

現代民俗学研究 第6号

2014年3月

「物語論」から「象徴論」、
そして「アート・ネクサス」へ？
—「憑きもの」および民俗宗教理解のために—

梅屋 潔

現代民俗学会

「物語論」から「象徴論」、そして「アート・ネクサス」へ？

—「憑きもの」および民俗宗教理解のために—

梅 屋 潔 *

UMEYA Kiyoshi

What Comes Next?

On Appropriation of Analytical Resources from Adjacent Disciplines

This paper traces the contexts and trajectories of theoretical resources appropriated by Japanese folk religion or belief systems, particularly the notion of *tsukimono*, which is literally, yet unsatisfactorily, translated as 'spirit possession' in Japanese folkloric and cultural anthropological studies. In this paper, I consider recent studies in this field, including several of my own studies on Sado Island in Niigata Prefecture. I drew inspiration from Kondo's (2013) concept of grappling with the 'agency of the animal'. In addition, I explored the possibilities and appropriateness of applying Gell's (1998) concept of 'abduction' in 'art nexus' to the field of folk religion. Furthermore, the relationship between theory and fieldwork are discussed, and emphasis is placed on the postcolonial shift in anthropology, which highlights the experience, voice, and meanings of indigenous peoples, as well as the researchers who work among them.

キーワード：「憑きもの」 物語論 象徴論 アブダクション アート・ネクサス
経験主義 フィールドワーク

はじめに

本誌第5号で近藤 [2013] が試みているように、過去から蓄積されてきた特定の民俗宗教の側面について、別なジャンルからの分析資源を導入することで新しい光を当てようとする試みは、これまでもなされてきた。もちろん、特定の分析概念や枠組みは、対象とする資料の性格やそのよってたつ文脈と不可分であることが多いので、分析概念や枠組みと分析対象となる資料

* 神戸大学大学院国際文化学研究科

双方の換骨奪胎のリスクを常に伴うから、慎重に行われなければならないのは言うまでもない。「概念に対するカーゴ・カルト」として理論を外部の分野に頼りがちな民俗学者の態度を強く批判する向きもあったが〔大月 1992〕、その時期のディシプリンの主観的窮状を反映した多分に感情的な反応であったように今では思える。

本稿では、日本の民俗学および社会経済史、文化人類学など、多方面から分析の光を当てられてきた「憑きもの」研究を対象に、学説史を回顧的にたどりつつ、私自身が行おうとして途中で投げ出した過去の試みを反省的に検討する。具体的には、80年代後半から90年代初めの物語論と象徴論のこの分野へのインパクトについて検討する。続いて、近藤〔2013〕が導入しようとした「エージェンシー」概念の可能性を、アルフレッド・ジェルの「アート・ネクサス」および「アダクション」という考え方をういて今日の資料が再分析されうえることを示すことで占いたい。

1. 「憑きもの」研究史再考

（1）「憑きもの」研究、その第1の契機

文化人類学から「憑きもの」研究に積極的なインパクトを与えた契機が戦後2度ある。その第1の契機は1960年代だった。吉田禎吾らによりマンチェスター学派の拡張事例法が導入され、それにもとづいて「憑きもの」多数地帯の社会構造の綿密な調査資料が提出された。

吉田〔1972〕の記述によると、調査開始は1961年である。「1961年の夏、憑きものの研究に興味を抱いていた当時の学生上田将君と二人で、大分県津久見市の〇部落の調査を始めた。〔…〕ここにイヌガミスジの家々があるということは、民俗学者の石塚尊俊氏に教えていただいた」〔吉田 1972: 5-6〕という⁽¹⁾。このグループは吉田〔1972〕を一連の研究活動の集大成とするまで、大分県、島根県、高知県、群馬県での村落調査を続行した。この際に採用された拡張事例法は主にアフリカ諸社会を対象とした社会人類学的研究のなかで鍛えられたものだった。

基本的には、イギリスの Evans-Pritchard が、アザンデ族の妖術（witchcraft）の分析に用いた方法に近いが、その後、Gluckman、Turner、Mitchell、Van Velsen らが用いてきたような、実際の事例を示しながら、記述し、分析する方法をとった。これは、従来の社会人類学的構造分析だけでは、とくに流動性の強い社会、葛藤を内部に強くはらんでいる社会の研究には、不十分であると考えているからである〔吉田・上田 1968: 125〕。

興味深いのはここで吉田らの記述からは、マンチェスター学派のこの方法を、エヴァンズ＝プリチャードの方法よりもより進んだものとして選択したという自負が見てとれる点である。また、初期のこのグループの研究のもうひとつの特徴としては、レヴィ＝ストロース的な概念の構造への関心を示しながらもラドクリフ＝ブラウン流の構造＝機能主義を標榜し、リーチによりつつ構造より機能を重視することを言明していることがあげられる〔吉田・綾部・江淵・上田・神 1967: 4-6〕。

（2）第2の契機—小松和彦の研究—

第2の契機は1970年代にはじまった小松和彦によるもので、これは広義の機能主義から意味

学派への転換、コスモロジー研究への転換を迫るものである。無視できないのは、この動きが、第1のそれをおおむね否定するかたちで影響力を持ったことである。その端緒である小松〔1972〕の論旨は多岐に渡るが、民俗学において「社会」と「全体性」という観念がないことを手厳しく批判したこと、「つきもの」を「つき」と「もの」とに分解し、それぞれが非日常的な状態に遭遇したときに用いられるとし、実際には何も説明されていないことに注意を喚起したことを指摘しておこう〔小松 1972: 115, 119-124〕。この背景には人類学者が現地語に接したときに、その概念が何を意味しているのかを注視する手法が生かされている。この流れで重要なのは、ここでいう第1の契機、すなわち吉田らの研究成果について、「柳田國男の研究から始まる「つきもの」の民俗学的研究を十分に消化したうえのものではなく、英国流の研究を日本の民俗社会にそっくり当てはめただけのものであって、十分に両者の成果がかみ合っているとは決して言えない状態である」〔小松 1972: 115〕とする評価をくだしている点である。

定評ある学説史をひもといてみよう。現在この分野の研究史を一瞥する時の必読基本文献のひとつは、小松〔1992〕である。2年先行する石塚〔1990〕は、当該の分野について個人的な経験も含めてきわめて網羅的に述べており、学説史的価値はきわめて高い。ただ、70年代からの小松の一連の研究については完全に沈黙している。それにさらに先行する宮本〔1976〕が、認識論のレベルの違いと民俗宗教レベルの論述の不足を難じながらも、小松〔1972〕を「注目すべき論考」としているのとは対称的である。文化人類学的な立場からの研究も全体としてバランスよく見るには、先の小松〔1992〕がどうしても必読の筆頭となる。こうした意味で、文化人類学からの「憑きもの」研究への第2の介入の契機を、自ら高らかに宣言するものともなった『憑霊信仰』の編集は、小松が自分の研究も含めて「憑きもの」から「憑霊信仰」への拡大、そして更に「妖怪」へと研究の間口を広げようとするその企図を確立するための役割を果たした。

小松はここで「憑霊信仰」について、「八幡信仰とか稲荷信仰といったような特定の神霊に対する信仰とは違って、さまざまな神霊が人間や事物に「憑く」という現象をめぐる信仰」とし、そこから「巫覡信仰」「シャーマニズム」など「善霊」の憑依を除いた「悪霊憑き」の研究史を辿った。そこで、よく知られる喜田〔1922〕の「憑物特集号」を発端とする「憑きもの」の概念は、戦中、戦後を経て、「悪霊憑き」から「動物霊」に限定されてしまったことを嘆息する。

民俗学における悪霊憑きの研究は、報告が主であったが、この頃（戦後から石塚〔1959〕出版までのこと—梅屋注）がもっとも盛んな時期であった。しかし、振り返ってみると、この時期の研究は、柳田や喜田の研究が発表された頃には、もっと広い憑霊信仰の概念のもとで理解されていた悪霊憑きの概念が人びとに危害を加える動物霊憑きに限定されてしまうことになった時期でもあった。すなわち、鬼が憑くとか、河童が憑くとか、生霊や死霊が憑くといった、動物霊以外の「憑きもの」は、民俗学者のいう「憑きもの」の枠外に押しやられて、無視されることになってしまったのである〔小松 1992: 378〕。

石塚までの民俗学的「憑きもの」研究が、石塚〔1959〕を境に停滞したことを嘆き、動物霊へ偏向していた傾向を見直す動きも、民俗学に欠けていた特定の地域社会の集中的な調査研究によって、その状況を打破しようという提言もすでに宮本〔1976: 226-227〕に見て取れるものだった。

もちろん、近世後期の貨幣経済の浸透に代表される社会変動による緊張関係によってもたらさ

れた排除のシステムに由来する家筋の形成過程および、家筋に関連した社会的緊張関係の実態が明らかになってきた点については小松も一定の評価をしている。速水〔1954〕の一連の研究により隠岐地方の憑きもの筋の構造が解明されたことは、どれだけ評価しても評価しすぎにはならない。その構造とは、江戸後期の貨幣経済の浸透によって急速に成り上がった家筋に対する排除と、現世利益的な稲荷信仰の勢力とが結合したものからなっていた。同時に、当該社会では、成功者への嫉妬の念が、非成功者のあいだで生じた病気などの不幸の原因を成功者の信仰する狐霊の憑依と結びつける排除のメカニズムを構成していることも示された。これらは社会経済史的な資料にもとづいて、宗教的諸観念が広義の村落経営の問題として捉えられることを説得的に考証していた。小松はこうした側面について、「まことに示唆深い」として高く評価はするのだが、論調としてはそれらの仕事は完了したプロジェクトとして扱われ、将来性があるものとはみなされていない。続いて、当時の文化人類学的「憑きもの」研究について以下のように総括する。

吉田禎吾を中心とする九州大学の社会人類学グループが、憑きもの筋のある集落の実地調査を開始したのである。九州大学グループは、島根・大分・高知県下で、次々と調査を試み、集落内部で“憑き物筋”がどのように機能しているのかを詳細に明らかにした。しかし、家筋の形成については、速水・石塚が提出した仮説以上の見解を導き出すには至らなかった。吉田は昭和47年に『日本の憑きもの』と題した著作を発表して、これまでの自身の研究の総括をするが、その主眼は日本の憑きもの信仰を、世界各地でみられる妖術・邪術信仰の一つに位置づけることに置かれていた〔小松 1992: 380〕。

この速水が先鞭をつけ、石塚、吉田によって実証的に跡づけられた理論をわれわれは生かすことができなかった〔梅屋 2013〕。本来は吉田らの業績として指摘されるべき「同族型村落」と「シンルイ型村落」との対比〔吉田・上田 1968〕にも、小松〔1992〕では触れられていない（のち、小松〔2000〕ではこの点に言及している）。吉田らへの研究に対する「家筋の形成については、速水・石塚が提出した仮説以上の見解を導き出すには至らなかった」〔小松 1992: 380〕という評価は、積極的な評価ではなからう。

だが、ちょっと待ってほしい。既存の仮説が検証されたのだから本来はポジティブにとらえていいはずのことだ。吉田は「憑きもの」を世界各地に見られる妖術・邪術信仰のひとつとして位置づけた。民俗学、社会経済史、そして文化人類学が総力を結集した実地調査の結果が、速水・石塚仮説を裏づけるものであったとすれば、逆に遡って世界の妖術・邪術信仰についても同様の仮説が提示されてもよかったのである。しかし、残念ながらそうはならなかった。われわれは日本発の理論の発信の機会をひとつ失った。私は自分も含めてこの分野の研究者の責任は重いと考えている。そうした失敗の原因のひとつは、間違いなくこの小松〔1992〕をわれわれ後進が真に受けすぎたせいだ。告白しよう。小松〔1992〕を読んだ後進に与えられた印象は、速水・石塚・吉田の研究のあとには、ぺんぺん草も生えないような荒涼たる荒野が広がっているかのようなだった。小松の示す方向に未来はつながっており、直近の吉田の方向はすでに「終わったこと」のように思い込んでしまった感は否めない。

小松がここで提示したのは、次のような方向性だった。まず、宗教者に焦点を当てること⁽²⁾、また、宮本〔1976〕がすでに提唱していたことだが、カテゴリーを動物霊に限定せず、悪霊全般に拡大すること、悪霊が語る託宣の語りに注目すること、などである。社会構造と結びつけて信

仰を語ることの将来は語られることはなかった。

「回顧と展望」〔小松 1992〕の「回顧」の部分のおわりを小松は次のようにまとめている⁽³⁾。

その後は現在まで、民俗学の分野でも、あるいは宗教学の分野でも、散発的な研究は発表されたりしているが、新境地を開くような注目すべき研究は、松岡悦子の「キツネつきをめぐる解釈」（波平恵美子編『病むことの文化』）などいくつかの論文を除けば、まだあらわれていない〔小松 1992: 380〕。

「展望」を語った後には、あらためて次のように結ばれている。「本格的な研究はこれからという段階にまだ留まっているといった方がよいであろう。私にも、まだその全体像がどのようなものになるのかまったく想像がつかないのだ」〔小松 1992: 382〕。ところで小松〔1992〕は、自分の業績についてはあまり語らず、数年後「怪異の民俗学」として編集した『憑きもの』と題するアンソロジーにも、自らの業績は含めていない。「憑きもの」というジャンルに異議申し立てをし、概念の範囲拡大を訴えた小松としては、自分の仕事をそのジャンル内に並べるのは奇妙なことになるから当然のことではある。

小松の業績としてどうしても外せないのは、宗教的観念を「説明体系」として考える枠組みである。「憑きもの」概念の根本的な見直しを迫ってから7年後のことであるが、小松和彦は、1979年に「憑きもの」を「説明体系」と考える明確な立場を打ち出した〔小松 1979〕。

先行研究を一瞥したところでは、馬淵東一のエヴァンズ＝プリチャード（以下慣例にならいE-Pと略記）の『アザンデにおける妖術・託宣・呪術』の紹介文〔馬淵 1937: 525-544〕など少数の例外を除けば、日本語の言説空間において、明確にこのようなかたちで「説明」の語彙がもちいられるようになるのは70年代にはいつてからのことであると考えていいようだ。

たとえば、吉田〔1965〕は、不作や病気の蔓延は、「祖霊への首の捧げ方がたりないからだと考えた」〔1965: 247〕とか、「オランダ人が来てからの不作や不幸は、首狩りをしなくなったからだと信じた」〔1965: 247〕としているが、明確なかたちで宗教的観念を記述する際に「説明」の語彙を用いておらず、ましてや「体系」だと言い切っていない⁽⁴⁾。「妖術」がなによりもまず説明するのは、人間の不幸の一般的特質よりも、むしろ個人個人にあらわれた不幸である〔リーンハート 1967: 177〕というリーンハートの言辭が翻訳され、日本語の文献で読まれるようになったのも60年代の終わりから70年代の初めであるという事実も注目値する。吉田が『呪術』〔1970〕において妖術をあつかうとき、それは社会的均衡の「機能」にもっぱら重点を置いたものであって、「不幸の原因を説明してくれる」〔1970: 184〕という項目は、苦痛に耐えるための説明、というエリアーデ的なものである。「憑きもの」に関して、吉田〔1972〕は、「不幸を説明する機能」として一節をもうけ、高知県の村で、「祈祷し、かつ薬や医療に頼れ」という意味で唱えられる「祈れ、くすれ」という言葉を引きつつ、ふたたびエリアーデを引き、「科学では説明できないことにある種の意味を与え、説明を与える」〔1972: 167〕と述べる。

小松の重要な業績は、このいわゆる「災因論」的な側面だけではなく、家の盛衰や、宗教者の力の説明にまで関連させて説得的に論じたこと、そして何よりも宗教観念や実践を単なる「説明」ではなくひとつの「体系」（システム）として、「説明体系」と捉える考え方をより一般的なものにしたことであろう。

常識的に考えると、宗教的な観念が不幸の出来事を「説明」する、と捉える考え方を積極的に

打ち出し、先鞭をつけたのは1937年に出版されたE-Pの『アザンデ人の世界』とりわけ第4章の「妖術の概念は不幸の出来事を説明する」[邦訳2001: 75-96; 原著1937: 63-83]である。同年の馬淵の紹介もそれに呼応したものである⁽⁵⁾。

また「体系」の語を冠するギアツの有名な論文、「文化体系としての宗教」のなかで3つのカオスの1つとして「分析能力の限界」を指摘し、E-Pのアザンデの事例をあげたのは、1966年のことだった[Geertz 1966]⁽⁶⁾。アフリカ妖術・邪術研究の文脈で読むならば、いわば、小松は、グラックマンに代表されるマンチェスター学派のコンフリクト・セオリーを輸入した吉田らの「新しさ」を、より古い、「文化の翻訳」を提唱するE-Pに遡り、それにギアツ流の「体系」概念（パーソンズ由来の）を付与することで退けたのである。

1972年の段階では、小松和彦は、「都会生活者の中にすら、その表面的な形態こそ異なっているにせよ「つきもの」信仰にきわめて近い価値認識の仕方を見出すことが可能だ」[小松1972: 111]と断言していた。しかし、2000年に入ると、「都市化・過疎化の荒波を受けて、ムラの社会・経済構造や価値観も大きく変化し、ほとんどの地域から「憑きもの」信仰も変容し消滅していった」[小松2000: 434]と、その認識を後退させ、「「憑きもの筋」の研究は、対象の消滅という事実によって、ほぼ終息することになった」[小松2000: 434]と判定した⁽⁷⁾。

2. 「物語」論の導入と消滅

(1) 社会関係からコスモロジーへ

今改めて小松[1992]を読み返すと、全く違う印象を持つのだが、当時は、吉田禎吾のような社会構造と結びつけて「憑きもの」を考える路線は、よくてやり尽くされているように思ったし、悪くすると時代遅れにも見えたのである。そのときには自覚的ではなかったが、松岡[1990]が肯定的にとらえられるのであれば、その路線を模索してみよう、というぐらいの腹は私にもあったのかもしれない。松岡の論文は、「狐つき」に関する「語り」(narrative)をフェルナンデスやレイコフとジョンソンらを援用して経験の「メタファー」として考えるものだった。

総じて言えば、小松の一連の研究が、コスモロジーへの転換を迫ったと要約的に評価されるのも、あながち間違いではない。後進の研究者の実態としても、管見する限り、親族の調査を行う者も、親族調査を踏まえたうえで、コスモロジーを論じる論者も激減していったのは事実である⁽⁸⁾。加えて述べると、社会の葛藤からコスモロジーへの関心の重点の移行は、吉田が本家として範にしたアフリカ妖術研究の趨勢でもあった。たとえば、1980年代に入ると、浜本[1989]の次のような主張が支持されるようになってくる。

不幸の原因についての語りは、個別的不幸や災いの出来事を、人々のコスモロジーと社会的な葛藤劇の双方に同時に関係づけるものである。この後者に対する強調は、一方で数多くのすぐれた研究を生んだが、その反面、宗教的諸観念は単に社会的葛藤劇のコンテクストのようなものとして描き出されるにとどまり、各民族の「災因論」が、不幸や災いについての人々の経験をいかに形づくり組織しているかという、文字どおりそのコスモロジーとしての側面に切り込む分析がなおざりになってしまったのである[浜本1989: 57]。

こうした批判がある一方で、この「説明体系」モデルの代表格として、「災因論」[長島1982]という言葉は、資料整理の際の便利な枠組みとして多用され、80年代以降、人類学以外の他分野、たとえば民俗学や宗教学の論文などでも頻繁に見かけるようになった。現在では長島信弘の造語であることが言及されることも稀である。

(2) 奇妙な推論

ここからは私の個人的なフィールドワーク体験と絡めて議論を進めることにする。私は佐渡の村落地域を調査地としてフィールドワークを始めた。はからずして「民俗学研究で不足していた一定の地域社会における詳細な調査研究を進めてみ」[宮本1976: 227]ようとしたのである。1990年のことだった。ここで考慮しなければならないのは、私が人類学専攻の学生であり、当時はいわゆる「ポストコロニアル」シフトのただなかであって、フィールドワークという営みがたとえば「経験」をキーワードに焦点化されていたし、現地との関わり自体が問題化されていた、という時代背景である。だから、私は世代的にも自意識的にも極端とも言えるフィールドワーク至上主義であって、人類学であれ民俗学であれ、フィールド・サイエンスである以上は、フィールドで出会う事実は何よりも価値をみいだすというドグマをもっている。「経験主義的」なドグマを持って、私は初めてのフィールドワークをはじめたのである⁽⁹⁾。調査をはじめて、まず驚かされたのは、文献で読んだ「憑きもの」信仰にちかい「ムジナ信仰」がフィールドで「生きている」ことであつた。私が最初に注目し、また現在でも問題にしたいのは、たとえば次のような言説である。それは何ともいえない「違和感」のようなものであつた。

A: トンチボ（ムジナの別名）におうたことあるか？

B: んー大昔

A: ヤマノカミさんだ

B: サンジエモンのいまのジイサンとのおう、栗ひらいにいったらのおう、うすぐれえもんだしのおう、こくらや（地名）んちゅうところのおう、でっばりのところにおう、こう、こがいなつとるんだ、にんげんみたいになつとるの

A: そうやって見せるんだ余のものに

B: ああ、ありゃあ人間だわちゅうてちかづくようになったらおらんよ

A: やっぱにんげんみてえにしてみせかけるんだな、よう人を騙かすのは「トンチボみてえだ」ていうもんだ

B: そうそういうんだ、騙かすちゅうのは、人を騙かすのはトンチボみてえだていうもんだ

A: そうそうトンチボちゅうのは騙かすちゅうに相場は決まっとる

B: そういうんだな〔…〕

A: あのう、バアもトンチボにあったことが1回あります、鏡岩のう、あつこのところからこう下がって下のサンジエモンの畑へいくとき、パーっと、目の前を通っていった、そりゃあ大きなもんだトンチボちゅうや

[梅屋・浦野・中西2001: 135-136、一部改変]

ここで提示されたのは、「人間みたい」だと認識しているにもかかわらず、「人間」だという結論ではなく「トンチボ」だ、という結論に到達する人びとの推論であつた。推論の過程は私

には共有できない。この経験にもとづく「他者性」の存在が、解くべき謎として提示された。もちろん、いくつも考慮すべき条件はある。人びとがムジナに出会うのは、多くの場合かつてはこの地域で誰もが携わっていた炭焼きの帰り、日が暮れかかった頃、あるいはすでに日が暮れてからのことである。人の顔はよくわからない。実際、当該の人が目にした「もの」が、「人」だったとしたら、その時間に佐渡の村落によそ者が現れるはずもなく、顔見知りの村の人、あるいは近隣村落の人のはずである。その時間、その時刻に、誰か判別できない人間はいるわけではない、という推論ののちに、「人間に化けたトンチボ」という結論が出るのだろう。しかし、最後の推論から結論までには、かなりの飛躍があるのではないだろうか。類似の、提灯や声についても同様である。そのようなものが実際に存在しないことは知っている、それなのにそれが認識できる、ということは、何らか特別な「説明」らしきものを要求する。そのときに持ち出されるのがこの地域では「トンチボ」だ、というわけだ。

（3）会話分析と物語論

この会話や推論の（私から見た）「奇妙さ」は、従来の事例では十分に記述することが難しいように思われた。そこで目をつけたのがエスノメソドロロジーの方面で採用されていた「会話分析」の方法である。これは微細なやりとりを記録するにはいい方法だった⁽¹⁰⁾。すでにあつめた事例のデータベースを作成していた中西は、「化かされた事例」としてまとめていた。しかし、こうしてまとめることは、「化かす」という内容を既知のものとしてあつかうことになってしまう。また、彼らがその「経験」に直面した当惑や脅え、怖れなど、インタビューしているときに伝わってくる情感が犠牲になる。「会話分析」はその時、最善とはいわないが、次善の方法であるように思えた。傍目には根拠が薄弱なようにみえるのに、彼らが確信を持って語る「化かされた事例」は、単に「化かされた事例」に還元されない重要なポイントであるようにも思われたのである。それを主題化して書いた梅屋[1993]では、「合理性論争」批判と「災因論」を含む「説明体系」論の再検討を伏線としつつ民族誌的資料を提示した⁽¹¹⁾。

私は、フィールドワークの資料を整理しながら、まず、全体的には、既存の枠組みの蓋然性が高いと判断した。すでに紹介した特定の宗教的観念を「説明体系」として捉える小松[1979]の議論がおおよそそのフィールドにおいてもあてはまり、妥当性をもつと考えたのである。ムジナは「厄災」「病」その他不幸の「説明体系」として十分に機能していた。また、アリガタヤと呼ばれる島に数名いた宗教者の験力の源泉にもムジナとの関わりで説明できる例は多かった。ありてい言えば、小松の仮説をおおむね受け入れるところから分析をはじめたのである。そのうえでむしろ「説明体系」として捉えたときに、そこからとりこぼされるようなテーマを、主たるテーマに据えることにした。「経験主義者」としては、フィールドのリアリティとして、気になる部分を主題化しようとした。そして何よりここが重要なのだが、すでに何がしかの宗教的観念が「説明体系」である、というあたりまえの分析だけでは、議論は成立しない、と考えていたのだ。

そこで、私は、ムジナ自体が、「説明体系」とは別次元のリアリティとして、食べてしまうこともできる動物種として経験的に認識されていること、また、神と同一視されることもあり、「災い」をもたらすともかぎらないので、「災因」として分類が難しいこと、さらには、（これは小松[1972]でも指摘されていたことだが、）現地の人々の「語り」を題材にしたときに、「説明」と呼ぶにふさわしい「説明されるべきもの」が提示されていないことなどを指摘した。語られた「経験」はいずれもそのように「説明」されることを当然視される。「実際はなにも説明されてい

ない」のにもかかわらず、である。

ムジナに対する特徴を、小松が「つき」や「もの」について指摘した、マナ的な概念の一種に位置づけただけではあたりまえの分析に終わる。幸い、会話分析を導入した記述は、経験的に観察可能な語りのなかでの相互作用を資料として提示することを可能にした。その社会的相互作用のなかで流通するムジナの観念は、いわゆるその集団内での相互作用を可能ならしめるために非常に便利に通用する「エスノメソッド」的なものであり、人々が非日常的な経験を「物語」に沿って語るための「筋」(plot)のひとつであると結論づけた。さらに、その概念の性格を「解釈の終着点」というレトリックで表現しようとし、一方では、その概念の構成的側面にも触れた[梅屋1993]。この背景にはエスノメソドロジストが説得的に示した語りのリフレキシビティとインデキシカリティという前提があった。それを「語る」という行為こそが、経験した事実の奇妙さを現実(reality)として構築していく営みなのであり、そこに相互主観的なリアリティ構築の一つのプロセス、そして静態的構造と生成的実践の乗り越えの可能性が垣間見られるようにも思っていた。また、副産物として、内的な「信念」という検証不可能な主題を当面回避し、「化かすと語った」「信じていると語った」という経験可能なレベルで分析処理できる、とも考えていた。

竹沢尚一郎[竹沢1992]、ベイトソンやリケールに依った浜本満の一連の研究など、物語論的なアプローチが、あちらこちらで見られ、私自身その影響を多分に受けながらの論考だった。しかし、周知のように最近「物語論」を標榜する研究者は見当たらない。文字通り「消費」されてしまったかのように見える。私が当時としてはある程度の自信を持って提出したこの「解釈の終着点」というレトリックは、非常に身近な「顔の見える」範囲でのネットワークでしか流通しなかった。それは、佐渡に同行した仲間内などのインナー・サークルの内部だけで一時的に流行し、そして消えた。

3. 象徴論とコスモロジー

（1）2つの書評

2001年になって、中西裕二と浦野茂とで、あちこちに出版していた論考を集めて小さな書籍を刊行した。その本は、私の知る限り2つの書評に恵まれた。川田牧人[2003]は、複数のディシプリンの共同作業として、好意的であった。フィールドデータと理論の間で板挟みになり、事例やテーマごとに個別的な折衷主義を採っていた、いわば本書の悩みをも的確に言い当てていた。「象徴研究のジャーゴンに押し込んでしまわず日常生活の現場に密着した視点を最重要視しようとするエスノグラフィーの立場表明」[川田2003:207]とし、「日常の知識と実践を「べた」に記述していくという後者の課題にも連なる」[川田2003:207]という評価は、まさに日常の知識と実践を「べた」に記述していこうとしていた私にとって、嬉しいエールだった。

対照的に小松[小松2003]は、末尾こそ「著者たちの「中間報告」として理解し、今後の展開を大いに期待したいと思う」として励ましのかたちをとってはいるが、おおむね否定的なものだった。とりわけ、本書全体を貫く枠組みがない点を（正しくも）批判する。「三人の論文を寄せ合わせて一書を編纂するという明確な理由も明らかにされていない。また一書を編むことで明らかになった著者共通の結論も欠いている。すなわち、本書を構成する論文は一つの全体を構成するものとして機能していない。三者三様の論文が、一書としてのまとまりをもった脈絡・道筋

を明示することなく提示されているにすぎない」[小松 2003: 302] というのである。

それでも小松は、何度か本書を読んでいるうちに、「深読みかもしれないが」、と断りながら、「著者たちが各人の論考の意義を十分に議論して問題意識を深めたならば、研究の関心や分析のレベルは異なりつつも相互の役割を自覚した全体像を描きうる著書になったのではないか、と」[小松 2003: 302] 考えるようになったという。その結果、浦野論文が描く個々の相互行為や言説を成立・生成させる「資源」として「口承の伝統」を括り出し、梅屋論文でもっと具体的にトンチボ（ムジナ）として示されたものとはほぼ同じ現象の別の側面、別な立場からの分析として位置づける。そしてさらにこの両者を、小松自身の提唱する「厄災の説明装置」とか、「異人の解釈装置」といった「装置」概念に相通じるものとする。こうした作業を経て、ようやく「三者三様に見えた論文も、互いに理論的関心や分析レベルには違いがあるが、じつは相互に関連し合っている論考であることが明らかになってくる」[小松 2003: 304-305] ことを見出す。「惜しいことに、著者たち自身がそうしたところまで問題認識を深めることがないまま、性急に論集を編んでしまったのであった」[小松 2003: 305] と惜しんでくれる。

要するに、いくつかの鍵概念を用いて本書全体を貫くストラクチャーをつくり、そのなかに当てはまるように論考の役割をふりわければよかったのだと、示唆をしてくれているわけだ。しかし、既発表の論文集という本の実際の作り方による制約をおいたとしても、こうした欠点はわれわれも自覚していたことであった。小松が提案する、大きな枠組みで捉えてフィールドでの現象や経験をそれに即したかたちでまとめることは、「経験主義者」としてのわれわれがもっとも忌避したものだった。フィールドワークを通じて、何とか目の前の現実を記述する適当なモデルや語彙を探し求めようとして悪戦苦闘した3名に共通しているのは唯一フィールド経験への忠誠心のようなものだった（そのことは「序」にも明確に書いたつもりだったが、ほとんど文字通りには読まれなかったようだ）⁽¹²⁾。

それぞれの論考を貫く大きな流れや立場がない、というのはその通りである。しかし、ポストコロニアル、ポストモダンなど、90年代のさまざまな文脈を経て、「大きな物語」ですべてを語ることは、フィールドの雑多な、多くの矛盾を含んだ経験に照らして、嘘くさいことのように思っていた。かつては、「構造」概念には言及しつつも、研究者が分析の結果導き出した解釈や説明であり、研究対象とはほとんど無縁の思い込みであり、一種の幻覚である[小松 1972: 118]と位置づけていた小松が、30年ちかく経って、一書貫く「幻覚」の欠如を、本書のもつもっとも大きな欠点として突いてきたのである。

（2）仮想敵としてのスベルベルの「象徴論」

小松の書評で私の担当した論考から特に中心的に論評されたのは、私が1995年に書いた「象徴論」に関わる論文だった（第4章、梅屋[1995]を改稿）。話は1995年に遡る。私は「合理性論争」に関心を持っており、折しも、スベルベルの「象徴論」の断定的論調に反感を持っていた。スベルベル流の象徴論が「合理性」の前提をあまりにも当然視することを主題化しようとしたのである。ここでは私は、「憑きもの」研究の学説史的な流れとは別に、人類学的な「象徴論」の一部を理論的に見直そうとしてフィールドデータを用いた[梅屋 1995]。ここでは「経験主義者」としての立場は後景に退いている。

自分の論考について客観的に要約や評価は下しにくいので、ここでは「書評」から小松和彦の文章をそのまま引く。このまとめには異論はない⁽¹³⁾。

梅屋論文の立脚点は、ダン・スベルベルの象徴理解への異議申し立てにある。スベルベルは、象徴のメカニズムを経験を可能にする生得的な心的装置として理解する。この考えには梅屋も同意する。しかし、さらにスベルベルが、象徴なるものを間違った（合理性を欠いた）心理的所産として、つまり、合理的なかたちでの経験の組織化の失敗として理解する考え方には同意できないとする。すなわち、象徴のメカニズムを「間違い」とか「非合理性」といった観点から評価するのではなく、「かれら」の信念と「われわれ」の信念のズレ、もしくはその信念に支えられた物語同士のズレ、つまり、「象徴的なもの」とは「われわれが信じないもの」つまり「信念」の問題として把握すべきだという。[…] すなわち、彼によれば、トンチボとは佐渡の人が日常的でない経験をもったときに、それを経験主義レベルでの判断を停止して、神話的認識論へ移行することで下した判断であり、トランプゲームでいうオールマイティカードに相当するのだという。それは、なんでも意味することができのだけれども、なんにも意味しないこともある「ゼロ記号」（レヴィ＝ストロース）に類似した概念であり、日常的でない出来事＝経験を語りうるものにするための出発点であるとともに、「間に合わせもの」（p.156）なのである。ようするに、人が日常的でない経験をもったとき、それを語りうる経験として提示するためにとりあえず利用されるのがトンチボという概念なのである[小松 2003: 304]。

この論文の何よりも大きな問題は、当時も意識していたことではあるが、フィールドのデータを至上のものと考えてフィールドワークをしていながらも、少なくとも中心的な焦点としては、フィールドの対象を見ていないことである。意識しているのは掲載された『民族学研究』の読者であり、フィールドの人びとは想定される対話の輪のなかには含まれていない。

もちろん、フィールドワーク中に佐渡の人びとに論文のアイデアを話したことはある。反応はあまり積極的なものではなく、そういう考え方を「学生さん」はするのかね、というようなものだった。向こうから「他者性」を示され、絶縁状を渡されたような感じである。抽象概念が非常に多いから説明に手間取ったが、会話がはずまなかったのはそのせいではおそくない。それはこうした議論の依って立つところが、「他者」の存在と「他者」との距離やある意味での断絶を前提にしていることによっていのではないだろうか。「物語論」にせよ「象徴論」にせよ「他者性」を元手にしているのだから、共感的な話にはならないのは当然のようにも思われる。象徴主義的な解釈が妥当な側面もあれば、うまくあてはまらないところもある。「物語論」や「説明体系」論も、日常的な経験構成とはレベルが違ふところでの観念だ。一歩退いたところから考えないとわざわざその概念を適用する意味がなくなる。それだけではない。「物語論」や「説明体系」論は、そして「象徴」も、抽象度が高いだけに、ややもすると「すべてが物語」「すべてが説明体系」「すべてが象徴」のような用いられ方をされる危険がある。その兆候も当時あちらこちらで見られたのである。それでは個別事例を分析する意味がない。別なところで論じたように[梅屋 2010]、フィールドでの経験を重視する経験主義的な立場が、合理主義（理論）との折り合いを悪くしているところがあったのである。

（3）機能主義的研究への回帰

それでは、たとえば、現地でも同意が得られたのは、どのような分析か、ということになるだろう。本書のなかに一章として収めた論文（第3章「邪な祈り」）が、私の調査のターニングポ

イントとなっている。この論文は、ムジナにまつわる呪いの観念を社会構造との関係で分析したもので、ムジナの方を行使する呪いを行ったと噂されるのは社会的に脆弱な先妻の子が残っている後妻に限定されることから、要するに佐渡に見られるようなアシフミ、アシイレのような結婚形態では、単に結婚しても血縁を家の相続人として残すまではメンバーシップが不安定である。このような社会では、家単位の葛藤ではなく、一見家に統合されている嫁が家のなかでの身分保障が深刻な問題であり、呪詛はそのために行使されるものであることを解明した。呪詛を行うと噂されるものは構造的にそういった立場にあるのだった。血縁が家の中にいない嫁の社会的立場の脆弱性と家の統合原理がマッケと呼ばれる血縁に比べて弱い。「憑きもの筋」のない社会における社会的葛藤の単位を明確化したこの指摘によって、「憑きもの筋」のある社会における「憑きもの筋」の成立要因を婉曲的に解明したことにもなると私は考えている。「筋」を単位にした紛争が起こるためには、嫁が婚入する際のある程度のメンバーシップの保証と家産の維持も含めてしっかりした、確固とした家の単位が前提としてなければならないのである。

この説明は現地で絶大な支持を得た。「うわなり妬み」にも似た「物語」は、「物語論」的なレトリックではなく文字通りの物語として、現地である種の興奮とともに受け入れられたのである。

こうして経験主義的フィールドワークに合致するのは、私の当時のフィールドに関する限り、「象徴論」でも「物語論」でもなかった。そのひとつはすくなくともあの文脈では機能主義であった。速水保孝・石塚尊俊・吉田禎吾らの示した道は、決してぺんぺん草も生えないような荒地ではなかった。十分な現地との対話を経て構築されたそのモデルには新規性は認めがたかったかもしれない。しかし、この地道なアプローチは、フィールドとの豊かな双方向的な対話を用意してくれるアリーナだったのである。「象徴論」にしろ、「物語論」にしろ、そこでは現地で生きる人々の「生」は、生きたものとして関わってはこない。所詮こちらでの話である。象徴を解釈するのはこちら側の人間であり、物語の筋に拘束されている現地の人々にはあたりまえの「筋」は、可視化されない。そういった意味では、経験主義的な、現地と共有できる「言説」を模索するわれわれのこだわりも、アフリカの妖術研究の研究史に照らして述べるならば、人類学における「ポストコロニアル・シフト」以降、解釈や「文化の翻訳」の問題において現地の声や意味が重要性を増したことが関わっている[Werbner 2013: 650]⁽¹⁴⁾。これらの「物語論」「象徴論」に関する仕事が、正統的民俗学者の関心を全く集めなかったという事実も驚くに当たらない⁽¹⁵⁾。

4. 「アート・ネクサス」と「アブダクション」

(1) 「エージェンシー」の導入と知的伝統の継承

さて、まとめに入る前に少し迂回しなければならない。私は近藤 [2013] を「エージェンシー」という概念を導入しようとしたものとして論文としては一定の評価をしながらも、そこで示された文脈での導入については懐疑的な立場を示した [梅屋 2013]。エージェンシーという概念の有用性についてはコメントしていない。近藤 [2013] 以外で、この概念を中心的な分析概念としてもちいた民俗学者は多くない⁽¹⁶⁾。この概念の展開の仕方が分野によって違っていることに思いを致すとき（たとえば社会学を想起せよ）、「物語論」や「象徴論」がそうだったように、そこには民俗学特有の事情があると考え余地は大いにある。

学説史を簡単に振り返ってきたわれわれとしては、「人と動物のエージェンシー」を「憑きもの」

研究の理論的停滞の打破のために導入しようとする近藤の試みは、問題設定との「捻じれ」[梅屋 2013: 87] は別としても、まず、奇妙である⁽¹⁷⁾。みてきたように小松の諸研究以降「憑きもの」は少なくとも現代的カテゴリーとして無意味化してしまい、「憑霊」「異人」「妖怪」と拡張してゆくなかで、「憑きもの」自体はすでにジャンルとして解体してしまった。「対象の消滅という事実によって、ほぼ終息することになった」という小松の言葉を思いだそう。「憑きもの」研究を名乗る研究者もほぼ皆無の現状で、その試みは無効である。とすれば、「エージェンシー」導入のひとつの可能性は、それを過去の報告や研究事例に当てはめることにあるのではないか。つまり、今日でいうエージェンシーの研究は、民俗学ですでに昔から行われていたが、その言葉がなかったためにうまくそのジャンルが形成されなかった、という認識をもつことができないだろうか、ということである。「停滞打破」という野心的な試みより、そのほうがずっと素直で自然な対応であるように私には思える。事実、そうした接合の仕方をごく自然にしている例もあるようだ。

ワーブナーは、最近の E-P の遺産を引き継ぐモラリティ、パーソンフッド、そしてエージェンシーの人類学の系譜に、自身とともに、ダグラス、フォーテス、グラックマン、ライドロウをあげている [Werbner 2013: 654]。彼らがエージェンシーという概念を積極的に理論化した、ということではない。それらの問題系を遡ると E-P の古典に到達する、という含意である。知的伝統を継承する研究者たちを指している⁽¹⁸⁾。同じような言い方でいえば、民俗学における「呪力」「霊力」などの用語は「エージェンシー」と重なるし、多くの場合言い換えが可能であるように思われるのである。事実アフリカ・妖術研究の場合には、かつては 'mystical power' や 'supernatural power' と言う語を用いていたであろう文脈で、今日的には 'agent'、'agency' といいかえられている節がある⁽¹⁹⁾。

(2) 3つの事例

「エージェンシー」を論じる論者の中でも、分析者の関心のために独自の論理を用い、またそれを時によって変えていくとされる [Laidlaw 2010: 146] ANT (Actor Network Theory) より、ジェルの理論がきわめて深い示唆を与えてくれる。ここで特に論じたいのは、ジェルがパースから流用した「アブダクション」という考え方である⁽²⁰⁾。この考え方は、「奇妙な推論」でとりあげたケースにも、近藤 [2013] があげた、動物の死骸の事例にも、またさらに梅屋 [2013] で示した香川雅信 [1995] のケースにも非常によく当てはまりそうだ。その考え方を紹介する前に、ふたつの事例を簡単に振り返っておきたい。いずれも民俗誌的報告のうち、重要で魅力的な細部は犠牲になるが、要約する。

近藤の紹介する隠岐の島の O 家では、明治期に道路開発にあたり、行政と O 家とのあいだに土地の帰属をめぐる争いがあつた。正月の御初めの際に井戸から白蛇が出現したとされ、以降水神として椎の木の上に祀った。戦後、O 家の 10 人の子どものうち、7 人が肺結核を患い、夭折する。その原因を宗教的職能者に相談したのが、昭和 20 年代のことであつた。祈祷師が拝むと「カミノリ」（憑依）して、「水口へ行け」という。こういった経緯で、谷川の水源に祀るようになったという。2003 年ごろ、蛇が以前祀られていた椎の木が枯れたので、その周囲を庭園にしようと伐採していた。すると、その椎の木のなかから蛇の死骸が出てきたというのである。それにより、発見した T は、「恐ろしくなり」「昔の人が言うことも、案外、嘘じゃない」と考えるに至って、毎年水源地に祀った蛇神の祭りは欠かさなくなったという。

香川の紹介する 1991 年ごろの徳島県 K 町の事例では、「狐におしっこをかけた」「天神さんの

歩く道に納屋を建てた」「先祖の供養ができていなかった」「神聖な木を切った」「金神さんのいる土地をいじった」などの理由で「障り」が起きると考えられていた。これらの「障り」は、「憑きもの」を喚起する「物語発生装置」と考えられる。香川の事例で興味深いのは、比較的最近の事象であり、「強迫神経症」の一種とする医学的なそれも含め、全く別のアプローチもありうる「登校拒否」もこの装置のなかにとりこまれるという点である。

（3）「アブダクション」の含意と適用

久保明教 [2011] がきわめてわかりやすくジェルの考え方をまとめているのでここではそれに従って概観する。ジェルの「アブダクション」概念は、久保によれば、次のように要約される⁽²¹⁾。

再選を狙うサッチャー首相の微笑みを前面に押し出して制作された選挙ポスター（B）は、物理的な存在であると同時にそれが促すアブダクション（仮説的な推論）を通じて彼女の人物や人々への好意を表す記号（指標）となり、有権者（C）を魅了しようとする首相陣営のポスター制作者（A）の行為を媒介する。この際に「指標が喚起するアブダクションは、存在者のネットワーク（アート・ネクサス）に「部分＝全体」関係を設定することに」なるので、この場合では、指標としての「ポスターがサッチャーの政治的エージェンシーという全体に位置づけられる。この推論が反復される限り、ポスターへのいかなる介入も政治的な含意をおびる。例えばポスターを切り裂く反サッチャー主義者の行為は、ポスターを通じて「非難されるサッチャー」というプロトタイプを流通させ、有権者に働きかける。たとえ反サッチャー主義者など存在せず、暴風雨がポスターを破っただけだとしても、サッチャーの政治的エージェンシーは打撃を受けうる。仮説された作用連関が実践を通じて具体化するとき、他の想定されうる関係性（例…暴風雨→破れたポスター）は後景に退く」[久保 2011: 43-48]。

この伝でいうと、近藤 [2013] の報告する例では、O 家にはすでに蛇のエージェンシーをめぐるアート・ネクサスができていた。もっというと私がコメントで示唆したとおり、出雲や隠岐の島には、蛇を神として祀るという歴史的な事例を通じて、すでに蛇の宗教的エージェンシーが絶えず喚起されている。しかもこの場合、1945 年の「カミノリ」により「祟って家族を殺害する蛇神」というプロトタイプが流通して、O 家の人びとに働きかけている。そこで、枯れた椎の木を伐採しているときに、蛇の死骸らしきものが出てきたら、まず蛇でなくとも、その木が蛇の祭祀場所だったという指標である以上、「祟る蛇神」のプロトタイプを喚起させ、その他の関連（たとえば、本当は蛇ではなく別の生き物の死骸である、あるいは祟る蛇ではなくそこに死骸があったのは単なる偶然、あるいはありそうもないことだが、事情を知っていた誰かがいたずらで蛇の死骸を仕込んでおいた、などの可能な連関）は背景に退く。そして、「蛇神が存在を示した」というアブダクションが成立するのである。

同じ分析は香川雅信 [1995] の報告にも比較的うまく適用できる。登校拒否という指標自体は新しいのだが、もともと「障り」という「プロトタイプ」が多様な指標に結びつき、犬神のエージェンシー全体に関連付けられている。このアート・ネクサスが成立している以上、登校拒否や病とされる症状、不幸の出来事の様相などがいかに新しくとも、それが「障り」に結びつけることが可能である限り、「犬神」のエージェンシーによるという仮説が指示されることになる。

最後に私の報告した「奇妙な推論」に当てはめてみよう。「人影」「声」「明かり」などの指標は、炭焼きを生業として行っていた折には、人の存在を示唆する「プロトタイプ」だった。しかし、当時は交通の便が悪く、村人はお互いに生活パターンを知っていたため、そのような指標がその場所にあるはずがない、という推論が可能性としては、ありうる。本論で紹介したように近くに行ったら消えてしまった場合、「錯誤」ではなく、すでにそこで流通している「化かされる」というプロトタイプとなる。これは、「ムジナ」という動物のエージェンシーに結び付けてアート・ネクサスの連関の一部をなしているのだから、「人の形」だから「人」だろう、とか、ほかの村の人が迷い込んだ（これも当時は隣村もほとんどが顔見知りだから可能性は低い）などの可能な推論は後景に退き、ムジナの「化かす」というエージェンシーがアブダクト（仮説的推論）される、というわけである⁽²²⁾。

私がここで問いたいのは、この「アブダクション」で3つの事例がかなりきれいに説明されたところで、それぞれの事例について理解が深まったりはしていないではないか、という点である。新しい語彙を用いて、「うまく」説明できたに過ぎないのである。むしろ、いささか挑発的な言い方をすれば、かつての宗教研究のような「呪力」や、少し時代を遡った報告にならばしばしば登場する「奇瑞」などの表現のほうがよほど自然で、納得がいくのではないかと、いうことである。現地の人々を対話のなかに含めて考えた場合には、ますますそうなるのではないかと。

ためしに、エージェンシーなどの語彙を用いないでまとめてみよう。

もともと隠岐の島の人びとは蛇には呪力や霊力があると考え、神社などに祀っていた。特にO 家ではかつて明治期に土地争いのもとになった井戸から蛇が出現したことがあって椎の木に祀られていた。かつて祀られていたのは現在の場所とは違う場所である。昭和20年頃、10人いたO 家の兄弟のうち7人が結核で死んだ。その原因として民間宗教者が蛇の呪力に言及したことがあった。水があるところに祀るべきだ、というのである。その後平成になって、かつて蛇神が祀られていた椎の木が枯れたので伐採を試みたところ、なかなかうまくいかないだけでなく、中から蛇の死骸らしいものがあらわれた。T 氏はそれをたいそう恐れて、現在では蛇神の呪力を信じ、神事には毎年欠かさず出席するようになった。

この記述が、先の「エージェンシー」概念を用いた説明と比べて、決定的に劣っている点があるだろうか。おそらくはこの説明は、現地のそれぞれの話者にも共有されることであろう。そしてことによると「奇瑞」についての話がはずんで、別の「呪力」（たとえば蛇ではなく別の動物やモノの、あるいは別の形で示された）について語られるかもしれない⁽²³⁾。

エージェンシーをめぐる一連の議論は、主体を問題にした人類学が「人間」の主体だけを問題にしてきた、という事態を問題視し、モノのもつエージェンシーを問題化することで、違った世界の見方を提示したことは確かである。あらゆるものにエージェンシーが配分される、という前提で世界を見ると、人間とモノとが主客関係にあるという前提で見たそれとは違った景色が見えてくる。ただ、動物や物の広義の「エージェンシー」に例外的なほど深い関心を寄せてきた民俗学にさほど革命的な効果があるだろうか（具体的にはたとえば谷川 [1998; 2012] や吉野 [1979] を参照されたい）。モノにエージェンシーを配分する認識論的逆転を革命的であるとみなさざるをえないところが、「合理性論争」同様、きわめて西洋的な現象であるように私の目には映っている。

こういったわけで、民俗宗教、とりわけかつて「憑きもの」とよばれていた民俗宗教に関する限りにおいては、分析語彙としてのエージェンシー概念の適用がそれほど画期的に必要なものなのかどうか、私はいまなお疑っている。私はむしろ、すでに見たアフリカ妖術研究の分野でそう

だったように、分析概念というよりは既存の現象の記述のうちに「さりげなく」とりこむのが、妥当な受容の仕方のひとつなのではないかと考えている。この観念がマジックのように何でも説明できてしまう点、そこも問題なのである。「エージェンシー」概念の適用可能性の広さは、ひとつの中心的分析概念にすえるためには、いまのところ、私は欠点であると思っている。それは「なんでも物語」「なんでも説明」「なんでも象徴」になってしまっ、擦り切れて分析概念としての意味を急速に失っていったように、「なんでもエージェンシー」というブラックボックスに繋がっていかないだろうか。またANTの特徴だが、「エージェンシー」概念の有効性、物のエージェンシーの重要性を強調する際に論争において「負けないこと」を重視するあまり、それが過去の事例や理論との断絶を陰に陽に示唆する点も気になっている。

われわれの目的は、対象となる資料をより正しく、妥当にあるいはより深く理解することであると私は考えている。異なる分野からの理論や概念の借用は、その目的に貢献するためになされるのであって、分析資源を事実当てはめる試みそのものを正当化するものであってはならない。過去の事例から学べなくなったとき、われわれは大きな遺産を放棄することになると私は思う。

結論

私の20年ほどの調査遍歴とのかかわりから、かつて「憑きもの」と呼ばれていた研究フィールドに絞ってのことではあるが、日本においてデータを蓄積しつつ、文化人類学からの理論的な資源を導入する試みについてまとめてきた。また、ジェル風のエージェンシーの概念を導入して既存の事例を再分析する試みも示してみた。

私が強調したいのは、何よりも、報告事実を現地についてあまり詳しく知らない同僚に上手に説明するような、本稿で試みたような手続きは、われわれの仕事の半分ではあるが、すべてではない、ということである。かつて構造主義の旗手だった小松和彦が構造主義を「幻覚」と断じたように、研究対象と関係ない抽象的な理論は、よくてよくできたレトリックでしかない。人間はレトリックで考えることしかできない。一方でレトリックはどれほど画期的であっても、事実のもつ圧倒的な存在感には及ばない、と私は思う。レトリックが事実の先行してはならず、レトリックと事実の齟齬が認められた場合にはやはり必ず事実に戻すべきなのだ。現地でも受け入れられる説明で分析者の説明が終わることはないが、あまりに現地のリアリティから乖離した説明は、その「分」を弁えるべきだと私は思う。このプライオリティを認めないのならば、フィールドワークを重視する意味はない。事実に戻れる回路を保持するためにも、何でもうまく分析できそうな観念にはさしあたって眉に唾をつけて対面するのがよい、というのが私の経験則である。フィールドとの対話と共同にあたっての理想は、現地由来の、現地でも受け入れられるモデルの開発である。

上に述べたことと同じことだが、私は、紀元前に死んだエジプトのファラオが、1882年にコッホが発見した結核菌で死んだはずがない、というラトゥールの説には伍することができない⁽²⁴⁾。エージェンシーという考え方を導入せず、その語彙をもたなければ、人以外のモノが人にエージェンシーを及ぼさない、などということがありうるだろうか。万能薬のような分析概念としてのエージェンシーの概念の危うさは、あまりに多くの現象がこの枠組みのなかに回収されてしま

うことである。急進的なANTは、相対主義も合理性論争も、解決済みのものとして処理しようとするネットワーク一元論である[ラトゥール1999:307-364]。一方でネットワークの焦点化や周縁化のメカニズムについて棚上げされた未解決問題は多い。「規模の序列化がしりぞけられて、どんなアクターにも均等な視点が付与される」という春日[2011:29]の言葉に私は魅了されるが、やはり「力」の問題が焦点化の陰にあるのではという警戒心は去らない。当初妥当だった説明があまりに当然すぎると受け取られるようになるとその分析や説明は陳腐化し、言及されなくなることもまた、「ブラックボックス」化の非常に一般的な事例であることを人文社会科学の理論の歴史は教えている。

註

- (1) この間の事情について石塚は次のように回顧する。「昭和30年代の終わりであったと思う。九州大学の吉田禎吾から、直接であったか、野村暢清を通じてであったか、とにかく思いもかけぬ照会に接した。憑きものおよび憑きもの筋についてのフィールドワークを行ないたいので、貴下の『日本の憑きもの』に出ている島根県のA村とか高知県T村とかはどこであるか、という照会である。[...]筆者はこれをすべて明らかにし、かつ若干の人も紹介した」[石塚1990:498]。
- (2) これは石塚[1990]でも高く評価されている石毛・松原・石森・森[1974]が着手した路線である。
- (3) 研究の対象カテゴリーを拡大する傾向は、おそらくこの当時の小松の癖のようなものであり、代表的な研究対象である「妖怪」をとりあげても指摘できるし、その他にも至るところにその事例を見出すことができる。また、もうひとつの傾向として、とくに研究史を語るときに、この分野は研究が困難で、研究者も先行研究も乏しくて研究は立ち後れている、と説き起こして（たいがいここでカテゴリーの拡大が提唱される）、この分野はもっともっと研究されるべきだし、これからだ、と訴えて結ぶ、という癖である。これは、その分野の研究を40年以上重ねてからでもあまり変わっていないようである[梅屋1998]。
- (4) 同じ年、まだアフリカの大地を踏む前の米山俊直が、文献にもとづいた論考を公にした[米山1965]。そこで米山は、グラックマンの次のような文を引用する。「ウィッチクラフトの信仰は、どうして不幸が起こったかを説明するのではなく、なぜ特定の人間がその不幸をこうむったか、を説明するのである」[Gluckman 1955: 82]。「ウィッチクラフトの信仰をもつば個人的な現象説明のレベルでとらえて、なぜ、という設問に対する説明原理として妖術が存在していることを示し」[米山1965: 157]、さらに盟友パイデルマンの報告にもとづいて、社会的な規範のサンクションとして妖術告発を位置づけた。
- (5) これを馬淵東一は『民族学研究』編集長古野清人の「強要」としている[馬淵1970: 286-294]。
- (6) それは、「宗教研究における人類学的アプローチ」と題する、ラドクリフ＝ブラウンに捧げられたASAモノグラフスの一巻だった[Banton 1966]。「序」を寄せたグラックマンとエガンが、マリノフスキーやラドクリフ＝ブラウンよりも緩い意味で「社会体系」という語を用いている、とモノグラフスの全体的特徴として指摘しているが[Gluckman & Eggan 1965: xxx]、もともとパーソンズの学生だったギアツにとっては、それよりももっと積極的な意味を持っていたかもしれない。
- (7) 小松の叙述は、現実認識としては全く正しいだろう。社会構造が解体し、都市化・過疎化したのは事実であろう。一方でその社会構造の解体のプロセスや都市化・過疎化の実態を「憑きもの」をはじめとする民俗宗教との関係で詳述した実態調査はついに行われなかったのではないだろうか。私はその点を問題にしたい。もういちど、1972年時点の、現在の都市社会においても、

「「つきもの」信仰にきわめて近い価値認識の仕方を見出すことが可能だ」との認識に立ち戻り、「都市化・過疎化」のステレオタイプを離れて、実態調査を改めて実施する意味があるのではないかと考えている。先走ったかたちで仮説を述べるならば、「憑きもの」的な信仰を持ったまま都市に出たり、あるいは実は持ったままなのに「そのような迷信はもう信じていない」などと自らを誤認した人々によって都市というものは構成されているのではないかということだ。私が知る例をひとつ紹介しよう。大都会の郊外に住むある女性の例である。孫の遺伝性の「特定疾患」の診断を受け、出身地の宗教者に電話で相談した。「憑きものがたくさん憑いている」との判断を得た彼女は祈祷を依頼し、巨大なお札を郵送で受けとった。また、彼女はそれらの病を夫の血筋に由来するものと強く考えている。夫自身が癌を発病し、余命3ヶ月の診断を受けた際にも、まず考えたことは唐突なようだが、離婚だった。厄災をもたらすいわば「呪われた」血筋との縁を切るためである。都市でしばしば三面記事を賑わせる猟奇殺人など通常では考えられない行動の速因には、時にこうした要素が伏流しているのではないか。私が現在調査している東アフリカではウィッチクラフトへの伝統的なかたちでの信念が薄れていく一方で「ヒューマン・サクリファイス」などのかたちで、都市のウィッチクラフトがきわめて先鋭化しているという実体験も、この仮説を支持する材料のひとつでもある。

- (8) こうした事情の背後には、伝統的村落が解体していったこと、2003年に「個人情報保護法」が成立したことで情報の入手や管理が難しくなってきたことなどが複雑に関係していると思われる。あるとき吉田禎吾[1988]が提唱したような、研究対象としての民俗宗教を儀礼と社会組織と宇宙論という三角形モデルで考えたとしても、社会組織の部分のデータが先細っていく傾向にあった。一方でこの後隆盛を極めるのは儀礼を「文化財」として捉える考えであり、この場合には法整備や資金の流れを追ってゆくことが極めて有効であった。まさに貨幣経済を中心に社会を見てゆく見方である。しかも「私」の情報が入手困難なのに対し、「公」の貨幣の流れならば、開示請求も堂々とできるのだ。この流れは1961年頃の文化財行政の介入から顕著となる。
- (9) 「経験主義」と「合理主義」はたびたび人類学のなかでは二つの対照的な立場として議論される。吉田[1985]、梅屋[2010]参照。
- (10) 加えて私が参考にしたのはアフリカ妖術・邪術研究にアフリカ歴史学から流れた録音して「テキスト」を作成する、という資料処理方法であった。「テキスト」作成にはボアズ以前からのアメリカ文化人類学の伝統もあることは指摘しておく[Urry 1984; 梅屋 2009b; 2014]。いまでは考えられないことだが、録音資料の書きおこしをそのまま「テキスト」として論文に記載することについて、かなりの批判があったことも付け加えておく。
- (11) こういった既存の論争に引きつけて民族誌的資料を提示しようとするのはおそらく私の癖である。流れが悪く、議論が散漫で論文としての完成度に難があると考えたため梅屋・浦野・中西[2001]には収録していない。
- (12) また近藤[2013]は、本書の分析視角が拡大して理論的貢献が見にくいと述べているが、彼は、「大きな物語」が欲しいのだろうか。また、拙論が象徴主義全般を批判しているように見られることがある。近藤[2013: 83-84]にもその傾向があるが、それは全くの誤解である。象徴についての私の考えの一端については梅屋[2009a]。心理学的伝統と社会学的伝統がともに流れ込んできているのがこの概念の難しさであると感じている[梅屋 2010]。
- (13) ただし、こののちの、小松の論述は明らかに私の議論の射程を超えている。「そして、このことの延長上に、次のような事態を想定することになる。この地域から「われわれが信じないもの」（われわれの信念では容認できない現象）が減少していけば、言い換えれば「われわれが信じる

ことができるもの」（解釈できる現象）が増加してゆけば、この地域から「象徴的なものとしての動物」は減少していくことになる。佐渡の「トンチボ」は「象徴的な奇妙な動物」から、動物学的な動物としての「タヌキ」に変貌してしまうわけである[小松 2003: 304]。私はこの論考では、「いま、ここ」での相互作用の実態について論じているので、信仰の衰退については当面議論の対象としていない。これは小松の理論家としての深読みであろう。

- (14) 「物語」「象徴」に比すると「説明」は「他者性」が希薄なぶんインパクトはさほどないが息も長い。出典もあげられずに民俗学の報告に普通に日本語として用いられているのがその証左である。
- (15) 実際に民俗学関係の学会などでは、私の知る限り本書の書評は掲載されなかった。これは、別に僻みや異議申し立てではない。事実を叙述しつつ、今思えば当然だ、と言っているのである。
- (16) いくつか自然な流れで用いた例はおそらくはあるだろう。ここでそれを探し出す余裕はない。私も「グローバル資本のエージェンシー」という表現をあるところで用いたことがある。
- (17) 「魅了される遭遇」の含意については、私は全くとお手上げである。実際にエージェントに出会うことによりエージェント／パシエント関係が顕在化したり、リアリティを持って受け止められるのは了解できるが、ここでイルカのケースを引用しなければならない必然性がわからない。もっとも原文の'enchanting'という英語には、呪的な含意があるので、「妖術をかけられた遭遇」などとして呪術的な意味合いが強く打ち出されていれば、頭の固い私にも受け入れやすかったかもしれないが、そうするとANT流のエージェンシー概念とは間違いなくコンフリクトを起こす。
- (18) 1937年刊のE-Pの古典にも'material agency' [Evans-Pritchard 1937: 321]の語があるが、訳書では単に「物質的な存在である」[エヴァンズ＝プリチャード 2001: 369]と訳されているにすぎない。
- (19) 「憑きもの」研究にも多くの分析資源を提供してきたアフリカ妖術・邪術研究では、前世紀から、E-Pの遺産をいかにして引き継ぐべきか、さまざまな道が模索されている。その知的遺産の一部の系譜は、エージェンシーの人類学につながっている[Werbner 2013: 654]。「合理性」も姿を変えてゾンビのように登場するし[Mills 2013]、ポストコロニアル、モダニティ、そしてそれに対応する政治や法と経済（たとえばオカルト・エコノミー）との関連で試みが続けられている。梅屋[2013]で触れたように、なかでも速水・石塚モデルとそっくりなコマロフ・モデルは隆盛を極めているもののひとつである。しかし、民族誌的蓄積を重んじるアフリカ研究では、こうした「妖術のモダニティ」がすべてを説明しきるようなメタ＝ナラティブにしまわないう、詳細な民族誌的分析が改めて提唱されている。
- (20) なお'art'には「芸術」の意味もちろんあり、ジェルの『アートとエージェンシー—人類学的な一つの理論』[Gell 1998]には、間違いなくそう解釈したほうがいい事例が扱われているが、ジェルの「アート・ネクサス」を考える場合、「人間の手による」とか「人工的な」という含意も重要である。また、何よりも、「理論」(theory)に単数の不定冠詞'an'がついている点にジェルの行き届いた精神が感じられる。私にはこれはコートジボワールでの調査経験が履歴に記載されているとはいえ、科学人類学という特殊なフィールドで活躍するラトゥールと、英国社会人類学者としてオーソドックスなキャリアを歩んだジェルとの立ち位置の違いのようにも思える。この意味ではラトゥールは、フィールドとの関係においてスペルベルとよく似た立ち位置にいるように思える。
- (21) サッチャーのたとも久保のものようだがきわめてわかりやすい。またこのような例示を許すところにも、この概念が「他者性」に寄りかかっていない概念であることがわかる。
- (22) 現在は、彼らがこれを実体験として語るものがほとんどなくなったのは、アート・ネクサスの

うちの指標の重要用件だった「山に炭焼きに行く」ということがなくなったからである。この説明は、内山 [2007] によりつつこの社会のムジナ信仰について門田 [2010] のあげる、人間と自然のつながりが高度経済成長期により喪失した、という説明とも平仄があっている。徳島の犬神の例についても私はその後の変化を寡聞にして知らない。医学のエージェンシーが増せば、犬神のエージェンシーよりもより医学的なネットワークが焦点化することになり、「憑きもの」は消滅する、というのでは基本的には近代化論と変わらない。むしろ、近代医学も宗教的ネットワークともどちらともつながっているのに、どうして一方のほうが焦点化され優先的に焦点化されアブダクトされるのか。多くは実践を通じて具体的に上書きされていくのであろうが、そのメカニズムについては残念なことには私はいまのところあまり説得的な説明に出会っていない。ネットワークのどこが焦点化されるのか、それは未知数なように思われるのである。近藤 [2013] の「魅了される遭遇」概念をめぐる議論は、このダイナミズムを描き出そうとしているようにも思える。ただし、セルヴァ [Servais 2005] は、イルカとの遭遇という経験が充実した相互行為を伴い、当事者の感情を刺激する魅力的なものである、という字義通りのことを述べており、エージェンシーの議論をしていない（ラトゥールが引かれているのは現実が社会的構成物である、という部分）。また「遭遇」の用語も抽象的分析概念や、汎用可能性のある装置概念として提示されているわけではない。

- (23) 「呪力」「霊力」について現地で疑念をいただく人々と対話することも多いだろう。このような概念について拒否反応がある場合には、このような価値中立的な概念は大いに役立つかもしれない。逆に言えばさりげないいいかえのレベルで「エージェンシー」という概念を用いることに対しては私には全く抵抗はない。特に「物語」「構造」「象徴」などと比べても、「他者性」にさほど依存しない概念として、大いに出番は来そうな気もする。そうした文脈のなかで、フィールドでの対話と民族誌の充実に、異分野からの概念の流用が役に立つこともあるだろう。
- (24) このエピソードについては、ソーカル&ブリクモン [2000: 130-131]。

文献

日本語文献

- 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
- 石塚尊俊 1990「憑きもの—解説」谷川健一編『憑きもの（日本民俗文化資料集成7）』三一書房
- 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）
- 内山 節 2007『日本人はなぜキツネにだまされなくなったのか』講談社
- 梅屋 潔 1993「「化かされる」という経験（こと）—あるいは人類学的実践についての覚書き」『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』38
- 梅屋 潔 1995「「象徴」概念は「合理」的に埋葬されうるか？—新潟県佐渡郡の猪信仰から」『民族学研究』59（4）
- 梅屋 潔 1998「「妖怪」と「異人」」赤田光男・香月洋一郎・小松和彦・野本寛一・福田アジオ編『身体と心性の民俗（講座日本の民俗学2）』雄山閣
- 梅屋 潔 2009a「象徴」日本文化人類学会編『文化人類学事典』丸善
- 梅屋 潔 2009b「ウガンダ・パドラにおける「災因論」—現地語（Dhopadhola）資料対訳編」『人間情報学研究』14
- 梅屋 潔 2010「佐渡ムジナと私、そして追悼レヴィ=ストロース—「構造主義」からの落ちこぼれの証言」『比較日本文化研究』14

- 梅屋 潔 2013「「憑きもの」研究の理論的展開を占う—近藤論文へのコメント」『現代民俗学研究』5
- 梅屋 潔 2014「ウガンダ東部・アドラ民族における *okewo* の儀礼的特権—現地語（Dhopadhola）資料対訳編」『人間情報学研究』19
- 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
- エヴァンズ=プリチャード, E. E. 2001（1937）『アザンデ人の世界—妖術・託宣・呪術』（向井元子訳）みすず書房
- 大月隆寛 1992『民俗学という不幸』青弓社
- 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』5
- 春日直樹 2011「人類学の静かな革命—いわゆる存在論的転換」春日直樹編『現実批判の人類学—新世代のエスノグラフィへ』世界思想社
- 門田岳久 2010「トンチボのいなくなった風景—宗教装置の置換と偏在化する宗教」吉田匡興・石井美保・花淵馨也編『宗教の人類学（来たるべき人類学3）』春風社
- 川田牧人 2003「書評 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」『宗教研究』77（1）
- 喜田貞吉 1922「憑物概説」『民族と歴史』8（1）
- 久保明教 2011「世界を制作=認識する—ブルーノ・ラトゥール×アルフレッド・ジェル」春日直樹編『現実批判の人類学—新世代のエスノグラフィへ』世界思想社
- 小松和彦 1972「つきもの—人類学からの一つの視点」田丸徳善・村岡 空・宮田 登編『情念の世界（日本人の宗教1）』佼成出版社
- 小松和彦 1979「憑きもの」櫻井徳太郎編『信仰（講座日本の民俗7）』有精堂
- 小松和彦 1992「憑霊信仰研究の回顧と展望」小松和彦編『憑霊信仰』雄山閣
- 小松和彦 2000「憑きもの—解説」小松和彦編『憑きもの（怪異の民俗学1）』河出書房新社
- 小松和彦 2003「書評 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」『民族学研究』68（2）
- 近藤社秋 2013「「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」『現代民俗学研究』5
- ソーカル, A. & J. ブリクモン 2000「「知」の欺瞞—ポストモダン思想における科学の濫用」（田崎晴明・大野克嗣・堀 茂樹訳）岩波書店
- 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
- 谷川健一編 1998『蛇（ハブ）の民俗（日本民俗文化資料集成20）』三一書房
- 谷川健一 2012『蛇—不死と再生の民俗』富山房インターナショナル
- 長島信弘 1982「解説」E. E. エヴァンズ=プリチャード『ヌアー族の宗教』（向井元子訳）岩波書店
- 浜本 満 1989「不幸の出来事—不幸の語りにおける「原因」と「非・原因」」吉田禎吾編『異文化の解説』平河出版社
- 速水保孝 1954『憑きもの持ち迷信』柏林書房
- 松岡悦子 1990「キツネつきをめぐる解釈—メタファーとしての病」波平恵美子編『病むことの文化—医療人類学のフロンティア』海鳴社
- 馬淵東一 1937「イヴァンズ・プリチャード「アザンデ族の妖術、託宣及び呪術」」『民族学研究』3（3）
- 馬淵東一 1970「解説 妖術をめぐる人間関係」L. メアー『妖術—紛争・疑惑・呪詛の世界』（馬淵東一・喜多村 正訳）平凡社
- 宮本袈裟雄 1976「憑きもの信仰—その予備的研究」櫻井徳太郎編『信仰伝承（日本民俗学講座3）』朝倉書店

- 吉田禎吾 1965『未開民族を探る一失われゆく世界』社会思想社
吉田禎吾 1970『呪術—その現代に生きる機能』講談社
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
吉田禎吾 1985「構造分析と経験主義」『現代思想』13（4）
吉田禎吾 1988「宗教の諸相」吉田禎吾・宮家 準編『コスモスと社会—宗教人類学の諸相』慶應通信
吉田禎吾・綾部恒雄・江渕一公・上田 将・神 恵美子 1967「四国・谷ノ木部落における俗信と社会構造（西南日本村落における秩序と変貌 1）」『九州大学教育学部比較教育文化研究施設紀要』18
吉田禎吾・上田 将 1968「憑きもの現象と社会構造—社会人類学的アプローチ」『九州大学教育学部紀要』14
吉野裕子 1979『蛇—日本の蛇信仰（ものと人間の文化史 32）』法政大学出版局
米山俊直 1965「未開人の思惟（その 1）—アフリカの農耕社会におけるウィッチクラフトの論理」『甲南文学会論集』27
ラトゥール, B. 1999『科学が作られているとき—人類学的考察』（川崎 勝・高田紀代志訳）産業図書
リーンハート, G. 1967（1964）『社会人類学』（増田義郎・長島信弘訳）岩波書店
リーンハート, G. 1970（1956）「未開人の思考様式」E. E. エヴァンズ＝プリチャード・R. ファースほか『人類学入門』（吉田禎吾訳）弘文堂

外国語文献

- Banton, Michael (ed.) 1966. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock Publications.
Evans-Pritchard, Edward Evan. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among Azande*. Oxford: Clarendon Press.
Gluckman, Max. 1955. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.
Gluckman, Max & Fred Eggan. 1966. Introduction. In Michael Banton (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock Publications.
Geertz, Clifford. 1966. Religion as a Cultural System. In Michael Banton (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock Publications.
Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
Knight, John (ed.) 2005. *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy*. Oxford: Berg.
Laidlaw, James. 2010. Agency and Responsibility: Perhaps You Can Have Too Much of a Good Thing. In Michael Lambek (ed.) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press.
Mills, Martin A. 2013. The Opposite of Witchcraft: Evans-Pritchard and the Problem of the Person. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 19 (1).
Servais Véronique. 2005. Enchanting Dolphins: An Analysis of Human-Dolphin Encounters. In John Knight (ed.) *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy*. Oxford: Berg.
Urry, James. 1984. A History of Field Methods. In Roy Ellen (ed.) *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*. London: Academic Press.
Werbner, Richard. 2013. The Opposite of Evans-Pritchard. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 19 (3).