

折口信夫と「既存者」

——天つ罪・国つ罪の周囲——

高 橋 広 満

「天つ罪」「国つ罪」という語がある。日本の古代信仰生活における犯罪として理解されてきたものである。この大別された二つの罪のもとには相当数の種類があり、そのいちいちについての解釈には、かりに真淵と宣長との間においてさえ、相違点は少なくない。しかし、細目についての隔りはどんなにあっても、その二つを共に犯罪として、また穢れの要素の極めて濃いものとして捉えるという点では、二人は同一の認識に支えられていた。宣長以後の時代もその認識の仕方は不変であった。こういう解釈の流れの中で根底から異質の見解を示したのが折口信夫である。

折口は、「罪」は元来的には「つつしみ」の行為を意味するといふ発生論を展開し、「天つ罪」「国つ罪」のなかに犯罪の要素、穢れとしての要素を（「国つ罪」のうちの一部を除けば）認めなかつたのである。この折口の見解は以後の重要な説とはなるものの、それが一般的な意味で妥当性を持つに至ったかという点、そうは言い難いのが現状である。本稿の目的は、しかし、折口説の現在に占める位置を知ることではないので、それらについてはこ

こではこれ以上問わない。ここで問うのは、その独特の理解の仕方を支える意識についてである。或はその理解の仕方によって折口が当然頭を巡らした筈の世界についてである。折口の宗教意識の核と思われるそれは、戦後になって「既存者」という言葉で表現されたものと深く関る筈である。「天つ罪」「国つ罪」の独特の見解を支えるためにだけでなく、彼の選民意識の確立のためにも不可欠なものであったと思われるこの「既存者」をめぐってしばらく考察してみたい。

「既存者」という言い方が初めて見えるのは、昭和二十四年に書かれた「道徳の発生」においてである。ここで折口は、日本の古代で「天つ罪」と言われているものは、この「既存者」が村落共同体に与える罰であると述べている。「天つ罪」は、ササノヲの命が高天原で犯した罪に起源を求めるのが普通で、「延喜式卷八、神祇八」の「六月晦大祓」によれば、「畔放、溝埋、樋放、

常世やまればとの設定には、何よりこちら側に住むものの条件が基台になっていることがわかるのである。同じようなことは、日本の神々についても言うことができる。「えはば」や「天帝」に通う性質をもった「既存者」などに比べると、日本の神々はどれをとりあげても卑小である。至上神、絶対神的要素が少しもない。たとえそれらの神が普通の人間を超える力を有してはいても、常に喜怒哀楽の相を呈しているという点で我々に似すぎると似ている。嘆き、嫉妬、怒りがひしめいている。まさに我執の群像である彼らの呈するその様相は我々のもつ有限性の鏡である。おそらく我々が我々の典型としてつくり出したがゆえに、彼らは我々の想像力の範囲を踏み出すことがないのだ。畢竟、具体性も持ち易い。向き合うことの可能なところに彼らはいるのである。

しかし、向き合う楽土のない現在の我々には、神はたいいの場合、もはや具体的な形を示してはくれない。仮りに形をとった場合でも、それを比喩以外のものとして感じることはないと言っている。八重山列島の村人が、村の青年の扮した巨人を実際の「に、いる人」と見ていた（と折口が言うところの）ことは大きな相違がある。現実の折口も又、海のむこうに楽土を見失っている点では現在の我々と同じであった。折口に楽土があるとすれば、それは現代を生きた折口にはなく、古代を生きた折口にある。現実の折口は、ここでは述べないが独特の転生観を自己のものとしていた。そういう宗教意識を支えるには、まればとや日本の神への信仰といった宗教母胎では間に合わなかった。転生の

サイクルを司る自然力のようなものが、まずは要求されていたのである。それは等しく、既に見えないまればとや常世或は日本神話の神といったものを超えたものの要求と重なる筈である。その必要は古代を生きた折口にも影響する。「既存者」の立脚地はその辺りにあると思われる。「既存者」には、古代研究の純粋な成果とは言い難い匂いがする。

「私は思ふ。神道は宗教である。だが極めて茫漠たる未成立の宗教だと思ふ。宗教体系を待つこと久しい、神話であつたと思ふ。だから美しい詩であつた。其詩の暗示してゐた象徴をとりあげて、具体化しようとした人が、今までなかつたのである」(「神道の友人よ」昭22。「既存者」を求めている気持はこんなところにも端的にあらわれている。折口は、日本の神そのもの、或は神話そのものより、神や神話からいいたいどんな意味をどこまでひき出せるか、そしてそれを我々の精神生活の標にすることができるといふところに頭を巡らしていたと思われる。そんな折口だから「天御中主」という名前を唯一の抛り所に、「既存者」を古代人のものとするといった、資料的には無理に決まっている意味の抽出を行つたりすることも平気でできるのである。彼は伝承儀礼を重んじるが、それは、そこに神や神話を見るためだけになく、それらが象徴するものを見るがためである。そこにこそ、彼の抛り所としての宗教が待ちうけている筈であつた。引用中の「其詩の暗示してゐた象徴をとりあげる」とは、折口にとって、「既存者」といふものを考えるということにはかならなかつたと思われるのである。

この「既存者」を「まれびと」とか「水の女」とかいう折口古代学のなかに置いてみると、それだけが異なった光を放っていることに気づく。「道徳の発生」の書かれた時期や、戦前には一応無縁と思われるキリスト教や天帝信仰の概念がこの「既存者」に強く反映していることを考えると、敗戦を境にしての折口の宗教観の変化、学説の変化というようなことを思わずにいられない。折口の場合「既存者」に限らず、こと宗教に関しては確かに敗戦を機に尋常でない差異が見てとれる。「神道宗教」などと言い出したのも戦後のことである。こういう意識の変化については今までに多くの人が触れている。たとえば、戦後の折口には新しい宗教をうち立てねばならないという情熱が見てとれるが、それは敗戦のためだという岡野弘彦氏の意見がある。また、戦後には古代に対する熱も古代の神々に対する熱も、戦前のようにではなくなってしまうという加藤守雄氏の意見もある。「既存者」も敗戦を契機にして折口の口から出たものであるのはほぼ間違いがない。

しかし、敗戦の重みにはかり気をとられて、「既存者」の成立に対してそれが全てであるような誤謬に陥ることを私は怖れる。敗戦は「既存者」の母胎ではなく、触媒であると考えたい。「既存者」の素地は戦前の折口に既にあったと私は思うのである。戦前の「天つ罪」「国つ罪」に対する折口の理解の仕方にかけて注目してみたい。「既存者」の素地がここから読みとることができ

るからである。「天つ罪」「国つ罪」について触れた折口の著作は折口の研究生活のかなり初期からある。しかも終生に涉ってほとんど差異がないのが便利である。いちいち省くが、「古代民謡の研究」(昭2)、「万葉集研究」(昭3)、「個人信仰の民族化並びに伝説化せる道」(昭4)、「神道に見えた古代論理」(昭9)等々、相当数あげることが出来る。いまはまず、「天つ罪」の方から問題にしなければならぬ。「天つ罪」とは、さきにも述べたようにスサノヲの命が高天原で犯した罪に起源を求めるのが普通で、現在の言い方をすれば、「耕作妨害罪、稲田横領罪、神聖な所を汚す罪、或は殺人罪」というものである。つまり主として農耕に対する悪事であり、それは当然罰せられなければならない罪として捉えることのできるものである。ところが、折口は、「天つ罪は天上の罪ではない。本儀は、五月の田植忌時の慎しみ、即、雨つゝみ(雨障、霖禁)である」(「大嘗祭の本儀」昭3)という独特の発生論を持っていて、それは本来的にはスサノヲの罪とは別のものであるとしている。「五月の物忌みが雨つゝみで、此が天つ罪となるには、すさのの命が元来、田の神で、其犯された罪を一処にしてうたのだ」(「同」)というように、のちに農民が自らの立場を自覚してスサノヲを自分たちの贖いの対象にしたという書き方をしているところもあるし、田づくりの農民の犠牲の気持がスサノヲの放逐物語をつくりあげたという風に説めるものもあるのは多少とまどうが、ともあれ、この田づくりする農民のこの物忌み(謹慎)には、贖いという要素がついて回っているのは同じである。その物忌みには、実は農民の側に行為の原

因がない場合が多いのである。簡単に言えば、何もしないのに凶事は生じることなのである。自然現象なのだから当り前だといって済ませないところに古代生活の規範もあったのである。凶事を避けるためにも、又凶事が生じてしまった時にも物忌みは行われなければならぬ。行為としての責任は個人になくても、責任はやはりとらねばならないのである。物忌みの内実である慎しきは、不可抗力ともいふべき一方的な力を受けいれることではないだろうか。行為としての原因を自らが持たないのに慎しみの行為を強いられるところに一方的な力に対する田づくりの農民の一つの犠牲的な態度が見てとれる。すなわち農民にとつての「天つ罪」とは折口の論法から推し測れば、罪を惹き起こす行為ではなく、罪を引き受ける行為であるといえると思う。何もしてないのに贖う行為である。そして贖つてもなお、暴風も吹き雹も降りるのである。その時には罰を受けなければならない。「凶事のある時、其代表者としての天津罪・国津罪の者が選ばれて」(「偶人信仰の民俗化並びに伝説化せる道」昭4)とあるように、この「代表者」が即ち犠牲者である。この一方的な力を与える側とそれに対する物忌みの態度をとる側の関係は、ササノヲと農民というような関係で捉え切れぬものが感じられる。ササノヲの神話を農民自らの体験の方に引き寄せて考える、もしくは自らの体験によってササノヲの神話を生み出すというような同一化の運動関係とは隔りという言葉以上のものがある筈である。ササノヲと農民とは、象徴と具体の違いがあるだけで、いわゆる自然現象に対しては等

しく本質的には無力なものである。仮りに「すさのをの命が贖罪に現われて来られる」(「禊ぎと祓へ」と昭17)、「自分等(農民)に天つ罪が昔から宿命的にかゝつてゐるのだから、何処までも贖はなければならぬ」と言ふ事になるのです」(「同」というところなどを見ればよくわかる。ササノヲと農民は互いに贖いあつてゐるのである。というより、これは本当は二者が不可分であることを意味してゐるのである。ここでササノヲは農民の行為の象徴としての役割を果たしてゐる。そもそもササノヲの贖罪行為は、神話的には姉に対しての行為の結果であるが、事實は自然現象とでもいふべきもののためにつくられたものであつた訳である。ササノヲがそうなら、被害を受けた天照大神もそうだ。すると、ササノヲの贖罪は本質的には天照大神に対してのものである、農民に対してのものでもなく、ひとえに自然現象を惹き起こす力——天つ罪を導き出す力——のためにすることになる行為だということに当然なる。

自然現象のような一方的な力は、それを受ける側にしてみれば理不尽を感じないわけにはいかないのである。そういう理不尽をなお、慎しきをもって贖おうとするところには、たとえ自らが行為としての悪事を持たなくても、自らが最初から罪を背負わされてゐる者であるという原罪観念(言葉はこれではなくてもいいのだが)が必要になる。少くとも天つ罪を不可抗力によるものとする折口の頭の隅にはその観念に対する考察が当然働いてゐる。原罪観念というものが棲息できる場所は、既存者のなものに儼であつてはならない。

「国つ罪」の理解の仕方にも折口には独特のものがある。「国つ罪」とは、「生膚断、死膚断、白人、胡久美、己母犯罪、己子犯罪、母与子犯罪、子与母犯罪、畜犯罪、昆虫乃災、高津神乃災、畜仆志、蟲物せる罪」(「大祓詞」)のことであり、「凡べて世間に悪しとして嫌はるゝこと」(10)、「この地上人間界の不倫の姿、血を見るような姿、混乱の姿、人間としてしてはならない事をする等の罪」(11)と把えるのが一般的な解釈の仕方である。折口はこういった犯罪の要素、穢れとしての要素を、一部の種目を除けば認めていない。その点では「天つ罪」の場合と同様である。そこに特色がある。「此も亦本来罪悪でも、不道徳でもない」、「罪は何処までも謹慎の素因である。だから穢れによつて生じた国つ罪はあり得ない」(「道徳の発生」)といった調子である。こういう考え方も何も戦後になってからではない。「慎しむべきことの対象は神である。宗教上の謹慎すべきことである。神の嫌うことをすれば、「つつみ」になるわけで、今の人の考える罪ではない。」「今日の犯罪でないこともたくさんある」(昭和十年度の慶応義塾大学文学部における「国文学」講義のノート)等々みることができる。この問題をさらに明確にしてゆくために、大正三年の創作「身毒丸」をとりあげ、折口の個的な問題にも結びつけて以下に述べてみたいと考える。

「身毒丸」の主人公身毒は流離する語り手であるが、ここではまずその流離する語り手が何故そのような運命を背負わされたか

という基本的な問題を片付けることから始めることにする。このことは割合簡単に折口の著述に求めることができる。仮りに「上世日本の文学」(12)を見ると、そこではその最も根本的代表的理由を「地方の権威者たちと倭宮廷との交渉」に置いている。国造や国司の持つ神とは血統上異質の神の本縁を説く神人たちは、「内外から受ける圧迫」のために、流離の旅に出ることを余儀なくされたというのである。つまり折口は、政治的・信仰的理由を一番にあげていることになる。だが、この理由は源内法師が率いる田楽師の団体の流離の理由に当てはめることはできない。彼らは同じく「上世日本の文学」にみえる以下の記述で示されるものの類と考えねばならない。「聖武の朝に、行基門徒に限つて托鉢生活を免して以来、得度せぬ道心者の階級が認められる様になり、其ともにも、乞食行法で生計を立てるものを、寺の所屬と認めた。即、ほかひ人が、寺奴の唱門師となつて行く道は開けたのである」。彼らが寺の所屬であることは、「身毒は、住吉の神宮寺に附屬してゐる田楽法師の瓜生野といふ座に養はれたる方」(「身毒丸」)という箇所などから知れる。さきの記述をみてわかるように、彼らの祖先は神に身分を近くして神をはぐくみ申した者などとは思われない。身毒の父が法師になったのも、「先祖から持ち伝へた病氣のために、得度して、淨い生活をしようとしたのが、あの女の為に墮ち」た為であった。業病そのものを理由にしてもいいだろう。神をはぐくみ申した神に近い身分の者などとは根本的には一応無縁な様子である。少なくとも源内法師の率いる田楽師の団体そのものは神をはぐくみ申した者と血縁的につなが

ってはいない。いま、流離の貴種のはなしをはぐくんでいるだけである。さらに身毒の流離に関していえば、さきにあげた流離の二つの理由は関りのないものである。身毒の流離の宿命は、身毒の持つ業病のゆえである。折口は「身毒丸」のあとがきで、「この話を読んで頂く方に願ひたいのは、わたしに、ある伝説の原始様式の語りてといふ立脚地を認めて頂くことです」と記して、それが話を持ち歩いた側の世界を描いたものであることをはっきりさせている。だがそれがしんとく丸を演ずる者を浮びあがらせるだけの目的なら、身毒丸は信徳丸でも俊徳丸でも構わない筈である。神(貴種)のはなしをはぐくむ者が業病を背負っている必要は折口学的には必ずしもない。ここにこの創作のもう一つの目的が見える。身毒は乞食の相と貴種の相を初めから有していたものである。はなしを持ち歩く神人団は、その持ち歩く神の力によって神格化するのだが、身毒はしんとく丸(貴種)のはなしを持ち歩く以前に、既に自身の内に神を有していた贖者だったのである。贖が何故、神性を意味するか。身毒の血は身毒自身には全く罪の無いものである。だが、たとえ罪はなくても、それが折口流に慎しみを促すという意味で考えれば、贖は「つみ」となり、彼は、しんしんを持った責任者としての役目を荷わなければならない。

実人生における折口についても、こういう種類の被害者性は見えてとれる。折口の出生については、池田弥三郎氏の「私説折口信夫」が詳しいが、これによると事情はなかなか複雑である。父秀太郎と同居の叔母の間のこと、それに先行する母のあやまち、自己の出生に対する疑惑等、若き折口に二度も自殺を図らせるほど

のものであった。池田氏のことばを借りれば、「折口の出生に関するかくろえごと」ということになる。その他にも、インクのような額の痣、切り株で擧丸を裂くという幼児期の事故。

彼自身にこれらの原因を求めることはできない。まさに不可抗力によるのである。本人の意志に全く関らないものであることを考えると、ここからは折口の言う「国つ罪」に通う面をみる事ができる。身毒丸や折口自身の肉体的問題を「国つ罪」の範疇で敢えてくるならば、「白人・胡久美」などがそれにあたると思われる。「白人」とは色素欠乏症のこと、「胡久美」とは背などに瘤のできる(ある)こと(人)をさす。無論身毒丸も折口も「白人・胡久美」そのものではないが、折口自身、「大祓詞」に出ている種目は一つの例で、それ以外にも種々異なったものがあると述べているので、身毒丸や折口をその中で考えてみることもあながち見当外れということでもないだろう。この「白人・胡久美」に対しては、折口の終生・ほとんどズレがない。「何か特徴を持って生まれると、神の指定物となる。人間ならば何か特徴をもって生まれるのである。白人、胡久美などはそれで、いまだと身体の穢れだから神が嫌われると考える。大祓詞でも既にそう考えてはいるが、もとは神に仕えるものしるしである。」(昭3~5の慶応義塾大学文学部の「国文学」講義のノート)、「白人、胡久美のごときは、かえて神の好くものである。神の占有のしるしである。こんな子が生まれると、神の奴隷になる。」(昭10の慶応義塾大学文学部の「国文学」講義のノート)、「白人・胡久美は、肉体的特徴であつて、さう言ふ人が出現すると、其人々は神の奴隷

となる筈のしるしを持つて生れた訳である。(略)近代の考へでこそ、白人・胡久美は穢れのやうに考へるであらうが、勿論さうではなく、亦其の存在が罪惡を形づくる訳のものでもない。「(道徳の發生)等、ほとんど似たようなことを言っている。彼らは贖いのための「しるし」を持った責任者として捉えられているのである。繰り返し述べるように、贖うべき因子がこちらにないのに——つまり今に言う罪を犯していないのに——贖うというのは、そこに原罪的なものが彼に付与されていると感じているからであり、彼の行為はいわゆる罪ほろぼしとしての贖いの意味とは異なるものである。これが仮りに「國つ罪」の一般的な解釈通りに、罪に触れた者を加害者として捉えるなら、彼の受ける刑罰は被害者や被害者の住む社会への贖いとなるわけである。現在での触法後の刑とはば意味を等しくするこのような具体的対他的な贖いには、原罪観念といったものが常に必要であるとは思われな

い。折口の理解の仕方にごそそれは不可欠なのである。

原罪観念と言ったが、キリスト教的な意味に限定されると少し困る。というのは、それは万人に与えられているものではなく、或る特定の個人に与えられたものであるのだから。「天つ罪」「國つ罪」との関連で言えば、因子もないのに代表して贖うものだけが、この原罪を背負わされているのである。

ここで注目したいのは、代表して贖うという意味でのこの原罪意識は、折口の選民意識と隣合わせのものだということである。勿論、仮りに「白人・胡久美」といった被害者性は、そのままでは決して選民意識などとはなりにくい。むしろ全くその逆の意識

を植えつけるだろう。そういう恩寵喪失のしるしを選民の持つものとするのは、そのしるしが他者を代表して受けているものであると考えることよってのみ可能である。そしてこの思考の転換を司る力を支えるものこそが、不可抗力を生むものを感じる心、すなわち既存者のなものを感ずる心の筈なのである。身毒丸は癪を有しているにも関わらず、光り輝くものとして描かれていた。というより本当は、癪を有しているがゆえにそのように描かれていたのだ。被害者性と同時に持つこの選ばれしものとしての身毒のありようは、「地藏菩薩さながらの姿」という形容などから読みとることが出来る。ひとに代わって苦を受けること、即ち「代受苦」⁽¹⁸⁾とは、この「菩薩」の願いであり「菩薩」の行為なのだ

四

折口の戦後言った「既存者」には戦前からその素地があったということを言うのに、折口の「天つ罪」「國つ罪」理解の仕方をとあげた。だが勿論、折口の宗教意識(古代人についても彼個人についても)が彼の生涯を通じて不変であったなどというつもりではない。細かい差異は、同じ彼の中に見てとれるであろう。彼は信仰の模索者であり、模索とは流動を孕むものである。唯私⁽¹⁹⁾が言いたいのは、こと折口の個的宗教に關しては、変りようのない核があるということである。それが彼独特の原罪観念であり、それを生み出しているのが既存者のなものへの思いである。

戦後、神道の宗教化にあればどの熱意を示せたことや、国学院

大学や慶応義塾大学で宗教に関する教鞭をとり続けることができたことを考えることは、折口の核が変わっていないということを理解する助けになるだろう。又戦後ただちに以下のような批判的な物言いが出来たということを確認することも同様の助けになる筈だ。「祭政一致は古代神道の常態であった。が祭政一致を目的とした神道などはなかった。近代の私どもの友人は、祭政一致を目ざして神道があるやうに考へてはゐなかつたか」(「神道の友人よ」)

そもそも折口の神は戦争の勝敗に関するものではない。戦争に利用され、又戦争を擁護した国家神道には不満を抱いていた形跡が色々と見てとれるのである。「国学の学徒の部隊／たゝかひに今し出で立つ。」で始まる壮行歌は、昭和十八年の国学院大学における学徒出陣壮行会において、高崎正秀氏により朗読された折口のものであるが、そこからは単に別れを惜しむという以外の心情が見てとれる。「いくさびと皆かく若き／見つゝ我涕流れぬ。」「汝が千人、いくさに起たば／学問はこゝに廢れむ。」「汝らの千人の一人／ひとりだに生きてしあらば、／国学はやがて興らむ。」。戦争に対する、ささやかではあるが強靱な抵抗がここにはある。壮行歌という体裁のもとではおそらく精一杯のものであったろう。最も戦争に反対する折口であるからこそ、愛する若者を戦場に送り出す役を荷う折口でもあるのだ。戦争に赴くことが不可避なら、その壮行を司るものも自分より他のものであってはならない。この矛盾を抱えこむ姿こそ、まさしく折口の実相であると思われる。

戦後「神道宗教」、「既存者」ということを殊更に言い出した折口には一つの目的があったと推測される。それは神道の軌道修正である。国家神道を代表とするような神道には我々の生きる規範は求められるべきではない、自己の抱く宗教意識は国家神道のそれなどとは明らかに違う本質を持っているという折口の自負がそれを支えている。戦前既に古代人の宗教意識についてはかなり明確にしていたが、現代人のそれには等閑といつていい彼の在り方であった。古代人の生活が、我々の生活の全ての規範になる筈だと言うばかりだったのである。繰り返して述べているように、もとより戦前の折口も「既存者」というものの存在を臆るにはあるが感じていた。しかしそれは自己の意識としてのみ抱えていればそれで済んだのである。既存者のなものを語ることは、古代人の立場に立って古代人の信仰を考えるうえではむしろ邪魔になる。

「道徳の発生」でも「既存者」を導き出す手順をこう断っているのである。「我々が古代に就て語る場合、どんな場合にも神から出発したのでなくては、既に考へは空虚になつてゐるのである。ところが我々は、神に就て、知り過ぎたとは言へないが、神だけでは解釈しきれぬ所まで到達してゐる」と。ここで注目したいのは、引用中の「我々」とは、古代人ではなく現代人をさしていることである。折口の言う「既存者」が、現代を生きる者の希求に強く支えられていることがよくわかる。少なくとも、古代人の立場に立って古代人の宗教意識を探ろうとするのではなく、現代を生きる者の観点から「既存者」をそのまま古代人の宗教意識の上にあてはめようとする態度がここには見られ、「まれびと」や「水

の女」などの学的研究（無論ここにも個的モチーフは少なからず絡んでいるのだが）のレベルでは、この「既存者」という概念は捉え切れないものであることを感じさせる。折口が戦前に「既存者」（的なもの）を吐露することがなかったのは、そういう学的研究の一貫性を損うことになるかもしれないという危惧ではなかったかと思われる。逆に言えば、その怖れが「既存者」というところまで考えを煮詰めさせる力を奪っていたともいえる。

ところが戦後には、さきに述べたように神道の軌道修正の要に駆られ、自己の感じる信仰対象をはっきり披瀝してゆく責任が、宗教者折口信夫には生じたのである。確かに敗戦によって神は敗れはした。しかし、それは国家神道の神である。その敗北はそのまま神道の敗北ではない。廃墟の中から真の神道の確立をめざす意志が折口の中で確乎とする。宗教者折口信夫は教祖にならなければならぬ。「いづこに、私どもは、宗教生活の知識の泉たる教典を求めればよいか。私どもの情熱が、何時になつたら、その私どもの情熱を綜合して宗教神道を、私どもに与へてくれる教主の出現を、実現させることが出来るのか」（神道の友人よ）という言葉は、醜ろな「既存者」の原型を、明らかかな「既存者」という形に築きあげてゆく過程のものであると考えることができる。「いづこに教典を求めればよいか」「何時になつたら、教主の出現を実現させることが出来るか」という問いに対する答えは、折口にはあらかじめ見当がついている。これは、教主の出現を待ち望む自分が、結局それを解決することになるといふ自負のもとに吐かれた自問にはかならないのである。

注(1) 本居宣長『大祓詞後釈』等を参照。

(2) 「母与子犯罪」「畜犯罪」等には、犯罪及び穢れとしての要素を多少認めている。

(3) とはいっても、これは発生論としての考えであって、時代が下った場合にこれを人々が犯罪として受けとめていたということまで折口が認めないということではない。

(4) 安津素彦、梅田義彦監修の『神道辞典』（昭43・堀書店）の「天つ罪」の項などをみると、折口の見解が最もすぐれたものとしてその説明の柱にされている。

(5) 引用中の「神以前」とは「我々の持つ神以前」のことであり、この場合、造化三神以前ということである。

(6) 「天御中主の名から見ても、至上神、既存者としての素朴な考へを持つて見てゐることが察せられる」（『道德の発生』）

(7) 「研究と創作と」（昭43・11『国学院雑誌』）

(8) 『日本の詩歌11』（昭44・中央公論社）の脚注。なお、岡野、加藤のほかにも、「折口の情熱は、戦後も衰えなかつたばかりか、ますます旺盛であったが、敗戦の悲しみと戦後の社会の変化は彼の思想を圧迫し、その学説の変化、修正を強いた」（奈良橋善司・昭49・6・『現代詩手帳』）、「私は結局のところ、折口の晩年の求道のかたちをキリスト教的なもの、カトリシズムのそれに近いかたちをなしていたと推測するしかない。」（藤井貞和『釈道空』、昭49・国文社）等の見解もある。

(9) 岡田米夫『大祓詞の解釈と信仰』（昭37・神社新報社）

(10) 山川鶴市『神祇辞典』（大13・平凡社）

(11) 注(9)に同じ。

(12) 注(2)に同じ。

(13) 『折口信夫全集ノート編』（中央公論社）第九巻。

(14) 昭和十年七月に「上世日本文学史」という題で『国語国

文学講座(雄山閣)第十五巻に所収されたものの一部。

(15) 『折口信夫全集』第十二巻)

(16) 『零時日記(1)』(大3)

(17) 『国文学の発生(第四稿)』(昭2)、『国語と民俗学』(昭

12)、『道徳の発生』等。このほかにも、「白人、胡久美は、すべての不具者を含んでいる」(『日本文学史ノート』昭3)、『5・折口信夫全集ノート編』第二巻)という強い言い方をしているものもある。

(18) 『望月仏教大辞典』等を参照。

新刊紹介

雲英末雄編

『元禄版おくのほそ道』

本書は、『おくのほそ道』元禄井筒屋板の影印に、解題および参考文献を附したものである。本書の底本となった元禄版は、編者の所蔵に係わるもので、刊記は無いが、表紙・題簽等に至るまで、すべて素竜清書本を摸してあり、元禄板としては現在のところ最善本と目される。さらに本書は、印刷方式として、原本直撮によるアミ版印刷(オフセット)をとっており、修正の手の入るのを避けるとともに、底本の惚

れ惚れするような刷りを、さながらに伝え得ている。もっとも、残念ながらこの最善本にも虫損部分があるが、それは別本による写真補訂を附してあり、なお素竜清書本との異同箇所をも写真版により対校してあるので、資料的にも鑑賞上も、元禄板最良の複製本となった。

また、本書の後に附した「解題」は、現存板本を精査し、諸本を系統的に分類・考察した労作であるが、その厳密な諸板解題のうちに、おのずから江戸期全般に互る、『おくのほそ道』の享受史が浮き上がってくるあたりは、まさに本書の眼目とも言える部分である。たしかに、素竜清書本や曾良本・柿衝本等の写本類が本文校定上、大

変重要な意味を持つことは疑えない。しかし、また元禄井筒屋板以下の板本類も、享受的側面から見るとき、また別の重要な価値を持つものであることを、この解題は改めて確認させてくれる。

なお、語注類は一切附されていないが、その代り、巻末に「参考文献目録」がつけ加えられている。これは、読者自ら一箇の享受者として、板本に直接対峙することを要求されているともいえよう。まことに本書は、恣意というものを徹底的に排除しようという編者の禁欲的な態度が、隅々まで行きわたっている好編である。

(昭55・3 勉誠社 A5変型判 一七〇頁 一一〇〇円)