

## 「妖精の宴」から「魔女のサバト」へ ——儀式と軟膏——

武 内 大

### はじめに

1921年、イギリスの民族学者にして人類学者のマーガレット・マーリーは、『西ヨーロッパの魔女カルト：人類学的研究』という著書の中で、悪魔崇拝の起源を「前キリスト教的な豊饒儀礼」の内に見出し、魔女カルトやサバトの存在を主張した<sup>1)</sup>。彼女の「魔女カルト仮説」は、とりわけ人類学者のアルネ・ルーネベリによって発展的に継承された。戦後のいわゆる魔女術（witchcraft）復興運動の火付け役となったジェラルド・ガードナーに多大なるインスピレーションを与えたのも彼女の著作群である。しかし他方で、ノーマン・コーンをはじめとする歴史学者たちの緻密な文献研究によって、マーリーの杜撰な資料操作が指弾され、魔女カルトやサバトの存在はほぼ全面的に否定されてしまうこととなった<sup>2)</sup>。

マーリーが1963年に逝去してまもなく、カルロ・ギンズブルグの名著『ベナンダンティ：16-17世紀における魔女術と農耕カルト』（1966年）が上梓された<sup>3)</sup>。この書では、16世紀の北イタリアで、夜な夜な外出して邪悪な魔女と戦闘儀礼を行っていた「ベナンダンティ」（善き歩行者たち）というカルト集団について語られている。当初彼の研究は、ジェフリー・バートン・ラッセルやエリック・ミデルフォートらによって、マーリーの仮説を裏付けるものとして歓迎されたものの、そのような解釈は、コーン、さらにはギンズブルグ自身から

も「誤解」として退けられた。ギンズブルグは、ベナンダンティの語った「夜の戦い」が、実際の出来事ではなく、あくまで異世界の出来事であり、「幻覚」ないしは「夢」、つまり「幻視体験」であることを改めて強調した。なるほど幻視体験に立ち向かう前に定期的な集会有った可能性も考えられる。しかしギンズブルグは、この点については「証明不可能」と述べ、慎重な態度を示している<sup>4)</sup>。

1990年代なると、二人の民俗学者の登場により、魔女カルト論は新たな局面を迎えることとなる。一つはグスタフ・ヘニングセンによるシチリア島の、もう一つはエーヴァ・ポーチによる中・東欧の妖精系カルト研究である<sup>5)</sup>。彼らもまた、ギンズブルグと同様、魔女容疑者たちが語る異世界探訪の体験を、非物質的世界の幻視体験と見做し、魔女カルトを「ドリーム・カルト」と特徴づける<sup>6)</sup>。しかしヘニングセンもポーチも、ギンズブルグの抑制的態度を超えて、そうした幻視体験を共有するカルト集団の存在をも主張する。

さらに2000年代以降になると、アメリカの歴史学者エドワード・ビーヴァーが、『初期近代における魔女術と民間魔術のリアリティ：文化、認知、及び日常生活』（2008年）という画期的な著作の中で、「魔女術研究の認知科学的革命」というモットーを掲げ、魔女容疑者たちの幻視体験を、認知的科学的な観点から解明している<sup>7)</sup>。最近では、スコットランドの歴史学者ジュリアン・グッダールが、魔女容疑者の幻視体験に関するこれまでの諸研究

を総合的に再検討し、心理学や現象学の観点をも交えながら独自の探究を進めている。

本稿では、魔女容疑者の幻視体験について考察することにしたい。まず第一章では、主にヘニングセン、グッダールの研究成果をもとに、妖精系カルトの事例を紹介し、「魔女のサバト」という観念の成立には、「妖精の宴」という幻視体験が基盤となっていたことを示し、さらにその体験のメカニズムや幻視を共有するカルトの集団性格について論じる。そのうえで第二章においては、妖精系カルトのメンバーたちが、いかにして幻視体験を獲得したのかという技法の問題について考察する。その際、特に重要となるのが「儀式」、及び「魔女の軟膏」と呼ばれる薬物の存在である。この軟膏を巡る問題については、新鋭の歴史学者、マイケル・オッスリングの所論に沿いつつ整理し、さらに彼とビーヴァーとの間でなされた論争を見届ける。最後に魔女容疑者の幻視体験を研究するうえでの問題点を指摘するとともに、今後の課題を提示することにした。

## I. 妖精系カルトと幻視

### 1. 妖精系カルトの事例

初期近代のヨーロッパ各地には様々な幻視者のカルト集団が存在していた。そこでは、夜な夜な外出しては、動物に変身し、或いは動物に変身した精霊的存在に導かれて空を飛び、異世界へと旅立つという幻視体験がおおむね定型となっている。それらのカルトは、邪悪な魔女や吸血鬼、或いは悪魔などと戦う戦闘系カルトと、妖精の宴に参加する妖精系カルトとの二つに大別される。本稿では、もっぱら後者のみを取りあげることにしたい。

グッダールが比較的最近の研究において明らかにしたところによれば、16世紀のスコットランドにおいて、「シーリー・ワイツ (seely wights)」(祝福された者たち)と呼ばれる妖精系カルトが存

在していた。<sup>10)</sup> 厳密に言うなら、シーリー・ワイツは、自然精霊ではあるものの、妖精 (fairy) とはやや異なる。シーリー・ワイツに関する史料は少なく、断片的であるため、グッダールは主にヘニングセンのドナス・デ・フエラ研究と比較参照しながら、シーリー・ワイツの輪郭を描き出そうとする。

ドナス・デ・フエラ (donas de fuera) (外界から来た貴婦人たち) というのは、16世紀頃、スペイン支配下におけるシチリア島に存在していた妖精系のカルト集団である。それは妖精の名称であると同時に、妖精たちと定期的に会っていた人間たち (ほとんどが女性) を指す名称でもあり、妖精と人間との間で組織された共同体を意味している。<sup>11)</sup> 妖精としてのドナス・デ・フエラは、黒や白に着飾った美しい女性で、グループの中心には女性の指導者がいる。妖精たちの中には、猫の足、馬の蹄、丸い足をもつ者、さらには小さな豚の尻尾をもっている者や肉の柔らかい者もいる。女性の指導者がいるという点ではシーリー・ワイツも同様である。しかしシーリー・ワイツは、基本的に人間の風貌で現れる。<sup>12)</sup> 一方、ドナス・デ・フエラにおける人間のグループは、グッダールによれば、精霊たちと親密な関係をもつ者たちと、精霊たちとそれ程親密でない者たちとの二つの層に区分されうる。後者の層は、個々人として自身に精霊の名前をはっきりと適用していたわけではない。<sup>13)</sup> グッダールによれば、シーリー・ワイツには、前者の層が存在しない。つまり、シーリー・ワイツにおける精霊と人間との関係は比較的緩いものであった。

シーリー・ワイツは、夜になると精霊が変身したツバメの背に乗って空を飛び、精霊たちの国を訪れ、そこで宴に参加していたようである。残念ながら、妖精の宴に関する証言については、資料が断片的であり、具体性に欠ける。この点についてもドナス・デ・フエラの事例を参照して隙間を

補うしかない。

1588年にシチリア島のパレルモで行われた異端審問所で、ラウリア・デ・パヴィアという名の老女が奇妙な証言をした。彼女は一団の女性たちと共に、頭に妖精を乗せ、雄山羊に乗って空を飛び、ナポリ王国のベナヴェントまで行ったと言う。そこで若い王と美しい女王に出会い、彼らに膝まづいて忠誠を誓うと、富と美が与えられ、さらには愛人として若い男たちがあてがわれた。宴が開かれ、飲み食いダンスと性交に耽った後、帰り際に病気の治療法を授かったと証言している<sup>14)</sup>。

妖精の宴についての具体的内実が、シーリー・ワイツに対してどこまで当て嵌まるかはともかくとして、ここでは帰り際に病気の治療法を教わったという証言に注目したい。ドナス・デ・フエラには、日常生活において、この知識を生かして医療に携わる者もいた。同様にシーリー・ワイツもまた、日常生活においては善良な魔術実践者であり、精霊との関係を持つことで、病人の治療と予言に従事していた。例えば、エジンバラ近くのキャンオンゲートに住んでいたジャネット（ジョネット）・ボイマン（?-1572）もその一人である。彼女はシーリー・ワイツを含む様々な精霊たちとの関係を使って病人の治療を行っていた。精霊としてのシーリー・ワイツは、善悪においてアンビヴァレントな性格をもっており、ときおり人間に害を与えることもあった。ボイマンは、アラン・アンダーソンという名の病人を治療すべく、精霊を召喚し、治療法を教わる。その治療法とは、患者のシャツを洗うというものであり、彼女はそれをアランの妻に伝えた。しかしその夜、アンダーソン夫妻は、家で大きな騒音に悩まされた。ボイマンによれば、それはアランの妻がその方法を厳格に実行しなかったためである。その後ボイマンは、アンダーソン夫妻の子供が亡くなることを予言した。理由は、その子がシーリー・ワイツに祝福されていないためとのことである。結局予言は現実

のものとなった。ジャネットは、その子が妖精たちによって囚われたと解釈する<sup>15)</sup>。

シーリー・ワイツにせよ、ドナス・デ・フエラにせよ、彼らの奇妙な体験話は、そう簡単に受け入れられるものではない。宴の乱痴気騒ぎ自体はともかくとして、そこに空を飛んだとか、変身したとか、妖精と出会ったとかいったような話が加わると、とたんに受け入れ難いものとなる。告白している当人も、それを幻視として自覚しているとは限らず、あまりにリアルな幻視ゆえに、それを現実の体験として誤認している可能性もある。聞く側の人間から、単なる妄想か虚言に過ぎないと受け止められてしまっても止むなき事であろう。さらに話を聞く者自身もまた、そうした話をその当時の世界観の枠組みで理解しようとする。当時の異端審問官を含むエリート層の間では、悪魔学的な世界観が浸透していた。審問官たちは、容疑者の証言をことごとく悪魔学の世界観というフィルターを通して理解し、彼らの語る「妖精」を「悪魔」として、「妖精の国での宴」を「悪魔の主催するサバト」として解釈し、サバトに参加した者たちを「魔女」として断罪した<sup>16)</sup>。16世紀のシチリア島はスペインの支配下にあり、魔女裁判は比較的マイルドなものであった。異端審問官から、その体験話は夢かと尋ねられて、本当のことだと主張すれば有罪とされたが、夢だと認めさえすれば釈放されたのである。これに対して16世紀から17世紀にかけてスコットランドに実在したジャネット・ボイマン（d.1572）、バッシー・ダンロップ（d.1576）、アンドリュー・マン（d.1598）、アリソン・ピアソン（d.1588）、エルスペース・レオッチ（d.1616）、イゾベル・ゴウディー（d.1662）、ジャン・ウィアー（d.1670）といった妖精幻視者たちは皆、妖精と関わったかどで魔女として断罪され、処刑されている。ジャレット・ウェストンが強調するところによれば、スコットランドの場合、妖精の悪魔化は、異端審問官のみならず、プロテス

タントの聖職者たちからの影響も甚大なものであった。<sup>17)</sup>悪魔学の世界観は徐々に民間にも浸透していった。16世紀のダンロップやマンのあたりまでは、妖精を悪魔学的なレトリックで語ることを拒否していた。しかし17世紀になると様子がかかなり変わってくる。レオッチの証言にはいくらか悪魔学的要素が入り込み、ゴウディーやウィアーに至っては、自ら審問所に赴き、妖精をサタンの下僕として扱うような証言もしたほどである。<sup>18)</sup>

## 2. 幻視のメカニズム

魔女カルトに関する研究は、ギンズブルグ以降、主に二つの成果をもたらしたように思われる。第一の成果は、魔女容疑者たちの幻視体験のメカニズムが、認知科学、とりわけ神経科学の観点から解明されたことであり、第二の成果は、幻視体験を共有するカルト集団の实在が積極的に主張されたことである。

魔女術研究の認知科学的革命を唱導するビーヴァーは、ドナス・デ・フェラの体験を「体外離脱体験 (out-of-body-experience)」として解釈した。体外離脱体験というのは、魂が身体から離脱して、自分の身体を外から見るという体験のことである。ベッドの上に自分の身体が横たわっている様子を天井付近から浮遊しつつ眺めている、というのが典型的なパターンである。そのまま空中を飛んで窓の外へと出ていくと、現実と見紛うばかりの鮮明な光景が広がっている。だが、このような出来事は、現実の物理的現象として起こっているわけではない。これはあくまで夢でしかない。とはいえ、ただの夢ではない。ステイーヴン・ラバージュは、体外離脱体験を「明晰夢 (lucid dream)」の一種として解釈している。<sup>19)</sup>明晰夢とは、夢のただ中で、夢を見ていること自体を自覚しているような夢のことである。

体外離脱体験にせよ、明晰夢にせよ、かつてはオカルト的な超常現象という扱いを受けていた。

しかしこれらの体験は、神経科学によってその詳細なメカニズムが解明されるに伴い、れっきとした現実の体験として多くの人々に承認されつつある。<sup>20)</sup>体外離脱体験と明晰夢との相互関連については、現象学的観点から、二つの重要な点を指摘することができる。一つは、体外離脱体験の中には、夢であるという自覚を伴わないケースもあるという点であり、もう一つは、体外離脱体験と明晰夢に共通する本質性格として「光景の鮮明性」が挙げられるという点である。そこで私は拙論にて、「鮮明夢」という用語を両者の上位概念として設定することを提案した。<sup>21)</sup>その鮮明夢が、自覚を伴うものであった場合は明晰夢、身体の解離感覚を伴った場合は体外離脱体験と捉えればよいわけである。自覚と身体の離脱感覚の両方を持つ場合もあれば、どちらも持たずただ単に鮮明な夢というものも存在する。

魔女容疑者たちの幻視体験のほとんどは、まさにこの鮮明夢の体験であったと言える。イメージがあまりに鮮明であったがゆえに、当の本人は、本当に魂が身体から離脱して現実世界の空を飛んだと誤認してしまったのであろう。しかしそれはあくまで夢なのである。よく考えてみれば、空中飛行、変身、精霊との遭遇といった奇妙な魔術的体験は、夢の中であれば、普通の人間でもわりと頻繁に体験しているはずである。これが鮮明夢になると、そのような超常的現象が、鮮明に迫力をもって体験できるというわけである。

ドナス・デ・フェラの幻視体験に関しては、おおむねこの鮮明夢として特徴づけることができる。しかし、シーリー・ワイツの場合はいくらか様子が異なる。シーリー・ワイツに限らず、スコットランドの妖精幻視者たちの幻視体験は、睡眠時よりもむしろ覚醒時に起こることが多い。その在り方も多様であり、「白昼夢」のような比較的マイルドな幻視像を見る場合もあれば、「覚醒幻視」という鮮明な幻視像を見る場合もある。<sup>22)</sup>さらに覚醒状

態と睡眠状態の間、つまり「半・覚醒」状態で体験する幻視というのもある。一つは覚醒状態から睡眠状態への移行時に見る「入眠時心像」であり、もう一つは逆に睡眠状態から覚醒状態への移行時に見る出眠時心像である。グッダール門下のジョージ・ブリアーズは、ベッシー・ダンロップ、アリソン・ピアソン、アンドリュー・マンらの妖精幻視が、いずれも入眠時状態で起こったと推測している。半覚醒のトランス状態には、他にも「睡眠時遊行症（夢遊病）」という現象がある。この現象は、徐波睡眠（ノンレム状態での最も深い睡眠）からの覚醒障害の結果起こるとされている。アンドリュー・マンは、ある日エルフを訪問する体験をした。その間彼は、外をさまよひ、目が覚めたときには沼地の荒野に横たわっていたという。<sup>23)</sup>

### 3. クラフトとシャーマン

ギンズブルグ以降の魔女カルト研究が生み出した第二の成果については、ひとまずグッダールの研究を参照することにした。グッダールは、カルトという言葉は「組織化された集団ではなく、個々の幻視家たちが活用し、寄与しているネットワークないし文化的伝統」といったように比較的緩い形で定義する。<sup>24)</sup>グッダールによれば、シーリー・ワイツにおける人間のメンバーたちは、定期的な会合を催したり、団体活動をしたりしていたわけではないものの、<sup>25)</sup>大量の伝統的な知識や経験を共有し、「クラフト」と呼ばれる魔術実践の専門職として共通のアイデンティティーを有していたようである。<sup>26)</sup>ジャネット・ボイマンもまた、自らの職業を「クラフト」と称していた。

シーリー・ワイツのクラフトにせよ、ドナス・デ・フェラにせよ、幻視などを利用して治療行為に携わっていたという点では、シャーマンを彷彿とさせる。しかしながら、シベリアの部族宗教を典型とするシャーマンとは明らかに性格が異なる。ハンガリーの歴史学者ガーポール・クラニクザイ

によれば、ヨーロッパのカルトは、厳密な意味で「シャーマンの (shamanic)」というよりは、「シャーマン風 (shamanistic)」と言うべきものである。ポーチは、これを「周縁的シャーマニズム」と性格づけている。<sup>27)</sup>ならばヨーロッパの魔術実践者とシベリアのシャーマンはどのような点で異なるのであろうか。ヘニングセンは、両者の相違点を以下の5点にまとめている。<sup>28)</sup>

(1) 魂の旅は、シャーマンにおいては「集団的な見世物」であるのに対して、ヨーロッパの魔術実践者においてはせいぜい「配偶者や家族に見られる」程度である。(2) シャーマンが「一人で異世界へと旅に出る」のに対して、ヨーロッパの魔術実践者は「多くの他者」と出会う。(3) シャーマンの仕事は「公的」な場面、ヨーロッパにおける魔術の実践は「私的」な場面で行われる。(4) ヨーロッパの魔術における異世界の旅の心理学的基盤は、「トランス」というより「強い視覚的な夢経験を伴う昏睡状態」である。(5) ヨーロッパの魔術実践者は、シャーマンのような「トランスをコントロールする技法」をもたない。

最後の二つに関しては更なる補足と検討が必要であろう。ヘニングセンは、トランスと昏睡状態を区別しているけれども、シャーマンのトランス状態には様々な種類がある。覚醒状態において、自身の身体をコントロールしつつ、外的世界への気づきをとどめながらも幻視現象に携わっているようなマイルドなトランス状態もあれば、身体的コントロールの能力を欠き、外界への気づきがドラスティックに切り詰められ、消滅してしまうような深いトランス、つまり「エクスタシー」という状態もある。<sup>29)</sup>後者の最も極端なケースとして、身体が硬直する「カタレプシー・トランス」というものも存在する。同様に、ヨーロッパの魔術実践者のトランス様式もまちまちである。そしてなにより問題なのは、ヨーロッパの魔術実践者が、深いトランスも含めて、トランス導入のための技

法を持っていなかったと果たして本当に言い切れるのかという点である。

## II. トランス導入法

### 1. トランスの自然的導入と儀式

トランスの導入には、自然的なものとな人為的なものとの二つがある。異世界を旅するにあたって、人為的なトランス導入技法は必ずしも必要というわけではない。そもそも初期近代のヨーロッパ社会における生活スタイルにおいては、わざわざ人為的手段に頼らずとも自然に幻視を体験してしまう条件が十分に整っていた。この時代の人々は、食糧不足、長時間の肉体労働による疲労、さらには病気なども加わり、いつトランス状態になってもおかしくない状況にあった。さらにこの時代が産業革命以前であることも忘れてはならない。当時は電気照明がまだ発明されていなかったため、睡眠を二回に分ける二相睡眠という睡眠形態がとられていた。今日では、この二相睡眠は、明晰夢を見やすくする条件の一つとして知られている。<sup>30)</sup>

一方、人為的なトランス導入には二つの方法がある。一つは儀式による心理的なトランス導入法である。儀式というのは、トランス導入のための人為的操作にはかならない。典型的なシャーマンにおいては、ダンスやドラミングなどのような「単調なフォーカス」がトランス導入の方法として採用されている。ヘニングセンとは異なり、グッダールは、ヨーロッパの魔術実践においてもトランスのコントロール技法が存在することを示そうとした。彼の研究領域である初期近代のスコットランドでは、トランスによる妖精幻視の報告が数多く残っている。17世紀スコットランドの牧師であり、妖精の学問的研究のパイオニア的存在でもあったロバート・カーク（1644-1692）は、『エルフ・フォーン・フェアリーの秘密の共和国』（1815）の中で、妖精を呼び出し、幻視することのできる「透

視能力者（Tabhaisder）」、ないしは「第二の視覚保持者」について語っている。彼らは、「感情の激発と恍惚」に陥ることで、妖精を見ることができたと言われている。<sup>31)</sup> 妖精の幻視には、こちらから妖精の国へと赴く場合と、向こう側から精霊が現れてくる場合との二つがある。後者の場合、トランスの持続時間は短く、幻視像も映画のような物語をもった映像というよりはむしろフラッシュ映像に近い。カークによれば、覚醒状態での幻視は、幻視者が「瞬きをしないで目を固定したままにしている間」だけ持続する。目の固定時間を長く維持することができれば、その分幻視は長く続く。<sup>32)</sup> 視線の固定は、幻視の長さを規定するだけでなく、それ自体がトランス誘導の技法ともなりうる。しかし意図しないまま凝視をし続けているうちに、いつのまにかトランス状態に陥ることもある。

意図的にトランス導入をコントロールするには、やはり儀式が必要となる。再びここでジャネット・ボイマンの事例を挙げることにしたい。グッダールによれば、ボイマンの「妖精たちの支配下にある」という証言は、妖精たちとともに旅をする体験を表している。これは明らかに、彼女が非意志的なトランス状態にあることを示している。これに対して、精霊たちを召喚する儀式は意志的な行為である。ボイマンは、エジンバラ近辺の「アーサーの玉座」と言われる丘の麓にある「不気味な井戸」のそばで、精霊たちを召喚する儀式を行っていた。<sup>33)</sup> ドナス・デ・フェラの幻視が夜の睡眠時の体験であったのに対して、ボイマンの儀式は正午に行われ、そこで体験される幻視は覚醒状態における体験となる。彼女が「呪文」を唱えると、まずは「旋毛風」のような「突風」が生じ、次いで彼女が面している井戸の向こう側に「男の姿」が現れたとのことである。<sup>34)</sup> とはいえ、彼女はどんな時でも上手くトランスに入り、精霊を幻視できたというわけでもなかったようである。グッダールによれば、ボイマンは精霊召喚においてある程

度主導権を握ることができたものの、常にできたというわけではない。彼女は、患者の治療を拒んだこともあった。その日はハロウィーンの直後だったため、精霊たちの出現が望めないと彼女は弁明している。

ともあれ、初期近代のスコットランドにおいて、儀式行為を通じて人為的にトランス状態を引き起こし、幻視するという事実があったことはここで示された。しかしトランスを引き起こす儀式の具体的な内実については残念ながら明らかではない。<sup>35)</sup>アーサー王の玉座という静かで広く開放的な空間は、たしかにトランス導入に適した環境と言えよう。しかしたとえそうした環境下でも単に呪文を唱えただけで精霊を呼び出すことができるのであろうか。精霊が呪文の意味を汲み取って現れてくるとは思えない。実を言えば、魔術的な儀式において、呪文の意味内容はそれほど重要ではない。呪文の意義は、むしろそれを唱えるという行為自体にある。呪文をリズムカルに発声（呼吸）するという単調な反復が、トランス状態へと導き、精霊の幻視を可能にするのである。

## 2. 魔女の軟膏論争—四つの論陣

幻視体験を人為的に獲得する第二の手段として、薬物摂取を挙げることができる。或いは儀式の中に薬物摂取が織り込まれることもある。グッダールは薬物使用説には否定的であった。しかし17世紀スコットランドの妖精幻視文化において、儀式のみならず、「妖精の軟膏」と呼ばれる薬物の存在もまた重要な役割を果たしていたという見方もある。目の上にこの魔術的な軟膏を塗りつけると妖精を見る能力が備わるという話は、当時一般的に流布していたようである。<sup>36)</sup>片方の目に軟膏を塗り、見えなくなった目の方に妖精たちが息を一吹きかけると、光源もランプもないにもかかわらず光に満ちた場所が見えたという女性の話を、ロバート・カークが紹介している。<sup>37)</sup>さらに彼は、軟膏の

トランス導入効果についても言及している。<sup>38)</sup>妖精の軟膏の主要成分としてよく知られているのは「四葉のクローバー」の油である。<sup>39)</sup>また、エルスペース・レオッチの証言によれば、卵を茹でて、その時に生じた蒸気で目を擦ると妖精を見ることができると「緑の男」(妖精) から教えられたとのことである。<sup>40)</sup>四つ葉のクローバーや卵の蒸気に幻視を可能にする薬効がないのは明らかである。たしかに、催眠や暗示によって幻視が生じる可能性もあろう。しかし妖精の軟膏の中になんらかの幻覚剤が含まれていたのではないかという疑念も払拭し切れない。

軟膏と言え、やはり初期近代の魔女容疑者が摂取したと言われている「魔女の軟膏」ないし「空飛ぶ軟膏」が有名である。グッダールとは異なり、ビーヴァーは薬物使用説を積極的に肯定している。彼はテュービンゲン在住のアポロニア・ヴァルターという女性が1667年に告白した証言内容を紹介している。

アポロニアによれば、夜になると口髭をたくわえたハンスという名の悪魔に連れ出され、熊手や猫に乗って地方津々浦々を飛びまわり、ときにはトルコまで行くこともあったそうである。目的地に着くと、テュービンゲン、ロイトリンゲン、彼女の村から来た集団と出会い、互いに楽しみ、黄金のカップで赤ワインと白ワインを飲んだ。その後ハンスと性交渉に及ぶと瞬く間に帰宅したという。<sup>41)</sup>

先に紹介した二つの妖精系カルトの事例とよく似た話である。ただし、ここで出てくるのは妖精ではなく、悪魔である。すでに述べたように、体験者当人は妖精だと言い張っていても、審問官が悪魔と解釈した可能性もあるし、審問官のようなエリート層で浸透していた悪魔学的観念が一般庶民の中にも浸透してくると、一般庶民もまたそうした枠組みから自らの体験を語るようなことも起こりうる。場合によっては幻視自体の中に悪魔が

出て来てしまうような事態も十分考えられる。いずれにせよ問題はこの先である。アポロニアは、このような魔訶不思議な体験が或る術によって可能になることを認め、その術を「ウアバンレという名の肉屋」から教わったと告白している。<sup>42)</sup>ピーヴァーによれば、それは魔女の軟膏の使用による空中飛行の術を意味している。

歴史学者のマイケル・オッスリングは、「嬰兒の脂肪とベラドンナ：魔女の軟膏と実在性についての論争」(2016)という論文の中で、魔女の軟膏に関する諸々の論争を整理する際に、悪魔学者における「初期近代の超自然主義者モデル」、自然魔術師における「初期近代の植物化学モデル」、「現代の植物化学モデル」、「現代の文化主義者モデル」という四つの論陣を区分し、それぞれの観点から飛行、軟膏、サバトという三つの主題を検討している。<sup>43)</sup>オッスリング自身は最後の「現代の文化主義者モデル」を支持しており、薬物使用説には真っ向から反対している。オッスリング自身の立場に関する賛否はともかくとして、この四つの論陣の区別は、薬物使用説の是非を議論するうえで実に便利な図式である。以下補足も交えつつ紹介することにした。

#### a) 初期近代の超自然主義者モデル

まずはアヴィラの司教アロンソ・トスタドに代表される悪魔学者のモデルである。悪魔学者によれば、魔女のサバトは実在する。異端審問官の多くは、悪魔学者であり、超自然的な観点から魔女現象を捉えている。彼らにとって、飛行とは「悪魔によって運ばれる、リアルで肉体的な飛行」を意味している。<sup>44)</sup>悪魔によって運ばれるのだとすれば、軟膏は不要ということになる。軟膏の成分として重要なのは、嬰兒の脂肪のような嫌悪感を引き起こすものである。これは「魔女の非道さの証」、「象徴」としての意味を持つにすぎない。<sup>45)</sup>悪魔学者にとって魔女の存在は脅威であり、魔女の

使う術は罰すべき犯罪と看做される。したがって容疑者には有罪判決が下されることとなる。

#### b) 初期近代の植物化学モデル

こうした見方と真っ向から対立するのがジャンバッティスタ・デッラ・ポルタ、アンドレス・ラグーナ、ジェロラモ・カルダーノ、ヨハン・ヴァイアー、レジナルド・スコット、ジャン・ド・ニノー、フランシス・ベーコンといった当時の自然魔術師や医師たちであった。彼らは軟膏に含まれる催眠性植物の効果を認め、飛行を軟膏によって引き起こされた幻影として捉える。したがって彼らによれば、魔女のサバトなどというものは存在せず、魔女容疑者たちは「幻影によって欺かれた」のであって、非難に値するどころかむしろ被害者なのである。<sup>46)</sup>彼らの主張を裏付けるものとして、デッラ・ポルタの目撃証言をここで引用しておこう。

さて、(魔女 (Stryges) と言われている) 一人の老婆は裸になると、なにやら軟膏らしきものを全身に塗りたくった。その様子が、われわれには戸の小さな隙間からよく見えた。すると、催眠性の膏薬の激しい効き目が現われて、彼女は床に倒れ、深い眠りに落ちた。そこで、われわれは飛んで行って戸を開け、彼女の肌をしたたか叩いた。しかし彼女の眠りは深く、一向に感じない様子だった。(……) さて、薬効が切れると、たちまち彼女は目を覚まし、自分は山と谷を越え飛んで行ったのだ、と奇妙な話をやりたいもなく語るのであった。<sup>47)</sup>

この記述からも読み取れるように、この老婆は、軟膏を体に塗ることで物理的に空を飛んだわけではなく、空を飛ぶ夢ないし幻覚を見たのである。空飛ぶ軟膏は、主に幻覚剤、催眠剤となりうる毒



性の植物を主要成分としている。かつて魔女たちは、軟膏を塗った箒の柄に跨り、肛門や生殖器のような、特に敏感な粘膜を介して薬物を摂取したとも言われている<sup>48)</sup>。軟膏の成分としてもっとも有名なのはマンドレイク（マンドラゴラ）であろうか。根の形が二股に分かれ、人間の下半身に似ているため、人型の植物モンスターとして、ファンタジー文学ではお馴染みの存在である。「美しい婦人」という意味をもつベラドンナも良く知られている。瞳孔を開かせ、目を魅力的にみせる美容効果を持つことからそう呼ばれている。そのほか、デルポイの神託の際に用いられたとされるヒヨス、暗殺などによく使われたトリカブト、かのソクラテスが仰いだと言われている毒ニンジン、阿片やモルヒネやヘロインといった麻薬のもととなるケシなども軟膏の材料としてよく使われた<sup>49)</sup>。魔女の軟膏には、毒性のないものも含まれている。邪悪な印象を与えるべく、コウモリの血や嬰兒の脂肪を混ぜたり、煤によって軟膏をどす黒く染めたりすることもあったと言われている。

### c) 現代の植物化学モデル

現代の植物化学では、これらの植物の具体的な化学的組成も解明され、軟膏に使われているマンドレイク、ベラドンナ、ヒヨス、イヌホオズキ、チョウセンアサガオなどのナス科の植物は、有毒成分アルカロイドを多く含んでいることが知られている。ナス科以外でアルカロイドを含むものとしては、トリカブト、ドクニンジン、ケシなどが挙げられる。例えばヒヨスには、重量感を喪失させ、宙を飛ぶような感覚にさせる作用があると言われている。オオカミナスビという異名を持つトリカブトには、毛皮や羽を持ったような感覚を引き起こす作用があることも報告されており、哺乳動物や鳥への変身、或いは人狼伝説も、ここから説明できるのかもしれない<sup>50)</sup>。グッダールは、魔女の軟膏が理論的には利用可能であっても、実際

は困難であると述べている<sup>51)</sup>。しかし現代の学者が実際に魔女の軟膏をつくり、試したという報告もある。ドイツの民俗学者ヴィルヘルム・ポイカートは、デッラ・ポルタのレシピを参照して魔女の軟膏を調合し、生殖器と脇の下に塗ったところ、飛行感覚を体験し、乱痴気騒ぎの祭りに参加する幻覚を見たと言っている<sup>52)</sup>。しかし他方、ズネルの実験では、単なる頭痛しか起こらなかったとのことである<sup>53)</sup>。

オッスリングがこの論陣の代表者として挙げているのはビーヴァーである。自然魔術師たちが魔女術を幻影とみなし、魔女は存在しないと結論づけたのとは対照的に、ビーヴァーは、魔女容疑者の語る飛行体験が「主観的に実在的」であり、かつての魔女たちが、このような薬物を使って儀式を行ったと考える。ここで彼が言う主観的な実在というのは、体験としての生々しさのみならず、神経学的な実在性をも意味している。つまり主観的体験は、それがたとえ夢や幻覚であっても、「神経学的プロセスの内に物理的次元をもっている」というわけである<sup>54)</sup>。

### d) 現代の文化主義者モデル

このモデルにおいて、飛行の話は「民間伝承の主題と神学的主題を合成したもの」に過ぎず、軟膏は「嫌悪感を引き起こす倒錯的な成分」によって「魔女容疑者の悪魔化を支える機能を果たしている」だけであり、したがってサバトも単なる「空想」に過ぎないものと見做される<sup>55)</sup>。現代の歴史学者の多くは軟膏を「悪魔学の中傷」として扱い、その成分にしても、魔女そのものの実在を示すというよりは、「魔女がそれによってイメージされる言説」を表しているに過ぎないと考える。ポストモダニズムの立場をとるオッスリングは、科学的な還元主義を退け、かといって超自然的な観方にも与することなく、言わば「第三のもの」として、「言説」、「民間伝承」、「神学」というアスペクトに

おける「言語」の機能にもっぱら注目する。魔女容疑者の飛行体験は、幻覚でもなければ悪魔によって惑わされた想像力の産物でもなく、「文化を構成する言葉と実践の罫 (web) にとらわれた想像力の産物」にすぎない。しかもこうした想像力は、魔女容疑者のみならず、彼らについてあれこれ語る悪魔学者、自然魔術師、人類学者、歴史学者、薬学者すべての共同作業によって形成されたのである。オッサリングは自らの見解を「軟膏の原理的成分は、嬰兒の脂肪でもベラドンナでもなく、言葉である」と簡潔に表現する。つまり魔女容疑者の飛行体験は、悪魔学者の妄想する恐怖の象徴ではないし、自然魔術師や現代の化学者が考えるように、薬物の効果によって引き起こされる幻覚でもないというのである。

### 3. ビーヴァー vs. オッサリング論争

オッサリングは、魔女の軟膏論争を以上のごとくまとめたうえで、薬物使用説を一つ一つ反証していく。彼によれば、まず軟膏のレシピは、当時の医師や自然魔術師たちが裁判の証拠品を分析した結果をもとに列挙したというよりは、先人の文献を参照しながら思弁的に捏造したものにすぎない。オッサリングは、彼らのレシピを綿密に整理し、カルダーノからデッラ・ポルタ、ヴァイアー、スコットを經由して、ニノーやベーコンに至る一連の影響関係を炙り出していく。そして彼らの最終的な情報源は、プリニウス、テオプラストゥス、ディオスコリデスといった古典の本草学者たちの文献にあると主張する。<sup>56)</sup>

すでに述べたように、初期近代の自然魔術師たちは、薬物使用の場面を実際に目撃し、薬物の効果を試してもいたようである。しかしオッサリングによれば、彼らの目撃情報や実験は互によく似ており、さらにその源泉はアプレイウスの『変身物語』にある。<sup>57)</sup> 結局のところ彼らの実験は、単なる思考実験に過ぎず、したがって軟膏の成分も

「思想上の成分」にすぎないとオッサリングは結論付ける。実際、自然魔術師たちがレシピで挙げているような成分の軟膏が存在したという明確な証拠があるわけではない。先のアポロニアの話には、実は続きがある。審問官が、どこにその軟膏があるのかとアポロニアに尋ねると、彼女は「飼葉桶の中」と答えた。<sup>58)</sup> その後審問官の命により、飼葉桶の中に軟膏があるかどうか実際に調査が行われた。しかし結局なにも見つからなかったのである。オッサリングは、この事例を非常に重く見る。ビーヴァー自身もまた、この点について、アポロニアが幻覚剤を用いた証拠は弱いことを認めている。しかし他方で、「軟膏の容器を捨てた」とか、「審問官を満足させるためにわざと出鱈目の軟膏を調合した」といった容疑者の証言も取りあげて難を切り抜けようとする。<sup>59)</sup>

しかしオッサリングからすれば、端からそうした実践などなかった。とはいえ軟膏自体、他にいくつか発見されていることも確かである。しかし発見された軟膏は、基本的には無害な植物からなり、幻覚剤の成分は含まれていないと彼は言う。とすれば、肛門や生殖器に塗布して幻覚を見るといったエロティックな解釈は単なる思弁でしかないことになる。もっとも、オッサリング自身認めているように、ナス科植物を含む軟膏を肛門や生殖器に塗布する使用法も存在しなかったわけではない。しかしその使用目的はあくまで医学的なものであると彼は力説する。19世紀から20世紀にかけての事例ではあるが、たとえばナス科植物のチョウセンアサガオをラノリンやラードと調合してつくった軟膏が、あざや捻挫の他に腫瘍や痔の治療にも使用されていたとのことである。<sup>61)</sup> もちろん、こうした軟膏が飛行幻覚を産みだすことも否定できない。しかしオッサリングは、そうした可能性を認めつつも、あくまでそれは「副作用」でしかないと念押しする。要するに、空を飛んで異世界に行くという明確な意図に基づいて人為的に軟膏

が使用されることはなかったというのがオッスリングの基本的主張である。

オッスリングの論文が『魔術、儀式、魔女術』誌で発表されてわずか半年後、同誌上にてビーヴァーは、彼の批判に<sup>62)</sup>応戦している。以下ではビーヴァーの反論から、重要なものを二点ほど取り挙げたい。

第一に、ビーヴァーは、デッラ・ポルタのレシピがカルダーノのレシピからの借りてきたものであるというオッスリングの主張に対して、両者の成分は同じではないと反論する。<sup>63)</sup>実際に両者の<sup>64)</sup>レシピを並べてみよう。

ジェロラモ・カルダーノ

『精妙さについて21書』第18書

レシピ：ナス科植物（ベラドンナ、或いはイヌホオズキ）、トリカブト、セロリ、キジムシロ、煤、嬰兒の脂肪

ジャンバッティスタ・デッラ・ポルタ

『自然魔術』第2巻26章

レシピ1：イヌホオズキ（ベラドンナ、或いはイヌホオズキ属）、チョウセンアサガオ、トリカブト、野生セロリ

レシピ2：トリカブト、野生セロリ、ポプラの葉、嬰兒の脂肪、煤

レシピ3：ナス科植物、キショウブ（※マンドレイクの代用）、キジムシロ、トウマゼリ、油、コウモリの血

『自然魔術』第8巻1-2章

レシピ4：ヒヨスの種、マンドレイク、ドクニンジンの汁、アヘン

レシピ5：ヒヨス、ベラドンナ、チョウセンアサガオ、マンドレイク

上のレシピを見る限り、たしかにデッラ・ポルタの5つのレシピの内、どれ一つとしてカルダー

ノのレシピと同じものはない。レシピ4には同じ成分が一つも含まれていない。とはいえ、それ以外のレシピなら、カルダーノの挙げた成分を必ず含んでいることがわかる。オッスリングが「借りてきた」という表現は、両者の同一性ではなく、単に類似性を意味しているにすぎない。共通項がもっとも多いのはレシピ2である。これを似ていると考えるかどうかは判断の分かれるところであろう。

いずれにせよ、オッスリングが主張するように、発見されたすべての軟膏に、幻覚剤の成分が含まれていないのだとすれば、ビーヴァーの受ける打撃は大きい。そこで彼は、オッスリングに対する第二の批判を展開すべく、1596年にヘッセで行われた裁判の事例を引き合いに出す。オッスリングは、この裁判で問題となったヨモギギク（tansy）とクリスマスローズを単なる「連想による産物」として片づけた。この見解に対してビーヴァーは待ったをかける。ヨモギギクは「アルカロイドを含み、麻痺や意識消失を引き起こすもの」であり、黒クリスマスローズは、蛙の皮膚腺から分泌される毒素であるテロシノブファギンやヒヨスをはじめとするナス科植物と化学的構造が類似しており、実際麻酔剤として使用されることもあるとビーヴァーは力説する。<sup>65)</sup>

しかしながら、オッスリングが言うように、そもそも魔女の飛行がナス科植物中毒の症状に似ているからといって後者が前者の原因とは限らない。<sup>66)</sup>類似性から因果関係を導くのはたしかに問題である。しかしこのような批判はオッスリング自身にもブーメランの如く跳ね返ってくる。彼自身も類似性をもとに、文献相互の影響関係を導き出しているからである。もちろん、自然的因果関係と歴史的影響関係という違いはある。そうであるなら、類似性の扱いが二つのケースにおいてどのように異なるのかを吟味しなくてはならないであろう。しかしいずれにせよ、そもそも類似性と非類似性

という対立が、観点の取り方によってどちらでも主張できるような仕組みになっていることにも十分な注意が必要であろう。

或いは、ここで類似性の問題を脇に置いたとしても、先のオッサリングの主張から、魔女の飛行の原因が、必ずしも軟膏とは限らず、それ以外にもありうるという主張を引き出すこともできる。同じことはグッダールも主張している。彼は魔女の飛行が心理学的にも十分説明できると考えている。すでに考察したように、トランスの自然的導入や、儀式という人為的導入によっても幻視は可能である。しかしだからといって軟膏が魔女の飛行の原因となる可能性が排除されるわけではない。儀式を行うにせよ、薬物の併用という手立てもある。オッサリングが力説するように軟膏の使用目的が医学的なものだったとしても、軟膏を繰り返して使用する中で、いわば裏目的の使用法が芽生えてきた可能性も否定できない。

オッサリングは、レシピの成立を文献参照の類似的連鎖のみから説明しようとした。この点についてビーヴァーは、レシピ相互の類似性を否定するにとどまった。しかし一人称的な体験を重視する本来の彼の発想からすれば、たとえオッサリングの主張が正しいとしても、プリニウスやアプレイウスで語られている事柄のさらなる文献学的根拠は何かと問い詰めてもよかったのではないかと思われる。文献の参照連鎖の少なくとも最初の源泉には、なんらかの体験的根拠があったはずである。全てを文献参照の連鎖に回収しようとしているオッサリングは、問題を先送りしているにすぎないように思われる。それにまた、たとえ軟膏の具体的成分が、古代のもの転用だったとしても、だからといって初期近代において軟膏が使用されなかったことにはならない。

オッサリングの薬物使用説批判は、薬物使用説が絶対的な正しさを持たないことを示しただけで、その可能性を否定できたわけではない。ましてや

彼自身の主張の正当性を示したことにはならない。そもそも薬物使用説の全面否定を証明することなど、「悪魔の証明」、すなわち端から不可能が約束された無謀な試みなのである。とはいえ、オッサリングの批判には、薬物使用説の暴走を止める警告的な意義があることも確かである。

## おわりに

ビーヴァーとオッサリングの間には、根本的な前提の相違があることも見逃されてはならない。それは言語と体験の問題にかかわる哲学的な問題である。軟膏を言語の産物として捉えたオッサリングとは対蹠的に、ビーヴァーは、自然魔術師たちのレシピが、「実際の民間的实践に由来する情報」であると改めて強調し、目撃証言を悉く無視するオッサリングの手法に疑義を呈している<sup>67)</sup>。つまり目撃証言の無視というオッサリングの挙措には二つの問題点がある。一つは魔女容疑者の言説を無視し、もっぱら彼女たちについてコメントしている側のみ言説を問題にしている点、もう一つは、オッサリングのようなポストモダニストが魔女容疑者の「体験したこと」ではなく、彼女たちが「体験したことについて語ったこと」のみを問題としている点である。後者の場合、彼らの争点は、より正確には体験と言語の対立というより、むしろ体験についての神経学的データと自然言語の対立というべきものである。オッサリングは言語に基づく文化の多様性を強調するが、神経学的データはむしろ体験の恒常的な構造そのものに関わっている。神経学的なデータは、現象学的な観点から本質分析によって取り出されてくる体験の普遍的な構造と或る程度の対応関係をもつことになろう。もちろん永遠普遍的な構造とまで言うつもりもない。いくらかの変異性も認められることであろう。しかしその変化は、一般の自然言語に比べればかなり緩慢である。もちろん歴史的規模で

前者の構造変化が確認されたら、神経構造そのものの変化をも疑ってみるべきであろう。その意味では、オスリングが批判するように、主観的体験のリアリティをことごとく脳の生理学的なリアリティへと還元してしまうビーヴァーの基本姿勢にも問題はある。脳の生理学的データは、それ自体としては何ものでもなく、一人称的体験との関わりにおいて初めて「意味」を獲得する。歴史学的史料にせよ、神経科学によって得られたデータせよ、どちらも一人称的体験に関連づけられており、その意味では現象学が両者の媒介役を担えるのではないかという展望も開かれてくる。

しかし両者の対立は、単に神経科学と歴史学の対立にとどまるものではない。そこには薬学の問題も絡んでいる。儀式も薬物も、ともにトランス状態を導き、幻視を可能にするための人為的手段という点では同じである。しかし両者のトランスや幻視に質的な違いはないのであろうか。もしそこに違いが認められるとすれば、幻視内容の多様性を文化のみに帰するわけにはいかないであろう。さらに言えば、薬物の調合の仕方の相違が幻視内容にどのような差異を与えるのかも考えなくてはならない。妖精の軟膏と魔女の軟膏とでは、幻視内容に差異がある。その差異は、軟膏の成分とどの程度相関しているのであろうか。少なくとも歴史学的文献研究のみでは、幻視内容に多様性をもたらす要因は決定できない。幻視内容の多様性は、現象学的な事実である。しかしこの多様性の要因を解明するには、歴史学、化学、薬学、神経科学、心理学などの知見をトータルな視点から有機的に統合しつつ研究を進めていく必要があるのではないだろうか。

## 注

1) Margaret Alice Murray (1921), *The Witch-Cult in Western Europe: a Study in Anthropology*, Oxford: University Press.

- 2) Norman Cohn (2000), *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, Basic Books, 1975, Revised ed., University of Chicago Press. (山本通・訳 (1983) 『魔女狩りの社会史：ヨーロッパの内なる悪霊』、岩波書店)
- 3) Carlo Ginzburg (1984), *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, translated by John and Anne Tedeschi, Baltimore: Johns Hopkins University Press. (竹山博英・訳 (1986) 『ベナンダンティ：16-17世紀における悪魔崇拜と農耕儀礼』、せりか書房)
- 4) Carlo Ginzburg (1991), *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, New York, 1991, p.10. (竹山博英・訳 (1992) 『闇の歴史：サバトの解説』、せりか書房)
- 5) Gustav Henningsen (1993), "The ladies from the outside: an archaic Pattern of the Witches' sabbath", in: *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, (ed.) Bengt Ankarloo and Gustav Henningsen, Oxford.  
Éva Pócs (1999), *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern World*, Trans. By Szilvia Redey and Michael Webb, Budapest: Central University Press.
- 6) Gustav Henningsen (2019), "From Dream Cult to Witches' Sabbath", in: *The Witchcraft Reader*, ed. Darren Oldridge, London.  
Gustav Henningsen (2008), "Round-table discussion with Carlo Ginzburg, Gustav Henningsen, Eva Pocs, Giovanni Pizza and Gabor Klaniczay, in: *Witchcraft Mythologies and Persecutions. Demons, Spirits, Witches III.*, ed. with Éva Pócs, in collaboration with Eszter Csonka-Takács, entral European University Pr, p.37.
- 7) Edward Bever (2008), *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe: Culture, Cognition and Everyday Life*, Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic, p.xx.
- 8) Julian Goodare (2016), *The European Witch-Hunt*, Abingdon: Routledge.
- 9) 戦闘系カルトの中でもっとも有名なのは、イタリア北部のフリウリ地方に存在していたベナンダンティと言われる善良な魔術師のカルト集団である。

彼らは年に四回、四季の斎日期间 (The Ember Days) になると、体から霊が抜け出て、猫や鼠に変身して、もしくは馬や兔や猫の背に乗って広大な野原に行き、そこで邪悪な魔女たちと戦った。ヨーロッパにおいてこのタイプのカルトは、他にもいくつか存在する。スロヴェニアのクルスニクは、妖術師や吸血鬼 (クドラク) と戦う。互いに雄豚、犬、馬に変身して戦うが、クルスニクは白かブチ、敵は黒い姿をしている。ハンガリーのタルトスは種馬、牡牛、場合によっては炎などにも変身する。彼らの場合、タルトス同士で戦うのが特徴的な点である。しかしときには外国人 (トルコ人、ドイツ人) を敵として戦うこともある。さらにリヴォニアでは、狼憑きの疑いで尋問されたティエスという老人が、年に三回狼に変身して、仲間と共に地獄へ行って悪魔や妖術師たちと戦ったと証言している。

Carlo Ginzburg (1984), pp.140-150

Carlo Ginzburg (1991), pp.153-162.

- 10) Julian Goodare (2012), "The Cult of the Seely Wights in Scotland", in: *Folklore* 123.

Julian Goodare (2019), "Seely wights, fairies and nature spirits in Scotland", in: *Body, Soul, Spirits and Supernatural Communication*, (ed.) Éva Pócs, Cambridge Scholars Publishing.

- 11) Gustav Henningsen (2009), p.62.  
 12) Julian Goodare (2012), p.209.  
 13) *Ibid.*, p.204.  
 14) Gustav Henningsen (2009), pp.62-63.  
 15) Lizanne Henderson and Edward J. Cowan (2011), *Scottish Fairy Belief: a History*, John Donald, pp.127-129.  
 リザンネ・ヘンダーソンとエドワード・コーワンによれば、こうした彼女の解釈には、妖精譚ではお馴染みの「チェンジリング」という含みがある。  
 16) *Ibid.*, p.208f.  
 17) Jarrett Weston (2020), *Demonizing the fairies: Scottish ministers and preternatural beliefs during the Scottish witch-hunts, 1550–1700*, A thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in the Graduate Academic Unit of History, Crandall University.  
 18) *Ibid.*, pp.86-114.  
 19) LaBerge, Stephen (1985), *Lucid Dreaming: The Power of Being Aware and Awake in Your Dreams*, New York: Ballantine. (大林正博・訳

(1998)『明晰夢：夢見の技法』、春秋社)

- 20) 例えば、オラフ・ブランケたちの実験によって、体外離脱体験は、側頭頭頂接合部 (TPJ) (Temporo-parietal junction) の機能不全ないし不活化によって引き起こされるという事実が判明した。一方ヴォスやホブソンらが2009年に行った EEG (脳波) の実験では、明晰夢においては、レム睡眠期に背外側前頭前皮質 (DLPfc) が覚醒期と同レベルにまで活性化することが示された。  
 O. Blanke; T. Landis; L. Spinelli; M. Seeck (2004), "Out-of-body experience and autoscapy of neurological origin", in: *Brain*, 127 (2).  
 O. Blanke; S. Arzy (2005), "The Out-of-Body Experience: Disturbed Self-Processing at the Temporo-Parietal Junction", in: *The Neuroscientist* 11 (1).  
 U. Voss; R. Holzmann; I. Tuin; J. A. Hobson (2009), "Lucid Dreaming: a State of Consciousness with Features of Both Waking and Non-Lucid Dreaming", in: *Sleep*, 32 (9).  
 21) 武内大 (2021), 「魔術的現象のリアリティ：魔女容疑者の体験分析」『フィルカル』6-3、ミュー、240頁。  
 22) Emma Wilby (2010), *The Visions of Isobel Gowdie: Magic, Witchcraft and Dark Shamanism in Seventeenth-Century Scotland*, Eastbourne: Sussex Academic Press, p.247.  
 23) Julian Goodare (2020), Away with the fairies: The psychopathology of visionary encounters in early modern Scotland, in *Hist Psychiatry*, Mar; 31 (1), p.45.  
 24) Julian Goodare (2015), Visionaries and nature spirits in Scotland. in: *Book of Scientific Works of the Conference of Belief Narrative Network of ISFNR*, B. Mosia & Shota Meskhia State Teaching University of Zugdidi (Eds.), p.107.  
 25) Julian Goodare (2012), p.210.  
 26) Julian Goodare (2016), p.144.  
 27) Gábor Klaniczay (1990), *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-modern Europe*, Princeton University Press, p.144.  
 Éva Pócs (1999), p.165.  
 28) Gustav Henningsen (2008), p.35.  
 29) Emma Wilby (2010), p.253.

- 30) Margaret Dudley and Julian Goodare (2013), "Outside in or inside out: sleep paralysis and Scottish witchcraft", in *Scottish Witches and Witch-Hunters*, Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic, pp.123-124.
- Tadas Stumbrys; Daniel Erlacher (2014). "The science of lucid dream induction", in: *Lucid dreaming: New perspectives on consciousness in sleep: Science, psychology, and education; Religion, creativity, and culture*, R. Hurd & K. Bulkeley (Eds.), Praeger/ABC-CLIO, pp.85-89.
- 31) Robert Kirk and Andrew Lang (1891), *The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies*, London, p.20.
- 32) *Ibid.*, p.40.
- 33) Julian Goodare (2012), p.205.
- 34) Julian Goodare (2015), p.105, 108.
- 35) ヨーロッパの魔術実践者のトランス導入については、エーヴァ・ポーチの研究が参考になる。彼女によれば、バルカン半島の正教会エリア、主にセルビア、ルーマニア、ブルガリアなどには「妖精魔術師」と呼ばれる人々がおおり、彼らは妖精国への旅に関する夢体験を共有していた。彼らの儀式実践の目標は、なんらかのタブーを犯して妖精病になった人を治療することにある。妖精魔術師の儀式は、聖霊降臨祭 (Pentecost) 前の週に、妖精のスボット、たとえば牧草地や泉のあるところ、或いは人工的につくられた神聖な空間においてなされる。罹患者の周りに円を描き、生贄を捧げる。魔術師は妖精に祈りの句を囁き、歌うような声で呪文を唱え、半トランス状態になる。患者はそこで夜を過ごす。ときには治療者も共に眠る。すると夢の「孵化 (incubation)」が起こり、目が覚めると患者は回復しているという。他にも、音楽とダンスによってトランスに入り、善き妖精を自身に憑依させ、患者に憑依した邪悪な妖精と戦う、或いは患者の周りでダンスをして、共にトランスに入り、邪悪な妖精と戦うといったような様々な儀式形態が存在する。
- Éva Pócs (2018), "Small Gods, Small Demons: Remnants of an Archaic Fairy Cult in: Central and South-Eastern Europe", in: *Fairies, Demons, and Nature Spirits: 'Small Gods' at the Margins of Christendom*, Michael Ostling (ed.). Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic. London: Palgrave Macmillan, p.263.
- 36) Lizanne Henderson and Edward J. Cowan (2011), p.102.
- 37) Robert Kirk and Andrew Lang (1891), p.34.
- 38) *Ibid.*, p.13.
- 39) Patricia Monaghan (2004), *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, Facts On File, p.92,177.
- 40) Diane Purkiss (2001), "Sounds of Silence: Fairies and Incest in Scottish Witchcraft Stories." in: *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, ed. Stuart Clark, Basingstoke: Macmillan, 2001, p.86.
- 41) Edward Bever (2008), p.118.
- 42) *Ibid.*, p.119.
- 43) Michael Ostling (2016b), "Babyfat and Belladonna: Witches' Ointment and the Contestation of Reality", in: *Magic, Ritual, and Witchcraft* 11 (1), University of Pennsylvania Press.
- 44) *Ibid.*, p.41.
- 45) *Ibid.*, p.42.
- 46) *Ibid.*, p.33.
- 47) Hans Peter Duerr (1985), *Traumzeit: Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Suhrkamp, S.29. (岡部仁ほか・訳 (1993) 『夢の時：野生と文明の境界』、法政大学出版局)
- 48) R. Rudgrey (1998), *Encyclopedia of Psychoactive Substances*, Little, Brown and Company, p.264.
- I.P. Culianu (1984), *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*, Paris, Flammarion, p.342. (桂芳樹・訳 (1991) 『ルネサンスのエロスと魔術：想像界の光芒』、工作舎)
- 49) 浅井治海 (2008) 『魔法の植物のお話 ヨーロッパに伝わる民話・神話を集めて』、フロンティア出版。
- 西村佑子 (2006) 『魔女の薬草箱』、山と溪谷社。
- 50) R. Rudgrey (1998), p.1, 264.
- 51) Julian Goodare (2016), p.145.
- 52) Johanna Micaela (2007), "Boundary Breaking and Compliance: WillErich Peuckert and the 20th Century German Volkskunde", University of Pennsylvania, PhD Dissertation, R. Rudgrey (1998), p.268.
- 53) Otto Snell, *Hexenprozesse und Geistesstörung: psychiatrische Untersuchungen*, München 1891, SS.80-81.
- 54) Edward Bever (2008), p.66.

- 55) Michael Ostling (2016b), pp.33-34.  
 56) *Ibid.*, p.45.  
 57) *Ibid.*, p.45.  
 薬物使用説肯定派のデュルもこの点には気づいている。  
 Hans Peter Duerr (1985), S.29.  
 58) Edward Bever (2008), p.119.  
 59) *Ibid.*, p.130.  
 60) Michael Ostling (2016b), p. 54.  
 61) *Ibid.*, p. 55.  
 62) Edward Bever (2016), “Postmodernist, Deconstruct Thyself”: A Response to Michael Ostling’s “Babyfat and Belladonna: Witches’ Ointment and the Contestation of Reality”, in: *Magic, Ritual, and Witchcraft*, University of Pennsylvania Press.  
 すでにオッシングが2015年に『超自然』誌において、ビーヴァーの著書を批判的に取り上げて以来、二人の対決は始まっていた。  
 Michael Ostling (2015), “Secondary Elaborations:

Realities and the Rationalization of Witchcraft”, *Preternature 4*.

Edward Bever (2016), “Culture Warrior: A Response to Michael Ostling’s Review Essay on The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe. Edward Bever”, in: *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural. Vol. 5, No. 1*.

Michael Ostling (2016a), “Anti-anti-culturalism: a response to Edward Bever’s ‘Culture warrior’”. *Preternature 5(2)*.

- 63) Edward Bever (2016), p.44.  
 64) Michael Ostling (2016b), pp.64-66.  
 65) Edward Bever (2016), p.254.  
 66) Michael Ostling (2016b), p.50.  
 67) Edward Bever (2016), p.257.

(2021年11月30日受理, 2021年12月27日採択)