

「憑きもの筋」と近代

——「俗信」の形成と存続の社会学的試論——

高橋典史

1. はじめに

事例① ハワイの犬神

1930年代後半と第二次世界大戦間近のカウアイ島では、「犬神の障りもの」、または犬の霊の使用によって引き起こされた病気が、とても流行していました。他人に病気をもたらすために、犬の霊を使う力をもつ日本の、特に広島県からやってきた人びとがいたのです。家族内で世代から世代へと引き継がれる力です。犬の霊の力をもつ人が、ある人が不当に所有している人やモノを欲しがると必ず、それから彼は呪いをかけて、その人は病気になったのです。⁽¹⁾

この話はハワイの日系社会において伝えられたものである。「犬神」の信仰は、20世紀初頭のハワイにまで越境していたのだ。本稿はハワイ社会を研究対象とするものではないが、「犬神」(＝憑きもの)が日系移民とともにハワイまで伝わっていたことに、「憑きもの」の「俗信」の根強さを読み取ることはできるだろう。そこでは、「憑きもの」という観念が、広島県という中国地方の出身者と結びつけられ、さらには家族のなかで引き継がれていくと語られている。

本稿では、近代という時空間における「憑きもの」という俗信を、社会学的なパースペクティブから考察することを試みたい。宗教社会学の議論のなかで近代社会における「世俗化⁽²⁾」の問題は、ある程度の説得性をもって語られてきた。とはいえ、日本の近代史を振り返るならば、近代天皇制と国家神道の問題はいうまでもなく、近世末以降、新宗教は幾度となく高まりをみせてきた。⁽³⁾むしろ、近代日本のネガとして宗教的な欲求は常に存在してきたともいえるだろう。そうであるならば、民俗社会における近代化と「憑きもの」という俗信の関係性を問うことは、「憑きもの」という宗教的観念を通じて日本の近代の一側面をあぶりだすことにはほかならない。そして、本稿では特に「憑きもの」の家筋である「憑きもの筋⁽⁴⁾」が、近代において存続していった社会的要因を、近世以降の村落共同体の変動と〈イエ〉観念の形成に注目して明らかにしていきたい。

ただし、詳しくは後述するが、家筋と結びついた「憑きもの筋」という俗信は、「狐憑

き」などの憑依現象に比べて地域性が色濃い。そのため、社会学の典型的な方法論である〈理念型⁽⁵⁾〉によって分析することにより、「憑きもの筋」の形成および存続と日本社会の近代化の構図を明確化させていきたい。

2. 「憑きもの」と家筋

事例② 鳥取の狐持（ち）

狐持の家には物質的な幸福を狐がもたらすが、その家に敵意を持ち、或は競争相手である家に対して時に災難を与えたり、狐をつけて来るので、皆が恐れ嫌うのである。狐持の家から嫁を貰うと狐をもつて来て困ると云って居る。また日常の交際にはわけ隔てせぬが、怨まれ憎まれると狐をつけられると云って敬遠されるので、冠婚葬祭や村附合に交際費の多くを要する農村の生活では、孤立するのでかえって費用もいらず富んで来る。そこでアンネ（引用者注、「あの家」の意味か）は狐のために金がたまるのだと云いだす。⁽⁶⁾

事例③ 高知の犬神

幡多郡大方町田ノ口で聞いた犬神に禍する状態は、犬神憑の家の者の前で先方の欲しいと思うものを人から貰ったり嫌なことをしたりすると取憑かれ、病みついて狂人状態になり、先方の人と同じ所作をしたり、同じ声色になったりして騒ぎ狂うようになると云い、その治療には専門の祈祷師に調伏して貰うと云っていた。⁽⁷⁾

現代日本における「憑きもの」の観念は、宗教者の儀礼や「狐憑き」のような通常ではない精神状態など、個人の憑依状態を指すことが多い。しかし、「憑きもの」の観念は個人の憑依現象だけでなく、ここで挙げた2つの事例のように家筋に結びつけられたものも存在する。また、「憑きもの」とはネガティブなイメージが強く、例外はもちろんあるのだが、概して歓迎されるものではない。憑依現象せよ、家筋にせよ、あるコミュニティにおいて他の成員とは区別される〈スティグマ⁽⁸⁾〉を背負っていることは共通している。

しかし、「憑きもの」という俗信における個人の憑依現象と家筋への差別の問題を、安易に同時に論じることは、現象の混同や誤解を招く危険性がある。なぜなら、「憑きもの筋」の家筋の成員は、必ずしも憑依現象とは関係はない。もちろん、「狐憑き」の血筋または家筋が、差別される事例は各地にあるのだが、本稿では、憑依現象とはそれほど関係がないにもかかわらず発生した家筋への差別としての「憑きもの筋」の社会的要因に注目する。

20世紀初頭から「憑きもの」研究を主導してきた民俗学も、個人に関する「憑きもの」よりも、家筋にまつわる「憑きもの」に重点を置いてきた。「憑きもの」の代表的な研究者である民俗学者の石塚尊俊の定義を要約すると、次の3点にまとめられる。

①人に「憑く」とされるもの、神霊・人間霊・動物霊・植物霊などのなかで、特に人

間に嫌悪感や害を与えると信じられているもの。

②狭義の怨霊や動物霊（狐憑き・狸憑きなど）のたぐい。

③「憑きもの筋」とはそういった特殊な霊力を駆使すると考えられていた家筋。

※（石塚1959：9-10）を参照

以上の3点が、民俗学における基本的な「憑きもの」のイメージといってよい。ここでは、3点目の「憑きもの筋」という観念に注目したい。石塚はさらに、「憑きもの筋」について次のように分類する。

①希少地帯…巫女・山伏・占い師などの宗教者（行者）の家筋。

②山陰、四国、九州北部の多数地帯…一見、他の家と何ら変わらないのだが、周囲から「憑きもの」を使役して金や物を手に入れている」などといわれて差別される家筋。

※（石塚1990：16-7）を参照

両者とも結婚が忌避されるなどの血縁的差別が行われていることは共通している。石塚による「憑きもの筋」の分類①のように、他の人びとは異なった霊力をもつと考えられている宗教者の家筋に対して、「憑きもの筋」というラベリングが発生したのは理解しやすいが、分類②の「憑きもの筋」は不可解かもしれない。分類②の「家筋」の発生の要因について石塚は、「いわゆる憑きもの筋は決して新しい家ではなかった。いうなれば第二期くらいの入村者であって、かつ次第に前者を凌駕してきた家」であり、近世の閉鎖的鄉村社会において、最初期に入村して秩序を築き上げていたもののあいだに後から入り込み、「ついに前者を凌駕するに至ったものに対する、前者からの嫉み、妬み、ないしは猜疑がもたらした悲劇の産物」と説明している（石塚1990：18）。

さらに、石塚が作成した「憑きもの（筋）」の分布地図⁽⁹⁾をみると、「近畿地方（空白地帯）／中国・四国・九州北部・中部・北関東地方（多数地帯）／九州南部・東北地方（少数地帯）」となっている。これは、近畿地方を中心とみると、ドーナツ状に「憑きもの筋」の俗信が存在していることを示している。

しかしながら、同じ多数地帯である山陰の「狐持ち」と四国の「犬神筋」では、その形成過程がかなり異なっている。「狐持ち」の発生は近世中期であり、該当する「家」に宗教的霊力が付属しているとみなされる傾向は小さい。しかし、19世紀の国学者である本居内速によって書かれた『賤者考』には、「犬神といふ術、昔四国にありきときけど、さだかに記せる物もいまだ見ず、今世にはその術師はありともきかねど、其裔なる者としてありとなむ⁽¹⁰⁾」という記述がみえることから、「犬神筋」の俗信の発生は古く、「家」と宗教的霊力が密接に結びついており、むしろ希少地帯の「憑きもの筋」と性質に近い。石塚の分類ではそれらの相違点が説明されていない。そのため、人類学者の小松和彦は、「憑きもの筋」の宗教的性質に注目して、発生時期が古く、富貴自在というイメージが薄い、「犬神、トウビョウ（＝蛇）」などの「——神」系の「憑きもの筋」と、近世中期以降に発

生し、「家」の盛衰と結びついて富貴自在というイメージが強い、「人狐、オサキ、クダ」などの「——狐」系の「憑きもの筋」の2つに類型化している（小松1983：383-90）。

以上のように、「憑きもの筋」と一括される俗信には、地域的にも多様な性格が存在する。しかし、本稿では、「憑きもの筋」の起源や性質についての細かな差異に注目するのではなく、日本社会の変動のなかで「憑きもの筋」という俗信を形成し、存続させた社会的条件について考察していきたい。

3. 柳田国男による「憑きもの筋」の研究

民俗学の分野における「憑きもの」研究は、大正期の柳田国男の「巫女考」（1913-4年発表）がその端緒である。そのなかで柳田は、狐や犬神などの「憑きもの」についても言及しているのだが、ここではそれら以外の事例について取り上げたい。

事例④ 池袋村の怪異

また一説には池袋の住民は他村の人と婚姻を結ぶことを忌んでいる。その訳は、昔から言い伝えに、産土神の村の人が減ずるのを嫌うためか、もし他村へ嫁にやる家があれば、その家へいずこからともなく石を打ちまたは行燈が天井へ挙がる等の奇怪があるからである（人類学会報告七、若林氏）。（柳田 [1913-4] 1990b：351）

柳田の挙げたこの池袋の事例は、一般的にイメージされる「憑きもの」とはかなり異なっている。しかし、霊力をもつ家筋（ここでは村全体だが）が存在し、他村の者に婚姻を忌避されていたという。この霊的な力や存在と家筋が結びつけられている点は、「憑きもの筋」の典型的な特徴である。さらに同種の事例として柳田は、飛騨の「牛蒡種」という特殊な霊力をもつとされている家筋の事例を挙げている。

事例⑤ 飛騨の牛蒡種

この家筋の特質は名称と同じく外部から附与したもので、彼等は絶対にこれを否認する。世間の信じるところでは、この者に恨まれまたは悪まれると必ず物憑になって大いに煩う。それが牛蒡種の仕業であることはいつでも病人の口から聞くのである。（柳田 [1913-4] 1990b：357）

ここで柳田は、周囲から忌み嫌われて差別される存在として、「牛蒡種」（＝憑きもの）を論じている。さらに柳田は、「憑きもの」の家筋への周囲からの偏見を、「その今日の社会上の地位は同情に値する」とし、特に「婚姻交通の遮断」の血縁的差別について論じている（柳田 [1913-4] 1990b：353-4）。そして、柳田によれば、「巫女筋」に代表される「憑きもの」の家筋は、かつて流浪していた宗教者が定住化した家の末裔であり、悪意により霊力によって他人を害すると周囲からみなされるようになってしまった家筋であるという（柳田 [1913-4] 1990b：413-5）。

しかし、「巫女考」の議論を継承した「おとら狐の話」を1920年に発表して以降、柳田自身による「憑きもの」研究はない。⁽¹¹⁾そして、石塚尊俊、千葉徳爾、速水保孝など柳田の研究を乗り越えようとする者たちが現れるのは、1950年代に入ってからである。⁽¹²⁾

4. 近世における共同体の解体の進行と「憑きもの筋」の形成

事例⑥ 群馬のオサキ

○上州おさき狐の事

一上州におさきという獣、人に取付居るなり。この家筋を引きたるものは、いかにすれどもはなるゝ事なし。此の血筋を切屋ものといふ。縁組など殊に吟味する也。此血筋にあらずとも、その家の道具を外の家へ入れば、則おさき付添来るなり。食を毎日あたふれば害なく、怠るときは差別なく喰尽し、若いかりをはつする時はいろいろの仇をなし、果はその人の腹内に入て、終に喰ころすといふ。されば伝へてその筋を嫌ひ恐るゝ事甚だし。しかるにその血筋の者にてても、江戸へ出れば忽ちおさきはなれて、少しも付添したがふ事能はず。関八州の司たる王子稲荷有ゆへなりとて、上野にて云ふといへり。

(『梅翁隨筆』巻二 (作者未詳、寛政年間成立か))

これは寛政年間(1789-1800年)に成立したと考えられる随筆のなかにみられる記述である。ここで述べられている、血筋と「憑きもの」が結びついて婚姻が忌避される点、私的所有物への執着や貪欲のイメージが強い点、そして、当該の村落を離れれば影響力はなくなる点というのは、「憑きもの筋」の典型的な特徴といえるだろう。そして、本稿の関心は、これらの特徴がいかなる社会的要因によって形成され、近代へと存続していったのか、という点である。

そもそも、近世において村落共同体の宗教形態は、公的領域と私的領域へと二分化していった。⁽¹³⁾たとえば、近世において狐が代表的存在になっていく「憑きもの」であるが、狐が稲荷信仰と結びついていったことは、ひとつのメルクマールである。稲荷神はその名前から分かる通り、古代では水稻や田を司る農業神であり、村落の統合の役割を果たすような公的な神であった。それが、仏教や中世以降の飯綱・茶吉尼信仰(外道)などと習合していくなかで、特に「狐」と結びつけられていった。そして、近世に入ると稲荷神は広く民衆のあいだに広まっていき、まず武士層が個人的に稲荷神を勧請し始め、その後、商人や地主などにも広まっていった結果、屋敷神として定着していったという説明がなされている。⁽¹⁴⁾

このように、狐という動物霊と結びつけられた稲荷神は、公的領域から家産のための個人祈願という私的領域の信仰へと移行していった。いいかえれば、個人祈願に結びついた動物霊は、公的領域における信仰から排除されていったのである。

次に村落共同体そのものの変動について論じたい。前述したように、「憑きもの(筋)」は、山陰・四国・九州北部・中部・北関東が多数地帯であり、九州南部や東北は少数地帯

となっている。ここで注目したいのは、京阪を中心とした近畿地方にほとんど「憑きもの筋」がみられない点である。これはいったい何を意味しているのだろうか。

空白地域の存在については、石塚尊俊や速水保孝も「貨幣経済の浸透の程度」に結びつけている。村落共同体に貨幣経済が浸透していくにつれて、商品作物の栽培と売買によって富裕になる家や、高利貸しを兼業して土地を集積し、寄生地主となる家が生まれたいっぽうで、借財のために小作農に転落する家が多数発生する。そこに不満やコンフリクトが生じて、「憑きもの筋」というラベリングが形成されたという解釈である。⁽¹⁵⁾ それゆえ、貨幣経済が最も浸透している中心地域と最も浸透していない周辺地域では、「憑きもの筋」は発生しないか少数となっており、中央と周辺のちょうど中間地帯において多数形成されたことになる。社会学者の奥井智之は2人の分析を整理したうえで、「憑きもの筋」が、「共同体の解体の過程にあった中間地帯でこそ生まれ」、それゆえ「共同体の根強く残る周辺地帯で生まれていない」と説明している（奥井1994：49-50）。⁽¹⁶⁾

新興の寄生地主たちへの旧体制側（共同体）からの圧力が、「憑きもの筋」を生んだのならば、貨幣・商品経済が最も広く浸透し、人間の移動や積極的な経済活動が一般化していた近畿地方（「近畿型農村」）において、「憑きもの筋」が形成されなかったのは理解しやすい。つまり、近畿地方では旧来の村落共同体の解体が進行していたため、「憑きもの筋」の血縁の差別は発生しえなかったのである。またいっぽうで、東北地方などでは、貨幣・商品経済が近世を通じてそれほど発達せず、なおかつ「本家―分家」関係で成り立つ同族組織が強固であった（「東北型農村」）ため、共同体内のコンフリクトは発生しにくく、ここでも「憑きもの筋」の差別は発生しにくかったのである。⁽¹⁷⁾

さらに、近世後期から全国各地で誕生した新宗教の発生地域に注目してみると、東海・近畿地方から各地に広がった「ええじゃないか」をはじめとして、黒住教・金光教（岡山）、天理教（奈良）、大本教（京都）、丸山教（東京）のように、有力な新宗教のほとんどが、経済的先進地域であり、共同体の解体が進んでいた地域で発生している（村上1980）。さらには、幕末以降に誕生した新宗教の特徴として、人びとの身近な問題を解決して現世利益をあたえる創唱宗教であることが挙げられる（村上1980：20-2）。現世利益とは諸個人の欲求にこたえるものである以上、新宗教は共同体的な信仰（公的領域における信仰）ではなく、個人的信仰としての私的性格が色濃い。このように、新宗教との対比からみても、「憑きもの筋」が形成され存続していった地域と空白地域との相違性がうかがえるだろう。

ここまでは、「憑きもの筋」の形成が、共同体の解体と関連していることを論じてきた。それでは、旧来の共同体が解体していく過程で、その内部では、なぜ差別や偏見としての「憑きもの筋」が発生したのであろうか。ひとつの解答として、社会学の分野から興味深い分析がなされている。

社会学者の棚島次郎は、M.ウェーバーの〈脱呪術化⁽¹⁸⁾〉の概念をもとに、日本の「憑きもの筋」と西洋の「魔女狩り」との比較を行っている。そして、棚島は、日本の「憑きもの筋」では、経済活動を行って自律的に成長しようとする者に対して、古い伝統的な勢力の側から、共同体的規制がかけられて差別が生まれ、反対に、西洋の「魔女狩り」では、ウェーバーが論じたプロテスタンティズムにおける〈世俗内的禁欲〉が代表するように、

中世的な価値観が否定されて、経済成長を達成することが至上の命題となり、経済活動の妨げになりうる共同体における伝統的な存在（共同体の援助を必要とする老人・未亡人、または共同体の規制を強固にする祭礼・儀礼など）が、経済活動を志向する者たちにより徹底的に排斥されたと分析している（棚島1996：53-4）。

それでは、「魔女狩り」が近代資本主義が確立していく過程で終息していったにもかかわらず、なぜ「憑きもの筋」は第二次世界大戦後まで存続していったのだろうか。さらに、「魔女狩り」はあくまで「個人」を対象としたものであり、「憑きもの筋」は家筋という集団に対する血縁的差別である。その違いはいかなる理由で説明できるのだろうか。そもそも、「憑きもの筋」だけでなく、近世社会ではさまざまな家筋（いわゆる〈スジ〉）が差別の対象となってきたが、近代に入ってもそれは終息するどころか、むしろ多様化していった（赤松1995：185-202）。

これらの問題の解答としては、日本独特の要因を指摘する必要があるだろう。つまり、近世以降の社会変動だけでなく、近世において形成されていった〈イエ〉の観念が、ここでは作用していたのではないだろうか。⁽¹⁹⁾ 特に明治政府の成立以降、〈イエ〉観念は社会全般に浸透して日本社会を特徴づける重要な要素となっていき、今もなお日本社会に影響力をもっていること⁽²⁰⁾を考えれば、この〈イエ〉という問題にこそ、第二次世界大戦後まで「憑きもの筋」が存続していったことを理解する鍵があるのではないだろうか。

5. 近代国民国家の形成と〈イエ〉の再編成

事例⑦ 明石山系の山村における「クダ」

クダは家筋につき、縁組するとその家についてきて七十五匹にふえ、食いつぶされる。従つてはじめは裕福ではあるが、後には衰える。クダ持にはきわめて新しい家はないが、非常な旧家もない。この辺では分家及び縁組でふえるだけである。秦皇村のAに有名な持筋があり、それと縁組でなつた家はBに一戸、Cに一戸ある。Cには数戸の持筋があり、D屋はかなりの旧家であるが、今非常なおちぶれかたである。この分家E屋はかなり繁昌して、やはり持っているといわれる⁽²¹⁾（ローマ字による伏字は引用者による）。

「憑きもの筋」を考えるうえで、不可欠な問題が〈イエ⁽²²⁾〉の観念であろう。そこで、本節では、〈イエ〉や〈スジ〉という観念を確立させた近代日本の社会的条件を示したい。民俗学者の赤松啓介は、近代の民俗社会の差別を、歴史的・職業的差別と疾病的・体質的・信仰的な後天的差別に二分している。そして、農村においては「家」の継承と永続化ということが重視されるため、後天的差別が多くみられることを指摘している（赤松1995：185）。これは、都市と村落の性質上の相違から考えてみても重要な指摘だろう。村落における差別の多くが、家筋への極端な執着に起因することは、「憑きもの筋」についてもまったく該当する。

社会学者の佐藤俊樹によれば、経済が停滞し、社会全般が静態化していた近世後期の日

本社会では、自らの将来的利益の合理的な計算にもとづく社会関係が、「情緒的結合」にもとづく閉鎖的な社会関係の内部で完結していた。そして、共通の感情と利益を有する諸個人間の「心情的反射作用」⁽²³⁾による内閉的な秩序形成が発達していった。このような「心情的反射作用」は、血縁組織としての家産組織をこえて、血縁関係のない諸個人のあいだに擬制的な〈イエ〉を構築することを可能にしたという（佐藤1993：212-4）。

こうした「心情的反射作用」の社会への浸透は、社会全般に非血縁の組織（擬制家族組織）を創出することを可能にする。しかし、社会に〈イエ〉的組織を無限に創出することが可能になったことは、その反面として社会そのものが〈イエ〉的な原理に常に従属してしまうことを意味する。このような〈イエ〉を基本原理とする近世的なエートスが、血縁家族を中心とする一次集団（本来的な意味での「家」）をきわめて重視するのは当然である。それゆえ、家筋に外部からの参入者を受け入れること、つまり「婚姻」を重視し、「家」の社会的存立をおびやかす人間（〈スジ〉の悪い人間）の参入を拒絶するのである。このように「家」には、再生産という次元以上に重要な価値が付与されていくのだ。

それでは次に、近代における〈イエ〉観念について考えていきたい。日本の近代家族制度の端緒は、「明治民法」（1899年公布）に求められてきた。そこで規定された家族とは、「戸主権によって統率された家」という「旧武士層」の家族秩序を、理想として定着させることを目的としていた。そのなかで、家父長制と「家」は密接に結びついていき、国家における支配イデオロギーとして作用していった（川島2000：151-3）という理解がなされてきた。とはいえ、近代日本において、近世的な〈イエ〉観念が、そのまま政治制度に取り込まれていったと考えるわけにはいかない。近代とは「国民」が創出され、「個人」が発見された時代でもあったのだ。

近代国民国家の成立によって、諸個人は「国民」として国家から支配されることになる。それゆえ、「家」と「国民」との理想的関係を国家の側が規定したのが、明治民法であったと考えられる。それゆえ、近代日本の家族制度を、近世封建制の名残としてだけでみなすのは不十分であり、近代日本の〈イエ〉観念と近世におけるそれとを、単純に同一視することはできない。社会学者の牟田和恵によれば、明治民法は封建的、ムラの共同体の規制から個人を自由にし、さらに個人の財産所有を認めていた。その意味で、明治期における「家」とは、（西洋）近代家族の性質ももっており、共同体から独立して産業化を支える「核家族」という家族形態の側面もあったという（牟田1996：16-7）。

つまり、個人と〈イエ〉の原理を効率よく結びつけたのが、近代日本国家といえるだろう。近代日本では政治制度上、個人の権利が認められたいっぽうで、近世以来の共同体から遊離していった人びと（おもに都市住民）は、さまざまな集団に属しながら「心情的反射作用」にもとづく組織を形成していた。そのため、近代国民国家としての日本は、「自由」な人びとのあいだに包括的な秩序を生み出す必要があった。そこに旧来の共同体の代替として「天皇」が要請される（佐藤1993：254）。つまり、「個人（国民）→家→国家」とのあいだの、なめらかな社会秩序を担保する「天皇」という存在が重視されたのである。近代日本における天皇制と家父長制の結びつきは、国家統合という点においても、きわめて重要なものであったといえるだろう。⁽²⁴⁾

このように近代日本の「家」とは複雑な特徴をもっている。政治制度上では一見すると、西欧近代社会のように国家と国民が直接に結びつけられているようだが、その中間に〈イエ〉の原理もまた制度化されていたため、「家」を媒介として国家と諸個人は秩序づけられていた。そして、神島二郎によれば、日本近代の農村における長子単独相続という家父長制の原理が、「家」を存続させた結果、農民の離農を防ぎ、農家の次男・三男は余剰労働力となって都市へと移住し、さまざまな産業に従事することを可能にしたという。そして、農村出身者（農家の次男・三男）の都市での経済的自立を支えたのが、明治以降の「立身出世」の風潮であり、彼らが都市の中間層を形成していったという（神島1961：289-90）。家父長制はそうした余剰労働力の再生産を支えていたのである。つまり、日本の近代化のプロセスそのものに、家父長制を中心とする〈イエ〉観念の再編成をみることが可能なのである。⁽²⁵⁾

また、神島は、「一系型家族」から「末広型家族」への移行が、次男、三男による「家」の新設、それにともなう祖先の祭祀権の分割を可能にしたことも指摘している（神島1961：269）。そのため、「家」は移動可能になり、都市への新たな参入者も個々に「家」を創出すること（核家族的な「家」の創出）を可能にしたのである。

この祖先祭祀の問題は、明治政府の宗教政策においても重要なものであった。倒幕を果たした明治新政府は、天皇制を中心とした国家形成を進めて、宗教の領域では「神仏分離」と「廃仏毀釈」を展開し、国民の信仰を、祖霊崇拜と国家神道に連結した氏神信仰の2つに集約させていったため、多様な民衆の信仰形態は抑圧されていった。そして、近代的な啓蒙政策へと明治政府が転じていくなかで、民間信仰への抑圧は強化されていった（安丸1980：172-9）。祖霊信仰と国家的氏子制度に限定していく明治政府の宗教政策からも、日本の近代国民国家形成と〈イエ〉の観念との密接な関係性をみることができるだろう。

しかしながら、柳田国男が「明治大正史世相篇」で挙げていた、45枚の位牌を風呂敷に入れて師走の町を歩いていた95歳の老人の話（柳田〔1931〕1990f：249）は、人びとが「家」の永続を望みながらも、近代社会であるがゆえにそれが困難になっていったことを如実に示している。つまり、「家」は移動と増殖が可能となったぶん、きわめて不安定に浮遊する存在になっていった。不安定な「家」への執着というエートスが、人びとに新たな苦しみをもたらしたという点は看過できない。

以上のように、近世を通じて社会に浸透していった〈イエ〉観念は、明治以降の国民国家と近代資本制の形成にとって、重要な機能を果たしていった。それゆえ、日本の近代そのものに、家筋（〈スジ〉）に関する諸々の差別を再編成し、根強く存続させる社会的基盤が内在していたといえるだろう。

6. 近代における「憑きもの筋」の差別の活発化

明治4（1871）年の「廃藩置県」、明治6（1873）年の「地租改正」によって、封建的な土地の所有は否定された。しかし、それは寄生地主の肥大化を促進させた。そのため、山陰の「憑きもの筋」の差別は、明治維新によって解消されることはなかった。維新直後、

島根では藩主や武士をはじめとする封建的支配層全体が、「狐持ち」に指定されるという事態が生じた。ただし、結果的には、華族は東京に、士族たちも流動的な都市部に在住していたため、「狐持ち」に対する差別も長続きせずに終息していった（速水1976：178-9）。とはいえ、次のような事例もあった。

事例⑧ 松江藩の士族を「狐持ち」とする根強い偏見

明治二七年、旧松江藩主松平直亮は、北海道旭川地区で、1,000町歩近い大農場を経営する。家扶の安井泉が出雲での小作人募集にあたる。ところが、狐持ちの親玉である旧藩主の農場は、狐田であるから、その小作人になれば、狐がのりうつてきて、狐持ちになるとし、ひとりも応募するものがいなかったという（旭川市金坂吉見氏報告）。⁽²⁶⁾

そもそも、神仏が混淆した修験道などは、明治5（1872）年に禁止され、「憑きもの」への信仰の信頼性を保証していた山伏などの宗教者は、国家によって強く否定される存在になった。近代的な「知」による啓蒙によって否定されていくなかで、「憑きもの筋」のような呪術的な「迷信」の信頼性は、確実に減少していくはずだった。しかしながら、明治維新から数十年経った明治40（1907）年、島根県教育委員会は「迷信」の弊害に苦慮し、「迷信撲滅の告示」を出して、「憑きもの」の俗信を徹底的に否定する。そのなかのいくつかの箇所を、ここで抜粋引用したい。⁽²⁷⁾

- ①「狐つきと称するは精神病狂疾の変症なることは、学説既に之を明にす。」
→「狐憑き」とは精神疾患の変症である（医学的説明）
- ②「所謂人狐と称する動物は、狐の一種にして、決して人を魔するものにあらざることは、動物学者の証明する処なり。」
→「人狐」という「憑きもの」は狐の一種である（動物学的説明）
- ③「狐持ちの家系と称せらるるものは争論の後讐、財産上の嫉妬より、悪評を流伝せられ、若くは無智蒙昧流の迷信たるに過ぎず」
→「狐持ち」とは家同士の争論、財産上の嫉妬によって生まれた（社会学的説明）

以上のような説明は、「憑きもの」を否定する当時の啓蒙的言説であるだろう。このような「迷信撲滅」を、教育委員会が取り組んだことは注目に値する。⁽²⁸⁾ 旧来の迷信を否定するような科学的・合理的言説を、地方の農村部へと浸透させて、啓蒙したという意味では、公教育の果たした役割は軽視できない。にもかかわらず、山陰の「憑きもの筋」の差別は第二次世界大戦後まで存続していった。

速水保孝によれば、山陰の「狐持ち」については、明治維新以降、村八分などの政治的差別は減ったが、婚姻などの差別は根強く、明治30年代に昂揚する。その原因は、明治政府の急激な富国強兵政策が、資本主義の発展を目指したにもかかわらず、その国家財源を地租に依存していたためであるという。安定した農業生産という前提のうえに、日本の近

代資本制は進展した。そのため、国家は半封建的寄生地主（「狐持ち」には寄生地主が多い）を保護したため、寄生地主はますます成長して地方産業界で重要な地位を占めるようになった。そして、搾取され続ける小作民たちからは、常に余剰労働力が生まれ、工業労働者や職業軍人が国家に供給される。この社会構造が、「憑きもの筋」の迷信を存続させた物質的な条件であると、速水は分析している（速水1976：194-5）。

マルクス主義的な速水の分析は、経済還元論の傾向が強い。しかしながら、前節ですでに論じたように、近代における「憑きもの筋」の存続に国家と資本制は強く影響した。速水は階級構造のみにしか言及していないが、ここでさらに、本稿の〈イエ〉についての議論を踏まえれば、近代において「憑きもの筋」が、公的に否定され続けたにもかかわらず、根強く存続した社会的要因が明らかになってくる。

日本的な〈イエ〉観念は近代資本制と親和性があり、国家はそれを利用するかたちで富国強兵を推し進めた。そして、公的なレベルでは「憑きもの筋」のような俗信は否定された。しかしながら、速水が論じているように、社会構造が寄生地主に資本が蓄積するように機能している以上、寄生地主である「憑きもの筋」の家々の経済力はさらに高まっていくため、俗信の解消は困難になる。それゆえ、国家および「憑きもの筋」に指定された寄生地主は、俗信を否定しながらも、自らの存立構造が俗信の存続を支えてしまっていたといえるだろう。そして、社会そのものが〈イエ〉の原理で組織されている以上、都市に比べて「家」が静態的に固定化していた農村部においては特に、家筋への執着と婚姻の重視は強化されていく（このことは、他の多くの〈スジ〉の問題にもいえるだろう）。日本の近代国家形成のプロセスは、その裏面として〈スジ〉への執着というエートスを生み出してしまったのである。

その後、近代日本は、急激に帝国主義化・全体主義化していき、第二次世界大戦に突入して敗戦を迎える。そして、大日本帝国は解体されて民主主義国家となった。そのいっぽうで、終戦後、婚姻を代表とする「憑きもの筋」の差別はふたたび昂揚する。特に山陰では終戦後、「憑きもの筋」が大きな問題となる。昭和23（1948）年から昭和28（1953）年にかけて島根県松江法務局が、人権擁護事件として正式に取り上げたものだけでも46件にのぼっている（速水1976：16）。さらに、次々と「憑きもの」についての研究も発表されていく。⁽²⁹⁾

なぜ「憑きもの筋」は、ふたたび社会問題となったのだろうか。石塚尊俊は次のように分析している。

- ①敗戦に伴う人心の不安
- ②宗教に対する国家統制が緩んだ結果、新興宗教が乱立、祈祷師が横行
- ③復員・海外引揚げによる結婚の急増
- ④「憑きもの筋」の人びとからの告発

※（石塚1990：489-90）を参照

以上のような石塚の分析は妥当なものだろう。敗戦後の人心不安とは、戦前の天皇制を

中心とする国家統合の崩壊によって、人びとのあいだで生じた〈アノミー⁽³⁰⁾〉の状態といえる。それまでの社会規範が解体し、新たに再編成されていく過渡期であった昭和20年代の〈アノミー〉的状況のなかで、人びとの価値観は不安定なものとなっていた。そして、合理的近代とは逆行するように、社会の広範で宗教的な関心は沸騰した。⁽³¹⁾ そのなかで「憑きもの筋」への差別も顕在化していった背景には、婚姻の急増や人びとの〈アノミー〉の問題だけでなく、国家によって戦前は保護されていた寄生地主や資産家に対して、抑圧されていた周囲の不満・欲求が発露したことも大きく作用したのではないだろうか。戦前は「憑きもの筋」の家に対する不満や蔑視があっても、それを公的に表明することは禁止されていた。それが、敗戦を契機に表出していったことは十分に理解できる。

そして、石塚は言及してはいないが、昭和22（1947）年から25（1950）年にかけての3度にわたる農地改革の影響も、大きかったのではないだろうか。農地改革によって寄生地主は解体し、寄生地主に従属していた小作人たちが、自作農として社会的・経済的地位を上昇させたことにより、「憑きもの筋」の家筋はそれ以前よりも公然と差別されやすくなったと考えられるだろう。

7. 「憑きもの筋」の存立空間の消失

「憑きもの筋」の差別は、昭和30年代を過ぎると急速に終息していく。その要因としては、公的機関などが差別撲滅のために人権擁護の運動を行い、「憑きもの筋」の側もさまざまな啓蒙活動を行ったことが挙げられる。⁽³²⁾ そのような近代的啓蒙の徹底化のなかで、「憑きもの」という「迷信」に対する信憑性がなくなっていたといえるだろう。

たとえば、次に挙げるのは、昭和57（1982）年に群馬県下で実施された「オサキ」についてのアンケート調査の結果である。その回答結果の一部を引用したい。

オオサキモチ（引用者注、「オオサキ」と「オサキ」は同義）は人知れず急に大尽になった家をいい、オオサキツキはキツネツキと同様の症状をあらわすというのが一般的のようです。後者は一種の精神病とみられており、前者は次第に他人が気にしなくなりつつあります。伝承的性格が強いようです。（後藤1990：61）

同じアンケート調査において、次のような回答結果もあった。

……原始宗教と同じように無智が迷信を生むので精神医学や心理学を普及するのもよいでしょう。市町村で講演会を開くのも良いでしょう。（後藤1990：62）

これらのアンケート結果は、ごく一般的近代的知識による「オオサキモチ／ツキ」の俗信の否定を示している。

しかしながら、「憑きもの」についての言説を産出し、その観念を可能にしていた言語空間としての共同体そのものの衰退は、それを否定する近代的な「知」の徹底よりも大き

な打撃であったかもしれない。つまり、俗信を存立させていた村落共同体自体の衰退である。第二次世界大戦後、寄地主は解体され、その経済的・社会的地位は低下していった。そして、旧支配者層を「憑きもの筋」として差別する動機は、時が経るにつれて消失していった。さらには、高度経済成長期以降、農業は日本社会における主要な産業ではなくなり、さらには都市住民の拡大によって、労働力を再生産して都市に供給するという農村の価値（故郷としての「実家」）も低下していく。

島根県の国勢調査を例に挙げるならば、県の人口総数は、昭和20（1945）年の860,275人、昭和30（1955）年の929,066人をピークに減少に転じ、昭和40（1965）年には768,886人と戦前の人口と同程度に減り、その後も平成12（2000）年にいたるまで80万人台を回復していない（いっぽう全国の総人口は、昭和20（1945）年以降、一貫して増加している）。⁽³³⁾ また、全国の総産業人口における農業人口の占める割合は、昭和25（1950）年の45.4%から、昭和35（1960）年の30.1%、昭和45（1970年）の17.9%へと急速に減少している。⁽³⁴⁾ 島根県においても、平成12（2000）年では、農業人口は8.9%にすぎなくなっている。⁽³⁵⁾ このように、経済成長を遂げるなかで日本の農業は縮小し、農村の過疎化が進行していった。そのような状況下の村落においては、「憑きもの筋」の俗信を存立させる経済的・社会的基盤そのものが失われていったといえるだろう。

本稿では、「憑きもの筋」という俗信の形成と存続という問題を、日本社会の近代化の文脈から考察を試みた。そして、ゲマインシャフト的共同体の解体とゲゼルシャフト的社会への移行の過渡期的状況において「憑きもの筋」の俗信は形成され、〈イエ〉という観念・原理の近世における発生・普及と、近代国民国家形成におけるその再編成のなかで、俗信は存続していったと分析した。そして、第二次世界大戦後の「憑きもの筋」の観念を存立させていた村落共同体そのものの衰退により、俗信は消失していったと論じた。

もちろん本稿の議論は、社会現象としての「憑きもの筋」の俗信について、〈理念型〉によって導き出した説明モデルのひとつにすぎない。つまり、社会学という認識枠組から構築された研究上の説明図式である。それゆえ、実際に社会を生きる人びとの多様性や豊穡さを、方法論上、排除している。また、俗信の宗教的性質や内容そのものについても、本稿では深く言及していない。それらの問題については、別稿を用意する必要がある。とはいえ、近代日本を生きた人びとの信仰について理解するうえで、本稿は意義のあるアプローチではないだろうか。

【付記】

本稿は、2001年度千葉大学文学部日本文化学科提出卒業論文である拙稿「日本における脱呪術化と差別の発生—「憑きもの」を事例に—」の一部を加筆修正したものである。また、平成16年度文部科学省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）の研究成果の一部である。

【注】

- (1) Matsunaga, D, 1973, "Inu-gami: The Spirit of the Dog", DM. Ogawa, ed. *Kodomo no tame ni: For the sake of the children*, Honolulu: University of

Hawaii Press. : 73.

- (2) その代表として、P. バーガーによる論考 (Berger 1967=1977) などが挙げられるだろう。
- (3) 近世後期から近代の日本の宗教史については、村上 (1980, 1982) などを参照。
- (4) 「憑きもの」に憑かれているとされる家筋としては、「憑きもの筋」のほかに「憑きもの持ち」という語もあるが、本稿では便宜上、「憑きもの筋」の語に統一する。
- (5) M.ウェーバーは〈理念型〉について次のように説明している。「理念型は、ひとつの思想像であって、この思想像は、そのまま歴史的事実であるわけでもなければ、まして「本来の」事実であるわけでもなく、いわんや実在が類例として編入されるべき、ひとつの図式として役立つものでもない。理念型はむしろ、純然たる理想上の極限概念であることに意義のあるものであり、われわれは、この極限概念を基準として、実在を測定し、比較し、よって、実在の経験的内容のうち、特定の意義ある構成部分を、明瞭に浮き彫りにするのである。こうした概念は、現実には依拠して訓練されたわれわれの想像力が適合的と判断する、客観的可能性の範疇〔カテゴリー〕を用いて、われわれが連関として構成する〔思想〕形象にはかならない」(Weber 1904=2003 : 119-20)。
- (6) 田中新次郎, 1953, 「因伯における狐憑の問題と実話」『出雲民俗』第19号 (出雲民俗会) : 15.
- (7) 桂井和夫, 1954, 「土佐の犬神統と蛇統」『季刊 山陰民俗』第3号 (山陰民俗学会) : 38.
- (8) 社会学者E.ゴッフマンは〈ステイグマ〉を、①肉体のもつさまざまな欠点、②個人の性格上のさまざまな欠点、③人種、民族、宗教などの集団に帰属されるもの、の3種に分けている (Goffman 1963=2001 : 18-9)。
- (9) 谷川健一編, 1990, 『日本民俗文化資料集成第七巻 憑きもの』三一書房、巻頭「憑きものの呼称による分布」の地図を参照。
- (10) 原田伴彦ほか編, 1971, 『日本庶民生活史料集成 第十四巻 部落』三一書房 : 508より引用。
- (11) 石塚尊俊, 1990, 「解説」谷川健一編『日本民俗文化資料集成第七巻 憑きもの』三一書房 : 486-7を参照。また、柳田と同時代に「憑きもの筋」について取り上げた著名人としては、歴史学者の喜田貞吉が重要である。喜田は、「憑きもの筋」の起源を「大抵は里人たるオオミタカラが先住民に対して有する偏見に起因するものだ」と論じた。つまり、喜田によれば、「憑きもの筋」とは国津神を祖神とする先住民の子孫である。彼らは律令国家の籍帳に登録されるのを拒み、非公民として宗教者などの浮浪の民となっていたのだが、いつしか定住し、「新たな戸に編ぜられ」て、他の農民と一見区別のつかなくなった家系であるという (喜田 [1922] 2000 : 45-6)。
- (12) 石塚尊俊のほかでは、千葉徳爾や速水保孝などが代表例である (千葉 [1952] 2000, 速水 [1953] 1999)。
- (13) 近世の村落共同体における宗教形態の公的領域と私的領域への二分化の問題は、柳田 ([1913-4] 1990b, [1946] 1990c, [1942] 1990d, [1922] 1990e) および棚田 (1987 :

45,50-3) を参照。

(14) 石塚 ([1959] 1999 : 210-20) および速水 (1976 : 118-24) を参照。

(15) 速水 ([1953] 1999, 1976)、石塚 ([1959] 1999) などを参照。

(16) ここでいう「共同体」とは、社会学の基本的な概念であるF. テンニースの〈ゲマインシャフト〉(共同社会)を、また貨幣・商品経済の進展による「共同体の解体」とは、同じく〈ゲゼルシャフト〉(利益社会)への移行を意味しているだろう(Tönnies 1887=1957)。そして、本稿で用いる「共同体」および「共同体の解体」も、この意味として用いていく。

(17) 「憑きもの筋」の全国分布における「近畿型農村」と「東北型農村」の対比については、吉田 ([1972] 1999 : 181-2) を参照。

(18) M. ウェーバーは、「禁欲的プロテスタンティズム」の倫理から、近代資本主義を推進する近代合理的な「資本主義の精神」が形成され、その過程で中世的宗教観(呪術)から人びとは解放され、〈脱呪術化〉が進行したと論じている(Weber 1920=1989)。

(19) 「憑きもの筋」の近代における存続と「家」との関係性は、端的ではあるが棚島次郎も指摘している(棚島 1996 : 55)。

(20) いまなお読みつがれているR.ベネディクトの『菊と刀』や村上泰亮らの『文明としてのイエ社会』など、日本社会の特質として〈イエ〉観念を挙げるものは枚挙に暇がない(Benedict 1946=1967, 村上・公文・佐藤1979)。

(21) 千葉徳爾, 1954, 「明石山系の山村における狐持について」『季刊 山陰民俗』第3号(山陰民俗学会) : 17.

(22) R.ベネディクトは、〈イエ〉について「孝行」という家父長を中心とする儒教的倫理観をその特徴に挙げている。さらに、中国の宗族などとは異なり、祖先祭祀の対象が近い親族であって、家族の範囲が西欧に近いものである日本の〈イエ〉の観念とは、かなり狭い親族の範囲を示していると指摘している。そして、日本社会では家族内の階層制度を学習し、その規範を政治・経済などのさらに広い領域に適用していると分析している(Benedict 1946=1967 : 60,62-3,67)。これは現代の〈イエ〉のイメージにつながる的確な指摘だろう。

(23) 佐藤は、「心情的反射作用」について、近世儒教の一学派である伊藤仁斎による仁斎学に依拠して次のように説明している。「この他者を思いやる情念とその反射作用が、仁斎学における倫理の原基であり、それが先の基本的な人間関係を相互循環的に強化しあうことで、社会は成り立っている」(佐藤1993 : 196-7)。

(24) 宗教的領域でそれを如実に示しているのは、国家神道における国民総氏子化政策と「教育勅語」の徹底的浸透という「国体」を中心とした政策であろう(村上1982 : 49-51)。

(25) さらにいえば、近代資本制そのものが、市場という公的領域から「女・子供」を家族という私的領域へと疎外することを、暗黙裡に前提とすることによって存立してきた(上野1990 : 179-81)。

(26) 速水保孝, 1976, 「出雲の狐持ち」『月刊 歴史手帖』第4巻10号(名著出版) : 24.

(27) 以下の引用部は速水 ([1953] 1999 : 137-8) から抜粋引用した。

- (28) 山陰では藩政時代から「狐持ち」の撲滅命令は出されていた（速水1976：144-8）。
- (29) たとえば、『出雲民俗』（1953年、第19号）、『季刊 山陰民俗』（1954年、第3号）で「憑きもの」が特集された。
- (30) <アノミー>は「無規制」とも訳されるが、E.デュルケムは、「事実、アノミーは、社会のある部分において、集合的な力、すなわち社会生活を規制すべく構成された集団の欠如が起こることによって生じる」（Durkheim 1897=1985：491）と論じているように、ここでは集団の連帯の喪失状態とする。
- (31) 近世後期以降、日本社会では大きな変動期をむかえるたびに、「世直し」を提唱する新宗教が発生したように、民衆たちのあいだで宗教への関心はたびたび高まってきた（村上1980）。特に第二次世界大戦の終戦後には、「宗教法人法」が制定され、「信教の自由」が認められるようになり、多数の新興教団が誕生する「神々のラッシュアワー」が起こった（藤井 1977：362-3）。
- (32) 内藤正中は、「憑きもの持ち」の差別撲滅のための運動について紹介している。また、昭和28（1953）年には、松江地方法務局人権擁護課によって『狐もち・犬神もちに関する調査資料』が発刊されたという（内藤「解説」（速水 [1953] 1999 収録）より）。
- (33) <http://www.stat.go.jp/data/kokusei/2000/zuhyou/21eh01.xls>→2004年8月25日参照。
- (34) <http://www.stat.go.jp/data/kokusei/2000/zuhyou/21eh09.xls>→2004年8月25日参照。
- (35) <http://www.stat.go.jp/data/kokusei/2000/zuhyou/21eh1032.xls>→2004年8月25日参照。

【参考文献】

- Berger, PL, 1967, *The Sacred Canopy*. (=1979, 藺田稔訳『聖なる天蓋』新曜社.)
- Benedict, R, 1946, *The Chrysanthemum and Sword*. (=1967, 長谷川松治訳『菊と刀』社会思想社.)
- 千葉徳爾, [1952] 2000, 「人狐持と大狐持」小松和彦編『怪異の民俗学① 憑きもの』河出書房新社.
- Durkheim, É, 1897, *Le Suicide*. (=1985, 宮島喬訳『自殺論』中央公論社.)
- Foucault, M, 1972, *Historite de la folie à l'âge classique*. (=1975, 田村俣訳『狂気の歴史』新潮社.)
- 深澤英隆, 2001, 「異界の「実在問題」」『文学』(岩波書店) 11/12号.
- 藤井正雄, 1977, 「新宗教の誕生と発展」笠原一男編『日本宗教史Ⅱ』山川出版社.
- Giddens, A, 1990, *The Consequences of Modernity*. (=1993, 松尾精文・小幡正敏訳『近代とはいかなる時代か?』而立書房.)
- Goffman, E, 1963, *Stigma*. (=2001, 石黒毅訳『スティグマの社会学 改訂版』せりか書房.)
- 後藤忠夫, 1990, 「群馬の憑きもの」谷川健一編『日本民俗文化資料集成第七巻 憑きもの』

三一書房.

速水保孝, 1976, 『出雲の迷信』 学生社.

———, [1953] 1999, 『憑きもの持ち迷信』 明石書店.

石塚尊俊, [1979] 1990, 「憑きものと社会」 谷川健一編 『日本民俗文化資料集成第七巻
憑きもの』 三一書房.

———, [1959] 1999, 『日本の憑きもの』 未来社.

神島二郎, 1961, 『近代日本の精神構造』 岩波書店.

川島武宜, 2000, 『日本社会の家族的構成』 岩波書店.

喜田貞吉, [1922] 2000, 「憑物系統に関する民族的研究」 小松和彦編 『怪異の民俗学①
憑きもの』 河出書房新社.

小松和彦, 1983, 「魔と妖怪」 宮田登編 『日本民俗文化大系 第4巻 神と仏』 三一書房.

———, 1994, 『憑霊信仰論』 講談社.

村上重良, 1980, 『近代日本の宗教』 講談社.

———, 1982, 『国家神道と民衆宗教』 吉川弘文館.

村上泰亮・公文俊平・佐藤誠三郎, 1979, 『文明としてのイエ社会』 中央公論社.

牟田和恵, 1996, 『戦略としての家族』 新曜社.

棚島次郎, 1987, 『神の比較社会学』 弘文堂.

———, 1996, 「魔女狩りときつねつき」 井上俊ほか編 『岩波講座社会学 第7巻 <聖
なるもの／呪われたもの> の社会学』 岩波書店.

奥井智之, 1994, 「狐憑きと高利貸し」 庄司興吉・矢澤修次郎編 『知とモダニティの社会学』 東京大学出版会.

佐藤俊樹, 1993, 『近代・組織・資本主義』 ミネルヴァ書房.

Tönnies, F, 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. (=1957, 杉之原寿一訳 『ゲマイン
ンシャフトとゲゼルシャフト』 岩波書店.)

上野千鶴子, 1990, 『家父長制と資本制』 岩波書店.

Weber, M, 1904, "Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer
Erkenntnis". (=2003, 富永祐治・立野保男訳 折原浩補訳 『社会科学と社会政策に
かかわる認識の「客観性」』 岩波書店.)

———, 1920, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus". (=1989, 大塚久雄訳 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』 岩波書店.)

柳田国男, [1920] 1990a, 「おとら狐の話」 『柳田国男全集6』 筑摩書房.

———, [1913-4] 1990b, 「巫女考」 『柳田国男全集11』 筑摩書房.

———, [1946] 1990c, 「先祖の話」 『柳田国男全集13』 筑摩書房.

———, [1942] 1990d, 「日本の祭」 『柳田国男全集13』 筑摩書房.

———, [1922] 1990e, 「祭礼と世間」 『柳田国男全集13』 筑摩書房.

———, [1931] 1990f, 「明治大正史世相篇」 『柳田国男全集26』 筑摩書房.

安丸良夫, 1979, 『神々の明治維新』 岩波書店.

米村千代, 1999, 『「家」の存続戦略』 勁草書房.

吉田禎吾, [1972] 1999, 『日本の憑きもの』 中央公論社.

(たかはし のりひと・一橋大学大学院社会学研究科在学)