

## 憑きものにおける空間と時間

中西, 裕二  
福岡大学

<https://doi.org/10.15017/2320977>

---

出版情報 : 九州人類学会報. 26/27, pp.39-48, 2000-11-22. Kyushu Anthropological Association  
バージョン :  
権利関係 :

憑きものにおける空間と時間<sup>1</sup>

中西 裕 二 (福岡大学)

## I. 問題の所在

この報告は、私が10年近く前に調査していた佐渡島の“憑きもの”<sup>2</sup>に関して、現地調査資料の再考を試みるものである。以前にも簡単な分析を行ってはみたが<sup>3</sup> (中西 1993c)、その一連の論文 (中西 1993a; 1993b; 1993c; 2000 [1989]) の目的は佐渡島の“憑きもの”に関する事例報告であったため、分析はよく言えば簡潔、悪く言えば全く不十分なものであった。本論は、その後に行った2つの学会発表 (中西 1994; 1999) の内容と、近年の研究を参照しながら、従来の調査事例から指摘できる他の問題点、具体的には佐渡島の“憑きもの”の言説における死霊の問題を再考するものである。

本論を執筆するに当たり、筆者の憑きもの研究に関するスタンスについて若干触れておきたい。本論は、停滞気味の日本の憑きもの研究の中で、筆者と同じ地域で“憑きもの”の現地調査研究を行い、佐渡島の“憑きもの”の中心軸たるムジナ (トンチボ) をめぐる諸観念について卓抜な分析を行った梅屋 (1995b) の論に影響を受け、私自身が調査資料の根本的な再考を余儀なくされたことに端を発している。彼の論は、呪術的世界観の多元性をコード解釈で行う危険を指摘したという点で、日本民俗学で行われた従来の呪術論、世界観研究、空間論と異なる視座を提供している。本論は、彼の議論を元に私の過去の報告 (中西 1993a; 1993b; 1993c) を再検討し、まだ指摘されていない問題点を探る試みでもある。

ここで簡単に、調査地について概括してみよう<sup>3</sup>。私が集中的に現地調査を行った佐渡島のA村は、調査時の世帯数約40戸、人口約130人、かつては海での小規模な漁業と狭い耕地での農業、そして山林業を営む自給的村落であった。村落の社会構造の基礎をなすのは、オモダチという旧家層、チュウマイ、コマイと呼ばれる中間層、サンニンヒトリと呼ばれる最下層農民という階層構造で、血縁関係を示すマキ、マッケという用語はあ

1 本論は1999年10月に行われた、九州人類学研究会例会での発表原稿を改稿したものである。本論は発表時と比べ大幅に改稿されているが、それでも非常に不満の残る原稿となり掲載を躊躇した。しかし、現在私が同研究会の事務局という責任を引き受けている以上、例会報告者に会報の原稿を依頼する、という慣例を自ら反古にすることはできないと判断し、掲載に踏み切った。本論の内容については、後日、全面的に改稿したものを発表するつもりである。

2 以前の論考 (中西 1993a; 1993b; 1993c; 2000 [1989]) では、憑きものを措定的に「憑きもの現象」として記述したが、「現象」という用語の使用は、完全な誤用とは思わないが適切とも言い難い。本稿では、とりあえず民俗概念としての憑きものについては括弧 (“ ”) をつけることにした。

3 詳しくは中西 (1993a) を参照のこと。

るものの同族結合は弱く、家を中心とした前述の階層関係が村落構造の基礎となる。A村では、高齢者を中心に“憑きもの”への信念 (belief) が強く認められ、後述する、“憑きもの”の軸の中心をなすムジナ神の社 (石倉神社) もある。A村における憑きもの信仰、及び憑きもの現象の再生産に最も強く寄与していたのはアリガタヤ (またはドンドコヤ) と呼ばれる宗教職能者である。その大部分は女性で、憑依により治療儀礼、災因の確定を行う点に特徴がある。しかしながら、日本民俗学において憑きもの研究の核をなしてきた「憑きもの筋」の観念は佐渡島には存在せず、もちろんA村にもない。従来、憑きもの筋形成との関連が指摘される近世の農地開発、新田開発に伴う人口増、新規参入者の増加という現象は、A村では顕著ではない。

## II. “憑きもの”における「時間」と「空間」の位相

A村及びその近隣村落では、不可思議な現象といった些細なことから、病気や災いのような具体的な災厄まで、その原因を超自然的存在に求める傾向が高齢者を中心に一般化され、その際「～に憑かれたからだ」という言説が多く用いられていた。これは前述のアリガタヤの活動によって強化される傾向にあった。この災因の中心的存在がムジナ (生物学的には狸) である。佐渡では、ムジナを神として祀る習慣が全島的な規模で存在するが、他方、ムジナは人を化かす、人に憑いて災いをもたらすという観念もあり、実際にそのような経験を持つ人はかなりの数に上っていた<sup>4</sup>。

この“憑きもの”についての聞き書きを、災因と具体的事象別に分類、整理したのが表1である (中西 1993a を元に作成)。この表1の中の、〈症状・出来事〉の欄にある「化かされる」「迷わされる」「その他」を除いた、病気や精神疾患、災いといった直接的な災厄に関する憑きものの諸事例が本報告の中心となる。表2は、これらに関する事例数とその割合をまとめたものだが、A村における事例数、またA村を含む全体の事例数の割合に大きな差はない。ムジナを災因と見なす事例が55%、54%と飛び抜けて多く、生霊・呪詛を災因と見なす事例がともに19%、死霊が12%、13%と続き、その他の災因はごくわずかとなっている。

上記は災因による分類であるが、次に、この分類を別の指標に従い操作し、再分類し直すことで、A村及びその周辺地区の憑きものの特徴をより明確化してみよう。その操作上の分類が表2中の category 1 と category 2 である。

category 1 は、ムジナ及び生霊・呪詛を一つの範疇に、その他をもう一つの範疇に整理する方法である。この分類が可能と考えられる理由の第一は、前者のグループにおい

4 A村の40数戸の中で、何らかの形にせよこの種の話が聞けなかった家は皆無である。

てアリガタヤによる憑きもの落としの儀礼が神式で行われ、後者では仏式で行われるという、儀礼上の差異が存在する点である。第二の理由は、ムジナと生霊・呪詛を災因とする事例では、両者の境界が不明瞭になるケースがしばしば見られるからである。例えば、ムジナに対し人を呪う願掛けを行うことが、同時に呪詛者の生霊憑きのごとく語られることもある。category 1 で全体の事例数を分類すると、ムジナ、生霊・呪詛が災因とされる事例が53例 (74%)、その他が19例 (26%) となる。この数字だけでも、A村とその近隣村落において、ムジナによる“憑きもの”と生霊・呪詛による“憑きもの”の比率が相対的に高い点が理解できよう。

表1 憑依事例の再分類表 (中西 1993a をもとに作成)

災 因	事 例 数 (A村、括弧 は%)	事 例 数 (全体、括弧 は%)	Category 1	Category 2
ム ジ ナ	29( 55%)	39( 54%)	53( 74%)	64( 89%)
生霊・呪詛	10( 19%)	14( 19%)		
死 霊	6( 12%)	9( 13%)	19( 26%)	8( 11%)
海 の 神	2( 4%)	2( 3%)		
祖 霊	2( 4%)	2( 3%)		
家 屋 敷	1( 2%)	1( 1%)		
神 仏	2( 4%)	5( 7%)		
合 計	52(100%)	72(100%)	72(100%)	72(100%)

第2の範疇化は、表中の category 2 で示した、ムジナ、生霊・呪詛、死霊（海の神を含む）を一つの範疇に、そしてその他をもう一つの範疇にまとめる方法である。この範疇化の根拠を説明するためには、まず始めに死霊と海の神についての説明が必要であろう。A村とその近隣村落では、モウコまたはボウコ（海で死んだ人間の亡霊とも、海の妖怪のような存在とも考えられていた）、モウレイ（亡霊）、ガキ（供養されない人間の霊で、主に行き倒れの死者の霊と考えられている）は人間に取り憑くという観念があった。ガキ以外はたいてい海と関係して語られる（ガキは主に山中や峠に出没すると言われる）。ある女性アリガタヤに限って言えば、彼女はモウコを海の神と呼んで事例を語っていた。だが、漁に従事する人々の間には、A村において通常海と関連づけられて語られるエビス、船霊、“善法寺さん”といった神が人に憑く、と言及されることはなかった。従って“海の神が憑く”という解釈は特定のアリガタヤによる個人的判断であり、一般の人々の信仰の位相とは異なると言ってよいかもしれない。

だが、A村の人々の間には、モウコ（ボウコ）が人を“マヤカス”（惑わす、の意）という観念が広く普及している点、また山の怪火がムジナと関係づけられるのに対し、海

の怪火がモウコに関係づけられる点、そして何よりムジナとモウコ（ボウコ）に関する言説の構造が極めて類似している点から、モウコ（ボウコ）の事例のいくつかが特定の呪術的宗教者による解釈であったにせよ、ムジナとモウコ（ボウコ）は変換可能な関係にあると考えることができる（中西 1993c：813）。

次に、この3種類の存在（ムジナ／生霊／モウコ）と被憑依者<sup>5</sup>との間に、類似する関係があるかどうか考えてみよう。まず明らかなのが、被憑依者とこれらの存在が空間という位相で隣接的である、あるいは空間の連続線上に位置づけられる、という点である。

最初に生霊であるが、生霊憑き・呪詛の事例、そしてこれに関する諸々の語りは、憑依者と被憑依者の間に既に一定の関係性が成立していることを示している。その第一は、憑依者と被憑依者の関係は主に同一村落内で生じる、という点である。距離の離れた村落の人間同士で生霊憑きが全くない、とは言えないが、A村の人々の中では、生霊＝同一村落内の人間という認識を持つ人が多かった。第二は、しばしば生霊となり人々に災厄をもたらした人間が、死後、死霊となって災厄を及ぼし続けるという観念がA村にはない、という点である。言い換えれば、生霊と死霊は異なる位相、あるいは不連続な関係なのである。従ってある人間に対する生霊憑きの物語は、その人の死をもって終了する、と言ってもよい。生霊憑きの文脈において、憑依者と被憑依者は空間において隣接的であり、この関係は、時系列的な前後関係、つまり死霊と生者の関係に横滑りすることはない。例えば以下の事例は、生霊憑き・呪詛における空間の優位性を如実に物語っている。

松永さんの家は分家だが、今では本家と立場が逆転したようになっている。松永さんの息子さん（調査時50歳後半）が生後間もなく病気になった。町の医者に連れて行ったが、大丈夫だと言われた。実際、町に連れて行くと息子の具合は良くなるのだが、峠を越えてA村に戻るとまた具合が悪くなる。ドンドコヤ（＝アリガタヤ）に見てもらおうと、「魔がさしている」から拜んで追い払わなければならない、と言われた。誰か横車を押すよこしまな者がいて、その人が松永家に孫ができたのを妬み、それが息子の病気として出たのである。（以下略、中西 ibid.：801）。

ムジナに関しては、この空間的隣接性が生霊・呪詛以上に顕著と言える。人間に憑いて災いをもたらすムジナは、山中に住み、ときどき人里近くに現れるムジナであると言われる。ムジナに化かされる場所の多くは村境である。またムジナを神として祭祀する場合、その祠の場所にはたいてい穴がある。山中に住むがしばしば人里に現れる、穴を巣とする、というのは狸の生態的特徴であり、実際にA村の人々は、山中に野生するム

5 ここで言う「憑依」は精神疾患のみを指しているのではなく、非憑依者とは、憑依として語られた言説の主人公を指している。

ムジナであろうが神であるムジナであろうが、ムジナをあくまで動物種と考えていた。ムジナはしばしば人々の目にとまり、その肉を食べた経験のある人もおり、またムジナの皮を取ることを目的とした専門の狩猟者もいた。だが、殺したムジナに憑かれた、食べてしまったムジナに憑かれたという事例、またそのような観念は存在しない<sup>6</sup>。

ムジナを巡る諸観念が、この生態学的特徴の隠喩的解釈に多く影響を受けている点について、より詳細な注意が必要である。なぜなら、通常民俗学的言説において、ムジナは「妖怪」といった類に分類される危険が残されているからである。ムジナは生物学的にはタヌキであり、現地の人々にとっても動物種と認識されている。それゆえ、ムジナ＝タヌキは多くの隠喩的解釈を可能にするのであり、いわば「動物素」(レヴィ＝ストロース 1990[1985])と言うべき存在なのである<sup>7</sup>。従って、空間的に隣接し、そこで「生きている」ムジナでなければ人々に災いを及ぼす、という象徴連合は生じないと言える。A村の人々は、ムジナを食べることを「気味が悪い」と言うが、死んだムジナを食べることで、そのムジナから制裁を受けるという観念は存在していなかった。

最後は、災厄をもたらすと考えられる死霊(モウコ・ボウコ、ガキ)である。これらの存在は海での事故死者、山での行き倒れの者の霊と考えられている。まず、ボウコについて考えてみよう。民俗学的推測といった域を出るものではないが、海と死霊の関連性はA村において海上他界観という形で関連する。墓地は海岸にあるごつごつした岩場に作られているし、お盆における先祖の迎えや送りは海岸で行われる。A村以外でも、例えば佐渡島の北端、願地区にある賽の河原は、水子に代表される無縁の死霊を祀る場として有名である。

これらの点から、海浜や沿岸は「この世」と「あの世」の境界領域と見なすことが可能であろう。成仏していない、つまりこの世にまだ生きている霊という両義的存在、あるいは死んでいるが生きているという変則的存在である霊が、村落／海の境界に出没するというのは、両義的、変則的属性がしばしば境界の観念に結びつく、という空間論の常套句で解決できそうである。供養されない霊であるガキが峠に出没する点も、同様な論理の変換型という表現で説明可能かもしれない。この問題は次章で論じるが、取りあえず、ボウコ(モウコ)という観念が連続した村落空間の連続線上で位置づけられることは明らかになったと思われる。

そしてこれらの霊は、基本的には被憑依者とは本来関係のないよそ者、あるいは異人と概念化することもできよう。つまり異人の霊による憑きものは、村周辺の海や山(峠)という、被憑依者の居住地と隣接した連続的空間の中で語られることを特徴とする、と

6 もちろん、A村の人々は積極的にムジナを捕獲したり、食用にすることはしない。だが、それは祟りを恐れてと言うよりも、単に「気味が悪い」といった感情に基づくようであった。

7 この点については、後日別稿で詳述する予定である。

言える。あるいは、村落の人々にとって他者が両義的意味を帯びると仮定した場合、そのネガティブな軸、あるいは「危険」という含意が、村落と空間的に隣接した領域—すなわち山と海—、あるいはその境界に位置づけられ、語られているとも言える。

上述の議論から、ムジナ／生霊・呪詛／ボウコ（モウコ）を、空間的隣接性という概念でカテゴリー化することは、それほど行きすぎた推論ではないだろう。category 2で全体の事例数を再分類すると、この3つが災因とされる事例が64例(89%)、その他が8例(11%)となり、前者が9割近くを占めることになる。

以上をまとめると、A村においては、空間的隣接性という状況の元で憑依—被憑依の関係が生起する、また逆に、この関係は空間的隣接性の文脈で語られる、ということになる。あるいは、憑依—被憑依の関係は、実際的であれ隠喩的であれ「生」という位相と関係する、または「現在性」という文脈を前提としていると言い換えても良いかもしれない。すなわち“憑きもの”は空間という位相の中で語られ、現実の経験に変換されるのであり、空間的隣接性、そしてそれに基づく現在性が憑きものという状況を生起させる一つの必要条件という仮説を立てることが可能になる。

筆者は以前、ムジナ／生霊・呪詛／ボウコ（モウコ）の差異は、見事なまで山／里／海というA村の生活空間に対応する、つまり、村の内に災因を求める場合は生霊・呪詛となり、山または村と山の境界、村境と災因が関連する場合はムジナ憑きとなり、海に関連する場合はモウコ（ボウコ）となると指摘した（中西 *ibid.* : 816-817）。だがこの説明は、空間論や境界論といった民俗学的言説が普及している現在、誤解を招きやすい図式だとも言える。この空間分類は、コード解釈の多義性を無視すれば、例えば山や海の持つ宗教性、境界の呪術性といった言説にすぐに還元される可能性を内包しているからである。本章で展開した議論も、その文脈に還元される可能性がある。だが、空間がある単一コードに基づき宗教性、呪術性を付与され、憑きものの物語を成立させていると言ったことができるであろうか。また、空間と呪術性を境界という概念でのみ接合させることが可能なのであろうか。

もし境界という概念が、A村の憑きものにおいて鍵概念となるなら、解決されなければならないもう一つの問題が存在することになる。それは空間と対称的なもう一つの位相、時間の問題である。しかしながら、憑きものに代表されるA村の災因論の中で、時間軸に関わる災因はほとんど顕在化してこない。もし、境界とこれらの災因が特定コードにより結びついているのなら、なぜ時間という位相における境界性、両義性、変則性などが全く問題にされないののであろうか。

この点をより明確にするため、一つの例を挙げてみたい。それは死霊、特に祖先に関わる問題である。

### III. 祖先はなぜ憑かないのだろうか？

A村の“憑きもの”の事例を聞いていると、明確な一つの傾向があるように思える。それは、祖先の霊が憑いて子孫を罰する、という観念が極めて稀薄な点である。なぜ祖先は憑かないのに、得体の知れない他者の霊は憑くのであろうか？

この問題を考える前に、前章で挙げたボウコ（モウコ）の問題に立ち戻ってみよう。M. ダグラスの説明を持ち出すまでもなく、海で死ぬという「変則的」な死により、その死霊＝ボウコ（モウコ）が境界と隠喩的に関係づけられるという点に私自身も異論はない。だが、変則的な死霊の全てが海浜や沿岸、峠と関連づけられるのだろうか。

ここで、A村における無縁仏の観念を参照することは、この問題を考察する鍵を我々に与えてくれる。A村において、未婚のまま死んだ者は年齢や性別と関係なく無縁仏として祀られた。A村の人々の言葉を借りれば“祖先の墓に入れない”死者ということになる。この霊も「祖先であるが祖先でない」存在であることから、変則的、両義的祖霊として危険視される可能性は大いにあるだろう。現に無縁仏は、沖縄、朝鮮、台湾、中国という東アジアの主要地域において、災いの原因として真っ先に挙げられる存在なのである。この地域で死霊結婚（ghost marriage）が盛んに行われる理由は、これらの霊を慰撫する、あるいは祖霊に格上げし、災いをもたらしさないよう予防することが目的だからである。だがA村において、無縁仏が人間に憑くという話はほとんど聞かない（1例のみある）。

ここから、変則的な死の全てが憑きものの災因になる訳ではなく、限定された死のみがそれに関わることが分かる。ここから2つの問題が浮かび上がる。第1は、なぜ無縁仏は憑かないのに、海での事故死者の霊、行き倒れの霊は憑くのか、第2は、祖先霊、無縁仏、モウコ（ボウコ）、ガキ等々のリストを、一括して「死霊」とカテゴリー化することが可能なのか、という2つの問題である。

はじめに第1の問題であるが、モウコ（ボウコ）／無縁仏の差異は、両者とも変則的な死ではあるが、その概念の用法が決定的に異なる。後者が、祖先というカテゴリーにおいて逸脱的であるのに対し、前者は常に空間という領域に位置づけられ、語られる概念であり、他者性に基いている。ボウコ（モウコ）、ガキは、多くが異人の霊であり、時間軸の中に位置づけることができないのに対し、無縁仏の場合は、時間的文脈において語ることは可能であるが、空間的特性とは何ら関係がない。さらに、海で死んだ者の霊（ボウコ）を供養するということと、海で死んだ親族を祖先として供養することは、当然のことながら同義ではない。つまり、モウコ（ボウコ）と祖先、あるいは無縁仏はそもそも変換可能な型ではないのである。

ここで、一つだけ留保すべき点を指摘しておく。それは、祖先の祭祀主体である「家」

の問題である。前段において、筆者は、祖霊から逸脱的な霊という意味で、無縁仏を時間軸に位置づけられる存在と措定した。だが、日本において「家」は、時間的連続性と空間の複合体であるため、「家」が祭祀する祖霊と無縁仏を時間という位相だけで捉える視座に、当然問題が生じる。これに対し、ここでは次の点だけを指摘するにとどめる。少々乱暴な言い方ではあるが、祖先という時間的連続性が「家」という空間に変換可能なのに対し、無縁仏は変換不可能であり、空間の位相において語る位置を与えられることがない、という点である。

以上から、この死者の霊と憑きものの関連性においても、空間軸の優越性は確認できたと思われる。また、無縁仏の事例から、全ての変則的な死が「憑く」という概念と連合することがない点も明らかで、憑きものとなる死霊とそうでない死霊には、他者性がその差異の指標となる。時間軸の中で生起した変則性は、その変則性ゆえに災因となることはないし、また境界性とも連合することはないのである。

#### IV. 結—憑きものから死霊・祖霊へ—

最後に、前章で述べた第2の問題に触れ、本論の終わりとしたい。前述のように、死者の霊のカテゴリー化において、時間と空間という位相は単なる違いに止まらない。梅屋の言葉を借りるならば、異なるモード(梅屋 1995b)に位置すると言えるかもしれない。

彼はムジナの象徴性について、ムジナを巡る語りのモード(ケモノのようなムジナ、憑きもの動物としてのムジナ、ヒトのようなムジナ・ムジナのようなヒト、カミとしてのムジナ)は相互に矛盾する不連続的な関係にあるが、そのような概念であるからこそ、通常解釈、説明、疑問を停止させ、不可思議な出来事を経験化を可能にする物語のイディオムになりえる、と言う。つまり、ムジナ自体は不可思議な出来事を物語として理解する架橋的概念、それ自体空虚のようにも見えるが、いかようにも解釈される概念なのであり、コード化によるメッセージに規定され呪術的存在となっている訳ではない、と結論する(梅屋 *ibid.*)。

10年前、このような視点での現地調査を行ってはいないが、ボウコ(モウコ)が「海で死んだ人間の霊」、ガキが「供養されない行き倒れの霊」以上の説明もまた聞いたことはない。また、ボウコ(モウコ)は不可思議な出来事を経験化する物語の中でしか登場しない。いや、それ以外では登場し得ないのである。モウコもムジナ同様、それによって語られる概念、つまり物語という経験化作用の中でしか説明しえない概念なのであり、それを死霊というカテゴリーに一括すること自体は、一種のカテゴリー誤認と言える。

しかし、それでは「モウコは死んだ者の霊である」、そして「祖霊は死んだ者の霊であ

る」という包摂判断は両立しないことになる。私たちは通常、死霊のリストを作ることは可能だと考えている。正常な死を迎えた者（祖霊）、異常死した者（事故死、自殺者、海難事故者など）、独身で死亡した者、水子、等々というように。しかし、このA村の事例を見る限り、この種のリスト作りは不可能に見える。これらのリストは、むしろ「霊」やら「魂」といった、「それ自体空虚であるが、いかようにも解釈される概念」の中で「融即している」（梅屋 *ibid.*）と言った方が適切であろう。

憑きものに見られる空間の問題は、同時に、私たちが通常「死霊」とか「祖先」といった用語で一括している概念について再考の必要性を示しているのである。A村では、不可思議な出来事を経験化を常に空間という枠組みに位置づけるが、この傾向は、死霊結婚に代表される、災因を父系イデオロギーに収斂させ解決させようとする試みと明らかに異なる、という点が本論を執筆した端緒であった。例えば沖縄では、生霊憑き（イチジャマ）の報告は極めて少なく、災厄の原因とされるのはたいてい父系イデオロギーからの逸脱であり（たとえば、櫻井 1993 [1978]）、両者の関係はまさにA村と対照をなしている。また、東アジア諸地域において盛んな死霊結婚が、日本では東北地方を除きほとんど見られないし、その東北地方の事例も、死霊結婚と災いの除去という観念が、東アジアの他地域と比べてはるかに弱い点を示している。

最後に、死霊を災因として解釈するもう一つの民俗概念、すなわち「祟り」の問題が残されている点を指摘しておきたい。A村では“憑く”“障る”という民俗概念が一般的であるよう感じられ、もちろん“祟り”にまつわる伝承、例えば、A村の事例ではないが、家の盛衰を祟りの文脈で解釈するといった伝承は存在する。しかし、全体的に見て、祟り伝承はそう多くはない。祟りと憑きものの位相をどう位置づけるか、今後の課題と言うことはできよう。

小松和彦の諸研究以来、日本民俗学・文化人類学における憑きもの研究は梅屋(1994；1995a；1995b)、香川(1995；1998；1999)を除き方向性が見えないのが現状である。本論は、佐渡島A村における“憑きもの”の事例が、祖先霊や死霊の問題をときほぐす一つの糸口を提供できるのではないか、という可能性を最終的に提示したかった。もちろん、その目的が十分に達せられたとは考えていない。しかし、従来の憑きもの研究の主流であった「憑きもの筋」研究においても、祖先の問題は全く触れられていない。その意味でも憑きもの研究は、単なる「憑霊」研究以外の意義をもたらす可能性を秘めていると私は考えている。

#### 参考文献

石塚尊俊 1972 [1959]『日本の憑きもの』未来社。

梅屋潔 1994「邪まな祈り—新潟県佐渡島における呪詛—」『民族学研究』59(1)：81-

92。

- 梅屋潔 1995a 「有り難きひとびと—新潟県佐渡島アリガタヤの生活史—」『民俗宗教』(第5集：シャーマニズムの世界)、東京堂出版。
- 梅屋潔 1995b 「“象徴”概念は“合理的”に埋葬されうるか？」『民族学研究』59(4)：342-365。
- 香川雅信 1995 「登校拒否と憑きもの信仰—現代に生きる『犬神憑き』—」『民俗宗教』(第5集：シャーマニズムの世界)、東京堂出版。
- 香川雅信 1998 「「障り信仰」の論理あるいは非—論理(一)」『四国民俗』31：9-16。
- 香川雅信 1999 「「障り信仰」の論理あるいは非—論理(二)」『四国民俗』32：54-63。
- 小松和彦 1984 『憑霊信仰論』ありな書房。
- 櫻井徳太郎 1993 [1978] 「沖縄本島の冥界婚姻巫俗—ユタの関与するグソー・ヌ・ニービチー」『東アジアの死霊結婚』(松崎憲三編) pp.131-175、岩田書院。
- 竹田且 1993 [1987] 「東アジアの死霊結婚—韓国の習俗を中心に—」『東アジアの死霊結婚』(松崎憲三編) pp.211-260、岩田書院。
- 中西裕二 1993a 「新潟県佐渡島における憑きもの現象(1)」『福岡大学人文論叢』24(4)：1035-1053。
- 中西裕二 1993b 「新潟県佐渡島における憑きもの現象(2)」『福岡大学人文論叢』25(1)：21-60。
- 中西裕二 1993c 「新潟県佐渡島における憑きもの現象(3)」『福岡大学人文論叢』25(3)：795-827。
- 中西裕二 1994 「憑依における口唇性と肛門性について—新潟県佐渡島の事例より—」第48回日本人類学会・日本民族学会連合大会、鹿児島大学、1994年10月8日(口頭発表)。
- 中西裕二 1999 「憑きもの現象における共時性について—新潟県佐渡島の事例から—」第36回日本民俗学会年会、神奈川大学、1999年10月3日(口頭発表)。
- 中西裕二 2000 [1989] 「動物憑依の諸相—佐渡島の憑霊信仰に関する調査中間報告—」『憑依の民俗学1 憑きもの』(小松和彦責任編集) pp.136-154、河出書房新社。
- 浜本満 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)：1-28。
- 松崎憲三編 1993 『東アジアの死霊結婚』岩田書院。
- ルイス, I. M. 1985 [1971] 『エクスタシーの人類学—憑依とシャーマニズム—』(平沼孝之訳) 法政大学出版局。
- レヴィ=ストロース, C. 1990 [1985] 『やきもち焼きの土器づくり』(渡辺公三訳) みすず書房。