

靈魂をとらえ損ねる

—— 神の声から考える民衆宗教大本 ——

永 岡 崇*

はじめに

近代日本という場合は、国家と民衆、そして宗教者が靈魂の扱いをめぐる争奪戦を繰り広げるアリーナでもあった。かつて川村邦光は、日露戦争後の状況下、靖国神社の忠魂祭祀や家族国家論が説く先祖祭祀が神社や学校などを拠点として全国的に普及させられるなかで、「天皇教の現人神（天照大神・皇祖皇宗）—靖国教の忠魂（英霊）—祖先教の先祖（祖霊）の神霊ヒエラルキーが靈魂空間を一元的に支配し」、「さまざまな怨霊やら亡霊は一元的な靈魂空間の表層から排除され、それは深層へ沈潜するか、ほとんど抹殺された」¹⁾と論じた。死者の靈魂ばかりではない。狐憑きのように、不可視の靈的存在が生活世界に影響を及ぼすという信仰も、精神病学などの近代科学の浸透によって、信憑性を喪失していくことになる。だが、川村は他方で、民衆の靈魂観が官製のそれに完全に包摂されたわけではなく、「自律した強靱な世界」をもつ民間信仰圏は「天皇教を異化」したり、憑霊現象への信仰を存続させたりする働きを依然として保持していたということにも注意を促している²⁾。

民間信仰圏の多元的な靈魂観と、近代天皇制国家が打ち立てようとした一元的な靈魂観との相克という構図を、とりあえず描くことができる。では、靈魂の専門家ともいべき宗教者たちは、近代日本の靈魂をめぐるポリテクスのなかでどのような役割を果たしたのだろうか。教団宗教や民間宗教者たちは、一面では民俗社会の靈魂観にそれぞれの神学的意味づけを与え、活性化させる働きをしたのだろうが、他面では、諸宗教を国民統合に利用しようとする政府の意を体して、靈魂観の「脱呪術化」に一役買ったかもしれない。いわば民俗社会と国家の靈魂観の双方に介入し、媒介する両義的な性格をもつものとして、彼らの宗教活動はあったのではないだろうか。もちろん、それぞれの働きのありようは多様であり、個別的に評価していくほか

* ながおか たかし 日本学術振興会特別研究員

はないのだが、本稿では、大正期に大本が採用して大きな注目を集めた鎮魂婦神法の思想と実践を事例として、靈魂をめぐる相克の一端を浮き彫りにし、神の声を聴こうとする人間の営みの可能性を探ってみたいと思う。

大本は1892（明治25）年に綾部の貧民であった出口なおの神がかりをきっかけに始められ、その後出口王仁三郎の指導のもとで大きく発展した宗教運動である。立替立直しと呼ばれる終末論的な思想を打ち出す一方で、エスペラント語の採用やアジアの新宗教との提携といった国際主義的な活動を活発に行ったこと、また1921（大正10）年と1935（昭和10）年の二度にわたって大規模な弾圧を受けたこと（第一次・第二次大本事件）などはよく知られているだろう。

鎮魂婦神法は、最初の弾圧に先立つ1910年代に大本が採用していた行法である。この行法は人為的に神がかり状態を引き起こし、いわば神の声を聴くことを可能にする技術として、海軍士官学校教官だった浅野和三郎など知識人層をふくめた多くの人びとを驚かせ、立替立直しの予言とも相俟って、大本は新進の教団として急速に発展した。鎮魂婦神法に関する先行研究としては、出口王仁三郎や浅野和三郎ら、当時の大本で指導的な立場にあった人物の著作を分析し、それを神道行法の系譜に位置づける宗教学的的研究³⁾や、近代国家の正統的原理との異同を論じる思想史的研究⁴⁾、明治期以来の近代化が一段落した日本社会に現れた表出的な宗教志向性（expressive religious direction）という文脈に位置づけようとする社会学的研究⁵⁾などがあげられる。

本稿では、それらの成果をふまえながらも、とくに、指導者たちの語りと、鎮魂婦神法を実践する人びととのずれに着目したい。大本のように大衆的な広がりを獲得した宗教運動では、教義や儀礼のシステムが緻密に構築されたとしても、実践のレベルで逸脱や綻びが生じることは避けられない。だが、こうした失敗そのものを、宗教運動がもつ創造性の契機としてとらえなおすなら、宗教的主体化をめぐる新たな視座を切り開くことができるのではないだろうか。

1. 増殖するカリスマ

鎮魂婦神法の検討に入る前に、近代日本の民衆宗教において、神の声を聴く、あるいは語るという営みがどのように位置づけられていたのか、2、3の例をあげて簡単にみておきたい。神への信仰によって集まった人びとにとって、直接その意思に触れることができるというのは、きわめて魅惑的でもあっただろうが、同時にその真偽をめぐる疑念や葛藤、また神の声をどのように理解し、活用するのか、といった問題が付随し、さまざまなトラブルの火種ともなっていた。この、神の声に対する欲望と畏れ、もしくは疑いが入り混じった感覚は、鎮魂婦神法の思想と実践にも共通するものとして現れてくるだろう。

天理教や金光教、そして大本といった民衆宗教の発生には、教祖となる人物の神秘的な体験、

そしてカリスマ＝超自然的な力の獲得という契機が決定的な役割を果たすことが多かった。重要なのは、そのような体験がひとり教祖にはかぎられなかったことである。たとえば金光教の教祖である金光大神（赤沢文治）は、あるとき訪れた信者にたいして、「これへおいでなされるお方が神様であります（参る人を指して、神と言われたり）。あなた方が神様のお子でありましょうが。生神ということは、ここに神が生まれるということであります。私がおかげの受けはじめであります。あなた方もそのとおりにおかげが受けられます」⁶⁾と語ったという。彼は自らを「生神」と位置づけ、「おかげの受けはじめ」と規定しながらも、その「神様」性を独占するのではなく、「あなた方」へと「おかげ」を拡大していくことを志していた。さらに、直接神から「お知らせ」を受けることのできる者＝「出社」を積極的に承認し、カリスマを分有する生き神集団を形成していたのである⁷⁾。

また、天理教の中山みきの周囲にも、一定のカリスマを認められた人びとがいた。たとえば、扇の動きによって神意を悟ることができるという、「扇の伺ひ」である。この能力については、つぎのような証言が残されている。

扇の伺ひといふのは、最初は二十三人の人達がお許しを受けたのやが、皆“一名一人限り”といふて自分の事の他はお伺ひ出来やへんのに人に頼まれて他人の事までも伺う人がある。そうやから御守護がない。まるで間違ふたことをお知らせになる。それで折角許された扇の伺ひもたいがい教祖様はお取上げになつたのやつた⁸⁾。

ここで語られているところによれば、みきはかなり多くの信者たちにこの能力を授けたものの、彼らがそれを濫用してしまったため、「お取上げ」となった。このエピソードは、みきの信仰共同体が、神の意思を直接読み取る能力をもつ人びとの集団として構想されながらも、それが引き起こすトラブルを経て、しだいに信者の霊能力の抑制へと展開していったことを伝えているだろう。

もうひとつの例を、やはり天理教からあげてみたい。中山みきの死後、彼女の霊能的後継者として神の憑依を受け、その言葉を語っていた飯降伊蔵は、1907（明治40）年に亡くなっている。その伊蔵の後を継ぎ、およそ10年にわたって神と人の媒介者として働いたのが、上田ナライトという女性であった。彼女は、伊蔵によって早くから後継者として指名されていたが、その一方ではつねに「発狂」者というレッテルと隣り合わせの人生を過ごしていた。たとえば、伊蔵が語る神の言葉を筆録した文書である「おさしづ」には、つぎのような記事がみられる。

明治二十七年七月二十八日

上田奈良糸発狂の如くなりしに付願

(前略)一寸ではどういふ事やらう、みんな是迄の古い理ではおかしい事いひ、つきものであらうかといふたこと、なんばあつたやしれん。(中略)たゞ一度のはなしにて事情すみやか、それさへかへりてきのまちがひでないほどに、(後略)⁹⁾

ナライト(奈良糸)の様子が、信者たちの目には「発狂の如く」みえたこと、それに対して伊蔵が神の権威において「きのまちがひでない」と語り、「発狂」の疑いを否定していたことが読み取れる。だが、ナライトが伊蔵の後を継いで10年ほどしたころ、「多少精神に異状を来たしたのではないかと思はれる節々が見え(中略)神聖なる授訓〔神の教えを取り次ぐために必要な、「さづけ」という救済技法を与える儀礼、引用者註〕の場席に於て、無意味に高声で笑い出されるといふやうなこと」¹⁰⁾が増えてきたという。そして1918(大正7)年、布教師養成学校である天理教校別科の卒業生にたいする「おさづけ」が滞るという事態を契機に、ナライトは本席を「隠退」させられてしまう。これ以後の天理教では、人間が直接的に神の声を聴いたり語ったりすることは認められなくなっていった。

この「隠退」劇にはいくつかの要因が作用していると考えられるが、ここでは第一に、彼女がカリスマの担い手として、信者集団の承認を得られなかったこと、第二に、生身の身体を介したカリスマの授与という儀礼のあり方と、当時確立しつつあった組織的・合理的な布教師再生産システムとの齟齬が生じてしまったことが重要である。信者集団の承認や帰依を獲得できず、統御しえない神がかりは、近代的な組織を備えた「宗教」としての天理教からは排除されていったわけである¹¹⁾。このように、神の声を聴くという営みは、つねに統御されるべきもの・正統性を問い質されるものとなる。不可視の存在にふれたいという情動と、それを管理可能なものにしようとする志向性が交錯し、複雑なポリティクスの焦点となるのだ¹²⁾。

2. 神がかりと霊学

大本において、霊的存在との交流は、民俗宗教の伝統を汲む系統と王仁三郎が持ち込んだ霊学システムが複雑に組み合わせられた営みとして展開した。前者の系統としては、1890年代のはじめに出口なおの三女・福島ひさ、長女・大槻よね、そしてなお自身が相次いで神がかりを経験したことに代表されるように、非自発的な靈魂の憑依によって心身が荒立ち、神のことはを語ったり、書き記したりすることになる。

だが、周囲の者はそれらを直ちに真正な神がかりと認めたわけではなく、柱への緊縛、寺社での加持祈祷、滝打ち、座敷牢への監禁など、近世以来の狐憑き治療法で対処した。当人たちも、自らが「きちがい狂人」とみなされていることを認識していたが、なおやひさは自分の神がかりの真正性を強く主張していくことになる。たとえば、ひさははじめての神がかりについて、「彼

の時の発狂は普通の発狂と違ひまして、神懸ぢやつたのです。何しろ妾が座敷牢に入つて居りますと、耳の側でワイ―神様の声が聞え、又上を見ると天井裏に立派な装束着けた神様やら、髯の長い偉い神様がよく見へるのです」¹³⁾ と後に語っている。なおも、「此の三人の狂乱の本は、皆神から為てある狂乱^{きちがい}であるから、世話して居るものが改心をして聞分けてくれたら、直ぐ鎮静^{しずま}るなれど誰にも解らんことで有るから」¹⁴⁾ と、神がかりへの理解を周囲に求めながらも、それが得られないもどかしさを表明していた。とはいえ、なおの場合は、神のこたばを書き記した「筆先」というメディアや呪術的な病氣治しといった回路を通じて、しだいに地域社会の宗教的職能者として認知されていった。

他方、王仁三郎が導入した霊学、とくにそのなかの鎮魂（・帰神）の行法とはどのようなものだったのか、先行研究に依拠して簡単にみてみよう。王仁三郎は、1898（明治31）年、はじめて綾部になおを訪ねるに先立って、稻荷講社で長沢雄楯に霊学を学んでいた。長沢は、幕末から明治にかけて活躍した神道家・本田親徳の弟子にあたる人物である。王仁三郎の神道思想や行法は、本田―長沢の影響を強く受けたものといえるだろう。

津城寛文によると、本田の鎮魂行法説は「平田篤胤の有形無形の影響」を受けながらも、「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、稻荷降ろし、行者の所説等に求めながら、それらをかなり体験的な試行錯誤で自己流に体系化」して成り立ったものである¹⁵⁾。本田は、自由に神霊と交感する技術としての鎮魂帰神法と、幽冥界にかんする知識の体系化としての審神者の法則を組み合わせ、彼の霊学を作り上げた¹⁶⁾。

本田が開発した神霊との交感法のうち、大本に直接的に影響を与えたと思われる他感法は、「被憑依者を指を組んで坐らせる、そして対座した者が笛を吹くうち、神霊の憑依がおこる」¹⁷⁾ というもので、石笛で帰神（憑依）を促したり、神霊の弁別を行ったりする者を審神者と呼ぶ。この方法によって、人為的に神がかり状態を生じさせることができるというのである。

王仁三郎は、綾部に移ってなおと共働するなかで、この鎮魂帰神法を導入した。当時の彼の宗教思想とこの行法の間には、どのような関係があるのだろうか。王仁三郎は、なおが書く「筆先」と、近代天皇制国家の聖典というべき記紀神話とを接続することで、異端性をはらんだ国家主義的神道説を構築しようとしていた。安丸良夫が指摘するように、その背景には「当時の公認の国家主義的イデオロギーのなかには、記紀神話の真の精神や原型が失なわれている」¹⁸⁾ とする認識があった。国家の神話的世界に内棲しながら、それを内側から食い破っていく可能性を、彼の思想から読み取ることもできるだろう。

王仁三郎もしくは大本の靈魂観にも、やはり国家に対する異端性が胚胎していた。近代国家は、維新时期以来“迷信”の排除を推進するとともに、神社界と連携して脱呪術化された「近代神学」¹⁹⁾ を制度化していった。鎮魂帰神法を通じて不可視の靈魂と交流することができると主張する大本の立場とは対照的だったのである。

しかし、鎮魂婦神法の異端性のみを強調するのは一面的な評価ではないだろうか。本田の霊学がそうであったように、大本の鎮魂婦神法の特質も、審神者の重要性を強調するところにある。鎌田東二は、審神つまり神を見分けるという行為について、それが「生き生きとした宗教性や霊性に賦活されていない形骸化した宗教」の不備を衝く一方で、「霊的認識に支えられていない誤った信仰や根拠のない迷信」の批判を行うものでもあったと指摘する²⁰⁾。また安丸良夫は、「鎮魂婦神法では、人々の神がかり（霊の實在の確信）が、大本教教義の国家主義的神道説の内部へと整序され、国家主義的神道説の内部にくみこまれないものは、邪神や悪神として斥けられることになる」²¹⁾とのべている。

つまり鎮魂婦神法は、靈魂の運動を賦活しつつ、その価値を審定・統御する営みなのであり、そこでは「筆先」（王仁三郎による修正を経て、機関誌上で「神論」として発表された）に象徴される神の権威のもと、呼び出された狐狸や天狗などの悪霊が説得され、退散することになる。こうした筋書においては、賦活された靈魂は既存の教義的世界の内部に回収されることがあらかじめ宿命づけられており、新たな世界観・宗教観の形成・展開は想定されていないことになるだろう。この点をふまえるなら、鎮魂婦神法には、近代日本の正統的神道思想・制度に対する潜在的な異端性と、個別的な憑依霊を管理しようとするパターンリズムとが共存していたといえることができる。

鎮魂婦神法のこうした性格は、たとえば、王仁三郎と並んで大正期の大本を主導した浅野和三郎のつぎのような説明にも現れている。

鎮魂婦神法は、皇道の萎微振はざる過渡の時代、又は天下の一大事に際して、皇道大本が時として使用すべき破邪顕正の一大有用機関なり²²⁾。

浅野によるなら、鎮魂婦神の実修によって「破邪顕正」——邪神を退去もしくは改心させ、正神の守護を得る——を果たすことで、被術者は「道義的世界統一を実行すべき日本人の資格」²³⁾を得、「皇道の闡明と実行」²⁴⁾に貢献することができる。彼の語りは、鎮魂婦神法をナショナルな目的論に接続させ、帝国日本を支える臣民の主体を形成する手段として位置づけたのである。

だがここで、もう一步踏み込んで考えてみたい。鎮魂婦神法を通じてさまざまな靈魂を賦活し、再秩序化していくとする、大本の指導者たちの構想は、どこまで実現したのだろうか。それが人間の営みである以上、どこかに綻びが出ることは必然だろう。次節以降では、その綻びから生まれるものを追究することで、鎮魂婦神法という思想・実践の新たな次元を析出してみよう。

3. 発動と統御

1921（大正10）年の第一次大本事件のやや前から、王仁三郎の文章には、鎮魂帰神法の実修によって現れる靈魂が、統御不能になることを警戒する記述が散見されるようになる。1919（大正8）年に機関誌『神靈界』に載せた随筆では、「大本〔綾部の本部、引用者註〕で鎮魂を受ける人は、十中の九迄静粛であるが、他の地方へ行つて鎮魂でも帰神でも執行すると、忽ち発動が猛烈に成つて来るものである」と指摘し、その「危険」性を強調している。

地方で発動したり口を切つた守護神は、大抵自由行動を採つて、大神の経緯に内心妨害を加へんとするけれ共、本人の肉体は、守護神の口車にのせられ、何時の間にやら邪神の捕虜になつて了つて居るのである²⁵⁾。

王仁三郎によるなら、「邪神の捕虜」になることを防ぐためには、「神眼の開けた審神者」の存在が不可欠なのであり、「無暗矢鱈に鎮魂帰神の修行を為すと云ふ事」のないよう呼びかけている²⁶⁾。さらに「会員諸氏へ」と題した1920（大正9）年の文章では、「皇道大本は弥弥実行を以つて、万民を教導すべき時期に到着しましたから、今迄の如くに布教宣伝にのみ心力を勞せず、凡て神勅の儘に謹み、実践躬行を以つて、模範を天下に示し、敬神尊王報国の実を挙ぐる事に、努力せねば成りません」としたうえで、「鎮魂を間違つて妙な動作をしたり、帰神を間違つて異行を演ずる如うな人の出来ないやうに、充分の御注意を願ひ度きものです」と、あらためて鎮魂帰神法の濫用に対する危機感を表明する²⁷⁾。

王仁三郎がこうした注意を繰り返した背景には、警察による大本包圍網が間近に迫っているという危機意識があった。じつのところ、1919年には、皇道大本にたいする治安当局の捜査は本格的に始まっており、王仁三郎と浅野は二度にわたって京都府警の尋問を受けている。そこでは、浅野らが喧伝していた立替立直しの予言や綾部遷都説、王仁三郎の持論である私有財産制の廃止などが問題にされたが、鎮魂帰神法もまた、「動もすれば精神に異常を起さしめ又は医療を妨げ疾病を重からしむる等諸種の弊害を生じたる事例」（1920年8月に出された京都府警察の警告）が少なくないとして、指導者による管理の徹底を迫られていたのである。

ただし、治安当局の介入という外在的な要因だけでなく、王仁三郎は以前から鎮魂帰神法が引き起こす種々のトラブルに悩まされていたのであり、靈魂の「自由行動」への拒否感を抱いていたと考えられる。京都府警での尋問にも、「開祖〔出口なお、引用者註〕ハ之〔鎮魂帰神法〕ヲ非難シ反対シ稻荷下ゲ等ト誤解サレテ名ヲ汚ス基ニナルト筆先ニモアリマシテ私ハ廃止シテ居リマシタノヲ浅野氏ガ復活シタノデシテ」²⁸⁾と供述しており、少なくとも1920年前後の時期には、すでにこの行法にたいしてかなり距離をとっていたのである。

4. コミュニケーションの生成と途絶

だが、大本の「鎮魂」には別の面があったことを忘れてはならない。大本信者の霊験譚を集めた『おかげばなし』（1930年）にはつぎのような記述がある。

大正十年の秋頃から弟は膀胱結核に懸りまして（中略）結局綾部へ行けば多勢先生方がおいでになる事故、御鎮魂が願へるから連れて行かうと云う事になりまして絶対安静の弟を死んでから先の事迄決心して連れてまゐりましたが、東京を発ちますまで苦しみぬいてゐた病人が汽車中無事に第三宿舎へ落ちつきました。（中略）翌日は早速弟を連れまして松雲閣へ伺ひ、折柄『靈界物語』御口述中の聖師様〔王仁三郎〕は御一服の際鎮魂をして下さいました²⁹⁾。

この霊験譚で現れる「鎮魂」は、病氣鎮魂と呼ばれるものである。第一次大本事件後に王仁三郎の指示で全国を巡講した井上留五郎によると、病氣鎮魂とはつぎのようなものであった³⁰⁾。審判者は「同情の真心を以て先づ神様に祈願し、さて病人に対しては出来得る限り自己を離れ只御神力をお取次する一個の媒介者」であるという心得のもと、王仁三郎の代理となるモノ（御手代）で患部をさすったり、『靈界物語』を読み聞かせたりする。それによって病人は「神格の内流」を得て、病気の治癒が可能になるというのである。

上の引用にもあるとおり、王仁三郎らは第一次事件後にいたるまで病氣鎮魂を続行していた。地方の信者たちにとって、綾部の本部は病氣鎮魂を受けることのできる“聖地”とみなされていたのであり、病氣治しの実践が大本のもうひとつの看板であったということを、あらためて確認しておく必要があるだろう。浅野らを中心に、文書での宣伝に力を入れていた皇道大本は、「大本の目的が世界の建替建直しと云ふ宇宙的大神業を目的としてゐる」ため「病氣治しを売物にしない」とのべ、鎮魂帰神法も「第二の天之岩戸開きに必須なる破邪顕正の神聖無二の武器であつて、単に病氣治しに使ふにはあまりに勿体な過ぎる」としていたが³¹⁾、実際の信仰現場では異なった様相が現れていたのである。

大正期に綾部に集まったのは、病氣治しを求める人びとだけではない。立替立直しの予言を信じ「生業ヲ捨テ」綾部へ移住する者も増加し、官憲の警戒を招いていた。京都府警での尋問のなかで、浅野は「生業ヲ捨テ、綾部ニ移住スル者アルハ国家及社会組織上不安ヲ来スニアラスヤ」という問いにたいして、「私トシテハ無意義ニ当地ニ移住スル者ヲ極力制止スルコトニ努力シテ居リマスガ天分ヲ自覚シ国家ノ為ニ献身犠牲ノ実ヲ挙クル者ハ大ニ之ヲ歓迎シ目下ハ尚ホ其ノ少キヲ憾ミマス一時生業ヲ捨ツルハ世界統一ノ如キ大事業ノ遂行ニ当リ万已ヲ得サル変態デ幕末ノ志士ハ世襲ノ俸禄ヲ放擲シタルト同一デアリマス」と答えている³²⁾。彼にとって、

信者たちの綾部移住は立替立直しと直結した政治的行動に他ならなかったのである。

1920年の機関誌『神霊界』には、当時の綾部の状況を考えるうえで興味深い記事が載せられている。王仁三郎が「各地の役員信者諸氏」に呼びかけた文章である。

教祖様の神諭には『綾部の大本には三千世界の一切万事の改造を神が成就させる大本であるから、第一に人民の心を直す教を致す所であるぞよ。病氣癒しの大本でない病氣位ゐは心さへ直せば千里脇から願ふても聞いてやるぞよ。』云々と出て居りますから精神病者や伝染する恐れある病人は大本へ寄越さぬ様に各地の役員信者諸氏に願ひます。神界接迫の今日神の御経綸の御邪魔になつては却つて御無礼になりますから、右様の病者は書状を以て、大本内事寮祭事部へ宛て御届被下ますやうに、祭事部にては丁重に大神様に祈願いたします³³⁾。

まずここで示唆されているのは、この頃、病氣鎮魂の噂が広まり、さまざまな病人が綾部へと集まりつつあったことだ。鎮魂婦神法や立替立直しの予言に魅せられた海軍軍人や知識人だけでなく、「精神病者や伝染する恐れある病人」など、忌避・差別された者をも内包した「神都」が、そこには形成されようとしていたといえるだろうか。

しかし、この記事が伝えているのは、王仁三郎らがそれらの人びとを無条件に歓待することはなかったという事実である。綾部では、「神界接迫の今日神の御経綸の御邪魔に」なるという理由で、伝染性の病原体や精神病者など、統御不能の要素に対する門戸を閉ざしてしまった。もちろん、この措置の裏には、皇道大本の動向に神経を尖らせていた治安当局への配慮が働いているように思われるし、書状を通じた祈願を受けつけていることからみても、王仁三郎がこれらの人びとを排除しようとしたというわけではない。ただ、教団運営のリスクとなる存在の来訪を防ぎ、綾部の安全性を確保しようとする姿勢が、靈魂の「自由行動」を否定した霊学システムと通底する性格をもっていたということは、おさえておく必要があるだろう。

5. 福島ひさのイニシエーション

大正期の大本において、民間巫俗の系譜を引く憑依と鎮魂婦神システムが緊張感をもって交錯したもっとも重要な事例として、出口なおの三女である福島ひさのケースがあげられるだろう。さきにふれたように、ひさはなおの神がかりのいわば前触れとなるような神がかりを明治20年代に経験したが、その後もたびたび神がかり状態になっていたようである。そして1915（大正4）年に、「非常に激烈なる婦神状態」に陥り、やがて彼女を中心に「八木派」と呼ばれる信仰グループも形成されていくことになる。

ひさはこのときの一連の体験を、機関誌『神霊界』に手記として発表した³⁴が、これについて編集部——おそらく浅野と思われる——は、「私とても一から十迄真実とは思はぬ節もありますが、久子が熱烈なる信仰の力によりて無学者乍ら筆に為たのでありますから、其熱誠に感じて掲載する事に致しました。一種の神話と思ふてお読み下されたならば、幾分かは幽界の消息が判る事と思ひまして、読者諸氏の御参考までに記載して置く」³⁴と、微妙な物言いで掲載の意図を説明している。語られる内容ではなく「信仰の力」「熱誠」が読み取るべきものとされており、この手記から距離をとろうとする編集部の立場が如実に表れているだろう。彼女の神がかり体験が、このように否定的な扱いを受けることになったのはなぜなのか、手記をたどるなかで検討してみたい。

1915年2月に激しい神がかりとなったとき、ひさは「出口直開祖様の如うな尠しも間違のない神憑なら結構」だが、「普通の間人は余程精神が堅固にないと終には邪神界が身魂を占領して、尊い大神様の御名をかたり、又は種々と害を加へますから、私に憑つて居る神も例の邪神では無かろうか」と考え、「大変に心を苦しめ」たと語る。そこで、夫にもわからぬように三日三夜自分で審神者をし、彼女の周辺の主だった信者たちにも見解を求めると「是は立派な神様で在ろう」というので、「そんなら明日は綾部の大本様へ参詣して確かな審神者をして頂かう、自分斗り承知して居つても、肝腎の大本のサニハに掛りて貫ぬかねば十分の確信が附かぬ」と決意した³⁵。ここでまず確認しておきたいのは、自己審神→身近な信者による審神→綾部の本部での審神といったように三段階の審神者が想定されていたことであり、当時のひさは大本霊学的な鎮魂帰神システムの内側で思考していたと、さしあたりいうことができる。

ひさは汽車で綾部に向かうが、その道中で「世の末の拇指と小指」と名乗る悪魔が発動し、激しく荒立ってしまう。この悪魔が自ら語ったところでは、それまで犯してきた悪事を悔い、「大神様へ御取次ぎ」を願うためにひさに取り憑いたのだという³⁶。かろうじて綾部の「先生」＝王仁三郎のもとへたどり着き、「私は違ふて居りますから見分て貰ひに参りました」といいながらも、自分の身体を統御できずに王仁三郎につかみかかり、母であるなおからも「何物が憑て居るのじや、馬鹿者じや」と突き放されてしまった。そこで夫に連れられて八木の家に戻り、22日間家の柱にくくりつけられ、断食の上「竹の根節の高い柄の塵払がサ、ラになる所まで」打たれることになる³⁷。

心身が衰弱した状況で、ひさは一連の神秘体験をしている。「此度の神国成就、天下立替に付て天晴れ御用を勤めたなれば、斯の通り宇宙の間は一粒万倍の活動をさして遣るなり、又この度の御用をも勤めずに、一度目の神政の規則を破りた者は斯う言ふ所へ落行くものじや」、
「現世は皆神の子で在るなれど、皆の人民が日の本の大恩を忘れて了ふて、自分さ江好けりや好いと云ふやうな、鬼と蛇との精神ばかりになりて居るから、皆の人民に能く言ひ聞して改心を促せよ」との「大神様」の声が聞こえ、彼女は霊体で「根の国のモー一段下たの底の国」「十

万道」をめぐったという。この「十万道」では「神様の名を詐りて悪行を為たり，利己排他主義の思惑を立た者の幽体」や「白日床組肺病で死んだ人の靈魂」といった者たちが責め苦を受けているのを目撃している³⁸⁾。その体験をふまえて，ひさは自分が「義理天女靈能稜威の神」³⁹⁾が守護する「世の立替の救主」であるという自覚を得て，大本の熱心な宣伝活動に入っていく。他界を幻視することで，これまでにない生の体験のベクトルを獲得することができたといえるだろう⁴⁰⁾。

さて，その後ひさは布教部隊である直霊軍の「副将軍」として，飯森正芳と組んで宣伝活動に従事していく。この飯森は石川県生まれで海軍士官学校に入り，中佐まで昇進したが，預言者・宮崎虎之助に傾倒して1914年に海軍を辞職している。横須賀の海軍士官学校教員のステープンソンを通じて神智学に関心をもっており，福中鉄三郎中佐に大本を紹介されて綾部を訪問，入信した。大正期の大本を特徴づける海軍人脈の先駆けのひとりで，浅野和郎を大本に導いた人物でもあるが，飯森自身は1917年ごろには綾部を去ってしまっている⁴¹⁾。

ひさは手記のなかで，飯森についてかなり熱をこめて語っている。

直霊軍大阪分営の旗上式に初めて面会いたしましたら，其時に飯森中佐殿が，福嶋様貴下は大望な御用を帯びて居られますネーと仰せられましたので，私は思はず前に進み出まして，私の神界の御用が貴官様に御判りに成りますかと，根問ひ葉問ひを致しましたら飯森様が，ハイ私は貴下様の御用向は能く存知て居りますよ，中々一通の御苦心では在りません。御心中お察し申しますと，真心を面に表はして仰せ下されました時には，余りの嬉しさに涙を流して感謝をいたしました⁴²⁾。

飯森は当初，ひさに対して共感的な態度で接したようだ。ひさは飯森が「私の為にはその時の救主でありました」⁴³⁾とも語っている。「世の立替の救主」である彼女自身と対になる存在としてイメージされていたといってもよいかもしれない⁴⁴⁾。

しかし，その間もひさの激しい神がかりは続いており，宣伝先で自己に憑いた邪神を刃物で払おうとして騒ぎを起こし，王仁三郎の指示で綾部に連れ戻されてしまう。その措置に納得がいかないひさは，「私の是だけの誠心誠意が汲取れぬやうな御方なら，教主でも何でも無い。土館長の糞館長じや」と，「口を極めて悪口雑言」を王仁三郎に投げつけた。これにたいして王仁三郎は，「至善至美至実の神は，善言美詞を御用ゐに成る。然るに貴婦は悪言暴語を頻りに吐かれる以上は，私しは何うしても悪魔であると断定します。今あなたにはエライ悪魔が附いて居る」とのべ，彼女の主張を神学的に否定している。ひさは「飯森中佐も私の主人も傍に黙て見て居られる斗りで一言も弁護は為て下さりませなんだ」と，信頼していた飯森や夫の弁護も得られず，孤立無援に陥ってしまったと記している⁴⁵⁾。その後もひさは「日乃出神論」と

呼ばれる手記を書き続け、反主流派として活動していくのだが、その詳細については他日を期したいと思う。

上に紹介した福島ひさのイニシエーションを、大本の鎮魂婦神法システムとのかかわりを中心に振り返ってみよう。まずひさは1915年の神がかり当初は「肝腎の大本のサニハ」への信頼を示しており、自己審神者をすることによって、「大神様に御取次ぎを」願う「世の末の拇指と小指」と名乗る悪神との対話関係を保つなどしている。しかし、あまりに激しい言動により、綾部での審神者を拒否され、八木へ戻ると、柱への緊縛という民俗的憑き物療治へと復帰させられ、他界の幻視を通じた自己神化へといたっている。

さらに彼女は、八木の素朴な信者群とも、王仁三郎とも一定の距離をもつ宗教的遍歴者・飯森との連帯感を抱くことで、宗教者としての自己意識を確立させていったと思われる。そこで彼女が語ったのは、出口なおの筆先の「利己主義」批判を受容しつつ、墮地獄の恐怖を強調する因果応報的厳格主義であり、王仁三郎の国学的神道説とも、浅野の立替立直し説とも相当の隔たりがあるものである。鎮魂婦神法システムや大本で生成した人脈を媒介としながら、異端的実践者が形成されるプロセスが、ひさのイニシエーションには生き生きと現れているのではないだろうか。

お わ り に

最後に、大正期の大本の発展を支えた鎮魂婦神法が、王仁三郎によって禁止されるに至る経緯を確認しておこう。内地での禁止措置よりもひと足先に、台湾で動きがあった。1919年末から、高木鉄男や岩田球太郎を中心に台湾での布教活動が活発化し、台湾から綾部への移住者も増加しつつあったのだが、台湾総督府は1920年に大本の活動停止を命じている。『東京朝日新聞』の記事によれば、「台南支部を初め新設の台北嘉義支部からも綾部の本山へ寄付金尠からず人心の惑乱を恐れた」総督府は、「変態心理学者の中村古峽氏の『鎮魂婦神』の研究を見てそれが拙劣な催眠術なるを知り五月中旬厳禁した」。

元来台湾には童乩^{タンキ}と称する巫女、神卸の類がある、当局が之れを禁止しながら大本教を熟許するのは片手落だといふ島人仲間の小言が動機の一つで大本教では早速鎮魂婦神法を岡田式静坐法のやうなものに変更したが総督府では之も禁止し更に数税^{マツ}の出版物の発売を禁止して此程内務省に対し『内地では何故大本教を禁止せぬか』と抗議的照会を寄越したといふ⁴⁶⁾。

内地でも「玉占口寄等之所業ヲ以テ人民ヲ幻惑セシメ候儀」⁴⁷⁾を禁じる法令があったが、鎮魂

婦神法の実修はとりあえず許容されていた。だが台湾では、民間シャーマンである童乩の活動と同一視され、禁止の対象となったのである。「岡田式静坐法のやうなもの」とは、おそらく神がかりを伴わない瞑想法としての鎮魂行法のことだろうが、これも総督府の認めるところとはならなかった。

一方内地では——これまでの議論のなかでもふれたように——1919年ごろから、治安当局が立替立直しや日米戦争の予言を広める皇道大本への警戒を強めていた。京都府警での尋問の際、王仁三郎は鎮魂婦神法禁止の意向を示している。

〔鎮魂婦神法の実修により、引用者註〕忠孝両全ノ人物ヲ作ルコトガ出来ルト考ヘテ居リマスガ中ニハ浅ク解釈シテ色々妄言ヲ流布シテ社会ニ害毒ヲ流ス者モアルコトヲ虞レテ居リマス今後ハ鎮魂婦神ノ法ヲ中止シ審神者ノ手数ヲ省キ説明ノミニテ皇道大本ヲ覚ラシムル様二三ヶ月後ニスル計画デアリマス⁴⁸⁾。

また、信者に向けた演説では、「一体この鎮魂婦神の神法は古事記日本紀古語拾遺等の国家の重典に誌されてあり、（中略）故に若し真の鎮魂婦神を無視するならば、夫れは聽て国教を毀ち、延いては皇室の尊厳を冒瀆する不敬に陥る」として、「真の鎮魂婦神」の正統性・正当性を強調しながらも、「今まで大本の人がやつて居たのはその形の上にも相違が有り、且つ余り濫用し過ぎて」、「その原理も真目的も知らずに盛んにデモ鎮魂をやつて居た人」さえ少なくなかったと、理念と実態との乖離に苦言を呈していた⁴⁹⁾。

鎮魂婦神法の禁止は、官憲の干渉によるところもたしかにあるのだが、先述したとおり、このシステム自体がもつ靈魂を管理し、序列化し、統御する志向性と、その実践が不可避的にはらむ靈魂の自由行動という要素との間の矛盾が限界に達してしまったとみることもできるのである。

本稿でみてきた大正期大本の思想・実践は、異端的な神話的世界を語り出しながら、近代国家が排除した靈魂との直接的交流の道を開くものであったと評価することができる。しかし、靈魂を統御するという志向性を、近代天皇制ないし靖国神社などと共有していた部分もあったのではないだろうか。鎮魂婦神法は、靈魂を発動させて、鎮静させ、序列化する試みといえるのだが、それは逆にいえば、鎮静化させ、序列化するための発動であり、高級靈／低級靈、立替立直／病氣治しのヒエラルキーを確認・創出するものでもあったのだ。

ただし、実践のレベルではそのプロセスには不確定領域が広がり、統御を逃れ出る靈魂の運動を可能にすることになる。たとえばそれは福島ひさにおける「靈能稜威^{ひの}の神」との出会いであり、病氣鎮魂と鎮魂婦神法を介した宗教的コミュニケーションの形成であり、「忠孝両全ノ人物ヲ作ル」鎮魂婦神から逸脱した「デモ鎮魂」の多発といった事態であった。王仁三郎や浅野の意図

する秩序は越境する靈魂と過剰な欲望によって裏切られてしまうのだ。国家主義的神道の秩序世界を掘り崩す可能性を内包していたのは、じつは王仁三郎の思想・実践そのものではなく、人びとの野放図な欲望の法・外さではなかったか。そして、その欲望を賦活する仕掛けとして、鎮魂帰神法システムは再評価しうるのはないだろうか。

重要なのは、指導者の思想と末端信者たちの実践を対置して、どちらか一方を肯定／否定することではない。近代日本に生きた多くの人びとは、おそらく「忠孝両全ノ人物」を志向する心性と、そこから逸脱しようとする欲望の双方を抱えていたのであり、鎮魂帰神法の思想と実践は、その両義的なありようを浮かび上がらせ、そこにはらまれる緊張関係を開示してみせるものだったということができる。こうして、鎮魂帰神法が靈魂をとらえ損ねる営みであったところここにこそ、近代天皇制国家の論理へと還元されえない民衆宗教としての大正期大本の可能性を読み取ることができるのではないだろうか。

注

- 1) 川村邦光『幻視する近代空間——迷信・病氣・座敷牢、あるいは歴史の記憶』青弓社、1990年、198-199頁。
- 2) 川村前掲『幻視する近代空間』、187頁。
- 3) たとえば鎌田東二『神界のフィールドワーク——霊学と民俗学の生成』青弓社、1987年、津城寛文『鎮魂行法論——近代神道世界の靈魂論と身体論』春秋社、1990年。
- 4) たとえば村上重良『近代民衆宗教史の研究』法藏館、1958年、安丸良夫「出口王仁三郎の思想」『出口王仁三郎著作集 第2巻』読売新聞社、1973年。
- 5) 西山茂「現代の宗教運動——〈霊=術〉系新宗教の流行と「2つの近代化」」大村英昭・西山茂編『現代人の宗教』有斐閣、1988年。
- 6) 「金光大神御理解集理解Ⅰ 徳永健次の伝え」『金光教教典』金光教本部教庁、1983年、341頁。
- 7) 渡辺順一「民衆宗教運動の再発見——歴史資料からのアプローチ」宗教社会学会編『宗教を理解すること』創元社、2007年、参照。
- 8) 飯降尹之助「永尾芳江祖母の口述記」『復元』3号、1946年、16頁。
- 9) 天理教々義及史料集成部編『おさしづ12（明治二十七年自七月至十二月）』天理教々義及史料集成部、1929年、247頁。
- 10) 天理教同志会前掲『奈良糸様のいたゞかれたるおさしづ解釈』天理教同志会、1927年、229頁。
- 11) 永岡崇『新宗教と総力戦——教祖以後を生きる』名古屋大学出版会、2015年、参照。
- 12) 川村邦光「近代日本における憑依の近代とポリティクス」川村編『憑依の近代とポリティクス』青弓社、2007年、参照。
- 13) 『神の国』大正12年11月25日号。
- 14) 「神論」明治33年閏8月2日（村上重良校注『大本神論 火の巻』平凡社、1979年、16頁）。
- 15) 津城前掲『鎮魂行法論』、138頁。
- 16) 鎌田前掲『神界のフィールドワーク』、参照。

- 17) 津城前掲『鎮魂行法論』, 140 頁。
- 18) 安丸良夫『日本ナショナリズムの前夜——国家・民衆・宗教』洋泉社, 2007 年, 134 頁。
- 19) 折口信夫「民族史観における他界観念」『折口信夫全集』16 卷, 中公文庫, 1976 年, 320 頁。
- 20) 鎌田前掲『神界のフィールドワーク』, 277 頁。
- 21) 安丸前掲『日本ナショナリズムの前夜』, 140 頁。
- 22) 浅野和三郎『皇道大本略説』大日本修斎会, 1918 年, 68 頁。
- 23) 浅野和三郎『大本神論略解』大日本修斎会, 1918 年, 5 頁。
- 24) 浅野前掲『皇道大本略説』, 67 頁。
- 25) 出口王仁三郎「随筆」『神霊界』92 号（大正 8 年 8 月 15 日号）, 1919 年, 22 頁。
- 26) 同上。
- 27) 出口王仁三郎「会員諸員氏へ」『神霊界』大正 9 年 6 月 11 日号, 1920 年, 巻頭。
- 28) 「聴取書」『大本史料集成Ⅲ 事件篇』三一書房, 1985 年, 20 頁。
- 29) 大本天恩郷宣伝部編『おかげばなし』第二天声社, 1930 年, 1-3 頁。
- 30) 井上留五郎『暁の鳥』天声社, 1925 年, 183-184 頁。
- 31) 谷口正治『亀岡叢書第六編 鎮魂婦神の要諦』大本新聞社, 1920 年, 22-23 頁。
- 32) 「聴取書」『大本史料集成Ⅲ 事件篇』三一書房, 1985 年, 31-32 頁。
- 33) 出口王仁三郎「王仁謹白」『神霊界』121 号（大正 9 年 7 月 21 日号）, 1920 年, 巻頭。
- 34) 編者「顕幽出入談ニ就テ」『神霊界』64 号（大正 7 年 6 月 15 日号）, 1918 年, 19 頁。
- 35) 福島久子「顕幽出入談（一）」『神霊界』58 号（大正 7 年 3 月 15 日号）, 1918 年, 24 頁。
- 36) 福島前掲「顕幽出入談（一）」, 25 頁。
- 37) 福島前掲「顕幽出入談（一）」, 26-28 頁。
- 38) 福島前掲「顕幽出入談（一）」, 28-29 頁。
- 39) 福島久子「顕幽出入談（二）」『神霊界』61 号（大正 7 年 5 月 1 日号）, 1918 年, 21 頁。
- 40) 川村邦光『地獄めぐり』ちくま新書, 2000 年, 参照。
- 41) 吉永進一「大正期大本教の宗教的場——出口王仁三郎, 浅野和三郎, 宗教的遍歴者たち」『舞鶴工業高等専門学校紀要』45 号, 2010 年, 参照。
- 42) 福島久子「顕幽出入談（三）」『神霊界』62 号（大正 7 年 5 月 15 日号）, 1918 年, 32 頁。
- 43) 福島前掲「顕幽出入談（三）」, 33 頁。
- 44) ただし, 飯森自身は比較的短期間で大本への情熱を失ったとされ, 彼自身にひさの理解者としての意識があったかは疑問の余地がある。しかしここで重要なのは, あくまでひさの手記に現れる「飯森様」が果たした役割である。
- 45) 福島前掲「顕幽出入談（三）」, 36 頁。
- 46) 『東京朝日新聞』1920 年 7 月 1 日朝刊。
- 47) 宮地正人作成「宗教関係法令一覧」『日本近代思想大系 5 宗教と国家』岩波書店, 1988 年, 452 頁。
- 48) 「聴取書」『大本史料集成Ⅲ 事件篇』三一書房, 1985 年, 20 頁。
- 49) 『神霊界』大正 9 年 8 月 21 日号, 1920 年, 30-31 頁。

要 旨

本稿は、近代日本において「神の声を聴く」という営みがどのような宗教史的・思想的の可能性をもちえたのかを、大本を事例として検討するものである。

大正期大本の思想・実践は、異端的な神話的世界を語り出しながら、近代国家が排除した靈魂との直接的交流の道を開くものであった。しかしそれは、靈魂を統御するという志向性を、近代天皇制ないし靖国神社などと共有していた部分もあったのではないだろうか。鎮魂婦神法は、靈魂を発動させて、鎮静させ、序列化する試みといえるのだが、それは逆にいえば、鎮静化させ、序列化するための発動であり、高級霊／低級霊、立替立直／病氣治しのヒエラルキーを確認・創出するものでもあったのだ。

ただし、実践のレベルではそのプロセスには不確定領域が広がり、統御を逃れ出る靈魂の運動を可能にすることになる。出口王仁三郎や浅野和一郎の意図する秩序は越境する靈魂と過剰な欲望によって裏切られてしまうのだ。国家主義的神道の秩序世界を掘り崩す可能性を内包していたのは、じつは王仁三郎の思想・実践そのものではなく、人びとの野放図な欲望の法・外さではなかったか。そして、その欲望を賦活する仕掛けとして、鎮魂婦神法システムは再評価しうのではないだろうか。

近代日本に生きた多くの人びとは、おそらく天皇制国家を下支えする心性と、そこから逸脱しようとする欲望の双方を抱えていたのであり、鎮魂婦神法の思想と実践は、その両義的なありようを浮かび上がらせ、そこにはらまれる緊張関係を開示してみせるものだったといえることができる。こうして、鎮魂婦神法が靈魂をとらえ損ねる営みであったということにこそ、近代天皇制国家の論理へと還元されえない民衆宗教としての大正期大本の可能性を読み取ることができるのではないだろうか。

キーワード：民衆宗教、鎮魂婦神、大本、ナショナリズム、靈魂の統御

Summary

This essay reevaluates the significance of the technique of listening to divine speech in the history of religion in modern Japan, examining in particular the case of the Ōmoto sect.

The thought and practice of Ōmoto in the Taishō period opened the way to direct communication with the spirits, and their mythical worldview was considered to be heterodox by the modern nation. Yet their practice shared with the modern emperor system and Yasukuni shrine an orientation towards controlling and organizing the spirits. The Ōmoto spirit-listening technique chinkon-kishin invoked, appeased, and assigned a hierarchical ranking to the spirits; it invoked them in order to appease and assign the ranks of higher/lower and reconstructive/healing.

In actual practice, however, indeterminate factors limited this control and let the spirits escape. The order established by Deguchi Onisaburō and Asano Wasaburō was betrayed by uncontrollable spirits and surplus desire. It was the excessive desire of the believers, not Onisaburō's system, that had the potential to undermine the premise of the State Shinto. Chinkon-kishin should be reappraised as a system that activated the desire of the people against the desire of the nation.

This practice and theory illuminated the ambiguity of a popular desire that supported the emperor system and deviated from it at the same time, and thereby disclosed the unmitigated tension within the disposition of the people. This failure to capture the spirits illustrates the potential of Taishō period Ōmoto as a popular religion that could not be reduced to the logic of the emperor system.

Keywords: popular religion, chinkon-kishin, Ōmoto, nationalism, spirit control