

憑依・託宣・伝承

―折口信夫の文学発生論と展開論から―

吉田修作

序

旧著『ことばの呪性と生成』の終章「託宣考」以来、憑より来ることばとしての託宣に関してはこだわり続けて来たテーマの一つだが、文化人文学者の古谷嘉章は南米アマゾン地域の宗教文化をフィールドとして、憑依について次のように言及する。

「他者」である憑依靈に憑依されつづけることによって、ミディアム（憑依される人間―筆者注）が繰り返す「よそのもの」になっているという意味で、憑依には、憑依される人間から繰り返し分離され、しかも、結びつけられる「他者」とむすびつきによる「自己異化」を見て取ることができる。しかしそれはなんらかのかたちで同時に「自己同定」につながるものなのだと考える。（中略）一言で言えば、憑依とは「自己異化を介しての自己同定」なのではないか。^①

ここには憑依の本質論が展開されており、本稿で使用する「憑より来る」「憑よりつく」というタームは、右の古谷の言説などを踏まえている。古谷は書名にあるように「憑依と語り」をテーマにしているが、その語りには、「憑

依靈による語り」、「憑依靈についての語り」、「憑依についての語り」など、幾つかの位相が設けられている。本稿の憑依もその重層する語りを扱うが、まず、憑依による語りから日本文学の発生を説いた、折口信夫のよく知られた一節を取り上げる。

一人称式に発想する叙事詩は、神の独り言である。神、人に憑かかつて、自身の来歴を述べ、種族の歴史・土地の由緒などを陳べる。皆、巫覡の恍惚時の空想には過ぎない。併し、種族の意向の上に立つての空想である。而も種族の記憶の下積みが、突然復活する事もあった事は、勿論である。其等の「本縁」を語る文章は、勿論、巫覡の口を衝いて出る口語文である。さうして其口は十分な律文要素が加つて居た。全体、狂乱時・変態時の心理の表現は、左右相称を保ちながら進む、生活の根本拍子が急迫するからの、律動なのである。神憑りの際の動作を、正気で居ても繰り返す所から舞踊は生れて来る。此際、神の物語る話は、日常の語とは、様子の変わったものである。神自身から見た一元描写であるから、不自然でも不完全でもあるが、とにかく発想は一人称に依る様になる。昂ぶつた内律の現れとして、疊語・対句・文意転換などが盛んに行はれる。かうして形をとつて来る口語文は、一時的のものではある。併し、律文であり、叙事詩である事は、疑ふ事が出来ない⁽²⁾。

右の文章は、折口の文学発生論や文学本質論などを論じる際に、今でもしばしば引用されるが、魅力的でありながら、実証不能な仮説として我々の前に提示されている⁽³⁾。それに対して、まず、折口が右のような考えに至る背景を探り、続いて、記紀や風土記など、古代の文献に見られる神の託宣や夢見で、神のことが憑り来る有様から、右の折口説をどのように捉え得るかを、発生論から生成論への展開という視点で考えてみる。

一、律文と「言語情調論」⁴⁾

前掲の折口の叙事詩発生説の特徴は、既に指摘されているように、一人称発想に基づく点が挙げられる。その一人称発想の叙事詩の考えは、その執筆時大正一三年以前に、金田一京助によって紹介されたアイヌの神謡に示唆を受けたものとされ、折口はそれらを念頭に置き、シャーマニクな状態から生じる文学の発生を説いていく。ただし、近時、金田一の捉えたアイヌ神謡、アイヌ語の一人称は所謂一人称とは異なるとの見解が提案されており、その面から、金田一説を基にした折口説も見直しが必要とされる。また、前掲の古谷の憑依に関するテーゼ「自己異化を介しての自己同定」に照らしても、表現の一人称の内実の検討もすべきであろう。

ただここでは、一人称発想についての検討はしばらく措き、折口の前掲引用冒頭の「神、人に憑つて」「巫覡の恍惚時の空想」という言説が、シャーマニズムを念頭に置いていることを考えていく。折口は他の論考の中でもシャーマニズムの語を用いて言及することはなかったが、「琉球の宗教」(大正一二年五月)の冒頭に「巫女教」という語が見え、これがシャーマニズムに相当すると解される。それに対し、折口の師である柳田国男はシャーマニズムの語を幾度か使用しており、昭和二四年二月に行われた柳田・折口の対談中でも柳田はシャーマニズムに触れている。また、折口の「国文学(第一稿)」執筆時に至る学問状況を考えると、柳田の「巫女考」(大正二一三年)は、託宣する巫女を扱って日本のシャーマニズムの嚆矢とされるもので、他にも、狩野直喜「支那上代の巫、巫感に就いて」(大正五年)など、中国のシャーマンの研究が大正初期からなされており、折口はそういう学問状況に無関心であるはずはなかった。特に柳田の「巫女考」が折口に多大な影響を与えたことは論を俟たない。

但し、折口の関心はあくまで文学や言語の領域であり、シャーマニズムに基づくと思われる前掲の叙事詩の発生を説く件においても、折口は叙事詩の様式を「律文」という用語により説明を施している。折口はかなり早くから

この「律文」という用語を用いており、明治四三年の国学院大学の卒業論文「言語情調論」において、散文に対する韻律文、和歌のしらべに言及し、次のように述べている。

和歌の如き、時間観念の影響受くること少なき律文に於いては、聴覚心像の斜聴と、全体より後、初めて部分意識が明らかになるといふ考とが常に保たれて居なければ、本統の内容即「心」を知ることが出来ない。⁶⁾

右の文にある「斜聴」とは、斜視からヒントを得た折口の造語らしく、言語における連続する音声の相互に作用し合う情調を指し、当該論文の後半では「音覚情調」という語を用いて説明している。「音覚情調」という語が象徴するように、それは身体性と精神性とを併せ持った概念である。右の引用文の「律文」の語は「散文」に対するもので、後で韻文・韻律文を置き換えており、それほど意識的でないものの、和歌を律文と捉えている点は記憶に留めてよい。

この「言語情調論」は、折口後の学問や創作の端緒となる様々の可能性を秘めている点で看過できない。折口の言語に対する鋭い感受性は従来から指摘されているが、「言語情調論」は独断的で晦渋なところはあるものの、その独自の言語観が遺憾なく披瀝され、言語学的にも、ロシア・フォルマリズムの理論に匹敵するほどの水準であると、今日においても評価されている。⁷⁾

「情調」という語は、本来心理学の翻訳用語だったようだが、木下杢太郎らの詩人達によって文学用語として使用されていた。当時の文学的動向に鋭敏であった折口がそういう詩人達の用語に刺激されたことは不思議ではない。折口は「情調」をあらたな言語論として展開した。その解説に従えば、情調は一般的には気分という語に相当するという。その情調・気分とは、描写性・意味性と対極をなし、言語の韻律性から生じる「音覚情調」によってもたらされる。品詞的に言えば、名詞よりも動詞・形容詞にその要素が強く、感嘆詞に至っては、符号的言語の極端に発達したもので、ほとんど象徴言語と言えりような意味曖昧、あるいは、無意味の領域に属していると論じる。こ

の品詞や象徴言語という捉え方は、今日的な理解で言えば、吉本隆明の「指示表出性」「自己表出性」という言語の分類に見合うものとしても注目される。さらに折口は次のような図式を示す。

言語 — 差別的

内容 — 包括的 ↓ 仮絶対 ↓ 曖昧 ↓ 無意義 ↓ 暗示的 ↓ 象徴的

右の差別的とは、別に言えば分析的ということ、科学的用語に代表されるような一義的言語を指す。それに対する包括的から象徴的に至る一群は多義的言語を表し、その具体例として神仏託宣の言語や歌・枕詞、離子詞などを挙げ、そこに言語情調の本質を見る。それは、釈道空という歌人・詩人として創作現場に関わっていく時の個別の実感であるとともに、やがて文学発生論などで展開されるその文学論とも通底している。

二、託宣の歌に憑りつく伝承

以上は「言語情調論」の文学発生論に関わる部分の概説だが、その中の特に託宣に対する言説を見てみる。清水観音の詠と伝える「ただ(なほ)たのめしめじが原のさしもぐさわれ世の中にあらんかざりは」を例にして、折口は次のように言及する。

託宣は包括的で絶対性を有するといふことも当然考ふることであらう。人間的の意志感情を適確にあらはさずして、曖昧で一見無意味に見ゆるところに託宣の有難さはあるのである。無意味なる如き観あるは、やがて神仏の言語の人間には解せられない尊いものであるとの渴仰心を起さしめる。曖昧なるものは如何様にも解せられる。神仏は人間界の言語と同じ言語で、意志感情をあらはさずして、これがある標号的のもので示して人間占象の判断の解釈に任ずる。

前掲の図式にある包括的、曖昧、無意義（無意味）という語を用いて託宣のことばの特徴を説いていることが明らかである。右の歌は、新古今集卷二十釈教歌の冒頭歌に初句「なほたのめ」とある。また、袋草紙に「もの思ひける女の、『はかばかしかるまじくなむ』と申しけるに示し給ひける」と記し、悩みで身が衰弱し治癒の効果も現れないことを訴えた女に示された歌としてしている。歌の中の「さしもぐさ」は伝本によれば「させもぐさ」ともあり、灸の材料の蓬のことを指す。従って、右の歌は、袋草紙のような伝承が憑りついた時に神詠の効果が見て取れるのであり、折口が説くような、歌のことは自体が託宣のことばの特徴を有していると言えるか否かは証明し得ない。

続いて、折口は、伊勢物語百十七段の帝が行幸して住吉明神に歌った歌に対する明神の返歌「むつまじと君は知らずやみづがきの久しき世よりはひそめてき」を取り上げ、この歌は元は終わりの句が「ちぎりそめてき」などという恋歌であったものが、「一二句の音覚情調ならびに表現法が神仏託宣と共通な形を採って居」たので託宣の歌と見なされたものと捉える。その「音覚情調」を説明するのに、折口は別に、古今集卷十八の読人しらず歌「わが宿は三輪の山もと恋しくはとぶらひ来ませ杉立てるかど」などを挙げ、次のような解説を施す。

神仏託宣の歌は音覚情調、表現法等のうへに一種超人的な調子がある。これらは意味は明らかであるが、句法音脚のうへに著しく暗示的な、情調を刺激する用意がある。わが宿の歌の如きも古今の読人しらずであるが、神詠らしい口ぶりであるから、謡曲三輪にはこれを美和明神の歌として居る。⁹⁾

右の伊勢物語百十七段の住吉明神の歌は、帝が行幸して歌った歌「われ見ても久しくなりぬ住吉の岸の姫松いよ経ぬらむ」を受けたものとされる。「われ見ても」の歌は、読み人しらずで古今集卷十七・九〇五にも記され、万葉集卷七・一〇九六の香具山を詠んだ歌などと類同する讃歌の一つで、窪田評釈は「姫松に優美な女性の面影を添えている」と評している。伊勢物語百十七段においては、右の帝と住吉明神の歌のやりとりのみなどで、「われ見ても」の歌は本来は男（業平）の歌とされたのではないかとの異論も出されている。いずれにせよ、帝や住吉明

神の歌は他に類例を見る讃歌の一種で、これも折口が説くような歌の表現に神詠の特徴を見出すことは困難だが、歌に物語や伝承が憑りついて来るように、歌から物語や伝承が生成していく様が読み取れる。

さらに、折口の取り上げた三輪明神の歌とされたものは、古今集九八二において初句は「わが庵は」となっているが、古来風体抄に「わが宿は」となっており、折口は前者と後者とを混同したようだ。それはともかく、右の明神歌とされる歌の内部に神詠としての特徴が見出せ得るのであるうか。折口は「言語情調論」の後半で、「音覚情調」について別の具体例を挙げて論じているが、右の神詠などに関して、歌の表現内部の具体的検証なしに「音覚情調」が内在すると説く。折口の指摘は和歌言語の情調的側面を説いたもので、一応の理解は及ぶものの、右の歌などが神詠とされた根拠を歌の内部に求めることは不可能に近い。

右の三輪明神の神詠は、古今集では読人しらずとあるが、古今六帖には「三輪の大神の御歌」、枕草子二五八段(三巻本、前田家本)に「歌は風俗、中にも杉立てる門」、栄華物語初花に「三輪の山もとうたひて御遊さまかりたれど」などあり、平安朝には人口に膾炙され歌われていたことが分かる。更に、俊頼口伝には「恋しくは訪らひ来ませちはやぶる三輪の山もと杉立てる杜」との異伝歌が記され、次のような伝承が付随している。

昔、或る女のところに通って来る男の顔を見たいと女が切望すると、男はあなたの匣の中にいるというので、女が匣を開けてみると、蛇がいたので仰天した。その夜男が来て恥ずかしいと言って別れ去った。女は苧環の糸の針を男の衣の裾に刺して、朝に糸を辿っていくと、三輪明神の御祠に入っていたという。

右の伝承は所謂三輪山型の神婚伝承で、崇神記の活玉依毘売と三輪山の神、崇神紀の倭迹迹日百襲姫(以下百襲姫とする)とオホモノヌシとの神婚伝承を折衷したような内容となっている。古今集正義は、当該歌を日本紀竟宴和歌ではないかと推測し、古今集全評釈は、三輪山に祭られているオホモノヌシの伝説を踏まえて、自分をオホモノヌシめかしてふざけているのであると解する。¹⁰⁾ いずれにせよ、三輪山の神詠は異伝歌を含め、様々の伝承を憑

りつかせ生成させていくという意味で多義的であると言い得る。

三、憑り来ることばと地名

右の俊頼口伝に伝える「恋しくは訪らひ来ませ」の歌は、国文学叢書古今集の注が指摘しているように、さらに地名を差し替えられ、葛の葉姫伝承として新たな伝承が生成されていく。

恋しくは訪ね来てみよ和泉なる信太の森の恨み葛の葉

安倍童子（安倍晴明）の母の狐が去つていく時の子別れの歌として、江戸時代に流布して人口に膾炙したものである。葛の葉姫と安倍童子の伝承に關し、折口が独自の論を展開していることも周知の通りだが、以下は折口から離れて、神のことばと地名について考えていく。

前掲の三輪明神の神詠や葛の葉姫の歌は、当然のことながら、三輪や信太という地名がそれらの歌のキーワードであり、伝承を生み出す根拠の一つともなることは言を俟たない。民謡における地名が変更可能な自由領域であるというのは、柳田国男の著名な言説だが、今一度、神のことばと地名という観点から捉え直してみる。

神や英雄の言動が地名を生成するという所謂地名起源伝承は古代の文献などに枚挙の暇もない程の例を見ることがよく知られている。例えばスサノヲがヤマタノヲロチ退治をした後、「御心すがすがし」と言ったので須賀と名付けられた、或いは、倭建が最期に至る途中で「足が三重の勾の如く」なつたと発話したのが三重の地名由来として語られているなどである。それらは単なる語呂合わせのようにも思えるが、古代的に言えば、神や英雄のことが地名に憑依するように憑りついたので読むことができ、そのような地名起源伝承は、古代文献に限らず各地の地誌などにも現存する。

それらの地名起源伝承の種類と異なつて、神の発したことが地名を生成したという例が出雲風土記仁多郡三沢郷に見られる。

オホナモチの御子のアヂスキタカヒコネが鬚が八握ひげやつかに生えるまで夜昼哭いて「み辞通みことかよ」わなかつた。そこで、御祖おやのみこと命オホナモチは御子を船に乗せて八十島やそを巡つて「うらかし」なさつたけれども、その効果がなかつたので、御子の哭く理由を夢のお告げに願われたところ、夢で御子が「御辞みことかよう」ことを御覧になつた。夢から覚めて御子に尋ねると、御子が「御沢」と答えられたので、その場所がどこかを問われると、御子は外に出て石川を渡り坂の上で「ここだ」と申した。その沢から水が流れ、御祖命はそこで禊をした。今でも国造かむよごとが神吉事を奏上しに大和へ赴く際にその水で禊をするのは、その由来に基づくという。今もその地域の妊婦はその村の稲を食べない。食べる13と生んだ子が全く物を言えなくなるからである。故に三沢というところとある。

右の伝承は、「み辞通みことかよ」わなかつたアヂスキタカヒコネが「御沢」と発語したことと、そこでの禊が国造の儀礼の根拠となるなどの謂れを表しているが、結果的には地名三沢の起源を語るものとなつており、大枠で言えば、地名起源伝承の一類と捉えられる。ただ、物言えぬ神の初めての発語が地名となつたという点において、他の地名起源伝承とは一線を画する。

そこで、右の出雲風土記のアヂスキタカヒコネの状態と類似する話として知られる垂仁記の本牟智和氣ほむちわけの話を見てみる。本牟智和氣は、系譜的には垂仁天皇と兄沙本毘古とともに滅んだ沙本毘売の御子と位置付けられ、右のアヂスキタカヒコネ同様、「八拳鬚やつかひげむな、心前こゝろまへに至るまで真言問まことと」わなかつたので、天皇が様々な試みを行い、最終的には出雲大神の崇りと判じられ、出雲に赴く。出雲において、青葉の山の飾りを見られ、御子が初めて次の発話をされた。「青葉の山の如きは山と見えて山にあらず。アシハラシコノヲに仕える神主の斎場ではないか」と。この発話は、先のアヂスキタカヒコネの地名の発語に対し、神名や祭る神主を顕す託宣に相当するもので、「真言問まことと」わな

かった御子が発した正に「真言」であった。

神から憑り来ることばとしての託宣は、崇神紀（記）や仲哀記、神功皇后紀、天武紀などに見られるように、神名やそれを祭る神主を明示し、祭り方を教えるなどが基本としてあった。更に、神功皇后紀の神功皇后や天武紀の高市許梅たけちのこめにおいては、長い期間の沈黙の後にようやくの神の託宣が得られたというように語られ、そこには託宣が異和を抱えていることが示されている。従って、右のアヂスキタカヒコネや本牟智和氣が「み辞通」、「真言問」わなかつたというのは、憑り来ることばである託宣の異和の部分突出されたもので、その段階を経た発話は託宣、或いはその断片と見なされる。但し、「み辞」と「真言」は若干ニュアンスが異なる。前者が単語的であるのに対し、後者はある内容を有した文脈のある言説を示す。であるから、「み辞」「真言」が通じた時、それらに応じた発話がなされたのである。

このように、出雲風土記のアヂスキタカヒコネの託宣的な「み辞」を発したことが地名起源となったというのは、地名起源伝承として説話化される以前の様相を垣間見させてくれる。神や英雄のことばによる地名起源伝承は、発生論的には神からの託宣のことばが地名を生成したというように捉えられる。

四、憑り来ることばと叙事の生成——神武紀と天武紀——

最初に挙げた折口説では、憑依して神憑った巫覡の一人称発想の詞章が叙事詩を発生させたと想定したが、古代の文献においてはその証明はし難く、もしその痕跡を見出そうとすれば、憑り来ることばをめぐる神話・伝承の中に分け入る他にない。

憑り来ることばは、時に夢などによってもたらされることがあり、特に天皇などの夢によって展開される話は、

記紀においては神武、崇神、垂仁に集中する。

神武紀では、熊野で天皇軍が失神し、高倉下への夢のお告げ通りに天から下された宝剣により蘇生したが、続いて天皇軍が山中の道が険阻で危機に陥った時、アマテラスから夢の教えとして「ヤタカラスを遣わすので、道案内にするとよい」とのことばが下され、果たしてそのことば通り、ヤタカラスが空から舞い降りて来たという。ここでは、天から先導者としてヤタカラスが派遣されるという夢の教えが現前化したことが、天皇が天からの加護を享受したことの証となった。

続いて、ヤタカラスの先導により、倭の東の宇陀から倭の磐余に至った時、敵の兄磯城の抵抗に遭うという再度の危機に直面する。天皇はウケヒをして寝ると、天神が夢で「天香山の土で平瓮を作り天神地祇を祀り、靈威ある呪詛をせよ」という祭祀方法を伝授し、その結果、敵の目を欺いて天神の教えに従うことで勝利を得ることになった。この天神の夢の教えは、後の崇神紀の武埴安彦の謀反に際し、武埴安彦の妻吾田媛が香山の土を取り、「是、倭国の物実」と呪言したことに見られるように、香具山の土は倭の国魂の憑りつく象徴で、その土の獲得とそこで呪言が倭の支配権を左右するものと考えられていたことを示す。同様の行為を行いながら、武埴安彦と吾田媛が逆賊として誅殺され、神武側が正当性を保障されたのは、偏に神武が天神の夢の教えに従ったことが根拠となっている。

それに対し、古事記の神武天皇条では、天神の教えによるヤタカラスの先導の話は記されているが、香具山の土を獲得する件は語られていない。あるいは、記紀で多少の異伝を伴いながら久米歌を巡る戦闘場面は共通するものの、古事記が神武の倭での戦いを簡潔に記述するのに比べ、日本書紀の当該記事は、天神の夢のお告げを含めて概して詳細に描かれている。

倭周辺での戦闘を克明に記載していることで想起されるのは天武紀であるが、その中に神憑りによる神のことば

が天武軍に味方したという記事が見られる。金綱井に軍を進めた際、高市許梅に神が憑りつき、コトシロヌシとイクミタマノ神が、神武陵に馬と兵器を奉納すること、官軍を守護すること、西から敵が襲来することなどと託宣する⁽¹⁴⁾。それらの神のことは従って神武陵への奉納、二神への祭祀などを行うことにより戦況が好転したという。神武紀と天武紀は、地域的な差異はあるにせよ、倭周辺の戦闘場面が多く描かれていること、その戦いの最中に、天神と土地の神の違いはあるものの、神のことは憑り来て勝利に導かれるなどの共通点が指摘できる。更に、地名においても、倭から伊勢に至る交通の要衝である墨坂が、神武紀に二回、天武紀に一回、戦いの場所の一つとして記述される。墨坂は日本書紀ではその他には見えず、古事記では崇神記に墨坂の神を祭るとしてある。崇神記(紀)には、三輪山のオホモノヌシを初め、諸神の祭祀の起源を語る伝承が集中し、墨坂の神への祭祀もその一類である。このように、神武紀、崇神記(紀)天武紀の一部に共通項が見出されることから、叙事の生成過程を想定するならば、次のように考えられる。天武紀の要素の一部分を歴史・神話化して、神武紀、崇神記(紀)のある部分が作られたのではないか。特に、神武紀の戦闘場面において神のことは憑り来るというのは、天武紀のその照射による神話化ではないか。別に言えば、日本書紀においては、神のことは憑り来る伝承が、神武、崇神、天武など天皇に集中していくと云うことができる。ただし、憑り来る神の差異が、神武、崇神、天武という個別化をもたらずという点も看過できない。その点で、古谷嘉章が憑依全般に関し、

憑依される人間の方も、統合されたものとして完成済みなのではなく、憑依されつづけることによって個性ある存在として構成され定義されつづける。

と指摘していることも考慮する必要がある。

五、特定される憑り来る伝承から折口の「へみこともち」論へ

前述したように、神のことばが憑り来る、或いは、神による夢のお告げという観点から見れば、記紀においては、ある特定の天皇の代に天皇、巫女、皇后などに集中する傾向が指摘できる。

日本書紀によれば、神武天皇の代では、前述の天皇を初め、同様に天神の夢を見て失神した天皇軍を援助した高倉下、崇神天皇の代では、天皇、百襲姫、大水口宿彌、伊勢麻績君、豊城命、活目尊（垂仁）、垂仁天皇の代では、垂仁、倭姫、仲哀天皇の代では、仲哀、神功皇后、（サニハとして、武内宿彌、中臣烏賊津使主）などが挙げられる。それらの中から天皇を除いて、主要な人物を取り上げれば、百襲姫、倭姫、神功皇后という巫女的女性がクロージアアップされる。周知のように、倭姫は伊勢斎宮の始祖伝承を持ち、百襲姫、神功皇后は日本書紀などで卑弥呼などに比定されたりする。

右の三人の巫女的女性達について、折口信夫は「国文学の発生（第二稿）」（新全集巻一）、「最古日本の女性生活の根柢」（巻二）「女帝考」（巻一八）などで、「神の嫁」並びに「なかつすめらみこと」の問題として取り上げている。即ち、憑り来る神のことばを聞き、神と婚姻する巫女、その神のことばを臣下や人などに仲介し伝達するへみこともちとして定位する一連の論考である。但し、折口は、必ずしも神功皇后などのことばの憑り来る伝承に限らず、忍海飯豊青尊おしうみのいひとよあそめのような系譜上における「なかつすめらみこと」も視野に入れているのだが、それらの中では、「神の嫁」としての巫女と、「みこともち」「なかつすめらみこと」という皇后、女帝、天皇とが、折口語彙の範疇で同定する。更に、「国文学の発生（第二稿）」の当該箇所の小見出し「神の嫁」の大見出し「呪言の展開」が象徴するように、折口が發生論の展開としてそれらを位置付けていることも看過できない。

その一方で、折口は「へみこともち」という語彙を、天皇、皇后などから別に展開して、中近世の唱聞師などの差

別された芸能者、折口語彙で言えば「へほかひ人」にまで射程を延ばしていく。

此みこともちに通有の、注意すべき特質は、如何なる小さなみこともちでも、最初に其みことを発したものと、少なくとも、同一の資格を有すると言ふ事である。其は、唱へ言自体の持つ威力であつて、唱へ言を宣り伝へている瞬間だけは、其唱へ言を初めて言ひ出した神と、全く同じ神になつて了ふのである。だから、神言を伝へさせ給ふ天皇陛下が、神であられせられるのは勿論のこと、更に、其勅を奉じて伝達する中臣、その他の上達部は、何れも皆みこともちたる事によつて、天皇陛下どころか直ちに、神の威力を享けるのである。(中略) 此関係は、ずつと後世にまで、伝わり残つている。譬へば、寺々に附属している唱門師がさうである。(中略) 處が、此等の唱門師は、面白い事に、大抵藤原氏を名告つている。此は、唱へ言を唱へることによつて、藤原氏と同格になる事を意味するのである。¹⁵⁾

ここにおいて、天皇、貴族、そして唱門師などの宗教実践者・芸能者へほかひ人達¹⁶⁾がへみこともちなるタームで括られるという、魅惑的かつ危うさを秘めた折口の文学史、芸能史論が展開される。要するに、折口は、憑り来る神のことばを威力ある「みこと」と規定する言語論の展開として、文学史、はたまた芸能史を構築していった。芸能史で言えば、折口が神楽の起源を説く際に契機となつたのは、宮廷御神楽の「阿知女作法」と称する呪文である。折口説を本稿に即して読み換えれば、「阿知女作法」の基は、神功皇后三韓出兵の折に、安曇磯良^{あづみのいそら}という海底に住まう精霊化した神を憑りつかせることばであつたということになる。安曇磯良出現は、中世の八幡愚童訓などの八幡神社縁起類で知られる伝承だが、それらと御神楽の「阿知女作法」とをリンクさせたのは折口独自の推論である。

ただ、折口が一方で、右のような古代とは異なる神功皇后伝承などに注目する背景には、その考察の対象が古代のテキストを突き抜けたところに向かつていることも示されている。安曇磯良は福岡県志賀島に発した地域伝承が、

八幡信仰の浸透に伴って中央や全国に流布していったものである。八幡愚童訓などに伝える、磯良が海底の貝殻などが付着して醜くなった顔を恥じて、淨衣の裾を白覆面として舞ったという起源を持つ古態の舞が、志賀島の秋の神幸式における「鞆鼓舞」^{かつこ}、大分県中津市古要神社の放生会での神舞「細男舞」^{くわしお}、奈良春日若宮おん祭における「細男舞」^{さいのお}、古く、平安朝末期の年中行事絵巻の祇園御霊会に描かれた舞姿などに共通して見られる。これらの磯良による舞は、平安朝以降の八幡信仰を基盤とした神功皇后伝承によって憑り来るものとして伝えられた¹⁷。

神功皇后に限ることではないが、記紀において、憑り来る伝承を持つのはある特定された神や人に集中する傾向を示していた。折口は、へみこともち、へほかひ人というタームを使用することで、テキストを越えてことばの憑り来る伝承の射程を延ばしていった。それは、ことばが憑り来ることによって、伝承される側と伝承する側が一体になるかのような位相、前掲の古谷嘉章の言説を借りれば「自己異化を介しての自己同定」ということになる。即ち、冒頭に挙げた「神憑りによる一人称の叙事詩」とも通底するのである。

六、地域の叙事詩・伝承の生成

折口の叙事詩・伝承への関心が記紀などの中央の文献に留まらず、各地域のそれらをも視野に入れていたことは贅言を要しない。大正一〇年夏の沖繩採集旅行の帰途、壱岐に立ち寄った体験を踏まえて執筆された「雪の島」(昭和二年九月頃草稿)は、紀行文的な筆致を加味した随想的文体で綴られているが、その末尾近くに次のような言説がある。

盲目(一盲僧筆者注)は祓への後で、呪言及び叙事詩を唱へた。其は明らかに、ほかひ人の演出順序を示している。ほかひ人は祓への呪言の後で、神聖な叙事詩を語った。其後に、直会の座で、新しい叙事詩か、古くし

て權威のなくなった唯の歴史、古人の哀れでもあり、おもしろくもある伝承などを語り聞かせたのであらう。

其がほかひ人から卜部へ、卜部から千秋万歳へ、千秋万歳は同時に唱門師曲舞でもあり、幸若舞でもあった。⁽¹⁸⁾

ここでは、杵岐という地域において、盲僧（ほかひ人、卜部、唱門師など）が呪言、叙事詩を唱えたと言説との言説と本稿の冒頭で引用した叙事詩の発生論は、中世近世の一地域での展開と古代文学の発生という時空を越えた差異があるものの、双方を通じてある一貫性を持つ論として読むことが出来る。右の二論の隔たりを埋める論理としては、例えば、「国文学の発生（第四稿）」の中の「叙事詩の成立と其展開と」題された章の「一、呪言から叙事詩・宮廷詩へ」の冒頭の次のような一節が提示できる。

祭文・歌祭文などの出発点たる唱門師祭文・山伏祭文などは、明らかに、卜部や陰陽師の祭文から出ている。祝詞・寿詞に対する護詞の出で、寺の講式の祭文とは別であったやうだ。だが此には、練道・群行の守護神に扮装した来臨者の諷誦するものと言ふ条件がついて居た様である。⁽¹⁹⁾

右の文章の後は、「のりと」と「よごと」の間の「いはひごと」など、古代のことは、叙事詩を論じていくのだが、その冒頭に中世近世の唱門師祭文などを取り上げる。このような古代と中世近世という時間軸が交差するのが折口の特徴でもあり、批判の対象ともなるところである。

折口のように古代と中世近世とを地続きに並列してしまう危うさは批判されるべきだが、「雪の島」で顕わにされた一地域の事例の徹底が、「国文学の発生」の叙事詩の展開部分にリンクするといふようなある普遍性を生み出すことは参照されてよい。ある地域の叙事詩・伝承は、記紀や風土記の記述を除けば、古代に関わるものでも中世近世を遡る文献は限られており、その意味で、杵岐に伝わる叙事詩・伝承の生成に、中世近世の叙事詩・伝承の担い手と想定される唱門師、陰陽師など、折口語彙で言えばへほかひ人の関与を指摘した折口論は一定の評価がなされてよい。⁽²⁰⁾それは当然、杵岐に留まらず、他の地域の叙事詩、伝承の生成においても援用され得ることである。

結

折口信夫の理論を中心に、託宣に関わる文学発生論から中世近世や地域伝承における展開論までを見てきたが、基本的にはそれらはある一貫したテーマで貫かれている。本稿のチームで言えば、それは「憑り来る」または「憑りつく」という語に収斂される。尚、言うまでもなく、ことばや神霊を主体にした時が「憑り来る」、憑依された人間を主体にした際に「憑りつく」を用いる。神憑り^がの場合^かは言うまでもないが、伝承に關してもある特定の人物に「憑りつく」傾向が見られ、中世近世の唱門師などにおいては、憑依による神憑りの巫覡と同様に、「憑り来る」神のことばや伝承が彼らの個別性を通して再生されるというように捉えられる。それは、前掲の古谷嘉章の「憑依による語り」「憑依についての語り」などに相当する。従って、「憑り来る」「憑りつく」というチームは、時空を越えて、託宣や伝承を考える上において有効な方法概念になり得ると思われる。

注

- (1) 古谷嘉章『憑依と語りーアフロアマゾニアン宗教の憑依文化ー』(二〇〇三年二月 九州大学出版会)の第3部「憑依・語り・個性化」二二八〜九ページ。以下古谷の言説は同書による。
- (2) 「国文学の発生(第一稿)」(『折口信夫新全集』中央公論社 一巻六九〜七〇ページ)。
- (3) 藤井貞和「批評の根拠」(『短歌における批評とは』一九九九年 岩波書店 所収)。また、岡部隆志『神のことば』の言語観では、折口と吉本隆明、時枝誠記の言語観を比較している(『古代文学会叢書I 神の言葉・人の言葉』平成一三年一〇月 武蔵野書院 所収)。
- (4) 「律文と『言語情調論』」は、西村亨編『折口信夫事典』(一九九八年六月 大修館)の「律文」の項目を書き改めたものである。
- (5) 中川裕『アイヌの物語世界』(一九九七年三月 平凡社 二二六〜七ページ)、奥田統巳『古代学とアイヌ口頭文芸』(二〇〇六

年度古代文学会連続シンポジウム「古代文学研究の最前線」七月一日の口頭発表、於立正大学。

- (6) 「言語情調論」(『折口信夫新全集』一二卷一二三ページ)。
- (7) 磯谷孝「視点・言語学―多義と実感―折口信夫における存在論的『越境』」(『国文学 解釈と教材の研究』昭和六〇年一月)。
- (8) 吉本隆明『言語にとって美とはなにか』(昭和四〇年五月 勁草書房)。
- (9) 「言語情調論」(『折口信夫新全集』一二卷六四―六ページ)。
- (10) 本稿では神名はカタカナ書き、人物名は漢字表記とする。以下同。
- (11) 「信太妻の話」(『折口信夫新全集』二卷所収)。
- (12) 「民謡覚書」(『柳田国男集』一七卷所収)。
- (13) 「三沢」の「沢」は古写本に「澤」「津」二種あり、草書体が似ているので判別不能であるが、古典文学大系、古典文学全集に従って「三沢」説を採用する。
- (14) 高市許梅の神憑りのことばやコトシロヌシ神については、別稿「変容する託宣神―コトシロヌシ考―」(『古代文学』四四号 二〇〇五年三月) 参照。
- (15) 「神道に現れた民族論理」(『折口信夫新全集』三卷一五一―二ページ)。
- (16) 折口のへみこともち、へほかひ人」というタームについては、旧著『ことばの呪性と生成』(一九九六年一月 おうふう)の「みこともち論」「ほかひ人論」で論じた。
- (17) 安曇磯良などについては、別稿「地域を越えた交流―海洋民が伝えたへ伎―」『福岡女学院大学大学院 人文科学研究科紀要 比較文化』五号 二〇〇八年三月刊行予定) においても取り上げる。
- (18) 『折口信夫新全集』三卷一一九ページ。
- (19) 『折口信夫新全集』一巻一四三―四ページ。
- (20) 杵岐における伝承に陰陽師や修験者などの宗教実践者が関わっていることは、別稿「神功皇后伝承―肥前から杵岐へ―」(『福岡女学院大学紀要 人文学部編』一六号 二〇〇六年二月) 参照。