

## 椰子の實

— 詩と科学 —

山 本 和 平

### (1) 椰子の實

「詩」を「科学」と対立的に関連させるなかでその存在理由を証明しようとするのは、イギリス独特の思考様式なのであろうか。ことに科学上の諸発見を産業の動力として応用するようになった十九世紀初頭の産業革命期に、ロマン派の詩人たちは、「科学」と「詩」の、推論的・計算的能力と想像力の、対立を鋭く意識し、詩の擁護を人間性の擁護と結びつけて遂行している。

トマス・ラヴ・ピーコック(一七八五—一八六六)というイギリスの諷刺小説家はロマン派詩人たちを戯画化した小説 *Nightmare Abbey* (一八一八) を書いているが、

一八二〇年 *Four Stages of Poetry* という挑発的な論文を書いた。これに対する反論 *Defence of Poetry* をシェリー(一七九二—一八二二)は書いたが、一八二二年溺死したため、出版は一八四〇年 *Essays, Letters from Abroad, Translations and Fragments by Percy Bysshe Shelley* (2 vols.) の中でという事になった。

ピーコックの論文は二〇頁ほどの小さなもので、シェリーの反論がなければ文学史的にも無視されるようなものだが、当時の思想風土の一端を窺わしめるに充分である。

ビーコックのいう「詩の四つの時代」とは、部族の英雄を讃える詩の時代（鉄の時代）、ホーマーなどの完成の時代（黄金時代）、ヴァーギル等の模倣時代（銀の時代）、それに原始的野蕃時代にたちかえり、銀の時代の学芸を拒否することによって黄金時代をとらえようとする現代（真鍮の時代）、のことであるが、彼はロマン派の詩人の時代錯誤、未開への復帰を次のように嘲笑する。

詩の発生期、完成期においては、一切の生活と結びついたものはすべて詩的素材から構成されていた。現代にあつてはまるで逆である。ハイド・パークには木の精は棲んでいないし、リージェントの池には水の精はいないことをわれわれは知っている。だのに詩にあっては野蕃な風習、超自然力の介入が不可欠なのだ。その舞台といい、時代といい、詩は、われわれの日常的知覚からかけはなれたものでなければならぬのだ。

あるいは

歴史家や哲学者は知識の進歩をおしすすめ促進しているが、詩人は、過去の痴鈍のなかをころがり回り、死んだ野蕃人の灰をひっかき回して、現代の大きな赤ん坊のために玩具を探してやっている有様だ。

それからスコット、バイロン、サウジー、ワーズワス、コールリッジ等当代の詩人を「文明社会の半未開人」ときめつけ、「詩人の知性の進歩は蟹のごとく後向きだ」という。「哲学的な、平静なる精神」は、公平な眼で、外界を見渡し、観念を蒐集し、その相対的価値を弁別し、有用な知識を獲得するが、詩人の精神はこれと全く逆である。また詩は社会に害毒を流す。近代の多様にして急速な生活上の有用性、快適性の進歩になにひとつ寄りしない。詩が読者に与えるものはなにか。「ハーモニー」とはプロクルステスの寝台にのせられた言葉であり、「センチメント」とは洗練された感情という仮面をかぶった自我意識であり、「パトス」とは女々しい精神の泣き言であり、「崇高さ」とは虚ろな頭脳の膨脹ではないか。ピラミッドの頂点には、数学者、化学者、哲学者、天文学者、形而上学者、歴史家、経済学者がいて、近代

(3) 椰子の實

詩人のすむバルナソス山を見下しているのである。

以上が『詩の四時代』の趣旨で、近代詩の存在理由を全面的に否定したものである。こうした詩観は依然かなり根強いものであることは決して見逃してはならないだろう。ピーコックのこの論文は科学主義ではなく実利主義、功利主義の立場から文弱をなじったものだが、その根柢には科学精神の進歩にたいするかなり楽天的な信頼が脈うっていることが解る。

これに対するシェリーの反論は、リゾグ理性と想像力イマジネーションという二つの能力を対立させ、計算的能力としての理性の機能を次のようにいう。

機械技師は労働を短縮させ、経済学者は労働を結合するが、彼らは、想像力に属するあの第一原理（愛と共感）への感応が欠除しているために、彼らの思索が、近代英国におけるがごとく、貧富の差を極端化するのに一役買っていることに気づいていない。……計算能力の無際限の行使の結果がこれである。

シェリーはここで、理性にたいして愛と共感の原理とし

ての想像力を提示し、この想像力の最も純粹な発揚こそ詩である、というわけである。詩の擁護が、人間性の擁護という意味をも含んでいることは以上の引用に明瞭にみてとれるとおもう。

以上は産業革命期におけるイギリスの思想風土の一端を示すものであるが、われわれの国においても同じような問い——「詩とはなにか」、「なんの役にたつか」、という問い——が発せられる状況がやはりあるのではなからうか。

しかし、詩的経験とよびうるような経験をもたないものにむかって、詩的経験を説いてみても始まらないのである。シェリーの反論をピーコックがたとえ「論」として首肯したにせよ、ついにその真意は汲みえなかったのではなからうか。

過去に詩的とよびうるような経験を所有しており、それは日常生活とは矛盾し、かつ忽ちにして日常性のなかに消えてしまう瞬時の経験でありながら、また自己にとって極めて重要な意味を有する精神的活動として反省されていなければならないであろう。そしておそらく、詩の経験なるものへの反省は、詩を産出するがごとき経験

が極めて困難であるという認識にたつたとき、あるいは、それをまさにぼくらの日常生活のなかで実現することは極めて不可能であり、単に想起のなかで辛うじてその片片をとらえうるのみだという一種の喪失の危機感に襲われた時、ある切実さをもって行われるのではなからうか。

日常生活のルーチンワークのなかで、詩が内部で一種の非日常的光芒を放つ時、あるいは日常生活の規則の裂け目に、突然、たとえば工場の建物の間に垣間見た、昔ながらの起伏で息づいている海の青い断片のように、過去が殺到的に逆流するのを経験する時、おそらくぼくらはこの異常な経験を詩に属する経験とみなし、なにゆえにそれは瞬時にして去り、長くとどまることがないのかと問い、詩的经验なるものを、たとえば構造として分析的に把握したいと願うのではあるまいか。

こういう発想において詩ないし詩的经验は日常性の否定として措定されたいわば一種の「祭り」であって、祭りが四季のリズムの中で、ある特定の意味をになつて、稀に、恵みのようにやってくるものであるように、「詩」も日常生活のある稀な瞬間、天恵のように訪れるものであるとすれば、詩を常時経験することは、はや不可能

なのだという説明がつくだらう。

こうした、詩を日常性の否定とする定義は、かなりロマンチックな詩の把握であることは否めまい。しかし、詩とはなにかの問いに對する解答は、事の性質上、具体的な詩的经验の分析をもって答えざるを得ないのである。ある一篇の詩を文法規則に還元したり、あるイメージを散文的同義語に定義しなおす作業も、すでにそうした作業の前提として、詩の言語に部分的・抽象的に反應する以前の、混沌たる全体——詩的言語によって觸発され、昂揚された一種化学的变化の心的状態——がなければ意味はないのである。

詩とはある心的状態なのだ。一篇の詩とはいわば総譜であり、スコアそのものは音楽ではなく、楽器を通してはじめて音楽となりうるように、一篇の詩も、読者の精神の内部で鳴り響くとき、詩的经验を喚びだすとき、はじめて詩となる。詩人の案出した詩的言語装置——詩篇——を介して、詩人の詩的经验は読者によって共有されるものとなるのである。(ポール・ヴァレリー流に言えば、ひとつの詩篇はコトバを用いて詩的状态を産出する一種の機械ということになる。)

(5) 椰子の實

詩人が詩的言語装置を突出する過程がどのようなものであるか、つまり詩の創作過程とはどんなものかについてはなかなかむづかしく、一般的規定に成功することは困難である。なぜなら詩人が、ある事物によって触発された一種の詩的狀態——詩的現実の経験——を一挙にコトバに翻譯し了せるといふことは、極めて稀な場合を除いて、まあ絶対にあり得ないことだからである。

むろん詩作に先立って詩的経験——ある情念の集中的燃焼——がなければそもそも詩的発語はありえない。だからこそ詩人の感受性——森羅万象への、世界への能動的受動性あるいは受動的能動性——ということが必須にならざるを得ないわけである。

こうして現実世界は詩人の内部にむかって収斂され、それが燃焼しつつ熔炉のなかでコトバに翻譯される。ロマンチックに言えば、それには刀鍛冶が刀を鍛えだす過程に比しうる忍耐と努力が要求される。こうした持続的、集中的な、精神營為が、たとえばわずか十四行という一篇の詩のなかにこめられていればこそ、それは到底散文の比肩しえない強烈な心的状態を惹起しうるわけである。さて、詩的言語がその生成のモメントとして依拠する

詩的経験は現実に深く根ざしたものであることを述べたが、現実へ関わるのは「詩」にのみ限られないことはいうまでもない。

いま一個の漂着せる椰子の実にたいする詩人と民俗学者との関わり方の相違について考えてみたい。これを考えることによって、「現実」にたいする関わり方の二つの大きな質的相違——これが本稿の主題である——についての一例となるであろうからである。

詩人藤村に「椰子の實」という五七調を基調とする二行一連十四行の詩があることは有名で、これは旋律を附せられて広く流布している。この詩「椰子の實」(明治三三年六月『新小説』に発表、のち三四年八月詩文集『落梅集』に収録)が藤村の現実体験に由来するものではなくフィクションであったことは柳田国男の証言(昭和二七年五月の公開講演「海上生活の話」、これはのちに昭和三六年七月『海上の道』に収録。及び、昭和三三年「神戸新聞」に連載した「故郷七十年」のうちの「藤村の詩『椰子の實』」、のちに『定本柳田国男集』別巻第三に収録)からして明らかである。

いま問題なのはこの「椰子の實」なる詩が詩人の現実

的体験の記述ではなく、柳田が、渥美半島伊良湖岬における実見を詩人に語ってきかせた話に触発されたフィクションである、という点ではない。つまり「實をとりて胸にあつれば」という振舞いは、柳田が断っているように「固より私(柳田)の舉動でも感懐でも無かった」のであり、全くのフィクションにすぎないわけであるが、いまはそれを問題にしない。また一篇の詩「椰子の實」の詩的価値評価にもたちいらぬ。ただ「全くのフィクションによるもの」であろうとなかろうと、柳田の話のなかの「漂着せる椰子の實」が藤村のなかに、現実にある詩的状态をひきおこし、その結晶化をうながすモチーフになったことをいえば足りる。

ところで柳田の『海上の道』は、藤村論でも「椰子の實」論でもなく、日本の稲作文化の伝播経路、大きくは民族・文化起源論で、その一資料として椰子の実漂着の一件を利用してあるわけである。つまり、伊良湖岬に漂着した椰子の実という一事実が柳田の中では、壮大な民族起源論の一契機、ないしは補強的資料として組みこまれ、意味づけられたわけである。一方同じ事実に関する報告が、詩人の内部に、ある触媒的效果をひきおこす。

柳田の話——遠い南の海から日本の浜辺に漂着した椰子の実を見た——がひとつの人生的な経験の象徴として作用したわけである。いうまでもなく椰子の実の故郷の空間的遙けさ、漂着までに費やされた時間の無限定的な長さ、その「漂う」ということの無方向性、無意志性、そして、故郷喪失性……等々が、青春という人生の一季節にある詩人の経験を象徴化するに恰好な——あまりにも恰好な——素材であったに違いないのである。

詩人にとって必要だったのはその報告をきいて、自分もまた現地におもむきこの目でその事実を実証的に確認することではない。事実的確認は問題ではない——科学者にとっては必須の基礎作業であるが——むしろ、柳田の報告をいわば待ち構えていた青年特有の混沌たる内面があり、その報告に即座に敏感に反応した内的活動こそ詩人にとって探求すべき事実なのである。つまり不定形の混沌たる情感が、柳田の報告に刺激されて、報告中の「椰子の實」のまわりにひきつけられ結晶した。逆にいえば漂着した椰子の実というイメージによってはじめ明確に把握され定着される情感があったということである。柳田の報告は詩人にとってはそのように作用し

(7) 椰子の實

たのである。

柳田はむろん「椰子の實」の実見を文学作品として提出したことはない。彼は椰子の實の故郷と日本列島の沿岸とを結ぶ海上の道を知的に追及するという問題意識をもった。これは詩人にとってはどうでもいいことである。「故郷の岸を離れて 汝はそも波に幾月」などと問うているが、これに対して知的に答える——たとえば潮流その他海洋学的研究、あるいは植物学的な、椰子の生育地その他の研究を以て答えることは詩のなかではもちろん、藤村の伝記をしらべてみても見当らないだろう。(またこの詩のなかで、椰子の實の故郷をつきとめて特定の場所を指摘し、漂着にはおそらく何カ月かかったはずであるという海洋学的解答を与えたばあい、この詩はいかほど内容の変化を来たすかいうまでもあるまい。)

このように一個の漂着せる椰子の實という具体的なイメージに対して、詩人は彼の人生的経験をこれにぶつけ、ひとり人生流離の旅を続けるおのれの姿の象徴とみなし、その経験をパターン化する主導的イメージとして詩的に利用したのに対し、民俗学者の方は、同じイメージを知的に利用したわけである。前者にとってそれはユニ

ークな事件であり、後者にとっては類似の事実のうちの任意の一ケースでしかない。

ところで認識とは混沌たる対象に、言語によってなんらかの種類の秩序を与えること——言葉によってある対象を志向することであるとすれば、詩には詩独自の認識方法があるといえるであろう。

もちろん科学者も、もろもろの自然現象、その他の諸現象を経験し、これをパターン化しているわけである。しかしこのばあい、たとえば自然とか客体としての外部世界は、諸科学それぞれの特有の言語のボタンによって認識される。その際科学者は独自の経験の主体というよりも、理念化された虚構のうちを動く抽象的存在、実験し、観察し、計測し、ボタンあるいは理念を編みだし、自ら定立した外的現実を理念を用いて照明すべく努める存在である。科学者のボタンはたとえば公式、方程式、図形、グラフとかで、このボタン化によって定立された自然が把握されると考えるわけである。詩にとってそうした種類のボタンは存在しないことはいうまでもない。

ジョージ・ウェイリーは『詩的過程』(一九五三)のなかで、「芸術的知覚」の二重性ということを指摘して

いる。二重性とは、一体性 (witness) と他者性 (otherness) の同時的知覚をいい、他者性の知覚しかない「通常の知覚」と區別して世界との共感的同一化を「芸術的知覚」に認めている。

他者性の知覚とは、自己とは區別されたなにかを受けとる——外部存在からの直接刺激を受けとる——知覚であり、ここから感覚資料とかイメージとかいった虚構がうまれてくるし、それを介して見るものと見られるものとの関係がつけられる。

ところで、詩人の他者性の知覚が最も鮮明なのは、一体性の知覚と結びついたときである。他者性の意識は、単に対象の明確な意識ではなく自己の他者性の意識であって、それは対象と自己との同一化の状態にあるときのみ起りうることで、このとき自己は事物に滲透され、また自己は事物のなかに滲透し、事物は生命と性格を賦与される。

詩人は、彼の昂揚した詩的経験を維持し明確にしようとする。それは言語という媒体をつかって、生活経験を担ったイメージとしての言語（抽象的概念語ではなく）のなかに具体化することによって、その経験を先ず、ほ

かならぬ自分自身にたいして再発見してやるのだ。

このように生活経験の言語を介して定着され認識される詩的経験と、日常的経験との相違を別の例で示してみよう。その中でパターン化のイミが明確になるだろう。

生活経験の語を用いて一つの詩的狀態をひきおこす機械としての一篇の詩から見てみよう。自明の理とでもいうべきものから眺めてみよう。

まず詩はコトバにより構成されねばならないということ、このコトバは統辭論上の約束にしたがうと同時に、個々のコトバは相互に影響しあい、照明しあいつつ、ひとつのまとまった全体を構成するような関係におかれねばならないということである。換言すれば、すべての部分は全体にとって不可欠の一部であり、各部分は直接全体のテーマに関わるといふことである。(前述のように、「ふるさとの岸をはなれて、汝はそも波に幾月」にたいする海洋学、植物学的解答を五七調で一、二連挿入すれば、それは全体のテーマを忽ち変化させることは当然である。)

ところが日常的経験においては、たとえば友人の死を悲しんでいる男も、たとえば彼に貸した金をどうして取り



戻そうかという意識がよぎり、葬儀屋が来れば葬式のうち合わせをしなければならず、また歯痛が死の悲しみを忽ち追放して彼の意識を占領するとか……要するに日常的経験なるものは多かれ少かれ個々ばらばらの錯雑した要素で——雑多に継起する知覚、感情、回想などで構成されている。ある単一の感情の昂揚に支配されるといえるのはほんの短時間である。

詩はこのような日常的経験、そしてこの日常的経験に複雑に滲透されたコトバに依拠する。日常的生活経験をコトバを用いてボタン化する際、詩は、いわば経験の本質的な中核——経験のなかの経験——だけをボタン化するのである。「椰子の實」のなかの「われ」は「實をとりて胸にあつれば」という動作しかない。柳田の報告中にあったはずの「藻玉」は姿を消し、単一な椰子の実を胸に抱くという行為が、人生流離の愁いを象徴する行為として選択されてくるのである。こうして首尾一貫性、統一、限定をもった詩的経験が保証されるわけで、このようなものは日常的経験のなかでは稀にしか見出されえないものである。詩的世界では、中心点が明確に知覚され、定義限定されている。そこに組みこまれた経験のす

べての要素は互に調和しあっている。だからこそある詩を経験することによって、いわば始めて、明瞭にわれわれの経験、われわれの経験した現実の本質を悟ることができるわけである。詩が認識の一形式といわれるのはこの点においてである。C・デイ・ルイスが『詩人的認識』(一九五七)のなかで「感情も、感情をひきおこした外界の事物と同様リアルである」点を強調し、この感情のリアリティに迫ろうとするとき詩的認識が有効性を発揮することを主張したのもそうした意味においてであった。

むろん感情という日常的経験は、たとえば心理学者がそれなりの概念装置を用いてボタン化して与えられることは確かで、「椰子の實」によせた詩人の浪漫的な沈鬱な感情、人生流離の愁いを、青春という人生の一季節を訪れる青年心理の一形態として心理学的に分析的説明を与えてくれるであろう。

しかし心理学的分析的説明は、むろん日常的経験(感情)の分析であるから、いうまでもなく経験自体ではない。一篇の詩も日常的経験の、コトバによる集中的再構成である以上、日常的経験それ自体ではない。そこには

断絶がある。しかし心理学的分析は読者に感情を経験させることはしないし、またできないのに反し、詩は生活経験の統一的把握を経験させると同時に詩独自の方法で認識させることができる。科学にとっては、われわれの経験の総体を喚起することが問題なのではなく、そのある側面を対象化し、分析するために、コトバ概念を用いる。一方、詩や文学は、日常生活経験の全体に依拠しつつ、その中の意義深い、価値のある中核的経験を、コトバイメージによってパターン化することによって再経験せしめるのである。

ところで科学の用語は、コトバのふくむ日常経験的な色彩を可能なかぎり剝奪する。それは概念的に規定されたイメージからコンセプトへ進む。つまり経験する中心としてのパーソナリティから離れるということだ。このように非個性化されることによって、それは普遍的な道具としての資格をつけていく。

「光子と荷電素粒子の交渉は、電磁氣的相互作用で行なわれる。素粒子の荷電には電気素量の大きさ以外ものは存在していない。従って、素粒子の電磁氣的

相互作用は、すべての荷電素粒子について正確に一定の強さで行なわれる。この強さは、強い相互作用のその約一〇〇分の一、正確に言えば一三七の逆数で特徴づけられている。一三七の逆数は、微細構造定数とよばれる。」

こうした文章にみられるコトバ概念はほとんどすべて厳密な定義を与えられており、そうしたコトバ概念が、統辭論的、あるいは論理上の規則にしたがって組み立てられた文章である。これを語るひとは、誰であってもよい。いや、語り手の生活的経験を問題にすることはほとんどナンセンスなほどこれは没個性的である。それは絶対者の命令のようなひびきすらもっている。そしてこのように語り手——経験の主体——の滅却によって保証されるような叙述における認識は、世界(外的現実)を経験の主体から切り離された客体——しかもそこからはある法則によって整序されうるごときシステムを抽象しうる——として措定している。つまり経験主体の没個性的特質は、経験の場、経験の対象を抽象化、虚構化する志向と裏腹をなしているのである。

(11) 椰子の實

またこうした科学のコトバの没個性的性格ゆえに、それは民族語の障壁を越えて翻訳が可能なわけであり、ほとんど科学器具や科学技術の輸入のごとく、科学的思考の装置も、ほとんど無抵抗に直輸入するという理由でもある。(思考のシステムを、それを産出した土台から切り離して、道具として利用しようという科学の特性が日本近代にいかん作用したかは又別の問題に属する。) 詩の翻訳がほとんど不可能だという理由は科学のコトバについて言えることが詩のコトバについては言えないところにある。

現象世界を客体化することによって、これに分析的、科学的な操作を加えることが可能になるが、それと同時に、おのれは経験する主体であることをやめて、ひとりの操作者、あるいは推論し計算する計算機械に転化していく。そうした精神の訓練が積み重ねられ、ひとつの習性と化していくにつれて、われわれの日常的意識は、人間と世界とのダイナミックな相互浸透としての経験のもつ意義を漸次見失って行くことになる。

詩人の手にした一個の椰子の實は、おのれの全経験をゆるがし、椰子の實とおのれとの間には、ダイナミック

な相互浸透としての感情の交流があったのに反し、海洋学者にとってそれは一個の潮の流れを示すひとつの資料として、おのれの人間的経験から切り離されたものとして外に存在する。

またたとえば、動物園の檻の中に分類され、学名の札をぶらさげた虎と、われわれが密林で偶然ぶつかった虎とは、われわれの経験としていかにへだたっていることか。後者のばあい、対象にたいして人は観察し判断を下す余裕はなく、ただ殺到的な印象をうけとめるだけである。前者の認識は感情的にかかわりなく、明瞭であるが、後者においては、認識は直接的、感情的で、明瞭ではない。

現象世界を「I」<sup>me</sup>として中性化してうけとめるのにたいして、これを「Thou」<sup>you</sup>としてうけとめる思考をフランクフォートは「神話創出的思考」(『哲学以前』(一九四六))と呼んで原始古代人の心性の特質をここにみているが、現象世界にたいしてこの「I」「Thou」の関係を結ぶということは、詩人が現象世界にたいして結ぶ関係と酷似している。

科学はますます拡大する宇宙へ、あるいは微粒子の世

界へと分析と抽象を続けるにちがいないし、それは技術  
を介してわれわれの生活を支配してくるであろう。そし  
てますますわれわれの意識が科学的方法によるパターン化  
によって拡大する、one—It<sup>1</sup> 的思考に渗透されようと  
するとき、人間の生の統一、全体性を生き生きと回復さ  
せる手だてのひとつは、現象世界との間にダイナミック  
な相互渗透の関係を結ぶことによって——経験の主体性  
を維持しつづけることによって——しか存在しえない詩  
ではなからうか。

結局、コトバの「肉体」の回復といつてもよい。主知  
主義的諸学のコトバの、いわば現場喪失にたいする批判  
者として、経験という肉体を不可避的に背負わざるをえ  
ない詩の、それは存在理由である。

(註)

「僕が二十一の頃だつたか、まだ親が生きてゐるうちぢ  
やなかつたかと思ふ。少し身體を悪くして三河に行つて、  
渥美半島の突つ端の伊良湖崎に一ヶ月静養してゐたことが  
ある。(中略)

海岸を散歩すると、椰子の實が流れて來るのを見附ける  
ことがある。暴風のあつた翌朝など殊にそれが多い。椰子  
の實と、それから藻玉もたぎといつて、長さ一尺五寸も二尺もあ

る大きな豆が一つの鞆たもとに繫つて漂着して居る。それが伊良  
湖岬へ、南の海の果てから流れて來る。殊に椰子の流れて  
來るのは實に嬉しかつた。一つは壞れて流れて來たが、一  
つの方はそのまま完全な姿で流れついて來た。(中略)

東京へ歸つてから、そのころ島崎藤村が近所に住んでた  
ものだから、歸つて來るなり直ぐ私はその話をした。そし  
たら「君、その話を僕に呉れ給へよ、誰にも云はずに呉れ  
給へ」といふことになつた。明治二十八年か九年か、一寸  
はつきりしないが、まだ大學に居るころだつた。するとそ  
れが、非常に吟じ易い歌になつて、島崎君の新體詩といふ  
と、必ずそれが人の口の端に上るといふやうなことになつ  
てしまつた。(中略)

藤村の傳記を見ても判るやうに、三河の伊良湖岬へ行つ  
た氣遣ひはないのに、どうして彼は「そをとりに胸にあつ  
れば」などといふ椰子の實の歌ができたのかと、不思議に  
思ふ人も多からう。全くのフィクションによるもので、今  
だから云ふが眞相はこんな風なものだつた。もう島崎君も  
死んで何年にもなるから話しておいてもよからう。この間  
も發表して放送の席を賑はしたことである。何にしてもこ  
れは古い話である。」

(一橋大学助教)