

「名づけ」をめぐる妖怪学

甲田 烈

koda ritsu

1. 重なる名・移ろう名

〈風〉を語ることから、始めてみよう。

この論考を起筆した今日という日は、穏やかな晴天に恵まれている。晩秋というには、かなり暖かく、時おり吹く微風も肌に心地いい。おそらく布団を干すのには絶好だろう。昨日のプリントアウトした草案を見ながらゆつくりとノートパソコンを立ち上げ、窓外の鳥の声や生活音を聞きながらキーボードに触れる。もし、予定どおりに書き進めることができたなら、暖かい布団がとても嬉しいご褒美になるだろう……。しかし、この論考が読者諸賢に触れるころには、気候はもしかしたら曇天で、春先にしてはまだ冷たい風が吹きつけているかもしれない。また、風ひとつもなく、冷え冷えと、あるいは暖かく日差しを感じるかもしれないし、雨で強い風が吹きすさんでいるかもしれない。そういえば、最後に「時おり吹く微風」と書いた。しかしそのほかならぬそよ風は、どこを吹いているのだろう。答は自明のように見える。今、キーボードに向かっているわたしに吹いているのだ。しかし、それを読むかもしれない未知の人々のそこに、微風は吹いていないかもしれない。けれども、どこにも吹かない〈風〉など、また奇妙なものではないだろうか。なるほどたしかに、「風速〇メートルの風」という表現

は、そこに表現されている風速で体感されているわけではないだろう。しかし天気予報でそのように表現されている時、この国土のどこかでは、その〈風〉は体験されているのである。どこにも吹かない〈風〉など、ありうるのだろうか。「風が吹いている」は、吹いているのだろうか。われわれはこうして、言葉の迷宮に迷い込む。どうかこれをレトリックと思わないでほしい。そんなことはどこ吹く風と放っておけるほどには、簡単な話ではない。〈風〉が吹いている。またそれは同時に、〈風〉というモノが吹いているからでもあり、〈風〉が吹くというコトは、それが吹いているというさまでもある。どこにも吹いていない〈風〉があるというわけではなく、〈風〉とはその吹きまわしでもある。

しかし、このように言葉の三密を重ね、よしなし思案を空気感染させてもなるまい。問題のありかを別の角度から明確にするために、次のように言ってみよう。〈風〉は、妖怪現象(一)である、と。しかしさういうと、すぐさま常識的な反論が返ってきそうだ。今日、気象学においては、風は地球上における気圧傾度力から発生するということが知られている。それは地表において、太陽エネルギーの分布が異なるからである。こんなことは、理科の授業でならう事だろう、と。なるほど、そのとおりのだが、次のような記述はどうだろう。民俗学者の千葉幹夫は、「全国妖怪語辞典」において、次のように〈風〉を立項している。

カゼ 道の怪。風邪神。奄美大島。墓道などで出会う。辺りに風もないのに生温かい風が掠めて悪寒がし、家に帰って着物を脱いでみると、身体はどこかに斑紋が出来ており、間もなく高熱が出る。医者では原因がわからず、ユタに祓いをしてもらって治すという(後略)(二)。

なるほど、尋常な風ではない。そのことは、「辺りに風もないのに生温かい風が掠めて悪寒がし」という微妙な記述からもうかがうことができる。「風」もない「生温かい風」とはなんだろう。また、「身体のどこかに斑紋が出来て」いること自体、「風邪神」と説明されながら、医学的な「風邪」でもないことが予想される。そのことは、医者では原因を特定することができず、現地の宗教的職能者であるユタに祓いをしてもらうという対処法にもよく示されている。しかし事例はこれだけではない。民間の妖怪研究者である村上健司の手になる『妖怪事典』には、西日本、とりわけ九州地方に多いとして「カゼ」が立項され、それ以外にも、これが飛ぶと大風が吹くという「カゼダマ（風魂）」（千葉県）、「カゼニアウ」（九州地方）、病気をもたらす悪神である「カゼノカミ」（『桃山人夜話』）、「カゼノサブロウサマ（風の三郎様）」（新潟県・福島県・長野県）、山中で急に発熱して病気になることをいう「カゼフケ」（高知県地方）、やはり同様のことをいう「カゼフレ」（愛媛県越智郡宮窪町）、憑きものにつかれることを表現した「カゼヲオウ」（長崎県・佐賀県地方）が立項されている^③。さらに、宗教学者の佐々木宏幹によれば、長崎県の西端に位置する福江島では、海に出かけて漁をしている間に起こる個人、または集団に起こる心身異常を「カゼにあう」といい、そうした症状は病院に行っても治癒しないが、現地の私的な宗教的職能者であるホウニンに行くと、数日で快癒するという。このことから「カゼにあう」ことは、「病理的現象としてよりもむしろ宗教―文化的現象として位置づけられる性格を持っている」^④と佐々木は述べている。民俗学者の谷川健一によれば、そもそも「カゼ」は「古代には妖怪の一種」^⑤だと考えられていたのである。すでに事例としてあげた九州地方の「カゼ」はまた「ミサキカゼ」ともいい、この場合の「ミサキ」とは、「御先」つまりは神を先導する意である。鹿児島県隼人町や国分市には隼風（はやかぜ）神社があり、蒲生町・栗野町には早風宮がある。福井県坂井郡の東尋坊では、春から初夏にかけて怨霊が吹かせる風のことを「トウジンボウ」の

名で呼び、日本海の男鹿半島や飛鳥では、北西の風のことを「タマカゼ」、または「タバカゼ」といい、それは死霊や亡魂のことである。また三重県桑名市多度町にある多度神社の祭神・一目連が外出する時には風雨を伴うと信じられており、福井県大島半島（若狭）の聖域・ニソの杜では、祖霊祭の行われる霜月二三日の少し前に天候が荒れ模様になると、「ああ、もうニソの祭になった」という⁽⁶⁾。これらの事例をあげながら、谷川は「風は死霊とも妖怪とも神ともつかぬ、むしろそれらが結合して分かちがたいもの」⁽⁷⁾であり、「原初的なカミもこのタマと変わりなかつたと考えられる」⁽⁸⁾と述べている。カミ・タマ・死霊・妖怪の原初的な在りようが、〈風〉と呼ばれてきたのである。

しかし、もしそうだとすれば、妖怪現象としてのこうした〈風〉はやはり氣象現象としてのそれではなく、〈風〉を吹かすモノ、すなわち何らかの行為主体 (agent) を想定していることになるのではないだろうか。たとえばそれは、任意のカミや妖怪が吹かす〈風〉であり、あくまでその主体は〈風〉を吹かすモノなのだと解釈して、問題は無いのではないだろうか。人類学者のインゴルドは、こうしたことについて示唆的な考察をしている。彼は風を感じるということがどういうことなのか、ということ問いすすめる中で、まるで人々や物質的なモノがすでにそこにあるような記述の仕方に疑問を呈し、生命を形成一過程の「世界 (world-in-formation) が持つ創造的な潜在性として記述することを提唱する。そしてその文脈で、「事物の中に生命があるのではない。むしろ生命の中に事物が巻きこまれているのだ」⁽⁹⁾と語る。こうした触感に基づく立場からすれば、「風がエージェンシー (agency) を持つのではない。風がエージェンシーなのである。繰り返しになるが、風であるとはその吹くことであり、吹く何かではないのだ」⁽¹⁰⁾ということになる。なかに「の」ことは、アニミズム (animism) が〈風〉に重要性を与えていることの原因でもあり、ここからアニミズムを捉えなおすことを促すとインゴルドは考え、次のようにも

述べている。「アニミズムとは世界についての信念の体系ではなく、世界の中にあることの方法である。……もう一つには、アニミズムは事物のうちに生命を注入するのではなく、それを生み出した事物の運動へと事物を復帰させることである」¹¹⁾と。したがってわれわれは、「アニミズム」についてよく言われるような「あらゆるものには靈魂が宿っている」というような説明には、もはや慎重でなければならなくなる。なぜならばこの場合、「靈魂」は任意のモノであり、それが宿ったコトが〈風〉となってしまうが、〈風〉とはその吹くコトであるとすれば、そのコトとは別にモノは想定できなくなるからである。

どうやら、暖かな日差しのもとに吹きくる微風は思考の中で強風となり、大変な風の吹き回しにあおられつつ、われわれはやつと問題の端緒に至ったようだ。妖怪現象において、「モノ」と「コト」との関係は、どうなっているのだろうか。そのことは同時に、個々の妖怪現象の「名づけ」において、どのように作用しているのであるか。〈風〉のような名づけの特徴を持つ妖怪はそれだけではない。たとえば民俗学者のマイケル・フォスターは、「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⁾と述べた。それは、「妖怪」という言葉が、一方においてコト (occurrence) を意味するとともに、他方でモノ (things) をも意味するから¹³⁾である。たとえばキツネやタヌキは、化ける／化かすコトをすると同時に、野生動物でもある。こうした例は、狐狸だけではなく、鹿・狼・猫・蛇などにも妥当するだろう¹⁴⁾。しかし、先に触れた「ミサキカゼ」や「タマカゼ」がそうであるように、そこには〈カゼ〉はそれだけではなく、何らかの形容をとまなう場合もある。妖怪現象の命名は、自然現象と重なる場合もあれば、移ろう場合もあるのだ。そこで、われわれはもう少し、命名という観点から、この「妖怪」をめぐる忌々しさにあえて踏みとどまってみよう。以下、本稿では、妖怪現象について「名づけ」の構造から考察することを目的とする。まず、次節では、妖怪をめぐる「モノ」と「コト」に

ついで、もう少し検討してみよう。そしてさらに、井上円了（一八五八～一九一九）の妖怪学と、柳田國男（一八七五～一九六二）における民俗学的な妖怪研究において、「名づけ」の問題がどのように考えられていたかを究明する。それらを通して、非在の現前（「ない」ものが「いる」こと）の振幅の中に、個々の妖怪現象の「名づけ」があることが見えてくるだろう⁽¹⁵⁾。

2. 「モノ」と「コト」を再考する

ところで、妖怪にまつわる様々な事象を調べることの愉しみの一つは、数多くの妖怪種目に触れることではないだろうか。実際にそれは、少年のような好奇心を呼び覚ますことでもあるし、書店にならぶ数多の「妖怪事典」の類も、そうした構成をとっている。「ゲゲゲの鬼太郎」や「河童の三平」「悪魔くん」といった漫画作品で知られ、妖怪画家としても後世のクリエイターたちに多大な影響を与えた水木しげる（一九二二～二〇一五）⁽¹⁶⁾は、昭和四九年（一九七四）に刊行され、八〇種におよぶ妖怪画を紹介している『妖怪なんでも入門』の冒頭において、「妖怪のなかには、そうした大昔からいるようなものもあり、江戸時代の人が、作ったりしたものもまじっている」⁽¹⁷⁾と述べ、さらに田畑になっている真つ暗な夜道で、急いでいても足がもつれて思うように先に進めないような現象を「すねこすり」と名づけたことで、「目には見えなくても、なんとなくそういう妖怪がいると考えたほうが、そのときの気持ちをよく表現できる」⁽¹⁸⁾と続ける。妖怪は「感じ」であるが、特定の名を持ち、姿形も持つ、というこうしたイメージは、一般的なものである。しかし、こうしたイメージの創出に貢献したのは水木が最初ではない。田沼時代の安永五年（一八八七）に刊行された鳥山石燕（一七一二～一七八八）による『画図百鬼夜行』を画期として、一八世紀は「妖怪革命」の時代⁽¹⁹⁾と言われている。この時代に「妖怪図鑑」が隆盛

した背景として、一種の博物学としての本草学・物産学の興隆、江戸を中心とした都市への大量のモノと情報の集中、さらにはそれらを基礎とした博物学的思考／嗜好が見られる。こうしたことから、江戸の「妖怪」はすでに現代のわれわれがイメージするような特定の名と姿形を持つキャラクターとなっていた。こうした傾向はさらに時代を遡り、一七世紀にすでに見られたことも近年の研究で明らかになっている。妖怪は都市の俳諧ネットワークによって発句の題材としての「俳言」として価値を持つようになる。そうしたことに伴う妖怪の個別名の増加は、古生代カンブリア紀に生物の種類が飛躍的に増大した現象になぞらえて、妖怪の「カンブリア爆発」とも目されている⁽²⁰⁾。

このように、妖怪が一七〇一八世紀にすでにキャラクター化してしまったという筋に則るとしたら、すでにそれは前代の遺物か、もしくは表象文化研究の対象になるということになるだろう。しかし、同時に現代の民俗学的な諸研究が示唆しているのは、「表象」としての妖怪と、「伝承」としての妖怪の差異である⁽²¹⁾。たとえば伊藤龍平は、小松和彦による①出来事としての妖怪(妖怪・現象)、②存在としての妖怪(妖怪・存在)、③造形としての妖怪(妖怪・造形)という「妖怪」の意味領域を三種に区分する説⁽²²⁾を参照しつつ、「研究史を振り返ると、「妖怪存在」「妖怪造形」に比べて、「妖怪現象」に関する論はやや手薄だったことに気づかされる」⁽²³⁾と指摘し、「大事にしたいのは、名づけ以前の「妖怪感覚」である」⁽²⁴⁾と述べて、詩人・中原中也の詩論の言葉から「名辞以前」という表現をとりあげる。その事例として伊藤があげるのは、小学校三〜四年の頃の彼自身の経験だ。場所は北海道。友人と夕刻まで遊び、人家もまばらな雪原の一本道で家路を急いでいるとき、背後にキュッキュッと自分以外の足音を聞いたような気がした。伊藤少年はのちに水木しげるの妖怪画を通して「びしゃがつく」を知り、「ああ、あの……」と思ったという⁽²⁵⁾。しかしそれだけでは「妖怪」にはならない。こうした感覚が広く

共有されて、「共感」と「名づけ」が行われたとき、それは「妖怪」となるのである⁽²⁶⁾。伊藤はさらに、「妖怪を生み出す源も、そうした詩的想像力」⁽²⁷⁾であるといい、「私は、「妖怪」とは、身体感覚の違和感のメタファーだと思っている」⁽²⁸⁾と立論している。ここには特定の姿形を持つキャラクターとしての妖怪というイメージ以前に溯ろうとする試みがなされていると言つていいであろう。

もう少し、民俗学の方面から、妖怪現象の命名の構造についての考察を追つてみよう。山田巖子は、「怪異」の資料群を「感覚／経験」の「命名」の問題として考えることを提唱している。まず事例としてあげられるのは、彼女自身の経験である。一九九〇年代のある朝のことである。常磐線の通勤電車の中で、高校生たちのとりとめもない会話に耳を傾けていたおり、そのうちの一人が「出た、サヌキナメだ！」と叫んだ。常磐線佐貫駅は、ホーム自体が斜めに傾いているために、乗客たちの身体もまた斜めに傾く。「サヌキナメ」は高校生たちにとつては「地名」のようなものであり、ある特定の場所で惹起された「感覚」の共有が経験の共有をうながし、それが「地名」としての役割を果たしたのであり、それは体感の擬人化表現として「怪異」と結びつく⁽²⁹⁾と述べる。こうした命名として山田があげる事例としては、和歌山県で採集された「めぬり」、やはり同県で宝蔵院の観音堂の前で起こるとされる「錢筒ごかし」、岩手県浄法寺町で足がもつれて先に動けなくなることをあらわす「アクトドポッポリ」、東京都大田区八幡塚生まれの女性から採集された「アハハ」という擬声語である⁽³⁰⁾。このうち、「めぬり」とは「目十塗る」で、急に目の前に霧がかかったように見えなくなる感覚遮蔽の現象であり、「錢筒ごかし」は「ドシャーン」「ゴソーン」という音であることから、「錢筒十ごかす(倒す)」という動詞の名詞化である。また、「アクトドポッポリ」の場合は、「アクト(踵) + ポッポリ」で、体感の名詞化となる。妖怪現象の命名の構造の一つとして、名詞の動詞化があることは留意しておいてよいだろう。さらに山田は、自身の兵庫県津名郡五色

町津名出身の祖母から採集した「ピンチャ」に言及している。それは夜道を後ろからついてくる「チャッチャツ」という怪音であり、雪駄を履いているように聞こえる。そしてそれは墮胎と結びつけて語られた。山田はこのことから、「チャッチャツ」という音がピンチャという子どもの髪型を意味する言葉呼び寄せ、それが「子どもの妖怪」につながっていったのではないか³¹と推論している。感覚経験の名づけ（動詞の名詞化・擬声語の実体化）が妖怪現象の背後にあると考えられるのだ。

さらに、このように命名された妖怪現象がやがて一人歩きを始め、類似した現象を招き寄せて再定義されることも生じてくる。飯倉義之はそうした事例として「ケサランパサラン」をとりあげている。それによれば、初めに毛の塊として報告されていた「テンサラバサラ」が、名称・形状・性質の類似から鮓苔（動物の肝臓や胆嚢に生じる白い玉）や馬の玉（同様）と同一視され、さらに枇杷の木に着く、白粉を食べて増える、持ち主に幸運をもたらす、鉱物質・植物質・動物質のものがあるといった諸性格がメディアなどを介して「認定」され、そのことが類似の物体の報告をうながすといったことを通じて、「ケサランパサラン」のイメージが更新されていったのである³²。飯倉はこうした現象を「コト⇕現象が、名付けにより、モノ⇕実体として取り扱われていく構図に對し、ここでは觀念として先行して存在するとされているモノが、実体としてのコトに当て嵌められていくのである」³³と指摘し、「妖怪現象を「モノ」と「コト」の対立図式だけで描き出すことは不可能である」³⁴と述べている。ここで飯倉がコト⇕現象が名付けによりモノ⇕実体として取り扱われると指摘しているのは、たとえば先に触れた「びしやがつく」や「ピンチャ」に当てはまるであろう。また現象の背後に何らかのモノが想定されている場合は「錢筒ごかし」や「すねこすり」もその例に入るかもしれない。そしてそれとは逆の事例としては、飯倉自身がとりあげる「ケサランパサラン」が該当するだろう。

しかし、コト⇨現象・モノ⇨実体のように、単純に問えてしまつてよいのだろうか。たとえば「ケサランパサラン」は「白い毛の塊」という意味では物質的なモノであるだろう。しかし、その形状を「ケサランパサラン」と名づける営為においては、すでにコトなのではないか。そうであるとすれば、それは「モノ」でも「コト」でもあるコトになるだろう。実は、「モノ」と「コト」をキーワードに妖怪現象を「モノ化するコト」として提唱したのは作家の京極夏彦である。京極は民俗学者ではないが、その妖怪論が学問的にも影響を与えているという意味において、その立論は再考してよいと思われる。京極は怪異学の動向について、なぜ「妖怪」ではなく「怪異」という言葉が選択されたのかということに論及し、「通俗的言説の場に於いては「妖怪」というラベルを貼った時点で現象や習俗といった「コト」が瞬時に「モノ」化⇨キャラクター化してしまうという状況」⁽³⁵⁾があることを指摘し、「妖怪」という言葉が領域化する「モノ」と、領域化しえない「コト」を掬いだし、さらには「モノ化してしまつたコト」を「コト」として取り扱うために、「妖怪」の上位概念として「怪異」を位置づけたと述べる⁽³⁶⁾。京極は「モノ」を物／者／霊などと書きあらわされる「或る対象」としての「世界内存在」を指し、「コト」はそうした存在の運動や、それによつてもたらされる変化、さらには変化する「世界」そのものを意味すると定義する⁽³⁷⁾。では、こうした定義に照らすと、「モノ化してしまつたコト」とはいかなる事態のことを示しているのだろうか。柳田國男の昭和三十一年（一九五六）の著作である『妖怪談義』の巻末に現在は収録され、もとは雑誌「民間伝承」に昭和十三年（一九三九）から翌年にかけて断続的に掲載された「妖怪名彙」に記されている「ヌリカベ」を具体例にその考察は進められている。以下、行論を明確にするために、「ヌリカベ」の項目を京極にならい「妖怪名彙」から引用しておこう。

ヌリカベ 筑前遠賀郡の海岸でいう。夜道おんがをあるいて居ると急に行く先が壁になり、どこへも行けぬことがある。それを塗り壁といつて怖れられている。棒をもって下を払うと消えるが、上の方を敲いてもどうもならぬという(後略)⁽³⁸⁾。

京極はまずこの文章を「モノ」と「コト」に分解し、「福岡県の海岸には夜、歩行中に突然前方を塞ぐ」というコトをするぬりかべという妖怪(＝モノ)が出る(というコトが伝わる)と書き換える。そしてさらにその要約として、「九州にはぬりかべという「モノ」がいる(というコト)」と記すが、こうした要約はおかしいと論を進める³⁹⁾。なぜなら、九州にはそのような「モノ」は出ないし、そんな「モノ」はいない。だから正確には、「九州ではぬりかべという「コト」が起きる」というコトなのであって、より解像度を上げると「福岡県の海岸では夜、歩行中に突然前方を塞がれる現象をぬりかべと呼んでいる)、あるいは「九州ではぬりかべという現象が起きる」というコトになるのである⁽⁴⁰⁾。しかし、水木しげるによるビジュアルなイメーজなどを契機に、「ある時期を境にして「妖怪」は「起きるコト」ではなく「現われるモノ」に変わってしまった。「塗り壁というコト」が「ぬりかべというモノ」にすり替わってしまった⁽⁴¹⁾のである。しかしそれは同時に、民俗文化においても「コトのモノ化」は始まっていることでもあるだろう。「歩行中に壁が現われて動けなくなる体験」を「塗り壁」と名づけた瞬間に、「コトのモノ化」は始まっているのだ。

ところで、この「ヌリカベ」の命名については、先に述べた「めぬり」に近いものだろう。この場合は「目」(名詞)＋「塗る」(動詞)が名詞化しているわけだが、「ヌリカベ」の場合は「塗る」(動詞)＋「壁」(名詞)というように、語順が逆になっているだけだからだ。こうした名詞＋動詞という形態は、「アズキトギ」(小豆)＋

「磨ぐ」や「タタミタタキ」(「暈」+「叩く」)、「フクロサゲ」(「袋」+「下げる」)など、数多く見ることができ。そこには、何らかのモノをあらわす名詞と、特定の動作(磨ぐ・叩く・下げるなど)が一体になっているのである。そうであるとすれば、「モノ」と「コト」を截然と切り分け、後者の前者への変貌を「妖怪」の意味内実にしてしまうのは、不十分ではないだろうか。さらに、「ヌリカベ」のような経験については、人類学者のウィラスレフによる「精霊」の解釈が補助線になると思われる。彼はシベリアの狩猟採集民であるユカギールに対するフィールドワークを行い、現地で語られている「精霊」が社会関係の隠喩や表象であるという、これまでの文化人類学の解釈に疑問を投げかけている⁽⁴²⁾。しかし、そうであるとはいえず、「精霊」はのべつまくなしにどこにでも「いる」というわけではない。それらは「人々の活動の關係的な文脈の中にいる」⁽⁴³⁾のであり、とりわけ狩りという特定の行為がうまくいかない時や、夢の中などにおいて、特定の名をもって立ち現れるのである⁽⁴⁴⁾。こうしたウィラスレフの「精霊」論に照らせば、「ヌリカベ」は福島県の海岸地方の人々の生活を背景とし、感覺遮蔽というある特定の關係的文脈において「モノ」としても「いる」ということにもなるだろう。

また、「モノ」と「コト」の嚴密な切り分けについては、上代語の研究や哲学の文脈からもその一面性を指摘することができる。西条勉は「ものがなし」という場合の接頭語の「もの」や、『日本書紀』(八世紀成立)における「物」の用例、そして「鬼」を意味する「モノ」などに着目しつつ、「つまり、それらは、個別化され、名辭化される以前に捉えられる何ものかの隱喩的な現れ」⁽⁴⁵⁾であると述べている。存在物は見ることにおける現れとしては、主客未分のうちに知覚的に體驗されているが、多くの場合はそうした物との出会いは、すでに名辭化され個別化されたうちに行われるので、反省以前の知覚作用は表面に意識されないが、ひとたび見えず知らずの物に出会った場合は、その深層的な體驗が露わに晒け出される。たとえば、「ものがなし」という場合、それは漠然と

して捉えがたく、なんとなくそのように感じられる、というもので、説明としては「あいまいで、とらえどころがないが、そのよう、な気分としては、曰く言い難いほどに充溢している」(46)のである。それでは、「コト」の場合はどうだろうか。こちらについても『万葉集』(奈良時代末成立)の用例に拠りつつ、西条は「コトとはまさしく言語に他ならない」(47)と述べる。「コト」については、よく言||事という事が言われるが、言としてのコトは口に出された音声であり、事としてのコトは、それによって表される内容であるからだ(48)。しかし西条は歩を進めて祝詞や風土記の用例も調査し、「コトトヒ」の「コト」が「音」(oto)や木音(koto)と通じるものであり、その情景が「サヤグ」と表現されていることから、それは自然の音響なのだろうと推定する。神の「言」は、「琴」の音を介して現れるのである(49)。そうであるとすれば、「モノ」とは、外界の存在物がはじめて視覚にたち現れる名辞以前の写像(イメー)であった。これと対照して言えば、コトは、外界の自然が聴覚にたち現れる音声以前の音響(50)であり、「モノ」と「コト」には、裸の感性が世界に出会うときの衝撃が刻みこまれているのである。ここで注目すべきは、「モノ」と「コト」において、伊藤が「妖怪感覚」において留意したのと同様、「名辞以前」がクローズアップされていることだろう。「モノ」はある対象であり、「コト」はその変化であると単純には言えない。両者は移ろう関係に置かれている。実際、西条は「モノ化するコト」とは異なり、名づけについてもむしろ知覚を襲う写像(モノ)が名(コト)の内実には吸収されるという位相に着目している(51)。「コト」が言葉としての音声でもあるとすれば、「モノ化するコト」には「コト化するモノ」という位相も貼り合わされているのである。

哲学の領域においても、「コト」と「モノ」の相対的な関係性については議論されている。思想家の長谷川三千子は、和辻哲郎の「もののあはれ」について「(初出一九二二) (52)や、「日本語と哲学の問題」(初出一九二二) (53)に依拠しつつ、「本当のところは、「もの」も「こと」も、どちらも「時間的」なのである。ただ、「こと」が時の

到来し出現する、その「つぎつぎになりゆく」側面に目を向けているのに対して、「もの」は出で来たものが過ぎ去ってゆく、その後姿を眺めやっている」(54)と述べている。「もの」という語が具体的な名指しされる事物から、その具体相を消し去っているという意味で「無」の影を宿しているのに対して、「こと」はくつきりと目立つという意味も持つ。ここで明らかにしているのは、「コト」と「モノ」が両者とも時間の相にありながら、その移ろいにおいて、際立つ姿と去りゆく姿を示していることであろう。西条の解釈と重ねるのならば、「コト」は「音」として、または事象として過ぎ去ってゆくが、「モノ」は名辞以前の驚きとして留まると言ってもよい。しかし同時に「コト」は「音」として「名づけ」の機能も持つ。「モノ」は「コト」に留められ、輪郭を明確にする。しかしその明確さとは、分節化というよりも、名辞以前のあの体験をはらんでいるのである。「モノ」と「コト」の関係がこのような様相を呈するものであるとすれば、そこには主客未分の不分明さを、その不分明さのままに表現しようという傾きが示されていると言えるだろう。それでは、こうした「モノ」「コト」と名づけの関係から、井上円了と柳田國男の営みはどのように読み解けるだろうか。

3. 妖怪学と民俗学的妖怪研究における名づけの構造

3-1. 名づけられる「妖怪」と名からこぼれる「怪事」

円了は、明治二六年(一八九三)から翌年にかけて『哲学館講義録』に掲載され、明治二九年(一八九六)に合冊となった『妖怪学講義』において、「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」(16:5;96)(55)と定義していた。この場合の「異常」や「変態」とは、「全く変化、新奇を義とする」(16:170)であり、平常と異なる現象を意味する。

このような広範な「妖怪」定義に照らして、個々の妖怪現象の「名づけ」はどのように考えられているのであろうか。その手がかりは、しかし存外にわずかである。まずは、次の事例から検討を始めよう。

明治十七年〔筆者注・一八八四〕のこととかや。アメリカの帆走船、豆州下田近傍にきたりて破損したることあり。その破船の件に関して、アメリカ人中久しくその地に滞在せし者ありて、この法を同地の人民に伝えたりという。そのとき、アメリカ人は英語をもつてその名を呼びたるも、その地のもの英語を解せずして、その名を呼び難きをもつて「コックリ」の名を与うるに至れり。けだし、「コックリ」とは「コックリコックリ」と傾くを義として、竹の上に載せたる蓋ふたの「コックリ」と傾くより起こるという。これより一般に伝えて「コックリ」様と呼び、その名に配するに「狐狗狸」の語を用うるに至りしなり。果たしてしからば、この法は西洋より伝来したるものにして、その流行は豆州下田より起こりしこと明らかなり。当時下田にありし船頭の輩ひとたびこの怪事を実視し、その後、東西の諸港に入りてこれを伝え、西は尾張または大阪に伝え、東は房総または京浜の間に伝えしや必然なり。ゆえに、その東京に入るも深川、京橋等の海辺より始まる（16:555）。

「コックリさん」の命名の由来と伝播経路に関する簡潔な説明である。右の文はほぼそのまま明治二〇年（一八八七）の『妖怪玄談』の第一六節冒頭（19:34-35）に見られることから、『妖怪学講義』連載開始までの六年の間に、円了の見解に変化がなかったことが推測される。円了によれば、「コックリさん」はアメリカ伝来のものであり、豆州（伊豆）下田に停泊していた帆走船の船員が、地元の漁師にその方法を伝えたことに由来する。それは

竹の上に乗せた蓋が「コックリコックリ」と傾くと言う擬音に基づくものであった。しかしその擬音は「コックリ様」というように、特定のエージェントを予想させる名称へと変化し、さらに「狐狗狸」というよりその「コックリ」を引き起こす要因と考えられる「モノ」の名称に変化したのだ。妖怪現象の名づけとして、前節に触れた動詞の名詞化に加えて、擬声語（コックリ）の名詞化（コックリさん）をつけ加えることができるかもしれない。こうした例として、畳を叩くような音として聞こえる「バタバタ」や、背後に響く足音に擬せられる「ベトベトサン」、近くを通るとそこから話し声のような音がする「コソコソイワ」、現代のネット上で伝わる「クネクネ」をあげることができるであろう(56)。「コックリ」という擬声語が「狐狗狸」を導いたことも、留意しておいてよいだろう。このような例としては、見上げていると次第に高くなる「ノリコシ」があげられるかもしれない。それは影法師のような姿だと伝えられているが、「乗り越す」コトをするエージェントを想定する名となっている。しかし、円了は妖怪現象の命名研究にさほど注力していたとは言えない。次の事例と解釈は、円了のこうした関心のありようをより明瞭に伝えている。

維新前、ある城内に毎朝鶏鳴にさきだちて「トウテンカ」「トウテンカ」と叫ぶ声あり。思うに鳥の声なり。その語、解すべからずといえども、けだし「トウテンカ」は当天下ならん。果たしてしからば、妖鳥ありて天下に大変動あることを告ぐるものとなせり。しかるに一人ありてその原因を探知せんと欲し、その声のきたる方をたずねて行けば、城内にあらざりて城外なることを発見せり。さらに城外に出てこれをたずぬるに、一市に鍛冶屋ありて、毎朝三時頃起き鍛工に従事し、「トウテンカ」とはすなわちその声なるを知れりという。かくのごときはみな虚偽にして事実にあらず。世間のいわゆる妖怪は多くこの類なり(16:110)。

ここでは、「妖怪」になり損ねた例が示されている点において、興味深いものと言える。早朝の鶏が鳴くよりも早く響きわたる「トウテンカ」という音。この「トウテンカ」は擬声として「妖鳥」を聞く人々に想起させ、それは「当天下」と鳴くものとされる。そしてそれは、社会の大変動を予感させるのだ。しかしその正体を確かめようとしたある人は、その「トウテンカ」の音が城外から響く鍛冶工の音であることを発見する。「妖鳥」である「トウテンカ」までのレベルは、『太平記』（一四世紀頃成立）の「広有射怪鳥事」に記された「いつまでも、いつまでも」と鳴く怪鳥「以津真伝」（いつまでもん）⁽⁵⁷⁾が想起される。これも擬声語の名詞化だが、「怪鳥」の鳴き声であった。ただ、円了が触れた事例の場合は、音の出所を突き止めようとする人間によって、それが鍛冶工の発する打撃音である事が突き止められている。先に「妖怪」になり損ねたという意味は、そういう事である。もしもこの時、音の出所を確かめる人がおらず、ただ聞こえた人々を恐れさせるだけであったとすれば、妖鳥「トウテンカ」は今ごろどこかの民俗語彙集や妖怪図鑑に紹介されていたかもしれない。

円了は個別の妖怪現象の名づけを逐一取り上げているわけではないが、こうした言葉や音に対する関心の背景として、明治二〇年（一八八七）の『哲学道中記』に記された汎意 (ambiguity) をめぐる議論をあげる事ができる。円了によれば、連想には言葉の音（字音）と字の形の両方からなるものがある。それは農家が家の近くにあるために、「農家」と聞けば「田畑」をすぐに思い起こすような付近連想であり、また花を見て美人を思い、落葉を見て人生の無常を感じるような類同連想である⁽⁵⁸⁾。この類同連想には、「正直者」を「仏」と呼び、「狡猾な性格」を「狐」に喩えるような性質の類似によるものと、「悪寒」を「風」、「テーブル回転術」を「コックリ」と呼ぶような性質と様子の類似に基づくもの、そして身体のある場所から払い落とさなければならぬということから「虱」を「観音」、整った顔立ちの「美人」のことを「卵に目鼻」というように形態の類似に基づくもの

の三種類が考えられる(59)。円了はここでは「コックリ」をアメリカ発の「テール回転術」とその性質が類似していることからする命名と捉えている。このような角度からすれば、「トウテンカ」現象は次のように読み解けるのではないだろうか。すなわち、「トウテンカ」にはまず鳥の声に似ているということから語音に基づく汎意が働く。そしてその語音は「当天下」という類同連想を引き起こし、当初は「鳥の声に似ている音」だったものが「妖鳥」の声に結実したのだ、と。もしそうだとすれば、個々の妖怪現象の「名」には原理的にこうした類同連想の無制限な拡張が関わっていたのであり、その意味ではわずかな事例をあげるのみで説明としては成立していると円了は考えていたのだろう。しかしそうした「名づけ」の原理にもおさまらない事例も存在する。静岡県榛原郡川崎町(現・牧之原市東部)の鈴木喬太郎から円了が報告を受けたものである。

予が妹、当年九歳六カ月なる者、かねてより尋常小学校に入学し、道程およそ三十町ばかりある所を日々進学して怠らざりしが、明治二十三年六月二十七日も、例のごとく弁当(方言、ムスビあるいはオヤキ)といいて、飯を握りあぶりたもの(を)を糸のふくろに入れて携え行き、午後の課業終りたる後、喫せんとしてこれを開けば、ふくろは依然として括約したるままなるに、握り飯はあたかもさなぎの脱せし繭のごとく、すべて指頭大の穴ありて、中の空虚となれるを見、心ひそかにこれをあやしみたれど、他に飢を支うべき料なかりしをもつてそのまま喫了せり。さてその日の業終わり、携えきたりし傘を開けば、周辺より中心の方へ数寸を隔てたる所に、一列の小孔周辺に並行して一周せるを見、帰りてこれを家人に示し、あわせてつぶさに当日の怪を語る。よつて予はその傘を検し、あるいは悪戯のためかと疑い、百方これをただせども、毫(ちひさ)もさる覚えなしと答うるのみ。ここにおいてをや、疑固ますます解けず。しかれどもこの怪や、なおあるい

はこれを解くことをえん。その握り飯の怪に至りては、恍惚としてさらに捕捉すべきところなり。ただし、その実物を見ざるをうらみとなす。すなわち、これを実験せんと欲し、翌二十八日は土曜日にして、課業は正午限りなるにかかわらず、ことさらに平日のごとく弁当を携帯せしめき。帰るにおよびて開き見れば、果たして前日妹のいいしところのごとし。よって、途中異変なかりしやとたずねしに、自宅をさることおよそ二十七、八町のところにて、なんの障害もなかりしに、突然腹部に重みを感じしと同時に転倒せり。このときそばになにもおならず、かつ弁当のふくろにも異状なかりしをもつて、そのまま学校に携え行き、家に帰るまでさらにあやしむべきことなかりし旨を語り(18:615-616)。

あらまはここに記されているが、事件はさらに続く。その翌週の三〇日のこと、鈴木は妹に対して、前日に転倒した場所に行く途中に、弁当の袋を開けて確認するように促す。妹はそのいいつけに従うが、その時点ですでに握り飯には穴が開いている。さらに前日と同じ場所でやはり転倒してしまったので、その後には弁当袋を開いて見れば、今度は反対側から穴が開いており、さらに帰宅途中に転倒した際には、握り飯の一部分が欠けてなくなっていた(18:616-617)。円了はこのような事件に対し、養家から実家に帰ることを目論んで少女が口笛の真似をして、それが妖怪騒ぎとなった山梨県北都留郡大目村(現・北都留郡上野原町)の事例に触れ、「余は決して静岡県川崎町の妖怪が、少女の手になりたりと断定するにあらず。ただ、後日これに類したる妖怪起こらば、婦人女子、ことに年少のものたりとも、いかなる偽怪を作為せんも計り難ければ、よくその本人の性質、行為について審定すべしとの注意を与うるまでなり」(18:619)と続ける。円了に自身の妹に起こった出来事を報告した鈴木は、それを「握り飯の怪」と表現していたことに留意しよう。さしあたってそれは妹の弁当袋が開封されていない

いにもかかわらず、握り飯の中に穴が開いて抜き取られていることであり、等間隔に何ものかに穿たれたかのような傘の穴である。また妹の転倒と握り飯の穴に関係があるのではないかということも疑われている。旅行や農作業の折に足に巻く脚絆である脛巾が、いつのまにか抜き取られているという「ハバキヌキ」(脛巾抜き)⑥0という和歌山県の妖怪現象をこれは想起させるが、こうした民間伝承の類例について鈴木が記しているわけではない。円了がこの事例に触れているのは『妖怪学講義』の「第八 雑部門」の「怪事」である。円了は「怪事」について「怪物の有無に関せず、妖怪現象あるものをいう」(18:613)と定義している。「怪物の有無に関せず」とは、何らかの具体的な体(身体)を目撃する場合と、そうでない場合とのことであり、「握り飯の怪」の場合は、後者にあたることになる。円了はこの事件が誰のしわざであるかということに注目しているので、こうした表現になるのであろう。

ところで、「握り飯の怪」において、興味深いことの一つは、それが動詞の名詞化や擬声語の名詞化とは異なる妖怪現象の名づけのありかたを示唆していることである。「握り飯の怪」は「握り飯」が怪しいというわけではない。それは小学校に通う妹の弁当の中身であり、その限りで日常のものである。しかしそれが怪しいのは、「握り飯」の形状がありえない(と思われる)形で変化していることであり、その意味で「握り飯」のありかたが日常からずれているからである。実はこのような名詞そのものとして名づけられる妖怪現象が、そのもののあるところから外れるという形を含んだまま、名指されるということは、名づけにおいてよく見られることでもある。たとえば「チャンブクロ」は「茶袋」の怪であるが、その「茶袋」は茶葉を積んでおく入れ物としてのそれではなく、飛行して首筋にまといつくものであり、「ノブスマ」は、夜道にはありえない「衾」(と感じられるモノ)が立ちふさぐ現象である。有名な「ザシキワラシ」も座敷に子どもがいても子持ちの家庭ならおかしくはないが、

いないはずなのに「ワラシ」がいることであり、狸が化けるといふ「ツイタテダヌキ」も、夜道ではありえない突発的な感覚遮蔽である。名詞的な妖怪現象の名からは、それをするようにしてある現象の移ろいの跡が消去されているが、ありえない場所・時間・文脈における立ち現れなのである。その意味において、円了のいう「怪事」とは、「妖怪」においても類同連想のような名づけの原理からはこぼれ落ちるものだったと言えよう。報告者の鈴木喬太郎による「握り飯の怪」という名づけは、その意味で妙を射っていたのである。それでは、柳田民俗学において、妖怪現象の名づけは、どのように捉えられていたのであろうか。

3-2. 感覚と呼び声からの命名論

柳田國男は大正二年（一九一三）三月に、神話学者の高木敏雄とともに雑誌『郷土研究』を創刊する。その翌年の一〇月の同誌第二巻八号に掲載された「社告」では、「妖怪などと言いつて神仏以外に人の怖るるものの種類名称」について、読者による採集と報告を期待したのであった。しかしその三年後には『郷土研究』は休刊してしまふ⁶¹。柳田がより大規模な採集に乗り出したのは、昭和一〇年（一九三五）に入ってからだった。この年、民俗学の講習会に集った彼の弟子や研究仲間たちが組織した郷土研究のための全国組織である「民間伝承の会」が発足し、会員相互のための情報交換の場として月報『民間伝承』が発刊された。ここでは紙面を利用した会員間での質疑応答や情報収集も行われた。「妖怪」に限らず民俗語彙の収集と整理がそこでは行われ、山村や漁村の語彙を始め、食物、住居など採集するべき語彙を例示した「採集要項」や、収集された語彙の分類案などが掲載された⁶²。留意しておいてよいことは、大正年間の『郷土研究』の時点では、柳田は「妖怪」について「神仏」以外に人が怖れる「物」として特徴づけていたことである。「妖怪」は「物」の事例の一つであった。では、『民間

「傳承」の時点では、いかがであろうか。そのことに触れる前に、なぜ、語彙の収集が重要となるのか、柳田自身の発言を聞いてみよう。

感覚と言葉と、この二つの大切なものゝ間には、歳月に伴ふ僅かづゝのずれがあつて、永古に不変なる例は却つて少ないといふことは、嘗てメイエ氏の細かな研究もあるが、日本などでは種族の混乱がなく、両者とも元の姿を保つものが多いため、殊にこの点を考察するのに都合がよい。言葉も感覚も、元は手付かずに残つて居て、しかもその関係が移り動いて居るといふことは、古書によつて昔を知らうとする者をまごつかせる難はあるが、それと同時にその移動の跡を辿ることによつて、今は別々と見られて居る幾つかの大きな感覚の、隠れたる鍵鎖を見出すといふ興味は深いのである。民間傳承の会の新しい針路として、次にはこの方面に進み入るのが順序のやうに思ふ(63)。

昭和十五年(一九四〇)に『民間傳承』に掲載された「感覚の記録」の一節で、柳田は「感覚」の「鍵鎖」を見出すことが民間傳承研究の目的であると述べている。もちろん歴史のうねりの中で、「感覚」と「言葉」との間には差異が生じているのであるが、柳田が理解する限りの日本においては、異民族の盛んな流入や混血のような「種族の混乱」が少ないために、その跡を追跡しやすいはずである。すなわち、数多くの語彙の収集を通して、「感覚」を明らかにすること、それが柳田の目的なのであつた。そしてこの「感覚」に迫るための端緒の一つとなつたのが、すでに京極の立論との関連で本論で言及した昭和十三年(一九三八)から翌年にかけての「妖怪名彙」の連載であつた。その冒頭に柳田は「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、もう大分だいぶんの年数になる」(64)ことを明かす。そして分類案として、行路・家屋・山中・水上という出現場所による分類と、信仰度の濃淡という二つの基準を提示する(65)。そして、「耳と目とか触感とか、またはその総合とかにも分けられるが、それも直接実験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」(66)と続け、八〇種の「オバケの名前」を列挙するのだ。

ところで、この「妖怪名彙」の背景となる資料は近世文献・自治体史・書簡・雑誌記事・民俗誌や方言集・弟子たちの調査記録や報告書など多岐にわたることが明らかにされている(67)。しかし同時に、資料集としてみた場合、そこに問題が多いことも指摘されている。たとえば「妖怪名彙」に立項されている「シズカモチ」については、怪音現象としての「シズカモチ」に対して名称の異なる「カクレザトノコメツキ」が項目内に記され、また「隠里」伝承が結びつけられていることから、福神信仰の零落形態として出現した妖怪現象であるという解釈が背後にあったのではないかと推測されている(68)。また「路ばたの木の下などにおいて、算盤をはじくような音をさせるから算盤坊主」(69)とだけ立項されている「ソロバンボウズ」について、引照元の『口丹波口碑集』の情報から、狸の仕業かもしれないという推測や、自殺した小坊主の幽霊という説明が除外されていることから、独立したキャラクターとなってしまう経緯が考えられている(70)。さらに、「妖怪名彙」とは「妖怪」の「名彙」ではなく、複数の人間が同時に同じ幻覚を経験する「共同幻覚」の「名彙」として読み解くことが提唱されている(71)。その場合でも、柳田は「感覚」に留意して語彙を列挙したのであり、その場合八〇種の名称は「シズカモチ」↪「ソソコソイハ」(音の怪異)・「オクリズズメ」↪「シャクシイハ」(路上の怪異)・「ヒトリマ」↪「カネノカミノヒ」(火の怪異)・「ヤギョウサン」↪「クビナシウマ」(行幸する怪異)としてくることができ、さらに「路上

の怪異」は後をついてくる・足に絡みつく・転がってくる・上から下に下がってくる・行く手を遮る・伸び上がる・呼びかけるといふように、「感覚」にうったえた分類になっている(7)。興味深いのは、こうした「妖怪名彙」における「妖怪」の名称について、「シズカモチ」のように背景にある複数の伝承を練り込んで立項されている場合と、「ソロバンボウズ」のように、むしろその背景の物語伝承を消去して立項している場合が並存していることだ。前者は伝承を引きずることで、その背後にある人々と名辞以前の知覚対象との関わりの厚みという「モノ」を透視させ、後者はそれを剥ぎ取ることでむしろそこで響きわたる算盤のような音である「コト」に焦点づけられていると言える。大正期の柳田にとって「妖怪」とは「物」であつたが、昭和期に入つてもそうした態度は引き継がれ、そこに「いる」という「モノゴト」が広範に収集されているのだ。ここでは「妖怪」が経験・伝承する人間との関わりにおいて、そこに「ない」はずのものがいる、というコトと、ないはずのモノがいるということの振幅の中で理解されていたと言えるであろう。「ないはずのモノがいる」というコトとは、そこにあつた(いた)はずのエージェントが消去され、音や火などの現象として生起していることであり、「ないはずのモノがいる」とは、名辞以前の感覚における未分の対象としてのエージェントが現象のただなかに予想されていることである。たとえば「妖怪名彙」での「ヌリカベ」は「壁」として形容されるが「壁」ではないという意味で前者であり、「コソコソイハ」は「岩」ではあつても通常は「コソコソ」喋らないはずだという意味において、後者である。換言すれば、「モノ化するコト」と「コト化するモノ」は、「妖怪」というモノゴトにおいては双方向的に生じうるのである。柳田がこうしてモノゴトを広く収集しようとしていたことは、各地の採集者の便宜のために作成され、昭和一七年(一九四二)に関敬吾との共著として刊行された『日本民俗学入門』における四八項目にわたる「妖怪・幽霊」に関する現地調査のための質問項目からだけでも、うかがうことができよう。その一部

を適記してみよう。

七 路傍を通るとき、物音を立てたり、貝を鳴らす音、太鼓をたたく音・囃子の音をさせるものはないか。これを何というか。

八 それらの音は何処から聞こえるか。近い処か遠い処か。それは何の仕業と考えられているか。それらは動物と考えられているのか。どんな動物か、音の種類によつてそれぞれ音の主体がわかるか。

九 これらに遭遇するとどんなことがあると考えられるか。人に害を及ぼすか。これを防ぐ方法があるか、また幸福を齎す場合があるか。

十 物を洗う音をさせる化け物があるか、それはどんな音をさせるか。それは水のある処ですか。水のない処からも聞こえるか、これを何というか(73)。

柳田の研究協力者や弟子たちが日本全国に散らばり調査を試みるとしても、「妖怪」がどんなものであるかというところが、質問者にある程度理解されていないと、何を収集していけばよいかわからなくなる。こうした質問項目は、その基準を示すものでもあるが、同時にそれは「妖怪」という意味領域に限定をほどこすことにもなる。これら一部の項目からもわかるように、柳田は「化け物」と「妖怪」を同義とするともに、「貝を鳴らす音」や「物を洗う音」にも着目し、同時に「音の主体」や「動物」をも配視している。「妖怪」が「モノゴト」の領域を覆うものであったことが、ここからも理解できるであろう。それでは、個別の妖怪現象の名称以外に、柳田は「妖怪」をめぐる語彙から何を導き出そうとしていたのであろうか。実は柳田は「妖怪」という総称についても考察

を試みていた。手がかりとなるのは、なんと呼び声である。

さて、妖怪を何故にモウといい始めたかについては、たわいも無いような話だが私の実験がある。かつて多くの青年のいる席で試みにオバケは何と鳴くかと尋ねてみたことがある。東京の児童らは全くこれを知らない。だから戯れに仲間を嚇そうとする場合に、妙な手つきをしてオバケといいい、もしくはわざとケーを濁つていうこともある。つまり我が名をなるたけこわそうに名乗るのである。ところがある信州の若者はこの間に対して、簡明にモウと鳴きますと答えた。まるで牛のようだななどというとき、他に鳴きようがあるうとは思わなかったといった。それから気をつけているのに、子供がモウと唸うなって化物の真似をしているのをおりおり見る。これは誰でも試みることの出来る実験で、もし東北のモウコが他の声で鳴くという例がいくつか現れたら、私の推定は覆くつがえることになるのだが、私だけがこれが鳴き声というもおかしいが彼の自らを表示する声から、そのまま附与せられた名称であつて、犬をワンワンといったのと同じ態度だと思つてゐる(74)。

昭和九年(一九三四)の論考である「妖怪古意——言語と民俗との関係——」において、柳田は「妖怪」の児童語としての総称の解明に着手している。そのために試みたのが「オバケは何と鳴くか」という「声」の形を採集することであつた。犬を「ワンワン」と擬声語で子どもたちが呼ぶのと、「妖怪」の「モウ」とは同様の態度だと柳田は考える。「妖怪」の児童語の日本全国の分布は、柳田によれば①東日本一帯・島根・高知・九州西半における「モー類の語形」(アモー、モー、モーコなど)、②西日本一帯における「ガゴ類の語形」(ガンゴ、ガゴ、ガ

ゴゼ)、③北陸・九州南部の「モー類とガゴ類が組み合わさったもの」(ガモー、ガモ、ガガマ)となる(76)。こうしたことから、柳田は「我々のオバケは口を大きく開けて、中世の口語体に「咬もうぞ」といつつ、出現した時代があつたらしいのである」(76)と述べる。言語地理学者の真田信治は、こうした柳田の仮説を日本地図上にプロットし、①に対して②は新しく成立し、③はこの二者が接触して新しく成立した語形であると推測している(77)。

このように、柳田は「妖怪」の児童語から、それが「モウ」や「カモウ」といった鳴き声⇨人間に対する呼びかけに由来すると考えていた。鳴き声や呼びかける声とは、「音」であり、その意味で「コト」であるが、「コト」の中にはすでにそう聞こえる・聞くという意味で「モノ」が隠れている。「感覚」と「言葉」との差異に細心の注意を払った柳田は、そこに相互のズレのみではなく、重なりも見えていたのである。そこで、妖怪現象の個々の名称には「モノ」と「コト」の振幅があり、総称としての「妖怪」の児童語にもまた「コト」に「モノ」が含まれている姿がある。「妖怪」は現象ではあるが、それは事象が変化する諸様態としての出来事に限定されない。そこには名づけられる以前の「モノ」がたしかに含まれている。したがってそれは客観的な現象ではなく、関係性の文脈における立ち現れの、移ろいゆく姿の「名」なのである。では、これまで民俗学・哲学を中心とした「モノ」「コト」論や、円了と柳田の所説の検討から、妖怪現象の名づけの構造について、どのように考えられるであろうか。

4. 小結 妖怪現象における命名の構造

すでに述べてきたように、現代における民俗学の妖怪研究が特定の姿形と名称を持つキャラクターとしての「妖怪」のそれに焦点づけられてきたとしても、民俗社会における「感覚」や「気配」としての妖怪現象に対する関

心が薄れたわけではない。名辞以前の「妖怪感覚」は広く共有されることで「命名」され、個別具体的な「妖怪」として生活の中に息づいていたのであった。そして、このような命名の構造としては、名詞＋動詞（あるいは動詞＋名詞）の名詞化が考えられ、「モノ化するコト」とも理解されるものである。しかし同時に、「モノ」と「コト」の関係は一樣ではない。「モノ」も「コト」もともに名辞以前の対象と音響ということを意味領域に持つ限り、「モノ」が「コト」化するだけではなく、「コト」が「モノ」化する場合もあるだろう。特定の妖怪現象についてその名称と属性が規定され、それらに見合う現象のちに発見されるという事例からも、このことを確かめることができる。こうした「名づけ」の構造について、円了は性質と様子が類似する類同連想の作用にそれを求めたが、名辞化しえない「怪事」の形態にも注目していたのであった。そして柳田は、「モノ」「コト」を含む振幅の中に妖怪現象の名称を捉え、総称としての「妖怪」についても、人間への呼びかけの声から、その原義を探ろうと試みた。

では、妖怪に対する「名づけ」の構造がこのようなものであるとして、それはより具体的にはいかなる事態への「名づけ」なのであろうか。そのことを考えようとするときに、妖怪を話題にするときによく尋ねられる「妖怪はいるのか？」という問いを補助線に使うことができる。この問いに対する応答としては、「妖怪は「いる」ということになる。しかしそれは、心霊科学や超心理学上の言明でないことはもちろん、何か特定の姿勢を持つ物体や対象物を証拠として呈示できるということを意味しない。たとえば、もし頭に凹みのある皿があり、体色が緑で背には甲羅のようなものをつけたモノをどこかの川辺で捕獲できたとしても、それは「河童」ではなく、これまではなぜか見出すことのできなかつた珍しい動物でしかない。「河童」は、そんな「いかた」はしていないのだ。そこでこの「妖怪は「いる」という言明については、より明確に「妖怪とは、ある特定の現象のありかた

(いかた)として「いる」と書き換えることができる。たとえば、「夕刻に背後からついてくるような足音」を連れてくることはできるだろうか。こうした現象は「ベトベトサン」という「名づけ」がなされているのだから、「妖怪が「いる」という証拠に、ベトベトサンをここに連れてくることはできるか」と言い換えてもよい。もし仮に背後に迫る足音の主にご協力願って、その特定の人物を証拠を求める人々の前に連れてきたとしても、それは最前の「河童」と同じく勘違いをされた「人間」であり、「ベトベトサン」ではない。これは「足がもつれて歩けなくなる」ことである。「スネコスリ」も同様である。もし足にまとわりついた、ある動くモノを連れてきたとしても、それはある種の動物であって、「スネコスリ」ではないのである。こうしたことは何を意味しているのだろうか。妖怪現象とは、ある特定の関係的文脈における名づけであって、その文脈抜きにどこかに実在するものではないということである。それはあたかも、「ものがなし」というときの「もの」をその状況を共有していない他者に呈示することの困難に似ている。なぜなら、「ものがなし」という場合の「もの」とは、ある特定の客観化できる対象物ではないからである。

さて、こうしたことをあらためて妖怪の名づけのありかたに差し戻してみよう。その名詞＋動詞(動詞＋名詞)の名詞化においては、ある特定の状況に巻き込まれて(あるいは居合わせていること)の、その状況に焦点化した名づけだと言えないだろうか。その状況は巻き込まれた行為者の視点であるがゆえに、容易な対象化を許さないが、それでも状況が状況として立ち現れるさまを言い当てる試みが、この種の名づけを支えている。しかし、もしそうであるとすれば、名詞のみの妖怪現象の命名や、「○○の怪」(たとえばすでに言及した円了への報告者による「握り飯の怪」)のような場合はどうなっているか、という疑問もわくかもしれない。その場合は、先の名詞化とは異なり、状況において、あるはずのないモノが出来している方向に焦点づけられた命名だと言えるだろ

う。「握り飯の怪」の場合、「握り飯」自体が怪しいのではなく、それが不可解な変化を遂げているがゆえに「怪」なのであり、たとえば「ザシキワラシ」の場合、ある特定の場所（「ザシキ」）に特定の状況でいるはずのない子ども（「ワラシ」）がいることが不思議なのである。名詞のこうした二重化の場合は、場所に対する齟齬の感覚が曇りこまれていると言ってもいいだろう。

われわれはこうして、本論の冒頭であげた妖怪現象の命名に関わる「忌々しさ」に接近することができる。「タヌキ」や「キツネ」は、野生動物であるとともに、妖怪現象の名なのでもあった。どうしてそのようなことが可能になるのだろうか。「タヌキ」や「キツネ」はたしかに動物であろう。しかし、その狐狸がそれまで観察されている動物としての振る舞いを、特定の状況で逸脱しているように思われることがある。そのときの狐狸とは、まぎれもなく妖怪現象であり、たとえば化かす・憑く・誑かすという状況に応じて、行為のエージェントとして想定される場合もあれば、その行為そのものが「怪」とされる場合もあるのである。妖怪現象の命名の背景を探ろうとすれば、このように言葉の成り立ちから、特定の關係的文脈を考えてみなければならぬのである。「忌々しい」のはむしろ、「モノ」と「コト」をきっちり切り分けすぎるからであろう。

妖怪現象の命名から見えてくるのは、このような非在の現前（「ない」ことが「いる」）という事態の諸相である。非在に焦点化した命名は「コト」を前景化し、現前の側に焦点化した命名は「モノ」を前景化する。本論の冒頭で述べた、非在の現前の振幅とは、そういうことである。「妖怪」という名称は、この総称も含めて曖昧なものと考えられがちだが、曖昧なことを曖昧なままに、感覚を名辞以前のに共有する営みが、そこに示されていると考えることができる。しかしこうしたことは、日本語を超えて言語そのものの構造を問う言語哲学や記号論といったアプローチも加えてさらに考察してみなければならぬことであるし、民俗学はそもそも、妖怪に限らず

地名や人名、動植物などの命名の構造を重視する側面のある学問である⁽⁷⁾。こうした知見との対話もさらに続ける必要があるが、本論では果たせていない。これはあくまで、「名づけ」をめぐる哲学的な妖怪学の端緒ではない。しかしそこには、豊穣な世界が広がっている。

さて、本論は〈風〉の話から始まった。そこで、やはりそれとともに攔筆することとしよう。これもまた、自然現象でもあれば、妖怪現象ともされていたのだった。さて、あらためて読者諸賢に聞きたい。どこにも吹かない〈風〉など、あるだろうか。

【註】

- (1) 以下、本稿で妖怪現象という場合は、特定の名称と姿形を持つ「妖怪」と区別し、名づけ以前の現象から、特定の名称をもって認識されるまでの広範なヴェクトルを意味する。引用した論者の行論上、「妖怪」という語を用いることもあるが、特定のキャラクターとしての「妖怪」と妖怪現象は区別される。
- (2) 千葉幹夫「全国妖怪語辞典」(谷川健一編『妖怪』(日本民俗文化資料集成⑧)「三一書房、一九八八年、五〇六頁。
- (3) 村上賢司『妖怪事典』毎日新聞社、二〇〇〇年、一〇五—一〇六頁参照。
- (4) 佐々木宏幹『聖と呪力の人類学』講談社、一九九六年、一〇九—一一〇頁。
- (5) 谷川健一『日本の神々』岩波書店、一九九九年、二頁。
- (6) 同書、三一—五頁参照。
- (7) 同書、五頁。
- (8) 同書、六頁。
- (9) Tim Ingold, "Earth, Sky, Wind and Weather," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13, Apr 2007, p.31.
- (10) *ibid.* p.31.

- (11) *ibid.* p.31.
- (12) Michael Dyrán Foster. *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) 動物が妖怪とされている諸例については下記に詳しい。香川雅信「妖怪としての動物」(山中由里子・山田仁史編『この世のキワ——「自然」の内と外——』勉誠出版、二〇一九年)、一二四—一三七頁。
- (15) 妖怪について、かつて拙著では「不在の現前」と定義した。しかし正確には「不在」ではなく「非在」であろう。なぜなら客体的な対象物としてその有無を問う場合の「無い」ではなく、対象化できず、名辞以前の段階において対象物としての輪郭が「ない」ということだからである。このことについては以下の行論で明らかになるだろう。「不在の現前」という定義については拙著『水木しげると妖怪の哲学』イーストプレス、二〇一六年、四—四五頁参照。
- (16) クリエーターとしての水木しげるの影響の大きさについては、漫画研究の立場からの指摘も多いが、さしあたり妖怪関係については以下の論考を参照。清水潤「一九七〇年代の妖怪革命——水木しげる『妖怪なんでも入門』」(清水潤・怪異怪談研究会編『鏡花と妖怪』青弓社、二〇一八年)、一二九—一四七頁。
- (17) 水木しげる『妖怪なんでも入門』小学館、一九七四年、一六頁。
- (18) 同書、一六頁。
- (19) 一八世紀の「妖怪革命」については、以下が詳細をきわめており参考となる。香川雅信『江戸の妖怪革命』河出書房新社、二〇〇五年。
- (20) 香川雅信「鬼魅の名は——近世前期における妖怪の名づけ——」(『日本民俗学』三〇二号、二〇二〇年)、一一—三五頁参照。香川の論考はタイトルからも筆者と問題関心が近いように見えるが、香川の場合は個々の妖怪現象の命名の構造ではなく、それらの名称がどのように流布していったかを追求することに関心がおかれている。
- (21) 香川雅信「伝承から表象へ——現代妖怪イメージの起源——」(『ニッポンの妖怪文化』ユリイカ第四八巻九号、青土社、二〇一六年)、六八—七四頁参照。
- (22) 小松和彦『妖怪文化入門』せりか書房、二〇〇六年、一〇—一七頁参照。
- (23) 伊藤龍平『何が後をついてくる——妖怪と身体感覚——』青弓社、二〇一八年、二二頁。

- (24) 同書、二二頁。
- (25) 同書、一二頁参照。
- (26) 同書、一四—一五頁参照。
- (27) 同書、二二頁。
- (28) 同書、一四頁。
- (29) 山田巖子「目の想像力／耳の想像力——語彙研究の可能性——」(『口承文芸研究』第二八号、二〇〇五年)、一二四—一二五頁参照。
- (30) 同論文、一二五—一二六頁参照。
- (31) 同論文、一二七頁参照。
- (32) 飯倉義之「名付け」と「知識」の妖怪伝承——ケサランバサラあるいはテンサラバサラの一九七〇年代——(『口承文芸研究』第二九号、二〇〇六年)、一二六—一三二頁参照。
- (33) 同論文、一三四頁。
- (34) 同論文、一三四頁。
- (35) 京極夏彦「モノ化するコト——怪異と妖怪を巡る妄想」(東アジア怪異学会編『怪異学の技法』臨川書店、二〇〇三年)、三五頁。
- (36) 同書、二三—二五頁参照。
- (37) 同書、二八—二九頁参照。
- (38) 柳田国男著・小松和彦校注『新訂 妖怪談義』角川学芸出版、二〇一三年、二五三頁。
- (39) 京極夏彦「モノ化するコト——怪異と妖怪を巡る妄想」(東アジア怪異学会編『怪異学の技法』臨川書店、二〇〇三年)、三〇—三一頁参照。
- (40) 同書、三一—三二頁参照。
- (41) 同書、三四頁。
- (42) レーン・ウィラーセルフ著・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、二九八—三〇三頁参照。
- (43) 同書、三〇四頁。

- (44) 同書、三〇四頁参照。
- (45) 西条勉『古代の読み方——神話と声／文字——』風間書院、二〇〇三年、二一四頁。
- (46) 同書、二〇九頁。
- (47) 同書、三二〇頁。
- (48) 同書、二二〇頁参照。
- (49) 同書、二二二—二二四頁参照。
- (50) 同書、二二六頁参照。
- (51) 同書、二二八—二二九頁参照。
- (52) 和辻哲郎「ものあはれ」について」、『和辻哲郎全集』第四卷、岩波書店、一九六二年、一四四—一五五頁参照。
- (53) 和辻哲郎「日本語と哲学の問題」、『和辻哲郎全集』第四卷、岩波書店、一九六二年、一四四—一五五頁参照。
- (54) 長谷川三千子『日本語の哲学へ』筑摩書房、二〇一〇年、二三二頁。本書では「もの」と「こと」について第四章と第五章を割いて詳細な語意の分析がなされている。
- (55) 以下の井上円了からの選集収載のテクストの引用は、『井上円了選集』（東洋大学、一九八七—二〇〇四年）による。引用に際しては（巻数・ページ数）のように記す。たとえば（1:35）は第一巻三五頁である。
- (56) 「クネクネ」のネット上における伝播については、伊藤龍平『ネットロア——ウェブ時代のハナシの伝承——』青弓社、二〇一六年、一七—四二頁参照。
- (57) 村上賢司『妖怪事典』毎日新聞社、二〇〇〇年、四二頁参照。
- (58) 井上円了『哲学道中記』哲学書院、一八八七年、九七頁参照。
- (59) 同書、一一〇頁参照。
- (60) 村上賢司『妖怪事典』毎日新聞社、二〇〇〇年、二七五頁参照。
- (61) 化野燐「妖怪」を選ぶ」（東アジア恠異学会編『恠異学の地平』臨川書店、二〇一八年）、二一九—二二〇頁参照。
- (62) 同書、二二五—二二六頁参照。
- (63) 柳田國男「感覚と言葉」（『柳田國男全集』第三〇巻、筑摩書房、二〇〇三年）、二三六頁。
- (64) 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。
- (65) 同書、二四三頁参照。

- (66) 同書、二四三頁。
- (67) 化野臨「妖怪名彙」ができるまで」(東アジア怪異学会編『怪異を媒介するもの』臨川書店、二〇一五年)、六三—六九頁参照。
- (68) 小松和彦「民俗学的妖怪論の批判的検証作業にむけての一断面——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)、五九—六四頁参照。
- (69) 柳田国男著・小松和彦校注『新訂 妖怪談義』角川学芸出版、二〇一三年、二四五—二四六頁。
- (70) 高岡弘幸「幽霊 近世都市が生み出した化物」吉川弘文館、二〇一六年、三二—三四頁。
- (71) 香川雅信「柳田国男と妖怪・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)、一六一頁参照。同論文、一六二頁参照。
- (72) 柳田国男・関敬吾『日本民俗学入門』改造社、一九四二年、三八六頁。
- (73) 柳田国男著・小松和彦校注『新訂 妖怪談義』角川学芸出版、二〇一三年、五七頁。
- (74) 同書、五五—五九頁、また七〇—七一頁も参照。
- (75) 同書、五九頁参照。
- (76) 真田信治「方言分布から探る「妖怪名」の語源」(真田信治『日本語のバリエーション』アルク、一九八九年)、五二—五四頁参照。
- (78) 民俗学における「名づけ」の研究については、田中宣一のものコンパクトでわかりやすい。しかし、「妖怪」については扱われていない。田中宣一『名づけの民俗学——地名・人名はどう命名されてきたか——』吉川弘文館、二〇一四年参照。