

田中治吾平の鎮魂行法説

——神秘的合一への階程——

國學院大學日本文化研究所嘱託調査員

津 城 寛 文

目 次

序節

第一節 略歴

第二節 鎮魂の典拠

第三節 祭神観

第四節 靈魂観

第五節 鎮魂行法

第六節 非幾何学的行法

附節 内外の安全な融合を保障するもの

序 節

近代以降には、種々の鎮魂行法と称されるものがある。例えば大本教の「鎮魂帰神」という呼称はかなり著名であ

ろうが、しかしそれはこのうちの一部をなすものに過ぎないのである。ここではそうした行法群のなかにあって、他と異質な特徴を持つ一つの典型と考えられる、田中治吾平所説の鎮魂行法を祖述・整理し、鎮魂行法の諸相を描き分ける一つの足掛かりとしたい。

東西の宗教史を一貫する一つの神秘思想・神秘体験として、神秘的合一 *unio mystica* という特定の術語で総称される伝統がある。しかし日本の宗教史には、文献上に連続する仏教思想の教説としてはともかく、また突然変異的な個々の体験としてはともかく、どうもその伝統が一貫していないように思われる。その中にあって、この田中治吾平の鎮魂行法説は、かなり意識的に「合理的」「科学的」な神秘的合一を指向する一つなのである。神道的伝統に忠実すぎるほどのその行法の外観と、伝統的にはむしろ例外的と思われるその内実のとりあわせは、伝統主義と近代主義の不思議な同居である。これは丁度、近代工法による神社建築を思わせる。遠望すれば古風な神社だが、目を近づけると、素材や細部の構造は、極めて近代的なことに気づくのである。本稿はその新旧の両面の対照を描き、最終的にはその近代的な面に焦点をあてた行法理解を試みるものである。

このため、まず田中の略歴と全般的な鎮魂理解をまとめ(第一、二節)、次に祭神観・靈魂観をまとめ(第三、四節)、次にこれらを背景にした具体的な行法の内容を祖述・整理し(第五節)、その上で行法の意味を考察して(第六節)、最後に今後の問題点を求心的に展望する(附節)、という次第をとる。

第一節 略 歴

田中治吾平(1886-1973)は神道学者・鎮魂行法実践家として、一部の間では知名の士であった。⁽¹⁾研究者としては、当時の学的水準からみて充分以上の質を有する作業があるほかに、東洋大学神道講座を、開設以来担当した経歴がある。⁽²⁾

実践家としての側面は、略歴と併せて見ていく。⁽³⁾ 生家は岐阜県の農家。成人して大垣市の地方新聞社で編集見習いを二年程するうち、偶々神宮皇学館の生徒募集をみて心ひかれ専科に入学、苦学しつつ明治三八年卒業、信仰に熱意を失ったが、やがて真理究明・安心立命の望みから東洋大の印度哲学に再入学、再び苦学しつつ仏教・東洋哲学等を学んでいた所、神習教管長・芳村正兼に招かれ、同教々務を行いつつ通学することになった。

明治四四年東洋大卒業後、改めて神道研究にとりかかり、大正二年、神道を中心とした神観・世界観・人生観をまとめた『神道哲学 神代之思想』⁽⁴⁾を上梓した。しかし積年の過労により罹病、快癒後神習教教務に専心するが、教義に疑問をもち離教する。そして大正五年、九段下に神職養成のための「国教学館」をひらいた。

この学館の苦しい経営から、社会・人生に関する苦悩をふかめ、熱心な神拝・祈願を行うにいたる。「そして神に接する法、自分の心を鎮める法を工夫修養した」とあるから、強い実践的傾向の始まりはこの辺りに見るべきであろう。三十歳前後の頃である。

これらの学的・実践的営みにより一応の信念に達したため、「国教本院」の看板をだして神道布教をも併せ行うようになる。鎮魂行法に確信が深まり、日比谷の神宮奉斎会、上野の東照宮、地方各地の神職主催の会合などで、乞われて鎮魂行法の指導を行った。この当時の成果は、『鎮魂伝習録』⁽⁵⁾（大正十年講）にまとめられた。

大正十年といえば、田中が三十代半ばのことであるから、神に接する法・心を鎮める法が既に鎮魂行法の形式に収斂していたとすれば、実践に志し摸索しつつ一応の行法確立まで、十年足らずということになる。⁽⁶⁾

しかし、これに基づき自他の「修行」を続けるうち「修行中に起こる神秘的現象や人生に於ける様々な難事」を見るにつけて、再び苦悩がつのつてくる。こうした経過を経て、昭和五年『天照大神々格論』⁽⁷⁾の著述が終わった頃、神拝中に一大靈感を受け、十年來の疑惑が氷解、これにより不拔の信念を得、世に立つにいたった。

大正十年までに得た「信念」と、昭和四年にいたって得た「信念」の差異のよってきたる所は、後に検討する通

り、天照大神の神格研究により得られた統一神的神観にあるものと思われる。

昭和十六年、国教本院の発展に伴い、練馬の地に移り、戦前に『国教誌』六七号まで、『みほぎ苑』一〇二号までを刊行、戦後は『全一新報』の刊行、その他の著述を行う傍ら鎮魂行法の指導を続けた。日本神学連盟（中野裕道主幹、『日本神学』発行）の顧問を昭和二十七年から没年まで務めた。昭和四八年朝、卒然として逝ったという。

第二節 鎮魂の典拠

田中の鎮魂行法の特徴を他との比較で簡略に述べると、その依ってたつ神観が「全一神的・統一神」といわれるような、観念的傾向の強いものであることと、及び行法の中心的動作が「靈動法」にあることと、この二点である。神観に関していえば、神道行法実践家の多くが八百万神・万靈の個的存在を強調するのと違い、それらを積極的に認めず、行法の目的・対称とすることはない。神靈の個存在を主張すれば、勢いその生霊・神霊界の社会機構を述べなければならず、それは往々異端的・迷信的神学の色彩を帯びる。が田中は神霊を観念的に一元化して宇宙の根本精神・大精神・大霊と把えるため、その鎮魂行法は、大霊とその分霊たる人間間の交流関係の調節、といった趣を呈している。一般に宗教行法の類型を、人格的個霊との交渉型と、大霊への帰入型との二つに大別してみるならば、田中の鎮魂行法が後者に属することは間違いない、一見して合理的・近代的に見えるのはそのためなのである。そして田中は鎮魂行法の効能を次のように説く。

「人の心身の奥底に鎮まっておる霊が、その本源たる神霊に融合することによって浄化され、その結果、人の魂と精神と肉体が浄化されて性能が高まり、その運命をも展開させる。」

人間存在の層を内奥から順に、霊・魂・精神・肉体とかなり常識的に機能区分したうえで、その最奥に位する霊の、本源たる神霊との融合、それによる霊以下の浄化を考えているわけだが、これを田中は、鎮魂に限らず基督教のミ

サ・仏教の坐禪・儒教の慎独敬居なども同じく、接神のための行法として、方法は異なるが目的は一つとする。つまり、古神道の鎮魂は接神のための一法だと定義するわけである。しかし神道史の中に「鎮魂」の語をみた場合、このような接神法としての性格は、むしろ表面には現れてこない。それは折口信夫を頂点とする前後左右の鎮魂研究が、専ら呪術・儀礼を扱うものであったことからしてあきらかである。神道学研究者としても一家をなしていた田中は当然それらを承知していたに相違なく、事実諸家によって鎮魂の原由として指摘される五点を神道史の中に指摘するのだが、但しその解釈は、定説よりも行法への傾斜が著しい。

まず「天照大神が岩戸籠りの時その出御を請い奉るために行われた神遊び」と、「石上神宮所伝の布瑠部の鎮魂法……健康長寿の呪法」の二つをあげているが、これは折口などがそれぞれ「猿女の鎮魂」「物部の鎮魂」と名付けており、宮中鎮魂祭祭儀に歴然として残るものであるから、鎮魂を論じるには、その名義上最少限度に必要なものである。そしてこれらに関する解釈は、田中も折口らにほぼ等しい。

次に、散斎・致斎・禊をも鎮魂の一種とみなす。これらについては、折口が物忌みの間に外来魂の附着を待つとしたり、禊は水の霊をつけるのだとしたりした考えとは異なり、むしろ一方の定説として普通に言われる。接神のための浄化という考⁽¹¹⁾である。

次に、大国主命(大己貴神)が自らの幸魂・奇魂に邂逅したという故事を解釈して、これは大国主命自身の魂が「霊から分離して」働いたものとして、その「霊法」を鎮魂の一原由とする⁽¹²⁾。ここでは分離魂が帰⁽¹³⁾ってくることも、むしろ魂が出ていくことに重点がおかれているので、折口の外来魂による説明とは、発想が逆方向になっている。

上の四つは、文書として記された一節に典拠をもつわけだが、これらと別に、文書から直接想像することは無理があるけれども、皇祖・オホヒルメムチ―天照大神に発する鎮魂法を想定する。大国主命の霊法が行法の結果の応用である法術的性格を示すのと違い、こちらは「神霊と人霊の理に基づいて行う修霊法⁽¹³⁾」といわれるように、むしろ行法

の過程に焦点をあてて考えられている。具体的には、鏡・劍・玉および玉矛の四器をそれぞれ知・意・情および神から与えられた使命の表徴として用い、これらを明・直・浄・神意のままにならしめる行法と説かれる。四器は三種神器と伊勢神宮の心御柱として皇室に伝わるという。

いうまでもなく、この皇祖による鎮魂行法の縁は天照大神の岩屋戸籠りに附会される。天の岩屋戸神話は多様に解釈されるが、皇祖の死と再生の神話とする説も有力な定説と言ってよい⁽¹⁴⁾。ところがこれを田中は、死から生へと重点を移して、須佐之男の暴虐に会って絶望した天照大神が、齋殿に籠もって反省瞑想したのだ、とする⁽¹⁵⁾。こうなると、岩屋戸は殯宮などではなく、行法の場となる。こうした附会の発想は、天照大神の岩屋戸籠りとそこからの復活が、田中自身の体験と重ねて考えられているところから出てくる。すなわち、田中は自身の宗教的悩みとその解決を、皇祖も同様に辿ったものと解釈し、この「靈感」的解決を祭神構造に直接反映させたのである。

天の岩屋戸を墓所とみない説は本居宣長もこれをとるが、西郷信綱氏もこの点に注意をうながして、岩屋戸とはそこに籠もって死と復活の擬態を演じる秘儀のための御殿だ、としている⁽¹⁷⁾。田中の発想はこの西郷氏のものに近い。両者ともに、岩屋戸における天照大神の、何らかの祭儀を考えているわけである。ところで、天皇の秘儀について潜在的には常に強い関心を抱いていた折口信夫は、この天の岩屋戸内における天皇の御儀についてどう考えていたかとみると、実はそこでは天照大神、あるいは天皇は仮死状態にある、という考えであり、そのかわり別の文脈において、齋戸殿（いはひどの、いはひべどの）を天皇がかつて親しく鎮魂を修した場と想定するのである。これは神武天皇が自らそこに天皇霊を鎮斎した「顕斎」を原型とするもので、場所こそ違え、やはり先の両者と同じく一定の祭殿での親祭が存したことは確信しているようである⁽¹⁹⁾。西郷氏も折口も、岩屋戸や齋殿での具体的な手続きを述べていないので、これ以上の比較はできないが、田中のいう皇祖の鎮魂行法、折口のいう天皇霊の鎮魂、西郷氏のいう死と復活の秘儀、この三者がともに天皇の行法的親祭に焦点をあてていることは、注目すべき共通点と思われる⁽²⁰⁾。

第三節 祭神観

祭祀における祭神を考へる場合、祭祀の直接の目的・対照となる主祭神と、その祭祀の過程や祭場の周辺を補助・守護する役割を担うだけの二次的祭神と、この両者を區別して考へなければ、祭儀の透明な理解は不可能である。特にこれは実践的見地からして然あるべきことで、たとえば以下に扱う鎮魂行法のように、専ら神靈との融合をめざす祭祀においては、前者が不可欠のものとして要請される一方で、後者は代替の利くものでありうるし、また数の増減も考へられないことではない。⁽²¹⁾ この區別を念頭において行場（斎庭と称する）には、「鎮魂の祭神たる絶対全一の神」

田中の最終的理解によると、鎮魂行法の実修に際して行場（斎庭と称する）には、「鎮魂の祭神たる絶対全一の神」を中心、「その表現たる皇祖神をはじめ、万神の靈と我々の祖先や教への主等の靈達」を併せて祀り、これを天照国照統大神と唱えて奉斎するといふ。⁽²²⁾ 神名は天照大神の他に、天照国照彦や統大神⁽²⁴⁾などある既存の神名を田中がとりまとめて、総合的・統一的な神格を持たせたものであるが、総称して一柱とはいへ、内容的にはいわゆる多神であることは間違いない。しかしこのように多神を一神というのにはそれ相当の理由があるのであって、その一つは天照大神の神格研究から得た「統一神」なる神観、もう一つが実践上・安全上の要請といふべきものであった。まず前者からみておこう。

田中は、天照大神の神格研究の中で、神道における主神の変遷は、氣神・国土神・産靈神・日神・天照大神の順で交替したものだとする。氣神は「植物生長の上にとめられた神」⁽²⁵⁾、それが国土に生産力が認められてくるにつれ国土神と同一視され、やがて「土地の神を最も根本的の神と考へるようになる」⁽²⁶⁾。しかし「国土神は氣神を統一したけれども、ついに天界と人間とを統一する神とはなりえなかつた……それを満たす神として……産靈神」が考へられるようになる。⁽²⁷⁾ これも前二神とおなじく生産力を表現するのだが、地上のみでなく「宇宙的生命の躍動の上にその神格

が認められ⁽²⁸⁾た。そしてその産霊の徳の代表として、日神が最高神の位置に昇るに至った、と。

産霊の神までは一応自然的発達に沿った議論であるが、その産霊神から日神への交替に際しては、田中は人間社会の側の事情を強調しており、更に日神から天照大神への交替は自然どころではなく、まったく政治的に説明される。つまり、日神が産霊神を襲って最高神となったのは皇祖が日神を祀っていたからであり、それが日神にしてかつ皇祖たる天照大神として確立したのは、「皇室を中心とした総合的家族制度……がそのまま神の世界に反映」したからだ、という議論になっているのである⁽³⁰⁾。

もしこのような経緯で一神教的信仰が成立したのであれば、「統一神教」とは日本古代国家の組織の反映した神々のヒエラルキー、「天照大神が神々を統一し支配されること」であり⁽³¹⁾、神格の交替が矮小な地上政権の政治的状况により展開したものにすぎない。これでは絶対神としての普遍性を主張するのには、やや無理があろう⁽³²⁾。

成立の歴史的過程はともかく、田中は絶対神と、その最も優れた表現である最高神と、その他の多様な表現である個々の神霊と、この三種の神を区別して考え、前二者と後二者の関係を地(ぢ)とその上の「模様」と捉え、その全体を統一神教と名付けるわけであるが、しかし神道史の中に、民族信仰として「このような本体的存在としての一神が見出されて来た」かどうか、疑問である。田中は理智派に対して次のように批判しているが、それはそのまま本人に当てはまるようだ。そうした「体系的、理論的衝動」は、『記・紀』およびそれらをめぐる神学的営みに限られる、とするのが妥当である。

「理智派の要求に依って生まれた天御中主神、または国常立神等を最高神の位置に推し上げようとする運動も起こっているのであるが、しかしながらこれら……はその時代が新しく、かつ民族の極めて小部分の階級の中のものにおこったもの……全民族の信仰、神道の実質の上に与えた影響は極めて僅少であつた」⁽³⁵⁾

神々の世界に統一神教という構造を持ち込んだのは、やはり、「一神といえは超越的になり易く、多神といえは汎

神教、したがって無神論になりやすい……この二が調和されて……一神の分化が多神であり、多神の本質が一神であり、両方面が調和融合³⁶する神道であってほしいという、田中の期待からでたものであろう⁽³⁷⁾。そして、最高神にあくまで皇祖の人格を含めるのは、人間社会に積極的に働きかける神格を要求しているのである。何故なら、社会を離れた神格は「倫理的宗教的にも優れた一大神格」とは言い難く、最高神たるもの「人間の社会及び国家の統制者としての資格をも有し……倫理的政治的の面にも発達」してこなければならぬ、と考えるからである⁽³⁸⁾。因みに、この倫理性と政治性、即ち社会生活への配慮の強いことが、田中——一般に伝統的神道者——の鎮魂行法の性格を規定する一つの要因になっているのだが、このようないわゆる現世主義と人本主義をとる立場からは、当然のこと、非社会的な神格などが認められることはない⁽³⁹⁾。

以上の神格研究とは別に、次に祭神を一柱にとりまとめるに至った実践上の要請を明らかにしよう。天照大神の神格研究のみからは、特に祭神を一柱と限定して説く必要性は大きくない。だから数量の問題は、一にかかって実践上の要請にあるものとしなければならぬのである。

大正十年上梓の『鎮魂伝習録』をみると、鎮魂行法に祀る祭神は十一神とされている。即ち、天照大神・宮中鎮魂祭の祭神九座・饒速日神の計十一神である。しかしこのうち天照大神に関しては、「天照大神を祀らねば正しい祭りとはならぬ。故に鎮魂の修行に際して、鎮魂の主祭神を招き鎮める上に……祭り奉らねばならぬ」といわれ、いわば別格の神であるから、鎮魂の「主祭神」はこれを除く十神となる。

宮中鎮魂祭とは、神祇官の八神(神魂・高御魂・生魂・足魂・玉留魂・大宮女神・御膳神・辞代主)と大直日神であるが、ここで注目すべき解釈はこの中の大宮女が天鈿女命・即ち猿女の鎮魂法の祭神であるというものである。一方第十番目の神・饒速日神は宇麻志麻治命に布瑠部の法を伝えた神であり、物部の鎮魂法の祭神である、と解釈される。こればかりでも、やや人工的に祭神構成を行った印象を受けるが、さらに、この十神が石上神宮の十種神宝に対応し、

「十種神宝は一面に於いては鎮魂の祭神の霊代」である、とされると、鎮魂に関与する伝統的諸事項がうまくとりこまれ、話が合いすぎるほど整理されている——この類の偶然あるいは作為的一致は間々ある——、と感心しないわけにはいかない。⁽⁴⁰⁾

しかしこのような祭神のもとで行った鎮魂行法は、修行者にとって都合のよいものではなかった。すくなくとも田中は、その不都合の原因を、この祭神構造にもとめたのである。不都合とは、修行者（これを命人と称する。これにたいては鎮魂行法の指導者を柱人と称する）の中に精神の異常をきたすものが出たことをさしており、田中はその原因を次のように解釈した。

「鎮魂を祭祀儀礼として行うにはこれでも（複数祭神でもの意）よいが……修行となると命人は鎮魂の境地に達するのであるから、斎庭の祭神が統一のない多であると精神分裂をおこしやすいので……絶対全一の神を祭って行⁽⁴¹⁾う」

「個々多数の神霊が遊離して存在すると信じる雑信仰にとらわれている人は、修行をしても霊の正しい統一がでない。のみならず、統一されても狭隘なる統一で誤れる霊界の消息を伝えたり、あるいはその人の霊が返って分裂してその結果精神分裂をおこすなどの弊害が生じることもある」⁽⁴²⁾

引用文中の「精神分裂」とは、主にいわゆる憑霊現象のことをさしており、これについて田中は、鎮魂の過程において「破られていく穢が第二人格となって意識を占有したものが憑霊現象であり、つまりは「動物、人間、神仏等の霊が幽界に遊離して存在しているとの考え」「修霊者のもつ潜在観念」が、「一時的に人の精神肉体を占有した状態」に他ならない、とかんがえる。⁽⁴³⁾ 複数神の併祀はこのような傾向を助長する、というのであろう。そこで田中は複数祭神を観念の一神に統合した。無視できないのはその結果で、以後そのような禍根は跡をたったという。⁽⁴⁴⁾ 祭神変更の前後で、まさか祭神の側の客観的な事情がかわった訳ではあるまいから、このことは行法の実践において、祭神その他

「背後に予想されたる理論」の主観的理解の僅少差が、如何に重大な契機となつて⁽⁴⁵⁾いるか、を示すものとみなしてよい。

ただしこれは、修行者が狂氣に至らないゆえをもってその祭神理解が何らか積極的に機能した、という意味ではない。それはせいぜい危険に機能しない、安全な神観といふのみであつて、安全とは往々、現状にとどまるかそこから後退するか、あるいは歴然とした危険な事実を目をふさぐことによつて、手に入るものだからである⁽⁴⁶⁾。

行法において不都合な事態が発現しなくなったといふことは、田中のいうように、鎮魂状態が統制されるようになったか、それとも全く起こらなくなったか、どちらかであろう。それを判断するだけの充分な資料をもたないので、なんとも正確なことを述べられないが、すくなくとも祭神観の違い（しかもそれは主に数量的なものである）だけにより、同一人物の行う同一行法が異なつた結果をもたらすといふことは、重ねて指摘しておくに値する事実と思われる。

第四節 靈 魂 観

神道史にいう四魂に対する解釈は特徴あるものではないので、ここでは神道用語を離れた靈魂観をみる。ただし、「神と等しいもの、即ち神の靈が人にやどつてゐる」「宇宙間の一切はこの大靈から」「大靈は……各人のなかにも分靈として存在される」等の観念的な説明は省き、田中の立場をよく表す憑靈現象——一般に心靈現象——に対する説明を取り上げることにする。

まず原則として、田中は憑靈を、外からくる遊離魂の憑依とは見ない。祓修行の段階において一見憑靈と見えるのは、靈にしみこんで内在化していた穢が祓われて外在化していくに際しておこるもの、「祓われていく穢が第二人格となつて意識を占有し婦神即ち憑靈現象（神懸り）を起こし種々の靈と称するものが修行者にかかつた状態」になつたもの、とする⁽⁴⁷⁾。また直靈修行の段階での現象は、靈自体の活性化によつておこるもの、「人の靈にはあらゆる性能

が備わっている……これら眠って働かない性能を目覚めさせるような機械的な方法を肉体に与えたり、精神的な方法で眠りを覚醒させると……悪いといわれる状態」になるのだ、とする。⁽⁴⁸⁾ いずれの場合も、霊・魂・精神・肉体という層状構造をなす人間のどこかに、内在あるいは潜在していた力動体が外在化した状態、とするわけで、前者はコンプレックスの表出と言ひ換えられるであろう。次の引用文など、近・現代の深層心理学の理解にそった、「科学的」「合理的」説明であると思われる。

「修行中に……心眼に種々のものが見えてくることがある。例えば大蛇とか……神霊の姿……これらの状態もそれぞれに霊がそこに来訪して示現したものと解釈されがちであるが……穢が祓われていくときにその姿がみえるのであり……感ずるのである」⁽⁴⁹⁾

ところが他方で田中は、(一)生人の霊と肉体から分離した魂の働きによる憑霊のありうることを認め、(二)また同様の現象をおこさせるものとして、生人の念の力をも認める。後者についてはつぎのように述べ、自他の「共鳴感応」などもありうるとする。

「人間の思念は脳髓の中でおこなわれるが、その思念が強烈であるときは、相手の深部精神に影響を与えて心霊現象を引き起こさせる……思念する場合の脳髓は放電作用を起こすから」⁽⁵⁰⁾

この両者の違いは微妙であるが、前者のような説明は、大國主命がみずからの幸魂・奇魂に邂逅した記録を二重身と解釈して、「魂が霊から分離して働くことのあるのは常識的にもうなづける」⁽⁵²⁾という立場からでてくるのである。魂の分離が常識的にうなづける、とも思わないが、その当否はともかく、生魂の分離が、共鳴感応とは別のものとして実感されたことは、確かであろう。分離魂による説明と、精神感応による説明とは、識別が困難であると思われるにもかかわらず、田中が敢えて二通りの説明を残しているからである。ただしこれにはもう一つの理由、即ち神道に伝統的にある神の分魂祭祀の事実が、あづかっているものと思われる。⁽⁵³⁾

ところで田中は、生霊が分魂を出しうると認めながら、死後霊の存在は飽くまで認めない。これは理屈としては奇妙であつて、どうみてもこれは、死後の人間の本来の本霊は個性を失つて一元の大霊に帰すという理想的信仰による、希望的観測としか思えない。つまり「大神から独立した霊が存在すると考える」のは、大神の万能・絶対全一性に反するのである。人はその「与えられたミコトが終われば肉体は死し……その霊は大霊に帰元」する、「人の死後その霊が宇宙のどこかに個性を保つて存在している……なら、絶対全一の神の存在も差別原因のミコトもないことになる」、これは田中の神道説に反する、よつて死後霊は存在してはならない、となるのであろう。

このような「理論」を背景として、以下の「実践」が行われることになる。

第五節 鎮魂行法

田中は鎮魂行法を、三段階・八階程にわけける。即ち次の通りである。

- | | | |
|---|-------|------|
| 1 | 奥津鏡修行 | 祓修行 |
| 2 | 静剣修行 | |
| 3 | 静玉修行 | |
| 4 | 振剣修行 | 直霊修行 |
| 5 | 振玉修行 | |
| 6 | 玉鉾修行 | |
| 7 | 幸魂修行 | 神遊修行 |
| 8 | 辺津鏡修行 | |

最も一般的に言えば、祓は「心の歪みから生じた霊の穢を除く」ため、直霊は「自己の霊とその発現の魂が歪まず

曲らず、神から与えられたままの性能に帰り、その性能のままにはたらく」ようにさせるため、神遊は「心身霊が共に大神と一体」となるようするための、それぞれ修行とされる⁽⁵⁵⁾。

行法解説の特徴は、まず第一に各階程が詳細かつかなり具体的に説かれるということ、全体として秘儀的色彩はまったくない。器にあらざれば伝えずとか、口伝に限るとか、神誠により漏らすことはできないとか、といった理由で説明を中断することがないのである。したがって我々は、鎮魂状態の段階的進行とそのための技法と、この二点に關して、田中が言葉としてもっていただけの内容は、すべてそこにみることができると考えてよい。しかし前者を検討することはあまり興味をひかれることではない。混乱惑迷した心身状態が鎮魂により浄化され、神我一体の心境になる、という類の常識的結論しかでてこないと思想されるからである⁽⁵⁶⁾。よってここではもつと具体的な、より心身——とくに身の方——に添った技法面に焦点をあてて、各階程をみていきたい。

祓 修 行

三段階のうち最初のものである祓は、「心の歪みと霊の穢をは大神の靈徳を頂いて除く」ことを目的におこなわれる。心の歪みとは、知・情・意の作用がゆがむことで、これを矯めるには、知・情・意の理想としての表徴である「鏡・玉・剣といった器物の觀念を借りもとめる」方法による、とする。この器物の觀念をかりる根拠については、皇祖オホヒルメの鎮魂修霊の事蹟による、とする理由以上には——伝統的解釈に類するものをのぞけば——積極的に具体的な説明がない⁽⁵⁷⁾。

穢とはその知・情・意の歪みが靈にしみこんだものを言うとし、自穢・他穢（親や他人や祖先から伝染移入したもの）先世穢（前世において作った穢）を分類する。

この段階の第一階程は奥津鏡修行である。「奥」とは、穢という雲霧が鏡という知性にかかったため神と隔たり離れた境涯を示す、⁽⁵⁸⁾と言い、それを磨いて麗しくするのがこの階程の目的とされる。

まず神前に着座し礼拝、拍手、瞑目したのち、息身・息吹・みほぎをなす。拍手は四つ、四魂の調節のため、息身は背を反らしつつの深呼吸で左右へ八回ずつ、吸気の際には神の霊徳を吸い、呼気の際には心身の汚濁を吐くと思念する。息吹は端座のままの深呼吸（八回）。以上は準備的な調身調息であり、ここまでは全階程に共通する。

こうして雑念が消失した後、腿の上で両掌を上向きに重ね、母指頭を合わせ、円鏡を抱いた様子を思念する。この際、実器はなくとも表徴する意味を生かせば良いという。つまり、神器や呪物そのものの呪能は、考えられていないわけである。⁽⁵⁹⁾

姿勢が定まると「みほぎ」に入る。「みほぎ」とは『大神が霊の穢を祓ってください』との一念……を主点として神を念ずる」ことだといふ。⁽⁶⁰⁾ その他次のようなことがいわれるから、他力的信仰・受動的態度を意味するとしてよい。

「鎮魂の修行はみほぎの信を中核にしておこなうもの」⁽⁶¹⁾

「頂きたいと思う心を転じて……頂きますとお受けする、こころ」⁽⁶²⁾

「神が我が身の上において下されて、我れが神に合体させて頂くの義である」⁽⁶³⁾

命人がこのようにみほぎしている間、柱人は「魂鎮め法」を行う。手を玉の形（左の四指を握り、それを右手の四指で包み、親指は並べておき、掌間は中空にしたもの）にし、まず掌内の空気を吸い込みつつ口笛を鳴らし、大神の祓の霊徳我が霊の中に入ると思念しながら、神歌を低唱する。神歌は、各階程で重複するものもあり異なるものもあるが、ここで柱人の歌うものは、『年中行事秘抄』にのせるものうち、七番目と八番目の鎮魂歌を足して二分した次のようなものである。⁽⁶⁴⁾

アチメオオオ　タマハコモチテイデニシ神ハイマゾキマセル

次に息を掌内に吹き入れつつ同じ神歌を低唱する。吸い込む際には火花が心眼に映じ、吹き込む際には白玉が映す

るのをよしとするが、この映像についての説明はない。笛を鳴らすのは、石笛に擬した作法であらうともされる⁽⁶⁶⁾。

命人のほうでは、「神に思わせられ、やらされる」境地になるため、まず心を掌の上にのせる。それから「神意を手掌から全身に入って頂き、心も身も神意のままにならせて頂く」と念じつつ、柱人と共に「神ながら」の神語を口唱しているうち、声に抑揚が生じ、身体が律動しはじめる。田中はこれを靈威^{イキカミ}と名付ける。靈の内部に潜んでいる穢が意識面の上ってきて消滅するのはこの時とされる。靈動が半時間ほど続いた後に、柱人が神歌⁽⁶⁷⁾、ふるべの歌⁽⁶⁸⁾、鎮魂祝詞を唱える。ここで「神意が神歌と祝詞の声にのって自分の靈に入り、込んで頂く」と真心をこめて思うほど、命人の境地は深まるとい⁽⁷⁰⁾。修行が終わりに近づく⁽⁷⁰⁾と神語の調子も漸次低く緩やかになり、やがておわる。

この階程の中心作法において、外部からの神靈の流入に対して心身が終始解放されていることに、注意しておきたい(以上引用文傍点すべて引用考)。

第二階程の静剣修行は意志の歪みとそれによる穢、我意を除くことを目的とする。着座から息吹までは第一階程に等しい。次に手で剣形をつくり(両手を組み人差し指を立てる。肘を曲げて指先は上天を指す)、意志の実現をさまたげる穢を祓って頂くよう思念しつつ、火がたちのほり火先がたなびく様子を念じる。柱人による魂鎮めのあと、神語「神ながら」唱えていると、人差し指に「靈刺⁽⁷¹⁾」が起り、腕は自然と上下しはじめる。ここでは第一階程よりも激しい靈動が惹起されるとい⁽⁷²⁾。終わりがたは前に同じである⁽⁷³⁾。

第三階程は、感情の歪みとそれから生じた穢——「サムシの心」といわれる——を除くための、静玉修行である。両手に玉形を作り(両掌を十字に交差して、指を互いに曲げて握り合ひ、そのまま掌間を中空にする)、胸元にもってくる。意は、サムシの心を祓って頂き、円満正明な心とならせて頂くというものである。「神ながら」の口唱と共に命人は、水が滝のように落下する状態を思念する。そのうち手から自然と靈動がはじまり、全身に及ぶ。穢が消滅するにあたり、実生活で起こるべきよからぬ動作——泣くとか人を打つとかこころぶとか——が斎庭の場で起こって解消

され、実生活ではおこらなくなるといふ。⁽⁷⁴⁾ 神歌、ふるべの詞、祝詞が唱えられて、やがて終わる。滝の落下という表現から明らかなように、ここでは水による祓⁽⁷⁵⁾が考えられている。

祓修行を全体として見ると、これは潜在意識の浄化を目的とするものと規定できる。一貫する特徴は、外部からは神霊その他の流入を受け、逆に内部からは種々の穢を出すこと、つまり、内外を隔てる殻を溶かすことで心身の浄化を計るという点にある。

直霊修行

第二段階は、振剣・振玉の二階級よりなる。これは前段階の祓修行とは表裏の関係にあり、振剣は静剣に、振玉は静玉に、それぞれ対応する。静から動に移ることで意味づけはより積極的になり、ある程度穢を祓った上で、霊魂の活性化にとりかかることになる。

「心の根である魂の惰性、即ち過度の魂の働きを除くと共に、その魂の相対魂を振起させていただいて諸魂の平均を計り、以て霊の内容を調整する」⁽⁷⁶⁾

振剣修行では荒魂を振起する。剣は意志に関わるものであるから、第一段階での静剣と同じく剣形を作り、使命実現のための力の源となるべき荒魂を持つように思念する。静剣修行においては火花がたなびいていたのが、ここでは火先の立ち上る状が心眼に映するとされる。穢による障害——横風か——が既に消滅したという意味であろう。唱える神語は「神ながら」から「大神ながら」にかわる。これは祓を主とした消極的な考えから、神意神理に同化融合するという積極的な考えに移った意味という。

この神語を唱えながら、指先に心をおいて、今度は——ここが静剣と違うところのだが——まず、意識的に、手を上下させる。と、やがてそのうち霊動がおこってくる。このとき「神威に満たされて、荘厳にして森厳な感じを受けると共に、心身は偉大なる力に満たされた心地になる」といふ（傍点引用者）。さきに祓修行においては流入感が一貫して

いると述べたが、ここではそれが充満感に変わっている。神歌、ふるべの詞、祝詞を唱えて、やがて終わる⁽⁷⁷⁾。

因みに、祝詞が第一階程奥津鏡修行のものと同じであることが、多少気にかかる。「剣」という同じ趣旨ならば、むしろ静剣と同じ祝詞を用いた方が形式上整うのではないかと思えるが、尤も、祝詞の内容自体には特にどの修行に特定すべきものというほどの差異があるわけでは、かならずしもない。

振玉修行は静玉修行に対応し、和魂を振起するのを目標とする。祭儀は静玉修行に倣うが、ただひとつ異なる点は、振剣修行と同様、玉形の手をまず、は、自ら、上下させることである。神歌、ふるべの詞、祝詞（静剣修行のものと同じ）があつて、やがておわる⁽⁷⁸⁾。

神遊修行

神遊とは、祓・直霊の両修行を終えた後で行なう、神人不二の境からする修行とされ、靈動はこれまでよりも振りが大きくかつ緩やかとなり優美自然であるという。六、七階程においては立座すると明言されている。第六階程は玉銚修行と呼ばれる。玉銚とは人の使命（ミコト）の表徴であり、前五階程で霊を正すことは一応修了しているから、ミコトを正すことがここでの主眼となる。手の形は玉と剣を合わせた玉銚形であり、荒魂・和魂の調和体とその上に頂いたミコトを表すという⁽⁷⁹⁾。この玉銚形を、まず頭上高く伸ばし、次に後頭部におろし（その間指先は上天を差したまま）、また前に戻して上下にうごかしつつ神語を唱える。と手は前後左右に動きだしてとうとう解け、命人は立座するに至る。

玉銚形の手をまず頭上に伸ばすのは、柱の意味であろうと思われ⁽⁸⁰⁾、次に後頭部に持っていくのは、前世の使命を意味するものと思われる。この修行の終わり近く、柱人が「柱の詞」——天懸けり国懸ける祭神の徳を称える内容——を唱えると、命人の心境は一段と深まるといふ。神歌、ふるべの詞、祝詞が唱えられて、終わる。

第七階程の幸魂修行は、社会の美化、善化、幸福化を目指しておこなわれる。祭神観を見た際、倫理性・社会性・

政治性への配慮があると述べたが（第三節）、それはこの階程に端的に現れている。「社会を清く明るく幸福にする人となりうる」「我が身を麗しくすると共に世の中を麗しくする」⁽⁸²⁾等、また鎮魂祝詞に「我よく人よく今よく後よき」⁽⁸³⁾等あるのをみれば、それが特にここで強調されているのは明らかであろう。

幸魂という名称は、大国主命が幸魂奇魂の助けにより、国をことむけ大造之績（おほよそのいたはり）を建てえたという建設的故事にもとづくものである。手には花の蕾をかたち作り（中空の合掌形）、幸魂を幸わえさせていた。ただくと思念しつつ、これを開閉する。とそのうち、両手が大きく開いて円形を描く。それから立座して神遊をなす。この時の心境は次のようにいわれる。

「様々な優雅にして神敵な様相を身に現し、また天地が花をもって包まれた景観が心眼に映じ、香気充ちあふれ
た中に自分が美化されてタノシにあふれた心境に入る」⁽⁸⁴⁾

神歌、ふるべの詞、祝詞、そして柱の詞が唱えられる。なお、神語は「大み神ほぎ神ながら」となる。

第八階程の辺津鏡修行は、知性の奥の奇魂が清まるのを目的とするもので、それによりミコトを正しくさとり、使命実現の第一歩を確立する。作法は第一階程とほぼ同じである。靈動中の心境は次のようにいわれる。

「タノシく明るい莊嚴と感激に充ちた神界に遊んでおる心境になり……靈感と神示……教示をうける」⁽⁸⁵⁾

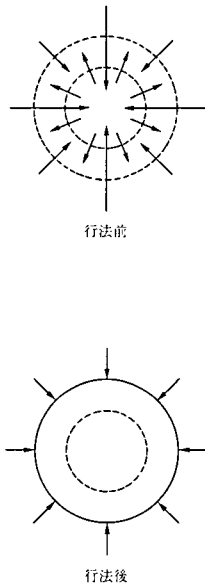
この神遊修行が前二段階の祓・直靈修行と異なる点は、祓修行における外からの流入感・直靈修行における充満感が、どちらも莊嚴感と共に空間的に拡大する、ということである。つまり、神の靈徳などが流入してくるのは、自分の身体だけにではなくて周辺の空間中に、であり、神の靈徳などが充満するのは、身体内だけにではなく周辺の空間内に、なのである。これは、周囲の空間と自分との境界がなくなった、あるいは身体の境界が周囲の空間にまで膨張した、という身体感覚を表現するものであり、しかもその空間内は莊嚴感、つまり安全感に充ちているのである。この段階に至って行法の緊張感が失せていると感じられるのは、こうした安全性の高まりによる筈である。

緊張感・安全感ということと関連していえば、この三段階は、行法の間が、危険な世界から安全な世界へ、そして更に恩寵に満ちた世界へと変貌していく心境に対応する。その危険な世界から安全な世界へと変化する辺りの心境は次のように述べられる。

「祇修行中は齋庭が狭く障碍の多い場所であり、危険物のある場所のように思えるが、直霊の修行に入り、殊に振玉の修行に入ると、何の妨碍物もないように思われ、安心平和な世界であるように思われてくる」⁽⁸⁶⁾

今述べたのは、専ら身体外の場の変貌についてであるが、序でに好ましくない影響が内から外に出ていくという方向で言い換えると、この三段階は、穢や危険物がまず心身の芯から、次に心身全体から完全に、そして更に周囲の空間（天地間）から完全に排除されていく過程とも言えるのである。

因みに、田中の説く鎮魂行法の前後における状態の変化を図式化すれば、次のようになる。矢印は侵入物・漏出物を示し、実線は耐・侵入性の高い境界を、破線はまだその確立されていない境界を示す。内円は物理的身体表面、外円は知覚空間の最外層の表面である。



行法の前後を通じて変わらないのは、他人の吐いた息をお互いが吸いあうという意味での、彼我の影響関係である。これは、息から想念、霊魂の穢れといった次元にまで及ぶもので、つまり人間の存在は身体の境界によっては区切られない、ということである。

一方行法によって変わるのは、身体内をも含めた周囲の空間全体から、危険な侵入物が抹消され、代わりに神の靈とか徳とかが充滿し、それに包まれる、抱かれる、安全に守られる、という状態に行者が到達する点である。これは空間の表面にそって、言わば空間的境界——「結界」という伝統的な語を想起してもよい——が構築されたことを、意味するのである。

この空間内で行者の身体内に流入してくるものは、安全で有益なものであり、その場合我々は、被・侵入感というネガティブな感覚を持たないであろう。従ってそれは、侵入物と呼ぶべきではない。同様に、行法後行者の身体から流出していくものは、消極的・否定的なものではないゆえに、それを漏洩物と呼ぶことも相応しくないのである。右の「行法後」の図において、空間的境界内に矢印を一切書いていないのは、この意味である。

行法的全階程を一通り見た結果、我々はこの鎮魂行法が、心身とその周囲の世界の浄化・聖化を目的としていることがわかった。そのために、最も初期の段階では、直接的には身体の振動という方法を用い、補うに好ましい影響の流入感を「思念」するという観念法を用いていることもわかった。そして、これらの導く過程として、身体とそれを取り巻く空間との関係が徐々に変貌していくことにも、気付くことができた。であれば事の次第として当然、次の結びの節では、その身体運動（主に生理的なものである）や観念法（主に心理的なものである）による心境の変化（少なくとも単に生理的なものではなく心理的、さらには思想的なものである）という過程を媒介する心身相関論、あるいは身体論が、田中の行法説からひきだせるか否か——その解答自体は肯定か否定かという、かなり二者択一的なものですむであろうが——、という問題も検討の対象となる。結論だけをとりあえず一言のでべておくなら、その解答は一応「然り」である。ただしそれは、細かな祭儀を伴った身体運動にいちいち即してではなく、振動という一般的な動作の生理心理的効果という点に限ってのみ、述べられるものなのである。

以上で、田中の鎮魂行法説の祖述と整理、および検討すべき問題点の所在を明らかにする作業が終わったので、次

節では、なんらかの点でそれに類似すると思われる数種の行法をとりあげ、相互に比較していきながら、田中のいう鎮魂行法がどの系譜の——宗教史的な意味ではない——身体技法に最も近いのかを、明らかにしていきたいと思う。

第六節 非幾何学的行法

田中の行法説の特長をなすのは、伝統的神道への考慮から、祭儀が錯綜している一方、「全二神」的神観から、「他力」的信仰が強調されていることであろう。

「実に真心をもって神拝することこそ、大神を拜み大神に接する初めであり、全部であり、根本である。もし神を信仰する真心を欠いたならば、如何に立派な形式を整えても莊嚴な神壇を構えても、神の徳は新たにはたられ⁽⁸⁷⁾ない」

このように、神の側の働きかけを促すための真心であり、真心を深めるための神語・神歌・神器なのである。他力的信仰者が一般に告白するように、その信仰が起ころのさえ、神の恩恵によるとされている。これはほんのすこし言いかたを変えると、大事なものは「真心」であり、形式は二次的なものに過ぎない、ということである。しかし、では更に言いかたを変えて極論すると、「真心」さえあれば三段階八階程のような煩雑な形式は不要であるということになり、この一見しては結びつきがたい要素の同居を、我々はどう理解すればよいのであろうか。

身・口(語)・意の三業という便利な用語を身近な真言密教から借りて、序でにそれと対比してみれば、口(語)業や意業は、どちらも何らかの呪言を唱えたり——此れにあっては神語・神歌等、彼れにあっては真言——、その響きが我と神仏の間を流通したり我が身体のうちを還流したりすることを観想する、という点でよく似ている。とは言え、こうした絶対者との融合のための観想法は、あるタイプの神秘体験家達の言説には、共通に見られるものであ

て、特に珍しいものではない。

一方、身業となると——この語で身体的な要素が中心にある行為を指すものと約束しよう——、両者は決定的に異なっている。と言うのは、密教の事相においては、身業さえも「入我我入」という「秘観」、つまり本尊が我に入り我が本尊に入ることを観する観念法になっていて、純身体的な要素は、その観念の出入りに伴う呼吸法、及び坐の作法と手に結ぶ印の作法、にしか存しないのだが、これに対して田中の行法には、一見してそれとはつきり解るように、純然たる身体運動という、かなり独立の要素が、大きい比重で関わっているのである。ごく一般的な共通点を共有することを一応無視すれば——そのような点に注目しても結局極く当たり前の所見しか得られまい——、この両者はむしろ互いに異質な行法と言つてよい。

では次に、その密教の源流にある、インドの宗教史を一貫するヨーガと比較してみよう。まず古典ヨーガにおいて標準的要素をなすのは、呼吸法・坐法と、それに基づく精神集中である。先の用語を継続して用いると、これは身業と意業に相当するであろう。さらに或る支流においては、呪を唱えることも行われるが、これは口業に相当するであろう。

ヨーガの祭儀をこうして前段の三つの要素と簡単に対応させてみたところで、もうすこし細かく見ていくと、密教との間には注意しておくべき違いがあり、したがって田中の行法との比較に援用する際には、その点注意しなければならぬ。それは(一)精神集中の対象が、密教などと比較にならないほど精緻な、神秘体験的生理学に基づいた「身体」の各所に置かれること、(二)特にハタ・ヨーガにおいては、身体の関与が単純な坐法といったものにと止まらず、これはまた極めて多彩な動作を含んでいること、この二点である⁽⁹⁰⁾。前者について言えば、これは別の観点からは非常に興味深い、今問題としている純身体的な観点からは、そのような主に「意」の働きに属する営みは、全面的に考慮の外に置くことが許されるであろう。一方後者は、静的且つ比較的単調な坐法と異なり、様々な身体動作

からなるという点では、田中の行法との間に或る共通点を認めることができる。しかし、比較を更に細かくして言えば、ハタ・ヨーガの動作が緩やかで、その重点がむしろ動いて到達した或る姿勢の静的保持にあるのと比べ、田中の説くそれは数十分の単位で持続する律動・振動に重点があるので、同質のものではない。事情は、これもやはりヨーガの一系列にあるものとされる道教との関係でも、ほぼ同様であろうか。つまり、田中の行法にみる全身の律動・振動という要素は、これらのどれにも直接の並行物を見いだすことができないのである。

ところで、これらは何らかの制度的行法として完成した段階では、行者に多少とも体系的な作法を指示するわけだが、宗教的職能者の組織的な団体の外、民間でかなり個人的におこるシャマニズムを見ると——組織的ではないが定式的である——、その一部に振動という要素がでてくるのに気づく。典型的なものは、例えば朝鮮の隆神儀礼における跳躍・舞踊にみられる。すなわち、巫堂(ムーダン)は巫儀(クック)において、初めは緩やかに、やがて激しく跳びはねる。と、神がおりののである。^(註)これを身業に相当するものとすれば、振動・律動という要素の顕著な点で、田中所説の行法と類似したものである。そこにはまた口(語)業に相当すると判断される巫歌もある。当事者のシャーマンが何らかの自己暗示めいた心理操作をおこなっていることも、充分考えられる。というよりもそう予想するのが適當であろう。これは意業に相当する。しかし、この「口業」と「意業」における共通点は、先にも述べたように、ある型の行法群にはおおよそ普遍的に共有されるものである。したがって我々はここで、シャマニズムの一部との間に認められる、専ら身体的側面での特殊な共通点にのみ注目しておきたいと思う。

ヨーガとシャマニズムとくれば、ここでエリアーデの著名な研究に言及しないわけにはいくまい。彼が専ら達人 Virtuosos の宗教に関心を注ぎ続けていたことは、間違いないからであり、ヨーギンとシャーマンと呼ばれる職能者は、また優れて呪術宗教的な達人の部類に属しているからである。事実既にこの二つの研究の関連に注目し、山折哲雄氏は的確にも次のように指摘している。

「彼のヨーガ論の中核部分は、いわゆるシャマニズム論を予想しつつ構想されているのであり、そのことによつておのずから両者の間の同質性と異質性という課題を究明する仕組みになっている……次の二点に要約できる……

…第一は、『魔術的な熱』と『上昇し灼熱する火』という身体的経験においてヨーガ（とりわけハタ・ヨーガ）とシャマニズムとは共通の側面をもつということ（同質性）。しかし第二は、それにもかかわらず、ヨーガにおいてはシャマニズムにおけるとき脱魂（エクスタシー）をそれ自体として追求することがなかったということ（異質性）がそれである。換言すれば、シャマニズムにおいては身体を離脱し靈魂が他界を遍歴するメカニズムが重視されているのに対して、ヨーガの陶酔体験はそのような靈魂の幾何学を必ずしも前提していないということである⁽⁹²⁾（傍点と括弧は原著者）

ここで、ヨーガとシャマニズムの間に靈魂の幾何学の有無という違いが指摘されている点に注意したい。同時に、それは飽くまでエリアーデの研究についての指摘である点にも、注意したい。なぜなら、ヨーガの持たない「靈魂の幾何学」をもっているのは、かなり特定の、主に脱魂型のシャマニズム現象に限られ、シャマニズムを脱魂型に限定しない立場からは、シャマニズム一般が「靈魂の幾何学」を有するとは、到底認められないからである。むしろ、エリアーデが本来的シャマニズムと認めない憑靈型シャマニズムにおいては、靈魂観・世界観ともに素朴なものが少なくなく、「靈魂の幾何学」がないばかりか、ヨーガとシャマニズムの共有する「魔術的な熱」「上昇し灼熱する火」といった「身体の幾何学」の一部に相当するものすら見られないことが、間々あるからである。

シャマニズム一般はともかく、田中の鎮魂行法について言えば、そこには右に見たような意味での「靈魂の幾何学」もなければ——靈魂が分割するとか脱出して他界に赴くとか他界から神靈が憑依してくるとか、そういう何か空問図形的な表象を惹起する説明がない——、「身体の幾何学」もない——身体の位置や姿勢に固定的な意味付けをすることがない——と確信できる。身体の幾何学という点について補足しておく、祭儀の導入部にあつては、手に器

を象ることがおこなわれて、「幾何学」とよべないこともないが、それは飽くまで短い一過程で採られる形式であつて、祭儀の核心的段階に至ると全く制御されない。またヨーガにおけるような七つのチャクラ、クンダリーニ、ナディ等の自然哲学的な解剖学もない。靈魂觀・祭神觀を検討した際に田中の觀念論的な傾向を指摘したが、これは言い方を換えると、自然哲学的な傾向がないということに他ならない。そして中心祭儀である自律的振動・律動は、「非幾何学というよりは、より印象に忠実には、「反」幾何学とも言うべき性格のものなのである。

こう見てきたかぎりでの密教やヨーガ、またシャマニズムの中には、田中の行法の身体的要素の理解に直接資するような並行物がない、といえよう。

しかしここに、田中の鎮魂行法を理解するのに最も示唆的な宗教現象がある。一つには時間的に新しい所為で、また一つには平均的研究者の学的興味の対象から外れている所為で——社会的に大きい大衆運動にならない比較的個人主義的な宗教現象は視野に入りくい——、一般的知名度は大変に低いであろう。それは一九二四年のインドネシアに興つたスブドーである。その中のラティハン・クジワアン（訳せば「霊的な修練、或いは魂の訓練」という一種の非人為的な技法——形容矛盾になることをどうしても避けられないが——が、本稿で扱っている行法の中心祭儀に、酷似するのである。⁽⁸³⁾。

紹介を兼ねて歴史的事実を簡単に述べよう。一九二四年のある夜更け、ジャワ東部のスマラン市の若い公務員、ムハammad・スプー・スモハディウィジョヨは、日課の簿記の勉強を終えた後、頭をすっきりさせるため、町を散歩していた。と突然、頭上に光が輝いて辺り一面を照らし、それが彼の体の中に入つてきた。体が奮え心臓が激しく脈打つたので、彼は死の恐怖に捉えられ、家に逃げ帰った。信心深いムスリムであった彼は、何が起こつたのかわからなのまま、ベッドに横たわり、全能なる神に自分自身を委ねた。すると彼は、自分が死ぬかわりに光に満たされ、一分かそこらの後には、平安と幸福感だけが残っているのを知つた。その時「目を覚まし、起き上がり、歩きなさい」と

いう声がした。彼は自分の意志によってではなく、誰かに動かされるように、普段祈りをささげている部屋に向かい、祈りを唱えた。それが終わると、誰がそうさせているのか不思議に思いながら、ただし恐れはなく、また寝室に向かつて歩かされ、その途中で全く正常な状態に戻ったのを感じた。そしてそのまま眠りについた。この日を初めとして、同じ体験が一千日の間毎日おこった——これがこの運動の創始者のもった突発的な神秘体験のあらましである。

この逸話の中に我々は、神秘体験・回心体験に定形的にみられる諸要素を、かなり網羅的に読み取ることができ。光が見えたこと、光の玉が身体内に入ってきたこと、會てない非日常的な感覚に圧倒されたこと、幸福と平安の感じに満たされたこと、超越的存在者の臨在感を生々しく感じたこと、それに伴う他動的な自動運動の感じ、など。付け加えると、この体験が起こる直前の状態は、特別に意図して宗教的に準備されたものではなく、いわばそれは恩寵として、しかも専門的に訓練された職能者ではない、一平信徒に起こったのである。これらの点に対する我々の解釈は、つぎのようになる。

注目したいのは、(一)これが宗教的にはむしろ非専門家に属する、しかも若年の者に起こったこと、(二)体験の前中後が他動感で一貫していること、この二点である。後者は或る意味で、前者のほぼ直接的な結果とも判断される。若い非専門家が意図的な何らかの宗教体験を準備することは困難だからであり——事実最初の子期せざる体験が起こったのは極めて日常的な風景の中においてであった——、ましてその最中の過程を自らの力で構築・制御するとは——それは専門家にとってさえ不可能に近い——、当然さらに困難であろうから。しかし別の意味では、やはり後者は前者と独立して、特別な注目に値する。超越的な存在者の恩寵に満ちた力の介入によって起こる体験が、程度的高低はあっても、一般的に他動感(日本にはその実感を伝える「他力」という便利な言葉がある)をその基調とするのは間違いない。しかし、その他動性が、外に著しく目立つ非日常的な身体運動となって現れるのは、むしろ稀有のこと

であろうし、しかも一つの宗教運動となったスブドにおいては、その実践の中心が、他ならぬこの他動的・非日常的な身体運動を、一定時間継続するところに存するからである。すなわち、スブドの訓練であるラティハン・クジワハンにおいては、創始者が神から突発的に受けた経験、つまり神と人との接触によって湧き起こる他動的な自動運動を惹起するために——何か人為的に聞こえるが飽くまで「訓練」は神からの一方的な働きかけを受けることとされる——、すでにそれを経験済みの者の立ち会いのもと、神の力に自分の全てを委ねる。すると、その過程がうまくいった場合、人は自分の内で神の力に触れて、それで満たされるといふ。そのエネルギーの奔流が、身体的には暫時の振動となって現れるわけである。

非専門家の若者が創めたということは、複雑な専門知識との連絡がないということに他ならない。ここに見る「訓練」の過程に人工的な構築物が皆無であること、かつその意味付けに煩瑣な神学がないこと、この二点の原因の一斑——イスラム教自体に絶対神を立てる宗教の常として信仰の非人為性の強調がある⁽⁹⁴⁾ので——は、そこにあろう。

知名度が低いため、比較の対象とするべきスブドの行法をやや詳しく紹介せざるを得なかったが、これと田中の行法との異同はもはや明らかになったものと思われる。「同」とは、兩者ともに「唯一全能」の神の遍在の中で、その神の「生命力と接触」することにより、身体に自動的に起こる律動・振動を中心祭儀とすることを指す。そして「異」とは、スブドにおいては人為的な構築物が考え得る最少限度に止まっているのに比べ、田中の行法はまさにその逆に、夾雑物とも言いいたような夥しい人工の構築物でその中心祭儀が囲まれていることを、指すのである。

このスブドとまったく同様の意味で、神的存在者との接触により非日常的な身体の律動・振動が起こるといふ宗教現象が、少なくとももう一つある。それは、これもやはりイスラム教の神秘主義・スーフイズム一派、マウラウィー教団における旋舞である。知名度はかなりに高いであろうから詳しい説明は省くが、この教団の創始者・ルーミーの初体験、その後の宗教運動における同種の行法の占める位置、その意味付けが、スブドのそれと酷似していること

を、ここで指摘したい。

ルーミーはスプーと違い幼児期から英才教育を受けた該博な宗教者であったし、また壮年期にはすでに神秘道の師匠としても一家をなしていた。しかもなおこういう違いに加え、旋舞を中心祭儀とする行法の直接の契機となった神秘体験をルーミーが持ったのは、三十代も後半に近い頃のことだった。そして程度の高低はともかく、行・学ともに専門的な訓練を経ているという経歴面で、ルーミーと田中は似ているが、もう一人のスプーはその共通点を共有しないのである。

一方、同一種類の祭儀に煩瑣な人工的構成を加えるか否かという点では、田中が他の二人のムスリムと異なっている。専門家の位置にあるルーミーが、田中のような人為的構築を何ら行わなかったのは、おそらくイスラム教にそのような構築を可能にする伝統がなかったからではあるまいか。逆に言えば、神道の伝統にはその材料があるということである。そしてもしこれら三つの行法の中心祭儀を同一性質のものと仮定すれば、そこから不可避的に出てくるのは、田中の鎮魂行法に含まれている伝統的神道の要素は、その中心祭儀に直接の関連をもたない、非本来的周辺的なものである、という一応の結論なのである。

これを暫定的な結論として採用すれば、我々の最終的な作業は、田中の行法から神道的な要素を捨象して、かつその核心にある他動的身体振動という要素をスプードやマウラウイー教団などのそれと等しいものとして、そこからこの型の行法の身体論、心身相関論を導くことになる。

具体的の問題を設定すれば、遍在する神的存在との接触・融合という神秘体験は、身体 he 動的振動・律動とどういう関係にあるのか、となる。ということは、田中の行法に見られる、神道の伝統を必要以上に顧慮した結果としての煩瑣な形式は、この設問によってひとまず不問に付すことが許されるということであり、また前節までで検討した神道史的な事柄の殆どが、本節の結論部分に生きてこない、ということでもある。そしてこれは結局、こと田中の鎮

魂行法の中心祭儀に限って言えば、記録上の伝統的神道との連関が薄いということに、他ならないのである。

さて、(一) 身体の振動・律動と(二) 絶対者との接触・融合、この両面の相関関係を説明するには、単にほぼ同種の神秘体験や祭儀を二、三探してきて、それら自身の行う神学的説明を並べるのみでは充分でなく——それでは相関の「有効性」「可能性」を実証する手掛りがでてこない——、それとの対比によって直喩的な示唆ができる、もっと身近な身体経験に連絡していく必要がある。

絶対者との融合 *unio mystica* といつた神秘体験及び思想の伝説が、東西の宗教史を通じて途切れたことがないということは、「達人の宗教」に僅かながらも興味を持つものの間では、常識的事実である⁽⁹⁸⁾。且つまた、多くの伝統においてその状態が、男女の結婚、つまり陰陽交会の状態に仮託して説かれてきたことも、衆知の事実である。その仮託の程度は固より様々であつて、童貞・処女の宗教者が単に用語のみを詩的に借りた程度のものから、逆に文字通りの露骨な行為をもって絶対者との融合体験と同一視するものまである⁽⁹⁹⁾。しかし、そうした比喻がかなり普遍的に見られるからには、そこに何らかの必然的な共通項があるに違いない。それは一体何か。

(一) 田中の行法がスブドやマラウウィー教団の行法とともに、身体の振動・律動という要素を中心にもつこと、(二) 絶対者との接触・融合という神秘体験は、一般的に——と言ってよいであろう——陰陽交会の状態に比定されること、この二点を組みあわせると、次のような設問が、実証的視点から段階的に可能となる。すなわち、まず第一に、身体の振動・律動は陰陽二根の融合にとってどのような意味を持つのかという問題。そしてもしその解答がなにかし具体的に得られれば、続く第二の問題は、身体の振動・律動が絶対者と行者との融合にとって持つ意味、それを理解するために、第一の問題に対する具体的解答が示唆するものは一体何か、という問題、この二つである。以下の短い紙幅でこの問題を論じつくそうというのでは、毛頭ない。が、問題の焦点をより絞っておく意味で、半端ながら敢えてそこに足を踏みいれたい。

純観念的な *Orgasmus* は別として、両性の交会においては、身体の振動・律動ということは、その成立の第一の要件である。それは生体に快感を与え、その上で生理的な射精乃至は受精を可能とする。ではなぜ振動が必要なのであろうか。振動は固（個）体の境界を激しく揺ぶって、その一つの主要な機能——つまり境界の内外を隔てるという——を部分的に、また一時的に失わせるのである。⁽⁹⁸⁾

この振動—融解—融合—快感という関係は、しびれ感、麻痺感、脱力感、膨張収縮感等までも一種の振動と見なせば、かなり一般化することができるであろう。⁽⁹⁹⁾ 純観念的なものにしても、陶酔の体験には、必ず何らかのそうした振動感が伴う筈である。であれば、この関係を逆に辿り——因果を逆転して「果」により「因」を期待することは、呪術宗教的に最も基本的な発想の一つである——、絶対者の中の一固（個）体が、矮小な自我の殻を融解し、全体と融合し、法悦に至るために、その一つの方法として最も直接的に身体の振動という技法を採用するというのも、十分な根拠があるのである。そしてさらに言えば、そこにはある程度の有効性があるものとも、予想しなければならないであろう。

今述べたことの実証的な跡づけは、稿を改めて論じなければならぬが、ここでは一応それを、蓋然性が低くはない結論として便宜的に前提し、その上で次に、前節までで言い残したことを付け加えて、最終的な本稿のまとめとしたい。

附節 内外の安全な融合を保障するもの

我々は田中治吾平の鎮魂行法を検討して、その中心祭儀が身体の他動的振動にあることを指摘できた積もりである。だがその視点からのみでは、既に述べたように、田中の鎮魂行法にある三段階八階程といった、神道にある伝統的な要素を取り込もうとした構築的な試みは、まったく人為的で且つ無益無用の夾雑物としてしか解釈できない。ではそれには、本当に何らの機能も担わされていないのであろうか。しかし私見によれば、そこには少なくとも次のよ

うな機能はあるものと考えられる。

スブドの実際について、その絶対他力の身体振動が、間々不都合な憑霊的結果を招来することが指摘されている⁽¹⁰⁾。またたとえは大本教系の鎮魂掃神法において、不用意に掃神⁽¹¹⁾憑霊をうけた場合に不都合な結果が頻発することも指摘されている⁽¹⁰⁾。これらのことを勘案すると、身体境界の決定的な融解とその後に続いて起こる「身体外部」の絶対者との融合に先立つ階段に、田中が長い周到な準備期間を設定したことには、おそらく重大な意味がある。すなわち、如何に絶対者が遍満しているとはいえ、日常感覚にとつての周囲の空間・環境は、必ずしも常に好意的に天国的であるわけではなく、むしろ意地悪く地獄的であることも多い。その「外部」が浄化されていないうちに、身体の境界を融解させることは、ことによると周囲の有害な存在者と融合することにつながるかも知れないのである。が「神秘的合一」とは、そのような偏跛で半端な状態を目的するものではない筈である。このような、言わば実践上の準備不足から起こる突発的な不都合を避けるためには、人為的にせよある種の掃除機的、乃至は安全弁的な階段の設定されることが、その安全な行法実践のために要請されるのではなからうか⁽¹²⁾。

田中の行法説にあるこの人為的設定物の存在価値を評価するには、とりあえず次の二つの問題に答えなければならぬ。(一) まずそこにおいて構築されている階程・段階が、はたしてその掃除機・安全弁の役割を充分に果たしているかどうか、(二) またその構築物はそのように機能しているのか、という二問である。

「如何に」Howを問う第二の問いは、前節の終わりから本節の初めにかけて述べた、振動と融合の関係を問うのと同じ程度に困難なので、ここでは俄に答えることができないが、端的に「然りか否か」Yes or Noを問う一番目の問いについては、少なくとも田中その人へのみ限っていえば、肯定的に答えてよいであろう。何故なら、次のような心境の変化を示す実感が吐露されているのを、我々はみるからである。第五節の最後にも引用したが、引用する意義が異なるので、重複を厭わず、ここで再度引用しておきたい。

「祓修行中は齋庭が狭く障碍の多い場所であり、危険物のある場所のように思えるが、直霊の修行に入り、殊に振玉の修行に入ると、何の妨碍物もないように思われ、安心平和な世界であるように思われてくる」

これは、段階的な修行により周囲の宗教的空間が浄化されたという、心境の経時的变化、すなわち進境の実感を表現するものであるが、その伝統に則った祭儀の人為的構築にはまた、単にそれにより時間をかせぐというだけではなく、宗教的伝統——田中の場合は神道——に連なることにより、一定の権威ある信仰が保障されて保持される、という効果も考えられるであろう。

一般的に言つて、神秘体験・回心体験は突発的であるが、それを可能にする状態にまで至る浄化の過程には、ある程度の時間がかかる。ルーミーやスプーは選ばれた人として、彼ら自身はおそらくそれと明確に自覚することなく、超自然的な「恩寵」によりその過程を導かれたのであろうが、後続の修行者は、必ずしもそのような過程を経ているとは限らない。したがつて、時としては周囲の空間が不浄のままの状態で、彼我を隔てる殻を融かすわけであるから、身体境界の内外は甚だ不都合な混ざり方をするにもなるであろう。ところが一方田中の行法説では、まさにそれら浄化の過程をも、部分的にもせよ、行階程の中に取り込んでいるものと判断されるのである。

とはいえ、その浄化のための階程が、鎮魂行法にとつては飽く迄も予備的な営みでしかないことも、やはり一方の事実と言わざるをえない。これらの近接して一群をなす行法の中心的祭儀は、何といつても身体の他動的振動に依る——或いはそれに「伴う」といふべきであろうか？　しかしその前後関係・因果関係はまだ不明なのである——絶対者との接触・融合にあるからである。

両方向の事実をこう並べてみると、我々は田中所説の鎮魂行法説における人為的構築物（三段階八階程、神器の表徴）の機能を、とりあえず、中心祭儀の安全且つ確実な遂行のための、場の浄化・整備作用、と捉えておきたいと思う。その作用は、例えてみるならば、神と人の融合が起こる部屋、すなわち「齋庭」から、そこでどのような無軌

道な運動が起ころうと安全なように、全ての「危険物」「妨碍物」を掃き清めておくことであり、この構築物は、言わばそのための掃除機なのである。この拙い比喻をもう少し続ければ、掃除機の役目とは室内の障害物を完全に排除することにあり、またまさにそこにしかないのであるから、いったん掃除が終わってしまえば、もう何の用もなく、片付けられなければならない。それどころか掃除機がその後も部屋に残っているとすれば、それ自身新たな危険物・妨害物に転化する恐れがあるので、より望ましくは室外に出されなければならない——人為的構築物の存在理由は、このような、最終目的のための一時的な手段たるところにあるのではなからうか。したがって最も避けるべきは、そこに一種の手段の自己目的化のようなことが起こることである。が、田中所説の鎮魂行法を見る限り、また特に田中本人の体験に限って言えば、そのような心配はないと見なしてよいようである。何故なら中心祭儀中は、姿勢・呪器・口唱などの人為的統制が全て解除される、すなわち、清掃の役目が終わった掃除機は、安全な運動の妨げにならないよう、部屋の外に片付けられているからである。

註

- (1) 明治以来の神道研究者として、折口信夫を始めとする周知の学者名と共に、実践的傾向を主とする川面凡児や田中治吾平の名があがっている。『神道宗教』第四一号、昭和四〇年、八二頁。
- (2) 東京帝大の神道講座を担当した宮地直一は、田中を行学一致の人と称し、神道における根本信仰の研究として、田中の『天照大神々格論』を高く評価した。すなわち、「之につき（天照大神のこと。引用者）従来の学者の研究の発表せられたるものは割合に少ない。稀にあっても本格的の研究といふを得ない。かやうな傾向は近來次第に改まってきたが、そのなかに出色の文字としては、昭和五年一月に刊行せられた田中治吾平氏の『天照大神々格論』を推したいと思ふ。著者自身の修養に導かれ、主として史的見地に立脚し、哲学的民俗的方面を参照し、神道における一神教的思想の發展を論じたものである」（『神道史序説』理想社、昭和三二年、一一二頁）と。

(3) 以下、田中治吾平『鎮魂法の実修』（霞ヶ関書房、昭和三九年）二六一―六頁を、主に参照した。

- (4) 神代思想発行所、大正一年。
- (5) 会通社、大正一三年。
- (6) この他、『日本民俗の信仰』（国教学館、大正一〇年）、『国民道徳と社会改造』（会通社、大正一二年）の著作が、この時期にある。因みに後者は、題字を杉浦重剛が、序を遠藤隆吉、上田万年の二人が寄せている。
- (7) 『天照大神々格論』雄山閣、昭和五年。後、『天照大神の研究』（霞ヶ関書房、昭和四八年）として改訂発行。
- (8) 田中治吾平『鎮魂法の実修』九頁。
- (9) 拙稿「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』No.3、1986年）、「鎮魂の研究史とその類型化——折口鎮魂説の前後左右——」（『神道宗教』一二四号、昭和六一年）等を参照。
- (10) 田中治吾平『鎮魂法の実修』九〜一頁。
- (11) 川出清彦『祭祀概論』学生社、昭和五三年、二五〜八頁。
- (12) 田中治吾平『鎮魂法の実修』一〇九頁、一六七〜八頁。
- (13) 同書、一〇頁。
- (14) たとえば折口信夫は、いまだ生死の区別の明瞭でない殯宮における招魂の儀とも述べている。「上代葬儀の精神」（『折口信夫全集』第二〇巻）二五三頁等参照。
- (15) 田中治吾平『日本古道の実体』京文社、昭和四一年、二頁。
- (16) 本居宣長『古事記伝』七之巻（『本居宣長全集』第九巻、筑摩書房、昭和四三年）三〇五頁に、「実の岩窟にはあらじ……ただ尋常の殿をかくいへるなるべし」と。
- (17) 西郷信綱『古事記の世界』岩波新書、1967年、七九頁。
- (18) 折口信夫「上代葬儀の精神」三三五頁、三六三頁、三七一〜四頁。
- (19) 拙稿「折口信夫の天皇霊説——鎮魂説と言霊説の交差点——」（『国学院雑誌』昭和六一年二月号）参照。
- (20) ここで因みに、田中と折口の発想をつなぐ次のような考えがあることを、指摘したい。「イワヤドというのはイワイドノ（斎殿）の義ではないかとも思われてくる。精神潔斎して鎮魂行に打ち込む場所が『斎殿』（中野裕道『ヨーガと霊動法』日貿出版社、昭和五七年、一六五頁）と。
- (21) 実践家の中にこの区別を明確にうちだす者のあることは、注目に値する。柄沢照寛『仙授実験 神通術奥伝』（神誠館、大

正五年、さわね出版復刻、昭和五六年）一七〜八頁。祭神を（一）大靈（二）修法を司る神（三）自分の守り本尊、の三に大別しているが、（一）は別格として、（二）と（三）がこの区別に等しい。

- (22) 田中治吾平『鎮魂法の実修』二五〜六頁。
- (23) 神代紀、下巻、天孫降臨の段、第八の逸書中に見える。
- (24) 『延喜式』巻八「祝詞」、同巻九「神名」の中に多見される。
- (25) 田中治吾平『天照大神の研究』霞ヶ関書房、昭和四八年、九頁。
- (26) 同書、三九頁。
- (27) 同書、五八頁。
- (28) 同書、六七頁。
- (29) 同書、九七頁。一三九頁。
- (30) 同書、四頁。
- (31) 同書、二五九頁。
- (32) 同書、二九四〜五頁。
- (33) 同書、四頁。
- (34) 戸田義雄「神社神道」(『現代宗教思想のエッセンス』ベリかん社、昭和四五年、一五頁)
- (35) 田中治吾平『天照大神の研究』八頁。
- (36) 同書、五頁。
- (37) 同様の心情は、折口信夫の次のような述懐にもみられる。多神教に何らか反省的に対処して、かつその結果を好意的に未来の指針として受け入れようとすれば、こう考えざるをえないのであろう。但し、折口の考える一神的存在は産靈の神である。「一体日本の神々の性質から申しますと、多神教的なものだといふ風に考へられてをりますけれども、事実には……みな一神教的な考へかたになるのです……数多の神を信じて居るやうに見えますけれども、考へ方の傾向は一つ或いは僅かの神々に帰してくる」(『神道の新しい方向』『折口信夫全集』第二〇巻、四六六頁)
- (38) 田中治吾平『天照大神の研究』一九四頁。
- (39) 因みに、社会性の強さは必ずしも政治活動への思想的及び行動的参加を意味する必要はないが、実際問題としての神道史

をみると、祭政一致のスローガンに代表されるように、神道論は殆ど常に、「宗教論というよりは政治論」であった（出口栄二「大本の思想」『現代宗教』第一巻第一号、一九七四年、二〇七頁）。

(40) 田中治吾平『鎮魂伝習録』第三輯、五〜二〇頁。

(41) 田中治吾平『鎮魂法の実修』、二六頁。

(42) 同書、九〇頁。

(43) 同書、一〇六〜七頁。

(44) 中野裕道『鎮魂実修法の大成者』（『日本神学』昭和四八年、五月号）一二三頁。

(45) 岸本英夫「行の心理」（『現代心理学』第四卷、昭和一七年、河出書房）四二五頁。

(46) 実際、田中治吾平より鎮魂行法の指導を受けた者で、個霊の存在を認める立場の人物は、田中の人格・学識・霊能を高く評価しながらも、「全二神観があまりによく割り切れすぎている……私は仏教の研究が長い所為か、死後にも個性があるといふ観念をどうしても払拭することができなかった」と不満を呈し、その鎮魂法を「一応の体験として鎮魂をやらせたといふ程度」で「深入りしなかった人が多かった」と批判している（中野裕道「鎮魂実修法の大成者」、一二三頁）。

(47) 田中治吾平『鎮魂法の実修』、一〇八頁。

(48) 同書、一五四〜五頁。

(49) 同書、一六七頁。

(50) 同書、一五六〜八頁。

(51) この記録を二重身現象と説明する立場は、既に加藤玄智に見られる。「地神本紀に於いては、吾是汝之幸魂奇魂術魂之神也（旧事本紀、四、系、一、二三五）」といて、日本書紀の所謂怪光即ち神光なるものを、大己貴神の幸魂奇魂の化けたるもの、即ち術魂であると解釈してをる。いづれにしても、大己貴神の幸魂奇魂は光の形を採って現はれ、大己貴神は自己以外に客観的外界に於いて、自己の幸魂奇魂の存在を自撃し、之れと問答し、人が人と対談するやうに、話を交換されてをる。是れ即ち、大己貴神の自我 EGO, SELF に対した他我 ALTER EGO, ATHER SELF である。二重我即ち別我 DOUBLE, DOPPELGÄNGER である。『神道の発達史的研究』中文館、昭和一〇年、一八九〜九〇頁。因みに、この引用文中の術魂に関しては、平田篤胤や大國隆正や、また明治の実践家・川面凡児もそれぞれ互いに異なる一家の説を立てているが、必ずしも加藤玄智の説が学術的で他が非学術的である、という判定は下せないように思われる。

(52) 田中治吾平『鎮魂法の実習』、一六七頁。

(53) 大國主命(大己貴神)が自らの幸魂奇魂を三諸山に祀らせた例、天照大神が自らの荒魂を御心広田國に祀らせた例などが想起される。序でいえば、大己貴神の分魂祭祀は垂加神道の靈社の理論的典拠としても機能した。加藤がそれらも含む一般的な生靈の祭祀——自己によるあるいは他者による——を「生祀」と呼んだのはわざわざいうまでもないことだが、それが神道史に一貫する分魂祭祀——これは靈魂の数が単一ではないという信仰を表すものに他ならない——という発想の嫡子であることは、一応指摘するに足ることである。

(54) 田中治吾平『鎮魂法の実修』、二五三〜四頁。

(55) 同書、三八〜九頁。

(56) その類の作業は、岸本英夫『宗教神秘主義』(大明堂、昭和三十三年、一九三〜二〇五頁)に典型的にみることができる。

(57) 「オホヒルメムチノ尊が鏡玉劍のい、わゆる三種に神器をもつて智情意の理想、明淨直の表徴とし、これにミコトの象徴たる玉鉾を用いて修練され、その靈を高められ……代々の天皇もこれを尊崇」(『鎮魂法の実修』、四一〜四二頁)というが、これでは「三種ノ神器ト中候……内証ハ鏡也。玉ハ仁、劍ハ勇」(林羅山『神道伝授』)や、「此三種の神宝は智仁勇の三徳を表したる」(渡会延佳『陽復記』)、「如玉曲妙ナルハ柔順ノ心ヲ表シ給フ。如鏡ニシテ分明ナルハ正直ノ心ヲ表シ給フ。心ノ本元也。如劍剛利ナルハ決断ノ心ヲ表シ給也」(北畠親房『東家秘伝』、以上、『近世神道論・前期國學』日本思想大系39、岩波書店、1972年、一二頁、九一頁、四五七頁)という説明と違ふ所がない。

(58) 田中治吾平『鎮魂法の実修』、六一頁。

(59) 同書、七三〜四頁。

(60) 同書、七七頁。なお、この語義は次のように説かれる。『み』は神の『み』であり、また実であり、靈(みたま)の『み』である。ほぎは『祝ぎ』で、賀・寿の文字を充ててあるし、『祈』の文字を時にみほぎとよませることもあるが、語順は靈(み)御来で神靈が我身の上におでまし下さるの義であり、『招』を『おぎ』と読むことにも通じる」(同書、五六頁)。神観は観念的であるが、ともかく神靈の流入が考えられている点には、注目しておかなければならない。

(61) 同書、四四頁。

(62) 同書、五五頁。

(63) 同書、五六頁。

(64) 同書、七八〜九頁。これも全階程に共通。

(65) 伴信友『鎮魂伝』(『伴信友全集』第二卷、国書刊行会、明治四〇年)六四九頁参照。第七番目は「あちめおおお たまはこに ゆふとりしてて たまちとらせよ みたまかり たまかりましゝかみは いませきませる」、第八番目は「あちめおお おお みたまかり いにましゝかみは いませきませる たまはこもちて さりたるみたま たまかやしすなや」というものである。

(66) 中野裕道『ヨーガ靈動法』一八一頁。石笛とは本田親徳に始まり大本数などに流れ込んでいる鎮魂婦神行法で用いられる祭具のことである。

(67) 神歌というのは、魂鎮め法に際して唱えられるものと別に、十三首ある。伝統の鎮魂歌に自作の道歌を加えたもので、すべてに「阿知女作法」が付く。

(68) これは『先代旧事本紀』に見える唱え言を採用して、「ひと、ふた、みい、よう、いい、むう、なな、や、このたり、ふるべゆらゆらとふるべや」というのだが、しかし「ふるべ」(布留部)というのは「ひと……たり」と唱えて振るえ、ゆらゆらと振るえという意味であるから——ただし「触れよ」とか「降り注げ」と解釈する向きもある——そこまでを唱え言の中に含めるのは、やや不適當にも思われる。

(69) 田中治吾平『鎮魂法の実修』、八六〜八頁。

(70) 同書、八八頁。

(71) 同書、一〇六頁。意識を指先に集中すればその部位の末消血管の膨張がおこるため、確かに刺激を感じるわけである。

(72) この階程で憑霊現象の起ることが、多かったらしい。同書、一〇七頁。

(73) この階程の祝詞は、同書、一一〜二頁。神歌、祝詞等、一応各階程に特定されているが、特定すべき根拠は認め難く、どれもが多かれ少なかれ代替可能ものとして読みうるように思う。

(74) 田中治吾平『鎮魂法の実修』、一三五〜六頁。

(75) 田中は水・風・土・火による祓を考えており、そこでは実際、この階程は水の祓とされており、また第二階程についても火の祓とされている。「火が立ち昇る」という表現をみても、明らかであろう。同書、五九頁。また『国民道徳と社会改造』二三九〜四九頁参照。

(76) 田中治吾平『鎮魂法の実修』、一七〇頁。

(77) 同書、一七六〜八〇頁。

(78) 同書、一八一〜八頁。

(79) 同書、二〇四〜五頁。

(80) 「玉鉾の玉の真柱立ち並ぶ」(同書、八七頁)とか「八広殿の一柱として大神業にあなないつかえ奉れ」(二四二頁)とかの表現が見える。柱とは、この世の支えをなすべき人柱なのである。

(81) これについては、体験者の次の証言が参考になるだろう。「神遊修行では、すつくとたちあがるやぐるりと後ろを向いて、右手で遙か前方を指しながら、『前つ世の穢』とだけ短い発言をした」(中野裕道『ヨーガ靈動法』一九一頁)。

(82) 田中治吾平『鎮魂法の実修』、二二四〜六頁。

(83) 同書、八七頁、また三六頁。

(84) 同書、二一六頁。

(85) 同書、二二七頁。

(86) 同書、一八七頁。

(87) 同書、二八頁。

(88) 神道の側において「三業」を援用する発想は、すでに吉田兼俱の『唯一神道名法集』に見える。すなわち、それ以前の『相秘決義(さうひけつぎ)』なる文書(内容未詳という)に「畢竟・身・口・意の三業に帰す。三業とは神道の三元・三行・三妙の為す所也」とあるのを引いてその意を問われたのに対し、兼俱は「身業清浄は拜・供・印なり、口業清浄は読・誦・唱なり、意業清浄は観・念・想なり、三妙はすなわち神道加持なり」という、これもやはり内容未詳の『宝前作法次第記(ほうぜんさほふしだいき)』の頌をひいて、答えている。つまり、神道の祭祀・行法を仏教の儀礼・行法の用語で説明する試みも、仏教移入のかなり初期から行われたことが、推察されるのである。(岩波日本思想大系19、『中世神道論』一九七七年、二二二頁参照)

(89) 至る所に見られるが、たとえば高井隆秀「真言密教における観行について」(日本仏教会編『仏教における行の問題』平楽寺書店、一九六五年)二二八〜三四頁、松長有慶「入我我入観の構造」(日本仏教会編『仏教における神秘思想』平楽寺書店、一九七五年)二四二〜五六頁参照。また、「鎌倉仏教は一密成仏……理論的かというと、すでに空海密教にすべて含まれている……専修念仏……称題念仏は口密……只管打座は身密……信心為本は意密の一密成仏」という言い方があるが(宮

坂宥勝「密教の歴史的意義」『講座密教2』春秋社、一九七七年、四二頁）、ここで「身密」とされている座禪が、まったく身体運動を拒否している点と比較されたい。

- (90) エリアーデ、立川武蔵訳『ヨウガ』2、『エリアーデ著作集』9、せりか書房、一九八一年、四四〜七二頁参照。もっと簡略には、番場一雄、『ヨウガの思想——心と体の調和を求めて——』（日本放送出版協会、昭和六一年）二四頁、四四〜五頁参照。

- (91) 柳東植『朝鮮のシャーマニズム』学生社、昭和五一年、一六三〜七〇頁。

- (92) 山折哲雄「エクスタシーとカタルシス」『現代思想』一九八〇年、VOL.8-10) 一〇二頁。

- (93) 以上及び以下、ロバート・ライル（建部訳）『スプド』めるくまーる社、一九八五年、七〜五一頁から、適宜とりまとめた。他に、トービス星図『神秘学入門』（霞ヶ関書房、昭和四五年、五八〜七三頁）を参照。記述が異なるが、大綱に影響はない。

- (94) 「イスラームIslam」という語の本来の意味そのものが、神への絶対的、無条件的服従・帰依に他ならない。井筒俊彦「イスラーム生誕」人文書院、一九七九年参照。

- (95) ルーミーの思想と略歴については、井筒訳の『ルーミー語録』（岩波書店、一九七八年）によって読むことができる。スーフィズムの教団の実践についての研究は、思想研究に比べて、甚だ不十分である。以下の書に短い記述を見る。
Trimingham, J. S.: *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, London, 1971. pp. 60-62, pp. 73-74, pp. 194-195.

- (96) 東西宗教史における神秘的合一の歴史の概要については、石田慶和「合一の宗教——神秘主義——」（上田閑照・柳川啓一編『宗教学のすすめ』筑摩書房、一九八五年）参照。

- (97) キリスト教神秘主義における多くの聖者・聖女の告白、それにも増してイスラームの官能的な詩句は、ほぼ前者に属するであろうし、また一方、インド宗教史の理論的な一極点とも位置づけるべき仏教タントリズムにおいては——たとえばサハジャ派——、まさに男女の交会による二根融合の快楽そのものが、絶対者との融合・合一と等置されたのである（奈良康明「サハジャの神秘主義」『講座 密教 第二巻 密教の歴史』春秋社、一九七七年、六四〜七二頁）。

- (98) S・H・フィッシャー（村山・小松訳）『からだの意識』誠信書房、昭和四四年、四七〜八頁、W・ライヒ（片桐・中山訳）『キリストの殺害』太平出版社、一九七九年、五五〜六六頁参照。

(99) このような感覚を振動感と一括することについては、的確な指摘をしている研究はまだ筆者の視野に入ってきていないが、実践的宗教体験家の教説中にその断片的な示唆を認めることはできる。具体的に述べるかわりに類型的に述べると、たとえば不可視・聴の光・音を知覚するという体験は、高い振動数のものが特定の発生源なしに知覚されるということで、つまりは常態を振動ととらえることに他ならない。そうした文脈中に出てくる「ゆらゆら」「きらきら」「ふわふわ」といった疊語的表现は、なんらかの振動感を示すものではなからうか。筆者が試みようとしている説明に近いものとして、ヨーゲン ヴァラナダ（木村一雄訳）『魂の科学』たま出版、昭和五九年）の第五章が一部参考にできる。そしてこの試みのためにとる直接の範として、筆者はW・ライヒのオルゴン理論に最も注目している。

(100) 田中治吾平の鎮魂行法とスブドのラティハン・クジワアンを両方受けた人物の報告によれば、スブドにおいても間々猥雑な状態が発現し、それはついに統制されないという。中野裕道『ヨーガ靈動法』、九九、一一〇頁。

(101) 友清敏真『靈学空階』（『友情敏真全集』第一巻、神道天行居、昭和三〇年）参照。特にその四章まで。

(102) われわれはここで事新しく具体例を並べるまでもなく、岸本英夫の次の言を引けば充分であろう。「様々な神秘階梯を総合してみると、一般の階梯の基本的な型を想定することが、不可能ではない。それは次のような形になるであろうか。1. 覚醒 2. 浄化 3. 光耀 4. 融合 5. 恒一 第一の覚醒ははじめて神秘体験の世界に目覚める段階……第二の浄化は自己の日常生活を、新しい理想の光によって調べ、また具体的な修行の方法を習得する段階……第三の光耀は、次第に修行が進むにつれて、心は純一明澄になり……第四の融合は……短時間に体験する恍惚、無我の境地……第五の恒一……不断に融合の歡喜が満ちあふれている状態」（岸本英夫『宗教神秘主義』大明堂、昭和三三年、一六七～一九頁）。田中の三段階八階程という構築物は、このうちの浄化の機能に専ら係わるものと思われる。序でに言えば、田中治吾平の鎮魂行法の全体もこの岸本の整理によく合致する神秘階程の一例といつてよい。