

〈特別寄稿〉

妖怪と人とのインターフェイス

ミュトス神話からのアプローチ

石塚正英

ishizuka masahide

はじめに―問題提起

鴨長明は綴った。「行く川のながれは絶えずして、しかも本の水にあらず。よどみに浮ぶうたかたは、かつ消えかつ結びて久しくとゞまることなし」(方丈記)。

太陽系は銀河系というさらに大きな領域のなかに位置する。さて、太陽系は時速七万キロの速度で銀河系の中を移動している。よって、地球は太陽の周りを回っているだけでなく、太陽の動きに合わせて宇宙のなかを移動しているのだ。つまり、地球は、平面図的には太陽の周りを回るのであるが、側面図的には太陽のあとを追いかけるようにしてその周りを螺旋的に回っているわけだ。太陽系が銀河系内の軌道を一周するには約二億二千五百万年かかるのだから、鴨長明の言うことは、森羅万象に通じているのであろう。

科学的なパラダイムでは、科学的現象は反復される。反復検証される。しかし、天体は「行く天の川のながれは絶えずして、しかも本の場所にあらず」である。天文学では科学は成立しなからう。きのう地球がいた場所に、

きょうの地球はいない。きのう太陽がいた場所に、きょうの太陽はいない。天は動いているのだ。これを称して天動説というのではなかっただろうか。

人びとは現在のところ科学知の視座から地動説を認めつつも、実際には経験知の視座から天動説にしたがって生活している。頭脳は地動説を承認するものの、身体は天動説を心地よく受け入れる。地動説すなわち科学知からはとうてい承認しがたいものの、現代人は、日常生活ではおのずと天動説すなわち経験知に依拠して生活しているのである。

その際、経験知や感性知の立場を前近代的と見なして拒否するのではなく、これを知の体系の一方の極に据え、他方の極に科学知や理性知をおき、双方を交互的な運動や相互的な往還といった動的なサイクルに位置付けしなおし、連合していくことは意味をもつだろう。その先に見えてくる新しい知を、私は「歴史知」と命名している(1)。地は動くが、天も永遠に動くのだ。その観念を認める立場を、私は歴史知(ヒストリオソフィー)、あるいは百学連関(エンサイクロペディア)としている。井上円了の思想圏は、この百学連関の域にあるといえよう。井上は妖怪(学)について深く追究したが、そのテーマは、私の研究領分ではフェティシズム(ものがみ崇拜)と関係してくる。

一八世紀フランスの思想家シャルル・ド・ブロス(Charles de Brosses, 1709~77)は、当時のアフリカ大陸やアメリカ大陸に残存する原初的信仰を「フェティシズム(fétichisme)」と命名し、次のように特徴づけた。これは本来の宗教以前のものである。例えば前者においては崇拜者が自らの手で可視の神体すなわちフェティシユを自然物のなかから選びとるが、後者においては神は不可視のものとして聖像の背後に潜む。つまり前者ではフェティシユそれ自体が端的に神であるのに対し、後者において聖像はいわば神の代理か偶像かである。その背後か天上

にはなにかいつそう高級な神霊が存在する。また、フェティシズムにおいてフェティシユは、信徒の要求に答えられなければ虐待されるか打ち棄てられるかするが、本来の宗教において神霊は信徒に対し絶対者なのである(2)。日本の伝統社会では、フェティシユは妖怪のかたちでも畏怖の念をもって拜まれてきた。妖怪は、普段は神々の世界つまり「神界」から見てヒンターランドにあたる妖怪の世界つまり「妖界」において、ときに人間たちと接点を持つ場所——峠道や池の端、藪の中など——では、いわば「悪神、敬して避ける」の待遇を受けるのである(3)。例えば、疱瘡神などは嫌われるが避けることもできない。それと同じような位置に、実際の生き物——イタチやキツネ——、架空の生き物——河童や座敷童——がいるのである。以下の本論で、歴史知とフェティシズムをキー概念にして、人と妖怪とのインターフェイスを論じてみたい。

一 神々とのインターフェイス

前近代、というよりも先史古代の人類は、彼らをとりにまく外界Ⅱモノ世界に靈的な意味を付与していた。「モノケ」という表現がそのことをよく示している。民間信仰において主役を演じる神々の多くは、何らかのご利益的機能をもったモノケ神さまである。したがって、先史古代世界に存在した人と事物・事象とのインターフェイスには、たいがい霊とか神々とかが介在した。

そうした霊や神々のなかには、ときに障害をもつものがある。月刊『人権と教育』第三〇一号のコラム「みちのく通信 耳あけの豆」(4)で加藤民子はその一例を記している。「大黒様はなぜか耳の聞こえない神として登場します」。その大黒様にこう唱えて願掛けするのである。「お大黒様、お大黒様、耳をあげてあげ申すから、今年より来年、ええ耳きかせてください」。また、だれもが知っている障害神にダルマがいる。もと達磨大師という修

行僧だったらしいこの神は、信徒たちにまえもつていじめられる。片目しか開けてもらえないのである。そうしておいて、もし願い事をかなえてくれたならもう一つの目も開けてあげよう、という仕儀である。人間たちの大願を成就させなければ片目のままどころか、下手をするとどこぞに打捨てられる。それに対して、まず願い事をし、もしそれをかなえてくれないとわかってからいじめにあらう神に、てるてる坊主がいる。このお方は、翌日のお天気しいでは無残にもくびをぶった切られるのである。童謡唱歌にこうある。「てるてる坊主てる坊主、あした天気にしておくれ。それでも曇って泣いたなら、そなたの首をチョンときるぞ」。

人間の残酷さはいまに始まったことでない。民間信仰における神々とのインターフェイスにおいて、人びとは昔から神様にも体罰を加え、ときに障害者にしてしまうのだった。また、民間信仰における神様には、悟りの境地に達しているとは到底思えないようなレベルのものがある。えばりん坊や寂しがりや、はては罪を犯す神々まである。古今東西の民間説話や神話には、人間世界と同じように様々な価値観や性向をもった神がみがたくさんいる。それもそのはず、神話の世界はそれを創り出した人びとの社会を反映しているからである。庶衆はそうした人間味あふれる神々をしたたかに利用してきた。ようするに、自分たちに味方してくれば崇拜してやろう、というのである。また、神々の方も生き延びたいから、人間たちのエゴにつき従うのである。

神と人間とのそのようなインターフェイスは、先史古代に根をもつ庶民的民間信仰ではじつにノーマルである。けれども文明期に確立した支配システムとしての大宗教では、そのような神をいじめるとかけなすとかいう行為はけつしてノーマルではありえない。こちらでは、神は全知全能、人間は罪深い存在なのであり、その関係こそがノーマルといわれるのである。しかし、やはりこちらの関係はインターフェイスが成立しない、アブノーマルな関係である。民間信仰において愛される神、いじめられる分だけ慕われる神、障害をもつゆえに人と共生する

神、そうした庶民神こそが、外的事物・現象と人間とのインターフェイスにふさわしいのである。もし天国が存在するとして、ここでは心身に個性あふれる人びとがみな違ったことをやって生活を楽しんでいることだろう。この地上ではせめて、大宗教の絶対神から民間信仰の等身大神へと、神々のノーマライゼーションをすすめて、神と人の共生をはかる必要があるといえる。

二 妖怪とのインターフェイス

前近代の人々は、神々ばかりか、妖怪までもインターフェイスの相手としてきた。いわば、妖怪と人のノーマライゼーションである。

月刊『人権と教育』第三〇二号のコラム「虫めがね」で串田孫一はなつかしい言葉を記している。「鎌鼬（かまいたち）」である⁽⁵⁾。串田が昔を回想しつつ記したこのエッセーを読むと、私も子どもの頃に越後の田舎で見聞きした実話を思い出す。串田は『気象』第一四巻第八、九号（日本気象協会、一九七〇年）で高橋喜彦、田村竹男らとともに「かまいたち」の発生原因を考察し、それはよく言われるような体外の気象学的現象（真空に肌が触れる）でなく体内の生理学的現象（急な筋肉的・生理的变化）だろうという内容のことを述べている。

昔は、日常生活上で説明のつかない現象が起きると、ときとしてそれを妖怪の仕業にすることがあった。いわば、水木しげるの世界に住んでいたのである。妖怪の仕業という決着の仕方は、実はけっこう合理的だった。街風（つむじかぜ）か疾風（はやて）のようなものにつけて一氣に人の肌を切り裂く妖怪かまいたち、これに遭遇した者はもうただ不運だと思え、あきらめが肝心だ。その妖怪は太刀をもって構えているので、「かまいたち」と言い、あるいはカマのような鋭い爪や牙を剥き出したイタチ姿で出没するので、そのように呼んだらしい。はっ

きりした謂われは分かっていない。とにかく、わけのワカラナイ事態に遭遇するや人はさまざま口実、辻褃あわせをやつてのけるのである。それでいて、だれも迷惑を被るわけではない。おみごと！

合理主義とは何も近代ヨーロッパのものだけを指すのではない。「かまいたち」伝承のような生活上の処世術・処世訓も、実に合理的な知恵の一つなのだ。迷信的空想を日常生活に合理的に適用しているのである。「方法としての合理主義」とでもいえようか。けれども、科学技術至上主義（テクノセントリズム）の礼賛者たちは（認識としての合理主義）を堅持せんがため、困ったときの神だのみ式の方法を排除するむきがある。なんとも気の毒なことだ。機械が故障した時に「南無八幡！」とか心中で叫ぶと動くことがある。ギリシアではレゴメノンといい、一度と言わず試してみる価値はある。成功しない場合は気合いが足りないのだ、きつと。弥陀の名号を声に出して念仏を唱える親鸞のように発声するならば、言葉は神的威力を発揮するはずである(6)。なにしろ、記紀万葉の時代には、非情のもの⇨無生物・自然物は有情のもの⇨人間・生物とずいぶん近しかったのである。言葉を交わしていたほどである。

私はこのところ、科学技術を自然（生態系）に調和させる学問であるテコエコロジー（technoecologie）に関心をもっている。その際、自然⇨環境は妖怪とまでは言わないが、記紀万葉の時代にならつて魂⇨心をもっていると考えるのである。最新の環境倫理的発想で表現すると、自然⇨環境は生存権をもっているのだ。そのような、霊とか魂とかを備えた自然物と人間との相互愛を描いた物語に「ピノキオ」がある。それは、つぎのようなストーリーをもつ(7)。

ある日棒つきれを見つけた老大工のアントーニオ親方は、これをテーブルの脚にしようと思い、手斧をもつて皮を削ろうとした。そのとき、「あんまりひどくぶたないで」とか「痛いッ！、ひどいよ、ひどいよ！」「やめて

よ！」とかの声がした。アントーニオは声をだすその棒きれを削るのをやめて、操り人形を作りたがっている友人のジェットペットじいさんにあげた。子どものように泣いたり笑ったりするその棒きれを使って操り人形を作り、ピノキオと名づけた。その後ピノキオは数々のいたずらをやつてのける。でもジェットペットは、ピノキオが暖房用の火鉢に両足をのせて眠つたため火傷をすると、親身になってなおしてやつたりした。あるときピノキオは荒海でサメに呑み込まれるが、そのサメは、大荒れの海で小舟に乗っていたジェットペットをも呑み込んでいた。ピノキオはジェットペットを背負つてサメの口から脱出し、「おとうさん」を危機から救つた。衰弱して病に伏すジェットペットを一所懸命介抱する「木のピノキオ」を、「仙女」は「本当の人間の子供」にしてあげた。

ここに描かれたピノキオとジェットペットじいさんとの愛の物語は、たかが棒きれ（些細な自然の断片）にも魂があり、自然と人間とは生かし生かされる関係にあるのだ、ということを寓意的に示している。

こうした寓話は特定の人間が創作したものではない。なるほど原作はカルロ・コッローディ『ピノッキオの冒険』（一八八三年）であるが、往々、寓話の原作にはそれに先立つ原話群が存在する。あるいはその後の再話や翻訳で脚色を受けている。寓話というものは、それを語り継ぐ人びとの生活観念や時代精神を反映するものである。ストーリーはしばしば現実離れし、空想的に変化する。それが寓話である。同じ指摘は世界各地の神話にも妥当する。寓話や神話に登場するキャストは、天空であれば真善美を代表し、地上であれば偽悪醜そのものとなって描かれるが、相互に依存的であるところに寓話・神話の特徴が存する。その点につき、キリスト教の聖典を事例に考察してみたい。

三 シュトラウスの神話的解釈

一九世紀前半ドイツの神話学者ダーフィット・シュトラウス (David Friedrich Strauß, 1807-1874) は、大著『イエスの生涯』(一八三五―三六年)のなかで、新約聖書について、従来は物語の核心を神そのものの精神としてきたが、核心は民衆の精神、民衆の共同体の精神、その物語の舞台となっている場所や時代を生きた民衆の精神である、とした。

シュトラウスによると、従来、神は無限とされてきたが、神は自然および人間精神という有限を引きずっている。神(無限)は人間(有限)を自己の外化として定立している。その二者のあいだには、神から人間へのコースで啓示が、また人間から神へのコースで信仰が、相互交渉的に存在している。その際、神と人間とを結びつける神人キリストは、個人でなく、類である。

シュトラウスは、『イエスの生涯』において、まずは聖書の超自然的解釈法を次のように批判する。この立場は聖書に記されている叙述をそのまま肯定的に受け入れる。旧約・新約に綴られた奇跡は、すべてそのまま超自然的に生じた。神の意志として、文字通りのあり様で生じたのである。次に、聖書の合理主義的解釈法をこう説明する。聖書に記されている字句は、そのまま書かれたとおりに解釈してはならない。例えば、モーセの爲した奇跡はそれが記述された頃の政治的支配者や僧侶が自分に都合のよいようにわざと仕組んだ手品、ペテンだと主張するライマールスを聖書の自然主義的解釈者とすれば、アイヒホルンやパウルスに代表される合理主義的解釈者は、聖書を覆っている超自然的な装いは欺瞞にあらずして、旧約も新約も、そこに記された内容は出来事の目撃者によって正確に記録された証言だという。ただ、目撃者が未熟で幼稚な段階の人類だったため、例えばイエスの湖上歩行は神に由来する疑いえない事実として記録されたのである。けれども、アイヒホルンからみれば、

イエスが実行した奇跡はすべて合理的に説明がつくのである。

以上の諸解釈に対して、シュトラウスは、たとえばホルストに代表される神話的解釈を弁護する。ホルストによれば、キリスト教は人びとの内的信仰であって、それは各々の心中に触れるものではあっても外的に表出するものではない。とはいえキリストに従う人びとは、その信仰を外的に表出し、他者や子孫に伝達しなければならぬ。そのとき、内的核心を外的事物・現象によって表現する契機が存在し、内的核心は、民衆から民衆へと、外的事物をとおして、口踊によって語り継がれることになる、これが物語であり、その形式は神話的となる。従来、このような神話的聖書解釈に対して、シュトラウスは、少なくとも以下の三点の変更をなす。①従来神話的解釈法は、イエスの幼少期等物語の一部分についてのみ妥当とされてきたのだが、それは物語全体に妥当する。②従来は物語の核心を神そのものの精神としてきたが、核心は民衆の精神、民衆の共同体の精神、その物語の舞台となっている場所や次代を生きた民衆の精神である。③従来、神は無限とされてきたが、神は、自然および人間精神という有限ものを引きずっている。神（無限）は人間（有限）を自己の外化として定立している。

そのように、一方では従来の聖書解釈法への批判を通じて、他方ではいつとき直接師から教えを受けることのできたヘーゲル宗哲学への批判を通じて、シュトラウスは独自の聖書解釈法とキリスト論を提起したのである。その際シュトラウスが聖書解釈法において究極の批判対象としたのは、オリゲネス（一八五年頃～二五四年頃）である。シュトラウスはいう。

「総じて、オリゲネスは自分の人間学的三分法に従って、聖書に三重の意味を与えていた。肉体的意味に対応する字句通りの意味、魂的意味に対応する道德的意味、靈的意味に対応する神秘的意味がそれである。しかも通常彼は三つの意味のすべてを並列させるが、それでも個々の場合について言えば、字句通りでの把握はいかなる意

味をも与えるものではなく、あるいは逆の意味しか与えないとされ、こうして読者はますます決定的に神秘的な内実を発見するよう仕向けられることになる。(中略)彼に従えば、多くのことが字句通りに把握されると、それはキリスト教の崩壊に役立ちかねないことになる。それを主張するために、彼は、文字は殺すが精神は生かすという箴言を、字句通りの聖書解釈と寓意的な聖書解釈との区別に関連づけるのである」(8)。

シュトラウスは、一方ではホルストを部分的に支持するかたちで、聖書の比喩的解釈法を継承しているが、他方では、上述引用文のようにオリゲネスを批判するかたちで、聖書の比喩的解釈法を批判している、この、一見すると矛盾のように思われるシュトラウスの構えを分析すれば、シュトラウスの言う「神話の積極性」は見えてくる。

ところで、神話とは民衆の口踊りによって語り継がれる物語である。したがって、文字に記録される以前、神話は、これを語り継ぐ人びとの時代精神に大きく影響を受け、ここかしこに変更や添加が施された。舞台をオリエントの多神教世界や先ギリシア、古ゲルマンの世界に移せば、ある時代ある地域の民族は、飛ぶ鳥を神とみなし、その鳥は人の言葉を話した。その際、オリゲネス的比喩的解釈では、こうなる。高等な人間が下等の動物を神と崇拜するわけではない。これにはきつと隠された訳がある。鳥の背後に人間よりいっそう高等な存在や本質が潜んでいるのだ。鳥はそれを包み込む依代か象徴、ないし偶像かである。これに対しシュトラウスの神話的解釈では、こうなる。動物を神と崇拜する人びとは、その神獣・神鳥およびそれらの生活に自らの生活や共同意識を投影させ、自らが生み成す歴史を、あたかもその神獣の世界で繰り広げられる物語として語り継ぐ。よって、ときには動物や植物が、あるいは岩や山までもが人間の存在者とされるのである。神々と人とのインターフェイス、妖怪と人とのインターフェイスのバックグラウンドはここに垣間見られるのである。

四 ミュトス神話とロゴス神話

私の研究において、あるがままの現象を語る神話は「ミュトス神話」に括られる。例えば、ハトを見たらハトと意識しそのように語り記す。ミュトスの世界では、ハトを神とする人はハトそれ自体が端的に神である。それに対して、あるがままの現象に対してその意味や概念を語る神話は「ロゴス神話」に括られる。例えば、ハトを見たら平和を意識しそのように語り記す。ロゴスの世界では、ハトを神とする人はその動物の背後か深部に真善美、正義や平和の本質を見抜く。ハトはそうした本質の眷属(使い・代理)である。ロゴスは明らかに反ミュトスなのである。

神話学者の松村武雄は、古代ギリシアにおける「神話」という語について、著作『神話学原論』(一九四〇年)で次のように説明している。

「古代ギリシア人は、『ミュトス』という語辞を最も本源的には『ロゴス(Logos)』の意味に用いた。(中略)ホメロスのごときも、ミュトスをこの意味——すなわち『言葉』とか、『話されるあるもの』とか、『口によって発せられるあるもの』とかいうほどの義に用いている。muthos という語辞は、英語の mouth、高古ドイツ語の Mucke、ギリシア語の muzo, mia, muo, muses などにおけると同じように、mu, (lat. mu) から抽出されたものであり、こうして mu もしくは muo は、『唇を開くこと、もしくは閉じることによって聴き得べき音を立てること』を意味した。然るに、より後代になると、その意味が特定化せられて、たんに『話されるあるもの』ではなくて、『神性的存在態について話されるあるもの』を詮表することになった。紀元前六世紀〜五世紀の詩人ピンドロスの時代には、ミュトスは明らかにこの意味を獲得している」(9)。

それからまた、ギリシア神話の研究者グリマルは次のように述べる。「ミュトスはロゴスに対立する。それは

空想と理性、物語る言葉と論証する言葉との対立である」(10)。

確立したギリシア神話の世界では、ミュトスは存在しないか、極度に衰退している。代わってロゴスが前面に出ている。例えば、のちにプラトンがイデアに関連づけることになる普遍の本質は、なんら具象性をもたず神的・不可視的なものとなっている。一方に、時間の静止する点としての世界(永遠の存在) || アイオン(永遠) とカオス(混沌)を想定し、他方に、時間が経過してできる線としての、森羅万象生成の世界(生成の系譜) || クロノス(時間) とガイア(空間) とを想定するならば、ギリシア神話の成立する現場は、アイオンとクロノスが交差している。過ぎ去っていくようであるが元に戻り、円環を描く。一つの円環においては時系列が存在するものの、神話に登場する物語はア・トポス(時空を超えて偏在すること)を特徴とする。似たような物語は別の場所や別の時代に再演されて系譜(ゲネアロジー)をつくっている。ウラノスのゲノス↓クロノスのゲノス↓ゼウスのゲノス、と進む間に、神話には真善美、正義や平和といった意味 || 本質が付与され、一見すると具象的な展開のなかに意味 || 本質が語り継がれるようになった。こうして、かつて先史野生のペラスゴイ人のもとでは具象のままの展開であったミュトスは、有史文明のギリシア人のもとでは抽象の展開するロゴスに変貌していったと言える。

ミュトスからロゴスへの転化の過渡期を生きたヘシオドスの『神統記』に関連させて、研究者パウラ・フィリップソンは次のように明言している。「その詩人にとっては夜の感覚されうる諸現象がとりもなおさず夜の意味であり、夜の作用であり、またそれに内在する規範でもあるのである。内と外は——ゲートの表現を用いてよいなら——分離しているのではなく、夜の神的本質としてのものもろの現象の総体となつてあらわれているのである。なぜなら、現象の背後や上に神の存在があるのではなく、現象がすなわち神的存在、神の本質なのだからであ

る」(11)。

また、ギリシアの東方に存在したメソポタミヤ地方の先史神話「ギルガメシュ」に関連させて、研究者リウガー・シェルフ・クルーガーは、次のように述べている。「原始的心性にとつて、事物はまったく異なつた意味をもつ。われわれが精神的あるいは物質的およびものは、彼らにとつては区別されていない。(中略)身体が魂であり、魂が身体である。身体に関わることがきわめて精神的であり、心に関わることがきわめて物質的なことがある」(12)。

ギリシアの神話世界はオリエントの神話世界と重なつてゐる。例えばゼウスの妹デーメーテールは、最初エジプトか黒海のかなたかで崇拜されていた頃は、なによりもまず穀物の神であつただらう。接頭語の「デー」は、ガイアの語源「ゲー」と同じであり、大地を意味する。「デー」はまた、大地から芽吹く「穂」をも意味する。「メーテール」は「母(mater)」なごし「物質(materia)」を意味する。デーメーテールとは、ようするに大地母神、穀物の母神なのである。ここまですがミュトスである。それ以外のこと、たとえば誰その子だとか誰その妻だとかは、ロゴス＝狡知の介入をみた結果をさらけ出している。ケレーニイは、無意識ながら、デーメーテールをクロノス・ゼウスと結びつけるのでなく、ペルセポネー(コーレー)と結びつけることによつて、デーメーテールのなかにミュトスを読みとつてゐる(13)。

二 ミュトスからロゴスへ、あるいは神話の非神話への転用

先ほど記したメソポタミヤ最古の叙事詩ギルガメシュ神話には、「エンキドゥ」という始原の人間が登場する。彼は、主人公でウルクの王ギルガメシュがあまりの暴君であつたため天の神アヌが創造神アルルに命じてライバルとして粘土から造らせた野生人である。エンキドゥは、文明を謳歌するギルガメシュの後に登場するものの、

位置づけとしては文明を知らない先史人を意味するであろう。本稿で問題にしている神話の世界は、ギルガメシュでなく、エンキドゥに相応しいと言える。あるときエンキドゥはギルガメシュのために斧になり、ギルガメシュはその斧でレバノン杉の森に遠征しこれを護る番人フンバツハを殺した。このレバノン杉は、先史の母神なしいし母権を意味していた⁽¹⁴⁾。こうしてエンキドゥは本来は自分自身と同一であった自然を征服する勢力^{||}文明人に変質していくが、それは同時に自己の破滅ともなつて、死を迎えることとなつた。すなわち、叙事詩ギルガメシュはエンキドゥの死をもつて、物語がミュトスからロゴスへと転じていくのであつた。

レバノンは東地中海沿岸のシリア地方にあり、古くからフェニキア人が商業活動の拠点にしていた。彼らはレバノン杉で船をつくり、地中海貿易を独占した。その全盛期は、エーゲ文明が滅ぶ前一二世紀からアッシリア帝国の台頭する前八世紀にかけてである。その末期にはギリシアにホメロスがあらわれたが、その頃までに地中海域では、デーメーテル信仰に代表される母権制的社会が衰退し、代わつてアポロンやゼウス信仰に象徴される父権制的社会が出現した。その段階では、神々の姿は不可視となり、代わつてさまざまな偶像が考案されるに至っている。先史野生ペラスゴイ人が信仰する神々は山や石、樹木、あるいは牛や山羊だったりした。これらはミュトスに相応しい神体^{||}具象神だつた。偶像は考えられず、したがつて存在していない。ところが、民族移動の後に出現した有史文明ギリシア人が信仰する神々は真善美や正義・平和であり不可視であつたものの、それを包込む偶像はかような抽象神を体现する形姿をしており、その究極の形姿はミロ島のヴィーナスに窺われるのだつた⁽¹⁵⁾。

こうして始まつた「神話の文明化」^{||}「神話の非神話化」は、やがて宗教的な領域を中心に、社会のさまざまな分野に適用されていくこととなる。その一つに中世から近世にかけて流行した魔女狩りがある。これは、古く

はモーセの十戒に記された異教信仰の禁止に前例をみるが、その後キリスト教に支配されたケルト・ゲルマン社会での異教信仰の禁止に直接的な起源を有する(16)。

ところで、魔女に関連する研究として、上山安敏は安田喜憲編『魔女の文明史』所収論文「魔女裁判」のなかで次のように類型化している。「魔女と魔女裁判」というテーマはヨーロッパで盛んになったが、それには魔女の生誕を民族的な方向からみていく考え方と、現代社会の我々にも身近な魔女狩りを政治学的な方向からみるというふたつの考え方があつた。……それらをどのようにしてひとつのなかに統合していくかが、本章のひとつのテーマになる」(17)。

さて、魔女という自然界には存在しないものの「生誕」とは、いったいどのように解釈したらいいものだろうか。ようするに、魔女は生き物として実体的に存在したのではなく、表象として社会的・文化的に存在してきたのである。したがって、「魔女と魔女裁判」というテーマは表象としての魔女をめぐる取り扱われてきたと言える。魔女の出没するところ、必ずやその出現を促す社会的ないし文化的要因が潜在していると考えるのである。魔女狩りは、そうした要因を前提にして成立したネガティブな神話なのである。そうであるから、魔女狩りの神話は現代社会にも適用しうる。

環境考古学者の安田喜憲は前掲編者の「序論——アニメズム・ルネサンス」と「あとがき」で、アメリカ軍のイラク攻撃を前近代の「魔女」ないし「魔女狩り」に関連させているが、ここではアメリカ軍ないしキリスト教徒が迫害者に括られている。一九七〇年代以降アメリカではよくそうした現象が生じる。その際、ここでいう「魔女狩り」は比喩的なレトリック、一種の表象である。イラクに実際に魔女がいて指導しているわけではない。また安田喜憲「魔女を殺し自然を破壊する文明の闇からの離脱」にはこう記されている。「今こそ必要なのは、アニ



飯綱権現像（しなの鉄道牟礼駅ホーム）

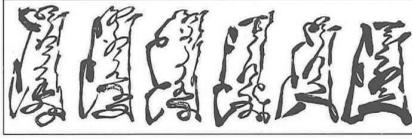
ミズムの神々を殺し、森を悪として破壊し、魔女を生み出し、闘いを止めることのできない「力と闘争の文明」の闇からの離脱なのである」(18)。この、文明を一方的に退けようとする態度は短絡的な発想である。この種の研究の難点は、歴史的コンテクストを背景にまで退けていくことである。あるいはまた、「魔女」という表象を「悪」というレッテルに使用するといったイデオロギーに傾きがちである。だがそれだけに、魔女狩りが現代でも神話として意味をもち通用するのである。それは、神話のなかで攻撃にさらされた人びとをして、公然非公然を問わずいつそう結束させ、ときにはカウンター・ミュトスを産むという点でも、効果があると言える。

まとめ

私は、「はじめに」でこう記した。「日本の伝統社会では、フェティシユは妖怪のかたちでも畏怖の念をもって拝まれてきた」。その一典型は井上円了も注目した「天狗」に観察される。

調査研究の行程で、平成一四年八月、私は伊東市の佛現寺を訪問した。当日は、はじめてにもかかわらず、ご住職にはまことにご丁寧なおもてなしを頂戴した。その折りに「天狗の詫び状」という古文書、および「天狗のヒゲ」という遺物を拝観した。ご住職はこの二つを、むろん本物と思つて寺宝にしていた。ついでには、私に真偽の程を調査してもらえれば、ということになった。拝観の恩義を感じた私は、少々調べてこのようにご返事申し上げた。

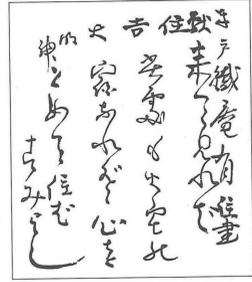
甲



乙



丙



『天狗の筆跡』：『井上円了選集』第17巻、686頁

「〈天狗のわび状〉の件でございますが、日本の古代文字の一つかと思ひ、文献に当たつてみました。同封させていただきますましたコピーは、その史料の一部であります。にわかには書体や文字の出自を確定できませんが、二次的な複写（模写）の可能性もあります。時間をかけて調査していきたいと存じます。まずは、当座のご報告までと思ひ、ご返報致します。〈天狗のヒゲ〉につきましては、旧駒沢村の伝承をも調査し、関連を探つてみたいと思ひます。いずれも興味とロマンの尽きぬ研究対象でございます」。

現実的な事柄を認識する場合、五感・感性で認識可能なフィジカルな現実を「アクチュアル・リアリティ (actual reality)」とし、概念・観念で認識可能なメタフィジカルなレベルの現実を「ヴァーチャル・リアリティ (virtual reality)」としてみよう。前者は「現勢的現実」と訳し、後者は「潜在的現実」と訳す。古くはアリストテレス (Aristoteles, 384BC～322 BC) の「エンテレケイア (entelecheia、完成態)」ないし「エネルゲイア (energeia、現実態)」と「デュナミス (dynamis、可能態)」に由来する腑分けである⁽¹⁹⁾。

佛現寺に伝わる「天狗の託び状」は潜在的現実である。ここに引用した「天狗」、これはリアルな存在である。天狗を含む「妖怪」もまた、それを「悪神、敬して避ける」ようにして崇拜する人びとの間では、リアルな存在なのである。

【註】

- (1) 石塚正英著作選【社会思想史の窓】(全6巻) 第2巻『歴史知と多様化史観―関係論的』社会評論社、二〇一四年、参照。
- (2) 石塚正英著作選【社会思想史の窓】(全6巻) 第1巻『フェティシズム―通奏低音』社会評論社、二〇一四年、参照。
- (3) 石塚正英・やすいゆたか『フェティシズム論のブティック』論創社、一九九八年、三四〇頁以下、参照。
- (4) 加藤民子「耳あけの豆」、障害者の教育権を実現する会・編集・発行『人権と教育』第三〇一号、一九九九年一月、一二頁。
- (5) 串田孫一「鎌鼬(かまいたち)」、「人権と教育」第三〇二号、一九九九年二月、六頁。
- (6) 声の宗教者としての親鸞思想については、以下の文献を参照。石塚正英『フェティシズムの信仰圏』世界書院、一九九三年。その第五章「親鸞の弥陀と越後の鬼神」。
- (7) カロロ・コッローティ、大岡玲訳『ピノッキオの冒険』角川書店、二〇〇三年、参照。
- (8) D・シュトラウス研究会訳「初版『イエスの生涯』」①、『社会思想史の窓』第八四号、一一〜一二頁。(生方卓・柴田隆行・石塚正英・石川三義訳「イエスの生涯・緒論」世界書院、一九九四年、一一頁。)
- (9) 村松武雄『神話学原論』培風館、一九四二年(初版一九四〇年) 四〜五頁。引用にあたって、旧字旧仮名遣いを新字新仮名遣いに改めた。
- (10) ビエール・グリマル、高津春繁訳『ギリシア神話』白水社、一九九二年、七頁。
- (11) パウラ・フィリップソン、廣川洋一・川村宣元訳『ギリシア神話の時間論』東海大学出版会、一九七九年、三四頁。
- (12) リヴガー・シエルフ・クルーガー、氏原寛監訳『ギルガメシュの探求』人文書院、一九九三年、三九頁。

- (13) カール・ケレーニイ、高橋英夫訳『神話と古代宗教』新潮社、一九九二年（初版一九七二年）、一四三頁、参照。
- (14) リヴガー・シエルフ・クルーガー、前掲書、八〇頁前後、参照。
- (15) 先史と文明との過渡期における神觀念の変化、神像の形態変化については、以下の文献を参照。石塚正英『フェティシズムの信仰圏』世界書院、一九九三年。
- (16) 古代中世におけるキリスト教による異教神の悪霊視については、以下の文献を参照。石塚正英『白雪姫』とフェティシユ信仰』理想社、一九九五年、とりわけ第五章「天上の神がサタンを殺戮している頃」。石塚正英著作選『社会思想史の窓』（全6巻）第1巻、所収。
- (17) 安田喜憲編『魔女の文明史』八坂書房、二〇〇四年、九一頁。
- (18) 同上、四六四頁。
- (19) アリストテレスの「エンテレケイア (entelekeia、完成態)」ないし「エネルゲイア (energeia、現実態)」[「デュナミス (dynamis、可能態)」に由来する腑分けについては、以下の文献を参照。牛田徳子『アリストテレス哲学の研究』——その基礎概念をめぐって』創文社、一九九一年。今道友信『アリストテレス』講談社、二〇〇四年。

【編者註】

石塚正英氏（東京電機大学理工学部教授・NPO法人頸城野郷土資料室理事長）による本寄稿論文は、二〇一五年三月二一日、東洋大学125周年記念ホールにて開催された東洋大学井上円了研究センター・新設記念シンポジウム「井上円了の妖怪学と現代」において、「妖怪と人とのインターフェイス」と題する記念講演をしていただいたことに基づくものである。

なお、当日は、国際井上円了学会会長三浦節夫「井上円了の妖怪学入門」ならびに本センター長柴田隆行「哲学からみた妖怪学」と題する講演のほか、「井上円了の妖怪学と現代」と題するシンポジウムを、新潟妖怪研究所長高橋郁丸氏、本学文学部非常勤講師島田茂樹氏、そして石塚氏をパネリストに加えて行った。妖怪ブームも多少影響して、一般市民も含め約一〇〇名の参加者があり、懇親会も含め多様な意見が交わされた。