

鎮 魂

津 田 博 幸

「鎮魂」は、今日では古代文学を読むための方法概念としても用いられる言葉であるが、同時に、古代の側に蔽として存する言葉でもある。その点、本特集で取り上げられている他の語彙とやや性格を異にしている。

確認しておく、「鎮魂」という語彙は日本古代においては令の条文に初出する。「職員令」に神祇官の司る祭りとして大嘗ととも¹⁾に挙げられ、「神祇令」には仲冬の祭りとして挙げられている。この内「神祇令」の方には『令義解』が「オホンタマフリ」と傍訓する。同じ訓は『延喜式』四時祭下にも見え、また『令集解』の「職員令」の「鎮魂」の注には「問、称布利之由」と書入れがある。この書入れには、令の古注『穴記』（井上光貞によれば弘仁・天長年間の成立）が引かれており、『集解』成立時か、それからそう隔たらない時期のものと思われる。一方、『延喜式』四時祭下・縫殿寮・大炊寮の「鎮魂」の用例には「タマシヅメ」と傍訓があり、同じく『延喜式』大蔵省では「オホムタマツリ」と傍訓する。これらの傍訓がどこまで遡るものかわからないが、ある段階から「鎮魂」と

いう漢語と対応すべき和語が特定できなくなっていることは分る。

当然、「鎮魂」という概念にも揺れがある。『令集解』所引の『令釈』（同じく延暦年間の成立）では「召復離遊之運白、令鎮_ニ身体之中府、故曰鎮魂」と、一度離れた魂を身体に呼戻して鎮めることと解している。また、既述の『集解』書入れに「布利」と称する理由の説明として、『穴記』に見える伝承を引いている。すなわち、ニギハヤヒノ命が天から降る時に、天神が瑞宝十種を授けて、痛む所がある時にはこの十種の宝を合せて一から十まで数えながら「由良々々止布瑠部」、そうすれば死人も生き返るだろうと教えたという、『先代旧事本紀』にも見える伝承である。つまり、「タマフリ」とは呪具を振る故の名称だという考えによる引用であろう。では、なぜ振るのか。宮廷鎮魂祭では天皇の衣を振る所作が行われるが、今日でも沖繩の習俗では衣を振るのは魂呼ばいの所作である。つまり、振る目的は身体を離れた魂を呼戻すためとも考えられる。しかし、『梁塵秘抄口伝集』（巻十四）では、この伝承を、傀儡子あこ丸の説として、「是はたましいを振りこす、ゆらゆらとをこす」（岩波文庫）ことと解している。「振りをこす」という言い方は身体に内在する魂を活性化することのように思われる。

このように、「鎮魂」とは和語で言うところタマフリなのかタマシヅメなのか、そして、タマフリとは何であり、タマシヅメとは何であるのか、そもそも古来の問題であった。当然、古代文学を読むための方法概念としての「鎮魂」も、この伝統的議論を前提にして概念規定がなされているはずである。本稿では、紙幅の関係上、鎮魂祭や神楽などを中心にした鎮魂をめぐる考証的研究にはあまり触れ得ないが、こういった伝統的議論との関係にも目配りしつつ、「鎮魂」というタームによって、どう古代文学が読みかえられてきたか見てゆきたい。

二

魂 まず、国学者たちの説を見ておこう。直接タマフリという語についてではないが、宣長は、「ふる」と「ふゆ」は同義語だと推測している(『古事記伝』卷三十三)。この説は、後に伴信友・鈴木重胤らがタマフリとミタマノフユという語を関連させて論ずる根拠になっている。さて、信友「美多乃乃布由、又美多乃布利といふことの考」(『比古婆衣』卷二十)では、ミタマノフユはフルフで、

魂の「威震ひてことさらに幸ひ給ふ」こと、タマフリのフリは奮いおこすことで、天皇の魂の「威震り給ふべく奉仕る由の称」だとする。また、タマシヅメとは、時として魂が身体を離れることがあるのでそれを呼び戻すことで、言わばタマフリの基礎にある行為である。両者の趣旨はつまるところ同じだとしている。令の注釈や『梁塵秘抄口伝集』の折衷案と言える。一方、重胤『祝詞講義』(卷十二)は、考証の結果出てきた説と言うよりは、自身の神学の主張と

は「奇異なる精神」が満ちており、その一部は人にも物にも与えられている。タマフリ・タマフユとはそのような「天中の神霊を招鎮めて天神に霊合ふ」ことである。言いかえると、天の魂が人体に降りてきて(降り)、人の本来の魂と天の魂が触れ(触り)、身中の魂が増え(殖ゆ)、その威勢が表に出る(振り)ことであるとすると、⁽²⁾ 駄洒落の連発のような説だが、この発想は折口信夫に継承された。⁽³⁾

三

明治初期の政府による国民教化(神道化)政策の中で民衆に対して行われた説教の題目には「鎮魂の説」という題が含まれている。⁽³⁾ このことから知られるように、鎮魂説は当初、国家神道の理論体系の一角を占めていたようである。しかし、近代以降の、方法に対する自覚と体系性を備えた学説としては、やはり折口信夫が嚆矢と言ってよいだろう。

まず、折口は、コドリントンによって報告されたメラネシアのマナ観念や伊波普猷によって報告された沖繩のセシ観念を援用しつつ、外来魂という概念を設定する。その字面から自明だと考えたのか、折口は外来魂の一般的定義をしていないようであるが、その発言を総合すると、外来魂とは、特定の個体に生得的な魂すなわち内在魂に対して、個体に後天的にもたらされ、生得以上の資格や能力を付与する魂であると考えられる。たとえば、折口によれば、海の波方から大国主のもとへやって来た少彦名や大物主、あるいは天照大神からニギノ命に与えられた稲穂と鏡は、いずれも大国王やニギノ命にもたらされた外来魂またはその象徴である。そして、タマフリとは、この外来魂を身体に触れさせ固着させることである。

既述の『穴記』の「由良々々止布瑠部」という呪文を、折口は「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」と解している（以上、「小栗外伝」大15、全集第二巻）。次いで折口は、古代における鎮魂の多義性を想定して、そこに歴史の変遷を考える。すなわち鎮魂の「大元は、外来魂を身に附ける事が、第一義」であり、これがタマフリに当たる。次いで「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」と考えられるようになる。宮廷では、年末の衣配りがこの信仰を表している。つまり、鎮魂祭でタマフリされた天皇の魂が分割されて衣に付けられて臣下に配られるのである。これがミタマノフユ（増ゆ）であり、「第二義」の鎮魂になる。「第三義」の鎮魂はタマシヅメで、これは魂の遊離の予防及び遊離した魂を落ち着かせることだが、「此考へ方は、後のものである」（以上、「大嘗祭の本義」昭3、全集第二巻）。ここで折口は、先の重胤の多義的な語義説を歴史的先後関係の中に振り分けつつ自説に取り込んだと言えよう。

以下に見るように、折口の古代学にとってもっとも重要だったのは、第一義の鎮魂すなわち外来魂を身体に附着させる鎮魂であった。また、折口の鎮魂説の中には、『梁塵秘抄口伝集』のような内在魂の活性化という考えが見られない。これは、柳田の民俗語彙などを見渡してみても分かるように、お年玉や魂呼びなど外部から身体への鎮魂と解される習俗はあっても、内在魂の活性化と解される習俗が、案外稀薄であることによるのではないか。

四

さて、このように定義された「鎮魂」を方法概念として、折口が

どのような古代を構想していったか、以下に素描してみたい。

周知のように、折口は、日本文化における神の原型を、肉体を持ち、時あって祭式の場に訪れるマレビト神に求めていた。そうすることによって、折口は、神が言語を発するという状況を具体的に想定することができ、その神の言葉が文学の萌芽になるという発生論を導き得たのであった。

では、文学発生の契機となる神とはどのようなものにして成立するのか。折口はまず、初めに魂ありきとも言うべき段階を想定する。

すなわち、「日本の「神」は、昔の言葉で表せば、たまと称すべきものであった。それが、いつか「神」といふ言葉で翻訳せられて来た」（『靈魂の話』昭4、全集第三巻）と言う。そして、例えば、神代紀一書の、少彦名に常世に去られた大己貴神のもとへ、国作りの力を付与する「幸魂奇魂」が訪れたという伝承などを踏まえつつだろうが、「この「たま」という靈魂が神の威力の根源」であり、神とは、本来「靈魂のはいる身体」であった段階を考える。しかし、やがて「その靈魂のはいる身体が靈魂を考えずに円満な働きをすることを予期する」ようになり、神は靈魂から独立してその機能を果たすようになる（以上、「神道概論」昭22講義、全集ノート編追補第一巻）。要するに、もともと神というものが成立するためには、

魂が神の身体にはいる、すなわち鎮魂という要因が不可欠であった。そう折口は自らのモデルを突き詰めていたのである。そして、さらに折口は、その鎮魂を行う呪術者の存在を想定する。つまり、「神が神としての靈威を発揮するには、神の形骸に、靈威を操置する授靈者が居」たのである。その代表は高皇産靈尊であった（『日本文学の発生』昭22、全集第七巻）。産靈とは、「物に靈を密着

せしめて、其によつて發育させる威力」である（「即位御前紀」昭15、全集第二十卷）。従つて、「たまふりの中にはむすびの術もはいっている」（「神道概論」）。

神の身体と言つても、そこに神觀念があることには違ひない。つまり、右の議論では、この神觀念やあるいは魂や鎮魂術の「発生」といった問題が、もちろん残る。さすがの折口も、この問題にはほとんど手をつけていないようである。また、もし折口が、そのような、文学発生論以前の問題にまで考察を進めていたならば、その際には、国文学や民俗学以外の方法が要請されていたのではなからうか。

ともあれ、こうして折口は、初源的に、神の身体・魂・鎮魂の呪術者という三項を設定し、これを分析装置として自らの古代を描き出すのである。

鎮

記紀神話では、天照大神と高皇産靈尊は対で登場することが多い。折口は、この両者の関係を、天照大神が「神の言葉」を宣る時に、其を自ら発言することの出来る資格を授ける為に「高皇産靈尊が出現するのだと言う。それは、天照大神に「効験ある神言を發せさせ申す為には、大威力ある靈魂を、神の体中に置かねばならぬい」からである。その「威靈は別に存在するものとして、その靈魂を処置するものなる、高皇産靈尊は、どうしても考えねばならなかつた」のである（以上、前出「日本文学の発生」）。折口自身が触れているように、ここでは天照大神の身体に入る魂が何であるか特定されない。それは、この三項関係が、天照大神と高皇産靈尊が対で登場することが多いという状況証拠だけで発想された、骨組みだけの原型的モデルであるからだろう。

さて、この高天原の三項関係は天孫降臨によつて地上へもたらされる。すなわち、折口は、三項の内の神の身体を天皇の身体に置き換える。そうすると、「此地上に於いて、聖なる御子の神言を發せられる際は（中略）やはり、さうした呪術者が、身辺に居て、威靈を結合させる。さうすると、天上の神に現れた様に、威力ある詞が聖なる御子によつて發せられるやうになる」ということになる。天孫降臨神話レヴェルでは、この呪術者は天兒屋命や太玉命である（同前）。歴史時代になると、天皇の身体・天皇の魂結びの紐と衣を納めた神祇官西院の齋戸殿・齋戸殿の横に設置され産靈五神その他を祭る八神殿の三者がこの三項関係を表わしている。齋戸殿には、根本的には天照大神の魂が置かれていたと考えられ、「天子が重大なことをいう場合に、まず天子の身体に御魂をいれておかなければならない」ので齋戸殿に「ひそめてある」のである（以上、「神道概論」）。言うまでもなく、こうした手続きを経て發せられる言語詞章からのみ文学は発生するというのが、折口の考えである。つまり、文学も、初めに鎮魂ありき、なのである。

五

折口によれば、天皇とは様々な媒介者によつて奉られた様々な外来魂を身につけている存在である。天皇の身体を中心にして右の三項関係が幾重にも重ねられていると言つてもよい。宮廷祭式の中でも殊に大嘗祭は天皇の身体に対する鎮魂の機会として最大のものである。大嘗祭を中心に折口が論じている主な外来魂は以下のようである。⁽⁴⁾

天皇にとって最も重要な魂は天皇靈である。天皇靈は折口の論じ

るこの種の外来魂の中で最も抽象的な魂だと言える。折口によると、天皇霊は文献上「いつ」とも称され、その性質は、天皇の「荒魂」(「小栗外伝」)または「戦争の靈魂」(「神道概論」)とでも言うべきものである。天皇霊は血筋とは関係ないが(「小栗外伝」)「神道概論」)、代々継承された結果、天皇家の祖神であるカムロギ・カムロミと重なりあっているとも言(「上代葬儀の精神」昭9、全集第二十卷)。天皇霊は大嘗祭で天皇が真床襲衾に籠っている間に天皇の身体に入る。ただし、その際誰が鎮魂の呪術を行うのか、折口は特定していない。神武天皇の顕齋伝承を、天皇が自分で天皇霊を齋戸殿に鎮齋したのだと解していること(「即位御前紀」)から、天皇が自分で自分の身体に天皇霊を鎮魂するというのが、折口の考えではなかったかと思われるが、明言はしていない。また、天皇霊の継承法を具体的に述べて、前の天皇と次の天皇の身体を一つの衾にくるんで鎮魂術をしたのだとか(「古代人の思考の基礎」昭4、全集第三卷)、神祇官の齋戸殿から天皇霊を取り迎えて鎮魂した(柳田国男との対談「日本人の神と靈魂の観念そのほか」昭24)といった論じ方をすることもあるが、折口自身の「定説」とまではなっていないようである。

折口の発言を総合すると、天皇霊という魂は、天照大神の魂、国魂、稻魂、水の魂、氏の魂など様々な場面で天皇に鎮魂される魂とは重ならない、独自の魂である。そして、同時に、血筋とは関係がないと言う。ということは、本来的には祖霊とも重ならないということであろう。そして、天皇霊が付いてこそ天皇の威力は生ずるとだけ折口は言うのである。つまり、天皇霊という概念は大変抽象的である。天皇霊のこの抽象性の高さは、制度としての天皇の抽象性

の高さに呼应していると、我々は折口を読みかえるべきかもしれない。

大嘗祭では、諸国から奉られた国魂も天皇の身体に鎮魂される。この議論をめぐっては、歌や呪詞による鎮魂ということが問題となってくる。

国魂という言葉は延喜式神名帳などに見えるが、折口はこれを、その土地の魂または精霊で、これを身につけた者がその土地を支配できたものと解する。つまり、国魂は天皇の支配権を信仰的に保証する。そして、その国魂は米などの貢物や「くにぶり歌(国風・土風・風俗歌など)」によって媒介される。くにぶり歌とは、国魂の魂ふり歌ということで、地方に伝わる由緒ある歌であり、もともとは地方の首長に奉られ首長の土地に対する支配権を保証していたものである。その原型は、土地を訪れたマレビト神が発した、土地讚めなどを内容とする長編詞章にある。くにぶり歌は長編詞章の中でも国魂のこもる特に重要な部分が独立したものであり、神が名付けた地名を含んでいる。国魂は始原のマレビト神の強力な呪力によって、この詞章、殊に地名の中に「繋ぎとめ」られているのである。

悠紀・主基の歌人・歌女たちが大嘗宮に向ってくにぶり歌を歌いかけるのは、天皇の身体に国魂を鎮魂する呪術である(以上、「詞章の伝承」(『日本文学の発生 序説』昭22、全集第七卷)。

土地の魂が歌に媒介され、しかも、その歌の背後には長編の詞章とそれを発した神の物語がある。そして、天皇とは、魂だけでなくそれらの詞章や物語を根こそぎ吸い上げてしまう制度である。折口の論はそういうことを語っているとも言えよう。

以下、紙幅の関係で詳述はできないが、折口は、天皇に鎮魂され

る魂およびその呪術を行う者として、次のような場合について論じている。すなわち、悠紀・主基の国から奉られる稻魂、中臣氏によって奉られる水の魂、各氏族の寿詞によって奉られる群臣の魂、物部氏の石上鎮魂法によって奉られる大和の国魂（「大嘗祭の本義」等）、出雲国造によって奉られる出雲の国魂（「祝詞」昭10講義、全集ノート編第九卷）などである。

また、折口は、「あそぶ」という語は、語源は不明だが、タマフリの所作を意味すると考えていた。宮廷の葬儀にあずかる遊部とは、魂を失って生死の境にある身体に魂をつける者たちであり、神遊び、すなわち神楽も、天皇に対する八播系統のタマフリであった。「日本芸能史」昭3講義、全集ノート編第五卷、等）。

六

魂 さて、天皇を離れて、もう少し鎮魂に関する折口説を見ておきたい。

右のくにぶり歌についての論でもそうだが、折口は古代の歌の機能として鎮魂を考える。例えば、「歌からは、凡て鎮魂の意味を離すことが出来ない。（中略）魂をつける鎮魂の律文が即、うたである」と言う。万葉集の分類で言えば、挽歌は魂を呼び返し再び身体につけようとするもの。相聞歌は、元はマレビト神に土地の精霊が自らの魂を捧げた歌に発するもので、恋人に自分の魂を捧げるもの。羈旅歌は旅先で病気になるように、恋人と互いの魂を半分ずつ分けあって身体につけるためのものである（以上、「歌の発生及びその万葉集における展開」昭4・5、全集第九卷）。あるいは、歌による鎮魂は貴人に対する教育の役目も果たした。天皇など身分

の高い相手に教育意識をもって教えるということではできないので、「物語を語り聞かせ、歌ひ聞かせる事で、（中略）相手の心の中に魂をふり、その魂を変化して行つた」と言う。折口はこれを感染教育と呼んでいる（「歌及び歌物語」昭5、全集第十卷）。

なぜ歌によってタマフリができるのだろうか。古代の歌を鎮魂歌として読み換え得ることを折口は随所で述べているが、その鎮魂のメカニズムについては案外述べていないようである。その点を、先のくにぶり歌の論を参考に推測してみると、歌というものが神の発した詞章に淵源し神の呪力を伝えているものだからという考えに行きつくのではなからうか。とすると、始源のマレビト神の鎮魂の呪力というア・プリオリな前提にぶつかってしまい、なぜタマフリは可能かという問いはどうしても残ってしまう。折口が、マレビト神の機能として鎮魂を考えるのは、花祭りの鬼や、成年式に関わる南島のアカマタ・クロマタなどからそのモデルの発想を得ているからであろう。そして、折口自身が触れ得た民俗の中の神々がそうであるからという以上のところへ踏み込んでいくという危うい作業を、折口はしなかつたということであろう。従って、鎮魂はなぜ可能かという問いが、折口以降の課題として残されていたわけである。

鎮魂（タマフリ）を分析装置とする折口の説は多岐に渡っていて、限られた紙幅で委細を尽くすことはもちろんできないが、その中で言語詞章や文学に関わり、折口の古代学の理論的基礎となる議論は概ね拾えたと思う。以下、折口以後の諸説について検討してみたい。

七

折口以降の鎮魂論の多くは、宮廷鎮魂祭論を中心に論じられたものである。本稿の課題からすると、それぞれの論者が鎮魂をどう定義し、その鎮魂という概念を用いて古代文学をどう読みかえたかが問題である。しかし、古代における鎮魂を定義することはあっても、折口のように鎮魂をキー・コンセプトにして体系立てて大々的に古代文学を読みかえてゆくような試みはほとんどなされていないと言えそうである。⁽⁵⁾

管見に触れた範囲で、その「定義」を見渡してみる。概ね、どの論者も、鎮魂にはタマフリ・タマシヅメとも含まれるということ为前提とする点は共通しているが、タマフリを外來魂の付着と見るか、内在魂の活性化と見るかで分かれるようである。外來魂付着説は、西郷信綱「鎮魂論」(昭32)、『詩の発生』所収)、松前健『日本神話の新研究』(昭35)、三品彰英「古代宗儀の歴史的パースペクティブ」(昭45)、『三品彰英論文集』第四卷所収)など。内在魂活性化説は、松村武雄『日本神話の研究』(昭30)、肥後和男『神話と民俗』(昭43)、高取正男「採り物」(昭44、日本の古典芸能1『神楽』所収)などがある。これらの内では、西郷氏の説が注目される。氏は、外來魂は祖霊であり、儀礼的な死によって祖霊を身体に付けることがタマフリの本義とした上で、魂は集団の側から与えられるものだとする。鎮魂を個人と集団の関係の中で考える観点が目ざれよう。

折口以降の研究で、「定義」以上の鎮魂論としては、土橋寛『古代歌謡と儀礼の研究』(昭40)を挙げねばならない。土橋氏はまず、

タマとは「生命力」または「マナ」のことであり、タマフリやミタマノフユは、いずれもタマが「揺れ動く」またはタマを「揺り動かす」意味であるとして、折口の「魂触り」説を否定する。その上で、タマフリに定義に『梁塵秘抄口伝集』を引用する。土橋氏自身の言葉による定義はないが、どちらかという内在魂の活性化に近いようである。そして、タマフリという語は「生命力を増強する働きをもつと考えられた行為全般について用いられてしるべき」だとして、採り物を持って揺らかす行為や国見をタマフリとしてとらえかえしてゆく。

土橋氏は、折口を否定しているようだが、呪術としてのタマフリは、「マナを有する呪物」を「人体に接触」させることであるとも述べている。ここからは、折口の「魂触り」説が容易に導き出されてしまうのではないか。いずれにせよ、タマフリの語義説は、どのような説も、検証はほとんど不可能であろうから拘らないとしても、土橋氏が、タマを生命力と言いかえ、タマフリを生命力を増強する行為全般に拡大してしまっているのはどうであろうか。これは、例えば、我々が丘の上で景色を眺めてもタマフリになっしまわれないか。つまり、古代のタマフリなるものが雲散霧消してしまっているのではないだろうか。我々と古代の決定的な違いの一つは、霊魂なるものが実体として存在するかどうかであろう。その霊魂を生命力と言いかえてしまったとたん古代が見えなくなってしまっているのではないか。土橋説の問題点の一つがそこにある。

なお、池田弥三郎は、折口のタマフリ説を継承して、あくまで外來魂の付着のための呪術として、見る・聞く・食うという日常的行為をとらえかえそうとして、その例証となるような習俗を古今に渡

って収集していた。しかし、その仕事はその死によって未完となった。⁽⁶⁾

工藤隆「たまふり論」(昭56、『日本芸能の始原的研究』所収)

は、これまでの先行諸説を整理し、タマフリ・タマシヅメの先後関係を言ったり、フリの内容を一つに決めようとすることはできないと述べる。その上で、原タマフリを想定し、それは、神懸りした人物とそれを見ている人々の集団的な「興奮・熱狂」が、内在魂の活性化・外来魂の附着・遊離魂の復帰をもたらし、自然界の生命力も復活するものだとする。工藤説は、鎮魂祭の分析に基づくタマフリ論であり、タマフリがなぜ可能なのかを「興奮・熱狂」という人間心理によって説明しようとしている点に新しさがある。また、氏の論の重点は、氏の演劇論の前提的議論として、このような集団的エクスタシーによって実現されるタマフリは、王権の側では排除され、演劇的世界へ受継がれたという点にある。そうではあるが、タマフリが実現する場を集団的な「興奮・熱狂」にだけ置きかえてしまふのはどうであろうか。例えば、その場合、折口の、歌によるタマフリという説はどう位置付けされるのか。古代の文献史料の事例にしる民俗の中の事例にしる、タマフリには様々なバリエーションがある。それらのどれが本来的かというような議論は、工藤氏が述べるようにおそらくどこまで行っても水かけ論であろう。我々にとつての問題は、どのタマフリを基準にしたら、古代文学がより古代文学らしく読めるかということであろうが、そういう意味で、工藤氏のタマフリ論が、演劇論から出て、古代文学一般の読みとの接点を考えた場合にはどうなるのか。今後の展開を望みたい。

八

最後に古橋信孝『万葉集を読みなおす』(昭60)で展開されている鎮魂論に触れておきたい。歌は「目に見えぬ鬼神をもあはれとおもはせ」る力を持つと『古今集』序に言うが、このような死者の魂を鎮めたり、生者の魂を落ち着かせるという意味での歌の鎮魂の機能について述べたのが、古橋氏の論である。氏の論は、古来、歌の靈験と言われてきたような歌の機能が、なぜ可能なのかという所まで踏み込んで説明している点で画期的な論である。

古橋氏は、旧都の地霊や行路死人のように「現実には喪失したものを歌うことによって、喪失したものを人々が知っていることが示され、そのことによって、喪失されたものが慰められるのだ」と言う。ここで「人びとが知っているとは〈共同性〉をもっていふこと」であり、「この〈共同性〉への転換が鎮魂の構造である」とするのである。氏はまた、旅人が通過する土地の伝説を歌に詠むことや残してきた家郷を詠むことも、「〈共同性〉への転換」という構造で説明する。すなわち、前者は、あたかも歌い手がその土地の共同体の一員であるかのような位置に立つことによって、後者は「家郷の共同体へ回帰すること」によって、それぞれ「旅の不安が鎮められる」とする。そして、氏は、歌が定型をもつことを明らかにするように、「うたそのものが〈共同性〉としてある」と考え、こういった歌による鎮魂の基礎に、歌そのものの本質としての共同性を想定している。

折口にも、貴人の怒りや旅の不安を鎮める歌を鎮魂の歌ととらえる論があるが、いずれも、遊離しようとする魂をタマフリの呪歌に

よって押えるものとしてとらえている（「上代貴族生活の展開」昭8、全集第九巻など）。前述したように、折口の論理では、歌の淵源にア・プリオリに神が存在するから鎮魂が歌によって可能なのだということになろう。古橋説の新しさは、その折口の限界を越えて人間の側の論理だけで鎮魂の構造を説明できているところにある。同じように、折口のタマフリ論（外来魂付着論）をどう人間の側の論理でとらえ直すかが、今後の鎮魂論の課題となろう。

注（1） 井上光貞「日本律今の成立とその注釈書」（昭51、日本思想体系3『律今』所収）。

- (2) この点については、津城寛文「折口信夫の鎮魂説」（『東京大学宗教学年報』Ⅲ、昭61）に指摘がある。
- (3) 村上重良『国家神道』（昭45）。
- (4) 以下、天皇靈および国魂については、それぞれ『折口信夫事典』（昭63）所収の拙稿「天皇靈」「くにぶり」で詳しく論じてある。
- (5) 鎮魂祭およびその起源伝承の考証的研究としては、田中初夫「鎮魂伝承考」（昭29、『踐祚大嘗祭』所収）、土橋寛『古代歌謡と儀礼の研究』、三品彰英『古代宗儀の歴史的・パースペクティブ』、松前健「鎮魂祭の原像と形成」（昭48、『古代伝承と宮廷祭祀』所収）、川出清彦「鎮魂祭古儀考」（『神道史研究』昭54年4月所収）などがある。
- (6) 池田弥三郎「二みる」ということ、「二きく」ということ（いずれも昭55初出、『聴いて歌って』所収）、「くう」ということ（『三色旗』昭55年1月所収）。

「古代文学」総録目

24号（昭和六十年三月二日発行）

特集〈神楽歌・催馬楽〉

記紀歌謡と神楽・催馬楽	古橋 信孝
神楽歌・催馬楽と和歌	高野 正美
神楽歌の表現	高橋 六二
催馬楽の表現―「源氏物語」へ―	藤井 貞和

神楽歌と催馬楽―囃子詞の詞―

吉田 修作

神代世界の生成を読む―葦原中国と三層構造の問題―

西条 勉

猿田毗古祭祀とその神話―伊勢のアザカの伝承から―

阿部 寛子

「さやけし」の周辺―清るる自然―試験2―

野田 浩子