

日本におけるアニミズム研究史概観

馬場 裕美

キーワード：アニミズム、環境倫理、生命主義、ナショナリズム

はじめに

筆者は、「アニミズム」を手掛かりにアイヌの口承説話や儀礼の分析研究を行うことを志している。本稿では、その予備的な考察として、いくつかの異なる研究分野の概観を通して、日本においてアニミズムが取り上げられる文脈や用いられ方などを整理し、「アニミズム」の意義や課題などを総合的に把握することを旨とする。

アニミズムに関する研究は、大きく二通りに分類できる。すなわち、「アニミズム」概念そのものについて検討するものと、この概念を応用的に用いるものとの区別である。前者は、事例に基づいて概念規定を行う。現象学的にアニミズムを説明するもので、事典における用語の定義の部分にあたる。主に宗教学、文化人類学の分野で「アニミズム」とは何を指すのか、その発生や類縁の用語との違い等の特徴を明らかにする¹。

一方で後者のタイプの研究では、アニミズムという概念そのものは対象ではなく、ある現象をさして「アニミズム的」「～としてのアニミズム」と説明する。説明のための道具としてのアニミズムであり、主な関心は説明される方のものにある。例えば、児童の心理的発達段階としてのアニミズム、文学や表現芸術の主題や修辞に対してアニミズム的などと評されることなどが挙げられる。日本の自然観、民俗宗教・民間信仰においてもアニミズムというキーワードはしばしば登場する。

本稿では、第1章で宗教学、文化人類学の学説史を整理し、分析概念としてのアニミズムの成立、受容、展開を追う。2章では、日本で受容されたアニミ

1 たとえば、タイラー 1818-2019 [1871]、デスコラ 2019 [2003]、佐々木 2007、吉田 1994、長谷 2010、岩田 1988、鈴木 1988など参照。

ズム概念が、各研究分野でどのように用いられてきたか概観する。各分野の研究を比較することで、研究分野ごとの問題意識の在り方の特色が抽出されるだろう。取り上げるのは、宗教学・宗教人類学、民俗宗教・民間信仰論、心理学、エコロジーの各分野である。3章ではこれら各分野を統合する視点ともなる日本文化論をとりあげる。アニミズムに関する思想的潮流、精神構造の特徴などを整理することで、「アニミズム」的精神の意義や構造的な問題等を明らかにし、「アニミズム」的世界観をいただく民族の説話や儀礼などを分析する際の手がかりとしたい。

1. アニミズム学説史

この章では、アニミズムという概念の学説史を概観する。概念の本質・内実についての研究が主な対象となる。宗教学や文化人類学で宗教の起源にかかわる議論の中で出現したこの概念は、近年では存在論的な哲学、現代思想の中でも脚光を浴びている。

1.1. アニミズム概念成立の背景

アニミズムという用語で説明される概念は、ヨーロッパでまず出現した。初出は、ドイツ物理・化学者シュタールが唱えたフロギストン説において登場したといわれる。フロギストンとは、ものを生気づける要素のことで、燃素説とも呼ばれる²。

それ以前には古代ギリシア哲学において、物質はそれ自体のうちに生命を持つという「物活論」や、ライプニッツが唱えた汎心論 panpsychism などがあったものの、キリスト教が宗教のメインストリームとなってからは、ものに生命性を認める思想は教義的に正統な地位は認められていなかった³。

2 川喜田1977、久保田2008、Harvey2017 [2005] など参照。

3 しかし、ルネサンス期のヨーロッパの知識人たちに受け入れられていたプラトン主義、新プラトン主義はアニミズムを根幹としたものであり、また近代科学者として知られるコペルニクスやケプラーなどの科学的知見は、アニミズム的な発想の上にたてられていることが指摘されている（村上1994：114-116）。

西欧近代において、宗教起源論は啓蒙時代に遡る。一神教こそ古い宗教の起源とみなしたヴォルテールらに対し、ヒュームやルソーは多神教が一神教に先行すると考えた。同時期にド・ブ罗斯は、アフリカの現地人が木片や貝殻などの事物や動植物を崇拝する現象をさして「フェティシズム」と名付け、宗教の原初形態とみなした⁴。こうした議論は、コント、スペンサー、ダーウィンなどにより進化論的な枠組みを得て社会進化論となる。これは、人間の文化や社会が野蛮、未開、文明という段階を経て発展するという議論であり、19世紀半ばころまでに学术界に浸透した。こうした時流の中で登場したのがタイラーである。

1. 2. タイラー『原始文化』において提唱された「アニミズム」とその影響・展開

イギリスの人類学者、E. B. タイラーは、各国の民族誌から事例を検討し、「霊的諸存在への信仰 belief in spiritual beings」として「アニミズム」を定義した。それはまた、宗教の最小限の定義でもあるとも述べられる。宗教起源論、宗教進化説の枠組みでとらえられたタイラーのアニミズムは、多神教を経て一神教と進化すべき原初的な段階を意味するものとして理解される⁵。

「残存」という概念もまた、タイラーが提唱した重要な概念の一つである。アニミズムは進化の各段階に伴伴しており、現在でも、いわゆる高度な宗教の中にもその名残が見いだされるとする。文化の変化よりも、その連続性・持続性を重視した視点であり⁶、宗教観念の重層性にかかわる重要な観点といえる。タイラーの提唱した「アニミズム」は、『金枝篇』で知られるフレイザーなどへ大きな影響を与えた。しかし、その進化主義的な宗教観念体系や、靈魂が肉体を出入りするというデカルト的な心身二元論、未開の哲学者の思惟を洞察す

4 ド・ブ罗斯 2008 [1760]、月本 2017 : 5。

5 ただし、こうした直線的な宗教進化を説明するものという理解はタイラーの論述に即して言うとは不十分なものである。タイラーが対象としたのは自然的宗教であり、厳密な意味での一神教の神観念は、自然的宗教の発展過程の内部では説明を避けている（堀 2019 : 556、タイラー 2019 [1871] : 382-383）。

6 ダグラス 2009 [1967] : 56-57。

るという主知主義的な捉え方などが、デュルケム、エヴァンス＝プリチャードなどからの批判を受けた⁷。

このように、西洋文明至上主義、検証不能で思弁的な宗教起源論、といわれるタイラーのアニミズムであったが、キリスト教が宗教において主流であった時代において、キリスト教的な世界観とは異質の世界観があることを広めて宗教概念を拡張し、キリスト教を相対化する一つの重要な契機となった。

また、タイラーのアニミズム概念の提出は、その後の宗教起源論の多様化へ寄与し、「アニマティズム」「プレアニミズム」などの概念を生んだ。アニミズムから多神教を経て一神教へといった図式化された進化論的発想は、次第に影響力を失ってゆくが、宗教の実態的定義にインスピレーションを与え続けた。こうしたタイラーのアニミズムは宗教学者の宇野圓空や古野清人によって日本に紹介された⁸。

1.3. 認識論的な転回

タイラーのアニミズムは、その後、20世紀後半からの認知科学・進化心理学の分野の展開の中で再度注目される。1980年代から、スチュアート・ガスリーは物と霊を関連付ける際に、人は「見立て」「擬人化」の認識技法を用いるとし、人が普遍的に持つ認知的な戦略としてアニミズムを論じた⁹。この「擬人化（神人同型論）anthropomorphism」の認識技法において、人は何かを見るとき、それが「何であるか」解釈的に見る。人は、思考し活動する人間の在り方を人間以外のものにも当てはめる。動植物や無生物にも人間のような魂があるとみなすのは、そう認知していたほうが危険回避につながるなど、生存に有利である

7 デュルケム 1975 [1912]、エヴァンス＝プリチャード 1967 [1965]。

8 宇野 1949 [1929]。日本でより広く知られるようになったのは、1962年に比屋根安定による抄訳（タイラー 1962 [1871]）が出版されてからである。タイラーのアニミズムに対する批判的な議論の流れを紹介した古野清人は、デュルケムやエヴァンス＝プリチャードによる批判を吟味し、タイラーのアニミズムは制度的アニミズムであるとした（古野 1973、田村 1988：242）。近年の研究では、思想史的なアプローチによりタイラーのアニミズムの成立や展開について整理した久保田 2008や 奥山 2019 などがある。

9 Gathrie 1993、ガスリー 2016、長谷 2009：6-9、平藤 2017：39-40。

とみる考えである。このなかで、アニミズムは進化心理学や脳科学と宗教の関係論を論じる際の手がかりとしてとらえられており、人の認知能力における普遍的・基本的な部分をアニミズムとしている点でタイラーの問題意識を継ぐものであるといえる¹⁰。

1.4. 存在論的な観点からアニミズム的現象をとらえなおす

次の大きな転換点となるのが、20世紀後半に new animism として登場してきた潮流である。霊や魂は、人間以外の他者（動植物や物など）と関係構築する過程でリアリティを持って現れる相手の人格性のことである、という観点に立つ研究であり、タイラーがアニミズムの認識方法を原始的な間違った信念と捉えたのと対照的な立場をとる。宗教の起源や認識の一形式に関する議論ではなく、人間の存在様式そのものについての理解を深めうる視点である¹¹。

それまでのアニミズム old animism に対して、new animism は、前近代、未開といった植民地主義的な偏見を排し、アニミズムに対して肯定的・積極的な姿勢であることに特徴がある。「近代」を批判的に捉えるツールとしてアニミズムを意味付け、西洋近代で当然とみなされた方法以外のオルタナティブな生活様式や世界観を理解しようとする¹²。

こうした流れの中で1990年代から姿を現してきたのが、哲学に連なる思想的な課題を意識した人類学的な研究である。存在論的人類学とも称される一群の研究においては、それまでの主流であった、自然と文化の二項対立的な発想をいったん棚上げにし、自然/文化を分割せずに包括的にとらえ、人間/非人間の関係を問い直すという課題が掲げられる。

たとえば、身体性と内面性の連続・非連続に着目してアニミズムを再定義したフィリップ・デスコラ¹³や、視点（パースペクティブ）を持つすべての存在

10 ガスリーを経て、宗教の認知科学の方向に向かった研究の概要については、長谷 2019 : 543-544を参照。

11 長谷 2019 : 543、Bird-David 1999、Hallowell 1960。

12 Yoneyama 2019 : 18-19。

13 デスコラ 2019 [2003] : 170, 177。

を主体とみる「パースペクティヴィズム」をかかげ、動物や人間、精霊が持つ自己や他者の関係性についての視点が互いに等しく、それぞれが「視点を持つ主体」として存在していることを主張したエドゥアルド・ヴィヴェイロス＝デ＝カストロ¹⁴などは、見る主体としての人間の特権性を前提とせず、人間はまた非人間から見られるものとしての存在であるという見方を提示した¹⁵。

また、レーン・ウィラースレフは、「模倣（ミメーシス）」という概念に新たに注目し、「自己と他者が同一であると同時に別様であり、似てはいるが同じではない」境界領域としてアニミズムを捉える。このように new animism は、従来の用法の枠を超えて〈アニミズム〉を捉えようとし、西洋的な存在論である人間と自然の二分法の見方を相対化する観点を提起した。

こうした流れの中で、調査対象やフィールドが多様化し、これまでアニミズムの対象と理解されてきた自然の文物だけでなく、科学実験そのものや、人工物、ロボットや遺伝子工学など最先端科学・テクノロジー的なものも別種の自然ととらえる視点が語られるようになった¹⁶。民族誌の記述方法にもこれまでと異なるタイプのもので登場した。人間という種を越えた範囲に民族誌的な記述を拡張した、「マルチスピーシズ民族誌」である¹⁷。

日本においては、それまでの民族誌などでは、アニミズムは「汎神論的」「自然崇拜」「精霊信仰」といった意味で用いられることが多かったが、存在論的な人類学研究が登場して以降、こうした理論・方法を紹介、評価し、学説を意識した民族（俗）誌が発表されるようになってきている¹⁸。なお、現代思想においても、再定義されたアニミズムは、New Materialism、Capitalist Animism、機械状アニミズムなどの概念とともに議論されるようになった¹⁹。

14 ヴィヴェイロス・デ・カストロ 2016 [2005]、石倉 2016。

15 山田 2018：280。また、「人間性」を人間に限定するならばアニミズムは擬人化の認識方法であるといえるが、「人間性」を非人間存在にも認めるならば、アニミズムは認識論を越えた存在論的な世界の見方となる（本間 2014：42）。

16 科学人類学については、ラトゥール 2008 [1991]、人工物への注目は、ストラザーン 2015 [1991]などを参照。

17 チン 2019 [2015] など参照。

18 出口 2015、奥野・他編 2012、奥野 2010、山口 2012 など参照。

19 北野・ザルテン 2010、メリトプロス・ラッツァラート 2011などを参照。

1.5. 岩田慶治のネオ・アニミズム

1970年代頃より、日本におけるアニミズム研究は独自の展開を見せる。その一つの契機となったのが、文化人類学者の岩田慶治による東南アジアの精霊に関する一連の研究である。岩田は、ラオスの現地人があらゆる草木虫魚に「ピー」という精霊が宿るとする信仰に驚き、近代の合理主義思想とは対極にあるアニミズムの思想の重要性を主張した。それまで未開と揶揄され好奇の目で見られていたものに、道元の思想に通じる深い哲学性を見出したのである²⁰。

岩田は、アニミズムを「カミと人との直接無媒介の対応、その対応の場に表現される宗教的な行為の体系」と説明する²¹。一神教的な「神」と区別される原始の「カミ」は、自然と人間との間に本来的にある呼応の関係の中で立ち現れてくる。カミは一瞬の出会い頭に現れるもので、いつ来てどこへ帰るのかわからない。アニミズムとはこの「カミ」との出会いを経験すること、と岩田は述べる。アニミズムの意義を積極的に認めて現代に復興しようとする試みとして、このアニミズムはタイラー以来のアニミズムと区別し「新アニミズム」「ネオ・アニミズム」と提唱された²²。

文化人類学の長谷千代子は、従来のアニミズム、すなわち物と霊の二元論を特徴とする「タイラー流」に対し、岩田の唱えるアニミズムでは、物と霊は融即の関係にあり、物と霊が一体となる世界観を肯定する、とその特徴を説明する。さらに、主体の作為よりも解釈行為が重視され、認知主体の受動性が際立つと述べる。霊が物に優越し、能動的主体の存在が前提となるという点で、「タイラー流」アニミズムは西欧近代の理性中心主義が浸透したものだ。そのため、近代批判により有効なのは、この受動性のアニミズムであるとして、岩田のアニミズムを評価する²³。また、岩田のアニミズムはタイラー流の自然と文化の

20 タイラーのアニミズムは主観的に過ぎるという批判を受けたが、「岩田はまさにその逆」と評される（平藤 2017：43-44）。

21 岩田 1995 [1973]：422。

22 岩田 1979、同 1993、同 1995 [1973] など。岩田は、後年には「^{アニミズム}草木虫魚教」「カミ」信仰とも表記し、これこそ本来のアニミズムであるから「ネオ」「新」とつける必要はないとも述べる（岩田 1993）。

23 長谷 2009。

二項対立を乗り越えているとして、デスコラのアニミズムとの近似性も指摘されている²⁴。生命主義的、哲学的と言われる岩田のネオ・アニミズムは、環境問題の深刻化に伴いエコロジーの思想と軌を一にする世界観として評価されていくが、同時にまた、環境破壊的な西洋文明に対抗する日本文化の旗印として、ナショナリズムの動きにも取り込まれてゆく。

宗教学の鈴木正崇は、西欧の枠組みにとられないアニミズムを提唱したとして岩田を評価する。しかし、土佐のいざなぎ流の世界観を参照する鈴木は、岩田のアニミズムを「明る過ぎる世界」と表現し、そこに人々の葛藤や怨念、悪霊・死霊を含めた心の闇を映し出す魑魅魍魎の世界など、情念の暗い側面を重ね合わせることが必要だと述べる。「アニミズムの根底にある生命が満ち溢れる世界と、全てを無化して死に誘い込むような世界との相克を通して、自然や環境という画一的概念を再考する」ことが可能となる²⁵。

岩田のアニミズムはもともと広義の東洋世界のものとして考えられたものだが、その後日本文化論の展開に大きな影響を与えるものとなった。日本文化論への展開は3章で取り上げる。

2. 日本における各研究分野への展開

アニミズムに関する研究は、宗教の分野にとどまらず、様々な学問領域で多様な展開を見せている。この章では、宗教学、人類学を筆頭に、日本をフィールドとした民俗宗教・民間信仰論、心理学分野、エコロジーの思想において注目されるアニミズムについて概観する。

この章では主に、日本で発表されている研究のうち「アニミズム」を主題とするものを対象とし、自覚的にこの用語を用いた研究を中心に検討した。精霊信仰、汎神論的、など類縁の表現によってなされる研究は数多いが、「アニミズム」という語がおびるイデオロギー的な側面も、研究史を概観するうえで見

24 山田 2018。

25 鈴木 2004：61-62。なお、そのほかの岩田のアニミズムの特徴について鈴木 2015でまとめられている。

過ごすことができないと考えるからである。

2. 1. 宗教学・宗教人類学

1章では、学説としてのアニミズム研究、すなわちアニミズムという分析概念の定義に関する事項、批判的展開、類縁の概念との比較などの研究を紹介した。そこでは、いわゆる未開宗教・原始宗教、宗教の起源にかかわる議論においてアニミズムは取り上げられた。本節では、具体的な各宗教や各地域・民族の信仰において分析概念としてのアニミズムを用いた研究を取り上げる。注目されるのは、語義ではなく、何に対していかに適用するかという語用法の側面である。なお、日本の宗教に関する研究は次節で取り上げる。

各宗教におけるアニミズムを主題とした研究には、文献学的なアプローチにより、教義に浸透するアニミズムの要素を抽出するものや、重要な神学者の思想にアニミズムの影響をみるものなどがある²⁶。

フィールドや文献の調査に基づいてアニミズムを論じたものには、タイラーのアニミズムを用いた民族誌記述・民族宗教の研究、存在論的アプローチによる研究などがある。

日本で行われる民族宗教の霊的信仰についての実証的な研究は、主に東南アジアや北方地域を対象としており、○○族の霊観念、○○崇拜、民族の自然観、他界観、狩猟観などがテーマとして設定される。タイトルやキーワードにアニミズムを掲げているものは数は多いとは言えないものの、民族誌の一項目として、霊観念を扱う際に論じられることが多い²⁷。

存在論的アプローチを踏襲したのは、文化人類学の奥野克己、山口未花子、近藤祉秋などである。かれらは、人間と自然との関係性について存在論の人類学のデスコラ、ヴィヴェイロス・デ・カストロの理論などを援用し、アニミズ

26 たとえば、前者のタイプの研究では、大貫 2006、堀田 2018などがある。後者のタイプの研究は、石井 1995などがその例である。

27 たとえば山本 1978、村武 1997、小幡 2003などのほか、川田 2008は民俗的自然認識論の観点からアニミズムを考察した。「アニミズム」のイデオロギー的側面に注目した研究として、田辺 1991、山田 2008など、文献学的な研究としては、片山 1973、相沢 2006、三浦 1987などがある。

ムの観点から考察した²⁸。

2.2. 民俗宗教論、民間信仰論

日本でよく用いられる靈魂、精霊、生霊、死霊、祖霊、神霊、カミ・ホトケなど、靈的存在にかかわる概念であり、人間の儀礼行為の多くは、こうした靈的存在の持つ力により自らの人生の願望を実現させようとの意図に根ざす。このような現象を扱うのが民俗宗教、民間信仰に関する研究分野である。

先行研究は大きく2つのタイプに分けることができる。ひとつは、外来の宗教である仏教と基層のアニミズム的な信仰習俗との重層性に言及するものである。もうひとつは、民間の信仰や伝統的な習俗における自然と人間の暮らしとの関わりを論じたものである。前者は、仏教の土着化という現象を分析概念としてのアニミズムによって解説する研究であり、後者のタイプの研究は、供養や年中行事などの民間の習俗にアニミズム的精神をみとめる、という議論である。

宗教人類学の佐々木宏幹は、仏教はアニミズムをベースとして展開したとする。死者儀礼や祖先祭祀に深く関与したことで仏教は日本に定着したが、はじめのころの仏教は死者の供養よりは現世の法力を強調した。荒ぶる霊や神を抑えるようなかたちで法力が出現し、それを眷属や童子にして仏教に取り込んだのである²⁹。

仏教の建前は、無常・無我の思想であるため、実態としての靈魂・精霊への信仰であるアニミズムとは矛盾・対立するが³⁰、実際には僧職者の主な役割は死者の靈的存在を取り扱うことであり、現場の儀礼的時空においては両者は習合し、独特の宗教形態を生み出している³¹。

28 山口2012、奥野・他編2012、本間2014、近藤2012など。

29 佐々木・新谷・林1996、佐々木2009。

30 仏教の教義からのアニミズム批判は、袴谷1992など参照。

31 たとえば、点眼の儀礼における念誦文の例を佐々木は提示する。僧職者は、靈魂・精霊の専門家として死霊・祖霊を新碑・石という新しい体に移し、安住させるという役割を担うと同時に、供養儀礼を続けることで死霊・祖霊をして速やかに仏心を成就させる、という仏教の専門家としての働きも担う（佐々木1996）。仏と祖霊との関係については、佐々木・他

仏教の教義を解釈し、アニミズムの要素を認めるとする研究には、本覚思想にアニミズムの精神をみとめる議論や空海、道元など仏教の祖師らの思想を分析したもの、アニミスティックな山岳信仰にシャマニズム、仏教が習合したものとして修験道をとらえる議論もある³²。

さらに、仏教受容のアニミズム的基盤について、日本思想史の中村生雄は、『日本書紀』『大宝令』等の文献学的検討から、放生、大赦、殺生禁断、肉食禁止といった仏教的な行政措置は、超自然的な靈力に働きかけて攘災招福を実現しようとする行為であることから、そこにアニミズムをみとめる。また、古代社会において立春から秋分まで死刑の奏決が禁じられたことの理由に、農耕の時期に国家が人命を破壊すると田畑や山野河海の自然の命の発動が阻害されると信じられたことを挙げ、人命と山野河海の命のつながりの観念が内在していたことを示唆する³³。

フィールドワークを中心とした民俗学の研究においては、意味のずれやすい外国語は避けられる傾向にあり、アニミズムではなく靈魂という語が用いられることが多い³⁴。先祖崇拜の原点としてのタマ信仰、山中他界観、先祖、人神、農耕神などをキーワードに、カミ信仰、カミ観念をアニミズム論を援用しながら史的に捉えていく研究は、桜井徳太郎、宮田登、高取正夫等によって進められてきた³⁵。

民俗宗教の分野では、憑霊や脱魂といった、靈魂の問題が扱われると同時に、中村が取り上げたように生命観としてのアニミズムに着目する研究も少なくない。後者はすなわち、あらゆるものに生命を認めるという生命観・靈性論としてのアニミズムである。

野本寛一が行ってきた環境民俗学の一連の研究では、虫送りや正月の年取りなどの年中行事やフォークロアを紹介し、民俗思想が生き物の多様性を保全し、

1996：49を参照。

32 熊谷 2010、末木 2006：4、宮家 2001など参照。

33 中村 2001。

34 日本語と外国語の術語とをすり合わせが意識されるため、概念規定を明確にしたうえで用いる必要があると民俗学者の新谷尚紀は述べる（佐々木・他 1996）。

35 長谷部 2009、桜井 2020 [1966]、高取 1995 [1975]、宮田 1994など。

共生関係を支えてきたことを検証する。そして日本人のアニミズム的自然観を、エコロジーにつながる民俗モラルとして評価する³⁶。

動植物、モノの供養が取り上げられる際も、靈魂の問題というより、生物無生物に生命をみとめる生命観としてのアニミズムがテーマとなる。仏教の伝統としては、供養の対象は堂塔、経典など仏教的聖性を具備する事物であったが、これらに影響された針供養、人形供養などの年中行事は、生活用具や動植物に靈性を認め、使い終わって破棄する際やこれから侵襲を加える際に魂を鎮める儀礼である³⁷。なお動植物の供養については、3章においても取り上げる。

〈食〉の観点からは、古代の天皇や土地の領有者が行っていた儀礼食において、地霊の威力を自らに取り込むという観念が伏在していることが文献学的に指摘されているほか、現代でも行われる民間の狩猟儀礼においても、狩りの獲物を食することが人間の生命の再生と復活につながるという観念はよくみられる³⁸。

民俗表象の分析研究においても、生命論的な見方が採用される。民衆の造形として道具や装身具などの意匠や構造に、また妖怪などの表現においては想像力の源泉にアニミズムが見いだされる³⁹。こうした研究は、民俗学、美術史・考古学における民俗表象の分析研究において少なくないと思われる。

2.3. 心理学

心理学のピアジェは、幼児にみられる心理特性として「アニミズム」を規定した。子どもは幼少時は自分自身の心のなかの事象と外界の事象を区別できないのだが、その自他未分化の状態を「アニミズム」の心性とし、成長に伴いこの心性は減少し無意識化に沈むとする。タイラーのアニミズムを参照するピアジェは、未開人の心理特性と児童のそれとを類比的に捉え、アニミズムをして十分に発達した生物学的知識を持ち、生命をもつもの・持たないものという対

36 野本 2010、同 2008、同 2019 など。

37 中村 2001。

38 同 2001。

39 たとえば、宮崎・望月 1988、小松 2011 など参照。

比を推論に使うことが可能な西洋の大人に対置する⁴⁰。その意味では、進化論的な図式で現象を捉える伝統に連なるものであった。

その後の研究では、日本ではアニミズム心性は子どもに限らず広く成人にも認められるとし、成人の「アニミズム」性を計量的に扱う研究もおこなわれている。ここにおいては、成人の外的対象に対する認知様式の一つとして用いられ、実際に生をみとめていないが、無生物に対して神性や生命性を感じ取る現象と規定される。モノ供養やものへの執着の心理などを分析する研究では、「アニミズム心性尺度」を用いて被検者のアニミズム心性を分析する⁴¹。

アニミズムの機能に着目した研究では、子どものアニミズム的感覚が、言葉の発生に重要な象徴機能の発達に関与するとしたものや⁴²、精神分析家のウィニコットによって提唱された「移行関係」とも関わり、母子分離の過程において子どもが心的な調節性を獲得しやすくなるという効果があるとする⁴³。

以上から、心理学の分野ではアニミズムは子どもの発達段階を表わすものとして規定されるとともに、心的機能として用いられる。後者については、母子分離の過程において調節性を獲得するというはたらきや、象徴機能の発達において科学性の思考を補償する役割が指摘される。また、アニミズム心性は、大人にもみられる心理特性として計量可能なものとして設定され、この分野独特の用いられ方をする。

40 ピアジェ 1962 [1926]、川村 1989。

なお、発達心理学分野において「アニミズム」と対置されるのは子どもがもつ生物学的知識により、生物・無生物の区別がなされるとする「素朴生物学」という見方である（永盛 2008、同 2009）。

41 たとえば、池内 2010は、人形供養の心理をテーマとし、物の自発的喪失を「アニミズム尺度」を用いて解析した。分析の際の因子として、自然物の神格化、所有者の分身化、所有物の擬人化が設定され、アニミズム得点の高い人ほど物を捨てにくい、という結果を得た。ほかに、アニミズム心性解析の因子として、自然物の人格化、ペットの擬人化等が設定される。

42 門前 2009。

43 佐々木 2009中の、討論における蘭香代子の発言。蘭 2009も参照。

2.4. エコロジー、環境倫理

環境問題の深刻化や動物の暴力的利用という倫理的問題への関心が高まる中、宗教学の文脈から離れてアニミズムは注目を集めるようになる。といっても、環境倫理の分野ではじめにアニミズムが注目されたのは、近代文明の思想的淵源となったキリスト教に対抗する原理としてである。

アメリカの科学史家リン・ホワイトは、キリスト教は異教のアニミズムを破壊することで現代の科学技術の思想的源泉となったと述べた。ここに発し、キリスト教に対抗する文化として、アニミズムは環境倫理を問う際の重要なよりどころとされるようになった⁴⁴。

19世紀以降高まりを見せた、英米の動物虐待に対する反対運動、動物解放論や動物権利論は、たんなる情緒的な配慮ではなく、キリスト教の倫理観に基づいた道徳的配慮即ち人間の責務を重視するものである。しかし、こうした倫理的なアプローチは多くの日本人にはなじまず、自然への親近感、自然共生への心的傾向（自然共生的エトス）からのアプローチが多くの人々の共感を得てきた。

1970年代よりネオ・アニミズムを唱えた岩田を先駆として、日本文化の基層にある伝統的アニミズムの復権が自然環境や動物の収奪を抑止するための戦略として唱えられたのである⁴⁵。1980年代以降の哲学者梅原猛は、一神教に依拠する西洋文明とアニミズム・多神教の東洋文明とを対峙させる文明論を説く。神道や仏教を含めた日本の宗教はアニミズムの原理に拠っており自然と共生する思想を持つが、アニミズムを拒否する一神教であるキリスト教は、人間の自

44 ホワイト 1999 [1967]。

科学史・科学哲学の村上陽一郎は、ホワイトは、近代文明と科学技術との関係を明確に設定しないままに、キリスト教と科学技術とを結びつけた、と批判する。反アニミズムと反擬人主義に根拠づけられた近代科学は、キリスト教の理念が準備したが、その近代科学を打ち立てたものの中にはアニミズムの契機がはらまれていた。村上は、現代の科学技術の原型が誕生した19世紀には、ユダヤ・キリスト教の神学的枠組みは、西欧の思想と文化とを絶対的に束縛する力を失っていたため、そこで出現した「文明」という概念こそが、自然の意志や感情に対して無配慮に搾取してよい、という姿勢をつくりだした最も直接的な源泉だと述べる（村上 1994）。同 1999も参照。

45 岩田慶治は、ネオ・アニミズムを環境思想として提起してはいないが、明らかに環境問題の解決を視野に入れている（若林 2003：190、岩田 1993）。

自然界に対する優越と征服を根拠づける。そのために引き起こされる自然破壊、ひいては人類滅亡を食い止めるために、汎世界的なアニミズムの復興を説く。梅原は、人類共通の狩猟採集時代の世界観、アニミズムの世界観である「森の思想」を提唱する。人間と他の生物の共生をうたい、すべての生き物は生死の循環のうちにあるという「森の思想」を現代に再生させることが環境問題の解決に必須であると主張する⁴⁶。安田喜憲も同様に、環境考古学の立場から、森を支配する文明としての一神教に対し、多神教・アニミズムを森を守る文明と規定し、縄文文化を自然との共生モデルとして評価する⁴⁷。

このようなアニミズムの復興は、スローガンとして直観的・情緒的に語られるだけで具体的な方策を示さない。若林明彦は、西欧キリスト教圏からの環境問題へのアプローチは概して倫理性の高さを特徴とするのに対し、アニミズムを旗印としたエトスに基づく日本のアプローチは、責任ある存在としての人間の主体性の観念が希薄であり、実践性を欠くと批判する。しかし、こうしたアプローチは全く無意味なのではなく、倫理的アプローチと相補的な関係にある、と若林は結論付ける^{「若林 2003」}。倫理的な規範作りを進めるためには、その動機づけとなるエトスが必要なのである。

環境倫理の問題におけるアニミズムの意義について、社会学者の鶴見和子もまた思索を深めた一人である。水俣公害問題への関わりを通して、鶴見は現代社会における科学技術の在り方を問い直し、内発的発展、すなわち地域の自然生態系を保ちながら、人々が育んできた文化の伝統に根ざして、生活の基本的要求を満たすことのできる条件や心豊かに暮らせるような状況を作り出してゆくという方向へと現状を変革する可能性を、アニミズム概念に求めた⁴⁸。鶴見は、キリスト教的倫理観とは異なるオルタナティブな規範としてアニミズムに注目し、暴力のより少ない科学理論・技術の体系を築くために、動機づけとして日

46 梅原 1989。

47 これらを補強するものとして、考古学的な研究が参照される。中島 2003などにおいては、アニミズムを縄文人の自然観であると類推し、縄文時代の人間・自然の関係を共生モデルとみなす。

48 鶴見 1998 : 264-265。

本のアニミズムの自然観が役に立つと述べる。鶴見は民衆のなかに息づくアニミズムの意義を考察し、柳田国男の「遠野物語」に描かれた、農山村の人々の間に生きていたアニミズムの自然観を原型として提示する。水俣はその変容した現在形と述べ、水俣病患者の漁民の間でアニミズムの自然観が、自然・人間の再生への運動の支えとなっていたことを重視する。また、神社合祀令への反対を通してエコロジーに基づく自然保全運動を展開した南方熊楠を思想的に評価し、南方が微生物学、植物学、動物学、民俗学などの学問と、民衆の中にあるアニミズムとを結び付けたと述べる。こうした議論を通し、日本の民衆の中に底流するアニミズムは環境問題に際して実践性や実行力を支えるものであることを鶴見は示唆する⁴⁹。

水俣の公害問題に関しては、社会学の萩原はアニミズムの果たした「移行対象」としての機能に注目する。「移行対象」とは、前出のウィニコットが提唱した精神分析学上の概念であり、母子分離の過程において幼児と親との結合を象徴するものである。これを持つことで、幼児は〈依存の対象の不在〉という大きな不安を意味の世界に取り込み、適切に処理することが可能となる。直面する状況を異化する効果をもつものが移行対象として機能することがあり、水俣病や原発事故をめぐる環境運動においては、アニミズム的な世界観がこうした効果をもたらしたとする。すなわち、アニミズムの世界観が移行対象として働いたことにより、水俣病患者らは恐怖や苦難に押しつぶされずに、それらと一定の距離を取って活動することができたとする議論である⁵⁰。

宗教学・文化人類学の中沢新一は、アニミズム的な心的構造から切れないままに、その上に現代的諸構造を組み立ててきたとして日本人の近代の歩みに危惧を表わす。ことに環境問題に関してはアニミズム原理の日本の中からは、実行力のある打開策が現れる気配が感じられないと述べ、日本列島の環境破壊が深刻であることの原因を、「自然との乖離を正しく認識しない自然主義的な技術思想」や、「国家と社会を分離しない権力に迎合的な自然主義的な政治思考」

49 鶴見 1998。

50 萩原 2016。

に求める。そしてこうした「自然主義」がアニミズム的思考の変型態であり、アニミズムの本質が正確に捉えられていないために陥る退行的な思考パターンである、と述べる⁵¹。

中沢は、認知考古学、精神分析学などから領域横断的にアニミズムを考察し、その本質を「対称性の思考」「流動的知性」とした。それは、人間の心に普遍的に備わる内部構造としてのアニミズムであり、ものごとの間に繋がりをつくりだし、全体のつながりの中にもものごとを包み込みながら思考する。こうした「対称性の思考」を本質とするアニミズムについて深く考えることが実践倫理の契機となるはずと中沢は期待する。これは、鶴見が科学技術と社会の在り方を問い直し、内発的発展に向けて現状を改革する可能性をアニミズムにもとめたことと同様の姿勢といえるだろう。

3. 日本文化論とアニミズム

アニミズムは、自然を神の被造物とみなす聖書的世界観と対照的に語られ、自然と共存する日本文化という日本文化論とも結びついてきた。本章では日本文化論におけるアニミズムの用いられ方について考察する。

3.1. 靈性論としてのアニミズム

エヴァンス＝プリチャードによる批判にある通り、タイラーのアニミズムには相矛盾した概念が含まれている。すなわち、肉体を出入りし移動する靈魂の觀念と、生物・無生物を含めたあらゆるものに生命があるという見方とである⁵²。用語としてあいまいで用いられ方も一定しないため、アニミズムは秩序立てて理解しづらい宗教的諸要素を示すのに便利なラベルともなる⁵³。日本でこの用語が知られるようになった当初は、諸外国における受容と同様に未開宗教の特色と受け取られることが多かった。そのため靈魂の方が問題になり、憑

51 中沢2017。

52 エヴァンス＝プリチャード1967 [1965] : 36。

53 田村1988 : 248。

依や脱魂という面が取り上げられ、生命主義、靈性論に発展する土台となった後者の生命観は1970年代頃まではあまり発展をみなかった⁵⁴。

しかし、その後のネオ・アニミズムやエコロジーの側面から論じた日本文化論が盛んになってくると、その様相は変化する。とりわけ環境問題や人間疎外という問題においては、あらゆるものに生命があるという原初的な感覚が重視される。こうした文脈において語られるのは、靈魂の問題というよりも、人間の命が環境世界に投影される生命主義、靈性論である。

アニミズムの生命論的な性格に関しては、理念型においてはアニミズムではなくアニマティズムこそ、万物は生命を宿しているという感覚を重視する生命論の根柢となるといった議論もあるが⁵⁵、エヴァンス＝プリチャードが指摘したように、そもそもタイラーのアニミズムは複数の見方が含まれている。近年の存在論的人類学で再定義された意味合いや、ネオ・アニミズムを含め、「アニミズム」が精神性のレベルも表わす伸縮性のある用語であることが確認できればよい。

このような観点から見ると、前章で紹介した研究分野ごとの特徴がある程度浮き上がってくると思われる。宗教学、人類学、民俗学では、主に靈魂の状態や位置づけを焦点とする議論のみでなく、生命観としてのアニミズムがテーマにのぼる。エコロジーや心理学の分野では靈魂の問題は主題とならず、注目されるのは主に生命観としてのアニミズムである。いずれの場合においても、アニミズム的〇〇、アニミズム心情、アニミズムの精神、などという場合は、メンタリティのレベルが問われている。また、本稿では民俗表象の分野でわずかに言及したに過ぎないが、文学、芸術など、表象文化にかかわる研究において主題や技法という側面からアニミズムは取りあげられる。これらもまた、多くの場合は生命観としてのアニミズムであると考えられる。次節では、こうした生命観としてのアニミズムの特徴を考えたい。

54 佐々木・他1996：34-35。

55 脇本2004。

3.2. アニミズムの精神構造

岩田や梅原に先導された生命主義的なアニミズム論の展開は、時代の要請に基づいている面がある。しかし、エコロジーの文脈では、日本のアニミズムに依拠した環境倫理は、規範性・主体性を欠く故実践倫理となりえないと批判され、環境問題に対する無作為や受動性が批判された。また逆に、こうした心性を積極的に評価する向きもある。近代批判、文明批判を根拠づけるとし、エトスとしてのアニミズムの意義を重視する立場である。本節では、前者の受動性の自然観、自ずから然りとしての自然観に関する批判的側面に着目し、いくつかの問題について考えたい。

アニミズムの起源を太古に求め、縄文文化を共生モデルとして掲げた「森の思想」にあらわされるように、生命主義的な世界観においては、現在は太古と結び付けられるため、歴史意識が希薄となることが問題の一つである。非歴史的な世界観にあっては、歴史の出来事は捨象され、現実批判の根拠となる「過去」が参照される契機は極めて限られてしまう。また、縄文にモデルを求める点には歴史を飛び越えて本質を一気につかもうとするロマン主義的な発想が垣間見える。

文化人類学の伊藤幹治は、世論調査の結果などを分析し、アニミズム的世界観は、日本社会における世俗原理の優位性を根拠づけるもののひとつだと述べる。小さな神々を祀って現世利益を追求する側面は「現世肯定的」で「世俗的価値を正当化する」ものであり、こうした志向性と、あの世とこの世の連続性の意識がアニミズム的な世界観を構造化した、という⁵⁶。生と死とが絶えず循環し、現世、世俗的価値が重視される世界観においては、歴史的な視点を欠きやすく、また現状を相対化する視点となる超越の思想も出てこない。ここにおいても、現実批判の根拠となる過去という意識は希薄となると思われる。

また、無為自然の考え方は、自然を人間の支配下に置こうとせず、自然への帰投の態度が重視される。侘び寂びの感受性をはぐくみ、文芸や芸術における

56 伊藤 1994。

自然描写などの表現を豊かにしたという肯定的な側面を持つが、こうした発想においては、現実の問題に対して主体的にコミットする契機は生じえない。問題解決に向けて共同の約束事を成立させるためには、参加者の主体性が問われる。丸山真男が繰り返し述べるように、作為性、主体性は政治的発想の根拠ともなるのだが、こうした観点を欠く世界観においては、「公」的なもの、民族や地域、集団主義を超えた共同の約束事である法の精神は成り立たない⁵⁷。自ずから全ての過程が進むという発想においては、排気ガス対策から産業廃棄物の処理に至るまで、それを人間が制御するという意思が働かず自然の手にゆだね⁵⁸、また現実の社会的格差や生存競争をもそのまま肯定することになる。シンクレティズム仏教においても、アニミズムに通じる無為自然の思想は、内面的な深化をもたらす一方で、仏教の持つ批判性や超越性を弱めることになったという批判を受ける⁵⁹。

あらゆるものに自分と同質の生命性を認め、それらが絶えず循環するという感覚は、相手との一体性を志向する「甘え」の特徴とも重なる。精神医学の賀陽済は、土居健郎が提唱した「甘え」病理は、アニミズム的文化圏に際立つと述べる。人間非中心主義、対象との心理的距離の取り方、死生観といった点で、日本人のアニミズム的自然観は「甘え」の心的構造を支えるものとして指摘される⁶⁰。

「主客未分」、「自他不二」と禪の用語でも表わされるように、対象との一体化が志向される「甘え」の心性は、集団主義的であり個が成立しづらいことも特徴のひとつである⁶¹。対象と自分との間に断絶がなく、価値的に完結した直接・無媒介の世界では、個は集団に溶け込み、主体が成り立つ余地がない。このような対象との関係性に一体性を志向する心性においては、自己の相対化や他者性の根源となる「外部」は成立しえないことも指摘しておきたい。

57 丸山 1998 [1992]、同 1961 など。

58 村上 1980 : 223。

59 中村(雄) 1998 : 62-63。

60 「甘え」の病理は問題への主体的なコミットメントを阻むため、環境破壊の抑止力とはなりづらいことが示唆される(賀陽 2010)。

61 土居 1993。

また、あらゆるものに生命をみとめる考えは、生の本質を生命現象に求める生命主義的な生命観とも親和性が高い。そのため、生命を越えたところに生の価値、生の本質を見出す契機が希薄となり、それは例えば日本で脳死・臓器移植の問題が出てきたときに、その否定の根拠とされた。哲学者の中村雄二郎は、「アニミズムの考え方では、思考力や判断力の不可逆的な停止ではなく、細胞の生存の停止の方向に生理的な人間の死の基準を広げた。そして結局は、境界線を決められなくなり、問題を先送りすることになった」と批判する⁶²。なお、このような生命観と対照的なのが、生の根拠を人格的交わり、他者との交わりに置く宗教である。神という超越者が、歴史や民族を相対化する根拠となる。

以上のように、あらゆるものに生命性を認める発想は、自然と人間との連続性を意識し共生のエトスをはぐくむ一方で、自己や現世秩序を相対化する契機を欠き、歴史意識や「他者」の感覚を持つことができない。自分との同質性・連続性を推定できるものに対しては融和的だが、自分の理解を絶するもの、異質なものに対しては、排除や差別の思想に転化しやすいことは銘記すべきだろう。自然を人為的な操作の対象とする支配の思想とは反対の立場である無為自然の考え方は、エコロジカルな自然観とみることができるが、人為性・作為性を排するところには行動の責任と文化創造を担う自立した主体は成り立たない。そのため、これらの自然観に依拠した共同体において、問題が起こったときにそれを呪術的・非合理的に説明し、ときに暴力的解決をはかろうとする点はアニミズムの残酷な面、負の側面である⁶³。

水俣病患者が、発症時に「奇病」「伝染病」といわれて受けたすさまじい社会的差別もまた、アニミズムの負の側面といってよい。若林明彦は、自然と人間とのアニミズム的・生命的結びつきの中にあつた村落共同体が近代化によって瓦解し始めたときに、共同体内部における社会的弱者を抑圧・排除するという残酷な面を露呈することを指摘する。「アニミズムには自然に対する畏敬の

62 中村(雄) 1998 : 82。

63 若林 2003、赤坂 1992、同 1995等参照。

念をはぐくむという正の面と、いったん問題が起こるとその原因を非合理的に説明する（「奇病」の原因としての「祟り」「業」「罰」等）ことによって真の問題の所在を、そして責任の所在を覆い隠してしまうという負の面もある」と述べる⁶⁴。合理的な現代社会においてアニミズム的世界観の復権し、自然との親和性が再興できると考えるなら、こうしたアニミズムの負の側面が噴出する可能性があることを銘記するべきである。

3.3. ナショナリズムと供養の文化

アニミズムを再評価する流れの中から出てきた梅原や安田の「森の思想」は、一神教の西洋文明に対置する形でアニミズム・多神教の文明の意義を論じる文明論・文化論である。人間を特権的な地位に置く一神教の文明が、開発の名のもとに独善的に地球環境を破壊し、国際的な緊張を高め、人類を破壊へ向かわせると述べ、日本的アニミズムこそが人間疎外や地球環境の危機を解決する可能性を持つと主張するものだ。

一神教を仮想敵とし、アニミズムを内包する日本文明の価値を称揚する姿勢は、エコロジーを経由することでアニミズムをナショナリズムに転化する。梅原の「森の思想」は日本文化論の最右翼とも評される⁶⁵。岩田はアニミズムの精神性を日本独自のものとは言わないが、梅原をはじめとした日本の知識人や言論界に大きな影響を与えた。

ここでうたわれる〈自然と共生する日本文化〉というイメージは、そもそも作為されたイデオロギーであることを中村生雄は指摘する。たとえば、反捕鯨キャンペーンに対する応答として、人間の利益のために自然界を利用し収奪・破壊してきた西洋文化とは違い、鯨供養などを例にとり日本人は古来人間と自然の共生を実現してきた、という論調がよくみられる。中村はここに文化ナショナリズムの浸透をみるとともに、鯨供養が単純な慰霊ではなく、共生への志向

64 若林 2003 : 184、石田 1983、色川 1988。

65 中村 2009。なお、梅原に関しては、その政治的立場に言及し、アニミズム信仰を国家宗教の新たな復活と結び付けた、天皇制賛美につながるなどとして、反動的イデオロギーであるとの批判や、新「宗教」の提唱、人類文明の否定、といった批判が学界を賑わせた。

性よりも畏怖・恐れ的情感が強く作用していることに目を向けるべきと述べる⁶⁶。

西洋キリスト教圏では人間の優位を前提として自然の利用と管理・保護を基本としてきたのに対し、日本でのそれは自然への畏怖やおそれのゆえに両者の協調が模索され、そこからさまざまな観念や習俗が生み出された。これらが事後的に「民俗モラル」と評価されることはあっても、日本人の自然利用は供養さえしておけば後は構わぬといった事例に事欠かない。実際に、日本ではアニミズムが称揚されるようになってからも、人を含めた自然に甚大なダメージを与える公害はなくなり、手入れされずに荒廃する山野は増加の一途であり、開発目的での森林の破壊は進み続けた。自然に優しい日本人、自然と共生する日本文化、というイメージは限りなく作為的なものである。

岩田のネオ・アニミズム論を展開させる形で、日本の供養文化こそが現代のアニミズムだと論じたのは社会学の大村英昭などである⁶⁷。中村もまた、日本文化を特徴づけるものとして動物・草木供養に言及するが、そこに見出されるのは古来よりのアニミズム心情のみではない。

動植物の供養については、自分たちが引き起こす動植物殺しや自然資源の奪取についての「うしろめたさ」や「良心の呵責」といった負債感情を軽減させる心理的・文化的装置とする議論⁶⁸や、この「うしろめたさ」が欲望抑制の原動力となり人間に節度を要求するゆえ、日本のアニミズムには本質的なものだという議論もある⁶⁹。しかし、節度を求めることができるのは、価値観において同質性が保たれたコスモスが前提されるため、そこへの期待には主体的な対応を先延ばしにする「甘え」の浸透がみとめられる。

そもそも供養は、死者を慰撫し、その恨みを鎮め祟りを回避するという機能を含む。それゆえ、ペット供養にみられる友愛的な生命の連帯だけでなく、祟

66 中村 2009：6-10。

67 遺骨へのこだわりやペットブームの中で登場したペット霊園、ペット供養の在り方などを論じる中で、供養文化とアニミズムについて言及する（大村 2006）。

68 中村 2001：244-247、中牧 1990。

69 村上 1999。

りを恐れる心性にあらわれる呪術的な畏怖、戦慄の観念が供養には潜んでいる。自然への畏敬を発動させるものの内実に目を凝らすと、アニミズムの負の側面に連なる観念も垣間見える。

おわりに：まとめと展望

本稿では、異なる研究分野の成果を横断的に整理することを通し、日本におけるアニミズムの語られ方やその意義、問題点を考察した。まとめると次のようになる。

- (1) アニミズムは定義に伸縮性があり、靈魂観から生命論、精神性にまたがって取り上げられる。そのため、分野によってはどのレベルを問題にしているのか分かりづらく、議論に混乱が生じる場合がある。
- (2) 日本においてアニミズムは受動性を特徴とするゆえ、主体性や実践倫理が問われるエコロジーなどの分野においては実践的契機を欠くと批判される。また、人為性に価値が置かれず、内的連続性を重視する発想は、自己の相対化や歴史意識をもち文化創造へ向かう視点を欠き、政治的な考え方を構築することができないというマイナス面を持つ。このことは、問題が生じたときにそれに呪術的説明を与え真に解決を図ることが困難となる傾向にあらわれる。
- (3) しかし、このような受動性・無作為のアニミズムは、自然の収奪を合理化しようとした文明批判の根拠ともなる。
- (4) アニミズムには、内発的發展を支えるものとして、また過剰な収奪を抑制するといった「節度」を人間に要求するエトスとしての意義が見いだされる。
- (5) アニミズムをして日本を特徴づける固有の意義を持つものとしてとらえようとすると、戦略的に西洋近代の主知主義的合理主義に対抗する原理として意味付けられやすい。日本的アニミズムを語るとナショナリズムの論調に転化されやすいため、この語の使用には慎重さを要する。

なお、(5)は、日本文化論とアニミズムが結び付きやすい日本に固有の問題というわけではなく、先住民族の権利を主張するために採用される文化ナシヨナ

リズムのひとつである。アニミズムに基づき伝統文化を活性化し共同体を再編する動きは、現代の先住民族社会では珍しいことではない。しかし、日本においてはアニミズムと「甘え」の心理の親和性が、問題を一層わかりづらくさせるのかもしれない。

中沢や中村生雄が指摘するように、アニミズムの精神が濃厚とうたわれる日本を含めた地域において、環境破壊はより深刻な状況である。自然と人間との共生をスローガンとしながら、現実のレベルでは供養の後の自然の収奪は進行し続ける。アニミズムのフィールド調査地となった東南アジアでも、開発の波により野生生物の生活圏は年々縮小している。エコロジカルな自然観としてアニミズムは注目されるものの、その本拠地で自然資源はやせ細る一方である。こうした状況に対して、経済的・政治的問題や技術的な問題として数多くの研究が行われるが、その背景は、宗教観、世界観にかかわる思想史的な問題としても考えることができる。若林が厳しく指摘したように、環境問題に対するエトスからのアプローチは甚だ分が悪く、キリスト教圏発祥の倫理的アプローチは、極端な例も少なくないが、実際に成果を上げているのが現実である。

エコロジーの問題に際して日本で採用されてきたアニミズムの特徴は、長谷が受動性とあらわしたように、主体の能動性を前提としない。それゆえ、西洋近代的な合理主義を批判する契機が見いだされるが、その立場にとどまることは、アニミズム的精神、アニミズムの発想が内包する構造的な問題から目をそらすことになる。本稿では、日本におけるアニミズムに関する研究を部分的にはあるが概観し、日本で「アニミズム」が取り上げられるときの文脈や語り口などを整理することで、日本における「アニミズム」には生命主義的な発想が底流することを考察した。歴史意識や作為性、主体性が希薄で、現世秩序を相対化する視点が成立しづらいことは、この問題の重要な側面である。

こうした「アニミズム」の特徴は、日本の精神風土の構造的な特徴と重なる。「個」の確立よりも共同体の秩序が優先され、コスモスの内部では平等であっても、それを逸脱するものに対する排他的な側面や、理解を絶する「他者」と

の関係構築にすすみづらく、新たな文化創造に主体的に参加する意識が希薄になりやすい側面などもまた、課題として考えられる。

生命観、精神性としてのアニミズムには、鶴見が掲げた内発的発展の動機づけ、あるいは文明批判としての意義が認められるが、ここに挙げたようにいくつかの課題を残す。「アニミズム」を、自然との共生のイメージのもとに掲げる際には、イデオロギー的な性質を帯びることのみでなく、その限界と課題とを自覚することが要請される。

批判的な側面に焦点を当ててきたが、新たな視点からアニミズムに意義を見出す動きも再度確認しておきたい。1章の学説史で取り上げているように、近年の存在論的なアプローチにおいては、自然と人間の二項対立を相対化する視点として、アニミズムは注目される。見る主体としての人間の特権性を棚上げすることで、人間と自然との関係性としてこれまで論じられてきた事柄を、自然・動物から見た人間、自然の複数性といった観点で再考しうることが提示された。世界を複眼的に見直すことは、人間と非人間との関係性だけでなく、人間間の関係性を問う際にも意義を表わす可能性がある。

また、人間の心における普遍的なはたらきとしてアニミズムを捉える認識論的なアプローチでは、アニミズムとは違う言葉でアニミズムの内容・精神性・機能を表現した試みもある。中沢が近年提唱している「レンマ」「対称性思考」などがそれである⁷⁰。本稿では、こうした新しい視点については紹介にとどめるが、今後研究を進めるうえで重要な論点となりうるものであり、改めてその意義・有効性や課題などを考察してゆきたい。

冒頭でも述べたように、筆者はアイヌ研究を志しており、アニミズムをキーワードに説話や儀礼を分析し、その世界観の特徴を考察することを目標としている。本稿は、そうした研究における予備的考察として位置づけられる。レヴィ＝ストロースが明らかにしたように、自然と文化の二項対立を軸に分析し

70 中沢2019。

てゆくと、いわゆる未開民族の表象世界には一定の論理の体系が貫かれていることが見いだされる。これらを人間と自然との関係という視点から見ると、この「冷たい」社会では自然との共生、自然と人間との相補性などが認められることがわかるのだが、近代化された「熱い」社会のそれとの比較においては、こうした「共生」「つながり」の精神は否定しえない価値として映る。

未開の劣った思惟として眺める調査者の特権性は現代においては否定されるが、当事者の世界観に忠実にものごとを捉えようとする視点と、同時にそうした世界に没入・一体化せず批判的精神をもって取り組む姿勢が、説話や儀礼の分析研究には欠かせないことを繰り返し銘記しておきたい。

さいごに、本稿においては、宗教学、文化人類学、民俗学、心理学、エコロジーの分野に注目しているが、これらは日本においてアニミズムが取り上げられる分野のうちの一部に過ぎない。分析研究をすすめるにあたって、今回取りあげなかった分野、たとえば、文学、芸術などの表象文化や現代思想に関わる先行研究なども視野に入れてゆきたい。

参考文献

- 相沢理沙「人類学者と植民地行政官——W.W. スキート『マレーの呪術』にみるアニミズム」『論集』33、2006
——「オランダにおける宗教学と民族学——「アニミズム」にあらわれる差異」『論集』34、2007
- 赤坂憲雄『異人論序説』ちくま学芸文庫、1992 [1985]
——『排除の現象学』ちくま学芸文庫、1995 [1991]
- 秋道智彌編『交錯する世界 自然と文化の脱構築——フィリップ・デスコラとの対話』京都大学学術出版会、2018
- 池内裕美「成人のアニミズム的思考——自発的喪失としてのモノ供養の心理」『社会心理学研究』25(3)、2010
- 石井裕二「キリスト教の神思想とアニミズム」『基督教研究』57(1)、1995
- 石倉敏明「今日的人类学地図——レヴィ=ストロースから「存在論的人类学」

- まで』『現代思想』44(5)、2016
- 石田雄「水俣における抑圧と差別の構造」『水俣の啓示』（上）筑摩書房、1983
- 伊藤幹治「日本社会におけるアニミズム的汎神論の世界」『日本常民文化紀要』17、1994
- 伊藤俊太郎編『日本人の自然観』河出書房新社、1995
- 岩田慶治『カミの人類学——不思議の場所をめぐって』講談社、1979
- 「アニミズム」見田宗介・他編『社会学事典』弘文堂、1988
- 『アニミズム時代』法蔵館、1993
- 「草木虫魚の人類学——アニミズムの世界」『草木虫魚のたましい』（岩田慶治著作集2）講談社、1995 [1973]
- 色川大吉「共同体の変質・再生・創出——水俣の事例研究から」桜井徳太郎編『日本社会の変革と再生』弘文堂、1988
- 内堀基光「カミガミと風土——アニミズム」京都大学東南アジア研究センター編『事典東南アジア』弘文堂、1997
- 宇野圓空『宗教民族学』創元社、1949 [1929]
- 梅原猛「アニミズム再考」『日本研究』1、1989
- 『森の思想が人類を救う』小学館、1995
- ヴィヴェイロス・デ・カストロ、E., 近藤宏訳「アメリカ大陸先住民のパーセペクティヴィズムと多自然主義」『現代思想』44(5)、2016 [2005]
- ウィラースレフ、R., 奥野克己・他訳『ソウル・ハンターズ——シベリア・ユカギールのアニミズムの人類学』亜紀書房、2018 [2007]
- エヴァンス=プリチャード、E. E., 佐々木宏幹・大森元吉訳『宗教人類学の基礎理論』世界書院、1967 [1965]
- 大貫隆「グノーシスとアニミズム」『UTCP 研究論集』4、2006
- 大村英昭「脱ヒューマニズム時代のスピリチュアリティ——「特定宗教」と「拡散宗教」のディレンマ」『先端社会研究』4、2006
- 奥野克己・他編『人と動物の人類学』春風社、2012
- 奥野克己「アニミズム、「きり」よく捉えられない幻想領域」吉田匡興・他編

『宗教の人類学』春風社、2010

奥山倫明「タイラー『原始文化』のいくつかの背景」『研究所報』29、2019

小幡壮「ダジャワンのアニミズム世界——この世とあの世を一体化する世界観」

『国際関係・比較文化研究』1(2)、2003

ガスリー、S.、藤井修平訳「神仏はなぜ人の形をしているのか——擬人観の認知科学」國學院大學日本文化研究所編『〈日本文化〉はどこにあるか』春秋社、2016

片山一良「セイロンにおける仏教と呪術的アニミズム——Pantheonをめぐる」『宗教学論集』6、1973

賀陽濟「環境倫理と日本のアニミズム的文化」『現代宗教2010』、国際宗教研究所、2010

川喜田愛郎『近代医学の史的基盤』岩波書店、1977

川田牧人「フィールドでアニミズムとつきあうために——民俗的自然認識論」山泰幸・他編『環境民俗学——新しいフィールド学へ』昭和堂、2008

川村久美子「アニミズム再考」『人文学報』205、1989

北野圭介・ザルテン、A.「兆候としてのモノ——ネオアニミズム、メディア、資本の時間」『現代思想』43(10)、2010

久保田力「アニミズム発生論理再考——「靈魂」の人類学的思想史(1)タイラー」『東北芸術工科大学紀要』15、2008

熊谷保孝「空海思想とアニミズム」『政治経済史学』520、2010

小松和彦「妖怪とは何か」小松和彦編『妖怪学の基礎知識』角川学芸出版、2011

近藤祉秋「おっちゃん、それは化け猫に化かされとっだわ——隠岐島の猫にまつわる語りから見る人間と動物の連続性」『文化人類学』76(4)、2012

桜井徳太郎『民間信仰』ちくま学芸文庫、2020 [1966]

佐々木宏幹・新谷尚紀・林淳「討議 日本仏教におけるアニミズムの展開」『仏教』36、1996

佐々木宏幹「エドワード・タイラー『原始文化』」綾部恒雄編『文化人類学の

- 名著50』平凡社、1994
- 「日本宗教に潜在するアニミズム」『創文』382、1996
- 「アニミズム」平凡社編『世界大百科事典』改定新版、平凡社、2007
- 「アニミズムと仏教の現在」『日本文化研究』8、2009
- 末木文美士『日本宗教史』岩波新書、2006
- 鈴木正崇「アニミズム」日本文化人類学会編『文化人類学事典』丸善、1988
- 「宗教の生命・環境観」池上良正・他編『生命——生老病死の宇宙』（岩波講座 宗教7）岩波書店、2004
- 「アニミズムの地平——岩田慶治の方法を越えて」鈴木正崇編『森羅万象のささやき——民俗宗教研究の諸相』風響社、2015
- ストラザーン、M.、大杉高司・他訳『部分的つながり』水声社、2015 [2004]
- タイラー、E.B.、比屋根安定訳『原始文化』誠信書房、1962 [1871]
- タイラー、E.B.、奥山倫明・他訳『原始文化』国書刊行会、2018-2019 [1871]
- 高取正男『日本的思考の原型』平凡社ライブラリー、1995 [1975]
- ダグラス、M.、塚本利明訳『汚穢と禁忌』ちくま学芸文庫、2009 [1967]
- 田辺繁治「供犠を解剖する——アニミズムからイデオロギーへ」『季刊民族学』15(3)、1991
- 田村克己「「物」と「霊」」伊藤幹治・他編『文化人類学へのアプローチ』ミネルヴァ書房、1988
- チン、A.、赤嶺淳訳『マツタケ——不確定な時代を生きる術』みすず書房、2019 [2015]
- 月本昭男「宗教の誕生」月本昭男編『宗教の誕生——宗教の起源・古代の宗教』（宗教の世界史1）山川出版社、2017
- 鶴見和子『コレクション 鶴見和子曼荼羅Ⅵ 魂の巻——水俣・アニミズム・エコロジー』藤原書店、1998
- 出口顕「エヴァンズ＝プリチャードとリーンハートの考え方——ナイロートの宗教研究における」『文化人類学』80(2)、2015
- デスコラ、P.、小林徹訳『自然と文化を越えて』2019 [2003]

- デュルケム、E., 古野清人訳『宗教生活の原初形態』岩波文庫、1975 [1912]
- 土居健郎『注釈「甘え」の構造』弘文堂、1993
- ド・ブロス、C., 杉本隆司訳『フェティッシュ諸神の崇拜』法政大学出版局、2008 [1760]
- 中沢新一「闘うアニミズム」『野生の科学』講談社、2012
- 「対称性の思考としてのアニミズム」『熊を夢見る』角川書店、2017
- 『レンマ学』講談社、2019
- 長谷千代子「アニミズムの語り方——受動的視点からの考察」『宗教研究』83(3)、2009
- 「アニミズム・マナイズム」星野英紀・他編『宗教学事典』丸善、2010a
- 「受動性のアニミズム——環境認識論の再考」『宗教学研究』83(4)、2010b
- 「タイラーについて——文化人類学の視点から」タイラー『原始文化』(下) 国書刊行会、2019
- 中島正博「狩猟採集社会の自然資源の利用と保全」『広島国際研究』9、2003
- 中村生雄・他編『信仰のなかの動物たち』(人と動物の日本史4) 吉川弘文館、2009
- 中村生雄『祭祀と供犠——日本人の自然観・動物観』法蔵館、2001
- 「[千の風]のネオ・アニミズム」『書斎の窓』589、2009
- 中村雄二郎『日本文化における悪と罪』、新潮社、1998
- 中牧弘允『宗教に何がおきているか』平凡社、1990
- 永盛善博「アニミズム研究と素朴生物学研究の統合的解釈のための先行研究の概観」『学術研究』57、2008
- 「Piagetのアニミズムに対する批判の検討」『早稲田大学大学院教育学研究科紀要 別冊』17(1)、2009
- 野本寛一『生態と民俗——人と動植物の相渉譜』講談社学術文庫、2008
- 『地霊の復権——自然と結ぶ民俗を探る』岩波書店、2010
- 『生きもの民俗誌』昭和堂、2019
- 袴谷憲昭「日本人とアニミズム」『駒澤大学仏教学部論集』23、1992

- 萩原優騎「環境運動におけるアニミズムの一つの機能——D.W. ウィニコット
の移行対象論を主に参照して」『社会科学ジャーナル』81、2016
- 長谷部八郎「アニミズムとアニマティズムのあいだ」『日本文化研究』8、2009
- 平藤喜久子「アニミズム」月本昭男編『宗教の誕生——宗教の起源・古代の宗教』(宗教の世界史1) 山川出版社、2017
- ピアジェ、J., 大伴茂訳『児童の世界観』同文書院、1962 [1926]
- 古野清人『原始宗教の構造と展開』(古野清人著作集2) 三一書房、1973
- 堀田和義「地水火風は生きているか? ——「ジャイナ教=アニミズム」説の再
検討」『印度學佛教學研究』66(2)、2018
- 堀雅彦「タイラー『原始文化』の思想」タイラー『原始文化』(下) 国書刊行会、
2019
- ホワイト、L. Jr., 青木靖三訳『機械と神——生態学的危機の歴史的根源』みす
ず書房、1999 [1967]
- 本間愛理「エストニアのMaausk ——アニミズムを再考する」『北海道大学大
学院文学研究科研究論集』14、2014
- 間瀬啓允「環境問題に宗教はどうかかわるか」加藤尚武編『環境と倫理——自
然と人間の共生を求めて』有斐閣、2005
- 丸山真男「歴史意識の「古層」」『忠誠と反逆』ちくま学芸文庫、1998 [1992]
——『日本の思想』岩波新書、1961
- 三浦耕吉郎「民衆文化の自律性と文化的ヘゲモニー ——サバト、あるいは集
団的アニミズム」『現代社会学』23、1987
- 宮家準『修験道——その歴史と修行』講談社学術文庫、2001
- 宮崎清・望月史郎「大漁祝着「万祝」の図像解析」『デザイン学研究』65、
1988
- 宮田登「現代に生きるアニミズムの世界」平川祐弘・鶴田欣也編『アニミズム
を読む——日本文学における自然・生命・自己』新曜社、1994
——『靈魂と旅のフォークロア』(宮田登 日本を語る7) 吉川弘文館、2006
- 村上陽一郎『日本人と近代科学』新曜社、1980

- 『文明のなかの科学』青土社、1994
- 「宗教と非宗教のあいだ」村上陽一郎・他編『宗教——その原初とあらわれ』ミネルヴァ書房、1999
- 村武精一『アニミズムの世界』吉川弘文館、1997
- メリトプロス、A・ラッツァラート、M., 中倉智徳訳「機械状アニミズム」『現代思想』39(16)、2011
- 門前豊志子「子どもとアニミズム——子どもの心像世界をアニミズムの世界からたどる」『日本文化研究』8、2009
- 山口未花子「Part of the Animal——カナダ先住民カスカと動物との関係の諸相」『文化人類学』76(4)、2012
- 山下晋司「アニミズム」山下晋司・他編『文化人類学キーワード』有斐閣、1997
- 安田喜憲『縄文文明の環境』吉川弘文館、1997
- 『一神教の闇——アニミズムの復権』筑摩書房、2006
- 山田孝子「アニミズムからエコロジーの哲学へ」『エコソフィア』20、2008
- 山田仁史「デスコラのアニミズム論と逆Z型の精神史」秋道智彌編『交錯する世界 自然と文化の脱構築——フィリップ・デスコラとの対話』京都大学学術出版会、2018
- 山本春樹「アニミズム論の再検討——マレーシアの場合」『宗教研究』52(2)、1978
- 吉田禎吾「アニミズム」石川栄吉・他編『文化人類学事典』弘文堂、1994
- 若林明彦「環境思想における倫理的アプローチとエトスからのアプローチ」『宗教研究』77(3)、2003
- 「動物の権利とアニミズムの復権」中村生雄・他編『信仰のなかの動物たち』吉川弘文館、2009
- 脇平平也「アニミズム・アニマティズム・マナイズム」『学士会会報』846、2004
- ラトゥール、B., 川村久美子訳『虚構の〈近代〉——科学人類学は警告する』

- 新評社、2008 [1991]
- 蘭香代子「童話に表現されるアニミズムの心理」『日本文化研究』8、2009
- Bird-David, Nurit, 1999, “Animism” Revisited: *Personhood, Environment, and Relational Epistemology*; *Current Anthropology*, vol.40-supplement, February.
- Guthrie, Stewart Elliot, 1993, *Faces in the clouds: A New Theory of Religion*, N.Y.: Oxford U.P.
- Hallowell, Alfred Irving, 1960, “Ojibwa Ontology; Behavior, and World View” Diamond ed., *Culture in History: Essay in Honor of Paul Radin*, N.Y.: Columbia U.P.
- Harvey Graham, 2017 [2005] , *Animism: Respecting the Living World*, London: Hurst & Company.
- ed., 2014 [2013], *The Handbook of Contemporary Animism*. N.Y.: Routledge.
- Yoneyama, Shoko, 2019, *Animism in Contemporary Japan: Voices for the Anthropocene from Post-Fukushima Japan*, N.Y.: Routledge.

An Overview of Animism Studies in Japan

Yumi Baba

This paper aims to consider the characteristics and the point of issue on animism referred in Japan through present studies in some academic areas.

First, the history of the theory regarding animism and the studies of animism in Japan is surveyed. And then, the review of the use of animism is attempted, in each academic area, such as anthropology of religion, ethnology, psychology, ecology and the study of Japanese culture.

As conclusion, next five points are derived.

- (1) The definition of animism has some flexibility from the theory of the soul to the view of life including an aspect of mentality. Therefore, some time the confusion is observed because of the difficulty to distinguish the type of focus.
- (2) As the passivity is acknowledged in Animism in Japan, less applicability and independence is recognized as its character especially in the ecological issues.
- (3) Passively and being-inactive Animism can be the motivation for criticism of civilization.
- (4) Japanese animism has its own significance as ethos or motivation that suppress the resource deprivation.
- (5) On giving meaning animism the uniqueness in Japan, it is easy to change that concept to the issue of nationalism.