

シヤーマンⅡ狩人としての動物

——世間話における妖狐譚を構造分析する

廣田龍平

序論——動物の妖力をどう捉えるか

(1) 問題の所在・概念の定義

近現代日本において人々が話してきた説話のうち、もつとも話数の多いジャンルは何だろうか。もちろんこの問いは、「説話とは何か」「多寡を計測する基準は何か」「資料は何を選択すべきか」といった厄介な課題を解消しないかぎりには、妥当な答えを導き出すことはできない。とはいえ、たとえば民俗誌的な調査によって得られた民間説話というかたちで範囲を限定するならば、ある程度の概算は可能であろう。この立場から、数十話以上が収まっている民俗誌、

民俗調査報告書、民話集などを見ていくと分かってくるのは、明らかにキツネの話の数が多いということである。

一例を挙げると、昭和末期に出版された東京都中野区の報告書二冊には、あわせて八五〇の民話（昔話、伝説、世間話）が掲載されているが、キツネを主題としたものは、世間話に限っても一三三もある^①。これは全体の十六パーセント弱である。もちろん地域によって偏りがあり、キツネの話がほとんどないところも知られているが（四国や佐渡、隠岐など）、日本列島全体としての傾向は同じようなものだろう。たとえば怪異・妖怪に特化した国際日本文化研究センターの「怪異・妖怪伝承データベース」を見ると、二〇二一年八月現在、総件数三万五四一四のうち「キツネ」の事例は三七六八あり、

約一割を占めている。同データベースにおける他のカテゴリーのうち「テング」が一三三三、「カッパ」が一二二六、「タヌキ」が一〇二七であることと比べると、やはり群を抜いている。^②おそらく、現存する民俗資料を徹底的に収集するならば、数万件を揃えることも容易であろう。

こうした話のなかでも目を引くのは、キツネが尋常ならざる能力（少なくとも常人には説明することのできない、現代的に言えば非科学的な能力）を有しているとされてきたことである。そうしたなかには、呪い殺す・祟る・死霊として現れるなど、通常のヒトでも可能とされるものもある。だが、化けたり化かしたり、さらに憑依したりする能力については、ほとんどのヒトがそれを持っていない。こうした特殊能力を、ここでは「妖力」と呼ぶことにする。キツネが妖力を発揮する説話——妖狐譚は、昔話や伝説、世間話など、もっぱら民間説話の形式で、古代から近現代にいたるまで、また南西諸島を除くほぼ全国で、あらゆる社会階層を通じて伝えられてきた。^③

そうした説話に現れるキツネの妖力は、「化ける」「化かす」「憑依する」という三つのカテゴリーに大別される。^④民俗語彙のレベルでは三つが重なり合うことも多いが、本稿ではこれらを分析概念として取り扱うことにする。具体的には、「化ける」はキツネが自己の身体を変化させること、「化かす」は他者の知覚を変化させること、「憑依する」は他者の主体性を乗っ取ること、と定義する。さらに

本稿では、種としての人間を「ヒト」、ある存在がヒトのように見えるときの状態を「人間」と呼ぶことにする。それゆえ、ヒトがヒトを見るときは人間のように見えるし（これは自明である）、ヒトが化かされた状態でキツネを見るときは、やはり人間のように見える、という表現になる。

このようなキツネの研究について、かつて吉野裕子は「概して資料がよく集められ、それについて述べられているに過ぎず、その中に何ら理論は見出されない」と厳しく批判した。^⑤吉野自身はその「理論」として陰陽五行による説明を提示するのだが、世間話に現れるキツネに関しては稲荷の霊験と狐火が理論付けられる程度で、「化ける」「化かす」「憑依する」といった中心的な妖力については十分な説明をしなかった。一方で、二〇一八年の著書で伊藤龍平が指摘するように、キツネの世間話が「収集された量は相当なものになるはずだが、そのわりに、研究が進んでいないのはどうしたわけだろう」。^⑥吉野のときと同じ状況が、おそらく今なお続いているのである。

事例の豊富さは、日本列島の諸社会において、キツネをはじめとする動物の妖力が、ヒトと動物との関係性が構築されるにあたって中心的なものの一つだったことを示唆している。現代日本社会が基本的に受け入れている西洋近代科学とは明らかに異なるこの関係性は、独自の民俗的宇宙論や存在論を前提にしているはずである。し

かしその宇宙論、存在論はどのような枠組みによって捉えるべきなのだろうか。さらに、そのなかにおいて、ヒトと動物の関係性という観点から、妖力はどのように理解することができるのだろうか。本稿はこうした問いを、近年の文化人類学におけるアニミズム概念を応用し、アニミズムが支配的な国外の諸社会と比較することにより、構造的・共時的に検討することを試みるものである。

資料の多さのため、すべての妖力、すべての動物に関する事例や主題を網羅することは不可能である。そのためまず、検討する動物をもつとも事例の多いキツネに限定する。キツネの妖力パターンは、タヌキなど他の動物にも共通することが多いため、本稿の結論は、妖力をもつ動物一般へと（全面的にはないにしても）拡張できることが見込まれる。

(2) 先行研究の検討——昔話から世間話へ

本稿で主に取り上げるのは、上述した三つの妖力のうち、「憑依する」を除いた二つである。憑依、いわゆる「狐憑き」「狐付き」については、靈魂論・身体論やその通時的変容の観点からすでに幅広い議論がなされている。^⑦ こうした問題については、近世にも多くの知識人による推論があり、非西洋近代的な知識体系が、どのようにキツネがヒトを乗っ取ると考えていたのかをうかがうことができ。この点は中村禎里のまとめに詳しい。^⑧

しかし「化ける」「化かす」については、そうした行為自体——どのように（自己や他者を）変化させるのか——に伏在する民俗的思考に注目した議論は、これまでほとんど存在しなかった。たとえば飯島吉晴は、キツネの怪異の多くは境界に生じるとして、時間的には婚礼や法事などの帰りで「非日常的なハレの状態から日常的なケの状態へと移行する過程」、場所的には「辻や峠、村境などの異界と此の世の境界領域が主要な舞台」になるとする。^⑨ しかしこの仮説は、その根拠となるべき境界論自体の曖昧さを解決できていない。つまり、どのような時間・地点であれ、何かと何かの間に位置づけることはできるといふ問題である。妖狐譚の分析には、より明確な概念区分が必要であろう。

また、しばしば見られる「幻覚」や「思考力の鈍った状態で化かされる」という推論は、研究者の近代科学的前提に依拠している点で、人々の思考にアプローチできているわけではない。それらの説明はいずれも、化かされた被害者やその経験を現実のものとして止めた人々にとつて、「化ける」「化かす」がどのように可能になっているのかを教えてくれるものではない。

その一方で、変身する動物説話については、何よりも異類婚姻譚をめぐって数多の研究がなされてきた。そうした議論のなかでも焦点になっているのは、動物やヒトの変身可能性から読み取ることのできる「動物観」である。多文化比較が重視されているのが、この

手の動物観を解明するにあつたつての特徴であろう。たとえば中村禎里は、ヨーロッパではヒトと動物が隔絶しているのに対し、日本では両者の連続性が顕著だと結論づけ、理由として生業の違い（狩猟・牧畜／稲作）と宗教の違い（一神教／多神教）を挙げる^①。小澤俊夫はより多くの地域から事例を取り上げ、「古代的「一体観」を継承する「自然民族」と同じように、日本では動物がヒトと対等に相互行為できるという認識を持つているが、一方で異類との結婚生活が破綻する点において「自然民族」とは異なると指摘する。さらに双方とも、動物がヒトに変身することのない「キリスト教民族」と対立するという^②。また中村とも子は、動物が本質的には人間であるとされる北方民族（エスキモーなど）と比較して、日本では両者が最終的に区別されていると論じ、「両者のあいだには明確な境界があり、両者のあいだの距離はとも遠い」とする^③。異類婚姻譚の分析から取り出せる結論は、ヨーロッパと比較すると日本におけるヒトと動物の「距離」は近いが、ほかの諸民族と比較すると、ヒトと動物の「一体観」を拒絶する点で違いがある、とまとめることができよう。

だが、（とくに昔話の）異類婚姻譚のみを取り上げて、その結論を、日本の動物説話におけるヒトと動物の関係性へと拡張することには、どれだけの妥当性があるのだろうか。たとえば小澤や中村とも子は他文化と日本を対比するとき注目するのは、動物が人間に変身する過程に何の説明もない点である（ヨーロッパでは魔法が介在し、北方

民族では毛皮や羽毛の着脱が描かれることが多い）。しかし、異類婚姻譚以外で動物が変身する説話を世間話や昔話から拾ってみると、藻をかぶったり宝珠を使ったりするなど、特殊な方法をもちいた変身が多数存在することが分かる。動物から人間への移行に際して、異類婚姻譚は沈黙するが、それとは別の昔話や世間話は饒舌であると言うことができる。

この違いについて、世間話には異類婚姻譚がほとんど見られない一方、変身譚は多く見られる点に注目してみたい。まず、異類婚姻譚の議論において中心的な昔話は「フィクション」であり、少なくとも語り場にいる人々の現実世界とは無関係である。それに対して世間話において語られる出来事は、語り手からそう遠くない人物に、そう遠くない過去に「あつたること」である^④。当の出来事は、もしかするともっと身近なところで、あるいは自分のところで起きるかもしれない。人々の生きる世界からすると、昔話はそもそも外部にあるが、世間話は話す人々の世界からほんの少しだけ離れたところから位置づけられている。それゆえ、世間話として語られた内容は、昔話と異なり、人々にとつて現実的な、ヒトと動物の関係性を表現したものと捉えられるのである。

とはいえ本稿は、口承文芸研究のジャンル論を検討するものではない。むしろ以上の点から、動物にまつわる世間話を、人々の想像力である昔話と異なり、人々が動物とともに経験したことの民族誌

的データとして、見ることを提案する。私たちは世間話という事例の集積を「口承文芸」として見るのではなく、人々の生きる現実を記述する仕方の一つとして見る事ができるのではないか。そしてこのデータをを用いることにより、私たちは昔話の異類婚姻譚よりも人々の生きる現実に近い観点から、ヒトと動物の関係性がどのような諸前提をもとに構成されているのかを明らかにすることができるとはならないだろうか。

日本において、以上の観点に近接した先行研究として、近藤社秋が隠岐におけるネコ（山猫）の世間話を分析した論考が挙げられる。近藤論文の目的は、隠岐において、ネコが現実、どのような動物であると見なされているのかを問うことにより、いかなる点でヒトと動物が連続的であるのかを明らかにすることである。近藤が注目するのが、隠岐の世間話（近藤はこの民俗学用語を用いていないが）においては、ヒトもネコも「文化」を共有しているように見える点だ。ネコはヒトと同じように歌を歌うし、話しかけるし、復讐するし、相撲もする¹⁵。これとは対照的に、従来の異類婚姻譚研究では、動物は何をしようが動物の領域にいるかぎり「自然的」であり、ヒトはヒトであるかぎり「文化的」であるとされる。さらに、説話から抽出される動物とヒトの関係性や「動物観」は、そのまま自然と文化の関係性や「自然観」に横滑りしていく¹⁶。だが、動物にも人間的な文化があると話者が考えているのならば、それについて何の説明

もせず、無条件に「動物≡自然」と図式化することは、西洋近代的思考の押し付けでしかない。

しかし、動物にも文化があるとはどういうことだろうか。近藤がこのように思考する支えとなつたのが、前世紀末以降、大幅に組み替えられた文化人類学におけるアニミズムの概念である¹⁸。ここで言うアニミズムとは、基本的には、ヒト以外の存在にもヒトと同じような霊魂（内面性）がある、そしてヒトと同じように生活を営むとする観念に基づく宇宙論的・存在論的体系のことである。確かに、経験を共有する人々が動物を「自然／文化」のうち「自然」に必ずしも位置付けていないのならば、分析する人々の先入観でこの割り振りを適用することはできないはずだ。以下では、近年の議論によるアニミズムの組み替えを概観し、妖狐譚に対するこの概念の可能性を探っていく。

一 本稿の理論的枠組み

（一）アニミズムとパースペクティヴィズム

十九世紀後半にエドワード・バーネット・タイラーが提唱した「アニミズム」は、日本における宗教信仰の根幹を言い表したものである¹⁹。日本語圏では今も昔も人気のある概念である。タイラーによるとアニミズムとは、肉体の死後も霊魂は存続するという信念と、

この世界には霊的存在がいて物質界やヒトの生活に影響を与えるという信念の組合わせである。この信念体系はきわめて「低い水準」の民族に顕著に見られるが、「高度な近代文化のただなかにも見いだされる」²⁰。キツネを含めた妖怪研究でもアニミズムは基本的な概念として定位されている。たとえば小松和彦は「妖怪を考えるうえで、その前提として了解しておかなければならないのは、あらゆるものには「靈魂」が宿っているというアニミズム的観念である。日本人の心にはこうしたアニミズム的観念が深く浸透している」と述べる。²¹

その一方、欧米人類学のほうでは、この概念やそれにまつわる理論は、その民族誌的な実証性が疑われ、長らく冷遇されていた。²²しかし一九九〇年代から潮流に変化が生じ、アニミズムは一躍人類学の最前線をつくりだす概念の一つとして大きく組み替えられるようになった。²³その立役者として、フィリップ・デスコラとエドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロという、二人のアマゾン研究者が挙げられる。

デスコラのほうは、まず一九九六年に試論を提示したのち、二〇〇六年に大著『自然と文化を越えて』を出版し、これまで歴史的・民族誌的に知られている存在論（この宇宙に存在するものの区分や存在する仕方についての体系）が、四つの類型によって構造化できることを示した。²⁵ここでその複雑な理路を十分に説明する余裕はないが、

基本骨格は次のとおりである。まず、人間社会はヒトとそれ以外の存在者（動物や精霊など）の構造について、例外なく「内面性」（靈魂意識、心など）と「身体性」（物体、肉体、物質性など）の両側面から捉えていることを、デスコラは前提とする。このとき、ヒトやそれ以外の存在者が、内面性と身体性に応じて、他者をどう捉えるかのパターンは、構造的に四つ想定できる。内面性は異なるが、身体性は同じ（自然主義Ⅱ西洋近代）。内面性は同じだが、身体性は異なる（アニミズム）。内面性も身体性も異なる（アナロジズム）。内面性も身体性も同じ（トートেমイズム）。一部の唯物論者を除いて、ほぼすべての人間社会は、これらのうちどれかを採用している。

これによると、アニミズム世界では、ヒトと動物は内面性が同じであるか、類似している。より具体的に言うくと、両者ともに自分を人間と見なし、自分が文化的だと知覚しているのである。たとえばアマゾンの民族誌をまとめてヴィヴェイロス・デ・カストロは次のように概括する。

われわれが非人間とみなすもの、実はそれ自身（そのそれぞれと同種）こそが、動物や精霊が人間とみなしているものなのである。それらは、家や村にいるときには、人間に似た存在として感じとられる（あるいは、生成する）。そして、その振る舞いや特徴は、文化的な外観によって理解される。そしてそれら

は、自らの食べ物、人間の食べ物のように理解するのである（ジャガーは、血をトウモロコシのビールとみなすし、ハゲワシは、腐った肉に沸く虫のことを焼き魚とみなす、など）。それらは、身体的な特性（毛並み、羽、爪、くちばし、など）を、装身具や、文化的な道具とみなす。それらの社会システムは、人間的な制度にのっとつたやり方で組織される（首長、シャーマン、半族、儀礼…）。

その一方で身体性は異なる。そのため、どの動物種も自分たちを文化的だと知覚するが、別の種から見ても文化的だというわけではない。⁽²⁷⁾

全地球・全歴史を包括しようとするデスコラの壮大な試みは、かつて彼の師レヴィ・ストロースが親族関係についてそうであったように、今やヒトと動物の関係を世界的に比較するとき、不可避の通過点となりつつある。そのため、すでに多くの批判にさらされてもいる。たとえば、一つの存在論が単独で一つの社会的世界や民族集団、歴史的時代を支配することは、各類型には中間形態があるのではないか、⁽²⁸⁾特にトーテミズムは類型として不十分であり、別の類型のほうが望ましい、⁽²⁹⁾などである。いずれの議論も、人類の内的多様性を踏まえるならば十分に正当化しうるものだ。しかしデスコラの図式は、ヒトと動物の関係を、欧米との違いだけで理解し

ようとしたり、「距離」のような曖昧な概念を用いたりせず、二項対立の組み合わせで四つに構造化した点で、ずば抜けた論理的明確性を有している。さらに、その枠組みは全人類を射程に収めているため、大規模な比較の準拠枠としても優れている。したがって本論では、暫定的に、デスコラの枠組みによって日本の事例を分析することを選ぶ。

デスコラの試論とはほぼ同時期に発表されたのが、ヴィヴェイロス・デ・カストロがアマゾンの民族誌をもとに提唱したパースペクティヴィズムの概念である。⁽³¹⁾この概念は、基本的にはデスコラのアニミズムに組み込みうるが、内面性⇨靈魂の種横断的な同一性は徹底されている。⁽³²⁾ここで重視されるのが、ヒトは自分をヒトとして見るが、動物も自分を同じように見るという再帰的視点の同一性である。つまり仮にヒトが動物の観点を採れば、自分は動物ではなくヒトのように（人間として）見える。また、その動物の別個体も人間として現れる。その反対に、ヒトは動物からは人間に見えない（精霊やバクに見える）。こうした観点の違いを生み出すのが、それぞれの種ごとに異なる身体性である。ヴィヴェイロス・デ・カストロは、観点が異なっても世界は同じように文化的に見えるが、見ているものは異なっているという点から、観点によって見える世界を自己が、身体性によって差異化されるとも主張する。これを、文化は多様だが見ているもの（自然）は同じだとする多文化主義

(multiculturalism) に対して多自然主義 (multinaturalism) と言う。

(2) デスコラとヴィヴェイロス・デ・カストロにおける変身への注目
日本の世間話を分析するために現代アニミズム理論を取り上げる大きな理由は、まずパースペクティヴィズムにおいては、動物に文化を付与するのみならず、「変身」が重視されているからである。デスコラのほうも、一九九六年の試論ではほとんど扱っていないが、変身の主題を、『自然と文化を越えて』では大々的に取り上げている。動物の妖力にとっても中心となる「変身」の主題は、両者の枠組みにおいてどのように理解されているのだろうか。

まず、アマゾンの諸民族にとって、種の差異は、単なる身体の物質的組成ではなく、毛皮や羽毛、角などの身体形態や、身体の行なう行動様式などに由来する。そのため、異類（ここでは「人間」の対義語とする）に変身するときは、毛皮や羽毛（民族語彙で「衣服」と呼ばれることが多い）を脱いで、別の「衣服」を着るか、脱いだままにする。脱いだまま——中身だけの状態なら、それは人間に変身したことになる。逆にヒトは、仮面や毛皮、角などを身に着け、あるいは身体に彩色して動物に変身し、自分の観点 \parallel 身体を動物に変化させることができる³³。その代わり、「動物が人間的な衣装を身にまとうのを見ることは決してない³⁴」。動物が内面性を顕わにすることが人間に変身することならば、ヒトの身体形態は「原初的な裸

の身体³⁵」ということになる。また、身体形態のみならず行動様式も差異を生み出すため、たとえ人間に見えていたとしても、微妙に不自然なふるまいのせいで、ヒトでないことが露見することもある。たとえば「獣肉と称して虫を食べる、ハンモックと称して樹上で寝るなどである³⁶」。

以上の説明から分かるとおり、デスコラやヴィヴェイロス・デ・カストロによる概念化は、必ずしも旧来の「アニミズム」全般に一致するものではない。靈魂と身体が表裏一体であることが重要である点もそうだが、万物に靈魂が宿るとは考えられていない点も異なる³⁷。両者が主要事例を取ってくる南北アメリカや北アジアから遠く離れた東南アジアの「アニミズム」を論じるカイ・オルヘムは、デスコラらの概念が狩猟とシャーマニズム（この両者も密接に結びついている）を基軸にしている点に注目し、それらを「狩猟アニミズム」と呼ぶ³⁸。

狩猟アニミズム世界においては、多くの動物種が異なる観点 \parallel 身体から文化をもち、異類に変身する可能性が存在論的に確保される。加えてパースペクティヴィズム・多自然主義的には、観点 \parallel 身体の違いによって知覚される世界が異なってくる。以上のような理論的枠組みは、動物にもヒトに似た文化があるとする事例を論じるとき有効であるのみならず、妖狐譚において、変身に相当する「化ける」や、異なる世界を見るよう仕向ける「化かす」を存在論的に捉える

ときにも、大きな有効性を持つはずである。

以下、本稿の用いる資料を提示したうえで、主として北アジアおよびアメリカのアニミズム世界の事例を日本の妖狐譚と比較することにより、後者の特徴を浮き彫りにしていく。なお、本稿における国外との比較は、あくまで妖狐譚の共時的構造を把握するための「補助線」として用いられる。地理的に離れた両者の通時的関係を実証することは本論の射程外にある。

二 資料と方法論

(1) 資料の範囲

本稿では、キツネをめぐる世間話のうち、「化ける」「化かす」出来事が語られた妖狐譚を主な対象とする。ただし既述のように妖狐譚はきわめて多いため、どれだけ資料数を増やしたところで網羅することはできない。また、本稿で示していくように、主題の多くは日本全体に幅広く分布している。そこで、松谷みよ子が編纂した『狐をめぐる世間話』の成果を利用することができる。^⑩ 同書(全三二五話)は編者による聞き書き、全国から寄せられたアンケート回答および口承文芸文献からの引用で構成されており、すべてが明治以降、沖縄県以外の日本列島において、日本語で語られたものである。

『狐をめぐる世間話』を選択したのは、まず、時代を明治以降に区切っているからである。これは通時的な変化にかかわる問いを最小限に抑え、共時的構造を明らかにする本稿の目的に合致している。とはいえ、ある主題を論じるにあたって重要な先例があるときは、必要に応じて前近代の資料を提示した。これは本稿の議論を歴史的に拡張する可能性を示唆するものではあるが、前近代の妖狐譚を本格的に包括して分析するためには、民俗資料とは異なるデータに基づく議論が必要となるだろう。加えて、編者の松谷は、『現代民話考』シリーズをはじめとして世間話の全国的収集に関してもつとも信頼できる研究者であり、地域および主題の網羅性に関してならば、『狐をめぐる世間話』で十分に確保されていると考えられる。

先述のとおり、昔話はフィクションとして受け取られるが、主題に世間話と共通のものがある場合、それが内包する現象に関しては、人々が現実的に起こりうると考えていたことが推測される。そのため、類似例や関連する説話を参照する必要があるときは、関敬吾『日本昔話大系 第七巻』^⑪の第十五章「人と狐」を利用した(全三一二話)。ただし議論の骨子は、昔話から採られた事例を無視しても、大きく変わるところはない。

『狐をめぐる世間話』および『日本昔話大系』を参照するに際しては、【資料種別】「説話の開始ページ」【語られた都道府県】と略記した。資料種別は、『狐をめぐる世間話』は「世」、日本昔話

大系』は「昔」とした。開始ページと語られた都道府県が同じものがあるときは、先に掲載されているほうからローマ字を割り振った。十分に北から南まで広まっていると考えられる類型の場合、掲載ページ数のみ記載した。

(2) 方法論的前提

以降の議論では、こうした資料にもとづき妖狐譚の存在論的前提を探究していくが、それに際して、主題ごとの分布や話数は基本的に重視しない。なぜならば、本稿の目的にとつて必要なのは、どのような説話がどの地域に多く、別の地域では少ないのかという国内での比較分析ではなく、そもそも説話の語りが総体として何に基づくのかを存在論的な側面から特定するところにあるからである。こうした焦点化に関して、ヴィヴエイロス・デ・カストロは南北アメリカのパースペクティヴィズムを提示するにあたり、内的差異を重視しない理由を次のように述べる。

今回の試みにはいささかも比較はなく、一般化のみがあること
も言っておかなければならない。ここで言及する「……」資料
は、思考実験のための跳躍板である。この思考実験は主体と対
象、身体と靈魂、ヒトと動物といった諸観念を抽象化して一般
化するものであり、またその抽象の一般化の底流にある、いわ

ば「潜在的な存在論」を素描することである。⁴²⁾

妖狐の分析においても問題となるのは、個別の主題の分布や多寡ではなく、複数の主題を総合的に抽象化したときに現れる、ヒトとキツネ、身体と靈魂、変身と憑依といった諸関係の一般化である。そしてこの一般化は、現存する妖狐譚がそのように語られるのを可能にするものを浮き彫りにするための操作である。

この方法論的前提は、デスコラと並ぶ現代アニミズム論者であるティム・インゴルドのアプローチと対比することによって、より明確となるだろう。すなわち、「インゴルドのアニミズムが、他者との出会いのなかで世界を構成するのに対して、デスコラのほうは、存在論的特性の配分を前提として他者との関係が生起する⁴³⁾」。つまり、インゴルドにおいては個々の関係の単独性からアニミズムが生じるが、デスコラにおいては、関係それ自体を可能にする一般的存在論がアニミズムである。本稿でも「潜在的な存在論」を素描するという目的のため、デスコラの立場を踏襲する。⁴⁴⁾

三 キツネであるとはどのようなことか ——理論の適用可能性の検討

アニミズムやパースペクティヴィズムを分析の枠組みとして利用

するためには、まず、「化ける」「化かす」に関する妖狐譚の存在論的前提が、その変種と見なせるかを調べてみなければならぬ。あの存在論をアニミズム的と言えるのは、動物や精霊がヒトと同じように文化を持っており、ヒトと違う環境に住みつつも、同じような暮らしを営んでいることが示唆される場合である。妖狐譚の多くは、この基準を満たしている（特に後述の「狐のお産」に明確）。

一方、パースペクティヴィズム的と言えるのは、動物や精霊の観点からは（動物や精霊の身体を持つと）世界が異なつて現れることが示唆され、変身によつてその観点を得られる場合である。この点が明確な事例は少ない。⁴⁵とはいえ内陸アジアのように、精霊がヒトや世界をどう見ているかについての資料が乏しくても、パースペクティヴィズムと見なせる宇宙論も存在している。⁴⁶パースペクティヴィズムにおいて重要なのは、ある存在がもつ観点の変化が、異なる世界の知覚や身体的変身といった現象と連動している点なのである。この点は妖狐譚に確認できるだろうか。

たとえば、ユカギール (Yukaghir, シベリア北東部に居住する古アジア系民族) のパースペクティヴィズム的な物語は、以下のように展開する。トナカイを追っていた狩人が、森で出会った人間に誘われて集落に行く。だが、その人間の足跡はトナカイのものであり、集落で出された食料は苔であった。何とか脱出した狩人は、時間の経過がヒトのそれと異なつていことに気づく。⁴⁷動物の領域にいると

き、狩人は自分を見るときのようにして、動物を見ることができるようになつていく。そしてシャーマンのように、対等の立場でヒトと動物が交渉できる事態になつていく。だが狩人は、シャーマンとは異なり、自分の観点を変化したことには自覚的ではなかつた。

一方、日本の世間話では、内陸アジアと同じように、異類の観点から世界はどうなつていくのかについて、ほとんど描写が見当たらない。定義上、世間話の語り手はヒトなのだから、当然のことではある。しかしユカギールの事例を参考にできるならば、類似する事例は多く見つかる。ヒトが意図せずキツネの世界に入り込んだ「狐のお産」が分かりやすいだろう。医者あるいは産婆が、急な出産を助けてほしいと頼まれ、大きな人家に連れていかれる。そこで新生児をとりあげ、報酬ももらうが、翌朝気づくと自分が行ったのは草原や墓地などであり、報酬の紙幣は木の葉だったり盗品だったりする【世35く43、昔206く209】。この「狐のお産」では、ヒトにはキツネが自分と同じ人間に見え、言葉を使い、さらに人間的な家屋に住み、食事や出産、所作をしているように見える。だが、ヒトとして通常に戻ると、まったく異なる動物・環境であつたことが分かる。キツネはヒトには見えないかたちで文化的生活を送つており、そこに入り込んだヒトは、自然的なはずのものを文化的に見てしまうと同時に、キツネを人間として見てしまうのである。すべてのキツネが人間に化けていたという可能性もないではないが、新生児まで妖

力を用いていたと考えるよりは、ヒトの側が観点を変調させていたと考えるほうが合理的であろう。

狩猟アニミズムにおいては、身体性の変化が観点を変化させるとき必要となることが多いが、「狐のお産」では明示的ではない。この点については「化かす」の節で論じるが、それとは別に、賀陽良藤の説話が、キツネの身体性への変化を示唆している。『今昔物語集』巻第十六によると、備中国にいた好色の男の良藤が、道で出会った美女に「清氣二造タル家」へと連れ込まれ、さつそく夫婦になった。一方、良藤の実家では行方不明になったと騒ぎになっていた。良藤と女のあいだには子も生まれ、彼はそこで十三年間も過ごした。一方、実家では「せめて死体だけでも」と観音像を彫って祈りをささげた。良藤のいるところに謎の人物がやってきた。家人は恐れをなし逃げたが、その人は良藤を杖で突いて、狭い所から押し出した。一方実家では十三日後、「前ナル蔵ノ下ヨリ、怪ク黒キ者ノ猿ノ様ナル」が這い出てきた。なんと良藤であった。蔵の下を見ると「多ノ狐有テ、逃テ走り散ニケリ」。蔵の下は四、五寸ほどしかなかったが、良藤には広大な敷地に思えたという。杖の人は観音であった。¹⁸キツネと社会関係をもつて暮らすとき、身体が縮小し、自分も他のキツネも人間に見えており、蔵の下が人家に見えていたということは、いずれもパースペクティヴィズムの変身に合致する。以上の分析から、妖狐譚の前提にはアニミズムが存在すること、事

例によつては明確にパースペクティヴィズム的な描写があることを認めることができる。

四 動物の変身——化ける

狩猟アニミズム世界においては、動物は「衣服」（毛皮や羽毛）を脱ぐことによつて人間に変身することが多い。だが日本では、「衣服」の観念はかなり例外的である。これは、海を挟んで北西に隣接する韓国においてこの手の変身が多く見られるのとは対照的だ。¹⁹動物的な身体Ⅱ衣服を取り去った状態がヒトから見えて人間であるという事態は、狩猟アニミズムにおける身体性や変身観念の基礎をなしている。それゆえ、少なくとも世間話の観点からすると、日本におけるヒトと動物の関係性は、現行のアニミズム概念に、完全には一致しない。

むしろ日本において、キツネの変身はま、つたく、反転した方向で行なわれる。毛皮を「脱ぎ捨てる」のではなく「身に着ける」のである。たとえば曲亭馬琴は『燕石雜志』（一八一二）において「昔ヨリ狐の妖るときは、髑髏を戴き藻を被ぐとかいふ」と述べる。²⁰世間話においては、藻を頭にかぶるか【世29大阪、177岐阜】、木の葉を身に着けるか【世130宮崎】、宝珠を使うものが見られる【世43群馬、188東京】。昔話ではさらに「化の皮」「人皮」【昔196大分、長崎 a b、

198鳥取】、仮面【昔197長崎、広島】などの道具を確認することができる。近世の資料にも世間話にも昔話にも共通するのは、キツネが何かを身に着けることで人間に化けるという点である^①。

ここで興味深いのは、狩猟アニミズム世界において、日本のキツネと同じようにして変身するのは動物ではなくヒトだということである。ユカギールの狩人は、毛皮を着て、体臭を変え、狩猟獣の姿勢で動き、「人間身体の性質を、獲物の身体のそれへと形成し直す」。コロンビア・デサナの狩人は獲物を引き付け草を用い、毛皮の代わりに身体彩色で狩猟獣の身体を模倣する。シベリアのシャーマンは毛皮を着て、金属製の「骨」を身に着け、シカの角が模された被り物をかぶり、狩猟獣に変身する。特に角があしらわれた帽子は、キツネの用いる髑髏と並行的である。

狩猟アニミズムにおけるヒトの変身と、日本におけるキツネの変身は、そのやり方が対応しているのみならず、目的についても重なり合っている。まず、シャーマンによる変身の目的は、狩猟獣やその精霊主を「誘惑したり、交渉したり、騙したりする」ことである^②。これと同じこと——とくに獲物の性的誘惑は、広く狩猟採集社会における狩猟の手段として知られている^③。一方、妖狐譚のキツネは女性に化けてヒトの男性を誘惑するし、また化ける際にはヒトを騙すことも多い。一つ違うのは、北アジアのシャーマンと狩人が獣肉を求めているのに対して、日本のキツネは、わずかな事例を除くと

【世192長野、192福岡】、人肉を求めているようには見えないことである。この齟齬については後述する。

こうしたことは、ヒトにも動物にも共通する原初的身體がヒト的であるという、狩猟アニミズムの形態論的人間中心性（ただしヒトを特権化するのではなく人間を普遍化する）に対して、妖狐譚の変身事例が、ヒトと動物に共通するものは観点（靈魂）と存在論的構造であつて形態としてのヒトではないという、ある種の存在論的平等性に接近していることを示唆する。もちろんヒトはその他の「畜生」より上位にあると考えられている。しかし身体と内面の関係がその序列を決めるわけではないということである。

さらに狩猟アニミズムと日本におけるヒトと動物の対称的反転について論じることができる。まず、変身は特殊な道具をもつて行なわれることがある。「キツネの宝珠」などと呼ばれるものだ。昔話では、ヒトがそれを詐取したり偶然に入手したりするなどして、キツネから変身能力を奪う事例を見ることができる【昔195〜201】。衣服のように着るのではなく、小さな道具を用いることによる変身は、ダルハド (Dardak, モンゴル共和国北部の民族) やチュクチ (Chukchi, 極東シベリアの古アジア系民族) などで報告される護符と並行したものと考えることができる。ダルハドについて述べると、狩人はオンゴンという「毛皮や皮革や羊毛からなる小さな人形」を携える。たとえば「マーモットのオンゴンを携えた狩人は、マーモットのように

になる。マーモットは狩人を（自分の仲間の）人々、人間（フン）だと考えることだろう⁽⁵⁷⁾。狩人がそれを失えば、必然的に動物を騙すことはできなくなる。キツネの宝珠が人体から構成されているという説話は見当たらないが、異類を騙し、自分を相手と同じ人間に見せるという点では、機能的には同じである。またチュクチの事例では、食人鬼ケレを騙して同類にみせるため、やはり護符が用いられるが、こちらは粗雑な木製人形で、騙す相手（ケレ）の身体から作られたものではない⁽⁵⁸⁾。この点で、よりキツネの宝珠に近いと言えるだろう。所有者と方向性が反転していることだけが、北アジアと日本では異なっている。騙されるのはマーモットやケレではなく、ヒトのほうなのだ。

すでに触れたように、シャーマンや狩人が動物に変身して誘惑することを、キツネが若く美しい女性に化けることと比較することもできよう。ただし女性ばかりではなく、権威があり、逆らうことのできない職種（医者【世192東京、192福岡】や警官【世134石川、165千葉、165埼玉、166愛知】）、誘われれば普通は断らない親族や友人になることもある。いずれであつても、人間に化けるとき、キツネは相手を誘いやすい姿になることが多いが、これは狩人が、動物が気を許す姿になるのと同様なのである。

ヒト以外のものに化ける事例のうち、ほかの動物種に化けるものについては、狩人やシャーマンが必ずしも変身する先を一動物種に

限定しない点を反転させたものと見ることができ。さらにアニミズム世界の一部地域では、動物もまた、ほかの動物種に変身することができると考えられている⁽⁵⁹⁾。それ以外の無生物に化ける事例については（日月【世76茨城 a b、東京、77京都、岡山】、酒樽【世89奈良】、汽車【世93岩手、94福島、千葉、95福井、京都 b】など）、自分に変化する「化かす」と、他者を変化させる「化かす」の双方の組み合わせと解釈できるが、より詳細な状況の分析が必要となる。

五 ヒトの変身——化かす

(1) 「化かす」とき何が起きているのか

「化かす」は、民俗語彙のうえでは化けることも憑依することも含むうえ、学術的にも説明の仕方に揺れがある。たとえば先に本稿は、「化かす」を他者の知覚の変化と定義したが、この定義で捉えられる妖狐譚——環境が異常知覚されるもの——を、異類が自分に加えて、周囲の状況を変えてしまうことだとする研究者もいる⁽⁶⁰⁾。これは「化かす」を「化ける」のサブカテゴリーに位置づける見方である。しかし両者を対称的に捉える本稿の立場とは矛盾するので、本節ではまず、環境を異常知覚する状況の解釈について、どちらのほうが事例に即しているのかを検討する。

環境全体が変わっているか否かについては、キツネでも被害者で

もない第三者（ヒト）の観点も語られる「風呂は肥壺」型の事例がもつとも分かりやすい。肥壺を風呂として知覚し、馬糞を饅頭として知覚する被害者とは異なり、この事件を目撃した第三者は、肥壺を肥壺として、馬糞を馬糞として、ヒトを人間として、ごく普通に知覚するのである【世107～120、昔134～137】。また事例は多くないが、第三者が被害者とキツネ（被害者には人間に見える）の双方を目撃したときは、前者はヒトに、後者はキツネに見えている【世123山形、135熊本。世15滋賀も？】。これらの事例を踏まえると、妖力の効果範囲外にあるヒトからは、ほとんど何も変化が起きていない。したがって、キツネが化かすとき変化させているのは、環境ではなく、被害者の知覚だと考えるべきである。

「化かす」について本稿と矛盾する仮説としては、小松和彦のものも挙げられる。小松は『今昔物語集』の良藤説話と、類話である『狐の草紙』（主人公は僧侶）について、それが「夢遊状態にある僧の夢幻のなかでのこと」か、病床に臥して「憑霊状態にあつたときの夢のなか」ではなかったかと推測する⁶¹。夢を知覚するという解釈は、「化かす」全般に拡張できるのだろうか。まず病床に臥している解釈は、世間話においては被害者がいずれも屋外で行動している点で「化かす」事例に適用できない。夢遊状態という解釈は、出来事の舞台が「夢のなか」であるとするならば、同様に当てはまらない。外界は確かに知覚されているが、観点が変化しているため、異

なつたものが見えていただけなのである。このように、「化かす」は知覚（観点）の変化と捉えるほうが妥当である。

（2）靈魂の変調

「化かす」事例は、キツネが人間に見える場合と、そもそもキツネが姿を現さない場合に分けられる。前者は「狐のお産」が典型で、後者は「迷わし神」【世100～106】、「おお深い」【世107～111】、そして既述の「風呂は肥壺」が典型である。「迷わし神」は熟知しているはずの道で長時間迷ってしまうもの⁶²。「おお深い」は田畑などを河川と知覚して（水深が）「深い」と言いながらさまようものである。「迷わし神」は全世界に類例があり、当然、狩猟アニミズム世界にもあるが、多くは動物ではなく悪霊や死者の仕業である⁶⁴。妖狐譚全体としては姿を見せないものが多い。

キツネが人間に見えるといつても、事例からうかがえるように、「化かす」がヒトの観点の強制的な変化ならば、「化ける」と違い、変身は身体では起こっていないことになる（これは多くの事例から裏付け可能である）。しかし狩猟アニミズムにおいては、内面性（心知覚）は原理的に同一なのだから、観点を変えるには身体性を変えべきではないのだろうか。

ここで狩猟アニミズム世界の類似事例に目を向けると、身体的変身は明示されないことのほうが多いことが分かる。たとえばモーテ

ン・アクセル・ピーダスは、ダルハドの狩人たちが「バダグシン」という精霊に出会ったときの話を紹介している。それによると、冬の寒空のもとで、二人の男が狩りをしていた。休憩中、一人がトナカイを見つけた。しかし、そのトナカイは身体が半分しかなかった（角が一本、脚が二本）。もう一人もそれに気づき、二人は逃げ出した。しかし遠くまで来たとき、もう一人の男が語るには、彼が見たのは片脚の老婆だった。彼は数週間後に死んでしまった。人々にとつて、トナカイを見たのは「良い見方」、老婆を見たのは「悪い見方」であった。なぜなら後者の場合、目撃者が、すでに精霊のほうへと移ってしまったことを意味するからである。本来の身体とは異なるバダグシンの観点でものを見ようとは命取りなのだ。⁶⁵ この事例では、死んだ男の身体に何か付着していたという説明はなく、「見方」＝観点のみが問題にされている。

またヴィヴェイロス・デ・カストロは、アマゾンの精霊がヒトを変身させる技法を次のように説明する。「異類の言う『あなた』に返事した者は、異類にとつての『二人称』という条件を受け入れてしまうことになるので、その者が語るときには、もはや人間でない存在としての「私」の位置を引き受けてしまっている。「……」その者を自動的に脱人間化して疎外し、獲物となる客体、つまり動物へと変えてしまう⁶⁶」。イメージとしては、変身という見えないプリズムのせいで、水平に送ったはずの視線が屈折させられてしまい、

自らの視線が下方へ位置づけられることにより、知らないうちにプリズムを取り払った相手の下位に自分を位置づけてしまい、それによつて相手にとつて水平的な状態としての人間ではなくなり、異類（この場合、獲物）になってしまうということになる。ヴィヴェイロス・デ・カストロはこの状態における相手を、身体的（＝自然的）にヒトより上位に立つという意味で「超自然」(supernature)と概念化している。彼が参照するアチュアル (Actuar, ペルー) の死霊イウィアンチは、醜悪な姿をしているが、女子どもには通常の人間に見える。イウィアンチは森のなかで、女子どもと交流することにより、ヒトを自分たちの側へと引き込む。そのため、そのヒトが森から戻つて村落の家族に出会つても、昏倒するか会話ができなくなつてしまう。そのため煙草の煙などでいぶさなければ、元の状態には戻らない。一方で成人男性ならば、イウィアンチに呼びかけられても「私も人間だ」と自己の存在論的身分を明確にして、銃声などで音を響かせることにより、難を逃れることができる。⁶⁷ 呼びかけの危険性は、柳田國男が『妖怪談義』で紹介したものでもある。たとえば「佐賀地方の古風な人たちは、人を呼ぶときは必ずモシモシと謂つて、モシとたゞ一言いふだけでは、相手も答へをしてくれなかつた。狐ぢやないかと疑はれぬためである」。人間に化けた動物には、どこかしら不自然なところがあるというわけである。近藤祉秋もまた「隠岐島の「山猫」も山道を歩く人間に「よいい」と呼びかけ、

それに答えた者は化かされてしまう」と指摘する⁽⁶⁸⁾。いずれにしてもこのとき、ヒトの身体形態の変化は明示されていない。

北アジアにおいても南米においても、ヒトを迷わせたり、観点を強制的に変えたりするのは、一般的には動物ではなく精霊的な存在である。そうした精霊に遭遇すると、知覚がヒトから乖離し、病気になるったりヒトと通常の交流ができなくなったりしてしまう。ヒトの身体に変化がない以上、ここで起きているのはヒトの霊魂が変化したということであろう（アニミズム理論では、霊魂が変調をきたすことまでは禁じていない——ほとんど論じられることもないが）。また、一般に精霊はヒトよりも強力であり、前段落のような事態は、シャーマンにしか切り抜けられない⁽⁶⁹⁾。精霊と交渉できるシャーマンによる観点の自発的变化と同じようなことを、ふつうのヒトの観点に強制的にさせるならば、それは確かに命取りになることだろう。

それに対して日本のキツネは可視的であり、動物の姿をしている。ただし化かすときは、その身体性は変わらないまま、人間の姿で現れるか、あるいは見えなくなる。この点でキツネは狩猟アニミズム世界における獲物としての動物とは大きく異なり、むしろ捕食者としての精霊に近づいていることが想定される。狩猟アニミズム世界において、シャーマンだけが可能な自由な観点操作を一般のヒトに強いて、みずからの観点に近づけたり、単純に混乱させたりすることが、日本ではキツネに可能とされているならば、それはキツネが

単に身体的な動物であるのみならず、非身体的な精霊に近い特性を持つているからだと考えることができる。加えて、「衣服」による身体的変身と精霊的な観点操作の能力を併せ持つことは、アメリカやシベリア、内陸アジアなどのアニミズム世界においては、それこそヒト以外にはほとんど見られない特徴である。

(3) 身体性の変化にかかわる要素

化かした結果として、あるいはそれに並行して、ヒトがキツネの身体性に接近した事例を拾い出すことはできる。身体形態の変化——毛皮については、「狐のお産」事例において、帰宅後「身体中毛だらけだった」ので人々が驚いたという末尾のものがある【世35北海道】。また、友人と相撲をしているつもりだったが化かされて杉の木を相手にしていた話では、「背中には狐の毛がたくさんついており、前の方は杉皮の小さいのがいっぱいいていた」【世162新潟】。神隠しに遭った女性が発見されたとき、「狐の格好をしており、着ておる着物に狐の毛がついておった」【世196新潟a】。身についていたのではないが、医者が介抱に呼ばれた話では、人家に見せかけた小屋にキツネの臭いが充満し、毛が散らばっていた【世42福岡】。上述の妖狐譚は、化かされたヒトが（臭いも含めて）物質的にキツネに近づいていたことを物語っている。このように、身体表面に目立って動物の毛がついている状況は、シベリアのシャーマンや狩人

が変身するとき毛皮を身にまとう状況と並行している。

憑依事例に近いが、行動様式の面での変化をとまなう事例もある。ある男性が油揚げを持って帰るとき、キツネに化かされ、一緒に食事をした。しかし彼を発見したヒトからは、川沿いで男性がキツネとともに油揚げを食べているようにしか見えなかった。その後も化かされた状態は続き、男性は帰宅してもキツネの鳴き声をあげ、キツネの格好で食事を食べたという【世123山形】。この事例からは、アマゾンにおいて「ともに、同じように食べる」と^⑩が自発的ではない変身の要因の一つとされていることが想起される。一方で、狩猟アニミズムにおける変身には行動様式の変化が含まれる（シャーマンはトナカイのように嘶き、飛び跳ねる）。この事例における被害者は、キツネへと観点を変化させられたことにより、キツネとして行動するようになったのである。以上の事例は断片的ではあるが、人々が、観点が変化したことと並行的に、身体形態や行動様式も変化すると考えていた可能性を示唆している。

キツネが不可視となる「化かす」事例もまた、知覚の変化という点では「狐のお産」型と同じである。「おお深い」型や「風呂は肥壺」型では、田畑を河川として見たり、肥壺を風呂として見たり、馬糞を団子として見たりするなど、観点がヒトならざるものに移行しているのである。ただし動物学的に言うと、キツネは肥壺で湯浴みしないし、馬糞を食べることもないはずである。^⑪その意味で、化

かす側と化かされる側での、バダグシンの事例のような観点の相互性は成り立っていない。キツネはヒトの観点を自分たちに引き寄せるだけではなく、世界各地の「迷わし神」的の精霊のように、純粹に変調させることもできるとされているのだろう。

（4）強制模倣——シャーマンの能力の一例

「迷わし神」は世界中に広まっているので、あえてアニミズムで説明する必要はないかもしれない。それでもなおこの類型は、ヒトの観点を別のものに変えてしまうことで、通常の知覚ができないようにする点において、「化かす」妖力に収めることができる。ここで注目したいのは、強制模倣型の「迷わし神」である。これは、同じ道を往復しているヒトの近くに、尻尾を左右に振っているキツネがおり、その尻尾と同期してヒトが動いていたというものである。第三者がキツネを追いかうと、被害者は「違う道を歩いているのに、いつの間にか同じ場所に出してしまう」などと証言する【世101栃木、103富山】。類例は井上円了（尾張）や岡田建文（岩手）が書き留めているほか、近世の文献にもあり、『譚海』（一七九六）には、尻尾ではなく首を振っている事例がある（秋田）。さらに興味深いことに、『甲子夜話』（一八二一以降）にはキツネが同じ方法でカラスも化かすという事例がある（江戸）^⑫。

強制模倣はシベリアにおけるシャーマンの能力でもある。あるユ

カギールのシャーマンは、ヘラジカを模倣する（ヤナギを食べる）儀礼をとおして、ヘラジカをヤナギの木のところへ「縛り上げた」という¹⁴。シャーマンは遠隔地から動物の行動を制御できるのである。この儀礼においてシャーマンは動物一般を模倣するが、それは個別の動物に自分の行為を模倣させることに直結している。騙して誘惑するところまでは狩人にもできるが、直接対峙していない状況までも支配下におけるのはシャーマンの能力のおかげである。同様に、「迷わし神」の強制模倣は、キツネがヒトの観点を操作する妖力が、身体動作を操作するものにもまで熟達したものと見なすことができる。「化ける」ではキツネの身体がヒトに近づくのに対して、「化かす」ではヒトの観点がキツネに近づく。化かすときキツネは単なる動物ではなく、精霊としての不可視性に近づいている。また観点変化の結果として、ヒトの行動様式（身体性）もまた、キツネなどに变化していく。「化かす」においては、ヒトが変身するのである——動物へと。

六 キツネの目的——シャーマンⅡ狩人としての可能性

キツネを人間として見るならば、その妖力は、狩猟アニミズムにおけるシャーマンや狩人と重なり合う部分が多い。この点から単純に帰結されるのは、キツネから見るとキツネは人間のシャーマンⅡ

狩人だということである。

動物にシャーマンがいるという発想は、狩猟アニミズムでは珍しいものではない。ヴィヴェイロス・デ・カストロがアマゾン地域について述べるように、「それぞれの種には、それ自身のシャーマンがいることを忘れてはならない」¹⁵。北アメリカ北西海岸のシムシア（Tsimshian）の人々によると、アシカにとってヒトの矢は精霊の矢なので、矢による傷は、アシカのシャーマンによって治療されなければならぬ¹⁶。こうした民族にとって、動物にもシャーマンがいることは自明の理である。ただしその能力の度合いは異なるともいう。あるアマゾンの民族にとって、アナコンダはシャーマン的だが、バクはただけシャーマン的なのである¹⁷。

狩猟アニミズム世界では、シャーマンの主要な仕事は、病気治療のほか、狩猟において動物が多く獲れるよう、「動物主」を通じて動物たちを操作することである¹⁸。一方で狩人は、狩猟獣と直接対峙して、首尾よく相手を殺し、食肉を手に入れなければならない。この過程でシャーマンも狩人も、各々の方法で、獲物である動物種に変身する。

ヒトのシャーマンや狩人の目的が食肉だとすれば、キツネの目的は人肉なのだろうか。先述のように、そういう事例もあることはあるが、例外的である。しかし狩猟という行為を、生きている異類からの食料の奪取と定義するならば、この点はうまく説明がつく。な

ぜならキツネがヒトに化け、化かすことの目的のうち、もつとも多いのが、ヒトが身に着けている魚や油揚げなどの食料を奪取することだからである。つまり、キツネにとつての狩猟は、ヒトにとつては食料を奪われることなのである（先述のクラスを化かす事例では、狩猟との同等性はより明確である——鳥肉そのものが狙われている）。

これに関して近藤祉秋は、ネコとヒトが同一の食料（魚）をめぐって争っている事例を踏まえ、「それぞれの身体に応じて異なる食物を採って生きている」多自然主義的世界との差異を指摘する⁸⁰。しかし、キツネもそうだが、ネコの食料が全面的にヒトと同一であるわけではない。これらの動物種が、ヒトにとつての主食である米や雑穀などを奪おうとする事例はきわめて少ない。むしろ、ヒトが所有していた食料のうち、特定のもの（とくに油揚げ）だけが失われるという話が多い【世126岐阜、127岐阜、128静岡、129熊本、141東京、142和歌山】。ほかのヒトの食料は、キツネにとつては食料ではないのである。また、化かされてキツネにとつての食料を食べさせられるが、それはヒトにとつてのミミズだったという事例もある【世40広島】。この場合、キツネの観念に変調したがため、ヒトの観念では食料でなかったものを口にしたことになる。ヒトもキツネも肉食である以上、食料の一部が重なってしまうことはあるが、それは両者の「食文化」全体が同一であることを意味するわけではない。

七 「化かす」から「憑依する」へ

本稿では「憑依する」を分析から除外してきた。先学の蓄積があるというのがその理由だが、それに加えて、本稿の用いる理論において憑依が排除されているからでもある。そもそも、アニミズムおよびパースペクティヴィズムにおいて、憑依はかなり例外的なことだとされている。デスコラは、アニミズムに憑依は存在しないと述べ、ヴィヴェイロス・デ・カストロはパースペクティヴィズムにおいて、憑依は相対的に稀少であると指摘する。デスコラはさらに、憑依はアナロジズムに特徴的な現象である、とも論じる⁸¹。アナロジズムとは、身体性も内面性も、諸存在ごとに異なっていると存在論である。すべての存在は別ものなので、秩序化するためにはアナロジーを利用しなければならない。その代表例の一つが、前近代の日本に多大な影響をおよぼしてきた古代中国思想である⁸²。

このような二人の主張は、「化ける」も「化かす」も「憑依する」も一まとめにできる日本の民俗的思考の観点からは意外なことだろう⁸⁴。しかし内面性が同一であるならば、身体性も同一になつてしまうと、理論的にはキツネをヒトと区別することはできなくなつてしまう。このような状況は、アニミズム的に変身した動物II人間（そして異類婚姻譚における動物）の特徴であつて、憑依における身体と

内面との明らかな齟齬とは異なるものである。

その一方で、「憑依する」を民俗語彙レベルで捉えるならば、「化かす」との連続性を指摘することができる。⁸⁵たとえば「おお深い」型の一部には、いつまでも「おお深い」と言いつづけたため、結果として「狐憑き」と呼ばれるようになった事例がある【世¹⁰⁹神奈川、109山梨。世¹²³山形も参照】。この場合の狐憑きは、特定のキツネがヒトの主体性を乗っ取り、その身体に何かを代弁させるものではない。

こうした憑依事例は、「化かす」の分析を踏まえるならば、ヒトの体内に外部からキツネの身体や靈魂が入り込んだのではなく、被害者自身の観点がキツネによって完全に別のものへと移行してしまつた状態と解釈することができる。そもそも「おお深い」型を全体的に見ても、被害者とキツネの主体性が入れ替わつたものとして語られているわけではない。そのため、「おお深い」と連続するものとしての「狐憑き」もまた、「化かす」の延長上にあると見なすべきである。加えて、一般に「化かす」事例では、キツネはヒトから独立して、観点を操作している（第三者がいる事例や強制模倣の事例を参照）。「おお深い」からの「狐憑き」は、変調した観点がヒトに戻らなかつたものと解釈することができる。

アニミズム的には「憑依する」を以上のように解釈できるが、これがアナロジズムの場合、靈魂であれ身体であれ、キツネとヒトで

は異なるので、憑依してキツネが（人間ではなく）キツネとして身体に宿る「狐憑き」の状態になるのは合理的である。実際のところ、狐憑きの民俗的解釈としては（現代の学術的解釈であつても）、キツネの実体が入り込むというアナロジズム的なのが多く見られる。これは妖狐譚の存在論的前提が一つに限定されておらず、ヒトと動物の関係性について複数の考え方（この場合、アニミズムとアナロジズム）が重なり合っていることを示している。

憑依に關してもう一つ問題となるのは、キツネとヒトのシャーマンとの関係性である。日本のシャーマニズム研究では、脱魂／憑靈という類型論のうち、後者が日本で多数派であることが指摘されている。⁸⁶この区分は、ヴィヴェイロス・デ・カストロにおける変身／憑依や、⁸⁷デスコラにおけるシャーマニズム／憑依⁸⁸に相当し、存在論的に言つて、両者が共起することは稀であるとも論じられている。⁸⁹

カイ・オルヘムはさらに、東南アジアのシャーマンを憑依型、アマゾンのシャーマンを変身型と区分し、その構造的な対称性を描き出している。⁹⁰もし日本のキツネを変身型シャーマンとして捉えられるならば、日本のヒトは憑依型シャーマンとなる。この場合、日本では全体として変身／憑依が共起していることになる。ただしその仕方は、どちらもがヒトによつて可能になるのではなく、動物とヒトにそれぞれ振り分けられている点で、完全な併存とは言えない。さらにキツネは変身するのみならず（ヒトに憑依するため）脱魂もす

るといふ点で、狩猟アニミズムの単純な反転形にならないことも注意すべきである。

結論

ここまで本稿では、近代以降に記録された世間話の妖狐譚を中心的な対象として、狩猟アニミズム理論における変身の事例分析を補助線に用い、日本におけるキツネは北アジアやアメリカにおけるシャーマン⇨狩人と同等の存在であると仮定すると、その妖力の主要なものを構造的に捉えることができることを明らかにしてきた。妖狐譚におけるヒトと動物の関係性の構造をまとめると、次のようになる。

まず、「化ける」は、狩猟アニミズムにおいて狩人やシャーマンが毛皮や護符などを身にまとい、動物に変身することの対称的反転である。つまり、自己の形態を「衣服」によつて変化させ、異類にとつて人間として見えるようになる（人間以外になることもある）。また、「化かす」は、狩猟アニミズムにおいて精霊やシャーマンが異類の観点を操作することと同等である。つまり、他者の観点を変化させ、自己がヒトに対して人間として見えるようにするか、あるいは通常の観点では見えないものが見えるようにする。その結果、ヒトはキツネなどの動物に変身させられる。また、狩猟アニミズム

と妖狐譚における変身は、どちらも異類が帯びる潜在的食料を奪取することが主要な目的であり、前者と後者では、狩る側（捕食者）と狩られる側（獲物）のみが反転している。

狩猟アニミズムと妖狐譚では、ヒトと動物が反転しているのみならず、変身手法にも大きな違いがみられる。日本においては、ヒトは原初的身體ではないので、動物が変身するときは、脱ぐのではなく着るのである。この点で、存在論的には、ヒトと動物の身体は狩猟アニミズムよりも平等的である。その一方、キツネは精霊的な性質も有しており、この点では、一般のヒトより上位に、そして狩猟アニミズムにおけるシャーマンと同位に位置づけられる。着ることによる変身と観点の操作は、狩猟アニミズムにおいてはヒトに帰属する能力であるが、妖狐譚では動物に帰属している。

狩猟アニミズムとは相容れないアナロジズム的な憑依現象は、妖狐譚ではよく知られている。そのため日本では、狩猟アニミズム的な変身するキツネと、アナロジズム的な憑霊されるシャーマンというかたちで、二つの存在論自体が対称的に現れている。この対称性はシャーマニズム／憑依という区分にも対応する。おそらくデスコラの理論とは別の側面から見れば、両者の共存は説明できるのだろうが、この点は今後の課題である。いずれにせよ、妖狐譚の存在論的前提は単一のものではない。内陸アジアについて述べられるのと同じように、「未知の重力源について普遍的に適用できる説明であ

る、ダークマターのようなアイデアが提示されるのではなく、「……」不思議な出来事に出くわしたとき、人々は個別にあれこれの行為主体性を見つけ出して、個々の事例に「原因」を合わせていく⁽⁹⁾。

なぜ狩猟アニミズムと日本の妖狐譚が、ヒトとキツネを対称的に反転させた構造関係になっているのかについて、本稿では明らかにすることができていない。おそらく近代をとおした影響関係があるのだろうか、それを実証するためには、影響関係が明らかかな中国大陸の事例やアイヌなど周辺諸民族におけるヒトと動物の関係性も視野に入れて、通時的に比較してみる必要がある。また本稿は、「潜在的存在論」を導くという目的のため、日本列島内部における個別地域や近代の諸時期に関わる諸特徴を意図的に捨象してきた。そのため筆者としては、今後、各地域や各時代の研究者が、ここで提示された存在論的前提にヒューリスティックな価値を見だし、それぞれの領域における特徴を浮き彫りにしたり話型の分布や話数の多寡を検討したりして議論を発展させていくことを望んでいる。いずれにしても、本稿の結論は、人類史全体を包括するヒトと動物の関係性にかかわる比較作業に対して、多少なりとも寄与することになるであろう。

註

- (1) 中野区教育委員会『中野区の昔話・伝説・世間話』中野区教育委員会、一九八七年。中野区教育委員会『続 中野区の昔話・伝説・世間話』中野区教育委員会、一九八九年。
- (2) 「怪異・妖怪伝承データベース」<https://www.nichibun.ac.jp/YoutkaID/Research.html>。「ヘビ」と「ダイジャ」はデータベース上では別カテゴリーになっているが、両者を足すと一七六〇件になる。それでもキツネの半分にさえ及ばない。
- (3) 山田奨治「きつね【狐】」小松和彦監修『日本怪異妖怪大事典』東京堂出版、二〇一三年、一八三―一八七頁。
- (4) 今野圓輔『日本怪談集 妖怪篇』社会思想社、一九八一年、二二四頁。狐火や怪音、稲荷の靈験など、この三つに分類できない妖力もある。こうした妖力は、本稿のアニミズム的解釈と衝突するものではないが、いずれにしても妖力を総合的に把握するためには、あらためて理論化する必要がある。
- (5) 吉野裕子『狐 陰陽五行と稲荷信仰』法政大学出版社、一九八〇年、iii頁。
- (6) 伊藤龍平『何が後をついてくる 妖怪と身体感覚』青弓社、二〇一八年、一一一頁。
- (7) 川村邦光『幻視する近代空間 迷信・病氣・座敷牢、あるいは歴史の記憶』青弓社、一九九七年。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、二〇〇八年など。
- (8) 中村禎里『狐の日本史 近世・近代篇』日本エディタースクール出版部、二〇〇三年、二五〇―二八八頁。
- (9) 飯島吉晴『竈神と廁神 異界と此の世の境』人文書院、一九八六年、二八一頁。
- (10) たとえば千葉徳爾『狩猟伝承』法政大学出版社、一九七五年、一五九頁。
- (11) 中村禎里『日本人の動物観 変身譚の歴史』海鳴社、一九八四年、一八頁。

- 武田正『山姥登場 昔話学への招待』置賜民俗学会、二〇〇〇年、一六二頁。
- (12) 小澤俊夫『昔話のコスモロジー ひとと動物との婚姻譚』講談社、一九九四年、二〇二―二〇四頁。
- (13) 中村とも子「日本の異類婚姻譚における人と動物のあいだの距離「変身」の視点から」『口承文芸研究』三三、二〇一〇年、八八頁。
- (14) 松谷みよ子『現代民話考』上』筑摩書房、二〇〇三年、七頁。
- (15) 近藤祉秋「おつちちゃん、それは化け猫に化かされとつたわ」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』七六(四)、二〇一二年、四六三―四七四頁。
- (16) 小澤『昔話のコスモロジー』、一三六頁。
- (17) 同前、二五一―二五三頁。
- (18) 近藤、四六九頁。
- (19) 日本語圏のアニミズム言説についてとは Fabio Rambelli, "Introduction: the invisible empire: spirits and animism in contemporary Japan." In Fabio Rambelli (ed.), *Spirits and animism in contemporary Japan*. London: Bloomsbury Academic, 2019 参照。
- (20) エドワード・バーネット・タイラー『原始文化 上』(松村一男ほか訳) 国書刊行会、二〇一九年、五二九―五二〇頁。
- (21) 小松和彦「妖怪とは何か」小松和彦編『妖怪学の基礎知識』角川学芸出版、二〇一一年、一六頁。
- (22) Nurit Bird-David, "Animism" revisited: personhood, environment, and relational epistemology." *Current Anthropology* 40 (S1), 1999, pp. S67-S68; Morten Axel Pedersen & Rane Willerslev, "The soul of the soul is the body: rethinking the concept of soul through North Asian ethnography." *Common Knowledge* 18(3), 2012, p. 465.
- (23) 本論で取り扱うデスコラとヴィヴェイロス・デ・カストロ以外では Nurit Bird-David, "Animism" revisited"; Tim Ingold, *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000 などが再評価の起点となっている。
- (24) フィリップ・デスコラ「自然の構築 象徴生態学と社会的実践」(難波美芸訳)『現代思想』四五(四)、二〇一七年、二七―四五頁。
- (25) フィリップ・デスコラ『自然と文化を越えて』(小林徹訳) 水声社、二〇一〇年。
- (26) エドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロ『食人の形而上学 ポスト構造主義的人類学への道』(檜垣立哉、山崎吾郎訳) 洛北出版、二〇一五年、四六頁。
- (27) デスコラ『自然と文化を越えて』、一八九―一九〇頁。
- (28) Morten Axel Pedersen, "Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies." *Journal of the Royal Anthropological Institute* (new series) 7(3), 2001, pp. 411-427; Luděk Broz, "Pastoral perspectivism: a view from Altai." *Inner Asia* 9, 2007, p. 302; シンヤン・セーリン『作家、学者、哲学者は世界を旅する』(清水高志訳) 水声社、二〇一六年。
- (29) Kaj Århem, "Southeast Asian animism in context." In Kaj Århem & Guido Sprenger (eds.), *Animism in Southeast Asia*. London: Routledge, 2016; Kaj Århem, "Southeast Asian animism: a dialogue with Amerindian perspectivism." In Kaj Århem & Guido Sprenger (eds.), *Animism in Southeast Asia*. London: Routledge, 2016.
- (30) William Matthews, "Ontology with Chinese characteristics: homology as a mode of identification." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7(1), 2017, pp. 265-285; 箭内匡『イメージの人類学』せりか書房、二〇一八年。
- (31) Eduardo Viveiros de Castro, "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism." *Journal of the Royal Anthropological Institute* (new series) 4(3), 1998, pp. 469-488.
- (32) Pedersen, "Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies," p. 421.

- デスコラ『自然と文化を越えて』、一九八一―二〇四頁。
- (33) Viveiros de Castro, "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism," pp. 470-471, デスコラ『自然と文化を越えて』、一九三―一九八頁。
- (34) エドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロ「アメリカ大陸先住民のパスペクティヴィズムと多自然主義」(近藤宏訳)『現代思想』四四(五)、二〇一六年、六三頁。
- (35) 同前。
- (36) レーン・ウィラースレフ『ソウル・ハンターズ シベリア・ユカギールのアニミズムの人類学』(奥野克巳、近藤社秋、古川不可知訳) 亜紀書房、二〇一八年、一六二―一六三頁。Aparecida Vilga, "Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities," *Journal of the Royal Anthropological Institute* (new series) 11(3), 2005, p. 454.
- (37) ヴィヴェイロス・デ・カストロ『食人の形而上学』、四六―四七頁。
- (38) Arhem, "Southeast Asian animism in context"; of Roberte Hamayon, "Shamanism in Siberia: from partnership in supernature to counter-power in society," In Nicholas Thomas & Caroline Humphrey (eds.), *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- (39) 北アジアとアメリカ両大陸の存在論を一括して取り扱う妥当性について
注²¹ Carlos Fustro, "Feasting on people: eating animals and humans," *Current Anthropology* 48(4), 2007, p. 498 参照。
- (40) 松谷みよ子編『狐をめぐる世間話』青弓社、一九九三年。
- (41) 関敬吾『日本昔話大成 第七巻』角川書店、一九七九年。
- (42) Eduardo Viveiros de Castro, *The relative native: essays on indigenous conceptual worlds*, Chicago: HAU Books, 2015, p. 213.
- (43) 廣田龍平「鳥獣戯画はアニミズム的とは言えない、動物妖怪との比較から」『ユリイカ』五三(四)、二〇二一年、二六五頁、ティム・インゴルド『人類学とは何か』(奥野克巳、宮崎幸子訳) 亜紀書房、二〇二〇年、二九―三〇頁、デスコラ『自然と文化を越えて』、一八一―一八二頁。
- (44) 「明治以降」という資料上の限定は、資料の豊富さという理由に加えて、歴史分析よりも構造分析を優先するという方法的選択によるものでもある。それは、ちょうどデスコラが確信的に言うように、「或るシステムの出現を分析することは、そのシステムに特有の構造が明らかにされないうちは不可能である」からだ(デスコラ『自然と文化を越えて』、一九頁)。歴史的变化の分析は、まず共時的な枠組みが特定されないうちは、断片的で曖昧なものに留まってしまう。以下の議論において「日本」と一般化するときは、原則として「明治以降、妖狐譚が語られていた日本列島の諸地域全体」を指す。
- (45) 中世の説話文学には、明らかにパスペクティヴィズム的な存在論(お互いに人間に見えるし、文化的な生活を営んでいるが、ヒトからは異類に見える)を前提としたものがいくつか存在する。小松和彦がそれらをまとめている(「蛇と結婚すると蛇になる!」異界論のための基礎知識)『怪』五二(二〇一八年、一八八―一九五頁)。
- (46) Morten Axel Pedersen, Rebecca Empson & Caroline Humphrey, "Editorial introduction: Inner Asian perspectivism," *Inner Asia* 9, 2007, p. 149.
- (47) ウィラースレフ、一五四―一五五頁。
- (48) 池上海一校訂『新日本古典文学大系三五 今昔物語集三』岩波書店、一九九三年、五一―五五頁。
- (49) 川森博司「異類婚姻譚の類型分析 日韓比較の視点から」『国立歴史民俗博物館研究報告』五〇、一九九三年、三八五―四〇六頁。上述の小松和彦のまとめるパスペクティヴィズム的な中世説話は、蛇の衣を脱ぐとヒトが現れるという点で、日本における数少ない例外である。
- (50) 日本随筆大成編輯部『日本随筆大成 第二期 一九』吉川弘文館、一九七五年、三〇二頁。もとは『西陽雜俎』(唐代)など中国の文献にさかのぼる中国からの「輸入」だとすれば、それ以前は狩猟アニミズム世界のように

「毛皮を脱ぐ」型のほうが多数を占めていた可能性はあるが、管見ではキツネに関する痕跡は見当たらない（ヘビに関しては認めることができる）。タイラーの時代とは異なり、現代人類学ではアニミズムが必ずしも「古層」に属するわけではないので、後代に導入された可能性をア priori に排除することはできない。

- (51) 何かを身に着けることによる変身はタヌキにも確認できる。たとえば『阿波の狸の話』所収のある話では、タヌキが「人に化ける時にや、身体じゅうへ木の葉をつけたり、草の葉をつけたり、おまけに顔へ泥をぬったりせにやならん」と語られている（笠井新也『阿波の狸の話』中央公論新社、二〇〇九年、一三八頁）。
- (52) ウイラースレフ、一四五頁。
- (53) ヘラルド・ライヘル＝ドルマトフ『デサナ アマゾンの性と宗教のシンボリズム』（寺田和夫、友枝啓泰訳）岩波書店、一九七三年、二七九―二八〇頁。
- (54) ウノ・ハルヴァ『シヤマニズム アルタイ系諸民族の世界像』（田中克彦訳）、三省堂、一九七一年、四四八―四六七頁。
- (55) Hanayon, "Shamanism in Siberia," p. 79.
- (56) ピアーズ・ヴィテブスキー『シヤーマンの世界』（岩坂彰訳）、創元社、一九九六年、三二頁。
- (57) Pedersen & Willenslev, "The soul of the soul is the body," p. 483.
- (58) *Ibid.*, pp. 475-476.
- (59) デスコラ『自然と文化を越えて』、五六三頁。
- (60) 中村禎里『狐の日本史 古代・中世びとの祈りと呪術』戎光祥出版、二〇一七年、二〇頁。マイケル・ディラン・フォスター『日本妖怪考 百鬼夜行から水木しげるまで』（廣田龍平訳）森話社、二〇一七年、六六頁。
- (61) 小松和彦『酒呑童子の首』せりか書房、一九九七年、二二八―二三〇頁。
- (62) 伊藤『何かの後をついてくる』、一二二頁。
- (63) 民間説話モチーフインデックスの F369.7. と F402.1. に相当する。Stich Thompson, *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, Volume 3: F-H, Bloomington: Indiana University Press, 1966, pp. 75, 82.
- (64) ハルヴァ、三四九―三五〇、三六三頁。Luis Eduardo Luna, *Vegetalismo: shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986, pp. 74-76.
- (65) Morten Axel Pedersen, *Not quite shamans: spirit worlds and political lives in northern Mongolia*, Ithaca: Cornell University Press, 2011, pp. 93-94.
- (66) Viveiros de Castro, "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism," p. 483.
- (67) Anne Christine Taylor, "Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar," *Homme* 33(2-4), 1993, p. 430.
- (68) 柳田國男『妖怪談義』修道社、一九五六年、二〇―二二頁。近藤、四七〇頁。
- (69) Viveiros de Castro, *The relative native*, p. 291.
- (70) Fausto, "Feasting on people," Vilaça, "Chronically unstable bodies," p. 454.
- (71) 肥壺を風呂と見る観点の入れ替わりは、シカやイノシシが泥に身体をこすりつける「ヌタ打ち」が動物一般の習性として理解されたからなのかもしれない。また馬糞を糞子として見る事例は、新潟県に分布する「蜂の夢」型の昔話に確認できる。睡眠中に鼻からハチやハエが飛んでいき、馬糞に止まる。その後虫は鼻に戻る。起きたヒトは、ばた餅や小豆飯などを食べたと語る（水沢謙一『蝶になったたましい、昔話と遊魂信仰』野島出版、一九七九年。桜井徳太郎『変身のフォークロア』『変身 ふおるく叢書』弘文堂、一九七四年、五〇―五一頁）。
- (72) 井上円了『妖怪学講義 卷之五上』哲学館、一八九四年、二〇六―二〇七頁。岡田建文『動物界霊異誌』郷土研究社、一九二七年、一〇三―一〇

- 六頁。
- (73) 柴田宵曲編『奇談異聞辞典』筑摩書房、二〇〇八年、一八三一―一八四頁。
- (74) ウイラーズレフ、二二―二二二頁。
- (75) ヴィヴェイロス・デ・カストロ『食人の形而上学』、二〇七頁。
- (76) M.-E. Gueldon, "An introduction to Tsimshian world view and its practitioners," In Margaret Seguin (ed.), *The Tsimshian: images of the past: view for the present*, Vancouver: UBC Press, 1993, p. 142.
- (77) ヴィテブスキー、二三頁。
- (78) Hamayon, "Shamanism in Siberia."
- (79) 近藤、四七〇頁。
- (80) デスコラ『自然と文化を越えて』、一九五頁。
- (81) ヴィヴェイロス・デ・カストロ「アメリカ大陸先住民のパーस्पекティヴィズムと多自然主義」、六四頁。
- (82) デスコラ『自然と文化を越えて』、二九七頁。
- (83) 同前、二八八―二八九頁。
- (84) 箭内匡は、明らかにアニミズム的なチリのマプーチェ社会において憑依も見られたことを指摘し、デスコラらの定式化には限界があるとす(二〇一〇年五月三十日、私信)。
- (85) キツネ以外の動物に関しては、佐渡島のムジナについて、民俗語彙の「化かされる」と「憑かれる」が大きく重なることが指摘されている。中西裕二「佐渡島の憑きもの現象」梅屋潔、浦野茂、中西裕二『憑依と呪いのエスノグラフィ』岩田書院、二〇〇一年、六一―六二頁。
- (86) 桜井徳太郎『日本のシャーマニズム 民間巫女の伝承と生態 上』吉川弘文館、一九七四年、六九頁。
- (87) Viveiros de Castro, "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism," p. 485n19.
- (88) デスコラ『自然と文化を越えて』、一九五頁。
- (89) 北米先住民においても、「精霊が憑くとの観念は非常に稀である」(古野清人『原始文化ノート』紀伊國屋書店、一九六七年、一〇三頁)。
- (90) Arhem, "Southeast Asian animism: a dialogue with Amerindian perspectivism," pp. 292-296.
- (91) Pedersen, Empson & Humphrey, p. 145.