

被差別部落伝承文化論序説(四)

——折口信夫をどう読むか(境界論・鎮魂論を中心に)——

乾 武 俊

折口信夫は、一八八七(明治二〇)年、大阪府西成郡木津村二三四番屋敷に生まれた。その場所は、現在のJR環状線原橋駅から東へ五〇〇メートルほどの位置。地下鉄大國町で降りるならば、大國神社から少し北西に寄ったかもめ公園の中である。

今、この公園の東側を、南北にむかしの魚青物市場筋が通っているが、折口の生家はこの道筋に面してあったらしい。(現在、住居跡を示す石碑が公園内に建てられているが、それは公園の改修で、三〇メートルばかり西側に移動したとの古老の話である。)家の北側には、いたち川が流

れ、そこにかもめ橋が架かっていた。子守歌にいう「木津や難波の橋の下、橋の下にはかもめがいやる……」の、そのかもめ橋であるが、その川も埋め立てられて、もはやむかしをしのぶすがは何ひとつない。

折口は一九歳秋の国学院入学まで、ほぼこの地に育った。「水撤き車の握ねかへした道に陽炎が立って、昼網の獲物を市に搬ぶれふしの赤銅色の背に幅広く日は照りつける。…(略)…昼すぎると人どほりのとだえた街の、古い家の格子の脇にすゑた、麦茶を施す甕から、茶碗にっいでは呑み、注いでは呑みしてゐる白衣姿の、四国遍路の、舌うちする音なども聞えて来る。町をすこし離れた屠牛場へ牛肉をうけとりに行く車が、遠雷をおもはせるやうに響いて来るかと思ふと、やがて恐しい地響を立て、轟

きすぎる。——これは折口の自伝的小説「口ぶえ」(一九

一四年)の一節である。執筆当時折口は二八歳であったが、小説のなかでは府立第五中学(後の天王寺中学)三年生当時の彼が主人公として描かれているから、一九〇一(明治三四)年ごろの、彼の生家付近の描写である。

折口の眼は、漁師や遍路や屠牛場で働く人びとに向けられていて、彼が育った町の雰囲気もおのずからに伝わってくる。

さて、「木津や難波の……」は、大阪の子どもたちがよくやくこの世に目をひらき始めるころ、くりかえし母から歌い聞かされる子守歌である。

ねんねころいち 天満の市で

大根そろえて 舟につむ

舟につんだら どこまで行きやる

木津や難波の 橋の下

橋の下には こわい蛇がおるげな

こわい蛇々げな 嘘じゃげな

最後の二行は「橋の下にはかもめがいやる、かもめとりたや網ほしや」「橋の下にはおかめがいやる、おかめ取りたや竹ほしや」など、さまざまヴァリエーションがあって、多分「かもめ」から「おかめ」に変化してきて、「おかめ取りたや」の一分枝が「こわい蛇」になったものと思

われる。

いま最後の一分枝である「こわい蛇」を内包する上掲の歌詞を、それぞれ二行ずつ、④はじめ、⑤なか、⑥おわりと分けてみる。図式的には、④は現実(眼前の囁目)、⑤は未見の世界への移行、⑥は幻想の世界であり、④と⑥を「舟」のダブルイメージでつなぎ、⑥と⑥を「橋の下」のオーバーラップでモンタージュする。そのことによって、現実の世界から超現実の世界へと子どもを誘う。そうしたふしぎな構造になっている。

しかし、実際は、歌詞の意味は幼な子には断片的にしか知るよしもなく、またひとめぐりの歌詞の間に子どもは眠ってしまうわけではないから、ゆるやかに単調なくたびものくりかえし、現実から超現実への無限旋回のなかで、子どもの意識は、カイヨワの言う「イリンクス」(眩暈)のなかに巻き込まれ、しだいに夢の世界へとはいって行く。

「ころいち」が「天満の市」にひびき、同時に「ころいち」は「大根」にひびく。ころよい音韻のひびきはそのまま舟に積まれ、積まれたひびきは、遠く未知の「木津や難波」にはてもなくつつく。はてもなくつつく未知の「木津や難波」であるゆえに、そのはるかな「橋の下」から現われる「蛇」は異様に生々しい。その生々しさにおののく幼な子をなだめるように、母は「嘘じゃ」と言うが、

未成の意識に刻印された「蛇」のこわさは、「嘘じゃ」と言われても、「嘘」であるゆえに、なおさらそれはリアリティを持つのである。

ころよいひびきのくりかえしのむこうから、重層しつつ現われる限りもなく遠くふしぎな世界。この限りもない旋回のなかで、幼な子の意識はしだいに「遊離」し、「嘘」のひろがり、「虚構」の世界の美しさに目ざめて行く。魂の遊離。「在処離る」——「遊離魂」の問題は、のちの折口の「鎮魂論」の基礎をなす、重要な追究テーマのひとつであった。

しかし、ここで見落してはならない、いまひとつの側面がある。それは「嘘じゃ」と言われたゆえになおさらに生々しい「木津や難波」と「橋の下」の結びつき、さらには「橋の下」と「こわい蛇」との意識下での結びつきである。

『大阪全図』（文久三年⁽⁵⁾）によれば、南下してきた淀川は、「天満の市」（現在の天満橋北西岸）から西に方向を変えて流れ、天神橋・難波橋の下をくぐって、堂島川と土佐堀川に分かれる。土佐堀川はさらに淀屋橋・肥後橋の下を流れ、一方堂島川は大江橋・渡辺橋等の下を流れて、船津橋をくぐった所で土佐堀川と合流する。合流した川はまたそこで二つに分かれ、一方は安治川となってまっすぐに

西に流れ大阪湾に向かうが、南下する方は木津川と名を変えて難波島や津守新田の方に向かうのである。その難波島の北端に刑場があり、津守新田の東側には世間から蔑まれ差別されていた村が記載されている。

天満橋から難波島までは川の流れて約五〇町あまり、さして遠い距離ではない。しかし「天満の市」が歌いつかれたそのころは、それは大阪の北から南の端までの距離であり、「木津や難波」は「天満」から見てもあきらかに「辺縁」の地であった。「辺縁」は「異界」につながっていた。まして幼な子のころに、「木津や難波」は遠くはるけき未見の場である。そこに「橋の下」のイメージがまといつき、「こわい蛇」がからみつく。このようにして未成の意識の深層に、「異界」のイメージが刻印され、「異界」は「境界」でかこわれる。深層心理の世界は社会心理の世界に浮上するのである。⁽⁶⁾

宇野浩二は折口よりは四歳年下の、折口と同じ天王寺中学卒である。その宇野が書いている。——「折口がそこで生まれて住んでゐた木津あたりは、場末であったから、ごたごたした町が多く、夜は、暗くて淋しい所であるやうに云はれてゐた。……（略）……私の少年の頃、日の暮れかかる時分に、子供たちが、ときどき、『ナンとかナンとか、木津や難波の……』といふ、今日の言葉でいへば、民謡の

やうなものを、うたつてゐた。さういふ子供たちは、夜、木津や難波に、うかうか行くと、人買ひにさらはれると、殆んど真面目に信じてゐた。少年の私も、日が暮れてから、町の方に、遠く近くに、この『木津や難波の……』の歌を聞くと、怪しく恐ろしい気持ちに、かすかにふるへた。⁽⁷⁾

折口信夫の「三郷巷談」は五次にわたって柳田国男主宰の『郷土研究』に掲載されたもので、木津近辺の民俗採集報告である。それは小説「口ぶえ」の連載が始まった一九一四年三月を中心に、同じ時期に発表されている。そのなかのひとつに、次のような報告がある。

うしはきは

此は、美濃路から東方に互つてゐると思はれる、馬捨て場と同じ意味の場處である。多くは池の堤や、村から入りこんだ小川の岸などで、大抵人の行かぬ場處にあった。わりあひに神聖な處と考へられてゐる様である。死んだ牛の皮を剥ぐ場處の意で、はきを清音に言ふ。河内辺に多い地名である。牛を剥ぎには穢多が来て、皮・肉などは貰うて帰るのださうである。馬を使ふ農家はなから、一村の爲事に、馬といふ考へは這入つてゐないのである。

この報告で大事な点は、「うしはきは」が「池の堤や、村から入りこんだ小川の岸など」——つまりは村の「辺縁」あるいは「境界」にあたるような場處に設けられているということ、そしてその場處は「神聖な處」と考えられているということ、そしてそこには「穢多」が来て、仕事をしして帰るといふことである。折口はこの三つの重要なことを、この短かい報告のなかで見逃してはいない。簡潔的確に指摘している。折口が生まれ育った大阪の辺縁の地には、すでに「境界論」「鎮魂論」に発展して行くべき要素が濃密に内在していた。

注

(1)「おかめ」の基層には水神(おかみ)があり、それへの畏れが音の連想から「狼」に具象化される。それに「網ほしや」の残響が重なって、河原にからまる「醜女」へのからかいのイメージがある。民衆の心理はこのように重層しつつ屈折し、ひとつの歌のなかにも「古代」「中世」「近世」が共に在する。

(2)この「こわい蛇」の歌詞については、大阪周辺、とくに東側の府県に多く分布するとの右田伊佐雄氏の興味ある指摘がある(『子守と子守歌』)。また、松永伍一氏が構成したレコード『こわい蛇の子守唄』(一九七六年、ビクター)のなかで歌曲として収録されている。

- (3) 右田伊佐雄『大阪のわらべ歌』(一九八〇年、柳原書店)、『子守と子守歌』(一九九一年、東方出版)は、この歌を木津・難波から発祥したデモンストレーション・ソングであるとの仮説を出しているが、私は歌詞の心意に即して天満から歌い出されたものと見たい。
- (4) R・カイヨワ『遊びと人間』清水幾太郎・霧生和夫訳(一九七〇年、岩波書店)
- (5) 玉置豊次郎『大阪建設史夜話(付図) 大阪古地図集成』(一九八〇年、大阪都市協会)
- (6) 断っておくが、私はだから「天満の市」は否定すべき歌だなどと言っているのではない。差別意識が、私たちの民俗の深層とかかわって発生し表層化してくる構造を問うている。これを問うことなしに、差別解消の道筋を国民課題とすることは不可能である。
- (7) 加藤守雄『折口信夫伝』(一九七九年、角川書店)

二

人も 馬も 道ゆきつかれ死に、けり。
旅寝かさなるほどの かそけさ

「三郷巷談」から、ほぼ一〇年後、一九二二(大正一一)年に詠まれた「供養塔」連作のうちの一首を、ここに書き込んで置くことも無意味ではあるまい。

「三郷巷談」が書かれた一九一四年という年は、「折口学」の出発点とも言うべき年であって、民俗採集録「三郷巷談」・小説「口ぶえ」のほかに、いまひとつ「身毒丸」が多分この年に書かれている。相互に異質なこれら三作のトポロジーのなから、折口学の構図が、すでにあらかた見え始めている。

まず小説「口ぶえ」から見て行こう。この小説は、前述のように中学三年のころの折口自身(安良)を主人公に書かれた作品であるが、安良はそこで二つの脱出を心に描き、あるいは実行している。「脱出」とは、いまのみずからを否定して、「他界」に出ること、そこで「境界」を越えることになる。

最初の脱出の構図を見てみよう。それは、幼いころつれられて行った乳母の里へのあこがれである。しかし、「母のいる家」を脱出して「乳母の里」にあこがれるということとは、とりもなおさず母を「負」の位置に置くことであろう。「負」に「負」を乗すれば「正」になるが、あこがれは「正」(肯定)のエネルギーであるから、「負」に「正」を乗しても、それはより大きな「負」になって帰ってくる。だからその「乳母」は、「仏壇の前に」「あちむきにねてゐる」のである。

しかし、折口はさらに錯綜する構図を描く。「あちむきて、飛鳥への一泊旅行をする。安良の祖父は、大和の神職の家からの養子入婿だった。ところが、その家と安良の家との交際は、祖父の代から絶えていた。その祖父の里「大和高市郡飛鳥、古い国、古い里、そこに二千年の歴史を持った、古い家。それが、安良の祖父のさとである。彼はかう考へて来るとからだか鳴りどよんで、不思議な力が、爪さきや髪の末までも、行きわたるのを覚えた」。

すでに父は死んでいたが、安良の思いはこの「父」をとびこえて、「父の父」である、この祖父にむかう。「母」とびこえて、「乳母」にむかい、さらに「乳母の乳母」にむかうようにである。正負の掛け算をするような、のちに折口の言う「間歌遺伝」のトポロジーが、母系にも父系にも現われる。安良は父母を抹殺し(したがって家を抹殺している筈であるが)、みずからをこの「古い国、古い里、そこに二千年の歴史を持った古い家」(傍点筆者)につなごうとして脱出する。その脱出の途中、彼は「穢多村」をとおり、「村のわりには大きな寺の屋根を見ながら、石橋の上に立つと、や、広くなった磧に、犬の皮が四五枚乾してあった」。

「磧」は境界であり、「橋」は境界を越えるものである。境界を越えて、安良は神社に赴く。結局は木津の家の名を名のることもできず、したがってみずからを名のることも

の乳母」と「少年安良」との間には「乳母の乳母」がいて、「安良に話一つしかけるでもなく、ゆるやかに絲車を動かす。浅葱の着物を片袒ぎにして萎びてたるんだ膚があさましく見える。「ばあさんは、餘念なく車をぎいぎいとまはしてゐる。時々鉄をとりあげてちよ、きりと鉄を載る。いつまでたっても、乳母は起きて来ない」。すると、その「乳母の乳母」が、「乳母に連れられて見た、千日前の緞帳芝居の舞台」の鬼女に重なってくる。「負」に、巨大な「負」が乗せられて、それはとてつもない「グレート・マザー」のエネルギーになる。

安良は「母」を否定し、「家」の境界を越えて、巨大な「他界の母」に出会うのだ。産むために女陰を焼かれ、ヨモツヒラサカ(記紀)あるいはハナノイワ(紀一書)という「境界」をくぐって、「死者の国」に蘇生したイザナミに出会うように……。あるいは、出会わねばならぬ筈である。しかも折口は、この乳母の里を河内高安の里とし、母に追い出された「しんとく丸」の里に重ね合わせている。

「乳母の乳母」ということは「もどき」である。「第二の乳母」が「第一の乳母」の前に立ちはだかることによつて、「乳母」の意味をあらわにする。「もどき」の構図は、いまひとつの脱出の場合にも現われる。あるいは、現われねばならなかった。安良は母をいつわり、家人をいつわり

なく、「古神道のはてを思はせるやう」な、「祖神の広前に蹲まって」、そのまま帰ってくるのであるが、神前に額づいた時、「ひろい神の心が、安良の胸に、あたゝかく溶けこんで来る。おまへたちとおなじやうなことをやって来たわした。そんなことは、すべてわしの前には、罪とは見えない。おまへのせねばならぬことは、目のまへにあるではないか、と囁かれ」て帰ってくる。(傍点筆者)

「そんなこと」とは、母を抹殺し、父をこえて祖父に行くことの間歌遺伝か。「境界」を越える時、「穢多」の村をとおることか。あるいは「神」みずからケガレていることを自認することばか。安良の願いが母を抹殺し、(父をこえてにせよ)父系の家とみずからをつなぐことを祈求すれば、彼は「母のケガレ」「死のケガレ」をみそぐことよって、母なくして父のみでアマテラス・ツクヨミ・サノオの「三貴子」を生んだイザナギの道を選ぶことになる。しかし、この岐れ道で、折口がアマテラスの道を選ぶか、父イザナギの付託に抗って「娘が国」へ行きたいと哭きいさち、ついに追放されたサノオの道を選ぶかは、後年の彼の学の発展を追跡する上で、重要な結節点になる。

「身毒丸の父親は、住吉から出た田楽師であった。けれども、今は居ない。身毒はをりをりその父親に訣れた時の容子を思ひ浮べて見る。身毒はその時九つであった。」

——唐突で衝撃的な書き出しで始まる「身毒丸」もまた、「三郷巷談」「口おえ」と同じ一九一四年ごろの執筆である。

「父親が姿を匿す前の晩に着いた、奈良はづれの宿院の風呂の上り場で見た、父の背を今でも覚えてゐる。蝦蟇の肌のやうな、斑点が、膨れた皮膚に隙間なく現れてゐた。」
——「業病」は、「中世賤民」の象徴であった。父の「業病」を継ぎながら、「父」と切断された「身毒丸」は、父の兄弟弟子である源内法師を父として、つまり男性の「乳母」として、「住吉の神宮寺に附属してゐる田楽法師の瓜生野といふ座」のなかで子方として育てられる。「瓜生野」というのは、「遠里小野」のことである。

『しんとく丸』は、言うまでもなく「中世賤民」芸能の典型である説経節の、五説経のひとつである。説経『しんとく丸』では「しんとく」は「母」に呪われ、追放われて、「人のきらいし異例となり、にわかにか両眼つぶれ、河内高安の生家から天王寺に捨てられる。注目すべきことは、この天王寺を起点に、「しんとく」の「はぐれ」の旅は始まるのである。

「湯に入らばやと思しめし、天王寺を立ち出で、熊野を訪うておいそぎある。とおふらせたもうはどことぞ。阿倍野五十町はや過ぎて、先をいずくとお問ひある。住吉四能」について語るとき、小説さらには劇の方法でなければ語れない「芸能論」もある。その芸能論「身毒丸」のなかに、「母」はまったく姿を現わさない。そのことが不気味である。

安良が「口おえ」のなかで、祖父出自の神社の前に額づいた時、「おまへのせねばならぬことは、目のまへにある」と聞いた、その神の声はどういう意味か。彼は「古い国、古い里(村)、古い家」へのつながりを感じる時、なぜに「穢多村」にこだわるのであろうか。「大正三年」の、当時の社会意識のなかの「穢多村」であり、「国・村・家」は差別の枠組である。「口おえ」がその枠組を越える呼びかけになるか、単なる自慰的なセンチメンタリズムの表象にとどまるか、「聖」と「賤」、「ケ」と「ケガレ」、「ケガレ」と「ハレ」のトポロジーの前に、この時折口は直面しているのである。

注

(1) この歌の詠まれた一九二三年という年は、「折口学」の形を考へる上で、最初の結節点となる重要な年であるが、そのことについては次の第三節に述べる。なお、後述する折口自身の「自歌自註」によれば、発表の年は一九二三年であるが、この歌が実際に詠まれたのは、その前年であるという。

(2) その制作年は明確には断定しがたいが、『全集』(中央公論

社明神伏し拝み、先をいずくと、塚の浜はこれとかや、石津驟通るとき、西をはるかに眺むれば、大綱おろす音がする、目ごとにもや思うらん。大鳥信太はや過ぎて、井の口千軒これとかや。近木の庄に聞こえたる、地藏堂に休らいたまえば、……」——「道行」の詞章をながながと書きつけておくのは、別の機会に論じたいことがあるからである。

能の「弱法師」は、世阿弥の息元雅の作である。この作についても論じたいことが別にあるが、元雅はシテの出に、「出入の月を見ざれば明暮の、夜の境をえぞ知らぬ」(傍点筆者)と歌わせ、盲目の世界における「境界」の消失、そこからドラマを展開させている。そして、失われた視覚に映る「日想観」に「父子再会」の場面を重ね合わせるのである。

折口信夫は「身毒丸」(附言)の中で、「謡曲の流よりも、説経の流の方が、たとひ方便や作為が沢山に含まれてゐても信じたい」「但し、謡曲の弱法師といふ表題は、此物語の出自を暗示してゐる」と書いている。私もこの見方に同感である。

「高安長者伝説から、宗教倫理の方便風な分子をとり去って、最原始的な物語にかへ」すこと、それが折口の「古代研究」である。「古代」の研究ではない。だから、「芸

社)では一九一四年作とされている。

- (3) 『奥州安達原』四段目「一つ家」の段の舞台か。この鬼女は「山姥」であり、のちの折口の「翁の発生」(一九二八年)などにもつながる。その一節を引けば、「山神のうばとして指定せられた女は、村をはなれた山野に住まねばならなかった。(略)其山姥及び山人の出で来る鎮魂の場が、いちと言はれるので、我が国の『市』の古義なのです。」なお、この場合、E・ノイマンの『グレート・マザー』(福島章ほか訳、一九八二年、ナツメ社)は、多くのことを私たちに教える。
- (4) 「蘇生」のテーマは、のちの「餓鬼阿弥蘇生譚」(一九二六年)などで展開される。
- (5) 実際の乳母の里は大和小泉であり、折口は幼時小泉に里子に出たことがある。小泉は、折口の生涯とその仕事の謎をよく上で、ある意味では「神話」化された重要な土地である。
- (6) 「もどき」については、第四節でさらに掘り下げて考える。
- (7) 折口の祖父は飛鳥坐神社の養子であったが、さらにその神社から折口家へ養子となって来た。
- (8) 折口の父の死は一九〇二年(折口一六歳の時)である。折口(安良)中学三年の時、父はなお在世したが、小説の世界のなかで折口は父を抹殺している。
- (9) 「清水坂・悲田院・河原などの中世都市京都の境界ないし周縁部には、かかる不具者・癩者・乞食非人などが集住し、清浄を保つべき都市内部と対極をなす不浄の人々として位置づけられてつあった」(中世の非人身分と癩者)、「癩病は日

「間歌遺伝」の構図が生まれるのである。

しかし、その根幹につながるものの萌芽は、すでにこの「妣が国へ・常世へ」において現われていた。「むこうからくるもの」——すなわち折口学の最重要な核のひとつである「まれびと」が、明確なかたちをとるまでには、二度にわたる沖繩旅行、なかならず一九二三(大正一二)年、二度目の八重山探訪の旅をまたねばならなかったが、まだこの段階では「われわれの祖たちの、この国に移り住んだ大昔」から、折口はこの論文を語り始める。「其本つ国」を、「其子・其孫」は「妣が国」と呼んだ。「而も、其国土を父の国と喚ばなかつたのは、訣があると思ふ。第一の想像は、母権時代の倂て居るものと見る。即、母の家に別れて来た若者たちの、此島国を北へ北へ移って行くに連れて、愈強くなって来た懐郷心とするのである。併し今では、第二の想像の方を、力強く考へて居る。其は異族結婚(えきぞがみい)によく見る悲劇風な結末が、若い心に強く印象した為に、其母の帰った異族の村を思ひやる心から出たものと、見るのである。——沖繩旅行の前に書かれた「妣が国へ・常世へ」の一節である。

ここでは、重要なふたつの仮説が提示されている。すなわち、我々の先祖は南の海の彼方から「此島国を北へ北へ」と移ってきたと見ることに、いまひとつは「異族結婚」

本中世という時代を特徴づける社会的な病い(「毛穴」の病いと柿色の衣)等(黒田日出男『境界の中世・象徴の中世』一九八六年、東京大学出版会)。

(10) 小説「身毒丸」は、『全集』第十七巻「芸能史篇1」の中に、芸能史論とともに収録されている。

三

十年前、熊野に旅して、光り充つ真昼の海に突き出た大王ヶ崎の尽端に立った時、遙かな波路の果に、わが魂のふるさとのある様な気がしてならなかった。此をはかない詩人気どりの感傷と卑下する気には、今以てなれない。此は是、曾ては祖々の胸を煽り立てた懐郷心(のすたるちい)の、間歌遺伝(あたらずむ)として、現れたものではなからうか。

「妣が国へ・常世へ」(一九二〇年)の一節である。しかし、この論文の標題は、「妣が国へ・常世へ」であって、「妣が国から・常世から」ではない。「——へ」のノスタルジーにとどまるかぎりには「詩人気どりの感傷」に終わるが、しかし「尽端」は「境界」であると同時に、何ものかと「出会う」場所でもある。むこう「から」くるものとの出会うとき、「へ」と「から」の衝突によって、はじめて

による悲劇的な「子別れ」の結末が、「母の帰った異族の村」へのノスタルジーになると見ることである。

第二の「異族結婚」の問題については、同じ年の講演「信太妻の話」につながって行くので、のちに述べる。ここでは「島国北漸」について考えてみたい。

「島国」を「日本列島」と考えるならば、ふたつのことが問題になる。ひとつは、「北へ北へ移って行く」その発進の地(原郷)はどこなのか、という問題である。移動する主体は誰なのか、と言い換えてもよい。いまひとつは、その「移って行く」さきさきに、原住民がいたのか、いなかったのかという問題である。このふたつのことを、考古学や人類学による考証ではなく、また「古代」「中世」「近世」等の区切りの中ではなく、そのすべての区切りの中に内在する文化構造論として考えてみる。すると、早くもひとつの破綻が現われる。

十年前、熊野に旅して、光り充つ真昼の海に突き出た大王ヶ崎の尽端に立った時、遙かな波路の果に、わが魂のふるさとのある様な気がしてならなかった。

。祖たちが、みかど八洲の中なる常陸の居まはりに、常世並びに、日高見の国を考へたのも、此處に越え難いみちのおくとの境があつて、空想を煽り立てたからであった。

ともに「妣が国へ・常世へ」のなかの一節であるが、傍点は私が付けた。

「妣が国」と「常世」との異同もさることながら、ここに記された「尽端」と「境」の意味は、まるで違う。尽端も境も、ともに「境界」であるが、「ふるさと」と「みちのおく」——南の「尽端」は懐郷の起点であり、北の「境」は侵略の前線である。

このようなことを充分に整理することなく、折口の論理は走る。——「過去し方の西の国からおむがしき東の土への運動は、歴史に現れたよりも、更に多くの下積みに埋れた事実があるのである。大嘗祭のをりの悠起・主基の国が、ほゞ民族移動の方向と一致して、行くと過ぎ来し方とに、大体当って居るのも、わたしの想像を強めさせる。」(傍点筆者)——混淆はすでに現れている。ミヤコ、つまりは天皇の在居を中心に辺境にむかってコンパスを当て、ぐるりと周縁の弧線を描けば、それは等質の悠紀・主基のくにぐにになる。しかし、南西から北東への移動という視角から見れば、悠紀・主基のふたつは、相互に混淆をゆるさない国になるではないか。

このような混淆を内包したまま、折口は「沖繩」に出会う。そこで、「顔其他を芭蕉や、蒲葵の葉で包んで、目ばかり出し、神の声色や身ぶりを使うて、神の叙事詩に連れ

って飛び立った。「大正十一年の秋だったが……此處の舞台を視に行つて、……偶然其場へ枯草を背負つて来合せた五十恰好の女」から聞いた。「初めて村へ嫁に来た十八とかの年に、淋しくて仕様のなかつた時その家の八十ばかりになる婆さんが聴かせてくれた」——そんな話を聞きとめて、早川はそれを記録して行く。

そしてムラムラにある地狂言舞台が、「御旅所と共に、本来不浄の地であつた筈の、刑場の跡や、或は又死者幽魂の留まると信じられた地に設けられた」こと、さらには「盆踊りの踊り場にしても、……必ずそれだけの因縁があつた」ことに気づいて行く。そして奥三河の地狂言は「不慮の死を遂げた人々へ、供養の意味の狂言であつた」と結論するのである。

一九二六(大正一五)年一月、折口信夫はそんな早川とともに、初めて奥三河の「花祭り」を見た。そして、その祭りの場に、「翁」「鬼」などの仮面をつけて訪れる仮装の神々を、三年前に南の島々で見た「アングマ」などの神々と重ね合わせて、ますます「来訪する神」||「まれびと」についての不動の確信を抱くに到るのである。

注

(1)「アングマ」を典型とする諸行事・諸芸能を指す。

て躍る」人びと、「盂蘭盆の家々に数人・十数人の眷属を連れて教訓を垂れ、謡ひ踊る先祖の霊と称する一団」(「国文学の発生(第二稿)」、一九二四年)を見る。折口はそれを「まれびと」と呼び、のちに「まれびとの原の姿」は神であり、「第一義に於ては古代の村村に、海のあなたから時あつて来り臨んで、其村人どもの生活を幸福にして還る靈物」(「国文学の発生(第三稿)」、一九二七年)と規定する。

折口が沖繩で「まれびとの原姿」をさぐっていたころ、折口より三歳年下のひとりの学徒は、郷里三河の山奥で「下積みに埋れた事実」を掘り起こしていた。早川孝太郎である。彼は「狂言舞台と(祭りの際の)御仮屋の位置」について調べて行くうち、ふしぎなことに気づいてくる。たとえば前野という(村の)東南寄りの一段低い僻地で、「川向ひへ越す渡し場の降り口」であり、「村の馬捨場」にもなっていた所、そこに御仮屋があり、それに向かい合つて狂言舞台があつた。いまはそこが塚になつていて、「やすら」様と呼ばれている。この「やすら」様にまつわる伝説がある。暮方になると杵の音が聞える。女の後をついて行くと、「やすら」の塚に消えた。塚を掘り返すと、一個の赤い蕷が出て来て、白骨がいっぱい詰まっていた。しかし、蓋をあけたとたん、その骨はことごとく白い蝶にな

- (2)「御仮屋と狂言舞台」(一九二八年、『民俗芸術』第七号)
- (3)「盆踊と盆狂言」(一九二八年、『民俗芸術』第八号)。(2)とともに、『早川孝太郎全集Ⅱ』(一九七二年、未来社)に収録されている。
- (4) (2)と同じ。
- (5)「国文学の発生(第三稿)」(一九二七年)、「翁の発生」(一九二八年)、『山の霜月舞—花祭り解説』(一九三〇年)等参照。

四

しかし、「アングマ」の神と、「花祭り」の神は同質であろうか。七〇年前に折口が見た「アングマ」「花祭り」を私は知らない。それから六〇年以上を経過して私が見たそれらは、大きく変貌しているにちがいない。にもかかわらず、私が石垣島登野城で見た「アングマ」は、神も人も、ともに「他界の声である裏声」を使って問答していた。いわゆる「後世問答」である。神と人は同じ水平の高さにおり、当意即妙の問答はかえって現世的で、時の世相を風刺していて底抜けに明るかった。しかし「花祭り」の翁はどうか。

私が見たのは一九八八年一月四日、振草川系下粟代のものである。深夜も過ぎ、それでもまだ夜明けは程遠かったころ、ろうそくの二つ火に導かれて「おきな」が現れた。

黒尉の面をつけた「おきな」は左手に「ひいな」、右手に「鈴」を振りながら、龜のまわりをゆるやかに舞いまわった。「ひいな」というのは、五色の色どりも美しい幣のようなもので、一種の神の形代である。しかし、「ひいな」を持つ「おきな」に、ほとんど「神」のおもかけはなく、黒尉の面も土俗的で、近くの山から下りてきた「じい」のようである。彼はしきりにムラびとたちからからかわれていた。

早川孝太郎の大著『花祭』（一九三〇年、岡書院）によれば、もともと『おきな』の詞章は、役に当る者が総て暗誦して居て『もどき』の問ひに応じて次次に語った」という。

以下、下粟代と同じ振草川系で、しかもより古型をとどめると言われる古戸の「おきな」の詞章を、早川の精密な筆録にしたがい要約摘記しながら、気づいたことを言う。

まず「御礼の次第」から始まる。「もどき」は手に扇を持ち、「おきな」の肩を打って問いに入る。もどき「やれ爺様毎年よくお出で下されありがたくござります」おきな「いやどうもはや誠に盡碌してのう。まあ止めいかと思つたが。毎年來つて居る道だし。又出て來たい」もどき「かうして多勢の人が『おきな』が出て來ると言つて。迎ひに出て居る所だ。この衆に一々礼を言はにやあ。此處

が通つて行けぬぞえ。おきな「なあになあに。俺は一人であらだ。もどき「いやさうぢやねえだ。これには『ひのねぎ』といふ大切なものがあつて。そのお影でお爺は出て來ただぞえ」

「もどき」とは「真似ること」。「對抗」し、「抗議」し、「茶化」し、「悪態」をつき、「批評」すること。「來臨する神（まればと）」に対して、一時は抗い終局は服従をちかう「土地の精霊」、その精霊のとる行為が「もどき」であり、「もどき」は謎にみちた「神」のことば・所作の「翻訳」となり、「副演出」となる。日本芸能の成立を、「もどき」に於て見たのが折口信夫である。

花祭り「おきな」の詞章にもどる。おきな「それぢや早速『ひのねぎ』にお礼を申」もどき「成程いゝ礼だ。したがお爺。まんだ中々行けぬぞへ。くもおとな衆と言ふ方々がお居でる。それに礼を言はにや通れぬ」——このように、「おきな」は次々と「くもおとな衆」「女臈衆」「舞台（太鼓）」「笛造」に礼を言う。最後に「見物衆」への礼も求められて、「こんな鼻くそ野郎共が邪魔ばかりせりやが。つて。礼どころかい」と悪態をつくが、結局は礼を言つて通つて行く。ここまでが第一の「御礼の次第」である。

（「ひのねぎ」については「黒尉」と関連させて重要な指摘をしたが、紙数の関係で別の機会にゆずる。）

つづいて第二の「生れた時の話」になる。「もどき」から「まんだ中々行けぬ。お爺の生れ所・育つた所を聞き度い」と求められた「おきな」が、みずからの出所育ちを語り始める。「此おきなと申するは、遠き天竺須弥山の山の麓にて生れたるおきなにて候」「此おきなと申するは一度に限らず、二度に限らず三度まで生れたおきなにて候」と、その「神格」と「再生」を語り始めるが、それは

やがて「あるお方の褒めやうに、扱もよい子や、頭を見ればはちつむり、額を見ればでびたい、眼を見れば猿まなこ、……」と、「自嘲」と交錯して行く。

そして第三の「都入りの話」に移つて行く。「此おきなと申するは、鶴亀に劣らじや、都を見んと思ひ立って候」「我千代を打立って、うっかけ引かけ行程に、田舎の宿へざつと着き、此處は何處だと問ふたれば、田舎の宿と答へて候。ある奴の吐きやうに、田舎も背中も一ツだと吐く、何が田舎も背中も一ツだらず、田舎はいなか背中はせなかと答えて候」「田舎の宿を打立って、うっかけ引かけ行く程に、堀川の宿へざつと著き、此處は何處だと問ふたれば、堀川の宿と答へて候。又ある奴の吐きやうに、えつたもほつたも一ツだと吐く、何がえつたもほつたも一ツだらず、えつたは穢多ほつたは堀田、堀川の宿とも答へて候」「堀川の宿を打立って、うっかけ引かけ行く程に、……」

——「日本の祭」の構造がよくわかるであろう。「堀田」は城主の名であるという。

「えつたもほつたも一ツだ」（傍点筆者）と「ある奴」はもどき。「えつたは穢多、ほつたは堀田」と「おきな」はさらにもどき。どちらも民衆の声であるが、この場合「ある奴」の声と「おきな」の声は、裏表逆になっている。それが「もどき」である。その交錯する「おきな」のことは、副演出として引き出す役が「もどき役」であるわけだ。この祭りは「差別の祭り」だなどと、私は単純に決めてつけているのではない。しかし、日本の祭の原型のひとつであるこの「花祭り」から、「神」と「人」の、あるいは「人」と「人」の差別構造を見抜き得なかつた学問（ここではさしずめ「折口学」あるいは「早川学」）の限界を、私は指摘しているのである。

早川の『花祭』の記録出版から半世紀以上を経た末の世に、私が下粟代で見た「花祭り」では、もはや「おきな役」はその詞章を暗誦してはいなかつた。ムラの若者たちは「おきな」に対して、あちらからもこちらからも「おじい、おじいノ、シモのおじいノ」と呼びかけ、「老もうしたな」「一日に何回する」とからかい、「どこから來た」と問いかけ、「お礼を言え」と要求した。形はくずれたが、心は受けついでいる。その間、哀調をおびた笛と太鼓

の単調なくらかえしがあり、「おきな」は籠を囲む舞処を、鈴を振り、「ひいな」を揺らめかせつつ、ことばなく、ゆっくりと廻った。突如、笛・太鼓のテンポが早くなり、おきなは「舞入り」の所作に移った。おきなは「セクス」を演じている。あきらかに能「翁」の後半、現在は狂言方が演じる「三番叟」(鈴の段)の原型である。⁽³⁾
そして「おきな」は、「おじ、来年も来いよ」と、親しみをこめてからかわれながら去った。

「水平の神」と「からかわれる神」。それ以前に、「アンガマ」と「花祭りのおきな」は、「海からおとずれる神」と「山からおとずれる神」である。折口は、この落差を埋めねばならなかった。

「翁の発生」(一九八二年)は、この落差を芸能史論的に埋めようとする作業であった。「二夏、沖繩諸島を廻って得た、実感の学問としての成績は、翁成立の暗示でした」「日本人は、常世人は、海の彼女の他界から来る、と考へてみました」「常世の国を、山中に想像するやうになったのは、海岸の民が、山地に移住したからです——いま、アト・ランダムに、「翁の発生」のなから、三つのセンチンスを並べてみた。「妣が国」と「常世」との関係についても言わねばならぬことがあるが、別の機会にゆずる。ともかくもここでは、「海」から「山」への交替を言うて

いる。それはとりもなおさず、「アンガマ」から「花祭り」への交替である。しかし折口は、この三つめのセンチンスにつづいて、重要なことを漏らしている。「常世の国を、山中に想像するやうになったのは、海岸の民が、山地に移住したからです。元来、山地の前住者の間に、さうした信仰はあったかも知れませぬ。だが書物によって見たところでは、海の神の性格・職分を、山の神にふり替へた部分が多いのです」(傍点筆者)——「山地の前住者」がいたとすれば、「この国に移り住んだ、祖たち(前引用「妣が国へ・常世」一九二〇年、の一節)と、その「山地の前住者」との、そのどちら側に折口は立つのか。そしてまた、山からくる花祭りの「おきな」は、なぜにからかわれるのか、ということが重要であろう。

折口信夫(釈道空)の第一歌集は『海やまのあひだ』(一九二五年刊)である。そのなかの「木地屋の家」と題する連作(一九二二年の詠)——「沢なかの木地屋の家にゆくわれのひそけき歩みを誰知らめやも」「山々をわたりて人は老いにけり。山のさびしさをわれに聞かせつ」「誰びとにわれ憚りて、もの言はむ。かそけき家に、山びと々をり」。さらには「供養塔」と題する同年詠の連作、「数多い馬塚の中に、ま新しい馬頭観音の石塔婆の立ってゐるのは、あはれである。又殆、峠毎に、旅死にの墓がある。中には、

業病の姿を家から隠して、死ぬるまでの旅に出た人のなどもある」という詞書ののちに、「人も馬も道ゆきつかれ死にけり」の前述の詠、そしてさらに「ひそかなる心をもりてをはりけむ。命のきはに、言ふこともなく」——「実感の学」をとなえた詩人釈道空の作品と、「書物によった」折口信夫の学問との乖離を、私たちは見逃すことはできない。⁽⁴⁾

注

- (1) 『早川孝太郎全集I』(一九七一年、未来社)に収録されている。
(2) しかし、この地の城主にそのような名は見当たらない。あるいは地主等の名か。

(3) このことは「能」全体の構造論として、あらためてくわしく論ずるつもりである。

(4) 「私の記憶は、探訪記録に載せきれないものを残してある。山村・海邑の人々の伝へた古い感覚を、緻密に印象してえた事は、事実である。書物を読めば、此印象が実感を起す。旅に居て、その他の民俗の刺激に遭へば、書齋での知識の連想が、実感化せられて来る。」「古代研究」追ひ書き、一九三〇年)

(5) 岡野弘彦氏の手になる折口の口述筆記「自歌自註」(『全集』第廿六巻)のなかに、連作「供養塔」の注として、「いと遙

かなものを心に感受するのは、長い旅寝を重ねる間の極度な心し、まりによる」(傍点筆者)ということがある。さらには「古い風習の生きてゐる、そして陰影の多い山地では、昔・今の人の死骸を捨てた場所に、花を折り柴を与へて通る風が残ってゐて、私が言ふやうに、旅人の墓と一口に言ってしまう、簡単な気持ちのものではないのである」とある。私はここに折口の言うことを「鎮魂」と考えている。また、折口は「この一連では、殊に思想的なものをとらへようと努めてゐる跡が見えてゐる。そして、此歌もそれを繰り返して、つひにとらへ得ないで、それを断念するに到つてゐて、さういふ点が私自身としては、意味のある点である」とも言っている。「思想」と「実感」の統一と乖離を、折口自身とらえたことばとして興味深い。

五

「神々が土地を開拓しようとする時、邪魔をするのは、何時も天ノ探女である。即、土地の精霊なのである。此天ノ探女は、実に日本芸術の発足の源をなしてゐるものである」「神が土地の精霊と問答する時、精霊は容易に口を開かない。尤、物を言はない時代を越すと、口を開くやうにもなったが、返事をせないか、或は反対ばかりするかであつて、此二つの方面が、大癩の面に現れてゐるのだ。一体

日本には、古くから面のあったことを示す証拠はある。併し、外来の面が急速に発達した為、在来の面は、其影を潜めたのである。「鬼の話」、一九二六年)

「折口学」には、いくつかの「原型」がある。「他界から訪れるもの」という鑄型。「神と精霊の対立」「来り臨むものと服従するもの」という鑄型。「振り立て、蘇生させ、鎮定する」という鑄型。この鑄型に、「花祭りのおきな」と、次に述べる「大嘗祭の天皇霊」とは、ともにいとも心地よく重り、はまる。しかし、私にははまらない。山から来て、ムラびとたちからかわれながらも、ムラの繁栄を祝福して帰って行く「おきな」は、「神」なのか、「精霊」なのか。

「彼のに、ぎの尊が天降りせられる時には、此を被って居られた。此真床襲(マシマ)こそ、大嘗祭の褥裳を考へるよすがともなり、皇太子の物忌みの生活を考へるよすがともなる」。「恐れ多い事であるが、昔は、天子様の御身体は、魂の容れ物である、と考へられて居た。(その容れ物に)天皇霊が這入って、そこで、天子様はえらい御方となられる」「大嘗祭の時の、悠紀・主基両殿の中には、ちゃんと御寝所が設けられてあって、尊・衾がある。……此は、日の皇子となられる御方が、資格完成の為に、此御寝所に引き籠って、深い御物忌みをなされる場所である。実に、重大な

る鎮魂(マシマ)の行事である」(「大嘗祭の本義」、一九二八年)

この「這入って」くる「天皇霊」は、「に、ぎの尊の降臨」と重ね合わせて説けば、「他界(天上)から」訪れる外来魂になるが、「海から」と「山から」と、まして「天から」とではまるで違う。それは相互に代入不能な、反撥し合う概念である。その「反撥」が「もどき」であり、「もどき」の上にこそ「芸能」が成立するのだ。

「天皇霊」は「外来魂」である。外来魂が天皇の身体に「触れ」、具体的な祭儀としては天皇の衣箱を「振り」動かすことで、天皇霊は天皇に付着し鎮まり、外来魂は「内在魂」になる。これが「鎮魂」(たまふり・たましずめ)の意味であるという。

「招(マシマ)離遊之運魂、鎮(マシマ)身体之中府。故曰(マシマ)鎮魂」(『令義解』八三三年)の記述があるとはいえ、このような宮廷の「書物によって見たところ」からの定義は、重層する民衆の被差別の実感からは承引しがたい。「境界」に「路辺」に、遊離する無数の幽魂がある。「靈魂」は移動し(遊離魂)、同時にまた分割可能であると折口は言う。「御身体に、天皇霊が完全に這入ってから、群臣が寿言を申すのだ。寿言を申すのは即、魂を天子様に献上する意味である。群臣等は、自分の魂の根源を、天子様に差し上げて了ふのだ。此程、完全無欠な服従の誓ひは、日本には無い」

——支配と被支配の、一極集中の権力の構図を、折口は一九二八(昭和五)年にいたって肯定する。

同じ「折口学」の、対極から問題を出そう。

「妣が国へ・常世へ」と同時期に発表された「信太妻の話」から説く。

この論は、招魂祭で演じられていた「葛の葉子別れ」の猿芝居、その思い出から始まる。招魂の場には、かならず漂泊の芸能民が現れた。「猿曳き特有のあの陰惨な声が、若い感傷を誘うた」と折口は書いている。

ここで説かれるのは「異族結婚」の悲劇と、「芸能発生」の具体相である。

「異族結婚」については、「父系組織」のもとで「奪はれて来た母」のことを折口は語った。「話をはしよる為に申す。私は、大正九年の春の国学院雑誌に「妣が国へ・常世へ」と言う小論文を書いた。其考へ方は、今からは恥しい程、合理的な態度であった」——母の国への単純なノスタルジーでなく、「子を生む事が成婚の理由でもあり、同時に離縁の原因にもなった古代の母たち」(傍点筆者)を思い、「母を表す筈のおもなる語が、多くは乳母の意に使はれる理由」として折口は説いた。そして「生みの子を捐って、帰った母を慕ふ心が『妣の国』と言ふ陰影深い語となつて現れた」と前説を訂正した。

そこにはみずからの生い立ちの実感をも重ねていよう。しかし、同時に「妣の国」(原郷)を考へる時も、直線的な回帰でなく、対立し切断される歴史の構造を折口は提示したのである。それが折口のいう「間歌遺伝」である。折口のいう「古代」は、「中世」のなかにも、「近世」のなかにも、「現代」のなかにさえ存在する。「子を生む事が成婚の理由でもあり、同時に離縁の原因にもなる現代の母たち」を、折口は避けて通れぬ筈であった。

「芸能史」の上でも、すでに一九二〇年代において、折口はきわめて具体的な提起をしていた。「村里近い外山などに住み残って居た山人を、我々の祖先は祭りに参加させた。さうして其をも、おにと言うた」「おには、祀られて居ない精霊」(傍点筆者)である。そして、「葛の葉の生んだ子を『童子丸』と言うた」こと。「童子と言ふのは、寺奴の頭のかつかうから出た称へである」。この指摘は、「身毒丸」にも重なるであろう。

「天王寺の西隣の今宮村は、四天王寺とも特別な交渉を持ってゐた様である。かうした神人村は、後世特殊な待遇を他の村々から受けることになった。近世の考へ方からすれば、神事に特殊部落が与ると言ふのは、勿体ない事の様に見える。成立からして社寺に縁の深い村が、奴隸だといふ事以外に、今一つの余儀ない理由から、卑しめられる様

になって行った。其社の保護に絶ってばかり居られぬ世になると、手職もした様だが、呪術を行うて暮しを立て、行った。又其事へて居る神の功德を言ひ立てに、諸国を廻る様になった。其村人の特別な能力が、他の村人からはこはがられる。呪咀を事とすると考へられる様になって、恐れが段々忌み嫌ひに移り、長い間には申しもと変って行く。(原文からの摘記)——七〇年前の提起としては、重要な問題のいとぐちに立っているのである。

葛の花 踏みしだかれて、色あたらし。

この山道を行きし人あり

『海やまのあひだ』開巻とともに出会う鎮魂歌である。

熊野での詠でもあるという。ここでは、「色あたらしく踏みしだかれた葛の花」が詠まれている。「山道を行きし人」が詠まれている。作者もまた「この山道」を行く人である。「踏みしだかれた花」「山道を行きし人」の、無数に重層する者らの重みに比べれば、「真床襲衾」にくるまれて降臨する者など、何ほどの価値があるうか。

「餓鬼阿弥」の名を背負って、熊野へと曳かれて行く「小栗」への執着は、「信大妻」「愛護若」「身毒丸」などとともに、折口の追究のひとつの側面であった。「餓鬼阿弥蘇生譚」(一九二六年)は「行路死人の屍は、衢・橋つめ、或は家の竈近く埋めた時代もあった」こと、「万葉び

との時代にも、此等の屍に行き触れると、歌を謡うて慰めた⁽²⁾ことを提示し、餓鬼阿弥の蘇生は「山に入って還らなくなった人々」の「不完全になった骸に據って蘇る」物語と積んでいる。続編の「小栗外伝」(同年)では、餓鬼阿弥(小栗)の乗せられた「土車」が、「乞丐の徒」のシンボルであること、「土車に乗るのは、乞食が土着せず、旅行した為」であり、「無数の俊徳丸が、道に棄てられた」ことを説きながら、一方で「天皇霊」の問題に外れて行く。文字どおり「外伝」であるが、二年後に彼が書く「大嘗祭の本義」——「靈魂」の「付着」と「浮遊」、「聖」と「賤」——その双方の鑄型の重なり、そのいともおのずからな、痛みを伴わぬ「入れ替え」を私は憎む。

そして「小栗判官論の計画」(一九二九年)は、「計画」とどまらず、ついに書かれることはなかった。しかし、そのメモの中には、魅力的な多くの問題意識が隠されている。——たとえばそのひとつ「東海道の順送りは、当時の風習をとり込んだので、古くは、熊野まで送ったのか」「念仏聖の旅路に依じて、その出處が、遠く信者の多い東の果にうつされたのだ」「東海道を説くのは、王子巡拝の最初を示すのだ」などの漂泊の道筋の系列。いまひとつのシリーズは、「常陸小萩の名と、奴隸と」「常陸・尾張両小萩とも、やきがね攻めにあふのは、奴隸のしるしをつ

注

- (1) 「一つ家」の鬼女にもつながる。
- (2) 長文の引用になるゆえ、アトランダムに摘記した。
- (3) 一九二〇(大正九)年の講演をもとに、三年半の歳月を経て一九二四年に執筆発表された。短編であるが「折口学」のファクターはすべて内包する重要な論文である。
- (4) これが「鎮魂歌」である。第四節、注(5)参照。

けたのだ」「かたる(かたるざり、か)なども、筋を抜かれて、居るに両足を組まぬからの名で、奴隸の名だったか」など、当否は別として、被差別民へのシンボル論の系列である。

折口の詩集に『古代感愛集』『近代悲傷集』『現代襍集』があるが、「中世」はない。もしあるとすれば「感愛」「悲傷」「襍集」に代わる、どのような語を入れたであろうか。「古代」をもどくのは「中世」である。そして「中世」を探って行けば、折口学の「古代」はもっとちがった形になった筈だ。もしかして、あるいは「消滅」したかも知れない。

折口はみずから組み立てた「間歌遺伝」の構図を、その学問の上で論理化することができず、現実の生活の上でその構図によって復讐された。母を殺し、母なくして春洋を生んだ折口(イザナギ)は、その「貴子」を「おおみいくさ」によって奪われた。

最後の歌集『倭をぐな』(一九五五年)から二首——

たゝかひに果てし我が子の 目を盲ひて 若し還り来
ば、かなしからまし

母ありきー。いきどほりより澄み来たる顔うるはしく

常にいましき

痛ましいとよりほか、言うことばがない。