

折口信夫の鎮魂論

研究史的位相と歌人の身体感覚

津城寛文

筑波大学附属図書館リポジトリ版 2017

はしがき

本書は「鎮魂とは何か」という問いを出発点とするが、この語を学を中心に独占的にするのが折口信夫^{おりくちしんぷ}であるので、事実上は「折口信夫の鎮魂論とは何か」という問いが出発点となる。その発生と展開を、研究史と歌人の特異な身体感覚と、この両面から考察するのが目的である。

無名の思想は、自らの使命を宣言する儀式を行なうのみでなく、衆人の耳を慣らすために、しばしばそれを鐘のように単調に繰り返すものである。だからそれは複雑な主張であってはならない。折口信夫の場合は、自らの学を中心テーマを次のように宣言する。

「我が国神信仰の大きな意味は、神様が我々に靈魂をつけて下さる、鎮魂して下さるといふことにある。」

「歌はすべて、たまふり——鎮魂——の目的から出てみた。」

「神樂の本質は鎮魂といふことですが、それだけではありません。鎮魂といふことがわからなければ、神道がわからないのです。」

こういう言い方がしきりに出てくるのをみれば、折口信夫の古代研究のキーワードが「鎮魂」にあったことを認めないわけにはいかない。ことによっては、折口学は鎮魂の学とも言えるのである。しかし鎮魂とはいったい何か。折口信夫は山部赤人の次の歌を「瞑想的な秀れた歌」で「やはり鎮魂歌であった」としている。

「ぬばたまの 夜の更け行けば 久木生ふる 清河原に 千鳥しば鳴く」

しかも折口信夫・釈^{しゃく} 迢^{ちょう} 空^{くう}は、まさにこの赤人に範をとったかのような短歌を実作しているの、ある意味では迢空短歌が鎮魂歌集であると言っても、間違っていないかもしれない。とはいえ、これを読んだ読者（補）の多くがここからどんなことを連想するかと想像するに、おそらく折口鎮魂説とはかなり違ったことを連想しているに違いないことと思う。だからそういう方に折口鎮魂論を読解するのに役立つアドバイスを一つだけすると、きわめて大雑把な言い方になるが、折口鎮魂説には、(一) 靈魂をとったりつけたりするような即物的な呪術的意味と、(二) 文学的に洗練された瞑想的意味と、この二つが併存しているのである。

この状況は、名前もよく似た双生児^{ふたご}がいるようなもので、ちょうどそこで起こる取り違えその他の不都合が、折口学の中でおこっている。本書がやや混み入った構成をとり、内容もところどころ迷宮に入りこんでいるように見えるとしたら、それは筆者の能力の乏しさはもちろんあるにしても、それ以前に、もともと折口鎮魂説が大きな混乱を孕んでいるからなのである。

これ以上何か細かいことを言おうとすると、もう「はしがき」のスペースには納まらなくなるので、詳しくは本文を直接読んで頂きたいが、願わくはその際、七つの章はかなり緊密に構成している（つもりである）ので、序章の最後においた構成の説明を目次の補いとして、ぜひ本書を全体として読まれたい、ということである。このような振幅の大きい

作業では、一小部分だけを引用されるのが最も不本意なことだからである。

うつ 顯し世の ^{おおぼ}祖母と ^{ふたおや}両親、^{かく}幽り世の ^{とおつおや}先祖に捧ぐ

はしがき

序 章 折口鎮魂説の解明に向けて

- < 鎮魂研究と折口学 >
- < 鎮魂の語義と語感 >
- < 二方向からのアプローチ >
- < 折口学内外の術語 >
- < 術語の選択、受容と変容 >
- < 鎮魂に収斂する折口名彙 >
- < 本論の構成 >

第 I 部 研究史の中の折口鎮魂説

第一章 折口信夫の鎮魂説——その透明な理解のために

- 序 節
- 第一節 宮中鎮魂祭の素描
- 第二節 伴信友と鈴木重胤の鎮魂説
- 第三節 鎮魂と産霊の区別
- 第四節 鎮魂呪術の類型化
- 附 節 鎮魂説の裏にあるもの

第二章 天皇霊の鎮魂——鎮魂説と言霊説の交差点

- 序 節
- 第一節 天皇霊附着の場
- 第二節 言霊としての天皇霊
- 第三節 天皇霊の在り処
- 第四節 川面凡児による「天皇の鎮魂」説

第三章 鎮魂の研究史——折口鎮魂説の前後左右

- 序 節
- 第一節 近代の鎮魂研究
- 第二節 折口信夫の鎮魂説の継承と批判
- 第三節 折口信夫の鎮魂説と独立の鎮魂研究

第四章 鎮魂の類型——靈魂操作の諸技法

- 序 節
- 第一節 鎮魂の類化基準
- 第二節 鎮魂呪術
- 第三節 鎮魂儀礼
- 第四節 鎮魂行法
- 第五節 呪術的行法的鎮魂

第六節 儀礼的行法的鎮魂

第七節 鎮魂の類型表

第Ⅱ部 折口鎮魂論の発生

第五章 折口信夫の透過的身体境界感覚——折口鎮魂説と迢空短歌の発生基盤

序 節 身体の固体化と液体化

第一節 身体境界とその透過性

第二節 折口信夫の透過的身体境界の標識

第六章 折口信夫の叙景詩論と叙景的迢空短歌——透過的身体境界の癒やしを求めて

序 節

第一節 鎮魂歌謡としての叙景詩論

第二節 内界と外界の融合をもたらす叙景的迢空短歌

第三節 瞑想的叙景鎮魂歌謡の発想と発生——ライフ・インデキス論序説

附 節

第七章 聴覚的想像力と水的治癒力——折口鎮魂説と迢空短歌の力動学

序 節

第一節 聴覚的叙景による内界・外界の融合

第二節 《水》の治癒力と《音》の治癒力

附 節

註

初出一覧

あとがき

書誌データ

筑波大学附属図書館リポジトリ版へのあとがき

序 章 折口鎮魂論の解明に向けて

<鎮魂研究と折口学>

「鎮魂」は、従来の神道研究、民俗学研究において、宮中や古大社の鎮魂祭や民間の風習に関連して、あるいは特に折口信夫の鎮魂説に関連して、論じられてきた。本書はそれらに加え、神道行法としての鎮魂をも視野におさめ⁽¹⁾、およそ同じ鎮魂の名で呼ばれる信仰と実践はいかなる理由によっても除外せず——実際にすべてを網羅することはもちろん不可能であるが原則的には、という意味で——、それらを祖述考察の上分類整理し、鎮魂の諸相——厳密には「鎮魂研究の諸相」を含む——の総合的な理解に資することを目的とするものである。鎮魂研究の第一人者たる折口信夫に関する記述が、質的にも量的にも本文の半ば以上を占めるであろうことはいうまでもない。

折口信夫の学問それ自体をさして、あるいはその学問、その人物、その生活史を後学が研究することや、釈道空の文芸を論じることなどもとりまとめて、しばしば漠然と折口学と呼称される。そしてそこでの用語群のうち、たとえば「まれびと」や「常世^{とこよ}」などは、民俗学国文学研究においてはもはや完全に学術用語として定着したことが認められているほど、一般化している。

これらに比べて「鎮魂」という折口用語は、なるほどしばしば言及されはするものの、内実がどれくらい正確に理解されているかとなると、疑わしさの残ることが少なくない。ところがこの「鎮魂」こそ、あえて言うならば折口学の要^{かたなめ}をなす最大の鍵^{キーワード}用語であって、かつその全体を一貫するテーマなのである。ある研究者は「周知の如く、彼の全学問体系の基軸をなすものは《まれびと》論である。……マレビト論がどのように構想されていたかを見ておくことは、折口学を理解する上で、戦略的重要性を持つであろう⁽²⁾」とするが、私はこの「まれびと」は「鎮魂」で置き換えることができる、しかもことによるとそのほうがより折口学の核心に迫りうるのではなかろうかとも考える。神の問題、あるいは「日本の原始信仰に於て、先第一に言はねばならないのは、たましひの問題である⁽³⁾」というような靈魂への関心を折口学の大前提としてみた時、その次に来る種々の問題を、折口は疑いもなく「鎮魂」の語によって考え、それを軸に古代学、神道学の体系をたてようとしていたからである。『折口信夫全集』の中から引いた次の引用文を見れば、これがまんざら強弁でないことが納得されるであろう。

「神遊びでは鎮魂が最、重要な要素ですが、単にそれだけではありません。神道そのものが亦、鎮魂術の本義を知らないでは、わからないのです⁽⁴⁾。」

「我々の国の神信仰の大きな意味は、神が靈魂を我々の身体につけて下さる、鎮魂して下さると言ふ事にある⁽⁵⁾。」

そしてこの語が折口学を一貫するということは、ほかのキーワードがすべて鎮魂との関わりで論じられる、換言すると鎮魂にはそれらすべての多様な意味がなにがしか分有される、ということでもある。「まれびと」がともかくも人であり、「常世」がともかくも場所であるのと違い、「鎮魂」は実践的呪術であり基層的信仰でもあるので、その指示する範囲が広いのである。実際、折口学における鎮魂概念の外延は果てしなく、その全貌を射程に

いれた上で「鎮魂とは何か？」と問う論考は、管見に入った限り、いまだない。本書はまさにその未問の問いを問おうとするものである。成果のいかんはともかく、少なくともその意図だけは、ささやかな研究史的意義をもつことになるだろう。

<鎮魂の語義と語感>

本論に入る前に、「鎮魂」という語にまわりつく不都合な——本書にとっての——誤解について、一言ことわっておくべきことがある。というのも、「折口学」の中での鎮魂の語義と、この語が一般に惹起する印象とは、ときとしてはなはだ隔たっているからである。筆者自身が折口学に門外漢であった時この語に抱いていた語感、つまり葬送慰霊的なしめやかな意味、あるいは瞑想的な意味は、ここでは——もしあったとしても——せいぜい派生的なものでしかない。しかしこのような受け取り方は、折口学に遠い分野の文化人にはかなり一般的に見られるものなのである。その原因として考えられるのは、一つには「鎮」の字の語感と、死者のためのミサ曲 *Missa pro defunctis* 通称レクイエム *Requiem* が「鎮魂曲」と邦訳されたことがあげられる。そして多少折口の所説に触れた者にしても、その鎮魂説の多義性のせいで、曖昧な理解のまま、いつの間にか、鎮魂・死者・冥福・安息・レクイエム、と結びつけようとしているらしい様子が、間々見られるのである。

鎮魂曲という訳語はそれ自体の存在理由をもつ。何も音楽用語が折口説にのっっていないわけにはいかない理由はない。しかし研究対象を限定する意味で、このような妖しい雅語的な用法はあらかじめ排しておかなければならないのである。不都合な理解の具体例を次にいくつか示して、そうした先入観が本文の理解に混入するのを防ぐとしよう。

大岡昇平は「折口先生の学問で、私が最初に惹かれたのは『鎮魂』という考え方である。……現代の小説家にとって、これは作品を作るのにすぐ役立つものではないが、私の感情生活は大きく変革されたといっても過言ではない」と述べて、折口鎮魂説への傾倒のほどを示している。しかしこう述べる大岡にしても、最初の理解は、鎮魂すなわち「死者のためのミサ」という程度のものであった。そしてその後の彼の鎮魂理解は次のように変遷して、典型的なパターンを示している。

「鎮魂という語にからんで私の感じ方にも混乱があった。鎮魂はむしろレクイエムの訳語として普及していたからである。これは申すまでもなくカトリックの葬儀に際して歌われるミサである。キリストの再来の日まで、死者の魂が平安のうちにあることを祈るミサであり、その意味は折口説の鎮魂とはまったく違う。……『鎮魂』という漢語から、私はしずめるということと早合点した。……自分のところを鎮めるという功利的な意味を勝手に引き出していたのである。」

折口説を読みはじめると、すぐにこのような初歩的な誤解——どこが「功利的」なのかわからない——は消えるが、それからあとはいくら読んでも「真意をつかんでいのかどうか少し心もとない」のであり、また一方では「鎮魂説については、折口博士の述べるところは時によって異なり……必ずしも一貫していない。直感の動くままに書かれることがあって、その文章は揺れ動いている」「先生はこういう漢語の選び方について、大正期のハイカラ趣味をもっておられたという」といって学説への若干の疑惑を呈したくなり、最後に

は「幾分人を迷わす言葉である」との恨みがましい感想を漏らさざるをえないのである⁽⁶⁾。錯綜する折口鎮魂説を正確に理解しようとする多くの人は、おそらく同様の感想を抱くはずである。

三島由紀夫も「私はどういうものかこのごろ南方熊楠や折口信夫に夢中だ」と述べたり⁽⁷⁾、折口を「冥界の知識」「死に関する知識」「暗黒の血みどろの母胎に関する知識」を統括する智者、「怖い蔵の番人」と評したり⁽⁸⁾、小説中で「水の女」に言及したり⁽⁹⁾、折口学への並々ならぬ関心を示している。そして日記中には、「鎮魂」に加えて「魂呼び」「梓弓」などの語をあげたりもしているから⁽¹⁰⁾、折口に鎮魂説のあることも当然知っていたわけだが、それに関するまとまった文章があるのかどうか、もしあっても未見なので、どの程度明確に理解していたのかわからない。しかし、伴信友の『鎮魂伝』から引用した「怪奇な鎮魂歌」に「神秘的な感銘」「恐怖に似た妖しい感銘」「その意味の曖昧さで現代のわれわれに及ぼす異様な力」を感じようとしている様子が目立つなど、一応の知的な理解がどうであったにせよ、興味の中心は主情的な関わり方であったと思われる。

ドイツ文学者で折口に愛着を寄せる川村二郎氏——私は氏をまず、私の最も畏敬するあるドイツ語作家の優れた翻訳者として知っていたのだが——は、『死者の書』への諸家の評をいくつか引いて、それらのエッセイには「基本的に同一の雰囲気、さらには同一の語彙があらわれる。……たかだかそれは一種の幽晦な気分を喚起するにすぎないのだ」と指摘している⁽¹¹⁾。そう言われているのは、たとえば山本健吉や堀辰雄の、それぞれ次のような一節である。

「登場人物たちの遊魂は、すべて作者の霊妙な招魂のわざによって鎮められ、不思議に華やかな場所に魂の寄るべを与へられてあるのだ。」

「全篇、森厳なレクキエムだ。」

折口のような怪異な巨人を前にしては、特に同じ場所で一度でも同じ空気を吸った者は、この類いの文学的頌辞を列ねるしかないのかもしれない。かの生真面目な三島由紀夫の場合も、この指摘が当て嵌まるようだ。

また詩人の鷺巣繁男は、折口の「鎮魂頌」と題する詩を引いて、「絶対的試練の中へ送られた春洋（折口の養子。引用者）は神になり、釈ノ^{ジコウ}迢空はその悲傷の神人となる。神人は神になる者よりも、一層辛い存在である。何故なれば、彼は、歌わねばならないからである。歌う者は、卑しき者である。卑しくあるからこそ彼は高貴なる霊の鎮めもしなければならぬ。……迢空にとってそれは一般的痛憤であるより『悲傷』であり、なお且つ具体的な春洋への鎮魂でもあったろう」と述べている⁽¹²⁾。折口が自作の詩に「鎮魂」の語を冠した理由はひとまずおいて、この引用文からは、筆者の鎮魂理解が、死者の安息を祈るレクキエムの意味を帯びているらしいことが匂う。はたしてすぐその後で同著者は、「鎮魂と再生とは一見矛盾の感を与えるが、そこには不死の観念が介在しており、両者の間の無限の時間も、信仰の世界では瞬時に等しい」と述べて、折口鎮魂説に対する誤解を露呈している。なぜ誤解かとならば、実は折口の鎮魂説の中心的意味は、再生と一見矛盾するどころか、むしろまさに鎮魂すなわち再生のわざ、とされているからである。

これとは事情が異なるが、程度の差こそあれ、折口学に近い立場からも、この鎮魂すな

わちレクイエム、という語感の傾斜が、時に感じられることがある。もちろん、こちらで承知してそう読みなせば、折口説にそった読み方は不可能ではない。しかし、折口鎮魂説に不案内な者が、次のような表現で「鎮魂」の語の説明を読まされた時、どういう印象を受けるだろうか。網羅的に指摘するのは煩雑なので、一つだけ例をあげよう。次の引用文は、久野昭氏の稿の一節である⁽¹³⁾。

「そういう折口的な考察のなかでも、特に私などが関心を惹かれるのは、鎮魂儀礼としてのまつりに関する考察である。……生きている者と死んだ者との関わりの問題を、いま生きているがいつかは自分も死ぬ者の立場で考えていく上で、死者をまつる、霊をまつるといふことの意味を折口学にむかって問う、そういうことを私は試みた。」

前後の文脈から切り離れた引用の仕方に、問題があるかもしれない。が、これだけを読んで、故人の供養、慰霊、レクイエム、といった以外のことを連想できる者は、一般読者の内にいったい幾人くらいあるだろうか。

これらの例は、たまたま目についた限りのものであるが、現代の活字世界を代表する文化人たちに、基礎的所説をこのように読み誤らせ、あるいはその明快な祖述をこのように妨げるからには、折口の説き方に何らかの問題があるのは間違いない。そしてそれこそ本書の全体が読み解くべき問題なのであるが、それにしてもこうして折口鎮魂説理解を並べて見てくると、鎮魂すわなちレクイエムという連想の強さをあらためて警戒しないわけにはいかない。ここで扱おうとする鎮魂とは、悲しみ嘆き、崇り荒ぶる死者の靈魂を、慰め鎮めることではない、と再度念をおしておくべきであろう。

＜二方向からのアプローチ＞

本書は、読者の理解の便宜を考慮して、内容上から大きく第Ⅰ部と第Ⅱ部の二つに分けてある。筆者自身のテーマが一貫していることは言うまでもないが、一部の読者にとっては、あるいは何らかの断絶が感じられるかもしれない、と心配されたからである。

もっとも、それが断絶と感じられるのはまったく理由のないことではない。つまり、折口信夫の鎮魂論とは何かというのが本書の統一テーマであるが、まず第Ⅰ部ではそれを研究史の中の、あるいは折口学の中の一つの客観的な学説として、可能なかぎり連続的・整合的・無機的に理解してみようことをめざしたのに比べ、第Ⅱ部ではその発生の契機を折口の個人的生の内部に求めることをめざすというふうに、設問の方向が異なっているからである。この視点の移動がたどられなければ、二つの部分が断絶と感じられることは避けようがない。これは、学説への関心と個人への関心との乖離と言ってもよいし、あるいは思想への関心と生理への関心との乖離、と言ってもよい。しかし、思想は生理と乖離しつつも、それに強弱に規定されざるをえない。ことに折口学のように、論者の体臭を濃厚に漂わせた——文字通りにも比喩的にも——文章の場合、その発生を促した生理を問題にするというのは、当然の学的関心である。巷間にあふれる「人と学問（思想、芸術）」と題する論考の常套手段は、作品とその背後にある社会（思想）史、個人史を照らし合わせることである。その場合、まず学問なり思想なり作品なりを、いわば純粹培養的に形成された組織とかりにみなして論じた後に、その「純粹」さが当然のごとく幻想であることを宣言し、

しかるのち、そこに夾雑物として混入している作者の個人的な事情が暴露、穿鑿されることになる。Ⅰ部とⅡ部の分離——あるいは組合せ——は、そのありふれた手続きを採用したものにほかならない。もしそうする方が当面の理解に好都合であるならば、本書は全体として「折口信夫の人と思想」を論じたものとみなしても差し支えないのである。

しかしこのほかに、第Ⅱ部では方法として臨床的心理学が援用されているという、方法論上の問題がある。折口研究者のすべてが心理学的扱いに親近性をもっているわけではなく、他方またすべての心理学者や精神医学者が——彼らの多くは文学的営為に親和性をもっているものの——、折口学あるいはその辺縁の特定の領域に興味を集中しているとは、必ずしも期待できない。したがって二つの部分に等しい興味をもつのは、筆者と学的背景をなにがしか共有する読者層に限られる、ということにもなる。ところが筆者としてはまさにそのような読者、あるいはそのような興味をもつ読者、あるいは少なくともそのような興味に共感を覚える読者を、理想的には期待しているのである。

そうした贅沢な期待は別として、本書の二つの部分は、事実上は次のような独立の読者層を想定している。まず第Ⅰ部は、神道学、民俗学、近世以前の国文学の研究者で靈魂信仰一般や靈魂操作の呪術儀礼に関心を有する方を、第Ⅱ部は折口信夫その人の生理的特性、逍空短歌に表れる病理と治癒力、より一般化して芸術作品や学説と作者の生理心理状態との相関、などに関心を有する方を、それぞれ読者として期待している。読者の労を省くためにあらかじめ告白しておくとして——「はしがき」の最後で述べたこととは矛盾するようだが——、一方にしか関心を持たない方は他方を読まずに済ませても、それぞれの理解にとって致命的な不都合はない。折口信夫に関心があればぜひ全体に目を通して頂きたいとは、やはり思うけれども。

さて、折口の呪術論の前提をなすのは、何よりもまず、身体内外の非物質的流動体——あるいは半物質的靈魂——が不安定に運動する、というような実感である。これは、原始信仰の共感的研究者ならば多少とも共有している実感である。人類はそこから靈魂觀念を多様に発達させてきた。しかし折口の呪術論の特徴は、そうした靈魂觀念とそれに基づく日本的な信念・実践の体系を、「鎮魂」というまったく新たな術語に近い語のもとに一括しようとした点にある。それはなるほど恣意的な術語の選択に過ぎなかったかもしれないし、術語の問題にすぎないと言い捨てようと思えばそうも言ってしまえるが、新たな術語によって原始宗教・古代信仰を体系づけるというのは、そう容易なわざでもない。どこからか借用した学説・術語を自分の研究分野にかなり直接的に応用するという追試めいた方法とは、折口の呪術研究は作業の次元を異にしている。「鎮魂」の語を核とする何種類かのキーワードが強引と感じられるほどに駆使された所説は、言葉だけの情熱家と紙一重の文章とも見え、しばしば舌足らずでありながら、鬼才歌人の資格によって、「暗示的」という評価を許される。またそれは時に独善的に断定的であるが、博覧強記の片鱗を問わず語りへのぞかせて、安易な批判を控えさせる。無視することの困難な文章といえよう。

しかし折口鎮魂説、特にその骨格自体は、それほど複雑怪奇なもの、というわけでもない。複雑で不可解で幻想的なのは、それにまわりつく彼の生理である。それはちょうど、花盛りの藤棚を裸にすれば、下から無骨な木枠が現われるようなものである。そしてわれわれはまさに、第Ⅰ部ではその素っ気ない木枠の成り立ちを明らかにしようとしているのである。そこに纏綿して折口学の世界を飾っている目も綾な花々については、第Ⅱ部で論

じることになる。第Ⅰ部の作業が、折口信夫という妖しい花を材料にしながら、滑稽にもひたすら禁欲的になって貧相な結論に向かっているように見るとしたら——実際そうしているのである——、第Ⅰ部は正しく読解されていることになる。

＜折口学内外の術語＞

第Ⅱ部は第Ⅰ部の結論から自然に出てくる設問である——少なくとも出所の知れない課題ではない——が、第Ⅰ部が何を背景として出てきた課題なのか、多少ともその出所を明らかにしておこう。

折口信夫の鎮魂説、あるいは鎮魂論——本書では厳密な使い分けはせず前後の文脈によって通りのよい方を用いることになるが、大雑把には「説」が民俗学的研究を、「論」が思想・文学的所説を示唆する——の学的位置という場合、二通りの位置付けが考えられなければならない。すなわち、(一)折口学がそこに棹差す研究史上での折口鎮魂説の位置、(二)折口学自身の中での鎮魂説の位置、この二つである。どちらもきわめて大きな問題であるが、折口鎮魂説理解へのささやかな寄与を目的とする本書の立場から、学説史的意義といった難問はひとまず措き⁽¹⁴⁾、ここではおもに折口学の諸術語、いわゆる「折口名彙」に焦点を絞って、それらの位置関係を確認していくという方法をとりたい。したがって右の二つの設問は、(一)先行諸学説の術語との関係からみた折口名彙としての「鎮魂」概念の位置、(二)折口名彙のなかの「鎮魂」概念の位置、というふうに問い直すことができる。そしてこう設問すると、この二問は結局一つにまとめられ、「鎮魂」を含む折口名彙の研究史的出自を問うた上で、それらの意味関連を整理する、という一続きの作業になる。結論をきわめて簡単に述べると、「鎮魂」の語は先行する原始宗教研究(宗教起源論)のおもな学術用語を交差させて結ぶ縄のように用いられており、その結び目を核として、関連する日本古代の用語を周囲に配列したのが折口鎮魂説である、ということになる。つまり折口鎮魂説は、日本の古代文化——文字に残されるか、あるいは伝統行為・慣習習俗に痕跡を止めた——をフィールドとして行なわれた、国産の宗教起源論の試みなのである。折口が自らの一方の作品群を「古代研究」の名で呼んだのは、これ以外の意味ではない。

折口信夫の学的興味は、文芸研究を一方の極とし、他方に古代研究という極において、その二つを中心とした、いわば楕円形の領域を描いている。そしてその古代研究——呪術論とも言い換えが可能である——には、当然いくつかのキータムがある。それらは、一方では(A)折口に先行する既成の術語——ほとんどが外来——であるが、他方には(B)彼の造語もあり、また他方には(C)造語ではないが折口が独特の重い意味付けをなして術語としたもの、というように、大まかにいって三種が区別される。呪術論・靈魂論の核心に関わる重要な術語をあげると、(A)に属するものとしては、「マナ」「トーテム・トーテミズム」「タブー」「アニミズム」など、(B)に属するものとしては、「まれびと」など、(C)に属するものとしては、「鎮魂(ちんこん、たまふり、たましずめ、たまむすび)」「常世(とこよ)」「天皇霊」など、がある。「ライフ・インデキス」などは(A)と(C)との中間的な位置を占めるであろう。そしてこれら三相のキータムを玉にして貫く見えやすい糸は、いうまでもなく「たま・たましひ」への関心である。

ところで、こうして多数の術語を羅列するだけでは、折口の呪術研究の骨格、核心が見

えてこない。そこで「たま・たましひ」への関心から逆に設問して、靈魂問題と最も密接に連動する語は何かというと、それが「鎮魂」ということになるのである。「神道とは何か」と折口が問う時、ある文脈において彼は、半ば物質的な靈魂——人格性の有無を問わない——の移動・授受、ときとしてその質量的増減を信仰・実践の核とする古代的な神道を問題にしているわけであるが、そういう意味の問いに関連して折口は、「鎮魂がわからなければ神道がわからない」という意味の発言を繰り返している。折口信夫の古代研究の核心は、タマの信仰（すなわち靈魂信仰）と、それに基づくタマの呪術（すなわち鎮魂呪術）との解明にあったのである。したがって「鎮魂」の語義は、当初から四方に拡散すべき運命にあったといえる。

<術語の選択、受容と変容>

次に、折口の呪術論——もっと正確に限定すれば「鎮魂」呪術論——の研究史的位を問うたさきの三つの区別の内、(A)に属する外来の既成の術語を折口がどう選択し受容しあるいは変容させて折口名彙にしたか、と設問してみよう。

まずアニミズムについて。この術語の直接的な引用は、『折口信夫全集』の総索引では一箇所しかとられておらず⁽¹⁵⁾、そこではデーモン、スピリットなどを「あにみずむの当体、即精霊」とし、「かう言ふ低い神々は、時を経て出世してくる」と言っている。そしてこれらの精霊や神々は人間を祝福にくるといのだが、これは来訪神、まれびとの行為にほかならないので、アニミズムという語の使用頻度に関わりなく、折口信夫はアニミストであるといつてよい。

タブーについても、索引では数箇所しか引いてない。一つの箇所では「戒律」の語のもとに、「神聖」を犯さないようにするその不行為が「たぶう」である、と説明し⁽¹⁶⁾、ほかの箇所では「禁忌」「物忌み」の語のもと、「神の資格を得る」ための「謹慎」である、と説明しているが⁽¹⁷⁾、折口の呪術論においては後者の意味でのタブーが重要になってくる。そしてそこでは、神の資格を得るための物忌みとは、資格を付与する靈魂がはいってくることを待つこと、とされる。これは外来魂——フレイザーのいう外魂 external soul——の附着説であり、アニミズムを前提としなければ成り立たないものである。

次にマナについて。これは多くの場合、アニミズム的存在である「外来魂」とシノニムに用いられ、アニミズムに対立するマナイズム的な意味が明瞭な用法は見られない。「稜威」「サチ」「セジ」などという、どちらかといえば非人格的な印象を与える用語も、多くの場合その前後に「靈魂」「たま」という用語を伴うのである⁽¹⁸⁾。

したがって、アニミズムとマナイズムの関係ということについていえば、両者は厳密に区別された排他的な説明枠としてはとらえられておらず、個々の信仰、儀礼、習俗、呪術をどちらの枠によって説明しているのか、必ずしも明瞭ではない。むしろ、二つの術語は流動的連続的に理解されている、といったほうがよい。しかし、タイラーのアニミズム説とマレットのプレアニミズム説との関係について、後説は前説の中に潜在していた相補的な考えを浮き彫りにしたもので、必ずしも対立的なものではないとも理解されるから⁽¹⁹⁾、折口説におけるアニミズム的説明とマナイズム的説明の混在は、学説の致命的な混乱とはいえない。ただし折口において、その両説の異同が自覚されたうえでの意図的な混同であったかどうか、今のところよく読み解けない。折口信夫のいう外来魂がアニミズム的なもの

のかマナイズム的なものか、しばしば曖昧だからである。

トーテムについて、折口の理解はフレイザーの祖述に近く、いわばアニミズムを前提としたトーテミズムになっている⁽²⁰⁾。トーテムが媒介するのは、マナというよりは、むしろ靈魂なのである。しかしじつのところ、折口の大きい関心はトーテムの上にはない。次の引用文にも明らかだが、折口には、自らの宗教起源論をたてるのにトーテムという語では人間社会に近すぎる、とでもいいかげんところがある。実際、次の文の出てくる一節の見出しは、まさに「とてみずむ起源の一面」というものである。トーテムの彼方にさらなる起源を求めるのである。

「とてむ崇拜の基礎観念は実は、雲を掴むやうな部分がある。……この短かい単語が、この観念を簡単に解決してしまった。だが疑問は其から先にあつて、まだ未解決のままに残されてある⁽²¹⁾。」

トーテムという短かい単語の先にあつて未解決のまま残されているもの、その原理・起源とは、いったい何であろうか。フランス社会学派よりはイギリス人類学派の立場に近いような折口にとって、それはたとえば聖なる実在としての「集団」「社会」などのような、いわば法人格的実在ではなく、むしろ個人心理的な実在、強力な感情的影響力を内在させた「感情関繋」⁽²²⁾ 的実在としての靈魂、精靈、神であったように思われる。そこから、数段階のトーテムを媒介項として、何らかの人格性の刻印を帯びた力が伝えられてくるのである。しかし折口はこれら一連の回路を、トーテムという語よりは、むしろライフ・インデキスの語によって説くことを好んだ。難解をもって鳴る最晩年の口述論考「民族史観における他界観念」——理論編に属する折口論文としては異例に長い——が、「とてむ」の後に「らいふ・いんでくす」をおいて論を結んでいるのは、この意味できわめて示唆的と言える⁽²³⁾。

ライフ・インデキス *life index* は、もともと印欧系民間説話の一類型を指す用語として提出されたものである⁽²⁴⁾。弟子の調査によれば折口論文における初出は大正一五年とされ⁽²⁵⁾、その後頻用されて折口学の最重要な術語の一つになった。私見によれば、これは折口学の理論面において「鎮魂」に次ぐ枢軸部に位置を占める鍵語であつて、鎮魂呪術の奏効する回路の在り方が、この語に担わされている。

第Ⅱ部で詳論するのでここには省くが、折口はライフ・インデキス（生命指標）とトーテムとを、一面ではほぼシノニムに用いる⁽²⁶⁾。他面またやや抽象化の度を加えて、靈魂の出自、したがって生命の源泉である神話的な場所を指し示す記号のようなもの、ともしている。その場合指示機能が第一に強調されるので、この意味でのライフ・インデキスは、ものや自然現象に限らず、ある種の言葉をも意味し、あるいはかえってそのほうがより機能的である。したがって、言葉がトーテムだとは言わないが、言葉がライフ・インデキスだ、というふうには言うのである。たとえば次のように。

「詞章の内容は、其『生命指標（らいふ・いんでくす）』とも言ふべき地名を聞くと共に、具体化して胸に広がったのである⁽²⁷⁾。」

またここで全体的な特徴として指摘しておくべきは、前世紀末以来の西欧の宗教起源論者たちがこれらの術語によって論じてきた社会学的側面が、折口にあっては稀薄なように思われることである。一九世紀のタイラーやフレイザーには目立たなかったが、その後の学説史はタブーやトーテムをすぐれて社会学的な概念とする方向に進んだ。しかし折口には、それらが社会的装置としてどう機能するかというような設問は、おもてだつて見られない。折口にとってそれらはどれも、呪術宗教的に並み外れた感受性と能力をもった個人が、社会内の日常的場面ではなく、そこから極限的な場面におしだされて、人よりはむしろ神や精霊、あるいはその力と一対一で向き合うところで遭遇する、種々の彼岸的な場面だったのである。

折口学のこうした非社会学的傾向——必ずしも発想がそうだというのではなく方法がそうだという意味——は、たとえば彼の「天皇霊」説に基づく天皇論を、ウェーバー流のカリスマ概念を援用した天皇論と対照することで示すことができる（折口はカリスマの語を用いていないようであるが、このような負の意味での術語の選択にも、折口学の性格を看取することができる）。多くの天皇論が「カリスマ」をキーワードとしている所からもわかるように⁽²⁸⁾、「天皇霊」はそのようにも解釈が可能なのである。折口名彙の内の(C)に属する「天皇霊」は、『日本書紀』に出典があり、事実そこでの用法は、天皇の霊威・カリスマといった程度の社会力学的修辭ともとれる。しかし折口名辭としての「天皇霊」は、ところによっては神話的な実体化を極限にまで推し進めたもので、権威の根拠が人格化され、実体化され、かつ身体内に定位させられたものになっているのである。あるいはその遠因の一つは、社会学的分析が権力構造の批判につながりやすいところにあったのかもしれない、と疑うことも不可能ではない。

<「鎮魂」に収斂する折口名彙>

以上、折口が先行する外来の宗教起源論で用いられた術語をどのように選択し、あるいはそれをどのように変容して用いたかという設問にそつて、簡単に論じてきた。そこで次に、そのようにしてすでに折口名彙となった術語に、新たに自ら造語した術語や、文献の片隅から発掘してきた術語を加えて、折口はどのような日本古代信仰論、原始宗教論を展開しようとしたのか、と設問しよう。

折口学の核心にくる術語は何かという問いに対して、「まれびと」と答える研究者が少なくないことはすでに述べたが、これは一つの術語を解答する立場と言える。他方次のように、基幹となる術語をいくつか並べ、その下位にさらに関連する術語を配列することによりこの問いに答えようとする立場もある。もっともこの例の場合、一言にまとめようとするれば「まれびと」を重視する立場になるであろう。

「折口学の体系 その一

折口名彙の総体を巨視的に展望することによって、折口学の体系の中に名辭のそれぞれを位置付けてみよう。折口信夫の学説の中心にあるのは神の問題……時を定めて訪れる遠来の神である。……これが折口名辭としてのまれびとである。……

折口学の体系 その二

まれびとである神の訪れは、これを芸能の側面から見れば翁の出現ということになる。

……

折口学の体系 その三

民俗の方面からまれびとの来臨を捉えれば、それはまつりそのものである⁽²⁹⁾。」

ちなみに、この体系の中では、鎮魂は最後の方で「まつりの『靈魂信仰』に関する方面は鎮魂に中心がある」と位置付けられている。ともかくも何らかの「中心」にくる術語であることは、ここでも認められているわけである。

しかし次のように、「鎮魂」こそが折口学の中心であるとする立場もある。

「靈魂信仰の研究は折口の終生の課題であった。折口の靈魂信仰の研究は鎮魂論に中心がある。……鎮魂論は折口の学問の諸方面に及ぼされて、その体系の基礎をなす概念となった⁽³⁰⁾。」

ほかの立場もあろうが、とりあえずこの二つの立場を対比させて、このような差がどこから出てくるのかを考えてみよう。

まず神と靈魂への関心が折口学の出発点にあるとする点では、両者共通する。しかしこれではあまりに茫漠として一般的すぎるので、その「神」「靈魂」の問題が、折口学の中のどの術語にもっとも先鋭化して表れるか、という選択をしなければならない。

「まれびと」と「とこよ」はしばしば連動して出てくるが、これは神や靈魂がなんらかの世界の「人」や「場所」として出現するわけで、いわば問題を可視化する方向で術語を選択したものといえる。これに対し「鎮魂」は、可視的な世界の背後で起こる不可視の運動にかかわる呪術や儀礼であって、誰（人）がどこ（場所）で何をするかという二次的な設問よりは、可視的な事物間を浮遊する不可視の軌跡を透視することが課題となる。つまり、設問の方向が、前者はより可視的な方へ、後者はより不可視な方へと、逆になっているのである。両者はまたそれぞれ、折口学における世界観を析出する方向と、靈魂観を析出する方向との違いである、ともいえる。「神」「靈魂」とは何かを問うためには、このうちのどちらがより有効で、生産的であろうか。折口が「鎮魂といふことがわからなければ神道がわからない」といったのは、自ら定義したに等しい術語の重要な位置を表すものではなかろうか？ 少なくとも、もし折口名彙のほとんどすべてをこの語によって有機的につなぐことができれば、本書の作業は的外れではないと言えるであろう。そうしたことは一部すでに試みられているが⁽³¹⁾、本論への導入として「鎮魂」を軸に折口名彙をつなげてみると、おおよそ次のようになる。

他界である「とこよ」は「たま・たましひ」「靈魂」の常駐所であり、「まれびと」はその他界から「たま・たましひ」を現界にもたらす者である。そうした他界と現界の間を行き来自在な「靈魂」である「外来魂」を増殖させたり（たま殖ゆ）、現界の物体に憑依させたり（たま触り）、運動を制して一箇所に固定させたり（たま鎮め）、結び留めたり（たま結び）する一連の操作過程を「鎮魂」という。これは職能者が携わる呪術・技術であり、芸能や儀礼の中核をなす。「あそび」とは文芸や芸能や儀礼的所作により、そうした「靈魂」を対象に「鎮魂」することにほかならない。手足を動かすことにより靈魂が操られ、あるいは歌を歌うことによりそこに内在していた「言霊」としての「靈魂」が相手に移動して

ゆく。しかし実際に鎮魂を成就するのは人間の業^{わざ}ではなく、「ムスビの神」の業である。また「ライフ・インデキス」とは、それらの「靈魂」の行き来する経路に沿って配置された、他界への道筋を矢印で示す行き先案内の標識板である。「靈魂」には貴賤・軽重があり、現界の職業の資格を保証するものもある。たとえば「稲魂」が憑依しないと稲の収穫を自由にできないし、「国魂」が憑依しないと国を領有できないので、為政者にはそれらを附着させたり、あるいは代替りにそれを継承させるための「鎮魂」の儀礼が必要になる。代表的なものが天皇の資格を保証する靈魂である「天皇靈」を先帝から新帝に移動させるための「大嘗祭」であり、「日継ぎ」(=靈継ぎ)とはその「天皇靈」を継承するという意味である、と。鎮魂にかんして、大体このようなことが、折口によって繰り返し説かれている。

こうした折口信夫の鎮魂論が、『民族論理』論の形成⁽³²⁾を目ざす折口学、その中期の宗教論でも支柱をなしていたことは確実である。「まれびと」の語を糸としては、このような多くの語を貫くことはできない。

本論に至るまでの背景を上述したが、そのようなことをあらかじめ高所から見定めた上で実際の作業にとりかかったわけでは、もちろんない。むしろ、「鎮魂」という語が全集に頻出し、重要な術語であるらしいのに、それが何を意味するのかを明快に教示する文章や人がなかったのも、自らその作業を試みたまでのことである。無意識的で半ば偶然的でもあった経過を跡付ければ上のようにも言える、というにすぎないが、しかし問題の所在をかなりはつきり示すことができたため、やや特殊な問題意識が理解されたのではないかとも思う。

<本論の構成>

これで本論の内容に入る準備があらかた整い、序章の作業としては、あとは目次を解説する作業を残すのみである。

まず第Ⅰ部から。ここでは、右のような研究史を背景として出てきた折口信夫の鎮魂説の内実を検討し、次いで、それが日本民俗学の先頭グループに位置するものとして、後学にどのように継承されたかを跡付ける。

第一章では、折口その人の鎮魂説を、おもに先行する国学者・鈴木重胤との関わりで論じる。副題に「透明な理解」としているのは、従来の研究では明らかでなかった二、三の問題点を正確に指摘したという自負からである。

つづく第二章では、折口鎮魂説の中の特殊な一展開として、「天皇靈」の鎮魂に関する彼の所説を検討する。カリスマ論によらず、またおもてだった文化人類学的な比較の手段にもよらない、固有の靈魂信仰をたどって展開された天皇論の一典型として、これを位置付けたい。

第三章は、明治以降の学術的鎮魂研究を学説史的に取り上げる。副題が「折口鎮魂説の前後左右」となっているのは、そこでの主流が、折口鎮魂説との密接な関係——正負の意味で——にある学説だからである。折口鎮魂説の多義性をそのまま反映し、さらにそれを各自が多少とも展開させているため、ここでの鎮魂理解は多岐にわたっている。

これを受けて、第Ⅰ部の最後を締めくくる第四章では、鎮魂研究史の全体像を理解する一助とするために、それら多義的に解釈されている各鎮魂(説)の類型化を試みる。

以上、この第Ⅰ部の作業は、従来の研究史の直線的延長上に位置するであろう。

第Ⅱ部の作業は、折口鎮魂説の発生の一因を、彼の特異な身体感覚に探ろうとするものである。歌人・釈迢空は折口信夫と一つの身体を共有しているので、迢空短歌の発生も当然ここに求められることになる。というよりも、設問としては逆に、「折口鎮魂説と迢空短歌とが発生してきた同一の基盤があるとすればそれは何か？」というのが、ここでの問いである。

第Ⅰ部で折口鎮魂説を自足的に分析する過程で、なぜそのような論を展開するに至ったかという疑問が、しばしば出てきた。もちろんその理由の半ば以上は、原始信仰という対象自体が規定し、内外の研究史が要請するところにあっただけであろうが、そういう外側からの必然性で納得してしまうには、折口鎮魂説はやや「肉声的」すぎるところがあるのである。このような指摘は数多い。そしてこの「肉声的」という形容を使ったある研究者は、また折口の文体を「生理的にのみ生きている文章」とも評している⁽³³⁾。まことに結構な指摘と言えるが、惜しむらくはそこでは、折口学の「生理的」なレベルは論じられてはおらず、おもに感覚的あるいは感情的なレベルが論じられているようである。たしかに、「生理的」とはそのような意味にも常用されるが、私はむしろ文字通りに、折口学の特異性の一因を、彼の生理心理的レベルに求めることができるように思われる。このような視点から折口学と迢空短歌をみたのが、第Ⅱ部の作業である。こうしたからといって、折口鎮魂説・迢空短歌のすべてが折口の身体感覚の特徴に解消されるというわけではなく、そのような還元主義で折口学の全体を覆おうとするわけでもない。ただ折口の学・芸が成立するに際して、ひとつの契機として、そのような特定の生理的特性が与って力あったのではないか、といているに過ぎないのである。

第 I 部 研究史の中の折口鎮魂説

「天地世界の立るも神人万物の成れるも、此鎮魂に依ずては立つ事無く、物として成事無き理なり」

「鎮魂第一義なる神典を学びながら、その通を得ざる輩などは、不意く漢意の染附て有るなり」

(鈴木重胤『延喜式祝詞講義』十二卷下)

第一章 折口信夫の鎮魂説——その透明な理解のために

序 節

折口信夫の神道学・民俗学を通じて、「鎮魂」ということはおそらく最重要なテーマのひとつであった。量的な問題から言っても、キー・タームの出現頻度を見れば、第一位「たま」に次ぎ、第三位以下の「まれびと」「天皇」「歌舞伎」「常世」「みこもち」などは、これに及ばないのである⁽¹⁾。しかし、鎮魂という、現代の文化人にも必ずしも耳慣れなくはないこの魅力的な語に関して、折口が展開した質・量ともに豊かな議論は、けっして理解しやすいものとは言えない。理由の第一は、まず鎮魂という語で普通にわれわれが連想する「死者のためのミサ曲（鎮魂曲）」という語感が、折口鎮魂説の中ではほとんどないか、あってもきわめて派生的・間接的なものでしかないということ、第二は、自らも認める「事象を同視し易い傾き」⁽²⁾により、一見別物とみえる者が同じ鎮魂の語で呼ばれ、語義自体があえて一義的なものとはされていないこと、第三は、このことと鎮魂が最重要なテーマであるところから「何もかも鎮魂に持ってゆく」⁽³⁾ くらいがあること、この三点である。ただし、理由の第二、第三の点は同時に、「鎮魂」という語で折口が考えようとした宗教現象の拡がりや証しするものにほかならず、折口の命名を離れて言い換えるならそれはつまり、靈魂の運動・生態一般だったのである。したがって折口の鎮魂説を理解しようとするなら、その「鎮魂」の語にはあまり拘泥しないほうがかえって便宜である場合も少なくはない。これは考慮に入れておいてよい事である。

ところで、靈魂の運動・生態一般を対象とするこのような折口の鎮魂説が後学によってどう理解されてきたかをみると、(一) 直弟子の一部による「祖述以外にない⁽⁴⁾」行き方、(二) 折口説の部分的継承と同方向への多少の展開⁽⁵⁾、(三) 折口説を取捨撰択し、他説をも考慮に入れて単純化する方向⁽⁶⁾、(四) 折口説を前提とした上でのそれに対する明らかな反論⁽⁷⁾、の四通りほどに大別されるかと思う。(一) は問題外として、(二) への批判を言えば、折口説を部分的に継承して自分自身の対象分野に適応し、その中の現象を「これは鎮魂である」と言っても、鎮魂の語義自体が折口説によれば多義的であり、また折口説を離れてはそれぞれの言うような多様かつ不統一な意味を持ちえないのであるから、それでは結局何ら正確な事を述べたことにはならない。(三) への批判を言えば、これはたとえば鎮魂の原義・原像を求めて折口説の単純化を計るものであるが、すでに折口とその後継者たちによって多様に用いられてきている鎮魂の語義が、そのような一家言で統一されることは期待しがたい。万一期待できるにしても、過去の不統一を跡づける作業は、やはりなされねばなるまい。(四) への批判を言えば、これは折口説そのものの理解に資するところきわめて少ないと言わざるをえない。本章で以下に行なおうとするのは、(一) をも含めたこれらの研究史に対する不満から、このいずれとも異なる行き方、つまり羅列的祖述でもなく単純化でもない、折口その人の発想に添いつつ、その説を色づけなしに理解しようとする試みである。

このための全体の構成は、まずそこに折口の鎮魂説が現われてくる外的条件としての、宮中鎮魂祭の内容とそれをめぐる先人の鎮魂説中の重要な二つを簡単にまとめ（第一節および第二節）、次にそれを受けた折口説の内における語義内容の検討を行ない（第三節）、その上で折口が鎮魂と呼んだ諸呪術・儀礼をあるひとつの観点から分類整理し（第四節）、

最後に折口の発想の裏にあるものを指摘する（附節）——暗示的にとどまるが——、という順序をとる。

第一節 宮中鎮魂祭の素描

宮中鎮魂祭は、旧暦一一月、中の寅の日（つまり冬至の頃）の日没後、篝火をたいた中で行なわれるもので、世界各地に見られる冬至祭・太陽祭祀の性格が指摘され、日本では日の御子として太陽と同一視される天皇のための健康長寿の呪法、あるいはその復活のための儀礼と考えられている。その全祭儀のうち、鎮魂祭の鎮魂祭たる所以のものを極めて簡略に述べると、（一）伏せた宇気槽うけぶねの上に巫女が乗り、矛でその槽を撞く「宇気撞き」、（二）神祇官人が糸を結び、その結んだ糸を箱に納める「糸結び」、（三）女官蔵人が御衣（天皇の衣）を納めた箱の蓋を開き、それを振動させる「御衣振動」、という三つの祭儀が、「一二三四五六七八九十」の唱え言にあわせて、同時進行的に行なわれるものである。

これに対する公約数的解釈は、「宇気撞き」に関しては、これにより魂を覚醒させて招き入れるとか、この中に魂が存在することを報せるとか、陰陽合精の呪術（模擬性交）などと言われる。また「糸結び」に関しては、誘発された魂をこれによりつなぎとめる呪術と言われる。「御衣振動」に関しては、天皇の形代としての御衣をゆすることで魂を呼び入れる、などと言われる。

宮中鎮魂祭は異種の祭儀の複合体であり、この三儀はそれぞれ原由を異にする。（一）は天岩屋戸神話を起源譚とするもので、巫女は天宇受売命あめのうずめのみことに対応し、その杵は「神代紀」上の本文にみえる「茅纏の矛ちまきほこ」に、所作は同所にみえる「顕神明之憑談」に、それぞれ対応する。（二）は民間習俗としての魂結びのソフィスティケイトされたものである。（三）は、振動という要素が、「一二三四五六七八九十」の唱え言と相俟って、『先代旧事本紀』にみえる宇麻志麻治命うましまじのみことの事蹟を起源譚とする。これは、神武元年一一月の寅の日——冬至——、宇麻志麻治命が天皇と皇后のために「御魂を崇鎮し寿祚を祈祷」したという物語である。その次第は、十種神宝とくさのかんだからを「一二三四五六七八九十」と唱えながら振るえ、「由良由良止」振るえ、そうすれば死者も生き返るだろう、という天神の教導に従ったものでと記されている。御衣を振動することと神宝（採り物）を振動することの違いはあるが、ともあれ何かを振ることの共通点に注目するわけである。

言い足りない点が多くあるけれども、鎮魂祭の説明はここでの主目的ではないので、詳細は便利な類書に譲り⁽⁸⁾、早速本論に入ることにする。

第二節 伴信友と鈴木重胤の鎮魂説

伴信友の鎮魂説

『古事記伝』の中で宣長は、天岩屋戸ノ段の「伏汗気ウケフセテ」に関して、「此物後世鎮魂祭に遺れり、日神のこもり坐を招きまつりし心ばへもて遊離する魂を招き鎮むるなるべし」と言い⁽⁹⁾、篤胤も師説を大きく出るのは説いていない⁽¹⁰⁾。この短い所説に対して、伴信友ばんのぶとも（一七七五～一八四六）は「たやすく説述べきにあらず、よく其故事を温ねあきらめて、おのがじし暁るべき事にこそ⁽¹¹⁾」とまず批判した上で鎮魂祭の考証に入り、後世評価の高い一書をもっている。まとまった鎮魂祭研究としては時間的に最も早い『鎮魂伝』が

それである。

ではその中で、批判された師説に対して信友はどう考えていたかという点、実は「伏汗氣踏登杼呂許」す所作について、それが鎮魂祭の本義に関わるものとはしていないのである。逆に、『古語拾遺』の一節を解釈して次のように述べ、天鈿女命の具体的所作は鎮魂の儀そのものではない、としている。

「古語拾遺云、凡鎮魂之儀者、天ノ鈿女ノ命之遺跡ナリ……云々とは、鎮魂祭の時の神樂に、御巫の宇氣舳を覆て云々、して仕奉り来れるは、高天原にて天照大神の御窟閉の時、鈿女命神樂仕へ奉りて招出し奉れる、尊くめでたき儀を、遺跡のまゝに代々相嗣て仕奉り来れる由なり、もはら漢文のまゝに鎮魂の儀とは意得べからず⁽¹²⁾。」(傍点引用者)

この点について特に指摘されたものを見かけないようだが、信友その人の鎮魂説をまとめようとするならば、折口などのいわゆる「猿女の鎮魂」なるものを信友が認めていなかったことは、特記されねばならない⁽¹³⁾。天岩屋戸神話を重視する大部分の鎮魂説と比べると、このような立場は特異なものだからである。

ところで、「猿女の鎮魂」を認めないとするならば、鎮魂の儀について信友はどう見ていたのかと言うと、『先代旧事本記』中の宇麻志麻治命の事跡にみえる、いわゆる「物部の鎮魂」を本縁譚として重視しているのである。このことと「フル」という語について、信友は次のように述べる。

「是則所謂布瑠之言ノ本矣とは、鎮魂をオオミタマフリと謂ふを、其御魂をフルと謂ふ言の本なりといへるにて……女官蔵人開御衣筥振動ス……など見えたり……これかの義解に、招離遊之運魂鎮身体之中府、と謂へる神伝の鎮魂の厭術なり⁽¹⁴⁾」

ここでは、鎮魂を「タマフリ」と読むのは物部氏の祖から伝わった神言によるのだということ、それは御衣を「振る」の「フル」に通じているのだということの二点に加えて、振ることは鎮魂の「厭術」とされていることに注意しなければならない。松前健氏はフリ(フルに等しい)の原義について次のようにまとめるが、(一) 振られるものは何か、(二) 魂はどうされるのか、(三) その間の関係はどうか、の三点を信友説に沿って追求すると、充分とはいいがたいように思われる。

「魂振り説は、伴信友や井上通泰氏など以来、古くから唱えられている説で、土橋寛氏や上田正昭氏などもこれを採っており、……かなり有力視されている。これは魂のオギシロとしての衣や呪物を振り動かすことによって生命力を旺盛にさせ、ふるいおこすという意味をもつという⁽¹⁵⁾。」

(一) について、衣や呪宝が振られるとは確かに信友もそう述べるが、(二) ないしは(三) について、信友はかならずしも生命力を旺盛にさせふるいおこす、とは述べていない。諸家の説をまとめればそうなるという意味で、信友に関してそうだと言っているわけ

ではあるまいが、上の書き様では、信友もそう考えていたと誤解されかねない。信友に限って言えば、御衣を振ることは鎮魂のマジワザだとだけ言うにとどまり、呪具を振ることすなわち魂を振るいおこすことだとする語呂あわせは特に認められない。

ところで鎮魂に対するもうひとつの訓「タマシズメ」⁽¹⁶⁾と、これも鎮魂とされる魂結びについて、信友が両者を明確に区別して述べた箇所がある。

「御魂を鎮奉るなどいふ鎮とは、神の某処に鎮坐と云は、他処に遷往坐ずて其処に留り給ふを云ふと同意にて、御魂結びの趣は……^{マジワザ}禁厭法なることを意得べし⁽¹⁷⁾。」

これを見れば、魂結びとは魂自体ではなく、何か物を結ぶのであって、この「マジワザ」により魂が「鎮」する、すなわちそのあるべき処からよそへ遷らず「其処に留」ることになるのである。以上をまとめると、鎮魂に関しての三つの動詞、「フル」「シズメル・シズマル」「ムスブ」に対する信友の解釈は、呪物を「振る」あるいは「結ぶ」ことにより魂が「鎮まる」という関係にある。

振ることで生命力や魂を振るいおこす、といった語呂あわせが信友にないことを今見たが、同様に、何かを結ぶことで魂をそこに結びとどめる、という直接的な解釈もしていないことをあわせ考えると、これら実際の所作と、魂を鎮めるという目的ないしは結果との間に介在する禁厭法・厭術の内容を、当然問題としたくなる。しかし信友には種々の呪術の語義と出典を考証した作業があるのみで、それ以上の呪術論の核心的議論を見ることはできない⁽¹⁸⁾。そのような作業は次の鈴木重胤の鎮魂説に待たねばならないのである。

鈴木重胤の鎮魂説

伴信友より一世代後の鈴木重胤（一八一二～六三）の鎮魂説は、『延喜式祝詞講義』一二巻・下に見える。これは『鎮魂伝』に比して後学の研究にあまり——というかほとんど——取りあげられないが、靈魂の運動、神霊との交渉などについての考察が多彩であり、行法実践的な趣きの強いものである⁽¹⁹⁾。しかもそこには随所に折口鎮魂説を先取りするような箇所が見られ、ことによると折口は重胤説に多くを負ったのではないかと強く推察されるのだが、このような目につきやすい影響関係が従来ほとんど指摘されなかった——管見にはいった限りでは島藺進氏の未公刊論文における言及のみである——のは、不思議なことといわねばならない⁽²⁰⁾。

まず語訓に関して、重胤は鎮魂祭をオホミタマフリの祭とのみ訓んで、シズメの訓みはとらない。そのシズメの訓は「鎮御魂齋戸祭」にあてはめられて、これを「オホミタマシズメイハヒドの祭」あるいは「オホミタマライハヒドニシズムル祭」と訓む⁽²¹⁾。両祭は次のように、一二月の鎮魂祭が魂を増殖させる主要行事、一二月の鎮御魂齋戸祭はその増殖した魂を齋戸あるいは八神殿に納める付属的行事、として区別されている。

「彼鎮魂祭は御霊を^{オキフヤ}招殖すの神事此齋戸祭は結たる御魂緒を齋戸に鎮祭るにて、御座所にと有も彼齋院に坐は神殿になる事下に云るが如し、必別々の事ならず同事の前後の序なる者なりけり⁽²²⁾」

「故思ふに上古には鎮魂祭有て直に其御魂を彼八神の御許に鎮祭られけむを、中古以

来宮内省にて行るゝ事と成れりしより、八神殿に収る祭は十二月の事と成りけむ⁽²³⁾」

斎戸祭はともかく、鎮魂祭のほうをもっと細かく見ていく。まず語義内容を列挙すると次のようであり、「振る」はもちろん、折口独特の説と言われる「触る」「殖ゆ」「賜ふる」「霊合ふ」をすでに説いており、さらに「降る」の意味まで考えられている（本節では以下の引用文中、原文の万葉仮名をすべてカタカナに直す）。

「鎮魂の義解に、謂鎮安也……と有は全く漢文の様なれども決く我古伝なり、今先此文を説べし、鎮安也とは其離遊の運魂を身体の中府に招安るを云ふなり、……人の精神を神に稟賦^{タマハリ}て生るゝ所は即ち賜の義なるが、我有と定れるを心とは云なるが不知々々も魂振て天神の御魂を迎へ睦霊合ふ事の良久しきを得て、身と共に長りて太く高く整ふ者なるが、其は彼八神の御所為に在が故に、神代より此御祭の有来れるなるを、名目には鎮魂祭^{オホミタマフリノマツリ}と云るを、此には鎮字を釈して安也^{シズムルナリ}とは云るなり、（下に此名義を説く所を合せ考ふ可し、布理とは神に稟て我魂の整ふ所を以て云ふ、日本紀に振を登々乃布とよめるを見べし、……万葉十五（三十六丁）タマシヒハ アシタユフベニタマフレドと有は魂は朝夕に雖魂振^{タマフレド}と云事にて、神より賜ひ殖れどももの意なり、……

離遊は天中の大気と共に運旋^{メグル}て有る意なり、尤人の精神の離散するも其中には還る事なれども、其実は我身に元来神より稟賦たる魂の有上に、猶天神の御魂を招て太く高く為す由なり、……

鎮身体之中府とは我身体の中府に、元より神在て此に主たり、其上に天中の神霊を招鎮めて天神に霊合ふ由なり、……

鎮魂祭をオフミタマフリノ祭と訓み、古語拾遺にも右の二字をオフミタマフリと訓み、天武天皇御紀には招魂之をミタマフリスと訓れば然訓むぞ古言なる、また神代紀なる恩頼字をも景行天皇御紀なる皇霊之威をも、共にミタマフユと訓る、皆同意の言也、……

此フリフユは離遊べる運魂^{ミタマ}の天中を行歴るが、人体の中府の降^{フリ}て其触^{フル}る魂を殖し整へる由なり、降^{フル}とは神より降す時を以云ひ、威^{フユ}とは内に整たる精神の殖弘ごり利用を為すを云ひ、振とは内に整ひたる其余韻の侘に乃至て其威勢の加りて神々しく成る事を云にて、其成整ふ所識神聡明く身体剛健く寿命長遠の神術なる者也けり、然れば鎮魂祭とは魂を神より受賜り殖し留めて、身と心と相共^{アイソ}は令其心をして神明に令至る祭になむ有ける⁽²⁴⁾」

天を還る魂、あるいは神が降らせる魂を身に受けて、それを我が魂もろともに殖やす、そうして整えられた魂が今度は霊威を外に向けて発するという、重胤が鎮魂祭に読み込んだこの図式を見ると、われわれは折口の次のような一節との間に、単なる語義内容以上の共通性を認めないわけにはいかない。

「かうして完全にものいみが遂げられた時に、外来魂は来触して内在魂となる。古語ふるはこの作用をあらはした言葉である。……ふるなる語も発音が変化して、これが

ふゆとなると共に、意義にも分化を起して、増殖の意味を持つやうになった。来触・附著から転化して、内在魂の分割といった内容を持つ様になったのである。そして、それから、尊者の分霊を受けてその威力にあやかる信仰が発した。それからみたまのふゆなる古い用語例が生じ、それを分け与えられる祭りをみたまのふゆまつりと言ひ、その祭りの行はれる時期を以てふゆと称した事から、後には、ふゆなる語が、冬期を意味する冬に固定して、季節をあらはす語となった⁽²⁵⁾。」

外来魂が来触して内在魂となる、その内在魂が増殖し、尊者にあつては靈威となつて外に発する、というこの図式は、重胤のその翻訳と言つても言い過ぎではあるまい。

折口との類似はともかく、このような語義内容に関して、重胤はもう少し具体的にどのようなことを考えていたのであろうか。

鎮魂祭の原由について、先に、伴信友が天岩屋戸神話の天鈿女命の所作を鎮魂ではないとしたことを見たが、重胤はその「猿女の鎮魂」も「物部の鎮魂」も、ともに鎮魂とする⁽²⁶⁾。がどちらかといえば、重点は信友とは逆に「猿女の鎮魂」のほうにある。

「此時の神懸に、ヒトフタミヨイツムユナナヤココノタリと有しは天宇受売命の矛を以て宇氣槽を衝給へる数に合応て、右の如く石屋戸出現の御言とは成れりしぞかし、……其気の充々て徹達る所より、神明之憑談の有る所以はしも真に深き意味有事なり、……但此は魂に就て布瑠なり彼は術を以て布瑠なり⁽²⁷⁾」

「凡て神事の主旨天岩屋戸に始て備れるに、何の不足る所有て饒速日命に命令を伝て天降し給ひけむと思ふに、天鈿女命の伝る所は尋常の鎮魂祭なり、饒速日命の行ふ所は若痛む処有は此十宝を振て鎮めよ、如此せば死人も生返らむと宣る表物にて常と変との差別也⁽²⁸⁾」

「此に於て猿女君の所伝と物部氏の所伝とを合せて、今の鎮魂祭の儀式は成整へりし者なりけり、尚事を分て云はば猿女君の伝る所は離遊の運魂を招鎮るを主と行ひ、物部氏に伝る所は大御病坐ず大御寿永久しく坐む術なるべし、宇麻志麻治命の名の宇麻志は可美にて麻治とは呪の由ならむ⁽²⁹⁾」

このように、鎮魂祭の中心は猿女の行なう魂の招鎮増殖であり、物部の鎮魂は随時に呪物を振つてする健康長寿の呪術であるとされている。『記・紀』及び『旧事紀』を史実とした上での近世風の議論であるから、多少調子外れな言い方になっている箇所はあるにせよ、鎮魂祭における猿女と物部との要素の区別とそれぞれの機能の基本的考察は、正確である。

このうち、「物部の鎮魂」に関してはその呪術の奏効する機構の具体的説明は特にないが、天岩屋戸神話⇨「猿女の鎮魂」のほうには、触る、殖る、振るの語義総出の観のある説明が見える。

「天宇受売命太御神を招出し奉らむとの一を執て其心天地の底際の内に至れり尽せり、所以に石窟を閉て深く幽居坐す大御許迄も其響き至れるが故に、太御神の今出御むと為る大御心の既く神懸り憑着て、彼一二の御言を令宣給へるが其即天地の気数を身体に具へ聚るにて、後世胎息と云事の起りなり、呼吸を漫りに外に出す時は神気散て其

精神衰へ、勉て内に引時は神気聚て其心靈なり、其心靈なる時は天地神祇と合一なり、古語に靈合と云は此なり、又多麻布流とも云なり、……此祭をミタマフリと云も我魂の彼に充実り殖るに随て、其天神の御許に行触れ其御靈に睦靈合つて、我身に降り鎮る故に奇靈なる神明の憑談を得て、其言も行も正しく直く有て世にも人にも又勲功しかるべき者なり⁽³⁰⁾」

ここでは、天鈿女命の強烈な思念が天地の間に充満し（殖る）、それが天地を動もし（振る）、それが皇大御神にまで届く、あるいは大御神の魂がその動む天地の中を天鈿女命のもとにまで至って神懸りが起こる（触る）、という力動的な魂の運動が描かれている。順序を考えると、「殖る」ことで「振り」、「振る」ことで「触り」、さらにこの「触る」ことによって改めて「殖る」、となるのである。

このように魂を実体的かつ力動的にとらえ、また大業をなすには「天地を預鑄造る神の恩頼を背に⁽³¹⁾」負わねばならない——すなわち鎮魂の神事を修しななければならない——とまでいう鎮魂の実践的傾向が強い重胤にして、次のような言があるのは不思議ではない。

「予は深く思ふ所有て此魂の事に心を仕ねて日々に為る事成す事皆此穿鑿耳なり⁽³²⁾」

「天地世界の立るも神人万物の成れるも、此鎮魂に依ずては立事無く、物として成事無き理なり⁽³³⁾」

「鎮魂第一義なる神典を学びながら、その通を得ざる輩などは、不意く漢意の染附て有るなり⁽³⁴⁾」

しかしこのような一途な情熱は、他面では「鎮魂」という一語の拡大解釈の危険を孕むのであって、ところによっては次のように万事を鎮魂とする文体が目につく。

「何れも此鎮魂の謂なり、此神典中の甚しき一大事なるを昔より曉り得たる人無きは甚も拙き事なり⁽³⁵⁾」

「衣の裾を結ぶ事は全く上に説ふ玉緒の事より出でたる也、……云々と有る歌の状など、鎮魂の由と通えたり、……と有るも、我が魂の放るゝを結返す由なるなど皆此鎮魂の術より出たるなり⁽³⁶⁾」

文体の走りはともかくとして、次のような重要な神話的事蹟も、そろって鎮魂と解釈されている。まず天照大神が御倉板拳之神を齋きまつたことである。伊邪那岐命から与えられた御頸珠・御倉板拳之神を、重胤は十種神宝などと同様の呪物と見て、「凡ての事の様全く鎮魂の謂也」としている。次に誓約の段において、「ヌナトモゝユラニ振滌^{ふりすすぎ}」（記）とあるのを引いて、「同じく玉緒を振動したる也、此に依て神等の成坐るは即ち御靈の殖る也、此れ亦鎮魂の縁」という⁽³⁷⁾。こうした解釈は、特殊な事象を抽象して得られた原理が、逆に普遍化され全体に拡大適用されていくところに出てくるもので、折口が「類化能力」と呼んだ思考方法の典型的な例といえる。

そのほか、魂を結ぶ呪術など、言及できる細かい事はいくつかあるが、煩雑なのでここ

には省き、産靈^{むすび}の神が鎮魂と密接な関わりのあることを説いた部分を、最後に引用しよう。産靈の二神がほかの神々とは異質な、靈質の神であるとか鎮魂呪能をもった神であると考えられており、これは折口が産靈の神に関して展開した議論をそっくり先取りしているものと言ってよい。

「天御中主神の御靈二柱に殖^フり別れ坐て、高皇産靈神神皇産靈神と成出給ひ、其産靈を以て天地万物を天中に結成し給ふ、此即天御中主神の御靈の幸^{サキ}はひなり、(此二柱神等の天中に御靈を振して相結ばり合結て、天地万物を生成し給ふ事神典の古伝に著明なり、……)] 若てこの二柱の産靈に資て天中に一物を成給へるが、其清陽の気の上れるは天と為り、重濁れる質^{モク}は下りて地と成る、此を天地開闢と云ふ而して天に就て宇麻志阿斯訶備比古遲神天之常立神成坐して此を鎔造^{ツクリ}給ひ、地に地に就て国之常立神豊雲野神成坐て鎔造^{ツクリ}給へるが、其は顕露に成る事にして実には幽冥より皇産靈神の御力を添給へるなり、顕宗天皇御紀なる日神月神の御託言に、我祖高皇産靈神神皇産靈神は天地を預^{ソヒ}鎔造し、御功坐りと有此なり、預^{ソヒ}の字に深く心を留む可き者也、此亦彼幸魂奇魂の謂にして、亦此鎮魂の基本たり、此をミタマフリと云は人の徳^{サチ}を令立給ふ為に天神の世に幸へ給ふ御魂の降^{アマクダ}下り預^{ソヒ}して、其人の素より魂を太く大きく齋鎮め給ふ由也⁽³⁸⁾」

つまり産靈神とは、魂を振り交して万物を生成する神、魂を人に降り下らせて人身に寄り添わせる神、としているのである。長い引用をあえてしたが、これと次節の折口の産靈理解を比べることで、両者間の親近さは見紛う余地のないものになることと思われる。

第三節 鎮魂と産靈の区別

鎮魂の訓として「タマフリ」「タマシズメ」の二つは『鎮魂伝』以来一般に常識的に知られている。重胤によってその「フリ」が「振る」「降る」「殖る」「触る」「賜ふる」などの字をあてられたこともわれわれは見てきたが、折口における語義理解をその延長線上でまとめると、次のようになる。

まずタマシズメについては、これは魂の発散を防ぐための中国風の鎮魂であるとして、あまり重視されない。理由は異なるが、タマフリの訓のほうを重視する点では、重胤と同様なわけである。そしてそのタマフリについては、「触る」が第一義的に重視され(外来魂・まなあの来触附着)、「殖ゆ」「賜ふる」は発音の変化による二義的なものとされる⁽³⁹⁾。また「降る」の字は一度も使われていないようであるが、これらは語義の類推で近づけようと思えば、それほど無理はない。

決定的な違いは、伴信友と鈴木重胤の二人の先学——およびほかの多くの研究者——と異なり、折口が「振る」の義をほとんどとらない——あえて「まったく」といっても過言ではない——ことである。管見に入った限り、この点は従来指摘されたことすらないようであるが、宮中鎮魂祭において、「御衣振動」や「宇気撞き」といった、何かを振る所作が歴然とあることからするとこのことは実に奇妙なことであって、疑問を抱かずにはいられないはずなのである⁽⁴⁰⁾。いったいなぜであろうか？ ここでは注目に値する問題点としてあげておくにとどめるが、本書第Ⅱ部の設問は、まさにこのようないくつかの疑問点の

合間から、とどめようもなく滲み出てくるものなのである。

ところで、これら「触る」「殖ゆ」「鎮める」の三語だけでも単純ではないが、これらとは別に、あるいはこれらを包摂するものとして、「むすび」の語が考えられているようにも思われる。前三者は、語義はともあれ、「鎮魂」という同一術語にそくして考えられたものであるのに対し、後者はそれとの字義的・音義的な接点をもたない。両者の異同をつきつめて論じた作業をいまだ目にしていないが、折口鎮魂説の核心に関わるものと思われるので、以下鎮魂と産靈^{むすび}を弁別する作業に移ろう。

まず次の引用文を見ると、これはまさに、魂が触れ、殖える、さらには鎮まる意味までも含むような語義としての、「むすび」である。

「生物の根本になるたまがあるが、それが理想的な形に入れられると、その物質も生命をもち、物質も大きくなり、靈魂もまた大きく発達する。その靈^{たま}が働くことができ、その術をむすぶといふのだ。むすぶは靈魂を物に密着させることになる⁽⁴¹⁾。」

一方、より狭い具体的な所作のレベルでは、「むすぶ」は次のように、枝や草や紐を結ぶという、鎮魂呪術の一作法と考えられる。

「『浜松が枝を引き結ぶ』といふことは、浜の松の枝に自分の分割した靈魂の附着したものを結びつけられた意で、松の枝に鎮魂的な処置をしたといふことになる⁽⁴²⁾。」

そしてこのふたつの相隔った説明は、水を「掬ぶ」という言い方を介して、次のようにつながられる。

「この掬ぶと、物を結合する結ぶとは、関係がありさうだ。此は元来、或内容のあるものを外部に逸脱しない様にした外的な形を、むすぶという言葉で表現した点に共通する所があつて、其が、信仰の消えた後も、動作を表すのに、むすぶと言ふ言葉を使用して来てゐるといふ事になる。水を掬ぶは、信仰的に言ふと、人間の身体の内へ靈魂を容れる・靈魂を結合させるといふ事らしい⁽⁴³⁾。」

ところで、「むすぶ」といえば当然「産靈^{むすび}神」が考えられねばならず、事実、この産靈神の実体を探る折口の考察は、彼の鎮魂説理解のためにきわめて重要である。折口はこの神を、単に「魂」とも、「外来魂」とも、「靈的存在」とも「靈的な神らしいもの」とも述べているが、結局は何とも断を下していない。その間の迷いの跡が次のいくつかの引用文である。魂を体に入れる、その作用をなす「施術者」につけた名か、あるいは体に入るその魂そのものの名か、ある時は断定的に述べながら、「拵え物」をするのでなければ今の我々には積けないとして、結局最終的な判断は保留している。

「神となる原の形である。……此神々は、どうしても、人間の肉体の内容となるべきたましひだといふ考へに達する⁽⁴⁴⁾。」

「日本の信仰には、どうしても、一種不思議な靈的な作用を具へた、魂の信仰があつ

た。其が最初の信仰であって、其魂が、人間の体に著くと、物を発生・生産する力を持つと考へた。其魂を産霊ムスビと言ふ（記・紀）。産霊は、神ではない。……此神は無形で、靈魂よりは一歩進んだもので、次第に、ほんとうの神となってくるものである⁽⁴⁵⁾。」
「産霊神は、御霊御自体でなく、御霊を安く、宜しく物に結合せしめる威力を申すのである⁽⁴⁶⁾。」

「日本人は靈魂をとったり著けたりする技術を信じてみました。これをするのが産霊の神の技術であって、周期的に新しい活力のある魂を人間の体に入れる、むすびの技術者といふものを考へてみたのです⁽⁴⁷⁾。」

「靈魂を肉体に結びつける神……細かい事は訣らないが、対照的になった靈的な神らしいものがある、此世に数多くの生命を現して来る……産霊の神を本道の神として考へてみたのか、それとも靈的な不思議な力をもって事をする、人間的な存在として考へてみたのかと言ふ点が問題となって来るが、併し、此は古代人も説明できない様な其以前の信仰なのだから、現在の我々の力では到底積み切れない。其を無理に積けば拵へ物になって了ふ⁽⁴⁸⁾。」

このように折口は、産霊の実体に関して、発生・進化のどの段階にある存在なのかと設問する一方、それが生成作用をいわば外からなす第三者的操作者とも、作用力を持って自ら物体に入る当事者としての靈魂そのものとも考え、しかもそのどちらとも決めかねていたらしくみえる。しかし産霊神を、宗教としての神道——「神道宗教」なる語は折口信夫の命名になる——の中心者と考へていた折口にとって、この一見素朴な議論は、神道神学の中樞となるべきものであった⁽⁴⁹⁾。

さて、では魂に関してこの「むすぶ」の一語が「触る」「殖ゆ」「鎮める」という三語を包含するものなら、結局折口鎮魂説においては「むすぶ」＝「鎮魂」と見なしてよいのだろうか。上に引用したところを見れば、あるいはまた次の、鎮魂に関する説明と産霊に関する説明を対照して読み比べれば、そうしてもほとんど差し支えがないようにも思われる。

「外から来る魂を呼んで身体へ附着させる、謂はゞ魂の切り替えを行ふ時期が冬であった。……併し、かうした行事を毎年やるのは、どうした事か。一代に一度やれば、よろしいのであるが、昔の人は、魂は一年間活動するともう疲れて役に立たなくなる、と考へてゐたから、毎年やるのである⁽⁵⁰⁾。」

「人間の身体に靈魂を容れる技術が産霊だったと言ふことで、換言すれば、人間の身体の旧くなった靈魂を取り出して、新しい靈魂を容れる方法が産霊といふことになる⁽⁵¹⁾。」

両者ともに魂の切り替えをすることの説明であるが、前者ではそれが鎮魂の説明として、後者では産霊の説明として出てくる。しかしもう少し細かに観察してみると、産霊に関しては「技術」「方法」という言い方がされていることに気づく。そしてここに、次のような一節がある。これは、折口説における鎮魂と産霊という二大概念を明確に区別する端緒となるもの、そこをほどけばもつれからまった両者がほどけてくる、決定的な結び目である。

「形骸に靈魂を結合させると、形骸は肉体として活力をもつやうになり、靈魂は肉体として活力をもつやうになり、靈魂はその中で、育つのである。……さういふ風な信仰が更に鎮魂の技術を発達させることになったのである。だから産靈は信仰で、鎮魂は呪術といふことになる⁽⁵²⁾。」(傍点引用者)

折口はここで、産靈という信仰から発達したのが鎮魂という呪術だ、という区別を提出している。先の引用文中、「技術」「方法」なる語が「産靈」に結びつけられ、この引用文中では「技術」の語が「鎮魂」に結びつけられている、一見混乱とみえることについて言えば、産靈の技術・方法と言われる場合、それを行なうのは人間ではなく常に産靈の神である、つまり、産靈という技術は産靈の神の手にあり、鎮魂は何らかの人間の動作によってその産靈の技術を惹き起こそうとする、人間の手による呪術である、という明らかな区別がある。ちなみに、草などを結ぶのは人間の手で行なう鎮魂呪術であるが、この「結ぶ」は上に見たような産靈とは異なり、「触る」「殖ゆ」「鎮める」の三語義を含みはしない。したがって、「産靈」というのは神の行なう確実な「技術」であり、「鎮魂」というのはその産靈信仰にもとづいて人間の行なう「呪術」としての技術、という区別は間違いないものと思う。

この重大な区別が指摘されているのを寡聞のためいまだ目にしていないが、これなくしては折口の鎮魂説および産靈説の透明な理解は不可能であろう⁽⁵³⁾。折口自身の表現自体が、その混乱を防ごうとする透明さに欠けるのは確かである。しかし、神と人を峻別する折口の発想——折口は神と人とを連続的に語ることも多いが、時として前置きもなしに神と人とを峻別してしまう——の平面まで降りてきて折口説をみるならば、この区別がはなはだ目につきやすいことも、また同様に確かなことである。

以上の検討により得た有効な補助線を用いて、鎮魂と産靈の間を区切り、最終的に両者の語義内容を整理すれば、次のようになる。靈魂が身体に附着してきたり、体内で増殖したり分割して外に出たりするという靈魂信仰があり、またそうした靈魂の運動を起こすよう機能する神の技術、あるいは機能そのものがあるという「産靈」の信仰があった、そしてその信仰にもとづき人間の側で様々な手段を講じて行なう呪術があり、それを「鎮魂」と呼んだ、と。だから折口説を云々する場合、産靈は産靈信仰、鎮魂は鎮魂呪術、とそれぞれ限定して呼ぶのが、正確なのである。

なお、この観点からするとき、動詞の使い分けは疎かにできない。魂が触れる、殖える、鎮まることは、鎮魂ではない。鎮魂の主語は神や魂であってはならないのであって、鎮魂とは人間がある呪術によって魂を触れさせ、殖やし、鎮めることを期待することであり、それを正確な技術により成就し、魂を実際に触れさせ、殖やし、鎮めるのは、産靈の神の職掌にかかることなのである。

第四節 鎮魂呪術の類型化

われわれは今、鎮魂呪術における動詞の使い分けに関して、(一) 鎮魂呪術の主体である人間と、(二) その客体である靈魂の存在を明らかにしたが、ここでは鎮魂呪術の行なわれる場における第三の構成要員として、(三) そこで鎮魂呪術を受ける人間あるいは物体を考えてみよう。この三者を想定してみると——おそらく折口自身がそうしていたからである

う——、折口鎮魂説はまったく抵抗なく読み進むことができるのである。そこで以下便宜的に、それら三つを順に、施術者・魂・被術者、と呼ぶことにする。

鎮魂呪術の行なわれる重要な場として、葬送儀礼・殯宮儀礼と服属儀礼がある。ここでは、折口の考える種々の鎮魂呪術が複合して行なわれるわけだが、呪術の重複もあって、儀礼の場ごとにまとめる作業は、個々の要素的呪術の分類整理をめざす本節にとっては、ほとんど意味がない。そのような作業はすでに多く行なわれている——というよりも鎮魂研究の半ば以上がそういう作業である——ことではあるし、ここではむしろ各鎮魂呪術を最少の単位に分解して、上の施術者・魂・被術者という三者のかかわり方から、個々の鎮魂呪術のおおまかな分類を試みてみたい。つまり、折口が鎮魂と名付けた種々の呪術の、もっとも上位に位置する類型を、折口の発想——随所で言及されているもののそのままではなお明確でない——に従って、明確に定めるわけである。

まず、この三者が完備した鎮魂呪術群がある。これに属するもののほとんどは、施術者の操作により、被術者の身体に、両者の身体とは独立した魂が入る、という形をとる。これは折口の用語区分では「魂触り」に相当する。ひとつの例外は^{みたまのふゆ}恩賚の呪術であり、施術者が自分の魂を分割してそれを被術者に与える、と考えられている。これは「魂殖ゆ」に相当する。

次に、この三者のうち魂の出入を受ける被術者の存在が原則として不要な鎮魂呪術群がある。これは施術者が魂の活動のみを直接に制肘する、という形をとり、「魂鎮め」に相当する。

次に、被術者はいるが施術者としての人間が存在しないとか不明であるとか、ともかく施術者の比重の小さい鎮魂呪術群がある。これは魂が被術者に入る、という形をとり、やはり「魂触り」に相当する。あるいはこれは、被術者が施術者を兼ねると考えることもできるので、もしそのほうがわかりやすければ、そのように考えても何ら不都合はない。

この四つの類型に関して、それぞれに属する鎮魂呪術群を列記していくのが、以下の作業である。便宜上これら四つを、(一)「魂触り」類型Ⅰ、(二)「魂殖ゆ」類型、(三)「魂鎮め」類型、(四)「魂触り」類型Ⅱ、と呼ぼう⁽⁵⁴⁾。

「魂触り」類型Ⅰ

折口が鎮魂呪術として最も頻繁に言及するのは、詞章、歌謡、舞踊、つまり芸能を行なうことである。芸能の起源・本質は鎮魂にある、とは随所に述べられることである。そして鎮魂の語義内容が「たまふり」から「たましずめ」に変化したのに応じて、この「二つの目的に対する芸能式の運動が分化」して、芸能も「たまふり」と「たましずめ」の両方の目的を併せもつ、という。

「かやうに発生して来たとするれば、芸能はどういふ目的をもってをつたか、といふことは、頗疑はしくなります。無意識の目的は大体考へることが出来る。簡単に言へば、それは一種の鎮め——鎮魂に出発して来てゐるやうに、思はれることであります。この鎮魂といふことは、外からよい魂を迎へて、人間の身体中に鎮定させるのが最初の形だと思ひますが、……歌を謡ふといふことなども、歌に乗って来るところの清らかな魂が、人間の身体の中に這入ることに、最初の目的があつたことは明らかです⁽⁵⁵⁾。」

さてその芸能に対し、「魂触り」類型Ⅰにそつた説明は、たとえば次のようになる。

「魂を身に鎮定せしめる方法をたまふりと言ふ。鎮魂の第一義である。この魂をふるには、方術があつた。舞踊を以て喚び出したものを、歌を誦することによって、身体の奥所——こころ——に入れるのであつた⁽⁵⁶⁾。」

「歌からは凡て鎮魂の意味を離すことが出来ない。つまりは魂を鎮める為のもので、歌をうたふとその人の魂が相手の体にくつつく事になるのである⁽⁵⁷⁾。」

「奈良朝より平安朝にかけてあそぶといふ事が、ある意味で固定して、遊部といふものがあつた。これは次第に、葬式を取り扱ふものとなつたが、古くは、一旦游離した魂を取り返して、身にくつつける魂しづめの役をするものである⁽⁵⁸⁾。」

このほかさまざまに言い換えられるが、要するに、歌舞に内在する魂か、あるいはそれに誘発される付近の外来魂か、場合によっては施術者自身の有する魂か——その場合は「魂殖ゆ」類型と区別がしにくくなる——、このいずれかが、芸能を行なうことで被術者の身体内に入る、という説明である。

神楽の原形とされる天宇受売女命の所作も、「宇気撞き」を含めて同様に解釈されるが、一方これらはすべて、「魂鎮め」類型に属するものとしては、次のように説かれる。

「この鎮魂といふことは、外からよい魂を迎へて、人間の身体中に鎮定させるのが最初の形だと思ひますが、同時に又、魂が游離すると悪いものに触れるので、そこに病氣などが起るといふことから、その悪いものを防がうとする形のものがあります。これはシナにも、さういふ形がみられるやうであります。ともかく威力をもつてそこらの精霊を抑えつけておく……此が後に芸能になつたものゝ、通有の目的となるらしいのです。……だから目的は結局一つにしてよいが、二つの目的に対する芸能式の運動が分化して来る⁽⁵⁹⁾。」

「天宇受売命が木槽を突き踏みとゞろかして踊つたりしたことは、大地に籠もつてゐる魂を呼び醒したといふことになりますが……これはまた、悪い魂を抑えつけたことにもなるのです⁽⁶⁰⁾。」

鎮魂呪術としての芸能が、「魂触り」類型Ⅰにも「魂鎮め」類型にも属するよう、常に二義的に発想されていることは、「たまが寄つてきて密着する、又抑へつけられる⁽⁶¹⁾」という言い回しに、端的に表れている。

「魂触り」類型Ⅰには、このほかに、呪物をもつてする鎮魂呪術群が属する。

呪術一般について、折口はある箇所では「其等の物質の、他を感染させる力によって、対象物をかぶれさせようとする⁽⁶²⁾」といった表現をして、呪物そのものの一種の精神・物理的特性によって呪術の効能があるようにも述べているし、またトーテミズムとの関連から、枝のような呪物を持って呪術を行なうのは、「その枝自身に呪力があると同時に、その呪物を取り扱ふ人に、特殊な力がある」、「その植物と、或人々との間には、離つべからざる親密な関係がある為に、その植物の持つ威力を自由に發揮できる」との考えがあるから

だ、とも述べている⁽⁶³⁾。

しかしながら、こと鎮魂のための呪物となると、呪物そのものの呪力というよりは、神霊の憑り代、霊魂の移動・附着を媒介する道具、といった説明のほうが優勢になる。なるほど、呪物そのものの呪力を説くものとして、「その一つ一つが呪具であって、別々の呪力を持ったもの」「鎮魂の為に用ゐられる威力ある持ち物⁽⁶⁴⁾」と述べるようなことも、あることはある。折口以外の鎮魂説では、各呪物に対して、これは何の表徴あるいは何の効験、あれは何、といった説明も多いのであり、じっさい呪具にはその気をそるような興味深い名称がついているので、それぞれの呪力を考えたくなるのも無理はない。折口も何箇所かではそのような傾向をみせる。しかしやはり全体としては、無機的な媒介物としての機能以上は積極的に考えられていないと見てよい⁽⁶⁵⁾。

ところで、先に「振る」の義が不思議なほど軽視されている点を指摘したが、呪物の振動に関して、ほとんど「振る」ことへの言及はなく、ただひとつ、布を振ることで相手の霊魂が招かれて寄り着く、とする説明がある程度である。

「招魂法のうち、わが古風の面影を見ることの出来るのは、恋愛を表示するものである。文学に残ったものは、袖振る・領巾振ると言った方法を見せてあるが、其場合、袖も領巾も呪術の布として用ゐられてある。思ふ人に向って振ると、その霊魂が招かれて寄り来る。さうして完全に霊魂が捕はれれば、その恋は成就するのである⁽⁶⁶⁾。」

「魂触り」類型Ⅰに属する呪術にもうひとつ、「はふり」がある。これは、たった今「振る」の比重が小さいと言ったばかりであるが、被術者としての肉体そのものを施術者の手によって振動させ、これにより魂を入れる、という例外的なものである。

「はふりといふ語は、はふむるといふ語、或は放り出すといふ語と似て居るから、はふりといふものは、神主に対して、葬式のことを司って居たといふ風な考へは、成り立たぬと思ひます。寧ろ、はふりといふ語を説明するならば、やはり朝はふり・夕はふりといふやうな、物を動揺さすといふ意味で、鎮魂術に關係のあるものをはふりといふふうに見たのが本道かと思ひます。魂を入れる為に動揺さして動かすと、魂が人の身体につくのですから、さういふ風に解釈していゝと思ひます⁽⁶⁷⁾。」

「魂殖ゆ」類型

次は「魂殖ゆ」類型に属する呪術を見る。右にみてきた「魂触り」類型Ⅰの中に、施術者が自身から出た魂を被術者につけるように解釈されかけているものがあつたが、ここでは自分の増触魂を分割して被術者に与えるもの、とはっきり説いたものに限る。するとここに属するのは「恩賚」のみであり、これは、身分の上の者は下の者から魂の献上を受ける、そうすると魂が増殖する、その増殖した魂を今度は分割して改めて下の者に与える、という一連の経過をとるものとして説かれる。

「古代信仰に於ける冬祭りは、外来魂を身に附けるのだから、ふるまつりである。処が後には、此信仰が少し変化して、外来魂が身に附くと同時に、此魂は元が減らずに

分割する、と考へて来た。此意味が第二義のふゆまつりである。……目下の者が、自分の主人又は、長上の人に服従を誓う為に、自分の魂の主要なものを、相手の長上なり、主人なりに献上して了ふといふ祭りである。……目下が献った数多の魂と、元来天子様の持って居られる魂とを一緒にして、其を分割して臣下が頂くのをば、みたまのふゆといふ⁽⁶⁸⁾。」

「魂鎮め」類型

次は「魂鎮め」類型に属する呪術についてだが、その主要なものはすでに「魂触り」類型Ⅰとの関連で述べた。ここでは、そこでとりあげ残した「反閉」と「田遊び」を追加するばかりである。

反閉とは、具体的所作は足踏みの一種で、悪い精霊を力足で踏み鎮めている呪術だ、と説かれる。田遊びもこれに似て、もともと田にいる精霊を「踏み鎮め」る呪術とされる。

「踏みとどろかすことは、悪い魂を踏み抑へつけて再び出てこられないやうにする、といふことにもなります。それでその抑へつける方法は何か、といふと、これは反閉であります。これは力足を以て、悪いものをば踏み抑へつけるといふ形をする、同時に、悪い靈魂が頭をあげることが出来ないやうに、地下に踏みつけておく形です。このことは、日本人のもってある踊りといふ芸の中に伝承されてゐます。……反閉といふものは非常にむづかしいことですが、これは徹頭徹尾さうした靈魂を抑へつけておく、といふ意味に終始したやうです。……文句を唱へながら、中央から四方、つまり五方に向つて同じ足踏みをするといふ訳で、何処からも悪いものが寄つて来ないやうに、この通り力足を以て踏み鎮めてゐるといふ呪術なのです⁽⁶⁹⁾。」

「田遊びは田に於て鎮魂を行なつたといふことで、はっきりしてゐます。つまり田を出来るだけ踏みつけ、その田を搔きならして田に適当な魂をおちつけ、ちつとさせておき、立派な稲を作るといふことなのであります⁽⁷⁰⁾。」

ここで注目すべきは、この田遊びはすなわち「あそび」であつて、折口鎮魂説の中の「あそび」はもっぱら「魂触り」類型Ⅰと積かれるにもかかわらず、この田遊びに関しては、外来魂の附着説ではないやうにも読まれる、という点である。鎮魂＝外来魂附着という固定した先入見をもってみればそう誤解しかねないやうな、微妙な表現をしている箇所も多くにみられるが⁽⁷¹⁾、注意して読むならば、むしろもともとその場所に内在してた靈魂を対象とした呪術である、と読むほうが無理がない。少なくとも、そう読んでも不都合はない。これは、とても「魂触り」類型Ⅰとは考えにくいことまで強引にそう積きなす、といった印象を受けることの多い折口鎮魂説の中にあつて、唯一逆の印象を与える例外的なものであるといえる。

「魂触り」類型Ⅱ

最後に「魂触り」類型Ⅱに属すると考えられる呪術群を見る。これは魂の受け手が自ら外来魂摂取のための何らかの行為を行なうもので、被術者から独立した施術者の存在は、原則として必要としない。

鎮魂呪術としての「物忌み」は、魂が附着し易いように、あるいはうまく体内に納まるように、外気や光を避けて暗い静かな中にじっと籠っていることだ、という。折口は敗戦の詔勅を聞くと同時に、箱根の山荘に四〇日間籠ったそうであるが、いったい何の魂が入り来たるのを待っていたのだろうか。

「何故かうしてもものの中に這入らねばならぬのであったか。其理由は、我々には訳らぬ。……併し、もう一つ、ものがなる為には、ぢっとして居なければならぬ時期があるとの考へもあった様だ。……この話は日本の神道で最大切な事に考へて居たものいみと関係がある。……古く日本には、神事に与る資格を得る為には、或期間をぢっと家の中、或は山の中に籠らねばならなかったのである。もに籠ると言ふことは、蒲団の様なものを被ってぢっとして居る事であった。大嘗祭の真床覆衾（神代紀）が其である。さうして居ると、魂が這入って来て、次の形を完成すると考へた⁽⁷²⁾。」

「冬ごもりといふ言葉は冬の物忌みのことをいふので、つまり、外来魂を身に附着せしめる物忌みなのである。此物忌みが春になって明けて新しい年が始り、又、春夏秋冬が過ぎて行く⁽⁷³⁾。」

「鳥の遊び」「魚の遊び」といわれる鎮魂呪術、つまり狩猟であるが、これは鎮魂呪術としては、禽獣や魚を捕えること、あるいはそれを食すること、あるいはそれを単に見たり飼っていたりするだけで、その保有する魂が、こちらの体内に入ってくるもの、とされる。

「あそぶは神遊・東遊などでも知れるやうに、舞踊を意味してゐる。唯、単に舞踊と言ふよりも、舞踊その物の原義なる鎮魂舞踊を内容にしてゐると言ふ方が正しい。だから一方亦、舞踊的表出を採らないあそびもあった。射鳥遨遊（紀）——記には鳥遊——^{アソビガリ}遊狩、^{ミアソビ}琴笛の御遊など言ふ例である。鎮魂を行ふ方便として、禽獣を狩猟してその保管する魂を遨へるからの名であり又、楽器を奏することによって、完全に^{タマフリ}鎮魂の効果をあげようとするからの名である⁽⁷⁴⁾。」

「わが邦で古代の風と考へてもよい記録の叙述によると、とりのあそび（鳥遨遊）なる言葉が見え、さうした方法が呪術の上にあった事を残して居る。……即、たましひをもたらず鳥を見ることが、その人の生命を新たにし、威力を附加する方法となつたわけである。……稍飛躍を許して戴くならば、此は鎮魂の方術に用ゐられたのである。即、かうした鳥を、白鳥の^{モテアソビモノ}玩物と言つたらしい。常に身に近く置いて、それによって新しいたましひに触れようと言ふ信仰なのだ⁽⁷⁵⁾。」

「^{たまあい}霊合」「^{くにしぬ}国徳び」という鎮魂呪術——これらは観念的にすぎて呪術というのが適當かどうかとも疑問だが——は、相手の人物や土地その他を「まざまざと思ひ浮かべ」ることで、相手方の魂がこちらに入ってくる、といわれるものである。ことに「霊合」は、人間同志が思い合うことで互いに互いの魂を受けとり合うというもので、恋愛の理想形態とされる。

「古代は『^{タマアヒ}霊合』の信仰があった。Aの分霊がBに、Bの分霊がAの身に這入って、

それぞれの霊と一つになると、二人の交情が離れなくなる。恋愛関係・友人関係すべてそれである⁽⁷⁶⁾。」

「一体、思邦歌或は思国歌くにしぬびうたと記紀にあるものは、国見の内容は持ちながら、目的が変ってゐる……少なくとも、国を離れてゐながら、或呪術を行ふと言ふ事だけは訳る。そして日本紀の方が素朴な信仰を見せてをり、古事記の方は、それが叙事詩的な悲しみを歌ったものとして、内容が枉げられてゐる様だ。おそらく旅にある人が、旅路の不安を感じて、本郷にある威霊の力を、自分の身に取込まうとして、其国の有様をまざまざと思ひ浮べ、其国を讃めるもの、と言ふことが出来さうである⁽⁷⁷⁾。」

以上、四つの類型ごとに鎮魂呪術をまとめてみたが、判然と分類はできないものの、一応の整理にはなったものと思う。ただし、「糸結び」という重要な鎮魂呪術のひとつは、その呪術によって操作される魂の出自がどう考えられるか——つまり施術者自身から出た魂か、外来魂か、それとも被術者の内在魂か——により、所属の類型がそれぞれ「魂殖ゆ」、「魂触り」、「魂鎮め」の各類型に、分かたれる。こうした点をみれば、上の類型化による分類の有効性にも限界があることを認めなければならないが、少なくともただ羅列したりそのうちのひとつふたつを恣意的に取りあげる作業よりは、折口鎮魂説の透明な理解に資するのではないかと思う。

附 節 鎮魂説の裏にあるもの

前節で折口の考える個々の鎮魂呪術を概観してきたところで、われわれは、その呪術がきわめて具体的に積かれながらも、そうした呪術の発生過程、あるいはまた最終的な奏効段階の説明がないことを、指摘しなければならない。なぜなら折口は、産霊信仰はけっして迷信でないとし⁽⁷⁸⁾、それを鎮魂呪術によってひきおこしうるものと考えていた節があるが、人間の呪術と神の技術の間の因果を積かなかつた、というより積けなかつたからである。しかもこのことは折口が、その因果はまったく人知の外にあると考えていたことを意味しない。たんに歌舞したり呪物を献上したりしさえすれば鎮魂呪術が「効く」、などと折口は考えておらず、むしろ逆に、鎮魂の呪術には必ず何らか特殊な技術が伴っていた、と述べているからである⁽⁷⁹⁾。つまりこれらのことは、折口鎮魂説のもともとの発想が、魂の出入りを制御しうる確実な技術は何か、という「実証的」⁽⁸⁰⁾かつ説明困難なものであったことを示唆する。この発想はすぐれて実践的であるが、その基盤には、「魂」と言いたくなるようなものが体に出たり入ったりするという生々しい体感があつたように思われる。語順を変えてもう少し言いたいことを正確に言い直せば、折口が生理心理的に体験した「異常」な身体感覚が、彼の鎮魂説の発生と発想をかなり直接的に促したのではないか、ということである。

こうした着眼の仕方がまったく的を外れでなければ、たとえば次のような解釈も有効性をもってくる。すなわち、心理学において、身体境界・自我境界という近縁の二概念があり、これらは人を外界の異物から隔て守る心理的な殻とされる。そしてこの境界の弱い者は、身体（自我）外からの影響を受け易く、また身体（自我）内から何か漏洩するという感覚を持ち易い、という⁽⁸¹⁾。じっさい折口の鎮魂説中には、このような境界の弱さ、透過性を疑わせる記述が満ちているのである。

折口が、万葉集からただ一首を選ぶならばこれだとまで述べた、大伴旅人の従者の次の歌（巻一七）は、この指標として読むのでなければ、真意が理解できないであろう。

「家にも たゆたふ命 波の上に 浮きてしをれば おくか知らずも」

慧眼にも、この「万葉観の特異さ」に注目した山本健吉氏であったが⁽⁸²⁾、その山本氏にしても、折口のモチーフのよってきたところには、触れ得ていないように思われる。

であれば、折口鎮魂説を透明に理解し正当に評価するためには、まずその発想を促す心身論的特徴を明らかにしたうえで、彼の鎮魂説の「実証的」発想に沿わねばならないであろう。これは、折口によって言語化された鎮魂説そのものからいったん離れて、その背後にある発生の機構を問う作業にほかならない。実は本書第Ⅱ部のテーマが、まさにこれなのである。

第二章 天皇靈の鎮魂——鎮魂説と言靈説の交差点

序 節

われわれは第一章で、折口信夫の鎮魂説を、(一) 鎮魂と産靈との区別、(二) 魂触り・魂殖ゆ・魂鎮めの三語を含めた鎮魂呪術の四類型化、という二点を中心に検討したが、靈魂の性質上特殊な鎮魂として、本章では天皇靈の鎮魂に関する折口説を論ずる。

天皇靈とは、折口によれば天皇の権威の根源となるもの、天皇を天皇たらしめる根拠である。鎮魂に関しての言及ではないが、折口は「神道と謂へば我々にも共通の事のやうに見えるが、帝王の行ひ給ふ事は、我々の窺ひ難き神秘である」と述べている⁽¹⁾。玉体に天皇靈が入り来るとかかりに信じてその様を想像すれば、折口ならぬわれわれにも、多少の神秘感を味わうことができようか。

さて、「天皇の御身体ばかりでは未だ天皇ではなく天皇靈がついてはじめて天皇と申し上げられる⁽²⁾」といわれる天皇靈とは何か。「代々に伝える皇祖の御靈⁽³⁾」「聖上躬らの御魂⁽⁴⁾」「天子様としての威力の根元の威靈⁽⁵⁾」「すめろぎ・すめろみ、かむろぎ・かむろみ⁽⁶⁾」「天皇に非常な威力がつく⁽⁷⁾」という折口の説明から、われわれはどのような理解をひき出せばよいのだろうか。

本章はまず、折口の考える天皇靈が稲魂(穀靈)でもなく国魂でもないことを指摘し(第一節)、次にその天皇靈が皇祖神の言靈ではないかという仮説を提出し(第二節)、次のその天皇靈の、古代信仰的世界における出自を探り(第三節)、最後に折口天皇靈説の理解の一助になると期待される他説を対照的に検討する(第四節)という次第をとる。これによりその発想を忠実にたどり、折口天皇靈説を色づけなしに理解したい。

第一節 天皇靈附着の場

日継の御子(皇太子)が天皇としての資格を得るのは天皇靈の附着による、という折口の着想は、^{ににぎのみこと}瓊々杵尊の天孫降臨神話と重ねて語られている、という点から出発しよう。すなわち折口は、天孫^{まことおふすま}瓊々杵尊が真床覆衾にくるまって降臨したのは、その中で天皇靈の完全な附着を待つためだ、とする一方、その神代の出来事を人代の出来事に翻訳して、これは地上にいる瓊々杵尊の身体に、天皇靈が天からお降りになったことなのだ、と説く⁽⁸⁾。そしてこの翻訳はそのまま、大嘗祭において、新帝がユキ・スキ両殿の衾にこもる祭儀につらねて解釈される。天孫降臨神話と大嘗祭は密接な関係にあるとするのが定説であり、折口も天皇靈は「大嘗祭に聖躬に著く⁽⁹⁾」としているから、ここで大嘗祭の儀を見てみよう。

大嘗祭は四時祭中で唯一の^{たいし}大祀とされ、(一) 登極式としての性格、(二) 農耕儀礼としての性格、(三) 服属儀礼としての性格を併せもつが⁽¹⁰⁾、その中心は^{ゆき}悠紀・^{すき}主基両殿における儀とされる。

『延喜式』巻第七・踐祚大嘗祭から、^う卯日(一月中旬卯日。大嘗祭初日であり、とりもなおさず鎮魂祭の翌日にあたる)の悠紀殿の儀をみると⁽¹¹⁾、平明より諸神への班弊、諸司の配置、供物が進められる。祭の前儀である。酉時(午後六時頃)に至り燈燎が焚かれ、戌時(午後八時頃)、警蹕の中を天皇が^{かいらゆうでん}廻立殿に臨む。ここは普通に控の場と考えられている。そこで御湯を召したあと、天皇は大嘗宮に入り、まず悠紀殿に御す(大嘗宮の中に

は、悠紀・主基両殿がそれぞれ東と西に建てられている)。殿外においては、まず吉野の国栖・檜ふねふきの笛工いにしえぶりによる「古風」、次に悠紀国くにぶり(大嘗祭の神酒・神饌のための新穀を出す国。主基国はこれに対する)の歌人による「国風」、伴・佐伯の「古詞」、隼人の発声、拍手と歌舞、皇太子以下親王・大臣らの跪拝拍手、官人の簿の上奏、と続く。

一方、殿内においては、この間天皇が親ら、采女の介添えにより、「宵の御饌」(亥一刻即ち午後九時頃に供し、亥の四刻即ち午後一時頃に撤する)をおこなう。子の一刻即ち午後一時過ぎに廻立殿に還御、辰の日丑刻即ち午前二時、今度は主基殿に御し、悠紀殿と同様の儀で「暁の御饌」を供される。この宵・暁の御饌は天皇と神の共食であり、この共食に収穫祭たる大嘗祭の真意義をみる説が優勢である⁽¹²⁾。

これに関する折口の解釈は、「大嘗祭の本義」にまとまっている。次の引用分は、大嘗祭における天皇霊附着に関して諸家の引く有名なものである。

「悠紀・主基両殿の中には、ちゃんと御寝所が設けられてあつて、蓐・衾がある。褥を置いて掛け布団や枕も備へられてある。此は、日の御子となられる御方が、資格完成の為に、此御寝所に引き籠つて、深い御物忌みをなされる場所である。実に重大な鎮魂ミタマフリの行事である。此処に設けられてゐる衾は、魂が身体へ這入るまで、引き籠つてゐる為のもので、日本紀の神代の巻を見ると、此布団の事を、真床襲衾まどこおふすまと申して居る。……物忌みの期間中、外の日を避ける為にかぶるものが、真床襲衾である。此を取り除いた時に、完全な天子様となるのである⁽¹³⁾。」

しかしこの引用文だけでは、天皇霊の性格は何ら明らかではなく、天皇霊を稲魂や大和の国魂と同一物とみなす考えも成立しそうである。がこの文の後にはすぐ次のような文がつづき、折口のいう天皇霊が国魂でないことは、ただちに明らかとなるのである。

「すめみまの命の御身体に、天子霊が完全に這入つてから、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、日本にはない。寿言を申し上げると、其語について、魂は天子様の御身に附くのである。天子様は倭を治めるには、倭の魂を御身体にお付けにならなければならない。……物部氏は、天子様の御身体に此倭を治める魂を、附著せしむる行事をした⁽¹⁴⁾。」

文中の「天子霊」は天皇霊と同義としてさしつかえないから、まず天皇霊の附着、次に諸国の国魂の附着、という順序が考えられていることも、間違いない。

ところで、殿の内外で天皇親祭と群臣歌舞が同時に行なわれるのは、何を意味するのだろうか。歌舞により「其国の魂」「其歌の中の魂」「其舞の中の魂」「諸国の稲の魂」が天皇に附くと考えているわけだが⁽¹⁵⁾、これは天皇が衾にこもることにより天皇霊が入り来たって附く(外来魂の来触附着)という考えと、必ずしも滑らかにはつながらない。「唯一つ⁽¹⁶⁾」の天皇霊の附着のためとするには、大嘗宮両殿での儀は重複がすぎるようだ。この点について、折口自身は次のように述べている。

「聖躬に外来魂が附著し奉る設けがあった。大嘗祭の両殿に設けられる御衾は、これであつたと思ふ。此時に憑依する威霊とは、日本紀に二个所まで記されてある、所謂天皇霊と申すものであるかとも考へられるが、或る点からみると、これは秋祭りの終了後、直ちに新しい歳を支配あそばす威力の源である、稲魂の附著を意味するものかとも思はれる。これらの細部になると、かうした伝来久しい神事だけに、いろいろなものが複合してゐて、容易に一面からのみ説明することができないのである⁽¹⁷⁾。」

大嘗宮において来触してくる魂の性格は、天皇霊とも稲魂とも特定できないというのが――逆からみればこの言い方は、「天皇霊」と「稲魂」は別物とする折口の発想を示している――、では祭儀が「複合」する以前の、天皇霊附著の祭の原型^{プロトタイプ}は、どう考えられているのであろうか。

親儀を終るごとに戻ってきて御湯を召す控えの場のような廻立殿について、折口は次のように述べて、水の霊をつける禊の場との解釈を示す。

「天子様は、大嘗祭の卯月の日の儀式にも始終この廻立殿へ出御なされる。そして御湯をお使ひなされる。……湯は齋に通ずる音で、古く湯と云つたのが、果たして、今の吾々の云ふ所の温いものかどうか、一寸疑問である。齋川水といふ事もあつて、此は、天子様の御身体をお浄めになる水で、用水でも、池でも、泉でも何でも左様にいふのである。だから齋川といふのは、御禊に使ふ水をいふ事である。……此湯に這入られると、尊い方となれるのである⁽¹⁸⁾。」

ところが別の箇所では、折口は廻立殿と悠紀・主基両殿の関係から、次のように述べている。これは――何気なく見過ごされやすいが――、天皇霊附着の「場」と「時」を考える上で、きわめて重要である。先の引用文とは逆に、大嘗宮両殿の衾は天皇霊附着の場とは考えられておらず、また今の引用文が廻立殿を禊の場としか言っていないのと比べ、むしろこの廻立殿でこそ天皇霊が附く、と読みうるからである。

「悠紀・主基の二殿の中に御褥を設けられるのは何時の頃からか、よく考へてみると、何も左様な褥の設けられねばならぬといふ理由はない。悠紀主基殿の二カ所で復活なされる必要はない。大嘗宮の外に復活せられる場所がなければならぬ。悠紀主基殿へ出御なされるのは、新嘗を御うけなさる為であらう。大嘗祭の時には廻立殿をお建てになるが、恐らく此が、天子様の御物忌みの為の御殿ではなかつたか、と考へられる⁽¹⁹⁾。」

この考えを骨子としてみれば、大嘗祭における新穀の共食、殿外での群臣の歌舞によって附くのは、「稲魂（穀霊）」および諸国の「国魂」であり、天皇霊附着による天皇の復活は、これらとは無関係におこりうることになる。そして、のちに見るように、天皇霊が死せる先帝から新帝へ移るものと考えられているとすれば、われわれも折口の発想をなぞって、天皇の代替りすなわち葬儀の文脈において、天皇霊附着の儀を考えるべきである。

谷川健一氏は、この天皇霊と大嘗祭の問題について、次のように述べる。

「大嘗祭の神座を先帝のなきがらの痕跡と見たてたとして、その先帝はアマテラスさらにはタカミムスビと同一のものと考えられたということが重要である。悠紀殿の神座には先帝とも皇祖神とも考えられる神が臥していた。天皇はその神と一つの布団をかぶって臥し、天皇霊を身につけて再生復活をはかった。大嘗祭の源流においては、タカミムスビとミケツカミが主格であることは前に述べたが、ヒツギノミコはタカミムスビのミコトモチとしての先帝と真床覆衾に同衾し、またミケツカミの魂のこもる神饌かみすごもを神食薦、御食薦おんすごもの上で共食し活力を得る⁽²⁰⁾。」

これは天皇霊を祖霊的なものとして、ミケツカミの魂、すなわち稲魂とはっきり区別する立場である。天皇霊が稲魂とも諸国魂とも異なるものとして考えられていたことは、先の検討で明らかになったわけだが、ではそれを祖霊的な魂としてしまってよいのであろうか。右の谷川氏の文章は、折口説のみこともち思想をも取り入れて、うまくまとめたものになっているが、整理しすぎたために、「曲がれるを矯めて直きに過ぎた」きらいがないではない。その結果、折口が苦心してあれこれ分析をして天皇霊を「実証的に」——これは折口の語法では「即物的に」の意味に近い——考えようとした地点からは、後退しているように思われる。おそらくその原因は、天皇霊という語を反省に耐えない神話的用語として処理し、折口が研究方法上の手続きとして想定したような、半ば物質的な実体としてとらえないところにある。

谷川氏の右の引用文中、「先帝とも皇祖神とも考えられる神」との共寝という考えがあった。そこでは先帝と皇祖神とが区別されていないわけだが、谷川氏の考えをいったん離れて折口自身の考えをみると、皇祖神・先帝・新帝の三者間で区別がないのはむしろ先帝と新帝との間であり、それは次の引用文をみればよくわかる。皇祖神と代々の天皇との間には、むしろ逆に越え難い間隙が存したものと、折口は考えているのである。

「天上の生活と地上の生活が懸隔されてゐるので、其間をば御取り次ぎなさる方が居られた。祝詞の古いものは天津祝詞と言はれ、之は極度に神秘的なもので、天の世界に於て行はれた祝詞であったものが、この地上に伝へられたものである。而して之を伝へた御方は即、宮廷の御祖先であり、歴史上で申すと天孫瓊々杵尊であらせられる。……人として考へると、歴史の経るに随って年代の距りがあるやうに思へるけれども、日本の古代信仰にあっては、御代々々の天皇は、替る替る此土地にゐられる故、皇孫尊スメミマノミコトといふ事は何時までも同じ貴さであり、皇祖に対しては同じ御関係と信じたのである⁽²¹⁾。」

谷川氏の所説を自身のものとすれば、そこでの議論が折口説に従う必要はないが、もしそれが折口説理解のつもりなら、その天皇霊理解はやや正確さを欠くものと評せざるをえない。皇祖神そのものは、先帝・新帝の外部にあって——外部とはなにかとなるとまた面倒だが——いわば第三者として、天皇霊移動の儀に携わるのである。このことを次節に論証する。

第二節 言霊としての天皇霊

谷川氏が皇祖神と先帝の間隙を埋めたのは、折口のいう「みこともち」の思想、すなわち、何らかの命令をうけた者は、その命令の宣言と執行に際しては上と同一の資格にたつという思想によるものと推察される。しかし、折口にあっては（一）みことを発した者と、（二）みことを受けて持ち伝える者と、（三）そのみこと自体と、この三者は明らかに区別されている⁽²²⁾。この三者の区別を、谷川氏は撥無してしまった。あるいは、「唱へ言を宣り伝へてゐる瞬間だけは、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⁽²³⁾」という、折口の多彩なパラフレイズの中のひとつを強調したものかもしれないが、注意深く読めば、神と同じ神になってしまうのはその唱え言を宣り伝えている瞬間に限られるので、天皇はつねに皇祖神の神勅を、題目か何かのように唱えているわけではない。平常時は、「唱へ言自体の持つ威力」によって「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」にとどまる⁽²⁴⁾。

みこともちの思想において三者が峻別されていることからして、天皇霊を祖霊的なものとして済ます以上のことが、できそうに思われる。

折口が天皇霊を解釈しためぼしい箇所を年代順に並べると、次のようになる。

- 「天子様としての威力の根源の魂⁽²⁵⁾」(昭和三年)
- 「天皇になる魂」「稜威⁽²⁶⁾」(同四年)
- 「神聖な霊」「非常な権力がつく⁽²⁷⁾」(同五年)
- 「新しい歳を支配する威力の源」「稻魂の附著とも思はれる⁽²⁸⁾」(同六年)
- 「威霊の根元の威霊」「外来魂そのもの⁽²⁹⁾」(同七年)
- 「カムロギ・カムロミ」「尊い御祖先といつておけばまづ納まつてゐるもの」「御祖先から伝はつた御威霊」「或る魂⁽³⁰⁾」(同九年)
- 「皇祖御霊」「御躬らの御魂」「皇祖⁽³¹⁾」(同一五年)
- 「威力ある御魂」「御祖先から伝へられてゐる御魂」「御祖先の神様⁽³²⁾」(同一七年)
- 「天子様に伝はる権威の現動力なる魂⁽³³⁾」(同二五年)
- 「威力の名⁽³⁴⁾」(同二六年)

右の通り多様であるが、稻魂とする解釈は先の検討からいちおう除くと、そこには権威・威力の源といった性格と、皇祖から伝わったという性格と、このふたつがからみあって一貫しているように思われる。折口の発想の順序からいえば、天皇としての威力・権威の神学的根拠を尋ねているうち天皇霊なる語に思い至り、どうも皇祖から伝わったものと考えられるが、しかし、ということであろう。祖霊的な色彩が濃厚であるが、ただそう言い切ってしまうだけでなく、曖昧なまま済ませるわけでもなく、裏に何かを予想しつつあれこれ述べられているのである。

大嘗祭や先帝との代替りにおける天皇霊の考察から離れて、折口が天皇一代のうちにおける天皇と天皇霊との交渉を考察している箇所を見てみると、天皇霊の性格はもうすこし明らかなものとなる。

神武紀にみえる頭齋⁽³⁵⁾を考察した論考（「即位御前記」）においては、天皇霊の在り処は必ずしも玉体の内とはされていない。この「齋^{いらい}」「いわう」という語について、折口

はその第一義を、宮中に存在した^{いわいどの}齋戸殿との関連から、「魂を一処に鎮定して、その遊離性を除き去ること」とし、これはすなわち鎮魂だという。のみならず、宮廷固有の鎮魂はここに存すると主張する。ではいったい何を鎮定するのかということ、ほかならぬ天皇霊である。つまり、^{みたまをいわいどにしずむまつり}鎮御魂齋戸祭において、天皇霊が齋戸に鎮定されるというのである。次の引用文は（一）神籬・磐境の神勅、（二）神武顕齋、（三）鎮御魂齋戸祭の三つが、オーバー・ラップして語られているが、後半部特に重要である。

「宮中に於けるひもろぎが、みもろ・みむろの聖処を考へる時、必しも木の有無に関するものでないことが察せられる。さうして其が、齋戸殿となつたことだけは考へられる。……天孫降臨の条に於ては、其を神籬・^{ひもろぎ いわさか}磐境と言ひ表してゐるのであるが、私は此二つが同じものを対句的に表現したのであるか、又は神籬の方が主であったので、後の世には磐境は書かなかつたと見るか、ともかく目的を共にした殿舎聖域に磐境と称するものゝあつたのを見れば、御窟殿に縁のないものではあるまい。次第に宮殿の形になつた齋戸殿に並ぶ八神殿の原形が浮かび来るのである。神武天皇いまだ宇陀に在した時、此処にまづ御魂の齋処を作らせられた。即、顕齋である。……こゝに迎へ据ゑまつるは御躬らの御魂である。申さば畏くも御代々々に伝へ給ふ、皇祖の御霊である。之を『すべろぎ』と申し、今少し顕し世風に申せば、皇祖列聖を申しあげることになるのである。此御魂の御事を日本紀には、屢、天皇霊とも、皇祖御霊とも記し奉つてゐる。……高皇産霊神は、御魂を聖躬に籠め奉り、之を鎮安し奉る神であるから、神御自ら聖躬に入り給ふ御魂とする解釈も、一通り行はれさうである。併しさうする時は、すめろぎ・かむろぎは常に高皇産霊神であることになる。之をとり持つて皇孫の御身に触らしめ奉る神の在すを忘れた形になる⁽³⁶⁾。」

高天原の代表であり皇祖神に近い位置を占める高皇産霊神は、天皇霊＝すめろぎ・かむろぎ＝皇祖の御魂を天皇に接触させる操作をするのであって、自ら天皇の身体中に入るわけではない、という。説明をわかりやすくするために、天皇霊鎮魂の三重に重なる様をかりに図式化してみよう。



神武天皇と今上天皇の間は歴史的展開とみなしうる（神武の實在は別問題）。高天原と地上の間は、「地上の神事は同時に高天原を実現する⁽³⁷⁾」というような信仰的感応と、それに加えて神自体地上に降りて、天上の祭を地上に等しく行なわれるよう、現実に守護をする等と考えられている。折口自身の言葉では次のように言われる。

「天上に天津神籬・天津磐境を樹てられたのは、其と同じものを地上にも設けることが出来、そして天上・天下共に皇孫の為の斎ひであった訳である。即、皇孫の御魂を鎮斎して、稜威の常に新なることを祈らうとせられたのである。さすれば、高皇産靈神は、神籬を護らせ給ふ神としての一面をお持ちになってゐるのである。天上における御護りは高皇産靈神。地上のは、天兒屋根命および太玉命が奉仕し奉った。それも高皇産靈神の『み言を持つ』意においてである⁽³⁸⁾。」

さて、天皇靈の問題に戻って右の引用文を見直すと、「天上・天下共に、皇孫の御魂を鎮斎」という、神および天皇にとっての天皇靈の性格を端的に表わす一節を、われわれは見出すことができる。先の神武顕斎において引用した文をみれば、天皇靈とは神武天皇（あるいは天皇）にとっては「御躬らの御魂」であるのに対し、高皇産靈神にとっては自分の魂ではないのである⁽³⁹⁾。祖靈的なものの究極点に座を占める神靈が天皇靈でないとすれば、結局、天皇靈は祖靈にあらずと判断しなければならない。それは祖靈が寄り添って護るべき、天皇所有の靈魂なのである。言いかえると、(一) 天皇靈と、(二) 天皇靈を所有すべき天皇と、(三) 天皇靈を護るべき祖靈と、この三者は別物なのである。

ところで、この三者の関係は、先に「みこともち」の思想でみた三者の関係と、どこか似通っていないだろうか。実はこの二説の内容は、「みこと」を皇祖神・天照大神の「神勅」と置き換えて考えた場合、きわめて矛盾なく一致する。つまり、折口説における「天皇靈」＝「神勅」という潜在的な等式を想定できるのである。しかしこの結論を説得的に述べるためには、折口の言霊説を説明しなければならない。「みこと」「神勅」とは命令、すなわち言葉であり、天皇靈とは靈魂であり、言霊説の媒介なしには両者は分離したものにしか理解されないからである。

折口は言霊に関して、それは古くは「呪詞の中に潜在する精霊」「呪文に潜んでゐる靈魂」を意味し、さらに古くは「其言語を最初に発した神の力」が呪詞に宿っている、その威力が靈魂信仰の延長上に考えられたもの、と説き、「断片的言語」「単語」「言語自身」に存在するものとするのは後世的である、という⁽⁴⁰⁾。ここでとりあげたいのは、その古い言霊信仰といわれているものだが、前章で折口信夫の鎮魂呪術説をみた際、呪詞を唱えることで、その呪詞に内在していた魂がその呪詞に乗って、唱えかけられた相手に入っていき、とする考えをみた（第一章の第四節、「魂触り」類型Ⅰ）。以上総合すれば、「天皇靈＝神勅」説は、神話の舞台を借りて次のように述べることができよう。つまり、天孫降臨に際し、皇祖神としての天照大神は、神勅すなわち「詞章」を皇孫に授けた。その神勅・詞章には、それを授けた皇祖神の力、言霊としての靈魂が宿り寄っており、神勅が詞章として口から発せられない間は、その靈魂は神勅を実現する力を有したまま、天皇の身体内ないしは斎戸殿に潜在している、となる。そしていったん神勅が口にされると、言霊としての靈魂は、その潜在していた神の力とともに発動して来るわけで、その靈魂が天皇靈と呼ばれて、祖靈から代々の天皇に伝わっている、ということになる。したがって折口説にそって考えた天皇靈の出自は、神話的にはまさに天孫降臨の時点、皇祖神・天照大神が神勅を発した時点とも特定できるのである。

以上は、折口の天皇靈説を、その鎮魂説と言霊説で補ってみた上での結論である。もっ

てまわった論証過程でかえってわかりにくくするよりは、というつもりで結論を先に述べたが、筆者自身、どこか檄文めいたこの結論には多少驚いている。しかしこれが檄文に聞こえるのは、天皇霊＝神勅説のゆえではなく、その神勅の文意と、それが帝国憲法時代に担わされた歴史的役割によるので、神勅の内容と天皇霊説とは、原則的には必然的かわりがない。

では、右の結論を証しするどのような言い方を折口がしているのか、該当する箇所を引用していってみよう。引用が先のもので重複するが、次の一文はその筆頭となるべきものであろう。

「御代々々の天皇は、替る替る此土地にみられる故、^{スメミマノミコト}皇孫尊といふことは何時までも同じ貴さであり、皇祖に対しては同じ御関係と信じたのである。此故に、瓊々杵尊が持って降られた唱へ言が段々宮廷に伝はり、御代々々の^{スメミマノミコト}皇孫尊が、瓊々杵尊と同じ御資格を以て御降臨になったと信ぜられる。従つていつまでも、言葉の威力といふものは亡びない⁽⁴¹⁾。」

この「唱へ言」というのは、神勅にはほかならないが、それを伝えもつことが天皇の資格となるのであれば、これは天皇霊の説明として採用しても、少しもおかしくない。同様の言い方は枚挙にいとまがない。「天皇陛下は天神のみこともちでおいであそばす⁽⁴²⁾」、「神漏岐、神漏美の御言持ちとして此国に降つてみられる⁽⁴³⁾」、「神意をみこともちて、天の直下の世界——天の下——に出現せられた⁽⁴⁴⁾」などなど、天皇霊の説明と表になり裏になりするような言い方が頻出する。

ただ、あれほど多様な積み方を好む折口が、「天皇霊＝天神のみこと＝神勅」というふうには明瞭に積いていないらしいのは、気になるところである。しかし筆者の理解がまったく間違っているものでなければ、折口がこの発想を事実上持っていたことは間違いない。天神の「みこと」、高木神の「みこと」、神漏岐・神漏美の「みこと」、これらの「みこと」も天皇霊も、天皇の権威・資格の中核と考えられ、皇祖皇宗から代々伝わっていることでは、全く変わらないからである。

ところで、折口の考える天皇霊が神勅の言霊であるとして、またそれが祖霊から代々天皇に伝わって来ているととして、その実体を折口がどう考えていたかとなると、これまでみた限りの引用文には、ほとんど何も具体的なことが言われていないのに気づく。したがってそれへの示唆は、別の箇所を求められなければならない。その別の箇所とは、折口が天照大神について、次のように三種の神格を区別して述べた一節である。

「天照大神は天上の存在であるから、地上に祀るところの此神は、天津御祖自体といふよりも、^{ミオヤ}御祖の皇孫の為に、附けて降された神自身の威霊として信じてゐた。これが記紀の伝へてあるところである。在天の神と、その神の能動的に分割した——もつとも力ある——神霊と、自ら分霊した分離魂と、三種類の霊魂信仰があり、……この神の性格を複雑にしてゐる⁽⁴⁵⁾。」

この三種のうち三番目のものは、伊勢神宮の荒祭宮に天照大神の荒魂として祭られてい

るもので、「自ら」とはその魂が主体的に分離したとの意味、一方二番目のものは、在天の天照大神の能動によって受動的に分割された、との意味であろう。すなわちこれが、神話的にいえば天孫降臨に際し、神勅と共に、その言霊として鏡に附着して与えられた皇祖神の分霊なのである。いわば皇祖神としての天照大神——この神が孕む歴史的な神話的な多重の神格に疑問があれば単に「皇祖神」と言い換えても支障ない——の分霊と神勅は、両面一体として神宝に憑依して皇孫に伝えられた、となる。これは折口鎮魂説における靈魂と呪宝の関係、および言霊説における言霊と詞章の関係に、ほぼ符合する。つまり、神勅の中に言霊としての天皇霊が籠められ、その靈魂が神宝を媒体として皇孫に伝わっている、とする折口の一連の解釈が明らかとなるのである。

このうち特に言霊説から天皇霊説をみると、それは一方では神言・神意であるから、神の計画・予言といったものを内包している。他方また、その計画を実現せしめるべき力の源としての威霊を内包している。力なしの予言、予言なしの力、どちらも神意の成就を期し難い。天皇霊とはその両者を備えて、天皇の宗教的權威の源をなすものだ——これが折口の天皇霊説の底流にある古代信仰（学的方法としての）であろう。

第三節 天皇霊の在り処

天皇霊自体の性格にやや紙数をついやしたが、ふたたび天皇霊の鎮魂という問題に立ち戻ろう。先に、新帝への天皇霊附著は葬儀の文脈で考えるべきだ、と述べた地点に戻る。そのさまは、折口の想像によると次のようである。

「古代には死と生とが瞭らかに決らなかつたので、死なぬものならば生きかへり、死んだものならば他の身体にたましひが宿ると考へて、もと天皇霊の著いてみた聖躬と新しくたましひの著く為の御身体と二つ、一つ衾で覆つておいて盛んに鎮魂術をする。この重大な鎮魂の行事中、真床覆衾といふ布団の中に籠つて物忌みをなされるのである⁽⁴⁶⁾。」

「鎮魂術を施すものは誰かといふことになります。其処に遊部といふものがあるのです⁽⁴⁷⁾。」

ここでは、稻魂の附著も諸国国魂の献上も考えられていない。遊部の歌舞によって、そのどちらでもない天皇霊が移動するのである⁽⁴⁸⁾。

次に齋戸における天皇霊鎮魂の地点に戻って、言い残した事を述べなければならない。天皇霊を齋戸殿の中に鎮定するということは、とりもなおさず天皇霊を天皇の体から外に出す事を意味する。天皇を天皇たらしめるべく附著してきた天皇霊を、なぜふたたび玉体から出して外に鎮定するのか、奇妙な感じを受けないだろうか。折口はこれを次のように釈明している。

「御魂は、聖躬に鎮定ましますのが当然であるが、更に安らかな鎮り処が考へられるやうになつた。是、常に聖躬に来ります威霊の在り処ある事の信仰からは、必起るべき神聖感である。これが齋戸となる理由である⁽⁴⁹⁾。」

自身の身体よりも安らかな「鎮り処」、そしてそれによる神聖感、ということについては多少説明を加える必要がある。先に（一）天津神籬・天津磐境の神勅、（二）神武顕斎、（三）鎮御魂齋戸祭、の三重図式を描いたが、つまり齋戸とは折口によると、そこに高皇産霊がくだってきており、天上天下共に皇孫の守りをする備えがある、その地上の設けなのである。したがってこれは、祖霊の憑り代である神籬＝齋戸に自らの大事な魂を預けておくという意味での、安らかさなのである⁽⁵⁰⁾。

しかしこの安らかさは、玉体に著くべき「威霊」つまり天皇霊を神の側近くに預けておく安らかさというよりは、むしろより一般的に、万一の事態——たとえば身体内の魂を失うとか——に備えて魂を一部神に預けておく、いわば予備^{スベア}の魂をとっておく安らかさ、と考えるべきではなかろうか。玉体に著くことで天皇の資格を与えるもの、それを天皇霊と折口は考えるわけであるから、その再分離自体から安心感が出るものとするのは、いかに預託先が神の身近であろうとも、無理がある。旅について折口は次のように述べるが、これを見る限り、後に残す予備の靈魂が特定の性格をもったものである必要は、格別ない。

「昔の人の魂の信仰上、遊行中は、家に自分の魂を半分残して、後の半分を持つたまゝ旅に出る⁽⁵¹⁾。」

こういった表現からわれわれは、想像空間の中で古代人に身をやつした折口が、身体の安全性にいかに危惧を抱いていたかを推察することはできる。しかしそれにしてもなぜ折口は、自ら「唯一つ」と定義した天皇霊が玉体を離れると考え得たのであろうか。

折口天皇霊説中、筆者がまさに「唯一つ」理解に苦しむのはこの点なのだが、先学は特に意に介さなかったようである。

すでに引用した谷川氏はこの点に触れておらず、またもっともまとまった鎮魂研究を行なった松前健氏にも、さらに管見に入ったかぎりでも天皇霊説をもっとも具体的に扱った山折哲雄氏にも、直接これを問う視点はない。ただし後二者、とくに山折氏には、参照して今後の課題ともなすべき指摘がある。

松前氏は齋戸あるいは八神殿での御魂緒の祀りについて、それは祖霊たる高木の神の託宣に源がある、という指摘をする⁽⁵²⁾。これをとりあげるのは、鈴木重胤にその問題点を一層鮮明にする言及が、すでにみられるからである。

重胤は御魂匣を齋戸に祀ることで「守護坐す神の御勢を得」て大御身・大御心が安らかに剛健になり寿祚は長くなる、というが、その根拠として「皇神等の御定有る事」と述べるのみでなく、次のような報告をのせている。

「門人今井繁次云、我が越後国蒲原村松里に坐す住吉大神の、我妹の四五才計の頃より屢神託給ふ事の有る中に、生御魂勸請と云事有り、其は右の如く糸を結て箱に収め封じて其を神棚などに上て祭る事なるが、如此く物為る時は其心安く其身全く能長生を得る事なりと伝給ふ由云り、然るは此齋戸祭の事なるが其人に相応へて、出来易き様に伝給へる者なり⁽⁵³⁾」

「生魂」を糸に結んで神棚に祀れば身心健やかになるという神託が少女を通じてなされ

た、というのである。こういうことさらな神託の存在は、部分魂の外在化、^{サンクチュアリ}聖所での保管による安全保障という民俗が、一般にそれほど自然発生的でない、むしろ特例的なものであるらしいことを示唆する逸話かもしれない。鈴木重胤や折口信夫の解釈するような意味での斎戸祭——増殖したある意味では余分の魂か、または唯一の天皇霊か、いずれにしるそれを身体外の聖所に収める行事——がやや奇異にも感じられるのは、あるいはこのためであろうか。

ところで斎戸祭に関する右の折口や重胤の議論をこうして見てくると、われわれは、山崎闇齋の垂加霊社に想いを馳せざるをえない。それは、自らの生霊を自らの手により勧請して祠宇に祀ったものであるが⁽⁵⁴⁾、重胤が「生魂勧請」の根拠を幼女の神託に求めるにとどまったのと比較して、それよりほぼ二百年前に活躍した闇齋は、その根拠を意識的な神学においているからであり、その所説を検討することで、ここでの論点がより一層鮮明になることが、期待されるからである。

闇齋の生祠勧請は、もっとも直接の範を、大己貴神が自らの幸魂・奇魂を三諸山に奉祭した故事にとる。すなわち浅見綱齋筆記の『神代卷講義』付記に、「先生垂加霊社、則ソノ遺竟也」とあるとおりであって、その意義は国家鎮護の神霊を大和の神山に留めた処にある、というのが闇齋の考えであった⁽⁵⁵⁾。

谷省吾氏によると、この古典理解の発想源は『神籬磐境之伝』に求められるという⁽⁵⁶⁾。これは、いわゆる「三大神勅」の一、「神籬磐境の神勅」に関する神学的解釈であるが、本章との関連で要点を最も短かく述べると、神籬を「日守木」の意とした一点にすべて集約される。そこに皇統守護の魂を留めるのである。

「日は日なり。日継の君なり。守木は皇孫を覆ひ護り奉ること、なほ樹木の天日を蔽翳するが如し⁽⁵⁷⁾。」

この垂加神道の秘伝と、先にみた神武顕齋に関する——したがってまた斎戸祭に関する——折口の解釈とは、同一の神勅をめぐって、ほとんど点対称の図形のように重ねることができる。つまり前者は皇臣が自らの生霊を皇統守護の魂としてヒモロギに留めるのであり、後者は天皇が、皇統守護の魂としての天皇霊——このような性格が折口の実説中に存するのは間違いない——を、ヒモロギ＝斎戸に留めるものだからである⁽⁵⁸⁾。

しかし、松前氏から遡って闇齋までこうみてきても、なぜ資格完成のために玉体に憑依するものと定義した天皇霊を再び外に出すと考えるのか、その点自体はまったく明確にできない。

これに対して山折氏は、天皇霊論の背後には常世論があるとして、次のように述べる。

「折口の構想によれば、常世神とは海の彼方の常世の国から年の一定の時期にこの国にやってくる神のこと……天皇霊論の背後には右のような常世神の考え方が前提されていた……毎年のように行なわれる天皇にたいするタマフリやタマシズメの鎮魂儀礼こそは天皇霊の永遠の継受を実現するための聖なる技術であったといえよう⁽⁵⁹⁾。」

天皇霊説と常世神説とが、引用文前後でレトリカルに結びつけられているが、しかし疑

問が何らか明らかになる、というわけではない。天皇霊と常世神が発想的に近い事は、「常に聖躬に来ります威霊の在処ある事の信仰」という、先の引用文中の一節をみればわかる。しかし、常世が「まれひとの来る処⁽⁶⁰⁾」「祖先以来の魂の集注^{マツ}つて居る世界⁽⁶¹⁾」「光明的な富みと齡との国⁽⁶²⁾」「神の所在⁽⁶³⁾」などといわれ、そこにいるのは「祖先即、山の神即、田の神⁽⁶⁴⁾」となれば、そこからくる天皇霊が祖霊であるのか穀霊であるのか、それともどちらとも異なるものであるのか、弁別ができない。折口がつねにそれを明快に区別して考えていたとも思われないが、少なくともある時点では祖霊とも穀霊とも別の、「唯一の」天皇霊の存在を考えていた、それはもしかすると神勅の言霊ではないかということをして先に導き、にもかかわらずその天皇霊を身体外に出すという発想が出るのはなぜであろうか、という点をいま問題にしているわけである。残念ながらこの点について、山折氏の考察は示唆するところがない。むしろ「著者得意のレトリック」によって、問題の焦点はぼかされてしまうのである。ただし、天皇霊の出自を常世とする指摘は、折口の実天皇霊説を鎮魂説と言霊説との交点でもつばらみてきた本章にとって、別種の展望を開くものとはなる。

天孫降臨に際して皇祖神より皇孫に与えられた神勅、その言霊としての「唯一つ」の天皇霊、というのがいちおう筆者の理解する折口天皇霊説の骨格であるが、この天上の高天原を海上のトコヨに、降臨する天皇霊を遊行するマレビトにおきかえる——つまり垂直区分の宇宙観を水平区分の宇宙観に軸変換する⁽⁶⁵⁾——と、折口の実天皇霊説は、下のようにある種また別様に表現されることになる。

「他界に安住して生きるものは、元は人間であつても、常の姿は人ではない。……祖先是、恐怖の念と関わりない、実に幸福な喜びを催すことの出来る世界の生類あることを知ってゐた。即、かの『常世の国』なる理想国が存在し、そこに美しく優なる人間や鳥・果実などのあることを思うてゐた。……他界にゐる神の最新しい聖霊が此上に降つて時の満ちるまでゐて、他界に還る。之を代々くり返して居られるのが、歴代天子であるとするのである。……他界の主^{トコヨ}に当るやうに考へられる天照大神は、常に天照大神で、之に対する代々の宮廷の主の聖霊は、すめろぎ（又すめらぎ）と称して、常に替る替る宮廷の祖先に当るものと信じるやうになつたのであらう。他界の主は、別にあつて、一つの霊を遺して、この土に天子を生れしめるものと見てゐたのでなければ、それとむすびの神と、性格の上の区別がなくなる。ともかく、他界には、主宰的な霊と、その外の多くの霊の存在は知ってゐた。併しその一々の霊が、人間界から彼土に転生し、其数だけ霊魂として生れてゐるとは考へなかつた。数の上の一致などは考へられてゐなかつた⁽⁶⁶⁾。」

「代々の宮廷の主の聖霊」「すめろぎ」などの語は、すでにみてきた天皇霊の説明に等しい。また、「替る替る宮廷の祖先に当る」「一つの霊を遺して、この土に天子を生れしめる」「彼の土に転生」などの表現は、読みようによっては通俗仏教の輪廻転生説を下敷きにした輪廻の主体を説明したものとも読めるが、また無理に別様に読めば、後天的に憑依する天皇霊と読むこともできなくはない。しかし、数量的一致が問題外となれば、天孫降臨という、不可逆かつ一回限りの神話的垂線にかなり狭くしぼられた問題の焦点は、折口の持

つ強烈な「類化性能」と貧弱な「別化性能」により⁽⁶⁷⁾、ふたたび茫漠たる^{アナロギア}類似の無限循環の中に巻きこまれ、拡散してしまうことになる。

一步譲って、この数量的・空間的拡散を受け容れたとしても、つまり一回起性の神代の出来事と一代一度のその反復が、まれびとの来訪、詞章（神勅）の宣布という、かなり日常的な再起性の出来事に翻訳されて拡散したとしても⁽⁶⁸⁾、前節までに導いた天皇靈説の理解の骨格は、これを変更する必要を認めない。しかしながらそうした上でもなお、天皇靈を身体外に出して聖所に祀るという折口の発想がどこから出てくるのか、という点は、依然としての確な示唆を得られないまま残るのである。

ただ不正確な印象を述べてよければ、この発想の裏には「靈魂の容れ物」としての身体の安全性に対する不安が濃密に漂っているように推察はされる。が、これについては特殊な天皇靈説の一環としてではなく、折口の鎮魂説・靈魂説一般の発想の源泉として論ずるべきであろうから、第一章で残した課題ともども、一括して第Ⅱ部の作業に委ねる。

第四節 川面凡児による「天皇の鎮魂」説

ところで、斎戸祭は「中臣行事」とあるとおり、中臣氏の管掌にかかるのだが、折口は「中臣の手を経ざる其前の形⁽⁶⁹⁾」として、神武顯齋の故事にみるような天皇の親祭を考えている。その場合、天皇が自身の靈魂を祀りの対象とする、つまり一身に鎮魂呪術の被術者と施術者を兼ねる形になり、やや行法的色彩を加味することになる。しかしながら、折口自身はその実際について説き及ぶことがほとんどなく、そのかわりにわれわれは、「天皇の鎮魂」に関する若干の考察を、鎮魂行法の実践家・川面凡児^{かわつら ぼんじ}の所論にみるができる。そして、興味深いことに、川面の鎮魂行法説が折口鎮魂説とは異質な対象を論じているのと逆に、川面の「天皇の鎮魂」説は、折口の「天皇靈」説との少なからぬ共通点を示して、示唆的なのである。

川面凡児（一八六二～一九二九）の鎮魂説は、大きく二分野にわかれる。すなわち「直系鎮魂＝天皇の鎮魂」と、「傍系鎮魂＝民間の鎮魂」であるが、後者は近代以降の神道界におこなわれた鎮魂行法の一つとして別に詳しく論じたので⁽⁷⁰⁾、ここでは折口説との対照のため、前者のみを簡単に検討しておく。簡単にとというのは、畏れ多いとして詳しい説明が中断されることが多く、細部までの考えが不明だからである⁽⁷¹⁾。

とはいえ、(一)「いづれの祭にも離るることのできなき鎮魂祭なること」として、川面も鎮魂（祭）を諸祭祀の基礎、あるいは本質とすらもみなしていること⁽⁷²⁾、(二)扱う対象が宮中鎮魂祭なので折口信夫（およびその他）の鎮魂（祭）研究と同一平面上で比較してみることが可能と思われること、という二つの理由から、川面凡児の「天皇の鎮魂」説と、折口鎮魂説とは、相互に照応するところがありはしないか、と期待される。実際、この作業で両者の暗部に多少の光を当てることができるのである。まず宮中鎮魂祭についての説からみてみよう。

宮中鎮魂祭の本縁譚とされる天岩屋戸神話について、川面は方向の異なる二通りの説明をする。その一つは、一方の定説通りで、次のようなものである。

「御鎮魂は、天皇の靈魂たる根本直靈の隠れ給はぬやうに行ふの祭にして、また固より宇受売命の神懸をなし、八百万神が天照大神を岩戸より迎へ給ふの意味にて、鎮魂

の祭を営むのであります⁽⁷³⁾。」

「八百万神が自ら禊祓し、自ら鎮魂して大神の御魂を鎮め奉り、大神の直霊の開かせ給ひ、御荒魂の出でまし来る事を祈り奉り、寿ぎ奉りたるが如く、可美真手命が自ら鎮魂して、皇祖 神武天皇の御魂を鎮め奉り、寿祚の無窮を祈りたる如く、掌典長、掌典が百官群臣と万民一般とを代表して 天皇陛下の御魂を鎮め奉り、その長生長寿を祈り奉るのである⁽⁷⁴⁾。」

これは天照大神（天皇）に対して八百万神（臣下）の側から「鎮魂」する——折口説における下から上への魂の献上という意味での鎮魂——という格好になっているが、他方天照大神（天皇）自らの行なう鎮魂というものも積極的に考えられている。

「大嘗祭に御鎮魂式があるのは、高天原に於ける須左之男尊が天照大神の大嘗聞看殿を汚穢しまつりたるに依り、天照大神には、その有様を見そなはし、天津神に対して畏み奉り、天岩屋戸に刺しこもりつつ御鎮魂しましたのに基づきたるものであります。……故に 天皇御親の御鎮魂がなくてはならぬので、更に 天皇陛下御親からに御鎮魂ましますところの御神儀を御挙げさせ賜ふ事と存じ奉れども、そは神の秘事神事にして、宮中雲深く、容易に伺ひ得らるべきものではありません⁽⁷⁵⁾。」

そしてこれら両者の区別は、次のように明らかになされているのである。

「朝廷の行事に於いても御鎮魂祭とあれば必ずや大嘗新嘗の御心頭はれ、神人不二心境一体報本反始修理固成の御祭に帰入ましまし居ることと信じて疑はないのです。且つ臣下より代表して鎮魂申し上げる行事と 天皇御自ら御鎮魂し給ふ行事とは自から別なること云ふまでもなく……⁽⁷⁶⁾」

もうすこし具体的にみると、両者の違い、および後者の行法実践的性格が、浮き彫りになる。前者については、次のように、呪言と呪具振動を中心にした所作が考えられており、特徴のある解釈ではない。宇麻志麻治の名がみえているから、布瑠部の作法（すなわち呪具振動）が考えられているのは確実である。

「大御巫女の祝詞は、巫女が天皇の御鎮魂をなすべく、その御鎮魂の際に行ふ時の言霊であります。かく唱へまつりつつ、その言霊と同時に秘事の行事を行はせられたのです。これは宇麻志麻治命が神武天皇の御為に御鎮魂申し上げたのと同様の意味に帰します⁽⁷⁷⁾。」

一方、天皇自らの鎮魂にあつては、「傍系鎮魂＝民間の鎮魂」と同様、無限個数の霊魂の集合結晶体である人間存在を主宰する中心的霊魂（＝根本直霊）が、そのほかの諸魂を統一していくのであるが、ただ違うのは、一般人の鎮魂行法では行法の影響・効果の及ぶ範囲が比較的狭いのに対して、天皇の鎮魂では、その範囲が宇宙大にまで拡大する。すなわち、天皇の中心的霊魂は、玉体一身のみの中心であるにとどまらず、国家、世界、ひいて

は宇宙の中心をなすものへと変貌をとげるものとされる。次のような称号が連ねられるにいたるのは、その意味である。

「天皇としての御鎮魂には、天皇の根本直霊の生産霊、足産霊、玉留産霊の御統一を遊ばしたる統一的統一魂となり、高産霊、神産霊の生々発達の産霊魂となり、神人感応の布斗麻迹魂となり、修理固成魂となり、一国一家世界一国宇宙一界の天照魂となり、宇宙万有の同根一体の御中主となり、大直霊となります⁽⁷⁸⁾。」

そして臣下の鎮魂はこの状態にある天皇に「自己自身の霊魂を貢ぎ来る」行事だという。天皇を中心とし、双方の祭儀をまとめて述べるなら、天皇は「鎮魂の境」にあって自らおよび宇宙全体の霊魂を統一しつつ、臣下の貢ぐ——「^み次ぐ」「^み嗣ぐ」——霊魂を受納する、という形になる。

なお、宮中鎮魂祭祭儀である「槽突き」「御衣振動」に関しては、「それは遊離せんとする霊魂を鎮めまつる」と言い、「糸結び」に関しては「御寿命の長久を祈りまつる」と言うなど、どちらも一般の定説に類する⁽⁷⁹⁾。

川面凡児による宮中鎮魂祭は、おおよそ上のおりである。特徴としては、現在の一般の定説に近い聞き慣れた説と、戦後世代のわれわれにはあまり耳慣れない川面一流の超国家主義的な説——宇宙の中心霊魂となった天皇の根本直霊が、国家世界上下八方を禊ぎ祓う偉大な行事をなすなどという件り——とが、共立していることであろう⁽⁸⁰⁾。もっともこの共立は川面凡児に限ったことではなく、むしろそのような二つの説が、かつては少なくとも同じ時代の中に併存していたようである。

この鎮魂における霊魂の授受という考えを、次の大嘗祭の解釈に重ねてみると、川面の説く天皇の鎮魂の特徴は一層鮮明になる。

祭儀は省いてその解釈だけを見ると、川面は、この祭においては天皇が天照大神と合一一体化するとし、そして「天照大神に総ての神々が御集ひに御集ひて結晶合体ましまし」ているから、つまりは「総ての神々は天皇の御身に」集い合体結晶していることになる、という⁽⁸¹⁾。

こうしてみると結局川面凡児のいう鎮魂とは——折口の場合に似て——、霊魂の移動にかかわる事象のすべてに与えられる名称のようでもある。霊魂の授受が可能になる局面のほとんどすべてが「鎮魂」の行事なのであり、それは鎮魂祭、大嘗祭という特殊な局面のみに限られるものではない、もっと一般的なものなのである。三大神勅、三種神器と鎮魂との関係も、この一般的な意味でみなければならない。

三種の神器とは、川面によれば、^{あめのぬぼこ}天沼矛・^{みくびたま}御頸珠・^{おみかがみ}御鏡とされる。天沼矛とは、天津神（神漏岐・神漏美の二神）が伊邪那岐・伊邪那美の二神に、「この矛を視ることなほ吾を視る如くせよ」といって与えたもので、したがってこの伊邪那岐・伊邪那美二神は、「常に天之御柱に天沼矛を懸けて御祭り」していたという。御頸珠とは、伊邪那岐神が天照大神に「天津神より伝はりました大御心」あるいは「吾の霊魂」を宿り寄せて与えたもので、したがって天照大神は「その霊魂の宿りますところの御頸珠を御倉板挙神として齋き奉」ったという。御鏡とは、天照大神が皇孫・瓊々杵尊に「吾が霊魂」「天照皇大神の和魂」を宿り寄せて与えたものである⁽⁸²⁾。したがって天皇は、同床共殿の神勅にもとづき、「朝夕

禊祓鎮魂して……神と共に思ひ……語り……行な」わねばならない、という⁽⁸³⁾。しかも「吾（天照大神）は、天御中主大神と天津神と、父の伊邪那岐尊と共に、是れの御鏡に神留り神鎮」といわれているから⁽⁸⁴⁾、この鏡に宿る靈魂は、「入れ子」のような多重性を有するものと考えられているのであろう。そしてこれら三段階の神事は、次のようにいわれるとおり、どれも鎮魂の行事なのである。

「御鎮魂の行事は遠く天津神の高天原に於ける布斗麻迹より起こり、天御柱に継ぎ、御倉板拳祭に継ぎ、高天原を流れつつ上下を通じ今の今に至るまで伝はりつつあるのであります⁽⁸⁵⁾。」

「鎮魂は第一、祖神に発し、第二、天之沼矛に発し、第三、天津神之布斗麻迹に発し、第四、伊邪那岐大神の天照大神に賜ひたる御頸珠の御倉板拳に発し、第五、高天原の岩屋戸開きに発し、而して第六には、天津神籬・天津磐境に発して居るのであります⁽⁸⁶⁾。」

そしてこのような一連の鎮魂によって何がどのように起こるかという、たとえば皇族（天皇）の鎮魂に関して次のようにいわれている。つまり、天皇が同床共殿にして御鏡を祭ると、夢でも幻でもない「イメの境」「鎮魂の境」「歴然たる靈境」に導かれ、「そこに吾（天照大神）が身頭はれ、伊邪那岐神頭はれ……天之御中主大神頭はれまして爾（天皇）の身に宿り、爾の身は直ちに天照大神」になる、という⁽⁸⁷⁾。かれこれ考えあわせると、鎮魂と表現される状態において、神器を媒体として、それに宿っていた神の靈魂が祭る者に移動して受容される、と考えられているのが明らかである。物を介した靈魂の移動というこの考えは、ある意味では神道祭祀の基盤をなす信仰であるから、川面の説明は独自というよりは、むしろ伝統的なものである。

三種神器以外の文脈では、「布斗麻迹の鎮魂」と「天津神籬・天津磐境の鎮魂」も考えられている。布斗麻迹は、普通に古代の占法と考えられているが、川面はこれを「神の靈を仰ぎて我の靈に迎へ、我の靈が神の靈に合しつつ、神の御心を知る……神人合一の道」「神人感応同交の大道」とする⁽⁸⁸⁾。具体的な作法が説かれていないので内容不詳であるが、とにかくこの占法も「鎮魂の境」において行なわれる、ということである。なお布斗麻迹に因んで、鎮魂を含む全祭祀が、この『布斗麻迹』の御実践御実行であり、神勅はこの『布斗麻迹』に淵源している、と説く箇所がある⁽⁸⁹⁾。こういう修辞を、先の鎮魂にかんする修辞と読み比べてみると、川面の論法がかいま見えるであろう。つまり、鎮魂を説けばすべての神事行事の本質を鎮魂とし、布斗麻迹を説けばすべての神事行事の本質を布斗麻迹とするのである。こうした発想・思考法を折口も共有し、それを折口は「類化性能」の語で自覚していたわけである。

神籬は「神の宿り籠りて神留りに神留ります」もの、また磐境は「資料を頭はし場所を頭はし⁽⁹⁰⁾」ているものとするのは、神籬を祭祀の対象たる神靈の憑依物、磐境を祭祀場とする通説に異ならない。しかしこれをさらに一般化して、広い意味でいえば「神靈を祭るには必ずや神籬磐境の形式は無くてはならぬもの⁽⁹¹⁾」と説くに至れば、これをあえて鎮魂と呼ぶ意義はかなり薄くなる。なぜなら、鎮魂が天津神籬天津磐境の神勅に発するというのは⁽⁹²⁾、神事一般の形式面の全体にあてはまることだからであり、それをことさら

に鎮魂と呼ばば、鎮魂とは神道祭祀の別名にほかならないものとなるからである。

川面の説く「直系鎮魂＝天皇の鎮魂」説、およびその周辺のおもな説は、だいたい以上のようなものである。このほかにもたとえば次のようなものがあり、他説との比較から示唆を得るところが少なくない。三つの箇所から引用しよう。

「招魂は鎮魂内の一部の行事にして、招魂と鎮魂とは同一のものと言はばいはむもの、一部と全体との相違があります⁽⁹³⁾。」

「『はふり』とは『はねふり』または『まふり』の意味にして、全身の靈魂を鳥の羽打^{はばなき}して立舞ふが如く、靈魂を振動するので、靈魂を振動して、内より直霊を張り、外に禍津毘を祓ふのである。これを称して振魂と云ふことは既に説明したるところの如し。……祝殿^{はふりどの}は 天皇の入御ましまして振魂の神儀行事を行はせ給ふのであります⁽⁹⁴⁾。」

「節折の御儀を行なふ時には、神の秘事として高天原の岩戸開等に於いて八百万神の行はれたる振魂^{ふりだま}と云ふ事の行事があるのであります。振魂とは、既に説明したるが如く、八十万魂を振り動かすので、換言すれば四支三百六十節、骨髓系統、筋肉系統、細胞系統等を、緩に急に、緩急相応じて振り動かし、節々相和し、脈々相和し、全体の中枢根本と分派系統等とを調和統一するのであります。それで節とは諸系統の節々なり。折とは調和と云ふ意味にして、節折とは全身関節を折りつつ調和統一すると云ふ意味を表彰したるものである。更にその調和統一したる玉体を量り給ふ尺度を表彰し奉りたるものであります⁽⁹⁵⁾。」

三つの引用文中一番目のものは、招魂は鎮魂の一部をなす儀とする考えであるが、これは、たとえば大本系鎮魂帰神行法の典拠である本田親徳の鎮魂説中で⁽⁹⁶⁾、「靈魂ヲ鎮安スルノ神法ハ、招字ノ中ニ含有シタルコト火ヲ見ルヨリ明⁽⁹⁷⁾」と言われている——つまり鎮魂は招魂の一部をなすということ——のと好対照である。本田説が帰神に重く鎮魂に軽いのと比べ、川面の行法説が鎮魂に重いのは、この招魂との包摂・被包摂関係の違いにもうかがわれる。

二番目の引用文は、折口が「はふり」を振動の意味としたのと同様である。

他方三番目の引用文は、定説とはまったく異なり、川面一流の行法説の延長線上にあるものである。

さてこうして「天皇の鎮魂」に関する川面の説をみてくると、彼の「傍系鎮魂＝民間の鎮魂」ではあまり目立たない特徴、すなわち人格的靈魂の授受と、憑霊という性格が前面に出ているのに気づく。実は川面の「傍系鎮魂」の行法に関する説では、かなり非人格的な粒子状の靈魂が身体内外で運動し、それは固体状に結晶したり気体状に流動化する、といった説明が優勢であり、かつそこでの靈魂運動は、行者の身体の「内から外へ」という方向性が優位なのである。川面凡児の鎮魂行法説を論じた別の作業の中で、副題を「脱魂型シャーマニズムの身体論」としたのはその意味である⁽⁹⁸⁾。

しかし「直系鎮魂＝天皇の鎮魂」になると、玉体には人格的な靈魂が憑依してくることになる。しかもそれは、「天津神より伝はりましし大御心」「天照大神の御和魂」あるいは天皇の御意である「真身魂⁽⁹⁹⁾」というような、特定かつ特殊な神格の刻印を帯びた政治

色の濃い、統治権の根拠をなす実体なのである。

川面凡児の天皇の鎮魂に関する説をこうみてくると、川面は「天皇霊」の語こそ用いていないものの、折口が天皇霊の鎮魂に関して論じた説との親近性を感じないわけにはいかない。前節まででみたとおり、折口の考える天皇霊とは、祖神祖霊と関係の深い霊魂であるが、祖神祖霊そのものではなく、それらによって守護されて、かつ天皇の權威の根拠をなすもの、とまとめられるが、これは川面が「鎮魂裏」において天皇に受容されるとする霊魂の性格そのものだからである。

実はこのような、折口神道説と近縁の発想を、神道実践家と分類される人物の所説に見出すことは少なくないのである。事実上の影響関係の有無はともかくとして⁽¹⁰⁰⁾、示唆的な事実というべきであろう。

第三章 鎮魂の研究史——折口鎮魂説の前後左右

序 節

われわれは、第一、二章で、折口信夫の鎮魂説を論じたが、それが鎮魂の研究史の中でどのような位置にあるものかという点に関しては、二名の国学者やその他との若干のかかわりに言及したほかは詳しく触れなかった。本章では、昭和以降の鎮魂研究の歴史——そもそも明治・大正期には鎮魂の学術的研究というべき作業はみられないので——を概観することで、折口鎮魂説がいかなる意味をもつのかということ、明らかにしたい。

このため本論の構成は、折口以前および同世代の研究を、そこに折口の鎮魂説が現われてきた意外性を示すために、まずまとめる（第一節）。次に、折口説の強い影響下でなされた後学の鎮魂研究を、それが無批判な継承であれ、恣意的な修正であれ、対決的な反論であれ、折口説との異同を念頭におきつつまとめていく（第二節）。そして一方で、折口鎮魂説の影響があまり感じられない、かなり独立した研究をとりあげてまとめる（第三節）、という次第をとる。

第一節 近代の鎮魂研究

明治から大正にかけては、管見に入ったかぎり、鎮魂研究には見るべきものがない。昭和に入ると、次のようなものがある。中山太郎の研究が比較的詳しく、三品彰英の研究が独自の観点からの一見解を示しているが、そのほかは概論中の一項目たる域を出ない。

昭和四年から六年にかけて刊行された『神道講座』中の「皇室の祭祀」に、鎮魂祭に関する項がある。九行の記述であるが、起源が天鈿女命の祭儀と宇志麻治命の十種神宝献上の二つにあること、また名称がオホミタマツリとミタマシズメノマツリの二つあること、宇気槽の矛突きと震動と結びの三動作があることなどが、言葉だけながらあげられており、その効能として実感的・心情的に次のように述べられている。

「鎮魂は憂鬱の場合は快活に、放心の場合は緊張に、さうして極めて平静の心情にあらしめしかも其の前方に生々とした光明を仰ぎ追進するに在ともいひ得、之れがやがて長寿の原因とするに在と、自己の体験をも差し加へてかく信ずる⁽¹⁾。」

宮地直一の昭和五年当時の講義ノートが、没後『神道史序説』としてまとめられた内に、二頁にわたって鎮魂の記述がある⁽²⁾。そこでは「みたましずめ」は遊離魂を本体に復帰して調和的・平靜の状態に返すこと、「みたまふり」は魂の静止的・沈滞的状态を振作して活動させること、とまず述べられている。祭儀についても一応の説明は付しており、たとえば呪物を振動することは遊離魂の環元とその振起という消極・積極両面の作用を起こす、あるいは木綿結びや御衣笥を振動するのは遊離魂を復帰させるための所作である、などとしている。

「其方法は天璽の瑞宝を主体として一の方術を行ふにあるので……此の場合神の力がそこに潜在してゐる事は最も明瞭に窺はれる。」

「鎮魂の儀礼は神と人との間に結ばるゝ種々の交渉事実の中……飽まで幽玄神秘的な性

質を有する。」

加藤玄智の鎮魂理解は、大著『神道の宗教発達史的研究』（昭和一〇年）にみえる。飯田武郷の「鎮魂は御魂を鎮め祭るに付て云ひ、招魂は御魂を振動して威勢^{いきほひ}あらしむる」とする説明や、ソルボンヌ教授のルボン Michel Revon の言う招魂^{みたまふりしき}之は御玉振敷であり生玉足玉などを振り動かすのと同様だ、という説明について、加藤はにわかには賛成することはできないとして、次のように述べる。

「死体を墓地に葬って仕舞ふと、その魂魄が再び此世に帰って来て、生存者に崇咎を為さぬ様、靈魂封じをやるが、是れ又一種形の違った鎮魂祭である。埋葬者は槍を取って帰路後方を振向き、槍を墓場の方向に擬して、靈魂を威嚇し、其の追跡を防がうとする。是れ又靈魂を威嚇して、その鎮魂を策するのであって、魔術的な鎮魂の儀だとも云へる⁽³⁾。」

これは死霊その他に対する鎮圧の術を鎮魂の一種としているのであるが、その中心的な本来の意義は次のように、靈魂の鎮静と考えられている。全体に「鎮」字の語感に引かれた解釈である。

「鎮魂とは……神霊が人に来格するのを待って、人を通して、その託宣を聴かんとするものとは自ら意義を異にし……動もすれば意馬心猿と狂走逸脱し去らんとする靈魂を鎮静して人身中に止住せしめんとする儀式に外ならない⁽⁴⁾。」

三品彰英は、朝鮮語との比較から、タマフリの語に光をあてた。昭和一二年刊の『建国神話論考』において、日本語のフル・フツ・フリは、朝鮮語 *puri* と同源の語であり、この *puri* には光るもの、赤いもの、神霊の降臨憑依すること、巫女の呪歌、などの意味があるという。そして剣を儀礼に用いるのは日神招禱のためであろう、とした。

「フツは光あるいは神霊の降臨することと何か深い関係のある語ではあるまいかと考える。……朝鮮方面よりの金属文化——とくに刀剣と鑑鏡をもってその代表とする——の輸入……を想起せざるを得ない。特にこの場合興味深いことは、古代朝鮮ではこの *puri* という語が、天・太陽に対する宗教的観想を伴った言葉として広く使用されてきたことであって、……フル・フツの原義が上述の如く『光るもの、赤きもの、神霊』『神霊の降臨すること』などを意味したとすれば、わが『フツノミタマ』『真フツ鏡』の名義も容易の理解するを得べく、……ともにその光ることによって神威の発動が観想されており、この点においてこそ、等しく共通にフツと呼ばれたのである。……なお右のほか、フツ・フルという語は、古く呪術的靈能に関する諸事項に対しても使用されており、たとえば神霊招禱に関する神事儀礼歌舞・歌曲をも等しくフルと呼びならわしており、しかもそれは日本朝鮮共通の祭儀関係的用語であったのである⁽⁵⁾。」

これは金属の光に神霊が降臨憑依するのがタマフリであろう、ということであり、昭和

四〇年代の鎮魂歌に沿った説明では、「日の神トヨヒルメの御魂が矛によって招縛されることを歌っているのに注意したい。……矛をゆらゆらと振って……日の御魂を招縛する呪儀」という解釈になる。フルが唐突に振る動作につながっているような感じがするが、魂の発動もフルに含まれるという⁽⁶⁾。三品説をみると、出発的はフリが光り輝く義だとする独自のものだったが、祭儀そのものの説明は、光り輝く呪具による日神の霊の招縛と降臨憑依がタマフリの原義である、というところに帰着し、折口説と遠く隔ってはいない。実際、昭和四〇年代の著述中では、鎮魂全体の理解は折口説を採用しているのである⁽⁷⁾。

中山太郎は『日本巫女史』の中で鎮魂祭をとりあげ、天岩屋戸神話と平行的に論じている。中山の論旨は、天岩屋戸の祭りが墓前祭であり、天鈿女命が歌舞したのは託宣のためではなく、天照大神の「尊霊を慰め和らげる」ためのものであった、のちにはこれが大神の「復活または再現のこととのみ解釈せられるやうになった」が、もともとは「死魂」に対して、荒び疎ぶる凶癘魂とならないよう鎮撫するためのものであった、というものである⁽⁸⁾。中山によると、一般に殯宮での歌舞も蘇生が目的ではなく、死霊を慰め和げるため、遺族の悲憂を払うためのものとされる。この説自体も問題なしとしないが、その当否はともかくとしても、ではなぜ死霊慰撫のための鎮魂が、のちに生者の健康長寿のための鎮魂となったのか、その点について中山は、復活の側面が強調されたという以外に、何らか説得力のある説明をしていない。中山は次のように、鎮魂と呼ばれた呪術の目的の一つが蘇生法にあること認めつつ、それにもかかわらず鎮魂の原義を死霊鎮撫の呪術的祭りたる点に限定するのである。

「かく猿女系の鎮魂は、生者に対して行はれ、遊部系の鎮魂は、死者に対して行はれるやに記載してあるが、果して此の記載のやうに太古から少しも渝ることなく行はれて来たか否かといふ点である。換言すれば鎮魂をかく両様に差別してあるけれども、元は両者同根より発生したものでなかったか否か、その間に、混用なり、併用なりが、ありはせぬかといふことである。而して更に、此の場合に併せて考へて見なければならぬのは、我が古代に支那において発達した陰陽道の『招魂』の呪術が早くも輸入され、然もそれが行はれてゐたといふことである。……此の呪術が陰陽道の影響を受けてゐるだけは明確である。従つて斯うした事のあつたことなどを考へ併せると、生者に対して行はれたとある鎮魂も、始めは死者に対して行はれたものではなかったかといふ疑ひの起るのである。……是れに対する私の管見を極めて率直に言へば、猿女系の鎮魂祭も、元は遊部系の鎮魂の神事と同じく、死魂に対して行はれたのであるが、神道が固定すると共に、墓前葬宴であつた天磐戸の神事が、専ら天照神の復活または再現のこととのみ解釈せられるやうになったので、遂に両者を截然と区別するやうになったのであらうと考へるのである。」

死者と生者の区別は古代は不明だったという定説や、また「死人反生」の語について、研究者によっては効験の著しいものをそのように表現したと解釈していること、などを考慮すると、鎮魂は死者のためであつて生者のためではない、と限定するのは根拠に乏しく――むしろ積極的に無理がある――、またかりに死者のための祭儀という説を認めるにしても、それを死霊を鎮撫するためとだけして死者を「蘇生」させるためとしないのは一面

的である。しかしこれも加藤玄智同様、「鎮」の字の語感に引かれた解釈であると考えれば、学説の発想自体は納得できる。

以上、加藤玄智から中山太郎まで、折口信夫の「前」とその「左右」の世代の鎮魂説を概観してみた。とても網羅的とは言えないが、おおまかな雰囲気をつかむに不足はないであろう。

第二節 折口鎮魂説の継承と批判

戦後の神道学・民俗学の鎮魂研究は、折口説の強い影響下にある。そしてそれらの大部分に共通するのは、自らのとりあげる具体的な事象に、多義的な折口説の一部分を応用して、これすなわち鎮魂である、とする方法である。というより、それらは折口の着想をある事象の中に応用・確認する作業であり、その中で多少の修正がなされたりもするのである。しかしこれでは、ある呪術なり祭儀なりが鎮魂であると言われても、折口鎮魂説が靈魂の運動にかかわる呪術儀礼行為のほとんどすべてを覆うらしいことを考えれば、結局何も言っていないに等しいのではなかろうか。折口信夫が束ねた色とりどりの棒の束から一本の棒を引きぬいて、各自思いのままに振りまわしている、折口以後の鎮魂研究の一角は、そのような印象を与える。

しかしまた他方には、少数派だが、折口説を批判または単純化して、いちおう全般にわたる自説をたてようとする向きもある。

いずれにせよ、これらの作業の多くは鎮魂研究を主題にしたものではなく、それぞれのテーマの必要上から、部分的に鎮魂に言及した、というものがほとんどである。しかしまた、「鎮魂」の語が日本の宗教文化を理解するキーワードである、という印象をもつ研究者が多いことも事実である。魅力を感じながらも十分に扱わなかった、ということであろうか。以下に羅列するのは、本研究に先行するそのような作業の例である。

折口直系の弟子のうち、「鎮魂をきわめた」とも称される西角井正慶は、折口説の多義的な鎮魂理解を整理することなしに、そのまま受け継いでいる。師説への批判は一言もないが、ただ、あれもこれも鎮魂に基づくと述べていく中に、「と言っては、何もかも鎮魂に持ってゆく僻見となるであらうか」という一文が挿入されているから、時に負いきれない嵩を感じるものがあつたものと思われる⁽⁹⁾。もっとも、西角井の主な業績はむしろその師説に忠実に基づいた芸能の実証的研究にあるので、こう批判しては的外れになろう。

倉林正次氏になると、鎮魂はもっぱら、魂の献上、恩賜、触り付けといった意味で限定的に使われている。ほかを無視するというのではないが、研究対象が宮廷の饗宴を中心とするらしいので、そのような場での魂の授受を、問題とするのである。次の引用文の内、はじめの二つは、表現から明らかな通り折口説そのまま継承であり、続く引用文をみても、鎮魂説自体の修正のまったくないことがわかる。そもそも引用した著書のあとがきでは、折口説を事実の上に跡付ける作業であるむね明記されているのである。

「節会の場合以外にも定期的に祿を官人に賜ふ行事が行われた。……折口先生はこの衣配りを^{みたまのふゆ}恩賚の古代信仰から説かれた。臣下はその家々伝来の外来魂を天皇や長上者に捧げると共に、元来天皇や尊者の有している内在魂を分割して頂戴した⁽¹⁰⁾。」

「大嘗宮のほぼ中央のところに神座と称される座が設けられる。……つまり御寝所が

設けられたのである。……折口先生は、天皇になられる御方が、その資格を完成させるために、寝所にひきこもり深い物忌みをなされる場所であると説かれた。大嘗祭における重大な仕事はこの天皇霊を御身体にたまふり申し上げることにあった⁽¹¹⁾。」

「それらの奏舞の本義は、国魂を天皇に献り、服従の誓いをあらたにすること以外にはなかった。即ち鎮魂の意義にあったのである⁽¹²⁾。」

「鎮魂の呪術を行なうのが鎮魂祭である。……わが国固有の鎮魂法にタマフリという方法があった。これは新鮮な魂を外から身体にふりつける呪術だといわれる。外来魂を身体に付着させるという考えである⁽¹³⁾。」

吉田義孝氏は、『記紀』の「望」の字の考察から、これは単にながめることではなく特定の祭事であり、「地霊鎮魂の呪術」なのだとする。そしてその「鎮魂」の意味は、霊を賛美することによってその霊のよき発動を念願することだ、とされている。このような語義は、折口鎮魂説では中心的なものではなかった。

「『望』字は具体的には何を意味していたのであろうか。中国古代の文献をとおしてこれをみると、それは明らかに祭名をあらわしている。……非常に素朴な原始共同体内部での地霊鎮魂に根ざす古い伝統をもつものであり、それがあがる段階で、地方族長層の宗教的な国讃め歌に転化する一方、大和王権内部では、中国古代祭祀の影響をうけて、望祭歌というかたちで定着化していったものと考えられる。……いずれもたんに平地で近接的に見たのではなく、高処で遠望したものであることをあらわしている。族長たちは、古墳におけるごとく、台地や丘陵に聳立して、平地で四季を通じて行われている配下の民衆の生活や生産のいとなみを眺め、四囲をとりかこむ山河の景勝を楽しみ、自らの権威と実力の自負とともに、生産の豊穰をクニの靈魂に祈念したに相違ない。……すでに水稻耕作の開始以来、生産の豊穰を企画しての地霊鎮魂の呪術は『土地讃め』というかたちで盛んに行われつつあった。……事物を讃美し、それによって対象の中に内在する靈威を発動させようとするのは、原始呪術に根ざす古い儀礼歌の本来の約束であった。クニの讃美によって、国霊のよき発動を念願しているわけだ⁽¹⁴⁾。」

鎮魂説という観点から右の引用文をまとめると、土地という物体を讃めることでそこに内在する地霊の威力を発動することを期待するという、その土地を讃めるところが鎮魂呪術ということなる。讃めれば土地の神が靈威を発揮してくれるだろうという心理は、われわれにも理解しやすい。しかしこのような直接的な説明は、折口の鎮魂説には見えない。折口が国土讃美の詞について述べているのは右のような考えではなく、ちょうど貴人に会うのに何段階も仲介を通す作法が求められるのにも似た、どこか伝言ゲームふうのまわりくどい経路であった。

「神の言ひはじめた^{クニ}国土^讃美の詞章が、国々に伝承せられてゐる内、次第に簡單化せられて、二句或は、二対律位の長さになって、地方々々に残って居た。さうして、其を唱へれば、神の唱へ出した最初の詞章の力を表すこと出来る、と信じられた。……

伊邪那岐尊の国讚めの呪詞は、大倭豊秋津州国生みの直後に発語せられたものと信じただけだが、記紀共に、大八州国生みの件には伝えて居ない。……私の考へは、かうである。大倭豊秋津州を国見せられて、『やまはと、うらやすのくに……』の讚め詞があり、其中にあきつ或は、あきつしまと言ふ語が、既に含まれてゐた。其縁で、大倭の国讚めには、『あきつ云々』の語は、必、挿入せねばならぬことになって居たのであらう。……つまり、あきつ・あきつしまなる語だけをとり入れることが、同時に、最初の詞章の全体を引くと等しい力を持つもの、と信じたのである。つまりかうして、生命標は、新しい詞章の内に、寓されるのであった⁽¹⁵⁾。」

「国讚めの詞から出た諺は、其々地方の運命を負ふものとして、尊がられたことは察するに余りがある。……皆これ、神あって年々、其々の国を来り訪れ、その都度、国を禍せむとする精霊の類を論し、叱り、戒め、又は誓はしめて、更に国の運命を祝福する予言をこめた詞章を与へる恒例行事が、呪詞諷誦を主要な条件として、行はれた為であった⁽¹⁶⁾。」

「国の靈威力なるくにたま（国魂）を籠めた詞章——国讚めの詞は、皆曾て神聖此地に出現して宣せられたといふ風に伝えられて居たことを示してゐる。其歴史によって、後代に到るまでも、之を唱へることが、唱へる者自身も神にし、其詞章をして、神の詞としての力を發揮させたことが知れる⁽¹⁷⁾。」

つまり、原初に神が国見して発した国讚めの詞章に祝福の力ある靈魂がこめられており、それを唱へることでその靈力が新たに発動する、というのであって、これは觀念の内容が相手に及ぶというような意味ではない。そうではなくて、詞章の唱えられるのに乗ってある特定の靈魂が先方の内に入ってゆき、そこで効力を發揮するという意味なのである。これが折口の言霊説であり、特別な詞章にのみ靈魂がこもるといふ考えである。したがって人間が勝手に作った詞章には靈魂がこもっていないともいわれるが、ともかく一般化した形では、唱えられる詞に乗って魂が被術者の体内に入ってそこで働く、という理解で不都合はない。たとえば『万葉集』に、さる事情で怒りを発した葛城王に対し、かつて都で采女をしていた女性が、杯をささげて王の怒りを宥める歌を歌ったところ、王の怒りが鎮まった、という記事がある。折口はそれを次のように解釈する。

「これは葛城王のお怒りを鎮める魂が^{クマンイ}発動して来た——魂を鎮めたといふことになる。魂を体の中に鎮めたといふ魂の歌であり、一種の鎮魂の歌である⁽¹⁸⁾。」

これを吉田氏やわれわれが普通するように訳けば、たんに歌の内容が王の怒りを宥めた、となろうが、折口はその中間に言霊としての靈魂の移動、という段階を考えているのである。

折口の鎮魂説と言霊説をあわせて考えると、国土讚美は魂触りの鎮魂呪術と言ってよい。なるほど折口自身そう明言している一節はないようだが、われわれはこれを、折口のいう意味での鎮魂呪術とみなしてなんら支障がない。ただしその意味と、ここで吉田氏が「地靈鎮魂の呪術は『土地讚め』」といっている意味とは、その内容がまったく異なるのである。このような、靈魂の内在する物をほめることでその靈魂が靈威を発する、という鎮魂理解

が、国土讃美に限らず吉田氏の全般的な鎮魂理解だとすると、それは折口説とは異種のものである。どのような観点からの鎮魂理解なのか、いまのところはつきり指摘することができないが、もっとも常識的な感性からすれば吉田氏の説明のほうが耳に入りやすく、折口説のほうがやや奇異なのであるから、特別の根拠にもとづくものではないのかもしれない⁽¹⁹⁾。

岡田精司氏は、八十嶋祭との関連から、鎮魂に言及する。八十嶋祭は、天皇即位の翌年、女官を難波津に派遣して住吉大神などを祭ったものであり、従来「禊祓の神事」とみなす立場と、「国土の生成発展を祈願する祭儀」とみなす立場と、二通りがあった。岡田氏はこれに対し、祭りの中心をなす神は、女官が神琴の音にあわせて御衣の管を振ることだ、として、もともと鎮魂祭及び太嘗祭と同類の即位儀礼だったのであらうと述べる。「天皇霊」附着により天皇の資格を完成するのが大嘗祭である、という折口説を八十嶋祭に応用して、大王としての資格完成のために日本の国の国魂である「生島神」「八十嶋之霊」を附着させる儀礼が八十嶋祭である、とするわけである。

「八十嶋祭の中心をなす『神祇官御琴ヲ弾キ、女官御衣ノ管ヲ披キテ振ル』という儀礼とそっくり同じことが毎年十一月宮中で行われる鎮魂祭においても繰り返されていた。……タマシイが身体から離れて抜け出すのを防ぎ、しっかりと身体の中真中に落着かせることを鎮魂というのだという。伴信友の『鎮魂伝』も大体その考えを受け継いで……他の学者の説も、大体これを継承したものが多い。……折口信夫氏の説は注目してよいのではなかろうか。……支配者の権威の根源としての外来魂の招来・附着がこの祭で大きな意味をもったことは認めざるをえないだらう⁽²⁰⁾。」

「太嘗祭が新帝に《天皇霊》を着けさせるための呪術であり、その上鎮魂祭のタマフリの神事と同様のことがこの八十嶋祭でも行なわれているのであるから、この祭儀においても何らかの威霊に類するものを、天皇に附着せしめようとする呪術的な目的を持ったらしいことが推測される。……《生島神》とは《大八州神》即ち日本の国の“国魂”とされるものである⁽²¹⁾。」

「稲魂誕生^{いなたま}の形をとる即位礼と併せて《八十嶋之霊》を大王に付着する呪的儀礼として執行されたものであらう⁽²²⁾。」

大体の学者が令義解の「離遊の運魂を招きて身体の中府に鎮む」という考えだ、というのには多少の疑問もあるが、それはともかく、あとの議論はみな、威霊の附着が鎮魂の意味だとするもので、折口説にそった理解である。

岡田氏はまた、被征服者が征服者への服属儀礼として食物献を行なうのは、単なる饗応ではなく「聖なる食物を摂る権能を移譲するための呪的行為⁽²³⁾」である、という議論も展開している。しかし自らも認めるとおり、同様の考えは折口信夫にすでにあるものである。折口はこう言っている。

「昔わが国ではたまふりといふ事が行はれたが、其原意はやはり、魂を固著させることである。……かういふ意味で、神に食物又は、類似の物を捧げるといふことは、相互の魂の交換を図る為である。出雲国造神賀詞なども、其氏の人が、服従を誓ふ為に、

唱へ言をすると同時に、其魂が先方へ附くのであるが、其だけでは物足りないので、魂は食物につく、といふ古い信仰に随って、食物を捧げ、氏々の祝詞を唱へて、魂を呼ぶ事になった⁽²⁴⁾。」

これは食物が一種の呪物を媒介するという考えであるが、岡田氏は捧げられた食物は「国魂の象徴」であるとか、「権能」「靈力」を保証するとか述べるものの⁽²⁵⁾、不思議なことに、そこでは鎮魂の語が一度もでてこない。もっとも不思議と思うほうが不思議であって、折口の鎮魂説を応用した議論をしたからといって、折口が鎮魂とした事象を同じ鎮魂という語で結論づけなければならないという必要性はないのかもしれない。むしろ、鎮魂の語によっては何ら明確なことをいったことにならないのであれば、その語を用いないのが賢明だったともいうべきであろう。

西村享氏は、折口が鎮魂術であるとした「鳥の遊び」「魚の遊び」という習俗を継承して鎮魂の考察を行なっている。ほとんど折口説の祖述であるが、細かくみると、二点だけ展開がある。ひとつは、鳥や魚や獣とまったく同様に、船が靈魂の運搬者と考えられている、という指摘である。これは、船に冠位が授けられたり、アメノイワクス船とかアメノトリ船とかいうように空飛ぶ鳥のイメージと船が重ねられていたり、さらには「速鳥」という名のついた船があったりするところから、船は鳥や魚と同じく、鎮魂の具であったろう、とするものである。もうひとつは、神功皇后が、魚の泳ぐのを見て怒りを鎮めたのは、鎮魂の一事例であるとしたことである。

「仲哀紀の八年五月の条であるが、筑紫へ遠征せられた皇后の船が洞の海より岡の津へ入ろうとしたところ、潮が干て進むことができなかつた。……その為皇后の靈魂が荒れた。皇后が一種の興奮状態に陥つたのである。それをなだめる呪的な手段として、熊罴が「魚池」「鳥池」を作り、たくさんの魚や鳥を集めた。海面を区画して、あるいは干潟に水をたたえて魚や鳥を集め浮かべ、その遊泳の様子を皇后にお見せしたのであろう。すると、皇后の靈魂が鎮静せられて平静に戻られた。この呪術の経緯はたましずめとしての効果を語っている。魚や鳥の泳ぐ様を見るのが感染的な効験をもたらしたのである⁽²⁶⁾。」

しかしこれは、折口の「水鳥を飼うて、此を見ることで、魂の安定をさせようとしたのだ⁽²⁷⁾」(傍点引用者)という一文を見ると、それほど独自のものとは思えない。つまり西村氏の指摘は、折口の一説中の鳥を魚になおして事例をさがすと、日本紀にそれがあつた、ということで、資料補充の作業を越えるものではない。

西郷信綱氏は、折口のいう意味での鎮魂という見地から、悲劇の発生を考察している。引用が長くなるので、読者の理解の便宜のために、筆者なりに西郷氏の考えをまとめると、その論旨は次のようなものである。すなわち、悲劇の発生は死と復活の儀礼にある。中でも成年式は、集団内の子供が季節と共に死に、祖先神・集団の魂の来触附着を受けて復活する秘儀である。この秘儀が個人化すると、個人の魂の死と復活という悲劇の形式が誕生する。そして、その復活が来世における成仏という形式をとるのが能である、そしてその中の、幽魂を回向することで仏果を得せしめるという構図は、鎮魂的形式にほかならない、

と。

「こうした復活儀礼・通過儀礼のうちの成年式が、劇の発生を考える上に決定的に重要なのである。……子供として死ぬことが成年の若者として誕生し甦ることであるとする復活の思想が、そこに働いている。何のための甦りか。いうまでもなく……一人前の社会成員となるためであるが、……苦しみ死ぬことによって生まれかわるという復活の秘儀が成年式の核心であり、これを通過して初めて若者と、その肉体と魂——魂だけでなく——は、一層高いものと合一し社会化されたのである。」

「ひとり季節だけが死んで甦るのではない。同時に人間が死んで甦るのであり、この両者が神話的に合体していた点に原初の季節祭りの本質があった。このお祭りには、いうまでもなく祖先の神々が来臨し、春を予祝するとともに、若者たちに集団の魂を授けたのである。」

「劇という独自のジャンルが芸術的に開花するには、その神秘性の故に地表にはほとんどあらわれぬ実に計り知れぬほど永い時間——つまり、魂と季節の復活という人間にとって最も根源的にして深遠な劇的祭式が、生産力の発展の中で進化し世俗化されつつ、人間的な内容をついに獲得する日までの、多難な時間のひろがりが必要であったのだ。……ただ日本の中世社会の生産力の限界は、祭式劇・神秘劇としての能の性格を内面的に規定し……劇的なものの成立の場所を主に来世に設定せざるをえなかった。無常の風の吹きすさぶ現世における魂の復活、つまり自己実現のための人間的たたかひの可能性はほとんど問題にされなかった。仏教的には無常の現世はいわば低い「日常性」にすぎず、人生の決算は来世で行なわれたのである。……暗黒なあゝ世における魂の劇的なたたかひは、実は孤独や苦悩を止揚して人間的実に、絶対者にたどりつこうとする祈願の呪術的・宗教的、そして中世的な表現様式に外ならないという側面を持っていた。」

「都市には自由があるといわれるが、人間の個人としての自己実現を行動的に呼びさます自由こそ、人生に劇的季節を与え、現世での劇的たたかひを可能にする条件であった。……名実ともに都市的といえる生活の始まるのは、町人の進出する元禄期ではなかったであろうか。……こういう時点を生きた近松の手で、日本の悲劇は完成される⁽²⁸⁾。」

右の引用文をよくよく読みかえしてみると、発端部分の鎮魂は、子供が苦しみ、死に、祖先の魂を受けることで甦る、という、折口のいう第一義のタマフリに近い意味であるが、その発展・完成の段階になると、鎮魂は人間の魂が苦しみ、戦い、劇的に甦る、という意味になって、外来魂附着の要素は落ちてしまうことに気づく。つまり、折口のいう第一義のタマフリの意味は、西郷氏もはじめにこれを継承しているのだが、悲劇の形式は鎮魂であるという場合のその鎮魂は、もう一般的な死と復活の儀礼、という意味に転化してしまっているのである。

「かつて若者が季節とともに死んで甦ったように、能の英雄や女性もやはり死んで甦ったのである。六道の一なる修羅の苦患に責められている武士や、愛欲の妄執のため

隨獄の呵責に苦しんでいる王朝世界の女性等の幽魂を回向し、仏果をめめでたく得しむるという趣向。この鎮魂的形式を、単純に仏教的世界観のもたらしたものと解するのは皮相浅薄であるだろう。そこには明らかに、古い成年式＝季節祭りにおけるきびしい苦行による死と生、鎮魂と復活の形式が変質しながらも持続しており、仏教の世界観はその変質を媒介しているまでである⁽²⁹⁾。」

西郷氏の文体につられてうっかり読みとぼすと気づかないが、「死と生、鎮魂と復活の形式が変質」という、その文脈での「鎮魂」は、折口説のもっとも基本的な特徴である外来魂附着の意味をまったくもたず、折口説における第二義あるいは第三義のタマフユ・タマシズメの意味をも、もたない。したがってこれは、折口のいう鎮魂とは別の理解であり、復活をめざす苦しみと死、というほどの意味なのである。要するに、西郷氏の議論では、折口の名と共に出てくる鎮魂の定義の段階と、悲劇の発生論に入った段階での鎮魂の意味とは、語義が別物になっている。西郷氏が「変質」という、その語がこの間の変化を示すものかとも思われたが、そうでもない。そこでいわれる「変質」とは、別物の鎮魂語義（つまり死と復活の意味）にもとづいて悲劇の発生を見ると、成年式→能→近松物という流れは、演劇形式の変化としておさえられる、という意味で使われた語にすぎないのである。

折口の鎮魂説に沿ったようであり、いつの間にか外来附着という中核をすべり落として氏一流の演劇論が展開していることに、われわれは注意しなければならない。

三隅治雄氏は、タマフリ、タマシズメに関する折口説をそのまま受け、また鎮魂祭々儀における魂の動きも折口にならって即物的に考えているが、ムスビの神については折口説を単純化した考えを述べている。

「神魂から魂留魂までの五座の神は、生命の根源となる靈魂に神名を与えた、靈魂の神格化ともいえる『ムスビの神』である。……天皇の体にいわい込められる対象となる重要な神霊は、神魂から魂留魂に至るムスビの神ということになる⁽³⁰⁾。」

われわれは第一章で折口信夫の産^{むすび}霊説をみたが、そこではムスビの神格決定は保留されていた。それをこのように単純化して言い切ってしまうと、「無理に积けば拵へ物になって了ふ⁽³¹⁾」という印象をもたざるを得ない。

山上伊豆母氏は、鎮魂を外來魂の附着とする点で折口説に従うが、禊祓を鎮魂と解釈することで、語義をわずかに拡大させている。

「古代信仰形式として重要な『禊祓』儀礼について、さきに汚穢祓浄の一面とともに水辺における神婚と神子生誕の呪術という両面を指摘した。従来の見方の汚穢祓浄説にしても、『記紀』のイザナギの神の段を中心として考察されてきたが、『記紀』の黄泉より帰還後の身滌ぎ物語は生産的な背景が、すでに失われた後の記述ではあるまいか。『魏志』より考えれば『ミソギハラへ』の本質は生産儀礼であり、モノイミ解除における“潜水初め”の行事ともいうことができる⁽³²⁾。」

「大嘗祭のさいの『八十島祭』の意義に関しても、その中心は……一種の鎮魂儀礼らしい。……禊祓と鎮魂を峻別する考えも少なくないが、わたしは両儀礼とも元来は同

一の神話的発想に起源する外魂信仰と考えたい。……その目的は古代王権による統治観念の形成と、それ以前の神話信仰をふくみ、海神の靈魂を附着させる意義をもった儀礼であろうとわたしは考える⁽³³⁾。」

この、禊祓が海神附着のための鎮魂儀礼であるとする考えは、折口の全集中にも散見する。そういうはっきりした言葉でこそ述べていないが、文脈からいえば同じことが言われているのである。

「^{クグヒ}鵜の鳥を捕へるために、あちこちの地に逐ひ廻ったといふのは、鳥を靈魂の保管者と見たのでもあるが、一つは、ことどひの出来る様、靈魂の這入る様に、禊ぎの出来る斎川水を覓め廻った物語なのである⁽³⁴⁾。」

「出雲人の系図は、記紀何れの伝へで見ても、殆総べて水神——寧、水の聖役を奉仕する者として——を列ねてゐるもの、と考へられるのである。我々に伝はらない事で、出雲の神道には、禊ぎを中心とした鎮魂術の存在してゐたことを示すものであらう⁽³⁵⁾。」

「禊祓の信仰なども、多くは魂との関係を言はない様であるが、よく考へれば、鎮魂の意義を外にしては成り立たないほど、此根本がさうだったのである。つまり鎮魂の大切な手段として禊祓があるものと、少なくとも古代人は考へてゐたのである⁽³⁶⁾。」

しかしこのよう鎮魂と禊祓が接近しているように言う一方、折口は次のように両者の序列を区別してもいる。

「山人は冬になりますと、里の鎮魂に降りて来ます。……里の鎮魂でも必さきに祓へをしなければならぬのです。……吾々の国では古くから祓へとみそぎとを一処にしてゐます（水に関係のない時が祓へ、水に関係のあるのがみそぎであります）。山人が来た時に、まづ鎮魂に先立ってみそぎ祓へを行なつて人々の身を^い忌^{きよ}めさせた、その場所が市であります。昔から市に清水があり、川があるのは、その意味であります⁽³⁷⁾。」

とはいえこうしてみると、折口は禊祓と鎮魂を、段階を異にするものながら、密接に関連する行事とみていたようであるから、これらの引用文をまとめて、水の靈魂を附着させることは鎮魂であると言いきってしまったとしても、折口の鎮魂説を踏み出すことにはならない。したがって山上氏の「禊祓＝鎮魂」説も、特に新しいことを言っているようには、私には思われぬのである。

右の諸家は、せいぜい折口説を若干修正した展開を行なうのみで、継承の仕方はいわば連続的であるが、次の土橋寛氏になると、折口の鎮魂の考え方に基本的な修正を加えている。特に注意すべきは、折口が「触る」「殖ゆ」とのみ訓んで、不思議なほど採りあげなかった「振る」の訓みが、逆に中心的な意義をになうものとして、強調されていることである。当然、よってたつ靈魂観も折口とは異なる。

「ミタマのフユは御魂の振ゆの意であり、……折口信夫は殖ユと解するが、それでは神霊・天皇霊の活動の恩・威の二面とつながらない⁽³⁸⁾。」

「タマという国語が表わす観念は多様であるが、大まかにいえば二つに分けられる。一つは生命力とか呪力など物や人に属する神秘的な力ないし機能に関する観念で、メラネシア・ポリネシアのマナ、アメリカのイロコア人のオレンダ、マダガスカル島のハシナ、ギリシャ語のカリスマなどの語が表わす観念に相当する。他の一つは実体的な存在として観念される遊離魂・自由霊で、生霊とか死霊のように人体から遊離して活動したり、他の物体や人間に宿って憑格現象となるものである。タマという国語の用例でいうと、たとえば『言霊』は言葉の呪力、つまり機能を意味する語であって遊離魂ではないことは明らかであり、『天皇霊』(『敏達紀』十年二月)の傍訓のミタマ・ミカゲも天皇のカリスマを意味する⁽³⁹⁾。」

これは、言霊、天皇霊をどちらかといえば実体的にイメージしている折口とは、まったく逆の立場である。そして土橋氏は、タマシズメは遊離魂に、タマフリは生命力呪力としての魂に対する呪術とするのだが、前者はほとんど触れられず、生成呪術・蘇生呪術としての後者のみが強調される。

このような観点から土橋氏は鎮魂を、次のように施術者その他の振動動作が、模倣呪術あるいは感染呪術としてタマフリの効果をあげる、と解することになる。

「タマの活動は揺れ動く姿として観念されていたから、神宝の領巾ひれやその人の衣服を振り動かす模倣呪術を実修することによってタマの活動を促そうとしたのであり、これが『魂振り』である⁽⁴⁰⁾。」

「『宇気槽』が何を意味するかはよくわからないが、榊の杵で突くのは、宇気槽の中に衰えて眠っているタマを目覚めさせようとするものではないかと思われ、天鈿女命の実修は歌舞の呪力、杵の呪力を感染させて、タマを振り起こす感染呪術と見られるのである⁽⁴¹⁾。」

これらは人工的な振動であるが、一方自然界の振動物ないしは生命力にあふれたものも、次のようにタマフリの効果をもつという。そしてそれらはもっぱら、人がそれを見ることによって、効果を発揮するとされる。

「花見・国見は、山の花や青葉、また国土自然を『見る』行事で、……そうすると健康長寿を得るという古代のタマフリ信仰は、現在でも花見をすると病気にかからぬという形で残存している。その場合見る対象の主要なものは、山の花や青葉であるが、その他に雲や煙もその対象になったことは、古代歌謡や今日の民謡からわかることで、花や青葉はその生き生きとした美しさが、蘇生した自然の生命力の集中した部分として理解されたために、『みる』ことを通じてその生命力が人間の生命力に作用し、健康長寿を得ることができると信じられたのであり、また雲や煙は、そのゆらゆらと立ち昇る姿が、自然の生命力の発顕し活動する姿と信じられたために、それを見るのがタマフリの効果をもたらすとされたのである⁽⁴²⁾。」

この生命力あるものを「みる」ことで魂の生命力が強化されるというタマフリの効果は、各所で繰り返されており⁽⁴³⁾、その奏効する原理は「共感」と考えられている。この点と、魂の授受がまったく考えられていない点と、この二点に注意しておきたい。

実体的な靈魂観による説明をしない土橋氏によれば、死はタマの遊離によるものではなく、タマの衰弱によるものである。したがって、殯宮における歌舞についても、これは仮死の状態にある死者の生命力ないし靈魂を目覚めさせるためのタマフリの儀礼であり、遊離魂招復のためのタマヨバイ的儀礼ではない、とする。

「歌舞であるが、注意すべきことは、すべて第一次の殯喪の儀礼として行なわれていることで、第二次の葬送では行なわれていない。……魂の遊離を防ぐためなら棒切れで叩く必要もないはずで、物を叩いて騒々しい音をさせるのは、衰えて眠ったようになっていく生命力ないし靈魂を目覚めさせるためであったはずだ。南方の原住民の葬儀の時、多数の者が杵で槽を突いたり、鎮魂祭で猿女が宇氣槽を突くのと同様タマフリの儀礼と見るべきであり、……死者を慰めるためなら、殯喪の時だけに限るのは筋が通らないではないか⁽⁴⁴⁾。」

死は生命力の衰弱であり、死者を蘇生させるためには弱った生命力に大音を聞かせたりゆさぶったりして、元気をつけなければならぬ、それが仮死者に対するタマフリだ、という説明である。

活々したものを見ることや音を聞かせるにより、対象の生命力が人間の生命力に共感呪術的に作用する、という説明は理解しやすいが、しかし鎮魂の研究史を離れて考えなおしてみると、これは用語そのものからしてフレイザーの呪術論にほぼ全面的に準拠したものにすぎない。さらにまたここで、折口鎮魂説がいったいどのような状況を背景に発生してきたのかということ思い出してみると、それはひとつには、日本の古代信仰の本義はフレイザーなど外来の宗教起源説を踏みだしたところにある、という前提から始まっていたのである。その発想、学説の当否はともかくとして、土橋氏の作業はこうした折口の試みを全否定し、いわば振り出しにもどすような効果をもっている。しかしこれが折口説よりも説明として耳に入りやすいのは、たとえば自然科学者が靈魂観念をまとめた作業の中でも、タマフリ、タマシズメに関しては、折口の奇矯な解釈ではなく土橋氏の解釈が採用されていることからわかる⁽⁴⁵⁾。

折口以後にあって鎮魂についてのまとまった論述といえば、松前健氏の作業が第一であろう⁽⁴⁶⁾。その結論で折口説と基本的に異なる点は、鎮魂はその原像においては「遊離する靈魂を招いて、体に戻す行法⁽⁴⁷⁾」「単なる外部の靈魂を体に入れるというような意味よりも、やはり現実の病氣治療術であり、魂の招き返しの呪法、死よりの蘇生の呪法であった⁽⁴⁸⁾」というように、健康長寿、治療蘇生の呪術と限定する点にある。病氣治療のためであるから、体に招き入れる靈魂の種類は自分の体から出た魂か他の魂か「それほど区別があったとは思えない⁽⁴⁹⁾」ともいう。ともかく松前氏が自らの考えを箇条書きにしているので、それを引こう。

「筆者が前著『日本神話の新研究』において採った考えは、まず（１）タマフリとタマシヅメとの関係について、タマフリが古い語であること、（２）タマフリの語義は『外来魂の附着』でも『遊離魂の招復』でもない、両者の意義を兼ねた『靈魂（自分のも他人のでも構わない）を体にこめること』であること、したがって、（３）『外来魂の附着』が『遊離魂の招復』よりも古い観念であるとは認めがたいこと、（４）このフリという語は……フツとも呼ばれていたこと、（５）またこのフツ・フルは実は漢語の祓ハヒと同系の語で、朝鮮語のプリ puri にも通じ、除災・除厄と同時に、霊を招き入れる意味をもつのであったこと、等々である^{（50）}。」

引用文中の（４）（５）は三品彰英氏の研究をとり入れたものである。（１）（２）（３）は内外の習俗を検討して出して所見であり、たとえば次のようなことを根拠とする。

「離遊病（かげのわずらひ）の治療に際して、患者の体に招き入れる靈魂は、必ずしも失踪した当の靈魂でなくてもよい。もし本人の靈魂がみつからぬ場合は、別の人物の靈魂をさらってきてよいし、またこれと同じ生命霊を含んでいると考えられる、米・卵・毛髪・唾液などからとってきてよいのである^{（51）}。」

この意味するところを、折口説との違いを際立たせるよう言いかえると、自分の体から抜け出した靈魂以外の外来魂を招き入れる、という意味のみでのタマフリが原初に存在したとは考えられない、ということになる。折口のいうようなタマフリ＝外来魂来触とタマシヅメ＝遊離魂招復の区別が、しかもこのような順序で発生したとは考えられない、それは現在各地に残る病気治療・蘇生復活の呪術、文献記録上の事実と合致しない、ということであろう。

この議論は、しかし折口説を越えるものとは言いがたく、資料によって補強されてはいるが、折口説内部での単純化、整理であり、特に、発想的には折口をほとんど越えない。鎮魂研究においてこのような原義・原像を抽出する作業が必要なことは言うまでもないが、これにより諸種の鎮魂理解が統一されるとは思われない。鎮魂祭自体が宇気衝き、呪具および御衣振動、糸結びという、異なった性格・目的を持つ祭儀の複合体であること、また折口が鎮魂の語を広範な事象のあらゆる箇所を用いたこと、それに基づいて多くの者が多様なことを鎮魂の名によって理解していること、などは既成事実であり、これを一義的にまとめるのは不可能であると思われる。鎮魂の原義は治療呪術だという松前氏の説も、魂振りは振動するものとの共感による生命力賦活の共感呪術だという前の土橋氏の説同様、一家言以上のものではないであろう。

第三節 折口鎮魂説と独立の鎮魂研究

以上概観したような、折口説を前提とした上での鎮魂研究のほかに、それとは独立した考証・考察を行なった鎮魂研究も、少数ながらみうけられる。それらは、たとえば祭祀者の側から祭儀の実際を考証したものであったり、あるいは語義に関する新たな知見であったり、いわば折口を抜きにして伴信友に直結するような性質のものである。

折口以後の鎮魂研究の中でも比較的最近のもので、これまでとは違った根拠から鎮魂に

説き及んだ真弓常忠氏の研究があるので、まずそれから紹介しよう。古代における祭祀と製鉄の関係を解明するため地質鉱学上の議論まで援用して、鎮魂の本義にかかわる重要かつ具体的なヒントを与えるものになっており、これまでに見てきたどの説よりも示唆的で説得力が強い。

鎮魂祭の「料」として、『延喜式』巻第一、「四時祭下」には、大刀や弓と共に、「鈴^{すず}廿口、依奈伎^き廿口」があげられている。この用途は、『古語拾遺』に「手には鐺^{さなぎ}著けたる矛を持たしめて……俳優^{わさをぎな}作し」とみえるように⁽⁵²⁾、どちらも振り動かして鳴らしたのものらしいという。つまり鎮魂の呪具として、振り鳴らしたわけである。では、この「すず」「さなぎ」のもともとの用途は何か。

「みすずかる」という枕詞があり、これは信濃にかかる。枕詞は折口によると生命指標^{ライフインデックス}であるから⁽⁵³⁾、また「み」は神事にかかわるものにつける接頭語ともいわれるから⁽⁵⁴⁾、植物の「すず」を刈るという行為は、信濃地方の何らかの重要な神事にかかわるものであるはずだ。さらに、植物のすず(篤)と音を出す金属性のすず(鈴)とは、アクセントを同じくする。一方、信濃諏訪大社上社には鉄鐺^{さなぎ}が伝わっており、産鉄神を祭った形跡がある。そしてその鉄鐺は「湛^{たたえ}神事」において、沼沢湿原に面した傷斜地で振り鳴らされる、という。

真弓氏は、これらのことから、篤^{すず}を刈ることと製鉄との間に深い関連のあることを疑い、次のように議論を展開する。

世に「鳴石」と称するものがあるが、その褐鉄鋼の団塊は、水中に含まれている鉄分が沈澱し、鉄バクテリアが自己増殖し、植物の根のまわりに固い外殻をつくったものである。植物の根が枯死すると、この団塊の内部は脱水収縮して、外殻の中に小さい塊りが入れ子になった格好になる。それを振ると、その小さい塊りが外殻に衝突して音を発する。真弓氏は、太古これをスズと称したのであろうといい、『『すずなり』とは褐鉄鋼の団塊が植物の根に密生している状態』であろうと推察する。さらにスズはそのまま製鉄の原料になるが、沼沢、湿原にスズができるには、自然状態では一〇数年かかる。そこでスズの生成を待ちのぞみ、生成促進させるために、この「スズ」の模造品を作ってスズの霊を呼び集め、あるいは地中に埋納して同類の繁殖するよう祈る呪術が行なわれたのであろう。そしてそれがのちに鈴や鐺^{さなぎ}という神器になったのであろう、と推察する⁽⁵⁵⁾。

要約すると、篤の根に生成した入れ子状の褐鉄鋼団塊が重要な製鉄用材となったため、その生成を促す祈念をこめて、模型の鈴なり鐺なりを振り鳴らし、あるいは埋納した、ということである。そして用途の不明な銅鐺も、この団塊の鉄を求めての呪具であろう、という。鎮魂呪術の一つの最も原始的かつ実用的な意義を示唆する説といえる。

ここで得られている具体的所見は、形態そのほかの類似したものを振るとか埋めることが生成の呪術となる、というものである。ただしそれが古代信仰上、外部からの魂の集合によるのか、呪具の魂の増殖によるのか、呪具の周囲の魂の賦活活性化によるのか、真弓氏はそこまで立ち入って説いてはいない。積こうすれば三様に積けるだろうが。

次に糸結びに関して、八束清貫は『伯家部類』鎮魂祭の条を引いて、糸を結ぶ時に十種神宝の名を唱えながらすること、その糸の色は各神宝に対応したものであること——たとえば鏡に赤、剣に黒、など——などをあげて、「頗る深長な意味が酌取られる」との感慨を述べるが、具体的に何がどう意味深長なのか示唆するところはない⁽⁵⁶⁾。

安江和宣氏はこれをうけて、さらに『橘家祭法廿有式式』をも引いて、糸の結び方について数種の実際を検討している⁽⁵⁷⁾。鎮魂の内容については、宮中鎮魂祭に支那の招魂法が影響していることや、糸結びはうかれ出ようとする魂を結びとめるという解釈よりは、むしろ産霊^{むすび}の字のあるところからして、天皇の長寿を祈ったものと解すべきではないかなどの考えを述べるが、これらはもちろん独自の指摘といえるものではない。

ところで、ここまでの引用文は、すべて所収論文か、単行本の章・節、あるいはそれ以下の断片であったが、じつは『鎮魂云々』と題された単行本で、近代的意味での研究書ともかくも呼びうるものは、きわめて稀であり、管見に入った限りでは、次に見る副島知一氏の『鎮魂と齋戒』に限られる⁽⁵⁸⁾。同書は著者自身述べるとおり、各社の社伝・資料を採録した資料的価値を持つもので、しかも鎮魂呪術・儀礼のみならず、一応の鎮魂行法にあたるもの——「自己鎮魂」の部分——をも視野に入れた、興味深いものになっている。

たとえば石上神宮の鎮魂祭について、それが実際の神宝ではなく、「神宝の名又は図一々紙に書いたもの」を袋に入れ、それを榊の枝に附けたものを「布留御魂神」として振り動かす祭儀であることなどの報告⁽⁵⁹⁾に加え、同社の神職家、門脇家所蔵の神宝図を載せる⁽⁶⁰⁾。ちなみに、鏡・玉・剣および比礼の十種神宝の呪能に関しては、各呪具の名称が連想をかなり限定するため、述べられることは、過去の国学者のものから現在の研究者のものまで、大同小異であるが、副島氏は鈴木重胤のものを引用している⁽⁶¹⁾。糸結びに関しては、糸を十結びするという章句をめぐる、本数や色、その他種々のバリエーションを載せるが、「一体鎮魂の糸の結び方には昔から種々あったものと解するのが穏当か」と結んでいる。まさに穏当である⁽⁶²⁾。

これら鎮魂祭祭儀の収集の作業は、すぐ続いて「自己鎮魂」という名の鎮魂行法の研究に連なる。両者の違いは副島氏によると次のとおりである。

「一体今日鎮魂といふ事も、その内容には区別があつて、大体三種に区別することができる。その一つは、即ち鎮魂祭であつて、宮中を始め諸方の神社などに行はれて居るもので、これは或る人の為^ニに他から鎮魂して遣るので、つまり神職などが、或る人の為^ニに神明に祈願して其の人の魂を鎮むる等である。その二は、自分が自分の魂を鎮めることで、則ち自己鎮魂である。而して此の自己鎮魂に亦二つの区別があつて、則ち自分が其の身の長寿息災を保ち、心身を強盛にする為の法と、今一つは所謂神懸りの状態に達する方法として自分が行なふもので、則ち鎮魂帰神などといふ類である。而して今茲に述ぶる所は、自己鎮魂の内の長寿息災心身の強盛を希ふ為にする方法である⁽⁶³⁾。」(傍点引用者)

この副島氏の分類に対応させて、筆者の想定するそれを述べれば、「鎮魂祭」はさらに鎮魂呪術と鎮魂儀礼の二つに分かれ、一方「自己鎮魂」はそのまま鎮魂行法に相当するが、そこでの区別は「二つ」どころではないのであり、またこの呪術・儀礼・行方という基本的三類型の中間形態として、呪術的行法的鎮魂と儀礼的行法的鎮魂を考えるのが、便宜であろうと考える。しかし、このような分析面での差異はあるものの、発想としては筆者に最も近いものと判断されるし——そもそもほかに比較すべき類書が存在しない——、そのためにまた、欠点を具体的に指摘できもするわけである。「鎮魂祭」を呪術・儀礼に二分す

る妥当性・有効性については次章で改めて論ずることとし、ここでは氏の行法研究がどのような性格のものかだけを、簡単に示しておく。

結論を先に述べると、副島氏の行法の扱いは「鎮魂（行）法」と名のつく数多くのものの中から、一つの実践作法をとりあげてその実際を解説にしたにとどまり、ほかの異種の行法にはまったく触れていない。氏が「自己鎮魂」の方法を「大体、調息、鍊精、振靈、節欲、凝心の五項に別つことができる⁽⁶⁴⁾」と述べるのは、複数の鎮魂行方を比較検討した上での分類ではなく、以下にみるような胎息術・導引術としての鎮魂行法を、その段階的要素に分けたというにすぎないのである。内容を具体的にあげよう。

「茲に述ぶる所は、自己鎮魂の内の長寿息災心身の強盛を希ふ為にする方法である。……今日世間に行はれてゐる自己鎮魂法は、多く支那の道教や老莊思想などが根本となつてゐるやうに思はれるのである⁽⁶⁵⁾。」

「天寿を全うするのが自己鎮魂法である。則ちどうせ死ぬべき身であっても、之を養ひ、これを振起し、これを増大し、これを長い年月充分に保つのが、天寿を全うするといふもので、自己鎮魂法は即ち、その方法である。……天寿を保つて生活を遂げて行く間に於て、時として外部から害毒を被る事や、内部から疲弊苦痛を生ずる場合もあるが、自己鎮魂は一種の撰養法でこれらの被害を凌ぎ治癒する事も出来るのである⁽⁶⁶⁾。」

「自己鎮魂には、呼吸を最も大切に取扱ひ、これを第一に考へるのである。而して呼吸器として鼻、口、肺などの外に、胎息と云つて臍下丹田に於ても呼吸するものと考えらる。……常に心気を此の臍下に置くが鎮魂の一方法である。……最も適した時刻は、寅の刻（午前二時から四時頃まで）から卯の上刻（午前五時頃）頃が好い⁽⁶⁷⁾。」（傍点引用者）

用語の多くが中国風であることは歴然としているが、作法をみても導引術に類する記述がみえる。

「上下の齒を嚙みに嚙み叩くことや、湧泉穴を熱摩することや、両の掌を揉みに揉み合はす等のことは、その人の靈力を、短的に振起する方法とせられる⁽⁶⁸⁾。」

「振靈といふ行事がある。これは又自己の靈力を振起する方法であるが、一人の身体そのものが、実は一の靈体であるので、身体の全部を動かして、益々その機能を盛んにするのである。……古く支那で五禽の戯れなど云ふのも畢竟同じ帰結になる事であらう⁽⁶⁹⁾。」

このほか、貝原益軒の『養生訓』の一節⁽⁷⁰⁾にほぼ等しい記述もみられるなど、行法次第も含めて⁽⁷¹⁾、ここにあるのは、明治期宮内庁掌典を勤めた宮地巖夫——土佐・宮地神仙道の一門——所説の鎮魂行法そのままの祖述・整理なのである⁽⁷²⁾。ところでこの行法は、近代以降の神道界に行なわれた鎮魂行法の一つではあっても、鎮魂行法一般を網羅あるいは代表するものではない。したがって、ここから得られた鎮魂行法理解で、たとえば大本系、川面凡児、田中治吾平などの説く同名の行法をみるならば、さまざまな程度で

理解の混乱、誤解、曲解がおこることは、避けられないであろう⁽⁷³⁾。

副島氏の作業については以上とし、最後に「鎮魂」の語義に関する、短いながら正確な指摘を行なった作業をあげておきたい。というのは、すでにもう二〇年近くも前に、藤野岩友氏が道教経典の中に「鎮魂」の語のあることを指摘しているにもかかわらず⁽⁷⁴⁾、「鎮魂」の語は中国にはなく日本で造られたものだとする先学の説がいまだに払拭されず、出版物の紙面に残存しているからである⁽⁷⁵⁾。

藤野氏によると『本草綱目』に「鎮心安魂魄」の語が、そして『雲笈七籤』にはその名も端的に「鎮魂固魄」の語がみえ、このことから氏は、鎮魂の出典は表だった経書の類ではなく、道家・医方などの緯書に求めるのがふさわしかろう、との見通しを述べる。この鎮魂の中国起源を証明する事実は、注目に値する。呪術にしろ行法にしろ、神道における靈魂操作の中核をなす鎮魂が、ほかの多くの神道要語と同じく、ことによると語義・内容ともに中国産である疑いが濃厚となってくるからである。そしてもし事実がこのとおりだったとすれば、中国風の導引術・養生法の類が鎮魂法と呼ばれて古代日本——あるいはこれも天武期⁽⁷⁶⁾か——に伝わっていたとしても、何ら不思議なことではないのである。

第四章 鎮魂の類型——靈魂操作の諸技法

序 節

前章においてわれわれは、鎮魂の研究者によって「鎮魂」の語義内容の一通りでないことを確認した。そこに認められる共通点——唯一にして最大の——は、靈魂の操作に関わる行為である、という点に限られる。したがって鎮魂の定義としては、「鎮魂とは靈魂の操作にかかわる呪術的儀礼的行為一般である」となろう。しかし、まさにその靈魂観というのが一通りでないために、これ以上の何か特定の共通項でくくろうとすると、あまたある鎮魂（説）のうちのどれかは、必ず排除されてしまうことになるのである。

たとえば、実体的な遊離魂の授受という性格で共通する鎮魂説は多いが——折口およびその継承者のほとんどはこれに属する——そうは考えられていない鎮魂説もあった。また共通に鎮魂と呼ばれる呪術・儀礼の実践面に限っても、もっぱら個人的な営みかという、団体的・政治的性格を中心に考えるべき行為もある。

このように各鎮魂説の指示する事象はまちまちなのだが、以下にそれらを総合的に把握するため、次のような手順で各「鎮魂」の類型化を行ない、最終的にはそれをかなり単純化して——これは単に読者の理解の便宜を考慮しての作業である——鎮魂の類型表を提示する。これにより各「鎮魂」相互の共通点と相違点を、一目で示すことが期待される。

ところで、こうした多様な「鎮魂」が混在している状態を整理して理解するには、いちおう問題を二段階に設問してみなければならないであろう。まず、各研究者がどのような個々の行為・事象を鎮魂としているかという定義の問題。次に、それぞれによって定義された種々の行為・事象の整理、である。前者についていえば——鎮魂研究は折口の鎮魂の定義に発するので——、これは換言すると、各研究者の鎮魂定義が折口のそれとどう違うか、ということである。しかし実際問題として、どんな行為をもって鎮魂とするかという点に関しては、多少の広・狭はあっても、ほぼ折口の説いた範囲に収斂するので、いちおう二段階に設問したものの、以下の実際の作業において問題になるのは、それぞれの研究者によって鎮魂と定義された種々の行為・事象を、すべて一列に並ぶものとして整理することである。したがって「鎮魂」の多様性というのは、もっぱら後者の意味での個々の行為の多様性をさすのだが、それは前者のような問題意識を通過した上での、納得づくのことであることを断っておく。

ここでは、ともかくも誰かによって鎮魂と呼ばれる事象は何ひとつ排除されず、それらについての彼らのそれぞれの解釈の是非も問題とされず、すべて同じ資格をもつものとみなされる。その上で順々に各「鎮魂」の性格を分析して類型化のための分類基準となりうる項目をたて、それにもとづきいくつかの鎮魂の類型を設定する（第一節）。そして各鎮魂の実際を説明しながら、それぞれの類型に帰属させていき（第二～六節）、最後にそれらを鎮魂全体の類型表にまとめる（第七節）、という手続きをとる。

第一節 鎮魂の類化基準

一般論として述べたのではかえってわかりにくいであろうから、具体的に二つの「鎮魂」を例にとって、類化基準を設定する作業を行なってみよう。

「糸結び」と「服属儀礼の場における歌舞奏上」——これらはどちらも折口その他によ

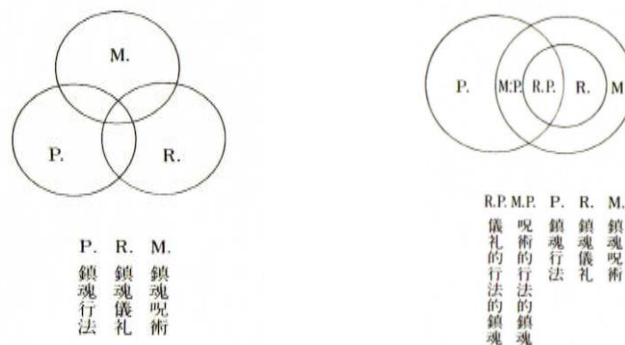
って「鎮魂」とされたものである——という、二つの事象を分析すると、前者には「呪術的」「個人的」「健康の維持・回復」「魂の動揺・遊離の防止」といった性格が考えられ、一方後者には「儀礼的」「団体的・政治的」「示威的」「支配権の移譲」「国魂その他の移動・授受」といった性格が考えられる（のちに詳論する）。

両者の性格で対立的なものを組み合わせると、「呪術的 \leftrightarrow 儀礼的」「個人的 \leftrightarrow 団体的・政治的」「魂の不動 \leftrightarrow 魂の移動」といった対をなす項目が、ただちに設定できる。さらに、「健康の維持・回復」と「支配権の移譲」とは、より一般化してみれば、前者は日常の秩序を連続的に維持しよう、また万一それが乱れたときはもとの秩序に復帰しようとする、いわば「日常維持的」性格であり、後者は従来の秩序をいったん壊して新たな秩序を再編しようとする、いわば「脱日常的」性格であると見なされる。すなわち「日常維持的 \leftrightarrow 脱日常的」という一対の項目が設定できるわけである。また「示威的」性格は、あらゆる点からみて「政治的」性格の一面と判断される。したがって、「糸結び」と「服属のための歌舞奏上」とが、これら対をなす各項目のどちらに該当するかを表にして示せば、かりに次のようになる。

	個人的	団体的	呪術的	儀礼的	魂の不動	魂の移動	日常維持的	脱日常的
糸結び	○	×	○	×	○	×	○	×
歌 舞	×	○	×	○	×	○	×	○

上表の「糸結び」が「呪術的」であり、「服属儀礼の場における歌舞奏上」が「儀礼的」であるということは、言い方を換えるなら、前者が「鎮魂呪術」という類型の一つであり、後者が「鎮魂儀礼」という類型の一つである、ということである。すなわち、鎮魂の類型として、「鎮魂呪術」「鎮魂儀礼」の二つが、まず得られる⁽¹⁾。次に、本書では細かく触れないが、これらとは独立して、「鎮魂行法」と呼ぶべき類型で一括されるものがある⁽²⁾。特徴としては、当事者の身体の参加が高度に関与すること（身体性）、個人的な体験とそれによる一種の脱皮が求められること（個人性、体験主義、脱日常性など）、が考えられる。

こうした三つの類型を立て、各「鎮魂」をそのどれかに帰属させる作業に移るわけだが、中間的な性格のものは当然中間形態としての類型を要求することになる。機械的に考えれば、呪術 magic、儀式 ritual、行法 practice の三類型の間に、次のようなベン図（左図）が想定される。



しかしながら、(一) 儀礼はみな最広義の呪術性を併せもつこと、(二) 行法も大部分のものは呪術と評されうる要素をもつが、中には最広義の呪術性すら認めがたいものが存在すること、この二点を考慮に入れると、ベン図は修正して用いなければならない(右図)。つまり中間形態を帰属させるべき類型としては、呪術・儀礼・行法の三つから派生した、呪術的行法的鎮魂と儀礼的行法的鎮魂の二つのみが、考えられることになる。

五つの類型にどの「鎮魂」が含まれ、またその性格は各研究者によってどう考えられているか、という点を以下個々に詳しく検討するに先立ち、ここで全体の類型表の枠組みを決定しておきたい。

表の縦欄には、上記の五類型を並べる(個々の検討の順序もこれに準ずる)。横欄の分類基準としては、「個人的 \leftrightarrow 団体的・政治的・示威的」という対立項を、政治性の有無を問う形におきかえ(項目①)、以下同様に「魂の移動 \leftrightarrow 魂の不動」を「魂の移動」に(項目②)、「日常維持的 \leftrightarrow 脱日常的」を「脱日常性」に(項目③)、そして「身体に関与」という性格は「身体性」の有無を問う形におきかえて(項目④)、該当欄はイエス・ノー(○と×で示す)を記入するのみとする。

	① 政治性	② 魂の移動	③ 脱日常性	④ 身体性
M.				
R.				
P.				
M.P.				
R.P.				

注意点をあげておくと、②は魂の移動があるかないかという点から、各類型間の異同——場合によっては一類型内の異同——を明らかにしたいわけだが、特に個体の境界を越えた移動がなければ、たとえば身体内の振動といったものは、移動ではない、とみることになる⁽³⁾。また④は、その営みに身体の運動が一次的に重要な契機としてかかわるかどうか、という点を問う。およそ身体をまったく伴わない行為は考えにくい、たとえば糸を結ぶとか呪具を振るとかの動作は、人間が運動することよりも、むしろ糸が結ばれること、呪具が振られることのほうに大きい意味があるので、こういう場合は身体性はないとする、と約束するわけである。逆に身体運動を制止する場合でも、その不動に意味があれば、^{マイナス}負の意味ながら身体性を強く有するもの、とみなす⁽⁴⁾。

第二節 鎮魂呪術

この類型には、糸結び、呪物振動、鳥の遊び・魚の遊びなどが属する。

「糸結び」は、靈魂をつなぎとめる呪術とする点では諸説が一致して認めているが、靈魂を実体的存在と考えるか機能的存在と考えるか、という靈魂觀の相異により、前者の場合——折口など——魂をその結び目につなぎとめるという説明になるのに対し、後者の場合——土橋氏などはこの立場——模倣呪術により魂の動揺が止むという説明になる。また

前者の場合さらに、そのつなぎとめられる遊離魂の種類は、自分から出たものとも外部から来るものとも、さまざまに考えられている。

たとえば折口は、「自分の分割した靈魂」を何かに附着させて、それを何かに結びつける、とも⁽⁵⁾、「秘密の結び目」にもともとは「外来の威力の源」を固着させた、ともいう⁽⁶⁾。西角井も「自分の靈魂」といったり、「自分の為に必要な清らかな強い靈魂」といったり⁽⁷⁾「神宝一つ一つの靈力⁽⁸⁾」といったりする。松前氏は、「特別な結び目に自分の靈魂を」という⁽⁹⁾。土橋氏は、「遊離したタマ」を呼び戻して鎮めるための模倣呪術、とする⁽¹⁰⁾。三隅氏も、この土橋氏の考えに近い発想で、「誘い出した神靈を迎えて離れないようにするための呪術」とする⁽¹¹⁾。

このように、靈魂の種類、その結び留められ方に違いはあるが、先の表にあてはめて考えてみれば、どれも等しく政治的とはいいがたく、脱日常というよりはたんに日常の秩序・健康を回復する目的をもち、身体の間与も乏しい。魂の移動に関しては、各説により、あるともないとも決めがたい。

ところで、糸結びとは具体的にどのように行なわれるのか、もっともソフィスティケートされた形と思われる宮中鎮魂祭内の祭儀をみると、「四周幔内のことであって窺ふ由もない⁽¹²⁾」とはいわれるものの、だいたい二通りのやり方があるようである。ひとつは糸で中空に輪をつくるもの、もうひとつは糸で魂管を縛っていくものである。なおその際、伯家神道においては十種神宝の名を、また橘家神道においては「ソロヘテ ナラベテ サラニ タマ チラサズ イハヒ ヲサメテ ココロ シヅメテ」と唱えるという。

糸結びの仕方は伯家と橘家に伝わっており、たとえば『伯家部類』には次のようになっているという。

「祭主結糸於葛管。

祭主先小拝、次読鎮魂文、次唱天璽瑞宝十種之名十遍、自一至十用糸計之、第一反、至申瀛津鏡一津之時、以第一糸赤色、結於葛管、……第十反……品物比礼……第十糸青色……已上十反糸、神語謂之玉緒⁽¹³⁾」

また『橘家祭法廿有式式』には次のようになっているという。

「先祭主鬘木綿を結て進て円座に着……糸一筋取て賢木に結ふ……玉一顆を取掌内に握て……由良由良と振也……袖を振事左右左……鎮魂主人座に着、袖を振、身体を動揺す……賢木に掛る糸を以葛管を結堅む一より十二至る唱曰一二三四五六七八九十（ソロヘテナラヘテイマワリサラニタマチラサスイハキヲサメココロシスメテ）祈禱加持り結堅むる⁽¹⁴⁾」

橘家のほうは、糸をもって管を結ぶとしか読めないが、伯家のほうは、「結糸於葛管」とあり、両義的である。それを安江氏は「葛管に糸を結びつけるかのやうに思へるが、木綿を結んで御魂結びの緒を作り、それを葛管に納めるのであらう」とし⁽¹⁵⁾、八束清貫は管を結ぶと解している⁽¹⁶⁾。どちらの解釈も可能であるが、祭儀の違いとしてはそう小さくない。

両家において、糸を結ぶ際神宝の名を唱える、あるいはそれを振るというのは、西角井のいう「神宝の一つ一つの霊力」を結び目にこめる、という説明と呼応するであろうが、では次に、その神宝——一般的には呪物——の振動について、みてみよう。

呪物振動の意味は、(一) 振動により靈魂を招禱し、呪物を媒体としてそれを被術者に振り付ける、(二) 振動により被術者に内在する靈魂を励起させる、という、大別して二通りの解釈がなされている。第一章でみたとおり、折口説では前者の傾向が圧倒的に優勢であり、同様の考えをする者には三品彰英、三隅治雄氏などがある。後者の考えを明確に出すのは土橋寛氏である。

三品氏は刀剣・鏡類については日神を招禱する呪具とみなす。しかし比礼については、「人間の魂を振りおこしたり招禱する呪布」とする一方で、「死の国の邪霊を追い払って生き返ってくるための呪布」ともするなど⁽¹⁷⁾、説明にやや一貫性を欠く。後者の場合、靈魂移動の媒体と考えるのは困難であろう。

もともとの比礼については、大国主神が根堅洲国^{ねのかたすくに}でムカデとハチを呉公蜂^{むかではち}の比礼^{ひれ}で打ち払った故事から⁽¹⁸⁾、除祓の呪具とする考えが多く、またそれが自然な受けとり方でもあるわけだが、鎮魂祭においてその呪能をどこに位置づけるかとなると、整合的な解釈に苦しむことになる。三品彰英によると、各社所伝の神宝（出石の八種神宝や石上の十種神宝など）のうち、刀剣・鏡鑑類が大陸系シャーマニズムの日神招禱の呪物であるのを除いて、そのほかは海神にかかわる水の呪物であり、本来の来歴を異にするからである、という⁽¹⁹⁾。

三隅氏も呪物＝媒体説をとり、次のように述べる。こと呪物の解釈に関する限り、まったくの折口派であるのがわかる。

「十種神宝というのは、……強力な靈魂をいわい込める媒体たりうる神具であり、また神靈の憑依する依代そのものでもあった。……ユラユラと神宝を振るのは、神靈をまず神宝に依り憑かせ、さらにその依り憑いた魂を人の体に来触させるための呪術であろうと考えられる⁽²⁰⁾。」

これに対して土橋氏は、呪物を振るのは衰えたタマを振り動かす模倣呪術だとして、人体に内在する靈魂の賦活を考える。

「十種の神宝とは鏡、玉、比礼であるが、それらの呪物を振り動かすのは衰えたタマを振り動かす模倣呪術であり、鎮魂祭で天皇の御衣を納れた御衣箱の蓋を少し開いて振り動かすのも、御衣は御魂代であるから、これと同じ呪法である⁽²¹⁾。」

この土橋氏の引用文の後半に出てきた「衣」の振動も呪物振動といってよいが、特立して論ずべき点もある。矛による「宇気衝き」も、意味は違うが特殊な位置を占めるので、やはり特立させて考えるべきであろう。

衣の振動は実際の所作が呪布の振動と似るようだが、前者は被術者の形代としての衣であってたんなる呪物ではなく、いわば被術者そのものであるから、かなり性格の異なるものとしなければならない⁽²²⁾。そしてその衣の振動に関しては、諸説が靈魂の招禱・招復

という考えで一致するのである。被術者の形代としての衣の振動ということは、民俗学・民族学の報告に広くみられる魂呼ばいの習俗に照らしてみても明らかであるが、くわえて、折口にある「はふり」の説——振動させることにより死体に魂が入るというもの——や、先に糸結びの実際の橘家の伝えにみた際の引用文中、「鎮魂主人座に着、袖振、身体を動揺」とあった記述などからも、被術者の代理物の振動という共通点が、浮き彫りになるであろう。

矛による宇気衝きに関しては、解釈が諸説まちまちであり⁽²³⁾、しかも舞と連続して述べられることも多い。まず両者をまったく区別しない立場をあげよう。

「神を迎え……神と一体していく清めの舞⁽²⁴⁾」

「魂をゆさぶり目覚ます……魂に活を入れるための鎮魂の踊り⁽²⁵⁾」

「巫は矛をもって、覆槽を衝く。矛は杵のごとくおそらくは陽精に象るものであろう。一方覆槽は単なる原始楽器に止まらず、おそらく陰精を象徴しておる。踊り手は、陰陽の合致を模擬しておるとも解せられる。しかしこの儀式は、主上の魂の再生を主眼としておる。したがってこの舞が魂のお生れを容易にする手段であったと考えることができる⁽²⁶⁾。」

「生命力ないし靈魂を目覚めさせるためであった⁽²⁷⁾」

「その中に神がいるという考えで、杵をついて音をたて魂を呼びたてる⁽²⁸⁾」

「槽の中に籠っている神靈を誘い出す神招ぎの呪術⁽²⁹⁾」

「大地に籠る靈魂を覚醒せしめて、聖なる体に宿らしめる猿女と称する神女（うずめの命の子孫）の鎮魂術が中心であった⁽³⁰⁾」

七つの引用文中、二番目と四番目は、遊離魂・自由霊の移動を考えていない説明であるが、ほかは何らかの自由魂の移動が考えられている。しかしその靈魂の性格や所在については、宇気槽の付近にいる神靈とか、主上の魂とか、あるいは太陽祭祀・冬至祭の性格を強調すれば「神あがりした日神ヒルメの魂⁽³¹⁾」を呼び返すことだ、というふうになる。このように多様な考えがあるわけだが、鎮魂祭の祭義自体に後世的付加物のあることを考えればそれも当然であって、これらの解釈を一義的に統一しようとするのは、むしろ「拵へ物」に墮する作業である。

巫女が舞い踊りつつ呪物（矛）を動かして宇気槽を突く所作をみると、呪物を動かすことに重点をおくか、音を出して俳優をなすことに重点をおくかで、その意味のとり方ははなはだ異なってくる。これを一般化して区別すれば、宇気衝きは（一）呪物振動による鎮魂呪術か、（二）歌舞奏楽による鎮魂呪術か、ということになる。この点について西角井正慶は次のように述べて、岩屋戸神話を両者が分化しない原初的形態とみなしている。

「矛を以て衝きならし、踏みならすことは、宇気槽——大地を象り、引いては後々の舞戸につながる——に籠った靈を覚醒させ、誘発する。或は竹葉を手にとり狂ひ舞うて、舞人が恍惚境に入る。さういふ所作が一定の所作をもって繰返されると舞踊の形となって来る。石窟戸の時はまだ楽器がないためか、舞踏に見立てぬためか、音楽に触れてゐない⁽³²⁾。」

ともかく、具体的な細かい所作やタマの性格についてはまちまちであるが、魂の授受・移動の有無という点からみれば、矛による宇気衝きは、一般的呪物振動に準じて、実体的な魂の移動があるとする考えと、模倣呪術とする考えと、二通りあるわけである。

糸結びや呪物振動といった、何らかの道具を用いる呪術と別に、呪詞を唱えることによる鎮魂呪術が折口によって考えられた(第一章の第三節を参照)。これは直系の弟子以外はあまりとりあげない説であるが、歌舞奏楽は、この呪詞と呪物振動の両者の延長線上で考えることができる。しかし歌舞奏楽は、そうした呪術性のほかに、高度の政治性を併せもつものとして解かれることが多いため、筆者の分類では、鎮魂儀礼の一項目として論じなければならぬので、ここには省く。

振動にちなんでもうひとつ、「国見」が土橋氏によって、ゆらめくものを見ることによる共感呪術としての鎮魂と考えられていたことをあげておく。この考えにあっては、魂の移動は問題にできない。

鳥の遊び・魚の遊びは、折口のほかに、西村氏が鎮魂呪術として重く説いた。狩猟して食することによる実体的な魂の摂取と、みることによる感染呪術的效果、さらに触れることによる魂の移動が考えられている。先に西村氏の所説を簡単にとりあげた際には引かなかったが、唾の皇子が「鶺鴒を弄くぐひびて遂に言語もてあそふこと得ものいつ」という垂仁紀の一節⁽³³⁾が引かれて、次のように言っている。

「「弄」は「手の中で玉をまさぐる」ことを原義とするが、宝玉の中にこもる靈魂がそうして人間の体内に鎮定するように、鶺鴒を身近く置き、これに接触することによってその保持する靈魂がほむちわけの肉体に移転し、ほむちわけが完全な靈肉を具えるに至るわけである⁽³⁴⁾。」

ここで西村氏は、接触による魂の移動を考えているわけだが、これと同様に――しかし方向はまったく逆に――、西角井氏は按手を鎮魂呪術と考えている⁽³⁵⁾。いずれの場合も、実体的な魂の移動、授受が考えられている。

「靈合い」「魂乞い」「国偲び」など、折口がすべて鎮魂であるとしたものだが、これは直系の弟子以外にはあまり説かれぬ。それにこれらは折口の鎮魂説の中ではめずらしく観念的であって、「瞑想的」という語すら出てくる⁽³⁶⁾。にもかかわらず、ここにおいても実体的な靈魂の移動、授受が考えられているのである。

以上、個々の呪術とそれに関する諸説を検討しおえたところで、類型としての鎮魂呪術一般に関して、先の一覧表の①～④の欄を埋めていかねばならない。①はもともと儀礼と単なる呪術とを区別するために立てたものであったから、当然、全呪術にわたって政治性はないとする(政治性があれば、それは鎮魂儀礼に分類する)。③は、日常を越えようとする性格はない、と判断する。なぜなら、呪術の全般にわたって、その目的は被術者およびその関係者の健常を維持することであり、あくまで日常の平面上にとどまるからである。むしろ逆に、自覚的に脱日常をめざすものはここではたんなる呪術ではないとする、と言った方がわかりやすいであろうか。次に④について、これももともと肉体の関与を重要な一契機とする行法の性格から導入されたものであり、鎮魂呪術という類型はそれを第一次

的要素として必要としないから、身体の間与はない、とする（表が、その便宜的役割にふさわしい以上に複雑になることを避けるため、大雑把なまとめ方をあえてしているので、単純化が過ぎるといふ批判は当面受け付けない）。

さて問題は②である。これはどうしても一通りにまとめることが不可能であり、欄を二つに割らなければならない。全般的に言って、折口説では大体の呪術に半ば物質的な自由魂の移動を考えているのに対し、土橋氏などの説では逆に、靈魂はおおむね機能的な存在であり、空間的移動をする実体魂とは考えられていない。基礎となる靈魂観がこのように異なるため、魂の移動・授受は、あるともないとも統一しがたいのである。もっとも、糸結びに関していえば、結ぶという呪的行為の起こるまさにその瞬間は、その前段階までに魂の移動があろうとなかろうと、魂は結び目そのほかのある場所に、不安定ながら拘束されている、とも言えなくはない。この場合、糸結びでは魂の移動はない、とする。そうした特別の例はともかく、鎮魂呪術の類型全体としては、次のように②の項目を二分割した表を作らざるをえない。

	①	②	③	④
M.	×	○	×	×
		×		

第三節 鎮魂儀礼

鎮魂儀礼には、歌舞奏楽、神宝献上の他に、^{くにしめ}国占、食物供献、^{うねめ}采女献上などが属する。

折口は、歌舞奏楽によって演技者から鑑賞者に靈魂が移動する、それは鎮魂呪術であるといった。鎮魂儀礼の本質は、この呪術が公的場面で行なわれるところにある。つまり、被征服者あるいは臣下が、征服者あるいは主上に、自分たちの国魂とか「自分の魂の主要なもの⁽³⁷⁾」「自分の魂の根源⁽³⁸⁾」とかを捧げること、それが鎮魂儀礼と考えられているのである。次の折口の表現はその点を端的に示し、そこに出てくる「鎮魂式」なる用語は——類型的視点なしに読めば、多様に積かれる折口鎮魂論の中のささいな言い換えの一つとしか受けとられかねないが——、本書でいう「鎮魂儀礼」の類型と、正確に重なるものである。

「とにかく、鎮魂式といふのは、群臣から天子様に、魂を差し上げる事だ、とわかればよい⁽³⁹⁾。」

この引用文を「とにかく鎮魂とは」と読みとばせば、折口のいわんとするところが脱落し、読者の理解は混乱に陥るしかない。これらの原因を折口自身の鎮魂説の混乱に帰し、「鎮魂説については、折口博士の述べるころは時によって異なり……必ずしも一貫していない……幾分人を迷わす⁽⁴⁰⁾」などの批判が述べられることもあるが、しかし折口説において、鎮魂の類型が複数ある——潜在的ながらも——ことを承知して読めば、鎮魂「式」や鎮魂「術」といった語がかなり意識的に使い分けられているのは、それほど読みとりにくいことでもないのである。

さて、この鎮魂儀礼として分類されるものは、領土の支配権の移譲・獲得にかかわる行為を中心とする。折口は、古代における支配権の根源には、それを保障する実体的靈魂が存在し、その魂の移動が支配権の移動と平行しておこる、というふうな説明をする。そして歌舞奏楽・神宝献上・食物供献などはその魂の移動を発こすための行為なのだ、と説くわけである。

「諸国から稲穂を奉るのは、鎮魂式と関係があるから、此处で話しておく。諸国から稲穂を奉るのは、宮廷並びに宮廷の神に服従を誓う意味なのである。日本では稲穂は神である、其には魂がついてゐる、国々の魂がついてゐる。魂の内容は、富、寿命、健康等である。諸国から米を差し上げるのは、此等の魂を差し上げる事になる故に、絶対服従といふことになる。米の魂が身に這入ると強くなり、寿命が延び、富が増すのである。そして、此魂たる米を差し上げることを、みつぎといふ。ただつぎといふ事もある⁽⁴¹⁾。」

「郡臣は天子様に対して、寿詞を申し上げる。……寿詞を申すのは即、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あげて了ふのだ。此程、完全無欠な服従の誓ひは、日本には無い。寿詞を申し上げると、其語について、魂は天子様の御身に附くのである⁽⁴²⁾。」

「国ふりの歌は、其国の寿詞に等しい内容と見てよろしい。国ふりのふりは、たまふりのふりで、国ぶりの歌を奉るといふことは、天子様に其国の魂を差し上げて、天寿も祝福し、合せて服従を誓ふ所以である⁽⁴³⁾。」

「歌をうたつてゐると、天子様に、其歌の中の魂がつき、舞を舞つてゐると、其舞の中の魂が、天子様に附着する。諸国の稲の魂を、天子様に附着せしめる時に、舞や歌をやる。すると、其稲の魂が、天子様の御身体に附着する⁽⁴⁴⁾。」

歌舞そのものに内在する威霊とも、それに乗って移動する威霊とも決めがたいが、とにかく国の魂ともいふべき中枢の実体魂が、歌舞を奏することで相手方に移動する、というのである。

その媒体物として、上の引用文においては稲穂がみえるが、そのほか神宝や、食事の形での食物（岡田説）が考えられているのはすでに前章でみたとおりである。支配権獲得のために、^{ものざね}物実としての食物を摂ることで、その地の国魂を身につける行為が国占だ、というのが岡田氏の説明であった。

宮廷に常駐的にいてこれらを天皇のために行うのが、^{とねり}舎人・^{うねめ}采女と考えられている。折口は宮廷の女官の出自はもともと地方の巫女であったとし、「采女・舎人が国風の歌を奉ると、天皇には威霊が著いた」「其役を果たすために、郡領の息子・娘である舎人・采女は、宮廷にきてゐた」としているが⁽⁴⁵⁾、岡田氏はこれにさらに、祭祀権の献上の意義を上乗せして読みこんだわけである⁽⁴⁶⁾。

この鎮魂儀礼は、征服者と被征服者の、それぞれの団体の間で行なわれる公的な服属儀礼であつて、たんなる私的な呪術ではない。じっさい、次の土橋氏の説などを見ると、土橋氏が一般に儀礼を、それを内外に示すことによって両者間の優劣関係を認承させ固定させるという示威的機能を担っている、と解釈していることがわかる。実体的な靈魂観をと

らない土橋氏にとって、儀礼の繰り返し、その示威形式の繰り返しとしか考えられないのは、当然であろう。そしてこういう立場をとる研究者は少なくないのである。

「奏歌や舞歌の奏上は、いわば忠誠誓約の具体的な形式であったから、大嘗会は古代
 宮廷歌謡のもっとも重要な場であったということが出来る⁽⁴⁷⁾。」

ここで述べておくべきは、しかしながら筆者の読んだかぎり、折口はこの示威効果を全く考えていない、ということである。その理由をはっきりわからないが——空疎な政治的意図が念頭に浮かばないほど、古代信仰における靈魂の实在という思い込みでいっぱいだったということであろうか？——、儀礼を反復する意義について、折口は示威のためとは一言も言わず、ただ次のように述べる。

「今から考へると、一生に只一度つけばよい訳だが、不安に感じたのもあろう。
 毎年繰り返した⁽⁴⁸⁾。」

「かうした行事を毎年やるのは、どうした事か。一代に一度やれば、よろしいのであるが、昔の人は、魂は一年間活動すると、もう疲れて役に立たなくなる、と考へてみたから、毎年やるのである⁽⁴⁹⁾。」

さて、このような鎮魂儀礼に関して①～④の欄を埋めていくと、政治的性格はそもそもこの類型の特性から出た分類基準であったから、①は当然政治的性格——もちろん示威性も——があるとす。③は、行動が政治的平面にとどまるかぎり非日常への超脱はないと考える。②は折口説と土橋説でまったく逆になるが、土橋氏は蘇生のための歌舞がタマフリの意味をもつとするだけで⁽⁵⁰⁾、公的意味をもった儀礼の場における歌舞を、特に共感呪術的意味でのタマフリであるとは説いておらず、むしろ折口説に負う傾向がみえるのである。したがって服属のための鎮魂儀礼としては、折口説のみを考慮に入れればよく、そこでは魂の移動・授受があるとすよい。

④の身体の開与という点については、魂を出す側と魂を受け入れる側とで多少性格が異なる。つまり、魂を出す側の「舞」が問題となるのである。呪物振動においては、それを振動させるために肢体を動かさねばならないわけだが、呪術の効能は肢体からではなく、むしろ呪物の振動から出る。しかし呪物の存在を伴わない「舞」を考えれば、そこに身体性を第一義のものとして認めないわけにはいかない。すなわち④の欄は二分割しなければならない。ただしその意味は、呪術において②の欄を二分割したのと異なり、関係者の役割による差異である。つまり、舞う側（服従を誓う側）にとっては身体性があるとす、それを受ける側（支配者側）にはない——ある必要がない——とするのである。類型表は次のようになり、分割の上欄は魂の与え手の「舞」を示す。

	①	②	③	④
R.	○	○	×	○
				×

第四節 鎮魂行法

この類型については、前章の後半で副島氏の作業を検討した際に若干触れたが、別著での議論⁽⁵¹⁾を引用して簡略に述べつつ、呪術・儀礼との交差線上で比較を試みる。

本書では、鎮魂行法全般にわたって政治的・示威的性格はないとみなすが、これは行法をもつば私的な営みと定義する立場からである。たとえば団体的な形式で行法が修される場合でも、その目的がおもに個人の何らかの向上主義的体験にあって、団体的政治的目的をめざさないなら、団体的政治的とはいえない。もし政治性が加わると、それは本書の分類では、儀礼的行法的鎮魂の類型となり、即位式・成年式などがそれに属することになる。したがって、①の欄は、政治性なしとする。

一方、②③④の欄は、それぞれの鎮魂行法においてまちまちであり、おのおのの欄が二つに割れてしまう。

たとえば「大日本世界教」を標榜した川面^{かわつら}凡児^{ぼんじ}の鎮魂行法においてであるが、川面は微粒子状の靈魂觀を説き、人体もその集合体であるから、実体的靈魂が人体の内外に入出入りする。また行法によってその微粒子魂の集合体である人体は高度の結晶体となるから、脱日常的と判断する。ただしそうなった後の社会国家への寄与が説かれるから、ある意味では日常回復的であり政治的とも言えなくはない。しかし、結晶体を成するまでの過程とその直後の効能を行法の行法たる所以とみなせば、その結果的状态をすでに達した上での改めての行為は、行法の範囲外にあり、したがって政治性と日常回復性は行法の性格とは言えないのである。一方身体の関与という点については、全身の緊張・振動が行法の全体を貫いており、最も特徴的に、この性格をもつ。つまり、川面の鎮魂行法にあっては、②③④の各欄がすべて○となる。

「練真道教団」を主宰した田中治吾平の鎮魂行法にあっては、靈魂觀が觀念論的であって、実体魂の出入りはない。また行法により罪穢に満ちた人間が清まり神徳にあふれるというから、脱日常的と判断し、身体の振動を主要形式とするから身体の関与が強い、と判断する。つまり、②③④の各欄は、順に×○○となる。

また、宮内庁掌典を務める一方、宮地神仙道の代表をも務めた宮地巖夫の鎮魂行法にあっては、特に靈魂の出入りはない、とする。その鎮魂行法は貝原益軒の『養生訓』に、ひいては導引術に類して、一種の健康体術という印象をうける。したがって身体の関与はいたって大きく、そのめざす健康も日常的な意味での健康を越える傾向がわずかながら認められる——背景の靈魂觀を考慮にいれると——ので、脱日常性があると判断される。よって②③④欄は×○○としておく。

以上の三例はすべて身体の関与が^{プラス}正の意味で強いわけだが、^{マイナス}負の意味で、つまり身体を不動に保つという意味での関与もとうぜん考えられる。しかし鎮魂行法と呼ばれるものの中に、「不動」を要件とするものはない。しいていえば、折口が鎮魂とした「物忌み」がそれに相当しようか。それは「音も響かない、光線も這入ってこない所に籠って、ちっとして」いなければならないからである⁽⁵²⁾。

しかし、正負いづれの意味にしる、身体の関与の弱いもので、鎮魂行法と呼ばれるものがある。たとえば大成教教祖・平山省齋の説くものがそれで、それは静坐調息、精神修養といった趣きが強く、しかもいちじるしく具体性に欠けて觀念的である。「鎮魂より下（鎮魂の前の段階）は力を以て至る可し。鎮魂より上（鎮魂を含む後の段階）は熟後の妙域。

神助に憑る⁽⁵³⁾」(原漢文。書下しと括弧内は引用者)とあるのをみれば、身体性の稀薄さが推察されるであろう。靈魂觀も觀念的であるが、目的とされる状態はある意味で高踏的な非日常的境地である。よって表を埋めるとすれば、②～④の順に×○×となる。

紙幅の制限上、詳しい検討を省かざるをえなかったが、以上を表にすれば、次のようになる。ただし各欄の上下の分割はまったく独立であり、各行法によって種々の組み合わせをとる。

	①	②	③	④
P.	×	○	○	○
		×	×	×

ちなみに、行法の個人性・身体性に関しては、すでに岸本英夫が指摘しており、行が時として集団的形態をとるのは、消極的には指導者の数が修行者の数を大幅に下まわるという理由から、積極的には集団内の競争が刺激となるという理由からだ述べている⁽⁵⁴⁾。また呪術・儀礼との対象で行法の特性を言い換えると、前二者の多くに鎮魂の為手と受け手の存在が必要とされるのに対し、後者ではそれが一者に兼ねられるのが普通である。換言すれば行者は自己の身体に鎮魂を施すわけである。このことから個人性・身体性への傾斜はみてとれる。要するにこれらは、行法の二特性を三通りに言い換えたものにほかならないのである。

第五節 呪術的行法的鎮魂

呪術的行法鎮魂という類型には、水の霊をつけると解釈される意味での禊祓や、精霊を踏み鎮める反閉などが属する。

前者は折口にもそれらしい論述があったが、はっきりと禊祓＝鎮魂呪術としたのは、前章でみたとおり、山上伊豆母氏であった。そしてこれと並べて次のような南島の巫儀をみると、これも同じ類型に属するものと思われる。それは、奄美地方のユタが行なう、シュバナ・ミズバナ・ショージ等と称する水行である。

「シュバナというのは、海岸で波の打ち寄せてくる白波の部分をススキで『七潮、七波、七花』と唱えてすくうようにして身にかぶる儀礼で、ミズバナは奄美本島の水神に当たり、泉で水神を拝み、水をかぶる儀礼である。このシュバナ・ミズバナを取る場所の決定には、馬を使用する。……馬を自由意志で歩くのに任せ、その意志で止まった場所でシュバナ・ミズバナを取るのである⁽⁵⁵⁾。」

この、水行の場が神意に委ねられてある一定の地に限られるというのは、折口の次の一節と比べて考えても、おそらく穢れを祓い除くためではなく、靈感を身につけるためなのであろう。

「何処の水でも、禊ぎをすれば、産湯又は、復活水の威力を発揮するものと信じられた訳でもなかった。……生まれながらにして物いはぬ皇子が、物いはれるに至る径路

として……今も言ふ白鳥なるツグヒの鳥を捕へるために、あちこちの地に逐ひ廻ったといふのは、鳥を靈魂の保管者とも見たのであるが、一つは、ことどひの出来る様、靈魂の入るように禊ぎの出来る斎川水を覓めて廻った物語なのである⁽⁵⁶⁾。」

これらの水行は、水に触れることによって、何らかの靈魂の摂取を謀ったものと考えられ、感染呪術としても説明が可能だが、たんに接触のみではなく、全身を動かしてその場に赴き、全身を動かしつつ水を浴びるわけで、身体的な行の要素が濃厚である。呪術的行法的鎮魂に分類するのが適当であろう。この身体的行の要素は、反閉についても同様に指摘できる。

反閉については、前章までですでにその名をあげたが、精靈の鎮圧を呪具や音で行なうのではなく、体の動作（この場合は足踏み）で行なうので、呪術的かつ行法的鎮魂の類型に所属させたい。能や特に歌舞伎においては、演者が足踏みをする際、太鼓や柝でツケ柏子が入るが、一見一聴してぎくしゃくした感じを受けるあの動作は、一足ごとに、舞台の精靈を鎮圧固定しているわけなのである。

「歌舞伎役者にしても、一番先に役者の役者らしさを鑑定するのは、舞台上で両足の指を逸らして居るか、否かといふことです。足の指先が踏む用意をしてある、といふ意味なのでせう⁽⁵⁷⁾。」

呪術的行法的鎮魂の類型を見ると、禊祓と反閉は、魂の移動という点からみて①の欄は二つに割れる。つまり、禊祓では魂が移動するのであるが、反閉では魂の移動が掣肘されるのである。②の欄については、禊祓においては日常を脱しようとする脱日常性の萌芽を認めうるし、反閉においても非日常の神聖空間を現出しようという脱日常性を認めることができる。つまり両者は脱日常性において共通するので、②は共通に○となる。また③の欄について、禊祓はいかなる場面においても示威性と政治性をもつ必要はなく、反閉においても、政治性に至る必然性は認められない——多少示威的性格を認めることができるがそれはむしろこの世の者ではない精靈に対する示威である——ので、両者ともに政治性はない、とする。したがって表は次のようになる。

	①	②	③	④
M.P.	×	○	○	○
		×		

第六節 儀礼的行法的鎮魂

儀礼的行法的鎮魂の類型には、即位式、成年式などが属する。これらは多数者が見守る公的な場面で、特定の人物が変身するので、「儀礼」「式」によって即位したり成年したりする当事者と、その周囲の立会者との間で、性格にいちじるしい違いがある。

西郷信綱氏は成年式の死と復活という要素を目して悲劇の発生源としたが、前章の第二

節で指摘したように、そこでの鎮魂という語は、定義と応用の段階でいつの間にかその語義内容が変わっている。もし折口の鎮魂説の内容を変えずに即位式・成年式をみるならば、それは「物忌み」「謹慎」において、「氏神」「道祖神」「祖先の霊」「常世神」「常世人」から、共同体の成員あるいは首長として然るべき魂の授与を受けること、となる⁽⁵⁸⁾。つまり、式の当事者は、魂の授与を受け、しかも自らは物忌みという、静的ではあるが^{マイナス}負の意味で身体の開予が強い状態にある。一方、それ以外の立会者の側は、その一部が魂の授与を媒介する役目を担うが、ほかは一貫して傍観者的立場にとどまり、身体の運動もない。また、当事者はこれまでの子供ないし一般成員としての資格を否定して新たな資格へ再生するわけであるから、脱日常的営みを自ら体験することになる。一方、そのほかの立会者にとっては、その儀礼・式は、共同体の日常の安寧と秩序を維持・回復する営みでしかなく、せいぜいのところそれはハレの時空間として、非日常的ではあるかもしれないけれども、強度に脱日常的な性格を帯びることはない。もし脱日常性を体験する立会者がいれば、彼（彼女）は鎮魂儀式の立会者ではなく、いわば番外で飛び入りの当事者となるであろう。

このように①の欄は共通するものの、あとの②③④の欄において、式の当事者と立会者の間で、性格が二つに割れる。したがって表は次のようになるのだが、②③④欄の上下の○×はこの並び通りの組み合わせとなる。上側は当事者の欄である。

	①	②	③	④
R.P.	○	○	○	○
		×	×	×

第七節 鎮魂の類型表

第二～六節までの結果をまとめて表を完成させると、下のようになる。

縦に目を走らせれば、鎮魂の全類型にわたって妥当する共通項のないことが、一目瞭然である。日本の古代信仰・伝統信仰にもとづく靈魂観、その靈魂観にもとづく靈魂操作にかかわる実践作法、それらをめぐって折口信夫とその前後左右の研究者——あるいはそこからかなり離れた世界にいる実践家——が展開した鎮魂説の全体は、今このような雑然とした群居のさまをわれわれの前に呈しているのである。

ただし分類には、そうした牛馬の群に軛をつけるような方法とは別に、いわば柵の中に放し飼いにするような方法、すなわちヴィトゲンシュタインのいう「家族類似性 Familienähnlichkeiten」による分類がある。これは、それぞれの類化基準が各類型のなにかがしがつを括り、全体としてゆるやかな統一をなすものであるが、以上みてきた雑多な鎮魂説をまとめるのに、この類似性ほどふさわしいものはない⁽⁵⁹⁾。

この「鎮魂」という名の家族的な柵は、靈魂の生態とその操作一般という、はなはだ広大で制約の少ない、ほとんどどんな奔放な牛馬の運動をも許す、自由に住みよい牧場であるが、折口鎮魂説のそもそもの発想がそうしたゆるやかさを内包し、もともと広範さを指向していたのか、それとも彼の「類化性能」がこころならずも次第に主題を拡散してしま

ったのか、にわかには判断するのは難しい。そのためには、彼の学説の展開を時代をおって跡付けるといふ、面倒な作業をする必要がある。ただ、今すぐわれわれにわかることは、ともかく最後の結果として、折口が鎮魂と名付けたその柵は、さかんな交配を繰り返した牛馬でいっぱいの牧場となっていたのであり、牧場主の亡き後も、噂をききつけた牛馬が続々と集まってきた、ということである。本章の作業はそれら、いわばこの馬の骨とも牛の骨とも知れぬ牛馬を、出自を問うことなく粗方に分類したものといえようか。

	① 政治性	② 魂の移動	③ 脱日常性	④ 身体性	備考[各欄の分割について]
M.	×	○	×	×	下欄は糸結びなど一部の呪術に当たる
		×			
R.	○	○	○	○	上欄は魂の与え手、下欄は魂の受け手に当たる
				×	
P.	×	○	○	○	上下の欄は各行法によって種々の組み合わせを取る
		×		×	
M.P	×	○	○	○	上欄は視に類するもの、下欄は反閉に類するものに当たる
		×			
R.P.	○	○	○	○	上欄は式を受ける当事者に、下欄は周囲の立会者に当たる
		×		×	

第Ⅱ部 折口鎮魂論の発生

家にも たゆたふ命 波の上に 浮きてしをれば おくか知らずも

(大伴旅人従者羈旅歌『万葉集』一七卷)

第五章 折口信夫の透過的身体境界感覚

——折口鎮魂説と逍空歌の発生基盤

序節 身体の固体化と液体化

折口信夫は論稿「石に出で入るもの」（昭和七年）において、石をも含めて「玉」と呼ばれるようなものは、それに内在しているものを指してそう言うのだ、と言ったのに続いて、「人間の体に内在しているのがたま」だ、と言う。要するに、石や人体も含めて、およそ物体というものは、「たま」の容器にほかならず、それが普通に存在している状態は、折口自身に言わせれば「中が空っぽであるその中に、魂が充ちてみるといふ事になります⁽¹⁾」となる。人体・物体、特に石の「中が空っぽ」とは、奇妙な表現であり、じじつ石に関しては、さすがの折口も「石のやうなものでは第一這入る事も出来ず、其れが大きくなるなどいふ事は到底考へられないことだと思ふが昔はさう信じたので⁽²⁾」と述べている。

それはともかく、本章の表題にかかげた「透過的身体境界」とは、靈魂の容器である人体・物体がそうした「魂」の出入を防げ得ない状態をさし、また折口の説く「鎮魂」とはそうした不安定な自然的状態を脱しようとする、人為的・選択的な営みをさす。そのためには透過的な「柔らかい」身体境界を不透過性の「硬い」ものにする——「硬軟」の意味はひとえにこのように侵入物・漏出物に対しての抵抗の強弱にのみ限定して使っている——必要がある。これが「固体化 solidification」という言葉の意味である。折口鎮魂論の背後には、このような心理的力学があったように思われる。

一方、逍空短歌の一部は、透過的な身体境界から発したという点ではこれと共通するものの、その解決の仕方の方向はこれとほぼまったく逆に、不安定な境界をむしろ積極的にさらに融かしきって無化し、二度と不安定・崩壊の恐れなからしめる、そして内外を濃密な液体状に融合させることにより、知覚空間を豊穡なものとして、かつ身体の安全を達しようとする、そのような試みと思われる。これが「液体化 fluidization」という語の意味である。章の表題と副題、そして序節の小見出しがしめて意味するのは、おおむねこのような内容である。

われわれは本書の第I部・第一章で、折口信夫の鎮魂説を、その発想がいかなるものであるか、という問題意識を念頭におきながら検討してみた結果、全集のいたるところに、折口のやや常軌を逸した行状の数々をまったく考慮の外において読んですら、読者に異様な印象を与えずにはおかない独特の感性が潜在するのを確認した。「確認」というのは、これに類することはすでにたびたび指摘されているからであるが、しかしその漠然とした印象が、かなり凝縮した問題に収斂してきたからである。つまり、繰り返しのようでもどくなるけれども、折口の鎮魂説の基本的前提・発想としてあるのは、身体・物体は靈魂の容れ物だということであるが、さらにその根底にあって、こうした主題をあくことなく追求する執拗さを支えたのは、何か——折口はそれを古代人にそくして靈魂と解釈する——じっさいに身体を出入するという身体感覚と、その身体・物体に出入する靈魂の出入を制御——必ずしも防止ではない——しうる術はないかという、自ら靈魂と身体すべの関係を調整するための「実証的」発想であった、と思われるのである。身体と靈魂の関係について、折口はまた、次のようにも言い換えている。

「我々の古代人は、近代に於て考へられた様に、たましひは、肉体内に常在して居るものだとは思って居なかった様である⁽³⁾。」

「昔は、天子様の御身体は、魂の容物である、と考へられて居た⁽⁴⁾。」

「魂があると出来るからだ。からだがあると這入る魂⁽⁵⁾。」

しかしこれは古代人についてのみ言われたものではなく、やはりほかならぬ折口その人のことでもある。それは次の一節の、さりげない言葉遣いに、たくまずも表れている通りである。

「我々は、体と魂の区別ははっきり知ってゐたのですが、体より信仰の上では、魂を主にしてゐますから、何でも魂本位に考へてきます⁽⁶⁾。」(傍点引用者)

そしてこのような「魂」と「体」——こうした折口自身の語句の選択は、キリスト教的訳語である「霊・肉」とはニュアンスがだいぶ異なる——の交渉を自在ならしむる行為、ほかならぬそれを折口は鎮魂と呼んで、その呪術・儀礼の諸相を追求したのであった。このテーマの圧倒的な重要性は、次の言をみても、疑問・議論の余地がない。

「神遊びでは鎮魂が最、重要な要素ですが、単にそれだけではありません。神道そのものが亦、鎮魂術の本義を知らないでは、わからないのです⁽⁷⁾。」

右のいくつかの引用文に続いて、さらに次の三つの文を並べて見るとき、われわれは折口における靈魂の問題、およびそれと身体の関係、さらにその関係を調整するための鎮魂という呪術的行為、という、つねに連動してでてくる三段階の関心の、その連関がいかに必然的なものであるかを認めることができる。そして実に、これらの発想の基盤には、彼の透過的な身体境界感覚があったのである。

「人体の靈魂は、うかれ易くあくがれ易いものだから、それを予めしづめる為に魂しづめが行はれ、それと共に常に、離脱した靈魂を完全に体内にしづめようとする事も、しばしば行はれた。之が本格的な鎮魂法である。之を魂しづめといふ⁽⁸⁾。」

「魂よばひ・魂かへしと言はれる呪法は、生者の魂が一時的に遠くへ行つたと考へたと思はれるものが多い⁽⁹⁾。」

「完全に物忌みが遂げられた時に、外来魂は来触、密著して内在魂となるのであるが、此たまふりの儀礼に行なわれるまじづくの用に玉は使はれたものである⁽¹⁰⁾。」

このように、折口の古代研究の前提には、何かが防ぎようもなく身体を出入りするという実感的発想のあったことを示すのが、本章の目的の一つである。おそらくこの、身体感覚の透過性に出自を持つ発想は、単に鎮魂説にとどまらず、タマの問題を核心にすえる折口神道学・民俗学、および歌謡論の性格をも、陰に陽に規定しているにちがいない。

しかし、折口信夫の他の重要な一面をなす遥空短歌の一部には、こうした一連の、いくぶん即物的な発想とは別種の、官能的で文学的な傾向が、しかも同じ身体境界の透過性と

いう点をめぐって存したことが、歴然としている。たとえば次の歌がそれである。詳しい解釈は本文に委ねるが、この歌の中の迢空は、音の充満に取り籠められて内界・外界の区別を失い、液化した空間に響きわたる音に、ひたすら耳傾けているのである。

「心 ふと ものにたゆたひ、耳こらす。椿の下の暗き水おと⁽¹¹⁾」

この外界の刺激に対する無防備さ、耽美的陶醉は、身体内外の靈魂の不安定な運動を恐怖する時の折口の古代人的な神経質さとは、いちじるしい対照を成している。これをわれわれは、文芸活動や歌謡論と、鎮魂説との間の、本来異質で架橋困難なものの併存として、単純に割り切って理解してよいのであろうか。それとも、同じ「透過的身体境界」から発生したからには、それらの中に何らかの関連を見出すべきなのであろうか。章の副題が語る通り、われわれはもちろん後者の立場に立っている。ということはつまり、折口が鎮魂説で論じた呪術と、迢空が短歌で追求していたこととは、意味が異なるがどちらも身体境界の透過性から生じ、かつともにその不安を癒やす営みであった、という仮設的結論が潜在的に先行し、本章はその検証に向っている、ということである。

この設問に向かうため、本章ではまず「身体境界」という概念を説明し、つづいてその「透過性」とは何か、また透過的な身体境界を持つ人のパーソナリティは一般にどのようなものか、という問題を論じる(第一節)。そしてこれを導入部として、次に折口自身の身体境界が透過的であることを、彼の身体感覚を表現する自身の直接・間接の諸発言や、周囲の関係者の報告する生前の行状や、また迢空短歌の一部——素朴な透過的感觉を表したもの——から推察する(第二節)。本章で論ずるのは、ここまでであるが、これらは第Ⅱ部全体の準備的な作業となるものである。

第Ⅱ部全体の序節として、続く作業の目的と構成をついでに述べておこう。

第六章では、まず折口の鎮魂説と鎮魂歌謡説、および一般歌謡論を検討し、これらをつなぐ位置にあって最も晦渋かつ重要な、叙景詩に関する折口説の孕む問題点を、指摘してみる。この内、折口鎮魂説はおもに呪術による靈魂と身体の結合を図るものであるが、しかしながらその一部には、「旅中夜陰」の鎮魂歌という「瞑想的」な歌に関する考えがあり、それは即物的に靈魂と身体の結合というように理解することが不適當なものである一方、これが迢空短歌への橋がかりとなっていることを論じる(第一節)。一方、迢空短歌の中には、たんに体感異常と診断して済むような否定的なものの表現のみではなく、また「深い意識の底から聞こえてくるうめき」「重苦しい不気味な暗さ」というような⁽¹²⁾、何事を言っているのか、本人以上にいっこうに要領を得ないだけのものでもなく、折口自身にも明瞭にそれと自覚されていなかったかもしれないが、たしかにある一定の心身状態を志向するものがあつたことを指摘する(第二節)。これは、いわば叙景的瞑想的鎮魂歌謡として、彼の鎮魂説の中に調和的に位置付けることができるものであるが、その要諦は、ライフ・インデキスという概念であることを指摘する(第三節)。

最後の第七章においては、こうした心身の状態——それは大袈裟な言葉で言えば内外の融合、あるいはそれをさらに宗教学的に一般化して言えば神秘的合一 *unio mystica* となる——は、釈迢空・折口信夫においてどのように追求されていたか、考察してみる(第一節)。そして最後に、ではこの問題は折口の語法を離れてもっと一般的にはどのように理解

されるかを、近代的な二つの知性の援けを借りて、考察してみる（第二節）。

最後に述べるべき感想を先に述べておくと、明確に学説化された形をとった時点での折口の鎮魂説中の主要な意味である、身体と靈魂の結合という意味（これは身体の固体化にほかならない）と、短歌の一部がになう身体境界の無化による内界と外界全体の融合という効果（これは身体の流動体化にほかならない）と、このいわば理論と実践との間には、些細ながらも架橋し難い食い違いがあるようである。前者のような素朴な発想から、後者のような洗練された効果は直接には生じ得ない。この鎮魂説と歌謡創作の間にある微妙な乖離は、あえて誇張して言えば、神道学者にして民俗学者たる折口信夫と歌人たるうたびと 積道空とのあいだのズレなのである。「孤高の詩人学者 *poeta doctus*」と評することに誰も何らの疑いを抱かぬ積道空・折口信夫において、巨大な学者の学説が、その巨大さにもかかわらず、一方の漠たる歌人の行為を覆えなかった、ということを示す形跡の存在は、ことさら指摘するに値するものと思われる。

以上、第Ⅱ部全体の解題もかねたためやや長い序節になったが、以下、折口の鎮魂説、実作歌謡の発想源と、それぞれの展開過程を明らかにするための各論に入る。

第一節 身体境界とその透過性

身体境界の透過性とは何か。この問いに答えるためには、身体とは何か、境界とは何か、そして透過性とは何か、と三段階に分けて考えねばならない。

今日一種の流行のようにもなっている身体論というテーマがある⁽¹³⁾。そこで言われる「身体」とは、最も素朴には古典力学的あるいは生理学的な意味から——これは「肉体」というべきであろう——、かなり先鋭にはホログラフィックな意味まで、またそのほかさまざまな具体的あるいは象徴的な意味で使われているが、ここではその内、かなり限定的に、身体像 *body image* の意味で用いることにしたい。これは、個人が自分の肉体的身体をどのようなものとして表象するか、その自己の肉体的身体に関する自己自身の持つイメージを指す心理学的な用語である⁽¹⁴⁾。

これに近縁の概念として、身体図式 *body schema*、体位図式 *postural schema*、自己表象 *self representation* などがある。これらは、便利で近縁の多くの術語がそうであるのと同様、各研究者により共通の同意のもとに、厳密に区別して用いられているわけではないが、おおかたの傾向としては、身体図式・体位図式が生理学・神経学的概念として捉えられているのに対し、身体像・自己表象は精神分析学・心理学的概念として、理解されているようである⁽¹⁵⁾。

その身体イメージの特徴としては、とりあえず次の二点が指摘されねばならない。まず第一は、これが静的に安定したものでは必ずしもない、むしろ状況によっては、不安定とまではいわなくとも、きわめて動的・可塑的なものである、ということである。不安定、動的、可塑的ということとは同義に近いが、力点の置き方によっては、この一群の属性は決定的に違ったことを表現している。つまりこれらは、自我の外部からの作用に対しての受動的な立場をも意味し得るし、他方自我がそれに対して多少とも積極的に働きかける、という能動的意味合いをも含み得るからである。身体像概念には、この両者の含意が存する。

ではこうした身体像の境界、つまり「身体境界 *body boundary*」（あるいは「身体像境

界 body image boundary)とは、何であろうか。これに近縁の概念である自我境界 ego boundary などをも含めて、一般に境界と言え、内と外を持つものであり、また通常その機能は、その内外を隔てることにある⁽¹⁶⁾。こうした「境界論」というテーマも「身体論」と似た事情にあり、むしろそれ以上に、今日の重要なキー概念となっている⁽¹⁷⁾。したがってその二つの用語をあわせた「身体境界」という概念の重要性については、贅言を要さない。

ところで、肉体の外と内を隔てるものと言え、それは皮膚であるが、身体像の内外を隔てるのは、生理的な皮膚ではない。それはまた必ずしも、皮膚に関して本人が持ついわば「皮膚像」でもない。なぜなら、身体境界は皮膚とは独立に、その範囲を内外の二方向に超えて、かなりに拡大・縮小することがありうるからである。このことは、次のような事情を考慮すれば、比較的容易に了解できようか。われわれはものを触知するとき、通常はそれに皮膚面を接触させることが必要だが、場合によっては無接触のまま、その触感を感ずることができる。これは過去の経験の記憶とその生々しい想起により可能となるもので、反省的な事実である。さらに発生論的に言えば、そのような無接触の感知は、視・聴・嗅などの感覚器官として、実際の発達を遂げてもいる。このように、身体境界の定位は、原則として肉体表面すなわち皮膚とは、独立である。そしてまたその定位の可能な範囲は、触角のみではなく、視聴覚、嗅覚そのほかの及び得る内外の方向に、拡大縮小するのである。とはいうものの、通常の場合それは、確かに身体表面に近接していることが多いであろう⁽¹⁸⁾。

身体境界の「定位」に関して、上に述べた定義的なことを敷衍する前に、もう一つの要素である身体境界の「強度」についても、簡単に述べておこう。身体境界とは心理的な概念であるから、その強度は当然、心理学的に評定されるべき類いのものとなる。そして、先の身体境界の「定位」に関しては、一般に境界が内外を持つという点が重要な視点になったのとは異なり、「強度」に関しては、その内外にあつて境界を破ろうとする心理的侵入物・漏出物との力関係、つまりネガティブな対象関係 object relation の力学が重要になってくる。そしてこの場合にはさらに、先の視点からは特に問題とならなかった問題、すなわち、身体境界は、外部からの侵入物——対人関係において被る諸々の心理的攻撃など——に対する場合と、内部よりの漏出物——外に出すべきでない感情など——に対する場合と、二重、あるいはさらにそれ以上何重にも設定して考えるべきなのか、それとも一重で充分なのか、という二者択一の設問が起こってくる⁽¹⁹⁾。

ここできりに身体の内外に向けて二重の境界を設定したとして、もっとも問題となるのは、その二重（複重）境界の間の带状間隙の扱いであろう。筆者のやや一面的な視点から問題をつきつめてみると、この問いは、はたして一方の境界が破れて、かつ他方の境界が破れない、ということがあるかどうか？ 換言すると両者の強度は連動しない独立のものなのかどうか？ という設問になる。これについては、次のような臨床的知見が、議論に援用できるであろう。すなわち、自我障害においては自我と外界を隔てる境界がフルイ状に弱化しているが、その弱化した境界が破れる方向は「内から外へ」と「外から内へ」の二方向が区別される、そしてその二方向は症状群として相互に対立的であり、かつそれぞれが固定的である、ということである⁽²⁰⁾。この知見がなぜ上の設問への示唆になるかは、たとえば「考想伝播」と「被影響妄想」という二つの症例を比較してみると、ただちに理

解されよう。つまり、前者では自分の心の中考えていることが「内から外へ」と漏れ伝わるのであり、後者では外部の者の意志が自分の主体の中枢にまで「外から内へ」と侵入してくるのである。ここでは心理的作用が、もし二重の境界を仮定したにしても、それを揃って通過している。すなわち複数の境界は連動して破れる。かつまた、この両方向が混在しないというのであれば、その複数境界の破れる方向も連動する、ということになる。

これでは、境界を二重に描く積極的な必要性はない。そしてもしその効果が同じであれば、むしろ一重の境界が、ある場合は「内から外へ」という破れ方をし、ある場合は「外から内へ」という破れ方をし、とした方が経済的である。ただし断っておかなければならないが、その破れ方の方向性は、病的症状においては二者択一的に固定して対立的であるけれども、しかしその一方で健常者においては――やはり両者は原則的に対立的であるにしても――、この対立性はそれほど一方的に固定しないで、むしろ時と場合によって交替するのが普通である。これは、きまぐれな感情の間に間に漂うわれわれのラプソディックな日常経験を考えれば、容易に理解できよう。もし不可逆的に固定すれば、それはとりもなおさず病的になるのである。

以上、身体境界の定位と強度に関して、一通りの予備的考察を行なったが、結論を確認しつつまとめると、(一) 身体境界の定位は肉体表面とは独立に、内外に拡大・縮小する、(二) 身体境界は内外からの漏出物・侵入物の双方に対抗しなければならないが、それは一重の境界が担うとみなしうるものである、(三) 「内から外へ」「外から内へ」という逆方向の破れ方は、病的症例においては相互に排他的に対立しているが、健常者においては、その場その場の状況により容易に交替する、ということである。

身体境界を説明する過程で、すでにその透過性という問題にも触れてきたが、次にまとめて、透過的身体境界とは何かを検討する。身体境界の透過性という状態に対立するのは、形式的に言えばその非透過性、ということになるろう。しかしこの両者がどのような意味で対立するのか、必ずしもわかりやすい問題ではない。この、境界の透過性 permeability ↔ 非透過性 impermeability という語をペアで用いた研究者によれば、両者は同一の尺度の両極端である、つまり一方が高ければ他方はそれと総量のバランスを取るべく低い、という⁽²¹⁾。しかし類似の尺度(境界浸透度 “penetration of boundary” score ↔ バリアスコア barrier score) を提案した別の研究者によれば、この両者は必ずしも同一尺度の両極端ではなくむしろ独立の尺度で、一方が高ければ他方は低いというようなスカラー的に単純な相補関係にはない、たとえば一方が高くて同時に他方も高いことがありうる、という⁽²²⁾。しかしどちらがより妥当か、まだ議論はつきつめられていない。

このような差がでてきた一つの理由は、permeability ↔ impermeability という対立項がもっぱら健常者の分析のために導入されたものであるのに対して、“penetration of boundary” score ↔ barrier score という対立項が、各種の疾病をもった患者や心理学者・文化人類学者といった、やや特殊なパーソナリティーの分析に導入された、という実験群の問題があろうが、特殊な事例を含む分だけ、後者の方がより劇的な視野を開いて啓発的である。しかし折口の身体境界を考えるに際しては、透過性に対立する非透過性という状態を考慮する必要は、特にない。よってここでは、両尺度が独立であるか否かの問題は、これ以上追求しないことにする。

さて、身体境界の透過性、あるいは「境界を透過されるという心理的度合い」と表現さ

れるような、やや価値否定的な傾向性を帯びた状態は、いったどのようなものであろうか。一般的に言えば、「外から内へ」の透過とは、外部のさまざまな存在が身体に触れてきてそれに内的影響を与えること、と言えよう。「さまざまな存在」には、たとえば（一）他人の強い情動表出といった直接かつ純粋に心理学的作用を及ぼすもの、（二）核の恐怖といった、そのもの自身は物理的でもそれが心理的な効果を及ぼすもの、また（三）ぬるま湯といったような、その物理的的刺激が皮膚を介して生理的な作用を及ぼし、ひいては心理的效果を惹起し、それにより身体境界を曖昧にするようなもの、などが含まれる。また「内から外へ」の透過とは、外に現れると不都合な内在物が漏出することであり、その漏出物には（四）負の価値を帯びた感情のような純心理的なものから、（五）心理的不快感を伴った生理的分泌物などがある。大雑把に言っても、境界を内外から透過する存在には、これらの種類が区別されなければならない。透過的身体境界あるいは身体境界の透過性とは、そのような種々の存在の影響に対して比較的容易に内外への移動を許す、そのような境界面の強度の低さをいう。

ところで、身体境界が透過的であるといっても、それは同一人物においても、無差別に一定の透過状態であるということではない。これまでもつぱらネガティブな対象関係について述べてきたが、逆にたとえば、時として周囲が好ましい存在で満ちている場合、同じ透過的であるといっても、それは必ずしも被害的な状態ではなく恩恵的な状態であり、場合によってはむしろ積極的に「透過させる」という状態であろう。また同一時においても、たとえば喧騒の中で微かな楽の音に耳を傾ける時のように、複数の好悪の存在が併存し、その両者を選択的に透過させることもある。さらにまた、先に境界の破れ方について、それは「内から外へ」破れるか「外から内へ」破れるか、どちらかであると述べたが、これは一箇所についてのことである。つまり、同一の箇所が両方向に一遍に破れるということはあるにない——もしあればその場合方向性は相殺される——のであるから。しかし、別の箇所においては、同一時にでも別の破れ方をすることが——少なくとも可能性としては——あり得なくはない。最もわかりやすい例をあげれば、耳はもともと外部の振動刺激を内に入れるための器官であるから、そこでの透過が病的に過度になるとすれば、その方向は「外から内へ」となりやすいであろうし、また発声器官でもある口が透過的になるとすれば、それは「内から外へ」となりやすいであろう。さてでは、眼はどうであろうか？ 物理的に言えば、そこには光が刺激として「外から内へ」入ってくるのだが、一方ではまた、視線はしばしば、むしろ「内から外へ」出ていくもののようにも、感じられ語られてきている。メドゥーサの目は「見る」が、石化するものの目は「見られる」のである。これはしたがって、同一の箇所が内外との関係いかににより破れる方向を転換する、その恰好の例として採用することができる⁽²³⁾。

このような極端な器官以外にも、体表の全体には、方向性を内外に異にする部分が混在している。もしその二類の分布を色分けするならば、二色およびそのさまざまな中間色の斑模様ができるはずであり、さらにその模様の時間的変動が記録されるはずである。つまり時間的空間的に、その方向性は変動する。

誰もがやったことのある例をあげよう。眼を閉じて眉間すれすれに人差し指の先端を突きつけていくと、眉間にはわかにかた透過的となり、かつそれは「外から内へ」という方向性を帯びる。一方そのときの指先は、不快なものではないが、何らかの存在が「内から外へ」

出ていくという方向性を帯びることがあり、その場合はやはり透過的となる。

別の例をあげると、たとえばある種の治病儀礼において、治療者あるいは治療器具はまず外部の源泉から好ましい流入物・治癒力を受け入れ（その時境界は「外から内へ」と破れている）、次にはその流入物・治癒力を患者に向けて放出する（この時は「内から外へ」）、というメカニズムをとる。これは身体境界がいっせいに同じ方向に破れるが、その方向性が時間的に交替する例である。ただしこれは、事例によっては別様に説明する必要が出てくる。つまり眉間に指先を近づけた時と同じく、治療者はある身体部位から外部の好ましい流入物を受け入れつつ（「外から内へ」）、ほぼ同時に別の身体部位からはその流入物を患者に向けて放出する（「内から外へ」）というメカニズムをとるよう説明しなければならない。メスメリズムと一括される治病儀礼群においても、このように二通りの解釈が可能なのである。これらの場合、斑模様の変化は、通時的なものになったり、共時的なものになったりする。

身体境界の透過性という一般問題に関しては、まだ言うべきことが多いが、特に折口信夫の身体感覚の説明という点に限定して言うならば、とりあえずここで言及しておくべきは、およそ以上のようなことである。そしてこのような透過的身体境界をもつ人の人格特性あるいは病理は、個々には種々あげられるけれども、要するにそれらは皆、外的侵入物・内的漏出物に対する耐透過性が低い、と一括されるものである。

第二節 折口信夫の透過的身体境界の標識

以上を前提としてわれわれは次に、折口信夫その人の身体境界が透過的であることを示す兆候がその日常の営み、および逍空短歌のどこにどう看取されるかという、単純な設問形式にそって、論じていきたい。

身近にいた人物の報告する折口の日常生活をみると、そこには、不潔恐怖（接触恐怖）と診断されるにふさわしい明らかな兆候が、満ち満ちている。そして不潔恐怖とは、その病理の発生に遡及するならば、根本には、個体 individual の独立・統合した生存を脅かす内外の危険物に対する恐怖一般がある。したがってある特定の恐怖症を呈する者は、可能性としては、ほかのどの恐怖症にも「侵略」されて、それに「感染」しうるのである。この「侵略」「感染」という語は、たんなる修辞として用いたものではない。恐怖症の元凶は、不安と異なり単なる観念としてではなく実体感を伴って迫って来るとも言われる（侵略）が、しかしそれは最終的には、固体 solid としてではなく、雲気や穢れや電波やといった、言わば流動体として感受される（感染）からである⁽²⁴⁾。このような意味で、千と一の名を持つ恐怖症は根を同じくするものであって、個体の統合性への不安、内外からの無形の侵入・漏出物に対する恐怖の、第一次症状群を成すものなのである。それを筆者の用語で言い換えれば、「健全」な状態では内外を確固として隔ててあるべき身体境界が、透過的になっている、ということになる。この図式は、折口にも完全にあてはまる。

折口の教え子の一人、岡野弘彦氏が伝える逸話を二つ引いてみると、折口は、たとえばドアや障子など、不特定多数の人が触る物に触る時は、手で直にはではなく着物やそのほかの物を介してであったとか、また医療検査のため器具を口に入れられると、「あれはちゃんと消毒してるのだろうか」とひどく気にしたとかいうことである⁽²⁵⁾。このような類いの不潔恐怖は、誰にでも多かれ少なかれあるような他愛のないものだが、折口にはそれが

強度に歪曲された形で、しかも生涯にわたって継続しているのである。やはり恐怖「症」というべきであろう。

ではその透過的身体境界は、さらに遡ると何に由来するのか。一般論としてではなく、ここでは対象を折口のような芸術家的資質を備えた、多かれ少なかれ感受性の繊細な者に限定して考えてみると、それは微小刺激への注意集中傾向と、その内向した形態である身体感覚への執拗な関心から生じるのであろう⁽²⁶⁾。これには、主体にとってもっぱら否定的な意味しか持たないものと、逆にある種の積極的な意味を持つものがある。その内、前者のよい例が次の短歌である。その力なさ、空気のような稀薄さ、受動性は、見紛うべくもない。じつにこれは、のちにみる、力に満ちて水も滴るかのように濃密な歌——これも透過的という点では共通であるが、無力か充実かという点で異なる——と好対照を成す。本章の用語で表現すれば、この違いは、後者が靈魂の容器としての身体境界の脆さ危うさを、ともかくもかろうじて後にした所に存する。前者は、そうした危うさの、いまだ只中にあるのである。

「谷々に、家居ちりぼひ ひそけさよ。山の木の間に息づく。われは⁽²⁷⁾」

「ひとりある心ゆるびに、島山のさやけきに向きて、息つきにけり⁽²⁸⁾」

よく見かける指摘だが、折口の詩歌のなかには、「ひそけさ」「かそけさ」「さびしさ」に類する語彙が頻出する。この意味については、たとえばある論者は、『さびしさ』は、人生について、人間存在についての普遍の認識である」という、まさに「普遍」的な——換言すればあたりまえで月並みな——指摘しかしていないが⁽²⁹⁾、しかしこれは、折口におけるというより、一般化して「人間存在についての普遍の」透過的特性の、もっとも柔らかい日常的な表現なのである。なぜなら、そのようなひそかにかすかでさびしい対象——焦点が収斂している必要はない——に五感の注意を向けがちな人の場合、彼（彼女）はその微弱な振動を感知するために、目をこらし耳を澄まし、あるいはそのほかの感官を静謐ならしむる必要がある。その時は、常には無自覚な体内の動き——これが最も深まると内臓感覚の明らかな感知に至る——が、生々しく自覚されることになる。「心臓が爆発しそうだ」というような切迫した感覚を訴えるのは、このような状態が昂進した際の一つの表現にほかならない。

こうした内部感覚に対する、いわば内向的感受性の先鋭化は、さらに循環して、不可避的に外向的感受性の先鋭化を促進する。それは、やや具体的に（一）刺激は、通常は（感覚遮断のような人工的環境が例外としてありうるのでこういう）内外から同時に感覚中枢に至る、（二）片方の選択、特に内部感覚のみの選択的感受は、やはり通常は不可能である（外部刺激のみの選択的感知は、その刺激値を大きくすれば、マスキング効果により簡単に実現できる。しかし逆の選択は、たとえばヨーガ行者などの一部の体験がわずかにその可能性を証しているのみである）、という二つの事実を考慮すれば、共通に理解されるであろう。そしてこうした静止した状態での外界・内界への過度の関心は、次のような事情によって、身体境界を透過的にするのである。

身体境界の透過性の直接の引き金は、意識が自己の身体に向かうことである。自己の身体とは、その内部と表面——これは外部の初まりでもある——を含むので、意識が内向—

—これは意識が無意識に向き合うという意味での内向とは異なり、あくまでも身体感覚に向き合うという限定された意味である——した時点で、身体内外の分裂とそれを隔てる身体境界の存在に出会わねばならない。しかしその表面、すなわち皮膚は、文字通り外気に晒されている。またその内部は、常になにがしかの病的不調、とって言い過ぎなら、生体の自律的な変動——息も拍動も止むことがないし、消化・排泄器官の促しは所を嫌わな——を抱えており、その不安定は意識することによっても何ら調整されないばかりか、ただ意識の過敏化によって、むしろそれがより先鋭に感覚されるのである。これは快い感覚ではない。なぜなら、内臓とその動きを表象させてみて、通常の被験者がそれを美的に感ずることはなかろうからである。

以上は内部の要因に関してであるが、一方それらは、外部からの不断の刺激——有形無形の——にも乱されて止まない。要するに、外からの刺激は内に敏感に反映するし、内からの刺激も外に敏感にあらわれる、ということである。内外の変動が皮膚付近の境界を行き交い、外界から独立した個体という感覚は、文字通り完膚なきまでに崩壊する。この透過的状态は、恐怖症への最後の一步を準備するものである⁽³⁰⁾。

こう見てくるとわれわれは、折口の意識の身体内部への内向、換言すれば身体意識の先鋭化がどのような契機から生じたか、という病跡学的な設問を避けられない。しかしこれについては、折口の肉体的なささいな欠陥——特に痣——が単純ながらその最初の一因である、という指摘が妥当であろう。この可視的欠陥を、折口が呪いの印から祝福の印へと転換しながら、なお終生苦渋に満ちてあるほかなかったことを、ある論者は「烙印を押された(スポイルド)」と「スティグマ」という用語を用いて説明している⁽³¹⁾。

肉体条件(これにさらに環境を加えてもよい)が生き方を規定するとは、合理的で常識的な結果論であるが、逆に使命・宿命といったものが肉体や環境を仮作するという民俗信仰も、ある意味での常識的な目的論であろう。その目的論的立場をはっきり出せば、折口の痣に対する論評は、また次のようなものになる。

「古代の語部といふものには何らかの肉体的宿命があつたらしいが、先生も明らかにそれと同種の暗い肉体的宿命を負ってゐられた。それが何であつたかは知らないし、又詮索すべきことでもなからう。しかし学者としての余分な官能性を、いつもその宿命がチクチクと刺激し、それによって先生の芸術的労作が生れ、又、学門の労作にもたえず官能性が影を落してゐたことだけは、おそらく確かな事実である⁽³²⁾。」

しかしこの評言を引いたのは、スティグマの神学や宗教学、いわんやその社会学を論じるためではなく、ここにある「肉体的宿命からくる官能性」という指摘から、痣の存在を先の身体感覚の内向化という問題につなげるためである。いわばこれは、スティグマへの身体論的関心である。痣という目につきやすい刻印——それは顔のしかも眉根に大きくあつた——は、正負の意味いずれにせよ、折口の身体的意識を刺激して止まなかつたはずで、当然それはたんに痣にとどまるものではなく、事実そこにとどまらず、身体全体に及び、心気症的な諸々の異常体感を惹起し、かつそれを持続させるものだった。こうした、関心を自己の「身体」に引き付けて離さない力動的存在として、肉体上の痕跡を捉えよう。くりかえすが、生体としての身体は、常に波打って動揺している。またそれは開放系であつ

て、外部の刺激に反応する。理由はどうであれ、このような内臓感覚や刺激感覚の事後効果に五感を澄ますことは、本来外向すべく発生してきた感覚器官が不必要に内向することであり、測定計器がそれ自体で振動するにも等しい事態といえる。

内向的感受性の鋭敏化と外向的感受性の鋭敏化と、この両者があいまって、方向性を喪失した注意集中が生じる。身体内部の感覚に感官を澄ますことによって外部刺激の感覚が——現実の存否に関わらず——増幅されるという、このような意識状態に慣れた者は、「かそけき」「ひそけき」「さびしき」不可視・不可聴その他の対象に感官を澄ますことができる。この効果は良くも悪くも循環し、内外双方の感覚をいよいよ敏感にする。そして内外の感覚刺激・準刺激・偽刺激は、身体表面を内外から破って、無碍に混ざりあうこととなる。折口の感覚知覚器官に起こったことを逐一辿れば、右のようになるであろう。

次の数首は、有名な二つの歌集『海山のあひだ』と『春のことぶれ』の内から引用したもののだが、これはそうした身体境界の透過性なしには生じ得ないものである。先に引用した短歌も趣旨は同様であり、そこではまさに身体の全表面が、病的に繊細な感覚器官として受動的に機能している。「全身の皮膚で歌舞伎を吸収した⁽³³⁾」と言われるのは、歌舞伎鑑賞に限ることではなく、また単なる比喻ではなく、折口の全生活を貫く即物的な事実なのである。

「行きずりの旅と、われ思ふ。蚕びとの素肌のほひ まさびしくあり⁽³⁴⁾
「人も 馬も 道ゆきつかれ死にゝけり。旅寝かさなるほどの かそけき⁽³⁵⁾
「ゆきつきて 道にたふるゝ生き物のかそけき墓は、草つゝみたり⁽³⁶⁾
「生きの身の／しゝむら痛く ひゞき来る／人うつ人の たなその／音⁽³⁷⁾」

第四首目はこのままでよいとして、前の三首は説明に多少の補足が必要であろう。これは『海山のあひだ』の初めに出て来るものであるが、この類いの歌について、折口自身次のように述べている箇所がある。引用文の内、前者は文学的な観点からのものであり、後者は民俗学的な観点からの言及である。

「旅行中の人事の歌などを、幸に御覧下さるならば、職人歌などの外的なものを、胸から、皮膚から、いくらか実際のひゞきを感じ取らうとしてゐる努力だけは、御感じ下さる事だらうと思ひます。もし私の歌に、今後も、存在の意味が許されるならば、全くさうした点にだけに寓りくる生命のわざだ、と思ひます⁽³⁸⁾。」

「万葉集には、死骸を詠んだ歌が多い。……これは死霊に対する懼れをどう鎮めるか、ひいては、如何にして死霊を慰めるかといった方法として、歌を詠んだからで、旅で死んだ人を弔ひ、変死者を弔ふ民俗信仰であったのです⁽³⁹⁾。」

今問題にしているのは、古代的な感性とともに超近代的な感性をも高度にあわせもった——この両者は一般論としても一致するのかもしれないが——逍空短歌の発想源であるから、「人も馬も……」と「ゆきつきて……」の歌、およびその直接の説明となる「死骸を詠んだ歌が……」の古代信仰の説明は参考程度にみることにし、残りの引用箇所を総合すると、逍空短歌は全身の皮膚を通して外界の刺激を受け入れた所に生じたものであった、

ということができよう。

このような透過的傾向は、感覚的感受性が強いとされる型の人間に共通のものであり、いやしくも詩人と称されるものにして、この資質を欠くものはあるまい。その意味でも、折口はすぐれて詩人なのである。こうした通奏低音の上に、しかし折口の詩作はかなり独特に展開することになる。その理由の一半は、ほかならぬこの透過性の度合いそのものがきわめて大きいという点に求められる。しかも死骸を詠むということについての言及に伺われるように、それはまた彼の霊魂信仰と、もっとも密接に関連する性格のものでもある。がそれについては、後の章でまた改めて触れよう。ここではただ、そういう透過性の最も根源にある身体へのあくなき関心と、その結果の繊細に過ぎて異常に近い体感——これは筆者の語法では官能性と同義である——を示す歌を、さらに幾つかあげよう（なおこの場合、官能的関心は自他への二方向が考えられるが、他人の肉体への関心——特に青年への同性愛が好奇の材料として度々言及されている⁽⁴⁰⁾——は二次的な派生物で、かつ本書にとって何ら新たな見通しを開かないので、今は触れない）。

「わが腹の 白くまどかにたわめるも 思ひすつべき若さにあらず⁽⁴¹⁾」

「かそかなる幻一昼を過ぎにけり。髪にふれつゝ 低きもの音⁽⁴²⁾」

「山深く ねむり覚め来る夜の背肉一。冷えてそゝれる 巖の立ち膚⁽⁴³⁾」

これはどれも、岡野氏が師の回想録に引いている歌で、氏はこれらについて「自愛の情の非常に強い先生⁽⁴⁴⁾」（第一首目に関する評）「不調和な健康状態や、重苦しい心……不安定さの中で異様に冴えたなまなましい感覚が働き出すらしくて⁽⁴⁵⁾」（第二、三首目に関する評）と評言している。はっきりそれと意識された上でのことかどうかはともかく、この評のし分けは、なにげないようでいて実はかなり微妙な異同を指摘し得ている。つまり、これらきわめて近接の領域から生じたことが歴然としている二類の歌は、第一首目は身体境界の透過性がどのような性癖から発生し、助長されてきたかを物語るものであり、一方第二、三首目は、そうして先鋭化した透過性が、どんな感じ方として発現するかを表わすものである、という差異がある。官能性が透過性の発生源であることを第一首目が語っているとすれば、第二、三首目は、その透過性が一個の肉体に従属した日常的官能性を脱して、時空間に開放されたいわば超越的な官能性として成立している、とも言えるであろうか。

序節から理解されるとおり、本章は第Ⅱ部全体の序論に位置するもので、折口の古代研究（特にその中軸をなす鎮魂説）と迢空短歌の発想の基盤に彼の透過的身体境界があったことが理解されれば、いちおうの役割を果たしたことになる。続く二つの章の見通しと結論あるいは課題を部分的、暗示的に先取りして述べた部分もあるが、それらには改めて立ち戻り、相応の文脈の中で詳しく論ずることになろう。

第六章 折口信夫の叙景詩論と叙景的^{ミチシルベ}遙空短歌

——透過的身体境界の癒やしを求めて

序 節

筆者は第一、二章において、折口信夫の鎮魂説を整理し、また第五章においてはその一面の発生源を彼の心理的平面に探ろうとしてみた。その結論を本章に必要な範囲で簡単に述べなすと、まず(一)折口のいう「鎮魂」の古代的・即物的意味は、半ば物質性を帯びた外来の自由魂が附着してくることであるが——これは既存の説明の確認にとどまる——、その鎮魂呪術には「施術者・被術者・魂」の三者が構成要素としてあり、そこでの基本的な図式は「施術者が - 鎮魂呪術により - 魂を - 被術者の身体に附ける」とまとめられる。次に(二)こうした鎮魂説を軸とする折口の古代研究の基盤には、何かが身体の「外から内へ」侵入してきたり、あるいは逆に「内から外へ」と漏出していったりするという特異な感覚があった、換言すると折口の身体境界の透過性が彼の鎮魂説の発生を何らか促していたのではないか、ということである。この二点が、本章の前提とする結論——正確にはその小見出しのごときもの——である。

本章の目的との関連で補足しよう。(一)については、「施術者が - 鎮魂呪術により - 魂を - 被術者の身体に附ける」という即物的図式自体は単純だが、折口学における「魂(タマ・タマシイ)」の内容が多彩なので、各種の鎮魂(呪術)論の幅がかなり大きい、ということをおかねばならない。じじつ、本章で後に「鎮魂歌謡」の主題のもとに論じようとする歌謡の中には、即物的に呪術性の濃厚なものと、想像的な文学性のまさったものとの二極がある。この二極の隔たりは、いわば宗教研究と文学研究の方法論上の隔たりの大きさに相当する。次に(二)に関連して。前章では折口の身体境界の透過性を、手はじめとしておもに日常生活のエピソードから論じたのだが、以下においては彼の種々の学説や創作の中にその透過性の標識を求めつつ、他方それを克服すべく試みられたあれこれの営みを跡づけていくことになる。作業の手續きがより面倒になることは言うまでもない。

以上の目的のために、本章は次のような次第をとる。まず、鎮魂説と歌謡説との重なりのある位置にある「鎮魂歌謡論」を整理する。そこで鍵となるのは、叙景詩論である(第一節)。次に、叙景詩論の背後に見える折口の潜在的な歌謡論を、代行して構築するために、その実践面たる遙空短歌の内の叙景的歌謡を、分析・論評する(第二節)。そしてこれら二節を受けて最後に、鎮魂歌謡の発想と発生を、折口の立てた「ライフ・インデキス=生命指標」という道標^{ミチシルベ}を辿りつつ、跡付けたい(第三節)。

第一節 鎮魂歌謡としての叙景詩論

われわれは前章において、折口の身体境界が透過的であることを、その日常生活と一部の短歌の中に確認して見たが、ここでは方向を転じて、折口の鎮魂説および歌謡論との関連で論じてみたい。この両者は、個々または部分的に論じられることは多いものの、両者をまとめてかつ密接に論じたものは、管見の限り、いまだない。しかし、鎮魂歌謡としての叙景詩に関する折口の発想を理解するためには、鎮魂説だけでも歌謡論だけでも、充分ではない。その不充分さは、双方の重なる領域に立ってそこから見てみると、よく分かるのである。

たびたび強調しているように、折口の神道学・民俗学を通じて、「鎮魂」は最も重要な概念の一つであったが、折口のいうその「鎮魂」とは、呪術・儀礼の一群を指し、その内容は一見きわめて多義的であって、「何もかも鎮魂をもってゆく」と言われることがあることから分かるように、キー概念の無限定な拡大解釈が行なわれている。とはいえ、その多義性は、読み手の側に類型論的な視座があれば、充分明確な整理が可能な類いのものでもある。つまり、折口が「鎮魂」という語を使う場合、それには大きくいって呪術と儀礼の二群が分かれるのだが、それよりも重要な視座は、鎮魂を説く時の折口の念頭には、常にその呪術・儀礼の「施術者」と「被術者」と「靈魂」という、この三者が構成因子としてあった、ということである。この三者は各鎮魂呪術、儀礼において、種々の関係の仕方をするけれども、その関係の諸相はともかくとして、もっとも基本的な共通点を言えば、どれもが何らかの形で「靈魂の授受」という一事に関わる、という点に帰する。「施術者」「被術者」二者間での「靈魂」の授受というからには、実体的靈魂は当然のこと、「空間」内の二点間を移動することになる。では——折口にならって即物的に発問するのだが——その運動エネルギーはどこからくるのだろうか？ 折口の発想によれば、それを供給する一つとして、歌謡があったのである。そして、「鎮魂」がほとんどすべての宗教行為にかかわるらしいことからして、折口が「古代の歌は、かうした鎮魂的の意味のものが色々に分かれたものに過ぎない⁽¹⁾」というのも、文脈の当然の成り行きなのである。

さて「鎮魂（タマフリあるいはタマシヅメ）」はこのように、空間的存在である身体が靈魂の容物であるという、この上もなく即物的な発想——これは折口の語法では「実証的」ということになる⁽²⁾——に基づくものであるが、その主要な意味を述べれば、次の二義となる。

第一義の鎮魂とは、外来魂（折口の語法ではほぼマナと同義）を歌舞や詩歌を歌うことにより相手の身体（靈魂の容れ物）に附着させることであり、これはほぼタマフリに相当する。ちなみに、折口がそのフリに当てる漢字はもっぱら「触り」であり、一般に連想の強い「振り」の義は奇妙なほどに影が薄い。この理由を、身体境界とその透過性という第Ⅱ部の視点から見れば、「振る」ことによって励起・移動させる必要を認めないほど、折口の「タマ」は常に動揺状態にあり、内外の出入りが容易であったということであろう。それはともかく、折口鎮魂説の中心的な語義が、このフリなのである。そしてこれが転義したものであるとして、タマフユ（魂の増殖）があった。

第二義の鎮魂とは、内在魂の動揺・遊離・発散を防ぐことであり、これはほぼタマシヅメに相当する。

これらの二義の関係は、時間的には前者が日本古来のものであり、後者は後世に移入された支那風の語義内容である、というのが、折口の一貫した主張であった⁽³⁾。ではこの二義によって、鎮魂歌謡を説明してみよう。

実体的靈魂の移動を可能にするエネルギー供給源の一つが歌謡である、と先に言った点を受けて、もう少し細かく説明しようとする、折口の言霊説を思い出さなければならぬ。折口の言う古代信仰の意味での「言霊^{ことだま}」とは、一連の意味を成す詞章の中に内在する実体的靈魂であって、それは初めてその詞章を唱えた神によってその中に籠められた威霊である。言霊を「断片的言語」「単語」「言語自体」に存在するものとするのは後世的である⁽⁴⁾。そうした言霊の籠められた詞章を唱え、また歌謡を歌うことにより、内在・潜在

の靈魂が遊離して自由になり、それが唱えかけられ歌いかけられた相手の体内に入っていく、そこで何らかの作用を為す——これが言靈の働きにより第一義の鎮魂歌謡^{タマフリ}の奏功する過程である。ほとんどの鎮魂歌謡の説明は、このようになされる（ただし、相手の体内に入るのは、詞章・歌謡に内在していたものではなく、唱え手・歌い手所有の靈魂とか、あるいは近辺に浮遊していた精靈とも説かれることがある）。

それが、たとえば相手の興奮や怒りを鎮めるためであれば——怒りや憧れのような激情により靈魂は発散するのである——、この過程は、重点を次第に第二義の鎮魂に移して、また次のようにも説明される。すなわち、宥和の靈魂が相手の体内に入っていくって附着し（これはまだ第一義）、そこで先方の靈魂に作用して沈静させる（これはすでに第二義）という、両義の鎮魂説の混ざった説明になるのである⁽⁵⁾。

ところで折口は、万葉集は鎮魂のための歌集、つまり鎮魂歌集であると言う⁽⁶⁾。ここまで見たかぎり、古代の鎮魂の語義がもっぱら靈魂の授受にあるとされていることを考えれば、このことは、万葉歌謡も『記・紀』所載の古代歌謡と同様に、すべて靈魂授受の行なわれる場——たとえば服属儀礼の場——で、靈魂の授受を目的として歌われた、ということになる。しかしこのような一義的に単純な解釈は、いかにも強引である。そしてじっさい折口自身の説でも、「万葉集は鎮魂歌集である」という時のその「鎮魂」の語義は、これまでに見た二つの語義を隔たること、時としてはなほだ遠いのである。しかしそれについては、本節の最後でまた改めて触れることにしよう。

鎮魂（歌謡）説は一応以上とし、次に折口の一般歌謡論、特にその内の叙事詩・抒情詩・叙景詩という類型化と、それぞれの発生論の検討に移る。

叙事詩は、もともとは神の来歴を述べ伝えたもので、これが神事に因んで最初に発生したものだ⁽⁷⁾。抒情詩は、その叙事詩中の抒情部分が独立した、いわば叙事詩の「精粹」^{エッセンス}であって、一般によく言われるように、恋愛詩から発生したものではない、という⁽⁸⁾。そしてこの二つ——叙事詩と抒情詩——を、折口は多くの場合、第一義の鎮魂のためのタマフリ歌謡として説く傾向にある⁽⁹⁾。

叙景詩の発生は、一つには「道行き景事」に発し、一つには旅の「新室ほかい」に、またさらに一つには、旅行中の懐郷の歌に発する、という。「道行き景事」とは、叙事詩の一部を成すものである⁽¹⁰⁾。「新室ほかい」とは、新築の家屋での安眠のために、その土地の精靈の鎮め——これには脅して悪さをさせない場合と煽てて福をもたらさせる場合との両方を区別するのがよかろう——をすることである⁽¹¹⁾。また家屋と主人という、複数の主人公をテーマに、両方同時に連関させて述べることで両者を祝福する。これを折口は「数主並叙法」と呼び、これが象徴・^{シンボル}・^{メタファー}隠喩の発生源である、という議論につなげている⁽¹²⁾。

ところで、この「道行き景事」と「新室ほかい」の二つは、時により場合によって、あるいは第一の鎮魂のため、あるいは二義の鎮魂のための歌謡として説明されるのだが、であればこれは、歌謡論として特に論を立てなくても、鎮魂（歌謡）説の一環に位置付けて論じることが可能であり、もしそれで充分ならば、その方が経済的でもある。しかしここに、旅中の懐郷の歌、あるいはまた夜陰の歌と言われるものがある。折口によると、これは右の二つを萌芽とする叙景詩で、やはり鎮魂歌なのだが、しかしそこでいう鎮魂とは、先に見たようなものとは、意味内容がまったく異なるものとなっている。

折口のいう「旅中夜陰の歌」⁽¹³⁾においては、眼前の風景を、故郷の風景、特に自身の

家屋、また特にその寝屋の枕辺を、思い浮かべつつ詠む。これも、ときおりは第一、二義の鎮魂として説明されるが、場合によっては具体的な説明がなされない。あまつさえ、靈魂の問題に関してもとかく即物的「実証的」な発想をする折口の常とは異なり、ここにかぎって「瞑想的」というような表現が出てくるところに端的に窺われるように⁽¹⁴⁾、これは彼の学説としての鎮魂説とはどう見ても異質なものである。

昭和四年講述の「歌及び歌物語」において、折口はその発生と歴史——もちろん普通の歴史的な意味でのそういう作業ではない——を論じているが、そこに次のような一節が出てくる。文脈は、歌の歴史は呪詞に始まり、それが歴史的な意味を担うようになると、宗教的な意味の薄れた叙事詩が成立し、その長い叙事詩の中の抒情的な部分が分かれて独立したものが抒情詩であり、短歌はそれの定式化したものだ、というのである。ところがこう述べた後、折口は段落を変えて、急に次のように言う。その抒情詩に先だって叙景詩が成立した、と。ここでのやや唐突な文脈の運び方からも推察されようが、折口の歌謡論において、叙景詩は独特の位置を占めるのである。

「日本の歌の中で、最眼を着けねばならぬものは、叙景詩である。叙景詩は幼稚なものであるとしてゐるが、昔の人が何故叙景詩を必要としたか。……叙景詩は、歌の歴史の上には、重要な部分を占めてゐる。我が国では、抒情詩に先だって、叙景詩が出来てゐる⁽¹⁵⁾。」

この引用文の中に、われわれは折口の発想の仕方も読み取ることができる。すなわち、「昔の人」が叙景詩を詠んだからには、それがわれわれ現代人の目にいかに「幼稚」に映ろうと、そこには必ずや、しかるべき信仰上の理由があるに違いない、というのである。ともかくこう問題を設定した後、折口は次のように講演を進める。長い引用になるが、これ以上短く抜き書きしては正確な理解が多分困難なので——もともと本文自体がかなり論旨不明確で、熟読しなければその真意はつかめない——、やむをえず長く引く。混乱なく読み進んで頂くために、あらかじめ私見により解説を加えておくと、古代人の信仰によれば、旅行中には魂を半分家に残していく。そしてその魂が遊離すると旅先の自分は死んでしまう。そのような事態にならないよう、それをしっかりつなぎとめておくために、旅先の現在地の外界の景色を詠む。それもたんに現場の景色だけではなく、それを必ず故郷の風物と関連づけて詠まねばならない。そうすることにより——どのような摂理によってかこれだけでは不明瞭だが——故郷に残している靈魂は無事に保たれるのだ。折口はそう言っているようである。

「歴史的な書物には、叙景的なものは少ないが、万葉集には沢山ある、これは、昔の人が旅行したからで、旅行先には、必ず、新室ほかひが行はれる。そのほかひの歌として、その表現には、外界の景色と結合させる習慣があった。昔の人の魂の信仰上、旅行中は、家に自分の魂を半分残して、後の半分を持ったまゝ旅に出る。従って自分の魂の半分と、愛する女の魂の半分とを持って歩いてゐた。それ故、旅行中には、その人の寝所、座所等を掃ふことは、決してしなかつた。魂床は、そのまゝ保存せられて、出来るだけ、魂をしづめてゐた。若し帰って来ても、魂床が掃はれて居る時は、

死んでしまふのである。この鎮魂の方法の一種として、外界にあるものを捉へて歌を詠む。……景色は、眼に浮べられる。もっと以前からさういふ意味で、外界の現象と、内界の事情と結合してゐるものがある。……外界の景色を内界に結合させてゐる。何故かといふと、も一つ理由がある。でたらめに作つてゐる内に、一の調子に乗つて物が出来てくる。昔の人は直に心情を表現することは出来なかつた。外界に興味をそめて始めて、心を歌ふことが出来た。人が旅行すると、外界と内界との結合をしなければならぬ。目前のものをでたらめに歌つてゐる内に、自然内界の結合を成立せしめて行つた⁽¹⁶⁾。」

なぜ折口は、眼前の外界を心の中の故郷の思い出と関連づけて詠むことが、遠い故郷と現在いる場所の自分の靈魂の安息にとって有効だ、と考えるのであろうか。折口によれば、歌とは鎮魂のための営み以外ではなかつたというのであるから、その理由を折口の鎮魂説に求めるのが順当な発想であらう。しかし学説としての鎮魂説にはそれを十分に説明する視点が出ていないのであるから、われわれはここで、折口の明確な言説化をあとにして、彼の叙景詩論からあらたに、潜在していた鎮魂論を構築しなければならない。

そのためには、眼前の現在進行形の実事と、故郷の過去回想形の実事を合わせて詠むことが、靈魂にとってどのような安息効果を持つのか、という設問がまず有効であらう。もう少し分けて言うと、(一) 旅において靈魂がそのような危機的な状態に陥るのはなぜか、また(二) なぜその靈魂の危機が歌によって癒やされるのか、という二段階の設問になる。旅中の懐郷の歌について、折口は次のようにも言う。右の引用文と類似であるが、そこにははっきり出ていなかった(一)の設問に関する示唆が、ここに読み取れる。

「病氣は、悪い魂がくつゝいた為に起ると考へたから、元の健康な魂を戻さうとして、鎮魂を行うた。この病氣の歌の例は、巻二に多い。また羈旅発思歌(旅行の時の歌)及び、悲別歌も、このあそび歌の中に含まれる。旅行をすると、魂が病氣にかゝり易いものと考へた。だから昔の人には旅行が辛かつた。旅に出るには、自分の魂の半分しか持たず、その半分は愛人の許に残す。その代わり、愛人の魂を、半分自分が持つて出た。両者とも不安で、病氣にかかり易いのである⁽¹⁷⁾。」

この引用文をみれば、旅での危機とは、外界の悪い靈魂が憑依しやすくなることによるという一方の発想がわかる。ところがまた、折口は夜について、次のようにも言う。舒明天皇の御製「夕去れば……」に関連しての言である。

「万葉集には、かうした瞑想的な歌が少なくない。かういふ歌が出来たのには理由があつた。晩方になると、魂が土地の精靈に誘はれて、遊離しようとするので、夕方から真夜中にかけて、此を鎮めねばならなかつた。殊に旅行中は其れが甚だしかつたのである⁽¹⁸⁾。」

この引用文を続けてみれば、旅の危機とは、夜に魂が遊離しやすくなるという、日常的危機の拡大されたものにほかならない。そしてかれこれまとめると、「鎮魂」という宗教的

処置を必要とする旅の危機とは、日常（夜）にも起こる危機の程度が拡大したもので、霊魂が見知らぬ土地の精霊に誘われて遊離したり、またその悪い霊魂が付着したりすることによって起こる不幸・病気、となる。これは（一）に関する直接の答えではないが——それに対する直答は、「夜に人が危機的状態になると折口が考えるのはなぜか？」との問いに答えるのと同じほどに難問である——、ある程度の間接的な答えにはなっていない。

その難問はひとまず措き、次に（二）の設問に移って、なぜその危機が鎮魂歌としての叙景詩によって調整されるのか、と問わねばなるまい。がこの問いも、折口が説かなかった潜在的な鎮魂説は何か、と問うに等しい難問であり、これをともかく考察の対象とするには、次節で逍空短歌——これの一部は彼の言う「瞑想的」叙景詩に類する——の実際を検討したあとでなければならぬ。したがってここでは、それに先立ちかつ最後の節に向けての伏線となるべき、最小限度の布石を打つ——むしろ「課題を設定する」というべきか——にとどめよう。

万葉集の中から次のような歌を引いて、折口はこれを「旅中夜陰の歌」と命名する。すなわち瞑想的な鎮魂の歌である。しかしこれがどのような意味での瞑想なのか、また鎮魂なのか、実例を見せられても、にわかには理解できない。

「夕されば 小椋の山に 臥す鹿の 今宵は鳴かず 寝にけらしも」（舒明帝）

「ぬばたまの 夜の更け行けば 久木生ふる 清河原に 千鳥しば鳴く」（山部赤人）

この二歌謡に関する評言は、ただ「非常に静かな、瞑想的な」「瞑想的な秀れた」「昼間見た印象を歌ってゐるのであるが、其印象が非常にはっきりしてゐる」というように⁽¹⁹⁾、何がよくてかは正確に分からないが、とにかく非常に感心しているという感じのみが読み取れる。「怖ろしい蔵の番人⁽²⁰⁾」と評される折口らしからぬ稚拙さである。もっとも二首目については、別の箇所でも次のようにも述べている。

「鳥の声に心静かに聴き入ってゐる。此歌の中には、深い暗示のこもってゐる様な気がする。見事、其霊を捉へた歌である。此歌も次の歌も、聴覚から自然の核心に迫らうとしてゐる。聴覚による写生の方法を確立してゐる。ともすれば、値打ちの怪しまれる叙景詩もここまでくれば、芸術としての立場は犯し難い。赤人は聴覚で自然を観ずるのが得意だったか⁽²¹⁾。」

こう言葉を連ねているところからわれわれが読み取り得るのは、微細な感覚——この場合は聴覚——の持続に没入している、その注意集中が何か稀有な状態に人を導く、という折口の共感である。その状態がどのようなものかは、折口本人にして「深い暗示」としか述べられない類いのものであるが、しかし他方で釈逍空は、短歌実作の過程で、それと同じ方法を実践してもいるのである。われわれはそれを補いとしながら、折口になりかわって、瞑想的叙景詩の鎮魂論を、せめてもう少し先まで追求していつてみたいと思う。これは不遜な企てであらうか。しかし折口は次のように言って、そうした若気の試みをむしろ要求しているのである。

「一般に作家は、自分の中に持ってゐる諸要素には、気が附かない。却て、作家より経験の浅い筈の読者が、作家の手落ちを断片的に見出してゐることが多い。……だから、作家のさういふ要素を、組織的に発見する人がすぐれた批評家であつて、同時に作家の進んでゆく道を示してやる人でなければならない⁽²²⁾。」

本書が右のような困難な要求に答え得ているかどうか、その点はひとまずおいて、少なくとも次のような非難だけは受けなくて済むつもりである。

「現在の国文学界は人が有り余つてゐる為に、次第に、皆が問題にもならぬことを取り上げる様になり、却つて肝腎な国文学の純文学としての価値評価などは、行はれずなつたからである。……定まった人だけを取り上げて論じ、其価値についても、同じ批評の蒸し返しばかりしてゐる。此は学究として懶惰であると共に、単なる文学批評としても、批評精神に欠けてゐる処がある。つまりは、此までの批評だけを組み合わせ、其に、小修正を加へて理論を立てゝゐるに過ぎないからだ⁽²³⁾。」

そしてあえて僭越な目標を言わせて頂ければ、本書は最終的には、次の折口の要求に答える方向に歩を進めたいものと思つてゐる。

「我々の作物に通じて、歌の生命の指標——らいふ・いんできす——を見出してくるやうな批評家が出て来なければならぬ。……さういふ批評家が出て来れば、我々の悩みが生んだ主題を分解して、其が何を示すかを見出してくれるに違いない⁽²⁴⁾。」

「情調から論理をひき出す事、個人を通じて、社会的暗示を具体化する事が、文学の詮ある為事であり、道徳も信仰も、法律も闘争も、文学によって新しい原理を示される。さうして、其を発見し、組織するのが、批評家のほんたうの為事だ。新生活の為の哲学者が、批評家の真意義である⁽²⁵⁾。」

ここでの言い回しを使えば、折口の「悩みが生んだ主題を分解して、それが何を示すかを見出し」てみたい、折口学・遥空短歌の発生基盤をなす「情緒から」潜在的な「論理を引き出」してみたい、折口という「個人を通じ」、その「文学によって」「示される」「新しい原理」を「社会的暗示」として「具体化する事」を試みたいというのが、本書第Ⅱ部の目的の一つでもある。これらの表現を本章の用語と対照させてみると、折口のいう「悩み」とはここでは一次的に被害的な「透過的身体境界」という生理的感覚であり、「情緒」とはそれが惹起する心理状態、「主題」とは「如何にして透過性の不快感を克服するか」ということである。しかし「新しい原理」およびその「具体化」ということについては、ここではまだ何も述べるべきものを持たない。

第二節 内界と外界の融合をもたらす叙景的遥空短歌

釈遥空の短歌の内、最も人口に膾炙しているものは、『海やまのあひだ』の第一首であろう。最初の歌集のかつ冒頭であるという事情も、大いに与つて力あるものと思うが、それは別にしても、ともかくも印象的な作品ではある。そもそも処女歌集の冒頭に置くほどの

作品は、傍から深読みをするまでもなく、また作者の自負を聞くまでもなく、本人にとってはかなり大きい感情価を伴ったものに違いないのである。

「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⁽²⁶⁾」

この三十二文字は、意味内容という点から見ても、他人がおこがましく詞書を加えるまでもない、これのみで一人立ちした客観芸術である。正直なところ、折口独自の感性を強烈に放射したものともいえまい。だからこそ、中学高校の教科書に平気な表情をして載っていたりもするのだが、見方によってはこれは、身体境界の透過性とそれの不快さが消失したことを示す恰好の例でもある。だがしかし、ここから透過的身体境界の克服——あるいはいわば快い透過性——という意味を読み込むためには、教科書には載らないような、作者自身が自註⁽²⁷⁾でも加えていないような類いの説明を、加えていかなければならない。

この詩の詠まれた感覚的空間に立ち会ってその場面設定を再現してみると、まず折口は、おそらくは山道を登ってきたところである。足下の落花が眼に入るには下り坂では具合が悪い、という事情は別にしても、足早な下り道ではないという緩やかな感じが全体に漂っているからである。もっとも、降り道でもなんら不都合はない。

次に、実際の気候がまんいち逆であったにしても、詩的空間は温暖多湿である。その暖かさと蒸気によって、花の色が鮮やかに折口の眼に入ってくる。またその色彩が濃密に届くためには、周囲は無風に近い状態で、波風の音もなく、静まりかえっていなければならない。両脇の草丈が、それを防ぐに十分なほど高いのであろうか。

じつを言えば、それほど熱心な遥空短歌の愛好者とはいえない筆者は、この歌を、今回改めて見直すまで、「花の色 踏みしだかれて 色あたらし……」と覚えていた。そしてその外界の花の赤色は、「色」が重ねて出るからには、よほど強烈に感受されたものであろう、との見通しで本論にとりかかった。事実は異なっていたが、しかしそのために、当初の見通しはいささかも修正を迫られたわけではない。むしろ筆者の記憶違いは、はしなくも、この花の歌が強烈な色彩印象を艶やかに放つものであることの、証左なのである。そして色彩反応がこれほど強いということは、透過性の一兆候にはほかならない⁽²⁸⁾。

こうした外的条件を再現したところで、その空間のなかで、折口の感覚はどのような動き方をするか、今度はその内的行動をも加えて、歌が詠まれた状況を再現してみよう。

よく晴れて、時折暖かい風のそよ吹く秋の一日、山辺の登り坂をゆるゆると歩いてきた折口は、道の真ん中に葛の花が落ちているのに眼を止めた。人家はとうに途絶え、普通に人がよく通るような道ではないが、その花は人の足で踏まれて潰れ、赤い汁をにじませている。それが乾ききっていないのをみれば、踏み潰されてから、まだそれほどの時間は経っていないようだ……。以上はよくあり勝ちな解説であり、事実、作者自身の自註もこれを遠く隔たってはいなかった。しかし次あたりから、本章独特の解釈に移る。

その赤い色彩は、矢のように目深く突き刺さってきた。これは自註に「推測」「推理」「論理」ではないとあるとおり⁽²⁹⁾、突発的な透過性による過去および目の光景の反射的な再現である。折口は立ち止まり、あたりを見回した。葛が道傍に這い広がり、足下の一輪は、そこから落ちてきて踏まれたものらしい。立ち止まると、今まで聞こえていた衣摺れ

の音や足音が急に止み、ただ息づかいの音ばかりがしばらく残り、それもまた次第に静まっていく。風はここまで吹き込んではいない。そして道の上の空気は、生暖かく淀んで動かない。背中や腋の下の汗ばみが着物の下に熱く籠もり、布に染み込んだ樟腦の匂いや、嗅ぎ慣れた己れの体臭が、その熱気とともに鼻に流れ入ってくる。

ときおり肌に触れる外気は、それほど冷たくはない。汗と熱気が、着物の中でそれと混ざり合う。と、もうその時、身体の内は、どこまでがどこなのか、よく解らない。外は内で、内は外だ。心臓の鼓動が、体内だけでなく、周りの空気を震わせる。呼吸が外の空気と一つになって息づく。踏みしだかれて赤い汁を流した花は、まるでまだ生きて拍動しているかのようだ。自分の赤い血の流れる体の中にも、あれと同じような内臓が、そこかしこに滑らかに詰まっているのだ。外の花が、外在化した自分の内臓のようだ、でなければ、なぜあのようにも、色鮮やかに赤い血を流しているのか？……

最後の数行は、透過的な身体境界の恒常的感覚を、文芸評論のパロディふう強調したもののだが、そこでの一つの特徴的な現われ方として、外界のものが内界のもののように、あるいは逆に内界のものが外界のもののように、空間的な隔たりが消失する事態として感得される、というものがある。遠距離のものが身体内——これ以上近いものはない——に再現されたり、身体内の動きが遥か遠くの出来事のように、外界に投射されたりする。これをわれわれは、人間の身体境界が拡大したのだと言うべきであろうか、それとも世界が縮小して身にせまってきたのだと言うべきであろうか。ともかく通常に身体の内外という明らかな区別は消滅して、しかもそのことが不安を引き起こさないばかりか、かえって精神的な安定に資しているのである。

さてここまでわれわれは、有名な遥空短歌を、前章の第二節と同じく、彼の身体境界の透過性の高さを示すものとして、その共通点に焦点を定めて解釈してみた。しかし、確かにそうした共通点はあるものの、この歌には、ただ「かそけき」とだけ消極的・受動的・被害的に言っては済ませられない、水々しく生々しい濃さ、暖かさ、といったようなものがある。

唐突を承知で結論めいたことを言ってしまうと、折口の歌は、まず透過性を持つか否かが第一の分類基準であり、さらにそれがたんに受動的・被害的に透過的であるだけではなく、それをなんらかの暖かさと湿り気で克服しているか否かが、第二の分類基準であるように思われる⁽³⁰⁾。以下いくつかの遥空短歌を引用して、この方向の見通しにある種の有効性が存することを、示したいと思う。さらに結論めいたことを先どりして言えば、折口の詩歌はそれが身体境界の透過性の高い時に詠まれたものほど優れている——といって語弊があれば少なくとも折口独特のものを露呈する——、そしてそれが不快な透過性（透過性にも快・不快があることはおいおい論ずる）を克服していれば、単に文学的に優れているばかりではなく、精神衛生上の価値が高いのではないか、ということを論ずるのが以下の作業である。その克服は、短歌が内界外界を暖かく水々しく融合的に詠み、内外の区別を無化することによって、達成されている。まず、外界のみが詠まれたものを、一首あげてみよう。

「年暮れて 山暖かし。／をちこちに、／山 さくらばな／白く ゆれつつ⁽³¹⁾」

この歌を評価しようとするれば、雑音一つ聞こえないほどに外界を領する静謐さであろうか。ここで言う静謐さとは、触れれば鳴り出すような、たしかにきわめて生々しい状態ともいえなくはないが、しかしそれが内界にまで及んでいない。つまり、これらの歌が詠まれた時点で、折口の内界は空無化してしまっている——ついでに言えば、内外ともに乾燥している——のである。当然、それを読むわれわれにも、なんらかの動きが内界に惹起されることはない。これは折口の言葉で言えば、「実感を逸した形ばかりのもの」であり「すけっち風の写生」であって、「かうした初歩の写生には、詩歌の上の値うちは低い」となる（³²）。折口の歌謡論において積極的価値基準の一である、「内外の現象生活がぴったりと相叶うてゐる」「情景相伴う（³³）」歌にはなっていないのである。ただし、どんなものでも「短歌には宿命的に抒情味の失せない（³⁴）」「素朴的な主観の発露がない場合にも、けっして抒情の陰影から、自由になることは、今後も当分は、なかりさうである（³⁵）」という。いわんやかく言う釈空の歌においてをや。

次の歌は右と比べて、ともかくも外界と内界とが一応呼応しかかっているけれども、機械的に情景・事件と感情が即応しているに近く、その凡庸さは覆いようもない。

「山の際にはほこりたなびき うらがなし。夕日あらはに、町どころ見ゆ（³⁶）」

のちに見る、内外の区別が消失したことから直接的に生じてくる、触覚的に生々しい歌と比べると、この「うらがなし」は、いかにも間接的であり、情・景の間に必然的な関わりがない。つまり「無機的な接続」はあっても「意義的接続」はないのである（³⁷）。ついでながら、これのもっともはなはだしい例は、日常の雑感を詠んだ歌に見ることができる。この類いの歌については、作者の暖かい心根といった観点から、多少遠慮げに、文学的な価値判断とは違うという断り書きを付しながら、たとえば歌集『春のことぶれ』に関して「自然より人事を歌った歌が遥かに多いし、またすぐれている」と評する者がある（³⁸）。しかし折口自身は人事的詩一般について、「短歌の方になると、抒情の背景を持たぬ純人事のものなどは、全く目もあてられぬ」「人事の歌は、ともすれば、あんちよくな感傷や、うはきっぽい面白半分を誘ひ易い」「人臭い」と批判している（³⁹）。そして自分自身のそういう短歌についても、「抒情に帰せなければならぬ短歌を、叙事詩に展開させようと試みて、私は非常に醜い作物を作り作りした。……石川啄木の改革も叙事の側に進んだのは、悉く失敗してゐる。……短歌の本質を出すことは出来なかった（⁴⁰）」と告白しているのである。次の四首も、日常における雑事と雑感をあわせ詠んだ、あまりに人間的なものだが、情・景の融合にはほど遠い作品ばかりであるように思われる。

「住みつきて、／この家かげに、あたる日の／寒きにほひを／なつかしみけり（⁴¹）」

「身のさかり／我は、はかなくなしにけり。よき子の わかき／見れば、おもほゆ（⁴²）」

「かならずも／さびしきことにあらねども、死にゆく人の、みな／若きをおもふ（⁴³）」

これの最も極端な悪例が、次の一首である。

「はまなすの赤き つぶら実をとりためて、手に持ち剩り、——せむすべ知らず⁽⁴⁴⁾」

おそらく上の句がふと口をついて出たのであろうが、下の句に到って調子が続かず、最後には結局「せむすべ知らず」と結ばざるをえなかった。この竜頭蛇尾の類いの半端な歌は遥空にも少なくない。これに万一何らかの価値があるとしても、それは、折口の言を借りれば、「文学史的価値であって、文学的価値そのものではない⁽⁴⁵⁾」であろう。

抒情詩や叙景詩や叙事詩と分類されるような歌が、単にその注意を内外のそれぞれ一方向に向けるのみでは、その他方の質量が空無化し、すでに明らかな通り、必然的にその結果は貧しいものとなる。あるいはまた、それらの注意が両方向へ向けられても、その向け方が時間差をおいた、いわば互い違いのものであれば、その結果はやはり豊かなものではない。それは一方向を向いた注意を、たんに二つ並べたに過ぎないからである。

われわれは先ほどからたびたび、情・景の融合が遥空短歌の価値判断の基準である、と言ってきたが——「叙景と抒情を糾ひまぜたやうな作風、これがほとんど本質的な短歌の姿⁽⁴⁶⁾」とまで確言されている——、右に引いた歌を見ても分かるように、それはたんに客観描写と抒情を並べればよい、というものではない。むしろその融合というのは、「情」が露骨には表に出ていない、「景が情を象徴するばかりか、情が景の核心を成してゐる⁽⁴⁷⁾」というような、極度にソフィスティケートされたものなのである。

「黒人の歌は、伝統を脱した考へ方を対象から引き出してゐる。後の方は叙事詩風に見えるが、誰もまだ歌にした事のない時に、静かな心で、史実に対して、非難も賛美も顕さないで、歌ひこなして居る。没主観の芸道を会得してゐた様である。一・二句などは、誇張や、事実の興味に踏みこみ易い処を平気で述べてゐる。主観を没した様な表現で、而も底に湛へた抒情力が見られる。此が今の『写生』の本髄である⁽⁴⁸⁾。」

上の引用文の内、「底に湛へた抒情力」という表現に注意されたい。自身の日常は稀薄で漏洩感の優位な折口が、ここでは重量感・充溢感と、かつそれを漏らさない非透過的な感じを表現しているからである。これは『叙景詩の発生』の一節なのだが、どうやらこのあたりに、釈遥空＝折口信夫が歌謡によって自らの透過的な身体境界を調整する、その方途の機構を解く一つの糸口が、得られそうである。

同じ箇所、折口は次のような一連の表現語を用いている。「静かに心に持ち湛へてゐる」「見据ゑてゐる、把握してゐる」「集中する求心的感動」「ねばり強い把握力」「しめやかな」「沈静した」「しなやかで弾力のある」など⁽⁴⁹⁾。これらはみな、すぐれた叙景詩について述べられた価値的言辞であり、そのほとんどは、老獺な折口らしからぬ稚語だが、全体として、稀薄さ・漏洩感とは逆の、充満する濃密な雰囲気醸し出されているのがわかる。そしてその中の「求心的」という用語は、なにやら意味ありげでもある。では折口の言う「求心的」とは何か？ それは、きわめて漠然と言え、生命の核心に迫ることであるが、しかしこう言うだけでは、折口の言わんとする所は本人が言う以上に明晰には伝わるまい。だからもう少し言うと、この語の担う機能は、実は折口独自の用語である「生命の指標」「ライフ・インデクス」と同義なのである。がこの厄介な問題については、次節でまた改めて立ち帰るので——実はそれでもまだ核心まではほど遠いので副題には「序説」と付

けてある——、ここにはそのための準備をしておくにとどめる。

情・景の融合、内外の融合とは、もう少し具体的・実際的には、たとえば「外界の景色を内界に結合」させる手法として古代の歌人は「目前のものをでたらめに歌ってゐる中に、自然内界の結合を成立させてゐた⁽⁵⁰⁾」というようなことである。先に竜頭蛇尾と批判した逍空短歌は、おそらくこういう作歌技法を機械的に応用したための失敗例であろう。それはともかく、景色をでたらめに歌っている内に、自然（外界の別名）と内界とがなぜ結合するのかという、その奏功の機構を問う面倒な問いにも、今は触れない。ただ、その二者がどのように結合するのかという問題を、ここで若干検討してみよう。

結論から先に言ってしまうえば、(一) それは一つには外界の景観が内界の景観に類似してくることにより、内外の距離感を中心とする一群の区別が無化されてしまうのであり——こうした発想法を折口が少なくとも実作上において自覚して用いたことは「外界を観る如く、内界の事実を観る⁽⁵¹⁾」という表現などにうかがわれる——、(二) もう一つには、これは折口自身ははっきり自覚していないようだが、外界が「水」や「音」で充満してしまうことにより、乾いた外界が、いわば湿った内界と同程度の濃度にまで濃くなりまさり、その結果結合することになる、と説明できる。この場合「音」とは、濃度を濃くするものとして機能するのであるから「水」的なものの一種としてよい。したがって融合にいたる過程は、内外の遠近感が無化されることによるか、外界の液化によるか、何れかなのである。

論拠とすべき事例もその分析も省いて、結論めいたことを並べたため、右の議論はことによると主観的な文学論とも受け取られかねないので、以下においおい事例をあげて行き、次節の議論につなげる形をとりたい。

次にあげるのは、まだ完全な液化・融合には到っていないが、外界が加湿され、接近してきている途上にある過渡的な情景を歌ったもの、と鑑賞される。

「さるとりの髭しなやかに濡れにけり。露はつばらに、こまやかにして⁽⁵²⁾」

「闇夜の 雲のうごきの静かなる 水のおもてを堪えて見にけり⁽⁵³⁾」

「夕やけの空のあかりに ほのぐらく 枝はゆれゐる 向つ峰の松⁽⁵⁴⁾」

そしてその加湿・接近が極まり、外界の液化、あるいは内外の接近が完成——この場合は密着というべきであろう——したのが、次の歌である。例の処女歌集の第一首はここに属するが、これはどちらかと言えば、外界の液化によるものに類別したい。

「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⁽⁵⁵⁾」

「目のかぎり 若松山の日のさかり 遠峰の間の空のまさ青さ⁽⁵⁶⁾」

「道なかは もの音もなし。湯を立つる柴木のけぶり にほひ充ちつつ⁽⁵⁷⁾」

「青ぞらは、^{イササメ}暫時曇る。軒ふかくこもらふ人の 息のかそけさ⁽⁵⁸⁾」

ところで、「音」は「水」的なものの一種だといったが、音による内外の融合は、たんに外界の濃度・密度の高まりによる、と言ってすますだけでは足りないようである。第一節で引いたように、千鳥の鳴き声に聴き入る赤人の歌について、折口は次のように評してい

る（この一節は本章の結論にとってきわめて重要な箇所なので、すでに引用したが、最後の節でも、もう一度引用することになる）。

「此歌の中には、深い暗示のこもって居る様な気がする。見事、其霊を捉えた歌である。此歌も次の歌も、聴覚から自然の核心に迫らうとしてゐる。聴覚による新しい写生の方法を発見してゐる。ともすれば値打ちの怪しまれる叙景詩も、こゝまでくれば、芸術としての立場は犯し難い。赤人は聴覚で自然を観ずるのが得意だったか⁽⁵⁹⁾。」

この意味はここには述べないが、次の一群の遥空短歌が、まさにこの赤人の短歌を生んだ作歌態度——「聴き澄まし……心静かに聴き入って居る」——に範をとったものであることは、おそらく確実である。それらが単に音を詠んでいるからというだけでは、むろんない。「其霊を捉へ」ているかどうかの問題はさて措き、音が外界に、そして内界にも均一に充満している、というところにその要諦があるのである。ほかにもこの類いの歌はおびただしいので、ここにあげたのはその内の便宜の一部から、さらにその最も特徴的と思われるものをあげたにすぎない。しかしこれらを見るだけでも、赤人への傾倒は見紛うべくもないであろう。

「山岸に、昼を地虫の鳴き満ちて、このしづけさに 身はつかれたり⁽⁶⁰⁾
「啼き倦みて 声止めぬらし。鴉の止<スマ>へる木は、おぼろになれり⁽⁶¹⁾
「山深く こもりて響く風のおと。夜の久しさを堪えなむと思ふ⁽⁶²⁾
「山深く われは来にけり。山深き木々のとよみは、音やみにけり⁽⁶³⁾
「心 ふと ものにたゆたひ、耳こらす。椿の下の暗き水おと⁽⁶⁴⁾
「常盤木のみどりたゆたに、わたつみの^{ウヅマサ}太秦寺の昼の しづけさ⁽⁶⁵⁾
「おそろしき しじまなりきな。梢より、はたと 一葉は おちてけるかな⁽⁶⁶⁾
「まさびしくこもらふ命 草ふかき鐘の音しづみ、行きふりにけり⁽⁶⁷⁾
「かさなりて／四方の枯山 眠りたり。／遠山おろし 来る音の／する⁽⁶⁸⁾
「目の下に／たたなはる山 みな／低し／天つき夜風／響きつつ 過ぐ⁽⁶⁹⁾
「照り白む若葉の山の 昼ふけて、木々をしづむる 松蟬の声⁽⁷⁰⁾
「山の葉のそよぎの音と 松蟬と 聴きわきがたし。山に満ちつつ⁽⁷¹⁾
「風の鳴る音 時どきにとだえ居り。山はほのぼの 春ならむとす⁽⁷²⁾

これら、音の充満する歌と対照させるために、音の濃度が急速に薄まる逆の状況を詠んだ歌を次にあげよう。そこに見る漏洩感は、上の十数首の対極に位置するものである。

「山の際の空ひた曇る さびしさよ 四方の木むらは 音たえにけり⁽⁷³⁾

これで一応われわれは、鎮魂歌としての叙景詩の占める特別の位置がどのようなものか、という問題に答え（前節）、また折口自身の叙景詩はどのようなものか、という問題に答えた（本節）。これらを踏まえて次節では、折口の学説中にはその潜在的萌芽しか存在しない、瞑想的鎮魂歌、あるいは叙景的鎮魂歌とでも呼ぶべき類型を、折口鎮魂説の理解のために

新たに導入したい。

折口は、『叙景詩の発生』の冒頭で、「是非、私の考へ方の様に、文学意識なり、民族精神の展開なりを置き換へて貰はねば、訳らない部分が、古代は勿論、近代の自然美感のうへにも出て来ることゝ信じる⁽⁷⁴⁾」と強弁している。本章は、迢空・折口信夫の学・芸との全体的関連での理解が容易ではない同論文を、どうにか説明しようとするものである。したがって折口にならって———というか、むしろその威を借りて———強弁させて頂ければ、ここに筆者の言う「瞑想的鎮魂」あるいは「叙景的鎮魂歌」という視点は、「是非、私の考へ方の様に……置き換へて貰はねば」ならず、これなしには迢空短歌も折口鎮魂説も、また特にその両者が重なる特殊な領域にある叙景詩論も、「訳らない部分が……出て来ることゝ信じ」ざるを得ない、そのような折口学の要諦なのである。

第三節 瞑想的叙景鎮魂歌謡の発想と発生——ライフ・インデキス論序説

われわれはここまでの二つの節で、折口の歌謡論・鎮魂説の中における、鎮魂歌謡としての叙景詩の占める特殊な位置を確認し、また部分的にはその発生と発想の在り方にも言及した。そして見通しとしては、学説としての折口鎮魂説には納まりきれないその叙景詩を理解するには、「瞑想的鎮魂」あるいは「叙景的鎮魂」とも言うべき潜在的な類型を想定するのが便宜であろうと、提案した。

しかしこの内、「瞑想」とは、少なくとも平均的な意味としては心身を余り騒がせずにいることだ、とは言えようけれども、それ以上のはっきりしたことは言い得ていない。心身の安静ということにしても、心機能を激しく活用する観念法があり、例外的には「動く瞑想」「踊る瞑想」もあるので、正確ではない。したがってこの語だけでは、その「瞑想」の内容を具体的には表現できないわけだが、一般的な語感で一面的に誤解されることを期待してよければ、この語により、静謐なある種の冥暗な雰囲気伝えることができよう。また「叙景的」という語では、外界の客観描写という写実的語感の伝わることを、期待できるであろう。

このような二面の語感を一語に含ませうる便利な用語を知らないので、不格好な表現ではあるが、ここでは両者の意味を含ませるため、この種の折口の歌謡（論）をやむをえず「瞑想的叙景鎮魂歌謡（論）」と呼ぶことにしたい。以下での課題は、このタイプの鎮魂説を、折口のほかの鎮魂説にならって、それに調和的に付加、構築することである。

折口の古代研究的叙景詩論で基本的な前提となるのは、叙景することが土地の靈魂との何らかの交渉を惹起する、ということである。これは、特に叙景詩にかぎらず、彼の靈魂観の重要な一公理であり、鎮魂説一般の前提でもある。ところで、特に旅の鎮魂の歌としての叙景詩に特有の前提としては、それが故郷と現在地の二箇所土地を同時に詠む、ということがある。

このようないわば二重写しの叙景を折口がどう発想しているか、ということを整理するために必要な次のような一連のキー・ワードがある。「枕」「枕詞」「床」「魂床」「生命の指標（らいふ・いんできす）」などがそれである。はじめから個々別々に説明するのは長くなるので、それよりもまず、これらを総動員して説明すべき一つの万葉歌謡をあげてみよう。じじつ折口自身がそれに近いことを行なっているのである。

「たま藻刈る 沖べは漕がじ。敷きたへの枕の辺り 忘れかねつも」

まずこの歌は各所に引かれて⁽⁷⁵⁾、ありがたいことに折口がそれに加える説明も、相互になんら矛盾する点がないので、その折口的意味に関しては、読者は比較的容易に理解できる。それによると、この歌が明にあるいは暗に意味する内容は、次のようなものである(説明・引用が前節までと重複する場合は詳解を略する)。

旅の夜には、常の夜にも増して、靈魂が危機的状況に置かれる。その危機とは、(一) 一方では自分の魂がより遊離しやすくなり、(二) また他方外来の悪しき精靈の影響・接触・侵入にさらされる、というように、あえて機械的に分ければこう分けられる。こういう信仰をもっていた古代人は、そのような二方向の危機に備え、(一) への対処法としては、自分の靈魂の半分は予備として故郷の「枕」辺の「魂床」に残し、(二) への対処法としては、故郷の愛人の靈魂を半分身につけて、それにより外来の靈魂の憑依から身を守るよすがとした。ここには、「枕」と「魂床」という二語が出ている。ちなみにこの歌にも「たまもかる」という枕詞がある。しかしこれは、ここに一連のものとして並べたものとは、機能がやや異質である。すぐあとで説明するが、土地・景観にかかる枕詞のみが、ここで筆者がいう「瞑想的叙景鎮魂」に関わるのである⁽⁷⁶⁾。

「魂床」に関しては、古代の家庭には、家族の成員の靈魂を斎い祀る場所があった、という。また「枕」に関しては、「魂床」と類似に個人の靈魂は、特別にその枕に宿るものだ、という。その「枕」と「枕詞」(土地にかかるものに限る)の両者は、「枕詞は……国の魂の寓る所だったのである。枕は靈魂の寓りである」とつながる⁽⁷⁷⁾。「神靈の移るのを待つ設備がまくらである⁽⁷⁸⁾」。そしてそのようにしてつながった枕詞は、「歌の生命標となるものなるが故に、歌枕であり、生命標として据ゑられる語なるが為に、枕詞⁽⁷⁹⁾」であるとして、こんどは「らいふ・いんできす」につながる。こうして四つの語がひとそりい出揃うことになるわけである。

ところで、この枕詞——ないしは歌枕——と土地との関係は、実は折口の鎮魂歌謡論全体の核心部に出て来るものでもあった。なぜなら、折口の鎮魂説の中核的な考察対象は、宮中鎮魂祭・大嘗祭であり、そこでの一つの柱は、檜や吉野の古風、ユキ・スキの国の国風という歌謡・舞踊による——フリとは外来魂を接触・憑依させる歌謡なので——、それぞれの国の国魂の献上だったからである。すなわち、国魂の籠った歌を歌うことにより、その言霊——折口は後世的な語義と区別して、特に誤解のないように「詞章精霊」「文章精霊」「詞章」と意識するのがよからうとしている⁽⁸⁰⁾——たる国の魂が、歌いかけられた相手に憑依していくのである。

そのような呪的な歌謡は、もっぱら国家的な神事に因んで歌われたわけであるが、国の魂が宿るのは、そのような長い特別な、そしておそらくは衆に秘められた呪詞のみではなく、地名がその「極端に圧搾せられたものとして、暗示深く、古代の心にしみて居たのである」ともいう⁽⁸¹⁾。あるいは逆に、土地の靈の宿ったのが地名であり、それが諺に取り込まれ、それがさらに延長したのが国風歌・風俗歌である、ともいうが、そう言いながら、「実は何が先、何が後と言ふ判断は、我々にとって、空想とおなじあてことに過ぎない⁽⁸²⁾」というのが、自身にも空想的あてことを嗜む所がある折口の本音なのである。

こう言われる時の地名と枕詞は、土地の靈魂の寓る場として、ほとんど区別する必要が

ない。そしてその場合、地名も枕詞もともに、折口のいうところでは、「生命の指標」であることになる。

「枕」「魂床」「枕詞」の三つは、われわれにもそれほどの困難なく納得のいく整理・補足・理解ができたつもりであるが、この「生命指標」「らいふ・いんできす」になると、その整理・補足はともかく、納得のいく理解はやや困難である。そもそも、空想の及ぶ範囲ならば、独断を厭わず自説を強弁する折口自身が、それに対する説明を、つきつめていないことをみれば、「生命指標」という語で言おうとしていたことは、折口自身にも明確な言語化が不可能であったのは間違いない、それほどの難題なのである⁽⁸³⁾。

以下ではその、「生命指標」に関する折口の所説を、整理・補足・説明の上、折口の「瞑想的叙景鎮魂歌謡」とも言うべき論の——あえて一般化して折口鎮魂説・逍空短歌の——、発想基盤に潜在すると思われる方法を理解してみたい。この発想方法は、どちらかと言えば折口自らの憧れが内発的に目指した運動方向であり、一方彼の透過的身体境界は、どちらかと言えば外発的に折口に働きかけたので、同じく基盤をなすとはいえ、能動・受動という態の違いがある。がその違いは違いとして、ともに折口学の特異な学的・詩的営みの基盤を成しているという点では、彼の透過的身体境界とライフ・インデキス論とは、共通もするのである。これがどちらかの契機に還元される——たとえば、彼が他界に生命の根源を求めたのはその身体境界が透過的であってこの世での安定した生活が保ち難かったからだ、というような精神療法的な解釈もありえようし、逆に彼の身体境界が透過的だったのはもともと存在の根源へ帰ろうという憧れが肉体のわずかの軛^{くびき}をも厭うほどに強かったからだ、というような浪漫的な解釈もあろう——とは、筆者は思わない。身体境界の透過性を持ちながらも存在の根源世界への憧れを持たない者もあるし、また逆の場合もある。折口の場合は、幸か不幸かその両者がたまたま出会った所に、稀有な出来事が起こりえたのである。

生命の指標（これはライフ・インデキスの直訳である）について、折口が随所で語ったことを、全集の順に辿ることから、始めよう。

「詞章の内容は、其『生命の指標（らいふ・いんできす）』とも言ふべき地名を聞くと共に、具体化して胸に広がったのである⁽⁸⁴⁾。」

「歌の生命標となるが故に、歌枕であり、生命標として据ゑられる語なるが故に、枕詞であり、歌にとって生命とも見える大切なものなるが故に、まくらごとと謂はれた⁽⁸⁵⁾。」

「呪詞の神髓と謂ふべき箇所は、等しく威力ある神の、権威ある詞にしても、殊に神の力をこめた処と信じられた処である。之を唱へることが、呪詞全体を諷誦すると、同じ効果のあるものと見られるに到った。だからこゝに、『呪詞の生命標』が生じる訳である。ある威力ある詞章の索引であると共に、其含まれてゐる箇所が、生命の標識であったのである。此は主として枕詞に関連してゐると共に、『本歌どり』の修辞法の起源であったことも明らかである⁽⁸⁶⁾。」

「とてむととてむを持つ人との精神交渉は、彼等の単純な知識では解説の出来ない、併し気分的には諒解してゐるやうなものであった。そのとてむが単に動物に限らず、植物にも、鉱物にもあると言ふことは、特殊な感情関係を其等の物に寄せてゐるので、

必ずしも、口にし腹に納めると言ふ条件以外にも、似た考え方はあったのであろう。……其を無生物の上におしひろめると、植物・鉱物のとてむ観が生じる。一面から言へば、此観念はらいふ・いんできすの信仰の根元となつてゐる。遠所にある動物・植物・鉱物が、人の靈魂を保有してゐる。其人を左右するには、現身に手を加へることは無意味である。そのらいふ・いんできすなる獣・鳥・石・木などに内在する靈魂を自由にする外はない。此外存物と靈魂と人間現身との関係が、生命指標の信仰ととてむとを繋いでゐると言はねばならぬ。生命指標のある処が、靈魂の存在する処だから、遂には優秀な靈魂は、常の身より外に置いて、犯す者を避けようとする方法に対する信仰などが出来るやうになつた⁽⁸⁷⁾。」

「所謂生命の指標 (Life Index) と謂はれて居るものは、我が国の原始信仰に於いては、どうてむであり、同時に、外来魂の常在所といふことになるのである。これが、神道時代に入ると、最平凡に考へられて、所謂神集るところなる高天の原の信仰になつたのである。此考へは、民族宗教の上でいへば、純化せられた形である。たましひは常に天上の神の国に集中してゐて、それが時によって、外界の肉身の内容となる場合があり、また天上に帰って行くもの、として居た事を示すものである⁽⁸⁸⁾。」

これらは、全集の分類では、一応国文学・民俗学の領域で、解釈的・分析的に述べられたことだが⁽⁸⁹⁾、次の引用文は、文芸や評論の領域で文学論的に述べられたことである。

「我々の作物に通じて、歌の生命の指標——らいふ・いんできす——を見出してくれるやうな批評家が出て来なければならぬ。我々には、明瞭なめどがなくとも、力強い盲動を続けて行くだけでもよい。さういふ批評家が出て来れば、我々の悩みが生んだ主題を分解して、其が何を示すかを見出してくれるに違いない⁽⁹⁰⁾。」

「神遊びでは、鎮魂が最、重要な要素ですが、単にそれだけではありません。神道そのものが亦、鎮魂術の本義を知らないでは、わからないのです。……西角井さんの拓いて行く新しい道は、国学の本道として、どうしても知らなければならない道に、一鋤も二鋤も、入れた事になるのです。西角井さんは、更に此研究を大きくしてくれる事ライフインデキスでせう。これを国学の大方針にとりこめば、生命標を得たことになるのです⁽⁹¹⁾。」

以上が、ライフ・インデキスに関して折口が述べためぼしい箇所である。(一) 学説としての言及と、(二) 文芸などに関する評論とでは、やや傾向が異なるが、(一) ではだいたい素朴に、古代信仰の説明のために、ライフ・インデキスは靈魂の所在箇所、あるいはそこへいたる道筋とされていると考えられる。もっともその所在地は、一方では詞章や動植物などの中にとされる場合と、一方ではそれらが矢印となつて指し示す、その出自してきた土地や他界などの本源とされる場合と、おおきく分けて二通りがある。この両者は、目指す方向を等しくしながら、そのいわば遡及距離が、身邊に止まる場合と本源に近づく場合との違いがあるわけである。叙景詩における内外の融合というテーマをあらかじめ設定した際に、「求心的」という語は生命の核心に向かうことだと言つたが、ここでは靈魂の出自、本源、故郷に向かうことが、すなわち求心的ということにほかならない。

これが(二)になると、(一)を踏まえつつも、タマというような、物質主義とも言える

ほど素朴に実体的なものに関してではなく、活動力の発生源に関しての言及となっている。つまりそれが指し示すものは、現実世界の中に一定の範囲を占める場所ではない。われわれは先に、「外界を観る如く、内界の事実を観る」という一節を引用した。そしてそこでも、「求心的」という語が（一）と同じように出てきた。しかしこれは、「生命に迫る⁽⁹²⁾」「生命律に添う⁽⁹³⁾」というように文学的に使用される類いのものであって、古代信仰の説明に関してほかの多くの場合に言われるような、靈魂がその歌（の枕詞）に寓るとか、歌が靈魂の出自の場を指し示すといった、即物的な意味ではない。

ところでわれわれは、本節では「ライフ・インデキス」のみを単独にではなく、それが「枕詞」「枕」「床」「魂床」と関連する古代信仰における意味を最初の問題として出発したので、文学的なライフ・インデキス論はひとまずおき、以下古代信仰の説明に限って、議論を進めていきたい。

折口が旅行にまつわる一つの重要な古代信仰・習俗として指摘した中に、旅に出る者と故郷に残る者とは——もっぱら旅行者の魂を危険から守りまたその安全を確保するために——相互に魂を半分ずつ交換しあう、というものがあつた。しかしこの、人と人との靈魂の交換という要素は、実は叙景詩とは直接には関わらない。叙景詩に積極的にかかわるのは、それが現在地を詠みながら同時に故郷の地を想起する、という点にある。したがって、折口の叙景詩論に関して最重要な設問の仕方は、「この二重写しによりなぜ折口は外界と内界が結合すると考えたのであろうか？」ということになる。この設問は、（一）「二重写し」とは何かという問いと、（二）「内界・外界」とは何かという問い、（三）そしてその「内界と外界が融合する」とは何かという問い、の三段階に分かれる。

まず「二重写し」ということから考えてみると、普通にわれわれが現在地を見る場合、われわれの周囲に広がるのは、一種の意識空間（知覚空間）である。他方、目を閉じて景色を想起する場合、われわれの「胸に広が」るのは、別種の意識空間（想起空間）である。折口の叙景詩論が明に暗に想定している「二重写し」とは、ごく単純化して言えばこのような意識空間の二重になった状態であろう。これが一応、第一の問いに対する解答である。次に第二の「内界と外界」とは何かという問いであるが、これは右の答えに直結する。すなわち折口はまさにこのような二重の空間を「内界」「外界」と表現している。そして第三の問う「内界」「外界」の融合とは、この二重の空間の融合なのである⁽⁹⁴⁾。

しかし以上のように、折口が「内界と外界が融合する」と言うのはこのような二重の意識空間の融合である、と説明しただけでは、言葉の置き換えに近い。それを折口が「融合」と表現し、かつその信仰的有効性・文学的豊穡性を確信しているのはなぜか、という最後の問題には、ほとんど答ええていない。この発想——折口の古代信仰研究と、迢空短歌の実作とに共通する基盤にほかならない——の核心については、何らまだ述べていないのである。

実際のところ、「内界」と「外界」、あるいは二種の知覚空間が併存しただけでは、必ずしもその「融合」は起こるまい。そこにはほかの要因が介在するはずである。これはもう素朴な——あくまで言語化に関しての意味だが——古代信仰の与るところではない。折口のもっとも先端的な営みがもっぱらそれにかかわっている、文学的短歌の求心性の契機が問題となってくるのである⁽⁹⁵⁾。

附 節

叙景的古代歌謡の信仰的位置に関して折口は、その古代的発想——もっぱら靈魂の働きのいかんを関心の中心とする——の核心は、自分にもよくわからないと述べている。そのわからなさというのは、古代人が信仰した実体的靈魂の「現実の」所在や、分割などの「具体的」運動の仕方が「実証的」につかめない、という類いの難しさなのであろうが、これは内外の融合という問題とは、直接交渉する所がない。実はこのように魂を実体的に考えてものをいう場合の歌謡は素朴な歌が多く、一方赤人や人麻呂の歌のような文学的に高度の洗練を経た歌謡を論じる場合は、時代的には古代であるが、その解釈に際しては、むしろ近代的叙景詩を論じるのと同じ態度がとられている（現代人が詠んでも古代信仰的なものはとうぜん古代信仰的となる）。そして、これらの歌に関してこそ、すぐれて内外の融合が問題となっているのである。

したがってわれわれの残る課題は、ひとまず古代歌謡論とは離れ、そのような文学的に洗練された歌——赤人や人麻呂そして折口自身の——を考察の対象とし、その内外の融合ということについて、折口がそのような発想の仕方をするのはどう理解できるか——もちろん一面的な視野を開くにすぎない——と設問することであろう。これとの関連で、古代信仰的における即物的な叙景詩の発想について、折口の説明が立ち止まった地点から、一歩進んだ説明を試みる課題も残っている。最後の章で論ずるのはこうしたテーマである。

第七章 聴覚的想像力と水的治癒力

——折口鎮魂説と逍空短歌の力動学

序 節

われわれはこれまで、折口信夫の鎮魂説を論じ、特にそのなかの叙景詩論を論じ、他方では逍空短歌の中の叙景的短歌を扱った。その上で、それら学説・創作の双方に共通する発想源・発生源があるかどうかを、その生理心理的平面まで降りてさぐってみた。そして前章の最後で、瞑想的叙景的歌謡においては、日常意識の見る外界と、内向的意識の見る内界とが、近似し接近し融合して、内界・外界の区別が失われるのではないかと推察した。また逍空短歌においては、内界・外界の融合が不快な身体感覚の治癒的な効果をもあわせもつ点を示唆した。そしてそのような内界・外界の融合はどのようにして起こり、またどのような意味をもつのか、と設問した。以下の議論は、まさにこの最後の設問に答えようとするものである。

このために本章は次のような次第をとる。まず、内界と外界の同質化、融合ということの視覚的・聴覚的・嗅覚的・味覚的・触覚的な契機を論じる。その中の特に「聴覚」という契機の考察により、折口のいう「聴覚による写生」ということの現象学的意味を多少とも明らかにする（第一節）。次に、内外の融合は、一つには内界と外界が同質化することによって起こるが、その同質化を促すものの一つとして「水」と「音」があること、そしてこれらにはある種の治癒効果があることを論じてみる。一言で言えば、内界・外界の液化・融合による病的身体境界の癒やしである（第二節）。

第一節 聴覚的叙景による内界・外界の融合

内外が融合するという場合、一般的に言って、次の二通りが考えられる。（一）内外を隔てる境界が破れてその結果内容物と外在物とが混ざりあうか、（二）内外にあるものが等質化した結果、境界の「隔てる」という機能が無意味となり、その存在自体が無化されるか、いずれかである。

（一）については、これは内外が境界の破壊という出来事の二次的結果として、受動的に変質することであろう。一方（二）については、これは内外それぞれの自然発生的変化の結果として、一次的にそこに変質が起こるということであろう。境界の無化の方が二次的結果であって、（一）との対比を強調するならば、それは能動的・積極的な変質と言える。

受動的な変質を被るという表現から、われわれは、第五章でみた身体境界の透過性を想起する。すなわちこれは、身体境界の抗透過性が無化された結果、内外からの漏洩・侵入物に透過される、ということと同義の事態にほかならない。したがってこれが、なんらかの病的な結果を引き起こす——そのパトログカルな検討は断片的ながらすでに各所で行った——ことも同様である。

一方これに対し、能動的な変質により内外が同質化するとは、必ずしもそのような被害的な状況に立ちいたるものではない。そして、この内外の同質化による内外の融合こそ、折口のいう叙景詩によって達せられるものなのである。（一）が病理学的関心を誘うのと比べ、（二）は治療学的関心を惹起するものと言えよう。

では「同質化」とは一体何か、というのが、われわれの次の問題でなければならない。われわれは前章の最後で、二つの知覚空間の融合ということの問題にした。どちらも同じことを言っているのだが、これについては二つの方向が考えられるであろう。つまり一つは、想起した内的景観が、眼前の外的景観との間に、形態的なりなんなり、具体的になんらかの類似を有することであり、もう一つは、もとは特に類似のない外界と内界とを、両者のどちらとも別の同じ空間の状態に、なにかを媒体としていわば人為的に塗り籠めることである。前者の場合、内外の景観はそのままの姿で、たとえば最も極端な場合、それらはフィルムとスクリーン上の映像を光源から一直線に見る時のように、重ねられる。また後者では、もともと重ならない二つの像は、「別の色彩」「別の調子⁽¹⁾」で照らされ、そのゆえに同質と見えるのであり、もともとの映像の差は、特に問題とならないのである。

意識の内界と眼前の外界との景観に類似を求め、その結果内外の同質化が起こる——これは思考実験をしてみるとそれほど困難なく理解できる。簡単にいえば、現実の上に想い出が重なる、現^うつの光景に夢の光景が重なる、ということである。

この内外の視覚像の類化による同質化、ということが理解しやすいのに比べ、第二番目の、同一の状態に人為的に塗り籠めることによる同質化、ということは、多少の説明を要する。これを考えるには、視覚的ではない、もっと「下位」「低次」の感覚⁽²⁾の平面まで降りていかなければならない。しかしこの両者の間に、次のような中間的段階を考えることにより、理解は連続的になりうる。

内外の景観の同質化という場合でも、必ずしも景観自体がそっくりそのまま似ている必要はない。その視覚的雰囲気——形容矛盾に近いかもしれない——が、どこかしら似ていればそれでよいのであろう。このよい例として、折口が鎮魂歌であるとする「旅中夜陰」の歌があげられる。そこでは、夜陰に紛れてよく見えない外の景観の「囑目」と、望郷の念の映し出した「遠地の郷家」の幽冥な景観の様とが、「兼ねて」——つまり重ねて——表わされる、というのである⁽³⁾。しかしこの場合内外の景観は、もっぱら薄暗いという、視覚的というよりはむしろ雰囲気的な点で同質なのである。したがって、もしその両者を明るくすれば、白昼の景観ははなはだ異なっており印象もまったく別物となっている可能性が、おおいにある。このようなことをわざわざ断るのは、内外がそのままの状態と同質であるとは言っても、それは「別の色彩」で人為的に塗り籠めたのと、結果的にはあまり変わらないからである。これは偶然的・他為的に「一色の光」で塗り籠められた内外の同質化である。

さて、「別の色彩」とは、もちろん比喩的な表現であり、視覚的なものに限られるわけではない。同一の状態に塗り籠めるというのは、一般的に言えば、同一の温度、湿度、明るさ暗さ、匂い、触覚、音、味、等々が内外を隈無く領するということである。しかしこと折口の場合に限定して結論を先に言えば、その内外を強烈に領するものは、二つの契機に限られる。すなわち「水」と「音」である。これにさらにある種の流動的力の契機（力動的な動きにも固体的なものと同質的なものがあるが、ここで言うのは後者の方）を加えれば、折口の歌謡論を貫くモチーフは明らかになる。つまりこれらは、稀薄さの対極にあるものばかりなのである。一言で言うなら、それは濃厚さということになるだろうか。折口の歌謡の持つ価値——どのような価値かはとりあえずここでは問わない——が、稀薄さ——何が稀薄なのかも今は問わない——の克服にあることは、まず間違いない。

折口の古代研究において、「水」とはまず何よりも、ほかの多くのものと同様、あるいはその中でも特になみすぐれて、靈魂の媒体・容器であると考えられている⁽⁴⁾。さらに遡り、それが自然界で川や湖や海というような形をとっていれば、水は靈魂の出自ですらある。もっとも、自然界は靈魂の発生源で満ち満ちているのだから——前章のライフ・インデキスを論じた箇所を参照——、靈魂の出自は水に限られることではないが、やはりなみすぐれて靈的な源泉になっているのである⁽⁵⁾。

折口の歌においては内外の融合が液化によって起こる、ということはすでに指摘しておいた。その「液化」ということが、外界の濃度の高まりであり、そのように外界を濃くするものとして「音」は「水」的なものの一種である、とも指摘しておいた。蜜のように濃厚な音がある。固体とは違ったその流動性、気体とは違ったその濃度をわれわれは聴きわけける。それは艶々と、低く、重く、緩慢である⁽⁶⁾。またそれにちなんですでに二度ほど、赤人の歌とそれに関する折口の注釈を引いた。そして「音による写生」という言い方には何か意味がありそうだと示唆はしたが、それ以上の追求はその時点では不可能だった。そのようなわけで、たびたび言及しながらその都度説明を中断せざるをえなかった問題を、ここで集中的に論じることにする。

「音」とは聴覚の器官「耳」を通じて「外から内へ」入ってくるものである。つまりその回路は、通常は徹頭徹尾受動的である。一方、景観は視覚の器官「目」を通じて入ってくるが、視覚は「外から内へ」という方向性のみならず、時としては「内から外へ」という逆方向をもとる。そして基礎心理学が証するように、知覚の第一段階はいまだ受動的であるが、その認識は多少とも能動的な作用によって補完されなければならない。

視覚がもっぱら受動的に働く場合、その視線は、完全に「内から外へ」は向かっておらず、器官上にとどまるか、あるいは半ば内へすら向いている。これは外が「見えて」はいるが、外を「見て」はいない状態、と言える。このとき視線は、外界の物にまでいたるといよりは、むしろ外界の物が目に近づいてきている。このように、発生的に最も能動的である視覚すらが受動的な状態にあれば、そのほかの感覚の受動性は完璧である。全感覚はそれぞれ独立して機能することはなく、一体となって外界の刺激を受容し、結果として内界は変容するのである。身体境界は必ずしも劇的に破れたわけではないが、外の雰囲気は内に浸透してそこを領し、内外の一種の融合が起こっている。視覚の特長である外界の形態を区別する機能は失われ、内外界ともそこには何らの分節がない。つまり注意の指向性が失われているわけである⁽⁷⁾。

逆に、視覚が能動的に働き外界の何らかの物を注視する場合、そこには多かれ少なかれ対象の選択作用が起こる。視覚こそは空間を分節する器官である。その強烈な場合、注意野から外れた対象は無化する。その時、外界はその対象に収斂し、内界の注意はそれと同一化し、結果として内外融合する。次の遥空短歌はその典型的なものである。注意は一点に集中し、その外界の一対象と内界とは、凝縮した一筋の視線によって緊密に連結されている。こう歌った時の折口にとって、一次的な意味での意識野が管状の空間にまで狭窄していたのは、たぶん確実である。

「緑葉のかぐやく森を前に置いて、ひたすらあるくひとりぞ。われは⁽⁸⁾」

一方、聴覚は通常「外から内へ」の刺激を受動的に受け取るのみなので、何も音が聞こえない場合、聴覚的空間は空無である。そしていったんそこに音がたった場合——風のように音源の拡散したものにしろ、一羽の鳥の啼き声のように比較的音源の確定したものにしろ——、振動は内界にそのまま反響してくる。本来能動的である視覚が受動的になると、外界からの視覚的刺激はその直接的刺激価を弱められるのに比べ、本来受動的である聴覚が受動性を強めれば、その聴覚刺激はより深部にまで達することになる。この時、形式的には耳を通路としながら、聞く人の全身が耳のように外部に開き、内外の空間の間には、無媒介に直接的融合が起こっている。

視覚的に注意野の狭窄した状態での内外融合と、聴覚的に音源の定まった音を聞く状態でのそれとは、重ねて考えてみることができる。つまりこの二つは、模型化して言えば、内界と外界が管状に——あるいは瓢箪状・垂鈴状ひょうたん あれいに——つながっている状態である。ただ、注意の向かう方向は両者で逆になっている。

他方、視覚が無指向的に受動的になった状態での内外融合と、拡散した音源を聴く状態でのそれも、模型的に重ねることができる。そしてこの場合、両者は形式的に重ねられるばかりでなく、方向性も共通している。この時の目は外界を、あたかも聞くかのように見ている。

さてこうして内外の融合を、やや図式的に類化して考えてみると、折口が研究対象とする歌謡の一部、あるいは迢空短歌には、視覚を通じた二通りの内外融合と、聴覚を通じた、これも二通りの内外融合と、都合四通りの融合の仕方があるように思われる。そうしてこの四つを比べて見る時、われわれは折口がなぜ「音による写生」ということに執着したか、という問題に答える一つの端緒を手にするのである。

視覚を通じた二つの融合は、注意の方向が逆になっている。すなわち一方は「内から外へ」であるし、他方は「外から内へ」である。この両者が同時に起こることは、理論上ありえない。また時間的に交替することも、その方向性が正反対であるため、かなり困難であろう。しかし、聴覚を通じた二つの融合は、その注意の方向が一致している。そのため、その二つの融合の仕方は必ずしも相互に排斥せず、むしろ相互に相乗し、時間的に交替しやすく、時として同時に起こる。たとえば次の二つの歌など、まさにそうした事情を示唆するものである（二首目の「しじま」は、それ自体一種の濃密な音であるし、「はたと」と表現される葉の落ち方は、実際の聴覚的には極微にしる、その急激さは、落下音を彷彿とさせる）。

「木々とよむ雨の中より、鳥の声 けたゝましくて、やみにけるかも⁽⁹⁾」

「おそろしき しゞまなりきな。梢より、はたと 一葉は おちてけるかな⁽¹⁰⁾」

「音による写生」、すなわち聴覚像による内外融合はこのようなわけで起こりやすく、かつ加速度的・相乗的に深いのである。こう見てくると、折口が視覚的な写生の他に聴覚的な写生という風変わりなことを説きかけたのがいかに画期的なことであったかがわかる。ただそれは、古代研究の中の一節に暗示的に述べられたり、実作の中で経験的に試みられたりしたにとどまる。

折口自身が古代信仰的鎮魂歌謡論に関して明快な言説化を行なう時、そこで言われる鎮

魂とは、もっと素朴なものだった。その中で、今問題になっているような内外の融合という観点から比較的説明しやすいものに、叙景詩論の中の「数主並叙法」という言葉、また「はやす」という言葉で論じられる鎮魂呪術がある。これら二つは近似の発想で語られるもので、人間とその周囲の見慣れた——あるいは旅においては、見知らぬ——事物とを関連づけて詠み、それにより双方同時に祝福する、つまり双方の靈魂の保全・増殖・繁栄を図る、というものである。道行の「ものづくし」も同じく、旅の景観の一々に親しい名称を附して、外界を既知の心やすさで賑やかに満たしてその違和感を除き、結果的に内外界を同化させようとするのである、という。つまり折口は、古代人にとって、日常的に慣れ親しんだ景観とその中で心理状態は未分化の快い雰囲気を作成しているが、外界からの融合が破れようとする場合、彼らは外界を何らか慣れ親しんだ状態に近付けることによって、日常の未分化な安定した状態を実現しようとしたのであろう、それがこういう歌による鎮魂呪術となった、と説くわけである⁽¹¹⁾。

旅の空はこうして日常的になりうるが、夜をこのような鎮魂呪術によって日常化するのには、死の場合と同様に困難となる。白昼は事物が区切られて見えていた日常の景観も、夜の寄る辺のなさの中では、空虚なあるいは混沌とした世界となる。外界の視覚的な分節が失われ、「印象の氾濫 (impressive Entzugelung) に対して方向性 (Gerichtetheiten) が不十分になり、対抗できなくなる」「情動的に弛緩した体験野」が破綻する⁽¹²⁾。「あたりが暗くなると、未開人や動物のように魔力を予感」するのである⁽¹³⁾。こうした夜の危機は、闇を「媒介として溶解が」起こった状態である⁽¹⁴⁾。その溶解は否応もなくまた新たな状態へ「凝集」し「結晶」しなければ危険である。しかし「闇」自体はけっして分節した多彩な世界にはなりえない。だから外界を日常化して日常的な融合を得ることではなく、むしろ逆に内界が非日常化して夜のようにならねばならないのである。内界は黒々とした水晶のように硬質に澄み切るか、あるいは内外を隈無く沈めた水のまま緩慢にたゆたうか、いずれかしかない。だから旅が日常の安らかさを得ることはあっても、夜が白昼のような日常的安らかさを得ることはない。もし安定が得られるとしたら、それは非日常的な、内外融合して分節のない、混沌の極致の安定なのである。

夜のこのような非日常性のためにこそ、折口は夜の鎮魂ということに関して、素朴な説明を加えて安心することができなかつたのであろう。旅とはまだこの世界でのことであり、他界への旅立ち、すなわち死を日常化することと比べて、はるかに容易である。そして夜は、この世界よりもむしろ他界の様相を呈するのである。旅の鎮魂を説く時の折口はまだおおらかに古代人的で、即物的でいられるが、夜の鎮魂を説く時の折口は、近代的な文学者として目覚める。しかしそこで折口信夫は、常の語部的に流暢な口をにわかにつぐみ、かと言って釈迦空には、自らの文学的営みがまさにその近辺で起こっている状況、その発生過程を自他に説明する術がない。

このようなすぐれて文学的な想像力、感覚の発生の問題に関して、詩人学者 poeta doctus と称される釈空・折口信夫はなんら説明するころはできなかつたわけだが——折口の「学」とは分析的なそれではなかつたから当然ではある——、最後にわれわれはそれを、別の詩人学者であるガストン・バシュラールと、「直感と深さと完璧さ⁽¹⁵⁾」にめぐまれた精神医学者フーベルトゥス・テレンバッハと、この二つの頭脳を援用して、一通りの言語化を試みてみたい。

第二節 《水》の治癒力と《音》の治癒力

夢想の詩学家、物質的想像力の論者、バシュラール Gaston Bachelard（一八八四～一九六二）は、想像力に「形式的想像力」と「物質的想像力」との二つを区別する。またバシュラールによれば、五感は「形式的想像力」につながる感覚器官と「物質的想像力」につながるそれとにわかれる。そして前者に属するのは、視覚のみであり、残りの聴・嗅・味・触の各感覚はすべて後者に属する⁽¹⁶⁾。折口との関連で言えば、そのうちの後者の物質的想像力を折口がより強く有することも、間違いない。自他ともに認める劣悪な「別化能力」と並外れた「類化能力」とは、貧困な視覚的・形式的想像力と豊饒な体感的・物質的想像力との別名にほかならないからである。「水」や「音」の想像が外界を領する歌謡とは、したがってバシュラールの言う物質的想像力——本書の視座にそって多少言い換えれば、内外未分化の融合的な体感を伴う想像力——の醸し出すものなのである。

またバシュラールは、四つの基本元素の内、「水」というものは、「女性的」「均一」「単一不変的な元素」であり「単一化する人間能力の象徴」であるという⁽¹⁷⁾。そして人間の諸側面には四つの元素に対応した四つの特性が現れるが、水的な運命とは次のようなものであるという。

「深い水の中かあるいは遠い水平線に姿を消すこと、深さかあるいは無限と深く交わること、これが水の運命におのれのイメージをみる人間の運命である⁽¹⁸⁾。」

水自体の「女性性」「不変性」「均一性・単一性」という特性や、引用文に見る、水の元素を有する者の辿る水的運命などにちなみ、われわれは折口に関して指摘されるさまざまな評言を、ほとんど反射的に想起せざるをえない。すなわち、「女性性」にちなんでは折口の文字どおり女性的な側面が、「均一性・単一性」にちなんではいわゆる「類化能力」が、またその水的運命が垂直・水平方向にそれぞれ深みと遠方に向かうという点に関しては、折口における「常世論」の大きい比重が、ただちに思い浮かべられる。バシュラールの四大元素的タイプ論によれば、折口が水的人間の典型であることは間違いない⁽¹⁹⁾。

実の所、もしここで、バシュラールから断片をかき集めて、それを材料に組み立てれば、逍空短歌における「水」「融合」ということを、うまく説明できるのである⁽²⁰⁾。しかも折口研究とバシュラール研究のスペシャリストは、いまだ出会っていない。折口の鎮魂説・叙景詩論・逍空短歌を説明するのに、バシュラールよりもふさわしい視点を、不勉強な筆者はほかに知らないが、その両者を並べて論じたものが管見にはいってこないのである。このような未開の領域においては不案内なディレタントにも、おおいに言うべきことがある。かれこれの理由から、臨時にバシュラールの徒となって折口を語る、という誘惑はきわめて強い。

しかしバシュラールの所説は、それをもって何かの事象の解釈・説明に直接適用できるような、万人に理解の容易な性格のものではない。むしろそれは、折口の所説や創作と同程度に、より実証的なほかの体系からの説明か、あるいはより単純な低次の事象による傍証的な解説——それは彼らが言わんとする所の核心理解とはほとんどかかわらないのでこういう——を必要とするのである。それにまた、バシュラールによって折口を説明する作

業は、バシュラールがすでに多くの欧米詩人に関して行ったことをたんになぞるだけの、二番煎じになる恐れが大きい。したがって以下、折口がそれによって短歌を実作していた「水」的想像や、バシュラールがそれらについて説明した「物質的想像力」ということに関して、両者の平行性は自明のことと前提した上で、その創作や所説にはいったいどのような意味があるのか、という問題を考えてみたい。設問をさらに絞ると、次のようになる。

「水」的想像力、一般に「物質的想像力」に関して、バシュラールは、それらは人の病を癒やす、と言う⁽²¹⁾。また筆者はこれまでに何箇所かで、遼空短歌において、それが「水」的なものに満ちている時は不快感が消失しているのではないか、換言するとそのような歌謡はある種の治療学的価値を有するのではないか、ということを陰に陽に主張してきた。

この主張の若干の傍証を、文学作品の文脈に求めるのではなく——バシュラールのやっているのがそれである——、精神医学的実証に求めるのが最後の作業である。つまり、何らかの病患が「水」的なものによって癒やされるかどうか、という、かなり目的の定まった資料収集を行なうわけである。この作業が肯定的に報われれば、バシュラールの確言と、および折口鎮魂説・遼空短歌に関する筆者の解釈は、ある程度の妥当性を主張できることになる。さらにこの方向を進めれば、その副産物として、どのような症例が「水」そのほかの物質（的想像）によって癒やされるのか、という問題に見通しを開くことになるかもしれない。本書ではそこまで触れないが、こうしたテーマを設定することだけ是可以する。

「水」的なものを持つ何らかの治療学的意味は、否定できない。少なくとも水的な人間にとって、その予感はずきざきである。症例研究を扱う前に、そうした「予感」を二つ見てみよう。

成人してなお物言わぬホムチワケ皇子が、禊の水を求めて河川をそれからそれへと歩きまわってやっと口が利けるようになった故事、およびその類似の故事を、折口信夫はしばしば引く⁽²²⁾。この古代信仰への頻繁な言及は、(一) 古代から水の治病力に関する信仰があったか、まがいそれがなかった場合は(二) 折口自身が水の治病力に親和性をもっていたか、どちらかである。いずれにしても、ここには見紛いようもなく水の治療学的意味、あるいはそれへの期待がある。

また、これも間違いなく水的人間である作曲家・武満徹氏は、心理学者・河合隼雄氏との対談の中で音楽療法に触れて、まだあれも暗中模索のようだが、楽器を使うより、水などに触らして「音をパチャパチャさせる」ほうがよいのではないかと、「たとえば体全体で水に触れて音を感じさせるというような例は、音楽療法にはないのでしょうか？」と尋ねている。これに対して河合氏は、そういうことは普通ないが本当は考えていいかもしれないと答えている⁽²³⁾。他人事のような口調が紙面から聞こえてくるようであるが、しかし「物質的想像力」をある程度以上生々しく生きる人種には、こうした発想の実現可能性とその治病効果を疑う余地はありえない。

音は水的である、とはたびたび言った。水のような音がある。その響きは空間に充満し、そこを振動で満たす。と、空間は振動する塊りになる。ところで古典力学の初歩は、運動物が静止物よりも慣性エネルギーが大きいことを教えている。慣性エネルギーが大きいということは、動かしがたいということである。そして重いものは——イマジネーションの世界においても——軽いものよりも動かしにくい。つまり音の響き渡る空間は「重い」のである。したがって「音」を「水」のように物質的に感じる想像力の持ち主にとって、音

は水のように作用するであろう。

水の中でのものの動きみなは、大気中でよりも緩慢で安定しており、曲線的である。またそこでは、体内の水と体外の海との間に、組成的類似がある。かつて生物は海中にいたのだし、今も生物は体内に海を持ち歩いている（水棲の動物はいったい何を好んで安息の地を捨て、風の荒れ狂う乾いた土地に上陸したのだろうか？ という問いがある）。この内なる原初の海を外界に再現することが、人間に原初の安定をもたらすのではあるまいか。自らの詠んだ歌のこうした効果により、折口は水的なものに深く浸る。先には暗示的にしか述べなかったが、周囲を水的な雰囲気を取り囲まれた時の気分が根源的であり退行的・退嬰的であるのは、それが系統発生を遡る過程だからであろう。逍空短歌の重要な一部をなす水的歌謡の治病的根拠は、ここにある。

精神病一般を「雰囲気 Atmosphäre」の現象学的観点から説いたテレンバッハ Hubertus Tellenbach（一九一四～一九九四）の説を、一部批判的に修正しつつ適用すれば、折口における「水」とその治病的意味は、次のように説明できる（バシュラールよりは、テレンバッハによって説明する方が、一般的な了解を要求しやすいであろう）。テレンバッハは、人が雰囲気に対する仕方を、「味わうこと **Das Schmecken**」あるいは「嗅ぐこと **Das Riechen**」の観点から分析しているが⁽²⁴⁾、味覚と嗅覚のいずれがより「下位」「低位」かといえば――両者はたしかに密接に連動してはいるが――、前者の方である。

さて、味覚よりもより低位の感覚――というより五感がそこから発生しそれを統覚する最も根源的な感覚――として、触覚がある。しかしテレンバッハは、雰囲気を論じる中で、こういう触覚的なものについて、ほとんど触れていない。これは注意すべき点である。気体は触れるよりはむしろ匂う、液体は匂うよりはむしろ触れる。そして味覚はその中間にある。ところで、折口は三〇代半ばのコカインの乱用により嗅覚を失っていた。だから少なくともそれ以後の折口にとって、雰囲気は嗅ぐものではありえず、もっぱら味わうもの、あるいは触れるものだった。彼を論じるには、すぐれて「触覚の心理学」が必要となろう。テレンバッハはきわめて啓発的であるが、一部修正を加えると言ったのは、この触覚への言及が少ないためである⁽²⁵⁾。

テレンバッハのいう「雰囲気」は、内外の分節を無にする。個人の内的な雰囲気は外的雰囲気と区別して「気分 Stimmung」と呼ばれるが、雰囲気はちょうど香りのように人に吸い込まれ、あるいは人を包み、彼の気分を気分づける。と、外の雰囲気と内の気分の間に「同調 Einstimmung」が起こる。つまり内外融合するのである⁽²⁶⁾。

テレンバッハが、口腔感覚（味覚・嗅覚）は近さの感覚であると言う、それをもじって言えば、触覚は近さの極みである接触の感覚をもたらす。なぜなら、味・嗅覚はその刺激源と受容器官との距離が、たしかに視・聴覚よりは近いが、触覚はそれよりもさらに近いからである。というよりも、距離があればそもそも触覚は生じえない。外界からの味や匂いが味・嗅覚を通じて内界にしみ入り、その結果内外が同調・融合するように、外界から触れてくるものは触覚を通じて、ある意味では内界をいっそう直接的に動かし、内外を同調・融合させるのである。

内界が、外界の雰囲気の変化とかかわりなく、一定の状態を保持するためには、その身体境界が非透過的でなければならない。だからもし身体境界が透過的であれば、内界は外界の雰囲気に浸透されるか、逆に内界が外界の雰囲気に変化を与えるか、いずれにせよ、

内外は——熱力学的な比喩を使えば——その「圧力関係」により一方向に破れ、その流動は内外が平衡状態に達するまで続くであろう。今の比喩を続けると、身体境界が透過的な者が、しかも内外どちらにも流動がおこっていない状態は、内外の圧力関係が、きわめて危うい一時的な平衡状態にあるにすぎない状態、と言える。平静な状態では、内外の圧力差はないであろうが、内外のどちらかが極端に圧力を高める、あるいは低める危機的状態が起こると、その身体境界の透過性はあらわになる。その場合、機械的に考えて、次のような四つの場合がある。つまり（一）外圧が変わらず内圧が低くなる、（二）外圧が変わらず内圧が高くなる、（三）内圧が変わらず外圧が低くなる、（四）内圧が変わらず外圧が高くなる、の四通りである。このように内外の関係が劇的に変化し、身体境界が劇的に破れる状態は、さらに次のような二通りの経過を辿る。テレンバッハが行なっているように、病理学的に追跡できる破局の方向が一つと、治療学的に追跡できる方向が一つである。

われわれは、ここで「水」の「治療学的」意義に結論をつけようとしているのであるから、前者の破局への方向は一応考慮の外におき、テレンバッハの考える、雰囲氣的な危機の癒やされる方向をみてみよう。

テレンバッハは、雰囲氣的なものの危機的状態を、精神病理学の伝統に従い、「妄想気分 *Wahnstimmung*」とする。そしてこれは「危機的変転 *krisenhafte Wandlung*」ではあるが、この危機は単に病的であるばかりではなく、より大いなる健康、より高次の形態への可能性をも開く、という⁽²⁷⁾。これは、ヌミノーゼ論や聖俗論、そのほか宗教学・宗教心理学の諸理論で公約数的に言われるような、宗教的体験の両義性を述べているにすぎず、特に目新しい示唆はないが、以下の指摘の背後には、若干の示唆を読み取ることができる。

サウロ（パウロ）の回心体験について、テレンバッハは『「他者」から発するのは、最高の輝きをもった発散」「雰囲氣的な圧倒」「放射」「神性（ヌーメン）の発散」「聖なるものの発散」、などと述べる⁽²⁸⁾。こういう肯定的な変転の例はべつの箇所にもみられ、そこからわれわれは、彼が外界からの聖なるものの急激な流入が治療学的意義を有する、と考えていることを理解できる。ただし一方ではまた、「神秘的なものの流入」「悪魔的なものの勝手な侵入」とか、「雰囲氣的圧倒のすべての状態」「新たな形態へと——正気としてであれ、狂気としてであれ——結晶」する、などともいう⁽²⁹⁾。これは、流入するものが神聖なるものでも悪魔的なものでもありうる、というのであろう。この二つの指摘は、非日常的体験の両義性を表現するという点では、先と同様に宗教学の常識的知見を越えない。ただし一方では、「妄想気分」の癒やしは、外界から内界への雰囲気の流入によるとする、方向性の確定した発想が明瞭に認められる。これは、先に内外の圧力関係を述べた際にあげた、（一）（四）の場合に相当する。つまりテレンバッハは、外界が内界を圧倒する時にこそ、大いなる癒やし——あるいはその逆——が起こる、と言うのである。

これが癒やしの起こる唯一の状況であるかどうかは、本章で論ずるには大きすぎるテーマである。だからここでは、この内外の「圧力関係」と治療学的効果の相関が一般的に妥当するものである、とは断言できない。がすくなくとも、折口に対する《水》的なものの治癒効果の働き方は、このようなものであった。彼においては、外界の景観や音響が内界を支配し、めったにその逆はないからである。

ところで、水的に濃密なものが、折口にとって稀薄さの対極にあるものであることはたびたび繰り返したが、「気体的・液体的」「空虚・充満」などの単純な二分法をさらに続け

れば、稀薄さは冷たく、濃密さは暖かいであろうから、「冷感・温感」が加わる。実際、テレμβαッハの臨床的洞察においても、神聖なものはたとえば「光」であり、悪魔的なものはたとえば「冷ややかさ」である⁽³⁰⁾。すなわち、温かい流入物は内界を癒やし、冷たい流入物は内界を害なうのである。これらをまとめると、液体性・充満・濃密さ・温かさは相関しておりかつ治病的効果をもつ、逆に気体性・空虚・稀薄さ・冷たさも相関してかつ病的傾向を助長する、ということになる⁽³¹⁾。このようにみてくると、「《水》の治癒力⁽³²⁾」という考えには、少なからぬ根拠があると言える。遥空短歌の水的に濃密なものが、たんに文学的にではなく、治病的な価値を持つことは、ほぼ間違いのないものと思う。

誤解はあるまいが、念のために断っておくと、これは芸術療法の効果というような一般的意味で言うのではない。また、文学的な価値は一般に治病的な価値を保証する——あるいはその逆——という意味でもない。ここではただ、釈遥空・折口信夫において、身体境界の透過性という特徴は、彼の日常から学問・創作までを覆い、かつ広くその独自性の基盤をなすものであったが、その透過性を文学的に克服しえた作品は安息感に満ちているように筆者には思われる、その印象には右の十分な根拠があるのだ、と言っているにすぎないのである。

附 節

本章を含む第Ⅱ部の作業は、最終的には三つのテーマにかかわることになった。すなわち、折口の学術と文芸を通して、その発生基盤にある身体感覚を明らかにすることが第Ⅱ部のはじめのテーマであったが、これの前提として「身体境界とその透過性」というテーマになにがしか言及せざるをえなかった。これが第二のテーマとなる。また遥空短歌の一部が漂わせている安息感を説明するのに、水的なものの充満による透過性の克服、水の治癒力ということまで説き及んだ。これが第三のテーマである。おのおのに対する結論的な考えは、部分的、限定的ながらもすでに述べた。しかし折口信夫の全体を対象として、これら三つを充分説得的に論ずるためには、内容的にはもう少し多様な視点をもりこみ、形式的にはもう少し大がかりな構成が必要になるであろう。機会があれば改めて取り組みたいと思う。

註

- ◇刊行物の刊行年は、原著の奥書を尊重し、元号と西暦を統一していない。
- ◇章ごとに、再出の場合は、編著者名は姓のみとし、また団体組織名は省き、サブタイトルも省いた。
- ◇折口信夫が著者名の場合、すべて姓のみとした。
- ◇『折口信夫全集』は、単に全集と記し、巻数、頁数を続ける。

序章

(1) 鎮魂行法については、本書では事典の項目でいどにしか述べられない。詳細は拙著『鎮魂行法論——近代神道世界の靈魂論と身体論』(春秋社、一九九〇年)で論じた。これらの二著は姉妹編で、両者あわせて著者の鎮魂研究の全体をなすので、併読されれば幸いである。

(2) 鈴木満男「マレビトの構造——折口学における神話と歴史の論理」日本文学研究資料刊行会編『日本文学研究資料刊叢書 折口信夫』有精堂出版社、昭和四七年、二六頁。論考の表題に用いられる折口名辞としては、「まれびと」はもっとも頻度が高い筆頭である。たとえば生誕一〇〇年記念の『現代思想 総特集 折口信夫』(青土社、一九八七年)では、論文のおよそ四分の一がタイトルに「まれびと」を含んでいる。嫌われないためにはあまり言わないほうがよいことだが、このことと、『折口信夫全集』の第一巻にまとめられた国文学の発生をめぐる論考の中心テーマが「まれびと」であるという事情とは、無関係ではあるまい。学説史が全集や叢書の企画・編集そのほか、出版事情の事務的側面に左右されることは、由来ありがちなことである。

(3) 折口「原始信仰」全集第二〇巻、一九九頁。

(4) 折口「三博士頌」全集第二八巻、二四四頁。

(5) 折口「祭りの話」全集第一五巻、二七四頁。

(6) 以上、大岡昇平「折口学と私」『文芸読本 折口信夫』河出書房新社、昭和五一年、五〇～三頁。

(7) 三島由紀夫『裸体と衣装』新潮文庫、一三六頁。

(8) 三島由紀夫「折口信夫氏の思ひ出」『文芸読本 折口信夫』一四一頁。

(9) 三島由紀夫『音楽』新潮文庫、五一頁。

(10) 三島由紀夫『小説家の休暇』新潮文庫、八〇～四頁。

(11) 川村二郎『『死者の書』について——釈迢空論』『文芸読本 折口信夫』一二一～二頁。ちなみに川村氏の鎮魂理解は「故人供養」(同、一二六頁)という、レクイエムへの連想の強いものであるらしい。

(12) 鷲津繁男「悲傷のミュステリオン——迢空・折口信夫へのはしがき」『文芸読本 折口信夫』一〇八～一〇頁。

(13) 久野昭「折口信夫再考——私の折口学」『日本文学研究資料刊叢書 折口信夫』一

三三頁。

(14) 島藺進『折口信夫における「民族論理」論の展開』(昭和四八年東京大学宗教学研究室提出の修士論文、未公開)が、まさにこの課題を扱おうとしている。同論文の閲覧の便宜を得たのは、本書の初稿のほとんどを発表した後であったので、両者間に直接の影響関係はないが、テーマのきわめて近いことはただちに理解され、本書の指摘を先取りする指摘も多々あった。しかし一方では、問題意識の所在がやや異なることも感じられた。というのは、同論文が「折口学の変化の過程、形成の過程」、つまり時代的展開というものを見ようとし、またフレイザーを中心とする先行諸学説との関係を問おうとしているのに比べ、筆者にはそのような問題意識がほぼ完全に欠落していたからである。折口は「国文学とか歴史学とか民俗学の区別には超然として『原型』の発見に熱中する」と批判されているが(柳川啓一『祭と儀礼の宗教学』筑摩書房、一九八七年、二九三頁)、「歴史を無視」という意味では、私も折口と大差がない。なお、折口が「鎮魂」を中核的問題とした背景として、この語が、明治以降の神道界の懸案の課題であったことが指摘されている。つまり、大教院の十一兼題に「鎮魂の説」が定められたことが折口鎮魂説の背景にあるという(鎌田東二・村井紀『他者の声・折口信夫』五月社、一九九〇年、九七～九頁)。こういう先行する課題との関連にも本書はほとんど触れていないが、ただ、折口説内部での論の展開は、そうした設問の仕方、あるいは術語の選択のオリジナリティのいかんには、あまり左右されていないように思われる。すべて不足の点は、他日を期したい。またこの序章は、本書のもとになった原稿を同先輩や編集者に読んで頂いた上、助言——あるいは勧告——により、上のような問題意識をかなり人工的に作り上げた上で執筆されたものである。したがって、一章以下の本文が筆者のまったくの内発的設問であるのに対して、この序章は本文を読んだ読者からの質問に答えるような形になっているので、その意味ではかなり読みやすいのではないかと思う。

(15) 折口「日本芸能史序説」全集第一七巻、一一～二頁。

(16) 折口「道徳の発生」全集第一五巻、三六二頁。

(17) 折口「年中行事」全集第一五巻、七六頁。

(18) 折口「琉球の宗教」全集第二巻、四六～七頁。折口「生活の古典としての民俗」全集第一六巻、四九二頁。折口「靈魂」全集第二〇巻、二一一～二頁。なお、マナと外来魂との混用は、島藺論文でも指摘されている。島藺『折口信夫における「民族論理」の展開』一一二頁。

(19) 古野清人『原始宗教』三一書房、一九七三年、二七～三二頁。

(20) J・G・フレイザー『金枝篇』岩波文庫、(五)九六～一〇〇頁。島藺、前掲書、三七一～四頁。

(21) 折口「民族史観における他界観念」全集第一六巻、三六一～二頁。

(22) 同書、三六四頁。

(23) 同書、三六五～六頁。

(24) ライフインデックス型(あるいはパンチキン型とも)の説話とは、靈魂の一部を身体から離して外物に託し安全な所に保管することができる、そしてその離脱魂はもとの身体の生死をも左右する、という内容のものである。この類型は、靈魂の外在化を縷々書き連ねるフレイザーの外魂説から折出されたものといえる(『金枝篇』(五)六六～七章。

島藪、前掲書、三六八～八一頁参照)。

(25) 西村亨編「折口信夫名彙解説」『別冊国文学 折口信夫必携』学灯社、昭和六二年、七三頁。「餓鬼阿彌蘇生譚」全集第二卷、三五一頁。

(26) この発想もフレイザーに準ずる。後にバーンらによってライフ・インデキス型と一括される説話を、フレイザーは「人間と彼のトーテムの間にあると想像されている関係への鍵を提供するもの」としているからである。折口がトーテミズムの原理をライフ・インデキス型の民俗に求めようとした発想は、トーテム原理解明の鍵を「外魂」の生態を語る一群の説話に求めるフレイザーのこの態度と共通したものといえる。

(27) 折口「文学様式の発生」全集第七卷、一八一頁。

(28) ウェーバーのカリスマ概念は、もともとが支配の一つの型として提出されたのであるから、支配構造、権力構造としての天皇制——特にその非——の分析にこの語が採用されるのは当然ではある。

(29) 西村亨「迢空折口信夫名彙・解説」『国文学 迢空折口信夫』学灯社、昭和五二年、一五〇～六四頁。

(30) 西村編「折口信夫名彙解説」七一頁。しかしこうした重要性が等しく認められているにもかかわらず、鎮魂を中心テーマにした論考は皆無に近く、正面からの扱いが敬遠される傾向も強いのである。折口の用いる重要術語として、このような遺漏のある扱いは異例といえる。なお、岡野弘彦氏は論考の一節を「鎮魂の学」と題し、その中で「戦後の折口信夫の学者としての仕事のうちで……第二には、大きな犠牲者を生んだ戦いの終了したのち、その死者たちの霊魂をどうして鎮めるかという問題があった」とする(岡野弘彦「迢空折口信夫の戦後」『国文学 迢空折口信夫』八二～三頁)。ここで「鎮魂」と言われている意味が、折口学の標準的語義から離れた用法であることは、やはり注意しておくべきであろう。

(31) 西村「迢空折口信夫名彙・解説」一五〇～六五頁。西村編「折口信夫名彙解説」六三～七八頁。

(32) 島藪『折口信夫における「民族論理」の展開』二二頁。

(33) 山下澄子「折口信夫の内的発想」『日本文学研究資料叢書 折口信夫』一七〇～一頁。

第一章

(1) 『折口信夫全集』(中央公論社、昭和四〇～三年)の別巻・総索引には、索引語が一頁三段組みで並んでいるが、それによると「たま・たましひ」が約六段、「たまふり・たましづめ」が約五段、「歌舞伎」約四段、「常世」約三段、「天皇」「稀人」「みこともち」はいずれも約二段の分量である。

(2) 折口『古代研究(民俗学篇二)』全集第三卷、五〇一頁。

(3) 西角井正慶『古代祭祀と文学』中央公論社、昭和四一年、三二八頁。

(4) 同書、三一四頁。倉林正次『饗宴の研究(儀礼編)』桜楓社、昭和四〇年、七六頁、一一一頁、五六六頁、など参照。

(5) 吉田義孝「望祭歌について」『国学院雑誌』五六一六、一九五六年。岡田精司『古代王権の祭祀と神話』塙書房、昭和四五年、六七～八九頁。三隅治雄「神楽と巫女舞」『講座日本の古代信仰』五、学生社、昭和五五年、一五六頁。山上伊豆母『巫女の歴史——日本宗教の母胎』雄山閣、昭和四六年、二〇頁。真弓常忠『古代祭祀と鉄』学生社、昭和五六年、一一七～二二頁、など。指摘箇所はどれも折口説の部分的継承で、展開の度合いは一律でない。なお、西郷信綱氏の鎮魂理解は、極めて特殊な展開をさせているが、これもやはり折口説の部分的継承であり、しかもそれは死者への回向という、一般の連想に近い地点まで進んでいる。しかし展開のさせ方が特殊に見えるのは、むしろ折口説と一般的連想を無理にでも結びつけようという、常識的な発想の然らしむるところではないかと思われる。西郷信綱「鎮魂論——劇の発生に関する一試論」『古事記大成』第二卷、平凡社、昭和三七年、二二〇～六〇頁参照。さらにまた、独自の法隆寺論、柿本人麻呂論で、怨霊の鎮魂が日本文化の底にあるものとした梅原猛氏の「鎮魂」の意味も、折口鎮魂説とは没交渉である。それは死書の祀り、供養の意しかもっていない。

(6) 松前健『古代伝承と宮廷祭祀』塙書房、昭和四九年、一〇四～五〇頁。これをさらに概論の一節風にすると、上田正昭『日本神話』岩波新書、一九七〇年、四四頁のようになる。

(7) 土橋寛『古代歌謡の世界』塙書房、昭和四三年、六一～八二頁、一七四～六頁。また靈魂観についても、土橋氏は折口が専ら外来魂・遊離魂の授受を説くのと是对照的に、すべての鎮魂呪術を模倣ないしは感染呪術と解釈するところから、タマは実体的存在ではなく機能的存在であると強調する（同書、一二五頁）。

(8) 鎮魂理解のためにもっともよくまとまっているのは、松前氏の前掲書第三章「鎮魂祭の原像と形成」である。概論的な詳しい説明は同書に委ねる。

(9) 本居宣長『古事記伝』八之巻 『本居宣長全集』第九卷、筑摩書房、昭和四三年、三七五頁。

(10) 平田篤胤『古史伝』十一之巻『新修 平田篤胤全集』第二卷、名著出版、昭和五二年、八一～三頁。ただし、篤胤が鎮魂祭とは別に鎮魂を「真一成神之伝」と注した箇所があるとされ、行法実践的な面への考慮のあったことが指摘されている。鎌田東二「平田篤胤の心靈研究」(1)『心靈研究』四四三号、一九八四年、三九頁参照。

(11) 伴信友『鎮魂伝』『伴信友全集』第二卷、国書刊行会、明治四〇年、六二九頁。

(12) 同書、六四一頁。

(13) 信友は『神楽歌考』において、岩屋戸の招事は「神慮を和め奉らむ」とする「熊」である、「武く厳き心を和むるはをかしきわざにしくものやあるべき」として、ウケフセ、ウケツキに鎮魂の意味は認めていない（『伴信友全集』第五卷、二六一～二頁）。

(14) 伴信友『鎮魂伝』、六四五～六頁。

(15) 松前、前掲書、一〇八頁。ただし、呪宝と衣の違いは考慮されている（同書、一一九頁）。

(16) 伴信友『鎮魂伝』、六四七頁。

(17) 同書、六五二頁。

(18) 伴信友『方術源論』『伴信友全集』第五卷、国書刊行会、明治四二年、一三三～五頁、一四四～七頁。これはフレイザーの共感呪術論の内容（homeopathic: imitative;

contagious といった類型、およびその種の因果律に基づく偽科学という定義)とそれが世に出た時期を考えれば無理ないとも言えるが、「振る」呪術と「結ぶ」呪術を「鎮まる」という結果から自覚的に区別したにもかかわらず、その間の関係を「幽理」(『鎮魂伝』六四六頁)「神たちに請^{コトノミ}祈^ミて」(同書、六五五頁)とまでしか述べない。「靈魂の問題を問いつつ、その窮極一步の詰めを欠いていた」(森田康之助『伴信友の思想』ペリかん社、一九七九年、二〇六頁)と評されるゆえんである。

(19) これは逆に言えば、行法実践的色彩が濃いため後学が扱いかねている、ということであろう。従来の鎮魂研究は呪術と儀礼を対象とするのみで、文献資料としても歴然と存在する行法を視野に入れていない。鎮魂研究は呪術・儀礼・行法の三分野が揃わねば不完全のそしりをまぬがれないのである。そして行法研究にとっては、鎮魂祭の考証を中心とした伴信友の『鎮魂伝』よりも、鈴木重胤の『祝詞講義』の方が、より広範な事象を射程にいらした示唆的なものとして評価できるのである。

(20) 折口が「先輩もふゆは『殖ゆ』だといひ、鎮魂即みたまふりのふると同じ語だと……してゐる」(折口「ほうとする話」全集第二巻、四三五頁)と言っているのは、重胤のことであろう。折口の重胤評はきわめて高く、「国学者中最大の人の感さへある」「神道学者の意義に於ける国学者中の第一位」(「神道に現れた民族論理」全集第三巻、一五四頁、一六二頁)などとまで述べているから、その鎮魂説を知らなかったはずはないのである。

(21) 鈴木重胤『延喜式祝詞講義』一二巻下 一六「鎮魂祭」『鈴木重胤全集』第一巻、鈴木重胤先生学徳顕揚会、昭和一四年、五八五頁、五八七頁、五九六～七頁。

(22) 同書、五八六～九頁。

(23) 序章の註(14)で述べたように、島菌論文には、本書と独立に本書を先取りする指摘や問題意識があるが、その中に、鈴木重胤の鎮魂説がまさしく折口鎮魂説を先取りするものであることも指摘されている(島菌『折口信夫における「民族論理」の展開』五〇四～五頁)。

(24) 以上、鈴木重胤、前掲書、五九七～九頁。

(25) 折口「原始信仰」全集第二〇巻、二〇五～六頁。

(26) 鈴木重胤、前掲書、五九九～六〇〇頁。

(27) 同書、六〇四頁。

(28) 同書、六二三頁。

(29) 同書、六〇五頁。

(30) 同書、六〇一～二頁。

(31) 同書、六〇三～四頁。なお、引用文中の「靈合」の語に注意。これも折口鎮魂説の先取りである。

(32) 同書、六二一頁。

(33) 同書、六〇三頁。

(34) 同書、六〇九頁。

(35) 同書、六一九～二〇頁。

(36) 同書、六二一頁。

(37) 以上、同書、六〇八頁。なおこの二つについては、行法としての鎮魂説として重要な資料を残した本田親徳、川面凡児の両名も、鎮魂とする。影響関係があるのかもしれない

ない。

(38) 同書、六二〇頁。

(39) 折口「花の話」全集第二巻、四八四～六頁。折口「大嘗祭の本義」全集第三巻、一八九～九一頁。その他随所に同様の言及がある。

(40) 普通には「振る」と読んで然るべきものをも、折口はおおむね「触る」と読む。例えば、石上神宮(物部氏系統)の十種の神宝に伴なう「布瑠部由良由良止布瑠部」の呪言に対して、ほとんどの説は「振るへ……」と解しているが、折口は「触れよ。不可思議靈妙なる宜しき状態に相触れよ。寄り来る御魂よ」と、接触の意味に解釈している(折口「小栗外伝」全集第二巻、三六五頁)。また玉の動きに関しても、振れると解くよりは「玉と玉の相触れる音」(折口「剣と玉と」全集第二〇巻、二三一頁)とのみ言い、魂匣振動にしても、さすがに匣が触れるとは言わないが、「さうする間に御魂は微妙に発動して、完全に聖なる御身に入り鎮まる……匣を振りながら、御匣の自在なる発動を促してゐる」(折口「文学と饗宴と」全集第七巻、二八六頁)とするなど、「振る」の語義は不自然なほど影が薄いのである。

(41) 折口「神道宗教化の意義」全集第二〇巻、四五九頁。

(42) 折口「産霊の信仰」全集第二〇巻、二五六頁。

(43) 同書、二五四頁。

(44) 折口「原始信仰」全集第二〇巻、二〇二頁。

(45) 折口「古代人の思考の基礎」全集第三巻、四一三頁。

(46) 折口「即位御前記」全集第二〇巻、三一頁。

(47) 折口「神々と民族」全集第二〇巻、五〇四頁。

(48) 折口「産霊の信仰」全集第二〇巻、二五八～六〇頁。

(49) 折口「神道の新しい方向」全集第二〇巻、四七〇～一頁。このムスビの神について、もともとは生産神・農耕神だとする考えもあるが(松前、前掲書、一四二頁)、原像をたずねて原始宗教の素朴な表現態を指摘するだけのそのような方向は、折口の発想とは没交渉なものと思われる。

(50) 折口「大嘗祭の本義」全集第三巻、一八九～九三頁。

(51) 折口「産霊の信仰」全集第二〇巻、二五八頁。

(52) 折口「日本文学の発生」全集第七巻、一〇九頁。

(53) 西角井正慶氏の鎮魂理解と産霊理解は、この点から見れば、両者の境界線が曖昧であるという批判を免れ得ない(西角井、前掲書、三一六～二〇頁、三九三～四頁、四一六～七頁などを検討されたい)。

(54) ただし、折口自身の解釈の動揺により、同一呪術が二通りに積かれる事も少なく、その場合それらか二つの類型に重複して属するか、あるいは所属が流動的であるのは、言うまでもない。細かく言えばこれらの中間的な類型も当然考えられるが、いたずらに細分化することは、類型化の所期の目的を裏切るに等しい。個々の読者の、それぞれの必要と便宜に応じた精密な分類作業のための、粗雑ながらも作業のし易い足場を整えるのが、一般的分類整理の役割というものであろう。

(55) 折口「日本芸能史六講」全集第一八巻、三五五頁。

(56) 折口「日本古代の国民思想」全集第二〇巻、一六六頁。

(57) 折口「歌の発生及びその万葉集における展開」全集第九卷、九五頁。なお、ここでは芸能を行なう者自身の魂が相手に入る、となっており、「魂殖ゆ」類型への傾斜を示している。

(58) 同書、九七頁。

(59) 折口「日本芸能史六講」全集第一八卷、三五五頁。

(60) 同書、三五八～九頁。

(61) 折口「上代貴族生活の展開」全集第九卷、三八頁。

(62) 折口「国文学の発生(第二稿)」全集第一卷、九二頁。

(63) 折口「原始信仰」全集第二〇卷、二〇一頁。

(64) 折口「文学と饗宴と」全集第七卷、二九三頁。

(65) 折口「小栗小伝」全集第二卷、三六二～三頁などを参照。

(66) 折口「靈魂」全集第二〇卷、二一五頁。

(67) 折口「上代葬儀の精神」全集第二〇卷、三八六頁。

(68) 折口「大嘗祭の本義」全集第三卷、一九一頁。

(69) 折口「日本芸能史六講」全集第一八卷、三五九～六二頁。

(70) 折口、同書、三七〇頁。

(71) 折口、同書、三五七～八頁、折口「上代葬儀の精神」全集第二〇卷、三六三～七一頁、など。

(72) 折口「靈魂の話」全集第三卷、二六六頁。

(73) 折口「上世日本の文学」全集第一二卷、四二一～二頁・

(74) 折口「和歌の発生と諸芸術との関係」全集第一七卷、八一頁。

(75) 折口「鷹狩りと操り芝居と」全集第一七卷、四四〇頁。

(76) 折口「東歌」全集第一三卷、六五頁。

(77) 折口「国文学」全集第一四卷、一〇一～二頁。

(78) 折口「産靈の信仰」全集第二〇卷、二五六頁。折口「平田国学の伝統」全集第二〇卷、三三四～五頁などに出てくる表現。

(79) 折口「日本文学の発生」全集第七卷、一三一頁。

(80) 折口「上代葬儀の精神」全集第二〇卷、三五六頁。

(81) W・ゴーマン／村山訳『ボディ・イメージ』誠信書房、一九六八年。B・ランデイス／馬場・小出共訳『自我境界』岩崎学術出版社、一九八一年。藤縄昭「自我漏洩症状群について」(宮本昭雄編『分裂病の精神病理 1』東大出版会、一九七二年)などを参照。詳しくは第Ⅱ部で論ずる。また本書の姉妹編となる拙著『鎮魂行法論』(春秋社、一九九〇年)では、このような心身論が行法分析の主要な視点となっている。

(82) 山本健吉『釈迦空』角川選書、一九七二年、一三～五、一五八、二三二頁。

第二章

(1) 折口「日本古代の国民思想」全集第二〇卷、一八二頁。

(2) 折口「古代生活に於ける惟神の真意義」全集第二〇卷、三九七頁。

- (3) 折口「即位御前記」全集第二〇卷、三七頁。
- (4) 同書、同頁。
- (5) 折口「劍と玉と」全集第二〇卷、二二九頁。
- (6) 折口「上代葬儀の精神」全集第二〇卷、三五八頁。
- (7) 折口「古代生活に於ける惟神の真意義」全集第二〇卷、四〇〇頁。
- (8) 折口「上代葬儀の精神」全集第二〇卷、三六二頁。
- (9) 折口「古代人の思考の基礎」全集第三卷、四〇一～二頁。
- (10) 松前健氏は、大嘗祭々神の原型を、生成の神ないし祖霊と稲の神（タカミムスビとミケツカミ）と考え、大嘗祭（収穫祭）の原型は、斎田のそばの仮宮で新穀による神饌・神酒を神に供し、自らも食するようなものだったとして農耕儀礼の性格を強調し（『古代伝承と宮廷祭祀』塙書房、昭和四九年、五三～六頁）、岡田精司氏などはそれに加えるに、服属儀礼としての食物供献という性格を強調する（『古代王権の祭祀と神話』塙書房、昭和四五年、二七～四二頁）。
- (11) 『延喜式』卷第七「踐祚大嘗祭」（『神典』大倉精神文化研究所、昭和一一年）、一二六四～五頁、一二七〇～三頁。
- (12) 吉野裕子『隠された神々』講談社現代新書、一九八～九頁。真弓常忠『日本古代祭祀の研究』学生社、昭和五三年、一七頁、二八頁、七〇頁。
- (13) 折口「大嘗祭の本義」全集第三卷、一九五～六頁。
- (14) 同書、一九六～七頁。
- (15) 同書、二一三～四頁。
- (16) 同書、一九四頁。
- (17) 折口「原始信仰」全集第二〇卷、二〇七頁。
- (18) 折口「大嘗祭の本義」全集第三卷、二二四～五頁。松前健氏は、繰り返される湯水の行事について、「一種の雨呪ではなかろうか」としている（『古代伝承と宮廷祭祀』六五頁）。
- (19) 折口「大嘗祭の本義」全集第三卷、二一三頁。
- (20) 谷川健一「王権の発生と構造」『日本民俗文化大系 3 稲と鉄』小学館、昭和五八年、四三八頁。
- (21) 折口「古代人の信仰」全集第二〇卷、一一五頁。
- (22) この三者の区別は折口に限らず、たとえば、拙著『鎮魂行法論』で扱った、行法実践家にして神道学者の田中治吾平も明確にしている。田中は、『天照大神の研究』（霞ヶ関書房、昭和四八年）において次のようにいっている。「ミコトには必然に発命者と受命者との相対関係が存在する」（二二〇頁）「主権の主体たる天照大神……空極において世界は天神の意志である命^{みこと}によって統一される」（二二六頁）。『鎮魂行法論』の第五章参照。
- (23) 折口「神道に現れた民族論理」全集第三卷、一五六頁。
- (24) 同書、同頁。
- (25) 折口「大嘗祭の本義」全集第三卷、一九〇頁。
- (26) 折口「古代人の思考の基礎」全集第三卷、四〇一頁。
- (27) 折口「古代生活に於ける惟神の真意義」全集第二〇卷、三九七頁、四〇〇頁。
- (28) 折口「原始信仰」全集第二〇卷、二〇七頁。

- (29) 折口「剣と玉と」全集第二〇卷、二二九頁。
- (30) 折口「上代葬儀の精神」全集第二〇卷、三五七頁、三六二頁。
- (31) 折口「即位御前記」全集第二〇卷、三六～七頁。
- (32) 折口「古代人の信仰」全集第二〇卷、一三六～七頁。
- (33) 折口「神々と民俗」全集第二〇卷、五〇五頁。
- (34) 折口「靈魂」全集第二〇卷、二一二頁。
- (35) 即位前紀戊午年九月。「時に道臣命に勅すらく。『今高皇産靈尊を以て、朕親ら^{うつしはひ}頭齋を作さむ。汝を用て齋主^{いはひのうし}として……』」は、天皇が自ら高皇産靈尊となって道臣命の齋をうける、と解釈されることが多いようである。『日本古典文学大系 67 日本書記上』（岩波書店、一九六七年）の頭注もそう解釈している（二〇二頁）。
- (36) 折口「即位御前記」全集第二〇卷、三六～七頁。
- (37) 西角井正慶『古代祭祀と文学』中央公論社、昭和四一年、四一一頁。
- (38) 折口「即位御前記」全集第二〇卷、二九頁。
- (39) 山折哲雄氏は、折口の頭齋解釈は、「高皇産靈神自身が神武のからだに入るということでもある」と言い切ってしまうが、産靈神の重層的な性格をみれば、またとくにこの文脈で折口が「八神殿の五前の産靈神は、御靈御自躰でなく、御靈を安く宜しく物に詰合せしめる威力を申す」（「即位御前記」全集第二〇卷、三一頁）と断っているのをみれば、極端すぎる理解と言わざるをえない。頭齋を「呪的な^{カリスマ}靈威を身につける体験」「身心の徹底的な制御によってみずからに靈威をつけるための鎮魂の儀礼」とするなど、折口の用語をやや自由に用いながら独自の議論を展開するが、そこでいう「身心」の制御とは一体何か、折口の「詩人的直観力」による晦渋な表現が、同様の文学的修辞法で繰り返されているだけのように思われる（山折哲雄『天皇の宗教的権威とは何か』三一書房、一九七八年、八六～九〇頁、一三四頁など参照）。
- (40) 折口「神道に現れた民族論理」全集第三卷、一六五頁。折口「言靈信仰」全集第二〇卷、二四六頁。
- (41) 折口「古代人の信仰」全集第二〇卷、一一六頁。
- (42) 折口「神道に現れた民族論理」全集第三卷、一五五頁。
- (43) 折口「呪詞及び祝詞」全集第三卷、二五三頁。
- (44) 折口「万葉集研究」全集第一卷、四一一頁。
- (45) 折口「天照大神」全集第二〇卷、一〇〇頁。
- (46) 折口「剣と玉と」全集第二〇卷、二三〇頁。
- (47) 折口「上代葬儀の精神」全集第二〇卷、三七七頁。
- (48) 第一章で見た通り、折口によると、鎮魂呪術たる歌舞奏楽によって著けられる魂は、その出自から（一）施術者自身の分魂、（二）歌・舞・楽自身に潜む魂、（三）これ以外の他から誘発される魂、と三種類考えられている。この三者が各所で明快な断り書きなしに使い分けられるわけだが、三つの別を承知して読めばどの意味で述べているかは、混乱なく判別できる。ここでは（三）の意味での魂が、歌舞で著けられる、という発想であろう。ちなみに、この先帝から新帝への天皇霊移動に対応する天孫降臨神話においては、皇祖神が直接自らの分魂としての天皇霊を、皇孫に降すわけであるが、この両場面の登場人物を比べると、神話の皇祖神に対応する者は先帝ではなく、むしろどちらかといえば遊

部であろう。筆者はそこでさらに、鎮魂は人間の行なう呪術で産霊は神の行なう技術、という区別も提出したが、様々な一貫性のない言い換えを嫌わない折口説に対しては、当然ながら便宜的な有効性しかもたない。たとえば、「我々の国の神信仰の大きな意味は、神が靈魂を我々の身体につけて下さる、鎮魂して下さると言ふ事にある」（「祭りの話」全集第一五巻、二七四頁）という場合の「鎮魂」は、当然神の行なう確実な技術を指しているのである。がそうした用語の末節の混乱はともかく、遊部が行なう天皇霊移動の鎮魂呪術は、折口の発想によれば、おそらく天孫降臨神話の皇祖神の技術を再現する呪術なのである。

（４９）折口「即位御前記」全集第二〇巻、三七～八頁。

（５０）この靈魂の部分的外在化による安らかさという信仰の指摘は、後学もおおむねこれを継承し（たとえば松前健『古代伝承と宮廷祭祀』一四三頁、一四六頁）、またおそらくはこれらと独立に、神道行法実践家の中により極端な形の対応物がみられるが（山蔭基央『神道の現代的解義』霞ヶ関書房、昭和三七年、三四九～六三頁参照）、さかのぼれば、つとに鈴木重胤が言明している。「偕如此く鎮御魂の事を物為給へらむには、大御心安く大坐々す耳ならず、守護坐す神の御勢を得給ひ大御身剛健に大坐々て、内外の殃災無く大御寿は手長の大御寿と堅石に常石に坐む」（『鈴木重胤全集』第一一巻、鈴木重胤先生学徳顕揚会、昭和一四年、五八九～九〇頁）。

（５１）折口「歌及び歌物語」全集第一〇巻、一六〇頁。

（５２）松前『古代伝承と宮廷祭祀』一四六頁。

（５３）『鈴木重胤全集』第一一巻、五九〇頁。

（５４）加藤玄智『本邦生祠の研究』中文館書店、昭和九年、四九～五四頁。なお、加藤は生祠に、「他人が建てゝ呉れる」ものと「自ら建てる」ものの二種を区別するが（三八五頁）、ここで扱おうとするのは、加藤の研究中では軽い比重しかない後者の方である。

（５５）谷省吾『神道原論』皇学館大学出版部、昭和四六年、一九六～二〇九頁参照。なお、出雲国の大国主神と、大和国の大物主神（これが『紀』では大国主神の幸魂・奇魂とされている）が元来別神であったとの指摘もあるが（鳥越憲三郎『出雲神話の成立』創元社、一九七一年、一九四～二一五頁参照）、こうした史実としての古代史が闇齋の考慮に入っていないのは勿論である。

（５６）同書、二一〇～三頁。

（５７）山崎闇齋「持授抄」『日本思想体系 39 近世神道論・前期国学』岩波書店、一九七二年、一三七頁。

（５８）『折口信夫全集』中に闇齋への言及は一回のみなので、両者の影響関係は不明である。

（５９）山折『天皇の宗教的権威とは何か』一三七頁。なお同書で山折氏は、宮田登氏や山口昌男氏の天皇論に言及しているが、前者の天皇霊と穀霊を不可分にとらえる立場は、本稿の立場からは評価できない。また後者のいう天皇制の「象徴空間」といった神話論的議論は、折口のいう「実証的」（全集第二〇巻、三五六頁）——靈魂を三次元空間内の延長をもった半ば物質性を帯びた実体と考える——方向とは異質であり、したがって本書のめざす折口説そのものの解明にはほとんど交渉する所がない（同書、二五頁、三六～四四頁参照。また宮田登『生き神信仰』塙新書、一九七〇年、一〇三頁参照）。

- (60) 折口『国文学の発生（第三稿）』全集第一巻、六二頁。
- (61) 折口『国文学の発生（第四稿）』全集第一巻、一三一頁。
- (62) 折口「古代生活の研究（常世の国）」全集第二巻、三五頁。
- (63) 折口「民族史観における他界観念」全集第一六巻、三一一頁。
- (64) 折口「来世観」全集第二〇巻、二一九頁。

(65) 鳥居龍蔵は古代トルコの宇宙三分説は、上・中・下三界とする観方（Vertical division の理論）から、東南・西北・極北の三方とする観方（Horizontal division の理論）に進んだ、つまり宇宙観が垂直説から水平説になったという事実を指摘し、日本の宇宙観や道教の宇宙観をみても一般的に宇宙観は、「自然に縦から横へ遷るようであって、この事は、思想史上特に考うべき事柄である」と述べている（『人類学上より見たる我が上代の文化』『鳥居龍蔵全集』第一巻、朝日新聞社、昭和五〇年、一五頁）。この垂直的宇宙形態論から水平的宇宙形態論への移行という説が、現在の神話学で一般的にどう扱われているのか不案内であるが、ここでは思想的、あるいは発達史的な前後関係の事実を問題にしているわけではなく、まずは折口の所論中でこの両者が明確に区別されず、曖昧に混在したまま用いられている、という点を指摘したいのである。実はこの折口と鳥居は、前後してそれぞれ、「妣が国へ、常世へ」（一九二〇年、全集第二巻三～一五頁）、「妣の国」（一九二一年、『鳥居龍蔵全集』第七巻、四一九～二二頁）という論考を発表している。両者の作業については大林太良氏が、「鳥居論文には折口論文には欠けている重要な視角がある。その一つは、具体的な民族誌的事例との比較において問題を考察する立場であり、その二は、妣の国や根の国を、上中下の宇宙三界の構造のなかの下界にあてたことである。鳥居の研究の出来栄えがどうであるかはともかくとして、今日の私の目からみると、妣の国を宇宙の全体構造中に位置づけようとした点においては、鳥居論文は折口論文よりも高く評価すべきものと思われる」と述べているように（大林太良『日本神話の構造』弘文堂、昭和五〇年、一八三頁）、鳥居の分析的な明快さと折口の文学的なかつ話題が多彩に飛躍する難解さは、著しい対照をなす。もっとも、鳥居の作業にしる、すぐ続けて「折口、鳥居両氏の《妣の国論》は、その後の岡氏の場合も同じであるが、共通した欠陥をもっている。それは、妣の国という概念が、いかなる他の概念と対立するものであるかを個々の事例について検討していないことである」と批判されるのだが、それについて大林氏自身は、神武東征伝説では妣の国＝神、父の国＝陸乃至は山という対立概念になっており、スサノヲ神話においては妣の国＝根堅洲国＝海、父の国＝《この国》＝地上の現世という対立概念になっており、「神話の文脈によって同じではない……鳥居が妣の国を宇宙の全体構造のなかに位置づけようとした意図は正しかったが、上中下三界のうち下界に割り当てたのは疑問……垂直的三界構造は明瞭でない」とした（同書、一八四～九頁）。そこで問題となっているのはもっぱら「妣の国」であり、ここで筆者が問題としたいのはむしろ「常世」ではあるが、右の折口、鳥居、大林氏三者の「妣の国論」の比較は、だいたい折口の常世論の宇宙論的な曖昧さを示すものとして、援用できるであろう。折口には鳥居のように垂直分割の理から水平分割の理への移行といった思想史的な見通しがあるわけではなく、大林氏のように天孫降臨以前は天と地の対立・融和があったがそれ以後は「自由な交通が壮絶」「高天原は遠く」になったという分析（同書、二一頁、七九頁、一六六頁）がはっきりあるわけでもない。想像の翼が時空を超えて垂直にも水平にも、まさに縦横無碍に羽ばたいている

のである。ついでながら、垂直と水平の二軸について私感を述べたい。折口が「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つた時、遙かな波路の果」に感じたのが「のすたるぢい」「恋慕」「憧れ心」といった感情であったのに対し（「妣が国へ、常世へ」全集第二卷、五～六頁）、長崎県対馬在住の無名の一学徒が「中国の西北を旅行して、広漠たる黄土の世界と、蒼い天空の中間に、白銀の氷河が光る風景を眺めたとき」に感じたのは神が「天から銀嶺に先ず降り、そして地上に下りてくるのが当然」という垂直的宇宙観の実感だったといい、それを海の彼方へ往還する祖霊という観念と対照させている（永留久恵「イツ山（聖地）とホリ山（葬地）を持つふる里の『神』と『仏』」『まつり』四五号、昭和六〇年、一三七～八頁）。ここから、垂直軸の無色無臭の鋭さと水平軸にまつわる人間臭い生温さの印象の異質性を嗅ぎ分けるのは、難しくない。

（66）折口「民族史観における他界観念」全集第一六卷、三三九～四二頁。

（67）折口「追ひ書き」全集第三卷、五〇一頁。

（68）折口「日本文学の発生——その基礎論」全集第七卷、九～一〇頁など。

（69）折口「即位御前記」全集第二〇卷、二八頁。

（70）拙著『鎮魂行法論』の第四章「川面凡児の鎮魂行法説——脱魂型シャーマニズムの身体論」を参照。

（71）「天皇の御鎮魂に就いては、甚だ恐れ多くして、これが説明に困難を感じずる次第であります」（川面凡児『祖神垂示の鎮魂』『川面凡児全集』第一卷、六七六頁）とか、「秘事に属すれば、ここに明らかに申し述ぶること叶はず」（川面凡児『憲法宮』『川面凡児全集』第九卷、一〇七頁）とか、説明の中絶されることが少なくない。

（72）川面凡児『憲法宮』『川面凡児全集』第九卷、一一〇～二七頁。

（73）川面凡児『祖神垂示の鎮魂』『川面凡児全集』第一卷、六七七頁。

（74）同書、七三三頁。

（75）同書、七三〇～四頁。

（76）川面『憲法宮』、一一四頁。

（77）同書、一一一頁。

（78）同書、一二八頁。

（79）同書、一七一頁。

（80）同書、一〇五～七頁。

（81）同書、一二九～三〇頁。

（82）以上、川面凡児『三種の神器』『川面凡児全集』第六卷、三六五～六頁。

（83）川面『憲法宮』八六頁。

（84）同書、同頁。

（85）同書、一三一頁。

（86）川面『祖神垂示の鎮魂』七二五頁。

（87）川面『憲法宮』八六～九六頁。

（88）川面凡児『建国の精神』『川面凡児全集』第六卷、三一八～二〇頁。

（89）同書、三二〇頁。

（90）川面『憲法宮』一一五頁。

（91）同書、一一三頁。

- (92) 川面『祖神垂示の鎮魂』七二五頁。
- (93) 同書、六七八頁。また同書、七二八頁参照。
- (94) 同書、六八七頁。
- (95) 同書、七一〇頁。
- (96) 本田親徳の鎮魂説およびその流れをくむ大本系の鎮魂説については、拙著『鎮魂行法論』の第三章「大本系の鎮魂帰神説——シャーマニズム基礎論の観点から」を参照。
- (97) 鈴木重道編『本田親徳全集』山雅房、昭和五二年、九二～三頁。
- (98) 拙著『鎮魂行法論』第四章。
- (99) 川面『三種の神器』三七九頁。
- (100) 「天狗の蔭間みたやうな」神隠しの子供の聞き取りに熱中した平田篤胤を評して、折口は「これもわれ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って聴いたものと思ふほどです。尤、私は幸福なことに、国学を研究してをります一面に、国学の何かの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」(折口「平田国学の伝統」全集第二〇巻、三三三～五頁)とさりげなく述べて、「心霊学者」の仕事に相当な注意をはらっていたことを公言しているから、彼らや、彼らと近縁の実践家の発想を多少とも参考にしていたと想像することは、まったくの的外れではない。

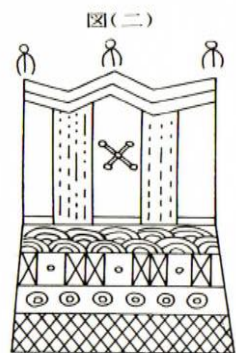
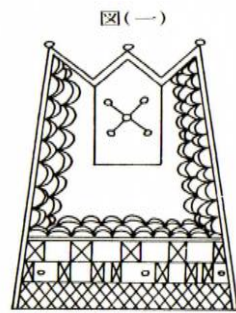
第三章

- (1) 星野輝興『皇室の祭祀』『神道講座』第三巻、原書房、昭和五六年復刻、六五頁。
- (2) 宮地直一『神道史序説』理想社、昭和三二年、七七～九頁。
- (3) 加藤玄智『神道の宗教發達史的研究』中文館、昭和一〇年、一七七～八頁。
- (4) 同書、一四一～二頁。
- (5) 三品彰英『建国神話の諸問題』『三品彰英論文集』第二巻、平凡社、昭和四六年、二六八～七七頁。
- (6) 三品彰英『ミタマフリの伝承』『三品彰英論文集』第四巻、一四八～九頁。
- (7) 同書、一四一～二頁。
- (8) 中山太郎『日本巫女史』大岡山書店、昭和五年、二一〇～二〇頁。
- (9) 西角井正慶『古代祭祀と文学』中央公論社、昭和四一年、三二八頁。
- (10) 倉林正次『饗宴の研究(儀礼編)』桜楓社、昭和四〇年、七六頁。
- (11) 同書、一一一頁。
- (12) 同書、五六六頁。この(2)～(4)については、折口「大嘗祭の本義」全集第三巻、一九〇～五頁を参照。
- (13) 倉林正次「宮廷の祭り」『講座 日本の古代信仰 3』学生社、昭和五五年、一八一～二頁。
- (14) 吉田義孝「望祭歌について」『国学院誌』五六一六、一九五六年。
- (15) 折口「文学様式の発生」全集第七巻、一八三～五頁。なお「生命標」ライフ・インデキスについては、第Ⅱ部でやや詳しく論じることになる。第六章の第三節「瞑想的叙

景鎮魂歌謡の発想と発生——ライフ・インデキス論序説」を参照。

- (16) 折口「声楽と文学と」全集第七卷、二四一頁。
- (17) 折口「詞章の伝承」全集第七卷、一七八頁。
- (18) 折口「古代人の信仰」全集第二〇卷、一三二頁。
- (19) ちなみに折口には、「家・村ほめの形にも、勿論土地鎮静の義あること」という一節がある（「翁の発生」全集第二卷、四〇六頁）。あるいはこれらがヒントになって、また多少の誤読もあって、右にみたような「地霊鎮魂」の語が発想されたものかとも思われる。
- (20) 岡田精司『古代王権の祭祀と神話』塙書房、昭和四五年、六七～八頁。
- (21) 同書、七三～四頁。
- (22) 同書、八九頁。
- (23) 同書、二七頁。
- (24) 折口「神道に現れた民族論理」全集第三卷、一七〇頁。
- (25) 岡田、前掲書、二七～三二頁。
- (26) 西村享「鳥のあそび考——古代鎮魂の一考察」『講座 日本神話研究 3』学生社、昭和五二年、一〇三～一五頁。
- (27) 折口「万葉集研究」全集第一卷、四〇九頁。
- (28) 西郷信綱「鎮魂論——劇の発生に関する一試論」『古事記大成』第二卷、平凡社、昭和三七年、二二〇～六〇頁。
- (29) 同書、二四八頁。
- (30) 三隅治雄「神楽と巫女舞」『講座 日本の古代信仰 5』学生社、昭和五五年、一五六頁。
- (31) 折口「産霊の信仰」全集第二〇卷、二六〇頁。
- (32) 山上伊豆母『巫女の歴史——日本宗教の母胎』雄山閣、昭和四六年、二〇頁。
- (33) 同書、二六～七頁。
- (34) 折口「皇子誕生の物語」全集第二〇卷、七九頁。
- (35) 折口「唱導文芸序説」全集第七卷、一〇六頁。
- (36) 折口「古代日本人の信仰生活」全集第二〇卷、二四二頁。
- (37) 折口「水の木火の木」全集第一五卷、二〇九頁。
- (38) 土橋寛「宮廷の歌舞」『講座 日本の古代信仰 5』学生社、昭和五五年、一四九頁。
- (39) 同書、一二五～六頁。
- (40) 同書、一二六頁。
- (41) 同書、一二八頁。
- (42) 土橋寛『古代歌謡の世界』塙書房、昭和四三年、六〇～一頁。
- (43) 同書、六九頁、七四頁、八二頁。
- (44) 同書、一七四～六頁。
- (45) 碓井益雄『靈魂の博物誌』河出書房新社、一九八二年、二三二頁、二三九～四〇頁。
- (46) 松前健『古代伝承と宮廷祭祀』塙書房、昭和四九年、一〇四～五〇頁。
- (47) 同書、一〇七頁。

- (48) 同書、一一三頁。
- (49) 同書、一一一頁。
- (50) 同書、一〇九～一〇頁。
- (51) 同書、一一〇頁。
- (52) 『古語拾遺』『神典』大倉精神文化研究所、昭和五七年、八九一頁。
- (53) 折口「声楽と文学と」全集第七卷、二三九頁。
- (54) 折口「万葉集講義」全集第九卷、一四六頁。
- (55) 以上、真弓常忠『古代祭祀と鉄』学生社、昭和五六年、一一七～二二頁。
- (56) 八束清貫「鎮魂祭について」『神道学』第一六号、昭和三三年、二五頁。
- (57) 安江和宣「鎮魂祭の儀——特に木綿結びについて」皇学館大学神道研究所編『大嘗祭の研究』皇学館大学出版部、昭和五三年、一七八～八八頁。
- (58) 副島知一『鎮魂と齋戒』石清水八幡宮社務所、昭和二五年。なお、このほかは行法関係になる。田中治吾平『鎮魂伝習録』会通社、大正一三年。同『鎮魂法の実修』霞ヶ関書房、昭和三九年。友清九吾『鎮魂帰神ノ原理及応用』汲古書店、大正八年。神之道講義所編『鎮魂氣吹法』神之道講義所自宗会堂、大正一三年。柄沢照覚『鎮魂帰神建国精神、入神奥伝』神誠教会本院、昭和七年（復刻版、さわね出版、昭和五六年）、など。
- (59) 副島知一『鎮魂と齋戒』一六頁。なお、石上神宮の鎮魂祭は古く宮中鎮魂祭に流入したものとされるが、現在に伝わる祭儀は宮中より逆輸入した後世的のものという。祭儀中に「一二三……十」の唱え言および神宝（図）の振動があるほか、「玉の緒を結ぶ」儀があることから（三隅治雄「神楽と巫女舞」一六〇頁参照）、『旧事紀』所伝のままでないことが知られるわけである。ちなみに島根県太田の物部神社の鎮魂祭は、われわれが「物部」の名から期待する十種神宝の儀はまったく含まず、すべて宮中鎮魂祭々儀に則るものである。谷川健一「古代人のカミ観念」『日本民族文化大系、第二巻、太陽と月』小学館、昭和五八年、二一一頁参照。
- (60) 副島知一『鎮魂と齋戒』、一七～二一頁。なお、空海も「十種神宝図」を伝えているが（『弘法大師全集』洋装第五輯、吉川弘文館、明治四三年、一八三～八頁）、副島氏の伝えるものと図案は大同であるものの、綿に幅がつくとか濃淡がつとかの小異はあり、名称には「如意宝珠」とか「父」「母」とかの両部的色づけが加わる。更に著しい差は、「十握の劍」と称する第十一番目の図が、説明なしに加わっていることである。
- (61) 同書、一五頁。鈴木重胤『延喜式祝詞講義』一二之卷下、一六「鎮魂祭」『鈴木重胤全集』第一卷、六〇五～六頁。これらは、神宝の名称の解釈ではあっても、神宝の図案ではないが、ここにその図案の一部の解釈に参考とすべき報告がある。地方の郷土史家による、昭和五八年発行の小著であるから、一般には知られていないと思われるので、ここで紹介しておきたい。加茂喜三著『木花咲耶媛の復活』（富土地方史料調査会、昭和五七年）によると、静岡県富士市の飯綱神社（創建不詳）の元の神主家に五十綱大神宮『神典』なる文書が伝わり、そこには神代文学、神宝図がみられるという。ここで最も興味がひかれるのは、十種神宝図のうち「種々物之比礼」に関する指摘である。副島氏が載せる石上神宮伝の神宝図が図（一）、加茂氏の載せる飯綱神社伝の神宝図が図（二）、同じく加茂氏が引く「祖神积図」なる一種の天象地象図が図（三）である。加茂氏は、図（二）が図（三）の図象化であろうとした（同書、附録、一九～三三頁）。



図(二)に関する解釈は、上から順に、太陽、降りそそぐ光、雲、雨と雷、満々たる水、万物の生滅、蛇の目（竜の象徴）、稔り^{ひれ}の田、というもので、(一)、(二)、(三)と並べてみると、ある種の説得力をもち、さらに鱗を最も多くもつと信ぜられたのは龍であるからこれは龍の比礼であろうというのも、蛇の比礼や蜂の比礼との関連から、おもしろい着眼である。しかし神宝の機能については、「魂を呼ぶとか魂を鎮めるとか」という通り一遍の考えである。

(62) たとえば五色の糸から二色ずつ組みあわせると十通りの組みができるが、それをかせにして紙よりでつなぐやり方とか、また、一本の糸を、輪を作りながら結んでいくやり方とか、最も単純には一本の糸に十個のこま結びをつくるやり方とかである(副島、前掲書、三二～六頁)。

(63) 副島、前掲書、六三頁。

(64) 同書、六六頁。

(65) 同書、六三頁。

(66) 同書、六五頁。

(67) 同書、六六頁。

(68) 同書、六八～九頁。

(69) 同書、七〇頁。

(70) 貝原益軒『養生訓』岩波文庫、一九六一年、二八頁、五一頁、一〇三頁、一〇五頁など。

(71) 副島、前掲書、七一～二頁。

(72) 副島氏は同書の自序において、「種々の教示や援助を与へられた各位」の中に宮地

嚴夫の名をあげており、他の人名は行法関係の文脈で目に触れない者であるから、氏のいう鎮魂行法が宮地嚴夫より教示されたものであることは、間違いない。宮地嚴夫『本朝神仙記伝』（本朝神仙記伝発行所、昭和三—四年）上巻参照。また拙著『鎮魂行法論』の第六章第一節を参照。

（73）種々の鎮魂行法については、拙著『鎮魂行法論』で包括的に論じてある。

（74）藤野岩友「『鎮魂』の語義とその出典と」『国学院雑誌』六九—一一、一九六九年、二五四～五頁。

（75）肥後和男「鎮魂の儀について」『千家尊宣先生還暦記念神道論文集』神道学会、昭和三三年、五一頁。松前健『古代伝承と宮廷祭祀』塙書房、昭和四九年、一〇七頁など参照。

（76）天武帝が道教と深く関わったことが指摘されているが（福永光司『道教と日本文化』人文書院、一九八二年、八～一九頁）、鎮魂との関連で見れば、「招魂」（古くよりミタマツリあるいはミタマフリと訓ぜられている）の語の我邦文献における初出が、ほかならぬ天武十四年十一月二十四日なのである。

第四章

（1）このような分類の発想は、筆者一人の主観がするところではない。たとえば折口が「とにかく鎮魂式といふのは、群臣から天子様に魂をさし上げる事だ、とわかればよい」と述べているのをみれば（「大嘗祭の本義」全集第三巻、一九三頁）、この「鎮魂式」は単なる呪術とは範疇の異なったものをさしているようでもある。注意せずに読みとばせば何でもない言い廻しだが、呪術と儀礼を異なった類型として設定する発想が固まった目でみると、折口その人にも同様の発想が、未整理不分明ながら存在したことは、明らかである。実際そう仮定してみると、折口鎮魂説がよく読み解けるのである。

（2）この、呪術、儀礼、行法という三類型の発想も、単に筆者一人の主観がするところではない。岩田慶治氏の発想は折口の不分明な類型化の発想を明確にした上で、大雑把ながら行法的類型を暗示しているからである。すなわち氏によれば、鎮魂は「単なる呪術、あるいは単なる儀礼」ではなく、「身体と魂との間の不整合を調整する、身体と魂との間の交流あるいは変換を自由ならしめる」行為・行事が中核にある、というのである。岩田慶治「鎮魂の論理」『講座 日本古代信仰 3』学生社、昭和五五年、六五頁参照。

（3）もう一つ別の比喻でいうと、独楽が回転していても、回転軸が一定範囲から出ない限り、それは移動ではない、ということ。移動の語をこの意味で使えば、それは必ずある領域から出て別の領域に入ることだから、これを「魂の授受」と言い換えてもよい。もっぱら折口説のみを問題にするのであれば、この表現の方がわかりやすいであろう。

（4）この類型表の一面的であること、またそれゆえにその有効性にも限界のあることは、承知している。分類基準のうち①と④は、基本三類型を互いに他と区別する特徴に他ならず、したがって各類型自体がそれによってよく理解しうるようになる、という性格のものではない。一方②と③は各類型間の相異を何ら際立たせないというばかりか、類型内においては不統一までもひきおこしているのである。何のために類型表をつくったのか、これ

ではこの作業の妥当性すら疑われるかもしれない。しかしながら、類型化した上での各類型内にみる不統一は、それぞれの研究者のもつ鎮魂理解の不統一にほかならないのであり、この意味から、さまざまな異事象をさまざまな意味で「鎮魂」と呼ぶ、その不都合を指摘したい本章にとって、このあまり美しくない類型表のもつ意義は小さくないのである。

- (5) 折口「産霊の信仰」全第二〇卷、二五六頁。
- (6) 折口「万葉集講義」全集第九卷、二七九頁。
- (7) 西角井正慶『古代祭祀と文学』中央公論社、昭和四一年、三一八頁。
- (8) 同書、四〇六頁。
- (9) 松前健『古代伝承と宮廷祭祀』塙書房、四九年、一四三～四頁。
- (10) 土橋寛「宮廷の歌舞」『講座 日本古代信仰 5』学生社、昭和五五、一二六頁。
- (11) 三隅治雄「神楽と巫女舞い」『講座 日本古代信仰 5』一五六頁。
- (12) 八束清貫「鎮魂祭について」『神道学』一六号、昭和三三年、二四頁。
- (13) 安江和宣「鎮魂祭の儀——特に木綿結びについて」皇学館大学神道研究所編『大嘗祭の研究』皇学館大学出版部、昭和五三年、一七九頁。
- (14) 同書、一八〇頁。
- (15) 同書、一七八頁。
- (16) 八束、前掲論文、二五頁。因みに「現在もこの通りであるとは思はれないが蓋し参考にはなるであらう。鏡に赤。剣に黒。玉に白。比衣に青、各色をあてた点など、頗る深長な意味が酌取せらる」(二五頁)とある。
- (17) 三品彰英「ミタマフリの伝承」『三品彰英論文集』第四卷、一三五～四四頁。
- (18) 『古事記』岩波文庫、二二七頁。
- (19) 松前『古代伝承と宮廷祭祀』一三六頁。西郷信綱『古事記の世界』岩波新書、一九六七年、九五頁。
- (20) 三隅「神楽と巫女舞い」一五九～六〇頁。
- (21) 土橋「宮廷の歌舞」一二七頁。
- (22) 松前『古代伝承と宮廷祭祀』一一九頁参照。
- (23) この所作に対応する天岩屋戸神話も諸説並立しているが、議論が二重に複雑になるので、ふれないことにする。
- (24) 上田正昭『日本神話』岩波新書、一九七〇年、四四頁。
- (25) 西郷『古事記の世界』八三頁。
- (26) 松本信広『日本神話の研究』平凡社、一九七一年、九二～八頁。
- (27) 土橋寛『古代歌謡の世界』塙書房、昭和四三年、一七五頁。
- (28) 西角井正慶『神楽研究』壬生書院、昭和九年、二〇頁。
- (29) 三隅「神楽と巫女舞い」一五六頁。
- (30) 西角井『古代祭祀と文学』三一五頁。
- (31) 松前『古代伝承と宮廷祭祀』一三一頁。
- (32) 西角井『古代祭祀と文学』四一九頁。
- (33) 『日本書紀』岩波書店、日本古典文学大系67、昭和四二年、二六八頁。
- (34) 西村亨「鳥の遊び考——古代鎮魂の一考察」『講座 日本神話研究 3』学生社、昭和五二年、一〇六頁。

- (35) 西角井『古代祭祀と文学』三二〇頁。
- (36) 折口「上代貴族生活の展開」全集第九卷、四〇頁。
- (37) 折口「大嘗祭の本義」全集第三卷、一九一頁。
- (38) 同書、一九六頁。
- (39) 同書、一九三頁。
- (40) 大岡昇平「折口学と私」『文芸読本 折口信夫』河出書房新社、昭和五一年、五〇～三頁。
- (41) 折口「大嘗祭の本義」全集第三卷、一八四頁。
- (42) 同書、一九六～七頁。
- (43) 同書、二一三頁。
- (44) 同書、二一四頁。
- (45) 折口「古代人の思考の基礎」全集第三卷、三九六～七頁。
- (46) 岡田精司『古代王権の祭祀と神話』塙書房、昭和四五年、三二頁。
- (47) 土橋『古代歌謡の世界』一四九頁。
- (48) 折口「大嘗祭の本義」全集第三卷、一八九頁。
- (49) 同書、一九三頁。
- (50) 土橋『古代歌謡の世界』一七五～六頁、一八〇頁。
- (51) 拙著『鎮魂行法論』（春秋社、一九九〇年）を参照。
- (52) 折口「日本芸能史六講」全集一八卷、三五七～八頁。
- (53) 平山省齋『修道真法』大成教々務庁、明治四五年、一頁。
- (54) 岸本英夫「行の心理」『岸本英夫集』第三卷、溪声社、一九七五年、二七～九頁。
- (55) 山下欣一『奄美のシヤーマニズム』弘文堂、昭和五二年、二五六頁。
- (56) 折口「皇子誕生の物語」全集第二〇卷、七九頁。
- (57) 折口「日本芸能史六講」全集第一八卷、三六五頁。
- (58) 折口「古代生活の研究」「翁の発生」全集第二卷、二七頁、三七三～四頁、三九三頁。折口「年中行事」全集第一五卷、七七～八〇頁。西郷『古事記の世界』九五～九頁。
- (59) この分類の一応用例として、中井久夫「概説——文化精神医学と治療文化論」（岩波講座『精神の科学 8、治療と文化』岩波新書、一九八三年）の六二～三頁を参照。原因・経過等がおそらくはまったく異質でありながら、精神医学という一つの分野に委ねられたからには、その中ですべての症例を位置づける分類表を制作する必要がある。この場合、こうした抱擁力のある分類こそ有効なのであり、同様の事情が、種々多様な説を含む鎮魂の分類にも、あてはまるのである。

第五章

- (1) 折口「石に出で入るもの」『折口信夫全集』第一五卷、二一五～二〇頁。
- (2) 折口「靈魂の話」全集第三卷、二七〇頁。
- (3) 折口「原始信仰」全集第二〇卷、一九九頁。
- (4) 折口「大嘗祭の本義」全集第三卷、一九三頁。

- (5) 折口「小栗判官論の計画」全集第三卷、四五四頁。
- (6) 折口「神と民俗」全集第二〇卷、五〇三頁。
- (7) 折口「三博士頌」全集第二八卷、二四四頁。ほかに折口「紙魚のすみか」全集第二八卷、二六三～五頁。折口「博士論文審査要旨」全集第三〇卷、四七五～七頁。
- (8) 折口「靈魂」全集第二〇卷、二一四頁。
- (9) 同書、二一五頁。
- (10) 折口「劍と玉と」全集第二〇卷、二三一頁。
- (11) 釈迢空『海やまのあひだ』全集第二一巻、九九頁。
- (12) カードが紛失したため、引用箇所を今明らかにできないが、遠くから畏敬と不快をもって見るような、類似の評言は随所に見える。
- (13) 身体論、および心身相関論関係の研究について、ここで網羅的に述べる余裕がないので、ただ代表的な二つの哲学誌『理想』（六〇四号、一九八三年九月）と『思想』（六九八号、一九八二年八月）が、近年それぞれ特集「東洋の身体論」「身体」を組んだことを記しておこう。
- (14) W・ゴーマン／村山訳『ボディ・イメージ』誠心書房、一九六八年、七頁。
- (15) ボディ・イメージとボディ・シェーマについては、西願寺弘通「身体イメージ」『岩波講座 精神の科学 4 精神と身体』一九八三年、一七八～九一頁。大東祥「身体図式」（同書所収）二一一～二頁、など参照。
- (16) 身体境界については、S・H・フィッシャー／村山・小松共訳『からだの意識』誠心書房、昭和五四年、二九～五九頁。
- (17) 精神医学における境界論の比重は、小さくない。特に精神分析学においては、「境界」は元々最重要なテーマの一である。B・ランディス／馬場・小出共訳『自我境界』（岩崎学術出版社、一九八一年）の「訳者序文」参照。また、近年の学際的観点からの関心については、鈴木茂『境界事象と精神医学』（岩波書店、一九八六年）の、特に第四章参照。
- (18) 身体境界と皮膚面、その拡大縮小については、フィッシャー『からだの意識』三〇～三頁参照。
- (19) 境界の強度、一重か二重か、その対象関係については、ランディス『自我境界』九七～一〇〇頁参照。
- (20) 自我漏洩症状群と、その明快な症例分析から導いた「内から外へ」・「外から内へ」という方向性の対立についての指摘は、藤縄昭「自我漏洩症状群について」（宮本昭雄編『分裂病の精神病理 1』東大出版会、一九七二年）を参照されたい。
- (21) ランディス『自我境界』六三～四頁。
- (22) ゴーマン『ボディ・イメージ』一〇二頁。
- (23) 目と鼻に関して今述べたことに因んで、幻聴と幻視の被影響性の強さの原因を考えるヒントが得られる。幻聴は幻視よりも重篤であるとの臨床報告があるが、その原因の一半は、耳の方が目よりも受動性が強いことにある。つまり、目の外界との関わりは、時に「外から内へ」時に「内から外へ」というように変転するのに対し、耳の方向性は一貫して「外から内へ」と受動的なのである。
- (24) 恐怖症と流動体とのこの関係は、妄想とそれに先立つ「妄想気分」及び雰囲気（気体的である）との関係と平行的に考えることができる。H・テレンバッハ／宮本・上田共

訳)『味と雰囲気』みすず書房、一九八〇年、八一～四頁、一二三～四頁、など参照。

(25) 岡野弘彦『折口信夫の晩年』中公文庫、昭和五二年、三七～八頁、一八七頁。

(26) 折口のこういう微細感覚への審美的傾向への共感は、折口「叙景詩の発生」全集第一巻、四一九頁、四四八頁、など参照。また、折口自身のそうした傾向は、本節の最後で引用する三つの歌などに看取される。註(41)～(43)参照。雰囲気的なものと審美的態度との関連は、テレンバッハ『味と雰囲気』九頁、ボイテンデイクによる序文、および四〇頁前後の議論を参照されたい。

(27) 釈迢空『海やまのあひだ』全集第二巻、一二頁。

(28) 同書、一三頁。

(29) 井口・東郷・長谷川・藤井『折口信夫——孤高の詩人学者——』有斐閣新書、一九七九年、一五八頁。

(30) テレンバッハ『味と雰囲気』八一～四頁、八七頁、一二四頁、一三四頁など参照。ここでは、気体的な雰囲気が、外界から内界に流入するさまが記述されている。

(31) 佐々木重治郎「聖痕論——『瘧』を読む」『現代思想 総特集 折口信夫』一九八七年、三月、一三～四頁。四方田犬彦「おのれの容貌の醜さについて」同書、二二頁。

(32) 三島由紀夫「折口信夫氏の思ひ出」『文芸読本 折口信夫』河出書房新社、昭和五一年、一四〇～一頁。

(33) 戸坂康二『折口信夫座談』中央公論社、昭和四八年、一七五頁。

(34) 釈迢空『海やまのあひだ』全集第二巻、一五頁。

(35) 同書、二三頁。

(36) 同書、同頁。

(37) 釈迢空『春のことぶれ』全集第二巻、一五六頁。

(38) 折口「かすかな抗議」全集第二八巻、五七～八頁。

(39) 折口「万葉集と民俗学」全集第九巻、五五九～六〇頁。

(40) 折口の同性愛への言及は夥しいが、一般にそうしたスキャンダラスな私生活情報への嗜好は、傑物の大いなる秘密への扉を開くものではないし、本書のテーマの核心部からも遠い。

(41) 釈迢空『海やまのあひだ』全集第二巻、九六頁。

(42) 釈迢空『倭をぐな』全集第二二巻、二〇三頁。

(43) 同書、同頁。

(44) 岡野弘彦『折口信夫の晩年』中公文庫、一九七七年、五四頁。

(45) 同書、二一〇頁。

第六章

(1) 折口「歌の発生及びその万葉集における展開」全集第九巻、一〇〇頁。ほかに折口「万葉集講義」同巻、三五六頁。

(2) 折口「上代葬儀の精神」全集第二〇巻、三五六頁。

(3) 折口「歌の発生及びその万葉集における展開」全集第九巻、一二八頁。ほかに折口

「原始信仰」同巻、二〇六頁、折口「靈魂」同巻、二一三頁、折口「劍と玉と」同巻、二三二頁など。

(4) 折口「神道に現れた民族論理」全集第三巻、一六五頁。

(5) 折口「上代貴族生活の展開」全集第九巻、四〇～一頁、四四頁。折口「相聞歌概説」同巻、三四七～九頁。折口「古代人の信仰」全集第二〇巻、一三二頁。折口「靈魂」同巻、二一四頁、などを参照。

(6) 折口「歌の発生及びその万葉集における展開」全集第九巻、九五頁。折口「万葉集講義」同巻、一二九頁。折口「日本古代の国民意識」全集第二〇巻、一六七頁など参照。

(7) 折口『国文学の発生（第一稿）』全集第一巻、六四、六六頁。折口「万葉集の解題」同巻、三四一～二頁、等を参照。

(8) 折口『国文学の発生（第四稿）』全集第一巻、一四八頁。

(9) 折口「日本文学の発生——その基礎論」全集第七巻、一九頁。

(10) 折口「叙景詩の発生」全集第一巻、四二三頁。

(11) 折口『国文学の発生（第三稿）』全集第一巻、四二頁。折口『国文学の発生（第一稿）』同巻、七四頁。

(12) 折口「叙景詩の発生」全集第一巻、四三〇頁。

(13) 折口「上代貴族生活の展開」全集第九巻、四〇頁。

(14) 折口「万葉集研究」全集第一巻、四〇六頁。折口「叙景詩の発生」同巻、四四五頁。折口「上代貴族生活の展開」全集第九巻、四〇頁、などを参照。

(15) 折口「歌及び歌物語」全集第一〇巻、一五九頁。

(16) 同書、一六〇～一頁

(17) 折口「歌の発生及びその万葉集における展開」全集第九巻、九八～九頁。他に、折口「万葉集に現れた古代信仰——たまの問題」全集第九巻、五六七頁、折口「万葉集研究」全集第一巻、四〇三頁、などを参照。

(18) 折口「上代貴族生活の展開」全集第九巻、四〇頁。

(19) 同書、同頁。

(20) 三島由紀夫「折口信夫氏の思ひ出」『文芸読本 折口信夫』河出書房新社、昭和五一年、一四一頁。

(21) 折口「叙景詩の発生」全集第一巻、四四八頁。

(22) 折口「批評の意義（Ⅱ）」全集第二七巻、四三～四頁。

(23) 折口「日本文学の内容」全集第七巻、三三五頁。

(24) 折口「批評の意義（Ⅱ）」全集第二七巻、五〇頁。

(25) 折口「歌の円寂する時 続編」全集第二七巻、三一一頁。

(26) 釈超空『海やまのあひだ』全集第二一巻、一二頁。

(27) 折口「去七尺状」全集第二五巻、四五七～六一頁。折口「自歌自註」全集第二六巻、二三四～五頁。

(28) E・シャハテル／空井・上芝共訳『ロールシャッハテストの体験的基礎』みすず書房、一九七五年、一八五～九一頁参照。

(29) 折口「去七尺状」全集第二五巻、四六〇頁。折口「自歌自註」全集第二六巻、二三五頁。

(30) この暖かさと湿り気の治療的価値については、バシュラールが「暖かくて湿ったこれらの物質的イマージュは、われわれを治癒する」と言い切っている（G. バシュラール／小浜・桜木共訳『水と夢』国文社、一九六九年、一八八頁）のを、参照されたい。

(31) 釈迢空『春のことぶれ』全集第二一巻、三五六頁。

(32) 釈迢空『海やまのあひだ』全集第二一巻、一二二頁、「この集のすゑに」。

(33) 折口「叙景詩の発生」全集第一巻、四四六～七頁。

(34) 同書、四四六頁。

(35) 折口「短歌における主観の表現」全集第二七巻、二六五頁。

(36) 釈迢空『海やまのあひだ』全集第二一巻、五四頁。

(37) 折口「短詩論」全集第二七巻、四〇一頁。

(38) 岩田正『釈迢空』紀伊国屋新書、一九七二年、五八頁。

(39) 以上、折口「短歌における人事と自然」全集第二七巻、二七四～七頁。

(40) 折口「歌の円寂する時」同巻、三〇二頁。

(41) 釈迢空『春のことぶれ』全集第二一巻、一四八頁。

(42) 同書、三三五～六頁。

(43) 同書、三三六頁。

(44) 同書、三八八頁。

(45) 折口「滅亡論以後」全集第二七巻、三二三頁。

(46) 折口「短歌の心構え」同巻、三九一頁。

(47) 折口「叙景詩の発生」全集第一巻、四四六頁。

(48) 同書、四四四頁。

(49) 同書、四一九、四二二、四四〇、四四五頁。

(50) 折口「歌及び歌物語」全集第一〇巻、一六一頁。

(51) 折口「短歌における主観の表現」全集第二七巻、二六六頁。

(52) 釈迢空『海やまのあひだ』全集第二一巻、二四頁。これはものの表面が結露している、いわば局所的な液化を詠んだ歌の例である。

(53) 同書、三〇頁。この闇の空間は、白昼の空間よりも濃く澄んでいて、重い。水面がゆらぐ、また雲の動きが静かなのは、大気の密度が濃いからである。

(54) 同書、八四頁。夕闇が大気の透明さを犠牲にして質感を強調し、その濃くなった媒体を、遠くの松の揺れが揺るがしている情景である。

(55) 同書、一二頁。

(56) 同書、一六頁。ここでは日の光そのもの、空の青さそのものが、大気中に充満している。

(57) 同書、二六頁。無音の中にとりこめられた空間に、煙と匂いが充満して濃密さを加えている情景である。

(58) 同書、八〇頁。黒い影が青天に一瞬墨汁のように充満し、さらにその底の深くぼみは、人間の息で充満している。

(59) 折口「叙景詩の発生」全集第一巻、四四八頁。

(60) 釈迢空『海やまのあひだ』全集第二一巻、一二頁。なお、この五句目をみれば、四句までに持続してきた充満感を、折口の神経が持ちこたえられなくなって漏洩してしま

っていることがわかる。虫の声の充満は、それほど重かったのであろう。

(61) 同書、一八頁。

(62) 同書、二六頁。

(63) 同書、二七頁。

(64) 同書、九九頁。

(65) 同書、九九頁。

(66) 同書、一〇〇頁。

(67) 同書、同頁。

(68) 釈迢空『春のことぶれ』全集第二一巻、三五八頁。

(69) 同書、同頁。

(70) 釈迢空『水の上』全集第二一巻、四一四頁。

(71) 同書、同頁。

(72) 釈迢空『遠やまひこ』全集第二一巻、五〇一頁。

(73) 釈迢空『海やまのあひだ』全集第二一巻、一二頁。

(74) 折口「叙景詩の発生」全集第一巻、四一八頁。

(75) 折口「万葉集研究」全集第一巻、四〇四頁。折口「歌謡を中心とした王朝文学」全集第一二巻、二九三頁。折口「古代日本人の信仰生活」全集第二〇巻、二四〇頁、などを参照。

(76) 折口「民族史観における他界観念」全集第一六巻、三六五頁。折口「原始信仰」全集第二〇巻、二〇二頁。折口「古代日本人の信仰生活」同巻、二四一頁。折口「歌の円寂する時」全集第二七巻、二八七～九〇頁、など参照。

(77) 折口「日本文学の発生 序説」全集第七巻、一七四頁。

(78) 同書、一九一頁。

(79) 同書、一九二頁。

(80) 折口「日本文学の発生」全集第七巻、一一一頁。折口「言霊信仰」全集第二〇巻、二四六頁。

(81) 折口「日本文学の発生 序説」全集第七巻、一八一頁。

(82) 同書、一八二～三頁。

(83) バシュラルの『水と夢』の訳者の一人、小浜俊郎氏によれば、「人が想像力を論ずるとき、おそらく明晰ではありえまい」というが(バシュラル『水と夢』三二八頁)、バシュラルは「火については合理主義者となった」(同書、一七頁)のだし、また前科学的思考は直感に裏打ちされた明快さを持っていたという(同書、一八二頁)。バシュラルの用語を借りれば、「物質的想像力」を持つ者が、その実体的法則性に忠実に沿う時、彼はそれなりに明晰に語るができるのである。それが明晰に見えないのは、われわれの側の非であろう。R・カイヨワに関して、次のような同様のことが言われている。すなわち、「カイヨワは古典的ともいえる徹底した合理主義者であり、強靱な理性の使徒であるが、かれは神秘主義や幻想にも強烈な関心を寄せ、夢や非合理について、これほど合理的に語れる人はいないとまで評される」(R・カイヨワ／山口三夫訳『自然と美学』法政大学出版会、一九七二年、「訳者あとがき」一〇五頁)。どれも言い古されたことばかりであるが、いずれにせよ折口がこのような意味での明晰さに欠けていることは、少なくとも正しく指

摘できる。

(84) 折口「日本文学の発生 序説」全集第七巻、一八一頁。

(85) 同書、一九二頁。

(86) 同書、二三九頁。

(87) 折口「民族史観における他界観念」全集第一六巻、三六五頁。

(88) 折口「原始信仰」全集第二〇巻、二九二頁。

(89) これらの分野の言及が、もっぱらトーテミズムと関連することは見ての通りであるが、この語が学術用語として定着して以来、一般には種族の統合等の社会的機能が強調されるけれども、折口の扱いでそのような側面が完全に切り捨てられていることは、注意すべきことである。折口にとって、トーテムは端的に靈魂の在り所であり、それ以外の何者でもないのである。

(90) 折口「批評の意義(Ⅱ)」全集第二七巻、五〇頁。

(91) 折口「三博士頌」全集第二八巻、二四四～五頁。

(92) 折口「短歌における主観の表現」全集第二七巻、二六六頁。

(93) 杉浦民平「折口信夫＝釈迢空」『文芸読本 折口信夫』一五七頁。

(94) 折口「歌の円寂する時」全集第二七巻、二八七頁。

(95) 折口「歌の円寂する時 続編」全集第二七巻、三一〇頁。

(96) 身体と空間、意識空間の二重三重の重なりについては、バシュラールやミンコウスキーという、想像力の論者達が論じている。「世界は私のミニアチュールである」(バシュラール／金井裕訳「気まぐれ、そしてミニアチュールとしての世界」『現代思想 総特集バシュラール』青土社、一九八〇年、八頁)という端的な宣言を見よ。また水と想像力の機能について、「世界を二重にし、事物を二重にする」(バシュラール『水と夢』七八頁)といっているのもこれ以外の何事を言っているのでもない。一方ミンコウスキーは、『精神のコスモロジー』の「3. 内在性、外在性および『観ること』」、「5. 原初的空間」の項目で、同一轍の論議を展開している(E・ミンコウスキー／中村・松本共訳『精神のコスモロジー』人文書院、一九八三年、四八～六二頁、七七～八四頁)。なお折口のこの特徴に言及したものとして、「ヴィジョンを外界に結びつける方法」という指摘がある(前登志夫「幻を見る人」『文芸読本 折口信夫』河出書房新社、昭和五一年、三〇頁)。

(97) 折口「歌の円寂する時」全集第二七巻、二八七～九一頁。

第七章

(1) H・テレンバッハ／宮本・上田共訳『味と雰囲気』みすず書房、一九八〇年、八四頁。ほかに一三四頁など参照。

(2) テレンバッハ、同書、一七頁。

(3) 折口「万葉集研究」全集第一巻、四〇六頁。

(4) 折口「神道に現れた民族論理」全集第三巻、一七〇頁。

(5) 靈魂の出自としての水については、やや詩的に過ぎるが、「われわれの魂の過去は深い水なのである」(G・バシュラール／子浜他訳『水と夢』国文社、一九六九年、八四頁)

という言い方が参考になる。なお、水と折口の関わりについては、「至るところで水の音が響いている」（井口・東郷・長谷川・藤井『折口信夫——孤高の詩人学者——』有斐閣新書、一九七九年、一四五頁）という指摘がある。これは『死者の書』についての言及ではあるけれども、折口の全体に当てはめても正鵠を射ている。

（６）E・ミンコウスキー／中村・松本共訳『精神のコスモロジー』人文書院、一九八三年、一〇九頁。バシュラル『水と夢』二七五頁、二七八頁、など参照。

（７）テレンバッハ『味と雰囲気』一二四頁。

（８）『海やまのあひだ』全集第二一巻、五六頁。なお、この歌とは異なるが、景観の似た別の歌（「目のまへに ゆるゝ一木のまだ見えて、このゆふぐれの やまのしづけさ」）について、ある論者は「一本の木……象徴としての役割を担う……一樹と作者の精神は、見事にとけあって、主体と客体との融合が、無限のひろがりを見せるのである」と述べている（岩田正『釈道空』紀伊国屋、一九七二年、一〇九頁）。しかし、筆者はこの歌に関して、「ひろがり」よりはむしろ、収束感・狭窄感を認める。折口が概して融合・広がりへ赴く傾向を持つのは確かだが、時にそれは強烈に収束するのである。右の論者も、別の箇所「対称を自然のひとつにしぼり、限定して……凝視する」と言っているが、その方がむしろ当たっている（同書、一〇五頁）。折口がさりげなく洩らす「境は点」というような鋭利な指摘（「大倭宮廷の創業期」全集第一六巻、二三二頁）は、こうした特徴を反映したものかもしれない。

（９）釈道空『海やまのあひだ』全集第二一巻、五五頁。

（１０）同書、一〇〇頁。

（１１）折口「万葉集研究」全集第一巻、四〇五～七頁。折口「叙景詩の発生」同巻、四三〇頁。折口「日本文学の発想法の起り」同巻、五一九頁、など参照。バシュラルが、水はイメージを自然の中の事物・事象のようにする、という意味のことを言っている（『水と夢』四〇頁）のは、筆者がここまで述べてきた、「液化・融合」と「景観の類化」という二点をつなぐ恰好の保証である。

（１２）テレンバッハ『味と雰囲気』一二四頁。

（１３）同書、一一五頁。

（１４）同書、一三四頁。

（１５）同書、九頁（F・J・J・ボイテイデイクによる序文）。

（１６）バシュラル『水と夢』一〇頁、三九頁、五七頁、八五頁、など参照。

（１７）同書、一五頁。

（１８）同書、二六頁。

（１９）ちなみに、思い当るままに水的人間をあげようとする、筆者はただちに、作曲家・武満徹氏と、それとの関連でドビュッシーが思い浮かべる。武満氏はドビュッシーに少なからぬ親近感を示しながらも、その水の流れは都会の水溜まりのように生温いとして、近親憎悪をも示している。そしてその武満氏自身の、初期の代表作「弦楽のためのレクイエム」に対するハチャトゥリアンの賛辞は、彼の音楽はこの世のものではなく、まるで深海の底のもののようなのだという、この世離れのしたものであった。同じ水的な人間とは言え、こうした質の差異はある（バシュラルが「深い水」「優しい水」「荒れる水」などを区別している通りである）。これとの比較で言えば、折口は、たとえば瘴気立ち籠める冷たい沼

の水であろうか。

(20) 同様のことは、「液化」という語をそこから直接に採ってきた、J・P・リシャールを用いた場合にも言える。しかし、フローベールに関して液化を論じたりリシャールは、バシュラールの亜流にすぎない。蓮実重彦「快樂・言葉・世界——フローベールの場合——」『現代思想 特集 快樂主義の思想』一九七四年、一二月、七七～八五頁、J・P・リシャール／蓮実重彦訳「フローベールにおけるフォルムの創造」『フローベール全集』別巻、筑摩書房、一九六八年、一九九～二三六頁、など参照。

(21) バシュラール『水と夢』一四頁、一八八頁、二一三頁、など参照。

(22) 折口「唱導文芸序説」全集第七巻、一〇五頁。折口「七夕祭の話」全集第一五巻、一七八頁。折口「皇子誕生の物語」全集第二〇巻、七九頁、など参照。

(23) 『音楽の手帖 武満徹』青土社、一九八一年、一五七～八頁。

(24) テレンバッハ『味と雰囲気』五頁、ボイテイデイクによる序文。

(25) もしバシュラールがテレンバッハと同じテーマ設定で彼の作業をしていたなら、そこには五感の基底をなす触角への言及が必ずあったはず、しかも中核的に論じられたはずと思う。したがって以下の結びの議論には、明に暗にバシュラールの「物質的想像力論」を踏まえていることを、あらかじめ断っておく。また「触覚」を中心に据えて折口を論ずる前に、言葉の定義を明確にしておく必要がある。なお、『共通感覚論』の著者・中村雄次郎氏は、触覚的なものを狭義の「皮膚感覚」と広義の「体性感覚」とに分けるべきことを強調する(『共通感覚論』岩波現代選書、一九七九年、一〇八～二〇頁)。ここで触覚というのは、もちろん広義の方の意味である。

(26) テレンバッハ『味と雰囲気』IV頁、一八頁、二七頁、二九頁、三一頁、四〇頁。ちなみに、ボイテンデイクは、同書への序文の中で、「気分」(内的なものである)と「雰囲気」(外的なものである)との区別を、後者の非人格性にあると指摘している(八頁)。

(27) テレンバッハ『味と雰囲気』八一～四頁。

(28) 同書、八六～八頁、一二九～三〇頁。

(29) 同書、九九頁、一三四頁。

(30) 同書、八六頁、八八頁。

(31) 吉本隆明氏は、宮沢賢治を論ずるのにニーチェを引用して、「優れた思想は、湿っぽいところや暖かなところから出てこない」と言っているが(『死の位相学』潮出版、昭和六〇年、三八頁)、逆に言えば、優れた想像は暖かい湿ったところにしか生じ得ない。それはバシュラールが次のように言っている通りである。「物質において捉えられた水が問題なのである。それは暖かいために白い……極地の冬が有している厳しいレアリズムは克服されている。これ以後探険家は思い出にふける夢想家となる」(『水と夢』一八〇頁)と。

(32) この語は、とあるユング派の著書の日本語訳タイトル「夢の治癒力」のパロディであるが(C.A.Meier, *Antike Incubation und Moderne Psychotherapie*, Zürich, 1948. 秋山さと子訳『夢の治癒力——古代ギリシャの医学と現代の精神分析』筑摩書房、一九八六年)、ただし本章執筆にあたって、内容上の直接の触発を受けたものではない。つまり、あまり勤勉といえない筆者は、訳書『夢の治癒力』を所蔵しておりその背文字をしばしば見ているが、本章を書きあげるまで、満足に頁をめくったことはなかった。しかし表題を借りたことではあるし、一応「水の治癒力」なる語の出典をことわっておこうと思いつ

た時点で、はじめて『夢の治癒力』を走り読みしたというのが、よくもわるくも執筆の実状である。全体を克明に読む暇がないので、本書との位置関係を明らかにする必要上最低限調べるべき点を、「音」「水」「夜」についての言及に絞って読んだ。結果は、治癒効果に関わるをものとしての「水」への言及は多いし（訳書、九～一一頁、七〇～四頁、七九頁、一〇〇～一頁）、また「夜」への言及もあるが（同書、一二四頁）、走り読みした限りでは「音」への言及は見当たらなかった。ところでその「水」への言及にしても、本章の設問への有力な参考となる箇所は認められない。また、筆者が「水」と「夜」との間に認めた現象学的同質性は、ほとんど意識化されていない。いわんや「音」の水的性格については、潜在的な共感すら欠如しているようである。表題だけ借りて内容への言及をしないのはやや後ろめたくもあるが、批評めいた弁解を言わせて頂ければ、マイヤーの書は、少なくともテレンバッハやバシュラールに比べて示唆に乏しいので、同書を参照しなかったことは、本書にとって大きな損失ではなかったであろうと思う。

【初出一覧】

* 随所に大幅な加筆訂正があるが、大体次のように対応している。

序章＝書き下ろし

第一章＝「折口信夫の鎮魂説——その透明な理解のために」

『東京大学宗教学年報』Ⅲ号、昭和六一年二月

第二章＝「折口信夫の天皇霊説——鎮魂説と言霊説の交差点で」

『国学院雑誌』九五七号、昭和六一年一二月

第三章および第四章＝「鎮魂の研究史とその類型化——折口鎮魂説の前後左右」

『神道学』一二四号、昭和六一年九月

第五章＝「折口信夫の透過的身体境界感覚——折口鎮魂説と迢空短歌の発想源」

『折口学と近代』一四号、昭和六三年八月

第六章＝「折口信夫の叙景詩論と叙景的迢空短歌——透過的身体境界の癒しを求めて」

『国学院大学紀要』二七卷、平成元年三月

第七章＝「聴覚的想像力と水的治癒力——折口鎮魂説と迢空短歌の力動学」

『折口学と近代』一五号、平成元年八月

あとがき

ここ数年の作業をまとめ上げた勢いで言ってしまいたいことは、姉妹編『鎮魂行法論——近代神道世界の靈魂論と身体論』（春秋社、一九九〇年四月）の「あとがき」で気のすむ程度に述べたので、ここでは折口信夫への個人的思い、研究対象とのかかわりなどについて述べておきたい。というのも、研究対象として折口信夫を扱ってきたものの、現実には折口信夫のような人が身近にいたとしたらとても関わり合いになる勇気は出ないであろう、私にとって折口信夫はそのような敬遠すべき人物だからである。

ある論者は、折口信夫の倫理は利那的生命主義であって、彼の生活上、学問上、文学上の個々の規律はきわめて詭弁的である、と指摘している。人の生活律が詭弁的であるかどうか、どちらでもいいことだが、折口がそれを周囲に強権的に及ぼしたことが重苦しい印象を与える。特に生活上の細かい規律は、今から思えば息詰まるほどである。夫婦生活を知っている者と一緒の風呂に入るのはいやだという類いの、高位の宦官めいた断罪の発言は恐ろしいし、パーマネントウェーブをはじめは憎んでいたが後にはちぢらせた黒髪を愛好した、などという記録を目にすると暗澹たる気になる。そういう、きのうの倫理がきょうの罪悪になりきのうの罪悪がきょうの倫理になるような嗜好の変転に、周囲も合わせなければならなかったのである。

そうした生活律はともかく、折口の学的業績がほかの民俗・神道・国文・宗教学者と比べてどれくらいのものなのか、私などには正確に評価できないが、少なくとも「釈迦空＝折口信夫」というブランドイメージが文化面の市場で高いことは、数値的には古書業界で彼の色紙が破格の高値を呼んでいることから明らかである。日本的知性の代表として柳田と折口をあげる、という考えもある。専門的、職業的、技術的な学問ではなく、生活する文化市民の一般的関心にも触れる学問という意味で、折口学の価値が高い——少なくともそれへの市場的需要が高い——ことは確かであろう。文化的・社会的需要の高さという点にちなんで言うと、彼の神道学説は、しばしば日本主義的な立場の人によってその出所を知らずに引用されることがあるようである。たとえば大嘗祭の意義について論じる時、「天皇靈」なる語があたかも伝統的に信仰されてきたもので大嘗祭はその天皇靈信仰に則って斎行されるものだ、というような一種の神権政治的論調になっていることもなくはないが、実はそういう意味での「天皇靈」なる語の出所は折口にある。しかし折口はその語を何よりもまず、伝統祭儀の発生的意味を説明するのに導入したのである。なるほど詩人としての、また古代宗教研究者としての折口は、一種の文体として、そういう権威を占有する存在を実体化して論じたかもしれない。しかし、少なくとも戦後、社会的責任のある有力市民としての自覚をもった彼は、当代の識者としては平和共存的な社会を描いたのである。昭和初期に説いた学説が、半世紀以上経てもなお引用されるのは学者冥利につきることであろうが、それが学説以外の意図で引用されるのがはたして彼の本望であるかどうか、気になるところである。折口のこととはともかくとして、ここで言いたいのは、折口の天皇靈説を論じた本書の第Ⅰ部第二章——これは本書の一小部分にすぎない——が、著者の意図に反してそこだけ切り取られて読まれては不本意であるということである。折口の「天皇靈説」と彼自身の天皇観がどういう関係にあるのかはここでは問わないにしても、少なくとも本書の第二章に関して言えば、厳密には「折口の『天皇靈』説」説というふう

に、引用の括弧が二重につくのである。

では筆者自身の主張のようなものはどこにあるのかと問われれば、それは第Ⅰ部よりはむしろ第Ⅱ部のほうにある。第Ⅱ部は、折口独自の学説は研究史的な文脈以外のどこかにも何らかの発生源をもつのではないか、という疑問から出た作業である。芸術家としての資質を濃厚にもった学者の説が、無機的な出自のみに納まるとは思えなかったからである。じっさい私は、折口学と逍空短歌の発生源には、ある特定の生理心理的契機があると思わざるをえなかった。これは、折口説の起源を部分的ながら彼の生理心理——あえて病理といってもよい——に還元したことになる。「しかしそうすると、学説としての価値をおとしめることになるのではなからうか？」——こういう質問を何人かから受けたことがある。あるいはそうかもしれないが、あるいはそうではないかもしれない。もし、見えざるもの——ただしかすかに触れたり感じたりすることはできるかもしれない——へのおそれとおののきに満ちた古代人が現代によみがえったとしたら、この終末的な現代社会で彼が健康に生きていくことは難しかろう。そして折口は、方法的なものであったにせよやはりある種の古代人的感性とスタイルを持っていた。現代に古代の生活をよみがえらせて伝える者として、折口は病むことを避けられなかったとも言えるからである。

そういう一種病的な雰囲気や漂わせているせいでもあろう、折口信夫の文章は難解だと言われることがある。が彼特有の用語を自らの語法に注意深く変換してよくよく読むならば、文意不明の箇所はなく、かの『民族史観における他界観念』にしても、文章としてあるいは説として、私には一応きわめてよく理解することができる（妥当な説かどうかの評価はもちろん難しいけれども）。文体に関して言えば、官能性と攻撃性を帯びた、かつ冗舌と禁欲的な寡黙がないまぜになった文体として、生理的に嫌いなものではなく、むしろ好きであるが、かといって愛するというまでの親和性を感じることはない。また特に憧れを覚えるような文体でもない。それほど美しくはなく、またそれほど手の届かない遥か彼方にある感性とも思われなからである。

研究対象にこんなもってまわった接近をしたくなる理由は色々あるであろうが、一つの理由として思いあたるのは、折口には強い自己愛を公けから隠そうとするだけの恥じらいがないからであろう。彼は至るところに自分の場を持ち歩いて、その中心には常に自分が坐っていたように思われる。自らを信じること強く他の批判をほとんど受け容れないという私的世界の中での大人物には、それ相当の滅私の覚悟がなければ近付けない。

前著『鎮魂行法論』もそうだったが、本書もこれまであまり扱われたことのないテーマ——人物自体はむしろ扱われすぎてきた——を扱い、当然ながらこれまであまり述べられなかったことを述べた。あとに生まれてきた者はしばしば「遅れて来た少年」という感情を抱き、もうわれわれのやることは残されていないと絶望的にもなると言われるが、幸か不幸か、私にはやるのが結構残されていた。その間の事情は、あえて述べまい。

お世話になった方々や機関へのお礼は、すでに『鎮魂行法論』の「あとがき」で述べたのでここでは略儀に止めるが、東大宗教学研究室の島藺進先生には、ご多忙の中本書の元になった原稿もあわせて読んでいただき、細部にわたる懇切な指摘をいただいていた。ただしせつかくいただいたアドバイスの多くは、筆者の力量不足のため本書に充分反映させることができなかつた。とくに、折口説の時代的変化の考察が弱いので再考するようというアドバイスは、始終気になりながらも、とうとう満足に果たすことができなかつた。

ここに本書最大の弱点があることを告白しておかなければならない。しかし、何もかもやってしまうとあとにやる事がなくなるといふ、助け船のような冗談も出たので、あとでやることを残しておくという意味で、本書の作業は一応ここまでに止めた、という言い訳をさせていただきたい。

工学院大学助教授の鶴岡賀雄先輩にも、前著と同様本書の原稿を読んでいただき、おもに第Ⅱ部に対しアドバイスをいただいた。そのあたりで初出論文の時よりも稚拙な言葉使い、支離滅裂な展開が目立たなくなっているとしたら、先輩のお陰である。また「読後の感想を一言で言えば」との前置きで、「Ⅱ部では著者が肌をあらわすようだ」とのコメントをいただいた。そこまで共感的に読んでいただくのも、やはり嬉しいことである。

なおⅡ部に関して、部分的にやや言いすぎではないか、また遊びすぎではないかというご注意を、このほかの方々数人からもいただいたが、論旨の追求はまったく不十分ではあるけれども、ただ作品に漠然と感心して稚語を連ねるだけの文芸評論にはとどまらないつもりなので、続く関心の所在を明らかにしておくという意味で、文章の走りをあえて押さえなかった。将来的な作業と一括して批評いただければ幸いである。

このほか、東大宗教学研究室と国学院の日本文化研究所の先生方、先輩方、同僚の方々にも、有形無形の諸事にわたって直接間接の指導と鞭撻をいただき、そして何よりも論文発表の機会をいただいた。重ねてのお礼を申し上げておきたい。また資料の一部は、前著と同様、庭野平和財団の研究助成金（昭和六二年度）と、文部省科学研究費補助金（奨励研究（A））（平成元年度）に負っている。それぞれの研究助成・補助に感謝申し上げる。

本書も前著『鎮魂行法論』と同様、編集から出版にいたるまで春秋社編集部の鷲尾徹太氏にお世話になった。「折口信夫」という人名は、「鎮魂行法」という実践に比べてそれほど一般に未知でないとはいえ、若書きの論文という点では本書も同様である。出版事業としてのリスクはなくはないのであろうが、二冊あわせての刊行を引き受けて下さった。くわえて、二著が姉妹篇であることを視覚的にも強調したく、またカバーに内容を反映させたいとも思ったので、できれば両方の装幀とも自分でやりたいというわがままな希望をおそるおそる出したところ、これも快く——少なくとも無理強いではなく——容れていただいた。とりまとめてお礼を申し上げる。しかし「春秋社」という社名にちなむかのように、そこから最初の姉妹篇二著を「春」と「秋」に一冊ずつ刊行することになった嬉しい偶然は、いったい誰にお礼を言ったものだろうか。

一九九〇年（庚午）七月（壬午）七日（癸酉）

著者識す

書誌データ

1990年9月29日 初版第一刷発行

著者 津城寛文

発行 春秋社

©1990 Hirofumi TSUSHIRO

ISBN 4-393-29105-0

本文 307頁

初版著者略歴

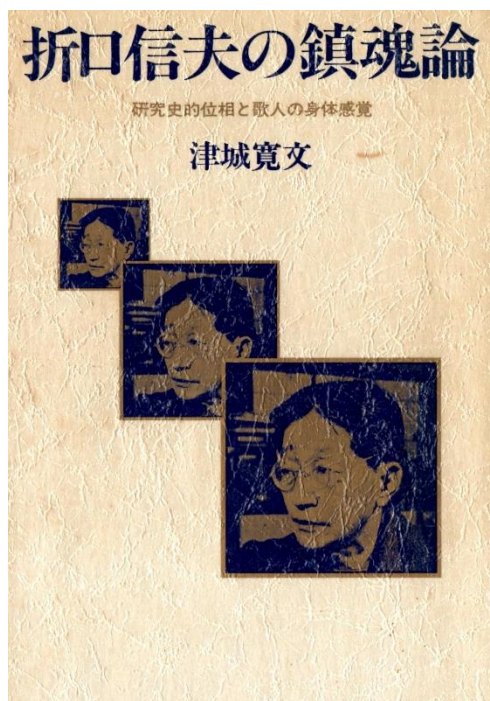
つしろ・ひろふみ

1956年、鹿児島県生。

1981年、東京大学農学部林学科卒業。

1989年、東京大学大学院人文科学研究科宗教学宗教史学専門課程博士課程単位取得退学。

現在、日本学術振興会特別研究員（宗教学）。



Cover Design: Hirofumi TSUSHIRO

©1990

筑波大学附属図書館リポジトリ版へのあとがき

姉妹編のデビュー作、『鎮魂行法論——近代神道世界の靈魂論と身体論』『折口信夫の鎮魂論——研究史的位相と歌人の身体感覚』（どちらも春秋社、1990年刊行）が絶版となつて久しく、重版、復刊の（自他の）希望がありながら、その機会を得ずに過ごしていたところ、このたび、本務校の図書館のリポジトリに登録できることになった。関心を持ってくださる方々には、自由に閲覧いただくことが可能になり、ようやく肩の荷を下ろした思いがする。

改定版としての最も大きな変更は形式上のもので、二冊とも、四六版をA4版にして、縦書きを横書きに改めたことである。なお、横書きにしたのは、積極的な理由からである。それにともない、「右」「左」といった方向指示を、「上」「下」などに変更してある。そのほかの修正は、誤植の訂正と、表記上の見やすさを考えて漢字を開いた程度で、文体に手を入れることは、最小限度に留めた。索引は削除した。

ただし『折口信夫の鎮魂論』では、内容あるいは構成にかかわるいくつかの加筆がある。まず、第Ⅰ部と第Ⅱ部の巻頭に、鈴木重胤からの引用と、万葉集からの引用を、それぞれの内容を象徴するものとして書き加えて、構成上のコントラストを付けた。もうひとつは、その万葉集から引用した古歌「家にてもたゆたふ命……」に因んで、第一章の終わりのほうに、数行を追加した。

今後、絶版になった拙著、また単行本化していない、単行本化の予定もない単発の論文などを、随時リポジトリに登録していく予定であり、数年後にはすべて自由に閲覧いただけるようにしたい。

筑波大学附属図書館リポジトリご担当の方々には、たいへんお世話になった。図書館のサイバースペースに、バーチャルな津城文庫が半永久的に残るのは、ありがたいことである。

2017年（丁酉）7月（丁未）7日（乙未）

津城寛文

2017年7月7日 筑波大学附属図書館リポジトリ版公開