

折口信夫の「まれびと」論と「近代批判」

伊 吹 克 己

第一章 折口信夫と「近代批判」

I 近代の不安と古代

万葉集に「巖海に 海人の釣り舟泊てにけり わが舟泊てむ巖の知らなく」という歌がある。この歌について、国文学者折口信夫は「この歌からある近代感を受けることは事実である⁽¹⁾」と語り、万葉集における「近代感」という問題を設定して、短く論じた。こう言っている。

「早い舟がゝりをしてゐる 静かな舟を見つゝゆくと、自分たちだけが、果てしない旅をしてゐるのだ、といった不安な心が、しみじみと感じられて来るのである⁽²⁾。」

この歌について、「傑作である」と締めくくっている。外にも幾つか例を引いているが、たとえば「家にてもたゆたふ命 浪の上に漂きてしおれば、奥處知らずも」という歌についても同様の見解を示している。不安感の表現を近代の印と捉えている。「漠としてゐる点もあるが、われわれの近代感にぴたり入ってくる歌⁽³⁾」なのである。

この「不安感」について、折口はとくに言葉を費やしているわけではない。ただ、次のように言っているのが

注目される。

「一体、古典から受ける我々の感じは、その製作当時の感情そのままではない。我々の感情を透かして古典に接するのである。」⁽⁴⁾

折口は、われわれのただちに理解できるとは言わない。この歌を読むわれわれを通して、「近代感」つまり「不安」が見えてくると言う。これはもちろん、近代のわれわれが古典を理解するときの基本的な手がかりである。しかし、それは一つの手がかりにすぎない。そこに見られる不安は、われわれの不安であり得るが、それだけでこれらの作品が尽くされるものではない。折口はこれらの歌が近代に通じて、直接われわれが感銘を受けるから「傑作である」とは言わなかった。別の所で彼は「いい歌と言つても、近代人が、自らの影を投影して観賞してゐるに過ぎないものが多いのだ」⁽⁵⁾という言い方もしている。

折口が使っている「不安感」という言葉には、一種の思い入れが認められる。一般的に言えば、不安とは、漠然とした、対象の特定できない恐怖ということになる。思想史の文脈において、これは近代の主体性を性格づけるものである。折口はこのことを心得ていた。主体性を基本とする近代の思想の本質を、折口もまた認識の出発点のひとつとして据えていたと考えられる。われわれは、折口の学問を「近代」をめぐる思想と見て、その意味を考えてみたいが、「不安感」という言葉は、やはりひとつの手がかりになる。その用法をもう少し追いかけてみたい。いま挙げた二つの歌について、別のところで「非常に変わった歌」と言いながら、こう述べている。

「而も此歌（『「家にて」の歌』）は、単なる無常感を詠んだといふより、もつと人生的な、底のある、永遠に對する恐怖といふ様なものが出てゐる。万葉では、一等哲學的なものを持つてゐると思はれる歌である。かういふ唄もあつたことを憶えておいて、折々心に思ひ浮べてもらひたい。さうすれば、われわれの祖先を輕蔑する

心が恥ぢられるだらう。」そして、次のように結論づける。「古い祖先の世から残されてゐる文学作品の中には、実に我々を驚かすに十分な作品が多く、其思想の深さ・新しさにおいても、我々の想像を超えて、近代に迫つてゐるのに気がつく。我々はもつと、祖先を尊敬してよい。」⁽⁷⁾

万葉集の歌にはわれわれの近代を先取りしている表現が見られる。われわれは万葉集を古代の歌集と単純に見ることは出来ない。古代に近代人のよくする表現が見られるというのではなく、古代が近代を先取りしている。「不安感」とは、折口も認めるように、「近代」の主体の特質である。しかし、それは古代にも認められた。ここで、われわれは「近代とは何か」という本質の問題に突き当らざるを得ないのである。

いわゆる「ポストモダン」の思想は「近代批判」の構図を基礎に展開されている。この構図の中にある「近代」は、その用語の歴史が示すように、古代―中世―近代といったような単なる歴史的概念としてはつかまえない。それは、昔（古代）と比べてわれわれが生きているこの時代は一体何なのかという本質の問題と切り離されないものであった。ここではリオタールにかぎって見ることにするが、発端は近代の文化を支えているさまざまな価値への不信である。リオタールの表現では、「大きな物語の失墜」である。「自由」、「革命」、「人間の開放」という「物語」は人間にとって普遍的な価値をもつものとされたが、その正当性の根拠は現実のなかで根拠としての価値を失った。「大きな物語」によって支えられた「知」が、たとえば資本のシステムを支えるもの（最大多数の最大幸福のための生産の効率性）になってしまったとき、それは人間に歯向かうものとなった。正当性の根拠は失われたのである。そこで、リオタールは「ひとつの大きな物語」ではなく「未知のもの」、「多様なもの」を受入れることを求めた。

単純に考えると、折口の議論は「古代」の「正当性」の追求に焦点を合せているように見える。これについて

は、まず文化がもっている本質的な局所性を考えてみなくてはならない。「近代」の正当性の根拠となっていた「普遍的な理性」、「普遍的な人間」という考えは、折口にとっては無縁であった。次に、折口の追求する古代の「知」の正当性は現に在るものではなく、文字通り追求すべきものであった。「大きな物語」としての「古代」に安住するものは、彼にとつては批判の対象であった。したがって、折口の考えた「古代」とは、「ひとつの物語」である。だが、それだけなら、「大きな物語」に対しては何の影響も与えない。「大きな物語」の限界を明らかにするには、「ひとつの物語」が「大きな物語」でありえることを示す必要がある。このプロセスを経て、はじめて「近代」の限界がわれわれの視野にはいる。折口の努力の意味は、そこにあったと思う。折口の「万葉集に於ける近代感」の議論は、そのひとつのあらわれであった。したがって、折口の議論の地平はすでに、いわゆる「芸術作品」としての「万葉集」という近代によって限定されたところから離れてしまうことになる。

II 万葉集と言語の本質

万葉集における近代という折口の関心は、芸術作品としての価値には限定されなかった。「先私は、万葉集を文学としては取りあつかはない。文学として扱ふから、涙を流し過ぎ、情熱を発し過ぎるのである。」⁽⁹⁾彼は繰り返してこの点を訴えていた。

『口譯万葉集』が成った頃に「万葉集講義」という未完の稿がある。「我が恋ひは、まさかも愛し。くさまくら 多胡の入り野の おくも愛しも」という東歌を語釈して、まず「恋」については「近代の人の考へる様な、完全な抽象名詞風な性質のものではない。……唯こひと訳して、近代風の内容を摂りこんではいけない。焦がれること・焦がれる・焦がれる心など訳すべきである」⁽¹⁰⁾と言う。「愛し」(可奈思)については、「悲しと説けば、

現在も人に支へられて、悲しいが、未来も到底満足に行かぬとなるので、頗近代的でおもしろいが、おもしろいだけ、此解は不安である。」よく知られている枕詞「くさまくら」については、「旅」とか「草」とか、いかにも連想しやすい解を排してこう言っている。

「思ふに、一体、枕詞の原始的意味は、一音綴を呼び起こす為に、修飾的に据ゑたのであるが、段々発達して、二音綴以上の単語にも、種々の連想作用を利用して結びつくことになつたのであらう。だから、今日意味の辿り難い古い枕詞の中には、其下の語句の一音綴に係わつて居るものが、尠くなくないはずである。くさまくらが、たびにも、たこにも続くのは、この説明でなければ、解釈せられ相でない。今日では、意味の知れぬ一音綴の単語たといふ語があつて、くさまくらと連想せられ易かつた為であらう。」⁽¹⁾

万葉仮名で記されているのだから、当然ではあるが、折口は音に注目する。それによつて、先人のあるいは他の研究者の近代の読みを退けようとしている。これは先人の読みを批判して、自分の解の正当性を言っているだけだとは考えにくい。まくらことばについて言っているところは、厳しく見れば、彼は、単に不明と言っているのではなく、想像を言っているだけに過ぎないのではないか。文章はすべて推定で終っている。このような彼の学問的態度はどのようにして成立したのであらうか。われわれは、この註解を読みながら、そういった素朴な疑問に駆られてしまう。

問題は、まず言語に関わる。万葉集の研究は、万葉仮名の向うにある失われた日本の古語をつかまえるという作業である。その可能性は言語をどのように見るのかという、言語の本質論に関わるはずである。

第二章 『言語情緒論』の思想圈

I 「符号」としての言語

折口は一度だけ言語の本質論を語った。卒業論文の『言語情緒論』である。最初期の著作であるとか、未完に終わっているとか、幾つかの問題点はあるが、ここから折口の議論の中に具体的に入って行こうと思う。何よりも「言語の本質論」という形式自体が、われわれのなじんでいる近代を表現しているからである。

折口によれば、言語一般の性格は間接性にある。

「言語は、声音形式の媒介による人類の觀念表出運動の一方面である。」⁽¹²⁾ この「媒介」という点が肝要である。ひとは相手に自分の思いを直接伝えることは出来ない。これがいわば言語というものの運命を決定する。言語は「符号」にすぎない。「人間といふものは経験を離れて思考することは出来ないとともに、経験の全部を上げて概念の内包とすることが困難」⁽¹³⁾なのである。別の仕方では、ものより言葉が少ないということである。新しい事態には、既存の言葉を組み立て直して対応することになる。今日の言語理解の水準から見て、折口の基本的な言語理解には見るべき独自のものは何もないと言っていいたいだろう。ただ、この言語の間接的性格について言及している最初の方で、折口は「あひて」の存在に注意している。

「一体言語には、必、あひての予定がある。だから、そのあひてに自身の主観より推しておのが感情、意志に比較的に近いものを意識せしめることが必要である。また、この觀念が、始終言語發展の原動力の一つとなつて居る。」⁽¹⁴⁾

折口はなぜこんな当たり前のことを言ったのだろうか。言語の基本的機能は、意志を疎通させることにある。

そのために、言語は一種の「約束」に基づいて、普遍的な概念を表すものでなければならない。しかし、普遍的な概念に託された言語の具体的内容は人によってすべて違うはずである。犬と言われて思い浮べる聴覚イメージはそれぞれに異なる。言語は何と言っても符号に過ぎない。「あひて」はついに私の言うところを、私の言っている通りには理解しないのである。

要するに、言語の間接性を言うことは、いわば言語にとって本質的なことであり、先に述べたように、われわれはそれを運命として引き受けることから言語にアプローチする、というのが言語理解の常識的なところだろう。われわれは自分の思想を他人へ近似的にしか伝えられないのである。だから、表現に苦しむ。しかし、「あひて」の存在を強調する折口は、言語の別の側面を見ることによって、単なる間接性を克服する契機が言語そのものにあると見た。それが言語にまつわる「情緒」であった。

II 「言う言語論」と「聴く言語論」

折口によれば、一般的な観念の表示という観点から見られた言語には「実感が不足している」⁽¹⁵⁾。これはどこまでも言語に付きまとうものだろう。「あひて」がいるということを改めて確認することは、まず自己と他者との差異の確認である。その差異を超えて、われわれは「あひて」に自分の言うところを伝えようとする。そして、自分の言うところとは、普遍的な概念に還元されることばかりではない。感情という側面を見なければならぬ。われわれは言語に感情を込めている。感情が伝わるとすれば、そこに言語の直接性と普遍性が見られるはずである。つまり、言語には意思を間接的に伝えるという知的側面のほかに、感情を直接に伝えているという側面がある。これが『言語情緒論』の主題となる。このこと自体は、言語を研究するものが常に意識してきたこと

あり、この点だけで折口の独創を言うことは出来ない。ただ、折口は、この分析困難な主題をまともに取り上げたのである。

言語は人間のコミュニケーションの手段である。そのコミュニケーションには、知的側面のほかに、確かに情動的な面がある。「もし言語が意味だけを述べてこの音覚情緒を有せないものとすれば、人ははなしての意志を知ることではできても感情を感受することはおぼつかない。」⁽¹⁶⁾

相手の言った言葉の意味を知性によって聴き取ろうとするとき、われわれはすでに感性によって「ある感情の傾向」⁽¹⁷⁾を聴き取っている。これは、たとえば意味の無い叫び声が、それを発した人の何らかの意志を伝えるということは違う。言語の「気分を表象する作用」⁽¹⁸⁾が問題とされる。

折口がここで言おうとしていることを明確にするために、一つの区別を設けて、「言う言語論」と「聴く言語論」とがここで問題になると言っておきたい。何かを伝えようとするものには、言語表現の間接性を引き受けなければならぬがゆえに、そのことに配慮せざるを得ない。自分の言っていることが、どれだけ普遍性を持っているのか。普通はそのことを気にかけるだろう。しかし、ここで問題になるのは、逆のことである。

自分の言いたいことを普遍的な観念を表す語に託した場合、どの程度のことか相手に伝わるかを心得ている者は、それは普遍的なシステムを前提にするものだから、もしそれが理解されないなら、その責任は相手にあると考える。これが「言う言語論」の立場である。主体性の持つとされる普遍性が前提とされるから、これを「主体性の言語論」と言ってもいいだろう。

反対に、聴く立場に身を置く者には、聴かれた言葉がすべてとなる。無意味な音であっても、聴かれるのである。さらに言うなら、それは聴き取るように仕向けられている。これは特殊の場合を想定しているのではない。

「時としては意味の無い声音の配列においても、ある感情の傾向を聴き取ることが出来る。」何かを言おうとするものは、自分の言うことが意味があるかどうかを判断することが出来る。しかし、聴くものにはそれが許されていない。聴く者は、自ずから言語そのもの(音)に直面せざるを得ないのである。意味に分解されて消えてしまう言語ではなく、意味が取りだされる土台としての言語。それが折口のつかまえておこうとした言語の側面であった。

III 絶対的表現としての言語情緒

われわれは言語の音に情緒を聴くことができる。

「もし言語が意味だけを述べてこの音覚情緒を有せないものとすれば、人ははなしての意志を知ることではできても感情を感じることは覚束ない。」⁽²⁰⁾

では、何をそこで聴いているのか。意味が無視されるわけではない。しかし、「情緒」は意味の作り上げる差別的な構造とは反対に、包括的なものである。そして「包括はすなわち一切の網羅である」⁽²¹⁾。折口はこれを「渾名」という卑近な例を持ちだして説明した。

「渾名とは中心となる具象的観念の意識によつてつくられたものであるが、この意味の意識が失はるるに至つて、知的には観念の連合、情的には情緒発射作用によつて、その人の一挙一動ごとくこの語の範囲を脱することの出来ぬまで概念が発展するのである。」⁽²²⁾

渾名は、その人の体格、物腰、人格のすべてを一言で表現している。渾名は、それ自体を見れば極めて曖昧な表現だが、それによって指示されるものを置いてみると、その全体を他との絶対的な差異において表現していることが分かる。直接に表現される「情緒」は意味の解釈を要しない。聴き取ろうとすれば、われわれはそこに話

し手の表現にこめられた一切を一瞬にして直ちに会得することができる。しかもそれをあえて分析しても、そこに取り出されてくる意味のセットは、その情緒にとつて代ることができない。渾名をいくら分析しても、それでその人の人格を全体として規定することは不可能であろう。

日常の会話ばかりが問題になっているのではない。と言うよりは、やはりここで想定されているのは、折口自身も言及するように、枕言葉や諺などによく見られるような、解釈のほとんど不可能な古代の言葉である。このような解釈のむづかしい言葉の知的理解の糸口を、「情緒」に見つけようとした。今に伝えられる神からの託宣は曖昧で、甚だしい場合には無意味にしか見えない。だからと言って、それは無内容であるのではない。託宣が語られるその音に手掛かりがあるに違いない。このことは、さらには短歌の深い理解にも繋がって行く。

「短歌は、その作者なる人々の集団によつて、発生の事情を異にしてゐた。その為、おのづからにして、格調の違いがかくされない。宣下せられる宮廷の御歌と、奏上の表現になれた人々の歌とでは、根本的に違つた音声の構成が見られる⁽²³⁾。」

この文章ははるかに後年のものであるが、折口の音に対する関心が、芸術的なものにつきるのではなく、「生活」の視点にまでおよぶものだということは、常に注意しておいたほうが良い。

彼は「言語情緒」という概念で古代の表現の理解可能性を探った。先に見たように、彼の古代の歌へのアプローチは、近代の理解の方法を厳しくいましめて、古代の歌の音を聴くことを求めている。これは単なる国文学解釈法の問題などではあり得ない。古代の音の理解が、言語の本質においてまず問題にされるものなら、古代の歌の解釈は、結局われわれの存在を規定する言語に通底する。卑近な渾名の例がそれを物語っている。古代の言語の解釈は、われわれの存在の問題から隔絶したものではない。

IV 言語の発生と構造

少し角度を変えて折口の言語論を見ておきたい。

言語情緒、あるいは言語の感性的な側面の理解は、言語の発生の問題に突き進むはずである。音は感性にまず結びつくからである。基本構造というものは、発生した時点における構造の延長上に考えられる。不思議なことに『言語情緒論』には言語の発生への関心は具体的には見られない。ここで言語の発生を取り扱った言語論を補助線として、折口の言語観を考えてみたい。補助線の役には、吉本隆明の『言語にとって美とは何か』が適当と思われる。『言語情緒論』が取り上げられているわけではないが、そこから展開した後年の折口の考えは考慮に入れられているからである。

日本の古典の素養と、わずかの言語学の知識をもとに手探りで言語を取り扱っているという感のある『言語情緒論』と違って、豊富な学問的知識に裏付けられた吉本の論議は明快である。彼の基本的な考えは、たとえば次の引用に覗うことができる。

「言語は、動物的な段階では現実的な反射であり、その反射がしだいに意識のさわりを含むようになり、それが発達して自己表出として指示性を持つようになったとき、はじめて言語と呼ばれるべき条件を獲得した。この状態は、「生存のために自分に必要な手段を生産」する段階におおざっぱに対応している。言語が現実的な反射であったとき、人類はどんな人間的意識ももつことがなかった。やや高度になった段階でこの現実的反射において、人間はさわりのようなものを感じ、やがて意識的にこの現実的反射が自己表出されるようになって、はじめに言語はそれを発した人間のために存在し、また他のために存在するようになったのである。⁽²⁴⁾」

「現実的な反射」というのが言語発生の必要条件であり、「自己表出」というのがその十分条件として考えられている。そして、そこに言語の感性的側面が本質的なものとして取りこまれているということもすぐに理解できる。

「原始的な音声は、いわば個々の感情的な体験を生理的感覚の機能にしずめこむとともに、共通の感情的な体験を、個々の票式や集団行動の場面から抽出して象徴と表示に添加させる。こういう見地から言語発生の機構をみることは、人間の意識の自発的な表出の過程として言語の成立をみることを意味しており、意識の実用化の過程として言語をみることにまったく位相がちがうことに注目しなければならない。⁽²⁵⁾」

「自己表出」に至る過程は意識の生成過程に対応すると言っている。問われているのは単に言語の理解だけでなく、自己と世界を理解する根拠である。要するに、哲学が構想されているのである。ところで、吉本が言っているのは、言語には対象を指示する側面（指示表出＝現実的な反射）と、その対象に意識がどのように関るか（自己表出）という側面があるということである。これが彼の取りだした言語の本質である。歴史理解の基本構造もここから考えられている。「言語は、ふつうのとりかわされるコトバであるとともに、人間が対象的な世界に関係する意識の本質である。この関係の仕方の中に言語段階の現存在と歴史性の結び目があらわれる。⁽²⁶⁾」

吉本の言語論は、単純な意味において言うつもりはないが、一種の主體性の哲学の確立を目指したものと云っている。事実、われわれが言語において出会っているのは、そこに込められたたれかの意思であり、思想である。単にコトバで指示しているところが分かればいいというものではない。われわれが日々出会っているコトバは、文法に適う単なる信号に還元されるはずはないのである。ここまで確認したところで、われわれは折口との差異を問題にすることが出来る。

吉本はこんな言い方をしている。

「狩獵人が、ある日はじめて海岸に迷いで、広々と青い海を見たとする。人間の意識が現実的反射の段階にあったとしたら、海が視覚に反映したときある叫びをへうVならへうVと発するはずである。」⁽²⁷⁾

この推定に間違いはないと思う。しかし、「言語情緒論」の後でこういった文章を読むと、直ちに疑問がわいてくる。つまり、この叫びを聞いた者はどのようにそれに反応したのだろうか。その叫びは、元初的な意識の中で、どのように理解されたのか。このことが問われていないのである。

言語発生の場合で、へうVという音を指示されるものないままに聞いた者にとって、それは単なる音に過ぎない。それを問題にして、どこに意味があるのかと問われるなら、十分に意味はあると答えたい。へうVという音を聞いた、それだけではほとんど何も理解できないでいる先史時代の狩獵人と、意味不明のまぐらことばを、万葉仮名で見る外はない現代の国文学者とは同じ立場にいるからである。現代の国文学者は、「聴く言語論」に徹する外にない。吉本は「言う言語論」、あるいは「主体性の言語論」の方にいる。「言う言語論」と「聴く言語論」との差異が問題にされていないのである。

V 指示と感情

折口は言語論としての言語論を志したのではなく、古典解読の手掛かりとして言語の本質を考えた。これは吉本も同様であった。彼は古典の解読について、それがわれわれの鑑賞の対象となり、感動を与えるものになるのは、「自己表出」の面において連続するものがあるからだと考える。「自己表出」が古典の普遍性の根拠なのである。確かに、「指示表出」の側面については、すでに失われたものが多いのだから、普遍的な手掛かりとはな

らないということは理解できる。では、例えば古代の歌について、「自己表出」はどのように捕まえられるのか。吉本は万葉集の歌で例解している。⁽²⁸⁾

「我はもよ安見子得たり皆人の得難てにすとふ安見子得たり（柿本人麿）」という歌の助動詞の「たり」、あるいは「窓越しに月押し照れりあしびきの風吹く夜は君をしぞ思ふ」の助詞の「し」が「自己表出語」である。そこに込められた思いの普遍性が、われわれにこの古典を古典たらしめている。説得力のある見解だと思う。「指示表出」として今持ちだした例では、失われたものは何もないと言っているのかもしれないが、たとえば「窓」は現代のわれわれの経験するものとは違うだろう。あるいは、そのころの建造物の遺構に行つてわれわれが経験する窓でもないはずである。「安見子」にしても、子供にたいする思いが、正確に現在と同じであると言ふことは出来ない。だが、「自己表出語」を手掛かりにその歌の中に入つていって、鑑賞することは十分に出来るだろうし、そこで示される「自己表出」と「指示表出」との関係が、われわれに歴史意識をもたらし、その作品のしかるべき認識を与えることになる。

では、折口の方はどうか。

言語の感性的側面はもちろん知性的な面とからみあつて存在する。しかし、言語は音であるという立場から、具体的に言語を問題にするときは、その側面をまず研究すべきことの要を折口は説く。第二編「言語情緒の要素」のところでは、「今形式上の部分観念をかたちづくる各要素を説いて、これが如何に連合して、音覚情緒を惹起し、知的感情の射光作用をするかを見ようと思ふ。」⁽²⁹⁾と言つて、考察の対象を次のように列挙した。

「(一)音質 (二)音量 (三)音調 (四)音脚 (五)音の休止 (六)音位」⁽³⁰⁾

徹底したものである。もちろんこの考察に続いて言語表現の内容を問題にしている。折口にとつても、言語の

本質が単なる音に還元されるものではない。だが、ここで大切なことは、音を聴くという立場から言語に入ってしまったということの意味である。折口は、短歌の実作者であったのだから、吉本が詩人であるのと同じく、表現する主体として言語に入ることがあつてしかるべきなのに、そうではなかった。折口は万葉仮名の読みから解釈にはいる。一方、吉本はいきなり現代表記されたものをもつてきて、自分の解釈を述べている。だから、吉本のやりかたはおかしいと言うつもりはない。方法の違い、要するに「言う」と「聴く」の観点の違いが決定的なことである。

後年、折口は自己の学問の方法を振り返つてこう言っている。

「ことを分解する場合には、意味から分解してはいけない。語根、語尾に分けていくのがいちばん正確である。私が幸福だつたことは、語を考へるにあたつて、語根、語尾から出発した。間違ひの生じやすい、言語の解剖をしても、これがまちがひなく過ぎてこられた道であつた。」⁽³¹⁾

音を聴き分けることにかれの学問の根幹があつた。古代は、古代の音そのものを聴き取ろうとする者にとってのみその姿を指し示す。では、その音を聴き分けるための手掛かりは何なのか。個人の資質に還元されるような能力が求められるのでは、折口のやり方は学問にはなりえない。推定で終るような文章が、どのようにして学問的言説として成立すると言うことができるのだろうか。

先に示したように、折口にとって万葉集の歌は「芸術作品」ではなかった。それは「生活」をあらわすものであった。折口は、「万葉びとの生活を体得せないでは、万葉を読んだところで何になる」⁽³²⁾という激しい言い方もしている。すると、吉本の用語で言うところ、古典解説の手がかりとなる「自己表出」の面の優先を捨てて、あえて「指示表出」の面から古代を探ろうということになる。失われた古代の生活の復元の手がかりがなくてはならな

い。折口にとっての民俗学の意義がここに見られる。

別の方から言えば、言語情緒だけで言語が理解できるはずもない。意味的なもの、分析可能な意味の表現を見逃して、古代を理解することは出来ない。当たり前のことのように見えるかもしれない。しかし、出発点の違いが重要なのだ。

意味の分かっている音を聴くということは、その音が何かを語っているということを聴き取ることである。かならず何かが、そこで告知されている。それを追及するのが学問に外ならない。この確信の上に折口の学問は築かれている。ここまで確認してわれわれは言語の論議から離れることが出来るだろう。

第三章 万葉集と発生の問題

I 「本質」の歴史的本質と「発生」

折口は『言語情緒論』以降、言語一般の本質論に立ちいることがなかった。言語の本質ではなく、言語そのものに向かいあうことが彼の基本的な方法となる。全集第九巻に集められた国語論にしても、『言語情緒論』に見られたような本質論的展開は見られない。個々の歴史的な事例に即したものになっている。万葉集の歌が芸術であるよりも、生活を表現しているとすれば、その生活の基本を捕まえるということが、彼の学問の土台を形成することになる。その基礎に「聴く言語論」の考えがあったとすれば、この立場は古代ないし古代的なものの発見に関わると見ていいだろう。一方、「言う言語論」の立場は近代ないし近代的なものの理解に関わるはずである。

さらに言うなら、何事であれ、折口は本質論を捨てたのである。古代をつかまえる一般的な歴史学的方法論ではなく、古代そのものに向きあうことが求められた。と言っても、折口は、本質論は捨てたが、「本質」をつか

まえるという態度まで拒否したわけではない。折口は本質の概念そのものを度々問題にしている。単純に本質の概念を否定しようというのではない。その概念を変えようというのである。

関わっている事柄は歴史的なものである。その歴史の中にあるものの本質をつかまえるということはどのようなことか。今は、日本文学の本質を得ることが問題である。この場合、通常考えられるのは、歴史において変化してやまないさまざまな日本文学の作品の不変の本質だと考えられる。日本文学の究極の意味と言ってもいい。

たとえば、俳諧の本質はどのように考えられるのか。

われわれの常識からすれば、芭蕉とその弟子たちを中心においてこれを考えてしまう。しかし、俳諧は芭蕉に還元されるものではない。その前、その後に芭蕉の風とは違ったものが俳諧として知られている。それはやはり俳諧であると認められるが、そこに俳諧が還元されると芭蕉はそこにぴたりとは入らないことになる。俳諧の本質を固定した一つのものと考ええるから、わけが分からなくなるのである。本質とは展開するものだと言えるなら、理解の端緒が開ける。折口はこう言っている。

「本質から離れたものを作れば、既に別のものである筈なのに、事実俳諧の本質から離れたものを作った芭蕉は、歴史の上からは、俳諧をうち立てた人として見られてゐる。蕪村も、子規も、子規の後に活躍した碧梧桐などにも、本質的なものに対する働きを見ないでは居られない。」³³

折口にとって「本質」とは歴史のなかにおいて事実としてつかまえられるものである。本質は、そこに向けて人の努力する理想だと見られることがある。折口に言わせれば、そうではない。芭蕉の弟子は、一般的な俳諧の本質なるものを目掛けて句を作ったのではなかった。芭蕉を手本にして作ったのである。

「本質にして、展開し、発達するものなら、本質ではない訣だが、事実においてさうなつてゐる。本質的だと

言はれるものは、常に眞の歴史に関係なく、理想の形に入るものを考えてゐる訣である。⁽³⁴⁾

折口は本質という考え方を否定してゐるのではないという点が肝要である。本質は「展開し、發達する」のである。それは「事実においてそうなつてゐる」。本質とは事実であり、働きであり、作用である。では、その「事実＝本質」はどのようにして認識されるのか。折口はこう言っている。

「我々が考へてゐる本質とは、譬へば俳諧で言ふと、其歴史の或時期に始つたことを考へに持つてゐる。」⁽³⁵⁾

すなわち、發生の地点においてつかまえられる事実が本質として展開すると言う。ここに折口の「發生論」の根柢がある。この場合「發生」とは單なる歴史的「起源」を言っているのではない。

「起源」という用語を含む予断というものがある。「起源」とは、あるオリジナルなものを設定して歴史を解説するという意思をあらわしている。「起源」にあるものの以外は、その派生形態である。どんなに複雑な形態になつていようが、どれほどかけ離れていようが、「起源」にまで遡れば、その事柄の本来の姿を見る事ができる。われわれは、だから常にそこに立ち帰つて考えなければならぬ。「起源」とは、その事柄が持つ唯一の本質であり、眞なるものである。これは折口の批判した本質概念に対応している。

それが嚴密な意味で実証されるものなら、問題はないのかもしれない。しかし、そのようなことは不可能だといふことが、他ならぬ歴史学の証明してきたことではなかったか。唯一の本質についての探求とは哲学の役目であつた。歴史学はその独断を矯正していく役目を負つていたはずである。問われている事柄は歴史的なものである。歴史的考察において大切なのは、「起源」を確定したり、唯一の本質を得ることではなく（それは結果に過ぎない）、歴史的に考察するといふこと、そのことではないのか。ある事柄を「起源＝本質」と判断することは、それに馴染まないものを非本質として排除することになる。そして、それ自体は歴史的な存在ではないといふこと

になる。「起源」ないし本質を問題にするものは、歴史を非歴史的に問題にしながら、しかもそれを歴史だと称している。歴史家とは何ものをも見逃さず、排除せずに事柄を把握しようとすることを旨とするはずである。そこに「発生」という視点の意味がある。

II 「発生」と自然の論理

「発生」は生物学をモデルとして考えられると折口はよく言っていた。「万葉集私論」という論稿の第一行に「生物学風な研究法が、文学史の上にも行なわれて来なければ、嘘だと思ふ⁽³⁶⁾」とある。万葉集は一個の独立した生物だと言うのである。したがって、編纂者はたれかとか、この歌はどの作者によるものかといった詮議はさておいて、なによりもまず、万葉集というテキストそのものを見なければならぬ。具体的には、写本の類に丹念に目を通して、表記そのものを解読することであり、字という存在者そのものの語りかけてくるところに耳を傾けようということである。「発生」という視点は、対象となるものと直に接したときに得られる。折口が訓古注釈を追うとすれば、それは訓古注釈を重ねるためではなく、テキストという「自然」それ自身に肉迫するための第一の作業だからである。これだけなら、折口の学問に、探究方法の独自性は格別に見られない。つまり、単にテキストに現象学的に肉薄するというだけなら、「発生」という方法の余地はない。

折口の独創は、その作業の末にたどり着いたテキストそれ自身が、歴史性を免れた「起源」に属するものとは考えなかったところにある。歴史の唯中にあるわれわれが、どうして歴史の外部にある「起源」を認識できるのか。われわれには歴史的認識を拡大して行くことしかできない。その過程で外部を推定して行くことしかできないのである。では、その「推定」の根拠はどこに認められるのか。折口はこう言っている。

「一度発生した原因は、ある状態の発生した後も、終熄するものではない。発生は、あるものを発生させるを目的としてゐるのではなく、自ら一つの傾向を保つて、唯進んで行くのだから、ある状態の発生したことが、その力の休止或は移動といふことにはならぬ訣である。だから、其力は発生させたものを、その発生した形において、更なる発生をさせたと同じ方向に、やはり動いても居る。だから、発生の終へた後にも、同じ原因は存してゐて、既に在る状態をも、相変わず起こし、促してゐる訣なのだ。⁽³⁷⁾」

生物学の用語で言えば、折口は「固体発生」と「系統発生」の観点から「発生」の概念を考えている。これは失われた古代の生活に立ちいる内面的根柢を与えることになる。「固体発生」において「系統発生」が繰り返されるとすれば、それはわれわれの内部において古代が保存されているということを意味する。これは、近代と古代の限界を突き抜けることができるということではない。歴史的に存在するわれわれができるのは、近代の限界を古代の方に向けて拡大することだけである。古代の具体的知識がわれわれの裡に保存されているはずもない。われわれの裡に古代的なものがあるとすれば、それは近代を発生させたかぎりでの古代であり、実体としては認識できないが、一つの働きとしては認識できる。いずれにせよ、それは、われわれの近代的理性をもって直接には理解の不可能なものである。

「生物学」と「発生」との関係で、もう一つの面を見ておきたい。「靈魂の話」という論稿で、折口はこんなことを言っている。

「我々の祖先は、ものの生まれ出るのに、いろいろな方法・順序があると考へた。今風の言葉で表すと、其代表的なものとして、卵生と胎生との、二つの方法があると考へた。古代を考へるのに、今日の考へを以てするのは、勿論いけない事だが、此は大体、さう考へてみるより為方がないので、便宜上かうした言葉を使う。この二

つの分け方で、略よい様である。⁽³⁸⁾

続けて、「たましひ」の「たま」の概念は「卵生」から解くことができると言っている。たまごの古語は「かひ」である。この「かひ」に「這入ってくるものが、たまである。そして、此中で或期間を過すと、其かひを破つて出現する。⁽³⁹⁾」「かひ」の中に入るとは「なる」という。「かひ」からでることが「あらはれる」であり、この原形が「ある」である。そして、こう結論している。

「かように日本人は、ものの発生する姿には、原則として三段の順序があると考へた。外からやつて来るものがあつて、其がある期間ものの中に入つて居り、やがて出現してこの世の形を取る。此三段の順序を考へたのである。⁽⁴⁰⁾」

すなわち、「発生」とは、内的必然性によって、ある変化が事柄の内部に生じたために起こるのではない。外部に起因するのである。存在に根本的に関わる「ある」という語が、そうした意味をもっているなら、われわれの存在もそこから考えてみなければならないだろう。折口の思惟が近代の枠組みを根本的に問ひなす意図のあったことを、ここでも認識しておく必要がある。近代思想の中で問題にされていた主体性とは、内面性の領域の存在を前提にしていた。外部を問題にする場合も、内面から考える。内面の構造が、つまり意識の形式が外界の形式を決定するという考えにとりつかれていたからである。折口は、反対に、外部から出発して、内部を考えた。自己の存在も、外部から考えたのである。自己の存在とは、外部から与えられる。意識の形式は生活から与えられる。それは実証によって推定されて行く事柄なのである。われわれの思惟の仕方は、先天的に意識のうちにもっている理性から必然的に論証されるような事柄ではない。このような「発生」の形式的論理が、日本文学発生の問題として、つまり日本文学の本質の問題として、「まれびと」の論において具体的な形をとって示されるこ

となる。

第四章 「まれびと」とはたれか

I 複雑なものの発生から単純なものへ

日本文学は、太古、村々にやってくる神すなわち「まれびと」が人々に言い付ける言葉をもとし、そこに偶然の事情があつて、文学として成立した。折口の文学発生論は、煎じ詰めるところになるだろう。もちろん、このように言うことで文学の本質が尽くされるわけではない。あるいは、文学の本質が説明される単純な本質として「まれびと」の概念が工夫されたわけでもない。折口は「発生」について、たとえばこう言っている。

「普通の考へ方では、簡単な形が先に発生して、複雑なものが後に発生するとして居る。併し、此は、物の變化を考察するに、誤つた考へ方である。先ず、複雑なものが先に発生するものである。自然は、複雑より単純へ、単純より又、複雑へ進むことが順序である。」⁽⁴⁾

ここで「普通の考へ方」と折口が言っているのは、近代のわれわれの「普通の考へ」と見ていい。すると、それに対する考へ方は、古代に属するものということになる。どのような考へ方をするのか。折口の関心は常にそこにあつた。それにしても、複雑より単純に進むとは、どのようなことなのだろうか。明確な説明がなされているわけではないが、これまで見てきたことから理解できるように思われる。まれびとの存在あるいはその語る言葉が、近代的な本質に還元されず、文字通りに受取られねばならぬから複雑なのである。多くのことが「まれびと」について言われるが、その意味はこの一点に集約されると言うのではない。繰り返すが、そういった「本質」観は既に捨てられている。「万葉人」が「まれびと」の言い付ける言葉をまると記憶しなければならな

った理由が、ここに見られる。聴き取った「まれびと」の言葉を自分のイメージに合わせて理解することは許されなかったのである。意味的に把握し始めると、単純なものへの還元が行なわれるようになる。そこに近代の思考態度が生れた。

Ⅱ 「まれびと」の変容と「ほかひひと」の発生

「国文学の発生」第一稿冒頭に、文学の発生論を書く理由が明確に示されている。

「日本文学が、出発点からして既に、いまある儘の本質と目的とを持つて居たと考えるのは、単純な空想である。其ばかりか、極微かな文学意識が含まれて居たと見ることさえ、真実を離れた考へと言はねばならぬ。古代生活の様式として、極めて縁遠い原因から出たものが、次第に目的を展開して、偶然、文学の規範に入つて来たに過ぎないのである。⁽⁴²⁾」

変化の原因はつねに外部からやってくる。「たま」は外から「かひ」に入る。内的必然性にはよらない。別の見地から言うと、「自然」はその全体において考慮されなければならない。ある固物の変化はそれだけを切り離して考えることができない。その固物にとつては外部にあるものとの関係が変化をもたらすのである。外部を考慮するとは、関係において事柄を考えることを意味する。折口の学問とは関係の理論である。関係とは常に外部との関係を言うからである。「偶然」という言葉にはそういう意味が込められている。

近代の理解によれば、文学とは人間の内部の声の表現である。外部との関係の断ち切られた孤独の声である。では、その内面は、どのようにしてわれわれにもたらされたのか。折口の提出している問題はそこにある。文学の根拠が問われている。「まれびと」は、外部に留るのであれば、それは文学を生まない。この外部が内部とな

ることによって、文学が生れるはずである。その内部が外部との関係を断ち切ることに於いて、いわゆる「近代文学」が成立するのである。

「まれびと」の言葉に耳を傾けるものにとって、「まれびと」は神であるが、その現実的の規定は遠いところ、すなわち「常世」から来る者である。これは、遠くから来る者であれば、神つまり「客」として遇すべきであるという考えに導く。だから、それが人であっても「まれびと」になる。折口は繰り返してこのように言っているが、それは、この論理が「まれびと」論の核心だからである。勿論、実証の問題、生活の具体的なシステムの解明の問題は錯綜を極めており、それゆえに折口は何度も稿を改めている。しかし、この「まれびと」の人間化の論理は基本的に変っていない。

「我が国の古代には、人間の賓客の来ることを知らず、唯、神としての「まれびと」の来る事あるのみを知つて居た。だから、甚だ稀に賓客が来ることがあると、まれびとを遇する方法を以てした。此が近世になつても、賓客の待遇が、神に対するのとおなじであつた理由である。だが、かう言ふては、真実とは大分距離のある言い方になる。まれびとが賓客化してきたため、賓客に対して神迎への方式を用ゐるのだと言ふ方が正しいであらう。まれびととして村内の貴人を迎へることが、だんだん意識化してきた為に、そんな事が行なはれたのだ。⁽⁴³⁾」

あいまいな言い方のように思われるが、ここでは二つのことを見ることが大切だと思う。ひとつは「まれびと」が人間化して行く過程、もうひとつはその人間化が人間の意識の中に埋め込まれて行つた過程である。この二つの過程が文学の発生を示しているからである。折口の「まれびと」論においては、「ほかひびと」との関係がよく問題にされる。われわれは歴史的には「まれびと」が人間化して「ほかひびと」に転化したと考える。「歴史的には」という限定を付けたのは、折口の「まれびと」の発見の論理はその逆のかたちを取つたと考える

からである。つまり、「まれびと」について考える場合に、「ほかひびと」をどのような存在と考えるのかを明らかにする必要がある。これには他の事情もある。実際に折口自身の「まれびと」に関する積極的な記述を並べようとしても、わずかなものしかないのである。「まれびと」について、自分の学問の根底を成す概念でありながら、折口はなぜ消極的な記述しか残さなかったのか。その理由の形式的なところは既に見た。今度は内容を見なくてはならない。

Ⅲ 「国文学の発生」における「ほかひびと」の論議

「ほかひびと」とは、では具体的にはどのように考えられるのか。

折口は「国文学の発生」の第一稿の段階では、周到に論じてはいない。というよりは、この第一稿では「まれびと」論の基本的な論理は提出されているが、「まれびと」という概念そのものも見られない。⁽⁴⁴⁾「近世まであり、現にありもするほかひ・ものよし・万才などは、神降臨の思想と、人のした祝言の変形である」という一箇所「ほかひ」という言葉が見られるだけである。

「ほかひびと」は第二稿で本格的に論じられることになる。そして、同時に「まれびと」も本格的に論じられていることが重要である。第二稿の目次はこうなっている。

「祝言の展開」

- | | | | | | |
|---------|----------------|----------|------------|--------|--------|
| 一 神の嫁 | 二 まれびと | 三 ほかひ | 四 よごと | 五 天つ祝詞 | 六 まじなひ |
| 巡遊伶人の生活 | | | | | |
| 一 祝言職 | 二 「乞食者詠」の一つの註釈 | 三 当てぶりの舞 | 四 ほかひびとの遺物 | | |

五 ほかひの淪落

六 叙事詩の撒布

叙事詩の撒布

一 うかれびと 二 くゞつ以前の偶人劇 三 新しいほかひの詞

この目次で分かるのは、最初に「まれびと」を論じる中で、「ほかひ」という主題が論じられていることである。「ほかひびと」については「巡遊伶人の生活」のところで詳細に論じられている。ところが、折口は「まれびと」から「ほかひびと」への転化を、またこの時点では積極的に言っていない。ただ、その見通しが語られているところを引くことはできる。こう言っている。

「内容の上から發生の順序を言へば、天つものとの類は、結果に対して直接表現をとる。ほゞ事を要件にする様になるのは、寿詞の第二期である。神の「ほ」から占いに傾く一方、言語の上に人為の「ほ」を連ねて、逆に幸福な結果を齎さうとするのが、第三期である。我が国の祝言なる寿詞には、此類のものが多く、其儘祝詞へもちこしたものと見える。外側の時代別けで言えば、現神なる神主が、神の申し口として寿詞を制作する頃には、此範圍に入るものが多くなるのである。第四期の祝言作者の創作物は著しく功利的になる。現神思想が薄らぐと共に、人間としての考へから割り出した祈願を、単に神に対してすることになる。」⁽⁴⁵⁾

第三稿では「まれびとが人間化する最初は、恐らく新室のほかひなどであろう」とい⁽⁴⁶⁾う言い方が見られ、「まれびと」から「ほかひびと」への転化が語られるようになる。それでも、時間の軸に合せた展開がそこに見られるという言い方を、折口は慎重に避けているように見える。これまでの引用で分かるように、事実に「まれびと」と「ほかひびと」が錯綜した関係にあるからである。どこからどこまでが「まれびと」であるか、その線を引くことはできない。これは一見して実証の問題であるように見える。しかし、それほど単純な問題ではないこ

とは、この問題を本質論としてみるときに明らかにされるはずである。

「ほかびと」の「ほか」の語源について、簡略にまとめると、「ほかは外来魂の寓りなるほを呼び出す動作で、呪言神が聖霊の誓約の象徴を徴発する詞及び副演の義であつた。其が転じて」⁽⁴⁷⁾その動作をする者を言うようになった。「ほかびとは神人でもあり、芸人でもあり、呪禁師でもあつた。時には呪詛もし、奪掠もした」⁽⁴⁸⁾ということになる。

歴史の場面で見ると、この神人たちの神主は地方の豪族であつたが、それが滅せられたために流離する運命をたどる。新しい共同体、大和政権を中心とする共同体から疎外された人々である。多分、この疎外感に折口の感性が共鳴した。これが彼の文学研究の根本的な動機だろう。近代人の疎外感が、折口を古代の発見へと導いたのである。この「ほかびと」の説いて歩いたのが、「貴種流離譚」であつた。知られるように、「貴種流離譚」は折口の学問の基本概念である。これは単なる説話の基本形といったものではない。この貴種流離譚の基本は次のように示される。

「一、神の伝記を原型とする。

二、天上における犯しがあつて人間世界に流離し、辛苦を味わう。

三、辛苦が極めて死に至り、転生して偉大な神となる」⁽⁴⁹⁾。

折口の具体的な関心は、こうした貴種流離譚が、どのようなヴァリエーションを生んでいくかという歴史的なところにあつた。「まれびと」が人間へと転化し「ほかびと」が現れた後、かれらによってさまざまなジャンルの芸術が展開されることになる。その具体的な研究に折口は没頭した。「ほかびと」の本質、「まれびと」の存在の意味はそこから理解されるべきものであつた。われわれの関心は、「まれびと」から「ほかびと」への

転化そのものにある。その転化の本質に折口の学問の思想的価値の根拠、ここで言えば「近代批判」の理由があるはずである。しかし、そのことを見るには、別の視角を設定してかかる必要があると思う。

IV ハイデッガーの『イスター論』と「ほかひびと」

「ほかひびと」は亡命者であり、その故郷をやむなく追われた人々である。これは近代人たるわれわれの状況と、表面的には対立している。それは太古の話であって、われわれには関係がない。われわれはたれしも故郷を持っていると思っている。そうでない人は特殊な人々である。われわれは「ほかひびと」ではない。ところが、われわれは「ほかひびと」の系譜に連なる人々の芸に感銘を受ける。これは、「ほかひびと」がわれわれの存在の根本に関わる問題であることを告げているのではないのだろうか。

「ほかひびと」をその本質において見るには、つまり、「ほかひびと」と近代のわれわれの存在が交差するのを見るには、別の手立てが必要になってくると思う。ハイデッガーがヘルダーリンの「イスター」の註解で「人間の滞在の所在としての流れ」*Der Strom als Ortschaft des Aufenthaltes des Menschen* ⁽⁸¹⁾という言い方で示したことを参考にしてみたい。

ハイデッガーによれば、人間は「流れ」の中にいる。しかし、近代の人間はこれを自覚しない。「⁽⁸²⁾というのも、人間はこの固有のものを、自己のものとして修得しえぬままに、それを捨て去るからである。」ヘルダーリンの「イスター」と名付けられる詩は、このことを歌った。この場合、歌うとは、その背後にある意味を指示することではない。「まれびと」から「ほかひびと」を通じて、さまざまな芸術ジャンルが生み出されて行く過程が文字通りに理解されなくてはならないのと同様である。ハイデッガーはこう言っている。

「これらの流れは、その本質において既に知られたものとして、何か別のものを表す表象あるいは目印とみなされるものであってはなるまい。」⁽⁵²⁾

ヘルダーリンの詩のすべては「意味形象的ではない」⁽⁵³⁾のである。

こうした「流れ」はたれによっても明らかにすることはできない。普通の人はそれを忘れている。ハイデッガーによれば、「詩人の直感」⁽⁵⁴⁾だけが、それをつかまえることができる。折口が、短歌の実作を学問の基礎として奨励していたことが思い起される。それは、たしかに国学の伝統にそつてのことであつた。しかし、その意味はハイデッガーの言うところに重なる。「詩作の本質は、やはりまず詩作されなければならない」⁽⁵⁵⁾のである。

ハイデッガーのヘルダーリン論における主張は、歴史性の自覚において語られるものである限りにおいて、そこで問われているのは、彼自身も言うように、「西洋的人間」⁽⁵⁶⁾に外ならない。だが、それは西洋以外の人間が排除されているということの意味しない。「この西洋的人間性の本質という概念においては、必然的にそれゆえに常に、この人間性のよつて立つ本質的諸連関が合せて考えられてもいる。それは世界に対する関係、大地に対する関係、神々及び神々に逆らうものあるいは偶像神などに対する関係である」⁽⁵⁷⁾。

それにしても、ハイデッガーは「流れの所在」ということで、何を言おうとしているのだろうか。ヘルダーリンの「イスター」で配慮されたのは、「固有のものにおいて故郷を得て住むようになること」⁽⁵⁸⁾ das Heimischwerden im Eigenen であつた。「固有のもの」⁽⁵⁹⁾とは、もちろん「ドイツ人の祖國的なるもの」のことである。人間はもう長いこと故郷から離れたままでいる。われわれは異国にいたのである。それが人間の歴史性の意味である。

折口にとって「まれびと」は歴史の出発点であつた。それはわれわれの故郷である。大王崎のエピソードが思

い起される。

「十年前、熊野に旅して、光り満つ真昼の海に突き出た大王崎の盡端に立つた時、遙かなる波路の果に、わが魂のふるさとのある様な気がしてならなかつた。此をはかない詩人氣取りの感傷と卑下する気には、今以てなれない。此は是、曾ては祖々の胸を煽り立てた懷郷心（のすたるぢい）の、間歇遺伝（あたゐずむ）として、あらはれたものではなからうか。」⁽⁶⁰⁾

思い詰めた物言いだ、それだけに折口の学問というものは根本的に実証的なものとは別の方向を向いたものではないかという気がしてくる。ずいぶん遠いところにわれわれが来てしまったという実感がある。「まれびと」が人間化するとは、そこから人間が流浪を始めたある「時」を指示している。時の隔絶は空間の違いとして認識される。近代の日本人は異国にいるのである。異国の言葉をもつてするから、故郷の言葉が分らない。われわれは、もうそれだけ遠くに來てしまっている。故郷の言葉を忘れていと言ふことは、異国にすることを忘れていふということと同義である。

ハイデッガーの場合は、その故郷はギリシア語という異国語を通して、まずは知られるものであった。「われわれがギリシア語を学ぶのは、われわれ自身の歴史的元初のかくされた本質が、われわれに対してわれわれの言葉の明瞭さの中に現れてくることを求めていることである」⁽⁶¹⁾

近代の言葉を直接に持つてきては「元初」のことはわからない。折口の場合は、とくにそうだった。日本語としての共通性に惑わされる恐れがあるからである。「聴くこと」の意味がそこにある。ハイデッガーはこう言っている。

「言語を学ぶとは、聴くことを学ぶという意味である。発音だけではない、発言されているものに傾聴するこ

とである。聴くこと、聴き従い得ること、これが純正な言葉を純正に読むための根本条件である。⁽⁶²⁾

言葉が分からないとは、われわれが根本的に流れの中にいることが分からないということと同義である。とはいえ、完全に忘れさられているわけではない。貴種流離譚にわれわれが惹かれるのは、それを語る声に無意識に故郷を感じているからである。

故郷から追われ、故郷を得ることのないことは、郷愁をよびおこす。それは積極的な意味の憧れと言っておいてもいいだろう。それでも、人間はある場所を得て、住むことになる。そして、それが故郷なのだと思いをすることにもなる。だが、それは常に安らぎのない、不安な気分になれわれを追込むものでもある。安らぎの場所にたどり着いたと思っても、そうではない。「人間の至りつく存在者において、人間が故郷を得て安らうと思うその存在者において、人間は無に至っている。人間は、故郷を得たと思ひ誤る者として、故郷を得ざる者である。⁽⁶³⁾」

人間は根本において、このような状況にある。それをハイデッガーは *die Unheimlichkeit* と⁽⁶⁴⁾ *die Unheimlichkeit* とは、他国に生れること、不気味なこと、不快なこと、を意味する。ここで「ほかびと」もしくは「まれびと」のもう一つの面について語ることができる。

「国文学の発生」第四稿で折口は、「常世」が「元、絶対永久（とこ）の「闇の国」であつた⁽⁶⁵⁾」と⁽⁶⁴⁾「死の国」である。そこから来るものは、だから「畏しい姿」をしている。「まれびと」は災をもたらす聖霊を鎮め、人々に祝福を与えるから、喜ばしい感謝すべきものであることは言うまでもないが、恐怖を与えるものでもある。「まれびと」の持つ力のこのような二面性を見ておく必要があるが、それ以上にこの力の意味を認識しておかなければならない。「まれびと」の呪言が尊重すべきものだというのは、この力に由来する。さらに言うな

ら、村人は「まれびと」を勝手に威力あるものと認めたわけではない。力があるから、そう考えたのである。そう考えるように強制されたと言ってもいい。

近代の主体性の哲学の文脈においては、思惟とは主体性の自由において為されるものであった。その思惟の道筋は先天的の理性が保証する。主体性は自立しているのである。だが、ここに見られる思惟はそれとは正反対の処にある。考えるとは、力のあるものによってそう考えるように仕向けられることである。「まれびと」という強力な存在は、威力あるものと考えるように暴力的に村人に強制したのである。だから、呪言は勝手に解釈され、意味をとりだすということがあつてはならない。それは聴き取られるべきものであつたのである。言語が単なる伝達の道具ではないとすれば、その本質はこの始まりの言語において理解されなければならない。言語の本質の問題も文学の発生点における「まれびと」の存在に関わるものだったのである。

第五章 詩人と「ほかひびと」

I 詩人の本質 ヘルダーリン

「イスター」は人間の存在の運命を歌った詩であるというのがハイデッガーの主張であつた。人間は故郷たる「存在」をその不在において思う外はない。それが歴史の意味である。それが詩人の作品によって知られるとはどのようなことに基づいているのか。ハイデッガーの「ヘルダーリンと詩の本質」という論稿には、かれの詩人論の基本がまとめられている。

ある意味で詩は単なる言葉の寄せ集めと言つていい。無害なものであり、罪のない行為である。それが問題になるとすれば、まず言葉そのものが問われなくてはならない。もちろん色々な言葉がある。求められるのは、言

うまでもなく本質を語る言葉だが、それを万人のものとするには低俗な言葉の助けを借りることも必要になる。単純に本質の言葉だけを取り出すというわけには行かないのである。だから、言葉は常に危険に取巻かれていく。その危険を潜りぬけて努力がされなければならない。それは結局「言葉のあるところにのみ世界がある」からであり、「そして世界のあるところにのみ歴史がある」からである。

「言葉は人間の自由に処理し得る道具ではなく、人間存在の最高の可能性を左右するような出来事なのである。」⁽⁶⁷⁾ そういうことを本質的に語りかける言葉はどのようにしてわれわれに示されるのか。それは「対話」だとハイデッガーは言う。「言葉は対話においてはじめて本来的に生起する」⁽⁶⁸⁾。では、対話があるとはどのようなことか。その前提、あるいは根拠とは「聴くこと」である。「聴くこと」に始まる対話は、人間が言語能力を持つと、それであることだという話ではない。対話が成立するとは、語りあうべき同一の事柄が存在するからである。常に存在していることがあるから、それについての対話が生じる。常に存在しているという認識は、われわれが流れの中にあつて、いつも違うもののなかにいるという意識から生れる。つまり「時が存在する」⁽⁶⁹⁾ その時から、要するに歴史が存在するときから対話が生れるのである。

いつも既に存在しているもの、しかし混乱の中にあつて見届けることが困難なもの、それをハイデッガーはヘルダーリンにならって「神々」と言う。詩人が「神々」を言葉に言い表すとき、それは詩人が「神々」からの声を聴いた後のことである。呼びかけがあつて、はじめて「神々」は名付けられる。「神々」の呼びかけとは、たれにでもつかまえられるものではない。それは「目くばせ」である。これを言葉にできる者が詩人にほかならない。詩人でないものは、歴史のもたらさざる存在者の氾濫の中で、いつも「神々」の存在を取り逃がす。しかし、詩人は本質の言葉で捉え、言葉として人に指示することができる。それを理解できるのは、われわれも

故郷の思い出を、少なくとも忘却というかたちで持っているからである。だから、詩人とは人間と「神々」との「間」にいたのである。歴史の中で、「流れ」の中にいて、拠るべきものになっているわれわれは、詩人の言葉に拠り所を見出すことができる。

「まればと」は村から遠いところにいる「常世神」であり、その系譜に連なる「ほかひびと」は「神人」として文字通り「神」と「人」との「間」にある存在である。「時が存在する」とハイデッガーは言う。今の場合は、われわれの近代にいたる「時」、歴史的時間である。すると、それ以前の「時」はわれわれの「時」と比較を絶しているということになる。これは折口がよく認識していたことであつた。「常世では、時間は固より、空間を測る目安も違つて居た⁽²⁰⁾」と語っている。

言葉は古代において「自由に処理し得る」ものではあり得なかつた。折口は、文学の起源と考えた神の呪言がまとまつた詞章をなしていたことを強調していた。だからそれは丸ごと記憶されねばならなかつたのである。適当に意味的に分解して、記憶しやすいようにするとか、たれの目にも触れるようなものに書留めておくことなどは考えられなかつたのである。

II 折口の学問の位相

ハイデッガーの所論の示すところを参考にとすると、折口の説が、限定された歴史的・文獻的実証の場に限定されて理解されてはならないことが理解できる。そして、主体性の思想の立場から一方的に見ても、その価値は分らない。吉本隆明は折口の説について、こう述べている。

「折口信夫は、原始人または古代人が、自然に対する対象化の行為いいかえれば自然を加工する行為によつて

うけとる自己自身に対する対立あるいは自己からの疎外を、その信仰説のなかで、まったくすくいあげることができなかった。こういう古代人の自己疎外は、部族のあいだの他の部民との関係のなかにあらわれる。⁽⁷¹⁾

前に見た言語の本質論と同様、吉本の考えは、かれの立場から見ると正しい。当たり前のことだと考えてもらっては、折口も吉本も理解できない。吉本は「ほかひびと」の自然ないし共同体からの疎外を見逃してはいない。しかし、「幸福は与えてくれるのだが、畏しいから早く去つてもらひたいと古代人の考へたまれびと⁽⁷²⁾」は見逃している。古代人は、承知の上で主体性（の確立）を拒否した。折口は主体性の問題を明確に視野におさめている。疎外をバネに、主体性を確立して行くことは、「幸福は与へてくれるのだが、畏しい」と古代人は考へた。だから、それを「ほかひびと」に預けたのである。預けたという意味は、「ほかひびと」は疎外の象徴とといったものではなく、実在として、あるいは制度として理解すべきだということである。

吉本は「自然」の対象化に起因する自己自身の疎外を歴史の基礎においている。絶えず生ずるこの分裂の意識を、自己の主体性において克服して行く過程が歴史として認識される。一方、折口の見ようとしたのは、その自己疎外ないし対立を「ほかひびと」に託して、共同体の外へ追いやる（そして、まれびととして中にむかえ入れる）古代人の考え方である。確かに、対立のエネルギーを「ほかひびと」に吸収させることによって、自己の主体性のはっきりとした自立は、ついに日本人の思惟の地平では行なわれなかったと言うことはできるかもしれない。だからと言って、「すくいあげることはできなかった」と言うだけでは、折口を読む意味はない。「ほかひびと」は、由来（故郷）を語るものとして、単純に共同体の外部に追いやられる存在ではなかった。「ほかひびと」がいなければ、村の生活は成立しなかったのである。自己疎外のシンボルである「ほかひびと」は、ついに日本人の意識に内面化されなかったと言ってもいいだろう。折口は日本人の主体性が出来上がっていく、その過

程ないし系譜を追っているのである。そのことの意味が問題にされなければならない。

ハイデッガーとの違いについても触れておきたい。かれはギリシアにおける断絶について語っていた。ニーチェにならってハイデッガーは、近代がギリシアにおいてある決定的な開始点（断絶）を持ったことを言う。折口の場合言えば、文学の発生の時点の設定の問題であり、「まれびと」と「ほかひびと」の区別の問題である。

既に見てきたように、これらの問題について、折口は明確に言うことは避けた。ただ、それについて「段々と変化」と言っている。切断の認識は、折口にはないと言っている。古代において徹底的な区分が生じたという考えはない。「まれびと」は、人々の生活の中にやってくる。折口は、ハイデッガーと同様に、人間の生を「住む」ことにおいて考えている。その生活の具体的な進行を進める役割をもって、まれびとは人里に現れる。そうして、祭の中で、人々とのコミュニケーションのなかで人々の中に融け込んでいった。かれは村の外に追いやられるものであるが、追放されるのではない。また戻ってくる。決定的な追放は見られないのである。だから、そこにソクラテス、プラトンのような記録に残される英雄は出てこない。この切断が見られるとすれば、明治期に導入された機械主義文明によるだろう。

ハイデッガーのギリシアにおける「切断」は、その記憶が蘇ると、精神の癒されぬ傷となって意識された。それが近代への批判となって現れることになる。その意味で、ハイデッガーの講義録に露骨に見られるような「近代批判」は、ニーチェの言っていた「ルサンチマン」そのものであると言っている。この記憶の蘇りは、「切断」の切断への期待というメッセージを持ったのである。この意味でニーチェの言う「超人」、ハイデッガーの言う「本来的なもの」とは、「ルサンチマン」と裏腹の関係にある。ハイデッガーは、近代が切断できると考えたのである。だから自己の思想の正当性を訴え続けた。

切斷の意識のない折口には、このような主張は本来無縁のものである。内部から湧き上がる声としては、出てこない。近代の解説の地平とは別の次元を切り開いた折口には、生活の中に埋れた古代からの系譜の糸をしつかりと握っているという確信があった。しかし、近代の解説の延長にあった天皇制イデオロギーが、物理的な力で彼の個人的な精神の世界にまで立ち入ってきたとき、彼の学問の抱えていた「近代批判」はあえてイデオロギーの形を取って最後の姿を示すことになったのである。

終章 「まれびと」の論理と実感の理論

I 実感される世界と方法としての実感

「鶏頭の十四五本もありぬべし」というよく知られた子規の句がある。これについて、「日本美について」と題する文章で折口は次のように述べた。

「これには賛否両論がありました、どちらも本道は子規の心を掴んではゐなかつたのです。子規の眼の前で十四五本の鶏頭が秋の風景をつくつてゐるだけである。作つた肝腎のことだけをいつておけば——それを読む人が——その連想を加へて其を中心に、その人自身の連想の範囲に置いて、延長なり、内容化して行き、藤の花だけ、鶏頭だけを読んだのではないことを感じさせるといふ人が多いが、私は恐らくさうではないと思ひます。この句は、藤の花と鶏頭以外の何も言つてゐない、そこに句の面白さがあるのです。」⁽⁷³⁾

つづいて「梅 若菜 鞠子の宿のころゝ汁」という句についての批評をあげておく。

「これも、「梅や若菜の時分に、東海道を旅して鞠子の宿でころゝ汁を吸つてゐる。」といふので、梅と若菜と、ころゝ汁のただ三つあるだけの小さな天地なのです。そのほか何もいらない。これにつけ加へて説かうとす

るのは間違ひである。

私はちようどの精神——外に何物をも容れない小世界、純粹な世界、さう言ふ小世界の存在を考へるところに、日本の芸術の特色がある——が、花の場合でも同じではないかと思ひます。広い世界を暗示する考へ方ではなく、与へられた材料だけでそれ以外に拡がらず、それで満ち満ちたごく簡素な世界を作つてゐる。そこにさびがあるのです。⁽⁷⁴⁾

長いが、引用してみたのは、ここに折口の学説から帰結する本質的なことが語られていると思うからである。ここでまず形而上学的な解釈が否定されていることは、すぐに分かる。意味的にこれらの句に接近することは、根拠のない解釈をうむだけである。具体的に折口をよく使っていた言葉で言う、と、「実感」でこれらの句を読む必要があるし、事実、われわれはそうしていると折口は考えている。「実感」で読むとは、「聴くこと」に徹することである。聴かれた言語そのものの世界、それが指し示している限りでの世界に身を置くということである。それが日本では芸術の根本だと考えられているから、これらの句は傑作として知られることになった。

折口は「実感」によって古典を理解することを主張する。「実感」という語には近代の学問に対する批判が含まれていた。「実感」が折口の学問の基礎であつた。『古代研究』の「追ひ書き」にこうある。

「哲学と科学との間に、別に、実感と事象との融合に立脚する新実証学風があるはずである。一方は固定した知識であり、片方は生きた生活である。時としては、両方ともに、生命のある場合もある。此二つを結合するものが、⁽⁷⁵⁾実感である。」

折口の学問は、新しい学問である。それは民俗学にも、国文学にも還元されない。折口はよく「私の学問」という言い方をしていた。ここに語られていることはそれなりに理解はできる。しかし、それだけでは單なる学問

観に過ぎない。かれの言う「実感」については、その表現にもとづいて考える外はない。すぐあとにこう言っている。

「民俗を見聞しながら、又は、本を読みながらの実感が、記憶の印象を喚び起す事から、論理の糸口を得た事が多い。其論理を追及している間に、自らたぐり寄せられて来る知識を総合する。」⁽⁷⁶⁾

「実感」とは「論理」を指示した。実感が論理を呼び、その論理が知識を総合する。実感といういわく言い難いものの表現が論理であると言ってもいいだろう。「論理」ということについては、折口は度々発言をしている。しかし、それを読んでも論理の一般的规定とか、その本質について詳論されているわけではない。その本質をわれわれ自身で読み込んで行かなくてはならない。

II 民俗論理

折口が「論理」と言うときに典型的な例として持出すのが、「みこともち」である。神の言葉の伝達を言う。それは「根本的に日本人の思想を左右してゐる事実」⁽⁷⁷⁾である。「みこともち」の論理がすなわち日本人の思惟の根本法則なのである。

「みこともちをする人が、其言葉を唱へると、最初に其みことを発した神と同格になる、と云ふことを前に云つたが、更に又、其詞を唱へると、時間に於て、最初其が唱えられた時とおなじ「時」となり、空間に於て、最初其が唱へられた處とおなじ「場所」となるのである。つまり、祝詞の神が祝詞を宣べたのは、特に或時・或場所の為に、宣べたと見られてゐるが、其と別の時・別の場所にてすらも、一たび其祝詞を唱えれば、其處が又直ちに、祝詞の発せられた時及び場所と、おなじ時・處とするのである。」⁽⁷⁸⁾

これは、折口も言うように「見たて」の論理である。「日本人は一つの行為によって、それに関連した幾多の事実を同時に行なひ、考へる」⁽⁷⁹⁾のである。実感によって理解しなければならないのは、まずこのことである。何故か。折口は合理的に説明はしていない。ただ、そう考えなければ日本の古典は、分らないと繰り返し返している。合理をもって古典は理解されないのである。合理に基づいた因果的説明が得られないとすれば、別の思惟の原理に基づいているということだろう。

「みこともち」の論理とは、われわれからすれば、まず「習慣」として理解することができる。そういう習慣になっており、その習慣にしたがうことが生活をするということの意味であった。思惟はその習慣に規定される。習慣とは生活の規則をいうが、それはそのまま思惟の規則となる。折口の見た日本人の意識は、先天的に意識を規定する理性の立場ではなく、非理性的な立場である。意識が論理的に秩序づけられるのは、なにも理性ばかりによるのではない。理性は非理性から「発生」したと考えてみればいい。先天的に無秩序な人間に、強力なものゝ暴力によって、習慣というかたちを取って、規則が刻み込まれる。習慣という規則から論理は得られるのである。習慣という事実的なものが問題になるから、具体的な歴史的研究所が必要になる。こういった規則の見地は経験論の哲学者、とりわけヒュームの強調していたことである。だから、折口は日本人の思惟を単に特殊的に考えていたのではない。ハイデッガーの言うように、われわれは自分の言葉から離れて、つまり自己の所属する民族から離れて思惟することなどではしないが、それは本質に関わる思惟である限り、その本質には他の民族も関わっている。直接的に普遍性を訴えようとする合理性の見地から離れなくてはならない。そこではじめて折口の説が理解できる。

この習慣は、本質においてはどう理解されるのか。折口はこういう言い方をしている。

「日本人はすべて物を並行的に考へるのが例で、田に稲蟲が出ると、人間にも疫病が流行すると考へてゐた」⁽⁸⁰⁾並行的に考へるとは、因果の秩序において考へないということである。原因と結果の間には時間が忍び込んでゐる。時間の意識とは差異の意識である。「見たて」にはそれが無い。「見たて」とは「みこともち」の論理を、論理として意識化する表現である。したがって、逆にいえば、「見たて」という意識が生れたということは、時間の意識、歴史意識が生れたからだと考えることができる。それは近代の所産である。「みこともち」の論理には「まれびと」が「ほかひびと」に転化する論理が重なる。「みこともち」は神の言葉を告げることにおいて、神と同格となる。これは、人が「まれびと」と同じように振舞うことにおいて「まれびと」になるということと同様である。

「まれびと」と「ほかひびと」の関係も、このような視点から最終的に理解できる。「まれびと」とは、具体的にその諸相を把握できる「ほかひびと」から考え出されたものである。「ほかひびと」は「ほかひ」を前提にする。「ほかひ」は、だから、それが前提にするものを指示しており、それは「ほかひびと」ではないものである。「みことのり」の論理とは、二重化の論理である。ハイデッガーの言う「間」が本質的な様相なのだ。「ほかひびと」は時間的に後を見れば、具体的にさまざまなものが重ねあわされてくることはすぐに理解できる。芸人と言つてもいいし、乞食、ならずものと言つてもいい。それは具体的に折口が言っている。問題は、時間的に前に存在するはずのものである。「ほかひびと」が歴史的に辿ることのできる限界にあるとすれば、二重化の論理にしたがつて、歴史的にはもうそれ以上に行かないものが存在する。それが「まれびと」である。「まれびと」とは、限界の概念である。

「まれびと」とは、「みこともち」の論理、それを思考の習慣として仕向ける強力で不気味な存在である。こ

の存在は、「ほかひびと」という存在者に重なりあうものである。それは存在者と言うよりは、「ほかひびと」を「ほかひびと」として存在させる当のものであり、そういう「働き」、「作用」なのである。「まれびと」について、折口は、具体的な存在者として歴史的に実証をしたわけではなかった。かれは古代の文獻に、古代人にとって根本的と思われる語を取り出し、その指示するところを「まれびと」と名付けたのである。「まれびと」は思考の問題に外ならない。思考の問題であるとは、人間の内面の問題であると限定されてはならない。「まれびと」の前提となる「ほかひびと」の問題については、折口はあくことのない実証と考察を重ねていた。「まれびと」は「ほかひびと」として實在となり（外部となり）、「みこともち」の論理として内在化する（内面となる）。この生成の相において、はじめて「まれびと」はわれわれの存在の本質を告知するものとして考えられるようになるのである。

Ⅲ 神道の宗教化という企て

以上に一端を示した折口の学問は、そのまま一つの「近代批判」の試みであったと締めくくって、この一文を終えてもいいのかもしれない。しかし、この近代への鋭い意識にもとづく思惟は、最終の場面で思いがけない展開を見せる。折口が戦後に言い出した「神道の宗教化」という問題である。

この「神道の宗教化」という企ては、一つの啓示として胸に浮んだことだと折口は言う。それはアメリカ軍が「十字軍における彼等の祖先の情熱をもつて、この戦争に努力してゐるのではなからうか」という思ひに基づいたものであった。折口は太平洋戦争において負けたのは神々ではなく、人間ではなかったかと考えた。信仰心に欠けていたからである。しかも、あったとしても、その信仰心は間違っていた。神道は根本において多神教なの

に、天照大神という一神を信仰することになってしまったからである。「例をとつて言へば、ぎりしあ・ろうまにおける「神々の死」といつた年代が、千年以上続いてゐたと思はねばならぬのです」⁽⁸²⁾とも言っている。そして、こう結論する。

「われわれは、日本の神々を、宗教の上に復活させて、千年以来の神の軀から開放してさしあげなければならぬのです」⁽⁸³⁾

これは、意外な主張と言うべきである。折口は祖先信仰としての神道はやめにして、キリスト教と同じように、形而上的な神を信仰する宗教とすべきだと説いたのである。祖先信仰の意味は、その非形而上学的本質にあった。信仰とはひとつの实在の連続であるというのが、祖先信仰の基本である。従つて、それは近代的なかたちでのキリスト教と同じような「宗教」ではありえなかった。「神道」といわれているものは、日本人の思惟内容とその形式を規定するものであり、本来的なものを告知するものであった。敗戦後二年を経て「宗教としての神道は非常に若いと言へよう。極端に言へば本年は二歳と言へるかもしれない」⁽⁸⁴⁾と折口は書く。

「神道の宗教化」という構想は、やはり逸脱、と言う外はないように思われる。今の引用が示しているのは、日本古来の「神道」が「宗教」ではないという認識である。「神道の宗教化」を訴えた文章の一つに「神道の新しい方向」と題したのだから、折口もこの点は十分に理解していたはずである。してみると、神道の宗教化とは、神道の解体に等しいのではないか。この「逸脱」と引換えにかれが訴えようとしたことを考えてみなくてはならない。

折口の訴えは、倫理、ということにつきる。古代人に生活を可能にした「まれびと」への感謝は、日本人の生活に、今日の言葉で言えば、道徳的価値を与えていた。これが折口の学問に強い思想的色彩を与えている。かれ

が単なる美的対象として文学を見たことは一度もなかった。万葉集を「生活」の見地から見るといふことの意味がここにある。折口にとっては『源氏物語』も、「文章が美しいとか、小説の構造がよいとか、或いは、こんなに迄書きこなす処の技術だとか、そんなことよりも」、⁽⁸⁵⁾「人間として向上してゆく過程を学ばなければならぬ」⁽⁸⁶⁾本なのである。神道の宗教化の目的は、「美しい世の中」⁽⁸⁷⁾にすることである。勿論、その前提には正しい知識が必要となる。だが、それだけでは単なる知識に過ぎない。この知識は、倫理的価値を持たなければ、人間の存在に与つて意味のある完全な知識とはならない。そして、この倫理的価値が、日本人の生活の中で失われたことが決定的な形で示されたとき、折口に危機の意識を表現させるに至った。

この危機意識は折口の学問自体において示されていたことである。本来的な古代理解がされていないという危機の意識が、かれを学問の道に深く入り込ませたからである。これは言語自体につきまとうものであった。ハイデッガーの言うように、認識を万人のものとするには低俗の言葉を使うしかないのである。「聴くこと」に徹する必要があるのは、本来の言葉を聞き分ける必要があるからである。折口は折に触れて低俗の文学作品、あるいは学問上の珍説奇説を蔑ろにしてはならないと言っていた。そこにも本来の事柄が隠されているかもしれないからである。危機意識にある者は至るところで耳を傾けているのでなければならぬ。しかし、本来のことが意図的に無視されるときには、聴いているだけでは危機的状況は打開されない。聞くだけではなく、言わなければならない。この意味でも、折口の「神道の宗教化」という主張は、逸脱であった。

逸脱とは本来の意味や目的から外れることである。最後に至って、折口の学問は進んで解体の危機に身をさらした。これは文字通りそうであった。「神道の宗教化」を主張する一連の文章の一つを「民族教より人類教へ」と題しているのは偶然ではない。この一文はかれの学問を考慮に入れなければ、新興宗教の安っぽい宣伝文と言

って過言でない。こういったことのすべてが、折口の折口学からの逸脱を語っている。しかし、この危機とは折口の生きた時代、すなわちわれわれの近代の危機である。近代批判は、単純に近代の否定とはならないことを思い起すべきである。近代の中にいて近代を否定することはできない。それは解体することができるだけである。それ以上のことをしようと思えば、それを行う者の思惟そのものが解体されてしまっているわけだから、何をしても無に帰する外はない。折口が、「人類教」だとか「キリスト教をモデルに」とか、具体的なイメージを持てないようなことを言うのは、そのためである。かれの学問の限界を越えた問題だからである。しかし、この最後の試みのゆえに、折口の学問は「近代批判」としての思想的価値を鮮明にして完結したと言うことができる。フーコーのニーチェ論の締めくくりの言葉をあげて、この小論を終りにしたい。

「そこではもはや、われわれの現在ののみが保持しているような、一つの真理の名のもとにわれわれの過去を裁くことが問題となるのではない。そこで問題となっているのは、無限にくりひろげられる知の意志のうちで、認識の主体の破壊の危機をあえて冒すことなのである。」⁽⁸⁸⁾

(一九九二・九・九)

註

- (1) 『折口信夫全集』(中央公論社刊。以下、全集と略記) 第九巻、四九九頁。
- (2) 全集第九巻、四九七頁。
- (3) 全集第九巻、五〇〇頁。
- (4) 全集第九巻、四九七頁。
- (5) 全集第二九巻、三八四頁。
- (6) 全集第九巻、五二二頁。

- (7) 全集第九卷、五二三頁。
- (8) Jean-François Lyotard “La condition postmoderne” (Les éditions de minuit, 1979) 邦訳（魯邨風の薔薇刊『ポスト・モダンの条件』小林康夫訳）第二章参照。
- (9) 全集第九卷、九二頁。
- (10) 全集第廿九卷、四九頁。
- (11) 全集第廿九卷、五〇頁。
- (12) 全集第廿九卷、五〇九頁。
- (13) 全集第廿九卷、五二二頁。
- (14) 全集第廿九卷、五一〇頁。
- (15) 全集第廿九卷、五一五頁。
- (16) 全集第廿九卷、五一七頁。
- (17) 同右。
- (18) 全集第廿九卷、五二四頁。
- (19) 全集第廿九卷、五一七頁。
- (20) 同右。
- (21) 全集第廿九卷、五二五頁。
- (22) 全集第廿九卷五二九頁。
- (23) 全集第九卷、四三三頁。
- (24) 吉本隆明『言語にとって美とはなにかⅠ』（角川文庫版）二七頁。
- (25) 同右、二三頁。
- (26) 同右、四一頁。
- (27) 同右、二七頁。
- (28) 吉本前掲書、Ⅰ—五二頁。

- (29) 同右、三六頁。
- (30) 全集第廿九卷、五五四頁。
- (31) 『折口信夫全集ノート編』(中央公論社刊)第一卷、二二二頁。
- (32) 全集第廿卷、二六八頁。
- (33) 全集第七卷、三四〇頁。
- (34) 全集第七卷、三三八頁。
- (35) 全集第七卷、三三七頁。
- (36) 全集第九卷、一頁。
- (37) 全集第七卷、二二七、八頁。
- (38) 全集第三卷、二六一頁。
- (39) 全集第三卷、二六三頁。
- (40) 全集第三卷、二六四頁。
- (41) 全集第一卷、三四七頁。
- (42) 全集第一卷、六三頁。
- (43) 全集第一卷、三五頁。
- (44) 全集第一卷、七四頁。
- (45) 全集第一卷、九〇、一頁。
- (46) 全集第一卷、五九頁。
- (47) 全集第一卷、一四三頁。
- (48) 全集第一卷、一八二頁。
- (49) 西村亨編『折口信夫事典』(大修館書店刊)、一六六頁。
- (50) Martin Heidegger "Gesamtausgabe Band 53. Hölderlin's Hymne 'Der Ister'" (Vittorio Klostermann, 1984) S. 23 邦訳(創文社版『ハイデガー全集 第五三卷 ヘーデルリンの賛歌『イスター』』三木正之・エルマー・ヴァインマ

イアー訳) 三三頁。

- (51) Ebd. S. 24 邦訳、三四頁。
- (52) Ebd. S. 30 邦訳、四〇頁。
- (53) 同右。
- (54) Ebd. S. 43 邦訳、五五頁。
- (55) Ebd. S. 24 邦訳、三四頁。
- (56) Ebd. S. 51 邦訳、六三頁。
- (57) Ebd. S. 51~2 邦訳、六三頁。
- (58) Ebd. S. 60 邦訳、七二頁。
- (59) 同右。
- (60) 全集第二卷、五頁。
- (61) Heidegger 前掲書、S. 81 邦訳、九七頁。
- (62) 同右。
- (63) 同右、S. 94 邦訳、一二二頁。
- (64) 全集第一卷、一三〇頁。
- (65) 同右。
- (66) M. Heidegger "Gesamtausgabe Band 4. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung" (Vittorio Klostermann, 1961)
- S. 37, 邦訳(理想社版『ハイデガー選集三 ヘルダーリンの詩の解明』手塚富雄・斎藤信治・土田貞夫・竹内豊治訳)
- 五五頁。
- (67) 同右。
- (68) 同右、S. 38 邦訳五六頁。
- (69) 同右、S. 40 邦訳、五八頁。
- (70) 全集第二卷、一〇頁。

- (71) 吉本前掲書、第Ⅱ巻、三六頁。
- (72) 全集第一巻、五八頁。
- (73) 全集第十七巻、一一四頁。
- (74) 全集第十七巻、一一四、五頁。
- (75) 全集第三巻、五〇八頁。
- (76) 同右。
- (77) 全集第三巻、一五四頁。
- (78) 全集第三巻、一六一―一二頁。
- (79) 全集第三巻、一七一頁。
- (80) 全集第二巻、二六四頁。
- (81) 全集第廿巻、四六一頁。
- (82) 全集第廿巻、四六六頁。
- (83) 全集第廿巻、四六七頁。
- (84) 全集第廿巻、四三九頁。
- (85) 全集第八巻、三四三頁。
- (86) 全集第八巻、三二二頁。
- (87) 全集第廿巻、四七一頁。
- (88) Michel Foucault 'Nietzsche, la généalogie, l'histoire' ("Homage à Jean Hyppolyte" [PUF, 1971] 所収) p.78
邦訳『ハイデガー 一一号』竹内書店刊、八三頁。