

ができたとしても、それが直ちに「人麻呂」を称した幾多の詞人たちの存在を確認したことはない。さらに詞人たちの存在にあっては、人麿の羈旅歌が「布教用の咒歌」でなければ意味を為さないわけだが、旅中での漂泊感を基調とした人麿の羈旅歌を「布教用の咒歌」と規定する為には、和歌と漂泊生活との関係が提示されねばなるまい。

というわけで、折口の提示した人麿と「人麻呂」を称する複数の存在を想定する見解には疑問や否定的側面が強く、このままではとうてい首肯し難いが、だからといってこの説を全面的に否定してしまうのは早計であろう。細部を切り捨ててみれば、この論には古代における歌のあり方に対して極めて重要な問題が示唆されているとさえ思える。それは人麿の名を冠した作品が必ずしも一個人たる人麿の作とはいえないという点で鮮明になってくる。複数の「人麻呂」の概念を導入したことの意味はここに求められるのではないか。そこで思い当るのは人麻呂歌集の問題であろう。この歌集については近時の精力的な研究によって明らかになった面も多く、大方の支持する所は人麿の作品が多く含まれていることと、それが人麿

## 六、折口学への懐疑

1

折口信夫の学問に対し、折口学という呼称が与えられてすでに久

の若い頃、天武持統朝の頃の作とする点で一致しているが、一方、景物や情感等の面から必ずしも人麿時代のものばかりではなく、それ以降の作も含まれているとの反論もある。この問題——同時代における人麿以外の作品や人麿以降の作品の存在をどう処理するか、という点で数々の疑問はあるにせよ、それらを統一して把握する視点として折口の提示した人麿複数説は批判的に継承することが可能ではないかと思われる。折口は単に複数の「人麻呂」を想定したのではなく、その概念を導入することで当時の歌のあり、ようを問うたのだと見ることができよう。

(注)

- (1) 「柿本人麿」春陽堂『万葉集講座第一巻』所収。以下ここでの人麿論はすべてこの論に基づいている。
- (2) 「神を助けた話」『柳田国男全集第十二巻』所収。
- (3) 『折口信夫全集第十二巻』三三三頁。
- (4) 『折口信夫全集第十巻』一六四・五頁。

村 井 紀

しい。この呼称が語るように詩人学者としてのかれの業績は、一応民俗学や国文学といった領域に分類できるものの、近代のこれらの枠組を方法及び対象の点でしばしばこえ、結局われわれは個人の名

を冠してしかかれの業績をとらえようがない。われわれは同じように個人名を付した柳田学や津田文化史学などをもつものの、柳田国男のそれを除けば、あえて個人の名称を付さずに済むことが多い。つまり津田左右吉や村岡典嗣といった人々は近代の史学史の中に組み込み得るが、柳田と折口だけは事情が違っている。そして柳田学についても、もし折口学と対比するとすれば民俗学Ⅱ柳田学の印象が濃いように、かれの学問はかれ自身によって制御されており、折口に見られるようなある種の自由は見られない。折口学はやはり日本の学問にとって相当異例な現象であるように思われる。

ある種の自由といい、異例な現象だといったが、われわれがしばしば驚嘆せずにはいかないかれの多面的な活動ぶりによくそれは示されている。国文学者の歌といえどもっともらしいがあまりにも退屈な歌よみが多かった時代に、かれは釈迦空として新境地を拓いていたほか、「死者の書」などに見られるように研究と創作とを一つのものにしてはばからなかった。といって私はここで必ずしもかれを非難するわけではない。研究と創作との境界を無視したからといって、それだけで非難するのはあたらないからである。それに研究が必ず論文のスタイルを採るという約束ができてから、たかだか百年位のことであり、加えてこれは外来の形態に多くを負っており、形さえ整えば良いというわけではないからである。また事情は異っているが、歌もよみ、自らの源氏研究の延長に「手枕」という小品をものにした本居宣長を想起してもよい。ともあれ表現形態でその真価が弁別されるわけではなく、形さえ整っていれば学問だというのはここ百年足らずの始末のわるい信仰の一つだといってもよいかもしれない。なるほど表現形態は対象を規定する。その意味で対象を規

定し、事物を再認する形態として論文は格好なものである。しかしそうだとしても、認識における一形態であることにはかわりはなく、もしその枠組をこえてゆくとすれば折口が試みた「小説」もまた一つの位置をもつものではあるまいか。池田弥三郎氏はどこかで、折口学説のほとんどがこえられても「死者の書」だけは残るという意味の発言をされているが、この発言は折口学を考える上で重要な側面をついているように思われる。それはともかく、かつて詩人学者折口信夫はそれゆえに一種「芸術」扱いされもし、かれの拠った民俗学が未だ十分な地位を確立していなかった事情なども加わって異端視されてきたが、今日われわれはようやくかれを正視し得る地点に達したように思われる。

## 2

いま私は折口学という名称にかかわって、日本の学問にとって異例の現象だといってきた。「折口学への懐疑」と題した意図もここにある。異例という以上改めて「日本の学問」が問われねばならないが、ひとまずそれはおくとして、かれの学問はどのような現象なのであろうか。ともすればわれわれは「天才」というような形容でことを済ませがちだが、そうすることは一種の神秘主義ではあるまいか。ともあれ今日われわれは「天才」論議から離れてかれの学問の出自を現象としてとらえなおす必要に迫られている。

まずわたしたちはかれが依拠した民俗学がヨーロッパのそれも含めてすぐれて近代的な所産であったことをたしかめ得る。『マレビトの構造』の著者鈴木満男氏は、今日の「急激な地方生活の解体」と、物質・精神面における都市化の結果、遠からずして「一つの

民族文化が、岡極の世から受継いで来た記憶」が喪われようとしており、柳田とともに「ちようど良い時機に折口信夫を持ち得た」（注1）と語っているが、近代化（＝西欧化）、という未曾有の経験の渦中に出現したほとんど唯一の主體的な知的営為としてかれらの学問を位置づけることができる。

ところでこの二人の学問はしばしば対照的な性質をもつとされている。いわく柳田は現存の民俗に執し、いわば現代から過去へと遡行するのに対し、折口においては古代文献の解明に民俗を用い、柳田とは逆に古代から現代へ流れ下ってくるというわけである。両者の方法上の相違としてすでに定説化した見解だが、この相違はどのようなものであるのだろうか。つまり「一つの民族文化が、岡極の世から受継いで来た記憶」たる民俗の解明、認識にあたって両者の「方法」の差異はどう作用し、またその差異はどのような事情にもとづいているのだろうか。

今日折口信夫の「方法」は民俗学的国文学研究の方法として位置づけられている。ただ、われわれが折口学から受ける強い印象は、この古文獻の解読に民俗から照明を加えるという民俗学的研究法以上のなにかである。それをしてわれわれは「天才」とか、「独創」と呼んできているのだが、それはどのようなものなのであろうか。つまりここで私が問題にするのは、もっぱら「天才」的な直観力として語られているかれの「独創」性の形態であり、由来である。たとえばかれの学問体系の中軸と目されているマレビトの問題がある。かれの学説の多くはこの仮説から派生して成立しているが、この仮説は沖繩の民俗を援用して成り立っているもの、実をいえば訪沖以前の「大正八年『妣が国へ・常世へ』においてすでに

形成されていたふしが認められる。

柳田国男は折口との対談『日本人の神と靈魂の觀念そのほか』で「古典研究の直覚からきたものとしかみない。」（注2）とかれの面前でいっているが、ではこの「直覚」とはいかなるものなのであろうか。たんなる「古典研究」や「古典渉獵」ではおそらくそれは見いだされはすまい。そうだとするといわゆる発見という次元とは別なことであったのではなかったか。ともあれこの対談の中で柳田は、自分の研究からは「そうははっきりしたものが出てこない。」と表明し、もっぱら聞き役として折口に説明させ、両者はついに了解することがないまま話題をかえている。そして晩年の柳田はこの対談に朱記を加え、「此問題マダ明ナラズ」（注3）としたためている。これはどうしたことであろうか。はっきりしていることは柳田が折口のマレビト論について終生懐疑的であったという点だが、柳田の懐疑が即事的な次元のものだとするとわれわれには理解しやすすい。つまり、柳田がいうようにマレビトを日本の歴史や文献の次元で実証することはやはり困難であり、鈴木氏が指摘しているように天子＝マレビト論などは説得力に乏しいからである。

ところで鈴木満男氏はマレビトに分析を加え、マレビトは二つの次元に分類できるとし、第一次モデルは「主として神話の次元に関する」ものであり、第二次モデルは「歴史の次元に関する」としている（注4）が、この分析は示唆的である。つまり第一次モデルはいわば折口の発明になる方法概念として、かれの構想する他界観としてとらえられるからである。

折口はどのようにしてマレビトにたどりついていたのか。ここでわれわれはひとまずマレビトとはなれ、かれの学問を支える「直覚」の位相とその指向性とを視野に入れる必要があるであろう。鈴木満男氏の指摘のようにたしかに学説を正面から検証すること、また当否も問題だが、マレビトについて終生柳田をして納得させなかったことなどを考えると、学説とかれの生活史などの「人間学的考察」も必要になるであろう。それにことは折口だけにかかることではない。学説と「人間」、いかえれば思想と認識との対立という問題は誰しも避けえない難問だからである。たとえば純粹に科学的で客観的である学説などというものは、実をいえばそういう信仰に支えられているだけのことだといえなくもないからである。

学説と生活史と、かれの場合早くから注目すべき点が少なくないが、たとえば第二次大戦後、かれが提唱するにいたった神道の人類教化という主張がある。明治以来の神道非宗教論、つまり「国家神道」を批判し、国家権力との癒着を棄て、神道が宗教として出なすことを提唱し、そのためには民族教から人類教へと転じなければならぬといかれは説く。(注5)

戦死者の「魂の行方」を案ずる柳田といわば宗教改革を説く折口と、われわれはここでも両者の対照に気づかずにはいけないが、私が注目するのは神道の改革を求める諸論とかれの学説とのかわりである。かれは昭和二十二年の「民族教から人類教へ」などで民族宗教から人類教へと転ずるには祖先崇拜のもつ神と人との連続性をたち切らねばならぬといひ、キリスト教のエホバ、あるいは中国の天帝に相当する超越神、絶対神を考えねばならぬとし、いわゆる造化三神を中心に神道の教義を作らねばならぬとする。そして一方、

昭和二十四年に書かれた論文『道德の発生』で、かれは「至上神・既存者」ということばで記紀神話以前に絶対神があったと説き、さらには造化三神のうち「天御中主神」はすでに名前からしてエホバや天帝などの絶対神のおもかげがあるのではないかと説いている。

造化三神について今日までのところ折口の右のような説はやはり首肯しがたいようである。宣長は「天御中主神」とは「天ノ真中に坐々て、世ノ中の宇斯たる神と申す意の御名」だといっているが、われわれはこれ以上に読み込めない。ついでにいえば、早く富永仲基の加上説を援用した内藤湖南によれば古事記冒頭のこの神はもつとも新しい神であって、編纂時に付加された神であり、折口の説く「既存者」の残影ではない。

さて、右のような折口の指向性、そして思想性をわれわれはどう受けとめたら良いのであろうか。私はかつてこの「神道の人類教化」という命題はかれの生活史と切り離せないものであり、敗戦と養子折口春洋の戦没をめぐるかれの存在根拠の再建に淵源があり、それがかれをして文献の深か読みへと導いたと論じたことがあるが、かれの提言は「国家神道」の解体にとつてはあるいは有効ではあっても、この神の理解においてはやはり荷が重すぎる。(注26)

そして、マレビトについても同様の思想性を認めうるように思われる。鈴木満男氏は「柳田は、日本の神霊をすべて『祖霊』概念の中に取りこめようとした。折口はまた『マレビト』を以てこの国の信仰の大きな部分を集約しようとした。」(注7)とすぐれた指摘をなされているが、いずれもかれらの理論的枠組としてとらえなおす必要があるのではなからうか。

## 六 折口学への懐疑

- 注1、鈴木満男「マレビトの構造」、文学、昭和四三年十二月及び昭和四四年一月号。『マレビトの構造——東アジア比較民俗学研究』、昭和四九年、三一書房。
- 注2、『民俗学について』昭和四〇年築摩書房。
- 注3、同右、大藤時彦による「解題」参照。
- 注4、鈴木満男、前掲書。
- 注5、昭和二十一年八月の講演「神道宗教化の意義」以降、「神道

の友人よ」、「天皇非即神論」、「民族教から人類教へ」など主に神職者を対象としている。

注6、拙稿「幻の他者——折口信夫の内部世界」谷川健一編『人と思想折口信夫』昭和四九、三一書房。「宣長・篤胤と柳田国男」、伝統と現代三四号、昭和五〇年。

注7、「ミコトモチとマレビト」鈴木、前掲書。