

【 論文 】

『妖怪学講義』における「方便」について

井関大介

はじめに

井上円了の妖怪学の目的は、ただの迷信否定ではなく、哲学的・宗教的真理そのものである「真怪」の開示であったとされている。『妖怪学講義』全体の趣旨を述べる「緒言」や「総論」においても、また各部門における個別の妖怪論においても、「仮怪を払い去りて真怪を開き示す」（「緒言」 p.24）¹ ことを目指すものであると繰り返し主張されており、それが主たる目的に据えられていたのは間違いない。とはいえ、円了の妖怪学関係著作の大部分は、その過程とされる仮怪の否定、つまり妖怪を合理的に説明し脱神秘化する内容で占められ、それもまた手段であると同時に目的の一つであったと考えられる。「今より学問いよいよ普及するに至らば、数年を出でずして通俗のいわゆる妖怪は全く地をはらうに至るというも、あにそれ空想ならんや」（「総論」 p.102）と、それは文明化の必然として語られ、迷信から脱することによる様々な社会的利益が、「妖怪学の応用」「妖怪学の結果」として多々主張されている。

ただし、そのような緒言や総論での趣旨説明と、実際に各部門で行われている議論との間には、少なからず温度差がある。後者においては、真怪のみならず迷誤とされる仮怪についても、円了は全てを否定し排除するわけではなく、話題や場面によって是々非々の複雑な態度を示しているのである。たとえば、『妖怪学講義』「総論」の「第21 節 医術との関係」では、祈祷やまじないに頼って衛生・医療をないがしろにす

るという「治病上に有する迷誤」の弊害を指摘し、「これらの迷誤をいやし弊害を除くは、また妖怪学の目的とするところなり」という（「総論」p.77）。しかし、「医学部門」の内容を確認すると、実際には祈祷・まじないの効果を心理学的に肯定するような議論がその大部分を占めている。

同じく「総論」の「第23節 風俗との関係」では、社会の儀式・礼法の多くが迷信によって成り立っており、人々がそのようなしきたりに縛られ過度に怯えつつ生活していることを、「人間の不幸、不利、けだしこれより大なるはなし」と批判し、「その道理を説明して人に安逸を与うるは、また実に今日の急務にして、しかして妖怪学の目的とするところなり」と述べる（「総論」p.78）。儀式・礼法を迷信によるものとして否定しようとしているかのようなのであるが、『妖怪学講義』「宗教学部門」および「教育学部門」の儀式論においては、古いしきたりを廃そうとする世間の知識人に抗して、円了はむしろ古風の保存を主張しているのである。

そのように、『妖怪学講義』の全体を通じて、世間で迷信と言われているものを、実は擁護するような発言が少なからず見られる。もちろん、迷信を迷信のまま肯定するわけではなく、神や魔を原因とする世間の人々の妖怪説明に対し、円了は人間の精神作用が原因であるとして心理学的に説明を改めている。その上で、文明化の途上にある当時の社会において、一部の迷信が実践的には有用であると評価し、しばしば時代に合った改良を条件としつつ、肯定あるいは容認するのである。そのように実践的技法として迷信をあえて再利用することを、円了は「方便」という語で形容し論じることが多く、本稿でもそれらを仮に妖怪学の方便論と呼んでおく。

迷信の打破や真怪の開示といったことを妖怪学の本質とするならば、このような方便論は異質な要素であるかに見え、にわかには位置づけ難い。円了の妖怪学を正面から扱う研究はまだ少なく、これまでは雑駁かつ大部な妖怪学関係著作の内容を一つの本質へと収斂させて論じようとするあまり、方便論さえ含むような内実の複雑さを見落としてきたきらいがある。そこで、一見して本筋から外れるような応用や派生物も含め、妖怪学の多様な展開を遠心的に捉えていく作業の必要性を示す一例として、本稿では『妖怪学講義』における方便論について検討していく²。

1. 道德教育と儀礼・習俗

「教育学部門」の冒頭にあたる「第一講 知徳編」は、「哲学の風力をかりて、教育の天地に浮かべる妖怪の迷雲を一掃せんとする」という勇ましい表現から始まっている。ここで円了が「教育」と呼んでいるものは、通常の学校教育にとどまらない。

『教育総論』（明治 25～26 年刊）³の内容とも多く重なるが、学校以外における非意図的な教育の重要性についての主張が、円了による教育論の特徴であった。注目すべきは、そのような教育論の中で、当時の知識人が迷信として否定しがちであった、日本の前近代的な教育法や文化・習俗の再評価も行われている点である。

まず、円了は「人類固有の能力を啓発、養成する」こと、つまり人心に内包されている「性力」に、外からのほたらきかけによって「紀律、秩序を与え、一種の組織を有したる知識、思想を構成せんことをもって目的とするもの」が教育であるという（「教育学部門」p.328）。外からのほたらきかけには、気候や地形といった人間を取り囲む自然物や環境によって知らず識らず感化される「自然教育」もある。人間が人間に対して行なう教育が「人為教育」であるが、そこには「学校教育」だけでなく、「社会教育」と「家庭教育」が含まれている。社会教育には狭くは朋友や親類からの影響、広くは輿論や風俗習慣等による無意識的な感化があり、とくに後者は社会的環境による非意図的なものであるため、「人為中の自然教育」に分類される。学校教育と家庭教育は目的を定めて作為される「人為中の人為教育」であるが、その中においても、ことばによる教育だけではなく、「自然の感化」を用いる必要があることを繰り返し主張する。

円了は現在でいう発達心理学に基づいて、とくに幼い児童は外界の物事に受動的に反応し模倣している段階にあるから、その年頃の家庭教育では感情的に叱ったり理屈で責めたりせず、父母が自らの挙動を正し、児童の模範になるよう努めるべきであるという（同書、p.330）。また、父母の行いだけではなく、児童にとっては外界の全てが心を薫染する材料となるため、室内の装飾をはじめ、その見聞に触れるもの全てに教育の補助となるものを用いるのがよい。とはいえ、当時の日本社会の実態として、庶民の住居は粗末で景観にも優れず、情操を育てる補助とはなり得ない。しかし、どの村でも清閑の地に神社仏閣があり、その境内や堂宇は清潔で荘重、装飾も教義や故事に基づくものが多く、知らず識らず道德心を喚起させる効果がある。それゆえ、父母は教育のために児童を連れて、定期的に寺社への参詣をすべきであると論じる。

円了の考えでは、個々の家庭や住居に限らず、当時の日本社会一般の風俗は決して教育の模範となり得るものではなく、宗教的な文化資源を社会教育のため積極的に用いるべきであった。各村落に神社仏閣があるという状況を維持することは、その祭日や教会日等の行事も含めて、宗教としての用だけではなく、家庭教育・社会教育上も不可欠なのである。それゆえ、その用に堪えられるよう各教団組織を改良して、学校の枠外での教育に活かしていくことが急務であるという（同書、p.332）。

また、身を以て行動で示すことによる感化で教育する必要があるのは、幼児の家庭教育に限ったことではなく、学校教育についても同様の指摘がある。特に道德教育においては、知識として伝えるだけでは不十分であって、教師自身の徳行によって薫陶する以外では教えられないという（同書、p.377）。道德を身につけさせるには知・情・意の三者を発達させる必要があるとして、当時の教育制度が知力のみに偏していることを円了は批判するのである（同書、p.381）。ことの善悪や利害得失を判断する知力があっても、悪心を制する力が乏しいために悪事をなすことがあるため、克己の意力も必要である。また、極端に走らず、下等の私情を制するには、道德的情操の発育による情の力も必要である。どちらも知識教育ではなく、無意識的な感化や実践の反復で身につけられる。

円了はそのような教育観・人間観に基づき、迷信として知識層から批判されつつあった伝統的儀式の弁護を行なっている。儀式の実践もまた、無意識にはたらきかけて人々の情操を育て、社会を形成していく手段の一つに数えているのである。「教育学部門」では、結婚の儀式には迷信的な要素が多く含まれていると言いつつ、なお古風を残すべきことを主張している（同書、p.359）。総じて儀式は道理的なものではなく感情的なものであり、「人の情をして満足を抱かしむる」のが目的であるため、道理に合わないからといって廃すべきではないのである。また、儀式の実践には人々の礼節を保つという効果があり、社会の秩序を維持するために不可欠なものであると指摘している。それゆえ、過度に煩雑・奢美・野蛮であったり、不快感を催す要素があれば除きつつ、なるべく旧風を残して人情に寄り添う形で次第に改良すべきであるという。

宗教的な祭祀儀礼については、「宗教学部門」で論じられている。祭祀に応じて禍福をくだすような通俗的な意味での神霊の存在を基本的には認めない円了は⁴、まず「物理的説明」としては無根拠で論ずるに足りないことを確認し、「ただこれ民間における一種の習慣なり」と断じる。その上で、「心理的説明」として、「人事上に緊要

の関係あり」、「これより得るところの利益、はなはだ多きことを知るべし」と、その心理的・社会的機能の重要性を主張する。「第一に乱心を鎮定し、第二に精神を集合し、第三に悪心を制止し、第四に良心を喚起する」効果があるというのである（「宗教学部門」p.248）。

祭祀は「幽冥界に存する神仏あるいは靈魂に向かいて、その意をいたす」ものであるから⁵、原理的には個人の心の中だけで完結することも可能であるが、少しも外形に表すことなく精神内で実践するのは一般の人々には困難であり、神仏や靈魂さえ有形のものと信じるような誤った祭祀（「有形上の淫祀」）になってしまいがちである。しかし、そのような有形の要素も、円了はことごとく排除すべきではないという。知識人でさえ、目や耳で知覚する物事によって無意識裡に心が動かされるものであるから、物理的な効力は無いと知りつつも読経を行ない、殿堂・偶像を設置し、様々な装飾・荘厳によって美しさを備えることは、宗教心や良心を喚起するという心理的効果のために、むしろ必要なことなのである（同書、p.248）。

ただし、神仏への供物の多寡でその加護が増減する、あるいは罪業を免れることができるといった、道理・道徳に外れた祭祀のありようは「迷信の大なるもの」として除去されねばならない。重要なのは、偶像や装飾といった有形の要素が祭祀の目的であると誤認せず、「目的を達する方便、手段なり」と弁えて行なうことであつた（同書、p.249）。

葬儀に伴う忌服・触穢の儀式・制度についても、死に関する迷信から始まったものであるとはいえ、強いて排斥すべきではないことを論じている（同書、p.213）。親戚や朋友の死に際し自ら謹慎するのはもっともなことであるし、祭祀や供養も死者への志をいたすものであるから、人の道にかなう。そのように、人情のみならず道徳的な意味合いも含まれるなら、物理的根拠は無くとも道理に合致していると見なされるのである。それゆえ、利己的私情によって行われる「淫祀」は排除されねばならないと繰り返しつつも、やはり儀式自体は「社会の秩序を保ち、道徳を立つるに欠くべからざるもの」であるから、基本的に遵守すべきであると論じる（同書、p.215）。

これらの儀式論は現状を追認するといった消極的姿勢ではなく、「世の迷信を排斥せんとする徒はあまり道理に偏して、一切の儀式を破壊せんとする傾向あり」（同書、p.214）と、知識人の合理主義的な儀式不要論に対して積極的な反論を行なうものであつた。「いたずらに極端に馳せ、道理の一辺に偏して、すこしも人情のなにものたるを知らず」、「その実は真の道理をも解せざるもの」として、目先の合理性に囚われ

た「破壊論者」を批判している（同書、p.215）。儀式・風俗は「人倫、徳義を維持する階梯」であり、「人情を表示する礼法」であるため、私欲による迷信・妄想は除きつつ、「正当の人情ならびに道理」に基づいて、人知の進歩に適合したものへと改良して用いていくことを主張するのである（同書、p.227）。

このように、無意識的な感化を重視する教育論のもとで、世俗的・宗教的な儀式がともに社会教育の問題として論じられている。世間の人々が習俗として実践している儀式を改良することにより、無意識のうちに広く人々の心に影響を及ぼして、社会を望ましい方向に変えていくのである。理学的な道理に反するものは論破し排除すればよいという単純な「破壊論」ではなく、迷信と見なされるものも積極的に利用しつつ、自ずと社会が漸次的に改良されていくような仕組みを作るという構想が、円了の妖怪学には含まれていたといえる。

2. まじないと心理療法

「宗教学部門」では、祭祀の他にも「方便」として迷信的行為を一部容認するような箇所が散見し、たとえば、「第四講 触穢編」には、死霊・生霊等の祟りによって病や不幸に悩まされるという現象についての考察がある⁶。円了は、そのような観念がそもそも古代人の空想に起因し、物理的に論じ得るものではないことを確認した上で、しかし、祟りと判断されるような病や死が起こり得ることは、心理学的には説明が可能であると論じる。他人を虐待し怨恨を受けたと自覚することによる不安や恐怖、自責の念が原因となり、そこに死霊による祟りや鬼神の冥罰についての信仰が加わることによって、「予期、信仰、注意、連想等の諸精神作用」が病を引き起こすのである⁷。つまり、病や不幸を生じさせているのは「自己の良心」であり、「人は必ず善をなさざるべからず、悪をなすことなかれと命令すべき理由は全くここにあり」と、道德論につなげている（「宗教学部門」p.208）。

ここで円了は、カントがキリスト教を脱神秘的かつ倫理的に再解釈したことを引き合いに出し、同様に「冥罰、冥護、祟、怨霊」などについても、超自然的存在の神力・魔力に帰する従来の説明では今日の人心を満足させることはできないため、自己の良心に悖る行為を戒めるような説明に改めるべきであると主張する（同書、p.209）。つまり、悪行の報いとして病や不幸を得るという現象自体は否定せず、その解釈だけ

を心理学によって改め、道徳的教誡の一助として用い続けようとするのである。

かつては悪魔や病鬼が病・不幸の原因であると考えられたため、それを除く方法として「厄落とし、厄払い、驅儺、祓除等」が行われてきた。円了によれば、厄を払うことも祟りを招くことと同じで、やはり全て自らの精神作用、とりわけ「信仰」の力の結果であって、外部に存在するとされた鬼神のしわざではない。それゆえ、もとより自身の心が確固として揺るぎないものでさえあれば、怨霊の害などは存在し得ないのである。とはいえ、一般の人々にそうした堅固な精神力を要求するのは困難であるため、神仏の力で悪鬼を祓うということによって安心を求めるに至ったのであり、それは宗教が世に起こる原因の一つであったという（同書、p.220）。神仏への祈祷についても同様で、心理学的な再解釈の上で、「人の心にして生来堅固ならば、あえて祈祷を行うの必要なしといえども、その薄弱なときは、祈祷の力をかりてこれを強固ならしめんこと、その要なしというべけんや」と、精神作用という観点から半ば肯定していく（同書、p.256）。

ただし、そのような迷信的な要素を含む方法で安心を与えるのは、円了にとって宗教の真の目的ではなかった。円了の考えでは、総じて迷信は人々が吉凶と死生に惑うことから発生するものであるから、吉凶・死生の道理が明らかになりさえすれば、迷信を用いずとも人々に安心を得させることができるという。それが「真正の宗教」、「真正の教育」の目的であって、円了が妖怪学において仮怪を払い真怪を開示するのも、その実現のためであるという（同書、p.233）。あくまでも哲学的悟道を目指すことが第一であり、方便としての迷信の利用は次善的な位置づけにとどまるのである。

神仏の守り札についての論も同様である。それに頼ることでかえって衛生や予防といった現実的努力を怠り、自ら災難を招くといった弊害はあるものの、「人の精神を強くし、その心を安んずる」という点では「多少の効力」があることは疑い得ないという。また、普段から目に触れる所に守り札を掲げて神仏の徳を常に意識し、これに接するごとに己を省みるといった使い方であれば、少しも迷信的ではないとして、その心理的な効力を道徳的な目的のために利用することを円了は推奨する（同書、p.263）。とはいえ、昔は学術が未発達であり、人心が純朴で何事も信じやすかったために、守り札も信じられて効力を発揮したのであって、信仰が衰えてしまった明治の人々においては通用し難い。それゆえ、今日にあつては守り札のようなものも「改良して教育的、道徳的の方便に用い、決して迷信的に用いざるようになさざるべからざるなり」と主張している（同書、p.260）。『妖怪学雑誌』第24号（明治34年3月）

で論じるところの「哲学的守り札」が、その具体的な改良案であろう。

「禁厭、呪法」、すなわちまじないの類いについての論も同様で、心理的現象としてはその効力を半ば認め、やはり方便として用い続ける可能性も示唆している。禁厭を「よく人心を安定せしむる」という機能において考えるならば、将来的に再び「禁厭の新法」が作られ行われることもあり得るというのである（同書、p.273）。ただし、それは仮怪ではなく真怪に基づくまじないでなければならない。「仮怪上の迷信に属する禁厭を除き去る」のが「教育の目的」であるが、一方、「真怪上より人心安定の直法を開示する」のが「宗教の目的」であって、正しい道理に基づいた人心安定の方便が求められるのである。真怪への接近は理知的な哲学的探究のみではなく、まじないを成り立たせていた心理作用を再利用する、様々な術によっても行なわれ得ると考えていたことが分かる。

また、まじないの再利用については、「医学部門」において「心理療法」という観点から本格的に論じられている。「医学部門」冒頭部分では、医術に関係する妖怪は甚だ多く、医学の進歩を妨げることがあるため、「治療に関する愚民の迷誤を排斥し、その心内に知識の電灯を点ぜんとする」（「医学部門」p.593）と、執筆の意図を語る。しかし、具体的に内容を見ていくと、「いにしえより愚民の間に行わるる種々の療法すなわち祈禱・禁厭等のごときは、もとより不合理なるには相違なけれども、さりとてあながちに排斥すべきものにもあらざるなり」（同書、p.597）とあり、その紙幅の大部分を費やして、祈祷やまじないの有用性を心理学的に再評価する作業が行なわれている。

円了は、祈祷やまじないによる病氣治しが物理的には根拠のない迷信でありながら、その「信仰作用」による心理的効果によって精神の病を癒し、身体に対しても間接的に治療効果を発揮し得る、心理療法としては有効であると主張する。末尾の結論部分でも、「ただ余が望むところは、心理学の道理を応用して心理療法を発達せしめんとするにあり」（同書、p.709）とまとめられており、迷信とされる治療法の有効性を弁証し追認するだけにとどまらず、改良した上で将来も積極的に利用していくことを提唱している。ここでも円了は、近代的医療以外を排除しようとする「学識ある人士」達に対して、宗教の本分は人心に安楽を与えることであるから、「これによりて心病の治療を求めて可なり。なんぞこれを無用視することをなさんや」と、むしろ対抗するような姿勢を示すのである（同書、p.599）。

円了の考えでは、病には有形（身）・無形（心）の二種類があつて、「身病」は医師

によって治療されるが、「心病」の治療は古くから宗教家によって担われてきた（同書、p.602）。とくに近代的な医療が普及する以前の時代には「心的療法」が盛んであり、医術の進歩とともにそれは衰えてしまったが、「いやしくも多少その功ある以上は、これを講究する必要あり」として再評価を促す。しかし、当時の状況としては、「医家はやや有形に偏せんとし、信仰家はみだりに無形に偏して、二者ともにいまだその中を得ざる」というバランスを欠いた状態にあるため、円了は第三者的立場から公平に論じ、心に原因する病の治療には宗教を用いるという形で、医術と宗教の適切な棲み分けを実現するのだと主張している（同書、p.598）。

職業的な宗教家によって行われる祈禱や、教団の指導のもとに行われる信心の他にも、様々なまじない療法が民間に行われてきたが、それらも物理的には妄説でありつつ心理的には合理性があるとして、自らの定義する心理療法に含めている（同書、p.638）。とはいえ、「今日には今日の学理に適合せる、精神上の治療法必ずあるべし」という考えから、円了自身が学術に基づく新法を発明しようと工夫を重ねているという（同書、p.703）。それは「哲学的まじない」と仮に名づけられ、一例として、円了が心理学をもとに考案した船酔いを防止する方法が紹介されている。

その後、円了は『心理療法』（明治37年11月）を著して、「医学部門」での議論を体系的にまとめ直し、近代化された心理療法のあり方を論じている。その結論部分には、「心理療法の種類中、迷信に関する方法はなるべくこれを避けざるべからざる」と言いつつ、「いかなる方法が果たして迷信なるか」とあらためて問題提起し、世間でいうところの迷信を治療に利用することを正当化する論が見られる（『心理療法』p.251）。

まず、ある行為が迷信か否かは人々の知識の程度や見解の相違によるのであり、一概に決め難いことを指摘する。たとえば、木像への礼拝について、木像に霊が無いことをもって迷信と主張する者もいれば、仮に宇宙万有の霊体を木像に代表させているのだから迷信ではないと主張する者もいる。そして、知識人でも死生や天運については惑うことが多いが、かえって「不学無識の輩」のほうが「識者のいわゆる迷信」によって確固たる安心を得られている場合があるとして、それぞれ知識の程度に相応しい方法を用いるべきことを主張する。また、医者の説く医療や衛生は庶民には金銭的に不可能なものも多く、貧富の差を考慮せず教科書通りにそれを実行させようとするのは「医師の一大迷信に過ぎざるべし」と批判し、プラグマティックな観点から「迷信」という概念を相対化していく。そのような現状で人々から「識者のいわゆ

る迷信」を急に取り除こうとすると、かえって抛り所を失い安心を得られなくさせてしまうため、社会全体の進歩に合わせて「迷信中の深きものより浅きものに及ぼし、害あるものより害なきものに及ぼす」という、漸次的な改良を行なうことを円了は主張するのである（同書、p.253）。

3. 易占と哲学うらない

心理学的に効果が裏付けられ、近代社会においても有用な方便へと改良された迷信を利用していくという提案は、占いについてもなされている。「純正哲学部門」では、様々な占いや暦・方角等による吉凶判断について検証した末に、未来の吉凶禍福を知ろうとすることは「全く不道理の妄説」とであると結論づける（「純正哲学部門」p.309）。天気予知のように物理的な道理が含まれるものも無くはないが、ごくわずかであって、また、心理的には信仰作用によって占い通りの結果に至ることはあるものの、いずれにせよ迷誤であるに過ぎないという。次のように悟って生きることが、人としてあるべき理想の姿なのである。

世人をしてその身に道德を行わしめ、人に対して恥じず、天に対して恐れず、その心中、実に青天白日にして一点の曇りなき身とならば、時日の吉凶、善悪はいかん、方位また天運のいかんは毫も念頭にかくることなく、泰然その心に満足してもってその本分を全うし、その生涯を送ることを得べき理を知らしむるを第一とす（同書、p.309）。

つまり、「人をしてことごとく道德界中の聖人たらしむる」ことが「人を迷誤の泥中より救い出だすの最上策」であって、それが実現すれば「天下一物も恐るべきものなく、この世界そのままにて、実に天堂樂園あるいは黄金世界となる」という（同書、p.310）。しかし、現実には誰もが未来の不確定性に恐れることなく道徳的に生きられるようになることは困難であるため、円了は「純正哲学部門」の結論部分において、次善策として「今日の不道徳的卜筮、鑑定、相法等に代うるに道徳的方法をもってし、すでに第一節に述べたる哲学的卜筮、学術的相法を考定して世間に発表する」ことを予告する（同書、p.310）。

「第一節に述べたる」というように、実は「純正哲学部門」の冒頭から、円了は「哲学的卜筮」「学術的相法」を作り出そうという意志を表明していた。「いくぶんは信ずべく、いくぶんは信ずべからざるかを類別し、また、その信ずべき部分も、非学術的道理に基づきたるものなれば、これに代うるに学術的方法をもってせんこと」を目指すのである（同書、p.15）。否定して廃絶するためではなく、むしろ新しい占いを発明するために学術的な検証を行なっていくかのような構成である。

「純正哲学部門」で扱われている日本の占いの多くは、陰陽五行説等の中国の宇宙論に基づいているため、円了はまずその宇宙論の検証をしている。易占についての論では、『易経』に基づく太極論や陰陽論は、哲学的な本体論あるいは天人一理の道德論として価値が高いものの、それを現実社会の物事にあてはめて吉凶禍福を予知するのは大いに疑わしいとして、その非合理性を論じていく（同書、p.45）。その結果、陰陽を重ねることで得られる八卦や六十四卦、さらに全てを木火土金水の五行に配当し相生・相剋を論ずることで万物の生成分化を説明し、人事の未来予測をしようとするのは、無根拠な「独断、憶定」に過ぎず、道理に合わない「妄説のはなはだしきもの」であるとして否定されるのである（同書、p.46）。

円了は、そもそも哲学であり道德論であった易が占いに用いられるようになったのは、易の「本意」ではなく「方便」であると主張する。古代の人々は一般に知識が不足し道理を解せず、物事を判断して心を決める力が乏しかったため、為政者である聖人が易を用いて人々の意志決定を助け、迷わないようにしたのであるという（同書、p.139）。とはいえ、易が卜筮に転用されたのは全くの偶然でもない。まず、易の陰陽六十四卦に万物の理が備わっているため、未来の吉凶禍福もそこから知ることができると信じられたこと、また、人と天は同体一理であるから、人の心が誠であれば天に通じることができると想像されたことによる（同書、p.141）。

そのように、卜筮は易の本意ではないと位置づけながらも、世間において必ずしも無益でもないと円了は主張する。「人の嫌疑を決し猶予を定め、吉凶、禍福の道に迷わざらしむる」機能において、なお有益だというのである（同書、p.142）。また、誠心を尽くして行なうならば、占いによる予知が実現する道理もあるという。それは本当に未来が知り得るということではなく、「精神の力」ゆえである。占いの結果を信じることによって迷いが無くなり、心がその一方向に定まって精神力が集中するため、心理学にいうところの予期意向の効果で自ら予知を実現するから、結果的に占いが的中したことになるのである。

とはいえ、勉強・忍耐によって務めるべきことを務めてこそ幸福を得られるというのが社会人事の正道なのであって、ト筮に頼って日常的な謹慎や努力を怠り、道徳が失われるという弊害を考慮すれば、結局のところ、益よりも害の方が大きいという（同書、p.143）。占いを気にし過ぎることで、かえって疑懼心が増すという場合もある（同書、p.170）。それゆえ、もしそれが可能であるならば、社会からト筮を一掃するのが望ましい。しかし、前述のように、社会の現状としてにわかに全廃することは困難であるため、ト筮の有益な部分、すなわち精神を一決するという心理的機能を抽出し、より害の少ない実践形式へと改良することを提案するのである。それが円了のいう「道徳的」、「哲学的」、「学術的」なト筮ということになる。

その後、実際に書かれたのが「妖怪叢書」の第一編、『哲学うらない』（明治34年12月）である。その内容はほぼ易占のパロディといえるものであり、易占が筮竹等の操作によって六十四卦の一つを得、『易経』の卦辞や爻辞から吉凶を解釈するのに対し、哲学うらないでは易筮に似た儀式的手順の末に、定言三段論法の論式（これも大前提・小前提が4種ずつ、格が4種の組み合わせで、 $4 \times 4 \times 4 = 64$ 通りあると説明される）の一つを得て、その論式の正不正によって吉凶を判断するというだけの違いである。

これを円了は「論理の本意」ではなく「方便」と断っている（『哲学うらない』p.420）。精神を一決するという占いの心理的機能は全うしつつ、表面的にせよ論理学を用いることで近代哲学への縁を結ぶことができるのであり、いつか「牛に引かれて善光寺参り」のように「筮に引かれて哲学参り」と言われるであろうと、冗談交じりの自負を示している。「純正哲学部門」では、高妙な哲学としての易の「理」と、その権威と信仰を利用して精神を一決する方便である易の「用」とを区別していたが（「純正哲学部門」p.142）、哲学うらないもまた論理学の理と用であると意識していたのであろう。

哲学うらないも結局は偶然得られた数字を以て吉凶を占い、心を決するというのが目的であるから、原理的にはコインを投げて表裏で判断するだけでもこと足りる。しかし、「あまり簡易なる法もしくは由来の正しからざるものにては、信仰の念起こらず、したがって決心を定むること難きの不便あり」と円了はいう（『哲学うらない』p.418）。「精神作用すなわち信仰」が効力を左右するため、「その儀式、方法を厳肅丁寧にすること」で信憑性を高める必要がある（「純正哲学部門」p.149）。そのような妖怪学における易占の心理学的分析に基づき、哲学うらないでもあえて易占に倣った

複雑な操作を占者に行わせているのである。同様に、易占が『易経』の真理性への信仰によって成り立っていたという分析から、哲学うらないではそれを近代人によって真理性を認められた西洋哲学の論理学に置き替えている。

『哲学うらない』の序言では、自分の妖怪退治がなかなか功を奏しないのは文明の進歩、人知の程度がまだ低いからであって、次善策として「今日の人知に相応せる筮法、相術」を発案して従来のト筮や方位術に代えるため、論理学に基づく新筮法を発明したと述べる（『哲学うらない』p.415）。誰もが聖人君子たり得ない以上、判断に迷う時に占いをういて決心を促すことはやむを得ず、一つの迷信を除き去ることができたとしても、たちまち他の迷信がそれにとって代わるだけであるから、「迷信病に投ずるには迷信薬をもってし、漸次に内部より治療する方法を取るよりほかなし」というのである（同書、469）。占いの心理的な利点は保持しつつ、迷信的世界観へと引きずられてしまう従来の占いは捨て、論理学を用いて占うことで間接的に論理的思考へと導くのであり、「実に今日の学術世界に相応せる一大方便なりと信ず」と胸を張っている（同書、419）。

4. 「東洋心理学」と方便論

以上に見てきた事例はいずれも、世間のいう迷信を一種の「方便」として再利用しようとする妖怪学の一面を示している。仮怪を払い去り真怪を開示することを標榜する円了の妖怪学において、妖怪を合理主義的に説明するという作業が行われていることは確かながら、そのことは必ずしも排除を意味せず、心理学的解釈によって脱神秘化した上で無害有益な形に改良し、積極的に用いていくことも論じられているのである。たとえば、御籤について「よく精神一到してこれを行えば、その疑いを決し意を強むる」という功験があることを肯定しつつ、「ただ、世の迷信の弊を除くは妖怪学講究の目的なれば、余輩いささかこのことに力を尽くさんとするのみ」というように（「純正哲学部門」p.186）、除くべきは迷信の弊害であって、必ずしも迷信そのものではなかった。

そのような態度は、妖怪学の主目的とされる哲学的悟道なるものと表面的には矛盾するかに見えるが、別稿で論じたように、そもそも妖怪学が「心理学の応用」として構想されていたことを考慮すれば、整合性のある理解が可能である⁸。円了は安易

な現世否定や観念的な決めつけに陥りがちな仏教の唯心論を、西洋の実証的な心理学や論理的な哲学で改良することによって、その後の近代社会においても生かされるよう尽力した学者であったといえる。性急に全てを神秘に帰して思考停止し、あるいは個人の心の問題に還元して、現実社会の問題に合理的な対処をすることができない伝統仏教の過剰な唯心論を戒め、どこまでが物の問題でどこからが心の問題であるかを確認し切り分け、またどのように物理と心理が関係しているかを論じることで、客観的方法と主観的方法の適切な棲み分けをさせようとする。それゆえ、『妖怪学講義』で個々の妖怪を論ずるにあたって、必ずといってよいほど、まずその現象が物理的にあり得るものかどうかを理学的に論じてから、心理学的な考察へと進むのである。

円了の妖怪説明において典型的な、〈物理的にはあり得ないが、心理的にはあり得る現象である〉という論法も、妖怪など気のせいに過ぎないのだと矮小化しようという意図によるものではない。キリストの奇跡や仏教の加持祈祷による治病も、全て「精神の力にあらざるはなし」と断言した上で、「これを要するに、精神作用はすこぶる靈々妙々にして、今日吾人が妖怪と認むるものの十中八九は、けだしこの作用より起こりしものならんと信ず」という（「心理学部門」p.334）。様々な妖怪・不思議が「精神作用」であることは、むしろいかに心が不思議なものであるか、人生や社会において核心的なものであるかを意味するのである。結局は精神作用で我々の世界が作られているがゆえに、心のありようを変えることによって、主観的に経験される世界を変え、行動を変え、ひいては客観的社会をも変革していくことができる。それゆえ、円了は〈気のせい〉をしかるべき方向へと修正していくための技法を開発しようとしているのであり、その最終目的が哲学的悟道であるが、心理操作のわざとして改良されたまじないや占いもまた、円了にとって近代化された唯心論の実践的応用の一つであったと考えられる⁹。

本稿で扱ってきた事例は、いずれも通常の西洋的な心理学の範囲内で説明が可能な現象とされていた。それを用いる目的も、通常の現象世界内にある個人の生や現実社会を向上させることである。しかし、円了の心理学論の特徴は、実証的な科学の領域にとどまらず、最終的に真怪・真如・理想そのものである「心体」に関係づけて組織されている点にあった。それゆえ、個々の妖怪説明においても、物理的・心理的説明に続けて、「理想的説明」に論が及ぶことは少なくない。本稿で見てきた様々な方便も、そのような形而上学と連続した「東洋心理学」の応用であって、現象世界内に

おける利用にとどまらず、真怪へと至り得るものであることが主張されている。たとえば、易占の効験について、通常の心理学的な説明をした後、次のように続ける。

もしそれ、これより一步を進むるときは、精神の内部に理想の関門を開き、これと相通じてその巧妙なる趣味を感知することあるべし。これ、余がいわゆる仮怪を払いて真怪を開くものにして、易家が古来、神明の感応と称するものも、あるいはこの点をいうに似たり（「純正哲学部門」 p.142）。

その状態において感得されるものは不可思議の絶対世界の風光であって、「決して現象有限世界に應用して説くべきものにはあらず」、つまり社会人事に関する未来予知が可能になるわけではないと注意を促しつつも、占いの実践を通じて真の宗教の目指すものと同じ境地に到達する可能性は示されているのである。

祟りによる病については、良心の呵責を原因とする心理学的説明を述べた後、では、人間はなぜ善をなす時は快く、悪をなす時は不安を感じるのかと、さらなる問いを發してみせる。その答えは「心理学、道徳学以上の問題に属し、普通の学理によりて説明すべからず」であって、道理の及ばない「天命」や「神力」と表現するのも可であるような、この世界の不可知的部分に属すというものである（「宗教学部門 p.210」）。すなわち、「吾人の心内に存する良心は、神仏の一部にして、この点において吾人は神仏とよく一致融合する」というのであるが、円了が存在を肯定する「神仏」は汎神論的な真怪のことであるから、良心の呵責という心理学的説明も、神や魔のしわざとする民衆向けの方便も、ともに根底においては真怪に基づいているということになる¹⁰。

円了のいう哲学的悟道が真怪に対する理知的なアプローチであるのとは異なって、方便は主として感情や無意識に関わる技法であり、民衆を対象とした唯心論の大乗的な応用であると意識されていたのではないか。個人が自ら学んで迷信を打破することを求めるだけではなく、現状では自力でそれを成し遂げ難い民衆も容易に同じ結果を得られるような仕組みの発明も行なっていたのである。当時の民衆が金銭的・文化的な環境や十分な知的訓練の機会を欠きがちであることを考慮し、心のあるべき方向に整えていくための平易かつ有効な技術を、円了は在来の宗教的伝統の中から再発見し、あるいは新規に考案していく。

「その学たるや知者、学者の上に存するにあらずして、愚民、通俗の間に存するや

明らかなり」(「総論」p.68)というように、妖怪学が民衆を主な対象として想定したものであることは周知のことであり、その趣旨を語る「緒言」「総論」からは、円了がとくに学者と民衆の乖離を問題視していたことが分かる。「諸学の応用いまだ尽くさざるところありて、愚民なお依然として迷裏に彷徨し、苦中に呻吟する者多き」という状況を憂えるのである(「緒言」p.19)。その上で、本稿で見てきた方便論の内容から、妖怪学において想定されていた民衆教化のありようが単一ではなかったことを指摘できる。

一つは、妖怪学の聴講者あるいは読者自身が学術的な説明を理解し、自ら仮怪を払って真怪に至る、自力的で理知的な道である。「緒言」や「総論」で主張されている、額面通りの妖怪学の姿といえる。もう一つは、妖怪学を理解している者が宗教や教育環境、風俗習慣を改良し、また無害有益に改良された個々のまじないや占いを教えて、民衆を当人達がそうと意識しないままに向上へと導く道である。心理療法のように、知識人にとって迷信的であるものをあえて信じさせたままで用いる場合もあった。心理療法は信じる力が弱ければ作用しないからであり、また目の前の抜苦与楽を優先するからであろう、学問的な道理を教えることは後回しとなっている。

『妖怪学講義』は哲学館において行われた講義の記録がもとになっており、つまり、円了が草の根的な社会変革の主たる担い手と考えていた学校教員や僧侶に向けて語りかけるものでもあった。それゆえ、幅広い読者の個々人を直接教化しようとする内容と、方便を含む民衆教化の方法を指導者層に向けて語る内容の二つが混在することになったといえる。全体を俯瞰するならば、『妖怪学講義』という書物自体の普及のみならず、それを学んだ教員や僧侶の教育・宗教活動、改良されたまじないや占いといった個々の術、風俗習慣といった社会教育的環境の改善等、様々な経路を通じて妖怪学の理念を社会に及ぼしていく構想であった¹¹⁾。

学問的な道理に合うか否かで話が終わるのは学者の世界だけであって、様々な限界によって選択肢を狭められた生活者の世界において実を得るために、円了の妖怪学は短期的には妥協を厭わなかったらしい。円了の考案した方便が実際に狙い通りの効果を得られたかどうかは別に評価すべきであるが、少なくとも円了自身の意識としては、民衆から乖離した知識人の学問を批判し民衆に歩み寄ろうとするものであり、晩年の『奮闘哲学』(p.213)等で強調される「百姓的学者」の姿勢は、『妖怪学講義』の時点ですでに顕著であったといえる。

おわりに

以上のように、多様な展開を遠心的に捉えるという観点から妖怪学を読み直す試みの一つとして、本稿では『妖怪学講義』に見られる方便論について論じてきた。円了の妖怪学は迷信批判や哲学的悟道だけではなく、仮怪の否定と肯定の中道を取るかのように、社会の現状に応じた様々な態度を使い分ける柔軟さをも示していたのである。そのため、どの部分を切り出して妖怪学全体を語るかによって、その印象は大きく異なってくることになる。

場面や相手に応じて、円了自身も語り方を使い分けていたのであろう。一般向けの宣伝等では、そのような複雑さを前面には出さず、ただ迷信打破が世間の役に立つのだとしか語らない場合も多かったと考えられる。たとえば、小学校に『妖怪学雑誌』を割引価格で提供することを申し出る一文では、「小学教育に妖怪を説明して児童の迷信を解かしむるは実に目下の急務なり」と、迷信打破の一面しか示していない¹²。たとえ円了自身による趣旨説明であっても、それが直ちに妖怪学全体を代表し得るものであると判断せず、含まれた複数の方向性や個々の議論の展開を丁寧に追いかけた上で総合的に捉え直すという作業を経ることで、妖怪学の意義と実態がより明らかになるのではないか。

本稿で方便論として検討した事例においても、大きく分けて二つの方向性が含まれていた。祭祀でいえば、真怪への体達と道徳的教化の両方の機能が見込まれている。その二つの方向は、宗教と教育とも言い換えることができる。宗教はこの現象世界を主観的な心において超脱し、今ここで真理世界に至ることを目指すが、教育はこの現象世界の内部において、客観的な社会を改革し人類の進歩を促すことを目指す。前者は垂直的、後者は水平的な営みといえようか、根本的に方向性を異にするのである。しかし、『妖怪学講義』の随所で語られる円了の歴史哲学において、この二つの方向性は最終的に一致するものとされている。

主観的心関内に真怪の妙境を有するを知らば、これを客観界に開現するときは、目前の世界をして真怪の世界となすを得べき理にして、教育の最後の目的とするところまた、ただここにあり。すなわち、教育は客観に対する現象上の心を養成開発して、その完全微妙の実相を目前の世界の上に開現し、これによりてこの世界を、円満完美の黄金世界となすことを目的とするものなり（「教育学部門」p.398）。

宗教は自身の主観において黄金世界を実現し、教育は客観において実現するという違いであって、人類が進化を止めない限り、遠い未来において両者が一致するという。そもそも無生物から生物、人間へと進化してきた個々の心の淵源は、世界自体に内包されている普遍的な心であり、つまり真怪が自らを開示していく過程が世界万物の進化であって、広義の妖怪学は普遍的精神の発達史そのものであるとされていた。「予が妖怪学講究の決して偶然にあらざることを知るべきなり」というように、妖怪学の提唱は世界史的必然であると自負していたらしい（「宗教学部門」p.313）。

そのような構造に対応して、『妖怪学講義』では、ときに妖怪学の目的と、教育・宗教の目的とが混然として語られている。「余ははじめより、仮怪の迷雲を開きて真怪の明月を示すは、実に教育、宗教の目的なりというなり」（「教育学部門」p.399）とあるように、円了の考える真正の宗教・教育は、それぞれ主観と客観という二つの方向で真怪の自己開示を進めるものであった。それゆえ、教育・宗教の苗を植える前の雑草取りであると謙遜しながらも（「緒言」p.44）、実は妖怪学が宗教・教育よりも大きな枠組みを有し、むしろ宗教と教育という円了の生涯をかけて取り組んだ二大領域が、妖怪学の一部として位置付けられているともいえる¹³。

それゆえ、少なくとも『妖怪学講義』を世に出した時点での、円了の思想・実践の全体構想が、この雑駁に見える著作の中に示されている可能性もある。本稿に関わる範囲でいえば、祭祀やまじないといった宗教的行為を真怪に基づいて作り直すという論は、哲学宗の構想につながるものであり、社会教育施設としての寺社の利用という案は、修身教会運動における独自の儀式の新設として実現が図られている。円了が学校経営から退いた後に本格化する「哲学の実行化」¹⁴のための様々な試みは、妖怪学の方便論にその萌芽を見ることができるのである。妖怪学を学者らしからぬ余技として軽視するのではなく、教団やアカデミズムの枠を易々と踏み超えていく円了の世界観や人間・社会観が顕著に表れた資料として、その複雑な細部や多様な派生物にまで注目して検討していくことが必要であろう。

注

¹ 以下、円了の著作からの引用は、論旨に支障の無い限り、現代仮名遣いに改められた『井上円了選集』全25巻（東洋大学、1987-2004）を用いる。各巻からの引用書目は次の通りである。第2巻：『奮闘哲学』、第10巻：『心理療法』、第11巻：『教育総論』、第16

卷：『妖怪学講義』「緒言」・「総論」・「医学部門」、第 17 卷：『妖怪学講義』「純正哲学部門」・「心理学部門」、第 18 卷：『妖怪学講義』「宗教学部門」・『教育学部門』、第 19 卷「哲学うらない」。なお、第 21 卷の解説において、板倉聖宣は科学史的な観点から妖怪学を評価し、多すぎる選択肢を減らし決断を容易にするという迷信の利益を論ずる中で「哲学うらない」に言及して、円了の妖怪学が「単なる妖怪退治ではなかった」ことを示すものであると指摘している（板倉聖宣「解説—井上円了の妖怪学の歴史的意義」（『井上円了選集』第 21 卷、2001））。

² 哲学館では創立当初から妖怪研究に関する講義が行われ、明治 26～27 年にかけて『哲学館講義録』「第七学年度妖怪学」が刊行された。その内容を明治 29 年に合本再版したものが、現在に至るまで広く流布している『妖怪学講義』のもとになっている。三浦節夫「解説—井上円了と妖怪学の誕生」（『井上円了選集』第 21 卷、2001）、同『井上円了 日本近代の先駆者の生涯と思想』（教育評論社、2016、第 3 章第 4 節）を参照。

³ 『哲学館講義録』第 6 学年第 2 号（明治 25 年 11 月 15 日）から 34 号（10 月 5 日）にかけて、8 回に分けて掲載された。

⁴ 『妖怪学講義』「宗教学部門」第 1 講・第 2 講を参照。

⁵ 円了のいう幽冥界とは、この有形の物質世界の裏面に存在する無形の精神世界（物質内包の力としての普遍的な心の世界）であり、つまりは不可知の真怪の領域のことを指している（「宗教学部門」第 2 講第 28 節）。

⁶ 「宗教学部門」前半部分では、極楽や地獄といった神話的世界観も「方便」として心理的に解釈されている。それについては拙論「井上円了の妖怪学と「宗教学」—「術」としての宗教—」（久保田浩ほか編『宗教史の越境』上、リトン、2020）で論じた。

⁷ 『妖怪学講義』「総論」における心理学的説明、とくに第 9 講・第 10 講を参照。円了のいう「信仰」は宗教的なそれに限るものではなく、「信じる」という心理的行為・状態の全般を指しており、神仏への信仰について論じる際も主として心理学的に論じられている。

⁸ この問題については、拙論「円了妖怪学の基本構造について」（東洋大学井上円了研究センター編『論集 井上円了』教育評論社、2019）において論じた。妖怪学の形成過程と心理学の関係については、三浦、前掲書、2001 を参照。

⁹ 拙論（井関、2019）では、仏教の唯識論と西洋心理学の接続という問題を中心に論じたが、本稿で扱った儀式論や教育論が示すように、正しい「礼」の実践が無意識裡に人を倫理化するという儒教的な「心理学」からの影響も大きい。円了は朱子学的な太極説や天

理人性の一致に関する理論を仏教の真如縁起説と並べ、自身の活物進化論の根幹に位置付けており（「純正哲学部門」「宗教学部門」等）、儒教もまた個人の心理において真怪に至ることを教えるものと見なしている。そもそも円了の妖怪学において行われている、妖怪現象自体は肯定しつつ、解釈を人格神的な鬼神の所為ではなく自然現象あるいは心理的現象へと改めるという論法は、儒者の鬼神論に共通するものであつて、円了は妖怪学関係著作において近世儒者の妖怪解釈をしばしば肯定的に引用している。この問題については拙論「円了妖怪学と近世鬼神論」（『井上円了センター年報』、第25号、2017）で扱った。円了の思想・実践と儒教の関わりについては、佐藤将之「井上円了思想における中国哲学の位置」（『井上円了センター年報』第21号、2012）、同「井上円了の思想と行動における孔子への崇尊」（前掲『論集 井上円了』）を参照。

¹⁰ 円了の倫理学説においては、人間の心に内在する普遍的な良心に道德規範の根拠を求める先天説と、生存競争に有利であるから進化の過程で発達してきたとする後天説がともに肯定され、円了独自の活物進化論によって両者は一致するものであるとされている（『倫理摘要』等）。なお、宗教的な祭祀儀礼や極楽・地獄といった神話的世界観、および心理療法がどのように真怪につながるものであるかについては拙論（井関、前掲書、2020）で扱ったため、ここでは説明を省略している。

¹¹ 円了は「社会教育中その影響の至大にして、しかも他の習慣風俗をも作り出だすところのものはなんぞというに、政治および宗教なり」（『教育総論』p.43）と論じており、社会教育的環境としての習慣・風俗を改良するにあたって、宗教教団や政府に期待するところがあつたようである。『妖怪学講義』『緒言』や「宗教学部門」において教育勅語による道德教育という国策への協調的姿勢を示していることも、そのような文脈から検討される必要がある。その一部は拙論で試みた（井関大介「井上円了の妖怪学と天皇神話」（茂木謙之介ほか編『近代日本の〈怪異〉とナショナリズム』青弓社、2021 予定））。

¹² 『修身教会設立旨趣』（哲学館、明治37年1月再版）巻頭の「此ニ各府県町村長及小学校長ニ一書ヲ呈シテ懇請スル所ヲ開陳ス」末尾。また、『哲学館規則』（明治30年9月）には、「天覧『妖怪学講義録』」と題する広告が掲載され、文部大臣の賛辞として次のような文を引用している。「目下民間に於て尚ほ迷信流行し往々普通教育の進歩を障害する点も有之候処學術上一々之れか説明を与へられしは頗る有益の事と思考致処斯かる著述の普ねく世に公行せば今より漸次彼の迷信の旧習」を減退するの一助となるは信して不疑儀に候趣」。

¹³ 「宗教のいわゆる自力、他力の二宗も、ひとたび妖怪学によりて仮怪の迷雲をはらい

去りてのち信念得道すべく、教育のいわゆる知育、徳育も、ひとたび妖怪学によりて真怪の明月を開ききたりてのち開発養成すべし」ともある（「緒言」p.45）。つまり、仮怪を払う教育が真正の宗教の前提、真怪を開示する宗教が真正の教育の前提になるという、相補的あるいは円環的な関係を示すのが、「妖怪学は宗教に入るの門路にして教育を進むるの前駆なり」の真意であった。哲学的悟道が中心とされているのは確かながら、妖怪学においても現世的な社会改革や道德教育という水平的な方向性が軽視されていない点について、拙論（井関、2019）の論旨には訂正の必要がある。単純な迷信批判と見えるような部分や、現世的な方便としての妖怪利用も含めて、その円環の全体を「基本構造」として論じるべきであろう。

¹⁴ 「哲学に於ける予の使命」（『東洋哲学』第26篇第2号、1919）において、円了は「哲学を実行化すること」が自身の「老後半生の事業」と述べていた。竹村牧男は、その「哲学の実行化」が円了のいう「教外別伝の哲学」「哲学流の宗教」に基づくものであったことを論じ、円了が法然「一枚起請文」や蓮如「改悔文」の替え文、哲学和讃等を作っていることを紹介している（竹村牧男『井上円了 その哲学・思想』、春秋社、2017、第5章）。その哲学が様々な身体的実践やパロディ的表現形式を含む宗教的な装いを取るにあたって経由したのは、妖怪学における宗教的实践の心理学的再解釈であったと考えられる。

（井関大介：南山宗教文化研究所研究員）