

【 論文 】

世界の際としての「妖怪」

甲田烈

Abstract:

Today in Japan, people are continuing to show considerable interest in *yōkai* 妖怪. In the past a *yōkai* craze centered on MIZUKI Shigeru's 水木しげる work *GeGeGe no kitarō* 『ゲゲゲの鬼太郎』 swept the country, but more recently in 2014 the role-playing game *Yo-kai Watch* 「妖怪ウォッチ」(launched by Level-5 Inc. in 2013) was turned into a television anime, and is boasting explosive popularity. In addition, while *kaidan* 怪談 (*yōkai* stories) used to be transmitted orally, now they have appeared on the Internet, and unique tales continue to be spun. In this way, by continuing to encounter *yōkai* in some form or another, fixed images of them have been formed amongst people today. In most cases these images are of grotesque things with a specific appearance, for example, an "umbrella-shaped ghost" 傘お化け, a "painted wall" 塗り壁, or a "haunting cat" ジバニャン. However, these popular images of *yōkai* are hindrances when engaging in academic research on the subject. Compared to those found within the popular-level *yōkai* fad, researchers' definitions of *yōkai* are not uniform.

The aim of this paper is to, while referring to efforts to reconsider the concept of *yōkai* in contemporary folklore studies, decipher INOUE Enryō's philosophically motivated *Yōkai Studies* 妖怪学 (or, Mystery Studies), and above all inquire into its limits and possibilities through his late-year mutual inclusion theory. By taking as an unconscious ontological premise the non-existence of *yōkai*, *yōkai* research in contemporary folklore studies has come up against the ontologies of folklorists that speak of the actual existence of *yōkai*. For this reason, we must newly inquire into the

ontological premise of the *yōkai* concept. However, this requires not something that results in an "anything goes" perceptual relativism, but rather a pluralistic methodology that allows co-existence of diverse ontological viewpoints while unifying them on a meta-level. In this sense, the perspectival conception of the interrelated structure of matter, mind and Principle in Enryō's *Yōkai Studies* and his late period philosophy of the mutual inclusion of the "front" and "back" offer considerable clues. A research approach that is both not partial to a specific view of *yōkai* and makes use of folklorists' worldviews can be a meta-theory for *yōkai* research. However, Enryō did not fully go down this path. He did not adopt the perspective of the superimposition of time, space, mind and matter within mutual inclusion, or approach *yōkai* phenomena as the edge of the cosmos that is formed within this perspective.

Drawing from Enryō's ideas, the paper proposes to newly define the concept of *yōkai* as the edge of the cosmos. *Yōkai* are things that continually threaten the concepts of the cosmos that researchers and folklorists hold. Having come inquired to this point, our questions reverse themselves. Perhaps it is us humans who are interrogated by *yōkai*.

(Keywords: Inoue Enryō, *Yōkai*, Mutual Inclusion, Folklore, Mystery Studies)

1. はじめに

現代日本において、人々による「妖怪」への関心は高く、途切れることがない。かつては水木しげる原作の『ゲゲゲの鬼太郎』を中心とした妖怪ブームが日本を席卷したことがあったが、最近では2013年にレベルファイブから発売されたRPG「妖怪ウォッチ」が翌年にテレビアニメ化され、爆発的な人気をほこっている。それだけではなく、かつて口から口へと伝わっていた「怪談」はネット上にも出回り、独自の物語を紡ぎだしつづけている。こうして、日々、なんらかの形で「妖怪」に触れつづけることによって、私たち現代人の間でも、それにまつわるなんらかの固定的なイメージが形成されているのではないだろうか。それは多くは「傘お化け」や「塗り壁」、「ジバニャン」といったように、特定の姿形をまとった異形のモノたちということになるだろう。しかしそれらの通俗的な「妖怪」のイメージは、学問的研究を進める上では障害となる。通俗的な「妖怪」の流行に比して、研究者間において

「妖怪」の定義は一致していない。たとえば作家・妖怪研究家の京極は「学際的に”妖怪”を取り上げていくことは、かなり難儀な作業になると予測される」¹と述べ、「複数の見解を無理やり統合することには何の意味も見出せません」²と指摘している。また田中は泉鏡花の作品に関する国文学的見地からの研究において、「妖怪」概念の適正性に疑義を呈している³。「妖怪」を定義するということは、学問として研究領域を確定するためには重要な契機に違いない。しかしそれらは容易に一致を見せるものではない。そのときに、たとえ諸領域に通底する「妖怪」のメタレベルからの定義を試みたとしても、それ自体がぼやけてしまうと考えられる。

先に述べたような特定の姿形をともなった「妖怪」は、その一つの側面でしかない。研究者間において「妖怪」の定義が一致しないということは、一般的な流布に対して、学問的に確立された用語としてその言葉を使うことを忌避させることにもつながるのではないだろうか。たとえば、日本古代の「妖怪」の意味と現代のそれが異なっている場合、それらを同じ「妖怪」という言葉によって領域化し、その対象となる事柄を論ずることは問題があるだろう。たとえば、塚の「鳴動」と「口裂け女」を同列に論ずることはできない。なぜならば、「口裂け女」は特定の形象であるのに対して、「鳴動」とはそうした出来事を意味しているからである。さらに、「妖怪」が文化的形成物であるのか、それとも実在するのかということでも、解釈の対立が生ずるだろう。「妖怪」の実在論者は自身の体験を「あったこと」(実際にあったこと)⁴として主張し、またしばしば現代の科学研究の頑迷さを批判するだろうし、非実在論者は「妖怪」を精神病理的現象や文化現象に還元しようとする。

このように、現代の「妖怪」研究の現状は、「妖怪」という言葉そのものに内在する定義の差異とその実在/非実在という位相の異なる問題、さらにはそうした位相の差異に基づく信念対立を解消もしくは低減するための方法論が整備されていないことに起因するのではないだろうか。そして、これは哲学的問題と言えるであろう。かつて井上円了は『妖怪学講義』の「緒言」において「妖怪の原理を論究してその現象を説明する学」(16:20)として妖怪学を構想し、分類項として物理的妖怪・心理的妖怪・理怪をたて(16:22-24)、それらを詳細に論じた。このような円了の哲学的「妖怪」研究のプログラムは後世に継承されたとは言い難い。昭和31(1956)年の『妖怪談義』において、柳田國男は「我々の妖怪学の初歩の原理」⁵という円了を想起させる語を用いつつも、河童を例として、妖怪の神からの零落説⁶を唱えたのだった。ここでは哲学的考察は皆無に等しく、文化現象としての「妖怪」が問題となってい

る⁷。すでに述べたように、円了の妖怪学は日本の哲学において継承・深化されてはこなかった。円了の死後、「妖怪」研究の舞台は民俗学へと移行していたのである。

しかし、後節ですぐに論じるように、「妖怪」研究のこうした現状に対して、近年、若手の民俗学者を中心に研究者の前提とする世界観との関わりにおいて「妖怪」概念を問い直す動向が見られる。本稿の目的は、こうした現代民俗学における「妖怪」概念の再検討を参照しながら、井上円了の「妖怪」概念を円了自身の「相含」の視座から批判的に検討し、そのことを通して「妖怪」研究のメタ理論への道筋をつけることにある。このような試みは「妖怪」概念を個別的な人文・社会・自然諸科学から問うのではなく、その概念の身分そのものを問うという意味で存在論的なものとなるであろう。そのような作業を通して、「妖怪」とは「世界の際における経験である」という作業概念としての定義がえられるだろう。そしてそのことは、個別・具体的な人文・社会・自然科学的な「妖怪」研究というより、「妖怪」の哲学的研究としての新たな展開を試みることになる。

2. 「妖怪」とはなにか？

小松は『日本怪異妖怪大事典』に付された「怪異・妖怪とはなにか」という論考において、「妖怪」についての最も広い意味での定義⁸について述べ、それを「不思議な、神秘的な、奇妙な、薄気味悪い、不安を抱かせるといった形容詞がつくような現象や存在」であり、とりわけ「そうした出来事・現象を「超自然的なもの」の介入によって生じたとみなすとき、はじめてそれは「妖怪」となる⁹と述べている。「妖怪」にはさらに①出来事(現象)としての妖怪、②存在としての妖怪、③造形化された妖怪という3つのカテゴリーがある¹⁰。たとえば、夜中に小豆を洗っているような怪異現象を「小豆トギ」や「小豆洗い」というが、これはそのような怪異現象を引き起こしている存在を意味するわけではない。最初にあるのは「小豆を洗うような音」である。しかしそれが名づけられたことによって、②としての妖怪存在の様相を呈する。さらにそれが造形・絵画化されれば、それは③のカテゴリーに入ることになる。

「妖怪」の实在/非实在といった問題を回避し、「超自然的なもの」としてそれを定義するこのような試みは、柳田以降の「妖怪」研究を刷新したものとして高く評

価されている¹¹。しかし廣田はそれに対し、「この妖怪概念が前提としているのは、あらゆる対象を2つのカテゴリー(自然と超自然)に区分する存在論的な枠組みである」¹²と指摘し、「妖怪」の实在を疑わない伝承者の存在論を提示している。「超自然と自然の区分が社会文化的なコンテクストによって異なる以上」は「妖怪研究を行うとき、超自然性を自明の前提とすることはできない」¹³のである。しかし研究者たちは妖怪について实在性を問わないという方法論的不可知論を前提していた。それは言い換えれば、妖怪研究者たちは「妖怪は实在する」とは考えていないということの意味する。その前提にあるのは、研究とは実証的営為であり、それに対して神仏や妖怪といった超越的对象は経験的に探求することができない。そうである以上、学問的には妖怪が实在するともしないとも証明することができないという態度であろう。しかし、こうしたアプローチはそのことによって、むしろ伝承者の存在論とは齟齬をきたすことになる。このような廣田の指摘は、従来の「妖怪」研究に対して哲学的視座を導入するという意味で高く評価できる。しかしその一方でこのようなアプローチを「存在論の相対主義」¹⁴と自身の立場を規定しているように、そうした研究者と伝承者の存在論の齟齬を問う自身の存在論的枠組みを問うことへの無自覚を露呈してはいないだろうか。そうであるとすれば、この相対主義は一方で従来の諸研究の存在論的前提を問いつつも、自らは「何でもあり」の相対主義に流れる可能性を否定できない。正しい唯一の存在論的立場はない。問題は、「妖怪」をめぐる存在論の相対主義ではなく、複数の存在論を機能させながらも、同時に相対主義の論理をせきとめる「妖怪」のメタ理論の構築なのである。そしてこう考えたときに、井上円了の妖怪学は、そのための示唆を提供するものとなる。

3. 『妖怪学講義』の存在論

3-1. 円了哲学のパースペクティビズム

現代の「妖怪」研究において円了哲学の寄与しうる点は何か。そのことを解明するために、まず『妖怪学講義』当時の円了の哲学の基本的立場を概観し、ついでその関わりにおいて『妖怪学講義』の存在論について考察しよう。ところで円了哲学のパースペクティビズムとしての性格は、すでに指摘されているが¹⁵、ここではまず明治19(1887)年の『哲学一夕話』第1編を見てみよう。同書は対話篇の構成にな

っているが、弟子である円山子による唯心一元論と了水子による物心二元論の論争¹⁶について、円了先生は次のようにいう。

物より心を見れば心は物にあらざるを知るべく、心より物を見れば物は心にあらざるを知るべく、自他彼我の差別のその間に生ずるに至るも、その体もと一物にして初めより差別あるにあらず。物を論じて論じ極めれば心となり、心を論じて論じ極めれば物となり、物心を論じて論じ極めれば無差別となり、無差別を論じて論じ極めればまた差別となり、差別のそのまま無差別にして、無差別のそのまま差別なり、差別と無差別とはその体一にして差別なし。差別なくしてまた差別あり、差別ありてまた差別なし。これを哲理の妙致とす (1:43-44)。

これは「理は物心を含有し、物心は理を具備し、二者その別あるも相離るるにあらず、相離れざるもその別なきにあらず」(1:35)を敷衍した言葉のように見える。ここでは2つの位相の異なることが言われている。まず第1に、「物」や「心」という存在論的立場は観点相関的である。「物」から「心」を見れば「心」は「物」には見えない。なぜならば、「物」を論じ極めたとき、「物」もまた「心」が考えたことになるからであり、それは「心」から「物」を見たとき、「物」が「心」に見えないということと等値される。そしてこの観点相関性の基礎づけが差別・無差別論という形で展開される。「物」と「心」を分けてみる。そうすると、分かれているという意味では「物」と「心」は別種の存在論的カテゴリーに見えるが、「分かれている」ということが「物」と「心」に共通して認識されており、かつまた「分けられる」ということが分かっているということからすれば、両者は「その体一にして差別なし」となる。円了はこうした事態を「差別は表面にありて無差別は裏面にあり」(1:45)とも述べている。それこそが「理」なのである。

このような「物」「心」「理」のパースペクティブ構造とその基礎づけは、明治20(1888)年の『哲学要領(後編)』にも引き継がれているといえるだろう。同書では「およそ人の論理思想の発達は物心二元より始まり、唯物に入り唯心に転じて、ふたたび二元に帰するを常とす」(1:153)とされ、「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ありというも、体なしというも、みな二元同体論の一部分」(1:214)と結論づけられる。円了は「物」と「心」という存在論的カテゴリーに基づく世界

像をまず「視点」として編み変えることによって相対化し、ついでその相対的主張が成立する基礎を、「物」と「心」という観点を成立させると同時に、両者とは差異のある「体」や「理」によってもう一段と相対化する。『哲学要領(後編)』と『哲学一夕話』との差異は、前者において存在論的カテゴリーの探求が「論理の循化」(1:212)として過程的に表現されていることである。このような高深度の哲学的立場は、「物」「心」「理」というカテゴリーの各々からすれば、メタ性を備えているといえる。なぜならば、個々の哲学的立場が成り立つ必然性を洞察すると同時に、それらが妥当な認識領域を基礎づけているからである。

3-2. 『妖怪学講義』における「表」「裏」の存在論

ところで『妖怪学講義』における「妖怪」の定義が「不思議と異常を兼ねるもの」であり、「異常、変態にして、その道理の解すべからず」(16:59)とされていることは、たとえば小松の定義する「妖怪」概念に比してもさして齟齬をきたすものではない。問われるべきはその「道理の解すべからず」という点である。円了はここでもパースペクティビズムを行使する。その具体例は円了自身が「通俗の妖怪中の最大妖怪にして、実に怪物の巨魁」(18:13)と目していた「幽霊」についての考察に示されていると考えられる。以下、まずはその内容を検討してみよう。

そもそも妖怪学の構想自体が、「生死の迷門を開きて死後の冥路を照らす」(16:23)にあるとすれば、他界観の関わる幽霊は中心的な検討課題として必然的に定立されるだろう。円了はまず「宗教学部門」の冒頭において、一見「幽霊」とは縁遠い宗教の本質論を展開する。それによれば、通俗的な宗教の解釈には感情的・神秘的という二つの立場がある(18:20)。感情的解釈とは、「単に自己の感情に訴えて、自ら信ずるところ確実にして誤らず」(18:20)とするもので、自身の見たもの、感じたものを疑わない態度のことであり、神秘的解釈とは、宗教の本質は「理外の理」(18:23)にあるのであって、語られざる神秘こそがその中核なのだと言く。しかし円了に言わせれば、この両者は「一は感情に偏し、他は神秘に僻し、ともに中正を得たるもの」(18:23)ということとはできない。なぜかといえば、もし自己の感情によって見たものや聞いたもののみを絶対だと考えるのであれば、それは経文を読んで字義的にそれを受け取ることに等しくなる。しかし言語・文字とは、無限な思想を有限な手段によって表現したものであり、したがって制約を受けているものである。ゆえに

文字を見て真実もそのとおりだと判断することは、一杯の水によって大海の水もこのようなものだと即断する愚行に等しいと円了は批判する(18:24-25)。また神秘的解釈については、彼らは一切の人知を廃そうとするが、そうした「知を否定する」ということもまた思想(思考)の働きであり、そのことが理解されていないとする(18:27)。このように円了は感情的・神秘的解釈の一面性を退けるが、かといって懐疑論にも与しない。なぜならそれは、疑うという権能を特権化し、他ならぬその作用が論理に基づくものであることを忘却しているからである(18:28)。

それならば、円了自身は宗教とはどのようなものであると考えているのであろうか。それはまず「人心中の三大作用すなわち知、情、意」(18:29)に基づくものである。それら心的機能は「表面一方においては有限性のものなりといえども、裏面には無限の性質を帯びたるもの」(18:29)である。すでに述べたように、感情的宗教解釈は、感覚に映ずるものを絶対だと固執する立場であった。それは表面の態度に終始するものといえる。他方において神秘的解釈は裏面にのみ偏するものだと言えよう。かくして円了は宗教の本質論を次のように展開する。

これを要するに、宗教の本質は無限絶対、不可思議の上にあるとするも、その現象作用の物心有限の範囲内に発顕するときは、物理的および心理的説明によりて考究し得べきものとす。もしその本体に至りては理外の理なりとするも、我人の無限性の心力によるときは、また多少知了するを得べし。ゆえに予は、宇宙の問題たる、可知的なるがごとくにして不可知的なり、不可知的なるがごとくにして可知的なりといわんとす。かくして物心万有のほか、絶対不可思議の体あることを証明するは、実に予が妖怪学の目的にして、「緒言」に、仮怪を払って真怪を開くとはこれ、これをいうなり(18:33)。

ここで「無限絶対、不可思議」が「裏面」、そして「物心有限の範囲内」が「表面」を意味することは了解しやすいであろう。円了はまず宗教の感情的解釈と神秘的解釈がそれぞれに妥当性を有しつつも、一方は表面、他方は裏面の観点に局限されていることを明らかにし、その両者が相まって「仮怪を払って真怪を開く」ことが可能であるとする。仮怪とは現象としての心理的妖怪と物理的妖怪であり、表面の事象なのであるが、その裏面が真怪なのである。このように円了における「道理」とは、特定の観点の有限性を説くと同時に、その限定的な妥当性を位置づける存在論

的な考察なのである。

ではこのような視座から、「幽霊」はいかに解明されるであろうか。まず円了は靈魂の生滅についての問いからこの問題に接近する。通俗的な靈魂消滅論者は、ただ「幽霊など存在しない」と主張するのみで、その靈魂が活着している間においていかなる働き(妙力)を持っているかということを探求しようとし、対して実在論者は、少数の幽霊の事例のみを過度に一般化しようとする傾向がある(18:34)。そこで円了が提示するのは「顕と潜との差異」(18:35)である。これは手を動かすことに譬えられる。腕をあげるとき、その力は偶然に生じたものではないが、腕を止めたときにその力は無くなるわけではない。それは腕に潜在している力が動かしているときに発現し、止めたときに潜伏しただけなのである。またそれは種子のようなものだと円了は言う。それはただ机の引き出しに入れておけば、とてもそんなものから草木が生えるとは思えないが、土の中に埋めてみれば、発芽することになる。「靈魂」もそのようなものだと、円了は次のように述べる。

しかして、余がいわゆる靈魂とは、すなわちこの物質内包の力、すなわち妙力にほかならざれば、幽冥世界というもまた、この力の世界というにほかならず。ゆえに、物質にも表裏両面あることを知らざるべからず。表面より見れば盲目的有形世界を形成せるも、その裏面には靈活なる精神世界を開き、内外相よりてこの世界をなすものなり。この精神世界、これを名付けて幽冥世界という。すなわち不可思議の境遇なり。しかれども、人はまたその身内に不可思議世界の一部を開きたれば、これによりて幽冥界と相通すべき道あり。これ他なし、吾人の精神なり(18:150-151)。

これは『哲学要領(後編)』における「表」「裏」という存在論的解釈の展開であり、また宗教の本質論において展開されたそれを敷衍したものであることは瞭然だろう。円了は「表」としての「物質」は盲目なものであるが、それは「妙力」を「裏」に内包していると考え、「裏」の不可思議な世界から「表」への展開が、「表」を巻き込みつつ展開するという仕方になされる、なぜならば、「表」の中にはつねに「裏」があり、仮怪の裏面は真怪だからである。これが「表」と「裏」の構造である。『妖怪学講義』の存在論は、「妖怪の本城」(18:13)である宗教的靈魂觀を論じるその中核において、初期の哲学的プログラムを実践していたのであった。

4. 相含説から妖怪学へ

4-1. 『哲学新案』における相含説と他者の問題

これまで述べてきたように『妖怪学講義』はそれまでの円了哲学を応用的に展開したものだ。それでは、晩年はいかがであらうか。そのことを検証するために哲学的には最晩年の著作である『哲学新案』と、近年翻刻された朝鮮巡講時の大正7(1918)年の講演「心理的妖怪」¹⁷そしてこれと関連する記述を含む大正8(1919)年の『真怪』(20:347-509)を簡略に取り上げよう。相含説の内容は多岐にわたり、大乘仏教における般舟三昧やニコラウス・クザーヌス(1401~1464)との対応が指摘されているが¹⁸、ここでの関心は『妖怪学講義』における「表」「裏」の世界観がどのように展開・深化させられたかということである。相含説のアイデアは次のように説かれている。

つまり外界より見れば、心界は物界より生ずるがごとくに感じ、内界より観ずれば、物界は心界より出づるがごとくに覚ゆるのみ。心界は物界の中にあることは、何人といえどもたやすく了解するところにして、更に深く推究すれば、物界かえって心界の中にあるを見る。例えば吾人の眼は天地の間に点在して、しかも天地が吾人の中に現立するがごとし。換言すれば眼は天地の中にありながら、天地また眼中にあり、心界は物界の中にありながら、物界また心界の中にあり、この関係を余は相含と名付けたり。この相含説こそ古来の二元論、両面論、あるいは相制論、並行論等を総合して、その中正を得たるものというべけれ(1:342-343)。

「物」の領域から「心」を見れば、「心」は「物」の中にあるように見え、「心」の領域から「物」を見れば、「物」は「心」の中にあるように見える。そのことを円了は外界と内界の関係としてパラフレーズしている。これは比喩的にいえば、大宇宙の中にある一塵としての眼が、同時にその大宇宙を自らの中に映しているというマクロとミクロの相互内在関係に等しい。留意すべきは、このとき前景化はしていないものの、他者と自己の関係をも円了はここで示唆していることである。他者側からみれば、自己の瞳孔は小さな点のようにしか見えない。それは肉体という「物」の一部として、顔面の凹みの中にある。しかしそのことを自己側から捉えると、この小さな瞳孔はただちに他者をも含む世界全体を含む視界の開けとなる。円了の初

期の哲学は対話篇から始まり、そのパースペクティビズムもまた「他者」の存在を鋭く予感していたものであった。なぜならば観点の差異とは、他者の存在において初めて顕在化するからである。この自己・他者の根源的な相互内在関係は、晩年の円了哲学の隠れた根底とあってよいであろう。

ところで『哲学新案』は「各方面より観察せる結果をことごとく総合集成」して「宇宙の真相」(1:286)を解き明かすことをモチーフとしている。円了はまず観察の方面を「表観」と「裏観」に分節し、「表観」をさらに「外観」と「内観」に分節する。そして「外観」には「縦観」と「横観」が含まれる(1:284)。この「表」とは「物」と「心」が相関した現象世界と考えることができる。物質の領域はまた、その成り立ちの歴史(縦=時間)と現実の構造(縦=横)という二つの側面から見ることができる。まず「表観」としての「外観」は、時間軸(縦)にそってみることができるが、ここで展開されるのは「世界輪化説」(1:297)である。進化論者は宇宙や生命の進化のみを説くが、その終局はどうなるかを考えようとしなない。しかしそれでは一面的である。もし宇宙が星雲より進化したとするならば、その以前にも星雲があったはずであり、また現時点から未来においても、星雲があるに違いない、その過程において、星雲から生まれたものが星雲に帰すことが繰り返される。物質不滅・勢力恒存の法則が妥当だとすれば、この世界には始まりも終わりもないのだ。円了はここから「輪化無窮、重々無尽」(1:313)を唱える。つまり、宇宙はただ一方的に進化するのではなく、星雲から星雲への状態を反復しており、宇宙の中の生命もまたそうだと言うのである。では、空間軸(横観)でみた場合はどうであろうか。空間においては、宇宙には物質がなければ勢力は存在せず、物質がなければ勢力が存在しない以上、この両者は「包含」の関係にある(1:332)。物質の最小構成単位を追究していくと、それは「元素」ということになるが、「元素」がもし形のあるものだとすれば、さらにそれを構成する最小構成単位があることになり、探求はとどまることのないことになる。またもし形がないとすれば、無より有が生ずるという不思議なことになる。このアポリアを解くためには、「元素は有形、無形、相含の点」(1:317)と考えなければならないと円了は述べる。この無形とは「勢力」のことであるから、物質と勢力は相含していることになる。さらにエーテルもまた、それを勢力と捉えるならば、物力(物質と勢力)と相含することになる。かくして、「宇宙は縦観によれば、輪化無窮なり、横観によれば相含無尽なり」(1:322)といえる。さらに「内観」においては「物」も「心」に含まれることは、先に見たとおりである。「表」におけ

る「外」においては物質と勢力が相含し、「内」においては「物」と「心」が相含する。しかし留意すべきは円了の相含論はここに留まらないことである。さらにこの「表」を「裏」から見たとき「さきに一言せしがとく、宇宙の本体より時方両系の形式を除き去らば、その体は一点一無に帰するのみ。その一無の中にこの重々無尽の相含の理を具有す。これを開現するには時方の形式によらざるべからず。宇宙は一大幻灯なり」(1:395-396)という光景が展開する。

すでに「内観」においても、「無限光は一電光間に縮むべく……一分子一元素は、宇宙の胎内に収蔵せらるると同時に、宇宙世界は一分子一元素の曩底に包括せらるるが如き相含あるを知るべきなり」(1:355-356)と説かれていた。なぜならば、「心」はその性質として時間・空間を一瞬に把握するからだ。そこには当然、物質の歴史の全領域も畳みこまれている。逆にいえばその一瞬の中に、宏大な宇宙が息づいているのである。しかしそうであるとしても、これはまだ時空を前提とした把握に過ぎない。「表」から「裏」へと視座が反転したとき、「時方の形式」は無と化しさる。言い換えればそこには時間も空間もない。しかしこの宇宙＝現象世界は相対的な領域であるために、時間と空間という形式を必要とし、それらの諸形式を通して見たとき、「森羅万象が立ち現れるのである。かくして、「宇宙は一大幻灯なり」と言われる。ここで注目すべき点は二つある。まず、「裏」からの視点とは、もはや「視点」ともいえない直接知の深化によるものであり、「内観」とは異なるものであるということだろう。さらにこうした「裏」の直接把握は「他なく他なく、超然として絶対の彼岸に即到融合する」(1:385)と説かれているように、自己の内奥を突破した非人称的な開けであると言える。逆にいうと自他の相互内在的關係とは、こうし非人称的境位から立ち現れてくるのである。

さらにここで注目されておいてよいことは、『哲学要領(後編)』において展開され、『妖怪学講義』にも応用された「表」「裏」の存在論が、この『哲学新案』において「相含」の構想の下に精緻化されていることであろう。それによって「表観」における「縦観」と「横観」の相含が「内観」において畳み込まれ、さらにそれもまた「裏観」においては「一点一無」に畳み込まれているという重畳する世界の立体的構造が示されることになったことである。円了のパースペクティブズムはここにおいて、いかなる哲学的立場も排さないと同時に、それらを世界解釈の不可欠の一視点として織り込むという初期の構想を具体化したと考えられるであろう。それでは、この円了の哲学的には晩年に属する「相含」の理路は、その妖怪学といかなる関係

にあったのであろうか。

4-2. 「精神電気」と「貉」

すでに述べたように、「心理的妖怪」は円了の最晩年における朝鮮巡講時の講演だが、ここで扱われているのは次の3つの事例である。①伊勢参宮の途上、参島のある宿屋で亡くなった者が、国許の上総の自宅に「今帰った」といって現れたこと。②高知市から離れた郡役所に妻と赴任して、子どもをもうけた男が、その子が4歳になったある日のこと、12時に子どもが「お祖父さんが亡くなった」というのを聞き、友人との談笑中のため、適当にいなしていたが、果たしてその夜に遠く親戚が訪ねてきて、その日の12時に自分の父が亡くなったことを知ったこと。③新潟から佐渡にわたり、山越してきて相川に帰宅途中、祠の前で貉が腹鼓を打っていたのを見て、いたずらで石を投げて帰宅したとき、自分と瓜二つの人間が妻と晩飯を食べていて、自分を見るなり、仇を返しにきたといつて搔き消えたという話¹⁹。これらの事例に共通するのは、「妖怪」現象が常識的な時空観念を超えて生起していることだが、円了はこれらを『妖怪学講義』における心理学を用いて解釈している。事例②については、物質界における「無線電信」があることに比して、精神の領域には「精神電気」があり、「血縁関係ある者は此の精神電気を受感するに都合よき状態」にあるがゆえに、「四歳の子供は虚心平気であつたから之を感ずることができた」²⁰のであり、③の場合は、石を投げた時に「内心においてはやはり恐ろしい」という感情があったのであり、「そしてこの恐ろしいといふ感情が潜在意識として、存して居つてこれが精神電気として家人に伝はり、ここに幻象を生じたものと思はれる」²¹と読み解くのである。このような事例②の捉え方は、『真怪』においても「心電」(20:500)という語が用いられているのみで変わらない。

注目しておいてよいことは、円了のこうした「妖怪」解釈が『妖怪学講義』に集約された哲学的理路の水準と異なることであろう。たとえば「精神電気」や「貉」の事例は、たとえば「狐憑き」が「無意識的観念の状」(17:441)に由来するという説明と異なるのである。しかし、『哲学新案』の水準により、かつ「表」と「裏」の「相合」という説明を繰り込むのならば、たとえば次のようにも読み解けるはずである。なるほど、他者側からの視点として考えた場合、時空を隔てた感応ということは神秘に見える。なぜならその場合、時空上における個体としての人間存在が

前提されているからである。しかしながら、まず「内観」に目を転じた場合、時空は一瞬に畳みこまれていることがわかる。この場合、距離は関係がなくなる。なぜなら一瞬一刻にすべてがあるからである。四歳の子供はこの「内観」のレベルで感応したことになるだろう。この「内観」において「無意識的観念」が生じていると考えることもできる。そしてさらに「裏」からすれば、「表観」における時空も一点に畳み込まれ、その一点の中にこの「精神電気」も「貉」もあることになるだろう。すでに鈴木はベルクソンと井上円了の類縁性に着目し、両者が唯心論的な存在論に立脚していると指摘しているが²²、円了において唯心論は「心」のみに偏る理路としてすでに克服されていたものであったことは、これまで述べてきたことから明らかではないだろうか。唯心論をもひとつの立場として相対化する非人称的な存在論が、円了哲学の基礎なのである。このような視座からすれば、時空は延長のみでなく、重畳しており、その一見は平凡な世界の際において、「妖怪」現象が立ち現れるのであり、そのためこの重畳を多様な観点から注意深く読み解くことが、「真怪」にいたる道というように、「心理的妖怪」における諸事例を解明することもできよう。ところが円了は『哲学新案』の理路の水準を「心理的妖怪」にも『真怪』にも取り入れていない。円了は自ら妖怪学水準を初期の哲学的プログラムに止めてしまうことにより、豊富な事例を読み解くためのツールをアップデートできなかつたとは考えられないだろうか。

しかしこのような円了批判はないものねだりなのであり、『哲学新案』はあくまで哲学的理路なのであるから、妖怪学の構想と結びつけるべきではないという見解もあるであろう。しかし円了は既述したように『妖怪学講義』を哲学的な方法論を基礎に構想していたのであり、その意味で妖怪学を円了の思想の周縁に位置づけることはできない。また哲学的テキストへの内在的批判の試みは、その哲学者の潜在的可能性を読み解くものであると考えられる。そうした意味で、晩年の円了妖怪学は問題提起的なのであり、さらなる理路の深化の可能性に満ちていると言えるであろう。

5. 結び——「妖怪」研究のメタ理論に向けて——

本稿の目的は現代民俗学における「妖怪」概念の問い直しの試みを参照しながら、

哲学的営為を基礎とした井上円了の妖怪学の構想を読み解き、とりわけその最晩年の哲学的境位である相含説から、その限界と可能性を問うことにあった。現代の民俗学における「妖怪」研究は、「妖怪」の非実在を無自覚的な存在論的前提とすることによって、「妖怪」の実在を説く伝承者の存在論と齟齬をきたすものとなった。そのため、あらためて「妖怪」概念の存在論的前提が問われなければならない。ただしそれは、何でもアリに帰結する認識の相対主義に帰結するものではなく、多様な存在論的観点を併存させながらも、それをメタレベルから一貫させる方法論的多元主義のようなアプローチが必要となる。このときに円了妖怪学が構想した「物」と「心」と「理」の相関構造というパースペクティビズムの発想や、最晩年における「表」と「裏」の「相含」という哲学は、示唆するところが大きい。特定の「妖怪」観に偏らず、かつ伝承者の世界観も生かすような研究の姿勢は、「妖怪」研究のメタ理論となるであろう。すでに円了も指摘しているように、伝承者の存在論は妖怪にとどまり、しかもその中においても「心」や「物」という一面に偏るものであった。ただし研究者もその弊を免れているわけではない。たとえば円了が指摘しているように、霊的な存在に対する懐疑論が「懐疑」という思考による権能を特権化しているように、それは世界を捉える一面的な視座でしかないのである。ただし円了もそうした存在論的な理路を徹底したわけではなかった。彼は相含における時空や物心の重畳という視点と、そこから織り出される世界の「際」としての「妖怪」現象に定位したわけではなかったのである。

ただしそのことは、円了による方法論的多元主義の試みを無効にするものではない。現在の人文・社会・自然諸科学における「妖怪」の研究の細分化や領域間における信念対立、そして通俗的なスピリチュアルな事象も含む「妖怪」への広範な関心をみると、それらを否定することはできない。肝要なのは、どの視点も「妖怪」に関する限定的な視点として有効であると同時に、その特定の観点のみですべてを説明できるわけではなく、それら全てを活かすメタ理論を構築する試みなのではないだろうか。

ここで、あらためて円了の構想を引き継ぎつつ、「妖怪」概念を再定義しておこう。妖怪とは、世界の際である。ここで「際」とは、伝承者や研究者が持つ世界了解の臨界を意味する。つまり研究者や伝承者が持つ世界概念を絶えず脅かすモノやコト＝現象、それが「妖怪」なのだ。それは哲学的な営為を基礎とした諸学・諸思想の相関的な実践によって解明されていくような事象なのである。ここまでで問い続け

ると、問いは反転する。「妖怪」は特定の狭い学問的・思想的領域から絶えず抜け出ることを誘い、不思議な魅力を持ち続ける。もしかしたら「妖怪」に問いかけられているのは、われわれ人間なのかもしれない。

略号

本稿における『井上円了選集』(東洋大学、1987-2004年)からの引用は全てこの略記号で示す。()内の左の数字は巻数を、右の数字は頁数を示す。たとえば(17:125)は『井上円了選集』第17巻125頁を示す。

参考文献

- 廣田龍平「妖怪の、一つではない複数の存在論」(『現代民俗学研究』第6号、2014年)、pp.113-128.
- 香川雅信「妖怪の思想史」(小松和彦編『妖怪学の基礎知識』角川学芸出版、2011年)、pp.33-58.
- 河波昌「井上円了における宗教哲学体系の大成: 相含論とその成立の背景」(『井上円了センター年報』第1号、1992年)、pp.37-52.
- 小林忠秀「井上円了の「哲学」」(高木宏夫編『井上円了の思想と行動』、東洋大学、1987年)、pp.31-58.
- 小松和彦『妖怪学新考: 妖怪から見る日本人の心』小学館、2000年
- 小松和彦「「怪異・妖怪とはなにか」(小松和彦監修『日本怪異妖怪大事典』東京堂出版、2013年)、pp.4-11.
- 小椋章浩「『哲学一夕話』第1編に見られる井上円了の中道哲学」(『関西学院大学東西学術研究所紀要』第42号、2009年)、pp.69-79.
- 京極夏彦『妖怪の理 妖怪の檻』角川書店、2007年
- 松谷みよ子『現代民話考 [1] 河童・天狗・神かくし』筑摩書房、2000年
- 佐藤厚「井上円了の朝鮮巡講に関する資料: 植民地朝鮮発行の記事を中心に」(『井上円了センター年報』第23号、2014年)、pp.125-208.
- 鈴木由加里「アンリ・ベルクソンと井上円了: 心霊主義をめぐって」(『井上円了センター年報』第19号、2010年)、pp.57-80.
- 田中貴子『鏡花と怪異』平凡社、2006年

柳田國男『妖怪談義』修道社、1956年。(『柳田國男全集』第6巻、筑摩書房、1989年)、pp.7-212.

注

- ¹ 京極夏彦『妖怪の理 妖怪の檻』角川書店、2007年、p.24。
- ² 同書、p.20。
- ³ 田中貴子『鏡花と怪異』平凡社、2006年、pp.27-33 参照。
- ⁴ ここで「あつたること」とは、伝承者(話者)によるリアリティを意味する。松谷みよ子『現代民話考 [1] 河童・天狗・神かくし』筑摩書房、2003年、「序文」参照。
- ⁵ 柳田國男『妖怪談義』、1956年(『柳田國男全集』第6巻、1989年)、p.93。
- ⁶ 同書、p.93-94 参照。
- ⁷ 小松和彦『妖怪学新考: 妖怪から見る日本人の心』小学館、p.12 参照。
- ⁸ 小松和彦「怪異・妖怪とはなにか」(小松和彦監修『日本怪異妖怪大事典』東京堂出版、2013年)p.5。
- ⁹ 同書、p.5。
- ¹⁰ 同書、pp.5-9 参照。
- ¹¹ 香川雅信「妖怪の思想史」(小松和彦編『妖怪学の基礎知識』角川学芸出版、2011年)、p.50 参照。
- ¹² 廣田龍平「妖怪の、一つではない複数の存在論」(『現代民俗学研究』第6号、2014年)、p.115。
- ¹³ 同論文、p.117。
- ¹⁴ 同論文、p.125。
- ¹⁵ 小林忠秀「井上円了の「哲学」」(高木宏夫編『井上円了の思想と行動』、1987年)、p.34 参照。
- ¹⁶ このような解釈については、小椋章浩「『哲学一夕話』第1編に見られる井上円了の中道哲学」(『関西学院大学東西学術研究所紀要』第42号、2009年)、pp.70-74 参照。
- ¹⁷ 佐藤厚「井上円了の朝鮮巡講に関する資料: 植民地朝鮮発行の記事を中心に」(『井上円了センター年報』第23号、2014年)、pp.165-168。
- ¹⁸ 河波昌「井上円了における宗教哲学体系の大成: 相含論とその成立の背景」(『井上円了センター年報』第1号、1992年)、pp.45-50 参照。

¹⁹ 佐藤厚「井上円了の朝鮮巡講に関する資料: 植民地朝鮮発行の記事を中心に」(『井上円了センター年報』第23号、2014年)、pp.165-168 参照。

²⁰ 同論文、pp.166-167。

²¹ 同論文、pp.168。

²² 鈴木由加里「アンリ・ベルクソンと井上円了: 心霊主義をめぐって」(『井上円了センター年報』第19号、2010年)、pp.57-80 参照。

(甲田烈: 相模女子大学非常勤講師)