

【 論文 】

「妖怪」とアナロジー：井上円了と南方熊楠の交錯

甲田烈

Abstract:

The aim of this study is to elucidate the formation process of *yōkai* (i.e., "mysteries" in the broadest sense) in terms of analogical thinking. To do so, I will refer to the thoughts of INOUE Enryō 井上円了 (1858-1919) and MINAKATA Kumagusu 南方熊楠 (1867-1941). While I have already published a comparative philosophy-based analysis of their academic methods, this paper does not adopt such an approach. I have chosen to focus on their thought because they both were deeply interested in *yōkai*, and, as I will describe below, had deep insight into human errors related to analogical thinking.

In *Record on the Path of Philosophy*, Enryō warned about ambiguity developing in an out-of-control fashion due to the sounds of words, the polysemy of Chinese characters, and association. He also discussed analogies as a kind of association with the aim to distinguish between fallacious and insightful analogies. Furthermore, in *Lectures on Mystery Studies*, he added deductive errors (based on confusing the whole with its parts or one part for another) and inductive errors (based on confusing cause and effect) as factors giving rise to alleged *yōkai*. Enryō touches upon the process by which the sound *tōtenka* is first heard as a bird's cry and then regarded as a mysterious bird. He identifies an error that arose due to people thinking that a cry resembling a bird's cry was actually that of a bird. With regard to the True Mystery, he says it resembles moonlight reflected at the base of the mind, and recommended practicing seated meditation (*zazen*) to acquire insight into it. He did so because the True Mystery

is similar to moonlight but not moonlight itself. Enryō critically examined how *yōkai* that arise from analogies do not function as analogies.

The same thing can be pointed out with regard to Kumagusu. In "Footprints of Gods," while analyzing the process by which depressions in rocks around the world are worshipped as the footprints of legendary giants or spirits of the deceased, he made clear that recognizing them as such is based on the thought pattern "X resembles Y". According to Kumagusu, even contemporary people think in this way, and that they share this with imagination of ancient people. However, at the same time Kumagusu did not regard such natural phenomena as being in fact the footprints of some legendary giants or spirits. He made clear that natural phenomena were not simply natural phenomena but indispensable mediators in the formation process of folklore, which is based on a chain of associations ("this resembles that").

Thus, the following is clear. First, *yōkai* are analogies. They originate in the cognitive operation that something resembles something else. For example, *yōkai* depicted in picture scrolls resemble tableware or have legs. However, at the same time they are neither human nor tableware. This is because to resemble something is to not be it. This advances our understanding of *yōkai* because the process of X being likened to Y means that X is unknown, and that Y is only one example of something that is similar to X. Due to these variations, the many *yōkai* that we know today have come into existence. We need to consider this concrete formation process of *yōkai* phenomena while being led by the insights of Enryō and Kumagusu.

(Keywords: Inoue Enryō, *Record on the Path of Philosophy*, *yōkai*, Minakata Kumagusu, analogy)

1. 問題の所在: アナロジーという思考法と「妖怪」

トランスパーソナル心理学の初期の理論的指導者として知られるケン・ウィルバー(Ken Wilber, 1949-)は、『意識のスペクトル』において、人間に可能な知の様式として線形的・論理的なタイプと想像的タイプに分けている。そしてこの知の様式の二つのタイプは、類推(analogical)、否定(negative)、指示(injunctive)という3種類の異なる方法を併用、もしくは単独に用いることで、諸宗教に共通して認められる究極の意識であるリアリティを表現するために用いられると指摘している。この3つの方法とは、それぞれリアリティが何に似ているか、何ではないか、それを知るため

に人間は何をなし得るか、ということを表している。たとえば、リアリティが永遠の实在や一なるもの、愛として表現される場合は、それらは線形的な時間の延長としての永遠であるわけではなく、数量的に数えられる一であるわけではない。またリアリティが「これでもなく、あれでもない」というように表現される場合、知性の限界を超えていることを意味している。さらにリアリティを目覚めさせるための具体的方法が表現される場合、それは指示と呼ばれる¹。

ところで、「妖怪」を主題に据えた本研究において、冒頭に究極の意識＝リアリティを表現するための方法が示されたことに奇異の念を抱かれる読者は多いかもしれない。筆者は先年、井上円了の妖怪学を方法論的多元主義として再定式化し、さらにその観点から「妖怪」を「世界の際」として再定義することを試みた²。この場合の「際」とは伝承者や研究者における通常の知としての常識＝世界了解の臨界のことであり、それは既存の世界概念を絶えず脅かすモノやコト＝現象のことである。しかし、現在の妖怪文化研究において、「妖怪」を解読するために最も重要とされている概念が「擬人化」であることもまた明らかである³。たとえば小松和彦は『百鬼夜行絵巻』の諸版本を比較対照した研究において、絵画に描かれた妖怪を動物・植物・魚介類、器物、鬼などの異形なモノたちの3つのカテゴリーに分類し、「私は「擬人化」という物語・絵画の技法は、妖怪を考えるときにきわめて重要である、と思っています」⁴と述べている。例えば、頭や手足の無い魚介類にそれらを付けくわえれば人間のような姿になり、また蛙やウサギのような手足を持つ動物の場合は直立させれば、人間のようになるだろう。さらに妖怪には物のモノ化という位相がある。これは器物が獣化・鬼化することであり、道具類に手・足・爪・牙などが付け加えられれば、妖怪と化することになる⁵。こうした具象的なイメージは、アニメやゲーム、またはライトノベルを通して描かれる「妖怪」たちの姿を彷彿とさせるものであり、現代のキャラクターとしての妖怪像を理解する上でまたとない手がかりを提供してくれるように思われる。そしてこれらは、未知のものを既知のものによって理解しようとする試みとして、アナロジー(analogy)と呼ぶことができるのではないだろうか。ではこのことと、世界概念の臨界とはどのように関わるのであろうか。もし、「妖怪」がアナロジーの産物であるとすれば、それは想像上のものということになり、一見は不可解な事象を、既知のある事物・事象によって類比的に解釈するという営みになる。その場合、未知性は失われ、「妖怪」とはとどのつまり何かある X を既知の Y になぞらえたもの、または既知の事象の誤認ということになるであろう。

これは一見すると世界概念の「際」という筆者の「妖怪」の定義に矛盾するようである。また、もし「妖怪」が全く未知の事象であるとするならば、そもそもそれを了解にもたらずに何らの手がかりもないことになる。

本研究の目的は、すでに述べたような妖怪研究の現状も踏まえ、アナロジーを中心に「妖怪」の生成過程を具体的に究明することを目的とする。その際、井上円了(1858-1919)と南方熊楠(1867-1941)の思考を参照する。すでに筆者は円了と熊楠についてその学問的方法に関する比較考察をおこなっているが⁶、本研究はこうした比較哲学的アプローチはとらない。それではなぜ、両者の思考を考察の手がかりにするかといえば、両者ともに「妖怪」に関して深い関心を抱き、また後述するようにアナロジーと相関する人間の誤謬について深い洞察を共有しているように思われるからである。

ところでアナロジーについてももう少しだけ触れておこう。科学哲学においてアナロジーは「論理的には妥当ではないが有用な推論」⁷であると考えられている。たとえば、重力は遠隔作用に見えるような力であり、その強さは力の働く距離の二乗間に反比例する。そこで、電磁力も遠隔作用に見える力である時、この「遠隔作用に見える」という類似点から、電磁力も、その強さが力の働く二体間の距離の二乗に反比例すると推論するとき、そこにはアナロジーが働いている。近年の認知科学においては、アナロジーは単に重要な思考活動の一つではなく、思考の基盤であることが明らかにされつつある。論理学の推論規則である帰納や演繹は、適用される状況や内容に依存しない。ところが現実の生活においては、人間は日々新たな知識を獲得し、それを既存知識として蓄え、さらにそれを洗練していくので、考慮する前提は不完全・不確実である。人間がある場合には正しい判断をし、別の場合に誤った判断をすることは、人間の思考が文脈依存性を持つからなのである。アナロジーは過去の類似した経験を現在の問題状況に当てはめようとするメカニズムであり、知識が不十分でも、柔軟な思考を可能にする⁸。それは①ターゲットの表現(与えられたターゲットの理解)→②ベースの検索(関連するベースを長期記憶から検索)→③写像→④正当化(行われた写像が妥当かどうかの判断,複数の写像の評価)→⑤学習(アナロジーの結果の長期記憶への保存)からなる過程である。またアナロジーは、(1)含まれている要素の直接的類似性、(2)ベース領域(なじみ深い領域)とターゲット領域(新たに理解しようとする領域)の構造的な相似性、(3)その探索がアナロジー利用の目的に導かれる、という諸制約条件を持つことから、「この構造はあの現象にも当

てはまるのではないか」という思考の飛躍に基づく研究を理論的に基礎付ける機能があるのではないかと考えられている⁹。つまりアナロジーとは、創造作用の一つなのである。本論の冒頭で掲げたウィルバーの知の様式論において「類推」がその一つとして示されているのは、単に任意の未知の事象を写像するのではなく、その認知行為において創造性が働いていることも、こうしたアナロジー研究から読み取れるであろう。

2. 迷誤と真理としての「妖怪」：井上円了の「比喩」論

2.1. 『哲学道中記』における「比喩」

ところで、井上円了はアナロジーについていかなる理解をしていたのであろうか。またそれは彼の「妖怪」解釈とどのように関わるのであろうか。こうした観点からの先行研究は皆無に近い。円了の哲学館創立前後と退隠後の諸著作における比喩の用例を精査した森川は、その効用として「見かけ上の意図と真意を推定できること」¹⁰と述べているが、それは円了の「比喩」観を分析したものではない。本節ではまず、円了の哲学的な「比喩」観を明らかにし、ついでそれと関わる範囲において妖怪学との関連について述べてみたい。その目的を達するために手がかりとなるのが、現行の『井上円了選集』未収録のテキストであり、明治20(1887)年に刊行された最初期の著作の一つである『哲学道中記』である。

円了はこの著作を次のように説き起こす。塩原温泉から宇都宮を経て東京に向かう帰路、列車の中の人々の会話を聞いていると、農夫は窓外の景色を見て黍の作付けや田植えの時期について語り合い、商人たちは繭の相場や米の値段など、東京との価格の差について語っている。各職種においてこのように耳目に触れるところへの関心はさまざまである。それでは哲学はどうかというと、「凡そ生活を有するものも有せざるものも形質を具うるものも具せざるものも、皆其中に哲理を含蓄するを以て事々物々之を研究して其極理に達すれば、其所謂哲学の真理を発見することを得べし」¹¹となる。すなわち哲学者にとっては専門の知識ばかりが必要であるのではなく、日常卑近の事柄も哲学的思索の対象になるのである。たとえば大工は家屋の構造に詳しいが、そうだからといって織物師のように衣服に詳しいわけではない。いくら建築の知識に通暁したとしても、織物師にはかなわない。これは逆も真なり

であり、日常的知識についても、学問的知識についても、それぞれに得意領域と限界がある。しかし、哲学の場合は、ことさらにそうした限界を作る必要がない。そこで円了が着目するのが、「哲学世界の関門」であり、「哲学道中のふり出し」¹²となる論理学である。しかし論理の規則について考えるためには、まず言語の性質について考察しなければならないとして、円了は次のように述べる。

而して又論理学の世界に色々の部分ありて多岐に分かる、も先ず大別して演繹の部分と帰納の部分との両域に分つを常とす。然るに論理学は其实思想の学問なれども、思想を取扱ふには言語の助けを仮らねばならぬを以て、演繹法を論ずるには先ず言語の性質及び其用法を説かざるべからず。若し其用法をを述べれば言語には論理学の所謂汎意(ambiguity)と称する者ありて、一字にして多義を含み一言にして其意味判然せざるものあり、其汎意よりして格別に論理の過失を生ずること多きを以て余は第一に汎意の事を論ずる¹³。

円了によれば、演繹・帰納といった論理的思考法は言語に基づく。論理学とは「思想の学問」である。そうであるとすれば、まず思考の表現のために用いる言語の性質について考察しなければならない。その時、論理的な曖昧さ(ambiguity、これを円了は“汎意”と呼ぶ)は可能な限り避けなければならないだろう。そのためにまず、言語の持つ曖昧さについての考察がなされなければならないのである。この一文だけからしても、『哲学道中記』が遠大な構想の一部であることがうかがわれるが、円了がそのために論理語や概念の使用ではなく、日常卑近な事例から考察の糸口を求めていることは留意すべきだろう。

それでは、汎意にはどのような種類があるのであろうか。円了によれば、それはまず(1)語音から生ずるもの、(2)字形より生ずるもの、(3)連想より生ずるものの3つに大別される¹⁴。以下、簡略に見ておこう。(1)語音による汎意とは、「語音を同うして意味の異なるもの」¹⁵を聞き違えることから起こる誤りであり、たとえば流れる川も「カワ」といい、獣の皮も「カワ」といい、草木の花も「ハナ」、感覚器官の鼻も「ハナ」というように、同音異義語によるものである。それを聞き違えると、たとえば隣室の者が「君のところに楊枝はないか」という“ヨウジ”を“用事”と聞き違えたり、「酒は害があるから一生飲むな」という忠告の“イッショウ”を“一升”と間違えて、一升(約 200 ml)ではなく六合(一合が 180.39 mlなので 1082.34 ml)を飲むといっ

た珍事が起こる¹⁶。留意しておいてよいことは、円了がここで「御幣かつぎ」に触れていることだろう。たとえば19歳と49歳は厄年と言われるが、それは“ジュウク”という音が“重苦”を連想させ、“シジュウク”が“始終苦”と同音であるからであり、民間に除夜の日に菊の茎や茄子の茎を焼くのは、良いことを聞き、良いことをなすという意味があり、婚礼の席で客が帰る時に「帰る」と言わずに「開く」ということも、縁起を避けるためである¹⁷。また(2)については、日本語の漢字に起因する一語多義であり、たとえば音楽の「楽」と歓楽の「楽」が同じ「楽」字であり、善悪の「悪」も好悪の「悪」も同字であるなど一字の場合もあれば、「文武」というときに文王と武王のことなのか、文武両道のことなのか判別し難いといったことがある¹⁸。このように円了が挙げている諸例は、当時の日常卑近の事柄であったことも留意しておいてよいだろう。円了は一貫して『哲学道中記』において他の著作に見られるような概念的解釈を避けている。そのことは円了の日常観察眼の鋭利さを証するものとも思われる。それでは、「比喩」は「汎意」においてどのように位置づけられるのであろうか。それは(3)の連想より生ずる汎意に含まれる。円了はそれについて以下のように定義している。

此第三種の汎意は語音字形両方に関する汎意にして、之れを付近連想より起るものと類同連想より起るもの、二種に分つなり。付近連想とは互に相付近したるもの、思想上に連合するを云ふ。例へば農家と田畑は常に接近して見るゆえ、農家を思ふ毎に田畑を想出し、急鐘と火事は常に同時に起るゆえ急鐘を聞く毎に火事を想出するなり。是れ農家の思想と田畑の思想と連合するによる之を付近連想と云ふ。然るに類同連想とは此の如く二者の互いに相付近して起るを要せず。唯其性質類似したる所あるを以て一を思ふて他に及ぼす思想作用を云ふ。例へば花を見て美人を想い落葉を見て人生の無常を感ずるの類是れなり。花と美人とは其美の性質相似たるを以て一を見て他の思想を起巢に至るなり。木葉の落つると人の死すると又其事柄相似たるを以て一を見て他の思想を起すに至るなり¹⁹。

円了によれば、「連想より生ずる汎意」は言葉の音(語音)と字形の双方からなる汎意である。それは2種類に分かれるが、その一つは農家と田畑は常に近くにあることを日常に見聞しているがために、「農家」と聞けば「田畑」を想起するような「思想上に連合する」こととしての付近連想であり、もう一つは、花を見て美人を想い、

落葉に触れて人生の無常を感ずるといったように、「唯其性質類似したる所あるを以て一を思うて他に及ぼす思想作用」である類同連想からなる。「比喩」は類同連想であり、たとえば細い腰を柳腰ということや、迅速であることを「電光に油をさしたようだ」といい、チャンスの握り難いことを「はげあたまに毛が三本」というように、当時の用例が豊富に挙げられているが、円了によると類同連想はまた3種類の性質を持つ。まず、その性質が類似していることから起る類同連想としては、「正直者」を「仏」と呼び、「狡猾な性格」を「狐」と呼ぶようなことであり、さらに性質と様子が似ていることから「悪寒」は「風」、「テーブル回転術」は「こっくり」というような例がある。また、形態の類似から起るものとしては、身体についてそれを取り払うのに、ありとあらゆるところを搔かなければならないというところから「虱」を「観音」と呼び、「美人」のことを「卵に目鼻」ということがあげられる²⁰。また訓戒や俗諺なども比喩であり、「佞人は真綿に針を包むがごとし」や、「井の中の蛙大海を知らず」「雨降って地固まる」のような例がそれにあたる。これらの中には、われわれ現代人も日常的に使っているものも多く、日々の言語使用においていかに類同連想が機能しているかということを知ることができるだろう。

円了によれば、とりわけ宗教家・思想家は議論を進めるために比喩を多用するが、「畢竟比喩は議論上に於て其益ありと雖も、又多少其本義を誤解せしむるに至るの弊なきにあらず」²¹と注意を喚起している。このように、円了は比喩を「連想」から生じる汎意に位置付けているが、その一定の効用を認めつつも、日常的な会話はともかく、論理において不適切な比喩の乱用は諫めた。では、汎意はどのような場合に誤謬を生むのであろうか。円了はそれについては、ただ、「汎意の源因発達の原理に至りては言語哲学の問題」²² だとして『哲学道中記』を擱筆している。円了の「言語哲学」は主題的には生涯書かれることはなかったと考えられよう。しかし、私たちは『妖怪学講義』においてその構想の展開を見ることができる。

2.2. 「トウテンカ」と鳴く夜に：『妖怪学講義』における論理と「比喩」

『妖怪学講義』において「妖怪」と人間の論理との関係について集中的に論じられているのが「第一 総論」の「第六講 原因編」である。本編で円了は「妖怪は迷誤とその意を同じくする」(16: 98)と断じ、「ただここに論理上、推理判断の誤謬より妖怪を生ずるゆえんを説示」(16: 102)と論を進める。円了によれば、こうした

「推理判断の誤謬」から生ずる妖怪は「仮怪にして真怪にあらず」(16 : 102)ということになる。では、具体的にはそれはどのようなものなのだろうか。この第六講の末尾には、次のような興味深いエピソードが記されている。

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、「トウテンカ」はけだし当天下ならん。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、城内にあらずして城外なることを発見せり。さらに城外に出でてこれをたずぬるに、市に鍛冶屋ありて、毎朝三時ごろ起き鍛冶に従事し、「トウテンカ」とはすなわちその声なるを知れりという(16 : 110)。

明治維新以前、鶏鳴の前にある城中から「トウテンカ、トウテンカ」という声がある。それは鳥の声であろう。その鳴き声は解くことはできないが、「トウテンカ」とは「当天下」であり、間もなく天下に大乱が起こる予兆を「妖鳥」が告げているのではないかと、という話になる。しかし、ある人がその原因を調べると、音は城中では無く城外から聞こえ、城外には鍛冶屋があつて毎朝3時から仕事を始めるので、その音であったことが判明する。円了は「世間の妖怪は多くこの類なり」(16 : 110)と締めくくる。

『哲学道中記』の解釈に従えば、この「トウテンカ」現象は次のように解けるだろう。「トウテンカ」という音はまず「鳥の声」に似ているとされて語音より生ずる汎意が働く。そして、この語音は「当天下」という類同連想を引き起こし、当初は「鳥に声に似ている音」だったのが「妖鳥の声」へと結実する。これは最初「〇〇に似ている」はずのものが「〇〇だ」となってしまうことであり、比喩を実体化してしまつたのである。そのことにより、大乱の予兆を人々に抱かせたが、そこで比喩であるところの「何ではないか」ということが抜け落ちてしまつた。そこで原因の探索者は、それが何であるかということより、むしろ何ではないかということを探り、鍛冶工の音であることを突き止めたのである。

『妖怪学講義』で円了は演繹的妖怪と帰納的妖怪を区分する。前者は部分と全体を同一視し、部分と部分との関係を混同するものであり、たとえば万有の一部である人間に靈魂があることによって、自然界の万有すべてに靈魂があると誤認し、天

界の一部に異変が見られることから、人間の世界にも変異があると考えような態度である(16 : 102-103)。また後者は、革命の前夜に彗星が流れたとすると、彗星を「革命の前兆だ」と解釈し、ある人 A が B を殺した後に病死したとすれば、「B の亡霊の仕業だ」と解釈するような態度のことである(16 : 104)。円了によれば「事物の変化は錯雑なる原因結果の連絡結合より生ず」(16 : 104)のものであり、単純に一原因から一結果を推定することはできない。円了は明言していないが、「トウテンカ」は「当天下」との関わりから、この帰納的妖怪に当たると考えられる。円了はこのように演繹と帰納における錯誤とその背景にあるアナロジーの作用が多くの妖怪を生むと考えたのである。

しかし円了は、このように野放図に展開されがちなアナロジーを、すでに述べたように一概に否定しているわけではない。「およそ人はその自然の性として、異常もしくは不思議に接触するときはたちまちこれを怪しみ、かつその理由を知らんことを求むるものなり」(16 : 189)と考えていたからである。その不思議の極点が「真怪」である。この真怪は「仮怪極まれば真怪に達する」(16 : 190)と述べられるように、妖怪の多く(仮怪)と離れてあるものではない。また円了はこの真怪の事を「良心の水底に浮かびきたるところの真理の月影を看取背ざるべからず」(16 : 85)と「水に映る月影」という他ならぬアナロジーで語っているのである。それでは、仮怪を生む誤謬に満ちたアナロジーと、真怪のそれとはどのように異なるのであろうか。それは真怪が「何に似ているか」ということだけでなく、同時に「何ではないか」ということと、「それを知るために何をすればよいか」ということを含んでいるからではないだろうか。まず、真怪は「月影」に似ているが「月影」ではない。またこの「月影」に似た真怪に触れるには坐禅・観法(16 : 238)を必要とする。これは鳥に似ている音を実体としての「鳥」と同一視し、「トウテンカ」を「当天下」と連想する以外の発想を持たない多くの仮怪とは異なる。「何かに似ている」というアナロジーの裏には、「何かではない」という否定の作用がある。そしてそれは、「それを知るために何をすればよいか」ということと緊密に結びついている。喩えられた事物・事象と実体を同一視してしまうことは、このような未知への態度を閉ざしてしまうのである。円了にとって、通常に信じられている妖怪は真の妖怪ではなく、「この妖怪を現出するものひとり真正の妖怪」(16 : 84)であった。逆にこの未知の真怪から、さまざまな妖怪現象を解明できたのである。それは『哲学道中記』において論じ残された「汎意の源因発達の原理」だったのではないだろうか。

3. 南方熊楠におけるアナロジーの論理: 「神跡考」を中心に

ところで、南方熊楠もまた民俗学者・博物学者としてアナロジーの機能に着目していた。熊楠は友人である土宜法龍宛の書簡の中で、「人間の知恵の至微下劣なる、真同一、真符号等の物見ること能わず。また想像だになすこと能わず。故に、世間、人間の理窟、理想は、みな影応論理による」²³として、図①のような構造図を示している。熊楠によれば、たとえばそれは春・夏・秋・冬という四季の順序があることから、天地にも秩序があることを察し、貝殻が硬くしっかりしているさまを見て、用心深い人とはこの貝殻のように堅固な人であると理解するようなことである。ニュートンは炭素を含有するものの光線屈折率が、それを含まないものよりも大きいことから、ダイヤモンドも光線屈折率が高いゆえに、炭素の含有量が多いのではないかと推論したが、これは彼の死後に確認された。アナロジーとはこのように、(一)に示された(イ)と(ロ)の黒線として示された現象がともに太いということから、(イ')と(ロ')の点線という現象もそれと似ているのではないかと知ることである。(二)は符合論理を示しているが、そのようなことは厳密にはない。なぜなら、た



図① 土宜法龍宛書簡に見えるアナロジーの図解
(明治36(1908)年8月20日。『全集』7巻、p.407より)

たとえば三角形の図を二つ描いたとしても、手書きの場合は墨の濃淡や線の太さに多少の違いがあるように、異なるものだからである。ただ、その相似形が目立つがために、この2つは「同じもの」だとされるのである²⁴。

熊楠のこのようなアナロジー解釈はその諸論考の中に縦横に展開されているといえよう。ただし、とりわけその和文の多くには明確な結論がなく、アナロジー発見の軌跡は取り出しにくい。鶴見和子は熊楠在英時の1899年に書かれ、那智隠棲期の1903年3月13日の日付で英文の雑誌『ネーチャー(Nature)』に投稿され、不掲載となった論考である「燕石考(The Origin of the Swallow-Stone Myth)について、燕が海から巣へと持ち帰り、雛鳥の眼病を癒すとともに、もし人間がそれを得ると子宝に恵まれると伝えられる「燕石」の伝説が、「眼石」と呼ばれる甲殻類の鰓蓋の化石と、燕が飛ぶ姿によく似た形であるスピリフェル類の腕足類の化石が、ともに酸に浸すとその気泡の状態が、雌雄が求め合うように見えることから、多産性を司るものと誤認されたことから、「燕石」の伝承と結びつくというこの論文の骨格について、「誤謬の起源の研究、もしくは謬見論と呼ぶことができる。」²⁵と指摘した。また中沢新一はこうした考察を受けて、神話における不連続的認識とアナロジー思考について、「ここでは、アナロジーは、なめらかな因果の関係の中に「竄入」して、連続的な思考の流れを寸断し、論理の方向を身勝手に転換し、別のレベルへの量子ジャンプをおこない、近代の論理がまったく手を焼くような動きをくりかえす」と論じている²⁶。このように先行研究が見られる「燕石考」だが、生前には公開されなかった。

そのため以下では、英文雑誌の『ノーツ&クエリーズ(Notes and Queries)』に熊楠生前の在英時である1900年9月22日から5回にわたって掲載された「神跡考」(Footprints of Gods, & c.)を簡略に取り上げてみよう。その理由として、本論考も「燕石考」と並んで論旨が首尾一貫したものであることと²⁷、本研究の関心に照らして、事例として日本の巨人伝説として知られる妖怪「ダイダラハウシ」が取り上げられているからである。

さて、「神跡考」においては、神聖な足跡についての例証が北米・中南米・ヨーロッパ・エジプト・インド・太平洋諸島・日本・中国・朝鮮と広範になされている。その中で日本については弁慶の足跡、ダイダラハウシ(Daita Botchi)の足跡、そして仏足石が挙げられているが、それらについて次のように熊楠は述べている。

このように列挙した自然界の事物が、有史以来の古代日本人が、人間や動物の足跡に類似(resemblance)したものとして、多大な関心を払ったり、信仰とも言えるような畏敬の念を抱いたりしたものである。とはいえ、大半の足跡、とりわけ明らかに宗教的意味を伴うものは、6世紀の仏教導入期以降にできたと考えてよいだ

ろう²⁸。

すなわち、自然界の事物と人間・動物の足跡は「類似」したものとみなされていたのである。

これらは「岩石の生成と変形の過程で自然に現れる独特の形を何かの足跡と見なす考え方」であり、「古代人の思考と想像(ancestor's thoughts and imaginations)」²⁹を現在に伝えるものなのである。熊楠はその理由を人間や動物の身体が存在に不変性(constancy)を与えることに求める。足形は影や鏡に映る姿、声などに匹敵し、身体分身と見なされるようになった³⁰。またそれは測量の基準としても用いられ、人間や動物の全体像を構成することが技術的に不可能な時代には、その代用品ともなったのである³¹。そしてそこからはまた、偉人の足跡を崇拜する習慣も生じた³²。熊楠はこうして、「神跡考」を次のように結論づける。

ある場所を巡礼あるいは訪問した記録としての足跡への関心は、たいへん古い時代に起源を持つものである。当時、足跡は地上に映る影や水に映る像と同じように、現存する人間や動物の神秘的な分身と考えられていたのである。このような考え方が、人間が自然界に見出したさまざまな事物や現象の中、足形に似ているものと関連づけられ(associated with the likeness)、やがて霊的な存在でさえ足跡を残すという想念に結実する³³

このように「神跡考」の論旨を辿ると、それが「足跡」という現象を通して、岩石の生成という自然物(物)と人間の想像力(心)が触れ合う過程を考察したものだと考えられるであろう。その焦点となるのは、類似(resemblance)や似たもの(likeness)を感知する人間の能力であり、それが「足形」への信仰を複雑に生成しているのである。「神跡考」には明示的にはアナロジーという用語は使われていない。しかし、「岩石の生成は足形に似ている」という思考は、「○○はXXに似ている」ということであり、それが仏足石の崇拜やダイダラハウシ伝説と日本では結びつき、また世界各国で偉人や精霊の崇拜ということとも関連してくるのである。このような理路は、和文論考である「ダイダラハウシの足跡」においても、「人の足跡は、その陰影および映像と等しく、居常身体に付き纏いて離れること^{まわ}なるものなれば、蒙昧の諸民これを陰影映像同様に、人の靈魂の寄託するところと思惟せしは、足跡に種々

の妙力を付せしにて知らる」³⁴と「神跡考」とほぼ同様の論旨で展開されている。日本の巨人伝説であるダイダラハウシの足跡は、このように世界各国の「足跡」伝説の文脈においた時にその生成を解明できるのだが、それは人間のアナロジー思考が複雑に絡み合う、あたかも森のような世界だった。すでに本稿で言及した鶴見が指摘していたように、それはたしかに誤謬の論理であるが、熊楠は人間においてこの種の思考は必然的に生じるものであり、かつ伝説や神話の源となるものとして理解することで、一概に否定していない。アナロジーは古代人の思考や想像力を現在に伝えるものであり、現代人でさえそれを用いて日々思考しているからである。

ただ、そのときに任意の自然の岩石のくぼみを見て、「ダイダラハウシ」(弁慶、精霊)の足跡だと断ずることは、かえって古代人の想像力の軌跡をくまますことになろう。そうではなく、そのくぼみは「ダイダラハウシ」の足跡に似ているのである。「ダイダラハウシ」はかくて未知のものとしてとどまる。何かに似ているということは、何かではないということだからである。もしそれが何かでしかないとしたら、それはもはやアナロジーではなく、現実にはありえないと熊楠が考えた「真符号」でしかないのである。熊楠の「神跡考」をこのように読み解くならば、それは円了のアナロジー論と極めて近似したものになるのではないだろうか。そしてそれはたしかに「妖怪」の本質に迫っている。最後にこの点について触れてみよう。

4. 結論：「妖怪」とアナロジー

われわれはこれまで、円了の『哲学道中記』と『妖怪学講義』、そして熊楠の英文論考「神跡考」の考察から、両者のアナロジー観と、その「妖怪」解釈との関連について考察してきた。アナロジーは人間の思考の基盤であり、「○○はXXに似ている」という形式で示される。そのさい、ベースとなる領域である○○とターゲット領域であるXXには構造的な相似性があり、それは何かを理解するという目的に制約されている。しかし同時に、「○○に似ている」とは「○○ではない」ということでもある。その類似性が無視されて「○○」と同一視されたとき、アナロジーは機能しなくなるのである。

円了が『哲学道中記』においては汎意(ambiguity)について語音・字形・連想によるその野放図な展開を警戒し、連想の1種として「比喩」を論じたのも、「比喩」がそ

れとして機能しなくなることを避けるという、この文脈からである。さらに『妖怪学講義』においては、妖怪の発生要因として全体と部分、部分間の取り違えに基づく演繹的誤謬と、因果関係の取り違えに基づく帰納的誤謬が付加された。円了は「トウテンカ」という音がまず鳥の声として聞かれ、ついで妖鳥と同一視される過程に触れ、「鳥に似ている」ことが「鳥」となってしまうことによって生じる誤りを指摘した。また真怪については、「水底に映る月影」に似ていると言及しながらも、坐禅の実践を奨励した。なぜなら、真怪は月影に似ているが、それではないからである。このように円了が「妖怪」について批判的に検討したのは、むしろアナロジーがそれとして機能しない場面であったと言えよう。

これと同様なことが熊楠にも指摘することができる。熊楠は「神跡考」において世界各国における岩石の窪みが精霊や偉人の足形として崇拜される過程を分析しながら、自然物を精霊などの足跡として認めることが「〇〇はXXに似ている」という思考法に基づいていることを明らかにした。それはまた熊楠によれば現代人できえ行っている思考であり、古代人の想像である源なのである。しかし同時に熊楠は、任意の自然現象が特定の精霊や偉人の足跡であると同定したわけではない。そうではなく、自然現象は単に自然現象ではなく、「ある何かに似ている」という連想の連鎖によって織り成される伝承の生成における不可欠の媒体であることを解き明かしたのである。

以上の考察から、次のことが明らかになるのではないだろうか。すなわち、「妖怪」とはアナロジーである、と。それは「ある何か」は「別の何か」に似ているという人間の思考と相関している。たとえば絵巻物に描かれた妖怪たちは器物に手足があって人間に似ている。しかしそれは同時に「人間」でもなく「器物」でもない。何かに似ているということは、その何かではないからである。このことは従来の「妖怪」の解明を前進させるものと思われる。なぜならば、あるXがYに喩えられる過程とは、同時にXが未知であることを意味しており、Yは似ていることの一例ではないからである。そのヴァリエーションによって、今日われわれが知っている多くの「妖怪」が生成してきたと言えるのではないだろうか。われわれはさらに円了と熊楠に導かれながら、こうした「妖怪」現象の具体的な生成過程について考察してみなければならない。

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

- 井上円了『哲学道中記』哲学書院、1887 年
- 井上円了『井上円了選集』第 16 巻、東洋大学井上円了記念学術センター、1999 年
- 伊藤慎吾編『妖怪・憑依・擬人化の文化史』、笠間書院、2016 年
- 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 3, 7, 10 巻、平凡社、1971-1973 年
- Ken Wilber. *The Spectrum of Consciousness*, in *The Collected Works of Ken Wilber*, vol.1, (Boston&London: Shambhala, 1999), pp.31-222. (K・ウィルバー著・吉福伸逸・菅靖彦訳『意識のスペクトル: I 意識の進化』春秋社、1985 年)
- 小松和彦『百鬼夜行絵巻の謎』集英社、2008 年
- 甲田烈「「不思議」の相含構造: 井上円了と南方熊楠をめぐって」(『国際井上円了学会』第 3 号、2015 年)、64-81 頁
- 甲田烈「世界の際としての「妖怪」」(『国際井上円了研究』第 4 号、2016 年)、156-173 頁
- 松居竜五『南方熊楠: 一切智の夢』朝日出版社、1991 年
- 森川滝太郎「井上円了に見る比喩の方法」(『井上円了センター年報』第 9 号、2000 年)、47-65 頁
- 森田邦久『理系人に役立つ科学哲学』化学同人、2010 年
- 中沢新一『森のバロック』講談社、1992 年
- 西部忠「進化経済学の概念的・方法的基礎: メタファー・アナロジー・シミュレーション」(『経済学研究』第 50 巻 1 号、2000 年)、69-82 頁
- 西條剛央『構造構成主義とは何か: 次世代人間科学の原理』北大路書房、2005 年
- 鶴見和子『南方熊楠』講談社、1981 年

注

- ¹ Ken Wilber. *The Spectrum of Consciousness*, in *The Collected Works of Ken Wilber*, vol, 1, (Boston&London: Shambhala, 1999), pp.88-92. (K・ウィルバー著・吉福伸逸・菅靖彦訳『意識のスペクトル: I 意識の進化』春秋社、1985年)、74-80頁参照。
- ² 拙稿「世界の際としての「妖怪」」(『国際井上円了研究』第4号、2016年)、156-173頁参照。
- ³ 近年の妖怪研究における「擬人化」に着目したものとして、伊藤慎吾編『妖怪・憑依・擬人化の文化史』、笠間書院、2016年は詳しい。
- ⁴ 小松和彦『百鬼夜行絵巻の謎』集英社、2008年、193-194頁。
- ⁵ 同書、165-216頁参照。
- ⁶ 拙稿「「不思議」の相合構造: 井上円了と南方熊楠をめぐって」(『国際井上円了学会』第3号、2015年)、64-81頁参照。
- ⁷ 森田邦久『理系人に役立つ科学哲学』化学同人、2010年、22頁。
- ⁸ 西部忠「進化経済学の概念的・方法的基礎: メタファー・アナロジー・シミュレーション」(『経済学研究』第50巻1号、2000年)、75-78頁参照。
- ⁹ 西條剛央『構造構成主義とは何か: 次世代人間科学の原理』北大路書房、2005年、163-166頁参照。
- ¹⁰ 森川滝太郎「井上円了に見る比喩の方法」(『井上円了センター年報』、2000年)、64-65頁。
- ¹¹ 井上円了『哲学道中記』哲学書院、1887年、8頁。以下、『哲学道中記』からの引用は旧字・旧仮名使いを新字・新仮名使いに改め、句読点を付したところがある。
- ¹² 同書、12頁。
- ¹³ 同書、12-13頁。
- ¹⁴ 同書、18頁参照。
- ¹⁵ 同書、18頁。
- ¹⁶ 同書、21頁参照。
- ¹⁷ 同書、50-51頁参照。
- ¹⁸ 同書、78-79頁参照。
- ¹⁹ 同書、97頁。
- ²⁰ 同書、110頁参照。
- ²¹ 同書、112-113頁。

- 22 同書、121 頁。
- 23 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 7 卷、平凡社、1971 年、406 頁。
- 24 同書、406-407 頁参照。
- 25 鶴見和子『南方熊楠』講談社、1981 年、104 頁。
- 26 中沢新一『森のバロック』講談社、1992 年、173 頁。
- 27 松居竜五『南方熊楠: 一切智の夢』朝日出版社、1991 年、223 頁参照。
- 28 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 10 卷、平凡社、1973 年、110-111 頁。
- 29 同書、109 頁。
- 30 同書、114 頁参照。
- 31 同書、116 頁参照。
- 32 同書、117 頁参照。
- 33 同書、120-121 頁参照。
- 34 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 3 卷、平凡社、1971 年、12 頁。

(甲田烈：井上円了研究センター 客員研究員)