

明治期日本における精神医学と狸憑き

Psychiatry and Animal Possession in the Meiji era

齋藤 喬

Takashi Saitō

要 旨

「悪魔憑き」「狼憑き」を治療対象としてきたヨーロッパ精神医学を模範とする明治期日本の精神医学において、「狐憑き」をどう扱うかは重要な問題であった。迷信打破を掲げる精神医学者たちにとって、結婚差別などの社会問題を引き起こす「狐憑き」は「狐憑病」と呼ぶべき精神病であり、無知蒙昧は啓蒙されなければならない。島村俊一は島根県で現地調査を行い、それを受けて榊俣は自験例から「狐憑病」の発症要因を三つに分類して診断基準の一般化を図った。榊の影響を受けながら荒木蒼太郎は徳島県で「犬神憑き」「狸憑き」の現地調査を行った。その後、門脇真枝の『狐憑病新論』が刊行され、彼らの知識と経験は集大成されたかに見えるが、「狐憑病」は結局病名においても病状においても見解が一致していない。憑依現象は治療文化と密接不可分であるため、病いと治しの関係性を各地域の宗教的世界観の中で再考する必要がある。

はじめに

本稿は、筆者が現在調査を進めている阿波の憑依文化と狸合戦の物語の関連性について考察する前段として、明治期日本における精神医学者の言説を参照しながら、徳島県下の狸憑きを個人の精神病理として診断する根拠について概観することを目的としている。

今日において「狸合戦」と言えば、平成6年(1994)に公開された高畑勲監督作品『平成狸合戦ぽんぽこ』が特に名高いが、明治43年(1910)に公刊された講談師神田伯龍口演の狸合戦三部作も、当時としては知られたものであったという¹⁾。『ぽんぽこ』には伯龍口演の主要キャラクターである金長や六右衛門が登場するが、講談にはさらに先行する文献資料や民俗調査が存在する。そこでは

1) 『実説古狸合戦：四国奇談』、『津田浦大決戦：古狸奇談』、『日開野甲合戦：古狸奇談』の三部作はいずれも明治43年(1910)に中川玉成堂から出版されている。伯龍は『実説古狸合戦』の第一席で、この講談の主人公は阿州勝浦郡日開野で正一位大明神として祀られる金長という狸であると断った上で、これは当地に住む藤井楠太郎という人が自分で調べて講談風にしたものを中川玉成堂に持ち込んだため、このように高座に掛かったと説明している。

狸の世界で勃発した合戦の顛末が、天保10年（1839）頃に人間の世界で発生した狸の憑依による口走りを端緒として語られる点が非常に興味深いのだが、これについては別稿の予定があるので詳述しない。

本稿では、狸合戦の物語が江戸後期から明治にかけて出版物を介して流布するのとはほぼ同じ時期に徳島県で行われた精神医学者による現地調査の報告を参照しながら、憑依現象の精神医学化について若干の指摘を試みる²⁾。

1. 日本精神医学史における「狐憑病」の変遷

徳島の狸憑きに特化した報告例としては、明治33年（1900）に第三高等学校教授であった荒木蒼太郎が『岡山醫學會雑誌』第124号と第125号に寄稿した「徳島県下ノ犬神憑及ヒ狸憑ニ就キテ」が代表的である。そこでは特に先行研究として、帝国大学医科大学精神病学教授榊俣の下で助手をしていた島村俊一が『東京醫學會雑誌』に発表した「島根県下狐憑病取調調査」（1892）と、島村の論文を受けて榊自身が講演を基に『哲學雑誌』上で発表した「狐憑病に就て」（1892）の二つの論文に言及されている。ただ、荒木は前掲論文では一貫して「狐憑病」ではなく「附憑病」と表記しており、「狐憑病」という呼称の一般化は明確に避けているように見える。

さらにその後、明治35年（1902）に東京博文館から榊の教え子である門脇真枝の『狐憑病新論』が公刊された。これによって当時の日本精神医学における「狐憑病」の知識と経験が集大成されたかに見えるが、島根県大根島に生まれたという門脇によって焦点化された「狐憑」の調査においては、残念ながら荒木が報告したような「犬神憑」「狸憑」への言及はごく限定的なものに留まっている³⁾。

門脇は当時、現在の松沢病院の前身である東京府巢鴨病院に在局していたため、『狐憑病新論』の実験例についてはその地域性を考慮しなければならないが、彼はそこで「狐憑病」を症候群として措定し、島村が行った島根県での実地調査の結果に接続させる形で病因として疑われる障害を列挙して分析している。その意味で、本書の「緒言」に「夫狐憑の淵源や古く其の沿革また興味ありこはとまれ現時わが精神病理学上より之を觀れば精神病の一證候なることはいふまでもなき事なり」とあるように、門脇が多くの場合「狐憑證」と表記しているのは注目に値する。つまりここでは、「狐憑病」の名称に対して、単一疾患という誤解を与えないよう、より明白な配慮がされているように見えるのである⁴⁾。

2) 憑依現象の精神医学化という問題に対する宗教学からのアプローチを考える上で、川村、兵頭の先行研究を参考にさせていただいた。（川村，1990）（兵頭，2007）（兵頭，2008）

3) 本稿においては、以下の記述を参考に森田正馬が「祈禱性精神病」を提唱する以前の時期に焦点化して精神病理としての憑依について取り上げる。「すなわち、狐憑病については明治一八年の E. Baelz および明治三五年の門脇の大きな業績の発表まで、いわば本邦精神医学の創設期に論じられるが、大正四年に森田が祈禱性精神病を提唱して以来第二次世界大戦前までは本病についての報告が多い。戦後はこの二つの研究を継続した形で、多様な視点からの検討が展開されてきている。」（高畑・七田，1994，29-30）

4) 2001年刊となる『狐憑病新論』復刊本の「解題」において、秋元波留夫は多岐にわたる狐憑病の症状について以下のように指摘する。「著者は百十三に及ぶ症例の検討から狐憑症状は、「躁狂、偏執狂、妄覚狂、臆躁狂」に多いが、「中酒狂、麻酔狂、老耄狂」などの器質的疾患でも出現していることを明らかにしている。狐憑症状は、その頻度や構造に差があるとしても、精神疾患の成因とは無関係に、精神障害者の普遍的現象であったことがわかる。」（秋元，2001，6）

ここで問題としたいのは、島村が先鞭を着け、榊が一般化し、門脇が集大成した「狐憑」と、荒木が徳島県で調査し報告した「犬神憑」と「狸憑」が何をもって同じ精神病理だと言えるのかという点である。島根県で実地調査をした島村と東京府巣鴨病院で診察した榊や門脇の臨床例を同じ「狐憑」として一括することについても診断基準の精査が不可欠であるが、そもそも荒木は当地において「犬神憑」と「狸憑」の各現象が社会的に住み分けて機能していることを前提にして、それぞれに特有な発症の経緯を記述している。その点において、彼の論文は徳島の憑依文化の中で患者の病跡を分析することになっており、文化精神医学的な関心に応えるところがあると言える。ただ、『狐憑病新論』以後の経緯を瞥見するならば、例えば荒木の『精神病学樞機』（1911）や呉秀三の『精神病学集要』第二版（1916）といった概説書において、「狐憑」を代表とする動物憑依の諸症状は「憑依妄想」の下位分類に包摂されている。

それでは、以下において島村と榊の報告を概観した上で、あらためて荒木の臨床報告に目を向けることで、徳島の「狸憑」の特徴を考えてみることにしよう。

2. 「狐憑病」とはいかなる病いか

島村は、明治24年に関係諸機関と連携して実施した「狐憑病」に関する調査報告書の冒頭で、当地においては「狐」と「狸」よりは「人狐」と「犬神」が蔓延しているとした上で、「人狐憑病」を社会問題として提示する⁵⁾。(引用に際し一部表記を改めた。以下同様。)

害毒は社会上に普及し、尤も奇なる風俗を構成するに至れり。即ち結婚等を営まんとするの際、最も初めに人の注意探検するは、彼の家筋と号して人狐持なるや否を確むるにあり。若し不幸にして此浮評あるときは、如何なる良縁といえども忽ち破談となり、為めに終身無夫無妻の境遇に陥り、或は西国巡礼と称して郷里を去り、又は妻子を携へて身を河淵に投ずるものありと。之を要するに、其害の大なる、彼の関東に於ける「ヲサキ」狐或は信州の「クダ」狐等の比にあらざと。(島村、1893、699)

また島村は、海外に「鬼憑」「狼憑」「虎憑」などの名称が残っているとしても現在患者は皆無であると指摘する。その上で「狐憑病」というのは特有の病ではなく「精神病」の一種であり、患者の症状によって「白痴」「道德狂」といった先天的な疾病か、「鬱憂狂」「騒狂」「錯迷狂」「ヒステリー狂」「癲癩狂」「麻痺狂」「続発痴狂」「老衰狂」「酒精中毒狂」「各中毒狂」といった後天的な疾病かを診断する必要があると説いている。そこで島村は自験例が実際どれに該当するかを検証していくのだが、彼の文脈においては上記した十二の疾病のどれかに当てはまることになる⁶⁾。

以上見てきた島村の臨床報告と問題提起を受けて、榊は明治26年に「狐憑病に就て」を発表する。

5) この点について、やや時代は下るが、初刊1953年となる速水保孝の『憑きもの持ち迷信』が参考になる。(速水、1999)

6) 「要するに、人狐病は他より指名せられたるものにして、素より医学上の病名あるにあらざ。精神の作用に由て狂するに当り、人之を人狐憑きと言へば、狂者は直に自己が幼時に是等の談話を聞きしを記憶中より喚起して、狐の挙動をなすなるべし。」(島村、1893、705)

そこではやはりヨーロッパとの比較から始まって、幽霊や鬼が憑依する精神病理としての「デモノマニヤ」を紹介した上で、同地における「リカントロピア」（狼+人）に対して「アロペカントロピア」（狐+人）を「狐憑病」を指示する病名として提唱する⁷⁾。

さらに榊は、自身が52人もの患者を診察した経験から「狐憑病」の様態を①「周囲からして、強いて狐憑病であると云ふ診断を附けた」もの⁸⁾、②「妄覚に基づくもので即ち自分の身軀に狐が着いて居ると云ふのと、一つは自分の周囲に狐が居ると云ふ、此二通り⁹⁾」、③「心理学上に極く大切のものでありまして自己が狐になつて仕舞ふと云ふ」もの¹⁰⁾、の三種類に分類する。この三分類を受けて、荒木は②と③に当たる「附憑妄想」と「人性変換」を取り上げつつ、特に③を重視する形で彼の「附憑病」の診断基準にしていくのだが、その点については後述する。

榊の文章は医師向けの専門誌ではない『哲學雑誌』に掲載されたものだが、彼はその結語として、「狐着き」を信じるのは「凡夫」であり、「偽宗教」が憑き物落としなどとするかもしれないが、当今の「学術学理」から臨床例を検証すると「精神病」であると宣言する¹¹⁾。実際に彼の報告を見ると、患者が行者を呼んだことがあるか、宗旨に凝っているかなどに言及があり、中にはお岩稲荷の狐が六匹も体内に入ったという事例も出てくる。ここでの「凡夫」が、仏教由来の原義からすると皮肉にも、「精神病」であることを理解することなく、行者に頼って宗旨に凝ったがために迷信である「狐着き」を発症する者を含意するのだとすれば、こうした「偽宗教」に成り代わって彼の「精神病学」は「狐憑病」患者の治療に貢献することができるのだろう。島村、荒木、門脇、呉らとの影響関係を考慮に入れると、啓蒙の精神に溢れた榊の言明は、明治期日本における憑依現象の精神医学化を先導する形で個人の精神病理に対する診療権を主張する言説として注目し得る。

ところで憑依文化の側面から患者の置かれた状況を鑑みるならば、榊が「狐憑病」の三分類①で示した状況が巢鴨病院に来る当時の人々の周囲においても確立していたことが、彼の臨床報告からはっきりと読み取れる。「狐憑病」を発症し榊の診察を受け、治癒して退院していった彼らを取り巻く社会においては、憑依現象に対する解釈はまだ「精神病」よりも「狐着き」の方が親和的であったのかもしれない。その意味で明治期を通して過渡的に見える「狐憑病」概念の揺らぎは、精神医学と憑依文化の間の齟齬をめぐる問題として見ていく必要があるだろう。

7) 日下部によれば、榊が日本で「精神療法」を推進する背景には18世紀末に「悪魔憑き」を精神の病いとして治療対象にしたフィリップ・ピネルの思想との接続が見られるという。(日下部, 2013, 368) 榊がここで「狐憑病」との比較に対して示す強い関心については、ピネル以後にシャルコーとフロイトが継承する「悪魔憑き」の精神医学化の問題と並行的に捉える必要があるだろう。

8) 「さうして大抵此狐着きであると云ふことを診断致します者は偽宗教に従事して居る者であつて、所謂行者であるか、又は講中の先達であるとか云ふ者が皆診断を下すやうであります。」(榊, 1893(78), 1264)

9) 「何も五官の迷誤であつて、眼に狐の形が見へ、或は狐の臭ひがする、或は声が聞へる杯の類です而して夫れより餘計あるのは狐が身軀の中に這入つて居ると云ふのです、何も五官に依りて狐が居るということを知るのでありまして、重もに錯覺に基いて居ります」(榊, 1893(79), 1264)

10) 「此第三種は即ち意識の障害に罹るものにして殊に動物になつて仕舞ふたと云ふ妄想を構造するものを一所にしたのです、夫れであるから己は狐と云ふ觀念の爲めに奪はれて仕舞ふのであります、ソコで其患者の挙動から言語から總て身軀の動作が狐の状態に擬て仕舞ふのであります」(榊, 同上, 1352)

11) 榊, 同上, 1352-1353.

3. 憑依現象における「人性変換」

前掲の「徳島県下ノ犬神憑及ヒ狸憑ニ就キテ」の冒頭で、「未だ開けざる」人々の心性について説明するに当たって、荒木は興味深いことに福音書の引用から論述を開始している。彼はそこで新約聖書における悪鬼・悪魔による憑依の描写を「附憑病」の記述として捉え直した上で、ヨーロッパにおける「狼憑」などの動物憑依にも言及しながら、患者が体内に憑き物がいるとする場合を「附憑妄想」、患者自身が憑き物になる場合を「化身妄想」と分類する¹²⁾。

その上で荒木は榊の先行研究に触れながら、三分類のうち①はただ周囲の人々が患者に対して憑依と見なしているだけなので、精神病学としてまったく興味を引くものではないと断言する。彼にとっては②の「附憑妄想」よりもさらに興味を引くのが、患者の一人称が憑き物となって患者自身のことを三人称で語る③の「人性変換」なのだが、彼はこの「附憑妄想」と「人性変換」とを合わせて「附憑狂」と呼ぶべきだと提案する¹³⁾。

実は荒木にはこれに先立って「交代意識ニ就テ」という論文があり、そこではこの症候に関するヨーロッパの先行研究を紹介した上で、自験例の一つ取り上げて臨床報告を行っている。彼の定義によれば、「交代意識」とは記憶異常の一症候であって、まさしく「人性変換」を伴うものである。

是れ記憶異常に属する一證候にして発作中は従来の記憶を失ひ別様の人性（人格）となり発作止めば旧態に復すれども発作中のことに関しては毫も記憶する所あらず更に次回の発作をなし初めて前回諸発作中のことを追想し得るなり故に病者の意志機会は兩断せられ各発作中のことは互に連続すれども通常時即ち非発作中の事と相関せずとも分離独立する兩様の人性を現出するなり（荒木、1900(1)、27）

徳島の調査報告の結語において、彼は先行する「交代意識」の論文について簡単に言及しているのだが、こちらの本文では多くの場合において「人性変換」が採用されている。ただどちらにせよ、ここでの荒木の立場は、別の用語で言えば「人格変換」を憑依現象の診断基準として重視することで一貫している¹⁴⁾。

ところで当地における「人性変換」は「祈祷者」の治療法と深く関わっており、荒木が一般化して描き出している治療の場面には患者による口走りが発生する。

12) 荒木、1900(2)、121-125.

13) 「而して最も興味あるは第三種のものにして即ち病者自家の人性を一変して獣類の性格となり従来の「我」は去りて新なる「我」を生じ自ら狐狸若くは犬神なりとし何々の理由により何某（自己の名を呼ぶに第三人称を用ふ）に來り憑けりとすなり」（荒木、1900、126）

14) 用語の普及という観点から付言するならば、フランスの心理学者アルフレッド・ビネーの所論を紹介する著作として、明治34年（1901）に速水滉の『ビネー氏人格變換論』が出版されているが、そのタイトルには「人格変換」が掲げられている。これは1892年に出版された *Les Altérations de la personnalité* の概説書であり、ビネーにはサルペトリエール病院でシャルコーとともにヒステリーや催眠術の研究に携わっていた経歴がある。「交代意識ニ就テ」で荒木は主にドイツ語圏における精神病学の知見を紹介しているためビネーについての言及はないが、シャルコーについてはサルペトリエール病院で彼とともに実験を行ったというギノンの論文のところで言及がなされている。

祈禱者前にあり病者両手に幣束を把りて之と対坐し家人も亦席に陪す祈禱すること少時にして病者手を振り幣を揺す其振ふこと次第に甚しくなり漸くにして口を開き種々の言をなす此際病者従来の人性（人格）は変じて犬神若くは狸となり第三人称を用いて自己の名を呼び或はわんわんの音声を放ち犬の身振をなす（荒木，1900(2)，129）

それから患者は犬神あるいは狸となって、憑依が引き起こしている疾病の原因について語るのだが、患者は語り終えると疲労によって眠ってしまい、目を覚ましたときには人格は元に戻っているのだという。

荒木によれば、「附憑妄想」は患者が自分の皮膚や内臓の感覚異常についての判断力が健全でないときに、教育の程度、風俗習慣の相異、宗教の信仰などに従って発生する妄想であり、「人性変換」とは峻別されなければならない¹⁵⁾。彼にとって「人性変換」は「自我即ち自家意識の病変」であって妄想ではないのである。ヨーロッパの狼人や徳島の狸人など「附憑妄想」（もしくは「化身妄想」）の経過の中で患者が獣類のように振る舞う場合、語るという行為を通して人称の交代にともなう人格の変換を確定できないがゆえに、ここでは妄想という疾病分類に収まるという理路で説明がなされる。そうすると、憑依現象の診断基準として荒木は、語りの主語が「誰（何）」であるかを軸にして、獣類のように振る舞うときの主体性を被憑依者である患者自身に帰属させていることになる。要するに、体内に憑き物があるという感覚と憑き物のように振る舞う行動は症状としては地続きの異常であり、どちらも同一自我の妄想なのである。

4. 徳島県の「犬神憑」と「狸憑」

先述したように、荒木は「附憑妄想」と「人性変換」の二大症状を合わせて「附憑狂」という一般病名にすることを提案しており、これは門脇が「狐憑病」を症候群であることを強調するように敢えて「狐憑證」と表記したのとは逆の方向性に見える。しかしながら後者において名称としては「狐憑」であり、憑依現象の病理学的な固有性を「狐」という動物名に代表させている点で、おそらく「犬神憑」や「狸憑」を念頭に置いて個別の動物名を排除した形で「附憑病」と表記した前者の思惑とは、ここでもまた見解の不一致が目立っている。憑依現象に固有の病名を付けることは、彼らの精神病学の治療対象としてその病状を明確にしていくことにつながるはずだが、これまで見てきたように「狐憑病」は病状についてだけでなく病名についてすらも揺らぎを抱えたまま、結局何をもって個人の精神病理とするか、この時点ではまだ判然としていない。

徳島で実地調査を行った荒木は、「犬神憑」と「狸憑」それぞれの文化的背景について記述することで、両者の差異を明確にしている。「犬神憑」の遠因となるのは「犬神筋」についての観念であり、これについては島村による前掲論文での指摘と同様に、こうした家筋の者は婚姻という場面

15) 荒木，1900(3)，175-176.

で激しく嫌忌の対象となるという¹⁶⁾。また、憑依現象の発生によって家同士の対立関係が露呈する点も同様であり、被憑依者となった患者は犬神筋の家の者から受ける憎悪や嫉妬によって自分が「犬神」に憑依されていることを口走りによって告発する。こうした事態に対して荒木は、「是等の俗説は取るに足らず其迷妄実に笑うに堪えたりと雖も村人一般に信ずる所にして現時此の迷信を打破することは至大の難事たるなり」と、はっきりと迷信打破を表明する形で評言している¹⁷⁾。

それでは「狸憑」についてはどうであろうか。「犬神」は、犬神筋の家の者と、非犬神筋の家の者との間の敵対感情を被憑依者が直接語ることで、前者から後者へと送られた憑依現象として成立する。荒木の報告によると、この意味で犬神は主家に仕えていと観念されており、家同士の対立に使役させられることになる。一方で「狸」については、被憑依者自身が神社あるいは山神に対して粗相をしたり山神の使いである狸に悪戯をしたりしたことを、本人が事後的に語ることで憑依現象として成立する¹⁸⁾。

それぞれの文脈において語る主体は「犬神」であり「狸」であるが、前者が犬神筋の家の者の代理として語り手が被憑依者への敵対感情を公に語るのに対して、後者は山神の代理として語り手が被憑依者の犯した罪過を公に語っている点に違いがある。ここで憑依現象における語り手の問題を脇に置いて、被憑依者となった患者の言動を個人の精神病理に基づいた社会的請求として捉えるならば、前者においては「犬神」を通じて犬神筋の家からの怨恨を一方向的に非難しているように見えるし、後者においては「狸」を通じて本人の山神に対する不遜な行為を懺悔しているように見える。荒木の臨床報告を仮にこのように読むとすれば、個人の精神病理になりつつある徳島の憑依現象は、患者自身にとって自覚的であるか無自覚であるかは別にして、共同体において自己実現を図るための公的な手段として機能していることになる。

また、荒木の報告にそこまでの指摘はないが、憑依現象を個人の精神病理として捉えるときに、社会的地位に関する疾病利得という側面を看過することはできない。例えば冒頭で言及した「狸合戦」の物語には、仕事のできない商家の使用人が金長という狸の憑依によって失せ物を見つけ病気を治すことができるようになり、そのおかげで生き神のごとく「金長大明神」と崇め奉られる顛末が含まれるが、ここでの金長は山神の使いというよりはむしろ山神そのものである。地域の憑依現象と治療文化がダイナミックに交錯するこうした内容は、迷信打破を標榜する限り視野の外に置かれてしまう。

16) 「村人の普く信ずる所によれば犬神とは小なる犬にして其大さ家兎を超えず之を飼養する家を犬神筋の家と称し其家人特に女性には一個づつの犬神附随し一女の産すると共に必ず一個の犬神を生ず若し人此の筋の者と争論するか若くは何事によらず其感情を害することあれば犬神来り附憑して殃をなす啻に是のみならず彼筋の人と甚だ懇親和睦するも亦是によりて却て彼の附憑を招き其結果彼に敵対するときと一般なり由是犬神筋の家は他より甚だ嫌忌せられ是と嫁娶を議せず其状恰も癩病の遺伝ある家系を嫌忌すると相似たり蓋し犬神筋の人と婚するものは総て皆犬神筋となるべければなり」(荒木, 1900(3), 127)

17) 荒木, 1900(3), 127.

18) 「犬神は主家に飼養せられ敵対者に附憑して種々の殃禍を醸し以て主家の為めに讐を復するものなれども狸は主家に飼養せられずして山に住し或は山神の使獣にして神社近傍の樹木を伐ちしこと山神に奉仕するの厚からざること又は狸の住すと見做さるる所に悪戯(例令石を投ずること)をなす等によりて同じく人に附憑すと是れ普く地方人の信ずる所なり」(荒木, 1900(3), 128)

おわりに

本稿では、徳島における狸の憑依を念頭に置きながら、明治期日本の精神医学者たちによる「狐憑病」の発見と変遷について概観した。荒木が最も関心を寄せた「人格変換」の問題はシャマニズムの伝統と密接に関わっており、今日においてなお解決済みとなっていない¹⁹⁾。筆者の問題関心は、宗教的世界観の中に収まっていた憑依現象を精神病理とすることによって病いと治しの関係性がどのように変容したかにある。江戸後期に発生した口走りを起源に持ち明治期に講談となって広まった「狸合戦」の物語の分析によって、憑依現象が治療文化において担ってきた意味を浮き彫りにすることを目指しているが、それについては今後の課題とする。

*本研究はJSPS 科研費 JP20K12817 の助成を受けたものである。

参考文献

- 秋元波留夫「解題」『狐憑病新論』創造出版, 2001.
- 荒木蒼太郎「交代意識ニ就キテ」『岡山醫學會雜誌』12(121), 1900(1).
- 荒木蒼太郎「徳島県下ノ犬神憑及ヒ狸憑ニ就キテ」『岡山醫學會雜誌』12(125), 1900(2).
- 荒木蒼太郎「徳島県下ノ犬神憑及ヒ狸憑ニ就キテ(承前)」『岡山醫學會雜誌』12(125), 1900(3).
- 荒木蒼太郎『精神病学樞機』吐風堂, 1911.
- 速水滉『ピ子一氏人格變換論』(心理学書解説卷八)育成会, 1901.
- 速水保孝『憑きもの持ち迷信—その歴史的考察』明石書店, 1999. (初版『つきもの持ち迷信の歴史的考察—狐持ちの家に生れて』柏林書房, 1953.)
- 兵頭晶子「憑依が精神病にされるとき—人格変換・宗教弾圧・精神鑑定」『憑依の近代とポリティクス』青弓社, 2007.
- 兵頭晶子『精神病の日本近代—憑く心身から病む心身へ』青弓社, 2008.
- 門脇真枝『狐憑病新論』博文館, 1902. (復刻版『狐憑病新論』創造出版, 2001.)
- 川村邦光『幻視する近代空間』青弓社, 1990.
- 久保政博『シャーマニズムと現代文化の病理—精神科臨床の現場から』弘文堂, 2017.
- 呉秀三『精神病学集要 前編』(第二版)吐風堂, 1916. (復刻版『精神病学集要』(精神病学総論)(上)創造出版, 2002.)
- 日下部修「近代日本における精神科作業療法の歴史的考察—榊俣を中心に—」『日本醫學史雜誌』59(3), 2013.
- 榊俣「狐憑病に就て」『哲学雜誌』8(78-79), 1893.
- 島村俊一「島根県下狐憑病取調報告」『東京醫學會雜誌』6(16), 1892.
- 高畑直彦・七田博文・内潟一郎『憑依と精神病—精神病理学的文化精神医学的検討』北海道大学図書刊行会, 1994.

19) 例えば、現代文化における憑依現象と人格変換については久保の先行研究に言及がある。(久保, 2017)