

人の根本原理としての「タマ」

—— 鎮魂の研究史から ——

高野 暁子

研究室紀要 第43号 別刷

東京大学大学院教育学研究科 基礎教育学研究室

2017年7月

人の根本原理としての「タマ」

——鎮魂の研究史から——

高野 暁子

1 はじめに

人が人にはたらきかけ、何かに配慮して自らの行動を抑制するとき、その前提にあるものは何か。本論は、日本古典に記された実践をめぐってこれまで提示されてきた論点を整理しながら、そうした営みの背後にある根本的な思想について考察することを目的としている。それは、教育の基底の一端を日本思想史のなかからすくい出す作業に他ならない。

教育に関わる活動の基底を問うことは、諸概念が分節化され対立する事態を退け、それらが生起する以前やそれらを包含する全体性への注視につながる。それぞれにわかれた個別的事象ではなく、現出したものの内奥に大きな存在・つながり・調和があることを想定し、明確化するのである。そのような、分節に馴染まない包括的発想は、日本思想を方向づける枠組みとして、これまでも取り上げられてきた。とりわけ、日本近代を基軸とした場合、西洋との出会いに深く関わり、その後の展開に大きな影響を及ぼした思想が論の俎上に載せられる。そして、日本思想を方向づける根底の一端だと見なされてきたのが、儒学あるいはその一分派の朱子学であった¹⁾。かかる思想史的理解では、主観と客観を峻別し外界を対象化する西洋近代の認識論に日本の知的伝統が対置され、そこから日本の思考様式が改めて問い直されることになる。

儒学あるいは朱子学に向きあっていた江戸期の思想家たちの内実については、辻本雅史の教育思想史研究が既に論じている。辻本によれば、朱子学的思想には、天地万物を包摂した価値観が存在し、その枠組みが当時の思想家たちの教育論を規定していた。辻本が注目する当時の教育的特徴は、例えば身体を用いた模倣・習熟から心の修養へと向かっていく学問論であり、技術や実用を重視する思考様式である。そこには、天地万物が一つの原理を内在させ、整然とした秩序のもとに成り立つと見る世界観と、

人は天地のめぐりに依拠する卑小な存在であるといった自己認識が存在していたという²⁾。江戸期の教育思想は、人の誕生の由緒や存在するものに通底する根本原理や身体を規律する拠り所を踏まえた上で展開されていくと捉えられている。かかる辻本の指摘を踏まえるならば、当時の思想家たちの基本として、人を生み出す大きな根源が想定されていたことを認めないわけにはいかない。

このように見ていくと、人をめぐる営みの基底には、人の誕生に深く関わり、生まれた後の行為を統制する原理が前提にあると、まずは理解することができる。そして、日本思想史において、儒学あるいは朱子学がその発想に大きく影響していたとも。だが、他方で、次のような朱子学批判が江戸期になされていたことは、儒学や朱子学に注目してきた従来の諸研究を相対化する上で留意されてよい。

私にいはく、朱氏が詞のごとく、人死してその体焼かば灰となり、埋めば土となる。神は何方共なく飛びゆるならば、儒学は何のために艱難辛苦し、誰がために五常を守り、身心をつくすや³⁾

これは、寛文四年（1664）に刊行された仮名草子『百八町記』のなかにある記述の一部である⁴⁾。ここで著者は、朱子が死後の靈魂を認めなかったとし、その立場に疑義を表している。靈魂が消滅するならば、人は何のために艱難苦勞し、誰のために五常を守って身心を尽くすのか、と。この世を生きる教理も、靈魂の不滅があるからこそ意味をなすというのである。確かに朱子学において、死は万物を生々する気が散尽した事象だと解され、それ故一部の朱子学者にとって死後の気の再生や靈魂の存在は認められるものではなかった。これは、あらゆる物質を気の集散で説明する朱子学においては、了解される考えだと見てよい。だが、かかる考えは、必ずしも当

時の人々を満足させるものではなかったらしい。例えば、靈魂が消滅するのに何故死者を祭祀するのか、その根拠を説明することが朱子学者の課題となってくる。

上の仮名草子の記述は、人や人の営みの基底を探ろうとする立場からすると、見逃すことのできない示唆を孕む。つまり、朱子学の世界観人性観だけでは、人をめぐる原理を説明しきれないのではないかと、人を生み出す根源を起点としてこの世を生きる事由を論じるだけでなく、死や死者にも目配りし生死両面から人の存在や取るべき行為を考える必要があるのではないかと、という問題が浮かび上がるのである。天地万物を包括する原理によって人を理解する朱子学であっても、一面においては限界があったと見られる。ならば、ここで求められるのは、人の根本原理であると同時に、誕生や死についても語ることができ、しかも人の行為を秩序づけるなものかをすくい出し、それを内在的に論じることだろう。では、そうした根本原理として何が定立されるのだろうか。ここでは、「タマ」という語に注目してみたい。

タマは古書では「靈」「魂」「玉」などと記され、人だけでなく土地や穀物、あるいは刀・鏡といった物品を表す言葉にも付されている。例えば、稲の神は「宇迦之御魂神（ウカノミタマノカミ）」であり、大国主の別名は「宇都志国玉神（ウツシクニタマノカミ）」だというように。時代が下ると、タマから派生したと見られる「魂（タマシイ）」や「靈（レイ・リョウ）」などが人の生死を説明する概念となり、その語に込められた靈魂観が学者たちの関心事となっていく。例えば、記紀神話のなかに「まことの道」を見出した本居宣長は、それらの書に認められる「産靈のみたま」を取り上げ、「世々に人類の生れ出、万物・万事の成出も、みな此御靈にあらずといふことなし⁵⁾」と、生々の原理としてタマを指し、人がこの世に存在すること、行為すること、あるいは身の上で起こること、すべてがここから起こっていると見なす。宣長の「まことの道」は、タマによる宇宙生々の原理を知るところから出発するのである。また、宣長の思想を引き継ぎつつ、死後の世界に新たな解釈を付した平田篤胤は、死後のタマが安定する世界を描き出し、そこに留まる幽冥事としてのタマの実態を明らかにした。死後についての探求を学問的課題としていた篤胤において、タマは生死の間

題の中心概念として意識され、それぞれの世界である「幽冥世」と「顕明世」が指し定められ、そこから人のありようが語られるようになる。彼のタマ論には、個々の生死を貫く同一原理と、死者と生者をつなげる世代間の関わりが想定されているのである。

このように、学者たちの見解を窺うと、タマの概念が人の生々と死、あるいは天地万物の成立を支える根本原理として位置づけることがわかる。だが、上記のようにタマは「靈」「魂」「玉」と表記されるものを包含しうる多義性を帯びた概念であって、そこから人へのはたらきかけや統御された行為の実相を一気に把握することは難しい。故に、検討を進めるための特定の切り口が必要となってくる。そこで手がかりの一つとして注目されるのが、タマに対する呪術儀礼「鎮魂」である。鎮魂の語は、今日では死者のタマを慰めることを指す場合が多いが、歴史を繙けば、生者のタマにも深く関わっており、一義的に解せるものではない。例えば中世の明法家や有職故実家、あるいは江戸期の国学者の一部は、鎮魂を生者のために行ったタマへのはたらきかけだと解している⁶⁾。文献から確認される用語の記録は古く、とりわけ宮中の祭祀儀礼「鎮魂祭」として古代・中世の書物に記された。この儀礼は、律令制の整備期には既に行われた形跡があるが、室町中期から江戸中期にかけては断絶しており、時代的な制約を受けながら今日に至るという歴史を持つ。それでも、江戸期の国学者らによって、日本古来の信仰体系を明らかにする概念だと位置づけられ、改めて注目されることになった。明治期以降、鎮魂の語それ自体が広がりを見せていくが、さらに大正期になると、日本の民俗信仰、欧米の宗教学や心霊研究などを取り込み、思想的実践的深化が進む。つまり鎮魂は、日本の古いタマ観を知る糸口であるとともに、後年の思想的展開を探る鍵ともなりうるのである。

かかる理解から、鎮魂を祖上に載せる意義が導出されるのだが、ここで掲げているような鎮魂を通したタマ観の追究それ自体は、上記の動向を受けながらこれまでにもなされてきた。そこでは、古文書に書かれた記述の解明とともに、同時代の他の書物や伝承、あるいは過去に交流のあった他国の文化などを参照して、より詳しい様相を明らかにすることが目指されている。そしてこうした取り組みを担ってきたのが、主として民俗学・文学・歴史学であった。そこでの焦点は、当時のタマ観の内実であり、それ

と連関する形で行為の方法や効用が、そしてその行為の背後にあるタマの所在や運動のあり方が論じられていて、既にかかなりの蓄積がある。一方、教育学において鎮魂を正面から論じたものは、管見の限りではほとんどないと言ってよい。したがって、鎮魂の先行研究として見るべきは、さしあたり民俗学・文学・歴史学の領域となる。そこでは、具体的にどのようなことが言われているのか。鎮魂にアプローチするための課題としてまず、積み上げられてきた議論を知っておくことが求められる。

本論では、これまでに提示されてきた鎮魂をめぐる諸研究を整理し、論点を明らかにすることを試みる。それは、一見迂遠なように思えるが、「鎮魂がどのように語られてきたのか」を知るのと同時に、教育学が鎮魂研究を継承し、新たな展開をなす上で是非とも行わなければならない作業である。こうした作業を踏まえてこそ、生死を含んだ人の根本原理と、人の行為を方向づける支柱の解明につながっていくのではないだろうか。そこで、以下ではまず、古い文献に残されている鎮魂の記述を確認し、その上で今日に至る鎮魂研究を時系列的に辿っていきたい。

2 古典に記された鎮魂解釈

鎮魂に関わる記述の初見は、『日本書紀』（養老四年（720）天武十四年（685）丙寅の「是日為天皇招魂之（この日、天皇のために招魂する）⁷⁾」だとされるが、そこには「招魂」の詳しい内容は書かれていない。鎮魂が何たるかを知る手がかりとなるのは、時代が下って平安期に編纂された養老令の注釈書『令義解』（天長十年（833）「職員令」に記載された解釈である。

謂。鎮安也。人陽氣曰魂。魂運也。言招離遊之運魂。鎮身体之中府。故曰鎮魂⁸⁾

『令義解』編集者の理解によれば、鎮魂の鎮とは安であり、魂とは人の陽気を指す。そして、離遊する魂を招いて身体の中府に鎮めるのが鎮魂の語義だという。このような解釈は、同じく養老令の注釈書である『令集解』（貞観年間（859～877）でも確認され、当時の明法家たちに広く了解された説明だったことがわかる。かかる解釈の前提には、魂とは人の身体から離遊するものである、そしてそれを身体の中府

に鎮めることが解決の方法である、といった考えが踏まえられている。この記述が、後年の論者にとっての通過点となっていく。

『令義解』『令集解』では、鎮魂の次第まではわからないが、平安期に編纂された『貞観儀式』（貞観十四年（872）以降）や『延喜式』（延長五年（905））、あるいは藤原公任の有職書『北山抄』（長和・寛仁年間（1012～1021））、大江匡房の有職故実書『江家次第』（天永二年（1111））などには、儀礼のありようが描かれている。それらは細部に違いがあり、時期的な推移と洗練化が窺えるのだが、ここでは『江家次第』の記述を参照し、一部を整理して提示しておく⁹⁾。

御巫が宇気（桶状の容器）を衝く
神琴師が和琴を弾ずる
神祇官が糸を結ぶ
女官蔵人が御衣篋を開いて振り動かす

鎮魂祭は、他にも神楽や供膳や献盃などが一連の流れのもとに行われる。その中で、呪術の中心となるのが上記の行為だと見てよい。呪術の幾つかには由来が示されており、宇気衝きと和琴には『古事記』の天岩戸神話に見られる天鈿女命の動作を、糸結びには物部氏に関わる人物が記したとされる『先代旧事本紀』（承平六年（936）以前に成立）に書かれる宇麻志麻治命の伝承譚が当てはめられている。すなわち、前者は宇気の上を踏みとどろかす行為を指し、後者は十種の神宝を「ゆらゆらと」振るう行為を指す。こうして宮中の儀礼が神話につながる形で説明され、行為の起源と元来のありようが語られるのだが、両者の間には動作・呪具に隔りがある。神話に描かれるのは振動を連想させる行為であるのに対し、儀礼には糸結びのような一見振動とは関係なさそうな行為があり、しかも神話には現れなかった呪具（和琴や衣篋など）も登場している。また、これらの呪術が先に見た、離遊の魂を身体の中府に鎮めるという鎮魂解釈とどう結びつくのかも容易にはわからない。少なくとも、書物に次第が記録される頃の鎮魂は、異なる淵源を持つ呪的行為の複合体で、一義的な解釈では本質を捉えきれないものだったと言えよう。

鎮魂の複雑さは、語の読みにも表れている。例えば、『日本書紀』の「招魂」には「ミタマフリ」とい

う傍訓が付され¹⁰⁾、『令集解』の「鎮魂」にも「布利(フリ)」の語がある一方で、齋部広成編纂の歴史書『古語拾遺』(大同二年(807))は「タマシツメ」の訓を用い、『延喜式』には「タマフリ」「タマシツメ」の二通りの読みが窺える¹¹⁾。つまり、鎮魂は「フリ」と「シツメ」という異なる呼び方があり、それらが並列的に用いられる場合もあったということになる。鎮魂の「鎮」の字を見れば「シツメ」の方が読みやすいが、神話の動作を踏まえると、「フリ」も単に後年の注釈に付された訓だと閑却するわけにはいかない。

このように、文献で確認できる鎮魂の記述は、それだけを見れば不明確な部分があり、多義的な解釈を許容する側面がある。したがって、今日に至る諸研究でも、『令義解』の鎮魂解釈をめぐる、あるいは「フリ」と「シツメ」をめぐる、様々な論点が提示される。いずれにせよ、それらは鎮魂の「魂」の部分、すなわちタマをどのようなものとして見るのかという問いにつながっていく。

3 折口信夫の鎮魂解釈

鎮魂の研究は、江戸期の国学者である伴信友や鈴木重胤あたりから始まる。だが、今日の鎮魂研究を豊かなものにしたのは、やはり折口信夫の業績であろう。民族学・民俗学から日本の古代人の思考と神観念を再構築する彼の試みにおいて中心となったのが、この鎮魂だった。それを継承するのか批判するのかは各人によって違うが、みな多少なりとも折口を通して己の論を展開するといっても過言ではない。だが、折口の鎮魂説それ自体が多義的で、単純な理解を許さないため、事態はより複雑になっている。では、折口はどのような解釈を示していたのか。この点については既に一定の整理がなされている¹²⁾のだが、ここで改めて確認しておくことにしよう。

大正期に言語化され整備されていった折口鎮魂説の特徴は、昭和五年(1930)に刊行された『古代研究』所収の「大嘗祭の本義」において一つの結実をなす。この論は、大嘗祭と皇位継承の本来的な意味について解明することを意図したものであって、その中で彼は「天皇霊」という権威の源泉を大嘗祭一鎮魂に見出している。皇位の継承に鎮魂が結びついており、したがって王権のあり方がここでの問いになってくるのだが、折口はそれに先立って、鎮魂の

原型ともいうべき次の見解を示す。「日本の古代の考へでは、或時期に、魂が人間の身体に、附著しに来る時があった。此時期が冬であった。歳、窮つた時に、外から来る魂を呼んで、身体へ附著させる、謂はば、魂の切り替へを行ふ時期が、冬であった¹³⁾」。折口は、人の威力の根源を魂に見出し、それを外からやってくる「外来魂」と呼んだ。そして、強い外来魂を身体につけることで、人の精力が増すのだと言明する。かかる精力増進の呪法は、タマが身体に付着することから「タマフリ(触り)」とされ、日本における鎮魂の第一義だと位置づけられた。鎮魂とは、少なくとも第一義としては『令義解』にあるような離遊の魂を身体の中府に鎮めるものではない。人の外側にある強力なタマを身体につけることが、その本来の意味なのである。

さらに折口は、上記の「タマフリ(触り)」から派生した、別形態の鎮魂にも言及する。「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、と考えられて来た…分割の魂は、人々に分けてやった¹⁴⁾」。魂は分割・分配することが可能で、人々の間でそのやりとりが行われていたという。例えば、天皇は自らの魂を衣につけて臣下に分配し、臣下は物品や芸能を通して魂を天皇に献上した。魂の授受によって一方は権威を高め、もう一方は力を得るのである。分割・分裂を「殖ゆ」と読む折口にとって、これは「タマフユ(殖ユ)」に他ならない。タマは外側からやってくるだけでなく、分割して外側に差し出す場合があり、これが鎮魂の第二義だと折口は言う。ここには、タマを通した相互行為が想定されている。

このように、鎮魂の第一義・第二義が明らかにされた後、第三義として出されたのが『令義解』に見られるような鎮魂解釈で、「タマシツメ(鎮メ)」とされる呪法である。折口は、これを魂が身体から発散するのを防ぐ、あるいは既に発散した魂を鎮まらせる効用があると説明し、第一・第二の鎮魂よりも後年のものと位置づけた。つまり、平安期の明法家が示した鎮魂解釈は、ここでは第三義として捉え直され、日本に元々あった鎮魂とは見なされないのである。それ故、折口鎮魂説では「タマフリ」が原義で「タマシツメ」が後年に付加されたという歴史的展開が示されることになる。そして、本来的な「タマフリ」の方により折口の関心が向けられていた。

この点は、折口の死についての説明にも表れてい

る。彼は、魂が身体から遊離した状態を死に関わる時期とし、そこに鎮魂の呪術が行われていたと指摘する。例えば、昭和九年（1934）発表の葬儀を主題とした「上代葬儀の精神」では、陵墓ができるまでの殯に対し、「魂が遊離して居られる時期だとかう思って居るのです¹⁵⁾」などと言う。魂は命に深く結びついた実体であり、それが身体から遊離すれば死につながるという発想である。ここだけを見れば、折口に限らずともよく示される考えであろう。ただ折口の場合、そうした状態のときに行われた呪法として鎮魂を想定する点が特徴的であった。「古代人はお崩れになつても、さうは思わずに、魂が遊離して居るのだと思つて、いい魂をおつけ申す為に、長い間一所懸命に魂ふりを行つたのです¹⁶⁾」。魂の遊離が死に関わっているのであれば、何らかの方法で魂を身体につける必要があったと折口は解釈する。そこで行われるのが歌や舞などの鎮魂の呪術、すなわち「魂ふり」であった。殯の期間に鎮魂をしてその復活を目指したのが、死をめぐる古代人の対処だったというわけである。

このように、死に対する鎮魂は、先に見た折口鎮魂説の第一義である「タマフリ（触り）」に当てはめられるのだが、そうすることで折口の論は複雑な様相を見せる。鎮魂の第三義である「タマシズメ（鎮メ）」を考慮すれば、魂の身体からの遊離を意味する死への鎮魂もまた、「タマシズメ（鎮メ）」になりそうなものなのに、折口はそのようには解さなかった。むしろ、先代の人の魂を次の人につける世代間継承を鎮魂に見出し、復活と同じような状況が創出されたと説明している。「先代の人と次の人とが、一つのもに這入るのです。此に鎮魂術を施して居るといふと、魂が今度の新しい人の身体に這入るのです¹⁷⁾」。魂が遊離した身体はいずれ死んでしまうが、遊離した魂を別の人につければ魂の所有者が復活したことになり、魂そのものも存在し続けるという論理である。折口の視点は、あくまで外側からやってきた魂を身体につけるという活動にあった。鎮魂の本来の意味を「タマフリ（触り）」とする折口にとって、日本古代の葬儀の実相もまた「タマフリ（触り）」で語られうるものであったと言えよう。ここでは、死からの復活を魂の継承という「タマフリ（触り）」の呪術から述べるのである。

折口は、古文書が鎮魂の言葉で語らなかつたものを鎮魂でまとめ、鎮魂として解釈しなかつたものを

鎮魂の内実だと説明していた。王権・服従・死と復活・世代間継承など、その適応範囲は広い。これこそが折口鎮魂論の特徴であり、多様で不統一で論証が難しく、後学を戸惑わせる要因である。だが、折口の語りは人の活動の内奥にあるものをひき出し、根本的な思想として意味づけた点において、今なお重要な位置を占めている¹⁸⁾。

4 折口の継承と批判（1960年代～1980年代）

折口の鎮魂論は、後年の研究動向のなかで再検討されていった。彼の説そのものが考察の対象となり、鎮魂に対する新たな見解が提出されたのである。特に1960年代から起こるカウンターカルチャーの潮流のなかで、近代が退けてきた非合理的なものへの関心が高まったこと、1970年代に国学や民俗学を通して「日本」を問い直そうという気運が生じたことがあって、鎮魂が積極的に論じられていった。一部は、外側にあるタマを身体につけるという折口説の基本構造を守りつつ、自身の観点から鎮魂に言及している。ここでは例えば、多義的な折口説の特定の部分を切り取って再考する立場があり、他説を用いて折口説を乗り越えようとする立場があった。そうした後学の方向性は、折口説のどの部分に焦点を当てるのか、自説を語るときに何を参考しているのか、といった点でわかると見てよい。

「大嘗祭の本義」のように、宮中の年中行事のなかから論を進める場合は、「タマフリ（触り）」「タマフユ（殖ユ）」に依拠して、折口が触れていない年中行事や文学や民俗芸能を解釈する¹⁹⁾。史料に記され伝承された儀礼が、実は外側にあるタマを身体につけることであり、自らのタマを分割して相手とやりとりすることであったと明かされるのである。ここでのタマは力の源泉に他ならず、人・物・土地・歌・舞などに内在し、移動させることでさらなる強化が期待できるものであった。かくして、鎮魂は人や集団を強め保持する呪術だと捉えられる。

また、「上代葬儀の精神」のように、古代の葬儀や死をめぐる考えから検討を行う場合は、「タマシズメ（鎮メ）」に目が向けられるのだが、そこで意味されるのは折口とは若干離れた鎮魂論である²⁰⁾。例えば、仏教民俗学という領域から民衆信仰を考察した五来重は、歴代の天皇が継承してきたという三種神器を

「もともとは死霊鎮魂のタマシズメの呪具だったであろう²¹⁾」と推測した。五来にとって本来の鎮魂とは、「恐るべき荒魂や怨霊（御霊）や凶穢魂や『ものけ』の荒れすさぶのを圧て鎮める呪術²²⁾」を指す。鎮魂の対象であるタマは人に害を及ぼす存在であって、折口のように力を増すために身につける親和的なものではない。確かに、この世に怨みを残して死んだ人の霊を恐れて祭祀するさまは、残された史料からも窺うことができる。貞観五年（863）に行われた御霊会などがその例となるだろう。疫病や自然災害といった災いの原因を怨霊に見て、それを祀り鎮めるのである。

なお、かかる怨霊への関心は、折口鎮魂説とは異なる文脈からも出されている。梅原猛の日本古代史研究はその代表格だと言ってよい²³⁾。日本思想の底流にある根元的衝迫を探るなかで、梅原は怨霊の思想の歴史的意義を指摘する。『古事記』『日本書紀』に記される神話の意味から法隆寺建立の内実、『万葉集』編纂の背景など、既に歴史的文学的視点から語られてきたものが、怨霊をめぐる政治上の配慮と日本における怨霊の思想から読み解かれていく。ここでは、「タマフリ（触り）」「タマフユ（殖ユ）」「タマシズメ（鎮メ）」をめぐる議論への参入はなされずに鎮魂が語られる。梅原の議論は、政治・宗教・文学・芸能など日本のあらゆる分野において中心的位置を占める思想の解明から浮上してきた思索であり、鎮魂の呪術的側面を明らかにすることは関心の外であった。怨霊の鎮魂は、そこでは日本思想の支柱を説明するための拠り所であって、かかる用語が意味するものの多様性については問われていない。「怨霊の鎮魂」という表現は、古代史の語りのなかで当然のごとくに用いられている。

その傾向は、政治と宗教の歴史的位相に関心を向ける当時の御霊研究においても同様に見られた²⁴⁾。そこでのタマとは、あくまで政治的社会的不安を顕現化し、人々を脅かすと同時に宥和が可能な怨霊を意味する。国家秩序の安定化のために政治的意図をもって行われるのが、こうした立場からみた鎮魂であり「タマシズメ（鎮メ）」に他ならない。

だが他方で、怨霊に対する信仰を鎮魂という言葉で語ることは古文獻にはなく、むしろ1970年代の死霊・御霊研究から提示された新たな使用法だったとの指摘がなされている。坂本要によれば、古代・中世の諸記録では「謝す」「慰す」が主流で、後年の研

究でも1970年代前には「鎮撫」「鎮謝」「慰和」「鎮送」などの語を用いていたという²⁵⁾。怨霊の鎮魂という表現自体が歴史的に新しいものだったことが、ここで明らかにされたわけである。確かに折口も死霊や怨霊それ自体に無関心ではなかったが、その場合持ち出すのは「はふり」であった。古代の神職を表す語である「はふり」は、本来物を動揺させて魂を入れる鎮魂の呪術に関係があるだろうとの推測がなされる一方で「悪い死に方をした人といふものは怨霊が残りますから、まづ実際の死といふものを自覚させる為に、葬列、つまり、はふりの道行といふものが出来て来たのではないか²⁶⁾」と死者への対応につなげて論じられている。死についての語りでも、先に見た先代のタマを身につける「タマフリ（触り）」との違いは明らかだろう。「はふりの道行」では、死霊が近づいてくるのを防ぐ発想が明確に示されている。タマへの態度の多義性とそれを表す用語の区分をここから窺うことができるのである。いずれにせよ、怨霊への行為をどのように語るかは、生と死あるいは魂と霊をめぐる意識の変遷にも深く関わると考えられるため、一度立ち止まって検討する必要はあるだろう。

ここまで見てきたのは、新たな見解を示しつつも、折口鎮魂説の根底それ自体を否定するものではなかったが、これらと同時期に出された考察のなかには、その根底を退けて異なる鎮魂観を主張する立場も認められるようになる。その代表的なものが土橋寛の古代文学研究である。土橋は、折口のように外側の魂が身体につくというタマ観をとらなかった。彼が示すのは、非人格的な生命原理で肉体の死とともに減じる「身体霊（内在霊）」と肉体から自由に入りする「自由霊（遊離魂）」であり、歴史変遷で見れば前者の方がより原始的だとされる。そのことを端的に証するのが鎮魂に「タマフリ」の訓が付されていることで、これは鎮魂が元来「タマフリ」であったのに、それに該当する漢語がなかったためになされた対応だという。したがって、「タマフリ」の実際を明らかにすることが日本古来のタマの解明につながっていくと見なされる。

では、彼が主張する「タマフリ」とは何か。ここで解釈されるのは「タマフリ（振り）」という揺れ動くありさまで、鎮魂は衰えている身体霊を振り起こして活力を与える呪術を指す。つまり、身体に内在する力そのものがタマであって、その場で常に動

揺・振動していることが本来のあり方だと見なされるのである。「タマが活力をもっている時はユラユラと揺れ動き、活力を失うと動かなくなる。そしてタマの盛衰・強弱は、人の一生の間にもあるが、一年の間にもあって、若い時や春の季節は盛んであるが、老年や冬になると活動が衰える²⁷⁾」。そのため、太陽の力が衰える冬至の時期に鎮魂祭を執り行うのだと説明される。

鎮魂の呪術と「タマフリ(振り)」の関わりはどうなっているのか。土橋によれば、和琴を弾くことは「その音をミタマに感染させ、活力を与えて振動させる」、宇気衝きは「宇気槽…を伏せてその中で眠ったような状態になっているミタマに、活力を与えて目覚めさせる」、衣筐の振動は「御衣に宿っているミタマを目覚めさせ、活動させる」といった意味を持つ²⁸⁾。ここで想定されるのは、類似のものによって影響を及ぼそうとする模倣呪術であり、呪具や振動を想起させる動作がそのままタマの振動につながっている。このような呪術の実修こそ、鎮魂が「タマフリ(振り)」であったことを示す論拠となっているのである。なお、土橋は、糸結びに対してはタマを結び留めておく効用があったとし、そこに遊離魂の観念を見出す。これは他の呪術と違い「タマシズメ」の呪法であるのだが、鎮魂の基本とは位置づけられず、あまり深く追求されない。

このような鎮魂観をとる土橋にとって、「タマフリ(触り)」「タマフユ(殖ユ)」を主張する従来の議論は、自由霊のみに関心を向けてタマの本義を見落とすものであった。ここにおいて、タマは外からやってくる力を有した存在ではなく、既に身体に内在し死とともに消失していく命の源泉と捉え直される²⁹⁾。したがって、死後に存在するタマや次代の人に受け継がれるタマにも積極的な言及はなされず、殯の儀礼も衰えたタマを回復させる呪術といった点から論じられている。タマはあくまで身体や物質に内在する力であり、それ自体が独立して存在するという形で語られるものではなかった。タマと身体とは不可分で、一方が存在しているときに他方が作用する相互関係を持つ。身体であれ呪具であれ、それを生き活きとさせる根元は、存在しているものの内にあると捉えられている。

この時期の鎮魂論は、一方ではその範囲が広がり、もう一方では新たな解釈が提示される傾向がある。折口のように、一人の論者が多義的な論を展開する

のではないが、様々な論者が自身の関心から鎮魂を語っており、この言葉が内包するものをより増やしたと言えるだろう。鎮魂の対象は生きた人ばかりではなく、タマは外からやってくるとは限らない。これは、怨霊への関心の高まりと、存在の本質を存在そのものの中に見出す立場とが大きく影響している。思想や文化の影響を受けて、タマという対象に学問的に関わっていったこの期の研究は、怨霊・御霊というより非合理なものへと考察を深め、身体霊というやや文献的立証が可能なものに関心を向けるのである。

5 これまでの鎮魂研究に対する反省と問い直し(1990年代～)

1990年代以降、鎮魂研究はさらなる展開を見せる。折しも世は昭和から平成へと移ったときであり、平成の天皇の大嘗祭が行われたこともあって、改めて宮中での祭祀行事に光が当てられた。その流れのなかでまず批判的になったのは、折口の皇位継承論の鍵概念である天皇霊であった。折口「タマフリ(触り)」説の王権論的部分であり大嘗祭の意義に深く関わったこの天皇霊は、言葉こそ文献に認められはするが、使用法が折口独自のものであったことから、歴史的正当性が疑問視されたのである。例えば、大嘗祭成立前の即位儀礼を検討することによって、あるいは大嘗祭に用いられた物品や秘儀を掘り下げることによって、大嘗祭の本質が述べられるとともに天皇霊の存在が退けられている³⁰⁾。大嘗祭は天皇霊というタマの継承ではなく、天皇による神膳の共進・共食が行われる儀礼であり、したがって、外来するタマの身体への付着といった発想は考慮されていない³¹⁾。

そうした動向と軌を一にするように、鎮魂を主題とする論考からも折口説への批判が示される。日本古代文学研究から鎮魂にせまる飯田勇は、折口の鎮魂説や天皇霊説の呪縛から解放されることを目指し、祝詞を読み解くことで別の見方を挙げようとしている³²⁾。飯田が目向けるのは、毎年十二月吉日に行われた「鎮御魂齋戸祭」の祝詞で、祭名の近さから既に一部の論者によって鎮魂祭との関連が想定されてきた。すなわち、鎮魂祭で鎮められた天皇のタマを神祇官の齋院にある神殿—齋戸に安置するのが祭祀としての意義だという解釈である。だが、飯田

は折口の説と結びつくような従来論を退ける。彼の考察によれば、祝詞には天皇霊の存在は認められず、むしろ念頭に置かれるのは「斎戸の神」で、これを祭祀することが本来の意義であった。この斎戸の神は、天皇の守護神に他ならず、天皇の身の安全安定を実現するからこそ、神祇官斎院に祀られ、神徳が意識されるという。したがって、祭名にある「御魂」は天皇のタマではなく、祭祀の対象である神であり、その神を斎戸に鎮める行為こそ、宮中儀礼に関わる人々がなすべき事柄であった。このような理解からすれば、鎮魂の本義は「タマフリ」よりも「タマシズメ」に置かれることになり、実際飯田は鎮魂祭を「タマシヅメノマツリ」だとしてそこに祭祀による「タマの神」の鎮めを見出し、糸結びの呪術を基調と見なす。そこには外来するタマや分割して相手に与えられるタマは認められず、人に祭祀される神の存在が浮上するのである。

また、渡辺勝義も宗教社会学・宗教人類学の観点から鎮魂を考察の対象とするなかで、神の存在を導き出す。折口の天皇霊説や鎮魂説によって鎮魂祭の本質が不透明になってしまったと批判する渡辺は、鎮魂祭の本義を追求してそれを『鎮魂祭の研究』という一書にまとめている。そこで問題とされるのは、従来の研究が外来の魂を身体につける、あるいは遊離した魂を身体に鎮めるといように、タマを実体論的機械論的に理解することであった。渡辺の文献学的考察によれば、古書には「天皇の魂」といった用例はなく、魂の語が付されるのは人格神や当時の生活事情に密接に関わる霊威ある事物（剣・稲など）だという。それを渡辺は「個性をもって現われてくる複数の神々を規定している最も根本的なもの、存在者たる神を神たらしめているより本質的なもの（要因）³³⁾」とし、その性質を「恐るべきもの・非常に危険なもの³⁴⁾」だとする。したがって、この危険な魂を鎮めることが鎮魂の本義であり、そうすることで、秩序の安定が実現される。渡辺は鎮魂の実修者として集団の首長を挙げ、鎮魂祭を首長による集団の安定化と見なす。ここでは、鎮魂は天皇霊といった実体的存在を扱う呪術ではなく、荒ぶる危険な魂を鎮めて集団を統治するような、きわめて政治的な活動だと位置づけられた。

なお、折口鎮魂説が退けられ、神や荒ぶる魂への祭祀に目が向けられる一方で、折口の説を歴史学の点から再考し、その発想の実効性を主張する立場も

認められる³⁵⁾。直感によりがちな折口説の部分に歴史の実証性を付加する試みである。この場合、宮中鎮魂祭が考察の対象とされ、儀礼の成立過程が当時の社会的文化的状況とともに明らかにされていく。

他方、怨霊・御霊の研究もまた、考究が重ねられている。前時期において政治と宗教の問題を相対化するものとして、あるいは日本思想の根源的衝迫や民衆の心性を明らかにするものとして論の俎上に載せられていた怨霊・御霊は、かかる関心を持たれつつ別な角度からも検討されるようになる。例えば、山田雄二は、それまで積み重ねられてきた怨霊・御霊研究を引き継ぎながら、それを広く政治史の軸として描く³⁶⁾。そこでは、歴史上怨霊とされてきた人物に光が当てられ、その生涯や怨霊とされていく過程や鎮魂の様相が社会背景とともに検討されることで、歴史的動向の内実が明らかにされた。指摘されるのは、政治権力の移動といった社会的混乱期に登場する怨霊への語りであり、怨霊の呪縛から解放される方法として鎮魂が行われたということである。鎮魂は、怨霊という社会不安の表象を鎮めて世の安泰を願う政治儀礼であると同時に、政治と宗教をめぐる人々の心の深層を物語る思想史上の重要な指標だと位置づけられている。

また、宮城公子は、家族の問題を歴史学の立場から考察するにあたり、「家」と連関する「祖霊」からはみ出していく無縁の死霊をすくい出し、それへの民俗的心性を幕末の国学者の死霊観を読み解くことで明らかにしている³⁷⁾。宮城によれば、平田篤胤をはじめとする幕末の復古神道家の思想は、当時の民衆にあった死後の靈魂の問いに対する応答であり、とりわけ篤胤の継承者である六人部是香・中瑞雲斎にあつては、自らが直面した社会的危機（政局の動乱や開港・通商など）を打開するなかで死後の靈魂を問題にしていた。そこで注視されるのが、怨霊の行方を措定し、その霊への祭祀を勧める彼らの語りである。ここには、社会的危機を怨霊の所業と見なし、公権力が怨霊を祭祀することで、かえってその加護が受けられるという発想が見出されている。家に深く結びついた祖霊とは異なる由縁を持つ怨霊に関心が向けられている点、そしてそれを国家が祀って社会的危機を回避しようとする点、そこにこそ日本近代の政治的問題が内在すると捉えられた。怨霊の鎮魂が日本近代の生起の地点に置かれ、政府の活動を支える思想として改めて解釈されるのである。

以上の動向を見ると、この期の鎮魂研究は生者のタマと死者のタマに分化し、より限定された場面に目配りする傾向があると言えるだろう。前者の場合、関心は宮中鎮魂祭の解明に向けられ、そこに見出されるのは、生者のタマに直接作用する呪術ではなく人が祀るべき神の観念とその本義であり、後者の場合は、怨霊の鎮魂が日本思想を物語る鍵概念とされ、政治史や近代思想史の流れのなかで説明される。結果として浮上するのは、「国」と宗教との関わりから論じられる鎮魂の政治的側面である。この期において、鎮魂は「国」に影響を及ぼす強力な存在を踏まえた活動として論じられていく。

6 おわりに

折口の鎮魂説によって、平安期の明法家が記した鎮魂解釈とは異なる内容が語られ、それを契機として鎮魂への注目が高まり、タマの本義を追究する動きが見られるようになった。そこで示されてきたタマ観を鎮魂研究の特質とともに追っていけば、次のような流れを描き出すことができるだろう。まず、折口が述べるような、外からやってくる力の源泉であり、世代間継承する限り不滅でありつづけるタマは、時期が下るにつれて批判され、さらには別のタマ観が表明されてきている。1960年代から70年代にかけて、一つはなるべく人々の身体からは離れたところに鎮まっていたほしいタマ、すなわち怨霊や御霊に焦点が当てられ、もう一つは常に身体に内在し、肉体の死とともに消滅するタマ、すなわち身体霊の観念が指摘された。これらは折口説の一部を取り上げて、そこで見落とされた側面を解釈し直すため、目を向ける箇所によって内容が異なっているのだが、前者が死後のタマの存在を前提とするのに対し、後者は死後のタマを認めない立場で、この点からも相容れない。

1990年代以降になると、鎮魂祭がより文献学的に考察され、それによって前時期とはまた別のタマが浮上してくる。そこで改めて注視されるのが、祭祀されることによって人や「国」に安定をもたらすタマ、すなわち神であった。ここでは、タマはあくまで人から祭祀される対象であり、呪術によって人につくことも、身体に内在することもない。重要なのは、神の正体であり神と「国」との関わりであった。

鎮魂研究におけるタマは、時期の変遷につれて、

外側から人に影響を及ぼす大いなるものという性格を持ちつつある。この立場からすれば、人々の行為は「国」の安定に関わる存在によって秩序づけられることが前提となり、それまで問題となってきたタマと身体のありようや、人と人とのやりとりは、論の中心とはならない。外来するタマであれ分割されるタマであれ身体内のタマであれ、かつて俎上に載せられていた鎮魂をめぐる様々な解釈は、一部の研究者を除いてはもはや継承するべきものではなくなったかのようである。だが、そうした動向に課題がないとは言えない。ここではとりわけ、教育学的視点を入れながら、幾つか挙げてみよう。

第一に、古文書からの実証を重視するあまり、そこに記された内容が絶対化される危険性がある。桜井好朗が指摘するように³⁸⁾、文献の実証はあくまでその時代の実証であり、それ自体歴史的なものだということを念頭に置かなければ、かえって問題の核心を捉え損ねることもあるだろう。これは、決して文献を軽視するものではない。ただ、書かれた内容を注意深く検討しながら、それ以外の可能性にも目を向けることで、より開かれた解釈が実現できるとの予見である。さらに、そのことと関連して第二に、折口鎮魂説が持っていたタマの多様性を本義ではないとして軽視してよいのかという疑問が浮上する³⁹⁾。折口の説からは、誕生と死をめぐる謎や人に対するはたらきかけの支柱といった、教育を語るにあたって見逃すことのできない概念が様々に窺える。彼が提示したタマ観を今一度見つめ、そこから得られたことを拠り所に古書を読み直すことで、生死を含んだ人のありようと、人と人との相互行為についての基層に迫ることができるかもしれない。第三に、その課題とも近接するテーマとして、怨霊の観念の思想的意味を政治以外の面からも考察していくことの必要性が挙げられる。怨霊・御霊はとりもなおさず死霊の一形態であり、したがって死後のタマの存在を基本条件としているが、思想的には死の問題だけではなく、生者のタマのありようにも深い関わりを持つ。それは、祖霊信仰が前提としている血縁・家族関係とは異なる形をとったタマの継承を物語っている点で、人を存立させる根源と、過去・現在・未来をめぐる思想について再考を促す可能性を孕む。これにより、あの世をめぐる観念を説明するだけでなく、生死を含めた人の変化やこの世でとるべき行為の方向を明らかにすることもできると見られ

る。

タマの語自体は多義的であり、それが意味するものを限定して理解しようとするとなちまち混乱状態に陥る。鎮魂解釈の複雑さもそうした特質に由来すると見てよい。既に明らかのように、従来の研究の多くは、タマとタマに関わる行為である鎮魂の多義性を受け入れることよりも、一つの本義を解明することに重きを置いてきた。だが、多様であるタマの特質をそのまま意義づけて論じることで、かえって言葉の内奥にある基底にたどり着くことができるのではないか。そこに降り立ってタマに対する意識と行為を丹念に追っていくとき、教育的な活動を根底から支える思想もまた表れてくると言えるだろう。

注

- 1) 儒学あるいは朱子学の世界観や倫理意識が日本思想史に与えた影響については、渡辺和靖『明治思想史』ベリカン社、1978年、井上克人『西田幾多郎と明治の精神』関西大学出版部、2011年、などを参照。
- 2) 辻本雅史『学びの復権—模倣と習熟』角川書店、1999年
- 3) 『百八町記』鷺尾順敬編『日本思想闘争史』巻五、名著刊行会、1969年、143頁 なお、引用の際には、変体仮名を平仮名に改め、旧漢字を新漢字にし、略字・古字・異体字などを現行の字体にした。返り点・ふりがな・傍線は省略している。
- 4) かかる仮名草子の思想的特徴については、前田勉『仮名草子における儒仏論争』『文芸研究』146集、1998年、42-52頁、を参照。
- 5) 『玉くしげ』『本居宣長全集』第8巻、1990年、309頁
- 6) 例えば、江戸期の国学者鈴木重胤は『延喜式祝詞講義』で鎮魂を「識神聡明く身体剛健く寿命長遠の神術なる者」だと解している。
- 7) 『新訂増補 国史大系』第1巻下、吉川弘文館、2000年、380頁
- 8) 『新訂増補 国史大系』第22巻、吉川弘文館、2007年、29頁
- 9) 『神道大系 朝議祭祀編 四』精興社、1991年、479-480頁
- 10) ト部懐賢が鎌倉末期に著わした『日本書紀』の注釈『釈日本紀』に見られる。
- 11) 例えば、「四時祭」には「オホンタマフリ」、[縫殿寮]「大炊寮」には「タマシツメ」の訓が付されている。
- 12) 津城寛文は、自身の著作のなかで、折口が述べる鎮魂の語義が多様で不統一であることを指摘し、そうした彼の発想を理解していくために、鎮魂を幾つかに類型化して整理している（『折口信夫の鎮魂論—研究史的位相と歌人の身体感覚』春秋社、1990年）。本論は、津城の整理に多く拠っているが、他方で、この書が折口鎮魂説の中心概念ではないとあえて積極的に論じなかった死霊を考察の対象に含めたいとの思いから、新たに折口の説を要約することにした。確かに、彼の鎮魂論からは、死者の葬送慰霊の意味合いがあまり出てこないのだが、後年の展開を鑑みるならば、死霊の問題を無視することはできない。
- 13) 折口信夫「大嘗祭の本義」『折口信夫全集』第三巻、中央公論社、1955年、189頁
- 14) 折口注13前掲書、190頁
- 15) 折口「上代葬儀の精神」『折口信夫全集』第二十巻、中央公論社、1956年、374頁
- 16) 折口注15前掲書、376頁
- 17) 折口注15前掲書、376頁
- 18) 折口の多様な論述は、当時の時代状況や彼自身の思想的展開とは切り離せないものである。折口の思想を読み解くには、それが生起した背景をも把握して論を進めなければならない。だが、かかる作業はより詳細な検討が必要であり、稿を改めて行いたいと思う。
- 19) 西郷信綱『増補 詩の発生—文学における原始・古代の意味』未来社、1964年、山上伊豆母『巫女の歴史—日本宗教の母胎』1971年、松前健『古代伝承と宮廷祭祀』塙書房、1974年
- 20) 筑土鈴寛「鎮魂と仏教」『筑土鈴寛全集4中世・宗教芸文の研究 二』せりか書房、1977年、183-198頁、五来重『葬と供養』東方出版、1992年 なお、ここで引用した五来の著作は1978年から1988年までの間『東方界』という月刊誌に掲載された文章をまとめたものである。
- 21) 五来注20前掲書、45頁
- 22) 五来注20前掲書、46頁
- 23) 梅原猛「怨霊と鎮魂の思想」『日本学事始』（『梅原猛著作集 20』）集英社、1983年
- 24) この時期の怨霊・御霊研究には、それまで宗教学や民俗学が進めてきた諸研究を継承しつつも、より政治や国家の問題に引きつけて自身の論を展開するものが見られる。黒田俊雄「鎮魂の系譜—国家と宗教をめぐる点描—」『歴史学研究』No.500、1982年、3-15頁
- 25) 坂本要「『鎮魂』語—『鎮魂』語疑義考 その2—」『比較民俗研究』26、2011年、49-61頁、「怨霊・御霊と『鎮魂』語—『鎮魂』語疑義考 その3—」『比較民俗学研究』27、2012年、75-85頁 なお、坂本は今日主流になっている

「死者一般への鎮魂」がどのような過程で出現してきたのかも明らかにしている。

- 26) 折口注14前掲書、386頁
- 27) 土橋寛『「タマ」の両義性』『日本古代の呪壽と説話』(『土橋寛論文集 下』) 塙書房、1989年、213頁
- 28) 土橋注27前掲書、210-212頁
- 29) 土橋のようなタマ観は、生物学の分野に引き継がれている。例えば、碓井益雄『靈魂の博物誌—原始生命観の体系』河出書房新社、1982年、中村禎里『生命観の日本史 古代・中世篇』日本エディタースクール出版部、2011年、など。身体靈の考えは、死後の靈魂を説明する立場にないものの、死に向かっていく生のあり方や、身体各器官についての古い思想を明らかにする側面があり、今なお無視できない要素を孕んでいる。
- 30) 1990年前後には、岡田精司「大王就任儀礼の原形とその展開」岩井忠熊・岡田精司編『天皇代替わり儀式の歴史の展開—即位儀と大嘗祭—』柏書房、1989年、7-50頁、岡田莊司『大嘗の祭り』学生社、1990年、などの研究が出されるようになる。
- 31) だが、岡田精司は外在するタマと人との一体化を否定しておらず、むしろ大嘗祭の翌年に行われた八十嶋祭では、折口流の「タマフリ(触り)」から本義を解釈している。
- 32) 飯田勇「〈鎮魂〉・〈天皇靈〉を考える—『鎮御魂斎戸祭』の祝詞を方法として—」『思想』No.820、1992年、39-57頁
- 33) 渡辺勝義『鎮魂祭の研究』名著出版、1994年、66頁
- 34) 渡辺注33前掲書、78頁
- 35) 新谷尚紀「大和王朝と鎮魂祭—民俗学の王権論：折口鎮魂論と文献史学との接点を求めて—」『国立歴史民俗博物館研究報告』第152集、2009年、19-46頁
- 36) 山田雄二『崇徳院怨靈の研究』思文閣出版、2001年
- 37) 宮城公子「幕末国学の幽冥観と御霊信仰」『甲南大学紀要 文学篇』第113号、1999年、1-19頁
- 38) 桜井好朗『祭儀と注釈』吉川弘文館、1993年、49-50頁
- 39) ここで掲げた第二・第三の課題に関して、「非業の死を遂げた者」の鎮魂を折口鎮魂説に依拠して考察する川村邦光の宗教学研究が注目される(『甲いの文化史』中公新書、2015年)。ここでは、葬送の変容とともに鎮魂の方法が再編されていくさまが取り上げられ、時代を超えて共有される生死をめぐる心性の存在が指摘されている。だが、この研究は、あくまで古代から今日にいたる靈魂観・生死観・他界観を明らかにすることが目的であり、折口の説はそのための参照項といった位置づけになろう。