトが示されているとなし得ないのである。水臣津野命の国引きへの意志は、それ自身として、自らを理由として有るのではなく、一つの思惟の結果として導き出されるものである。つまり、命（みこと）は彼自身の構想を論理のもとに可能なものとしている。国引きという行為の外面はさながらに神話でありつつも、その内面の意志にあって、その言語は論理のもとに構成される。日本書紀本文の記す国土創成に際しての発言は、その論理的性格を最も顕著に示す。

伊裝諾尊・伊裝冉尊、立二於天浮橋之上一、共計曰、「底下豈無レ國歟」（神代紀上）。

「底下（そこつした）に豈（あに）国無けむや」(10) という発言は、国土を成立させるのが神の意志であるというより、それすらを根拠づける、この場合一種の矛盾律という論理的必然性であることを示す。神々すら神話の形而上学には拝跪しなければならない。その発言は、その論理を言い表わすことによって地上の空間を一つの秩序に分節する決意を示す。その実践に於いて、恣意的な、即ち無論理な言語は排除されるのである。(11) 言（コト）はそこに始まっていると言えよう。

コトという有り方が幻想されてはいても、実態として示されることがない以上、コトアゲもそれとして示されない。そして、コトという有り方を既述のように見れば、それを「アグル」ことは、矛盾であるとしなければならない。アグは発することであり（「陰神先発（アグ）言喜言」神代紀上）、つまり殊更なる発言である。コトが神の言語として有るとする時、神の行為としてのコトの発言は特に目立つ発言であることを要しない筈である。絶対的な言語行為とは、有るものの告知、有るものを有らしめる唯一の原因として有らねばならず、そうであるなら、発声の相対性というようなカテゴリーを持たない筈である。声であっても、それは最も純粋な声であらねばならない。従って、コトーアゲはそれ自体不可能である。コトであるならアゲられる必要はなく、逆にアゲられねばならぬものは、もはやコトではない。

とすると、実例として見出し得るのは、すべて言挙（コト）げに他ならないと言えよう。しかし、そうだと決定してしまうにしても、言挙（コト）げが意識される前提に、コトアゲはその矛盾を矛盾のままに意識されていただろう。言い表わしが成立させるコトという有は、述べたように、それ自身の無との緊張のもとにあり、従って、それが神話的に真であるためには、言い表わし自体が無への疑いを払拭していることを要請する。その緊張は律動と高い声を生んだだろう。神話の再生としての種々の儀礼は、即ち人が神に似ようとすることであり、その声は、神の声、即ち無への疑いを払拭した声に似なければならない。コトの成立は、現実の言い表わしの中で、非日常的な要素、即ちそれなりの律動と声高さを必要とすると考えられただろう。コトアゲは、そのように、無への疑念を払拭した言い表わしとして、従って現実の言語行為としては神の声に似ようとする非日常性に於いて幻想される。霊はその前提なのではなく、そのような神話的言語行為を自然へと対象化した時の結果であっただろう。

しかし、声高く詞章を唱えても、神の声に似ているという確信は得られないだろう。身体的に非日常性が経験され、幻覚が知覚として機能することが有り得ても、無の払拭は完全であるべくもなく、声高に言い表わされた内容の不在という矛盾の露呈は、コトアゲへの懐疑へと力を貸すだろう。

禁忌はそこからこそ生まれる。聖なる発言方法であるが故に慎しまれたのではなく、矛盾の露呈への懸念がこの行為を禁忌としたのであろう。コトアゲに似せた神話的言語行為の失態は、神話のみならず、神話的世界観そのものに危機をもたらす。コトアゲの禁忌は、そのように神話的世界観の不安と同調するものである。コトアゲは、その禁忌という否定態に於いてのみ意識し得た言語行為であっただろう。

そして、禁忌の事実は、コトの定立の中から対象として成立した事と、その事との正の相関の限りに確からしさを与えられる言との背馳を前提とする。言い換えれば、コトアゲは、肯定的に提示される限り、言挙げであることがどれだけ事挙げで有り得るかという蓋然性の中にしか示し得ないのである。更に言い換えれば、言挙げが事挙げを与え得ない可能性の故に、禁忌はあったのだと言えよう。

従って、少なくとも記録される「コトアゲ」は、右を前提としているものである。事に対して相対的な言挙げが敢えてなされるとは、如何なる事態か。

遂將レ盪三滌身之所汚一、乃興言曰、上瀬是太疾、下瀬是太弱、便濯三之於中瀬一也（神代紀上）

漢語「興言」は、大きな声で発言すること、とりわけ命令することである。

聖武興レ言　將曜三威霊一（晋・左思「魏都賦」文選巻六）[12]。

「疾き上瀬」「弱き下瀬」は、イザナギノ命の要請に反する事象である。命の聖なる営みのためには、それを排撃することが必要となる。「興言」はそれを強くなす行為である。上瀬、下瀬を排して中瀬を取るという強い発言は、事象に対して、それに沿いながら、自らの選択を宣言する。発言、即ち言は事に対して強力に働きかけるものとしてある。「興言」は、従って、人の言語の属性を有する。

神代紀上寛文版本は、右を始め、次のように「コトアゲ」の訓を付している。

①前掲。
②乃興言曰此地吾不レ欲レ居遂以三埴土一作レ舟乗之東渡。
③乃興言曰夫葦原中国本自荒芒至三及磐石草木一咸能強暴然吾已
　摧伏莫レ不三和順一。
④則称之曰正哉吾勝。
⑤則称之曰枚及橡樟此両樹者可三以為三浮宝一檜可下以為三瑞宮一之
　林上……。
⑥乃言曰吾心清清之……。

右の各々について、諸本の訓は、「興言」には「コトアゲシテ」が多く、「称、言」には「イフ」等に半ばが訓じている。[13] むろん諸本はいずれもそう時代をさかのぼることはできず、直ちに上代に適用することはできないが、右の訓の幅は、後世のこの語への理解の幅であり、また上代にもありえた幅である。右のうち、①～③は「興言」の語を用いて、何らかに相手への宣言であり、①がそうであったように、強い働きかけ、言いかけである。④も「称」の字を用い、発言内容も「興言」とされてもよい。⑤の「称」される内容は、言いかけと言うより指定的な性格が強く、⑥はいっそう言いかけでない。⑥は、風土記の地名起源譚に見られるような神の発言で

ある。土地は神々に由来する地名によって文化世界に位置づけられる。その意味へと名を与える神の発言は、言わば文化の橋頭堡を築くのであり、その営みは強く確かなものであろう。しかし、土地を定位する行為が絶対的であるほどに、その故に発言はコトアゲではない。神の静かなる発言、言語場として言えば、第二人称領域と第三人称領域とが重なって未分化な有り方の中にある発言である。樹木のそれぞれの有り方を指定する⑤もそれに近いだろう。①〜③と⑤⑥のその差は、たまたま「コトアゲ」と訓ずることの、諸本に亘る偏差となって現われている。それは偶然的な恣意の結果ではない。「コトアゲ」の訓が「興言」を中心として、神話の発言の領域で行われ得たということは、時代を通しての外延の増減をこの語がもったことを示し、それは、つまり、この語が上代にあっても内包的なゆれとして有ったと推測せしめるだろう。即ち、述べてきたように、神の創造的言語行為の全体についてのコトアゲ的把握と、アゲがそこに矛盾をもつことによる言挙げ（コト）への限定との間に揺れるのである。言い換えれば、対するものに向かっての強い言い掛けを中核として、それは神の言語行為の全般に広がり得る。しかし、神は敢えて殊更に声高な宣言をする必要をもたない。神の発言は純粋なる声の独白であろう。それこそが絶対的な或るコトを語り出すこと、有を切り出すコトの定立で、常にあるだろう。[14] 矛盾としてのコトアゲならぬ現実に於ける言挙げ（コト）は、従って、対するものへの強い言い掛けとして、実現に関して相対的である。神のコトと言挙げ（コト）とは、コトアゲという矛盾を介して、神々の物語の中で、その言語行為の中で連続する。

従って、人の発言としての言挙げ（コト）は、事象に向かって自己の意志を及ぼさんとする言い掛けである。それは相克を前提とし、事象の側に神々の痕を幻想するならば、それ自身、神々の定位した世界への挑戦という反神話性を帯びた行為であろう。ヤマトタケルは、そのような反神話性を最初に担う。

ここに、詔らししく、

「この山の神は、徒手（むなで）に直に取りてむ」

とのらして、その山に騰りましし時に、白き猪、山の辺に逢へり。その大きさ牛のごとし。しかして、言挙げ（コト）して詔らししく、

「この、白き猪に化れるは、その神の使者にあらむ。今殺さずとも、還らむ時に殺さむ」

とのらして、騰りましき。ここに、大氷雨（ひさめ）を零らして、倭建の命を打ち惑はしまつりき（この、白き猪に化れるは、その神の使者にあらずて、その神の正身（むざね）に当りしを、言挙げ（コト）によりて、惑はさえつるぞ）。（古事記中巻）。

ヤマトタケルは、神に、ということはつまり、神話に立向かう。即ちその定位する世界把握に対して、人のそれを対置しようとする。神々から解かれて自由な、人のその立場は、しかし、彼のそれまでの成功自身が神の守護のもとに可能であったという事実によってこそ敗北しなければならない。その立場はまだ歴史を定位していると し難いのである。白鳥はヤマトタケルの神話への敗北という伝説を担って飛翔する。しかし、敗れたりとは言え、言挙げはそこで雄々しくなされた。ヤマトタケルのその敗北は、その言挙げの実行を通して、逆に、神話的言語把握が終りを告げられようとしていることを示すだろう。言挙げの戒めは、或る慎しみ深さに依ると言うより、むしろより深く、この敗北への不安に基づくと言うべきである。そして、それは、言と事との分節と相対の知られた世界の中での出来事であらねばならない。言挙げの禁忌は、そのようにして、神話領域の、更に神話領域への不安に根ざすだろう。むろん外側には、共同体の統制として、即ち個人の自由な判断による発言の戒めとして働く[15]という機能性があるにしても、共同体の共同性の由来としての神話が、不安の原因として、また結果として幻想されていることが前提たらねばならない。一つの要請であるが故に、神話は揺らぐし、また揺らぎの結果として、それ自身が不可解なものとして人の前に現われる。禁忌はその複合の或る現象形態である。それは、名を呼ぶことの禁忌など、種々の言語に関わる禁忌に共通するものであろう。

そのように禁忌である言挙げが肯定され、なされるのは如何なる場合か。既に、なすことの悲劇性はヤマトタケルに於いて言われていただろう。

あきづ島　大和の国は　神からと　言挙せぬ国　然れども　我は事上す　天地の神もはなはだ　我が思ふ　心知らずや　行く影の　月も経行けば　玉かぎる　日も重なりて　思へかも　胸安からぬ　恋ふれかも　心の痛き　末つひに　君に逢はずは　我が命の　生けらむ極み　恋ひつつも　我は渡らむ　まそ鏡　正目に君を　相見てばこそ　我が恋止まめ（十三・三二五〇）[16]

言挙げはここで、「神からと」あるべきことの出来せぬいらだちからなされる。それは、まず何よりも神に向かっての行為としてある。「心知らずや」は神に向かっての言い掛けであり、神を恃むことなく恋の心情を露わにし、言わば自然に成就するのを待てないほどに激しいと告白する。しかし、この言挙げは神に向かうものではあっても、神慮に反しようとするのではない。神慮とは、この場合、私の恋を祝福すべくしてあるにも拘らずそれを果してはいず、その相対的な不足を言挙げは補う。人の世の出来事のすべてを神は知るのではなく、神慮が働くためにはそれに訴えねばならない。人

は神から放たれてあるにしても、「神から」の開示を待ち、それに働きかける祈りとしてある。直情的で解放的な告白に見えて、この歌は、その補完性に於いて次の歌と共通の地盤に立っていると言える。

菅の根の　ねもころごろに　我が思へる　妹によりては　言の忌みも　なくありこそと　斎瓮を　斎ひ掘りすゑ　竹玉を　間なく貫き垂れ　天地の　神をそ我が祈む　いたもすべなみ（十三・三二八四）

禁忌の侵犯への許しを、いかにも呪術的に神に乞うとは言え、侵犯への抜き難い衝動は露わであり、その侵犯を神が許容しうる可能性が開かれている。むしろ神は人へと妥協的であり、禁忌が囲んでいた神々と異質のものたろうとしている。禁忌が侵しうるものでもある時、それはその外面に強く働くことになる。つまり、神に対してよりも、人の世に対してこその束縛である。

……さにつらふ　君が名言はば　色に出でて　人知りぬべみ……（十三・三二七六）

名を言うことの禁忌は、その外的形式をそのままに、うつせみのこととして、人の世にあっての懸念と慎しみであることへと変貌を遂げつつある。かつての意味と今の意味とは混じり合い、意識的な弁別をもたないままに、しかし交代の痕をここに確かに残すだろう。

そのような状況下での言挙げは、或る調和のもとにあることになる。ヤマトタケルの悲劇は再現されず、言挙げは神慮に沿ってそれを補完すべく祈る人の、神への言い掛けとして、即ち或る服従としてこそ、肯定的な有り方をもつ。それは、かつての神話的なものと抵触することなく、その輝きを継承し得ているだろう。神話からうつせみへの転換は、言挙げの可能であることに一つの現われをもつ。言と事とが分節されてあり、かつその相関が直覚されているという環境下でこそ、祈りの言い掛けとしての言挙げは肯定的に可能であったろう。

敢えての言挙げは、右の調和を背景に、新しい機能へと拡げられる。

葦原の　瑞穂の国は　神ながら　事挙せぬ国　然れども　辞挙ぞ我がする　言幸く　ま幸くませと　つつみなく　幸くいまさば　荒磯波　ありても見むと　百重波　千重波にしき　言上す我は（十三・三二五三）

先掲の三二五〇番歌の類歌ではあるが、ここには三二五〇番歌にあったような神慮の補完という側面はないように見える。ここの言挙げは「神ながら」にあるべきものごとの有り方の、「神ながら」に及ばぬことへの非難という対立的な契機より、「神ながら」に沿いつつ、むしろその「神ながら」を神に替わって立言しようとする意

志に立脚している。三二五〇番歌との新旧は、説が分かれるが、仮に三二五〇番歌がこの歌の或る応用であったとしても、補完的の場合と代替の場合という差はそれとしてあり、後者が前者より言挙げについて強い意志を必要とするということは言えるだろう。言挙げは、ここで、言わば一つの福音をもたらすことなのである。人麻呂歌集中のこの歌を、学説は人麻呂の実作、大宝元年の遣唐使の出発に際して贈った作とも言う。[18] 少し歌の外部に注目すれば、この歌を通して、この時代の言語への理解として想定し得る認識は、他ならぬ唐帝国へと旅立つ者たちがもつことを求められた或る自意識でもあっただろう。彼の国の国語は、言い表わしと言い表わされたものについて、早くから明解な分節を経験しており、その結果は、歴史書に、歴史を構成する二つの契機として明証的に記されている。

古之王者世有二史官一君挙必書所下以慎二言行一昭中法式上也左史記レ言。右史記レ事。事為二春秋一言為二尚書一（漢書芸文志）。[19]

言と事とは歴史を構成する二つの契機として、尚書、春秋という二書、即ち二つのカテゴリーをなす。[20] 発言と事跡とは截然と区別され、事跡はそれ自身の関係の中で定位されるだろう。言は歴史の中で事と相互的である。即ち、言い表わしの正当性をこそ事は示さねばならず、また、事をより正当に示すべく言はあらねばならない。神話は有ったとしても遙かなものでしかなく、歴史こそが人に規範を与えるのであり、また人は歴史をこそ目指しているだろう。

そのような把握は、それなりに東方の島嶼にも知られていただろう。大陸の認識と知識が漢字と訓の対応という形式の中で摂取されつつある時、右の把握の中の二語、言と事にともに「コト」という訓を与えねばならないという事情は、彼我の言語把握の異なりを意識せしめた筈である。事という意識が一方で言への不信を現われしめていたとする時、圧倒的に明証的な大陸の認識に対して、この国の国語の国語観としての独自性の主張は可能であったのか。そこに有るのは、可能ではあっても、屈折したものであったと言えないだろうか。「神ながら（からと）言挙げせぬ国」という命題は、その要請をそれなりに満たしてはいただろう。神慮はこの国を本来的に祝福しているのであり、人は敢えて発言せずとも自ずから正しい事を実現し得るのだという理解は、右の中国に於ける言事の相関の認識に比してこその主張であろうし、また、それ故の反歴史性を帯びている。萬葉集中に散見する外国語への排外主義的な表現は、もとよりそれらの言語への屈折した意識のなせるものであったし、「神ながら（からと）言挙げせぬ国」という主張の裏面をなすだろう。その屈折が人麻呂の周辺に限定しうることも示唆的であろう。[21] 「神ながら（からと）言挙げせぬ国」或いは後の「言霊の幸はふ国」（五・八九四・憶良、後述）という言語哲学と世界把握が、唐帝国

に対してどれほどの現実性をもち得たか、記録は語らないけれども、予想はし得るだろう。劣勢な国語の、相手に向かってはそれと言い得ないような種類の自負、そのささやかな主張は脆弱なものでしかなかったにしても、言と事との切れをそれとして知り、しかしながらその関係の直覚が神話的な輝きの或る回復たろうとすること、国語のそれとしての自意識はそこに最初の顕著な現われをもった。

言挙げについての補足をしておく。それをしないという理想状態は、後に次のような位置を与えられる。

我が欲りし雨は降り来ぬかくしあらば許登安気せずとも稔は栄えむ（十八・四一二四・家持）

雨を望んで働きかける発言―祈りを待つことなくその事態が出来したと言うことで、この歌は不可知のものの祝福を嘉している。ここには、神話領域との或る調和が、以前とは別種に予感されている。言挙げが不要であったということは、逆になされてもよかったのでもあり、その言挙げは反神話的では無論なく、また神慮を補完したり代替したりする強さもない。調和のための、或いは祝福を引き出すための極めて形式的な発言でしかないだろう。逆に言えばここで言語は、それを介して人が不可知の超越とコミュニケートする方法であることを失っている。言語を介さぬ出会の可能性の表明をそこに読み取るとすれば、この歌は寿詞としての表面の背後に、或る不安を準備しているだろう。それは本稿末に述べる、聴かれようとしているものと関連する。

四

前節のような言挙げの考察は、当然翻って言霊についての考察に示唆的であろう。三二五三番歌への反歌としての三二五四番歌の言霊は、長歌の言挙げと密接であらねばならない。

磯城島の大和国は事霊の助くる国ぞま幸くありこそ（十三・三二五四）

しかし、「言霊の助くる国」と「神ながら言挙げせぬ国」の関係を、聖なる言語のみだりな使用の禁止としてしまえば、「言上す我は」の宣言は一つの冒瀆でしかない筈である。にも拘らずそこに見出されるのは、むしろ或る敬虔であろう。より言霊のこもった言語とそうでない言語という区別が成立するにしても、それは一つの言語の二つの位相と解すべきであり、交渉を絶つ二種類の言語があるのではない。そして、或る位相に特に言霊性があるのだとすれば、それは、その表現の伝統的な聖性が意識されていたということであろうし、またその聖性がなお有効であるべく納得が求められていたと言えるだろう。その表現の輝きは、言と事との或る緊張した関係によ

って与えられる。その関係はかつてのコトの有の回復へと向かうものであらねばならない。そして、回復とは、かつてのものをそのまま復活させることではない。言と事とは切れ、しかし切れるが故にそこに所与的にある構造に於いて関係として見られていること、そしてその関係自体がコトに等価であると直覚されることであらねばならない。言霊は、切れてある二つの、構造的な関係の最初の理解であった。言を疑いようもなく事へと実現させるその霊能は、未明の有り方の或る特定された保存なのではなく、新しく意識されたものであろう。[22] そもそも、言が事へと実現するという理解のうちに、言と別のものとしての事は、そしてその優位は語られており、従って、言霊とはいかにも言語中心的な把握のように見えて、しかし、実は言が事に従属することでその本来性を全うするという把握こそがそこにあるとすべきだろう。表記が「言霊」と共に「事霊」でもあるのは、正訓と義訓や借訓との関係に見られるのではなく、正訓自体が「言」と「事」とに亘っていると言うべきである。言霊とは事への霊であり、「言霊」の表記にその作用性を、「事霊」の表記にその対象性を分属させうる。言に事への必然的な契機を要請し、それが霊として内包されるとする観念として言霊はある。

従って、事への必然的契機としての霊を一つの自然として言に了解する時、殊更の言い立ては不要である。自然の言い表わしこそが「神ながら」に適うであろう。言挙げをなすことは、言霊の自然に反することとして、霊への信憑の不在を意味する。「言挙げせぬ」は言語の或る部分的な禁止なのではなく、言挙げという様式全体の禁止であろう。そして、にも拘わらず なされる 敢えての言挙げとは、神ならぬ人が、それ故に霊、即ちその必然性を直覚してなす人としての、神ながらへの意識としてある。その必然性への明らかな意識のもとにこそ、言挙げは言霊を傷つけることなく可能である。言霊は、或る仮定、言語の本質についての最初の有論的な定位たりうるだろう。そして、それは言と事との 両義性の最初の 解釈であり、即ち、語自身がその音形式の中に保っていたコトという有の記憶の然らしめたものである。

そのようにして、言霊は、まさしく言語理解の中に生い立ったであろう。それは言語の現在を輝かしめると共に、それ自身を神話化し、所以としての古代をその現在から幻想した時の、或る根拠たろうとする。

事霊の八十の衢に夕占問ふ占正に告る妹は相寄らむ（十一・二五〇六）

言霊の本質は関係自体であっても、それをまさしく関係として把握することは、まだない。霊という実体にそれは理解されている。それは、作用でありつつ対象である、方法でありつつ有である言語

の、その互いに隠蔽し合う二つを、実体的なものによって統一的に捉えようとするのである。人の霊（タマ）が、人が世界へと超え出ようとするその有の説明であるように、言（事）霊は言（コト）と事（コト）との関係の世界性の説明であり、その把握によって、コトという有の開示をそれなりに回復しようとする。「八十の衢」は、様々のものがそこに自身を開示しつつ他と出会うところの聖なる場所である。言霊に関わって言えば、それは紛れもなくそれ自身の霊能が本来的に働く場所である。即ち、それは、そのような言霊についての言語場なのである。「夕占」が、言われるように言語に関しての占であるなら、[23] 言霊は意味の表象を越えてその霊力を発揮することになる。占（け）であるものは、一定の規則のもとに言語表現との対応をもつ、それ自身は非言語的な記号に過ぎないものである。従って、その記号性はコトや言（コト）や事（コト）とは異質である。この歌の「事霊」が枕詞的と言われる[24]のは、その故に鋭い指摘だと思う。即ち、非言語的記号の、従ってそれ自身の表象の不在のままに働いている「事霊」がここに夢想されている。その表象の不在は、枕詞の或る属性に共通だと言えよう。ここの「事霊」は、通常それがもつ意味という支えをもたない或る空虚である。「夕占」の材としての言（コト）の片端という、それ自体として非言語的ないし反言語的なものの中に言語の所以が働くことを見ていることになる。言（コト）の、と言うより事（コト）へのという性格の強いこの場合、「事霊」はその故に正訓であろう。言い換えれば、この言（コト）の片端は一種の呪文としてある。それ自体が表象しないことを意味することへと機能するのである。非言語的なそれの中に言語的な内容を読み取る変換規則が如何なるものであったかは伝わらないが、読み取られる内容は、結構入り組んでいてもよかった。

……夕（ゆふうら）トの　我に告らく　我妹子や　汝が待つ君は……　君は
来まさぬ、……　な恋ひそ我妹（十三・三三一八）

変換の規則がそれほど細部に及ばないものだとすれば、この場合のように、一つの徴表を殆んど自由に展開することが可能であったように思われる。占の記号自体は言語としての表象をもたず、不在のそれは、それ故に或る原則さえ満たせば、自由でありえただろう。言語の方法の所以を霊に求めて、その全能性によって言語を説明しようとする時、右のように、非言語的なものの中からすら、霊は意味を生ぜしめる。しかし、そのような状況は、言霊の語が意識された時期の現実であったのではないだろう。むしろ、言語の所以をそこに把握して、それを言語の現実態とするような状況をそこからの古代に、従って神話的に幻想し、今の言語をその古代からの祝福に於いて機能させようとする意識が働いていたと考えられるのである。「言（事）霊の助くる国」というのは、その始原の輝きを今に被るという、神話への還帰を主張するものに他ならない。

しかしながら、そのようにも全能の、神話的なものとの調和故に美しいと評し得る言霊の観念が、表記に於いて言と事とに揺れざるを得なかったこと、即ちそれ自身言と事とに関わるものであり、決してコトの有の説明ではなかったこと（コトタマではなかったと記してもよい）は、この観念を限界づける。そもそも、非言語的なものを言語へと変換する力までもこれに考えることは、言霊の霊能を言と事との関係の外部にまで拡大することであり、拡大されてある その有り方は、逆に言への不信を露呈せずにはいないだろう。言は事へと約束されていないが故に、その相互の関係を絶対的なものとして幻想する言霊の観念が要請されてあると言える。言と事との乖離は今の現実であり、従って、かえって非言語的な断片が呪文のような記号として、全能性を担わされるのである。[25] ――その時、決定的に欠落するのは、言と事の分節に伴っていた、今一つの関係項としての心の問題であろう。神話的なものに投入的に拝跪することで、言霊は、一旦は気づかれていた心を忘却せしめてしまう。心の、心への深まりは、そこで求め得べくもない。

事がまさしく「言うまでもなく」有ると意識される時代に求められた言語理解としての言霊は、右の二五〇六番歌に於いて、言語の、意味関係が属している明るい領域に背後化されている領域を開示する。前述の、関係がそこに於いて有る言語場自体である。但しこの例は、それを正視するのではなく、呪的な伝統を揺曳して、言語の一種の病態として示した。一つの記号的断片が或る意味表象へと変換しうることを言語に於いて見ること、そしてそのようにして発された言い表わしは、大陸にあってなら「妖言」として指弾されたであろう。[26] この歌に或るデモーニッシュな雰囲気を感じ取る時、我々は、意味と出会い、自らをそこに企投する或る場の神話を嗅ぎ取るのである。それを内面の言語場[27]として、そこに有ることの自覚を深めることが我々にとって容易ではない課題である――なぜなら、それは我々を本来性へと目覚めさすべきものだから――のと同様、萬葉人にも越え難い困難がその場に関わって有った。

言わば、そこには萬葉の知の限界が存するのである。

五

言霊の観念が言と事との関係の直覚としてある時、事の方は言い表わしの外部に連なり、或いはいっそそこに存すると理解されている。意味はその外部への性急な収斂を求められる。その傾向はコトという有の一つの契機は満たしても、もう一つの契機、即ち言い表わしそれ自体の有を、かえって隠蔽してしまう。その有は、言霊という観念と無縁に、無縁の場で、次のように気づかれていたと言うべきだろう。

はろはろに　渠騰(コト)そ聞ゆる　島の薮原（日本書紀歌謡[28]一〇九）

皇極紀はこれを「謡歌(わざうた)」とするが、述べられるように[29]、歌垣の情景を歌う歌謡であったものだろう。状況は、薮の中からかすかに話声が聞えてくるということであろう[30]。この「渠騰(コト)」は、分節されてあるところの言(コト)である。しかし、この場合の言(コト)は事(コト)との関係を求められない。それは事への内容を何ら言い表わしておらず、言わば意味を担わない声である。けれども、それがなお声であって単なる音でないことは、即ち、それが意味を運ぶことの可能な或るものとして経験されているということを示す。話声のその可能性によって、我々は話し声に対して「耳を澄ます」。そして、それと共に、話声が有意味であることの可能性が可能なままに、従って現象としては無意味として経験されることがある。無意味でありながら、それはそれ自身に、状況に即しての或る情態性を具有している。それは、意味への可能性それ自体と言い換えてもよい。内容への興味以前のところに留まって、人はその情態への理解をもつことができる。薮の中からかすかに聞える声、睦言は、その内容ではなく、その声の於いて有る情態を人に理解せしめる。その時、言(コト)は言霊や事(コト)と無縁に有る。如何なるものにも隠蔽されることなく、それ自身の有を開示している。それはコトの有の契機の一つを継ぐものであろう。

しかし、萬葉集の全体を通して、この言(コト)の有、即ち、それに置き替え得るものとしての声の現前への注意は、成長、展開と言えるような質を与えられなかった。集中、声は殆んど鳥や鹿の鳴き声を言う語であり、人の声も、少数を除けば、水夫の呼び交う声などの場合である。それらは、無意味でしかなかったり、特定の行動や感情にしか結びつかないものであり、いずれも意味への可能性を開き得ない音声である。水夫の声とは、水上交通の合図以上のものではあり得ず、信号であってこそ機能をもつものである。また、「里長が声」（五・八九二）は、その理不尽さに於いて意味を拒否されている言い方であろう。意味への注意へと開かれず、むしろ閉じてしまう声であろう。これらは、声の主を指示することはあっても、それ自身が内容への可能性をもつのではない。

そうした声と、意味へと開かれる言(コト)との相違、対立は、次のようにして確かに言われている。

いかにあらむ日の時にかも許(ココ)恵知らむ人の膝の上我が枕かむ（五・八一〇）

許等(ココト)とはぬ木にはありともうるはしき君が手馴れの琴にしあるべし（同・八一一）

二首は、大伴旅人が房前に贈る琴に添えた、伝説を擬す夢想を記す書状の中の、琴の精たる娘子との贈答としてある。琴である娘女は、自身の音色を声としている。旅人の返歌は、琴の材としての樹

木（桐）を「言とはぬ木」とする。桐は琴となり、楽音は発しても、遂に「言とはぬ」その本来を越えることはない。楽音であり、本来言語的な意味へと開かれることのない音として言われている声と、意味へと開かれるべき言との対立を、この二首から取り出すことが可能だろう。

人の声であるもののうち、例外的に意味の可能性をもちうるのは、次の二例であろう。

幸はひのいかなる人か黒髪の白くなるまで妹が音を聞く（七・一四一一・挽歌）

神なびの浅小竹原のうるはしみ我が思ふ君が声のしるけく（十一・二七七四）

前者の場合、作者は妻の死を経験していて、年老いるまで妻の声を聞ける境遇をうらやんでいる。聞けたら好いと願うその「妹が声」は、単なる呼び交う合図のような、意味と遠い声ではない。求められているのは、有意味な語り合いであり、そして、その全体を通して互いが相手を実感し合える、共に有ることの内実である。即ち、この声は、意味として展開されたものの一切を結果に於いて含む、話されたことの全体としての声である。後者の場合も、「しるけく」もある声は、意味を了解することが可能であり、作者は心のどこかにその意味の表象を受けとめるけれども、むしろそれ以上に、声が知らせる「我が思ふ君」のそこに有ることが関心のありかである。言われたことは、極端に言えば何でもよかったという点で、この声は展開以前に意味以上のものであろう。つまり、二例とも、声は結果として或いは予定として意味を含みつつ或る有を開示する。その有り方は、先の「はろはろに」聞えてきた言に似るだろう。とりわけ後者はそれと同質であり、即ち意味は可能性のままに有る。前者の場合も、展開された意味の全体を含むにしても、その声の聞き得ることへの羨望が語られていることに於いて、やはり意味の可能的な有り方を把握しうる。声はその可能性を含むことで言と等価たり得、かつこの声（言）の有の開示は、意味を可能性へと隠蔽する。

しかし、この二例が言の有を声に於いて示したということ、裏を言えば、言の語自身にそれを見ているのでないことは、言の或る質に示唆的である。「はろはろに聞ゆる」「渠騰」（紀歌謡一〇九）は、既に言でありつつ声と置換的であり、声の現前に於ける、その於いて有る情態性を担い得た。けれども、この萬葉集の二例の声は、言に置き換え得ない。言が「しるけく」あると言えば、直ちに意味の明瞭さを示さねばならず、更に「黒髪の白くなるまで妹（妻）が言を聞かされる」人生は「幸はひ」とは言いにくいだろう。言が一度は担って、かつ以後も担うことの可能であった筈の、言それ自体の有の開示を、萬葉集は声で示した。声は、本来、水夫の声に代表

的なように、それ自身意味表象から遠く、指示的な性格のものだが、話されることの全体の指示を通して、言の有を開くという拡張された機能にある。

その現象は、次のように解釈しうる。言には、言霊の幻想に見られるように、事との強い結びつきが要請されてあり、即ちそれは事への従属としてあると言え、それ故にそれ自身の有を開示し得ずしてある。紀歌謡の唯一の例が言霊とおよそ無縁の場で成立していることは、それを逆に例証する。言霊の観念にあっての関係項としての言は、事への確かさとしてのみ有り、それは事を、つまり事と区別し得ず、されない外面の対象的事態を示すこととしてのみ有るものである。言それ自体の有はそこに顕わでなく、従って、それは事との関係の外部で、言語の関係のうちにないものとして、声によって示されている。そして、声にその開示が果されているとする時、声はその背後に、かえって言への不信を負うとすべきだろう。事へと相対的であると共に、それ自身を開示しないという不信である。

声は、先に例示した指示的性格に終始したならば、或いは言の有の開示を更に展開し得たかも知れない。そして、その可能性は言を不信への頽落から回復せしめたかも知れない。しかし、声は概ね感傷との間に記号的な関係を獲得し、展開させた。顕著な例で代表させる。

ほととぎすなかる国にも行きてしかその鳴く音を聞けば苦しも
（八・一四六七・弓削皇子）

朝に行く雁の鳴く音は我がごとく物思へかも声の悲しき（十・二一三七）

ほととぎすや雁の鳴く声は感傷を誘い、感情移入される。「苦しさ」や「悲しさ」は、そこで声を蔽って表面的である。意味されるものは意味するものを蔽いつつ現われる。後者の歌はそれなりに音と声とを使い分けて、感傷と関係する声という規定の外部に音を設定して、音という主語が声という述語に規定される関係を含むが、かと言って音に声の自体性が示されるのではない。音は決定的に言語の外部にしか属し得ない。しかし、音が声へと規定される、その把握を通して、感傷に隠蔽されてあるものへの気づきはあるとすべきだろう。その気づきは、以下に示すように、或る次元を開こうとする。

ほととぎすの声を、感傷を誘うものではなく、機知の対象として捉えることが、天武天皇の時期に既に有った。

ほととぎすいたくな鳴きそ汝が音を五月の玉にあへ貫くまでに
（八・一四六五・藤原夫人）

五月五日の薬玉の付属物の一つとしてほととぎすの声を挙げている。事柄自身に考証を要することはあろうが、夏ということとほと

とぎすの声とが、機知と言えるような構成の中に有ることは見てとれるだろう。ほととぎすに働きかける気持はあっても、「聞けば苦しも」（前掲）という、同時代にあった対し方とは趣きを異にする。「いたくな鳴きそ」という感傷より機知的な把握が表面的であろう。

感傷と直接的でない声への対し方は、右の歌の類想的なものの他に、次の歌にも別種に見られる。

秋萩の散りの乱ひに呼びたてて鳴くなる鹿の音（コエ）の遙けさ（八・一五五〇・湯原王）

鹿鳴をその妻たる萩との関係に於いて、そしてそこに愛恋を感情移入することで捉える歌は多いが、ここでは、その関係がありはしても、感情移入されたそれとしてではなく、散る萩の花と鹿鳴との、その事象面を統一する関係としてある。風景を、伝統に即しつつ、関係として統一的に把握する空間の分節方法が、ここに強く意識されている。「散りの乱ひ」は現われ出る瞩目のものの鮮やかさを示し、「鹿の声」は背景に沈んで、「遙けさ」の謂いによって、空間を深くする。その空間性は、類歌ではあっても、

このころの秋の朝明に霧隠り妻呼ぶ鹿の音（コエ）のさやけさ（十・二一四一）

のもつそれと似ない。後者の「さやけさ」は「妻呼ぶ」ということの明瞭さとしてあり、霧の中を通してくっきりと聞えてくる鹿鳴は、その付与される意味へと限定的であり、その意味は声によって空間に有りつつ、空間の空間性を隠蔽している。しかし、前者では、声はこの空間を三次元的に構成する成素である。それによる空間の深まりは静かなものであり、それ故に前面の萩の「散りの乱ひ」を鮮やかな対照のうちに印象づける。そして、そのことを通して、声はここで、「呼びたてて」という妻を呼ぶ伝統的な関係を、感情移入された意味から、殆んど事象間の繋辞的なものへと抽象することに成功している。鹿鳴は意味を明瞭に主張しつつ前面に現われて来るのではなく、その内容を形式へと純化しつつ、むしろ遠ざかり、前面の萩の花との関係は純化されている。この声は、空間の奥と前面とを細い糸のようにつなぎとめているだろう。そのことに於いて、この声は、妻を呼ぶという内容を純化されたものとして形式に保ちつつ、一つの関係として有ることに於いて、本質的にのみ言語に同質である。声の一般との異質性によって、この声は音*と同一とされるのではない。音*が言語の外部に有って声でないこととは逆に、この声は言語の最も中心に位置しうると言える。「はろはろに聞ゆる言（コト）」が意味への可能性の可能的なままを示して言（コト）の有を開示していたのと異って、意味が形式へと純化されてある、そのことに於いてこの声は意味を尽くしていると言え、かつそのことの捉え

方は量的にではなく質的にであり、従ってここに開示されているのは、前述のような、声が量的に言(コト)に対応して果した言(コト)の有なのではなく、言(コト)が働く関係、即ち事(コト)との関係の関係性という有なのである。関係性を開くその声は空間の更に内奥へと遠ざかり、細い糸は遙かな、幽かなものを伝える。いっそ飛躍を承知で言えば、これは本質的にのみ言語に同質であることに於いて、観念化されることのなかった、それ故に現象の裡に宿されてのみ有る言霊でこそある。空間の静かな深みからなお聞えるその声は、同じ作者の次の歌の空間把握に同質であろう。

吉野なる夏実の川の川淀に鴨そ鳴くなる山影にして（三・三七五）

空間の影の部分、私へと見えていない深部からの鳴き声は空間の空間性を規定する。鳴き声は意味に関わって声であることを始めようとするのか、終えたのか。少し敷衍した言い方をすれば、事象への直接性を求めようとする萬葉の一般的な傾向から脱ける質、つまり空間を主知的に把握しようとする方法が、この歌には見える。そして、それは萬葉集の中で殆んど孤立した方法であった。(31)

声をそのように捉えることが、孤立しており、即ち声はそれ自身を反省されるより感傷への契機として、それに直接してあるのを一般とするということは、声の反省を通して言を不信から回復する方向を断つだろう。言(コト)であり、声とも重なり合うと言える

東のたぎの御門に侍へど昨日も今日も召す言(コト)もなし（二・一八四）

の場合も、「召す」ことの意味内容を離れてはなく、言の自体性が声に関わって、それとの重なりを支えとして言(コト)に於いて開くものではなかった。更に、声が一般にモノローグであることに比して、「はろはろに聞ゆる言(コト)」が語り合いと言えるような様態をもつことに即するような、言(コト)を積極的に語り合い―語らいとして捉えることもなかっただろう。

萬葉の言(コト)はそれ自体を閉ざしていた。声によってそれが開示されることはあっても、展開され、更にその開示が言(コト)自身へと還されることはなかったのである。「はろはろに渠騰(コト)そ聞ゆる」という言(コト)の現前は、そのようにして等閑視されてしまった。その傾向の中で言(コト)があらねばならなかった扱われ方を、次の二首を示しているだろう。

この花の一節のうちに百種の言(コト)そ隠れるおほろかにすな（八・一四五六・藤原広嗣）

この花の一節のうちは百種の言(コト)持ちかねて折らえけらずや（八・一四五七・娘子の返歌）

言(コト)は固有に何らかの意味を言い表わす可能性を剝奪されて、量とし

て扱われている。量として言われ、量として間接的に否定的に処理される。それがもつべき質への可能性、或る妥当な適用をもった意味を言い表わす可能性は、言わば見切られてある。

不信、その全般的な傾向の内部で、言は、既述以上に具体的にどのように提示されたか、次節にそれを述べ、かつ或る回復の可能性を展望する。

六の(1)

以上のように概観する時、言の実例の個々は、その見通しに沿ってどのように位置づけられるのだろうか。述べたように、言が事に相対的であり、かつそれ自体の有が声によって示されるという二重の不確かさは、ひとえに言への不信として結果している。事に照らして真偽を決定される言は、それ自身の属性をむしろ虚偽性のものとしており、そして、かつ内容の真偽を越えてそこに現われている筈のそれ自体、即ち発言そのものの「いま—ここ」の有をも、その虚偽性の故に顕わにし得ないのである。

言の虚偽性は、次のように言われる。

手に取るがからに忘ると海人の言ひし恋忘れ貝言にしありけり

（七・一一九七）

類例は幾つかある。「恋忘れ貝」は、手にすることで、二枚合わされていないというその貝としての属性を自らの恋に属せしめることができると言い伝えられる。呪物としてのそれの機能的意味が、恋の苦しさから逃れ得るという救済にあるのか、手にすると恋を失ってしまうという禁忌にあるのかは不明だが、いずれであっても、恋に外面的に働くものである。言い伝えはその俗信としての有り方の中に、可憐な神話的約束をもっている。その内部では、言い表わして有るもの＝名こそが有を開示するのであり、それが現実を必然的に拘束する。そこで現実は言い表わしを離れて存しない。しかし、名が必ずしも現実を拘束的に構成するのでないと知られる時、この拘束力は相対的となるだろう。名は空虚な名辞となり、ものに即して言えば、二枚合わさっていないという形状は、人の恋に連想される必然的な規定の関係を離れて、貝というものの諸形状の一つという、事柄の自存的な規定の中に客観的な見えをもつものとして認められる。かつての約束は、否定を含んで、「恋忘れ貝」という言い表わしにあって、比喩的な関係へと変化する。名の相対化は名の成立構造自身の変更を伴う。そこに、現実に適用不能の名辞という或る空虚が成立する。それは、事の相互連関として見出される世界からは、言わば無用の具として疎外される。そして、それがそのための領域を構成することは未だ見出されず、従ってそれはその空虚を咎められる。「言にしありけり」という判断は、そのようにして非

難として有る。一見名に信を置くかに見える場合も、不信を前提としている。

我が背子に恋ふれば苦し暇あらば拾ひて行かむ恋忘れ貝（六・九六四・坂上郎女）

ここにある態度は、一般には信をおかれない「恋忘れ貝」の名の機能に敢えて信をおくと装う、恋ならぬ恋の歌の擬態である。その擬態を企んでいる知は、適用不能の名辞のための領域への可能性は有するものの、それを充分に開くのではない。「恋忘れ貝」という名辞を「言にしありけり」と咎める判断は、この歌にも前提されているとしなければならない。空虚であって、現実に適用不能の名辞の、その表象内容を言（コト）の語は指している。それに即した要約をしておけば、次のようになる。表象内容と対象との不一致は気づかれても、一致への要請は強くあり、内容の方の自立と、それを有論的に可能とする言（コト）の自体性の定位はそこに有り得なかった。

もっとも、「言（コト）にあり」という表現が一次的に示す筈の「発言である」の意義に用いられることも、あるにはあった。

たらちねの母の命の言（コト）にあらば年の緒長く頼み過ぎむや（九・一七七四）

歌全体の解し方は説が分かれるが、「母の言（コト）にあり」の意義は動かない。かつ、述べられることが、仮定確定という差を越えて、現実へ適用されるべきことだということも一致している。とすれば、この場合でも、言（コト）の適用不能性ということは、その埒内にあると言える。「母の命の言（コト）」はその一般の中で、せめてもの可能性を託されている。他の「言（コト）にあり」の例がその不能性を嘆く方向に傾いているのは、当然であろう。

次のような例も、その嘆きの方向にある。

住吉の浜に寄るといふうつせ貝実なき言（コト）もち我れ恋ひめやも（十一・二七九七）

「実なき言（コト）」は、「うつせ貝」のように実のない、つまり事（コト）への適用可能性をもたないものとして言われるのみならず、言（コト）―事（コト）の相関全体が相関する心にも及んでいる。それは恋の心を担い得ないのである。「実ある、実なき」という相対を言（コト）は抱えていて、事（コト）に対して以上に心に対しての必然性の不在が問われるだろう。

言（コト）に言へば耳にたやすしすくなくも心（ココロ）の中に我が思はなくに（十一・二五八一）

心の中の思いは、言（コト）に現われることによってその価値を失ってしまう。類歌を検索すれば、そのような言（コト）は、色と言われるものより軽んじられていることになる。

さにつらふ色（イロ）には出でずすくなくも心（ココロ）の中に我が思はなくに（十一・二五二三）

恋の心は「色には出でず」とも激しくあり得るものであり、また色はその心を一往は比例的に表わし得ると了解されている。言は、そこに心を表わせば軽く見えてしまう背反的なものである。それは、真情を示し得ないもの、「空言」（十一・二七五五）であることを属性としている。「言のなぐさ」に於いて、その心との対立は決定的に言われるだろう。

黙あらじと事之名種に言ふ言を聞き知れらくは悪しくはありけり（七・一二五八）

「言のなぐさ」は、気休めのことば、即ち、言と事と心との相関的有り方がかりそめに安定をもつこと、虚偽への虚偽として、束の間、求められている関係に届いたかのように幻想されることである。この場合も、その故に表記は必ずしも「言」に限定されず、「事」でも正訓たり得ると言える。これは一種のごまかしである以上、破綻としてのみ言われる。但し、次の例は、その「言のなぐさ」を逆に用いて、自分の真情を照り出すという知を見せる。

我れのみぞ君には恋ふる我が背子が恋ふといふ事は言のなぐさぞ（四・六五六・坂上郎女）

その知の技巧性は、同じ作者の前述の九六四番歌が、言の領域への可能性を見せていたことと相応する質をもつ。

言の固有の領域、つまり事との分節の結果として有り、かつ独自に広がりをもった、従って、事とは一往無縁に有る領域は、右のように方法に関わろうとするもの以外に、以下のように、讃えられて有るものとして、また一種の桎梏としての人言としてあるだろう。まず、言は、既述のような言挙げに於いて讃えられてある。

……言挙げぞ我がする　言幸く　ま幸くませと……（十三・三二五三・既出）

言挙げが神慮を代替し得るものとして為されたとする時、神話的な祝福をこの言は担い得るだろう。祝福は、神話さながらに現実を幸へと領導すべくしてある。言は、かつてのコトの輝きを回想し、再生するものとして発されている。その言挙げは、同じく聖なる発言であっても、「告る」と微妙に異っていただろう。「告る」が「告り而語久」（九・一七四〇）とあるように、具体的な対者への、即ち聞手への語り手としての言語行為であるのに対して、言挙げは、言わば世界へ向っての言い掛けである。従って、「告る」は既に決定されてあることの通告という側面をもち、一方言挙げは新しい或る決定を与えることを果さねばならない。

言を讃えることは、次のようにしてもある。

酒の名を聖と負せし古の大き聖の言の宜しさ（三・三三九・大伴旅人）

「大き聖」の規定によって酒がまさしく「聖」としての属性をもつ

ものとして見出されたことを「宜し」と納得する。言い表わしが或る有（この場合、酒が聖と規定されて有ること）を開くことが、酔境のうちに諧謔として得られている。その諧謔である分、三二五三番とは異質の讃え方と言えよう。「〜とはうまく言ったものだ」と感心する時、我々は、言わば仇名のつけ方に興味を引かれている。その名によって、名と共に新しい有り方の開かれることは普通注意されない。その方法への自覚を欠くことに於いて、右は遊戯的であると評し得る。

言（コト）が讃えられることの極に「ノリト」が考えられよう。「ト（甲）」[32]が如何なる要素かは確定し難いが、「コト」の「ト（乙）」との音の差は、同じく発言されるものでありながらの二種の意義差を担い得ていただろう。即ち、「ノリト」が「告り言（コト）」でないことは明らかであっただろう。「コトト（甲）」も同様である。[33]「ト（甲）」が、ではなく「ト（甲）」に結果しているのは、言（コト）に求められてもいた聖性の、その極であろう。そして極であることに於いて、それは言（コト）の外部に有る。

言（コト）の領域の今一つは、人言、つまり人の噂である。「言（コト）に出づ」とは、一つに、男女の秘められた仲が、人の噂となることによって明らかに知られることを指す。

川上の根白高萱あやにあやにさ寝て寝てこそ己（コト）登に出にしか

（十四・三四九七）

噂の中に現われ出ると言えば、人言は、隠されていたものごとが明らかになる場所だということになる。その場所に、噂されたことがその有を開示するのだとすると、それは言い表わしの開示と類推的たり得る。人言は、個々の噂がなされることの世界性としてあり、即ち言い表わされてしか有り得ないものである。かつそこでは、言い表わした意味は現実への適用を検証不要のこととしており、言い表わす事（コト）は揣摩憶測されて、即ちその言（コト）は事（コト）に恣意的である。従って、人言には、言い表わしの有の、反省されることなく惰性的な現象のみが頽落として属しているのである。それは事（コト）に対して不定なままに、事（コト）の相互連関としての社会に或る社会形態として現われ、漂う。時にそれは社会の全体に対する危機を胎むだろう。そして、「言（コト）に出づ」の語義の各々に即した「口に出して言う」ことが忌まれるのは、未明の信仰などであるより、秘めごとの、人の社会的形態としての人言（コト）へと現われ、隠れないものとなることへの警戒であることを機能的な本質としている。伝統は外面を装うに過ぎない。

そのように人言がある時、言い表わしたことは、噂の恣意の中で確からしさを失ってしまう。それはその本来へと向かわない。

言（コト）に出でて言はばゆゆしみ朝顔の穂には咲き出ぬ恋もするかも

（十・二二七五）

真であろうとするものは、人言に出てはならない。言い表わさないことが、その本来性を全うすると把握される。つまり、言い表わしてしまうことは、言い表されようとしていることを裏切りつつそれと対立する。

言に出でて言はばゆゆしみ山川のたぎつ心を塞かへたりけり
（十一・二四三二）

心は言い表わされないこととして言い表わされ、反言語性を露わにしてそこに現われる。「言えば嘘になる」或る心の質が意識され、逆に、言ってしまったことは、恣意の中、人言という枠の中でむなしく有る。それを「繁く」言われることは桎梏であろう。

ありありて後も逢はむと思へども人の言こそ繁き君にあれ（十二・三一一三）

直に逢はずあるはうべなり夢にだになにしか人の事の繁けむ
（十二・二八四八）

それは、夢すら侵すのである。

六の(2)

そのようにして、言は、人言に於いて最も没価値的な把握をもたれている。それは言語の本来性[34]から遠い把握であろう。おしゃべりは、言語を親和の機能に働かせてはいるが、何も生み出さないことに於いていたずらなる親和でしかなく、惰性的な非本来性を属性としている。しかし、言が頽落としてとは言え社会性をもち得ていることは、言が社会に必須の、或る確かな伝達でもありうる可能性を示唆する。僅かな可能性が言に見出され、心を託される。

国遠み思ひなわびそ風のむた雲の行くごと言は通はむ（十二・三一七八）

雪こそは春日消ゆらめ心さへ消え失せたれや言も通はぬ（九・一七八二）

便りと解されるこの言は、その内容を封じたままの発言であり、つまり内容は言い表わされずに有る。内容は言であることに於いて有らねばならぬものとして封緘されたままに有る。便りは、一面価値の低いものでもある。「直に逢ふ」ことには及ばないとされる。

飛騨人の真木流すといふ丹生の川事は通へど舟そ通はぬ（七・一一七三）

この場合、言は、状況として便りに特定できないが、質は等しい。この「言の通ひ」にも、人言は侵入する。

我が背子に直に逢はばこそ名は立ため言の通ひになにかそこ故
（十一・二五二四）

「言の通ひ」は、言としての内容を封じられたまま人言の中に曝されてある。逆にそれは封じられてあることによって、かろうじて守

られているとも言えよう。直に逢って言を交わし合うのが不可能の時、それは殆んど唯一の手段であろう。

風雲は二つの岸に通へども我が遠妻の事そ通はぬ（八・一五二一）

それ故にその不在は嘆かれる。この便りとしての言は、その内容を展開しない故に、辛うじて心を担い得、かつまたその故に、言の最も外面を指すだけであり、言い表わしの適用ということに発する問題を解決はしない。

一方、言が片方からの伝達でのみあることを越えて、或る相互性をもつことが、次のように気づかれている。

近江の海沖漕ぐ舟のいかり下ろししのびて君が言待つ我ぞ（十一・二四四〇）

言はここで、既に何らかに伝えられてある別の言への返事であろう。それは或る確かなものを与えるものとして望まれている。

さ寝がには誰れとも寝めど沖つ藻の靡きし君が言待つ我を（十一・二七八二）

共寝という愛の行為以上に、否それを愛のそれたらしめるものとしての言が待たれている。即ち、言は、ここで心を担い得るものとして捉えられている。そこに展開されない言の内容は、愛の語りとして開示することを望まれている。心は可能的にそこに宿っている。

便りとしての言より、通い合いをもつことで、この言はより深い信をもたれている。それ故、そうした可能性の絶たれることには、強い拒否が、信の裏面としてある。

春日野に咲きたる萩は片枝はいまだ含めり言な絶えそね（七・一三六三）

通い合うというその質は、更に次のように取り出される。

人皆の許等は絶ゆとも埴科の石井の手児が許登な絶えそね（十四・三三九八）

「人皆の言」は絶えてもよい、「石井の手児」、水辺に立つ愛する乙女との言は絶えないで欲しいというその願望は、言に関して積極的に言えば、恣意でしかない言と心を託すべき可能としての言との自然の区別を示している。言い換えれば、心を託すまでもない惰性的な言と、対話であることの内面の心の融け合いを担い得る言とが区別されてある。愛の言は、対話という現われに於いて、愛を成就しうるだろう。それは現実との間に齟齬をもつかも知れないけれども、否、その危倶故に賭けられるところのものである。愛する者たちは、その言に己れを託す。そして、そのように企投されたものとしての言こそは、確かな記憶の実質である。

しらかつく木綿は花もの言こそば何時のまさかも常忘らえね（十二・二九九六）

言は現実への適応に、つまり事に照らしてその真に揺れるものではあっても、それへと可能的である。その可能性をたどることが唯一の可能性であると知ることこそ、それ自身の揺らぎと不信から言を救うことであり、人に即せば、心の表わし処を確かにもつことであったろう。それが言にあって方法として自覚されることが未だない、一つの未熟さに時代はあったとは言え、そうした方法への意識は、次のように、天平期には成立し得ていた。

旅と言へば許等にそ易きすべもなく苦しき旅も許等にまさめやも（十五・三七六三・中臣宅守）

言い表わしが事へと充分でないという認識の一方で、しかし、事柄は言い表わしによってしか知られないという、言語の方法ということについて、それが唯一方法たり得ることの定立への契機は反省されれ初めてはいるだろう。意味はようやく事象から離れようとする。

しかしながら、見出され得たその方法が、萬葉にあって展開されることはなかった。言は心を託される時その内容を開かず、即ち、言という言語の質は、その方法に充分に意識的たり得ないのである。方法の反省とその意識のためには、言い表わしと事象についての新しい哲学、新しい世界観を必要としただろう。「言にまさめやも」ということは、右のように反語的に慨嘆されるのではなく、明証的な認識として与えられねばならない。そこで言は反省されたものとして再生し、同時に「言」という語形が失われる。

萬葉の全体は、言と事との分節されてある、その中で言が事へと確定しないことに基づく言への不信と、それ故に取り残される心とを特徴としてもつ。心が感傷へと傾向することは、この言との関係に於いても位置づけうる。萬葉期にあって「コトバ」という語は、そのような不信に覆われる言の一面をそれに即した有に置こうとする語と考えられたように思われる。用例は僅少でしかない。確例は東国語として有る。

父母が頭掻き撫で幸くあれて言ひし気等婆ぜ忘れかねつる（二十・四三四六）

「ケ（乙）ト（乙）バ」は孤例であるが、言に属したその栄光も屈折もないように見える。強いて言えば、「父母」の「言ひし」ものであるが故に心に則ったものであろう。しかし、「幸くあれ」という内容は別に言われてあり、従ってこの「ケトバ」が担っているのは、内容とは別にしうる言い表わしの外形である。その外形をそのまま不信の対象としての言の頽落に重ねれば、言うに足りぬ、或いは言い重ねたとて所詮不能の「コトバ」という把握が成立する。

百千度恋ふと言ふとも諸弟らが練りの言羽は我は頼まじ（四・七七四・家持）

その把握がこの歌に於いて成立したのではなく、それは一般にもた

れていた把握であっただろう。むしろ工夫は用字に払われているように思う。「羽」は、一般的には訓仮名の用法であろうが、義訓の方向に、つまり、これはこれなりに「バ」という要素の意義把握であるように思われる。言の軽さを羽として言うと考えられないだろうか。「バ」という要素は「葉」と意識される以前を有している。それが「端」[36]という意識に固定されていたかどうかは明らかでないにせよ、或る意味でそれが肯定されてよいような、「言羽」にも共通する、言の有的な把握がそこに有ったと考える。つまり「バ」は言をもののようにして有ると把握させる。しかし、原義に於いてそうであるとまでは言えないだろう。「コトバ」と訓み得る訓字をもつのは、「世の中の人の辞」（十二・二八八八）「うつせみの常の辞」（同・二九六一）の二例である。[37] いずれも頽落の中にある言語を指すが、共に巻十二「古今相聞往来歌類之下」の例であることは、この語の性格を示す。「大和圏における衆庶の歌」[38]に属する語であること、かつ「ケトバ」が駿河国防人の語であることから導かれるのは、この語の方言的な、或いは俗語的な性格であろう。その環境の中で、「バ」に定まった意義の意識はない。それが意識されるのは、言との照合の場だけである。但し、同義に「許登乃敝」（十四・三四五六）という語形もあったから、「バ」はこの「へ」と同様に体言的な質を考え得るにしても、それ自身は分析されない。分析や反省がないことにあって「コトバ」は方言的な質にあり、「言羽」とは、その語に対する、その意義への一つの解釈であっただろう。「ケトバ、コトバ、コトノヘ」は、中立的な用法から、言と重なる不信の対象へという広がりを文献に残した。この語を俗と見る雅の方の意識は、その広がりの一方にのみ注目し、かつそれを言一般の中では頽落の方向の一点へと定位しているし、かつそうでしか有り得なかった。言に替ってこの語が言語そのものを言う語として広く有るようになるのは、少なくともこの時代ではない。「言羽」は一つの戯れとして用いられた。

ところで、「辞」の例である歌、

うつせみの常の辞と思へども継ぎてし聞けば心迷ひぬ（十二・二九六一）

が示すように、「うつせみの辞」すら続ければ心を動かし得る、心へと届くとされる。それと同じく、言は「尽くす」と言い得るものでもあった。

恋ひ恋ひて逢へる時だに愛しき事尽くしてよ長くと思はば（四・六六一・坂上郎女）

「言尽くす」は、言を並べたてるの意であり、

豈もあらぬ己が身のから人の子の事も尽くさじ我も寄りなむ（十六・三七九九）

では、つまらない言を並べたてる否定的な扱いであり、量的に捉えられるが、六六一番歌では、せめて逢っている時だけはと望まれることに於いて、言は充実を期待される質にあると言える。つまり、この言は、既述のような、相対的と知られつつ賭けられる愛の言であり、尽くすことによって、或る充実が全体の真偽を離れて、事と絶たれたままで与えられるとする把握がある。より確かなものへの階梯は既に有るだろう。但しそれが充分に見られているとはなし難いのである。

頽落の中でなおも言に回復を賭けられてもいた信、言い換えれば、事への決定を担い得る言としてそれ自身の有を開示しようとすることへの傾向は、その一方で逆に事への不安を生み、その両者は均衡する。

常磐なすかくしもがもと思へども世の許等なれば留みかねつも
（五・八〇五・山上憶良）

事の相互連関に定位される歴史と社会に身をおく人の生は、事としての限界の内側に有り、即ち、人は事の唯中に有る。事のその先験性は、「コトワリ」の語で積極的に示される。事という現象の枠を破ることで裡の原理的なものが現われ出るとでも言うかのような(93)の語は、事の自存性が認識され、反省されるところから成立する。言の側にではなく、事象の側でそれを先験的に有らしめている原理

として、「コトワリ」は事を根拠づける。

父母を　見れば貴し　妻子見れば　めぐし愛し　世の中は　かくぞ許等和理　もち鳥の　かからはしもよ……（五・八〇〇・憶良）

見ることは、ここで景を見出すのではなく、「貴し、愛し」のような価値的な判断へと必然づけられている。それが当然である世間の先験性、それが「許等和理」だとされる。「和理」にはそれなりの工夫を見てよいだろう。その認識は世界を深めるけれども、人にとって決定的に「術なきもの」が現われることでもあっただろう。

世の中の　すべなきものは　年月は　流るるごとし……（五・八〇四・憶良）

憶良の特質として「理と情の相剋」(40)を見ることに与せば、それは萬葉全体での知と感傷の溶け合わなさへの、知の高まりの中での現象と解せるだろう。「すべなし」は、一般には具体的手段の不在を言う。

たらちねの母が手離れかくばかり無為便ことはいまだせなくに（十一・二三六八）

恋の苦しさをはらす手段がないというそれは、逆にはらすことが相対的に可能であることも意味しうる。つまり、ここの「すべなさ」は「コトワリ」ではない。それが「コトワリ」として認識される八

○四番歌の認識の次元では、事(コト)の世界が制御不能の、不測の事態をそこに現わしめると予感される。

夏葛の絶えぬ使ひのよどめれば言(コト)しもあるごと思ひつるかも

（四・六四九・坂上郎女）

不測の事(コト)は不条理に現われ、人を翻弄する。言い表わしの彼方から現われるそれへの不安が著しい。そのようにもある事(コト)に妨げられない生が仮想されるだろう。

事(コト)もなく生き来しものを老いなみにかかる恋にも我はあへるかも（四・五五九・大伴百代）

穏やかで、自ずからなるものの自ずからなるままに過ぎて行く生、ことわりなどとは無縁の生が、「事(コト)もなく生き来しものを」の句の中に仮想されている。しかし、それで事(コト)の先験性への不安が越えられるのではない。ことわりは知られても、ただ拱手して嘆かれるのみであり、言い表わしはもとより無力であり、そこに新しい可能性を託してみることは、契機的にはあっても、現実に展開されない。言い表わしこそが事の現象の地平を越えるのであり、言語それ自体の有への試みが事象自体へと還帰することであるというような運動は、未だ展望し得ない。新しい言語の可能性は、次に歴史を担う精神に託されねばならない。

従って、萬葉の知は、それ自身のうちに閉ざされている。方法としての歌の言語の、その方法は反省されず、歌は気を晴らすものであるという理解が、次のように言われている。

……　悽惆之意　非レ歌難レ撓耳。仍作二此歌一、式展二締緒一。……

（十九・四二九二左注・家持）

毛詩大序に学ぶとされるこの詩学は、同じものに学ぶ古今和歌集仮名序のそれと、学び方に於いて隔っている。

……　在レ心為レ志。発レ言為レ詩。情動二於中一。而形二於言一。……

（毛詩・周南・関雎序）[41]

鄭箋に「発猶レ見也」とあるように、心と言語との関係は、その現われという点にあるにしても、歌を作ることで心をはらすという理解[42]は、その心と言語の関係を反省的に捉えるものではない。作られる歌も、見えと感傷の背馳自体を表わす。[43]

そのように、方法への反省は未だしと言えるにしても、例えばその家持にあっても、そこに独自の可能性が見られている。「依興作歌二首」と右の四二九二番歌とは、しばしば同一の観点で括られる。確かに四二九〇番歌と四二九二番歌に感傷は露わであり、情景との背反は著しいが、四二九一番歌では、感傷が或る方向に解消されようとしていると言うべきだろう。

我がやどのいささ群竹吹く風の音のかそけきこの夕かも（十九・四二九一・家持）

ここで作者は、「音のかそけ」さへと澄まされた耳として有る。それは、自らの思いをそこに投影するのではなく、笹をそよぐ風の微妙な音楽に聴き入ろうとしている。見ることが思いを誘い、その営みの中で風景を内化する萬葉の方法が、思いの感傷としての横溢に終息をもつとした[44]、その傍らで、聴くということによる超越への対し方が育まれていたと言うべきだろう。「はろはろに言(コト)そ聞ゆる」という表現の中にある、言(コト)に情態性として開かれている有、即ち声が運ぶものへの気づきは、ここで聴くことの中へと限定されているだろう。

しかし、聴こえてくるものは、まだかそけき音でしかなかった。「声の遙けさ」（湯原王・既出）のもつ事象への深まりは、萬葉の時代にあって気づかれることなく、等閑視されてしまった。静けさへの深まりは、聴く者の断念によって果される。心はそこに初めて事象の深部へと至り得るだろう。即ち、その静けさへと聴こえてくるものこそが、言(コト)と事(コト)との或る矛盾を超え、事(コト)の彼方への不安を克服する道の標を教えるのである。

（八五年十一月）

注

(1) 便宜的に次のように表記し分ける。
「コト」＝この語の音形式を示す。コト＝本稿に言う唯一なる意義にあるものとしてこの語を示す。言(コト)、事(コト)＝「コト」という音形式のもとに各々の意義にあるものとしての両語を示す。言、事＝言(コト)や事(コト)の概念自体と漢語としての各々を示す。

(2) 井手至氏「ことばと名まえ―記・紀から万葉へ」（『谷山茂教授退職記念　国語国文論集』）に同源と指摘する。

(3) 形式名詞の内包と外延について、拙稿「準用語の史的展開」（『講座日本語学2・文法史』）に述べたことに基づく。

(4) 「コト」が両義的であるにも拘らず「マコト」が真事(マコト)に傾向的なのはこの故であろう。しかし、真言(マコト)は要請として有り続ける。真言（シンゴン）はその一つの解であろうけれども、今触れ得ない。

(5) 新潮日本古典集成『古事記』（西宮一民氏校注）による。以下『記』は同様。

(6) 拙稿「『見る・見ゆ』と『思ふ・思ほゆ』―『萬葉集』におけるその相関―」（『萬葉』百十五号、以下前稿と記す）第一節。

(7) 日本古典文学大系『風土記』（秋本吉郎氏校注）による。

(8) 太田善麿氏『古代日本文学思潮論Ⅳ』。

(9) 加藤義成『校注出雲国風土記』による。

(10) 本文、訳文とも、日本古典文学大系『日本書紀上』による。以下『紀』は同様。なお、兼方本に「ナケムヤト宣」とある（『校本日本書紀一』による）。

(11) 「六月晦大祓」の「語問志磐根樹立、草之垣葉乎語止言」（日本古典文学大系『古事記　祝詞』祝詞は武田祐吉校注、による）は、この排除と軌を一にする。

(12) 芸文印書館版『文選』によって、私に訓点を付す。以下漢籍の訓点は同様。

(13) 『校本日本書紀一』による。

(14) ミコトノリは、本来その言い表わしとして有ることを求められる。なお、有と切れについて、別稿「切れと続き」（奈良女子大学国文研究室『叙説』十二号）に述べる。

(15) 吉井巌氏「孤独な皇子ヤマトタケル」（『天皇の系譜と神話二』）。

(16) 以下国歌大観番号(旧)のみを記すのは、すべて萬葉集の歌。日本古典文学全集『萬葉集』（小島憲之、木下正俊、佐竹昭広氏校注）による。

(17) 澤瀉久孝『萬葉集注釋』。

(18) 伊藤博氏「万葉人と言霊」（『萬葉集講座　第三巻　言語と表現』）。

(19) 中華書局版『漢書』。

(20) 周の国を対象としたものを指すか。

(21) 伊藤博氏、前掲論文。

(22) 太田善麿氏、前掲書。

(23) 「巷の占と云は、往来する人の言葉を聞きて、吉凶をさとる事を云。今も辻占と云此義也」（「童蒙抄」）。

(24) 太田善麿氏、前掲書。

(25) このように記して、本稿は、上代に於ける呪文の問題を語学的な問いとして残す。

(26) 妖言や逆言がオヨヅレと訓まれることについては、拙稿「逆言（オヨヅレ）、狂言（タハコト）考」（『萬葉集研究　第十三集』）。

(27) 森重敏氏の用語、むろんその規定に従う（『日本文法通論』など）。

(28) 土橋寛氏『古代歌謡全注釈　日本書紀編』による。

(29) 同右、「語釈」。

(30) この「コト」が琴の意でない証拠は、皇極紀岩崎本に求められる（「渠騰」、なお「琴コト」「言コト」―名義抄）。直ちに上代に適用し難いかも知れないが、状況から考えてもその蓋然性は高い。

(31) 類型は三首ある。

今夜のおほつかなきにほととぎす鳴くなる声の音の遙けさ
（十・一九五二）

此の頃の秋の朝明に霧隠り妻呼ぶ鹿の音のさやけさ（十・二一四一）

夏山の木末のしげにほととぎす鳴き響むなる声の遙けさ
（八・一四九四・家持）

前二首で声は空間を均一的に満たしており、従って空間は単一的に与えられる。家持歌は前景と背後の分節がなく、空間の深さをもたない。家持の興味は、

さを鹿の朝立つ野辺の秋萩に玉と見るまで置ける白露
（八・一五九八）

の作が、声を捨象することで獲得する絵画性のような方向にあったと思われる。

(32) 「能里等」（十七・四〇三一）の処理は、日本古典文学大

系『萬葉集』の頭注に従う。

(33) 川端善明氏『活用の研究Ⅱ』の解し方に従う。

(34) 前掲別稿に関説する。

(35) 前稿第四節(1)。

(36) 大野晋氏『日本語をさかのぼる』にこの分析が見られる。

(37) 左注の例を除く。

(38) 伊藤博氏『萬葉集の構造と成立上』。

(39) 岩波古語辞典は「事(コト)＝割(ワリ)り」と分析する。

(40) 芳賀紀雄氏「理と情―憶良の相剋―」(『萬葉集研究　第二集』)の説くところである。

(41) 民国新聞局版『毛詩鄭箋』。

(42) 憶良も同様の認識を記す(五・八六八序)。

(43)、(44)、前稿第四節(2)。

黄葉片々

萬葉集中に見える用字「心神」に就いて

桜井美智子

一

萬葉集に、「心神」「情神」の用字をもつ歌がある。

天平三年辛未秋七月大納言大伴卿

薨之時歌六首（のうち）

1、遠長（トホナガク）将（ツカヘ）仕物（ムモノト）常念（オモヘリシ）有之君（キミイマサネバ）不レ座者心神毛奈思（ココロモナシ）　（巻三―四五七　資人余明軍）

悲緒未レ息更作歌五首（のうち）

2、離（イヘサカリイ）家伊麻須（マス）吾妹（ワギモ）乎停（トドメカネ）不レ得山隠都礼（ヤマガクシツレ）情神毛奈思（ココロモナシ）　（巻三―四七一　家持）

3、山菅之（ヤマスゲノ）不レ止（ヤマズ）而公乎（テキミヲ）念可母（オモヘカモ）吾心神之（アガココロノ）頃（コノコロハ）者名寸（ナキ）　（巻十二―三〇五五）

傍線部分は、近世（『玉の小琴』所引田中道麻呂説、『萬葉考槻落葉』）以降ココロドと訓まれている。すなわち、

4、伊泥多々（イデタタム）武知加良乎（チカラヲ）奈美等（ナミト）許母里（コモリキナ）為（ス）豆（ツ）
伎弥尓（キミニ）故布流（コフル）二許己呂度母（ニココロドモ）奈思（ナシ）　（巻十七―三九七二、家持）

贈二京丹比家一歌一首

5、妹乎（イモヲ）不レ見（ミズ）越国（コシノクニ）敝爾経（ヘニトシフレ）レ年婆（バ）吾情度乃奈具流（アガココロドノナグル）日毛無（ヒモナシ）
（巻十九―四一七三、家持）

6、懃（ネモコロニ）片念（カタモヒスレカ）為歟比者（コノココロノ）之吾情利（アガココロドノ）乃生（イケルトモ）戸裳名寸（ナキ）　（巻十一―二五二五）

7、一眠夜竿（ヒトリヌルヨラカゾヘムト）跡雖（オモヘドモ）レ思恋（コヒノシゲキニ）茂二情利文梨（ココロドモナシ）　（巻十三―三二七五）

にみられる和語ココロドを「心神」「情神」に該当するものと認めてココロドと訓んだものである。

『萬葉注釈』は例1～3について、

単に「心」とか「情」とか書かれずに「心神」「情神」と書かれてゐるところを見ると、さうした漢字の意味が感ぜられてゐた事は認められる　（巻三―四五七番歌注）

と述べている。

このうち「心神」については、漢土にその用例を見出す。(1)

A、暗昧滞二於心神一、則不レ信レ有二周孔於在昔一。　（『抱朴子』内篇　論仙）

B、蠲二去邪累一、澡二雪心神一、積レ行樹レ功、累レ徳増レ善、乃至二白日昇天、長二生世上一。　（『魏書』釈老志）

C、朱光灼爍照二佳人一、含レ情送レ意遙相親。嫣然一転乱二心神一、非二子之故一欲二誰因一。　（梁沈約「夏白紵歌」『芸文類聚』巻四三楽部「歌」）

D、風姿美麗、心神烈暢、已成二美器一。（晋陸雲「与二戴季甫一書」）

E、曹公壮二羽為レ人、而察二其心神無二久留之意一。　（『蜀書』巻六、関羽伝）

Aの例は、「心神」がくもらされると周公・孔子が存在したというような明白な事実をすら信じることができなくなるという。「心神」は正常な判断力の源を意味するようである。Bでは、「心神」を明らかに保つことが長生への手段であると説く、このように、くもりなき「心神」は心・身の活動を健全にするものであるらしい。

「心神」の本来の働きを妨げられた状態は、「乱二心神一」とも表現される。例Cである。また、「乱れ」の様相を具体的に述べたものに次のような例がある。

。戦懼驚嗟、心神恍忽。　（『降魔変文』）

。弥レ日懊惋、心神萎縮。　（『宋書』始安王休仁伝）

右の「萎縮」の語は、「心神」が生理的な感覚と切り離しがたい働きであることを示すものとみられる。

このように、「心神」は心と身体の全き働きにあずかるもののようである。そして、この機能は、中国における「神」の概念に由来すると考えられる。

「神」の意義は、大きく三つに分類されるという。(2)

一、宗教的呪術的意義において祭祀の対象となるもの。種々の精霊や死者の霊魂。

二、宇宙間の、或いは宇宙そのものの玄妙な力もしくは働き

三、心の奥にあって心を主宰し生命ある肉体を主宰する霊妙なる存在。(3)

即ち、今日普通に「精神」の語によって表現せられる概念の由来となるもの。

漢語「心神」の意味に関わるのは、いうまでもなく第三の意の「神」である。彼らは、現実の心的活動を健全に保つ霊妙な存在を

萬葉集中に見える用字「心神」に就いて

感得し、これを「神」と名づけた。「心」が「知的なものや意欲や感情等の漠然とした複合」[4]あるいはそのようなものが生起する場であるとするならば、「神」はそれを円滑に作動させる力であるといってよい。また、「心」は元来、心理作用一般を意味すると同時に臓器の名でもある。「心」を主宰する「神」が肉体（「形」）の主宰者であるというゆえんは、右のような身心相関の認識に基づくであろう。

ただし、「大喜大怒大憂大恐大哀。五者接レ神。則生レ害矣。」（『呂氏春秋』尽数篇）、「心動神疲」（『千字文』）にみられるように「神」の主宰力は絶対ではない。この点でも「心神」の性格は「神」に拠っている。

以上から、漢語「心神」は、「神」が「心」の霊妙な主宰者であるという両者の密接な関係から熟語化したものと考えてよいと思われる。[5]

次に例Dの「心神」をみると、ここでは、人の気だてや気質を意味しているようである。「心神」が、このような意味を表わし得るのは、やはり「神」が心的活動の源であることに拠るであろう。

また、例Eでは、具体的な心的活動――即ち「久留之意」――を発現させるものとして「心」と近似的に用いられているようである。しかし、ここでは、曹公に仕える関羽の、表面的な態度からはわからない心の奥底に秘められた〝本心〟を察するという意味合いをよみとることができる。このような用法もまた、「心神」の「神」が、心の奥にあってその活動を主宰する根源のものである点に拠るとみられるのである。

以上のように、「心神」は、心にあって働く「神」の性質のどこに焦点をあてるかによりいくつかの意味用法をもつ。[6]

一方、上代知識人の手に成る散文中にも漢語「心神」を見出すことができる。

。心神開朗、似レ懐三泰初之月一。鄙懐除祛、若レ披三楽広之天一。
（吉田宜書簡　萬葉集巻五）

。仰願、現在之身停三於千秋之林一、心神凝三於万春団一。
（瑜伽師地論巻二一書写の跋文　天平二年　飛鳥寺僧賢証）

。伏惟、尊府君、道済三迷途一、神遊三浄国一。見在郡主、心神朗慧、福祚無窮。
（元興寺経」跋文　天平十二年　願主藤原房前女、藤原夫人）

旅人にあてた吉田宜の書簡にみられる例は、「心」と同義といっても通ずるもののようである。しかし、かつて吉川幸次郎氏が、『杜甫詩注』（第三冊）の中で、「奉先劉少府新画山水障歌」の中の詩句、

画師亦無数　好手不レ可レ遇

対レ此融三心神一　知三君重三毫素一

の「心神」を「〔心神〕の〔神〕は心のもっとも崇高な部分」と注し、「画かきはいくらでもいるが上手にはお目にかからない。この画の前では精神がしずまりあなたの美術の重厚さをさとる」（傍点筆者）と訳されたのは、「心神」の語においては、既述してきたように「神」の語が有する〝霊妙さ・崇高さ〟といった概念を無視し得ないとの判断がはたらいてのことであろう。「心神開朗」も、心底―心的活動の根元―からの晴ればれしさを意味すると考えられる。

また、写経跋文にみえる「心神」を含む対句は、このような文によくある福寿を願うもの(7)と解せられる。「心神」が、心・身の健全な働きを主宰する中枢であることは文意に叶う。

以上から、上代人は、既述したような意味用法をもつ漢語「心神」を歌の表記にとりこんでいたものと思われる。

注

(1) 「情神」の用例は、「遊気天衢、情神遼面。」（『抱朴子』外篇嘉遯）の他、異同のある若干の例を除いてはほとんど見出せない。

(2) 津田左右吉『日本の神道』（第一章）昭和二四年、等参照。

(3) 具体的な記述としては、次のような例をあげることができる。「心者形之主也。而神者心之宝也。」（『淮南子』精神訓）、「形者生之舍也。気者生之元也。神者生之制也。」（『同』原道訓）、「精神安三於形一。而年寿得レ長焉。」（『呂氏春秋』尽数篇）等。

(4) 栗田直躬『『心』と『神』―上代シナの典籍に於いて―」（『中国上代思想の研究』所収）

(5) 菅見によれば、「心神」と熟した形が見られるようになるのは三世紀。用例は、ひろく詩・賦などの文学作品、および仏典とその注釈、道家系の文献に見られ、おおむね儒家系のものにはあらわれないといってよい。

(6) 医書にも「心神」の例が見られる。この場合の「心神」は、肺神・肝神等人体の種々の器官を司る神々の一つであり、かつ視覚的実体を有する―「赤城童子也」（『上清黄庭内景玉経』天中章、初唐梁丘子注）、「化為三玉女一」（唐胡愔『五蔵六府図』）―。以上の点でやや特殊である。

(7) 「仰資、（略）現在者争レ栄三於五岳一、保三寿於千齢一。」（大般若波羅蜜多経巻二六七　神亀五年）、「以三此功徳一、慶善日新、命緒将石倶延、寿算与三恒沙一共遠。」（同経巻二三二　天平十一年）、「伏願（略）聖寿恒永、景福無彊。」（千手千眼陀羅尼経　天平十三年）等。

報告

○昭和六十年度萬葉学会全国大会（十月二十六日～十月二十七日）

第一日

。公開講演会（午後一時半～五時）

於国学院大学百周年記念講堂

挨拶　国学院大学学長　吉川泰雄氏

講演

大宰帥大伴卿讃酒歌十三首　京都府立大学教授　井村哲夫氏

東歌の世界　国学院大学教授　桜井　満氏

上代文学一斑　学会代表　小島憲之氏

来聴者五百余名。久しぶりの萬葉学会の箱根越えであり、東（アヅマ）の人人の参集の具合は如何なるものかと思っていたところ、来聴者は列をなし、国学院大学の百周年を記念して建造したという大講堂も満席の状態であった。井村、桜井両氏とも最も得意とするテーマでのご講演であり、蘊蓄深き中にユーモアを交えた内容で、来聴者は熱心に耳を傾けていた。学会代表小島憲之氏のご講演では、深い学識の一端を披露されつつ「小島学」とも称すべきご自身の学を明らかにされ、今日の一部の学問研究の在り方を鋭く批判し、学問に携わる者の自省をうながされた。

講演に先立っての吉川泰雄学長のご挨拶は学会開催にご尽力いただいた関係者を代表して懇切であり、暖か味のあふれたものであった。

。懇親会

講演会終了後、その名もゆかしい「萬葉会館」にて開宴。丁度ラッシュ時にかかったため大学から会館への移動に時間がかかり、開宴時間が少々遅れはしたが、渡辺護氏の司会でなごやかにかつスムーズに宴は進行。今回は若い研究者の参加が多く、活気にあふれ、酒類がすぐ無くなるため、ウェイターは多忙を極めていた。萬葉学会の将来が楽しみだ、とは某酒好きの年長者の弁。懇親の実の大いにあがった会であった。

第二日

。研究発表会（午前十時～午後五時）

巻十一・十二の民謡的性格　国学院大学大学院　伊藤高雄氏

萬葉集巻十四の原資料について　東京大学大学院　品田悦一氏

遊猟の讃歌――人麻呂と漢文学――　大東文化大学　辰巳正明氏

萬葉集巻五の「モ」の仮名について　岡山大学大学院　山本善直氏

三野王と馬と　神戸山手女子短期大学　藤原茂樹氏

深遠の報贈――萬葉集巻二・九三、九四番歌について――　大阪市立大学　村田正博氏

人麻呂歌集七夕歌試論　東京女子大学　岩下武彦氏

萬葉集の助詞カとヤについて

学習院大学　大野　晋氏

発表者の方々に二百部余りのレジュメをご用意いただいていたけれども、予想外の多数の参会者のためレジュメが足りなくなり、国学院の方のご好意により急遽数十部のコピーを用意したが、それもすぐさまなくなるほどの盛況。参会者は三百名を超した。質疑応答も活発で、百周年記念講堂には終日熱気がこもった。最後におなじみの小島憲之先生の適切なご高評もあり、誠に有意義な一日であった。折口信夫、武田祐吉の両先学も、今日の萬葉学会の隆盛を黄泉国でさぞかし嘉されたことと思われる。

第三日

。**萬葉研究旅行**〈さきたまの秋を行く〉

新宿駅西口安田生命ビル前（午前八時三十分出発）――川越市氷川神社（人麿神社・人麿像・綾部家系図など見学）――「武蔵野に占へかたやき」の歌碑――〈初音屋にて昼食〉――行田市埼玉、小埼玉、埼玉の津――前玉神社――埼玉県立さきたま資料館（特別見学）――稲荷山古墳――新宿駅（午後六時頃解散）

さきたまの国つ御神のさきはひによって、天気は快晴。一行八十余名は二台の貸切バスに分乗、一号車は跡見学園短期大学の高橋六二氏の、二号車は桜井満氏のそれぞれご案内によって秋の萬葉故地を巡った。川越の氷川神社では、ビデオテレビによる人麿神社の説明を受けた後、人麿像・綾部氏系図などを拝観するという新形式に一同驚かされたが、神社からのご好意によるお茶の接待に心なごんだ。県立さきたま資料館では、月曜休館のところを萬葉学会のために特に入館を許可下さり、稲荷山古墳出土辛亥銘鉄剣を中心とする貴重な出土物を拝見することができた。修理を了えて展示されている鉄剣は象嵌の金の輝きもあざやかで、文字を追う諸氏の眼は真剣であった。健脚を誇る何名かの者は、のどかな古墳公園の夕暮れを横切って稲荷山古墳に登頂、さらに二、三の古墳を征服して悦に入るほほえましい姿も見られた。新宿に着く頃はすっかり日暮れてしまっていたが、折しも満月の夕べで、ビルの谷間に皎々と月の照らす異様な光景は、東京の学会の最後を飾って美しかった。

予告

昭和六十一年度萬葉学会全国大会

当学会昭和六十一年度全国大会を、大阪女子大学との共催により、左記の日程で開催する予定です。

昭和六十一年十月十八日（土）～十月二十日（月）

第一日　十月十八日　公開講演会・懇親会

第二日　十月十九日　研究発表会

第三日　十月二十日　研修旅行

研究発表者募集

昭和六十一年度萬葉学会全国大会での研究発表者を募集します。

内容　上代の言語・文学に関する各分野の研究

時間　三十分（発表時間二十五分、質疑応答五分）

応募締切　六月三十日

発表ご希望の方は、題目・氏名・所属を明記のうえ、要旨（八〇〇字以内）を添えて、学会本部宛にお申込み下さい。

会員名簿補訂

氏名	〒	住所	電話番号
新入会員			
青木周平	227	横浜市緑区荏田町353—1　江田ビレジB—907	045-911-8717
石井　治	370	高崎市貝沢町471—1　サンハイツ313	0723-63-4078
石橋一郎	175	東京都板橋区高島平8—18—8　石田荘101	
今井絹子	514-01	津市一身田豊野85	
大石泰夫	274	船橋市滝台町21	0474-65-3234
大黒真一	700	岡山市津島笹が瀬9—1	
大越喜文	401	山梨県大月市大月2—9—34	0554-22-6263
岡　久生	213	神奈川県川崎市宮前区野川3013	044-788-7150
岡　守	560	豊中市刀根山6—3—7	
荻原千鶴	223	横浜市港北区箕輪町591—1—401	044-62-0616
金沢女子短期大学図書館	920-13	金沢市末町10	
北崎国昭	606	京都市左京区岩倉上蔵町161　第2北山病院内	
北村　進	183	府中市押立町2—1—1　車返団地1—16—304	0423-63-6973
久保　勲	599-02	大阪府泉南郡阪南町貝掛102-167	
黒田　徹	271	松戸市樋野口724	0473-64-8333
小松龍平	618	京都府乙訓郡大山崎町円明寺西法寺1—13・3—401	
佐々寿満子	158	東京都世田谷区深沢町6—24—9	03-702-3052
佐々木　徹	176	東京都練馬区春日町1—26—1	03-999-2143
静岡英知女学院短期大学図書館	422	静岡市池田1769	
島田敬博	516	伊勢市中之町109　上田方	
城崎陽子	272	市川市市川4—13—18　鈴荘1—2	
杉山あやめ	166	東京都杉並区堀ノ内3—33—12	03-312-0984
田中一光	116	東京都荒川区東尾久8—29—17	
高原利好	001	札幌市北区麻生町3—7—14	
津田真弓	182	調布市富士見町3—21・1—502	0424-82-0692
並木宏衛	359	所沢市小手指町3—16　小手指ハイツJ—104	0492-49-7520
服部晴佳	663	西宮市上大市1—9—8　ONハイツ202	0798-52-1014
浜田睦雄	787	高知県中村市丸ノ内23　職員住宅	
原田貞義	020-01	盛岡市東松園1丁目25—10	0196-62-4314
フェリス女学院大学図書館	231	横浜市中区山手町37	
福沢　健	270-01	流山市富士見台1—3—29	0471-53-1543

福島千賀子	330	大宮市盆栽町528—4	0482-67-2094
布施浩之	167	東京都杉並区西荻南2—15—19	031-332-6253
堀江英明	319-15	茨城県北茨城市華川町臼場623	
溝川よし	270-11	我孫子市つくし野3—2—1303	0471-84-8236
宮本陽子	194	町田市玉川学園1—16—18	0427-26-6114
村上真理子	573	鈴鹿市大池1—16—8	
山本善直	700	岡山市伊島町2—12—29　寿ハイツ301	
横山峯三	181	三鷹市井の頭2—13—18　黄田方	

住所変更（表示変更・改姓等を含む）

稲村栄一	685	島根県隠岐郡西郷町有木　隠岐高校内
乾　善彦	583	藤井寺市野中4丁目676—5—3A
岡本　勲	603	京都市北区小山下総町47—2
影山尚之	663	西宮市津門大塚町2—33—813
木田章義	606	京都市左京区下鴨半木町　京都府立大学文学部内
高橋清隆	422	静岡市池田577—1　池田グリーンハイツ103
寺田恵子	221	横浜市神奈川区菅田町2858—82
遠山一郎	463	名古屋市守山区小幡北山2758—240
西村千賀子	104	東京都中央区明石町1—3　明石町ツインクロス801
番匠城孔	590	堺市大仙中町4—25
檜垣泰代	570	守口市藤田町1—22
藤田福夫	921	金沢市円光寺2—9—6
藤本加寿子	631	天理市丹波市町198—3平尾ハイツ205
壬生幸子	111	東京都台東区浅草3—3—2　的場ビル703　杉山方
山崎一男	399-13	長野県北安曇郡八坂村14524

編集後記

○六十年度の東京での学会全国大会の余韻もさめやらぬままに六十一年を迎えています。その節には、開催校の桜井満教授をはじめとする国学院大学の諸先生方、また研修旅行のご案内をいただいた跡見学園短期大学の高橋六二教授に大変お世話になりました。改めて厚く御礼申し上げます。諸先生方の下で労を惜しまず協力してくれた学生諸氏にも感謝いたします。何時ものことながら、学会に対する皆様のご好意、ご配慮には格別のものがあり、有難い次第です。

○本号には、学会のご講演者の井村哲夫氏から、早速に原稿を頂戴し、巻頭を飾ることができました。年内に刊行するはこびとならなかったのは編集子の責任ではありますが、原稿の集まりが良くないことも原因の一つです。会員諸氏の積極的なご投稿を切に望みます。

○内田賢徳氏の力作はかなりの長編ではありましたが、論の内容上一挙掲載に踏み切りました。「投稿規定」には四百字詰原稿用紙三十枚程度と規定してありますが、内容によってはこの限りではありません。分割掲載ということも考えられますから、どし意欲作をご投稿下さい。

○二年間の責任期間は長くもあり短くもあり、今号で編集長をバトンタッチいたします。新編集長の渡辺護氏は人一倍本学会に対する熱意の強い方です。会員諸氏のご協力のもと、渡辺氏の熱意によって一層豊かで水準高い「萬葉」誌が編まれることと思います。

最後ではありますが、会員諸氏のこれまでのご助力に対し厚く御礼申し上げます。

（坂本信幸）

◇お願い◇

1 御投稿、書籍・雑誌の御寄贈は学会本部あて

2 入会申込み、住所変更・改姓等の届出、学会費の現金（小切手・小為替）による納入、本誌既刊号の購入等の事務事項は、すべて下記の京都「大地」あてにお願いいたします。

投稿規定

一、投稿資格は会員に限る。

一、内容は萬葉に関連する各分野の研究論文。

一、分量は原則として四百字詰原稿用紙三十枚程度（ただし「黄葉片々」欄は十枚以内）。

一、原稿は一切返却しない。採否決定は編輯部に一任のこと。

一、論文掲載の場合は、本誌二部・抜刷二十部を贈呈する。ただし、余分に入用の時は、あらかじめ申出があれば実費でこれに応ずる。

萬葉學會会則

一、本会は萬葉學會と称する。

一、萬葉研究者、愛好者は誰でも申込みによって会員となることができる。

一、会員の研究発表機関誌として季刊「萬葉」を発行する。

一、本会は随時、萬葉に関する見学旅行、文献の展観、研究発表会、講習会、講演会、図書の出版、その他を行なふ。

一、会員は、年額三千円の会費（誌代を含む）を年度初に納入する。

一、本会の事務は

大阪府吹田市千里山東三丁目

関西大学文学部国文学研究室内（郵便番号五六五）

において行なふ。

昭和六十一年二月十五日印刷
昭和六十一年二月二十日発行

頒価　七百五十円

〒565 大阪府吹田市千里山東三丁目
関西大学文学部国文学研究室内
電話（〇六）三八八―一一二一（内線五〇一二）

編集・発行　萬葉學會
代表者　小島憲之
振替大阪〇―二九一四七番

〒601-11 京都市左京区静市市原町九二〇―八〇
発売兼事務取扱　大地
代表者　廣部重汪
電話（〇七五）七八一―〇二〇〇

印刷　同朋舎

昭和六十二年二月二十日発行

萬葉

頒価　七百五十円
送料　三十円