

## 「魅了される遭遇」から生まれる動物信仰

—隠岐の島町某地区O家の事例から—

近 藤 祉 秋 \*

KONDO Shiaki

### Animal Worship Emerging out of “Enchanting Encounters”

A Case Study of a Family in Okinoshima Town, Shimane, Japan

This paper is based on a case of the long-lasting relationship between a family in Okinoshima Town and snake spirits. I argue that sociological and cosmological approaches, which were widely employed in earlier studies, are not adequate to understand the reason why the family is able to maintain the relevance of their relationship with the snake spirit. Instead, I call for an eclectic approach which allows the researcher to see how social change affects the human-animal (spirit) relationship, while avoiding a pitfall of reducing human-animal relationship to human-human relationship. As a framework to analyze my data, I borrow Veronique Servais' concept of “enchanting encounters,” which suggests the existence of a positive feedback loop facilitating the extension of the network of human and animal. My conclusion is that the relationship between the family and the snake spirits has been continuously regenerated (1) when the snake spirit gave the family an opportunity to reflect their own situation and worked as a magico-religious mediator to change it and (2) when a contingent encounter in day-to-day settings led to the sudden (re) emergence of the potency of the snake spirit.

キーワード：人と動物の関係 魅了される遭遇 動物信仰 エージェンシー 隠岐島

### はじめに

平成21（2009）年から隠岐島を訪ねて、古老を主な対象とした調査を行っていた私にとって、某地区O家<sup>(1)</sup>での聞き取りは印象的であった。聞き取りの目的は、O家に伝わる蛇の物語を古

---

\* アラスカ大学フェアバンクス校人類学科

老S氏に聞くことであり、息子のT氏も同席した。古老S氏が語った物語は非常に興味深いものであった（第2章・第2節で後述する）が、私が同様に驚いたのはT氏に対してである。T氏は蛇の物語に関してS氏が語らなかった細部を補足してくれたばかりか、T氏の口ぶりからは彼がその物語を非常に重要なものとして受け止めていることが私にも伝わってきた。これまでの聞き取りでは、山中で猫に化かされるという考え方〔近藤 2012a〕や、目にゴミが入って取れなくなった者がかつて島内各地から訪れた「目物取りのばあさん」の存在などを1世代下の者たちが知らないという場面に頻繁に遭遇し、世代間の断絶を実感してきた。また、50代後半であるT氏と同年代で、昔の生活事情や物語を知っている者に聞き取りをしても、「昔は暇だけんさ、ゲームなんかも持たんけんさ、おやじの聞き語りかなんかの「へー」っていうような話じゃないの？」<sup>(2)</sup> というような答えが返ってくるものがほとんどであり、物語を自分の日常生活に意味あるものとして受け止める態度を観察することは難しかった。

そこで次のような疑問が生まれる。「なぜ、O家では、蛇の物語が古老より下の世代にも語り継がれ、T氏にとっても、日常生活に意味があるものとして理解され続けているのだろうか」。O家では、その蛇の物語に関連して、水神＝蛇神を灌漑用水の水源地で祀っている。このことを考慮すれば、上の問いは「動物信仰<sup>(3)</sup>が21世紀の日本においても、O家の中で生き続けているのはなぜだろうか」と言い換えることができる。本稿はその後の現地調査の結果を踏まえながら、この疑問に答えようとする試みである。

しかし、なぜ私はそもそも、このような疑問を抱くようになったのだろうか。ひとつの答えは、この事例が動物信仰に関する民俗学の先行研究では説明できない点を含んでいるからだ。動物信仰をめぐる議論において、「零落」論が盛んであった時期がある。石塚尊俊によれば、憑きものの信仰は「動物に対する民族固有の信仰」と「大陸由来の呪術」が混合してできたものであり、動物に霊力を認める観念が衰退するに従って、村の草分けではないにも関わらず経済的に成功した移住者に対する社会的制裁の手段として存続するようになったという〔石塚 1959: 288-292〕。石塚は、憑きものを動物信仰の零落した姿と捉える柳田〔1948〕の議論を踏まえながら、動物信仰の形骸化を指摘している。

憑きものが迷信であることがわかったとしても、それでは、もはやこれによる社会的弊害は跡を絶つかというと、事実は決してそうではない。迷信であることはわかっていても、いいかえれば、狐・狸・犬神などが恐ろしいというようなことは、もはや露ほども感じなくなっているにもかかわらず、いざ実際に縁組という段になると、やはりまだこのことにこだわり、狐持ちには娘をやらぬというような人が非常に多いというのが、遺憾ながらこれらの地方の実情である、ではなぜこだわるのかといえ、憑きものは恐ろしくないが、世間の目が恐ろしいという〔石塚 1959: 289-290〕。

石塚によれば、当時の調査地の人々にとって、動物の霊的能力は忌み嫌われるものであることを通り越して、むしろ、疑わしいものであったようだ。しかし、第2章・第2節で見えるようにO家の事例においては、石塚の主張とは正反対に蛇神の霊威が衰えていないように思われる。また、蛇神による憑依に関する言及があるが、O家は地区内において持ち筋だと考えられていない。

もちろん、現在では、「零落」論やそれに基づいた人と動物霊の関係に関する分析は放棄されている。例えば、小松和彦は、石塚が憑きものを非常に狭い意味でしか論じない点を批判してい

る〔小松 1994: 29〕。小松の指摘に従えば、「もの」が「憑く」現象、つまり、人と霊の関係を扱うはずの研究が「零落」論や信仰心の消失に関する議論を経由することで、「憑きもの筋」をめぐる社会的緊張の研究〔喜田 1922; 速水 1957; 堀 1962; 石塚 1959; 吉田 1972; 板橋 1978〕に還元されてしまったのだ。このことは先ほど引用した石塚の文章中にある「憑きものは恐ろしくないが、世間の目が恐ろしい」という一言に集約されている<sup>(4)</sup>。

ただ、石塚に対する批判は的を射ている一方で、小松の議論は必ずしも本稿の問いに答えを与えてくれるわけではない。小松は高知県物部村のいざなぎ流神道の研究で知られているが、彼の議論は現地概念の収集・分析を綿密に行った上で、その結果を当該社会のコスモロジーとしてまとめあげるものである。こうした象徴人類学的な観点から行われた人と（動物）霊の関係をめぐる議論〔石毛・松原・石森・森 1974; 小松 1994〕は、社会変容を分析の対象としていないことが多く、明治期の道路開発や戦後の混乱が物語の重要な要素として登場する O 家の事例を考える上では物足りない<sup>(5)</sup>。更に、最近出版された、いざなぎ流神道に関する通時的な研究〔小松 2011〕では、いざなぎ流神道の発生から始まり、発展期、衰退期を経て消滅へ向かうという筋書きが読み取れるが、こうした議論は柳田や石塚が与したような「零落」論や信仰心の消失に関する議論を彷彿とさせる。

小松〔1994（1972）: 23〕は、石塚の議論の後、なぜ民俗学者が憑きものを問うのをやめてしまったのだろうかという疑問から「憑きもの」概念に関する議論を始めている。約 20 年後、佐渡島のムジナを研究した中西裕二〔2001a: 17〕は、小松の登場以降、憑きもの研究が一向に進展しないことを指摘する。また、小松〔1992: 380〕自身、最近の憑霊信仰の研究において、少数の例外を除いて新しいパラダイムを開くような議論が登場していないと語った<sup>(6)</sup>。本稿は必ずしも、「憑きもの」概念を直接的に扱うわけではない。だが、人と動物霊の关系到早くから取り組んできた「憑きもの」研究の停滞は、動物信仰を扱う本稿においても決して他人事ではない。最近、学際的な議論の場としての人と動物の関係研究が盛んであるが、そうした媒体に掲載される動物信仰に関する議論は、事例の報告〔小島 2009〕か、「零落」論〔中村 2006（1984）〕にとどまっていることが少なくない<sup>(7)</sup>。本稿では、冒頭の問いに答えを与えることのできる枠組みを案出することで、この理論的停滞を破ることを目指している。

## 1. 「魅了される遭遇」概念をめぐる

さて、それではどのような枠組みを考えればよいのであろうか。前章の議論から、求められているのは（1）人と動物霊の関係を人同士の社会関係に還元してしまうことなく、（2）同時に社会変容を分析の対象とするために、人同士の関係を射程に含んだ枠組みであると考えられる。この 2 点を考える上で、人と動物の人類学における最近の研究が参考になる。（1）に関しては、関連研究として、すでに「動物のエージェンシー」をめぐる議論〔Knight 2005; ナグスディ 2012〕が行われているし、（2）に関しては、人と動物の人類学的研究にとどまらず、近年の文化人類学に必須の視点となっているからだ。

とくに本稿では、「魅了される遭遇」概念を核としながら、それを（1）、（2）に合致するように再解釈、補強を施しながら議論を進めていくこととする。この概念は、欧米の熱狂的なイルカ愛好家を調査したヴェロニク・セルバによって提案され、イルカと海で遭遇した人々がその体験

によって自己変容を経験する（したと語る）ことから着想を得ている [Servais 2005: 213]。セルバの報告を簡単にまとめれば、遊泳者の動きにイルカが反応して動きを調整している（ように見える）ことから、イルカ愛好家たちはイルカを「知的で意識的かつ、感覚をもった生き物」として見なすようになる [Servais 2005: 219]。しかも、イルカが遊泳者と接する方法（近寄ってきて、首を傾け、アイ・コンタクトを求める）が欧米における人同士の友好的関係を意味するしぐさと似ていることから、欧米人にとってイルカは「愛と平和と調和のメッセージ」を伝える伝道者として理解されるのだという [Servais 2005: 211]。

まず、(1) の側面から言えば、「魅了される遭遇」を採用することの利点として、人と動物の相互交渉の場において生成する「動物のエージェンシー」を正面から捉えた概念であることが言える。イルカとの「魅了される遭遇」を経験した愛好家の間では、イルカは人の気持ちを読み取ることができ、人に「語りかけ」、病気を治す力を有しているとまで言われている。しかも、セルバによれば、イルカ愛好家たちの会合に出席した者がファロー諸島の捕鯨を例に挙げ、ゴンドウクジラが賢いのなら、なぜ人に捕まってしまうのかと質問したことがあるという。それに対する登壇者の回答は、イルカが人に「愛のメッセージ」（e.g. 自然保護）を教えるために、あえて逃げずに自らを犠牲として捧げているのだという [Servais 2005: 226]。欧米のイルカ愛好家たちにとって、イルカは強力なエージェントであるため、漁師による捕獲さえもイルカ側の積極的行為として理解されている<sup>(8)</sup>。

次に (2) の観点から興味深いのは、イルカとの「魅了される遭遇」を経験した者が未経験者にイルカの魅力—靈威とさえ言えるかもしれない—を伝える案内役を買ってでていることだ。セルバは、元・外科医のイルカ愛好家がうつ病の患者をイルカ・セラピーで治療しようとしたり、現実でのイルカとの遭遇がもたらす治療的効果を再現する映像作品を作成しようとしていたりすることに言及している [Servais 2005: 216]。ここで問題となっているのは、1頭のイルカがひとりの人と対面することだけではない。科学人類学者ブルーノ・ラトゥール流の表現を使えば、イルカはイルカ・セラピー、イルカ愛好家の会合、イルカとの遭遇体験談を掲載した会誌（そして、セルバ論文以降のことであるが、和歌山県太地町のイルカ漁を批判した『ザ・コープ』のような映像作品）を通して、人の社会と接続されている。イルカとの「魅了される遭遇」が人の社会におけるイルカ言説を作り出し、逆にその言説が更なる「魅了される遭遇」を生むという正のフィードバック・ループに注目しておきたい。私がこの概念を本稿における理論的枠組みとして採用する理由は、このフィードバック・ループに注目することで、人と動物の関係と動物をめぐる人同士の関係とを、一方から他方への還元ではない形で扱うことができると考えるからである。

## 2. O家と蛇神の関係

### (1) 調査地の概況<sup>(9)</sup>

隠岐島は、島根半島から北東 44～80km にある日本海上の群島（有人島は 4 つ）を指し、基本的に山がちな地勢である。隠岐島は、2 つの地域に大別される。本土に近い 3 つの島（西ノ島、中ノ島、知夫里島）は、全体で島前（どうぜん）と呼ばれ、群島内でもっとも大きく、本土からもっとも遠いひとつの島は、島後（どうご）と呼ばれている。O 家は島後全域をカバーする隠岐の島町（面積 242.95km、人口 15,691 人）に属する。

隠岐島は日本史の中では流刑の土地として知られているが、松江藩の預かり地であった江戸時代には北前船の寄港地（風待ち港）として海上交通の要衝でもあった。幕末には外国船が接近することが多かったようで、危機を感じた島民は武装化を計画する。しかし、農民の武装化を恐れた松江藩は妨害をする。折からの尊王攘夷運動と飢饉・社会不安に起因した打ちこわし、島内の農漁村部と商業的港湾都市の対立など、複数の対立要素〔田中 1979: 206, 212-213〕が相まって、慶応4（1868）年には決起した島民が松江藩から派遣された郡代を追放して自治政府を建てる（隠岐騒動）。この自治政府は81日間存続した〔松本 2007: 133-136〕が、明治新政府は松江藩を正式な統治者と認め、松江藩の反撃によって自治政府は崩壊した。明治2（1869）年、鬱屈した雰囲気の中、徹底的な廃仏毀釈が行われる。隠岐騒動に神道側が協力的であったのに対して、仏教側は松江藩の支配に与していたと見られたからであった。

明治期以降における隠岐島の生活は、上述した混乱のさなかに始まった。明治政府は隠岐騒動に伴う流通機構の混乱を復旧させたり、廃仏毀釈で放棄された古寺にあった財産の整理を行ったりする一方で、地租改正を含む産業構造の近代化を目指した。水産業に関しては、従来から盛んであったイカ、アワビ、海苔などの商品化が進んだ他、巾着網、フカ網漁業などの新漁法が明治期に導入された〔西郷町 1975: 192-222〕。農業に関しては、牧畑、焼畑の耕作を減らし、用水不足で不安定になりがちな水田耕作を安定化させるために溜池構築、土地改良、水田開拓の事業が行われた。しかし、明治前期の島前と島後の山岳部においては、牧畑、焼畑で耕作される雑穀・甘藷は重要な食料であり続けた〔西郷町 1975: 231〕。林業に関しては江戸期を通じて大量の材木が都市部へ移出されたのを引き継いで堅調であったが、行政指導のもと、計画植林が推進された。林業は島の基幹産業のひとつであったが、乱伐によって山林の保水力が低下し、旱魃を悪化させる結果を招いた〔西郷町 1975: 257〕。

大正初期以降には、本土の炭鉱や紡績工場への出稼ぎが増加した〔田中 1979: 279〕。戦後に関しては、昭和28（1953）年の離島振興法の公布に伴い、多額の交付金が島に流入し、道路設置・改修に関連した土木工事が重要な島民の収入源となった。これまで堅調であった林業は、昭和30年代後半には、外国産の材木が輸入されて国内の林業が衰退するのに合わせて競争力を失っていった。その穴を埋めるように、昭和40年代の離島ブームによる観光業の発展が見られる。明治期以降における隠岐島の生活は、本土の産業と関連して影響を受け、紆余曲折をたどりながら、複数の生業を組み合わせる生活様式が形成されてきたと見ることができる。また、このような複合的生業が成り立つのは、隠岐島が四方を日本海に囲まれ、島内の各所に豊かな山林を有する点で恵まれた自然環境にあるからだと考えられる。

## （2）S氏とT氏が語る蛇の物語

本節では、隠岐の島町某地区のO家の事例を紹介したい。O家は平野部にある集落の中で山際にあたる場所にあり、自宅近くの山を登ったところにある水源地に水神を祀っている。この水神はもともと2匹の白蛇であり、O家の古老によれば、明治期の土地権に関するもめごとがきっかけとなって勧請された。戦後になって、O家は10人の子どものうち、7人が肺結核で早世する不幸に見舞われた。不幸の原因を探ろうとして、昭和20年代後半に宗教職能者を頼んで祈祷を行うと、古老の父に蛇神が憑依し、水神を祀る場所を変更するように要求した。O家では、かつて自宅近くの椎の木に蛇神を祀っていたのだが、水源地に祀るようになったのには、そうした経緯があったのだという。

S氏：それで〔O家がある地区には〕15軒あったそうですわ。〔O家は〕そのなかの1軒ですだ。…明治の末に、〔区画〕整理だにするに、道を、あのまっすぐな道あるでしょう。…それで、そのときにここのO家の土地が、畑が、〔道路の建設予定地に〕あったらしいですわ。〔明治時代のO家の〕親はO家のだいうし、ジゲ〔地下〕はジゲんだというし、…

T氏：〔ジゲとは〕行政区のこと。…行政のほうか、ここは行政のだって言うわけだ。役場がそういうわけ。でも、ここは昔からうちのだけん、うちのだっていうけど、それでやりとりがあって、そいで、なら百歩譲って、なら、区画整理のために〔畑を〕あげましょう、ってした、区にね。そこに井戸があった。

S氏：むかしは、正月の11日に鉾初めと言ってね、百姓が田の神様を送り、ヤマの畑の神様を送り、田んぼの神様のこう、送るってやってたらしい。その式のときに、畑に、井戸に行きて、そのときに「しょうがあるものか、しょうがないものか」教えてくれ、って言って鉾初めに行きた。…

T氏：どっちの言い分が正しいか、あかしがあるか、ないかを教えてくれって。

S氏：その鉾を井戸のなかに下ろしたら、白い蛇が2つ、1月の11日ですよ、白い蛇が2つ、もくれて〔巻きついて〕、もくれてあがりました。連れて帰りますけに、昔の者のことだ。下におきや、下のような平地のところに置きや、ばちがあたるやもしれん思って、高い、家より高いところにやって。…そのしょう〔証〕あるもんとして、知らせたことですね。…昔のの、ことだ。神さんっていや、持ち上げるのが、祭り上げるのが、人間だと思っておった。のに、水神さんでしょ、それを水のないところに、祀ったです。それで、わたくしの父親にカミノリがしてね、家を元の家へと建て替えて、この谷の神さんを水源地に。岩の間にしょろり、しょろり、落ちる水がその谷に流れて、昭和14（1939）年の大旱魃に、水がかれることがなかった。風呂を炊いているのは、ここくらいのことだった。がいな〔激しい〕旱魃だった。

T氏：未だに水みちが変わってないけんね。枯れんけんね。本当に源流部に（蛇神を）やってあります。その代償っていったら何か知らんけど、ここの兄弟は、10人おるけども、7人早死にしちよる。

S氏：これほど、子どもをとってもわからんか、って。

T氏：って神さんに言われたんだって。…

S氏：（祈祷師の名刺を指す）…この人が拝んだら、カミノリ〔憑依のこと〕がしたわけだ。私の父親にカミノリがして、狂いちょってね、水口へ行け、水口へ行け、言うてね。

〔平成22（2010）年9月3日の筆者録音資料、S氏：昭和3（1928）年生まれ男性、T氏：昭和29（1954）年生まれ男性、「…」は省略を意味する〕

### 3. 社会変容と動物霊の霊威

『拾椎雑話』には、「隠岐国にて狐居不申、狐つきといふなし。蛇虺のつくといふ事ありて口はしりけるを、山伏神子のるい祈祷する事なり、是を長物の所為といふ」という記述がある〔木崎1974（1764）：344〕。今回紹介したO家の事例は、（1）蛇霊の憑依、（2）憑依された者があら

ぬことを口走ること、(3)宗教職能者の介入という点で、『拾椎雑話』の記述にかなり近い「蛇憑き」の例と考えることができる。冒頭で触れたように、石塚は隠岐・島前の「人狐」などの「狐憑き」を議論する際に動物信仰の「零落」説を前提としていたが、本稿の事例はこれを検証する上で興味深い。

石塚は、憑きものの前身として動物の靈威に対する信仰を想定しているが、この信仰が存続した時期をあくまで「古い時代」[石塚 1959: 259] という漠然とした言葉で表現した。O家の事例において、前半部の白蛇を祀る経緯については、S氏が祖父から聞いた話とされている。後半部は、戦後の話であり、S氏自身の体験に基づく。ここで前半部は白蛇信仰に関する話であり、後半部は蛇の憑依を扱うことを考えれば、個人史的単位では憑きものは動物信仰の変容した姿と考えることも不可能ではない。他方で、この事例は、社会変容に関して石塚の憑きもの論とは全く正反対の結論を示唆する。結論から先に言えば、石塚は社会変容が動物の靈威を貶める方向性に働くとして理解しているのに対し、O家の事例においては、社会変容がO家の人々にとって動物の靈威を実感する機会となっている。

そもそも、O家が白蛇を祀るきっかけは明治期の道路開発に求められている。憑きものをつけられたと告発する人が動物霊を引き合いに出すことによって、社会的緊張の最中で自らの相対的優位を保とうとするのと同じく、O家は白蛇を祀ることで土地争いにおける自らの正当性を証明しようとしている。ただし、石塚の議論では、「動物に対する民族固有の信仰」が「古代信仰の衰退と、それに代わる術者の跳梁とによって」[石塚 1959: 288-289] 零落していくと主張されたのに対して、O家の場合、道路開発という近代化の象徴が白蛇を祀ることの直接的なきっかけとなっている。つまり、真正な静態的過去の実践として動物信仰を位置づけた上で、その残滓として憑きものを描くのは、社会変化の最中に生きる人々の信仰実践を一面的に理解することにつながりかねない。石塚が憑きものに関する議論において前提としたように、社会変化が人々の信仰実践を断絶してしまうという見解は必ずしも妥当ではなく、そうしたバイアスを乗り越えるために信仰実践の連続性に注目する必要がある。

このとき、考えなければならないのは、O家が柔軟に解釈の転換をすることで、蛇信仰を自らの生活において意味があるものとして位置づけなおしていることだ。戦後に起きた蛇神の憑依に関して言えば、このとき問題とされた白蛇を木の上で祀ることは、S氏が「下のような平地のところにきや、ばちがあたるやもしらん思つて」と言っているように、神を祀る上で当たり前のやり方であり、逆にこれ以外のやり方で祀るほうが祟りを受ける危険性があったとさえ言える。白蛇を木の上で祀ること自体に関しては、取り立てて問題があるわけではない<sup>(10)</sup>。隠岐島では、現在でも家の敷地内に神木を設け、「地主さん」を祀る家があるし、蛇神に関して言えば、神社の神木に白蛇が宿するという考えも島内各地で散見される。例えば、玉若洲神社（隠岐の島町）の境内にある八百杉には、居眠りをしていた大蛇が木のうろから出られなくなり、今でも大蛇のいびきが聞こえるという伝承がある。

祀りかた自体にとくに誤りがないとすると、なぜ、O家や依頼された祈祷師があえてこれを問題としようとしたかが疑問となる。考えられる1つの解釈は、戦後の混乱とそれに起因する肺結核の流行で数年のうちに年少の成員7人を一気に失ったO家は、これまで問題とされてこなかったことをあえて問題とすることで、自らの不幸を説明する物語を紡ごうとしたのではないかといいことだ。実は、日蓮宗の祈祷師が昭和27(1952)年ごろに祈祷を行う前に、O家は昭和24(1949)年前後に地元の女性祈祷師N女に祈祷を依頼していた。このときは、S氏の父がリューマチを

患ったことが依頼の理由であるとされている。昭和 40 年代に死去した N 女は金峯山修験本宗における権律師の資格を有し、彼女の顧客や知人によれば、彼女は行く先々で蛇の祟りを説いてまわっていた。このときの祈祷でも、N 女は椎の木に祀られていた蛇神が不幸の原因であると主張したが、彼女が勧めたのは鶏卵を供えることのみであった〔近藤 2012b〕。

N 女の祈祷の後、O 家が別の祈祷師に依頼をしていることは、N 女の診断に満足がいかなかったためだと考えられる。続く日蓮宗の祈祷師による祈祷においても、蛇神が不幸の原因とされたが、明治期の土地をめぐる争いから白蛇を祀り始めた経緯がある以上、O 家の成員にとってもこの解釈は受け入れられやすかっただろう<sup>(11)</sup>。また、蛇神が水を欲しがったという点も、当時の情勢を考慮すればわかりやすい。隠岐島では、昭和 30 年代に外国からの安価な木材が輸入され始めるまで林業が重要な産業であった。しかし、第 2 章・第 1 節で述べたように、乱伐によって土地の保水力が低下し、全島的に旱魃が頻発していた。実際に S 氏自身も、昭和 14（1939）年に激しい旱魃があったことに言及している。そのような状況において、水が枯れることのない水源地は非常に重要なものとして考えられたであろうから、そこに神を祀り直すことも自然なことで考えられただろうし、蛇神が渴きを訴えるという筋書きも受け入れやすいものであった。

蛇神は数世代にわたって続く急激な変化の局面における O 家の苦悩（e.g. 自治体による土地の略取、戦後の混乱とそれに起因する疫病の蔓延）を映し出す鏡であり、同時に外在化された苦悩を象徴的に操作することで、そこからの脱却（e.g. O 家の正統性の「証」としての白蛇、託宣にもとづいた祀る場所の移動）を目指すための呪術的装置であったと考えることができる。

#### 4. 「魅了される遭遇」と偶発性

ここまでの議論を読んで、私が石塚と同じ間違いを犯していると指摘する者があるかもしれない。前章において、私は社会変容が動物信仰のきっかけになったと指摘し、当時の社会情勢を知ることによって O 家と蛇神との関係をより深く理解できると述べているからだ。つまり、第 1 章で言う（2）に注力するあまり、（1）にあまり触れることがなかった。批判者は、私もまた、人と動物の関係を、動物をめぐる人同士の関係に還元してしまったのだと言うことであろう。本章では、（1）に視点を移し、T 氏と蛇の「魅了される遭遇」を扱うことで冒頭の問いにより深く切り込んでいきたい。

まずは、古老 S 氏の息子である T 氏が聞き取りの途中で話したことを紹介することで、彼が蛇神を真剣に取り扱うようになった経緯を確認したい。平成 15（2003）年前後、S 氏は蛇神が以前祀られていた椎の木を伐採していた。椎の木は枯れてしまい、その跡地を庭園として利用しようとしていたからだ。そのとき、T 氏はあるものを椎の木の中に見出す。

T 氏：そうそう、おれらが子どものとき、その木はまだ青々しげっちゃったです。実もなっちゃった。そいで、今もう、朽ち果てたけん、…7、8 年前か、機械でとって、その横へ置いたけど。…中のほうは、まだしっかりしちよってるけんそ。もう枯れてはしまってるけども、そげなっちゃって、やっぱ切ったときには、違うだろうけど、何の因果か、やっぱ蛇の死骸がでてきた。死ぬはずがないと思うけど。はじめ、木の、田舎人ばっかりだけけん、植木鉢かなんかにしようか思って、重機でひっぱったけど、そいで、切ってみたら、



そげなちよったけん。結局、恐ろしくなって、やめて、その場所植えるの。

[平成22（2010）年9月3日の筆者録音資料]

因縁が深い椎の木を切ってみたら、突然蛇の死骸が出てきたという出来事は、水源地に祀り直した今となってはそこに蛇神が棲んでいることもあり得ないはずであるし、ただの偶然と考えることもできるが、T氏にとっては父から聞いた蛇の祟りを思い起こすに十分であったと考えられる。椎の木から蛇の死骸を見つけたT氏は、「恐ろしくなって」その後の作業を中断してしまう。この場合の「恐ろしくなって」とは、（水源地に祀り直されたはずであった）蛇神からの祟りを受ける可能性が彼の頭をよぎったことを意味しているのであろう。

この蛇の死骸との遭遇は、T氏にとって、大きな意味を持つものであった。T氏の母（S氏の妻）によれば、T氏は件のできごとを経験した後、「昔の人が言うことも、案外、嘘じゃないとわかった」と語り、「それ以降、T氏は雪が降っても毎年（水源地に祀ってある水神の）お祭りを欠かさない」という[平成24年（2012）年5月18日の筆者フィールドノート、昭和5（1930）年生まれ的女性]。T氏に蛇神の霊威を実感させ、祭祀に真剣に取り組ませるように仕向けた点で、T氏と蛇の死骸との遭遇は、「魅了される遭遇」の一例と考えることができる。この事例から学ぶことができることは、偶発的な人と動物の遭遇が動物信仰の（再）活性化を促す可能性である。換言すれば、前章での分析のように、動物霊は人同士の関係を媒介したり、反映したりするのみならず、それ自体エージェント（行為体、行為者）として突如、人と関係を結び始める。

人と動物の人類学的研究において、動物（霊）のエージェンシーに関する議論が最近、盛んになされ始めた。そのような議論は、これまでの研究で一般的であった、動物を象徴や記号として扱う態度を批判している。カナダ・ユーコン準州の狩猟民クルアネ人の動物観を調査したポール・ナダスディ[2012: 312-313]は以下のように述べる。

（これまでの人と動物の人類学的研究において一引用者註）明白に欠けているのは、人との関係において主体的な参与者になりうる、エージェンシーを備えた知的存在として動物を考えることである。動物は食物、もしくは思考の糧としては役に立ちうる。しかし、それ自体が知的なアクターとして人と関わりを持つことはできないかのように考えられている。

ナダスディの主張を本稿における議論に引きつけて考えてみれば、前章における議論は、O家が自らの苦悩を理解する枠組みとして蛇神をいわば「思考の糧」としていることに着目するものであった。「魅了される遭遇」概念に触れた第1章では、人と動物の関係と動物をめぐる人同士の関係とを同時に扱うことの重要性を指摘した。T氏が蛇の死骸と遭遇した事例においては、前章であり触れることのできなかった、動物のエージェンシーを考えることを通じて、O家の事例分析を補完することが目指されている。

しかし、前文を読んで違和感を覚える読者もいるかもしれない。クルアネ人が日常的に接するクズリ、カンジキウサギや、一部の欧米人が愛してやまないイルカはあくまで生きた動物であるが、私が本章で引き合いに出している蛇の死骸はただのモノに過ぎない。生きた動物がエージェントというのは納得がいくが、死骸までもそれに含むのは論理的に破綻しているという批判が予想される。

そこで、まず、蛇の死骸をエージェントと考えることに伴う一種の気まずさから考えてみた

い。気まずさを感じる理由は、端的に言って、蛇の死骸が（少なくとも私にとって）モノ<sup>(12)</sup>だからである。逆に、社会生活を営んでいる人は間違いなくエージェントであり、知能が高く、人の行動にあわせて自らの行動を調整しているように見える動物（とくに高等霊長類や鯨類！）もこれに含まれやすい。アルフレッド・シュッツ [1980] による社会性の議論を踏まえてこの点を敷衍すれば、ある2者間にコミュニケーションが発生し、AのふるまいがBのふるまいに影響を与え、それによって調整されたBのふるまいに合わせて、Aは自らのふるまいを調整するとき、AとBは互いにエージェントであることを自覚すると言える。蛇の死骸はあくまでモノであり、人のように会話に参加したり、鯨類のように自由闊達に動き回ったりすることはないかのように思われる。

しかし、O家と蛇神のやり取りには、シュッツ的な意味でのコミュニケーションに近い部分がある。蛇神は「しょうがあるものか、しょうがないものか」という先祖の呼びかけに応じて、2匹の白蛇という神体を顕し、水がないところに祀られて苦しんだ際には、日蓮宗の祈祷師の祈祷に応じて、S氏の父の口を借りて自らの苦境を訴えている。T氏が椎の木の中にあった蛇の死骸と遭遇した事例を理解するためには、これまでのO家と蛇神のやり取りに連なるものとしてそのできごとを捉えなければならない。私にとって、椎の木の中にある蛇の死骸はただのモノであるが、白蛇の物語を数世代にわたって語り継いできたO家にとって、それは蛇神そのものだったのである。私はS氏とT氏以外にもこの話を聞き取りしたが、S氏の妹（現在、別地区に居住）はT氏が見つけたのは「蛇のすみあと」とであると言い、T氏の母（S氏の妻）は「白蛇」をT氏が発見したと語る。S氏の妹、T氏の母、両者とも、蛇の死骸をただのモノとは捉えずに、水源地に移動する前まで椎の木で祀ってきた2匹の白蛇との関連において理解している。

この点を踏まえて、私が主張したいのは、「知的なアクター」として動物を見ることによって、動物のエージェンシーを分類的なものとしてしか理解できなくなってしまう恐れがあることだ。引用部におけるナダスディの主張は、知的能力のいかんによって、その動物がエージェントであるか否かを弁別することを前提としているように読める。しかし、そうした理解では、私にとって知的存在どころか、生命体ですらない蛇の死骸が、O家にとっては、明治中期に先祖の呼びかけに応じて神体を顕し、戦後に依り代を通して自らの苦境を訴える蛇神を意味したことを容認できない。なぜなら、知的能力は生物の各個体に内在化されているものと考えるのが一般的であり、人の場合、ある一定の測定方法を定めた上で、対象の個体にどの程度あるかを数値化する。この事例の場合、一方から見れば、知的能力がゼロ（正確に言えば、測定対象外）で、他方の考え方に基づけば、それが豊富にあるというのでは、二重基準のそしりを免れえない。

それでは、どのように考えればよいのだろうか。芸術作品を文化人類学的に分析したアルフレッド・ジェル [Gell 1998] は、エージェンシーの議論を分類的なもの（i.e. 人、イルカはエージェント、蛇の死骸はモノ）から離れ、関係論的なもの（i.e. O家にとっての蛇神）として進めていくべきであることを主張した。そのときに重要となるのが、受動者（patient）と行為者（agent）という対比であり、受動者があるときには必ず行為者が存在し、その逆もまた然りとなる。人とモノの交渉が起こるときには、両者がその立場を入れ替えながら、できごとが生み出されていく過程に目を向けることが重要となる。よく引かれる例では、人が車を運転する際には人が行為者で車が受動者となるが、その車が故障して動かなくなったとき、動かない車に苛立つ人は受動者であり、その行為（人の苛立ち）を引き起こした車は行為者の立場となる [Gell 1998: 22]。

本章で提示した事例において、当初、T氏は行為者として、椎の木を伐採する計画を立て、実

行に移そうとしていた。そのとき、T氏の計画に対して、椎の木が受動者となる。しかし、実際に切り倒してみると、そこから蛇の死骸が登場する。驚いたT氏はその瞬間に受動者となり、O家の話をT氏に想起させた蛇神は、蛇の死骸を媒介としながら行為者として立ち現われる。ここで重要なのは、もともと椎の木を伐採する計画を立てていたことからわかるように、蛇神の行為主体性は伐採計画の当初から活性化されていたわけではないことだ。むしろ、これまでのO家とのやり取りを経て、そのときまで潜在的な状態にとどまっていた蛇神のエージェンシーが、椎の木の伐採というT氏による環境への働きかけを通して、再び活性化されたと考えるほうが実態に即している。

このように人以外の存在の関係論的なエージェンシーを強調するのは、人と動物の関係から人同士の関係へ結論をすり替えていく「社会還元主義」的議論、および素朴なコスモロジー論では捉えることができない側面に注意を喚起するためである。石塚は、愚きものを「迷信」であるとする現地の人々の（おそらく建前としての）言葉を言質とすることで、結託して他人の悪口を言う人の行為主体性を強調する一方、動物霊の行為主体性を無視することを正当化している。また、小松は調査地で見聞したことを均一なコスモロジーとして描くことで、人と動物（霊）のミクロな遭遇から生起する動物信仰—動物の再魔術化—のあり様を捉え損なっている。

ここでは、蛇の死骸がそれに内在する性質において（分類的な意味での）エージェントであるかどうかが問題となっているのではない。ある特定の文脈における人と動物霊とのあいだ [cf. 奥野編 2011] において、蛇の死骸を媒介として蛇神がT氏の計画を覆すほどのエージェントとして（再び）立ち現われたことが焦点となっている。現代社会に蛇神がよみがえる瞬間を記述するためには、潜在的な状態であった動物霊のエージェンシーを活性化させる偶発的な遭遇に目を向ける必要がある。

## おわりに

本稿では、隠岐の島町某地区O家と蛇神の数世代にわたる関係をひもとくことで、日本における動物信仰を理解するための新しい枠組みを得ようとしてきた。「魅了される遭遇」概念を手がかりとしながら、本稿で目指されたのは、徹底的に折衷主義的なアプローチである。第1章において、私は人と動物の関係と動物をめぐる人同士の関係とが正のフィードバック・ループを構築する場合（e.g. イルカとの出会いがイルカ愛好家を生み出し、彼ら／彼女らが活動を通して更に愛好家を増やしていく）があることを指摘した。このフィードバック・ループ—「人と動物のネットワーク」とラトゥールは呼ぶであろう—を理解する上では、人と動物の関係と動物をめぐる人同士の関係とを同時に扱い、一方を他方に還元することを慎まなければならない。

こうしたアプローチは、O家と蛇神のやり取りを理解する上でどれほど有効であったのだろうか？ 具体的には、第3章と第4章において、まったく正反対の側面からO家と蛇神のやり取りを切り取ることで、このアプローチを正当化しようと試みた。第3章で蛇神をめぐる人社会の状況（e.g. 蛇神の勧請につながった役場との土地争いと道路建設、戦後の社会的混乱に起因する疫病の流行、乱伐に伴う旱魃の頻発）に焦点を当てることで、蛇神をO家が置かれていた境遇を外在化させ、象徴的な操作によりその境遇を変える可能性を企図する呪術的装置として理解した。他方で第4章では、潜在的な状態にとどまっていた蛇神が人による偶発的な環境への働きか

けを契機に、エージェントとして立ち現われるさまを扱い、人と動物（霊）の遭遇に視点を移した。

O家と蛇神との関わりは、各々の世代（本稿では主にS氏、T氏の世代）が自らの「魅了される遭遇」を介して蛇神を生活世界の中に組み入れることで、蛇神の霊威を継承していく過程でもある。古老S氏は先祖からの物語を受け継ぎ、実際に「カミノリ」する父を介した蛇神の託宣を聞くことで蛇神の霊威をまのあたりにした。そして、古老S氏は、息子のT氏にそれを語り継ぐことで、T氏が蛇の死骸を見つけたことに意味を読み取るのを助けている。イルカとの遭遇によって、イルカの虜となった愛好家が今度は自らの解釈や宣伝活動によって、新たな「魅了される遭遇」が生まれるのに貢献するのと同じく、各世代における「魅了される遭遇」に感化された者たちが次世代における「魅了される遭遇」を下支えしている。

結果的に古老S氏の語りが第3章で多く扱われ、第4章は息子T氏と蛇の死骸との遭遇に焦点化することになった。社会変容に焦点を当てた第3章のみでは、古老と比べて信仰心が薄いとよく言われる50代後半の島民であるT氏がなぜ祭りを継続させることに熱心なのかという問いを、T氏の蛇神との遭遇経験にまでさかのぼって理解する道が閉ざされてしまう。人と動物霊の偶発的遭遇を扱った第4章のみでは、そもそも、O家が蛇神を祀るようになり、古老S氏の時代までその重要性が失われなかったことにまつわる社会的背景を無視してしまうことになる。一方を他方に還元することなく、O家と蛇神の関わりを人と動物のネットワークの中に埋め戻すことによってはじめ、この事例を十全に分析することが可能になると私は考えている。冒頭の問いに立ち返って、今一度、なぜ、動物信仰が21世紀の日本においても、O家の中で生き続けているのだろうかを考えてみよう。その理由を端的に言えば、O家にとっての蛇神は、激動の歴史をたどった近代離島社会に生きる苦悩を映し出しつつ、そこからの脱却を企図する鏡＝呪術装置であり、それと同時に、人の思惑をよそに独り歩きを始め、なにげない日常に突如として姿をあらわす闖入者であるからだ。

本稿では、民俗学における動物信仰や憑きもの研究を捉え直そうとする際に、文化人類学の理論を頼りとしてきた。しかし、物語やそれに付随する「心意」がなぜ「伝承」されていくのかをめぐめるものである点において、本稿は民俗学的な問題意識に基づいている。結論にあたって、私はO家の事例が「伝承母体／主体」をめぐめる議論に一石を投じるものであることを強調したい。『環境民俗学』では、自然と付き合う人々を古来の伝承に縛られた一枚岩の存在（伝承母体）として捉えることを拒否し、かわりに「前代知識をストックとして活用しながらも、当人のおかれた状況に臨機に対応」[川田2008:309]する人間観（伝承主体）が議論の中心に据えられていた。本稿においては、蛇神をめぐめる社会的背景の分析（第3章）が「伝承主体」的立場に近かったと言えよう。他方でT氏と蛇神の遭遇における関係論的エージェントの分析では、「主体」としての人の位置は、環境との相互作用の中で容易に脅かされてしまうものでしかなかった。しかし、両者の遭遇は、「伝承母体」であるO家と蛇神との間の数世代にわたる関係を抜きにしては成り立たない。これからの動物信仰論においては、「伝承母体」、「伝承主体」、「触媒」（e.g. 蛇の死骸、祈祷師）の3項間におけるフィードバック・ループを考える必要があるのではないだろうか。

## 謝辞

本稿の草稿版は、第124回アメリカ民俗学会年次大会において発表されている。発表後にTok

Thompson 氏、Kristine Lawson 氏、渡部圭一氏から有益なコメントをいただいた。また、匿名の査読者2名からも貴重な指摘があった。この場を借りて謝意を表したい。

## 註

- (1) 本稿では、情報提供者のプライバシーを守るため、地区名、家名、個人名などを仮名としている。隠岐島・島後地方（隠岐の島町）では、一般的に憑きもの筋に関する差別が少ないとされているが、将来的に本稿で提示された語りなどが情報提供者の利益を損ねる形で利用されることを防ぐためである。
- (2) 平成22(2010)年4月26日の筆者録音資料より。この回答は、隠岐の島町在住の男性（50代後半）に、出身地区で伝承される蛇婿譚「床山の池伝説」に関する聞き取りを行ったときに得られた。
- (3) 最近の文化人類学における議論において、「信仰」や「信念」という言葉に批判が強まってきている〔浜本2007〕。批判者は、民族誌家がこうした術語を使うことで、人々の世界観をあくまで個人の内面にあるものとして扱うことにつながり、観念的、本質主義的な見方を離れることができないことに懸念を抱いているように思われる。本稿では、民俗学の慣例に従って「動物信仰」、「蛇信仰」という言葉を用いる。だが、私は、「信念」批判者の指摘が本稿には当たらないと考えている。本稿は「動物信仰」という言葉を使いながら、「魅了される遭遇」概念を経由させることで、これまでとは違うやり方でこの言葉を理解する道を目指そうとしているからだ。
- (4) 本稿では、憑きもの筋を扱った研究として、石塚の著作をその代表として扱っている。この点に関して、石塚以外の憑きもの筋に関する研究を扱うべきであるという意見も予想される。例えば、板橋〔1978〕は群馬県西南部のオサキモチ、サンリンボーに関する分析を行ったが、石塚と違って動物信仰の形骸化、信仰の零落に言及していない。しかし、板橋の研究にしても、現地のコスモロジーや動物観を扱わず、地域社会における人間関係の分析に終始している点には変わりがない。人と動物の関係を人同士の関係へと還元する点において、本稿では憑きもの筋研究を批判してきた。紙幅の関係上、石塚以外の類似の研究に言及することができなかったが、本稿における憑きもの筋研究の評価は、中西〔2001a: 17-18〕や小松〔1992: 378-379〕の見解から逸脱するわけではなく、本稿で提示した批判は石塚の研究以外にも当てはまるものと考えられる。また、隠岐島の島前地方と異なり、本稿で扱う島後地方には憑きもの筋告発はほとんど報告されていない点も、本稿において憑きもの筋に関する言及を最小限に抑えた理由として付け加えておく。
- (5) 小松〔1994: 148〕は昭和40年代に現地調査をした際、生物医療による治療で治癒しない症状がある場合のみ、村人がいざなぎ流神道の職能者に祈祷を依頼することを報告している。生物医療が在来の医療体系とどのような交渉を持つかという点は医療人類学〔大貫1985; ロック1990〕において頻繁に見られる主題にも関わらず、小松は表面的な指摘にとどまり、この点を更に深めようとしていない。
- (6) 今回、取り上げた諸研究以外にも、精神医学、医療人類学、文化人類学などの分野から、憑きものに関する非常に興味深い考察が登場していることを私は承知している。しかし、本稿では、憑きもの研究のごく一部を取り上げて、論じることしか行わない。というのも、以降の本文の議論からわかるように、本稿での目的は、憑きもの研究を体系的にレビューすることではなく、人と動物の人類学研究の枠組みに議論を開いていくことにあるからだ。ゆえに、憑きもの研究における過去のアプローチを批判的に検討する際には、この目的を達成する上で直接関連性がありそうなものにとどめてある。例えば、梅屋潔・浦野茂・中西裕二〔2001〕は佐渡島のムジナを取り上げ、エスノメソドロジー、イエ内部の紛争、ライフヒストリー、構造分析など様々

な観点から分析を試みている。梅屋らの研究を本文で取り上げなかったのは、梅屋自身認めているように共著者の分析視角があまりに拡散していて〔梅屋 2001: 3〕、全体としての理論的貢献が見えづらくなっているからだ。個々の論文を取り上げてみれば、イエ内部の紛争に関する論文〔梅屋 2001〕は石塚のように社会関係の分析に焦点化していったり、構造分析の論文〔中西 2001b〕は本稿第4章で批判される動物の象徴論に基づいたものであったり、必ずしも本稿の理論的枠組みとして採用できるものではない。また、ここまで提示された先行研究のまとめかたに関しては、小松〔1992〕を参照した。

- (7) 現代日本におけるペットの埋葬を扱ったバーバラ・アンブロスの研究〔Ambros 2010〕は現代日本における人と動物の関係の宗教的側面を扱ったものとして興味深い。
- (8) 狩猟の獲物がみずから進んで猟師に身を捧げるという考え方は、北方狩猟民の間に広く行きわたっている〔Willerslev 2007; Ingold 2011; 山口 2012; ナダスディ 2012〕。イルカ愛好家団体の多くがニューエイジ運動に影響されていること〔Servais 2005: 212〕から、この発言はニューエイジ関連の書籍で紹介された北方狩猟民の世界観に着想を得たものかもしれない。
- (9) 本稿では、O家の所在地を特定することにつながる情報を極力除くようにしている（註1参照）。そのため、ここでは、あくまで隠岐島全体の概況を載せることとする。現地調査によって、ここで書かれた概況はO家の属する地区にもほとんど同様に当てはまることを確認済みである。
- (10) 確かに蛇が水神として理解されることは日本各地の事例に見られる。また、O家以外の情報提供者に対する聞き取りから、水神としての蛇観が隠岐島の多くの地域でも確認されている。しかし、O家では、水源地に祀り直すまで、椎の木で祀られていた白蛇を水神だと考えていたわけではない。聞き取りの途中で井戸から現れた2匹の白蛇を「水神さん」と呼んだ私に対して、古老S氏は「〔この時点では〕水神さんじゃなくて、〔係争中の土地にある〕井戸におる神さんにそう〔「しょうがあるものか、しょうがないものか」と〕いったわけ。後から、〔戦後になって、蛇神の託宣に従って水源地に移すときに蛇神を〕水神さんにしたわけ」と訂正している〔平成22(2010)年9月3日の筆者録音資料〕。つまり、O家の事例における蛇神の水神としての性質は、憑依状態の依り代による託宣によって構築されたものである疑いが強い。
- (11) 隠岐島において、古老を中心に白蛇との遭遇譚を多く聞いたが、動物霊の両義性（あるときは人に利益を与え、別のときには害を加える）は隠岐島における白蛇観にも当てはまる。白蛇は蔵などで見つかる場合は、守り神と考えられる一方で、野外、海上での遭遇は必ずしも良い結果をもたらすとは考えられていない。隠岐の島町中村の付近でわらび取りの途中に白蛇を見た古老によれば、白蛇はつがいであることが多く、気味が悪いので「はよう向こういけ」と追い払ったという。また、イカ釣りの最中にアナゴと間違えて白蛇を捕まえた者がいて、白蛇は「神の使い」であるので、祟りを恐れて、害を与えないように逃がしたという話が伝わっている。
- (12) 「モノ」に関して、民俗学や関連領域で様々な議論がなされてきた。その中で近年の文化人類学における「フェティシズム」概念の読み直し〔田中 2009〕は、モノが人に及ぼす呪力に注目することで、人がモノを支配するという二分法的図式の超克を目指す点で本稿にとっても示唆的である。しかし、田中雅一〔2009: 8〕は、フェティシズムを理解する上で、人同士の関係を媒介する象徴や記号としてモノを見る立場を退けている。その点、本稿では、動物をめぐる人同士の関係と、人と動物の関係を同時に見ていくことの重要性を指摘しているため、田中の立論とは異なる立場にある。

## 文献

### 外国語文献

- Ambros, Barbara. 2010. "Vengeful Spirits or Loving Spiritual Companions?: Changing Views of Animal Spirits in Contemporary Japan". *Asian Ethnology* 69(1).
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Ingold, Tim. 2011. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Knight, John (ed.) 2005. *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy*. Oxford: Berg.
- Servais, Veronique. 2005. Enchanting Dolphins: An Analysis of Human-Dolphin Encounters. In John Knight (ed.) *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy*. Oxford: Berg.
- Willerslev, Rane. 2007. *Soul Hunters: Hunting, Animism, Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

### 邦語文献

- 石毛直道・松原正毅・石森秀三・森 和則 1974「カミ、つきもの、ヒト—島原半島の民間信仰をめぐって」『季刊人類学』5（4）
- 石塚尊俊 1959『日本の憑きもの—俗信は今も生きている』未来社
- 板橋作美 1978「群馬県南西部におけるオサキモチ信仰とサンリンボー信仰の社会的意味」『民族学研究』43（2）
- 梅屋 潔 2001「邪なイノリ」梅屋 潔・浦野 茂・中西裕二編『憑依と呪いのエスノグラフィー』岩田書院
- 梅屋 潔・浦野 茂・中西裕二 2001『憑依と呪いのエスノグラフィー』岩田書院
- 大貫恵美子 1985『日本人の病気観—象徴人類学的考察』岩波書店
- 奥野克己編 2011『人と動物、駆け引きの民族誌』はる書房
- 川田牧人 2008「環境民俗学のこれから／これからの（ための）環境民俗学」山 泰幸・川田牧人・古川 彰編『環境民俗学—新しいフィールド学へ』昭和堂
- 木崎陽窓 1974『拾椎雑話』（法本義弘校訂）福井県郷土誌懇談会
- 喜田貞吉 1922「憑物系統に関する民族学的研究」『民族と歴史』8（1）
- 小島環禮 2009「神仏と動物—神となった動物」中村生雄・三浦佑之編『信仰のなかの動物たち』吉川弘文館
- 小松和彦 1992「憑霊信仰研究の回顧と展望」『憑霊信仰』雄山閣
- 小松和彦 1994『憑霊信仰論—妖怪研究への試み』講談社
- 近藤祉秋 2012a「「おっちゃん、それは化け猫に化かされとっだわ」—隠岐島の猫にまつわる語りから見る人間と動物の連続性」『文化人類学』76（4）
- 近藤祉秋 2012b「隠岐島のばける蛇—または森羅万象に口を割らせること」奥野克己・山口未花子・近藤祉秋編『人と動物の人類学』春風社
- 西郷町誌編さん委員会編 1975『西郷町誌 上』西郷町
- シュッツ、アルフレッド 1980『現象学的社会学』（森川眞規雄・浜日出男訳）紀伊國屋書店
- 田中豊治 1979『隠岐島の歴史地理学的研究』古今書院
- 田中雅一 2009「フェティシズム研究の課題と展望」田中雅一編『フェティシズム論の系譜と展望』京都大学学術出版会
- 中西裕二 2001a「佐渡島の憑きもの現象」梅屋 潔・浦野 茂・中西裕二編『憑依と呪いのエスノ

グラフィック』岩田書院

中西裕二 2001b「憑依、あるいは憑依の語りにおける口唇性と肛門性」梅屋 潔・浦野 茂・中西裕二編『憑依と呪いのエスノグラフィック』岩田書院

中村禎里 2006『日本人の動物観—変身譚の歴史』ビイングネットプレス

ナダスディ、ポール 2012「動物にひそむ贈与—人と動物の社会性と狩猟の存在論」（近藤祉秋訳）

奥野克己・山口未花子・近藤祉秋編『人と動物の人類学』春風社

浜本 満 2007「他者の信念を記述すること—人類学における一つの擬似問題とその解消試案」『大学院教育学研究紀要（九州大学）』9

速水保孝 1957『憑きもの持ち迷信—その歴史的考察』柏林書房

堀 一郎 1962「社会的緊張の研究」『日本宗教史研究 1 日本宗教の社会的役割』未来社

松本健一 2007『隠岐島コミュニケーション伝説』辺境社

柳田国男 1948「狐塚のこと」『民間伝承』12（11・12）

山口未花子 2012「動物と話す人々」奥野克己・山口未花子・近藤祉秋編『人と動物の人類学』春風社

吉田禎吾 1972『日本の憑きもの—社会人類学的考察』中央公論社

ロック、マーガレット 1990『都市文化と東洋医学』（中川米造訳）思文閣出版