

折口信夫の構想力

——実感と「まれびと」——

石川 晃 司*

目 次

1. 折口信夫の学的世界の基本的性格と方法…………… 101
2. 実感と構想力…………… 104
3. 〈まれびと〉という構造…………… 108

Orikuchi Sinobu's Power of Imagination

Kouji ISIKAWA

Orikuchi Shinobu made public a lot of his studies of Japanese literature, including folklores, myths and the like in Japan, while he wrote, under the name of *Shaku Chōku*, a large number of *tanka*, poems, essays and novels. He was at once a first-rate scholar and artist. In this paper, it is argued that these two aspects of *Orikuchi* are both based on *Einbildungskraft* (a power of imagination) and should be treated as one. This power of imagination, which was so inseparably connected with *Jikkan* (intuition), enabled him to create *Marebito*, the key conception to his intellectual world.

1. 折口信夫の学的世界の基本的性格と方法

本稿において折口信夫と表記する存在は、釈迦空と言ひ替えても全く同じであることを最初にことわっておきたい。歌や詩・小説の創作者としての釈迦空と国文学者・民俗学者折口信夫とをどのように関連づけるかという点についてはさまざまな議論がありうるが、私たちの眼から見るならば、その二つは切り離しがたく結び付いており、しかも重要なことは創作の世界と厳密なる学の世界がたんに相互に影響を与えあっているというよりも、この色分けされる二つの世界が根本的には一なるものであり、〈創作の発想〉に拠って描かれているといった方が妥当であるように思われることである。折口信夫の国文学や民俗学における業績は学として十分な資格を与えられる——否、それどころか、この日本という風土において、西洋の知や概念をほとんど媒介することなくあれほどまでに体系的に日本の古代の民俗や文学の世界を

えぐり出し、日本民俗学・日本文学に統一的な展望を与えてみせたことは驚嘆に値すると云ってもよいものである。しかし、それは後代の人々が折口の残した学的成果を眺め渡したときにそういいうるのであって、折口個人の内的な意識としては、創作の発想をもって、あるいはそれを最大限に利用して書かれていると考える方が正しいのではないか。折口は確かに国学院や慶応義塾の教授であったし、文学博士であったが、その学問世界を顧みるとき通常の学問的言説とは違ったスタイルで書かれていることに気づく。学問は一般に現実のあと追いをするものであり、既に存在するものを対象として、それを分析することに主眼がおかれる。ことに、日本においては、明治以降、学問は西洋的な知の枠組みを借りて現実を分析することに主眼がおかれてきた。このような風土においては、学問は分析にとどまり、一つの思想にまで昇華されることは稀である。事実、明治以降、今日に至るまで、講壇の学者でありながら同時に思想家でありえた例は極めて少ない。西洋的な知の枠組みを追いかけることに汲々として、十分にそれを咀嚼しきれないのである。

* 教養課程 講師

昭和 63 年 11 月 29 日受付

あるいはまた、仮に西洋的な概念を縦横に使いこなせるとしても、それを日本という風土にそのまま当てはめてみることに、どれほどの妥当性があるのかに対して無頓着なのである。現在私たちは西洋的な概念を生み出したのが他ならぬ西洋世界であり、その意味で一種の「存在被拘束性」を受けていることを知っているために、それが普遍的な意味を有すると素朴に信じるわけにはいかない。折口はこのような二重の障害から自由であったように思える。かといって、云うまでもなく、折口は学問のための学問をやったわけでもない。

折口にとって最も本質的なことは、自己の実存であり、その実存の表現を〈言語〉に託すことであった。歌人、小説家、詩人、国文学者、民俗学者、神道学者、等、折口信夫にはさまざまな貌があるが、それらは全て折口信夫という実存から必然的に表出されたものであり、その逆ではない。折口にとっては、短歌をつくることも詩を書くことも、国文学や民俗学を研究することも、自己の実存を表現する手段という同じ意味をもっていた。折口が見せるさまざまな貌は、後になって私たちが外側から貼り付けるレッテルにすぎない。折口は、学問を職業として現実のあと追いをしていたのではなく、実存表出の一つの態様として学問を選んだというべきである¹⁾。折口の個々の学術論文を検討してみると、緻密な実証的探索力と結び付いた蛇のようにうねってゆく思考の動態がそのまま文体に移しかえられているような印象を抱かせられる。民俗学や、またその成果を援用しなければ解きあかすことができないような時代を対象とする国文学が、必然的にこのような文体を強いるという側面は確かにあったであろうが、それを割り引いて考えてみても、専ら自分に向かって思考し、書いており、読み手に対する配慮が欠けているという印象は否めない。〈創作〉の典型である文学作品が、読者の気に入るように書くことを主眼とするエンタテインメント文学作品などを別とすれば、専ら自己を表現し自己に向かって収束していくところにその本質があることは明らかであるが、折口の場合、この創作的な自己実現の発想が国文学や民俗学といった学の領域にまで貫徹されている。これは学術論文の体裁としては、通常弱点とされるかもしれないが、しかし、むしろここにこそ私たちは折口の凄さと本質を看取すべきである。この〈創作の発想〉は構想力といってもよく、この自由に飛翔する巨大な構想力を駆使して折口は学術的な領域に立ち向かっていった。この構想力に実

と緻密な実証的探索力が加わるたびに、彼の独自の学術世界が開かれてくる。折口の学術論文の凄さと本質は、主観の方へと強烈に引き付けられることによって主観の壁を突き破り、客観的な学の世界へと結び付いていたところにあるように思われるからだ。これはひからびたスコラ的な学の遵奉者からは許し難いことに見えるかも知れない。しかし、客観性を声高に語る学といえども、究極的には認識主体の価値意識や思想に接続している。否、むしろこの契機こそが本当は重要なものであり、この契機を媒介せずに真に意味のある客観性などには行き着かない。ウェーバーの〈価値自由〉Wertfreiheitの観念を持ち出すわけではないが、客観性は個人的契機を排除するものではなく、むしろ逆にそれを積極的に取り込むことによってこそ成立するものと解釈すべきであろう。その意味では、折口の学術世界は、いかに通常の学からは逸脱のように見えようとも確たる正当性を保持している。いわゆる折口学の精髓が、自己目的化した学の枠を超えたところにこそ存在することは疑いを入れない。このとき折口は学を職業として現実のあと追いをしていたのではなく、思想として未だ未来たらざるものの方に関わっていると云った方が正しい。折口の学術世界は、この日本という風土において稀有といってもよいほどの体系性を備えている。この体系の根幹をなす概念は云うまでもなく〈まれびと〉であるが、この概念の抽出は構想力の援用がなければ不可能であったようにおもわれる。

広松保は前登志夫との対談のなかで次のように述べている、「柳田学は方法的に生かせるけど、折口学というのはそんな方法的に生かせないものじゃないかという気がしますね。折口さんは方法なんてどうでもいいんだということを言っている、まあそれは実感の学ということになるんでしょうけれども、それである種の学問的な立場からいえば批判の対象になると思うんですが、しかしその方向について賛成、反対というのは別としても、学問の一番の原初的な力ということ言えば、やはり折口さんのなをもっと回復していく必要があるんじゃないか²⁾。ここには折口信夫が採った〈方法〉の重要性を認識しながらも、その方法を定式化しえないもどかしさが表明されているとみてよい。同様の指摘は多くの論者によってなされており、これは一般的な見解であると考えてよい。実感などというものは科学的な概念の対極にあるものであり、皮相な科学主義・実証主義からは到底容

折口信夫の構想力 (石川晃司)

認められないものであろう。しかし、容認しえない根拠は、この実感なるものが曖昧模湖とした個人的なものであり、その意味で客観的根拠を持ちえないのではないかという点にある。近代の科学は、万人に賦与された理性を行使し、万人にわかる手続きを経て、万人が認める真理に到達すると考える。このようなデカルトの幾何学的方法の観点から見れば、専ら個別性に依存する〈実感〉などという概念が普遍性を獲得することができないことは自明である。確かに〈実感〉を定式化することはできない。否、できないというよりも、そんなことをしたところで意味をもたない。なぜなら、〈実感〉において問題になるのはその内包であり、この内包は個別的なものであって普遍性を認めることができないとされるからである。だが、このことは〈実感〉が直ちに客観的な方法として無効であることを意味するものではない。

折口自身は、確かに方法自体に対してさほど大きな意味を認めなかったように思える。『古代研究』のあとがきである「追い書き」に若干の叙述がみられることを除けば、方法について積極的に語ったことはなかった。しかし、これはまず方法を確定してから対象に切り込もうとする輩にたいする暗黙の批判として読むべきであらう。方法なるものは研究対象との緊張連関から必然的に生み出されるものであり、研究に先だって予め措定されるようなものではないからだ。最初から方法を規定してかかれば対象はその方法の通りにしか見えなくなってしまうことは自明である。ヘーゲル哲学の事実上の処女作である『精神現象学』は本論が書かれた後で、全体の構成や方法を明らかにした序論が草されたことには、順序の上での必然性があると考えべきである。対象を論じきった後で、そこで使われた方法が明らかになるのであって、その逆ではない。

もちろん、ここで私たちは方法のもつ重要性を貶低するものではない。対象がそれを分析するのにふさわしい方法を私たちに強いるという側面を見過ごすことは出来ないものであって、具体的な対象と具体的な個人との緊張連関を経由してこそ方法は明らかになるのである。そのようにして見いだされた方法だけが、方法として自立させることができ、しかる後にいわゆる方法として使用してゆくことができるのである。全ての対象に妥当する客観的な方法なるものは、その意味では幻想にすぎない。ヘーゲルは『精神現象学』を書き上げた後、そこで表出された方法を積極的に使ってゆくことになる。そしてこ

のような事情は折口信夫にも当てはまるように思われる。

折口の場合、研究対象に臨むにあたって実感という基本原則をたてて、この姿勢を生涯崩さなかった。折口自身には確固たる方法意識はなかったかもしれないが、ポジティブに実感を取り込もうとすることは、事実上、重要な方法として措定されていると考えるべきである。もちろんこれはそれによって対象を規定してしまうような狭い意味での方法ではない。この実感が折口の採った広義の方法であるとすれば、その実感を駆使することによって析出された狭義の方法概念が〈まれびと〉であった。「国文学の発生 (第三稿)」をふくむ『古代研究』において〈まれびと〉の意味 (〈まれびと〉という構造) を確定した後、折口はこれを方法として使っていた。〈まれびと〉に関してもまた折口自身が明確に方法として意識していたかどうかは定かではないが、その後の論稿に〈まれびと〉の構造が原理的一貫性をもって保持され、折口の学的世界に基本的な骨格を与えることになったことは疑いをいれない。

以下、実感を広義の方法と捉え、その妥当性を標定し、次いで狭義の方法としての〈まれびと〉の概念に論及してみる。

注

- 1) 池田弥三郎は「座談会・折口学をめぐって」(他に、岡野弘彦・川村二郎が出席、『現代詩手帖臨時増刊 折口信夫・釈道空』・1973年6月、所収)のなかで「骨の髄まで折口信夫ってのは遊びのしみていますよ。(中略)いい意味でね。つまり、自分の好きなことをやりたい人だと、好きなことをやれないんなら、自分の人生はないのだからという人生を送った人だと思うな」と述べているが、これは正鵠を射た評言だともう。このような意味での「遊びの精神」が折口の世界をからめてから支える大きな柱になっている。ついでに云えば、実はこの箇所は、柳田国男との対比で語られており、柳田に関してもまた池田は本質をえぐるようなエピソードを紹介している。「柳田国男の方は逆でしょ。かく有らねばならぬって、う、ねえ。学者はかくあらねばならぬって。それで僕はビックリしたことがあるんですよ、戦争後に。折口先生が亡くなられてからかな、柳田先生

のところには何かの用があって行った。するとね、初めて訪ねて行った僕を、さんざん喜ばせておきながら最後に水ブッかけるんですよ。今日は慶応義塾の池田弥三郎をつまらなく暮らさせたってなことをいうんですよ。折口のサロンにおいては考えられないでしょ。柳田国男と会って嬉しくて仕様がなその日の僕に向かってね、こんなことをしているのはお前の人生ではないんであると、この半日を書齋で勉強すべきであると、お前の主題を研究所で研究すべきである、ってこというんですよ」(190 頁)。柳田学には〈かくあらねばならぬ〉(モラル)からの束縛があり(ついでに云えば、〈資料による裏付け〉に徹底的にこだわることによる束縛があり)、精神の自由な飛翔を故意に抑えるようなところが見うけられる。折口学の中心概念である〈まれびと〉が、〈遊びの精神〉によって裏付けられ、実感を基にした飛翔する構想力の産物であったことと、柳田が終生この概念に疑義を呈し続けたことは無関係ではない。

- 2) 「迢空折口信夫の問いかけるもの」(『国文学特集・迢空折口信夫』・昭和 52 年 6 月、所収) 28 頁。

2. 実感と構想力

折口学が〈実感〉の学であるとはしばしばいわれるところであり、そのこと自体に何ら異存があるわけではない。だが、〈実感〉とは何か、どのような意味をもつかという点に関しては殆ど理論的な考察は行われていない。〈実感〉は非常に個人的なものであり、そのようなものを学の方法として普遍化するわけにはいかないし、そんな方法によって書かれたものも学の名に値しないと却下される場合さえある。周知のように「国文学の発生(第三稿)」はこのような運命を辿った。しかし、〈実感〉は単なる個人的な〈わざ〉に還元されるようなものではない。

『古代研究』に付された「追い書き」は単なるあとがき以上の、折口学の立場に関する解説とでもいうべきものであり、〈実感〉を根底に据える自分の学を学問ではないと批判する人々に対する反論になっている。折口は柳田国男から受けた学恩に深く感謝し「私の学問に、若し万が一、新鮮と芳烈とを具えている処があるとしたら、其は、先生(柳田——註)の口うつしに過ぎないのである。又、私の学問に、独自の境地・発見があると見える

ものがあつたなら、其も亦、先生の『石神問答』前後から引き続いた、長い研究から受けた暗示の具体化したに過ぎないのである」(三、495 頁)¹⁾と書いている。これは折口の本当の気持ちだろうが、この「追い書き」には同時に、柳田によって〈こんなもの載せられない〉とって却下された「国文学の発生(第三稿)」を敢えて『古代研究(国文学篇)』の巻頭にもってきた折口の強烈な自負もまた宿っているように思われる。柳田に対して礼を失しないように周到に書かれてはいるが、ここに描かれている民俗学観や方法については、柳田に共通するところはあるにしても、明らかに折口のものである。

折口は柳田に倣って新しい国学をうちたてようとしたが、そのためには「合理化・近代化せられた古代信仰の、元の姿を見ること」(三、496 頁)が必要であり、生き生きとした民衆の現実を振り捨てて学説や思弁にのみする哲学や、単に思い込むことによって真理を真理たらしめるゆえんをつくってゆく宗教を離れなければならないと主張する。折口学はしばしば発生の学だとはしばしば指摘されるところだが、確かにこの点に関しては柳田よりも遙かに徹底していたように思える。

なにゆえに〈始源〉に固執しなければならなかったのか。往々にして私たちは歴史的連続性の観念に対して無頓着である。現代は平盤化した透明なものではなく、不透明な歴史的沈澱を背負っていることを忘れるべきではない。折口の古代についての嗜好については何をいってもはじまらない。折口は古代人と同じ様な感性をもっていたとかいう類の論には、それはプライベートな問題ですよとでもいうほかない。しかし、この古代から何を汲み出すかは、折口の生きた時代・現実・環境が彼に強い必然性に依っている。折口はこの必然性を真正面から受け止め、それをよく生きえた人間だったように思える。それは、古代を始源(発生)と読み替えていったところに典型的に見られる。池田弥三郎や佐々木重次郎をはじめとして多くの論者が指摘するように²⁾、折口の志向した古代は単なる自然時間的概念としての古代ではなく、現代のプロトタイプとしての古代であり、このとき折口は普遍的な問題を抱え込んでいるのである。折口は、日本文学や日本文化の基にあるもの、日本人のエートスの原型を執拗に追い求める。ここには、その表象 representations は変化しても、基にあるもの(原型)はそう簡単に変化するものではなく潜在的な影響を保ち続ける筈だという確固たる認識が控えている(『日本文学の発

折口信夫の構想力（石川晃司）

生・序説』を見よ)。私たちの生きている現在の世界とて、一寸振り返ってみればわかるように自明なものではない。私たち自身もそうである。私たちはいったい何者なのか、どこからやってきて、どこへ行こうとしているのか。このような本質的な問いかけが、基にあるもの(原型)志向には込められている。私たちの生きている世界、私たち自身、それが意味不明であるゆえんは、私たちの世界＝私たちの存在が歴史的な沈澱という闇を宿しているからである。この歴史的沈澱の闇を解析するためには、基になっているもの(原型)を基準にする他ない。歴史は連続的なものであり、無から生じるわけではない。さまざまな政治的・経済的・社会的・文化的な波の影響はうけようが、その核心においてはこの原型の貫徹・展開・変容として理解することができる筈である。「私の研究の立ち場は、常に発生に傾いている。其が延長せられて、展開を見る様になった。こうする事が、国文学史や芸能史の考究には、最適しい方法だと考える」(三, 512 頁)。確かに、国文学史や芸能史といった領域において発生論は特に大きな意味を持つであろうが、これは歴史に関するあらゆる学の本質的には妥当するものである。このように見てくれば、折口はきわめてアクチュアルな問題に対峙していたといつてよいのであって、古代世界に沈潜していたなどという評言ほど馬鹿げたものはないのである。要は、対象を何に採ろうが、それがアクチュアリティをもつか否かは、対象それ自体にあるのではなく、研究主体の意識の側にかかっているということである。

始源に立ち還り〈原型〉を紡ぎ出すこと——隠れて見えなくなってしまっているが今だに潜勢力を秘めている〈関係〉を見えるものにするには如何にして可能になるのか。折口が問題にしている始源は古代であり、しかも文字が成立していなかったような悠久の時代である。当然のことながら、実証的な事実は、現代の事象のなかにあるいは過去の文献に痕跡として残されているだけであり、直接抛るべきものは何もない。とすれば、このような世界を前にして頼るべきは〈実感〉に基づく構想力とならざるを得ない。

東海粟散の辺土に、微かな蠶の息を吐く末流の学徒、私如き者の企てを以ってしても、ふれいざあ教授の提供した証拠を、そのまま逆用して、この大先達のうち

立てた学界の定説を、ひっくり返すことも出来そうな弱点を見ている。(中略)私は、自身の素質や経験を、度しやかな意義において、信じていた。だから、私のぶらんに現れる論理と推定とが、唯、資料の陳列に乏しい事の外、そんなに寂しいものとは思わなくなった。虚偽や空想の所産ではないと信じて、資料と実感と推論とが、交錯して生まれて来る、論理を辿る事に努めた。(三, 499-500 頁, 傍点は引用者)

事実から離れて理論を構成することなど不可能である。事実を無視して荒唐無稽な夢物語を創りあげてみたところで、本質的な理論構成には行き着かない。折口が、フレーザーの証拠を例に挙げて語っているのは、事実はそれ自体では大した意味を持たず、様々な事実を結び付ける〈糸〉こそが重要だということに他ならない。この〈糸〉が、常に可視的なものであるならば何も問題はないのだが、実際にはそれほど単純にはなっていない。この世界が可視的なもののみから成り立っているのならば学はその成立根拠を失う。不可視なものを可視的なものにするところにこそ、学の真骨頂があるというべきなのである。様々な事実を結び付ける〈糸〉は何本もあるように見える。そのなかから、唯一確実な〈糸〉を紡ぎ出す基準はどこに求められるべきなのか。折口が固執しているのは正しくここである。事実とは何か。実は、極端なことを云えば、私たちが思考を始める前に事実なるものは存在しない。逆に云えば、事実なるものは私たちの思考によってこそもたらされるものなのである。もちろん、私たちはここで、事実とは私たちの頭の中ででっちあげられたものにすぎないなどと観念論的な逸脱をおこなっているつもりはない。そうではなくて、ある事実が事実で有り得るのは、その回りのもの(単に空間的な意味のみならず、時間的な意味もここには込められている)との相互連関を保ってでしかないのだから、この相互連関を正しく結び付ける〈糸〉が表象されなければ、私たちにとって事実としての価値を持ち得ないと云いたいだけである。事実を成立せしめるのは、いわば関係であって出来事そのものではない。私たちが事実を把握するとき、この関係を表象することを意味している。そして、この関係は単に実証的な証拠を平面的に並べ表面だけを見渡してみたところで表象することはできないような性質を持っている。つまり、悪しき実証主義(唯証拠尊拜主義)によっては本質的な理論構成は望むべくも

ないのだ。折口が「人類学・言語学・社会学系統の学問で、不確実な印象記なる文献や、最小公倍数を求める統計に、絶対の価値を信じる研究態度には根本において誤りがあると思う」(三, 501 頁)と述べているのは(不確実な文献に関してはあたりまえであるにしても)卓見というべきである。証拠をいくら積み重ねたところで、そこから得られる知は蓋然的なものでしかなく、本質的には何もいったことにならない。個々の証拠の間をつなぐ見えない〈糸〉が表象されない限り、とうてい事実の核心(真相)には触れ得ないのである。

これは観点を換えていえば、認識主体の構想力が問題となっているということである。この構想力には実感が伴わなければ、単に空想されたものでしかない。「資料と実感と推論とが、交錯して生まれてくる論理」は、虚偽や空想の所産とは明らかに区別されるものであり、否、その〈論理〉こそが真相として措定されるべきなのである。折口がここで実感を持ち出すとき、実証の対概念として使っているのではなく、単なる実証を超えるものとして語っていることは自明である。そして、この時、折口は事実上、〈実感〉をポジティブな方法として措定しているということができる。

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。此二つを結合するためのものが実感である。こうした実証的な方法を用いることのできない死滅した事象の研究法や、捕捉し難い時間現象を計数の上に立証しようとするのとは、自然違った方法を用いてよい訳である。私の研究は、空想に客観の衣装を被せたものは、わりに勤い。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、喚び起こすことから、論理の糸口を得たことが多い。其論理を追求している間に、自らたぐり寄せられて来る知識を総合する。唯、其方法は誤らない様に、常に用心はしている。(三, 508 頁)

実感の内容は個人的なものであり、その意味で普遍妥当的に万人が採りうる方法ではないように見える。だが、こういった主張には疑義を呈する余地がある。なぜなら、実感の内包は確かに個人的であろうが、その外延は普遍的意味を持っているし、また、内包に個人差があるとい

うときでも、その差異を個人の才能の絶対的な差異に還元することは出来ないように思われるからだ。

当初、学の客観性の根拠の多くはその対象の側に求められてきた。しかし、先にも述べたように、出来事自体は何も語らないのであって、それが語るようになるのは私たちの主観を通してである。哲学史上において、客観性の基準を対象の側から主観の方へと大きく転回させたのは、云うまでもなくデカルトであるが、そこで狙上に挙げられた主観は、主観一般であり個別的な陰影をもつものではなかった。個別的な主観といえども、ある一定の手順を踏めば万人共通の了解=客観性に到達することが出来る、しかもその手順は万人にわかる、比喩的に言えば眼に見える visible ものでなければならない——これがデカルト以来支配的な手法である。つまり、手順の中に主観の側の客観性の根拠を見て、対象自体のもつ客観性とこの手順に解消される主観の側の客観性とが相俟ったところに認識の客観性が生じるとされるのである。これはいわば幾何学的な確実性の世界であり、しかるが故にこそ普遍妥当的な方法として定立されることになる。

だが、翻って歴史的世界に眼を移してみると、そこに展開されている様々な光景は個別具体的であり、この個別性・具体的によってこそ様々な価値が醸成されている。すなわち、価値は個別具体的であり、幾何学的な普遍妥当的な明証性をもってアプローチすることは不可能なのである。そしてさらに問題なのは、この歴史的な運動の中に私たち自身が絡めとられており、私たちの観念世界や認識様式はこの運動によって醸成され影響を受け、制約されざるを得ないことである。いわば私たちは、私たちの属している歴史的世界の一部としてこの歴史的世界に対峙するものである。したがって、私たちに受肉している歴史的世界を、対象的には云うまでもなく、内面的にも、どこまで深化させることが出来るかということが大きな課題として浮かび上がってくるのである。そして、この過程は個人的な問題へと還元されるべきではない。むしろ、この個人的な契機を認識の普遍的な問題へと波及させていくべきなのである。折口はこの問題を、実感とそれを基にした構想力とかいう形で取り込んでいったということができる。

実感の内包が個人によって異なり、しかるがゆえに学の客観的な根拠とするわけにはいかないというとき、その最も安直で表面的に見たときに説得力がありそうにお

折口信夫の構想力 (石川晃司)

もえる説明は、個人の才能の違いを持ち出すことである。そして、これを容認してしまえば、例えば折口の業績はひとりの天才によって達成されたワザの世界ということになってしまう。しかし、折口の業績を傑出したものとして私たちが評定できるという事実の意味を看過すわけにはゆかない。このことは、折口の認識力と私たちの認識力とが連続性を保っていることの証左に他ならない。ある個人とある個人との間において、実感による認識に差が生じているという事態は〈過程〉として把握されるべきであり、最終的到達点と解されるべきではない。一般に、個人の観念領域に属する思想に、方向性やその抽象度・包括度の段階に差異が生じることから演繹されることは、その差異が最終的な結果ではなく、あくまでも最終的な認識の到達点にいたる過程にあるものとして捉えられるべきものではないのか。少なくとも、この差異を才能の差異に帰せしめる根拠は稀薄である。無限遠点に一種の絶対的認識のようなものを想定するとすれば、認識の多様性はそこにいたる度合の多様性と解釈される。この絶対的認識への道はあらゆる人に対して開かれている。実感は風土的・歴史的な内包をもつから事情を全く同じと考えるわけにはいかないが、基本的には同じことがいえるようにおもわれる。つまり、折口が実感によって到達した認識は、例えば、少なくとも同じ共同体によって育まれた私ならば同じ対象を前にして、より掘り下げていけば到達することが可能であるようなものとして存在している。

十年前、熊野に旅して、光り立つ真昼の海に突き出た大王ヶ崎の尽端に立った時、遙かな波路の果てに、わが魂のふるさとのあるような気がしてならなかった。此は是、曾ては祖々の胸を煽り立てた懐郷心(のすたるじい)の間歇遺伝(あたはずむ)として現れたものではなからうか。(二、5頁)

非常に有名な箇所では、それ以前に書かれた「異郷意識の進展」にも殆ど同じような叙述が見られるところからも、この文章が折口にとってはどうしても述べておきたかったものであるように受け取れる。この部分は、井口樹生が指摘するように「折口は自己の実感からはいってその実感の追求から古代人の常世にたいする思慕を蘇生させようと試みた」³⁾ ことを例証するのに最適なのだが、

ここでは〈懐郷心(のすたるじい)〉や〈間歇遺伝(あたはずむ)〉という言葉に注意しておきたい。

折口の論文には、個人的な体験や実感から説き起こし、それを契機として学的な客観性にまで高められてゆくというかたちを採るものが多い。折口の論文の多くが口述筆記によって書かれたことは今日広く知られているが⁴⁾、このことがあの独特のスタイルを採らせることになったことは疑いがない。折口が対象とした世界を取り扱う際には、口述筆記は最適であったようにおもえる。通常の学術論文は思考の過程を反省的・論理的に凝縮してその結果を提出するのに対し、折口の論文はこの過程そのものをそのまま文章に移し換えている。これを逆にいえば、この過程をそのまま——思考のうねりをそのまま語らなければ、文章の真意が伝わらないことを意味している。〈懐郷心〉が自分の心の中に沸き起こってくるプロセスを語らなければ、そのもつ妥当性は伝達し難いのである。そして、この〈懐郷心〉を獲取することが〈間歇遺伝〉に他ならない。折口は、比較能力には別化本能と類化本能があり自分は前者においては劣り後者に関しては優れている(三、501頁)と語っているが、〈類化本能〉という表現もまた本質的には〈懐郷心〉や〈間歇遺伝〉と同じ次元において使われているといった方が正しい。岡野弘彦は『死者の書』に触れて、

あの作品が書かれるためには、迢空自身が「山越しの阿弥陀像の画因」で書いているように、通俗の現象として見ればそれこそ他愛ない私事と思われるような、個的な動機があった。少年の頃心に思い秘めていて、告げることなく終わった同性の友への思慕の念である。その念をおよそ四十年も心の中で凝縮させ、純化させ、普遍化させ続けてくれば、もうこれは私の思いでありながら、私を超えてしまっている。だからこそ、古代日本の村の乙女たちが、夜の閨戸を襲う天若日子に寄せる妖しい思慕も、縊り殺される天津皇子の最後の眼が藤原の一の姫の上に凝らしてゆく念いも、阿弥陀仏に引きつけられる南家郎女の宗教的憧憬も、迢空の念慮の中の一つの糸に貫かれ、時空を超えた現実化の場を持つのである。それは『死者の書』における、手法などということを超えて、構想力になっている⁵⁾。

と語った後、〈類化本能〉について次のように述べてい

る。

類化本能とは、単に幾つかの事象の間の表面的類似を見つけてくゆことなどは全然ちがって、いまいった『死者の書』の中に示されているようなああいう心の働きをこそ、本質的には言うのであろう。その類化的追求の核となるものは、あくまで、現実の今の世に生身で生きている自分の上に、小さな自意識や、ごさかしい知性などをはねのけて、まざまざと繰り返して襲ってくる物狂わしいほどの念いである。詩人遼空は、その念いを自己の中でいやというほど執念深く反芻し、幾度か自分の内なる永遠に向かって放散し、一個の内に宿る人間普遍の中に溶解させ、その上で作品としての具体を浮き上がらせてくるのであろう⁷⁾。

岡野の見解は一見すると穿ち過ぎの観があるのかもしれないが、折口が〈懐郷心〉や〈間歇遺伝〉といった表現を、(折口の言葉を借りれば)「詩人氣取りの感傷」で使っているのではなく大真面目に考えているのであってみれば、ここまで読み込むことには十分に正当性がある。〈懐郷心〉や〈間歇遺伝〉という用語で、折口が語りたかったことは、私たちの意識の古層に脈々と流れ続けている日本人であることの同一性(アイデンティティ)であり、〈実感〉の重視はこれを最大限に取り込もうとすることに他ならなかった。折口のように感性の鋭い人間にとっては特にこのアイデンティティが強く意識されたとしても、これは折口だけの問題ではなく日本人の全てに底通するものである。私たちは歴史的に醸成された存在であり、いわば自分が育まれてきた共同体の過去の総体を体現しているという側面をもつ。これは神秘化でもなんでもない。ある社会の現在時点がその社会の過去の総体を背負っているのと同じように、私たちも世代から世代へと脈々と受け継がれてきた観念の総体を必然的に背負わざるをえないのである。折口は、この日本人としての普遍的な体験に就くことの重要性を知悉していた。梶木剛の次の一文は、このかんの事情をよく言い当てている。

〈実感〉に固執すること、東アジアの一島嶼の〈古代〉を闡明するために、いま現にそれからの直接的な精神的連続を生きているという有利さを極端化して〈実感〉を前面に掲げること、そこから自然にあの折口学

特有の思念と文体とが紡ぎ出されて来る⁷⁾。

注

- 1) 以下の折口信夫の文章からの引用にあたっては中公文庫版『折口信夫全集』を使い、最初に漢数字で巻数を、次に該当する頁数を示す。尚、旧字・旧仮名については、適宜新字・新仮名に改めた。
- 2) 例えば、佐々木重次郎は、ユングの「原像を仕上げるということは、いってみればこれを現代の言葉に翻訳し、ふだんは埋もれてしまっている生命の一番奥深い根源への道を、いわば万人にひらいてやることです」という言葉を引用した後で次のように語る。『『古代研究』や『死者の書』のおもしろさは本来の意味での徹底したラディカリズムにある。それは、縦軸にそって垂直に掘り下げられたものであって、存在の最深部とでもいふべき無尽の深さに到達しているが、往々、世人はこれを歴史的な時間軸に置きかえてとらえようとする結果、例えば折口を反動主義者とする杉浦明平氏のごとき曲解が生まれることになる』(『文学における根源力』、『折口信夫のトポロジー』・昭和 60 年・花曜社所収、96~7 頁)。
- 3) 井口樹生「『まれびと』のふるさと——折口信夫の古代像」、『現代詩手帖記時増刊 折口信夫・釈遼空』・1973 年 6 月所収、76 頁。
- 4) 折口がなぜ口述筆記を好んだのかは、検討する価値のある問題である。この問題を取り扱ったものに佐々木重次郎「口述筆記論」(佐々木前掲書所収)がある。
- 5) 岡野弘彦「『月しろの旗』論」前掲『現代詩手帖』所収、57 頁。
- 6) 同前、57~8 頁。
- 7) 梶木剛『折口信夫の世界——まれびとの存在』・砂小屋書房・1982 年、443 頁。

3. 〈まれびと〉という構造

これまで、縷々、折口の〈実感〉およびそれに基づく〈構想力〉の妥当性について述べてきたが、さらにこれらに緻密な実証的探索力が相俟った時、彼の学的世界の中心概念である〈まれびと〉が生み出される。折口は云々までもなく観念論者(夢想家)ではないのであって、実感と構想力が触発・作動されるための契機として多様か

折口信夫の構想力（石川晃司）

つ大量の文献的知識や民俗学的資料の渉猟を必要とした。折口の読書量の凄さはつとに知られるところであるし、また彼が大旅行家であったことも周知の事実である。折口が様々な資料や事象を前にして、それらの表面上の意味だけではなく、背後にある見えない〈糸〉を紡ぎ出していく手際には、実感や構想力にくわえて、実証的探索力の確かさが加味されている。

折口の思考は発生＝古代＝〈始源〉へと向かう傾向があるが、その〈始源〉は文献が遡りうる時点よりも遙かに遠いところにとられている。国文学について考える場合、現在、文献のうえで私たちは最も古い資料として記紀をもっているが、折口の視点から見れば、記紀自体、文学が発生して以来かなり時間が経ってから成立したものであり、しかも為政者・編者によって改ざんされている可能性があるがゆえに、そのまま資料とするわけにはゆかない。万葉集にしても事情は殆ど同じである。文字がまだ成立していなかった悠久の太古までを射程に入れて、折口は論じようとしているのであって、このような世界を対象に採って究明することは実感を基にした構想力によって補いつつ、原理的に考察を加えてゆくほかない。つまり、折口が国文学の発生について論じようとするときに遭遇していた問題は単なる実証だけでは手に負えない性質を持つものだったのである。

日本文学が、出発点からして既に、今ある儘の本質と目的とを持っ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事さえ、真実を離れた考えと言わねばならぬ。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、文学の規範に入って来たにすぎないのである。（一、63頁）

文学自体が人間的になった世界の一つの態様であり、一つの態様にすぎないのだから、文学の発生について文学自体に拠って説明してもはじまらない。それは演繹すべき当のものを前提にしてかかるという錯誤を犯すことになる。また、このような世界に対して、現代の常識からの発想をもって対処することも不可能である。折口が抒情詩・叙事詩の成立の前後関係について、異性の関心を惹くためという恋愛動機説をもって抒情詩前出説を主張する合理論者に対して「此考えは、雌雄の色や声と同じように、詩歌を見て居る。純生理的に、又、原始的に

考える常識論である。其上、発生時に於て既に、ある文学としての目的があつたらしく考えるからの間違いである。律文の形式が、そうした目的に適する様に、ある進歩を経てから出来て来た目的を、あまり先天性のものを見たのだ」（一、64頁）と批判を加えている。〈実感〉が、対象とする世界のなかに自らを観念のういで移入させ、そのなかで対象に分け入ってみせるという側面をもつとすれば、この批判の仕方には〈実感〉の方法がいかになく発揮されている。さらに、このような〈実感〉に次のような緻密な実証的探索力が加わるとき、折口の独創ともいえる観点が打ち出されてくる。

日本紀の一部分と、古事記の中、語部の口うつしに近い箇所は、叙事として自然な描写法と思われる三人称に従って居る。時々、一人称であるべき抒情部分にすら、三人称の立場からの物言いをまじえて居る。「八千矛ノ神と妻妾との間の唱和」などが其である。此は、叙事詩としてのある程度進歩を経ると、起こり勝ちの錯乱である。ところが間々、文章の地層に、意義の無理解から伝誦せられ記録せられた時代々々の、人称翻訳に洩れた一人称描写の化石の、包含せられて居る事がある。（一、65～6頁、傍点は引用者）

基本的に叙事の描写法すなわち三人称の描写法で書かれている記紀の文章の地層に三人称への「翻訳に洩れた一人称描写の化石」を見つけ出し、その意味を大きく膨らませてゆこうとする折口の実証的探索力の確実さとその構想力には瞠目すべきものがある。記紀以前の文字のなかった文学世界において、一人称で語られ保存される描写があるとすればそれは何か。もちろん、抒情の描写は考えられない。いわゆる文学の信仰起源説が打ち出されてくるのはここからである。

音声一途に憑る外ない不文の発想が、どう言う訣で、当座に消滅しないで永く保存せられ文学意識を分化するに到ったのであろう。恋愛や悲喜の激情は、感動詞を構成する事はあっても、文章の定型を形づくる事はない。又、第一、伝承記憶の値打ちが何処から考えられよう。口頭の詞章が、文学意識を発生するまでも保存せられて行くのは、信仰に関連していたからである。信仰を外にして、長い不文の古代に存続の力を持ったものは、一つとして考えられないのである。（一、

124 頁)

一人称式に発想する叙事詩は、神の独り言である。神、人に憑って、自身の来歴を述べ、種族の歴史・土地の由緒などを陳べる。皆、巫覡の恍惚時の空想には過ぎない。併し、種族の意向の上に立っての空想である。(中略) 神自身から見た一元描写であるから、不自然でも不完全でもあるが、とにかく発想は一人称に依る様になる。(一, 64 頁)

文字のない時代にあつて、ある時に表出された言葉が記憶され保存されるようになるためには、定型を形づくる他なく、この定型に結晶化されるためには共同性の意識(つまり、その共同体の持つ観念の水準)を媒介にする他ない。そして、定型に結晶化されて保存されるほどの価値がそこに認められるとすれば、その根拠は信仰に関連していると考えられる。記紀の文章の地層に一人称の描写が残っているのも、神が語った言葉と考えるならば説明がつくのである。

折口はこの神を民俗学的探求によって補完し〈まれびと〉と命名した。このかんの事情は「国文学の発生(第三稿)」に述べられているが、特には触れない。ここでは妣が国・常世から時を定めて村々に来臨し、訓戒を垂れ、村に豊穡と幸福を約束する来訪者(まれびと)という考え方が、日本文化の基層にあり日本文学発生の根本にあることを指摘しておくだけで充分である。〈まれびと〉をどのように呼び慣わしていたか、あるいは何を〈まれびと〉と呼称したかは、地域によって、また時代によって変化する。折口は〈まれびと〉を、第一義的には実体概念として指定したわけではない。昔の人々にとっては〈まれびと〉の存在は疑うべくもないことであつたろうが、それは宗教の内側にいたからであつて、私たちまでもがそれに唱和して〈まれびと〉を実体化してしまえば笑止というほかない。問題は「昔の人々が〈まれびと〉を信じていた」ことを信じるに足る事実として、折口が定立したことなのだ。〈まれびと〉は、当然、昔の人人の意識が投影されたものであるから、その意識が何に投影されるかによって様々な形を採りうる。つまり、

〈まれびと〉の本質は意識の投影のされ方にあり、具体的形象としての〈まれびと〉は極端なことを云えば、一定の方向から吹く風であろうと、木・石であろうとかまわれない。しかるべき意識の投影がなされれば、全て、〈まれびと〉になりうる。〈まれびと〉が具体的な相において、どのような表象を採るかは二次的なことである。〈まれびと〉はいわば、具体的な現象から抽象された〈構造〉であり、折口はこの〈構造〉を日本文化における基本構造として措定したのだ。〈まれびと〉という用語例が実在の文献の中に存在しないとして、その妥当性を否定してみても詮ないことである。〈まれびと〉は折口信夫のなかで、実感に基づく構想力と緻密な実証的探索力とが相俟った地点で表出されており、余人には見えず折口だけに見えたという事態も当然ありうるわけである。その意味では、村井紀や磯谷孝などが指摘するように〈まれびと〉は方法論的概念¹⁾なのである。ただ、私たちが〈まれびと〉概念の方法論的妥当性を(方法一般の妥当性を測る基準がそうであるように)それによって開示される、それ以前に知られていなかった一種の〈見えない関係〉の妥当性によって、いわば外側から測ろうとするのに対し、折口にとって、この概念の妥当性はまず第一に彼自身の内側から確信に近いものとしてやって来ている。そのことが〈まれびと〉概念の客観性に対する一部の論者からの疑義を許すことになったのだが、しかし、この「内側からの確信」こそ、私たちが復権してゆかなければならない大きな課題なのである。

注

- 1) この問題を論じたものに、村井紀「文学の抑圧——言語音声観と折口学説」(『折口信夫を〈読む〉』・現代企画室・1981年、所収)、磯谷孝「多義と実感——折口信夫における存在論的『越境』」(『国文学: 特集・折口信夫〈知〉のパラダイム』・昭和10年1月号、所収)、小松和彦「異人論への人類学的視点——折口信夫の『マレビト』再考」(『異人論——民俗社会の心性』・青土社・1985年、所収)などがある。