

憑霊と幻覚のあいだ

—— シャーマニズムと精神医学 ——

高見寛孝*

要約 神や死霊あるいは動物霊などの霊的存在と人間との交流が憑霊である。夢や存在しないはずの姿を見たり、声を聴いたりすることもまた憑霊現象のひとつで、シャーマニズムでは憑霊に何らかの意味があるものとして、霊的存在との接触を試みる。一方、科学としての精神医学は霊的存在を認めず、憑霊を身体的障害によって生じる幻覚と捉え、個人を社会から切り離して治療しようとする。しかし昨今では、ホリスティック医学に代表されるように、医学側も霊的存在（精神文化）に関心を寄せ、シャーマニズム研究に接近しつつある。

キーワード：憑霊現象・シャーマン・ホリスティック医学・社会性

一 はじめに

憑霊とは、霊的存在が人間の身体に侵入したり接触したり、あるいは外部から何らかの影響を与えたとする信仰を指す。憑霊状態の者は人格が霊格に替わり、霊的存在として言動する。あるいは霊的存在の姿が見えたり、声が聞こえたりすることもあり、原因不明の心身不調に陥ることが多い^①。

宗教人類学や日本民俗学では、こうした憑霊信仰をシャーマニズム論の視座から研究している。その際問題となるのが、霊があの世界とこの世を去来しているとする信仰であり、そして霊と人間が直接交流で

きるとする信仰である。もちろん、特定の個人だけではなく、社会全体がこうしたことを信じていなければ憑霊現象が表出することはない^②。

このような憑霊信仰研究に対して、霊の存在そのものを否定し、異常な感覚体験を個人的身体問題に属する幻覚として捉える立場がある。幻覚とは「知覚として体験されるが、当該対象が実在しない心的現象」^③のことで、周りの人々には見えない物が見える幻視や、他の人々には聞こえない声や音が聞こえる幻聴などを指す。精神医学では、幻視の主な原因を脳機能全体の変化と局在病巣に求めており、同

二〇二〇年二月三〇日受付

* 江戸川大学 現代社会学科非常勤講師 日本民俗学

じように幻聴に対しても「いわゆる側頭葉てんかんあるいは種々の脳器質障害におけるてんかん発作（聴覚発作、幻聴発作）」として現れるほか、分裂病の初期症状としてみられることもある。」と説明されている。幻視にしろ幻聴にしろ、医学的治療の対象である個人的疾患と見なされているわけであるが、その背景には人間の精神活動によって生み出された文化としての霊的存在を真向から否定する考え方があるのであろう。

例えば、脳科学者の澤口俊之は「心も意識も、あるいは自我や人格も、脳の活動」なのであるから、「死後には意識それ自体は存在しないし、霊も実在しない。」と明確に断言している。もちろん現段階において、我々は霊魂の存在を科学的に証明できているわけではないのだが、科学の名のもとに「霊魂を信じる文化」までも否定する者がいる。祈禱性精神病の名付親として著名な森田正馬もそのひとりで、「その本人が別に著しき神経精神病性の人格でなくとも、その本人が無教育で、周囲の社会に暗示された憑依の迷信と、これを誘発する祈禱者がありさえすれば、これらの精神異常が起こるようになるものがある。」と、憑霊を無教育者に発症する精神異常と決めつけ、その文化的価値を認めようとはしない。

しかし最近では、精神医学者の中にも脳などの肉体部分だけでなく、精神も含めた人間全体を視野に入れた治療の必要性を説く者が増えつつある。ホリスティック医学の推進者帯津良一である。帯津は「私が目指しているホリスティック医学は、人間を丸ごと見る医学です。生老病死丸ごと、死後の世界までも視野に入れた医学です。」と宣言しているのであるから、魂の存在を否定する脳科学者や魂の文化を軽視する医学者の見解とは大きく隔たっている。帯津の研究でさらに筆者が注視しているのは、シャーマニズムの中にホリスティック医学の萌芽を認めようとしている点にある。人間の病気は身体部分のみの治療によって回復するとする伝統的西欧人間観から脱却し、人間を

形成する「体・心・気・霊性」のバランスの調和によって健康が維持されるとするホリスティック医学の視座を我々に提供してくれている。

ホリスティック医学の視座から見れば、幻覚を脳機能の障害によって生じる「精神病」や「狂気」として社会から隔離するのではなく、憑霊現象のひとつとして捉えることができるのではなからうか。幻覚は神仏あるいは死霊や動物霊との交流回路であり、他界観や神観念などの基層文化がそこに表出されるものと思われる。このような視座はすでに精神病理学者の小田晋¹³によって提唱されているのだが、日本民俗学からの歩み寄りは見られない。

「憑依現象」を執筆した精神医学者の平山征実もまた、霊的存在に憑かれた者を「病人扱いする精神医学の立場を絶対視することには慎重でなければならない。」と自戒の念を述べるとともに、「経過の分析や宗教学、文化人類学、神学などを専攻する人々との学際的研究が必要がある。」と多角的視座からの研究の重要性を訴えているのだが、ここに「日本民俗学」の名前がないのはどうしたことなのであろうか。ひとえに日本民俗学者の怠慢であり、平山の責任ではあるまい。

もちろん我々日本民俗学者が憑霊現象を医学的に解明できるわけではない。我々は憑霊信仰の存在基盤である社会的状況や付随して現れる諸観念を研究することで、憑霊現象の現代的意味を明らかにするのである。なぜならば、憑霊は現代社会の中に失われているわけではないからである。未曾有の大惨事となった東日本大震災でも、多くの憑霊現象が語られている。まずはその事例から分析を始めよう。

二 東日本大震災と憑霊現象

震災直後に被災地を訪れ、家族を亡くした人々から体験談を聞き書

きした宇田川敬介のルポルターージュの中から、ふたつの話を紹介しよう。社会性を問うのが趣旨であるから、複数の人間による体験談を取り上げる。また、原文は長いので、適宜省略する。

事例一 岩手県の仮設住宅で起きた霊との遭遇

仮設住宅で死亡した人たちの遺品を一時的に保管する倉庫の中から、誰かが食事をしているような音が聞こえてきたり、誰もいないはずなのに人の気配を感じることから、神主にお祓いしてもらった。そうしたところ、倉庫での不可思議は鎮まった。しかし今度は、亡くなった老婆が暮らしていた仮設住宅から呻き声や泣き声が聞こえてくるようになった。誰も住んでいないはずであるが、役場の職員は「思いあたることもあって」、老婆を担当していたヘルパーの女性とその仮設住宅へ行ってみた。

お婆さんが住んでいた部屋の前に立つと、確かに誰かの声が聞こえてくる。ヘルパーはガラガラと戸を開けると、「お婆ちゃん、どうしたの」と、お婆さんが生きている時のように声を掛けた。驚いたことに、部屋の中に亡くなった老婆が座っているのが見えた。ヘルパーと老婆との会話が続く。老婆は孫の作ってくれた膝掛がないのだと訴える。ヘルパーが「わかった、明日持ってきてあげるからね。お婆ちゃん、ここに持ってきたらいい？」と尋ねると、老婆は「他の荷物と一緒にしてくれないかなあ」と言う。ヘルパーが約束すると、老婆の姿は見えなくなってしまう。

翌日、職員がもう一度その部屋を訪れ、室内を探してみた。すると、老婆の言っていた膝掛が押入の中に取り残されたままになっていた。老婆の願い通りに膝掛を他の遺品と一緒に保管するようにしたところ、老婆がふたたび現れることはなくなった¹⁵。

事例二 岩手県で遭遇した自分の身体を探す幽霊

これも岩手県で採集された記録である。消防団の人たちが行方不明者を捜索している時のこと。夕方近くに子供を連れて瓦礫の中を歩く女性を発見した。三人の隊員が危険を知らせるために近づいて行くと、女性は「ないんです」と答える。別の隊員が「なにがないんですか、一緒に探しますよ」と言うと、「それが、私も娘も無事なんです、身体がないんです」との返事である。そう言い残すと、ふたりの姿は消えてしまった。その後、現場近くの瓦礫に埋まった車の中から母と子供の溺死体が見つかった。丁重に供養してからは、この親子の目撃情報はあまり聞かれなくなったが、それでも時折耳にすることがある¹⁶。

事例一で注目されるのは、まず第一に神主にお祓いしてもらっていること。人々は不思議な現象が霊の仕業だとわかっていた。つまりは、霊の存在を信じているからこそ、不思議な現象が起きたのである。さらには、神主が霊を鎮める力を持つと信じていたからこそ、その後倉庫での怪異は起こらなくなったのである。

そして第二番目に、職員とヘルパーのふたりが同時に老婆の声を聞き、姿を見ていること。老婆はすでに死亡しているのであるから、物理的に存在するはずはない。精神医学的には、死者の声を聞くのは幻聴であり、その姿を見るのは幻視ということになる。強度の疲労や緊張などのストレスによって感覚器官が麻痺する肉体的異常によって生じるとされている幻覚であるから、幽霊が居るかもしれないという不安から、このふたりが幻視・幻聴を体験したとも考えられる。しかしながら、ふたりは別人格であり、脳も感覚器官も別である。同じ内容の話聞き、同じ格好をした老婆の姿を見ることの説明がつかない。

そして第三番目の注目点として、老婆が遺品の中に膝掛が含まれていないと訴えていた通りに、膝掛は元の部屋の中から見つかっている

こと。幻聴の内容と事実とが一致している。このことを精神医学ではどのように説明するのであろうか。もちろん、現在の日本民俗学や宗教学人類学でも説明不可能である。ひとつ気になる点は、職員が「思いあたることもあって」と語っている。思い当たる内容については記録されていないのだが、もしかしたら膝掛が部屋に残されていることを薄々知っていたのかも知れない。

事例二でも、複数の人間が同時に幽霊に出会っている。事例一とは違い、当初は生きている人間だと認識していたのであるから、極度の緊張や恐怖のために脳機能が障害を起こしていたとは考えられない。では、なぜ大勢の人たちが同時に同じ幽霊を目にすることとなったのであろうか。幻覚理論では説明できない。

さらに、三人の隊員が死者であるはずの女性と会話を交わしている。この時もまだ死者だとはわかっていないのであるから、単なる幻覚ではない。女性が「私も娘も無事なんです、身体がないんです」と語ったことに対して、ひとりの隊員が「自分が死んだことを認めたくないんだ。何か思い残したことがあったのであろう。それに、娘と一緒に亡くしてしまったことを後悔しているのだらう」と解釈している。おそらくその通りであろう。肉体を離脱した靈魂が、もう一度元の身体に戻ることによって蘇生する話は『日本霊異記』や『今昔物語』に収録されている。この女性も自分の身体を探し出して、娘と一緒に生き返ろうとした。千年以上も伝承され続けている日本人の靈魂観を示す貴重な記録である。

その後発見された母子の溺死体を丁寧に供養したとあることから、ふたりの遺体は荼毘に付された。肉体が消滅しているのであるから、元の親子として蘇生することは不可能である。そのことを諦め切れない女性の思いが、「ごくまれに目撃談を聞くことがあります」という結果になっているものと思われる。

このふたつの事例は、いずれも岩手県が舞台である。宇田川は宮城

県において採録した話も報告しているのだが、次に取り上げる『遠野物語』の事例と対比するために、敢えて岩手県の事例を取り上げた。柳田國男の代表的著作『遠野物語』は、岩手県遠野市に生まれた佐々木喜善（明治十九年／昭和八年）の聞き伝えた話を柳田がまとめたものである。昔話や伝説なども含まれているが、刊行された明治四三年当時の出来事を語る話も多く、総じて「遠野民俗誌」としての性格を持つ。拾遺部分も併せて全四一八話の中から、霊的存在の姿を見たり、その声を聞いたりする代表的話をいくつか取り上げ、百年の時を隔てて同じ岩手県に現れた憑霊現象と対比してみよう。原文が長い場合には、適宜要約する。使用するテキストは角川文庫版（一九七九年、改版二二版）である。

事例三 オマクという現象 拾遺一六〇話（原文のまま）

生者や死者の思いが凝って出て歩く姿が、幻になって人の目に見えるのをこの地方でオマクといっている。佐々木君の幼少の頃、土淵村の光岸寺という寺が火災に遭った。宇山口の慶次郎大工が棟梁となつて、その新築工事を進めていた時のことである。ある日四、五十人の大工たちが昼休みをしていると、そこへ十六、七の美しい娘が潜り戸を開けてはいって来た。その姿は居合わせた皆の目にはつきり見えた。この時慶次郎は、今のは、俺の隣の家の小松だが、傷寒で苦しんでいてここへ来るはずはないが、それではどうとう死ぬのかと言つた。はたしてこの娘はその翌日に死んだという。その場に居合わせて娘の姿を見た一人、古屋敷徳平という人の話である。

事例四 故郷へ飛んで帰った生霊 拾遺一五四話

主人公仁太郎は、気絶している間に故郷へ飛んで帰った経験をした。飛んで帰ったのはもちろん彼の生霊である。小川で足を洗っている妻と嫂を見て、そのまま家の中に飛び込んで囲炉裏の横座に坐る

と、母親が笑いながら仁太郎のことを見ていた。東京の兵營に戻った後に正気を取り戻した。

仁太郎は、氣絶している間に東京と岩手の間を飛んで往復したことについて、「これがオマクというところではないかと思ひ」、家に手紙を書いて送った。すると、その手紙と行き違いに実家からも手紙が届いた。その手紙によれば、妻と嫂が小川で足を洗っている時に仁太郎が飛んで来たのを見たこと、および母親が囲炉裏に居る時に仁太郎がやって来て横座に坐り、すぐに姿が見えなくなってしまったことが書かれていた。

事例五 津波で死んだ妻の霊に遭った話 第九九話

今度は生霊ではなくて、死霊に遭遇した話である。主人公は北川福二。福二の妻は明治二年六月十五日に発生した地震による津波に巻き込まれて死んでしまった。一年程過ぎた初夏の夜、福二が外便所に行く途中、男女二人連れに出会う。よく見ると、女は死んだ妻であった。そして連れの方は、やはり津波で死んだ村の男であった。妻は「今はこの人と夫婦になりてあり」と告げる。

事例六 奥山から里の叫び声を聞いた話 第十話および第十一話

菊池弥之助という老人が山の奥深くで小屋掛けして寝ていると、「深夜に遠き処にてきやーといふ女の叫び声」が聞こえてきた。翌日里へ下りると「その同じ夜、時も同じ刻限に、自分の妹なる女」が殺されていたことがわかった。弥之助が奥山で聞いた「きやーといふ女の叫び声」は、実は妹が殺される時に発したものであった。

妹を殺したのは、妹の実際の息子孫四郎であった。母親の酷い嫁いじめに耐え兼ねた孫四郎が、大きな草刈鎌で母親を切り付けたのである。「その時に母は深山の奥にて弥之助が聞き付けしやうなる叫び声を立てたり」と記録されている。奥山と里との距離がどれほど離れて

いたのか記されてはいないが、人の叫び声が届くはずもなかったと想像できる。

事例三は佐々木喜善が幼少の時だから、明治二五年頃のことであった。『遠野物語』が世に出るわずか二〇年前の話であり、まさに現在の出来事として語られている。大勢の土工たちが居る所に、若い娘がやって来る。棟梁の隣家の娘で、重い病のために臥していることを知っていた棟梁は、その姿が実体ではなく「オマク」だとわかった。それで「どうとう死ぬのか」と言ったのである。

オマクは「生者や死者の思ひ」とあって、靈魂だとはされていない。だとすれば、オマクは人格性のないマナの存在だということになる。しかし、類話として記録されている八六・八七・八八では、オマクとなった人物が知人と会話をしている。会話ができるということになれば、オマクは人格的存在としてのアニマ（靈魂）ということになるのだが、はたしてどちらであろうか。

事例六に対して吉本隆明は、弥之助が妹の叫び声を聞いたのは「ふつうの村民の入眠幻覚にすぎない」と決めつけている。妹が息子夫婦と仲の悪いことを知っていたがために、入眠幻覚として「山奥で妹の殺される叫び声を聞いたのであろう。その時刻がほんとうに妹が息子から殺される時刻と一致したということにはさしたる重要な意味はない。」¹⁸といっているのである。入眠幻覚というのは「寝入りばなに、外界の現実との接触性を保持していて、まだ目覚めているとの自覚を保っている時に体験される夢に似た鮮明な視覚性、聴覚性、身体感覚性などの幻覚」¹⁹のこととされている。要するに吉本は、弥之助が常日頃心配していた妹家族のことについて「もしや」という不安を抱いていたがために、寝惚け状態の時にその「もしや」が幻聴という現象となって現れたと見なしているのである。もちろん吉本の解釈を否定することはできない。だが、弥之助が叫び声を聞いた時刻と実際に妹が叫び声を上げた時刻とが一致していたことについて「さしたる重要な意味は

「一致」としていることについては異議を申し立てざるを得ない。この「一致」こそ我々にとつては重要なのである。なぜなら弥之助の霊魂と妹の霊魂とが交流していたことを人々は信じていたからこそ、こうした話が語り伝えられているからである。霊魂と霊魂との交流である憑霊現象の中に、我々は日本人の他界観や霊魂観を探り出すことができる。「さしたる重要な意味はない」と切り捨ててしまうことなどできない。

事例五の福二の体験談についても、吉本は入眠幻覚として片付けてしまふであろう。だがこの話にしても、福二がああ世とこの世との境界領域に入り込んだことよつて亡き妻の死霊と交流したのである。これもまた憑霊現象のひとつとして理解することができよう。

事例四では、仁太郎の生霊が経験した内容と、妻・嫂そして母親の三人が経験したことがピッタリと一致している。精神医学では説明不能である。日露戦争頃であるから、『遠野物語』誕生の五年前で、まさに「今」を語る話であった。

この事例に対して、吉本は嗜眠状態としている。嗜眠状態というのは「傾眠より重く昏睡や昏眠より軽い軽度の意識混濁で、傾眠と同様に睡眠様の現象が前景に立つ、ごく普通にみられる意識障害の形」と説明されているように、先の入眠幻覚より程度の重い意識障害の中で生じた幻覚だと考えているようである。それがゆえに仁太郎の姿を母親たちが見たかどうかということは「重要ではない」としている。母親たちは覚醒時の経験であるから、嗜眠状態との説明を用いることができないからである。しかしながら、仁太郎が家族と再会したと同様、家族が仁太郎の姿を確認できたことは重要視せねばならない。吉本の立場では、事例三のような現象を解明することなどできないであろうし、ましてや現在にも傳承されている事例一や事例二なども分析不可能となつてしまふであろう。

三 憑霊から幻覚へ

対象物が存在しないにも関わらず、何かが見えたり、何者かの声が聞こえたり、あるいは別人格となつて語りだす憑霊現象は古代資料にも多く見いだされる。このような異常現象は神などの影響であつたり、霊的存在が人間に乗り移つたものであると信じられてきた。ところが、西洋医学が導入された近代においては、身体に原因のある幻覚²¹病気だと見なされるようになる。

精神医学者の小田晋によれば、こうした憑霊から幻覚への転換を促す下地は江戸時代にはすでに用意されていた。その下地があつたために、「明治以後、病脳、神経病というヨーロッパ的狂気観が受け入れられる。」こととなつた。しかも小田によれば、人間の身体に生じる異常現象の「大部分が、とりわけ物理化学的方法によつては立証不能」なのだといふ。つまり、現在でも人間の身体に現れる原因不明の異常現象を、すべて物理的原因による幻覚だと決めてしまふことはできないのである。

憑霊現象の科学的解明は、大脳生理学や精神病理学、あるいは心理学などの学際的研究の成果を待つしかない。ここでは、憑霊を幻覚と見なすようになる下地が何であつたのか、歴史資料を用いながら検討する。憑霊を身体異常と見なす以前、好ましい憑霊と好ましくない憑霊とに区別する価値観がすでに生まれていたことを確認しておこう。

事例七 宝亀十一年十二月十四日太政官符「兩京巫覡禁断事」²²

宝亀十一年（七八〇）頃、都内で巫覡が活動し、「禍福」についてあれこれと説いている。庶民はその「妖言」を信じ、「淫祀」や「厭咒」も多く見られる。こうしたことが「淳風」を損じる結果となつているので、今後は一切禁じる。もし巫覡の行う「術」を信じる者があ

れば、遠国へ追放するという内容である。巫覡の説く「禍福」は神のお告げとして語られていたと思われるが、そのことが「淳風」を損なう結果となっているので、都の中では禁止するという。

こうした禁令はこれ以前にも出されていたようで、天平勝宝四年（七五二）八月十七日の記事には「京中にいた巫覡（女のみこと男のみこ）十七人を捕らえて、伊豆・隠岐・土佐などの遠国に配流した。」とある。

先の太政官符の基となったと思われる光仁天皇の勅が記録されている。それには「この頃、無知な人民は男女の巫と一緒になって、わかからないままに淫らな祭りを尊び、（中略）今後は、厳しく禁止するようにならねば、病いにかかり祈禱しようとする者は、京内に住んでいるのでなければ、これを許可せよ。」というものであった。病氣治しの祈禱が京内で禁止されたのは、政権に影響が及ぶのを恐れためたためであろう。

事例八 吉備真備「私教類聚」

幸いなことに、この資料については西垣晴次が読み下している上に、丁寧な解説をしている。西垣の研究を参照しながら、内容について確認しておこう。

真備は、里人が利用している巫覡は詐巫で、人を欺くよくない巫女であると述べている。この詐巫はいく加減な事を言っては人々から金品を巻き上げている。では、こうした民間で活躍していた巫女たちは、どのような依頼を引き受けていたのだろうか。これについては「生老病死は、理の然らしむる所、天下の含生、何物か死なざる。詐巫の邪道にして更に更に生を得んや。何となれば巫の子孫、何ぞ夭折せんや、巫の家道、何ぞ貧窮に至らんや。」とあることからすれば、病氣治しと金儲けのことであったと思われる。

「巫の子孫、何ぞ夭折せんや」とは、巫の子供たちが病氣になって

死んでしまうこともあり、巫の言うことがでたらめであるからだとしている。また「巫の家道何ぞ貧窮に至らんや」とは、巫女の言う通りにすれば金持ちになれるのなら、どうして貧乏な巫女がいるのか、というもつともな疑問である。

真備が非難している民間の巫女に対して、官の巫女、つまり役所に仕えている巫女たちのことは「真の巫覡」として高く評価している。「神験分明」とあるから、神のお告げを正しく伝えていた。「神験」というのは「神の靈験」のこと。このことからすれば、古代の宮中に仕えていた巫覡たちは、現在の神社に仕えている巫女とは違い、神の言葉を伝える霊媒の役割を果たしていたものと考えられる。

ここにあるように、民間の巫女は「詐巫」としての対し、公的巫女は「真の巫覡」としている。同じように神との交流をする巫女であっても、民間は好ましくないのに対して、官（公）は好ましいとする価値観が生まれていた。

では、政治家（為政者）たちが民間の巫女をすべて否定していたのかといえば、そうではない。民間の巫女をいかにがわしい存在として京内から追放しようとしていた政治家たちが、自分たちが困った時には民間の巫女を利用している。そうした事例を紹介しよう。

事例九 石上神宮の祟りによって桓武天皇が病氣となった事 延暦二四年（八〇五）

桓武天皇が病氣となった時、春日祭使建部千継が松井坊（京内の区割のひとつ）を通りかかった。ここでは「新しく神が出現して、女巫に託宣しているのを耳にした」ので、尋ねてみると、女巫は神となつて「石上神宮の武器は代々の天皇が懇ろな志をもって送納した神宝である。いま私の神宮の庭を汚して運収しているのは、不当である。そこで天下の諸神に訴え、桓武天皇の名を記して天帝に告げ、報復を求めのみである。」と告げた。「私の神宮」とあるのは石上神宮の祭神

布留御魂であるから、女巫は神霊を自身に憑入させることのできる憑霊型シャーマンであった。

建部千継がこっそりとこのことを桓武天皇に報告したところ、天皇は神のお告げを信じ、女巫を召し出して神意を聞くこととした。すると「女巫は夜通し怒りのさまで、以前と同じ神語を告げ、夜明けどきに至り、忿怒の状態から穏やかな状態になった。」とある。

事例十 男巫に三条天皇眼疾平癒を祈禱させる 長和四年（一〇一

五）

三条天皇が眼病に苦しんでいる時、病氣平癒の祈禱を行いたいと申し出てきたひとりの男巫がいた。「少々の物を賜って、北野の辺りにおいて御祭を奉仕します」と言うので、天皇に告げると、「奉仕するように」とのことであった。

事例十一 打ち伏しの巫女の事³⁰⁾

藤原兼家（九二九～九九〇年）が摂政のころ、すぐれた巫女がいた。「この巫女には、賀茂の若宮がお憑きになるといつて、うつ伏しでばかり託宣を申しますので、打ち伏しの巫女と呼ばれていた。その巫女を兼家がすっかり信用して、邸宅に招いて色々と占わせた。兼家は自分自身でこの巫女を膝枕にさせて、託宣を聞くというほどであった。

事例七から事例十一によって理解できるように、好ましい憑霊と好ましくない憑霊とを分けるひとつの基準は、京内か京外かであった。そして、もうひとつの基準はあくまでも原則であった。ところがこのふたつの基準はあくまでも原則であった。徹底して民間の巫女が京内から排除されていたわけではない。天皇や摂政といった高位の者たちが、京内において民間巫女の憑霊を信じ、神の言葉として受け入れている。結局、巫女による憑霊をいかがわしいものとする判断

は、為政者たちの恣意的なものでしかなかった。

精神病理学者の宮本忠雄は、憑霊現象を好ましくないものとして排除すべきとする価値観が確立するのは平安時代としているが、事例七と事例八から推察すれば、そうした動きは奈良時代末からすでに始まっていたようである。その判断基準は中央貴族の「いい加減な」価値観でしかなかった。その価値観が徐々に国民の間にも広がっていったと思われる。

小田晋が近代精神医学の反省点として、「西ヨーロッパの中産階級の正常な男性を典型的な人間とみなし」、そうした人々とは異なる「精神病者、幼児、未開人の世界を一括して太古的で非論理的なものとする発想³²⁾」であったことを指摘しているが、このことはおそらく日本にも当てはまるのではなからうか。一部の人間を基準として、その価値観とは異なる人々を「精神異常者」として排除していったのである。

その結果、排除された人々は社会から切り離されてしまい、その社会の世界観や神観念や靈魂観などともつながりを断たれ、一個体の生物として治療の対象とされてしまう。そのような人々を治療するため「何かを告げ知らせる」と解釈されていた「憑依」に対し、臨床心理学は「病的な障害の面」を重視するようになったという³⁴⁾。ところがそのことですべてが解決できるようになったわけではない。なぜなら、外面的には同じ症状として判断された幻覚にも、脳腫瘍などの病的な原因から説明できる場合もあれば、医学的には説明できない場合もあることが分かってきたからである³⁵⁾。

このような状況が背景にあったためと推察されるのだが、實川幹朗は「内面に閉じた心ではなく、『環境』の中の人や、この世を超えた靈魂、神、万物を貫く理法に関わり、人としてのすべてを挙げて生き死ぬことを問う」方法として、「新たな心理療法」を位置付けてい

る。これまで科学が拒否してきた「霊・魂・神」を取り上げようとしている。この實川の宣言は、個人を社会の一員として、その社会に伝承されてきた民俗との関係性（社会性）の中でとらえようとするものであり、憑霊から幻覚へと移って行った視座を、もう一度憑霊へ戻そうとするものである。

四 憑霊文化の社会性

憑霊現象³⁷⁾では、霊的存在が人間に何らかの影響を与えることによって心身異常が生じる。ある時には神霊や動物霊が体内に入り込んで人格転換が起こり、ある時には肉体に病的症状が現われ、またある時には存在しないはずの光景が見えたり声が聞こえてきたりする。こうした異常現象を幻覚として、当人を社会から切り離し、肉体的障害に原因を求めようとするのが心理学や精神医学であったのに対し、シャーマニズムでは当人と霊的存在を含む社会との間に生じたひずみに原因を求め、あるべき関係性を回復させようとする。

憑霊文化が個人の問題ではなく、社会性を帯びていることは逸早く柳田國男によって指摘されている³⁸⁾。残念なことに柳田のこの視座が、日本民俗学会に受け継がれることはなかった。しかしながら、前節で紹介した實川幹朗の提言にあるように、心理学や精神医学の分野で継承されている。そうした人たちの中から、ここでは荻野恒一とその弟子久場政博の研究を紹介することとする。

〈日間賀島と篠島の精神世界〉

日間賀島と篠島は、どちらも愛知県の三河湾に浮かぶ小島である。昭和三十年代に両島の精神病者を診察する経験を持った荻野は、ある違いに気が付いた³⁹⁾。日間賀島では破瓜型分裂病者が多いのに対し、篠島の精神病者のほとんどが妄想型分裂病であった。すべての患者を荻

野ひとりで診断しているのであるから、この差は決定的な意味を持つ。

破瓜型分裂病というのは、破瓜期（青春期）に多く発病することから名付けられた病名である。「十四〜二十歳前後から特別な契機なしに身体違和感、不眠などを訴え、仕事や学校を休みがちになったり成績が急に下ってきたりする。やがて終日自室に閉じこもり、しばしば昼夜を逆転した生活を始め、周囲との交渉を嫌って自分の殻にとじこもる⁴⁰⁾。」との説明がなされている。一方の妄想型分裂病というのは、分裂病の中でも「幻覚妄想を主としてその他の分裂病状（能動性減退、感情鈍麻、自閉性、対人的接触に関する障害など）がみられないか、あっても軽度のもの」で、発病年齢は三十〜四十歳頃と遅くなっている⁴¹⁾。

僅かに二キロメートルほどしか離れていないふたつの島で、なぜこのような顕著な違いが見られるのか。荻野は「日間賀島はおそらく、閉鎖的で、ひっそりしていて、文化は固定的、全体として保守的傾向がつよいのであるまいか。それに比べて、篠島は、開放的で活発で、文化は流動的に変貌しつつあるのではなからうか」という仮説を立てる。この仮説を立証するため、荻野は両島の生活文化や歴史について詳細なフィールドワークを実施した。生業・漁船の大きさ・観光に対する取り組み方・島内婚と島外婚の比率など。篠島が古くから伊勢神宮の神戸として、島外との交流を活発に行ってきたことも確認している。こうした調査結果を踏まえ、先の仮説が正しいことを示すとともに、個人の精神性が社会の中で育まれることを示してくれた。

精神文化としての憑霊も、おそらく社会の違いによって大きな影響を受けているものと思われる。ゆえに、個人のみならず焦点を当てて調査研究したとしても、憑霊文化の全容を解明することはできないであろう。荻野の研究をさらに発展させたのが、弟子の久場政博であった。

〈八重山諸島の精神世界〉

八重山諸島は、沖縄本島から南西へ約四百キロメートル離れた石垣島と西隣の西表島、さらにそこから西へ約百キロメートルを隔てて浮かぶ与那国島など、大小あわせて三十の島々から成る。まさに日本列島の最南端に位置している。行政の中心である石垣島（一島で日本列島を形成）に県立八重山病院精神科が開設されており、久場はその精神科医として勤務する傍ら、与那国島に渡って現地調査を実施している。多くの精神病患者と接する中で、「与那国の精神病が緊張型統合失調症ないしは急性幻覚妄想状態の病像をとるものが多い」と指摘した上で、別の角度からの分析を試みている。

緊張型統合失調症も急性幻覚妄想状態も、治療を必要とする精神医学のカテゴリーなのであるが、これらの現象にたいして与那国独自のカテゴリーが存在することに気付いたのである。スーダカマリ・カンブリ、そしてフリドゥブルである。スーダカマリは、沖縄本島ではサードカマリと呼ばれている。サードカマリは、生まれつき高い霊能力を身に宿している人を意味するが、与那国のスーダカマリは「本人自身は自覚していないにもかかわらず、祖先から特別に授けられた価値高い人生、ならびに運命を担って生まれてきた人」のことだという。霊的能力は必要条件ではあるが、十分条件ではないと考えられている。久場が採集したスーダカマリの事例をふたつ紹介しておく。

「いまから十数年前、あるスーダカマリが草ぼうぼうの地域を指し、『ここにガラス張りの家が見える。いづれなにかが建つ』と予言していた。それが、現在コンクリート建ての多い町役場近辺のことであった。」

「与那国で、ある有名な人が不慮の事故で亡くなった。その二、三日前にスーダカマリの男性はすでに、その人の門前に棺桶が置

いてあり、それをかつぐ何百人もの行列を見ていたという。」

これに対してカンブリとは、「宗教的異常体験を必ず有し、それらを幻覚、妄想、実体的意識性、自動運動、意識変容、人格変換などの憑依状態によって実現する。一般に自己コントロールがほぼ可能であり、与那国のシャーマニズム的伝統文化に対応した予知、予言、占いなどができる。」のだという。カンブリはシャーマンの宗教者と考えるよからう。

最後にフリドゥブルであるが、これについては「行為が支離滅裂でつじつまが合わず、頭がおかしくなっている状態で」あり、「精神障害者」だとしている。つまり、精神医学ではすべてが憑依性精神病あるいは統合失調症とされ、治療の対象とされるのに対し、与那国島の病気観ではフリドゥブルだけが治療の対象となる。そして、スーダカマリやカンブリが与那国社会では尊敬の対象とされていることから、フリドゥブルになっている人間に対しても住民は温かく接することができる。

このように与那国島の伝承的病気観を基準にしながら人々の精神世界を捉えてきた久場は、「自然科学に依拠した現代の精神医学体系が、与那国にとっていかに異質な側面を有しているかがわかる。」と指摘した上で、「その文化圏のもつ精神病観によって、精神病患者の処遇や社会復帰、ひいては地域の治癒力に差異があるのではないか」と問いかけている。

〈長崎県の精神世界〉

長崎県は九州北西部に位置し、古くから中国大陸との中継地として重要な役割を果たしてきた。留学生として唐へ渡った空海が乗った船も五島列島に寄港したと伝えられていて、今でも大師信仰が盛んである。

憑霊文化も色濃く伝承されていて、これまでに多くの調査報告がも

たらされている。井之口章次^④や桜井徳太郎^⑤および高見寛孝^⑥による平戸地域、村山道宣^⑦による対馬地域、石毛直道^⑧たちによる島原半島など。神霊や死霊の他、生霊・ヘビ・ヤコ・ガワツバ・キツネ・山の神・水の神などなど、人間に憑く霊的存在の種類も数多い。そのため霊的存在と意図的に交流することのできるシャーマンの宗教者も多く活動しており、地域住民の依頼にに応じている。ここでは、筆者が調査したふたりの人物を紹介する中で長崎県^⑨の精神世界を垣間見ることとする。

事例十二 MO (五島市 明治四三年生 女性)

MOは地元民からホウニンと呼ばれることが多い。中にはオカミサンと呼ぶ人もいて、MO自身も「オカミサン」だと思っている。MOによれば、オカミサンには三つのタイプがある。耳元で声が聞こえるタイプI。胸元にふと言葉が浮かぶタイプII。目を閉じると景色が見えるタイプIII。MOはタイプIIとタイプIIIの両方できるが、タイプIIの場合が多い。胸元に言葉が浮かぶといっても声が聞こえるわけではないが、どういう声なのかは分かる。

MOの胸の中で話をしていたのは二十三夜様であった。いつでも二十三夜様と会話することができた。三十歳の頃、オカミサン(二十三夜様)から「丸い餅を重ねて据える意味を知っているか」と聞かれたことがある。MOが「わかりません」と応えたところ、「天と地が重なるように、親と子が、また先祖とが角を立てないで仲良くするよう」という意味だ。」と教えてくれた。

オカミサンは時々仏壇に姿を見せることがあった。男の神様で、身長は三十センチ程の小さい身体であった。フワフワした毛のような白いオーバーを着ていて、藁製の靴を履いていた。昭和五一年十月十二日に、オカミサンは月の世界へと帰って行った。現在MOの胸の中で話をするのは、オカミサンの分身であるという。

事例十三 MJ (平戸市 昭和十年生 女性)

MJはホウニンとかダイニンと呼ばれることもあるが、オカミサンと呼ばれているシャーマンの宗教者である。二三歳の時と二五歳の時に大病を患った。同じムラに住んでいたシャーマンの宗教者に看てもらったところ、MJの口から「手術はせんでもよい。今までは腹にカラワレとったが、今度からは胸にカラワレる。」という言葉が出てきた。彼女にカラワレ(憑入し)ていた神がしゃべったのである。二八歳の時には、「自分は高倉正一稲荷というカミである」と、カラワレていたカミが初めてその正体を明らかにした。その時以来、MJは人の身の上を見ることができるようになったのである。

MJにはいつでもカミがカラワレている。道を歩いている時でも、カラワレているカミと、人と話をするように会話ができる。その一方で、屋内の祭壇にも高倉正一稲荷ほか、豊受稲荷・朝日登正一稲荷・馬頭観音が祭られている。原因不明の病気で苦しむ人がやって来た場合には、まず祭壇に祭っている神々に対して祝詞を唱えて拜む。すると「何々の知らせである」と、病気の原因について教えてくれる。MJには八歳の時からカミがカラワレていた。

MOにしろMJにしろ、精神医学では交代意識あるいは二重人格と診断されるだろう。交代意識というのは「一人の人間にまったく異なった人格が継時的に交代して現れ、二つの人格はお互いの存在や経験について知らないもの。(中略)交代意識においても第二人格はある程度第一人格について認知していることも多く、相互の移行がしばしば認められる。このような交代意識と類似の人格の交代としては、シャマニズムなどで認められる憑依現象があるが、憑依現象においては狐や神や先祖などの本来の人格とまったく別の人格との交代が認められるのに対して、交代意識においては本来の人格の一部と考えられる人格との交代が生じる場所に違いがある」と説明されている。MOとMJの体内に居て話をしているのはカミ(二十三夜様と高倉正

一稲荷)であり、互いに相手の存在を認識している。その意味では別人格なのだが、通常の憑霊現象が一時的であるのに対し、ふたりの場合は恒常的にカミが同居しており、簡単に別人格ともいえない。「本来の人格の一部」なのかも知れない。

ふたりに病氣治療を依頼する人たちは、彼女たちのことを「神様と話をすることができると評価している。そのため医者から見放された人たちまでもが彼女たちを頼りにするのである。決して精神障害者だとか病人などとは思っていない。なぜ彼女たちはそのような評価を得ているのであろうか。「交代意識」の説明の中で、その社会における憑霊現象とシャーマンの宗教者の存在とが因果関係にあることが示唆されている。「二重人格」を執筆した荻野恒一も社会Ⅱ文化的状況が人間の精神世界と因果関係にあることを指摘している。⁵⁰⁾

夢やタタリなどを含めた憑霊現象がすべて個人の肉体的障害による幻覚として解決されない限り、MOやMJなどのシャーマンの宗教者は、長崎地域を含めた日本社会の中で必要とされ続けるであろう。

五 おわりに

夢の中で死んだ肉親と語り合ったり、覚醒しているにも関わらず死者の姿を見たり声を聞くことがある。これは古今を通じて変わることはない。シャーマニズムでは、こうした現象を人間と霊的存在との交流である憑霊として捉え、その意味を探ろうとする。ところが自然科学的合理性に立脚する近代医学では、個人の身体的障害に起因する病的現象の幻覚として捉える⁵¹⁾。それは「シャーマニズムが無限のものに対して開いていて、それに含まれているのに対して、自然科学的な医学は常に外傷、ウィルス、遺伝子などの、有限のものにとどまり続ける⁵²⁾」からであろう。しかしながら、最近の心理学や精神病理学はこの点に反省を加えて、シャーマニズムに接近を試みていることは先に示

した通りである。心理学や精神病理学の理論では解決できない問題が多く存在することに気付いたからである。

では、シャーマニズムが現代社会においても万能薬かといえ、それは違う。シャーマニズムでは解決できない人間の病氣や苦悩も多く存在する。そのことを知っているからこそ、MOやMJも場合によっては病院に行くことを勧める。神や仏との関係によって生じている病氣は治すことができるが、本当の病氣は治せないという。

シャーマンの宗教者も社会的存在であることは先に見た通りである。社会を離れては存在することができない。そのシャーマニズムを支えていた共同体が変質し、それまでの「人間関係が崩壊していくなかで、個人に焦点を当てた現代の心理療法が成立してきた」ということとなるのだが、その結果として、近代医学では手に負えない者たちを「精神障害者」のレッテルを貼って社会から追い出してしまうこととなった。⁵³⁾

精神障害者に優しい社会がシャーマニズムを許容する社会であることは、久場政博の調査した与那国島が証明している。その久場が「現代精神科医療の導入とは、地域に貢献することと、八重山の伝統文化のよき側面を風化させていくこととの両義性を有している。」⁵⁴⁾と述べているが、我々にとって非常に思い言葉である。結局、憑霊文化の伝承も含めて、これからの新しい社会をどのように構築していくのかは、我々自身の問題となっている。

註

- (1) 佐々木宏幹『憑霊とシャーマン』東京大学出版会 一九八三年 vi
 (2) ロジャー・ウォルシュ『シャーマニズムの精神人類学』春秋社 一九九六年 二五三ページ

根岸謙之助『医療民俗学論』雄山閣出版 一九九一年 四六ページ
 吉田禎吾『日本の憑きもの』中公新書 一九七二年 三八ページ

- 河合隼雄『心理療法入門』岩波現代文庫 二〇一〇年 一六五ページ
 佐々木宏幹「シャーマニズムの社会・文化的背景に関する覚え書」
 『宗教学論集』三 一九六九年 四三ページ
- (3) 中安信夫「幻覚」加藤正明他編『新版精神医学事典』弘文堂 一九九三年
- (4) 中安信夫「幻視」前掲『新版精神医学事典』
- (5) 中安信夫「幻聴」前掲『新版精神医学事典』
- (6) 澤口俊之「葬送と脳の進化」『季刊仏教』三八 一九九七年
- (7) 西村康「祈禱性精神病」前掲『新版精神医学事典』
- (8) 森田正馬「迷信と妄想」白揚社 一九八三年 二九九ページ
- (9) 精神は多義的な言葉であり、肉体と対立する「心・魂・霊魂」などの意味があるとされている。
- 山崎正一「精神」山崎正一他編『現代哲学事典』講談社現代新書 一九七〇年 三七二ページ
- (10) 帯津良一「ホリスティック医学入門」角川書店 二〇〇九年 一三五ページ
- (11) 帯津良一他「魂が癒されるとき」創元社 一九九六年 九八ページ
- (12) 同右 八八ページ
- (13) 小田晋「日本の狂気誌」思索社 一九八〇年 二四〇二五ページ
- (14) 平山正実「憑依現象」前掲『新版精神医学事典』
- (15) 宇田川敬介「震災後の不思議な話」飛鳥新社 二〇一六年 七八〜八六ページ
- (16) 同右 九六〜一〇〇ページ
- (17) 高見寛孝「シャーマニズムの視座から『遠野物語』を読む」『二松学舎大学人文論叢』九九 二〇一七年
- (18) 吉本隆明「共同幻想論」河出書房新社 一九六八年 六七ページ
- (19) 菱川泰夫「入眠幻覚」前掲『新版精神医学事典』
- (20) 石黒健夫「嗜眠」前掲『新版精神医学事典』
- (21) 吉本隆明 前掲『共同幻想論』七八〜七九ページ
- (22) 小田晋 前掲『日本の狂気誌』三二七ページ
- (23) 小田晋「狂気の構造」青土社 一九七九年 二二一ページ
- (24) 黒板勝美編『新訂増補 国史大系』二八巻 吉川弘文館 一九六四年
- (25) 宇治谷孟訳『続日本紀』中 講談社学術文庫 一九九二年 一〇八〜一〇九ページ
- (26) 宇治谷孟訳『続日本紀』下 講談社学術文庫 一九九五年 二五〇ページ
- (27) 前掲『国史大系』二八巻
- (28) 森田悌訳『日本後紀』上 講談社学術文庫 二〇〇六年 三四六ページ
- (29) 倉本一宏訳『御堂関白記』下 講談社学術文庫 二〇〇九年 四二〜四三ページ
- (30) 保坂弘司訳『大鏡』講談社学術文庫 一九八一年 三三四〜三三五ページ
- (31) 宮本忠雄『精神分裂病の世界』紀伊国屋書店 一九七七年 三三ページ
- (32) 小田晋 前掲『日本の狂気誌』一〇〜一一ページ
- (33) 河合隼雄『心理臨床の理論』岩波書店 二〇〇〇年 八八ページ
- 實川幹朗「心理療法の制約」加藤清監修『癒しの森』創元社 一九九六年 二〇ページ
- (34) 河合隼雄 前掲『心理療法入門』一六五ページ
- 實川幹朗「思想史のなかの臨床心理学」講談社 二〇〇四年 一八〇ページ
- (35) 荻野恒一「文化精神医学入門」星和書店 一九七六年 六六ページ
- (36) 實川幹朗 前掲「心理療法の制約」三四ページ
- (37) 佐藤親次は「天災や人災など自然現象」も、神や霊などの関係があれば「憑きもの」に含めるとする、より広い解釈を示している。
- 佐藤親次「憑きもの」懸田克躬編『文化と精神医学』（現代精神医学大系）中山書店 一九八一年
- (38) 柳田國男「山の人生」『定本柳田國男集』四 筑摩書房 八六ページ・九六ページ
- (39) 荻野恒一 前掲『文化精神医学入門』
- (40) 笠原嘉「破瓜病」前掲『新版精神医学事典』
- (41) 笠原嘉「妄想分裂病」前掲『新版精神医学事典』
- (42) 久場政博「シャーマニズムと現代文化の病理」弘文堂 二〇一七年
- (43) 井之口章次「平戸の民間信仰」上・下 『神道宗教』四〇・四三一 九六五・一九六六年
- (44) 桜井徳太郎「平戸島巫俗の実況」『日本のシャーマニズム』下 吉川弘文館 一九七七年

- (45) 高見寛孝「シャーマニズムの視座から見たカミと神」鎌田久子先生古稀記念論集編纂委員会編『民俗的世界の探求』慶友社 一九九六年
- (46) 村山道宜「対馬盲僧のサワリ落とし」『国文学——解釈と鑑賞』四六、八一—一九八一年
- (47) 石毛直道他「カミ・つきもの・ヒト」『季刊人類学』五、四 一九七四年
- (48) このような現象は「応声虫」と呼ばれ、江戸時代以来話題になっている。
- 小田晋 前掲『日本の狂気誌』二二二—二二三ページ 三一—二ページ

- (49) 小田晋「応声虫」前掲『新版精神医学事典』
- (50) 坂本暢典「交代意識」前掲『新版精神医学事典』
- (51) 荻野恒一「二重人格」前掲『新版精神医学事典』
- (52) 河合隼雄 前掲『心理療法入門』一六五ページ
- (53) 河合俊雄 前掲『心理臨床の理論』八ページ
- (54) 同右 八八ページ
- (55) 小田晋『文化と精神医学』金剛出版 一九七四年 四五—四六ページ
- 森山公夫『和解と精神医学』筑摩書房 一九八九年 二〇四—二〇五ページ
- 久場政博 前掲『シャーマニズムと現代文化の病理』一九二—一九三ページ