

戦時期の折口学

木村純 二

はじめに

過日、『折口信夫——いきどほる心』（講談社）を上梓した。ここでは、『古代研究』全三巻にまとめられた初期の折口学から戦後の折口学への展開を、一貫した筋道で理解することに主要な論点を置いている。その結果、学問上の疑問点を実人生における経験から考察する際に、戦中期の折口の心情についていささか触れはしたものの、戦中期の折口学の様相については、紙幅の都合もあり、論及することができなかった。本論考は、むしろ一本の論文としての独立性を保つものであるが、論者にとっては、それを補う意義を持つものであり、拙著と合わせてお読みいただきたく思うこと、はじめに断りおきたい。

一・戦前期の折口学

昭和四年（一九二九）から翌年にかけて刊行された『古代研究』全三巻において、折口は、己れの学問的立場を「神道の為の神学」としての「国学」と位置づけ（二二七）、その学問上の責務を、神

への信仰に基づいた「倫理」「道德」を明らかにすることであると述べていた。『古代研究』刊行後は、そのように己れの立場を外的に規定する発言が少なくなり、学の世界に直截に没頭していたように見受けられる。

ところが、昭和十一年（一九三六）ごろを境に、そうした態度に変化が生じ、あらためて「神の道德」を明らかにする「国学」としての己れの立場に関する言及が増えてゆく。その点について、まず、「道德」に関する議論から見よう。昭和九年（一九三四）に書かれた「生活の古典としての民俗」から、「道德」に関する叙述を引用し、昭和十一年以降との違いを見定めることにしたい。

一体、道德生活には、訣が訣らないでやつてゐる事が多い。してはいけないと言はれてゐるからしないといったものが多いのである。何故してはいけないかの説明は、迷信と同様、時代々々によつて、都合のいゝ解釈が附せられてゐるのである。……

かやうに、民俗学の対象に立つべきものは、意義の訣らないものが多い。其を、色々な材料を蒐めて来て、わからぬ意義を釈かうとするのが、民俗学である。……

民俗学は決して、規範を示す学問ではないのである。道德・信仰・生活様式などの出て来た順序を見窮める事が必要なので、其結論を出す必要はないのである。人間の生活は、我々が言うたからとて、其様になるものでない。結論を出すなどは、僭越といふべきである。(「生活の古典としての民俗」19一八一〜一八四)

ここでは、はっきりと、民俗学の学問としての分限は「道德・信仰・生活様式などの出て来た順序を見窮める事」にあり、「規範を示す」ことは「僭越といふべき」という態度表明がなされている。そもそも学問とは何かという次元の問題に関わってくるが、道德や信仰といった価値判断を含む事柄について「結論を出す」ことを課題としないという学問観は、十分に理解できるものであり、むしろ良識的であると言うべきであろう。おそらくは、当時多く見受けられた、「国民道德」という「結論」を学問の名において声高に主張する学者連中に対して、反撥の意を持っていたものと思われる。

昭和十年(一九三五)の論文「日本古代の国民思想」では、次のように論じられている。

我々の思想史の研究は、早急であつてはならない。其処に必ず不純な目的が生じるからである。古代精神について見ても、

多く既成概念を古代史上の事実にも、当てはめて説くやうな姿を採る事に終つてゐるものが、普通の研究態度であるやうに見える。それでは、所謂世道人心を守るには頼りよからうが、学説として、何等の抵抗力もないものとなる。唯既に信じてゐる者のみを信じさせるに足るだけで、真に後代かくの如きは、前代の姿の然展開したに由ると言つた事を悟らせるには、役立たないのである。結局、最初から用意した結論に帰着するだけでは、懷疑論は何時の代になつて消散しよう。

……姑らく目的観を没却して、我々はかくの如き古代人の信仰を指導した思考の方則について考へる必要がある。(「日本古代の国民思想」20一四六)

ここで、「既成概念を古代史上の事実にも、当てはめて説く」と言われているのは、例えば、古典文献の中から、「万世一系の国体」「忠孝一本の道德」といった「国民道德」を見出すような学問を指すのであろう。当時はそれが「普通の研究態度」だったのであり、それと無関係に「思想史」を研究することの方が、よほど怪しむべき研究態度なのであつた。折口は、そのように「国民道德」を前提とする学問は、「最初から用意した結論に帰着するだけ」のものであり、「既に信じてゐる者のみを信じさせるに足るだけ」だと断じている。そうした「早急」で「不純な目的」を「没却し」、ともかくも「古代人の信仰」を明らかにすべきだと折口は説くのである。

それが、昭和十一年の論文「道德の民俗学的考察」では、次のように論じられることになる。

単に民俗学だけの問題ではない。あらゆる精神科学に於て最後に考へねばならぬものは道德の問題である。それは、現在の道德を維持しよう為ではない。今後の問題、又、それに關聯して、これまでの道德がどうして出来たかである。

一体、道德を失つた学問は、学問ではないのである。しかし我々は、今の道德を擁護する為に学問をしてゐるのではなく、その健全なものを要求する為に働いてゐるのであつて、同時に、その為に学問をしてゐるといふ事は、間違ひではないだらう。……

最近十年そこくの世の中を見ても、世人が道德に対して敏感になつた為か、頻りと道德の合理化が行はれてゐる。勿論これは、悪い事ではない。次の或状態を望んでゐるので、それは、いゝ悪いを超越した現実なのだ。すべて現実が悪いとは言へぬ。我々の民族の運命を阻害するやうなものではない限り、現実が現実として正しく認めねばならぬ。たゞ、我々としては、次に起つて来る状態に就いて、よく見極める事が必要なのだ。即、現実として現れて来た場合には、最早否定出来ないものであるから、今悪いと思ふものは次の時代に残らぬやう、今のうちに喰ひ止めて置かねばならぬ。(「道德の民俗学的考察」17三八一―三八二)

ここでは、論点が「あらゆる精神科学に於て最後に考へねばならぬもの」にまで拡張され、「道德」の問題が捉え返されている。そして、先の時点で、民俗学の課題とされていた「これまでの道德

がどうして出来たか」という問題は、付随的な位置に押しやられ、「今後の問題」次に起つて来る状態「こそが問われなければならぬ」とされている。言い換えれば、それまでのように、現在や未来のことをカッコに入れ、ひたすら「古代」の研究に没頭することが許されないような状況に、折口は追い込まれているのである。

それは、まずは「最近十年そこくの世の中」で、「世人が道德に対して敏感になつた為」と言えよう。だが、「頻りと道德の合理化が行はれてゐる」という批判だけなら、すでに『古代研究』の時点で、折口が繰り返し訴えていたことと変わらない。問題は、折口自身がそれを、「次の或状態を望ん」だものとして、「いゝ悪いを超越した現実」と認めてしまつてゐることである。それだけ時代状況も緊迫してきているということであろう。己れの学を「国学」と任ずる折口としては、「健全な」道德を「要求する為」、「悪いと思ふもの」は「今のうちに喰ひ止めて置かねばならぬ」と意を決するのである。

そうした緊迫した意識の在りようは、「国学」の位置付けに關する議論があらためて増えていることにもつながつていよう。この時期に「国学」について言及したものとしては、以下のものが挙げられる。

・「三矢先生の学風」昭和十一年七月三矢重松記念会講演(全集 20)

・「国学とは何か」昭和十二年一月『大阪朝日新聞』(全集 20)

・「国学と国文学と」 昭和十二年二月 芳賀矢一十年祭記念講演（全集20）

これらに共通するのは、「気概（慷慨）」あるいは「おほやけばら」との関連において、「国学」を位置付けようとする論点である。そして、その論点は、右に引用した昭和十一年執筆の論文「道徳の民俗学的考察」や、同年の国学院大学郷土研究会での講義「心意伝承」（特に同年六月の第三講「憤りと道徳と」参照。ノート編7）とも共通するものであり、この時期の折口の大きな関心となっていたことが理解できる。

折口にそうした関心をもたらし、また緊迫した意識を生じさせたのは、昭和十一年二月に起きた二・二六事件であったと考えられる。周知のように、二・二六事件は、陸軍の青年将校が元老・重臣・軍閥・政党を一掃し天皇親政を実現するため、連隊を率いて、時の首相岡田啓介・大蔵大臣高橋是清・内大臣齋藤実らを襲撃した叛乱事件で、昭和天皇の意向もあってほどなく鎮圧され、軍法会議により同年の七月には主要メンバーの死刑が執行されている。この事件に対する折口の評価は、基本的に批判的であるが、それが強く問題意識を喚起するのは、他方で、折口がこの事件を首謀した青年将校らに対して、全面的に否定できないある種のシンパシーを感じているからであり、それが国学の基底に触れる問題となっているのである。

昭和十一年七月の講演「三矢先生の学風」において、折口は、次のように述べている。

ところで、国学と言ふものは——私はいふ言葉を使つてゐるのですが——国学は一面、気概の学問であると考へてゐるのです。即ち、一種の主義と言ひますか、道徳的な興奮を持つてゐる。……

処が、気概ばかりでも困ります。近頃の二月何日事件であるとか、其前の何月何日事件であるとか、いろ／＼な事件が起りますが、あれは判断力に欠けた気概だけの所有者がした事である。それでも、我々はその気持だけは理会出现ます。論理的遊戯に遊んでゐる者よりも、其行動に多少の意義は考へられると思ふのです。（「三矢先生の学風」20四五六―四五七）

ここで折口は、二・二六事件に対し、「国学」の持つ「気概」「道徳的な興奮」に通じるものを認め、その「気持」や「行動」に一定の理解を示している。しかし、二・二六事件を単に称揚するのでなく、同時にそれに対する違和感を感じ取っている折口としては、共通点を示すにとどまらず、相違点を示さねばならない。「気概ばかりでも困ります」と線引きをするときに、ではそれに限らない、それ以上の国学の特質とは何かという問題が、問われることになる。

その点について、折口は、右の引用に引き続き、次のように述べる。

で、世の中の状態如何によつて、気概の学問も、良くもなれば悪くもなる訣で、世の中の悪い時には反動化し、よい時に

は上の方に立つて、静かに指導してゆくのです。古い先輩の国学者は、この上の方から静かに指導して行くといふ気持ちがあるのでありますが、それが三矢先生あたりまで続いて参つたのです。(同20四五七～四五八)

ここでは、まず時代状況の善し悪しが問題とされ、それによって「気概の学問」たる国学の現われ方も違って来るのだとしている。おそらくは、現時点が「悪い時」であり、そのために「反動化」した二・二六事件のようなものも起こって来るが、かつてそれほどまでに時代状況が悪化していないときには、国学が「上の方から静かに指導して行く」ことが実現していた、と言いたいのである。ちなみに、最後に名の挙げられている三矢重松は、国学院における折口の指導教授であり、折口が深い敬愛の念を抱いていた人物である⁴。

しかし、この捉え方では、国学と二・二六事件的な「反動」との違いは、外的状況によるものに過ぎないことになり、内実の差が見出されないことになってしまう。そのことは、引き続き折口の思索するところとなったはずである。問題は、翌十二年(一九三七)一月に記された、タイトルもそのまま「国学とは何か」という論文に引き継がれてゆくことになる。

この論文の冒頭で、折口は、やはり三矢重松の「国学者らしい風格と意気」(20三七七)から説き起こし、次のように強い論調で国学を規定している。

私は最近、或処で、国学は「気概」の学だといった。その訣

は、自由な道念の基礎を国文学に置いてをり、それから清純な生活を民族に持ち来さうといふ欲望を学風としてあるものだ、と信じてゐるからである。だから古典的な気概がなく、国学といふもの、成り立ちやうがないのである。

気概といふ語は、「ちゆうつ腹」を意味しない。常に怒り易い気分の人に対する、あゝいつた喧嘩腰を持して、世の中を白眼してゐる人などに、気概といふべきものも、また固より「学問」も望まれないのである。東洋殊に支那の古代史と、それに結びつけた彼土中世の経世策とを、直に日本の古代生活に当てはめて実行の理論にしようといつた、大塩中齋型の学者があると、何も知らぬ世間では、「国学者」だといふ。「国学者」といふ語が、学問的に一向詮議せられてゐない。第一は国学の先輩が泣く。国学の末流にゐる私も憤りに堪へない。世の中が荒びて来ると、今まで身に沁みて思はなかつた我々の立ち場も決つて来た。そこへ去年二月の騷擾だ。我々の懐抱して来た伝統の「気概の学」の価値と意義があれば、つかりと訣つた。国学はあゝした要素を含まない、胸の広い生活を築かうとしてゐるものであつたのだ。(「国学とは何か」20三七八～三七九)

少し長い引用になつてしまつたのは、いくつかの論点が錯綜しており、間を略すことができなかつたためである。順に整理してゆきたい。

まず先の講演「三矢先生の学風」からの引き続きで言えば、国学の伝統を「気概の学」と見ることに変わりはなく、その具体的

内実として「清純な生活を民族に持ち来さう」といふ欲望」が挙げられていた。これは、二・二六事件を契機に変化を来した点として最初に挙げた道徳の問題において、これまでの歴史よりもむしろ「次の時代」の道徳を見据えなければいけないと論じられていたことにつながるものであろう。ただ、それだけでは、「清純な生活」の中身にもよるが、「反動化」した騒乱との本質的な差異を説明したことにはならない。騒乱を起こす当事者たちも、当人の主観においては、「清純な生活を民族に持ち来さう」として、事を為しているに違いないからである。

そこで次に来る論点が、「気概」と単なる「怒り易い気分」（「ちゆうつ腹」とを区別することである。単なる「気分」で怒っている者には、「固より「学問」も望まれない」。逆にいえば、真の「気概」（「おほやげばら」は、おのずと「学問」を要請するのである。先に引用した講演「三矢先生の学風」の時点では、事件から間がなかったためか、やはり捉え方に冷静さを欠いており、そのように、そもそも「学問」であるか否かというごく当たり前な次元が見失われていた。国学は、確かによりよい「生活」や「倫理」を求めるものであるが、実践活動のみで学を持たないものは国学の伝統から外れるものと言いつけることができる。

そして、あらためて確認されたのが、国学が学問として「自由なる道徳の基礎を国文学に置いて」いるということである。それを再確認したことで、対比的に、「東洋殊に支那の古代史と、それに結びつけた彼土中世の経世策」——端的に言えば儒学のことである——を「実行の理論にしよう」とする立場が意識されることになる。しかし、世間的な国学のイメージは、儒学的な経世済

民をもとに作られてしまっている。折口は、ひとり「古代研究」に没頭するのではなく、世間的イメージを受けて反論すべき、学者としての説明責任を感じ取ったのである。それゆえ、折口の考察は、上の引用に引き続いて、国学と儒学の関係を辿りなおしてゆくことになる。

折口によれば、国学の思想運動は「民族的な思考をつきとめるために」、「出来るだけ儒学的なものを排除して見る」という方法をとった。この「第一闘手」が本居宣長であったが、実は宣長の学問は「支那学の影響を濃厚に示してゐる」。「国学が学問になるためには、どうしても、漢学の踏み台を据えてかゝらねばならなかつたのである」。このことは、「手びろく、激しく四辺を薙ぎ立て」、他の学問を攻撃した平田篤胤においても同様であり、むしろ逆に、篤胤の学は、そうした排斥の土台となる「儒仏の典籍に対する理会」「素養」から出発したものである、と折口は断じている。さらにまた、より俗流には、「経済論を縦横し、あはよくば、疲弊した諸藩の財政を操らうといつた野心家たち」も多く控えていたため、「末流国学の人々が、国学と儒学との間に錯覚を持ち続けるやうになつたのは、無理もないことだ」という（以上、20三七九〜三八〇）。

このように辿りなおしてきて、折口は、次のように独白する。

我々はもつと国学のよさを考へねばならぬ。或は更に古い姿の国学をといひ替へてもよいだらう。二月二十六日の雪の中で、思ひ開けたことは、これである。我々の道は、こんなものではなかつた。（同20三八〇〜三八一）

「二月二十六日の雪の中」で起きた事件を思い続け、「こんなものではなかつた」とうめく折口の胸中にあつたのは、強い「気概」ゆえに進むべき道を誤つた青年たちへの哀惜と、彼らを正しく導くべき役割を担つた「国学」に携わる者としての己れへの問責であつたに違いない。

先の講演「三矢先生の学風」で、折口は、次のように述べていた。

只今何としても弁解出来ないことをしたのは、国学の知識などのない反動論理の徒がやつたからです。これは我々が柔かに指導して行かなければならぬものではありますまいか。其が出来ないのは、我々が無力の爲です。(20四五八)

後に続く若者たちが同じ轍を踏むことのないよう、「国学のよさ」「古い姿の国学」というものを明らかにし、人々に伝えてゆかなければならない。そうした思いが、「国学とは何か」を問い返すべく、折口自身を駆り立てているのである。

ただし、論文「国学とは何か」では、全三節のうちの第一節において、先に引用したように、「自由な道念の基礎を国文学に置いてをり、それから清純な生活を民族に持ち来さうといふ欲望を学風としてあるもの」と国学を規定したあと、続く第二・三節において、「自由なる道念」などの内実が論じられるわけではない。

国学者の中から、真淵と宣長(第二節)、そして加納諸平・橘曙覧(第三節)を順に取り上げ、その文学上の作風について具体的に作

歌を挙げながら検討しているのみである。文脈からすれば、国文学に基礎があると言っているのだから、国学者の文学性が問題となることには必然性があり、例えば、真淵や宣長が「篤胤に立ち優つてゐる所以」として「文学から出発した方法や、若干ながらさうした傾向の理論を持つてゐた」(20三八一)という評価などは、前段の内容を受けた記述であるに違いない。だとしても、第一節での問題提起からすれば、論じ方が逆なのであり、国学者の文学性ではなくて、国文学から引き出される「自由な道念」こそが、論じられてしかるべきだろう。

そのことは、続く昭和十二年(一九三七)二月の講演「国学と国文学と」においても、同様である。ここでもやはり、「総ての国文学の中から自由なる道念をば引き出して来て、我々の清純なる民族生活を築き上げようとする欲望、それを学風としてゐるものが国学なのです」(20四〇〇)と定義されている(「もらるせんす」とも言い換えている)。が、その内実が実際にどのようなものであるかの説明はなされていない。

その代わり、この講演では「自由なる道念」を示した文学作品の具体例が挙げられているので、そこから折口の言う「自由なる道念」の内実、およびそれが具体的に論じられない理由について、推察してゆくことができる。国学の定義に続いて、論文「国学とは何か」と同様に、真淵や宣長の国学が文学に基づいていることから説き起こした箇所である。

で、宣長先生或は真淵翁などを見ましても、あんなに文学に愛好心を持つて自分も作りなどして居る。……平安朝の国文

学といふものが、国学者の仲間では未だに研究の対象として残つて来たのは、つまり先輩がさういふ文学に対して理會があつたからです。それから後の学者には、さういふ文学に対する理會は大分無くなつて居る、無くなつて居るのだけでも、昔の大先輩が良いと言はれたのだからしなければならぬといふので、源氏その外の文学を皆一所懸命にやつて行きます。昔の人の方はちゃんと見出して居る。我々は後に起つた理論によつて、昔の先輩が広い心で見出した自由の道念といふものを、後世風な道念に当て嵌らないから捨て、しまはうと、かうする。(『国文学と国文学』20四〇〇―四〇一)

ここからは、折口が国学の「自由なる道念」というとき、「平安朝の文学」とりわけ『源氏物語』を想定していることが確認できよう。更に一歩進めるならば、真淵は平安朝の文学に強い関心を持つていたわけではないのだから、「自由なる道念」として折口の念頭にあつたのは、何よりもまず、宣長の『源氏物語』研究であつたと見て間違いないだろう。

実際、折口は次のように述べ、宣長の本質を『古事記』研究よりも『源氏物語』研究の方に見出している。

本居宣長先生は、古事記の為に、一生の中の、最も油のつた時代を過された。だが、どうも私共の見た所では、宣長先生の理會は、平安朝のものに対しての方が、ずっと深かつた様に思はれる。あれだけ古事記が訣つてゐながら、源氏物語の理會の方が、もつと深かつた気がする。先生の知識も、語

感も、組織も、皆源氏的であると言ひたい位だ。その古事記に対する理會の深さも、源氏の理會から来てゐるものが多いのではないかと言ふ気がする位だ。これ程の源氏の理會者は、今後もそれ程は出ないと思ふ。(『国文学』16二二五―二二六)

宣長の『源氏物語』研究に対する熱烈なまでの賛辞であるが、これはむしろ、折口自身の『源氏物語』に対する思い入れの深さを語るものと見るべきだろう。それゆえ、折口の語る「自由なる道念」の内実を探るためには、折口の『源氏物語』観を知る必要がある。

ただし、折口は、『源氏物語』について、例えば『万葉集』などと比べて、あまり多くを書き残してはいない。『源氏物語』に関して、いわゆる折口名彙の一つである「いろいろのみ」論が展開されるのは、戦後の晩年のことであり、名彙の知名度の割に、直接の論述は少ないのである。ここでは、右の引用と同じく、戦後に慶應大学の教材として刊行された『国文学』の第二部第三章「源氏物語」から、「いろいろのみ」論の概略を確認しておこう。

折口によれば、「いろいろのみ」とは、まずもつて「多くの女性に逢ひ、多くの女性の愛を抱擁し、多くの女性を幸福にし、広い家庭を構へ、多くの児孫を持つ」ことである。それは、「近代の色好み」に比べて、「もつと純でもつと広いもの」であり、端的に言えば、「古代の倫理観」として、「一番道徳的な、完全無欠の生活だと考へられて来た」のである。光源氏は、「この古代以来、大貴族の間に崇められて来た色好みの道を完成しようと、一生かけて勤

めた」のであり、作者は「崇むべき生活として、一つの人生の規範を示した」のだと、折口は説いている。(以上、16二二八～二三一)

初期の折口学を代表する大正十一年(一九二二)の論文「万葉びとの生活」では、「倭成す神」が情念のありのままに「愛欲」や「残虐」さを発動させることこそ、「優れたまこと」(1三〇八)、あるいは「万葉びとの倫理観」(1三二二)であると論じられていた。戦後の「いろごのみ」論は、そうした折口の神理解をそのまま『源氏物語』にも応用して、展開されたものだと考えられよう。「残虐」について見るならば、やはり折口は、女三宮と通じた柏木を睨み殺す光源氏に「残虐」な性質を見出し、それを「やまとの国の貴人のみさを」と論じている(伝統・小説・愛情)15二九五～二九七)。

だとすれば、折口の捉える古代の「倫理」「道徳」の内実は、初期の「万葉びとの生活」から戦後の「いろごのみ」論に至るまで、ほぼ一貫していたものと考えられ、国文学が国文学から引き出してくる「自由なる道念」も、内容としてはそれに合致したもので、すなわち「愛欲」「残虐」「いろごのみ」といった性質を指していたと見ることができよう。自由にあるままの情念を発動させることこそが古代の倫理である、という見解が、「自由なる道念」という言葉に込められていたのである。

そして、おそらく、ここで折口がその内実を直截に語らず、戦後に至って、あらためて『源氏物語』の「いろごのみ」論として提示することになったのは、戦争を間近に控え、緊迫した時局をばかっていることと考えられる。講演「国文学と国文学」とからの先

の引用にそのまま続く箇所、折口は次のように述べている。

我々は警保局の役人ではない学者なんですから、やはり文学として立派であり、それが日本人の過去の道念の自由なもの示して居るとすれば、どうしてもそれをば守らなければなりません。さうすればこそ国文学が、言ふに言はれぬ哀れを知つた学問として生きて参るのです。後の明治に近寄つて来た国学者を見ますといふと、大分違つて来ます。どうも源氏や伊勢物語なんかは無い方がよさ、うだなど、言ふ、之は大きな間違ひです。世の中がかうなつて来ると、又そんなことを言ふ連中が外から出て来るかも知れない、内には無いけれども外から出て来るかも知れない。さうなつた時には我々は、命を賭けても守らなければならぬ。何故なれば、それがあればこそ国文学といふもの、自由さがある。(20四〇一)

この講演がなされたのは、昭和十二年(一九三七)二月のことであり、すでに昭和八年(一九三三)の時点で、『源氏物語』劇が警視庁により上演禁止の処分を受けている。「我々は警保局の役人ではない」という皮肉めいた発言は、そうした事態を踏まえて述べられていよう。ただしここで折口は、「警保局の役人」を持ち出すことで、そのように『源氏物語』を排斥しようとする傾向が、あたかも国文学の「内には無いけれども外から出て来る」かのように語っているが、実際はそうではなく、国文学の内側からこそ、源氏排斥論は唱えられていたのである。

国文学の内部にあつて、源氏を積極的に排除しようとしたのは、

まずは平田篤胤であつた。篤胤は、次のように論じている。

物語ぶみの中にも、光源氏の物語は作り物語なれど、当昔の淫乱なりし趣、この物語のいたく行はれたるにても所知たり。：：此を古学の要用なる書のごと云ひ、此物語なくては物の哀れは知られざる如く云ひて、髭くひそらし男道なくも読ふける人あるは、真のます荒男の読べきふみ、為べきわざの多かる事を得知らず、鈴屋大人の玉の小櫛を讀ひがめたる故なりかし。⁷

篤胤が『源氏物語』を批判する最大の論拠は、「淫乱」の書であるという、多分に儒学的な見解からであつた。篤胤は、『源氏物語』を尊重するのは宣長（鈴屋大人）の著作を誤読しているからだと、あたかも己れの立場が真に宣長を継承するものであるかのようにして述べているが、「真のます荒男」としてのあるべき姿を問題にしている時点で、すでに、「大方人の実の情といふものは、女童のごとく未練に愚かなるものなり。男らしくきつとして賢きは、実の情にあらず」という宣長の立場とは相容れないものである。

また、そもそもこの「国学と国文学」という講演は、国学院大学の学長をも務めた国文学者芳賀矢一の没後十年祭の記念講演として、国学院の講堂において、なされたものであるが、その芳賀自身、次のように論じていた。

源氏の藤壺と通じた事もひどい話です、それと同じく源氏の

子夕霧といふ人（嫡出の子）が紫の上を懸想したり、継子が継母に言ひ寄つたりすることは沢山あり、一人の女で二人の男に身を委せる事などもいくらもあります。斯様な腐敗した社会の有様を書いたものを、我国文学の第一のもの、やうに珍重しなければならぬと云ふのも、実は情ないものです。学校などで教科書などにして読ませるといふことは決して面白からぬことであります。

これなどは、前後の文脈において相当に高く評価した上で、一言断わりおくようにして述べられており、ずいぶんと好意的な方である。「国民道徳」を打ち建てることこそが国学の努めであるとの信念を持つ、国学院での折口の先輩河野省三は、この講演に数年先立つ昭和十年（一九三五）、文部省思想局の依頼で著した著作『国学と近世文化』において、宣長の「もののははれ」論を「道徳的訓練を軽んじ、耽溺生活に赴く」と位置付け、「そうした宣長の文学的特色に対して寧ろ倫理的特色を発揮した」のが篤胤だったと評価している。折口の言う「どうも源氏や伊勢物語なんかは無い方がよさ、うだ」という見解は、国学院の内部にあつても、決して少なからぬ勢力を持っていたのである。

視野をもう少し広げるならば、当時、国学の大家と目されていた山田孝雄は、昭和九年（一九三四）の著書『源氏物語の音楽』において、「源氏物語は余が道義心よりして是認しがたし」との立場から、「余は元来この物語を崇拜せざるものなり」と断じている。その山田が校閲を担当し、昭和十四年（一九三九）から順次刊行された『潤一郎訳源氏物語』では、よく知られているように、

問題となる箇所が削除されていた¹²。谷崎の回想によれば、山田は、「臣下たる者が皇后と密通してゐること」「皇后と臣下との密通に依つて生れた子が天皇の位に即いてゐること」「臣下たる者が大政天皇に準ずる地位に登つてゐること」の三点を削除することを、校閲を引き受ける条件として提示したという¹³。

先の引用で、芳賀矢一は、源氏と藤壺との密通を「腐敗した社会の有様」を示す一場面として扱っていたが、それは明治の比較的鷹揚な時代意識の下だからこそ言えたことであつて、昭和十年代の緊迫した情勢においては、まず何よりも、「臣下たる者が皇后と密通し」、あまつさえ、その子が「天皇の位に即いてゐる」という反国体的思想を描いた書として理解されたのである¹⁴。

そうした状況を思い合わせれば、「内には無いけれども外から出て来るかも知れない」と機先を制した上で、「命を賭けても守らなければならぬ」と訴えたここでの発言は、緊迫した時代状況下でなされた、折口なりのぎりぎりの抵抗であつたと見るべきであらう。

なお、付け加えるならば、これまでに取り上げた国学の意義を論じる一連の講演・論文において、折口は、恩師三矢重松を称揚しているが、それは、三矢が国学者として『源氏物語』を尊重していたからである。講演「三矢先生の学風」では、次のように述べている。

……即ち源氏物語の価値は皆が知つてゐるが、文学としての源氏の価値といふものに対しては、皆半信半疑でをつたつたのですが、先生が始めて本道に立派なものだと、はつきり言はれ

たのであります。(20四五四)

三矢は国学院大学で『源氏物語』の全講会を開いており、大正十二年(一九二三)に没したあと、それを引き継いだのが折口であつた。しかし、折口は、昭和三年(一九二八)、慶應義塾大学の教授職を併任することになった時点で、その全講会を慶應に移している。恩師に深い敬愛の情を抱き、また母校に深い愛着を持っていた折口にとつて、全講会の場を移すという決断は、容易ならぬことであつたに違いない。

歌集『春のことぶれ』に次のような歌が載せられている。詞書と合わせて引用しておく。

きのふは、おのれ、源氏物語全講会の事をつぎて後、四年目
第二学期の最終日なりき。

師の道を つたふることも絶えゆかむ。我さへに 人を
いとひそめつ、(24二六八〜二六九)

「制作年表」(24三五五)によれば、この歌は慶應の教授となる直前、昭和三年一月の作である。国学院内で、『源氏物語』を講ずることに対し、具体的な軋轢があつたかどうかは定かでないが、『国学』を考究する場に『源氏物語』はふさわしくないと見る風潮が内部にあつたことは確かだと思われ、折口の側には、そうした風潮を深く厭う心情があつたものと推察される。

二・戦中期の折口学

前節では、「国学のよき」として折口の考えていた「自由なる道念」が、内容的には『源氏物語』の「いろごのみ」という性質に求められることを確認し、同時に、折口が時代状況からそれを直接口にするにはばかりつつ、ぎりぎりのところで『源氏物語』を守るべく抵抗していたことを確認した。そうした時勢への抵抗は、講演「国学と国文学と」の全体を通じてうかがうことができ、本節ではそのことを見定めた上で、更にそれが時局の展開によって変化してゆく様を検討することにした。

講演の冒頭部、折口は、平田派の国学者矢野玄道はるみちの「樞原の御代にかへると思ひしはあらぬ夢にてありけるものを」の歌を引用し、彼の事跡を紹介した上で（ただし、矢野の名前は直接には示されていない）、次のように述べている。

私共にはその気持はよく諷ります。つまり長い間の、国学といふものが殆ど半永久に続いて居つた、所謂今のいやな言葉ですけれども非常時といふものが相当長く続いて居つた、その時代に、どう我々の学問を以て対したらい、かといふ事ばかり考へて居る、その学問ばかりして居つた。私は最近或所で国学は慷慨の学問だと書きました。……世の中が非常に悪いと、……我々に之だけの精神的遺産を残してくれた祖先に對して済まないという常に怒つて居る、その怒りが何時までも続いて居る。……それだけではない、国学者といふものが世の中から勢力を殺がれ、失つて居ります。それだから慷慨せずにもられません。だけれども国学といふものは、本当

は慷慨の学問ではありません。（「国学と国文学と」20三九

一）

ここでは、「最近或所で国学は慷慨の学問だと書」いたが、「本当は慷慨の学問ではありません」と述べられ、前節で見た国学の捉え方に修正がなされている。まずは、この「慷慨」について検討しておこう。

これまでの考察をふり返るならば、「国学」を「気概の学問」とする捉え方は、二・二六事件に対する折口のアムビヴァレントな感情の内、より共感的な部分から出て来たものであった。そして、両者の差異を問うていった結果、国文学を土台としつつ「自由なる道念」「胸の寛い生活」を追究するところに、「国学のよき」ないし「古い姿の国学」が見出されたのである。そのように「国学」の思想的根拠を「気概」ないし「慷慨」とは別のところに獲得した以上、もはや折口においては、二・二六事件的な騷擾をもたらす「慷慨」を自家のうちに取り込んでおく必要がない。だとすれば、国学が「一見「慷慨の学問」であるように見えたとしても、それは社会が「非常時」であるという外的状況によるものであって、本来の姿は「慷慨の学問」ではないのだ、ということでの主張は、必然的な帰結としてもたらされるものだと考えることができる。

従来、折口の国学観を示すものとして、この「慷慨の学問」という言葉がしばしば用いられてきたが、そうした議論が展開される昭和十一〜十二年の一連の論文ないし講演において、少なくともいったんは「本当は慷慨の学問ではありません」と結論付けられていることに配慮する必要がある。折口を学問へと駆り立てる

根本の衝動に「いきどほり」の情念があることについては、前掲の拙著で論じたが、それは非合理的な衝動としての「怒り」なのであって、当時の国民道徳論が説くような国家への忠節を前提とした義憤とは異なるものである。国学が義憤としての「慷慨の学問」であるとするれば、二・二六事件のような騒擾を追認こそすれ、導くことはできないだろう。

このように、国学が本来「慷慨の学問」ではないことを確認した上で、講演「国学と国文学と」では、なぜ国学が「慷慨の学問」という様相を呈するようになったのか、という論点へと議論が展開されてゆく。折口によれば、それは、国学が儒学の影響を受けて「経国済民の思想」を持つようになったためであり、そこから、「之では世の中が救へない」「之では世の中が悪過ぎる」という「慷慨の学問といふやうな形」を前面に呈するようになったのだとされる。そうした論点が、前節で見た論文「国学とは何か」と共通していることからすれば、そこで論じられていたように、宣長の「ものあはれ」論ではない神道論的側面、ないし、篤胤の国学において、すでに国学に「慷慨の学問」という性格が持ちこまれているということになろう。宣長の時点から始まっているとすれば、確かにそれは、国学の歴史において「殆ど半永久」ともいえる「長い間」ということになり、むしろ、そうでない国学を探す方が難しいくらいである。しかし、折口はそれらすべてを外的状況による「非常時」と括るのである。

そのように、国学の本質から「経国済民」的要素を抜き取るというのは、国民道徳の形成こそが国学の本務であると捉える当時の一般的な国学理解を組み替えるものである。その上で、折口

は、次のような挑発的とも言える提言を披露する。

だから国学といふものが慷慨の学問であるといふことは、その時勢に於て現す所の姿であつて、時代が変れば形が變つて行かなければなりません。……それならば世の中が善くなつた時にどうするか、国学者といふものはもつと長閑に、我々はどういふ学問を之からして行つてい、のだらう、といふことを考へて行つてい、と思ひます。(20三九四)

国学といふものも、私は之から段々有望になつて行くと思つて居ります。それは国学といふもの、所謂、非常時ばかり目的として居る国学など、いふものは忘れてしまつて、平時の国学・平穩時の国学といふものに目覚めなければいけない。我々に与へられた国学といふものは皆非常時の国学ですが、さういふものに目覚めて来れば、こゝに国学の生面が開けて来ると存じます。(20四〇二)

折口は、国学に「慷慨」をもたらすような「時勢」をすべて「非常時」と括った上で、それを「忘れてしまつて」、「世の中が善くなつた」「平時」の国学に「目覚めなければいけない」と言う。おそらくは、ここで言う「平時の国学」の「生面」が、内容的には「自由なる道念」としての「いろごのみ」論に当たるのであろう。それについては前節で論じたので、ここではむしろ「非常時」というこの講演で多用される言い回しに着目したい。

「非常時」という言葉が世間で流行するようになったのは、昭和七年(一九三二)の五・一五事件で時の首相犬養毅が殺害され、

斎藤実による挙国一致内閣が成立したところからである。これ以後、日本は、満州をめぐる国際的に一段と孤立を深めてゆき、翌八年（一九三三）には国際連盟を脱退している。折口のこの講演がなされたのは、昭和十二年（一九三七）の二月のことであり、その年の夏には盧溝橋事件に端を発して、日中両国による全面戦争が開始され、国民精神総動員実施要項が閣議決定されることになる。いうなれば、「世の中が善くなつた時」のことなど、考えるべくもない状況下である。そうした中で、「非常時」を目的とした国学を忘れ、「平穩時の国学」に目覚めなければいけない、と訴える折口の主張は、所詮、世事に疎い一介の学者の妄言と見るべきなのかもしれない。仮にそうであるとしても、折口自身の意図としては、彼なりに決意を持って時流に抵抗しようとした発言であつたに違いない。

念のために断わっておくならば、折口が時流に抵抗したと論じること、なにも戦争に対してまで抵抗したのだと言いたいわけではない。折口が抵抗したのは、あくまでも神道を道德化し、国文学をその犠牲とすることに対してである。神道の道德化に抵抗することがただちに戦争への抵抗を意味するのではないことは、神道の道德化を主張することがただちに戦争への協力を意味するのではないのと一般であろう。丸山眞男の回想によれば、「神ながらの道」を説いた寛克彦は、戦後の教職追放の際、「軍国主義を説いた者」「大東亜戦争を基礎づけた者」等々、あらかじめ設けられた基準に照らして審査した結果、「どれにも入らない」ため追放にはならなかつた由である¹⁵。

こうした折口の時局への抵抗的な姿勢は、実際に日中戦争が始

まり、更には太平洋戦争へと拡大してゆく中で、影を潜めてゆく。昭和十八年（一九四三）四月に国学院の新入生に対してなされた講演「国学の幸福」では、「非常時の国学」を忘れ「平時の国学」に目覚めなければいけないという右の議論を転倒した、次のような主張がなされている。

世の中が閑かで、我々の情熱の鎮まつてゐる時は、国学の目的も静かです。その目的対象となるのは神道であつて、神道研究のために国学があると言つてよい。ところが今のやうな時代になると、国学は何を目的としてゐるかと言ひますと、単なる神道ではなくなつて来るのです。（「国学の幸福」20四―一五）

ここでは、「世の中が閑か」ではあり得ない「今のやうな時代」がそのまま肯定され、それに応じて「国学の目的」も変わつてくるのだとされている。目覚めよと訴えられた「平時の国学」は捨てられてしまい、「非常時の国学」に取つて代わられているのである。

実際に、ここで折口の説く「国学の目的」は、先に捨てるべきだとされた「非常時の国学」にそのまま合致している。すなわち、折口は、国学の歴史をたどりつつ、その「目的」が「最初は古典」であつたが、「政治経済の学問」の影響を受けて、「この民族をどうして救はうかといふ事」が問題とされるようになり、「国学といふものが到達すべき所」として、「日本を救ふには日本の倫理道德でなければならぬ」と考えるようになったのだと論じている

(20四一〇―四一四)。講演「国学と国文学と」での議論が、評価を逆転させてそのまま説かれているのである。

この転倒は、折口自身が「四・五年前の人は、到底今の事を考へる事も出来なかつた」(20四〇九)と述べ、国学は「常の状態」と「かやうな世の場合」(20四一六)とは違つてくるのだと説いているように、やはり、時局のしからしめるところであつただろう。折口は「国学が、かやうな世の中の一旦緩急あればといふ民族の働きの激しい秋は、どうすればよいか」(20四一五)と問題提起しているが、「一旦緩急あれば」というのは、言うまでもなく、国民道徳論者が好んで用いる教育勅語の文言である。

ただ、多くの国民道徳論と異なっているのは、「日本を救ふには日本の倫理道徳でなければならぬ」(20四一四)というときの「倫理道徳」が、基本的に「信仰」を内実とするものとして捉えられていた点である。折口は、今の時代の「信仰」の意義を強調し、とはいえそれは「宗派神道」の説くような「信仰」ではないと断つた上で、次のように高らかに訴えて、この講演を締め括つている。

昔から日本は行きづまつて来ると、これを突破しようといふことが起ります。靈異——近頃の言葉では奇蹟が現れる、その奇蹟の幾つかの場合が浮んで来ませう。現に最近、一年たつたか、ぬ中に我々は見えてゐます。初めて心の底に恐らく信仰が目覚めて来たと思ふ。……我々は今、信仰が一番必要であります。その信仰は国学者が考へると、正しい意義を発生し、發揮して来、宗教家の考へる信仰とは別であります。

……貴方々自身、まづ日本の道徳的な生活が深い信仰を持つた事、その信仰が奇蹟を持つに到ることを考へねばなりません。国家がさやうな奇蹟を産むやうに導いて行く、かやうな有事の際は、平時とは変つた形で導いて行くのであります。(20四一七)

「最近、一年たつたか、ぬ中」の「奇蹟」というのは、シンガポールの占領など、昭和十六年(一九四二)末の太平洋戦争開戦以後、数ヶ月に渡る戦果を指しているであろう¹⁶。この講演が行われた昭和十八年(一九四三)四月の時点で、すでに日本軍はミッドウエーの海戦やガダルカナル島での戦いに敗れ、優位なまま停戦し早期講和を計る機会を逸しており、以後勝ち目のない長期戦の泥沼へとはまり込んでゆくことになる。むろん、そうした戦況は国民には知らされていなかったが、開戦当初の攻勢が保ち得なくなつていたことは、多くの人が感じ取つていたのである。そして、おそらくは、折口がここで「信仰」を強く訴えるのも、そうした状況下で、新たに国学院へと進学して来た若者を——あるいは己れ自身をも——鼓舞するためであつたに違いない。

そのように、日本軍の戦果を「奇蹟」と呼び、より強い「信仰」を訴える折口の姿勢は、当時の一般的なナショナリズムとは、相対に様相を異にしたものと言える。当時の一般的な言葉遣いからすれば、軍の戦果は「奇蹟」ではなく、兵士の「日本精神」や「忠誠」的精神の現われであり、また、人々に求められていたのは、「信仰」ではなく、「覚悟」や「犠牲的精神」であつた。そうした「忠誠」や「犠牲的精神」を日本独自の倫理として説くのが、当時

の国民道徳論の一般的な風潮だったのである。それに対して、日本の倫理をあくまでも宗教的なものとして捉え、なおかつ戦争までも「信仰」の問題と捉えるところに、折口独自の問題意識が表れている。

おそらく、折口の目には、この戦争下の社会状況が、「国学者」として己れの見出した「古代」をそのままに生きる格好の機会と映っていたものと思われる。今このときに、これまで説いてきた「古代研究」の成果を実践するのだから、すべてが「静止した知識」(204-16)で終わってしまう、そう己れに言い聞かせたのではなかったか。というのも、そもそも学の出発点からして、折口は、神道が本来は「宗教」であったと説いていたからである。そして、それを阻んでいたのは、憲法において「信教の自由」を保障する、近代国家としての日本の体裁であった¹⁷⁾。しかし、今や日本は、その「近代」を突破すべく、対外的にはイギリス・アメリカなどと戦い、内では教派神道・仏教・キリスト教をも巻き込んだ翼賛体制を敷いているのであり、神道を、道徳を越えた宗教と見なすことへの抵抗感は薄らいで来ている¹⁸⁾。

講演「国学の幸福」で、折口は次のように述べている。

今の世の中が一番に良い事は、つまらない複雑を捨て、単純な気持ちに帰らう、純粹に戻らうとしてゐる。(20四〇九)

帝国憲法の下では、神道はあくまでも宗教ではない習俗や道徳なのであって、日本の神を考究する国学も、宗教と分離された学問でなければならなかった。そうした屈託をすべて払拭して、本来

の神道の姿を体現すべきときが来た、という思いが、この時期の折口を突き動かしていたように思われるのである。

では、日本軍の戦果を「奇蹟」と呼び、さらなる「信仰」を訴えるとき、折口において、戦争と信仰がどのように結びついていたのだろうか。さらに、その内実を検討することにしてしよう。

折口によれば、天皇は神の言葉の伝達者たる「みこともち」であった¹⁹⁾。当然、宣戦の詔勅も、天皇を通じて発せられた神の言葉と解されることになる。昭和十七年(一九四二)九月に刊行された歌集『天地に宣る』には、開戦に際して詠まれた次のような歌が載せられている。

天地に響きとほりて 甚大なる 神の御言を くだし給へり
畏くて涙流れぬ。神ながら 御怒り深きみ言聞きつ、
(24五五二)

折口の「古代研究」によれば、神の呪的な力は言葉にこもるのだから、「神の御言」が発せられることは、さながら神の力が発揮されることである。それは、神の「怒り」の言葉であり、また「怒り」の力である。

神怒り かくひたぶるにおはすなり。今し、断じて伐たざる
べからず
洋の西 旧人国を破らむとす。いきりすよ。あはれ。あめり
かよ。あはれ。(同)

折口の学においては、神は情念のありのままに残虐な力を發揮し、それがそのまま、神を奉ずるものにとっては「仁慈」となるのであった。今ここに、神の「怒り」が「ひたぶる」に発せられた以上、イギリスもアメリカも「あはれ」な末路をたどるはずなのである。

そしてまた、「みこともち」としての天皇に仕える者のなすべきことは、服従の証しとして、歌を奉り、みずからの「たま」の持つ呪力を天皇の身体に附着させることであつた。だとすれば、歌集『天地に宣る』も、信仰ないし服従の証しとして、みずからの「たま」を献上するために詠まれたものと見ることができよう。

歌集の「追ひ書き」には、次のように記されている。

殊に、去年十二月八日、宣戦のみことのりの降つたをりの感激、せめてまう十年若くて、うけたまはらなかつたことの、くちをしいほど、心をどりを覚えた。……

私どもは恥しながら、今まで、憂国の士のやうな、美しい詞を吐くをりを逸して居た。其で居て、老いに近づいたこの年になつて、尚、国土や、軍団に対して、かくの如く愛と、念慮とを懸けて居たことを知ることが出来た。自身の表現によつて、自身教へられた訣である。国学の伝統正しい筋を襲ぎながら、空しく老い朽ちようとする私ではあるが、心は虚しく消えようとして居たのでないことを覚えて、さすがに、さしぐむほどの歎びを感じる。(24五八一〜五八二)

こゝでは、「国土」や「軍団」に対する「愛」「念慮」を歌つた、己

れの「憂国の士のやうな、美しい詞」が、「国学の伝統正しい筋を襲い」できた己れ自身にふさわしいものとして、自讃されている³⁰。それは、国学者として自負を持つ己れ自身が、まず誰よりも、詔勅を信じており、また信じようとする心を持っていたという自己発見であろう。そうした自負が、先に引用した講演「国学の幸福」において、人々の「信仰」を導くべき国学者の指導的役割への自覚に連なっていると考えられる。

三、講演「平田国学の伝統」の問題

戦中期の折口学について、もう一点、検討しておきたい事柄がある。それは、講演「平田国学の伝統」における篤胤の評価の意義についてである。従来、折口が篤胤を高く評価していた、ないし、篤胤の国学から影響を受けていたと見る向きがあつたが、その論拠は基本的にこの講演に基づくものであつた。しかしこの講演は、昭和十八年（一九四三）、国学院大学で開かれた篤胤没後百年祭でなされたものであり、その時代状況を加味して受け取る必要があるように思われる。というのも、この講演の論調が、どうも全体に渡って韜晦したやうな、あるいははぐらかしたやうな語り口になっている印象をおぼえるからである。

まずは、講演の冒頭を略さず引用してみよう。講演の語り始めとしては、何やら奇態な印象を与えるものである。

だんく篤胤先生の国学の輪郭から、内容から、論ぜられまして、もう十分堪能していらつしやると思ひます。私は少し方面を変へて、ひよつとすると、あなた方がお考へになつて

ゐない所ではないかしら、と思ふやうな所を申し上げたいと思ひます。ひよつとあなた方に気の触る人があつたら、気の触る自分が悪いのだ、と思つて聴いて下さい。つまり、篤胤先生の価値を明治二十年代に固定させてをる、それはいけないことだと思つて貰はなければなりません。篤胤先生は、まだ／＼価値の上つて行かなければならぬ人であります。この国学院が立ちました、明治二十乃至三十年の評価では篤胤先生がいとほしいと思ひます。さう申しますとたいへん立派な話のやうに見えますけれども、私の話はごくつまりません。あなたの方の中で、まう少し育て上げて、組織のあるものにして戴ければ結構だと思ひます。それで申し上げます。 (20四一八)

まず最初に、「だん／＼篤胤先生の国学の輪郭から、内容から論ぜられました」と断わっているのは、この講演会のプログラムの推移を受けての発言と理解できる。全集の「解題」によれば、この平田篤胤大人百年祭記念講演会のプログラムは、次のようなものであった。

- ・ 佐佐木行忠「学問の正道」
 - ・ 菊池寛「日本精神と死生観」
 - ・ 上司小剣「玉だすきについて」
 - ・ 折口信夫「平田国学の伝統」
- 佐佐木行忠は、若くして侯爵の爵位を継いだ貴族院議員で、昭和十一年（一九三六）に国学院の母体となった皇典講究所の所長を兼務し、更に十七年（一九三七）からは国学院の学長をも兼務し

ている。

佐佐木の講演の中身は不明だが、折口が講演の途中で「既に学長のお話にもあつたこと、思ひますが、荷田春満先生あたりが国学院を創めようとせられた」（20四二二）と語っているように、おそらくは、学長としての挨拶と篤胤の紹介を兼ね、「学問の正道」という演目で、篤胤に至る国学の学統を論じたようである。荷田春満から始めて、賀茂真淵、本居宣長、平田篤胤という流れを「国学の四大人」とするのは、当時の国学論の常套であるが、こうした国学史の捉え方は、実は篤胤自身が『玉だすき』巻九などで展開したものであり、その限りで、篤胤を最後の「大人」として称揚することになるのは必然である。その意味では、篤胤百年祭の導入に相応した内容であつたに違いない。ただし、佐佐木自身は、戦後、神道家として伊勢神宮の大宮司をも勤めた人物であるが、上述の経歴から分かるように学者ではない。

続く菊池寛は、言わずと知れた文学者であり、日本の武将に強い関心を持っていたことも、よく知られている。ただし、国学にさほど関心があつたとは思われない。昭和十五年（一九四〇）に刊行し、十七年（一九四二）に増補改訂された『新日本外史』では、国学について、その「究極の観念は、皇室中心主義である」とまとめられているが、水戸学などに比べ大きな分量を割かれてはいない。『日本精神と死生観』という講演タイトルから推測すれば、篤胤が「日本精神」として「皇室中心主義」を説いたこと、その「日本精神」としては武士道的な「死生観」が根本であること、篤胤も武の道を尊重していたこと、等々が語られたものと推測される。

上かみ司を小しょう剣けんは、菊池と同様に作家であり、奈良の神主の家の生れで、父が国学者伴林光平（苗字は「ともばやし」とも。「本是神州清潔民」という光平の言葉が戦時中人口に膾炙していた）の門人であった。講演会の前年の昭和十七年（一九四二）に光平の伝記を出版しているが、特に篤胤に傾倒していたという形跡は見受けられない。

貴族院議員で学長でもあった佐佐木に、文学者の菊池と上司が続いているのだから、この講演会での専門の学者は折口一人ということになる。聴衆としては、最後の講演者ということもあって、学者折口への期待が高まるであろう。

しかし、折口は、「もう十分堪能していらつしやる」だろうから、篤胤について「あなた方がお考へになつてゐない所」を話すのだと、大トリの役目を初手からかわしてしまふ。しかも、そのために「気の触る人」があるかもしれないが、それは、「気の触る自分が悪いのだ」と挑発的な言葉を続けている。要するにこれは、「あなた方」は自分に都合のいい篤胤の姿しか見ていないと断じているのであって、「あなた方」よりも篤胤の真の姿を理解しているという自負がなければ、言えないことであろう。そうでありながら、これから私の話すことを、「あなた方の中で、まう少し育て上げて、組織のあるものにして戴ければ結構だ」と預けてしまふ。私は篤胤の真の姿を理解しているが、それは私の追究すべき事柄ではなく、あなたたちがやるべきことだといふのである。

このように前後の文脈をたどるだけでも、従来折口の篤胤観を示すものとしてしばしば引用された「明治二十乃至三十年の評価

では篤胤先生がいとほしい」という篤胤讚美の言葉を、額面通り受け取るわけにはいかないと思われる。むしろ、既成の篤胤像を鵜呑みにして篤胤を理解したつもりでいる「あなた方」に向けて発せられた、痛烈な皮肉と取るべきではないだろうか。そしておそらくは、実際に、この昭和十八年（一九四三）という時代において、誰よりも篤胤の思想を正しく理解していたのは、折口であったことだろう。以下、折口の真意が那邊にあったかを探ることにするが、そのためには、まずは、「あなた方」と呼ばれる人々の理解する篤胤像を確認する必要がある。

既に見たように、この日の講演プログラムがさほど専門的でないことを思えば、おそらくは一般に開放された講演会であったと考えられるが、一般聴衆に向けて、皮肉めいた言葉を撒き散らし、「あなた方の中で、まう少し育て上げて、組織のあるものにして戴ければ結構だ」と投げるような態度を示したとは考えにくい。やはり、国学院流の篤胤理解に向けられたものであり、一般聴衆にしても、そうした篤胤論を聴きに集まった者とみなしてのことと考えるべきであろう。

その国学院の内部では、第一節で名を挙げた折口の先輩河野省三が、この講演に数ヶ月先立つ昭和十八年（一九四三）八月に著書『平田篤胤』を上梓している。また、同書の「前書き」では、恩師として田中義能よしゆきの名が挙げられているが、田中は大正期に刊行した著書『平田篤胤の哲学』を、翌十九年（一九四四）に増補改訂の上、再刊している。彼らの篤胤観は、簡略に言えば、皇国主義の大成者ということになる。上述の、春満から篤胤という篤胤自身による国学史をそのまま踏襲し、皇室への尊崇や皇国の優秀

性への自覚が次第に發展して、篤胤に至り完成したと見るのである。この点、例えば、この時代に同じく国学を称揚した国文学者の久松潜一などは、もう少し文献学という学問的方法と「愛国的情熱」との関係に対する目配りがあり、契沖を国学の始発と見る独自の立場を取っている²⁰。

むしろ、篤胤を皇国主義の大成者と見るのは国学院派に限らないのであって、例えば、やはり第一節で触れた山田孝雄なども、「篤胤の道の根本」を「日本は万国の祖国なりと断じ、わが皇室は万国の主なりと断じ、神道は万国の道なりと断じたること」に見出して、これを「凡そ日本国に生を享くる者の等しく首肯せざるべからざるもの」だと論じている²¹。その意味では、河野や田中ら国学院派の篤胤観は、この時代の一般的な理解を越えるものではなく、むしろ、そうした皇国主義の大成者という篤胤像を一般に流布させる一つの牽引力となったのが国学院派の学者たちであった、と見るべきだろう。そして、その牽引力は、山田などと比べて言えば、「大東亜戦争」という時局を前面に押し出して、篤胤を喧伝するという扇情的なかたちで發揮されたのである。

例えば、田中は著書『平田篤胤の哲学』再刊の理由を「大東亜戦争完遂に篤胤の学説の貢献尠からざるを考へ」たためだとし、篤胤の思想が「米英的思想の撲滅」に「更に大いなる戦果を齎すべきは、敢へて喋々を要せざるべし」と述べている²²。また、河野の著書『平田篤胤』は、儒仏の教えを排斥し逆に皇国の神話に從えた点に、篤胤の思想の最大の意義を見出し、「今日から之を觀て、将来の大東亜共栄圏に於ける文化の發達に伴ふ思想学説の傾向と力とに關して」、「篤胤の遺業」は、「必ずや長く東亜学界

の大才たる位置を失ふことが無いであらう」と賞賛している²³。

長くなつたが、折口の講演冒頭での發言は、こうした歴史的なコンテクストをふまえて読まなければ、正しく理解することができない。それは、「大東亜戦争」という時局に於て、皇国主義の大成者としての篤胤像を再確認しようとする人々に向けて、發せられていたのである。そうした人々からすれば、それとは異なる篤胤像を語られても「ごくつまらない」、あるいは「氣の触る」話ではないだろう。しかし、真に篤胤に敬意を払うのであれば、そうした評価に篤胤を「固定させてをる」のは「いけないこと」であり、より豊かな篤胤の思想的可能性を「育て上げ」るべきである。時局をはばかり韜晦した表現の中に、折口はそのような主張を潜ませている。第一節で述べたように、折口は、「既に信じてゐる者のみを信じさせる」ために、「既成概念を古代史上の事実」に、当てはめて説くやうな「学問に対して、一貫して批判的な態度を取っていたのである（『日本古代の国民思想』20一四六）。

それでは、折口は篤胤の思想的可能性をどこに見出しているのだろうか。この講演で挙げられる篤胤の著書は、『仙境異聞』『勝五郎再生記聞』など、いわば民俗的な事象の聞き書きに分類されるものである。当時、国学の中心的方法はやはり文献学にあると考えられ²⁴、篤胤のこうした方面の業績は、実際、ほとんど取り上げられていなかった。その点について、折口は、次のように述べている。

これもわれ／＼から考へますと、よくも阿呆らしいことを篤胤先生が一所懸命になつて聴いたものだと思ふほどです。尤

も私は幸福なことに、国学を研究してをります一面に、国学の何か方法になるかと思つて、さういふ方面の学問もしてをりますので、篤胤先生の態度を軽蔑はしません。併しわれくの先輩の中には、さういふ先生の態度を軽蔑してゐた人があつたに違ひない。……しかし篤胤先生の一代は、さういふ方面をもつと拵げて考へなければ、全面が訣らない。篤胤先生のもつてゐる国学といふものが訣らないと思ふのです。(20 四三二)

篤胤の思想は毀譽褒貶が激しく、熱狂的な支持者を生む一方で、既に篤胤の在世中には、藤田東湖が「三大考を元にいたし附会の説をまじめに弁るはあきれ申候」と述べている⁷⁷。まして、天狗にさらわれ、帰つてきたと自称する寅吉からの聞き書きをまとめた『仙境異聞』等については、篤胤を評価する人々の間でも「よくも阿呆らしいことを」と見る向きが強かつた。例えば、近代においていち早く宣長や篤胤の文献学的研究に着手し、皇国主義的な国学研究に対して比較的自由的な立場を保つた村岡典嗣も、『仙境異聞』については、すでに大正期の論考で、「その幽界の未だ脱しかねた感覚的性質が、所謂仙境てふ觀念を生み、……人々を騒がした仙童寅吉物語の迷信に、墮せざるを得なかつた」と評している⁷⁸。しかし、折口は篤胤のそうした態度を国学の一つの「方法」として評価し、むしろ「さういふ方面をもつと拵げて考へなければ」、篤胤の国学は分からないと説くのである。いわば民俗学的方法の先駆として、篤胤を再評価すべきだというのが、この講演での折口の主張である。

だとすれば、なぜ、折口は、己れこそが真に篤胤の思想を受け継ぐものだと宣言することなく、逆に、講演の初めに「あなた方の中で、まう少し育て上げて、組織のあるものにして戴ければ結構だ」と投げてしまふのだろうか。それはやはり、折口が、篤胤の思想に己れの学と異なるものを見ていたからであろう。むしろ、民俗学的方法に着手したことを称揚する裏には、積極的に評価できるのは、その点のみであるという思いが韜晦されているのではないだろうか。

すでに第一節で考察したように、折口が「自由なる道念」を表した古典テキストとして評価する『源氏物語』を「淫乱」と退けたのが篤胤であつた。また、前掲拙著で論じたように(第一章第三節)、祖先教的側面を持つ篤胤の神道論は、祖霊信仰から日本の神を解放しようとする目論む折口の神道論とは、根本において相容れないものだったのである。

むしろ、だからといって、折口が篤胤の思想的活動を一から十まで否定したというのではない。貪欲に幽冥界の真実を追究し、人々に受け入れられずとも民俗事象にまで手を広げたその事跡は、折口にとつても、国学の先人として多に敬すべきものであつたには違ひあるまい。むしろ、折口の批判的な眼差しは、篤胤の尾に取り付いて、その思想の中から皇国主義的な側面のみを拡大し、自足するような連中に対して、より強く向けられていたのであろう⁷⁹。だとしても、篤胤の思想の内実そのものについては、決して折口の承服するところではなかつたはずである。

講演「平田国学の伝統」は、次のように結ばれている。

われ／＼はもとより篤胤先生の千分の一、万分の一にも及ばない。それは実際のことです。遠慮でも偽りでもないことです。けれども方法においては、篤胤先生の時代よりは幸福にも、優れた、或は進んだ、豊かなものがあります。ですから皆さんと一緒に勉強して行つて、国学院に伝つてをります。国学院の伝統といふものをば、達成したいと思ひます。(20 四四五)

まずは己れの学に謙辞を配しているが、講演の内容を見れば、ほとんど民俗事象に学問の手を広げたという篤胤の「方法」に対する賛辞しか見出せないのだから、「方法においては」我々の方に豊かなものがあるという自負へと続けられるこの謙辞を、額面通りに受け取ることは控えるべきであろう。

ちなみに、折口は、柳田國男の学問を篤胤の国学と重ね合わせ、次のように述べている。

先生の学の初めが、平田学に似てゐるといふと、先生も不愉快に思はれ、あなた方も不思議に思はれるかも知れません。けれども、今日考へてみるに平田篤胤といふ人は、非常な学者です。学者になる前の生活が悪すぎたと思ふ。実際は非常な読書家であり、大学者であり、しかも出来るだけ、新しい知識をとり入れようと焦慮してゐた。焦慮し過ぎてゐたといふ感じが深い。日本の神に就いても、之を出来るだけ知らうとして、合理的な態度をとり過ぎた。だがあれだけ方法を具へてか、つた神道の研究家は国学者の中には少い。さういふ

立ち場から、俗神道を破却しようとした。世間では俗神道を民間に於ける信仰だと思つてゐる人があるやうですが、これは大変な間違ひです。妖怪のことをしらべ、仙人の事を信じてゐる。それから神かくしにあつた虎吉といふ本人を、自分の家で養つて置きながら実験したりして、神かくしの事なども、さう言ふ立ち場から見に行かうとしてゐました。……

先生の「後狩詞記」「石神問答」や「遠野物語」の出る前にも、仙人の事などに先生が興味を持つて居られるといふやうな話を始終聞いてゐました。……とにかく平田翁の歩いた道を、先生は自分で歩いてゐられたことも事実なのです。(先生の学問「19二二三」～二二四)

ここでは、やはり民俗研究を国学に持ち込むべく「あれだけ方法を具へてか、つた」点に、篤胤の意義が見出されている。そして、祖先教的神觀念に向けて己れの立場を確立していった柳田に対して、「平田翁の歩いた道を、先生は自分で歩いてゐられた」と論ずるのである。

この講演「先生の学問」は昭和二十一年(一九四六)九月に催されたものであるが、同じ年の二月には、教え子である戸板康二に対し、「神道の神学ができなくては、宗教でないね。柳田先生のような方が、その体系を立てなければいけないのだが、先生には、宗教的情熱がない」と述べている³⁰。だとすれば、「平田翁の歩いた道を、先生は自分で歩いてゐられた」とする柳田への評価は、両者の説く祖先教的神觀念については承服しないものの、どうせやるなら篤胤ほどの信仰や熱意をもつてやってみせよ、という柳

田にあてた折口なりのメッセージが鞆晦されていたのではないだろうか。

1 以下、折口の著述からの引用は、中央公論新社の新版の全集に基づき、巻数をアラビア数字で、ページ数を漢数字で示す。

2 拙著『折口信夫——いざとほる心』講談社、二〇〇八）第一章参照。

3 折口は、二・二六事件を題材に何首か歌を詠んでおり、歌集『遠やまひこ』の「追ひ書き」では、「所謂二月二十六日事件で、軍人志を恣にして、首都を踏み荒し、大官数人を屠つた時のくちをしい思ひ」(24五三七)とみずから註している。ただし、この歌集が戦後に刊行されたものであり、「追ひ書き」も事後的な言及であることには注意を払っておく必要がある。歌集には採られなかった次の歌が最も印象深いように思われる。

おほきみの伴よのたけをと頼みしが、きのふもけふも 人をころせり
(25三三三)

4 岡野弘彦「二人の先生」(「すばる」二〇〇四年二月号、集英社)参照
5 折口が、宣長の本質を『古事記伝』においてよりも『源氏物語』研究の方に見出していたことは、『古事記伝』について尋ねた小林秀雄に対し、「本居さんはね、やはり源氏ですよ」と告げたというエピソードからも、うかがい知ることができる。小林秀雄『本居宣長 上巻』(新潮文庫)七頁。

6 前掲拙著第一章第五・六節参照。

7 平田篤胤『玉だすき』巻一(「新修平田篤胤全集第六巻」名著出版)三三三頁。

8 本居宣長『紫文要領』(新潮日本古典集成「本居宣長集」)二〇二頁。

9 芳賀矢一『国文学史十講』(富山房)一一六頁。引用は、一九二六年の第十八版による。初版は、一八九九年。

10 河野省三『国学と近世文化』(文部省思想局編、一九三五)七九〜八〇頁。宣長については、やはり『古事記伝』や『玉鐔百首』の方に高い評価を置いている(同、七五頁)。

11 山田孝雄『源氏物語の音楽』(宝文館出版)一および四頁。引用は、一九六九年の復刻版による。

12 作家の小島政二郎は、戦後の折口との座談会で、「谷崎さんに逢つた時では、はじめは先生(折口氏)に見ていただきたかつたそうです。時代

が時代なんで折口先生じゃ危なさそうだとするので、山田さんに行つたんだ、と言っていました。つまりハッキリ言えば、山田さんには文学が解らないから折口先生に自分は見えていたできたかつたのだ」と述べている。西村亨『折口名彙と折口学』(桜楓社)二九一頁。

13 谷崎潤一郎「あの頃のこと(山田孝雄追悼)」(『谷崎潤一郎全集第二十三巻』中央公論社、一九六九)二五七頁。

14 戦後、自由に『源氏物語』を論ずることができるようになってから、折口は、光源氏と藤壺との密通について、「ずっと永い間、歴代の学者たちは、其点をば非難して」いるが、「何のためにあ、いふ過ちが、小説の上に出て来るか」ということを考えねばならないとして、次のように論じている。

篤い信仰生活をする時期が一年に何度かありました。其時には、神聖な人の周囲にあることの出来る人は、非常に限定されてをりました。貴人の身体に近く仕へることの出来る人は、非常に血筋の近い人なんです。其ために、血筋の近い人同士に宗教的な結婚が行はれて行く。それで、ずっと続いて、これが最も神聖な結婚であつて、同時に平常の生活では、最も忘まなければならぬ近親婚といふことになるのです。(『源氏物語』における男女両主人公)15三三八)

折口としては、一段高い男女の「宗教的結婚」というものがあり、道徳的立場から非難することはできないと言いたいのであろう。ただし、ここでは論旨が「近親婚」を不道徳と見ることへの反論になっており、それとしての筋は十分に理解できるが、こと光源氏と藤壺との関係に関しては、「血筋の近い人同士」というわけではないのだから、取り違えた議論になってしまっている。

15 『丸山眞男座談6』(岩波書店)五〇頁。むろん、社会的・倫理的責任は、制度上の点検における免責のみで片付くものではないだろう。

16 昭和十七年九月刊行の歌集『天地に宣る』には、「新嘉坡落つ」と題して十種の歌が載せられている(24五五五〜五五六)。

17 前掲拙著第一章第一節参照。
18 昭和十三年(一九三八)の講演において、山田孝雄は、次のように述べている。

それで私は小学校の先生などにも敬神崇祖といふが、あなたは敬神崇祖をやつて居るか。やつて居るといふ。それなら神様があるといふことを信じて居るか。すると返事がない。それでどうして敬神が出来るか。ないものを誰が尊敬するか。だから敬神崇祖の一番始まりは神様がおいでになるといふことを信ずるのが一番先である。ありもしないのを誰が信ずるか。誰が敬ふか。そこが大事なことであ

る。…：神道を本当に研究する人は神道を信じてからでなければ駄目だといふのである。…：私は敬神問題が起ると一番先にそれをいふのである。さうすると大抵の人は参つてしまふ。仏様を拜んだり、耶穌教をやつて居るものに本当の敬神崇祖が分るものですか。(『平田篤胤』畝傍書房、七五～七六頁)

この講演が書物として刊行されたのは昭和十七年(一九四二)であるが、山田は、皇紀二六〇〇年とされた昭和十五年(一九四〇)の時点で、官制大学に昇格した神宮皇學館の初代学長という公的に高い地位に付いている。その山田が、「敬神」という臣民の義務を、仏教やキリスト教を排除した「神」への「信」の問題として説くのである。帝国憲法が「信教の自由」を保障し、神道は宗教ではない臣民一般の道德と規定されたことに対する配慮は薄らいでいた、ないし、積極的にそれを否定しようとする風潮があつたと考えられる。

以下、「みこともち」としての天皇に関しては、前掲拙著第二章第三節参照。

折口の思想に関する考察からはいくぶん脱線するが、昭和十九年(一九四四)四月の四国旅行の際に発したと伝えられる、「ぼくがもう十年若かつたら、君の態度もちがつていたと思う」という弟子加藤守雄への口説きの文句は、加藤が「たとえ先生が若く美しかったとしても」と外貌の次元で受け取っているのに反して、より内的な、言わば精神の張りといった次元から発せられたものとして、約一年半前の、この「追ひ書き」の記述と重ね合わせて理解したい誘惑をおぼえる。『わが師 折口信夫』(文藝春秋)一八九頁。

21 『菊池寛全集 第十七卷』(文芸春秋、一九九五)。

22 久松潜一『国学 ―その成立と国文学との関係―』「序説 国学の意義」(至文堂、一九四一)参照。

23 山田孝雄『平田篤胤』(宝文館、一九四〇)二七四頁。

24 田中義能『平田篤胤の哲学』修正版(明治書院、一九四四)凡例二頁および本文二頁。

25 河野省三『平田篤胤』(新潮社、一九四三)一六四頁。
26 昭和十七年(一九四二)五月の諸学振興委員会・国語国文学学会において、山田孝雄が民俗学に対し、わざと非難を込めて「土俗学野蠻学」という呼称を用い、折口は「もし柳田先生や私などのやっている民俗学についてこういう言葉を使われたのなら、御訂正頂きたい」と抗議している。山田は「私はあなた方がどんな研究をしておられるのか知りません」と答えたという。堀一郎「折口先生と私」『折口信夫回想』(中央公論社、一九六八)三二二頁。

27 山田孝雄『平田篤胤』(宝文館)二二 平田篤胤の師父交友及び門流」参照。

28 村岡典嗣『平田篤胤の神学に於ける耶穌教の影響』(『新編 日本思想史研究』東洋文庫、二〇〇四)一六二頁。

29 なお、最初期の論文「異郷意識の進展」には、「平田系統の学者が唱道する日ノ若宮は、曲解の虚妄である」という批判が述べられている(20一四)。「日の少宮」は、『日本書紀』神代第六段の本文で天に昇ったイザナキの住まう宮と伝えられているが、これを死んだ人間の赴く地として唱導したのは、平田系統の復古神道ではなく、垂加神道である。篤胤においては、服部中庸が「三大考」第七図で天上にある宮と規定しているのをそのまま受け、イザナキが天上の「日の少宮」で「永に寂然に隠坐ま」して、「此国土に復降り給ふこと無」かつたとされている(『古史伝』卷七、『新修平田篤胤全集 第一卷』三八一～三八二頁)。折口の中で取り違えがあつたのだろうが、ごく早い時点から芽生えていた平田系統の学問や学者に対する不信感がそうさせたとも考えられよう。

30 戸板康二「折口信夫坐談」(中公文庫)八三頁。