

大本系鎮魂婦神説論考

— シャマニズム基礎論の観点から —

津 城 寛 文

序 節

従来の大本教研究の傾向をみると、(一)神道系新宗教の一としての教団史研究の方向と、(二)出口直、及び王仁三郎のライフ・ヒストリーやパトグラフィーによるシャマニズム研究・教祖論の方向と、この二つが主流であった。⁽¹⁾

戦後の諸新宗教の発生母胎の一つでもあったため、それらとの関連からも、この二方向における大小の大本研究は、質・量ともに他教団のものを圧倒すること夥しいが、にもかかわらず、そうした方法の粗い網から漏れて、つい最近まで正当な研究対象としてとりあげられたことのない、しかし乍ら大本教、及びその周辺を理解するには欠くことのできないテーマが、教学の「秘教」的部分を中心に、残されている。⁽²⁾

それらのすべてが、それ自体として現時点での学的考察の対象となりうるかどうか、なお疑問であるが、少なくとも本稿で論じようとする「鎮魂婦神」と呼ばれた行法をめぐる諸説に関していえば、そこではシャマニズムの基礎理論と平行する、神人交渉の種々の議論が展開されており、それを検討することで、「シャマニズムの本質は脱魂 ecstasy か、それとも憑霊 possession か、あるいはトランス trance か」、という、シャマニズムの定義にかかわる基礎的問題への、ささやか乍ら明快な示唆がえられるのではないかと考えられる。

実にこの行法は、名のみ知られて実の知られることの至って少ないものであった。大本研究者の多くは、興味の中心が行法にないという事情は別にしても、短かい言及から窺う限り、この行法を、ただ単にいかがわしいだけの、あるいは学的に論ずることの不可能なものと考えて余り疑わず、「鎮魂婦神の神がかり」⁽³⁾くらいの理解ですませてきたようだが——理解の不正確さでは多くの「実践家」の方も同程度である——、大向こう相手の派出な宣伝文句に辟易せずに、その背後と周辺で展開された議論を冷静に総合してみるならば、「所謂」つきの鎮魂婦神の説が、正当かつ明快な学的検討及び批判の可能な範囲内にあることは、見紛うべくもないのである。

ところで、鎮魂あるいは婦神といえ、とくに両語をつなげた場合、大本教との連想が

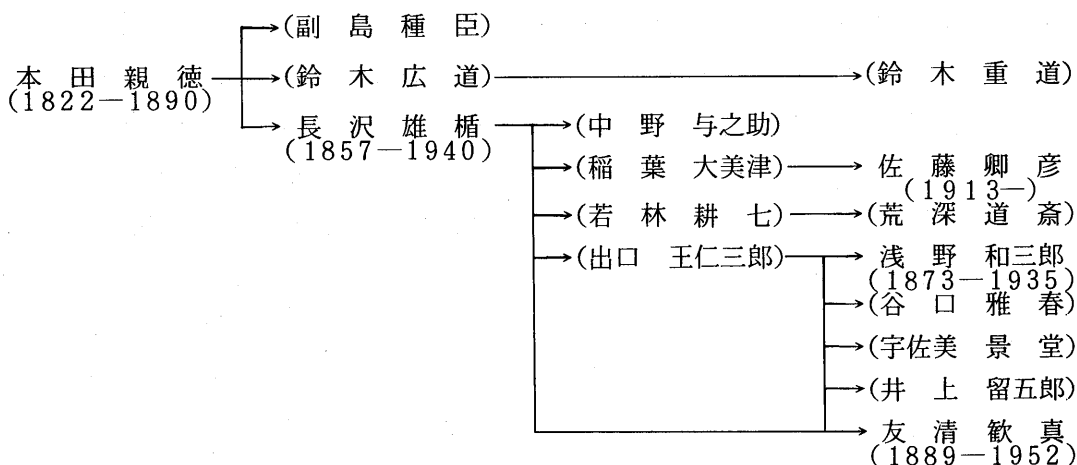
強いであろうが、勿論これは、大本教とその周辺の専有物ではない。文書を現在容易に入手、閲覧しうるものに限ってすら、種々の鎮魂法あるいは帰神法と称するものが、みられるからである。しかしそれらは、共通の名称をもつとはいえ、内容的には異種の、ただし各々明らかに幾筋かの継承関係を辿りうる、数種類の系統をなしている。つまり、すべてが同一物ではないが、すべてが別物というわけでもない、というのが実情である。⁽⁴⁾したがって、「大本教をその内に含む鎮魂法及び帰神法の系統」と限定していえば、それは他の同名の行法の系統とは別の、ある共通の枠をもったものの集合と考えてよい。以下の議論は、すべてこの限定内のものであることを、誤解のないよう断っておく。

かくして本稿の目的は、この大本研究史の死角に資料を求めて踏み入り、鎮魂帰神の具体的内容を、シャマニズム基礎論を念頭におきつつ、宗教学的議論の俎上に正確に載せることにある。このため本論は、次のような構成をとる。まず、大本系鎮魂帰神説——あくまでも知名度の上からの便宜的呼称にすぎないが——の最初に位置する本田親徳の所説を検討し（第一節）、次にその所説を、とくに文献上正確に受け継いだ上で整合的に理解していると判断される友清歎眞の所説を検討し（第二節）、次にそれとは異なる継承・理解をした所説を検討する（第三節）、そして最後に手短かに、副題に呼応する形で結論をまとめ、併せて今後の展望を述べる（終節）。

これらの作業により、世に行われている混乱した鎮魂帰神理解を、なにがしか万人向けに整理できれば、と思う。

第一節 本田親徳の鎮魂説及び帰神説

大本系鎮魂帰神説は、次のような流れで伝わっている。⁽⁵⁾（ ）内は本稿ではその所説に触れない。



系譜の先頭に位置する本田の鎮魂説・婦神説が、更にさかのぼれば何に由るのか、文献上に直接の先行物をみることは難しい。平田篤胤の有形無形の影響は確かに大きいし、とりわけて靈魂の行方を尋ねるといふ発想は共通する。⁽⁶⁾しかしこと鎮魂法・婦神法の実際に関する限り、本田説の直接の典拠ともいふべき記述は、篤胤にはないようである。むしろ、本人の言を借りて漠然とした言い方をしてよければ、本田の鎮魂婦神説は、材料を直接には記紀神話や「狐憑き」の実見、社寺巷間の口寄せ、稲荷降ろし、行者の所説（素朴なものであったろうが）等に求め乍ら、それらをかかなり体験的な試行錯誤で自己流に体系化したもの、くらいに考えておくのが、妥当であろう。⁽⁷⁾

その体系化の最たる現われが、婦神法における、(一)婦神の標目たる神霊の区分（有形と無形、正神百八十一階級、邪神百八十一階級）、(二)行法の形式区分（自感法、他感法、神感法）という、それぞれの区分である。⁽⁸⁾

(一)については、およそ憑霊を身に受ける者にして、今我が身に憑ってきているのはどんな靈的存在者か、自覚的にしろ無自覚的にしろ、何らかの反省をしないものはあるまい。またその靈的存在者の区分を、善悪という素朴な二分法以上に、特定の数字や構造をもった靈界地図にまで発展させて表明することも、珍らしいことではない。しかしこれは、ことさらに行法というよりは、より一般的に靈魂觀・宗教的世界觀の問題である。こうした神学を検討する作業は、本稿の主な目的とは二次的にしか関わらず、また幸いなことに、この点に関しては、次節・次々節でとりあげる者達の理解も、原則として共通している。つまり所説の異同を検討する意味がないので、(一)の問題については、これ以上立ち入ることを控えよう。問題は(二)である。

本田の遺した文書を見ると、鎮魂と婦神は、並べて記された箇所では明らかに区別されているようでは乍ら、他の箇所では間々その一応の区別を曖昧にする説明が、なされる。つまり、大体において婦神＝憑霊と等置してかまわれないが、鎮魂のほうは、ある場合は婦神の準備的・基礎的行法、ある場合は婦神と区別のつかないもの、ある場合は脱魂に近いもの、という具合に、説明が——むしろ読み手の側の印象というべきか——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のである。後継者たちの理解が混乱した、あるいは曖昧なものになっているのも、無理のないことではある。

この焦点の定まらない問題点を、シャマニズム基礎論風に立て直すと、「鎮魂と婦神の区別は、憑霊と脱魂の区別とどのような関係にあるか」というふうになる。

説明の便宜上、婦神説の検討より入る。

婦神はまた「幽斎」とも呼ばれ、「神界ニ感合スルノ道」と定義されている。⁽⁹⁾一般的な心構えは省き、具体的な形式の例をあげると、次のようなものがある。

「婦女ヲ台ノ上ニ座セシメ、指ヲ組合セ无眼ヲ閉チ一心ニ神々ヲ念思セシメ然シテ、後チ貴君ハ竹笛ニテ

ヒト フタ ミ……チ ヨロツ

ト心ニ念シテ吹カルベシ。

……フキ終リテ又始ノ如ク……百篇クリ返シ……如此シテ日数ヲ重ヌル内ニハ必ず神懸アルナリ。其始ハ其ノ婦女ノ身ガ振ヒ終ニ寝入りタルガ如ク覺ヘザル也。ソコデ神ノ御名御尋ネ申上⁽¹⁰⁾グレバヨロシ」

被憑依者を、指を組んで座らせる、そして対座した者が笛を吹くうち、神霊の憑依がおこる、というのである。実はこれは、本田自身が明確にそう書き著しているわけではないが、関係者一同に共通に、先に帰神法の形式区分としてあげたうちの「他感法」と理解されているもので、本田所説の帰神法における標準的な形式をみなしてよい。被憑依者は「神主」、対座して憑依を促し、憑霊の後はこのを統御する者は「審^{きとわ}神者」と称され、後者の役割はもう少し具体的に、前者に憑依した神霊の真偽正邪、功業その他の属性、「公憑」か「私憑」か、などを弁別することとして、重視されている。⁽¹¹⁾

行法の形式には、この他に「自感法」と「神感法」がある。前者は上のような神主・審神者の対座形式をとることなく、自ら一人のみで帰神を追求する行法、後者は対座の形式をとらないだけでなく、帰神の意向もその準備もない人物に、神霊の側が一方的に憑依してくるもの、とされる。しかしこのうち後者は、人間側の準備的営みを何ら必要としないので、とりたてて行法と呼ぶのは、相応しくない。⁽¹²⁾

帰神説をひとまづ上のようにおさえておいて、次に鎮魂説の検討にうつる。

まづ、鎮魂が帰神の準備的行法、日常の基礎的行法とされている箇所を、ひいてみよう。「基本」「朝夕」「基礎」等の語に注意されたい。

「此鎮魂法ハ……上ハ天皇ノ治国平天下……下ハ人民修身齊家ノ基本、総テ無形ノ神界ヲ探知スルノ基礎ナレバ、宜敷朝夕之ヲ……行ヒ、靈魂ノ運転活動ヲ学習スベシ」⁽¹³⁾

「靈学は心を浄くするを以て本と為す。故に皇神鎮魂を似て之を主と為す。百姓尊奉して日に真心を練る」⁽¹⁴⁾（傍点引用者。以下同じ）

日常に怠るべからざる、基礎的営みであると説かれているようであり、特に憑霊とか脱魂とかいった意味合いは、読みとれない。

次に、同じ鎮魂の語に対して、ほとんど憑霊と区別のつかない説き方をしている箇所がある。次の引用文は、鎮魂の典拠としてよく引用される天孫降臨神話と、『令義解』の該当部分（鎮魂祭の義解）を併せて、解釈したものである。「憑付」（自動詞に読める）「付ケ玉フ」（他動詞に読める）等の語に注意。

「皇孫命ニ三種ノ神宝ヲ授ケ玉フ段ニ、^{***}招之玉鏡劍トアリ。是其鎮魂ノ大本タル処。オキシハ招也。乃チ大御神ノ御心ノ憑付玉フ所ノ三種ノ神宝也。令義解ニ云ク、人之陽氣ヲ魂ト云フ、鎮ハ安也、言フ義ハ離遊之運魂ヲ招キテ身体ノ中府ニ留ム之ヲ鎮魂ト云フトアリ。天照大御神ノ玉鏡劍ニ御心ヲ付ケ玉フモ、離遊ノ運魂ヲ招キテ身体ノ中府ニ留ムルモ自他ノ違ヒアルノミニテ、其ノ靈魂ノ憑付ク所同義ナルモノナリ」⁽¹⁵⁾

これをみると、(一)三種の神宝に神が自らの分魂を憑せ付けることが鎮魂とされている一方、(二)三種の神宝に神の分魂自体が主格として憑り付くこと及び人間の遊離魂が本人の身体に再び憑り付くことの両者が、その「憑付」(よりつく)という共通の点で、鎮魂とされている。この場合、被憑依者が玉鏡劍という物質であったり、人間に憑依してくるのが自身の遊離魂であったりすることから、これを標準的な語義内容で憑霊と考えることには問題があるが、少なくとも本田の鎮魂説の一部分を成すものとして、自他の靈魂が自己の身体に憑依する憑霊の義がある、と理解することができる。また(一)の場合、中心的動作主体たる神の働きは憑霊と関わらないが、靈魂の憑依という点に限っては、(二)と共通する。つまり、上の説明では、起こった事実としての鎮魂は、憑霊と殆んど区別がつかないのである。

次の引用文も上の(一)と(二)の両義を混在させているが、最後の文が示す「招」字解釈を重視すれば、鎮魂の語義の中心は決定的に(一)に移り、結局鎮魂とは、自分の分魂あるいは他の靈魂を、物体に憑依させる技法、となってくる。分魂というからには、当然それに先だって部分的な魂の脱出がなければならず、内容は脱魂に近いものとなる。これは単なる字面の穿鑿ではなく、鎮魂、及び帰神という、どちらもともに靈魂の運動を目的とする行法の動作主体がどこにあるか、という問題の核心に関わるものである。

「令義解……招之字乃チ字眼……石屋戸ノ章ニ招禱云トアリ、大穴持命ノ幽界ニ隠レ給フ章ニ、ミスマルノ玉ヲ披テトアリ。神功皇后ノ征韓ノ章ニ、荒魂ヲ搗テトアリ……天降ノ章ニ、袁岐ストアリ……飾字ニハ非ルベシ。必ズヤ靈魂ノ其物体ニ憑依スルノ神法アリ……」

風土記素盞雄尊ノ己尊ノ靈魂ヲ草木ニ著ケジト宣ヒ、又神賀詞ニ和魂ヲ八咫鏡ニ取託テ云々……靈魂ヲ鎮安スルノ神法ハ、招字ノ中ニ含有シタルコト火ヲ見ルヨリ明ナルモノナラム」⁽¹⁶⁾ (傍点引用者)

「鎮安スル」ことは「招」字に含まれる、といているのには、注意を要する。招魂と鎮魂が同義・類義と考えられているのではなく——両者を区別しない考え方のほうがむしろ普通なのだが⁽¹⁷⁾——招魂という、より広義の法の中に、とくに鎮魂と呼ぶべき作法がある、という考えであろう。他から招じた靈魂、あるいは「鎮魂」の動作主体である人間か

らの脱魂を、対象の物体に憑依させるのが、本田のいう意味での鎮魂なのである。

このように、鎮魂を憑霊か脱魂のどちらかと等置することはできないわけであるが、ただし次のような区別はありそうに思われる。つまり、何かの物体に霊魂が憑依するという一つ事象に対して、それを霊魂に憑依される受け手の側に焦点をあてて見たとき、帰神＝憑霊と区別のない説明になっており、逆に霊魂を物体に憑依せしめる為手の側に焦点をあてて見たときには、憑霊とは明らかに方向の異なった、むしろ自らの分魂を外部の物や自身に憑依させたり——これは脱魂との関連が強い——、あるいは他の霊魂をまづ招いた上でそれを物に憑依させたりする技法、といった説明になっているのではあるまいか。

鎮魂説の中に、一見憑霊と脱魂の両義が混在するのと同様の事情が、帰神説の中にも見られる。帰神法の一形態として「自感法」なるものがあることを先に述べたが、これもまた憑霊とも脱魂とも、一方的に等置することはできないのである。

帰神の説明の中で、自修の要——自感法の要諦と考えてよい——として七ヶ条あげられた中に、「一意ニ吾靈魂ノ天御中主太神ノ御許ニ至ルヲ憶念スベシ⁽¹⁸⁾」というのがある。これを素朴な霊肉二元論の立場で読むと、霊魂が身体を離脱してどこかへ飛びたっていくように、理解される。すなわち、これは憑霊ではなく、むしろ脱魂の説明として、我々には読まれるのである。

帰神＝憑霊と理解したのが間違いなのか、本田の考えが混乱しているのだろうか。ともかくこうした帰神説の中に、他感法・自感法という、憑霊・脱魂の区別に対応するかのような説き分けをみると、ではこれと鎮魂説の中のあれこれとは、正確には一体どんな位置関係にあるのか、あるいはないのか、という最終的な疑問がでてくる。これまでの検討事項をまとめながらそれに答えると、結論は次のようになる。

本田の説く鎮魂法には、(一)「神界ヲ探知スルノ基礎」つまり帰神の準備のための日常的基礎的訓練、あるいは、いわば儒教的精神修養、(二)「鎮魂ヲ鎮安スルノ神法」つまり自らが操作者となって、自分の脱出魂や他の霊魂を、自分の肉体や他の物体に憑依せしめる能動的行法、という大別して二つの意味が含まれている。一方帰神説においては、(三)神霊の憑依を身に受ける受動的行法としての「他感法」（「神感法」はこれの極端な形態ともいえる）、(四)脱魂により自ら神霊に憑依していく能動的行法としての「自感法」、という二つの意味が、シャマニズム基礎論の問題をそのまま含んで、我々の目の前にある。

取り扱いに注意しなければならないのは、(二)と(四)の区別である。

鎮魂に関するこれまでの引用文をみると、憑依させられる霊魂の種類は、「大御神ノ御心」「離遊ノ運魂」「己尊ノ靈魂」等とあった。これらは神霊の分魂であるか、あるいは人間の分魂であり、その分魂を憑依させる能動主体は、神霊及び人間である。一方、憑依

される受動客体としては、「三種ノ神宝」「物体」「草木」「身体の中府」等とあった。そしてこれら能動主体・魂・受動客体という三者は、文脈により特定の組み合わせで説明されており、例えば神霊が自らの分魂を憑依させる対象は、「物体」「草木」としか言及されていないし、人体に憑依させられるのは人間自身の「離遊ノ運魂」としか言及されていない。しかし試みにその組み合わせをゆるめて、たとえば神霊が自らの分魂を人間に憑依させることも鎮魂と呼んでみれば、これは人間の立場からみれば、まさに㊦の意味での帰神に他ならない。

またこうして拡大解釈した㊦は、主体と客体が丁度逆になってはいるものの、自らの脱魂を他に憑依せしめる、その靈魂の運動方向を見ている視点は、㊨と等しい。

本田流における鎮魂と帰神のこうした微妙な関係をみると、憑霊という一つの事象に対して、それを被憑依者の側の受動的立場で表現すれば「帰神」となり、憑依せしめる側の能動的立場で表現すれば「鎮魂」となりがちだ、という傾向が、一層浮きぼりになってくる。帰神するとは鎮魂されること、いわば、帰神は鎮魂の受動態なのである。こう考えてはじめて、㊨が靈魂の運動方向を見る視点において㊦と同一であり乍ら、鎮魂ではなく帰神の説明に含まれているのも、それほど致命的な混乱とは思われなくなる。人間の靈魂が神霊に近づいていって神霊に憑依するにしろ、この両者が接触した時点では、憑霊という一つ事象があるのみであり、それを人間の魂の側から表現すれば、神霊がこちらの魂に憑依した、ともいえなくはないからである。

本田の鎮魂説を多少拡大解釈した上で、「帰神は鎮魂の受動態」と述べたが、この表現を妥当なものとするには、帰神説にも多少の拡大解釈を施さなければならない。というのは、帰神とは人間に種々の靈魂が憑依することとしてのみ説かれているが、この「人間」を動・植物、更には無機物にまで拡大することが、必要なのである。こうすると、本田説そのものではないが、それと矛盾はしない、むしろそれに一通りの明快かつ整合的な説明を与えて一般化を可能にする、「帰神は鎮魂の受動態」という公式が得られる。

この鎮魂・帰神における鎮魂と帰神の関係は、たとえば性交における射精と受精の関係に、能く喩えることができようか。精子と卵子をそれぞれ靈魂とすれば、男性が能動主体として精子を外に出し、女性が受動者としてそれを内に入れ、卵子に受ける、この全体は性交と呼ばれるが、受精（帰神）または射精（鎮魂）のみを指して性交（鎮魂帰神）と呼ぶのはやや不正確であり、逆に性交を単に受精、射精と呼ぶのも正しくない。まして受精（帰神）を指して射精（鎮魂）と呼ぶのは、まったくおかしいのである。

ここでの喩えから得られる、鎮魂・脱魂・射精↔帰神・憑霊・受精という対応関係に因んで、我々はただちに、脱魂・霊界旅行は男性シャーマンに優位で、憑霊・託宣は女性シ

ャーマンに優位である、というシャマニズム研究内の一指摘を想起したくなる。そして序で乍ら、その一般論を本稿の対象分野たる大本教に適用させてみると、期待に違わず女性の開祖が憑霊型を示し、男性の聖師が脱魂型を示した——王仁三郎がシャーマンか否か、またその体験が脱魂か否かは議論のある所だが——と言われているのではないか（但し彼らがそれぞれ変性男子・変性女子と称していることは、また別種の厄介な問題を提起する）。蛇足を加えたようだが、「帰神は鎮魂の受動態」という結論も、対応関係をこう辿ると、そう突飛なものではないことがわかるのである。

本田の鎮魂説・帰神説の検討は以上で終え、以下は、ここで副産物として得られた有効な公式を以って、彼の後継者たちの師説理解の如何をみていこうと思う。彼らの鎮魂・帰神理解は、この公式にどれほど則っているか、あるいはそこからどれほど外れているか、を比較対照することで、それぞれの異同が見え易くなる筈である。公式の導入は単えにそのためであり、このやや機械的にすぎるかもしれない公式化は、それ以上の存在理由を主張するものでは、毛頭ない。

第二節 友清歛真の鎮魂帰神理解

本田親徳に始まる大本系鎮魂帰神説の系譜の中で、本田説を最も正確に受け継いでいると筆者に判断されるのは、友清歛真である。⁽¹⁹⁾勿論、友清には自づと所論の展開があるわけだが、そこに生ずる差異が本田説に光をあてるようにのみ作用し、他の場合にみられるような理解の質の変化、名称のみを借りた別物の主張による語義内容の混乱が、ほとんど感じられない。本節では、その友清が本田の鎮魂帰神説をどう補足・展開・整理したか、という観点からの検討を行うことになる。

その前に、本田と友清の間において両者をつなぐ人物に、長沢雄楯がいる。前節冒頭の系譜のとおり、その筋の著名な者たちに共通する直接の師匠であるが、友清における本田説の展開とみられる箇所の一部は、すでにこの長沢にみられるのである。よって友清に先立ち、長沢の為したことを、一応みておかねばならない。

まず帰神説における展開としては、本田が帰神の標目としてあげた「無形」と「有形」の区別を、無形は「幽ノ神懸」有形は「顕ノ神懸」と説きなした点が、著しい。残った文書にみる限りの本田のいう「無形」「有形」とは、「天真中主神」「三皇産霊神」等が無形の神であり、「天照皇太神」「大圀主神」等有形の神という、神学的神格論である。⁽²⁰⁾それを長沢は、帰神の発現形態における幽顕の区別——はっきり顕われるか否か——と置き換える。いわば、憑霊の現象論に転じているわけである。

「無形神懸ハ憑靈現象ノ形ニ現レズ甚シキニ至リテハ自己モ之ヲ知ラザルコトアリ。一ニ幽ノ神懸ト云フ。有形神懸ハ普ク行フ者ニシテ……現象ノ外形ニ現レテ一見憑靈ト知ラル……一ニ顕ノ神懸ト云フ」⁽²¹⁾

無形・有形という二つの範疇の違いを、それに属する神名から導き出して、それぞれ幽・顕の憑靈とするのは、特定の神学によらなければ不可能である。したがって長沢の理解が本田説の順当な展開がどうかの判断は、両者の神観の正確な比較検討に俟たなければならないが、これは両者間の交渉が文書を介した間接的なものではなく、直接のものであったことを考えれば、不可能に近い。文書以外の口頭による、本田から長沢への直接伝達の内容が、長沢の本田説理解とその発展に影響している可能性が、非常に大きいからである。

もうひとつの著しい展開は、本田説の説明のために、「欧米の神霊学」「交霊術」「心靈哲学」「降霊術」等を援用したことである。対比の具体例を並べる余裕がないが、その基本的態度は、「吾国の霊学と欧米の心靈学と比較するに、心靈学者中に説に異同ありと雖も吾説と能くその主旨の一致せるは前掲の如し」というものであった。⁽²²⁾

長沢におけるこの二つの展開が、ともに専ら帰神に関連してのものであることに注意しておいて、以下友清説の検討に入る。

友清の帰神説理解は、基本的にこの長沢の理解の忠実な継承である。

友清も「無形」「有形」の語を「無形は幽……有形は顕」のそれぞれ神懸り＝憑靈とし⁽²³⁾また「近時学界の一大驚異」と大正時代の知識人の一部に受けとられていた^{サイキック・フィロソフィー}心靈哲学・^{スピリチュアリズム}心靈科学の所見に、説明上の主要な役割を荷負わせている。⁽²⁴⁾

一方鎮魂説理解に関しては、注目すべき二つの展開がみられる。⁽²⁵⁾一つは、友清の鎮魂理解には、前節で便宜的・暫定的に導いた「帰神は鎮魂の受動態」という公式を補強するものがある、というよりも端的に、先に公式を導く際、鎮魂を行う——正確には、自他の靈魂を自分の肉体や外部の物体に憑依させる——対象を、仮に動物さらには他人の人体にまで拡大してみたのだが、まさにそれと同様の拡大を、友清が行っているのである。

「鎮魂が利くやうになると……やがては蠟燭の炎などに鎮魂……動物に対しても人間に対しても真の熟達に連れて驚異の靈力は殆んど無限に活用せられる」⁽²⁶⁾（傍点引用者）

こうなると実際、鎮魂の対象も「殆んど無限に」広がることになる。

もう一つは、鎮魂という操作を受けて運動する靈魂の所属・出自について、前節では「自らの分魂」と「他の靈魂」との区別が考えられる旨指摘したが、この点について本田の遺文と友清の説明を対照してみると、興味深い示唆が得られることである。

石への鎮魂法として本田が弟子に伝授した一節に、次のようなものがある。

「次ニ、三産靈神ヲ一心ニ祈里幽山貫徹ノ加持ヲ冥中ニ行フ。

但玉石ニ鎮ムルハ前以テ其目方見置ク可シ。

- 一 生産靈ノ鎮ル時ハ前ヨリ軽クナル
 - 一 足産靈ノ鎮ル時ハ前ト平均ナリ
 - 一 玉留産靈ノ鎮ル時ハ前ヨリ重クナル
- 右何レノ神鎮リテモ同断也。」⁽²⁷⁾

引用文中の三柱の産靈神は、例えば折口信夫なども極めて特殊な扱い方をしており、いわば靈魂の素のようにも考えていたらしく思われるが、本田もそれと遠く隔たらない発想⁽²⁸⁾で、三産靈はそれぞれ、「動物之本質」「植物之本質」「山物之本質」であるとしている。⁽²⁹⁾ところが友清は、同じこの石への鎮魂に関して、「鎮魂の石（鎮魂玉）」に憑依集中させるのは、「我が靈魂」であるとする。⁽³⁰⁾

本田の考えは、どちらかといえば外来魂の憑依と読まれやすいのに対し、友清の考えは、明らかに鎮魂行者の分魂・脱出魂と読まれる。この差異のよって来たるところを跡づける作業はできていないが、もしその経過が杜撰な、あるいは不注意なものでないと見なして大過なければ、鎮魂という操作を受けて対象に憑依せしめられる靈魂の出自は、内とも外とも記述できる、あるいはどちらとも言えないようなものである、との事情が、これから推察される。つまり靈魂論としての、内か外かといった基本的に素朴な議論——原始信仰・民間信仰の靈魂研究は、ほぼこの発想のもとに終始する⁽³¹⁾——は、鎮魂行法の実際にはあまり反映していないのである。⁽³²⁾がそれはともかく、友清の鎮魂理解が、自分の分魂の脱出、すなわち脱魂と類似した方向性、しかもそれを外部の物体に憑依させるという、帰神とは逆の方向で一貫していることは、明らかなのである。

友清の鎮魂理解における具体的展開は、以上二点であり、御覽の通り先の公式によく合致する。

では次に、帰神理解が長沢のその忠実な継承であるという、すでに指摘した点について、資料閲覧の不如意な長沢と比べ、友清の方は「実験例」を夥しく載せた文書が容易に利用できるので、具体的内容をやや細かくみていくこととする。

「自己モ之ヲ知ラザルコト」がある憑靈を、友清は長沢に倣って次のように述べる。

「普通に言って居る神憑りは、何れも頭の神憑りで、神が憑られたといふことが本人には固よりのこと、傍の人にさへ其の様子で分明に看取される……此の外に幽の神憑りといふものがある。これは殆んど本人も御存知ない位のもの……詩人や芸術家や宗教家が……インスピレーションに接するなど云ふのも……科学的発明の如きも其の多くは幽の帰神の産物」⁽³³⁾

シャマニズム研究が主に扱うのは、この「普通に言って居る」憑靈であり、他方憑靈と

は分かりにくいにして何らかの身心の異常・生活の不幸が憑霊の結果と解釈される場合は、文化人類学・民俗学の憑き物研究などで扱われることになる。しかしながら、発想や着想、さらには夢中の思考、覚醒時の錯覚までも視野に入れた憑霊論となると、これを扱った研究はほとんど見あたらない。

それはある意味では当然であって、憑感・靈感とも表現されるような微弱なものにして、そこに何らかの神人交感が、観察可能、さらに望ましくは計測可能な形で現象していればこそ、ともかくも客観的議論の対象となるので、自他に「存知」不可能なことの議論は、実証研究と主観哲学との境界を曖昧にしてしまう。

事実、憑霊の概念がここまで拡大されれば、その外延を区切ることは、便宜的・暫定的という但し書きをつけてすら、不可能に近い。たとえば次のような引用文をみると、現在の超心理学の発達段階からして、それらが憑霊か否かの、客観的に説得力ある判定は、いまだ期待できそうにない。

「霊体を見たときと云ふ場合に大体に於て三通りの区別の存する事を知らねばならぬ。第一は所謂神経作用、妄想である。第二は或る霊が其人に憑って見せるもの、この第二と第一の場合とを混同する人が多いので折角の問題がフヤけて了ふ……第三は霊が其人に憑いて見せるのではなく実際に霊が物理的作用を起して姿を現はした場合で、この第二と第三とが真面目なる学者の研究を乞はむとする目的物である」⁽³⁶⁾

「第一」は通常の心理学・精神医学の対象となる錯覚・幻覚で、「固より問題にならぬ」と片付けられるものでもないが、憑霊論の検討を目指す立場からは、それ自体を問題とする必要はない。また「第三」は、心霊研究が心霊の「物質化」Materializationと呼ぶもので、「真面目なる学者」の間でも肯定・否定が相半ばするが、その物理現象の有無は人文研究の問うべき問題ではない上に、解答が何れであっても憑霊論とは直接関係がない。むしろここは超心理学者に、この知覚が(1)通常の心理学的なものなのか、(2)ESP (超感覚的知覚) <sup>エクストラセ
ンサリー・パーセプション</sup>なのか、(3)肉体に着脱自在で、かつ空間幾何学的に占有を制限された靈魂の作用によるものなのか、の弁別を期待したい所なのである。

(1)は引用文の「第一」のものに、また(3)は「第二」のものに、それぞれ相当する。そして(2)は(1)の延長線上に考えられるものであるが、研究者によってはいかなる「超常現象」もこれで説明しようとする。つまり(2)と(3)の区別を認めず(2)の説明の枠組みに一元化する——この場合ESP説にはさらに「超」が冠せられる——ことも、行われる。しかし形式的な可能性をいえば、(2)と(3)の区別を同様に認めず、なおかつ(2)を(3)に還元する全く逆の枠組みも、成立しうるのである。友清の行っているのがそれに他ならず、超ESP説に対して、これはいわば汎憑霊説とも呼ぶべきものである。⁽³⁸⁾

この汎憑靈説は、単純な原理により憑靈現象の統一的説明を可能にするという点からみれば、説明原理として一種の整合性をもつと評することも勿論不可能なわけではない。しかし一方、帰神と鎮魂の区別は何ら明確にしないで、むしろ鎮魂の独立を曖昧模糊にするという点では、本稿の最終的目標に直接資するところが少ない。ただし副次的には大いに寄与する。つまり大本系の鎮魂説帰神説において、最も鎮魂・帰神の区別を尖鋭かつ正確に行ったと判断される友清においてすら、汎憑靈説への傾斜がかくも強いとすれば、この系統における他の者における帰神（＝憑靈）説の比重が大きいのも、蓋し無理はないと納得されるからである。

さてその帰神説の優位を端的に示す表現として、「憑靈の原理」⁽³⁹⁾という言葉がある。宗教活動の低迷はまさにこの「憑靈の原理」に遠ざかったがため、というのだが、補足説明するとこれは、宗教活動の核心部は多く憑靈現象と表裏し、憑靈を積極的に目ざすにしろ、あるいは逆にそれを排除するにしろ、憑靈の原理に精通していなければその現象過程を制御できない、という主張なのである。ところがこの憑靈を受用するか排除するかを選択は、帰神と鎮魂の区別に直接連なる決定でもある。さきに汎憑靈説は鎮魂と帰神の区別を曖昧にすると述べた点とこの点とを考え併せると、「憑靈の原理」とは言え、それはこの原理に則れば現象の制御が可能である、といった具体的処方を含むものとして説かれているわけのものでは——万——説かれ得ると仮定しての話だが——ないのである。

たとえば次の引用文は、鎮魂と帰神を判然と分けて行うことがなかなか困難であるとの感想を漏らしている。

「憑靈は其の種類上下雑多であるが要するに他の靈が憑ってきて作用を起こすので、鎮魂とは絶対に区別して考へなければ到底その神髓に透入することが出来ない……鎮魂して居ると其の機会に乗じて他の靈が憑依してくることは無論ある。が、その境地にある間は鎮魂の堂に入ったものとは謂へない。いよいよ其の術に達すれば一髪の間もあるべきものではない……尤もたとひ鎮魂と帰神の区別を明らかにしたからといっても審神者、神主に一点でも迷信的素質のある間は、その系統のものに愚弄されるだけのもの」⁽⁴⁰⁾

（傍点引用者）

鎮魂は憑靈に対して間一髪の間もない、いわば宗教的身体の固体化 solidification をめざす営みである一方、帰神は逆にそのなにかの流動体化 fluidization をめざす営みである、との発想がここに見てとれる。がその方向性の明らかな区別にもかかわらず、実際の運用上、前者は往々後者に融かされて押し流される、というのであろう。

上の引用文は、鎮魂・帰神の実践途上での区別を主張しようとするものだが、次の文は、また結果としての現象が鎮魂によるのかそれとも帰神によるのかの区別を、主張しよう

するものである。

「念写及び念動等の現象には二つの場合がある。その一は鎮魂の一種で自分の靈力を以て作用を起すもの、その二は其の機会に乗じて或る靈が憑って来て、その憑靈がやる作用である。三田某のは本人は何の事やら原理を弁へて居ないであろうが一種の憑靈の作用である」⁽⁴¹⁾

これは、同一の現象が鎮魂と帰神の何れの結果としても起こりうる、という評言であって、その弁別基準としてはすぐ続けて、憑靈の作用による場合は「其靈の御都合で甚だあてになりにくい」「頗る鮮やかに成功する場合と然らざる場合とがある」、逆に「鎮魂で練り上げた腕なら一番正確」というが、「憑靈でも高級のものになると素晴らしい」となると、統計的に実験を繰り返してもするのならともかく、これだけの基準で個々の具体的事例を判定するという主張は、殆んど説得力がない。

上の引用文二つから、いわば純粋な鎮魂行法の成立が非常に困難であるという友清の実感を、我々は確かに読みとることができる。鎮魂及び帰神の成立する場としての世界を、友清はさらに「靈の世界」「幽冥の交通(圏)」とも呼んでいるが、「交通」の語が示すように、そこでは自己の靈魂のみが独立して作用するよりは、他の靈魂に感合して作用することの方が多い、と考えられているのである。次の引用文になると、文脈は鎮魂と帰神の弁別を説くものでありながら——直前では祈禱による菩薩像の振動が鎮魂の作用か帰神の作用かを論じている——、鎮魂の関与する可能性は考慮の外となっている。

「真言密教の事相の法……其の原理は一種の観念法であると見做されて居る……観念生物説と云ふやうなもの(福来友吉による。引用者)……併しながら観念其のものは生物ではない……観念によって或る靈に感合し、其の靈の力によって或る現象が起こされてくる」⁽⁴²⁾

これは、行者が憑靈を期待しない——警戒もしない、そもそも「憑靈の原理」を弁えない——にも関わらず、観念に乗じて憑靈がおこる、という説明である。しかし、鎮魂石に「吾が靈魂」が集中することを「黙念」する鎮魂法と、上のように説明される憑靈との差がどこにあるのかは、明確に読みとれない。ただ目に入るのは、彼らが憑靈の原理を弁えず邪法に依るから邪靈に感合するのだ、という類の、破邪の弁のみである。

こう見てくると、宗教活動はすべて邪悪な靈の憑依する危険に包圍されているかのようであり、まさに「油断も隙もならぬ」「物騒千万な」靈の世界の様を描いて余りあるが、なおかつ友清は、その中でも「正しき」帰神——「社会人類学的」な憑きもの研究のいう「意図的な、社会的に望ましい憑靈」⁽⁴³⁾——を修めうる、とも主張する。しかしそれがどのようにして可能かという、憑靈の具体的技術——といえは当然結果ではなく過程が重要に

なる——については、本田の心得を繰り返すにとどまり、実際的に付け加えるものは特になのである。

このような不満は残るにしろ、前節の本田説の分析から見出した鎮魂・帰神の関係式が友清の鎮魂帰神理解中にとにかくも一貫して保たれていることは、同公式の過度の図式化を心配している筆者にとっては、発想の基礎的平面におけるむしろ意外なほどの一致を証しするものとして、注目される。つまり本田も友清も、鎮魂の語で自他の靈魂を物体へ憑依集中させるという能動的方向を、また帰神の語で他の靈魂に憑依されるという受動的方向を、考えているのである。因みに、この能動性が身体の「内から外へ」という靈魂運動の方向性、および身体の固体化と相関々係にあること、また受動性が身体の「外から内へ」という靈魂運動の方向性、および身体の流動体化と相関々係にあることは、別稿での議論を俟たねば理解されにくいと思うが、実は先の公式で一致するものは、この靈魂運動の方向性においても一致する——逆に不一致も相関する——のである。⁽⁴⁵⁾

友清に関しては以上とし、次節ではその他の関係者の鎮魂帰神理解を、公式との乖離如何という視点から——これは価値判断のためではなく単に理解の異同を見え易いものにするための便宜的操作にすぎない——検討することにした。

第三節 その他の鎮魂帰神理解

第一節の冒頭にあげた系譜のうち、鈴木重道は『本田親徳全集』（山雅房、昭和51年）の編者にして、『本田親徳研究』（同）の著者であるが、その主張によると、「本田靈学」——その実践の中心が鎮魂帰神に他ならない——は、本田→長沢→稲葉→佐藤と伝わったものが正統である、という。⁽⁴⁶⁾であれば次に、その最後にいる佐藤脚彦の理解を、第一節で導いた公式にどれほど則るか、という点を中心にして検討してみよう。⁽⁴⁷⁾

鎮魂法として佐藤が説いているものに、まず鎮魂石を用いるものがある。しかしそれは、——伝達のどの段階でそうなったのかは明らかにできないが——、あらかじめ他人から「天宇受売大神の御靈を鎮祭してもらった生石」^{いさいし}（傍点原著者）に、『吾が靈魂が鎮魂石に鎮まる』という、強い思念を四、五回送る」ことを数十分続ける行法、となっており、本田の遺文には見られない変化を来たしている。つまり、この、あらかじめ神靈を「鎮祭」した石——神靈の憑り代となっている石——に自分の靈魂を憑依させるという行事には、靈魂を物体に憑依させる儀——これを我々は鎮魂の定義と理解した——が二段階含まれているわけだが、佐藤はここではその後半部をのみ専ら指して鎮魂と称し、前半部の神が器物に分魂を憑依させる儀は見過ごされているようなのである。⁽⁴⁸⁾

この原因はおそらく、鎮魂の典拠として本田が挙げた『記・紀』の故事を、本田の意図とは別様に読んだ所にある。「鎮魂ノ大本」として本田が述べたのは、神器の授受に伴う靈魂の移動に関する説であった。そしてその要点は、たとえば伊邪那岐が自らの靈魂を珠に付けて天照大神に与える、また天照大神自らの靈魂を三種神器に付けて皇孫に与える、という事であった。つまり、器物の与え手がそれに自らの靈魂を付けることこそが、「鎮魂ノ大本」とされているのであり、受け手がそれを奉斎することは附随的な祭儀にすぎない。ところが佐藤の理解では、解釈の重心がこの附随的な祭儀に移っているのである。

次に具体的な実修を見ると、さきの公式との異同は、もう少しはっきり指摘できる。「同」とは、まず鎮魂石に吾靈を鎮めると述べている点が、当然ながらそれに属する。次に、帰神の一形式たる他感法に関して出てくる「転靈」の語の説明がある。「転靈を行うのには、審神者は鎮魂力を備えて居なければならない。その鎮魂力に依り、靈魂を神界に致らしめ、而して自体に降靈願う…、直ちに……神主に転靈する」というのだが、後半部⁽⁴⁹⁾は神主に帰神させるという意味で、まさにこれは鎮魂帰神の公式的關係に一致する。

一方「異」の方としては、既に述べた鎮魂石の性質の他に、鎮魂を「靈肉分離」の境地と解する点が、注目される。⁽⁵⁰⁾これは、極めて曖昧には「無我」「深い統一状態」などとも言われるが、宗教的身体感覚のレベルでは脱魂感を指すものと解釈してよい。しかし本田説およびそれを整合的に祖述展開した友清の理解によれば、鎮魂とは(一)自己の遊離魂を身体に「集中鎮定すること」⁽⁵¹⁾であり、その場合靈肉は分離するどころか、「その間には他の靈の憑依し来るべき一髪之隙もあるべきものではない」ほど鞏固に結合しているのである。また(二)鎮魂石に吾が靈魂を集中させる行法の場合でも、これには確かにある種の脱魂感が伴うが、しかしそれは「靈肉分離」と表現されるような全面的脱魂とは異なった部分的脱魂であり、前節末尾で言及したように、能動的方向性、「内から外へ」という靈魂運動の方向性と相関々係にある、宗教的身体の固体化、靈肉の結合に連なるものなのである。⁽⁵²⁾

この他、本田説を誤読したものとして、「一意に吾が靈魂の天御中主大神の御許に到る事を黙念すべし」という、本来は自感法(帰神法の一である)の心得を、鎮魂法に適用している点が、指摘される。⁽⁵³⁾しかし自感法は、主体にとっての靈魂の運動方向という点からは、帰神よりは却って鎮魂に近いのであって、これはまったく無理もない誤解と評したい。実際自感法の位置づけは、筆者の導入した公式によっても適格には処理できず、友清も直接触れてはおらず、またたとえば浅野和二郎などは、まさにこの佐藤と同様の誤解を犯しているのである。⁽⁵⁴⁾むしろ本田説の含む問題点として、その体系化自体を再検討してみるべきなのかもしれない。

ただし無理からぬ誤解とはいえ、それは本田説の批判的継承と見做しうるような自覚的

なものである。そして鎮魂と帰神の弁別に関わる^{クリティカルポイント}臨界点の理解の質がこの程度の透明度であれば、他感法（帰神法の一）において審神者が「転霊」をするには鎮魂力を要す、と述べているのも、なるほど形式的には先の公式に極めてよく一致はするが、これはそうした分析をした上でのことではなく、「鎮魂力」を靈的活動に共通する基礎とする所から、偶々そうなったものではないかと、疑われるのである。

実はこうした鎮魂帰神理解の全体は、浅野和三郎をはじめとする大正中期の大本教幹部のそれと、よく似ているのである。それらの具体的な検討は別稿で行ったのでここには省くが、傾向の等しい佐藤と一括してその特徴を述べると、そこでは「帰神は鎮魂の受動態」という公式に、読み様によってはよく合致させらる箇所があるものの、それで一貫することができない。即ち、彼らの興味の中心は神主・審神者^{まにわ}対座の憑靈法にあるのだが、実儀とその記述の仕方を見ると、神主に神霊が憑依することを帰神と称するのはよいとして、それを鎮魂帰神、あるいは単に鎮魂と称する場合は、鎮魂の語は形容詞的に帰神に冠せられるか、あるいはそれ自体で憑霊を意味するか、どちらかになってしまい、何れにしても両者間の境界線が、曖昧になってしまうのである。

終 節 鎮魂帰神説とシャマニズム基礎論

第一節において我々は、大本系鎮魂帰神説の源流にある本田親徳の鎮魂説と帰神説を、やや端々の言葉使いに注意しながら検討してみた結果、「帰神（ほぼ憑霊と等置される）は鎮魂の受動態」という公式を得た。これには、公式化（図式化）と不可分の単純化の弊を敢えて犯してもなお有効な、一視点があった。すなわち、鎮魂の中心的な意義は靈魂を主に外物に憑依させるところにあり、帰神の方は外来の靈魂に憑依されるところにあるわけだが、片方だけでは各々靈魂の行く方と来し方が曖昧である。それらを双方一対で考えることにより、鎮魂と帰神における靈魂運動が謂わば同一線分上に乗る、しかも両端にいる者（explicit にしろ implicit にしろ）から見る時、靈魂は一方からは出ていくのであり、他方にとっては全く逆に入ってくるのだ、という区別のある事が、浮かびあがってきたのである。

鎮魂と帰神の性格の相異を直接的に規定する、この靈魂運動の方向性の対立を、最も忠実に継承しているのは、友清歎真であった。ただし友清にあっては——主に実践上の観点からであるが——その方向の対立は対等なものではなく、靈魂を身体外に出して独立に活動させるような試み（鎮魂の一）は、外からの靈魂の侵入・干涉（帰神の一）に圧倒されがちである、との感触が、優勢になっていた。

帰神という圧倒的な被憑依感に取り巻かれながら、ともかくも所説としては先の公式がそれと意識して保たれていた友清と比べ、浅野和三郎ら大本教幹部、および佐藤脚彦の所説には、第一節で導入した公式を一貫して適用することが、困難であった。つまり、第三節で検討（言及）したような鎮魂帰神説——これが教団としての大本教の実際上の標準的理解であった——、もっと正確にはそのうちの鎮魂説は、本田親徳所説の鎮魂説とは、必ずしも同じではない。序節において、本稿の表題が知名度のうえから採用した便宜的なものにすぎないと特に断ったのは、この意味からであって、本田が説き友清がそのまま伝えた鎮魂の語義内容と、「大本系」の他の多くが理解するそれとは、飽くまで異っている。これらが共通の枠をもった一系統の行法と見えるのは、専ら帰神法という、本田においてすら鎮魂よりも優位な行法の、共通点による所が、大きいのである。

本田流・大本系の鎮魂帰神説を以上のように理解した所で、以下、それらがシャマニズム基礎論にどう寄与するかという設問に、簡潔に答えていこう。ただしここでは(一)シャマニズムの発現（あるいは解釈）には脱魂型と憑霊型の二つが区別されること、(二)両型のシャマニズムはシャマニック・トランスの後に（あるいはその中で）起こること、の二点を、議論の余地のないものとして前提する。また、ほぼ共通の了解を得ている第二の点については、付け加える事は格別ないのでそのままとし、専ら第一の点について、評言を加えない。

さて、佐々木宏幹による、脱魂型と憑霊型の、適切にも単純化された模式図によれば、脱魂型シャマニズムでは「人間界」のシャーマンが「トランス状態」に移行し、そこから「神霊界」の「超自然的存在」に向け魂が内から外へ出てゆき、一方憑霊型シャマニズムでは、「トランス状態」のシャーマンに、「神霊界」から「超自然的存在」が逆に外から内へと入ってくる、と区別されている⁽⁵⁶⁾。この了解の容易な図式化のうち、シャーマンに出入りする靈魂の運動方向に着目しよう。そしてその説明中の語を前節までの用語で置き換えると、「トランス状態」は「幽冥の交通圏」に、「憑霊型」は「他感法」の帰神に、「脱魂型」は鎮魂と同じ靈魂運動の方向性をもつ「自感法」の帰神に、それぞれほぼ重なるのである。とは言え、鎮魂法における脱魂が主に部分的なそれぞれである、といった違いのあることは、断っておかねばならない。

両者の対応関係はこれにとどまらない。トランスを、「本人も御存知」ない位の微弱なものまで考慮する、あるいは「神感法」という他律的な憑霊も考慮に入れると、これはシャーマンという呪術宗教的職能者のみならず、非職能者への憑霊現象をも含んだ、「憑霊現象論」一般となる。また、しばしばシャーマンの共働者（「謎解き人」等）は、彼（女）と対話するだけでなく、神霊が彼（女）を媒介として——「憑貫」して⁽⁵⁷⁾——シャーマンに

憑依する通路の機能も果たす。これが「転霊」と呼ばれていること、またその際、憑依の神霊をシャーマンに移すには、鎮魂という、脱魂と等しい能動的な、内から外への方向性をもった霊魂操作の技法が要ること、の二点も、多少不明確ながらこの系統で併せて説かれているのである。

さて以上の数行は、シャマニズム基礎論を大本系鎮魂帰神説の用語で言い換えたもので、これは取りも直さずシャマニズム研究の側から鎮魂帰神説に照明をあてたことになるわけだが、最後に、逆に鎮魂帰神説の検討から得られた知見により、脱魂・憑霊・トランスの関係はどのように新たな照明を受けるか、まとめて述べなければならない。⁽⁵⁸⁾ スポットライト
局照を当てられるのは、まづ「超自然的存在または領域への関わり方」が脱魂によるのか憑霊によるのかは、文化的に決定される意味・解釈の違いである、とする文化人類学的な説と、次にシャマニズム（巫儀）は定式的な儀礼行事として執行されて所期の結果に至る、とする説と、この二点である。

第一の問題について、通常日本においては憑霊型が優勢とされるが、特定の行者が著しい脱魂型の傾向を示すような事例も、無論ある。⁽⁵⁹⁾ しかしそれは「地域的ヴァリエーションの成立」と呼びうるほど、ある地域社会の成員に共有されているわけではなく、多く突然変異的な個人一代の占有物にとどまり、周囲を満たす憑霊の波に常に呑み込まれようとし、事実何時か呑み込まれてしまう。圧倒的な憑霊傾向（帰神）の中に、一縷の脱魂傾向（鎮魂）を含む大本系鎮魂帰神説は、まさにそうした日本のシャマニズム状況を一身に備えた、正確な縮図となっている。そしてそれをみると、脱魂と憑霊は文化的に最終的に決定されるものではなく、また単に共存しうるというのみのものもなく、一方から他方へ変換・撰択の可能な技術であるらしいことが、推察されるのである。

ただし変換・撰択が可能とはいえ、それは同等に可能なのではない。憑霊傾向が優勢な社会では、そちらを撰択する方が当然はるかに容易であろう。これはすでに次の問題に関連してきている。すなわち、巫儀が定式的儀礼として執行されれば、それが本来憑霊を目指す場合は勿論、脱魂を目指す積りの場合ですら、結果は間々憑霊に至るであろう。一般化して述べ直すと、シャマニズムの両型のうち一方が優勢な文化社会で、他方を追求するのも可能ではあるが、そのためには「定式」以上の何らかの努力が必要である、ということである。これは、明らかに脱日常的営みであり、儀礼が文化社会の日常維持・回復のための営みであるのとは全く異なる。そして筆者の定義によれば、この脱日常的性格こそ、身体性とともに行法に特有のものなのである。⁽⁶⁰⁾

日常維持は無自覚なままでも可能であり、むしろその方が便宜なことも多いが、脱日常にはそもそもの発想からして、何らかの覚醒を要する。したがって儀礼としてのシャマニ

ズムが文化的に決定された方向性を変え得ないのに比べ、行法としてのシャマニズムには、文化的な決定を変換する可能性を、考え得るのである。大本系鎮魂婦神説とはまた、そうした可能性を探るための有効な手掛りの一つを、提供するものに他ならない。

関連して述べたいことは多いが、既に紙数も尽きたし、冒頭で設定した課題は一応果たしたと思うので、続く課題——例えば「憑霊型と脱魂型の撰択はどのような根拠で可能なのか」といった——は稿を改めて論じることにして、大本系の鎮魂婦神説に関する詳しい検討は、ひとまづこれで締めくくりとしたい。

(註)

- (1) 前者は、近代日本の宗教史研究者によるものが主で（村上重良はこの方面のエキスパートである）、後者はシャマニズム研究者や、変わった所では「宗教病理学」に関心を寄せる精神医学者（中村古峽はその嚆矢である）によるものが、目に入る。
- (2) 「つい最近まで」と断ったのは、近年この方面の論考が発表されて、一般の目にも学界の一部の目にも触れつつあるからである。鎌田東二著『神者のフィールドワーク——霊学と民俗学の生成』（創林社、昭和60年）参照。とくにそのIV「霊学と民俗学の生成」（251—393頁）。同書に紹介されている人物関係その他のトピックは、本稿の議論にとって最低限必要なもの以外は、当然の前提事項とみなして、あえて触れないので、不詳の点、あるいは不審の向きは、同書参照のこと。
- (3) 村上重良『新宗教——その行動と思想』評論社、昭和55年、154頁。また、小野泰博「出口王仁三郎論——その鎮魂婦神を中心に」（『現代宗教』V o 1. 1—1, 1975年、176—96頁）も副題に相当するのはわずかに一頁（184頁）のみで、その理解の程は、村上の同書を大きく超えない。
- (4) 「鎮魂」「婦神」の語を載せるそれらの多くは、「行法」というに足るほどの具体的記述をしておらず——もし名称のみをあげたのでなければ、具体的詳細は「口伝」に属するのであろうが——、例外としては、川面凡児、田中治吾平の二名が、それぞれ特徴的な鎮魂法に関する、段階的行法体系を詳述している。これら鎮魂行法の全体的見通しに関しては、拙稿「鎮魂行法の諸相——近代以降の鎮魂行法研究序説——」（『國學院大學日本文化研究所紀要』第58輯、昭和61年）参照。
- (5) 各人物の事蹟、相互交渉のあり方については、鈴木重道『本田親徳研究』（山雅房、昭和52年）426—540頁参照。他に『大本七十年史』（大本、昭和39年）、鎌田、前掲書、井上順孝他『新宗教調査ハンドブック』（雄山閣出版、昭和56年）参照。
- (6) 鎌田、前掲書、253—4頁。
- (7) 『本田親徳全集』山雅房、昭和51年、224頁、571頁。
- (8) 同書、374—5頁。
- (9) 同書、372頁。
- (10) 同書、361—2頁。
- (11) 同書、375—6頁。この神主・審神が対座する形式は、御岳の「御座立て」における中座・前座の対座形式、修験道における護法実・修験者の対座形式、などと共通するものであり、類似のものを含めると大小の宗教団体の発行物に夥しくみられるものであるが、更には催眠療法における被治療者・治療者の対座形式にも、同様の図式がみられる。つまり、憑依霊（あるいは

第二人格)が被憑依者(自我)にとってかわった時点で、審神者(あるいは治療者)がそれと対話、乃至はそれに何らかの所作(手をかざすとか、拍子木を打ち鳴らすとかの劇的な所作)をすることで、好ましくない状態を排する、という図式である。迷信撲滅に熱意を燃やした変態心理学者・中村古峽は、また大本教批判の先鋒に立った人物でもあるが(『大本七十年史』上巻、483頁、541頁)、彼の催眠療法の実際をみると、それが彼の批判した当の大本の婦神の術儀に近似しているのは、興味深いことである(河合隼雄『コンプレックス』岩波新書、1971年、42—7頁)。

- (12) この「神感法」は、シャマニズム研究者たちが「非自発的」(involuntary)「非懇請的」(unsolicited)「消極的」(negative)な憑霊と呼ぶものに、相当するであろう。つまり、憑霊の全過程、とくにその生起が統御(control)されないわけで、職能者としてのシャーマンに特有の行為ではない。佐々本宏幹『シャーマニズム』中公新書、昭和55年、49—50頁参照。
- (13) 『本田親徳全集』372頁。
- (14) 同書、40頁。
- (15) 同書、332頁。
- (16) 同書、92—3頁。
- (17) 例えば、松本信広『日本神話の研究』(平凡社、1971年)95—8頁を見よ。両語の発生過程を推察すれば、明確に一線を画す概念として規定されたとは考えにくい。類似の呪術・信仰に対して「縦横に派生した」(澤田瑞穂『中国の呪法』平河出版社、1984年、143頁)ものとも考えるべきであろう。
- (18) 『本田親徳全集』373頁。
- (19) 本田の直弟子・鈴木広道の孫・鈴木重道によると、本田流の正統は、本田—長沢—稲葉—佐藤の流れであるというが(鈴木重道『本田親徳研究』426頁、511頁)、少なくとも文書として遺ったものを比較してみる限り——文字以外の「口伝」の存在は本稿では考慮に入れない——本田に近いのは佐藤よりも友清である。
- (20) 『本田親徳全集』361頁。
- (21) 鈴木重道『本田親徳研究』469頁。なお、長沢の著書は、第一次大本教事件に際して大審院の依嘱により草した鑑定書、その一部をタイプ刷で関係者に領った『惟神』、さらに第二次大本教事件に際して大本側弁護人に対して講話速記させた『大本教事件ニ対スル意見書』の三書が、本稿に密接に関わる。しかし今の所、どれも直接閲覧の機会を得ないため、本稿では『本田親徳研究』に引用された長沢説に依る他ない。要点はおさええたものと思うが、万一議論の大筋を変える程の訂正があれば、後日改める。
- (22) 鈴木重道『本田親徳研究』495—504頁参照。
- (23) 友清敏真『靈学筌蹄』(『友清敏真全集』第一巻、神道天行居、昭和30年)36頁。
- (24) 同書、25—7頁。
- (25) 以下一応友清独自の展開と仮定して議論を進めるが、場合によってはこの一文は「鎮魂説理解に関しても長沢の展開をそのまま受け継いでいる」と変更せねばなるまい。尤もそれでも大筋の結論は変わらないが。
- (26) 友清敏真『靈学筌蹄』、30頁。
- (27) 『本田親徳全集』364頁。
- (28) 折口は産霊神について、「生命の根本になるたま」(『折口信夫全集』第20巻、459頁)「一種不思議な霊的な作用を具えた魂」(同集第3巻、413頁)などと述べながら、結局古代人にもわからなかったのだから我々に訳けるわけがない——実に奇妙な謙遜ではあるが——として

いる（同集第20巻，258—60頁）。

- (29) 『本田親徳全集』50—3頁。
- (30) 友清歆真『靈学筌蹄』29—30頁。
- (31) 素朴というのは、靈魂の所在を身体・物体の内か外かという、空間幾何的発想で問う点に関してのみ評する語であって、それ以外の点に関してのものではない。たとえばかの折口信夫の靈魂論は、上の意味では素朴な発想によるのであるが、そこから展開する全体の相貌は、素朴どころか極めて晦渋なものという印象を与える。因みにその理由の一半は、この単純な発想を意外な諸事象にも偏執狂的に応用し、その結果、各事象が普通に与える常識的な印象を歪める、一種の異化作用にある。
- (32) 同一行法に対する靈魂觀の差異が、実用上の変化となって現われないという事実は、ある種の行法を研究するに際しては、かなりの程度に非生産的な靈魂論を除外することが可能であり、具体的な扱いという点では有効ですらある——あえて妥当であるとはいわないにしても——ことを、示唆する。ただし、「ある種の」と断るからには、当然靈魂觀の検討を最小限度必要とする鎮魂行法のあることを、念頭においてはいらる。註(4)の拙稿，第二節参照。
- (33) 友清歆真『靈学筌蹄』，36頁。
- (34) 同頁，45—6頁，52頁。
- (35) 佐々木宏幹『日本シャーマニズムの特質と類型』（『日本民俗文化大系，第四巻，神と仏』小学館，昭和58年）94頁。
- (36) 友清歆真『靈学筌蹄』52頁。
- (37) 田中千代松『新靈交思想の研究——新スピリチュアリズム・心靈研究・超心理学の系譜』共栄書房，1971年，14頁，117—22頁，229頁。小熊虎之助『心靈現象の科学』芙蓉書房，昭和49年，316—8頁，364—5頁等参照。
- (38) 笠原敏雄編著『靈魂離脱の科学』叢文社，昭和58年，3—5頁，199頁，237—47頁，ケネス・リング（中村定訳）『いまわのきわに見る死の世界』講談社，1981年，250—93頁等参照。広義のESP説と、ある意味で素朴な靈肉二元論という、二つの説明原理は、相互に転換が可能であり、一方の説明は部分的にも全面的にも他方に還元されうる。超ESP説と靈魂仮説については、この他に、梅原伸太郎「サイキックニュースからみた英国心靈事情」（前田博編著『神靈』ワールドナック，1983年，201—18頁）参照。
- (39) 友清歆真『靈学筌蹄』55頁。
- (40) 同書，42頁。
- (41) 同書，52頁。
- (42) 同書，25頁，27頁，35頁。
- (43) 同書，56頁。一般に觀念法・觀想法は、たとえば「詩的リアリティの横溢した身体論」（講座密教1『密教の理論と実践』春秋社，1978年，74頁）といった説明に端的にうかがわれるように、大宇宙と小宇宙の類比や、主観と客体の共鳴を同一化する所に発想の原点があるが、友清のこの評言は、そうした「詩的」思弁の効力を無化するものである。
- (44) 吉田禎吾『日本の憑きもの——社会人類学的考察——』中公新書，22頁。
- (45) 拙稿「鎮魂行法の身体論——宗教的身体境界の観点から——」（掲載誌未定）参照。
- (46) 鈴木重道『本田親徳研究』426頁，511頁，538頁。
- (47) それ以外の点で一言コメントしておくべきは、宮中鎮魂祭を「祭事鎮魂」とし、石上神宮などで「自己の為」に行なわれる行法的なものを「行事鎮魂」として、鎮魂の全体的理解に、類型化の萌芽がみえることである。尤も、上記の二者を「鎮齋鎮魂」として一括し、本田流の「幽齋鎮魂」と対比させたりなど、かなり粗雑なものである。

- (48) 佐藤卿彦『顕神本田霊学法典』山雅房，昭和53年，28—35頁，39—44頁。
- (49) 同書，73—4頁。
- (50) 同書，46—8頁，69頁。
- (51) 友清歓真『古道神髓』（『友清歓真全集』第三卷）225頁。
- (52) 部分的脱魂と全体的脱魂，複数魂信仰と単一魂信仰の問題については，拙稿「川面凡児の鎮魂行法説——脱魂型シャマニズムの身体論——」上・下（『神道学』131号，132号，昭和61年11月，62年2月）の後半で若干触れた。
- (53) 佐藤，前掲書，41頁，68—9頁。
- (54) 浅野和三郎『皇道大本略説』大日本修斎会，大正7年，74頁。
- (55) 注(4)の拙稿，第一節参照。
- (56) 佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』弘文堂，昭和59年，10頁。
- (57) 佐々木宏幹『憑霊とシャーマン——宗教人類学ノート——』東大出版会，1983頁，IV頁。「憑貫」の他「憑通」のような表記も提言されている。同頁では「神は，たしかにユタに憑依したのだが，そこに留ることなく，ススキに轉移し，さらに新ユタに憑依したと解される」と説明しているが，ここには旧新のユタともに受動的ニュアンスが一貫している。
- (58) 以下の引用は主に，佐々木宏幹「シャーマニック・トランスの象徴的内容について」および，桜井徳太郎「シャマニズムの諸問題」（『現代のエスプリ・シャマニズム』No.165，昭和56年4月）から。
- (59) 註(52)の拙稿参照。
- (60) 拙稿「鎮魂の研究史とその類型化」（『神道宗教』124号，昭和61年12月）参照。