

「鬼」の存在論

甲田 烈

koda reisu

1. コケカキイキイの到来

「コケカキイキイは鬼だ」と、最近、水木しげる作品に魅了されている友人は語った。

『ゲゲゲの鬼太郎』の作者として広く知られている水木しげるは、昭和八（一九三三）年から同一〇年にかけて関西で流行した怪童「コケカキイキイ」が活躍する紙芝居に着想を得て、『週刊少年サンデー』の昭和四五（一九七〇）年の八月から九月にかけて同名の「コケカキイキイ」を連載した。この作品は好評を博したのか、ついで「外伝」が同年の一〇月から翌年二月にかけて連載されている⁽¹⁾。

ところで、「コケカキイキイ」のストーリーは次のようなものだ。戦争で二人の息子を失い、病により死を待つばかりの老婆と、母親の薬の飲みすぎによって身体不自由に生まれた捨て赤子、そして都会の排気ガスにやられて飼い主に捨てられた老猫と、その猫にたかっていた虱夫婦という四生物が、「生きたい」という強い願望のもとに次元の異なる生物へと合体を遂げ、「コケカキイキイ」という生きられる喜びの呻き声を上げる。その合体が行われた廃屋の所有者である強欲な家主は、コケカに家賃を請求しようとして逆に縊り殺され、コケカはそのまま森の中に入って木々と対話を続けていた。その姿を見ていた太吉少年は直感的にコケカを神と確信し、村に連れ

帰ることから物語は動き始める。大吉のとりなしによって村の神社に住むことになり、森と対話を続けるコケカだが、それを生け捕ろうと試みた大学の博士や消防士は虱の大群に襲われ、木々に巻きつかれるなど、散々な目にあう。そして村もまた、押し寄せた自然の緑の大群によって、静かに覆われるのだった。

太吉少年とコケカは東京に向かう。そこでまず、公共施設を不便に設計したデザイナーを踏み潰し、生理（メンス）を遅らせる薬を購入しようとする女性を咎める。さらにコケカは自宅にプールを持っている人間を追い出して保育園に変え、美男美女であるという理由だけで巨万の富を築いたものの住居や財産を奪い、働いても食べていけない困窮者には札束を投げ与え、家に困っている人には強欲な地主の地所を解放するといった行動に出る。月島の長屋で作戦会議を聞くのは、太吉少年とコケカ、そして植木鉢とそれを守る老人、小鳥ともやしという組み合わせであり、言葉なき対話がかわされる。一貫してコケカは、自然と親和性の高いものとして描かれている。さらに新たな行動としてコケカは、高層ビルに登ってタクトを振り、不思議な音を奏で始める。それによって地面から植物たちが芽吹いて道路は寸断され、またその音を聞いていると工場の工具はやる気をなくし、関東平野には植物が押し寄せるのだった。そのような状況を見て、東京の生活に不安を感じた金持ちたちは脱出を試みる。しかし、海上はどこからともなく湧いた水草によって覆われ、船の動きも止められてしまう。一方、東京は貧乏人のために解放され、植物と渾然一体となった昔の武蔵野のような姿になる。その様子を見届けたコケカは、太吉少年とともに生まれた廃屋に帰る。コケカは役割を終え、消えながら太吉少年に次のように語る。

私は／庶民の不満を食べる／新生物です／いま私は 庶民の／不満を食べ 腹いっ／ぱいになったので、
／元にかえるのです／あとに満足が／残っているはず／です……②。

一見して、この作品に描かれたコケカは傍若無人であり、破壊者だ。もし、家賃を請求した強欲な家主や、生け捕らうとした学者や消防士、そして住処を追われた金持ちたちの側からすれば、「コケカキイキイ」は不条理な暴力以外の何物にも感じられないだろう。現に作中にはコケカを名指すために「悪霊かもしれんぞ」⁽³⁾という表現が使われ、コケカを直感的に神だと感じた太吉少年も、廃屋に柵を立て鳥居を作って祀るのは、物語の結末なのである。しかしコケカは意図的に東京を破壊し、自然に還そうとしたわけではない。ただ作中に金持ちと名指されている人々が「良かれ」と思っただけだが、経済的な格差を結果的に拡大し、自然に反する形になっていただけである。コケカは庶民のそれを「不満」と表現するが、それは世間的に信じられた幸福を追い求めるために生じたこととも言える。「コケカキイキイ」は少年漫画における勧善懲悪の方式を一見はなぞりながら、それとは全く異なることをしていると魅力があるだろう。

ところで、なぜ「コケカキイキイ」は「鬼」と感じられたのだろうか。「鬼」といえば、一般的には筋骨隆々として、人間に似ているがそうではなく獣面をし、長い角を生やして虎皮の褌をし、体色は青・赤などの原色で、地獄に落ちた人々をありとあらゆる手段で責め苦にあわせ、村から娘や金品を強奪しては酒色に耽るといったイメージが思い浮かぶのではないだろうか。小松和彦はこうした「鬼」のイメージについて、「鬼は、人間がいなく人間の否定形、つまり反社会的・反道徳的人間として造形された」⁽⁴⁾と指摘し、さらに「個としての人間の反対物として鬼を想定し、人間社会の反対物として鬼の社会を想定し、そうした反対物を介して、人間という概念を、人間社会という概念を手に入れた」⁽⁵⁾と論を進めている。ここで「人間の反対物」が「反社会的・反道徳的」と規定されていることが注目される。たしかに人間の反対物が反社会的ということは了解しやすい。私たちが日常で「鬼のような奴」と誰かを名指すとき、それは直感的に非難の意を込めているし、それはその名指された人物の非

人道的な行為に向けられている。しかしそこには、一種の理解し難さの感がつきまとっていることも、また見逃すことはできないのではないだろうか。「鬼」がもし単に反社会的存在であるのなら、忌避して遠ざけるだけになるだろう。しかし他方で、民間伝承や昔話、そして最前からとりあげている比喩といった形で「鬼」と言葉が記憶され、折に触れて呼び覚まされるのには、「反社会的」ということでは済まされないことがあるように思われる。そうだとすれば、それはどのような根拠を持つであろうか。

本稿は、「鬼」と呼ばれてきた現象を存在論的に考察することが目的である。「鬼」は確かに「人間の反対」である。しかしそれは単純に「人間の反対」であるわけではなく、「反対」を逆にして現れる。本来、「後ろ」にあるはずのモノが「前」化して、「後ろ」を呑みこんでしまう、それが「鬼」なのである。のっけから「人間の反対」「後ろ」「前」など、定義されずに言葉が頻出することに驚かれた読者もいることだろう。考察の出発点は、人体を中心とした知覚の方位性にある。人間はただのつペリとした空間に生きているのではなく、空間の方位を意味づけしている。そしてこの方位論から、井上円了の最晩年における「相含説」が関連してくるであろう。「相含説」は円了妖怪学の構想より後に展開されたものであり、直接の関連をもたないと考えられるが、「鬼」を方位論という関心から考察するときに、示唆的な観点を提供する。その「相含」説を方位論と接続することを通して、「鬼」が「人間の反対であり、その逆転である」ということの意味が、浮き彫りになるであろう。

2. 妖怪の存在論から異者の方位論へ

考察の前提として、まず「妖怪の存在論」について再説しつつ敷衍しておこう。筆者は「妖怪現象の場所論的再構成」において、「場所」とは「見えない開け」と「区切られて見える」意味連関の世界の二重構造であり、そ

これは身体においては、自己側から見ることできる前方の知覚空間と、自己側からは見えず、他者側からは見える「背中」と「顔」となって現れると規定した。このことを妖怪現象と関連させるとすれば、たとえば口が耳まで裂けた「口裂け女」が怖ろしいのは、その開口部の異常が、自身の生を内側から侵犯されるように思われるからであり、背中に「憑き物」がつくとされるのは、「見えない」はずの他者側の視点が、「見える」形で身体の中に入り込んでしまうからである。こうした考察は、事例を立てて並べただけでは可能ではない。妖怪種目(名称)のそれぞれが、いかに信憑されているか、という問いを立ててみない限りは、捕らえにくいところである。こうした関心からの考察を筆者は「妖怪の存在論」(6)と呼んできた。

ここで「存在論」というのは、「外部実在を」括弧入れにより「現象」として二元化し、「意味存在」として編み変えた存在の捉え方(7)としての現象学的思考法を意味する。私たちは通常、外界に物体を知覚するとき、たとえば「リングがあるからリングが見える」というように、無自覚的に自分とは離れた外界に「リング」が実在すると感じている。「括弧入れ」とは、そのように見えているリングを「実在」として措定する態度を判断中止し、「立ち現れている経験」としての「現象」へと変換する操作をいう。その場合、「リングが実在するからリングが見える」という素朴な確信、目の前の、赤く見え、つるつるしている球体を「リング」と呼ぶのは、一体どのような確信に根拠を持つのか、というふうには、「実在」の問題から「意味」の問題へと問いの位相が変換されるのである。妖怪研究に関して、この問いの変換の可能性は計り知れない。なぜなら、廣田龍平が指摘するように、研究者たちは無自覚的に妖怪とは「超自然的」であり、かつ「非実在」だとする存在論的前提を持っていたからである(8)。たとえば柳田國男はよく知られた『妖怪談義』(一九五六)で次のように述べている。「ないにもあるにもそんなことは実はもう問題でない。我々はオバケがどうでもいるものと思った人々が、昔は大いにあり、今

でも少しはある理由が、判らないので困っているだけである⁽⁹⁾と。「ない」とか「ある」とかは、存在論の文脈からすれば、素朴実在論と、同様な立場に基づく否定論ということになろう。たとえば怪しいことを体験したから「妖怪はいるのだ」という態度は、外部実在の客観性を素朴に前提している。それは「リングがある」から「リングが見える」という態度と何ら変わらない。たとえばそれに対して、「そんなものは脳の作用による幻覚だ」と否定者が言ったとしよう。健全な科学的考察という態度において、なるほどこの論者は素朴な体験者より長じているように見える。しかし、「幻覚」とは「現実」がまず存在し、その現実とのズレとして「幻覚」であるように、この否定論者もまた、素朴に「現実」を指定しているのである。こうした外部実在の客観性を指定する立場における肯定論・否定論は、ともに哲学的には素朴なものだと考えざるをえない。

こうした態度に対して、「妖怪」に関する「存在論的」思考態度は、より体験者のリアリティに寄り添ったものとも考えられる。それは体験者のように「見える・感じるからいる」という態度はとらないが、「いる」と感じるためには、いかなる条件が必要か、という形で問いを立てるなかで、体験者の生きる現実感や世界観に肉迫する。また、否定論についても、「そのように確信される条件とは何か」と問うことで、既存の科学理論の構造やそれに基づく知見がどのようなプロセスで確信されるのか、ということを問うことができる。たとえば「幻覚」について言えば、我々には知覚の恒常性があり、それを他者と確かめることができるにもかかわらず、個人の体験世界がその知覚の恒常性に照らしてコントラストを生むときに、「幻覚」と確信されるのである。

約言すれば、我々の生きる意味世界から切り離して、外部実在として妖怪がいる・いないという問いの立て方は意味をなさない。意味世界として編み変えられたからといって、それらは想像上の存在であるということにもならない。それは体験者によっては何らかのかたちでその生に影響を及ぼすものであり、その構造を解明す

ることが、「妖怪の存在論」のテーマとなるのである。

それでは、このことと方位論はどのように関連づけられるのであろうか。

人文地理学者のイー・フリー・トゥアンによれば、人間の身体は地球上の空間を占有して成立しており、直立した人間をモデルにした場合、上下・前後・左右というように分節される。そして、頭の位置より上方の空間である「上」は上流や上層というプラスの意味、足より下方の空間は下等、下層などというようにマイナスの意味を帯び、上・前方・右にプラスの、下・後方・左にマイナスの意味世界が広がっているとしている¹⁰。こうした身体の分節を怪異出現の場所に援用した佐々木高広によれば、大内裏を中心にして、都の東側を左京、西半分を右京と呼び、天皇の身体から支えられていた平安京において、「百鬼夜行」などの怪異が生じる一条大路は後方になり、神泉苑は前方だが左側になる。つまり、天皇の身体を見立てた都の構成において、その背中側と左側が怪異発生の場所になるのである¹¹。ここで留意してよいことは、「背中」が怪異の空間とされていることであらう。身体の前側と後ろ側は、異なる空間として意味化されているのである。

さらに身体の方位論を展開させてみよう。井原泰明は「日本語における「もの」の根源的概念」において、日本語の「もの」概念の多様性は、身体を中心とした「生きられる空間」の中で、「存在を感知できる対象」と主体との相互作用によって生じてくる意味特性であると指摘する¹²。井原によれば、「前」の空間とは公的・論理的なものであり、日常的な交渉がそこで行われる空間である。そのとき「もの」は意識の上で対象化され、実質名詞としての「もの」が「物品・物体」を意味するように、主体にとつての客体としての交渉対象となる。次に「横」の空間は、私的交流の対象として気分性を備えた「もの」が立ち現れる空間である。「横」は「前」と異なり、視野には入っても明確な焦点を結ばない。このことが視覚によらない感覚的把握を喚起する。終助詞や接頭辞

として用いられる「もの」はこうした感覚的把握を意味する。たとえば「そういうもの」や、「ものすごい」「物悲しい」と言った具合にである。では「上」はどうか。そこは何か神秘的なものが支配する場であり、聖なるものの空間である。これは「もの」に即して言えば、「立派な存在」や「神」を意味する。では、「後」はどうだろうか。「前」とは異なり、「後」は無意識的で暗く閉ざされた空間であり、環境との交渉を含まない。そのため、不安定な空間であり、何かに追われて不安を感じたり、死の恐怖を感じるのは背中である。「後」における「もの」とは「鬼、怨霊、もののけ」なのだ¹³。ここで「後」に「鬼、怨霊、もののけ」が定位されていることは留意してよいだろう。

こうした考察に依拠しつつ、井原はさらに「うら」と「おもて」という概念を導入する。「前」の空間における「物品・物体」はその背後に別の側面を隠し持っている。その背後とは形態・用途・構造を持った「もの」がその意味連関を失い、生成する質料としての「もの」に変容してしまったことを意味する。井原はここでサルトルの小説「嘔吐」に登場する主人公・ロカンタンによる「物は名前から解放された」という語りや、精神分析医のセシエー夫人による少女ルネの病的体験における「すなわちそれらは「事物」となり、生き始め存在し始めるのでした」という発言をあげ、「無分節の生成エネルギー」としての「もの」がいわば枠にはめられない生の姿を現したのだと考えられる¹⁴と述べている。すなわち、「前」の空間における意味秩序の連関にしたがった「もの」はその「おもて」であり、「無分節の生成エネルギー」は「うら」なのである。そして「おもて」と「うら」には「反転可能性」¹⁵がある。

井原によれば「もの」とは「可感的な現象時空において、それ自体として時空間的な延長を持つものではないが、何らかの存在に憑坐することで現象する機能体」¹⁶のことである。その「もの」が「横」の空間において「う

「上」として現れれば、かき乱され激しく動揺させられる「ものおそろし」や「ものがなし」という情感が生じ、「上」において「うら」が現れたのが、大物主神のような崇り神となって顕現する。井原がここで「面」との対概念として「裏」を用いずに、両者をひらがな表記していることは注目し値する。「おもて」と「うら」とは、視点の位置を変えることによって片一方の側面が見えるといったものではなく、「相貌変化」(17)に関わっていると述べていることである。たとえばアヒルとウサギの反転図形において、一枚の絵が「アヒル」から「ウサギ」に見えるのは、その絵を横から眺めたり、回して眺めたりといった視点の違いに基づくのではなく、見え方の違いをもたらず何らかのきっかけによるのである。

井原のこうした考察は、身体の異方向性に関する現象学的究明と「もの」概念を接続する試みであり、本稿の立場からも興味深いものである。井原は「鬼」に関して、「日本語で古来〈鬼〓隠〉と表されてきたのは、筆者の考えに従えば偶然ではない」(18)と述べてもいるのである。このような考察を先に述べたイー・フリー・トゥアンと佐々木のものと同重ねて見ることもできるだろう。トゥアン・佐々木には「おもて」「うら」という概念はなく、そのため身体の意味空間を分節するとしながら、その身体は等質空間に投げ出された、いわば他者側から見られた身体のような印象を受ける。しかしそれは井原の観点からすれば身体の「おもて」であり、「うら」の無分節エネルギーに触れ得ていないと言えるであろう。

ここで「おもて」と「うら」についての考察を進めるために、「異者」という概念を導入したい。臨床家の田中崇恵は、「異者」とは「他者は本質的に「出会えない」存在であり、そのことが他者を他者たらしめているのに対して、異者においては異質な存在者が我々に接近し、侵入してくるという時点で異者と我々との関係が始まるのである」(19)と述べる。他者理解とは成し遂げられないものではあるが、自己と同じ水準に他者を置くことで、自

己をその関係性において規定し、自己の同一性を保つ働きをするものである。そして他者の他性を強調した場合、それは表象できないものであり、他者はそれ自身として意味を有するため、私から切り離された絶対者として規定される(20)。田中が「異者」として考えているのは、外部より到来し、富や幸福をもたらす「まれびと」や「異人」である。田中はこの「異者」の具体的イメージとして中沢新一による「来訪神」の持つ「メビウス縫合型」の構造を提示する(21)。

メビウス縫合型とは、「あの世」と「この世」が切り離され、明確に区別された世界をメビウス状に縫い合わせることで、「あの世」と「この世」が縫い合わされ、対称性をもつ多神教的な宇宙を回復している構造を示している。こういった精神の運動が開始される時、そこに「来訪神」が立ち現れるのである。異者に即していえば、あちらとこちらをつなぎ合わせ、その境界的な世界へと我々を引き入れるものであると言える。ここでは生と死は一体であり、そこから新たな生命が立ち上がるのである(22)。こうした「異者」の性格は、井原の説く「うら」に通じているであろう。ただしそこには「おもて」「うら」のねじれはなく、あくまで「うら」が「おもて」を破る運動だったのに対して、メビウス縫合型を援用した「異者」論の場合、「おもて」と「うら」は相互にねじれつつ、反転していると言える。さらに田中は「異者」の表象として、「異者、鬼、山姥、妖怪」(23)をあげている。とはいえ、その考察は民俗学的なものに終始しているのではない。「日常とは違う世界がふと開けて、あの体験はなんだったんだろうと今でも心に残り続けている者はありますか?」という大学生に向けた調査に基づいて、次のような興味深い事例をあげている。

小学校3、4年生のころ、家にある鏡を見て、映っている自分の姿は自分ではなく、鏡の向こうにもう一

つ世界が存在して、その中の人が真似をしているだけではないかと不安になった。そうすると私が私だと思っ
て見ていた人は全然違うもので、こっち側の私自身も本当はもつと違うものではないかと思ひ怖くなっ
た。鏡を見るとたまにそのことを思い出す⁽²⁴⁾。

さらに彼女は、「でもなんかこう、真似していたのがズレて、いきなりワと手を伸ばしてきてあっちの世界に引
きずり込まれるというか、そういう雰囲気……」⁽²⁵⁾と具体的な恐怖の形を口にしてしている。もちろんこの事例には、
「鬼」や「山姥」といった具体的な形象は登場していない。しかしそれだけ、我々の持つ畏怖に關する現象学的考
察の主題として適切であるといえよう。「方位論」と關係付けながら、少し考察を続けてみよう。まず、「前」と
は、我々が日常生活において他者と交渉する公的・論理的空間であった。そのため「前」は自明であり、疑われ
るわけでない。ところがこの大学生(体験当時は小学生)は、「前」を見て恐怖にかられる。それは鏡の中の世界
である。鏡とは反射板であり、光を反射しているだけであるが、奇妙に感じるのは、鏡には自分の顔と、背中側
にあるはずの背景面が映り込んでいることだ。これはよく考えれば、他者側から見た光景に酷似していることに
気づく。自分では自分の顔を直接は見ることはできないが、他者側からは、その自分の見えない顔面と、その背
後にあるはずの空間が見える。鏡の奇妙さとは、反射板がその場にいない他者の役割を演じてしまうことにある。
鏡の中に映ったあの像はたしかに自分だが自分ではない、という感触は、この代理作用からくるものだろう。そ
してさらに言えば、鏡に映じているのは「後」なのである。どういうことだろうか。「後」は決して自分では見る
ことのできない空間である。我々がもし「後」を見ようとして振り向いたとしたら、それはすぐさま「前」になっ
てしまうだろう。常に感触としてはへばりつきながら、容易に姿を現さない「後」。その方向が鏡においては背景

面に映し出される。このことに気づいて、幼少の頃にゾワツとした経験のある者は、事例の大学生以外でもいるのではないだろうか。そのとき、鏡の世界に引きずり込まれるのではないかという恐怖感は、「後」から襲われることと等価である。鏡の中からワツと出てくるとは、見えない他者側の世界に私たちを連れ去り、しかも見えていないはずの「前」を喪失させるという、不安に基づくものなのである。これは井原のいう「もの」の無分節的エネルギーと酷似している。「前」と「後」とはまったく異なる空間である。その異空間に連れ去られることは、前に向いている顔を、後から盗まれるという感觸なのだ。この大学生は、「自分が把握した自分の像みたいなものが、すぐく当たり前として鏡でも見られていたし、自分でもそう思っていたのに、それがガラガラつと崩れ落ちてしまうというか」という言葉に続けて、「向こうがリアルだったから、逆にこつちを疑うことはなかった」²⁶というように語っている。鏡の中の人物が、自分がこうだと思っていた自分とは異なることで、確信はガラガラと崩れ落ちたのだが、この「異者」の体験を通して、その自分もまたリアルなのだという確信が到来している。どういうことだろうか。鏡に映った自分は、普段の自分がそうだと思っている者とは異なっていた。そのことの衝撃は大きい。しかしそれは同時に、その鏡の中の自分は、自分が映している世界でもある。その姿が、他者側から見られた者であろうと。ここで大学生は、相貌を反転させているのである。つまり、他者（鏡に映った像）の他者（他者側の光景）は私だということだ。もう少し解きほぐしてみよう。鏡に映った像は、最初自分とは似ても似つかぬ者と感じられた。それは誰かが真似しているのではないかという不安を誘う。しかし、鏡に映った像は、他者側から見られた自分でもある。その自分は鏡のようには見ることができないが、他者を通して見る事ができる。そしてその他者とは、鏡の後である。後にいるのは、自分の顔なのだ。この反転関係に気づいたとき、鏡の世界の恐怖は解消されるといえるだろう。鏡の背後には、何もいないのだから。

このように現象学的な空間の異方向性と、異者という観点を組み合わせることにより、我々はとりわけ「後」を中心とした「鬼」が発生する空間について洞察することができるといえる。しかしここに欠けているのは「ねじれ」のさらなる分析だろう。メビウス縫合型のモデルが示すように、たしかに「あの世」と「この世」、そして「生」と「死」は区別のできないものなのかもしれない。しかしながら、この両者はやはり激烈な反転関係にあると言わなければならない。そのために、井上円了による「相含」説を展開させつつ、方位論を先に進めることにしよう。

3. 円了哲学における「表」「裏」と「相含」

ところで、「相含」説と方位論の関係といっても、その関連にはわかには了解し難いのではないだろうか。円了はたしかに「相含」を説いてはいるが、身体の方位について考察しているわけではない。しかし、彼は初期の著作から「表」「裏」という比喩を用いて自らの哲学を展開している。我々はすでに井原における「おもて」と「うら」という概念をとりあげてきたが、その知見と重ねるとき、方位論はさらに空間のねじれと反転関係を解き明かすものとなるだろう。まずは、円了の初期の著作から「表裏」について検討してみよう。

円了の哲学の特質はそのパースペクティブ構造にあると考えられる⁽²⁷⁾。すなわちそれは、人間における知の発達の過程に即して、自ずと人がそれまでの自分の視点の相対性に気づき、これまで自分が立脚していた視点と、新たに開けた視点がいかなる相関関係にあるかということを観察するように描かれているのである。こうした観点から見るとき、円了が用いる存在論的カテゴリーは静的なものではなく、常に動的なパースペクティブ構造において捉えられているのであり、そのどのような立場も否定されずに、より高次の視界が開けるものとして考えられているといえよう。そうした態度は早くも明治十九〜二〇（一八八六〜一八八七）年にかけて公刊された『哲

『学一夕話』の「第一編 物心両界の關係を論ず」で、對話者である唯心論的な立場の了水と、唯物論的立場の円山による、両者の見解を調停する形で、円了先生によって次のように述べられている。

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、自我彼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。これを哲理の妙知とす。

……差別のいずれの点より論を起こすも、その極無差別に入りてとどまり、無差別のいずれの点より説を發するも、その末差別に入りてとどまり、けだし論理回轉して際涯なきものとす。これ差別無差別のその体同一なるによる。故に了水の論も一理あり、円山の説も一理あり。二者相合して始めて円了の全道を見るべし(1:43-44) (87)。

円了先生によれば、物から心を見た場合、心とは世界に内属する個体であり、物に類するように見える。しかしその個体を認識する作用は心によるのであるから、心は物ではないことになってしまふ。また逆に心から物を見た場合を考えてみよう。世界は心の現われであり、身体をとまなう他者の存在もまた心の現われであるはずだが、他ならぬ他者の存在をそれとして認識しうることにおいて、物(他者の身体や世界の諸現象)は心ではない。つまりこのことは、他者側から見た自己・世界と、自己側から見たそれとの間には差異(差別)があることを意

味している。それゆえ、どちらを起点としても、反対の見地に立たざるをえなくなるのである。唯心的な立場に立つた水と、唯物論に立脚する円山の限界がここで指摘される。しかしながら、ある見地を徹底した時、その逆の見地に立たざるをえないということは、その双方の観点は、世界の見方を構成する上で不可欠なパースペクティブであることを意味する。円了先生は、そのことをこのように表現する。

了水のいわゆる無差別の心はすなわち円山の差別の心なり。円山のいわゆる差別の心はすなわち了水のいわゆる無差別の心にして、二者その体同一なり。無差別の心は差別の心によりて知り、差別の心は無差別の心によりて立つ。これを譬うるに一物に表裏の両面あるがごとし。表裏の差別あるをもつて物あるを知り、物あるをもつて表裏の差別を生ずるなり。表面を見て見極めれば裏面あるを知り、裏面を見て見極めれば表面あるを知り、表裏を見てその全面を検すればその体一物なるを知り、一物を取りてその外面を見れば表裏その別あるを知るべし(1:43)。

この「一物」を物と心が相対した上での「物」と理解してしまうと、このアナロジーは読み取れないであろう。「一物」とは観点相関的に見られた「物心」の総体であり、「体」の事である。この「体」には「表」「裏」という両面があり、それは観点を相互に入れ替えることよって姿を現わすものである。しかしたとえば「表」や「裏」という特定の観点に固執していると、それは見えてこない。もしそうだとすれば、「表」「裏」は別物になるからである。表裏両面の「体」は、「表」や「裏」という観点を徹底させて、その逆側を見ることによって、はじめて了解されるのである。それが「論じ極める」ことの意味であろう。円了はその点を明治二〇(一八八七)年の『哲

学要領（後編）』では次のように明示している。

およそ人の論理思想の発達には物心二元より始まり、唯物に入りて唯心に転じて、ふたたび二元に帰するを常とす。然れどもその初めに生ずるところの二元と、後に起こるところの二元とは名同じうして実異なり。初めの二元は物心異体の二元なり。後の二元は物心同体の二元なり。故に一を物心異体論といい、一を物心同体論という。知力の未だ発達せざるものにおいて、人みな物心その体を異にすると信ずるも、その知高等に進むに及んで、次第に物心同体の理を会得するに至るべし（I:153）。

すなわち円了によれば、人間の知は発達するにともない、「物心異体」から「物心同体」に変容していくのである。その過程をつまびらかにすることは本稿の関心ではないが、この知力の発達過程と「表」「裏」の關係についてのみ見ておこう。円了は『哲学一夕話』において「一物」と呼んでいたものを「理想」と表現する。「理想」は「物心」の本質であるから、それらと同一次元に存在するわけではないが、「物心」の本質であるというまさにその点において、「物心」と無關係にあるものではない。

これを例うるに、一体の理想に物心の差別あるは、一枚の紙に表裏の差別あるがごとし。表面よりこれを見れば物の全体すなわち理想にして、裏面よりこれを見れば心の全体すなわち理想なり。表を離れて裏なく、裏を離れて表なきをもつて物心おのおの同体なり。表裏を離れて全体なく、全体を離れて表裏なきをもつて理想の体すなわち物心なり。しかして表と裏は異なり、裏は表と異なるをもつて物心また差別あり。表は一

一面を示し、裏また他の一面を示すをもって、物心おのおの理想の一半を表示するなり (1:207-208)。

一枚の紙の表裏とは、理解しやすいアナロジーといえよう。紙の表は物であり、裏は心である。そして一枚の紙自体は「理想」である。ここから明らかになるのは、物心と「理想」の切っても切り離せない関係である。ただ、このような例え方にも問題点がないわけではない。一枚の紙のような例えでは、どうしても目の前に一枚の紙があつて、それに表裏の両面があるという表象が浮かぶ。つまり、それを見ている観察者の視点に対して、紙が対象化されてしまうのである。ところが円了が言わんとしているのは、そういうことではない。「物」として見られる対象的な視点と、「心」として見られる主体側の視点は、互換可能だということである。しかしそのためには、「理想」を知らなければならぬ。「理想」とは、「物」と「心」を信憑させる構造ということだろう。紙の全体であるならば、どこからでも眺めることが可能だが、それがたとえどのような角度であろうと、見る主体に対しては、紙は対象物にとどまつてしまう。そうではなく、「理想」とはそうした「物」と「心」の「裏」に回ることなのである。これは前節で検討した井原の表現を借りれば、ただに「視点」の変化だけでなく、「相貌」の変化をもたらずものだと言えよう。

ところで、円了は明治二十六〜二十七(一八九三〜一八九四)年にかけて公刊された膨大な『妖怪学講義』において、この「表」「裏」の問題を主題的に論じているわけではない。しかしながら、「裏」について「霊魂」の不滅と関連させながら、次のような興味深い言説を展開している。

しかして、余がいわゆる霊魂とは、すなわちこの物質内包の力、すなわち妙力に他ならざれば、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するも、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、人はまたその心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)。

ここではもはや、「紙」という比喩は語られない。「表」「裏」についても一段と進展した表現が見られる。円了によれば、物質にも「表」「裏」の両面がある。「表」が物質で、「裏」が心だと言われていないことに留意しておいて良いだろう。さてこのとき、形のある「表」の物質の領域は盲目的に思われる。なぜなら、活動していないように思われるからだ。

ところが、その物質世界には「裏」がある。それが物質内包の「妙力」や「幽冥世界」と呼ばれるものだ。これは靈的に活動するものであり、「不可思議の境遇」である。ただ、この物質の「裏」は我々の精神と分離されてはいない。「心内の不可思議世界」はこの「裏」と通じているからだ。ここで「表」の物質と心の世界に対して、反転が生じていると考えられるだろう。この場合の反転とは、紙の表裏を目の前でひっくり返したようなものではなく、文字どおり、相貌の変化をもたらすものである。我々が目前にしている物質や身体としてのその「裏」が「幽冥世界」だということである。そうだとすれば、「表」としての目の前の物質のまさに「裏」に、「不可思議の境遇」が開けていることになるだろう。また、「表」としての心的領域を深く掘り下げていけば、他ならぬ眼前の物質の「裏」に通じているのである。前節で言及した「メビウス縫合型」をここで想起してもよいであろう。

「表」と「裏」は捻れているが、対称的であり、確かにつながっている。目の前の物質の「裏」は、我々の心の「裏」なのである。あるいはこうした相貌の変容を、「対象性」から「対称性」へと、言い換えても良いかもしれない。「対象性」とは物心の区別が歴然としている「表」の世界であり、「対称性」とは、「表」に区別されるものが、「裏」では相互に反転してつながっている様を指す。ともあれここで円了は「表」「裏」の考察をさらに徹底させ、対称的な理論モデルを導きだしたと言えよう。それは哲学的には最晩年の明治四二（一九〇九）年の『哲学新案』における「相含」説として結実する。

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如くに覚ゆるのみ。

さてこの内外二種の見解を総合しきたらば、物心両元の互いに包含するゆえんを知了するに至るべし。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なり（1:342-343）。

『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」（1:285）を解明することをモティーフとしている。円了はまず観察の方面を「表観」と「裏観」に分節し、さらに「表観」を「外観」と「内観」に区分する。そして「外観」には「縦観」と「横観」が含まれる（1:268）。この「表」とは物心が相関し

た現象世界だ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Ⅱ時間）と現実の構造（横Ⅱ空間）という二つの側面から見ることができ、宇宙の勢力（働き）がなければ物質は存在せず、物質がなければ勢力が存在しない以上、まずこの両者は「包含」の関係にある（1:318）。また「外観」において「心」が「物」に含まれるように、「内観」においては「物」が「心」に含まれる。円了はこのような関係性を「眼」と「天地」の比喻によって説明する。「眼」は世界の一部として、身体に備わっているが、同時に「眼」からの視野空間は世界を包んでいる。これは他者側から見た視野空間と、自己側からの視野空間の相関性と考えてみてもよいだろう。すなわち、他者側から見たら「眼」は小さな点にしか見えないが、自己側からは、その点をも含む世界を内に含んでいるのである。この自己側の「心」の推究を円了は「内観」と呼んでいたのであり、その帰結を次のように描写している。

この理性の觀察は、まさしく吾人の心的作用の向上して、絶対の本体に接触したる端的なり。そのときの吾人の心状は、東西を握り、古今を飲み、天地を巻き、彼我主客、物心内外のごとき一切の差別観を超越したる場合なれば、大虚もわが身を入れ難く、永劫もわが寿を算し難く、無限の方系を一寸に縮め、無限の時系を一刻に畳み、無限の宇宙を一念に収めたる最妙極地の境遇なるを自覚すべし。これ真に内観において宇宙の真相に達したるなり。

吾人は思いてここに至り、外観にありて過現来三界、輪化無窮と論定せることも、これを内観に移せば、一瞬一息のうちにあるを自知すべく、これと同時に時方面系の無限を感じするは、全く相對の境遇における沙汰にして絶対の方面よりこれを大観すれば、一塵一瞬に過ぎざること悟了するに至るべし（1:350）。

少し説明が必要となるだろう。円了によれば、「輪化」とは「外観」における時間論であり、この宇宙が無際限の過去から未来にかけて生成消滅を繰り返していることをいう。元物質というものの生成に起源がなく、勢力(働き)でもあるものだとすれば、宇宙もまた未来永劫、無限ということになるであろう。また方(空間)も無限である。というのは、個体としての物質は一定の空間に場所を占めるという意味で有限であるのに対して、空間はその物質が活動する場なのであるから際限がなく、有限から無限が生じるということはあるからである。では、「内観」においてなぜ、「古今」という時間や「天地」という空間が飲まれ、巻かれるのであろうか。換言すれば、いかにして無限の時間は一瞬にたたみ込まれ、無限の空間は一寸に縮められるのだろうか。

円了の記述はわかりにくいのが、さしあたり「眼」と「天地」の関係によって次のように考えられるだろう。「眼」が「天地」を含むとは、身体的には視野空間の中に目に見えるすべての世界が写し込まれることであつた。このとき、時間というものは存在するだろうか。過去・未来・現在という常識的な時の流れを、なるほど我々は了解することができる。しかしながら同時に、その過去・現在・未来を見ている視座がそこにはないだろうか。わかりやすくするために、記憶を例にとろう。たとえば昔遊んだ砂山の情景が浮かんでくる。しかしその砂山が今は開発されてもうないでしょう。そうだとすると、その砂山は今の一瞬に想起されているのであつて、過去の幼少期まで時間を遡ったわけではない。想起される記憶は、眼前に把持されているのである。では、歴史的な過去の記録はどうか。我々は天文学的な根拠や地質学の成果から、人類発祥以前のこの惑星や宇宙の歴史を知ることができる。しかしそれもまた、今のこの一瞬においてなされているのである。考えてみれば、我々個人が生まれる前の歴史や、死後の惑星の世界史について想像することができることは奇妙なことであろう。もし我々が、過去から未来に流れる時間とともに流される存在であるとすれば、そうしたことは起こりえないのではないか。次に

空間について考えてみる。目の前の空間を素朴に見てみる。そこに距離はあるだろうか。たしかに我々は目の前のコップに手を伸ばし、遠くに知人が見えたら大声で挨拶を交わすかもしれない。しかし知覚空間としては、目の前の世界に距離は感じないはずである。ここで我々は次のような疑念に想到する。もしかしたら距離というのは、私と他人とが等質な存在として投げ込まれた空間、円了の言葉でいえば「天地」の中の「眼」という位置に由来するのではないだろうか。そうだとすれば、その反転が、時空を一瞬のもとに畳み込んでしまうことも、理解できるだろう。我々は方位論との関連で、のちにまたこの論点に立ち返ろう。まだこれは「内観」の話であり、「裏観」ではない。それではこれはいかなるものであろうか。

円了によれば、「表観」が「物心相対の此岸より絶対一如の彼岸に及ぼせる方面」を観察するのに対し、「裏観」とは、「絶対一如の彼岸より物心相対の此岸に及ぼせる方面」を観察することにある(1:370)。「内観」においても「しかるときは無量大は一針孔中にはいるべく、無限劫は一電光間に縮むべく、重々無尽の輪化も一瞬一息と化し去るべし。ここにおいて最大の極と最小の極との一致を見、最長の短と最短の極との合体を知る。更にこの理を推して一分子一元素は、宇宙世界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ごとく相合あるを知るべきなり」(1:533-356)と述べられていた。「裏観」においては、さらにこの時空の縮小された世界も「大夢」(1:383)となるのである。

宇宙の本体は自体に固有せる活動をもつて、時方形式の無限的形式の間に、世界の大化を無限に嘗みつつあることは、吾人の決して疑うべからざるところなるも、時方両系は形式にして実体にあらず、もしこの形式を除き去らはいかん。宇宙の無量大は一塵となり、無限劫は一刻となるべし。その塵なお延長を有し、そ

の刻なお連続を有す。されば無延長、無連続の一点となりて終わらんのみ。しかるときは天もなく地もなく、物もなく心もなく、古もなく今もなく、真の一点あるのみ(1:388)。

このような光景は「裏観」と呼ばれてはいるが、もはや「観」とは言えないものとなっている。「観」という場合にはどうしても見るものである観察者と、見られる側である対象を想起させるが、天も地も、物も心もなくなってしまう。もはやそこに観察者はなく、非人称的な領野が開けるのみとなるからである。さらに言えば、「見る」ことよりもそれはより親密なものだと言えよう。実際に円了はこの「裏観」において、「理性は眼をもって見ることがよく、信性は舌をもって味わうがごとし」(1:378)と述べ、宇宙の真相である妙味を味わうものとして、「信舌」(1:378)とそのような態度を言い表しているのである。とはいえ、この「一無」の光景は、何もない尽くしの無味乾燥なものではない。「そのひとたび照動して、時方の形式の上に光を送りきたるときは、たちまち森羅万象の開現を見る」(1:395)からである。それは「一無の中にこの重々無尽の相含の理を具有」(1:395)しているからだ。それは人間を超え、同時に包むと同時に、人間において包まれ、開き出される宇宙自体の活動と言えらる。先行研究が示しているように、このような「相含」説に大乘仏教における華嚴哲学の論理の影響を見たり(29)、あるいはスピノザ主義を認め、内在主義的な立場にたった宗教的自覚の論理であると分析すること(30)には一定の妥当性があると考えられる。しかし「鬼」の存在論を構築するという本稿の関心に照らせば、そこで止まることはできない。なぜなら、そうした思想的考察は、円了によって語られたレベルの言説を多様な思想的系譜と照らして了解する方法ではあっても、円了の言わんとするところを自ら感覺的に実感するためには、補助的な役割となるからである。これまでは円了の理路に即しながら、その「表」「裏」の存在論と「相含」説の関わりにつ

いて考察してきたが、前節までの考察を受けて、方位論と円了の存在論を重ねてみよう。

4. 「後」とはどうか

これまで検討してきたように、円了は身体の現象学的方位性の理解に即して「表」「裏」という立場を展開したのではなく、物心をめぐる知の発達の立場からこれについて述べたのであった。そこで円了の哲学的立場を、現象学的な関心からもよみかえつつ、その趣旨に即しながら、あらためて「表」「裏」について考えてみよう。

いま、試みに目の前に小さな球体を想像してみよう。半透明のゴムボールのようなものでもよい。そのゴムボールを徐々に膨らませてみる。そうすると、ゴムボールは眼前に見えている視野面とその背景面を包んで広がっていく。さらにゴムボールを無限大に膨らませてみよう。そうすると、ゴムボールは自分をも包み込んで、見えていない周囲の光景も包んで無限大に膨らんでいく。ところでこれが、我々が日常において生きている時空間のイメージだと言ったら驚かれるだろうか。たとえば宇宙を想像してみよう。銀河系があり、太陽系があり、その中に地球がある。我々の頭上で瞬いている星々の姿は、遠くそこからは離れている。広大な宇宙の中にいる小さな人間。この描写に説得力をもたせているのは、我々の持つこうした空間感覚である。それは同時に、目の前の物体の手前に我々を位置づけている姿でもある。膨らんだゴムボールを想像してみるとわかるが、たとえば宇宙の中に銀河系があり、その中に地球があり、地球の中に日本が、そして街があり、家の中にさまざまな物や親・兄弟とともに自分がいるという描像は、膨らんだゴムボールの内壁を示している。今度は、ゴムボールをとてつもなく小さくしてみよう。そうすると、今度はミクロの空間が現れる。我々が物質の最小構成単位を想像するとき、量子の手前の原子のような粒を想定してしまうのは、微小空間をかさばりを持つゴムボールのような

空間と想定してしまうからである（量子については日常的感觉では上手に描像がとれない）。身体の中や細胞を調べる場合も同じである。まさに顕微鏡で見えるように、我々が知覚するより小さな空間として想定されている。そこには、細胞たちがひしめきあっている。しかしその光景は、我々の人体の中にあると科学では言われながら、どこかよそよそしくはないだろうか。それもそのはず、目の前の空間を極限まで小さくしたとしても、見ている我々と見られたそれは、のっぺりとした同一の空間に置かれているからである。つまりそこには人体・器官・細胞・分子・原子・素粒子のような段階でミクロを現出させる方向と、人体・家屋・街・大地・地球・太陽系・銀河系のようにマクロを現出させる方向があるのである。科学が対象とする領域はこうしたゴムボール空間であり、宇宙論もまた多くの場合、この範疇にとどまる。

しかし、我々によって見ていることが起こっている空間は、本当にそのようなものになっているだろうか。もし身体と自分自身の位置を同一視するとしたら、先ほどのゴムボール空間は妥当だろう。無限に広がる空間の中に舞台があり、その手前に我々がいる。ここで手鏡を出すか、洗面台に行つてその中を見てみよう。そこには、自分の顔と、その背景面が映し出されている。そこには顔と眼があり、自分はその小さな穴である瞳孔から、自分の顔を見つめている。じっとしていると、とても不思議な気持ちになってくるが、点のような穴から、我々は世界を覗いているが、今の今覗いている我々自身にとつては、それは視野空間となっているのである。つまり鏡映は、その鏡を見ている視点と、その鏡を含めた視野面全体の関係を相互に反転させているのである。第2節で我々は、鏡の中の自分が別の世界におり、そこからにゅっと手が出て別の世界に連れ去られるのではないかという少女期の恐怖の事例を検討したが、この少女の恐れとは、空間の向きつけの反転関係を直感的に把握してしまつたことからきているのではないだろうか。

では、鏡や映るものが見えなければ見えない、自分の顔とその背景面を見ることが出来るものは誰か。それは、「後」の他者なのである。試みに今、後を向いてみよう。股の間から覗いてみてもよい。しかしどういふ姿勢をとったとしても、後を向いた途端、それは「前」となっていないだろうか。鏡映において我々に見える姿とは、ちょうど真正面に向かい合った他者が、眼前に我々を見ている光景であろうことはこれで想像がつくし、自分の後ろ姿も、他者側からしか見えない。けれども、もし向かい合った他者と席の場所を入れ替えれば、自分にも同じ光景が見えるのではないか、という反論が予想されるだろう。しかしそのとき、反論者は無自覚に最初のゴムボール空間を想定している。つまり、同じこの世界があり、その中に私がいて街があり……という描像である。しかし目の前に開ける光景は、そうなっているだろうか。ここで自己と他者における知覚風景の違いを、三次元空間内における席の移動のように表象してはならない。それは空間の向きつけの反転だと言ったのは、こうした意味である。

ではあらためて、「前」を向いてみよう。今見えている太陽は八分二〇秒前の太陽であると科学的には言われている。しかしそのとき、その太陽は「今」見えているのであるから、そこでは過去と未来が同時に存在させられていると言えないだろうか。記憶という場合もそうである。思い出された光景は「今」はないが、それは「今」に思い出されていて、ここにある。ここでも時間は縮約されている。ここで以前に取り上げたゴムボール空間をもう一度取り上げてみよう。のっぺりとした空間の中に人や物たちとともにバラバラに存在させられている我々の姿。それはあくまで均質空間から想像された物でしかない。円了は時間と空間の領域を「外観」と名付けたが、もしこれを「外観」とすれば、我々は「前」を向くことで、一気に「内観」の場に足を踏み入れたことになる。そこでは一挙に距離が縮み、物体の大小という感覚もなくなる。「今」見えている宇宙は視野空間の中にあり、た

とえ微小とされている空間であっても、その中に存在させられている。そうして、無限は一瞬となり、永遠は一刻に畳まれる。

だがそのとき、「後」はどうなっているだろうか。他者と向かいあったとき、その点のような瞳孔があり、その中に自分の姿が写し出されていた。そしてそれは自己側にとっては視野空間となっている。と、いうことは、他者の眼差しとは「点」なのである。我々は他者からはこう見えるだろうという想像によって自己像を編み変えている。それはしかしゴムボール空間を想定してその中に自己も他者も投げ入れていることでしかない。それは身体の位置と観察者の位置を同一の空間に定位することから生じている。しかし我々は自他として向かい合うとき、互いに「点」となっている。その「点」からの開けが、視野空間なのだが、「点」自体は自身を見ることはできない。それは、あまりに近く親密にあるからだ。ここで我々は円了が「裏観」を「点」と呼んでいたことを想起しよう。「点」には天も地も、物も心もなかった。ミクロ方向とマクロ方向を折り畳んだ視野空間は、あくまで見られた世界なのだが、そのとき見ることそのものは「点」となっている。その見ることが、見られることとして活動するとき、一挙に世界が立ち現れる。

整理しよう。ゴムボール空間の想像↓自己と他者の鏡映関係の洞察↓「点」としての「裏」の洞察を、我々は円了の「外観」↓「内観」↓「裏観」のプロセスを解き明かすものとして説明してきた。留意しておいてよいことは、このとき、自らこの変容を感覚化することが可能か試行的に実験して見ることである。さて、ゴムボール空間とは、自己が他者からの見え姿を想像し、そこに見られるであろう自己を配置して、それを「私」だと信じていることである。言い換えれば、身体と自分の位置を同一化し、世界の中に他者とともに投げ入れた姿だろう。ここでは宇宙は無限に広がり、素粒子は微小空間にうごめく。遠くと感じるそこには距離があり、世界の中の自分

は、とても小さな存在だ。いわばそれは「天地に眼が含まれる」その状態である。しかし眼を転じてみよう。そこには見たままの視野空間が広がる。そこに「後」は見えず、「前」だけがある。ここでは時間も空間も縮み、物の大小は意味をなさない。身体と自分の位置の同一化も解除されているから、距離も時間もない光景が立ち現れる。いわばこれが「外観」から「内観」への移行である。このとき他者側にとって見えているであろう空間と、自己側から見えている空間は互いに反転していることもつけ加えておく。さらに、このときの「後」について考えてみよう。それは自己側からは見えないが、他者の瞳孔に映し出されている。このとき、自己と他者の「後」は互いに「点」となっている。我々が通常「背後」として想像する「後」は存在しないのである。

それでは、このようなことが本稿の関心とする「鬼」の存在論と、どのように関係するのだろうか。一言でいえば、「後」は自己側からは見えないし、他者側からは「点」となっている。だから、怖いのである。ここで我々は第2節でとりあげた井原の方位論を想起することができよう。物体であれ事物であれ、その「おもて」とはそれぞれに意味連関のある世界だった。それは「前」に想定されている。「前」の世界では事物の意味は明白である。しかし、「うら」は無分節の生成エネルギーで、日常的には表面化しない。「うら」が「おもて」を突き破るとき、鬼・怨霊・もののけが立ち現れるのだ。このことは本節で述べた「裏」と一致するのではないだろうか。「裏」とは決して立ち現れない「後」であり、そこから世界が立ち現れる「点」であるという意味において、無分節的エネルギーと酷似する。その「点」が、自己が見えているであろう想像上の空間を突き破って「前」に立ち現れるとき、それは「異者」として感覚される。このような「異者」の容態を「人間の反対」と規定しよう。もし、身体と自己の位置を同一化している日常の姿が、我々が「人間」と呼んでいるものであるとすれば、それはまさしく想像上の「人間」の位置を突き破るものとして、「人間の反対」なのではないだろうか。それは「人間」の外部

から到来するのである。

5. 「鬼」の存在論の具体例

「鬼」は「後」からやってくる。

これがその存在論的な要諦である。ただ、これだけであるならば、新しいことは何も無い。実際に渡辺は「うしろ」は死者の霊の不気味に蟠る方角であり、そこから死者が手をのびし、生者を己の空間にとりこもうとする⁽³¹⁾と述べて、『今昔物語集』の説話や、背後戸の神の事例をあげて、「後戸の山、祖霊のまします裏山から山の神（祖霊）が里に降臨すると信じられた。それが零落すると、鬼とも天狗とも信じられた⁽³²⁾と述べているし、中沢は「後戸」にたつ食人王である魔多羅神が、宿神と遠く接続する形で、「無明」から「明」への転換をもたらすことを述べている⁽³³⁾。しかしこれらの考察は、「後」がなぜそうした畏怖や転換の空間であり、そこから立ち現れる存在がなぜ死や豊穡をもたらすかという疑問には答えていない。円了哲学を援用した方位論は、その問いに答えるものでもある。以下、三つほどの事例をあげて検討してみよう。

昔、青森県青森市浪岡の車力村（現・つがる市）に住む婆が、大雪の降る節分の夜に橋のたもとで親子の鬼と出会った。この鬼は節分の豆まき行事で家から追われてきたという。家族のいない婆は、隣の家から追いかかれた鬼を自分の家に招こうとする。しかし鬼は「今夜、鬼沢の神社に集まることになっているから」と婆の申し出を断る。しばらくして、岩木山を信仰している婆が、鬼を訪ねて鬼神社に出かけ、神主の太夫から鬼の安否を確認しようとしたところ、追い払われていた鬼は、西海岸の人たちの依頼により、その地を

守りに行っていた。婆は鬼と再会できた喜びを率直に表す。鬼は虎の皮の褌を締めて角が短くなっていた。それは、鬼が人に迷惑をかけるとよくないと気づき、心がけをよくしていたからだ。鬼沢と撫牛子の鬼の角が短いのは、そのためだという(34)。

これは鬼沢に鎮座し、現在でも悪魔と対抗できるものとして尊崇されている鬼神社と、撫牛子の八幡宮の鳥居に掲げられた鬼の角がなぜ短いのかを説明する由来譚となっている。まずこの昔話で注目されるのは、婆の率直さである。節分で追い払われた鬼を、普通であればわざわざ家に招こうとはしない。しかし婆は、「俺だば吾ア一人だはで、豆だけアまがねで、俺さあべ」と鬼たちを誘う。婆はここで災厄を免れようとしたり、忌避されるモノを泊めて福德を授かろうともしていない。ここに表現されているのは無償の思いやりである。損得勘定やご利益信仰というものは、想像上の他者たちとの間に身を置き、その他人から見ても自分はどうか、という思いに突き動かされたものだろう。しかし婆は誠実にただ知覚正面に対応しているだけである。そうした婆に対して、鬼たちは危害を加えない。そして鬼は自ら改心し、その土地を護るといふ善業を行うことになる。その結果、鬼は角が短くなり、婆も再会のものち、素直にそれを喜ぶのである。ここに見られるのは、知覚正面から到来した他者に対して、正當に振舞おうとする姿である。そのとき、婆は想像上の「後」への不安を持っていない。これは言い換えれば、他者からどう思われるかという不安を持たないということである。そのため、「後」の存在であるはずの「鬼」は「前」化して、自らも内心の規範にしたがって行動することになる。しかし、一般的には昔話であれ「鬼」は凶悪な存在であり、人を食おうとするものであろう。では、そうした面についてはいかがであろうか。

昔あるところに、婆さんがいて、焚火にあたっていた。人を喰おうと鬼がやって来た。こわがらない婆さんを見て、当然鬼が恐ろしいと言うと思つて、この世で何が一番恐いかと、鬼は尋ねた。婆さんは、鬼とは答えないで、アクアクファイが一番恐いと答えた。鬼はアクアクファイとは何だろうと考えながら焚火にあたっていた。そうしているうちに、焚火にあたっている婆さんが股を広げているのに気がついた。婆さんの前のものが、火にあたたまつて、しまつたりゆるんだり、生きているように顫動するのであった。鬼は、これこそアクアクファイであると思つて、驚いて逃げてしまつた。おかげで婆さんは命が助かつた³⁵。

これは岩手県岩手郡雫石町の南西・大村に伝わる艶笑譚である。物語は婆さまと鬼の知恵比べの様相を呈している。鬼は人を喰おうとやってきて、当然のことながら婆さまを食い殺そうとする。鬼は「何が一番おそろいか」と婆さまを試そうとする。つまり、自分が一番怖いだろう、というわけだ。ところが婆さまはその誘いに乗らずに、「アクアクファイ」が一番怖いと答える。これは「前のもの」で火に温められて勝手に顫動する。これが腔であることは容易に想像がつくが、陰莖を受け入れるための部分であり、生命の源に通じている。つまり婆さまは知恵比べにおいて「命」が一番怖いと言っているのだ。他ならぬそれを奪おうとする相手に対して、奪われるその当のものと応じるということは、婆さまが恐れをもたないことを意味する。それに対して鬼は、隙あらば喰つてやろうという魂胆を秘めており、人を試そうとすることしかしない。「後」から現れ、「前」を奪おうとする鬼は、ここで「前」を見せられて退散するのである。「前」を向くものには、「後」は他者の「前」としてしかないのである。鬼は自らの恐怖に負かされるのである。

しかしながら、ここまで検討した「鬼」は昔話のものであり、実際に伝承され、怖れられていたものではない

という反論もあるだろう。伝承され、遭遇されている「鬼」は儀礼におけるそのように制御されず、昔話のそのように物分りよくも滑稽でもない。しかしそれはまた、出会われる人間によってもたらすものを変えるのである。

正月十五日の晩を小正月という。宵のほどは子供ら福の神と称して四五人群を作り、袋を持って人の家に行き、明の方から福の神が舞い込んだと唱えて餅を貰う習慣あり。宵を過ぐればこの晩に限り人々決して戸の外に出づることなし。小正月の夜半過ぎは山の神出でて遊ぶと言ひ伝えてあればなり。山口の字丸子立におまさという今三十五六の女、まだ十二三の年のことなり。いかなるわけにてか唯一人福の神に出で、ところどころをあるきて遅くなり、淋しき路を帰りしに、向うの方より丈の高き男来てすれちがいたり。顔は素敵にて赤く眼はかがやけり。袋を捨てて遁げ帰り大いに患いたりといえり⁽³⁶⁾。

『遠野物語』のこの箇所を検討した小松は、この「山の神」について、「恐れられ忌避され排除すべき鬼の同僚」⁽³⁷⁾であると述べている。遠野において小正月の晩は「福の神」という子どもたちが連れ立って家々をめぐる儀礼がある。しかし夜中になれば、里は人間の時間ではなくなる。それは「山の神出でて遊ぶ」ことにより、禁忌の空間となるからである。おまさはたった一人で「福の神」に出て、それに加えて夜半過ぎに家路につく。この段階でおまさは二重に禁忌を犯している。そのとき、「向こうの方」から異形の男がやってくる。その男とすれ違ったおまさは、大いに思うのである。禁忌を破るのは、もちろん人間の都合である。時間的に遠くまで出かけ、帰り時間に合わないことはあるだろう。しかし禁忌を破るということは、そこに後ろめたさの感覚はないである

うか。そのときに、「向こうの方」から山の神がやってくる。もしも、女がこの日の夜半より以前に家に帰り、固く門戸を閉ざしていれば、この日に「山の神」に遭遇して患うこともなかっただろう。「山の神」はたしかに儀礼によって制御されてはおらず、恩恵を与えるものでもない。しかしそれを避けることで、不幸には遭わないような存在である。逆に言えば、「山の神」に遭ってしまふのは人間なのだ。このように考えると、「山の神」が「向こう」から現れる意味もわかるのではないだろうか。すなわちそれは、「前」を忘れた人間に対して、「後」であるはずのものが「前」に現れる、逆転した他者なのである。

つまり、「鬼」には二種類あると言えよう。「前」として知覚正面に現れ、想像上の「後」とらわれていない人間に恩恵を与えるものと、忘れられた「前」に対して、想像上の「後」を突き破って立ち現れる逆転した他者と。

6. 結びにかえて

我々は本稿の冒頭を水木しげる作品「コケカキイキイ」を紹介することから始めた。迂路を経て、なぜコケカが「鬼」と感じられるのかを解き明かすことができよう。コケカは想像上の「後」、すなわち、他者側からはそう見られているであろう自己が想像するその位置を突き破って到来する他者である。そのため、他人と比べて自分の相対的位置を確認している金持ちや美男美女には不条理以外の何物でもない。他方、コケカと親密になるのは植物や、彼を「神」だと直感し連れ帰る太吉少年、そして小鳥といった存在であり、彼らには、たとえばコケカを利用して何かをしようという魂胆はない。そしてコケカもまた、人間社会に対して恨みを抱いて攻撃しているわけではなく、それは既存秩序を脅かされると感じる人間たちにとってのみ脅威なのである。それはまさに人間

たちの意表をつくのだ。すなわち、コケカは創作された「人間の反対」だと言えよう。

「鬼」が恐ろしいのは、人間が自分自身を恐れているからである。自分自身を恐れる人間は、想像上の他者の視線である「後」に絡め取られ、「後」の「裏」である「点」としての他者を認めることができない。これは言い換えれば、鏡像に囚われていると言つてよい。それを破りにくるのが、異形のモノとしての「異者」であり、「鬼」もその一つなのである。

筆者は先に自己側からは見える前方の知覚空間と、自己側からは見えず、他者側からは見える背中と顔において妖怪現象は立ち現れるという仮説を立てた。本稿は「鬼」の存在論を構築するという目的から、井原による現象学的方位論と田中による「異者」論を、円了哲学における「相含」説によって接続するという構成をとっているが、より妖怪現象の立ち現れの構造は明らかになったと思われる。それを簡略に再確認しておこう。

さて、我々にとつての「前」の空間とは、そこで日常的な交渉がなされる空間であり、事物の意味はそこでは明瞭である。しかしその日常の「前」は同時に、身体と自己を同一視して、事物の手前に自分を置くという意味で、想像上の「後」である他者側から眼ざされた空間でもある。しかし実際の知覚正面の「前」はそうなっていない。自己と他者の空間は互いに反転しており、自己も他者も自分の「後」は見えないのである。この「後」の空間に飲み込まれる恐怖が「鬼」であり、それは想像上の「後」を突き破つて「裏」から現れる場合もあれば、おぞましい他者像として「後」化した「前」に立ち現れることもある。

その意味で「鬼」は「人間の反対」でもあるが、鬼が恐れられると同時に、これまで語り伝えられてきたのは、「人間の反対」が他者への気づきを通して自己のあり方を呼び覚ますことを、どこかで人間が知っているからではないだろうか。もちろん「鬼」の多様な形態の具体相については、本稿では論じ切れておらず、原理論にとどま

る。今後はさらに事例から、「鬼」が立ち現れる構造について究明していく必要があるであろう。

【註】

- (1) 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、一三〇頁参照。
- (2) 水木しげる『水木しげる幻想と怪奇3 コケカキイキイ』講談社、一九八六年、四九頁。
- (3) 水木前掲書、二二頁。
- (4) 小松和彦『裹着て笠着て来る者は……もう一つの「まれびと」論に向けて』（小松和彦『酒吞童子の首』せりか書房、一九九七年）、七二頁。
- (5) 小松前傾論文、七二頁。
- (6) 妖怪の存在論の構想については拙稿「妖怪の存在論」（『トランスパーソナル学研究』、一四号、二〇一六年）、三一—六頁参照。
- (7) 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、二〇〇五年、一三六頁。
- (8) 廣田龍平『妖怪の、一つではない複数の存在論…妖怪研究の存在論的前提に関する批判的検討』（『現代民俗学研究』第六号、二〇一四年）、一一三—一二八頁参照。
- (9) 柳田國男『妖怪談義』（定本 柳田國男集）第四卷、筑摩書房、一九六八年）、二九二頁。
- (10) 佐々木高広『怪異の風景学…妖怪文化の民俗地理』古今書院、二〇〇六年、三一—三二頁参照。
- (11) 佐々木前掲書、三二頁参照。
- (12) 井原奉明『日本語における「もの」の根源的概念』（『学苑 英語コミュニケーション紀要』、八四六号、二〇〇一年）、二四頁。
- (13) 井原前掲論文、二二頁参照。
- (14) 井原前掲論文、二二頁。
- (15) 井原前掲論文、二二頁。

- (16) 井原前掲論文、二四頁。
- (17) 井原前掲論文、二三頁。
- (18) 井原前掲論文、二二頁参照。
- (19) 田中崇恵「他者」と「異者」…異者の心理臨床学的意味」(『京都大学大学院教育学研究科紀要』、五九号、二〇一三年)、三五―一頁。
- (20) 田中前掲論文、三五―一頁参照。
- (21) 田中前掲論文、三五―一―三五二頁参照。
- (22) 田中前掲論文、三五二頁参照。
- (23) 田中前掲論文、三五三頁。
- (24) 田中前掲論文、三五四頁。
- (25) 田中前掲論文、三五五頁。
- (26) 田中前掲論文、三五五頁。
- (27) 拙稿「円了哲学 スピリチュアリティ―回転の論理を中心に―」(『井上円了センター年報』第二四号、二〇一五年)、六五―一〇〇頁参照。
- (28) 以下の井上円了から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。
- (29) 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」(『井上円了研究センター年報』第一号、一九九二年)、四二頁参照。
- (30) 小坂国継『明治哲学の研究…西周と大西祝』岩波書店、二〇一三年、三四〇頁参照。
- (31) 渡辺衆介「『後戸』と『後の方』」(『日本文学』第三五卷九号、一九八六年)、四四頁。
- (32) 渡辺前掲論文、四八頁。
- (33) 中沢新一『精霊の王』講談社、二〇〇三年、一四三―一四五頁参照。
- (34) 北沢徳太郎『車力の民話』第二巻、車力村教育委員会、一九九五年、一五八―一六〇頁参照。長文なので本文から要約した。
- (35) 野村純一『昔話と鬼』(野村純一著・大島廣編『怪異伝承を読み解く』アーツアンドクラフツ、二〇一六年)、八九頁。

(36)

柳田國男『遠野物語』（『定本 柳田國男集』第四卷、筑摩書房、一九六八年）、四四頁。

(37)

小松和彦「藁着て笠着て来る者は……」もう一つの「まれびと」論に向けて」（小松和彦『酒呑童子の首』せりか書房、一九九七年）、一〇四頁。