

# 呪と術

戸 島 貴代志

はじめに

- イ 孔雀は平気で毒虫を喰う。
- ロ 孔雀は解毒性によって毒虫を喰う。

紀元前十七世紀ころに現在のインドに侵入してきた古代アーリア人の言語、サンスクリットの特徴を、作家・司馬遼太郎はこの二つの文例で示している。両者を比較して一目瞭然なのが「解毒性」という抽象的表現の有無である。司馬は、印欧語族の一語派であるインド・アーリア語派に属するサンスクリット語にはイの表現はなく、事柄としては同じことを常に口の形で表現した、と報告している（『空海の風景』上、中公文庫、一三七頁）。サンスクリットにもイの表現はあるが、こと毒物のような特殊な食べ物の場合でいうならば、「解毒性」という抽象観念を用いたロの方が、サンスクリット世界における事態の正確な描写としては圧倒的に優位な表現であったらしい。

呪と術

孔雀はいわゆる悪食、つまり毒蛇であれ毒蜘蛛であれ、その巨体を維持するために蛋白質と申しきものなら何でも容赦なく食べる鳥である。イの表現しか知らぬ前アリア期のインド先住民、つまり「解毒性」という抽象的観念を持たないドラビダ人は、孔雀のその悪食ぶりに驚きつつも、「平気で」毒虫を食べるこの鳥の特性をそのまま生命維持のための「超能力」と受け止め、彼らから見たこの一種の「魔力」を丸ごとわが身に借りうけようと試みた、と司馬は記述している。すなわち、アリアの侵入以前からしてすでに、先住民のドラビダ人は、この「魔力」をただ羨むだけではなく、むしろわが身にこの力を取り込み、毒を食らったならいっそ食らった人間そのものが孔雀になってしまえばよいと考えたというのである。そうして毒を撃退すべくわが身をそのまま孔雀そのものにする努力、ここに「呪(じゅ)」という行為形式が発生した、というのがここでの司馬の結論である(歴史家でもある司馬はこの地に生まれるヒンドゥー教や密教における呪術の原点もここにあるとみている)。今も昔もインドの気候は人の暮らしには過酷だが、その気候風土と折り合いをつけたため、アリアの侵入のはるか以前からドラビダの人々は様々な「呪」を生み出した。それは森羅万象のもつ力をわれとわが身にそのまま宿らせる言語形式(たとえば孔雀ならその鳴き声をまねること)であり、われとわが身をそのまま森羅万象の側へと引き上げる行動様式(孔雀のように歩く動作)である。

先住民族がそのようにして「呪」を生み出したのに対して、ロの言語形式・思考方式を持つ征服者アリア人の「呪」はそれとは違った進展を見る。彼らは毒虫を喰う鳥の事実からまず「解毒性」という機能を抽出し、眼前の鳥からこの機能を切り離して一般化する。そうして切り離された「解毒性」という機能は、肉体の毒つまり物質的な毒に対してはもちろん、心や精神に対する毒、たとえば「貪り」「嘔り」等に対して

も作用する高度な解毒機能へともう一段階抽象化される。こうして二段階の一般化・抽象化を経た解毒機能は、さらに人間を超えた神的存在へと高められ、やがては「孔雀明王」という形而上学的存在にまで実体化され高度に普遍化されるにいたった。――インド・アリア人の宗教であるバラモン教の神々の出自の一例を司馬はこのように推測している。もっとも事態はむしろその逆であったのかもしれない。すなわち、精神も肉体も浄化する〈解毒性〉というイデア的にして神的存在が、いわばはじめからアリアの血には組み込まれており、そうしたイデア的存在およびこれを生み出した抽象的思考が、あらためて眼前の鳥の悪食をしてまさに神の鳥のそれと見なさしめた、と。

いずれにせよ、アリア人の聖職階級であるバラモンにおいて、その行者たちが崇めたこの「孔雀明王」というイデア的・普遍的存在は、毒物一般という一種の悪を退散させる普遍力として、のちのヒンドゥー教（四世紀ころ）や密教（六世紀ころ）へとふたたび取り込まれることになる。ポイントは、この「孔雀」の例にみられるように、先住ドラビダの非アリア社会から後発のアリア社会への移行に呼応して、もとの非アリア・ドラビダ社会における「呪」の形式も大きな変化を被ったこと、ここにある。それは一言でいうなら、具体的な身体感覚の拡張としての「呪」から抽象的な一般観念を経る「呪」への移行、あるいは、自然物をかたどるだけの「呪」から自然物を再構成する「呪」への移行、総じて、自然に聴き従う「呪」から自然を操作する「呪」への移行である。

「呪」にまつわるこうした先史的バックグラウンドを意識しつつ、本稿では、上代日本の俗信における「呪」や古代中国の『詩経』における「呪」の内実を辿りながら、日本古来の一般的な思考方式・行動様式としての「呪」の射程について考察してみたい。

## 一 俗 信

俗信とは、上代の日本において、成立宗教にみられる傑出した宗教的人格や宗教体験とはほぼ無関係に、市井の人々の自然な要求を基にいつの間にか定着した素朴な〈信〉である。またそれは、いわゆる科学的知と日常的知との区別以前の、庶民の生活感覚に直結した同じく素朴な〈知〉でもある。柳田国男は、全国津々浦々に散在するこの俗信の全体を、観照的か実践的か、および事前か事後かという二重の観点から整理し、それを「兆」「応」「禁」「呪(じゅ)」という四つの形式に従ってカテゴライズした。

『民間伝承論』では、まず観照知として「兆」と「応」、そして実践知として「禁」と「呪」がそれぞれ設定され、つぎに各々の組の前者、つまり「兆」と「禁」が事前の知、対する後者「応」と「呪」が事後の知として、事のあとさきの違いという時間的観点から対置される。柳田はここで、「呪(じゅ)」が「術(じゅつ)」との語源的・事象的近親性を持つと考え、この「呪」いわば〈術としての呪〉が過去の日本における実践的・技術的精神の素地をなしていたと推察している(28-485,486)。この〈術としての呪〉についてはあとで古代中国の『詩経』における〈興としての呪〉との比較を通じて再論するが、さしあたりいまはこれを、柳田にならって、生活全般に関して事後的に形成された危機回避の慣習的実践知、つまり「このようにすれば暗黙の目的に添って生きられるという生き方」(28-223)のこととしておこう。たとえば「箸をもって御飯を食べる」とか「天気が良ければ野良に出る」といった、素朴で日常的な実践知あるいは事後的習慣も、目下の「術」ないしは〈術としての呪〉に含まれるものとしておきたい(28-223)。

上記の四つのカテゴリーをすこし詳しく見てみよう。まず「兆」とは、「後に起るであろうことをあら

かじめ知ること」、すなわちある事象を事前に感知することであり、「応」は、「事が発現して後にその原因をあらためて説明すること」、ないしはこの原因に関するであろうと思われる事後の知識をいう(28-483)。「兆」と「応」はそれぞれ事前・事後という時間的尺度に則った観照知(いわゆる体・用の体)なのである。ただしこれら「兆」「応」には、さきにも述べたように現代の科学的な知識に照らすなら迷信とも思われる前科学的な知も全て含まれている。

またこれら「兆」「応」のうち、とくに「兆」はフォクロア(民間伝承論)の学問母体でもあるエスノグラフィー(民俗誌学)でもすでに注目されており、その採集資料も数が多いことから、便宜上柳田もこの「兆」をさらに次の二つの形式に大別している。すなわち(一)「平素普通の生活をしていて知らせの来るもの」と、(二)「平素と異なった気持ちとなっていて知ることの出来るもの」とである(28-229)。前者の例としては「鳥が鳴いて不幸を知る」といったものがあり、後者の例としてはいわゆる「夢のお告げ」がそれに当たる。そしてこの「兆」に対し、これとの対照的位置関係にある「応」の例としては、(一)での「鳥が鳴いて不幸を知る」といった「兆」の例を援用するなら、「親が死んだ」という出来事に対して、「どうりである時鳥鳴きが悪かった」という一種の回顧的、推理的知がこれに当たる。

さらにこの「兆」「応」に関しては、柳田の別の著作『郷土生活の研究法』で、新たに「験(げん)」という概念の導入によって次のようにもいわれている。すなわち、今ある出来事Aは将来の出来事Bの原因であるとし、ひるがえってAのなかにはすでにBの前兆が潜んでいる、と考える場合、はたして推測通りBが現れたなら、このBをもって「験」という、ということである。ここでは未来のことを予知する基礎となるものが「兆」といわれ、この予知の通り現れた出来事が「験」である。他方、この「兆」に対する「応」につ

いては、まず結果があってそこからあらためて原因を遡及的に尋ねること、すなわちこの「験」から逆に「兆」を求める知の在り方が「応」である。先にも例として挙げたが、「親が死んだ」(ⅡB)という出来事に對して、「どうりであるとき鳥鳴きが悪かった」(ⅡA)という事後的・遡及的・觀照知がこの「応」の特徴となる(28-226,227)。すでに現代の科学的知識との違いについて触れたが、これら「兆」および「応」は現代における一般的な意味での因果推論ともかなりその趣を異にしている。

これら「兆」「応」が靜觀的(觀照的)知識(Ⅱ体)に終始するのに對し、「禁」「呪」はある特定の事態や出来事に對する実践的な対応策としての知(Ⅱ体に對する用)である。すなわち「禁」とは、ある事態の出現を事前にかじめ避ける用意をすること、つまり忌避されるべき出来事に對する事前の処置や工夫を意味し、「呪」はこれに對して、いったん事が生じてしまった後で、本来回避されるべきであったこの出来事に対する治療、治癒といった觀点からの一種の事後処置を意味する(28-483,484)。たとえば、ある病が発生するおそれがある場合に、あらかじめそれに罹らぬ工夫をするのが「禁」であり、すでに病に罹ってしまつてから、あらためてその治療のために様々な事後的工夫を凝らすのが「呪」である(この点ではあの「孔雀の呪」でのアーリアと非アーリアの両例もそうだった)。「兆」「応」がそれぞれ觀照における事前的知、事後的知として区分されたように、「禁」「呪」もまたそれぞれ実践における事前的知、事後的知として区分されるわけである。もとより柳田はフォクロアの興味の中心に位置するこの「禁」「呪」という実践知を重視し、それらを上代日本の実践的精神の素地と見ていたのだった。それらは当時の危機回避の心得を直截に反映するものでもあったと思われるが、一方で「禁忌」の現象ともこれら「禁」「呪」が深い関わりを持つ点では、そのような実践的精神や危機回避の心得が何らかの仕方であつては「行為の禁止・抑制」あるいは

「不行為」と繋がっていたであろうことも想像に難くない。本稿の目的に鑑みて、以下では「兆」「応」「禁」「呪」のなかでもこれら「禁」と「呪」の相互の関係を重視してゆこう。

様々な地理的分岐、変容を遂げその統一を見出すことの困難な民俗学的諸資料の中でも、「禁」や「呪」に共通して重要な要素であるこの「禁忌」の現象は、形式だけでなくその内容においても全国的汎通性を持つものが多く地方差の少ない現象でもある。この事実は、「禁」および特に「呪」の構造からかつての実践的精神や危機回避の心得を顧みるには都合の良い事実でもある。柳田自身、この「禁」ないしは「禁忌」の研究こそが郷土研究を始めとした民俗学研究の最大の課題であるとさえ述べている(28-239)。そしてこの「禁」と並んで民俗学研究の最重要課題ともいえるのが「呪」であり、同時にそれは語源的にも事柄においても「術」との深い関わりを持つのであった。

## 二 知の気分性

「禁」は事前の備えとしての実践知、「呪」は事後処理としての実践知であった。しかしながらこうした「禁」と「呪」の差異に関し、これをむしろより深い所から支える別の差異をここに付随的に見出すことも出来る。それは、それぞれの知に与かる者がある独特の仕方で気分づけているものの差異、あるいは、これらの知そのものの醸し出す情緒的・情感的な雰囲気の違いとでも呼びうる何かである。

すなわち、事前の備えである「禁」は、個々の「禁忌」においても見られるように、先走る行為への禁止や抑制を告げ、そのかぎりで、当の行為者に対してある種の〈控えめ〉な気分をもたらしてしまっているで

あろう。それに対して「呪」は、これが事後処理であるということにも関わるが、生じてしまった出来事への戒めという一見禁止的、禁欲的な態度が要求されるその裏側で、じつは、今後たとえ忌避されるべきことが生じたとしても「いつでも癒せる」「いつでも取り戻せる」といった、先読みや先取りといった一種の時間の空間化による「開放的」な「放縦的」な空気を当の行為者の周辺に漂わせるのではなからうか。同様のことは観想知である「兆」「応」にもあてはまる。ポイントは、かかる情緒的、情感的なパトスの成分が、当事者が有する主観的感情といった心理学的・認識論的なそれである前に、当事者がすでにそのなかで己を見出している前存在論的な構造的アプリアリであるという点にある。もともと柳田も「俗信」の中に「気風」「憎悪」といったきわめて情緒的な特徴をみていたが、本稿では、このパトスの成分を、経験的次元を超えたもの、つまり人間存在そのものがはじめから孕んでいるオントロジカルな情緒性——いわゆる被投的な在り方に伴う気分性——のほうから捉えようと思う。そのうえで、開放性や放縦性といったオンティックな気分をもたらず「呪」のこのオントロジカルな気分性格を、さきの「術としての呪」との共通のジェネラル・リマークスとしてみたい。

結果から判断する知つまり事後の知の方が、事の起こる前であることを悟る事前の知よりも、事象に関する知識ははるかに個別的で局所的なもので済むであらう。この点は、推理的観照知である体（「兆」「応」）にも、技術的実践知である用（「禁」「呪」）にも当て嵌まる一種の思惟経済である。右に述べた知の気分性格もさしあたりこの知の経済性と無関係ではないとも思われる。この種の経済性は生活全体の利便性や効率化に寄与し、そのゆえか上代、前代より下るにつれ、しだいに「兆」より「応」が、そして「禁」より「呪」がそれぞれ重んじられるようになっていったとも考えられる（注一）。次節では、この点つまり事象の個別



的知およびその経済性ということにもう少し踏み込んでみよう。

### 三 知の事象の全体性

「兆」は後に起こるであろうことをあらかじめ察知する事前の観照知であった。しかしながら、そもそもどのように何らかの現象に際して「兆」を読み取り得ること自体、むしろこの「兆」そのものがすでに遠い過去における何らかの経験を基にした結果的な知であることの、したがってその意味では「兆」もやはり事後的な知であることの、間接的な証左であるともいえるだろう。事前の実践知「禁」についても同様である。すなわち、ある災禍を事前に予め避ける用意をすることである「禁」の知も、やはり遠い過去における何らかの経験を基にした結果的な知すなわち事後的知ではないかということである。

事後の知であれ事前の知であれ、およそ外的世界についての知識が大なり小なり経験に依拠しているのは当然であろう。そのうえでなお事前・事後を知の分界の指標とするならば、当の〈事〉がどこからどこまでの〈事〉なのかという、〈事〉そのものの範囲の特定がなされていなければならないであろう。すなわち、「兆」と「応」、「禁」と「呪」のそれぞれを区別する時間的な先（あらかじめ）・後（あらためて）という区分は、むしろその根底に、さらにより基本的な区分、――前節末尾で触れた当該事象の〈個別性、局所性〉と〈非個別性・非局所性（全体性）〉という区分――が存在することを教えているということである。結論からいうなら、事前の知としての「兆」と「禁」はより全体的な事象理解を要求し、事後の知である「応」「呪」はみずからをより局所的、個別的な事象理解に限定する知といえるだろう。「兆」や「禁」は事象の全

体つまり世界をまさに世界として全体的に理解しようとする知であるのに対し、「応」と「呪」は世界を前にしてこれを個別の領域へと分割することを踏まえている知だということである。

観照知に関しては「兆」から「応」、実践知に関しては「禁」から「呪」といった、俗信の歴史の変遷において生じている動向の、より根源的なメルクマールは、〈事前的知から事後的知へ〉という動向に並行して、〈事象の全体的・非個別的・非局所的知から、事象の個別的・局所的知へ〉というものでもあったわけである。肝要なのは、事象の全体としての世界には当の知の主体も含まれること、対して、世界を個別領域化する主体はすでにその世界の外に在ること、この二点である。事象全体の知であってみれば、その知の主体そのものも当の事象の部分となるのでなければならない。すなわち、「兆」とならんで「禁」は、事象を外側から説明する知ではなく、みずからがこの事象に帰属し、帰属することで事象全体の動向をおのずと告知せしめる知でなければならないということである。その場合、とくにこの「禁」という実践知は、事象に帰属し事象と一体となるといふその性格のゆえに、ときにこの事象の動向そのものをみずから生み出しさえする知（あるいは行為）ともなるだろう。

ここで「兆」「応」「禁」「呪」それぞれの気分性格を思い出されたい。「禁」の場合、いまやその気分の抑制的性格は、いわばこの知の主体自身の生の内的結合力、あるいはそういつてよければ抑制的緊張ともいえる一種の張力からくるとはいえないだろうか。「禁」の要求する「不行為」や「禁忌」は、起こりつつある出来事の内側から要求されているそれでもあるということである。「禁」はみずからが当の事象そのものとなつて禁ずるからこそ「禁」なのだと言い換えてもよい。こうして、禁ずることがときに生むことともなるこの「禁」の実践面での事前性は将来志向的である。本来が時間的に流動している事象に帰属する知、そ

して帰属することによってこの事象の全体的動向をいわば身をもって先駆的に告知し、ときにそれを創造しさえする主体、これが実践知「禁」の認識論的要件にしてその主体の存在論的要件なのである。

なるほど、いまとなつてはもはや「禁」は、まずもって全国津々浦々に散在する「禁忌」として、多くの場合とるに足らぬ迷信めいた言い伝え以上のものではなくなっている。しかしながらこうした〈出来上がつた知識〉として、知の主体とは無関係なまま個々ばらばらに切り離され温存された、その意味ではいわば零落した「禁」ではなく、零落以前の本来の「禁」、つまり〈出来上がつた知〉ではなく〈出来てゆく傾向〉としての、成立当初の死活の警告的実践知ならば事情は別である。そこでの「禁」は、全体としての事象に帰属しこれを先駆的に引き受ける知、したがってそのかぎりで事象に対する一種の責任ともなりえるものだけにちがいない。それどころか、このような成立当初の「禁」の事前性（先駆性）や張力（生の内的結合力）にもとづく責任という一種の倫理性は、むしろこの知の主体へと事象自身が語りかけてくるための、まずもって事象のほうから主体の側へと課されてくる要件とさえなりえるものでもあっただろう。事象に帰属することで事象自身を語らしめる知、そして、あたかも自分の身体の異変に気付くかのように事象の声に耳を澄ませ、みずからが事象に成り代わって事象を一步前進させる責任行為、それが本来の「禁」の基本的性格だったと考えたい。

「禁」についてまとめよう。「禁」の事前性・先駆性はこの知がすでに流動的事象を全体として内側から身をもって捉えていることの現れであり、そのパトス面での抑制的緊張もこの知の主体そのものが当の知の事象の部分でもあることの自覚から来る。その自覚は、いまだ眼に見えては生じていない忌避的事態に、当の自分自身がすでに属してしまっていること、先駆的にして前反省的な現在の自覚である。みずからがそ

れの一部である仕方で事象を引きうける本来の「禁」は、先駆的に事象と一つとなって危機を回避する責任行為であり、ある緊張の中でわが身に代えて事象を将来へと開く創造活動である。

#### 四 術としての呪

これに対して「呪」はどうか。「呪」とは、すでに事の生じた後でこれを封じて災いをなくそうとする技術的実践知であった。この場合、まずもって係争の事象から距離をとることがこの知の主体にとって肝要となる。すなわち、すでに眼に見えて生じている災いを、あたかもいまだ自分には生じていないものであるがごとく、眼前の災いの外に立ってこれを効率的に処理するわけである。事象から身を引き離し、身を引き離すことによって流動的事象をいったん固定する。そうして固定された眼前の事象を個別化し、個別化された個々の災いに対する当面の封じ手を過去のデータから考察する、これが、「禁」と同様にまとなっては迷信でしかない「呪」の、零落以前の本来の基本的な特徴だったということである。「禁」がわが身に代えて事象を引き受けるなら、「呪」はわが身のために事象を処理するといってもよい。「呪」の特徴であった事後性や放縦性は、ここでは同時に事象の固定性・非流動性・個別性・局所性の徴となる。事前的・先駆的な「禁」の将来志向に対し、事後の反省から始めるこの「呪」の時間性は遡及的・回顧的つまり過去志向的である。さきに知のパトスの成分の前反省的な側面に言及したように、対象理解が前反省的自己理解の認識論的反映であるとのこれまでの視点を維持するならば、ここでの「呪」の構造的特性を再び次のようにまとめることも出来る。すなわち、事象を個別化・局所化・固定化する対象理解にして、知の主体自身をも前存在論的

次元で個別化・局所化・固定化する自己理解であると。総じて、知の個別化・局所化・固定化は、同時に知の事象の対象化・局所化・固定化にして知の主体自身の対象化・局所化・固定化でもある。そしてこの知は回顧性・適及性という過去志向の時間性格を伴い、この性格はさらに開放性や放縦性というオンティックな形で表面化するオントロジカルな気分性格を有している。〈事象全体についての知〉に対する〈事象を個別化する知〉の持つこの構造上の特性は、その気分性ととも今日の科学的・技術的知にも一脈通じている。

かつて稲につく害虫の駆除法は「稲の虫送り」というものであった。これは、虫を紙に包んで村境に行き行って棄て、無事の悪霊退散を願うという、どの地方にもあった日本上代の「呪」の風習である。また「風邪の神送り」も同様であって、村や町に風邪が拡がると、張りぼての大きな人形を「風邪の神」に見立て、村はずれ、町はずれに持って行って棄てるのである。いまではたんなるお呪いまじなでしかないこのような「呪」としての実践知も、しかしこれをうえに述べた「呪」の基本構造——事象からの乖離と事象の個別化・局所化・固定化を基礎とする事後処理——から考えるなら、それぞれ、害虫を特定して田に農薬を散布することや、ウィルスを特定して薬を処方することなどと、その本質においてはほぼ同型であることがわかる。上代においては、知が不正確であることと、知が迷信であることとの間には、いわば程度の差しかないということである。

「禁」において人は係争の事象がひとごとでないことを暗黙に知っており、「呪」において人は係争の事象がわがごとでないことを暗黙に知っている。ひとごとでない事柄に巻き込まれて行く人のなすべきは、われとわが身を事象の一部として、あるいは事象とある種の共感によって警告を発することであり、わがごとでない事に面して人に生じるのは、首尾よく事を落着させることへの執着であり、結果としての成功を得

ることへの効率化であろう。「禁」は将来志向的であり、「呪」は過去志向的であった。この時間性の相違は前者の先駆性と後者の回顧性とに見て取れた。事象と一体となって事象を引き受ける仕方では事象の将来を志向する「禁」はおのずとわが身を賭したそれとなり、事象から距離をとる仕方では事象の未来を予測する「呪」はおのずとみずからを回顧の起点に据え事象を外から操作する知となるわけである。くわえて、前者を支配する情緒性、気分性は、これがときに不行為を原理として動くことにも窺われたように〈控えめ〉にして〈抑制〉であり、後者を支配するそれは一種の〈開放〉であった。生の内的結合力の高さつまり生の緊張の漲る前者に対し、後者ではそのような結合力は分散し、いわば土着の縛りの解けた自由放縦な生は自由であるぶん弛緩しているといつてよい。

もちろん、先の「呪」の例として揚げた「虫送り」にしても「風邪の神送り」にしても、コトが単なる他人事でないのはいうまでもない。またそれらには個々に歴史的・民俗学的な資料価値があることも無視できない。しかし「害虫の発生」や「風邪の流行」という出来事を、「呪」においてまさにそれとして認識し、まさにそれとして封じるためには、当の自分自身がこの不吉な出来事の一部であるという、「禁」の根本要件であった全体的・現在的自覚は原理的に生じ得なくなっている。この無自覚の状態が、先の「田に農薬を散布すること」や「薬を処方し服用すること」などを後に生むことになる知の合理性や経済性と軌を一にするようになるにはさほど時間はかかるまい。

「禁」「呪」について述べた以上の基本的な特徴は観照知の「兆」「応」にも当て嵌まる。「兆」は事前の察知であり、事象全体の雰囲気先駆的に感じ取る認知能力であった。このような「兆」では、この知の主体自身の係争の事象への帰属が前提となっており、そのかぎりではむしろ右に述べた実践知「禁」と同質の

特徴がその認識面で先鋭化している。またこれに対して「応」は事後の反省であり、事象を個別化、局所化、対象化し、過去の事例や現時点での時局に鑑みて眼前の出来事の最良の説明を試みる観照知であった。この場合、実践知「呪」と同様にこの観照知「応」の主体も不吉な出来事つまり係争の事象を外から眺めており、「呪」に比して行動のないぶんむしろこの「呪」に潜むへひとつごと感がかえって際立っているといってもよいだろう（すでに述べた「烏鳴き」の事例を想起されたい）。

これまでのことを図式的にまとめておこう。

・「兆」「応」「禁」「呪」を観想か実践かで区別して

「体」(観想的、推理的知) — 「兆」と「応」

「用」(実践的、技術的知) — 「禁」と「呪」

・右のそれぞれの組の前者「兆」「禁」、後者「応」「呪」を事前・事後で区別して

「兆」と「禁」 — 事前的、将来志向的。全体的、流動事象への主体の現在の帰属。

ひとつごとでない、抑制的緊張。

「応」と「呪」 — 事後的、過去志向的。個別的、固定的事象からの主体の乖離。

わがことでない、放逸的弛緩。

歴史は〈事前の知〉よりは〈事後の知〉を、〈事象の全体的知〉よりは〈事象の個別的知〉を優先させた

とすでに述べた。前者〈事前的にして全体的知〉つまり「兆」「禁」と、後者〈事後的にして個別的知〉つまり「応」「呪」の、いわば前進的離反とでもいい得る歴史的変遷の途上で、やがては前者を呑み込む後者は、徐々にその実効性を失いゆく前者を不便で非合理と見るであろう。これに対して前者には、みずからがやがてはそこへと解消されてゆく後者が、それでも一種の視野狭窄と映ったに違いない。

## 五 興としての呪

事後の処理である実践知「呪」は、事象から身を離し、眼前の災禍を素早く封じる一種の「技」である。この「技」は、災禍の渦中にある自分自身が当の災禍の部分でもあることの自覚を退け、それよりも災禍を災禍として客観的に認識し、過去のデータや想定された将来的目標に鑑みて、一刻も早くこの災禍を撲滅してしまうことの方にむしろ心血を注ぐ「技」である（注二）。「このようにすれば暗黙の目的に添って生きられる、という生き方」（既出）に過ぎなかったあの「術」の事後的素朴性が、このような「技」の効率性、合理性（事象の固定的対象化、主体的操作）と手を結んだものが〈術としての呪〉である、とここであらためて言い直してみてもよいだろう。最後に、この〈術としての呪〉との比較を通して、〈興としての呪〉について述べよう。

殷時代から春秋時代までの詩三十一篇を編纂した中国最古の詩集『詩経』に、「六義」という詩の六種の分類法（「風」「雅」「頌」「賦」「比」「興」の六つ）が説かれている。一般に、初めの三つ「風」「雅」「頌」は詩の内容面、後の三つ「賦」「比」「興」は詩の表現法の違いによる区分とされている。具体的にいうなら、



内容的にみて、「風」は民謡などの一般大衆の詩、「雅」は貴族社会で歌われる詩、「頌」は王朝の先祖の廟祭などで歌われる詩である。表現法という点からは、「賦」は「かぞえ歌」、「比」は「なずらへ歌」、そして「興」は「たとえ歌」とする『古今集』での訳がよく知られている。

しかしながら、この後の三つについての『古今集』の解釈に対して、白川静は、「賦（＝割り当てる、さずかる）」における「かぞえる」行為は、もともと山川草木・森羅万象の一つ一つを数え上げるように描写することで、それらの持つ内的な生命力にあずかり、その力がさずかるようにすることだったと唱えている。さらに彼は、同様の理由で「比」における「なぞらえる」行為も、文字通り比喩の力を借りて万物の力にあずかることであつた旨を述べている。重要なのは、最後の「興」を、白川が、その語源に遡って、目覚めさせること、呼び起こすこと、起き上がらせることと解釈する点にある。「興」の字（の上側）が、酒を入れる筒の形を表す「同」の字と、これを両手で持つ形からなり、あわせて両手でもって酒を注ぐという意味になる、というのがその理由である（注三）。大地に酒を注いで地霊を鎮めるのである。面白いのは、ここで「鎮める」という行為が、むしろ大地をして目覚めさせること、大地を起き上がらせることをいう点にある。形式的なら現代の地鎮祭にも見られるが、地霊を鎮めるとは、むしろ地霊を呼び起こし、大地をして人に応えてくれるものにするのであつたのである。人に応えてくれるものにするかぎり、同時に人も人で大地からの発信を柔軟に受け取る準備ができていなければならないであろう。森羅万象を呼び覚ませる仕方でもみずからに目覚める世界、白川はそのような世界を端的に「呪」の世界と呼んでいる。〈興としての呪〉である。

「賦」や「比」が自然に倣う受動性・素朴性に重きを置いているのに対し、「興」はその自然にむしろ働

きかけ、あわよくばそこからなんらかの利益を得ようとする能動性・利便性を基調にしている。より仔細には、自然現象をたんに数え上げ模倣するだけの「賦」が、自然をなにかに例える「比」へとわずかながら主体化し、さらにその主体性が自然へと働きかける「興」の呼び起こす力にまで高進する。この一連の流れでみるならば、あの俗信における「呪」つまり〈術としての呪〉がそうであったように、この「興」による「呪」すなわち〈興としての呪〉も、一方では大地からの発信を虚心坦懐に受け取る受信力を人に要求するものでありながら、他方では、眠っている自然をいわば力づくで目覚めさせ、人間の用に資するものへと導く「術」つまりあの「技」と手を組んだ「術」へと人を向かわせる素地も孕んでいる。自然物をかたどるだけの「呪」から自然物を再構成する「呪」への移行、と冒頭で述べた古代インドでの「呪」の変遷を彷彿させるごとく、〈術としての呪〉も〈興としての呪〉も、森羅万象を人の生存に資するものへと再構成する点では通底する。

しかしながら、ここであの上代日本の「禁」の性格に再度着眼し、両者〈術としての呪〉と〈興としての呪〉とをあらためて比較してみると、今度は右の共通点に代わってその相違点のほうが際立ってくるかわかる。すなわち、前者の〈術としての呪〉からは当然ながらその対蹠としての「禁」の性格——事象と一体化し事柄をわが身に引き受ける生命的結合力や張力——はすでに抜け落ちていたのに対し、後者〈興としての呪〉は、それが大地からの発信を虚心に受け止める柔軟性をなおまだ要求するものでもあるかぎり、事柄をわが身に引き受けるこの「禁」の性質をむしろその原初の形で有している可能性があるということである。前者〈術としての呪〉にとつての「禁」がこの「呪」の端的な外部なら、後者〈興としての呪〉にとつてこのような「禁」の性格は、当の「呪」そのものに内在する「呪」自身の内的可能性ともいえるだ

ろうか。右に述べた「賦」から「比」、そして「比」から「興」への主体性の高進は、むしろこれとは逆の方向へと辿れる高進でもあるということである。この意味での古代中国の〈興としての呪〉、すなわちのちの上代日本の「禁」の性格 ― 事柄を引き受け一体化する生命的結合力や張力 ― を排除しない「呪」、いやむしろ原初の「禁」をみずからの内的可能性とする「呪」は、大地つまり森羅万象の声を聞き取る純粋な聴従性にして、同時にその大地を恣にする同じく純粋な操作性でもある。それは、事柄と一体化し先駆的にこれを引き受ける責任行為でありながら、いやむしろそうであるがゆえにこそ、同時に事柄の外に立ってこれを効率的に操作し処理する技にして術なのである。無私・無欲なる計算の無さ（≡聴従性）と、我執・我欲の計算（≡操作性）は、ここ〈興としての呪〉においては別のものではない。

再びあの「孔雀」の例を思い出されたい。人間を神羅万象の世界へと連れ戻すドラビダの「呪」と、肉体から切り離された人間の超感性的能力（精神・理性・概念等）に軸足を置くアリアの「呪」、あるいは簡潔に、身体の「呪」と知性の「呪」。神秘性と生活性との融合という点でなら、すなわち計算を超えたものと計算に留まるものとの無差別という点でなら、上代日本の「禁」の性質を排除しない古代中国の〈興としての呪〉は、前者ドラビダの「呪」つまり身体の「呪」と、後者アリアの「呪」つまり知性の「呪」とを包超する、それら二者の共通の源泉をも指し示しているとはいえないだろうか。

おわりにかえて

事前の先駆的全体知(「禁」)と事後の回顧的個別知(「呪」)は時代とともに前進的離反を遂げてきたのであった。かりにこの離反が、あの〈主体性の高進〉のように逆にも辿れる離反なら、両者の共通の源泉に時代を経た我々も立てることになる。その場合、この源泉への指標として、零落しつつもなお残る本来の「禁」の持つ構造的特性が参照軸になるだろう。言い換えるなら、〈興としての呪〉すなわちのちの「禁」の性格をみずからの内的可能性として残す「呪」が、この共通の源泉への指標となるということである(注四)。

いずれにせよ忘れられてはならないのは、この源泉が、過去の遺物として回顧されるのではなく、現に今も働いているかもしれぬ源泉だということにある。それは後方に眺められた源泉ではなく、足下で生きられている源泉である。

注

- (一) 「禁」が「抗すべからざる災害の予測に対して何もしないで小さくなっていくこと、平素したいことを、たとえば、何でも喋り、走り回り、たらふく喰う、といったことをしないで行くことである」(28-236)、そうしていても結局はだめだということが知識の進歩とともに次第に分かってくる。昔の技術者は、「呪の適用されるべき条件というものを大切にしていた」(28-237)が、どのみち個々の「呪」は「基礎のもとも危ないもの」(28-237)であるから、少しでも「有効なもの」が見つかればすぐそれに(つまり別の「呪」に)移って行く。こうして結果的に「禁」の〈何でも禁止する〉抑制的側面は衰え、それに代わって「呪」の〈次から次へと〉という開放的放縦が台頭する。

(二)

かつて将棋の世界では、上達するに従って、「技」から「術」へ、そして「術」から「芸」へと向かう（「技―術―術―芸」という上昇の道行があると言われていた。小手先の技がやがては名人芸にまで至るこの上昇過程は、勝負事（武道やスポーツも含めて）の世界にとどまらず、職人や伝統工芸といったものづくりの世界、はては最先端の技術世界にもあてはまる。たとえば職人の技という場合、その技をほどこすのは対象の部分に対してである。これが術となると対象の全体がこれに関わってくる。相撲や柔道でも技は相手の体の一部に仕掛けるが、術中にはまるといわれるように、術は相手の全体にかけるものである（催眠術、忍術、医術？）。技から術へと昇るにつれ、これらを実施す主体の精神性やパーソナリティーが関与する割合が増すのである。これに対して芸では相手の存否そのものもはや重要ではなくなってくる。技でも術でも、当の技や術という行為がいかなる結果（あるいは効果）を生むかが関心の的となるのに対して、芸においてはもはやこの種の関心は薄れ、自分の行為自体が目指されるべき目標となるからである。また、この「技、術、芸」の階梯的連関については、世阿弥のいう「芸を技でこなす術」という思想にも一種の階梯性がみられる。ただしこの場合の階梯性は、職人世界の上昇的な階梯性とは違って、技、術、芸のそれぞれが入れ子構造をなす一種の輻輳的な階梯性となる。いわゆる「誠の花」は老いてなおみずからの「芸を技でこなす術」を得ようとするところに咲く「花」だが、「秘すれば花」といわれるようにこの「芸を技でこなす術」も秘術であり、この意味での「術」は役に没入する自然体でもなく客への効果を狙った計算でもない（ちなみに役への没入によって生み出される特殊な客観性が「離見」である）。むしろそれら自然体と計算の両方の要素をこの秘術としての「術」は含んでおり、この点では本文で述べた「興としての呪」における相反する二要素（計算なき純粋さと計算的効率）の融合と似たものを、この「術」つまり「芸を技でこなす術」にも見出せる。

(三)

『呪の思想』平凡社、第三章。

(四)

人間が対象を産業的に開発する以前に人間存在そのものがすでに産業的に開発されている、と西欧哲学でいわれて半世紀以上になる。森林や河川という自然を人間が産業において技術的に開発する前に、この「自然」というディスクールそのものがすでに産業的なものである。そうして産業世界の内ではじめて人間も「自然―人工」という仕方自身で自身の在り処を見出すのだとしたら、ポイントはこの意味での産業世界と、その対蹠の非産業世界とが、ともにそのどちらにも属さない共通の源泉を自身の足下にいまお抱えているか否かという点にある。

本稿の俗信については、拙論「俗信について」(『理想』六五六、理想社)から一部抜粋した。なお本論(注も含めて)における、たとえば(28-281)という記号は、『柳田国男全集』(ちくま文庫版)第二八卷二八一頁、を表すものとする。

参考文献

- 白川静『詩経——中国の古代歌謡』、中公新書、一九七〇年  
田部井文雄『中国自然詩の系譜——詩経から唐詩まで』、大修館書店、一九九五年  
佐伯梅友校注『古今和歌集』、岩波文庫、一九八一年

(としま きよし・東北大学文学研究科)