

# 日本人の「たましひ」観

黒木 幹夫

## はじめに

古代日本人にとって、「たましひ」という言葉ほど重要なものはなかった。そのことは、「やまとだましひ」と言われ、「たましひ」に日本を意味する「やまと」という形容が冠せられていることから推察される。「たましひ」について論じることは、ひいては日本を問題にすることにつながる。「たましひ」という言葉は、日本人の伝統的な思惟様式を探る上で、豊かな材料を提供してくれるはずである。同時にまた、現代の日本人が見失った重要なものに関しても、貴重な示唆を与えてくれるに違いない。

具体的な考察に入る前に、注意しておかなければならないことがある。それは、現代の言葉遣いにあつては、「たましひ」はもはや死語に等しく、伝統の残骸を示すにすぎない、ということである。現代では「たましひ」を使わずとも、「こころ」という言葉があれば、ほとんどの用は足りる。それでも辛うじて、死後の「たましひ」というような言い方が残っていることもまた確かである。しかしそれとても、死をまともに考えることのできなくなった現代人が、「こころ」を生の世界に封じ込め、定かではなくなった死後の世界を「たましひ」に任せただけのことである。言い換えれば、死語となりつつある「たましひ」を、まさに死後の世界に葬ろうとしているに等しい。

それに呼応するかのようには、合理性ないし実証性が尊ばれる現代にあつては、「たましひ」あるいは靈魂などとい

うと、怪しげな超能力やオカルトとみなされ、あらぬ誤解を招きかねない。言うまでもなく、誤解を受けかねない、それなりの歴史的な事情が日本にはあつた。『源氏物語』が書かれた時代にあつて「たましひ」は、「たましづめ」（鎮魂）と呼ばれる、呪術としての儀礼と深く結びついてきたからである。現代的な感覚からすれば、呪術と結びつく「たましい」という言葉には、確かにうさん臭さがつきまとう。不安定な時代にあつて、霊能が商売になりうるような現状があるだけに、なおさらである。それでも最近では、スピリチュアリテイ（靈性）概念がさまざまなかたちで見直され、広範な議論も展開されつつある。<sup>(1)</sup>ただし、偏見を取り除くための地道な努力が、まだまだ必要である。

現代における「たましい」という言葉には、確かに偏見がつきまとう。偏見の理由はしかし、それが悪徳商法に利用されるからだけではない。「たましい」に附着するうさん臭さには、いま一つの背景がある。背景とは、「たましひ」という言葉がたどつた歴史にほかならない。ほかならぬ「やまとだましひ」という言葉が、その本来の意味を歪められ、日本の軍国主義によつて戦争遂行のイデオロギーとして利用されたのである。その利用を可能にしたものは、江戸時代末期における平田篤胤門下の国学であつた。この辺の入り組んだ事情は、山本健吉が加藤仁平著『和魂漢才説』を参考にしなが、手際よくまとめている。<sup>(2)</sup>要するに、「やまとだましひ」は本義が歪曲されて伝わり、ひとつにはこの歪曲された意味が、「たましひ」という言葉に対する現代人の拒否反応を生み出しているわけである。

本論が考察の対象とするのは、あくまでも伝統的な意味における「たましひ」であつて、現代のわれわれが否定的な意味で想像をたくましゅうする「たましい」ではない。「たましひ」は、決して「たましい」によつては明らかにされない。そうであれば、われわれは「たましい」を考察の出発点におくことはできない。「たましい」ではなく、生の世界に封じ込められた「こころ」に手掛かりを求めてみよう。のちに指摘するように、日本語というものは本来的にあいまいである。したがつて、ある程度の回り道は覚悟しておかなければならない。

## 一、〈「主観」〉とは何か

「このころ」といえば、現代のわれわれは、主観—客観の図式でものを考えることがあたりまえになっている。その場合、主観には人間の精神作用としての「このころ」があてはまり、客観には自然を代表とする「もの」が該当する。その上で、単に主観的な思いつきではない、客観的な思考が価値あるものとされる。しかしこのような考え方は、ほぼ明治以降に日本人にとってあたりまえになったのであり、いわば近代化の産物である。近代化を前にした江戸時代までの日本においては、主観—客観の図式において、「もの」を主観に向き合うもの（すなわち対象 Gegenstand）として客観にとらえる思考方法は決してあたりまえではなかった。したがって、そのような思考方法を自然に適用して成立する自然科学は、日本には生まれようもなかった。要するに、「このころ」が「もの」を対象的にとらえること自体が、日本ではありえなかつたわけである。それに伴い、主観を突き詰めることによつて実体としての自我に至る、ということもなかつた。

自然科学が芽生えず、しかも自我という観念を日本人がもちえなかつたことは、同じ事態の裏表であり、実は日本人の伝統的な思惟様式と連動している。一般的に言つて、自然を客観的な対象としてみ直すには、次に挙げる二つの条件のうち、少なくとも一つが成立していなければならない。一つは主観的な自我の確立、いま一つは自然を超える価値の認識である。思想的には、日本人はこれらの条件を、外来の世界宗教との出会いを通して学んできた。外来の宗教とは、具体的には仏教である。仏教は個人の救済を旨とし、その救済は自然を超えた価値である仏によつて可能になると教えた。ところが、そのような仏教が移入される前は、日本人は土着の思惟様式の基盤である古神道の神話の世界に住んでいた。そこでは自然そのものがカミ（神）とされ、祭られる神は一方で氏族共同体における氏神で

あり、他方で農耕生活を支える土地の守り神としての産土神であつた。つまり、外来思想としての仏教が移入される前の日本人は、個人の信仰ではなく、共同体信仰のなかで生きていた。そのようななかで、主体としての自我が形成されるなどということはほとんど不可能であつた。<sup>(3)</sup>

〈こころ〉や「もの」は、言うまでもなく、古い起源を有する日本語である。ところで、伝統的には、それらほどのような意味で使われていたのであろうか。〈こころ〉が「身」に所属するものとして、人間の精神作用にかかわっていたことは、現代とほぼ変わりはない。ところが、その〈こころ〉は、決して主観というような意味ではなかつた。〈こころ〉は、折口信夫が指摘するように、もともと何かの中心を指す言葉であり、その何かは「へたましひ」とされる。したがつて、「こ、ろはたましひの中心である。こ、ろと言ふのは總て物の中心を言ふのであつて、水のこ、ろ・河のこ、ろ・池のこ、ろなど、少からぬ用語語例を、擧げる事が出来る。所が、古い昔の人々は、たましひと、こ、ろとを混同して了つて居る」<sup>(4)</sup>。

同様に「もの」は、決して客観的な対象ではなく、むしろ「たま」から派生したものである。折口に従えば、へたましひの前に「たま」という語があり、それが「分化して、かみとものとなつたらしい」<sup>(5)</sup>。「たま」の肯定的な面が「かみ」となり、否定的な面が「もの」になつたわけである。詳しくは、「たまは抽象的なもので、時あつて姿を現すものと考へたのが古い信仰の様である。其が神となり、更に其下にも」と稱するものが考へられる様にもなつた。即、たまに善悪の二方面があると考へるやうになつて、人間から見ての、善い部分が「神」になり、邪悪な方面が「もの」として考へられるやうになつたのである」<sup>(6)</sup>、と述べられている。

〈こころ〉が「へたましひ」の中心であるならば、へたましひとは何かが分からなければ、その中心たる〈こころ〉もつかめないことになる。〈こころ〉を出発点としてへたましひをとらえようとしたのに、これでは堂々巡りになつ

てしまふ。見方を変える必要があるが、主観―客観の図式がもたらすものは、結局は物事の認識にほかならない。その認識する主観が、現代では「こころ」とみなされる。しかし「こころ」が「物の中心」を言うのであれば、少なくともそれは、認識主体ではないということになる。それでは何か。次に、「こころ」を母胎として生まれたものから、逆に「こころ」とは何かを探ってみよう。「こころ」を種として生まれるものが、すなわち和歌（やまとうた）にほかならない。『古今和歌集』仮名序の冒頭には、紀貫之によって、「和歌は、人の心を種として、万の言の葉とぞなれりける」と述べられている。

## 二、「こころ」と「たましひ」

さて、「こころ」は伝統的に、どのようにとらえられてきたのか。「こころ」が身に所属するものである点では、現代の意味とほぼ変わりはない。注目すべきは、古代にあつて「こころ」は、現代のように身に固定されているものではなく、そこを出るものとみなされていた、という点である。いわゆる遊離魂の問題である。そのことを象徴的に示しているのが、次に挙げる『出家集』における西行の歌である。「浮かれ出づる心は身にも叶はねば如何なりとても如何にかはせん」。身から浮かれ出してしまう「こころ」に対し、どうすることもできない不如意を嘆いた歌である。

しかし嘆くまでもなく、「心なき身にも哀れはしられけり鳴たつ澤の秋の夕暮」という歌があるごとく、西行はそもそも「心なき身」、すなわち情趣を感じる心を捨て去った出家の身ではなかったのか。西行の歌には、一方で「心なき身」に徹しようとしながら、それにもかかわらず他方で、身から「浮かれ出づる心」に対して不如意が表明されている。言い換えれば、出家の身でありながら歌を詠まざるをえなかった、歌僧としての西行の真情が吐露されてい

る。そのような真情をくみ取りつつ、「浮かれ出づる心」によつて、しかし何か知られる。知られるのは端的に、ものの「あはれ」である。「あはれ」を感じたとき、へこころは身から浮かれ出ている。

身から「浮かれ出づる心」とは、身に添わなくなつてしまつたへこころのことである。「吉野山こずゑの花を見し日より心は身にもそはず成にき<sup>(10)</sup>」。この「心は身にもそはず」が高じてくると、次の歌が呼び出される。「あくがる、心はさても山櫻ちりなん後やみにかへるべき<sup>(11)</sup>」。心が身に添わなくなつてしまつたどころか、やむことなく遠く離れ、身に戻つてくるかどうかを怪しむことになる。その心の状態が、「あくがる」という言葉で形容される。「あくがれ」は、のちに現在の意味における「あくがれ(憧れ)」に転じてゆくのであるが、本来は「心身が何かにひかれて、もともと居るべき所を離れてさまよう<sup>(12)</sup>」ことを意味する。「浮かれ出づる心」は「あくがる心」となり、それはすなわち遊離魂にはかならない。

西行は平安末期の歌人であるが、平安中期には和泉式部が出ている。『源氏物語』の書かれた時代である。その和泉式部は、「もの思へば沢のはたるもわが身よりあくがれ出づるたまかとぞ見る<sup>(13)</sup>」と歌っている。「たま」とは魂のことである。「あくがれ出づる」は「あくがる」と同義であり、したがつて和泉式部の場合、身から抜け出るのとは魂ということになる。文字通りの遊離魂である。さらに『源氏物語』「葵」の巻では、同じ意味で、「もの思ひにあくがるなるたましひ<sup>(14)</sup>」、と言われている。また、物の怪が「もの思う人のたましひはげにあくがる、物になむありける<sup>(15)</sup>」と言つて、「なげきわび空に乱る、わが魂をむすびとゞめよしたがへのつま<sup>(16)</sup>」と歌う。これは、下前の袂を結ぶことによつてへたましひを身に戻らせる、古代の呪術を指している。

この呪術に関しては、折口信夫が「人の魂があくがれ出て、人目に見られる信仰ならば、中世以後屢現れてゐる。又之に関する呪術もあつた<sup>(17)</sup>」と述べている。しかし、『源氏物語』における物の怪の歌を考慮に入れれば、古代から

存在していたものとみなすことができる。「たま」もしくは「へたましひ（あ）」は、身から抜け出る遊離魂とみなされるに、それを身にとどめる呪術と結びついていたのである。この呪術は「たましづめ（鎮魂）」と呼ばれた。

### 三、遊離魂と外来魂

平安時代において「へたましひ」は、引用した和歌の例を見ても分かるように、身から抜け出る遊離魂とみなされていた。したがって、「へたましひ」の中心である「へこころ」も、決して主観としての認識主体などではなかった。また遊離魂は、それを身に鎮める呪術である「たましづめ（鎮魂）」と結びついていた。ところで、「へたましひ」が遊離魂であると言われるとき、もう一つの鎮魂についても触れておかなくてはならない。すなわち「たまふり」である。辞典のために用意された原稿「靈魂」における、折口信夫の言葉に耳を傾けてみよう。折口は詩人の直観に基づき、さまざまところで「へたましひ」に言及しており、彼なりに「へたましひ」の問題にこだわっている。しかし必ずしも分かりやすいものではない。「靈魂」は辞典用の原稿ということもあって、他のものと比較すれば、論述が組織立てられていくほうである。

まずは「たましづめ」についてである。「人牀の靈魂は、うかれ易くあくがれ易いものだから、それを豫めしづめる為に魂しづめが行はれ、それと共に常に、離脱した靈魂を完全に牀内にしづめようとする事も、しばしば行はれた。之が本格的な鎮魂法である。之を魂しづめと言ふ<sup>18</sup>。次に「たまふり」についてであるが、まずは「靈魂は分離し易いものだから、それを鎮める必要があつた。併し鎮魂の儀禮は、必しも靈魂を鎮める事ではない<sup>19</sup>」と述べられる。鎮魂の儀禮は「魂しづめ」だけではないという意味であろう。「外来魂を、身に鎮めて威力を新しく加へるのを、日本

の靈魂信仰のうち最重大なものとして來た。此はたまふりと言ふ。魂を密著せしめる意である。威力ある靈魂を密著せしめて、その要る時に新しい威力を發揮せしめようとした。<sup>(20)</sup>

折口は体系的な論述をする研究者ではない。したがって、両者の関係は必ずしも明確ではないが、「うかれ易くあぐれ易い」すなわち「分離し易い」靈魂を鎮める方法としては、二つがあつたようである。一つが「たましづめ」として「離脱した靈魂を完全に体内にしづめようとする事」、いま一つは「たまふり」として「外來魂を、身に鎮めて威力を新しく加へる」ことである。別の箇所においても、同じ趣旨のことが指摘されている。「昔から鎮魂に二通りの意義がある。遊離したたましひをしづめると言ふ内存的なるものと、外來魂が來觸して密著せるものを身體に固く著けて置く事とがそれである」。<sup>(21)</sup>

ただし、引用した部分に続いて、「之を古くはたまふり又はみたまふりと言つたが、後平安朝になつてはたましづめと言ふ様になつた」<sup>(22)</sup>と述べられると、やはり両者の関係は混乱して来る。それはともかくとして、要するに鎮魂とは、遊離しがちなへたましひを身體に固着させることである。そして、その方法（鎮魂法）には二種類がある。一つが「たましづめ」、いま一つが「たまふり」である。前者が鎮魂の本来的なものであり、遊離したへたましひをもとの身體へと戻すことを意味する。後者はその特殊な形態で、外來のへたましひを身體に内在させ、そのことによつて身體に新たな威力を加えさせようとする。

そうであれば、遊離魂と外來魂とは、果たして同一のものであろうか。両者とも、存在としては、身から離れていくことに変わりはない。しかし、同じくへたましひと呼ばれながら、身の内から出てゆく遊離魂と、身の外から入ってくる外來魂とでは、基本的な違いがあるように思われる。そのことを裏付けるかのように、一方で遊離魂は、「常習的に魂の離脱する病」すなわち「かげのわづらひ」<sup>(23)</sup>と関連し、否定的な側面を有する。他方で外來魂は、「ざえ」



に對するへたましひとして肯定的に評価され、そのことがへやまとだましひと「漢才」との對立を招くようになる。

#### 四、「たま」とへたましひ

平安中期に和泉式部は、遊離魂を「わが身よりあくがれ出づるたま」と歌った。同じ事態を、平安後期の西行は、身から「あくがるる心」と詠んだ。このことは、「たま」が「心」として意識されたことを示している。言い換えれば、へたましひにおける「たま」がへこころとして特化されたのである。

みずからを「たまとだましひとを別に區別して考へて居る者である」とする折口信夫が、「こゝろはたましひの中心である」と言うとき、彼の念頭にあつたのは「たまとだましひ」との區別であつた。その區別とは、「一つの假説を持ち出すとすれば、たまは内在のもの、だましひはあくがれ出るもの」である。また、次のようにも區別される。「靈魂はたまであり、今所謂だましひはもと靈魂の作用である。たまは靈體であつて、多くの場合露出せず、ものに内在してゐる。さう言ふ時、靈をつゝんでゐるものをもたまと言ふ。寶石・貝殻又は單なる石をたまと言ふのはその理由である」。

折口によれば、「たま」は実体として存在し、その実体の作用すなわち働きがへたましひとしてとらえられる。しかしながら、実体とその作用との關係は、図式的には中心とそこからの放射として理解される。その意味で、実体と中心とは置き換えが可能であり、「たま」はへこころに置換されることになる。へたましひの実体としての「たま」は、ほかならぬへたましひの中心としてのへこころになるわけである。このことが、「こゝろはたましひの

中心である」と言われる時の背景になつてゐる。しかも「たま」の働きは、具体的には「あくがれ出る」というかたちをとる。このようにして、「わが身よりあくがれ出づるたま」（和泉式部）は、身から「あくがる心」（西行）と言ひ換えられてゆく。その言ひ換えには、「たましひ」における「たま」が「へこころ」として特化される過程を見て取ることができる。

「たましひ」とは、「たま」すなわち「へこころ」の働きにはかならない。しかし折口によれば、その「たま」自体が「たましひ」と混同されてきた。それは歴史的には、「人間の身體に出たり這入つたりするところの抽象的なたま（靈魂）を、具體的にしむぼらいずせる玉をばたま」と稱して、礦石や動物の骨などを此語で呼び、抽象的なたま（靈魂）をたましひと言ふ言葉で表現する様になつた」<sup>(27)</sup>からである。「たま」と「たましひ」とのこのような混同こそが、「たましひ」の理解を混乱させてきた主たる要因である。

「わが身よりあくがれ出づるたま」は、「人の魂があくがれ出て、人目に見られる信仰」（折口）に裏付けられている。しかし「あくがる心」は、「身にかへるべき」であるとして、身に添わなくなつてしまつたものこそが問題である。西行にとつては、それを表現するのに、「たま」というような信仰に基づく抽象的な言葉では不十分であつた。身に属すべきものを、彼は具体的に自分の中心として、「へこころ」と表現せざるをえなかつた。「たましひ」における抽象的な実体としての「たま」が、具体的な中心として、すなわち身の中心たる「へこころ」として自覚されたわけである。中心であるからこそ、それは身に帰るべきものであつた。

## 五、へたましひとは何か

「たま」（ないしへこころ）とへたましひとは、『源氏物語』が書かれた平安中期には、基本的に未分化であった。ところが、当時すでに、「こころたましひ」という言い方が出現している。やはり平安中期になるが、『かげろふの日記』上に、みずからを評した言葉として、「かたちとても人にもにず、こゝろたましひもあるにもあらで」<sup>(28)</sup>とある。「かたち」すなわち容貌に対し、「こゝろたましひ」と言われている。山本健吉によれば、「かたち」と「心たましひ」との並称は、平安時代によくある例らしい。<sup>(29)</sup>ちなみに『源氏物語』「明石」の巻では、「心たましひなくて、あるかぎりまどふ」<sup>(30)</sup>とある。この場合の「こころたましひ」とは、それがなくて感うのであるから、それがあればわれわれは感わないということになる。へこころが身に添っており、かつへたましひがあるならば、われわれは感わないわけである。

『かげろふの日記』と同時代である『宇津保物語』『藤原の君』の巻には、「容貌、心、魂、身の才、人に勝れ」<sup>(31)</sup>と、帝として備えるべき要件として「容貌」「心、魂」「身の才」の三つが並称されている。ところが、ここでは「心」と「魂」とが分かれて理解されており、両者が一方で「容貌」、他方で「身の才」に対する構造になっている。「容貌（かほかたち）」とは、「心、魂」と「身の才」とが一体となり、それが身の外に現れ出たものである。人物評価の対象となるものにほかならない。

そのような「容貌」に対し、「心、魂」と「身の才」とは、身の内にある。そのうち、へこころは身の中心であり、「才（ざえ）」は、山本健吉によれば「古代日本では、後天的に身につける教養」<sup>(32)</sup>であった。折口信夫はその教養のことを、「六藝と稱し、これが總て才である」<sup>(33)</sup>としている。そうであれば、残る一つのへたましひの位置づけはど

うなるのか。さしあたっては身の内にあるが、しかし身に付くものではないということであれば、先天的に身に備わっているものということになる。

同じく『宇津保物語』における「祭の使」の巻では、「魂定まり、身の才勝れたるもの」という言い方がなされる。へたましひは「身の才」に対するものとされ、しかもそのへたましひは「魂さだまらずして、公に仕うまつるべくもあらず」と、「公」に仕えるものの条件として位置づけられている。へたましひが定まれば、公に仕えることができるのである。古代日本にあつては、公とは基本的には天皇家を指すが、要するにまつりごと（祭事・政）の世界である。そこにおいて必要とされたのが、すなわちへたましひにほかならない。このへたましひは、「ざえ」のごとく後天的に身に付くものではなく、先天的に身に備わっているものである。ただし身に備わっているといっても、それが發揮されるには、「たまふり」の儀式を通して活性化される必要がある。その活性化は、外来魂を身に鎮めることで果たされ、へたましひはそれによって新しい威力を加える。「天子となるには、其領有する諸地方の土地のたましひとか、家々の守靈など其他、數へ上げられない程の威力あるたましひを有せられなければならなかつた」のである。

へたましひはこのように、天子たるものが有しているべき、威力ないし資質ととらえられた。また「公」すなわちまつりごとは、大倭（やまと）の国を治めることであるがゆえに、へたましひは「やまと」を冠し「やまとだましひ」と呼ばれることになる。山本健吉も、「やまとだましひ」の原義を、「大倭（やまと）の国を治めるべき人の資格であり、威力」に認めている。また、資質ないし資格ととらえられたがゆえに、へたましひは公に仕える者にも要求されることになる。そのことを示しているのが、先に引用した「祭の使」の文である。しかし、それだけではない。この資質ないし資格としてのへたましひは、平安中期以降「やまとだましひ（大和魂）」が「からざえ（漢才）」

と対比されてゆくにつれ、日本人である限りは有しているべき本性として拡大解釈されてゆくことにもなる。

「やまとだましひ」はともかくとして、「こころたましひ」という言い方の出現は、基本的には「こころ」と「たましひ」との分化を示していた。同じく身の内にありながら、「こころ」は身の中心に位置づけられる。それに対し「たましひ」は、先天的に身に備わつてはいるが、威力ないし資質としては潜在的なものである。それは、儀礼を通して活性化されることにより、発動するものであった。その儀礼の例としては、見てきたように「たまふり」が挙げられる。

ところで、言霊も、外来魂のひとつとして理解される。「古い物語を語るとその内の靈魂が動き出す、歌を歌ひかけると、その歌の内にひそんでゐる靈魂が働きかける」と信じられていたからである。「働きかける」とは、すなわち活性化させることである。宮廷の女房たちが、物語りをする事によつて皇族や大貴族家の子弟を教育したのは、ほかならぬ子弟の「たましひ」を活性化させるためであった。そのような教育を、山本健吉は、折口信夫に倣い「感染教育」と呼んでいる。

## 六、へたましひの宗教性

「へたましひ」という言葉は、「たま」と「へたましひ」とが混同されてきた背景もあつて、確定した意味をつかみにくい、基本的にはあいまいな概念である。それでも、述べてきたことを踏まえれば、「たましひ」はさしあたり、意味としては二面性を有している。一方で「へたましひ」は、遊離魂ないし外来魂として、「たましづめ」あるいは「たまふり」という儀礼、すなわち呪術の対象となるものであった。その意味では、「へたましひ」は本来的に宗教的な存在

であつた。そのへたましひは、しかし他方で、先天的に身に備わっているものとして、外来魂によつて活性化されるべきものでもあつた。その意味では、へたましひは人間の本質を構成するものであつた。このような二面性をそのまま受け取れば、古代の日本人は、人間の本質を宗教的なものとみなしていたと言えるであらう。

ところで、人間の宗教的な本質としてとらえられていたへたましひという概念を、現代のわれわれは、われわれが理解できる、どのような言葉に置き換えて理解したらよいのであろうか。それができないことには、われわれはへたましひをほんとうに理解したことはない。ところが、二つの理由からして、現代の言葉に置き換えることはきわめて困難である。理由の一つは、呪術が、現代ではもはや機能しえない、古代の遺物になつてゐるからである。そうであれば、活性化されるべき、先天的に備わつてゐるものにこだわるしかない。いま一つの理由は、日本語自体が、あいまいさを本質とする言語だからである。すでに古代において、「たま」とへたましひそしてへこころとは、ほとんど同義語に近いものであつた。

日本語が本質的に有しているあいまいさに関しては、坂口安吾が、日本語には「同義語が多様でそのおのおのに露がかかつてゐるような境界線の不明確な言葉が多い」<sup>(40)</sup>ことを指摘してゐる。なりわいとして、言葉のあやにこだわらざるをえない、小説家ならではの指摘である。安吾は日本語のあいまいさを、具体的には「雰囲気」という言葉で表現してゐる。「要するに、日本語の多様性は雰囲氣的でありすぎ、したがつて、日本人の心情訓練をも雰囲氣的にしている。われわれの多様な言葉はこれをあやつるにはきわめて自在豊饒な心情的沃野を感じさせたのもしい限りのようだが、実はわれわれはそのおかげで、わかつたようなわからぬような、万事雰囲気ですまして卒業したような気持ちになつてゐるだけの、原始詩人の言論の自由に恵まれすぎて、原始さながらのコトダマのさきはふ国に、文化の借り衣装をしてゐるようなものなのだ」<sup>(41)</sup>。

「ことだまさきはふ」については、折口信夫が独自の分析を加えている。古い用例としては『万葉集』に「言靈のさきはふ国」<sup>(42)</sup>とあるが、「言語に含まれてゐる精霊が呪詞通りに現れ、他の國にはない靈の表現の行はれる國」<sup>(43)</sup>という意味である。また「ことだま」の語源的な解釈としては、例えば次のように述べられる。「人間にタマ(靈力)があるように、言葉にもタマがあつて、物事の実現を左右すると未開社会では強く信じられている。そこでは言葉と事との区別が薄く、コト(言)はすなわちコト(事)であり、言葉はそのまま事実と信じられている」<sup>(44)</sup>。日本には古くから言靈に対する信仰があり、言(こと)と事(こと)とが一致することから、言葉が直ちに事実(現実)となると信じられていた。そのような信仰のあるところでは、当然のこととして、言葉は事実を表現するための道具にすぎない、という発想は生まれてこない。

言い換えれば、日本人は「言葉にたよりすぎ、言葉にまかせすぎ、物自体に即して正確な表現を考え、つまりわれわれの言葉は物自体を知るための道具だという、考え方、観察の本質的な態度をおろそかにして」<sup>(45)</sup>きたのである。したがって、「へたましひ」自体に即し、「へたましひ」とは何かを規定するような試みは、もともと日本にはありえようもなかった。言葉を、物自体を知るための道具として機能させることによってこそ、概念規定も可能になるからである。言葉が事実を追いかけるのか、あるいはその逆であるのかによつて、事態は大きく異なってくる。日本語はまさにその逆のほうである。事実が言葉の跡を追う、これを言靈信仰という。日本語が有する本質的なあいまいさは、このような言靈信仰に起因している。もし現代でも、依然としてあいまいさが言われるならば、現代のわれわれ自身が言靈の呪縛に陥っていることになる。その意味で安吾は、現代の日本は「原始さながらのコトダマのさきはふ国に、文化の借り衣装をしているようなものなのだ」と言ったのである。

## 七、へたましひ」と言葉

日本人はへたましひをどのようにとらえてきたか。無理を承知で概念規定を試みてきた。しかし、結果として至つたのは言葉におけるへたましひの問題、すなわち言霊信仰であった。言い換えれば、そこで出会つたのは、事実が言葉の後追いをするという、日本人の伝統的な思惟様式のありようであった。概念規定とは、言葉を道具として使用することにより、事実を規定しようとするものである。ところが、言葉におけるへたましひの問題、すなわち言霊信仰は、逆に事実を言葉に従わせるものであった。そうであれば、言霊にかかわる日本人の伝統的な思惟様式は、結局は概念規定の試みとはあいいれなくなる。へたましひは結局、概念規定を拒否する、宗教的な存在ということになる。それは概念を通して理解するよりも、体験の事実として了解すべきものであった。

日本人は言葉を、事物を概念規定する道具としては使用してこなかった。別の観点からすれば、それは一方で、事物を主観に対する客観としてはとらえることができなかったからである。客観がなければ、当然のこととして、それに対する主観もありえない。へたましひがすなわち内在魂として身の内にあるとされながらも、日本人は結局のところ、それを主観の問題として内面化してゆくことができなかった。この内面化しえなかつたことについては、さらに別の要因も絡んでいる。別の要因とは、へたましひが外来魂として、人間だけでなく事物の内にも存在すると想定されていたからである。へたましひが内在魂であり、かつ外来魂でもあるという矛盾は、一定の儀礼ないし呪術のなかで解消されるほかはない。その意味において、へたましひはまさに宗教的な存在以外の何物でもない。宗教的存在として内に矛盾をはらむへたましひを、概念規定するなどということは、到底不可能なわけである。

概念規定が不可能であるとして、それではへたましひは、辞書的にはどのように定義されるのであろうか。言葉



と概念の両面から、その定義を整理してみよう。まず言葉の面であるが、例えば古語辞典には、さしあたり二つの意味が記載されている。一つは「魂（たま）」と同じ意味であり、「魂」の基本的な意味は遊離魂であるとされる。いま一つは「生得の心の働き」という意味であり、これは「たま」の働きに着目した定義である。<sup>(46)</sup>要するに、言葉の定義としては、遊離魂の発想が根底にある、ということになる。しかしながら、外来魂としての意味合いは、辞書的には省略されてしまっている。

次に概念の面であるが、例えば『哲学事典』<sup>(47)</sup>では、次のように説明される。ユダヤ人、インド人、ギリシア人においては、靈魂（ルーアツハ・アトマン・プシケー）は「物理的現象としての『氣息』『風』から着想されたものである」。ほかならぬその靈魂が、「人間をして、人間たらしめる本質をあらわす言葉となり」、次第に「哲学的に精神化」され、さらには「人間のあり方を決定する原理」にまでたかめられた。つまりは、「我」「自我」の觀念に發展していったのである。ところが「日本では、終始、靈魂は宗教的存在であり、哲学的に内面化」されることはなかった。要するに、概念の定義としては、宗教的存在であるという事実が目につくばかりである。

以上の辞書的な定義から明らかにするのは、そこにはへたましひにおける本来のものがいっさい示されていない、ということである。本来のものとは、二つである。一つは、へたましひが呪術を通して活性化されなければならぬものである、ということ。いま一つは、活性化されたへたましひは、それを有する人の「かたち」すなわち容貌を通して威力として發揮される、ということである。これら二つに注目しながら、伝統的な意味を受け継ぐ、へたましひの現代的な意義が探られなければならない。それがなされないかぎり、へたましひは死語として、永遠にうさん臭さから免れることはできない。

## おわりに

へたましひ」という言葉がうさん臭いものと感じられるのは、それが本質的な部分で、呪術としての儀礼にかかわらざるをえないものだったからである。近代以降に喧伝された「やまとだましひ」も、このうさん臭さの広まりに大いに貢献した。

「やまとだましひ」はともかく、問題をへたましひに限れば、現代人は合理的な思考様式を尊ぶあまり、呪術を迷信とみなし、儀礼を単なる形式にすぎないものとする。その結果、呪術としての儀礼は、内実を伴わないかたちだけのものにならざるをえない。その典型的な例が、現代の成人式、あるいは祭りのありように認められる。大人と子供との間のけじめをつけるべき、重要な儀礼としての成人式は形式化し、子供か大人か区別のつかない大人子供を大量生産するようになった。また、社会を活性化させる呪術としての祭りは、共同体の消滅以来その実質を失い、単なるお祭り騒ぎに変貌しつつある。成人式や祭りの形式化は、要するにイニシエーションのイベント（催し物）化にほかならない。現代社会におけるひずみの一端は、このイニシエーションのイベント化がもたらしたものである。

へたましひがかかわる呪術としての儀礼は、人間を活性化させる、あるいは社会を活性化させる、そのためのイニシエーションとして理解されるべきである。「たましづめ」も「たまふり」も、結局はイニシエーションにほかならない。ところが、イニシエーションが形式化し、かつイベント化している現代にあつては、そのイニシエーションについていかなる例を挙げて、説得力に欠けることは否めない。ただ一つの例外としては、平安時代に行われた女房たちの「感染教育」がある。これも呪術としての儀礼の一つであるが、現代では「感化」という言葉にその余韻が残されている。「感化」とは、人格的な影響を与えることによって、内面を変化させることである。そして変化とは、

つまりは活性化にはかならない。しかしながら、何が活性化するのか。まさか、知識すなわち才(ぎえ)ではあるまい。活性化するのは、知恵である。したがってへたましひは、現代では、知恵として理解されるべきである。

ところが、知識のみが尊ばれ、知恵が正当に評価されないのが現代でもある。評価されないのは、それを評価する基準が、現代ではまったく失われてしまっているからである。いわゆる、人物評価の基準である。古代において人物評価は、「かたち」すなわち容貌に対してなされるものであった。その「かたち」とは、すでに考察してきたように、へところへ、へたましひと「身の才」とが一体となり、身の外に表出される。つまり知恵としてのへたましひは、「かたち」を通して発揮されていたわけである。しかし現代は、この図式に異変が生じている。それというのも、へたましひが顧慮されなくなれば、おのずから「かたち」として身の外に表出されるものは、情念としてのへところへおよび「身の才」だけになってしまう。現代社会における知識偏重は、ここに起因している。評価されるべき容貌が、感情と知識だけで構成された、身の問題に還元されてしまっているのである。身には収まりきらない重要なものがあることを、へたましひという言葉は一貫して示唆してきたのではないか。

#### 注

- (1) 例えば最近の議論としては、人体科学会が企画した『科学とスピリチュアリティの時代』(ビーイング・ネット・プレス、二〇〇五年)を参照。
- (2) 山本健吉著『いのちとかたち』新潮社、一九八一年、一〇〇一頁。
- (3) その後の日本人が一貫して、いわゆる「世間」というものに縛られてきた所以がここにある。
- (4) 折口信夫「剣と玉と」、二三四頁。特に指示がないかぎり、折口の著作からの引用は『折口信夫全集』第二〇巻「神道宗教編」(中

中央公論社、一九七六年)による。したがってページ数は全集版のものである。

- (5) 折口信夫「原始信仰」、二〇九頁。
- (6) 折口信夫「靈魂の話」(『折口信夫全集』第三卷「古代研究」(民俗学篇2)、中央公論社、一九七五年、所収)、二六一頁。
- (7) 『古今和歌集』岩波書店、一九九一年、九頁。
- (8) 日本古典文学大系『山家集 金槐和歌集』岩波書店、一九六一年、一六二頁。
- (9) 同右、八九頁。
- (10) 同右、三一頁。
- (11) 同右。
- (12) 岩波『古語辞典』岩波書店、一九七四年、「あくがれ」の項。
- (13) 新日本古典文学大系8『後拾遺和歌集』岩波書店、一九九四年、三七八頁。
- (14) 新日本古典文学大系19『源氏物語』一、岩波書店、一九九三年、三〇四頁。
- (15) 同右、三〇七頁。
- (16) 同右。
- (17) 折口信夫「靈魂」、二二四頁。
- (18) 同右。
- (19) 同右、二二三頁。
- (20) 同右。
- (21) 前掲「劍と玉と」、二三三頁。
- (22) 同右、二三一―三頁。
- (23) 前掲「靈魂」、二二四頁。
- (24) 前掲「劍と玉と」、二三三頁。

- (25) 前掲「原始信仰」、二〇九頁
- (26) 前掲「靈魂」、二二一頁。
- (27) 前掲「劍と玉と」、一二三三頁
- (28) 日本古典文学大系20『土佐・かげろふ・和泉式部・更級日記』岩波書店、一九五七年、一〇九頁。
- (29) 前掲「いのちとかたち」、九二頁。
- (30) 新日本古典文学大系『源氏物語』二、岩波書店、一九九四年、五五頁。
- (31) 日本古典文学大系10『宇津保物語』一、岩波書店、一九五九年、一五九頁。
- (32) 前掲「いのちとかたち」、九七頁。
- (33) 折口信夫「古代人の信仰」、一二六頁。
- (34) 『宇津保物語』一、四三八頁。
- (35) 同右。
- (36) 前掲「劍と玉と」、一二三三頁。
- (37) 前掲「いのちとかたち」、一五一頁。
- (38) 前掲「古代人の信仰」、一三〇頁。
- (39) 前掲「いのちとかたち」、一二六頁
- (40) 坂口安吾「恋愛論」(坂口安吾著『墮落論』角川書店、一九五七年、所収)、一六三頁。
- (41) 同右。
- (42) 『万葉集』八九四、参照。
- (43) 折口信夫「言靈信仰」、二四八頁。
- (44) 前掲『古語辞典』、「ことたま」の項。
- (45) 前掲「恋愛論」、一六三頁。

(46) 前掲『古語辞典』、「たましひ」の項参照。

(47) 『哲学事典』平凡社、一九七一年、「靈魂」の項参照。