

# 遷移する妖怪・反転する自己

——井上円了と南方熊楠の思索を手がかりに——

## 甲田 烈

koda reitsu

### 1. 「ヒトガタ」からの問い

「先生。使い終えたこれはどう始末すればいいんですか」

そんな風に保護者から問いかけられて、驚いたことがある。手渡されたのは、どこにでもあるコピー用紙から切り抜いた「ヒトガタ」だった。

五年ほど前のことだろうか。とある親子講座の企画で、自然と人との共生というコンセプトのもと、妖怪から学ぶという話をしたことがあった。晴天であれば、近くの森を使ってネイチャー・ワークを行い、周囲の風景や木々や鳥から「気配」を感じるということを考えていたのだが、当日は生憎の荒天だった。そこで急遽、共同企画者と考案したのが「分身」をつくること。パネルを使って妖怪について紹介した後、自分の「分身」を親子で作ってもらい、それにとって居心地のいい空間と、居心地の悪い空間を探してもらうことにした。このワークに先立っては、二人一組になってもらい、一人ずつ交替で背中から手を伸ばしてグー・チョキ・パーのポーズをしてもらい、前にいる方が視線を動かさずにそれを当てる、ということを含んでいる。そこですでに「気配」とい

うことについては説明しておいた。たとえば、同じ家の中でも、なんとなく居心地のいいところと、そうではないところがある。仏壇前で祖父や祖母に叱られるという幼児体験を持っていたとすれば、仏壇の前はなんとなく暗い空間に感じるだろうし、夏の日にアイスクリームを舐めながら、思い切り手足を伸ばしたことがあるとすれば、縁側は明るい空間として記憶されるだろう。大人になっても、なんとなくこの道は嫌だな、と思って通らない道もあれば、おさまりのいい喫茶店の席もある。こんなふうに「気配」を生きることは、もしかしたら豊かさにつながるかもしれない。

さて、コピー用紙を配り、トイレのマークのような「ヒトガタ」にハサミでそれを切り抜く。そしてしっかりと「分身」にするために、息をゆっくり三度吹きかける。そして、広いその会場のそこに散ってもらうのがワークの手順だった。興味深いことに、子どもたちは思い思いの場所を見つけて「どうしてその場所をいい／悪いと感じたのか」ということをシェアしてくれるにとどまらず、ワークシOPPが終わって数年が経ってからも、その時の強烈な印象を伝えてくれた。なかには、目に見えないものの感覚に対して敏感になった子どもたちもいた。ワークシOPPとして成功だったかもしれない。しかしその会で、「ヒトガタ」について不安を抱いたのは、どちらかというと保護者たちだった。冒頭の問いは、そんなお一人から受けたものだ。

一体、どうして大人たちは「ヒトガタ」に不安を抱いたのだろうか。日本には、「呪い人形」という習慣がある。ホラーものなどで見られるのは、深夜、憎む相手の髪の毛などを封じ込めた藁人形を片手に、胸のあたりに釘をさす女性の姿だ。なるほど、それはいかにも陰々滅々としている。そうした場面では、呪い釘を打たれた人間は急な病に倒れることになっている。もし、自分がそんな立場になったとしたら、とんでもない。桜井徳太郎は、奈良時代の遺跡調査から発見された木簡の一つが、薄い板を切り抜いて頭部・手足・胴体がわかるように作られ、

頭部には目・鼻・口が墨書されていることから、それを「人間の形態を現わしたものであることは明らかである」(1)と指摘し、さらに古代の民間信仰においては、たとえば手足などの病幹部を除くことは、ケガレを祓うことを意味すると述べている(2)。たとえば土偶などで手足がもぎ取られているのは、その部分に生じた病氣<sup>1</sup>ケガレを祓うためであり、ケガレを移した「ヒトガタ」を焼いたり川に流したりするのは、そのケガレを異郷に追い払うためである。このように考えると、呪いの人形の胸や目に釘を刺すのは、対象を呪い殺すためではなく、むしろ祓われたケガレが他者に危害を及ぼすことを防ぐための禁封呪法だったのではないかというのだ(3)。そうだとすれば、ホラーめいた「ヒトガタ」のイメージは、呪う相手であるライバルの霊が勝手に移動して自分に危害を加えることを防ぐためであり、それが転化して呪殺の技法として説明されるようになったことになる。ケガレを祓い、封じることが、その本来の機能だというわけだ。こうした解釈に対して、それでは、呪い人形によって他者を呪い殺そうとする人間の「思い」をすくい取ることができない(4)という批判をすることもできる。しかし肝心なのは、この「ヒトガタ」をめぐる、身体と、そこに制約された人間のあり方が問題になっていることである。

まずは「ヒトガタ」の身体的側面に限定して、理解のための補助線を引いてみよう。思弁的実在論の紹介などで知られる千葉雅也は、「意味がない無意味」とは「身体」である(5)と述べている。たとえば、目の前に一個のトマトがあるでしょう。このトマトについて、私たちは完璧に把握することはできない。それは産地直送であるとか、素粒子から成り立っているとか、静物画のモデルとしてテーブルの上に置かれているとか、様々に表現することができるよう。しかし、どのような表現を駆使したとしても、その「トマト」について完璧に言い当てることはできないだろう。なぜなら、どんなに言い当てたとしても、その外側が残ってしまうからだ。ここか

ら、次のようにいうことができる。トマトは「有限に有意義なもの」として立ち現れているが、それは「無限に意味が過剰なもの」なのだ。しかし無限に多義的であるということは、私たちには意味がわからない状態ではないだろうか。つまりそれは、端的に無意味なのである。私たちは、有限な意味しか意味がわからないのだ<sup>(6)</sup>。千葉はこの理路を推し進め、行為する身体について次のように論じる。「多義性は、行為をストップさせる。反対に、行為は、身体によって実現される」<sup>(7)</sup>と。ここでいう「身体」とは、広義のものである。たとえば動物や人間の「からだ」も身体であれば、「物体」も身体であるし、学校の生徒や素粒子の集まりも身体であれば、絵画や造形芸術に表現された「形態」も身体である<sup>(8)</sup>。無限に多義的であるということは思考に溺れることであるが、身体の振る舞いは有限である。行為は身体によって実現されるからだ。単純な例をとろう。右手を上げながら、右手を上げないということをしてみる。これはできることだろうか。論理的に考えれば、今、右手がある一定の空間を通過した時のA点と、次に空間を通過するB点のその瞬間では、「右手は止まっている」と言えるかもしれない。ここから有名な「飛んでいる矢は飛ばない」というゼノンのパラドックスにつながることも容易いだろう。しかし、右手を上げるという動作自体は論理的ではない。上げるか、上げないか、そのどちらかになる。右手を上げるということは、もはや上げないということができないという意味で有限なのである。この有限にはしかし、実現されなかった無限性もひかえている。「右手は、斜めにも真横にもあげえたらどう」というように。

「ヒトガタ」の話に戻ろう。ワークシヨップではそこに息を吹きかけ、自分の「分身」として使ってもらった。しかし、息の通ったものとなったから、それは保護者の不安を惹起したのではない。そうではなく、そこに行為可能な有限性の「カタ」ができたからこそ、そこに不安を感じたのではないだろうか。それは、「ヒト」である己への問い返しと、図らずもなってしまったのではないだろうか。本稿では、以下、「ヒト」（人格性）をめぐる現

代の人類学における問い直しを踏まえつつ、妖怪現象の分類について考えていきたい。またそこでは、民俗学的な妖怪研究のみでなく、井上円了（一八五七—一九一九）と南方熊楠（一八六七—一九四一）の試みも参照することになる。後述するように、両者は妖怪現象について「カタ」を分類しながらも、そこに固定的な類型ではなく、関係的な遷移性を看取していたからである。そもそも、理解不能なものを理解可能にするとは、どういうことなのだろうか。また、理解不能なものをそのままにするということも、可能なのではないだろうか。それは、子どもたちに「気配」を喚起し、また保護者たちを不安に陥れた「ヒトガタ」からの問いに答えることでもあるだろう。

## 2. 「ヒト」を真剣にうけとる

### 2-1. 民俗学的妖怪研究における分類と差異

自分が34、5才のころ、Y家では山羊を飼っていた。獣医に診てもらったとき、山羊が病氣なので、その乳を飲むではいけないといわれた。どこに捨てようかと思案していたが、名前は地獄がついてるのでちょうどいいと思い、地獄谷橋の近くに捨てることにした。草地があったので、杭を立て、ひもにつないで放置した。4、5日して、見てみたら、影も形もない。そこに古くも、新しくもない黒光りのするナタが置いてあった。なので、そのナタの持ち主がとっていったのだと考えた。そのナタを持ち帰って、使い勝手が良かったので家の倉庫においていた。近くに住むばあさんがナタを貸してくれといったので渡したが、返ってこない。聞いてみても、借りた覚えがないという。ばあさんの家のあたりをそれとなく探してみたが、どこにも見つからない。そのときふと、蛇がナタに姿を変えて、山羊をさらっていったあと、ばあさんに姿を変えて

逃げていったのではないかと思った<sup>9)</sup>。

これは、隠岐島に伝わる「化ける蛇」についての古老からの聞き取り調査の一つとして、文化人類学者の近藤祉秋が二〇一〇年に記録したものである。近藤はこの話者であるP氏から、「君も不思議に思うだろ・・・」と同意を求められ、返答に困ってしまったという。どう考えても、山羊は付近の島民に盗まれたのであり、ばあさんはナタを返したくなかったのであろう。「あのナタ」や「ばあさん」が「蛇」であるという見立ては、ありえないことのように思われたからである。ここから近藤は、何か／誰かの正体を見抜くための手続きを「同定」と定義し、インフォーマントであるP氏と調査者のそのあり方の分析へと歩を進めている<sup>10)</sup>。しかし、本稿の関心から興味深いのは、「蛇」が無生物である「ナタ」に化け、生物（人間種）である「ばあさん」にも化けるということである。隠岐島において蛇は無生物にも生物にも自在に変身する。現にP氏の語る別の話では、深谷を仕事場に行っていた下駄職人の爺さんが、「仏谷の蛇は爺さんを吞まないが、深谷の蛇は吞む」と夢の中で「姫さん」に告げられた直後、目をさますと、大きな美しい姫さんが立っていて、爺さんは逃げかえるなり死んでしまったという<sup>11)</sup>。隠岐島において「蛇」は人間種の女性にも姿を変え、下駄職人に働きかけ、命を奪うまでに至っているのだ。つまり、「蛇」は人間に対して志向性をもって関わっていることを意味している。では、この場合の「蛇」とはなんなのであろうか。

妖怪研究において興味深いことの一つは、分類という作業であり、またその領域確定が困難であることであるだろう。たとえば隠岐島の「蛇」を妖怪現象に分類するとすれば、それは爬虫類トカゲ目ヘビ亜目の生物と重なってしまう。ここで生物としての「ヘビ」はナタや老婆や女性に姿を変えるはずはないという常識が働く。しかし、

「へび」は「化ける」のであり、現実と認定されている生物種と、想像上（と思われる）「化けるへび」が重なってしまうのだ。マイケル・フォスターはこうした事態について、「意味をどれだけ列挙したところで、妖怪という概念は忌々しいほど散漫なままである」（12）と述べている。「妖怪」という概念の一方の極には奇妙な出来事という「コト」（occurrences）があり、他方の極には物理的な「モノ」（things）がある。たとえば「キツネ」は物理的身体として、現実にも、絵画の上でもその姿を視認するコトができるが、目に見えない「キツネ」の精（spirit）は共同体に災厄をもたらし、人間の身体に憑依する。これはまた「幽霊」という概念も同様であり、それは微かに見えるが触れられないものであり、非在の靈的現前（absent spiritual presence）へと消えているモノなのである（13）。このようなフォスターの言明によれば、隠岐島の「へび」もまた「キツネ」と同様に、「コト」と「モノ」との振幅の中にあるものとなるだろう。フォスターによれば、「妖怪」とは「モノの不安定性」（instability of the thing）として定義できる（14）。それは有形なものと無形なものと、靈的なものと物質的なもの、モノとコトとを架橋するのである（15）。しかし、ここで問われなければならないのは、有形と無形・靈的と物質的、コトとモノのような二分法を用い、そのどちらでもない中間領域として「妖怪」を定義づけることが、はたして適切なのだろうかということである。二分法など、「妖怪」という現象が立ち現れる条件として不十分であるとしたら、どうだろうか。

このことをもう少し考えてみるために、風俗史家の江馬務（一八八四—一九一九）による妖怪研究を例にとろう。江馬は大正一二年（一九二三）に『日本妖怪変化史』を著したが、その特色は「妖怪変化」を化ける「変化」と化けない「妖怪」に二分し、「妖怪」とは異常な「容姿」を持つもの、「変化」とは容姿を変化させるものとして、その区分として人間・動物・植物・器物・建造物・自然物・それらの混淆というように、視覚的・形態的特徴に焦点化して分類していったことがあげられる（16）。京極はこうした江馬の分類について、「モノ」主体から、

“コト＝現象”を切り離し、“モノ”のみに着目した”(①)アプローチであると述べている。たとえば、「タヌキ」は「見越し入道」に化けるコトはあったとしても、その逆はない。この場合、「タヌキ」は「変化」であつても「妖怪」ではないが、「見越し入道」はこれ以上化けないのだから、「妖怪」ではあつても「変化」ではないことになる。しかしそうすると、隠岐島の「ヘビ」はナタや老婆に化けたから「変化」ということになるが、化けられる対象であるそれらはどうなるのであろうか。もし、それを「妖怪」と呼ぶとしたら、その姿形はナタという人工物や老婆という生物種なのだから、奇妙なことになる。そこには異様な容姿はないからである。そして「変化」とは姿を変えるもののだとしても、「ヘビ」が女性に化けるというコトは、「ヘビ」というモノに着目している限りは見えてこない。そうになると、「ヘビ」は「ヘビ」であることによって「変化」ということになってしまう。これは矛盾であろう。どうやら、「モノ」と「コト」を分離して「妖怪」の意味領域を確定しようとしても、その試みは奏功しそうにないのである。

そうした限界に心づいていたのは、柳田國男（一八七五—一九六二）だろう。柳田は江馬が姿形によって捉えようとした「妖怪」と「変化」を「現象」に差し戻す。昭和十一年（一九五六）に刊行された『妖怪談義』の末尾に付された「妖怪名彙」（初出は昭和十三年（一九三八）から翌年にかけて断続的に雑誌『民間伝承』に掲載されたもの）の冒頭で、妖怪の分類案について次のように述べている。

怖畏と信仰との關係を明らかにしてみたいと思つて、いわゆるオバケの名前を集め始めてから、もう大分の年数になる。まだ分類の方法が立たぬのも、原因は主として語彙の不足にあると思うから、今少し諸君の記憶にあたつてみたい。あるいは時期がすでに遅いかも知れぬが。

分類には二つの計画を私は持っている。その一つは出現の場所によるもの、これは行路・家屋・山中・水上のおおよそ四つに分けられる。行路が最も多く、従ってまた最も茫漠ぼうぼくとしている。第二には信仰度の濃淡によるものだが、大体に今は確信する者が稀で、次第に昔話化する傾向を示している。化物があるとは信じないが話を聴けば気味が悪いという者がその中間にいる。時あつて不思議を見、やや考え方が後戻りをするものがこれと境を接している。耳とか目とか触感とか、またはその総合とかにも分けられるが、それも直接執権者には就けないのだから、結局は世間話の数多くを、おおよそ二つの分類案の順序によって排列してみるの他は無い<sup>(18)</sup>。

『妖怪談義』を校訂・解説した小松和彦は、この「出現の場所」と「信仰度の濃淡」という分類基準は併置されるものではないとしている<sup>(19)</sup>。そうした場合、八〇種類の「名前」がどういう基準で排列されているかがわからないからである。たしかに柳田は昭和二六年（一九五二）の『民俗学辞典』における「妖怪」の項目では、その出現場所について山の怪、路傍の怪、家・屋敷の怪、海上・海中・海岸の怪、川の怪、巡回する妖怪、その他というように細分し、具体名もあげている<sup>(20)</sup>。また、出現場所の分類に先立ち、「妖怪出現に際して、冷たい風が吹く、生臭い匂いがするとか、四辺が暗くなるなどの異常な雰囲気とか、出現に際して寒気がしたり総毛立つなどといった共通した心理変化はもっと注目されるべきである」<sup>(21)</sup>と述べている。このことは、「耳とか目とか触感とか、またはその総合とかにも分けられる」といった「妖怪名彙」の言葉と合わせて注目すべきであろう。香川雅信は「妖怪名彙」に立項されているのが何らかの怪しい「現象」であることに着目し、「シヅカモチ」から「コソコソイワ」までは「音の怪異」、「オクリスズメ」から「シヤクシイハ」までは「路上の怪異」、「ヒトリマ」か

ら「カネノカミノヒ」までは「火の怪異」、「ヤギウサン」と「クビナシウマ」は「行幸する怪異」として括ることができるとした上で、「路上の怪異」はさらに細かく、後をついてくる・足に絡みつく・転がつてくる・上から下へ下がつてくる・行く手を遮る・伸び上がる・呼びかける、というように、感覚的なものへの訴え方による分類になっていることに着目する<sup>22</sup>。柳田の「妖怪名彙」には「オクリイヌ」や「オクリズズメ」のように「スズメ」や「オオカミ」、「ヨコヅチヘビ」や「ツトヘビ」のような姿の異様なヘビ、そして「キツネタイマツ」のようなキツネが火を灯すものと伝えられている現象が立項されているにもかかわらず、「キツネ」や「ヘビ」「タヌキ」が独自項目になっていないことに留意してよいだろう。柳田は生物種としてそれらを捉えたのではなく、怪しい現象としてそれらに着目したのである。この場合、生物としての野生動物の性格は関心の外におかれる。換言すれば、「ヘビ」は「ヘビ」という出来事となり、「キツネ」は「キツネ」という出来事になる。そして感覚的に立ち現れるそれらの諸様態の常と異なるありようが、「オバケの名前」に値するのである。

ここで分類について池田清彦の見解を参照しながら考えてみよう。池田によれば、「すべての分類は人為分類である」<sup>23</sup>。一般に分類というと、自然の中に自存する秩序に従ってなされたものと考えられている。しかし不変の同一性は自然の中に存在するものではない。たとえば、原子が不変の同一性であると考えられていた時代があったが、原子が観察可能になると、それは陽子と中性子からなることがわかり、さらに現代では、物質の最小構成単位は超弦ということになっている。超弦は現在のところは仮説であり、見た者はいない。それゆえ、見えていないものが不変の同一性であるという確証はない。こうしたことはまた、自然の中に存在するとされている関係性や法則についても妥当する。法則や関係性は直接目で見たり、食べたりすることはできない。そこで自然界に自存するとは言えないが、超弦理論がそれを考えた物理学者の頭の中にあるとは言えるのである<sup>24</sup>。ただ

し、科学的営為としての分類群は、可能な限り時間性を捨象した同一性から成り立っている。たとえば、記号化された $H_2O$ は客観的分類群であるが、それに対し水は自然分類群である。もし水が濁っていたとしても、澄んでいたとしても、科学的事実としての $H_2O$ が濁っていたり、澄んでいたたりすることはない<sup>26)</sup>。

ところでこうしたことが、妖怪現象の分類とどのような関係にあるのだろうか。ポイントは人間の知覚というもの、「同じものを差異によって定義する」<sup>(26)</sup>ことだ。このことを現象学的に考察した田口茂は、次のような二つの思考実験を提示する。まず、何一つ異なることがなく、一切が同じであったとしたらどうだろうか。そこでは経験というものが無意味になる。たとえば生まれた時から宇宙のすべてが「白」だったでしょう。この場合、「白」以外の色は存在しないから、そもそも「白」という色さえもないことになってしまう。さて次に、何一つ同じものがなく、一切が異なっている世界を想定してみる。この場合も、私たちは何物をも知覚することができない。なぜならば、一切が異なっているということは、知覚や認知が成り立たないことだからである。これらの思考実験からわかることは、「同一性」は「差異」によって定義されているということである。たとえば赤い色の屋根が「赤」として際立つのは、周囲に緑があるからであり、映画館の中の暗い空間が際立つのは、館外の明るい外光に照らされたときである。経験とは、こうしたコントラストから成り立っているのである。このように考えたとき、妖怪現象の「名前」とはその指し示す実体に関してではなく、経験のコントラストについて記されたものと言えないであろうか。たとえば、日常では通れるはずの海岸べりの道が急に遮られて通れなくなるとき、福岡県の遠賀郡ではその現象を「ヌリカベ」という。「ヌリカベ」はもちろん「壁」ではない。もし「壁」であるとするれば、それはただの「壁」でしかない。しかし「ヌリカベ」は「壁」のようではあるけれども、「壁」ではないものである。私はこうしたことを「異似性」と表現したことがある<sup>27)</sup>。何かに似ているということは、その何か

ではないということだ。類似性もまた、差異によって定義される。この「何かに似ているが、その何かではない」ということをもう少し異なる角度から追求してみよう。

## 2―2. 存在論的転回における「人格性」

飯倉義之は、日本における妖怪研究は、妖怪をその実在とは関係なく文化現象として扱うということが前提とされてきたと指摘している<sup>28)</sup>。飯倉はそうした背景に一九七〇年代のオカルトブームがあったことを推測している<sup>29)</sup>。そうした文脈では、行き過ぎた物質文明への不安感から、精神世界や超自然の理に可能性を求めるブームが商業メディアを席卷し、霊魂や超能力、地球外生命体との交信などは物質文明に対抗する精神的な力としてひとくくりにされ、消費されていった。こうした背景からみると、妖怪研究がその実在・非実在の論争に立ち入らず、文化・精神現象としてのその説明にいそしんできたのは賢明であると言えるだろう。しかしその反面、こうした態度はたとえば前節で述べたような隠岐島の「ヘビ」をリアリティをもつて語る態度を掬うことができない。なぜならば、妖怪を文化現象として括ってしまう態度とは、近代自然科学の世界観を前提としているからだ。では、どのように考えれば良いのであろうか。そのヒントは、妖怪研究の内側ではなく、近年の文化人類学における「精霊」研究に認めることができる。これらの動向は存在論的転回（転換）<sup>30)</sup>と呼ばれるが、まずはその背景について簡略に見ておこう。

文化人類学の「存在論的転回」における「存在論」とは、さしあたり「自然」と「文化」の区分のことである<sup>31)</sup>。それはまた、自然／文化（社会・文化）の二分法に基づいて、唯一の「自然」に対して多様な文化・社会の解釈があるとする近代の根底的な前提を見直し、その前提にかわる新たな枠組みを詮索する人類学の動向<sup>32)</sup>である

ともされている。久保明教によれば、こうした動向の背景には、三つの学問的系譜を認めることができる。その第一は、実験室人類学から科学技術社会論に至る系譜、とりわけブルーノ・ラトウールによるアクターネットワーク論 (ANT) がある<sup>(33)</sup>。人間と非人間を含む様々なアクターが織りなす関係を通じて特定の現実が生み出される過程を追跡する ANT においては、近代的な自然と文化との分割の背後に、両者を混ぜ合わせるアクターの動態を見出していく。第二に、ANT にも影響を受けて展開されている在来知研究がある。これは北米やオーストラリアの先住民が持つ周辺環境の知識が、開発、資源管理、環境アセスメント、先住民の土地権などをめぐり、重要な位置を占めてきたということを背景にしている。たとえばそこでは「動物は猟師に自らを捧げる人とは異なる人間である」という先住民の語りが、動物と人間の現実的な互酬関係として捉えなおされる。そして第三には、ポストモダン人類学からポストプルーラル人類学に至る系譜がある。ここでは人類学による異文化表象が植民地化の産物であることが厳しく批判され、他者表象の脱植民地化が志向される。これらの動向に共通しているのは、この世界に存在するものについての他者の見解を「真剣に扱う (taking seriously)」であること<sup>(33)</sup>。では、それはどういう意味だろうか。

その具体例をレーン・ウィラースレフの研究に見ることができるだろう。ウィラースレフは、ロシア・北東シベリアのコリマ川上流域に暮らす狩猟採集民・ユカギールのもとで通算一八ヶ月にわたるフィールドワークを行い、その成果を『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』にまとめている。それは印象的な狩りの場面から始まる。ウィラースレフもそこに属していた狩猟者集団の長老であるスピリドン<sup>(34)</sup>は、エルク (トナカイの一種) を狩る際に、エルクの脚の皮で覆ったスキー靴を履き、頭には毛を外向きにしたエルク皮の外套を着て、歩き方もエルクを真似ている。そして両手には充填したライフル銃を抱えていた。その時、茂

みから雌のエルクとその仔が現れ、しばらく頭を上下に動かしていたが、やがてスピリドンに向かって歩き出す。その時、スピリドンは銃をあげて二匹を撃ち殺す。動物の習性を模倣した、緊迫した狩りの場面である。しかしスピリドンは、この場面を次のように回想する。

私は二人の人間パーソンズが踊りながら近づいて来るのを見た。母親は若く美しい女で、歌いながらこう言ったんだ。『響れる友よ、いらつしやい。あなたの手を取り、私たちの住まいにご案内しましょう』。そのとき、私は二人を殺したんだ。もし彼女と一緒に行ってしまっていたら、私の方が死んでいただろう。彼女が私を殺していただろう(34)。

ユカギールの世界においては、「人格パーソナリティは様々な形態をとることができ、人間ヒューマンビイングはそのうちのひとつに過ぎない。人格は、河川、樹木、精霊の形で現れることもある」(35)とウィラースレフはすぐ続けている。ユカギールの世界では、あらゆるものが生きている。たとえば川は動き、成長し、呼吸するがゆえに「私たちと同じ人々」だが、それらは生きてはいるけれども動かない石やスキー板、食料とは区別される(36)。ユカギールにとって「人格性」とは人間種の証拠となる様式ではなく、人格の多くの外見の一つなのである(37)。つまり、この世界には人間と非人間からなる様々な人格のたぐいが住んでおり、それぞれは異なった観点から世界を知覚する。これは、いかなる種にとっても同一の客観的自然というものがあり、それを異なる種がそれぞれに解釈しているということではない。そうではなく、たとえばエルクは自分たちを「人間」として見ているが、そうであるがゆえに人間を精霊や動物として見る、というように、各々の身体＝人格によって、異なる世界を知覚しているのである。もし

も唯一の客観的自然を様々な解釈で理解するということが文化相対主義であるとしたならば、こうしたあり方は多自然主義ということになるだろう<sup>(38)</sup>。しかしこうした、ともすると戸惑わせるような観点は、ユカギールに特有のものではない。奥野克巳によれば、カナダ亜北種のチペワイヤンは、人と動物は本質的に同じであり、トナカイは集合的意志を持つと考えるし、カナダ極北のイヌイットは、動物は人に捕らえられるために現れるのだから、ハンターの不敬な態度によって動物の主やその動物の靈魂を怒らせてはならないと考える。また、南米の北西アマソニアのマクナにとっては、動物にも人間のような知識と主体性があるとされており、さらにはマレー半島のチュウオンは、人と人以外の存在の両方には意識があり、人格を持っていると考えているという<sup>(39)</sup>。

つまり、「精霊」は実在するのである。ただしそのことは、こうした先住民たちの全てが、常に日常の場面においてそのことを話題にしているということを意味しない。ウィラースレフは、ユカギールの人々が「精霊」の世界の体系的知識について関心を持たないことに注意をうながす<sup>(40)</sup>。「精霊」は自律的な存在としては考えられないが、完全に非自律的であるというわけではない。それはたとえば、狩りのような行為がうまくいかない時や、夢の中などで姿を現わす。ウィラースレフによれば「世界とは我々から分離した何かではなく、そのうちに私たちが生きる場」<sup>(41)</sup>なのである。スピリドンがエルクの狩猟において経験していたことは、エルクの精霊の世界に深くふみ入ることだった。そうした行為がなければ、エルク猟はできない。しかしそれに浸りきってしまった、「人格」として立ち現れたエルクの女に誘われ、人間であるということを失うことになる。そこでスピリドンは、「エルクでもなく、エルクでなくもない」という二重のパスpekタイプに自らをおくことになる<sup>(42)</sup>。それは「人格」である「精霊」の世界に接近しつつ、同時に「人間性」を保つという境界領域的な行為なのである。

文化人類学における存在論的転回において解明されつつあるのは、先住民における「人格性」＝「ヒト」とい

う感覚であり、それは「精霊」の世界と共通するものでもある。そして人々は特定の文脈においてのみ（たとえば狩りがうまくいかないとき）「精霊」のあり方に関心を持つことを見てきた。それでは、こうしたことは妖怪現象の分類について何を示唆するであろうか。まず考えられるのは、こうした分類は、それを生きている人々の関心をも考慮しなければ意味をなさないということである。たとえ精緻に分類されたとしても、それは妖怪現象を伝承している人々の知覚とは固有にすれ違う可能性がある。分かりやすい例でいえば、私たちは具体的な姿形を持ったものの現われのみを「妖怪」として認識しやすいが、それはあくまで一様態でしかなく、むしろ立ち現れこそがその「名付け」のもとにある場合がある。たとえば「ヘビ」とは生物種の「ヘビ」ではなく、「ヘビ」という自己と他者の関係性なのだ。それが通常の爬虫類としての「ヘビ」として現れる場合もあれば、化ける「ヘビ」として立ち現れる場合もある。両者を外挿的な視点から識別することはできず、行為的な文脈にそれは関わるのである。こうしたことから、柳田が「オバケの名前」について、むしろ感覚に訴える分類を潜在的に試みていたことは高く評価されてよいだろう。それは「実験者」によってたしかに経験されたそのコントラストだった。柳田の分類にすでに述べたような問題があるとしても、経験のコントラストの遷移にしたがうようなその方向は、文化人類学における「精霊」の実在性をめぐる理路と照らしても妥当性が高いのではないだろうか。それでは、経験のコントラストという側面を見失わず、かといってそのことに浸り切らずに、「カタ」にはめることのない妖怪現象の把握は、どのようにすれば可能なのであろうか。

### 3. 「カタ」を問う

#### 3-1. 井上円了における妖怪現象の遷移性

井上円了と南方熊楠の比較研究においては、近年その相違を際立たせる傾向にある。たとえばステイブ・フィガルは、「両者の思想においてともに「不思議」ということに力点が置かれてはいるものの、熊楠が円了とは異なり、「物」と「心」の分節のみではなく、「事」を加えていることに注意を促している<sup>(43)</sup>。また熊楠の妖怪研究について精査した飯倉義之は、妖怪の原因について昔から伝わっているから嘘であると断定する円了や、その土地や宗教性を調査して変遷を跡づける柳田的なアプローチに対して、最初の原因に意味がないとは決めつけない熊楠のアプローチの差異を際立たせている<sup>(44)</sup>。これらの指摘は、円了の妖怪学の背景について、原因と結果の関係を詮索する近代合理主義的な思考を主軸とするものと考えた場合は妥当するかもしれない。しかしすぐに検討するように、円了における妖怪の分類方法を支えていたのは「事情」（縁）であり、また人間も世界もともに移ろいやすいものとして円了は考えていた。その妖怪分類は静態的なものではなく、動きを絶えずはらんでいるのである。まず、そのことについて考えるために、円了の「妖怪」概念について検討してみよう。

世に妖怪不思議と称するもの多し。通俗、これを神または魔のいたすところとなす。その果たしてしかるやいなやは断定し難しといえども、神や魔のごときは、その有無すら今日知るべからざるに、単にこれをその所為に帰して、さらに妖怪のなんたるを問わざるは、決して学者のつとむるところにあらざるなり。ゆえに、余は日課の余間そのなんたるを研究して、果たして魔神のなすところなるか、または物理および心理上別に考うべき道理ありてしかるかを明らかにせんと欲す。もし、心理上考うべき原因ありてしかるときは、

これを仏教の唯心説に参照して、自ら大いに得るところあるのみならず、その唯識所変の哲理を証立するに、また大いに益あるはもちろんなり。ゆえに、余は令知会諸君に対して、左の諸項中最も信すべき事実あらば、なるべく詳細報道にあずからんことを望む。

幽霊 狐狸 奇夢 再生 偶合 予見 諸怪物 諸幻術 諸精神病等<sup>(45)</sup>。

三浦節夫によれば、円了は明治一九年（一八八六）一月二四日に東京大学内に不思議研究会を発足した後、三回の会合を経て、七月に『令知会雑誌』に右のような広告を出し、さらに妖怪研究を進めてその五年後ほどには「学」として体系化する見通しを立て、明治二六年（一八九三）から翌年にかけての『妖怪学講義』において正式に「妖怪学」という用語を使い始めている<sup>(46)</sup>。ところで、このような歴史的経緯の始発点にこの『令知会雑誌』の広告をおくとき、心づくことは、その首尾一貫した志向性である。円了はまず明治一九年の段階では「妖怪不思議」という言葉を用い、「神」や「魔」ともそれらを区別していない。そして「物理上および心理上別に考うべき道理」がそれらにはあるはずだと仮定する。ここで「心理」ということを強調し、「仏教の唯心説」を参照して「唯識所変の哲理を証立する」ことが高らかに宣言される。このような言明は、妖怪学の体系成立以降になされた明治三八年（一九〇五）の「妖怪談」における次のような発言に照らしても納得のいくものと言えるだろう。

世間では私のことを、妖怪を非認すると申すそうですが、私は決して妖怪を非認いたしませぬのみならず、大いに妖怪ありと申しますが、しかし世間にいわゆる妖怪と申しますのは、まことの妖怪でなくして、その妖怪の端であります。その真の妖とはなんぞや。曰く「心これなり」と申します。……心はいかなるものか

と探るものも、また心の作用なり。また、心はなにになりと言うも、心はありと言うもないとするも、また不思議とするも、みな心の作用なれば、ただ心が心のことを言うのでありますから、分かったと言うのも心なれば、分からぬと言うも心でありますれば、あたかも自分の眼では自分の眼が見えぬがごとく、また自分の力で自分を上げることはできませんがごとく、心で心を知ることではできません。そこで、仏教ではこれを妙心と申します。これほど大きな妖怪はありません(47)。

注意すべきは、円了はここで「心」というものと、その「心」について有無や理解・不理解を認識するその「作用」を識別していることである。井関大介はこうした円了妖怪学の志向を「唯心論的」(48)と表現しているが、その指摘にもあるように、ここでの「心」を個人の内面に開かれた空間に限定することはできないだろう。円了が妖怪研究の最初期に「唯識所変」を打ち立てたように、「唯識」はたしかに唯心論ではあるが、それは知性によって帰納されたものではなく、ヨーガの実践的体験に根ざしている(49)。そうであるとすれば、「物理」と「心理」における「心理」と、「真の妖」である「心」とを単純に重ねることはできない。では、その場合、『妖怪学講義』における妖怪の分類は、どのように読み解くことができるだろうか。ここではまずその「緒言」における簡略化されたものを取り上げてみよう。

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ことを得べし。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。例えば、鬼火、不知火しらぬいのごときは単純なる物理

的妖怪にして、奇夢、靈夢のごときは單純なる心理的妖怪なり。しかして、コックリ、催眠術、幻術のごと  
きに至りては、物心相関の妖怪というべし<sup>(50)</sup>。

妖怪学は哲学の道理を経とし緯として、四方上下に向かいてその応用の通路を開達したるものなり。もし  
哲学の火氣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<sup>(51)</sup>。

円了はまず妖怪を物理的妖怪（物怪）と心理的妖怪（心怪）に区分する。前者には鬼火や不知火、そして後者  
には夢の諸現象があげられる。さらにそこに「物心相関の妖怪」としてコックリや催眠術が加えられる。しかし  
円了の分類はそれにとどまらず、哲学の道理によって明らかにすることのできる「真正の妖怪」が説かれている。こ  
の「真正の妖怪」とは孔子においては「天」、易における「太極」、ブッダ（釈迦）においては「真如」や「法性」  
と呼ばれるものであり、それらはすべて有限の名称によつて無限を言い当てようとする試みであり、むしろ有限  
な名称を階梯にして、その裏にある無限性を感知することが読者に求められる。それは「哲学的悟道」<sup>(52)</sup>なので  
ある。ここで「唯識所変」と円了が初期に言い当てていたことが明瞭になってきているのは明らかであろう。「物  
理」と「心理」（そして両者相関の妖怪現象）というものは「現象」ではあつても「本体」ではない<sup>(53)</sup>。「本体」  
は「靈々活々の真体」<sup>(54)</sup>であり、その語から想定されるような静的なものではなく、一瞬なりとも活動を止めな  
いものである。表面的には静態的に見える円了の妖怪分類は、この軸をおくことで一気に流動化する。そのこと  
はまた、『妖怪学講義』の「緒言 総論」の末尾に説かれている円了の世界観とも結びついてくるであらう。

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。この人間世界は右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、偽怪とはいわゆる人間世界の妖怪なり。しかして誤怪に至りては自然と人為との間に位するものとして、偽怪および仮怪の上に偶然生じたるものなれば、別にこれに對すべき世界あるにあらず(55)。

ここで「真怪」というのは「緒言」にいう「真正の妖怪」、そして「仮怪」とは「物理的妖怪」と「心理的妖怪」および両者の相関現象のことである。そして「偽怪」や「誤怪」とは、「全く人の虚構、誤謬に出でたるもの」(56)のことである。留意すべきは、「人間」は「偽怪」にまわりつかれ、そして実体のない「誤怪」に踊らされながらも、そうした「有限相対の世界」にとどまっているだけの存在ではなく、「無限絶対の世界」である「真怪」にも通じていることだ。つまり「人間」とは徹頭徹尾媒介的、そして流動的な存在であり、「真怪」の世界を悟ることもできれば、「偽怪」の領域にいる存在でもある。こうした人間種の存在論的位置について、前節で検討したウィラースレフによる「二重のパースペクティブ」を想起することもできるだろう。すなわち、「真怪」の領域からすれば、人間とは「真怪ではないが、真怪でなくもない」存在となり、「偽怪」からすれば、「偽怪ではないが、偽怪でなくもない」存在となる。こうした揺らぎを保証するのは「仮怪」であり、「相対世界」と呼ばれているものである。円了はそれゆえ「仮怪」の究明を重要視していた。それは「物理および心理上別に考うべき道理」を解明するとともに、個別の心理に限定された「心」を「真正の妖怪」へと解き放つ実践的行為だったのである。

そうであるとすれば、「妖怪」の解明は円了妖怪学の具体的特質を明かす上でも重要になる。ここではその一例として円了の妖怪関係の単著である明治二〇年（一八八七）の『妖怪玄談』における「コックリ」の現象を取り上げよう。同書の主要部分は『妖怪学講義』における「第五 心理学部門」の「第四講 心術編」にほぼそのまま収録され<sup>(57)</sup>、円了の思索の構成要素として生かされていたことがわかる。しかしその検討に入る前に、『妖怪学講義』において分類ではなく「妖怪」という言葉について円了がどのように定義していたかというをおさえておこう。円了によれば「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て、これを約言すれば不思議と異常を兼ねるもの」<sup>(58)</sup>である。この場合の「異常、変態とは全く変化、新奇を義とするもの」<sup>(59)</sup>である。たとえば、日常では見慣れない鳥や獣を見たり、植物の場合でも、それが古く、かつ成長と繁殖が著しいものに接したとき、人間はそれらを「妖怪」とみなすと円了は考える<sup>(60)</sup>。ここから明らかにするのは、円了における「異常」とか「変態」は経験の激しいコントラストを意味するということだ。ここにも差異によって同一性を定義する働きが見られると言えよう。たとえば椿の古木が化けるとしたら、その椿は通常の椿からは際立っているということであり、池の主が不思議だとすれば、それはそのほかの魚より極めて大きいか年経ているからである。経験のコントラストは、人間の側の観点の移動も含み込んでいる。ある特定の文脈において、妖怪現象は立ち現れるのである。そうだとすれば、「コックリさん」とはどのような文脈だったのだろうか。

「コックリさん」の準備はシンプルなものである。まず、均等に切った三本の竹の棒で三脚を作り、お櫃を上に乗せる。そして、三、四人がこのテール状の構造物の周りで膝をつき、手をお櫃の上に軽く乗せる。そうしてメンバーの一人が「狐狗狸様、狐狗狸様、御移り下され、御移り下され、さあさあ御移り、早く御移り下さ

れ」と一〇分ほど祈念する。そして「御移りになりましたならば、なにとぞ何某の方へ御傾き下され」といえば、竹足がその呼びかけられたメンバーの方に傾く。もしそうだったとすれば、あとはどんなことにでも答えてくれる<sup>(61)</sup>。円了はこうした実例を『妖怪玄談』で紹介した後、伊豆の下田からその流行が伝播したことに説き及び、さらに「上段、すでにコックリの方法およびその伝来を述べたるをもって、これより道理上、その原因事情を説明せんと欲す」<sup>(62)</sup>としてその究明に入る。興味深いのは、「コックリ」の「原因」について円了が（一）コックリの装置自体より生ずる原因、（二）人間の手とコックリの装置が接触したときの事情より生ずる原因、（三）人間の精神作用より生ずる原因、という三点をあげている中で、その「原因」に「事情」を含めていることだ。そしてその「事情」について、円了は人間の手は一定の間とどまっていることはできず、疲労が生じてくること、そもそも「コックリ」の装置が動揺しやすいため、少しの手の触れでも大きく動くこと、一人がそれを動かした場合、他のメンバーにも伝播すること、数回重ねて動かした後は、さらに動かしやすくなること、そうになると、さらに抑止し難くなること、「コックリ」の装置自体がやがては自然に動くようになりやすいこと<sup>(63)</sup>という六点をあげている。ここで「事情」というのは、「コックリ」の装置自体に内在する原因でもなければ、参加メンバーの心理作用に基づくものでもない。あくまで、「人の手とコックリの装置と相触れたときの事情」<sup>(64)</sup>である。つまり、いくら三本の竹脚で飯櫃の蓋を支えた装置があつたとしても、参加メンバーがただ念じるだけだとしても、「コックリさん」は立ち現れないのである。

では、「事情」とはどういうことであろうか。円了は『妖怪玄談』と同年に著した『仏教活論序論』の後半において、世界の事物がすべて「真如」の現われであるとしたら、なぜすべての人間が悟りを開いていないのであろうか、という問いに答える形で、次のように論を展開している。

かくのごとく我人同一に仏性を具するをもつて、みなことごとく成仏の果を得べき理なれども、成仏の道を修めざればその果を得ることあたわずと教うるもの、これいわゆる因縁の道理なり。因は原因にして、縁は事情なり。因縁相合して生ずるもの、これを果という。果は結果なり。……故に仏教の成仏を談ずるは、全く因果の規則に基づくものと知るべし。しかして縁すなわち事情は因を助けて果を生ぜしむるものなるをもつて、果に対してこれをみれば縁もまた一原因なり。故にもし因を分かちて内因外因となすときは、内因はそのいわゆる因にして、外因はそのいわゆる縁なり。かくのごとく解してもまた不可なることなし<sup>(65)</sup>。

円了は『妖怪学講義』において仮怪の立ち現れについて、部分と全体の関係の取り違えや、原因と結果の取り違えという論理的誤謬に焦点化する傾向が強い。こうしたことから、仮怪としての妖怪現象を説明する場面においては、その仏教的背景をうかがうことは難しいところもあるが、この『仏教活論序論』の成仏論を背景に読むかぎり、「縁」と「事情」とは同義であると思われる。このことは円了が原因・結果の単線的な連鎖として世界を認識していなかったことを意味しているだろう。「縁」は「因」を助けるという意味では広義の「原因」ではあるが、それは「外因」であって任意の因果系列に外的条件として作用するものである。円了が人間の心理的傾向や「コックリ」の装置自体に着目しただけではなく、両者の接触にとりわけ注意を払ったのは、そうした「縁」を重視する姿勢からだった。このことはすぐに後述する熊楠の妖怪論と重なるところでもある。

これまで見てきたように、円了における「妖怪」の分類はその外見とは異なりかなり動態的なものである。人間は有限相對の世界と無限絶対の世界の中間にあつて、絶えず揺らぐ世界を生きている。その揺らぎ方によって、「仮怪」や「偽怪」や「誤怪」といった様々な妖怪現象が立ち現れ、その個々の内容においても、たとえば「コッ

クリ」に見られるように、単純な因果関係で現象を捉えることはできず、むしろ複雑な「縁」をそこに求めるべきものであった。円了はこのように妖怪分類の「カタ」を一方では重視しつつも、他方ではその「カタ」を流動的に問い直す観点も持ちつつ、「真怪」への実践としての妖怪学の体系化を試みたと言えよう。それは、妖怪現象の定義と分類に、それと関わる人間の観点も含みつつ、遷移性を導入したと言えるのではないだろうか。

### 3-2. 南方熊楠における妖怪現象と「名」

熊楠の妖怪研究については、これまで単独に注目されることは少なかった。たとえば松居竜五は、熊楠の英文論考で示されたムカデクジラという架空の動物に関する考察と、和文の論考である「田原藤太竜宮入りの譚」における「竜」の考察に関連を見出している<sup>(66)</sup>。また、飯倉照平は大正十一年（一九二二）から翌年にかけて『土の鈴』に掲載され、その三年後に『南方閑話』に収録された「巨樹の翁の話」という論文について、コサメ小女郎という魚の妖怪と、切っても切っても元どおりになっているケヤキの大木の話が冒頭に紹介されていることに触れつつ、とりわけ後者の主題が熊楠にとって一九三〇年代に入っても愛着の深いものであったことに触れている<sup>(67)</sup>が、それらは「妖怪」全般に対する論及ではない。また熊楠が妖怪について言及している論考を精査した研究も現れているが、円了のように熊楠が体系的に妖怪について考察した形跡は見られない<sup>(68)</sup>。以上のことから、熊楠の妖怪研究は論考における主題や断片言及から再構成するしかないが、それでも熊楠の一貫したアプローチをたどることができる。その手がかりとして、まず飯倉も言及している昭和五年（一九三〇）の「千足狼」という論考から始めよう<sup>(69)</sup>。それは熊楠によれば次のような話である。

土佐国（高知県）の野根山は昔から人跡少なく、寂しい場所だった。ある時、飛脚が一人、その山を越そうと

していたところ、山上で一人の産婦が数十匹の狼に吠え立てられているところに出会った。飛脚は産婦を大きな杉の上に登らせ、難を去ったと思いきや、狼たちが肩車をしながら、樹上の産婦をめがけてくる。飛脚は刀を抜き、先頭の狼に切りつけたが、次から次へと狼は肩車をできてちがあかない。狼も同様に思ったのか、「この上は崎浜の鍛冶が母を喚び来るべし」といい、一匹残らず逃げ散ってしまう。しかしそれもつかの間、狼たちはまた集まり、樹上めがけて肩車をしてくる。そのとき、一匹の白毛の狼が悠々と肩車をよじ登ってきたが、この狼は頭に鍋をかぶっているために、飛脚は苦戦する。しかしようやく頭部を碎き、狼たちは散り散りに退散する。さて、飛脚は産婦を助け降ろした後、自分は野根山での所用をすませ、崎浜に向かつて鍛冶を訪ねる。そこで休息をとっていると、奥の間に病人がいてうめき声をする。主人に聞くと、昨夜老母が家の外で転倒し、頭に傷を負ったのだという。合点がいった飛脚はやにわに奥の間に入って老母を斬り殺し、驚く主人に対して昨夜の出来事を説明する。「この家の老母も狼の取り殺して化けるものにして、実の人間にあらず」と。やがて床下からは大量の人骨が発見され、飛脚が斬り殺した老母も大白毛の狼の正体を現したのであった(70)。

怖ろしい話である。樹上に迫り来る狼の姿や、床下から発見されるおびただしい人骨は、ビジュアルイメージも喚起する。同様の話は高知のみではなく、島根・山梨にも伝わる。熊楠は中国の文献も博搜するが、類話を見つけることができない。しかし、日本からは遠く離れたボルネオに、次のような類話を見出している。

ところが、ボルネオのズスン人の口碑にいわく。プアカは外貌猪のごとく、その舌はなはだ鋭し。人これに迫われたら川を超えて免る。この獸、木の頂の皮を食い、これを食わんために、各々肩馬マして一番高く登つたものが木頂の皮を舐り削ぐとあるから、もっとも上になった奴が、鋭い舌で木頂の皮を舐り削り落として、

下におるものども頗ち与うるのだらう。この物、人に逢えば止まり、人も止まる。人走り出せば随って追走る。人が木に登れば、プアカ輩肩馬<sup>マ</sup>して人に届き、最も上の奴が人の肉を舐め落として骨のみ残す<sup>(71)</sup>。

ボルネオの「プアカ」は単体ではなく肩車して樹上の人間を襲うところが、「鍛冶が母」の話に似ている。熊楠は「とにかく、本邦に言い伝うる千足狼とボルネオ島の口碑なるプアカ（野猪精）が、等しく肩馬<sup>マ</sup>して樹上の人を襲うは妙な偶合だ」<sup>(72)</sup>とこのことを強調する。また熊楠は自分が飼っていた亀が池の中から這い上がる際、他の亀の甲羅に足をかけるさまを目撃し、それを狼にもあるかもしれない「合成本能」<sup>(73)</sup>だと推定する。さらには、人間が異様な仮面をかぶって人を驚かすことを「人動物に化し、動物人に化す」<sup>(74)</sup>と表現し、「すべて人化動物に、精神病より起こると策謀より出るとあり」<sup>(75)</sup>と論を進める。このようなことから、人間が獣に扮して悪事をなした可能性もあることを熊楠は示唆するのである。しかし「千足狼」の起源について決定打があるわけではない。熊楠はそのことを率直に認め、次のように記している。

幽霊や幻想ごとき至つて事実と遠ざかったものすら、多方に推理して研究を怠らぬ世の中に、捉うべき事実なければとて、異つた所<sup>ちが</sup>で多くの人が伝播しおる物を、度外におくべきでないと惟う。よつて動物心理の上よりと、人間世態の上よりと、箇人想像の上よりと三様に、自分も、また多分は現存する何人も、少しも事実を捉え得ざる千足狼の話の起源を考察して上のごとく述べた。この三様の考察のいずれが果たしてその起源を言いあておるか、三様に考えた熊楠自身も判断し能わず<sup>(76)</sup>。

ここで言及されている「動物心理」とは、熊楠が飼育していた亀のように、先立つものの背中を足がかりにする習慣が動物にも見られるということであり、「人間世態」とは、獣の扮装をした人間たちが悪事を働いた事実もあったことであり、さらに「箇人想像」とは、そもそも闇夜に狼が群行し樹上に這い上がってくることや、狼が老母に化けて屍を喰らっていたことであろう。円了は「千足狼」や「鍛冶が母」には言及していないが、その妖怪学の観点からすると、「千足狼」は「狼」が主題であることにおいては物理的妖怪であるが、そこに人に化けて他の人を襲うという想像が関与することにおいては心理的妖怪であることから妖怪と言えるが、さらに獣に扮する人間がいたとすれば、人を欺く偽怪だということになるであろう。ここで重要なのは、熊楠は、円了のようにカテゴライズを試みず、三種類の仮説を併置したままにしていることである。それは学問的な態度であるにとどまらず、不可解なものをそのままにとどめておくことではなかっただろうか。そしてこうした態度は、よく知られた英文論考である明治三十六年（一九〇三）の「燕石考」において、「くわえて、これらの起源や原因は相互に作用しあい、あるときは因になり、また別のときには果になる。また組み合わせさせて果となったものに完全に溶け込んでいて、もとの因が不明なものもある」<sup>(7)</sup>という言明と深く共振するものであるだろう。神話・伝説について単独の原因を求めようとする試みに熊楠は懐疑的だったのだ。

では、このような熊楠の妖怪研究へのアプローチは、ただ複雑な因果の現象をそのままに放置するものだったのかというと、そうではない。多くの先行研究に示されているように、熊楠は朋友である土宜法竜との往復書簡において、「縁の論理」を展開している。それは単線的な因果関係のことではなく、因果にそれと異なる因果が交錯する動的な諸契機のことなのである<sup>(8)</sup>。また熊楠は明治三十六年（一九〇三）八月八日の法竜宛書簡において一つのマンダラを示し、それを次のように解説している。「事」とは「物」と「心」とが作用して現れては消えてい

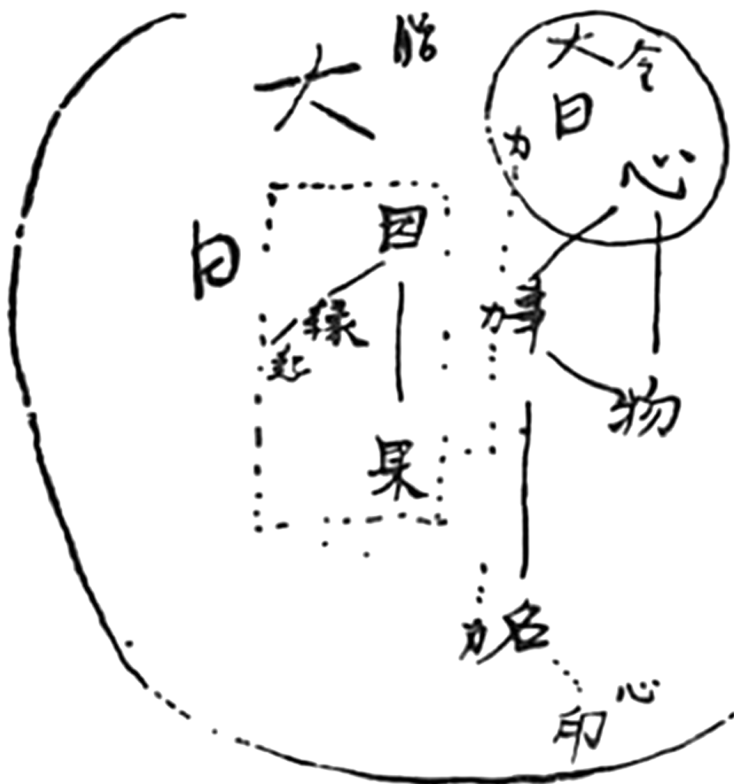


図 明治三十六年（一九〇三）八月八日付・土宜法竜宛書簡に記された南方熊楠によるマンダラ

く現象であるが、それは「名」として残り、それが「心」に残す像が「印」なのだというのである。

右のごとく真言の名と印は物の名にあらずして、事が絶えながら（事は物と心とに異なり、止めば断<sup>た</sup>ゆるものなり）、胎藏界大日中に名としてのこるなり。これを心に映して生ずるが印なり。故に今日の西洋の科学哲学等にて何とも解釈のしようなき宗旨、言語、習慣、遺伝、伝説等は、真言でこれを実在と証す

る、すなわち名なり<sup>(79)</sup>。

宗教の宗旨・言語・習慣・遺伝・伝説などは、「名」である。熊楠によれば、これらのことは「西洋の科学哲学等」においては解釈する事ができないものであるが、真言仏教をベースにするのであれば「実在」として証明することのできるものである。唐澤太輔はこの書簡を中心に熊楠のテキストを分析しながら、「名」とは単なる物の名前ではなく深層的な記憶のことなのであり、「印」とは異なる領域をオーバーラップさせて同じであると考ええる能力であることを示している<sup>80)</sup>。そうだとすれば、「名」とは経験のコントラストが積み重ねられることであり、「印」とはそれによって差異から同一性を析出する働きということになるであろう。こうしたことから、次のようにいうことができるのではないだろうか。すなわち、「千足狼」とは「名」である、と。これが一見は何も説明していないように見えるとしたら、「名」を単純な「物の名前」と混同してしまうからだ。「名」はしかし「事」＝『現象の痕跡』であり、「印」の生成要因になるものだ。そうだとしたら、シンプルに見える妖怪現象の個々の「名」には、遠く複雑な記憶がたたみ込まれていることになる。それらを単線的な因果関係に解消せず、場合によっては複数の説を併置したまま思ひ出すこと。熊楠の妖怪研究はこうした志向を秘めていたと考えられるのである。私はこれまで、円了と熊楠における妖怪研究と、とりわけそこにおける分類に対するアプローチをたどってきたが、これまでの検討でもその共通点は明らかであろう。まず両者とも、基本的には世界を流動的に捉えていた。このことから、「妖怪」の定義についても、人間がどのような観点をとるかによって異なってくるのであって、それは一義に決定されない。静止してすべてを俯瞰するような観察者の立場から、それを把握することは不可能なのである。たとえば円了であれば、人間は絶対無限の世界と有限相對の世界の中間にあって、どちらにも移行で

きる存在であり、熊楠の場合であればそれは、「心」と「物」が交錯し、「名」と「印」を残す現象として、また現実の領域において動物の心理・人間の世態・個々人の想像から立ち現れるものである。そうした意味で、そこには固定的な「実態」があるわけではない。しかし「縁」（事情）を契機に限定的な文脈で立ち現れる「実在」なのである。このように考えることで、あたかも一義的な記号のように固定されているかに見える妖怪現象の「名」について、より流動した事態に即した考察が可能になるかもしれない。それはもはやピンセットで生物の屍体を選り分けるような分類の作業にはならないだろう。「カタ」は絶えず問われることによってふくよかに変異する。そして、「妖怪」は観測者となった人間の世界内の文脈に応じて遷移するのである。このことを、妖怪の遷移性としてまとめておこう。遷移(gradation)とは、刻々と移り変わることである。それは徐々に茜色の空から夕闇が濃くなっていくようなものである。またそれは、薄暮の空からゆつくりと太陽の光と空の青さが灯るようなものである。このような薄明の刻を、もはやあいまいで捉えがたいものということはできない。それは重畳した「縁」の記憶と析出された「名」をたたえているのである。それはまた近代的な知性の働きを否定するものでもないことは、同時に明らかだろう。円了も熊楠も近代科学の知識には通暁している。しかしそれはそうした知のあり方のみが一切を説明することを意味してはいない。むしろ、因果関係の交錯を繊細に感受し、文脈を特定して、説明の枠をきしませること、そうした試み自体が学的営為として妥当であることを示しているのである。それではこうした態度をもって、あらためて「ヒトガタ」の現象をどのように考えることができるのであろうか。

#### 4. 結びにかえて

民俗学的なアプローチによる妖怪研究の背後にあるのは、その表面上の出現場所や信仰度合の濃淡というもの

よりも、「同じものを差異によって定義する」として現象学的に解明できるような経験のコントラストに焦点化されたものだった。そのため、柳田は感覚に訴えるような分類法を試みたのである。また存在論的転回を経た文化人類学による先住民の研究は、調査地における「精霊」の实在に焦点化した。ただしそれは辞書的な分類体系の中にあるものではなく、たとえば狩猟者たちの実践的な文脈のただなかに立ち現れるものであり、その多くは精霊や動物を「人格」である「ヒト」として捉えていた。ここにはまた、人間種としての私たちの存在も可変的なものであるという了解のしかたがある。円了の妖怪学もまた、一見は静態的に思われる真怪・仮怪・偽怪・誤怪という分類を通して、人間存在の相對世界と絶對世界にわたる可變性を解明することを行っており、人間のあり方と相關して妖怪の定義も編み変わっていくものであった。そして熊楠は妖怪に関する總体的な分類を行うことはなかったが、個別的な妖怪の「名」の分析にあたってその起源を一義に決定するようなことはせず、動物の生態から個々人の想像にいたる様々なファクターを現象が立ち現れる条件としての「縁」と捉え、「名」には深層的な記憶が重畳しているものと考えた。

このように、妖怪研究は人間と世界との可變的な相對關係において、そして人間の立ち位置の変化において遷移する現象を、時にはあいまいなまま、そして時には明晰に捉える試みとなる。このように考えた場合、たとえば第二節で取り上げた隠岐島の「ヘビ」は調査地の語り手の観点からは「人格性」(ヒト)として、そして私たちの常識的な世界解釈からは爬虫類の「ヘビ」として捉えられるだろう。しかし「ヘビ」が人格性をともなう女性や老婆として立ち現れ、また私たちからは無生物であるナタに化けるように、私たちのこうした観点も安定的なものではない。生物としての「ヘビ」は可變する「ヒト」としての「ヘビ」へと揺らぎ始め、それは調査地の人々と私たちの常識とされている生物の理解のどちらが正しいのかという問いを宙吊りにしてしまう。そしてこの宙

吊りのあり方が「へび」という妖怪であると言えるだろう。

それでは、こうした角度から、本稿の冒頭にあげた「ヒトガタ」はどのように考えられるであろうか。端的に言えば、保護者たちが「ヒトガタ」に不安な感情を抱いたとき、いみじくもそこでは妖怪が立ち現れる現場が共有されていたのである。それはどういうことだろうか。当日のワークシヨップはそもそも自然の中の気配を感じてもらうことを目的としていた。しかし室内でも、それは可能である。「ヒトガタ」を分身にすることは、その一つの手だてだった。しかしそれは、ワークの道具として用いられたあと、自分たちと異なりはするが、さりとて自分ではないものでもないものとして立ち現れたと言える。先住民ならばそれを「人」というかもしれない。しかし同時に、本稿の冒頭で述べたように、身体とは一つの制約であり、特定の有限な「カタ」である。目の前に立ち現れた「人」は、こうした人間の条件である自己の在所を反転して「カタ」として問いかけるものとなったのである。その決定不能が不安な感情なのである。こうした解明について、次のような反問も可能かもしれない。それは最初から効果を狙っていたのであり、紙を「ヒトガタ」に切り抜いたからとて誰もが不安に陥るとは限らない、と。しかし、ここではワークという文脈がすでに「ヒトガタ」を機能させるものとなっていたことに注意したい。しかもそれは企画者が望んでいた形を超えてしまっていた。こうした滲みをこそ、妖怪現象として考えられるのではないだろうか。

円了と熊楠の妖怪研究から明らかになるのは、妖怪が特定の文脈に立ち現れるその類型についての注意深い精査の必要性である。またそれには両者の背景となっている仏教思想との対比も欠かせなくなってくるであろう。さらに、文化人類学における「精霊」研究からは、それと「妖怪」とを比較する可能性も拓かれてくる。民俗学的な妖怪研究にとどまっていたは、そのことは不可能であるし、それは円了妖怪学のさらなる継承の可能性にも

つながる。こうした諸点については立ち入ることができなかったが、今後の課題となるであろう。  
遷移する妖怪は、くると反転して自己に問いかける。「ヒトガタ」に不安を抱く人間とは、誰であろうか。

【註】

- (1) 桜井徳太郎『新編 靈魂觀の系譜』講談社、二〇一二年、四六頁。
- (2) 同書、五八頁参照。
- (3) 同書、五八―五九頁参照。
- (4) 小松和彦『民俗学的妖怪論の批判的検証作業に向けての一断面…櫻井徳太郎の妖怪伝承論にことよせて』（佐々木宏幹編『民俗学の地平…櫻井徳太郎の世界』岩田書院、二〇〇七年）、五〇頁参照。
- (5) 千葉雅也『意味がない無意味』河出書房新社、二〇一八年、一二頁。
- (6) 同書、一一頁参照。
- (7) 同書、三五―三六頁。
- (8) 同書、一三―一四頁参照。
- (9) 近藤社秋『隠岐島の化ける蛇…または森羅万象に口を割らせること』（奥野克巳・山口未花子・近藤福秋共編『人と動物の人類学』春風社、二〇一二年）、一七九―一八〇頁。
- (10) 同書、一八一―一九四頁参照。
- (11) 同書、一七八―一七九頁参照。
- (12) Foster, Michael Dylan. *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yokai*. University of California Press, 2009. p. 21. なお、引用に際しては下記の翻訳を適宜参照した。マイケル・ディラン・フォスター著・廣田龍平訳『日本妖怪考…百鬼夜行から水木しげるまで』森話社、二〇一七年。
- (13) *ibid.* p. 21.

- (14) *ibid.* pp. 12-15 参照。
- (15) *ibid.* p. 21 参照。
- (16) 香川雅信「妖怪の思想史」(小松和彦編著『妖怪学の基礎知識』角川学芸出版、二〇一一年)、四三頁参照。
- (17) 京極夏彦「妖怪の理 妖怪の檻」角川書店、二〇〇八年、一一〇頁。
- (18) 柳田國男著・小松和彦校注『新訂 妖怪談義』角川学芸出版、二〇一三年、二四三頁。
- (19) 小松和彦「解説」(柳田國男著・小松和彦校注『新訂 妖怪談義』角川学芸出版、二〇一三年)、三一三—三一四頁参照。
- (20) 柳田國男監修・民俗学研究所編『民俗学辞典』東京堂、六五四—六五五頁参照。
- (21) 同書、六五四頁参照。
- (22) 香川雅信「柳田國男と妖怪・怪談研究」『日本民俗学』第二七〇号、日本民族学会、二〇一二年)、一七三頁参照。
- (23) 池田清彦「分類という思想」新潮社、一九九二年、二一四頁。
- (24) 同書、二一七頁参照。
- (25) 同書、二一八頁参照。
- (26) 田口茂「差異」によって「同じさ」を定義する…現象学的考察」『日本認知科学大会発表論文集』日本認知科学学会、二〇一七年)、三四三頁。
- (27) 甲田烈「もう一つの『漂泊人種考』…民俗学から妖怪学へ」(『井上円了センター年報』第二七号、井上円了研究センター、二〇一九年)、八五—八六頁参照。
- (28) 飯倉義之「妖怪のリアリティを生きる…複数のリアリティに〈憑かれる〉研究の可能性」(『現代民俗学研究』第七号、現代民族学会、二〇一五年)、八頁参照。
- (29) 同書、八頁参照。
- (30) 春日直樹「人類学の静かな革命…いわゆる存在論的転換」(春日直樹編『現実批判の人類学…新世代のエスノグラフィ』世界思想社、二〇一一年)、九—二一頁参照。
- (31) 前川啓治・箭内匡・深川宏樹・浜田明範・里見竜樹・木村周平・根本達・三浦敦著『21世紀の文化人類学…世界の新しい捉え方』新曜社、二〇一八年、一〇九頁参照。
- (32) 奥野克巳・石倉敏明編『Lexicon 文化人類学』似文社、二〇一八年、一八頁参照。

- (33) 久保明教「方法論的独他論の現在…否定形の關係論に向けて」(『現代思想 総特集 人類学のゆくえ』第四四五号、青土社、二〇一六年)、一九二—一九四頁参照。
- (34) レーン・ウィラーズレフ著・奥野克巳・近藤祉秋・古川不可知訳『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、二〇一八年、一二頁。
- (35) 同書、一二頁。
- (36) 同書、一二八頁参照。
- (37) 同書、一五〇頁参照。
- (38) 同書、一五〇頁参照。
- (39) 奥野克巳「告げ口をするブタオザル…ボルネオ島プナンにおける動物アニミズム」(奥野克巳・山口未花子・近藤福秋共編『人と動物の人類学』春風社、二〇一二年)、三六頁参照。
- (40) レーン・ウィラーズレフ著・奥野克巳・近藤祉秋・古川不可知訳『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、二〇一八年、二三五—二三六頁参照。
- (41) 同書、三〇五頁。
- (42) 同書、一六五—一七〇頁参照。
- (43) Fgal, Jerald, *Civilization and Monsters: Spirits of Modernity in Meiji Japan*. Duke University Press, Durham and London, 1999, p. 54.
- (44) 飯倉義之「熊楠の「科学する眼」と怪異・妖怪」(伊藤慎吾・飯倉義之・広川英一朗著『怪人熊楠、妖怪を語る』三弥井書店、七七頁)。
- (45) 『令知会雑誌』第二八号、明治一九年(二八八六)七月二一日、四六一四七頁。
- (46) 三浦節夫「井上円了…日本近代の先駆者の生涯と思想」教育評論社、二〇一六年、三三二頁参照。
- (47) 井上円了「妖怪談」(『井上円了選集』第二一卷、東洋大学井上円了記念学術センター、二〇〇一年)、四二二—四二三頁。
- (48) 井関大介「井上円了の妖怪学と心理学」(『井上円了センター年報』第二六号、東洋大学、二〇一七年、一一三頁)。
- (49) 横山鉦一「唯識の哲学」平楽寺書店、一九七九年、八頁参照。
- (50) 井上円了「妖怪学講義(緒言・総論)」(『井上円了選集』第一六卷、東洋大学、一九九九年)、二二—二三頁。

- (51) 同書、二三頁。
- (52) 同書、二四頁。
- (53) 同書、二四頁参照。
- (54) 同書、二四頁。
- (55) 同書、二八五頁。
- (56) 同書、二八四頁。
- (57) 井上円了『妖怪学講義（第五 心理学部門）』（井上円了選集『第一七卷、東洋大学、一九九九年）、五四五―五六八頁参照。
- (58) 井上円了『妖怪学講義（緒言・総論）』（井上円了選集『第一六卷、東洋大学、一九九九年）、五九頁。
- (59) 同書、一七〇頁。
- (60) 同書、一七〇頁参照。
- (61) 井上円了『妖怪玄談』（井上円了選集『第一九卷、東洋大学、二〇〇〇年）、一二頁。
- (62) 同書、三七頁参照。
- (63) 同書、四〇―四一頁参照。
- (64) 同書、三九頁。
- (65) 井上円了『仏教活論序論』（井上円了選集『第三卷、東洋大学、一九八七年）、三七四頁。
- (66) 松居竜五『南方熊楠…一切智の夢』朝日新聞社、一九九一年、二一八―二一九頁参照。
- (67) 飯倉照平『南方熊楠の說話学』勉誠出版、二〇一三年、二六―三二頁参照。
- (68) 南方熊楠の妖怪研究については下記参照。飯倉義之「熊楠の「科学する眼」と怪異・妖怪」（伊藤慎吾・飯倉義之・広川英一朗著『怪人熊楠、妖怪を語る』三弥井書店、六六―六七頁。
- (69) 同書、六六―六七頁参照。
- (70) 南方熊楠「千足狼」（岩村忍・入矢義高・岡本清造監修・飯倉照平校訂『南方熊楠全集』第四卷、一九七二年）、三三八―三三九頁。
- (71) 同書、三四五―三四六頁。
- (72) 同書、三五三頁。

(73) 同書、三五二頁。

(74) 同書、三五四頁。

(75) 同書、三五五―三五六頁。

(76) 同書、三五九頁。

(77) 南方熊楠「燕石考」(飯倉照平編・松居竜五・田村義也・志村昌幸・中西須美・南條竹則・前島志保訳『南方熊楠英文論考』(ノーツ アンド クエリーズ) 誌篇) 集英社、二〇一四年、一〇六一―一〇七頁。

(78) このようなアプローチの代表的なものとしては、中沢新一『森のバロック』講談社、二〇〇六年、九九―一〇三頁参照。

(79) 飯倉照平・長谷川興蔵編『南方熊楠 土宜法竜 往復書簡』八坂書房、一九九〇年、三三三―三三四頁。

(80) 唐澤太輔「南方熊楠による『世界認識構図』の解説と考察…「名」と「印」をめぐる言説を中心に」(『頸城野郷土資料室学術研究部研究紀要』第二巻八号、二〇一七年)、一〇―一一頁参照。