

# 多重人格・憑霊・シャーマニズム

藤崎 康彦

## 1 はじめに

最近「多重人格」という言葉をよく見聞する。しかし日本では希なものらしく、興味はあってもはつきりとは理解できない思いの人は多いだろう。言葉が独り歩きして、マスコミで流行的な扱いがなされている面もあるのだろうか。精神医学でも色々な異なる立場の理解があるらしい。

私はシャーマンやシャーマニズムに関心を抱いていたので、関連する現象であると考え、多重人格の文献にも注意を払ってきた。従来からシャーマニズムや憑霊現象や多重人格は基本的に深い関係があると指摘している人は少なくない。しかし、その関係の在り方、本態については必ずしも明瞭な理解が共有されているようではない。私の理解も今はまだ不十分な段階だが、暫定的にせよ問題点を整理してみたい。それを通じてこれまで続けてきた一連の研究を深める手掛かりを得たい。本稿はその過程の研究ノートである。

## 2 多重人格

論述を進めるに際し、多重人格について次のような定義に従って先ず理解しておく。「一人の人格がまったく変貌し、他の人格に代ったと思われる状態が一定期間つづき、もとの人格に復したときに、第二人格のときの言動を一切記憶していない、というのが典型的な二重人格であり」「二つ以上の人格がとって代り、おのおの独立した人格である場合（一部略）三重人格ないし多重人格と呼ぶ。」（『新版精神医学事典』弘文堂602頁）

### 2-1 多重人格概念の批判的検討

多重人格については、報告例の数が時代的に大きく変動するのが顕著な特徴の一つといわれていた。テイラーとマーチンの収集した資料（Taylor & Martin 1944 "Multiple Personality" *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 39）に基いてサトクリフとシモンズが（Sutcliffe & Jones 1962 "Personal Identity, Multiple Personality, and Hypnosis" *The International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, Vol. X, No. 4）一八〇〇年から20年毎に整理したものにちなって報

告例は一八八〇年までは各20年毎に数例ずつしか見いだせないが一八八〇年から一九〇〇年にかけて突然30例近くに増え、一九四〇年までは15例ずつくらいで次第に減少する。

その後は一九七〇年位までは多重人格はほとんど無くなったといわれていたらしいが、一九(一九九三、一九九三、「わが国で報告された多重人格事例の特徴」[Imago] Vol. 4, No. 3)や高橋(高橋祥友一九九三、「北米での多重人格の症例数の急増は何を意味するのか?」[Imago] Vol. 4, No. 3)によれば一九七〇年以降、特に北米で急激に症例が増加しているとされる。

この一九四〇、五〇年代迄とおおよそ七〇年代以降には同じ多重人格という言葉を用いていても、そこには質的な相違が認められるのではないかという意見もある。仮にここで前期と後期という表現でそれぞれを指示することにする。

それぞれの時期の内容を典型的な症例で特徴付ければ、前期はピーチャム嬢やイヴの症例(Cf. モートン・プリンス一九九一(原著一九〇五)『ミス・ピーチャムあるいは失われた自己』中央洋書出版部、セグベン、クレックレー一九七三(原著一九五七)『私という他人』講談社)、後期はシビルやビリー・ミリガンなどで代表される(Cf. シュライバー一九七八(原著一九七三)『失われた私』早川書房、ダニエル・キイス一九九二(原著一九八一、八二)『24人のビリー・ミリガン』上・下 早川書房)。後期の症例は家庭や社会の崩壊などにより幼い時期に特に性的な虐待を受けた子供が、過酷な現実に耐えるために自我から分離させた人格として理解されることが多い。それらが大人になって独立の活動を始めるのである。この特徴は非常に攻撃的で破壊的な行動をと

り、感情の点でも激発的で社会に敵意を持っている人格が副人格の中に含まれている場合が多いことだ。後期の事例については今回はこれ以上は論じない。

前期の特徴を丹念に見て行くと、私のテーマである憑霊型のシャーマン或は霊媒などが機能する社会的コンテクストの理解に大きな示唆が得られる。しかしその前に多重人格(という概念や診断)に繰返し加えられる批判について、前記のサトクリフとジョーンズの論文にしたがって検討しておきたい。

彼等は多重人格がどのようなものとして理解されてきたか、どのようなものとして批判が加えられたかについて、次の五つにわけて論じている。(1)診断上の流行として、(2)治療行為の中で形成されたものとして、(3)催眠的な暗示の産物として、(4)「演技」として、(5)「正常」な人格の特徴の拡張として、である。

(1)の診断上の流行としての多重人格についてはありそうなことだと彼等は考える。しかし疑わしい事例を除外していった後にも真性は多重人格とみなせるものが幾らか残るので、完全にそれに還元することはできないとする。

(2)の治療行為の中で形成されたものとは、次のようなことである。多重人格が多数報告された時代は特殊な時代でもあった。自己の同一性(identity)や、まごまりあるいは不変性(invariety)に対する関心が高まり、心理学者や哲学者が様々な理論を抱いた時代であった。多重人格はこれらの思索に対する貴重な原資料として持てはやされたのである。心理学者や医師が自分の理論にしたがって、それに合う事例を求めたり、意識せぬうちに期待を患者に伝えたりしてしまうと、患者や被験者の行動が「形成され

て」(shaped) しまうこともあり得る。治療の記録を検討するとこの様な可能性が見いだせる。証拠となる現象は次のようなものである。

(a) 副人格が最も派手に成長してかつ長い生命を持っていた事

例は非常に長い催眠療法のもとにあった。後程述べるがピーチャム嬢やイヴ・ホワイトの事例がそうである。

(b) 治療の経過で総ての治療者は(患者本人以外の)「他の」人格という観念を受け入れている。それらに名前を付け患者とそれらの人格について議論をしている。

(c) 一般に治療関係では治療者は暗黙の示唆や承認の影響力を患者に対して及ぼしがちである。多重人格の事例ではそれに対する肯定的な考えを治療者が持っている場合でも(魅力を感じつつも)疑っているような場合でも、そういう(評価はどうあれ、強くこだわってひかれていているという)感情自体を患者に伝えてしまうことがある。

古典ともいふべきピーチャム嬢の例では治療者であるモートン・プリンスはこのような影響を与えたと、サトクリフとジョーンズは考えている。プリンスは多重人格を魅惑的な研究対象と考えていたようだ。ピーチャム嬢が催眠状態にあるときに彼女の第二人格が現れたが、彼は第二人格という観念(を受け入れること)に最も抵抗したという。しかし彼は第二人格について繰返し質問している。彼女はこれを話題にするのを最初は嫌がっていたにも関わらずである。分離した同一性が新しい人格として確立したとき、やっとその話題から離れた。同一性についてしつこく問質することは彼女の同一性には何か普通でないものがあるという

暗示になるし、第二人格について患者・治療者間で合意ができたとき治療者が満足したことは第二人格を強化したも同然といえよう。

更にプリンスは第三、第四の人格が出現したときも完全に受け入れた。プリンスの休暇のために彼女との治療面接に間が空くと、彼は別々の人格にそれぞれ手紙を書くということすら行った。このような雰囲気の中で諸人格はますます頻繁に出現し交替するようになった。

このように治療関係における「形成」(shaping)はある役割を果たしていることは確かだが、サトクリフとジョーンズはそれで総てを説明することはできないとする。最初に二重行動が生じたのは治療関係の外(それ以前)においてであった。どのような事例においても「形成」は治療者の働きかけに対応する患者の協力がなければ不可能である。このような協力の本質は後述(4)の「演技」の問題に関係する。

(3)催眠としての多重人格とは、自動書記や後催眠健忘など催眠に特有な現象に基づいて多重人格の概念が形成されたとみなす立場をいう。多重人格を催眠現象に還元する立場である。しかし著者達は催眠とは関係なく多重人格が生じている例もあることや、多重人格は催眠に過ぎないとするのは問題を言い替えただけのことであり、解決にはならないとする。ただ、多重人格と催眠にかかり易い性格とは関連があるようだと指摘している。

(4)「演技(simulation)」としての多重人格

演技というとき日常的な意味用法では、わざと承知で「ある振り」をやっているという意味に普通は理解する。自己も他者も承

知の上の、意識的な「かのような」演技(例えば観客の前の舞台上の俳優)である。あるいは意図して他者を欺く目的で、本来の自己を秘匿し異なる自己を提示すること(例えばスパイや詐欺師や逃亡者)などもある。このどちらも、他の自己同一性(identity)を演じていても周囲と本来の自己に関する現実的状况の正確な認識は成り立っている。

しかしここでいう演技は自己参照的な状況認識や記憶がうまく機能しない場合に生じる事態を指す。むしろ欺瞞しているとしたら他者に対してではなく自己自身に対してであり、自己が異なる存在であると思ひ込むことである。特に以前の自己に関する自己参照的な記憶が失われている場合(「健忘」が生じている場合)、完全に他の人格になり変ってしまうだろう。こういう意味での演技が生ずる。

自己参照的な記憶が失われる点において、自分は本来他の存在なのだ、あるいは他の存在に変容したのだという妄想(誇大妄想や「貰い子妄想」など)とは異なる。むしろ多重人格と区別の付けにくいものに「遁走(fugue)」や全生活史健忘がある。多重人格の前期の事例では多くの場合遁走が生じてその最中の人は若干の逸脱的傾向はあってもそれは社会規範の許容範囲内で、犯罪的な傾向はない。(この点は後期の有名な事例とは異なる。)むしろ自分自身が持つ特異な厳し規則への違反者として多重人格に生ずる副人格を特徴づけることができる。

多重人格症例は自己抑制的な、抑圧的な、あるいはヒステリックの人格として典型的にその当初の人格が記述される。高い自己理想基準を持っていて、それを達成することができない不安や葛藤

を感じている。更に多重人格者は、幼いときからファンタジーで別な存在になったつもりでその様な不安から逃れる心的態度を習慣的に形成していたと想定されている。この様な強い超自我の、抑圧的な人格の不安から逃避する手段としての(自己をも欺瞞するファンタジーとしての)多重人格という概念が可能になる。

これらの概念と整合的にそれを支持する材料となるものは、交替人格(副人格)がしばしば主人格と対照的な、気楽でリラックした、朗らかな、時として無責任な人物像であることである。このように見ると、多重人格は、主体の側の誤った自己覚から生じた演技(かのごとくの行動)として理解できるというのが二人の著者の考え方である。

#### (5) 正常性の拡張としての多重人格

一般には人格は单子論的な自己同一性を示すもので、それが正常なのだという思い込みが我々の前提にある。多重人格について人々が気にするのは、それがこの思い込みと対立するからだ。しかし現実生活においては人格は多少なりとも多面的なものであり、多重人格はその傾向を強めたものかもしれない。こういう考え方に立てば多重人格と通常人格とは相対化されてくる。

サトクリフとジョーンズはこの様に多重人格概念や症例について批判的に検討しつつ、批判的に退けたものの後にやはりある多重人格的な現象が残ると考えているようだ。結論としては彼等はそれを上記(2)と(4)の複合的な事態として理解している。つまりある傾向が既に(潜在的にあるいは萌芽的に)生じている。それに対して治療関係において促進助長的なコミュニケーションが行われると、多重人格として「形成」されてしまうと、要約できよう。

以上 Sutcliffe & Jones, 1962 に依って私なりに要約し、紹介した。

## 2-2 多重人格と霊媒

多重人格を考えるときに本質的なことは

(1) 本人の資質（心的態度や潜在的な願望あるいは動機付け、フアンタジーを育み易い傾向など）

(2) 周囲との（支持的で促進助長的な、暗示や催眠を通じての）コミュニケーションの様態と内容であることが理解できる。

後者に重点をおいて、「形成」について更に議論を進めたのがケニー (Kenny, M. G., 1981 "Multiple Personality and Spirit Possession" *Psychiatry*, Vol. 44) である。これ迄に言及した著者達は総て精神医学者や心理学者であるが、ケニーは文化人類学者である。彼は次のような問題を提出する。

人類学の分野では憑霊は現在でも世界中に見られるごく普通の現象であり、当該社会においては特に異常とみなされないことも多い。これに対して多重人格は希であり、病理的とみなされるのが普通だ。しかし憑霊は非常に多重人格と現象的に似通っている。憑霊現象の多さに対して多重人格はなぜこれほどに希なのかであるか。

19世紀の西欧においても人類学の知識が増え始めて、アニミスティックな考え方は珍しいものではなくなつた。それに基づいた憑霊理論から、多重人格を理解する傾向もあつたようだ。これに対して西洋固有の心霊主義的な理論、霊魂観からも多重人格についての心理学理論が作られた。19世紀はこの様に霊魂への興味があつた。

増した時代であり、かつその頃実は霊媒も活躍し、先に述べたごとく多重人格の報告例も19世紀末から20世紀初めにかけて増えるのである。これは思想的に見れば明かに自己の概念、自己と他の境界の概念をめぐつての思索と論争の時代とみなすことができらる。

ケニーの挙げている事例は次のようなものである。

同じ時期、同じ場所（ボストン）に二人の女性がいた。一人は有名な霊媒であるパイパー夫人、もう一人は多重人格の古典となつたビーチャム嬢である。

パイパー夫人は有名な心理学者であるウイリアム・ジェイムズに見いだされた。パイパー夫人は北アメリカの心霊主義的な伝統の典型的な霊媒であつた。彼女はトランスに入り、彼女を通じて死者のメッセージが伝えられるのである。

セアンス（降霊会）は一種のサロンのような感じで、多くの相互に親密な、サークルを形成する人達が参加した。その参加者達との（降霊会での霊媒としての役割を通じた）つき合いによつて、夫人は霊媒としてきわめて有能になつた。霊媒には普通は「支配霊」が付き、他界とのコミュニケーションの媒介をする。夫人の支配霊の一人は最初は疲れ易い幽霊に過ぎなかつたが、次第にそれ自身強力な支配霊に変化していった。

人類学文献に見られる職業的な霊媒と同様に彼女の才能や表現は社会的に「飼ひ慣らされた」ものであつた。セアンスに参加している研究者達が彼女がトランスに入るときの劇的な方法を趣味が悪いと感じると、それはより地味な穏やかなものになつていった。

夫人を通じて出現する霊についても、参加者がその霊に対して霊がそうだと主張する存在として扱い、その様なものとしてことばをかわすと、霊は生き生きしてきて会話もはずむ。参加者はセアンスでの役割を演じなければならないが、彼等によって（既に死んではいるが）現実の人間として扱われることよって、霊は「結晶化」してくるのであるとジェイムズは考えた。つまり夫人を通じてコミュニケーションしている「人物」は最初はぼんやりと定義されていて、（参加者との会話を通じて霊媒が）「識閥下」の知識を集積するにつれてよりはっきりしてくる（はっきりした個性を持つようになる）。

この様なプロセスをジェイムズは降霊会の「社会心理学」として指摘した。参加者中の主要な人物の積極的な働きかけによって霊媒は形成されるのである。

これに対してモートン・プリンスは基本的に「自然主義的」理論に基づいた。これは単子論的な存在である人格（靈魂）が文字通り実体的に分裂して別な人格が生まれるとするものである。

プリンスの扱ったビーチャムもパイパー夫人の形成に関与した人物の影響が実であり、最初は自分自身の経験について憑霊のイメージで理解していたようだ。第二人格のサリーが支配霊である。しかし主治医のプリンスはそれを抑圧した。ビーチャムの本来の人格から分裂して出現したものであるかのごとくの扱いをしたのである。その結果ビーチャムの副人格達は「再統合」され、彼女は本来の人格を回復し「治療」は成功したことになるのである。ほぼ同じ時期同じ地域の同じ知的風土にパイパー夫人とビーチャム嬢の中間的なあり方を示した女性がいた。W・F・プリン

ス（モートン・プリンスとは親族的に無関係なひと）によって知られるようになったドリスである。W・プリンスは最初ドリスをモートン・プリンスと同じ様に「自然主義的」に扱ったが、ドリス自身の副人格の発達のあり方から次第に霊による憑依と考えるようになった。もし完全に彼女を霊媒として扱っていたら彼女の治療はより有効であつたらうという人もいた。

この様な経緯を経てある時期から多重人格の報告は減少する。それは同時に心靈主義的な傾向が表向きは下火になる時期と重なる。その様にしたのはフロイト以降の精神分析的傾向の興隆である。

以上、Kenny, 1981 によって私なりに要約・紹介した。

不思議なことにこの様な経験をする当人達は自分の経験を憑霊と感じる傾向があるようである。ビーチャムも最初は多重人格として扱われることに抵抗したようだが、自身の実感にそぐわないところがあつたのだろうか。ドリスも結局はW・プリンスに憑霊的な考えを受容させている。ある女性はモートン・プリンスによって多重人格症例として医学部の教室での展示に使われた。これを後に大変遺憾に思つて、自分は霊媒として扱われるべきであつたと述懐したという。

「形成」の意味については十分に理解できる。霊媒としてあれ多重人格者としてであれ、形成される決定的なポイントが主体の内部から別なものが先ず「口をきく」「語る」ことである。何が自らのアイデンティティーを明かにして「名乗ること」であるといつてもよい。それが周囲の人達に支持され、肯定的な反応を示される時、はつきりとした独立の存在になっていく。

尤も霊媒として受容された場合はそれは存在を続けることができるが、多重人格と「診断」された場合は副人格として一旦育てられた後、「治療」の中で統合され消えてしまうことになる。

### 3 「形成」から見た憑霊とシャーマニズム

この様なことを念頭において、韓国の巫堂と日本の東北地方の口寄せミコ（イタコ、ワカ、オナカマ、オカミン、などなど地方により呼び方に差はあるが、以下での論述ではイタコで代表させる）の成巫式を考えてみたい。もちろんあるシャーマニズム理論からしたら、この二つは質的に異なるものとされていることは承知の上である。成巫式に含まれる形式的な共通要素に注目して取り上げるのである。そこには今ここで見た、先ずトランス状態で、憑依しているものの「口を開かせ」それを同定し（この場合は神）、それを周囲が独立の現実として認め、コミュニケーションを続けていくという構造がこれまでの論述と同じ様に読み取れる。

#### 3-1 巫堂の「ネリム・クツ」

先ず韓国の巫堂の成巫式について述べる。巫堂についてはクツの調査や報告は多いが、ネリム・クツという成巫式（イニシエーション儀礼）と、巫堂の重要な活動である占（チョム）については報告例が少なく、参照できる資料が余り無いのが残念である。後者については本号に他の研究者との共著で一つの事例報告をしておいたので併せて参照していただきたい。公刊されたネリム・クツの報告は私の今まで知り得たものはアメリカの女性研究者であるケンドールが著書（Kendall, I. 1985 *Shamans, Housewives, and Other Restless Spirits*, University of Hawaii Press）

とVTRテープ（Kendall, I. et al. 1991 *An Initiation Kuri For A Korean Shaman*, University of Hawaii Press）で報告したものである。

ある女性が様々な心身の不調に苦しんだり神秘体験をしたりして社会生活上の混乱に陥る。それを神によるもの、神が憑依している（しようとしている）ことから生じるもの（これを神病という）と解釈し、巫堂になって神に仕えることでその状態から脱しようとする。巫堂になるために、それまでいわばもやもやしていた状態から、初めて正式に神の憑依を受け、神の名を乗り託宣の言葉を吐く様に誘導するその儀礼が、ネリム・クツである。先輩の巫堂が師匠として指導する。（弟子とは擬制的親子関係を結ぶので、師匠を神母、弟子を神娘という。）

上記ケンドールのVTRテープによる資料を参照すると、ネリム・クツのときにはトランス状態に入るとして、その時のポイントとして重要なことは次のことだ。（巫堂に成った後の託宣の際のトランスの事例と考察については本号の前述報告を参照してほしい。）

(1) トランスに導入するいわゆるドライビング・テクニックとしては次のものが指摘できる。

a 鐘やシンバルや太鼓の音

b 本人の跳躍・舞踊

c 神母や姉弟子達の激励

(2) この他に積極的に本人（神娘）に暗示を与えて神の憑霊状態を導こうとする行動が指導者（神母や姉弟子達）に見られる。

直接的なもの：神はもうそこに来ていて、それがお前には見え

ないのか、などと神娘に対して、神母や参加者がリアルな知覚を持っているかのような言い方をする。また、既に神娘に霊がついているかのごとく態度で、ついているはずのその霊に神母が語りかける。

間接的なもの…なかなか憑霊状態にならない神娘に業をにやし、祭壇に向かって神母が神を罵る。どうしてこの子に力を与えてくれないのだと言って、公然と神への非難を（周囲に対して）表現する。

(3) 本人の側の主として経済的理由による、成巫への強い動機付け。

なかなか神がつかないトランス状態にならない（あるいは自分の内から思い切つてなにかを外に表現することができない）ので、一旦神母達はクツを中止する。別の時にやり直しをしなければならぬかもしれないと言う。それは非常な経済的負担を新たに必要とする。衣裳を替えようということになり、巫俗の道具屋に姉弟子が注文の電話する。そこのやり取りも経済的な困難を強く印象づけるものとなる。このようなやりとりの後に再開されたクツで神娘は初めて神の名を告げ託宣をする。これを韓国の表現では「言葉の門が開く」という。

このようなセッティングがどのように働いて「憑霊」が生ずるのであるか。そのなかで一番大きいものは上記の(2)の内容である。

ある観念を共有し、それを刺激する暗示を与えることで、望む現象を生じさせる。大きいのは暗示の方であり、様々な鳴り物や跳躍や踊りなどはトランスに誘導するためのドライブング・テク

ニックである。この様な方法で意識水準を低下させることは、暗示を実現させるための準備行為である。

これに対して暗示の内容は、既に神娘のなかに神が宿りそれを前提としてやり取りをするような性質のものである。これは副人格をリアルな実在として独立させ、状況に応じて出現することを誘導する「仕掛」と考えられる。

### 3-2 イタコの「カミツケ」

イタコは成巫式（「カミツケ」あるいは「ダイジノユルシ」などといわれる儀式）の時のみはつきりしたトランスに入る必然性があると私は思っている。それ以外の「オシラアソバセ」や口寄せの時にはその必然性はない。訓練されたことの上演が彼らの「技」の本質といふべきだ。

カミツケの儀式のときには何故はつきりしたトランス表現がみられるか。或は表現されなければならないか。一つはそれによって普通の人とは別の特別な存在になることの確認と公告であろうかつ又その様な手順を踏む儀式を行えば必ずトランスに人は入るものだと言う、技術的な必然性があるからだ。

前者を議論するのは別稿とする。（東北の口寄せミコの象徴的な位置付けとトランスの関係については、既に別稿を用意しており、近々発表する予定である。）ここでは後者の身体技法に関する問題のみを考える。

イタコの成巫式は地域やそれぞれのイタコの伝承によって細部に若干の差異はあり得るが、基本的な構造に含まれる要素は共通している。それらは成巫の主体たる弟子をトランスに導入し「憑霊」体験を誘導するテクニックの観点からは、次のようにまとめ



ることが出来よう。

ある時期を選んで（多くは寒い時期である）「行」に入る。弟子を一室に隔離し、様々な修業を行わせる。それは身体的な消耗を誘うことと、集中させることの二つを意図しているように思う。具体的には水垢離をとったり様々な「断ち物」で食事を減らしたり、昼夜を分かたぬ誦経で睡眠を減らしたりする。社会的、物理的刺激の低減により一種の感覚遮断の状況にもなる。

最低一週間ほど、長ければ三週間くらいもその様な行を続け、カミツケの当日になる。入念な会場の設営がなされ、師匠や姉弟子が共に唱和し祭文・経文の詠誦を続ける。身体的消耗と詠誦という単純刺激の反復持続による効果で、催眠誘導的に意識水準が低下する。このような状態で暗示を受け易くなっていることを前提に儀礼当日の内容をここでは検討する。

儀礼当日にも又イタコのカミツケ全体にも関わる、イタコの主体的な条件についても先ず触れておきたい。それはイタコの側の成巫への実際的な、経済的な強い動機付けが想定されることである。イタコは弟子入りして以来、長い期間修業させられるが、それは主として親の側の経済的負担を伴う。その負担の総決算としてこのカミツケの儀礼の準備にも多大な負担を強いられる。もしもそれに失敗すれば再び準備をやり直さなければならぬ。一般的には貧しかった以前の東北の農家としては避けなければならぬことであつたらう。

それを前提として当日の儀礼の内容をみると、儀礼の最大の焦点は失神状態になったイタコが自らについた神の名を明かにすることである。それを実現するときには師匠は失神状態のイタコに

「何の神がついたか」と問いかけることが多いようだ。それに答えてイタコは神の名を告げるかついた神自身が名乗る形で明かされる。これでカミツケは成功である。甚だしく消耗している本人はしばらく休んだ後、改めて式場の座敷にでてきて、初めて口寄せをする。普通は本人の家族・親族の霊が多い。これを「口開き」というところもあるようだ。

実は神の名を同定する部分は東北地方内でも地域毎のバリエーションがある。本来は失神状態の弟子が「何何の神」と名を告げるのではないかと想像する。しかし弟子は全く言葉を発する必要がないやり方もある。短冊状の紙に憑依する可能性のある神の名を書いておき机の上に並べておく。その前に弟子は幣束をもって座る。意識朦朧となるうちに幣束に短冊の一枚が付き、つり上げられる。それを以て神がついたとするやり方である。日本の神は様々なものを依り代としてつくのでこれでも象徴的な意味は了解できる。

#### 4 まとめ

いくつかの問題点を取り上げて、関連を考慮することでまとめに代えたい。

ある状態（心身の混乱状態）になった人が自分の状態を何かが自分の中に入ったか憑いたと感じることは、民族誌的な資料の中には多く見いだすことができる。そしてそこから脱するとき周りの人の支持と、特に指導者による誘導を得て、内部にあると感じられるものが「名を名乗る」「語る」すなわち別な実体として存在を表現することが重要なことになる場合が多い。

この様な例は私自身台湾のタンキーで経験しているし、アフリカでも阿部が報告している。(cf. 阿部年晴一九八六「西ケニア・ルオ社会における憑依」『社会人類学年報 Vol. 12』、他)ここに挙げた巫堂のインシエーションもイタコのそれもどちらも憑霊したものがいわば萌芽的に姿を示した場面といえよう。巫堂もイタコもそれからは依頼者の求めに応じて託宣や口寄せを続け、良く当るといふ評価を得なければならぬ。イタコの口寄せのとき「問い口」といって、熟練した女性が適切な誘導をして死霊に沢山喋らせることをする地方がある。これは心靈主義者のサロンでの降霊会でのやり取りを思わせる。彼等を育てるのは彼等を取り巻く社会であり文化であるのだ。

しかしケニーの指摘するごとく、ある時期から西欧では多重人格の症例も霊媒も減少した。それは彼等を支える、自己の境界に関する理論が根底から変わったからだという。つまり精神分析の社会的な受容である。

心靈主義もW・プリンスの自然主義も人格あるいは精神(心靈主義の場合は靈魂も)を実体化して考えていることは共通である。外部から侵入する他の人格(靈魂)か一つの人格から分裂したもう一つの人格か、外来起源説か内部起源説かの違いといえる。これに対してフロイトの場合、憑依霊も副人格も精神内部の意識と無意識のダイナミックなプロセスとして考えようとする。多重性の概念を複雑性(あるいは多層性?)の観点から見たのである。

わが国では早い頃に、フロイトではないがユング派の考え方にしたがって、多重人格に一つの説明を示したものに河合隼雄のものがある。(cf. 河合隼雄一九七六『影の現象学』思索社)ピー

チャムやイヴの副人格達は精神の内部の力動的過程の産物となる。この様な脈絡では「形成」は起こりにくいであろう。

では素質のある人、催眠などと親和性のある人達もいなくなったのか。欧米では以前なら霊媒などに「形成」されたかもしれない人達は今はどうなったのか。これと最近の北米での多重人格症例の増加はどのように関連するのだろうか。

例えば、沖繩のユタはカミダリーイという特有の心身の混乱状態を神の知らせと受け止め成巫することでそれから脱するとされる。巫堂と良く似たプロセスである。現代医学の世界観のみであつたらユタは精神医学の患者としてしか扱われない可能性があるのに対し、沖繩固有の文化によって社会的な位置付けを得ることが出来る。この意味でユタをめぐる様々な観念と人々の対応の仕方(例えばカミダリーイになった人をサダカウマリとして特別な人とみなす様な感じ方)は民俗精神療法、「共同体信仰治療」ともいふべき複合体をなしていると思えることが出来る。(cf. 大橋英寿一九八〇「沖繩におけるshaman(ユタ)の成巫過程」『東北大学文学部研究年報』第30号、同一九八四「信仰治療と現代医療の機能関連」『東北大学文学部研究年報』第34号など)

しかし「サダカウマリ」の観念は、特異な資質を少しでも示す子供に対し小さいときから周囲がサダカウマリではないかと注目し、特別扱いをし、暗示を与えることで、カミダリーイ症状を起こし易くする面もあるのではないかと見ることも出来る。その様な見方をするランドールは、pathogenic ではなく pathoplasitic な性質を持つものとしてサダカウマリに関する沖繩の人々の観念や態度を調査、報告している。(cf. Randall, M., 1989 A

Medical Anthropological Study of the Interconnections in  
Okinawan Society Between the Cultural Phenomenon of  
High Spirit Rank Birth (SAADAKA UNMARI) and Mental  
Health 琉球大学医学部保健学科精神衛生学教室)

この様なことを考えると、人格や自己の概念が文化で異なる場合があるとしたら「形成」され易い人の出現の頻度も文化で異なっているのだろうかという疑問が湧く。これについては、今のところ考えを進める資料がない。しかし、アニミスティックな文化における自己の概念と西欧のそれとは異なるように思う。例えば日本は憑霊(憑き物)が多いが、自我境界の曖昧さと関係しているのではないか。憑く「もの」と憑かれる自己とが融合しがちであるが故に生じるのであろう。それに対して西欧の場合は、他と区別された独自で独立した自己の概念がアイデンティティーの本質であろう。単独のアイデンティティーへのこだわりが心靈主義やここで論じたような多重人格を生む様に思う。

付記

本稿は筆者の平成5年度跡見学園女子大学国内留学における研究成果の一部である。なお本誌に掲載の他の著者との共著の「韓国の万神の占(チヨム)——一つの事例報告——」も筆者の留学中の研究課題の一部を構成する。留学の機会を与えてくださった関係諸機関及び各位に感謝申し上げる。(ふじさき やすひこ・文化人類学)