

# 日本語の「神」、その言語論的考察に関する覚書

—名詞使用の意味論・上田秋成・吉備津宮縁起—

山本 秀樹

—

われわれの頭脳は、生活を通じて得た、膨大だが限られた言語情報によつて、いざ事あらばいつでも言語を引き出し使用できる言語ネットワークを形成している（はずである）。

言語は、国語の文法教育等を通じていささかのゆらぎもない秩序あるシステムを有しているかのごとく刷り込まれるけれども、一旦その習得の実状を考えてみれば、そのようなすみずみまで見えざる神の手のごとき法の支配のゆきわたった、ゆらぎのない秩序世界であるはずはない。というのは、これは、規範情報が一括して大量ダウンロードされ寸分のちがひもなく複製コピーされて使用されるようなものではなく、一々ひとつひとつの言語使用の集積として個々の脳内で暫時独自に構成され

ていかざるを得ない、どこで再構成ミスが生じているかもわからない、気の遠くなるような時間をかけて行われるコピー作業の過程で常に暫定的に運用されるシステムだからである。

書き言葉でしか使用されないような表現に関する言語習得の時間が、以前とくらべて桁違いに減少しているとか考えられない今日、そして、インターネット等で、そうした人々が書き記す書き言葉も目に触れる機会が以前にくらべ桁違いに増加していると思われる今日、インターネット等で（格好を付けようとする気取った無理をした）表現の明らかな（以前の用法を正しいとした場合の）誤用・勘違いに接することが少なくない。

テレビ、インターネット、携帯電話、等々、おそらく日本語は、新たな秩序——生活にとって必要最小限の言語習得時間数で行われる言語生

活による語彙数の減少、習熟不足（せる・させる、れる・られるの単一  
形化への指向などもその一端であろう。また、卒業論文を読んで、  
これまで見たこともない格助詞を取る動詞や、するが付いて動詞化した  
名詞を眼にすることは多い。たとえば「鑑みる」は今やほぼいい大人で  
も「を」格にすることが珍しくなくなっている、等、その語彙数から行  
われる類推による誤用のとめどもない伝播、その語彙数で形成されるテ  
クスト、その語彙数での在来テクストとの接触——の再形成に向かわざ  
るを得ないのではないか、と思わざるを得ない、おそらくは言語生活史  
上稀有の激変期を迎えているものと思われるが、そうした時代だからこ  
そ、意識されてくるのが、右に記したような再構成ミス（バグ）をむざ  
むざと生じるにまかせざるを得ない言語習得の実状のことである。

## 二

たとえばわれわれはことばの「意味」などと言う。  
そして、辞書をひけばそこにはことばの「意味」と呼ばれるものたち  
が何百頁にもわたつてずらずらといならんでいる。  
しかし考えてみれば、それを「意味」だと言うなら、それはおそらく  
言語使用の実際の場面とは、あまり関連性を持たない単語の総合案内情  
報のようなものである。

すなわち実際にはことばは使用例としてしかわれわれの頭に入つてこ

ない。

その実際の使用例として取り入れたことばの使用例をなぞって使用す  
ることによつてわれわれはそれらを身に付けていく。

とすれば、われわれ一個一個の頭脳にとつてことばの意味とは、その  
頭脳に取り入れた使用例によつて相互に規定されてゆくはずのもので、  
そして、さらに言えば、通常われわれは、そのことばの辞書的な「意味」  
なるものを実際のことばの運用上には必要とはしていないと言える。

すなわちあの、辞書にいらんでいることばの「意味」と呼ばれてい  
るものたちは、実際にはどこにも存在しない理想気体のようなものな  
であろう。そして、それらはそれこそ辞書的な説明のために新たに産み  
出されたものなのである。

すなわちわれわれが普通に言うところのことばの「意味」なるものは、  
ことばの習得、ことばの使用の後に、言語による説明が必要となつたと  
きに便宜的に事後处理的に生み出されるのである。

つまり意味はつねに空白であり、ただし、ことばの使用例が集積され  
ていき、大量の使用例が意味を産む母胎を作り出すのである。そして、「意  
味」なるものが言語化される必要が生じたとき、「意味」ははじめて試験  
的に産み出される。

名詞を考えてみたとき、事態は明らかなのであって、実際のことばの  
使用の場面において、たとえばそれが眼の前にある物であれば、その

音<sup>シニライズ</sup>列と眼の前のまさにその音列で呼ばれるところの事物との対応の認知のみがあれば用は済むのであつて、何かほかの事例を考えに入れる（こ  
とばにする）必要性が生じないかぎりには、その場面においてそれ以外の  
「意味」は必要ない。

しかし、眼の前にあり得る、あるいは、これまでにすでによく知つて  
おり、音列や文字との対応にゆらぎの生じようもない物ならいいが、こ  
とばは常にそんな物ばかりではない。

たとえば今、問題にしたい「神<sup>カミ</sup>」など、まさしくそのような、眼の前  
には見えない、通常はよく知ることのない、記<sup>シニファイアン</sup>号と何が対応すること  
になるのかがはつきりしない対象である。

さらには、「通常はよく知ることがない」、ということとは、すなわち、  
個々の頭脳が収納しているはずのことばの使用回数、使用回数、使用の  
ヴァリエーションが極端に少ないことが容易にあり得る単語だといふこ  
とで、事後的に「意味」を帰納しようとしても、個々の頭脳によつてそ  
のはなはだしいちがいが生じ得る単語だということである。

特に日本に生まれ、日本に育つた者にとつて、この「神」という単語  
は限りなく空白に近い単語であろう。

しかし、それにしてもこの単語についての使用例はわずかながらも日  
常生活の中で頭の中に入り込んで来、そうしてそれらの使用例の連絡は、  
いざそれらを「意味」として束ね上げないといけない局面を迎えれば曲

がりなりの「意味」を作り出す。

それはおそらくは、たとえば次のようなものであろう。

神は人を救うものである。

宗教は癒しでなければならない。

神は人の祈りをかなえてくれるだろう。

本来なら、これでは「意味」として余りにも不錬成な、思慮不足なも  
のではないか、という不満も聞かれるであろう。これは曲がりなりも曲  
がりなり、「意味」というよりも「イメージ」に近いものだが、「意味」  
を考える、ということは、こうした曲がりなりなものを産み出してしま  
うことをも含むような事後的な操作である。

また、こうしたものを書き出してみると、これ自身が単語の使用例の  
形を取っているもので、さらに明らかかなことは、ここにこの単語自体が含  
まれていてそのことによつて、ここに含まれている情報は、単語自体の  
意味からは外に出てしまっている、ということである。

これはどんなに精密な定義作業を行つてもそうなってしまうわけで、  
このように文の中の構成要素のひとつとしてこの単語が使われてしま  
う以上、この単語の意味は、本当はここに書かれている以外のことである  
はずなのである。

すなわちこのように言語化されてしまうと、その時点において、単語  
の意味自体は、このように規定される「それ」である、と、やはりそれ

自体は空白の指示記号であることが明白になっているのだと思われる。

単語の意味自体を把握していなくとも（疑問文）、あるいは、単語の意味が本人にとつてあやふやであったとしても（本人はわかっているつもりだけの場合だつてある）、形だけの発言も可能であるところからしても、実際の単語の使用は、おそらくは言語化された限りの情報と、必要とあらばそれと関連して脳内で結びつけることの出来る情報によって規定される、その都度その都度の必要最小限の情報によって行われているものと思われる。

それはともかくとして、日常生活を送るうちに、たとえば「神」に関するこのような類の使用例（または、それらから抽出されたもの、あるいはそれらが連合した観念）が、無宗教と言われる（すなわち宗教に関する何らの公準を示さなくなつた）この国においては、おそらく無限定にどのような神についても推し及ぼされることになる。あるいは神についての情報を多く持ち合わせている者は（教養のある人間は）、そのような無限定なひきあて（引水）は単なる先入観というほかないものであるということを知っているだろうが、それもまた、「神」ということばに関する情報（知識）の一種なのであつて、それは情報の多寡によって生じる偏差であり、いずれも個々の頭が作り出す「意味」であることに変わりはなく、いずれも「意味」であり、それらは「意味」として相違するのである。

### 三

ところで、さきの神の「イメージ」にはすでにどこことなく西洋的な唯一神の雰囲気がある。われわれは日頃日本の「神」というものについての情報を得ることがほとんどないので、われわれの単語「神」の意味は日本化のしようがない。まったく気が付かないうちにわれわれの単語「神」の意味はとりとめもないものになってしまう。

なぜならわれわれが日常生活において接する神に関する情報と言へば、神社参拝体験とマスコミ等を通じて入ってくる断片的な宗教に関する情報しかないからである。それらは新興宗教についてのものでなければ、たいていの場合人々の関心（あるいはその関心に応じることを原則とするマスコミの流布するところ）に応じて圧倒的にキリスト教に関するものだからである。

たいていの日本人は正月になると神社に初詣に出かけるだろうが、そこで神に関する説明・教説の類を受け取ることはまず皆無である。われわれは日本の神に関してはほとんどその説明（使用例）を受け取ることがないから、事後的には、その空白に、日常生活において得た神のイメージがそのまま関連付けられてしまう。

神社の参拝もまた、たいていはお祈りを聞き入れてもらうことを願つてのことであり、神は祈りを受け取るものとして位置づけられてしまう。

しかし、この現代日本の「神」像は、実は、きわめて素性得体の知れぬものである。

それは近代以前にさかのぼってみれば明らかである。

たとえば『雨月物語』で今日にも名を知られる江戸時代の町人国学者上田秋成は、七十歳を越えて記した随筆『胆大小心録』に神に関する数条（日本古典文学大系『上田秋成集』で三〇・三一・三三）<sup>(3)</sup>を書き記しているが、そこでは神が、人の善悪邪正を気にとめず、人が自分によく仕えるかどうかのみを判断する性質を持つもので、その点狐や狸と同じようなものと言っている。

秋成がそのように判断する裏付けとなるものは、国学者らしく六国史の記事に見える神のふるまいである。

秋成は、狼（大神）どうしのあらそいを仲裁した人を、神が天皇の夢に現れて召し使うよう告げた話によって、神が自分によく仕えるものを評価すると判断する。この話の場合、この狼が神であったと見られる。このことは秋成が神を狐や狸と同じようなものだとすることに關係しているだろう。

また秋成はさらに富士山頭の浅間明神が神官の祭祀の怠りへの怒りによつて噴火を引き起こし駿河甲斐両国の民に災いが及んだその理不尽さを述べ、また、その一方で阿蘇山の石神が噴火によつていくさが起こることの前兆とし、治国の助けをなしたことを述べ、浅間・阿蘇二神の態

度のちがいを指摘する。秋成はこれらからもまた、神がおのれによく仕える者によくし、おのれによく仕えない者には理不尽なまでの災いをもたらしてもなおいささかも意に介することのない性質を持つ、という判断を導き出した、そのことを示すためこれら二話を記したものと思われる。

秋成がここで、神と、その人の善悪邪正への無関心のみ、関心をしぼつて記すのは、その背後に、無根拠の荒唐無稽としか思われない論敵本居宣長が主張するところの、人間の歴史を司る禍福二神説への憤懣がわだかまつているものと思われるが、ともかくそのようにして神が与えるものと人の善悪との無關係が言える、そのようなものとして日本の神はあつたのである。

すなわち、神は人のために存在するものでは必ずしもなかったし、人を癒すものであるはずもなければ、人は神に祈ったかも知れないが、その祈りに応える筋合いがあるような代物ではなかった。

#### 四

日本の神は国民にとつてどのような存在として語られたのか、それについてまた極めて印象的に教えてくれるのが備前・備中両国『吉備津宮縁起』<sup>(4)</sup>である。

まずは「神」はいつから「神」として扱われるのか、ということに関

して、備中「吉備津神社縁起」の一本『備中吉備津宮縁起』(一) (吉備津神社蔵写本) には以下のようにある。

(吉備津彦命は) 存生、大將軍となり (中略) 世を去るの後は靈神と顕れ給はば (原漢文—以下同様)

すなわち吉備津彦命は孝靈天皇の皇子であるが、存生中は人として扱われているごとくであり、將軍としてこの地の非従属的支配者を制圧するために遣わされ、この地の非従属的支配者を制圧し屈服させたことよつてこの地の支配者となり、薨後「靈神」として姿を現した。

同書によれば「靈神と成つて威験倍<sup>まじまじ</sup>あらたなれば」崇神天皇の時、宮が造られたとのことで、さらにその後、成務天皇の時に吉備国を前中後に三分した際、前後に勸請、三国の「鎮守」とし、「貴賤崇敬し奉り、寔<sup>まこと</sup>に利罰、余神に勝つてあらたなれば」とある。

神は国を鎮め守る者であり、利罰を下す者であり、ここにある姿はまさしく現実の支配者が靈化され、実体を無くしてこの世の者には手の届かなくなった、一次元上位レベル化した超越的な姿と言え、ここにある神は、ある意味、現実<sup>まこと</sup>に手の届く次元から超え出て、それに歯向かう可能性すら無くなった支配者の姿と言え。

ここにおいて神は、現実の支配者の投影である。

だから、この神は人の願いをきく。こだわるようであるが、人の祈りを聞くのではない。

しかしながら、同書には次のようにも記す。

遂に靈神と顕れ、信心の衆生には諸願を成就せしめ給ふ。

信心の衆生の諸願成就となれば、もちろん元来は人の願いをかならずしも聞くようなものでなかった神も、仏寺に影響を受けて諸願を成就するようになった、仏的性格を持つようになったものと思われる。

その辺りはより仏教色の濃い (それは他本に見えない叡山慈覚大師の宿願説話等々々々、この本が持つ記述からおのずから明らかである) 『備中吉備津宮縁起』(二) (吉備津神社蔵写本) では、吉備津彦に降伏し服属する吉備津冠者にすべての記述を負わせてはいるが (この本では吉備津彦は、吉備津冠者に「靈神と顕れ給へ」と言われるだけで、靈神となつたと書かれていない)、そこにはさらに決定的な単語が使用されていて、元来それが仏教由来の記述であることはよりはっきりしている。

①吉備津冠者は則ち靈神と現れ、衆生濟度の悲願を生じ給ひ、(以下本にない叡山慈覚大師の当社への宿願説話に接続する。原漢文—以下同様)

②(降伏時に吉備津彦に対して吉備津冠者が言うことば)「世を捐てて後、靈神と顕れ給へ。我、一の使者となつて國民に賞罰を加えん」と。

これらは先の本にもこれに当たる箇所<sup>箇所</sup>にこれに当たる記述があつて、①は要するに主語を「吉備津冠者」と書くか、「吉備津彦」と書くかだけ

の簡単な推敲的相違なので、どちらかがどちらかの書き換え関係にあることはつきりしていて、この記述が吉備津彦に関わる記述であるか、吉備津冠者に関わる記述であるか、ということは本質的な問題ではない。

そして、ここでは、彼ら（吉備津彦と吉備津冠者）は「衆生を濟度する悲願」を持つのであるから、明らかに菩薩的存在として書かれている。衆生を濟度すと言えはその先は仏の境地である悟りか、あるいは極楽浄土でしかあり得ない（先の『備中吉備津宮縁起』（一）には「五社次第」という別紙が末尾に付属的に写されていて、そこには正宮内神六所を「或いは千手（観音）、或いは阿弥陀（如来）。本地、虚空蔵（菩薩）」とあることも参考にしていいだろう）。

また、この本②では「靈神と顛れ」るのは「世を捐てた後」と表現するのは、実際には「薨後」を意味しているのだろうが、表現としては明らかに仏教的である。

先の本では②に当たる箇所（降伏時の吉備津冠者のことば）が

「世を去りての後は靈神と顛れ給はば、（私は）使者となつて末世永劫まで信口（心であろう）の衆生に賞罰を加えん」と。

となつていることも参考になる。

しかし、このように菩薩的単語を使用して記述されるにもかかわらず、吉備津冠者が国民に対して与える具体を言えば先の本が別の箇所を用いた単語「利罰」はなく、より一層現実の支配者的な「賞罰を加える」箇

所だけしかない。

要するに、この本は神を仏教的に位置づけることにより一層徹底的であり、なおかつ、神が現実の支配者的に印象づけられることにおいても（二つの本を比較して言えば）より徹底的なのである。

それは一見、神の性格を分裂させている、とも言えようが、そうではなく、結局は、神という次元において仏教が世俗化されているのである。それは当時（大きく言つて室町時代であろう）の日本の神の世俗的性質を示す言述である。つまりは、この現実の世界——世俗のレベルから地続きの神の次元であつて、この世「俗」レベルと切れた「聖」なる次元はないのである。

それはあたかも太陽（神）が虚空ではなく、地続きの（であるとした観念され得ないだろう）「高天原」という、はるかに高い高所ではあるが、高原を歩き、洞穴に隠れるイメージと相即である。

## 五

しかしながら、このような記述が吉備津宮縁起にかならず存在するわけではない。

吉備津宮縁起はかならずしもテキスト内部の記述に一貫性を持たせ整合性を取ろうとする配慮の行き届いたテキスト群ではない。どちらかと言えばその場の場の必要性に応じて、ある部分を必要な要素に付け替

えようとしたようなテキスト群である（それについてここで詳述するいとまはないが）。

なぜそのようにわかりやすく異なる複数の諸テキストをわれわれが見ることができると言うか、それはひとえに、吉備津神社一社に幸運にも複数の諸テキストが伝存され、かつ、それら複数の諸テキストを藤井駿氏の仕事によってわれわれが一望できる状態になっている、という二重の幸運が働いているという事情によるものであると云っていい。

要するに、吉備津宮縁起群は、一社内におけるその発展段階を追える状態で残っている、非常の幸運に恵まれた縁起テキストであると言えるよう。

これまでの研究は、この縁起が伝える内容が、「神話」なのだ、とか、「伝説」なのだ、とか、という考えに、余りにもとらわれすぎている。

われわれの眼の前に伝えられている諸テキストは、一つの神社が、みずからの由来を書いた、言わば公認の複数のテキストをその書庫に伝えたものであって、その複数のテキスト（書き記されたもの）に明らかな記述の異同があり、しかも、「異同」とは言え、そのほとんどの部分は同様の表現、同様の記述の流れから成るテキストの部分部分が明らかに誰かの手によって書き換えられている、——そのような文書作成作業の結果生じた複数の文書なのである。

## 六

さて、また別の一写本——日本書紀を引用できる『備中一品吉備津彦明神縁起』（吉備津神社蔵写本）は、先に掲げた二写本のような迂闊なことは記さないし、そもそも神になったとも書いていない。

日本書紀を使うことができるようになってくる（それは、戦国時代が終わり、泰平の世が訪れ、文物が往来するようになり、文献記述に合わせて縁起本文を変更したことを意味しているであろう）のだから、そんなことを書いてしまうと、そもそも日本書紀が言う皇族が神の家系であることと矛盾してしまうことになることに気付いたのかもしれない。

この本は、吉備津彦（人皇第七代孝靈天皇皇子）が薨後、第十七代仁徳天皇の時に「示現」して「我を当国の一宮大明神と名づけよ。乃ちこの地に垂迹して永くこの国を護持せんのみ」と告げたので（記述がないため不明だが、これは「天皇の夢に示現した」のだと思われる）、「これに因って天皇は勅して五社の神殿を建立し、七十二宇の末社を創宮し」という。

すなわちこの本は、社に祀られる神が、いつから神であるかということとは明記せず、神社に神として祀られているという現状の起源を記すという態度を選んでいる。

ただ吉備津彦が「永くこの国を護持しよう」と言ったその記述は、彼の生前の徳政の記述から引き続きのものであり、



(吉備津彦) 命みことの齡壽としなえ永久に、威を四海に振るい、徳は万世に顕

らかに、天下の政道は正直にして国郡の民家繁栄したるなり。すで  
にしていよよ(原文「既而弥」はいささか意を取りにくいママ)

数十年にして三月十九日薨す。時に御年二百八十余歳。乃ち吉備中  
山に葬す(「今」の山名を記す割注略)。第十七代(ついで)仁徳天皇之時、彦

命示現して曰く(後略)

その意味で、彼もやはり死後も為政者として国民の擁護者——「国を護  
り持する」者たろうとしているのである。

これまでに紹介してきたような吉備津宮縁起諸テキストは、これまで  
に紹介してきたようなちがいを含みつつも、この、生前に為政者であつ  
た者が、死後にも為政者たり続けるという線において異なりを生ずるこ  
とはない。

これらと共に、現に吉備津宮の諸社に祀られる、天皇の血族に連絡さ  
れた実際の吉備国各地域の支配者たちの祖たちの名前を見るとき(もつ  
とも見やすくは『吉備群書集成』第五輯(吉備群書集成刊行会、昭和六  
年)所収沼田頼輔「吉備津神社」三九六、三九七頁。この記が近代の  
刊行物のためか、集成の解題はこの記についてまったく触れないが、原  
本はおそらく明治四十四年に吉備津神社が発行したものである)、この神  
々が現実の支配者たちの祖霊であつたことに疑いの余地はなく、民俗学  
の調査からする考察以前から、疑いようもなく日本の神は祖霊が昇格さ

せられた者たちであつたわけである。

## 七

ここまでのところ、私はいささか、私が把握しているところの吉備津  
宮縁起諸テキストの異なりの意味を説明しすぎてしまったかもしれない。  
だが、(吉備津宮に關係する縁起テキストには、これまでにまだまったく  
触れていない系統のものもあり、これでもまだまだこの縁起諸テキスト  
の多様性ヴァリエティの全貌を察知していただける記述には程遠いものなのであり、)  
この縁起諸テキストは、その中で、優勢を占める共通の本文を持つ複数  
の写本グループを見出して、それを標準的テキストとして定める、とい  
った、通常の写本群にほどこす処理を適用することができない極めて特  
異な伝残のされ方をしている諸写本群であり、標準的テキストを定めら  
れない以上、このように、ほんのさわり程度にもせよ、諸写本の記述に  
足を取られざるを得ないテキストというのがその実状なのである。

しかし、一方において、その諸写本には一つとして同じものはなく、  
おそらくは当時の政治情勢文化状況の変転に応じた、神に関する記述の  
変更の試みとして、日本の神語りに生じた変化と生じなかつた変化の双  
方を湛えた好個の諸写本群なのである(なお、図書学において用いる「写  
本」の語は、それが印刷本でなく、人の手で書かれた本であることを意  
味することばで、稿本をも含む概念である。「写された本」の意味ではな

い。長沢規矩也『図書学辞典』（三省堂（汲古書院）、昭和五十四年（平成三年））を参照されたい。

さて、話は急転、元の流れに復す。

これらは、今日、触れようと思えば触れられる神に関する記述であるにもかかわらず、ほとんど一切人々の脳内に入ることはないであろう記述である。

要するに、現代のわれわれは普通、一切このような旧来の日本の「神」に関する情報ぬきに生きる状態に置かれてしまっている。わざわざ述べる必要も感じられないくらい、今日の共時言語学の常識で言えば、言語は言語史と切り離されて一個の組織——共時態たり得る<sup>(5)</sup>。

すなわち、ここにおいて明らかなのは、ことばの「意味」というものが、われわれの脳内に収納されている引き出し得る情報にもとづいて、その連関が付けられ、仮に創り出される像であるという事実である。

もちろん、多くの単語においては、多くの日常の使用例を通じて、人々の間に共有される情報が増えることによって、ことばの共有性は高められているわけだが、このような典型的とは言えない事例、認識の中心にあるとは言えないことばの周縁的事例によって、事の実際が意識させられるわけである（その意味、やはり、かつて文化人類学という学問領域を日本人に意識させることに力あった山口昌男氏の『文化と両義性』岩波書店、昭和五十年）が定式化し日本人に印象づけた「中心と周縁」と

いう認識手法の有効性をここでも確認せざるを得ない。山口氏説として池上嘉彦『記号論への招待』（岩波新書、昭和五十九年）にも一般化されている）。

瞑想という特殊な方法によって、人間にとつての真理的認識を射止めようとした営みの結果の一つが、今「仏教」という、単純には宗教に分類されてしまっているものには多く含まれているはずだが、その意味で、人間の脳裏に認識されるすべての物（の存在・意味）が仮の縁起（連関生起）によって生じたものにすぎない（諸行無常）という認識は、すぐれて言語論的認識であつたわけである。

今現在、言語学の概論でおなじみのフェルディナン・ド・ソシュール『一般言語学講義』（シャルル・バイイ、アルベール・セシユエ編集再構築、一九一六）で定式化されたと言われる言語の二相、ラングは社会的で、パロールは個人に属するもの、という規定に、ソシュール以降どのような洗練がほどこされたのか、それについて今の私の知るところはすくないのであるが、少なくとも一九五八年にはエウジェニオ・コセリウが『うつりゆくことばなれ——サンクロニー・ディアクロニー・ヒストリア（共時態・通時態・歴史）——』（原書1958初版、1973第二版、田中克彦・かめいたかし訳、クロノス、昭和五十六年）として翻訳される書物において、その社会性の定義、尊重においてそれがデュルケムの社会学による、先入観とも言えるほどの一致を見せる規定であることが確

かめられることを述べているところを見てしまうと(二二頁)、いかにもそれらがはたして言語の実相に即した後驗的規定なのかどうか疑われしてしまう。

今、蠅螂の斧の愚を恐れず私なりに言えば、ラングなど、始めからはありはしないのであって、個々人のパロールのみが現実にはあるのである。しかしながら、そのパロールは外から取り入れた情報によって形成されるところからして、みずからの脳外の世界にある無数のパロールと多くの共通性を持ち、そして、そのような状況にもとづいて、これまたある種のどこにも存在しはしない理想気体のごときラングなるものが、言語学者の手によって事後的に産み出される<sup>(8)</sup>。

しかし、実はその共通を本当に証明することはできないはずなのであって、というのは、「論理の観点からすれば、特殊命題から普遍命題を推論しようとするのは、たとえ特殊命題の数がどれほど多かろうと、正当化されるところではない。そのようにして抽出されたいかなる結論も、つねに、間違ったものになる可能性がある。白い白鳥がどれほどの数観察されたかは重要ではない。それは、すべての白鳥が白いという結論の保証にはならない」からである(カール・ポパー『科学的発見の論理』一九三四年刊<sup>(9)</sup>)。あるいは、「カントがその小『論理学』で示したように、「経験の対象は名目論的定義には到達できない」からである」(前掲コセリウ『うつりゆくこそことばなれ』田中克彦・かめいたかし訳、一三頁)。

ラングこそ、すぐれて、すべての物の背後に見えざる神の手による法の支配を想定することが習い性になった一神教文化圏の学問の産物なのであって、そうして見ると、本稿で意識してきた辞書的な「意味」なるものも、かなり便宜的所産ではあるうが、一方においてラング的所産であることを否定できないものであった。

(注)

(1) 大脳皮質上における実際上の文の形成イメージに関しては(欧米学界の通例からしてすでに修正・変更等が生じていることが予想されるが)ジル・フオコニエのメンタル・スペース(『思考と言語におけるマッピング—メンタル・スペース理論の意味構築モデル—』坂原茂・田窪行則・三藤博訳、岩波書店、平成十二年)のごときイメージが実際にかなうだろうと思っている。(2) もちろん、それ以前の前提として一神教の神——たとえばGodを日本で「神」と翻訳するようになってしまったことがある。

これ以降の本稿の記述を見ていただければおわかりになっていただける——それ以前に、柳文章『「ゴッド」は神か上帝か』(岩波現代文庫、平成十三年。初出『ゴッドと上帝—歴史のなかの翻訳者—』筑摩書房、昭和六十一年)一一四〜一二八頁を見ていただければよい。

元来アヘン戦争前後の清朝中国においてキリスト教のGodを中国語「神」と訳すか「上帝」と訳すかで議論があり、「神」派、「上帝」派と割れていた

結果が、日本における訳語に持ち込まれ、中国語の「神」とも異なる日本の「神」に結びつくようになってしまったものである。

元来 God と日本の「神」には何の関係もない。

本来何の関係もなく、まるで性格の異なるものがイコールでつながれてしまい、のちにはその状態が空気の存在のごとき自然さになり、一方の概念が他方の概念を押し流してしまっても何の疑問も抱かれなくなってしまうところに翻訳語関係のおそろしさがある。

一方、米井力也「デウスの御内証」(『キリシタンの文学―殉教をうながす声―』平凡社選書181、平成十年。第四章)一五一頁によれば、安土桃山時代の日本におけるイエズス会宣教師は、まず仏教語「大日(如来)」の語を選択し、やがて教義のまったくの異なりが意識されて廃され(ということ)は、イエズス会宣教師は、当然のことながらキリスト教の宗教的教義が普遍的なものであり、宗教であればそれを持つものと考えてしまっていたということである。同じ宗教語たることを信頼して、仏教語を選び取ってしまったというところであろう)、原語たるラテン語「デウス」が用いられた。

(3) 以下に原文を示しておく。ただし、読みやすいように漢字・仮名表記には手を加えてある(日本古典文学大系『上田秋成集』(中村幸彦校注、岩波書店、昭和三十四年)の条数で三〇・三二。引用も同書による。)

仏氏云ふ。「神仏同体」と。

翁おもふ。仏は聖人と同じく、善根をうへて大樹とさかへさせ、つい

に世界を覆ふにいたるべし。うき世の民に袖覆ふと云ふ師は小乗のみ。神は神にして、人の修し得て神となるにあらず。『易』云ふ。「陰陽不測<sup>ラ</sup>、謂<sup>ラ</sup>ニ之<sup>ト</sup>神<sup>ト</sup>」。はかるべからずの事明らか也。さればこそ人の善悪邪正の論断なき歟。我によくつかふる者にはよく愛す。我におろそげなれば罰す。狐狸に同じきに似たり。

西天竺<sup>さいてんじく</sup>の事はしらず。我が国の神代がたりは人のつくりそへしものにて云ふべからず。国史に記す所一二、暗記ながらいはん。

欽明天皇在位アラサセシ始めに、秦<sup>はた</sup>の大津父<sup>おほつち</sup>と云ふ者、伊勢<sup>あまなひ</sup>に商売<sup>あきなひ</sup>のかよひして、常に往来す。今日又出でて、飛鳥<sup>きよ</sup>の清み原<sup>はら</sup>を過ぐるに、二狼<sup>に</sup>かみあらそひて吼ゆる事おそろし。ふびんなりとて、是をあつかいて(仲裁して―山本注。以下同様)、二狼が血にまみれたるを拭いて帰らしめたり。天皇御夢有り。神来たりて、「秦の大津父、人よし。召してつかふべし」と。さめて問ふに人しらず。国中に触れながせば、何がしの里人にて、めしつれ来たり。「汝何わざをして神によくつかふ」と。「何のわざしらず。ここに一日清み原に二狼のかみあらそふに行きあたり。あつかひてわかれさらしめし事あり」と。天皇曰く「是がむくいよくしたる也」とて、御代になりて後なれば、大蔵つかさにめされたり。狼の性暴悪、文人の筆に常に云ふところ也。しかれども、我によくしたればとて、此のむくいよくしたりき。清み原を一の名、真神<sup>まがみ</sup>が原と哥にはよむ。大口<sup>おほくち</sup>の真神が原とよむ也。

又貞観それのとし、富士の山、大に焼けて、峯くづれ谷をうめ、海を原となし、人民をさへ傷害して、災隣国に及ぶ事数日。甲斐国司後に奏す。「富士の山頭の浅間名神の祝部等祭祀怠るを、神いかりてこの事に及ぶ」と。即ち勅して、祝部等をいましむ。思ふに、神もし祝部をのみ罪せば罪せよ。この大災をつとめて何ぞこころよしとするや。

その前後はしらず。肥後の国の阿曾が嶽に二つの石神あり。また神池あり。一日神火燃へて池水涸れ、ほとぼしりて火となる事数日、国司等卜部を召して占はしむ。卜つて云ふ。「是は兵燹のおこるべき祥瑞なり」とぞ。帥に命じて九国をよく守らしむ。

浅間名神はおのがために国を損なふ。石神は国のために祥瑞を示す。神としてかくのごとくたがふはいかに。

本州（この国、ここでは京都）北野村に菅神の廟あり。また客人の社（御旅所）あり。村中わづかに一丁をへだてて寺院の内にあり。祭祀七月十五日、里人等神輿をふり担い、物を捧げて神をなぐさむ。おのれ等道のわづかなるになぐさまずぞある。寺院宗門の事によりて閉戸せられたり。神輿をふるに所なし。里正（庄屋）に訴へて、一日門を開かんとすをいふ。里人等辭愆しくて楽しまず。兼ねて一村のうち十丁をへだてて、堀川のべに夷のやしる在り、境内尤も（甚だ）広し。ここに改めん事を神に問ふて、探湯を奉り、神楽を奏すれども、三度にして神ゆるさず。今度の閉戸に乗じて、神輿をささげて、夷のやしるにいたりて大い

によるこぶ。忽ちに喧嘩紛擾して血を見る事数人に及ぶ。

(4) 現在備前国の吉備津宮は「吉備津彦神社」、備中国の吉備津宮は「吉備津神社」と呼ばれており、呼び分けられているように見えるが、『延喜式』神名帳ではそうなっていない。両社が、吉備津彦命が埋葬されたとされる吉備の中山をはさんで備前国側と備中国側に設営されたほぼ二社同機能の両国一宮であることは地理的に明らかなることのように思われるので、本稿においては両社を指して「吉備津宮」と呼んでいる。したがって、「吉備津宮縁起」は「吉備津彦神社縁起」と「吉備津神社縁起」のことである。

実際の引用に際しては、個別の写本を使用する必要があるため、個別のタイトルを使用する。

本稿で引用した吉備津宮縁起はすべて『神道大系』神社編三十八 美作・備前・備中・備後国（財団法人神道大系編纂会、昭和六十一年）による。

なお、従来「吉備津宮縁起」の諸本の内容整理と諸本相互の関係把握は、佐々木亨「吉備津の釜」と温羅伝説―「鬼ノ城縁起」をめぐって―（『国文学研究』一二四、平成十年三月）で『雨月物語』『吉備津の釜』と関連づけるための前提作業として着手されたものの、現代における温羅の盛名に幻惑されて充分な整理になっていない。また、近年岡山文庫284中山薫『温羅伝説―史料を読み解く―』（日本文芸出版株式会社、平成二十五年）に諸縁起の内容が紹介されたが、著者が日本史分野の人で、諸本の内容整理関係把握には手を着けられていない。

少なくとも吉備津神社に伝わる「吉備津神社縁起」諸本に関しては、意外にもおそらく写本の転写関係ではなく、推敲的關係にあると見るべきである。

「吉備津宮縁起」の諸本論についてはやがて別稿を予定している。

- (5) 「神」の語源に関する考察「語源——「神」の語源を中心に」(『講座日本語の語彙』一 語彙原論、明治書院、昭和五十七年初出) が平凡社ライブラリ一版の阪倉篤義『増補「日本語の語源」(平成二十三年)』には収録された。『語彙の研究』で知られた、さすがの碩学の考察であるが、そこで考察されることが纏渺たるはるか上古以前のこと、遡ってその意味の隔絶の意外性に興味をそそられればそそられるほど、現代の日本語の言語生活にもはや何らの関わりもないこともまた、実感できる。

- (6) 瞑想がインドの宗教(のみならず文明)に共通の方法であったことについては、たとえば柳田聖山『無の探求(中国禅)』仏教の思想七(角川書店、昭和四十四年。平成九年角川ソフィア文庫版一八〇二頁)が述べている。

- (7) 現代言語学の宗祖スチュール自体への注目関心は妙に高まっていると見え、バイイ、セシュエの編集再構築作業によって三回の講義が『一般言語学講義』という一冊の書物に作り上げられる以前の、受講生の取ったノートそのものの翻訳が眼につく。『言語学序説』(勁草書房、昭和四十六年)・『ソシュール講義録注解』(法政大学出版局、平成三年)・『ソシュール 一般言語学講義 コンスタンタンのノート』(東京大学出版会、平成十九年)。

- (8) コセリウ前掲書によれば、静態的構造を持つ共時態が通時的に見れば変化

しているという共時と通時の連絡が解決されなければいけない難問であったことが意識させられるが、このような一文一文の漸次受け渡しによる分け持ち拡散という随所の切れ続がそれを可能にしているだろう。

- (9) 引用は平成十一年創元ライブラリ版ツヴェタン・トドロフ『幻想文学論序説』I「文学のジャンル」一二ページの引用による。昭和四十六年恒星社厚生閣版『科学的発見の論理』で上巻第1章「若干の基本的諸問題の検討」1「帰納の問題」三〇頁に相当するが、恒星社厚生閣版は用語が専門的で、その点厳密かもしれぬがこの部分だけを引用するには不向きである。

- 〔付記〕稿者はかつて「文学史用語「読本」の拠所」(『読本研究新集』第三集、翰林書房、平成十三年)において日本文学史上の用語「読本」の江戸時代当時の「意味」について考えた。本稿は、その時いまだ明確な形を取らなかったものの、その萌芽としてはあり、その執筆を通じて行うことになったことばの使用に関する考えの整理とその結果としてつかんだある確信と、から発展させた、上記論文にの前提、あるいはそこから遡源した原論的位置に立つ。

上記論文は実は、元来、中村幸彦氏が行った「風流読本」の語に関する、その用例からの帰納ではなく、作品が持つ性質からの帰納を、語の「意味」とする手法に関する違和感と、方法・理論の欠如をその長所として唱える氏の作業は、やはり方法・理論が模索されることによって洗練されなければ

ば、その誤りもまた明らかにならない、との思いを、その思索の出発点としてしている。

言うまでもなく、理論というものは事実から抽出されるべきものであり、事実との往還によって洗練され、鍛え上げられるか、あるいは、破棄され、新しく作り直されなければならないものだ。場当たり主義は、場当たり主義を背後で支える背景理論が形成されない限り、単なる場当たりから発生する誤りをまぬがれることはできないだろう。

コセリウが言語学と科学の関係に言うところは、おおむね文学と理論とか唯物論とかに適宜置きかえて理解してみればよいと思う。

ほんとうは、科学的説明というのは、それがありのままの研究対象にさながらかかっているばあいこそ、言えるのであるから、文化的事象を唯物的に説明するのは科学的ではなくして神秘主義である。自然科学は、まさにあらゆるアニミスティクな呪術から解放されてその成熟期に達し、物理的な事物を物理的に、つまり本来そうあるべきしかたで説明することによって絶大な推進力を身にそなえた。ところが、文化的事象を物理的に説明しようという願望の中に露呈されている、これとは反対の呪術の方は、文化の諸科学から追放されなかったどころか、じつはしばしば科学性の証左であり、模範であると考えられている。また、文化の諸科学（言語学もその一つ）を厳密科学に変えようという熱望がじつにしばしば表明されるのを耳にする。そして、「厳

密科学」とは自然科学のことだと理解されている。しかし、たしかなことは、ある科学が厳密なのは、それが物理学になることによってはなく、それが扱うその対象の真実にかなうことによってであり、そしてこの原則こそ自然科学から学ぶべきところのものである。文化の諸科学はそれ独自の厳密さの型をもっているのであるから、それを自然科学（これは別の型の厳密さをもっている）に同調させることは、文化の諸科学を厳密にすることではなくて、反対に非厳密科学、つまり虚妄の科学に変えてしまうことである。（前掲書一五二頁。傍点山本）

稿者の考察としては、ひきつづいて、ふたたび「風流読本」の語の考察に向かうべきを感じる。