

## 神なき時代の妖怪学

廣田龍平\*

HIROTA Ryuhei

### Yōkai Studies in the Age without Kami

Despite the popular assumption that yōkai has been one of the central themes in Japanese folkloristics, there have actually been few monographs about them. Given this, I discuss how yōkai became excluded from folkloristics by examining works of Kazuhiko Komatsu. By contrasting Komatsu and Kunio Yanagita, I suggest that Komatsu more or less explicitly replaced yōkai from old-style folkloristics to structural anthropology. His analysis of yōkai is particularly anthropological in that he takes them to be found in the world of the Other. This fact contrasts sharply with his (and Yanagita's) definition of folkloristics as an understanding of the Self. Yet another of his definitions would explain this replacement: a central theme of folkloristics is "kami." Examination of his works reveals that his view on yōkai implies that while his formulation of the continuity between yōkai and kami could apply to folk societies of the Other, contemporary societies lost this continuity. Therefore yōkai became excluded from his folkloristics.

キーワード: 妖怪 神の探究 民俗学と人類学

---

\* 筑波大学人文社会科学研究科

## はじめに

一般的に、日本の妖怪研究は、現在の第一人者である小松和彦を中心とした「民俗学」で行なわれることが多い、というイメージがある。だが実際のところ、現代の民俗学において、妖怪研究はそれほど盛んではない。それは、妖怪の存在を総体として受け入れる諸社会がほとんど消滅し、事例が得られにくくなったことが大きい、とされている [小松 1994b: 131; 梅屋 1998: 134]。

その一方で、小松は初期から、柳田國男をはじめとする民俗学で扱われていた妖怪に人類学の理論や概念、方法を適用し、研究全体の刷新を図っていた [小松 1994a]。このプロジェクトは成功をおさめ、今では妖怪研究者の多くが、彼の提示した図式を参照するようになっている。かくて皮肉なことに、民俗学は妖怪を周縁化する一方で、自身が妖怪研究において周縁化されることになった [cf. 香川 2012: 164]。人類学への方向転換は、事例の減少という認識と相俟って、妖怪の見出される諸社会の「他者化」——差異を強調することによって研究対象を研究主体とは非連続的で隔絶した他者として構成するアプローチを強めるものであった。

本稿は、どのようにして妖怪研究の中心が民俗学から離れていき、人類学の領するものになったのかを論じるとともに、なぜそのような変化が生じることになったのかを明らかにすることを目的とする。本稿は以下のような構成をとる。まず、小松による柳田批判をとおして、どのように妖怪論が変化していったのかを論じる。次いで、自覚的な民俗学者であった柳田の妖怪論と、社会人類学者・民俗学者を自認する小松の妖怪論をそれぞれ検討し、小松が民俗学の新展開を試みる一方で、妖怪を人類学的に扱わざるをえなかった理由について考察する。本稿では、この理由の背景には、柳田と小松が共有する「神の探究」という目的があることを指摘する。これを踏まえて本稿では、妖怪研究は、「神の探究」を周縁化することにより、新しい方向での民俗学的探究が可能になるのではないかと提案する。

## 1. 妖怪理論の変換—歴史的零落論から構造的分析概念へ

### (1) 小松和彦による柳田妖怪論の批判

小松和彦は、そのキャリアの初期から柳田妖怪論の批判を展開していた。1979年に発表され、後に『憑霊信仰論』に収録された「山姥をめぐって——新しい妖怪論に向けて」に、すでにほぼ完成された批判の論理を見とることができる [小松 1994a: 278-282]。ここでは、まず小松の整理にそって柳田の妖怪論を概観し、ついで小松による批判の仕組みを確認してみよう。

小松によると、柳田をはじめとした民俗学者たちは、「妖怪とは神の零落したもの、つまり前代の信仰の末期的現象として現れたものとして規定」していた [小松 1994a: 279]。この理論は、柳田の『妖怪談義』に収められた「盆過ぎメドチ談」（初出 1932年）において「我々の妖怪学の初歩の原理」と認識されている。柳田はカップパを事例として、「ばけ物思想の進化過程、すなわち人が彼らに対する態度には三段の展開のあったこと」を示そうとする。第一段階は「敬して遠ざけるもの」。第二段階は、この状態を「出来るだけ否認せんとし、何の今時その様な馬鹿げたことがあるものかと、進んで彼の力を試みようとして、しかも内心はまだ気味が悪いという態

度」である。これは「社会としては半信半疑の時代」であった。第三段階は、「信じない分子がいよいよ多くなる」時代である〔柳田 2013a: 105-106〕。また、『一目小僧その他』においても、柳田は、妖怪は古い信仰における神が零落したもの、「公認せられざる神である」〔柳田 2013b: 22〕とする。

小松の見るところでは、この零落説はその後の民俗学で広く受け入れられた。しかし、零落説には一つの大きな欠陥があった。それは、この説は「すべての妖怪が一様に神の零落したものと把握され、……人間→妖怪、動・植物→妖怪、妖怪→神、といった可能性はまったく排除され否定されて」いるということである〔小松 1994a: 280〕。ここで小松が反例として提示するのは、『常陸国風土記』に現われる「夜刀の神」だ。この存在は、当初は人間にとって有害だったため、退治される妖怪として現れる。しかしその後、人間は夜刀の神を山へと追い払い、これを祀るための社を建てた。この事例をもって小松は、妖怪から神への移行もあるのだから、一方的な零落説は成り立たない、と批判するのである〔小松 1994a: 283-286〕。この批判は、柳田の思弁的な図式とは異なり、厳密に事例に基づいた分析である点で、ほとんど異論の出ようのないものである。

この批判に続いて小松は、「山姥をめぐって」のなかで、妖怪と神そして人間の関係性を新たに捉えなおす。概略的に述べると、超自然的存在が人間にとってプラス価値を帯びると「神」になり、マイナス方向へ傾くと「妖怪」になる、という構造的図式が導ける。これを祭祀の有無で区分すると、前者は祭祀され、後者は祭祀されない、ということになる〔小松 1994a: 286-291〕。

こうして定義された分析概念としての「妖怪」は、柳田の零落説を乗り越えたとして、現在にいたるまで広く受け入れられている。以下では、小松が批判した柳田の方法論を起点として、二人の論者の差異と共通性を、人類学と民俗学の分野的差異と並行させつつ論じていく。

## (2) 柳田の実存的民俗学

小松は、柳田の零落説にみられる「矛盾」の原因は「研究者である柳田の理論つまり「分析的視点」と、妖怪を伝承している人びとの理論つまり「民俗的視点」の区別が判然としていない点」にある、と指摘する〔小松 1994a: 281〕。この批判は、のちの『妖怪学新考』における批判も加味して言い換えると〔小松 1994b: 18-19〕、「日本の信仰全体の歴史」が「繁栄から衰退へと変化しているという」通時的で外在的な理解（分析的視点）と、ある時点における民俗社会の妖怪や神についての共時的で内在的な理解（民俗的視点）の区別ができていない、ということになる。しかし、この視点の区分の有無こそが、二人の妖怪への態度にとって大きな意味を持っていた。

柳田の民間信仰研究自体が、彼にとって実存的な意義を持っていたことは、早くは橋川文三が見出していたことである。橋川は、柳田が庶民の信仰心意や死後の世界に寄せた関心と彼の家系への関心を並置し、「自己の実存に迫ろうとするパセティックな努力の跡」を見出している〔橋川 2002: 72〕。自分自身と研究対象との感情的なつながりは、妖怪研究においては『一目小僧その他』の最後の部分に強く現われている。彼は、自分が探究した「昔の人の行為と考え方」が、「エチオピア人でもなければパタゴニア人でもなく、われわれが袖をとらえて縋りつきたいほど懐かしく思う、亡親の親の親の親たちの生活の痕ではないか」〔柳田 2013b: 62-63〕と、強く訴えるのである。柳田のこの一文には、文献資料だけを扱う歴史学のみならず、研究者からは遠く離れた「他者」を調査していた人類学との立ち位置の違いも、明確に表現されている。さらにこの部分については、マイケル・フォスターも「柳田が提示する過去の現実……集合的経験の一部なのだから、近代的な《自己》に本質的な一部分でもある」と論じている〔Foster 2009: 147〕。

妖怪、そして民間信仰は、自分たちが小さな部分であるような、悠久の過去へとさかのぼる歴史的連続体としての「自己」にとって、きわめて重要な問題なのである。

柳田にとって、研究主体である自分と研究対象である人々は、実存的に区別すべきではないものであった。なぜならば、両者とも自己に包括されるからである。そこでの問題は、なぜ現在の自己はこのような状態になっているのかを、歴史的に拡張された自己がどのように変化を経たのかを調べることにより、明らかにすることであった。重要なのは、分析的視点と民俗的視点の区分ではなく、現在の自己から見られた対象と、歴史的に拡張された自己から見られた各時代における対象をいかにして収束させるか、ということだった。実際、小松が批判する「盆過ぎメドチ談」を見てみると、柳田は決して分析的／民俗的を混同しているのではなく、むしろ信じられなくなっていく諸段階（分析的）と、それぞれの時代ごとの、妖怪の登場する説話の表現形態（民俗的）をわけて描写していることがわかる。妖怪の零落論は、なぜ自分の生きているこの時代、状況がかくのごとくなっているのかを、自己の過去によって問う民俗学の明快な例示であった。

柳田の学問における自己の拡張は、妖怪論に限ってもさらなる事例を見出すことができる。この点は『妖怪談義』に収められた小論「幻覚の実験」がわかりやすい。このなかで柳田は、自分が子どものころ、兄の家の庭にある石の祠のあたりを掘り返して綺麗な寛永通宝を見つけたとき、不意に空に「白昼の星」を見た、という経験を語っている [柳田 2013a: 73-76]。香川雅信は柳田における「共同幻覚」論の変遷を見ていくなかでこの記述を取り上げ、柳田が「幻覚の実験」のなかでこの経験に続いて「個人の幻覚が幻覚として片づけられず、共同体の伝承となっていく事例を挙げ」たことに注目する [香川 2012: 174]。さらに香川は、柳田は幻覚を個人的なものとして片付けず、共同体にとっての意味を持ったものとして「社会化」する試みを追究していったのではないかと指摘する [香川 2012: 175]。

白昼の星を含めたいくつかの「神秘的」な経験は、柳田を零落の最終段階とその一つ前の段階とのあいだに位置づけるものでもあった [稲生 2013]。彼の自己は、その実存在的な起源を求めするために「前代」の歴史的連続体へと依拠するまでもなく、妖怪や信仰が生きていた世界に、ほんの一部ではあるが身を浸していたのである。そして、対象との距離の喪失を柳田が各所で明記していた点は、次節で論じる小松和彦の妖怪論と大きな違いを生み出すものであった。

### (3) 小松の構造的人類学

柳田國男の実存的民俗学に対して、小松妖怪論はどのような位置にあるのだろうか。ここで悩ましいのは、彼自身のポジションが、「文化人類学者・民俗学者」として提示されていることである。たとえば小松は『神なき時代の民俗学』や『新しい民俗学へ』など、民俗学の先端にかかわる書籍をいくつか世に問うている。その一方で彼は、そもそも社会人類学の大学院出身である。また彼は、最初期の論文で「憑きもの」を議論するなかで、人類学的概念を導入しつつ、最終的に研究を「ようやく民俗学的方向から人類学的な視点へと移し変えることができた」と主張する [小松 1994b: 102]。ここでは、妖怪研究といえば民俗学というイメージが通俗的には広まっているが、その中心にいる小松の原点は人類学であるということを確認しておきたい。この人類学的な方向性を具体的に見ていくために、柳田の零落説と小松の妖怪概念を比較してみよう。しかしその補助線として、まずは柳田と並び立つ古典の民俗学者たる折口信夫の「マレビト」概念に対する小松の批判を概観してみる。

小松は「異人論への人類学的視点」（初出 1985 年）において、まず「ハレ・ケ・ケガレ」概念

に対する当時の民俗学の態度を非難する。この概念について行なわれた民俗学者らによる討論の記録について小松が分析するには、文化人類学者である波平恵美子以外の「民俗学者たちは分析概念と分析対象との峻別を充分になしえ」ていない[小松 1995: 169]。小松は、折口も同様に、彼が発明した分析概念の「マレビト」と、資料内に見出せる民俗的な「マレビト」との区分を行なわなかったため、この概念の学際的な共有や次世代への継承が困難なものになった、と指摘する。この指摘は、近代西洋科学の水準からするときわめて妥当なものである。研究主体と研究対象を融合させるのではなく、距離をおき客観性を確保することは、19世紀後半以降、科学的実践にとって自明の前提だったからだ[Daston & Galison 2007]。だが、彼はさらに議論を進める。

小松によると折口は、異なる二つの民俗事象群から「マレビト」を抽出し、その二つを歴史的な流れのなかの異なる時点に位置づけることにより「歴史的モデル」を構築したのだという。それに対して小松は、(民俗学ではなく)人類学がこの概念を利用するためには、歴史的モデルとしての役割を脇におき、超歴史的モデルとして改修すべきであることを提案する[小松 1995: 175-177]。少なくともこの論考において、旧来の民俗学から人類学への転換は、歴史的モデルから超歴史的モデルへの転換と等しい。

歴史的変化の流れを超歴史的な構造図式に変換する操作は、小松がかつて行なった妖怪零落論の批判的再構築とほとんど同一のものである。柳田が日本全体の信仰の衰退(神→妖怪)を通時的に概念化したものを、小松は任意の時点での民俗社会に見出しうる動的コスモロジー(神←→妖怪)として共時的に再概念化したのである。それは、柳田が眼差しを注ぐ歴史的変遷ではなく、たとえば『風土記』という単一テキスト内で語られる夜刀の神のように、人々の語る物語内部に見出される構造であった。こうした共通点から、小松の妖怪概念もまた、超歴史的な人類学的理解に向けたものと見なすことができる。

以上のように、柳田の零落論に対する小松の妖怪概念は、「妖怪の民俗学」ではなく「妖怪の人類学」として把握することができるだろう。それでは、民俗学と人類学の違いは、妖怪研究にどのような意味を持っているのだろうか。

## 2. 小松妖怪論における民俗学と人類学の関係性

### (1) 自己理解と他者理解

ここまで使ってきた「人類学」と「民俗学」は、小松自身が用いたカテゴリーである。この二つは、小松の事例分析において区別されることもあるが、方法論としてどちらを適用しているのか明示されないことのほうが多い。これに加えて、さまざまな場で小松によって語られる民俗学と人類学の概念内容は、「現状把握」と「これからの方向性」と「みずからの実践」とが入り混じったものであり、さらにこの三つは、1970年代前半から現在にいたるまで、どの時点から見るかによっても当然ながら変化してくる。そのため、単純化して「小松にとっての民俗学はこうであり人類学はああである」と決めつけることはできない。

しかし本稿は、冒頭に述べたように、妖怪研究の人類学への転換をふまえたうえで、ふたたび民俗学的に妖怪を捉える可能性を示すことが目的の一つである。ここまで論じてきたのは、あくまで小松自身が用いた概念としての「人類学/民俗学」だった。ここからは、分析概念と分析対象を区別せよという小松の指導にしたがい、分析概念として「人類学的傾向」と「民俗学的傾向」

という区分を用いてみる。さらに、小松のもう一つの指導にしたがい、彼の妖怪研究におけるこの二つの傾向を、「旧来の民俗学から人類学へ」という歴史的モデルではなく、両方を併せ持つものとして捉え、超歴史的モデルとして描き出してみる。

民俗学と人類学の違いは、小松自身をふくめてさまざまに論じられているが、ここではもっとも説得的とおもわれる「自己理解」と「他者理解」という区分から出発してみることにしよう。欧米の人類学者たちは、1980年代の「表象の危機」以降[e.g. クリフォード&マーカス編1996]、「存在論的転回」として2000年代にカテゴリー化された諸動向にいたるまで[e.g. Viveiros de Castro 2015]、つねに「他者」を論じるとはどういうことかについて問い続けてきた。さらに、ヨーロッパ人類学者のマテイ・カンデアが論じるように、たとえ「自文化」を研究する「人類学 at home」であっても、研究対象を他者として捉え、「私たち」と同じものと思われていた対象の内的差異や多様性を明らかにするのが、人類学の仕事なのである[Candea 2011]。研究対象と研究主体との差異を重視して他者化していくことを、ここでは人類学的傾向とする。

それに対して柳田の学は自己の存立そのものに深くかかわっていた。近年でも、たとえば真野俊和は「自省の学」に触れ、民俗学には「自分自身の内部への非常に深い省察がなければならない」と述べる[真野2009: 30; cf. 徳丸2002: 25-27]。また他に、民俗学は「自文化の内省を含む」べきであり[篠原2010: 15]、あるいは「現在ここにある当たり前」にかかわる研究であるべきだとする提案もなされている[岩本1998: 30-31]。このように、対象がつねに自己へと差し向けられ、自己へと巻き込まれていくようなアプローチを、ここでは民俗学的傾向とする。

ここから、この二つの傾向を小松妖怪学に確認してみよう。小松は他者論が盛んになる時代の前に教育を受けていたが、「表象の危機」で顕わになったように、人類学自体は成立期からつねに非西洋を他者化して提示してきていた。もし小松の妖怪研究に民俗学的傾向とは異なる人類学的傾向があるならば、その対象もやはり他者化へ向かっている、と推測することができる。

具体的に、零落論と妖怪概念のちがいがから、人類学的傾向の度合いを見てみよう。上述のとおり、柳田は信仰の歴史的衰退を、自身の幼少期の神秘体験によって部分的に身体化し、さらに「親」へと訴えかけて実存的なつながりを確保することによって、自己へと巻き込む民俗学的傾向を強く示していた。それに対して小松は、この実存を共時的な構造へと変換することにより、対象を「民俗社会」として他者化し、研究者としての自己そして自己の属する現代都市社会と分離した。民俗社会における構造や、分析概念としての「妖怪」のなかでは、妖怪や神、動植物や人間などが移動することは許されているが、零落論とは異なり、構造が変化し、外部からまなざす研究者の自己へとつながっていく内的契機は見当たらない。そしてこの点が、小松のいうところの「民俗学」から「人類学」へと改修された超歴史的モデルが超歴史的たる所以でもある。

このようにして、人類学的傾向は、私たちの生きる世界から分析的に差異化された民俗社会として、妖怪の生きる世界を分離し、他者化する。徳丸亞木が、人類学について自己内省の学としての民俗学と対比して述べるように、「基本的に対象地を閉じたマイクロコスモスとして把握した上での叙述」が、ここでは行なわれている[徳丸2002: 27]<sup>(1)</sup>。

宮田登の民俗学に対する小松の批判も、この差異化の重要性を説くものとなっている。宮田が近世の妖怪・怪異と近現代のそれを比較するとき類似性を見いだそうとする点について小松は、逆に断絶を見いだすならば、それは宮田にとっては民俗学研究の性格を失ってしまうことになる、という点を指摘した[小松2001: 208]。この宮田の「民俗学的研究」は、現代とのつながりを探ろうとする点で民俗学的傾向にある。だが、こうした態度に対して小松は、「[連続・類似]

を指摘する一方では、その「差異・断絶」にも目を配る必要がある」と批判し、前者にのみ注目したことが宮田の弱点だったと強調する〔小松 2001: 211-212〕。確かに小松は、前近代と近現代の妖怪について、むしろ差異や近現代の独自性のほうを結論として主張している〔小松 1994b: 132-150〕。議論においては対象の断絶や差異の提示が優先されるのである。私たちはこれを人類学的傾向と呼ぶことができるだろう。

このように、旧来の民俗学を批判する小松妖怪論の性質は、民俗学的というよりは人類学的傾向にあり、この点において彼の研究は、やはり「妖怪の民俗学」ではなく「妖怪の人類学」とみなすほうが妥当のように思われる。だが、その妖怪研究に、まったく民俗学的傾向はないと言ってもいいのだろうか。

## (2) 妖怪研究に通底する「神の探究」

対象との距離(他者化)、用いられる理論や分析概念(閉じられた構造)など、多くの点において小松妖怪論は「妖怪の人類学」であった。しかし小松はまた、場所によって自身を妖怪を研究する民俗者のなかに数え入れてもいた〔小松 2001: 190; cf. 香川 2011: 50〕。さらに、2006年に小松と一柳廣孝らとで行なわれた対談では、小松は人類学的手法を持ち込むことによって民俗学を刷新した民俗学者とされ、人類学者でもあることが(本人も含め)語られないまま終わる〔小松・一柳・吉田 2006〕。

こうした名のみ・名づけとは別に、民俗学者として民俗学を論じる小松は、じつは妖怪をほとんど前面に出していない。彼は、関一敏による柳田民俗学の整理を拡張して、民俗学とは、みずからの生きる時代を成立させるものとしての前代(柳田たちの近代にとっての前近代、小松たちの現代にとっての近代)を研究する学問だ、という読解を示す〔小松・関・佐藤 2002: 11〕。このことは、対象を、自己の輪郭形成つまり自己の存立に不可欠な要素とみなし、自己の側へと引き寄せる民俗学的傾向を例証するものである。別の論考を参照して補足するならば、まず柳田民俗学は、「前近代的な村落の伝統的な民間伝承」を「民俗」として捉えていたが、それらは「近代化・都市化の影響を受け、さらに高度成長の影響を受けて、変容し消滅していった」〔小松 2002: 53〕。そのため、現代の民俗学者たちは、自分たちの目的意識を明確にして、自分なりの観点から「民俗」を構成していかなければならない。このとき重要になるのは、自分たちの生きる現代と、それなしには今あるような自己が存在しえない、前段階の近代とのつながりである。彼にとってのこれからの民俗学は、研究対象が自己と(分析的にも実存的にも)不可分なかかわりをもつ民俗学的傾向を示している。

小松が上述の民俗学論を提案した『神なき時代の民俗学』で具体的に取り上げるのは、近代的な慰霊行為や人物記念館、靖国神社、阪神・淡路大震災、ポスト高度経済成長期のハレ・ケ、町おこしなど、その多くが「現代人」〔小松 2002: 252〕による諸実践である。いずれも場合によっては古代にまでさかのぼって議論しつつも、その目的はつねに、自己の眼前の事実を明らかにすることに向けられている。そして、ここに妖怪は見当たらない。『新しい民俗学へ』でも、「憑きもの」の項目はあるが、「妖怪」はない。

民俗学からの妖怪の脱落は、本稿の初めのほうでも指摘したが、今では妖怪を信じる人が少ないため、たとえば梅屋潔が述べるように、「民俗学を参与調査に基づく現在学と捉えるならば、この時点で「妖怪の民俗学」は不可能となる」〔梅屋 1998: 134〕のがその背景として大きい、と見なされている。もちろん梅屋自身が補足するように、時代や対象の拡張によって「妖怪の民俗

学」を可能にすることはできる。しかし小松は、妖怪研究の外部では、新しい民俗学プロジェクトのなかに、妖怪をほとんど入れようとはしなかった。その理由としては、一つには近代と現代の関係性を問うものとしての民俗学にとって、妖怪を信じることは慰霊などと違ってすでに前近代へと追いやられていた点が挙げられるだろう。しかしもう一点、より根本的で、小松による民俗学の規定に深くかかわる要素が、その民俗学的傾向と妖怪研究の分岐点に存在している。それは「神の追究」である。

最初の単著である『神々の精神史』（初版 1978 年）において、小松はすでにみずからの研究主題が「カミ」であることを表明していた [小松 1985: 9-10]。この関心は彼の研究のいわば通奏低音をなしており、後の『神なき時代の民俗学』では、「私の選び取った民俗学は、おおよっぱな言い方をすれば、日本の「神」の解明を目的とする学問としてのそれであった」 [小松 2002: 100, cf. 70] と主張されている。そして「神の探究」は、彼によると柳田と折口という二人の始祖的存在の関心から引き継がれたものであるという。確かに折口は、「先生 [柳田] の学問は、「神」を目的としている」と明言しており、小松はさらに、「折口が柳田に与えたこの言葉は、そのまま折口自身についても言えることである」と畳みかける [小松 1985: 294-295]。

小松は、柳田や折口の分析法や概念を激しく批判しつつも、みずからの民俗学的立場はこの二人によって規定された対象の枠内にとどまっている。彼らから引き継いだ対象のなかには、柳田が民俗学に招き入れた妖怪たちもいた。妖怪は、柳田民俗学にとってはかつての神であり、前代の信仰への手がかりであった。小松もまた妖怪と神のつながりを継承したが、（あくまで「神の探究」の枠内で）歴史的な概念を構造的な概念に変換した。本稿ではこの変換が、他者化された対象としての民俗社会の構成の一環だったと論じた。

妖怪が現代都市社会にも出没することは『妖怪学新考』などでも論じられている。とはいえ、慰霊などとは違い、もはや妖怪は「神」を追究するためには不適切な対象となっていた。都市部に現われる妖怪・怪異について論じる小松の口からは、それらが神と相互変換的であるといった主張は出てこないのである [小松 1994b: 132-150]。また、慰霊や町おこしなどを分析するときも、そこに見出される神が妖怪になるという事例や、その可能性が示唆されることはない。「神の探究」という観点からみると、神との関係を喪失した妖怪は、（慰霊行為などをとおして）神が指定された近代・現代のコスモロジーのなかでも居場所を喪失した。このようにして、小松の想定する妖怪=神概念は、ますます民俗学的傾向から遠ざかっていくことになった。

以上を「超歴史的」にまとめると、次のようになるだろう。小松の目指す民俗学は、自己=現代の事象を、それに輪郭を与える近代の観点から研究する点で、対象と自己との実存的つながりが想定されており、民俗学的傾向がある。その一方で、彼が旧来の民俗学から継承して、みずからの分野横断的な研究の中心的主題としたのは「神の探究」であった。現代にも神の探究が可能なのは多くあり、確かに小松はそれらを民俗学の名のもとに論じてきた。しかし、旧来の民俗学が神の延長上にあるものとして捉えた妖怪は、小松によって神と互換的な存在に変えられたが、現代においては、そうした存在としての妖怪（あるいは神）を見出すことは難しい。そのため、小松の妖怪研究においては、妖怪=神であるような民俗社会がおもな対象となっており、加えて彼の民俗学プロジェクトからは周縁化され、人類学的傾向が支配的なものとなっている。

結局、他者化の要点とは、神にかかわるコスモロジーの差異なのである。この観点からみるならば、現代における妖怪事例の減少とされるものは、神にかかわる（と見なされる）妖怪事例の不在だと言い換えることさえできるだろう。

それでは、もはや民俗社会やそこに生きる妖怪たちは対象として遠ざかっていくばかりなのだろうか。私たちとのつながりは、「神の探究」と別のところに見出すことはできないのだろうか。

### 3. 「神の探究」の手前に民俗学の可能性を見る

「神の探究」という大きな目的がある以上、神との関係が喪われた現代都市社会の妖怪が、小松の妖怪研究と民俗学において二重に周縁化されたのは、十分に理解できることである。しかし、そもそも妖怪と神との関係が、民俗社会においても本質的なものではなかったとすれば、妖怪研究はどのようになりうるだろうか。

飯倉義之は、「この世には妖怪と称される超自然的な存在が言い伝えとして受け継がれているのだ」という現代日本の妖怪イメージは、私たちがいつの間にか商業メディアを通して知っているものだと述べる〔飯倉 2016: 219-220〕。その一方で、すでに拙稿で論じたとおり、民俗社会のコスモロジーについて現代人類学の観点から分析してみると、妖怪は必ずしも超自然的ではないということがわかる〔廣田 2014〕。ここで重要なのは、神もまた、妖怪研究においては、超自然的領域に位置づけられているということである。しかし、妖怪と神のみが、ほかとは区別される特別領域を割り当てられるという前提が民俗社会のコスモロジーに妥当しないならば、小松や柳田が想定するような、妖怪と神との本質的な関係性は、現代社会の妖怪イメージを、遡及的に民俗社会に投影したものでしかない。要するに、現代において妖怪が神との関係を喪ってしまったかのように見えるのは、単に現代から見ているからなのである。

妖怪が、そもそも神を中心としたコスモロジーでなくても位置づけうるような対象だとすれば、私たちはいったん、ここまで民俗社会と呼んできたものの他者化を、少なくとも妖怪の観点からは保留する必要がある。そして、現代都市社会にも現われる、神と無関係な妖怪とのつながりを見出す方向性を探ってみることができるだろう。

実際、過去の蓄積のなかから、このつながりを示唆する概念をいくつも取り出すことができる。たとえば零落論を継承する井之口章次は、妖怪信仰の背後に「妖怪現象」というもの(奇妙で不思議な物事の総体)があり、それは時代や地域を超越して存在するという。さらに「妖怪現象は」、信仰に先行してさえ見出されるという〔井之口 1964: 2〕。また小松は、同じようなものを、超自然的領域に関連付けられていないため、まだ妖怪ではないが「妖怪の種」とは呼べるという。この「妖怪の種」もまた、どの社会にも存在するものである〔小松 2011: 10〕。両者とも、それらが妖怪研究の対象になるのは信仰や超自然性を付与されてからだと思なしている。だが、それは彼らが「神の探究」を目的としているからにすぎない。この目的を共有しないならば、私たちはむしろ、その手前にある「妖怪現象」や「妖怪の種」の普遍性をふまえ、それを奇妙で不思議とみなす感性こそ、人間の諸社会にとっての妖怪の意義だと思なすことができるだろう。そして、みずからの感性と民俗社会の感性、そして現代都市社会において妖怪を語る人々の感性との近接性や連続性などを探究することにより、民俗学的に、諸社会の妖怪を取り扱う射程を確保することになるだろう。

妖怪をこのように取り扱うことは、人類学的な研究とは異なる、民俗学ならではの対象把握を可能にする。すなわち、人類学において妖怪は、他者が示し出す可能的な世界の一環として捉えられる〔cf. Viveiros de Castro 2015〕。しかし民俗学において妖怪は、自己の現実的な感性がどの

ような成り立ちをしているのか、どのようにその感性が広がりを潜在しているのかを捉えるためのものとなる。この意味において、妖怪をふたたび民俗学化することは、民俗学自体の新たな可能性——感性を捉えること——を示すことにもなるのである。

小松の民俗学にも他の人々の民俗学にも、自己理解に意識的ではないものは多い。しかし筆者は、人類学と民俗学の関係性は、民俗学の自己規定にとって重要なものだと考えている。双方を他者理解と自己理解として捉えることは、学際的交流のなかで分野が自壊しかねない状況を避けることのできる有望な可能性の一つであろう。

## 註

- (1) 徳丸は、人類学者が他者理解を通じて自己理解にいたることの重要性も述べている〔徳丸 2002: 27〕。しかしその方法は対象を他者化することによって（自己へと巻き込むことによってではない）、分析的に達成されるものであり（実存的にはない）、この点で、本稿でいう民俗学的傾向とは相容れない。

## 文献

- 飯倉義之 2016「妖怪は紙とインクでできている—マンガの中の妖怪文化」『ユリイカ』48（9）
- 稲生平太郎 2013『定本 何か空を飛んでいる』国書刊行会
- 井之口章次 1964「妖怪と信仰」『日本民俗学会報』34
- 岩本通弥 1998「「民俗」を対象とするから民俗学なのか—なぜ民俗学は「近代」を扱えなくなってしまうのか」『日本民俗学』215
- 梅屋 潔 1998「妖怪と異人」小松和彦・香川洋一郎編『身体と心性の民俗（講座日本の民俗学2）』雄山閣出版
- 香川雅信 2011「妖怪の思想史」小松和彦編著『妖怪学の基礎知識』角川学芸出版
- 香川雅信 2012「柳田國男と妖怪・怪談研究」『日本民俗学』270
- クリフォード、ジェイムズ&ジョージ・マーカス 1996『文化を書く』（春日直樹ほか訳）紀伊國屋書店
- 小松和彦 1985『増補新版 神々の精神史』北斗出版
- 小松和彦 1994a『憑霊信仰論』講談社
- 小松和彦 1994b『妖怪学新考—妖怪からみる日本人の心』小学館
- 小松和彦 1995『異人論—民俗社会の心性』筑摩書房
- 小松和彦 2001「解説—宮田登の妖怪論」宮田 登『都市空間の怪異』角川書店
- 小松和彦 2002『神なき時代の民俗学』せりか書房
- 小松和彦 2011「妖怪とは何か」小松和彦編『妖怪学の基礎知識』角川学芸出版
- 小松和彦・一柳廣孝・吉田司雄 2006「妖怪研究三十年」一柳廣孝・吉田司雄編『妖怪は繁殖する』青弓社
- 小松和彦・関 一敏・佐藤健二 2002「序論—野の学問のためのレッスン」小松和彦・関 一敏編『新しい民俗学—野の学問のためのレッスン26』せりか書房
- 篠原 徹 2010「民俗学における流行と不易」『日本民俗学』262
- 真野俊和 2009『日本民俗学原論—人文学のためのレッスン』吉川弘文館
- 徳丸亞木 2002『「森神信仰」の歴史民俗学的研究』東京堂出版
- 橋川文三 2002『柳田國男論集成』作品社
- 廣田龍平 2014「妖怪の、一つではない複数の存在論—妖怪研究における存在論的前提についての

批判的検討」『現代民俗学研究』6

柳田国男 2013a『新訂 妖怪談義』角川学芸出版

柳田国男 2013b『一目小僧その他』角川学芸出版

Candea, Matei. 2011. *Corsican fragments: Difference, knowledge, and fieldwork*. Bloomington: Indiana University Press.

Daston, Lorraine & Peter Galison. 2007. *Objectivity*. New York: Zone Books.

Foster, Michael Dylan. 2009. *Pandemonium and parade: Japanese monsters and the culture of yōkai*. Berkeley: University of California Press.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2015. *The relative native: Essays on indigenous conceptual worlds*. Chicago: HAU books.