

神道の脱構築

—折口信夫「神道概論」講義—

伊吹克己

一 折口信夫の戦後

第二次大戦の直後、折口信夫はその敗北を受けて、神道の改革を訴える一連の文章を発表した。何であれ改革はおのずから批判とならざるを得ないが、われわれが読んで驚くのはその契機がキリスト教であったということである。まず、もつとも早く公表された「神道の新しい方向」（昭和二年一月）という論稿からその趣旨を見ておきたい。

「昭和二〇年の夏のことでした」と書き始めた折口は、終戦の直前、「その或日、ふつと啓示が胸に浮かんでくるような気持ちが出て、愕然と致しました」と言って、次のように続けた。

「それはあめりかの青年たちがひよつとすると、あのえるされむを回復するためにあれだけの努力を費やした、十字軍における彼らの祖先の情熱をもって、この戦争に努力してはなかるうか、もしそうだったら、われわれは、この戦争に勝ち目があるだろうかという、静かな反省が起こつてきました。」⁽¹⁾

すでに「啓示」という用語が尋常ではない印象を与える。これはキリスト教の言葉であつて、何の説明もなく神道学者の使うべきものではない。ところで、すぐに追いかけて言われているように、当時の日本社会では戦争遂行の「情熱」は「烈しく沸つて」いた。だから、ここで言う「情熱」とは「宗教的な情熱」^②のことである。つまり折口によれば、「日本の若者たちは、道徳的に優れている生活をしているかもしれないけれども、宗教的な情熱においては、はるかに劣つた生活をしていた」^③。

ここで「道徳的」という表現を「規則」という言葉に置き換えてみると、折口の言いたいところをはつきりさせることができる。「道徳」とは、ある意味で「規則」である。第二次大戦中の日本社会は「道徳」と「規則」とを混同していた。折口は、その「規則」をなぜ守る必要があるのかという根本的な問いかけが、戦争を始めた日本にはなかつたのではないかと、疑問を投げかけたのである。生死のかけられた戦争を遂行しているときに、その問いかけのないままに「規則」を受け入れるだけなら、彼としては「われわれの国は、社会的の礼讓などということは何よりも欠いておりました」^④と言わざるを得ない。その原因は「宗教的情熱」の欠如そのものである。この状況を変化させる好機が敗戦の今だ、と彼は主張した。

このとき折口は思いがけない言葉遣いをしている。敗戦を受けて「われわれは義人のいる、よい社会生活をすることができる」^⑤と言う。「義人」は傍点をほどこされて強調されているが、辞書によるなら正義の士というほどの意味である。しかし、ここで正義が取りざたされているのではない。「義人」とはどのようなものなのか。

神道に思いつくものではなく、仏教の文脈は考えられない。この文章でもそうだが、折口はわれわれになじみ深い仏教をほとんど無視した。それは、彼に言わせれば「慣例」^⑥であつたり、一本調子の理屈であるに過ぎない。だが、この文章で彼が訴えようとしているのは「宗教」なのである。あいかわらず彼は仏教に冷淡である。「宗教」という概念でもつぱら神道のことを考えようとしている。だが、その文脈には注意しなければならぬ。

神道とは宗教ではないのか、と現代のわれわれなら考えてしまうが、折口によれば「神道ではこれまで宗教化する

ということをば、大変いけないことのように考える癖がついて」⁽⁷⁾ いた。「神道をあまりに道徳として考えて」⁽⁸⁾ いたからである。神道を「宗教」にしてしまうなら、それは明治の頃に乱立したイデオロギーとしての教派神道ないし神道系の新興宗教になる。あるいは、キリスト教やイスラム教などと併存させて、そのオプシヨンの一つとして神道を捉えることになる。神道とは、日本人にとっては一宗教などではなく、もつと根本的に生活を支えているものであった。そう考えて「日本の神道というものは、宗教以外に出て行こうと」⁽⁹⁾ した。この考えの中で、神仏習合という日本固有の仏教理解も生まれた。ここから折口は多神教について言及する。

「一体、日本の神々の性質から申しますと、多神教的なものだという風に考えられてきておりますが、事実においては日本の神々を考えますときには、みな一神的な考え方になるのです」⁽¹⁰⁾

折口はこの主張が単なる解釈に終わるものではないと強調した。いわゆる「八百万の神という神観」⁽¹¹⁾ は、彼によれば「低い知識の上で」のことであつて、古代の文献になじむなら「天照大神を感じる、或は高皇産霊神を感じる、或は天御中主神を感じるというように、一個の神だけをば感じる考え癖というもの」⁽¹²⁾ がある。それにもかかわらず多神教という理解が出てくるのは自分で直接に文献にあたらないうで、受け売りでものを見るからである。別の仕方而言うと、この国では神とは何かということがきちんと考えられていない。それは神が見失われたということであり、すなわち神の死である。折口は次のように続けた。

「それで、われわれはここによく考えてみなければならぬことは、日本の神々は、実は神社において、あんなに尊信を続けられてきたという風な形には見えていませんけれども、神その方としての本当の情熱をもつての信仰を受けておられたかということ、よく考えてみる必要があるのです。千年以来、神社教信仰の下火の時

代が続いていたのです。例をとって言えば、ギリシア・ローマにおける「神々の死」といった年代が、千年以上続いていたと思わねばならぬのです。」⁽¹³⁾

ここで唐突に古代のギリシア・ローマが持ち出されているのではない。すでにわれわれはキリスト教の文脈に出会っているのだから、ここでもヨーロッパの歴史がモデルになっていると見るべきであろう。この視点から折口は「われわれは、日本の神々を、宗教の上に復活させて、先年以來の神の軛から解放してさし上げなければならぬ」⁽¹⁴⁾と述べた。そして、「ここにおいて神道が宗教として新しく復活して現れてくるのを、情熱を深めて仰ぎ望むべきだ」と主張する。

ではどうすればよいのか。折口によれば「ただわれわれの情熱だけで、宗教を出現させることの出来るもの」⁽¹⁵⁾ではない。彼は、宗教には何よりも「自覚者」が必要だと考える。それは「神をば感じる人」であり、すなわちそれが「義人」に外ならない。別の言い方もしている。

「極端な言い方をすれば、われわれ幾万の神道教信者の中に、最も神の旨に叶った預言者たり得るものありやということに帰するのです。」⁽¹⁶⁾

ここで折口が「予言者」と言っているのは、キリスト教を念頭におけば「預言者」と理解するのが自然なところだろう。しかし、キリスト教の文脈を必要以上に強調するのも折口の本意ではないのかもしれない。彼は次のように語っているからである。

「日本の信仰の中には、他国に多少その要素があっても、日本的にもまた世界的にも、特殊であり、すべて

に宗教から自由なものと言っていいもののあることです。」⁽¹⁷⁾

この文章を単純に受け取るなら、神道の特殊性を訴えていると理解していいのだろう。だが「宗教から自由なもの」とは何か。宗教は精神的なものであり、そこから自由になるというのであれば、残るのは精神そのもの、すなわち人間の思考一般ではない。折口が神道を論じるにあたってその前提に据えていたのはこの「思考」であった。われわれの探求を支えているのがその論理であるが、実際、ここでも彼は神道を「一つの宗教」ではなく、「思考」として捉えているように思われる。彼は神を、たとえば次のように説明しているからである。

「……生きる力を持った体中へ、魂をば植えつける、或は生命のない物質の中へ魂をば入れる、そうすると魂が発育するとともに、それを容れている物質が、だんだん育ってくる。物質も膨れてくる。魂も発育してくるといふ風に、両方とも成長して参ります。その一番完全なものが、神、それから人間となった。」⁽¹⁸⁾

はるか古代のこの国では人々は「神」をこのように考えていた。ところが、ここに誤解を生じさせる要素がある。それは、こうして得られた神の観念を「祖先神」と考えてしまう傾向である。今の引用の最初にある「魂」は人間につながる神ではない。それは「魂を植え付ける神」⁽¹⁹⁾ではあるが、「祖先」などではない。だから「われわれはまず産霊神を祖先として観ずることを止めなければなりません」と折口は明言する。「宗教の神」は「われわれ人間の祖先」ではない。それは人間と断絶している。それ故に「神」である。しかし、敗戦となった今こそ、この「埋没した神々に復活を乞わなければなりません」と折口は主張した。今紹介している文章は次のように閉じられている。

「其日まで、われわれはこうして、神道の神学を組織するにつとめているでしょう。そうして心静かに、神

「道宗教の上に、聖い啓示を待つばかりです。」⁽²¹⁾

以上のような原稿を発表した前年に行われた講演の中で、折口はその舞台裏を示すような話をしていった。十字軍の比喩は、終戦前、牧師の団体に日本の古典について語ったときに、彼らから言われたことだとある。それを言う前に折口は次のように書いた。

「……そのときに牧師たちは、記紀に現れている物語の或ものが、われわれのキリスト教の旧約聖書の神話とほとんど同じだということを言い出した。それは、神道にも、きりすと教にも比較研究に値するものを持っているということになる」⁽²²⁾

エルサレムを回復する十字軍の譬喩を聞く前に、折口は牧師たちの話をすでにこう理解していた。もともと「〜ということになる」という、言ってみれば突き放したような言い方をしているので、神道とキリスト教との比較検討について、それが実際に意味のあることなのか、そうではないのか、折口は明示していない。十字軍の譬喩に戻れば、それを聞いたときの彼の気持ちは次の引用につきる。

「今度の戦争に、伊勢神宮や熱田神宮等の如く、多くの戦災神社があったときに、誰が、十字軍の時によろづば人の持っていたような、情熱を持っていたらうか。」⁽²³⁾

こういう状況で敗戦を迎えたわけだから、日本人は被災した神社と「宗教と結びつける考えが湧かなかった」⁽²⁴⁾の文脈の中で「義人」についても言及された。「義人」はキリスト教世界では時々現れる。「そうした人達は自分だけ

で働き、苦しんで自滅—神の考え通り現世の矛盾と格闘する—していく人が多い⁽²⁵⁾。こう言って持ち出す「義人」の一例がトルストイである。単に言うだけでなく、行為によってそれを表現し、そのことよって人々を導くような存在が「義人」とされる。敗戦とは、とりもなおさず「日本の神様がやぶれ」⁽²⁶⁾たことだが、そこでどうして「義人」が出ないのか。「変な教養を受けた冷やかな気持ちを持っている」⁽²⁷⁾人間が多すぎる。「われわれのこの気持ちを表してくれる義人が一人もいない」⁽²⁸⁾というこの嘆きには折口の自己批判もおりこまれてはいるはずである。彼は牧師たちと話す中でこういったことに気がついて行った。それを正直に書く折口の背後には、たぶん硫黄島で戦死した養子春洋が立っていたに違いない。しかし、それを神道神学の理論として展開させたのは彼の学者としての矜持であった。以上のような折口の戦後神道論のアウトラインから引き出されるところはどのようなものか。彼はキリスト教の信仰から具体的な反省点を得た。「神道の神学」⁽²⁹⁾という言い方にそれは示されている。「神学」という言葉が独立して用いられるなら「神道に関する学問」を指すとみることができかもしれないが、「神道の神学」という言い方にこれまで見たような事情を考慮するなら、この語は明らかにキリスト教神学を指すと考えていい。戦後の折口はキリスト教をモデルに「神道の宗教化」を考えていた。ここで改めて「神とは何か」が問われるにいたる。こうして彼の戦後の講義「神道概論」が開始されたのである。

二 「神道概論」における「神観念」

折口信夫の全集ノート編第一巻に収められた「神道概論」は昭和二一年に開講された。第一回の講義の表題は「神観念の出発」となっている。これまでの神道に関する一般論(概論)は「果たしてつまらない」とのつけに切り捨てられる。となれば、彼が研究のツールとして持ち出すのが民俗学であることは十分予想されるところだが、それを見越して次のように述べた。

「原始信仰を対象としての研究。それはある民族の持っていた原始信仰を対象とするが、そのものを直接対象とするのではなく、それがわれわれの間に残っていた殻を研究するものである。」⁽³⁰⁾

民俗学を作動させたら直ちに「神観念」が得られるわけではない。それは「殻」を引き出してくるだけである。「殻」を生き返らせることはできない。研究のツールがそれにつぎるわけではないということが肝要である。「まったく民俗学だと考えてもらっては迷惑である」⁽³¹⁾と云って、「比較宗教学を忘れては研究できない」⁽³²⁾と折口は付け加えた。ここにもあの牧師達との話が影響を与えていると見ていいだろう。また、「原始宗教」という言い方に、これまでの神道はすでに失われたものだという認識を見ることがもできる。「神道」と言ってしまうなら、そこに入り込んである仏教や陰陽道などの「後入要素」⁽³³⁾を排除できない。もともと古い文献だからと言って、古事記を持ってきて純粹な神道を組み立て直してみることは不可能である。たとえば、すでに「神代の巻に陰陽道の要素が入っている」⁽³⁴⁾。ここに後述するような方法論の問題が見えているわけだが、折口はそれに拘泥するよりも問題の核心を明らかにしようとした。核心の問題とは言うまでもなく「神」の観念である。ところが、「神」という語の起源さえ分からない⁽³⁵⁾。これは宣長以来の国学者の認識と言っているが、それを折口は強調する。「本当に、学問的に受け入れられる説はない」⁽³⁶⁾と断わって、次のように述べた。

「日本人が神に対して神観念を持っていたかどうかさえもわからない。あまり神を尊敬しすぎっていたので、そこまでは行かなかった。その神から始めていかなければならない。」⁽³⁷⁾

言葉は平易だが、すつきりと理解の通らない印象を与える文章である。それを前提として、議論のきつかけとなる整理をしておけば、次のようになるだろうか。「原始宗教」の時代には神は観念として措定されていなかった。それが

今のわれわれの言う「神」であることは推定できる。そして、「尊敬しすぎていた」というのであれば、それを信じていた主体は存在していたということも言える。だが、この時代、神は一つの観念として認識されてはいなかった。しかし、それは「神」なのだろうか。或いは、それを「神」と呼ぶことが出来るのだろうか。

これを折口の発生論の立場から理解することはできる。神と神以前の存在との関係が問題である。神という観念はある時点で発生した。それ以前は神観念は存在しない。しかし、後に神という語で呼ばれるものはあった。折口が「その神」と言っている存在である。「その神」とは、だから後の「神」ではない。古典的な論理学用語で言えば、折口は論点先取りの誤謬を犯している。そのために、読者はとまどってしまう。文学の発生論においては、文学発生以前の言語表現を折口は「呪言」、「呪詞」と呼んで、それを示す言葉を作っていた。しかし、この場面ではそれにあたる言葉がない。後に「神」という語にあたる存在があったとしたか言えないゆえんである。折口は「神」が言い換えの困難な言葉だと感じている。ヨーロッパ思想史の文脈では、たとえば「超越者」とか「無制約者」、あるいは「実体」という表現が可能になるが、折口がそういった言葉を持ち出すことはない。とはいえ、言い換えのきかない「神」について、論点先取りの誤謬をしても、彼は問題をごまかすことはしなかった。次のように言っている。

「神の究極点を示しておかないと、堂々巡りになる。」⁽³⁸⁾

先の引用と、この引用とはどのような関係になるのだろうか。というのも、これは神の存在を認めた上での発言になるからである。議論の構成から見ると、存在が問われてしかる後にその本質が問題になる。では、彼が神の存在を前提にしているのか、と言われると、先の引用が問題になる。神観念があったかどうか、それについては彼はわからないと言う。明らかに彼は「神観念」と「神」とを区別していた。神は存在するというのが折口の議論の前提にある。それは客観的なものであって、主体の承認（神観念）を必要としない。それに加えてこの問いかけがある。

さて「神の究極点」という表現は、神を「存在」としてではなく「存在者」として捉えるところに基づく。神に限界があるなら、一神教的な発想を出自とする一般的なヨーロッパ思想の流れからすると、神とは言えない。しかし、それは存在とか根拠とかといった発想とは別のところに由来するというなら、そこに検討の余地が出る。そこでわれわれは「存在者」というハイデガーの概念を導入したのだが、折口の考えもそれからずれてはいない。「究極点」について折口は次のように言う。

「日本人が、人間のような肉体を備えた、人間のような生活条件を相当持っているものとして、神を感じてきた。抽象的な神を感じているのではない。生活条件が近いものとして感じている。」⁽³⁹⁾

以上のような折口の「神観念」に関する議論の展開は、J. L. ナンシーの論文「神的な様々の場」の最初に示された議論に照らし合わせてみると、ひとつの理解が浮かびあがる。

「神とは何か」という問いは、一神教の本質に関する問いである⁽⁴⁰⁾とナンシーは言う。一神教は、多神教とはまったく別の「神なるもの」の措定である。この問いは神の存在を前提にしている。神とはその存在において卓越したものであって、だからこそ「正しく、復讐的で、強力で、慈悲深い」⁽⁴¹⁾のである。人間より優れた存在だから、そのように振る舞うことができる。多神教はそうではない。その存在は「それ自体としては、神々にとつて、存在するあらゆるものと共通であり、存在の卓越性を構成しない」⁽⁴²⁾。だから、神話の神々はわれわれと同じく愛し、悩み、嫉妬する。

すでに見たように、折口は多神教ではなく一神教として神道をとらえていた。しかし、そこで多神教は否定されていたのではない。「神的な考え方になる」と言っている。そのかぎりでは、折口とナンシーとの間にある距離は認識しておく必要はあるだろう。しかし、信仰が一神教との関係において本質を獲得するという点は共通に了解されている。

ナンシーは、ギリシアの神々とキリスト教の神とを対立させるところから議論を始めて、「キリスト教の脱構築」に狙いを定めた。それを表題とした論文で、彼は自分の立場を説明している。それによれば、信仰を持つ持たないにかかわらず「いかなる点において、またいかなる点にいたるまで、われわれはキリスト教に由来し関係しているのか、正確にどのようにしてわれわれは、われわれの全伝統の中にあつて、キリスト教によつて繋ぎ止められ支配されているのか」⁽⁴³⁾ということが明らかにされなければならない。折口の「神道概論」の試みを手つとり早く理解しようというのであれば、今のナンシーの引用中の「キリスト教」を「神道」に置きかえてみるのがいいだろう。もちろん、ナンシーの行きつく先に「信仰」は待っているはずもないが、折口はそこに議論を着地させようとした。この違いはあらかじめ認識しておく必要があるが、折口にしても単純にそれを肯定するのではないことは、これもあらかじめ心がけていた方がいいだろう。

ナンシーの議論に戻ると、今日、神についてまともに論じられることは非常に限られてきているとされる。その意味は次の通りである。

「今日、神的なるものについての発言できわめて厳密に言つて「主体」（あるいはその「不在」）、「欲望」、「歴史」、「他者」、「他なるもの」、「存在」、「言葉」、「崇高」、「共同体」、その他諸々のものについての発言と混同されぬような発言が存在するだろうか。あたかも、われわれのあらゆる言説を通して四肢を切断されたオシリスのように、「神」が粉碎し分散したかのような（だからこそ、人々はなおも炸裂、分散、宙吊り等々としての神的なるものについて語るのだろう。）」⁽⁴⁴⁾

「主体」やその「不在」、「欲望」、「歴史」、「他者」、「他なるもの」、「存在」、「言葉」、「崇高」、「共同体」について現代の思想家達はおびただしい議論をしてきたが、その背後に「神」が控えている可能性がある。つまり、神の場所

が、それらによって奪い取られてしまったのではないか、という疑念が生まれる。それをナンシーは問いかけた。本当にそれは奪われたのか。もしかしたら、まだわれわれは神につきまとわれているのではないか。しかし、つきまとわれているというのであれば、それはかつて人間と深い関係にあったことになる。その結果、今日まで「神」という言葉が残された。では、この名前が手がかりになるのか。かつてトマス・アクイナスは「神」とは固有名なのか、それとも普通名なのか」と問いただした。彼はまず「神」は固有名によって示されるような単独者ではないとして、それを否定する。次に、普通名詞なら、人間はその本質を捕まえられるわけだが、「神の本質が我々に知られることは決してない」⁽⁴⁵⁾から、これも否定される。したがって、「神とは何か」と問う者は、そもそも信仰のない人間である。では、その名前は単なる記号にすぎないのか。そうではない。この名前において認められるのは「神」と人間との関係である。ナンシーによれば、「その「存在」についての一切の知の外部で顕現するもの」⁽⁴⁶⁾が「神的なるもの」である。先ほどわれわれは、「神とは何か」と問うことは、折口においてもその存在が前提にされていると言っておいたが、ここでナンシーはその「前提」そのものを問題にした。彼は断定的に次のように言う。

「神は提示される、それがすべてだ。」⁽⁴⁷⁾

「提示される se proposer」とは、前に置かれることである。だが、前に置かれても人は無視することができる。逆に言えば、無視しなかった者だけが「神が提示された」と言うことができる。ナンシーはそれを括弧に入れてつぶやいた。

「(他でもないこの点に、回心と呼ばれるものの本質がある)」⁽⁴⁸⁾

ナンシーの論理の場所がここにはつきりと示されているように思われる。それは、この「神」の顕現に立ち向かっている「主体」という場所ではないだろうか。それは「神」の存在を否定する能力を持つ存在である。「神が示された」と受けとる主体にとって、それは絶対的な提示であり、「神とは何か」という問いは、その時点では存在しない。それは後からやってくる。事後的なその問いは、すでに認められた「神」を前に立ちすくむだけである。こうして「神」という名前が問題にされた。では、なぜ問題にされたのか。われわれの見るところでは、「呼びかけ」ということに結びつけるためである。たしかに「神とは何か」という問いの外に「神」は存在するが、なぜその名前があるのかと言え、**「呼びかけ」**に用いられるからである。「我が神、我が神、なぜあなたは私をお見捨てになったのか……」という呼びかけが信仰を示す。ここで再びわれわれ主体に出会う。だが、それは古代の人間のことであり、それを近代の主観性と混同することは許されないのではないか。たしかに、ナンシーは「ここには、神についてのいかなる我有化も、いかなる私有化も、ましてや主体化 *subjectivation* もない」⁽⁴⁹⁾と言って留保を示すのを忘れてはいない。では、それは何を示しているのか。ナンシーによれば、それが関係の提示だということになる。「それは関係を宣言する、そして関係にその機会を与える」⁽⁵⁰⁾と言う。だが、この場面に神の提示に目を背ける人間の姿（それは結局神を無視することだが）を重ね合わせるなら、「主体化」は無いかもしれないが、それを準備するものだと言うことはできる。

折口の追求したこの国の古代の神道に「呼びかけ」はない。では、何があるのか。ナンシーは「呼びかけ」が「関係を宣言する」と言った。だが、神道においても「神々」と人間との関係は存在する。ただし、そこに「回心」もなければ「提示」もない。言ってみれば、靈魂が人間に無視できないものとして介在する。靈魂がここにとどまらなければ、ここで生きていくことはできない。「神々」に顔を背けることはできない。存在するとは靈魂が「介入」することである。その論理が折口の「まればと」論を貫いている。「神道概論」で見ると、次の引用にそのことが示される。

「また、低い神がある。ばらばらのものが神で、一口にすべて神となっているが、一口には言えない。古い

信仰にのぼっていても、神が一つの律法を持っていて、人を制裁しているという考えは持っていた。この神がどんな意識、感情を持っていたかは考えない。わからないのではなく、考えないのだ。律法そのものが神のあらわれで、律法が姿を現す時を考ええると、今の日本の神道の神の考えの、われわれの考えうる極点だろう。というのは、神でも何でもなくなってしまう。⁽⁵¹⁾

「低い神」というのは、神という言葉にいろいろなものに対応したからである。神という語の理解の原点がそこに置かれている。彼が注目しているのは意味作用（意味されるもの）ではなく、意味するもののほうである。これが後でわれわれを別の議論の場に運んでいくことになるが、ここではまず「神の究極点」に注目しておく。それは、この引用によると、「律法」ということになる。古代の人々はこの「律法」から「神」の観念を理解した。ところで、それには但し書きがついた。「今の日本の神道の考え」という但し書きである。つまり、折口は神ということで、別の手ばかりから始めたいと考えている。それが「たま」と「もの」、とりわけ「たま」の議論であった。それは次のように導入される。

「われわれの記録以前に、以後にも互って行われていた口の上の記録というものがある。歌や物語が書かれずに伝えられていた。だんだん記録されて、しまいには書かれずに残ったものが亡びるときが来た。その記録以前から記録時代にまたがって、われわれは神というものと神に類似したものを数種持っていた。神という名で後に翻訳されるものを「たま」と言っている。ある点神より位置が高いと思えるが、神とは別のものである。かと思うと神より低い「もの」がある。その「もの」が神と同一視されてくる。記録以前から神および神類似のものを表し記録時代に単純にくるめられてしまう。⁽⁵²⁾

「神」という語を中心において、そこに「たま」や「もの」という当時使われていた（と折口が推定する）語を対応させている、という理解は禁物であろう。この引用についてまず言わなければならないのは、「神」という言葉が外国語（漢字）であり、その意味が明示されない以上、先史時代の日本の宗教事情にそれをうまく当てはまることのできないということである。「神」という言葉によって記録時代以前の「カミ」を考えることはできない。資料に見られる言葉としては、「たま」は「国魂」あるいは「国つ神」が、「もの」はたとえば「大物主」があげられると折口は言う。こう簡単に触れておいて、まず「たま」について次のように説明した。

「国魂」というのは「国の土地の中に入っている靈魂」⁽⁵³⁾であり、「その国の威力の源である」⁽⁵⁴⁾。国を統治するものはその国の「国魂」を持つていなければならない。「その靈魂が遊離して外へ行くと」、その国は失われる。だから、たとえば「天智天皇の御子の流れから、弘文天皇が失ったのはささなみの国」⁽⁵⁵⁾だが、それは「国魂が遊離した」⁽⁵⁶⁾からである。それで「近江の宮廷」⁽⁵⁷⁾は亡びた。「ささなみの 国つ御神の うらさびて 荒れたる都 見れば悲しも」という近江大津を歌った高市黒人の作を折口は以上の文脈で理解する。深く、近代的とも言えるような叙情をもって「社の辺りが寂れている」光景を歌い上げたとするような解釈を、折口は厳しく退けた。この時代の人々は、彼によれば、「人の身体にはいたりまた出たり、人がまた入れることができ、また抜き出すことのできる靈魂を考えている」⁽⁵⁸⁾。このような「たま」が「神と解釈されてくる」⁽⁵⁹⁾。では、「もの」についてはどうか。

これについて折口は、仏教受容に反対した古代の大豪族物部氏の例を持ち出す。物部氏は「宮廷、天皇のために鎮魂術を行う」⁽⁶⁰⁾家系であった。一般に古代においては「家々で職業団体を形作っている」⁽⁶¹⁾。「鎮魂術」もその職業の一つである。「その術はどの家にも伝わり、方法と靈魂が違っていただけ」⁽⁶²⁾であった。折口によれば、その中でも物部氏の取り扱った靈魂がもっとも重要な「大和の国を治めていく靈魂である」⁽⁶³⁾。物部氏のがこころで取り上げられたのは、大きな家の中でもとりわけ物部氏のこと「極度によくわかっている」⁽⁶⁴⁾、つまり史料が多く残されているからである。

具体的に見ると、たとえば「ものあらそい」がある。これは「自分の身体につく靈魂の威力を持って他のを追いかける」⁽⁶⁵⁾ ことである。よくない「もの」がつこうというとき、それを儀式・祭式をもって斥ける。実力をもってこれを行う職業団体を「もののふ」⁽⁶⁶⁾ とも呼んだ。これが歴史的に武士の発生とどのように関係するのかは、ここでは語られていないが「もの」の理解の一側面をこのエピソードがよく伝えている。折口は以上を次のようにまとめた。

「靈魂を扱っている職業団体だから、もののふ。「もの」は靈魂の一つの名である。「たま」、または「もの」という。その中で土地に関係した靈魂を「もの」と言う場合が多い。「たま」はもう少し高級な靈魂である。」⁽⁶⁷⁾

したがって、靈魂とは一つの対象だということになる。それは入ったり出たりすることのできるものであり、職業団体に属する人がしかるべき仕方を取り扱うことの出来るものである。靈魂とは、ヨーロッパ思想史から見ると精神的なものであり、手のひらの上に載せて見据えることの出来るようなものではない。これが折口信夫の神道論の出发点であった。彼は「今までの固定した神道観を捨てて聞いてもらわぬと困る。出发点を捉えるつもりで聴いてもらいたい」⁽⁶⁸⁾ と神道概論の開講にあたって述べたが、その出发点を設定するのが「たま」と「もの」の議論であった。先ず立ち入って論じられたのは「物」である。

三 「物」とは何か

「神」とは存在者として理解されたが、折口によればそれが古語「たま」と「もの」から示される。これらは何かに入ると考えられていた。第一回の講義でもすでに「たま」がはいるのは神がはいること」⁽⁶⁹⁾ だと述べられたが、あきらかにそれは物質的なものと認識されている。「むすびの話」という表題がついた第二回の講義では、それは「靈

魂が石の中、物の中に入る」⁽⁷⁰⁾ だと言われて、次のように説明した。

「これはおそらく自然の観察から出ている。自然を見ているとだんだん成長してくる。それが熟して自ら離れてくる。一種の生命が宿って育ってくる。木の実、人間の身体もそうである。」⁽⁷¹⁾

見ようによつてはまったくばかばかしい説明である。生物の成長変化に関する近代的な自然科学的理解を古代人はできなかったから、彼らは「たま」や「もの」という靈魂の名前を作つて説明したということになるからである。もちろん、これを近代科学の発展に結びつく自然支配の端緒だというアドルノⅡホルクハイマー的な理解を述べたのだと理解するなら、また話は違ってくるかもしれない。だが、ここでわれわれが理解すべきなのは、神觀念の発生という問題に正面から向き合っている折口の議論の仕組みであろう。われわれはこういう物言いを文字通りに受け取るころから始めていかなければならない。

この引用に示されているのは靈魂とは自然だという認識である。すなわち、靈魂をどのように捉えるのかということとは、自然をどう見るかということにつながっていた。「たま」や「もの」が自然を言っているのだとするなら、神即自然という神觀念の理解があるということである。だが、この理解には問題がある。というのも、まず「たま」や「もの」が神觀念と一致しないことはすでにわれわれの見るところであり、また、すべての存在の根拠としての神の觀念という理解についても、神を存在者と捉える立場からはすぐに出てこないからである。存在者によつて存在者を根拠づけることはできない（それは無限後退を強いられる）。つまり、われわれはまた折口の文脈に戻らざるを得ないということだが、以上のような「たま」や「もの」の理解で行くと、それを操作することが考えられる。それら為人によつてある特定の物や人間につかせる技術が産み出される。それを古代人は「むすび」と呼んだ。そして、その技術はまず神のものであった。「むすびの神」が存在する。自然観察によつて物に入った靈魂が認められるとするな

ら、それはまず「神」によって行われた。しかし次の展開がある。「威力ある靈魂」の入った家では、その人々の「寿命が長くなり、健康になり、子孫が殖える」⁽⁷²⁾。これは神が行なったのではないと折口は言う。人間が「むすびの術を行った」⁽⁷³⁾のである。では、その人間はどのようなようにしてその術を得たか。折口は、「家に伝わる呪術」⁽⁷⁴⁾としか言っていない。すでにこの時点で、「神」が「ひと」である、あるいは「ひと」の概念が「神」に通じているということが想定されている。そこまで議論を進めていく前に、まず「物とは何か」が問われなくてはならない。実際、後で示すように、折口はそのように議論を進めた。

われわれが日常で「物とは何か」という問いに出会うことはない。これはハイデガーのよく示すところであった。物は「手元存在 *Zuhandensein*」として意味連関の中で使用され、生活のシステムの中に埋没していて、見えない。これを問題にするには日常を超えなければならない。そこに哲学の地平が切り開かれる。哲学とは非日常に身を置くことである。だから「哲学とは何か狂ったものである」⁽⁷⁵⁾。しかし、折口にそのような気負いは見られない。今のハイデガーの言葉には学問の尊厳とでも言うべきものが背後に見えているが、折口がこだわったのは古代人の日常生活であった。それが現代からすると、非日常的なものに見えるだけである。ある意味では、それは今でも変わらない。現代人がいきなり「石の中には靈魂が入っている」と言われるとすると、面食らってしまうだろうが、それが一本の木が生長することの説明だとするなら、レトリックとして今でも納得は行く。この非日常的な日常の場面に折口は狙いを定めた。

「むすび」というのは物体と靈的なものが結びつくことである。それは神によるか、人間によるか、そのどちらかによる。折口はまずこの問題を考えた。次のように言っている。

「神から始まったと信じていたかも知れないが、神が始めたというのは事実として信じている想像で、人が行なっていること、行なっていたことも事実である。神が始めたというのは信仰上の事実。だが、むすびの術を

人間がしなかったといえ、むすびの神、鎮魂術は宗教上で信じているだけで、この世には行われなかったということになる。」⁽⁷⁶⁾

多くの文献がむすびの術を人間が行っていたと証言している。それを素直に受け取るなら、人間が靈魂を呼び寄せて行った呪術だということになる。それは古代人が自然解釈を行ない、靈的なものが背後にあると見て、それを物体に結びつけたという人間中心主義に外ならない。折口はそれを否定する。最初の「むすび」を考えなければならぬ。そこで「靈魂を与えるものが、与えられるものと一緒に同じ条件で出るわけにはいかない」⁽⁷⁷⁾。折口が考えたのは、別世界に存在する「神」が物体に靈魂を与えたのが「神」であって、それはこの世界に存在する他のものと同じだということである。最初の「信仰」が指示するのはそのことであつた。それが人間の物体に関する経験のうちにも示されていないなければならない。物体を物体として見たときに物体を超える何か人間には告知されている。これを、折口は次のように述べた。

「神が初めて出るとき、「葦牙のごとく萌え騰る物によりて成れる神……」、靈魂の容れ物がないと、靈魂だけではそこにもものが生まれない。靈魂の容れ物が出てこなければならぬ。」⁽⁷⁸⁾

ここからわれわれはもう一つの介入をしておきたい。われわれの課題は、こうした折口の論述を普遍的な思想の方に引き寄せることにある。そのためには、これを宗教の言葉ではなく、思想の言葉に翻訳する必要があるが、すでにその一端を示したように、この手がかりをさしあたってハイデガーに求めておきたい。「物とは何か」という問いを彼が論じているからである。神の問題とは違い、ここではその存在を問う必要はない。神にせよ神々にせよ、そもそもそれらが存在するののかという問いが、議論の前提にした場合に立ちはだかる。しかし、物についてはそうでは

ない。物は日常的に出会われる。物の本質を問うというのは、非日常なことではあっても、知的な営みとしては日常から隔絶した印象を与えにくい。それは、物がもつとも身近な存在だからである。ハイデガーはその異常性を強調したが、それは「物」という表現で、自分の周囲に無限にある物が一気に押し寄せるからである。われわれは無限に押し寄せる物をまず向こうに押しやって、一般的に「物とは何か」と問う。この問いが一体何を示しているのかが明らかにされなければならない。ハイデガーの言い方を持つてくるなら、それは「物の物性」を明らかにするものである。これについて、彼は次のように述べた。

「物を物へと条件づけ、物となす物性は、それ自体、また物ではない。」⁽⁷⁹⁾

ハイデガーはおのずから論理的に帰結するところを述べただけである。そして、この結論を引き受けるところから議論が展開される。折口が一気に信仰の世界に飛躍するところとは違うと言われそうだが、そうではない。彼にしても慎重に論理を見据えていた。人間による「むすび」の前には神のそれがあつたはずだという点がそれである。「むすび」はまず神に所属する技術である。そうでなければ、神は人間の想像力の産物にすぎない。神の存在が前提にある以上、「神」と人間とは区別されなければならない。物ではありえないもの、それを折口の言葉を使うなら、「靈魂」ということになる。それが物の条件である。ハイデガーが「物」という日常的な地点から出発するのに対して、折口は神や靈魂など非日常的なところから議論を始めているが、そこに通底している論理は同一である。それはハイデガーの次の引用からも理解できる。

「われわれは、星さえも、一切の物さえも超え出て、無条件的なものへと、すなわち根底や基盤を与える如くなる物もはやないところへと達したい。」⁽⁸⁰⁾

このように語るハイデガーの議論の手がかりは具体的な日常的なもの、つまり手元にある一本のチョークであった。それに対して、折口の手がかりは古代の文献である。この手がかりの違いは、ハイデガーの議論の運びを見ると解消されていく。われわれが参照する彼の『物への問い』という講義は、日常的な経験から弁証法的に議論を組み立てたというものではない。この講義には「カントの超越論的原則論に向けて」という副題がつけられている。すなわち、これはカントの『純粹理性批判』を論じたものであり、そこに近代の自然科学成立の問題が絡んでいることはよく知られている。折口の古代文献と同様に、ここにも知的媒介が存在する。

ハイデガーによれば、「科学の変遷は常にただ科学それ自体によって遂行される」⁽⁸¹⁾のであって、哲学と直ちに結びつくものではない。だが、科学それ自体は「作業経験」⁽⁸²⁾と「形而上学」⁽⁸³⁾とに基づいて成立するものであり、そのかぎりにおいて哲学の取り扱うべき「近代の知的態度」⁽⁸⁴⁾を形成している。そこに示される形而上学は、いうまでもなく哲学の示すところのものである。近代の自然科学は事実学だという常識があるが、中世のそれは一般的な思弁的命題や概念から出発する観念的な性格を持っていた。この流布した見解をハイデガーは斥ける。「実験、すなわち物と出来事とを一定の仕方で配列することによって物のありように関する情報を獲得する試みは、古代でも中世でもよく知られている」⁽⁸⁵⁾からである。近代自然科学の新しい特徴はひとえに「数学的な要求」⁽⁸⁶⁾にあった。とはいえ、この点においても、それを「計算し測定する探求」⁽⁸⁷⁾と解するなら、それも「古代の科学にも当てはまる」⁽⁸⁸⁾。つまり、われわれはここで数学の本質に目を向けなければならない。その数学は古代ギリシア以来の歴史を持っている。

ギリシア語では「数学的なもの」をマテーシスと言う。ハイデガーによれば、「マテーシスとは学ぶことを意味し、マテーマタとは学び得るものを意味する」⁽⁸⁹⁾。学ぶとは「一種の受けること、習得すること」⁽⁹⁰⁾だが、「取ることがすべて学ぶことではない」⁽⁹¹⁾。それは「知識として取得すること」⁽⁹²⁾である。すなわち、あるものを学ぶとは、それに関して知ることである。ここから数学的なものを数に即して考えるという習慣も理解される。椅子が三つあるのを見て「三個ある」と言うときに、われわれは3という数字を知っていなければならない。3という認識が成立するには、1と

2とを知らなければならず、「この」と「と」から「足す」が生じ、位置および列の可能性が生じる」⁽⁹³⁾。数は物に関する知識の基本にある。数を知らなければわれわれは物に接近できない。だから「数学的なものとは、物に対するあの根本的立場だ」⁽⁹⁴⁾ということになる。「幾何学を知らざる者、この門に入るを許さず」というプラトンのアカデメイアの入り口に掲げられた言葉はここに由来した。

以上は古代ギリシアの話である。近代ではどうか。

ハイデガーはニュートンのプリンキピアを持ち出す。そこに示された慣性の法則に注意を向ける。それは革命的な考え方であった。たとえば、アリストテレスにしたがうと「〈自然〉に帰属し〈自然〉を形成する物体は、そのもの自体によって場所的に運動し得る」⁽⁹⁵⁾とされた。物体の運動がそのもの自体によるのだから、その物体によらない強制的な力による場合には、本性に逆らったものであり、不完全な運動だということになる。強制的に動かされた物体は、どんな根拠もないのであるから、いつかは止まってしまふ。だが、ニュートンはそう考えない。彼は「物体はすべて……」という言葉で始まる」⁽⁹⁶⁾公理を立てる。この公理では、物体はどんなものでも同じ種類に属するとされた。それぞれに物にしかるべき場所などはない。物体の場所は単なる位置に過ぎない。運動は力によるのであって、その本質は「運動の根本法則に基づいて規定される」⁽⁹⁷⁾。要するに「自然の概念」が変わってしまったのである。ハイデガーは次のように述べた。

「自然とはもはや物体の運動がそこから帰結する内的な原理ではない。そうではなく、自然とは変位する物の位置関係の多様性のあり方、つまり物体が空間および時間のうちに現存するその仕方である。」⁽⁹⁸⁾

ここでハイデガーは、物の概念を問題にするときにわれわれは近代というフィルターを通して見てしまっているということを示そうとしている。この場合、それは具体的に数学を意味した。われわれはアリストテレスの数学から自

然を見るのではなく、近代数学の観点から理解する。ハイデガーはその特徴を六点挙げた。

第一に「数学的なものとは心に思イ描クト mente concipere」として物の物性を構想することである⁽⁹⁹⁾とされる。この「構想」が「物、すなわち事実が自らを示す」領域を開く。

第二。「この構想において、……物が本来どういふものと見なされるべきであるか、物はどんなものとして、どのように前もって評価されるべきかが設定される⁽¹⁰⁰⁾」とハイデガーは言う。これは公理の設定を意味する。そして、「公理とは根本的命題である⁽¹⁰¹⁾」。

第三に、「数学的な構想」すなわち公理は、物を「あらかじめ捉えること⁽¹⁰²⁾」である。これをハイデガーは「見取り図⁽¹⁰³⁾」とも呼ぶ。

第四において、この「見取り図」が物の認識を規定するとされる。「物体はこの領域にはめ込まれ、ピンと張られ固定されることよつてのみ物であり得る⁽¹⁰⁴⁾」ということになる。

第五。物体、さらには自然は公理という見取り図の中においてのみ接近し得る。つまり、「構想は……経験をも規定してしまう⁽¹⁰⁵⁾」。物の探索もこの見取り図で前もって規定されているのだから、この見取り図に合致するかどうかを確かめる必要がある。こうして「数学的なものに基づいて、経験 experientia は近代的な意味での実験 experiment になる⁽¹⁰⁶⁾」。最後、第六において、この構想は「空間と時間と運動関係に関して、あらゆる物体が均等であると定める⁽¹⁰⁷⁾」。ここに近代的な意味での数学が可能となった。

われわれは以上のハイデガーの近代数学理解が正しいのかどうかを吟味するために彼の数学理解を逐一紹介したのではない。彼が示したのは、すでにこのような数学というフィルターを介してしか物を理解できないという近代人の状況であった。それは折口の状況をも説明する。彼が問題にしたのは信仰心の欠如という近代人の状況であった。これについて、彼が信仰心を持ち、他の人々がそうでなかったという理解をする人がいるが、それは思い違いも甚だしい。彼もその状況を共有していた。そうでなければ、プロテスタントの牧師達の指摘に衝撃を受けるわけがない。

彼が、自分こそが信仰心に満ちていると自覚していたなら、自身が「義人」となればよい。しかし、紹介した文章で分かるように、彼は他の人々と同じく、そういう人を待ち望むと述べた。彼も時代に流されていたのである。その自覚がなければあのような「神道概論」を講ずることはなかったに違いない。ハイデガーが一つ一つ近代数学の特徴を確かめていくのと同様に、彼も過去に何度も論じた古代文献の神について、繰り返しを承知で述べている。古代は、近代との関係において識別される。近代を知らずに、古代人の考えに肉薄することはできない。この作業が「神道概論」を支えていた。

ハイデガーはわれわれの近代について次のように言う。

「これまでに特徴づけた構想・企投 *Entwurf* としての数学的なものの本質のうちに存しているのは、知の形態そのものを新たに形成し、それ自体で根拠づけるということへの独特の意志である。」⁽¹⁰⁸⁾

「知の形態そのものを新たに形成し、それ自体で根拠づける」というのであれば、根拠を問うことは必要がなくなる。これでは形而上学は必要がなくなると言っている。したがって、ハイデガーは次のように問わざるを得ない。

「近代の形而上学が数学的なものの精神から成立するということはどのようなことなのか。」⁽¹⁰⁹⁾

ハイデガーによれば、伝承による学問形成は中世の哲学研究を硬直させたが、それを数学的な方法によって打破したのがデカルトであったという「出来の悪い小説」⁽¹¹⁰⁾がある。彼は、デカルトによる革新を「精神指導の規則」によって示した。デカルトは単なる数学に依拠して近代の学問を打ち立てたわけではない。彼が構想していたのは、中世以来の伝承的学問である「普通の数学 *matematica vulgaris*」ではなくて「普遍数学 *mathesis universalis*」であった。それ

は単に数をもって計算するといったことではなく、絶対的な基礎、すなわち「基体 *subjectum*」ギリシア語で言うヒュポケイメノン⁽¹¹⁾を求めるものである。ヒュポケイメノンとは神的なものではなく、「純粹に命題そのものに基づいて、つまり数学的なものそのものに基づいて定位された物、基盤、土台である」⁽¹¹⁾。デカルトは神を含めて一切のものを疑ったが、それは彼が懐疑論者ではなかったからである。彼はまた、物を自然と解し、その根本法則を見いだすということをしたのでもない。法則ではなく、もつとも確実な基礎とは一体何かという問いへの答えを、数学という「一切の知の原理と見定められた」⁽¹¹²⁾ものによつて示されることを彼は求めた。物とは、何が与えられていることである。これをハイデガーは次のように言う。

「総じて何かが与えられているとすれば、それはただ命題そのものとしての命題一般、すなわち陳述する思考という意味での定立すること、つまり命題設定だけである。」⁽¹¹³⁾

「陳述する思考」とは考える主体によつて可能となる。基体とは主体に外ならない。思考される物体は、思考されるかぎりにおいて、かつては主観的な物とされていたが、デカルトの考え方では、思考の外部にある対象、すなわち客観的なものと見なされることになる。こうして主観が物の存在の最上位の原則を与えるものとなる。

ニユートンにしるデカルトにしる、彼らは伝承から自由になつて、それまでとはまったく違う何かを始めた。このようなやり方は、折口の理論に通じている。神道を「根本」から考えるという彼の態度は、伝承されてきた神道とは手を切るということを意味した。彼において「伝承」に帰るといふことは、神道を新しく考え直すといふことである。もちろん、それだけのことであればハイデガーの『物への問い』にこだわる必要はない。今見たように、そこでハイデガーは、物とは近代においては一つの命題となることを示した。彼によれば「命題は、物と同様にそこにあつて、存在のそこにある入れ物なのである」⁽¹¹⁴⁾。命題は陳述なのだから、われわれは何事であれ、まず伝承から離れて、その

前に立つてみるのでなければならぬ。

四 神道の革新と陳述

ハイデガーがカントの努力として『物への問い』で示したのは、その経験の対象としての物が人間に与えられる仕方である。すなわち、どのようにして経験は可能なのか。物は現象として与えられるが、そのことの意味とは、感性によらなければ何ものも人間には与えられないが、悟性はその枠組みを与えなければ物があるなどとは言えないということである。

よく知られたこのカントの議論の基本的構図は、折口の議論にも見られる。一見してそうは見えないのは、彼の議論が宗教の枠組みを前面に押し出しているからである。「神道概論」の第一六回目の講義（昭和二年二月二五日）で折口は次のように述べている。

「はじめから信仰があるとするのは間違いである。」⁽¹¹⁵⁾

発生という発想はおのずから「神道以前の時代」⁽¹¹⁶⁾に目を向けさせる。それは「靈魂が神と同じく威力を発揮するように考えられ始めた時代」⁽¹¹⁷⁾である。すでに見たように、折口は「靈魂」と「神」とを別の存在として捉えた。彼はまず「靈魂」を考える。それは「神の身体」⁽¹¹⁸⁾に入らなければ「威力を発揮できない」⁽¹¹⁹⁾。ここで、「神」とは「靈魂のはいる身体」⁽¹²⁰⁾とが重ね合わされる。これによって、古代の人々は「たま」という靈魂だけでも威力があると考え始めた。こうして「たま」と神と同じようになる⁽¹²¹⁾。これが信仰としての神道の始まりとなった。われわれが最初に見ておいた「たま」と物体との関係はこれ以前のことだということを想起しなければならない。ここに折口は政治組

織、つまり国家の問題が絡むと見た。

「国家以前、国家以後が一面から言うと神道以前と、神道以後とを分ける。」⁽¹²²⁾

「たま」だけでも威力があると考えられ始めたときと、国家成立とが一致する。「国家の意識が出た頃が、内容の神々がまとまってきた時代である」⁽¹²³⁾。折口は、国家を支えるために神道という宗教が利用されたとは見ない。それは結局人間を操作の主体とする見方である。だが、事態はまったく逆である。物体に靈魂を直に見ていた時代には国家という組織と人間は無縁であった。すなわち、そこで人々は自由であった。靈魂の存在の承認は信仰によるのではない。そこで人々は物の存在と直に向かい合っていた。これが折口の戦後神道論の出発点である。次のように述べている。

「ごく自由な時代、それから精神が目的を持って自由に天翔らなくなった時代と、二つを処理していかなければわからないと思う。この考え、私の考えが、神道研究に与えるひとつの方針になるだろう。」⁽¹²⁴⁾

「この考え」とは、信仰の枠組みで神道を捉えるのではなく、「自由な」精神の時代から人間の思考を考えてみるということである。この文脈で最初に紹介した「もの」と「たま」の議論を受け取る必要がある。そして、そのための道具が民俗学であった。とはいえ、彼は民俗学のみを手がかりにするという自分の思い込みで神道を再構成しようとしたわけではない。古来伝承されてきた神道は、その本来の道筋において理解する必要がある。つまり、それは学問でなければならぬ。今示した「私の考え」という言い方をしているところが「神道概論」にもう一箇所ある。先ほど引いておいた「靈魂の容れ物が出てこなければならぬ」⁽¹²⁵⁾という文章と同じパラグラフにある。

「『古事記』によれば（筆者注）地上の神のために地上の神を作る神が別に高天原で行動している。地上の神に関係ない。地上のものに生命あらせられる施術者があらわれてきた。それを一緒にしていない。機械的な感じがするが巧妙である。造るものと造られるものとを全然環境を別にしてしている。……神代の巻の最初は巧妙になっている。この考えは誤りがあるかもしれないが、これは私の考えで、ここからすべて推して行く。」⁽¹²⁶⁾

折口がここで指摘しているのは、高天原の神の「むすぶ」という行為と地上の神とのそれとを平行して記述することによって、まるで両者が緊密な関係があるかのように印象づけようとする『古事記』作者の作為である。何のためにそうしたのかと言えば、「むすび」の術が権力者（天皇）の威力によって行われると示すことによって、高天原と直接結びつくことを示すためである。折口の神道の議論は天皇例の問題に帰結するという理解があり、われわれもそれを一概に否定するつもりはない。だが、それは天上界と地上界とが重ね合わされることが示されるという意味である。折口が、そのことによって天皇例を単純に肯定したと見るなら、それは結局「国家神道」の発想に結びつくだけのことである。少なくとも戦後の折口にはそのような発想はなかったとわれわれは考えている。議論がそれではまったが、この引用をしたのは、「神代の巻の最初は巧妙になっている」という文章を示しておきたかったためで、それは「機械的な感じがする」という文章についても同様である。「私の考え」が出てくる根拠はそこにあった。「そこ」というのは、文献のことである。折口はここにおいても文献に記された言葉に探求の根拠をおいていた。

もとより民俗学ひとつで神道理論が支えられるはずもない。折口の理論の根拠には変わらずに言葉があった。物は言葉という入れ物に入ってこそ考察の対象となる。これはハイデガーと彼が参照したカントに通底する態度である。すなわち、物と陳述という文脈において交差することをわれわれは示してきたつもりだが、それを単純に追求していくと、哲学と神道の基本的な文脈の違いに空中分解を起こすことは必定であろう。ここでもう一つの問題においても、つまり言語という場面においても、その交差を見る必要がある。

その言語の問題に進む前に、ここでのわれわれの作業を「神道の脱構築」と呼んだ理由を説明しておきたい。これは、すでに触れておいたJ. L. ナンシーの論文名に由来する。その中でナンシーは、今さらそのような表題が挑発的であるはずもないと述べて、その理由を次のように示した。

「今日において、重要なのはキリスト教を攻撃することでも防御することでもなくいと、つまりキリスト教を破壊させることでも救済することでもないと、私には思われる。そのような企図は端的に言って、時宜に適っていないのであり、まさしく、この時宜に適っていないという事態をもたらす、深淵で歴史的な *historiales* 理由こそ、われわれが分析しなければならないものなのである。粗っぽい言い方をすれば、時宜に適っていないのは、キリスト教自体が、キリスト教そのものが、乗り越えられているからであり、キリスト教がそれ自身、またそれ自身によって、超克の状態にあるからである。この自己超克という状態は、おそらくきわめて深遠な形で、キリスト教に固有のものである。」⁽¹²⁷⁾

ここで再び「キリスト教」を「神道」に置きかえてみると、そこに折口の「神道概論」の試みを説明する論理の一端が示されていると理解することができる。ただし、「神道」には「自己超克」ではなく、「敗北」があったという違いを認識する必要がある。それでもここで、われわれがナンシーを持ち出して、照らし合わせてみることを止めないのは、彼が次のように発言しているからである。

「より一般的に言えば、キリスト教の運命とはおそらく意味一般の運命であり、言い換えればここ数年、外部世界において「イデオロギーの終焉」と名付けられているものである。」⁽¹²⁸⁾

明らかにナンシーはキリスト教一般の運命を近代世界の運命に重ね合わせている。「イデオロギーの終焉」について言えば、「約束された意味の終焉、あるいは志向、目的および成就としての意味の約束の終焉だ」⁽¹²⁹⁾と説明されている。ナンシーは、この文脈で「キリスト教の運命」と「意味一般の運命」とを同一視した。この順序が問題である。これを逆にするなら、「意味一般の運命」に別のものもつながる可能性があるからである。だが、その文脈をナンシーが論じることはない。彼はあくまでもヨーロッパ人としての自己を引き受けようとしている。「西洋から我が身を引き離すこととキリスト教から我が身を引き離すことは同一の身振りである」⁽¹³⁰⁾からである。なぜキリスト教なのかということ彼は明らかにしたい。その問いの意味はどこにあるかといえれば、「現代世界がそれ自身キリスト教の生成変化だ」⁽¹³¹⁾からである。つまり、キリスト教は世界的な出来事になったのであって、それ故に、「キリスト教」と「意味」の順序は逆にならないのである。「脱構築することはひとつの伝統に、われわれの伝統に属している」⁽¹³²⁾という言い方も、単に脱構築発案者のJ・デリダに倣ったわけではない。ナンシーが「現代世界」という言葉をいきなりキリスト教にぶつけるとき、そこには資本主義の裏側にあったキリスト教に承認を与えているのである。(これをオリエンタリズムに対抗する西欧中心主義と見ることはできるが、それはイデオロギーの世界に戻ることになる)

以上のようにナンシーの議論を捉えたとき、そこに折口の戦後神道論を重ねてみる意味が出てくるだろう。神道の敗北はキリスト教の信仰によるものであったが、そこに意味の問題が介在していたという事情を、われわれはナンシーの議論から確認することができる。すなわち、折口の「神道概論」を「意味一般の運命」の記述として論じなければならない理由がここにあると言っているのだからである。

五 「介入」について

議論の場面が切り替わるのを機会に、これまで何度か用いた「介入」という用語について一言しておきたい。

まずこれは、「比較」という後に対して用いられた。われわれの作業がいわゆる「比較思想」の試みではないことを示すためである。ここでは折口とハイデガー、神道とキリスト教といったおおよそかけ離れた問題を対比的に論じているので、「比較思想」の試みだと判断されて無理はない。だが、われわれの目論見はそこにはない。「比較」ということで想定されるのはある種の普遍性であると言っている。一切の脈絡をたれたところで見えてくる普遍性というのは、個別と普遍を対立させたヨーロッパ中心主義だと、ここで改めて批判するつもりはない。それはそれである歴史的使命があったと思うからである。同一性を軸とするヨーロッパ中心主義は差異に目を向ける「現代思想」を生んだ。そこにわれわれの立脚点の一つがある。別の仕方では、ヨーロッパ中心主義批判は彼らのものであって、われわれのものではない。批判の文脈をできる限り正確に理解することは必要なことだが、問題がその先にあるということもまたはつきりしたことであろう。

西洋の自己批判の契機を近いヨーロッパに求めるなら、「ロマン主義」があげられる。この思潮の特徴の一つとして必ずあげられる「異国趣味」ないし「異国情緒」は他者の発見を意味した。ロマン主義とは、比較言語学や社会学、貴族とプロレタリアート、自然と高揚、夜と無意識などの発見を意味する。こうしたロマン主義の発見はすべてヨーロッパの主体への批判的まなざしを具体化したものである。「ロマン主義」という用語は、意味内容においても実体においても曖昧さがつきまとって離れないが、それが一つの契機を示すということについてはまことに明快であると言っている。契機があるということとは、その前後で何かが決定的に変化した、違ったということを意味する。われわれが時間を逆行できないとするなら、その先に行くほかはない。われわれはおのずから「ロマン主義」の先に行くことを求められている。もちろん、先とか彼方という言葉も明白な内容を持たない。そのことについて、何かもつと明白なものをもたらすためにわれわれは「介入」という言葉を持ち出したつもりである。

「介入」を *Intervention* と理解するなら、これはスピヴァクが用いて、彼女に対しても使われることが多い。彼女の用語として知られた「戦略の本質主義」や、それに結びつく「サバルタン」ほどには独自の概念として議論されてい

ないようであるが、これがわれわれの使う「介入」のモデルであることはここで示しておきたい⁽¹³³⁾。徹底してローカルな言説に対して洗練された理論的言説を「介入」させることをスピヴァクは意味させているが、その特徴はそこに示されるように「暴力的」である。段階を追ってひとつずつ議論を積み重ねていくということをしなない。そもそもそういう考え方自体がヨーロッパ中心主義以外の何物でもない。では、なぜこういう暴力的なことをせざるを得ないのか。問題はそこにある。ここでそれをひとつの挿話によって説明しておきたい。もちろん、ひとつの挿話によって本質的な問題の理解を求めるというのも「暴力的」なことであり、それ以外の何物でもない。これを承知の上で、以下の挿話を示すことにしたいが、折口が深く関心を持った歌舞伎の話である。

折口が子供の頃から芝居を観ていたことについて、われわれはこれを論じたが、その際、彼が実際にどんなものを観ていたかについては触れなかった。彼が観ていた芝居については当時の記録を探せば記述することができるが、肝心の彼の詳細な文章が残されていない。したがって、触れることができなかった。折口が生まれたのは明治二〇年だが、この頃の演劇は近代化の渦中にあった。渦中、とは言い過ぎかもしれないが、オーソドックスな演劇史から引用すると次のようになる。

「維新以後の劇界革新に最大の原動力となったのは興行師森田勘弥であった。が彼の進取性と政府の勧奨とに力を得て、自己の芸術観を次々に具現し、明治歌舞伎のいちじるしい特色とされる活歴劇なるジャンルを打ち立てたのは、九世市川團十郎であった。」⁽¹³⁴⁾

「活歴劇」とは簡潔に言えば、「在来の時代物の荒唐無稽を廃し、史実を重んじて歴史上の風俗をそのままに現わそうとした演出様式のもの」（日本国語大辞典）ということになるが、社会的背景には当時の政府肝煎りの演劇改良運動があった。すべてを欧米並みにと考えた維新政府にとって、演劇の文化的位置は無視できない。そこで「演劇改良会」

が作られたが、それは旧来の享乐的な歌舞伎を否定するものであった。とはいえヨーロッパの演劇に比肩しうるのは歌舞伎とそれを支えていた役者しかない。してみれば、それを「改良」する外はない。まずは「活歴劇」つまりリズムが追求された所以である。ここに西洋演劇による歌舞伎への「介入」が認められる。だが、事情はそれほど簡単ではない。

この「介入」に力があつたのは、引用にあるように九代目團十郎であった。彼がいなければこの「介入」は成功しなかったとされる。すなわち、いわゆる「近代歌舞伎」は生まれなかった。「介入」を単純に理解するならば、維新を迎えて欧米文化に襲われた文明開化の波の中で、團十郎は近代にふさわしい歌舞伎劇の上演を目指すようになったというストーリーが成立するように見える。しかし、事実はそれにつかない。明治一年新富座落成の折、開場式に政府要人も招かれ、「伊藤博文」も「依田学海」も、日本の演劇を外国のように合理的にし、高尚にしなければいけないと力説した⁽¹³⁵⁾。だが、九代目市川團十郎が「活歴劇」と言われるような新演出を自身の舞台で行なつたのはそれ以前、明治4年のことであり、河竹繁俊によれば「父七世團十郎の演出態度のうちにも、また九世の幼少時の念願にもその内の萌芽は見いだされる⁽¹³⁶⁾」という。七代目は九代目となる息子に「立派な役者にしようと、幼時からあらゆる修行をさせた⁽¹³⁷⁾」。この息子はそれに素直にしたがったばかりか、自分の周囲に目をこらし、侍にしても町人にしても、これぞと思う人間をモデルにして、それを舞台に再現しようとした。型が基本の歌舞伎においては異例のことだと言っている。この中で「活歴劇」が形成されていった。こうなると、「介入」は政府の文化政策によるのではなく、それ以前、七代目や九代目の團十郎においてすでに舞台がしつらえられていたということになる。したがって、こういった意味での「介入」という視点は、なぜ少年九代目團十郎がリアルに舞台を演出することを考えるようになったのか、という問題を導く。それを正確に理解するには精密な記録が必要になるが、これを実証的にやり遂げるのは不可能である。われわれの「介入」という概念はそこに位置づけられる。「介入」で問われるのは、当該の議論の対象となっているものの意味である。「介入」を事実還元するならば、われわれは際限なく資料を追いかけるだけで終わるしかない。事実

に戻って、資料で明白なところで見ると、依田学海の日記を読めば、彼が単純に歌舞伎に近代化を求めていたわけはないことはすぐに分かる。明治以前の歌舞伎は確かに享樂的であり、事実の追求は単なる口実に過ぎなかったが、その時代の歌舞伎を好んだところから学海が演劇の深みにはまったことを考えるなら、それは当然に過ぎることである。それ故、問われるのは「活歴劇」の意味である。それには意味に関する理論がまず問題にされなければならぬ。われわれがハイデガーを軸にして折口学を考えてきたのも、そこに理由がある。しかしながら、意味の議論を追求するのはわれわれの目的ではない。われわれの関心は折口信夫の戦後神道論の理解に向けられていて、そのかぎりで意味の理論が求められる。これまで、物とは陳述であるという議論にかかわっていたのもそのためであった。こうしてわれわれは折口の神道論を意味の理論の中で解明する方向に導かれるのである。

- (1) 『折口信夫 天皇論集』安藤礼二編、講談社文芸文庫、六四頁。
 (2) 同前。(3) 同前。(4) 同前、六五頁。(5) 同前。
 (6) 同前、六六頁。(7) 同前。(8) 同前。(9) 同前。
 (10) 同前。(11) 同前、六八頁。(12) 同前。(13) 同前、六九頁。
 (14) 同前。(15) 同前、七〇頁。(16) 同前、七一頁。(17) 同前、七二頁。
 (18) 同前。(19) 同前、七三頁。(20) 同前。(21) 同前、七五頁。
 (22) 同前、四七頁。(23) 同前。(24) 同前、四八頁。(25) 同前、五〇頁。
 (26) 同前、五一頁。(27) 同前。(28) 同前。(29) 同前、七五頁。
 (30) 折口信夫全集ノート編第1巻「神道概論」(中央公論社刊)一二頁。

- (31) 同前。 (32) 同前。 (33) 同前。 (34) 同前、一三頁。
- (35) 同前、一四頁。 (36) 同前。 (37) 同前。 (38) 同前。 (39) 同前。
- (40) *Des lieux divins*, Jean-Luc Nancy, Ed. TER, 1997, 二頁。(邦訳『神的な様々の場』大西雅一郎訳、ちくま学芸文庫版、一二頁)。
- (41) 同前(邦訳一三頁)。 (42) 同前、三頁(邦訳、一四頁)。 (43) 同前、五三頁(邦訳、一二七頁)。 (44) 同前、四頁(邦訳、一六頁)。
- (45) 同前、八頁(邦訳、二七頁)。 (46) 同前、八頁(邦訳、二五頁)。 (47) 同前。 (48) 同前。
- (49) 同前、九頁(邦訳、二九頁)。 (50) 同前、一〇頁(邦訳、三〇頁)。 (51) 折口信夫全集ノート編第1巻「神道概論」一五頁。
- (52) 同前、一六頁。 (53) 同前、一七頁。 (54) 同前。 (55) 同前。
- (56) 同前。 (57) 同前。 (58) 同前、六〇頁。 (59) 同前、一八頁。
- (60) 同前、二六頁。 (61) 同前。 (62) 同前、二七頁。 (63) 同前。
- (64) 同前。 (65) 同前、三三頁。 (66) 同前、三四頁。 (67) 同前。
- (68) 同前、一一頁。 (69) 同前、一八頁。 (70) 同前、二二頁。 (71) 同前。
- (72) 同前、二七頁。 (73) 同前、三八頁。 (74) 同前、二七頁。
- (75) *Gesamtausgabe, II, Abtelling: Vorlesungen 1919-1944 Band 41 Die Frage nach dem Ding*, Martin Heidegger, Vittorio Klostermann, 1984.
 一頁(邦訳『ハイデッガー全集 第41巻 物への問い—カントの超越論的原則論に向けて—』高山守、クラウス・オピリック
 訳、創文社刊、五頁)。
- (76) 折口信夫全集ノート編第1巻「神道概論」、三八頁。 (77) 同前、三九頁。 (78) 同前。
- (79) ハイデガー前掲書、八頁(邦訳、一二頁)。 (80) 同前、八頁(邦訳、一三頁)。 (81) 同前、六六頁(邦訳、七三頁)。
- (82) 同前、六六頁(邦訳、七四頁)。 (83) 同前。 (84) 同前。
- (85) 同前、六七頁〜六八頁(邦訳、七五頁)。 (86) 同前、六八頁(邦訳、七六頁)。 (87) 同前。 (88) 同前。
- (89) 同前、七一頁(邦訳、七九頁)。 (90) 同前。 (91) 同前。 (92) 同前、七三頁(邦訳、八一頁)。

- (93) 同前、七五頁(邦訳、八四頁)。(94) 同前。(95) 同前、八三頁(邦訳、九二頁)。(96) 同前、八七頁(邦訳、九六頁)。
- (97) 同前、八八頁(邦訳、九七頁)。(98) 同前、八九頁(邦訳、九八頁)。(99) 同前、九二頁(邦訳、一〇一頁)。(100) 同前。
- (101) 同前。(102) 同前、九三頁(邦訳、一〇二頁)。(103) 同前。(104) 同前。
- (105) 同前。(106) 同前。(107) 同前、九四頁(邦訳、一〇三頁)。
- (108) 同前、九七頁(邦訳、一〇六頁)。(109) 同前、九八頁(邦訳、一〇六頁)。(110) 同前、一〇〇頁(邦訳、一〇八頁)。
- (111) 同前、一〇四頁(邦訳、一一三頁)。(112) 同前。(113) 同前。
- (114) 同前、一〇三頁(邦訳、一一二頁)。(115) 『折口信夫全集ノ一ト篇』一五一頁。(116) 同前。
- (117) 同前。(118) 『折口信夫全集ノ一ト篇』一五〇頁。(119) 同前。
- (120) 同前。(121) 同前、一五一頁。(122) 同前。
- (123) 同前。(124) 同前。(125) 『折口信夫全集ノ一ト篇』三九頁。
- (126) 同前、三九〜四〇頁。
- (127) *La Décolision (Destruction du christianisme, 1), Jean-Luc Nancy, Galilée, 2005.* 一〇六頁(邦訳前掲書、一三二〜一三三頁)。
- (128) 同前、二〇七頁(邦訳、一三四頁)。(129) 同前。(130) 同前、二〇八頁(邦訳、一三六頁)。
- (131) 同前、二〇九頁(邦訳、一三八頁)。(132) 同前、二二五頁(邦訳、一五〇頁)。
- (133) 拙稿「スピヴァクとヒンド」参照。「人文科学研究所月報」第二三〇号(専修大学人文科学研究所) 所載。
- (134) 『日本演劇全史』河竹繁俊、岩波書店、七九三頁。
- (135) 『歌舞伎の百年』戸板康二、毎日新聞社、一一頁。
- (136) 河竹前掲書、七九四頁。
- (137) 同前。