

日本文学研究資料叢書

折口信夫

有 精 堂

文学研究資料叢書

口信夫

日本文学研究資料刊行会編

有精堂

日本文学研究資料叢書

折口 信 夫

昭和47年12月20日 発行

編 者 日本文学研究資料刊行会

発行者 有精堂出版株式会社

代表者 山 崎 誠

東京都千代田区神田神保町1-39

発行所 有精堂出版株式会社

電話 03(291)1521~3 番

振替口座 東京 40684

海外印刷

3391—550633—8610

『日本文学研究資料叢書』刊行に際して

日本文学の研究は、戦後二十数年を経て、再検討と新しい方法への模索が試みられ、転換期にあると言われております。そうした状況のなかで、未来に開かれた日本文学研究を形成して行くためには、当然のことですが、従来の研究業績を正しく評価し、その基礎の上に新しい成果を積み重ねることを志向しなければなりません。

本叢書はそうした要請に答えて、日本文学研究の未来に賭けられた可能性のために刊行されるものです。今や、国文学界も、マス・コミュニケーションの時代は避けられず、多数、多種の情報が、錯綜し、混乱して伝達され、その氾濫は真の学問的交流を阻害するようになっていくようにさえ見えます。膨大な著作・雑誌・紀要等々が刊行され、それらのうちには、入手しようとしても、往々図書館にさえ具備されていないといったように、種々の困難が、そうした錯綜の上に重なり、学問の発展を阻害する壁として立ち塞がっているのが現状です。こうした時代の中で、真に学問的なコミュニケーションを確保するために、本叢書は有効的な役割を果たす決意で刊行されたものです。

本叢書は、既発表の研究論文のなかから、従来の研究に大きな意味を持っているもの、あるいは新しい可能性を開拓しているものなどを選択し、各時代・ジャンル・作家・作品ごとに論集として編集し、各研究分野の、基礎的・基本的な情報を、出来る限り有効的に提供することを目標としたものです。また現代の日本文学研究の動向が、本叢書によって総覧でき、今後の進路を導く羅針盤でありたいと希望しております。

日本文学の研究者、特に若い未来にのみ存在する研究者に、本叢書の趣旨が期待され、支援され、永続的な事業として継続される力を与えて下さるように願ってやみません。

目次

折口学の発想序説	高橋英夫	一
マレビトの構造 — 折口学における神話と歴史の論理 —	鈴木満男	二五
折口学への試み — 『日本文学史ノート』をよんで —	佐々木重治郎	三
「神やぶれたまふ」の周辺 — 折口学の思想構造 —	佐々木重治郎	三
うぶすなと呪詞神	寺田透	三
折口信夫の方法	加藤守雄	六
折口先生の学問	池田彌三郎	七
*		
折口信夫再考 — 私の折口学 —	谷川健一	九
折口信夫再考 — 私の折口学 —	安永寿延	二六
折口信夫再考 — 私の折口学 —	高橋英夫	二三
折口信夫再考 — 私の折口学 —	笠原伸夫	二〇

折口信夫再考 — 私の折口学 —	上田正昭 …… 二六
折口信夫再考 — 私の折口学 —	久野昭 …… 二三
折口信夫再考 — 私の折口学 —	益田勝実 …… 一五

*

折口学覚書	田中基 …… 一四
折口信夫Ⅱ 釈迦空	杉浦明平 …… 一五
折口信夫の内的発想	山下澄子 …… 一七〇
伝説と小説 — 折口信夫『身毒丸』をめぐる —	川村二郎 …… 一八
折口信夫論	奈良橋善司 …… 二〇〇
研究と創作と	岡野弘彦 …… 二九

*

釈迦空論 — 「歌の円寂する時」について —	土岐善麿 …… 三六
釈迦空の芸術観 — 特に詩を中心としての考察 —	大久間喜一郎 …… 三六
『倭をぐな』に想うこと	山本太郎 …… 三〇
「月しろの旗」論	丸山嘉信 …… 三六

「死者の書」の向日性……………坂本徳松…三七五

土岐善麿

角川源義

〔座談会〕まれびと釈迦空の座……………池田彌三郎…二六五

宮柊二

塚崎進

*

解説……………長谷川政春…三〇一

折口信夫研究参考文献……………三〇

折口学の発想序説

高橋英夫

〈折口学〉・〈柳田学〉という名辭

折口信夫の学問を〈折口学〉と呼び、柳田国男のそれを指して〈柳田学〉と称することを、人々は全く疑っていない。というよりも、世間はその点に無意識なのであって、これらの言葉は軽い気持ちで使われている。それは分かり切ったことであり、当然だということであろう。実質をしかと捉えさえすれば名称などはどうでもよいという考えも、かなり一般的である。一方、折口信夫、柳田国男の業績を継いだ門流の人々が、そこに冠された先師の名に大きな愛情を覚えるのは確かであろうが、彼らは自分たちのあいだに、地味ではあるが着実な研究の進展があるという自信から、現在のところ自分たちの学問の名称にさして頓着しないというふうである。また、この二人の碩学に敬意を払い、その学風に関心をもつ世間一般の側では、〈折口学〉・〈柳田学〉という表現に一種の知的満足を見出していると思われる。それらに代わるに〈民俗学的国文学〉とか〈日本民俗学〉という呼び名を持ち出しても、さして魅力的ではない。かえってその学問の実質が減少したかのような観さえある。

〈柳田学〉と〈折口学〉のあいだでも、この点に関する意識にはちがいがあつた。柳田学の人々は、すでに柳田国男その人が、絶えず隣接諸科学との接触地点で外部からの〈挑戦〉を感じていたために、自己防衛の本能によつて、自らの対象・方法・目的の概念規定を怠るわけにはゆかなかつた。民族学を主な対決の相手として社会学・歴史学などが柳田国男の意識したものであり、彼は民俗学を（一国民俗学）、民族学を（比較民俗学）と規定して、両者が将来のある段階で統合することを構想し、その経路を提言したのであるが、これに民族学者は必ずしも満足していない。明確な結論に達しないまま、より理論性に富む民族学が民俗学に対して方法論的優位を漠然と占めているのが、現況らしく見える。一方、〈折口学〉の周辺では、いささか様子が異なつてゐる。折口信夫はこう言つてゐる。

普通の科学者に受け容れられぬ怖れがあるが、「国文学のための民俗学」か「民俗学のための国文学」かといふ問題は、ほんとうは意味がない。ある国文学が民俗学的な色彩を持つてゐる、或は民俗学が国文学的色彩を持つ、もつと突つこんでいふ

と、国文学と民俗学との間にいろ／＼な過程があつて、国文学でもなく民俗学でもない、といふ様なものがあつてもいい筈だ。と言ふより、ほんとうはその方が、学的に言つて正しいのだと思ふ。……今日はなまじ、はつきり何学々々といふので、其学に引きつけて、或学問を方法として考へるだけだ。学問のあまり多種多様な分裂を避けるために、民俗学的方法を以てする国文学、或は民俗学的方法を以てする史学、或は史的方法を以てする国文学とかたづけてゐるだけであつて、実際に学問をする人の心持ちに這入つて見れば、画然としてゐない。

これは昭和十三年度の慶応での講義『国文学概論ノート』の第三章「民俗学と国文学との交渉」の一節である。概念語の駆使において、よく言えば独特、わるく言えば放漫である折口信夫は、何故か国文学諸派とは方法論的対決の大きな機会をもたなかつたやうだが、今日の折口学派も大局的には師の姿勢をそのまま受け継いで、文献学的主流初め各派と積極的・消極的共存の状態にあるようである。それよりも〈柳田学〉との調整という内部事情のほうに、多少の屈折が認められる。

こういう現実を私は問題にする。ここに、われ人ともに深く省みなくてはならないものがある、と思うからである。と言つてもそれは、〈柳田学〉・〈折口学〉は理論的な自己規定をいっそう精密にし、独立科学としての評価に耐えるように努めるべきである、といふふうな考えからでは毛頭ない。柳田、折口という個人の魅力にいつまでも倚りかからないで、客観的になるべきだ、とも考えない。学問が体系として整備されるのもとより望ましく、客観性は当然保持しなくてはならないが、私が考えようとする問題の本質はそんなと

ころにはない。結論めいたものの一部を先取りして言うなら、日本の学問で奇しくも創始者たる日本人の名を冠したこの二つの名辭は、もっと大切に使わなくてはならない。それをもっと内容の重いものとし、真に生きた術語にしてゆかなくてはならない、と思う。

〈フラトニズム〉〈トミズム〉〈マルクシズム〉といった名辭が、普遍的に何ら問題なく通用しているように、この二つの名辭は日本の特質の日本的規模における生きた証言たるべきものなのだ。

私の見るところ、この問題を取り上げる場合には、公的な立場と私的な立場をさしあたって区別する必要がある。その公的な立場とは、先に触れた民族学と民俗学の相關關係を論究するときのような学問的操作のことを指して言う。たとえば〈柳田学〉は民俗学にとどまるべきでなく、〈単〉民族学であるべきであつて、これは〈多〉民族学であるエスノロジーに対して〈単〉民族（この場合、日本民族）のエートノス（種族共同体）を認識する学問でなければならぬ、と規定するのは、有意義な学問の問題提起であるにちがいないが、それによつて〈柳田学〉という名辭と〈単〉民族学という名辭の内包が完全な一致の方向に向かうことになるわけではない。柳田国男自身が提唱した〈一国民俗学〉という名辭と〈柳田学〉とのあいだでさえも、事情はまったく同じである。いずれにせよ概念的な公的な名辭は、〈柳田学〉というやうな私的な性格を標示する名辭を無視するか、またはその性格を消去しようとするか、あるいはとくにその点に触れずに放擲するか、という方向をとらざるをえないのであるが、現実には〈柳田学〉・〈折口学〉といった表現がおこなわれていて、それがあつて意味をもっていると認められるならば、そういう事態そのものに興味を向ける私的な立場が、当然ありうるであらう。そして、ことが学問の性格規定にかかわるものである以上、この私的

立場は、公的な立場からなされる客観的要求を妥当であると感じながらも、そのうえでそういう事態を、いわば人間学的・文学的に観察し、批評したい欲望に駆られるわけである。

西欧起源の語彙を見れば、『フロイディズム』と『精神分析学』、『ダーウィニズム』と『進化論』といった対応名辞は、日常語ではもちろん、学問的論文にあっても混淆して任意に用いられて、さしたる不都合はない実情である。本来それらは別の次元から『発想』された、別の表現だったはずであるが、今日、流動的に使用されているのは、時とともに私的名辞にまつわる人格の要素が薄らいだと思倣して扱うほうが、ある場合には便利であるからにはかならない。

これに対して柳田や折口の場合、その学問をそれぞれ『日本民俗学』、『民俗学的国文学』と定義化してゆくプロセスにおいて解明されうるものに比べて、そのプロセスでは解きえない部分の比率が著しく大きい、と思われるのである。これは、そこにかかっている人間の重量というものを暗示するが、それが目立つのは彼らの時代がまだ新しいからである。彼らの学問が現代の学問だからである。そして個人を想起させる呼び名と公的名称の両方を、現にいま随意に利用できるような学問は、この二面性を有効な、多少は荷厄介でもあるの特権として活用するのには、何の遠慮もいらぬであらう、と私的な立場は想像する自由を有する。

新しき国学

折口信夫が自ら『折口学』という語を口にしたとは思われない。

柳田国男にしても同様であり、いつ、どこで、誰によってそういう名辞が発案されたのかは、別の考察の題目でありえよう。彼らは、先に記したように、即物的に『一国民俗学』といった語を持ち出

す。柳田はそれをあえて提唱したし、折口信夫は『民俗学的国文学』と見られてもかまわないと述べる。だがこの二人は、それとは別に、一致して『新しき国学』という目標を掲げるのである。柳田国男のそれは『郷土生活の研究法』（昭和十年）などの理論的著述での提言に見出され、また戦争および敗戦という事態に対する彼の意思表明である『新国学談叢書』刊行（そこには『山宮考』、『祭日考』、『氏神と氏子』などが含まれている）から感得される。折口信夫も主著『古代研究』の『追ひ書き』（昭和三年十月執筆）でそれを明言し、こう語っている。

私は先生（註 柳田国男）の学問に触れて、初めは疑ひ、漸くにして会得し、遂には、我が生くべき道に出たと感じた歎びを、今も忘れないのである。……私の心に、一道の明りのさす事を感じたのである。

其は、新しい国学を興す事である。合理化・近世化せられた古代信仰の、元の姿を見る事である。学問上の伝襲は、私の上に払ひきれぬ蠶の様に積つてゐた。此を整頓する唯一の方法は、哲学でもなく、宗教でもないことが、始めてはつきりと、心に來た。先生の学問の、まづ向けられた放射光は、恰も、私の進む道を照してゐたのである。……新しい国学は、古代信仰から派生した、社会人事の研究から、出直さねばならなかつた事を悟つた。

国学とはこの場合、江戸時代の春満・真淵・宣長・篤胤を中心とする日本古典の世界の解釈を試みた学問であると普通に解してよいが、それを甦生した新国学と言っても、国学院出身者、古代研究

者、かつ歌人釈道空である折口信夫と、柳田国男とは、その念裡にあった実質は必ずしも等しくはない。ただ二人が完全に一致している点があるとすれば、その正統性への希求なのである。明治以前から以後へと連続を保ちえた諸学、文明開化期にいち早く講壇的体制を整えた諸学、あるいは西欧先進国の材料と語り口を借りて勇ましげな様子を見せた諸学に対して、時勢に遅れた土着的な民俗学が、その出発点から、ある苦痛を味わっていたのはじゅうぶん想像できることだ。民俗学が自ら「新しき国学」を名乗ったのは、民族の魂と実体を伝承を通じて明らかにし、「我々の民族性を窮める」(折口信夫『民俗研究の意義』全集第十六巻)のだとする正統の自負が、そういう学問的苦境のなかで尖鋭化した結果である。しかしこれはまったく正しい自負であり、そこにこそ柳田国男と折口信夫の理想主義があったのだ。

そして彼ら二人によって「新しき国学」と呼ばれた学問が、その後継者・賛成者・批判者の手に渡ったとき、それが「柳田学」・「折口学」と変わったのである。名称の変更は実質に何らの影響を及ぼさないとはいえない。名辭が変わったとき、明らかにその内容のある部分も変化したのである。ここで生ずる問題点は次の二つに要約してみなくてはならない。第一に、先覚者たちに理想として存在していた「新しき国学」という觀念は、代がかわって柳田学・折口学」になったとき(それが「日本民俗学」・「民俗学的国文学」になったとき)さえも同様であるが、そこで消滅してしまう可能性がけつて少なうはないのである。ということだ。その確率はそうとうに高い。私はその觀念の消滅する可否善悪を言うのではない。なぜなら、それは現実の進展だからである。ただ、私はそこにもし実質が認定されるとしたら、それに対してより敏感であるべきであ

る、と言いたいのである。

第二に、それにもかかわらず今日、「折口学」という言葉は、依然としてまず『折口信夫全集』三十一巻に集結されている学問内容として言う語であり、それと同時に、折口信夫を継承した弟子の人の学問も言い表わしうる、という点である。「折口学」と「折口学派徒」というぐあいには使い分けていると言ったところではじまらない。「折口学」といった名辭にまつわる私的人格は、その二つのもの——折口信夫その人と折口門流の人々を、やや無造作に包摂することになろうとも、べつに不都合を生じはしないであろう。ただその際、あるいは変質部分を含むかもしれないその二つのものを自在に統括できるだけの弾力と強靱さを、この「折口学」という名辭がもたなければ無意味なのである。「折口学」に関心を抱く者が絶えず意識していなくてはならないのは、こういう点である。

折口信夫は「生命の指標」という表現をしばしば用いた。古りし世に、神授の詞章の精髓部がしだいにそれ自体で游離独立し、詞章全体を代表するに至り、やがて枕詞のような文学様式を生み出してゆくというのは、「折口学」の文学發生論のきわめて美しく独創的な解釈であるが、そういう詞章の精髓部を意味する「生命の指標」という言葉を、今日のわれわれは「折口学」というこの名辭に当てはめ、「折口学」という名辭が「折口学」全体の生命の指標になっていると感じることはできないであらうか。そこに生命の動くのが感じとれるなら、「折口学」の新しい可能性はたしかに存在するのである。そしてそのとき、われわれはこの「折口学」という言葉を安易に扱うことは許されなくなるはずである。

「折口学」・「柳田学」という言葉は、それが学問と人間との相互に当たっているという意味で、文学批評にとって無限の関心を

そその言葉である。〈折口学〉とは何か、と私の提起する問いは、それゆえに徹底して人間にかかわる問いなのである。それならば、人間折口信夫とは何であったのか。

自我の構造

——倫理的偏執と生命の燃焼——

昭和二十八年九月三日に折口信夫が歿してから、すでに満十四年が過ぎた。これだけの時間は、一人の文学者を喪った哀惜の情や回想談義から人々を切り離して、彼の全貌を見さだめるのにほどよい冷静さをじゅうぶん与えてくれるはずである。だが現状は必ずしもそうではない。折口信夫は依然として意外な近さに在る。肉体の消滅ののち、たしかにその精神は承継がれた。承継がれつつある、と言うべきかもしれぬ。だがその靈魂は遊離してこの世をさまよい、鎮魂を待っているごとくである。もとよりこれは修辭的比喩だが、半面これは比喩以上のもの、真実である。折口信夫の歿後、亡霊のようにうごめいている折口信夫伝説の気配が、まだ止まぬかに見えるのをさして、そう言うのだ。

人間にまつわる伝説であっても、それはやはり人間の一部分である。伝説は実体を蔽い隠す、などとは言うまい、ただしこれは、実体から伝説をはぎとって、その正体を明るみに出した後で、なお伝説が生気を保つのであれば、という条件つきである。折口信夫の場合、世に流布した折口伝説を整理し検討してみるということは、最初的前提を試みるという意味であり、伝説や風説が実体を単に蔽っているのなら、そこには歪曲を訂正するという消極的效果を生ずる。伝説が実体の特性的な部分を代表しているのであれば、伝説もまた真実を物語るという新たな調停をわれわれは手に入れることになる。

伝説の発生源を考えて、私は折口信夫を取り巻く閉ざされた社会というものを想定する。社会とは言うものの、これは小規模な集団で、より共同体的であり、しかもそれを縮小してゆくと一個の自我である折口信夫と、その相手であるもう一つの自我とだけの単一的結合にまで質的に連続したまま違するような型のものであるが、それらを總体的に見れば閉ざされている点において一貫性が認められる。

その一生はほぼ教師として過ごされた。母校である国学院と、中年から招聘されて赴いた慶応とで、彼は歿年に至るまで国文学を主とし、神道学・民俗学・芸能史を講ずる講壇学者であった。大学教授時代のまえには、いくつかの中学校で教師であり、萩原雄祐氏の回顧によればどこかの女学校のアルバート講師でもあった。若き日の折口信夫の生活史のなかには、奇異な没常識的な言動は数々あるが、そのなかで最も著しいのは、教え子である大阪の今宮中学卒業生約十人といっしょに彼が東京の下宿で約一年半にわたって共同生活をしたことであろう。この行動の動機については、「一緒に住んで塾のようにして教育する」(萩原雄祐『星座の縮図』)と彼が公の席で宣言したうえで実行に移されたというから、そこには学校という組織を通じての教育に飽きたりなかった若き教師がいたことは明瞭である。ただ、それと同時に、そこには一生を独身で過ごし、ひたすら少年を愛した偏執者もいるのであって、折口信夫のこの二つの顔はときに重なり合い、ときに分離して、その言動に複雑な色合いを加えるが、彼の自己主張はつねに、人生の理想を追い求め、生きることの意味を知ろうとする態度としてでなければ表わされないという特長を有する。換言すれば、それはひたすら教師の声として語られるのである。二つ以上の動機が集まってある行動になるとき、

それらの行動の綱領は実際の動機以上に正当化され、合法的・道徳的なものとして呈示されやすいだろうが、折口信夫のこういう行動にもその傾向を見つけることは容易であろう。しかも、彼自身の心情にとつては、教育と彼の自我の偏執が合体することに心理的な嘘は少しもなかったのだ、と思われる。

教育とは彼にとって、一般的な意味でも、また彼一個の特殊な感情からしても、およそ人間の接触を人間として可能な最大限度まで高めていって、常態的・日常的な生活感覚にとつては苦痛で耐えがたいような濃密な心理的世界をつくり出すことであり、そこにおいて生活を持続することであり、自我と自我の露わな触れ合いによって全人的な生命の燃焼を実感することにはかならないからである。

大正三年に彼がその「心の清らかさを愛した」美少年に筆記させた『零時日記』と題する一連の感想文があり、そこには雑多な主題が、やや雑然とした、自己流の概念の使用法のために、輪廓を曖昧しながら混在しているのであるが、そういう彼の初期の断章から窺われるのは一種の利他的生命主義の匂いである。おそらく当時青年のあいだに風潮としてあつたものが、たとえば岩野泡鳴などにおいて独特な自我の咆哮になつてあらわれたのとはほぼ同質なものが、その当時図書館員を驚かせたほどの雑読家、乱読家であつたと伝えられる折口信夫の心のなかにも取り入れられていた（泡鳴の雑学も人の注目をひいている）。そしてそういう生命感への欲求が、彼の教育を日常的形式を逸脱した場所まで一挙に押し出したのであり、他方では反日常的・反常識的な異常心理を教育と結びつけ、教育という大義名分のもとで人間の限界を突き破つて〈反人間的〉でさえある生命燃焼を彼に実感として追求させたのである。彼によれば、それが最も人間的なことであり、全人的に生きることであつた。

こういう意味で人間的に生きれば生きるほどその人間は明らかになつてゆくのであり、純粹になるのだ、というのが彼の考え方である。これは世間一般の人間観・教育観の逆である。常識では、人間的であるという状態は、清濁併呑的・包容的・多元的・無原則的といった性格を示すのを例とする。こういうのが若き日の折口信夫の思考の原型であるが、そこにもう一つの特長的な態度が合体してくる。それは生活の目標、人生の理想と人間とを、とくに人間の倫理的な核である自我とを、無媒介に直結してしまうことである。大正四年四月二十二日の日記の条に「子どもの時から、瞬間の猶予もなく対象を把握せんとした癖が、今に残つてゐる」と記された衝動的・利他的なものが、拡大したのである。普通の思考の順序を踏むなら、まず目的と手段についての検討があり、行動は合理的に、エネルギーの損耗を最小限におさえるように、統制されるのを例とする。欲望を実現するには制度や通念と抵触しないように振舞うのが最善である。社会によって自我は屈折する。

生活者折口信夫は意外に〈へわけ知り〉であつて、ことに円熟してから後は、弟子の出処進退や社会情勢について判断が的確なのは、弟子たちを驚かせたようである。ただ彼の最も特長的な中核である自我は、一生を通じて、彼と外界とを媒介するものなどを無視することができたのだ、と思われる。彼の内面の理想である生命の全人的燃焼のためには、彼の考えている意味での〈純粹な自我〉というものが存在すればじゅうぶんだつたのだ。最大限に〈人間的〉である空間のなかで自我が生きてゆけるかどうか、これが彼の選んだ人間鑑別の試金石である。気圧をもう少し上げれば、人間の生理的・心理的組織が破壊されてしまうような、死に隣接した気圏のなかで、自我が生きつづけられること、彼が夢見ていたのはこれであ

る。だから彼の抽出する人間の原型は、詩歌をつくるとか、学問をするとか、ある人間関係に入るとか、——そのときの局面において、自我が最も純粹に発動すること、人格の全てが瞬時にして生命を帯びることという要請以外に、何も必要としていない。

宇宙人生の問題は、考^でて以て「宇宙人生はかくの如きものなり」といふ答案を作るのではなく、力^でて以て一步步意味づけて行くといふ処に、意味があるのだ。神に予定はない。時を逐うて人間が規定して行くのだ。与へられた材料をわれ／＼の力で、前代よりは更に偉大にして行くといふ処に、解決の意味があるのだ。実行即、解決である。……経験を寄与するといふ点に、宇宙・人世の解決はあるのだ。
（『零時日記』一）

心熱の迸出が、語らざるべからざるやうにならせる迄は、われ／＼はどんなことがあつても遊戲的に座興的に経験を誇る題目としてはならぬのである。
（『日記』大正四年五月）

表現は稚く整わず、一本調子であるが、生命力への希求ははっきりしている。これは歴史的概念としての「人間主義^{ヒューマニズム}」とは似て非なるものである。彼の場合はいわば極限状況における人間への執着であり、それが教育的・倫理的観念の衣をまとつたのである。

折口信夫の周辺

——閉ざされた社会——

学校教師にはその職業にともなう特殊な心理が纏わりついているのを認めてよい。彼は、自我を形成しようとしている若者の集団を

相手として一種の擬制的人間関係をそこに結ぶ。学生集団は年々自動的に新陳代謝してゆくものだから、教師は「学生」という擬制を学生そのものと意識的・無意識的に錯覚する修業を重ねることを通じて初めてその職責をよく遂行しうるのだ。ただこれは彼の教育者の真情・真面目さなどとはまったく別の次元において生ずる姿勢である。だから彼の職業はそもそも人間にかかわる内容を有しながら、彼は自分の仕事から人間、あるいは人間の自我を任意に遮断したり解放したりする操作の自由を手に入れるのだ。彼は学生集団の中心に立つたの観を呈するが、ときには颶風の眼のように、自己の位置を空^{そら}にし、自己をひそかに解放する可能性を思い浮かべている。無定形な学生のなかからより小規模で同志的な集団も抽出できるであろう。要するに、彼はその職業の特権的宿命から、閉鎖的にも開放的にも存在することができ、閉鎖性と開放性を混融してしまふことすら考えられるのだ。有能な教育とは、教育制度にからまる擬制の巧みな操作者である、という定義は大方の教師の自尊心に触れるはずである。

大学教授折口信夫は、まったく無意識のままこの擬制的集団の中心に坐っていた。全人的な燃焼を自他に対して等しく要求する彼は、その要求を満たしうる形態として、彼を中心とする閉鎖的集団というものを選んだのである。集団はまず大学の彼の講壇の周囲に、次いで大学を離れた場所に、そして身近に次々と形をとる。それは若き日の彼が中学卒業生とともにした共同生活の延長であり、そのうえ、和歌の制作のために組織される伝統的な文学結社をモデルとしていたことは、歌人超空でもある彼にとって、然あるべき成行きだったと言える。ただそのなかであって彼自身は、複数のそういう閉じられた社会をつくり出し、それらのあいだに自在に位置を

変える余地を用意していた。そして教師の本性から、本来閉鎖的な構造において組み立てられていた集団を「教育」することによって、一個の開かれた中心でありえたようである。

折口信夫の周りに結集したグループの数は非常に多い。全集のなかの年譜その他の伝記的資料と、現在入手しうる折口門流の人々の著書から、不完全ながらそれらを列挙してみれば、国学院と慶応の正規の講壇のほかに「源氏全講会」（大正十三年・昭和二十八年）を初めとする長期・短期の講座や「信州講演会」（大正八年・昭和二十六年）があり、晩年には「日本紀の会」（昭和二十一年発足）初め多くの私的会合を主催していた。民俗学研究の分野では国学院に「郷土研究会」を創り（大正五年）、その後も次々と結社を設けて、土俗と伝説（大正七・八年）、民俗学（昭和四・八年）、日本民俗（昭和十・十三年）、芸能（昭和十八・十九年）などの雑誌を主宰してきた。肝腎の短歌結社では「くぐり社」「高日社」（ともに大正十一年発足）、「鳥船社」（大正十四年発足）などが数えられ、高崎正秀・西角井正慶両氏を含む学生同人誌白鳥のグループ（大正十一年）もあった。

これらはすべて折口信夫を中心としているものであるが、それ以外に彼が一人として参加した集団に柳田国男を盟主とする民俗学グループや、短歌誌アララギ、アララギ離脱後の短歌誌日光もあり、晩年に近づくにしたがって、その数はふえてゆく。さらに彼の身辺の結合、つまり彼が自撰年譜のなかで、「……を家族の一人に加へる」、「……同居」とわざわざ記したような、内弟子的な一系列をなす人々がいたことも、そこに烈しい人間関係を見る以上、忘れるわけにはゆかないのである。

これら彼をめぐって生じた各種の人間結合は、時期的に時差があり、構成人員にもかなりの重複と出入を見たことによって、ある

点でそれらの境界はぼかされ、流動している。しかし反面、それぞれの集団に固有な目的・性格をやかましく保全しようとする意思も、彼にはたしかに存在する。池田弥三郎氏「まれびとの座」（昭和三十六年、中央公論社刊）によると、歿する二カ月前、最も長くつづいた短歌の「鳥船社」の最後の会合の席で、彼は歌の門弟に、各自に国文学研究のテーマを選んで報告するよう求めたという。これは折口信夫の流儀からは全くの異例であって、学問と評論と創作を区別すべきであるというのが、日頃の主張であったとのことである。この話は、彼が自分と自分を取り巻く世界に無数の行動の戒律・規約をはりめぐらしていた一例であるが、それとともにそういう世界のなかでの彼の精神のあり方を暗示していると思われる。

生活のなかで無数の戒律の必要を感じているのは、彼の生活者としての表面だけである。これに対して先に述べたように、彼の人間的中核である自我は、生命力の純粹な発動による強烈な存在感だけを目撃している。この両面は一見矛盾して見えるが、そうではない。自我から発する「倫理主義」は、質的ななんらの変化を蒙りもせずに、生活者折口信夫のなかに再現するのであって、そこでは、ある行為、ある思考がなんらかの規約的な項目の一つとして理由づけられるならば、その理由づけられるという点が倫理的なのである。ここには危険もひそんでいる。その態度のなかに無目的・出まかせ・詭弁・矛盾・便宜主義などの匂いがこもっていないとは言えない。しかし自我としての人間の日常生活において、理想主義の反面をなす現実主義は、つねにかかる状況判断の原則にもとづいて行動に移るのを通例とする。だから、折口信夫は詭弁的になれなくなるほど、いつそう倫理的（人間的）になってゆくのである。彼は、学問と歌を区別せよという戒律にも、その二者を統一せよという戒律

にも、等しい説得力をもつ理由を主張することができたにちがいない。加藤守雄氏の『わが師折口信夫』（昭和四十二年、文芸春秋社）は、彼のそういう一面をもわれわれに鮮明に伝えてくれる本である。またこの本には、閉じられた世界の首領である彼がいかに傷つき、いかに傷つかなかったかという点も物語られている。そこに見られる折口信夫の被害妄想とナルシズムは、われわれを自我の問題についての焦立たしい省察へと強いずにはおかぬものを含んでいる。

〈発 想〉

——〈折口学〉の論理と倫理——

彼は創作という文学活動についても、学問的研究としての文学行為についても、その目的は〈新しい論理の開発〉であるとか〈道德的感覚〉の発見であると、しばしば説明したが、この觀念の背後には〈新しき国学〉の再建という理想主義が土台となっておかれているのは、再説するまでもなからう。その理想主義も、さらに生活者折口信夫のいたるところに思いがけなくあらわれる彼の〈倫理主義〉のもろもろの徴候も、そのもとを辿ってみれば、すべて彼の純粹自我における人間的全一感情に集約されている。こういう人間觀上の理想主義的態度が、それと全く逆な方向に展開してゆく学問、概念操作による思考を排除する非理想主義的な学問を遂行したところに、折口信夫という精神構造の核心部の特異さがある。

たとえば『歌の円寂する時 続編』（昭和二年）という評論のなかに、次のような個所がある。

人間生活の新論理は、論理自身からは出て来ない。創作時の内的律動が、社会的暗示や、人間伝襲の問題を具体化して行

く。そこに、展開せられ、意識化せられた新論理は、新しい生活の基礎である。其は言語を以て思想を掘つて行く文学の、第一義の使命である。……

かう言ふ考へから、情調から論理をひき出す事、個人を通じて、社会的暗示を具体化する事が、文学の詮ある為事であり、道德も信仰も、法律も闘争も、文学によつて新しい原理を示される。さうして、其を発見し、組織するのが、批評家のほんたうの為事だ。新生活の為の哲学者が、批評家の真意義である。

折口信夫がこういう文章で言いたかったのは、文学（内的律動とか「情調」という語で示されている内容を指して言う）が文学として形をなすためには、新しい論理によるのでなければならぬ。論理は個を社会に、無意識を意識に、文学以前の因子を形態化された文学に媒介するものである。そういう論理がはたらく場に新しい生活（倫理）が成り立つのである、という考えであろう。ここで興味があるのは、論理とか、間接的に示されている倫理という用語のあり方である。

これらの概念を説明的に言ってみるならば、論理とは事象の変動してゆく形式を示しているし、倫理とは事象の変動によつて揺れうごく内容そのものを指していると解される。ところで、この論理（形式）と倫理（内容）が相触れ相搏つて流動的融合状態が発生することを、折口信夫はとくに彼自身の術語として「発想」と名づけ、この概念によつて明確な限定を与えようとした。「発想」は今日の文壇的・論壇的流行語であり、濫用されているきらいもあるが、折口信夫によればこれは岩野泡鳴の創始にかかる言葉であるという（『上代文学解釈法の問題』全集第二十九巻）。しかし彼は泡鳴を踏襲するの

ではなく、日本文学の特質をよく表わすのに、〈表現〉では言い尽くせないものを言い表わすのが〈発想〉という言葉だと自負するから、これは彼の術語なのであり、その内容も今日の用例のように漠然とはしていない。土俗や無意識の伝承が歴史となり、文学以前が文学に転化してゆく上昇現象に着眼してゆく彼の民俗学的発生論に對して、様式論的概念を適用すれば、それが〈発想〉なのだ。世間一般の「発想」は人間学的用語例である。〕

私は、発想法といふ語を使ひ慣れてゐるが、表現法といふのと同樣に感じて下さつてよい。たゞ、表現法といふと、どうも形式方面のことになるので、私は、形式と内容との絡みつく処を狙うて、発想法といふ語を使ふことにしてゐる。

〔日本文学密要〕

『日本文学史ノート』や『国文学概論ノート』によつて、彼がこの語を着想した径路が歌（律文）の研究から來ていることが明らかである。短歌はたいそう纏れた言いまわしをする習慣になつてゐるので、それに対して表現という概念は不確実であり、適切ではない、と彼は考える。曾禰好忠、源俊賴などの歌を品鑑しながら、形式と内容の纏綿・絡みのぐあいが発想である、と説明される。「持つてゐる考へと出方の調和」とも述べられる『日本文学史ノートⅡ』三十九『俊賴の歌の傾向』。〈発想〉の問題は、元來が律文の発生機構を示してゐるのだから、上代歌謡にももちろん〈発想〉を考えねばならない。

だが重要なことは、この〈発想〉概念によつて、いわゆる〈折口学〉の分野と、釈道空の創作・芸術の分野と、折口信夫の人間觀の

三者を連絡させることが可能になることなのである。第一に、正しく〈発想〉することが短歌が歌（韻文学）となつて完了する条件であるが、歌人道空の生涯かけての念願は、この条件を自らと自らの歌の門弟子に厳格な基準で課する努力のなかで費やされてしまつた、と見做しても間違ひではない。最晩年に愛弟子に口述筆記させてものした膨大な『自歌自註』は、道空自作の短歌の解説・回顧であり、自作を素材にしての短歌論であるが、その行間に彼のそういう一生の念願が異様な人間的リゴリズムと化して露出してゐるところで單なる文学論を超えてしまふのが、見られるであらう。

短歌作者という個性的・個人的機縁についてだけ〈発想〉があるのではない。山本健吉氏のしばしば説く個的なものを超えた文学發生の〈場の論理〉としてはたらくものが、やはり〈発想〉なのである。〈折口学〉の大きな主題の一つに古代歌謡の成立・変遷の研究があり、彼は他の大きな主題と同じように絶えず角度を少しずつ變えて生涯に幾度もこの問題を取り上げていて、ほとんど一生にわたる主題とも言えるほどだが最も初期の論文『言語情調論』は民俗學との接触以前の、いわば〈折口学〉以前であるにもかかわらず、すでにそのなかにさえこの主題の萌芽は認められる。〔伝承された古い呪詞の詞章がいかに分化して諺となり律文となつてゆくか、原始的律文が音律・形式的志向をいかに働かして古典的な形態に近づくかを即物的研究と詩的直觀の二つの方法を交わらせて考へてゆくその全体が、〈発想〉というものの具体的なあり方にほかならないと言へる。そればかりでなく、折口信夫は〈発想〉論から日本文学の全容を纏めて世界文学に位置づけようと意図した形跡さえある。〕

結局、国文学と世界の文学との合致する所と、しない所とに