

【 論文 】

円了妖怪学における「真怪」の構造

甲田烈

Abstract:

Inoue Enryō's (1858-1919) philosophy has been recognized from an intellectual history standpoint as the work of a Meiji 明治 period (1868-1912) enlightenment intellectual. However, in recent years, a serious re-evaluation of his thought has gained momentum, with scholars focusing on its character as comparative philosophy and its relationship to his wide-ranging activities. This re-evaluation is also taking place in folklore research that focuses on *yōkai* 妖怪 ("unusual phenomena") culture.

In this paper, I first will make clear the similarities between the logical structures found in Enryō's philosophical works and his *yōkai* studies (*yōkaigaku* 妖怪学). Then, having done so, I will consider the present-day possibilities of this logic while focusing on Enryō's notion of the "True Mystery" (*shinkai* 真怪). The world structure present in his philosophy that he understands through the perspectives of "matter" (*butsu* 物), "mind" (*shin* 心), and "Principle" (*ri* 理) is also found in his *yōkai* studies. There, we find a paradoxical structure in which the "True Mystery" is simultaneously the direct beginning and ending point of inquiry into "*yōkai*." The "True Mystery" is not the mystery of truth that cannot be explained no matter how much human knowledge progresses, as other research would have it. Rather, as the direct source of knowledge it is the basis of knowing, while it is also the final point of knowledge. Furthermore, the development of the emotions and knowledge of

humankind is that which mediates the True Mystery's nature as a source and as an aim. The reason that the "True Mystery" has been difficult to understand for *yōkai* culture research scholars engaging in studies of Enryō's thought is because it has this kind of dual structure. What kind of guidance can an analysis of this "True Mystery" offer *yōkai* research? I believe it lies in the perspectival nature of knowledge in Enryō's *yōkai* studies. In other words, Enryō does not absolutize any kind of perspective that elucidates *yōkai*, such as material or psychological ones. Rather, he thought that *yōkai* phenomena should be made clear in terms of the interrelated nature of these perspectives. Furthermore, today's research can also learn from Enryō's consistent use as the basis of his research a definition of *yōkai* that sees them as "phenomena" and does narrowly define them as concrete essences or images that exist on the level of representations. Today, with I research thriving in ethnology and cultural anthropology while they tend toward segmentation, *yōkai* studies, which developed as a philosophy that makes clear the basis of other fields of study, should not only consult this research, but also be forged into an academic endeavor that can be part of a process of mutual exchange between itself and these fields. I believe that this will help lead to the sound continuation of Enryō's *yōkai* studies.

(Keyword: Inoue Enryō, "Lectures on *Yōkai* Studies", Phenomena, False Mystery, True Mystery)

井上円了（1858～1919）の哲学は、明治期の啓蒙思想の文脈においてこれまででは評価されてきた。しかし近年においては、円了の仕事の比較哲学的性格や、その広範な思想と活動の連関が着目されるにおよび、本格的な再評価の機運が高まりつつあり、そのことは民俗学的な妖怪文化研究においても例外ではない。

本稿の目的は、円了の哲学における業績と妖怪学における理路の対応性を探ることから、主に「真怪」というその独創的な概念に焦点づけつつ、その現代的可能性について考察を試みることである。この目的を達成するために、まず明治 20（1887）年という円了の活動の初期に著わされ、その哲学大系の試みの初発となった『哲学要領（後編）』と当時のベストセラーとして知られ仏教界に大きな影響を与えた『仏教活論序論』によって円了哲学の構造を探り、次いで明治 26（1893）年から翌年にかけて『哲学館講義録』に掲載され、明治 29（1896）年に単行書として刊行された『妖怪学講義』の「緒論」および「総論」に焦点化する。

『哲学要領（後編）』において、円了は人間の知が「発達」とすると論じる。それは平坦な道のりではない。まず人間は外界に「物」があることを知り、そ

れは「心」とは別の存在だと考える。これが二元論であり、発達の始発点である。そして外界に着目することから人はやがて唯物論者となるのであるが、唯物論の根拠を求めて唯心論に転じ、「物」と「心」の本質である「理想」に想到することから、最終的には「物」と「心」が同体であるという物心同体論にいたる。このプロセスにおいて探求者を牽引するのは「それは何であるか？」という問いである。問いの深まりとともに新たな視点が開け、以前の自己の立場が相対化される。円了においては「物」「心」「理想」は静態的な存在論的カテゴリーにとどまるものではなく、動態的に相関しており、人間の知と論理における発達の局面として、パースペクティブ構造を持つものとして捉えられているのである。

このような観点は『仏教活論序論』においても確認することができる。すなわち、円了はまず「物」「心」「真如」のカテゴリーが提示され、それらがブッダの教えの順序と平行な発達論的展開として整序されるなかで、パースペクティブ構造として示されていくのである。円了によれば、「物」「心」の根柢に「真如」はあるが、「真如」は力の働きであるため、「物」「心」を離れて存立しているわけではない。「真如」の視点からすれば、「物」「心」はその展開であり、「物」のみでも「心」のみでもその全容を顕わすことはできない。「真如」の視点からは「唯物」や「唯心」の偏りは明らかである。しかしそうであったとしても、「物」に立脚する観点も「心」に立脚するそれもとにも欠かすことはできない。なぜならば、それらは人間の知の発達の局面において妥当すると同時に、「真如」のみでも存在の全容を顕現することはできないからである。

『妖怪学講義』においては、まず「妖怪」が異常・不思議を兼ねる現象として広範に定義される。そして、この「物」「心」「理（真如）」という知と発達の三分節構造とその相関は以下のように示されている。すなわち、「物」「心」を1つの枠組みとした「仮怪」と「真如」にあたる「真怪」が説かれ、それに人間の虚偽や誤謬と結びついた「偽怪」と「誤怪」が付加されたのである。そして「真怪」はまず（1）妖怪現象の分類項として説かれ、（2）不可思議に対する情動に動機づけられた探求の極点としても論じられ、また（3）直接知として示された。「真怪」は妖怪現象を解明する目的であると同時にその始発点にもおかれたのである。このような円了妖怪学の構造がきわめて哲学的であることは明らかであろう。

「真怪」は現在の妖怪文化研究において指摘されているような、人知が進歩しても説明不能な真の不思議といったものではない。かえって知の直接の根源として、その営為を基礎づけるものであると同時に知の終局でもある。そして、

この根源性と窮極性を媒介するものが、人間における知と情動の発達である。このような「真怪」という哲学的観点がある現在の妖怪研究にどのような示唆をもたらすかといえば、それは知のパースペクティブ構造の参照にあるといえよう。すなわち円了は、物理的視点や心理的視点といったどのような妖怪を解明する視点も絶対化することなく、それらの相関として妖怪現象が解明されるものと考えていた。また妖怪を実体や表象的イメージに限定せずに「現象」にまで還元し、あくまでそのことを基軸に研究を進めたことも、今日の研究において学ぶべき点があるであろう。民俗学・文化人類学において妖怪研究が活況を呈し、細分化の傾向もある状況において、諸学を基礎づける原理として展開された妖怪学は、そうした諸研究を参照するだけでなく、相互に刺激を与えることのできる学的営為として鍛えることができる。そのことが、円了妖怪学の継承につながると考えられよう。

キーワード: 井上円了、『妖怪学講義』、現象、仮怪、真怪

## 1. はじめに

井上円了（1858～1919）の哲学は、明治期の啓蒙思想家の試みとして思想史的には評価されてきた。しかし近年、円了の仕事の比較哲学的性格や、その広範な教育活動と思想との関わりが着目されるにおよび、本格的な再評価の機運が高まりつつある<sup>1</sup>。井上円了の妖怪学は、「妖怪」研究の文脈においては、「妖怪を迷信とみなして撲滅する」<sup>2</sup>試みとして柳田國男の民俗学とは対照的に扱われてきていたが、近年においては、「円了が最終的に目標としたのは、合理的解釈による「妖怪」＝「迷信」の撲滅というよりもむしろ、本当の「不思議」である「真怪」の探求であった」<sup>3</sup>とされ、「哲学をもって世界を把握する実践」<sup>4</sup>であると考えられてきている。井上の妖怪学がただ単純な「迷信」否定の学でないことを指摘する点において、これらの諸研究には妥当性があるだろう。しかし他方において、その妖怪学の中核原理と目された「真怪」に関しては、「人知がいかに進歩したといえどもとうてい知ることの及ばない絶対の「不思議」」<sup>5</sup>であるとか、あるいは「近代智を以てしても説明不能な真の不思議」<sup>6</sup>と一面的な評価にとどまっている。このような読解がなされる理由の1つに、円了の哲学的試みとの緊密な連関において妖怪学の射程が考察されていないことがあげられるだろう。

本研究の目的は、円了の哲学的業績と妖怪学の理路における対応性を探ることから、主に「真怪」に焦点づけつつ、その構造と妖怪研究という文脈におけるその現代的可能性について考えてみることである。それというのも、現代の妖怪研究は民俗学の盛行以降にポップカルチャーの影響の下、「表象」としての「妖怪」に着目されるとともに、そのリアリティを喪失しているからである。円了の妖怪学を「真怪」を中心に再構築することは、こうした存在物としての妖怪像の研究に対して、妖怪に関する存在論的考察という新たな領域を開拓することに寄与すると私は考える。

以上のような関心から、本研究においては主要なテキストとして、『妖怪学講義』に先行して、明治 20（1887）年という円了の初期の活動期に著わされ、その初発の哲学大系の試みとなった『哲学要領（後編）』と『仏教活論序論』によって円了哲学の構造を探り、次いで明治 26（1893）年から翌年にかけて『哲学館講義録』に掲載され、明治 29（1896）年に単行書として刊行された『妖怪学講義』の「緒論」および「総論」に焦点化して論じていこう。

## 2. 『哲学要領』における「物」「心」「理」の相関構造

現在の東洋大学の建学の理念は「諸学の基礎は哲学にあり」である。このことが象徴的に示すように、円了において哲学とは原理的探求の学であった。そのことは端的に『哲学要領（前編）』に「要するに思想の法則、事物の原理を究明する学なり」（1：88）と説かれていることによって知ることができる。そして、哲学の中でも中心となるのが、「原理の原理、原則の原則」を論究する哲学の本部としての「純正哲学」である。円了が哲学の中央政府というアナロジーによって示したように、その射程は広い。なぜならば、それは諸学の原理となるからである。それでは、純正哲学とは、いかなる原理なのであろうか。円了はまず哲学の歴史を東洋哲学（中国・インド）と西洋哲学（ギリシャ・ドイツ・フランス・イギリス）に分類し歴史的に論じた後、『哲学要領（後編）』にいたって物心同体論を次のように要約している。

「およそ人の論理思想の発達は何心二元より始まり、唯物に入りて唯心に転じ

て、ふたたび二元に帰するを常とす。しかれどもその初めに生ずるところの二元と、後に起こるところの二元とは名同じうして実異なり。初めの二元は物心異体の二元なり。後の二元は物心同体の二元なり、故に一を物心異体論といい、一を物心同体論という。知力の未だ発達せざるものにありては、人みな物心その体を異にすると信ずるも、その知高等に進むに及んで、次第に物心同体の理を会得するに至るべし」(1:153)。

すなわち、人間の知は「発達」する。こうした観点がまず『哲学要領（後編）』を貫いている。けれども、その道のりは平坦というわけではない。まず人間は外界に「物」があることを知り、それは「心」と別だと考える。これが二元論であり、発達の始発点である。そして外界に着目することから唯物論者となるのだが、唯物論の根拠を求めて唯心論に転じ、最終的には「物」と「心」が同体であるという洞察に至るのである。ところで、この「同体」というときの「同」ということの根拠は何であろうか。と、いうのも、もしも「物」と「心」とに共通する内包的要素を見つけることができなければ、それが同体であるとは言えないはずだからである。円了はそれを「理」もしくは「理想」と名づけ、以下のように説く。

「次に理想とは物心の本体に与うるの名称にして、その体物にもあらず心にもあらず。いわゆる非物非心なりといえども、また物心を離れて別に存するにあらず。物心の体すなわち理想にして、理想の表裏に物心の諸象を具するなり。これをもって二元同体の理を知るべし」(1:154)。

ここで「理想」はあたかも形而上学的な実体であるかのように説かれている。「本体」という言葉はそのようなことを連想させるであろう。しかしそれは、「物」と「心」とはいかなるものであるか、ということを徹底して考えれば、このような言いあてかたがなされざるをえないという形で提示されていることは注意しておいてよい。そのため円了は「理想」が「非物非心」でありながらも、「物心を離れて別に存するにあらず」と論じている。そのことを「理想」の側から見れば、「物」と「心」はともにその現象と考えられるのである。円了哲学のパースペクティブ構造が、ここには示されていると考えられる。すなわち、知の発達の過程において、自ずと人は自己の視点を相対化する視点に気づき、これまで自身が立脚して

いた視点と、新たに獲得したそれとがいかなる相関関係にあるかということを洞察するのである。円了の「物」「心」「理想」という存在論的カテゴリーは、静態的な分類ということではなく、このような動的パースペクティブ構造に裏づけられたものと考えられる。このことは、「けだし心ありて物なしというも、物ありて心なしというも、物も心も共になしというも、物も心も共にありというも、物心の外に非物非心の体なしというも、体ありというも、みな二元同体の一部分に過ぎず」(1:214)と述べられている点によっても明らかである。

そうであるとすれば、この「発達」として示される知の転回がいかんしてなされるかということが、問われてくる。先にも述べたように視点の相対化は発達によってもたらされるが、それはその過程において生起することであり、発達を生起させる条件の解明がここでは問題となるからである。円了は二元から二元同体のプロセスにおいて、随所にそれを例示しているが、ここでは一例だけ唯物無心論から非物非心論への発達について見ておこう。

「唯物無心論、論じ終わりとて、物のなんたるかを考うれば、その論変じて非物非心論となる。これまた論理発達自然の順序なり。唯物論者は初めからより物質は真に存するものとして仮定を起し、少しも自体のなんたるを問わざるなり。故にたとえその論、唯心を排することを得るも、局外からこれを見れば、一方の僻見といわざるべからず。かつ物の実体未だ定まらざる以上は、これより起こるところの論は真理に合するを得ず。故にその真理やはり憶定の真理たるを免れざるなり。今、物の本体を究めてその本体を考うれば、非物非心の体を想するより他なし」(1:175)。

唯物無心（唯物論）から非心非物論への発達は、後に物心同体論の根拠として示される「理想」への洞察が生ずる点において、重要な箇所である。ところでこの発達を駆動するのは、「自体のなんたる」を究明することである。すなわち、唯物論者は心を否定して、最初から物質は真に存在するものと仮定しているが、それははたして確実であろうか。たしかに、唯物論者のいうように、進化の始点に遡れば、物質が進化してこの世界を形成していることは見やすい道理である。しかしながら、ではこの物質とは何であろうか。物質の根源が気体だと考えてみよう。そうすればたしかに古代ギリシャの哲学者の洞察の妥当性を確かめることはできる。けれどそ

れでは、気体も物質なのだから、「物質は物質である」という同語反復に陥り、何も説明したことにはならない。気体とは何であるかと問い進めれば、「非物非心にして、またよく物心の原理を含有する」ものであり、「不可思議の妙理妙力」(1 : 177) と考えざるをえないのである。

もちろん、円了の発達論はここに尽きるものではない。この「非物非心の体」である「理想」もまた、単独にそれだけ取り出すのならば、偏向した見解に陥る。なぜならば、「理想」は「物」「心」を探求する途上で見いだされた原理であり、その意味において、物心と分離して存在するものではないからである。ある哲学的視点の発達途上における確実性を円了は担保しながらも、同時にその見解にとどまって思考停止になることを「僻見」という。「それは何であるか」という問いを徹底させれば、自己の視点の相対性が見えてきて、そのことが次なる哲学的立場への発達を促すのである。

このように、『哲学要領（後編）』において、円了は「物」「心」「理想」という存在論的カテゴリーをたてながら、同時にそれは静態的なものとどまらずに相関しており、人間の知・論理における発達において、パースペクティブ構造として捉えられていることが明らかになったであろう。帰結からするとそれは「古今の異説、東西の諸論を調和統合することを得る」(1 : 214) ものであるが、それを過大にとるべきではない。「物」「心」「理想」は、人間の知の変容における「見え」の起開場なのであり、それら諸視点を相関させ、各々の距離を測定したときに、はじめて存在の「何であるか」が把握されるものだからである。

### 3. 『仏教活論序論』における「物」「心」「真如」の相関構造

それでは、以上のような円了の哲学的考察は、『仏教活論序論』においてはどのような形で示されているであろうか。周知のようにこの著作は当時のベストセラーであり、また円了においては仏教の復興運動の起点をなすものだった。そのため、ここでは後に展開されるアイデアの萌芽が凝縮した形で述べられている。そして仏教の原理と西洋哲学の原理の相同性が次のように説かれている。

「今、更に仏教の原理の西洋哲学と相合するゆえんを示さんと欲さば、仏教中



哲学に属する部分すなわち聖道門の組織を略言するを必要なりとす。そもそも西洋哲学はいかなる諸論をもって組成せるや。曰く唯物、唯心、唯理なり。他語にてこれをいえば、主観、客観、理想の三論なり、あるいは経験、本然、統合の三論なり、あるいは一元、二元、同体の三論なり。……しかしてその説おのおの論理の一端に走り、学者その中正を保持せんと欲してその目的を達するあたわざるなり。しかるに釈迦は三千年前の上古にありて、すでにその一端に偏するの弊あるを察して中道の妙理を説けり」(3:362)。

ここでは上記のような円了の仏教および西洋哲学の解釈の妥当性について、その個別の文脈に遡って検証することは課題ではない。注目しておいてよいことは、「物」「心」の一元、二元、同体が『哲学要領（後編）』において発達論的観点を中心として説かれていたのに対して、ここでは仏教に照らしてよりそのパースペクティブ的性格が強調されていることである。円了によれば、西洋哲学は唯物・唯心・唯理という諸学説の間を揺れ動いていて、決着を見せてはいない。だが仏教は唯物と唯心、客観と主観、経験と本然を統合した「中道の妙理」において、それらを併存させている。そこにおいて仏教の高い価値が担保されるのである。では、なぜ仏教はこのようなことをなし得たのであろうか。それは人間の持つ哲学的探求の諸視点が、仏教において説かれていたからである。円了はそのことを次のように立証することを試みる。

「これを先に述ぶところの唯物、唯心、唯理の三論に配するに、俱舎は唯物なり、法相は唯心なり、天台は唯理なり。すなわち俱舎は物体を主として説き、法相は心体を主として説き、天台は非物非心の理体を主として説くによる。その理体これをここに真如という。それ真如の理体なる物にもあらず心にも非ず。故にこれを非物非心という。これを非物非心というも、その体全く物心を離れて存するにあらず。物心すなわち真如なり。故にこれを唯理というももとより理の一片に偏するものを義とするにあらず。いわゆる中道の妙理なり」(3:363)。

『哲学要領（後編）』と同様の論理展開がここでも見られる。天台は「唯理」を説く。しかしそれは、「物」「心」を離れたものではない。もしそうだとすれば、

限局された見解に陥ってしまうだろう。「唯理」は「非物非心」であり、その意味で「中道の妙理」なのである。ここで「妙理」は2つの意味を担わされている。1つは、「物」「心」「真如」というカテゴリーにおいて、「物」「心」という視点を成り立たせるパースペクティブとしてのそれであり、もう1つは、存在論的に、「物」「心」の存立を可能とする世界の構造という点である。そして後者の点については、次のようにも言い換えられている。

「物心は象なり。真如は体なり。物心の真如より開発するは力なり。……けれど真如はその自体の有するところの力をもって、自存、自立、自然にして進出し、自然にして淘汰して物心両境を開き、万象万化を生ずるものなり」(3: 368)。

これはきわめて形而上学的に映ずる言明である。けれどもここでは『哲学要領(後編)』における「不可思議の妙理妙力」を想起することで、次のように解釈することができる。なるほど、「真如」は「物」「心」が現象であるところから考えれば、「体」にあたる。けれどもそれはそれ自体で存立しうる実体ではない。なぜならば、「真如」は同時に、先に述べて来たように「物」「心」と不即不離の関係にあるからだ。そうだとすれば、「真如」と「物」「心」のその相関構造が問われなければならない。それを「真如」の側からすれば、「力」が働くこと、と言い得るであろう。それは「物」「心」の根柢に内在すると同時に、それらを産み出す原理なのである。「物」「心」と「真如」、そのどちらの側に立脚するかによってこの世界の見えかたは異なる。「物」「心」の視点に立てば、「理」はこの両者の視点をバランスさせる高階の位置にある。けれども「真如」から見れば、「物」「心」はそこから開ける相対的視点の1つである。いずれにしても、「真如」のみで「真如」は存立することができない。ここでは、こうしたパースペクティブ構造が強調されながら、同時に存在論的カテゴリーが語られているのである。

そうであるとする、発達論的観点はどうなるのであろうか。円了はそのことについてもかなり要約的に論じている。すなわち、人間の思想は外界の経験より最初は産まれるために、内界、すなわち心を認識することができない。けれども「物」「心」の双方を知るに至ったとき、まずはこの両者はまったく別のものとする。考えるけれども、その両者もまた「心」の現れであることを知る。さらに一步を進

めると、なるほど「物」「心」は相関しているために、独立した事象としては考えられなくなるけれども、同時に両者は現象としては存在していると考えられるようになる。これが「中道の理」なのである（1：384）。これは「物」の認識から「心」の認識へと進み、両者の根柢から翻って、その根柢と両者との相関関係に気づくに至るという結構から、先に述べた二元論から同体論への発達と同型的であると言えよう。

このような発達過程による解釈に加えて、円了は航行する船のアナロジーによっても、「真如」と「物」「心」のありかたを説明しようと試みている。

「今ここにわが横浜よりただちにアメリカ、サンフランシスコを指して航行する一船ありと仮定するに、サンフランシスコはわが正東にあたるをもって、船の方向もまた正東の中道をとらざるべからず。しかるに、もしその船風波のために中道をとることあたわずして、北方に向かって走り、サンフランシスコを東南の斜方位に指すに至れば、そのときなお正東に向かって進行してしかるべきか。曰く、東南の斜方位に向かって進まざるを得ざるなり。もしまたその方位を誤りて南方に向かって走り、サンフランシスコを東北隅に見る至れば、そのときなお東南の斜方位に向かって進行してしかるべきか、あるいはまた正東に向かって走りてしかるべきか。曰く、否、このとき東北隅に向かって走らざるをえざるなり。しかしてその東南隅に向かって走るも、東北隅に向かって走るも、その実中道の正東を保たんとするにあり。ただその船の方向を失するをもって、その進路時に変ずるのみ」（3：385）。

ここでは、発達論的観点よりもむしろ、「中道」という目的に照らして、さまざまな視点というものが「方位」として示されている。たとえば、ある人が唯物論という方位にあるときは、唯心論の方位に向かうことが必要になり、またその人が有の立場にあるときは、空の立場が示されなければならないと円了は述べる（3：385）。これはブッダがなぜ中道を最後に説いたのかという教判についての解釈を展開する文脈において論じられている。しかしそこでもブッダが「思想発達の順序」（3：384）に基づいたと指摘されているように、円了はこのことと個人における知の発達をパラレルに捉えられるものと考えている。そうしてみると、サンフランシスコに向かう船のアナロジーも、東南隅や東北隅として譬えられている視点の

偏りを自覚しつつサンフランシスコに向かい、翻って行路を反省した視点からなされていると言えよう。円了のこのアナロジーはこの意味において帰結を想定したものであるが、航路の偏りという探索過程がなければサンフランシスコに到達できず、到達してはじめて「中道」を認識するという意味において、パースペクティブ的構造に準拠したものである。

以上に論じてきたように、『仏教活論序論』においても、まず「物」「心」「真如」のカテゴリーが円了によって提示され、それらがブツダの教えの順序とパラレルな発達論的展開として整序される中で、そのパースペクティブ構造が示されていると言えよう。すなわち、「物」「心」の根柢に「真如」はあるが、「真如」は力の働きであるため、「物」「心」を離れて存立しているわけではない。「真如」の視点からすれば、「物」「心」はその展開であり、「物」のみでも「心」のみでもその全容を顕わすことはできないが、「真如」の視点からは、その偏りは明らかである。しかしそうであったとしても、「物」に立脚する観点も「心」に立脚する観点も、欠かせない視点なのである。このような円了の仏教哲学的立場は、『仏教活論序論』の目的に照らしても護教論的なものと見えるかもしれない。しかし注意すべきことは、これが円了においては仏教というより「仏教の原理」なのであり、そのことによって原理の学としての哲学にふさわしい解釈だとされていたことである。あくまでもそのものの何であるか、ということを究明する哲学的思考にそれは裏づけられており、また哲学的探求の成立条件を満たすという基準から、「物」「心」「真如」の観点相関的な構造が解明されているのである。

#### 4. 「現象」としての妖怪の探求

円了の妖怪学は、彼の同時代人から高い評価を受けていたわけではない。今日でも「妖怪」といへば、まず想起されるのはポップカルチャーにおける諸表象であることは本稿の冒頭で述べたとおりである。けれども、今日の妖怪文化研究に比してさえ、これから検討していくように、円了妖怪学の射程は大きなものである。ここでは考察の端緒として、小松和彦による「妖怪」の定義を参照しよう。小松は「文字どおりに理解すれば、神秘的な、奇妙な、薄気味悪い、といった形容詞のつくような現象や存在、生き物を意味している」<sup>7</sup>と広義に定義した上で、「妖怪」の意

味領域を①出来事・現象としての現象-妖怪、②現象の原因として想定される超自然的存在としての存在-妖怪、そして絵画作品などで造形化・視覚化された③造形-妖怪に区分している<sup>8</sup>。1つの例から考えてみよう。夜道を歩いていると、誰かが後ろからついてくるような足音がしたとしよう。振り返ると、誰もいない。気味が悪くなり、後日その土地の者に「過日、こういう経験をした」と話してみる。そうすると土地の者は、それは「べとべとさん」だという。ここまでで、①と②の条件は満たされている。すなわち、「夜道を歩いていると、誰かにつけられているような足音がする」という現象が、「べとべとさん」と名づけられるようになり、存在-妖怪性を獲得するのである。ところで、奈良県宇陀郡において姿形のないままに伝承されていた「べとべとさん」は、水木しげるによって絵画化された、この時点で③造形-妖怪としての「べとべとさん」が誕生する<sup>9</sup>。注意すべきは、「妖怪」とはその始発点において「現象」であるということである。われわれが「妖怪」としてもしも造形化されたもののみを思い浮かべるとしたら、それは限定されすぎているのだ。

ところで、このことは円了の妖怪学とどのような関係があるのだろうか。前節まで述べてきたように、円了は哲学を原理の学として考えてきた。そしてこのことが、妖怪学のアプローチ法を特質づけているのである。『妖怪学講義』の「緒論」で円了は次のように述べる。

「妖怪学とは何ぞや。その解釈を与うるは、すなわち妖怪学の一部なり。今、一言にしてそれを解すれば、妖怪の原理を論究してその現象を説明する学なり」(16:20)。

妖怪学とは、「妖怪」の原理を探求する学問として構想されていなければならない、と円了は宣言する。ここで「原理」というのは、すでに検討してきたように、ある事象の「何であるか」を徹底的に追求する哲学的営為であることが推察できる。円了は「妖怪」について考察するにあたり、まず「現象」に焦点化し、その説明・解釈を試みるのである。それでは、「妖怪」とは何であろうか。たとえば、日常では接することのない現象に出会ったとしよう。狐・狸に化かされたり、幽霊を見てしまうことといったことである。けれども、普段の生活圏では出会わないのに、街の中で外国人に出会ったとしても、それを「妖怪」とは言わない。「妖怪」とは単

に日常で生起しない現象であるだけでなく、それが通常理解の範疇を超えているという条件も満たすものなのである。かくして円了は「妖怪とは異常・変態にして、しかもその道理の解すべからず、いわゆる不思議に属するものにして、これを約言すれば不思議と異常を兼ねるもの」(16:58)として「妖怪」を定義する。

もう少し、「妖怪」の定義を追ってみよう。「異常・変態」とは、「変化・新奇」(16:170)のことなのだと円了は述べる。古代人が彗星が流れることを妖怪とし、夏に雪が降ることを妖怪としたのは、「平常と異なりたる現象」(16:170)に接したからである。また、怪しい形をした草や樹木を見、普段は触れたことのない鳥や獣に接した経験や、年経たそれらに接することも、「妖怪」と呼ばれる(16:170)。また、こうした環境条件のみが「妖怪」と考えられるだけではない。現象と遭遇したさいの人間の情動に対する考察も、不可欠の条件だと円了は考える。「すでに妖怪は新奇、変化の極端に達したるものなれば、これに接して驚愕の情を起すに至る」(16:171)。妖怪現象とは、主体と環境を包んで生起する出来事なのである。

「妖怪」定義のこのような射程が、現代のそれと大きく異なることはすでに指摘されている<sup>10</sup>。しかし今日の学的水準からの理解の差異のみを強調することは、妖怪学の射程を見誤ることにつながるだろう。円了が「現象」としての「妖怪」に焦点化したことは、その背景として哲学と共通する原理の学としての妖怪学を構想したことによるのである。

## 5. 『妖怪学講義』における「真怪」の構造

### 5-1. 分類項としての「真怪」

円了における「妖怪」の定義とは、これまで見たように、きわめて哲学的な色彩の強いものであった。こうした理解を前提として、『妖怪学講義』における「真怪」の構造について解明することができる。真怪はまず、妖怪現象の分類項目の1つとして、次のように言及される。

「およそ妖怪の種類は、これを細別するにいくたあるを知らずといえども、これを概括すれば物怪・心怪の二大門に類別するを得べし。物怪はこれを物理的

妖怪と称し、心怪はこれを心理的妖怪と称す。しかしてまた、この二者相互の関係より生ずる一種の妖怪あり。たとえば、鬼火、不知火のごときは単純なる物理的妖怪にして、奇夢、霊夢のごときは単純なる心理的妖怪なり。しかして、コックリ、催眠術、魔法、幻術のごときに至りては、物心相関の妖怪というべし。……妖怪学は哲学の道理を経とし緯とし、四方上下に向かいてその応用の通路を買い開達したるものなり。もし哲学の火気を各自の心灯に点じきたらば、従来の千種万類の妖怪、一時に霧消雲散し去りて、さらに一大妖怪の靈然としてその幽光を発揚するを見る。これ余がいわゆる真正の妖怪なり」(16：23-24)。

ここでも円了は妖怪学の基礎が哲学にあることに読者の注意を喚起している。そして妖怪現象は、物理的側面から説明することのできる物怪と心理的側面から説明することのできる心怪、そして両者の相関があることを指摘している。また、それらの妖怪現象の背後に、「真正の妖怪」が存在すると説く。ここで「物」「心」「真如(理想)」の三分節構造を想起することは容易である。そのことは、「物心相関の妖怪」を説いていることによっても明らかであろう。なぜならばこうした言説によって、「物怪」と「心怪」がある特定の視点であり、それそのものとして存在しうるものでないことが予想されるからである。また「真正の妖怪」(真怪)の位置は、それら仮の妖怪現象に比すれば、実在として考えられている。灯火(真正の妖怪)と影(物・心・物心相関)のアナロジーは、そのことを描いている。かくして円了は妖怪学の目的を次のように定める。「仮怪を払い去りて真怪を開き示す」(16：24)と。けれども、『哲学要領(後編)』と『仏教活論序論』におけるほど、事は単純ではない。「払い去る」とはどういうことだろうか。これを単純に「否定」と解釈することはできない。なぜならば、そうしてしまうと、妖怪現象が成立していることの解釈枠組みにまでその事が及んでしまい、妖怪学の営みが無意義と化してしまうからである。またそのことは「真怪」の否定にまで帰結するだろう。先のアナロジーでいえば、照らされる闇がなければ、灯火は意味をなさず、灯火のみでは闇は必要なくなる。しかしそのことは、明るさ/暗さがそのこととして成立することと、別に考えることはできない。ここで円了がとった戦略は、ふたたび観点相関的な態度である。すなわちそれら多様な妖怪現象には、視点の差異から、「見え」の多様性が担保されると同時に、それら諸視点の相関は、高階のもう1つ

の視点によって担保されるのである。このことを円了は、妄—仮—真という構造として述べている。円了によれば、偽怪と誤怪は、人間の虚構や誤謬によるものであって、「妄有」であるが、心理・物理現象としての仮怪は、真怪に比すれば妖怪ではないとしても、「仮の妖怪」としての位置にある「仮有」である。そして「真怪」のみが「真正の妖怪」としての「真有」なのである。この三種の関係を、相対・絶対・人間というカテゴリーに敷衍して、円了は次のように述べている。

「これを世界の上に考うるに、世界には無限絶対の世界と、有限相対の世界あり。また別に人間世界あり。この人間世界は両界の間にまたがりて、よく二界と相通ずるものなり。これを三大世界となす。今この三大世界に相応して妖怪にも三大種あり。すなわち、真怪はいわゆる絶対世界の妖怪にして、仮怪はそのいわゆる相対世界の妖怪、偽怪はいわゆる人間世界の妖怪なり」（16：285）。

ここでは、円了の妖怪の分類としてよく知られている真怪・仮怪・偽怪が示されている。それはさしあたり静態的分类ではあるが、同時に単なるカテゴリーにとどまるものではなく、絶対と相対、そして両者を媒介する人間というように、哲学的な世界理解に基礎づけられている。このことをさきの真・仮・妄と重ねあわせるのならば、絶対・相対・人間の視点の相互関係というパースペクティブ構造も見えてくるのではないだろうか。すなわち、人間は相対から絶対に向かう存在であり、かつ絶対の側から相対を見透かすことのできる存在である。「仮怪を払い去りて真怪を開き示す」とは、特定の視点に固執しそれを絶対化する態度を相対化して、その背後にある意味を体得していく哲学的営為なのである。

## 5-2. 情動における探求の極点としての「真怪」

円了の哲学は一面において主知的性格が強い。そのことは『妖怪学講義』に先立つ哲学的著作の検討によっても知ることができるし、『妖怪学講義』においても、妖怪現象を「迷誤」と関連づけ、演繹法や帰謬法の適用の誤りとして説明しているところからもうかがうことができる（16：102-104）。しかし、妖怪現象においては、単に知的な解明だけですますことはできない。すでに述べたように、円了は人間が



妖怪現象に接して「驚愕」すると考えていた。そうであるとすれば、情動という側面からもそれについて考えてみなければならない。円了はこうした側面についてもかなりのページをさいて論究しているが(16:167-207)。ここでは「怪情」を手がかりに、「真怪」との関係を考えておこう。円了はまず、人が不可思議な現象に接したさいの情動について、次のように述べる。

「およそ人はその自然の性として、異常もしくは不思議に接触するときはたちまちこれを怪しみ、かつその理由を知らんことを求むるものなり。また、すでにその理由を知れば、さらに進んで他の不可思議を考定せんことを求むるものなり。これをもって、人は妖怪、不〔可〕思議に向かいてその情を走らせ、既知、既明の位置に安んずることあたわずして、常に未知、未明の境遇に向かい進まんとする傾きあり。ゆえをもって、人は誰も妖怪を好み、かつ怪談を聞きて自ら楽しみ、また妖怪事実を潤飾、増補して、これを回護せんとする情あるに至る。これ余が、人に本来怪情あるというゆえんなり」(16:189)。

「怪情」とは、人間が妖怪を好むということの本質を言い当てた表現である。円了は「怪しむ」ということが情動の本質であると考えた。怪しむことによって、もちろん人間は誤謬に陥る。しかし一面において怪しむことは、不可思議に向かってどこまでも問い、考える探究心を人間に与えるものでもある。ある時点での不可思議が解明されたとしても、さらなる不可思議へと怪しむころは向かう。それは有限の領域においては「常情」として日常領域の知的好奇心にとどまるが、無限の領域に向けても必然的にその情動は向かう。このことが、「真怪」に向かう原動力となるのである。

「しかして、余がいわゆる怪情は真怪、仮怪を合称したる情にして、ただその仮怪に対する感情も、その方針はあくまで真怪に向かう途次にあるものなれば、これを有限より絶対に進向する情なりとなすのみ。かくして仮怪極まれば真怪に達するに至るべし」(16:190)。

「仮怪極まれば真怪に達する」ということが、怪情の窮極である。ここで、なぜ「怪しむ」という情動が円了において重要な位置を占めるかがわかる。すなわち、

「怪しむ」ということはそれ自体、有限的な世界に兆す情動なのであるが、不思議な現象を解き明かしていくと、さらなる不思議に出会う中で、無限の領域に足を踏み入れる。そして、その極点が「真怪」なのである。こうした論理構造が、前節までに述べた哲学的観点とパラレルであるのは見やすい道理であろう。なぜならば、唯物論から探求を始めて物心同体論に至る場合も、それを仏教哲学的に「中道」と捉える場合も、ともに「そのものの何であるか」という問いを問い抜く中で、偏向した自己の立ち位置を次々に相対化していき、疑うにも疑いようのない窮極に達することだからである。

またそのことは、現象世界である相対的領域と、本体である絶対の領域との関係も解き明かすものとなる。円了はこのことを「心」に焦点化して、「差別相対の心象上に、無限絶対の心体を開現する」(16：238)と表現している。この「心体」が形而上学的実体ではなく、「心象」と不即不離の関係にあることは屢説を要しないであろう。これを真怪・仮怪・偽怪にあてはめれば、「心体」は真怪であり、心象は仮怪と偽怪である。不可思議を探求するプロセスの極点として、「真怪」は位置づけられているのである。

### 5-3. 直接知としての「真怪」

ところで、有限な現象世界において、無限である真怪が開示されるのであれば、「仮怪を払い去りて真怪を開き示す」とは、あらためて何をすることなのだろうか。真怪が仮怪と不即不離なのであってみれば、真怪は探求の当初から瞭然としているとも言えよう。そして真怪が開示されたとしても、それは有限的な現象世界が消滅してしまうことを意味しない。もしそうだとすれば、真怪の意味もまた喪失されるからである。そうだとすれば、真怪は不思議に対する探求の始発点と同時に、極点にあるという二重構造を持つものでなければならないだろう。換言すれば、もし現象世界をあるがままに観ることができれば、それが真怪なのである。円了はこのようにそれを解き明かしている。

「吾人、仰いで観、俯して察するときは、自然に一種高遠玄妙の感想を喚起す。これすなわち、理想の大怪物の光景に感接したるときなり。これより、ようや

くその心に精究すれば、ようやくその真相を開顕し、ついに心天渺茫たるところ、ただ理想一輪の名月を仰ぎ、一大世界ことごとく靈然たる神光の中に森立するを見るべし。このときはじめて、この世界の理想世界なることを了知するなり。すでにひとたび理想世界を知りて再び万有を観見すれば、囀々たる鳥声も妍々たる花容も、みな理想の真景実相なるを領解すべし。これ、いわゆる哲学的悟道なり」(16:25)。

一見、比喩に満ちた文章だが、円了がここで明確に伝えているのは「哲学的悟道」である。円了はただ直接に「観よ」という。もし世界を観て、「高遠玄妙の感」に打たれるのであれば、それが「理想の大怪物」である真怪に接することである。この世界はそのままに「理想世界」なのだ。ここで「理想」というのを、「理」もしくは「真如」と重ねることは困難ではない。すぐに続く一文で円了は物心万有は現象であり、本体は現象に対して「影の形に伴うがごとく須臾も相離れず」(16:25)と述べているからである。そしてさらに「この理を人に示すは妖怪研究の目的にして、さきに仮怪をはらって真怪を開くとはこれ、これをいうなり」(16:25)と力点が「哲学的悟道」にあることを強調する。もし人が直接に世界を「観る」ことができれば、それが妖怪研究の終局でもある。なぜ、世界を「観る」ことが重要かといえば、通常に信じられている妖怪は真の妖怪ではなく、「この妖怪を現出するものひとり真正の妖怪」(16:84)だからである。換言すれば、真怪の覚知によって現象世界を観れば、それもまた真怪だということができよう。では「観る」ためにはいかなる方法があるのだろうか。円了は坐禅・観法の可能性を示唆しているが(16:238)、本稿の検討する範囲では具体的には明らかではない。唯一、具体的と思われる記述は、心を静めて直接に観察することである。それは以下のように説かれている。

「もし吾人この妖怪に接見せんと欲せば、よろしくこの偽物妖怪を一掃して、半夜風波の静定するを待ち、良心の水底に浮かびきたるところの真理の月影を看取せざるべからず」(16:85)。

このような円了の真怪へのアプローチを「直接知」<sup>11</sup>と名づけることは、正当ではないかと思われる。なぜならばそれは、所与の事実、あるがままを直接に知るこ

とであり、知自体をそのものとして深めていくことだからである。

これまでわれわれは、『妖怪学講義』の「緒言」と「総論」に焦点化しつつ、そこに論じられている「真怪」の構造について検討してきた。真怪はまず(1)妖怪の分類項目の1つであると同時に、(2)不可思議を探究する情動と知の極点として、仮怪の深奥にあるものであり、(3)あるがままの直接知でもあったのである。

## 6. 結語

「真怪」が以上のような構造を有しているとすれば、『哲学要領（後編）』と『仏教活論』のような哲学的諸著作との理路の対応は、次のように考えられるであろう。すなわち、円了哲学の構造はきわめてシンプルである。哲学的著作においては、「物」「心」「理（真如）」と呼ばれた三分節的なカテゴリーとそれらの相関をパースペクティブとして位置づけ、それらを知の発達構造の下に提示することが、その本質であった。そして『妖怪学講義』においてそれらは、「物」「心」を1つの枠組みとした「仮怪」と「真如」にあたる「真怪」として再構築され、それに人間の虚偽や誤謬と結びついた「偽怪」と「誤怪」が付加されたのである。そして「真怪」はまず(1)妖怪現象の分類項として説かれ、(2)不可思議に対する探究の極点としても論じられ、また(3)直接知として示された。「真怪」は妖怪現象を解明する目的であると同時にその始発点におかれたのである。このような円了の妖怪学が、きわめて哲学的なものであることは再説を要しないであろう。

「真怪」とは本稿の冒頭に先行研究をあげて示したような人知が進歩しても説明不能な真の不思議、といったものではない。かえって知の直接の根源として、その営為を基礎づけるものであると同時に、知の終局でもある。そして、この根源性と窮極性を媒介するものが、人間における情動と知の発達である。妖怪文化研究の側からの円了研究において「真怪」が難解に映じたのは、このような「真怪」の二重性にあったのではないだろうか。それでは、「真怪」を考察することは、妖怪研究にどのような示唆をもたらすであろうか。それは円了妖怪学の持つ知のパースペクティブ的性格を参照することであろう。すなわち円了は、物理的視点や心理的視点といったどのような妖怪を解明する視点も絶対化することなく、それらの相関性において妖怪現象が解明されるものと考えた。また妖怪を実体や表象的イメージに限

定せずに「現象」にまで還元し、あくまでそのことを基軸にしつつ研究を進めたことも、今日の研究においても学ぶべき点があるであろう。民俗学・文化人類学において妖怪研究が活況を呈し、細分化の傾向もある今日において、諸学を基礎づける「原理」としての哲学として展開された妖怪学は、そうした諸研究を参照するだけでなく、相互に刺激を与えることのできる学的営為として、鍛えられていくことが円了妖怪学の確かな継承につながるのではないだろうか。

## 略号

井上円了の著作からの引用は、『哲学要領（後編）』と『仏教活論序論』に関しては東洋大学創立一〇〇周年記念論文集編纂委員会編『井上円了選集第一巻』および『井上円了選集第二巻』東洋大学、1987年に、『妖怪学講義』「緒言」「総論」については、東洋大学井上円了記念学術センター編『井上円了選集第一六巻』東洋大学、1999年に依拠した。引用巻数とページ数は（巻数：ページ数）のように本文中に示した。

## 注

<sup>1</sup> たとえば末本文美士は、「その妖怪研究にしても、本来の啓蒙的意図を逸脱するまでに深入りして、今日あらためて注目を浴びるだけの内実を具えている。以上で考察した哲学・仏教論の範囲に限っても、ヘーゲルの弁証法の導入や、東西の哲学を比較し、統合しようとする方向の提示など、この後、日本の哲学思想が深化してゆくのに先鞭をつけているといえることができる」と述べている。末本文美士『明治思想家論』トランスビュー、2004年、p.60。

<sup>2</sup> 小松和彦『妖怪学新考』小学館、2000年、p.16。

<sup>3</sup> 香川雅信「妖怪の思想史」（小松和彦編著『妖怪学の基礎知識』角川書店、2011年）、p.40。

<sup>4</sup> 京極夏彦『妖怪の理妖怪の檻』角川書店、2007年、p.91。

<sup>5</sup> 香川前掲論文、p.91。

<sup>6</sup> たとえば香川雅信『江戸の妖怪革命』河出書房新社、2005年を参照。同書は江戸期より現代までの表象化された妖怪の歴史的研究である。

<sup>7</sup> 小松和彦『妖怪文化入門』せりか書房、2006年、p.10。

<sup>8</sup> 同書 p.10-17 参照。

<sup>9</sup> 水木しげる『図説日本妖怪大全』講談社、1994 年、p.425 参照。

<sup>10</sup> 京極前掲書、p.78 参照。

<sup>11</sup> 西谷啓治は「直接知」について次のように述べている。「興へられた事実を事実として直接に知るといふ、その直接知を離れて論理的な知解へ進むかほりに、その直接知そのものをそのまま深めていくといふ方向は、それなりに真理への道として考へられな  
いであらうか」。西谷啓治「般若と空」（『西谷啓治著作集第一三巻』創文社、1987 年）、  
p.86。

（甲田烈・相模女子大学非常勤講師）