九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

憑依と名乗り : あるいは民俗学における「自己」の問題

山, 泰幸
大阪大学文学部

https://doi.org/10.15017/2320129

出版情報：九州人類学会報. 25, pp.57-69, 1998-03-31. Kyushu Anthropological Association
バージョン：
権利関係：

憑依と名乗り
—あるいは民俗学における「自己」の問題—

山　　泰　幸

0．はじめに

「日本」あるいは「日本人」という、「自己」同一性の語りとしての民俗学。柳田民俗学と「日本」という「自己」との間の関係についての、こうした図式はいまでは見慣れたものとなっている。同様に、ローカルなアイデンティティ形成の営為としての民俗学、という図式もまた、地域の歴史や文化を示す記念碑の設立や文化財の指定あるいは史誌の編纂などに介在する民俗学者の存在に言及される形で、目新しいものではないはずである。

この小論で取り上げる伝説も、一見しただけでは、こうした図式通りの、あるローカルなアイデンティティ形成を果たした事例として処理されてしまうかもしれない。

福岡県糸島半島の伝説口碑を収めた『伝説の糸島』という伝説集がある。郷土愛に燃えた地元の新聞記者が自ら歩いて収集し昭和八年に刊行したものである。こうした民俗学的な行為はおそらく日本の各地で行われていたのであろう。この伝説集も、そうした大きな時代の流れのなかに生まれたものと位置づけられる。(1)

この『伝説の糸島』を底本として、言葉遣いの改変や新たに補足修正を行って、地元の糸島郡観光協会が昭和四十八年に『糸島伝説集』を刊行している。今度は、「ディスカバー・ジャパン」に象徴されるような「古きよき日本」の再発見という、高度経済成長期を経た、当時の全国的な流れに位置づけられるはずである。その後の昭和五十一年に数編を追加した改定版『糸島の伝説』を、同じく観光協会が刊行している。そして平成七年、糸島新聞社が再編集した『糸島伝説集』が最新版となっている(2)。こうした伝説集の編纂の過程を追うだけでも、民俗学的な作業というものが、ローカルなアイデンティティの形成に果たす役割を見てとることは容易であろう。

さて、これらの伝説集に一貫して収められている「岐志の高峰さま」または「浪々の父を尋ねて」と題された伝説がある。その概略は次のようなものである。

花掛神社に、高峰大明神と刻まれた石碑を囲む小さな祠がある。この石碑には壮絶な悲劇が秘められている。昔、北国加賀国に和泉監物という武士がいた。主君のため直訴したのが裏目にでて追放の身となり、妻子を残し放浪の旅に出た。それから三年の月日が流れ、和泉は広島にて若い武士と出会った。加賀に残してきた長男熊太郎である。別れた時は十七才だったが、立派な青年となっていた。思わぬ再会に互いに感慨無量、しばらく無言であったが、和泉は父の不在中に家も守らず母を残してきたことを咎め、帰国するよう熊太郎を突き放した。父を連れ帰るため三年間尋ね歩いた熊太郎は追いすがったが、和泉は振り切って立ち去った。こうした父と子のやり取りが、下関、小倉、博多と繰り返された。熊太郎は父の消息を追って、遂に岐志の浦に辿り着いた。丁度その時父が乗った唐津へ向かう船が出るところであった。熊太郎は波打ち際に走り寄り、帰国が叶わないならせめてお供させて欲しいと必死に父に懇願した。父は厳しく拒絶し、とうとう船は熊太郎を残して出てしまった。熊

太郎は無念のあまり、その場で武士らしく切腹して果てた。熊太郎の遺骸は浦の人たちに懇ろに葬られた。

高峰大明神という名の由来はよく分からないが、今でも十月十三日（ママ）の命日にはささやかな供養が営まれ、また日頃も石碑の前には線香の煙が漂っている。[3]

これは平成七年版の記述を物語の展開にできるだけ忠実に要約したものである[4]。

さて、これを見る限り、特色の無いありふれた伝説のようである。そこには、ただ高峰大明神と刻まれた石碑と、和泉熊太郎という若い武士が非業の死を迎えるまでの物語、そして毎年命日に供養が営まれていることが記されているだけである。

こうした、一見ありふれた伝説を前にして、現代の学問的状況に敏感な民俗学者であれば、おそらく次のような枠組みに回収してしまうのではないだろうか。ローカル・アイデンティティ形成の一環として、地域の歴史や文化を記録し称揚しているのであり、民俗学もこうした営みの担い手なのであると。

しかし、本稿では、近年頻繁に取り上げられる、こうした「自己」に関係づけられた民俗学という学問自体を、直接的に検討することが目的ではない。というのも、本稿が取り上げたいのは、昭和四十八年版の編集過程で抜け落ちてしまい平成七年版に至るまで加えられることのなかったある記述、すなわち昭和八年刊『伝説の糸島』の伝説の末尾に補足的に付け加えられている記述なのである。

かゝる悲壮の死を遂げた熊太郎の遺骸は、里人の情で懇ろに浦邊に葬られたが、其の後時経て熊太郎の霊が岐志の某家の主に憑いて、神秘的な幽界の事を語った不可思議極まる記録が『幽顕問答』とかいって久我の神官宮崎家に遺されてある。此の和泉熊太郎の霊を祀った高峯大神の祭典は毎年十月三日（ママ）に行われて、孝心深き不遇の勇士の英魂を里の人が慰めているのである[5]。

後に詳しく検討するが、この伝説は、近世末期の糸島半島の岐志の庄屋岡崎伝四郎の長男市次郎に和泉（または泉）熊太郎の霊が憑依して語った内容が物語化されたものである。この伝説の背景には「憑きもの」事件があったのだ。この憑きもの事件の顛末の詳細な記録が『幽顕問答抄』全三巻なのである[6]。

小論の目的は、近世末期の憑きもの事件の分析を通じて、憑きものをめぐる言説がいかなる性質の言説であり、また憑きものという観念が、それが用いられるコンテクストにおいて何を意味し、何を成し遂げてしまうのかを明らかにすることにある。その過程で、近年頻繁に取り上げられる図式とは別の観点から、民俗学における「自己」の問題についても検討することになるはずである。

1.「憑きもの」研究の再検討

近代日本の黎明期に、精神医学は民俗的社会における「狐憑き」と呼ばれる憑きものの一種に目を向けたとされる。この間の事情について、川村邦光は「狐憑きは馴染み深いものから珍奇なものへ、治療可能から治療不能へと変わり、民俗治療から精神医学の領域へと住みかを変えていく。こうして「狐憑き」はかつての狐憑きではなくなり、新たな異次元の病気、つまり「精神病」のひとつである

「憑依妄想」となる。」と述べている[7]。

文化人類学が、当該社会における「病気」のひとつのカテゴリーとして「憑依」を扱う場合に考慮されるのは、基本的には病気の当事者とその周囲の人々の解釈の仕方であり、民俗宗教的な呪術的治療者が介在していても、両者の間の解釈枠組の差異よりは、むしろ両者を含めた均質な解釈空間を描くことが一般的である。しかし、近代医学の浸透によって、ある意味でこうした平面的な社会を想定することは困難となる。ところが、近代医学が支配的な社会を対象にする場合でも、あたかも精神医学が関与していないかのような、一見すると「伝統的」な民俗宗教的文脈において「憑依」を捉えてしまいがちである。

I. M. ルイスが「シャーマニズムと憑依の研究において最も定着した伝統的方法のひとつは、それを異常なものとして扱い、精神錯乱者たちによって仕組まれ、そして彼らの利益のためにつくり出された特殊な文化装置とみなすもの」[8]と簡潔に述べているように、文化人類学の視点は精神医学的な視点を内面化してきたようなのだ。

異文化を理解する際に、われわれは不可避的にわれわれ自身が暗黙のうちに前提している「常識」に関係づけることになる。憑依は精神病と関係づけられることによって、はじめて人類学者の視野に入ることになる。それゆえ人類学者は憑依に関する精神医学的な「真偽」を問うか、さもなければそうした「真偽」を議論の地平から括り出して、憑依を社会学的な因果関係の文脈に回収することになる。

例えば、松岡悦子はこうした状況に文化人類学の立場から自覚的に取り組んでいる[9]。精神医学的な枠組みが支配的になると、当事者（及びやその周囲の人々）の解釈と、民俗宗教的治療者の解釈とに距離ができ、三者が互いに併存し交錯することになる。松岡は、これら精神医学的言説も含めた三者の言説を併記したうえで、さらにその外部から人類学的な解釈を行っている。少なくとも形式的には、精神医学的視点を人類学的視点から分離しているのである。こうした視点の転回を可能にしているのは、狐憑きあるいは憑きものが「霊的な観念」と関係づけられることによって何らかの意味を成しうるような文化的表象であるという事実なのである。霊的な観念に焦点を移すことで、病気というコンテキストにおいて眺められていた狐憑きをめぐる状況は、その相貌を変えてしまうのである。従って、まず確認しなくてはならないのは、憑きものとはいかなる性質の観念であるかである。

日本の憑きものをめぐる観念を、明確に理論化したものに小松和彦の議論がある[10]。小松は民俗語彙である「つき」や「もの」という概念を、レヴィ＝ストロースがポリネシアの「霊的な観念」である「マナ」に対して与えた「ゼロ記号」論を援用して検討している。小松は、日本の「もの」は日常的思考によって秩序づけられた意味体系の領域が侵犯されたときに用いられる概念であり、マナと同様にそれが「空虚な概念」であるために、民俗的コンテクストにおける「説明体系」として機能していることを指摘している。

この立論の鍵を握っているのは、マナが空虚な概念であるという論点にある。この論点を検討するうえで、キージングの研究が極めて示唆的である[11]。

キージングは「マナ再考」と題する論文において、現在では豊富に蓄積されたオセアニア地域の言語の文法的知識を基に、多数の辞書や民族誌からマナとその派生語の定義や用法を比較検討したうえで、二十世紀初頭以来の多くの人類学者が与えてきたマナの概念は、結局「ヨーロッパ人の概念」であり、「ヨーロッパ人の発明」であったと断言する。ここにオリエンタリズム批判と同様の文脈をみ

ることができる。

キージングは、マナの検討から、マナに言及する人類学者の視点に矛先を向けることになった。言説の対象が言説の主体によって創りだされるという、他者表象の図式を妥当とするなら、こうした事態はさほど珍しいことではない。しかし、マナについて突き詰めて議論すると、なぜその議論の内側から他者表象の図式が露呈してしまうのだろうか。

他者の表象について考える際に、言説の対象として他者を、言説の主体として自己を設定するのが、基本的な事実であろう。その際に重要な論点は、他者とは自己によって創りだされた表象であって、他者それ自体は該当する実体の存在しない「空虚な概念」とみなす点にある。そこに残されるのは、どこにも存在しない他者と、他者を表象することにおいて確立する自己なのである。表象された他者と、他者によって指示される対象との間に楔を打ち込むには、確かにこうした図式は効力を発揮する。

言説の対象であるマナがそもそも空虚な概念であるとすれば、マナをめぐる言説とは、それが人類学者による言説であろうが、当該社会における言説であろうが、基本的には自己の独白に他ならないことになる。

マナをめぐる言説は、「言説」というもの自体を浮き彫りにする。マナをめぐる言説が照準するのは、マナに言及する「自己」としての人類学者（知識人・西洋人）と、当該社会においてマナを用いる「自己」としての人々である。一般的な図式では、前者と後者がそれぞれが自己と他者とされる。だが、両者にマナを介在させると、その図式自体が一種の「神話」であることが露呈する。空虚な概念としてのマナを結節点として両者の非対称的な関係は、ともに「自己」としてパラレルな関係へと転換してしまうのである。

かくして憑きもの研究は、空虚な概念を結節点として、「病気」をめぐる問題系から「自己と他者」の問題系へと変貌することになる[12]。

2.「鬼神」をめぐる言説

日本近世社会における「空虚な概念」をめぐる言説を分析したものに、子安宣邦の一連の「鬼神」をめぐる言説、「鬼神論」についての研究がある[13]。言わば、子安はキージングがマナをめぐる言説の検討から結果的に到達した視点を逆手に取り、「鬼神」をめぐる言説の主体である近世儒家的知識人の認識的立場、社会的位置を解明する。

「鬼神論」とは、「鬼神とは何であるか」という問いを発する認識的立場、信仰や祭祀の対象である「鬼神」に言及しうるような認識的立場の成立が前提にされる。つまり、「鬼神」は「信仰」の対象から「知識」の対象へと分裂することで、自然哲学的あるいは経世論的に知識人の言説上に浮上する。それは知識人の独白の対象としての「鬼神」なのである。

だが、「鬼神」がいかに抽象的な概念で覆われていたとしても、それが「鬼神」である以上、信仰や祭祀という社会的コンテクストにおける「鬼神」に絡み取られることになる。近世の国学者平田篤胤の『鬼神新論』は、こうした事態をよく示している[14]。篤胤は儒家の古典テキストを自ら検討することで、「鬼神」の実有を主張する。つまり、「鬼神」をめぐる儒家の言説の背景に、「鬼神」を信仰し祭祀する社会の存在を読みとってしまうのである。それゆえ、平田国学の視点からする「鬼神」は、

儒家の言説上の「鬼神」と信仰対象としての「鬼神」の間にある断絶を解消してしまう。

「鬼神」をめぐる言説は、マナをめぐる言説と同様に二つの「自己」に照準している。一つは「鬼神」に言及する知識人としての「自己」であり、もう一つは「鬼神」を信仰し祭祀する社会という「自己」である。一般的な図式に従えば、前者が自己、後者が他者という非対称的な関係に置かれることになる。だが、マナをめぐる言説がそうであったように「鬼神」を結節点として常にパラレルな関係へと転換しうるのである。そこには「鬼神」を媒介することで成立する「対話」可能な空間が立ち現れることになる。

憑きもの事件の顚末を記した『幽顕問答抄』全三巻は、当時、糸島の老松神社の神官をしていた、平田篤胤の弟子である国学者宮崎大門（1805～1861）が、自ら憑きものとの間で交わした「問答」すなわち「対話」の内容を詳細に記録したものである[15]。

宮崎大門は、一ノ巻において「偖テ人霊魂（タマ）ノ人体ニ宿リシ事ハ唐土ニモ品々有リ其ノ由ハ師ノ翁ガ著セル鬼神新論ト云フ書ニ其證数々記サレタリ」と、平田篤胤の『鬼神新論』を意識してこの書を著したことを述べ、さらに「見（ケン）狭キ学者マタ偏屈ノ性質ノ人ハ世ニハ快異ハ無キ事ト定メタルニコソ笑シケレ」と、「鬼神」の実有を認めない学者たちに、この事件を以て突きつけようとしている。

小論の問題構成は、憑きもの事件を近世というコンテクストにおいて、憑きものをめぐる当該社会の人々と知識人との言説が交差する「対話」空間として捉えることにある。

以下の分析は、『幽顕問答抄』全三巻の記録に基づくものである。

3.「憑きもの」事件の舞台

天保十年（1839）年七月四日午後四時頃、岐志の庄屋岡崎伝四郎の長男市次郎に突然、「瘧（おこり）」の症状があらわれた。八月二十三日に至っては瀕死の状態となっていた。その間、医師の治療も神家仏家の修法祈念など種々尽くしたが、効き目は全くない。翌二十四日には市次郎は狂人のようになっており、宮崎大門が当家を訪れた時には、医師も含めて周囲の人々は、この異常な「瘧（おこり）」を「狐」の仕業ではないかとしていた。

大門は自分が来る以前の状況について聞きながら、官服を着て白羽の矢を二本携え、長剣を市次郎の弟信太郎に持たせて、市次郎に近づき寄り御祓い等を唱え加持の修法すると、御祓いや祝詞を唱えるにしたがい、自然に起き上がり、両手を膝の上に正した。この様子を見て大門は「カヽル大病人のカヽル形成ヲ為セル事故ニ全く怪物ノ所為ナリ」と思う。その後、種々の御祓いの文句を唱え、白羽の矢や長剣を用いたが、全く効果が見られない。

そこで大門は最後の手段として「引目ノ神法」を行う用意を整えた。そして、憑きものに向かい、「引目ノ神法」を用いれば「即死スルコト必定ナリ」と、その効果を告げたうえで、「然シ今一應ハ念ノ為メニ汝ガ心底ヲ聞カントスルナリ假令一命ハ終リテモ此家ノ一子ヲ殺ス意カハタ望ミノ事ヲ果サム為メカ」と、取り憑いた理由を問いただした。すると病人は威儀を正して、「御心中御疑惑ハ御尤事ナリトイヘドモ野チ怪物ノ類ニアラズ」と狐などの怪物の類ではないことを告げ、「某ハ元来加賀國ノ武士ニテ父ト共ニ此地ニ落来テ無念ノ事アリテ腹切割（カツサバキ）シ亡霊ナリ」と答えた。その後、数十箇条に及ぶ「問答」が大門の霊との間で繰り広げられることになる。

4.「問答」の構造

「問答」の焦点を考えるうえで重要なことを、大門は一ノ巻の初めにおいて述べている。

目ノ能ク物ヲ見耳ノ能ク聞ク是怪ニアラズヤ然レドモ世ニ怪ナルベキ怪トマタ怪中ノマタ怪アリ眞實ノ怪事アレバマタ虚偽ノ怪アリ虚偽ハ野チノ類ノ物ノマネヲシテナスアリ此虚實ハ何ノ上ニモ有ルコトナレバ能セズシテハ虚ニ迷フモアル事ナリ余ハ狐ヲ落スコトモ数度ニ及ベリ能ク其修法ヲナシテ知レリ是ヨリ後ニハ品々修スレドモ其例ノ法ニ乗ラザレバ能ク能ク例シ定メテ七八十箇条ヲ以テ例シタルコトハ此次々ニ記スヲ見テ知ルベシ

世の中には、疑わしい怪異と本当の怪異がある。その本当の怪異のなかでも「真実」の怪異と「虚偽」の怪異がある。そして「虚偽」の怪異というのは、「野チノ類」すなわち「狐などの類」が「真実」の怪異の真似をしているのだ、そう大門は言っているのである。だから「虚偽」に騙される場合もある。しかし、大門自身、何度も狐を落とした経験があり、いろいろな「修法」すなわち憑きもの落としの方法を試したが効果がなかったので、七八十箇条に及ぶ「問答」によって慎重に確認した結果、この事件が「真実」の怪異である、と言うのである。「虚偽」の怪異と「真実」の怪異との違いは、まずは「虚偽」の怪異の場合、定められた方法で処理されてしまうと言えそうである。

例えば、長谷部八郎は、神道の憑きもの落としについて興味深い報告をしている[16]。この報告は現代の埼玉県秩父地方のK神社の神官が、K神社伝来の「蟇目の法」（引目ノ神法）関係の資料をテキストに、みずから実践と意匠を重ねたうえ再構成したものという。この報告をもとに憑きもの落としのプロセスを単純化すると次のようになる。

1）病気の原因の判断、憑きものか否かを見極める、2）憑きものであれば、霊（狐などの動物霊）を特定する、ここまでは問答の過程で明らかになることが多い、3）退散するよう説得し、それに応じなければ、「蟇目の法」や「太刀の技」によって威嚇する、4）憑きものが退散を認めると、一転して態度を軟化させ、どこまで送るとか、土産物は何が欲しいかなどと尋ねる、5）最後に、三叉路や四つ辻など憑きものが要求する場所に送り返すか、竹筒などに封じ込める。

このプロセスは、大門の対処とほぼ重なっていることがわかる。しかし、両者には決定的な違いがある。この報告では、病気の原因として、霊を「祓う側」が特定して、その上で定められた方法によって処理している。そこに見られるのは「名付け」の論理である。

狐付きと見なせば、後は定められた方法によって事態を収拾することになる。一方、憑きもの事件では、問答の過程で、霊が「祓う側」からの「名付け」を拒否する。つまり「狐などの類」ではなく、人間の「死霊」であると主張しているのだ。「祓う側」は「名付け」によって、事態を収拾し、一方、「祓われる側」はそれに応じようとせず、言わば「名乗り」をあげることになる。逆に、「祓われる側」の「名乗り」を「祓う側」は何とか否定しようと次々と問いを発することになる。

大門に従えば、「名付け」によって対処できる怪異は「虚偽」、「名付け」によって対処できない怪異、すなわち「名乗り」こそが「真実」の怪異ということになるはずである。

「名付け」と「名乗り」をめぐる質疑応答は、ギンズブルグが示した「異端」と「正統」をめぐる

「異端審問」とほぼ同型の構造をしている。「異端」として「名付け」られた者がいかなる末路に至ったか言うまでもない。憑きもの落としと同様に定められた方法によって処理すなわち「処刑」されてしまったのである[17]。

後に見るように、この憑きもの事件は、いわば「異端」ではなく「正統」として認められた事例ということができるはずである。

5．鬼神とのダイアローグとしての「問答」

1）「問答」の幕開け

霊は「加賀國の武士の亡霊」であると述べた後、父を追いこの地までやって来たが、父は自分を残して肥前唐津に船に乗って行ってしまい、仕方なく切腹したことを告げた。ここまではほぼ伝説集通りである。そして、当時、この地には人家も無く、死骸はそのまま浜辺に埋まり、誰にも知られることなく、数百年の間無念の時を過ごしたと言う。

そこで大門は「其方何ナレバ當家ノミニ限リテ如此長ク祟リヲ為ス事ゾマタ他家ニモ祟リタルコトノ有リシヤ」と問うた。霊の答えから、他家にも病人を出したこと、また四年前、当家の祖父が突然大病になったのも、この度市次郎が瘧になったのも、その他「當家ニ是迄竝ナラヌ事ノ折々アリシハ吾ガ霊気ノ彼埋リシ地ヨリ来通ヒテナセシナリ」と自分の霊気の仕業であること、そして今回の発病の直接の原因は市次郎がそうとは知らずに「我ガ骨ノ上ヲ踏ミシ」ことにあると明らかにした。それに対し、大門が「何ノ為メニ左様ナル無法ヲナシテ多ク人ヲ悩マシムルゾ」と問うた。すると霊は「一ツノ願望有リ其事ヲ果サン為ナリ」と言う。この答えに対していよいよ、本格的な「問答」が開始されることになる。

2）「問答」の焦点

大門は、「其願望トハ何事ナルカマタ死シタル年ハ何歳ナリシカマタ姓名ハ何ト云ヒシゾ」と問うた。この問いに対し、霊の答えから、石碑を一台建立して欲しいこと、石碑を建立してもらえればすぐにこの家から退去し石碑の下に鎮まること、そして二十二歳の時、七月四日に死んだことが分かった。しかし、「姓名ノ一義ニ至テハ何分ニモ今更世ニ白地ニ明シガタシ」と、姓名だけは明かせないと拒否している。

大門と霊との「問答」は、この「姓名」を焦点として繰り広げられることになる。

大門は「姓名ヲ明ニ名乗ラズシテハ右ノ願ノ一義ハ平安ニ受合ヒ難シ姓モ名モ無キ者ニ敢テ其事ヲ為ス道ナシ姓名申サザレバ決シテ其望受合ガタシ」と、姓も名も無い者に石碑の建立する道理はない、と言う。それに対し「夫レ武士タル身ハ竊ニ故アリテ國ヲ退キテハ實ノ姓名ハ深ク包ムガ法ナリ」と、武士がひそかに理由があって国を出た以上は、本当の姓名は隠すのが定めであると答えた。そして、次のように述べた。姓名を名乗らなくては願いを受けないとは尤もではあるが、それではこれまで人を悩まし殺しもしたことは皆無駄になる。石塔を請け合ってくれれば、すぐに立ち退き、病人も回復し、当家の祟りも止む。祟りも止み病人も回復すれば、私が世に明かし難い姓名を明かさなくてもよいのではないか。言ってよいことであればこのように丁寧に尋ねてくれる以上包み隠すものか、それは「武士道ニハヅレバナリ」、と。

大門は「其段ノ申事ハ一應尤ナリサリナガラ其武士道ニハヅルヽト言ハヾ我マタ姓名ナキ者ニ石塔ノ一義ヲ受合テ造立スルコト是マタ神道ニハヅルヽナリ」と述べ、霊が武士道の立場を主張すると、大門は神道の立場から姓名を明かすことを要求する。

これに対し霊は次のように述べる。姓名を明かさなければ願いは叶わない。だからと言って名を偽るのも本意ではない。かと言って、実名を明らかにするのは道理でないばかりか、今更主君に仕えた姓名を私願のために明かさなくてはならない身は我ながら口惜しい。しかし明かさなければ願いは叶わず、叶わなければこれまで人を悩ましたことは無駄におわる。苦しい自問自答を繰り返し、再び、切腹してから数百年の間、いかに無念に過ごし願いを叶えるため祖父の大病や今回の市次郎の瘧などの祟りを起こしたかについて述べた後、「今吾ガ姓名ヲ明サズシテハ其事叶ハズ然シテハマタ人ヲ悩マシムル事ナルベシ人トシテ人ヲ悩マシムルハ偖々拙キ身ナリ」と涙を浮かべて暫くうつむいていたが、紙と硯を借り受けて静かに墨をすり「泉熊太郎」と記した。大門は註において、この時の気持ちを次のように記している。

野チ抔ノ武士ノ幽霊ノ偽（マネ）ヲセバカクハ請メズトモ我ハ何國ノ何ト云フ武士ナリ抔ト云可キ事ナリ然ルニ余ト吉富トノ請メ方ノ強カリシナレバコソ彼ノ姓名ハ明シタ、リ凡士ハ腹狭クシテ怪ハ悉ク不取然レド其怪ニ實アリ其實ヲ捨ツルハ凡愚ナリ

大門の考えはこうである。狐などが武士の霊のまねをしているのであれば、これほど責めなくとも、自分は何国の何という武士かすぐに答えるはずであるが、この霊は大門と吉富（介添えの医師）が厳しく責めたのでようやく姓名を明かしたのである。一般に、士は懐が狭く、怪異はすべて受入れない。しかし、この怪異には実がある。実を捨てるのは愚かである、と。

この時、大門は内心この霊が狐の類ではないと判断を下している。言わば、ここが「問答」の一つの山場であったのである。

3）「問答」の変容

さて、霊が泉熊太郎という名を紙に書いて明らかにした後、さらに大門は、武士であればもっと文字を知っているはずであるとして、国主の石高や家老の名あるいは郡名や村名を書くように要求する。これに対して、霊は再び武士道の立場を主張し、私願の為に姓名を明かすことは祖先に対しても主君に対しても無法であるけれど、私願を遂げなければ、世の人を悩ますことも自分の苦しみも止まないので姓名を記したのである、と述べた後に、霊は次のように言う。

カク彼方ノ問ノ茂キハ心中ニ御疑惑ノ有レバナリ尤ノ事ナリ天地ノ長間ハカヽル事ハ有ルモノナリ人而已ニアラズ山川ニ住ム物マタ大木大名ノ無情ダニ時有リテ人ヲ悩マスナリ御許ノ疑ノ解ケザル限リハ我ガ願ハ成就致シガタキ事ハ勿論ナリ然ラバ問ヒ給ヘ其國主ニカヽハラヌ事ハ何事ニテモ答フベシ

このような質問をするのは、大門が内心疑っているからであり、疑いが解けない限り願いは叶わな

いのであるから、主君に関係しない事であれば何でも答えよう、と言う。
大門は再び郡名を尋ねたが、答えたところで地名を知らなければ仕方がないのではないかと霊は拒否する。そこで、命日の年号を聞くと、霊は年号を答えれば君主や父のことが明らかになってしまうと再び拒否する。大門は強い口調で次のように述べた。

國主ノ名及年号マタ國内ノ事ヲ兎ト日ヒ角云テ記サザルコソ不審ナレ是非ニ記サシメン是非是非書クベシ

これに対し、霊は気色も打って変わって恐ろしい目つきになり、声高に席を正して、次のように述べた。

我ガ義ヲ失ヒ道理ヲ無クスル事ヲ書ケヨ記セヨト申サル上ハイカニカセン武士タル身ノ書クマジキヲ書キテ聊カノ私願ヲ達センヨリハ義ヲ全クシテ其隠シ包ム可キ事ヲ包ミテ右ノ弓矢ノ御法ニカカリテ烟トナラバナルベシイザ御弓矢ノ神法ヲ御行事有ルベシ

義や道理を失ってまで私願を遂げるぐらいなら、義を重んじて弓矢の法によって烟となって消えるほうがましであると言い切った。その場にいた四十数人の人々のうちに、霊の言葉が「筋立テ義アリテ其才ノ敏サ中々ニ凡ナラヌ」と思わない者はなかった。
そこで遂に大門はこの霊の主張、つまり、武士道の立場を認めてしまうのである。

武士タルモノノ大義ヲ失ヒテ私願ヲ遂ゲンヨリハ義ヲ全クシテ弓矢ノ神法ニモカヽリテムトハ武士タル者ノ言葉トモ思ハルヽ故ニサル忠言義心ヲ徒ニ捨ツルモマタ我ガ本意ナラズ然レバ武士ノ幽魂ナリトハ知ルル問其幽魂ノ道理ノ程ヲ数ケ條一々問フベシイザ答ヘ有ベシ

ここで「問答」は一つの段階を終えることになる。つまり、武士の死霊であることを一応認めるかたちをとってしまうのである。そのため「問答」は新たな展開を遂げることになる。「真実」かどうか、つまり武士の死霊であるのかを問うている点は基本的には変わらないのであるが、その問いの内容は、死霊であれば知悉しているはずの霊のあり方、つまり人間の死後の世界についての問いへと変化しているのである。この問いに論理的かつ明確に答えることが「真実」の霊である証拠とされることになる。だが、この問いの内容の変化は決定的である。人間の死後のあり方が問題である以上、霊の返答の内容の「真偽」を確認することは不可能となる。この後の「問答」は、霊の置かれている認識的立場のみが可能にする言説、言わば、「鬼神」自身による「鬼神論」となるのである。そして、「鬼神」自身による「鬼神論」こそ、国学者宮崎大門が最も知りたい内容となるのである。
この「鬼神」自身による「鬼神論」については、別稿にて検討にすることにする。以下、憑きもの事件について概略し、結びとしたい。

6.「憑きもの」事件の終結——結びにかえて

「問答」の過程で、霊が清浄な高い山を見ることを好むことが明らかになったので、大門は「高峰大神」と諡を与えた。霊はこれに深く感謝した。そして、土地を見つけお上の許可が降りるまで三年はかかるという条件つきで、石碑を建立する願いも大門が請け合い、最後に大門が御剣行事を行って、霊はようやく市次郎の身体を離れた。この時すでに八月二十五日の朝になっていた。

その後、市次郎は徐々に回復していったのであるが、九月十一日に起きた火事を機に市次郎は激しい頭痛に襲われ、翌十二日に大門が呼ばれ、再度の問答となった。その結果、霊は、神霊となった以上、一刻もはやく清浄な場所に移して欲しい旨を述べた。そこで、花掛神社の神官山本三河をよんで相談し、霊にひとまず清浄な白木の箱に移るよう提案し、霊も承諾した。そこで大工に御霊箱を造らせて、霊遷しの修法を行った。その後、再び霊が憑依することもなく、市次郎もすっかり回復することになる。

翌年天保十一（1840）年六月、花掛神社の裏手に、霊の要求通り命日である「七月四日」の文字が刻まれた石碑が建立され、御霊箱も収められた。以後、毎年七月四日の命日に祀られている。

以上が憑きもの事件の顚末である。霊は「御霊箱」という空虚な概念をブリコラージュしたかのような「空っぽの箱」に収められ、そして、この空虚な概念は石碑として形象化された。現在でも岐志の集落は、この石碑を祭祀の対象し、泉熊太郎の物語をその起源神話とするかなりの拘束力を有する祭祀集団として存続している。

物語が当該社会に支配的な言説を構成するためには、当該社会に存在する他の相関する言説群との意味論的なコンテクストにおいて妥当性を獲得しなくてはならない。しかし、泉熊太郎をめぐる物語が妥当性を獲得した場は、他の伝説や昔話といったフォークロア・テキストとの相関関係においてではなく「問答」であった。憑きもの落としの技術としての「問答」であれば、憑きものはたんに名付けられることによって処理される。それは、「自然」を「秩序」に変えることで成立した「文化」が必然的に抱え込むことになった「秩序の乱れ」を、再び「文化」に回収するだけのことである。文化人類学が「災因論」という名のもとに、明らかにしてきた事態も、基本的には、こうしたある意味で予定調和的な均質な解釈空間としての社会を前提にしている。

災因論に関して文化人類学が主張してきたのは、二つの「説明」の差異、つまり空虚な概念用いることで事後遡及的に「不幸」の原因を構成する災因論的「説明」と、われわれの因果関係に基づく「説明」との差異であった。だが、これら二つの「説明」の差異は形式上の問題であって、実質的には「秩序の乱れ」を既存の解釈枠組に回収している点ではほとんど違いはない。言わばどちらも名付けの論理に基づいている。むしろ、注目すべきなのは、「名付け」と「名乗り」の間の差異なのである。というのも、「問答」において名乗りを認められた瞬間、空虚な概念をめぐる物語の圏域として、新たに一つの「社会」を構成してしまうからなのである。言わば、それは「想像の共同体」である[18]。全く想像上の存在である泉熊太郎をめぐる物語に包み込まれることで成立する共同体なのである。

原初的な村落共同体も含めて、共同体というものがそもそも「想像されたもの」であるならば、「問答」によって語りだされた物語の圏域としての社会を想像の共同体とするのも、あながち的はずれではないはずである。

アンダーソンの言う想像の共同体は、空虚な概念に想像された自己像を投げ込むことで成立する。

従って、空虚な概念をめぐる言説は自己言及的な言説となる。民俗学という学問自体に関係づけられた自己についての図式も、基本的にこうした事態を指している。

一方、泉熊太郎をめぐる物語は、同様に空虚な概念をめぐる言説でありながら、そこに投げ込まれているのは、共同体にとっての異人すなわち他者像なのである。他者をめぐる言説の圏域として共同体は自己を確立しているのである。他者の表象という点においては、オリエンタリズム批判の図式とほぼ同様である。

空虚な概念に自己を投影するか、それとも他者を投影するか。だが、泉熊太郎をめぐる物語は、こうした近年の自己同一性の言説とも、他者表象の図式とも微妙にズレた位置にあると思われる。というのも、泉熊太郎をめぐる物語の場合、表象されたものが指示する対象が、つまり「呼びかけ」たところでそれに応じる対象が、経験世界にはそもそも存在していないのである。言い換えれば、空虚な概念自体を「霊的な観念」として表象することで、自己や他者などを直接持ち出すことなく、自己が確立されてしまうのである。だが、そればかりではない。この場合、言説の主体が二重化されているのである。近年の図式であれば、言説の対象が自己であろうが他者であろうが、言説の主体が自己である点にかわりはない。この場合は、言説の主体は自己としての共同体なのか、それとも憑依した霊すなわち空虚な概念なのだろうか。霊の意識を共同体の無意識の現れと捉えるならば、主体の二重化は単に見かけの問題にすぎない。だが、その場合、語られた物語はその圏域として新たに共同体を構成することが可能なのであろうか。おそらく、それは既存の自己同一性の語りをたんに語り直しているのにすぎないと思われる。霊の意識と共同体の無意識とは、やはり微妙にズレがある。この「ズレ」こそが「名乗り」という卓越した自己創出の行為を可能にしていると思われる[19]。この問題の検討は筆者自身の今後の大きな課題である。

ここで確認しておくべきことは、自己と他者をめぐる近年の図式と、霊的な観念をめぐる物語とは、空虚な概念に対して成された、アイデンティティ形成の二つの異なる戦略であった、ということである。

しかし、こうした形でのアイデンティティ形成も、やがて困難な時代が訪れることになる。精神医学的言説が近代メディアと相乗的に支配的になっていくにつれて、それを可能にした「憑きもの」が「精神病」と見なされ特権メディア（霊的媒介）の位置を退くことになる。もはや、「霊的な観念」をめぐる物語は人々のリアリティを構成する力を失うことになる。その時代こそ、すなわち「近代」なのである。

註

（1）鷹野五郎『伝説の糸島』糸島新聞社（1933）

（2）糸島伝説集編集委員会『糸島伝説集』糸島郡観光協会（1973）、糸島郡観光協会・糸島伝説集編集委員会編『糸島の伝説』西日本新聞社（1976）、『糸島伝説集』糸島新聞社（1995）。

（3）『糸島伝説集』糸島新聞社（1995）（pp109～112）。

（4）テキストの要約化における弊害については、小松和彦「悪霊祓いの儀礼、悪霊の物語」『悪霊論』青土社（1989）が論じている。

（5）前掲（1）（pp312）

(6)『幽顕問答抄』については、由比章祐「宮崎大門『幽顕問答抄』」『福岡地方史研究』第29号(1991)、伊藤篤『福岡の怨霊伝説』海鳥社(1997)、近藤典二「幕末筑前の平田派国学」『福岡県史通史編福岡藩文化(上)』(1993)を参照。なお、小論では由比章祐氏所蔵の『幽顕問答抄』(富永文書写し)を使用した。資料を提供して下さった福岡在住の由比先生、伊藤篤先生に感謝します。

(7) 川村邦光『幻視する近代空間』青弓社(1989)(p9)。

(8) I. M. ルイス『エクスタシーの人類学』(平沼孝之訳)法政大学出版局(1985)(p238)。

(9) 松岡悦子「キツネつきをめぐる解釈」波平恵美子編『病むことの文化』海鳴社(1990)。

(10) 小松和彦「『憑きもの』と民俗社会」『憑霊信仰論』講談社学術文庫(1994[1982])

(11) Roger M. Keesing "RETHINKING MANA"
; *JOURNAL OF ANTHROPOLOGICAL RESAERCH* VOL40. NUMBER 1 (1984).

(12) 例えば、波平恵美子はすでに「文化人類学や日本民俗学の領域では、長い間それとは気づかれないままに、「自己と他者」という問題についての、当該社会の人々の認識の違いを研究対象としてきていた。それは、文化人類学では 'spirit possession' といわれ、日本民俗学では「憑きもの」と呼ばれるテーマである。」と述べている。波平恵美子「臓器移植における『自己と他者』」池上哲司・永井均・斎藤慶典・品川哲彦編『自己と他者』(叢書《エチカ》第3巻)』昭和堂(1994)(p224)。

(13) 例えば、子安宣邦「『鬼神』のデイスクール」『鬼神論』福武書店(1992)を上げておこう。以下の「鬼神」をめぐる言説に関する論点は基本的に子安に基づく。

(14) 子安の論考前掲(13)に平田篤胤の「鬼神論」の視点が簡潔に整理されている。さらに詳しくは「神とカミの注釈——国学的な神言説の成立」及び「平田国学の神学的再構成」共に子安宣邦『「宣長問題」とは何か』青土社(1995)に所収を参照。

(15) 前掲(6)参照。宮崎大門は文化二年(1805)年生まれ。文政十年(1827)年、当時紀州藩にいた本居大平に入門し国学を修める。当時二十三歳の大門は大平の思想を受け、『道の玉はぶき』を著し平田篤胤批判を行う。だが、大平没後、天保六年(1835)、三十一歳の時に江戸に上り、平田篤胤に入門。篤胤の『霊の真柱』や『古史伝』の幽冥観や『仙境異聞』の影響を受け、入門四年後の天保十年(1839)八月に『幽顕問答抄』を著す。その後、『幽顕問答抄』は秘蔵されていたが、安政四年(1857)年に、大門の息子元胤が江戸に遊学の際に平田篤胤に届けたことが、安政六年二月の元胤の序文に記されている。序文によれば、銕胤は息子の延胤にもこれを読ませ、篤胤の『仙境異聞』の付録にしたいとして元胤に『幽顕問答抄』清書させたという。なお、各地に写本が残っており、福岡県立図書館、成城大学に写本が所蔵されていることを付記しておく。

(16) 長谷部八郎「神道の憑きもの落とし——『蟇目の法』をモチーフとして——」小松和彦編『憑霊信仰　民衆宗教史叢書30』雄山閣(1992)。

(17) C. ギンズブルグ『チーズとうじ虫——16世紀の一粉挽屋の世界像』(杉山光信訳)みすず書房(1984)を参照。大門と霊との「問答」を考察するにあたり、ギンズブルグが分析した「異端審問」の構造が極めて示唆に富んでいる。特に、小論では取り上げなかった、「鬼神」自身による「鬼神論」の部分は、霊自身の「あの世観(世界観)」が述べられている点で興味深い。この霊によるあの世観が、当時の岐志の人々が暗黙のうちに前提にしている「あの世観」といかなる関係にあるの

か、また大門自身の「あの世観」あるいは平田国学の「あの世観」との関係はどうなっているのかについては、別の機会に詳しく検討する予定である。

(18) ベネディクト・アンダーソン『増補　想像の共同体』(白石さや・白石隆訳) NTT出版 (1997) を参照。アンダーソンはナショナリズムの文化的根源について考察するのあたり、「無名戦士の墓と碑」について触れ、「あらゆる宿命のきわみとしての死」についての考察から始めている。「問答」の焦点もまた、霊が「死霊」であり、墓あるいは石碑を建立して祀る点に求められていた。だが、アンダーソンの枠組みが基本的には、国民国家という共同体の「自己」をめぐる物語に照準しているのに対し、小論の事例では、泉熊太郎という個人の「自己」をめぐる物語すなわちライフ・ヒストリーが創造されている。「共同体」の物語と「個人」の物語の差異は、前者による記念碑が「無名」であることに特徴があるのに対し、後者は「個名」を持ってはじめて可能となっている。だが、後者の物語は共同体にとっての「他者」について物語という体裁をとることによって、共同体は「自己」を構成することになる。これは、おそらくアイデンティティ形成の仕方の戦略の違いと考えられる。

(19) 名付けと名乗りをめぐる議論については、内堀基光「民族論メモランダム」田辺繁治編『人類学的認識の冒険』同文館 (1989) を参照。内堀の議論は「民族」や「国家」といった、大きな「自己」の問題が一応の主題であるが、ここで取り上げたような、小さな共同体ばかりでなく、「憑依」と「自己」の関係についても全く妥当する議論を展開している。おそらく、民俗学における「自己」の問題は、大きな既存の図式に適合するかたちで性急に民俗学という学問自体を批判し葬ることにあるのではなく、むしろ民俗学が対象とする社会を通して、そこから「自己」をめぐる「からくり」を解明することにあると思われる。