

## 保田與重郎における「言霊」思想

河田，和子  
九州大学大学院比較社会文化研究科

<https://doi.org/10.15017/15975>

---

出版情報 : Comparatio. 3, pp.45-60, 1999-03-30. Society of Comparative Cultural Studies,  
Graduate School of Social and Cultural Studies, Kyushu University

バージョン :

権利関係 :

## (1) 「言霊とイロニー」の問題

保田の評論では、言霊について触れたものが多く見られる。彼の初期評論では、『好去好来の歌』に於ける言霊についての考察（昭和5年8月「思想」）を始め、「日本の橋」（昭和11年10月「文学界」初出）や「戴冠詩人の御一人者」（昭和11年7、8月「コギト」／『戴冠詩人の御一人者』昭和13年9月、東京堂）等、言霊について言及したものがあり、昭和16年あたりから昭和19年にかけて集中的に、「言霊」という語が保田の文章において目立つようになる。タイトルに「言霊」を掲げているものだけでも、「言霊の風雅」（初出稿「人麻呂と家持——万葉学の改革と文芸復興——」昭和16年7月「コギト」／『万葉集の精神』昭和17年6月、筑摩書房所収）や「言霊について」（昭和18年1月「文芸世紀」）、「日本文学史大綱（二）ことだま」（昭和18年10月「文芸」）があり、特に、昭和17年2月から19年4月にかけて新国学協会発行の「ひむがし」に発表された「言霊私観」は、彼の言霊論の集大成といえるものである。言霊は、保田の思想的展開を見る上でも、一つのキーワードとなっている。

その保田の言霊論に着目し、橋川文三の『日本浪漫派批判序説』（昭和35年2月、未来社）以来、問題にされてきたイロニーと言霊を結び付けたのは、桶谷秀昭の『昭和精神史』（平成4年6月、文芸春秋社）第7章「言霊とイロニー」である。桶谷は、保田の言霊論について、異端の国学者、富士谷御杖の言霊理論に基づいている事を明らかにし、保田のイロニーも御杖の「倒語」に近いものと解している。もっとも、この桶谷の見方は、『日本浪漫派批判序説』でいうところのドイツロマン派のイロニーとも相違している。橋川文三によれば、「保田が近代を批判するときも、そのもっとも常套の手段としていたものは、ロマン的イロニイにほかならず、イロニーの展開に沿って分析しさえすれば、彼の思想展開も明らかになるとしているのだが、そのイロニーとは、「頹廢と緊張の中間に、無限に自己決定を留保する心的態度」、即ち『無限否定』の立場」を意味する。だが、桶谷の方は、「イロニイを、ドイツロマン派の用語概念に忠実に使つてゐたかどうかは別問題で、むしろ、それは保田與重郎の心情において変質をかうむつてゐる」とし、「彼におけるイロニイとは、御杖のいふ倒語により近い」とする（この御杖の「倒語」については後述）。

だが、この桶谷の見方は、御杖の言霊倒語説に基づいている初期評論『好去好来の歌』に於ける言霊についての考察から「戴冠詩人の御一人者」あたりまではいいとして（ただし、保田は、御杖の「倒語」を「倒言」と言い換えている）、それ以後の「言霊私観」やその前後の言霊論では、保田のイロニー＝倒語とする図式は当てはまりにくい。なぜならば、「言霊私観」などは御杖の言霊論から離れ、鹿持雅澄の「言霊の風雅」説に依拠しており、そこに保田の言霊観の変化もうかがえるからである。「言霊私観」においては、イロニカルな御杖の言霊倒語説は影を潜めている。また、橋川のイロニーの解釈に基づいて、ド

イツロマン派のイロニーと国学の主情主義は「退廢的な結合」をなしていると解し、そうした見方を敷衍して、国学者の言靈觀に依拠している保田の言靈論も、両者の「退廢的な結合」の産物にほかならぬとする見方をするわけにもいかない。というのも、「言靈私觀」において、保田は、次のように述べているからである。

我々は自ら求めて国学を学んだのではなく、又求めてドイツロマンテイクを学んだのではないが、今日に於て、この二つを学んだことに於て、日本の世界的地位について、広大無辺の自信を持ち得たのである。(略)彼(引用者注、ドイツロマンテイクのこと)においては、神の思想を与へる手段として文化を考へ、我においては現にある神國の実体より神の創造に奉行しようとした。/同じく神話的、創造的思想と云つても、我が言靈の思想は、体系形態組織を彼と異にするのである。我国に於ては皇神の道義は、言靈の風雅にあらはれるとした。かかる神を信ずるものの優美にして壮大なしかも自信に満ちた文化思想は、東西古今に比類ないのである。(傍線は引用者、以下同様、全集 20 卷<sup>①</sup>325 頁)

ここでは、民族の神話を求めた点で「国学がドイツロマンテイクに呼応していた」という史実を踏まえて、国学とドイツロマン派が比較対照されているのだが、言靈の思想は、ドイツロマン派の「体系形態組織」とも異なる神話的、創造的思想だと認識されている。保田の言靈思想は、ドイツロマン派的な觀念とも区別された形で思索されており、それは、無限否定の立場たるイロニーの觀念では説明しきれない。

保田のいうところの「パラドックスの形式としてのイロニー」(「一九三四年文壇回顧」昭和 9 年 12 月「三田文学」)など、そのイロニーをどう解するかについては諸説あるが、桶谷にしても、基本的には橋川の見方、「イロニイの展開に沿って分析しさえすれば、保田の思想内容の展開過程が明かになる」という視座に立っているものである。だが、保田は「日中戦争から太平洋戦争に至る過程で『イロニーを滅却した世界』に到達した」(松本輝夫「保田與重郎覚書——イロニーとしての日本——」昭和 46 年 12 月「早稲田文学」)という見解もあり、「大東亜戦争」下においては、イロニーという言葉自体あまり見られなくなる。その代わりに、「言靈の風雅」「皇神の道義」といった国学的言辞が目立つようにもなるのだが、保田の言うイロニーをドイツロマン派的なものと解するにせよ、御杖の「倒語」に近いものとして解するにせよ、「大東亜戦争」前夜から戦時にかけて集中的に展開されている保田の言靈論において、もはや「イロニーの展開に沿って分析」していくだけでは捉えきれない問題が思索されていたのではないか。

桶谷をはじめ、これまで論じられてきた保田の言靈論は、御杖の言靈論に依拠した初期評論「『好去好来の歌』に於ける言靈についての考察」や「日本の橋」、「戴冠詩人の御一人者」あたりを中心として論じられることが多く、「大東亜戦争」期に展開された「言靈私觀」等について突っ込んだ論はあまり見られない<sup>②</sup>。それは、はじめから独善的なものとして碌に顧みられなかったからだが、しかし、「言靈私觀」が書かれていた時期は、文壇でも言

霊に関する議論が盛んであり、この保田の言霊論には、当時の問題認識も反映されているだけに、看過できない問題も内在している。保田が敢えて「私観」として言霊論を展開しているのも、当時の言霊論に対するものであったと見られるのであり、保田が如何なる問題意識から言霊を考えていたのか、保田が自らの言霊思想を如何なる点において「私観」としたのかを究明する必要もあるだろう。本稿では、保田の言霊観の変化や同時代の言霊論との関係も考慮し、保田の言霊観が如何なるものであったかについて検討していくことにする。

## (2) 言霊観の変化と「歴史的必然」

「言霊私観」の冒頭において、保田は、自らの考える言霊思想をこう説明している。

言霊といふのは、難しく云へばいくらかも難しく云へるが、簡単に云へば創造の神話を信ずる、又それを立場とする表現上の思想である。(略) 創造といふ思想は、従つて唯物論と合理主義の反対のものである。又科学主義とも反対のものである。(全集 20 巻 317 頁)

一般的に言霊とは、言葉には霊妙な力があり、祝えば喜び来たり、呪えば憂い至るといった霊力が発揮されるというもの<sup>③</sup>だが、基本的に保田もそうした言霊観に基づいている。保田は、「ことばが霊妙の実現力と創造力をもつ」(『日本文学史大綱(二)』前出)としており、言葉に内包されている霊妙、即ち創造力を信じる表現上の思想として言霊を考え、それは唯物論や合理主義、科学主義とは反対の思想だとしている。

だが、最初から保田は、こうした言霊観を抱いていたわけではない。桶谷論の指摘にもあるとおり、初期の評論、『好去好来の歌』に於ける言霊についての考察や「戴冠詩人の御一人者」において展開されていた言霊論は、富士谷御杖の言霊倒語説に依拠していた。その「倒語」とは直言する事を避け、所思と異なる事を表現するという意味だが、「其言の外にいかし置たる所の、わが所思」(『古事記燈』文化5年刊<sup>④</sup>)が御杖の言うところの「言霊」にほかならない。この御杖独自の言霊理論は、契沖以来、国学者らが抱いてきた、言葉に霊妙な力が備わり言葉通りの効力を発揮するという見方を退ける形で展開されたものである。ところが、「言霊私観」前後では、御杖が退けた言霊観の方に立脚しており、御杖の言霊倒語説も援用されていない。しかも、初期、御杖に保田が惹かれたのも、元々御杖の科学的態度にあったのであり、そこに保田の言霊観の大きな変化も見られる。

例えば、「戴冠詩人の御一人者」では、『古事記燈』において「神代巻を史とすることを否定」した御杖の「科学的立場」を尊重し、「宣長学派の唯一の科学的反対者」として宣長よりも御杖の方を高く評価していた。

御杖は宣長にあらはれた目立たない封建的イデオロギーを精密に科学的に論証してみせ非難してゐる。それは御杖が堂上の御力によつて支持されてゐた学者としての誇りがなしあげた科学的精密さである。たゞ御杖は宣長の感情的な反対者でなく、専ら宣

長を尊敬した科学的な反対者であった。(全集5巻55頁)

御杖が宣長の『古事記伝』(寛政10年成立)の説を難じたのは、「神典の不思議」に対し合理的思考で解釈をほどこすことの非を説いて、不可知論的に判断中止の立場をとった点である。宣長は、今日目から見て、神典にはあやしく心えがたきところがあるにしても、いたずらに詮索するのは「から心」だとして、神妙なものに対する合理的解釈を認めなかった。それに対し、御杖は、『古事記燈』においてこう述べていた。

神の御うへははかり知るべからず、たゞすめら御おや神たちの、不測の妙事を録して、後のよまで御すゑの御稜威にかきおかれしものなるべしとぞ思はれけらし、伝のうち、すこしもあやしく心えがたき所々は、かゝる事深くたづぬるはから心なりとみえたり、さらば聞えぬまゝになしおくをば、やまと心とやいはん、いとおぼつかなき事なりや、  
(略) 今成元がとく所のごとく、言霊もて前後を首尾一貫し、天地神人をうちあはせてみれば、かくあやしくのみかゝれしふみ、ひと所もあやしき事あらざるぞかし、しかればから心なりと思ひて、さる所々をもとめられざりしは畢竟みづから力余されたるなり、(『古事記燈』大正14年4月、古今書院、4頁)

御杖が宣長に異議をとねたのは、神典を厳密に解しようとした彼の科学性ゆえだった。確かに、宣長のように、「すこしもあやしく心えがたき所々は、かゝる事深くたづぬるはから心なり」として追究しないのは、儒教や仏教等の外教に対する対抗意識、即ち「から心」の否定(=「宣長にあらはれた目立たない封建的イデオロギー」)を意識しすぎ恣意的となって、逆の意味で「から心」に囚われている。そこを御杖は突いていたのであり、保田が参照していたとされる<sup>⑥</sup>土田杏村の「御杖の言霊論」(初出は、大正15年8月「学苑」、『土田杏村全集 第11巻 国文学研究』昭和10年12月、第一書房所収)でも、「彼の国文の分析は余りにも科学的に徹底したもので、「歴史から神話を区別した最初の学者」だと評されている。保田も、はじめは、その御杖の科学的態度を評価していた。しかも、保田自身、古典を述べる際に「僕らの科学的良心は、やうやく古語によつて語ることに活路を見出すことも近来は少くない」(「戴冠詩人の御一人者」付記)と記していたように、科学的であろうとしていたのである。

ところが、こうした御杖に対する評価も、「言霊について」に顕著に見られるように、逆転してくる。

我が古代の言霊思想は、真理と創造力の護持と生成を考へた思想のあらはれである。創造と真理は、神の自然の重要な面であり部である。これについて、富士谷御杖は、古典に出る倒言や諷などといふ事例に基づき、彼の言霊説をたてた。多少今日の謀略宣伝思想の根底に近似してゐるが、我々は少年時代これを喜んだが、三十歳になるとこの説の未だしさに心づく。(全集15巻501~502頁)

「多少今日の謀略宣伝思想の根底に近似してゐる」というのは、その当時の時局的な日本主義思想の根底に見られる、非合理的なものまで合理的に説明しようとする科学主義と似た

ところがあるということの意味する。科学的であることがここでは批判され、かつて保田の惹かれた御杖の科学的態度が、逆に御杖から離れる理由にもなっているのである。御杖の科学的態度を退け、「神典の不思議」に対する合理的解釈を否定した宣長の方に共感を示すようになっていく。保田は、何故、御杖の科学的態度を批判的に見るようになったのか。どういう観点から言霊の思想を科学主義と反対のものとして考えるようになったのか。

保田が、科学主義とは反対のものとして言霊の思想を考えるようになったのも、「言霊私観」冒頭で見たように、「創造」の問題が言霊思想の大本にあることと関わっている。先の「言霊について」でも、「三十歳位になると、宣長の考へ方の入口がやゝわかる」と書いているが、御杖と宣長の差異は、神典に書かれている不思議（＝「今の世の中で信じられぬもの」）を「今の世の常識で納得しようとするか、ないし将来への創造力の契点とするか」にあった。宣長が合理的解釈を否定したのも、不思議を「将来の創造力の契点」にしようとしていたからだ。保田は解しているが、それは、創造性を重視する彼の姿勢を反映するものでもある。

そこで、その創造力に関わる問題を提出していたものとして注目したいのは、中河與一の「偶然の問題と文学」（昭和 13 年 4 月「日本文化」）であり、従来のマルクス主義的な「歴史的必然論」と訣別し、「偶然論」の立場から新しい創造的な文学が書かれるべきだと主張されていたことである。中河によれば、「歴史的必然論」とは、19 世紀の科学説、「唯物論的必然観」や合理主義に基づくもので、従来、「科学的」という言葉もその意味で使用されてきた。だが、ハイゼンベルクの「不確定性原理」など、自然も偶然に支配されているという新しい科学理論が展開されている現在、「必然論」よりも、「偶然論」へと新しい思考に形態を改めなければならない。「偶然論とは、可能性を信ずるところの哲学であり、人生それ自身のもつ不可知、無限の幸福と不幸とに驚くところの思想」であるが、中河がそうした主張をしたのも、「必然論」的思考によって、「不思議」や「創造的気力」を喪失しているという文学者としての危機意識があったからだった。

我々の思想が必然論の上に安心しきつて進行して来たことは事実である。(略)我々の文学は明らかに不思議といふものを喪失してしまつた。日常微温の小説に専念し、観念の絶望に耽溺し、創造的気力を見失つてしまつた。もともと必然思想といふものの中に不思議といふものの存在しやうがないからである。／だが改めて現実の世界を見なほす時、吾々はそこには不思議がみちみちてゐることに気付くのである。(「偶然の問題と文学」2 頁)

中河は、「吾々は創造といふ世界を吾々の生活に取り返へさずして、新しい文学を考へる事は出来」ず、だからこそ、「必然思想の桎梏を破壊し、偶然といふものを一つの新しい真実として解釈する事によつて、今日の芸術の墮落も最も適切に救ひ得る」と考えていた。そうした「偶然論」に立脚した新しい文学の主張は、偶然の持つリアリティを問題にしていた横光利一の「純粹小説論」（昭和 10 年 4 月「改造」）等とも連繋するものだが、ここ

で重要なのは、新しい文学の希求において、19世紀の「機械的必然論」や合理主義に基づく世界認識、歴史観の限界が意識されており、唯物論的な「機械的必然論」から「偶然論」への思想的転換がなされようとしていたということである。勿論、それは、新しい科学理論の発見が契機となっているものの、それまで科学的と見なされていた認識論的枠組みの省察がなされ、その中で新しい文学も思案されるようになっている。換言すれば、19世紀的知識体系の転換期にあたり、新しい思考や世界観が求められ、そんな中で中河は、創造性の回復を希求し、「偶然論」に立脚した文学の主張をしていたのである。

しかも、興味深いことには、この論で中河は、「我が国は昔から『言あげせぬ国』と云はれてゐる。これは合理を越えたものを常に吾々民族が内感し、自覚してゐるといふ意味であつて、これこそ生命の根元であり、真の認識を暗示したところの深遠の言葉である。」と述べてもいる。中河の念頭にあるのは、『万葉集』巻13「相聞」の柿本人麻呂の歌、「葦原の／瑞穂の国は／神ながら／言挙げぬ国」<sup>⑥</sup>（以下略）であろうが、言葉どおりの結果が齎されることにより、軽々しく言い出すのは災いの元とされた言霊信仰に着目している。中河によれば、「もともと吾々は長い間、偶然論の中で生活してゐた」のであり、言霊の信仰もそれを反映したものである。

そうした中河の「偶然論」の思考は、保田が宣長に見ていた、不思議を「将来への創造力の契点」とする思考にも繋がっている。保田自身、中河のこの論を読んだかは不明だが、少なくとも、その前の『偶然と文学』（昭和10年11月、第一書房）は読んでおり、「宇宙の本質を偶然と見る」所に、中河の「美神への祈念」もあると評していた（「中河與一氏の『偶然と文学』」昭和11年1月「文芸汎論」）。御杖の科学的態度より、宣長の不可知論的立場の方を評価するようになったのも、保田の思考の基底に、「歴史的必然論」とは異なる世界観の志向があったからにはほかならない。次のように、「言霊私観」において、国学者の、民心の中に神を見る世界観に注目しているのも、その神が国民の創造力を引き出すものとして捉えられていたからである。

わが国学者の世界観は、思想としては神のものなる創造力の源泉を民心の中に求めるといふことであつたが、この民心とは、神、天孫、天皇といふ思想の建国体系の中に生きる国民の心をさすものである。彼らは神の古の道が、我国にのみ伝わつてゐる事実によつて、わが国の古典復興とは、民心の中に保有される神のものとしての創造力をひき出すことと考へたのである。（略）即ち国学の思想といふものは、いづこを見ても国難の甚しい日に国の精神の最悪の状態を打開するために立てられた思想である。

しかもさうした悲痛の状態から生れたその思想こそ、わが近世思想史上唯一の世界構想をもつた文化論であつた。（全集20巻319頁）

保田において、創造の問題は「民心の中に保有される神」に繋がっており、創造＝神のものとしてされている。「文芸の古典性」（昭和16年11月「ひむがし」）でも、「古の道では神の教えの現れを言霊の風雅と考へ」ており、「国学の思想は、旧来の智識制度を一変する維新

をめざして、その維新の完遂と民族の起死回生のために樹立された世界観」だとしていたが、「古の道」を求める国学者の世界構想は、「歴史的必然論」、西洋の19世紀的知識体系に対するものとして顧みられることになっているのである。

だが、想起されるのは、最初の言霊論『好去好来の歌』に於ける言霊についての考察において、保田も、かつてその「歴史的必然論」に根拠を置いていたということである。そこでは、富士谷御杖の神道論も援用しながら、『ことだま』は神の——絶対意志——歴史的必然的顕現の信仰」とされており、憶良の歌も「農業共産社会から土地所有としての荘園への歴史的必然を示す一史料」として、「歴史的必然」の唯物史観から捉えられている。そもそも、御杖の言霊理論にしても、「言霊の存在の構造から演繹されて、言霊の生ける場所を究明することが御杖の古典解釈の任務とするところ」（池田勉『言霊のまなび』昭和15年5月、子文書房）であったから、後世の見方から言霊を捉えたものであって、上代人の思考からは遠ざかったものとなっている。宣長が、古典の時代の思考、上代人の思考に即した形で捉えようとしたのとは対照的だが、その意味で、御杖の言霊倒語説は、「歴史的必然論」と相反するものではなく、寧ろそれに引き付けて解釈する余地のあるものでもあった。いずれも、過去の事柄を後世の思想的枠組みから演繹的に捉えることにおいて共通しているし、桶谷論でも、御杖の言霊論の根底にある神道の発想が唯物史観と類似している点を指摘している<sup>⑦</sup>。

それ故、逆に、「歴史的必然論」を乗り越える新たな思考が希求された時、保田は御杖の言霊倒語説から次第に離れていったのである。保田が、御杖よりも宣長により共感を示し、言霊を唯物論や科学主義（19世紀的な意味の科学）とは反対のもの考えるようになったのも、「歴史的必然論」から「偶然論」への思想的転換とパラレルなものであった。それならば、「必然論」を越えた言霊論は、保田において、どういう形で展開され、創造性の回復が求められたのか。「大東亜戦争」下に展開されていた保田の言霊論は、御杖よりも鹿持雅澄の言霊論に依拠しており、「言霊私観」において「真の言霊の論は雅澄の思想から展開されるもの」とされているだけに、鹿持雅澄の思想が如何なるものであったのか、その「言霊の風雅」説との関連を考究してみなくてはならない。

### （3）「言霊の風雅」説と「神人一如」

鹿持雅澄は、幕末、ペリーらが来航して開国を迫られ、幕政が危機に瀕していた国難の時代の、土佐藩の国学者である。その思想は、宣長の古道の流れを引くが、武市半平太ら勤皇の志士にも大きな影響を与え、その門弟から行動的な勤皇家、政治家も輩出した。尾形裕康の『鹿持雅澄』（昭和19年5月、中央公論社）によれば、「後の世に対して本なる古の世を学ぶことを本領とした」宣長の道の学問とは、「天地万物の始めを知り、人の道の本づくところを知ること」、世界の根源を明らかにすることにあり、その「宣長と等しく雅澄もまた日本の古道を究明して古代精神を復活することをもつて研学の本領」とした。雅



澄は、古典を了解するには最初に古言を習得しなければならず、その古言を味わい知らねば言霊の道も悟り得ないものだとしていた。その古学の立場から、三十余年を費やした『万葉集古義』も書かれたのだが、彼の存命中は陽の目をみず、明治の世になってはじめて、明治天皇の勅旨により宮内省から明治12年（雅澄没後21年）より逐次上梓された。宣長などの先人は、上代人の精神を捉える対象としてまず『古事記』や『日本書紀』を挙げ、その次に『万葉集』を挙げていたのに対し、雅澄の場合、『万葉集』を第一に挙げたところにその功績もある。保田は、宣長の『古事記伝』に並ぶ注釈大著として『万葉集古義』を絶賛し、『万葉集』を読むものは、まずこの書にかえるべきだとしている。

その雅澄の思想の中でも、保田が着目したのは、「言霊の風雅」説である。古道の本旨を述べた『万葉集古義総論』の第三「古学」で、雅澄は次のように、「言霊の風雅」説を展開していた。

皇神の道の真をあきらめむとならば、外ツ国の教どもの、はびこらざりしさきのごとを慕ひて、まねばむこそさもあるべきことなれ、然るになほかの頃までを、ひとへに古風と唱へて、やゝもすれば、皇神の道を主とたてゝいへること多きは、いかにと云に答へけらく、余が万葉集をよくよくよみあぢはひて、一には皇神の道義をあきらめ、一には言霊の風雅をしたへと常にいふは、ことに所見ありていふことなれば、今くはしくわきまへむ、(略)かたじけなくも神事と歌詞には、神代のてぶりのたがふことなく、あやまつことなく、遺れることなれば、皇神のいつくしき国、言霊のさきはふ国とはいへるぞかし、かれその言霊のさきはひによりてぞ、皇神のいつくしき道もうかゞはれける、されば皇神の道をうかゞふには、まづ言霊のさきはひによらずしては得あるまじく、言霊のさきはふ由縁をさとるべきは、この万葉集こそ又なきものにはあれ（『万葉集古義総論』大正11年6月第4版／明治31年7月初版、国書刊行会166~168頁）

雅澄は、『言霊徳用』（天保9年8月刊）等でも自らの言霊論を展開しているが、言葉に霊力を認める契沖以来の言霊観の上に立っている。「皇神の道義」と同義の「皇神の道」は、江戸時代中葉から国学者の間で唱えられたものであるが、神と皇とは同一だとする意味（この信仰自体は、万葉の時代からあったとされる）で、江戸末期に至って、〈神皇の道〉やその簡約語〈皇道〉（＝「随神道」）と同様の意味で使用されるようになった言葉である<sup>⑧</sup>。「皇神の道義」とは、「君臣の大義」（『万葉集古義総論』第三「古学」）、即ち、現人神たる天皇とそれに仕える臣民の〈君臣の道〉を意味し、「言霊の風雅」とは、「神代のてぶり」を表す歌の道を指すが、『万葉集』の根本も、その「皇神の道義」と「言霊の風雅」にあるとされる。この「一には皇神の道義をあきらめ、一には言霊の風雅をしたへ」は、昭和18年10月、日本文学報国会により「国民座右銘」に選定されたものでもある。

保田は、この「一には皇神の道義をあきらめ、一には言霊の風雅をしたへ」を受けて、雅澄は「国の民といふべき者の志に於て、皇神の道義が言霊の風雅にあらはれた古典を考

へた」(「言霊私観」)のだとし、『万葉集の精神』「言霊の風雅」でも、こう述べている。

古典人の思想では、皇神の道義をいふことが、即ち言霊の風雅を立てることであつた。詩と思想のこの深淵な一致が、わが精神の文化の大本にあつた。(略)歌によつて大君と臣との結ばれを示す万葉集の思想は、古典の中で最も深いものがある。歌はわが国の歴史では、神詠に始まり、現実の歌は創造として神の直接の生産になるものである。即ち君と臣の情を通ずる唯一の道と考へられたのである。(全集 15 卷 96 頁)

「皇神の道義は、言霊の風雅にあらはれる」という雅澄の「言霊の風雅」説は、君臣の情(=「皇神の道義」)は、歌(=「言霊の風雅」)に示されるものであつたという風に捉えられている。しかし、注意を喚起しておきたいのは、雅澄は「一には皇神の道義をあきらめ、一には言霊の風雅をしたへ」と述べているだけであつて、「皇神の道義は言霊の風雅にあらはれる」というように双方を直結させてはいないということである。「皇神の道をうかゞふには、まづ言霊のさきはひによらずしては得あるまじく、言霊のさきはひ由縁をさとるべきは、この万葉集こそ又なきものにはあれ」という所もあるが、「言霊の風雅」(=歌の道)と「言霊のさきはひ」とは異なっている。

保田が、「皇神の道義」と「言霊の風雅」を直接結び付けたのも、山上憶良の「好去好来の歌」(『万葉集』巻5「雑歌」「神代より／言ひ伝て来らく／そらみつ／倭の国は／皇神の／厳しき国／言霊の／幸はふ国と／語り継ぎ／言ひ継がひけり」<sup>⑨</sup>(以下略)を想起していたからで、「雅澄が憶良の内心に皇神の道を見たことが、その言霊の考へ方を明らめる古学の根底であつた」(「言霊私観」)としている。だが、雅澄のいう言霊の「さきはひ」とは、「一ツ物をニツにも三ツにもなし榮えしめ、禍きことを避て福らしむるやうのこと」(『言霊徳用』<sup>⑩</sup>)である。雅澄は、皇神の道と言霊の密接不離な関係を説いていても、歌が「皇神の道」即ち君臣の道と密接に繋がっているとは述べていない。「皇神の道義」と「言霊の風雅」を繋げたのは、あくまで保田の解釈によるのである。

そのように、保田が、歌道と「皇神の道」を結び付けたのも、次のように、歌の道において、「神人一如」の意識を捉えていたからであつた。

我が国人が、古の時代から、近世に於てまで、至尊神聖のことを申すについては、論を排して、歌を以てしたことも、やはり言霊の考へ方から出てゐる。至尊神聖の御奥秘のことに及べば、謹しみの深い論ならば、必ず論の限界を自ら了知するのである。その時、神人一如の境に生れるものに、わがしきしまの道があつた。(略)されば又、わが国に於ては、歌は君臣の情を通ずるといふ考へ方が国史を一貫してゐるのである。

(「言霊私観」全集 20 卷 378 頁)

「神人一如」の心境に達した時に歌が生まれるという、この「しきしまの道」の解釈自体、日本の和歌は宮廷文化とともに発達し、維新において民衆化していったものであつて、そこに宮廷の尊貴と文化に帰依する心情が底流していたという歴史的認識に基づくものである。「歌は君臣の情を通ずるといふ考へ方」にしても、文芸史の上から「皇神の道義」を捉

えたものであるが、注意したいのは、文芸が生まれる際に作用する内なる神 — 保田自身「創造（力）」もしくは「直観」と言い換えたりしているがその創造の神と、世の統治者たる外なる神 — 現人神たる天皇やその皇祖とが、民心の中では一致していると考えられていることである。即ち、歌が生まれるところには創造の神への帰依があり、それは皇神への帰依にも通じていると解されている。そこから、「詩の原理たる創造の神と国家民族の存立の原理たる神話が一致する唯一の国は、我が日本」（「文芸の古典性」前出）だとする見方も出てくるのだが、「創造は必ず神の生み出すところにたよる」（「文芸時評」昭和 16 年 11 月「国民評論」）という詩の神と皇神とが同一視されたことにより、雅澄の言説も「皇神の道義に言霊の風雅があらはれる」という風に読み取られたのである。

こうした保田の捉え方は、戦後の見方に立つなら時代錯誤と批判されやすいが、保田は、あくまで日本文芸史の上から、「皇神の道義」や天皇の歴史的 position を確認していたのであり、時局に便乗したものとは異なっている事には留意すべきである。問題は、保田が芸術上の創造の神と皇神を同一視した上で、「神人一如」の境に歌が生まれることに、何故、今日的意味をも見出していったのかという事である。それは文芸の創造において神を希求していた保田の志向に関わることであるが、神の問題は、「古典の解釈と時代思想」（昭和 17 年 1 月「コギト」他・分載）において、雅澄を次のように評している箇所にも出てくる。

雅澄は国学者として、近代的な考へ方による個性などを重視した人でなく、創造や独創を、たゞ神に於て眺め得た人であつた。(略)言葉に神のものが現れるといふ言霊の風雅の説は、人各々の精神の努力と誠心から遊離せぬものである。人各々の心にある神が、ことばにも現れたときに、その歌は真の美しい歌となるといふ意味だからである。  
(全集 20 卷 115 頁)

ここにおいて、「創造」の思想的観点から内心の神の問題が考えられている。その神は、皇神にも繋がっているのだが、保田の言霊の思想は、雅澄の、「言霊の風雅の説」に依拠しながら「神の創造の思想」という形で展開されており、その根底にはやはり「必然論」に対する「偶然論」的な思考がうかがえるのである。そのことは、中河の「偶然と文学」第三版「序」（昭和 15 年 12 月 7 日付）の、次の箇所と対照すれば明らかだろう。

人は最も真率に人生の問題に直面する時、何よりも神の声を聞かうとする。(略)それは人間が究極の世界に於いて描くところの最も苛烈なる浪漫主義であつて、我々は今日、冷やかな論理の文化を捨てて、新しく神の声にきかなければならぬ。吾々は古来「言あげせず」といひ「ゆかし」と云つて来た。畢竟偶然の壮大さを知つてゐたからに他ならぬ。(『非合理の美学』4~5 頁に転載、昭和 29 年 6 月、角川書店)

中河も、「偶然論」から神の問題に触れており、そこに保田をはじめとする浪漫主義の意義を見て、「創造と可能性の限界を無限に拡大するところの理論」としている。保田が、「神人一如」の境に歌が生まれることに今日的意味を見ていたのも、創造性の回復という同時代的なモチーフを持っていたからで、彼は「歴史的必然論」、19 世紀的知識体系の論理に

対するものとして、「神人一如」に基づいた創造的な世界観を希求したのである。

ところで、もともと、保田は、「戴冠詩人の御一人者」で、日本武尊の物語を「神人一如の悲劇的に崩壊するを叙した象徴的表現」と捉えており、彼の悲劇も、神皇の分離とともに、「神と人との上代における分離が美事に言霊されてゐる」という風に見ていた。その神と人の近接意識、「神人一如」の意識を保田は「自然」としているのだが、そうした上代人の「神人一如」の「自然」意識は、西洋の自然科学に基づく「自然」の見方や論理では捉え切れぬ心情的なものであり、「日本の『自然』を卑俗にしたのは西洋論理を軽薄に知った」知識人らだと保田は批判している。そして、「言霊私観」において、歌は「神人一如」の境から生まれるという風に述べていた所に、創造性の回復を求めて「神人一如」の情緒的「自然」へ回帰しようとする保田の志向もうかがえるのである。ただし、保田の考える「神人一如」の「自然」とは生み出す「自然」であり、おのずからなる〈自然〉の認識とは異なることに注意したい。文芸における創造において、神と人の近接意識が喪失されている事を認識した保田は、日本の詩歌が宮廷文化の帰依から生まれていた時代を回顧し、「神人一如」の「自然」への還帰を志向する。それによって、19世紀的知識体系に基づく西洋中心の世界認識を変革し、新たな世界観を構想しようとしていたと見られるのだが、その世界観の変革は、天皇を戴く旧来の日本的秩序に対しては根本的な秩序変革を要せず、自己言及的なものになっている点でやはり問題もある。

しかしながら、保田は、言霊や「自然」の認識において、西洋の概念や論理に回収しきれぬ日本人の思考を顧みて、日本の近代化、西洋化において見落とされてきた問題を捉えていた点を見落としてはなるまい。次節でも触れるように、当時、他の知識人も言霊の問題を考えていたのはその事と関わっているのだが、保田は、古典を西洋由来の文芸学的見方から捉える近代主義的解釈に対し、それでは捉え切れない日本人の思考、精神を見落としていると論難している。中でも保田は、『万葉集』を写実主義的に解していた斎藤茂吉やアララギ派を激しく批判しているが、それは、文芸学の「国際文化概念」、即ち後世の「自由主義的人文主義的」概念によって、上代人の思考を解釈していたからであった。保田は、そこに外来の知識を概念的に日本に適用し翻訳する「文明開化の論理」を見ていた。

万葉集の学問の新時代は何をしたかと云へば、国体と歴史の概念を己のうちに生々発展せしめる代りに固定し、従つて自由主義的人文主義的な国際文化概念に入れかへることにあつた。これが即ち文明開化の論理である。さういふ形で万葉秀歌の現状は、万葉集の全体の精神を分離選択してゐるのだが、その根底の思想は何か、私はそのことを指示して、批判するのである。（「言霊私観」全集 20 卷 347 頁）

斎藤茂吉などは、万葉集の言霊を「近代文芸学風の修辞」と考へている点において、雅澄らの先賢の見方を理解せぬままであると批判されている。保田にとって、歌の風雅は、「対象の分析から理解される」ものではなく、神に対する「心の働き」から捉えられるべきものだった。それは、同時に、当時の古典回帰の風潮に対する鋭い批判にもなっていた。日

本の古典を後世の見方で捉え、時局便乗的に都合よく解釈したりしていた日本主義的思潮に対して、そうした見方によって言霊が殺されてしまう点を保田は難じ、国学者の見方に依拠しながら、古典復興の気運に対し警告を与えていた。

「大東亜戦争」下に展開されていた保田の言霊の思想は、科学主義や唯物論、合理主義など、近代主義的思考に基づく世界観に対する形で、上代人の精神を回顧し「神人一如」の「自然」に還帰することで創造性の回復を希求したものであり、そこから新たな世界観を構想すべく展開された思考装置でもあった。だが、当時、言霊について触れたのは保田に止まらない。それ故、保田が、当時の言霊に関する議論に対してどういう立場をとっていたのか、自らの言霊思想を「私観」としたその意図が問題になってくる。

#### (4) 「大東亜戦争」下の言霊論と近代主義批判

保田が「言霊私観」を発表していた昭和17年から19年にかけて、ちょうど文壇では、言霊に対する議論が盛んな時期であった。その時期、言霊について触れていた評論・エッセイ等を幾つか列挙すると、次のようなものがある。

池田勉「言霊について」昭和17年6月「文芸文化」

清水文雄「言霊のしらべ」昭和17年9月「文芸文化」

蓮田義明「言霊の幸はひ——雄進の言論——」昭和18年3月「文芸春秋」

小林秀雄「文学者の提携に就いて」昭和18年10月「文芸」

石井庄司「言霊のさきはひ」／北住敏夫「言霊について」昭和18年11月「新潮」

池田勉「言霊の幸はひ」昭和19年3月「文芸文化」

亀井勝一郎『続人生論』（昭和19年8月、生活社）中の「言葉」

興味深いのは、横光利一が、昭和17年11月に開催された「大東亜文学者大会」で、次のように、言霊について発言していたことである。

私たちの国では、言霊の幸はふ国といふ言葉があります。この言霊の幸はふといふことは非常に難かしいことでありまして、(略)一と口にいひますと、科学精神の克服、といふことではないかと思ひます。(「日本学芸新聞」昭和17年11月15日号)

横光によれば、「大東亜各国の文学者諸氏の過去の苦しみは、科学との闘争であつた」のであり、この科学や科学的精神と闘争していかねば文学は駄目になると述べている。そして、「言霊の幸はふ」ということは、その「科学精神の克服」でもあると主張したのだが、横光の言う科学とは、西洋由来の分析論理、特に科学的合理主義であつて、それは保田の「言霊私観」冒頭にも通じている。横光も保田も、文学者の立場から、言霊を科学主義に対するものとして考えており、西洋由来の科学的合理主義、換言すれば西洋的な分析論理では捉え切れぬものを意識している。

横光は、『即戦体制下の文学者の心』同人座談会（昭和一七年四月「文学界」）でも、「日本人の、一般人の遣つて居る言葉に、云ふに云はれん言葉といふのがあり、「本当に云ふ

に云はれん、さういふものを小説ちや書かなければならぬ」という事を述べていた。「云ふに云はれん言葉」とは、横光的な用語で言うなら「論理以前の論理」、即ち論理化される前の混沌とした心理を示すものだが、当時の言霊の議論において、この「云ふに云はれん言葉」に近い表現が散見される。例えば、小林秀雄は、「言霊を得るためには、先づ言葉ではどうしても表現出来ない或るものが見えてみなければならず、それを言葉に表現することに「詩人の本当の技巧がある」（「文学者の提携に就いて）」と述べていたし、亀井勝一郎も、「言葉の不思議と微妙に通ぜざるところに、まことの信仰はな」く、「人間のぎりぎりの思ひを、様々な表現のうちに感受し、また表現された言葉の背後に、表現しつくされぬもの、つまり言ふに言はれぬ思ひを察する能力、これこそ信仰を深めるものだ」（『続人生論』）と述べていた。言葉に神妙な力を認める言霊思想は、言葉で表現しきれない言語以前の混沌世界を前提としており、「云ふに云はれん言葉」もその混沌世界を指すのだが、言語化される以前の混沌とした心理世界を如何に言葉で表現していくか、そうした文学者の問題意識から言霊の問題も浮上してきたのである。言霊は、西洋由来の科学、換言すれば西洋的な分析論理では説明しきれぬものとして意識されており、そこに近代主義に対する批判もあるのだが、それはこの時期の言霊観の共通認識でもあった。

言霊を問題として取り上げたのは、日本浪漫派や横光をはじめ、自然主義文学に対抗してきた文学者達だったことも重要であって、言語以前の混沌世界を意識していたこと自体、対象を写すという写実的発想とは異なっている。写実主義もまた、19世紀的「必然論」の上に立つものであり、「云ふに云はれん言葉」の根底には、その「必然論」や写実的発想に対する認識があった。前述した保田のアララギ派や斎藤茂吉に対する批判にしても、そうした発想の違い<sup>④</sup>に由来しており、「必然論」を乗り越えるものとして言霊の思想を考えるのも、同時代的志向と呼応している。

しかしながら、保田が「私観」という形で言霊を展開していたのは、当時の言霊論とも一線を画する意図があったからだろう。彼は、音義言霊説が流行していた当時の風潮も批判している。一音一音に意味が含まれているとする音義言霊説は、言葉の本質を音に見る音声中心主義的な言霊観であり、近世末から国学者によって考えられてきたものだが、保田はそれを「国際的な思想」、即ち合理主義的な見方にも結びつくものとして難じていた。

近ごろ言霊の学と称して、江戸末期に出た言霊教の類の邪教めいた考へ方があちこちにきざしてある由である。（中略）この派の言ひ分は、我国の五十音には、一々意味があつて、又音によつて位がある、などどいふことを根拠として云ふのである。さういふことは絶対には虚偽ではない。多少音感といふ上で、ことばの美醜は云ひ得るが、言霊とはさう云ふものではなく、ことばのもつ靈妙な力である。（「言霊私観」全集 20 卷 401~402 頁）

保田にとって、「ことだまは音を云ふのではなく、皇国のことばの靈力を云ふ」ものであった。彼が、「江戸末期に出た言霊教」の開祖として批判的に取り上げていたのは、中村孝道

の『言霊或問』(天保5年刊)であるが、その中では言霊を次のように説明していた。

又問、其言霊といへるものはいかなるものぞ。答て曰、是人の声の靈なり。夫人は各七十五声出て、其声毎に義理備る。其義を号けて言霊といふ。かく一声毎に靈有をもて、是を二声三声或は四声五声と組つらぬる時は、千万の名となり詞となりて、世の物事いひ尽さずといふ事なく、又さとし尽くさずといふ事なし<sup>⑧</sup>。

『言霊或問』では、日本の言語は五十音ではなく、七十五音からなるものであり、その一音一音に靈が宿っているとされている。だが、音声に靈力を認め、音韻体系に「天地自然の法則」、即ち宇宙的法則が現われている<sup>⑨</sup>とするこうした見方は日本に限らない。近世、「音義言霊学派」が出て来たのは、仏教と一緒に輸入された「悉曇音韻学の思想即ち言語文字を神格化する思想が漸く表面に顕れてきたことにもよる」(時枝誠記『国語学史』昭和15年12月、岩波書店)のであり、五十音図にも悉曇学の影響がある。そうした事を踏まえて、保田も「音のことや、音感だけから、信仰問題を云ふ説は、仏教の方に」もあり、「一般的に云ふて、さういふ思想は、必ず国際的な思想に結びつく」と難じていた。

実際、音義言霊学的な言霊思想が流布していたことは、亀井勝一郎などが展開していた言霊論が音声中心主義的なものであったことから知られよう。亀井は、『続人生論』において、「言葉は書きしるされた文字としてのみ伝はるのではない。それは必ず音声とともに在」り、「音声を無視して言霊は成立たない」と主張しているが、彼が信奉したのは仏教、親鸞の思想であった。また、後述するように、横光の『旅愁』において矢代が紹介する言霊論も、音声に着目したもので、それは当時の言霊論が音声中心に考えられていたことを反映している。そこに、同時代の知識人の言霊論と保田の言霊観との相違もある。

寧ろ、保田の考える言霊は、文法にあった。それも、明治期に西洋文法の概念によって整理されたものではなく、近世期に宣長ら国学者によって見出されたものである<sup>⑩</sup>。宣長の「詞の玉緒」(天明5年刊)巻之一「詞瓊綸」では、「てにをは」の用法が首尾照応している事が述べられ、係り結びの法則に「あやしき言霊のさだまり」を見出しており<sup>⑪</sup>、その法則性において言葉に宿る靈力を見ていた。保田の考える言霊は、そうした宣長など国学者によって整備された文法体系にあり、音義言霊説と同様、近世期に形成されたものにほかならないが、言葉を音に分解し一音一音に靈が宿るといった言霊観とは異なっている。

保田は、言葉の関係性に備わった法則性に対し神妙な力を見ていたのであり、「言霊について」では、「無数にあることばが、体系と組織をもつてゐる」文法を「神造の体系」としている。保田にとって、言葉は「我々と神々とを結ぶ」もので、「ある法則にたよれば、神々のことばと意味が通じるといふことは、大きい驚嘆」でもあり、そこに「文法を人為の便宜で改めてはならぬ理由」も見ていた。そこには、歌が生まれるのに神の作用を認めていたのと同じ発想があり、人為人工を越えた自然の体系を文法に見ようとしている。

保田は、歌と同じく、文法の秩序体系を、神異にもとづく「神造の体系」と見、古の道(=随神の道)を顕現しているものと考えていた。即ち、文法においても「皇神の道義は、

言霊の風雅にあらはれる」という古の道を見ていた。そこに、やはり、19世紀的知識体系に対するものとして言霊を考えている保田の志向が見られることは繰り返すまでもない。保田が自らの言霊思想を「私観」としたのも、当時流布していた、非合理的なものを合理的に解釈しようとする音義言霊学的な言霊論に対する批判があったからである。が、そこには、非合理的なもので合理的に説明していた近代主義批判に対する批判も含まれていた。

神異の自体として云ひ得ず、今日の合理主義で説明しようとし、説明したつもりになつた時に初めて安心するといふのでは、その態度はつまらないのである。さういふ形で神異を見たとき、しかもけふの合理主義でそれを説明して納得するのでは、未だ神異や創造の根本や現場を見ずに、たゞ己の近代の合理主義体系の内部をある限界で見てゐるにすぎない。我々が今日最も困るものは、非合理的な合理主義といふか、奇怪な科学主義説明である。言霊の説に関しては、近世末以来さういふ傾向が徹に入り細うがうがうと奇怪な合理的説明を完成してきたのである。（「言霊私観」全集 20 卷 366 頁）保田は、音義言霊説のみならず、非合理的なものであるはずの神異を、合理的に説明しようとする「奇怪な科学主義」を難じているのだが、想起されるのは、横光の『旅愁』第三篇で、言霊を科学と結び付けて説明していたことである（初出は昭和 17 年 8 月「文芸春秋」）。

「僕の読んだ言霊といふ本の中に、今の物理学の大家と人類学の大家と二人が、その言霊の研究者の八木といふお爺さんに教へて貰つてゐる所があるのですよ。ところが、二人の博士が音波が函数にまで出てゐるのを見てもうびつくりしてゐるんです。」（『定本横光利一全集』8 卷、昭和 57 年 2 月、河出書房新社刊、553 頁）

「言霊」という本は実在するのか未詳で、それに感嘆している矢代の紹介も確かに「奇怪な科学主義説明」なのだが、横光に即して言うなら、こうした奇妙な論を展開していたのも小説上の象徴的表現であって、科学を否定して近代を乗り越える新たな思考はあり得ないと考えられていたからだった。横光は、科学を批判しつつも 20 世紀的科学（特に無限集合論等の 20 世紀数学）に対し強い関心を示していた。だが、保田の方は、科学を否定し古の道を辿る方向で新たな思考を希求していたから、彼にとってそうした横光の志向は相容れぬものであつたらう。同じく科学主義、近代主義批判の立場を取りながら、それを克服する方向は異なっている。

保田にとって、「日本の文芸がどんなに日本の道の上で大切なものかを云ふのが、わが『言霊私観』の念とするところ」であり、その道とは、随神の道のことだが、「皇神の道義は言霊の風雅にあらはれる」という「古心の恢復」こそ「近代人の恢弘」のために不可欠と考えていた。それは、創造性の問題から「神人一如」の「自然」の世界観を志向することにも繋がっている。雅澄等の国学者の見方を通して、上代人の心に生きる「古典の精神」の回復を希求し、後世の科学主義的見方によって見失われつつある「古心の恢復」により、創造性を喪失した「近代人の甦生」も可能だと信じたのであつた。保田は、日本の文芸、文化の源流と考えられた上代人の思考や精神を回顧することで、「旧来の智識制度を一変



する維新」(「文芸の古典性」前出)へと導く新たな世界観を樹立しようとしたのであり、国学者による旧来の知識体系の変革も、19世紀の知識体系の変革を志向した現代に通じる問題を考える事に繋がっていた。明治期の文明開化政策の中で敗退していった国学者の古道を回復し、そこから新しい世界観を構想しようとしていた。そうした志向から、保田の「言霊私観」も展開されていたのである。

- 
- ① 保田の言説については、『保田與重郎全集』全45巻(昭和60年11月～平成元年9月、講談社)を参照、引用もそれによる。
- ② 奥山文幸「内なる言霊、外なる戦争——保田與重郎論——」(平成4年7月「社会文学」85頁)などは、「言霊私観」の検討も十分しないまま、「戦争が言霊論に拍車をかけ、やがて言霊論の自己破産へと導いた」としているのは性急な見方だろう。なお、桶谷は、『浪漫派的滑走——保田與重郎と近代日本』(平成9年7月、新潮社)で「言霊私観」にも一部触れており、保田が御杖の言霊観から離れていったことについての言及もあるが、基本的に保田の言霊＝イロニーの見方を保持し、その変化については深く掘り下げてはいない。
- ③ 折口信夫は、「言語自身に精霊があつて」、「意味通りの効果を發揮する」(昭和18年12月『国史事典』四「言霊信仰」／『折口信夫全集』20巻、平成8年10月、中央公論社所収、246頁)と説明している。
- ④ 『古事記燈』(大正14年4月、古今書院、21頁)より引用。
- ⑤ 奥山文幸「橋と言霊——保田與重郎『日本の橋』をめぐって——」(平成4年6月「日本文学」50頁)参照。
- ⑥ 大野晋・他校注、日本古典文学体系『万葉集 三』(昭和35年10月、岩波書店、351頁)参照。
- ⑦ 桶谷は、人の営みの歴史的展開を「生産力と生産関係の矛盾においてとらへ、それに支配されて発生し消滅する世界観を描く唯物史観と、『重濁なる性』(＝人の欲、引用者注)をつかさどる神の道に支配されながら、理を求める人道との矛盾的自己同一の形而上学とのアナロジーが、保田與重郎に気づかれてみながつたはずはない」(『昭和精神史』202頁)としている。
- ⑧ 尾形裕康の『鹿持雅澄』(昭和19年5月、中央公論社)の144～147頁を参照。
- ⑨ 大野晋・他校注、日本古典文学体系『万葉集 二』(昭和34年9月、岩波書店、103頁)参照。
- ⑩ 引用は、『万葉集古義附卷』下巻(昭和5年10月、万葉閣、1頁)による。
- ⑪ 「戴冠詩人の御一人者」でも、「表現の機能を完成し、完璧にするための思索が、言霊としてあらはれ」、「単なる模写説にたよつて、ことばの完全無欠な現れを信じるには、上代『自然』の考へは、あまりに心の表情と魂の陰影の自覚にとみすぎてゐた」(全集5巻56、62頁)と述べていたように、保田も、言葉に表現される以前の混沌を如何に表すかということ表現上の問題とし、写実の限界性を認識していた。
- ⑫ 引用は鎌田東二『記号と言霊』「近世の言霊思想」(平成2年3月、青弓社、150頁)参照。
- ⑬ 鎌田東二『記号と言霊』の154頁を参照。
- ⑭ 保田は、「言霊について」において、「宣長の言霊の考へ方は、大体古語の文法といふものとして考へられる。」(全集15巻502頁)としている。
- ⑮ 『本居宣長全集』第5巻(昭和45年9月、筑摩書房、21頁)参照。