

折口信夫の鎮魂説

— その透明な理解のために —

津 城 寛 文

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「稀人」「天皇」「歌舞伎」「常世」「みこともち」等は、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、決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我々が連想する「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⁾きらいがあること、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くするものに他ならず、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。従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返って便宜である場合も、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⁾の四通り程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、詳しい論証を経ずに「鎮魂」の語によって断定しても、結局何ら正確な事を述べたことにはならないのである。(三)への批判を言えば、これは例えば鎮魂の原義・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とは期待し難い。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得ない。本稿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、この何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まとめ(第一節と第二節)、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(付節) — 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、旧暦十一月の中寅とひの日(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・太陽祭祀の性格も指摘され、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)伏せた宇気槽うけなの上に巫女が乗り、棒でその槽を撞く「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」、という三儀が、ひたみよ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、陰陽合精の呪術とか言われ、また糸結びに関しては、誘発された魂を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、と言われる。

宮中鎮魂祭は異種の祭儀の複合体であるが、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、巫女は天宇受売命に対応し、その棒は「神代紀」上の本文にみえる「茅纒ちまきの稍ほこ」に、所作は同所にみえる「頭神明之憑談」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ートされたものである。(三)は、振動という要素が、一二三……十の唱え言と相俟って、『先代旧事本紀』にみえる宇

ましまたち
麻志麻治命の事蹟を起源譚とする。これは、神武元年十一月の寅の日、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禱」したという物語である。その次第は、十種の神宝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あったと記されている。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り心残りであるけれども、詳細は類書に譲り⁽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

『古事記伝』の中で宣長は、天岩屋戸ノ段の「^{ウケフセテ}伏汗気」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⁽⁹⁾言い、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（1775-1846）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」と、⁽¹¹⁾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、実は「^{ウケフセ}伏汗^{アソビ}踏^ミ登^ト符^{ドロコ}呂許」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^{カミ}樂に、御巫の宇氣^{アソビ}艘^{シカムノ}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^{ミイハヤモリ}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⁾

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れば、折口などの所謂「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と思われる。⁽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」を認めないとすれば、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、所謂「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^{フル}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、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。松前健はフリ（フルに同じい）の原義について次のようにまとめているが、（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、の三点を伴友説に添って追求すると、充分とは言い難い。

「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……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）乃至（三）について信友は決して「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、伴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、呪具をふるること即ち魂をふるいおこすことだ、とする語呂あわせ的な連想は全くない。御衣をふることは鎮魂のマジワザだ、とだけ言っているのである。

鎮魂に対するもうひとつの訓「タマシヅメ」⁽¹⁶⁾と、これも鎮魂とされる魂結びとについて、両者を明確に区別して述べた次の引用箇所は重要である。

「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……禁厭法なることを意得べし」⁽¹⁷⁾

これを見れば、魂結びとは魂自体を結ぶのではなく、何か他の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他処へ遷らず「其処に留」ることになるのである。

鎮魂に関しての三つの動詞、「フル」「シヅメル・シヅマル」「ムスブ」に対する信友の解釈は、以上をまとめると、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。これが伴信友の『鎮魂伝』そのものにそった正確な語義理解である。

ところで、ふることで生命力や魂をふるいおこすといった語呂あわせのないことはすでにみたが、むすぶことで魂をそこにむすびとどめるという発想も同様にしていないことを

併せ考えると、これら実際の所作と魂をしづめるという目的乃至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。

伴信友の鎮魂説の検討を終えるにあたって、(一)天岩屋戸神話とそこでの天鈿女命の所作は鎮魂の起源とされていないこと、したがって巫女の行なう宇気撞きは鎮魂呪術とはされていないこと、(二)御衣を振動することは、物部系の呪術で、タマフリの訓はその所伝に由来すること、(三)「振る」と「結ぶ」は呪術で、「鎮める・鎮まる」のはその目的・結果であること、の三点を改めて指摘し、このうち(一)と(三)は従来の研究ではほとんど指摘されていなかったことに、多少の注意を促しておきたい。

伴信友より一世代後の鈴木重胤(1812-63)の鎮魂説は、『延喜式祝詞講義』十二巻下に見える。これは『鎮魂伝』に比して後学の研究中にあまり——というかほとんど——取りあげられないが、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、事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であるが、このような極めて目につき易い影響関係を従来誰も指摘しなかったとは、不思議なことである⁽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、シヅメの訓みはとらない。そのシヅ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ヅメイハヒドの祭あるいはオホミタマライハヒドニシヅムル祭と訓む⁽²¹⁾。両祭は次のように、十一月の鎮魂祭が魂を増殖させる主要行事、十二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、と区別されている⁽²²⁾。

「彼ノ鎮魂祭は御魂を招殖すの神事、此ノ齋戸祭は結たる御魂緒を齋戸に鎮祭るにて…
…同事の前後の序なる者なり」

「上古には鎮魂祭有て直に其御魂を彼八神の御許(神祇官の八神殿のこと。引用者)に鎮祭られけむ」

齋戸祭はともかく、鎮魂祭自体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」は勿論、折口独特の説と言われる「触る」「殖ゆ」「賜ふる」をすでに説いており⁽²³⁾、更に「降る」の意味まで考えられている。

「人の精神を神に稟賦て生るゝ所は即ち賜の義」

「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

……^{ふり}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（ととのふ。引用者）とよめるを見べし」

「万葉に……多麻之比波，安之多由布敝爾多麻布礼杼（たましひは あしたゆふべにたまふれど。引用者）と有は……神より賜ひ殖れども意なり」

「我身に元來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」⁽²⁴⁾

「鎮……招……を……布理……恩頼……威……を布由と訓る，皆同意の言也」

「^{フル}降とは神より降す時を以云ひ，^{フエ}威とは内に整たる精神のの殖弘ごり利用を為云ひ，振とは内に整ひたる其余韻の佗に乃至りて其威勢の加はりて神々しく成る事を云」

天中を還る，あるいは神の降らしめる魂を身に受けて我が魂もろともに，殖やす，そして調整された靈威を逆に外に向けて発する，という，重胤が鎮魂祭に読み込んだこの図式を見ると，我々は折口の次のような一節に，単なる語義内容以上の共通点を感じないわけにはいかない。

「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……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……来触・附着から転化して，内在魂の分割といった内容を持つ様になった……それから尊者の分靈を受けてその威力にあやかる……みたまのふゆなる古い用語例が生じた」⁽²⁵⁾
外来魂が来触して内在魂となる，その内在魂が増殖し，尊者にあっては靈威となって外に発する，というこの図式は，重胤のその翻訳と言っ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事を考えていたのか。

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にあらざとした事を見たが，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，どちらかというところ，重点は猿女の鎮魂にある。

「神明之憑談……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……常と変との差別也」⁽²⁸⁾

「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……宇麻志麻治の……麻治とは咒の由ならむ」⁽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，物部の鎮魂は呪物を振ってする健康長寿の呪法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勿論あるが，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—媛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。

「伏汗氣而踏登杼呂許志は……其響きに高天原の動る^{ユス}に至れるは……皇大御神を招出し奉らむと為る御心の天地の底際の内に充実たるが故也、為神懸と有るは其極に至りて神の憑着給ひて其事の当に應へる由を令言給へる物にして其神明之憑談は所謂一二三四五^{ヒトフタミヨイツ}ムナナヤコノタリヤ^{イフココロ ヒトフタ}六七八九十の歌にて、言義は人蓋を見よ神威炎成々彌心の足^{イツムユナナヤココロ クリ}にて……大御神の今⁽³⁰⁾応に⁽³⁰⁾出給はむ兆を神懸り為て宣い頭し給ふ所也」

これを読むと、天鈿女命の強烈な思念が天地の間に充滿し（殖る）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、神懸が起こる（触る）という、力動的な魂の運動が表象されているのがわかる。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、となるのであるが、最終段階の「殖る」が上の引用文には明らかに出ていない。しかし別の箇所—行法の実践的性格が濃厚である—には、このいわば二段階の殖ゆが明瞭に表わされている。

「彼一二の御言……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ず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、又多麻布流とも云ふ……我魂の彼に充^{ミカログ フユ}まり殖るに随て、其天神の御許に行触れ其御靈に睦⁽³¹⁾合⁽³¹⁾て、我身に降り鎮る故に奇靈なる神明の憑談を得」

「我大きく招けば神大きく降り、我小さく招けば神小さく降り」

神気聚中により我魂が増殖して神明に触れると、神明の御靈が降り鎮まる、即ち我魂が一段と増殖する、ということであり、言い換えると、まず人間の側に魂を自ら増殖する努力があって、それがあがる段階に達すると神明と接触して、今度は神の側からの魂の増殖を蒙る、ということになる。大業をなすには「天地を預鑄造る神の恩頼を背に」負う、即ち鎮魂の神事を修しなければならない、などというのは、極めて実践家的傾向の強い発想である。

このように魂を実体的かつ力動的にとらえ、鎮魂を行法的にとらえる傾向をも示す重胤にして、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⁽³⁴⁾に為る事成す事皆此穿鑿耳なり」

「天地世界の立るも神人万物の成れるも、此鎮魂に依⁽³⁵⁾ずては……無き理なり」

「鎮魂第一義なる神典を学びながらその道を得ざる輩⁽³⁶⁾」

しかしこのような一途な情熱は、逆から言えば鎮魂の拡大解釈の危険を孕むのであって、実際次のような事も鎮魂と解釈されている。

まず天照大神が御倉板拳^{みくらだなのかみ}之神を煮きまつたこと。伊邪那岐命から与えられた御頸珠＝御倉板拳之神を、重胤は十種の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、「奴那登母々由良爾振條^{ぬなとももゆらにふりすき}」（記）「瓊響瑤々^{ぬなともゆらに}」（紀）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霊の殖る也、此れ亦鎮魂^{ミタマフリ}の縁⁽³⁷⁾」という。

その他魂を結ぶ呪術など細かい事はいくつかあるが、煩雑故に省き、産霊の神が鎮魂と密接な関わりのある事を説いた部分を、最後に引用しよう。産霊の二神が他の神々とは異質な、霊質の神とか鎮魂呪能をもった神とか考えられており、これは折口が産霊の神に関して展開した議論を、ほとんどそのまま先取りしているものと言ってよい。

「天御中主神の御霊二柱^フに殖り別れ坐て、高皇産霊神神皇産霊神と成出給ひ、其産霊を以て天地万物を天中に結成し給ふ……二柱神等の天中に御霊を振して相結び合結て、天地万物を生成し給ふ……天地開闢……実には幽冥より皇産霊神の御力を添給へるなり、^{ソヒアヒツクラ}頭宗天皇御紀なる日神月神の御託言に、我祖高皇産霊神神皇産霊神は天地を預鑄造し、御功坐りと有此なり、^{ソヒ}預ノ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……天神の世に幸へ給ふ御魂の降下り預して、其人の素より魂を太く大きく斎鎮め給ふ由也⁽³⁸⁾」

つまり、産霊神とは魂を振り交して万物を生成する神、魂を人に降り下らし身に添えしめる神、としているのである。長い引用を敢えてしたが、これと次節の折口の産霊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 鎮魂と産霊の区別

鎮魂の訓として「タマフリ」「タマシヅメ」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^{たま}ふる」等と字をあてられた事も見てきたが、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。

まずタマシヅメについては、これは魂の発散を防ぐための支那流の鎮魂であるとして、余り重視されない。理由は異なるが、タマフリの訓を重視する点では、重胤と同様なわけである。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」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。重要な違いは, 折口が二人の先学と異なり, 「振る」の義をほとんどとらないことである。これは宮中鎮魂祭において, 御衣振動や宇気撞きといった振動々作が歴然とあることから考えると, 実に奇妙なことに思われる。⁽⁴⁰⁾ 何故そうなのか見当すらつかないが, 従来指摘されたこともないようなので, 将来検討すべき問題点としてあげておきたい。

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, あるいはこれらを抱撰するものとして, 「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」という同一術語で考えられたものであるのに対し, 後者はそれとの言語的な接点をもたない。両者の異同を検討した研究はないようだが, 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^{むすび}霊を弁別する作業に移る。

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^{たま}霊が働くことができ, 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, より狭い具体的な動作のレベルでは, 「むすぶ」は次のように, 枝や草や紐を結ぶという, 鎮魂呪術の一種と考えられる。

「『浜松が枝を引き結び』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って……信仰的にいふと, 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ことらしい」⁽⁴³⁾

ところで, 「むすび」といえば当然産^{むすびのかみ}霊神が考えられねばならず, 事実, この産霊神の実体を探る折口の考察は, 彼の鎮魂説研究にとって極めて重要である。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

のもののか、ある時は断定的に述べながら、拵え事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……肉体の内容となるべきたましひ」⁽⁴⁴⁾

「一種不思議な靈的な作用を具へた魂……神ではない……靈魂より一歩進んだもので次第にはんとうの神となってくるもの」⁽⁴⁵⁾

「御靈御自体でなく、御靈を安く宜しく物に結合せしめる威力」⁽⁴⁶⁾

「靈魂をとったり著けたりする技術……をするのが産靈の神……むすびの技術者」⁽⁴⁷⁾

「靈的に優れた神……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……本当の神として考へてゐたのか、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ゐたのか……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」⁽⁴⁸⁾

産靈神の実体に関して、折口が「むすび」の作用をいわば外から為す第三者の神とも、作用力を持って自ら物体に入る当事者としての魂そのものとも決めかねていたことを今見たが、産靈神を宗教としての神道の中心と考へていた折口にとって、この一見滑稽な議論は神学の中枢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「むすび」＝「鎮魂」と見なしてよいのだろうか。上に引用した所を見れば、あるいはまた次の鎮魂に関する説明と産靈に関する説明を対照して読み比べれば、ほとんどそうして差し支えないようにも思われる。

「外から来る魂を呼んで身体へ附著させる、謂はゞ魂の切り替えを行ふ時期が冬であった……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」⁽⁵⁰⁾

「人間の身体に靈魂を容れる技術が産靈だったと言ふことで、換言すれば、人間の身体(51)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靈といふことになる」

両者ともに魂の切り替えをすることが、前者ではそれが鎮魂の説明として、後者では産靈の説明として出てくる。しかし産靈に関して、「技術」「方法」という言い方がされていることに注意したい。そしてここに、次のような一節がある。これは折口説において鎮魂と産靈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、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、^{ムスビ}靈魂はその中で育つ……さういふ風な^{タマフリ}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^{ムスビ}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、産霊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「産霊」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、産霊の技術・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霊の神である、つまり、産霊という技術は産霊の神の手にあり、鎮魂は何らかの人間の動作によってその産霊の現象を惹起こそうとする、人間の手による呪術である、という明らかな区別がある。因みに、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霊とは異なり、「触る」「殖ゆ」「鎮める」の三語義を含みはしない。したがって、産霊というの神の行なう確実な技術、鎮魂というの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未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霊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、神と人を峻別する彼の発想の平面まで降りて折口説をみるならば、この区別が甚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、鎮魂と産霊の間を区切り、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信仰があり、またそうした魂の運動を起こすよう機能する神乃至は魂の技術、あるいは機能そのものがあるという「産霊」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、産霊は産霊信仰と、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、産霊の神なのである。

第四節 鎮魂呪術 — その類型化のひとつの観点 —

前節の最後で、動詞の使い分けに関して(一)鎮魂呪術の主体たる人間と(二)その客

体たる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素として、(三)そこで鎮魂呪術を受ける人間あるいは物体、を考え、それらを併せて便宜上、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、殯宮儀礼と服属儀礼がある。その中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、呪術の重複もあり、儀礼の場ごとにまとめる意義は、個々の呪術の分類整理をめざす本稿にとっては、ほとんどない。そのような作業は既に多く行なわれていることではあるし、ここでは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関係の仕方から、個々の呪術の分類を試みたい。

まず、この三者が完備した鎮魂呪術がある。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、という形をとり、折口の用語区分では魂触りに相当する。ひとつの例外は恩齋^{たまのゆ}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^{たまゆ}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^{たまめ}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、被術者が施術者を兼ねると考えた方が、いいのかも知れない。

この三つの類型、初めのが二つに分かれるから都合四つの類型に関して、それぞれに属する鎮魂呪術をまとめていくのが、以下の作業である。便宜上これら四つを、(一)「たま触り」類型Ⅰ、(二)「たま殖ゆ」類型、(三)「たま鎮め」類型、(四)「たま触り」類型Ⅱ、と呼ぼう。⁽⁵⁴⁾

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事である。芸能の起源・本質は鎮魂をすることだ、とは随所に述べられている。そして鎮魂の語義内容がたまふり^{たまふり}からたましづめ^{たましづめ}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づめの両方の目的を併せもつとい⁽⁵⁵⁾う。

さて、その芸能に対する「たま触り」類型Ⅰの意味の説明は、次のようになる。

「魂を身に鎮定せしめる方法……舞踊^{アソビ}を以て喚び出したものを、歌を誦することによって、身体の隙所に入れるのであった」⁽⁵⁶⁾

「歌からは凡て鎮魂の意味を離すことが出来ない……歌をうたふとその人の魂が相手の体にくっつく事になる」⁽⁵⁷⁾

「あそぶは舞踊すること……游離した魂を取り返して、身にくっつける」⁽⁵⁸⁾

様々に言い換えられるが、要するに、詩歌や舞踊に内在する魂か、あるいはそれに誘発される外来魂か、場合によっては施術者自身の有する魂か——この場合は「たま殖ゆ」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に入る、という解釈である。

神楽の原形とされる天鈿女命の所作も、「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、「たま鎮め」類型に属するもののようにも説かれる。

「鎮魂といふことは、外からよい魂を迎えて、人間の身体中に鎮定させるのが最初の形……又、魂が游離すると悪いものに触れるので……ともかく威力をもってそこらの精霊を抑へつけておくことが……後に芸能になったものゝ、通有の目的となる」⁽⁵⁹⁾

「天宇受売命が木槽^{ウケ}を突き踏みとどらかして踊った……これはまた、悪い魂を抑へつけたことになる」⁽⁶⁰⁾

芸能が鎮魂呪術として、「たま触り」類型Ⅰにも「たま鎮め」類型にも属するよう二義的に発想されていることは、「たまが寄ってきて密着する、又抑へつけられる」⁽⁶¹⁾という一節を見れば、決定的となる。

「たま触り」類型Ⅰには、この他呪物をもってする鎮魂呪術が属する。

呪術そのものについて折口は、「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⁾といった表現で、呪物そのものの一種の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……親密な関係がある為に、その植物の持つ威力を自由に発揮できる」⁽⁶³⁾との考えがあるからだ、とも述べている。

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、靈魂の附着を媒介する具といった説明が優勢になる。なるほど、呪物そのものの呪力を説くものとして、「その一つ一つが咒具であって、別々の咒力を持ったもの……鎮魂の為に用ゐられる威力ある持ち物」⁽⁶⁴⁾という所がある。折口以外の鎮魂説では、各呪物に対して、此は何の表徴あるいは何の効験、彼は何、という説明も多いのであり、事実呪具にはその気をそそるような興味深い名称が付いているので、それぞれの呪力を考えたくのも無理はない。折口も何箇所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、媒介物としての機能以上は積極的に考えられていない、と見てよからう。⁽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靈魂が招かれて寄り着く、と明言する箇所がある程度である。⁽⁶⁶⁾

「たま触り」類型Ⅰに属する呪術にもうひとつ、「はふり」がある。これは、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、というものである。⁽⁶⁷⁾

次は「たま殖ゆ」類型に属する呪術を見る。上にみてきた「たま触り」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ったが、ここでは自分の増触魂を分割して被術者に与えるのは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、という経過をとるものと説かれる。この経過の後半が鎮魂の「たま殖ゆ」類型に他ならない。

次は「たま鎮め」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「たま触り」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」を追加するだけである。

反閉とは、具体的所作は足踏みの一種で、悪い精霊を「力足を以て踏み鎮めてゐる」という呪術だ、と説かれる。⁽⁶⁹⁾

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。⁽⁷⁰⁾ 注目すべきは、この田遊びはすなわちあそびであって、折口鎮魂説の中のあそびは主として「たま触り」類型Ⅰと釈かれるにもかかわらず、この田遊びに関しては、むしろ外来魂の附着とはっきり説かれる事がない、という事実である。鎮魂＝外来魂附着という先入見を以てみればそう誤解しかねないような、微妙な表現をしている箇所もあるが、⁽⁷¹⁾ 注意して読めば、誤解の余地はない。これは、とても「たま触り」類型Ⅰとは考えにくいことまで強引にそう釈きなす、といった印象を受けることの多い折口の鎮魂説中であって、唯一逆の印象を与えるものであると言えよう。

最後に「たま触り」類型Ⅱに属すると考えられる呪術を見る。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、独立した施術者の存在は必要としない。

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していることだ、という。折口は敗戦の詔勅を聞くと同時に、箱根の山荘に40日間籠ったそうだが、いったい何の靈魂がはいり来たるのを待っていたのだろうか。

「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、とされる。⁽⁷²⁾

「^{たま}あひ」「^{くにぬ}こいび」「^{つしぬ}つまこいび」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当かどうかとも疑問だが、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、というものである。霊合ひは、人間同志が想い合うこと⁽⁷³⁾で、互いに互いの魂を受けとり合うという、恋愛の理想形態であるとされる。

以上四つの類型毎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。但し、「糸結び」という重要な鎮魂呪術のひとつは、その呪術によって鎮魂される魂の性格がどう考えられるかにより、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「たま殖ゆ」、「たま触り」、「たま鎮め」の各類型に、分かれる。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ざるをえないが、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て云々したりする作業よりは、折口鎮魂説の透明な理解に資するのではないかと思う。

付 節 鎮魂説の裏にあるもの

前節で我々は、折口の考える鎮魂呪術を概観したが、筆者は最後に、その呪術が極めて具体的に積かれながらも、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。何故なら折口は、産霊信仰は決して迷信ではないとし、それを鎮魂呪術によって惹起⁽⁷⁴⁾しうるものと考えていたが、人間の呪術と神の技術の間の因果を積かなかつた、と言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、その因果は全く人知の外にあると考えていたことを意味しない。単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利く、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、と断言しているからである。⁽⁷⁵⁾つまりこれらのことは、折口鎮魂説の元々の発想が、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」⁽⁷⁶⁾且つ、説明困難なものであったことを示唆する。この発想は勝れて行者的であるが、その源には、魂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正確に言い直せば、折口の生理心理的に体験した「異常」な身体感覚 somesthesia が、彼の鎮魂説の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。

従って、たとえば次のような解釈の方向も当然可能となる。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。⁽⁷⁷⁾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。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身体論的特徴を押さえた上で、鎮魂説の「実証的」発想に添わねばならないであろう。しかしこの点は稿を改めて詳しく検討すべき課題であり、ここでは問題点の指摘のみにとどめて、後の作業は他日を期したい。

註

- (1) 『折口信夫全集』（中央公論社、昭和40-3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」が六段、「たまふり・たましづめ」が五段、「歌舞伎」四段、「常世」三段、「天皇」「稀人」「みこともち」各二段ほどの分量である。尚、以下の註において、『折口信夫全集』を単に全集と記す。
- (2) 折口信夫『古代研究（民俗学篇2）』、全集第3巻、501頁。
- (3) 西角井正慶『古代祭祀と文学』中央公論社、昭和41年、328頁。
- (4) 同書、314頁。倉林正次『饗宴の研究（儀礼編）』、桜風社、昭和40年、76頁、111頁、566頁、など。
- (5) 吉田義孝「望祭歌について」（『国学院雑誌』56-6、1956年）。岡田精司『古代王権の祭祀と神話』塙書房、昭和45年、67～89頁。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5年）156頁。山上伊豆母『巫女の歴史—日本宗教の母胎—』雄山閣、昭和46年、20頁。真弓常忠『古代祭祀と鉄』学生社、昭和56年、117-22頁、など。指摘頁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』第二巻、平凡社、昭和37年）220-60頁参照。さらにまた、すぐれた法隆寺論、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49年、104-50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、1970年、44頁）のようになる。
- (7) 土橋寛『古代歌謡の世界』塙書房、昭和43年、61-82頁、174-6頁。また靈魂観についても、土橋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乃至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、125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』第九巻、筑摩書房、昭和43年）、375頁。

- (10) 平田篤胤『古史伝』十一之卷(『新修 平田篤胤全集』第二卷, 名著出版, 昭和52年)81-3頁。但し, 篤胤が鎮魂祭とは別に鎮魂を「真一成神之伝」と注した箇所があり, 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「平田篤胤の心霊研究」(1)(『心霊研究』№443, 1984年)39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40年)629頁。
- (12) 同書, 641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「態」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, 261-2頁)。
- (14) 伴信友『鎮魂伝』, 645-6頁。
- (15) 松前, 前掲書, 108頁。但し, 呪宝と衣の違いは考慮されている(同書, 119頁)。
- (16) 伴信友『鎮魂伝』, 647頁。
- (17) 同書, 652頁。
- (18) 伴信友『方術源論』(『伴信友全集』第五卷, 国書刊行会, 明治42年)133-5頁, 144-7頁。これは, フレイザーの呪術論の内容(homeopathic, imitative; contagious, sympathetic)といった類型, 及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関わらず, その間の関係を「幽理」(『鎮魂伝』646頁)「神たち^{コトワリ}に請^{コトバ}祈て」(同, 655頁)とのみしか述べないのでは, 「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, 1979年, 206頁)と評されても止むをえまい。
- (19) これは逆に言えば, 行法実践の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。従来の鎮魂研究が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という批判と, 鎮魂研究は呪術・儀礼・行法の三分野が揃わねば不完全だという主張は, 筆者の特論である。そして行法研究にとっては, 鎮魂祭の考証を中心とした『鎮魂伝』よりも, 『祝詞講義』の方が示唆に富むものとして, 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」(『ほうとする話』全集第2巻, 435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3巻, 154頁, 162頁)等と述べているから, 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』十二巻下 十六「鎮魂祭」(『鈴木重胤全集』第十一巻, 鈴木重胤先生学徳顕揚会, 昭和14年)585頁, 587頁, 596-7頁。
- (22) 同書, 586-9頁。
- (23) 松前の前掲書に「(2)魂触り説, (3)魂殖ゆ説……共に折口信夫博士の唱えた説」(108頁)とだけ述べて重胤の名を挙げていないのは, 重胤説を知らない以外に何か理由があるのだろうか。
- (24) 以上, 鈴木重胤, 前掲書, 597-9頁。
- (25) 折口信夫『原始信仰』全集第20巻, 205-6頁。
- (26) 鈴木重胤, 前掲書, 599-600頁。
- (27) 同書, 604頁。
- (28) 同書, 623頁。
- (29) 同書, 605頁。

- (30) 同書, 601 - 2頁。
- (31) 同書, 603 - 4頁。なお、引用文中の「霊合」の語に注意。これも折口鎮魂説の先取りである。
- (32) 同書, 621頁。
- (33) 同書, 603頁。
- (34) 同書, 609頁。
- (35) 同書, 619 - 20頁。
- (36) 同書, 621頁。
- (37) 以上、同書, 608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。独創でないとなれば重胤の影響であろう。
- (38) 同書, 620頁。
- (39) 折口信夫『花の話』全集第二巻, 484 - 6頁。折口信夫『大嘗祭の本義』全集第3巻, 189 - 91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、折口は概ね「触る」と読む。例えば、石上神官(物部)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」と釈している(折口信夫『小粟外伝』全集第2巻, 365頁)。また玉の動きに関して、振れると解くよりは「玉と玉の相触れる音」(折口信夫『剣と玉と』全集第2巻, 231頁)とのみ言い、魂匣振動にしても、さすがに匣が触るとは言わないが、「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」(折口信夫『文学と饗宴と』全集第7巻, 286頁)とするなど、「振る」の義は不自然なほど影が薄いのである。
- (41) 折口信夫『神道宗教化の意義』全集第20巻, 459頁。
- (42) 折口信夫『産霊の信仰』全集第20巻, 256頁。
- (43) 同書, 254頁。
- (44) 折口信夫『原始信仰』全集第20巻, 202頁。
- (45) 折口信夫『古代人の思考の基礎』全集第3巻, 413頁。
- (46) 折口信夫『即位御前記』全集第20巻, 31頁。
- (47) 折口信夫『神々と民族』全集第20巻, 504頁。
- (48) 折口信夫『産霊の信仰』全集第20巻, 258 - 60頁。
- (49) 折口信夫『神道の新しい方向』全集第20巻, 470 - 1頁。このムスビの神について、もともとは生産神・農耕神だと片付ける者もあるが(松前, 前掲書, 142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) 折口信夫『大嘗祭の本義』全集第3巻, 189 - 93頁。
- (51) 折口信夫『産霊の信仰』全集第20巻, 258頁。
- (52) 折口信夫『日本文学の発生』全集第7巻, 109頁。
- (53) 西角井正慶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えない(西角井, 前掲書, 316 - 20頁, 393 - 4頁, 416 - 7頁)。
- (54) 但し、折口自身の解釈の動揺により、同一呪術が二通りに釈かれる事も少なくなく、その場合それら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、個々の読者の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) 折口信夫『日本芸能史六講』全集第18巻, 355頁。
- (56) 折口信夫『日本古代の国民思想』全集第20巻, 166頁。
- (57) 折口信夫『歌の発生及びその万葉集における展開』全集第9巻, 95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, 「たまふゆ」類型への傾斜を示している。
- (58) 同書, 97頁。
- (59) 折口信夫『日本芸能史六講』全集第18巻, 355頁。
- (60) 同書, 359頁。
- (61) 折口信夫『上代貴族生活の展開』全集第9巻, 38頁。
- (62) 折口信夫『国文学の発生(第二稿)』全集第1巻, 92頁。
- (63) 折口信夫『原始信仰』全集第20巻, 201頁。
- (64) 折口信夫『文学と饗宴と』全集第7巻, 293頁。
- (65) 折口信夫『小栗小伝』全集第2巻, 362-3頁など。
- (66) 折口信夫『靈魂』全集第20巻, 215頁。
- (67) 折口信夫『上代葬儀の精神』全集第20巻, 386頁。
- (68) 折口信夫『大嘗祭の本義』全集第3巻, 190頁。
- (69) 折口信夫『日本芸能史六講』全集第18巻, 359-62頁。
- (70) 折口信夫, 同書, 370頁。
- (71) 折口信夫, 同書, 357-8頁, 折口信夫『上代葬儀の精神』全集第20巻, 363頁, 371頁, 等。
- (72) 折口信夫『和歌の発生と諸芸術との関係』全集第17巻, 81頁。折口信夫『鷹狩りと操り芝居と』全集第17巻, 440頁。
- (73) 折口信夫『東歌』全集第13巻, 65頁。折口信夫『国文学』全集第14巻, 101-2頁。
- (74) 折口信夫『産霊の信仰』全集第20巻, 256頁。折口信夫『平田国学の伝統』全集第20巻, 334-5頁。
- (75) 折口信夫『日本文学の発生』全集第7巻, 131頁。
- (76) 折口信夫『上代葬儀の精神』全集第20巻, 356頁。
- (77) W. ゴーマン, 村山訳『ボディ・イメージ』誠信書房, 1968年。P. ランディス, 馬場・小出訳『自我境界』岩崎学術出版社, 1981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2』東大出版会, 1974年)等参照。