

井上円了の妖怪学を通して唯物論を考へる

柴田隆行

shibata takuyuki

はじめに

妖怪のほとんどは、合理主義に基づく現代の学問で容易に解明しうるがゆえに妖怪にすぎない。井上円了はこれのように断じる。それを実証したのが彼の『妖怪学講義』全六巻である。円了は唯物論を否定するが、彼の妖怪学講義はむしろ唯物論的精神に満ちている。問題は、唯物論とは何か、という点にある。

この小論は、井上円了が唯物論をどのようなものとして捉え理解したかを明らかにすることを主目的とはしない。彼が唯物論をどのように捉えたか、それがいかに唯物論に対する誤った浅薄な理解にすぎないかについては、すでにいくつかの先行研究がある。たとえば舩山信一の『明治哲学史研究』（ミネルヴァ書房、一九五九年。『舩山信一著作集』第六巻、一九九九年所収）にそれは詳しい。また、井上円了の哲学に従うだけではこの点に関してさしておもしろい話が引き出せそうにない。いっさいを包含する彼の円満完了の哲学は、唯物論も唯心論もともに一面的だとして否定し、それらをともに否定超越する物心一元論、否、この物心一元論をもさらに超越する超理的理論だからである。こういう哲学を展開する井上円了にとって、唯物論が本来どのようなものであるかなどということはおそらく関心外のことであろう。それではこの小論は何を明らかにしようとするのか。それは、

冒頭に触れたように、唯物論的精神に満ちていると思われる彼の妖怪学講義を通して、そもそも唯物論とはどういふものであるか、唯物論は現在でも意味をもちうるものの見方なのかについて考察することである。

【註】

井上円了の著作からの引用はすべて『井上円了選集』（一九八七年、一九九年、東洋大学）からとし、引用に際してはつきのような略号を用い、選集での掲載箇所を頁数で記す。

一夕……『哲学一夕話』（第一編と第二編は一八八六〔明治一九〕年刊、第三編は一八八七年刊、哲学書院）、『井上円了選集』第一卷所収

要領……『哲学要領』（前編一八八六年刊、後編一八八七年刊、哲学書院）、同右

純正……『純正哲学講義』（一八九二〜九三年刊、哲学館）、同第七卷所収

破物……『破唯物論 一名俗論退治』（一八九八年刊、哲学書院。非僧非俗道人講述）、同右

妖怪……『妖怪学講義』（再版一八九六年刊、哲学館）、同第一六〜一八卷所収

第二章 井上円了の「唯物論」観

円了にとって唯物論は哲学的にはおそらく論じるに値しないものであろう。だがそれにもかかわらず、円了は一八九八年に友人知人を敵にまわしてでも『破唯物論』と題する二九三ページの書物を明らかにするほどであるから、彼の唯物論理解について瞥見する必要があるだろう。

「世界は物のみにして心なしと立つるもの、これを唯物論といい」（一夕135）

「物の外に心もなく神もなしと唱うるもの、これを唯物論といい」（要領1152）

このような立場を、現在のわれわれは「ゆいぶつろん」とは言わずに「タダモノ論」と言う。「万物の根源は

水である」と唱えるタレス以来、「空気である」「火である」「土である」「地・水・火・風である」「原子である」等々といった古代ギリシアの自然哲学は、その意味でみな唯物論であろうし、「生命とは四肢の運動である」「ホップズ」とか「人間はゼンマイの集合にほかならない」(ド・ラ・メトリ)とかといった近代の機械論も唯物論に入るのであろう。

「今日の唯物論は物理、化学、生理、生物等の諸学の進歩より生ずるところの結果なり。故にこれを古代の唯物論に較するに、その完全なるもとより同日の比にあらず。あるいは唯物論は近世始めて起こるということも不可なることなし。」(要領 1-158)

古代から存在する唯物論が近代を経て現存しますその影響力を広げていることを、円了もこのように認めつつ、次のように指摘する。妥当な判断と言えるだろう。すなわち、

「論ずるところは物の外に心なしというにとどまりて、その物のなんたるに至りては未だ一言も論及せざるなり。」(同右 1-174)

一八九二年の哲学館講義録「純正哲学講義」ではこの点も含めてさらにわかりやすく説かれている。

「およそ吾人が宇宙間に立ちて、その目前に現見するもの、これを物質または客観または外界と称し、脳裏に動起するもの、これを心性または主観または内界と称す。〔中略〕物心の二者その差異するところは、物には延長を有すれども、心にはこれを有せず、故に心は無形にして、物は有形なり。この二者をもつて宇宙を解するにおいて、宇宙万象はみな心の現象にして、心を離れて物なしとするものを唯心論といい、また心は物を離れてあるものにあらず、その抽象的概念と称せらるるものも、畢竟感覚より成立するものにして、感覚は物によりて成立す、故に物外無心なりと立つるもの、これを唯物論という。」(純正 7-47)

だがこの説明はいちおうの概説にすぎない。物の何たるかを究めれば非物に至らざるを得ないがゆえに、唯物論自体が成り立たないと円了は考えるからである。理論的に成り立たないがこういう考えもありますよと言うにすぎない。かと言って、唯物論に対する唯心論が正しいと言うわけでもない。円了の立場は物心一体ないし物心同体論である。井上円了にとって最大の問題は、理論的に成り立たない唯物論が俗論や「軽躁なる生意氣書生が物好き半分にはやし立てる」ぐらいならば論じるに値しないが、近ごろは「明治の大家と呼ばれる人達」までが唯物論の流行に巻き込まれ、「神州の清潔もこれがために汚されんとする有様」(破物「523」)となったことにある。

「唯物論は元来無神論にしてかつ無心論であるから、神道や仏教で一般に唱える靈魂説や未来説は、その論によりて第一番に打ち壊されるのみならず、儒道で申す仁義も忠孝もさんざんに打ち碎かるるに相違ない。そのわけは唯物論者の目よりみれば、道徳などは人間の製造したるもので、善も悪も自然に定まりておるものでなく、社会の発達に伴つてやむをえずできたるものでありて、いずれも利己心より起り、経験より生じたるものに過ぎぬと申しております。しかして人に忠孝の本心の存するは、遺伝もしくは習慣の結果なりとし、これを先天あるいは天賦と考えたるは古人の妄想であるといひ、真理は優勝劣敗の外に決してあるべからず、先天の道などは腐儒の寢言である頑夢であると評し、はなはだしきに至りては儒教の主義を根本から打ち碎かなければ、日本は文明国になる見込みなしとまで叫ぶものがあります。」(同右「524」)

「唯物論を」細かに分けて申さば、その中には唯物論、進化論、実験論、感覺論、自利論等が一緒に成りております。なおその外に唯物論の小使いか人足かは知らざれども、拜金宗、体欲宗、御幣連、いも虫連も加わりてみえます。」(同右「526」)

たしかにこのようないわば無節操な社会現象が「唯物論」の名において蔓延するとなれば、これを憂いこれを「破」るべきは、心ある知識人の使命と思うのも当然かもしれない。円了はみずからの仕事をつぎのように自嘲気味に記している。

「さて余は貧乏くじを引き当てたと申してよろしかろうか。近来退治専門家になり、今度目で三回の退治を引き受けます。すなわち最初ヤソ教の気炎のさかんなるに際し、ぜひ国のため教えのためにこの邪教をうち払わなければならぬと信じ、数年間もつばら邪教退治に従事し、その後民間の迷信依然として行われ、やもすれば宗教の改良、教育の進歩を妨ぐる勢いあるをみて、迷信退治に着手いたしました。しかるに今度

はまた俗論退治の役割に当たり、前後都合三度の退治とはナント珍しきことではありませぬか。」(同右

7-527)

邪教退治とはキリスト教批判を指し、円了は『真理金針』や『破邪新論』等を著した。民間の迷信退治は浩瀚な妖怪学講義を指す。そして今度の俗論退治がこの唯物論退治であり、『破唯物論』という書物として公刊される。前述のように、唯物論が俗論に留まり、「人の死後には靈魂もなければ未来もなく、その死するや煙の散ずるがごとく火の滅するがごとしと唱え」(同右「*the same*」) だけのものではあれば、迷信退治の延長で済みますことができたであろうが、昨今の唯物論はさらに「学科的唯物論」と称すべきものが含まれ、これは「理化学、動植物学、生理学等の実験に基づき、人の精神は神経組織の物理作用より起こり、物質の外に精神なしとの論にして、すなわち唯物無心論」(同右) であるがゆえに多くの著名な学者にも広く影響を与えており、さほど容易に退治できないと判断されたのである。ちなみに、『井上円了選集』第七巻の解説者清水乞氏によれば、具体的に想定されているのは、加藤弘之の進化論、元良勇次郎の勢力保存説、棚橋一郎の自由意志論、沢柳政太郎の新心理学

であり、また中江兆民の唯物論であるという（同右7696ff.）。中江兆民の唯物論はまだしも、加藤弘之の進化論はかなり浅薄かつ一面的なものであり、「学制的唯物論」とはいえ、井上円了が『破唯物論』で批判しているような唯物論であれば、それが時代においてもった社会的影響の問題はともかくとして、少なくとも哲学上理論上の問題としては、もはや現在のわれわれにとつても取りあげるに値しないであろう。

それならば、現在唯物論はどのようなものとして理解されているのだろうか。まずは哲学事典を見てみよう。『岩波哲学・思想事典』（一九九八年）の佐々木力氏筆の記事によれば、「精神的なものよりも素材的なのをより根源的であると見なす世界観のないし認識論的な立場をいう」とある。（この定義は不十分である。なぜなら、精神的なものを素材的なのものと捉えることも可能だからである。佐々木氏はおそらく「素材的なもの」で質料を、「精神的なもの」で形相を意味する古代ギリシア以来の概念を想定しているのであろう。ならば、「形相よりも質料をより根源的であると見なす立場」と書けば良いはずである。）「一八世紀の初頭にはmaterialismusという近代ラテン語に由来する西欧諸語が使用されていたと考えられるが、それ以前の一七世紀後半には〈唯物論者〉(materialist) という語彙が存在していた。母、源などを意味するラテン語のmaterに淵源する、質料、素材、根源、物質などの意味をもつmateriesないしmaterialiaに由来する。ギリシア語のヒューレーなどとも関連する言葉である。したがって〈唯物論〉という訳語には問題がある。」

佐々木氏が問題を投げ掛けているように、「唯物論」という言葉は、文字通り「物が唯一の根源であるとする理論」を意味するように見える。わが邦で多くの哲学概念を翻訳創出した西周は『生性発蘊』（一八七三年）で「マテリアエズム、爰ニ物質学ト訳ス、是寰宇内ニハ唯吾人ノ五官ノ能力ニ依テ知ル所ノ物質ノミ存在シテ、別ニ精神靈魂等ノ虚体アラサルコトヲ主張スル説ナリ」と規定しており、理解内容は井上円了と同じだが、訳語は

「物質学」である。日本で最初に独自の唯物論を展開したとされる中江兆民は一八八六年の『理学鉤玄』で「唯物論」ではなく「実質説」という言葉を使っている。しかし、それ以前の「一八八一年刊の井上哲次郎らによる『哲学字彙』」ではすでに「唯物論」という訳語が見られる。「唯物論」という言葉は、これを批判し否定する立場の人たちが広めたのではないかとする見解があるが、あながち誤りとは言えない。井上円了の唯物論理解もこの線上に位置する。だが、materialismの語尾は「主義」であって「論」ではなく、語幹はmaterであって「物だけ」という意味を含まない。

佐々木氏が言及している西洋に関して言うと、『羅独―独羅學術語彙辞典』（麻生建ほか編、哲学書房、一九八九年）によれば、一八世紀ドイツにMaterialismusという言葉は見あたらず、Materialistがヴォルフ（Christian Wolf）の一七五五年の著作にcorpulariusの訳語として一度出てくるだけのようである。ランゲ（Friedrich Albert Lange）の『唯物論史』（一八八六年）の本文冒頭一節に、「唯物論は哲学と同じぐらい古いが、それより古いことはない」と書かれている。通説では哲学史はタレスから始まるとされているから、ランゲに従えば唯物論の始まりは「万物の根源は水だ」と言ったタレスからということになるはずだが、ランゲ自身は古代原子論者のデモクリトスから論を展開している。不可分の実体である原子が「物」ないし「物質」であるかについては疑問が残るが、この疑問は逆に、「物」ないし「物質」とは何かという問題に戻される。「物」や「物質」はラテン語ではmateriaであるが、これはidea（イデア、観念）やspiritus（霊、精神）あるいはforma（形相）に対する対概念であるから、materiaは「実在」「物質」「質料」だと言える。したがって唯物論は、実在論、物質主義、質料主義だということになる。唯物論は、イデアや観念や形相よりも物質や質料を根源的なものと考えた立場をいうと言えるであろう。しかしそれでもまだ漠然としすぎている。

田畑稔氏によれば(二一世紀と『批判的唯物論』の存在理由)『季報唯物論研究』第八二号、二〇〇二年)、一七世紀のヘンリ・モア(Henri More)の『神学対話』(一六六八年)に、materialistと呼ばれるヒュロバレスという人物が登場し、「世界には物体(corpus)あるいは物質(materia)でないものは何もない」と主張している、という。この人物のモデルはロックらしいが、教義としてはホッブズであろう、と田畑氏は推測する。たしかにホッブズは、すべて存在するのは物体だが、物体の原因は運動であり、いっさいの現象や変化の原理は運動にほかならない、と述べている(『リヴァイアサン』一六五一年)。自然界は物体の延長とその運動とから成り立っており、人間の肉体も精神もすべて物質運動の延長であるというのがホッブズの考えであって、たしかにこれは文字通り唯物論であろう。ホッブズの機械論的な発想は一八世紀フランスのド・ラメトリやドルバック、デイドロラに継承され、これらは「フランス唯物論」と総称される。他方、ライブニッツは、ピエール・ベールの『歴史批評辞典』の書評のなかで、エピクロスとホッブズが「魂は物質的である」という考えを持っていることを批判し、エピクロスを最大の唯物論者、プラトンを最大の観念論者と評している。カントは、現象界と物自体を分け、唯物論か観念論かという一面的な見方を退けたが、その後しばらくは観念論全盛時代となる。一八四〇年代になって、「宗教、少なくともキリスト教は、人間が自分自身に対してとる態度」であり「神的本質とは人間の本質以外の何ものでもない」と主張するフォイエルバッハによって唯物論は復活した。マルクスは、物欲におぼれる人を「救いたい唯物論」と呼ぶ一方、一八四四年手稿で、フォイエルバッハの感性論を「真の唯物論」と呼び、みずから唯物論の立場に立つことを表明したが、「フォイエルバッハ・テーゼ」(一八四五年)では、フォイエルバッハを含めた従来の唯物論は感性をただ客体としてのみ捉え、「感性的人間的な活動、実践として、主体的に捉えていない」と批判し、エンゲルスとの共著『ドイツ・イデオロギー』(一八四五〜四六年)ではさらに

みずから独自の実践的唯物論を展開して、人間は社会的存在であり、他の人間たちとの交通の欲求から他者を対象化し、他者と関係を結び、しかもその関係を関係として知るが、この関係性なしには意識自体が成り立たないとし、「意識とは意識された存在以外のなものでもない。そして、人間の存在とは彼らの現実的な生活過程の謂いである。」したがって、「意識が生活を規定するのではなく、生活が意識を規定する」と主張した。マルクスの言う唯物論は、すべてをいわゆる「物質」に還元する理論ではなく、現実の生活過程からものごとを見ようとするものである。

マルクスのような唯物論理解に立てば、井上円了が妖怪学講義で行った、人びとのあいだに広まる妖怪談のいわば唯物論的な分析も、たんなる「タダモノ論」的分析とは異なる意味を持ちうるのではないかと思われる。詳しくは次章で検討するが、その前に、佐々木氏が示唆した、「母、源などを意味するラテン語の mater に淵源する」というマテリアリズムについても少し見ておきたい。

前述のように、唯物論のヨーロッパにおける原語 materialism はまさに materia 主義であるが、materia はギリシア語の *hyle* に由来し、何かを作り出す素材を意味する。そして、素材や木材は女性や母の象徴と見なされることから、フロイトは『精神分析学入門』（一九一七年）で、大西洋に浮かぶ森林で覆われたマデイラ島に言及し、マデイラとはポルトガル語で木材ないし materia を意味すると述べて、Madera = Holza = materia とし、派生関係を認めている。石塚正英氏は『歴史知とフェティシズム——信仰・歴史・民族』（理想社、二〇〇〇年）で、フロイトと同様の発想から、唯物論すなわち materialism は「母主義」であるとし、唯物論のルーツを、観念論的なギリシアではなく、エーゲ海人としてのタレスに発展的に継承されたフェニキア的世界観に求めている。「唯物論は神々の根拠および根源である」というフォイエルバッハの言葉は、このフェニキア的な母主義をもと

にして初めて理解できると石塚氏は言うが、唯物論の新たな展開を期待させる見方と言える。そして、こうした見方も、井上円了の妖怪学を検討する際におおいに参考になると筆者は考える。

章を改めて、円了の妖怪学を検討することにしよう。

第二章 妖怪学と唯物論

井上円了は、妖怪について語るにはまずもって一定の整理が必要であると言う。

まず、個人や社会の作為的意図によってつくられる「偽怪」と、偶然に起こった出来事を誤って妖怪と認める「誤怪」の二つは、ほんらい妖怪の名に値せず、「虚怪」と言うべきである。これに対して「実怪」というものがあり、これには自然的な妖怪である「仮怪」と、超理的妖怪である「真怪」とがある。真怪は人知の及ばない妖怪であり、その意味で超理的であるが、まったくアプローチの仕方がないわけではない。真怪の話はあとにして、ここでは前者の仮怪に焦点を絞ろう。これは二種類に大別できる。物怪と心怪である。物怪は物理的妖怪の略称、心怪は心理的妖怪の略称である。しかしまた、この両者の関係から生じる妖怪もあり、それは「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」ものである（妖怪16-22）。

あるいはつぎのような表現も見られる。「天変地異、草木禽獣の変態、異状のごときは物に属する妖怪にして、これを物理的妖怪と名付」けるが、こうした物理的妖怪は、われわれの感覚に初めて生じ、またわれわれの感覚の状態に応じて変化、異同するものがあるから、いずれも心性を離れて存在するわけではない。したがって、妖怪そのものはすべて心性に属する（同右16-65f）。それゆえ妖怪学は、これを狭く捉えれば心理学の

応用学である(同右16:68)。それならば、妖怪はすべて心的現象かと言えば、そうではない。もしそうであれば、そもそも物理的妖怪という区分概念そのものが無意味である。円了はあくまでも物理的妖怪と心理的妖怪とを區別して、こう述べる。「外界とはわが目前の物質世界をいい、内界とはわが体内の精神すなわち心性世界をいう。しかして余は、そのいわゆる外界の妖怪は、みな内界の精神作用により生じ、外物はただこれが誘因、助因となるのみ。ゆえに心理的妖怪は内界に発顕するものに限るとなす。もし真に外界に存するものあらば、これ心理的にあらずして物理的なり。」(同右16:81)

要するに、円了にとっては、物か心かという二元論的な発想が間違いであり、正しくは物心一元論でなければならぬ。理論的には「物心の本体一なりとする一元論」をとるが、妖怪を物理的と心理的とに分けるのは、あくまでも「ただ説明の便宜上より仮説せしに過ぎざるのみ」(同右16:296)であるという。その上で、物理的妖怪は、近代科学の分類に応じてさらにつきのように区分される。物理学的妖怪(光線の反射屈折等より生ずる変象のごときもの)、化学的妖怪(諸元素の包含分解によりて生ずる変象のごときもの)、天文学的妖怪(彗星、流星のごときもの)、地質学的妖怪(化石、結晶石のごときもの)、動物学的妖怪(熱田の鶏の類)、植物学的妖怪(下加茂の柀の類)等々。他方、心理的妖怪は、外界に現ざるもの(幽霊、鬼神、悪魔、天狗の類)、他人の媒介によりて行うもの(巫覡、降神術、人相、墨色、九星、方位、卜筮、祈禱、察心、催眠の類)、自己の身心上に発するもの(夢、眠行、感通、神通、幻覚、妄想、諸精神病の類)の三種類に分けられる(同右16:80)。

このような最新の学問的な成果を受け入れて妖怪を説明するとなると、それは必然的に「経験的説明法」とならざるをえない。そしてそれはおのずから「唯物論を根拠とするもの」となると円了は言う(同右16:68)。自分は決して唯物論者ではないが、「万有の間に存する妖怪は、万有の道理によりて説明せざるべからずと信じ、こ

の説明法によりて予が目的を達せんとす」(同右)と云うのである。物理的妖怪も心理的妖怪も、その原理は唯一であるが、いわゆる仮怪を追い払う際には経験的説明法をとり、真怪を開き現す際にはほんらいの理想的説明法をとる、と円了は繰り返し弁明している(同右1694)。

つづいて妖怪の具体的な解明に入る。円了はまず人間と妖怪との関わりを歴史的に概観する。太古の時代には、「人びとはいまだ物心のなんたるを知らず、万有を見てこれを怪しむゆえんを知らず。物心一致、彼我別なく」「実に無思無想」であつて、この段階ではいかなる妖怪も存在しない。「妖怪学は、人知ようやく進みて物心内外の別ようやく生じ、結果を見て原因を探り、原因を知りて結果を求むるに至りて、はじめて起こるものなり。このときにありてはすなわち万有ごとく妖怪にして、日月も妖怪なり、星辰も妖怪なり、風雨山川またみな妖怪ならざるはなし。」(同右1695) 要するに、物心のあいだになんらかの齟齬や差異が生じたときに妖怪が生じるというわけである。言い換えれば、人知の発達によつて物心を分けて考えるようになったとき、妖怪が生じるのである。ということは、ふたたび逆に言えば、妖怪の出現は人知のあり方に由来するから、妖怪を退治するには人知を刷新する必要がある。つまり、人民の教育が必要である、ということになる。

話を戻すが、さて、こうした人知発達時代の第一期は感覚時代である。「感覚時代とは、万有の解釈を与うるに、吾人の感覚にて見聞し得らるる、形質上のもののみによりて説明を与うる時代なり。けだし当時の人知いまだ無形無質のものを考うるに至らず、一切の事物はみな感覚以内、経験以内にとどめ、たとい物心の二元あるを知るも、ともに有形質のもの信じ、物質上の説明を与えり。」(同右1698)

第二期は想像時代である。この段階になると、有形質のほかに無形質の存在に気づき、「経験以外に無形世界を想立するに至る」。無形世界は心的世界にとどまらず、「鬼神も死後の世界も、みなこれを無形として想像す

る」。感覺時代には風雨山川みなそれぞれその靈があると考え多神を信じたが、想像時代にはそうした多神を無形的に考えるだけでなく、「多神の上さらに一神あると想定するに至る」(同右1590)。

第三期は推理時代であり、虚構や想像を交えず確実な推理によつて有形無形を考察する。これがすなわち「今日の學術時代」である(同右)。この段階に至つてまだ妖怪にふりまわされるとすれば、それは迷誤にすぎない。迷誤が生じる原因を取り除くにはつぎの点に注意すれば良い。すなわち、「第一、世間に伝うる妖怪は、ことごとく事実として信拠すべからざること。第二、知識、学問の進むに従つて妖怪の減少すること。第三、論理作用の誤謬によりて妖怪を生出すること。」(同右1698)逆に言えば、つねに実証的精神をもつて諸事を考察すること、知識や学問を修得すること、論理的な訓練を積むこと、これによつて妖怪を駆除することができる。こうした考えのもとで、全六巻におよぶ妖怪学講義が書かれ、また全国津々浦々の巡講が行われた。

ここでは具体例として、幽霊と、狐に妖(ば)かされる話、そして河童伝説を取りあげたい。

井上円了によれば、幽霊の有無は靈魂不滅論に基づくが、自分は靈魂不滅を信じるがゆえに幽霊も実在すると考える。しかしながら、世にいわゆる幽霊は靈魂論とは性質を異にし、その十中八九までが人為的な偶然的なものにすぎないから、その意味では自分は幽霊現存説をとらない。それに加えて、世にいわゆる幽霊談について、それが事実か虚偽かは判別できないがゆえに、そういった幽霊談についても説明できないという(妖怪¹65)。そのように断つた上で、彼は幽霊を分析する。

幽霊が存在するとされる原因は、内因と外因に分けられる。前者は「幽霊につきて吾人の有する記憶や觀念」に由来し、後者は「幽霊の現象を引き起こすべき外界の事物」に由来する。これを事情の面から考察すると、内情としては「一、疲労、衰弱、憂患、哀痛、恐怖の場合。二、予期、専思、熱情の場合。三、疾病、発狂、精神

諸病の場合」が考えられ、外情としては「一、薄暮、夜中のごとき事物の判明せざるとき。二、山間、深林のごとき寂寥たる場所。三、死人のありたる家、もしくは墓畔、柳陰のごとき幽霊の連想を有する場所」が考えられる（同右 100）。内因にしろ外因にしろ、あるいはまた内情にしろ外情にしろ、いずれも学問的に解明できるところであつて、このような幽霊については靈魂不滅論を持ち出すまでもない、というのが井上円了の考えである。疲労や衰弱が肉体的のみならず精神的なものであつても、精神諸病の場合同様、その原因は精神内部というよりはほとんどが外部に求められるがゆゑに、学問的な解明が可能になると考えられるから、ここでも經驗的説明、言い換えれば、唯物論的説明が有効である。

つぎに、狐に妖かされる話を見てみよう。円了は、狐が人を妖かすということに関して、七つの疑問を呈している。（一）狐は、動物学上その身体構造も神経組織も知能程度も動物中高位を占めないにもかかわらず人を妖かすことができるのであれば、狐より数等上位の猿や象が人を妖かさないのはなぜか、なぜ狐だけが人を妖かすのか。（二）狐は東洋にも西洋にもいるのに、なぜ日本と中国の狐だけが人を妖かし、西洋ではそういう話が聞かれないのか。（三）狐が妖かすのは必ず、知識乏しき人、臆病者、酒酔い者、下等の人等に多く、一般の誰彼でも良いわけではないのはなぜか。（四）狐が人を妖かすのは朝や日中でなく日暮れや夜間であり、市街や村落でなく寂しい山中や社林、墓所等であるのはなぜか。（五）未開の時代や未開の地方に多く、教育が普及した現在に少ないのはなぜか。（六）臆病者や無知な人と言っても、小児や精神障害者にこれが見られないのはなぜか。（七）狐が、動物中最高位にある人間を妖かすのであれば、人間以下の犬や猫や兎等の諸動物を妖かすのはいつそう容易であるはずなのに、そういう話を聞いたことがないのはなぜか。

これらの疑問点を念頭において狐に妖かされる話を分析してみると、狐妖が生じるのは、「狐は人を妖かす」

ということを知っている人に限られることがわかる、と円了は言う。

「狐妖の原因は、狐妖の記憶にあり。すなわち、古来狐妖に関する言い伝えの記憶にあるなり。ゆえに、「狐の人を妖かす」にあらず。「人の人を妖かす」ものなるを知るべし。換言すれば、狐に人を妖かすの能力あるにあらずして、人心中にその原因あるを知るべし。しかれども、狐、決してこのことに関係なしとすべからず。人、かねて狐の実体を目撃せしことあるか、あるいは絵画、もしくは昔話などによりて見聞せしことあるか、また狐によりて妖かされたる言い伝えのある場所を通過することあるかの事情が、一つは記憶に存し、一つは実際に接見して起こるものなれば、狐そのものが原因の一種たるに相違なし。ただし、誘因となるのみ。」(妖怪 17-677H)

狐が人を妖かすのではなく、狐を介して人みずから自分自身を妖かすという構造がわかれば、もはや狐に妖かされる人はいないであろう。ゆえに、大切なことは、教育を普及し人知を発達させて、こうした誤った記憶を払拭することである。このように述べて、円了はこの狐妖の演説を締め括っている。狐妖の分析は鋭いと思われるが、そこから引き出された教訓は単純すぎるのではないだろうか。

河童伝説もこれとまったく同様の現象であると円了は言う。河童伝説は古代よりあり、その話が繰り返して語られて人びとの記憶に残っているところで、たまたま水中に一物あるのを見てこれを河童と誤認するのであって、世の中がしだいに開けて行くに従って河童伝説も衰滅に向かう。したがって逆に言えば、世の中が開けて行くに従って河童伝説が衰滅することから、この伝説が古代未開人の妄想であることが明らかになる。このように円了は説明する(妖怪 18-639)。しかし、自然破壊が進み、河川環境が悪化した時代に住むわれわれからすると、河童伝説の衰滅はもつと違う要因をはらんでいるように思われる。

数多存在する妖怪談の中からいま幽霊と狐妖と河童伝説のみを取りあげたが、円了に言わせれば、いずれも迷誤に由来するものにすぎず、学問的に容易に説明がつくものであって、除去するのは難しいことではない。

しかし、ここで一寸立ち止まって考えてみたい。幽霊談も、人が狐に妖かされる話も、河童伝説も、たしかにいずれも容易に学問的に説明がつくものであるとしても、それにもかかわらずなお多くの人がいまだにこういった妖怪談を信じるのはなぜだろうか。教育が行き届いていないためであるというのはほんとうだろうか。妖怪は人知の迷誤に由来するから、妖怪の発生原因を明らかにし、人びとにそうした迷誤に陥らないようにと啓蒙して歩けば、この世から妖怪が消滅するのだろうか。そもそも人びとはこの世から妖怪が消滅することを望んでいるのだろうか。もしそれを望んでいるのであれば、幽霊談も狐妖も河童伝説もとうの昔に消滅しているのではないか。人びとは、幽霊や狐妖や河童伝説を通して、むしろこの世の合理的でタダモノ論的な生活から一時的にせよ脱け出そうとしているのではないか。こういった問題について井上円了はどのように答えるのだろうか。

おわりに——妖怪学とマテリアリズム

「仰いで天文を望めば、日月星辰、秩然として羅列するもの、一つとして妖怪ならざるはなし。俯して地理を察するに、山川草木、鬱然として森立するもの、またことごとく妖怪なり。風の蕭々として葉上に吟ずるも、水の混々として石間に走るも、人の相遇つて喜び、相離れて悲しむも、怪中の怪、妖中の妖ならざるなし。」(妖怪16216)

井上円了は、妖怪のことごとくを払拭しようというのではない。学術的に容易に説明できるような妖怪は、真の妖怪ではなく仮怪にすぎず、人はそんなものに振りまわされてはならないと言うのである。唯物論は自分がと

る立場ではないが、人心を無暗に迷わせている妖怪を払拭するためには唯物論は有効であると円了は認める。しかし、唯物論が、タダモノ論であり、唯一物質しかその実在を認めない立場であるかぎり、虚怪や妖怪は退治できても、その先の真怪を捉えることはできない。なぜなら、真の妖怪すなわちこの森羅万象の世界はただの物ではなく、物心一体不可分のものと考えられるからである。これが、井上円了による妖怪と唯物論との関係についての考えである。

だが、ものごとを現実の生活過程から捉え、さらにそれを成り立たしめている母胎としての素材、根拠、根源を求める立場として唯物論を理解するならば、井上円了が妖怪学講義で分析してみせた世界、すなわち、偽怪、誤怪、虚怪、妖怪それぞれがさまざまに入り乱れて存在する庶民の生活世界こそ、こうしたマテリアリズムによってよりよく捉えられるのではないだろうか。人びとが生を営む日常生活、そして自然全体を成り立たしめている根源が真怪だとしても、それは妖怪と別のところにあるわけではない。そうだとすれば、真怪の追究は、妖怪入り乱れるこの生活世界でなされるほかに、井上円了は事実そうした作業を行い、それを『妖怪学』全六巻にまとめ、全国津々浦々を歩いて人びとと会話を交わしたのであった。牽強付会と言われるかもしれないが、こうした研究方法こそがほんらいのマテリアリズムの具体的作業となるのではないかと筆者には思われる。もちろんそれは、井上円了の意図とはおそらく真つ向から反対のものとなるであろう。だが、しかじかのことはただの偶然の一致にすぎない、人心の錯誤、迷誤にすぎない、一種の心理現象にすぎない、等々と繰り返し指摘したところで、妖怪談がいまだに消滅することがないのは、合理主義的、タダモノ論的な妖怪退治や、真怪への教育的啓蒙などでは不十分であることを示唆している。浩瀚な全六巻の妖怪学講義は、哲学のみならず民俗学その他の学問の格好の資料であるのみならず、語源に遡って捉え直されつつあるマテリアリズムの豊富な実例集として再

評価しうる可能性に満ちている。逆に言えば、そのようなものとして彼の妖怪学は読まれなければならない。

「吾人、仰いで觀、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顯し、ついに心天渺茫たるところ、ただ理想一輪の明月を仰ぎ、一大世界ご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なるを知りて再び万有を觀見すれば、囀々たる鳥声も妍々たる花容も、みな理想の眞景実相なるを領得すべし。」(同右19:24)

この理想世界は、觀念的な天上世界ではなく、この地上世界であるはずである。内山節氏は『共同体の基礎理論 自然と人間の基層から』(農文協、二〇一〇年)でつぎのように述べているが、これを讀むと、井上円了の妖怪退治は明治政府の国民統合政策に加担する所があつたのではないかとの疑念が生じる。

「日本という国家と人民の關係をつくりだしていこうとするとき、その前に私たちはだかつていたのは農村共同体であり、この農村共同体を解体するためには共同体の精神世界を壊してしまふ必要があつた。なぜなら日本の農村共同体が強固であつた大きな理由は、人々が共同体のなかに生と死の統合された世界を、自然と人間の共振する世界をみていたからである。単なる利益共同体なら、別の利益を提示すれば崩れるかもしれない。だが共同体に、守らなければならない永遠の世界があるとすれば、よりよい条件提示くらいではどうにもならない。そして共同体に永遠を感じる精神世界の核に、自然への信仰であり祖靈への信仰である精神が、生と死、自然と人間を一体的にとらえていく精神が存在していた。」(一四〇ページ)

妖怪を退治して人間を解放するのではなく、妖怪を悪用する人間を退治し、そうした悪辣な人間の意志からむ

しろ妖怪をこそ解放しなければならなかったのではないだろうか。そうしなければ、円了の言う真怪をも見失うことになるのではないだろうか。あるいは、すでに現代人から真怪への思いすら失われつつあることの一因は、合理的タダモノ論的な妖怪退治にあったのではないだろうか。フェニキア的な母主義としてのマテリアリズムの具体化が待たれる所以であると筆者は考える。