

シャーマンの治癒体験

—宮古シャーマンの事例—

滝口直子

I 序

シャーマン⁽¹⁾の人格安定性に関しては対立した見方がある。シャーマンを「重度の神経症更には精神病患者」(Devereux 1956 : 28)⁽²⁾、「神経異常者」(Krader 1967 : 112)、「いわゆる精神病患者」(Kroeber 1952 : 313)、「ヒステリー患者」(Linton 1956 : 119)とする見解もあるが、シャーマンの創造性や人格安定性もしばしば報告されている。Sharon によると克蘭デロ⁽³⁾は才能に恵まれかつ鋭敏な心の持ち主である(1976)。Landy はシャーマンを文化変容時における不安定状況にうまく適応し機会に乗ずることのできる「文化媒介者」(cultural broker)と考える(1974)。Handelman も「シャーマンは新しい状況への適応能力だけでなく、積極的に新しい考えや概念を吸収・修正・統合していく能力をも備えている」(1968 : 354)と適応能力を強調する。実証的研究として人格テストを施行した研究が挙げられる。Fabrega と Silver は HIT をジナカンテコ・シャーマンに施行した結果、「異常思考と言えるような証拠はほとんど見出せなかった」(1970 : 483)と報告する。Shweder の認知実験によると、ジナカンテコ・シャーマンには「困惑を避けようとする要求がみられ、無構造の刺激にも形を見出そうとする『非常に生産的かつ生成的』反応形式を示した」(1979 : 331)。

シャーマンの人格を安易に一般化することに疑問を抱く研究者もいる (Handelman 1968, Kennedy 1973, Peters 1981, Y. Sasaki 1969)。個人差を考慮することなくシャーマンを 1 集団として扱い異常者と断定す

ることはおかしい、というのが彼らの見解である。

しかし事実としてシャーマンの成巫期における視聴覚の幻覚を伴った精神病的症状は、世界中到る所で報告されている (Czaplicka 1914, Eliade 1964, Kroeber 1952, Peters 1981 等)。同時に成巫後の治療者、儀式執行者、民間心理療法家としての活躍もよく知られている (Eliade 1964, Murphy 1964, Sharon 1976 等)。この一見矛盾した現象に対し心理学的説明—シャーマンは「回復した患者」である (Eliade 1964 : 27)— が試みられてきた。Ackerknecht は次のように論ずる。シャーマンの成巫過程の症状は精神分裂病に類似している。しかし成巫後のシャーマンは「精神病理的に言って異常とは考えられない」(1943 : 46)。Wallace は成巫過程を次のように一般化する。シャーマンは同一性 (identity) の葛藤に悩む病人である。この精神分裂病的同一性の分裂はパラノイア的同一性へと変わる。後者がシャーマンとしての同一性であり、周囲の支援によりシャーマンはヒステリカルな分離能力の制御発展に努める (1966 : 150)。Silverman は急性精神分裂病患者や一見異常に映るシャーマンの行動は、認知過程において基本的には同一であり、どちらも人生の危機解決の 1 つの過程であると考え、5 段階のモデルを提案する。(1)不安・無能感・失敗・罪悪感と言った感情が(2)注意視野を狭め感覚遮断をひき起こす。結果(3)準拠過程 (referential process) に混乱がおき、(4)精神病の症状が現れる。(5)医学的介入がなくても症状は次第に治まり再構成された世界像が出現する。周囲のこの解決結果の受けとめ方がシャーマンと精神分裂病患者の違いとなる。再構成された前者の認知像は地域住民により受け入れられる。しかし現代社会において後者の世界は理解され得ない (1967)。

Wallace や Silverman の仮説は洞察力に優れているとはいえ、以下のような弱点がみられる。(1)両者とも成巫時における治癒過程を単純化しすぎている。自己回復能力の他にも家族の支援・期待・混乱した世界像を意味づける枠組の提供といった様々な要因が治癒過程において作用す

る。沖縄のようにシャーマンが活躍している地域においても精神病患者の多くはシャーマンとはならない。従って「周囲の受容」のみがシャーマンとしての同一性維持に有効な要因というわけではない。(2)どちらとも実証性に欠ける。これらのモデルを実証する為には(a)精神病的症状が現れた時の生活状況、(b)回復過程、(c)成巫後の生活状況を含んだ詳細にわたるライフ・ヒストリィが資料として必要である。

資料不足という弱点は Peters のタマン・シャーマンの研究にもみられる(1981)。Peters はタマン・シャーマンの成巫過程を心理療法の教育分析と比較し、「シャーマンとなる修業は単に治癒効果を持つだけでなく、シャーマンという社会的役割—そのうち最も大切なのは心理療法家としての役割であるが—獲得にもつながる」と述べる(1981:17)。しかし Peters の徹底した文献研究や治療機構の理論的考察と、インフォーマント・シャーマンの成巫過程に関する記述の貧弱さに筆者は不均衡を感じざるを得ない。⁽⁴⁾

最近社会心理学的観点から大橋(1980)は、沖縄北部におけるシャーマンのライフ・ヒストリィと調査時の心身状態を調査した。その結果次のように成巫治癒過程を説明する。(1)人生の危機に会う又は危機打開に失敗する。(2)心身症の症状が出現する又は危機遭遇により症状が悪化する。(3)家族・親戚・隣人やシャーマンにより症状に「カミダーリ」というレベルづけがなされ、患者の社会的孤立化が避けられる。(4)自分自身又親戚やシャーマンにより混沌としていた体験に意味づけがなされる。(5)自分の解釈といろいろなシャーマンの解釈を比較検討してみることにより、成巫中のシャーマンは宗教体験を解釈する為の認知枠組を習得する。又自己の解釈が社会的認知を得ることにもなる。(6)「症状」から「靈感」へとレベルが変わる。残存している心身症状はクライアントの問題を前以て見抜く霊的能力の現れとして解釈される(以上筆者による要約)。大橋の洗練された仮説には治療機構の認知的要因を強調しすぎるという面もみられる。信念・希望といった感情的要因も回復に重要な役割を果

たす。更に宗教活動に参加すること自体、注意を病的状態から逸らすという効果があると思われる(下記参照)。

II 沖縄シャーマンの人格安定性

沖縄シャーマン⁽⁵⁾の成巫中の異常心身状態は、カンダーリ、カミダーリ、ターリ、カンブリなどと呼ばれ多くの研究者により報告されている(Lebra 1964, 1966; 大橋 1980, 佐々木(宏) 1978, 1983; 佐々木(雄)&高石 1979; 桜井 1973; 高石 1978a, 1978b, 1981; 山下 1977 等)。症状は幻視・幻聴・不眠・食欲不振・意識喪失・身体の震え・痛み・夢遊状態といったもので、器質性疾患や離婚・破産といった危機が加わることもある。カンダーリの期間には個人差がみられ、3ヵ月から15年以上に及ぶこともある(Lebra 1964, 1966; 山下 1977)。沖縄ではカンダーリと通常精神病は区別されて考えられており(久場 1978, 大橋 1980, 佐々木(宏) 1983, 桜井 1973)、宮古のある学校教師の意見によると、「カンダーリ患者はある期間は正常にみえる。それが過ぎるとおかしくなる。泣いたり喚いたり、目がどんよりしてくる。線香を握らせたりウタキ〔拝所〕に連れて行ったり、話を聞いてあげる人がいたりすると、だんだん静まってくる。」

カンダーリ患者は苦しさから逃れようといろいろなシャーマンを頼る。そのうち1人をンマザス(母シャーマン)とし⁽⁶⁾、様々な儀式を行ってもらい、更にはマウ(個人を守護する役目の神々)⁽⁷⁾を「仕立て」てもら⁽⁸⁾う。一般にマウを持つとカンダーリは治まる。ンマザスを何人も変える人はカンダーリも治まりにくいし、シャーマンへの道も「開け」られないと信じられている⁽⁹⁾。神の召命を無視しシャーマンになることを拒否する者にはカンダーリの悪化・家庭崩壊・事故といった不幸が次々押し寄せてくるようになる。

成巫後の沖縄シャーマンに関しては一般に精神病理的特性が観察されている(Lebra 1964, 大橋 1980, 桜井 1973 等)。宮古シャーマンの場合

は個人差もあり(Takiguchi 1984), ここで宮古シャーマンの人格一般論を論ずるつもりはない。筆者の主なインフォーマントであるN姉弟—UN(1948年生まれ)及びTN(1952年生まれ)—に焦点をあて以下の点を例証したいと思う。

- (1)シャーマンはシャーマンの素質を早くから示す。又対人関係で傷つき易い傾向がある。
- (2)外傷経験が引き金となり神経症から急性精神分裂症に至る症状を体験する。
- (3)外的(exogenous)及び内的(endogenous)治療機構の作用により回復する。
- (4)成巫後も対人間の葛藤状況で過度の飲酒・目的感の喪失等挫折症状を表しがちである。しかし精神病的状態には陥らない。シャーマンであること自体治癒効果があるようだ。

更につけ加えたいことは創造性と人間的な不安定性は1人のシャーマン内部に共存し得るものである。クライアントの問題の本質を見抜くシャーマンの鋭い直感力、力強い説得力にはクライアントのみならず筆者も感銘せざるを得なかった。彼らの知性は深遠な宗教体験の解釈及び組織化にもよく表れている⁶⁰。一個人のレベルに戻った時、彼らは人間的脆さをみせるのである。

III シャーマンの素質と傷つき易さ

沖縄シャーマンは「カンダカ」「サーダカ」又「カミウマリ」であり小さい頃から人とは違っていると考えられている。N姉弟や他の宮古シャーマンも「自分は小さい頃から違っていた」と強調する(Lebra 1964, 1966; 大橋 1980; 佐々木(宏) 1978, 1983; 桜井 1973等)。筆者のシャーマン・インフォーマントの場合、THは病弱で何度も意識を失って倒れた。その間に医者と看護婦の姿をし救急箱を持った神と女神が天下ってきて注射をし治してくれたと言う。SSは4歳の頃母の命を取りに来た

真っ黒く、上半身裸で片手に杖を持った男たちを見たと思想する。UNも非常に病弱だった。一晩に何回もひきつけを起こしたがシャーマンのところに連れて行かれると治ったそうである。又彼女は白衣を着て飛びウタキに降りたとか蛇が童児に変わり予言をしたとかいう宗教夢をよく見た。TNは4歳の頃蛇が尾をくわえグルグル回転しているイメージや神の姿を見ている。更に宮古シャーマンには血縁関係が頻繁にみられることから(Takiguchi 1984)シャーマンの素質は遺伝することも考えられる¹⁰⁾。

早くからシャーマニズムに慣れ親しんでいることや、周囲の意図的・無意図的期待も血縁頻度の高さを説明するかもしれない¹⁰⁾。例えばN姉弟の両親は信心深く、いろいろなシャーマンを招待し儀式を行ってもらっていた。従って姉弟は小さい頃から儀式を見聞きたり参加したりしていた。特にUNはシャーマンの手伝いをしたり神様の話を聞くのが好きだった。当時N家の儀式を担当していたシャーマンの回想によると「UNのおとうさん、おかあさんのニガイ〔儀式〕の時妹は料理を作ったりお茶を出したりよく手伝いをした。ところがUNの方は何もせず坐って私のお話をじっと聞いていた。」UNの末娘とTNの息子はどちらも2歳(1983年当時)であるがウタキやクライアントの家に付いて行くこともある。家ではN姉弟が儀式の準備をしたりトランス状態で神の言葉を歌ったりするのを常時見ている。筆者は末娘がUNのまねをして体を震わせたり息子が線香で遊んだり、2人が神棚の前に座って小さな頭を下げて祈っている姿をよくみかけた。

Firthの「ティコピアが霊媒になろうとする有力な動機は家族や一族の期待である」という考察があてはまるようである(1967:298)。宮古の親は一般に苦しいカンダラーを経てならされるシャーマンに子供達になってほしいとは思わない。しかし周囲は子供達に期待するかもしれない。あるシャーマンはUNが子供の時「カンカカリヤガマ〔小シャーマン〕」というあだ名をつけた。又彼女のクライアントは末娘が母のトラン

スのまねをして頭を横に振っているのを見て、「大学に行ってそれから神の人になるのよね」と言ったこともある。

多くのトランス研究者は、トランスに陥り易い人はある種の人格特性を共有すると指摘する。そういった人は「依頼心が強く服従的」で(Yap 1960:126)「情緒不安定」(Kennedy 1977:380)、又「自己中心的で、互いに支援的で満足のいくような対人関係を成立できない」(West 1967:889)。N姉弟の場合次のようなことが言える。UNは理想主義者で内気である。対人間の葛藤で傷つき易い。彼女はナイーブにも理想的人間関係とはゆるぎない相互信頼の存在だと考える。そして葛藤に直面すると両面価値的(ambivalent)感情に苦しむ。「自分が悪い」と自分を責めつつも相手から「裏切られた」と思い込むのである。TNは「イエス・マン」つまり頼まれればイヤとは言えない性格である。例えば1983年の夏、シャーマニズムのアマチュア研究者である学校教師が東京の大学生を下宿させてくれと頼みにきた。その時TNは離婚問題の最中であり人の世話どころではなかった。ところがはっきり断れずその大学生の世話をするはめになった。又TNは「母親の息子」である。筆者は調査中、ンマザスであり姉でもあるUNへの過度の依存に気づいた⁴⁹。例えばクライアントの1人息子が事故死するという事件が起きたが、TNは「息子の死はシャーマンとしての自分の責任ではない」という姉の保証を求めにUNの家にとびこんだ。

IV カンダーリの始まりと内容

分離・トランスや急性精神病発現の前には多くの場合危機体験の存在が報告されている。Sargantは「葛藤やストレスが神経組織の耐性以上になると人は崩壊する」(1974:13)と言う。トランスや急性精神病は危機状況で作用するある種の自己回復機能又は自我防衛機能であるという主張もある(Prince 1979-1980, Silverman 1967, West 1967)。沖縄シャーマンに関してもカンダーリ前の外傷体験は大橋(1980)や佐々木(宏)

(1983)らにより報告されている。

UN の場合カンダリー前に離婚・再婚を経験している。そして「夫を2人持った価値のない女」と思いこみ極度の罪悪感に陥っていた。同じ頃母親が重病を患い沖縄本島の病院に入院するという事態が起きる。皮膚がまっ青になり白いシーツに包まれた母親が手術室に連れて行かれるのを見て「母はこのまま死ぬのでは」という恐怖感に囚われたとUNは言う。誰にとっても「親の死」は外傷的であろう。その時UNの精神状態はすでに不安定であった。「母の死」の可能性は罪の意識、自分の死や罰といった感情を呼び起こし不安感を一層強めたと思われる。急性精神分裂病的な激しい症状が発現する(1971年)。彼女の幻覚は神・女神・逆方向に回転する太陽・自分の骸骨・再生といった古代的イメージに満ちている(Takiguchi 1984)。

UNのカンダリーの2年後TNのカンダリーが始まる。姉のカンダリーがどの程度弟に影響したかは明らかではない。当時TNは那覇の高校に在学していた為春休みの間しか姉のカンダリーをみていない。彼のカンダリーが始まる前、外傷的であったと思われる出来事が幾つか起きている。(1)下宿の家主夫妻が娘と彼との結婚を願ったこと、(2)家主(夫)のカンダリー、(3)家主(夫)との不和。主観的見方だが、TNは常に「母」の胎内に戻りたがっている「永遠の少年」(Hillman 1967, 河合 1976)である。結婚、それに伴う「母」からの独立の示唆はかなり脅威的であったと思われる。娘の家庭教師をし畑仕事を手伝い、家主の所有するレストランを経営する等それまでの4年間家主とは非常にうまくいっていた。従って家族同様に親しい家主(夫)との不和はTNを一層不安に陥れたたであろう。家主のカンダリーはTNが不安を表現する際「モデル」となったかもしれない。1973年TNにカンダリー症状が現れる。症状は、幻聴・激しい体の震え・不眠・食欲不振を含み重い神経症のようであった。

1974年TNは最初のンマザスに出会う。しばらくして「神様が私の末娘と結婚させる為あなたを私のところに引き寄せた」というンマザスの

言葉を信じ、その娘と婚約する。彼は結婚に大いにためらいを感じていたが、婚約を破棄する決断力は持ちあわせていなかった。婚約者は彼の理想と正反対であったように思われる。彼の言葉によるとアパートに来て料理を作り皿を洗い、洗濯をし、心身状態を心配してくれるような女性(つまり「母親」)が彼の理想であった。ところがTNは彼女を幼稚でおしゃべりで落ち着きのない女性とみなしていた。婚約者との絶え間ざる不和、妊娠5ヵ月目で彼女が精神安定剤を飲むという事件、婚約破棄や妊娠中絶の示唆⁰⁴といった婚約者の脅迫的行為にTNの精神状態はますます悪化する。TNは自分が無能である、無価値であると感じざる得なかった⁰⁵。

V 回復過程

UNはカンダーリから自力で回復したと言う。TNはンマザスである姉UNの熱意と指導のおかげであると言う⁰⁶。そして両者とも以下3点を回復要因として強調する。(1)神の教えや命令を素直に受け入れる。(2)ンマザスの教えに忠実である。ンマザスは変えない方がよい。(3)家族の支援が大切である。この3点は研究者が治癒的と考える要因の幾つかに対応する。

治癒過程は以下外的(exogenous)及び内的(endogenous)要因に依り説明される⁰⁷。

〈外的要因〉 多くの研究者が以下の要因の治癒効果を指摘する。

(1)認知枠組が提供されそれにより自分の世界像が意味づけされ、とるべき行動が示唆される(Frank 1973, Kleinman 1980, 大橋 1980, Torrey 1972等)。(2)患者が積極的に参加する(Crapanzano 1973, Murphy 1964等)。(3)回復への期待や希望を強く示唆する(Crapanzano 1973; Frank 1973; Hes 1964; Kennedy 1973, 1977; Kiev 1964; Murphy 1964; Torrey 1972等)。(4)患者と治療者との間に信頼関係が成立している(Kennedy 1973, 1977; Torrey 1972等)。(5)周囲の支援により自己評価があがる

(Crapanzano 1973 ; Frank 1973 ; Jilek 1974 ; Kennedy 1973, 1977 ; Kleinman 1980 ; Murphy 1964 ; Prince 1964 等)。

(1)認知枠組の提供 「誰も私を助けてくれなかった」とUNは言う。しかし彼女は信仰心篤い家庭に育ち親戚の中にシャーマンもいた(故人ではあるが大伯父と曾祖父)。従ってカンダリーの原因や意味、回復の為に何をすべきかというような事は知っていたはずである。TNの場合はUNが彼の幻覚や夢を解釈し神のことを教えいろいろなウタキに連れて行った。

(2)患者の積極的参加 インマザスはいろいろなウタキに弟子シャーマンを連れて行き、又家庭でも様々な儀式を行う。TNの場合姉と一緒に1975年8月23日に7つのウタキを24日には16ヵ所のウタキを訪れている。次の日多良間島に行き3日間に28のウタキを拜んでいる。8月30日に宮古に戻り8ヵ所、9月3日と5日には7ヵ所のウタキ巡りを行っている。つまりTNはほとんどの時間をウタキ巡りに費やしていたことになる。積極的に宗教活動に参加することにより、病的状態から回復に有効であると思われる活動に、弟子シャーマンの視点は移行する。

(3)回復への期待や希望 宮古の信仰はシャーマンの回復を強く示唆する。弟子シャーマンはマウを持ちツツが誰であるかを悟り、過去にそのツツを守護した神々が祀られているウタキを巡り必要な儀式を行えばカンダリーから回復すると信じている。回復への希望が更なる宗教活動への動機となり、後者がまた希望を高めるという点でこれら2要因は互いに治癒効果を強めあう。インマザスの誠意や熱意も弟子シャーマンの希望を高めることに貢献する。姉であるUNの熱意が回復への希望を高めただけでなく、自分と姉は多くの人を救う為にシャーマンとして「生まれされた」という信念をも強めたとTNは回想する。

(4)治療者への全面的信頼 UNもTNも弟子シャーマンのインマザスへの信頼を強調する。宮古シャーマン各自の信仰体系や儀式の手順は少しずつ違っている。もし弟子がインマザスを変えるなら、前のインマザスのもと

で成し遂げたことは無駄になる恐れがある。新しいンマザスから違った認知枠組を提供され、それにより自己の体験を再構成しなければならない。くい違った認知枠組は混乱を惹き起こすこともある。例えばあるクライアントは黄金の板にカリマタと書かれてある夢を見た。2人のシャーマンを訪れたが、1人は狩侯に行きその神を拝んでくるように言った。もう1人は神が、身体は仮のものだと教えているのだから狩侯に行ってはならないと主張した。結果クライアントはますます戸惑ってしまった。

N姉弟の関係は弟の姉への転移(transference)と特徴づけられる。UNは弟をすばらしいシャーマンにしようと熱意を燃やしていたし、TNは姉に凡てをまかせていた(TNの言葉によると「自分のツツが姉の神に凡てをまかせるよう命令した」)。注意すべきことは、理想とは反対のイメージを持った婚約者との葛藤にTNの症状は悪化していったが、彼が宮古(姉のもと)に戻ると、症状は落ち着いたということである(Takiguchi 1984を見よ)。

(5)周囲の支援により自己評価(self esteem)があがること UNは家族の支援が弟子シャーマンの回復に決定的効果を持つと言う。自己評価は神が憑依したということによりあがると思われる。周囲のこの「事実」の認知は自己評価を更に高めるであろう。UNの両親は彼女が狂ったのではなく立派なシャーマンになりつつあると信じていた。TNの場合最初は、彼がシャーマンにならなければいけない運命にあると両親は信じなかった。シャーマンのほとんどは学歴の低い女性である。彼は大学に在学中の男性であった。しかし坐ったままの姿勢で畳の上を飛びはねる姿を見て、両親は彼の宿命を知り立派なシャーマンになるように願った。10年ほどカンダリーを患っている男性は筆者に「親は少しも神のことがわからない」と愚痴をこぼした。またUNは夫の理解のなさの為にシャーマンになりきれずにいるクライアントの例を語ってくれた。

〈内的要因〉 UNは誰の助けもかりずカンダリーから立ち直ったと誇

りをもって言う。精神病的症状から回復したその過程とはどういうものであったのだろうか？

Prince (1976) は我々に内在する自己回復能力に注目する。「自己回復能力」というのは新奇な概念ではない。Prince によると Freud はパラノイアの事例研究の中でこの概念を発表している。「我々が病理的産物と思いがちである幻影形成は、実際には回復の試み、再構成の一過程である。そのようなカストロフィの後の再構成はある程度成功する……しかし完全にというわけにはいかない」(1958: 71 強調, オリジナル)。Jung は著作の到る所で意識の片手おちを修正する役目を果たす無意識の補償作用について指摘する(1953, 1969a, 1969b, 1969c)。トランスや分離を「問題の解決の一種の適応反応」(Yap 1960: 130) と考え、その解決は「よい方向への変化につながる」(West 1967: 889) と述べる学者もいる。更に Prince や Silverman は急性精神病を「極限的状况で作用する自己回復過程、一種の内的心理療法的機能」(Prince 1979-1980: 177), 「根源的の人生の危機に対するユニークな解決法」(Silverman 1967: 21) と考える。自然回復の概念は Wallace の「迷路の再統合」(mazeway resynthesis) つまり「これまで混沌として不安に満ちた世界像が突然意味ある価値・態度及び信仰体系へと組織化されること」(1961: 192) にも明らかにみられる。

自己回復がいかに起きるかということに関してはあまり知られていないが、神経化学又神経生理学的側面に関して幾つかの説明が試みられてきた。Prince はエンドルフィン (endorphin) という概念で説明しようとする。「極度のストレス状況において……人間の体内にモルヒネやバリウムのような物質が生成され作用する。それが自己回復へとつながる」(1980: 25)。Lex は、「ストレス状態が続くと右半球への転移を含むトロフォトロピック (trophotropic) 活動が起きる」(1975-1976: 118) と主張する。カンダリー期間中シャーマンの多くは食欲不振や不眠等に悩まされる。「3ヵ月間食べることも眠ることもできなかった」と UN は言う。

TNは「水だけしか喉を通らなかったことがよくあった」と回想する。従ってトروفोटロピック活動やエンドルフィンの効果といったことは充分考えられる。

心理学的説明として Jung の提唱する 超越機能(transcendent function) の概念がN姉弟、特にTNの治癒過程を理解する上で有効である。上記のように Jung の考えの中に無意識は意識の片手おちを補償しようとするというのがある(1953, 1969a, 1969b, 1969c)。「補償は心的均衡の正常化をめざして作用する。従ってある種の自己調節的心のシステムだといえる」(1969a:288)。そして超越機能とは「意識と無意識の内容の合一」(1969c:69)又「意識と無意識データの協力」(1969c:82)である。但し自我は意図的に無意識の内容を理解消化し意識の中に統合しなければならない。

自我が意識的に無意識の内容を意識に統合する最もよい方法の1つとして Jung は、自我と内から聞こえてくる声との対話を書き留めることを勧める。「[内からの声を聞くことができる人にとって]声を書き留め、自我の立場からそれに返答することは技術的にごく簡単である。全く同等の権利を持った2人の人間の間で対話が行われているようなものだ。各自が相手の正しい意見には耳を傾けて、くい違っている部分は徹底して比較検討してみる。そしてくい違いを修正したり少くともはっきり認識したりする」(1969c:89)。Jungはこの様に「自我のリード」(1969c:88)や「2つの立場の対立」(1969c:90)という点を強調するが、N姉弟は弟子シャーマンが素直に無意識の内容(神の教え)を受け入れることが大切だと言う。一般にも神の命令に背いてシャーマンという宿命から逃れようとするほどカンダラーリは悪化すると信じられている。UNは一時期神の命令を一切無視し祈ることさえしなかったことがあった。その時神は「もっと狂え。狂って島の問題を根から掘り起こせ。先祖の問題を根から掘り起こせ」と言った。UNはますますおかしくなっていく、島中をさまよい歩いた。1974年から1979年までTNは毎日のように

日誌に神の言葉を書き留めた。但し「自我の立場」から神と論争するのではなく素直に神に叱られ誉められている。更に神から何度も自分の使命を教えられることにより勇気づけられ慰められている。

Jungによると無意識は蓄積されたエネルギーで充電されている。だから無意識の内容をそのまま受けいれたり無意識と同一視する者は「偉大なる真実の幸運な所有者となる。このような態度は必ずしも誇大妄想を意味しないが、よく知られたケースとして改革者、予言者、殉教者といった形をとる」(1953:167)。そして「予言者の人生は悲しみ・失望・苦難に満ちている」(1953:169)。

Jungの指摘するように自我肥大はUNにもTNにもみられる。例えばTNのツツは、姉は生き神様でありその上には天しか存在しないと教えた。彼もカンダーリの時、自分とツツを同一視したことがある。彼の使命は救世的であり「人々を救うこと」や「人々を平和と友情の道へ導くこと」である。UNの方は「神は私がここにいるだけで宮古は救われていると言った」と筆者に語ったことがある。

しかし同時にTNの神は、彼の生活を正したり家庭問題を解決するようと現実的な忠告も与えている。TNが両親と言い争った時神は次のように諭した。「親はあなたが神の人となるには若すぎると思っている。しかし両親と争ってはいけない。教え諭しなさい。あなたが普通の人ではないということを話してきかせなさい。両親に背いてはならない。」(日誌)⁶⁸ 観音堂の神は彼を叱責し謝罪を求めた。「なぜ母親やツツ、先祖にあんな酷いことを言ったのか。あやまりなさい。」「大変すみませんでした。私の言葉を後悔しております。どうぞお許してください……。」更に神は約束するように念を押している。「けっして同じ過ちを繰り返してはならない。けっして甘えてはならない。忍耐強くなりなさい。あなたは多くの人を救わなければならない……。約束するか。答えなさい。」(日誌) 神はまた「短気であってはならない。酒に逃げてはならない。他人に寄せられてはならない」(日誌)と警告し、神の恩寵に加え人間として

の努力の大切さを説いている。

Bynon (1968) は人間の「もう 1 つの自我」(alter ego) は主体としてのセルフ(self)の行動を看視しその場に応じた忠告を与える。もう 1 つの自我は社会化による文化的個人的歪の影響を受けていないので却って人生の状況を第三者的立場から客観的かつ明瞭に見ることができる」と言うが(Prince 1974 の要約による), 彼の言葉が TN のケースにあてはまるようである。

Jung は自我と無意識の対立や自我の優位性を強調するが、これは彼がドイツ文化圏に育ったことと関連するかもしれない。河合は、日本人の場合西洋人と異なり意識・無意識の境界がはっきりせず、無意識の中に存在するセルフが心に方向性を与える。自我という中心が存在しているかどうかさえ確かではない、と指摘する(1976)。日本人の特異性を考慮にいと「無意識の素直な受容」はそれほど病的とは言えないだろう。

VI シャーマンであることの治癒性

Devereux はシャーマンは洞察(insight)を得たわけではないから成巫中の精神病から回復したとはいえない。従って「以前の葛藤がいつ再爆発するかわからない」(1956: 32)と主張する。Jung は無意識の内容をそのまま受容した者を自我肥大的と考え、彼らは哀しみと困難の人生を送ると指摘する。大橋(1980)は、症状は制御された形で一靈感という新しいレベルを得て一残存すると考える。確かに N 姉弟は成巫後も対人問題が生じる度に挫折症状を表した。そして彼らの人生はつまずきだらけである。しかし筆者は以下の根拠により、彼らは成巫中の症状から回復したと判断する。(1)制御のきかない幻聴・幻視といった症状は現れていない。(2)トランスを制御しクライアントや自分自身の為に役立たせることができる。

成巫過程において UN も TN も根源的に問題(UN の非現実的な人間

関係に関する仮定、TNの「母」への退行)を解決したわけではない。精神分析的にいえばどちらも洞察に達しなかった。従って以前と同じような対人問題—離婚や弟子シャーマンの「裏切り」等(UN)、再婚、家庭的不和、離婚(TN)—に直面した際過度の飲酒、不眠、喪失感といった挫折状態に陥った。⁴⁹ UNの場合、完全な信頼と依存に基づく神との関係が対人関係のモデルとなっている為、人との緊張関係をうまく処理できない。更に彼女に憑いている神は偉大であり全能であるが、周囲は彼女が全能の所有者であるとは認めない。妹の言葉によると「姉さんの神は尊敬するけれど姉さんは尊敬できない」。UN自身も人間としての弱さを知っている所以自我肥大の反動としての劣等感に悩まされることになる。

TNの場合「母」への過度の依存は神の承認のもとに安全かつ神聖に保護されてきた。「UNは生き神である。UNの右腕となれるよう努力しなさい。」「姉の道には絶え間ざる学習と試練がある。これこそ私の進む道だ。」(日誌)しかし彼の姉への過度の依存は2度目の妻を欲求不満に陥れることになる。妻はTNではなくUNの方を激しく攻撃した。この家庭的葛藤に疲れTNは、過度の飲酒に陥り無力感に悩まされる。結果は2度目の離婚である(1983)。しかしどちらにも精神病の症状は現れていない。シャーマンであること自体、治癒的であるようだ。

成巫後N姉弟はシャーマンとして、他人の悪意と闘い神の助けを求め力を獲得している。例えばUNが弟子シャーマンの「裏切り」にひどく傷ついたなら「あの弟子は自分とは一切関係ないし、神も弟子を助ける必要はない」と神に報告することができる。

大橋(1980)の指摘するように心身の不調をクライアントに投影するというのも治癒効果があるだろう。TNはよく「客の荷を担ぐ」という表現を用いる。これはもしクライアントの先祖が胃病で死んだら、そのクライアントが来た時TNも胃痛を感じるとか、葬式に参列し「汚れた」人に会った時気分が悪くなるといった現象をさす。TNは自身の心身の不調をクライアントの問題として処理できるわけである。

「周囲の受容」(Silverman 1967, Wallace 1966)も有効要因であろう。尊敬の対象ではないとはいえ²⁰、周囲はシャーマンを宮古の信仰になくてはならないものと認めているし、彼らがクライアントの為に特殊能力を役立てることをも期待している。そして儀式の間だけでもシャーマンはクライアントの賞賛や尊敬を受ける。「病人」から「人の為に役立つ人間」という役割変換はシャーマンの自我の強化に有効であろう(Kleinman 1980参照)。

更に制御されたトランスにはカタルシス効果があり、抑圧された感情を表面化するという願望実現的側面も見られる(Crapanzano 1973; Jilek 1974; Kennedy 1973, 1977; Lewis 1966, 1971; Peters 1981; Prince 1964等)。Scheffによるとカタルシスとは危険性がなく最適距離が保たれた—以前の外傷から近すぎることも遠すぎることもなく—状態での抑圧された感情の発散を意味する(1979)。「外に現れる徴候として『不随意的笑い』、『発汗』、『震え』、『冷汗』、『涙をながして泣くこと』があげられる」(1979:59)。カタルシス後患者は「緊張の緩和、心的明瞭さ、幸福感」(1979:66)を体験する。

N姉弟の場合、自分自身の為の儀式のみならずクライアントの儀式においてもカタルシスは起きるようである。例えばTNのクライアントの1人は15年以上離婚同然の別居生活を送っており、東京で昼夜働いて3人の子供を育てた。彼女の儀式においてTNは、夫のだらしなさ、義理の両親の干渉、貧困の中での子供の養育といった彼女の苦難を神に説明した。トランス状態で憑依した神は、クライアントの苦しみを慰め、勤勉さや信仰の篤さを誉め神の加護を保証した。神の言葉を歌いながら、TNは「発汗」「震え」「すすり泣き」といったカタルシスの徴候をみせた。彼もクライアントと同様な困難を経験しており、クライアントの立場になることができる。クライアントだけでなく彼自身も神に慰められ勇気づけられたわけである。儀式の参加者は神がクライアント代理としてTNを泣かせたと解釈した。従ってこの安全な状況で「女々しい」

と批難されることなく抑圧された感情を発散させることができた。

UNは儀式中、周囲の理解のなさや弟子シャーマンの「裏切り」等を克服して使命を遂行しているというような誉め言葉を神からよく受け取る。TNは普段は対人間の葛藤を表面に出すことができないが、トランス状態でクライアントに対する不満をはっきり表すこともある。TNもUNも儀式という聖域の中で抑圧された感情を繰り返し発散させることができるわけである。

更にTNもUNも現実的になりつつある。カンダーリ中TNは、時々自分とツツを同一視したが、現在は離婚・経済的困難といったトラブル状態に陥った自分を客観的にみつめ「神様がまかり間違っ私を神の人にした」と冗談を言えるほどである。又これまでの姉への過度の依存を認め個人的な又宗教的問題を自分で処理しようと努めている。UNも様々な葛藤を経験したことにより人間の性質をもっと現実的に考えるようになった。そして「人間は人間であり神ではない。人間は間違っ道を歩くこともある。結婚し離婚し又再婚することもある」という事実を受け入れることができる。以前の超自我の厳格さはずっと和らいできたようである。

更に大切なことはUNもTNも夢・幻覚・身体反応といった形で神からのメッセージを受け取り、それを神から与えられた課題と解釈しその課題を解くことにより人間として、シャーマンとして成長しようとしている。一例を挙げるとUNは、カンダーリの時「竜宮城を築け」と神に命令され、浜辺に降りて砂や石で城を作ろうとした。それ以降13年間、彼女は沖縄・宮古・多良間と渡り様々な海の神の拝所を訪れた。その巡礼という行為の中に知らず知らずに「竜宮城を築け」という命令は遂行された。以前は「城を海辺に作ること」としか解釈できなかったが、実はそれは海神との関係を強めなさいということだった、と現在UNは信じている。

Jungは分析の目標を次のように設定する。「分析の真の目的は、患者が

自分自身で無意識と連絡をとることができるようになった時、達せられる」(1953: 289)。「[分析]……は心的生活の科学・技術・芸術であり、治癒後も患者は自分自身の為又周囲の為に続けるべきものである」(1953: 290)。

個人的に、又宮古文化特有な方法でシャーマン姉弟は神(即ち無意識)と常に関係を保ち、その内容を解釈・統合することにより、シャーマンとして、更には人間として成長していきつつある。

謝辞

この論文は筆者が14ヵ月間(1982年11月から1983年11月まで及び1984年7月から8月まで)宮古島で行ったシャーマニズムに関する調査に基づいている。建設的批評をくださった Dr. R. A. Georges と Dr. J. G. Kennedy に感謝する。

注

- (1) この論文では「シャーマン」という言葉は宮古で「カンカカリヤ」「神ぬ人」又「ムヌス」等と呼ばれる宗教者をさす。宮古の人々は以下の要因をもってシャーマンを定義する。(1)神や先祖と随意に連絡がとれること。(2)クライアントがいて占いや儀式を行っていること。これらの基準は他文化で用いられている定義要因に対応する(Peters & Price-Williams 1980 参照)。
- (2) この論文における引用外国語文献は凡て英語文献であり、翻訳は筆者による。
- (3) 中南米で活躍するシャーマンの治療者。
- (4) 例えばシャーマン・ピランドラは「儀式の手順を間違える度に、先生である亡き祖父が夢の中に現れ自分の手を叩いた」と回想する。この事例から Peters は「ピランドラと祖父の関係は治癒的自己内対話(inner dialog)によく似ている」(1981: 110)と結論づける。しかしこの事例だけでは根拠に乏しい。
- (5) ここでは広義の意味での沖縄文化圏(奄美・沖縄・宮古・八重山)をさす。
- (6) 凡てのシャーマンがンマザスのもとで師一弟子関係を結ぶわけではない。シャーマンは一般に「自分の力で神から直接教えを受けてシャーマンとなった」ことを強調する(Lebra 1966, 大橋 1980)。Lebra (1966)や桜井(1973)によると師一弟子関係は沖縄本島ではみられない。
- (7) マウとは個人を守護する神々でありツツ(神々への保証人としての役割を果たす遠い先祖)及びツツを守護した神々より成る。マウの概念には地域差がみられ

る。

- (8) この論文ではシャーマンの治癒体験に焦点が置かれている。従って成巫過程のイデオロギ的側面は別の機会に論ずる。
- (9) カンダリー患者の凡てがシャーマンとなるわけではない。マウを「仕立て」てもらおうと「落ち着き」普通の生活に戻る人もいる。シャーマンにならなくてはいけない患者とマウのみで落ち着く患者とは区別できるとシャーマンは言う。筆者にはその基準は症状の重さのように思えた。道が「開く」ことはマザスの判断によることもあるし、神が夢等で直接告げることもある。
- (10) N姉弟による宮古信仰の組織化に関しては Takiguchi (1984) を見よ。
- (11) 大橋(1980)も遺伝的素質を示唆する。
- (12) 佐々木(宏)(1983)は遺伝的素質と早くから親しんでいることの2つがカンダリー患者の中でシャーマンになるかならないかを決める要因であると考える。
- (13) 沖縄文化圏(宮古を除く)における「おなり神信仰」一姉と男兄弟間の親しい関係や姉の宗教的優位及び兄弟を守護する役割一は周知の如くである。Tanaka (1974)によると姉(特に一番上の姉)は、「料理、子守りといった家事手伝いを通して兄弟に対し母親代理的役目を果たすようになる」(p.248)。そして「男は妻と争い、時には母親に反抗するか姉の言うことには耳を傾ける」(p.252)とされている。しかしこの信仰は宮古では報告されていない(馬淵 1955)。
- (14) TN は宗教的立場から中絶に反対している。
- (15) 1975年12月TNは婚約者と結婚するが翌年1月離婚を強いられている。男児が4月に生まれるが、妻の母がずっと養育している。
- (16) 回復の判定は様々な問題を含む。これに関しては次の「シャーマンであることの治癒性」にて扱う。
- (17) Princeによると外的要因とは文化・対人間の要因をさし、内的要因とは自己回復能力をさす(1976)。この分類方法に問題がないわけではない。例えば神から誉められることにより自己評価(self esteem)があがるということは自己内で生じる。しかし幻聴を神の声と解釈する過程には文化が影響を及ぼす。しかしこの論文では分析目的の為Princeの二分類が使われる。
- (18) TNは成巫中及びその後(1974-1979年)ほとんど毎日、日誌に日常の出来事、神の言葉、自省等をつけていた。その一部はこの論文及びTakiguchi(1984)に引用されている。日誌では宮古方言が随所に使われているが、言葉のスタイルよりも内容が大切であると判断し、この論文では筆者が標準語に翻訳した。
- (19) UNは1977年2度目の夫と離婚する。以後2・3の恋愛経験はあるが、何れも結婚に結びつかなかった。1980年末娘の父親と出会い翌年末娘を出産する。この婚姻外関係の為家族や世間の非難を浴びることになる。TNは1979年に再婚するが家庭的には不幸であった。絶え間ざる妻と姉と又自分との葛藤により自信を失い、シャーマンとしての活動もしなくなる。活動停止による収入減により妻との関係は更に悪化し、1983年離婚に到る。
- (20) 宮古シャーマンはどちらかという周囲的存在である。シャーマンは離婚・再

婚を経験しがちな為「性的にだらしない」と一般に思われている。

参考文献

- Ackerknecht, E. 1943. Psychopathology, Primitive Medicine and Primitive Culture. *Bulletin of the History of Medicine* 14: 30-67.
- Bynon, G. 1968 (1974). La Trance dans le Candomble. Paper presented at the Conference on *Les Cultes de Possession*, Colloque International de Centre National de Recherche Scientifique 531, Paris. Mimeographed, 10pp. Rephrased in R. Prince. 1974. The Problem of 'Spirit Possession' as a Treatment for Psychiatric Disorders. *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology* 2: 315-333.
- Crapanzano, V. 1973. *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- Czaplicka, M. 1914. *Aboriginal Siberia*. Oxford: The Clarendon Press.
- Devereux, G. 1956. Normal and Abnormal: The Key Problem of Psychiatric Anthropology. In *Some Uses of Anthropology: Theoretical and Applied*. J. B. Casagrande and T. Gladwin, eds., pp. 23-48. Washington, D. C. : Anthropological Society of Washington.
- Eliade, M. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. W. R. Trask, trans. Princeton, N. J. : Princeton University Press.
- Fabrega, H. Jr., and D. Silver. 1970. Some Social and Psychological Properties of Zinacanteco Shamans. *Behavioral Science* 15: 471-486.
- Firth, R. 1967. Individual Fantasy and Social Norms: Seances with Spirit Mediums. In *Tikopia Ritual and Belief*. Pp. 293-329. Boston: Beacon Press.
- Frank, J. 1973. *Persuasion and Healing*, Revised Edition. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Freud, S. 1958. Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia. In the Standard Edition of the *Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XII. J. Strachey, trans., pp. 3-82. London: Hogarth Press.
- Handelman, D. 1968. Shamanizing on an Empty Stomach. *American Anthropologist* 70: 353-356.
- Hes, J. 1964. The Changing Social Role of the Yemenite Mori. In *Magic, Faith, and Healing*. A. Kiev, ed., pp. 364-383. New York: The Free Press.
- Hillman, J. 1967. *Senex and Puer: An Aspect of the Historical and Psychological Present*. *Eranos-Jahrbuch* 36: 301-360.
- Jilek, W. G. 1974. *Salish Indian Mental Health and Culture Change:*

- Psychohygienic and Therapeutic Aspects of the Guardian Spirit Ceremonial*. Toronto: Holt, Rinehart, and Winston of Canada.
- Jung, C. G. 1953. Two essays on Analytical Psychology. In *The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 7. R. F. C. Hull, trans. Sir H. Read, M. Fordham, and G. Adler, eds., New York: Pantheon Books.
- 1969a. On the Nature of Dreams. In *The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 8. R. F. C. Hull, trans. Sir H. Read, M. Fordham, G. Adler, and W. McGuire, eds., pp. 281-297. Princeton, N. J. : Princeton University Press.
- 1969b. The Psychological Foundations of Belief. In *The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 8, pp. 301-318.
- 1969c. The Transcendent Function. In *The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 8, pp. 67-91.
- 河合隼雄 1976。「母性社会日本の病理」中央公論社。
- Kennedy, J. 1973. Cultural Psychiatry. In *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. J. J. Honigsmann, ed., pp. 1119-1198. Chicago: Rand McNally College Publishers.
1977. Nubian Zar Ceremonies as Psychotherapy. In *Culture, Disease, and Healing: Studies in Medical Anthropology*. D. Landy, ed., pp. 375-384. New York: Macmillan Publishing Co.
- Kiev, A. 1964. The Study of Folk Psychiatry. In *Magic, Faith, and Healing*, pp. 3-35. New York: The Free Press.
- Kleinman, A. 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- Krader, L. 1967. Buryat Religion and Society. In *Gods and Rituals*. J. Middleton, ed., pp. 103-132. Garden City, N. Y. : The Natural History Press.
- Kroeber, A. L. 1952. *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- 久場正博 1978。「フリドゥブルとカンブリーと那国の狂気観」荻野恒一(編), 「文化と精神病理」弘文堂。
- Landy, D. 1974. Role Adaptation: Traditional Curers Under the Impact of Western Medicine. *American Ethnologist* 1: 103-127.
- Lebra, W. P. 1964. The Okinawan Shaman. In *Ryukyuan Culture and Society: A Survey*. A. H. Smith, ed., pp. 93-98. Honolulu: University of Hawaii Press.
1966. *Okinawan Religion: Belief, Ritual, and Social Structure*. Honolulu: University of Hawaii Press.

- Lewis, I. M. 1966. Spirit Possession and Deprivation Cults. *Man* 1: 307-329.
1971. *Ecstatic Religion*. Harmondsworth, England: Penguin Books.
- Lex, B. 1975-1976. Physiological Aspects of Ritual Trance. *Journal of Altered States of Consciousness* 2: 109-122.
- Linton, R. 1956. *Culture and Mental Disorders*. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas.
- 馬淵東一 1955(1971)。「沖繩先島のおなり神」『沖繩文化論叢』vol.2, 大藤・小川(編), pp.385-413, 平凡社。
1964. Spiritual Predominance of the Sister. In *Ryukyuan Culture and Society*. A. H. Smith, ed., Tenth Pacific Science Congress of the Pacific Science Association. Aug. 21-Sep. 6, 1961, pp. 79-91. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Murphy, J. 1964. Psychotherapeutic Aspects of Shamanism on St. Lawrence Island, Alaska. In *Magic, Faith, and Healing*. A. Kiev, ed., pp. 53-83. New York: The Free Press.
- 大橋英寿 1980。「沖繩における shaman <ユタ>の成巫過程—社会心理学的接近—」『東北大学文学部研究年報』vol.30, 1-50。
- Peters, L. 1981. *Ecstasy and Healing in Nepal*. Malibu: Undena Publications.
- Peters, L., & D. Price-Williams. 1980. Toward an Experiential Analysis of Shamanism. *American Ethnologist* 7: 397-413.
- Prince, R. 1964. Indigenous Yoruba Psychiatry. In *Magic, Faith, and Healing*. A. Kiev, ed., pp. 84-120. New York: The Free Press.
1974. The Problem of 'Spirit Possession' as a Treatment for Psychiatric Disorders. *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology* 2: 315-333.
1976. Psychotherapy as the Manipulation of Endogenous Healing Mechanisms: A Transcultural Survey. *Transcultural Psychiatric Research Review* 13: 115-133.
- 1979-1980. Religious Experiences and Psychosis. *Journal of Altered States of Consciousness* 5: 167-181.
1980. Shamans and Endorphins: Exogenous and Endogenous Factors in Psychotherapy. Paper Prepared for Conference on *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*, East-West Center. Honolulu, June 4-6.
- 桜井徳太郎 1973。「沖繩のシャーマニズム—民間巫女の生態と機能」弘文堂。
- 1976「村落共同体の宗教機能—沖繩県来間島の部落祭祀と民間信仰」『日本史における民衆と宗教』下出(編), pp.289-342, 山川出版社。

- Sargant, W. 1974. *The Mind Possessed*. Philadelphia: J. B. Lippincott.
- 佐々木宏幹 1978。「カミダリーの諸相—ユタ的職能者のイニシエーションについて」
『沖縄の外來宗教—その受容と変容』窪(編), pp.409-447, 弘文堂。
1983『憑霊とシャーマン—宗教学人類学ノート』東京大学出版会。
- Sasaki, Y. 1969. Psychiatric Study of the Shaman in Japan. In *Mental Health Research in Asia and the Pacific*. W. Caudill and T. Y. Lin, eds., pp. 223-241. Honolulu: East-West Center Press.
- 佐々木雄司&高石利博 1979。「ある離島の一家に多発した『憑依』—沖縄におけるカミダリー序説」『臨床精神医学』8:53-58.
- Scheff, T. 1979. *Catharsis in Healing, Ritual, and Drama*. Berkeley: University of California Press.
- Sharon, D. 1976. Becoming a Curandero in Peru. In *Enculturation in Latin America: An Anthology*. J. Wilbert, ed., pp. 359-375. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- Shweder, R. A. 1979. Aspects of Cognition in Zinacanteco Shamans: Experimental Results. In *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Fourth Edition. W. A. Lessa & E. Z. Vogt, eds., pp. 327-331. New York: Harper & Row.
- Silverman, J. 1967. Shamans and Acute Schizophrenia. *American Anthropologist* 69: 21-31.
- 高石利博 1978a。「御嶽信仰と精神医療の接点」(1)『沖縄精神医療』4:77-79。
1978b。「御嶽信仰と精神医療の接点」(2)『沖縄精神医療』5:24-36。
1981。「御嶽信仰と精神医療の接点」(3)『沖縄精神医療』9:67-78。
- Takiguchi, N. 1984. Miyako Shamanism: Shamans, Clients, and Their Interactions. Ph. D. Dissertation. University of California, Los Angeles.
- Tanaka, M. 1974. Kinship and Descent in an Okinawan Village. Ph. D. Dissertation. The University of Rochester.
- Torrey, E. F. 1972. *The Mind Game*. New York: Emerson Hall Publishers.
- Wallace, A. F. C. 1961. *Culture and Personality*. New York: Random House.
1966. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.
- West, L. J. 1967. Dissociative Reaction. In *Comprehensive Textbook of Psychiatry*. A. M. Freedman & H. Kaplan, eds., pp. 885-899. Baltimore: Williams and Wilkins Company.
- 山下欣一 1977。「奄美のシャーマニズム」弘文堂。
- Yap, P. M. 1960. *The Possession Syndrome: A Comparison of Hong*

Kong and French Findings. *Journal of Mental Science* 106: 114-137.

THERAPEUTIC EXPERIENCES OF MIYAKO SHAMANS

— A Case Study —

« Summary »

Naoko Takiguchi

Much has been discussed concerning mental stability of shamans. Such scholars as Devereux, Kroeber, and Linton see psychotic traits in shamans' personality. Another group (Landy, Sharon, etc.) emphasizes mental stability and creativity. The third group (Handelman, Kennedy, Y. Sasaki, etc.) is cautious enough to point out individual variations. That is, there is no reason to consider shamans, as a group to exhibit abnormality; there must be variations in their personalities. Psychological explanations — a shaman is "a sick man who has been cured" (Eliade 1964:27) — have also been provided by numerous scholars to clarify this seemingly contradictory phenomenon. This study takes the third stand and attempts to discuss therapeutic experiences of Miyako shamans during and after initiation.

Limiting her discussion to the case of sibling shamans, the author will illustrate the following points in this paper. Potential shamans show shamanistic predisposition and/or vulnerability to distress. Being triggered by traumatic experiences, they exhibit psychotic-like reactions which involve such disorders as audio-visual hallucination, loss of consciousness, insomnia, trembling, and so on. Both endogenous (self-healing) and exogenous (cultural and interpersonal) healing mechanisms operate to facilitate the apprentices' recovery.

Therapeutic processes continue after they become shamans. The shamans maintain regular contact with the gods (or the unconscious) and interpret divine messages in relation to their life situations (personal

growth) and their growth as shamans. By so doing, they digest and integrate the content of the unconscious into their whole personalities.