

Title	「化かされる」という経験：あるいは人類学的実践についての覚書き
Sub Title	Bewitchment narrated : a critique of two approaches to apparently irrational beliefs 「化かされる」という経験：あるいは人類学的実践についての覚書き
Author	梅屋, 潔(Umeya, Kiyoshi)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	1993
Jtitle	慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要：社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.38 (1993.),p.81- 92
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000038-0081

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

「化かされる」という^{こと}経験：あるいは人類学的実践についての覚書き

Bewitchment Narrated: A Critique of Two Approaches to Apparently Irrational Beliefs

梅 屋 潔

Kiyoshi Umeya

The aim of this article is to criticize two distinctive anthropological styles of analysis. When trying to explain "other" (what it might mean) cultural phenomenon and discourses, the anthropologist who is preoccupied with predisposed concepts need to use "reflexive" methods of interpretation, and by doing that, will not produce misinterpretation of the discussed phenomenon. In Sado island, Niigata prefecture, animals which we call racoon dogs (*tanuki*) are called *tonchibo* (literally meaning witty Buddhist monks, or children of wit) or *mujina*, and are thought to possess mystical powers. Natives in Sado island distinguish *tonchibo* from racoon dogs by certain features. *tonchibo* are taken to possess and bewitch natives, not only to do harm but also good. If we limit our analysis to the case of bewitchment, roughly speaking, the typical plot of the native's discourse is that of a native meeting a person while walking along a narrow, winding, lonely path at the boundary of the village. The person who was thought to be a *tonchibo*, does not have any evidence to be decided like that and any marked features. It shows contradictions according to our formal or propositional logic. But it is true that story is believed by natives without any proof.

Although such magico-religious narrated beliefs which attack our propositional logic, (apparently irrational beliefs) have been interpreted in various ways. In this essay I grapple with only two approaches. Some writers have thought themselves able to make comparative judgements as to the degree of rationality or irrationality manifested in these beliefs. Others have asserted these beliefs as an explanatory systems of events.

My criticism of the first approach, is related to the character of anthropological work. Anthropologists usually select a field of research which has different manners and customs from their own. Anthropology is intrinsically and historically based upon curiosity about manners and customs which have aspects of "other-ness". In other words, anthropologists are interested in native styles of lives because they are different from their own. Through the process of anthropological work, and interpretation, that unfamiliar data becomes (or is believed to come to be) intelligible to us. In this process the concepts which are used to explain cultural differences gain new kinds of implications and new usages. Anthropological work is inevitably reflexive, and thus, any kind of predisposed judgement obsessed with a priori categories cannot be applied.

To the second type of approach, I put an emphasis upon native's attitude which does not consist of the possibility to present any questions or demand any explanations to do with the discourses. Discourse on *tonchibo* is, like other discourses on magico-religious beliefs, a kind of idiom, (can we call this ethnomethod?) a way in which the native's construct their everyday reality, which is flexible due to the fact that they cannot doubt the *tonchibo* belief. It is a typical plot of narrative aspects in the given societies.

To conclude, the above two approaches are misleading on the point of ignoring the undoubtable character of beliefs. Beliefs are characterised by a priori elements, and thus, cannot be changed according to a posteriori experiences.

* 社会学研究科社会学専攻修士課程 (文化人類学, 东
徴論, 民族誌論)

一彼はこの信念を、自分自身の観察と推論で作りに上げたのではなく、他の自分の文化遺産の踏襲と同様に、即ち自分の文化の中へ生まれ落ちるといふことによって、踏襲したのである。 —E. E. Evans-Pritchard¹⁾

—最終的に疑いようのない真理を保証するのは、命題そのものではなく命題どろしの結びつきである。われわれはあえてそうした結びつきを疑いはしない。[...]われわれはギャップに気づかないことにより疑いから守られているわけだ。 —G. Bateson and M. C. Bateson²⁾

はじめに

狐や狸がひとを化かすという報告は日本各地に見られる³⁾。本論で取り扱う新潟県佐渡島村落社会においてはトンチボ(頓智坊)、ムジナ(貉)あるいはマイナと呼ばれる動物がひとを化かすといわれている。そのような語りを検討する場合、その前段階として、従来の人類学にとってきたアプローチを再考ないし再認する作業が必要とされる。そのような根本的な見直しが要求されるのも、憑依現象について古くから蓄積された分析にひきくらべて、動物がひとを化かす、という信仰に関しては有力な分析モデルはひとつとして提出されてこなかったためである。従来そういった信仰は神としてまつられていた動物に対する信念の零落、あるいは憑きもの⁴⁾として知られる信仰の付随現象として説明されることが多く⁵⁾、宗教研究の中心的なトピックとなることはなかった。しかし、本稿で見ると、たとえば佐渡島において「トンチボにバカサレル」という語りには、そのような従来の構えでは説明できない部分が残っているように思われる。むしろそれは人類学について反省作用(reflexivity)をもたらす一つの契機であるとみるべきであろう。

本論の課題は、「トンチボが化かす」という語りを手掛かりに、差し当たって大きく分けてふたつの立場を検討するとともに、このような語りについて人類学ができることのいくつかを再確認することである。ふたつの立場、というのは、第一にいわゆる「合理性論争」(rationality debate)⁶⁾のなかで明確化してきた合理主義ないし反相対主義者の立場であり、第二にさまざまな宗教現象をなんらかの説明体系であるとする立場である。

1. 「トンチボ」

はじめに調査地について簡単に述べる。新潟県佐渡島白田地区(仮称)は、人口それぞれ72人、80人、50人、世帯数23、26、20世帯⁷⁾からなる三つの村落の連合である。海を臨む村と村とは海辺ぞいの曲がりくねって

高低の激しい道路で結ばれており、かつては大変な山道を通らねば村どうしの往来は不可能だった。村落内婚が奨励されていたが、地区内の別の村のイエと相互にシムルイ関係をもつイエも少なくなく、交通の困難にも拘らず往来は頻繁であった。相川の金山に炭を供給するため炭焼きを行っていた地域であるが、現在の生業は稲作、牛牧畜、漁業、海藻の採集であり、夏場の観光シーズンに備えておくは民宿の看板を掲げている。

1991年3月から1993年9月まで4度に渡る現地調査の初期には、私はこの地域でしばしば話題に上るトンチボという概念は、不幸の説明体系であると考えていた。ひとつには、それがタマシイ、ホテサン(仏さん、死霊のこと)などととも語られることがあったためである。この地域に住むアリガクヤと呼ばれる宗教者によると、病が長引いたり、ものごとがうまくいかないのはサワリ(障り)があるからであるというが、カミサン、ホテサン、ムジナのタタリはサワリのおもな原因であるというのである。自然、自らの分析資源であるいわゆる「災因論」の適用を考えた。しかし、より大きな理由は、トンチボは人に憑りつくものであるという語りから無反省にそれを憑きものと考え、憑きものはいくつかの説明体系の混合である、という説明体系モデル⁸⁾が、佐渡島にも適応可能であると考えていたことである。しかし、調査を進めるにつれ、このトンチボという概念には単に憑きものや憑霊ではかたづけられない、もっと複雑ななにかがあるような気がしてきた。そこでまずいまま蓄積した事例集から、トンチボという概念をバラフレーズしてみよう。

人々の語るところによれば、トンチボとはマイナ(ムジナ)の別称であるという。マイナは狸ににてはいるがマイナは口先が尖っており、狸より毛並みがい(狸は丸顔である)としばしば語られる)。また狸が腹が太いのに対し、マイナはスマートで狐に近い。猫より大きく、狐より短い尾をもち、中には牛の子のように大きくなったものもいる。犬のように見えるが犬より動作は鈍い。首をブラサゲテ(振って)歩き、足が早い。時には二足歩行もするという。佐渡じゅうに繋がった穴に住んでおり、ネズミ、兎、揚げ物、魚、酒、小豆、赤飯を好み煙草を嫌う四つ足、畜生である(中西:1990)。人に見られるのを極端に嫌い、明りに向けても猫のように立ち止まることはなく、走り去ってゆく。里に住み、修行(サンギョウマンゾク)を重ねて経や作法を身に付け、神となったシロマイナと、山に住み、怠け者でろくに修行せず、ひとについたり化かしたりするアカマイナとがいるとい

う⁹⁾。シロミイナはその神格によって番付されており、相川の二つ岩さん、関のサブトさん、鶴島の井之花さん、湖鏡庵の才喜坊などをはじめ百数匹もの名前をもつミイナがいるという(山本 1973: 57-58)。また、ミイナはイエおよび家族をもち、相互にシムルイ関係を結ぶことで「社会を持つ」と認識されている。嫁入りのときは提燈をさげて行列を作り、その提燈を見たものは多いという。島にいるアリマサン、アリガタヤサン、ドンドコヤなどよばれる宗教者はムジナと人の媒介者であり、「問い聞き」とよばれる儀礼によってトンチボとコミュニケーションし、その意思を知り、住民に伝える。場合によっては供物を捧げて、憑依したトンチボを落としたりすることも¹⁰⁾ある。

2. 「一見して非合理的信念」?

佐渡ことばでバカサレルというのは二重の意味を持っている。第一は、ダマカサレル、チョウチャクサレル、アヤカシニアフなどとおなじく、人間を超えた存在であるトンチボに手玉にとられた場合である。一方、第二の意味は、人間に変身したトンチボに遭遇した経験を指す。前者はある筈のない火、提燈を目撃した、オイ、ヨイとヨボラレタ(呼ばれた)などという認識上の困惑や身体不調などいろいろな形で語られる¹¹⁾のであるが、後者は驚くほど限定された語られかたをする。夜道や炭焼きに行く途中の山の中、トンネル付近などで、「人間に出会う」のである。服装などで異常性が語られることもあるが、一般的とはいえない。おおくはまったく普通の人間なのである。例えば次のようなテキスト^{*12)}は、ムカシの経験について語るテキストがおおいなかで、最近の経験を語っている珍しいものである。

* テキストの表記法について

// は別の話者による割り込み時点をしめす。必要と思われる注記は(())に入れて示し、男性は(m)、女性は(f)で表記した。… は約1秒に対応する。またテキスト5に関しては同一発話者の区切りには(01)、(02)のように番号を付けた。

[テキスト 1]

木村しずえ: そう言えばひと月前もうちのオジイサン(話者の配偶者、修一氏を指す)がムジナを見たっちゃうて……両津(新潟港と結ばれた港)から車で戻る時にのり、田丸岬のフィッシャーメンズホテルのところで……そこにはムジナの穴があるんだスケ((から))……一時頃酔っ払って男の人が歩いていて、何で乗せてあげな

かったっちゃうとイヤアキモチワルカッタとって帰ってきたんだっちゃ。[1991年3月5日、白田地区、木村しずえ(f), 73歳]

[テキスト 2]

木村しずえ(f): オジイサン、この前トンチボにおうたってゆうてたでしょう? 若いひとたちにも話したって。

木村修一(m): ありゃあひとつきくらい前になるのう……両津で仕事した帰りに田丸岬のフィッシャーメンズ((ホテルの名))の前//をとおったんら。

高田つや(f): ((さえぎるように)) そうだっちゃ。あそこはトンチボの穴があるんだすけ……。

木村しずえ: 田端サンのところ((田端氏の家が今あるところの意、因みに田端氏は、10年前に移住してきた。このような村以外の出自のものをタビとよぶ。))にも昔((穴が))あったんら……。

木村修一: ……酔っ払った男の人が歩いてた//んだ……。

高田つや(f): ソリヤトンチボだっちゃ。

木村しずえ: オジイサン何事もなくてよかったのう。

木村修一: イヤア、……キモチワルカッタア……。

[テキスト 1] と [テキスト 2] とは、ほぼ同時に採取されたものである。われわれは海辺に面した村の海岸通り(ここは老婆たちの社交の場である)で数人の老婆たちと他愛ない会話を交わしていた。メンバーは木村しずえ(73歳)、高田つや(92歳)、同行した友人、それに筆者であった。私がトンチボのことを聞き回っている学生であることを知っている老婆はトンチボとはどのような存在であるかを口々に語ってくれた。そんな状況で何気なくでてきたのが[テキスト 1]であり、たまたま牛の飼育から帰ってきた当の木村修一氏を交えて交わされたのが[テキスト 2]である。私を当感させたのは、木村修一氏が「酔っ払った男を見た」と述べているのにも関わらずその「男」を「トンチボ」であると判断している点である。一見これは矛盾した語りであるように思われる。

人類学の文献では、このような信仰を前にした調査者の違和感を「一見して非合理的信念」(apparently irrational beliefs) というイデオロムで表現することがあ

る。スベルベル (1984: 80) のいうところの人類学の一
般的問題のひとつにわれわれは囚らずしてタッチしてし
まったのである。ジャーヴィー (1984: 3) もこうした合
理性の問題は人類学の根本的な問題であると述べてい
る。たしかに人類学が文化の翻訳であり、解釈であるな
らば、これらの一見理解困難な語り…たとえはいわゆる
「命題論理」(propositional logic) に適合しない語り…
にあらわれる「他者性」(other-ness)こそ、中心的問題
にならざるを得ないし、事実そうなのであった。

3. 「真理」の代価

このような語られた信念を説明するときの常套手段に
はいくつかあるが、そのうちの一つは、矛盾をきらう
「合理性」rationality という概念をそのまま語りに当
てはめようとするかなり強引なものであった。ある種の人
間とライオンとの、あるいは双子と鳥との関係がイコ
ルで結ばれ得るか¹³⁾、という問題に拘泥する傾向がごく
最近まで色濃くあり、とくに哲学者ピーター・ウィンチ
がエヴァンズ＝ブリチャードを批判して以来¹⁴⁾、一種の
論争を形作ってさえる。そのような論争の中で、デヴ
ィッドソン (Davidson 1980) は言語行動の解釈には合
理性の規準に合致した承認の基礎 (base of agreement)
が必要であると主張し、タンパイアーはそれをある程
度受け入れている (Tambiah 1990: 131)。タンパイ
アーは、合理性論争のなかでの論者の立場を普遍化論者
(unifiers)、相対化論者 (relativizers) というふたつの理
念型に類型化した。前者は単一の「合理性」の存在を主
張し、それが合理性の比較および翻訳を可能にすると主
張するのであり、後者は複数の「合理性」が存在し、合
理性の比較は通文化的には困難で翻訳には慎重にのぞま
ねばならないとする立場を取るのである。大雑把にいう
と、マッキンタイアー、ゲルナー、デヴィッドソン、ル
ーケスらは前者であり、ヴィトゲンシュタイン、ウィン
チ、ギアツ、パーズ、ハッキングらは後者であるとい
う (ibid: 115-6)。

周知のように、相対化論者と目されるギアツは、ホリ
スとルーケスの『合理性と相対主義』(1982)の刊行にあ
たって、「反反-相対主義」と題する論文を発表した。彼
は、人類学における普遍化論者の典型としてとくにス
ベルベルを取り上げて、合理主義者 (普遍化論者) の試みは
普遍的な「人間の精神」Human Mind を取り戻そうと
する試みであり、真理の代価として他者性を解体するこ
とに他ならないと述べている (Geertz 1984: 274-5)。

たしかに、「われわれ」と「かれら」というメタフ

ーを用いた関係図式で人類学の「ワーク」(work)¹⁵⁾を
考えることが許される (Clifford 1988: 21-54, Geertz
1988: 129-49) とすれば、原理的にいって、多くの人類
学者は妖術にせよ、憑きものにせよ、語られたことが矛盾
しているかどうかということにさほど魅力を感じない
筈である。少なくともそれは二次的関心に過ぎまい。と
いうのも、それは「われわれ」の規準 (それを命題論理
とよぼうと、形式論理と呼ぼうと) からいえば矛盾して
いるに決まっているからである。わざわざ、自己が理解
しえぬ別の日常を経験しに赴いて (関本 1988: 274-81)
において、矛盾もなにもあったものではない。むしろある
語りが「一見して非合理」でなければ、それはフィール
ドノートには書き込まれる必要もなく、何の人類学的説
明も要求しないものであろう。酔った人がトンチボだ、
という語りは他者性をもつからこそ人類学的関心の対象
であり得るのだ。「合理性」であろうと何であろうと、
「他者性」が人類学のものであるならば、そもそも自
前の(「我々」の)概念はそのまま「彼等」の信念にあ
てはめられるわけではない。

ひとつには「信念」と「知識」を同列に並べて考える
研究者も多かった¹⁶⁾ことが、このあたかも詩や小説の行
間から矛盾を捜し出そうとするかのような「カテゴリー
ミステイク」(ライル 1987, Winch 1970, Tambiah 1990:
116)を生んだ一因ではある。しかし、それを差し引いた
ところで「合理性」を修正しないまま異文化の語りに当
てはめ、合理的かどうか判定しようとすることは、「合
理性」の普遍性への信念にねざす「合理性」概念の不当
な拡大であるという誘いを免れず、「合理性」という一つ
の概念の歴史を終わらせようという試みに他ならない。
なんということであろう。自称「合理主義者」は「合理性」
を殺害しようとする専心してきたのである。「一見して非
合理的な信念」とは、信念の本質を見誤った誤謬の表象であ
った。信念と合理性はそれこそ相「矛盾」する概念なので
ある。信念とは命題同士結び付きを疑わないことによ
って守られている (ペイトソンとペイトソン 1992 [1988]:
169-70) のであり、知的なプロテクション (Evans-Pri
tchard 1937: 475-8) が施されているのであるから、ある
語りが調査者にとって矛盾していようと、いまいと、
それを信じている人にとっては、まったく信じる妨げに
はならない。普遍的「合理性」を支持する人々は自分達
が合理性に対してもっている「信念」…いわば合理教と
いう宗教への信仰…に対してあまりに無自覚であったの
だ。「信仰 (faith) は、三位一体を守ることもできるし、
ザンデ族の託宣も、ルバ族の祖霊も守ることができるよ

うに普遍的理性を守ることでもできた」(Barnes and Bloor 1982: 46) ののである。

このようなカテゴリーミステイクから逃れようとするとき、一体なにができるかと言えば、それはある種の語りである。「佐渡島では我々が狸とよぶ動物にしかじかのちからがあると信じられており…」という語りは佐渡島を訪れたことのないひとにとってはあらたななにかであり得るだろう。中川は次のように書いている。

「うさんくさいもの、興奮するようなこと、なにかふだんと変わったことは、それが説明されることを要求されているのです。」(中川 1992: 51)「私が『東インドネシアのエンデでは、便所がないんだ』と語れば、あなたは『ほー』と驚くでしょう。同じように、私がエンデに行くと、『日本では葬式に死体を焼くんだよ』と言えば、エンデの人達は『ほー』と驚くに違いありません。」(中川 1992: 62)

ここで中川のいう「説明」を通常の意味でとってはならないであろう。彼は「翻訳」を「説明」という言葉でおきかえているのである。そしてしかも不可能な翻訳がある、ともいっている(中川 1992: 24-37)。むしろこれは「すでに意識の屈折をはらみ、誤り、隠蔽、欺瞞さらには自己欺瞞にさえ通じる可能性をそのうちにはらんだ、複雑で、また意識的統合の度合いの高い」(坂部 1990: 37)「語り」の一種としてとらえるのが妥当であるように思われる。

このような語りによってある文化についての「語るに足る」ものを翻訳することが人類学者の「ワーク」なのであり、われわれの「エスノメソッド」(Garfinkel 1987: 11-8) のようなものなのである。そのような実践を通してのみ、我々のリアリティも構成されてゆくのである(Garfinkel 1984 [1967]: 38-41)。

そして、さらにそのような語りは、もとより屈折しているために、リアリティ構成の過程において、「われわれ」の自前の概念の変更を要求する。たとえば、ある理解困難な行為、語りの記述、説明の過程を通じて、説明に用いられた概念自体も変質を被ってゆくということである。それはひとつの概念に新しい使用法を追加するプロセスでもある(浜本 1986: 383)。

「かならず何らかの新たな変容が加えられずにいない」(坂部 1990: 38-9) という語りの本質は、語りのリフレキシビティ(Garfinkel op. cit.: 38-41) と呼びうるだろう。そのような語りの性質を無視ないし軽視するなら

ば¹⁷⁾、またもや「カテゴリーミステイク」をわれわれは繰り返すほかはなくなってしまいに違いない。そうありたくなければ、他者との交流において暗黙裡におこなっている概念の解体と再編成を明示する(浜本 1985: 120) 努力を続けるしかないであろう。我々にはないカテゴリーを理解しようとしているのは我々なのであるから、出来合いの(ready made) 区別で理解しようとするよりは、むしろ、他者のカテゴリーが占める位置をつくるという点で、我々の理解を拡張する責務(onus) が我々に(on us) かかってくる(Winch 1970: 102) ののである。

4. 「説明体系」モデルを適用する際の留意点

もちろん「合理主義者」ばかりが人類学ではびこっているわけではない。ほかにも、語られた信念は一見は矛盾しているが、コンテクストと翻訳の規準に問題があるとする論者もあり、また、それらの語りを表現的、象徴的にとらえ、その隠された意味を暴こうとする研究者もいる¹⁸⁾。それらのアプローチすべてについて本稿で論ずることはとうてい不可能なので、それらの中でもっとも一般的な、宗教的観念が、ある出来事の説明体系である、といったアプローチに限ってここでは検討を加えることにする。

そうした考えかたのうち、たとえば「不幸の出来事」の説明体系である、とするアプローチは「災因論」(長島 1983: 595-7) と命名され、宗教現象理解の枠組みとして大きな成果を上げてきた。また、小松(1985: 88) は高知県物部村の人類学的調査に基づき、「愚きもの」と呼ばれてきた現象は当該社会では病気の原因、家の盛衰の原因、宗教者の呪力の源泉を説明する相互に関連した少なくとも三つの説明体系の混交であると述べている。これは、「愚きもの」という概念が不幸や災いだけでなく幸運、福を説明しているとする「福因論」(長島 1987: 1-2) をも含んだ説明体系モデルである。佐渡島のトンチボ信仰についても中西(1990) は、特に愚かれた事例に注目し、「愚き」をヒトとムジナのコミュニケーションとしてとらえ、愚かれたり災いを及ぼされることがムジナ(トンチボ)の領域を侵犯したことによるものであることを指摘する。彼はムジナの特長である妬み、貪欲さが木米人間の負の属性であることから、ムジナを人間の負の属性の投影と考えた。ムジナは人間の鏡であり、人間同志の相互作用の変形であろうというのである。ここにも前提としてムジナは不幸の説明概念である、という議論がある。いわば人類学者たちは様々な宗教事象を語る時、出来事の原因を説明するものというアナロジーを使

う習慣になっているといえよう。

このような説明体系モデルは、宗教現象を社会構造に還元するのではなく、そのコスモロジーの側面を明らかにするという成果を生んだ一方で、次第にその用いられ方が一般化し、宗教現象についての、あるいはその語りについての幾つかの単純化の源になってしまった。たとえば、浜本（1989: 56-8）は「災因論」が、コスモロジーと社会的な葛藤劇双方に関連を持つものである（長島 1983: 595-7）ことを確認した上で、おおくの人類学者たちが社会関係への還元に従事した結果、肝腎のコスモロジーへの切り込みがなおざりにされてきたと指摘している。「種々の宗教的観念が指しているものを、不幸や災いに対する『原因』の一語で片づけてしまったところに、これらの諸観念が人々の経験をどのようなものとして組織しているかという問題に対する人類学者の接近を阻む最大の障碍があった」（浜本 1989: 57-8）というのである。トンチボという概念の分析にかかる際にもこの警告は効力を発する。例えば、あるインフォーマントは次のように語った。

【実例 1】

田高千穂村の香川のひとがむかし中岩（地名）に住んでいたときの話である。ある夜、相川から帰る途中大井（地名）のトンネルのところでトンチボに化かされた。大井にはトンネルが二つあるが、そのあいだに水が溜まる場所があり、そこに提灯が下がっていた。提灯があるから人がいるのだらうと思い、その人と一緒に行こうと提灯を追いかけた。その提灯は工事中で通れないはずのところにはいつていった。これはトンチボに化かされたと気づき、そのトンネルの外を歩いた。トンネルを出たところでモモヒキをはいた「人」が提灯をもって先にでてきていた。これはトンチボが人間に化けて、トンネルの中をさも通ったかのように見せているのである。

このように、普通の人間（知人のことさえある！）がトンチボの化身であるという語りは、いくつかの限定抜きには、説明体系モデルの不用意な適用を妨げる。例えば、まず、語られた「化かされる」という経験は、災いの原因とそれに対する説明としてのみとらえられてはならない。「怪しい」から「トンチボに化かされた」のだ、という二段階のプロセスを経た判断をくだしているのではなく、いわば、トンチボだから怪しい、とでもいうべき語りなのである。彼等がバカサレルというイディオムで語る経験は、単に歩いていたり立っていたりする人に

遭遇するというだけのもので、何らかの災いを及ぼされたというわけではないのである。「荷物を運んでくれたりする」「福因」としてのトンチボを「化かされた」として語る報告もある。さらに、トンチボが神秘的存在として常に語られていけばよい。われわれは妖怪や化け物などといった語彙でそれを呼ぶだろう。しかし、トンチボはあくまで動物なのであり、虎鉄に挟まれたり、自動車に轢かれたりして死んでいるのを発見されたりする、無力な獣でもある。前出の木村修一氏は「何度も食べたことがある」という体験を次のように語っている。

【テキスト 3】

木村修一（76）：…実はわかいもんと一緒になって学校の調理室でトンチボゆでて食べたことがあります…少し臭みがありますがまあうめえもんでした…いやがるものもいましたがオレは平気で食べたもんです。どうも年がいつてるのより若いほうがうめえようです… [1991年9月3日]

トンチボという概念をそのまま災因に還元してしまうことは、「化かされる」という経験についての語りで人々が語ろうとする当のものや、動物としての「トンチボ」の存在の一部を無視してしまうことになりかねない。「トンチボ」が普通の動物として語られることがあるのを説明するのにまた幾つかの理屈を付け加えなければならなくなるのがおちである。むしろトンチボという言葉は、神や怪異現象、人、動物種といういくつかの不確定な「意味されるもの」をもつことを認めたほうがよい。次に見る【テキスト 4】で明らかのように、コンテキストの区別も、そこには認めたいものなのである。

【テキスト 4】

田中キク（84）：ムカンはオソゲエ（(恐ろしい)）カミサンらったが…いや、いま、今でもオソゲエけーも、最近随分増えとるゲ（(よう)）だ…餌がないんかしらん、夜になると畑に下がってきて、芋でもなんでも荒らしてダチカン（駄目だ）網かけとつても潜り込んでとってくんらよー。

ここでは、神としてのトンチボ、動物としてのトンチボが不可分な形で結び付いて語られており、両者がなんらかの条件によって区別され、異なる存在として認識されているのでは決してない、ということがわかる。

たしかに病氣や不幸が起こったときに、トンチボは類

繁に用いられるイディオムである。よくいわれるようにわれわれも「つき」（憑きでもあろう）、「運」、「偶然」などの概念でそう言った経験を語ることが多い。小松（1985：19-24）によれば、「つき」とか「もの」とかの語がもちられる状況は非日常的な状態に遭遇したときであるが、実際はなにも説明しておらず、見せかけの説明でしかない。これは「マナ」とよばれる概念と同じく、意味されるものを欠いたからっぽの概念であるという。

「日常的思考というものは、世界に生起するあらゆる事象や事物を理解し、説明可能なものにしようと熱望している。しかしながら、世界には、その思考を越えた現象が絶えず生じてくる。意味を拒むこれらの現象を前にして、それでも日常的思考は、意味を要求する。このとき、見せかけの〈意味されたもの〉としての「もの」や「つき」が利用されることになるのだ。したがって、「もの」という概念は、なにも意味していない。レヴィ＝ストロースの言葉を借りれば『それ故、いかなる意味をも受けとることができる。』」（小松 1985：23）

われわれ自身や住民の態度を注意深く見てみよう。べつにわれわれも、かれらも、そうしたイディオムを用いるときにこれこれの災いなし不思議なできごとは本当のところなにに由来するのであろうか、問うていたわけではない。小松が適切に分析したように、われわれは特殊な頻度、および程度、あるいは状況でそれが起こった場合にそう言ったイディオムを使い習慣になっている（小松 1985：19-24）だけなのだ。こうした「マナ」「もの」あるいはトンチボ、などのイディオムを限定を抜きに「説明体系」とよぶことは、「説明」という概念の拡大解釈であるように思われる。小松自身が述べているとおり、「実際はなにも説明されていない」（小松 1985：21）のである。

いわばこの語りの機能は、われわれが通常意味する説明ではない。浜本がアフリカ・ケニアのコースト・プロヴィンスにすむドゥルマ族の妖術や憑依霊、卜占をめぐる語りについて示唆しているように、このような説明は説明するものとされるものが十分に独立していない。「説明の対象に対して『構成的 constitutive』」（浜本 1993：18）な説明なのだ。佐渡のひとびとは、このような特殊なモードをもつ「トンチボ」概念がもちだされるや、疑いやそれ以上の解釈、説明をこころみようともしない。その理由は明快であり、むしろ馬鹿げていると思われるかもしれないが、「トンチボ」の語りは、すでにの

べたように、ア・ポステリオリな経験的反駁、解釈を拒否する「信念」の介在する語りだからなのである。逆説的ではあるが解決にもならない解決が知的不安をしずめている（レヴィ＝ストロース 1990：241）一つの典型である。つまり、「トンチボ」という概念が不幸の出来事の説明原理であるというメタファーは、便利なメタファーではあるが、われわれはその語りの特殊な性質を取りこぼさぬよう、注意深く語らねばならない、ということなのである。

さてここで再び持ち出した「信念」という概念については「あらゆる問題のうちで、これは、おそらく、もっとも面倒な、それゆえもっとも避けられることの多い問題」（ギアーツ 1987：181）であるといわれるが、人類学にできることを考える上では、トゥーカーの最近の論考がひとつの手掛かりを与えてくれるようにおもわれる。

トゥーカーによると、ミャンマーのアカ Akha 族では宗教に当たる単語はザン (*zán*) であるが、ザンは行為に結び付いており、西洋でいう命題や真理値とむすびついた belief はかならずしも伴っていないように見えるという。アカ語で「信じる」(*djay-a*) という動詞も人の言うことを信じるという表現にしか用いられず、ザンに対して用いることはできない。ザンは「運ぶ」(*thá-a*) のものだという。このことから、トゥーカーは、信念を巡る研究の混乱の一つの原因は、心理学的な内面的概念としての信念と、社会学的な信念との混同にあると結論付けるのである (Tooker 1992：799-819)。

トゥーカーにならって、belief のかわりに「伝統との関わり」という概念を用いることで混乱が静まるものであるかはここでは問わない。ともあれ、トゥーカーのおこなったことは、belief という内面的観念の普遍性に疑問を投げかけ、一組の命題の結びつきを組み替えるこころみであるとともに、それ自体人類学のリフレキシビティのデータでありうる。belief ということばで表されてきた経験がある民族誌的事実によって疑問に晒されているのである。アカのザンはこのように注意深く語られたとき、宗教の一種として従来の概念に押し込まれるのではなく、宗教「的」なるものの一つの用法としてわれわれの概念の変更を迫るものなのだ。

5. 「解釈の終着点」?

このような概念のリフレキシビティを認めるならば、語られた信念を単にその意味や機能からそのまま無反省に自前の概念に押し込もうとする試みは多くの場合失敗に終わるはずのものである¹⁹⁾。合理性、説明体系な

どの自前の概念にザンデの妖術、ディンカのライオンの化身、トンチボとしての人間は、そのまま押し込める事はできない。むしろ、説明「的」なもの、説明「らしき」ものとして、更なる反省を要求するものである。

ザンデの妖術であろうと、ディンカのライオンの化身であろうと、人類学者は己にとって「神秘的」にみえる語り…「他者性」のある語り…に好んで取り組んできた。それが神秘的に見えるのは、それを信じないからにすぎない(ギアツ 1991: 137)のであってみれば、つまるところ人類学者のやってきたことは、「われわれ」と「彼等」との間の信念のせめぎあいという状況に直面し、語りによってなんとか切り抜けようという試みにはかならなかったといえる。

では私自身はなぜトンチボの語りに「神秘」性を感じるのであろうか。私にとっての「他者性」は、佐渡島のひとひとがトンチボという概念が持ち出されるや否や通常の解釈行為を停止するかのようふるまう点に存する。かれらは「錯覚だ」と判断を下したり、「あれはなんだったのだらう」などと自問することはない。普段はわれわれに「なにををしにきたのか」「何のために話を聞くのか」「それをなにに使うのか」「他愛ない会話を録音してテープの無駄ではないのか」などと疑問を絶えず投げかけ、「物好きなんだよ」「文化の保存のためでしょう」「でも」などと解釈行為を繰り返す人々がいきなり「あたりまえのことだ」として解釈を自らに禁じている。むしろそれは「トンチボだ」としか語られることを許されていなかったものであるかのようにである。佐渡の人々にとって、村境で見知らぬ人に会った、火をみた、気配がした…などの現象、その多くは我々ならば錯覚、あるいは酔ったための認識の誤りというイデオムで片付けるであろうものなのであるが…は「トンチボ」というイデオムで言明すべきものなのである。説明や解釈は行わずとも語られる内容は自明の理なのである。それは「トンチボだ!」そこで「われわれ」は、容易には共有できない「彼等」の「信念」として、語られたことをノートに記すことになるのだ。

さて、私は野暮と知りつつ、疑問をぶつけてみることにした。[テキスト 2]の続きはこうである。

[テキスト 5]

- (01) 私: ただの酔っ払いだったのでは//ないですか?
 (02) 木村修一: いやそんなはずはない、あれはトンチボだ。
 (03) 私: なにか「証拠」//は?

(04) 木村しずえ: あそこにはトンチボの穴があるんだっっちゃ。

彼らの判断には「われわれ」のいう証拠や根拠、推論はまったく必要とされていない。問いを発したとき((03)), われわれが「酔っ払いの男」=「トンチボ」という結び付きを信じるために要求する「証拠」は、彼等にとってトンチボの住んでいる(それとてわれわれには証明が欲しい言説であるが)穴の存在だけで十分なのだ。「あるいは彼はすでに知っている」のである。私は、もう疑うことはできない。これ以上疑えば、おそらく彼はつぎのようがいい、不機嫌そうに黙り込むに違いない、「マシテはならん」(テキスト 5 の割り込みの地点に注目された)。佐渡ことばで「マシテはならん」というのは、カミホトケにかかわることはいかに疑わしいと思っても迷信だ、として簡単に片付けてはならない、と言うことである。

ある時、ある場所で「人」に出会う、という経験は「トンチボ」に出会った、と説明することで初めて経験として健全な姿を取り戻すかのようにみえる。「信念」はア・ポストリオリな経験的反駁を拒否し、その保存をこととするものであり、例えみせかけであれそれを語ることで経験に「ある種の」リアリティを与え、人間が「解釈不可能」というカオス(ギアツ 1987: 162-181)に直面することを防ぐかのように装うものなのである。そのイデオムのなかみは、絶えずつくりかえられているとしてもかまわない²⁰⁾。ただ「語るに足る」イデオムであるかどうか、あり続けられるかどうかだけが問題なのである。

繰り返すが、そのような語りを単に「合理的」な語りであるか検討することや、単に「説明」体系と呼んで疑いをさしはさまないとすれば、「合理性」ないし「説明」という自前の概念の不当な拡大なのである。それは、幾つかの保留なしでは合理的であるはずはなく、説明に似てはいるが、まったく異なった側面も持っている²¹⁾。木村修一氏はあの日あの時実際には人が歩いていたとしても、「トンチボ」だ、と主張するに違いない。かれらにとって、特定の場所で「人」にあったら「トンチボ」なのである。それもまたエスノメソドロジストのいうエスノメソッドのようなものだったのだ。

近年浜本はリクール(1987: 7-97)やペイトソン(1982: 3-30)に拠りつつ、様々なところ(1989, 1990)で、妖術ないしもっと広く宗教的と呼ばれる「出来事」の象徴的語りが他の出来事と関連付けられることによ

てひとつの筋 (plot) にそった「物語」(narrative) として語られることを指摘し、そういった形でしか人は現実を経験できないのだ、とさえいつている (1991: 71)。この物語モデルは、従来の説明モデルとは異なり、「筋」というたとえによってその物語に対する人々の被拘束性を指摘することができる。そういった意味では、トンチボに関する語りもたしかにそうした特殊な「物語」生成のひとつの典型である。さらに付け加えておかねばならないのは「われわれ」にとって、トンチボの語りは様々な不整合、矛盾を抱えているようにみえるからこそ、この「物語」の筋は人類学的な「物語」として「語るに足る」はず²²⁾のものとなっているという点である。

さて、ひとは「競合する世界経験からどれかひとつを選択」(ボルナー 1987: 58) しなければならない。また、ウィトゲンシュタインのいうようにあらゆるものを疑うとなにも語るができなくなってしまう。ならば、「トンチボだ」といわれたら疑うことを止めることにしよう、それが佐渡村落のゲームのルールである。ある経験とそれをトンチボとの遭遇と語ること、それは分けて考えることを許されない強固な結び付きを持っているのである。彼等は解釈の独立変数のひとつとして「トンチボ」を選んだのだ。「人は自分がもっとも必要とする信念の堤防の穴を見つけられるかぎりの泥でふさぐものなのだ。」(ギアツ 1991: 140)

物語の筋、「泥」として選ばれた「トンチボ」の語りは、不幸の「説明体系」どころか自身に関する「説明」「解釈」「疑問」を禁止し、かれらの語りに無条件でリアリティを付与する物語の筋である。暫定的ではあってもそのじつ強い強制力を持つそれは、あたかも「解釈の終着点」²³⁾であるかのように装うのである。

おわりに

本稿では、トンチボという佐渡島村落社会の「解釈の終着点」であるかのようにみえるある種の語りについて論じるとともに「説明体系」「合理性」というわれわれの二つの分析資源について検討してきたが、結果として「信念」「他者性」「語り」という自分自身の用いた別の「解釈の終着点」…自分自身のエスノメソッド…をも提出することとなった。リーチ (Leach 1989: 140-1) は民族誌を歴史小説に似た fiction であると述べ、人類学者の書くものの根拠は信じるのにそれが便利だから (convenient so to believe) とのべているが、いわば私自身も「信念の堤防の穴をふさぐ」「泥」としてそれらの概念を選んだのである。その点でこの論考は完結していな

い。しかし、人類学者がたえず既存の枠組みの見直しを要求するような語りを繰り返すという意味で「驚きの商人」Merchants of astonishment (Geertz 1984: 275) であり続けようとする限り (あるいは人が語ろうとし続ける限り)、このような概念の再帰現象はおわることはない²⁴⁾。概念のずれは絶えず生産されざるをえないのである。さてはそれが「他の文化遺産の踏襲と同様に」踏襲させられた人類学という「物語」の筋であったか²⁵⁾。ギアツが「合理主義者」への批判を結んでいる次の言葉は、そのまま人類学という物語の筋、ないしは暫定的な「解釈の終着点」を端的に表しているように私には思われる。「自前の真理が欲しければ、[自分たちの文化の] 外にでなければよかったものを」(Geertz 1984: 276 括弧内梅屋)。

これは自省的というのだが、いやしくも宗教や信念を研究しようとするからには、自身の信念を見ることを避けてはならず、絶えずそれを解体、解剖することが要求される。さもなければ、人類学者、とくに日本研究者は引き受けた遺産の存在にも気付かず、既存の概念の無反省なあてはめ、自動筆記のような調査、片手間仕事のような記述を繰り返す²⁶⁾と諷られてもやむをえないのである。

註

- 1) Evans-Pritchard (1934)。なおこの論文は入手困難だったため Winch (1970: 80) を参照した。
- 2) ベイトソンとベイトソン (1992 [1988]: 119-70)。
- 3) たとえば柳田 (1962 [1918]: 467-73)、後藤 (1990 [1986]: 119-121)、岩田 (1990 [1949]: 204-5、224-225) など参照。
- 4) 石塚 (1992) によると憑きものとは「人に憑いて弊害をもたらす、主として動物霊、生霊など」であるがこれは小松 (1985) に批判されている。彼はその民俗学的定義が狭すぎて研究対象が動物霊や害を与えるものに限定されてしまった、というのである。暫定的に筆者はこれに同調する。ただし、小松 (1992: 375-82) のように「憑霊信仰」といったような新しい用語を導入することは、後に触れる不断の営みの一つであり、問題の根本的解決と受けとってはならない。また、トンチボについていえばいわゆる「霊」が憑くのではない。
- 5) 柳田 (ibid: 467-73) など。
- 6) 管見するに、Wilson (1970)、Finnegan and Horton (1973)、Hollis and Lukes (1982)、Parkin (1982)、Overing (1985)、Horton (1993) などの論文集の他、Ulin (1984)、Tambiah (1990) などの著作がある。
- 7) 1993年8月現在。
- 8) 小松 (1985)。

- 9) 中西 (1993b: 27)。この区別は中西 (1990, 1992, 1993a, b, c) の調査した黒森地区のあるアリガタヤの語りであるが、筆者の調査した白田地区では見られない区別である。
- 10) トンチボの住んでいる穴に供物を捧げる落とし方が一般的であるが、家の前を後ろ向きに箒で掃くように要求されたという例もある。
- 11) 他にも家に帰ったと思ってすすめられるままに服を脱ぎ、風呂を使ったと思ったところが実は騙されて川につかっていた、とか、美しい娘が擦れ違いざまにぶつかってきて、振り返ったら消えていた、などの例がある。また、とくに酒との関係が指摘される。詳しくは中西 (1990, 1992, 1993a, b, c) 参照。
- 12) 本稿では語りのそのままの記録をテキスト、調査者が聞いてまとめたものを事例とよぶ。その理由の一端は長島 (1987: 16-7)、浜本 (1993) に同意したためである。もう一つは、調査状況による。また、個人名などプライバシーに関わる部分は仮名を用い、性別は m 男性、f 女性といった記号で示した。
- 13) この問題に取り組んだものとしてはリーンハート (1970: 163-80)、Lévi-Strauss (1963: 78-83)、ピーティ (1968: 92-4)、Firth (1966: 1-17) などが挙げられる。合理性論争については Ulin (1984) がよい手引きになる。ほかに Tambiah (1990) とくに chap. 6 参照。
- 14) ウィンチ (Winch 1970: 78-111) は、エヴァンズ=ブリチャードが、それ自体独立した言語ゲームであるザンデの妖術に経験的証明に基づく西洋科学という別の言語ゲームを当てはめ、歪めてしまったと主張する。ウィンチはリアリティ自体が言語ゲームを通して構成されるため、エヴァンズ=ブリチャードのように客観的リアリティとの関係で考えようとするのは決定的に間違いだと言っている (ibid: 78-111)。
- 15) ギアツ (Geertz 1988) は、人類学者の仕事 (work) は、そこ (there=フィールド) での経験 (experience) にもとづき彼等の生活 their lives をここ here (たとえば、学会) で、我々の業績 (our works) として、ことば (word) に変換する作業である、と、その困難を指摘しつつも位置付けている。ガーフィンケルら (1986) エスノメソドロジストは、ローカルな制度内のワークの実践を通じて経験のリアリティはその都度秩序付けられる事を指摘する。またエスノメソッドとは、ある社会における「あらゆること」についての常識的知識として用いる何等かの方法である (ガーフィンケル 1987: 11-8)。
- 16) たとえば、小松 (1978: 160)、スベルベル (1984: 104)、コピトフ Kopytoff (1980: 709-23) など参照。コピトフの論文については真島一郎氏の教示をえた。
- 17) このような概念の相互反映性 (reflexivity) についてのエスノメソドロジーの研究と人類学的なワ
- ークとを結び付けようとする試みには浜本 (1985) がある。
- 18) クーパー (Cooper 1975: 240)、モリス (Morris 1987: 297) 参照。両者とも大別すると主知主義、コンテクスト主義、象徴論に分けている。クーパーは量子力学のロジックをもちいば語られた矛盾が解消するとのべているが、筆者は Salmon (1978) と同じくそのようなアプリアリで一般的な解決は意味がないと考える。その理由は本論の随所で示唆されているはずである。
- 19) 類似した見解としては例えば森は、「アプリアリに設定されたエティックの範疇によるエミックの範疇への言及はナンセンスを構成し、ゆえにエスノセントリズムを免れることはできない」(森 1988: 235) と論じている。また竹沢 (1992: 2-32) は宗教において合理、非合理を問うことは無意味であり、物語論の観点から検討すべきである、という。
- 20) 我々から見て神であろうが動物であろうが人であろうがリアリティ構成に何の不都合もないであろう。
- 21) これを浜本 (1993: 18) は、クラバンツァーノに拠って、「説明モード」の説明と、「参与モード」の説明、との差異に求めている。
- 22) 人類学的な書き物がリーチ (1989) のいうように「歴史小説に似た」(Leach 1989: 140) ものもであり、字義どおりフィクション(つくられたもの)である以上、ある意味でのオーソリティ (authoriy) との関係で政治的に成立する側面がある。すなわちある人類学者の書いたものが「語るに足る」かどうかは、むしろ読者の意向により、言い換えれば、ある文化内で決定されてゆくものである。これらの問題については Geertz (1988: 1-24) 参照。
- 23) ただし、すでに示唆した通り、この「終着点」は出来事の流れの中で一時的に成立するものであり、その中身はつぎつぎに変更される可能性を含んだものである。静態的なものではない、という点を強調しておきたい。また、このような認識について、パーキンは、やや皮肉をこめながらも、「理論的な言語もメタフォリカルであるかぎり、そしてメタファーは時とともに不適切になってゆくかぎり、これ [現存する認識用語を新しくすること] はわれわれのジャーゴンに新しい命を吹き込む結構なやり方ではないかと私には思われる」(Parkin 1987: 53) と述べている。また以上の「説明体系」に関わる批判はたとえば島田 (1988: 33-6) のように物語を世界の中に生起する現象の説明原理、と位置付けた場合はまったく無効である。なぜなら、そのような定義付けをした場合にはすでにトンチボなど「物語」的にはたらく概念がなにかを、「説明」しているかどうか、という問いを立てることがゆるぎないからである。しかし、その場合には物語の筋に対するひとひとの被拘束性を記述することはできない。

- 24) (ありえないことではあるが) ある概念について決定的本質が語られたとすれば、それについて以後だれも語らなくなるであろう、という事が想像され得ることを示唆しておきたい。その概念は「語るに足」らなくなるからである。つまり、本質について語ったつもりは誰かは、(もし仮に成功するならば)、その概念の殺害者となるはずなのである。
- 25) この物語の筋(あるいはワークといってもよい)を乗り越えようとする試みとしては、例えば、スベルベル(1984)、福島(1992)などがあるが、それらはまた別の筋にとり込まれて行くような試みであり、一つの選択とみるべきなのではあるまいか。
- 26) 大月(1991: 179-239)など参照。

参考文献

- Barnes and Bloor 1982 "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge." in Hollis and Lukes (1982) pp. 21-47. (バーンズとブルーア 1985 「相対主義、合理主義、知識社会学」高田紀代志訳『現代思想』13-8. pp. 83-101.)
- ベイトソン 1982 『精神と自然：生きた世界の認識論』佐藤良明訳、思索社。
- ベイトソンとベイトソン 1992[1988] 『天使のおそれ：聖なるもののエピステモロジー』星川 淳訳、青土社 (G. Bateson and M. C. Bateson, 1987, *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*. New York: John Brockman Associates Inc.)
- ビーティ 1968 『社会人類学：異なる文化の論理』蒲生正男、村武精一訳、社会思想社 (J. Beattie 1964, *Other Cultures: Methods and Achievements in Social Anthropology*. New York: The Free Press.)
- Clifford, J. 1988 *Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cooper, D. E. 1975 "Alternative Logic in Primitive Thought." *Man* (N. S.) 10(2) pp. 238-256.
- Davidson, D. 1980 "Psychology and Philosophy." *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press. Chap. 12. (デヴィッドソン 1990, 服部裕幸、柴田正良訳『行為と出来事』勁草書房、第9章)。
- Evans-Pritchard, E. E. 1934 "Levi-Bruhl's Theory of Primitive Mentality." *Bulletin of The Faculty of Arts*. vol. 2, Part 2, Cairo, Egypt: Farouk University.
- 1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Firth, R. 1966 "Twins, Birds and Vegetables: Problems of Identification in Primitive Religious Thought." *Man* (N. S.) 1, pp. 1-17.
- 福島真人 1992 「説明の様式について：あるいは民俗モデルの解体学」東京大学東洋文化研究所編『アジアの文化と社会』pp. 295-360.
- Garfinkel, H. 1884[1967] *Studies in Ethnomethodology*. Polity Press.
- (ed.) 1986 *Ethnomethodological Studies of Work*. London: Routledge and Kegan Paul.
- ガーフィンケル 1987 「エスノメソドロジー命名の由来」『エスノメソドロジー：社会学的思考の解体』山田富秋、好井裕明、山崎敬一訳、せりか書房 (H. Garfinkel, 1974, "The Origin of the Term Ethnomethodology" in Roy Turner (ed.) *Ethnomethodology*. Penguin. pp. 15-8.)
- Geertz, C. 1984 "Distinguished Lecture: anti anti-Relativism." *American Anthropologist*. 86(2), pp. 263-278.
- ギアツ 1987 『文化の解釈学 I』岩波書店 (C. Geertz, 1973, *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books Inc. Publishers.)
- Geertz, C. 1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- ギアツ 1991 『ローカル・ノレッジ：解釈人類学論集』岩波書店 (C. Geertz, 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books Inc. Publishers.)
- 後藤忠夫 1990[1986] 「群馬の憑きもの」谷川編(1990) pp. 27-198.
- 浜本 満 1983 「卜占 (divination) と解釈」『儀礼と象徴～文化人類学的考察～吉田禎吾教授還暦記念論文集』pp. 21-46, 九州大学出版会。
- 1985 「文化相対主義の代価」『理想』No. 627, pp. 105-121.
- 1986 「異文化理解の戦略(1)～ディンカ族の『神的なるもの』と『自己』の観念について」『福岡大学人文論叢』18(3), pp. 381-407.
- 1989 「不幸の出来事～不幸の語りによる『原因』と『非・原因』」吉田禎吾編『異文化の解説』pp. 56-92, 平河出版。
- 1990 「キマコとしての症状」波平恵美子編『病むことの文化』pp. 36-66, 海鳴社。
- 1991 「マジットの噂：ドゥルマにおける反妖術運動」『九州人類学報』第19号, pp. 47-72.
- 1993 「ドゥルマの占いにおける説明のモード」『民族学研究』58(1) pp. 1-24.
- Hollis and Lukes (eds.) 1982 *Rationality and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Horton, R. 1993 *Patterns of Thought in Africa and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horton, R. and Ruth Finnegan (eds.) 1973 *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Society*. London: Faber and Faber.
- 石塚尊俊 1959 『日本の憑きもの』未来社。

- 1992[1962] 「憑きもの」小松和彦編『憑霊信仰』民衆宗教史叢書 30, pp. 5-17, 雄山閣。
- 岩田正俊 1990[1949] 「人狐：伝説とその正体」谷川編 (1990) pp. 200-228。
- Jarvie, I. C. 1984 *Rationality and Relativism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- 小松和彦 1978 「宗教と世界観」石川栄吉編『現代文化人類学』pp. 161-203, 弘文堂。
- 1985 『憑霊信仰論～妖怪研究への試み』ありな書房。
- 1992 「憑霊信仰研究の回顧と展望」小松和彦編『憑霊信仰』pp. 375-382, 雄山閣。
- Kopytoff, I. 1981 “Knowledge and Belief in Suku Thought.” *Africa*. Vol. 51, No. 3, pp. 709-23.
- Leach, E. 1989 “Writing Anthropology.” *American Ethnologist*. Vol. 16, No. 1, pp. 137-141.
- リーンハート, G. 1970 「未開人の思考様式」エヴァンズ=ブリチャード, レイモンド・ファース他著吉田禎吾訳『人類学入門：未開社会の諸相』弘文堂, pp. 163-80. (Evans-Pritchard, R. Firth and others, 1956, *The Institution of Primitive Society*. Oxford: Basil Blackwell).
- レヴィ=ストロース 1990 『やきもち焼きの土器づくり』渡辺公三訳, みすず書房 (Lévi-Strauss, 1985, *La Potière jalouse*. Paris: Plon.).
- Lévi-Strauss, C. 1963 *Totemism*. Boston: Beacon Press.
- 森 雅雄 1988 「エティックとエミック」『民族学研究』53(2) pp. 229-36。
- Morris, B. 1987 *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge; Cambridge University Press.
- 長島信弘 1983 「序」(ケニアの6社会における死霊と邪術～災因論研究の視点から)『一橋論叢』90(5)pp. 595-597。
- 1987 「死と病の民族誌：ケニア・テソ族の災因論」岩波書店。
- 中西裕二 1990 「動物憑依の諸相～佐渡島の憑霊信仰に関する中間報告」『慶應義塾大学社会学研究科紀要』30, pp. 45-52。
- 1992 「日本の憑きもの現象の二つの型について」『九州人類学会報』第 20 号, pp. 21-8。
- 1993a 「新潟県佐渡における憑きもの現象 (1)」『福岡大学人文論叢』第 24 巻 4 号。
- 1993b 「新潟県佐渡における憑きもの現象 (2)」『福岡大学人文論叢』第 25 巻 1 号。
- 1993c 「新潟県佐渡における憑きもの現象 (3)」『福岡大学人文論叢』第 25 巻 3 号。
- 大月隆寛 1992 『民俗学という不幸』青弓社。
- Overing, J. (ed.) 1985 *Reason and Morality*. London: Tavistock Publications Ltd.
- Parkin, D. (ed.) 1982 *Semantic Anthropology*. London: Academic Press.
- 1987 “Comparison as the Search for Continuity.” Ladislav Holy (ed.) *Comparative Anthropology*. pp. 52-69, Oxford: Basil Blackwell.
- ボルナー, M. 1987 「お前の心の迷いです：リアリティ分離のアナトミー」ガーフィング他『エスノメソドロジー：社会学的思考の解体』セリカ書房 (M. Pollner, 1975, “The Very Coinage of Your Brain.” *The Philosophy of The Social Sciences*: 5, pp. 411-3.
- 坂部 恵 1988 『かたり』弘文堂。
- Salmon, M. H. 1978 “Do Azande and Nuer Use a Non-Standard Logic?” *Man* (N. S.) 13(3), pp. 444-454.
- リクール 1987 『時間と物語 I：物語と時間性の循環、歴史と物語』新曜社 (P. Ricoeur 1983, *Temps et récit*. Paris: Seuil.)。
- ライル 1987 『心の概念』宮本百大他訳, みすず書房 (Gilbert Ryle, 1949, *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.)。
- 関本照夫 1978 「フィールドワークの認識論」伊藤幹治, 米山俊直編著『文化人類学へのアプローチ』pp. 263-289, ミネルヴァ書房。
- 島田裕巳 1988 『フィールドとしての宗教体験』法蔵館。
- スペルベル 1979 『象徴表現とはなにか：一般象徴表現論の試み』菅野盾樹訳, 紀伊國屋書店 (D. Sperber, 1974, *Le Symbolisme en général*. Paris: Hermann.)。
- 1984 『人類学とはなにか～その知的枠組を問う』菅野盾樹訳, 紀伊國屋書店 (D. Sperber, 1982, *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann.)。
- 竹沢尚一郎 1992 『宗教という技法：物語論的アプローチ』勁草書房。
- Tambiah, S. J. 1990 *Magic Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 谷川健一編 1990 『憑きもの』三一書房。
- Tooker, D. H. 1992 “Identity Systems of Highland Burma: Belief Akha záy and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-Religious Identity.” *Man*. (N. S.) 27, pp. 799-819.
- Ulin, R. C. 1984 *Understanding Cultures: Perspectives in Anthropology and Social Theory*. Texas: University of Texas Press.
- Wilson, B. (ed.) 1970 *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell.
- Winch, P. 1970[1964] “Understanding a Primitive Society.” in B. Wilson (1970) pp. 78-111.
- 山本修巳 1973 「佐渡むじな伝承」山本修之助編『郷土研究佐渡』4, pp. 53-60, 佐渡郷土研究会。
- 柳田国男 1962[1918] 「狸とデモノロジー」『定本柳田国男集』第 22 巻, 筑摩書店 pp. 467-73。