

鎮魂帰神の意味世界

— 統合的解釈の試み —

望月幹巳

はじめに

本論文で取り上げるのは、復古神道の流れの中で登場してきた、鎮魂帰神という神がかりの行法である。この行法は、幕末から明治期にかけて活動した鹿兒島出身の神道家、本田親徳⁽¹⁾（一八二二—一八八九）によって打ち立てられたとされている。従来の日本の宗教史の研究において、本田親徳は、大本教との関連で言及されることが多かった。またその行法は、シャーマニズム研究の枠組みの中で論じられ、理解される傾向にあった。⁽⁴⁾

鎮魂帰神は、神憑りの行法という性格が濃厚である。ここでは「変性意識状態」に入り、神と交流する宗教者が見られる。そこで、これをシャーマニズムの観点から研究して行くとする方向性が出てくるのは、不自然なことではない。

しかしながら、鎮魂帰神に関する限り、シャーマニズム論を適用した事例の解釈を検討して行く過程において、この視点からでは現象の全体的な理解が困難であることが、明らかになってきたのである。⁽⁵⁾ そこで本論文では、まず先行研究における、シャーマニズム論に

拠った鎮魂帰神の理解事項を検討し、その問題の所在を明らかにする。そして、それに変わる、より統合的な解釈の視点の提示を目指している。

一 シャーマニズムと鎮魂帰神

シャーマニズムと呼ばれている宗教現象が取り上げられるときに、ある宗教者がシャーマンであると認識されるためには、多くの場合、「意識の変性状態」と言われる現象が、その指標となっている。日本における、シャーマニズムの人類学的研究の代表者である佐々木宏幹は、次のように述べている。すなわち、「シャーマンを他の呪術—宗教的職能者から区別する基準・指標は、一般的にいえば彼（彼女）がシャーマンになる（成巫）過程およびシャーマンとして儀礼（セアンス）を行う過程においてある種の異常心理状態⁽⁶⁾または通常意識の変異状態⁽⁶⁾になり、超自然的存在または領域と直接接触・交流することにある」としている。他の宗教者から、特に「シャーマン」と呼ばれる人々を区別するための、もっとも特徴的な境界線をなしているのが、この「通常意識の変異状態」なの

である。

通常意識の変異状態とは、従来日本において、こうした宗教者について論じる際に、忘我、失神、幻覚体験、神憑り、恍惚、といった言葉で表されてきた、日常のそれとは異質な意識の状態を示すさまざまな宗教現象を、包括するカテゴリーとなっている。

シャーマニズムの世界的な研究が進んで行く中で、日本における巫覡研究においても、より広い比較研究の視点が必要になってきている。これは、M・エリアーデの記念碑的な大作、『シャーマニズム―エクスタシーの古代的技術―』（一九五一年）に負うところが大きい。たとえば、トランス（意識の変異状態）における超自然的存在との交流がシャーマンの宗教者の指標であり、シャーマンには憑霊（possession）型と脱魂（ecstasy）型の二大類型がある、という共通認識が、一九七〇年代を通じて、研究者の間で出来上がってきた。それ以来、巫覡的宗教者を、広くシャーマンとして論じることができるようになったのである。こうした視点が、先行研究における鎮魂帰神の研究にも、大きな影響を与えているのである。

鎮魂帰神に対してシャーマニズム研究のカテゴリーを適用するときに、まず問題となるのが、鎮魂帰神は脱魂型のシャーマニズムの実践であるのか、憑霊型の実践であるのか、という問題であろう。

実は、一口に鎮魂帰神と言っても、実際に本田親徳のテキストを検討してみると、鎮魂と帰神は、密接に関連しながらも、厳然と別のプロセスとして区別されている。⁸⁾大正期の大本教で用いられた「鎮魂帰神法」という言い方は、この点で誤解を招きやすい名称と言わねばならない。鎮魂帰神の行法全体を、一義的に脱魂型・憑霊

型のどちらかに分類してしまうことは出来ない。その本質を明確にするためには、鎮魂と帰神をそれぞれ別のプロセスとして理解する必要があるのである。

しかしながら、行法の具体的内容に関しては、本田は記述していない（例えば、鎮魂の具体的プロセスについては、ただ「口伝」とある⁹⁾）。そこで、鎮魂とは本来何であり、帰神とは何であるのか、両者の関係をどう捉えるか、という問題が生ずる。そこで、この問題を先行研究がどのように扱っているかを見てみよう。

先行研究の中でもっとも網羅的に鎮魂帰神を扱っているのが、津城寛文の『鎮魂行法論 近代神道世界の靈魂論と身体論』である（注4、注5参照）。この研究において津城は、シャーマニズム研究のカテゴリーを利用して、鎮魂帰神の諸相を、「憑霊」ならびに「脱魂」という二つの概念を図式的に用いて、類型化しようと試みている。津城の問題設定は、「鎮魂と帰神の区別は、憑霊と脱魂の区別とどのような関係にあるのか¹⁰⁾」というものである。この基準にしたがって彼は、鎮魂の諸相を次のように類型化している。類型化の根拠として彼は、典拠をそれぞれ挙げている。

(1) 日常的な靈魂の訓練のようなもの。

「靈字は心を淨くするを以て本と為す。故に鬼神鎮魂を以て之を主と為す。百姓尊奉して日に真心を練る。」¹¹⁾

「此鎮魂法ハ天授ノ神法ニシテ現世神界ノ学則ナレバ、上ハ天皇ノ治国平天下ノ御事ヨリシテ、下ハ人民修身齊家ノ基本、事業ノ閑暇ハ謹ミテ是ヲ省ミ之ヲ行ヒ、靈魂ノ運転活動ヲ学習スベシ。」¹²⁾

(2) 帰神ハ憑霊のための準備的行法。

「純テ無形ノ神界ヲ探知スルノ基礎」⁽¹³⁾

(3) 婦神ニ憑靈に類義のもの。

「大御神ノ御心ノ憑付玉ヲ三種ノ神宝」⁽¹⁴⁾

「靈魂ノ其物体ニ憑依スルノ神法」⁽¹⁵⁾

(4) 自他の靈魂を外部の物体に憑依集中させること。

「靈魂ヲ鎮安スルノ神法」⁽¹⁶⁾

「天照大御神ノ玉鏡劍ニ御心ヲ付ケ玉フ」⁽¹⁷⁾

以上の四つの項目である。⁽¹⁸⁾

右の類型化をよく見てみると、四つの分類は、さらに大きく二つの範疇に分かれているのがわかる。すなわち、(1)と(2)は行法の準備的な段階としてひとまとめにして考えることができる。また(3)と(4)はそれぞれ、靈の着脱というシャーマニズムの実践段階であるとされている。典拠として挙げられている記述はすべて、鎮魂に関する説明部分から引かれてきているが、よく見ると、(1)と(2)の類型、(3)と(4)の類型では、文献の同じ箇所から引用されて来ていることがわかる。すなわち、原典の同じ説明箇所の文章が、多様な解釈を許すものとして提示されているのである。

このことから津城は、鎮魂婦神においては事象が複合的に絡み合っていること、かつ、霊学家の概念は多義的で多面性を孕んでいることを、指摘している。「説明―むしろ読み手の側の印象といふべきか―が動揺する。したがって結果的に、鎮魂と婦神の区別が曖昧になってしまうことを避けられないのである」⁽¹⁹⁾というのが、この鎮魂と婦神の関係という問題についての、津城の評価なのである。

たしかに霊学家の説明は難解なところがあり、彼らの教説自体が、基本的には口伝で伝えられる性質のものである、という事実がある。それを、第三者が文献資料から理解し、再構成しようという試みであれば、曖昧さや理解の混乱が、少なからず生ずるのであることは、十分予測できる。

しかしながら、この鎮魂と婦神の関係に関する議論について言えば、果たして津城が言うほど錯綜しており、理解しがたいものなのだろうか。

たとえば、次のような記述、「鎮魂および婦神という、どちらもともに靈魂の運動を目的とする行法」⁽²⁰⁾、あるいは、「本田親徳は一つの靈魂憑依という現象をめぐってその二つの側面(憑靈の能動と受動、引用者注)を対立させた上で、憑依させることを「鎮魂」と表現し、憑依されることを「婦神」と表現したのではないか」といった分析を見る限り、津城は、霊学家が、シャーマニズムにおける憑靈・脱魂というカテゴリーにしたがって自らの行法を理解し、体系づけ、律している、と考えているように見える。

このような見方によって霊学家たちのカテゴリーを検討して行けば、「そこでは、憑靈傾向と脱魂傾向が相互にからみあっており、何か単純な一対一の対応関係にはないのである」⁽²²⁾と、結論づけられてしまう。

研究者が、ある現象に理論やカテゴリーを適用するのは、現象の本質を明らかにするためのものなのである。もしも、当の現象が一貫したものとして立ち現れないのであれば、その理論やカテゴリーが、当の現象に対して適切なものであるかどうか、問われなければならない

ない。

津城の分析は最後まで、憑霊・脱魂の二分法に沿ったものとなっている。彼は、鎮魂Ⅱ脱魂、帰神Ⅱ憑霊という図式を固持した上で、鎮魂とは、脱出魂を他の対象に憑依せしめること、帰神は、その脱出魂を憑依させられること、として公式化している。⁽²³⁾しかしこうなると、脱魂とは、シャーマンの魂がその身体を離れて他界へ行くこと、という、シャーマニズム研究における「Egress」の本来の意味からはずれてきてしまっている。

シャーマンのエクスタシーの技術とは、「シャーマンが、脱魂の間に参入することができる知られざる世界へと、いかに自分の魂を向けるか」ということであり、自らの魂を脱出させて他の人間や物体に憑ける、ということではない。また、鎮魂帰神の中にも、術者の霊魂を脱出せしめて他の人間に憑けるという行法は、存在しないのである。⁽²⁴⁾すなわち津城の研究においては、霊魂の憑・脱という二分法的な解釈に固執することによって、現象を統合的に見る視点が失われてしまっているのである。

津城の研究は、鎮魂帰神に関する最初の網羅的な研究ということもあってか、試論風に議論が進められている、という側面がある。したがって、鎮魂帰神の理解に関する、理論提出の初めてを試みとして、包括的な研究の扉を開いた点が評価できる。しかしながら、シャーマニズム研究における概念についての吟味・検討が無いまま、それらを導入してしまったことによって、いたずらに理解の混乱を深めているように思えるのである。

二 鎮魂帰神の宗教的意味

ここでひとまず立ち止まって、本田自身の記述から、現象のあり方を明らかにしてみる必要がある。鎮魂、帰神それぞれの行法の本質的な特徴とは、何であるのか。何が鎮魂であり、何が帰神であると考えられているのか。憑霊・脱魂の二元的カテゴリーや機械的なモデルにこだわらずに、事態を理解してみるならば、どのような鎮魂帰神の様態が立ち現れてくるのだろうか。このように問題を立てて考察を進めてみよう。

まず、鎮魂についてである。本田親徳が鎮魂について、それがどのような性質の行法なのか、もつとも簡潔に示していると思われる箇所は、津城も引用していた、「霊魂ノ運動活動ヲ学習スベシ」という記述である。ここには霊の憑・脱といった方向性への言及は全くないが、しかしながら鎮魂という行法の性質をもつとも端的に表しており、この理解によって、あらゆる鎮魂に関する記述は読み解くことができるのである。

先に挙げた津城の四つの鎮魂類型では、(1) 日常的な霊魂の訓練のようなもの、(2) 帰神Ⅱ憑霊のための準備的行法、(3) 帰神Ⅱ憑霊に類義のもの、(4) 自他の霊魂を外部の物体に憑依集中させること、といったように、鎮魂にはさまざまな異質な側面が混在しているかのように理解されていた。しかし、憑霊・脱魂といった先入見を取り除くなら、これらはすべて、「霊魂の運動活用」技術としての鎮魂、という一つの一貫した行法として理解することが可能なのである。

靈魂の運轉活用のための技法として、鎮魂が、「靈的な訓練・準備の行」という性質を供えていることは、筆者も津城に同意する。しかし問題は、津城の類型(3)と(4)である。それぞれ、憑靈、脱魂と捉えられ、互いに相反する側面が、鎮魂という一つの行法中に存在している、と見なされているのである。こうして鎮魂は、矛盾に満ちた複雑な用語とされてしまっていた。以下に検討してみよう。

まず、津城が引いているのが、『本田親徳全集』八三―九三頁の「本教真訣内篇」である。津城が引用している部分は、本田が、記紀を典拠に天の岩戸開き、神功皇后の帰神、また天孫降臨などの故事を引いて、靈魂を鎮安する技法、すなわち鎮魂が、日本古来の秘法であったことを論じた部分である。本田自身が鎮魂行法の神話的根拠を述べているところであり、津城の引用は適切であると言える。

さて、津城は、「靈魂ノ其物体ニ憑依スルノ神法」を「どちらかといえば」憑靈と読み、「靈魂ヲ鎮安スルノ神法」を「どちらかといえば」脱魂、と理解している。⁽²⁹⁾しかし、靈魂着脱の方向性の問題を考慮に入らずに素直に文脈通りに読めば、どちらも、靈魂をコントロールして(誰の、どの靈魂をどのように、といった詳細には、本田は注意を払っていない)、物体に鎮める神法の存在が説かれていることが、読み取れる。いずれにしても、憑靈か脱魂か、という視点ではなく、本田は、「靈魂の運轉活用」技法の存在について記しているだけである。

また、帰神についても、これは文字どおり神に感合することであ

ると考えれば、一貫した読み方が可能になる。津城が帰神＝憑靈の例外として挙げている、「一意二吾靈魂ノ天御中主太神ノ御許ニ至ルヲ黙念スベシ」⁽³⁰⁾

という記述にしても、憑靈であろうと脱魂であろうと、文字どおり神に帰することが帰神と考えるなら、何の矛盾もないのである。実際にこの記述の前後には、「神界ニ感合スルノ道」⁽³¹⁾、「宇宙ノ主宰ニ感合シ親シク八百万神ニ接ス」⁽³²⁾と説かれているのであり、憑靈・脱魂という二分法にとらわれていなければ、誤解の余地はなかったはずである。

以上、本田親徳の記述に沿って検討して来たところにしたがえば、鎮魂とは、靈魂を運轉活用するための行法であり、帰神とは、神に感合することである、と言うことができる。これが、文献から読みとることのできる、もつとも基本的な、最小限の鎮魂帰神の定義であると言える。

さらに、鎮魂帰神の性格を、本田自身がどのように考えていたのかを見てみよう。本田は、幽斎(鎮魂帰神のセアンス)を行って得られることについて、次のように述べている。「其ノ修シ得ルニ至テハ至大無外、至小無内、無遠近、無大小、無広狭、無明暗、過去ト現在ト未来トヲ問ハズ一モ通ゼザルハ無シ」⁽³³⁾。すなわち鎮魂帰神においては、ほとんど宇宙全体のあらゆる事柄についての知識を得ることができる、と主張されているのである。「古事記日本紀ノ真奥ヲ知り、古先達ノ説々悉ク皆謬解タルヲ知り弁タリキ」という本田の自負も、このような神的知識を獲得しているという強い確信に、基礎づけられていると考えられる。

本田親徳によれば、鎮魂とは、「天授ノ神法ニシテ現世神界ノ學則」⁽³⁵⁾なのである。この世界と神の世界、両者に共通する學則であるということは、鎮魂を学ぶことによつて、二つの世界双方に通曉することができるといふことを意味していると考ええてよいであらう。そしてまた鎮魂が、「無形ノ神界ヲ探知スルノ基礎」であることはもちろん、さらには、上は治国平天下からは修身齊家の事までも支える、基でもあるとされているのである。⁽³⁶⁾

次に、注目されるのは、中世以来失われてしまった婦神が、「神法ニ依り其古ニ復ス」と言われていることである。すなわち、記紀における、仲哀天皇、神功皇后の記事にある「婦神」を根拠として、古代に行われていた婦神法を、本田は自身の探究によつて復元したというのであるが、それは、「神法」によると言うのである。先に、鎮魂法が「天授ノ神法」と定義されていたことを思い起こすなら、ここに言われている「神法」とは当然、鎮魂法のことではなければならない。つまり、本田が婦神のセアンスを確立することが出来たのも、天授の神法たる鎮魂を極めたことによつて可能であつた、ということなのである。

これまで記述してきたことからもう一度整理してみるなら、鎮魂婦神の実践とは、次のようなプロセスをたどつていふと言えらるだろう。

(1) まず「靈魂の運動活動の修得(＝鎮魂)」があり、これによつて、(2)「宇宙の主宰をはじめとする神々との感合(＝婦神)」が可能となり、そしてその目的とは、(3)「宇宙一切の知識(大小・内外・遠近・広狭・明暗、過去・現在・未来)の獲得、そしてそれによつて、古代の秩序を回復すること」なのである。また、こうした

実践・探究が人間に開かれているのは、「靈魂ハ神界ノ賦予ニシテ即チ分靈」⁽³⁷⁾であるからに他ならない。また人間だけではなく、「宇宙の間、豈に生機無きもの有らむや」と言われているように、宇宙間に存在するあらゆるものに、神的な生機(＝生氣)が行き渡つているのである。それゆえに人は、神に感合することができ、そして、神靈の世界の、知識の無限の源泉に触れることができる。これが、鎮魂婦神の前提となつているリアリティーの了解なのである。

すなわち、鎮魂婦神は、そのセアンスの外面的観察からは、神と人とが直接交流するというシャーマニズムの形態を一見取つていふと言え、とりわけそこで問題となつていふことは、神的知識の開示である、とすることができるのである。そして、この神的知識の獲得を本田は、治国平天下・修身齊家の基礎、と考えていた。ここには、超越的世界から現世への、秩序の導入という宗教的觀念が見られる。これこそが、鎮魂婦神の眼目となつていふのである。

鎮魂婦神は、天上への飛翔や、見えない世界に関する知識の統御、といったモチーフを、シャーマニズムと共有してはいるが、しかし、まったく違つた意味によつて統合された宗教現象の体系を形づくつていふと言えらる。そこで、われわれが次に考察して行かなければならないのは、鎮魂婦神を、神的知識の開示による秩序の導入、という鍵概念に基づいて、どのように宗教的に捉えたならよいか、という問題である。

三 デイヴィネーションとしての鎮魂婦神

まず、神知への接近と獲得という営為が、日本の宗教史におい

て、決して新しいものでも、また稀なものでもない、ということを知らなければならぬ。こうした宗教的営みは、日本の基層的な信仰の中に、しっかりと根を持っていることが見出されるのである。

一例として、一般に「託宣祭り」として知られていた村祭りを見てみよう。ここでは、憑祈禱の形式が広く行われていたという。憑祈禱とは、霊媒と行者が共同して霊界と接触するものである。霊媒は神霊の憑依の器となり、行者がその神霊を呼び出し、尋問し、最後に送り返す。それぞれが役割を分担して受け持っている。近代以前、日本各地の農村において広く行われていたというこの憑祈禱もまた、帰神の行法において「他感法」と呼ばれているものと、同じ形式で行われていたということは、注目に値する。

占い・託宣等の知識・技術が生活の生きた部分をなしている所においては、重要な出来事や決断が必要とされる様々な局面において・divinationが用いられる。現在や未来に起こる出来事に対して指針が求められる、あらゆる事柄について、デイヴィネーション（占い・託宣）の技術が使用されるのである。

ここで、「デイヴィネーション」というカテゴリーについて、少し検討してみよう。エンサイクロペディア・オブ・レリジョンにおいて、人類学者のエヴァン・ズースは、現在・過去・未来にわたって、ある個人、あるいは共同体にとって、出来事のもつ意味を発見するための技法として、占いや託宣を、「デイヴィネーション」という項目の下に、広く扱っている。ズースは、現象の普遍的・本質的な意味を明らかにするという宗教現象学の立場をとっており、筆者も、こうした視点を援用することによって、鎮魂帰神を論ずるた

めの、新しいパースペクティヴを得ることができると考える。

これまでの宗教研究においてデイヴィネーション（占い・託宣）という現象は、とりわけ人類学的研究において扱われることが多かったが、何らかの社会学的、あるいは心理学的な還元主義的説明を被らないことは、稀であった。すなわち、それらの技法は、占い師の下を訪れるクライアントにインパクトを与えるための仕掛けである、といった説明であった。

しかしながら、そのような見方がなされている限り、この種の現象の「意味」に関する研究を進展させることは困難である。なぜなら、デイヴィネーションにおいては、当事者たちにとっての実存的なリアリティが、現象の不可欠な構成要素であるからである。それゆえに、それを完全に社会的・心理的操作に帰する解釈は、常に一面的なものとなる。

デイヴィネーションにおいては、その卜・託宣の結果が、人々の社会的合意や心理的操作の意図、そして現実の状況とさえ、矛盾することが、しばしば起こる。このことはすでに、人類学的研究においても、指摘されている。もし、デイヴィネーションの目的が、まさに社会的・心理的なものであるとするなら、すなわち、「占い師の仕事が、公衆の意見を感じとり、効果的な合意をうちたて、あるいは人々のあいだで感じられている願望を再確認すること」であれば、なぜ彼は、一握りの小石を投げたり、呪物を籠の中でゆり動かしたりするかわりに、より直接的に、つまり人々との議論や会話をつうじて、それを行わないのだろうか」という問いが生じて来るのである。

ここから、占いや託宣は、ただ端的に社会的・心理的な効果を狙った営みではないこと、そしてその背景には、また別の意味世界が存在して成り立っているということが、より重大な問題として考察されなければならない。

デイヴィネーションにおいては、日常性や合理性とは違った原理がその中心にあり、それによって、占うという行為そのものが成り立っていることが、まず理解されなければならないであろう。占いの結果の矛盾や恣意性が、見慣れた世界の秩序に疑問を投げかけ、新しい視点を切り開くということが、ここでは行われているのである。

また、具体的な事例を観察して行くと、デイヴィネーションの恣意性や非合理性は、問題なくそのまま受け入れられているのではないことがわかる。実際には、占いの全く予測できない答えが出たときであっても、そこでは、その答えが検討するに値するものであり、妥当なものであるのか、もしくは本当に単なる恣意的なものに過ぎないのか、という区別が、ある一貫した原理に基づいて行われているのである。

鎮魂帰神における審神者は、こうした役割を果たしているということができる。帰神のセアンスの場合、その識別は、審神者の熟練と主観に頼ったものもあるが、同時にまた、問答をすることによって、神霊の言説を他界についての霊学理論と照らし合わせたり、古事記等の記事や歴史の事実と突き合わせたりといった、客観的な判断方法も重視されている。

しかしながらこのことは、憑依現象が、審神者という術者によって完全にコントロールされている、ということを意味しているの

はない。そもそもセアンスの目的が、人間の、この世（現世）的な知識のみによつては窺い知ることのできない、見えない世界に由来する知識を、その源泉から直接得ることにあるからである。すなわち、神霊とのやりとりは、完全に審神者の手中にあるのではなく、その場において、審神者の理解や知識を超えたこと⁽⁴⁶⁾が託宣されることもありうるのであり、むしろ、そうしたことが望まれてさえもいるのである。一方では、人間の側による取捨選択や、時としては操作が加えられてはいるが、しかし確かに、人間的是からいを超えた神的な世界・秩序が、託宣の源泉として、はつきりと意識されているのである。

E・ブースが指摘しているように、様々なデイヴィネーションの技法を通じて見いだせる基本的な特徴とは、占い者も相談者も、真理の超越的な源泉と考えられるものに対して、根源的に従うことが要求されている、ということである。ブースは、そうした源泉へ向かうことによつて、部分的であれ全体的であれ、彼らの生は変容され、宇宙と調和的に再統合される、という構造が、普遍的に見られると指摘している⁽⁴⁶⁾。

C・ブラッカーに従うならば、占い（*divination*）あるいは託宣（*oracle*）とは、普段は分離されている、二つの世界、二つの次元の間のコミュニケーションの方法のことを指す、という。すなわち、我々の世界と、われわれの世界の地平の限界をはるかに超えた別の世界が、想定されている。この「超自然的な」他界とわれわれの世界とが、存在論的なギャップを越えて交流するということが、もっとも重大な関心事となっているのである⁽⁴⁷⁾。

デイヴィネーションのような宗教現象においては、この世を超えた原理や体験が、人間の営みを規定し、また新しい局面を切り開いて行く、という事態がしばしば見出される。そうであるならば、これら「他界」を、単なる文化的構築物として処理し去るわけにはいかなくなる。確かに、神的世界の原理・秩序が、現世の文化的構築物創造の源泉となり、歴史が作られ、変容されていくという局面も、存在するからである。

何かこの世界のものではないものが、自身を頭にし、人々の生に方向性を指示する、と体験されるようなりアリエーがある。また、徴が自らを現さないときは、人間の側で、さまざまな儀礼や象徴を通して、徴を招き寄せるのである⁴⁸。

このように見てくるなら、動物・植物・鉱物・岩石等の様態、自然の中の前兆や地形を読むこと、夢やヴィジョンや靈感、あるいは何か道具を使った卜占など、あらゆるデイヴィネーションのもっている宗教的意味は、いまや明白であろう。それは、エリアーデが指摘しているように、根源的な「方向づけの技術」⁴⁹である、と言うことができる。鎮魂帰神のセアンスもまた、超越的な世界からの照射によって、日常世界を方向づけるという営みが、その意味世界を支える、もつとも重要な中心をなしているのである。

おわりに

第一節では、先行研究の検討から、シャーマニズム研究のカテゴリーが、かえって現象の理解を妨げてしまっているのを見た。そこで第二節では、本田親徳自身が、鎮魂帰神をどのような営みである

と考えているのか、という問いを立てて、現象自身の本質をより明らかにしようと試みた。その結果、それは、宇宙間のあらゆることを知ることができ「神法」であり、同時に、あらゆる社会秩序の基礎でもあると考えられていたのである⁵⁰。

これは、日常世界を超えた、他なる秩序の優位性を認め、そこからより有効で広範な知識・情報を得ようとする宗教的試みである。そこには、他なる秩序の優位性、神的知識の獲得、その知識による日常世界の秩序の再構築、といった指標が顕著に見られる。同様の意味を持った宗教的営みには、占い、託宣、卜占、といったものがある。これらは、Divinationという包括的な宗教学のカテゴリーで規定できることを、第三節で論じて来た。

鎮魂帰神は、無限の神的知識の源泉として体験された神霊の世界にアクセスし、その智慧と秩序に従うことによって、新たな調和をこの世に回復しようとする。

したがって、鎮魂帰神が、世界の「立て替え立て直し」を聖なる目標として掲げる大本教において、その発展期に重要な役割を果たしたことは、偶然ではなかったといえるだろう。むしろ両者は、聖なる世界との関わり方において、本質的に同様の志向性をもっていたのである。その後も、秩序の解体に対する危機意識と、秩序の回復への希求をもった多くの人々を惹きつけ続け、そこから多くの新しい運動が生まれていった⁵¹。

社会的・心理的操作の手段のための単なる霊術としてではなく、根源的な秩序と調和をこの世界に回復・導入するための聖なるメソッド（神法）として鎮魂帰神を理解することによって、この宗教

現象が、日本の近代宗教史に与えてきたさまざまな衝撃を、より一貫して理解することができるのである。

註

- (1) 「本田翁のお名前は一般には親徳(チカノリ)と言はれて
いるが、翁の御自筆には親往(チカアツ)とあり。：故に
「チカアツ」が本当であり、長沢翁(本田の高弟、長沢雄樞
のこと。引用者註)も「チカアツ」と謂はれていた。」とあ
る。本田霊学の学統の中では、「チカアツ」という呼称が定
着していたことがわかる。筆者もこれに従う(佐藤脚彦一
九七八、『顕神本田霊学法典』、山雅房、一六〇)。
- (2) 本田親徳の詳しい経歴については、わからないことが多
く、各伝承で相違点も多いが、一〇代後半から二〇代にかけ
て、水戸に出て会沢正志斎の下で学び、国学者としてその経
歴を出発したことは、確かなようである。また、井上円了
は、本田親徳に直接会つて神憑りの種類について教唆を受け
たという(津城寛文一九九〇、『鎮魂行法論 近代神道世界
の靈魂論と身体論』、春秋社、第三刷一九九三、三三三)。そ
のことを記した記事を、『哲学茶話』という著作に残してい
る(井上円了、『井上円了選集』第二巻、東洋大学、一八四
一―一八五)。
- (3) 「大本教」は通称である。明治二五年(一八九二)開教と
される。組織名としては、多くの変遷を経ているため(二二
回の改称を経て、現在は「大本」。井上順孝他編一九九六、
『新宗教 教団・人物事典』、弘文堂)、村上重良に習って、
便宜的に本稿では、「大本教」とする。
- (4) 主な先行研究は、次の通り。
鎌田東二一九八七、『神界のフィールドワーク』、青弓社、
一九九三。
津城寛文一九九〇、『鎮魂行法論 近代神道世界の靈魂論と
身体論』、春秋社、第三刷一九九三。
- (5) 先行研究の中でも、
渡辺勝義一九九三、『古神道の秘儀―鎮魂と帰神のメカニズ
ム―』、海鳥社、第二刷一九九四。
は、鎮魂帰神のシャーマニズム論による解釈に対して、慎重
な態度を取っている。とりわけ、第二部第三章「審神者の職
掌」(二八八―三二四)参照。
- (6) 佐々木宏幹一九八四、『シャーマニズムの人類学』、弘文
堂、三九。
- (7) 日本においてシャーマニズム研究用語のコンセンサスが
出来上がったのは、一九七五年前後からであるという(佐藤憲
昭一九八九、『戦後日本におけるシャーマニズム研究―
シャーマンの性格と特質をめぐって―』、『文化人類学』9
Vol.5 No.1所収、アカデミア出版会、一九八九)。
- (8) 本田親徳、鈴木重道編、『本田親徳全集』、山雅房一九七
六、三七―三七六。

(9) 本田(前掲書)、三六四。また、帰神については、その一部について、やや詳しい説明が見られる。もつともよく行われる「他感法」の帰神である。それによると、女性を霊媒に使っていること、霊媒と、霊を憑かせる者との、役割分担があること、竹笛を特別の仕方で吹くことによつて霊媒を憑依に導いていること、霊媒は憑依されるとトランスの状態になること、憑依した神霊と問答するのは笛を吹いて霊を憑かせる者であること、がわかる(本田(前掲書)、三六〇—三六三)。

- (10) 津城一九九〇(前掲書)、一四二。
- (11) 本田(前掲書)、四〇。
- (12) 本田(前掲書)、三七二。
- (13) 本田(前掲書)、三七二。
- (14) 本田(前掲書)、三三二。
- (15) 本田(前掲書)、九二。
- (16) 本田(前掲書)、九二。
- (17) 本田(前掲書)、三三二。
- (18) 津城一九九〇(前掲書)、一四二。
- (19) 津城一九九〇(前掲書)、一四二。
- (20) 津城一九九〇(前掲書)、一四六。
- (21) 津城一九九〇(前掲書)、一四八。
- (22) 津城一九九〇(前掲書)、一五三。
- (23) 津城一九九〇(前掲書)、一四八—一四九。
- (24) Elide 1987, 'SAMANISM An Overview', in Encyclopedia of Religion, ed. in chief M. Elide, MACMILLAN, 1987.

(25) 佐藤卿彦が、長沢雄楯から直接伝聞した話として、次のような記事がある。

四国から来たある婦人が、長沢に短期間師事した後回国へ帰り、神憑りを行ったところ、長沢雄楯の霊が懸かったという。これについて長沢のコメントは、「本田は人間の生霊が人に懸かると云うことは教の中には指導して居なかつた」、「邪霊にヤラレた所業であります。」というものであつたという(佐藤卿彦(前掲書)、八八)。

- (26) 本田(前掲書)、三七二。
- (27) 本田(前掲書)、九二。
- (28) 本田(前掲書)、九二。
- (29) 津城一九九〇(前掲書)、一四二。
- (30) 本田(前掲書)、三七三。
- (31) 本田(前掲書)、三七二。
- (32) 本田(前掲書)、三七三。
- (33) 本田(前掲書)、三七三。
- (34) 本田(前掲書)、二二四。
- (35) 本田(前掲書)、三七二。
- (36) 本田(前掲書)、三七二。
- (37) 本田(前掲書)、三七三。
- (38) 本田(前掲書)、五四—五五。
- (39) 佐々木宏幹一九八〇、『シャーマニズム エクスタシーと憑霊の文化』、中公新書、第六版一九九二、四一。
- (40) ブラッカー, C. 一九七五、秋山やと子訳、『あずや弓

日本におけるシャーマンの行為』上・下、岩波書店、同時代ライブラリー、一九九五、下二一九。

(41) これは、婦神の中でも、セアンスを主導する「審神者」と、神の依代となる「神主」の二人一組で行われるものである。本稿註(9)参照。

(42) Zuesse 1987 'DIVINATION', in *Encyclopedia of Religion*, ed. in chief M. Eliade, MACMILLAN, 1987.

(43) 浜本満一九八三、「卜占 (Divination) と解釈」、吉田禎吾教授還暦記念論文集、『儀礼と象徴—文化人類学的考察—』所収、九州大学出版会、一九八三。

(44) 渡辺勝義一九八九、「『本田親徳』の神道行法にみる「審神者」の宗教的機能について」、『西日本宗教学雑誌』十一号所収、一九八九。靈学実践者の視点から、鎮魂婦神における審神者の活動について、具体的に説明されている。

(45) 予言は、そのもつとも代表的なものである。長沢雄楯の審神者において、もつとも収獲のあった神憑りは、明治二七年の日清戦争の予言と、明治三四年の日露戦争の予言であったという。このうち、後者の神主(鎮魂婦神における靈媒)をつとめたのは、上田喜三郎(のちの出口王仁三郎)であった(佐藤卿彦(前掲書)、九六)。

(46) Zuesse 1987 (op. cit.) .

(47) ブラッカー、ローウェ一九八一、島田裕巳他訳、『占いと神託』、海鳴社、七一。

(48) Eliade 1957 *The Sacred and The Profane, The Nature of Re*

igion, translated from the French by W. R. Trask, Harcourt Brace & World Inc., New York, 1959, pp. 26—27.

(49) Eliade 1957 (op. cit.) pp. 29.

(50) 本田(前掲書)、三七二—三七三。

(51) 弘文堂『新宗教事典』の項目「分派と影響関係」参照。とりわけ、対馬路人・津城寛文による「大本の影響」に詳しい。

(もちづきもとみ 筑波大学大学院博士課程哲学・思想研究科)