

筑波大学博士（文学）学位請求論文

妖怪の存在論的歴史人類学

—日本における妖怪研究の概念および学史の批判的再構築—

廣田 龍平

2020 年度

目次

序論.....	1
第1節 本論の目的.....	2
第2節 本論の対象.....	3
第3節 概念の超自然的性格.....	6
第1項 小松和彦による妖怪概念の構築.....	6
第2項 諸概念との比較.....	8
第3項 妖怪概念の有効性と批判.....	15
第4項 妖怪と神の連続体.....	16
第5項 超自然概念は妥当か.....	18
第6項 「妖怪」という言葉の面倒さ.....	19
第4節 学史における存在論的区分.....	20
第1項 妖怪は実在しない.....	20
第2項 現実の分断.....	22
第3項 第三種の政治.....	24
第4項 社会的にではなく構築する.....	27
第5節 本論の構成.....	29
第1部 妖怪と超自然の近代.....	31
第1章 超自然概念をめぐる論争.....	32
第1節 自然概念の多義性.....	32
第2節 超自然概念の有効性.....	33
第3節 超自然概念の批判.....	38
第4節 「尋常ならざるもの」としての超自然.....	40
第5節 精霊的用法.....	44
第6節 小括.....	45
第2章 妖怪の超自然.....	47
第1節 従来の妖怪学と超自然概念.....	47
第2節 現代日本における自然と超自然.....	49
第1項 現代妖怪学研究者の観点.....	49
第2項 桜井徳太郎『民間信仰』における区分.....	52
第3節 西洋的自然と日本の自然.....	53
第4節 前近代における超越／内在.....	57

第1項	近世朱子学・本草学の場合.....	58
第2項	認識論的な「怪」.....	62
第3項	近世仏教・神道における超越.....	63
第4項	非=超自然的なものとしての妖怪事象.....	66
第5節	尋常ならざるもの① 中世.....	69
第1項	不可視的領域としての「冥」.....	69
第2項	「恠異」と「怪異」.....	71
第6節	尋常ならざるもの② 近世.....	73
第1項	節用集における分類.....	73
第2項	「怪」と神仏の作用者の断絶.....	73
第3項	近世神道における神と狐狸.....	75
第4項	弁惑物が実践する实在区分.....	77
第5項	近世に関する小括.....	80
第7節	妖怪概念の精霊の用法.....	80
第8節	小括.....	82
第3章	超自然の近代.....	84
第1節	超自然概念と法則.....	85
第2節	脱自然としての怪物.....	87
第3節	中世盛期——神的なものと魔的なもの.....	92
第4節	初期近代——悪魔と魔女.....	94
第5節	自然的な幽霊と精霊.....	95
第6節	文学に現れる自然外存在.....	100
第7節	民俗的超自然の生成.....	104
第8節	初期近代末期にかけての霊の排除.....	109
第9節	怪物の排除.....	112
第10節	小括.....	114
第4章	妖怪の近代.....	115
第1節	19世紀末、「超自然」概念の導入.....	116
第1項	「理外」としての超自然.....	116
第2項	文芸批評における超自然概念.....	119
第3項	東京帝国大学の文学論.....	122
第2節	現代妖怪イメージの1つの源流.....	124
第1項	泉鏡花と芥川龍之介.....	125
第2項	民間説話研究.....	127

第3項	藤澤衛彦の伝説研究	129
第4項	戦後の民俗学と妖怪ブーム	132
第5項	小括	134
第3節	近世的幽冥の存在論	135
第1項	本居宣長における転回	135
第2項	平田篤胤の宇宙論	139
第3項	篤胤は化物を招き入れる	142
第4項	近世末期国学における妖怪	145
第4節	近代的幽冥の存在論	148
第1項	柳田國男の幽冥論	149
第2項	江馬務の「妖怪変化」研究	151
第3項	近代秘教における妖怪事象	152
第4項	科学的な異界概念	158
第5節	超自然と幽冥	161
第6節	水木しげるの妖怪論	162
第7節	小括	164
第2部 妖怪の非近代的概念化		166
第5章 妖怪の文化		167
第1節	自然と文化	167
第1項	「妖怪文化」という前提	167
第2項	無限後退から発明へ——「文化」を創造する	168
第3項	本章の行なうこと——比較を比較する	171
第2節	オキナはクラーケンである	173
第1項	ミコラコスニユスとオキナ	173
第2項	蝦夷地のオキナという魚	175
第3項	ミクロコスムスとは何か	179
第4項	19世紀ヨーロッパにおけるオキナ	181
第5項	寓言と文化	183
第3節	「寓言」と「あるもの」	187
第1項	プーニス	188
第2項	比較されない寓言	192
第4節	水虎は古代ローマの海神であり、山童はオランウータンである	195
第1項	『安倍氏水虎説』におけるネブテュニユス	196
第2項	『下問雑載』における水虎	200

第3項	『下問雑載』におけるヤマワロ	207
第4項	近世オランウータンの知識.....	210
第5項	ネプトゥヌスとサテュロス.....	217
第6項	比較文化論への道	221
第5節	蘭学における妖怪事象の比較	222
第6節	小括.....	226
第6章 妖怪の科学		229
第1節	俗信に対する一般対称性	229
第2節	妖怪の科学的研究	231
第1項	現代妖怪学における科学の位置づけ	231
第2項	弱められた方法論的不可知論.....	233
第3項	最初期の科学的研究	234
第4項	研究と啓蒙	238
第3節	俗信と民俗学.....	239
第1項	妖怪事象と「俗説」	239
第2項	俗信研究における科学	243
第3項	素人にとって科学的であること	244
第4項	俗信と科学知識をわける境界は安定しない	246
第4節	真空説 その誕生から衰退まで	247
第1項	近世の鎌鼬諸説	247
第2項	真空説の初出	252
第3項	真空説の起源	253
第4項	真空説の継承と発展——啓蒙運動を通じた普及.....	255
第5項	真空説の展開——学術の対象へ.....	257
第6項	ネットワークの穴としてのカマイタチ	261
第7項	非日本語圏——単なる怪我.....	263
第8項	真空説の定着と衰退	267
第5節	俗信と科学知識の場.....	273
第1項	伝統の対称性	273
第2項	対称的伝統概念を構築しなおす	275
第3項	否定論が現れないとき	279
第6節	小括.....	280
第7章 怪奇的自然		282
第1節	怪奇概念の展開.....	282

第2節	関係論的宇宙からの逸脱	286
第1項	バタバタ	287
第2項	バタバタとは何の音か	289
第3項	怪奇的自然	293
第3節	小括	299
結論	301
第1節	本論の要約	301
第2節	怪奇的自然と妖怪の概念	304
第3節	妖怪学の新たな原理	305
参考文献一覧	308

図表目次

第1章

図1	妖怪の3領域	6
図2	妖怪概念の存在論	7

第5章

図3	「シメトリカルな人類学」	171
図4	下問雑載（四十一）拡大画像	201
図5	下問雑載（三十九）拡大画像	209
図6	『華蛮交易明細記』のヤマワロ	214

第6章

図7	「これが妖怪の正体だ！」より「かまいたち」	271
----	-----------------------------	-----

初出一覧

- 第 1～第 5 章 一部に、大幅に加筆修正した [廣田 2014] および [廣田 2017] の内容を
含む。
- 第 6 章 「カッパはポセイドンである 近世後期における東西妖怪比較試論」『世
間話研究』24: 20-66 (2016) を大幅に加筆修正。
- 第 7 章 [廣田 2016] を大幅に加筆修正。一部に [廣田 2014] を含む。
- 第 8 章 「怪奇的自然は妖怪を滲出する 非近代的諸世界における「人ならざるも
の」の褶曲」『ユリイカ』50 (2): 190-196 (2018) および「何が音を立てるの
か、その音とは何か 妖怪バタバタとの (非) 社会関係にみる無関係な自然
への逸脱」(怪異怪談研究会、2017 年 12 月 23 日の発表) を大幅に加筆修正。

凡例

文献の引用方法

- ・歴史的な位置づけを行なう文献については、近現代の印刷物の場合、可能なかぎり初出を参照する。
- ・近世までの古典籍や近現代の非印刷物は、信頼できる校訂版を参照する。
- ・議論の先行研究として扱う場合は、初出にこだわらない（小松和彦の著作など）。
- ・Unicode で表現可能なかぎり、参照文献の字形を再現する。
- ・前項にかかわらず、変体・合略仮名（「ㄗ」を含む）は通行の字形に直す。
- ・特殊な用字以外は、ルビを省略する。
- ・筆者による省略・補足は [] で括る。特に省略は [……] と表記する。
- ・引用文中に [] がある場合、〔 〕に替える。
- ・割注や細字双行、欄外注は 〈 〉で括る。
- ・判読できなかった文字は ■ に替える。
- ・訳文については、既存の日本語訳がある場合はそれを使用したが、本論の用語法などによって改訂したところがある。
- ・文ではなく概念として引用するときは、通行の字形に直す。
- ・本文中で書名に言及するときは、通行の字形に直す。

人名などの固有名詞

- ・いわゆる「旧字体」を含む人名については、第二次世界大戦後に当人がそのまま使用していれば、それを優先する（柳田国男ではなく柳田國男）。それ以外は「新字体」に直す（井上圓了ではなく井上円了、關敬吾ではなく関敬吾）。
- ・字形は通行のものを用いる（平ではなく平）。ただし、参考文献の表記に関わる時はこの限りではない。
- ・日本語以外の人名は、参考文献での表記にかかわらず、当該言語の専門家が採用するカタカナ転写を行なうことがある（ピーダーセンではなくペダーセン）。

序論

本学位請求論文は、妖怪と妖怪研究との関係性を、存在論的人類学の視点から記述しなおすことを試みるものである。

そもそも妖怪とはどのようなものだろうか。本論で主に検討する事例をいくつか要約してみよう。

——18世紀終盤。広島城下町の冬の夜、どこからともなく畳を叩くような音が聞こえる。その音源に近づいてみると、不思議と遠ざかっていく。どこに行ってみても音は遠ざかる。手分けして四方から迫ってみても、いつしか音は違う方向から鳴り響いている。人々はそれを「バタバタ」と呼び、あれこれ推理を巡らせてみたが、結局何なのか分らなかった。

——18世紀後半。日本の北方に、誰も全身を見たことはないが、島のように大きいという魚オキナがいるという情報がアイヌの人々から伝わってきた。本土の人々は、それがオランダ人の言う大魚にちがいないと考えた。オキナの話は19世紀前半に欧米にも伝わり、クラークに似ていることが指摘された。

——19世紀前半。滞日中の医師シーボルトは日本人に、哺乳類のような両棲類のような人型動物の写生図を見せられた。彼はそれらの実在を疑ったが、日本の知識人はそれを「水虎」と呼び、ときどき人を幻惑する怪しげな存在であると主張した。

——19世紀後半から20世紀前半。影も形もなく、いつの間にか人体に切り傷を負わせる「カマイタチ」という現象を、福沢諭吉は、突発的に生じる真空のせいだと明らかにした。名称にあるとおり、前代の無知な人々はこの切り傷を目に見えないイタチのような魔物のせいだと見なしていたが、福沢の啓蒙活動とともに、自然科学的な説明が勝利を収めた。

バタバタ、オキナ、水虎（カッパのこと）、カマイタチは、神でも仏でもなければ何かの死者でもない。一貫して精霊と見なすこともできない。必ずしも超越感や神秘感は現れていない。だからといって、生物学的な動植物でもなければ単なる自然現象でもない。そもそも、これらをさまざまなかたちで経験する人々にとってもよく分からないところがある。このように、常識的なカテゴリー化をことごとく拒む非人間的な存在がひとくくりに「妖怪」と見なされている——と、暫定的には言えるだろう。それらは近代科学からこぼれ落ちるのみならず、宗教として確立された非科学的領域にも属することのない、しかしそうした事象を共有する人々にとっては確かに経験的世界の外縁を成しているものなのである。

代表的な妖怪研究者である小松和彦が言うように、日本人はこのような事象を「独自の文化として発展させてきた」[小松 2012: 7]。きわめて些細で断片的な様態で世界に散在してい

る、非人間的存在の捉えがたさや還元不可能性、そうしたことを過去や現在の人々がどのように興味を持ち、追いかけて、比較し、表象し、あるいは恐れ、距離を取り、例外として処理し、分からないままにしたのか——そのような諸実践や思考、関係の多様性を明らかにするにあたり、日本列島の諸社会に関しては、妖怪という豊富な実例が用意されている。

第1節 本論の目的

以上のような対象群——「妖怪」に取り組むにあたって、これまで研究者たちは、自然的／超自然的、実在／非実在、自然／文化といった二項対立の片側を割り当ててきた。「妖怪は超自然的である」や「科学的・合理的には実在しない」、「日本の文化である」などの命題が、議論が成立するための前提条件とされてきたのである。だが、そうした存在論的前提は、研究者にとっては当たり前のものではあるが、妖怪を経験してきた人々が共有するものではない。そのため妖怪の分析は、妖怪や妖怪に関わる諸実践を、研究者の生きる世界に適したものと変換するところから始まることになる。具体的に言うならば、妖怪は人間の想像力から独立して実在しないのだから文化であり、自然的にありえないのだから超自然的であるといったたぐいの、自然科学的な知識を土台とする存在論への還元である。ここではさしあたり、還元される前の状態を「非近代的」、された後の状態を「近代的」と呼ぶことにしよう。

非近代的なものを近代的な諸概念に変換する行為は、妖怪に限らず、呪術やトーテム、神話、儀礼、憑依といった人類学の古典的な主題でなされてきたものでもある。それは、何よりも研究対象を「他者」と位置づける人類学の宿命でもある。しかし取り扱われる主題がどのように変換されるのかは、多くの場合、研究する前から人類学者たちが共有している存在論的前提によって判断されてきた。たとえば何が自然的に実在し、何が文化的な表象なのかを線引きする権能は人類学者の側にあった [久保 2018: 36]。非近代的なものから近代的なものへの変換における非対称性（前者は線引きの権能を与えられないか、奪われる）は、本論に関して言えば、妖怪を神仏や死者と同じ超自然的なものとするやり方がそれである。第2章で見ていくように、非近代的な人々にとって、このような妖怪の概念化はおおよそ受け入れられないものだからだ。しかしこの問題は、従来の妖怪研究ではほとんど見過ごされてきた。それならば、両者のあいだで齟齬はどのようにして生じ、どのようにして後景に退き、どのようにして研究の前提となっていったのか。妖怪を近代的なものにする変換作業は、これまでの文化人類学や民俗学にとって分析の前提となるもの——たとえば概念の定義や学史の構築——であり、それ自体がどのように行なわれているのか、どのようにして可能になっているのかは、これまで問われてこなかった。本論の第1部は、こうした問いに導かれて展開される。

齟齬があるとするならば、私たちはどのようにしてそれを和らげることができるのだろうか。本論は、齟齬を生じさせる近代的な存在論的前提へと還元することなく、妖怪をめぐる

る非近代的な諸実践を記述することを試みる。したがって本論は、妖怪が文化や信念体系、社会的構築の一部であるという立場を採らない。だからといって、妖怪は自然的・客観的実在だという立場も採らない。むしろ本論は妖怪を、自然によっても文化によっても説明されない、非還元的なものとして描き出す。ただしこの立場は、妖怪が完全に還元不可能であることを意味しない。妖怪たちは、何らかの操作や作用の結果として、一時的に安定した位置に落ち着き、何らかの領野を構成することもある。ただしその位置は本質的に定められたものではない。近代的な世界においては文化または自然になるのだろうが、それ以外の世界ではまた異なった領野になるというように、安定的に構築されるごとに異なったものとなる [Latour 1988; Harman 2009: 14-18]。この観点から言い直すと、本論における「非近代的」とは、自然や文化といった研究者たちの諸前提へと還元されない状況と、それらへと還元しない記述および分析のことである。本論の第2部は、どのようにすれば妖怪やそれをめぐる諸実践を近代的ではないやり方で描き直せるのか、という問いをめぐって進められる。

以上をまとめると、本論の目的は、妖怪研究が妖怪に対して行なっている変換作業がどのようなものであり、またそれがどのように可能になっているのかを明らかにしたうえで、それが生じさせる存在論的前提の齟齬を和らげる記述を試みることである。

「和らげる」という表現は、対象を研究される前の非近代的な状態のままにしておくことは不可能だという認識に基づく。近代的な研究者である私たちが非近代的な他者と同一ではない以上、どうやっても「ありのまま」を記述することはできない。この意味では、食い違いは残りつづける。しかしこの食い違いは、近代的な「妖怪は超自然的である」と非近代的な「妖怪は超自然的ではない」の関係のように、命題の真偽に重なるところを認めないたぐいのものではなく、むしろ私たちの概念を拡張することによって、部分的に重なることを認めることにより明らかにされるものである。それにより私たちの近代的な世界も、部分的に非近代的に描き直されることになる [cf. ストラザーン 2015; Viveiros de Castro 2015: ch. 3]。したがって本論の目的に言う「和らげる」は、妖怪研究の組み換えを実行しつつ記述することも意味している。本論の副題にある「批判的再構築」が表すのはこのことである。

第2節 本論の対象

以上の目的にも示したように、本論の主要な研究対象は、近現代に展開されてきた妖怪研究における、学術主体と対象（妖怪および妖怪に関わる諸実践）との関係性である。特に、1970年代終わりの小松和彦の登場から現在にいたるまで、文化人類学的・民俗学的な妖怪研究が対象についてやってきたことを分析の俎上に載せる。その際に注目するのは、対象が構成されるやり方と、学術主体が構成されるやり方である。対象、すなわち妖怪の構成は、分析概念としての妖怪が定義される方法と、そのような定義が可能になるための歴史的な諸条件という観点から論じられる。なかでも超自然概念の役割が検討される。主体の構成のほうは、妖怪研究の学史が記述される方法と、それを可能にする存在論的な諸前提という観点から

論じられる。

本論が取り扱う対象は、研究者による学術的実践にしても、妖怪に関わる諸実践にしても、大半が文字として書き残されたものである。筆者自身によるフィールドワークで得られた事例も二、三ほど取り上げられるが、中心的な位置づけにはない。これは第一に、本論の出発点が、文化人類学や民俗学における妖怪研究をとおして「人類学的な企ての中心にある大問題 [……] すなわち、我々はどのように他の社会や文化の思考様式や行動様式を理解し表象するのかという問い」[タンバイア 1996:14] に取り組むところにあるからである。このような観点からは、研究者たちが手持ちの民族誌的・歴史的データに何をしてきたのが重要になるため、取り上げる資料の多くは、学術的な文献にかたよることになる。第二に、第4章で触れることになるが、現代日本における妖怪伝承の多くは、非科学的・超自然的であることを受け入れるなど、少なくとも部分的に、近代的な存在論的前提を共有している。これは小松和彦をはじめとする研究者たちの活動が、平成時代に入って世間に普及していったことと無関係ではないだろう。そのため、近代的なものと非近代的なものを分析の開始時点においては対比的に捉える本論の立場からは、「応用問題」に近いアプローチを採らざるを得ない。それに対して、いわゆる「前近代」の妖怪に関わる諸実践では、そのような複雑な状況は生じにくい。そのため、本論では現代の民族誌的データを積極的に採用することはせず、近現代の学術的実践以外では、もっぱら文字および画像のかたちで記録されている近世後期の資料に依拠することにした。ただし、第5章において、近世においても近代的なものと接することによる齟齬が生じていたことを示しているように、非近代と近代を隔絶したものを見なしているわけではない。

本論の対象領域は、一義的には「日本」である。本論で言う「日本」や「日本列島」「日本語圏」は、基本的には、日本語を主要言語とする政治的・地理的な領域を指している。特に本論は18世紀末から現代までを射程とするので、取り扱う出来事の多くは、各時代の国家権力によって定められた地理的範囲内で生じたものである。そのため、民族誌ベースの人類学からすると相当に広範囲の現象を取り扱うことになる。こうした対象領域の広さは、現代の妖怪研究が潜在的・明示的に論じてきた領域の広さに対応する。本論は、前節で示したように、妖怪研究それ自体を記述しなおすこと、それに応じて研究対象（妖怪と人々との関係性）を記述しなおすことを目的の1つとしているため、どうしても範囲は「日本」という広大な領域に拡散することになる。

その一方で、本論は2つの点で「日本」という領域を超えて対象を追っていく。1つは超自然概念の問題である（第1部）。この概念は、地理=歴史的にはヨーロッパ古代末期の生まれであり、17世紀から18世紀にかけて、妖怪研究が用いるような意味へと形成されていった。それが19世紀末に日本語圏に入り込み、20世紀全体を通じて、妖怪概念と不即不離の関係を持つようになる。このような歴史的経緯があるため、本論には、日本とは関係のないヨーロッパ（主として英語圏）における概念史を跡付ける章が1つある。もう1つは日本における妖怪をめぐる、日本以外への延長である（第2部）。蘭学を取り扱う章では、妖怪の「異

文化」比較が取り扱われる。そのため蝦夷地や中国、ヨーロッパのさまざまな事象を論じるほか、ヨーロッパへと紹介された日本の妖怪にも触れる。カマイタチの章では、滞日外国人による妖怪の記述を取り上げる。このように日本以外へと範囲を広げるのは、妖怪それ自体が日本以外へと移ったり、また日本以外から到来したりするからである。「日本の妖怪」を記述する——追っていく——にあたって、対象範囲を日本列島や日本語圏に限定することを可能とするアプリアリな根拠は存在しない。また、妖怪研究自体も日本以外の領域で行なわれつづけている [廣田 2015; フォスター 2017]。もちろん、文献や事例などの量的な面でいえば、妖怪の中心が日本にあることは事実である。しかし対象領域を日本にとどめてよい理由にはならない。

次いで、より明確に「近現代に展開されてきた妖怪研究」という対象領域を規定しておく必要がある。ここではまず、通説的な学史を簡単に確認しておきたい。アメリカの民俗学者マイケル・ディラン・フォスターが述べるように、「近年の妖怪学では、多くの議論が、学問そのものの歴史的検討から始まっている」 [フォスター 2017: 27]。しかし現在の妖怪学における学史は、検討の対象というよりも定型的な「枠」と言ったほうがいいかもしれない。その記述を簡略化してみると、まず①明治時代の迷信撲滅運動をとおして「妖怪」が学術的对象になる。②大正から昭和初期にかけて人文学、とくに民俗学の対象として確立される。③戦後しばらくは停滞したものの「妖怪」を冠しない（鬼、憑きものなど）研究は進められる。④1980年代以降、境界論や構造分析、都市民俗学といった道具立てでもって妖怪は再び注目を浴びるようになる。⑤21世紀に入ってから人文学の各分野で百家争鳴——という過程である。そしてそれぞれの時代を代表する研究者として、①井上円了、②柳田國男と江馬務、③谷川健一、④小松和彦と宮田登が割り当てられる。③では田中貴子や石塚尊俊、馬場あき子などが挙げられることもある。⑤の時代は研究者が増加したため少人数で代表されることはほとんどないが、民俗学的（人類学的と言われることもある）研究者としては香川雅信が挙げられることが多い。この研究史を共有した学術的実践の集合体を、本論では「現代妖怪学」と呼ぶことにする¹。上記の学史を、そして現代妖怪学を確立したのは④と⑤の時代を代表する小松和彦である。小松が『妖怪学新考』においてこの学史を構築して以降 [小松 1994b: 11-26]、多くの関連文献がこの枠組みを再描写している²。この現代妖怪学およびそれらの取り扱う対象が、本論にとっての中心的な対象である。

現代妖怪学において、研究主体が学史によって位置づけられるならば、研究対象は概念に

¹ 妖怪を対象にしておきながら、必ずしも現代妖怪学に包摂されない研究もあることは付記しておく。特に意識して距離を取っているのは日本史・東洋史系の東アジア恠異学会（2001年設立）である。だがこの研究会の影響力は、歴史学の内部に留まっている。なお、「現代」と付すのは①の時代の円了が「妖怪学」を立ち上げていたからである。円了の妖怪学と混同されないところでは単に「妖怪学」と呼ぶことにする。

² 常光 1999: 9-13; 香川 2011: 39-57; 小林 2013: 109-116; フォスター 2017; 飯倉 2017: 25-31; Foster 2015: 52-73 など。

よって位置づけられる。以下ではまず、この分野で定義される「妖怪」概念がどのように構築されているのかを見ていく。

第3節 概念の超自然的性格

第1項 小松和彦による妖怪概念の構築

現代妖怪学において通用している分析概念としての「妖怪」は、小松和彦が提案したものである。小松は、1980年代以降、広く人文学や社会科学において活況を呈している妖怪文化研究の基礎を築き、今なお中心的な役割を担っている重要な研究者である。その業績は、柳田國男の妖怪論以降、理論的にはほとんど進展のなかった民俗学的（・人類学的）な妖怪研究を一新したものと評価されている [香川 2011: 50-51, 54-55]。

小松の妖怪概念は、1979年の「妖怪 山姥をめぐる」から1983年の「魔と妖怪」、1994年の『妖怪学新考』、2006年の『妖怪文化入門』、そして2011年の『妖怪学の基礎知識』へと、徐々に修正を加えながら現在までいたる。ここではまず、もっとも包括的な2011年の定義について要点をまとめてみよう。

小松の構築する妖怪概念は「妖怪現象」「妖怪存在」「造形化された妖怪」という3つの意味領域に分けられる。だが、その前段階として「妖怪の種」がある。これは、人間の感覚を通じて把握される、「不思議な、奇妙な、神秘的な、薄気味悪い」出来事・現象のことである。こうした現象について、背後に超自然的な原因が想定され、さらに人間にとって望ましくないと判断されたものが、第一の意味領域「妖怪現象」である（望ましいと判断されたものは「神による現象」とされる） [小松 2011: 10-14]。柳田の「妖怪名彙」から具体例を拾ってみよう。「ヤマバヤシ」は「山中で深夜どことも無く神楽の囃子がする」現象のことであり、タヌキの仕業とされる [柳田 1956: 219]。そんな音を出すのはタヌキの超自然的な力によるのだから、ヤマバヤシは妖怪現象だということになる。

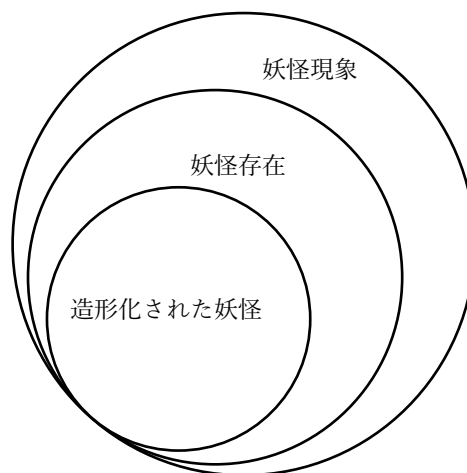


図1 妖怪の3領域
[小松 2011: 13] より作成

第二の意味領域である「妖怪存在」とは、当の妖怪現象を引き起こすとされた超自然的存在であり、祭祀されない神霊のことである。小松の妖怪論で特徴的なのは、ここで「祭祀」という人間の側の実践を定義に組み込んでいる点であろう。ただ、祭祀される／されない「神霊」とはいっても非物質的で無形のもの（たとえば死者の靈魂）に限られるわけではなく、身体があっても、神秘的・超自然的な能力を持っていれば妖怪存在と見なされる（後述）。先述のヤマバヤシの場合、この現象を引き起こす、不思議な音響をうみだすタヌキが妖怪存在ということになる。民俗学が取り扱うとイメージされてきた妖怪は、基本的にはこの妖怪存

在である。鬼、天狗、河童、山姥、幽霊、竜、狐狸貉などだ。ここで重要なのは、たとえ一般的に妖怪とイメージされていても、祭祀されれば分析上は神になるという点である [小松 2011: 15-19]。

第三の意味領域である「造形化された妖怪」は、妖怪存在をモデルに絵画化・キャラクター化されたものである。現在、民俗学や文化人類学の外部で、イラストや映像、文学作品などを通じて一般に流通している妖怪イメージは、基本的にはこの「造形化された妖怪」のことである [小松 2011: 20-22]。たとえば妖怪画として描かれたタヌキがこれにあたる。小松は明言していないが、この意味領域においては、(香川雅信が論じたように [香川 2005]) 妖怪それ自体の超自然性や神秘性、あるいは不思議さなどは失われることがある。

小松はこの三領域を入れ子状に表現する [小松 2011: 13]。もっとも広いのが妖怪現象、その一部が妖怪存在、そしてさらにその一部が造形された妖怪である。下位の意味領域は上位の意味領域に対して、選択的にのみ実現されることを示しているようである(明確な説明はない)。いずれにしても、この妖怪概念は、民俗学から宗教学、歴史学、さらには表象文化論まで幅広く使えるものである。しかし、概念構築の基盤にあるのは、あくまで民俗学が伝統的に研究対象としてきた妖怪現象と妖怪存在だ。

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。小松の理論に従うと、ある現象を「超自然的なものの介入によって生じた怪異・妖怪現象とみなさず、合理的に解釈できる現象とみなせば」、それは非妖怪現象になる [ibid.: 14]。「超自然」の概念は、そもそもある対象が妖怪かどうかを識別するための重大な分水嶺なのである。この点は、近年の理論よりも、1979年の「妖怪 山姥をめぐって」や1994年の『妖怪学新考』にて描かれた図式のほうがより明確に表現している。具体的には図2のとおりである。

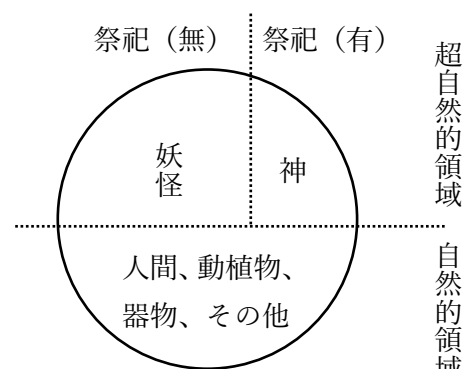


図2 妖怪概念の存在論
[小松 1994b: 36] より作成

この図式が制作された時点で、おそらく小松はまだ3つの意味領域について明確な考えを持っていなかった。そのため、この円にあてはまる具体的な事例は、山姥や夜刀の神などの妖怪存在に限定されている。

妖怪存在としての妖怪および神は、人間や動植物などの「自然的領域」とは異なる「超自然的領域」に位置づけられている³。あらゆる対象が固定された位置にあるわけではなく、

³ 小松は別稿で「怪談」を2つの類型に分け、「第一の類型は、怪異の原因を自然のなかに見出す思考から生まれた話である。目の前に現出している現象。出来事を、自然のなか存在する「超自然的力・存在」によって引き起こされたものとみなす」と述べている。これだと超自然的なものは自然的領域に入るよう

人間や動植物などは、場合によっては妖怪や神へと変化することもあるが、その変化は「自然から超自然へ」という存在論的なカテゴリーの移行が前提となっている。

「神と妖怪」、「自然と超自然」といった二項対立を組み合わせた小松の構造的な妖怪概念は、その後多くの研究者に受け入れられた。そのうち主要な論者としては、近世都市社会や現代社会の妖怪を重点的に論じた宮田登〔宮田 1985: 3-7; cf. 小松 2001: 199〕や、近世の「造形化された妖怪」を論じる初期の香川雅信〔香川 2005: 27-29〕が挙げられよう。また、小松に言及していない『日本民俗大辞典』の項目「妖怪」でも、妖怪は「不安や恐怖をかりたてる不可解な出来事や不思議な現象、またそうした現象をもたらしと考えられている超自然的な存在」と定義されている〔常光 2000: 769〕。管見のかぎりでは、民俗学や妖怪研究のなかで、妖怪概念の「超自然」の部分に問題があるといった類の主張はほとんど見られない。

非日本語圏での研究に目を転じてみても、事態はさほど変わらない。たとえばリーダー津野田典子は鬼の総合的な研究書において、小松の「超自然的存在としての神＝妖怪」論を持ち出し、自身の分析の一環としてそのまま用いる〔Reider 2010: 3, 24〕。また、近世本草学の研究書において、フェデリコ・マルコンは、本草学が「かつては手つかずの森の不可侵な聖地 (the sacred space) を守っていたカッパ、人魚、天狗などの不思議で畏れ多き超自然的な生き物でさえ、ほかの動物と同様に自然化され、扱われた」と表現する〔Marcon 2015: 9, cf. 97〕。妖怪存在たちは元来超自然的であり、聖なるものに結び付いていた。それは本草学によってようやく「自然化」されたに過ぎない、という主張である。21世紀、妖怪に超自然性を認めることは、問われることのない前提として確立しているということが言える。

第2項 諸概念との比較

小松は、明快な妖怪概念を確立することにより、以前の民俗学的研究を乗り越えた。それ以前にも小松は「憑きもの」研究についても刷新を試みているが、そのときは吉田禎吾、レイモンド・ファース、ヨアン・ルイスなどの精霊憑依研究との対比が行なわれ、議論が社会人類学に位置づけられていた〔小松 1994a: 36-43〕。だが「憑きもの」とは違い、妖怪に対して同じようなことがなされることはなかった。妖怪のように、「神」や「死者」、「動植物」などの伝統的な非人間カテゴリーに収まらない存在については、統一されたジャンルやディシプリンはない。だが、それらについてのデータはどの大陸や大洋のフィールドでも数多く存在するため、人類学や民俗学、宗教学などでは多くの角度からのアプローチが試みられてきた。ここでは、そうした非人間的な存在についての概念をいくつか簡単に取り上げて、それらをとおして妖怪概念の幅広さや有効性を浮き彫りにしてみたい。

に見えるが、「怪異の原因を人間のなかに見出す思考〔……〕これが怪談の第二の類型である」と述べるように、この議論での前提になっているのは「自然と人間」や「自然と社会」という構造人類学的な二項対立である〔小松 2007〕。「自然と超自然」ではない。

精霊／妖精／魔物

妖怪に括られる諸対象を「精霊」(spirit, spiritual being)と名指すことは多い。たとえば小松は妖怪を定義するとき「神霊」や「神々」[小松 2011: 11-12]という言葉を用いる。宮田登もまた、妖怪を「超自然的存在、もしくは霊的な存在」の一種と見なす[宮田 1985: 6]。近年も、川村邦光は「妖怪・化け物は何らかの契機による、人以外のものの霊魂の表象、また人の霊魂の人以外のものへの表象」と述べる[川村 2018: 69-70]。少しさかのぼると、井之口章次は妖怪種目を「神的なものと霊魂的なもの」に大別していた[井之口 1975: 181]。

「精霊」(spirit, spiritual being)のサブジャンルとして理解することができるならば、妖怪を人類学的伝統に位置づけるのは容易であろう。というのも、そもそも人類学の源流の1つであるエドワード・バーネット・タイラーの『原始文化』が精霊(spiritual being)を主題の根本に設定しているからである。タイラーは、「宗教の最小限の定義」として「諸々の霊的存在への信念」(the belief in Spiritual Beings)を挙げる[タイラー 2019: 518]。だがその定義はかなり多義的で使いづらいものだった[ibid.: 523-524; Stringer 1999: 545]⁴。これに対してロバート・ローウィなどは、一般書に頼る——「しかし「霊的」とはどういう意味だろうか。いろいろな辞書を見ると、精霊(spirit)とは、善悪にかかわらず、なんであれ超自然的な存在者に同定されるもののこと[……]。一般的に、霊的は物質的存在の対義語である」[Lowie 1936: 99]。しかしローウィによると、未開民族には、完全な非物体的概念は存在しない。それゆえ精霊は「非物質的ではないが、通常物理的対象である身体よりは物質的な重みが少ない。そして民族学的な意味では、こうした精妙なる物体的存在の様態を「霊的」と呼ぶことになるだろう」[ibid.: 99-100]。

いずれにしても、人類学・宗教学・民俗学その他多くの分野において、「精霊」(spirit)の概念は、共通した定義を参照して用いられているわけではない。ただ、基本的に現代の精霊研究は、憑依の身体性をはじめとして、その非物質性がいかにして(経験的に・物質的に)把握されるかに着目する傾向にある[Csordas 1990; Lambek 2010: 19; Hufford 1995: 15-16]。たとえば論集『精霊たちの社会生活』は、実質的には「非可感的なもの」(the intangible)の作用者性を中心に設定しており、それらを何よりも「世界内効果」として扱おうとする。それは、人々の身体や物質に現れる効果や可感的なもの、動きなどから遡及的に非可感的な精霊などを追跡するという方法論である[Espírito Santo & Blanes 2014: 6]。先述のローウィも、「人間や野獣、岩石とは異なる存在の秩序に属している」[Lowie 1936: 99]と述べるように、物質的領域と区

⁴ モーテン・アクセル・ピーダスンとラネ・ヴィラスレウがタイラーの霊魂概念を取り上げ、物質性と霊性が入り混じるその定義を、パースペクティヴィズムの観点から再解釈している[Pedersen & Willerslev 2012]。その背景には、エドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロによる「霊魂にとっての「霊魂」は身体である。身体にとっての「身体」が霊魂である」[Viveiros de Castro 2015: 285]という指摘がある。この捉え方は、霊魂と身体が存在論的二元論に属すのではなく、パースペクティヴ的二元論に属すことを示している[甲田 2020; 廣田 2019b]。

別されるものであること自体は認めている。

もちろん妖怪のなかでも、非物質的であるか「精妙なる物体的存在」であるが、堅牢な物質界に何らかの効果をもたらすものは少なくない。バタバタやカマイタチがそうである。ただ、動物のように写生できるカッパや島のように巨大な魚はどうだろうか。それらを上述のように想定された精霊として考えるのは難しい⁵。また逆に、精霊に相当する日本の諸存在がすべて妖怪概念で捉えられるということでもない。もっとも代表的な霊的カテゴリー「神」は、分析概念上、妖怪の対立項だからである。

人間でも動物でもなく、かといって神とも悪魔とも言えず、しかしどこか人間に似た性質を持っていて、人間に対して有害なこともあれば利益をもたらすこともあり、ときに不可視になり不思議な力を行使する「超自然的存在」——と説明してみれば、日本における妖怪の一般的イメージは、かなりの部分がヨーロッパに伝わる妖精 (fairy) や魔物 (demon) と重なるように見える。ただ、近現代ヨーロッパのフォークロアや大衆文化に現れる妖精や魔物は伝統的に、人類学ではなく民俗学的対象とされていた。これは日本でも同じようなものであるが、たとえば19世紀のギリシア民俗学における魔物 (exotika) 研究史を見ると、それが20世紀前半の日本民俗学とかなり類似していることが分かる。何より田舎を対象とする、魔物伝承を過去の「残存」と見なす、それを超歴史的に民族全体に共通する思想だと主張する、個々の魔物を分類して定義しようとする [Stewart 1991: 122-125, 163; シンプソン 1992: 18-19] などである。だが遅くとも20世紀半ば以降、そのような理論的態度は放棄されることになった。何より「フォークロアの起源についての理論は一連の仮定された類似にのみ基づく推察にすぎない」のであり、加えて「同時代の社会のなかでフォークロアが果たしている機能を十分に考察しなかったこと」が問題視された [シンプソン 1992: 24]。

このように見ると、妖怪と妖精／魔物はかなり重なっているように見える。だが、定義上、どうしても妖怪に当てはまらないところがある。まず、いくつかの説明を見てみよう。戦後を代表するイギリスの妖精研究者キャサリン・ブリッグズは、「妖精」に2つの定義を与える。1つは「人間と天使との中間の性格の [……] 超自然的存在の一種」で、もう1つは広義の「天使、悪魔、あるいは亡霊を除いた超自然界の全領域」である。ブリッグズは後者を採用し、事典項目を採集した [ブリッグズ 1992: ii]。それでは、こうした妖精とは何者なのだろうか。やはり民俗学者であるジャクリーン・シンプソンはヨーロッパ全域に射程を広げ、次のように述べる。「確かにキリスト教はこの世界の起源から死者の運命に至るまで説明してくれた。しかし神、キリスト、マリア、聖人、それに天使と悪魔だけでこの世のすべての幸

⁵ インドネシア・フローレス島のナゲに伝わる獣人エブゴゴについて、グレゴリー・フォースは人類学者が無批判に「霊的」とか「超自然的」とか言うのを問題視する。ナゲの人々自身、エブゴゴは、精霊概念に相当する「ニトゥ」ではないと断言しているのである。ニトゥは不可視であり変身でき、不思議な力を持つが、エブゴゴはそうではない。ニトゥは靈感があれば今でも見えるが、エブゴゴは絶滅してしまったらしく、今では物理的に見えない [Forth 2008: 37-38]。

福と不幸を説明するのに十分であろうか？」[シンプソン 1992: 12]。公認されたキリスト教宇宙論の隙に、妖精たちは生じた。キリスト教の教義、とくに悪魔や聖人との関係なしには定位できないという点は、スチュワートによるギリシアの魔物研究も同様である [Stewart 1991]。

近年、マイケル・オストリングは妖精を中心として、史料・民族誌・民俗誌に現れる定義しがたい非人間的存在に「小神」(small gods) という分析概念を与え、それを比較研究のために定義した。すなわち「小神は、世界宗教の包括的で全体化志向の枠組みのなかに見出されるものである。この世界宗教は、アニミズムに特徴的な諸々の関係性を問題だと見なし、それゆえ当の宗教の信仰者の一部における「小神」への連続する信仰を非難し、競合し、周縁化しようと試みる」[Ostling 2018: 10]。

以上のように見ていくと、戦後のブリッグズから人類学のスチュワート、2010年代後半のオストリングにいたるまで、妖精・魔物が属する民俗的宇宙論と、神・悪魔が属するキリスト教神学との対立および連続性という構図が維持されていることが分かる。公式的なキリスト教との関係性が主題となるゆえに、妖精や魔物はヨーロッパ地域に固有の問題とされる。妖怪概念との接合を試みるハイエクもまた、ヨーロッパの「妖怪」がキリスト教に対する「非正当な信仰・説明体系」に位置づけられることを特徴として抽出している [ハイエク 2018a: 185]。さらに民族誌的データの増加により、非ヨーロッパ地域が視界に入ってもなお、世界宗教との接触こそが、特有の研究領域としての妖精や魔物を規定するものと見なされる [Ostling 2018: 10]。日本列島や日本語圏においても、16世紀後半のキリシタンにおける天狗の扱いをはじめとして、妖怪と呼ばれるものがキリスト教世界と接触するなかで変容していった実例は知られている [廣田 2015: 42-45]。だが、妖怪の大部分はそのような接触を経していない。

民族誌的な比較研究を離れて史料の世界に目を向けると、キリスト教が支配的ではなかった／いまだ存在しなかった時代のヨーロッパや中東の「魔物」に関して、盛んに研究が行なわれているのが目立つ。この広大な領域について要約することは難しいので、ここでは近年の比較魔物論に絞って概観する (そもそも妖怪をなんらかの分野の俎上に載せようとするならば、比較研究に参加できるかどうかで判断するしかない)。まず、古代宗教研究における「魔物」とは、エジプト学者のリタ・ルカレリによれば、「神々以外の超自然的な被造物」のことである [Lucarelli 2013: 11]。神々と魔物という超自然的対比は現代妖怪学の概念にかなり近い。物質性を排除しない点では精霊より妖怪に近いし、「神」や「天使」、「悪魔」などのキリスト教的概念を用いなくてよい点では、「妖精」あるいは「小神」よりも概念としての一般性が得られている。

だが宇宙論的な問題がある。まず、メソポタミアにもエジプトにも古代イスラエルにも、分析概念としての「魔物」と同じような範囲を示す語彙は存在しない [Frey-Anthes 2008; Kousoulis 2011: ix-xi; Lucarelli 2013: 12]。これは、「神」については何らかの一致が見られるのとは対照的である。それでは何をもって異なる文明圏の諸存在を同じカテゴリーによって比較できる

というのだろうか。P・クスリスはギリシア語のダイモンが「神的なものと日常世界との中間にある」ことを指摘する。それは古代エジプトにおいても同様だ、というのである [Kousoulis 2011: xi]。またサラ・ロニスは古代ユダヤ教の魔物について、天使も含め、まとめて「中間的存在」(intermediary beings) と呼称する [Ronis 2015]。こうした表現においては、階層的宇宙論のなかでの魔物の位置づけが想定されている。神と人との「中間」にただようものが問題とされているのである。この位置づけは、ブリッグズが妖精について「人間と天使との中間の性格」と言ったことと連続的と見てよい。

だが妖怪がそのような階層的世界観のなかに位置づけられているといえるだろうか。存在者のピラミッドを描いたときに、動物から人間へ、そして妖怪へとつながっていき、頂点に神々または仏たちが来るのだろうか。人間と神々との「中間的存在」に置くことのできる妖怪もいるに違いないが(ある種の天狗など)、すべてがそうであると断言することは不可能である。結論としては、非キリスト教圏における魔物概念も、妖怪に部分的に重なってはいるが、主要なものを包括できていない。

境界／怪物／不思議で怪奇的

とはいえ、何かと何かの中間にあるという位置づけは、階層性を必要条件としない境界や怪物という概念に広げるならば妖怪研究となじみがよい。いわゆる「境界論」は、柳田國男から現在にいたるまで、繰り返し用いられているからだ。

小松和彦以前に妖怪に取り組んだ人類学的成果の1つ、吉田禎吾の『魔性の文化誌』(1976)がこの理論を用いて「魔性」を考察している。吉田が参照するのはエドモンド・リーチとメアリー・ダグラス(およびヴィクター・ターナー)のタブー／境界論である。そもそもカテゴリーの逸脱という位置づけは、リーチの理論から見るとタブー概念と近接している。彼によると、タブーには2つの現れ方がある。定義付けられたカテゴリーの隙間か(AでもBでもない)、複数のカテゴリーにまたがるもの(AでもBでもある)である [リーチ 1976: 74-75]。さらにリーチは、この世とあの世の間について、より具体的に妖怪に近いものも定位する。すなわち、その「間隙は、ひどくあいまいな種類の神秘的存在によって架橋される——肉体をもった神、処女である母、半人半獣の奇怪な怪物、などなど」 [リーチ 1976: 77; 吉田 1998: 12-13; 梅屋 1998: 122]。ここに見られるのは、境界的な領域には境界的な存在が猖獗するという論理である。前述した魔物や妖精の「中間」としての位置も、形式的には「神と人を仲介する」場として、より広い視点から整理することができる。また、ダグラスの「^{アノマリー}異例なるもの」に関する議論も、同じような点に立脚している。それは体系的秩序が必然的にもたらず排除、余剰である。一方でダグラスは、アノマリーに対する人々の積極的な関わりにも注目する。具体的には、①新たな分類を設ける、②力技で処分する、③公認されたカテゴリーの反転として扱う、④危険であるとして棚上げする、⑤諸カテゴリーの統一・一体化に役立てる、が挙げられる [ダグラス 2009: 110-112]。

吉田は以上のような境界論を踏まえ、「魔性は、カテゴリー間の重複領域、ダグラスのいう変則性 [アノマリー]・あいまい性、ターナーのいう〈境界性〉に付随していることも多い。

[……] うさん臭いもの、えたいのしれないものにわれわれが不気味さを感じるのは、これに関連している」と論じる [吉田 1998: 222]。これは境界存在についての所見である。さらに「季節の変わり目、昼と夜の間のたそがれどきといった、時間的なカテゴリーの中間的なあいまいな状態」および「村と外との境目や、分かれ道、四つ辻」のような空間的境界もまた、魔性を結びついているとする [ibid.: 222, 223]。これは境界領域についての所見である。吉田が妖怪と引き付けて語るのは、もっぱら後者のほうである (柳田の「妖怪談義」が出发点にある)。すなわち季節の変わり目や薄明時に現れるというものだ [ibid.: 1-3; 柳田 1936a: 202-205]。

現代妖怪学において、境界論は、とくに宮田登の研究に色濃い影響を残している。宮田は、妖怪の出現領域が境界的であるという議論を展開した。有名なのは、妖怪は橋や辻といった、ある領域と領域との境界地点に現れるという仮説である [宮田 1981, 1985: ch. 3]⁶。小松もまた、境界領域と妖怪の本質的な結びつきを指摘する。「そもそも「怪異」とは、生活世界の感覚や知識では把握できないことを意味する言葉なのである。したがって、「怪異」が発生するところとは、「秩序」の支配する領域や認識可能な領域を超えた領域、つまり「境界」なのである」 [小松 2012: 227]⁷。とはいえ小松の想定する境界は、彼によって学界に導入された「異界」の概念と大きく重なっている⁸。「我々」の生活世界にとっての「外」「他者」の領域として想定されるのが「異界」であり [小松 1994b: 230-238]、「境界的空間領域」 [ibid.: 233] とも言い換えられているのである。あえて対比的に描くならば、宮田的な境界が「AとBのあいだ」であるのに対し、小松的な境界は「非A」(A=自己)である。

だが、境界論には本質的なあいまいさがある。それは、何が・どこが・いつが境界なのかは、それに関わる人々の状況によるため [ibid.: 222-223]、橋や辻ならば境界、あるいは薄明ならば境界などと決めつけるのは、それだけでは妥当な推論とは言えない⁹。また、何かと何かの境界が妖怪の全体を包括するとも言えない。ダグラスの対処法一覧にあるように、それらは文化的・社会的に確定的に位置づけることができるし、『汚穢と禁忌』にある事例の大半は、個々の社会ですでに概念化され、はっきりした役割が与えられている (『レビ記』の

⁶ こうした宮田の論は、より精緻に江戸の都市部における妖怪の出現場所を調査した内田忠賢によって否定されている (農村部で橋や辻がそういう場所だったことは否定していない) [内田 1990]。

⁷ 小松は「怪異」と「妖怪」を互換的に用いることが多い。この2つの語彙の関係性もまた、妖怪という語彙それ自体と同じように、場所によって異なっている。だが両者が並べて使われるときは、妖怪がモノ、怪異がコトと区分される傾向にある。本論では、参照・引用元のテキストが「怪異」という言葉を使っており、その用語法を引き継いで議論を進めるときに限って「怪異」という語彙を使う。

⁸ 異界の概念が曖昧で多義的であり、実用的ではないという批判については池原陽斉の一連の論考を参照 [池原 2011, 2012, 2013]。本論は第4章第3節で独自に「異界」を定義する。

⁹ 境界概念が広すぎることは妖精研究にも指摘がある。「すべての境界的存在は妖精なのだろうか。ヤヌス、ヘルメス、コヨーテ、創世記の蛇をすべて妖精の国の住民として扱わなければならないのだろうか」 [Ostling & Forest 2014: 548]。

食物禁忌、レレの人々のセンザンコウなど)。境界は、「分類できないもの」というメタ分類枠に収まっているのである。

ここまで見てきた境界論はおもに境界領域に関するものであったが、境界存在については現在、怪物 (monster) という概念によって捉える試みが人類学においてもなされてきている。そもそも「怪物」の概念は西洋の医学・科学史やカルチュラル・スタディーズを中心として議論がなされているジャンルなので [澁澤 1964; 荒俣 1994; Céard 1996; Cohen (ed.) 1996; Daston & Park 2001; Mittman & Dendle (eds.) 2012]、明確に人類学に位置づけられたのはそう昔のことではない。たとえば、怪物をめぐる編まれた論集は 2010 年代に少なくとも 2 冊出ているが、双方の考え方は大幅に異なっている。1 つ目の『怪物の人類学』は、おもにカルチュラル・スタディーズ系の怪物研究を参照しつつ、それらが基本的にカテゴリーを攪乱するものであることを指摘する。「怪物たちの諸身体は、分類可能な既知の諸身体の間にあるか、単一の分類可能なカテゴリーより過剰か欠損しているか、である」 [Musharbash 2014: 8]。ここで安定した現代のカテゴリーとされるのは「動物」と「ヒト」および「機械」で、怪物はそれらの中間であったり、または自然な姿からの欠如 (物質性の欠如による幽霊)、過剰 (ワシとライオンの合成によるグリフィン) であったりする [ibid.: 9]。同書の怪物論はダグラスやリーチ的な境界存在の概念を、より豊富な非人間的存在の素材がある他分野と接合したものと見ることができ。2 つ目の『傷ついた惑星に生きる技法』は、全体が「幽霊」(G) と「怪物」(M) に分かれているが、「M」部の序論では、怪物がマルチスピーシーズ的な絡み合い・共生であることが示される [Swanson, Tsing, Bubandt & Gan 2017: M2]。同書もやはり怪物のカテゴリー攪乱性に注目し、啓蒙思想がそれを追い払おうとしたが、そのなかにすでにして多種の絡み合いが潜んでいることを指摘する [ibid.: M5-M6]。両論集のうち、前者は分類不可能なものとして分類されたものを、後者は分類可能なはずのもの分類不可能性を論じる。

これらの境界=怪物的アプローチは、捉えかたなき諸対象を内部化する試みと外部化する試みの、相反する 2 つの力が同時に作用しあっている様態として理解することができる。この様態をもって「妖怪」に定義を与えようとするのがフォスターの『日本妖怪考』だ [フォスター 2017]。フォスターは、「怪物」はまずもって有形的存在であることを押さえつつ、「穏当な二分法を破壊することによって、思いもよらなかった第三の道や排除された中間項をもたらす」作用を指摘する [フォスター 2017: 48]。この働きは、怪物が複数の部位を寄せ集め、結果として単なる組み合わせ以上のものを生じさせることによる。それだけではなく、怪物は言語的に「つねにあることと同時に別のことを意味する」ものでもある。こうした複数性と構成要素間での捻じれを表す言葉としてフォスターは「怪奇」(weird) を選択する。身体的・有形的な両価性や多義性、非均質性、目をそらしたくなるのに凝視してしまうその現れ方は、怪奇的なのである。しかし、こうして生まれた新しい怪物は、徐々に日常化されていき、あるいは新たな場を定着させることにより、その効力を失っていくこともあれば、「恒久的な《他者性》の領分に棲み」つづけることもある [ibid.: 50-51]。フォスターの怪奇概念は境界性を拡張したものと見ることができ。そこに非均質的な身体性という特徴が掛け

合わされている。

ただしフォスターが怪物概念に付与する「怪奇」は、彼にとっての妖怪の半面にすぎない。もう1つ、より無形的で抽象的な、茫漠とした「不思議」との組み合わせが妖怪を定義する¹⁰。不思議とは、説明不可能であるがゆえに驚異と畏怖を惹起するものである。それは「思考のなかに捉えられぬ」ものであり、「いつまでも先送りされていく」[ibid.: 40]。この概念は怪奇とは異なり、何かと何かの境界ではなく、自己の外部を指し示している。その意味で、異界概念に連なる小松的な境界の概念化に近い。フォスターにとって妖怪とは、怪奇と不思議を組み合わせたものである [ibid.: 51]。

第3項 妖怪概念の有効性と批判

以上、これまでの人類学や隣接分野から、妖怪に重なりそうな諸概念を取り上げてみたが、それらと小松の妖怪概念を比較してみると、後者の範囲の広さがまず際立っている。マティアス・ハイエクは「妖怪」が「妖精」とも「怪物」とも完全に一致しないことを検討したうえで、「フランス、またおそらく他のヨーロッパ諸文化においても、人々に害をなし、人間社会の秩序を乱しうる、超自然的な存在についての伝承はあるが、地域や時代と関係なくその存在を指す一つの概念がまだない」と述べる。だが、それらは妖怪概念で包括できるのだという [ハイエク 2018a: 163-165, 183]。

かりに「神以外の超自然的なもの」という規定を受け入れられるならば、「魔物」や「精霊」を取り込むこともできる。それだけではなく、あくまで作用者(agent)や人格的存在(person)としての想定されてきた対象群に、現象や出来事も加えることにより、本論冒頭に述べたバタバタのような異常音さえも視野に入れることが可能になる。概念によって取り扱える対象の広さ、それが日本で「妖怪」と呼ばれてきたものと何らかの意味で一致するという点で、小松の概念はきわめて有効な構築物なのである。ハイエクが望むように、妖怪概念を多文化比較のための、「日本発の」概念として活用していくことさえ可能かもしれない。

ただし、歴史学や文学研究の立場から、小松の妖怪概念に批判がある。たとえば歴史学的に「怪異」と呼ばれてきた現象を素材とする「^{かい}怪異学」を主導する西山克は、「妖怪」という言葉が近代になって多く用いられるようになり、さらに意味するところも変遷したことを指摘する。西山は、小松の定義は「妖怪の言説史を視野に入れられない時点で重大な欠陥を抱えている」と手厳しい [西山 2003: 13; 久留島 2018: 126]。また田中貴子もこの意見に賛同し、近代的な、キャラクター性の高い妖怪という言葉、作家の泉鏡花を論じるにあたって用いることを避ける [田中 2006: 29-31]。

とはいえ、以上のような批判は、言葉の選択について批判をしているのであって、概念そ

¹⁰ フォスターの定義は、井上円了による定義「異常にして不思議なるもの」[井上 n.d.: 9] を改造したものである。フォスターは「異常」を *weird* と英訳している。円了の「異常」概念は「世人平生其耳目に慣れざるもの」であるが、円了自身は、これだけだと外国人も含まれるので不十分だとする [ibid.: 8-9]。

れ自体が事例に妥当しないとか矛盾を抱えているとか、そういったことを批判したのではない。西山らによる批判が本質的な意味を持たないことは、小松が「用語などは二の次の問題であった」と言い、これまで「闇」や「異界」、「怪異」といった言葉も用いてきた、と述懐していることから明らかである [小松 2012: 53]。さらに、小松の意図はなによりも、特定の時代や集団による言葉の用法ではなく、一般的な比較のための概念構築にあった。そのため「超自然」や「神」や「祭祀」あるいは「人間にとって望ましい」といった、ある程度の普遍性を認めることのできる要素を用いて「妖怪」を形成したのである。もちろん小松は、1970年代に「妖怪」と呼ばれていたものを圍繞できるような方法を考えたのだろうが、だからといってその概念が、他の人々が(さまざまな環境において)考えていた「妖怪」という語彙の概念化と一致しなければならない必要はない。分析概念は対象の範囲を限定し、それが民俗的・歴史的に、あるいは先行研究で何と呼ばれているかにかかわらず、複数のコンテクストをつらぬく一定の対象の秩序を構築する。こうした学術的思考を踏まえない西山らの批判は的外れである。それに対して本論は、妖怪概念を、それがどのように構成されたのかという点から検討する。

第4項 妖怪と神の連続体

小松の妖怪概念は、古代世界の魔物概念と同じように、神と対立するのみならず、連続的だとされるところも特徴的である。小松にとって、両者は超自然性を共有しているわけだが、この連続性は、彼による概念化からさらに遡る系譜を持っている。この点は、妖怪学におけるもっとも有名な「先行研究批判」に明らかに見て取ることができる。それは、すでにこの分野の概説書で触れられていることであるが [宮田 1985: 3-4; 香川 2011: 50; 飯倉 2018: 140-144]、小松による柳田の批判である。大きく異なる両者のアプローチを比較してみることで、20世紀をつうじて、人類学・民俗学的観点から妖怪を論じるにあたって何が不可欠だと考えられていたのかを明らかにするのが、本項の目的である。

小松は、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、のちに『憑霊信仰論』に収録された「山姥をめぐる 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てとることができる [小松 1979: 331-334; 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、次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 1979: 331]。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¹¹)において「我々

¹¹ この論考は青森県の八戸で発行された地方紙『奥南新報』に掲載されたものである。同紙は現在、国会図書館にも明治新聞雑誌文庫にも所蔵がない(筆者も未見)。柳田周辺では読まれていた可能性があるが、『妖怪談義』に収まるまでは、それほど広い読者はいなかったのではないだろうか。

の妖怪學の初歩の原理」と位置づけられている。柳田はカップを事例として、「ばけ物思想の進化過程、即ち人が彼等に對する態度には三段の展開のあつたこと」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有るものかと、進んで彼の力を試みようとして、しかも内心はまだ氣味が悪いという態度」である。これは「社會としては半信半疑の時代であつた」。第三段階は、「信じない分子が愈々多くなる」時代で、物語としては神仏や人間によって正体を暴かれたり退治されたりするものになる〔柳田 1956: 101-102〕。また、『一目小僧その他』においても、柳田は「何れの民族を問はず、古い信仰が新しい信仰に壓迫せられて敗退する節には、其神は皆零落して妖怪となるものである。妖怪は言はず公認せられざる神である」〔柳田 1934a: 16〕とする。「零落」という概念はここで用いられている。

小松の見るところ、柳田の零落説はその後の日本民俗学で広く受け入れられた。たとえば井之口章次は論文「妖怪と信仰」において「とくに柳田先生の妖怪研究は、画期的なものであった。[……] 妖怪は信仰の零落した姿であることなどを確認された」として零落説を受け入れる。さらに独自の調査の結果、「現在知られている妖怪の一つ一つについて、その由来を細かく検討してみると、そのほとんど全部とっていいほどのものが、神信仰・靈魂信仰の変化零落した姿なのである」と断言する〔井之口 1975: 177〕。

しかし、零落説には大きな欠陥があった。それは、この説は「いわば《一系的妖怪進化(退化?) 説》なのであって、すべての妖怪が一様に神の零落したものと把握され、したがって、その他の可能性、たとえば人間→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 1979: 332〕。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。この神は、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〔ibid.: 334-336〕¹²。

この批判に続いて小松は、妖怪と神そして人間の関係性を新たに捉えなおす。それが上述したような、超自然的存在が人間にとってプラス価を帯びると「神」になり、マイナス方向へ傾くと「妖怪」になる、という構造的図式である〔ibid.: 334-339〕。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広く受け入れられている。かくして柳田妖怪論は旧説と化した——というのが、妖怪学史の大きな構成要素である。

とはいえ、両者の概念化を比較してみるならば、対立点のみならず、対立そのものを可能にする共通点も明らかになる。それは小松が、妖怪は神と本質的な関係性を有することを疑

¹² ほとんど指摘されたことがないが、折口信夫は 1939 年 2 月 2 日の講義で、早くも同じような批判をしている。「妖怪は、神が淪落して信仰を失うたものということになるが、逆に、妖怪が神になる、向上の機会もあるから、神が落ちてくると妖怪になる、という考えはまちがいかもしれぬ」〔折口博士記念古代研究所(編) 1971: 566〕。

わない点において、柳田以来の枠内にとどまっているということである。これが疑われなかったのは、柳田も小松も、神を探究するための手段として妖怪を対象にしていたからに他ならない。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のである [廣田 2017]。

妖怪が神や信仰と関連性を持つという、日本の妖怪学における前提に基づくならば、妖怪は、たとえ周縁的であったとしても、宗教的領域の一部を構成していることになる。ある意味では、妖怪が超自然的だという定義は、その宗教性を概念的に定式化したものとも考えることもできる。そのため、妖怪の超自然性は、宗教の主要な非人間カテゴリー（日本の場合、神仏および死者）から外れる妖怪を（総体として）宗教的領域に含めるか否か、信仰の問題に還元できるか否か、という問題と連動していることになる。

第5項 超自然概念は妥当か

ここまで繰り返し確認してきたように、現代妖怪学において超自然は、妖怪のみならず神や宗教的領域をも指し示すことになる幅広い概念である。だが、妖怪も関わる比較文化研究において、近年、この概念の妥当性について問題提起がなされている。山中由里子によると、

我々の比較研究によって浮かび上がってきた問題点は、驚異・怪異を論じる際に「超自然」を共通概念として用いることの妥当性である。[……] Nature としての「自然」は、近代化以降に定着した概念であり、従って「超自然」supernatural も、西洋近代的な概念である。[……]「超自然」は、妖怪学においても、定義の根幹部分で使われてきた用語である。しかし、西洋近代的な nature の概念にのっとった「超自然」には、現代人が「自然科学的に存在が疑わしいもの」という否定的な色合いがある。果たして近代以前の東アジアや西アジアの驚異・怪異に当てはめるのが妥当なのか、批判的に再検証する必要がある。[山中 2019: 8-9]

補足するならば、西洋近代にとっての实在の全領域が「自然」である以上、それを超えたものとして措定される「超自然」は非实在的な意味合いを帯びてしまう。しかし妖怪はもともと非实在的なものと考えられていたわけではないし、ましてや自然科学によって測定されて初めて生じる近代的超自然によって捉えられるわけがない、ということである。

次章で詳細に検討するように、山中が訴える「批判的な再検証」は、民俗学的な妖怪研究に限ってもすでに行なわれており [廣田 2014; フォスター 2017]、また超自然概念自体の問題も 100 年以上前から繰り返し指摘されている。にもかかわらず、この概念は際立った生命力を保っているらしく、その問題を「再発見」する研究者が現れてしまうのは、それはそれで興味深いことである。超自然概念には、山中自身が考えているのよりもさらに深い、一種独特の複雑さが潜んでいるのではないだろうか。実際、山中は上に引用した論考の終わりのほう

で、超自然概念を主軸とする認知科学の成果を、これからの方向性として受容してしまっている [山中 2019: 13]。超自然には、妖怪や神を包括するのみならず、矛盾した取り扱いも可能にしてしまう魅力とも呼ぶべきものがあるのだ。

いずれにしても、超自然概念と妖怪概念の関係性について批判的に扱わなければならないのは事実であり、またこの概念の複雑さを解きほぐしてみないとその批判的検討が不十分なままに終わってしまうことも事実である。さらに、たとえ西洋近代以外では通用しないとしても、その裏返しとして、近代的世界においては通用することもあるだろう。その場合、私たちは妖怪と超自然の関係をどのように考えるべきだろうか。本論の第 1 部ではこの問いを集中的に議論する。

その一方で、妖怪の存在論的特性としてもう 1 つ、陰に陽に前提とされているのが非実在性だ。この特性はさらに、妖怪学の学史における大分割——自然と文化——とも深く関わっている。次節ではこの問題を取り上げる。だが、妖怪概念を叙述したこの節を終わらせるまえに、妖怪という言葉を使うときにどうしても必要な但書をしなければならない。

第6項 「妖怪」という言葉の面倒さ

「妖怪」は、以上のように現代妖怪学においては定義されてはいるものの、一般には、単なる日常語か、少なくとも^{フォークタール}民俗語彙である（つまり、学術的実践とは関係のないところで、「妖怪」と呼ばれる対象や、そうした対象の集合がある）と見なされている。現代日本において「妖怪」という言葉は、多くの学術概念と同じように、異なったレベルの意味づけが混在したものになっているのである。

まずは、分析概念「妖怪」がそれ以外の用法とどう関係を持っているのかについて、提案者の小松和彦が述べていることをまとめてみよう。この概念が提示された論考で小松は、それ以前の民俗学で「妖怪」と呼ばれてきたものを「どのように規定したらよいのか」と問うことで、分析概念を構成する動機づけをしている [小松 1979: 334]。のちに述べているところによると、それは「柳田國男や宮田登などの「妖怪」概念を利用しながらも、[……] 適宜その概念を拡張しつつ再定義」する行為だった [小松 2012: 53]。

しかし、小松の概念を直接参照しているところを離れると、妖怪に関する文献は、すぐに定義など存在しないかのようにふるまってしまう。妖怪学の内部においてさえ、「妖怪」という言葉が現れるとき、必ずしも分析概念としての「妖怪」を意味しないことがある。妖怪学外での「妖怪」について京極夏彦は、「近世以前」から「昭和初期」まで9つに時代区分して用法の変遷を描き出し、その次に、1960年代後半の水木しげるによって総合された「通俗的妖怪」が到来することを論じる [京極 2003, 2007: 228ff.]. しかしながら彼が指摘するとおり、この言葉については「送り手は自分の都合で「妖怪」という言葉を勝手に作り替えて発信していた」し、「受け手もまた「妖怪」という言葉を勝手に作り替えて諒解していた」 [京極 2007: 269 (強調除去)]. 分析概念としての「妖怪」が提示された 1980年代以降にあってさえも、この状況はほとんど変わっていない。さらに、研究対象となるテキストや話者自体が「妖

怪」という言葉を（特に明治以降は）多用しているということが、妖怪学文献の読解上の複雑さや曖昧さに拍車をかけている¹³。あるところで用いられる「妖怪」がどのような意味で誰の観点から用いられているのか、さっぱり分からないことが多いのである。

もちろん分析概念は、それが関わる対象との対比を通じて、その都度、変形されるべきものである。だから、複数の意味が論述の過程で並列されていくことは、それ自体では創造的潜在性をともなっているはずである。しかし現状では、ほとんどの妖怪学研究は、分析概念としての「妖怪」と研究対象としての「妖怪」のカテゴリー的差異について意識的ではない（数少ない例外として〔中村 1990; 飯倉 2018〕）。この点は、研究対象が「妖怪」ではなく「怪異」や「化物」、「もののけ」といった総称的語彙を用いているときも、集合名詞としての「カップ」や「天狗」を問題にしているときも、ほとんど変わることがない。そのため、妖怪学は分析概念を擁しているにもかかわらず、それを有効に／批判的に活用することができていない。それどころか外部からは、「妖怪」が特定の分析的価値を持つことが見えにくくなってしまい、概念がローカルなものに留まってしまう。

結果として、とくに妖怪学の外部においては、ジャンルやコンテキストにかかわらず、どこかで「妖怪」と呼ばれていればそれは「妖怪」であり、そうしたものの集合が「妖怪」であるという前提が広まってしまうことになる。言うまでもなくこのような扱い方では、「妖怪」と呼ばれるものが議論によって異なってくるのみならず、どう異なっているかはおろか、それらが異なる可能性さえ認識されにくくなる。むしろ個々の主張に沿って、結果としては恣意的に、「妖怪」の集合から都合の良い事例が選ばれてしまう危険性さえ生じかねない。

本論はこの問題を把握したうえで、序論と第1部では、概念としては可能なかぎり、小松和彦による構造的妖怪概念にこだわることにする。また、それとは別に、妖怪学文献などで「妖怪」として指示されることがあるが、本論で引用するとき必ずしも直接「妖怪」と指示しない個々の対象、および対象の集合については「妖怪事象」と表記する。また第2部では、おもに現代の学術文献において、引用元で「妖怪」と呼ばれているときは、単純に「妖怪」と表記する。

第4節 学史における存在論的区分

第1項 妖怪は実在しない

ここまでは、現代妖怪学の2つの基盤のうち、対象規定の仕方について検討してきた。こ

¹³ 井上円了（1858-1919）以前に関しては、「妖怪」という呼び方が他を圧倒するほど普及していたわけではなかったため、近世については、アダム・カバットや門脇大のように一貫して「化物」を使う現代の論者もいる（たとえば〔カバット 2014, 2017; 門脇 2018〕）。ただし、史料のなかで「化物」と呼ばれていなくても「化物」と記述される傾向がある点には注意を要する。「化物」が実質的に分析概念化しているのに、そのことが示されていないためである。

ここからは、もう一方である学史の構築について検討する。端的に言うと、妖怪の研究手法は、井上円了に代表される自然科学的／否定的なもの、柳田國男から現代までを包括する人文学的／中立的なものに大別されている。ここで「中立的」というのは、妖怪の存在を信じることも疑うこともせず、人々が妖怪をどのように想像・表象してきたか、すなわち「妖怪文化」に着目するという態度のことである〔廣田2014; 飯倉2015〕。

この二分法は、妖怪学ではどのように論じられているのだろうか。香川雅信は表象と実体という区分を前提として、前者に想像力の産物＝人文科学、後者に物理的な実在＝自然科学を割り当てつつ、自然科学からの人文科学の独立を主張する。こうすることによって、妖怪学は実在論争から撤退——不可知論的な立場の表明——することが可能になる。だが妖怪学では、なぜ研究するとき不可知論の立場を取るのか、その理由はほとんど問われてこなかった。確かに、不可知論を採用する理由として香川は妖怪学が「表象あるいは想像力の産物」を扱うから〔香川2004: 173〕と主張し、伊藤龍平は民俗学の立場で「心意伝承」を扱うから〔伊藤2008: 9〕と述べている。しかし、民俗学の多くは心意伝承を対象としているし、表象や想像力は人文学全体の対象でもある。したがって、妖怪学が「実在の有無は問題にならない」とあえて宣言するとき、自らの研究対象が、実在性について際立った特徴を持っているのを暗黙の前提としていることになる。

ここにはパラドックスがある。それは、妖怪学が、実在論争のなかで否定されるだろう対象を、研究対象として想定していることになるからである。ある対象が実在論争に巻き込まれる可能性がなかったり、結果として実在が肯定されたりするのならば、それは当然のごとく妖怪学の対象から排除されてしまう。実在論争と、その結果としての非実在性は、陰ながらに妖怪学の対象範囲そのものを規定しているのだ。非実在性という前提は、妖怪学の根幹に存在しなければならない。

こうした存在論的前提は、それほど明言されることはないものの、端々に見いだすことはできる。いくつか主要な文献から事例を挙げよう。まず江馬務の『日本妖怪変化史』の初めのほうには、次のようにある。

妖怪變化を目して一に主觀的幻覺錯覺の心的現象より生ずるものであると斷ずるは、近世の學者比々皆同ぜざるはないといふ傾向である。妖は人によりて起るといふ金言や、幽靈の正體見たり枯尾花といふ俳諧は蓋し這般の消息を喝破し盡して居ると思ふ。〔江馬1923: 1; cf. 江馬1951: 3〕

また、柳田の「妖怪談義」は、「全體オバケといふものは有るもので御座りましようかと來る。そんな事はもう疾くに決して居る筈である」と言う〔柳田1936a: 200〕。戦前の代表的な研究文献が2本とも、冒頭でこのことを宣言しているのである。

現代妖怪学からもいくつか引いてみよう。宮田登の『妖怪の民俗学』は「そもそもお化けとは人間のつくり出した文化の産物であるが、合理的に説明のつきかねる世界に属してい

る」[宮田 1985:2]と規定する。また小松和彦の『妖怪学新考』は次のように研究の対象を明らかにする。

妖怪存在は、動物や植物、鉱物のように、人間との関係を考えずにその形や属性を観察できるものではなく、つねに人間との関係のなかで、人間の想像世界のなかで、生きているものである。したがって、妖怪を研究するということは、妖怪を生み出した人間を研究するという事にほかならない。[小松 1994b: 8]

より端的に主張しているのは佐々木高弘の『怪異の風景学』で、「本書は、怪異や妖怪を実在するものとして考えてはいない。しかし、私たちにとっての、その存在意義を否定するものではない」[佐々木 2009:i]と宣言する。佐々木はまた、大学の授業でも「妖怪はいません」と語っているという¹⁴。

これらの引用は、いずれも妖怪を専門に論じる文献の冒頭付近から採ったものである。妖怪の実在否定は、妖怪を研究するというときに、現実的にはまず宣言しなければならないものなのだろう。しかしこのことは、妖怪は超自然的であるという以上に当然のように思われる。妖怪など存在しない。少なくとも、人々によって語られているようなものとしては実在しないから、自然科学ではなく人文学的な研究対象になっている。非実在性という存在論的前提のうに立てられたもっとも大きな認識論的前提は、「他者は妖怪の実在を信じている（「妖怪は実在する」という信念を有している）」である。それならば、なぜありもしないものを信じるのか、想像するのか、表象するのだろうか。それはどのように人々の生や社会の発展に寄与しているのか、あるいは阻害しているのか。私たちはその謎解きをしなければならない——そして今や、この問いの最前線にいるのは人文学ではなく、進化心理学の「反直観性」[ボイヤー2008]や認知科学の「虚投射」「異投射」[外山 2019]に関する議論である。

第2項 現実の分断

非実在性という暗黙の前提は、妖怪概念の超自然的要素と無縁ではない。それどころか宗教人類学者のベンソン・セイラーは、宗教概念の再構築を試みるなかで、「超自然的存在」や「超自然的な力」というとき、人類学者は結局のところ「想像上の存在」や「想像上の力」を言わんとしているのではないか。[……]インフォーマントが実在すると見なす存在や力を、多くの人類学者は実在しないものとする。インフォーマントとの齟齬は、民族誌の書き方に影響を与えることになる」と指摘する [Saler 1993: 124; cf. Klass 1995: 25–33; Sahlins 2017: 93]。同様のことは最近の妖怪学においても、筆者の議論 [廣田 2014] に応答するかたちで香川雅信が明言している [香川 2020a: 177]。

セイラーの言う「齟齬」による「影響」は、妖怪学にとってどれだけ意味があるだろうか。

¹⁴ 京都先端科学大学 受験生応援サイト：<https://www.kuas.ac.jp/admissions/ITMT/saeri/sasaki/>

香川は、妖怪概念の超自然性のみならず「妖怪」概念を用いることについても、「あくまで分析の時にだけかりそめに立ち上がるものである」と言い、インフォーマントと研究者の概念化に齟齬があるという筆者の「指摘は杞憂ではないか」と披瀝する [香川 2020a: 176]。だが研究者が多大な労力を注ぐのも、研究者の仕事として公表されるのも、別の文献に引用されるのも、いずれもが「分析」である。そうである以上、分析行為の支点となる諸概念に起こりうる問題を「かりそめ」と表現するのは、自身の仕事の価値を低く見積もりすぎではないだろうか。

実際、これが取り上げるに値する問題であることは、従来から認識されている。たとえばエスノメソドロジーの立場から、メルヴィン・ポルナーは研究者と対象者集団との「現実の分断」(reality disjuncture)における非対称性を指摘する。対象者集団と分析者の世界経験が異なる場合、分析者は一般に、前者を「主観的」と見なし、後者を「客観的」だと見なす [ポルナー 1987: 63-64]。そして後者の「世界経験が唯一の特権的世界経験とみなされ、それを準拠点として別の説明や世界経験が」捉えられるとき、対象者が「どのようにしてにせの世界に住まうようになったのか [,] それを許容した社会学的メカニズムや心理学的メカニズムを仮説を立てて追及する」 [ibid.: 65]。たとえば対象者は「誤った」世界経験に当てはまる事実だけを採用する、状況をでっちあげる、曖昧な証拠を確定的なものに見なすなどである。だが、このような社会科学的行为のなかで起きているのは、分析者が自己の世界を特権化し、「経験の政治学」に従事するさまである [ibid.: 66-68]¹⁵。そして、「分析」において常に勝利するのは、「超自然」概念を自在に扱える妖怪研究者たちだ。

この経験の政治学における勝利の前提——本論に即して言うならば「私たちは実在しないことを知っている／彼らは実在すると信じている」という非対称的な競合的二分法は、私たちが認識論的に優越的な位置にあること——近代科学に基づく世界像の妥当性——を前提として、他者の文化を「認識の奇形学、つまり誤謬、錯覚、狂気、イデオロギー」として理解しようとするものである [Viveiros de Castro 2015: 83; cf. Coulter 1975: 391]。ブリュノ・ラトゥールはこの非対称性を「信念」概念の観点から以下のように表現する。

近代人たちは、いかなる客観的事実によっても説明できないその奇妙な崇敬 [物神崇拜] について自分たちが納得できなければならないので、未開人が外部にではなく内部に起因する精神状態を持っていると仮定する。それゆえ、植民地化の前線が進むにつれて、世界は信者だらけになる。 [ラトゥール 2017: 20]

¹⁵ マイケル・リンチは、「現実の分断」概念はポルナーが「日々の理性」(mundane reason) と呼ぶもののなかで一時的に現れる現象であり、比較的すぐに回復されるものでもあって、同じ文化を共有した人々の相互行為を焦点にしていると述べる [Lynch 2012]。この概念が提示された論考でもその分析はされているが、最終的にポルナーは、引用したように、分析者と対象者との回復されがたい安定した「分断」にも紙数を割いている。

近代人たちは超自然のみならず、象徴や文化の概念によっても同じような勝利を手にすることができる。ロイ・ワグナーがつとに指摘したように、人類学者は他者の文化を「単一の普遍的で自然な[私たちの]「現実」との関係で、[……] 発明する」。さらに「彼らが発明することを学び、生きてきた諸々の現実のなかで私たちが知覚しうるものは、「超自然」へと追いやられたり、「単に象徴的なもの」として退けられたりする」[ワグナー2000: 210 = Wagner 1981: 142]。現代妖怪学の自称である「妖怪文化研究」という分野名自体が、さまざまな妖怪事象やそれを経験してきた人々の世界を、私たちの近代的世界へと吸収合併し、いわゆる「エテイック」(それは近代人の世界経験、近代人の「エミック」であるが)な眼差しで分析することを可能にしてしまう。こうした経験の政治学においては、分析者が勝利するのでなければ、カルロス・カスタネダのように、分析者が対象のほうへと同一化されていく[ポルナー1987: 68-70]。一方でなければ他方、という行き詰まりは、どのような「政治」によって解消されるのだろうか。箭内匡が提案する「第三種の政治」は、その手がかりを示してくれる。次項ではこの方法論を検討する。

第3項 第三種の政治

箭内匡がまず参照するのはマリソル・デ・ラ・カデナによるアンデス地方の政治的多元体(pluriverse)である[箭内2013: 255-257; デ・ラ・カデナ2017]。デ・ラ・カデナによると、たとえばエクアドル共和国憲法に「パチャママ」という地母神が主体として書き込まれているように、アンデス諸国で実践されているのは、単一的な近代的政体ではなく、それに先住民たちの在来的世界を部分的に交えた多元的政体であるという。ここで重要なのは、近代的なもの／在来的なものという2つの政体は、分割された「2つ」の実体として存在しているのではなく、「1つ以上だが2つ以下」の様態として存在しているということである。なぜなら、両者は歴史的に相互作用しあい、部分的に重なっているからだ[デ・ラ・カデナ2017: 59]。

この多元体をうまく実現させるためには、性急に自分たちの側に相手を引き込んではいならない。それではポルナーのいう経験の政治学と変わらない。むしろ必要なのは「理性を減速すること」、「私たちの前提とそこから導かれる考えを保留する」ことである。近代的にすべてを解釈してしまうのではなく、十全に理解できないまま、異なる在来のある思考がありうることを、それに部分的に関われることを認めること[ibid.: 70-72]。この発想を、箭内はモーリス・ブランショの「第三種(第三類)の関係」につなげる。ブランショは「関係の三つの働きを定義することができる」と言う。1つめは他者を自己と等しいものとし、同一化する方向である。2つめは他者のほうへと自己を融合していく方向である。対して3つめの関係は、統一性へと向かうことがない。それは、他者の現前が「私たちを、私たち自身にも〈一なるもの〉にも送り返さないような」関係である。しかもこの関係は「人間たちが言葉を話し、出会うさいには常に稼働している」という[ブランショ2016: 166-168]。確かに私たちは、他人を完全に説得したりされたりするようなことは滅多になく、むしろ時には話を変えて、時に

は無視して、時には沈黙して、眼前の相手について中途半端に理解した／されたまま生きていくことのほうが多い。箭内はこれを「関係なき関係」、「無関係」などと読み替え、とデ・ラ・カデナの「理性の減速」との類似を指摘する。つねに社会関係の底流にあるこの関係の仕方を引き出していくこと、こうしたあり方を箭内は「第三種の政治」と呼ぶ[箭内 2013: 258]。

「第三種の関係／政治」は、人類学的方法論として別の南米研究者が提示するものとも一致するところがある。それはエドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロの言う、他者を「真面目に取り扱う」(take seriously) というものである [Viveiros de Castro 2015: 83–85]。この方法論の理論的準拠は、ジル・ドゥルーズの『差異と反復』における他者論である。箭内が示唆した、人類学としての「無関係性」の可能性を、ヴィヴェイロス・デ・カストロの思考を導入することによって、より明確にすることができるだろう。

『差異と反復』においてドゥルーズは、短いが重要な他者論を提示している。それによると、他者(他人 *autrui*) は、「私」が知覚する世界全体を保証する構造そのものである [ドゥルーズ 2007b: 294]。なぜなら他者は「私」が折り解いていない可能世界を表現しており、「私」の世界が今ここでしかない状態、世界に一切の可能性がなく、すべてが現実化された状態を回避するからである [ドゥルーズ 2007a: 243]。停止しているのではない、産出されつづけるものとしての世界それ自体を可能にする構造が、ドゥルーズのいう他者である。彼によると、従来の他者論は、こうした「他者=構造」の、「私」による折り解きの結果しか見ていなかった。「私」は、他者の表現する可能世界を、「その世界に関与するためにであれ、その世界を否認するためであれ、とにかく繰り広げ、転回しようとする傾向を持っている」。「私」は、他者の可能世界を実在的なものとして共有したり、非実在的なものとして争ったりする。しかしいずれにせよ、これは他者の構造を崩壊させてしまう。というのも、可能的だったものが、「私」にとっての実在か非実在へと帰着してしまうからである [ドゥルーズ 2007: 243]。

ブランシヨのいう関係の 1 つめと 2 つめは、ドゥルーズのいう他者の私への繰り広げの結果の、2 つの方向性に相当する。それに対してブランシヨの 3 つめの関係は、他者が世界を可能にする構造としてありつづける状態に相当する。それは自己と他者が離接しつつも、その実存を維持する状況である。こうして見ると、ブランシヨが「どうであるのか」を考えた無関係性について、ドゥルーズは「どうしてそうあるべきか」を考えた整理することができる。

ドゥルーズを援用するヴィヴェイロス・デ・カストロは何を論じたのか。彼はこの他者論を、「真面目に取り扱う」という方法論の形而上学的基礎として取り入れる [Viveiros de Castro 2015]。それによると、民族誌的な他者を「真面目に取り扱う」とは、他者の「信念」を承認するとか信じるといったものではない¹⁶。彼の言う「一般的な社会的相互行為の過程」にお

¹⁶ 相対主義的な態度でもない点については Candea 2011 の説明を参照。人類学者は民族誌的な他者を「真面目に取り扱う」とき、同僚の人類学者や西洋知識人などは「真面目に取り扱わない」=自己へと現実化

いては、自己はつねに他者の可能世界を折り解いている。このとき自己は、その世界を妥当なものとして参入するか、そうではないものとして否認するかであり、ここでは「信念」の真偽判断が分岐点になる。西洋近代的な主体はこれまで、他者の世界を、信念を介して「説明する」ことに専念していたため、アニミズムのような非西洋近代的存在論を、1つの自然に対する複数の見方（文化=信念の集合）の1つでしかない、と見なすしかなかった。しかしドゥルーズが述べるように、こうして折り解くことは、他者を喪失する行為と等しい。デ・ラ・カデナや箭内の概念を用いるなら、これは1つの政体への同一化である。

それに対して「真面目に取り扱う」は、まさにブランシヨのいう3つめの関係のように、そしてドゥルーズの「他者=構造」のように、他者の可能世界を、(自己にとって) 現実化するのではなく、可能なままに留めておくことである。ドゥルーズ曰く、

何よりもまず、他人と共に自分を折り解き=説明しすぎないこと、他人を折り解き=説明しすぎないこと、暗黙の=折り込まれた諸々の価値を維持すること、その表現の外には存在しないあらゆる表現されるものを私たちの世界に住ませることで、この私たちの世界を多様化することである。[ドゥルーズ 2007b: 244=千葉 2013: 258]

同一化する寸前で留まること——ヴィヴェイロス・デ・カストロの意図は、これこそが人類学的な「真面目に取り扱う」状況であるべきだ、と示すところにある。彼にとって人類学とは、他者をそのように取り扱う学術実践なのである。

だがドゥルーズの他者論には、ヴィヴェイロス・デ・カストロが見過ごした部分がある。それは、ドゥルーズが「他人と共に自分を折り解き=説明しすぎないこと、他人を折り解き=説明しすぎないこと」と述べたときの「しすぎない」という、度合に関する主張である。ヴィヴェイロス・デ・カストロの解説だと重要なのは他者を折り解かないことであるかのように読めるが、ドゥルーズのほうは、折り解かないことと折り解くことの間にある状態こそが重要だと述べていた。まったく「しない」のならば、それはヴィヴェイロス・デ・カストロの想像する人類学的な状況になるのだろうが、「しすぎない」のならば、むしろ「一般的な社会的相互行為の過程」の多くが、それに当てはまる。

おそらく、デ・ラ・カデナの提案する、近代的政体と在来的政体との部分的つながりは、箭内がそれに「正確に対応する」[箭内 2013: 256]としたブランシヨの3つめの関係よりも、ドゥルーズの「しすぎない」中途半端さのほうに近いのではないか。箭内はブランシヨを引いて、この関係を他者の「接近不可能な現前」とする [ibid.: 255]。しかしアンデス諸国にお

する——この非対称的な取り扱い、すでに『文化を書く』のなかでタラル・アサドが明言しているものだ [アサド 1996: 286-287]。ヴィヴェイロス・デ・カストロを例にとると、彼はアマゾンのパースペクティブイニズムを真面目に取り扱い、リチャード・ローティの自民族中心主義を否認し、ドゥルーズの他者論を受け入れる。それぞれブランシヨの3つめ、1つめ、2つめの関係に相当する。

いて、近代的な人々とインディオは近づいて隣接している。

この違いは、おそらくヴィヴェイロス・デ・カストロが、あくまで学問の理念としては、他者を折り解かないほうがよいと考えるのに対して、ドゥルーズやデ・ラ・カデナのほうは、現実に政治を行なうにあたっては、他者を多少は折り解く必要がある、と考えていたからだろう。アンデス地方における諸政治に見られる部分的なつながりは、「しすぎない」ように関係し、「しすぎない」ように解釈しあわなければ、そもそも政治的であることができない。現実として、物質的・経済的・言説的・身体的その他多くのレベルで接近せざるを得ないからである。それに対して本論で扱う非近代的なもの多くは、過ぎ去った時代に属している。だが、学術的実践によって、ある意味で両者は接することになる。このとき行なわれることとして筆者が第1節で表現した「和らげる」とは、まさしくデ・ラ・カデナの言う部分的なつながりを生じさせることであり、さらに、他者を対象とする文化人類学に特徴的な方法論でもある。本論は、筋内の言う「第三種の政治」を以上のように組み換えたものを、ポルナー的な「経験の政治学」の二者択一（近代人かカスターネダか）から逃れるための態度として用いている。

第4項 社会的にではなく構築する

妖怪学の学史が前提とする「自然と文化」、「実体（実在）と表象」という二項対立は、過去四半世紀のあいだ展開してきた文化人類学の潮流の1つ、いわゆる「存在論的転回」で問い直されてきたものである。この潮流の立役者であるふたりのデンマーク人の人類学者マーティン・ホルブラードとモーテン・アクセル・ピーダスンによると、存在論的転回とは、研究対象となる人々がどのようにモノを見るのかという問いから、そもそも見られているモノが何であるのか、それはどうでありうるのか、という問いへと移行することである。人類学者は、人々が「異なったかたちで見る」仕方を調べるのではなく、「異なったモノを見る」ほうを探究せねばならない、と彼らは言う。このとき人類学の持っていた諸々の概念は、民族誌的資料の思いがけなさに曝されることによって、根底から構築されなおしていく。再概念化の対象は、自然と文化、実在と非実在といった、そもそも人文学・社会科学の埒外にあると思われた——しかし人々も研究者も明に暗にそれらの構築に関わっている——基礎的な対比にまで及ぶ [Holbraad & Pedersen 2017: 5-7]。これが彼らの考える「転回」の要点である。

だがそもそも人類学者は、フィールドワークに行き帰って民族誌を書くなかで、「じぶん自身の頭で考え、同時にじぶんたちとは異なる他人の立場でものを考え」る。その結果として人類学者は人々の語りや活動のなかに概念を発見し、それによって適切に対象社会を記述できるようになる [リーンハート 1967: 224-225]。「現地人の観点」に近づくと、マリノフスキ以来のやり方である。こうした従来の実践と存在論的転回の関係について久保明教は、「著名な民族誌のほとんどは、現地社会の忠実な記述という体裁をとりながら、異なるモノや関係性や概念の複層的な結びつきを生み出し、読者の常識を動揺させ未知の思考

を喚起してきた」と指摘する [久保 2016: 202-203]。やっていることは以前と変わらないのだが、そうした概念の変形の効果をより積極的・自覚的に捉え、むしろ推し進めようというところに、存在論的転回の特徴があるというわけである。付け加えるならば、「文化」や「社会」、それに対立する「自然」といった存在論的概念に対して、まとめて新たな概念化を試みるところに、この潮流の主張があると解してもよいだろう。

妖怪学の批判的な検討にとってこれらの再概念化が重要なのは、自然科学に基づいて明らかにされる、すべての文化に共通の現実世界と、それを前提として選り分けられる文化＝超自然的なものという区分が突き崩されるからである。人々の世界から自然的実在を取り除いた文化的表象という切り取りによる近代化への変換に対する根拠が失われるならば、久保が指摘するように、

彼らが生きる世界を「現実に存在する世界」[近代的な私たちの生きるこの世界]といかに結びつけていくかが改めて問題となっていく。土台となるのは、彼らが生きる世界は現実に存在する世界を彼らなりの仕方で作りにあげていく実践の産物である、という実践論的な発想である。[久保 2018: 36-37]

文化や自然がどうであるかを問い直すことは、妖怪学の学史や概念が強固な前提としてきた存在論的二分法を問い直すことであり、ひいては妖怪学全体の組み替えへの道筋を拓く。これらの概念がどのように変形するのかについては、本論の第2部で具体的に検討する。そのためここでは、それを実行するための方法論を提示する。上述の存在論的なアプローチは、ホルブラードらが指摘するように [Holbraad & Pedersen 2017]、部分的につながりあった、多くの異なる理論や実践の集合体である。そのなかで本論が主として参照するのは、ラトゥールらが提唱し、実践するアクターネットワーク理論 (略称 ANT) である [ラトゥール 2007, 2019; 久保 2019]。

ANT は、人々が関わるあらゆるものは行為体 (アクター、アクタント) であり、かつネットワークとして構築されるものだ捉える。ANT の行為体は人間に限られない。河川や旋風、動物のミイラ、パソコン、医学知識、石の精霊などあらゆるものが行為体になりうる。また、行為体は同時にネットワークである [ラトゥール 2019: 415-416]。これは、ある行為体が単体で存在することはありえず、他の行為体との関係でのみ存在することを意味している。よって「AN」の部分にはアクター＝ネットワークでもある。たとえば、ある医学知識は関係する試薬や被験者、病室、成書、査読制度、微生物、医師、製薬企業など抜きには存在しえないし、それらもまた、別の何か抜きには存在しえない。さらに、行為体はそれぞれ、ネットワークにつながる別の行為体に作用しあう。その作用は人間の意図によって作動するものもあれば、人間に働きかけるものもある。行為体はつねに他の行為体に「何かをさせる」ものである。人間的行為体と非人間的行為体のあいだに本質的な区分を設けず、つねに关系的に構築され、关系的に作用しあうことを、ANT は前提とする [浜田 2018: 102-103]。一方で、関係的

作用から脱しているものは、ANTではほとんど論じられることがないが、「プラズマ」と呼ばれることがある（第7章で論じる）。

以上のような前提でカップや科学知識などの行為体を追っていくなれば明らかなのは、社会や文化が単に人間どうしの関係性に還元できるものではないということだ。私たちや他の人々が生きている社会や文化なるものは、無数の非人間的行為体なしには、現にあるようなかたちでは存在しえないのである。無数の非人間的行為体と少しの人間によって構築されているという点では、社会／文化に対立するものとしての自然も同じように見ることができる。というよりも、非人間が社会・文化と自然のどちらにも関係していることを前提とするならば、ある現象を記述するために両者をア prioriに区分することは、きわめて困難なものになる。人間と非人間、自然と社会とが平準化されることにより、文化的表象は社会的に構築されるだけ、自然的 facts は物理的に実在するだけという区分も突き崩される。すべてはアクターネットワークとして構築されていくのであり、久保はそれを「汎構築主義」と呼ぶ [久保 2019: 227]。

行為体が他の行為体との関係で存在するということは、ある1つの行為体に関係する諸々の行為体が異なれば、同じように見えても、異なる世界の一部を構成するということである [ラトゥール 2019: 220]。むしろ「見え方」は、そうした行為体どうしのつながりによって作られる。たとえばカップは、近代的世界を構成する諸々の行為体（動物学や妖怪学、近代的思考をする私たちなど）との関係では想像力の産物として構築されるだろうが、非近代的なネットワークでは別の諸々の行為体（本草学や目撃証言など）との関係で構築されるため、人間の心とは独立して存在しうる生物になるかもしれない。上に引用した久保の言う「世界を彼らなりの仕方で作りあげていく実践」は、人々が諸々の人間的・非人間的行為体をみずからと関係づけていくなかで自身を構築し、また周囲の生きる世界それ自体も汎く構築していくという事態のことである。しかし、そうして構築される複数の世界は、おたがいが完全に切り離されているわけではない。カップのミイラや現在にまで伝わる写生図、文献知識が共有されることにより、近代的世界と非近代的な世界は部分的につながっている。さもないと私たちはカップというものを論じることはおろか、指示することさえ不可能であろう。加えて、想像力の産物と生物という大きな違いがあることから、2つの世界で共有されていない行為体がどのようなものを部分的にではあれイメージすることができる。私たちの世界そのものが、非近代的な世界を記述するための道具へと組み替わっていくのである。本論の第2部は、こうしたアプローチによって、自然科学と人文学という学史の前提にある二分法とは異なるかたちで、妖怪事象およびそれに関わる人々（研究者を含む）の実践を描きなおす。

第5節 本論の構成

以上を踏まえ、本論は、現代妖怪学の存在論的前提を問い直すことにより、この学術実践がどのように非近代的な世界そして近代的世界を構築したのかを明らかにするとともに、そ

うした前提に還元されないアプローチで非近代的な妖怪事象の記述を試みることにより、妖怪学をどのように組み替えていけるのかを提示することを目的とする。

この目的に向かうにあたり、これまで述べてきたように、本論では妖怪概念と学史という2つの領域に着目する。前者は超自然性や宗教性、そして非実在性を含意しており、後者は自然／文化の二分法のみならず、文化が自然に依存して初めて構築されうることを前提としている。本論は序論と結論を除き、全体を2部構成とし、第1部を超自然概念と妖怪概念との関係性に、第2部を自然／文化の問い直しによる妖怪学および妖怪事象の描き直しに割り当てる。第1部では超自然概念を非近代的世界に適用することを批判的に検討したのち、それでもこの概念が妖怪学などで幅広く使われている近現代の世界がどのように通時的に構築されてきたのかを明らかにする。つまり近代と非近代の断絶を前提として、両者の連続性を描き出す。第2部では、従来の自然／文化の概念とは異なる仕方で、つまりANT的なアプローチで近代の学術的実践および非近代の妖怪事象を共時的に描き直すことにより、両者の差異を浮き彫りにする。

まず第1章では、広く人類学や宗教学において超自然概念にどのような意味が与えられてきたのかを分析し、その妥当性の限界を明確化する。第2章ではその限界がどれだけ非近代的な日本の諸社会における妖怪事象に関わるのかを、1つのカテゴリーに収められるかどうかという観点から検討する。第3章では、中世までは神的作用を意味していたはずの超自然概念が、どのようにして現在のように広範な領域を取り囲めるようになったのかを、とくに初期近代ヨーロッパの文献を見ていくことにより明らかにする。第4章では、日本列島には存在しなかった超自然概念がどのように受け入れられ、神学的な用途のみならず妖怪事象までも包括するようになったのかを、受容の土台として近世後期の国学における幽冥概念があったことを指摘しつつ、通時的に描いていく。

第5章では、自然／文化に学史を区分する近代的実践をロイ・ワグナーの枠組みで組み替え、近世蘭学における妖怪事象の取り扱いを検討することにより、その枠組みが非近代的な実践を記述する準拠になりうることを示す。第6章では、科学知識／俗信という区分に基づいて自然科学および民俗学が妖怪事象を分析するさまをANTの一般対称性で描き直すことにより、近代的な妖怪事象の取り扱いの特徴を提示する。第7章では、本当に何だか分からない妖怪事象を現代と近世後期から取り上げ、これまで採用してきたANTのような関係的アプローチの限界を指摘したうえで、「怪奇」概念を展開することにより、妖怪概念を新たに構築することを試みる。

結論では、現代妖怪学が非近代的世界の妖怪事象と関係することによりどのように組み替えられたのかをまとめる。そして、今後の妖怪研究の展望を示す。

第1部 妖怪と超自然の近代

第1章 超自然概念をめぐる論争

本章の目的は、現代妖怪学の基本的概念である「超自然」(the supernatural) がどのような意味を持ち、民族誌的・歴史的事例への適用をめぐるどのような論争があったのかを検討することにより、この概念の限界を特定することである。以下に見るように、超自然概念については、実に1世紀以上前から妥当性についての論争が繰り返されてきた。その過程で、この概念には複数の意味が付されるようになったが、そうした多様性を厳密に区別したうえでの妥当性の検証はこれまでほとんど行なわれてこなかった。そのため、超自然概念を批判するにしても受容するにしても、実態としては、概念の一部を取り上げて検討する以上のものにはなっていない。本章では超自然概念の多様性をいくつかに分け、その多様性の根底にある「単一の実在秩序」としての宗教性を指摘し、次章における妖怪事象に対する適用可能性の検討へとつなげる。

第1節 自然概念の多義性

超自然を検討する前に、まず準備しておかなければならないことがある。それは、超自然概念を展開するときの前提となる、「自然」概念のほうの多義性の整理である。西洋的自然(古代ギリシア語 *physis*、ラテン語 *nātūra*、英語・フランス語 *nature*、ドイツ語 *Natur*、オランダ語 *natuur* など)の訳語としての「自然」は、前近代日本語の「自然」とは大幅にその意味が異なっていた。それだけではなく現代英語においてさえ、頻繁に使用されるものだけでも、①「事物の総体」としての自然と、②「個々の事物がもつ本質的な傾向」としての自然という2つの意味がある。そのうえ形容詞 *natural* になると、③「ありのままの」「意図的な手の加わらない」「自発的な」といった、日本語の「自然な」「自然に」など前近代から続く用法に近い意味も加わる。以下、区別の必要があるときは、名詞の2つの意味をそれぞれ①「自然界」と②「自然本性」、形容詞の意味を③「自然的」と呼ぶことにする。そしてこれらの意味は、個物の自然本性は自然的であり、自然的なものの総体が自然界であり、自然界の個物は自然本性を持つ——というように、トートロジカルに整理することができる。

名詞「自然」の多義性についての問題は、19世紀のジョン・スチュワート・ミルが晩年の「自然論」において要約している(それ以前から似たような議論はあり、ミルはそれらを総合した、と言ったほうがよい)。彼によると、「自然という語は、2つの基本的意味を持っている。事物の体系全体と事物の特性の総体 (the aggregate) を意味するか、あるいは、人間の手が介入しない場合の事物のありよう (things as they would be) を意味している」[ミル 2011: 53 = Mill 1874: 64]。前者が本章で言うところの自然界、後者が自然本性にあたる。

自然界の概念は、ロビン・コリングウッドの歴史的分類を用いるならば、少なくとも2つの対立する概念へと分類できる。それは、彼が古代ギリシア的自然とルネサンス的自然と呼

んだものである。前者は能動的で主体的であり、みずから事物を産出し、内在的秩序のもとに流動しつづける生氣論的な自然である。後者は受動的で客体的であり、超越的な外部によって産出され、法則を賦課された、機械論的な自然である〔コリングウッド 1974: 14-15, 174-176〕。スピノザに倣い、前者を能産的自然、後者を所産的自然とも言い分けることもできる。キャロリン・マーチャントはさらに、前者が「能動的で創造的な力」であるのに対して、後者は「創造された世界」であると表現する〔Merchant 2016: 13; cf. マーチャント 1985: 560〕。この2つは自然界の概念を区分するものであるが、自然本性についても前者を「自発的秩序」、後者を「自然法則」と呼び分けられるだろう。また、オギュスタン・ベルクが、日本の「自然」概念を検討するための準備作業として指摘したフランス語 *nature* の多義性はこれに近い。つまり、*nature* は規定された法則の集合、「宇宙、環境、風景」である一方で、自発性や自発的発展でもあるのだという。フランス語の場合とよく似た両義性が現代日本語の「自然」にもある、とベルクは指摘するのである〔ベルク 1992: 217-219〕。

以上、本来ならば複雑きわまるはずの西洋的な自然概念だが¹、本論の問題は超自然のほうにあるため、ごく大まかに分類を試みた。まず名詞としては、①総体としての自然界と②個別の自然本性がある。さらに内在で完結する①A能産的自然(②A自発的秩序)と、超越者を必要とする①B所産的自然(②B自然法則)がある。そして形容詞としては「ありのままの」という意味の③自然的がある。この③も、組み合わせ的には③A「自発的秩序による」と③B「自然法則に従った」の2つに区分できる。

超自然は、英語では形容詞 *supernatural* なので(ラテン語を含むほかの言語でも原則として形容詞である)、基本的には③の概念を前提として、それを「超えた」状態のことである。以下で見るように、自然法則を超えた状態というのが一般的な定義なので、より厳密には「超③B」と規定することができる。また名詞 *the supernatural* としては、超②B(自然法則を逸脱したモノ)、ひいては超①B(自然界に収まらない領域)ということになる。

第2節 超自然概念の有効性

「超自然的なもの」は、人類学をはじめとして、主として宗教研究では今も昔も多用されている概念であるが(「宗教」概念の中心に据えられることさえある)、同時に、遅くとも1世紀前にデュルケームが指摘して以来、その適用可能性について疑義が呈されている概念でもある。その妥当性に関する議論は、1998年の時点でエドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロが「陳腐と言ってもいいぐらい」〔Viveiros de Castro 2015: 289n8〕と述べるほど繰り返されてきた。にもかかわらず、マリノフスキからレヴィ=ストロース、スペルベルにいたる高名な人類学者たちは、何も問題など存在しないかのように、この言葉を用いてフィールドを描き

¹ 観念史研究者のアーサー・ラヴジョイとジョージ・ボアズは66の定義を挙げている〔Lovejoy & Boas 1935: 447-456〕。

出している。

このように一般的な領域に広がる超自然概念は、そもそも何に使われるのだろうか。この概念は、説明なしに用いられるとき（場合によっては説明があっても）、きわめて雑多なカテゴリーを包摂していたり、部分的に取り入れたりしている。2003年の英文誌『人類学フォーラム』で「超自然」特集が組まれたときもこのことが指摘されていた。同特集の「あとがき」にて、スーザン・セレドは超自然と関連する語彙を列挙する。神聖 (sacred)、聖なる (holy)、神的 (divine)、霊的 (spiritual)、神秘的 (mystical)、不思議 (mysterious)、超常的 (paranormal)、超感覚的 (extrasensory)、奇跡的 (miraculous)、超越的 (transcendent)、宗教的 (religious)、呪術的 (magical)、迷信的 (superstitious) [Sered 2003: 216-217]。

ここで注目されるのは、「宗教的」を含め、その多くが（広義の、人類学的な概念としての）宗教に関係する語彙だということである。超自然と宗教は、概念上、密接に関わっているようなのである。この点は、超自然概念の有効性を検討する議論の多くが、暗示的ないし明示的に「宗教の定義として超自然概念を用いることは妥当なのか」という問いを背景に抱えていることから裏付けられよう²。この問いに肯定的な研究者たちは、必然的に、「超自然的なもの」が、単に自然的状態を超えたものではなく、それ自体が「1つのまとまり」であり、一貫した秩序があると見なす。そのため、超自然概念の問題は、「自然的な状態を超えた」という規定が妥当なのかどうかのみならず、それらが「まとまりを有している」かどうか、という点も含んでいるということは明確にしておかなければならない。これは「宗教」が多文化的に有効な普遍カテゴリーなのか、という問いと直結する論点でもある。

具体的な概念の検討に入るにあたり、まずは、大型辞典の定義を作業的に利用するところから始めよう。そもそも日本語の「超自然(的)」は、英語 *supernatural* やフランス語 *supernaturel*、ラテン語 *sūpernatūralis* などといった欧米諸語の翻訳語である。そのため、英語とフランス語の大型辞書をここでは参照してみたい。

まず『オックスフォード英語辞典』(以下 OED) はこの言葉の定義として、1つ目に「神的、魔術的、幽霊的存在のように、自然を超越した領域あるいはシステムに属するような。科学的理解や自然の法則を越えた何らかの力に帰せられるか、そう考えられるような。オカルト的、超常的 (paranormal)。本来はキリスト教のコンテキストで、神的なものを指す」を挙げ、この意味での英語初出が 1425 年だとする。

一方、『グラン・ロベール・フランス語辞典』は OED の第一義を細分化して、第一義を神に関する「自然の力では実現できないような」とし、関連語として「神的」(divin)、「恩寵」(grâce)、「奇跡、奇跡的」(miracle, miraculeux) を挙げる。第二義は「自然法則のもとでは起こらないような」であり、関連語として「尋常ならざる」(extraordinaire)、「驚異的な」(merveilleux) などを挙げる。さらに合成語「超自然的な力」の事例として「魔術」(magie) などを、同じく

² 本論で取り上げるデュルケーム、フルトクランツ、スターク、セイラー、ボワイエ、『人類学フォーラム』特集以外では、たとえば [Horton 1960; Spiro 1966]。

「超自然的な存在」の事例として「魔物」(démon)、「精霊」(esprit)、「妖精」(fée)、「守護霊」(génie)を例示する[s.v. surnaturel]。ただ、この2つの定義のどちらも「自然的なものを越えた」という意味をもつ点で、OEDの定義と共通している。

以上を簡易的な足掛かりとして、ここから専門的な検討に入ってみよう。『グラン・ロベール』は「神的な超自然」と「それ以外の超自然」を別の意味として処理したが、宗教人類学者のベンソン・セイラーは1977年の論文で、この区分とは異なった角度から、社会科学における2つの用法を弁別した。彼はまず、研究者の大半はこの概念に厳密な定義を与えないまま用いていることを認める。そのうえで、1つ目として、人間の能力を超えた、しばしば「霊的」(spiritual)とか「超人間的」(superhuman)と呼ばれるものや力を指す用法があるとす(以下、本論では精霊的用法とする)。2つ目は、自然の普遍的な秩序を前提として、それを超越したものを指す用法である(以下、超越的用法)[Saler 1977: 33-36]。

セイラー自身は、西洋思想史における超自然概念の変遷を概観して、そもそもこの概念が西洋独自の民俗カテゴリーであることを主張する。そして、歴史的にみて、法則のある内在的な自然と、それから外れたもの＝自然を超越したものという区分が、分析概念の形成にとっては好ましいと結論づける[ibid.: 50-51]。すなわち超越的用法がよい、ということである。こうした超自然概念、特に超越的用法の前提とする自然概念は、基本的には法則や秩序で規定され、定常的に運動し、例外は原則として発生しない、科学的で機械論的な領域であり、さらに、事物がそうした領域に属する状態のことである。

また、カトリック神学における超自然思想の第一人者であるアンリ・ド・リュバックは、「超自然的」の語源を検討し、「古代において、2群の表現があることになる。1つ目は特に行為(fait)に関わるもので、2つ目は実体(substance)に関わるものである」と指摘する。前者は古代ギリシア語(特にネオプラトニズム)、後者はラテン語由来である[Lubac 1934: 227]。要するに、出来事自体が自然的なところを超えた状況を「超自然的」と言うか、何らかの作用者がそれ自身で「超自然的」と言うか、という違いになる。この区分は、それぞれ小松のいう「妖怪現象」と「妖怪存在」に対応すると見ることができる。以下、両者を分ける必要があるときは「超自然的現象」と「超自然的存在」と呼ぶことにする。

人類学および神学における主要な先行研究に基づいて超自然概念を整理したところで、現代の妖怪概念に戻ってみよう。すでに述べたように、小松は妖怪および神を「神霊」や「霊的存在」と総称するのみならず、妖怪を考える前提として、あらゆるものには「靈魂」が宿っているとす(以下、アニミズム的観念を踏まえるべきだと主張する[小松 2011: 17])。以上の表現で用いられる語彙からは、妖怪学における超自然概念は、上記の精霊的用法に対応することが仮定できる。

精霊的用法は古くから知られている。民族誌の古典を見てみると、ラドクリフ＝ブラウンは、『アンダマン諸島の人々』の「宗教的・呪術的信仰」章の冒頭で、「アンダマン諸島の人々は、超自然的存在の一群の存在を信じているが、それをここでは「精霊」と呼ぶことにしたい」と宣言し、後のほうでも「より良い術語がないので超自然的存在と言うが」と弁解して

いる [Radcliffe-Brown 1933: 136, 162–163]。マリノフスキの『西大西洋の遠洋航海者』もまた「呪術とクラ」の章において、「呪術が、いわば普通とはちがった種類の現実を表すこと」を理由として、それを「超自然的」「超日常的」と呼ぶことを正当だとしている。そして、「呪術が超自然的ないし超日常的なものにふれる [……] ばあいには、ある呪術の慣行に霊が結びつくときである」と述べ [マリノフスキ 2010: 391, 393]、超自然と霊との関係性を自明視する。このように超自然概念を用いる民族誌的記述はきわめて多いため、ここでは以上の古典的 2 作品を紹介するに留める。小松は、この意味では、人類学の基本的なラインをたどって妖怪を超自然的と規定している。

しかしその一方で、1983 年の論考では、小松は超自然概念を次のような説明の中で用いている。曰く、民俗社会の人々は、2つの説明体系を持っている。それは、合理的・科学的な説明体系と、非合理的で、非科学的・超越的な説明体系である。人々は、不思議なもの、怖いものに直面したとき、まずは合理的に説明しようとする。しかしそれが無理な場合、人々は超越的な説明にすがり、対象を超自然的・霊的なものの仕業と見なす。後者が、妖怪として概念化される対象である [小松 1983: 345–347]。この理解では、超自然的なものである妖怪は明確に「超越的」なもの、科学では捉えきれぬものとされており、セイラーの超越的用法に一致する。加えて、小松は「超自然的・霊的」という概念も同時に用いているので、精霊的用法もまた、承認していることになる。小松の妖怪概念は、セイラーの区別する 2 つの用法を同化している。それならば、小松は概念を説明するときに矛盾を犯してしまっているのだろうか。

しかし、そもそもセイラーの区分を鵜呑みにすべきかどうか、こちらを検討するという方向もある。おそらくセイラーは、概念史的にみて超越的用法のほうが妥当だという結論を出すために、精霊的用法と超越的用法が肯定的なつながりを持つ可能性を見過ごしている。しかしながら、OED の第一義や『グラン・ロベール』の第二義によると、霊的なもの（精霊、幽霊など——超自然的存在）や超人間的なもの（呪術など——超自然的現象）は、自然法則を越えているがゆえに超自然的とされる。仮にセイラーが批判するように、社会科学においてこの概念に定義がほとんど与えられておらず、2つの用法が区別されていないとすれば、それはむしろ単純に、辞書的な意味で用いられているから、と考えるべきではないか。実際、西洋近代的な研究者から見れば、研究対象の社会で経験され語られる霊的なものや超人間的なものは、私たちの知る自然法則に「違反」し、超越している [ボイヤー 2008]。この視点から判断するならば、精霊的用法と超越的用法は一致しているのである。

さらに、小松の説明に見られるように、西洋近代における両者の一致は、非西洋近代の宇宙論とも一致しているという仮定が、精霊的＝超越的用法としての超自然概念の有効性の大前提となっている。いくつか一致していることを明言する用例を挙げてみよう。古くはアーサー・ホカートが、「自然的なものと超自然的なもの」という分かりやすいタイトルの論文で、この点を主張している。曰く、フィジーなどにおいて人々が説明しがたい現象を「精霊のしわざ」とすることを、「自然的ではなく、超自然的である」と言う以外にどう説明す

ればいいのだろうか [Hocart 1932]。また、ルース・ベネディクトはフランツ・ボアズ編の人類学教科書に「宗教」を寄稿し、次のように述べる。

超自然的なものの概念。実際上の民族誌的記録における、宗教的なものと非宗教的なものという単純な区分についての際立った事実は、ある社会から別の社会へとこの区分を移すとき、ほとんど修正を必要としないことである。[……] これは普遍的なものである。[……] マナやマニトゥの世界については、「超自然的なもの」という術語しかない。[……] あらゆる文化はそれなりのやり方で自然的なものを定義しており、超自然的なものについても同じことが言える。自然界についての知識が増えていけば、超自然的なものは定義上限定されていくことになるのであって、このことが宗教の歴史全体を図式化する [……] [Benedict 1938: 628, 631]

ベネディクトは、宗教的／非宗教的の区分を超自然的／自然的の区分と重ね合わせ、前者にマナなどの古典的概念を位置づけ、この区分が普遍的であることを示す。その際、超自然的なものは自然界の知識が増えるとともに失われていくと述べ [cf. Lubac 1934: 238]、暗に西洋近代の「脱魔術化」が宗教史の先端にあることをほのめかしてもいる。それに加え、超自然概念は人格的な力（マニトゥ）も非人格的な力（マナ）も含み込むという点で、精霊的用法もまた含み込んでいる。

戦前の古典的著作から離れて 21 世紀の肯定的な立場を見てみよう。メラネシア研究者のロジャー・ローマンは先述の『人類学フォーラム』誌への寄稿において、何のためらいもなく超自然的存在と精霊という言葉を互換的に用いる。そして超自然概念を「生物的基体とは独立して感覚や意思のある作用者性を想定し、それが物理的実在の諸要素の究極の原因であると理解する、普遍的な心的モデル」と定義する [Lohmann 2003: 175-176]。また、宗教社会学者のロドニー・スタークは、上述のベネディクトをはじめとする多くの人類学者を援用しつつ、「宗教」とは超自然的なものに関わる事象であると定義する。さらに、それがエドワード・タイラーの「宗教の最小限の定義は、諸々の霊的存在への信念である」と同じことだとする [Stark & Finke 2003: 89; タイラー 2019: 518]。スタークによると、超自然的なものとは「自然の外部にあるか自然を越えた力ないし存在のことであり、物理的な力を停止させ、変更し、あるいは無視することができる」 [Stark & Finke 2003: 90] もののことである。彼にとってもセイラーのいう 2 つの用法は重なっている。また、近年の日本民俗学においては、民俗語彙でいうタマシイやカミ、ムスビ、ショウリョウ（精霊）は超自然的である、と田中宣一が論じている。それらは「生身の人間を越えた存在とか自然の背後に」想定された「何らかの霊格」なのである [田中 2009: 132]。

ヒトの普遍的側面を大前提とする認知的宗教研究にもこの考えが確認できる。人類学における代表的論者の一人パスカル・ボワイエ（ポイヤール）は、宗教概念とは「重要性をもつ超自然的概念である」と定義したのち、「どんな社会にあっても、神、霊、あるいは先祖（ある

いはこれらの組み合わせ)は、[……]超自然的なもののなかでは別格である」と述べる [ポイヤー2008: 178. 強調除去]。さらに、ボワイエや有力な論者たちは、超自然的なものを「反直観的」(counter-intuitive)として再概念化する。すなわち超自然的な幽霊や神は「反直観的な物理的特性」や「反直観的な生物学的特性 [……] (多くの神々は成長もしなければ死にもしない)」、「反直観的な心理的特性 [……] (透視や予知)」をもっているのである [ibid.: 105; Pyysiäinen 2003; ピンカー2013: 471-473; Barrett 2000]。近年のセイラーは、こうした研究を踏まえて、超自然概念ではなく反直観なら多くの宗教現象を適切に説明できる、という考えに傾いている [Saler 2009: 14]。認知宗教学で言うところの反直観的なものは、必ずしも非物質的で霊的なものとは限らない (妖術師など)。だがそれらは必ず反直観的であり、超自然的である——という。この点については「尋常ならざるもの」という観点から後述する。

超越的=精霊的用法は、いかなる文化や人間集団においても自然的なものと同超自然的なもの (直観的なものと反直観的なもの) という対立は存在するし、それは大まかに言って物理的なものと霊的なものの対立に相当するだろう、という想定をしている。2つの用法は、人間文化の普遍的側面の1つとして積極的に融合しているのである。このような超越的=精霊的用法を、ここでは「普遍主義的用法」と呼ぶことにしよう。一方で小松の妖怪概念は、日本文化に特有のものという保留がついているものの [小松 2011: 10]、西洋由来の超自然概念を、前近代をはじめとする日本文化に適用していることから、これもまた普遍主義的用法だと見なすことができる。

第3節 超自然概念の批判

普遍主義的用法は、自然的/超自然的という存在論的区分が「それなりのやり方で」(ベネディクト) 全世界に共通してみられるということをも前提とする。その一方で、この前提の妥当性を疑う議論も1世紀以上前から存在していた。もっとも有名なのは『宗教生活の基本形態』(1912)におけるエミール・デュルケームである。彼は宗教の定義を探るなかで、まず超自然概念を取り上げ、それを「われわれの悟性の範囲を越えたあらゆる次元の事物 [……] 神秘的なもの、認識不能なもの、理解不能なものの世界」と定義する。しかし彼が言うには、この観念は近年のものでしかない。なぜなら「事物の自然的な秩序が存在する」と認識され、かつ、そこから外れた現象が存在する、という思考のプロセスがなければ超自然概念は発生しないからである [デュルケーム 2014: 57-61]³。

³ デュルケームは明言しないが、19世紀後半にエルネスト・ルナンがやはり、超自然の概念は自然の法則という概念が出た13世紀にいたるまで無視されており、17世紀のガリレオ、デカルトらの機械論的世界観によって定着したものだ、と述べる [Renan 1868: 232-233; Lubac 1934: 238-239]。また似たようなことは、彼のほかの著作でも述べられている [ルナン 1926: 69-74, 2000: 32]。いつごろ、現代的な意味での超自然概念が定着したのかについては第3章で検討する。

その後の民族誌研究においては、陰に陽にデュルケームの主張を支持するものが目立つようになる。その大半は、西洋近代的な自然概念を前提とした超自然概念は、具体事例の記述には適用できないとするものである。たとえばE・E・エヴァンズ=プリチャードは、アザンデ人にとっての妖術の因果性を論じるにあたり、次のように述べる。

われわれは、われわれが自然の法則と呼んでいるものに合致した秩序ある世界についての概念をもっているが、われわれの社会でも〔、〕ある人々は自然の法則では解釈できない不思議な出来事も起こりうると考えており、したがってそれは自然の法則を越えるもので、われわれはそれらの出来事を超自然と呼んでいる。〔……〕アザンデ人は現実についてそのような概念は確かにもっていない。彼らはわれわれが理解しているような「自然」の概念をもっていないから、したがってそこには「超自然」も存在しない。〔エヴァンズ=プリチャード 2000: 94〕

とはいえエヴァンズ=プリチャードは、西洋近代的なやり方とは違ったかたちで、アザンデは妖術・呪術の作用とその他の作用を区別する、とも述べる〔ibid.〕。同じような論法は彼によるヌエルの民族誌にも見出すことができる。そこで彼は、抽象的な自然的／超自然的の二元性はないかわりに、非物質的な「霊」(クウォス)と物質的な世界(チャク)との二元性があると論じる〔id. 1995: 236〕。

ディンカの人々を調査したゴドフリー・リーンハートは、初出のときにだけ「精霊」と訳した「ジョック」という語をただちに〈力〉と言い換える。そして、この世界に内在するが人間よりも高位のものであるジョックは、人間や地上の生き物と対比されるカテゴリーであると述べる。そしてデュルケームを参照しつつ、ディンカにおいて自然秩序を前提とする超自然概念は不適切である、と論じる。ジョックの経験は彼らにとって「自然的なもの」なのである〔リーンハート 2019: 48-49〕。アフリカからもう1つ事例を出すならば、石井美保はガーナ南部の呪術や精霊憑依などの「超常現象」を取り扱うにあたり、それを「超自然現象」と同一視することを否定する。それは「常態」を超えていながら、人びとをとりまく世界／環境の一部として「自然」に存在しうるものである〔石井 2007: 285〕。

北米に目を移してみると、アーヴィング・ハロウエルが、北部オジブワの神話群に登場する存在を「超自然的な者」(supernatural person)とするのは完全に誤りだと主張する。なぜなら、超自然概念は「自然的なもの」を前提としているが、「自然的なもの」という考え方がオジブワには存在しないからだ。ハロウエルは、それゆえ概念としては「超自然的なもの」ではなく「人外の者」(other-than-human person)を使うべきだと論じる〔Hallowell 1960〕⁴。さらに超自然概念自体を批判するために、短いながら1つの章を割いたモートン・クラスは、西インド

⁴ ハロウエル以前にも、オジブワの人々にとって精霊が超自然的とはいえないという記述は存在する。「それらも人間と同じように、世界の自然的秩序に入っている」〔レヴィ=ストロース 1976: 44〕。

諸島トリニダードの農民が、土地の主たる霊「ディ」にオンドリの血などを捧げる事例を紹介する。その農民は地主に貢ぐ分の収穫も取り分けていた。彼にとってはディも地主も同じように存在しており、儀礼も支払いも翌年の豊作を確実にするものであり、自然的なものであった [Klass 1995: 28-29]。同様の指摘は他にも多い⁵。

こうした議論のいずれにも共通しているのは、私たちが超自然的と分類するようなものに対応する土着のカテゴリーは皆無ではないが（たとえば「霊」や「人外の者」「超常的」と訳せるもの）、それは自然的なものに対立しているのではない、という主張である。石井やクラスのようにそれを反対に「自然的」と表現することもあれば、エヴァンズ=プリチャードやハロウエルのようにその表現さえ拒否する論者もいるが、いずれにしても超自然的／自然的の二分法は通用しないことが前提となる。こうしたことについて先述のクラスは、超自然概念が、近代自然科学によって「まともなデータ」として取り扱えないものをまとめたカテゴリーではないのか、と問う。近代自然科学が西洋近代に特有の知的枠組みである以上、それと表裏一体にある超自然概念も同断である。そのため、この概念を非西洋近代的な諸社会に適用することは、人類学が避けるべき自民族中心主義に陥っている [ibid.: ch. 4]。

第4節 「尋常ならざるもの」としての超自然

民俗誌的報告が詳細である場合や近世文献の場合、インフォーマントやテキスト自身が妖怪事象を「不思議だ」や「怪しい」と表現することは多い。これを妖怪学における超自然性と同一視するか、少なくとも類似したものと考えることは可能だろうか。つまり、厳密に「自然的秩序に従うもの」と「超越するもの」という超越的・普遍主義的区分で対立を捉えるのではなく、より緩やかに超自然概念を規定してみるなのである。ただ、あまりに緩やかであるならば「自然的」概念を前提とした意味が薄れてしまうことにもなる。国外に目を向けてみると、超自然概念に対するこのような試みは、曖昧なかたちで古くから行なわれてきていたが（さもなくば、超自然という言葉はここまで多くの文献に現れていなかったらう）、明確に定式化したものとして、北米先住民の宗教に関するオーケ・フルトクランツの議論がよく知られている。

フルトクランツは、アーヴィング・ハロウエルによる超自然概念批判（上述）に反論して、存在論的カテゴリーの二分法を検討する。そして、ハロウエルは「超自然」を自然法則に反するものという狭い意味で使っているが、それに限定する必要性はないということを指摘する。フルトクランツは、ハロウエルがマニトゥ（manitou、霊的なもの）の概念を取り上げるのを避けていることを指摘する。「マニトゥは不思議な（mysterious）性質をもった精霊あるいは人間を表すが、この状況は、マニトゥの真の意味が「非日常的」（other-than-ordinary）ないし「超

⁵ たとえば [ビアッティ 1968: 263-264; Hviding 1996: 178; Keane 2008: S115; Allerton 2009: 237-238; Praet 2014: 59; cf. Viveiros de Castro 2015: 289]。

自然的」だということを示すように思われる。この概念が通常に対立するものを意味しているのは明々白白である」[Hultkrantz 1983: 244-245; cf. Anderson 2003; Lohmann 2003]。

「それなりに不自然なもの、正常とは言い難いもの」にまで超自然概念を適用することについては、フルトクランツは批判する。その一方で、自然法則を前提とした、哲学的な概念化も厳格すぎるとして受け入れない。彼によると、「精霊や奇跡といったものが属する、日常の実在とは別の秩序の実在という、より実践的な区分」[Hultkrantz 1982: 179]こそが超自然的である。この区分は、「通常／異常」(ordinary, extraordinary)によって判断されるが、そこから導出される二分法は常に質的に異なった2つの存在のレベルである [Hultkrantz 1983: 231]。これを「超自然的なもの」の非日常的用法と呼ぶことにする⁶。上述のリーンハートによる人間の世界／〈力〉の世界の対立は [リーンハート 2019: 48-49]、この非日常的用法に収まるであろう。その意味で、ディンカの宗教という枠内では、フルトクランツの提示する超自然概念は有効と言うこともできる。

すでに普遍主義的用法のときに紹介したが、認知宗教学における超自然概念は、この意味合いを強く持っている。ボワイエらにとって、宗教的表象のカテゴリーは反直観的なものによって構成されているからである。そしてまた、反直観的なものは(フルトクランツの主張と同じように)単に変則的なものは含めない。直観的には有り得ないものの最低限の組み合わせが、認知的アプローチにおける宗教概念を構築するのである [ボイヤー 2008: 108-110]。

通常・日常的／異常・非日常的のそれぞれに自然的／超自然的を割り当てることは、一見して問題が少ないようにも思われる。もっとも近年の擁護論においても、世界のどの文化であれ「生者の世界と死者の世界」あるいは「普通のことと尋常ならざること」という区分はしているのだから、各々の後者を超自然概念でまとめることに問題はないということが論じられている [Craffert 2019: 15-16]。

ただ、フルトクランツがそれぞれに異なる実在の秩序を割り当てるとき、ティム・インゴルドが指摘するように、民族誌からの乖離が生じることにもなる。インゴルドはハロウエルの記述を再分析して、その「要点は、人外の者を経験することは、自然を超えた実在の経験ではなく、優越した力の経験だということである。こうした経験は、日常の実在の超越ではなく、その強化へといたる」ということを指摘する [Ingold 2000: 424; cf. Smith 1998: 423-424]。人々の生きる実在が、より広がりを持ち、より深みを持つということ、それが、精霊や「奇跡」なるものとの邂逅が切り開く可能性なのである。人々の世界とは異なる実在の秩序という二元論的な存在論は、少なくともフルトクランツがそれを読み込んだオジブワの世界には妥当しない、とインゴルドは結論付ける。

非日常的用法の二元論に対しては、インゴルドのように一元論で却下するほかに、より細分化したカテゴリーでもって批判する方法もある。モーリス・ブロックとダン・スペルベル

⁶ フルトクランツのように事例から導き出したわけではないが、同じ「通常／異常」の区分を「自然／超自然」に割り当てる議論は、エドワード・ノーベックにもみられる [Norbeck 1961: 11]。

がこうした論法を用いて、認知宗教学的な反直観性や超自然の概念の問題を指摘している。まずブロックは、ボワイエとスペルベルが、すべての宗教現象は反直観的だというのに対して、マダガスカルのマラガシにおける事例を挙げて反論する。彼はイーゴリ・コピトフの一般論も併記しつつ、「死んだ祖先に対する行動は、見たところ根本的には生きている父親や長老に対する行動と何のの違いもない」と言う。「マラガシの農民は、死者に話を聞いてもらいたいとき、声を張り上げる。これは彼らが長老の注意を引きたいときにもよく行なうことである。なぜなら長老もまた耳が遠いことが多いからである」[Bloch 2005: 110-112; Kopytoff 1971]。私たちにとって宗教の対象であり、また反直観的である死んだ祖先は、彼らにとってまったく反直観的ではない。それに対し、マラガシの人々にとってもつねに疑いの源泉となり、反直観的であるような呪物は、祖先とは別に存在する。ボワイエらがすべて一緒くたに反直観的と言うのは、あくまで西洋近代的な判断によるものでしかないのである。

おそらく議論のすれ違いがあったのだろうが、スペルベルもまた、普遍的な「宗教」カテゴリーを疑っている。スコット・アトランらが、反直観的＝超自然的作用者が宗教にとって主要な概念であるのはなぜか、と問うのに対して、スペルベルは、人類学的に言って「宗教」は家族的類似でしかない、ということ指摘する。エチオピアのドルゼの人々に宗教を聞くと、彼らはキリスト教を信じていると答える。その一方で彼らは日常的に祖先祭祀をするし、山川で「超自然的」精霊に捧げものをする。憑依も禁忌体系もある。ドルゼたちは、こうしたものをキリスト教と同じ「宗教」の名のもとにまとめようなど思いもしない。アトランらの問いは因果関係が逆なのである——タイラー以来、宗教を定義するために用いられているのが、超自然的作用者なのだ。

スペルベルのほうは超自然概念も反直観概念も放棄しないものの、それが宗教という1つのカテゴリーと一致するという普遍主義的な考え方は、人類学者らしく否定している。ブロックは超自然概念を用いず、反直観概念の包括性を批判するものの、宗教カテゴリーへの還元ができないと考える点はスペルベルと同意見である。こうした論法は、日本において宗教現象とされてきたもの——本論では特に妖怪事象——を考え直すため、重要な足掛かりになることだろう。

非日常的用法は、「異常・非日常的」に着目したという点では、多くの妖怪事象を捉えることが可能ではないだろうか。たとえばフォスターの議論では、妖怪は「どの時代においても [……] 「自然」の枠内に収まるだろうが、それでも通常から外れたもの」なのである [フォスター2017: 39]。彼は、妖怪に「自然的なもの」とは異なる、固有の実在的領域 (超自然的、あるいは宗教的と呼ぶもの) が想定されていたことについては疑いを持っている。とはいえ完全に純粋な「自然的なもの」とも言えなさそうな、異常なものとして妖怪が捉えられていたことについては否定しない。

また先述のように、小松の妖怪論においては、妖怪とは「科学的・合理的に究めつくすことができなかつたとき [……] それを超越的・非科学的説明体系の中に組み入れて秩序づけ

ようと」した結果のものである [小松 1983:346] ⁷。この説明には超自然 (超越) 概念の普遍主義的用法がみられるのに加え、彼の言う「民俗的思考」が2つの体系に区分できることが前提とされている。この点で、小松妖怪概念には、さらに非日常的用法も含まれていると考えることができよう。

結局のところ、ここまで分析的に区分してきた超自然概念の各用法——超越的、精霊的、普遍主義的、非日常的——は、この概念を使う研究者の多くにとって、分析的にも切り分ける必要がないものと見なされている。しかし、どの用法にも共通するのは、それが「宗教的なもの」の定義と深く関係しているということである⁸。

他方、インゴルドやスペルベルらの批判に見られるように、フルトクランツや認知宗教学の非日常的用法は、そこに留まらず、実在に関する二元論を想定している点で、無批判な適用を保留しなければならない。この想定は、超自然概念を肯定する場合、それが宗教的領域を定義するものになるべきであり、ゆえに一貫した秩序、ひとまとまりのカテゴリーを有しているべきであるという、スペルベルの指摘した学史的な制約に由来している⁹。そしてブロックやスペルベルが (どちらも東アフリカだが) 事例をもって反論するように、非西洋近代的な諸社会において、そのような一貫した秩序としての「宗教」は想定されていない¹⁰。また、より一般的に考えても、ある社会において「死者の世界」と「生者の世界」が区分されており、あるいは「普通のこと」と「尋常ならざること」という区分があるとしても、両者の境界線が同一であるとは限らないわけだから、「死者の世界」=「尋常ならざること」=超自然的、あるいは宗教的なものと一くくりにすることはできない。そのため、超越的用法や普遍主義的用法とは異なり、非日常的用法の妥当性を検討するためには、妖怪事象がこの用法での超自然概念に合致しているか否かのみならず、他に合致することが想定される諸存在

⁷ 小松の『妖怪文化入門』においては、妖怪は「科学的知識」「道具的知識」(現代科学的には正しくない慣習的知識)と対比される「超越的・信仰的知識」によって説明されるものであった [小松 2012:32-37]。

⁸ これらをまとめて超自然概念の宗教的用法と呼称してもよい。学術的な用語法としては、非宗教的用法は限られているが、ヴィヴェイロス・デ・カストロが提示する概念化はその数少ない一例であろう [Viveiros de Castro 2015: chs. 7, 11]。詳細を検討する余裕はないが、捕食的用法と命名することができる。第5章で論じるように、学術的ではない場では、非宗教的用法をいくつか認めることができる。

⁹ ほとんど同じような概念的前提は、国立民族学博物館における共同研究の成果として出版された論集にも確認することができる [山中、山田 (編) 2019]。だが、辺境の怪物も妖怪も土地に遍在する精霊も「超越的」な神々も、すべて「キワ」(際) にまとめてしまうカテゴリー化は、結局のところ西洋近代的な観点から構築された「非実在的な前近代の想像物」を一くくりにしたものにすぎない。このカテゴリーは、私たちが他者の「文化」をどのように理解しているのかを捉えるためには役に立つものの、それだけである。

¹⁰ スペルベルの論法を外挿するならば、非日常的なものに加え、日常的なものも単一の実在的秩序を有するののかについて問題提起することもできる。たとえば日本を含め多くの社会では、何らかの意味で人間と動物が存在論的に区別されている [Viveiros de Castro 1992: 29; Lloyd 2011]。

と同一のカテゴリーに属すると判断されているのか、ということも考慮しなければならない。この点については概念だけの話題に収まらないため、次章で詳論する。

第5節 精霊的用法

超自然概念の精霊的用法については、すでに普遍主義的用法や超越的用法と密接な関わりがあることを指摘してきた。まず、霊的なものは、一般に人間や動植物、鉱物、天候現象などの自然的なものが持つ物質性を(ほとんど)有さない。非物質的であるにもかかわらずそれらに一方向的に影響できる霊的なものは超自然的である。ただし、認知宗教学に見られるように、超自然的なものなかでも霊的なものは「別格」であるとは言え、物質的なものも含まれるという概念化も有力である。実際、妖怪事象の具体的な種目をいくつか想像してみると、それを非物質的というカテゴリーで捉えることはもちろん、霊的というカテゴリーでさえ捉えきれものではないということがすぐに分かる。フォスターはこの点について、ロバート・レヴィらの文化人類学者のグループが、神々と精霊をまとめて通文化的な概念「ヌミナル」(numinal)を提唱したときの蹉跎を引き合いに出す [Levy, Mageo & Howard 1996: 12-13]。

しかしレヴィらは、「まだまだ異形の存在者は多いが——巨人、地霊、妖精、不死鳥など——それらをこの連続体になじませるのは容易なことではない。なぜなら、神とも精霊ともちがう性質を持っているからだ」と、さじを投げてしまう。「それらは通常のもの末端にあり、不気味な領域の外縁にあるが、オランウータンのような変な動物とは違って、捕えることも、閉じ込めることも、日常的なものにしてみることもさえもできない」。妖怪という概念は「ヌミナル」のみならず、その他の「異形の存在者」までも取り込んでしまうのである。[フォスター2017: 47]

ここで除外されているのは、有形的ではあるが、現代西洋科学による実在の確証がされていないものたちである。実際のところ、本論の第5章が示すように、オランウータンもまた「異形の存在者」と重なり合い、あるいは同一視される場合もあるので、レヴィらの暗黙の区分である実在(オランウータン)／非実在(異形の存在者と霊的存在)もまた疑問に付す必要はある。

レヴィらの「ヌミナル」概念から除外されてしまうものについては、彼らより半世紀以上前にローウィが精霊概念に関して指摘していたことが想起される。彼曰く、タイラーは「すべての超自然的な存在者は「霊的」である」と前提していたが(ただしタイラーは、この部分については超自然概念を用いていない)、その証明はなされていない、という。たとえばクロウ・インディアンにおける「小人」は「^{ドワーフ}どう考えても不自然な擬人化の特徴を取り揃えている。小人は、明確で力強く、とはいえ発育の悪いヒト属の分枝のようなものに属しており、プライアー・クリーク近辺に住んでいる」。ローウィによると、小人はどうみても物質的であり、

靈魂とは似ても似つかない。彼はさらに、「多くの人々が、超自然的存在なら何でも「精霊」という言葉を気ままに使っている。それは便利なのかもしれないが、明確さの点から言うと、そういった使い方は禁物である」と批判する [Lowie 1936: 123]。

ローウィは「霊的／精霊」と「超自然的／超自然的存在」との同等視を、タイラーに由来する悪習と見て批判するのだが、今度は件の小人を「超自然的」と呼んでいいのかどうかという問いが持ち上がってくる。非日常的用法に従うならば、もしかすると妥当な呼称なのかもしれない（ローウィによると、小人は人々に「祝福」を与えるという）。いずれにしても、ここで言う小人は、レヴィらの引用にある「巨人」「土霊」などと同じように、単に非物質的であるか、少なくとも靈魂のように、身体とは異なって物質性が希薄であることが確実である「霊的存在」や「精霊」には概念的に当てはまらないことは言える。

ここで注意したいのは、誰にとっての物質性なのか、という問題である。近年、私たち研究者も知覚することのできる対象（たとえばお守りや人形 [Daniel 2003]）でもって、「超自然的」な「精霊」の作用者性を分析する方法は、物質性への注目のなかで盛んに取り入れられている。とはいえ、キャスパー・イェンセンや石井美保らが批判するように、これは精霊的用法という超自然的なものの観察不可能性を強化することになってしまう [Jensen, Ishii & Swift 2016: 155-156]。彼らはむしろ、霊的なものを見ることができないのは、私たちの身体、知覚、そして概念が近代的なものに固定されているからである、と主張する。もしかすると私たちは、フィールドに入り込み、対象の概念的把握をずらし（たとえば「生命」のカテゴリーを拡張してみる）、知覚を環境に応じて変容させることにより、精霊に出会うことができるかもしれない [ibid.: 160-164]。石井は実際、ガーナで小人が見えるようになった [石井 2007: 267-269]。また水木しげるは、「妖怪感覚」を研ぎ澄ませることにより、もともと「かたち」のなかった妖怪や神たちの「かたち」を捉えることができるようになった、と述懐する [水木 1992a: 43-67]。フィリップ・デスコラの譬えを引用するならば、南米アマゾンにおいて精霊を見ることができるようになるには、CERN でクォークを見るのと同じように、大掛かりな準備（知識、技術、装置、資金、経験など）が必要なのである [Descola 2014: 433-434]。何が自然的なのかが社会によって異なるのならば、それと並行して、何が物質的なのか、何が可感的対象になりうるのかも異なってくる。この点まで考慮しなければ、超自然概念の精霊的用法も、精霊の概念もまた、西洋中心主義という批判を免れないであろう。

第6節 小括

本章では、これまで曖昧に受け入れられ、批判されてきた超自然概念について、超越的・精霊的・普遍主義的・非日常的の各用法に区分し、それらの分析概念としての妥当性——分析しようとする対象の集合を有意味に・過不足なく捉えられているか——を検証してきた。これほど多くの用法が見出されるのは、おそらく学術的な宗教概念それ自体が多様であり、それゆえ宗教的存在者の定義も多様であることに由来するのだろう。本論の第4章では、宗

教とは関係のない用法があることも指摘することになるが、学術的な妖怪概念との関係性に関しては、さしあたってこの多様性を指摘しておくだけで十分であろう。超自然概念はかなり柔軟性があるため、前章で紹介した山中の批判のような [山中 2019:9]、100 年以上前から繰り返されている批判によって乗り越えられるようなものではない。

本章は、西洋的自然の概念を必ずしも前提としない非日常的用法もまた、山中の言葉を使うなら「自然科学的に存在が疑わしいもの」を1つの実在的秩序として、あるいは1つのカテゴリーとして措定するという限界を持っていることを示した。この限界は、認知宗教学においてもっとも明らかなように、概念的把握が目指される対象の集合を、神や死者を中核に据える宗教的表象として一律に取り扱おうとする目的に由来する。現代妖怪学もまた、神と妖怪の連続性を前提に据える点で、この枠組みに収まっている。それに対し、宗教的表象を抱くとされる人々による、個々の存在者への関わり方をよく観察してみるならば、非日常的や反直観的などの水準においては、西洋近代的な分類とは異なったかたちでそれらが配分されていることが明らかになる（すべて同じ実在性に収斂することもあれば、反直観的であるはずのものがそうでなかったりすることもある）。

以上の点により、非西洋近代的な諸社会において超自然概念を用いるときは、この概念が包括しようとする対象群について当の社会の人々がどのように関わっているかを精査しなければ、西洋近代的な枠組みを投影したものになってしまう危険性がある。この危険性は、本論の中心的対象となる妖怪事象に対してどのような影響をもたらすのだろうか。次章では、具体的な事例に基づきつつ、多様な超自然概念が非近代的な日本の諸社会においてどの程度有効性を持ちうるのか、持たないとすればどのような原因が背景にあるのかを論じていく。

第2章 妖怪の超自然

前章でみてきた超自然概念の批判的分析は、現代の構造的妖怪概念が包括しようとしてきた日本における多種多様な事例の分析にも向けることはできるのだろうか。本章ではまず、20世紀後半の日本社会における妥当性を簡単に論じ、それに続いて、近世までの日本列島諸社会において、おもに知識人（宗教者、儒者、本草学者など）の思弁のなかで妖怪事象がどのような存在論的・宇宙論的な場に位置づけられていたのかを検討する。このようにして、妖怪学が論じてきた対象範囲の主要な部分を包括することが可能になる。近世の事例を多く取り扱っているのは、優れた先行研究が存在することに加えて、第2部で扱う妖怪事象の多くが近世後期に由来するためでもある。つまり本章は、第2部に対してコンテクストおよび先行研究を提供する位置づけにある。

以下の議論の要点は、超自然概念の多義性のいずれにおいても实在秩序の二元論が前提とされていることをふまえ、そうした区分を（存在するならば）特定し、妖怪事象がどちらに配分されているのか、配分される側にはどのような他のカテゴリーが見られるのか（神や仏、死者といった、宗教的对象に典型的な存在者は含まれるのか）、という点に注目することである。

第1節 従来の妖怪学と超自然概念

まず、小松和彦以外での妖怪学と超自然の関係を見ていきたい。柳田國男の妖怪論には「超自然」が欠如していた。たとえば晩年の『妖怪談義』には「超自然」という言葉が1回も出てこない。その彼が、長いキャリアのなかで例外的に「超自然」という言葉を用いた数少ない場面の1つに、1930年代の昔話研究が挙げられる。そこで柳田は、昔話を超自然的な内容と自然な内容に区分するヨーロッパの学者を批判する。というのも、昔話において「現代人にとっては Natural なことも、嘗ては Supernatural であつたのである」[柳田 1934b: 5; cf. 1936b: 2-3]¹。柳田にとってヨーロッパ人による区分は、「後世或時代の智能を尺度としたもの」でしかなかった[柳田 1935: 2]。つまり、近代的欧米人は自然の法則を知悉し、どのような現象であれ、それについて説明を与え、自然的なものと理解することができるが、それ以前の人々にとっては、説明もままならないことだったので、超自然的なものとして受け入れざるを得なかった、というのである。

以上のような超自然概念批判は、西洋近代中心主義を批判しつつも、デュルケームやハロウエルらと批判の論理を共有していない。加えて柳田は他の著作においてもほとんど「超自然」という言葉を使わなかったため、どのような意味を想定していたのかは、残念ながら明瞭ではないままである。また、民俗学における妖怪研究に関して言うと、柳田以降は小松が

¹ こうした主張は柳田が愛読した民俗学者アンドリュウ・ラングにも認められる [Lang 1887: 88-89]。

現れるまで概念の精緻化がほとんどなされなかったため、超自然概念の扱いに特筆すべき点は見当たらない。

現代の妖怪学のなかでデュルケームを踏まえた概念批判としては、マイケル・ディラン・フォスター『日本妖怪考』が挙げられる。フォスターは以下のように、事例に即して超自然概念を問題視する。

超自然というときには、自然の法則というものがなければならず、それと比較することで超自然の超越的な特性を判断できる、という前提がある。[……] 本書の読者の大半にとっては、たとえば、キツネのような動物が経験科学的に取り扱える生き物として扱われること——博物学者によって図表化され、生物学者によって記載され、百科事典に掲載されることは「自然」に見えるだろう。しかし百科事典の項目に、キツネの生態や食性と並んで人間を化かす習性が記載されていたらどうだろうか。ある特徴を自然とみなし、別の特徴を超自然とみなすことはできるのだろうか。[フォスター2017: 38]

フォスターがここで具体的に想定しているのは、近世の百科事典『和漢三才図会』(1712)における「狐」の項目である [ibid.: 71-72]。同書は明治にいたるまで再版され、また鳥山石燕の画集『画図百鬼夜行』の引用元になるなど、幅広く読み継がれていたことで知られている。この文献をもとにフォスターは、少なくとも江戸時代までは、「この区分はそれほど明確なものではなかった」[ibid.: 38] ことを指摘する。とはいえ「標準的なものとそうでないもの」という区分はあっただろうと言うことで、同書では結局、(ややルーズに)「超自然」という表現が多用されている。

妖怪概念そのものへの批判ではないにせよ、個々の事例に関しては、香川雅信も似たようなことを論じている。彼によると、18世紀前半の本草書は、中世までは神霊の徴候であった怪異を意味から引きはがし、モノそのものとして取り扱うようになった「エピソード」を例証しているという [香川2005: 141-142]。貝原益軒の『大和本草』(1709成立、1715刊行)巻之十六におけるカッパの記述にそのことがよく現れている。曰く、

河童かはたらう(和品) 處々大河にあり。又池中にあり。五六歳の小兒の如く、村民奴僕の獨行する者、往々於二邊一逢之、則精神昏冒すと云。[……] 此物人家ニ往々爲レ妖、種々怪異をなして人を惱し事あり。狐妖に似て其妖災猶甚し。本艸綱目蟲部 [……] に水虎あり。與レ此相似て不レ同。但同類別種なるべし。[益軒会(編)1973: 422]

また、直後の項目には以下のようにある。

罔兩くはしき[……] [死体を喰う魍魎という中国の動物について説明][……] 是倭俗の所謂くはしやなり。關東にて人を葬る時、亡者をとる事あり。[……] 是魍魎の類なり。日本にて天狗と云たぐ

ひなるべし。中夏に天狗と云は鬼魅に非ず。天上天狗星あり。[ibid.: 422-423]

この2項目において益軒は、カッパと天狗、そしてカシャという、いずれも近世の随筆から戦後の民俗誌にいたるまで確認することのできる名高い妖怪事象を、あくまで一般的な「獣」、つまりウシやクマ、アザラシなどと並べて論じられるものとして配列している。そして積極的に中国の野獣と比定したり類似種として位置づけたりもする。さらに「河童」の項目では、この動物が「怪異」をなし、妖力を持つことについて、実に淡々と言葉を並べている。香川の言葉を用いるならば、この妖怪は自然化されているのである。

フォスターおよび香川のほかに、妖怪学において超自然概念を批判的に取り扱ったものはほとんど見られない(とくに妖怪概念に関しては皆無に近い)。しかしこれまで見てきたように、日本以外の非西洋近代的な世界において、この概念が多くの場合で妥当ではないという主張は数多く、また説得的でさえある。本章の関心に寄せるならば、小松の妖怪概念を支えるのが超自然概念である以上、その妥当性を検討することは、妖怪概念の——つまり現代妖怪学の枠組み自体を批判するための、大きな理論的足掛かりとなるだろう。

第2節 現代日本における自然と超自然

第1項 現代妖怪学研究者の観点

まずここでは、近現代の諸社会において、妖怪事象が超自然的であるか否かについて、人々がどのように考えていたかを見てみたい。この点は、従来の研究者があまり関心を持っていなかった領域であるため、現段階ですでにある民俗誌の記述から具体例を取り出すことは難しい。ただし、妖怪概念における超自然性を批判した拙稿 [廣田 2014] に対して、数名の研究者がみずからの調査に基づいた議論を行なっているので、ここではそれらを見てみる。

まず香川雅信は、拙稿に対して違和感を抱いたようである。多少長くなるが、その理由は次のように述べられる。

そもそも妖怪的なものについて民俗調査を行う者はすぐに「妖怪」なる概念が無効であることに気づくはずである。なぜなら、「妖怪」という概念自体が、伝承者のあいだには存在しないことがほとんどだからだ。「妖怪の話聞かせてください」などと質問したところで、「ヨーカイって何だ」と鳩が豆鉄砲を食らったような顔で聞き返されるのがオチである。「お化け」ならば通じることもあるが、それよりは個別に「狐や狸に化かされたという話はありませんか?」とか「カッパの話聞かせてください」といった形で聞く方が早い。つまり総称としての「妖怪」という概念は存在しないし、また研究者が「妖怪」としてカテゴライズするものを、伝承者が「超自然的」とも「非実在的」であるとも見なししていないことは、これもまた民俗調査をしていればすぐに分かることである。[香川 2020a:

香川が研究者の分析作業を低く見ているのではないか、という点については序論で指摘したので繰り返さない。その点で見解に不一致はあるにしても、民俗社会における妖怪事象の超自然性（および非実在性）は、話者と対面する調査者によっても認められないという点のほうは本論の問題意識と一致している。

上述の論考とは別のところで香川は、より具体的な出来事について語っている。彼が学生時代の1990年、奥能登の海岸部で妖怪に関する伝承を集めていたとき、地元の老人から「カッパちゅうてあれ、正式な学名は何ちゅうんかね？」と質問を受けたという。この発言は確かに、香川のいうとおり、「この老人にとって「カッパ」とは、[……] 犬や猫などと同じようにその存在が自明である「動物」なのであった」[香川2005:9]。香川はここで犬猫とカッパを並べているが、人を化かすという意味で「妖怪」カテゴリーに入ることもある狐や狸、貉といった、現実に「学名」の存在する「動物」と並べると、動物と妖怪事象との境界線はさらに曖昧になるだろう。奥能登のこの老人にとって、カッパは自然な犬猫と同じ、動物学的に定義することのできる科学的な動物だったのである。2020年の香川の記述は、このような実体験に裏付けられたものだった。

実際、香川の述懐に見られるように、いざフィールドワークで妖怪の話を探そうとしても、「妖怪」をキーワードにすると上手くいかないことが多い。とくに21世紀現在、妖怪といえば（知らないという反応が来るのはむしろ稀で）『ゲゲゲの鬼太郎』や『妖怪ウォッチ』などに登場するキャラクターのことである。そのため単に「妖怪」と言ったとき、インフォーマントが自分の生活圏に存在するものとして何らかの対象を想定するのはかなり珍しい²。たとえば筆者が岩手県大船渡市の仮設住宅団地で、カマイタチという妖怪事象について知っているかと尋ねたとき、そのあまりの「自然さ」に驚いてしまったことがある。短い以下にそのくだりを載せる。

【事例 2-1】

2014年8月22日。

団地で平日朝に行なわれるラジオ体操が終わったあと、参加者の一人で顔なじみの Y さん（女性 80 歳代、無職）に話しかけた。

² 2020年6月17日に、ある大学の授業でカッパのリアリティについて話したところ、「実在すると思っていたが、テレビでカッパは妖怪だと言うのを見て、初めて実在しないと知った」というコメントがあった（筆者の数少ない授業経験では、現代の大学生でも、100人中1~3人くらいは、カッパが実在するか絶滅した生物だと思っている）。「妖怪」ならば実在しない。この学生の意見を早急に一般化することはできないが、同じような感覚をもつ人は多いと思われる。だから単純に妖怪の話を知ろうとすると、相手は必然的にフィクションを想定することになる。

筆者：カマイタチって聞いたことありますか？

Y：カマイタチ？ ああ、あるっぺよ、カマイタチにかけられたって人知ってる。切るのね。

筆者：どうなのなんですか？

Y：おらあ見たことねえけどよお、カマキリっていうの？ あれじゃなくて、たぶん、あれの大きなやつなんでねえかなあ。

筆者：見たことはないんですか？

Y：カマイタチにかけられたってな、言う人は見たことある。[傷が] 深いんだな。昔はさ、みんな山の中に行ってたからよ。おらあ、かけられたことないけど、そういうのいたら、おらって、つぶすんだ、だからあったこたねえ。

同年8月26日。やはりラジオ体操のあと、参加者で集まって雑談をしていたときのこと。

GさんとOさんは男性60歳代、無職である。

Y：この兄ちゃんがさ、カマイタチの話聞きたいってよ。

筆者：ああ、そうなんです。

G：[……] 雷鳴ったとき、びっくりして転んだら、カマのような型がつく。だと思う。雷鳴ったら、光るから。

O：私あー、知りません。都会育ちなんで。

それからカマイタチの話は続かず、別の話題に移った。

第6章で詳しく述べるが、一般的には、知らぬ間に手足にざっくりとした切り傷が生じており、その正体が分からないとき、それをカマイタチと言う。近代以降は真空や電気、あかぎれなどの科学的説明がなされてきた妖怪事象である。少なくとも動物学ではカマイタチという種は知られていないし、現在では自然現象として登録されているものでもない。そういう正体不明の^{エージェント}作用者について、仮設住宅団地の人々は、しごくあっさりとして、しかし統一的な見解を出すこともなく、自分たちの考える(実在する)カマイタチについて、いわば「非科学的」に語っている。確かに、彼らの語り口に、カマイタチを超自然的と見なせるようなところはなかった。

栃木県の民俗学者・永島大輝による「ゴーへ鳥」の報告も、やはり妖怪事象の非超自然性を示している(栃木県栃木市、2017年)。ゴーへ鳥というのは、端的に言うと、子どもが悪戯したらやってくる怖い鳥のことである。ゴーへー、テレスケダイコブツァクトという声で鳴くという。永島が載せるトランスクリプトを見ると、話者によってその正体がキジだとかハトだとか分からないとか言われ、実体としては未確定のままである[永島2018]。正体が分からず、人間の社会的行為に応じて現れ、恐怖を喚起させるという点だけ列挙すればゴーへ鳥は立派な妖怪事象であろうが、永島が報告する話者の語りのなかに、自然的なものを超越したとか、神仏や死者と同じような領域に位置づけられているなどといった痕跡はまったく認められない。

第2項 桜井徳太郎『民間信仰』における区分

ここでもう1つ、拙稿〔廣田2014〕に対する応答を見てみよう。飯倉義之は、福島県中通りでのフィールドワークにて(同行していた研究者の話として)、似たような話を聞いたという。ある老人が妻の介護について「つくづくこの世には神も仏もない。俺は神も仏も信じない」と語った。そこで聞き手が、それならキツネを化かすことも信じないですね、と言うと、「いや、狐は化かすよ」と即答したのだという。飯倉はこの事例について、研究者にとっては同じ超自然的なものであっても、話者にとっては神仏の实在と狐の妖力は別の実在的カテゴリーにあることを示している、と論じる〔飯倉2015:6〕。

飯倉が記述した神仏と妖狐の無関係さは興味深いところである。序論で述べたように、柳田も小松も、この両者の密接なつながりを前提として、前者は零落論を、後者は妖怪概念を――すなわち妖怪論の基礎を構築しているからである。ここでは、この点を補強する一例として、零落論を支持する桜井徳太郎が、1959年の夏に調査した愛媛県宇和地方に関する記述を参考に、この地方でどのような存在者のカテゴリー化や実践の違いが現れていたのかを再検討する。

桜井はこの地方における「民間信仰」の対象を、まず「タタリガミ」「憑きもの」「妖怪」「憑き神」の4つに分ける〔桜井1966〕。タタリガミは儀礼や祭りなどの実践、祠や神社などの安定的施設と強い関わりのある不可視の存在群で、民俗学的な意味での「信仰」の対象と呼べるものである〔ibid.:47-50〕。それに対して「憑きもの」は「人間に憑いているんな怪異現象をひきおこす妖怪のうち、鳥獣・魚虫など動物の形をとって出現するもの」であり〔ibid.:86〕、広義では妖怪のサブカテゴリーである。狭義で「つきもの」と区別される「妖怪」は、現地で「ボウコ」と呼ばれるカテゴリーで、「たいていは人間の形相をそなえて顕れてくる」が「動物とも人間とも見分けのつかない、えたいのしれない怪物」も含まれる〔ibid.:98〕。最後に「憑き神」は、「怪異現象を惹きおこすものの根源的靈力を積極的に〔……〕祀り崇めたものである〔ibid.:108〕。

広義の妖怪カテゴリー(「憑きもの」+「妖怪=ボウコ」)に桜井が列挙するのは、山犬、川獺、狸、蛇、夜雀、エンコ(河童)、海坊主、小豆洗い、ヌレオナゴ、ヤマンバ、ヤマジョロウなどである〔ibid.:86-87〕。夜雀というのは夜道を歩いていると「チッチッ」と鳴きながらついてくるもので、つきまとわれるのは凶事の前兆ともされる〔ibid.:96〕。

この山犬からヤマジョロウまでのうち、どこに一線を引けるだろうか。蛇までは实在の動物、夜雀は判断保留(おそらく妖怪だろう)、エンコ以降は非实在の妖怪だろうか。しかし現地のカテゴリーでは、「ボウコ」とされるのは海坊主からヤマジョロウまでである。それらの話は山犬からエンコまでのように気軽にできるものではなく、警戒をしながらでなければできない〔ibid.:87〕。加えて、山犬やエンコであっても、桜井が「憑きもの」に含めていることから分かります。何らかの非科学的な特殊能力を有している点では「实在の動物」とも言い難い。すなわちこれらの存在は、超自然的といえれば超自然的であり、桜井が言うように、動物の形をとって出現するもの(つまり動物それ自体ではない)と解釈することもできる。その

一方で、現地の人々が、妖怪としての動物と、動物としての動物を区別している様子は見られない。

桜井は、こうした憑きものや妖怪は、「神様にまつられるということはない」という事実を指摘する [ibid.:108]。だが、まったく神と関係がないわけでもない。なぜならば彼にとって、妖怪は神の零落したものだからである。桜井の零落論へのこだわりは強い。たとえば、エンコと水神とのつながりが薄弱であることについては、「まことに遺憾ではあるが零落の顕著なことを承認せねばならないであろう」と言う [ibid.:92]。これは、ある仮説についての証拠が少ないことは、証拠を少なくした何らかの過程があるからであって、その仮説が誤っているからではない、という論理である。だが、その過程が実在することは論じられない。とはいえ本論にとっては、共時的に神と妖怪とのつながりが薄いことを確認できればそれで十分である。

飯倉の事例のように、神仏は信じないがキツネの妖力は信じるという話者は、桜井の民俗誌のなかには現れないので、実在性に明確な区分は見つからない。だが、少なくとも言えるのは、超自然的存在として 1 つの実在領域にまとめられそうなものは、この地方においては、エンコや夜雀を含む動物たちと、恐ろしいボウコと、祭祀される神仏（タタリガミ、また憑き神も）へと分かれているということ、そしてそれぞれのカテゴリーが重ねられたり、カテゴリー間を行き来したりことは（一般的には）なく、まして全体を包括するカテゴリーが存在するわけでもない、ということである。それは神仏と妖怪を積極的に結び付けようとしてうまくいかない桜井の試みに、逆説的に、強く表れている。こうした状況は、前章で触れたダン・スペルベルの議論のいうように、非科学的な存在すべてが関わる「宗教」（日本民俗学の用語法では「民間信仰」）として括れる 1 つの領域が見出せないことを示している。

以上、本節においては現代日本の諸社会、とくに「民俗社会」と呼べそうな場において、人々が妖怪事象をどのように位置づけているのか、どのように経験しているのかを、複数の調査報告および調査者の解釈から検討してきた。香川の言うように、たしかに妖怪事象は超自然的と見なされていないことが大半だったのだろう。だが、近代以降の日本において、必ずしも妖怪事象を非超自然的と言えるわけではない点については、第 4 章において確認することになる。そもそも、現に「妖怪概念に超自然性が付与されている」という事実に対して、単に「妖怪は超自然的だと見なされていなかった」と言うだけでは解決にならないのである。とはいえ本章ではそれ以外の環境について引き続き検討を行なう。

第3節 西洋的自然と日本の自然

近世までの諸社会において、超自然概念がどれだけ有効かを問うには、「自然的なもの」の概念に相当するものが存在するのか、という問いから始めなければならない。しかし超自然概念に肯定的な小松にせよ批判的なフォスターにせよ、この問いについては必ずしも厳密には論じていなかった。小松の場合、その理由は自然概念についても普遍主義的な考え方

を持っていたからであろう。この点は、彼が前章のルース・ベネディクトとほぼ同じ論理で「歴史的にみれば、時代をさかのぼればさかのぼるほど、科学的・合理的思考が未発達であったがために、さまざまな奇妙な不思議な現象を「妖怪現象」とみなす機会は多かった」[小松 2011: 15]と述べていることから推測できる。しかし科学的思考によって知ることのできる客体化された自然秩序という考え方は、それ自体が科学革命以降のヨーロッパのものであり[箭内 2018: 180-192]、そのまま日本の超自然的／自然的という区分に輸入することはできない。むしろ日本においては、西洋的自然概念とつながる「自然的なもの」の概念はかなり複雑な道をたどっている³。

まず（「自然的」ではなく）「自然」概念のほうから見てみよう。この概念を指す言葉「自然」は言うまでもなく漢籍由来だが、前近代から和文に入り込んでいた。また現代では、欧米語の翻訳語としても、日常的な言葉として用いられている。さらに「自然」という言葉は前近代の宇宙論や「自然観」などを説明する現代語の文章でも多用されている。このように、現代の日本語環境では、それ自体で複数の意味を有する西洋的自然と、前近代日本で「自然」と呼ばれていたものと、現代語で「自然」と呼ばれる前近代の言葉や概念が、まとめて「自然」という言葉に含み込まれている。「自然」に言及するには、こうした複雑さを解きほぐしてからではないと、いたずらに混乱を招くことになる。

そのため本論では、単に自然・自然的というときは一貫して西洋概念 (nature/natural) のことを指し、前近代日本の単語「自然」が指す概念は「日本の自然」と呼ぶことにする。また、西洋的な自然に（少なくとも部分的に）相当する概念については、可能な限り、「天地」や「世の中」「森羅万象」など、原典に用いられる言葉でもって表現する。この場合、「自然」という語を用いることもあるが、そのときは西洋の概念を「西洋的自然」と呼称することで混同を避ける。

超自然概念との関係において自然概念を論じるとき念頭に置いておかなければならないのは、人類学においても、その他の近代学問においても、「自然」は一般的に「文化」と対立する概念だということである。ここで言う自然と文化は、前者が人為の加わらない非歴史的・普遍的・自存的な物理的基体であり、そのうえに、人間集団ごとに後者が構築される——という関係性から構成される概念的な対である（第5章で詳論する）。この意味での「自然」の概念が非西洋近代的社会の多くに存在しないことは、前章のハロウェルを含め、すでに無数の議論によって明らかにされている [ストラザーン 1987; ラトゥール 2008; Ingold 2000; デスコラ 2020 など]。

日本においても、西洋近代的な自然／文化の区分が日本の諸概念に当てはまらないこと

³ 本項では、典型的な日本人論に見られる「自然を征服する西洋／自然と共生する東洋」[梅原 1989; 大喜 2014: 12, 40]については論じない。それらのナショナリズム的イデオロギーは散々に指摘されていることであり [杉本、マオア 1995: 212-213; ベルク 1992: 262-273; Rambelli 2007: ch. 4; Rots 2017: ch. 3]、また存在論的にはどちらの「自然」も西洋的自然——特に自然界を指しているからである。

については多くの指摘がある [ベルク 1992; 柳父 1995; Jensen & Morita 2017; Rambelli 2007]。そもそも、「しぜん」と読む現代日本語の「自然」は、英仏語 *nature* (18 世紀末~19 世紀半ばまではオランダ語 *Natuur*) の訳語として使われはじめたものであった。しかも訳語としての「自然」は、18 世紀末に現れながらも、明治中期にいたるまで定着しなかった。たとえば明治初頭の『和訳英辞書』(1869) では、*nature* は「天地萬物。宇宙。本體。造物者。性質。天地自然ノ道理。品種」とされ、事物の総体という意味合いは理解されていたものの、名詞としての「自然」は訳語に現れていない [柳父 1995: 68-70]。西洋的自然に対応する訳語として「自然」が確立するのに 100 年以上もかかった事実は、この概念が日本語にとって新しいものだったことを示唆している。ファビオ・ランベッリが指摘するように、「前近代の日本語には、私たちが自然 [……] と呼ぶものについての一般的な語はなかった。「気界」、「天地」、「万物」などの語がもっとも近いものだっただろう」 [Rambelli 2007: 133]。ここでランベッリが「自然」と言っているものは、本論で言う「自然界」の概念のことである。あらゆる事物の総体ということになるが、しかし彼が提案する日本語の単語には、普遍的秩序の概念も、人間の文化が排除される意味合いもない。

こうした点を踏まえたうえで超自然概念に戻ってみよう。小松の妖怪概念図式にあるとおり、自然的領域には人間も入っている。また文化的産物たる道具もその一部になっている。超自然概念は自然のみならず、人間社会や文化にも対立するとされているのである。この時点で、本論が問題とするものが一般的な自然／文化の対立とは位相が異なることが分かる。加えて、文化／自然における自然は、神霊や宗教的对象など、いわゆる超自然的存在を含み込むことが多い [たとえば山口 1975: 1-7; 小松 1985: 83-115; Keesing 1982: 71]。それに対して宗教的对象は、超自然的／自然的の対立において、超自然側にある。つまり、自然的なものとは自然は、それぞれ超自然的なものとは文化と対立するが、その対立の仕方は異なっており、同じ平面にはない。そのため、たとえば単純に 2 つの対を組み合わせると三項対立に再構成し、自然／文化に関する議論を再利用するのは難しい⁴。ある意味で、文化／自然は人間中心的な区分だが、自然的／超自然的は宇宙中心的な区分として使い分けることもできるだろう。そして本章が関心を持つのは後者のほうである。そのため、「超自然的」の前に、日本における「自然的」の対応概念について検討しなければならない。

⁴ 多くの構造分析の基礎に自然／文化の二項対立を据えるレヴィ=ストロースにとって、「超自然」は微妙な位置づけにある。たとえば『野生の思考』における呪術と宗教の相互的規定——前者は人間行動の自然化であり、後者は自然法則の人間化である——に関して、彼はこう述べる。「超自然の観念は自ら超自然的な力ありと考へ、代わりに自然には超人間的な力を想定する人間にしか存在しない」 [レヴィ=ストロース 1976: 265]。つまり自然と人間 (文化) の区別のなかで、人間が自然を取り入れ、自身の行動を自然に付加して (呪術)、本来の自然にはないものが現れるとき、それを超自然的な力と呼ぶ (反転すると超人間的な力になる)。よって、『野生の思考』のレヴィ=ストロースにとって、超自然的と超人間的は、人間と自然がお互いを取り入れる事態を示す関係的な概念である。

西洋的自然の訳語としての「自然」は、定着するのに長い時間がかかった。その一方で、「自然的」(英 *natural*, 蘭 *natuurlijk*) のほうは、蘭学の時代から、継続的に(副詞、形容動詞などとしての)「自然」と訳されてきたことが知られている[相良 1979: 228-229; 柳父 1995: 64-74]。先述したように、西洋の「自然的」は、超越的な自然法則に従う状態(③B)と、内在的な自発性による状態(③A)の2つに区分できる。この区分から見ると、前近代日本の「自然」(「じねん」と読むことが多かった)は、訓読みするならば「おのずから」——森田敦郎とキャスパー・イェンセンの表現を借りるなら「自発的生成変化」[Jensen & Morita 2017: 5]であり、③Aに近い。

前近代において日本の自然を重要概念として用いた思想家はそれほど多くない。そのうちの一人である山鹿素行(1622-1685)は日本の自然を「已むことを得ざるの自然なり」と表現した。これは「おさえようとしても、おさえきれずに発動することである」と相良享は説明する[相良 1979: 234]。さらにこの運動としての「自然」状態は、素行にとっては「天地」——「自然界」に近いが人間も含む概念——が絶えず生成変転することでもあった[ibid.:235]。また、日本の自然は、とくに荻生徂徠(1666-1728)以降、安藤昌益や本居宣長の思想において、人間や神々のような作用者による「作為」に対立するようにもなった[丸山 1983]。

この日本の自然を西洋の「自然的」と類比的に対応させるならば、まず対立する概念は「作為」である。この概念は、人間の手を加えるということだから「文化的」に近いようにも見える。しかし柳父章が論じるところでは、「文化的」なものが西洋的自然と(存在論的に)共存しているのに対して、「作為」は日本の自然と相互排他的である[柳父 1995: 163-165; Jensen & Morita 2017: 5]。西洋的自然の上に構築されるのが文化ならば、日本の自然を反転させたのが作為、と考えてもよいだろう。

さらに日本の自然は、山川草木・鳥獣虫魚のみならず、人倫——「君臣父子夫婦の倫」(儒学)あるいは「古^{いにしへ}の道」(国学)まで含み込んでいる[丸山 1983: 200-207, 266-275]。この点も考え合わせると、日本の自然／作為の対立は、ロイ・ワグナーの言う本在的／人為的(*innate/artificial*)の対立[ワグナー2000]でも捉えられる。人類学者にとって人為的な文化であるものがニューギニアのダリビにとって本在的な慣習であるのと同様に、人類学者にとって日本の自然の一部は明らかに文化的なのだが、近世の人々にとっては本在的な、「已むことを得ざる」ものなのである(この点は第5章)。

西洋における「自然的」もまた、ワグナーのいう本在的なものであり、自然界の諸事物の状態のみならず、自然権や自然法といった近代社会の基礎にそれを見出すことができる[Daston & Stolleis 2008]。日本の自然も西洋の「自然的」も、どちらも概念としては本在的であるために、*natural* を自然と訳すことは、それこそ19世紀日本の洋学者たちにとって「自然なこと」だったのであろう。

第4節 前近代における超越／内在

前節で示したように、西洋的自然の概念がないならば、当然、対立概念としての文化もない。しかし超自然概念は自然ではなく自然的なものに対立する。自然的なものは日本の自然の概念に部分的に対応する。それでは自然的なものにとっての超自然的なものは、日本の自然にとって何に相当するのだろうか。そもそも、相当する概念は存在するのだろうか。

ベンソン・セイラーが整理しているように、自然的／超自然的の対立は、少なくとも西洋近代においては内在的／超越的の対立に一致する。そして超越的なものは、自然の普遍的秩序を超えたものの謂いである。神々や妖怪事象、死者などは、普遍的秩序を超えている（とされる）がために超自然的と呼ばれる。他方、上述のように、今で言う自然界のみならず社会秩序や生活習慣まで取り込む「天地」は、「おのずから」——自然的秩序を内在させている。それを超えるとはどういうことだろうか。個々の妖怪事象はそれを超えているのだろうか。

前節では20世紀後半の事例をいくつか採り、妖怪事象の超自然性について疑問を提示した。ただし超自然が存在論的概念であるということは、かなりの程度、この概念が思弁的なものだということを意味している（本家の欧米においても、初期近代まではもっぱら知識人など上流階級の人々がこの概念を保持していたと思われる）。そのため本当に、あらゆる側面から見て、超自然概念を妖怪事象に適用する妥当性が低いということを論証するためには、より明確に体系化・言語化された非近代的な存在論・宇宙論の検討を行なってみる必要がある。なによりも、近世までの日本の諸社会では（これもやはり、初期近代までのヨーロッパにも言えることだが）、近現代とは大きく異なり、知識人たちの思弁的秩序において妖怪事象がほとんど無条件に排除されるのは稀なことであった。そうした存在論・宇宙論においてもなお、妖怪事象が超自然的だと認められないとすれば、この概念の有効性は20世紀後半の日本のみならず、広く通時的に見ても、大きく失われることになるだろう。

とはいえ、「近世までの日本列島」という領域はそれだけで膨大すぎるうえに、歴史的・思想史的な分析は筆者の専門外である。そのため以下では、妖怪事象に関する非近代的な概念化を包括的に論じる木場貴俊『怪異をつくる』[木場2020]を主要な参照枠として、おもに先行研究ですでに扱われている争点を取り上げ、超自然概念の観点から読み直すことにしたい。また、木場の分析対象は近世であるが、この時代は利用可能な情報量が多く、また近代とも通時的に隣接しており、妖怪学や超自然概念の近代性を剔抉するという本論の目的にとっても、連続性を前提として差異を際立たせることが可能である点、対象としてふさわしい。

以下の議論についてあらかじめ注意しておく、分析の射程は、超自然的／自然的と類比的な二元論的区分が存在するかどうか、何らかの意味で超自然的と翻訳できる領域があるならば、そのなかに妖怪事象がどれだけ存在するのか、より具体的には神仏および死者の領域とどのように関わっているのか——という範囲に絞っている。

第1項 近世朱子学・本草学の場合

まず、「近世的思惟の一般的前提」[野口 1993: 17]と言われる朱子学の宇宙論を見てみよう。日本近世において、朱子学は世界を説明するさまざまな知的体系のなかでも、もっとも幅広く浸透していたものであったとされる。荻生徂徠や国学者をはじめとする批判勢力の存在も含め、その影響力は多岐にわたるが、何よりも世界に存在する個々の事物について深く知ることを称揚した点（「窮理」「格物致知」）は、当時の人々の宇宙論・存在論が現在までテキストとして伝わることに大きく貢献するものだった。この観点から見た朱子学の意義としては、今で言う自然界について記述する本草学の発展を思想的に支えたことにより、現在の私たちが、カッパをはじめとする妖怪事象を人々がどのように考えていたかを、古代・中世期よりもはるかに詳しく知ることができるようになったことが挙げられよう [フォスター2017: 61-62]。本節で最初に朱子学を中心とした儒教思想を検討するのは、それらと密接につながった本草学や鬼神論などの実践が、他のどの知的体系よりも積極的に、多種多様な妖怪事象を取り上げていたからでもある。

朱子学における超越と内在は、端的には、創始者である朱子の語録集成『朱子語類』からうかがうことができる。同書を抄訳した三浦國雄は、「神は伸なり。鬼は屈なり。風雨雷電の初めて發する時の如きは神なり。風止み、雨過ぎ、電息むに至るに及んでは即ち鬼なり」という部分を説明して次のように言う。

宋学者たちは、鬼神から超越性や神秘性を剥ぎ取って、これを気の屈伸というまことに素気ないものに変えてしまった。世界は理と気によって空欠なく塗りつぶされている以上、そこに此岸と彼岸、可視と不可視の世界といった断層はそもそも存在しないのである。[三浦 2008: 337]

朱子学は宇宙論を徹底して内在的に描き出す。超越的な原理は措定されず、すべてが理と気によって説明されてしまう。気はみずから運動し、その濃度や清濁などの差異が万物を生成していく。理はその秩序ないしパターンである。このなかには鬼神——中国語では、死者や精霊など、目にみえない作用者のカテゴリー——も収まってしまう。朱子学においては、現代物理学の描く私たちの宇宙と同様に、理・気を超え出る超自然的な領域など存在しないのである。

こうした思想の影響下で、妖怪事象はどのように描かれたのだろうか。貝原益軒の『大和本草』（1709）は、漢籍の権威から離れ、日本産の生類を網羅した初期の本草学書として知られており、そのなかには妖怪事象もいくつか掲載されている [香川 2005: 142-143; 木場 2020: 107-113, 295-296]。同書の巻一「論物理」には、それら全体をまとめる益軒自身の宇宙論が述べられているが、そこでもやはり、「天地」には理外の物事はないとされる。理外のものがあるように見えても、それは人間による窮理が尽くされておらず、何が「常」で何が「変」か知られていないからである [益軒会（編）1973: 25]。

木場貴俊は、益軒が『大疑録』(初稿)において「妖」の理論化を行なっていることを紹介する。曰く、「苟も紛紜舛錯し自然之常理に乖けば、則ち災沴と為す[……]物に於ては之れ妖禍と謂う、皆是本然を失う者也」[木場 2020: 112-113 に引用]。状態が乱れて「自然」な「常」の「理」から離れていくのを、事物については「妖禍」と言う、という理解である。ここだけでは「妖禍」が妖怪事象を指しているのかどうか判然としない。だが、すでに引用したように、『大和本草』では、代表的な妖怪事象たるカッパが「怪異」「妖災」を為すということが説明されており、併せて考えると、益軒がカッパや狐を上記のように理解していたということが分かる。『大和本草』が「変」を把握するときの認識論的限界を強調し、『大疑録』が「妖禍」をカテゴリー的に位置づけているという違いはあるが、いずれにしても妖怪事象やそれを包括する概念について、何か超越的な原理が働いていることは考えられていない。

益軒のような考え方は同時代に多く見ることができる。そうしたものの代表例として、そして儒教的妖怪論の白眉として、新井白石(1657-1725)の『鬼神論』(正徳年間[1711-1716])を挙げることができる。井関大介は同書について、「個々の妖怪についての断片的な論ではなく、何を否定し何を肯定するのかを体系的に論じた文章」の1つとして評価する[井関 2017: 82]。ただし実際に出版されたのは1800年になってからである。出版の際これに目を付けたのは、化物实在論を張った平田篤胤と、化物否定論を張った山片蟠桃であった。その立場から推測できるように、両者は白石に大きく異なった評価を下したが、いずれにしても『鬼神論』が出版後に知識人たちに与えた影響がうかがえる⁵。

書名から分かるように、白石の関心はもっぱら死者(鬼神)の存在論に向けられている。しかし彼は、生者から死者への多様な変化を説得的に論じる必要から、ある物が別の物に変化することについての一般理論を展開しなければならなかった。その中で持ち出されるのが「怪」の概念である⁶。たとえばボウフラが蚊に変化することについては、誰も疑わない。

⁵ 『鬼神論』は多くの研究がある。興味深いのは、同書の主張とは正反対のことが「白石の思想」として説かれる傾向がある点である。たとえば堤邦彦は、近世の怪異を取り扱った著作において、白石は妖怪変化が实在しないと論じているので、その「言説は論理性、説得性にみちている」と述べる[堤 2004: 351]。もちろん、これは大きな間違いである。大川真は、以前から存在するこうした誤解の背景には、白石を合理主義者と見なす先入観があるが、それでは彼の鬼神思想を捉えることはできない、と批判する[大川 2012: 45-48; cf. 井関 2015: 324-325]。より広く儒学に関しては、『古今百物語評判』が「怪」を説明するとき陰陽五行説を持ち出すのに対して「朱子学風の合理主義、すなわち非合理的な〈理〉で万事を裁断する」と論じているものさえある[日野 2005: 386]。この文章ではさらに、「怪異」を鶴呑みにする庶民は「無知蒙昧」と見なされている[ibid.: 404]。西洋近代科学に基づく「合理性」以外は「非合理的」と見なすホイッグ史観が、文学的な怪談研究の一部には見られる。

⁶ 本章では、白石をはじめとする近世思想において、ある対象について「常」ではないと明確に判断され

しかしスズメがハマグリになることについては、人の「目のおよばざる所」のものであり、「つねの理にあらず」と言う〔浅野 2012: 67〕。さらに「怪」なる存在を語る白石は、それが生成する論理を「山深く水暗く草木しげれる処は、日月の光およばざれば、陰陽の気おのずから鬱して、百の怪を生ずること」として、気の歪んだ生成変化のなかに位置づける〔ibid.: 72-73〕。それだけではなく、「およそ五行の気をうけし類、老てはみな怪をなすべきもの」として、今度は「怪しいことをする」能力が、人間を含めたあらゆる事物に潜在することを指摘する〔ibid.: 74〕。

木場は、スズメ→ハマグリ付近の記述をもとにして、白石が「常」と「怪」を区分する基準は、人間による「知覚の有無に由来する」と指摘する〔木場 2020: 297〕。これに従うならば、何かを「怪」と捉えるのは経験的な問題であり、存在論的な問題ではないことになる〔cf. 浅野 2012: 69-70〕。言い換えるなら、その事象の発生頻度が、「常」と「怪」の連続体における、ある変化の位置づけを規定する。

白石が、より具体的な妖怪事象を取り上げているところを見てみよう。「陰陽の気おのずから鬱して、百の怪を生ずる」に続くところである。

[……] これら〔テング、飛天夜叉〕は多くは、山林靈氣の生ずるところの木石の怪なるべし。述異記に見えし山都、幽明録にみえし木客などいふもの、其かたちも物いゝもまつたく人のごとくにして、手足の爪、鳥のごとく、つねに山ふかく巖けはしきところにすみて、よく変化して、その形を見ることまれなりといふ。これら世にいふ天狗に似たり。山姥といふは、嶺南の山姑に似て〔……〕山嫗といふは日南・南丹等の地の、野女野婆に似たり。〔……〕河太郎といふものは、宋の徐積が廬川の河のほとりにてとり、ほたる小兒〔……〕白沢図にいゆる封の類にて、海小僧といふものは、南海の海人かたち僧のごとくにして、すこぶる小きなり。といふに似たり。〔……〕猫またといふは、金華の人の家に飼ふ。猫三年の後はよく人をまどはず、といふの類にて〔……〕犬神といふものは尸子の地狼〔……〕〔浅野 2012: 78-79〕

ここで白石が挙げるのは、日本の「怪」と中国の「怪」の名物学的な対応関係の一覧である。テングは中国の文献にある木客であり、ヤマウバは山姑、カワタロウは封、ネコマタは金華の猫——。どの「怪」も、現代ならば典型的な妖怪事象と見なされるものである。そして現代と同じく、それらは「怪しい」と見なされている。第一に人からは「まれ」であり、第二に非日常的な個体発生＝化生を経ているからである。注意したいのは、単に化生だから非日常的というわけではない点である。化生する生類は、シミやウナギなど日常的な小動物も含むからである。おそらく、人間に似ていても胎生ではなく、鳥に似ていても卵生ではない

ている場合、「怪」という表現を用いる。文献には「変」や「怪異」、「妖怪」、「奇異」、「不思議」など多くの類義語が現れるが、ここではそれらを含む「怪」を採用する。

——という意味で非日常的、例外的だとされたのだろう。

先述の『大和本草』もまた、「常」に対する「変」として、妖怪事象を位置づけていた。『鬼神論』を含め、妖怪事象に関する近世前半のテキスト群においては、「常」と、それに対立する「怪」や「変」は、概念的には二項対立を構成していたことになる。しかし、それが頻度の問題ならば、両者が連続体の両端に位置づけられていたと仮定してもよいだろう。実際、『和漢三才図会』の項目の序列にそれを見て取ることができるということを、マティアス・ハイエクが指摘している。『和漢三才図会』は、構成上のモデルとなった中国の本草書『本草綱目』と同じように、天地の森羅万象を取り扱った一種の百科事典である。『本草綱目』の配列は、「蟲」から「獸」を経て「人」に終わる、「賤→貴」のヒエラルキーを体現していた [ハイエク 2018b: 94]。このヒエラルキーには「正常」から「異常」への順序も並行しており、ハイエクによると、各部の冒頭には「最も代表的で、規範となるもの [……] 秩序世界の「上」を表す「靈的」で有益な存在」、最後には「規範から最も距離があり、異質で有害な「鬼的」存在」が配置されているという [ibid.: 96]。

こうしたヒエラルキーとともに『和漢三才図会』が『本草綱目』から引き継いだのが「寓類怪類」というカテゴリーである。「怪」がカテゴリーの名称に入っているのはここだけだ。具体的に見ると、現在の動物学ならばヒト以外の霊長類と分類されそうなものが 8~10 項目 [cf. 荒俣・荻野・峰守 2017: 221-225]、現在の妖怪学ならば妖怪事象に分類されるものが 12~14 項目ある（「猩猩」と「狒狒」はどちらにも分類しうるものと見なす）。その配列は、「さる」に始まり「をながざる」を経て「猩猩」、「やまうば」、「狒狒」、「みこし入道」、「山童」そして最後に「川太郎」となっている [ハイエク 2018b: 97]。現在の感覚ならば、「猩猩」と「やまうば」を境として、前半を「寓類」（=霊長類）、後半を「怪類」（=妖怪事象）と見なすこともできるが、本文中にそのような境界線を示すものは何もない。寓類と怪類がどう違うのか明確でないのは、本家『本草綱目』でも同様である。

ハイエクは、『本草綱目』のみならず『和漢三才図会』においても「各類の最後に、規範から最も離れた「怪的」存在が収録され」ていることを指摘する。こうした序列は、「寓類怪類」のみならず「山禽類」や「鼈類」、「人部」など、他の多くのカテゴリーに確認できるものであった [ibid.: 99-105]。フォスターもまた「寓類怪類」に注目しているが、そこで彼はこのカテゴリーの最後に位置する「川太郎」が「文献の典拠や中国の先行例とまったく無縁な存在である」ことを指摘する [フォスター 2017: 76]。他の項目は漢籍という規範によって裏付けが得られるのだが、川太郎の項目はそれができず、規範から最も遠い生類のままに留まっている。こうした状況もまた、川太郎が最後尾に割り当てられることを促したのだろう。要するに、『本草綱目』や『和漢三才図会』といった百科的文献にとって、「常」と「変」・「怪」は二項対立というよりもヒエラルキーの両端であった。あらゆる存在は、規範の具体化した存在——たとえば人間や竜、鳳凰——からの距離によってこの階層的秩序に配置されていたのである。

第2項 認識論的な「怪」

怪しい存在や現象の捉え方は、『鬼神論』より四半世紀ほど前に著された、山岡元隣による怪談集『古今百物語評判』(1686)にも見て取ることができる。同書は百物語の形式で、当時よく知られていた怪しいこと、不思議なこと(鎌鼬、轆轤首、鬼、見越入道、狐狸、幽霊、鶴など)を、もっぱら陰陽五行説で説明したものである。『古今百物語評判』は、他の怪談集に話が転載されたり、鳥山石燕の画集『画図百鬼夜行』(1776)に利用されたりするなど、後々まで広く影響を保っていた。その巻一第五の幽霊を説明するところでは、「変」と「常」について以下のような区分がなされている。

すべて世の中の事に、常と変と御座候ふが、人死してたまし(散り失せる)のちりうずるといふは常なり。万古かくのごとし。其気残りて彭生『春秋左氏伝』によると、幽霊になって現れた人物がごとくなるは変なり。万分の一なり。変とは常にあらずしてたま／＼あるをいふ。[太刀川(校訂)1993:33]

「万分の一」や「たまたま」という表現は、明らかに何かを「変」とすることが頻度の水準から捉えられていることを示している。そして怪談集で取り扱われる幽霊や妖怪事象は、その多くが「世の中」にとって「変」であり、起こることの少ない現象なのである。この点は、17世紀において怪異と判断される要件に「希」があった、とする木場の所論が裏付けている[木場2020:209-213]。

頻度の問題なのだから、狐狸が化かすのは非日常的ではないという考え方も生まれることになる。たとえば仏教説話集の『奇異雑談集』(刊本1684)には「世に狐の物がたり、おほき事かきりなし、此さうたん[雑談]、奇異の儀にあらず」とある[木場2020:210]。また18世紀後半の俳文集『鶉衣』前編(1787)の「妖物論」は、鬼や狐狸、猫また、河童が化けても「その正体の穿鑿は、楽屋の見えるおもしろからず。たゞ理屈なきばけ物といふものこそことにゆかしけれ」と言う[横井2011:144]。さらに2年後、蘭学者・戯作者の森島中良も『画本纂怪興』序(1789)にて、狐狸や水虎みづこ、猫股ねこまたの引き起こすことを「二疋三文にしておよそ怪と為すに足らんや」と切り捨てる[石上(校訂)1994:112]。

こうしたテキストをあえて額面通りに受け取ると、西洋近代的には明らかに非科学的で、近世においても「怪」と見なされることが多かった出来事さえもが、場合によっては「怪」ではなく凡庸だと見なされていたようである。「怪」が完全に日常化してしまったとは言わないまでも、少なくとも、頻度に関わる基準がある程度までは相対的に捉えられていたことはうかがえよう。妖怪事象は、非日常性までも剥奪されてしまっているのである⁷。

一方、白石の『鬼神論』は、頻度のみならず認識論的な問題によっても「怪」を捉えよう

⁷ 頻度の問題として処理することにより「怪」を解消する論理は、弁惑物の読本『竜宮船』(1754)、『居行子後篇』(1779)など他にも多く見られる[門脇2012:46,2018:144]。

としていた。『古今百物語評判』巻四の第八話でも、著者が燐火を説明するくだりが、同じようなことを説明している。

元より水火は天地陰陽の精気にて分のたゞしき物なれば、其あるべき処にあたりてはあらずといふ事なく、なかるまじき所にあたりてはある事なし。されども鬼神幽冥の道理なれば、人悉く其理をわきまふるに及ばず。其珍しきに付きて、或はばけ物と名付け不思議と云へり。世界に不思議なし、世界皆ふしぎなり。[太刀川（校訂）1993: 58]

この部分は、『古今百物語評判』の思想を端的に表したものであるとして知られている [太刀川 1978: 68; 横山 1997: 26-27; 木場 2020: 216]。まず、森羅万象は存在するべきところに存在し、非在であるべきところには非在であるとして、「天地」が完全な「道理」に基づいて存在していることが大前提として語られる。超越者による例外事象は有り得ないのである。その一方で、当時の人々が怪しいと思う「ばけ物」などが属する「鬼神幽冥の道理」は、人知の及ばないところにある。だから、頻度が低い出来事に巻き込まれたとしても、それだけを「ばけ物」「不思議」と呼ぶのは誤りである。なぜなら世界全体が不思議なのだから、ある部分だけを不思議と呼ぶ（ほかの部分をも不思議と呼ばない）のは間違っているのである。

こうした考え方を整理すると、「天地」の大半は理に沿っており、一部の逸脱のみが「ばけ物」として現れるというのは、物事の秩序に関する存在論的な捉え方である。一方、物事の秩序はまるごと人知を超えた「鬼神幽冥の道理」だから「不思議」だというのは、人間の知の可能性に関する認識論的な捉え方である。

とはいえ、『古今百物語評判』の全体としての音調は、「変」は包摂的な原理で説明することができる、というものである。白石の『鬼神論』を含め、ここが朱子学的宇宙論の大きなポイントなのだが、「天地」や「世の中」に起きることはすべて、すでに知られている基礎的な要素（理気、陰陽五行）に還元することができる [土田 2014: 219-220; Matthews 2017]。そのため、自然科学のように、観測や実験の結果、新たな「力」や「原理」が理論的に要請されたり、とくに量子力学によって実践されてきたように、因果律や局在性などの根本原理が疑われたりするようなことはない。つまり森羅万象の究極的な説明可能性は、宇宙論が受け入れられた時点で決定されている。しかし人間は有限なため、その可能性をすべて現実化することはできない。そのため、手を尽くしたところで、どんなものにも「不思議」さは残る。朱子学的宇宙論におけるこの両面性は、仮名草子『清水物語』（1638）の化物論や『身の鏡』（1659）の「不思議なき事」でも論じられており [木場 2020: 213-216]、近世初期にはすでに広く知られていたものだった。

第3項 近世仏教・神道における超越

近世社会の宇宙論が朱子学とその発展形のみ塗りに固められていたわけではない。朱子学が積極的に語ろうとしなかった神仏の实在性は、儒教的宇宙論と接近したり反発したり

しつつ、知識人や支配層から一般庶民にいたるまで、実際には幅広く浸透していた。こうした諸存在は、現在の宗教学では「超自然的」「超越的」とカテゴライズされることも多いが、そうした用語法が何の問題もなく当時の宇宙論を正確に反映しているかという点、これまで本論で論じてきた点を踏まえるならば首肯しがたいところがある。以下では、近世仏教および神道における「超自然的なもの」の位置づけを検討してみる。

まず、近世において、庶民のレベルでその実践が浸透していた仏教ではどうだったのだろうか。そもそも仏教の宇宙論は世界の複数性を自明視し、かつほとんど無限に広がっているため、有限な世界を1つしか想定しない西洋の超越／内在によって捉えることには無理がある。ここで最低限の前提を確認しておく、近世仏教が理論的に支持していたのは「須弥山説」という宇宙論であった。この説は、富永仲基（1715-1746）をはじめとする近世中期以降の排仏論で頻繁に取り上げられ、また仏僧側も反論するなかで体系を精緻化していったという点で、良くも悪くも仏教宇宙論を代表するものであった〔伊東 1934; 柏原 1973a: 524-532; 柏原 1973b: 540-544; 岡田 2010; 西村 2013〕。これを具体的にみると、まず、巨大な須弥山を取り囲む大海に、小さな小さな人間界がある。しかし、世界はそれを圧倒的に超えて、上は天へ、下は地獄へと広がっていく。しかもそうした構造を有する世界は無数にあり、それらのなかで有情（衆生とも。心=情を持つ存在）は輪廻転生を繰り返す。こうした宇宙構造において、真に超越しているのは悟りを開いた仏のみである。仏はあらゆる世界を超越している〔定方 1973〕。

須弥山説は空間的区分に基づいているが、存在者の区分による世界分類も広く知られていた。それは仏・菩薩・縁覚・声聞・天・人・修羅・畜生・餓鬼・地獄という「十界」である。仏から声聞までは、悟りを開いたか開こうとするものたち（「四聖」）であり、天から地獄（「六道」）までの衆生を救済するのがその役割であった〔佐藤 2000: 93〕。

時代をさかのぼり、日本中世においては、仏教的宇宙論に取り込まれた（場合によっては乗っ取った）神道の神々も含め、救済する側／救済される側——当時の言葉でいうなら彼岸／此土が根本的な存在論的区分であった。空間的区分では、これは超越的外部／大千世界に相当し、存在者の区分では四聖／六道に相当する。さらに、現代では「超自然的」「超越的」と呼ばれる存在に関しては、救済する側に四聖が来るが、救済される側には日本の神々や寺院に具現化された諸尊が位置づけられていた。これらの神仏は現世利益を与えたり、怒って罰したりするなど、衆生、とくに人間に影響を与えるものとして存在していた〔佐藤 2000: 90-101〕。

救済する側の空間的領域は、中世にあっては極楽浄土として概念化されていた。それは、同じく人々が死後おもむく地獄とは存在論的に異なっていた。佐藤弘夫は「中世において地獄がこの世界の内部の存在であるのに対し、往生の目標としての娯楽が、此土とは次元を異にする遠方の別世界と考えられていたこと」を、数々の事例から論証する〔ibid.: 106-114〕。地獄は人間たちの生きる領域と地続きであった。かりに、日本中世に超越的な意味での超自

然的領域を見出すとすれば、それは仏の主宰する極楽浄土を他においてなかったであろう⁸。

ここまで、本論と直接関わらない中世の宇宙論について述べてきたのは、それが有する明確な存在論的区分が、近世に入るにあたって大幅に変化していったことを明確にするためである。先の佐藤弘夫は、この点を次のようにまとめる。

中世後期から近世初頭にかけて、[……]中世前期において圧倒的なリアリティを有していた他界浄土の観念が、縮小していく [……] 現世こそが唯一の実態であるという見方が広まっていく。その結果、死者の安穩は遠い浄土への旅立ちではなく、この世界の内部にある墓地に眠り、子孫の定期的な来訪と読経の声を聞くことにあると信じられるようになった。それは逆の言い方をすれば、自分もまた、死後は墓の中から懐かしい人々の生活ぶりを見続けることができるという意識の目覚めにほかならなかった。[佐藤 2008: 209-210]

佐藤の議論は、基本的には人間的死者の居場所に限定されたものである。しかし、死者が他の諸存在よりも深い社会的な意義を有している以上、その理想的な存在領域が超越的な「浄土」からローカルな墓地へと変化していったことは、当時の宇宙論にとっての超越的領域の縮小や重要性の喪失を意味するものでもあったと言える。それは、先述した朱子学的宇宙論の普及や須弥山説の弱体化などによる、この世界への万物の内在化と軌を一にするものだったと考えることができるだろう。

神道のほうからは、本居宣長にいたる根源的・超越的な神の系譜学を斎藤英喜がまとめているので[斎藤 2010]、それを参考に、近世における超越性についての論説を取り上げてみる。まず、吉田神道を継いで吉川神道を確立した吉川惟足(1616-1695)の神学がある。惟足は国常立尊を重視して、『神代卷家伝聞書』にて「天地ニ先立テ天地ヲ定メ、天地ニ後レテ天地ヲ成ノ神」と説明する。さらに「天地万物共ニ此ノ一神理ノ妙用、具ハラズト云モノナシ」とされ、天地を超えてあるとともに、天地のすべてに内在する神格であることが明らかにされる[斎藤 2010: 28]。この神は「常の神には非ざるなり、天地に先立ちて天地を定め、陰陽にさきだつて陰陽になる全体をかりに名付て神と云」とされ、ほかの神々とは一線を画した存在であるとされる(『神道大意講談』)。

また、時代は少しさかのぼるが、朱子学の政治的権威を確立した林羅山(1583-1657)は、

⁸ 中世神学テキストを重視しない佐藤の所論には批判もある。たとえば小川豊生は、北畠親房(1293-1354)の『神皇正統記』に現れる「我朝の初は天神の種をうけて世界を建立する」[岩佐(校注) 1975: 23]という宇宙創成論を手掛かりとして、伊勢神道の度会家行(1256-1351)や、家行が参照する両部神道テキスト『麗気記』などに、仏教的宇宙論さえも超越する根源的な「日本」の神(々)という特異な神学が潜んでいたことを論じる[小川 2014: 第3部第2章]。中世神道における、宇宙創成に先立つ根源的神格の展開については[斎藤 2010: 29-32]参照。とはいえこうした思弁的な展開は、ほとんどが妖怪事象に直接的な関係を持っていない。

秘伝書『神道伝授』において、神の存在論を次のように開陳する。「神は天地の根、万物の体なり。神なければ天地も滅び、万物生まれず。[……] 無色無形の神と云。また無始無終の理とも云」。ここでいう「神」は総称的な概念で特定の神格を指したものではないが、やはり超越性と内在性を同時に体現した存在とされている。

惟足に教えを受け、垂加神道を確立した朱子学者の山崎闇齋(1619-1682)は、『垂加翁神説』にて国常立の神を「原ぬるに、夫れ神の神たる、初より此の名、此の字、有らざる也。其れ惟の妙測られざる者、陰陽五行の主となりて万物万化、此れより出でざる事莫し」とする。万物を生成する陰陽五行の「主」がこの神であるという〔齋藤 2010: 27〕。

国学者の本居宣長(1730-1801)は、神と天地の前後関係に関しては、これまで見てきたような思想を継承したようである。宣長はまず、『古事記』冒頭に現れる天之御中主神、高御産巢日神、神産巢日神について「如何なる理ありて、何の産靈によりて成坐りと云こと、其傳無ければ知りがたし」という不可知論を取る。しかし「此神たちは、天地よりも先だちて成坐つれば〈天地の成ることは、此次にあれば、此神たちの成坐るは、其より前なること知るべし、〉たゞ虚空中にぞ成坐しけむ」と論じることで、天地に先立ち、天地を生成した超越的・根源的存在であることを主張する〔大野、大久保(編) 1968b: 132-133; 齋藤 2010: 23-26〕。

また、宣長の神学は、根源的存在が森羅万象に内在し、それを動かすという理解も、かつての諸神道から受け継いでいた。遠藤潤のまとめによれば、朱子学と縁を切った宣長は「世界に存在する万物は、それ自体「死物」(無機物)であり、神々がそれらを動かしていると考えた」。この思想は、自発的秩序を旨とする朱子学とは大きく異なるものであった。世界は動かされるのであり、動かすのはムスビの神々であった〔遠藤 2008: 53〕⁹。

羅山、惟足、闇齋、そして宣長という神道神学の巨人たちは、朱子学に対する態度の違いはあるにしても、少なくとも一部の原初的神格が天地や万物に対して根源的であり、天地を生成し、かつ維持する原動力であるということについては同じ見解を有している。自然的／超自然的の区分とのアナロジーに戻って、ベンソン・セイラーの言うように内在／超越の一表現としてみるならば、そうした神々は確かに超自然的と見なすことができるだろう。しかし、そこには明らかに妖怪事象は属していない。

第4項 非=超自然的なものとしての妖怪事象

以上をまとめると、超越的用法としての超自然概念を用いるならば、中世から近世にかけて、超自然的存在は、その効果範囲は広大であったものの、種類としてはきわめて限定されていた。また、妖怪事象がそのような領域に配されたことはなかった。さらに、今井秀和が

⁹ それゆえ、この世界の成り行きは「自然的なもの」であるが、しかし「みな神の御所為にして実は自然の事にはあらず」という。人間にとって「自然」的なことは、根源的な神々にとっての「作為」なのである〔丸山 1983: 270-271〕。

指摘したように、近世において妖怪事象は、地獄にさえいない [今井 2018: 383; 岩城 2003]¹⁰。この意味で、妖怪事象は超自然的ではない。

こうした結論に対しては、『大和本草』の「河童」についての先行研究などのなかに、潜在的な反論を認めることができる。たとえば、先述したフェデリコ・マルコンや香川雅信のように、妖怪事象に関する『大和本草』の成果を「超自然的な生き物の自然化」と理解するものがある [Marcon 2015: 97; 香川 2005: 141-142]。また、先ほど引用したように、三浦國雄は朱子の鬼神論を「鬼神から超越性や神秘性を剥ぎ取っ」たものと評する。さらに、18世紀以降の儒者による妖怪への態度について、近藤瑞木は「近世の儒家思想は必ずしも怪異を非合理的なものとして否定していたわけではない。むしろ、その存在を合理化することで、その神秘性、超越性を否定しようとしたと見るべきだろう」と論じる [近藤 2006: 26]。要するに、近世の妖怪事象は、思弁的な朱子学的宇宙論のなかでは「自然的」であるものの、その外部あるいは以前では「超自然的」であったはず、ということである。

ここで彼らが用いる「超越的」「超自然的」の意味は、「鬼神」(死者、神霊)の場合はそれほど想定が難しいものではない。朱子学が気の一元論的实在論へと還元したのは、死者を死体と靈魂に分ける伝統的な二元論だったからである¹¹。その場合、靈魂は(三浦の言葉を使うなら)「不可視」で「彼岸」的——つまり超自然的なのだから、可視的で物質的なものの自然的秩序とは異なる。これは本論でいう精霊的用法にあたり(超越的用法ではない)、その意味では「超自然的」とすることもできよう。だがこの概念は、日本の自然とも、西洋の「自然的」とも対立しない。死者も神霊も、それ自体では人間が自然的で物質的であるのと同じように本在的だからである。

死者ではなく妖怪事象に関して見ると、上述の論者たちによって超自然概念がどのように用いられているのかは明確ではない。ここでは想定される論理を4つほど示し、それぞれの問題を指摘してみよう。

第一に、朱子学以外の前近代的存在論(神道、仏教など)において、妖怪事象が根源的神格や四聖と肩を並べて超越的とされていたかということ、第4章で見る平田国学を除き、管見では実例が見当たらない。少なくとも一般的であったとは考えられない。

第二に、精霊的用法——つまり妖怪事象は靈的(=非物質的)・不可視的だったが、朱子学・本草学の内部で気の一元論的实在論に還元された、ということの意味しているのだとしよう。しかし、具体的に見ると、たとえば中世まで河童が靈的・不可視的だという理解があったことは論証されていない¹²。香川は、「妖怪」カテゴリー(これが指すのが分析的か民俗的か判

¹⁰ 地獄からの使者である「火の車」などは例外。

¹¹ 死体と靈魂の二元論は、日本でも古代から一般的なものだった [伊藤・中村 2019: 54-58]。ただし、それは靈魂が非物質的であることをただちに意味するわけではない。

¹² カッパがもともとは神だったが妖怪に「零落」したという説は、カッパ祭祀の最古の記録が18世紀末

然としな)について「神霊からのメッセージとしてとらえられていた」と述べるが[香川 2005: 141]、『大和本草』以前の河童が、彼の想定する意味での「妖怪」であったことを示していない。マルコンはさらに曖昧で、根拠さえ示していない¹³。

第三に、朱子学以外で存在論的な説明が与えられていなかったとしても（後述の節用集を見ると、仏教的説明は与えられていたようだが）、その事実がそのまま妖怪事象を超越的なものに定位することにはならない。超越的神仏は、説明できないがゆえに超越的なのではなく、世界に対して根源的であり、あるいは外部にあるから——存在論的な説明ができているからこそ、超越的なのである。このことは、神仏それ自体が非合理的である、「不可思議」であるという所論と矛盾するものではない。ルドルフ・オットーは『聖なるもの』において、「自然的な因果関係が、それを創りだした存在者、したがってそれを支配する存在者によって随時うちやぶられることを奇跡だと唱える周知の奇跡論は、それ自体どこまでも「合理的」であることを指摘する [オットー2010: 15]。にもかかわらず神のイメージに非合理的なものがあるとすれば、それは「概念として説明できないもの」、ただただ戦慄させるもの、不可思議なもの、恐るべきもの、すなわちヌミノーズを本質に持っているからである [ibid.: 30]。存在論的区分における「合理性」と存在者自体の「非合理性」を、オットーは別物と見なした（藤原聖子は後者を「実体的非合理性」と概念化した [藤原 2005: ch.4]）。

最後に、認識論的な「怪しい」「不思議である」という感覚を「自然的ではない」と読み替え、それを「超自然的である」と表現するのならば、『大和本草』の「河童」に「往々妖を為す。種々怪異をなして [……] 狐妖に似て、その妖災なお甚し」とあるように、朱子学やその発展形の理論でも「怪」や「変」、「妖」とされる事例があるのを無視することになる。とはいえこの場合、超越的とは言えないが、「怪しい」「不思議である」として妖怪事象を超自然的と見なす用法を想定することはできる。そしてこの用法は、宗教人類学の領域ですでに提示されていたものでもある。次節からは、この点——超自然概念の非日常的用法について見ていくことにする。

だとする指摘 [中村 1996: 125] によって否定できる。次注に示すように、カッパ最古の記録は 15 世紀前半にさかのぼり、17 世紀には一般化していた。

¹³ 実際には、木場が指摘するように、『下学集』（1444）から『日葡辞書』（1603）にいたる中世の文献においてさえ、「当時は河童をあくまでも動物として認識していた」。カッパは、神仏でないのはもちろん、他界の存在だったり精霊だったりするわけではなかった。木場は、ほかの文献も確認しつつ、少なくとも知識人や大衆出版物のレベルでは、この点は近世を通じて保たれていた、とも述べる [木場 2020: 288]。カッパの祭祀もまた、カッパを生類とすることと矛盾しない。へび、キツネやタヌキ、そしてヒトのような生類も、カッパよりもはるかに幅広く祭祀の対象になっていたからである。

第5節 尋常ならざるもの① 中世

超自然概念の非日常的用法は、各用法を分析的に切り離した状態では、非科学的、超越的、精霊的といった制約を受けない。しかし、それをを用いる研究者によって「宗教」の枠付けが目指されている以上、非日常的なものは、まずもって、少なくとも日本列島の事例を論じる際には——他の多くの社会で同様だろうが——神仏や死者を主要なものとして含み入れるべきという点で、別種の制約を受けている。というより、神仏や死者が存在論的に受け入れられているとき、それらが除外されてなお残される超自然的領域なるものは、たとえ非宗教的な理論づけであっても想定しづらいだろう。本章での一貫した問題は、この領域に妖怪事象を放り込むことができるのか、と言い換えることもできる。

小松による概念化では、妖怪事象も死者も神仏もすべてが超自然的になる。この考え方は、とくに妖怪学に限定しなくても、西洋近代的な知的環境では広く共有されたものであろう。また、たとえ「超自然的」という言葉を用いなくても、それらが私たちの生きる日常世界とは異なる、何らかの非日常的な存在論的領域——「異界」に属するもの、と分類するのは一般的なやり方である。しかしこうした考え方は、非西洋近代的な日本の諸社会においても意味をなすのだろうか。この節で検討するのは、神仏と死者と妖怪事象は、フルトクランツの想定するマニトウのように、それが「超自然的」であるにせよ「異界的」であるにせよ、まとまった1つの非日常的な実在に属していると思わせるのか、ということである。

第1項 不可視的領域としての「冥」

まず、先述のように、中世においても近世においても、宇宙論の観点から真に超越的と言えるのは、最上位の仏や根源的な一部の神格だけだった。「神」と呼ばれていた諸存在は、その大半が原則としてこの世界の側に留まっていた。あるいは、超越的な仏が内在的領域へと「垂迹」したものと理解されていた。だが、だからといって、人間から見て神々が自分たちと同じであったわけではない。人間と神々は、宇宙論的には同一の領域にいる。しかし別の存在論的区分からは、神々は仏とともに人間とは異なった特性を持っていた。それを代表するものとして近年論じられているのが、中世における「冥^{みょう}」という概念である。

冥と対立するのは「顕」であった。この中世的区分は、しばしば僧侶・慈円（1155-1225）の史書『愚管抄』によく現れている、と主張される〔永田 1968: 210-211; 大隅 1999; 遠藤 2008: 75-76; 池見 2012: 7; 末木 2015: 153 など〕。慈円は『愚管抄』において、「世の移り行き」がどのような道理に沿っているのかを捉えるため、世界を冥と顕に分けて考えた。同書の存在論を分析した大隅和雄によると、冥の存在（「冥衆」）は4種に分けられる。まず、時代を超越して日本の歴史の背後に存在する神々（天照大神など）。次いで、それらの化身・権化（聖徳太子など）。第3が怨霊、第4が天狗や狐狸〔大隅 1999: 129-134〕。この4種は、人間の目には見えない力を持つ点で共通している、という。

また仏教思想以外でも¹⁴、たとえば神道家の一条兼良（1402-1481）は『日本書紀纂疏』において、「顕露の事は人道なり、幽冥の事は神道なり。二道はなほ昼夜陰陽の如し。二にして一なり。人の悪を顕明の地に為せば、則ち帝皇之を誅す。幽冥の中に悪を為す、則ち鬼神之を罰す。[……] 神の事は則ち冥府の事」と述べる。人の行動は、「顕」においては人が判断し、「冥」においては目に見えない神が判断する、というわけである。兼良の思想は、用語法からして『愚管抄』の影響を受けているか、あるいは広く中世的存在論が現れたものと見なされている [永田 1968: 211; 遠藤 2008: 77]。

以上のような冥／顕の二元論では、世界内在的な神々は仏とともに冥の側にいる。池見清隆は大隅の論を受け継ぎ、この存在論を「冥顕論」と名付けて要約する。冥界は暗く、顕界は明るい。暗い方から明るい方は見えるが、逆はそうではない。冥は不可視であり、顕は冥のほうから一方的にみられている。この「まなざしの齟齬性」が、冥顕論の基本構造となっているのだという [池見 2012: 8]。

池見はさらに、佐藤弘夫と同じように、近世に入ってからの人々の世界理解の変化を指摘する。中世初期の仏書『愚迷発心集』に対する元禄年間の注釈書『愚迷発心集直談』は、冥顕の構造を「暗いところから明るいところを見るようなもの」と表現している。19世紀前半の国学者・平田篤胤の著作も同様だ。しかし、こうした分かりやすい比喩は中世には見当たらない。それは、おそらく近世では冥顕の区別が分からなくなっていたからであろう、と池見は推測する。「^{リアリティー}「冥界」像の实在性が中世に比べて後退したのである」 [池見 2012: 9-10]。

冥顕論や冥衆の概念は、人間的な世界とは異なる独自の実在的領域を認める点で、非日常の用法としての超自然概念を適用することのできる、前近代日本の存在論の1つと見なすことができるだろう。さらに大隅によれば、「冥衆」には怨霊や天狗・狐狸など、伝統的に「妖怪」とされてきた「超自然的」存在も入り込んでいる。そして、この解釈は「今日通説となって」おり、『愚管抄』以外の冥顕論にも適用されつつある [森 2018: 170] という。冥顕論を提唱する池見は、冥衆のなかに、さらに生者を害する餓鬼も加えている。それならば、少なくとも中世において、以上のような妖怪事象を超自然的と見なすのは妥当であろうか。

しかし、天狗や狐狸が冥衆であるという説明は、『愚管抄』のテキストに沿ったものではないという批判もなされている。まず中世の人々にとって、一般的に「冥」の世界は仏神で構成されていた [田中 1995: 55-56]。また『愚管抄』においても、語彙にこだわって検討するならば「怨霊や天狗・狐狸を神々や仏・菩薩のように「冥」の世界の構成要素として扱っていない」ことが見えてくる [ibid.: 67; 森 2018: 169]。さらに『愚管抄』には見られないが、中世において「冥」は単に「死後の領域」を指すものでもあった [船田 2012: 58]。冥顕を「見る／見えない」の非対称性だけで捉えることは、当時の用語法に裏付けられたものではないのである。確かに仏神は人間を見ることができるとし、人間からは見えないが、それは「冥」

¹⁴ 中世において仏教と神道は分かちがたく結びついていたので、両者を分けて考えるのは実態にそぐわない。ここでは単純に、『日本書紀』の神格を根源におく宇宙論について、それを神道的と見なす。

に仏神の意味があることから派生する副次的な事実であって、その逆ではない。また、かりに冥顕を史料用語とは無関係な分析概念とするにしても、中世の諸理論・実践を分析するにあたって、単に「不可視的」や「靈的」「超自然的」といった概念を用いるのとどう異なるかが見えてこない¹⁵。

また、『付喪神絵巻』（『付喪神記』とも）と称される室町時代の御伽草子にも、単純に妖怪事象を「冥」と呼ぶことが躊躇われる表現が出てくる。この物語のなかに登場する付喪神たちは、捨てられた道具が変化したものの集団で、作中では「化生のもの」「妖物」などと呼ばれ、人馬などを貪り食っていた。しかもその姿は人間には見えず、人々は恐れる一方だった。だが、尊勝陀羅尼のお守りなど、仏法にまつわる事物によって攻撃された付喪神は、自分たちが気ままにふるまい生類を殺したために「忽に、冥の責を蒙ぬ」と反省する〔横山、松本 1981:422〕。ここでいう「冥」を、田中貴子は現代語訳で「仏法」と訳している〔田中（訳）1999:40〕。明らかに付喪神側は「冥」ではない。人間からは見えない妖物であっても、ただちにそれが「冥」側に属することを意味するわけではないということ、この御伽草子は明確に示している。

こうした問題点は、池見が冥顕を近代的思考と対比するとき、すでに矛盾として現れているものでもあった。彼はまず、「冥」を「非日常的・非現実的で超越的な領域」として定義する。それは近代的には「想像力の産物」であるが、中世の人びとにあっては「あくまで実在するものと受けとめられていた」。「近代人の解釈を中世に投影することは厳に慎まなければならない」とも言う。この見解は、それ自体は妥当である。しかし池見は、「冥」の領域は、近代と中世とで存在論的身分が反転しているだけで、存在論的区分としては維持できる、ということを暗黙の前提にしている。それゆえ、仏神に加え、近代的には「想像力の産物」である怨霊や天狗・（異常な出来事を起こす）狐狸までも1つのカテゴリーにまとめることに抵抗がなかったのだろう。しかし、境界線自体が近代と中世とでは異なっていることを、池見は見落としてしまっている。

第2項 「恠異」と「怪異」

もちろん、『愚管抄』と冥顕論だけでは、妖怪事象に触れる中世の存在論的区分のすべてを網羅したことにはならない。古代から中世にかけては、現代の日本史研究者たちが「恠異」（「かいい」または「けい」）と表記する異常な出来事が頻発していた（「怪異」ではないのは、一般的な意味と区別するため）〔東アジア恠異学会（編）2003〕。

だが、ここで言う「恠異」は怪異に対する現代的なイメージとは異なり、ある種の行政用語であった。それは「多くは何らかの予兆か、神祇・仏・靈魂など〔……〕による主張・示唆と認識される。寺社・陵墓に宿る神霊、実際にはその管理を行う社会集団からの国政に対

¹⁵ 森新之介は、池見を受け継ぐ末木文美士による「冥」の使用を「史料用語と分析概念が混同されており従い得ない」と厳しく批判している〔森 2016: 27-28〕。

する異議申し立てや権利の主張を吸収する装置として機能していた」[久禮 2012: 50-51]¹⁶。言い換えると、まず仏神に関わることを管理する人間の諸集団が、自領域内に生じた異常な出来事を仏神の作用と解する。その集団は、中央の政治権力（王権）と関わるかぎりにおいての自らの立ち位置に利益をもたらすため、異常な出来事の生起を王権側に申し出る。王権はその出来事を「恠異」と見なし、軒廊御卜こんろうのみうらという占いを実施して、原因を明らかにする。そして、原因に対処するため、申し出た集団の要求に応じる。この一連の、仏神と事物（木像や動物など）と人間がともに参与する行政過程こそが、少なくとも平安時代における典型的な「恠異」の作動する場であった。

寺社・仏神に関わるものとしての「恠異」は、中世のみならず近世初期まで確認することができる[戸田 2009; 木場 2020: 47-48, 51-59]。「恠異」が仏神に関わる出来事だとすれば、(史料用語としての)「冥」と多くが重なる存在論的領域(現象としては異なる領域に属すが)を指すことになる。この意味で——つまり、非日常的用法という意味で——「恠異」は超自然的存在が引き起こす超自然的現象である。

とはいえ久留島元が指摘するように、中世にはすでに、行政用語としての「恠異」には収まらないものも、この言葉で記録されるようになっていた。たとえば説話集『古今著聞集』(1254)は「怪異」と「変化」を1つの巻にまとめているが、それらは巻第一「神祇」や巻第二「釈教」から遠く離れた巻第十七に配置されていた[久留島 2018: 130-132]。同書において「変化」に続く巻は「飲食」「草木」「魚虫禽獸」のみであり、怪異・変化が神仏よりも食事や生類に近いところに位置づけられていたことが見て取れる(あくまで諸事象を直線的な連続体に位置づけたときの配置であるが)。『古今著聞集』をめくり、具体的に「怪異」「変化」の説話を見てみると、妖怪事象と見なして差し支えない諸存在が描かれていることが分かる。たとえば大蛇(竜)、巨人、鬼(変化)、餓鬼、天狗、「ばけもの」「ふるき狸」、狐、唐猫などである[西尾、小林(校注) 1986]。同書の本文からは、人々がこれらの出来事を恐ろしく思い、不思議に思い、危ないものと思っていたことは分かるが、出来事が神仏の引き起こす恠異と同じであるとか、その作用者が神仏と同じ実在領域にあるということは示されていない。

本節で、やや長めに中世についての先行研究を紹介してきたのは、日本史上もっとも圧倒的に、生活全般で「超自然的」なもの——彼岸や神仏が実在的だった中世という時代にあっても、単に非日常的である(そして西洋近代的には非科学的・非実証的である)というだけで、ある現象が神仏と同じく超自然的と分類されるわけではなかった、むしろ区別されていたことを示すためである。言うまでもなく、冥顕論、恠異、そして『古今著聞集』の「怪異・変化」は、中世の宇宙論や存在論の一端を示すに過ぎない。とはいえ、旧来の妖怪概念で捉え

¹⁶ 久禮による説明の後半にある「実際には」というレトリックは、前近代の非科学的な作用者を象徴的・機能主義的なものに還元するということを宣言するものである。現に、2000年代に本格化した歴史的な怪異研究は「恠異」と「王権」との関係性を重視しており、その(人間に限定された)政治性が何よりも大きな焦点になっている。

られる対象のうち、中世における事例の多くを包括するものではある。次節では、「冥」の実在性が退縮していった近世において、どのような区分が認められるかを検討する。

第6節 尋常ならざるもの② 近世

第1項 節用集における分類

近世において、妖怪事象はどのような存在論的区分に従っていたのだろうか。木場は、中世後期から近世にかけて制作された「節用集」における妖怪系の語彙の位置に注目する〔木場 2020: ch. 4〕。節用集は、基本的には部門ごとに分けられた語彙集のことで、室町中期から19世紀後半にかけて大量に制作された。なかでも慶長期(1596-1615)以前のもは「古本節用集」と呼ばれるが、そこでは「ヨウクハイ」(妖怪)や「バケモノ」は、基本的に「畜類」「気形」に分類されていた。木場のまとめでは、「要するに、節用集では、妖怪や化物は生類だと理解されていた」〔木場 2020: 156, 強調除去〕。木場は総称以外の個別語彙(本論のいう妖怪事象)も精査しているが、その大半は、やはり生類と見なされていた。17世紀に入ると、樹神(木魘^{こだま})がときおり「神祇」に分類されたり、鬼が「人倫」に分類されたりするようになるが、その他のものは依然として生類のカテゴリーに収まっていた。この傾向は18~19世紀も続いたという〔ibid.: 161-172〕¹⁷。本論の第5章で中心的に取り上げるカップも同様である〔ibid.: 286-288〕。

木場が紹介する事例から明らかなように、森羅万象を分類するべく構成された節用集において、中世後期から近世初期にかけての妖怪事象は、大半が神仏ではなく生類に近いものとして取り扱われていた。そこで木場が着目するのは、妖怪や化物が「化生」と説明されていることである。化生とは、本来は仏教的(インド思想的)な個体発生論の一区分で、「何もないところから忽然と出生すること、および出生したもの(無から有)、また形を変えて生ずること」である〔ibid.: 157〕。これに分類されることにより、妖怪や化物は生類と見なされることになったのではないかと木場は推測する〔ibid.: 159-160〕。この分析は、妖怪事象の諸カテゴリーが、現代妖怪学の概念とはまったく異なった側面から捉えられていたことを明らかにしている。

第2項 「怪」と神仏の作用者の断絶

「怪」が神仏と同じカテゴリーに入るのかについては、やはり木場による簡潔なまとめがある。17世紀においては「神仏の靈験とは無関係な奇妙な現象であることも、[怪異となる]条件の一つとなる場合があった」〔木場 2020: 212〕。事例として挙げられるのは『奇異雑談集』

¹⁷ 節用集に限定すると、天狗は、16世紀までは生類だったが、17~18世紀前半は人倫、18世紀後半からは再び生類になる。ただ18世紀後半の変化は天狗が「テング」に加え「ソライヌ」でもあるという理解が現れたからであろう、と木場は推測している〔木場 2020: 163-164〕。

(前出)、京都の地誌『京羽二重織留』(1676)、仮名草紙『続著聞集』(1704)であり [ibid.: 209-212]、さまざまなジャンルにわたって共有されていた理解だということが分かる。

ただし、「場合があった」というヘッジを木場が用いていることからうかがえるように、出来事の原因を神仏とするかそれ以外の作用者とするかが、つねに厳然と分かたれていたわけではない。そもそも、効果としての出来事自体は、それに直面した人間にとって非日常的ではあるが、人間たちのほうは、すぐに原因となる作用者を特定できるような状況には、たいてい置かれていない。神仏の靈験であれ狐狸の所業であれ、同じような効果は可能なのである [小松 2011: 10-11]。だから、たとえば『古今著聞集』のような詳細な分類をせず、単に「怪しいこと」——非日常的なことを収集することが目的の怪談集や雑談集ならば、その両方が並列されることもありうる。この点については木場も地誌『駿国雑志』(1843)を参照しながら指摘していて、「本書では靈験・奇瑞も怪異のカテゴリーに収められている」という。ただし同書における「怪異」には、さらに 1787 年の天明の大飢饉における群盗や打ちこわしも含まれており [木場 2019: 49]、現代でいえば社会的に異常なことも自然的なものと同並べられていた。作用者ではなく効果に着目する場合は、こうしたカテゴリー化も可能だということである。

一方で、立項するか否かという点で、神仏とそれを峻別するのが『和漢三才図会』や『大和本草』といった本草学文献である¹⁸。『和漢三才図会』は、様々な人間集団(怪物的なものも

¹⁸ 本草書の多くでは、節用集には現れる「鬼」や「魔」も立項されず、考察の対象にもなっていない。これらの扱いを別に考察する必要はある。例外的に、『大和本草』では卷十六「人類」にて外国のものとして「野叉落魑」(全集版では「やしやらしゃ」となっているのを改めた)が紹介され、鬼と同一視されている。「落魑。羅刹也。國在婆利東。黑身朱髮。獸牙雁爪。碧眼 [……] 野叉。夜叉也。國在海海鬼之北 [……] 其人豕牙翅出。頭有肉角數寸 [……] 篤信謂。國俗稱鬼稱鬼神者。釋氏所謂夜叉羅刹也。 [……] 是亦僻遠之地。所生人類也。非鬼物也。 [……] 大江山。昔所穴居酒醜鬼ト云者 [……] 相似」[益軒会(編) 1973: 426]。益軒は仏教の説と考え併せ、日本でいう「鬼」あるいは「鬼神」は、実は遠国に住む恐ろしい姿の人類であって「鬼物」ではないのだらうと論じる。また附録卷二の「熊羆魑」においては、「倭俗に馬鬼と云、牛鬼と云、熊鬼と云者。皆是羆ならん。國俗羆を不知して、奇怪なる鬼類と思へり」[ibid.: 444] とある。ヒグマを見たことがない日本の人々が「奇怪なる鬼類」と勘違いしたのだらうという。この 2 つを見ると、益軒は「鬼」と呼称されるものが日本で知られていることを踏まえて、それは実は異人種やヒグマであるという説明をしているようである。ヒグマの次のところには「猫鬼は隋書に出たり。日本の犬鬼蚺鬼の類、能爲人祟者也。日本には猫鬼なし。猫または金花猫と云」とある [ibid.]。今では「犬神」と表記されることが多いヌガミを「犬鬼」としているのが興味深い。「蚺鬼」にフリガナはないが「ヘビガミ」であろう。ここでは、益軒はそれらの実在や効力を否定することなく、中国との動物相の違いのほうを気にしている。「魔」も「魑魍」の次に立項されているが「字彙云。狂鬼能迷人者。○篤信云。白樂天所謂。詩魔亦是託人而能惱人云。凡人令人狂者魔也」[ibid.: 445-446] とされ、人を狂わせるものが「魔」だという、内面的な理解を提示している。いずれも「獸類」に分類。

含む)を列挙した「外夷人物」の最後に「附録」として、「山海経に載る所の異形異類[……]怪異変化」を6項目載せる。その前までは集団の説明だったが、ここから先は個体の説明になっており、さらに文中で「神」とされている項目が4つある。しかしいずれもが、たとえば「帝江」や「獨陰」のように怪物的なものである。『和漢三才図会』のモデルの1つ、中国の『三才図会』には「もっと多くの神仙があったが、良安はリストを大幅に削減した」[ハイエク 2018b: 105]。『和漢三才図会』には、それ以外の神仏は立項されていない。『大和本草』も同様である。カッパや山姥などの妖怪事象を取り扱いながら神仏を除外する本草学の傾向は、幕末にいたるまで確認することができる。

白石の『鬼神論』は、先述のように多くの「怪」を列挙しつつも、それらを神とすることは問題視する。

世のおろかにくらき、をほくは狐魅をいつき祭りて神となし。[……]などいふあさましきなり。[……]

いかなる神明にてましますとも、狐蛇の形になり給ひなんは、これはすなはち狐蛇にこそあるべけれ。何の尊き事があるべき。ましてもとより妖毒蛇の、人をまどはし人をそこなはんを、いつきまつる理やあるべき。[……]すべて先王の祀典にあらずして、わが祭るべからざるの神をまつるものは淫祀なり。[浅野 2012: 80, 81-82]

白石の関心は、ここでは祭祀をすべきか否かという倫理的な問いに向けられている。それを踏まえてなお、「淫祀」は「鬼神」との正しい感応によるのではなく、潔斎して祭る人の精神 [= 氣] が凝集して不思議な効果を生じているに過ぎない」として、存在論的な説明を加える[井関 2017: 87]。彼のような支配階級の知識人にとっては、まともな「神」と、それ以外の「怪」や「妖」は、少なくとも人間に働きかける効果の点で別ものであり、そして何より倫理的に言って区別しなければならないのである。

第3項 近世神道における神と狐狸

儒学・本草学書や説話集を離れて、神学理論の本場である神道書を見てみても、同じように妖怪事象が神仏と区別されているのを認めることができる。たとえば伊勢神道中興の祖たる度会延佳(1615-1690)の『陽復記』(1650)は、問答形式でこの点を説明する。

問曰、[……]日本国の神社に不思議奇特のあるは、神のなし給ふ事か。又狐狸などのしわざか、はかりがたし。答曰、[……]神変奇特をのみ尊ぶは神道のとる所にあらず。よく神道だに^{アキラカ}明にさとりたらんには、加様の事も其理あきらかならんか。[……]問所のごとく、狐狸のしわざ、又人の偽もあまたある事なり。まよふべからず。[平(校注) 1972: 103, 105]

上記の引用で省略した部分には、伊勢神宮の「恠異」事例が多く記されている。とはいえ、

そうした出来事は、問う側にとって、狐狸によるものや人為的なものと区別がつきにくい。だが、区別はしなければならない。どうすればいいのか。延佳は、神道に沿って「理」を捉えねばならない。迷ってはならない——と言う。狐狸や人間の所業は、神々の「神変奇特」とは違うのである。

国学者の賀茂真淵（1697-1769）にも同様の思想がみられる。従来の神道論から儒教思想を排除しようとした真淵は、まず神をこのように定義する。中国で「鬼」と「神」をまとめて「鬼神」と呼ぶのに対して、「皇朝にて神といふハ、天地の御靈を本にして人の靈をいひ、又鳥獸草木までも神とす、故に其神によりきあしき神ありて、其あしき神と人の死たるを、から國にてハ鬼といへり」（『古今集序別考』1765）〔甲田、井上（編）1991:400〕。これは人間を含め、森羅万象の「靈」が神であり、それは天地を根源とするという「汎神論的自然哲学」である〔東1999:102〕。真淵にとって天地は神にほかならない〔松本2005:184-186〕。彼の理解は、天地＝神が森羅万象をあまねく「靈」で満たす内在的存在であるという点で、これまで見てきた神道神学と大きな違いはない。

真淵による天地の根源性とその他の諸物との差異は、『国意考』（1769）に見ることができる。真淵は同書において、人間と鳥獸を分けることを批判する。「天地の父母の目よりは、人も獸も鳥も虫も同じこと成べし。夫が中に、人ばかりさときはなし」〔阿部（校注）1972:386〕。天地に対して、人間も含め、鳥獸虫（魚）は同一の平面に並べられる。「あやしきこと」は、それらの生き物の一部がなすこととされる。

すべてむくひといひ、あやしきことといふは、狐狸のなすこと也。凡天が下のものに、おのがじり、得たることあれど、皆みえたること成を、たゞ狐狸のみ、人をしもたぶらかすわざをえたるなり。〔ibid.: 389〕

真淵によると、仏教側が主張する因果応報や不可思議な靈驗は、いずれもが狐狸の仕業でしかない。あまたいる鳥獸のなかでも、狐狸は見えざる力を発揮して人間を化かすことができる。人間はそれに付け込まれ、仏教的な世界の仕組みがあるように間違えてしまうのだ——と彼は論じる。不思議なことや怪しいこと、すなわち（藤原聖子の言う）実体的非合理はそれ自体では実在しない、すべては狐狸の仕業だとする還元的論理は同時代の怪談集にも見える¹⁹。近世をつうじて、狐狸たちは可能な領土を拡張しつづけていった。

¹⁹ 如環子『怪談見聞実記』（1780）の序に、「深山幽谷の間に在りて山魅魍魎の諸妖は知らず、大抵村里の間に在るもの、狐狸の所業に過ぎるのみ」とある。ただし「深山幽谷」に怪しいものが実在すること自体は否定されていない〔近衛2018:304; cf. 門脇2013:44-50〕。また曲亭馬琴も『燕石雜志』（1811）において、死んで長い時間が経った者の冤鬼（「我が俗、これを幽霊といふ」）は「皆是狐狸の妖怪のみ。これを見るもの、その狐狸なるをしらず。なべてこれを冤鬼といふ。これ知らざるものゝ迷ひなり」と言う〔日本随筆大

第4項 弁惑物が実践する実在区分

しかし近世には、「怪」を引き起こす作用者の独立した存在を否定するものも現れてくるようになる。たとえば「百姓思想家」と呼ばれる菅野八郎（1810-1888）は、処世訓を集めた『八老十カ条』（1862）において「化もの○ゆうれい○天狗○鬼○おんりやう杯言もの、外より決^{けつしよ}而^に来^りるものにあらず。皆己々が魔法切支丹を行ひ、右等の怪敷ものを作り出すがため、と主張する。ひろたまさきはこの思想を平田篤胤と比較し、妖怪を「神仏と明確に分割されたもの」としていることを指摘する〔ひろた 1987: 271〕。この点は、実は先述の神道家たちと変わらない。しかし、八郎の思想でこれまで検討してきたものと異なるのは、神／怪という区分のうち、後者が非実在的と見なされ、存在論的領域から排除されてしまったということである。

狐狸の妖力や幽霊、天狗、そして化物全般の実在を否定する立場は、なにも 19 世紀に入ってから現れたものではない。近世中期には江戸で「野暮と化物は箱根から先」という言い回しが流行し（最古の例は 1764 年〔カバット 2014: 104〕）、これについて森島中良は『画本纂怪興』（1789）で「是れ、元化物と云ふもの無きが故なり」と説明する〔石上（校訂）1994: 112〕。先にも引用したように中良が妖怪事象の実在を全否定した事実はないが、怪しいと判断するに足るものは実在しないというわけである。この諺のバリエーションとして『怪談見聞実記』（1780）は「誰かいふ、世間に下戸と妖物^{ばげもの}なしとは。当代下戸あり、妖物あり」〔近衛 2018: 304〕と言う。同書は結果として「妖物」の多くを別のものに還元してしまうのだが、しかし「実在しない」という人々がいる、という認識自体は都市部の作家や読者層を中心として共有されていたと思われる。

「怪」の実在否定は、森羅万象を還元可能な理気という原理を手にしたという認識に加え、近世に入ってから倫理思想において「心」の価値が増大してきたことが大きく関わっていると論じられることがある〔川田 1999: 121-129; 黒住 2001; 安丸 1974〕。万物の理が可知的ならば、何かを化物と呼ぶのは認識論的な問題となる。したがって、如何にして自身の「心」を落ち着かせ、惑わされることなく周囲の状況を正確に捉えるかが大きな課題となったのである。木場は、こうした課題に関する近世前期の代表例として、河内国の上層農民である河内屋可正（1636-1713）の著作を挙げる〔木場 2020: 218-221〕。可正は化物や死霊などについて次のように述べる。

天地の間に有物は、皆是非共に理有、此理を明らかにする者は、疑ひまどはずして心常に安樂なり。此理をしらざる故に疑ひまよひて心をくるしむる也。凡世愚のまどふ所は、天狗ばけ物狐の人をまどはず沙汰、生靈死靈の噂也。〔……〕化物外に非、己が心の妄乱に依て、なき者眼に遮り、異形の者顯はるゝなり。〔野村・由井（編）1955: 86〕

成編輯部（編）1975: 340〕。なお馬琴は、死の直後に幽霊が現れ怪事をなすことについては、経験的事実として受け入れている。

この部分を「徹底した呪術否定の論理である」[安丸 1974: 32] と解した安丸良夫は、類似したものとして、心学の祖である石田梅岩（1685-1744）と門人との問答も挙げる。

[門人の問い] 連中ヨリ度々妖物ノコトヲ御尋アルニ因テ又此方ヨリ尋申候。狐狸ノ人ヲ化スコトハ御存知ノ通り、其化サル、物ハ何物ゾト云コト承り度候。

[梅岩の] 答。呵々大笑ス。[石田 1972: 268]

梅岩は「妖物」についての問いを、文字通り一笑に付したという。この後の問答では梅岩の考え方がもう少し丁寧提示されている。まず彼は、身体が「虚」になると、それに乗じて「狐狸ガ入り來テ五體ヲ煩ハセ惱マス」[ibid.: 269] として、憑依自体が起こることは認める。しかししばらくすると「然レ共實ハ狐狸ガ入住ニハアラス。己ガ心内ニハ虚ニシテ一物モナシト思フ所ノ妄相ガ狐狸ナリト知ルベシ。是ヲ以テ見レバ狐狸ガ化スニハアラス」[ibid.: 271] として、憑依などありえないと断言し、人の心の持ちようへと還元してしまう。「怪」は認識論的に消去されてしまうのである。

梅岩的な「怪」の实在否定は、『売卜先生糠俵』(1777)、『夜話荘治』(1782)、『道二翁道話』三編(1795)、『案山子草』(1791) など 18 世紀後半の心学書に多く記述があり [高倉 1928: 378-382; 1927a: 1665-1668; 1927b: 2162-2165, 2401-2404]、石門心学の普及とともに、近世後期にはかなり都市部に広まっていたとみられる [太刀川 1966: 36-37]。また同様の論理は、18 世紀に流行した「弁惑物」というジャンルにも一部が取り入れられた。弁惑物とは、それまで「怪」だとされてきた事象について、何らかの自明な原理へと還元できることを示し、「怪」ではないと啓蒙する著作群のことである [堤 2004]。それらは「心の迷い」や現在で言う「錯覚」「幻覚」に近いものなど、「心」のありようで「怪」と判断されるという心学的な説明のほか、理気論や陰陽五行説といった儒学思想で存在論的に説明したり、仏教的な因果説で説明したりするものもあった。

梅岩のように、狐狸の怪が实在することを徹底的に否定した弁惑物に『太平弁惑金集談』(1759) がある。同書では、翻刻した伊藤龍平が指摘するように、「すへて妖怪は外より来れる物には非ず、皆我一心よりかんして [感じて] なすものと自得せは、此迷ひはなかるへし」[伊藤 2000: 45] として、「妖怪」の認識論的消去が行なわれている。とはいえ著者は妖怪事象すべての实在を否定するわけではない。「人は万物の霊なり。其心をさへ正しくせば、狐狸及天狗魑魅の類は、皆人間よりはるかに劣たる畜類共の事なれば、いかて人間を誑す事有へき」[ibid.: 38]。「畜類」としての天狗や魑魅が狐狸と同じように实在することは否定せず、それが人の「心」が安定していても理解の及ばない「怪」をなすことは否定するわけである²⁰。

²⁰ 「妖怪」は人の心的作用によるものという説明は、19 世紀後半になると、ヨーロッパの学説を輸入し

その他にも弁惑物は、拠って立つ原理によって多岐にわたるロジックを展開しており、ここですべてを尽くすことはできない²¹。しかし、特に心学的な説明体系に共通するのは、神仏の实在は否定しないという、菅野八郎に関するひろたの指摘が妥当するということである。もし神仏と「怪」が1つの实在カテゴリーに入るのならば、マルセル・モースが呪術について述べたことが該当するであろう。

呪術は宗教と同じく一つの塊りであって、人びとはそれを信じるか信じないかのいずれかである。[……]呪術の一例にたいする信念がありうるかぎりの呪術に対する信念を導き出すことになる。逆に言えば、一つの否認が建物全体の崩壊を招くのである。[モース 1973: 149]

ここでモースが指摘しているのは、ある呪術の事例がその原理的なところで否定されたとき、必然的に同じ原理に支えられた呪術体系すべてが崩れ去るということである。弁惑物には、個別の「怪」についてそれが「怪」でないことを説明するだけのものもあるが、心学的傾向のある弁惑物は、カテゴリーとしての「怪」自体を否定することが多い。だが、どれだけ根底的に「怪」や化物を否定したところで、神仏の实在性には何の影響もない。さらに言うならば、人にも劣る畜類である狐狸や天狗の实在性とも関係がない。なぜなら、それらは「怪」と同じ「建物」を構成していないからである²²。

た蘭学書にも現れるようになる。この説明は、明治初年代に「神経」という要素を交えて広く普及するようになっていく（第6章参照）。ヨーロッパでは18世紀半ばから幽霊の目撃談が医学的な心因による説明に統一されていったが、それが蘭学者や文明開化の先導者たちの思想に影響を与えたのだろう。心学では「心を正しく持つこと」という道徳へと向かっていったが、西洋医学では「治療すべき病理」として、生政治を支えるものとなった。

²¹ 「心」に関係するものとして、漢籍に由来する「妖は徳に勝たず」や「妖は人によりて起る」を引用したものも多い[堤 2004: 351; 近藤 2006; 寺 2012: 8-12; 木場 2020: 219]。それらは「怪」の認識論的消去に使われると同時に、「心」を正しくもてば「怪」は近づかない／効果をなさない、という倫理的な指導にも用いられた。たとえば『古今百物語評判』の第一話「越後新潟にかまいたちある事」では、カマイタチは「越後信濃は北国の果てなれば、肅殺の気あつまり、風はげしく気冷^{すさま}じきをかりて、山谷の鬼魅などのなすわざなるべし。都方の人または名字ある侍に此疵あふたる者なきは、邪気の正気にかたざる理なるべし」とされる[太刀川(校訂) 1993: 11]。とはいえ、「怪」の遠隔化と認識論的消去は別々に唱えられていたというよりも、プラグマティックにつながっていた[近藤 2006: 25-26]。たとえば三浦梅園の随筆『梅園叢書』(1750成立、1855刊)にある「物の怪の弁」や江戸後期の『桃山人夜話』(1841)の冒頭は両者をほとんど区別していない[三浦 1926: 262-272; 竹原 2006: 55]。

²² 例外的に、山片蟠桃は神仏や死者の实在までも否定した[木場 2020: 333-336]。

第5項 近世に関する小括

以上、本節では近世の本草書、鬼神論、怪談集、神道書、弁惑物を中心として、現代では非日常的用法としての超自然概念に含められる「怪」（特に妖怪事象）と「神」（もっとも中心的な宗教的対象）が、どの程度、同一の存在論的カテゴリーに収められてきたのかを検討してきた。結果としては、ほとんどのジャンルにおいて、両者は区別されていたということが言える。神仏と妖怪事象がどちらも「不思議」で非日常的であるがゆえに、両者の効果が区別しにくいところがあるのは、賀茂真淵、度会延佳、新井白石の文献で指摘されていることである——彼らのような知識人ではない庶民が、その類似性ゆえに神仏とそれ以外のものを「混同」してしまうことも。とはいえ庶民たちの「混同」は、個々の「怪」をカテゴリーとしての神仏に同一化するという事態である（ある非日常的な事象は、不思議であるがゆえに神仏と見なされる）。この事態においては、「怪」というカテゴリーが神仏と区別されたうえで並置され、たとえば「宗教的」とか「聖なる」、あるいは「超自然的」などといった西洋的な概念を適用できる包括的なカテゴリーが構成されているわけではない。「混同」による同一化と、同じ平面への並置は異なる。そして近世の知識人が批難する実践は前者のほうであり、近代の研究者が超自然概念に包括しようとする図式は後者のほうである。

第7節 妖怪概念の精霊的用法

精霊概念については、序論においては妖怪事象と比較し、前章においては超自然概念と比較してきた。それらでの検討から明らかなように、精霊的用法でもって妖怪事象を捉えることはできない。よってこの用法については簡単に確認するにとどめる。具体的には、カッパなどを例示したが、ここでは妖怪事象についての総合的な資料に向きあってみたい。日本において、カッパだけが特異例という可能性もないわけではないからである。

以下に、民俗学的な妖怪資料の代表である、柳田國男「妖怪名彙」からいくつか事例を引用する。「妖怪名彙」自体は、主として20世紀前半に報告された方言・俗信資料などから妖怪に関する記事を要約して配列したものである〔フォスター2017: 203〕。

ツトヘビ 又はツトッコといふ蛇が居るといふことを、三河の山村ではいひ傳へて居る。或は槌蛇とも野槌ともいひ、槌の形又は苞の形をして居て、非常な毒を持ち、咬まれると命が無いと怖れられて居た（三州横山話）。[……] 見たといふ人はあつても、なほ實在の動物では無かつた。[柳田 1956: 225]

イツタンモメン 一反木綿といふ名の怪物。さういふ形のもが現はれてひら／＼として夜間人を襲ふと、大隅高山地方ではいふ。[ibid.: 227]

ミノムシ 越後では評判の路の怪で或は鼯のしわざともいふ。小雨の降る晩などに火が現はれて蓑の端にくつき、拂へば拂ふほど全身を包む。但し熱くはないといふ。[ibid.: 232]

これらの妖怪はいずれも、現代的観点からして、物質的である。可視的であり、温度も判別できるし、ときに人体に食い込む牙さえ備えている。そのうえ、「蛇」や「怪物」、「火」とは表現されていても、とくに「靈的」と見なせるような記述はない [cf. 廣田 2014: 116-117]。実際、数えてみたところ、「妖怪名彙」で見出しになっている妖怪のうち、正体も含めて現代的観点から非物質的・不可視的と見なすことができるのは 80 のうち 15、何らかの神・靈魂に関わるのは 9 つほどでしかなかった²³。非物質的であってもそれが靈的であることと直結しないのは、単に作用者のカテゴリーが民俗レベルで未規定だから（あるいはデータとして残されていないから）である。

妖怪事象の物質性は、飯倉義之が大量の事例を挙げる「妖怪遺物」によっても裏打ちされる [飯倉 2014; 山口 2014]。「妖怪遺物」とは、河童や天狗、鬼、人魚などのミイラ、妖怪が書いた詫び証文など、妖怪が実在するという物質的な証拠（あるいは現物）のことである。飯倉は、こうした遺物がこれまで民俗学で論じられてこなかったのは、妖怪の非実在性という研究の前提と矛盾するものとして無視されていたからだ、と論じる [飯倉 2014: 244-245]。これに付け加えるならば、たとえ実在していたとしても妖怪事象は神々と同じく靈的・非物質的である、という前提もまた一部で存在していた（いる）からこそ、研究者は妖怪事象の物質性を視野に入れてこなかったとも言えるだろう。

「妖怪名彙」に戻ると、柳田の紹介するツトヘビは、現代でいうツチノコ的一种である。民俗的な説明だけから判断するならば、ツトヘビはどこからみても靈的ではないし非物質的でもない。しかし、現に見たという人はいるのだが、それは実在の動物ではなかった、と柳田は言う。この説明はツトヘビが物質的な実在性をもたなかったということを含意している。柳田は共同幻覚（つまり物質的でも靈的でもない、心理的な効果）を想定していたのだろう [cf. 香川 2012]。

しかしそれをイェンセンや石井らの概念で捉えなおすならば、知覚がその環境に応じて形成されることにより、ツトヘビを見ることができたのだ、と理解することができる [Jensen, Ishii & Swift 2016]。靈的なもののみならず、現代的な感覚でいうところの物質的なものであっても、知覚するには変容が必要なときがあるのだ。この意味で、石井らの変容を「精霊の諸世界」に限定したのは、議論のラディカルさを明確にする手段としては妥当なものではあるが、妖怪事象に関しては、やや射程が狭かったといえる。したがって、妖怪事象の物質性に

²³ 非物質的・不可視的な妖怪はシズカモチ、ソロバンボウズ、カイツキボウ、コクウダイコ、フルソマ、ヨブコ、ヤマノコゾウ、イシナゲンジョ、シバカキ、ベトベトサン、ビシャガツク、ヌリカベ、ソデヒキコゾウ、オイテケボリ、ヒトリマ。しかしこの中には、単に視界に入らないので視覚化できない妖怪も含まれる（シズカモチ、シバカキ、ビシャガツクなど）。何らかの神霊・亡霊に関わる妖怪はコクウダイコ、フルソマ、ケチビ、イネンビ、ボウズビ、アブラボウ、ゴンゴロウビ、オサビ、カネノカミノヒ（怪火はそもそも可視的である）。下線を引いた 2 種目だけが重複している。

注目するときは、安易にそれが私たちも把握できるものと見なすべきではなく、それらの実在する世界にとっての物質性として記述すべきである。もちろん基本的には、研究者にとっての物質性は、妖怪事象も実在する世界にとっての物質性に包摂されるだろう。しかし、たとえばウイルスや素粒子、クエーサーやブラックホールなど、後者の世界の概念化に寄与しない(ことが多い)科学的対象はいくつも存在するので、必ずしもすべてが包摂されるわけではない点には注意が必要である。

いずれにしても、超自然概念によって精霊的用法を意図したとき、妖怪事象のカテゴリーには、そこからすり抜けてしまうものがあまりにも多すぎることは否定できない。ならば、霊的や精霊といった概念は、妖怪概念それ自体に用いるのではなく、非物質的な作用者(精霊、霊的存在)、あるいは非物質的な作用者性(霊的な能力)を持つ神々や動植物や鉱物やヒトなどに、横断的に用いるべきものであろう。

第8節 小括

ここまで「超自然」概念の適用可能性を軸として、日本の各時代や各思想における妖怪事象がどのようなものであるか、存在論的身分はどのようなものであるかを概観してきた。その結果、前章で分析的に区分した超自然概念のいずれもが、部分的には適用できるところもあるものの、それはごくわずかであり、妖怪事象の総体を捉えるためには適切なものではないということが明らかになった。

一般的に超自然概念からイメージされる超越的用法の観点からは、そもそも日本におけるさまざまな存在論・宇宙論において超越的領域はきわめて限定されたものであり、妖怪事象の入る余地はほとんどない。より普遍的な適用可能性のありそうな非日常的用法に関しても、それが「宗教」という枠組みの規定に関わるならば、神仏・死者との関係性を無視することはできない。そのような宗教的存在者の典型と妖怪事象が同じ実在秩序に属するならば、たとえば妖怪事象の位置づけられる存在論や宇宙論が自然的／超自然的、内在／超越という区分を西洋と共有していないとしても、小松和彦の妖怪概念や、認知宗教学による普遍主義的用法に取り込むことは可能になっただろう。だが、すでに多くの事例を見てきたように、基本的には、両者は峻別されている。両者が引き起こす出来事が「怪」であり、効果の面で識別できないことは多くの文献で認められており、また識別できないがゆえに妖怪事象が神仏へと上昇していくという庶民の思考・実践も認められる。だが、それは何らかの単一の非日常的秩序があり、そのなかに作用者としての妖怪事象と神仏・死者が並んで配分されているということを意味しない。

以上のように、前章で分析的に区分した超自然概念の用法のいずれにおいても、妖怪事象がそれに還元されないことを本章では論じた。それと同時に、近世(部分的には中世)における妖怪事象の存在論的身分も、木場貴俊などの先行研究に依拠しつつ素描してきた。この結果からは、少なくとも2つの課題が導かれる。1つは、なぜ日本の妖怪学では、妖怪事象に、

当然のように超自然概念が適用されるようになったのか、その系譜をたどる作業である。もう1つは、超自然概念が使えないならば、妖怪事象を捉えるとき、どのような概念の組み変わりが生じるのか、どのような概念が要請されるのかという作業である。本論の第1部では、続けて1つ目の課題に取り組む。次いで第2部では2つ目の課題に取り組む。

第3章 超自然の近代

本章の課題は、「妖怪は超自然的で非実在的である」という前提が、そもそもなぜ近現代の人々にとって自明のものになったのかを、概念の通時的变化を追っていくことで明らかにすることである。前章で見てきたように、超自然性と非実在性の2つとも、人々をとりまく妖怪事象——それどころか、多くの非西洋近代的な諸社会における非人間的存在——の概念化に欠けているのなら、いったいこの2つの存在論的特性は何に由来するのだろうか。なぜ研究者はこの前提を普遍的なものを見なすことができたのだろうか。

この問題に取り組むにあたって、本章はまず、超自然概念はエミール・デュルケームの想定よりもずっと遡ることを指摘したうえで、自然概念に対立し、なおかつ妖怪概念にも関係の深い2つの概念——怪物的な反自然と、神的な超自然——を区別する。古代から中世にかけて、ヨーロッパにおいてそれぞれの概念が確立されていくプロセスを概観したのち、初期近代までは、この概念が神的なものに限定されていたことを確認する。それでは、なぜこの概念はそれ以外の、現在「超自然的なもの」と呼ばれる諸々の対象へと拡張されていったのだろうか。この問いに対しては、おもに英語圏における概念の展開を跡付けることにより、文芸批評や悪魔学、民俗誌などのジャンルで、概念の拡張が確認できることを明らかにする。

本来ならば、本論は妖怪事象と妖怪学を対象にしているのだから、超自然概念にしても、日本における展開だけを跡付ければよいはずである。だが残念ながら、今のところ欧米において、この概念の展開を詳細に論じたものは見当たらない。そのため本章では、きわめて大雑把ながら、おもに（日本語圏に大きな影響を与えている）英語圏での展開を主軸として、超自然概念の近代化について検討することになる。

ベンソン・セイラーは、古代ギリシアからスコラ哲学までの変遷を追いつつ、最後に「神学界限を離れて大衆的なほうを見てみると、超自然は実に幅広く拡張されている。[……] 神学者の精緻な用法ではなく、こうした超自然の民俗的用法のほうが、人類学者のあいだに私たちが見つけるものに近い」とだけ言う [Saler 1977: 49]¹。民俗的な概念化が人類学に影響を与えているならば、そちらのほうの思想史を記述すべきであったはずだが、彼はしなかった。やはり詳細に超自然概念を批判するサイモン・ダインも、デュルケームを参照して「17～18世紀における啓蒙主義科学の勃興と軌を一にする」と述べるのみで、具体的な論拠をあげていない [Dein 2016: 38]。だが本論では、神学的に超自然的と見なされてきた神学的カテゴリーには収まりきれない妖怪事象を扱うため、セイラーの言う民俗的な概念化のほうを探究し

¹ 現在セイラーは、*Observations on the construction of the supernatural in Euro-American cultures* という文献を準備中とのことである。未出版であり、本論で参照することはできなかった。トーマス・ルックマンは、宗教研究における「超自然的／経験的」の区分は19世紀科学主義に由来する、と推測しているが [Luckmann 1976: 678]、本章で明らかにする通り、この区分は18世紀には現れていた。

なければならない。また民俗的なものへの着眼は、人類学（および民俗学）における各種用法の系譜へも、視界を切り拓いてくれることだろう。

人類学以外では、たとえば映画論のマレイ・リーダーがこの概念の歴史性について特に注意している。とはいえやはり見通しは大局的なものでしかなく「19世紀初めは[……]幽霊などに関連付けられた、より世俗的な用法が支配的になっていった時期であった。[……]超自然的なものは近代化し、科学化し、そして映画が登場した1895年までには、このプロセスは完了していた」[Leeder 2017: 4-5]。リーダーは、テリー・キャッスルが、やはり18世紀の特に後半から19世紀初めにかけて、幽霊信仰が完膚なきまでに否定され、人間の想像力に由来するものだということが普及していったこと——キャッスルのいう「不気味なもの」の発生——も参照する[Castle 1995]。キャッスル自身は超自然概念を問題にしていないものの、重要な点がリーダーによるキャッスルの援用に現れている。それは、人口全体としてどうだったかは措くとして、少なくとも知識人階級において、啓蒙主義と幽霊の非実在化、およびその超自然化、そして不気味化は、同時並行的に起こっていたのではないか、ということである。もちろん、以下で詳論するように、すべてのプロセスが同期していたというわけではないし、実在性も自然性も並行して残っていただろう。しかし、セイラーやダインが漠然と示す、超自然概念の「民俗的用法」の発生を捉える足掛かりとして、18世紀という時代が重要になってくることは想定できる。

本章は、「超自然」の包括的な歴史を扱うわけではない。だが、以下の暫定的かつ限定的な分析をしてみるだけでも、現代的な意味でこの言葉を用いるだけでは分からない、欧米に限らず日本の妖怪学にも広げうる（そして神学のみならず人類学にも広げうる）概念の変容と断絶を明らかにすることができるだろう。

第1節 超自然概念と法則

デュルケームは「宗教」概念を定義するにあたって、まず「超自然的なもの」がその本質であるという学説を取り上げた。しかし彼は、この概念を高等なものであり、「そもそも、われわれが理解するような超自然の観念は、つい最近のものである」と指摘する。「ある種の事実に関して、それらが超自然的だといえるためには、事物の自然的な秩序が存在するという意識、すなわち、宇宙の現象は法則と呼ばれる必然的な関係に従って相互に結びつけられているという意識がすでになければならない」。この法則に反しているものが自然的なもの、つまり合理的なもの外部にあるとされ、それが「超自然的」と呼ばれるのである[デュルケーム 2014: 60-61; Lévy-Bruhl 1935: 5]。人類学者のなかでは、たとえばエヴァンズ=プリチャードやデスコラなどが、デュルケームの見方を基本的に踏襲している[エヴァンズ=プリチャード 1967: 150; デスコラ 2017: 28]。

デュルケームは超自然概念の確立された時期について、「つい最近のもの」という曖昧な表現しか残さなかった。とはいえ彼は、この概念が、のちに「科学革命」[バターフィールド

1978]と命名された、16世紀以降のヨーロッパにおける自然哲学・医学・博物学といった学知（現代の「自然科学」）の産物だと考えていたと思われる。だが、自然秩序の把握が、法則を前提とした「つい最近のもの」とするデュルケームの科学史観は、今となっては古びたものである。というのも、「自然的な秩序」や「超自然」の概念は、さらにさかのぼることができるからである。科学革命の時代に確立され、近代西洋の科学的探究を決定づけたのは「自然法則」（law of nature, natural law）という概念のほうであった [Ruby 1986]。秩序と法則は、必ずしも一体ではない。

まずは、「自然」概念が誕生した古代ギリシア・ローマの思想から見てみよう。さまざまな事物に見られる規則性や必然性にこだわった古代の自然哲学において、法則が中心的な主題になることはなかった。むしろ、キャサリン・ウィルソンが指摘するように、この世界の秩序を説明するにあたって、法則の概念など不要だった [Wilson 2008: 15-20]²。「法則が自然を統治する」というイメージにもっとも近い記述は、強いて探すならば、キケロの『神々の本性について』（*De natura deorum*）に認めることができる。しかし同書においても、法則的なものは万物に例外なく適用されるような絶対普遍的なものではなく、不死の神々の天上界から死すべき人間の地上界へと、存在の位階が下降するにつれ、徐々にその正確さを減衰させていくとされた。

それゆえ、天には偶然やでたらめ、過ちや偽りはなく、あるのは完全な秩序、真理、理性、規則性である。一方、これらの要素を欠き、嘘や欺瞞、誤りに満ちたものがあるとすれば、それは地球の周辺部で月の下方にあたる部分 [……] ないしは地球の表面においてである。

[キケロー2000: 121-122]

さらに、ストア派が想定する、この世界における決定論的な運動という観念にも、「背後にある普遍的な法則」という概念は欠落していた。あるとしても、せいぜい「個々の対象の、個々の自然本性に関する法則」であった [Bobzien 1998: 32-33, 173]。キリスト教時代、中世盛期のスコラ哲学者たちも「法」（lex）という言葉を用いることがあったが、それは自然界全体を統治する不壊の法則ではなく「規則」を意図したものであり、自然はみずからの「慣習」、傾向性、志向性、すなわち自然本性によって規則的になっている、という前提があった。そのため、自然はときおり「間違ふ」ことがあり、それが奇形の出産のような「偶発的な」帰結をもたらした [Daston & Park 2001: 120-121; Hansen 1975: 484-485]。こうしたもののカテゴリーを、先行研究に従い、「脱自然的」（preternatural）と呼ぶことにする。

以上のように、古代・中世の西洋思想をざっと眺めてみただけでも、デュルケームのいう「自然的な秩序」の観念は（法則の概念抜きで）古代から認めることができる。それならば、超

² 法則という概念が思考を拘束する力は強烈で、かつてはA・N・ホワイトヘッドでさえ、古代ギリシア哲学のテキストに「自然法則」を見出していた [ホワイトヘッド 1982: ch. 7; Wilson 2008: 15]。

自然の概念も発生することができたのだろうか。ここでポイントとなるのは、古代世界の秩序において自然的なものに対置されるのが、超自然的なものではなく、脱自然的なものだったということである（キケロにおいては、自然的秩序は天上で究極形を見ていた）。秩序を逸脱することは、秩序を越えることではなく、いわば秩序内部の「ひび割れ」として捉えられていた。

日本における妖怪事象についても、もしそれが自然なものに見なしえないのならば、むしろこの「ひび割れ」のほうの概念との類似性のほうを注視すべきであろう。以下では、脱自然や反自然の概念を明確にするため、西洋におけるもっとも際立った脱自然的存在である「怪物（モンスター）」について、その発生と展開について概観してみたい。

第2節 脱自然としての怪物

あらためて確認するまでもなく、妖怪事象を語る時「怪物」（モンスター）は「超自然」以上に多く用いられる言葉である。ただ、妖怪事象と同じように（それ以上に）、怪物にも紀元前からの複雑な概念の系譜が存在している。本節で力点をおいて見ておきたいのは、モンスターが超自然の概念とはほとんど触れ合わずにいたという点である。

西欧における怪物概念の祖型は、ラテン語のモンストルム（*mōnstrum*、英語 *monster* の語源）であり、古代ギリシア語のテラス（*teras*）である。テラスは、中世ギリシアの百科事典『スーダ』（10世紀ごろ）の定義では「自然に反して（*para physin*）生まれたもの、予兆（しるし=何かを示すもの、現在でいう「記号」*sēmeion*）」とされている [Whitehead 2016]。「自然に反する」というのはアリストテレス以来知られている定義であるが、古代世界で重要なのはむしろ「予兆」のほうであった。予兆とは、何か（たいていの場合、悪いこと）が起こることを示す現象のことであり、ホメロスの時代から、そうした現象は神々が引き起こすものとされていた [Ringstorf 1972: 113–115]。この意味でのテラスは新約聖書にも現れるが、ほとんどが単独ではなく「しるし」と並んで用いられていた [ibid.: 124–125; Balz 2015]。

予兆^{テラス}は異常で恐るべきものとされたので、自然的にはありえないもの（たとえば青天の霹靂）とも概念化された。自然的ではないものとして、動物の諸部分の異常な組み合わせというのにも含まれていたため、ケルベロスやミノタウロス、スピックスといったおなじみの怪物たちもまた、悲劇詩人らによって、テラスと呼ばれることがあった [Ringstorf 1972: id.]。さらにまた、奇形の出産もテラスと見なされた [荒俣 1994: 201]。こうした用法は、そのままラテン語のモンストルムにも受け継がれることになる³。

³ 何が自然に反するかを決めるのは難しい。ギリシア人にとっても判断できず「自然なテラス」とするものもあった。たとえば、カラカラ帝時代（209–217）の詩人オッピアノスの『獵師訓』において、キリンの生態が詳細に叙述されている箇所、キリンは「混ざった」ものだという部分がある（第3巻第462節）。この部分の古注釈に「キリンは自然的な怪物（*teras physikon*）であり、また驚異（*thauma*）である。2つのものを1つにしたようなものである」とある [Bodson 2005; Bussmaker 1849]。

「テラス」は、古代ギリシア・ヘレニズム世界（初期キリスト教を含む）ではそれほど頻出する言葉ではなかったものの、ラテン語のモンストルムは対照的に幅広く用いられた。この言葉は動詞 *moneō*「警告する、示す」に由来する名詞で [van Vaan 2008: 387]、英語の *demonstration* と同語源である。もともとはテラスと同じく、とくに紀元前の共和政時代は、(神々の仕業になる) 予兆としての、奇形の出現 (人間を含む) などの尋常ならざる出来事を指していたと考えられている。たとえば頭部の 2 つある動物はモンストルムであり、国家の分裂、すなわち内戦の予兆であると見なされた。ただ時には、アルビノのブタのように、聖なるものと見なされることもあった [Engels 2013]。

いずれにしてもモンストルムは、テラスと同じく自然本性に反している (*contra naturam*) とされ、共和政時代はもっぱら個別の対象に対して用いられていた。しかし帝政期にもなると、プリニウス (後 23-79) の著作などで、異常な組み合わせの身体をもつ動物種⁴やいわゆる「怪物種族」(*monstrous races*) などにも適用されるようになった。これが現在の「モンスター」の一般的な定義、日本語の「怪物」に相当する概念の由来である [Freedman 2000: ch. 6]。こうした怪物への観点、ひとまずは中世まで引き継がれることになる。

モンストルムが反自然的だという見方は、ラテン中世においては、必ずしも全面的に支持されたものではない。たとえば、中世に大きな影響を持ったアウグスティヌス (354-430) は『神の国』(*De civitate dei*) 第 16 卷第 8 章のなかで、プリニウスらの著作によってラテン語世界で幅広く知られていた怪物種族 (隻眼族、無頭族、犬頭族) に関して次のように述べる。それらは「自然の通常の経路からいわば逸脱してしまっていると伝えられている」が、すべては神の知恵によるものであり、「あまり熟練していない職工の技術のように誤りをおかしたのだ」と考えてはならない [アウグスティヌス 1986: 147-152]。また、同書第 21 卷第 8 章でも、前兆 (*portentum*) について触れつつ、「前兆は本性 [*natura*] に反しておこるのではなく、本性として知られているところのものに反しておこるのである」と指摘する [アウグスティヌス 1991: 289]。アウグスティヌスは、この章の後半で「前兆」をモンストルムその他の言葉 (*ostentum*, *prodigium*) と同一視する [ibid.: 292-293]。さらに次章では、「あらゆる奇跡のなかでも最大の奇跡であるこの世界そのもの」と言い、被造物全体が不思議なものである、と論理を反転させる [ibid.: 297]。

セビリャのイシドルス (c. 560-636) の『語源論』(*Etymologiae*) もまったく同様に、「ポルテントウムは自然本性に反してではなく、既知の自然本性に反して創られたのである」と述べ、人間の側が誤解するだけだ、とする [Barney, Lewis, Beach & Berghof 2006: 60; 尾形 2013: 60]。『神の国』も『語源論』も、中世全般にわたって圧倒的な影響力を持った書物だったので、こうした見解は知識層においてよく知られたものだっただろう。とはいえ、このような但し書きがされているということは、逆に、アウグスティヌスの時代もイシドルスの時代も「怪物は反

⁴ 近代的な種概念は存在しなかったので、厳密には「他と形態的に区別される、互いに似たような個体の群」と言い換えたほうがよい。

自然的である」という見方が通俗的に広まっていたことを示すものでもあるし、実際のちの時代にも、この見方を素直に述べる知識人はいた（14世紀のニコル・オレームなど [Johnson 1956: 25]）。

このような怪物たちは、もっぱらヨーロッパの「東方」つまりアジアやインド、エチオピアなどに存在すると考えられていた [ウイトカウアー1991; ホワイト2001; Freedman 2000]。また、カテゴリーとしては「驚異」（羅 *mirabilia*, 英 *wonder*）に位置づけられた。驚異とは、たとえば「東方」の怪物たち、石を投げ入れると雨が降る泉、鳥を産み落とす樹木など、人々に「驚き」をもたらす対象のことである。ただし、日本において、現象面では神仏と狐狸の作用がほとんど区別できないのと同じように、「驚き」という人間の感情的反応だけでは、驚異は超自然的な奇跡と見分けがつかない。この点について、驚異を集成したゲルヴァシウス『皇帝の閑暇』（Gervasius, *Otia Imperialia*, 1209-1214）第3部の序において、著者は次のような存在論的区別を示す。

[……] すなわち《奇蹟》と《驚異》で、どちらも「感嘆」(*admiratio*) という目標をもっています。さて、《奇蹟》という言葉、わたしどもは、ごく日常的には、自然から脱し (*praeter naturam*)、全能の神の力にわたしどもが帰している物事のことだと理解しております。たとえば、妊娠する処女 [……] といった類のことです。そして《驚異》という言葉では、自然のものでありながら、わたしどもの理解を越えた物事を指すととらえています。しかるにじつは、《驚異》を創るのは、ある現象の原因を説明することのできない、わたしたちの無知なのだといふべきです。[ティルベリのゲルヴァシウス 1997: 18-19]⁵

一見して驚くべき、自然の秩序に反するようなものに対して、それが本当に自然から脱していると考えるときではない、私たちの無知がそう思わせるだけだ、という論理である。実際、『皇帝の閑暇』が語る驚異のなかには、当時の分類からみて明らかに怪物と考えられるものが収められていた。驚異を知ることによって自然の底知れない潜在性を実感することは、自然を創造した神の無限定な全能性を実感することと等しかったのである。

同様のことは、時代が下って15世紀末、最初期の英語版本である『世界の鏡』(William Caxton, 1480, *Mirroure of the World*) における驚異論でも言われている。著者のキャクストンは、巨人たち (*geaunts*) は私たちにとって実に大きいので「大いなる驚異」(*grete meruaylle*) だが、彼らにとっては、身長半分しかない私たちのほうが驚異である、と言う。またサンティコル (*centycore*) という異邦の野獣を、私たちは「馬のような脚の」と形容するが、サンティコルにとっては馬のほうがサンティコルのような脚なのだ、とも。すべてを知るのは神のみであ

⁵ Digitale Sammlungen / Antiqui Omnes Et Religionis... [1004] : <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ihd/content/pageview/3269803> (Gottfried Wilhelm Leibniz [ed.], 1707, *Scriptores Rerum Brvnsvicensivm Illustrationi Inservientes: Antiqui Omnes et Religionis Reformatione Priores...*) に基づき、訳文一部変更。

って、人間の知識は有限なのだから、驚異はいかようにも相対化できるのである [Prior 1966: 97]。

ルネサンス期 (14 世紀後半以降) に入ると、西ヨーロッパ全体で怪物への関心が高まるようになった。理由はいくつか考えられるが、ロレーヌ・ダストンらが指摘するように、それまではヨーロッパの外部に位置づけられていた怪物がその内部に出現するようになったことや、怪物を代表するのが中世は種単位だったのに対して初期近代は個体単位 (奇形など) になっていったことが大きい [Daston & Park 2001: 173-175; Spinks 2009: ch.1]。この時代の、個体としての怪物として有名なのは「^{パプストエーゲル}教皇驢馬」と「^{メンヒスカルプ}牛坊主」である。それぞれ、宗教改革の指導者であるフィリップ・メランヒトンとマルティン・ルターが出現を宣伝したもので、どちらも人間と動物が組み合わさった姿をしているが、各部分がアレゴリーを成しており、総体としてローマ・カトリックの腐敗・墮落を示すものだと言われた [澁澤 1964: 92-93; ヴァールブルク 2004; Buck 2014]。これほど明白に「示す」役割を持って現れた事例はあまり存在しないが、当時ヨーロッパ内部に現れた怪物を含む驚異的事象の多くは、宗教改革をはじめとする同時代の社会変動と頻繁に関連付けられることになった。

こうした怪物の現われについては、その原因論を総合する試みも現れた。なかでも著名な、16 世紀後半のフランス人外科医アンブロワーズ・パレの『怪物と驚異について』 (Ambroise Paré, 1585, *Des monstres et prodiges*) は、怪物を以下のように定義する。

怪物とは、通常に反して生まれてくる片腕だけの子どもやら双頭の子どもやら余分な四肢をもった子どものように、自然の経過に反して現れる (たいていは来るべき禍の徴候となる) ものである。驚異とは、女が蛇とか犬とか自然に反するものとかを産むといったような、完全に自然に反して生じるもので [ある。] [パレ 2015: 389]

パレはこの部分で、怪物が通常 = 自然に反するものだと言明している。また、怪物の出現を何らかの「凶兆」と見なす点も、古代から継承された理解の仕方である (「来るべき禍の徴候」)。この凶兆というのは、もちろん神からの警告であった。神の所業ということで、怪物は奇跡と同じように超自然的な起源を持つのだが、パレはまた、怪物の自然的な原因も多く指摘していた (精液の過多、想像力、病気、悪霊や悪魔の仕業など) [パレ 2015: 390]。怪物の神的起源と自然的原因の双方が同じように語られるところは、初期近代の怪物論に一貫したのもであった [Daston & Park 2001: ch. 5]。怪物は、その起源については超自然的 / 自然的であり、その結果として現われるものは反自然的である。よって怪物は、自然的なものとの多面的な関係を持っていたことになるが、しかし神と並ぶ超自然的存在だと見なされることはなかった。

やや時代が下った 16 世紀後半から 17 世紀における科学革命の先駆者たち——フランシス・ベーコン、ロバート・ボイルなど——は、怪物の現れについて、神的作用をそれほど重視せず、自然研究の枠組みで捉えるようになる。結果として彼らは中世同様に、怪物を脱自然的なものに位置づけた [パーク、ダストン 1982: 103]。こうした怪物の概念化は、フランシス・

ベーコンが『ノヴム・オルガヌム』（第2巻第29節）で述べるように、「自然の逸脱を知っているひとはずっと正確に自然の道を記述するであろう」[ベーコン 1966: 340] という目的を有するものでもあった。何が間違いなのかを明確に捉えることができれば、何が正しいのか、何が自然的で通常のものなのか、やはり明確に捉えることができるのである。怪物は、その意味で自然研究にとっての大いなる道標であった。

怪物の出現を神意の現われとして恐怖するか、自然の底知れぬ創意として驚嘆するという2つの態度は、古代から初期近代にいたるまで一貫して並行して存在していた。だが1560年代から1670年代にかけて、怪物の存在そのものを蔑み嫌悪する態度が、イタリアに端を発し、ヨーロッパ全体へと広がりを増してくるようになる。神学においても自然哲学においても、自然は完全に規則的で例外なく統一的なものと見なされるようになり、神による法則の侵害も自然自体による戯れも許されなくなっていったのである。怪物は不完全で醜悪な奇形であり、人間にあっては（たとえば両性具有）犯罪的で道德秩序を脅かすものとなった。怪物の形態研究も、脱自然的なものに位置づけるのではなく、自然のさらなる規則への従属というかたちで進められていった。こうした変遷についてダストンとパークは次のようにまとめる。

この変容は、大部分が政治的・宗教的紛争によって引き起こされたものである。それらはヨーロッパ全体で異なるペースで繰り返されてきたので、統一的な年代というものはない。16世紀中盤のイタリアで現れた主題[……]は数十年だけ遅れてフランスに現れたが、イングランドとドイツでは17世紀中盤になって現れた。各地で宗教戦争の火蓋が切られ、鎮静化し、政治的動乱が勃発しては収まるのに沿っていたのだ。しかし、徐々に宗教戦争が落ち着いていったこと、ヨーロッパ全体で17世紀後半に政治・宗教的権威が安定していったことにより、知識人のあいだで、異象が引き起こすのは恐怖でも驚異でもなく、反感だという一致がみられるようになった。[Daston & Park 2001: 208]

こうして怪物たちは神とも自然とも切り離され、単に反自然的で不自然なもの、魅力的でないものになり、世界の神秘を開示してくれるものではなくなった。

反自然としての怪物という概念化は、神との関係がほぼ完全に失われた啓蒙時代フランスにも受け継がれた。たとえば『アカデミー・フランセーズ辞典』1762年版によると「怪物」(monstre)とは、「自然の秩序に反する (contraire à l'ordre de la nature) 構造をもった動物のこと」だという [Gregory 2007: 136, 197]。この時代においてもっとも有名なのはビュフォン『一般と個別の博物誌』補巻第4巻(1777)に見られる怪物の3分類であろう。曰く、「第一は過剰による怪物。第二は欠如による怪物。第三は諸部分の転倒もしくは誤れる配置による怪物」[Buffon 1777: 578; 中野 1983: 24 に引用]。

一方で18世紀後半、もっとも独創的な怪物論を展開したのはドゥニ・ディドロである。彼は対話篇『ダランベールの夢』などで、自然界があらゆる個体を産出する可能性につい

て肯定的に議論しつつ、最終的には怪物の発生は「自然がときどきやること」であり、「キュクロプスは荒唐無稽な生き物ではなくなるかもしれませんね」とさえ述べる[デイドロ 1958: 63-64]。彼は怪物を超自然でもなく反自然でもなく自然的なものだと捉え、そうすることにより、通常は「正常」とされるような人間個体まで、あらゆるものが怪物性を持つのだというところまで示唆したのである [Laidlaw 1963; 大橋 2011: 307-316]。アウグスティヌスによる世界すべてが不思議だという観点が、デイドロによって「怪物的」に変形されたわけだ。

とはいえ全般としては、18 世紀末までには、少なくとも知識人のあいだで怪物の脱自然性は失われ、ほとんどが自然的なものとして取り扱われるようになっていくか、非実在的なものと見なされるようになっていった [Daston & Park 2001: 346; Capoferro 2010: 86-96]。むしろそうしたものを信じ込むのは女子供、野蛮人、無学の人々などの「愚民」(the vulgar) だとされるようになった [Daston & Park 2001: 343]。この「愚民」というヒトのカテゴリーは、後述するように、妖精や幽霊を信じる田舎・異郷の人々というカテゴリーと合わさって、後の人類学や民俗学における研究対象を構成するものとなる。

予兆としての奇妙な個体の出現や異常な出来事、という風に古代ローマやルネサンス期西欧の怪物を概念化してみるならば、古代から中世にかけての「恠異」は、まさに怪物に相当するものになるだろう。その一方で、脱自然的なもの、反自然的なものとしての(あくまで有形的な)怪物という概念化は、常ならぬ気の生成としての「怪」という朱子学的な理論に近い。また、近年指摘されはじめていることだが [e.g., 山中 2019]、ヨーロッパの怪物と「比較文化的」研究を行なうならば、妖怪事象よりも前近代日本の「恠異」のほうが適切であろう。ただ、こうしたもののいずれにしても、超自然的とされていなかったことには注意する必要がある。

第3節 中世盛期——神的なものと魔的なもの

「脱自然」や「反自然」の概念が、驚異や怪物など、劣位の偶発的な事象に適用されていたのに対して、「超自然」の概念は、キリスト教が支配的だった中世西欧(ラテン語世界)において、最上位の永遠なる唯一神とその作用(奇跡、恩寵と呼ばれるもの)に適用された。それ以前の古代ギリシア・ローマ時代、哲学的な思弁においても庶民的な記録においても「超自然」というカテゴリーは存在せず、この概念に対応する言葉も持たなかった [Martin 2004: 13-16]。現在、超自然的とされることの多い神々は、(キケロにおいて見たように)むしろ完全なる自然秩序を体現する存在であり、自然のなか(頂点)に位置づけられていた。ラテン語の *sūpernātūrālis* 自体、6 世紀になって現れた合成語であり、英語やフランス語、スペイン語、イタリア語などの俗語に導入されたのは 14~15 世紀に入ってからだった⁶。

ベンソン・セイラーによると、古代ギリシアで使われていた語「ヒュペルピュエース」

⁶ OED, s.v., *supernatural*.

(hyperphyēs) は直訳すると「超自然的」になるが、その意味は「過度に成長した」「巨大な」「怪物的な」といった意味であった。「自然を超越したもの」といえる概念は、むしろ中世キリスト教の伝統において精緻化されたものであるらしい。ユダヤ=キリスト教の伝統においては、創造主としての神は被造物の世界を越えており、世界の外部に存在するとされた。だから、自然の総体が世界だとすると、神はそこには収まらないので、自動的に超自然的だということになる。ただ、教父時代は自然と超自然という区分ではなく、むしろ「創ったもの」と「創られたもの」という対比こそが重要視されたようである。

言葉として見ると、新プラトン主義者のプロクロスや、この思想の影響が濃い偽ディオニュシオス・アレオパギテスの神学文献において⁷、神・天使・人間の靈魂という靈的存在を表現するとき「優越なる自然本性」(hyperphyeis) などの表現が使われた。これが神学者エリウゲナによって9世紀に翻訳されたのが、中世ラテン語世界における「超自然」概念展開の実質的な幕開けとなった [Saler 1977: 42-46; Kenny 2003: 615]。とはいえエリウゲナ自身の用語法は多義的であった。彼の著作『自然について』(Periphyseon, 864-866) 第1巻では、「自然」は存在するものに留まらず、存在しないものもひっくるめた総称とされ、神もまたそこに含まれた [ヨハネス・エリウゲナ 1992: 482-484]。他方、別のところでは、神は自然を超えたもの、つまり超自然的であるともされた [Thacker 2010: 60; Moran 1989: 249]。

エリウゲナ以降、しばらくこの概念は姿を潜める。現代にいたる神学的概念としての超自然が確立されたのは、13世紀の大神学者トマス・アキナス (Thomas Aquinas) によってである。たとえば『対異教徒大全』(Summa contra gentiles) 第3巻において、トマスは物事の生起について、たいていの場合同じように生起するが、まれに異なった形で生起するとも言う。後者は、偶発的で予期せぬ出来事である脱自然⁸と、神が直接働きかけた奇跡に分けられる [Daston & Park 2001: 121-122]。そして奇跡こそ真正なる超自然的な出来事なのだ。この時代(中世盛期)、トマスをはじめとして、基本的に超自然概念は神的作用にのみ適用された。たとえばオーヴェルニュのギヨーム (Guillaume d'Auvergne) は、不可視の存在である悪魔や天使や幽霊は、自然界の隠された (=オカルト的な) 力を用いるのであって、超自然的ではないと位置づけていた [Mayo 2008: 55-60]。あるものを超自然的だと決定するのは人間の限られた知識ではなく、あくまで神的作用との関係のみなのである。

⁷ デイオニュシオスは『神名論』(Peri theiōn onomatōn、6世紀初頭) 第11章第6節にて「万物の原因であるものは、正確に万物の彼方にある。つまり何か特定の性質をもつものや或る存在や自然的本性をもつものを完全に越えた、超存在的・超自然的なものなのである」と語る [ディオニシオス 1992: 254]。

⁸ 「脱自然」は「超自然」と同義に用いられることもある。たとえばベトルス・ロンバルドゥスの『命題集』 [Bartlett 2008: 6]。

第4節 初期近代——悪魔と魔女

トマス・アクィナスが現れたため、超自然概念の歴史全体は、どれだけ限定的に見積もったところで、中世盛期から現代にかけての西方キリスト教神学をまるごと包括してしまう。そうした歴史の記述は神学者や宗教学者に任せておくこととして [Lubac 1934; Saler 1977; Kripal 2016: xxvii–xxxii]、ここからはむしろ、そうした中核（神的なもの）から外れているにもかかわらず、現在の通俗的概念化においては超自然的と見なされているヨーロッパの諸概念——悪魔 (devil, demon)、幽霊 (ghost, apparition, specter)、妖精 (fairy, hobgoblin)、精霊 (genius, spirit)、怪物 (monster)、超常現象 (wonder, paranormal) などがどのようにして「超自然化」していたのかに限定して追ってみたい。

初期近代に関する基本的な前提を確認してみよう。スチュワート・クラークによると、16～17世紀の知識人たちは、悪魔の所業は人間には不可能であるものの、結局は自然な因果によるものであり、超自然的ではないと論じていた [Clark 1984: 359–362; 1999: 163–171; スカール、カロウ 2004: 21]⁹。神的作用以外に超自然的なものはない——これが当時の知識人や神学者が選んだ正統的な態度であった。

例外的に、ジャン・ボダンの『魔女の悪魔狂』(Jean Bodin, 1589, *De la démonomie des sorciers*) は悪魔や魔女に可能性の限界はない、神のなす業が把握不可能であるように、それらは超自然的なのだと主張したが、同意した論者はほぼ存在しなかった [Clark 1999: 212–213; cf. 菊地 2008: 50–51]。とくに悪魔は人間をオオカミに超自然的に変えられるという主張に対しては反論が激しく [Pearl 1982: 544]、たとえばジャン・ド・ニノーは『妖術師の狼憑き、変身、脱魂について』(Jean de Nynauld, 1615, *De la lycanthropie, transformation, et extase des sorciers*) のなかで、「造物主がそれぞれに分かち与えた本来の素質に反して、悪魔が実際に事物の本質を変えうるなどと言いかつ信じることは、瀆神である」と批判した [ニノー 1994: 21]。

とはいえ、人々が悪魔を超自然的と見なしてしまいがちなこともまた、文献中で完全には否定されていない。たとえばイギリスの医師ジョン・コッタ (John Cotta, 1575–1650) は「霊たる悪魔は、私たちの自然からみるとさまざまな超自然的所業を為すものの、普遍的な自然の力からみると、それらは自然的でしかない」と述べた (コッタ以外にも多くの知識人が同様の警戒をしていた [Clark 1999: 165])。そのため、16世紀の文献では「超自然的」ではないが一般的な「自然的」でもないとして、「準自然的」(quasi-natural) や「不自然的」(unnatural)、「超物理的」(hyperphysical) といった言葉が用いられていたという [Clark 1984: 362, 1999: 168]。これらはいずれも「脱自然的」の変種と見なせるが、超人間的な作用性もともなっている点で、単純に出自が驚きであるような怪物とは異なっている。脱自然的・反自然的な怪物が、いわば水平方向か下方向へのずれであるとするならば、悪魔たちの超人間的作用は上方向へのずれ

⁹ 日本語訳の [スカール、カロウ 2004] では原文の occult を「超自然」としているが、初期近代における occult は自然界の知覚できない作用のことであり、「超自然」とするのは誤りである。

であると図式化することができる。

このように初期近代の魔女論争においては、上昇志向の脱自然的作用がそのようなものとして認識されるようになっていくと、妖術 (witchcraft) も徐々に悪魔の「反恩寵」と見なされるようになっていったらしい。トマス・アクィナス以来、恩寵は自然と対立する神の所業のことだが、悪魔も超自然的な所業をなすことができる、という思想が育まれていったのである。この理論は、悪魔たちが墮落した天使であり、もとは神的領域の被造物だったというキリスト教神話に基づいていた [Freeland 2000: 268n173]。だが神学的には、世界＝自然を自由に操作できる超自然的存在には神と悪魔がいるという二元論的な考えは、マニ教などのグノーシス主義的な「異端」を想起させるため否定すべきものであった [Clark 1984: 168]。

とはいえ 17 世紀後半には、超自然の領域拡張はその一步を踏み出していた。この点は、たとえばナサニエル・クラウチが 1688 年に著した悪魔論『暗黒の王国』(Nathaniel Crouch, *The kingdom of darkness*) の副題に見て取ることができる。いわく、「魔物、亡霊、魔女、幽霊、憑依、騒乱、そのほか悪魔による驚くべき超自然的な幻惑、悪業、害悪な詐欺についての物語」(*The history of daemons, specters, witches, apparitions, possessions, disturbances, and other wonderful and supernatural delusions, mischievous feats, and malicious impostures of the devil*)。同書は、全体としては、「霊の存在」を否定して「自然な因果」に帰すものを、無神論者として非難しているようである。また、最後の魔女肯定論として有名なジョゼフ・グランヴィルの『敗北したサドカイ主義』(*Sadducismus triumphatus*) でも、超自然的なものは天使や悪魔へと拡張されている。グランヴィルは、神が起こす奇跡が自然を超えたものであることを、まずは認める。しかし彼は、たとえ超自然的であっても「霊の世界」(a world of spirits) の可能性を考えなければならない、という。というのも、「悪霊たち」(evil spirits) は自然の長い線を越えた出来事を引き起こせるからである。超自然的作用者 (agents supernatural) には、低次の作用者 (lower agents) も含まれるのである¹⁰。さらに、メリック・カソーボンの『自然的・社会的・神的事象の妄信および不信について』(Merik Casaubon, 1668, *On credulity and incredulity in thing natural, civil, and divine*) も「超自然的」の概念を「神的」と「悪魔的」に分ける¹¹。ロバート・ボイルもまた、奇妙な出来事について「超自然的」という言葉を使う [Hunter 2015: ch. 8]。彼らはいずれも「超自然的存在」の肯定論に与していたが、この点については第 8 節で論じる。

第5節 自然的な幽霊と精霊

先述のように、ヨーロッパ中世までは、「超自然」という言葉も概念も、原則として神に

¹⁰ Cornell University Library Witchcraft Collection: <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/pageviewer-idx?c=witch&cc=witch&idno=wit053&node=wit053%3A125&view=text&seq=123&size=100>

¹¹ Cornell University Library Witchcraft Collection: <http://ebooks.library.cornell.edu/cgi/t/text/pageviewer-idx?c=witch&cc=witch&idno=wit031&node=wit031%3A3&view=text&seq=174&size=100>

関することにのみ適用されていた。初期近代に入ると、一部で悪魔も超自然のカテゴリーに入れられるようになるが、「悪魔であっても自然的である」という反論を受けつづけていたし、たとえ超自然的であっても、その特性が天上に起源するという点では神と同じだった。それが現代では、天上や神に直接の原因を持たないはずの幽霊や妖精、怪物などにまで、この言葉が用いられるようになる。いつごろ概念布置の変化があったのだろうか。

あらかじめ見通しを述べておくと、英語圏においては、神的・魔的作用とは無関係な、現代日本でいう妖怪に近い諸概念（たとえば妖精や精霊、幽霊）に「超自然」が付与されたのは早くても18世紀前半、確定的なのは18世紀半ばである。前民俗誌的な言説（地方や異国の習俗伝説に関わるもの）において「超自然」が用いられるのもこの時代からだが、一般化したのは19世紀に入ってからである。以下、事例を見ながら概念の転換について概観する。

まず、16世紀後半の幽霊に関する代表的文献である、スイスのプロテスタント神学者ルートヴィヒ・ラファターの『幽霊について』を見てみよう。同書はまず1569年にドイツ語で出版され（*Von Gespenstern...*）、ラテン語訳が1570年（*De spectris...*）、フランス語訳が1571年（*Trois livres des apparitions des esprits...*）、そして英語訳が1572年に現れた（*Of ghostes and spirites walking by nyght...*）。さらにイタリア語訳、スペイン語訳も刊行された。この事実だけからみても、同書が16世紀後半の西欧知識層全体に影響力を持ったことがうかがえる。その強さは、カトリックの学者たちがラファターに対抗して複数の幽霊論を書くほどだった〔Gordon 2000: 95; Chesters 2011: 66–69〕¹²。

ジャン・カルヴァンの活動拠点があり、プロテスタントとカトリックの神学論争が熾烈さを極めたスイスにあって、ラファターが『幽霊について』で重視したのは「煉獄」(Purgatorium)の教義であった。人間の死後のゆくえについて、中世盛期以降のカトリックでは、地獄に行くほどでもない罪状を負った死者は、煉獄という空間で浄化の期間を与えられ、その後天国に行くと考えられていた。この期間、死者が地上にその姿を現したのが幽霊なのである。しかしマルティン・ルターをはじめとしたプロテスタントの神学者は、罪を浄められるというこの教義を拒絶した。そこで生起した二次的な、しかし多くの庶民にとっては重大な帰結が、「幽霊なるものは存在しない」である。その一方で、幽霊を見たという人間は多い。それをどう説明すべきなのだろうか。ラファターは、私たちが幽霊だと思っているものの大半は、実は悪魔が地獄へと誘惑するための現れであり、さもなくば見たという人の幻覚・想像である、と同書で論じた〔Bennett 1986: 7–8; Chesters 2011: 73; Clark 2007: 207–208; Gordon 2000: 96–101〕。

『幽霊について』第1章は、ラファターが幽霊に関係すると考える、約50語のラテン語・ギリシア語についての考察となっている。「幽霊」となると漠然としているが、羅列されているものを見てみると、その射程が浮き彫りになってくる。まずラテン語の表題に用いられている「スペクトルム」(spectrum)が取り上げられる。そして、それが「視覚に現れるもの」

¹² カトリック側の反論であるピエール・ル・ロワイエ『幽霊について』(1586)、ノエル・タイユピエ『幽霊論』(1588)については〔石井 1993: 165–168; ドリュモー 1997: 148–151〕参照。

を意味し、神学者は肉体のない実体 (a substance without bodie) とする、などと述べられる。以降、次々と語彙が検討されるが、なかにはサテュロスやオノケンタウロス、スフィンクスなど、現代では明らかに怪物に分類されるような物質的存在も混じっている。現にラファターは「これらの怪物 (monsters) は、実際のところ猿の一種であったり、単なる空想上のもの (fabulous) であったり、偽りのもの (false) であったりする」と注記する¹³。この網羅的なリストは、おそらく「死者の霊」に加え、庶民が恐れを抱く「想像上」のものも入れたものなのだろう。

こうした膨大な領域を扱うにあたって、ラファターが「超自然」という言葉を用いるのは、たった一回だけである。しかもその箇所は『旧約聖書』における神の所業についてだ。むしろ彼は幽霊について、「自然の通常の経路から逸れた」 (besides the ordinarie course of nature) と表現する。この部分は広く読まれたラテン語版では「脱自然的な事象」 (res præter naturæ) であり、超自然とは区別された脱自然が意図されていることが分かる¹⁴。彼が想定しているのは、あくまでプロテスタント神学における「自然的」、つまり死者は天国か地獄に直行することこそが自然的であり、それ以外は脱自然的だ、ということである。とはいえラファターは——悪魔の仕業や幻覚ではないとすれば——同書第 11 章の表題にあるように、「多くの自然的事象が、幽霊と勘違いされる」 (that many naturall things are taken to be ghoasts)¹⁵ ことを論証しようとした (たとえば真夜中の動物の鳴き声、自然の炎など) [Chesters 2011: 72; Céard 1996: 356]。脱自然的なものは存在しないのである。

ラファターをはじめとして、15 世紀から 17 世紀にかけて、西欧全体で幽霊についての目撃談や理論的テキストが (魔女論・悪魔論と並行して) 増加するようになる。しかし、そうしたテキストを研究する現代の文献の多くは、「超自然」という概念を無批判に使っているため、本章の探究に関してはあまり参考になるところがない。ただ、概念に意識的な少数の文献を読んでもみると、この時代の超自然と幽霊の関係性が、現代ほど確固たるものではないという事実が示唆されていることが分かる。たとえばサーシャ・ハンドリーは、17 世紀後半から 18 世紀半ばにかけて、幽霊は自然と脱自然、超自然のあいだを漂っていた、と指摘する。しかしながら、「もっとも頻度の高い記述や画像からは、おおむね、幽霊たちは脱自然的と分類されるべきものだったことがうかがえる」。さらにハンドリーは、この時代の幽霊の物質性を挙げて、幽霊が「自然界と脱自然界の重要な架け橋になっていた」ことも指摘する

¹³ 「モンスターム」については、「別種のを産み落とすとき [たとえば人間が動物を出産する] のように、自然に反して起きる (hapneth against nature) もの」と定義されている。

¹⁴ クラークは、初期近代の悪魔論・魔女論において「現実の悪魔的活動は、自然的原因からの [……] 自然的結果の通常の流れからふつうに予期されてきたものを超えていた。この限定的な意味で、それは自然を超えていると解釈することはできた。つまり、無条件の自然というより、「通常 of nature」 (ordinary nature; これまたテキストに頻出する) である」と指摘する [Clark 1999: 169]。

¹⁵ ラテン語版では「自然な物事」は *res physicas* (同義) となっている。

[Handley 2007: 9]。

幽霊以外にも瞥見する必要がある。16 世紀における、非人間的存在についての重要著作としては、『幽霊について』より数年前に出版された『妖精の書』(1566) が挙げられる。ドイツの医師・哲学者パラケルススが著した同書は、幽霊ではなく、四大元素の各々に居住する諸存在 (ding) —— ニンフ (nymphen) またはウンディナ (undina)、ジルフ (sylphen) またはジルヴェストル (syluestres)、ピグマエ (pygmaei) またはグノミ (gnomi)、ザラマンドラ (salamandrae) またはヴルカニ (vulcani) —— [Sigerist 1941: 231] について、その身体や生活を含めて詳論している。ここに挙げられた存在は、のちに「エレメンタル」と呼ばれ、妖精や精霊、そして超自然的と見なされることになる典型的な種目である。しかしパラケルススにとって、これらの存在は自然界を構成する元素から作られているため、超自然的である理由が存在しない。さらに、悪魔がその起源だというわけでもない。『妖精の書』においては、『幽霊について』とは異なり、そもそも非人間的存在が自然から逸していると思わせる隙さえないのである。パラケルススのエレメンタルは、後述するように、非人間的存在の典型例として用いられる程度に一般に広まっていった¹⁶。

幽霊やエレメンタルに加えて、庶民のあいだに伝わる妖精たちもまた、基本的には自然的存在と見なされていた。たとえば 17 世紀の妖精文献としてもっとも詳細かつまとまったものに、スコットランドの牧師ロバート・カーク (Robert Kirk) がハイランド地方の妖精伝承を集成した『エルフ、フォーン、妖精の秘密の共和国』(*The secret commonwealth of elves, fauns, and fairies*; 1691 年草稿、1815 年出版) がある [カーク 1984; ブリッグズ 1992: 62–64, 2002: 33–39]。ここにも「超自然」という概念は出てこず、自然から外れているという表現もない。カークによると、妖精たちは「知性をもつ真面目な霊と、軽くて変わりやすい身体 (星辰体 astrall ともいう) との中間的な性質だと言われる。その身体は凝縮した雲の性質に多少は似ていて、たそがれどきにいちばん良く見えるらしい」[カーク 1984: 194 = Hunter 2001: 79]。キャサリン・ブリッグズが述べるように、「カークは妖精を自然現象として扱」っていた [ブリッグズ 2002: 34]。

妖精は、ただ「中間的」であったわけではない。神学者や聖職者、文人などによって、悪魔と同一視されることもあった。フロリス・ドラットルによると、この連関を広めたのはスコットランド王ジェームズ 6 世 (のちの英国王ジェームズ 1 世) の著書『悪魔学』(King James VI, 1597, *Daemonologie*) だという。「王によれば、この地上には人間たちを悩ます数知れぬ悪霊たちが跳梁跋扈しており、フェアリーたちはその「悪霊」の集団の一つを成していたという」[ドラットル 1977: 154–155]。

序論でも述べたように、妖精はキリスト教の宇宙論に配置を持たない。なかでも聖人や幽霊その他の霊的存在を大幅に整理した初期近代のプロテスタントにとって、妖精はいかん

¹⁶ パラケルススは、幽霊については次のように考えていた。「妄想によってスペクトラ〔星辰の身体が死後一時的に出現した姿〕が生まれ、そのために幽霊やお化けが見えたり幻聴が聞こえたりするのである。これらは、すべて自然に起因する現象である」[パラケルスス 1993: 13]。

ともしがたいものであった。ただ、人を惑わせたり不思議な力を駆使したり、あるいは変幻自在の姿をとったりする点は、妖精と悪魔とを接近させる大きな要因となった¹⁷。そこで知識人にとって、それらは妄想か偶像崇拜でなければ、悪魔の変装したものという解釈が与えられることになった [Oldridge 2016; Ostling & Forest 2014: 548]。唯物論的なホップズも『リヴァイアサン』(Leviathan, 1651)のなかで、妖精の王オベロンを聖書の悪魔ベルゼブブと同一視し、さらに(あくまでアレゴリーとして)妖精の王国とカトリックの体制を似たようなものと論じる [ホップズ 1985: 150-153]。なおホップズは『法の原理』(The elements of law, 1640)において、天使や霊魂、魔物の総称としての「霊という名辞によってわれわれが理解するものは自然の物体である」と述べる。霊は感覚に働きかけないという点でほかの存在とは異なるが、それ自体は超自然的ではないのである [ホップズ 2019: 116-121]。

ロバート・バートンの大著『憂鬱の解剖』(1621)は多くの名称をあげて、庶民のあいだに伝わる諸存在を悪魔のカテゴリーに移し替える。まず彼は、憂鬱症の原因として自然なものと超自然なものがある、とする。そして後者は、神によるもの、神の天使によるもの、そして神の許しを得た悪魔によるもの、神の司牧(イエス・キリスト)によるものに分類される。だが彼は、悪魔についての長大きわまる「脱線」の終わりに憂鬱症の原因に回帰するものの、脱線自体は、神の許しとは無関係な話題になっている。その途中でバートンは多くの事例を持ち出す。以下はそのうちのほんの一部である。

水の悪魔はナイアデスとか水のニンフとか呼ばれるもので、ゆえに水や川に精通している。[……]フェアリーと呼び、ハブンディア(Habundia)が女王だという者もいる。[……]大地の悪魔はラレス、ゲニウス、ファウヌス、サテュロス、木のニンフ、フォレット¹⁸、フェアリー、ロビン・グッドフェロー、トルツリ(Trulli)等々で、人間とよく生活の場を共にし、それゆえによく害も為す。その昔、異教の民を畏怖させ、数多の偶像や寺院を建てさせたのは、大地の悪魔のみだと言われもする。この範疇に入るものとしては、ペリシテ人のダゴン、バビロニア人のベル、シドン人のアスタルテ、サマリア人のバアル、エジプト人のイシスとオシリスなどがある。[バートン 2009: 79]

神の代理として超自然的な力を行使できるということだから、悪魔それ自体は超自然的とは見なされていない。本文でも超自然という言葉はまったく用いられていない。ただ、妖精を含めた悪魔は、超自然的なものと隣接的な位置づけにあるのだから、それ自体が超自然的と見なされていくのも不自然なことではなかつただろう。

¹⁷ 非人間的存在を召喚する儀式魔術においても、妖精か死者か悪魔か天使か、何が来るか分からないので、「精霊」(spirit)という大きなカテゴリーが用いられるか、「オベロン」や「女王」のような固有名ないし肩書が用いられることが多かったという [Goodare 2014; Harms 2018]。

¹⁸ OED, s.v. foliot の仮説に従い誤植と見なし follet と訂正。

とはいえ、ダレン・オールドリッジが言うように、「現実の状況としては、妖精の悪魔化は限定的で非組織的であった」[Oldridge 2016: 4-5]。聖遺物や聖人崇敬、幽霊（煉獄の実在）などと異なり、カトリックの教義や教会の支配にとって、妖精はさほど重要なものではなかった。神学者や知識人などとは異なる領域において、妖精は悪魔でもなく幽霊でもない中間的な地位を保っていたのである [ibid.: 10-12]。だが逆説的に、神学者たちの活動のなかで明確な擁護がなされなかったことにより、妖精たちは「キリスト教的宇宙の正統的理解から確定的に排除された。それが、生きた経験の世界からファンタジーの領分——あるいは初期近代の懐疑論者の言葉でいう召使や老婆の「寓話」——へと妖精を移し替えていく長いプロセスを始動したのだった」[ibid.: 12]。この点は、初期近代の後半に怪物が「愚民」の信じるものとなっていったプロセスと大きく重なっている。

18世紀前半に入ると、たとえば作家のダニエル・デフォー（Daniel Defoe）は幽霊論や悪魔論も著したが（*The political history of the devil, as well ancient as modern*, 1726）、古代ローマ人が家の守護神ラレスによって「ホブゴブリン、死者の幽霊、悪霊、恐るべき出現、悪いゲニウス、その他、見えざる世界からやってくる悪性の生き物ども（noxious creatures from the invisible world）」から自分たちを守ろうとした、と表現している¹⁹。妖精も幽霊も精霊も悪魔も、すべてひっくるめて「見えざる世界」の住人となっているのだ。この「見えざる世界」、あるいは非実証的なものたちの領域がひとたび超自然的と概念化されてしまえば、妖精も幽霊も、まとめて超自然的になってしまうことになる（ただデフォーはこの点を明示していない）。この点は第7節で見えていく。

第6節 文学に現れる自然外の存在

神学や自然哲学とは異なり、文芸批評においては、さらに別のたぐいの存在が「自然を外れている」と語られていた²⁰。この点については、まず、16世紀後半の詩人フィリップ・シドニーによる論考『詩への弁護』（*An apology for poetry*, 1582 ごろ）が参考になる。芸術と自然の関係性を述べたところで、彼は形而上学者にとって「自然は第二義の抽象的諸概念として存在し、それゆえ物質的世界の外にあり超自然的と見なされるが、それでも彼は、実際には、自然の深奥に基づいて抽象的思考を築いている」と論じる [大塚、村里（訳）2016: 331 = Sidney 2002: 85]。自然が「第二義」というのは、第一義の「自然界」に対して、より抽象的で非物質的な（ゆえに自然界を超えた）原理（本論で言う「自然本性」）を論じるのが形而上学だという当時の考え方に基づくものである [Sidney 2002: 136]。注目すべきはこの直後で、彼が詩人と自然との関係性を論じたところである。

¹⁹ Google ブックス：https://books.google.co.jp/books?id=ru-tzjFw_08C の p. 24。

²⁰ 近代日本における非キリスト教的な「超自然」概念は、もっぱら英国文学・評論を経由して導入されてきたと推測できるため、以下では英語圏における概念の変形に焦点を当てる。

ただひとり詩人だけは、そのようないかなる隷従的状况に縛られることをも嫌って、自らの発明の活力によって舞い上がり、結果として別の自然と化し、自然が産み出すよりもいっそう見事にモノを造り、あるいは、自然の中にはかつて存在しなかったようなモノ、例えば、英雄、半神、キュクロプス、キマイラ、フリアエなどを、まったく新たに創造するのである。[大塚、村里（訳）2016: 331 = Sidney 2002: 85]

引用部分の後半でシドニーが列挙するのは、古典文学に頻出し、その後もヨーロッパ文学の定型となってきた者たちである。すでにこうした存在の実在性は、(少なくとも知識人階級では)すっかり失われており、当時の人々にとってキュクロプスたちは単に想像の産物でしかなかった。このことをシドニーは「自然の中にはかつて存在しなかった」(never were in nature)と表現する。とはいえ、想像といってもラファターのようにそれが悪魔の仕業だとか錯覚・幻覚だと論じているのではない。彼が言いたいのは、むしろ詩人は第二の自然、実在する自然よりも壮麗な、新たなる想像上の世界を構築するという点で、ほかのどの分野における自然との関係性にも勝るのだ、ということである。この点が、神学と詩学における「想像上の」存在の位置づけの、もっとも大きな違いであると言えよう。

しかし、神話の怪物たちが現実には存在しないのならば、どこに存在するというのだろうか。この問いに対してシドニーは、直前に出てきた「超自然」の概念にすがらず、自然のなかに存在しなかったが想像力のなかには存在するという答えを出す。16世紀後半の(シェイクスピアが活躍する直前の)英国において、妖怪事象に近いイギリスの想像的存在は、いまだ超自然的ではなかった。

次にシェイクスピアを飛び越して、17世紀後半に活躍した劇作家のジョン・ドライデン(John Dryden, 1631-1700)の記述を見てみよう。ミルトンの『失樂園』に取材した劇『無垢のころ』(*The state of innocence*, 1677)の序文において、彼は、現実の模倣としての詩歌を論じるなかで「虚構」へと筆を伸ばす。この部分には多くの要素が組み合わさっているので、やや長いが引用する。

しかし、詩的虚構はどのように、ヒッポケンタウロスやキマイラはどのように、天使たちや無形の存在たち(immaterial substances)はどのように想像されるのだろうか。そのうちの一部はまったく自然から外れている(quite out of nature)ものだし、別のものについては、私たちは思い描くこともできないだろう。[……]自然のなかにはいない(which are not in nature)者どもの虚構は、(論理学者が2つめの意味と呼ぶ)現実には別々の存在である、2つの自然本性を結合したものを礎としてきた。だからヒッポケンタウロス(人間と馬の自然本性を合わせたもの)なのである。[……]そして詩人たちは、庶民の信仰(popular belief)を礎としているとして、現実には実在しない者どもを描き出す自由を手にするのだろうか。この自然には、妖精(fairies)、小人(pygmies)、そして魔術の尋常ならざる効果がある。[……]かく

してシェイクスピアの『テンペスト』、『真夏の夜の夢』[……]は擁護されるのである。
[Dryden 1994: 94–95]

この部分における主張の要点は、最後に書かれているが、自作に加え、既存の「非現実的な」戯曲の、詩学的・美学的な正当性である。とはいえ本章にとって重要なのは、シドニーと同じく、「自然から外れている」や「自然のなかにはいない」という表現が「現実には実在しない」という表現と同じ意味で用いられている点である。ここでいう「自然」は、本人があえて注記するように、「自然性」（2 つめの意味）ではなく「自然界」と考えてよいだろう。第2節でみたように、実在的な怪物（奇形）などが「自然に反する」と表現されていたこととの差異は注意したい。ドライデンの文章で実在しないものの具体例として出されるのはヒッポケンタウロス（「馬のケンタウロス」）とキマイラ、天使や「無形の存在」、そして妖精、小人などである。最初の2つが古代文学由来、次の2つがキリスト教神学由来、最後の2つはおそらくドライデンが「庶民の信仰」と呼ぶものに由来する。ここで言う「庶民」は、怪物を信じる「愚民」と似たようなカテゴリーであろう。

ここでもまた、存在論的領域の観点からは否定的な表現でのみ、怪物や精霊が扱われていることが分かる。興味深いのは、そうした存在の猖獗する場として「庶民の信仰」が挙げられている点である。これはシェイクスピアの戯曲中に、パックをはじめとして多くの非古典的・非神学的な「自然外の」存在——現在で言う「妖精」——を見出すことができることをドライデンが踏まえてのことと考えられる。しかし概念の系譜としては、さらに数世紀後の民俗学や人類学による、精霊や怪物たちの自然的領域からの追放、そして想像的なものを介しての超自然的領域への同化へと連なる端緒と見なすことができる。

18世紀に入っても、しばらくはこの傾向が続いた。一例をあげるなら、ジョゼフ・アディソンの論考「想像力の快樂」（the pleasures of the imagination, 1712）や、デフォーの『幽霊の物語と実在についての論考』（*Essay on the history and reality of apparitions*, 1727）が挙げられる。どちらも18世紀を通じて何度も再版されるほど広く読まれたが[Baine 1962: 335–336]、supernaturalという言葉は登場していない。だが、注意すべき表現やカテゴリー化を見出すことはできる。

アディソンの論は、のちの幻想文学論に大きな影響を与えたものとして知られている²¹。彼はそのなかでシドニーやドライデンとは比重を変えた表現を行なっている。

詩人が完全に自然を見失い、その多くが存在しない人物の性格や行動によって読者の想像力を喜ばす類いの著述があります。妖精や魔女や魔術師や悪霊や死者の霊がこれに当て嵌まります。ドライデン氏は、これを「妖精のような書き方」[fairy way of writing]と呼んでいます。[……]現実的な先入観に同意し、幼少時に吸収した考えに同調できるように、

²¹ アディソン自身が創刊した日刊紙『スペクテイター』に掲載された。同紙はロンドン中のコーヒーハウスで読まれたという。この論考の後世への影響については[Sandner 2011; Pask 2013]参照。

伝説や寓話、昔のロマンスや乳母や老婦の昔からのやり方に精通しておかなくてはなりません。[門田 2012: 224; Addison 2004: 22]

ここでもやはり妖精や亡霊たちは自然のなかには見つけることができず、そもそも存在しないことが前提とされている。ただ、シドニーやドライデンにはあった古典文学やキリスト教文学からの具体例は失われている。さらに引用の後半部分を見ると、彼が注目するのは有名な作品や詩人ではなく、名もなき「乳母や老婦」らが語り継いできた伝説や言い伝え、ロマンスであることが分かる。18世紀初頭にあつて、詩人の想像力の(少なくとも理念的な)方向性は、古典から民衆へとすっかり転換してしまつたのである。しかもその民衆とは、近代的作家にとっては迷信にまみれた他者であつた。デイヴィッド・サンドナーは、アディソンが「(想像力のなかには存在するが自然には)存在しない」という意味での否定性と、「(過去の祖先は信じていたが私たちは)信じない」という意味での否定性の2つを接合して「妖精のような書き方」を定義したところに、近現代の「幻想文学」ジャンルの誕生が認められる、と論じる [Sandner 2011: ch. 1]。またケヴィン・パスクは、アディソンが詩的靈感の源泉として「イングランド」を指示しているところから、文学や文化に対するナショナリズムの萌芽を指摘する [Pask 2013: 68]。こうした意識は、同時にロマン主義的な民俗学の誕生をうながすものでもあつただろう。

続けてアディソンは、超自然概念を用いることはないが、妖精たちに独特の世界の特徴を事細かに述べたてる。

冷淡な空想や哲学的な気質の持ち主は、この種の詩は想像力に訴えかけてくるだけの蓋然性がないと異議を唱えます。だがこれに対しては、一般に、この世には私たち以外にも知的な人はたくさんいるし、人間とは異なる法律や経済に従う別種の霊がいるのは確かなことだと応じることが出来るかもしれません。[門田 2012: 225; Addison 2004: 22]

アディソンがどこまで真剣にこのことを主張しているのかは読み取りづらい。いずれにしても、先ほど自然の外部にあり、存在しないとしたものに対して、ここでは「人間とは異なる法律や経済」があるとされている点が注目される。やはりサンドナーは、アディソンが幻想文学と精霊の異界をつなげたと指摘する [Sandner 2004: 323n7]。サンドナーの指摘は、「精霊の異界」を言説的に実体視している点で現代的なカテゴリーを投影しているとはいえ、アディソンの評論が「異界」の構成を行なおうとしているのは確かなようである。妖精たちのいる世界は、存在論的領域として、「想像力」の産物から一歩進み、顕在的なところへと近づいてきたのである。

第7節 民俗的超自然の生成

デフォーが1727年に著した幽霊論に超自然概念が現れないことは先述したが、1730年代になると、おぼろげながらも徐々に、神祕的・魔的作用以外にもこの概念を用いようとする記述が現れてくる。18世紀英国の出版物を網羅したデジタルアーカイブ Eighteenth Century Collection²²で宗教・哲学分野以外を検索したかぎりでは、1740年代に入ってから、地誌・民俗誌の先駆的な著作にこの概念が用いられるようになったのを認めることができる²³。

妖精についての伝説が数種紹介されているジョージ・ウォールドロン『マン島の歴史と叙述』(George Waldron, 1744, *The history and description of the Isle of Man*)では、この島がかつては知られていなかったという伝説を紹介するとき、次のような表現がなされる。

彼ら[島民]が言うには、100年ほど前、我らが救い主の来たる前、マン島には妖精(fairies)と呼ばれる種族が住んでおり、あらゆる物事はある種の超自然的な方法(a kind of supernatural manner)で行われつづけていた。青い霧がこの島に垂れ下がりつづけて、通過する船から、そこに島があることが疑われないようになっていた。この霧は、自然に反して(contrary to nature)、恒久的な炎を保つことによって維持されていた。(pp. 12-13)

理由は書かれていないが、この火が消えたことにより霧が晴れ、島が発見されたということらしい。「超自然的な方法」がどのようなものか明確ではないが、妖精が住民だったときのことと関連付けられてはいるので、神祕的・魔的作用とは別の「自然に反した」ものが、超自然的領域に位置づけられていることがうかがえる。この点は、別の個所でのもう1つの用例からも確認できる。

[……] 私はある幽霊(an Apparition)について聞いたことがある。[……] 彼らが言うには、

²² Eighteenth Century Collections Online – NII-REO : https://reo.nii.ac.jp/hss/ecco_searchdetail。本節における文献からの引用は、[著者: 日付]が明記されているもの以外、このアーカイブの検索結果に基づく。

²³ このアーカイブからは新聞が除外されている。そのため大英図書館が運営する、英国・アイルランド発行の新聞紙のデータベースも調査した(The British Newspaper Archive : <https://www.britishnewspaperarchive.co.uk/>)。だが、登録件数が少ないからか、18世紀前半(1701-1750)では8件しかヒットしなかった。うち内容が明確な5件では、1732年11月16日付『ダービー・マーキュリー』(*Derby Mercury*)の用例は“Things Divine and Supernatural”で、神祕的エージェンシーを指している。同紙の1733年3月8日付も同様。同紙の1744年6月8日付では、超自然は「つまり、絶対的に神祕的なもの」(that is, absolutely Divine)とある。1741年2月6日付『スコッツ・マガジン』(*The Scots Magazine*)は“Supernatural revelation”で神学的な用法。1750年7月28日付『ニューキャッスル・クーラン』(*Newcastle Courant*)は「超自然的な予兆、あるいは天上からのしるし」(a portent Supernatural, or a Sign from Heaven)として、やはり神祕的なものを指している。

オオカミの姿をしていて、あたりを極めて恐ろしい吠え声で満たすという。

しかし超自然的な現象の叙述を先に進めていくにあたり、あるイングランド紳士の親友から聞いたことを忘れることはできない。彼はまだ壊れていなかったダグラス橋を渡ろうとしたが、高潮のため、川を渡らざるを得なかった。彼の乗っていた馬は優秀で、泳ぎにも慣れていて。そこで中ほどまで行くと、ある音が聞こえてきた、というか聞こえたように思われた。それは人間ではたどりつけない、この世のものとは思えぬ至上の交響曲だった。彼に劣らず馬もこの調べに感じ入り、時が過ぎ去るまま、動かないでいた。彼が言うには、この小さな旅を終えて、どれだけ時間がたったのか知ったが、厳密な計算では、それは45分以上とのことだった。

彼は、それまではどんな妖精の物語を聞いても笑い飛ばしていたが、いまや転向して、マン島の人々と同じくらいにそれを信じるようになった。(pp. 72-73)

ここでは、「妖怪」に近いイメージの幽霊や、甘美な調べを聞かせる妖精が超自然的なものと言い換えられている。また、紳士たる人間も、ひとたび経験してしまえば、マン島のような地方の人々と同じように「信じる」ことになるという実例をありのままに書いている点も興味深い。一方でウォールドロン自身は「聞こえた、というか聞こえたように思われた」(he heard, or imagined he heard)として叙述に保留をつけており、近代人としての態度を保っている。

この時代では、さらにW・R・チェットウッドの『アイルランド紀行』(W. R. Chetwood, 1746, *A tour through Ireland*)でも、地元の伝説と思しきものが「超自然的」と表現されている。

古代の歴史家は、この石が超自然的な音響(a supernatural sound)を発していたものの、[……]その効力は[……]我らが救い主の誕生とともに消え失せたということを語ってくれるであろう。(p. 72)

こうした前民俗誌的な記述のなかで、徐々に断片的に民俗的な「迷信」が「超自然的」と表現されつつあるなか、文芸批評においても、ほとんど決定的に超自然的領域の拡張が示されたものが現れる。厳密には「批評」そのものではなく、ヘンリー・フィールディングの『トム・ジョーンズ』(Henry Fielding, 1749, *The history of Tom Jones, a foundling*)第8巻第1章である。同書は長編小説だが、各巻の第1章では作者自身の小説観が披露されている。第8巻は「驚嘆すべきもの」(marvelous)を扱うことの注意点について(作者も自認するように)長々と書かれている。古代の作家は神々の能力を自在に作中につき込むことができたが、現代では違う、と彼は言う。

我々近代人に多少とも許されうる唯一の超自然的作用者は幽霊である。がその幽霊も、余は作家たちにできるだけ使うなど勧めたい。[……]妖精、エルフ、その他これに類する愛嬌者については、余はことさらに触れずにおく。これら驚くべき空想の産物を、なんらか

の制限下に置くことを余は欲しない。彼らのはて知らぬ能力には、人間の定める限界はあまりにも狭い。彼らのなすことは新しい別種の創造と考えるがよく、したがって彼らは当然なんなりと好きなふるまいをする権利を持つ。[フィールディング 1975: 163-164]

フィールディングはここで、「超自然的作用者」に属するものとして古代の神々とともに幽霊を挙げつつ、さらに「妖精、エルフ、その他これに類する愛嬌者」も付け加えている。「空想の産物」と言っている以上、彼がこれらの存在を非実在的と見なしていたことは明らかである。フィールディングの指摘する、古代の神々から民衆の精霊たちへの題材の移行は、シドニーからドライデンを経てアディソンに見てきた展開とも一致している。『トム・ジョーンズ』は、18世紀後半もっとも多くの読者を獲得した小説であり、20世紀に入ってからも、サマセット・モームは「十大小説」に同書を挙げている。ここでの記述は、少なくとも英語圏には絶大な影響力を持ったことが推測される。

同時代の哲学的な定式化として、デイヴィッド・ヒューム『人間知性研究』(David Hume, 1748, *An enquiry concerning human understanding*) の第10節「奇蹟 (miracles) について」も、やはり何度も再版され、多大な影響力を持った著作である。奇蹟は中世以来、神的作用の代表であり、超自然的なものの中核にある現象であった。ヒュームはこの奇蹟を次のように定義する。「〈神〉の特殊な意志作用によるか、あるいは或る不可視な作用者の介在による、自然法則の侵害である」[ヒューム 2018: 196]。この定義において彼は、超自然的なものの必要条件から神を除外する。神に関係なくても、自然法則から外れていれば、それは奇蹟なのである。

ヒュームにとって奇蹟的な物語は「主として無知で未開の民族の間にたくさんある」。また、「文明国の国民がそれらの物語を承認していたら、その国民はそれらを無知で未開な先祖から受け取ったのが見いだされるであろう」。だが、「啓蒙された時代に近づくにつれて」、超自然的な奇蹟の話は少なくなっていく [ibid.: 201-202]。このように筆を進めるヒュームの文章には、もはや「奇蹟」には、崇敬すべき唯一の神による尋常ならざる作用という意味は含まれていない。ここには、上述のアディソンらと同じく、みずからの知識人界限以外の「無知で未開の」人々が超自然的なものを信じ込んでいるという観点が現れている。こうした他者化への志向性は、ダストンとパークが、怪物や驚異を真に受ける人々が「愚民」とされていった過程と完全に連動したものである。

同時代の法制度的環境との関連で興味深いのは、1736年に魔女狩り令が廃止された事実である。ジリアン・ベネットの調査によると、イギリスでは、16世紀から1720年代までは精霊・幽霊に関する書物が多数出ていたが、魔女狩りが制度的に終焉したころから出版が途絶えたのだという。再び出版されはじめるのは1810年代ごろからであった [Bennett 1986: 5]。ベネットは、幽霊と魔女には密接な関係があり、魔女論と幽霊論は表裏一体だったことを示すために、年代による出版数の違いを提示している。しかし彼女の示す年代は、「超自然」が現代とほぼ同一の意味を獲得するようになった時期とも大まかに符合する。イギリスの人々の世界から、法的にも存在論的にも言説的にも幽霊や魔女が失われていったこと、それ

らが空想上のものになっていったこと、そして超自然が架空の存在論的領域になっていったこと、これらはすべて同じ1つの存在論的移行の諸側面だったのではないだろうか。私たちはこれを「超自然の近代」と呼ぶことができる。

フィールディング以降は、依然として量的には少ないままだが、たとえば以下の用例が挙げられる。文芸批評では、隔週紙『アドヴェンチャー』にて編集主幹のジョン・ホークスワースが小説について論じたとき(1754)、もっとも喜ばれる小説の内容として「超自然的な出来事が、いついかなる時も守護霊(genii)や妖精たちによって引き起こされるようなもの」を挙げ、さらに『アラビアン・ナイト』を例示した(*Adventurer*, vol. 1, no. 4, pp. 22–23)。

前民俗誌的著作としては、アイルランド南部の地誌『ケリー州の古代と現在』(*The ancient and present state of the country of Kerry: containing a natural, civil, ecclesiastical, historical and topographical description thereof*, 1774)にて、人々が「妖精の岩」(fairy rock)と呼ぶものがあり、そこには大小さまざまな足跡がついているが、地元ではそれを「まったく超自然的なものの作用だと想像しており、妖精たちによってなされたものとしている」ということが述べられている。人々はその実在を固く信じているが、著者は岩自体の経年的な作用だとする(pp. 83–84)。この短い一節には、「迷信的」で身近な他者と、「科学的」で近代的な著者というアディソンの対比が明確に現れている。

他の言語圏ではどうだったのだろうか。筆者の調査能力の都合上、また日本近代への直接の影響という視点から、啓蒙時代を通過した地域すべてを網羅することにあまり意味はない。ここではイギリスともっとも相互交流があったフランス語で書かれたもののうち、とくに代表的なものを上げるにとどめる。

まず、モンテスキューの『ペルシア人の手紙』(1721)に、既存の文学形式をことごとく批判しているところがあり、小説批判については「自然」の概念が持ち出される。「小説の著者というのは一種の詩人として、[……]彼らは自然を探すことに一生を費やして、いつもそれを取り逃がしています。彼らの描く主人公は、翼の生えた竜やケンタウロスのように奇妙です」[モンテスキュー2020: 469]。やや修辭的な書き方だが、ここに出てくる「ドラゴン」と「ケンタウロス」は、自然の探求の外部にあるものとして提示されている。想像上の生き物と自然の外部は、17世紀までのイギリスの批評と同じように、何の問題もなく結び付けられている一方で、「超自然的」という表現は用いられていない。

18世紀半ば、フランスで執筆された啓蒙主義の代表文献『百科全書』における「妖精」(fées, 1756)の項目にも「超自然」という表現は見当たらず、「想像上の、精霊または神格の一種」(une espece de génies ou de divinités imaginaires)と説明されている²⁴。これまで見てきた英語

²⁴ ARTFL Encyclopédie Project : <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.5:659.encyclopedia0513>。同様に「リュタン」(妖精)については「迷信的な人々の霊」(l'esprit des gens superstitieux)となっている(ARTFL Encyclopédie Project : <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.8:2106.encyclopedia0513>)。

文献と同様の名称の羅列がされている「人狼」の項目（「人狼、精霊、ラミア、ラルヴァ、リリス、レムレス、幽霊、守護霊、魔物、妖精、怨霊、そのほか夜の亡霊たち」）も同様である²⁵。さらに『百科全書』を全文検索してみても、「超自然」という言葉はおおむね神的作用に限定されている。同書の大きな目標の1つが、(執筆者らの考える)「非科学的な迷信」の打破だったことはよく知られているが [Wilkins 1972]、彼らが身を浸していたのは、そうした対象について超自然概念を用いる環境ではなかった。

ただ、『百科全書』刊行中の1760年代に著された啓蒙主義者エルヴェシウスの『人間論』(Helvetius, *De l'homme*) においては、文芸批評の影響を受けたと思しき超自然の使用がみられる。第2部第20章²⁶において、エルヴェシウスはまず「人間精神がかけめぐる想像上の国々のなか、妖精や精霊、魔術師たち (des fees, des genies, des enchanteurs) の国々のなか、それが私がまず立ち止まってみるところだ」と言い、「人は寓話を愛する」と続ける。「幸福へのごちやごちやした欲望は、怪物 (des prodiges) やキマイラたちの土地による快樂とともに、私たちに付き添うのである」。このあたりでは、まだ彼は「想像」という言葉を用いたままであるが、1ページほどあとになると、「超自然的」が出てくる。

それゆえ、幸福への欲望こそが、貪欲な好奇心や驚異への愛をうみだし、さまざまな民族において、妖精や精霊、ディーヴ、ペリ (dives, péris)、魔術師、シルフ、ウンディーネ (sylphes, ondins) といった名称で知られる超自然的存在 (êtres surnaturels) を創り出してきた [Helvetius 1776: 144-145 = Helvetius 1777: 203-204] ²⁷

ペリやディーヴは、オスマン帝国領域一帯で伝えられてきた、ペルシア起源の女精霊および魔物 (巨人) である。エルヴェシウスは直前で (ホークスワースと同様) 『アラビアン・ナイト』にも触れている。フランスでは17世紀末から18世紀初頭にかけて、ジャン・バティスト・ダヴェルニエやフランソワ・ベルニエ、アントワーヌ・ガランといった旅行家や東洋学者によって、東方イスラーム圏の情報がなだれ込んでいた。そのうちの1つが上記の『ペルシア人の手紙』であったが、エルヴェシウスがこれらの地域の「想像的」存在を記述できたのには、そういった情報環境があった。またシルフとウンディーネも先述のドイツ人パラケルススによって広まったものであり、この点についてもイギリスの評論家たちとの関心の異なる

²⁵ ARTFL Encyclopédie Project : <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.8:1950:8.encyclopedie0513>

²⁶ 日本語訳では、該当箇所は翻訳されていないが、タイトルだけは日本語になっている。「知的世界における人間の遠征とその発見は常にほぼ同一であった」[エルヴェシウス 1966: 196]。

²⁷ 刊行の翌年に出た英訳 (1777年) では「ディーヴ、ペリ」と「ウンディーネ」が省略されている。読者には分からないとして削られた可能性があり、このことから、当時のフランスとイギリスにおける知的環境の差異がうかがえる。

りが透けて見える²⁸。このように、具体的に例示される種目に、地理的な要因に基づく違いを認めることはできる。しかし、単なる空想的なものではなく、かつて自文化において信じられていたもの、今もなお異郷で信じられているものについて「想像的」＝「超自然的」という概念が現れてきたのが 18 世紀半ばのイギリスに限られたものではないことは、この事例からうかがうことができよう。

19 世紀に入ると、神的・魔的作用以外の諸存在に超自然的という表現を用いるのは一般的なものとなっていった。文芸批評でいうと、たとえばアン・ラドクリフ「詩における超自然について」(Ann Radcliffe, 1826, *On the supernatural in poetry*)、ウォルター・スコット「小説執筆における超自然について」(Walter Scott, 1827, *On the supernatural in fictitious composition*) などが挙げられる。この世紀の終わりに英語圏の文献に触れた夏目漱石ら日本の知識人も、超自然という言葉のこの用法を、ほとんど自明のものとして吸収していった。さらに 20 世紀に入ると、デュルケームにより、近代欧米以外にこの概念を用いることが批判されることになる。その後の理論的展開は第 1 章で見たとおりである。ベンソン・セイラーが調査せず単に「民俗的用法」と呼んだ概念的な領域は、このようにして確立されたとみることができる。そしてセイラーの言うとおり、この領域の維持にデュルケームも、またその他のとくに非日常的用法を支持するフルトクランツや認知的アプローチの研究者たちも加担している。

第8節 初期近代末期にかけての霊の排除

このような概念の変化は、どのような思想や実践の変化と連動していたのだろうか。タラル・アサドは、キリスト教の神を超自然の世界へと分離して世俗的空間を形成することこそが、初期近代このかた西欧で進められてきたことだと指摘する。その一方で、人間たちの住まう「自然」は、画一的な、法則に従う、操作可能な素材として捉えなおされる。この空間を超えた一切のものは超自然的であり、「多くの者にとって、この空間は、不合理な事象と架空の存在で満たされた、現実世界の空想的延長」となっていく [アサド 2006: 34]。宗教研究の関心から見れば、超自然と空想の一致していくプロセスはアサドの述べる通りなのだろう。しかし妖怪研究の観点からは、もう少し具体的な検討が欲しいところである。すでに見たように、近代的な自然に収まらないもののうち、超自然的になる潜在性を持っていたのは、初期近代までは神的・魔的作用のみであった。それ以外の幽霊や妖精、怪物、怪奇現象などは、18 世紀初頭にいたるまで、単に「自然から外れたもの」、詩人の想像、寓話、あるいは迷信として取り扱われてきたのである。

まず、妖精と悪魔が関連付けられていたことを想起しよう。実際のところ、一部の神学者や知識人のあいだを除き、妖精は必ずしも悪魔化しなかったとはいえ、その作用という点で両者は近いものとされていた。16 世紀後半から 18 世紀初頭までのイングランドについて、

²⁸ エレメンタルを詳述したガバリ伯爵の著書が知られていたことも理由に考えられる [Seeber 1944]。

ジリアン・ベネットは以下のようにまとめる。

特にエレメンタルと使い魔、エレメンタルと幽霊、亡霊と魔女は近くなっていた。多くの場合、超自然的なものが来訪したとき起きることは、どの部類の者であっても同じようなものだった。魔女、インプそして幽霊は不眠症者のベッドを引っ張り、懐疑論者を引っばたき、狂わせるとされた。インプも魔女も家畜の首を斜めに曲げてしまい、魔女も家霊も悪魔もポルターガイスト現象を引き起こしえた。ポルターガイストには、怨霊が付いてまわることが多く、憑依や魔物や霊などに多様に帰されたが、妖術と結束することも多かった。[Bennett 1986: 4; cf. Ostling & Forest 2014]

初期近代のヨーロッパにおいて、このような雑多なもののカテゴリーは、「霊」(spiritus, spirit, esprit)と総称された(現在でもある程度は同じことが言える)。それらは非経験的で非可感的な実体という意味で——少なくとも実在をその場では確認できないという点で——同じだった。たとえばジョン・ロックは『人間知性論』において、「私たちの感官の届く範囲に入らないので、事物は証言できないようなものだが、人々が多様な同意をもって臆見を抱く」ものとして「諸霊、天使、悪魔などのような、私たちの外の有限の非物質的な存在者の存在・本性・作用」を挙げる [ロック 1977: 258-259]。

だがその一方で、非可感的な霊をどうして存在すると言えるのかという問題が立ちはだかった。これは神学上の大問題でもあった。ローレンス・プリンチペが指摘するように、「17世紀における無神論への反駁図式はよく知られている。よく使われた手立ての1つは、霊的存在がいるのを論証することで、それが霊的領域が存在するのを示すことになり、その延長上に神自身の存在がある、というものだ」[Principe 1998: 203]。逆に言うと、幽霊や魔女、およびその作用の否定が、そのまま同じように非物質的な「霊」である神の否定へとつながることが恐れられていた [イーズリー 1986: 307-308; Bennett 1986: 3-4] (この恐れは18世紀後半にも見られる [Castle 1995: 243n8])。そのため、非物質的であるにもかかわらず、霊や霊的作用に関してはその経験的・実験的な証拠が求められることになったのである。

近代科学へと直結する実験的な態度は、ロバート・ボイルをはじめとする自然哲学者が確立したということが指摘されているが [シェイピン、シャッフアー 2016]、他ならぬボイル自身、何人かの仲間とともに、霊の経験的な立証に労を尽くしていた(彼らの論敵はトマス・ホブズや「ホブズ主義者」、すなわち唯物論的な無神論者だった) [ibid.: 301-304]。際立っていたのはジョゼフ・グランヴィルである。グランヴィルは「私たちは、実験、そして現象によって知られること以外、私たちが住んでいる世界についてなにも知らない。そして非物質的な自然について考えをめぐらせるにも [実験や現象によるという] 同じ方法がある」と主張する [ibid.: 302]。無数の目撃談を「実験の証言」として取り扱うグランヴィルは、最終的に「数千の眼や耳による証言——騙されやすい凡人のみならず、思慮深い判断者によって、また同じうそをつくような利害関心のない人々」により霊的実在は証明された、と胸を張る [Jobe 1981: 347]。グ

ランヴィルに同調したヘンリー・モア、メリック・カソーボン、リチャード・バクスターらとともに、17世紀後半の霊的実在論は、実験哲学の下位分野としての「実験悪魔学」の様相を呈していた [Jobe 1981; McKeon 2002: 83–85; Principe 1998: 203–205; Capoferro 2010: ch. 3; 鈴木 1989: 45–47]。だが、こうした17世紀後半の論争は最後の悪足掻きであった。19世紀末にアンドリュー・ラングが回想するように、「1660年から1850年あたりまで、幻覚を見た経験のある人はみな、頭が弱いのか、いかれているのか、うそつきだと決めつけるのが、世間の常識」だということになったのである [ラング 2017: 9]。

当時の実験哲学に対しては、いずれ「世界に霊のようなものが存在することを忘れるかもしれない……そしておしまいには、神が存在することも霊魂が不滅であることも忘れるかもしれない」 [イーズリー 1986: 315] という危惧も現れた。しかし、このような不安に対してはトマス・スプラットが『王立協会の歴史』(Thomas Sprat, 1667, *The history of the Royal Society of London*) のなかで対応する。自然をより精密に、厳密に研究できるようになった現在、人間は単に観察するだけで物事の精妙さを見出すことができる。これが神の何よりの存在証明である、と。その過程で彼は、自然を外れた他のものの存在が不要になったことを宣言してしまう。

詩人たちは古くから人を欺いてきた。彼らはすべてのものを実物より崇敬すべきものに見せるため、一千ものキマイラを考え出した。あらゆる平原、河川、林、洞穴に自分たちが作った幻霊 (fantasm) を盛り込んだ。[……] すべての戦争、計画、人の行動はこれらによって運営されると彼らはみせかけた。近代になってこれらの空想的な形態が復活し、スコラ哲学の絶頂期にキリスト教世界にとりついた。無数の妖精があらゆる家に住みついた。すべての教会は亡霊でいっぱいになった。[……] しかし本物の哲学が出現してからは、そんな恐怖が囁かれることはほとんどなくなった。[……] 事物の成行きは、本来の自然的な因果に沿って静かに進んでいく。こうなったのは実験のおかげである。[イーズリー 1986: 320–321; Capoferro 2010: 98; cf. Thomas 1978: 691]

キース・トマスの言うように、次第に霊の実在を証明する「課題は不可能だということが分かってきた。[……] 多くの逸話が集められ、出版されたが、当時の懐疑論者たちが実際に用いる試験を通過するのに十分なほど強いものは、1つも出てこなかった」 [Thomas 1978: 690]。さらに17世紀後半には、魔女狩りも下火になっていったため、悪魔などの霊に関する公的データ自体が集まらなくなっていた [鈴木 1989]。グランヴィルやボイルらの努力にもかかわらず、実験哲学は霊やその作用の実在を証明することができない。事例も減っていく一方だ。そもそも上に引用したジョン・ロックが言うように、霊なるものは感覚的に捉えられないのだから、証言なるものも疑わしい。

その一方でスプラットは、神以外の自然から外れたものどもを、古代の異教および「迷信的」なカトリック教会へと押し付ける。同様に、ホップズ哲学に多くを負うマーガレット・キャヴェンディッシュもまた、ヘンリー・モアに対して「自然のなかの非物質的実体 (immaterial

substances in nature) についての意見は、結局のところ再び異教 (heathen religion) を呼び覚まし、パンやバッカス、セレス、ヴィーナスなどの神を信じることになってしまうのではないかと指摘する [Sarasoehn 2010: 140]。彼女は聖書に現れるもの——天使、悪魔、人間の靈魂の実は疑われないが、それらは自然的ではなく超自然的であり、ゆえに経験的な探究範囲を超えるものであると見なしていた [Walters 2013: 125, 127]²⁹。

かくして、多くの知識人のあいだでは、経験的なものと非経験的なものの懸隔は、史上かつてないほどに広げられていった。この世界は物質的で可感的な自然界と、非物質的で超自然的な神 (および、等しく不可知的な霊) の両極へと切り分けられた。幽霊や妖精など、それらの中間に位置づけられそうになった事象は、体系的には一掃されてしまった。さもなければ、それらは作家の想像力か民衆の迷信であった。結果として、迷信や想像力のなかに登場する非自然的な作用者を指し示す概念として、18世紀前半から中盤にかけて、悪魔学者によって概念拡張の途にあった超自然が用いられるようになった。もちろんこのことは、現実に妖精や幽霊たちのいる世界に生きていた民俗社会の人々がこの概念を大々的に使っていたことを意味しない。ロバート・カークがそうだったように、そして前章における非近代的な日本の諸社会がそうだったように、それらは非日常的かもしれないが、「自然的」なもののみであった。

第9節 怪物の排除

霊に対する実証的態度は、いち早く、(奇形以外の) 怪物たちに対して差し向けられたものでもあった。怪物は霊と異なり、完全に物質的なものだから——すなわち初期近代の人々にとっては通常の感官で知覚できるものだから——、実在をその場で確認できるはずの対象である。よって、現れるといわれるところに実際に行き行って確かめることは、文字通り神出鬼没の霊たちの実在を確かめるよりもずっとハードルが低いものだった。

非在の証言は13世紀のフランシスコ会の修道士ギヨーム・ド・ルブルックにまで遡ることができる [Bartlett 2008: 102-106]。先述のように、ラテン中世において怪物種族は東方に多く棲息すると考えられていた。ギヨームはフランスから中央アジアを経てモンゴルまで伝道の旅を行なったが、カラコルムにおいて「イシドール [イシドルス] とソリヌスとが物語っている化物つまり人間のかたちをした怪物について幾度か質問いたしましたら、そんなものは見たことはないという返事でした。これをきいてわたしは、その物語りのなかに果たして真実がふくまれているのかどうか、すこぶる疑わしく思いました」と述懐する [ルブルク

²⁹ キャヴェンディッシュの妖精論は独特で、「私たちでは知覚できない」自然の一部であるが、人体の一部でもあった。「妖精の都市」(the city of the fairies) が脳であり、人間の夢や記憶、幻覚に影響を及ぼすというのである。リサ・ウォルターズはこの妖精について、表現が一致することから、思考を生み出す「理性的物質」の擬人化であろうと見ている [Walters 2013: 118-119]。

2016:290]。また、14世紀前半に大都まで派遣され、帰途インドで長居をした修道士ジョヴァンニ・デ・マリニョリも怪物種族について聞いたが、「むしろ人々のほうが私に、そんな生き物がいるかどうか聞き返した」。大旅行家マルコ・ポーロもまた、東南アジアでスマトラサイを見て、それがユニコーンとは全く違うと結論付けた [ライヒェルト 2005:262]。彼らの経験は限定的なものだったが、15世紀末以降、ヨーロッパが版図を広げて各地から情報を持ち帰りつづけ、さらに博物学のなかで経験的知識が至上の地位を獲得するなかで、18世紀前半までには、伝統的な怪物たちは、全体としては居場所を失っていくことになる [ibid.:288]。この点は、文芸批評のテキストに見たとおりである。

キース・トマスは「一般人と科学者との自然界にたいする見解に決定的な分離がおこったのは、だから一七世紀後半のことにほかならない」と指摘する。これはコンラート・ゲスナーやウリッセ・アルドロヴァンディなど、16世紀の大学者たちが実在を認めていたユニコーンやドラゴン、人魚などのことを指している。トマスが紹介する文献によると、本草家ジョン・パーキンソンは1640年にユニコーンがいることを書いていたし、ロバート・ラヴェルは1661年にドラゴンの分類法を考えていた。だがジョン・レイは1678年にグリフィンとフェニックスを鳥類学の本から削除するよう言い、ユニコーンの角はイッカクかサイのものだと考えた。エドワード・タイソンは1669年にはサテュロスやスフィンクスがサル的一种でしかないと述べ、ジョン・ヒルは1752年に人魚はカイギュウの見間違いだと語った [トマス 1989: 109-110]。

もちろん、すべてがトマスの言うように円滑に進んだわけではない。現代の自然科学が実在を認めない怪物たちも、18世紀から19世紀にかけては公的な論争の的になっていた。第5章で紹介する19世紀中盤のシーサーペント論争はその代表である。また、古典神話における怪物の博物学的変形も、必ずしもそれらを否定する方向には向かわなかった。やはり第5章で言及するが、オランウータンなどの類人猿をサテュロスに割り当てる知的実践をその一例に挙げられよう。サテュロスと同じような道筋をたどったのが人魚(セイレン、トリトン)である。上述のジョン・ヒルのように、17世紀後半以降、多くの知識人はその実在を「虚構」(fictitious)や「空想」(fabulous)だと見なした [Scribner 2017: 512-513]。その一方で英領ヴァージニア州での目撃証言は王立協会の紀要に掲載されたし(1676年)、かのカルル・フォン・リンネは人魚目撃についての新聞記事を踏まえて、実在は確かではないものの、発見されれば素晴らしいことだとスウェーデン科学アカデミーに書き送った(1749年) [ibid.: 514-516]。18世紀後半にはさらに実在論争が活発になっていくが、そこでの特徴は、サテュロスのように、人魚もまた古典的イメージから外れていき、類人猿的なイメージを付与されていったことだった。イメージの変貌は、最終的にはごく普通の両棲類でさえ人魚実在の証拠だとするところまでいたる [ibid.: 529-531]。

このように見てみると、怪物と霊的存在の違いは、物質的か否かだけではなく、結局のところ身近なところにいるべきであるものと、どこか世界の遠くにさえいればいいもの、というところにもあることが分かる。経験的証拠はますます重要になっていったが、その不足を

説明づけるものが靈的存在にはほとんどなかったのに対して、怪物については、未踏の地、いまだ十分に探索されざる領域という広大な空白地帯が待ち構えていたわけである。それが19世紀における新種発見の黄金時代につながるのだが、同時にこの探究精神は、20世紀後半の異端の学である「未確認動物学」(cryptozoology、隠棲動物学とも)にも受け継がれることになる。

第10節 小括

ここまでの総括として、西洋近代のいう超自然とは何なのかを、あらためて概念化してみたい。超自然という概念が包括する「超自然的なもの」を貫くのは何か。それは、啓蒙された主体にとって、近代科学によって自然における実在が否定されているが、非近代な他者(すなわち近代社会の外部——歴史的過去、地方の庶民、非西洋、「愚民」)が、近代科学の外部にある領域に実在すると信じているものである。しかしながら、こうした概念化はまた、異なった規定を可能にするものでもあった。すなわち、近代科学によって自然における実在が否定されているが、現実には、近代科学の外部にある領域に実在するもの、というオカルト的な規定である。

この2つの概念化には隅から隅まで「近代的」という要素が行き渡っているため、「近代的／非近代的」という二分法が意味をなさない場合(ヌエルやオジブワ、近世日本など)を想定するならば、超自然という概念化はナンセンスであり、カテゴリー錯誤である。しかし逆に、この二分法が意味をなす場合(18世紀以降の欧米、近現代の日本など)、超自然は「近代」と同等に普遍的な概念として、近代的な人間の眼が向けられる、あらゆる非近代的な他者の「信念」を、自然的なものとの関係において概念化していくことが可能になる。しかしまたこの概念は、近代の内部における反転した存在論(心霊主義、オカルティズム、超常現象研究など)——これもまた、近代的主体にとっては受け入れられないが、近代社会内部に生起しているため、他者とは言えない——においても、ほぼそのまま概念化されることになる。

異なる世界に生きる人々であっても共有することができるこの場を構築するものを、本章では「超自然の近代」だと指摘した。この概念編成は、19世紀末、はっきりと日本列島にも根を下ろすようになる。だが、それよりも前から、存在論的に類比的な概念もまた、近世末期——蘭学による西洋科学の導入期——にあって確立しようとしていた。この2つの学知が融合することによって、「妖怪の近代」が産出されることになる。次章では、この過程を通時的に検討していく。

第4章 妖怪の近代

本章は、日本語圏での、妖怪事象に関わるかぎりでの超自然概念の導入について、どのような通時的展開があったのかを明らかにする。その際、単に欧米での近代的超自然概念が移入されただけでなく、日本の側にも、それを受け入れることのできる宇宙論的な転回が生じていたことを、19世紀前半の国学者・平田篤胤^{ひらたあつね}を中心として論じる。

前章で見たように、英語圏では、18世紀半ばまでには現在でいう超自然概念が確立し、19世紀には普及した。だが日本では違った。これは、そもそも「自然」の概念が明治に入ってからもしばらくは定着していなかったことが理由として挙げられよう。超自然は自然がなければ概念として成立しえないからである。とはいえ、結果としては「自然」と同じく「超自然」も徐々に日本の存在論的体系へと浸透していくことになる。その行き先の1つにあるのが「超自然的なものとしての妖怪」という規定である。

日本における超自然概念について歴史的に概観した先行研究は、管見のかぎりでは存在しない。だが第2章で論じたように、この概念は、非近代的な妖怪事象の多くでは限定的な妥当性しか持たない。それならば、なぜ現代妖怪学において超自然概念が妖怪概念の基本要素になることができたのだろうか。妖怪学の存在論的前提を批判的に検討していくならば、単にその妥当性を検討するだけではなく、超自然概念がどのように妖怪事象と結びついていったのかを明らかにしなければならない。この変遷を追っていくことは、妖怪学自身が構築する学史とは異なったかたちで、妖怪学が構築されていく仕方を記述することでもある。そのため本章は、学史の描き直しという側面も持っている。だがここで描き直されるのは、単なる妖怪学や民俗学に留まらない。妖怪事象と超自然概念の重なり合うさまを追っていくのだから、その範囲は文芸批評から宗教的言説、通俗的な児童書まで多岐にわたっている。そうしたテキストを制作した主体の意図もやはり多様であろう。しかし本論ではむしろ、ミシェル・フーコーの考古学が言うように、「語られたことのなかでは結局何が語られていたのか」(思想史研究の課題)ではなく、「言表が存在するための諸条件を決定すること、言表の諸限界をできる限り正確に定めること、言表とそれに結びつけられうる他の諸言表とのあいだの相関関係を打ち立てること、言表が他のいかなる形態の言表行為を排除するのかを示すことが、問題となる」[フーコー2012: 56-57]。超自然概念と妖怪事象とのさまざまな関係が他の諸概念との関係のなかでどのように可能になっていったのかを通時的に見ていくことが、本章のアプローチである。

付け加えるならば、前章も含めて本論における学史の構築は、現在みずからが属する研究分野がどのように現在あるようになったかを明らかにするための手段である。そのため、思想史研究のように、過去の諸時点において重要だったものを見だし、その歴史的過程を余すところなく取り上げることは目的としていない。また、個々の事例は、超自然概念が特定の意味で用いられることを可能にする言説編成があったことを示すものであり、また、その

事例に関わる人々が、そうした意味での用法を承認していたか、少なくとも認識していたことを示すためのものである。よって、ある時代に、どの社会的集団で、どれだけその概念が広まっていたかを全体として検討するものではない。同じ理由で、ある人物や集団の思想にとって超自然概念が中心的であることを前提とするものでもない。

本論は妖怪学の分析を主軸に置くため、以下で取り扱うのは、現代の妖怪概念と超自然概念との関係である。そのため、単に超自然概念の変遷全体を追うのではなく、その時々で、妖怪概念が包括できる妖怪事象（国外のものも含む）が、超自然や自然の概念とどのような関係を持っていたかに着目する。たとえば超自然と言ったとき、概念化に巻き込まれているのは幽霊だけなのだろうか、それともカッパも入っているのか。あるいは、不思議な音響といった出来事も含まれているのか——これにより、妖怪事象の超自然化を大きな契機とする「妖怪の近代」の系譜を描き出すことが可能になる。

第1節 19世紀末、「超自然」概念の導入

第1項 「理外」としての超自然

論理的な順序で言うと、西洋的概念としての「自然」が日本に定着したのが近代以降のことなのだから、「自然(的)」を前提とする西洋的概念としての「超自然」が入ってきたのもまた、近代に入ってからのことになる¹。一般的に日本近代の最初期とされる明治初年代は、組織的・公的に非科学的なものの非実証性が宣伝され、そして実在が否定された時期であった(第6章参照)。一方で、超自然性と非実在性は、近代において表裏一体の関係にあるため、この時代に「超自然」や類似する言葉が現れていてもおかしくはない。だが、幕末から1880年代にかけては、主として辞書や翻訳書にのみ、その姿を見つけることができる。

まず英和辞書を見ると、supernatural について1862年の『英和对訳袖珍辞書』は「理外ノ理ノ」(p.800)²、1873年の『英和字彙』は「理外ノ、奇異ナル、不可思議ナル」(p.1158)³、1888年の『和訳英字彙』は「理外ノ、神怪ノ、不可思議ナル、奇異ナル」(p.815)⁴、1902年の『新訳英和辞典』は「自然外ノ、天然外ノ、理外ノ、奇異ノ、神變ノ、不可思議ノ」とあ

¹ 別の順序も想定できる。16世紀におけるキリスト教の伝来である。実際、キリシタン文献『どちらなきりしたん』(1600)には、「なつうらのうえなる」(Naturaの上なる)や「道理のうへの理」などの表現で[新村、柗(校注)1993:149,165]、超越的な超自然概念を認めることができる。ただし、キリシタン神学における超自然と本章で扱う明治以降の超自然では、系譜的な関係を認めることはできない。言うまでもなく、キリシタンの超自然には妖怪事象は含まれない。

² 古典籍総合データベース：https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_c0586/index.html

³ 国立国会図書館デジタルコレクション：<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1871572/587>

⁴ 国立国会図書館デジタルコレクション：<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/994613/424>

り (p. 979) ⁵、この時代まで「超自然」は訳語に挙がっていない。「理外の (理の)」が主要な訳語として選択されていたことが分かるが、ほかにも「不可思議」や「奇異」などの意識、「自然外」「天然外」など「理外」に類似した語彙素による訳などが試みられていたようである。逆に日本語辞書を見ると、1907年の『辞林』に「てうしぜん^{チヨ}〔超自然〕(名) 自然に超越してあること。自然の外に存在すること」とあるのが古い (p. 1049) ⁶。

翻訳書としては、訳者が工夫を凝らして supernatural を日本語に移していることが分かるのが、ハーバート・スペンサー『社会学原理』の日本語訳 (1885) である。原文と対照して追っていくと、supernatural という語のある個所は、たとえば「理外ノ怪力」(supernatural occurrences)、「靈物」(supernatural beings)、「鬼神」(supernatural beings) と訳されている [スペンセル 1884: 438, 452-453, 506]。そして The ideas of supernatural agents というタイトルの第 16 章にみると、和題が「理外ノ怪力ニ關スルノ思想」になるが、ここで超自然概念が説明されるにあたり、訳者はカタカナ転写も利用している。原語も動員しなければ理解しにくい概念だと思われていたことが分かる。

「スーパー、ナチュラル」即チ理外ト云フ語ノ如キハ「ナチュラル」即チ當理ト云フ語ニ對用ス可キ者ニシテ現像ノ因果ニ一定ノ秩序アルコト即チ吾人ガ所謂自然ノ理ナル者ノ存スルコトヲ知ルノ後ニ非ザレバ固ヨリ吾人ガ理外ト云フ語ヲ以テ表スル如キ思想ヲ發セザルナリ [スペンセル 1884: 571-572; 強調原文]

「当理」および「自然の理」が natural に相当する訳語である。ここでスペンサーが主張しているのは、デュルケームがのちに超自然概念を退けたときの論理と同じことである。ただスペンサーは、そのような概念上の不都合はあるにしても、他にいい言葉がないので「超自然」を使いつづけると言う。それは結局、私たちにとって非科学的で実在しないものの概念を他者の信念の一群に割り当てたものなのであるが、そこまではスペンサーは言わない。

「理外」や「理外の理」は、木場貴俊が指摘するように、近世の怪異に用いられるものでもあった。たとえば 1843 年に成立した地誌『駿国雑志』では、怪異は「理外」だという。また『古今要覧稿』(1842) でも地生羊のことは「世に理外の事も多ければ、必しも妄説にてもあるべからず」とされ、本草書『日東本草図纂』(1780) ではヒョウタンのなかに馬のようなものがいた話を「理外之理」としている。木場によると、この言葉は朱子学の主知主義的な、天地の万物を手持ちの理論と概念に還元しようとする態度に対する批判の意を持っていたらしい。すなわち「人が可知する理の外側に不可知な理はあり、それを包括するかたちで (本当の) 天地が存在している」という認識論的立場である [木場 2019: 51-52]。

木場が説く理外の理とカトリック神学的な超自然概念との違いは、前者が人間中心的で

⁵ 国立国会図書館デジタルコレクション：<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/870151/499>

⁶ 国立国会図書館デジタルコレクション：<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/863016/546>

認識論的なものであるのに対して、後者は世界中心的で存在論的なものだということになる。理外の理において、すべてを包括する「天地」のなかに、人間の把握できる「理」とその外部の、しかし等しく「理」と言えるものがある。超自然概念は、すべてを包括する「自然的なもの」の外部に、自然秩序・法則では絶対的に捉えられない神的領域があることを前提とする。この点で、木場が「理外（の理）は超自然的な物言いではない」と強調しているのは正しい [ibid.: 52; 強調原文]。

とは言うものの、ヨーロッパにおける 18 世紀以降の展開から見て取れるように、また現代における非日常的用法に見られるように、そしてスペンサーの論述がその実例でもあるが、超自然概念は神的・超越的ではない被造物の領域にも拡張することができた。この世界は、自然法則に沿った自然的領域と、そうではない秩序に基づいた（なぜなら、その現われは完全な無秩序ではないのだから——宗教の定義における超自然概念の意義を参照）超自然的領域に区分される。それは秩序——いわば理の二元論である。木場に従うなら、近世の「理外の理」における 2 つの理は、存在論的には一元論である。その点で西洋近代の二元論とは異なっている。しかし人間の認識水準では、日本近世においても西洋近代においても、2 つの理に質的な差異がある。この点からすると、「理外の理」と超自然概念はきわめて近接している。だから、幕末の洋学者が *supernatural* に「理外の理」を充てたのは不自然なことではない。むしろ言えるのは、彼らは *supernatural* を「理外の理」として捉えていた——存在論的な内在と超越の二項対立では必ずしも捉えなかったということであり、これは本論第 1 章における超自然概念の非日常的用法に相当する。

ただし、明治初年代の「文明開化」熱ともなると、「理外の理」を存在論的一元論の立場から著述するものも現れる。たとえば加藤祐一『文明開化』初編（1873）は、「世の諺に、理外の理といふ事をいふが、あれは究理のたらぬ人のいひ出した事で、理外の理といふもののあるべき道理がない」とする [加藤 1873: 13 ウ]。「理外の理」があることを否定するのは、近世の人々からすれば主知主義に見えたであろうが、一方で存在論的な枠組みから見れば、理／理外の理は一元論とその（存在しない）外部という構図であり、概念としてはほとんど超自然の超越的用法と同じである。この図式を踏まえれば、明治期の辞典類が *supernatural* を理外の理としたことは、前段落で推した非日常的用法を前提とせずとも十分に納得できるものであろう。

1880 年代後半から 1890 年代にかけて、妖怪事象を含めた前近代的な信念や実践を懐疑的に取り扱った井上円了もまた「理外の理」を用いたが、彼の場合、この概念を明示的に「妖怪」概念と接続したことは特筆に値する。1891～1892 年に刊行された『哲学館講義録』において、円了は妖怪概念を探究するにあたり、次のように「超理」および「理外の理」に言及する。

凡ソ世間ノ人ハ世界ニ理外ノ理アリト信シ其所謂理トハ人智以外ニアリテ智力ノ及ハサルモノヲ云フ即チ超理的ニレナリ然レトモ超理的必スシモ人智以外ニ存スルニアラス [...]

…] マタ世人ハ一切ノ妖怪ハ皆理外ノ理ナリト云フ此所謂理外トハ人智以外ヲ義トスルニアラスシテ萬有自然ノ規則ニ反スルモノヲ義トス萬有自然ノ規則トハ原因アレハ必ス結果アリ結果アレハ必ス原因アリト云フカ如キ必然ノ天則ヲ意味スルナリ此天則ニ反シタル不必然ノモノヲ名ケテ妖怪ト云フ [井上 1891: 9-10]

円了は引用部分の最初のほうで認識論的な理解を否定して、この言葉が存在論的なものであることを示す。「万有自然の規則」は natural law / law of nature のことだろうだから、それに反するものとして supernatural の概念が「理外」に込められていることは想像に難くない。ただし、「万有自然の法則」の意味を説明しているところからは、高等教育の水準でもまだこの概念が十分に定着していなかったことがうかがえる。いずれにしても円了は、彼と同時代に「一切の妖怪」は超自然的であるという理解があったことを、この言葉は使わないまでも、間接的に証明しているのである。円了によるこの用法は一般にも知られていたようで、台湾の日本語新聞『台湾民報』1902年6月27日付記事「怪談女の泣声」は、「世の中には理外の理といか云うものもありて、一概に道理ばかりでも推通されぬことあり、之を哲学的に八ケましくいふと、超理的現象とか何とか云うそうだと書いている [一柳 2020: 57]。

だが実は、妖怪をこう定義するのは円了の思うところではなかった。すぐ後で彼は「畢竟世人ノ妖怪ヲ解シテ理外ノ理、不必然ノ道理トナスハ其思想ノ淺キニヨルコトヲ知ラサルヘカラス」と批判する。というのも、「理外ノ理」だという人々は、理に「必然」と「不必然」の2つがあるのが要請されることに気づいていないからである。人々は「宇宙間ニハ唯一ノ因果必然ノ規則アルコトヲ」知るべきである。その証拠に、かつて「理外ノ理」だと言われていたものも、学問の進歩によって「理」で説明できるようになっているのではないか [井上 1891: 11]。ここにおいて彼は『文明開化』と同じように「理外の理」を扱うことになる⁷。

第2項 文芸批評における超自然概念

このように、「理外の理」という概念をとおして超自然が入り込んできたのが日本語圏における最初期の状況だったが、妖怪事象に少しでも関連する文章で「超自然」という言葉が最初に現れたのは、科学や啓蒙ではなく、文芸批評の場だった。まず、『日本国語大辞典』第2版を信頼するならば、日本語としての「超自然」については、1890年ごろに書かれた北村透谷(1868-1894)の断片「マンフレッド及びフオースト」が最初期のものだという。この原稿は、透谷の死後、遺品を整理していた友人の島崎藤村が見つけた、『女学雑誌』に「亡

⁷ 円了による妖怪概念と超越性の関係は、実際には単純な存在論的二元論に収まらない複雑なものである。ただ、その概念化はほとんど後世に受け継がれていないため、現代妖怪学につながる展開を見ていく本論では省略する。「自然的妖怪」に対する「超理的妖怪」=「真怪」概念については [井上 n.d.: 291-302]。

友反古帖」の一部として発表したものである〔島崎 1895: 366-368〕⁸。

しかし、この文章以降、19 世紀末から 20 世紀前半にかけて、「超自然」の現れる日本語文献の多くはキリスト教に関するものであった〔e.g. 浮田 1892; 無記名 1897〕。この言葉はもともとカトリック神学に由来するものだったため、訳語としてそうしたテキストに現れたのは当然のことであった。透谷もキリスト教徒だったから、当時すでに *natural* の語義を帯びていた「自然」を念頭に、*supernatural* から超自然という合成語を導き出したと考えることもできるが、この言葉に関する彼の数少ない言及を見ると、それほど単純な概念形成が行われたわけではないことが想定できる。具体的には以下の文章に「超自然」が現れる。

フォーストはゲエテの傑作なり、世界の傑作なり、マンフレッドは實にバイロンの傑作なり、世界の一大奇觀と稱するも假譽ならじ。而して彼も鬼神談既に古文人の談柄に上るのみにして文界將に實際に進まんとするの時に成り、此も實に近代の鬼神を驅馳し、新創の幽境に特異の迷玄的超自然の理想を着て出でたり。〔島崎 1895: 367〕

透谷は、ヨハン・ヴォルフガング・ゲーテの『ファウスト』(第 1 部 1808、第 2 部 1833) と、同時期に書かれたバイロン卿の『マンフレッド』(1817) が「鬼神」や「超自然」を扱っていることを指摘する。しかし、ここでそうした概念に対比されているのは「自然」ではなく「實際」である。すると、単純な超自然／自然の存在論的二分法は、ここでは前提されていないということになる。むしろこのテキストにおける超自然とは、「實際」ではない、すなわち非実在的・非現実的、創造的なものの形容辞なのである。

透谷が生前に発表した「他界に対する観念」(1892) では、やはりこの二作を対象として、同じような言葉が言い換えられて批評されている。

ゲーテのメヒストフェリスを捕捉して其曲中に入らしむるや、必らずしも斯の如き他界の靈物實存せりと信ぜしにもあらざるべし、余が他界に對する観念を論じて詩歌の世界に鬼神を用ふる事を言ふも強いて他界の鬼神を惑信するにはあらず。詩歌の世界は想像の世界にして、[……] 實ならざるものを實なるが如くし、見るべからざるものを見るべきものとするは、此世界の常なり [……] 長足の進歩をなせる近世の理學は詩界の想像を殺したりといふものあれど、バイロンのマンフレッド、ギヨウテのフォウストなどは實に理學の外に超絶したるものにあらずや [……] 詩の世界は人間界の實象のみの占領すべきものにあらず〔北村 1892: 566-567; 強調除去〕

⁸ 同じ『女学雑誌』238 号 (1890) に、キリストの奇跡を「自然法」と「超自然法」の対比で説明するところがあり (p.334)、活字としてはこちらのほうが早い。Google ブックス: <https://books.google.co.jp/books?id=miFFAQAAMAAJ>

こうした表現を見てみると、この論考では「超自然」という言葉は用いられていないものの、やはり『ファウスト』と『マンフレッド』について述べるなかで、それらが描くものを表現する語彙として、「他界」を中心として、「想像の世界」や「理学の外」、あるいは「人間界の実象」ではないもの、「実ならざるもの」といった言い方が採用されていることが分かる。これらは超自然と同じ概念を表わすさまざまな言葉なのである。特に「理学の外」は初期の英和辞書における「理外ノ(理)」を連想させる。

透谷はまた、この文のなかで他界の存在として具体的に「フェーリイあり、エンゼルあり、サイレンあり、スヒンクスあり」と列挙し、それらが「或は空中に棲めるものとし、或は地上の或奥遠なるところに住めりとなす、共に他界に對する觀念なり」と要約する〔北村 1892: 566〕。この論考においては、「他界」という言葉が、自然科学の埒外にあり、実在しない、想像の領域に住まう精霊や怪物たちの領域に割り当てられていることがはっきりする。この「他界」は、現在ならば「異界」と言い換えられそうな概念である。

19世紀末の欧米では、すでに超自然の概念がそういった非科学的存在に浸透していたため、欧米語をとおして批評を吸収してきた透谷にとって、この言葉をそのように理解することにさほど違和感はなかったのだろう。とはいえ、彼の他界論に見られるように、この段階では、「超自然」はそれほど積極的に使われてはおらず、概念としては明確でも、言葉として定着しているとは言いがたい。この点は、「自然」という訳語が固まりきっていなかった当時の日本語環境が影響しているのだろう。

透谷とほぼ同時期、坪内逍遙が、自身の創刊した『早稲田文学』にて、英語評論の翻訳というかたちで「超自然」という概念を用いている⁹。

スーパーナチュラルイズム サイコロジ
超自然説と心理説とは小説に於ける二種の活動力なり所謂〔超〕自然説とはウースタルフとジカル、ユーゼス(字彙家)の釋によれば「宇宙に物理的原因以上のものありて活動せり」といふ説にして小説に應用したる時には或種類の結果を超自然力の直接又は特殊の作用に歸するところを謂ふ〔カッチング 1892: 1〕¹⁰

肝心の一行目で「超」が脱落してしまっているのが補った。ここでいう概念規定は明らかに普遍主義的用法であり、キリスト教的な含意は見られない。次いで逍遙(カッチング)は、

⁹ 原著は Mary D. Cutting の“Two forces in fiction”。1889年の *The Forum* 誌第 10 巻、pp. 216–225 に発表されたもの。

¹⁰ 「ウースタル」は辞書編集者ジョセフ・エマーソン・ウスター (Joseph Emerson Worcester) のこと。多くの辞書を世に出している。1860年の *Dictionary of the English language* の SUPERNATURALISM の項目には“there are in nature more than physical causes in operation” (p. 1450)とあり、逍遙の紹介するところとほぼ一致する。また、逍遙が“in nature”を「宇宙に」と訳していることも注目される。「自然」のなかに「超自然」があるという矛盾を避けたのだろうか。

どのようなものが超自然なのかを具体的に挙げていく。

[ウォルター・]スコットは屢々神秘教、魔史等に因りて妖術使ひ、妖婦、幽霊、いづな使ひ等を作りいだし[……]シヤアロツト、ブロンテに至りては[……]前兆、夢、幻影をはじめとして反響する足音、颯々の風聲に至るまでも皆活きたる力なり [カッチング 1892: 2-3]

ここで逍遙が超自然的と訳したものが、魔術や幽霊、使い魔、さらには物活論まで、おおよそ現代的な意味で用いられることが察せられる。

以上の文芸批評における「超自然」の用法は、基本的には文学作品（フィクション）を念頭に置いたものだが、ほぼ同年代（1893）に、短い記事だが心霊主義に関してこの概念が用いられているものもある。総合誌『国民之友』に載った無記名の「超自然界」がそれである。同記事は、著名な編集者ウィリアム・トマス・ステッドが「所謂超自然界を研究するの目的を以て「^{ボルダーランド}邊境」と名づくる年四回の雑誌を發行し」たことを伝える。この雑誌は「科学と迷信の間に於ける邊境の現象を研究する」もので、占星術や心霊治療などを取り上げるのだという [無記名 1893]。「辺境」と訳された雑誌『ボルダーランド』(Borderland) は、自動書記による霊媒でもあったステッドが創始した心霊主義の雑誌であり、同誌を見ると supernatural の語が多用されている。「科学と迷信の間」という概念化は、迷信として実在が否定されるが、努力すれば科学的に肯定されるかもしれない「辺境」としての「超自然界」の、西洋心霊主義界限における位置づけを物語っている。また、「所謂」という付帯的な表現は、この言葉がある程度浸透していたことを示している。

以上の最初期の事例において重要なのは、「超自然」や「他界」の概念が、「理学」や「物理的原因」、「科学」といった概念を前提として構成されているということである。古代ギリシアの自然哲学やカトリック神学のときとは異なり、こうした概念は日本語圏に現れたその端緒から、西洋近代科学との関係でのみ位置づけることが可能なものとなっていた。

第3項 東京帝国大学の文学論

こうして超自然の概念は散発的に導入されていくことになるが、なかでも 1896 年から 1903 年にかけて東京帝国大学で英文学などの講義を行なったラフカディオ・ハーン（小泉八雲、1850-1904）の影響は大きかっただろう。彼は多くの場面で文学的超自然について語り、若き日本の学生たちにその概念を紹介した。講義録の 1 つ「文学における超自然的なものの価値」(The value of the supernatural in fiction) は、表題のとおり、超自然的なものを、夢と恐怖を媒介として論じる。ハーンはまず「超自然的」(supernatural) を「靈的」(spiritual) と同一視してから、それを「幽的」(ghostly) とも言い換える。これは古英語の用法に由来する概念で、宗教的（キリスト教的）なものすべて、幽的であった、と彼はいう [ハーン 2019: 129]。また別の「妖精文学について」と題する講義でも、ヨーロッパの妖精を何のためらいもなく「超

自然的」なものと呼んでいる [ibid.: 168-196]。ただ、この講義が在任中のどの時点で行われたのかは分かっていない [池田 2019: 387]

ハーンの後任として東大の英文学講師になった夏目漱石 (1867-1919) もまた、前任者の講義以上に影響力のあった『文学論』(1907) において、超自然の概念を大きく取り上げたことが知られている [仲 2005: 2-4]。ただし、この手の主題への漱石の関心はさらにさかのぼる。まず彼は、英国留学 (1900-1903) 前に発表した小説『エイルウィン』批評 (1899) において、作中に現れる呪詛を「幽冥世界と関係なく、只外界の因果物質的變化と見做す」立場があることを述べ、さらに「幽冥世界」を信じることを一貫して「迷信」と表現する [夏目 1899: 9]。だが「超自然」という言葉自体は用いられていない。「幽冥」という表現自体は、後述するように、前近代日本でしばしば用いられたものだが、ここでは物質的因果性ではないもの、すなわち自然科学的な世界には取り入れられなかった「迷信」的で呪術的なものの概念を指している。民俗学や人類学における超自然用法の萌芽が、ここにすでに認められるのである。ただ「世界」と付して空間概念として使われている点には注意を要する。超自然的や因果物質的といった概念それ自体は、存在論的状态ではあっても、そのような性質を帯びた空間に限定されたものではないはずだからである。

帰国後、漱石は 1904 年の『マクベス』論冒頭で以下のように述べ、「超自然」概念を明確に規定する。

自然の法則に乖離し、物界の原理に背馳し、若くは現代科學上の智識によりて闡明し難き事物を収めて詩料文品となす事あり。暫く命名して超自然の文素と謂ふ。[……] 悲劇マクベス中に出現する幽霊は明かに此文素に屬するものなり。[……] 一言にして言へば余は窈冥牛蛇の語、怪癖鬼神の談、其他の所謂超自然的文素を以て、東西文學の資料として恰好なりと論斷するものなり。[夏目 1904: 55-56]

『エイルウィン』書評における「因果物質的」に相当するものが『マクベス』論では「物界の原理」となり、さらに「自然の法則」「現代科学上の知識」も加わっている。「自然」という概念が冒頭に来ることにより、「超自然」の位置づけが明確になっている点は指摘するまでもなく、「超自然」がさらに非物質的で非科学的でもあるという、現代日本の通念と同じような位置づけが、ここに表出しているのを見ることができる。1899 年には漢語由来の「幽冥 (世界)」だったものが「超自然」にスライドしていった理由は、英国留学時代の読書や大学講義、人的交流などによるものだろう。

漱石の超自然論は、先述の『文学論』における「超自然 F」概念へと結実する¹¹。ここで興味深いのは、彼が「余の所謂超自然的材料中には單に宗教的、信仰的材料を含むのみならず凡ての超自然的元素即ち自然の法則に反するもの、若くは自然の法則にて解釋し能はざ

¹¹ 「F」は文学的内容の認識的要素のこと。ここには出てこないが小文字の「f」は情緒的要素のこと。

るものを含めばなり」[夏目 1907: 130] としているところである。超自然の概念には、その伝統的な意味である「宗教的、信仰的」なもの以外にも領域が存在し、それは「自然の法則」との関係で規定される、と述べているのである。そこで列挙されるのが、各種小説に登場する幽霊や妖婆、変化、妖怪、「不可思議分子」、「神秘的分子」などだ [ibid.: 130-131]。現在の私たちが妖怪事象のカテゴリーに入れるものの多くが含まれるであろう領域だということが見て取れる。さらにこれらは「自然の法則」と対立する位置づけがなされており、「宗教」や「信仰」と異なり、自然の法則を確立する近代自然科学から排除されたもの、という点が打ち出されていることも分かる。この点を後世のこの概念の展開から敷衍してみると、「宗教」が超越的な超自然であるのに対して、妖怪や幽霊が内在的な——科学の管理下にある領域での——超自然であることを示している、と言い換えられるかもしれない。

漱石は2年後に出版した『文学評論』(1909)においても、アレグザンダー・ポープを批評するところで「超自然」を用いている。ただ、その概念化はやや複雑である。まず超自然は自然を通して描かれる、あるいは超自然は自然の尋常ならざる活動であるとする2つの定義を示す(漱石は「内的」とする)。次いで、そのほかに「自然界には超自然の要素を含んでみない [……] 即ち超自然界と獨立して存在してゐる」とする定義を挙げる(「外的」)。後者として漱石は「神」、「幽霊」、「疫病神」などを挙げるが、これを出すと「滑稽の念」を生じさせてしまう、とする [夏目 1909: 515-516]。ここに遠くフィールディングの響きを聞き取ることできるだろう。言葉のうえで面白いのは、漱石が外的なほうの超自然に「界」をつけている点である。先に、『エイルウィン』批評における「幽冥世界」という言葉に注意を促しておいたが、ここでも同様に、明確にはないものの、一種の領域概念として「外的」な「超自然界」が現れている。幽霊や疫病神は、この領域から自然な世界へと闖入してくるのである。

まずは概念として、次いで言葉としての「超自然」の導入は、その大半が文学のテキストではなく批評のテキストに現れていることから見て取れるように、基本的には分析的なものとして用いられていた。現に、漱石の文学作品においては、不思議な現象が起こるように見えるところでも「超自然」という言葉はほとんど使われていない。この傾向は後の時代の著述家についても同様で、記述的なもので埋め尽くされた文学や口承文芸、民俗誌文献などにおいて「超自然」という言葉が現れることはほとんどなかった。

第2節 現代妖怪イメージの1つの源流

20世紀初頭からは、「超自然」は幅広いジャンルや書き手によって、散在的に認められるようになってくる。そのすべてを網羅することはできないので、ここでは妖怪を主題として取り上げる文献を中心として、現代の妖怪学につながる言説を検討する。

第1項 泉鏡花と芥川龍之介

まずは、同じ文学者でありながら、漱石のような近代科学的立場とは逆のほうから「超自然」を用いた同時代の作家、泉鏡花（1873-1939）を見てみよう。鏡花の作品が妖怪事象に溢れていることはよく知られているが〔田中 2006; 清水 2018〕、それは彼が、少なくとも部分的にはそういったものの実在する世界に生きていたからであった。

鏡花は、文芸雑誌『新潮』に載せた談話「おばけずきの謂れ少々と処女作」（1907）において、自分が科学的啓蒙とは程遠い「迷信家」であることを認め、何を信じているのかを次のように説明する。

僕は明に世に二つの大いなる超自然力のあることを信ずる、これを強ひて一纏めに命名すると、一を観音力、他を鬼神力とでも呼ぼうか、共に人間はこれに對して到底不可抗力のものである。

鬼神力が具體的に吾人の前に現顯する時は、三つ目小僧ともなり、大入道ともなり、一本脚傘の化物ともなる。世に所謂妖怪變化の類は、すべてこれ鬼神力の具體的現前に外ならぬ。〔泉 1907: 12〕

ここで語られていることは、三つ目小僧や大入道、傘の怪物——「妖怪變化」、あるいは全体のタイトルに従うと「おばけ」——の生成原理である。超自然的な力があり、それには「鬼神力」と「観音力」という具現化の2つの方向性がある（この対立概念は鏡花自身の造語であり、他の作家には見られない）。鏡花自身は前者に「大なる畏れを」持っており、後者の「絶大なる加護を信ずる」という〔泉 1907: 12〕。この区分は、奇しくも同年に出版された漱石の『文学論』が宗教的超自然とそれ以外の超自然を分けたことや、のちの小松和彦が、人間に対する価値の正負として超自然的存在を妖怪と神に分けたことと類比的であり、20世紀を通じて散見される図式となった。

鬼神と観音という言葉自体は仏教的なものだが、鏡花がごく自然に用いる非キリスト教的な「超自然」という存在論的概念は、ここまで論述してきたように、世紀転換期によく日本の文芸批評界隈で浸透してきたものである。ただ、批評においては、超自然の中心は「幽霊」であり、ほかには魔術や靈的存在など、非物質的なものが言及されるにすぎなかった。ましてや「一本脚傘の化物」のように、もっぱら江戸時代の絵本・絵画に現れる有形的な化物が超自然とされることはなかった。そのため、鏡花がそうした化物を超自然的なものの筆頭に挙げたことは、現代の妖怪概念の形成にとって大きな転換点を示すものとなった。

鏡花は「おばけ」の論理をさらに別の角度からも説明する。1909年、自身が中心となって制作した怪談集に寄せた一文「一寸怪」の冒頭で、彼は次のように述べる。

私は思ふに、これは多分、この現世以外に、一つの別世界といふやうな物があつて、其處には例の魔だの天狗などといふ奴が居る、が偶々その連中が、吾々人間の出入する道を

通つた時分に、人間の目に映ずる。それは恰も、彗星が出るやうな具合に、往々にして、見える。が、彗星なら、天文學者が既に何年目に見えるかと悟つて居るが、御連中になると、さうはゆかない。何日何時か分らぬ。且つ天の星の如く定つた軌道といふべきものもないから、何處で會はふかもしれない、唯ほんの一瞬間の出來事と云つて可い。[泉 1909: 69-70]

鏡花は現世のほかに「別世界」があり、天狗などの住人たちが、「何日何時か分らぬ」が「偶々」この世界へと闖入することがある、と述べる。この箇所では「超自然」は用いられていないものの、別世界のおばけが「彗星」のような自然科学の対象と対比されている点で、概念としてはかなり超自然概念と近い。ただ、存在生成の観点から見ると、「おばけずき」のほうでは潜勢的なおばけの現実化が語られていたのに対し、「一寸怪」のほうでは、もともと現実化している個体が世界を行き来するように語られている点で異なる。また、前者において「超自然」は存在論的で形而上学的な性質のことだったが、後者において「別世界」は空間概念のことである。断言はできないが、これは、視点を人間の側に持っていくか、おばけの側に持っていくかの違いなのかもしれない。いずれにしても、「おばけ」はこのどちらにもまたがっている——この概念化は、現代的な妖怪概念が「異界」概念と密接なつながりを持っていることと無縁ではない。

鏡花の妖怪思想について、折口信夫（1878-1953）は講演「平田国学の伝統」（1943）において次のように要約している。「つまり人間の世界の外に、人間に極く近接したところに、別の世界があつて、そこにお化けがゐるのだ。そのお化けが人間と始終触れる時がある。それはたそがれ時である。そのお化けの中には人間に一向悪意をもつてゐないで、人間を驚かすことが好きなお化けがゐる」。一見してこれが「一寸怪」とかなり類似していることが分かる。折口はこれを、鏡花が「貸本屋の本」を多く読んで得た知識だろうと推測している。ただし折口はさらに、そうした本のなかには国学者・平田篤胤の『稻生物怪録』もあつたろうと言ひ、篤胤と鏡花は同じように「お化けも、われ／＼の祖先がもつてゐた神の考へから出てゐる」と考えていた——と結論付けている [折口 1996: 442-443]。これは柳田や小松に通じる現代妖怪論の中核であるが、折口はそれを 19 世紀前半の平田篤胤、20 世紀前半の泉鏡花、そして 20 世紀中盤の民俗学とつなげ、系譜を描き出しているのである。ただここに「超自然」という表現は出てこない。篤胤との関連性、「超自然」にかわる国学的概念については本章の第 3 節以降でふたたび触れる。

大正・昭和初期の文芸批評においては、普遍主義的用法の「超自然」がしばしば現れている。これを用いた代表的な人物として芥川龍之介（1892-1927）がいる。芥川は 1927 年に出版された『今昔物語集』の「鑑賞」文において、この説話集の「佛法の部」から「天竺から渡つて來た超自然的存在、——佛菩薩を始め天狗などの超自然的存在を如實に感じてみた」ことを読み取る（強調除去）。当時の人々は「かう云ふ超自然的存在を目撃し、その又超自然的存在に恐怖や尊敬を感じてみた」。さらに彼は、「女の童めになつた狐わらは」までも超自然的なものに算え入れる [芥川 1927]。彼はまた別の文章でも「われわれの文學は「今昔物語」以來、超

自然的存在に乏しい譯ではない」と言い、『今昔物語集』の語る超自然性を重要なものとして位置づける〔芥川 1925〕。

「鑑賞」の出版と同年に行なわれた柳田國男らとの座談会でも、芥川はこの概念をごく自然に用いる。この会のテーマは「怪談」で、天狗についての話題が続いたあとで、芥川は「あいふ超自然的な實在も、時代に依つて變わりませう」と発言する。柳田はそれに対し、「何か此處に或る^{幽カ}迷冥の靈物が居る」という思想は残っていると言い、松浦萩坪から教わった「冥界と現世」との関係性（後述）の話を紹介する〔柳田、尾佐竹、芥川、菊池 1927: 144-145〕¹²。芥川はほかに、泉鏡花の作品への批評として「先生の愛する超自然的存在、——幽靈や妖怪」という表現を用いたり〔芥川 1925〕、自著「河童」のことを「超自然の動物に満たしてゐた」と言ったりするなど〔芥川 1997: 78, 317〕、「妖怪」をことごとく超自然的なものに見なしていた。芥川は批評のみならず創作においても「超自然」という言葉を用いている。有名なところでは、「妖婆」（1919）の冒頭で語り手は読者に対し、文明開化した東京であっても、「あなたの御注意次第で、驚くべき超自然的な現象は、まるで夜咲く花のやうに、始終我々の周圍にも出没去來しているのです」と語る。それから語り手はいろいろと不思議な現象を例示していき、それらを「所謂「自然の夜の側面」」とも呼ぶ〔芥川 1919: 64-66〕。『自然の夜の側面』は、19世紀後半に広く読まれた幽霊書のことである〔ブラム 2007: 27-31〕。

芥川は鏡花と同じように『遠野物語』を高く評価し、柳田國男を尊敬し、生涯にわたって「幽靈や妖怪」を愛していたが〔東（編）2010〕、また英米文学にも親しんでいた。そんな彼が超自然と妖怪事象を重ね合わせて概念化したのは、大正・昭和初期にあっては不思議なことではなかった。彼はまた、座談会での柳田に向かつての語りでも、この概念化を実践していた。カッパや怪談についての偉大なる先達は、超自然と言ったとき何を示すのか理解しているだろう——という前提を持っていたのである（柳田はそういう芥川に対し、「超自然」を用いずに、「冥界」や「靈物」といった、国学的な概念でもって応えたのであるが）。

第2項 民間説話研究

やや時代を戻してみると、日本における神話伝説研究の先駆者にして、1913年には柳田と共同で雑誌『郷土研究』を創刊した高木敏雄（1876-1922）も、19世紀最後の年に神話伝説研究のなかで「超自然」を用いている。ただその用法は、伝説中の超人間的な存在に限られていた〔高木 1900a: 269; 1900b: 580〕。また彼は、『郷土研究』創刊と同年に出版した『日本伝説集』〔高木 1913〕の解説でもこの概念を用いているが、適用範囲は限定的である。たとえば巨大な足跡にまつわる伝説は、巨人のものなら「足跡傳説」だが、「神佛其他の超自然的存在又は類似の者」のせいならば「神跡傳説」になる〔ibid.: 295〕。また異類婚姻譚は、相手が「動

¹² このくだりは、1972年の『芥川龍之介全集 第十二巻』（岩波書店）では欠落している（p. 670）。1997年の『芥川龍之介全集 第十六巻』（岩波書店）では欠落していない（p. 307）。だが、どちらのほうも、前後に大きく省略された部分があるため、流れをたどれなくなっている。

物であれば、特に怪婚傳説と名け、[……]神又はその他の超自然的存在であれば、神婚傳説」と区分する [ibid.: 300]。単に非実在的ならば超自然的である、という判断はなされておらず、ここでは非実体的なものに適用されていると考えられるので、精霊的用法が意図されているのだろう。

『日本伝説集』の翌年に出た、蘆谷重常 (1886-1946) の『童話及伝説に現れたる空想の研究』(1914) では、これまでの文献以上に詳細に、「超自然的」なものが列挙される。

超自然的存在に関する空想とは、神であるとか、天使であるとか鬼であるとか、天狗であるとか、巨人であるとか、小人であるとかいふやうな超自然的人格者、または龍であるとか、大蛇であるとか、鳳凰であるとかいふやうな異常な動物 [、] 天國であるとか、海底の國であるとか、龍宮であるとかいふやうな空想より生じた國等、凡てかくの如き存在に関する空想を指すのである。[……] 本書は即ち古來の神話、口碑、及童話に現れたるこれらの空想の最價値あるものの實例を挙げ、これが性質を研究することを目的とする [……] [蘆谷 1914: 7-8]

同書中には、記述における中心概念の1つである「超自然」自体の説明はない。大正初期の文芸批評の場では、すでにこの概念が一般化していたことが推測される。また、冒頭から「空想」とあるように、蘆谷にとって超自然的なものは非実在的なものことだった。さらに注目されるのは、超自然的存在の活躍する領域として「古來の神話、口碑」そして「童話」が挙げられていることである。透谷や漱石の場合、取り扱われていたのはもっぱら 19 世紀ヨーロッパ文学だったから、作者不詳の前近代的な作品は明確な対象としては後景にしりぞいていた。また、高木敏雄の場合、超自然概念は精霊的用法に限定されていた。それに対して蘆谷は鬼や天狗、巨人などの典型的妖怪事象を超自然のカテゴリーに含めている。こうした対象範囲の変化は、むしろアディソンやドライデンなど 18 世紀までの文芸批評のほうに忠実になっていると見ることもできる。

1930 年代半ばの柳田が昔話研究において超自然／自然という二分法を問題視したことは第 2 章で述べたが、高木史人が指摘するように、昔話研究を受け継いだ弟子の関敬吾は、必ずしもそれに同意しなかった。二分法批判を行なった柳田の「昔話の分類に就て」の末尾には、関によって、簡略化されたアールネ＝トムソン (AT) の昔話分類表が掲載されている。関は、この分類を直接日本に適用することはできないと言いつつ、高木の表現では「何とも丁寧」に [高木 1998: 50]、それを紹介する。具体的に見ると、「II 本格的説話 A 妖精譚」の項目は「一、超自然的敵、二、超自然的妻、夫、兄弟、三、超自然的事業、四、超自然的援助者、五、超自然的対象、六、超自然的力及び智慮、七、その他の超自然的説話」からなっている [柳田 1934b: 8]。彼は、妖怪事象をはじめとして、現代の私たちが超自然的と見なせるようなものを、ことごとく超自然的と表現しているのである。柳田が「超自然」は分類に使えないと明言した矢先にこれである。高木の言うように、関はその後の『日本昔話集成』

(1950-1958) や『日本昔話大成』(1978-1980) においても、AT 分類を基礎とした配列を行なっている。この両者のずれを、高木は「共＝競演」であると表現した [高木 1998: 51, 53-54]。高木の推測では、関が「超自然」という概念を用いたのは、1927 年に岡正雄の翻訳で出版された『民俗学概論』の付録「印歐民譚型表」を参考にしたからだという¹³。実際、同書では「超自然的」が何度か使われている [バーン 1930: 附録 57-59 など]。

結局柳田は、「超自然」をほとんど用いることなく、昔話や妖怪事象の研究を進めることになる。その一方で、国外の口承文芸研究を取り入れ、国際比較を実践しようとするかぎり、関が超自然という言葉避けることはできなかった。だからといって、柳田のいうように、森羅万象を超自然へと分類しなおすことはできなかったし、現に、そのようにはしていない。そして現在もなお、口承文芸研究では「超自然」という概念が何の問題もなく用いられている。

関や昔話研究における国際比較への志向性が超自然概念を使用する傾向と相関的だったことは、上述した文芸批評や神話学文献においても指摘できることだが、妖怪研究においても認めることができる。それは大正期以降の、妖怪研究のもう 1 つの系統に現れていた。

第3項 藤澤衛彦の伝説研究

大正時代に入り、江馬務や藤澤衛彦らによって、柳田の郷土研究・民俗学とは別系統の妖怪研究が立ち上がった。彼らの仕事は「風俗史学」などと呼ばれるが、主として文献や絵画に記録された人々（庶民にかぎらず貴族階級も含む）の生活習慣を歴史的に系統立て、その変遷を明らかにすることであった。特に、柳田らの民俗学と異なり、近世の草双紙や絵画に表現される化物（小松和彦のいう「造形化された妖怪」）もひっくるめて「妖怪」とした点で、柳田とともに現代の「通俗的妖怪」イメージ形成に大きな寄与をしたことが指摘されている [京極 2007: 96-118]¹⁴。それは都市文化や創作作品を妖怪研究の対象に組み込む動きでもあった。ただし彼らにとって妖怪は無数にある研究対象の 1 つにすぎず、さらに藤澤が亡くなると、風

¹³ 筆者の実見した 1927 年版（筑波大学附属図書館蔵と国立国会図書館蔵）ではいずれもこの付録が落丁していたが、1930 年版の「普及版」にはあったので、参照したのはこちらのほうと思われる。

¹⁴ 藤澤の仕事は、新資料の発掘・整理以外には、1994 年の時点で小松和彦が指摘するように「彼の仕事は今日あまりかえりみられない」 [小松 1994: 22]。そもそも藤澤には全集はおろか著作目録さえ存在せず、『東西幽霊考』や『獵奇画報』など、国立国会図書館にない著作も多い [cf. 関根 2010: 48]。現在は、むしろ在野の研究者やオタクが再評価を試みている（たとえば 2019 年 7 月 27 日に開催された第 94 回「異類の会」の「〈藤澤衛彦〉関連資料展示会」）。また、同時代に生きた柳田國男との関係もはっきりしない。柳田が亡くなったときの藤澤による追悼文には 2 人が伝説研究を介して交流していたことが述べられている [藤澤 1962]、著作のなかでは柳田が藤澤に触れることも、藤澤が柳田に触れることもほとんどなかった [関根 2010: 52]。

俗史学による妖怪研究は下火となり¹⁵、現在は、学会誌『風俗史学』などを眺めてみても、ほとんど扱われていない。

現存する文献を確認するかぎりでは、江馬は「超自然」という言葉をあまり使わなかった。だが藤澤のほうは、高木敏雄や関敬吾と同じく国外の口承文芸研究（なかでも伝説研究）を積極的に取り入れたため¹⁶、この言葉を本文中で用いることがあった。たとえばラフカディオ・ハーンの創作「雪女」について、「人間と超自然界の女との交婚傳説（Melusina 傳説型の）」と指摘するなどである〔藤澤 1925: 65〕。

より明確に超自然概念を扱ったものとしては、国内外の幽霊話をまとめた『東西幽霊考』（1932）が挙げられる。藤澤は同時代の幽霊実在論争に触れ、その過程で何人かの英語の著者から「超自然」と「自然」の関係を参照する。それらの文献は、私たちが超自然的だと思ふものは単に知識の欠如に過ぎない、よって幽霊現象は自然的なものであろうと主張している。藤澤はここから、「幽霊顯現は超自然の證據でなく、またさうなり得ないことがわかれると考へられ、幽霊顯現は、他の多くの奇蹟と共に、法則の破壊ではなくして、より高い法則を包む現象であると考へられるやうになつてゐる」と結論付ける〔藤澤 1932: 45〕。超自然的なものの認識論的消去には神学的伝統があるが、実際のところ、藤澤が引いた著作はいずれも 19 世紀の神学書だった¹⁷。加えて、同時代の心霊研究が死後の存在を科学的に解明するという目標を立てていたことも影響していただろう。

その一方で藤澤は、異類婚姻譚について論じる文章のなかで次のようにも表現する。「自

¹⁵ 藤澤は「獵奇」や「性」「変態」の観点からも妖怪事象を取り上げた。現代妖怪学から藤澤が消えていった理由の 1 つには、こうした怪奇・エログロナンセンスなどの「珍奇」への傾向があったと思われる。戦後も、「講座 日本風俗史」の別巻 7『妖異風俗』（1959）などからは、藤澤の生前はまだ風俗史学がそれらを扱っていたことが分かる。一方で池田弥三郎は、藤澤の『図説日本民俗学全集』を評して「学問というより好事の書」、「珍奇を求めた民俗学以前を示して」と述べて、日本民俗学の立場からは、同書のような方向性は認められないことを宣言している〔池田 1960〕。池田のこの判断は、昭和初期に柳田國男が、民俗学は「珍奇」を扱うものではないと規定したこと〔岩本 2018; cf. 坂本 1988: 87-88; 菅野 2005: 112-115〕に連なっている。

¹⁶ 関敬吾と同じように、藤澤もまた、日本の伝説を理解するために国外の資料や理論を惜しげなくつぎ込む傾向があった。国際比較への志向は、昭和最初期の妖怪関係文献でもっとも重要な『妖怪画談全集』（1929-1930）のラインナップに顕著に現れている。この全集は、最終的には「日本篇」上下巻に加え「支那篇」「ロシア・ドイツ篇」が刊行されたが、当初は「印度篇」「イギリス篇」「アメリカ篇」「フランス」篇、そして「比較妖怪學」「世界妖怪史」が予定されていた〔東 2009〕。藤澤が中心となって『中央公論』で開かれた「国際妖怪座談会」の前ページに掲載された広告でも、全 10 冊であることが告知されている〔無記名 1929〕。

¹⁷ Horace Bushnell, *Nature and the supernatural* と Baden Powell, *The order of Nature*〔藤澤 1932: 44〕。前者は明治時代に日本語訳がある〔ブシネル 1897〕。

然の威力を驚異し、時によれば超自然力の戦ひを信じた人々は、又、自然の平穩なる情景にも、同様に、その思想により、人間化が行はれてゐた」[藤澤 1926a: 198]¹⁸。これだけだと「超自然」の意味するところは明確ではないが、驚異の対象としての自然／信じる対象としての超自然という二分法からは、前者に経験的な実在、後者に非経験的な観念を割り当てていることが推測される。だとすればこの場合の超自然概念は精霊的用法だろう。いずれにしても藤澤の用語法は統一的なものではなく（おそらく依拠する文献に左右されている）、この概念をもって妖怪や伝説の本質を捉えようとする態勢は見られない。異類婚姻譚論の場合、より明確に現れているのは、非科学的なものに対する信仰・思想という観点である。

戦後の、まとまった伝説論である『日本民族伝説全集』（1956、『妖怪談義』と同年）などになると、藤澤は超自然概念を理論的基礎の一部に据えるようになる。たとえば幽霊については、「現世の人間の感覚界」に現れる「幻影的超自然現象」として捉えうることを述べる[藤澤 1956: 201, 205]。また彼は、妖怪事象の登場する「怪異伝説」を、感覚の誤認のほかに「I 超自然的怪物・怪神 [……] II 劫を経た動物、III 天変地異、IV 靈魂、V 神秘力に関するもの」の5つに分類する。分類の根拠は示されていないが、「I」に列挙されたもの（天狗、カッパ、人魚、怪人、山姥、猿神など）は、近代的に見て実在しない諸存在で、「II」の大半は実在する動物、「III」は天変地異のほか鬼火のたぐい、「V」は死者の国や魔術などである[ibid.: 253-256]。同書では、死者のほかに神々や妖怪事象が超自然的なものとされるが、妖怪現象を引き起こす動物それ自体はそのように捉えられていない。この分類では、「超自然的」は「靈魂」や自然的な「動物」に収まらないものを入れるための場であり、安定したカテゴリーに収まらないという点で非日常的用法に近い。だが超自然という言葉を使っておきながら、それを超越的存在に限定せず、かといって靈魂や化ける動物など含むわけでもない概念化は、第2章で見たどの用法にも該当するものがない。この用法は後述する文献にも見られるものなので、まとめて超常的用法と呼ぶことにする。上述のように、藤澤は幽霊を超自然的とも言っている（精霊的用法）、全体的に使い方はアドホックであった。

さらに1960年に出版された『図説日本民俗学全集』の妖怪論では、定義の場面で超自然性が前面に現れている。「妖怪とはなにか」と題された節で、彼は次のように述べる。

この、妖と怪との合体があらわす意義は、見なれない、えたいの知れない、まやかしのもの、ふるい時代の思想からは、その実態の解明されな^{まど}い迷わしもの、つまり、

- (1) そのころの哲学的真理では超自然的なもの
 - (2) そのころの科学的知識では、原因のはっきりしないもの
- そういった生態をもったものをさした。[藤澤 1960: 70]

¹⁸ 自身の主催する学会誌『伝説』に掲載されたこの論考は、同年11月に刊行された『変態伝説史』に収められた[藤澤 1926b: 2]。藤澤はしばしば同じ文言を使いまわしており、この一節は『東西幽霊考』、『日本民族伝説全集』にも見ることができる。

この分類において、(1)は存在論的、(2)は認識論的な定義である。だが藤澤は、両者がどのような関係にあるのかは説明していない。(1)の超自然は「哲学」を参照しているので超越的用法であろう。(2)は、超自然概念で読み替えるならば、非日常的用法に近い。ただし(1)にも(2)にも言えることとして、超自然概念も妖怪も、宗教との関係ではなく哲学や科学との関係によって定義されている。この点は上述した『日本民族伝説全集』における超自然概念の超常的用法に通じるものだ。

全体的に言って、藤澤の概念化においては、妖怪に1つの実在的秩序を与えているところは見当たらない。それと並行して超自然概念も、基本的に残余カテゴリーとして扱われている。その端的なものが超常的用法であり、第2章で見てきたような宗教性がこの概念から失われていることは注目に値する。とはいえ、その用法の適用範囲は部分的なものでしかなかった。彼は学生時代から欧米の文学理論や伝説研究に親しんでいたが¹⁹、自身の記述は断片のつなぎ合わせから構成されており、一貫した矛盾のない体系を構築することはなかった[関根 2016]。超自然概念も使われてはいるが、その用法は記述の断片ごとに推移しており、安定していない。**戦後の民俗学と妖怪ブーム**

柳田國男と藤澤衛彦の死去に前後して(柳田は1962年、藤澤は1967年)、学術分野ではなく、児童雑誌やテレビアニメなどの子ども向けメディアにおいて、いわゆる「妖怪ブーム」が巻き起こる[京極 2007: 253-255; 米沢 2016: 87-119]。『妖怪画談全集』をはじめとする藤澤の著作は、このブームを支えた漫画家や作家によって重要な情報源として用いられることになった。たとえば水木しげるは妖怪画を本格的に連載するようになった1966年ごろ、晩年の藤澤に妖怪資料について相談をしに行ったと語っている[水木 1980: 168]²⁰。ただ、そうした書き手にとって、取材対象となったのは、藤澤や柳田の著作に登場する個々の事例記述であり、彼らの理論や概念は、明確には引き継がれなかった。

加えて、妖怪ブーム前後において、今野円輔や井之口章次など、小松和彦が登場する以前の民俗学的な妖怪研究を牽引した人々は、ほとんど超自然概念を用いなかった。今野の著作では、わずかながらこの概念が使われているところがある。彼は『迷信の実態』(1949)に収められた同時代の妖怪論において、次のような対話を仮構する。戦前の学生が、神代神話を「傳説や昔話と同様に架空な物語」ではないかと問い、教師が「歴史的事實なのだ」と模範的に回答する。それに対して学生は「こんな超自然的な、超人間的なこと」が起こるわけが

¹⁹ 大学時代は、夏目漱石と一対一の授業を受ける時期があったという[関根 2010: 50]。漱石は上述のように超自然概念を文芸批評の重要な要素として扱っていたので、藤澤がこの概念を早くから知っていた可能性はある。

²⁰ この連載は、『週刊少年サンデー』の「ふしぎなふしぎなふしぎな話」(1966~1967年)のことである。水木が題材に困ったのは事実のようで、何度か連載は中断され、再開された回には「大好評にこたえて ふたたび登場」とあったりする[水木 1966: 92]。

ない、と反論する——。今野は、そんなことは物理学の初歩をわきまえていけば問うまでもない、信仰の問題であるとする近代人文学の模範的な立場を示し、「鬼や天狗や幽霊や妖怪のごとき」も「昔からの信仰」の問題だ、とするのである〔今野 1949: 47-48〕。物理学・自然科学／超自然的・超人間的という、普遍主義的な対立がここでは前提とされている。とはいっても、彼が妖怪事象を超自然で概念づけることはなかった。

とはいえ、それは彼以外の人間が超自然を使うことを阻害するものではなかった。たとえば今野の著作『怪談』（1957）に掲載された妖怪分布図を引用した雑誌『科学読売』（をもとにした単行本）のある章は、「幻覚、超自然の信仰」と題されていた。本文はザシキワラシを取り上げ「幻覚や、それに関する超自然への信仰の形態」として紹介している。ということは、今野の地図にある多くの妖怪事象もまた、必然的に超自然的と見なされていたことになる〔科学読売 1964: 83-84〕。

井之口章次は『日本の俗信』（1975）において、妖怪を含む「俗信」を「超人間的な力の存在を信じ、それに対処する知識や技術」と定義する〔井之口 1975: 17〕。「超人間的」という表現は、井之口の学生時代によく読まれていたバーンの『民俗学概論』の 1 つの章にあるので、彼がそれを念頭に置いていた可能性がある。同書は「超人間的な存在」という章を設けており、そこでは神々や精霊、さらに「鬼魅の國」（Goblindom）についての記述もされているからである²¹。「鬼魅」は「人間的でもなく、然も亦神的でもない雑多な種類の存在」であり、「多少不可見的是ではあるが、人間と共に此の下界に棲んで居るものと想像されてゐる」。この「国」には、有害な無形の精霊も、有形の魔物も、巨人や小人も、そして悪魔もこのカテゴリーに入る〔バーン 1930: 134-137〕。民俗学的な妖怪事象と大きく重なるカテゴリーと考えてよいだろう。だがバーンも井之口も、記述のなかではほとんど「超自然」という言葉を使っていない。「超人間的」は、概念的には精霊の用法や非日常的用法に近いのだが、明確なつながりは示されていない。

1980 年代以降、井之口による俗信の定義はよく引用されるものになったが、ここでもまた超自然性が投影されることがあった。たとえば『日本宗教事典』（1985）では、井之口は「俗信を「超自然的な力を信じ、それに対処する知識や技術」〔……〕とする考え方」を提唱した、と紹介されている。しかしこの文章は、（引用部分であるにもかかわらず）「超人間的」を、おそらく意図せず「超自然的」と書き換えてしまっている。まったく同じ書き換えは、1993 年の心理学論文にも確認することができる〔金児 1993: 469〕。それだけではない。1983 年に出版され、現在にいたるまで教科書として使われている『日本民俗学概論』の「俗信」の項には、井之口からの引用とは明記されないものの、やはり「超自然的な力を信じ、それに対処する知識や技術をもって俗信とする考え方もある」という記述がある〔宮本 1983: 148〕。著者

²¹ 「鬼魅の国」は、もともとイギリス民俗学においてジョージ・ローレンス・ゴムの『民俗学概論』で提唱されたカテゴリーである。「大なり小なり人間に似た特徴と形態を有する精霊への信仰」とされる〔Gomme 1890: 30〕。バーンの『民俗学概論』はゴム版を大幅に改訂したもの。

の宮本袈裟雄は、「超人間的」を「超自然的」と言い換えるとき、何か断りを入れる必要性を感じていなかったのである。この項目では「神仏」「悪霊・邪神邪鬼類」などが超自然的存在として一括され、「人間の俗なる世界と超自然的世界」という表現に見られるように、世俗と宗教という区分が「人間」と「超自然」という区分に対応している [ibid. 149-150]。井之口がバーンから受け継いだ「超人間的」という概念は、日本民俗学においても、1980年代以降、「超自然的」という宗教的概念へと変換されていった。

概して言うと、大正時代から続く柳田系統の民俗学的な妖怪研究では、超自然的／自然的という区分はほとんど意義を持たなかった。本章ではもっぱら超自然概念と妖怪研究の関係にのみ焦点を当ててきたので、そうした文献のほとんどは取り上げていない。だが、現代妖怪学が確立される前は、全体として見るならば、超自然は必須の概念というわけではなかったということである。むしろ柳田に連なる彼らが妖怪研究に外せないと考えていたのは、「信仰」の概念、および神霊との関係性であった。

同じように妖怪ブームの時代、妖怪に関わる人々が、超自然に近い概念に必ずしもこだわりを見せていたわけではない。かといって、民俗学者たちのように、「信仰」や「神霊」との関係性を前面に押し出していたわけでもない。特徴的な事例として、妖怪ブームに続く70年代オカルトブームの最中に出版され、ロングセラーとなった2つの児童書における妖怪の分類が挙げられる。まず佐藤有文の『いちばんくわしい日本妖怪図鑑』は次のような分類項目を挙げる（細目は省略）。

幽霊（霊魂がこの世にあらわれたもの）

妖怪（ふしぎな魔力をもった怪獣や正体不明のもの）

変化（たぬきやきつね植物などが化けたもの）

超自然 [佐藤 1972: 32]

「超自然」に説明書きはない。このカテゴリーはさらに「正体のわかるもの……不知火・しんきろう」と「正体のわからないもの……鬼火・きつね火」に分けられる [ibid]。この分類は水木しげる『妖怪なんでも入門』でも踏襲されたが、「超自然」に関しては「謎につつまれたふかしぎな現象のこと」と定義されている [水木 1974: 70]。この二書における分類は、幽霊・妖怪・変化という区分に関しては阿部主計『妖怪学入門』に近い。だが超自然という言葉は妖怪事象を包括するものではなく、どちらかといえば他の分類に入らないような種目を押し込むための残余カテゴリー、すなわち超常的用法として機能している。

第5項 小括

本節をまとめると、超自然という言葉自体は、19世紀末から20世紀初頭にかけて、西洋近代における文芸批評や神話学といった物語研究のジャンルから採り入れられた。その概念化に巻き込まれる対象は、基本的には18世紀半ばのイギリスにおける批評と同じく、近

代人にとって、非近代的な他者（歴史的過去や、地方の庶民）が信じているが、科学的には存在しないものの言いであった。そしてこの概念は、とくに、国際比較への志向をもとから含んでいたか（文芸批評や神話学）、それを志向した研究（関敏吾の昔話研究、藤澤衛彦の伝説研究）において前面に現れることになった。

それに対して、柳田がこうした潮流に加担することはなかった。結果として、民俗学的な妖怪研究においては、半世紀ほど（1930～1970年代）、ほとんど超自然概念が用いられなかった。そのかわり、零落論に見られるように、妖怪概念を信仰や神との関係において構築する作業は続けられ、強められていった。一般的に妖怪学史の民俗学部門は、柳田の『妖怪談義』から80年代の小松和彦まで飛躍するが、両者のあいだにあり、妖怪と神との関係を保ってきた研究者たちの役割は見逃せないものがある。

こうした学術的言説とは別に、1970年代の一般向け文献では、超自然が妖怪事象の一部を指すものともされた。これらの事実は、小松がそれまでの民俗学的な妖怪研究や通俗的文献ではなく別の系統（社会人類学）から概念を持ち込んできた可能性を示唆するとともに、戦後復興期から高度経済成長期という時代における超自然概念の一時的な「縮小」についても、より広い視野から（たとえば70年代のオカルトブーム）考察する必要があることも示している。ただ、その探索は本論の範囲を超えるものであり、ここでは行なわない。

以上のように、超自然概念をとおしてみると、現代妖怪学の学史から逸脱しているものなかに、妖怪事象の超自然化を可能にし、また支えたものが多くあることが分かる。この点からは、妖怪事象は超自然的であるという概念化が通時的に受け継がれてきたというよりは、各々の時代やジャンルにおいて、妖怪事象と超自然概念の出会いが繰り返されてきた、と見たほうが適切であろう。

だが、たとえば「自然」「社会」「文化」といった概念と同じく、超自然概念は日本にとってまったく新しいものだったのだろうか。柳田國男はまったくこの概念を無視できたのだろうか。次節からは「幽冥」概念を主軸に、日本近世の国学がすでに超自然概念を準備していたことを見ていく。

第3節 近世的幽冥の存在論

第1項 本居宣長における転回

18世紀後半に活躍した国学者の本居宣長（1730-1801）は、「神」概念の理解に大きな転回をもたらしたことで知られている。主著『古事記伝』において、『古事記』における「カミ」²²を定義した有名な箇所がそれである。ここでは、彼がカミのなかに妖怪事象を組み入れたことに着目し、そのなかから、彼の思想的後継者たる平田篤胤の幽冥論へと変容していく萌芽を取り出してみる。以下、長めに引用する。

²² ほかの神概念と区別するために、ここでは「カミ」と表記する。

迦微と申す名義は未思得ず、〈舊く説ることども皆あたらず、〉さて凡て迦微とは、古御典に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐御靈をも申し、又人はさらにも云ず、鳥獸木草のたぐひ海山など、其餘何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云なり、〈すぐれたるとは、尊きこと善きこと功しきことなどの、優れたるのみを云に非ず、悪きもの奇しきものなども、よにすぐれて可畏きをば、神と云なり [……] 龍樹靈狐などのたぐひも、すぐれてあやしき物にて、可畏ければ神なり、木靈とは、俗にはゆる天狗にて、漢籍に魍魎魅など云たぐひのものぞ、書紀舒明卷に見えたる天狗は、異物なり、又源氏物語などに、天狗こたまと云ることあれば、天狗とは別なるがごと聞ゆめれど、そは當時世に天狗ともいひ木靈とも云るを、何となくつらね云るにて、實は一つ物なり、又今俗にこたまと云物は、古山彦と云り、これらは此に要なきことどもなれども、木靈の因に云のみなり [……] 磐根木株 艸葉のよく言語したぐひなども、皆神なり〉 [……] 貴きもあり賤きもあり、強きもあり弱きもあり、善きもあり悪きもありて、 [……] 〈最賤き神の中には、徳すくなくて、凡人にも負るさへあり、かの狐など、怪きわざをなすことは、いかにかしこく巧なる人も、かけて及ぶべきに非ず、まことに神なれども、常に狗などにすら制せらるばかりの、微き獸なるをや〉 [……] 〈外國にはゆる佛菩薩聖人などと、同じたぐひの物のごと心得て、當然き理と云ことを以て、神のうへをはかるは、いみじきひがことなり [……] 凡て人の智は限りありて、まことの理はえしらぬものなれば、かにかくに神のうへは、みだりに測り論ふべきものにあらず〉 [大野、大久保 (編) 1968b: 125-126] ²³

まず宣長はカミの語義が分からないと敢えて言い、旧説をすべて退ける。しかし結局、現在ではよく知られた、彼自身のカミ定義が提示されることになる。まず、カミが非日常的で超人的であるという理解は、その部分だけを見ても、オーケ・フルトクランツの超自然概念におおむね一致する。実際、フルトクランツ以前に、神学者のナタン・セーデルブロムは宣長のカミ概念をマニトゥなどの北米先住民の諸概念に近いものとして論じていた [ゼーデルブロム 1942: 187-190]。この意味で、日本におけるカミは超自然的である (非日常的用法)。

カミが必ずしも善性で尊敬すべき崇高な存在ではないという点も重要である。悪性の奇異なものも「カミ」に分類されるからである。宣長が挙げるのは竜、コダマ (天狗)、狐など。節用集でコダマが「神祇」に分類されることがあったのは先述したが、竜と狐は一般的に生類に分類されていた。そうしたものも含め、宣長はカミ概念の包括性を強調していく。たとえば狐は犬に負けることさえあるが、人間を化かすことにかけては一流なので、カミなのだ。さらに彼は儒家の理論などを想定して、カミを「理」で計測しようとすることの愚かさを、人間の認識論的限界を強調することで示そうとする。

天狗について宣長は、中国でいう「魍魎」に相当するカミであり、コダマと同一である、

²³ 『答問録』に記載された 1779 年の問答でも、同様の規定がなされている [大野、大久保 (編) 1968a: 534-535]。

ここで述べる必要はないがコダマのついでに説明しただけだ、と言う。18世紀の日本語圏では、ごく一部の懐疑派を除き²⁴、荻生徂徠のような知識人から地方の庶民にいたるまで、ほとんどすべての人々が天狗を実在するものと見なしていた。宣長も言及せざるを得なかったのだろう。日野龍夫の言うように、宣長は同時代の怪異についてほとんど語らなかったが〔日野 2005〕、『古事記伝』のこの箇所は、そうした彼が具体的な妖怪事象について論じた数少ないところである。そして、妖怪事象の代表たる天狗は、コダマと同一視されたうえで、カミの序列に位置づけられている。

宣長によるカミ理解は、構成としては前に紹介した賀茂真淵のものと似通っている。しかし汎神論的な真淵に対して、宣長はカミを、森羅万象に内在する不可視の霊質だとは見なさない。カミは霊のほかに「現身」も持つのである——天照大神が太陽という可感的身体を有するように〔東 1999: 99-106〕。また宣長は、単純に森羅万象がカミだとも考えない。特殊な属性を帯びていて初めて、ある対象はカミとされるからである〔東 1999: 120-121〕。さらには、カミの観点からは、超越的存在と生類の区分さえも取り除かれる。天地を超越する神々から犬に追われる狐まで、「尋常」でなければ、すべてがカミと見なされる。

宣長の神学は、黒住眞のいう近世世界の「倫理化」——人間が善行を心掛けることが、そのまま天地の理に適う——から一步出るものであった〔黒住 2001〕。『古事記伝』一之卷(1790)の「直毘靈」はこのように語る。

そもノ、此天地のあひだに、有リとある事は、悉皆に神の御心なる中に、〈〔……〕吉凶き萬事、みなことごとくに神の御所爲なり、さて神には、善もあり悪きも有リて、所行もそれにしたがふなれば、大かた尋常のことわりを以ては、測りがたきわざなりかし〉〔大野、大久保（編）1968b: 53-54〕

〔……〕

禍津日神の御心のあらびはしも、せむすべなく、いとも悲しきわざにぞありける、〈世間に、物あしくそこなひなど、凡て何事も、正しき理りのまゝにはえあらずて、邪なることも多かるは、皆此神の御心にして、甚く荒び坐時は、天照大御神高木大神の大御力にも、制みかね賜ふをりもあれば、まして人の力には、いかにともせむすべなし〉〔ibid.: 55〕

すでに七之巻を引用したときに示唆したが、宣長にとって世の中の悪いこともカミの仕業、とくに禍津日神の仕業である。しかし、悪神といえどカミであることには変わらないので、人間の力ではどうすることもできない。現状はすべてカミの意思によるのだから、人間はそれに従うことしかできない。これが宣長の神学的コンフォーミズムである。

宣長は『答問録』(1779)のなかで、門弟に疫病神や貧乏神、疱瘡神といった存在について問われた時も、それらはカミのなすことである、と答える。民俗学でいう「憑きもの筋」が使役する「狐神」「狗神」もカミであるから、それらを操る法も「さかしら」ではないだろう

²⁴ 五井蘭洲(1697-1762)などの懐徳堂の学者たち〔陶 1994: 304-305〕。

う、等という問いについては、それはそうだろうが、「くはしきことは測りがたし」と判断を保留する [大野、大久保 (編) 1968a: 537-544]。

ここは先ほどの「天狗」の他に、宣長が同時代の「怪」について神学的に読み解いた、数少ない箇所である。先に見たように、神仏との関係がほとんどなかった「怪」を、彼は積極的にカミの領域へと取り込んでいく。一見して人間にとって測りがたい「尋常」ならざるものならば、それに対して形而上学的な「理」を当てはめて理解した気になるのは間違いである、分からないまま受け入れるべきである——しばしば「不可知論」や「非合理主義」と呼ばれるこの態度は、「理」からすべてを演繹し、「理」へとすべてを還元することのできる世界が、18世紀後半から19世紀にいたって、経験的に得られた事実からなる世界へと転換していった帰結の1つであった [中村 1999: 393-419; 井関 2006: 69-71]。ここで注意すべきは、この時代の大半の人々にとって、現在では妖怪事象と見なされることの多くは経験的事実だったということである。手持ちの「理」では説明できないアノマリー、「理外の理」かもしれないが、事実としてあるのならば、それを何らかのカテゴリーに取り込まなければならぬ。宣長の場合、それは、「尋常」ならざるもの＝カミというカテゴリーであった。

子安宣邦が批判的に指摘するように、宣長のカミ概念は「日本の古代神話によって「神」を語る場合に、神道史家・思想史家や民俗学者を問わず神話のほとんどの言及者が必ずといってよいほど引く」定義である [子安 2001: 211-212]。しかし、やはり子安が論じるように、その定義は、形式的には当時の諸説をすべて却下したうえで提示されたものであり、宣長の時代にあっては明らかに異質なものだった [ibid: ch.5]。この点は、妖怪事象を堂々とカミに迎え入れる彼の姿勢によっても裏付けられよう。だが宣長のカミ概念は、その定義全体は言うまでもなく、超越的な神格から「いやしき」狐まで包括する点で、近現代の妖怪研究や宗教学で用いられる超自然 (あるいは「超越」「神秘」「非合理」など) 概念のほうと、かなりの部分が一致する。

宣長の特徴は、論争相手でもあった同時代人の上田秋成 (1734-1809) が神と狐狸について書いていることから裏付けられる。まず、秋成晩年の随筆『胆大小心録』でも、狐狸と神々の類似性が指摘される。彼は「妖怪はなき事也」という儒者たちを批判して言う。

狐も狸も人につく事、見るノ多し。又きつねでも何でも、人にまさるは渠が天稟也。さて善悪邪正なきが性也。我によきは守り、我にあしきは崇る也。[……] 神といふも同じやうに思はるゝ也。よく信ずる者には幸ひをあたへ、怠ればたゞる所を思へ。[上田 1959: 258]
[仏と神は同じであると言う説に対して] 神は神にして、[仏のように] 人の修し得て神となるにあらず。[……] はかるべからずの事明らか也。さればこそ人の善悪邪正の論談なき歟。[……] 狐狸に同じきに似たり。[ibid.: 272]

秋成はここで、狐狸の「妖怪」(怪事をなすこと)を経験論的に肯定する。そして話題は別のところへ向かう。まず彼は、神が仏教や儒教の言う「人になりうるもの」という変化論を否定

する。秋成にとって神とは、狐狸と同じように、人よりも強力であり、かつ人の善悪判断が意味をなさず、人とは隔絶した非人間のカテゴリーである。だがその論理は、狐狸をあくまで畜生のカテゴリーに位置づけている点で、宣長のような包括主義とは異なる〔出口 2001: 288-289〕。ただ、それらが倫理的・能力的な面で「同じようなもの」と肯定的に言及する点は、第2章で検討した18世紀までの神道家たちとは一線を画し、宣長との同時代性を露にしているとも言える²⁵。宣長においても秋成においても、近世中期までの人の「心」と世界の「理」と神の一致という前提は、人間による神の不可測性や人間中心的倫理への無関心性の前に崩れ去っているのである〔黒住 2001: 123〕。井関大介が述べるように、秋成は「狐狸を「神」に近い存在であると見なしている。あるいは「神」が狐狸に近い存在というべきか」〔井関 2006: 78〕。あるいは神も狐狸も、端的に非人間的な存在以上のものではない。

宣長による、「尋常」ならざるものとしてのカミへの妖怪事象の包括は、すでに述べたように、非日常的用法としての超自然概念に一致する。しかし、それはまだ明確には、本章の前半で論じてきた超越的用法としての超自然概念とは結びつきを持っていない。この世の支配を超えたところにそれらが属するという思想の成立は、19世紀に入ってからからの国学の展開を俟たなければならない。

第2項 平田篤胤の宇宙論

超自然概念の普遍主義的用法は、近代科学的な「自然的」を前提としていた。しかし、「客体的に捉えられる、人間に由来しない法則に支配された諸事物の集合」という近代的な意味での「自然」の概念は、近世末期の蘭学者たちの努力によって、徐々に知識人層へと広まっていったことが指摘されている〔柳父 1995〕。興味深いのは、この普及過程の早期において、蘭学者が意図したのは大きく異なるかたちで、西洋的な存在論を部分的に受け入れた一派がいるということである。それは平田篤胤(1776-1843)をはじめとする19世紀の国学者たちであった。彼らは、同時代の西洋思想は神々に溢れた世界を説明するために有効であるとさえ考えていた。

平田篤胤は、前項で論じた本居宣長と並ぶ近世後期の大国学者である。加えて篤胤は、『鬼神新論』(1805/1820)、『稲生物怪録』(1806)、『古今妖魅考』(1820)、『仙境異聞』(1822)などにおいて、宣長を含むそれまでの国学者とはまったく比較にならないほど膨大な紙数を費やし、化物について論じつづけた。その思考のベースにあったのは、前述したような国学における神と化物・妖怪事象との連続性についての把握であった。しかし篤胤は、そこに存在論的な枠組みを与えることになる。

まず超越的領域に関して、初期の主著『霊の真柱』(1813刊)に、以下のような記述がみられる。

²⁵ 出口逸平は、この点において秋成と小松和彦の妖怪＝神概念との近接性を指摘している〔出口 2001: 292〕。

疱瘡^{もがき}の神、こをなきものぞとて、生漢意の輩など、何くれと、小ざかしく云ふめれと、實にこの鬼^{もの}あり、[……] 因に云ふ、世の蘭學する徒、その學びの正意を非心得して、その窮理家など名告る輩、すべて理を以ておし考へて、知られざることなしと云ふなるは、西洋人の事物の理を窮極^{きはきは}はめて、その知れざるところは、ゴットの所爲なりと云ひて、厚くその天神を尊む學意に背へり、[……] 疫神、幽魂、狐妖の類ひも、四元の理、また神經の謂を知り、蘭書によりて考ふるにかつてなき理りぞ、など強言すめれど、現に然ること有るをいかにせむ、[平田篤胤全集刊行会（編）1977b: 183-184]

篤胤は、儒者をはじめとする一部の知識人が、神々や死者の靈、化物は実在しないと主張したことに対して、生涯にわたり、執拗に反論しつづけていた。そしてまた、こうした否定論に蘭学者が与していたことをも、『靈の真柱』のこの箇所では批判する。しかしその批判の理由は、蘭学者の向こうにある「西洋人」自身の存在論、すなわちこの世界の事物を超えたところには「ゴット」「天神」が実在する、ということを彼らが無視しているからだった。そして彼は、「ゴット」の領域に、江戸の庶民がしばしば経験していた疫病神や幽霊、キツネの化物なども含め、それらをまとめて「事物の理」を超越したところに、しかし「現に」あるものとして位置づけるのである。

篤胤が、当時は禁書だったキリスト教関係の書物を密かに読み、それを自らの神学的宇宙論に反映させていたことは、古く村岡典嗣が指摘したとおりである [村岡 1920]。また、篤胤のみならず、私淑した本居宣長や、篤胤の弟子のひとりで国学的宇宙論を確立した服部中庸らはいずれも、西洋の天文学をはじめとする洋学の示す実証的な態度を高く評価していた [遠藤 2008: 32; 斎藤 2012: 71-95]。しかし篤胤は、そこに超越的（狭義においても、広義においても超自然的）な神が欠如していることを見出す。この点について遠藤潤は、当時の洋学が、西洋の科学書が「本来陰に陽に想定していた運動の原因たる「神」を排除していた」事実を指摘し、超越的領域の欠落が、篤胤が日本の神々を西洋的宇宙論へと重ね合わせることでできた原因だと論じる [遠藤 2008: 34-35]。

遠藤が指摘するのはそれだけではない。宣長以降の国学的宇宙論は、この世界を、(本論で言う) 所産的自然と見なすことを可能にする論理を構築していた。それまで広まっていた儒教的な宇宙論が、「万物はそれ自体に活力が内在している」としていたのに対し、宣長は「世界に存在する万物は、それ自体「死物」(無機物)であり、神々 [ムスヒ] がそれらを動かしていると考えた」 [ibid.: 53]。このようにしてムスヒの神々は、キリスト教徒であるオランダ人の暗黙の前提にあり、そして蘭学者が語ることでできなかった「ゴット」と同じ位置を与えられることになった。

「理」の外部にあり、経験的探究の届きえない神々の超越的=超自然的領域を、篤胤は『靈の真柱』などで「幽冥^{かくりよ}」として概念化することになる。「幽冥」という言葉は 10 世紀ごろから日本語で用いられていたものであるが、基本的には中世的「冥」の概念、つまり神仏や死

者の世界と同じような意味で用いられていた。篤胤の用いる意味も、少なくとも当初はこれと同じようなものだった。しかし、以下に詳述するように、「化物」までも入れた点で、彼の概念化は現代的な妖怪概念形成への端緒となった。超自然的概念と密接に重なる空間概念を、本論では「異界」と呼ぶことにしたい。

幽冥という異界概念は、篤胤が、何よりも死者の行方を定位しようと試みるなかで前景化してきたものである。宣長にとって、幽冥とは死者のおもむく黄泉の国のことであり、穢れた暗い領域であった。しかし篤胤は師説を受け入れなかった。まず、彼にとって黄泉の国は月のことであった。幽冥は、黄泉とは別に、この地上に存在する。

その冥府と云ふは。此顯國^{うつくくに}をおきて別に一處あるにもあらず。直にこの顯國の内いづこにも有なれども。幽冥^{ほのか}にして。現世^{うつしよ}とは隔り見えず。故もろこし人も。幽冥^{ゆうめい}また冥府^{めいふ}とは云へるなり。さて。其冥府よりは。人のしわざのよく見ゆめるを〈此は、古今の事實の上にて、明にしか知らるゝことなれば、今例を擧ていはずとも誰も知らなむ、〉顯世^{うつしよ}よりは。の幽冥を見ることあたはず。そを譬へば。燈火の籠を。白きと黒きとの紙もて。中間よりはり分ち。そを一間におきたらむが如く。その闇方よりは。明方のよく見ゆれど。明き方よりは。闇き方の見えぬを以てて。此差別を曉り。はた幽冥^{かみごと}の畏きことをも曉りねかし。〈但し此はたゞに、顯明^{あらはに}と、幽冥^{かみごと}の別をたとへたるのみぞ、その冥府は闇く、顯し世のみ、明きとのことにはあらず、な思ひ混へそよ、實は、幽冥も、各々某々に、衣食住の道もそなはりて、この顯し世の状ぞかし〉[平田篤胤全集刊行会(編)1977b: 170]

篤胤の宇宙論において、月と地球は単純に地理的に異なる。それに対してこの世とあの世(幽冥)は、地理的には同一だが、存在論的に別次元に位置づけられる。ただ、あちらからはこちらがよく見えるが、こちらからはあちらを見ることができないため、この世しか存在しないように見える——と篤胤は説明する。神々と死者はこういう空間に、すなわち私たちのごく身近にいつも存在しているのである。遠藤潤はこうした幽冥思想について、「日本において視覚を重視した合理的世界観が優勢になっていく局面であらためて前面に登場して、靈威的次元の知の領域をしばらくのあいだ確保することを可能にした」意義があったことを評価する[遠藤2015: 150; 遠藤2008: 39-41]。

しかし妖怪論の観点からすると、意義はそれにとどまらない。近世の実証的な学知や洋学の認めない、この世に現れるよく分からない存在者たちもまた、幽冥に位置づけられるようになったのである。それらは一部の知識人の言うように実在しないのではないが、化物の話をするような人々の言うように単純に実在するのでもない。非可感的なものとして、異界に実在するのである。この異界的転回こそ、篤胤が近代以降の妖怪概念に対して行なった最大の寄与である。

篤胤は『靈の真柱』のゴットのくだりの直前において、市井の人々が実際に老婆のような疱瘡神を目撃したことがあるのだから、その実在を否定することはできないと論じていた。

この経験論的な態度は、19世紀初頭の上田秋成や宣長に認められるのみならず、17世紀後半のイギリスにおける幽霊実在論にも共通したものである。さらに篤胤は、それ以外にも実にさまざまところで、神々や化物を経験した人々の語りを、正確さの度合いはあるにせよ、「さかしらな」「漢意^{からごころ}」の学知では到達のできない世界を表現したのと考えていた。化物屋敷での出来事を編集した『稲生物怪録』や、天狗（山人）にさらわれた少年との問答を記録した『仙境異聞』などは、そうした篤胤の経験論的立場を何よりも示している。

儒学・洋学などの枠外にいる大多数の人々への眼差しが、篤胤を民俗学の先蹤と位置づけることにもなるのだが〔折口1996〕、民俗学が人々の「心性」を最終的な課題としたのに対して、彼のほうは、人々の語ることを参考に構築する宇宙論的現実に関心を持っていた。この点に関して注意すべきは、篤胤が「民俗信仰」を書き留め、それをみずからの宇宙論に積極的に取り入れたと現代の国学研究者たちが主張するとき〔星山1994:118-119; 宮城2004:205-245; 吉田2016など〕、その「民俗信仰」がどれだけ同時代のものと隔たっていたのか、という点である。篤胤研究の多くは、民俗信仰との肯定的な関係を論じる際、同時代の他の文献に見られる宇宙論と一対一で比較することは——とくに化物に関して——ほとんどなかった。しかし第2章でさまざまな視点から論じたとおり、種々雑多な化物は、神々や死者の領域、篤胤の言う幽冥と同じところに属していたわけではなかった。幽冥と同じように、現世と地理的には同一で存在論的には異なる「妖界」に属するという戯作の発想もあったが〔カバット2014:111-113〕、そこでも、化物と神仏・死者との関連性はない。この点で篤胤の発想は非近代的な諸実践の大勢と一線を画しているのである。

第3項 篤胤は化物を招き入れる

篤胤の場合であっても、『霊の真柱』の段階では、幽冥に関して説かれてきたのは、その主宰神である大国主神と死者の靈魂のみであり、他の神々や「神以外の存在が幽冥界においてどのような役割を担っているのかということについては語られることがほとんどなかった」〔岩松2004:37〕。実際のところ、『霊の真柱』では、仏法に「惑ひをる徒を、たぶらかす」天狗などは「妖鬼^{まがもの}」と言い換えられ、「然る妖々しき物も、すべては、幽冥に屬^{まが}るものなることは、論^{あげつら}ひなき」とされるなど〔平田篤胤全集刊行会（編）1977b:185〕、善性の神々以外の住民についての言及もあるにはある。また「鳥獸」が災害を予知して逃げることについても「實は然るべき所以ありて、鳥獸は幽冥に屬たるもの」であると篤胤は説く。鳥獸が神々の使者となることも、人間が死後「異物^{こともの}」（鳥獸）になることも、それらが幽冥に属することの証拠なのであるという〔ibid.:145-146〕²⁶。

しかし篤胤はさらに異界的存在者の領分を拡張する。それは、江戸後期、もっぱら「化物」として知られていたものたちの包括であった。ただ、妖怪思想史ではよく知られている『鬼神新論』で神々や死者（の靈魂）の実在を主張し、『古今妖魅考』では化物を論じるとしつつ

²⁶ 第4項で見ると、鳥獸が幽冥に属することは多くの平田派国学者が承認している。

も主として天狗論を展開したように、彼は宣長の言った「カミ」の範囲をそれほど拡張しようとはしなかった。また、『稲生物怪録』には多彩な化物や魔王が現れるものの、この著作は「幽冥」がまだ概念化されていなかったときのものであり、本章で問題にしている存在論的な記述はほとんどない。しかし少なくとも1つか2つ、篤胤が化物の存在論を大胆に拡張しようとした記述がある。それは、講義録『いぶきおろし』(1814) および『玉たすき』七之巻(1824)に見られるものである。

また世に。種々さまざまの恠しき行を致す。^{まがもの}妖物も在ることを心得ては。偶々恠しきことが有ても。夫に惑ず。譬ば何處其所に化物が出る。と云ふ噂がある時に。能くその化物と云ふ物も。有るはずだと心得て居れば。夫に驚くことなく。[……]古學の意をきり取て。大和魂をつき固め。彼れをも己れをも知り。譬へば目の前に。大入道が出よう共。[……]日頃おぬしらがやうな物の。有ると云ことは。かねて心得て居るが。一體おぬしは何處に居るもので。まづ何の用が有て。是へ來たのぢや。段々聞たいこともある。などい問かけ。豫て熱く心得たく思つて居る。幽冥の有状でも。問い試みやう [平田篤胤全集刊行会(編) 1978: 155-156]

怪しい行ないをなす「妖物」、「化物」そして「大入道」も、そのようなものがあることを「大和魂」によって知悉していれば、それらの実在を否定する儒者と違い、心を落ち着かせることができる。ここまでならば儒学にも見られる論理だが、次が独特である。化物に幽冥のことを聞け、というのである。山人の世界に参入した寅吉に対して、執拗に幽冥のことを問い質したことから分かるように、この手法は篤胤が確かに実践していたものだった。経験論的なアプローチは、化物相手であっても容赦なく適用される。

のちの『玉たすき』にもほとんど同様の文言がみられるが、さらに具体例は拡張される。まず篤胤は、「奇談の實事を記せる籍」を味読して、その実態を明らかにすることも「古學の肝要」であると論ず。これは彼自身が『鬼神新論』などでやったことである。そして、化物の例として、「某所に。へうすべ出たり。見越し入道出たりと。[……]隨分に馳走して。幽冥世界の事を問ふべし」[平田篤胤全集刊行会(編) 1977a: 427-429]と化物の名称を挙げる。さらに篤胤は、中国においても白澤という「異物」から世界中の鬼神の情報を得たことや、後白河天皇が天狗界について聞いたことなどの事例を並べ立て、「化物」に「幽冥世界」の事実について問うことの有効性を訴える。

『いぶきおろし』にしても『玉たすき』にしても、篤胤の聴衆受けを狙ったレトリックが多用されているため、どれほど真面目に内容を語ったのか判断しづらいところがある。とはいえ本論の考古学的観点からは、発話者の意図はそれほど重要なものではない。むしろ注目すべきは、『玉たすき』のくだりて召喚された化物が「へうすべ」(ヒョウスベ)と「見越し入道」だということである(大入道は見越し入道と同一視できる)。この2体の化物は、神々や人間の靈魂、天狗、キツネといった、靈的で特殊な力をもつものたちとは異なり、その存在自体

が「化物」と呼ばれるものであった²⁷。

なぜヒョウスベと見越入道なのだろうか。いずれも 19 世紀初頭の江戸においては、疱瘡神やキツネなどと異なり、ほとんど出沒事例が確認できない化物である。この事実だけを考慮するならば、篤胤が江戸の聴衆を前にして、わざわざ両化物の名前を出す理由はない。とはいえ見越入道のほうは『和漢三才図会』(1712)に「見越し」として登場するし、「化物尽くし」系の草双紙でもほとんど名前が挙がる有名な種目だから、化物にあれほど興味を持っていた篤胤が知らなかったわけがないし、代表例に挙げるのにふさわしいことも知っていただろう。

しかしヒョウスベはそれほど有名ではない。歴史的には 18 世紀前期までさかのぼれるだろうが、近世における伝承地は九州北部に限られている [小馬 2013]。ただ、絵巻物形式で 20～30 ほどの化物が描かれた「妖怪絵巻」系の資料に登場することは注目される。篤胤の時代や場所とは大きく異なるが、特に『化物づくし』(成立年不明)、『百怪図巻』(1737)の 2 つ(いずれも西日本—九州北部か—で成立)において、冒頭に描かれるのは「見越入道」、次いで「しやうけら」、そして「へうすへ」なのである [多田 (編) 2000: 20-25]。「しやうけら」は庚申信仰でいう三尸虫のことであり、絵巻では人とも動物ともつかない、全身が真っ白で毛が生えていない二足歩行の化物として描かれている。「しやうけら」が間に挟まってはいるものの、篤胤が『化物づくし』に類した妖怪絵巻を見て、化物の代表に見越入道とヒョウスベを選んだ可能性はある。

篤胤が妖怪絵巻のヒョウスベを知っていた可能性を示唆する、間接的な事実は指摘できる。彼と交流のあった池田定常 (1767-1833) が、晩年の随筆『南蘭草』巻下に、妖怪絵巻に描かれたヒョウスベのことを書いているのである。

狩野探幽が畫ける百怪物という軸を見つるに、ひやうすべといふもの有。此を荻野梅塢に問ひしに、太宰府天満宮の末社にひやうすべの宮あり。これは俗にいふ河太郎を祭れるなり [……] これまつたく河太郎の異名と見へたりと答へき [池田 1980: 364]

「百怪物」は明らかに妖怪絵巻の一種である。この「軸」にはほかにも多くの「怪物」が載っているのに、特別に随筆に残すほどだから、ヒョウスベは、知らない人間にとってはよほど気になる化物だったのであろう。さらに定常が問い合わせた荻野梅塢は、篤胤とも交流し

²⁷ 特殊能力 (主として「化ける」「化かす」こと) をもつ化物と、そういった能力がなくても「化物」と呼ばれる化物、いわば「化ける化物」と「化けない化物」の対比は、黄表紙『化物仲間別』(1783)においても擲論されていた。具体的にはキツネ、タヌキ、猫又、カワウソ、カッパ、五位鷺が前者に、見越し入道と三つ目入道、ろくろ首、雪女、ももんじい、座頭、角の化物が後者に入っている [伊庭 1901; カバット 2017: 136]。天狗は登場していないが、そもそも化物系の草双紙において天狗は常連というわけではなかった。

ていたことが知られている [今井 2019: 156-162]。彼が梅塙をとおして化物の情報を得ていたとすれば、『玉たすき』における不可解な選択を理解することができる。

改めてまとめると、19世紀初頭、何にも分類されず(できず)、単に「化物」と呼ばれていたものたちを、幽冥という特別な存在論的領域に位置づけたのは、篤胤が初めてである。かりに、篤胤が『いぶきおろし』や『玉たすき』でヒョウスベたちを出すときに念頭に置いていたのが怪談話ではなく妖怪絵巻だとする推論が妥当ならば、彼は「化ける」妖力や霊性だけではなく、単に実証しがたく非実在的と見なされる傾向にあった「化けない化物」までも、幽冥の守備範囲に取り入れたということになる。

以上のような動向は、本草学的に見て(少なくとも宣長・篤胤の時代までは)現世での実在が比較的受け入れられていたキツネ、カッパ、天狗や竜といった存在者に、異界における実在も付与したことに留まらない。それならば単なる実在的領域の拡張である。むしろ篤胤のしたことは、現世での実在が受け入れられづらくなっていた化物たちに、現世での実在を手離させるかわりに、本拠地としての超越的領域を与えた点で、現代の妖怪概念、特に異界と妖怪存在の関係性にいたる超自然化の先駆けとなるものだった。本論では篤胤による化物の再概念化を重視し、『いぶきおろし』を、妖怪の近代の年代的上限に位置づけることにする。妖怪研究における近代は、円了でも柳田でもなく、平田篤胤に始まるのである。

第4項 近世末期国学における妖怪

村岡典嗣が指摘するように、宗教性を強めていった篤胤以降の平田国学の系統は、各人各様に、さまざまな幽冥論を展開していくことになる [村岡 1915: 40-45; 桂島 1999: ch.6; 原 2001: ch.4; 桂島 2005: 57-59]。具体的にいくつか挙げてみると、津和野の国学者である岡熊臣(1783-1851)は、『霊の真柱』などを参考に書き上げた『千世之住处』(1822)では、ほとんど神々と死者のことしか論じないでないものの、「賤しき龍蛇の類すら、幽冥に屬る物とて、現に形の見えぬを考ふれば」云々という断片的な記述からは [岡 1988: 90]、「化ける」ことのできる動物たちと幽冥とのつながりが自明視されていたことがうかがえる。また晩年の『読淫祀論』(1845)のなかでは²⁸、狐狸やへび、カラスなどは人間と異なり「幽顕に出入往来」できるものの、それらの引き起こす妖怪現象については、「皆その本は尊卑、貴賤幽神の幽意に

²⁸ 岡熊臣による「淫祀」論の詳細については [桂島 2005: ch.2] 参照。統治権力側が祀る神と祀らない神——「正社」と「淫祀」を区別できるという考えに、熊臣は否定的にならざるを得ない。なぜなら、宣長が明確に語るように、天狗にせよ狐狸にせよ、尋常ならざるものは善悪にかかわらず神だからである [ibid.: 89-90]。その一方で、熊臣は神典たる記紀に認められる神の祭祀は擁護するものの、民間宗教者による神の祭祀は擁護することをためらう。そして「一概に定めて申し上げ難く候」として判断を保留せざるを得ない [ibid.: 99-102]。しかし時代は記紀による神秩序の再編へと向かっていった。非実証的存在を包括するはずだったカミ概念や幽冥界の思想は、かくして崩れ去っていった——と桂島は推測している [ibid.: 102, 106]。

出る事にして、天狗・狐狸・虫蛇の己が私に奇^(ママ)界 変怪を恣になし得る事はこれ無く候」と述べる [加藤 (編) 1985: 640-641]。動物たちが人間よりも幽冥に通じているという思想は、『千世之住处』と同年に書かれた鶴峯^{しげのぶ}戊申 (1788-1859) の『天のみはしら考證』にも認められる [鶴峯 1988: 54]。

平田門下で洋学の素養があった佐藤信淵は、篤胤が目を通した『鎔造化育論』稿本 (1824) において「天刑を受けたる悪鬼等往往此に黨し。所謂幽冥中に於て一番の妖界を造り。數多の愚人を勾引するも知るべからず」と述べ、曖昧ながら「妖界」という独自の異界概念を提示しているが、その存在者は明確ではない [佐藤 1911: 30]。時代を下って、矢野玄道は明治初年代の『八十能隈手』(1872) 四之巻において、「幽界」は「神界^{かむどこ}、仙界^{やまびとこ}、妖鬼界^{まがものどこ}」などに分かれていることを論じる。ただ、いずれも死者がおもむくところであり、もっぱら倫理的な区分が適用されている [矢野 1927: 93]。狐狸天狗ならまだしも、「化けない化物」まで射程に収めた説明を行なったものは、ほとんど現れなかった。

同じく平田門下の六人部是香にとって、幽界は「別世界」である [六人部 1898b: 2]。そのなかには「凶徒界」という領域がある。この異界は、生前悪事を働いた人間が行く、「謂ゆる天狗の類の妖魔の群黨と爲さしめ給ふ事なる」場である (『産須那社古伝抄広義』巻三、1859、『顕幽順考論』三・四之巻) [六人部 1988: 254, 1897a: 22-23, 1897b; 浅野 1989: 211]。是香は『顕幽順考論』において妖怪事象に何回か言及している。まず一之巻では本草学に基づき^{ヤマブトコ}山猿、^{カツハ}罔両、海男女などを「自然に蠢化」したものとす [六人部 1898a: 158]。ここでは妖怪事象の一部はまったく超自然的ではない。四之巻では凶徒界の議論に続き、『稻生物怪録』に登場する魔王たちを「其傳説かならされども、決めて強盜など爲せし悪徒 [……] の化れるなるべ」し、と推測する [六人部 1897b: 32]。このあたりは悪人の死者が害をなすという、是香の基本思想の表出である。また人魂・迷火についても、狐狸の仕業とする説、燐火だとする説もあるが、それでは説明できないことが多すぎる。現実には神光、魔光、亡霊の鬼燐、自然な燐火、狐狸の光などがある [六人部 1897b: 51-56]。また天狗も妖魔つまり幽界の存在であるため、瞬時に数百里を移動することができる [六人部 1898b: 3]。ただし是香は、「動殖」(動植物) の霊が引き起こす妖怪現象については、もとをたどれば凶徒界の亡霊の仕業であると見なしており、独立した作用性を認めていない [ibid.: 26-29, 33-34]。

やや特異な幽冥思想としては、熊臣と同じ津和野出身の大国隆正のものが挙げられる。彼は平田門下ではなく、篤胤の思想を全面的に継承したわけではなかったが、現世と重なっているという幽冥の存在論については、他の国学者と同様に受容していた。隆正の議論で興味深いのは、日本国外の幽冥についての思弁が見られる点である。これは対外危機の高まりにともなう外国への関心 [桂島 2005: 65-70] によるものであろう。主著『古伝通解』(1856) において隆正は、時代や土地によって幽界には違いがあることを示す。日本では、かつて「土ぐも」がいて幽顕にわたり暴れており、その次は「鬼」が現れたが、今ではいない。「いまは上古になかりし天狗といふもの^{カクリヨ}隠界につきて顯界にをりをりかたちをみせ、また狐といふもの顯界にうまれて、つひに幽界に入る」。それだけではなく幽界は国によっても違う。日

本には天狗が多いが、「支那」では仙人が多い。国内でも四国には狐がおらず、狸の勢力圏である。九州には「水虎^{カッパ}」がいる。その一方で、「天竺」には修羅や餓鬼がいる。そして「西洋にはエンゲルといふものありて」、これまで挙げた存在と似たようなものであるという。そのかわり、西洋の狐は化けもしないし化かもしない〔野村（校訂）1939:282-283〕²⁹。隆正は、幽界の詳細な人口調査こそしないものの、妖怪現象を引き起こす代表的なものとして土蜘蛛から鬼、天狗、そしてエンゲルまで例示する点で³⁰、篤胤の『玉たすき』とは異なった方向で幽冥の存在者の枠を大きく広げていったと言える。ただ、彼のこの議論がのちの妖怪論に直接影響を与えた形跡は見られない。

豊後の国学者である物集高世は、篤胤以降では珍しい、化物に特化した著作『妖魅論』を遺している。同書は多くの妖怪たちを幽冥の存在者として取り入れている。たとえばヤマワロ、カッパ、山男、山女〔以上は奥田・奥田2006a:282〕、コダマ、樹木の精霊〔ibid.:284-286〕、竜、琉球のキムマムモム、西洋のセイレネム、海入道、船幽霊〔ibid.:286-288〕、魍魎、水虎〔ibid.:291-293〕、魍魎、スダマ〔ibid.:294-295〕、天狗、高津神、高津鳥、エンゲル〔ibid.:295-301〕、各種の動物憑き物、犬神、クダ、ドビョウ〔奥田・奥田2006b:318-321〕、カマイタチ〔ibid.:323〕、鬼、羅刹鬼、夜叉神、テイホム、ユキトキ、セルベリユマ³¹〔ibid.:325-327〕など。さらに彼は、これだけ挙げておきながら、まるで妖怪オタクであるかのように、「此の餘怪物妖精なほいと多し」とさえ述べる〔ibid.:321〕。

人間や鳥獣以外の存在者をこれほど大規模に異界へと割り当てたものは、近世においては類を見ない。同書の終わりのほうで、高世は「神も妖怪も。おなじ幽冥物^{カククリモノ}なるに。此の幽冥物ハ有りて。彼の幽冥物ハ無しといふべきやうなけれバ也」〔ibid.:335〕と主張する。神を実在すると認めるならば、妖怪も認めよ、なぜなら同じ幽冥的存在だからだ、というわけである〔木場2018〕。この主張の結果は、あらゆる妖怪を幽冥へと取り込む、存在者のインフレーションであった。だが、その意味で高世の『妖魅論』は、近世国学における化物論の潜在性を最大限に引き出した著作だと見なすことができる。

高世は『妖魅論』に続けて『神使論』も著したが〔奥田・奥田2007〕、同書では篤胤を引き継ぎ、「鳥獣」は基本的に幽冥の領域にも存在するものだということが述べられている。それでは「妖魅」と「鳥獣」との違いは何かというと、前者は「幽冥世の物の中なる。顕明物」

²⁹ 『斥儒仏』（1853以降）でも同様のことが言われている〔野村（校訂）1938:198〕。

³⁰ エンゲル（Engel）はオランダ語で天使のこと。18世紀末以降、洋学や国学においては、エンゲルやその一種を天狗と同一視する翻訳実践が行なわれていた。廣田龍平「天狗は悪魔か天使か、はたまた妖精か——日欧翻訳実践における意味の変遷をめぐって」（異類の会、2017年7月15日、於大東文化会館）の報告を参照。異類の会：<http://irui.zoku-sei.com/>話題一妖怪/天狗は悪魔か天使か、はたまた妖精か——日欧翻訳実践に

³¹ ギリシア神話のテュボン、エキドナ、ケルベロス。カタカナの誤読に由来する誤記が、どの段階で生まれたかは不明。

であるが、後者はその反対なのだという [ibid.: 192-193]。「鳥獸」にはウブメドリなど、現代という妖怪事象も含まれているものの [ibid.: 177]、全体としては、「幽冥」という異界に、現代妖怪学でいう（妖怪現象を除く）妖怪たちがほぼ収まっている。

化政期から幕末にかけて、幽冥論を展開した国学者たちは枚挙にいとまがない。しかし、その多くが当然ながら死者の行方に専心しており、たとえ視野を広げてみても、せいぜい狐狸・天狗が登場する程度である。その意味で、物集高世や平田篤胤（および大国隆正）の著述は例外的なものであった。ほかに特筆すべき 19 世紀の文献としては、参沢昭の『幽界物語』（1852-1855）、宮負定雄の『天地開闢生植一理考』（1857）、宮地堅磐（再来）の『異郷備忘録』（1877-1887 ごろ）などが挙げられる³²。ただ、こうした文献においても、幽冥的存在者のバリエーションとしては「天狗」や「魔王」の分類を事細かに描いたものが多く、そのほかの妖怪事象はほとんど扱われていない。総じて篤胤以降の幽冥論は、彼らが持っていたいくつかの前提——現世と幽冥の地理的同一性、経験的事実としての怪談奇談、それと表裏一体となる公的な非実証性など——が可能にしたものであった。そしてこれらの前提に基づく実践は、神々や死者を含む非実証的な存在者たちの単一の实在秩序への収斂と、存在論的に特殊な居住空間の割り当てという、「妖怪の近代」における妖怪論にほとんど等しいものであった。

一方で、国学的な概念化の外部となると、そもそも幽冥と現世という区分が通用しておらず、そのため、キツネやカッパ、場合によっては天狗のように、神仏の領域とは無縁で、かつ本草学においても实在が認められていたものを除くと、死者や化物専用の存在論的領域はいまだに欠如したままだった。一方でそれらの实在性を否定する弁惑物や無鬼論は、ますます知識人や庶民へと普及していったが、おもに心的要因に帰す論理のなかで、新たな領域を持ち出す必要性を有していなかった。このような、単なる实在の否定や「合理主義」思想の普及は、それだけでは現代妖怪学が前提とする近代的思考にはいたらない。奇妙に響くことではあるが、国学的幽冥論の外部、「合理主義的」と呼ばれる領域では、いまだ「妖怪の近代」は到来していなかったのである。

第4節 近代的幽冥の存在論

明治以降、西洋近代の科学知識がおおやけに流れ込むとともに、第6章で見るとともに、幽冥の实在も大々的に否定されていく。文明開化の代表的な言説の場であった『明六雑誌』も例外ではなく、たとえば「天狗説」（1874）という否定論を載せている。曰く、天狗は世界のどこにも存在しない。近年、ヨーロッパの天文学者たちは地球以外の惑星にも動物が生息していることを明らかにしたが、それでも天狗はいない。なかでも「尤怪シムベキ一派ノ皇學

³² 宮地は『幽霊叢談』（1871）、『天狗叢談』（1871）、『奇火叢談』（1877）などの妖怪論も著している [友清（編）1929]。

者流喋々トシテ人間界ノ上ニ更ニ天狗界アルコトヲ説ク」のはよろしくない、云々[津田 1874: 8ウ]。ここでいう「皇学者」は、数年前まで公的権力を誇っていた、矢野玄道らの平田派のことであろう[永田 1936: 99]。近代日本の啓蒙主義者たちは、外宇宙に異生物がいることは認めても[cf. クロウ 2001]、天狗界の妖魅たちを認めることはなかったのである。同様の啓蒙的な妖怪否定論は明治前半期に大量に現れ、第1節で見た井上円了『妖怪学講義』にいたって頂点を迎える(詳細は第6章)。

第1項 柳田國男の幽冥論

その円了に真っ向から対立したのが明治末期の柳田國男であった。それが明確に表れているのが、文芸雑誌『新古文林』に掲載された談話「幽冥談」(1905)である。この文章で柳田は、「僕は井上円了さんなどに対しては徹頭徹尾反対の意を表せざるを得ないのである」[柳田 1905: 255]と言ったことで知られている。談話名に現れているように、この時期の柳田は、国学的な幽冥概念に深い共感を覚えていたのである。

宮田登が指摘するように[宮田 1985: 46]、同じようなことは『妖怪談義』の冒頭でも、自身の両親の態度として語られている[柳田 1956: 1]。宮田はさらに、この態度表明が、「科学的と称して調べていき、結果的に迷信として排除してしまう」ことに対する「妖怪変化をつくり上げていく人間の精神構造」を問題にする立場[宮田 1985: 47]、すなわち人文学的な立場に基づいたものであると見なす。

だがそれは全面的に正しいパラフレーズではない。むしろ柳田は、少なくとも「幽冥談」においては、天狗や怪談の部分的な現実性を受け入れていた。そして、天狗や事実としての怪談の背後にあるのが「幽冥」(かくり世)であり、その概要は平田篤胤によって初めてまとめられた——という点で、平田国学を高く評価する³³。以上のような柳田の思想は、啓蒙的で合理的な柳田が「靈魂の实在や死靈の機能、さらに死後冥界の観想などを文字通りに受けとめ、伝えるように信用していたとは毛頭考えられない」とする桜井徳太郎の議論[桜井 2012: 163, cf. 195]に大きな変更を迫るものであろう[稲生 2013: 316-317]³⁴。

柳田は「幽冥談」の終わりのほうで「この頃は僕も非信者の一人になって居る」ことを告白する。とはいえ、稲生平太郎が指摘するように、柳田は幼少期に強烈な「神秘」体験をしていた。そして、その体験が「幽冥教」と深くつながっているように彼には感じられたし、それを近代科学の観点から全面的に否定することもできなかった[稲生 2013: 320-323]。当時の柳田が怪談や妖怪への懐疑論を簡単には受け入れなかったのは、1909年の「天狗の話」

³³ 柳田は、篤胤が古来日本の神道思想を「完全に具體せしめた」と言うのだが[柳田 1905: 246]、実際のところ平田国学は、近世までの庶民的世界とはかなり異なる、独特の宇宙論を有していた。この点は、前節で述べたように、特に妖怪事象の位置づけにおいて明らかである。

³⁴ 「幽冥談」は『定本 柳田國男集』(1962-1971)に収録されなかったため、この著作集がカノンだった時代はあまり注目されていなかった。桜井徳太郎も「幽冥談」を読んでいなかった。

にも明らかである。彼は天狗や「フェアリー」をはじめとする「おばけ」を「幽界の勢力」「魔界の現象」と呼び、「偶然私と貴君とが之を見なかつたからと云つて、一言の下に否定し得るやうな簡単な問題ではありません」と警告する〔柳田 1909a: 25〕。

この時代の柳田は、天狗や「おばけ」をどのように語り、問うことができていたのか。柳田が説明する幽冥界の存在論は、具体的には次のようなものである。

此の世の中には現世と幽冥、即ちうつし世とかくり世と云ふものが成立して居る、かくり世からはうつし世を見たり聞いたりして居るけれども、うつし世からかくり世を見ることは出来ない、例へば甲と乙が相對座して居る間で、吾々が空間と認識して居るものが悉くかくり世だと云ふのである、〔柳田 1905: 247〕

[……]

現世と幽冥との交通と云ふものはまるッきり無くはない、[……]偶然の交通と言つて宜いか、或は向ふからする交通と言つて宜いか、兎に角吾々が思ひがけなく交通する、それが所謂おばけだ〔ibid.: 248〕

この引用の前半部分は、篤胤が『靈能真柱』で説いたものとほぼ同一である。そして、この時期の柳田が、幽冥に関して篤胤を高く評価していたのは前述のとおりである。加えて、彼の歌の師匠であった松浦萩坪もまた、柳田の回想によると「時として幽冥を談ぜられた事がある[……]「かくり世」は私と貴方との間にも充滿して居る」と語っていたという〔柳田 1909b; 岡中 1990: 206–207; 小野 1996: 7–8; 中川 2012: 407–408; 宮地 2015: 367〕。萩坪の国学系統は知られていないが、その淵源は篤胤にあると考えられる。彼からの影響を受けた初期柳田の幽冥・妖怪思想は、子供のころから篤胤の書に親しんでいたのと相俟って〔柳田 1956: 1〕、平田国学的な色彩を帯びることになった。

一方で、上記引用の後半部分は、篤胤や萩坪のものというより、むしろ同時代の友人であった泉鏡花のほうに近い。鏡花は「幽冥」のかわりに「別世界」という言葉を用いていたが、どちらも「現世」と対立する空間であり、「おばけ」の住処であることから、少なくとも妖怪事象に関するかぎりでは、ほぼ同一の概念であったと見なせる。また、鏡花は科学的対象とおばけとの対比を行なったが、柳田もやはり先述のように、円了の科学啓蒙的な妖怪学に強く反発していた。そして、江戸期からおばけを「物理學」で説明しようというものはあったが（弁惑物のこと）、今からみると「一笑に値する」ものでしかない、と退ける。結局のところ、「井上円了さんなどは色々の理窟をつけて居るけれども、それは恐らく未來に改良すべき學説であつて、一方の不可思議説は百年二百年の後までも残るものであらうと思ふ」〔柳田 1905: 255–256〕。いつまで経っても科学の光の及ばぬところ、そこに不可思議があり、そこにおばけがいるのである。幽冥と科学との対立は、当時の柳田にとって周縁的なものであったが、それでもあえて前景化してみるならば、彼の思想における幽冥は、まさに（普遍主義的用法の）超自然的空間とすることができる。

原武史が指摘するように、大正初期からの柳田は、平田国学を公然と批判するようになる [原 2001: 216]。さらに昭和初期には、柳田は妖怪を「共同幻覚」だとする心理学的な方針を強めていくと同時に [香川 2012]、少なくとも妖怪研究において、「幽冥」の概念や、現在でいう「異界」に相当する概念を用いないようになっていく。終戦直前に書かれた『先祖の話』を見ると、なおも篤胤や萩坪の思想を引いて「幽冥道」を語ってはいるが、「信仰の推移」の一段階として相対化する立場を採っている [柳田 1946: 199]。とはいえ同書で柳田が語るのは人間の死者のみであり、妖怪もおぼけも出てこない。

だが、柳田の妖怪論においては、妖怪と神仏を（通時的にも、共時的にも）隣接的であると見なす傾向にはほとんどぶれがなかった。化野燐がこの点について本質的な指摘をしている。

[柳田の妖怪研究における] ふたつの時期を通じて変わらないのは、あくまでも神仏との関わりの中で「妖怪」を考えている点だ。実際には創作された多数の「おぼけ」[文芸的な怪談や妖怪画に登場するものなど]をはじめ、異常な事物のすべてが神や仏を前提にして成立している訳ではないのに、彼の関心はそこに強く注がれ、現在もわれわれの多くが、柳田が設定したこの枠組みに囚われている。[化野 2018: 233]

「幽冥」の概念を用いることがなくなっても（「幽冥」に明示的に妖怪を入れることはなくなっても）、存在者のカテゴリー自体は、篤胤のものを受け継いだままなのである。そして化野は明言しないものの、これをさらに受け継ぐ「われわれの多く」の代表が小松和彦であることは、言を俟たない。このカテゴリーを存在論的に定義するか否か、この点だけが、柳田妖怪学と小松妖怪学を別っている。

第2項 江馬務の「妖怪変化」研究

柳田が共同幻覚論に傾きはじめた 1919 年、のちに香川雅信が「人文科学的な妖怪学」の嚆矢と見なす論文が現れる [香川 2004: 173-174]。『日本妖怪変化史』として大幅増補されることになる、風俗史学者・江馬務の「妖怪の史的研究」[江馬 1919] である。同論文は、妖怪について「假令それが實在しやうが、せまいが敢て關する所ではない」[ibid.: 1 オ] と主張した点で、近代人文学（あるいは社会科学）的な立場を明確にした画期的なものである、とされる³⁵。江馬はその「結語」として、近代化以降の妖怪の運命を修辭的に語っていく。

明治以降學術の進歩と共に、妖怪變化の秘鑰は學理の明鏡の下に啓かれて、彼等は反つて人間に脅迫せられ今度は彼等が人間の方を恐れる様な聖代となつた。[……] 而し乍ら矢張

³⁵ 江馬は 2 年前の「文学絵画に見ゆる幽霊」でも同様のことを述べている。「本編は「幽霊の正體見たり枯尾花」などといった様な幻覺の研究でもなければ、事新しく幽霊有無の穿鑿をするのでもない」[江馬 1917: 1]。

り久しき因襲は恐ろしいもので、[……] 彼等の世界といふものは中々覆りさうにもない。
[江馬 1919: 19 オ]

だが江馬は単行本(1923)の「結語」において、表現をさらに過激に、妖怪寄りに修正する。まず「妖怪變化の秘鑰」が「神秘幽冥の秘鑰」に言い換えられる[江馬 1923: 145]。さらに「彼等の世界」に当たるものを、「莊嚴な神秘の世界」と言い、それが「猶ほ科學を超越して吾人に接近してゐるのである」とまで述べる[ibid.]。江馬がはじめのほうで「實在せうがせまいが、[……] 枝葉の穿鑿は無用」[ibid.: 1]として方法論的不可知論を取っているのは、雑誌版でも単行本版でも一貫している。そのため、新たな概念的表現が加えられたのは、雑誌記事という制約が緩められた結果であろう。とはいえ、雑誌では明確ではなかった、「學術」「学理」に対する妖怪事象の位置づけ(「彼等の世界」)が、単行本では「神秘」「幽冥」と呼ばれ、さらに「科學を超越」するものとされている点は注目に値する。こうした叙述からは、江馬が超自然の普遍主義的用法に相当するものを「幽冥」「神秘」概念に割り当てていることが分かる。

江馬は 1927 年、やはり『風俗研究』誌上に発表された「文芸上に表はれたる鬼」でも、「幽冥界に對象を求めて「鬼」に關する、我が研究を發表して見やうと思ふ」、「古から人々が幽冥界にはある力があつて絶えず人間界に災厄を加へんと恐ろしい絲を操つてゐることを認めてゐる」と述べる。鬼をはじめとした「妖怪變化」が幽冥界という領域に属することが古くから認識されていたことを、自明の理としているのである[江馬 1927: 1]。さらに、1933 年に郷土研究誌『上方』が「上方怪談号」という特集を組んだときも、彼は「妖怪變化ものかたり」というエッセイを巻頭に寄稿して、その終わりのほうで妖怪變化を「靈界のもの」「靈界の本相」と呼ぶ[江馬 1933: 5]。

化物を、科学的に知識の得られる物理的な世界と対立する幽冥・靈界に帰属させるのは、平田国学の伝統に通底するものであった。それに加えて、先に見たように、イギリス留学前の夏目漱石も「因果物質的」ではない「迷信」を「幽冥世界」に属するものと見なしていた。化物や幽霊、妖怪變化が實在しようがしまいが、それに対して独自の領域を割り当てる——というより、前近代から割り当てられていたと再構成する——実践は、本論でいう「妖怪の近代」の、もっとも分かりやすい例示である。

第3項 近代秘教における妖怪事象

一方で、西洋的な超自然と異なり、国学的な幽冥のほうは、少なくとも「幽冥」という言葉に関するかぎり、この超越的空間の實在を前提とする「反近代科學」側によって用いられることも多かった。たとえば「幽冥談」より数年早く、西洋心靈研究の初期の紹介者である高橋五郎は『神秘哲學』(1903)を著し、冒頭で次のような問いを提起していた。「物質界の外に果して靈神界存立する乎、顯明界の裏面に果して幽冥界伏在する耶[……] 質礙の器界外に果して虚靈なる世界ありや」[高橋 1903: 2-3]。もちろん彼は、そういう世界が存在する

ことを肯定する。ただ、同書を含めて、20世紀前半の日本における心霊研究では、神（々）と死者のみが取り上げられることが多かった³⁶。

明治末期に妖怪を取り上げたものとしては平井金三^{きんざう}が挙げられる。平井は英学者で仏教の近代化を進めた人物だったが、1908年から心霊に関わる研究会を立ち上げ、出版活動を行なったことでも知られている。彼らは欧米の心霊研究に準拠して、超自然的領域の作用者を肯定的に探ろうと試みた〔一柳 2020: 27-28〕。一柳廣孝は、明治中期までの啓蒙的な「井上江円了コード」に対する明治後期・大正期の「怪異を望む心性」を「平井金三コード」と名付ける〔ibid.: 34〕。そんな平井が妖怪を論じたのが、雑誌『新公論』の妖怪特集巻頭に寄せた「妖怪論」である〔京極 2007: 149-153; 一柳 2020: 32-33〕。平井によると、妖怪（本文中では「化物」という表現が多い）とはその「心が推測^{おしはか}られぬ〔……〕人間では了解の出来ぬ怪しな心事^{こころいき}をもつ」のに加えて「俄に他の物に變じ化ける〔……〕居ぬと思ふ所に突然顯はれる、顯はれるかと思ふと又突然姿を隠くす」ものである〔平井 1911: 1〕。そして具体的な種目として「雪婆」や「日本では人魚と云ふ Siren」、「Barnacle という鷺の一種」、「狐狸が變化ると云ふ信仰」「壺が踊出して、もの言ふ」など、国内外における妖怪事象をいくつか挙げる〔ibid.: 1-2〕。次いで、「今の物質論者」が化物を否定していることを指摘し、しかし物質的・論理的にこの宇宙を全解明できるかどうか、と問う。平井によると、どうやらそうではない。近時は心霊研究が盛んになってきたことがその証である。最後に平井は、化物を不健全と健全に分け、前者に「悪魔、妖怪」後者に「神とも佛とも言ふ」ものを割り当てる〔ibid.: 3〕。物質・論理では対応できない領域に、化物と総称される妖怪神仏が存在しているのである。作用者の存在論的区分は「妖怪の近代」のそれに一致している。

日本では、一時期「平井金三コード」が席捲した。しかしその後、大正から昭和初期にかけては、千里眼事件（1910-1911）によって、それまでは科学の拡張としての可能性を持っていた西洋的な心霊研究が、非科学的・宗教的な色合いを強めていった〔一柳 1994〕。また、勢力を拡大しつつあった大本（大本教）を介して国学的幽冥論、さらには心霊研究との接触があり〔一柳 2003〕、これまでは必ずしも明示的に同一視されていなかった超自然と幽冥の重なりが生じた時期でもあった。大本をはじめとする戦前の新宗教においては、「宇宙を目に見えるこの世界即ち現界と、目に見えない神や霊の世界すなわち霊界（もしくは顕界と幽界）の二層構造から成ると考える思想」は広く見られるものであった。後者には動物霊や邪神などがいて、現世の人々に災いをなすともされた。こうした霊界思想がとりわけ重視されるようになったのは大正期以降のことである〔対馬 1990: 227-231〕。この時代の存在論的理論づけにおいては、やはり神々と死者が主題になることが大半であったものの、篤胤を中心とする近世国学の幽冥論を受け継いだ秘教的な理論家や実践者にとって³⁷、そこは妖怪事象の住まう

³⁶ 高橋の『霊怪の研究』は動植物の霊力や「悪鬼」を扱っている〔高橋 1911〕。

³⁷ 近代霊学の最初期に位置づけられる本田親徳（1822-1889）は、「妖魅界」を大きな領域として位置付けつつも、その詳細については語らない〔本田 1976: 372-375〕。

空間でもあった。

この時期の代表的な幽冥論者としては、心霊科学協会の浅野和三郎(1874-1937)、神道天行居(宗教団体)の友清歆真(1888-1952)などが挙げられる³⁸。浅野は1917~1921年にかけて大本で機関紙の編集を担当し、脱退ののちは西洋心霊主義を取り入れた心霊科学研究会を立ち上げ(1923)、日本の心霊研究を先導した。友清は1918年に浅野の鎮魂を受けて大本に参加するが翌年には脱退、1920年に神道天行居の前身団体を設立、神道霊学を提唱した。友清は『烏八白』(1927)という霊学関連のアンソロジーに、物集高世の息子である国学者・物集高見(1847-1928)の「神界の幽事」を収めている。友清によるとこの小文は、2年前、機関紙『天行新聞』に掲載されたもので、「簡単に幽界の事情を覗かせるに便利な材料」ということで選んだという[友清1927: 8]。高見の著作を見てみると、これが1922年に出版された『人界の奇異 神界の幽事』の一部だということが分かる。高見は『妖魅論』を著した高世の息子であるが、父親と同様に「神界」の存在者として多くの「鬼魅」を掲載している。

また、神界にハ、鬼魅といふ物ありて、多くハ、悪神に屬して、人を蠱惑し、或は、人を損傷する事もあり、世にいふ、天狗、犬神、猫神、猿神、飯繩、山男山姥、河太郎なども其の類なり[……]また、鷲、鳶、狼なども年経て老いたるハ化るといふ[物集1922: 40-41]

彼の幽冥論自体は、前代からそれほど隔たっているわけではない³⁹。しかしこの小文は、友清のおかげもあり、昭和初期にいたっても幅広く霊学関係者に読まれることとなった。彼らの宇宙論において「鬼魅」は中心的なものではなかったにせよ、現代の妖怪概念で取り込める諸々の存在者が、現世や科学を超越した空間にいるという「妖怪の近代」的な宇宙論は、戦前の一部新宗教においても共有されていたことがうかがえる。一方で友清自身は、高見の幽冥論ほど大々的に妖怪事象を位置づけていない。狐狸天狗、「浪人霊」といった低級の神々が「妖魅界」「邪神界」にあり、鎮魂帰神の際には寄り付く霊の判断に注意せよ、という程度であった[友清1920: 26-35, 120-123; 1921: 39; 1938: 215-216]。

霊学は、少なくとも用語法においては国学に由来する言葉を多用していたが、浅野和三郎

³⁸ 大正・昭和初期の霊学・心霊主義・神仙道の系譜については、[津城1990; 豊嶋2007; 久米2012]など参照。他には大石凝真素美(1832-1913)、川面凡児(1862-1929)、荒深道斉(1871-1949)などがある。川面は幽霊論のなかで、「幽霊の分類、妖怪の分類、怪火火玉の分類[、]天變地妖、萬有の妖變怪態に」議論を進めようと思ったが紙数が足りないと述べる[川面1908b: 27-28]。この同時期に川面は天狗論も著している[川面1908a]。ただ、妖怪論をその後まとめた形跡はない。

³⁹ 岡中正行は、明治期の国学者で幽冥を論じた数少ない一人として、物集高見を挙げる[岡中1990: 207-208]。しかし高見による幽冥論は大半が大正期から昭和初期に著されたものである。そのため、彼が初期から関心を持っていた可能性はあるが、深く追究するようになったのは明治期ではなく晩年になってからと言った方がよい。

(1874-1937)の心霊研究(のち神霊主義と改称)は、それに加えて、より西洋的な概念を積極的に導入していた。そういう彼が妖怪事象(篤胤に倣って「妖魅」と表記されているが)について積極的に語りはじめたのは昭和初年代のことである。「妖魅と妖精」(1931)という講演で、浅野は次のように定義する。

妖魅といふのは、平田篤胤などの使用した言葉で、つまり人類にあらざる幽的存在物の概稱であります。即ち日本人のよく口にする天狗、仙人等をはじめ、飯綱、人狐、犬神などいふ一種の魔物類を指すのであります。又妖精といふのは言ふまでもなく西洋のフェアリーの譯語で、詳しく言つたらエルフ、ノーム、ピクシイ、ニムフ、ゴブリンその他に別れませう。[浅野 1931: 6]

浅野は、心霊的妖精研究の多くがその実在を証していると論じ、コナン・ドイルの妖精写真など、国外の事例をいくつか紹介する。その次に日本の事例の検討に入るのだが、彼は前年12月と当年1月の2回にわたり、あの世の平田篤胤と通信を試みたのだという。浅野が聞きたかったのは主に天狗のことで、篤胤はそれに対し、天狗と人間がもともと別であること、幽界の存在だから肉体を持たないことなどを教示した。

また、1934年に機関誌『心霊と人生』に連載された「神霊主義講座」において、浅野は「自然霊」というくくりで、天狗や妖精をまとめて論じる。彼によると自然霊は「超物質的エーテル界の居住者」であり[浅野 1934: 5; 強調除去]、帰幽霊とともにこの世界の存在者を構成する。帰幽霊は、物質的身体をもっていたが、それを捨てて幽体などを超物質的エーテル界に携えたもので、人間や動物の死者がこれに当たる。それに対して自然霊は「一度も肉體を有つて地上の物質世界に現はれた經驗のなき他界の居住者の總稱」である[ibid.: 7]。具体的には、神や天使などに加えて、「妖精、天狗、仙人、小人、妖魅、悪魔、鬼神など」と呼ばれてきたものたちのことである[ibid.]。本論でいう「化けない化物」は、ここにきて完全に非物質的で霊的な異界存在という、超自然の精霊的用法に一致したカテゴリーとして確立されたことになる。

一方で、大正・昭和初期の幽冥論と民俗学との直接の関わりは、少なくとも文献上はほとんど認められない。例外が岡田建文(1875?~1945?)との交流である。岡田は地方新聞記者を経て大正末期に大本の機関紙の記者となり、昭和初期には多くの神霊関連書を著した著述家である[西山 2017]。著書の1つ『幽冥界研究資料 第二卷 霊怪談淵』(1926)は神道天行居から出版されており、また『動物界霊異誌』(1927)は柳田の『山の人生』などと並んで郷土研究社の叢書に収められるなど、当時の妖怪・心霊関係に幅広いネットワークを持っていた[一柳 2003: 592-594]。

『動物界霊異誌』は、古文献や同時代の報道、自らの見聞をもとに、動物の「霊異」に関する物語を集めたものである。同年5月に新聞書評を出した柳田によると、彼は出版前の岡田に、ある忠言をしたという。——岡田はいつも心霊理論を展開しすぎるが、それはあまり

意味がない。「けしからぬ者は通例事實をよく知らぬ人の中に多い。[……] まづ事實をもつて未信者を動かし」たほうがよいのではないか [柳田 1927]。柳田が意見した結果として、同書の最後に「現象に對する著者の見解」が 16 ページ分述べられたほかは、「これでもか」といふやうな證據だけをまづ例示 (柳田) したものができあがった。取り上げられているのは順番に蝦蟇・猫・河童・狐・狸と貉・外道 (クダなどの憑きもの)・蛇である。いずれも岡田にとっては現世に身体を持つ動物であるが、それと同時に靈的な「怪異」を起こす異界の存在であり、何より「科學外の理法」、「他界の物理力」を証明するための存在であった [岡田 1927: 2]。

『動物界靈異誌』の書評において柳田が、泉鏡花と一緒に興味深く読んだと言っている『靈怪談淵』(1926) は、さらに妖怪事象を多く語っているうえに、理論的にも多弁である。取り上げられている事例はヤマワロ、牛鬼、疫神、光り物、轆轤首、樹木や器物の精靈など多彩だが、それだけではなく、小松和彦の定義でいう「妖怪現象」にあたる「石降り」「大木の反力學的恠象」「何者の爲すところとも知れぬ不思議な音樂」「神隠し」なども列挙されている。宮負定雄の『奇談雜史』(1856) や平尾魯仙『合浦奇談』(1855) 『谷の響』(1860) など、平田国学的な幽冥への興味から似たような事例を集めた奇談集はあるが、それでもほとんどは人間や動物・天狗に関わるものだった。『靈怪談淵』にいたって、実在的幽冥は現代の妖怪事象のカテゴリーをほぼ包括したということになる。岡田はこうした事例をまとめて「靈怪」と称する。靈怪は「神秘な他界＝幽冥界の理法の現はれである」 [岡田 1926: 2]。

たださすがに彼も「牛鬼」が何なのかは断言できない。牛鬼とは「海から出現して人間を喰ひにかゝると云ふ海妖で、動物であるか又惡鬼の類であるかは判らぬ」。牛鬼が「出る前には、先づ濡女と云ふものが現れるのだ。濡女は神通力のある一種の陰鬼で」ある [ibid.: 177]。解説文中で彼は次のように言う。牛鬼は「動物中之を擬すべきものが無い。然れども古人の傳ふところ各地に牛鬼の話が残つて居るところから推せば、實在の怪動物であつたと考へねばならぬ」 [ibid.: 解説 103]。

すでに示唆したように、この時期の柳田は、事例を人文学的に扱おうとしない岡田の姿勢を「悲しむべき事實である」と嘆息していた。柳田は『靈怪談淵』と同年に出版した『山の人生』の第 10 章「小兒の言に由つて幽界を知らんとせし事」において、天行居の『幽冥界研究資料』(第 1 卷、1926) を主要資料として扱うのだが、あくまで懐疑的な視点を忘れない。また、同書中、「幽界」「靈界」「神秘世界」「神界」という表現は、ほとんどがこの章に集中している [柳田 1926: 52-60]。『山の人生』時代の柳田にとって、存在論的な異界概念は靈学から借用されたものであり、彼自身の言葉ではなかったのである。彼が『山の人生』で想定した領域は、単なる地理的な山中のことであった。

妖怪事象も神々も死者もまとまった実在領域にカテゴリー分けする仕方は、近代秘教の内部にいた人々のみが共有したものではなかった。作家の内田魯庵は日本的な「怪談」の特徴を語るなかで、次のように表現する。「日本の幽霊や化物が技巧的なのは畢竟恠ういふ幽界の産物が西洋よりもヨリ多く藝術的に扱はれて其の表出法が異常に發達したからである」

[内田 1926: 427-428] ⁴⁰。魯庵のこの文章は、怪談に出てくる非実在的存在を「幽霊と化物」とまとめている。それが「幽界」生まれだと言うのである。ここで「化物」というのは鳥山石燕が描いたものをはじめとして、化狸や見越入道、一つ目小僧、轆轤首などの妖怪存在を包括したものである [ibid.: 428, 431]。魯庵のこの用語は、当時大いに話題になっていた大本の教義由来のようだ。というのも彼は同じ文章のなかで「大本教の説教に由ると、幽界にも王があり大臣があり[……]邪鬼窮鬼の悪漢もあるさうだ」と言っているからである [ibid.: 431]。魯庵は大本の関係者ではなかったし、そもそも幽霊や化物の実在を信じていない。そういう人物であっても、妖怪事象を「幽界」という特殊な存在領域に割り当てるのに抵抗がなかった点は、近代秘教の異界論がある程度は一般にも定着していたことを示唆している。

浅野の死後、第二次世界大戦を挟んで神霊主義の中心となった脇長生(わき・たけを)もまた自然霊の枠組みで日本の妖怪を取り込もうとした。彼は以下のように、相当数の妖怪事象を列挙する。

天狗・龍神・天狐・金狐・地狐・人狐・野干・犬神・夜叉・鬼・海坊主・河童・ろくろ首・一つ目入道・三つ目入道・傘の一本足・大入道・餓鬼・死神・外道・ミサキ・オサキ・タウメ・フダ(クダ) [、] ウシロ佛・木玉・ダキニ・トウビヨウ等々、書けばいくらでもある。これら、世間で言う「つきもの」、「もののけ」については、爾來傳説学、土俗学の上から、それぞれ、いろいろと考證され [……] そして、このことは、たんに我國だけのことでなく、洋の東西をとわずで、[……] 例へば、一口にフェアリーと言われ、詳しく言えばエルフ、ノーム [、] ピクシイ、ニムフ、ゴブリン等といったものから、希臘の夜叉であるダルゴニメツァ、アッシリヤの怪物、チエーマツト、カルヂヤの悪魔サタン、古代埃及の悪魔セツト、その妻タツール、西藏トルコの悪魔カリ、東洋支那にも鬼、鬼神、妖鬼といったものが存在している。[わき 1951: 8] ⁴¹

[……] これらの目に見えざる世界 [……] この次限の世界には生物と言うよりは、靈魂としての、個性をもつたものが、居住していること、この地上世界と同様であり、しかも、その世界こそは、われわれが死後の世界と呼んでいる世界である [……] [ibid. 9]

脇による、こうした「もののけ」「つきもの」の存在論的概念化——とくに「死後の世界」にそれら「自然霊」が存在しているという考え方は、死者や神仏の宗教的領域に日本のみならず

⁴⁰ この文章の初出である『読売新聞』連載版では「幽界」のくだりは欠けている [内田 1921]。魯庵によると単行本化するにあたり「紙面に制限されて十分意を盡さなかつた箇處は書き足し」たらしいので [内田 1926: 1]、幽霊と化物を「幽界の産物」と呼ぶのは、彼にとっては記述の内容を明確にする役割があったということになる。

⁴¹ 「ダルゴニメツァ」はゴルゴンとメドゥーサ、チエーマツトはティアマトのこと。タツールは不明。「西藏トルコ」は東トルキスタンのことか。

らず世界各地の妖怪事象が位置づけられ、それが靈的であるという、妖怪概念の超自然化そして宗教化に沿ったものであると見ることができる。この点で、脇の列挙の仕方は、1世紀前の物集高世によるものとほとんど変わっていない。

異界へと妖怪事象を帰属させることは、主に第2章で見たような非近代的状況においてはほとんど行なわれていなかったのもであると同時に、本章で見えてきたように、近現代の文芸批評や平田篤胤以降の国学的宇宙論においては一般的に見られるものである。これらの概念の組み合わせは、次項に見るように、人文学でもなく宗教的言説でもない、自然科学的な語彙のほうへとさらに拡張していくことになる。

第4項 科学的な異界概念

遅くとも戦後になってから、異界と妖怪事象との組み合わせは、主として「次元」概念の導入によって科学的な装いを持たされることになる。たとえば作家の江戸川乱歩は、怪談に関する評論文で「別世界怪談」という節を設け、以下のように説いている。

【別世界怪談】とは我々の正常な五官を以ては感じることの出来ない、次元を異にする恐怖の世界を描いた作品 [……]

一體、怪談といふものは三次元世界の論理では解くことの出来ない妖異を語るものだから、廣くは凡ての怪談が異次元の物語りに相違ないのだけれど、こゝには正面から別世界を描いてある怪談だけを、別に選り出して記すわけである。[江戸川 1949: 90]

そして乱歩は代表的なものとして、H・P・ラヴクラフト、アーサー・マッケン、アルジャーノン・ブラックウッドといった怪奇小説作家の作品を紹介する。とはいえ、この引用の2段落目に述べられているように、広義では「怪談」「妖異」が、3次元ではなく異次元=別世界のものと言い換えられている。それらの存在論的割り当てを行なうに際して超自然ではなく異界概念が用いられており、この点では泉鏡花などの先輩作家と変わらないのだが、ここでは、怪談や妖異という非科学的な概念と、空間の次元数という科学的な概念が結合しているところに注目したい。

妖怪ブームの時代には、次元を中心とした異界概念で妖怪事象を包括しようとする試みを、一般向けの書籍に見出せるようになる。たとえば1968年に出版され、何度も装丁を変えて再版されている阿部主計の『妖怪学入門』は、冒頭で幽霊と妖怪と変化について区別したあと⁴²、次のように述べる。「三者に共通するところは、彼らがいずれも三次元の世界の物理的法則を超えた能力をもって、生きた人間に害を及ぼす [……] 呼称」である [阿部 1968:

⁴² 妖怪と変化の区別は江馬の『日本妖怪変化史』(1951年に『おばけの歴史』として再版)を流用したものである。妖怪(江馬の妖怪変化に相当する)と幽霊の区別は柳田の『妖怪談義』でよく知られるようになった。

4]。物理的法則とそれを超えたものという対立は、言うまでもなく普遍主義的な自然的／超自然的の対立であり、妖怪事象を後者に入れるのは漱石以来の構図である。言葉としては用いられていないが、概念としては超自然的な異界が前提とされていることが分かる。

妖怪のみならず怪獣ブームの立役者でもあった大伴昌司(1936-1973)は、『週刊少年マガジン』の連載で次のような妖怪観を披露する。

質問1 妖怪にもいろいろありますが、どんなものが妖怪になりますか？

[……]

■答え■死ぬときうらみをもった人間や動物は、霊魂が残って妖怪になります。(古城のよろいの亡霊など)

たぬき・ねこ・へび・きつねなどが長生きすると、神通力がついて妖怪になります。(ばけねこなど)

よその世界からきた生物も、地球人の目には妖怪に見えるでしょう。(百目・かまいたちなど)

伝染病のように、人々の血の中につたわり、健康な人を妖怪にするのもあります。(吸血鬼・狼男など) [大伴 1967a]

大伴のカテゴリーは、『妖怪学入門』と比較するならば、「幽霊」、「変化」、「妖怪」の3区分に、「元人間」を加えたものとなっている。そのうち3つ目だけが「よその世界からきた生物」として、この世とは異なる領域に由来するものに分類されている。同じ連載の別の回では「妖怪は、別の世界からやってきたものですから、この世では重さがなくなります」[大伴 1967b]と、やや違うことを言っているが、ここで「妖怪」として指示されているのは3つ目の区分のことと思しい。いずれにしても、妖怪事象と「別の世界」「よその世界」という異界概念が密接に結びついていることが分かる。

妖怪ブームに乗って出版された画集『お化け図絵』もまた、「お化け(妖怪と変化)は、遠い昔からわたしたち日本人のごくあたりまえの日常の世界からうまれた。[……]日常的なうちにも理不尽なものかをつよく照らしだす異次元(非日常)の世界の住人となった」と言う[粕 1973:130]。ここに使われる「異次元」という言葉は、『妖怪学入門』に出てくる「三次元の世界[……]を超えた」ものとほぼ同義の異界概念であろう。また、1974年に出た『妖怪 魔神 精霊の世界』は、研究者が中心となって執筆された日本内外の妖怪についての解説書であるが[山室、山田、駒田(執筆代表) 1974]、表紙に大きく「四次元の幻境にキミを誘う」とあり、さらに「人食い巨人・怪獣・ランプの精から・メアリーポピンズ・ミュートラントまで・四次元の世界の不思議な住人たちの物語り 230選」とも書かれている。本文のほうに妖怪を4次元の存在と見なす記述は出てこない。だが、一般向け書籍として、妖怪事象を一括して「4次元」という異界に収めるとい出版上の戦略をここに確認することができる。

異界としての異次元概念の適用は、当然ながら、妖怪事象に限られたものではなかった。

むしろ今でいう「オカルト・超常現象」(強いて言うなら妖怪現象に相当)のほうに積極的に用いられていたと思しい。たとえば70年代オカルトブームの立役者のひとり南山宏は、『週刊少年キング』に1968年に連載された「ミステリーゾーン」において「ミステリーゾーンとは、この世界ではない、べつの、世界のことだ。そこは、幽霊の世界か? 異次元の世界か? それとも、まぼろしの世界なのか? ともかく、なぜにつつまれた世界のことだ!!」と書く[南山1968a: 111]⁴³。心霊的概念、物理的概念、心理的概念が並列され、それらが最終的にはひとまとめに「ミステリーゾーン」と名付けられ、何らかの特殊領域であることが示されている。南山はさらに、翌1969年には『週刊少年マガジン』にほとんど同じジャンルの連載をもったが、そのタイトルは「超自然のなぞ」だった⁴⁴。第1回の冒頭に曰く

人類は、ちえと勇気で、自然の中にかくされた未知のとびらの一つずつあけ、いまや、宇宙へのとびらをも開こうとしている。だが、自然は、まだ多くのとびらをとざしている。このシリーズは、それら超自然のなぞにいどむ企画だ。[南山1969: 132]

この場合の超自然は、近代科学的な知を超えたところにある自然の「なぞ」である。たとえば第1回では「宇宙生物を写す男」と題して、「空飛ぶ円盤」が「われわれの頭ではとても理解できない性質や形[……]たとえば、生きたガス体、エネルギーや放射能をつつんだ、ごくうすいゼリー状の化合物、あるいは、エクトプラズム(一種の霊的エネルギー)のかたまりなど」の生物である仮説を紹介する[ibid.: 133]。現象だけ見れば妖怪事象として扱えなくもないものが、ここでは科学的な——現代の主流的な見方に従えば、疑似科学的というほうが適切だが——語彙によって説明されている。強いていうならばエクトプラズムのみは非科学的である。だが、これもまた科学的であることを志向した心霊研究の語彙である以上、少なくともこの列挙のなかでは非科学的ということとはできない。このような(疑似)科学的超自然概念は、宗教概念の定義とは無関係である以上、第2章のどの用法とも異なり、妖怪

⁴³ 次号の第2話では「なぞ」が「なぞと怪奇」になっている[南山1968b: 34]。

⁴⁴ この連載は「1970年代前半のオカルトブーム直前の記事で、百万規模の読者層の小中学生がオカルトに触れるきっかけのひとつになったといえるのではないかと評されている[有江2019: 322]。ただし60年代初頭から『週刊少年マガジン』でも『週刊少年サンデー』でも「なぞ」「ふしぎ」「驚異」などの名目で似たような連載は存在していた。1960年の「20世紀の驚異」(『マガジン』)、1963年の「怪物はいまも生きている」(『マガジン』)、1963~64年の「20世紀のナゾ」(『サンデー』)、1965年の「世界の怪事件シリーズ」(『マガジン』)、同年の「世界のナゾ」(『サンデー』)、1967年の「世界怪奇ルポ」(『サンデー』)など。『マガジン』も『サンデー』も1959年創刊であり、初めの10年間はこのような路線が売れ筋だったことが見て取れる。「超自然のなぞ」に違うところがあるとすれば、同年に『超自然のなぞ』として単行本化されるほど評判だったことだろう。こうした連載は1974年の「ロマン・サイエンス」シリーズ(『マガジン』、つのだじろう『うしろの百太郎』)と同時期に連載[一柳2020: 169-177, 338n8]で終わりを迎える。

事象と並列されるものでもないので超常的用法でもない。これを物理的用法と呼ぶことにする。

南山はさらに、1970年には『超自然の世界』という著作を大陸書房から出版した。同書の紹介する超自然はUFOや宇宙人、超心理学、心霊現象、そして未確認動物であり、妖怪や宗教的对象ではなく、現代科学に隣接する超常的な領域を包括している。彼自身は、この科学との微妙な関係性を、「SFノンフィクション的なもの」という撞着語法でも表現する[南山1970:244]。このように、1968年から1970年にかけての南山の著述をみると、異次元と霊の世界、超自然がひとりの作家のなかで互換的に取り扱われていたことが分かる。異界概念は物理的用法としての超自然とも親和性が高いのである。

ここで引用したなかでは乱歩もそうであるが、空間の次元数を増やすことによって非実証的なもの（主として交流可能な死者たち）の存在できる異界を構築しようという営為は、ヨーロッパでは19世紀後半から実践されていた。また、1922年のアルベルト・アインシュタイン来日（いわゆる「アインシュタイン・ショック」）以降は、日本の宗教者や知識人によっても使われるようになった[奥山2014]⁴⁵。ただし、過去も現在も、学術的な妖怪研究が、対象を「異次元」「4次元」などとして概念化したことはない。戦後の民俗学文献から事例を探すと、今野圓輔は幽霊概説書のなかで「心霊術」（心霊研究）に触れ、「われわれの生活基礎である自然科学とは全然別な、時間と空間を超越したいわゆる「第三次元の世界」を前提としているのである」[今野1957:68]と説明する（「第三」は「第四」の誤り）。ここで今野は、自覚的に自然科学から逸脱する分野に関して異次元世界と名指しており、彼の言う「生活経験」における幽霊については、この概念を用いていない。

だが、妖怪ブームやそれに重なるSF・怪奇ブーム、さらに70年代オカルトブームのなかで、（疑似）科学的な異界概念は、さらに人口に膾炙していった。この異界領域は、霊界も包括する点では妖怪事象を取り入れるものとなったが、異次元を包括する点では、妖怪事象を射程から外す物理的用法の超自然概念とも重なるものであった。

第5節 超自然と幽冥

前節で中心的に見てきたのは、超自然的なものとしての妖怪事象が実在的であるような、そうした世界を構築する（「信じる」）人々がどのような集団であるのか、その存在論的な概念化がどのようなものであるか、といったことであった。第2章で明らかにしたように、非近代的な諸社会における妖怪事象を超自然的と言えないのならば、何が超自然的なものとして残されているのかと言えば、少なくとも20世紀前半においては、近代秘教の宇宙論・幽冥思想のなかに位置づけられたものどもだった。現代妖怪学はこのような妖怪事象をほと

⁴⁵ 吉永進一がブログにおいて、平井金三が1910年に仏説の須弥山を四次元概念で解釈したことを紹介している（<http://d.hatena.ne.jp/ma-tango/20101028>：現在は削除されていて見られない）。

んど扱わないか、柳田國男が行なったように、民俗事例を紹介したものとして受け取る以外のことはしてこなかった(たとえば岡田建文の幽冥思想は切り捨てられ、事例のみが取り上げられる)。だが、現代的な妖怪概念が指すものを存在論的に厳密に捉えるならば、むしろ本流となるのは、平田篤胤以降の国学や秘教、心霊主義など、近代に生まれた反科学的ネットワークに見られる「妖魅」や「自然霊」などのほうなのである。

その一方で、大正・昭和初期、文芸批評や神話伝説研究、風俗史学、心霊研究や霊学など幅広い分野が、妖怪概念で捉えられるものを「超自然」や「幽冥」などで存在論的に概念化していたことを考慮すると、柳田國男および民俗学におけるこれらの欠如は例外的である。だが、こうした妖怪事象の取り扱いは、「妖怪の近代」を避けているという点で、民俗誌的にはむしろ適切なやり方である。加えて、当時の柳田妖怪論には、幽冥のみならず、異界についての総合的な概念化が欠如していた。この事実は、現代妖怪学の枠組みからするとかなり意外なことである。「オバケ」は幽霊と違って特定の場所に現れるし、カハタレ時を代表とする特定の時間にも現れる(いずれも、現代妖怪学ならば容易に「異界」とされうるものである)。いずれも『妖怪談義』に明記されていることなのだが、柳田が、それらを特別な領域としてまとめることはなかった。

それに対して「幽冥」にせよ「凶徒界」「異次元」「死後の世界」「別世界」「他界」にせよ、近代以降、妖怪事象の位置づけられる超自然的領域は、何らかの空間的な性格も持ち合わせていた。こうした世界構築は、小松和彦以降、異界概念が確立するにあたって、大きな影響を持っていたと考えられる。

第6節 水木しげるの妖怪論

以上のような異界概念は、通俗的妖怪概念を形成した水木しげるの文章にも確認することができる。ここでは、水木による概念の変遷を厳密に追うことはせず、通俗的妖怪が異界と(最終的には)結びついたさまを彼に明確に見て取ることができることを示してみる。まず、「岩波新書のカラー版」という、当時としては異色の体裁で出版された『妖怪画談』(1992)の「ニューギニアの森の霊」には、以下のような述懐が見られる。

もともと妖怪というのは、超自然的な霊だから、形はなく、感じて読みとるのだ [……]
それは、形はないけど本当にいるのだ。[水木 1992b: 29]

まずは、水木が妖怪の超自然性を受け入れていることを確認しておきたい。彼の文章のなかに「超自然」という言葉はあまり出てこないが、妖怪を、この言葉を使って概念化できるといことは知っていたと思われる。そして超自然的だから、無形であり、感覚的に(非視覚的に)知覚される。また、『妖怪画談』のあとがきは、次のような書き出しから始まる。

霊という字を二つ書いて^{かみがみ}霊々と読むわけだが、これは実に面白いと思う。

本来、神様も妖怪も幽霊さんも同じ所の御出身なのだ。[……]

神様も幽霊も妖怪もみな親類、すなわち^{かみがみ}霊的なもの、^{かみがみ}霊々の世界、いわば目にみえない世界の方々である。

“目に見えない世界、というのは、誰にもしかと分りかねる世界で、その中でも妖怪というのは特に分りにくい。では無いのかと思うというらしいから不思議だ。[ibid.:217、強調除去]

妖怪の画集なのに「霊」の読み方から語りが始まる。だがこれは水木にとってはごく自然なこととして、妖怪が霊的なもののカテゴリーに入るということを示している。そして読み方は、妖怪が「神様」と同一であるところへとつなげられる。最終的には、「目に見えない世界」に属するものとして、すべてが総括される。

この素朴な書きぶりのなかには、神々と妖怪と死者の同一視（まとめて「霊的なもの」と呼ばれる）、不可視性、それが「目に見えない」霊的な世界＝異界に属することなど、本章がここまでたどってきた妖怪＝超自然概念のエッセンスが凝縮している。そもそも、水木の仕事はこうした不可視（「形がない」「みることが出来ない」）なものの「感じ」を捉えて [ibid.:218] 可視化することであった。そして、同じような仕事は多くの民族や芸術家が古くから行なっていたことだった、とも水木は付け加える。

『妖怪画談』に掲載された妖怪画の大半はすでに別の媒体で発表されていた（説明文は別）。しかし同書は手軽な体裁で発売されたこともあり、全国でベストセラーになった。初版は7月20日なのだが、10月26日には第6刷（※筆者蔵書）が出ているのである。以後、『続妖怪画談』（1993）『幽霊画談』（1994）『妖精画談』（1996）と、岩波新書は3つも続編を出版することになる。90年代日本の読書界に、彼の妖怪論は着実に広まっていった。

以上のような水木の持論は、遅くとも1980年代初めから [水木1982,1984]⁴⁶、あちらこちらの妖怪項目やエッセイ、インタビューなどに断片的に散りばめられており、1つに要約するのは難しい（もちろん水木は自覚的な理論家ではなかったので、その一貫性の欠如を責めるのはお門違いである）。ただ、1990年代前半にもなると、『妖怪画談』や『続妖怪画談』に見られるように、ある程度まとまったものが文章化されるようになってきた。水木の評伝を著した足立倫行は、1994年の時点で彼が「何度も聞かされてきたもの」だという「水木妖怪学」の要点をまとめているが [足立1994:336-337; cf. 水木1994:2-3,160-161]、多くは上記『妖怪画談』に現れているものと同じである（ただ、足立のまとめには「異界」に関する言及はない）。他には、世界のどの民族でも妖怪（=精霊）の種類は1,000ほどで、うち活動的なのが350ほどという「妖怪千体説」も、彼の主張に繰り返し現れるテーマとなっている。千体説を提唱した事実からうかがえる、世界各地の事例を視野に入れた妖怪論は、20世紀末の妖怪界隈にあってはき

⁴⁶ いずれも『妖怪天国』所収 [水木1992a]。

わめて独特なものであった。世界各地で行なわれた調査旅行をはじめとして、水木ほどに日本以外の「妖怪」に力を注いだ人物は、実質的に存在しなかった。

こうした水木の足取りは、ある面では、本論が論じてきた超自然概念の、とくに戦後における適用範囲についての問題を表現したのものである。子供向けが多く、理論や分析がそれほど必要とされないため、妖怪の記述に徹していた時代から、多少なりとも分析的な語彙を用いて自らの妖怪論を提示するようになった時代へ。そして人類学的な多文化比較へ——。1960年代から2010年代まで、日本における妖怪界限を真に代表しつづけていた水木の思想は、現代妖怪学の学史を超自然概念＝異界概念から描き直すための補助線として、大きな意義を持っている。

第7節 小括

前章では、超自然の概念が、どういった通時的変化のなかで、「前近代的」で「非実在的」なものを表現できるものになっていったのかを、英語圏の文献を中心に追ってきた。次いで本章では、日本における、現代的な妖怪概念の系譜学を超自然の観点から描き出した。それは国学と蘭学の影響を受けた平田篤胤の幽冥論にはじまり、空間性と超越性を併せ持ったものとして概念化され、科学を超えたものとして位置づけられ、泉鏡花や浅野和三郎、岡田建文らの文学者や宗教家によって超自然性を徐々に付与されていき、そして篤胤から柳田國男にいたる系譜において神々・死者と同一のカテゴリーに入るものと見なされることにより、近代西洋科学的・実証主義的な世界においては非実在的なものとして、一括的に扱われるようになった。

この存在論的な扱いは、非実在性という点については反転しているものの、近代秘教的な思想もまた共有することができるものとなった。たとえば「妖怪は実在する」と「妖怪は共同幻覚である」は、相容れない。しかしどちらの立場にとっても「妖怪は超自然的である／幽冥の存在である」という表現は意味を成す。この表現は「超自然の近代」に包括される「妖怪の近代」においてこそ可能なものである一方で、非近代的な妖怪事象について、同じように表現することは意味がない。

その一方で、妖怪学の大半は、妖怪事象を概念化するときに幽冥を使わない。その意味で、本章で述べてきた「妖怪と超自然」と「妖怪と幽冥」という2つの概念の組み合わせは重なり合っていない。しかし、「妖怪は異次元の存在である」という命題も含めて、いずれもが、①同じ領域に死者と神仏も属す、②その領域は日常的な人間世界を超越した秩序を持っている、の2点において共通している。本章におけるさまざまな妖怪事象の概念化は、いずれも等しい、近代的な存在論——「超自然の近代」、そして「妖怪の近代」に基づいて構成されたものなのである。

それらの相互関係の問題は、本論では十分に論じ切れていない。ただ見通しを述べるとするならば、次のようになるだろう。少なくとも妖怪ブームの時代(1960年代後半)までは、存

在論の問いは宗教的宇宙論にとって重要なものではあったが、民俗学をはじめとする人文科学的な妖怪事象の記述にとっては厳密に規定する必要がないか、そもそもなくてもよいものだった。宇宙論における位置ではなく神仏・死者との関係性こそが重要だったからである。しかし 60 年代後半以降、一般向けの説明においても「妖怪の近代」的な言い方が現れるようになる。妖怪事象が全面的に存在論化されていったのである。霊界や異次元といった表現は、非科学的なオカルトと見なされ、学術的な概念として採り入れられることはなかったが、妖怪を存在論的に位置づけるやり方は一般に膾炙していった。そうしたなかで 1980 年代に入ると、存在論的にはほとんど同一で、以前から問題なく受け入れられていた「超自然」という表現が、小松和彦によってふたたび前面に押し出され、現代妖怪学の構築に寄与することになる。加えて妖怪事象の属す空間領域の位置づけも「異界」として概念化されることにより、「妖怪の近代」は改めて学術的に確立されることとなる。

第 1 部の結論をまとめるならば、妖怪が前近代的だったことなどなかった、ということになるだろう。妖怪はすぐれて近代的である。妖怪は、近代的世界が構築した想像上の非近代的存在論のなかにこそ位置づけられる、私たち近代人のカテゴリーなのである。

第 2 部 妖怪の非近代的概念化

第5章 妖怪の文化

第1節 自然と文化

第1項 「妖怪文化」という前提

本章では、近世日本の妖怪事象をめぐり、それらを「妖怪文化」ではないものとしてどのように記述できるかを、ロイ・ワグナーによる自然と文化の概念対の読み替えを参照しつつ、さらに人々自身による比較実践に注目しつつ、試みる。

序論で述べたように、現代妖怪学において、近代的な学知の系譜は、井上円了の科学的研究と、民俗学の柳田國男および風俗史学の江馬務による人文学的研究に分岐したことになっている。江馬は妖怪の「客観的 [……] 實在」ではなく、「吾人の祖先が妖怪變化に就て之を如何に見、如何に傳へ、如何に對應し、如何に思考して來たか」を問題として提示し [江馬 1919:1 オ]、また柳田は「化け物」を「我々の文化閱歷のうちで、是が近年最も閑却せられたる部面」であると述べる [柳田 1936a: 200]。妖怪事象を自然科学的な實在として論じ、その實在を否定してしまうのではなく、否定したところで残りつづける、人間のもつ文化として妖怪事象を研究するというのが、大正・昭和初期に、民俗学や隣接分野において確立された、人文学的な妖怪学であった¹。

現代妖怪学では、こうして人文学化された対象を「妖怪文化」と呼ぶ。文化としての妖怪とはどのようなものだろうか。小松和彦は『妖怪学新考』の冒頭にて、次のように宣言する。

人間は想像する。その想像力はまた、さまざまな文化を創りだす想像力でもある。そしていま私たちはその想像力が作りだしたぼうだいな種類の文化を所有しているわけであるが、そのなかでもっとも興味深いものの一つが「妖怪」と称されているものであろう。[小松 1994b: 6]

さらに小松は、妖怪は「人間との関係を考えずにその形や属性を観察できるもの」ではなく、人間の想像世界に生きる、文化現象であるとも規定する [ibid.: 8]。江馬や柳田を起源として描き出す妖怪学は、妖怪を、人間の想像力によって産出されたもの、そして文化として構築されているものの一部であると規定する。

文化人類学で「文化」といえば、タイラー『原始文化』における「知識、信念、技術、道徳、法、慣習など、社会の成員としての人間が身につけるあらゆる能力と習慣からなる複合

¹ 否定の論陣を張る自然科学とは異なった考え方で妖怪事象に近づいてみようという態度自体はもっと古く、たとえば世紀転換期の「化け物会」 [松籟庵 2018] などが挙げられる。また、同時期の新聞に連載された怪談記事にもそうした態度のものがある [一柳 2020: 60-63]。

的な全体」という定義が今でも引かれる [タイラー2019: 9]。このような明らかに膨大な領域に対して、文化としての妖怪は、文化一般を代表するものではない。さしあたってここでは、文化のうち、「人間ではない存在・現象」(非人間) について構築されたものの一部を「妖怪文化」だと理解しても問題ないであろう。ある特定の非人間カテゴリーがどのように扱われると理解されているかが本章の中心論点となる。

前章までに見たように、妖怪事象が超自然的であるという主張は、泉鏡花らによって明確に分節された 20 世紀初頭以降も、一貫して妖怪論に顕在化していたわけではなかった。その一方で、妖怪事象が文化であるという主張は、江馬務の時代から現代にいたるまで、ほとんどの研究者によって明確に支持されている。最近では、2019 年 1 月における現・上皇への「御進講」において、小松は「日本妖怪文化再考」と題した講義を行ない、冒頭で、本章でも上に引用した柳田の一節に加え、寺田寅彦が「人間文化の進歩の道程において発明され創作されたいろいろな作品の中でも「化け物」などは最もすぐれた傑作と言わなければなるまい」と述べたことを紹介し、妖怪=文化という概念的結びつきを強く押し出している [小松 2019: 1; 吉村 1929: 44]。

第2項 無限後退から発明へ——「文化」を創造する

だが、厳密に言って文化の概念は、近代以降に導入されたものなのだから、非近代的な世界において、ある対象を文化的なものとするとは、ある対象を超自然的だとするのと同じアナクロニズムを生じさせることになる。現代妖怪学において、この問題はより尖鋭的なものとなるだろう。それは、「妖怪文化研究」における文化概念が有する「想像力の産物」=「非実在性」という規定が(これは超自然概念と重なるものでもある)、非近代的な諸社会の人々が妖怪事象を概念化するときの要素とは(多くの場合) 相容れないということである。

とはいえ、たとえ当の人々にとって妖怪事象が想像力の産物ではなく、実在的なものであったとしても、人文学は「それらを実在的なものとして想像する文化」を取り上げるのだから、結局のところ、分析概念として「文化」を用いる「妖怪文化研究」という領域名に問題が生じるなどということはないのではないだろうか。

妖怪学に関わる研究者のなかから、この態度の一例を見てみよう。初期の小松和彦は、妖怪とは別の議論において、自然／文化の対立は「認識論的レベルにおける [……] 分類のための概念」であり、人々を中心とした「価値認識が作用」したものだとして論じる [小松 1977: 122]。そのため、自然も文化も、最終的には文化的構築として包摂されることになる。この点は、小松の論文からちょうど 40 年後の 2017 年に香川雅信が、多くの妖怪が「「自然」の象徴」である(すなわち、妖怪は自然それ自体ではない)と論じているところにも継承されている [香川 2017: 10, 2019, 2020a: 177-178]。こうした自然への態度を端的に言うとは、「人間は、自然そのものの現実の構造ではなく、自然のイメージという観点から [……] 自然を見ている」ので、本当の自然はどうしても私たちの手からすり抜けてしまう、ということになる [Rappaport 1979: 97; 松井 1997; 安室 2016: vii-xii]。残されたのは、人々の信念や知識すなわち「文化」でしかない。だ

が、こうした考え方は、文化を研究する学問が自然やその類比物を取り扱うとき難問を生じさせることになる。

マリリン・ストラザーンは、ニューギニア高地地方のハーゲンの人々について、彼らが西洋的な自然と文化の区分を持たず、別の区分でもって環境を捉えていることを論じる。当然ながら、自然と文化という区分は普遍的なものではない [ストラザーン 1987]。しかしティム・インゴルドは、こうして明らかにされる「別の区分」自体、ハーゲンの人々にとっての「文化」として構成されているのではないかと指摘する。西洋近代的な「自然と文化」が文化的な構築であるとすれば、それと同じレベルで、ハーゲンの「別の区分」も並置されることになる。論理的には、そうした文化によって捉えられる「自然」は、西洋近代やハーゲンの文化の外部に措定される。だが、この非文化的な自然は、措定された時点で私たちの表象に捉えられたことになるので、やはり文化となる。そしてふたたび「本当の自然」が措定される。無限後退がここに生じる [Ingold 2000: 42]。

マーティン・ホルブラードは、この無限後退を文化相対主義のパラドックスとして定式化した。彼は、デイヴィッド・シュナイダーが自社会（アメリカ）における親族関係を、結婚制度などの「文化」と性行為や血縁などの「自然」との組み合わせだと指摘したところに、このパラドックスの典型を見ている。ここでいう「文化と自然」は、現代アメリカの文化表象である。しかしこの「文化と自然」はまた、文化人類学を特徴づけるアメリカ生まれの文化相対主義にも共有されている。それならば、「文化と自然」も文化相対主義も、アメリカ文化のものである。

以上をふまえたホルブラードの定式化によると、相対主義的な比較論者たちは「自然と文化という区分を普遍化すべきではない、と言う。なぜなら、他の文化はそのような区分をしていないからだ——かくして、私たちはこの区分の普遍性を、それを否定する行為自体において、改めて刻み込んでしまう」 [Holbraad 2012: 35]。結局、文化相対主義は、人々が有するさまざまな異なった表象＝文化（複数で認識可能）と、表象されるところの实在＝自然（単数で認識不可能）という区分はあるという、比較のための超越的な視点を隠し持ったままなのである。「自然と文化という区分の「非普遍性」を、この区分自体を用いることなく概念化する」方法を求めなければならない [ibid.: 35]。ここでホルブラードが依拠するのが、ロイ・ワグナーの「文化の発明」論である。

20 世紀に一般的だった考え方と言うと、存在論的に、文化は自然なしには存在することができない。文化は自然に手を加えることによって産出されるからである。ワグナーの言葉で言うと、自然は「本在的」(innate) であるのに対して、文化は「人為的」(artificial) だと見なされている。この前提がパラドックスの根源にある。この存在論的な依存関係に対して、自然と文化を論理的な発生関係として捉え直すのが、ワグナーの要点である。

私たちの「公的」で日常的な《文化》の活動や基準、手順、技術そして道具は、いずれもが、私たちの概念的世界の「本在的」で「自然的な」部位を発明するための制御手段であ

る。そうした制御手段を行使するとき、私たちは、自らが創造する「諸々の現実」の裏側にある自らの行動の創造的本質や、「諸々の現実」が私たちに示す必然性を覆い隠すのみならず、「自然的なもの」と「人為的なもの」というイデオロギー的な区分を繰り返し明らかにしてもいる。そのようにして「自然的なもの」を発明することにより、私たちは「自然的なもの」と「《文化》的なもの」の区分や、この区分に依存する論拠を認証する。[…] 私たちがこうした方法で、自分たちの《文化》という集団的で慣習化された制御手段を用いるとき、その効果は、文化的なかたちで、私たち自身の「自然的なもの」や「本在的なもの」についての考え方を創造しなおすということになる。[Wagner 1981: 146 = ワグナー-2000: 214-215]

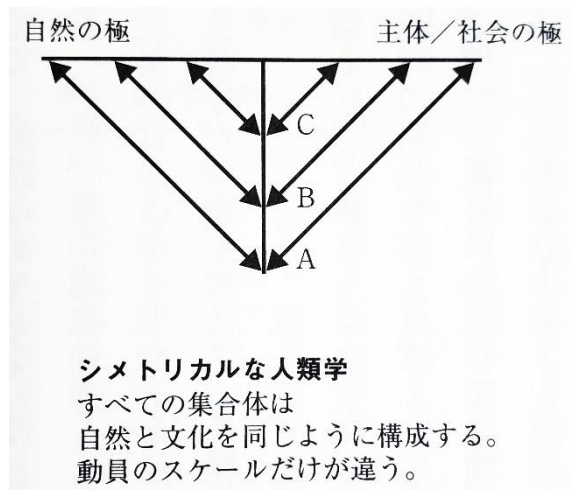
深川宏樹がまとめるように、「この観点からは、所与で普遍の自然を基盤に、多様な文化や社会が人為的に創造される、と言うことはできない」。なぜなら、「相対的に見て、「自然」も「文化・社会」も含めて、世界はまるごと創造されている」からである [深川 2018: 80]。因果的な依存関係を保持することによって、境界線を延々と移動させる無限後退に陥るのではなく、また、定常的に自然と文化が存在すると見なしてそれを表象するのを仕事とするのではなく、その都度、ある人々が生きる現実の総体として、区分そして自然と文化が発明されつづける事態として、人々の実践を解する。区分は人類学者ではなく、他者が創出したものから採られる。区分を発明することの連続は、人類学者による（異）文化の発明のなかに組み入れられるのではなく、そうした行為自体と同列に並べられ、類比的なものとして、人類学者によって思考される。ここにおいて、他なる人々の文化は——そして自然は——、説明するための概念ではなく、説明されるべき概念として記述されることになる。

こうした点からみると、上述したインゴルドによるストラザーン批判は、少なくとも形式的には、西洋近代的な「自然と文化」の絶えざる再発明を上位に置きつづける点で、「どこまでが「同じ世界」でどこからが「異なる認識」なのかの境界線自体を設定する権能が、暗黙のうちに人類学者を含む近代人に与えられている」[久保 2018: 26] ままだ。

人々と、それに関わるさまざまな事象を、本在的／人為的という、互いに発明しあう「より包括的な対立項へと置き換えてゆく」[深川 2018: 80] ワグナーの記述法は、何よりも人々がいかにして世界を作り直していくか、その創造性に着目する。ここで言う創造性は、必ずしも近代的な創作にあるような独創性や新奇性を意味するものではない。妖怪事象は（少なくとも定義上は）捉えどころのない、位置づけが難しいものなのだから、大抵の場合、1つの概念に囚われることなく、記述され、変形され、転写され、解釈されるなどしていく。こうした人々と妖怪事象との関わり合いの一つ一つが創造的であり、その都度、新しく世界が塗り替えられるのである。

ラトゥールが『虚構の「近代」』で展開する文化概念論、正確には文化概念の抹消も、ワグナーのアプローチと近いものと見ることができる。文化を構築された人工物と見る立場を否定するラトゥールは、「自然-文化」という別の集合体を、文化相対主義という問題の

解決法として提示する。「すべての自然－文化は、人間、神々、そして非人間を創造するという点で同一である。[……] すべての「自然－文化」は、記号を帯びるものと帯びないものを分類する」[ラトゥール 2008: 182] (図1)。



[ラトゥール 2008: 182] より転載

図3 「シメトリカルな人類学」

自然と文化（と呼ばれてきたもの）は依存的ではなく、対称的に構築される。この図はラトゥールのみならず、ワグナーによる相互的発明のイメージとしても見ることが可能であろう。そのような構築の仕方の諸側面を、本章ではいくつかの節に分けてみていくことにする。

第3項 本章の行なうこと——比較を比較する

本章は、以上のような論理的で実践的な概念関係を根底におき、文化ではないものとしての妖怪事象がどのような様態で扱われていたのかを、18世紀末～19世紀前半における蘭学者たちを中心とした事例をもとに明らかにする。

蘭学とは、いわゆる「鎖国」状態にあった日本において、限定的に輸入されたオランダ語の書物を主軸として繰り広げられた学術運動のことである。蘭学は、根本的な意味で翻訳の実践であり、近代的な概念で言うならば、異文化理解および異文化交流の実践であった。こうした営為の中核に存在するのが「比較」である。本章で、これまでの妖怪学では滅多に取り上げられることのなかった蘭学を主題にする理由は、彼らが妖怪事象を大きく異なるものと比較し、また彼ら自身、大きく異なるものと比較されたからである。妖怪事象をめぐるネットワークにおいて、西洋近代と接触しようとした蘭学ほど、ワグナーの想定する齟齬や一致が顕わになるところはないだろう。

ワグナー自身が例に出すように、他者の文化の発明は、他者の関わる集合体と「私たち」すなわち近代人との比較のなかで行なわれる [ワグナー2000: ch. 1]。異なる世界との出会いのなかで、私たちは「彼らの」文化を見いだすことになるが、他者が同じものを同じように概念化する保証はない。相手は「自分たちの文化などというものを思いつきもしない人々」な

のである [ibid.:59]。とはいえ近世日本の人々が、まったく類比的な概念を持っていなかったわけではない。たとえば丸山真男の言う「自然」と「作為」の対立がそれである (第2章参照)。ただ、本章ではそのような包括的概念ではなく、妖怪事象のまわりに確認できる概念——「寓言」や「写生」など——に着目し、それらを妖怪事象がどのように行き来するのか、またそうした概念自体が本在的なものと人為的なものをどのように行き来するのかを見ていく。

以下で扱うそれぞれの出来事において、比較されたものは異なるが、具体的には次のようなものだ。まず、異なる言語圏における妖怪事象の比較。日本、アイヌ (蝦夷)、中国、オランダ (西洋) が比較される。この比較それ自体は、近現代日本の比較文化研究と対比される。次いで、その過程で鍵語として浮上する「寓言」を軸に、事実と虚構の比較がなされる。そして再び異言語間での、しかし表面上はどこにつながりがあるのか分からない比較がたどられる。その過程で、日本近世の知識人および権力者と西洋近代の科学者との相互比較が組上に載せられる。

こうした比較を行なうのは蘭学者自身でもあり、他の日本の文人でもあり、同時代の西洋人でもあり、現代の研究者でもあり、本章の記述そのものでもある。これらの場で比較される妖怪事象はいずれも、近代においては文化として発明され、文化的実践として人文学や社会科学の対象となる。その都度、人々や研究者は妖怪事象を世界のどこか一部分に割り当てることにより、みずからの関係する世界を作り直していく。

本章で見ていく比較の実践は、あるものを別のものに還元することではない。差異を保ちながら、比較する側の尺度を変えていくことにより、比較される側をよりよく把握するのを試みることである。この意味で、比較は翻訳の行為と似ている。訳文によって原文の意味を理解することはできるが、前者が後者とはまったく異なる表現であることも保持されている。原語にあわせて訳語は意味を変える。また原文の言語に応じた翻訳文体も創出される。さらに訳文による理解が、原文の意味をより明瞭にすることさえある。だからといって原文が訳文によって消滅することはない。そして蘭学者とは、上述のように、文字通りの意味で翻訳を実践する人々のことであった。

だが、蘭学者といえ、近世日本においてもっとも西洋的思考や科学的事実慣れ親しんでいた人々ではなかったのだろうか。彼らを、何らかの意味で非近代を代表する人々として取り扱ってよいのだろうか。だが、18~19世紀に輸入された博物学の書物は必ずしも同時代のものではなかった。比較的広く読まれたヨーン・ヨンストンの『動物図譜』はラテン語初版が1649年で、「多くの図版はそれ以前の著作 [……] のコピーであり、表示されている動物のかなりの数が、完全な空想の産物」であった [プルースト 1999:227-228]。また後述する『五巻本博物誌』(1662)も、記述の本体は1世紀のローマ人プリニウスの著作を翻訳したものであった。プリニウスやアルドロヴァンディの書物は「観察、記録、お伽話」を区別せず記述に盛り込んでおり、いずれもミシェル・フーコーの言う「ルネサンスのエピステーメー」

に属している [フーコー1974: 152; 64-65; フーコー2012: 112]²。加えてこの「エピステーメー」はフィリップ・デスコラの存在論的分類で言うアナロジズム (諸存在は身体も靈魂も多元的、「存在の大いなる連鎖」) の典型例であって [デスコラ 2020: 283]、西洋近代の存在論である自然主義 (自然は一元的で、精神や文化は多元的) の時代にはいまだ参入していなかった。アナロジズムのもう1つの典型は中国古代思想であり [ibid.: 288-289]、近世日本はその思想の強い影響下にあった。ルネサンス期の博物学は、現代の動物学よりは近世日本の本草学のほうに近かったのである [フォスター2017: 296-297]。

その一方で、蘭学者たちが学んできた洋書とは異なり、彼らが出会ってきた外国人は同時代の存在であった。本章で言うと、フィリップ・フランツ・フォン・シーボルトは典型的な近代的知識人であろう。彼と蘭学者との衝突が本章の1つの焦点となる。蘭学は、西洋との衝突と翻訳の実践だが、そこにおける西洋はつねに複時間的であり、多元的であった。

第2節 オキナはクラーケンである

第1項 ミコラコスニユスとオキナ

蘭学者にしてのち戯作者になった森島中良 (1756-1810) の『紅毛雑話』(1787) には、オランダ人の語る巨魚と蝦夷地のオキナを比較したところがある。

北冥に魚あり。其名を「ミコラコスニユス」³といふ。安永年間に来りし蛮人、「フレーデレキ・シキンデラル」といへる書記、伯氏に語りけるは、^{やつがれ}僕 北海を漂泊せる時、洋中に一の島あり。凡周三里ばかりと覚ゆ。船を岸に着て陸へ上り見るに、草木もなく河水もなし。扱船中より鍋釜を取よせて、飯を焚菜を煮て食しをはり、夫よりまたまた船にうち乗、二三十里も走りける時、俄に大渦巻来る。^{あやし}怪とおもひて見る程に、^{かの}彼島きりきりと廻りて、水中へ沈たるを見て、船中の者一驚を喫せざるはなし。是伝聞北海の大魚「ミコラコスニユス」にて、彼大魚の背たまたま水面へ浮びしを島と心得、危き目見たりとなん語りたるとなり。すはなち家兄の需に应して小文に作り、横文字に認めて送りぬ。今蔵て文庫にあり。此大魚の事は「ウラールトブーク」(蛮書の名) にも説あり。更にうきたる事にあらず。予按に、吾邦蝦夷の海底にて、時として雷の如き響き聞ゆる時は、海上に舟をうか

² フーコー自身はヨンストンをルネサンスの次の古典主義的エピステーメーの端緒としている [フーコー1974: 151-152]。ヨーロッパ博物学史におけるヨンストンの位置づけは微妙である。一面ではアルドロヴァンディのような、なんでも取り入れるルネサンス的側面を持っていて、この点でフーコーの割り当ては妥当ではない。だが全面的にルネサンス的な雑多さを有しているかという点、たとえば「完全な空想の産物」については明確に空想のものだと書いており、その点ではアルドロヴァンディやゲスナーと異なる。両者の中間というのが、現在のところ穏当な結論である [Miller 2008]。

³ 「ニユ」は原文だと「ニユ」。

べたる夷どもあはてて陸へ逃上るとなり。是おきなという大魚の、海底を過る音なるよし。遂に其形チを見たる者なしとぞ。これらも「ミコラコスニユス」の類なるべし。[杉本 1972: 17-18]

まず、内容に一通り注釈をつけてみよう。「北冥に魚あり」は、『莊子』開卷劈頭の「北冥に魚あり。其の名を鯢と為す」を踏まえたものである。鯢は「鯢の大いなる、其の幾千里なるを知らず」とされており [金谷 1971: 17-18]、以降で語られる巨魚との対応は明確である。「ミコラコスニユス」は、のちに中良が「熊秀英」名義で出版した日蘭対訳集『蛮語箋』(1798)で正されているように「ミコラコスミユス」の誤記で(訳語として「鯢」が充てられている [杉本 2000: 110])、欧米語で言う *microcosmus* のことである(後述)。「フレーデレキ・シキンデラル」はフレデリック・スヒンドレル (Frederik Schindler) のこと。スヒンドレルは来日した博物学者カール・トゥーンベリの使用人として 1776 年 2 月 7 日のオランダ商館長日記に現われ、1780 年の夏ごろまで日本にいたようである [Screech 2005: 245]。「伯氏」および「家兄」は、中良の兄である蘭学者の桂川甫周 (1751-1809) ⁴である。

スヒンドレルが語る出来事は、杉田英明が比較文化研究の観点から論じているように、洋の東西で古代から語られている巨魚説話と、話型としてはほぼ同一である [杉田 2009, 2015] ⁵。船乗り大洋のただ中で島を見つけて上陸し、料理を始めるが、実はそれは巨大な魚の背中であつた——というもので、アラビアやヨーロッパ、中国、日本などの文献にほとんど同じ物語が多く見つかっている (J1761.1「島と間違えられたクジラ」)。杉田は中世ヨーロッパで知られていた『聖ブレンダヌスの航海』に登場する巨魚ヤスコニウス (Jasconius) の訛つたものが「ミコラコスニユス」であろうと推定しているが [杉田 2009: 21; 杉田 2015: 253]、実際は上述のように「マイクロコスムス」の訛りである。

「此大魚の事」が書かれている「ウヤールトブーク」は、『紅毛雑話』の他の箇所に出てくる「ウヤールデンブーク」、すなわちエグベルト・ボイス (バイス) 『新修学芸百科事典』(Egbert Buys, 1769-1778, *Nieuw en Volkomen Woordenboek van Konsten en Weetenschappen*, 10 delen) かもしれない。だが、この事典には海棲生物としてのマイクロコスムスの項目があるが(ホヤの一種。後述)、巨大な動物だとは書かれていない。ただ、中良の書き方が多少曖昧なので、「ウヤールトブーク」にあるのがマイクロコスムスそのものか単に巨魚のことなのか判然としない。いずれにせよ、中良はこの記事において、まず『莊子』の鯢をほのめかしつつ西洋のミコラコスニユスを紹介し、さらにそれを蝦夷の大魚オキナと比較したということになる。

スヒンドレルがヨーロッパで経験した(か、または知った)出来事は、彼とともに日本へと

⁴ 甫周は『解体新書』作成に初期から関わった蘭学者で、最終的に校閲者として名を残している。スヒンドレル滞日中の 1777 年には幕府奥医師に挙げられた [杉田 2000: 159]。

⁵ このタイプの怪物のうち、人類学にとっておなじみなのは、マリノフスキが『西太平洋の遠洋航海者』で紹介している「クウィタ」というオオダコであろう [マリノフスキ 2010: 285-286]。

持ち込まれた。甫周に語り聞かせたこの話は、その依頼に応じてオランダ語の文章として紙に書き込まれた。その紙は桂川家の文庫にしまわれるが、数年後、中良によって日本語に翻訳され、さらに彼にまで伝わってきた経緯とともに、版木に刻み込まれた。刻み込まれたのはそれだけではなく、中良の言うところの「ウワールトブック」による裏付けもであった。経験ないし知識、蘭学者との会話、オランダ語の文章が書かれた紙、知識人の住居への収納、文章の日本語訳と、さまざまな様態の変換を経て、そのなかで変換の過程それ自体が変換されるものなかへと組み込まれつつ、ミコラコスニュースは終にオキナについての情報と接合されることになる——海上に「うきたる」ものが、決して「うきたる事にあらず」ということを説得的に表現するために召喚された、蝦夷地の巨魚と。

この接合はさらに自筆稿、版木、刊本へと変換されていき、さらに他の文章へとつながっていく。以降の文献でミコラコスニュースに触れたものには、以下のようなものがある。まず、『魚鑑』(1831)が「おきな」を説明する条にこの魚の話が登場し、出典として『紅毛雑話』を明記している。同書は『莊子』の鯢や『華嚴經』の「摩竭」を引き合いに出して、「これはみな^{そのこと}驚言なれども」として事実ではないと言いつつ、「吾東海におきなといふ魚栖めり」と述べ、「甚大にして、稀に背のみあらはるゝことあり、嶋の如く山の如し」とその巨大さを形容する。そして、一通りオキナの叙述を終えたあと、「西洋人、北海にて、廻り三里許の島を見て」として『紅毛雑話』の物語を要約・挿入し、「これは北海の大魚、みこらこすにゆすといふもの」と述べ、出典として同書を挙げる〔平野(編)1978:71-72〕。

また『金毘羅参詣名所図会』(1846)巻四でも、土地の伝承として日本武尊が「吞舟の大魚」を退治した話に続いて『紅毛雑話』のミコラコスニュースの部分をもろごと引用し、「しかれば、船を呑みて往来を悩ます悪魚もつともあるべし」と述べ、物語の現実性の傍証に用いている〔松原1981:87〕。少なくとも19世紀半ばまでは、『紅毛雑話』に書かれたことは真剣に受け取られていたようである。

第2項 蝦夷地のオキナという魚

オキナとは、近世の日本語文献でいう「蝦夷」、近現代のアイヌの人々に知られている、巨大な魚(クジラ)のことである〔伊藤2010:235-239〕。オキナというものが北の海に潜んでいるということは、18世紀中ごろから内地でも知られはじめていた。最初期の蝦夷文献である新井白石の『蝦夷志』(1720)にはまだ見えないが、坂倉源次郎なる人物が1739年に書いた『北海随筆』には以下のように掲載されている。

東海にヲキナと云魚あり。その大さ何程と云事を知らず。鯨を呑と云り。春夏は南え出て秋より北海え帰る。東蝦夷の漁船共は度々出合てこれを知れり。浮上る事は稀なり。海底雷のやうに鳴て波浪あらくなり鯨東西に走る時は^{おきな}鯨来ると知て獵船共はやくにげ帰るとなり。まれに浮みたる時見れば大なる嶋三つ四つ出来たるごとくに成は背のひれなるべし。全体を見たる者はなしと蝦夷云り。〔高倉(編)1969:407〕

クジラを捕食するほどに大きな魚「オキナ」が東海に棲息していて、現われるときは海底が雷のように鳴り、海面も荒れはじめる。そして、稀に浮上するときがあれば、巨大な島が数個現われるように見えるが、しかしそれは背びれでしかない。漁師たちはこの魚のことを知っているため、出現の徴候を認めると、ただちに逃げ帰るのだという。それ以外はとくに文献を引くわけでもなく、単純に聞いたことを記述しているようである。

それとは逆に、中国人が海を漂流して朝鮮半島に流れ着いた体験を描いた『漂海記』の日本語訳である『唐土行程記』(1769)には、漂流中に、巨大な「海鱈」のようなものを波間に見たという記述があって、そこに訳者が次のような一字下げの注を施している。

考_ニ曰。クジラハ海鱈。或ハ海鯨ト書ク。鯨ト書テモ苦シカラズ。[……]紅毛ニテハ海鱈ヲワルヘストイフ。大洋中ニ在ル所ノ海鱈。大サ尋常ノ海鱈ニ数倍スルモ。数十倍スルモアリト。紅毛人語レリト。白石先生ノ書ニ在リ。蝦夷ノ海中ニヲキナトイフ魚アリ。海鱈ヲ吞トイヘリ。往来ノ船海鱈ニ遇ヘバ。殿ト稱シテ恐敬フ。(巻の一、八オ〜ウ)⁶

クジラを飲みこむ巨魚としてのオキナは『北海随筆』と同一である。一方で、オランダ人の伝える巨魚「ワルヘス」と比較しているのは注目される。ここで訳者は漢語を基点として、日本(クジラ)、紅毛(ワルヘス)、そして蝦夷(オキナ)という3つの言語における巨魚の名称・特徴を比較して、おそらくは同定している。ただ、文中の「白石先生」とはもちろん新井白石のことだが、彼が西洋知識を披露した『西洋紀聞』および『采覧異言』を見ても、最大サイズの魚「ワルヘシ」は載っているが、それがクジラの「数十倍」だとは書かれていない。次に紹介する『松前志』にもほぼ同一の記述があるので、18世紀半ばに書かれた出典はあるのだろうが、浅学にして見つけれられていない。ワルヘシは『訂正増訳采覧異言』巻四で山村才助が指摘するようにオランダ語の「ワルヒス」(ヴァルフィス=Walvis, Walvisch)のことで[山村1979:513]、一般には「クジラ」と訳される⁷。

松前広長の『松前志』(1781)は巻之五「魚介類」で和漢の文献を引き、さらに「紅毛人」の語ることをも用いて、オキナを魚類体系へと組み込もうとする。

夷方大鯨をオキナと号し、神のごとく畏れ崇ふ也。文選に介鯨あり是乎。華木の三才図会に、崔豹が古今註を引て云、「鯨大者長千里」と、是即ちオキナなり。和漢三才図に崔豹が説甚だ妄也と、是却て管見の説也。尋常の海鱈に数十倍あるを紅毛人ワルヘスと云よし。中華にこれを海翁と云へり。さればオキナは即ち海翁の意にて、方俗の名けたるなるべし。

⁶ 早稲田大学古典籍総合データベース：http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ru05/ru05_02866/index.html。

⁷ オランダ語の Wal は英語の whale、Vis は fish に相当する。

夷人実はこのことをヤツインゲと云へり。此物夷地東北海洋中にあり。此魚海上に浮ばんとせば、二三日已より海水自然とくろみわたり、大洋肅然たり。其時夷人舟をかくし戸をさして、畏れつつしむこと甚し。其形を顕はすときは、忽然として大山の突出せるが如く、日を経て退かず。時に風波の動揺すること夥し。其大なるは数十里にわたり、海水これが為に溢るるが如しと云へり。莊子に「北溟に魚あり。其名を鯢と為す。鯢の大なる、その幾千里を知らずなり」と。然則大洋海中如何なる海獣大魚あらんもはかりがたし。〔寺沢、和田、黒田（編）1979a: 166〕

広長は、18世紀の知識人としてはごく一般的な所作として、耳慣れない情報に対応する記述を漢籍のなかに探り当てようとする。さらに、過去の知識人による「妄也」という主張を、むしろ「管見」でしかないとして退ける。彼がここで参照しているのは寺島良安の『和漢三才図会』で、巻第五十一「江海無鱗魚」に「所謂ル長キ千里ナル者甚タ妄也」とある〔寺島 1885: 414〕。『和漢三才図会』は18世紀もっとも広く読まれた百科事典で、当時の知的権威であったが、西洋知識はほとんど記述されていない。それに対して広長は、より長大な視野から、新たな権威（オランダ）をもって別の権威（夷方）を正当化していく。その「翻訳」は、「夷方の語るオキナ」から「介鯨=オキナ」へと、さらに「千里のクジラ=オキナ」へ、そして言語および形態の2つの方向によって「ワルヘス=海翁=オキナ」へと連鎖し、家族的類似を構成する。その過程でオキナは地理的・言語的に複数性を持たされ、その輪郭を浮き彫りにされる。

オキナはその役割を次々と変えていく。『北海随筆』のときは書き写された伝聞に現れただけだったものが、『唐土行程記』の時点では新たな事実提示の支えとして用いられるようになる。さらに『松前志』においては、それまでの「妄」が、日本以外の情報とつながっていなかったゆえの「管見」に変換され、新たに得られたアイヌやオランダからの情報によって「如何なる海獣大魚あらんもはかりがたし」という、一種の不可知論的な結論へと反転される。人間の（誤った）想像力は、人間が出会った実在として再発明されるのである。そしてこの実在は、内地の人々がアイヌの人々と接触回数を増やすにつれ、次第に事実として確立していくことになる。加えてオキナや巨魚がいるということは、類似するものを事実として認めるほうへと方向付けもする。新たな人々や情報との出会いを繰り返す知識人たちは、権威的な百科事典の示す「規則に従い」、首尾一貫性や凝集性に焦点を合わせる代わりに、規則のほうに合わせるような状況と個別性の世界を打ち立てることによって、まさに「規則」を慎重に「試して」あるいは「拡張して」いる〔ワグナー2000: 87 = Wagner 1981: 48〕。

『松前志』が出版されてから数年後の天明5~6年（1785-1786）には、幕府による蝦夷地調査が行なわれ、それ以降、風俗や物産などについて述べる文献が多く世に出回るようになる。そうしたなかでもオキナは1つの項目を割かれて紹介されることが多かったようだ。たとえば「アDOIコロカムイ」というアイヌ語名を紹介する『夷諺俗話』（1792）〔高倉（編）1969: 507〕、目撃談を載せる『渡島筆記』（1808）〔ibid.: 540-541〕、牙の現物を見たという『唐太話』

(1842) [ibid.: 206] などだ。とはいえ、なかでも広く読まれ、よく引用されたのが、林子平の『三国通覧図説』(1785)である。「三国」は朝鮮・琉球そして蝦夷のことで、本書には、日本および周辺地域の地図と、それぞれの「国」の地理や風俗、物産などが記述されている。分量としては蝦夷がもっとも多いが、子平自身は当地を調査したわけではなく、先行文献や伝聞をもとにして構成したものになっている。巻頭の序文は先述の甫周が書いており、弟の中良もこの書には目を通していただろう。同書で蝦夷の物産を説明するなかで「オキナ」そして「アカエイ」が出てくる。

東海にオキナと云大魚あり。甚長大にして、能鯨魚を呑と云伝れども、其全体を見たる人なし。只希に浮び出るとき、背と鰭とを見るのみ也。其背の大なること嶋山の如しと云り。此魚の来るときは、海底雷の如く鳴響て、鯨魚東西え逃走るときは、漁舟も、オキナの来ることを知て、速かに上陸すると云り。都て東海の漁舟は度々出逢となり。[……] 鱧魚^{アカエイ}甚大なる者あり。希に浮び出るとき、其背の広きこと方六七十丈の者ありと云。是又大奇異也。都て偏気の地故、異物も生ずる歟。[山岸・佐野(編) 1979: 38]

この箇所は『夷諺俗話』や『唐太話』に引用されているほか、古川古松軒が幕府巡見使に随行したときの紀行文『東遊雑記』(1788)でも、巻之七でこの書を引用して、松前でオキナの話聞いたが「知る人なし」だったと述べている[大藤(編) 1964: 187]。また、幕末明治期の生物学者・伊藤圭介の手稿『錦窠魚譜』には主要部分が引用されている[近世歴史資料研究会(編) 2009: 340]⁸。こうしたことから、本書は(禁書処分を受けたにもかかわらず)広く読まれていたことがうかがえる。

子平によるオキナの記述自体は『北海随筆』にあるものと大差ない。面白いのは、もう一種、巨大な魚として「アカエイ」なるものが紹介されている点だ。1841年に刊行された画談集『絵本百物語』に「あかゑいの魚」という魚類が記されているのだが、そこで語られているのが、現代から見れば典型的な巨魚説話なのである[竹原 2006: 88-89]。だが、それとは対照的に、(ほかの文献も含めて)オキナの記述にはその巨大さ・恐ろしさのひたすらな強調はあるものの、巨魚説話自体はまったく付与されていない。また、『三国通覧図説』もこの説話を付しているわけではない。そのためオキナと巨魚説話の関連はここでも間接的なままである。

近代以降の調査においても、アイヌによるオキナの情報知られている。知里眞志保は、登別の伝説として、「シヨキナ」という海の巨獣が人々を害していたという話を記述している。それによるとシヨキナは「上顎は天空すれすれに、下顎は海底にすれすれに、大口開い

⁸ 本草書としてはほかに、たとえば『物品識名拾遺』(1825) 乾(三十ウ)に「ヲキナ 大魚なり」という簡潔な記述がみられる(早稲田大学古典籍総合データベース: http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ni01/ni01_00006_0003/index.html)。

て、海上を往來する船舶を人諸共呑んで」しまおうとしていた。これをカワウソの神が一刀両断し、半分を助けてくれた登別の神に捧げ、半分を海辺に放り投げた。それが現在もある小山なのだという [知里 1936: 35-36]。シヨキナ (siyókina) は「大オキナ」という意味である [知里 1962: 177]。

また更科源蔵によると、十勝ではオキナが海上に来た日月を呑み込もうとするといい、蝕の原因と見なしていたという [更科 1982: 109]。さらに金田一京助は、オキナについて「一里も二里もあるべいもの！」というアイヌの表現を引用している [金田一 1993: 133]。天地に接するほど巨大な口を有し、蝕を起こせるほど宇宙論的なクジラとしてのオキナは、近世の和人が伝えたオキナ (ヲキナ) のイメージとそれほど隔たったものではない。

第3項 ミクロコスムスとは何か

オキナと比較されたミコラコスニウスとは何なのだろうか。この名詞自体はギリシア語のミクロコスモス (mikrokosmos) 「小宇宙、小世界」をラテン語化したものである。とはいえ、周囲が数里にもわたる巨大生物に対して「ミクロ」(小さい) という形容辞を付すのはいかにも不思議なことである。未確認動物学者ベルナル・ウヴェルマン (日本では「ユーヴェルマンズ」と呼ばれることが多い) によると、この形容矛盾はカルル・フォン・リンネの勘違いに由来するものらしい [Heuvelmans 2006: 115-119]。リンネは『スウェーデンの動物相』(*Fauna Suecica*, 1746) において、それまでに博物学書などで報告されていた「島のように巨大な海獣」を「ミクロコスムス」(Microcosmus) という名称で一括し、「ノルウェー海に棲むと言われているが、私自身はこの動物を見たことがない」と注釈したのである。次いで彼は、近代生物学の分類・命名システムを確立した『自然の体系』(*Systema Naturae*, 1748) 第6版にも「ミクロコスモス」を入れたが、厳密な分類については空欄のままにしていた。彼自身、この動物のことがよく分かっていなかった。ただ、分類されている位置を見ると、魚類ではなく、頭足類と並ぶ軟体動物の一種と考えていたようではある。

「ミクロコスムス」という名称の由来をたどってみると、イタリアの博物学者フランチェスコ・レディ (Francesco Redi, 1626-1697) が 1684 年に出版した『動物内に見られる動物の観察』(*Osservazioni intorno agli animali viventi che si trovano negli animali viventi*) がこの動物の出典だということが分かる。ミクロコスムスは、ウヴェルマンの要約によると「岩石のようで、珊瑚や凝固物に覆われており、丘や谷を形成している。彼 [レディ] はさらに、丘や谷は藪や小さな樹木で覆われていて、小さな生物 [……] が棲んでいると描写する。彼はこの生き物を世界まるごとのように見えるものとして描写しているので、この名称がある」[Heuvelmans 2006: 118-119]。しかしウヴェルマンはリンネの決定的な見落としを指摘する。「最初の一行で、これは [イタリア語で] アニマレット *animaletto* すなわち非常に小さな動物であり、巨大なアニマローネ *animalone* ではないと言っている!!! リンネはイタリア語にまったく不得手だったので、小動物を巨大海洋生物と取り違えてしまったのである」[ibid.: 119]。彼はさらに、レディが附した図を参考にして、ミクロコスムスはある種のホヤだということを指摘する。現に、現在の

動物学においても *microcosmus* はホヤの一種の学名として用いられている⁹。結局リンネは、『自然の体系』の後の版ではマイクロコスムスを削除することになる、とウヴェルマンは指摘する。もっとも、厳密にいうとリンネは『自然の体系』初版からマイクロコスムスを入れており [Lee 1883: 3]、日本語訳では「ホヤ」と訳出されている [天野ほか 2008: 31, 35] (この訳は動物学的には正しいものであるが、リンネが意図したものだったかどうかは別問題である)。リンネが当初からこの動物を巨大な生き物だと考えていたのかどうかは明らかではない。

リンネにより分類学が確立してから半世紀ほど経った 1815 年、博物学者のジョルジュ・キュヴィエはマイクロコスムスに言及して「リンネがなぜ、北欧の海の、島のように見えて船乗りを欺く超巨大生物だとされる、バルトリン¹⁰の言うマイクロコスムスと、この小さな軟体動物を同一視したのか分からない」としつつ、ホヤ (*ascidies*) の一種、*ascidia microcosmus* として分類した¹¹。さらに、ジュール・セザール・サヴィニーという動物学者がこれまでのホヤ類の報告を整理して *microcosmus* 種を *cynthia* 属に位置づけ、ロンドレその他の人々による別名での報告もあわせ、レディやキュヴィエのいうマイクロコスムスと同定した¹²。以降の分類学は彼らに従っている。自然界の驚異は人間の誤解として記述し直される。

リンネの『スウェーデンの動物相』にも『自然の体系』にも、島だと間違えて上陸したという巨魚説話は記されていない。また、ボイス事典第 7 巻「マイクロコスムス」の項目にはレディの観察したホヤだけが載っており、「もっとも奇妙な海棲動物」(*zonderlingste Zee-Dieren*) とはあるものの¹³、巨大な生物だということも、魚だということも、もちろん船乗りが島と間違えたということも書かれていない。このように考えると、スヒンドレルの知識は、正統的な学術書に連なるといよりは、より通俗的な場由来するのではないかと思われる。

『紅毛雑話』の時代——18 世紀後半のヨーロッパでは、島のように巨大な海の生き物は「クラケン」(*kraken*) として広く知られていた。一般には、この名称の文献上の初出は、ベルゲンの司教エーリク・ポントピダン (Erik Pontoppidan, 1698–1764) が著した『ノルウェー博物誌』(*Forsøk til Norges naturlige historie*, 1753、英訳は 1760) であるとされている¹⁴。ただ、ポントピダン

⁹ 日本産ではハルトボヤがマイクロコスムス属である (学名 *microcosmus hartmeyeri*) [内田 1947: 536]。

¹⁰ 1662 年に出版されたトマス・バルトリン『希少生物解剖誌』(*Historiarum anatomicarum rariorum*) 記載のハーヴグーヴァ (*Hafgufa*、別称リングバック *Lyngbak*) のこと。クジラの種類として、島と間違えるほど巨大なハーヴグーヴァのことが記載され、加えて聖ブレンダンの名も出ている。リンネはマイクロコスムスの出典として同書を挙げる [Heuvelmans 2006: 109–110]。

¹¹ Biodiversity Heritage Library : <https://www.biodiversitylibrary.org/item/106156#page/19/mode/1up>

¹² Biodiversity Heritage Library : <https://www.biodiversitylibrary.org/item/37483#page/156/mode/1up>

¹³ Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren : <http://www.dbnl.org/titels/titel.php?id=buys003nieu07>, p. 381。

¹⁴ フランチェスコ・ネグリという人物が 1701 年に『北方旅行』なる書物で「シュ=クラク」(*sciu-crak*)

は「島と間違えて上陸」という話は語っていない。また、年代からも分かる通り、この著作は『スウェーデンの動物相』などよりも後であり、リンネ自身はクラークという名称を用いていない。だが、両者が知られてくると、この2つは同じものだという見解も現われてきたようである。たとえば『紅毛雑話』よりも後になるが、ピエール・デニス＝ド＝モンフォール著『軟体動物誌』第2巻(1799)では、リンネがクラークをマイクロコスムスと分類したことになっている¹⁵。

実は、杉田英明が指摘するように[杉田2009:32-33]、クラークの話は近世末期の日本にも入ってきていた。幕末維新期の洋学者・古賀謹一郎(1816-1884)が、『度日閑言』という雑記帳に書き留めていたのである。彼は、「カラーケン」という魚について、「其の広大なること魚に似ず、反って島嶼に似る」として、その伝説や目撃談を蘭書から翻訳している。とはいえ、事例の1つに、巨大な腕が船上に伸びてきて、数人の船員を引きずり込んだので、みんなで助けようとしたが果たせなかった——などとあるように、このカラーケンは魚ではなく触手を持った得体の知れない生き物のように描かれている。結局、彼は「北溟の鯤、蔽日の鯨鯢」と「カラーケン」を並べて比較し、「然れども今日に至るまで、則ち海鱈海蛇の外、また見るところなく、三者皆妄なり」として片付ける¹⁶。オキナこそ出ていないが、中良と同じように「北溟の鯤」を引き合いに出している点は興味深い。

第4項 19世紀ヨーロッパにおけるオキナ

ここまでは日本における東西比較を見てきたが、量的には些細なものであるにしても、ヨーロッパでも巨魚の比較は行なわれていた。出発点は子平の『三国通覧図説』である。同書は国外へ持ち出され、東洋学者ユリウス・クラブロートによってフランス語に翻訳されたものが1832年にパリで出版された。オキナの部分も省略されずに載っており、「オキメ(Okime)」という名の非常に巨大な魚」とされている。名称に少し間違いがあるものの¹⁷、面白いことに訳注で「この描写はクラークを思い起こさせる」と書かれている。またアカエイも

という生き物について報告しており、類語まで含めるならば、これが最古の事例である[Eberhart 2002: 283]。シュクラクは、巨大で丸いかたちの魚で、触手のようなもので船を沈めてしまうという。直前に「シュ＝オルム」(sciu-orm)が「ウミヘビ」(Serpenti di Mare)のこととあるので、「シュ」は北欧語でいう「海」であることが分かる。

¹⁵ Google ブックス：<https://books.google.co.jp/books?id=yzjHfVUmZ0gC>、p.410。同書は、現在広くクラークと混同されている、船を襲うオオダコのイラストによっても知られている。

¹⁶ 第14巻の27オ～29オ。国会図書館デジタルコレクション：<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2560660> (83-85コマ)。なお、杉田によると、古賀の参照する出典(*Nederlandsch Magazijn*, 1837, 308-309)にはクラークンについての記述はない[杉田2009:33]。

¹⁷ カタカナの「ナ」と「メ」を取り違えたのだろう。固有名詞の転写にあたってクラブロートは多くの間違いを犯している[ドベルグ1989]。

Akayei と表記されて訳されている [山岸・佐野 (編) 1979: 240-239] ¹⁸。

ここで注意したいのは、1810 年代末から 1890 年代にかけて欧米では「シーサーペント論争」とでもいうべき科学的議論が繰り広げられていたということだ [ウェストラム 1986; Lyons 2009: ch. 2]。簡単に言うと大西洋に巨大な海蛇は現存するかというもので、話題は巨大な海棲動物一般にまで広がり、クラークンが巻き込まれることもあった。たとえば 1849 年には「クラークン、シーサーペント、そのほか海の怪物が存在することの信頼性について」(An essay of the credibility of the existence of the kraken, sea serpents, and other sea monsters) という無記名の論考が発表されている [Lyons 2009: 40-41]。結果として、大西洋上にシーサーペントはいないということになった。そして、この結論は現在でも科学的に妥当だとされている。上記のフランス語訳はそうした論争が激化する前に出版されていたので、すでに実在を疑う人々は存在していたものの、クラブロート自身は、あえて訳注では論争に関わろうとしなかったようである。

この比較は後年 (1848) の英語雑誌でも取り上げられ、「レンシフェ・センダイ (Rensifée Sendai = 林子平・仙台) は、この島を記述するなかで、現地の人々にオキメと呼ばれている巨大な海の怪物が——あらゆる点で、ノルウェー海のクラークンと似ている——、エゾの海岸で見られることを紹介している」と述べられている¹⁹。

『三国通覧図説』には、蝦夷の部分シーボルトがドイツ語交じりのオランダ語に翻訳した手稿があることも知られている。同書を落掌したシーボルトが 1826~29 年ごろ翻訳したものらしい。訳文をみると「巨大な魚」(een groote visch) としてオキナ (Okina) やアカ・イエイ (Aka jei) の部分も翻訳されており、彼が北方の巨魚について知識を得ていたことが分かる [山岸・佐野 (編) 1979: 467]。ただ、それだけではなく、彼はのちに主著『日本』(Nippon) 第 12 編「蝦夷・千島・樺太および黒竜江地方」(1858~59 頃 [宮崎 2004: 11]) の第 5 章「蝦夷・樺太および日本領千島の天然物」において、オキナに関する考察も行なっている。

オキナに関連したアイヌの伝承がある。それによれば、鯨を呑みこんでしまう巨大な海の怪物がいるという。[……] この話のもととはたぶん *Delphinus Orca* (シャチイルカ) からきたものであろう。ステラーによれば、カムチャツカ人たちもまたこのシャチイルカが鯨の公然たる敵であるといっているようである。そのほかイルカの群がつつぎと背を海面に浮かべるのをみて、大海蛇や海の巨大怪物の話が生まれていることも知られている。 [加藤、妹尾、八城、中井、金本、石山 (訳) 1979: 216-217]

オキナの情報自体は『三国通覧図説』に依拠したものだが、後半の推測は彼のオリジナルだ。要するにシーボルトは、オキナというのは実在しない生き物であり、まさに当時話題になっ

¹⁸ 江戸期の「エ」音は/je/だったので、ye と転写されている。

¹⁹ Google ブックス : <https://books.google.co.jp/books?id=R7ENAAAQAAJ>, p. 328。

ていたシーサーペントなどと同じように、もっと小さな動物の見間違いである、と述べているのである。むしろそれは、彼によると、博物学者ゲオルク・シュテラー (Georg Steller, 1709–1746) の報告する、地理的に近接した領域に棲むシャチイルカと比較すべきである。そしてオキナはシャチイルカでさえなく、その集合的な群れを 1 つの個体と取り違えたものに過ぎない——とシーボルトは言う。

この説明はシーサーペント論争の初期にサミュエル・ミッチルという研究者が報告したことなどを念頭に置いているのだろう。ミッチル曰く、「いずれも背びれのあるネズミイルカの跳躍、ウバザメの緩やかな動き、またナガスクジラの異様な外見などが、[シーサーペントの] 物語を生むことになったのだろう」と言う [Mitchill 1829: 356; ウェストラム 1986: 117–118]。翻訳から 30 年後のシーボルトの説明は、こうした自然科学者たちによる事実の再構成を、そのまま受け継いだものでしかない。

オキナに関するシーボルトの比較行為は、これまで引用してきたヨーロッパおよび日本での著述とは異なり、その「伝承」を前景化している点が際立っている。オキナについて人々が語る出来事があるのは否定せず、むしろその「伝承」創造のプロセスを欧米の「大海蛇や海の巨大怪物の話」と並置することにより、オキナ自体の存在は否定するという、いわば比較文化論的な考察が行なわれている。創造性はオキナ (海底の振動、経験者による語り、比較の実践を生み出す) ではなく人々 (より小型の海棲動物の群れから、幻想としてのオキナを生み出す) のほうへと移し替えられる。それにシーボルトが加えるのは、自然の事実に対応する言明でしかない。そこには、彼にとっての創造性は存在しない。この移行は自然から文化への反転であり、以来、オキナはアイヌの人々以外にとって、文化的発明として取り扱われることになる。

第5項 寓言と文化

本節では、『紅毛雑話』におけるミコラコスニュースとオキナの比較を起点として、両者が比較されるにいたった系譜を洋の東西でたどってみた。それでは、この2つの比較は、近現代の比較文化論と対比して、どのような特徴を持っているのだろうか。

スヒンドレルの語るミコラコスニュースは、口承文芸研究の観点からすると、物語の類型としては明らかに巨魚説話に属する。それに対して近世日本のオキナには、この類型に収まる出来事は帰されていない。実はこの点はヨーロッパ側のマイクロコスムスやクラーゲンにも言えることで、両者についての基本文献 (リンネおよびポントピダン) には、巨魚説話は確認できない。スヒンドレルの語ったことは、この海棲動物と船乗りの説話を、「島のように巨大である」という表現を介してつなぎあわせたものなのだろう。一方、日本側では、オキナとアカエイという 2 種類の巨大な魚が知られていたが、巨魚説話にはめ込まれたのは後者のほうだった。むしろオキナは、当時の一般教養だった『莊子』の鯤を強く連想させるものだった。

杉田が指摘するように、日本の文献にも巨魚説話を紹介したものはあった。たとえば西川

如見『増補華夷通商考』(詳細は後述) 卷五の、奇妙な魚類をたくさん扱った「海中異魚海獸」[西川 1944: 192] が挙げられる。この部分は、実質的には、中国で布教したイエズス会士艾儒略(ジュリオ・アレーニ、Giulio Aleni) による『職方外紀』(1623) からの転載である[謝 1996: 150; アレーニ、楊 2017: 272]。書物奉行だった近藤重蔵の『好書故事』卷七十四によると、『職方外紀』はイエズス会士の手になるものということで、1630 年に禁書目録に入れられた。そのため如見の時代は写本で密かに流通していただけだったが、1720 年に規制が緩和されたとき、許可されるようになった[近藤 1906: 215-218]。『職方外紀』のこの部分は中国で『坤輿外紀』にも転載され、日本では、たとえば宇治の漢学者・平沢元愷(1733-1791) の長崎見聞録『瓊浦偶筆』(1774) 卷之五がまるまる同書を転載している[寺沢・和田・黒田(編) 1979b: 148]。また、元長崎通詞の蘭学者・志筑忠雄が 1782 年ごろに著した海外地理雑記『万国管闕』にも、簡潔ながら「海中の巨魚[……] 大き山の如しと云へり」という記述がみられる²⁰。ただ、巨魚説話は語られていない。

結果として彼らの文章のなかに、オキナが比較対象として浮上してくることはなかった。むしろ近世の文献に確認できるのは、外洋に途方もなく巨大な魚それ自体が実在していることへの確証の希求である。この点は、いくつかの随筆にみられる「寓言」への態度によっても裏付けられる。京の医家・橋南谿(1753-1805) は、紀行文『東遊記 後編』(1797) 卷之四において、オキナの話聞いたとして、次のような感想を述べる。

北狄の地、夜国のおき、クルウンランド[グリーンランド] などいふ国の海には、鯨^{おびたたく} 數、其中にはかくべつ大なるありて、蛮人の説を聞きたるばかりにてまことしからざる物ありといふに、余もまのあたり親しく東海の人に聞くに、東蝦夷の海におきなといふ魚あり。其大きき二里三里にも及べるにや、つひに其魚の全身を見たる人はなし。[……]
誠に東蝦夷の海は、即日本奥州の東海にして、東の方へは数万里の間に国なく、世界第一の大海なれば、かくのごとき大魚も生するなるべし。二里三里五里にも及ふ大魚ありとは信じがたきやうなれども、又あるまじともいふべからず。唐土などは海に遠き国ゆえに、昔の文人学者など、二十尋三十尋の鯨南海にある事をいと怪しみ、不思議に思ひたるやうなり。海に住めるゆゑ也。日本などは四方に海近き国なるゆゑに、小兒といえとも鯨ある事を怪しむ事なし。されば数万里打開きたる大海には、かくべつの大魚ある事も怪しむべからず。

莊子の鯤、鵬などは寓言にて、莊子も実にはありとは思われず。[……] 此おきな有る時は鯤も大なりとするに足らず。実に文物開けし御代に生れ逢たるはありがたき事なり。[宗政(編) 1974: 179-180] ²¹

²⁰ 国会図書館蔵(191-345)、一巻 26 オ。本写本は、長崎県立図書館蔵の自筆稿本についての報告と比較すると[吉田 1972]、序が抜けていたり、誤記・脱落が目立ったりするなど、全体として不完全である。

²¹ [塚本(編) 1927: 175-177] に従い、仮名遣いを旧仮名に戻した。

「クルウンランド」は白石系統の知識であろう。松浦静山の『甲子夜話続編』巻五十七にも似たような考察が見られる（近所に住んでいた最上徳内²²からの聞き書き）。

蝦夷詞に、「オキナ」とは大魚のことなり。絶大なるを「イワンコトーマフンベ」と云ふ。鯨魚を六頭呑むと云名義なりと。

是に拠て思へば、『莊子』に云ふ北溟の鯢魚も、寓言にあらでこの魚のことを引たる者歟。[中村・中野（校訂）1980: 83]

南谿のほうは、冒頭で西洋の知識を持ち出し（ワルヘスのことだろう）、次いでオキナのことを語るにより、莊子自身も「寓言」だと思っていた鯢が実在していてもおかしくない、という結論を得るにいたる。いにしへの中国知識人は、海に親しくなかったため、日本では子どもさえも知悉しているクジラの大きさを疑ってしまっていたのである。そして彼は、漢籍の古典を凌駕できる西洋や蝦夷の知識を得られる「御代」になったことを言祝ぐ。静山の方はもう少し簡潔ではあるが、やはりオキナの話聞いて、鯢もまた「寓言」ではなく実在するのであるか、と推測している。双方とも「寓言」の概念に触れ、それを結果として否定する。

彼らにとって、新たに知られはじめた蝦夷のオキナや西洋のミコラコスニウスそしてワルヘスは、東洋でははるか以前から知られていた大魚を「寓言」から取り除き、現実へと位置づけなおすことを可能にするものだった。本節でこれまで紹介してきた文献群は、いずれも同じようなことを行なっていると見ていいだろう。複数の地域で似たような魚が知られていることの提示は、一見して非現実的な魚類が実在することを可能にするように、この世界を拡張していく効果をもっている。

こうした比較実践とはまったく反対に、現代の比較文化研究は、人々が見聞したものを「巨魚説話」という文化的要素へと還元する。そして最終的には、「世界中のどこでも同じような話があるのだから、それぞれが独立した体験談だったのではなく、次第に広がって共有されていったものだろう」という伝播論的な推測が行なわれることになる。複数の地域で似たような物語が知られていることの提示は、物語が自然的事実ではなく文化的産物であることを確証する効果をもっている。ワグナーが述べるように、「異文化は、[自然を含めた]概念化の総体系として私たちの文化と対比されるのではなく、その対抗事例として提供されるのでもなく、むしろ私たち自身の実在に取り組むための「別のやり方」としての比較へと導かれる」[ワグナー2000: 210, 強調原文]。比較文化研究に従事する近代人は、何が文化で何が自然かを裁定できるのだから [ibid.: 208]、それ以外のものは（異）文化として発明（ないし還元）するしかないのである。

²² 先述した『渡島筆記』の作者でもある。

近現代と近世の差異を、現代の論考における1つの欠落から浮き彫りにしてみよう。あくまで比較文化の枠組みから議論する杉田英明は、「如見も中良も、巨魚に関する西方伝承を目にしたとき、そこから漢籍中の並行伝承を想起するには至らなかった」と述べ、「それぞれの文化圏内で伝えられてきた伝承は忘れ去られてしまったかのようである」と論じる〔杉田2009: 21, 2015: 253〕。ここで彼が見落としているのは、みずからが関心を持ち、実際に比較しているのが「巨魚」本体を除去した「伝承」であるのに対して、近世の人々が比較しているのが「巨魚」を含む出来事の総体だという差異である。

この関心の違いは、『紅毛雑話』を引用するとき、オキナの話が杉田が「後略」してしまっているところ〔杉田2009: 20, 2015: 253〕からうかがうことができる。オキナが杉田の関心から零れ落ちてしまったのは、オキナについて語られていることが、上陸した島が実際は巨魚だったという説話類型とは何の関係もない、単に途方もなく巨大な魚についてのものだったからに他ならない。私たちは「巨魚説話」の生き物が魚ではなくカメであってもタコであっても、同じ比較の土台にのせられると考える。だが、あくまで仮定ではあるが、もし中良がミクロコスムスは頭足類だという説を知っていれば、巨魚説話とは無関係なオキナを比較の俎上に載せようとしたらどうか。

このような比較実践は、近世は自然科学的（魚に注目）、現代は人文学的（物語に注目）だと言えるようにも見える。近世の人々は、非実在的なものが実在すると誤解したうえで、方法としては私たちの持つものと変わらない比較を行なった、というわけである。確かに、一般的に考えて、各地に類例が見いだされるということは「再現可能性」の変種であり、自然科学においてもある対象の普遍性や客観性を保証するものであろう。それにもかかわらず、シーボルトがあっさり実在を否定し、人文学者が文化的なものとして取り組むのは、近現代の人々が、自分たちが何が自然で何が文化なのか、どのような場合においても区別できると自己理解しているからである〔ラトゥール2008: 173〕。彼ら（というか私たち）の眼からすれば、近世の人々は驚くべき混乱の中にいる。たとえばフーコーは『言葉と物』のなかで、標本や客観的観察に必ずしも依拠しないルネサンス期の博物学について、「観察、記録、お伽話」の区別をせずにまとめて項目に詰め込んでいると指摘する〔フーコー1974: 152〕。この点は、今橋理子やフォスターが指摘するように、日本近世の本草学をはじめとした思考や実践にもはっきりと見てとることができる——「驚くべきことに博物学の思考の中では、人間の空想上に生まれた非実在の生命体も実在の生命体と同価値のものと認識され、記述の対象となり得るのである」〔今橋2004: 20-21; フォスター2017: 70-71〕²³。

²³ 日本の本草学とヨーロッパの博物学を比較したうえで、フーコーがフランスを中心としたヨーロッパに見いだしたエピステーメの図式を近世日本にも適用しようとする試みは複数知られている。ただ、同じ貝原益軒の『大和本草』でも、香川雅信はそれを古典主義的エピステーメに割り当てる一方で〔香川2005: 138-149〕、今橋理子はルネサンス的エピステーメに割り当てるという〔今橋2017: 434〕、異なる結

実際、ルネサンス期の博物学／近世の本草学は、古代ギリシア・ローマ／古代中国の著述家から民間の伝聞、生体の観察にいたるまで、さまざまな情報を同じ身分で1つの説明枠にまとめていた。とくに、のちに「民俗」や「伝説」などと呼ばれるようになる、名の記されることのなかった人々による実践や知識も並べられていたことは、ルネサンス期／日本近世における妖怪事象の実在性を捉えるために重要な点である。そうした人々は集合的に「蝦夷」や「和蘭」などと呼ばれたが、その言明の信頼性は古代中国の権威や『和漢三才図会』に勝るとも劣らないところに位置づけられていた²⁴。

だが、近現代の世界を構築した科学革命以降はこうはいかない。『リヴァイアサンと空気ポンプ』が指摘するように、科学的な事実の「証言を評価するにあたっては、[……] 目撃者たちの信頼性を判定せねばならなかった。この判定には必然的に、目撃者がどれほど倫理的であるか、また彼らがどれほどの知識を有しているかが関与していた。[……] したがって実験哲学において目撃証言をあたえることは、王政復古期のイングランドにおける社会的評価および倫理的評価のシステムと深く結びついていた」[シェイピン、シャッフアー2016: 81-82]。よって、「オックスフォード大学の教授は、オックスフォードシャーの農民よりも信頼できる目撃者と考えられた」[ibid.: 81; cf. Shapiro 1983: 142-143]。同じようにシーボルトにとっては、ベーリング海を経験してさえいれば、ラテン語の読み書きができる博物学者シュテラーは、それを全く理解できない民族よりも信頼できる目撃者だったのである [cf. ラトゥール 1999: ch. 6]。

信頼できる証人による追試——直接的な目撃や採集がかなわなかったオキナやクラーケンは、西洋において、一気に実在性を失っていった。シーボルトにとって、科学的ではない人々は発明を慣習と取り違える。彼らが経験しただけの現実は、そのままでは伝えられないで、創造性を付されてしまい、1つの文化的構築になってしまう。

第3節 「寓言」と「あるもの」

一方、近世の人々によって巨魚がそうであることを否定された「寓言」とは何だろうか。この点と関連して、木場貴俊が興味深いことを論じている。木場はまず、怪異を自著に多く

論が出てしまっている。フォスターは益軒と同時代の『和漢三才図会』をルネサンスのほうに割り当てており、筆者としては今橋と同じく、こちらのほうが相対的には妥当だと考える。それは「物語」が、益軒のテキストでは観察された事実と並んでおり、フーコーのいうルネサンス的エピステーメーの特徴に該当すると思われるからである。このエピステーメーと日本近世との違いについては後述する。

²⁴ ただし、和人がアイヌをすべての点で自分たちと同等だと見なしていた事実はない。近世において「和人を文明、アイヌを未開とみなす二項対立的な見方」は根深いものだった [岩崎 2020: 158-160]。当時の言葉でいう「物産」について、現地の人々の知識が無視できないものだったにすぎない。

取り入れた古賀侗庵（1788-1847）が、「崇日論」（1819）において山村才助の『西洋雑記』²⁵を引用していることを指摘する。この書にはグリフィンやセイレンなどの怪物が掲載されている。しかし、「侗庵はこれらの「怪物」を論説で全く取り上げていない」。その理由の1つとして木場は、才助がこれらの怪物について「寓言」、つまり譬え話と断じていたことを挙げる。「実際の出来事としての〔怪異〕を重視する侗庵にとって、これらの「怪物」は論じるに値しなかったのではないだろうか」というのである〔木場2020: 363〕²⁶。

近世において「寓言」とは、基本的には『莊子』の用法に由来するものであり、「其事はなけれども道理をふくみて、それにことをよせていひたる者」（熊澤藩山1691『女子訓』）のことである〔飯倉2007: 117〕。つまり現実ではないものを、教訓を語るために利用することであり、欧米の修辞学でいうアレゴリー（寓意）に近い。飯倉洋一はこのレトリックについて、「怪異」を語ることを否定する儒教が支配的だった近世において、あえて怪談集を編むためには、あくまで怪談それ自体ではなく寓言を語っているのだという「許容する論理」が必要とされていたことを指摘する〔ibid.: 118〕。この論理は、近世怪談集のすべてに確認できるほど明示的に広まっていたわけではないし、本章や木場の論考においてもそれほど関連性はない。だが「怪異」と寓言の、ある意味での近さというものを別決している点は重要である。実際、寓言は17世紀後半から「そらごと」とも読まれており〔中野1981: 141〕、アレゴリーどころか、飯倉が言うように「時として虚構と同義語ですらあった」〔飯倉2007: id.〕。

のちにいくつか具体例を挙げるが、『西洋雑記』は「寓言」を現実ではないことの意で用いている。また、寓言の本来『莊子』を引用するオキナについての記述も、多少はアレゴリーとしての意味合いを引きずりつつも、現実ではないこと、「妄」に近いものとして「寓言」という言葉を用いている。それでは蘭学者らにとって、ある非人間的存在についての記述が「寓言」であることにはどのような効果があったのだろうか。侗庵が「寓言」を無視したのと同じことが、彼らにも当てはまるのではないか。つまり、彼らもまた「寓言」を比較の対象にしていなかったのである。本節では、そうした対象のうちプーニス（フェニックス）を例示してみていく。

第1項 プーニス

アラビアの珍鳥として古くからヨーロッパでは知名度の高かったフェニックスの情報は²⁷、日本へはおそらく前出の『職方外紀』によって伝えられてきた。同書は1630～1720年まで禁書指定されていたが、西川如見（1648-1724）の『増補華夷通商考』（1708）のように、密かに写本を通して利用したものも多かった。ここでは、如見からフェニックスの部分を引用してみよう。「アラビヤ」の節に、以下のようにある。

²⁵ 同書の梗概については〔中川2012: 244-250〕参照。

²⁶ 木場の文章にある〔怪異〕は、儒学的宇宙論における怪しい事象を指す。

²⁷ ヨーロッパにおけるフェニックスについては〔Van den Broek 1972〕参照。

此國にフニスと云鳥あり。壽命四五百歳なり。自ら死する事を知て、香木の枯枝を聚めて其上に立て、炎天の時を待て尾を揺して火を燃し自ら焼死す。此鳥此國に只一鳥之れ有り。死するときは又一鳥生ず。[西川 1944: 172-173]

『職方外紀』は、「度爾格」(トルコ)の節のなかで「亜刺比亜」(アラビア)を叙述し、「弗尼思」という鳥を紹介しているので[謝(校釋) 1996: 49; アレーニ、楊 2017: 111]、如見のほうが地理的階層を平板化していたが、フェニックスの話についてはほぼ転写である。杉田英明が指摘するように、「弗尼思」という漢字転写は、元をたどればイタリア語フェニーチェ (fenice) 由来であろう[杉田 1995: 69]。アレーニも如見も、この不死鳥の話については実在を疑わなかったようである。しかし 18 世紀終わりから 19 世紀初めにかけて、オランダ語という別経路から知識を得ていった蘭学者たちは、かならずしもそのようには考えなかった。

まず『紅毛雑話』を取り上げてみると、「^{フニクス}弗尼思」という表記をアレーニや如見から継承し、物語もだいたい同じだが(死後の「灰変じて一つの蟲となり」など)、蘭書にも言及があるという記述が追加されている。なかでも注目すべきは、彼が末尾に「実は寓言のよし也」と述べているところである。杉田は、末尾の直前で「ヨNSTONS」が参照されていることから、ヨNSTON の『動物図譜』第 6 巻「鳥類」に「フェニックスは空想上の鳥である」と書かれているのを受けて中良が「寓言」としたのだろう、と推測している[杉田 1995: 72]²⁸。

『西洋雑記』巻二(19 オウ)²⁹は明らかに『職方外紀』とは別の資料を用いており、フェニックスの寿命は「六百六十歳」とされ、生息地も「西利牙国」となっている。ただ「寓言」と見なすのは『紅毛雑話』と同じで、「しかれどもこれ寓言にして、上古の世に「フウニシア」国(西利牙三大国の一)子孫伝統して、文華盛なるの意をもつて、この譬諭をなす」という説明を与えている。「フウニシア」はフェニキア、セイリアはシリアのことである。また鳥の名称も「^{フニクス}弗尼思」で、この点だけは『職方外紀』『増補華夷通商考』『紅毛雑話』を踏襲している。

やはりフェニックスが載る志筑忠雄の『海上珍奇集』は『五卷本博物誌』(プリニウス『博物誌』の増補版)からの翻訳だけあって、『職方外紀』からの影響は認められない。名称も「ヘーニツキス」とされ、イタリア語フェニーチェからは失われたフェニックスの k 音が明確に表記されている(オランダ語綴りは phoenix)。他の和書と大きく異なるのは、この鳥の姿が子細に書かれている(訳されている)ことである。曰く、「大き鷲の如。其頸黄金色の如。身は紫

²⁸ ヨーロッパでは、16 世紀半ばには明確にフェニックスの実在が疑われはじめていた。ジロラモ・カルダーノ『精妙さについて』(De subtilitate, 1550) 第 10 巻など [Van de Broek 1972: 3n1, 3-4n3; Forrester (ed.) 2013: 620]。

²⁹ 以下、『西洋雑記』は古典籍総合データベース：http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_c0309/index.html を参照した。

色にして尾の色は青天の如くにして赤羽雜生せり。頭上は美羽養生して冠の如し」[ホリウチ 2007:94]。寿命は 660 歳で、『西洋雜記』と同じである。自ら燃えて蘇るこの鳥について忠雄は「寓言」とは言わないまでも微妙な態度を取っている——「未だ全く信ふること能はず。然ども、^(エジプト)厄日多國中是等の鳥時としては出ることあるべし」。記述に誇張はあるだろうが、珍鳥として実在することは否定していない。また、やはり忠雄の『万国管闕』には「ハウニツキス」とあって最初の母音に違いはあるが、説明自体はあまり変わらない。ここで彼は「希有の鳥なり」とするにとどめている³⁰。

表記の点でいうと、少し時代は後になるが、馬場佐十郎による蘭語辞書『Holland Woorden Boek』(1808 年以前)には「弗尼吉思」とあって k 音が転写されている [杉本 1976:765]。当然、ほかの蘭学者も k 音があることは知っていたはずだから、『紅毛雜話』および『西洋雜記』は、おそらく広く知られていた先行文献とのつながりを留めておくために、あえてオランダ語としては不正確な「弗尼思」表記を受け継いだのだと考えられる。

アレーニや中良と違い、忠雄と才助はフェニックスの寿命を 660 年だとしている。実は古代においてすでに、不死鳥の寿命については複数の伝承があった。もっとも一般的なのはタキトゥスらの述べる 500 年で、これは中世ヨーロッパの百科事典でも多く継承されたという。アレーニが参考にした文献もこの数字を繰り返したものだだろう (アレーニがイタリア人だったことからすると、アルドロヴァンディの鳥類書が出典だったのではないかと考えられるが、定かではない)。だが、近世に出回っていたプリニウス『博物誌』の一系統では 660 年 (DCLX) となっていた [Van den Broek 1972:67-69]³¹。蘭学者たちが利用した蘭訳増補版の『五卷本博物誌』はその系統の『博物誌』を底本にしたようで、年数が「660 年」となっている³²。才助の記述は、プリニウスに依拠した『海上珍奇集』と差異があるので『五卷本博物誌』が出典というわけではないようだが、いずれにしても 660 年系統の情報が『西洋雜記』にまで伝わってきたということになる。

フェニックスは、近現代では鳳凰と比較されることが多い [e.g.,日野 1926:216-221]。だが、『紅毛雜話』が直前に鳳凰を扱っておきながらフェニックスに何も触れていないことからもうかがえるように、近世においてはほとんど両者の比較はなされていない³³。管見では『万

³⁰ 一卷 23 オ。

³¹ ジャン・アルドゥアン (Jean Hardouin, 1646-1729) がパリで出版した『博物誌』校注本 [Mayhoff 1967:219] が参照されているが、1685 年に出ているので『五卷本博物誌』よりも年代的には後である。フェニックスの寿命についてのもっとも長い説は、プルタルコスが『神託の衰微について』で引用するヘシオドス断片で、「成熟に達した男らの世代」の 972 倍生きるとされている [プルタルコス 2009:256]。「成熟」を 20 年としてみても、フェニックスの寿命は 19440 年である。

³² 1653 年版 (Google ブックス : <https://books.google.co.jp/books?id=GuAPAAAAQAAJ>) だと p. 363。

³³ 比較がされていないというのは日本側での話である。ヨーロッパでは、ヨハン・ニューホフの『オラ

国管闕』で「其形ち鳳に似たり」³⁴と述べられているくらいである。そして忠雄は少なくとも同書においてはフェニックスの物語を「寓言」とは捉えていない。

むしろ鳳凰は別の実在する鳥と比較されることが多い。たとえば大槻玄沢『磬水先生随筆』巻之一「留塾漫筆」(1778)には、鳳凰はヨンストンの書に載せる「インヂーンシケハーン」すなわち「印度垂鶏」だという中川淳庵の説が紹介されている³⁵。また、上述した『紅毛雑話』の鳳凰の条にもやはり淳庵の説として同じことが圧縮記述されている[杉本 1972: 31]³⁶。淳庵によると、鳳凰が「聖代」に中国に現われたというのは事実である。ただ、それは鳳凰自体が聖なる神的な存在だったからではなくて、王の威徳がインドなどの国外にまで広まった結果、その地方の人々がこの鳥を献上したからである——こうして淳庵は、鳳凰の実在を否定することなく(寓言に変換することなく)、西洋人の語る実在の鳥に比定したのである。比較は実在性を確保してからではないと有効性を持たないのだ³⁷。そして比較の土台には、寓言として現実性を消去されたフェニックスが載る余地はなかった。

この鳥の名称については、玄沢の『磬水漫草』所収「麟鳳説例言」(1791)に、もう少し詳細で厳密な記述がある。それによると「^{がうりふす}歹留斯・^{いんじきふす}印度鳩斯・^{みらびりす}密拉弼里斯」という鳥がヨンストンの書に載っている。この名称は「異状印度鶏」という意味である。その形態は鳳凰に似ている云々[大槻(編) 1912: 37; 和田 1941: 49](筆録本『蘭畹摘芳』にもほぼ同一の記述あり)。これは、ヨンストンの原書に「驚くべきインドの野鶏 (Gallus Indicus Mirabilis)」とある鳥のことだ

ンダ東インド会社派遣使節中国紀行』第 18 章 (1665) などに、フェニックスと鳳凰を同一視する記述が見られる。皇帝が「統治を始めるとき、太陽の鳥が出現したが、これは帝国の繁栄を確約する予兆だった。[……] この鳥が何なのか私にはさっぱり分からない [……] しかし出現するのが非常にまれだという点からすると、彼らが Funghoang と呼ぶフェニックスのことだと考えられるかもしれない」(1669 年英訳版の該当箇所は Internet Archive : <https://archive.org/details/McGillLibrary-126081-3026/page/n292/mode/1up>)。また、おそらくこうした情報を入手して、フランス・アヴランシュの司教ピエール=ダニエル・ユエが『福音による証明』(1679)で、「フェニックス鳥の寓話」(fabula de phoenice ave) について「中国では Fung という」と述べている[バルトルシャイティス 1992: 284]。日本の事例と比較すると、フェニックスも鳳凰も実在はしないが、寓話としては比較できる、という態度が明瞭である。

³⁴ 一巻 23 オ。

³⁵ 早稲田大学古典籍総合データベース : http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko08/bunko08_b0001

³⁶ この説は黒田清斉の『本草啓蒙補遺』にも(清斉の説として)載っている[福井(編) 1939: 57]。また『蘭語訳撰』では、「鳳凰」が「Indiaans haan」と訳されている。

³⁷ インドに鳳凰が棲息しているという情報は、商人の天竺徳兵衛による 18 世紀初頭の『天竺渡海物語』(近世にはさまざまなかたちで拡散した)にも記されている。たとえば静山の『甲子夜話』巻九十八に当時(1827) 流布していたものが全文掲載されている。「諸鳥多く御座候 [……] 鳳凰も居申候。鳳凰空を通り候へば、孔雀は早速家の内へにげ込申候。孔雀も大鳥にして御座候へども、鳳凰には格別恐れ申候。夥く孔雀を取食ひ申候」[中村、中野(校訂) 1978: 352]。

([荒俣 1999:166]などに図が転載されている)。荒俣宏によると、この図は元をたどるとウリッセ・アルドロヴァンディの書が出典であり、アルドロヴァンディ自身は「バチカン所蔵の美術品」を参考にしたのではないか、という [荒俣 1999:273]。おそらく明代に書かれた鳳凰図が輸入されたものだろう³⁸。そうすると、18世紀終わりの江戸の蘭学者たちは、そもそも鳳凰だったものを見て鳳凰と比較したことになる。ならば、それが鳳凰であって当然である。

第2項 比較されない寓言

『西洋雑記』は他にも、古代ギリシア以来ヨーロッパに伝わっていた有名な怪物たちを「寓言」と見なしている。以下、グリフィン (ギリッヒウン)、キマイラ (ヘッレロホン)、セイレン (セイレデネン) の項目を引用する。なお、キマイラは、『雑記』では地名となり、退治した英雄ベレロポンが怪物の名前に取り違えられている。

「ギリッヒウン」の説

「ギリッヒウン」ハ極めて奇異なる生類なり。其體に四足を具す。然して前半身ハ全く鷲にして翅あり。耳聳て長し。前足もまた鷲の足なり。後半身ハ全く獅子にして。尾長く。後足また獅子の脚なり。[……]然れども世に絶へて見たる者なし。[……]けだし寓言のミ。
(巻二、18ウ-19オ)³⁹

³⁸ アルドロヴァンディの「インドの野鶏」が明代に描かれた鳳凰図の写しであることは、趾の数および奇妙な爪を傍証にできる。アルドロヴァンディの図では、鳳凰は東洋の鳳凰画および鳥類の多くと違って指が3つしかない。これはイタリアの画家が鳳凰図の慣習を知らなかったことに由来すると考えられる。鳳凰の脚は三趾が前で一趾が後の「三前趾足」か、前と後に二趾ずつの「対趾足」のどちらかで描かれ、明代になって対趾足型が普及した [中野 2011]。しかし、このことを知らなければ、脚と重なったところに描かれた後ろの趾の1つは隠れてしまう。その結果、三趾の「インドの野鶏」が誕生したわけである。

³⁹ グリフィンといえば西洋世界でも有数の怪物であるが、江戸時代の日本にも独立して情報が入っていた。ヨーン・ヨンストン原著『阿蘭陀禽獸虫魚図和解』(1741年、京都大学貴重資料デジタルアーカイブ：<https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00001403>)では

一 鳥頭獸身一種　ゲレイヒプ　ハウゴル

説ニケレイヒプハツカムコトハウゴルハ鳥ノコトナリカ様ノモノ未見ト云

として紹介されている。ここで「説」とされているのは、同書の凡例にあるように、滞日オランダ人に聞いたもので、ヨンストン原著にあるものではない。グリフィンはギリシア語でグリュプス (gryps) であり、オランダ語の *grijpen* や英語の *grip* など「つかむ」と同語源とされるが、そのことを書いているのだろう。「ハウゴル」はオランダ語で「鳥」を表わす *vogel* のこと。いずれにしても「未見」とあり、怪しまれてい

稽没辣山の説

那多里亜國利細亜の地に、大山あり、稽没辣といふ、此山に一種の異獸あり、頭ハ獅子にして、身ハ野羊のごとく、尾ハ龍に同じく、口中より火烟を吐く、これを名けて「ヘッレロホン」といふ、世に其圖を傳ふ、然れどもこれ又寓言にして、[……] (卷二、19ウ～20オ)

「セ井レデ子ン」の説

「セ井レデ子ン」は海中に生ずる一種の怪物にして、その上體ハ婦人にして、下體ハ魚なり、よく魘魅の妖術をなし、若其聲を發して、歌を唱ふが如くなる時にハ、風波大きに興りて、海舟を覆没す、此物意太里亜國の属島、西齊里亜の海邊にありといへり、然れども唯此説をいひ傳へて、世に其像を画きて、崇飾を加ふる者なりといへども、たえて的實に此者あることをきかず、けだしまた昔時の寓言ならん。(卷二、20ウ)

このように、才助は「極めて奇異なる生類」「異獸」「怪物」たちを「寓言」として実在を退ける。ただし、現代では(厳密に言えば中世以降)セイレンと混同される人魚については、同書は寓言だとしていない。

和蘭國にて海中の女人を得たる説

西洋中興一千四百零三年に(日本應永十年唐土明の永樂元年癸未にあたる)和蘭國「フリースランド」の人、その部内の「ピュルメル、メエル」といへる海湾の水中に於て、一の異物を得たり、其身體形貌すべて女人に少も異なることなし、[……]
按に、[……]西書にこれを「ゼエメンセン」(海人といふ)又「ゼエ、フロウー」(海女の義)と記をり、[……]蓋人魚の類なり、(人魚の事ハ、六物新志に詳なり、故に是に贅せず。)(卷二、5オ-ウ)

ここでは省略したが、才助はいくつか和漢の書籍を引用して、似たような事例が洋の東西に確認できることを述べる。また、最後に書かれている『六物新志』(1786序)は大槻玄沢が西

る。また志筑忠雄『海上珍奇集』も次のように書く。

ギリブーン Kiripoecun [オランダ語 Griffioen]

古人又ギリブーンヲ以テ能詩哥ニ詠ス且エチヨヘ口 [エチヨピア] ニ生スト云ヘリ [……] 案スルニ此鳥ヲ見シ者アリヤ未タ聞ス諸説多ハ牽合ニ出タリト見タリ

和文では省略したところにトラゴパンの記述が載っているため「この鳥」の指すところが分かりづらいが、原書を見ると (p. 459) はっきり“van den Griffioen”と書かれている。「牽合」は牽強附会のこと。

洋の事物について考証したもので、ユニコーン、ミイラのほか人魚も論じられている。玄沢はパレヤコンストンの書物などから人魚図を引き、多くの証言があることから「滔滔タル江海ノ中テ^{おのずから} 自^{すなはち} 此ノ者有テ 乃^{とこ} 傳フル所ノ者ノ以テ妄ト為ス不可ルコトヲ信ス」と述べる(巻下、19ウ)。人魚は「妄」ではなく確かに実在する、と結論付けているのである。玄沢の論じる人魚は下半身が魚なので「海中の女人」とは異なる。ただ『六物新志』を批判していないところから、才助も人魚を実在すると見なしていたことはうかがえる。

「海中の女人」は多くの事例と比較対照される。しかしセイレンは何とも比較されない。キマイラも、近現代ではよくあるようなヌエとの比較がなされることはない。グリフィンもまた、記述としては孤立している。奇妙な鳥獣は寓言であり、何ものとも比較されず、近現代の比較文化的・口承文芸研究的な関心は持たれない。

この点は、国学者である物集高世の著作において、逆の方向で見出すことができる。彼は『妖魅論』(1854)巻中において、「海童」を海中の妖魅の一種だとしたうえで、漢籍に見える「罔象」や琉球の「キムママムム」などと比較しつつ、西洋にも同じようなものがあると述べる。

また西洋の海中に、セイレネムといふ怪物。(山村氏雑記にいふ。西洋海中に一種の怪物あり。セイレネムといふ。上躰は婦人にして下躰は魚也。よく魔魅の妖術を為す。もし其の声をたてて謡うふが如くなる時は。風波大におこりて舟を覆没す。此の者。意太里亜国の属島。西^シ齊^リ里^ア亜^フの海邊に多くありといふ云々) 此等も然る^(たぐひ) 属^(たぐひ) の物にはあらぬにや。[奥田、奥田 2006a: 286-287]

彼は才助の記述を、多少表現を変えつつも、引用する。だが、「云々」と省略したところは、才助が「けだまた昔時の寓言ならん」などと評釈した部分である。高世はこの部分を削除し、引用元に明記された存在論を反転させてしまう。そもそも、寓言であるということを見無視しなければ、平田国学的な比較妖魅論を進めていくことはできない。先に見たように、高世はきわめて多くの化物たちをその著作にちりばめていた。そしていくつかの化物——天狗、カッパなどを起点として、和漢洋の書物に載っていたり地元伝わっていたりする、奇妙で、そして場合によっては当時すでに非実証的とされてきた存在者たちを比較し、そして幽冥の住人たちの内実を明らかにしようとしていた。

篤胤以降の「妖怪の近代」に属していた高世は、無名の人々の証言を取り入れる点でルネサンス博物学的／近世本草学的ではあるが、『妖魅論』においては近世知識人の排除した「寓言」をも取り入れようとする。北方に関する知識人たちの記述のなかで、オキナによって『莊子』の寓言がそうではないものへと変換されていったように、おそらく彼は、和漢の情報と比較を行なうことによってセイレネムの実在性が裏付けられたと判断したので、「寓言」とされた箇所を抹消したのであろう。何よりも、あるものが神話的事実であることは、平田篤胤の学統に属す国学者にとって、事実であることを否定する根拠にはならないのである。

「寓言」は、非人間的な存在を人為的なものにする概念として、さまざまな場で作動してい

る。それらは、変換の連鎖の一時点で、存在論的身分が付与されておらず、単に表象として提示されただけのもの（たとえばプーニスやギリッヒウン）を存在論の領域へと引き出し、さらに非実在化することにより、他の実在するものと異なる「寓言」へと定位する。それとは逆に、「寓言」を所与として提示されたものであっても（たとえば鯤やセイレネム）、連鎖のなかで、他の「あるもの」と類似によってつながることで、「あるもの」へと移されることがある。このつながりの生成は、直前の事例でいえば、西洋の区分を移入する蘭学者と庶民の語りを移入する国学者とで、まったく異なった結果を導く。

こうした変換の連鎖における一時点で、存在論的言明が介入することにより、「あるもの」と「寓言」との分岐点に措定され、それに続く変換とともに、遡及的に連鎖のすべてに存在論的身分の付与または反転が行なわれる過程は、私たちがある非人間的存在を妖怪事象として位置づけるときの境界条件と大きく関わっている。ワグナーの概念に戻れば、本在的なものと人為的なものの発明／対抗発明が、ここでは「あるもの」と「寓言」として、さらに実在と非実在として現れている。近代人ならば非実在はさらに社会的構築へと変換されるが、「寓言」は、少なくとも本章で取り扱った事例においては、そうした社会学的思考に向かうことはない。つまり、プーニスのような非実在の表象には、何らかの（社会的な、あるいは独創的な）素材がつまっているのではなく、単に「そらごと」——空虚な外殻として捉えられる傾向にあった。

だが、妖怪事象の多くがこうした対立の往還を経ているわけではない。むしろ大半は寓言へと移行することのないままであった。そうしたものの代表はカッパであろう。次節では、現代の私たちが妖怪の代表だと思っているカッパがどのような意味で本在的あるいは人為的なのか、どのような場で両者の対立を往還するのかを、再びシーボルト関係の文献を探ることにより、明らかにしていく。

第4節 水虎は古代ローマの海神であり、山童はオランウータンである

カッパは鬼や天狗とならぶ、代表的な日本の妖怪事象である。だが、近現代のカッパ概念は、蝦夷地を含む近世の日本列島に幅広く分布していた種々雑多な「水怪」を比較していくことによって、全国的に均一な存在へと統合した結果だという批判もなされている。こうした指摘によると、地域的な多様性を無視する結果につながる比較を行なったのはもっぱら近現代の民俗学者だったが、同時に近世後期の本草家たちも民俗学的比較を準備していた、とされる [伊藤 2010: 11-13; 小松 2012: 110-113]。カッパ一般なる民俗概念は存在しない、それは学者や知識人による人為的な創作に過ぎない、よってカッパという枠組みの成り立ちや構成要素を知らないままに日本の民間信仰を論じることはできない、というわけである。だが一方で、本章の焦点となっているのは妖怪事象の比較実践なのだから、それを行なったのがどの時代の知識人であろうと、詳細に検討してみる価値はある。

とはいえ、近世の比較実践と近現代の比較文化論を安易につなげることには問題がある。本草家たちがさまざまな地方名を「水虎」や「カッパ」「カワタロウ」として統一していくプロセスは、(自然科学的に判断して)「実在」する動植物や鉱物、医薬などの「方言」を、同じ本草家たちが記述・整理する操作と何ら変わらないものだからだ。それとは逆に現在の私たちは、カッパとされてきた地方の水怪を文化的な表象だと考えているから、多文化主義の原則にのっとなって、差異を尊重すべきだと主張している。

本節で取り上げる比較実践は、第一に、事例としては、上記のような「比較による諸対象のグループ化」を中心主題としている。この点は、オキナではほとんど前景化してこなかったものだった。本節では、洋の東西における諸対象が比較の土台にのせられ、1つにまとまるまでのプロセスを可能なかぎり詳しく追っていく。また、第二に、理論的には、第3節の結論部で述べたような境界条件が、妖怪事象に関わる人々が日本人だけではない場合、どのように発生するのか、どう共有され、あるいはされないのか、また別の境界条件はどのようなものかを見ていく。

第1項 『安倍氏水虎説』におけるネブテュニユス

先述のように、カッパは妖怪事象のうちもっとも有名な種目の1つであるが、同時にきわめて例外的でもある——だからこそ有名なのだが——ことは述べておかなければならない。それは、近代初頭にいたるまで、多くの知識人によって実在が疑われておらず、現代においても、科学的合理性と矛盾することなく実在すると考えている人々がいる、ということである。神仏や死者、狐狸の妖力、化物をすべて否定した懐徳堂の知識人さえ、カッパの実在自体は疑わなかった(中井竹山[中井1942:22ウ]、中井履軒[湯城2008]、山片蟠桃[有坂(校注)1973:570])。ゴロヴニンやシーボルトなどの、近世に滞日した外国人は実在を疑っていたが⁴⁰、管見では、日本人による明確な否定説が出るのは、豊後の本草学者・賀来飛霞(1816-1894)が明治初頭に著した『水虎説』(1880)以降である。彼はカッパをスッポンの見間違いに還元した[平川2015]。

同じ北部九州でも、ほんの一代ほど前には、実在を前提とした論述があらわされていた。それが福岡の蘭学者・安倍(安部)龍平(1784-1850)が晩年に著した『安倍氏水虎説』(1846)である。同書は、古賀侗庵をはじめとする19世紀前半の知識人による水虎論の系譜に連なる著作だ。テキストは『國學院雑誌』に翻刻があり⁴¹、現在では国立国会図書館デジタルコ

⁴⁰ 1811年から1813年にわたり箱館に幽閉されたヴァシリー・ゴロヴニンは、『日本幽囚記』(1816)にて名称こそ出さないものの「學者以下みなが口を揃へて」カッパのような生き物について語ることを紹介し、「こんな話を發明するには、想像にも現實にも存在しない異様な動物が實際にきつかけを作つたに違ひない」と論評する[ゴロヴニン1946:122-123]。

⁴¹ 『國學院雑誌』第55巻第1号[今井1954]。だが底本は不明で誤植が多く、書誌情報が欠落している。また、付された「解説」も、『水虎説』本文とは無関係のカッパ=水神論のみである。

レクションで閲覧することができる⁴²。構成としては、冒頭で「水虎」(ルビは原文。以下「水虎」)に関する体験談をいくつか載せ、次いで複数の文献から体験談を抜粋し、徐々に名称や生態についての考察に移っていく。末尾に弘化3年とあり、これを成立年と見なしてよいだろう。他の蘭学書・本草書に引用されているかどうかは未確認である⁴³。

冒頭では、ある少年が川沿いで水虎に出くわし、強引に水中に引きずりこまれた出来事が記述される。この少年は通りがかりの老人に引き上げられ、何とか助かった。水虎は夜中にも少年の家にやってきたが、周囲の人が追いまわしたので事なきを得た。なお、老人も周囲の人も「何モミヘス」という。龍平は、水虎が冬に出るのは聞いたことがないとコメントする。次いで、某家が疱瘡に効くという水虎の手を蔵しており、それを水虎が取り返しに来た出来事が記述される。水虎は小さな子供の姿をしており、返せと言ったが人間側は不審に思い返さなかったという。龍平は、水虎が手のありかを探り当てたことを「靈昇ナルコト野狐ノ如シ」と評する。その次は、夜中、水虎に相撲を挑まれた男の出来事が述べられる。男は夜が明けていないことを理由に断り、明けてから川沿いで「水虎五匹」と相撲を取った。大勢の見物人がいたにもかかわらず、水虎の姿は見えなかったが、水に飛び込む音と波打つ水面は見えた。龍平は、昼に相撲があったことを珍しがっている。最後に、水虎が子どもを川に引き込もうとするが他の子どもたちに打たれて逃げていった出来事が述べられる。以上は、いずれも福岡での出来事であった。それから先は貝原益軒『朝野雜載』や『秋月雜記』など、福岡関係の随筆から水虎関係の出来事が引用される。

この『水虎説』については、小馬徹が論文の注で言及しているほか[小馬1996:186]、中村禎里が『河童の日本史』の各所で触れている[中村1996:106,258,371-372]。だが、龍平がカッパの「東西比較」を試みた箇所は見過ごされているようである。

龍平は関連文献の引用をしばし行なったあと、「唐土ニテ河伯ヲ川ノ神又水神トスル如ク我邦俗水虎ヲ水神トモ川ノ神トモ思ヘリ」と述べ(15)、次いでカワウソを祀る家を紹介したあと、「神」つながりで「西洋」の事例に入る。

西洋ニテ子ブテュニユスト云語アリ是ヲ和蘭ニテ海神ト積セリ訳家ニテ水虎ニ充ツ扱其子ブテュニユスハ山^{ヤマフトコ}操木客ヲ山ノ神ト云ト同シ理ナルコトヲ蘭書ニ記セリ俗説ニ水虎夏ハ水ニアリテ冬ハ山ニ入り山ノ神ト成ト云又山操木客ヲヤマワロウト云テ山ノ神トス即山^{ヤマワラハ}童ト云義ニテ水虎ヲ河^{カハワラハ}童ト云ト同シ理ナリ此等ノ説蘭説ニ相符セリ奇ト云ヘシ(和漢三才図會山操ノ條ニ云川太郎ヲ川童ト云是ヲ山童ト云山川異ニシテ同類別物ト云ヘリ)(16)

⁴² 前注に述べたように、國學院雑誌版はテキストとして利用しづらいため、ここでは国立国会図書館デジタルコレクション：<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2539737>を参照した。閲覧の便に鑑み、場所指定は丁数ではなくデジタルコレクションのコマ数で行なった。

⁴³ 国会図書館以外では西尾市岩瀬文庫に写本(23-127)がある。国文学研究資料館の日本古典籍総合目録データベース：http://dbrec.nijl.ac.jp/KTG_W_3150774に「〔膽〕未刊稀観書叢刊一輯」とあるのは誤り。

まず龍平は、「ネプテュニウス」——古代ローマの神格ネプトゥヌス (Neptūnus)、古代ギリシアのポセイドン (Poseidōn) に相当——という単語をオランダ人が「海神」と理解していることを指摘する。確かに、たとえば彼が他の著作などでしばしば参照するボイス事典第7巻の NEPTUNUS の項目をみると、冒頭に「海の神」(God der Zee) と書かれている。その後には、ネプトゥヌスがサトゥルヌスの息子であり、ユピテルやプルトの兄弟であるなど、ギリシア・ローマ神話での彼の位置づけが述べられている⁴⁴。暫定的に、ここで比較の妥当性を現代的視点から判断してみるならば、日本では水虎が水の神だとされることもあるから、多少唐突ではあるものの、龍平の専門分野から知識を引っ張ってくる理由は分からないでもない。アナクロニクに表現するならば、彼はここで洋の東西における水界の超自然的存在を比較しようとしていることになる。

だが興味深いのはその直後で、「訳家」がネプテュニウスに「水虎」という日本語を割り当てているという事実のさりげない紹介である。この語は、当時までに出ていた主要な蘭語辞書を見てもほとんどないが、馬場佐十郎(稿)の日蘭辞書『蘭語訳撰』(1810)には載っている(同書は豊前中津藩主の奥平昌高により、江戸で出版された)。「か」の「動物」部を見ると、「Krab ^{カニ}蟹」と「Slek ^{カタツフリ}蝸牛」に挟まれて「Nepthunes ^{カワタロウ}水虎」がある[奥平1968:179]。だが、それ以上の注記はないので、なぜ佐十郎がここでローマ神話の海神に日本土着の水棲生物を割り当てたのかは分からない。また、佐十郎の表記 Nepthunes をカタカナ表記すると「ネプテュネス」か「ネプテュネス」になるはずだが、安倍は「ネプテュニウス」と表記していることから、彼が Neptunus とある文献を参考にしたことがうかがえる⁴⁵。

⁴⁴ Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren : <http://www.dbnl.org/titels/titel.php?id=buys003nieu07>, p. 686。

⁴⁵ ネプトゥヌスは、近世後期の日本の辞書類を見てもほとんど見つからない。だが、『蘭語訳撰』以外にもいくつか載っているものはある。その1つが村上英俊の『三語便覧』(1854)である。この日仏英蘭対訳辞書では、「神佛」の節に無数のローマの神々が載せられており、「神」「佛」「歳神」「天神」と続いたあとに、「海神 ^{ウミノカミ} neptune. ^{ネプテュネ} sea god. ^{セーゴット} god der Zee. ^{ゴットデルゼー}」と書かれている(日本語、フランス語、英語、オランダ語の順)。「神佛」の節は、フランス語の部分のみラテン語由来の神名で、他の言語の部分は神名ではなく属性の説明(たとえば、英語が Neptune ではなく sea god になっているなど)になっている(日本語史研究資料 [国立国語研究所蔵] : <http://dglb01.ninjal.ac.jp/ninjaldl/sangobenran/002/PDF/sgbr-002.pdf>、中巻 18 ウ)。さらに同著者のフランス語辞典『仏語明要』(1864、古典籍総合データベース : https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/bunko08/bunko08_c0809/bunko08_c0809.pdf)でも「neptune 海の神」としている。また、宇田川榕庵の原稿『和蘭志略稿』(1844-1846 ごろ、古典籍総合データベース : https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/bunko08/bunko08_c0052/bunko08_c0052.pdf)をみると、「トリオン」という神は上半身がヒトで下半身が魚の姿をしており、「ネプテューニウス」と「アムピトリテ」の息子だという古典神話が紹介されている。榕庵は他

山猿と木客は、『和漢三才図会』巻第四十「寓類恠類」で隣り合った項目である。どちらも人型の存在で、良安は前者に「やまわろ」という和名を充てている〔島田・竹島・樋口 1987: 152〕。『水虎説』の「やまをとこ」という読みは、広く読まれた小野蘭山の『本草綱目啓蒙』（1803）巻之四十七「獸之四 寓類恠類」などに見られる（蘭山は「狒々」のほうに「ヤマワロ」を充てる）〔小野 1992: 104-105〕。ヤマワロは東西比較の結節点となる重要なポイントなので、のちに詳述する。

水虎が山に入ると名称や性質が変化して「山の神」とか「ヤマワロ」とか呼ばれるようになる、という話は、（龍平が引用するように）部分的には『和漢三才図会』がすでに紹介しており〔島田・竹島・樋口（訳注）1987: 153〕、近代に入っても九州地方の民俗調査で多く報告されるなど、かなりポピュラーなものだった。また、民俗学においても柳田國男が『妖怪談義』の「川童の渡り」で取り上げているのをはじめ、「山の神」信仰という側面から繰り返し論じられている〔石川 1985: 63-64, 183-186; 奥野 1988; 柳田 1956: 78-83〕。ただ、龍平はこれを「俗説」として挙げるにとどめる。彼は民俗学者とは違い、この「信仰」（「神」扱いする庶民の実践）には存在者に名称を与える以上の意義を認めず、むしろオキナのときと同じように、存在者自身へと考察の矛先を向けている。

とはいえ、水の妖怪事象と山の神との関係性がオランダの説と「相符せり」という結論を導き出す事物の連鎖は、少なくともここからだけでは明らかではない。まず、「ネプテュニユスは、山猿・木客を山の神と云と同じ理なること」が「蘭書に記せり」とあるものの、山猿・木客がオランダ語の書籍にあるとは考えづらい。次いで移動伝承が紹介され、また本草学でいう山猿・木客は、「俗説」では山童という山の神とされるということが語られる。これと「同じ理」というのだから、「理」だけを抽象すると、ある生き物は、水域では（本草学的には）水棲動物／（俗に）水域の神であり、山では（本草学的には）人型動物／（俗に）山の神である、ということが蘭書に書かれているということになる。だが管見のかぎり、少なくとも古代の神話伝説においては、ネプトゥヌスが海と山を行き来し、山の神となるというものは見当たらない。

最後に、彼はこの一致を「奇と云べし」とだけ述べる。その後の展開にネプテュニユスが貢献している様子はなく、またこの比較が何を意味しているのかについても述べられてい

の神格や物語も多く紹介しているが、「固り奉祀祭拝する者にあらず〔……〕亦意を寓するに過ぎず」として、西洋人にとっての古典神話の位置づけを明確に把握している点が興味深い。ただ、英俊や榕庵の著述はいずれも『水虎説』よりも後のものである。先行する著作としては、『西洋雜記』巻二の「西洋上世鬼神の説」に、「邏馬国において上古の世には「ユピイテル」〔Jupiter〕（歳星）「ネプトニユス」〔アホッロ〕〔Apollo〕「マルス」〔Mars〕（熒惑軍神）「メルキュリウス」〔Mercurius〕（辰星）「ヒュルカニユス」〔Vulcanus〕の六の天神〔……〕を崇信し合称して「コンセンテス」〔Consentes〕といふ」（13ウ～オ）として主要な神の一根に数え入れている。だが、ユピイテルなどと異なって対応する惑星（今でいう海王星。当時未発見）もなかったため、固有情報はゼロに等しい。

ない。西洋と日本において、同じような生態が知られている動物がいるという事実の指摘から先に、たとえば両者は同一の種であるとか、そういった発展はなされていない。先行する水虎文献に言及がなく、手持ちの材料も和漢と比較すると少ないので、これ以上の展開は保留、ということにしたのだろう。

結論からいうと、龍平は和洋の文献をもとに水虎＝ヤマワロ＝オランウータン＝サテュロス＝ネプトゥヌス＝水虎という連鎖を構築したうえで、上記の記述にたどりついたのだと考えられる。類人猿と古代ローマの海神とカップの同一視はどのような過程で実現したのだろうか。次項以降、この複雑な比較＝翻訳実践を解きほぐしていくことにする。

第2項 『下問雑載』における水虎

龍平が西洋に目を向けたのは、単に彼が蘭学者だったからではなかった。西洋人の証言もまた、和漢の外部世界へと比較の視野を広げていくきっかけになったのである。この証言は、上に引用したところの少し前に記述されている。

昔年西医右三品〔後掲の水虎図〕ヲミテ甚奇トシ二品ハ猿ノ^{たぐい}類タルコト必セリ其一品ハ^{チハヌスフ}吸乳獸ニアラス亀ノ一種ニシテ水陸トモニ棲テ奸黠ナラサルヘシト云 (12)

ネブテュニユスを引き合いに出したのは龍平という日本人だが、ここでは「西医」つまり西洋人の医者が水虎を既知の動物と比較した事実が示されている。「西医」が誰かは『水虎説』には書かれていないが、龍平の著述をさかのぼってみると、それがシーボルトだということが分かる。シーボルトと福岡藩の蘭癖大名・黒田斉清 (1795-1851) が問答したときのことを龍平が記録した『下問雑載』(1828)に、まさに妖怪事象について日本人がドイツ人 (オランダ人に偽装していた) に質問しているところがあるのだ。そして、シーボルトの回答の一部は、確かに龍平の要約したとおりだった。

『下問雑載』の水虎問答の箇所は、すでにカップ研究や九州蘭学の分野で何度か紹介されており、その大略については比較的知られている〔小林・島田 1936: 143-147; 大野 2000: 44-46; 織田 2008; 原 2009: 148-149〕。以下、水虎についての問答部分を抜粋する (原文で二重線が引かれている部分は「」に替えた) ⁴⁶。

問

我方言ニ水虎一名カハタラウ又カハコゾト云モノアリ夏日水中ニアツテ人ヲ害ス其形チ見ルコト稀ナル怪獸ナリ種数品アリト云今其三品ノ寫生ヲ示ス此モノヨク人ヲ^{ようわく}天惑ス頗

⁴⁶ 底本は福岡県立博物館蔵。下問雑載トップ: <http://www.lib.pref.fukuoka.jp/hp/gallery/kamonzassai/page/top.html> に全ページ画像が公開されている。ここではこのウェブサイトの丁付に従う。なお、〔小林・島田 1936: 144-147〕にも翻刻があり、ここで省略した割注も掲載されている。

ル怪異ナリーノ図ハ西洋ヨリ乾物トナシ齋シ来ル^{ところ}所ノ「トロンベイタ」ニアラスヤ「トロンヘイタ」ハイカナルモノソ〈トロンヘイタ華夷通商考ニ見ユ方今絶テナシ [……]〉[欄外の書き込み略。白石『鬼神論』、『朝野雜載』の引用・評]

川太郎之手

御作事方木村軍右エ門所蔵

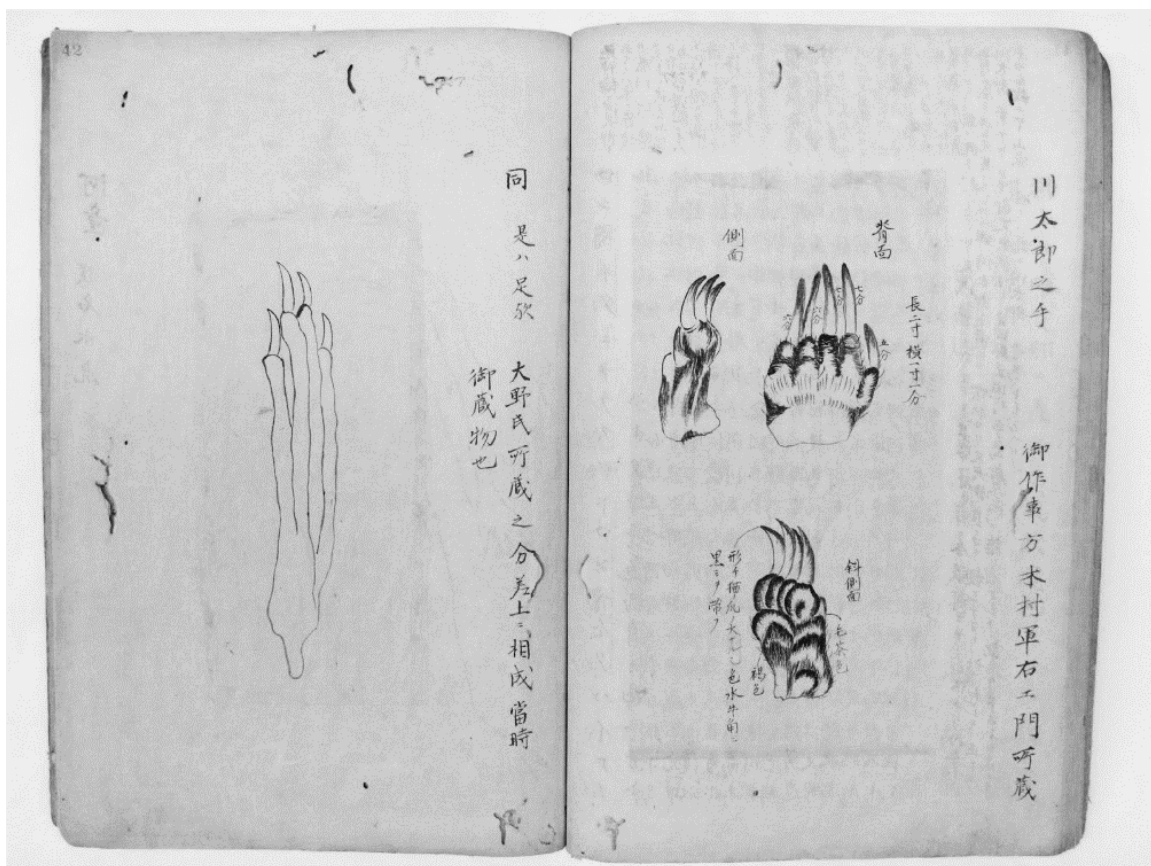


図 4 下問雜載(四十一) 拡大画像

<http://www.lib.pref.fukuoka.jp/hp/gallery/kamonzassai/page/45.html> より。

福岡県立図書館ふくおか資料室所蔵。

河童 漢名水虎

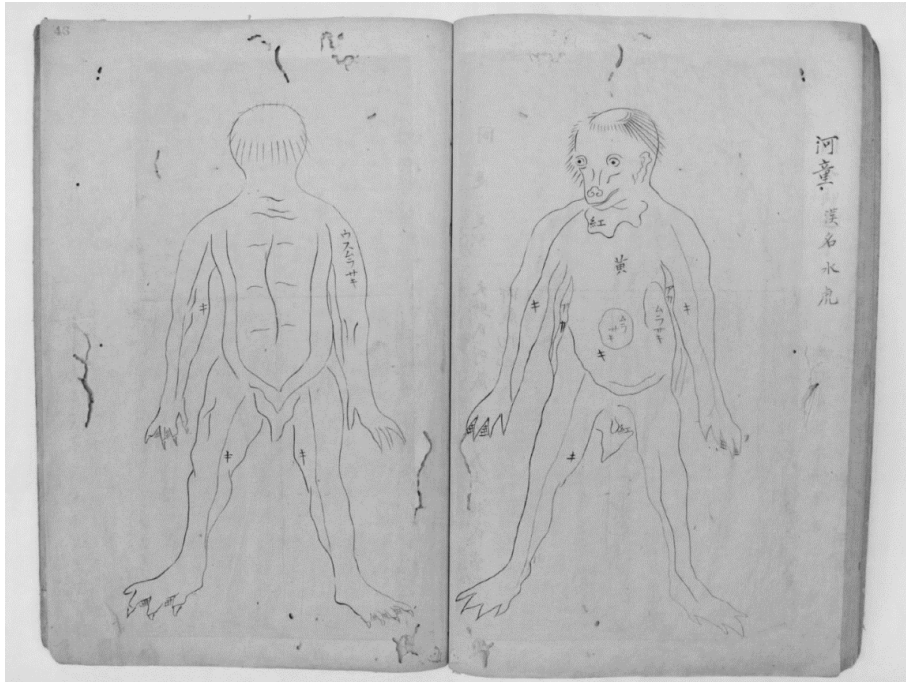


図 5 下問雑載（四十二）拡大画像

<http://www.lib.pref.fukuoka.jp/hp/gallery/kamonzassai/page/46.html> より。
福岡県立図書館ふくおか資料室所蔵。

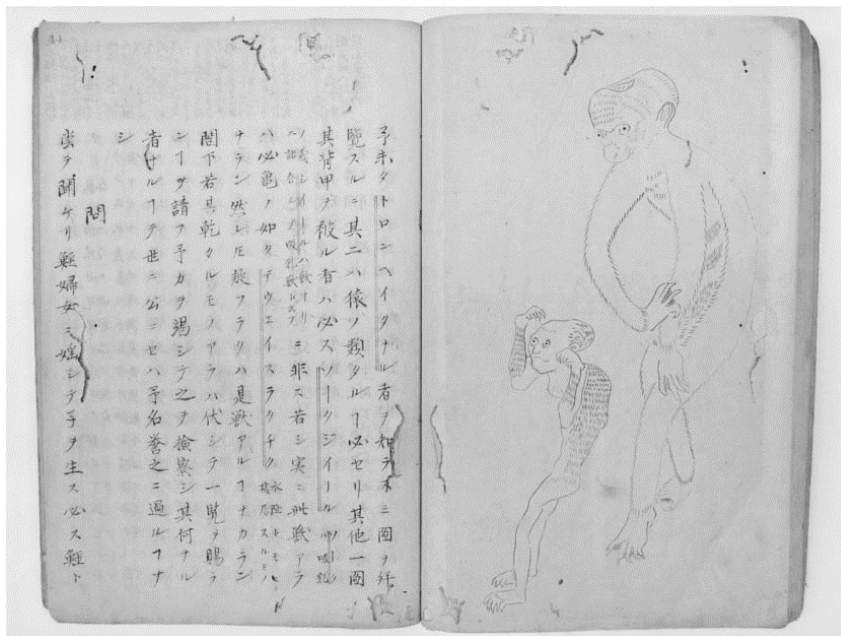


図 6 下問雑載（四十三）拡大画像

<http://www.lib.pref.fukuoka.jp/hp/gallery/kamonzassai/page/47.html> より。
福岡県立図書館ふくおか資料室所蔵。

[シーボルトによる回答]

予未タ「トロンヘイタ」ナル者ヲ知ラス三図ヲ拝覧スルニ其二ハ猿ノ類タルコト必セリ其他一図其背甲ヲ被ル者ハ必ス「ソークジイール」[zoogdier]（「ソーク」ハ吸乳ノ義「シイール」ハ獸ナリニ語合シテ吸乳獸ト云フ）ニ非ス若シ実ニ此獸アラハ必亀ノ如ク「テウエイヌラクチク」[tweeslagtig]（水陸トモニ棲居スルモノ）ナラン然レトモ疑フラクハ是獸アルコトナカラン閣下若其乾タルモノアラハ伏シテ一覽ヲ賜ランコトヲ請フ予力ヲ竭シテ⁴⁷之ヲ検査シ其何ナル者ナルコトヲ世ニ公セハ予名誉之ニ過ルコトナシ（39ウ～43オ）

問

[日本側による、尋常ならざる人型の獸は存在するのだという主張が続く]

水虎ハ三図トモニ薩摩ノ老公具物ヲ得テ寫生スル所ナリ固ヨリ疑フヘキモノニアラス本州貝原篤信カ著ス大和本草ニ云六ヲ蔵スルコト亀ニ異ナルコトナシト按スルニ此甲アルモノヲ云カ夫ノ乾物ハ中津ノ家臣神谷源内老公ヨリ得タルモノナリコレヲ借得テ寄示サント欲スレトモ源内江戸ニアレハ道路循遠ニシテ蘭舶ノ開洋ニ先ンシテコレヲ轉致センコト甚難シコレガ為ニ帳然タリ

本藩民間ニ水虎ヲ目撃スルモノ多ト云リ有無ヲ論スルコト勿レ

答

古昔漫遊家世俗ヲ驚カサント欲シテ奇異怪説ヲ以テ其見聞スル所ヲ修飾シ虚名ヲ釣ルノ梯航トス故ニ諸書ニ舉ル所ノ説大抵是ナリ [……] 水虎ハ予未タ其何者タルヲ知ズ此獸アラハ必ス亀ノ一種ニシテ黠ナラサルヘシ（43オ～47ウ）

日本側は漢語で「水虎」、日本語で「河太郎」「河小僧」という動物、つまり現代日本でいうカッパ（以下「水虎」）についてシーボルトに意見を求める。この動物は人間に有害だが、ほとんど目撃されたことがない。彼は当時流通していた水虎図をシーボルトに示し、これは「トロンベイタ」ではないか、と問う。シーボルトはトロンベイタを知らなかったが、図を見て、サルかカメの一種のように思われる、と推測する⁴⁸。そして、この動物がそもそも実在するかどうか疑わしいので、現物があればぜひ見せてほしい、それを研究すれば素晴らしいことだろう、と述べる。それに対して日本側は、写生図は「薩摩の老公」（島津重豪〔中村

⁴⁷ 小馬徹が引用する九州大学所蔵の『下問雑載』では、「伏シテ」以降の「一覽ヲ賜ランコトヲ請フ予力ヲ竭シテ」が欠落している [小馬 1996: 186]。

⁴⁸ 現代の古生物学者が『水虎之図』（もりおか歴史文化館蔵）を見て、同じような指摘をしている [荻野・峰守 2017: 30-34]。200年前のシーボルトが似たような結論を出している事実は、一方では彼の見識が「正しかった」ことを強める——そして、本論がこうして両者を結び付けることにより、近代動物学は200年前と連鎖するネットワークを構成することになり、これもまた、より強固な「^{マター・オブ・ファクト} 嚴然たる事実」になっていく。一方で、シーボルトの結論を拒否し、近代動物学とのつながりを拒否する龍平たちのネットワークはさらに切り詰められ、近代に生きる私たちとはさらに遠いものとして、前近代化されていく。

1996: 154-155]) が現物を見て描いたのだから疑うべきではないと言う。また、水虎の乾物は、神谷源内（生没年不明、中津藩士で『蘭語訳撰』を編纂）が持っているが、彼は現在江戸にいたので見せることができず残念だ、とする。とはいえ「民間」に目撃者が多いのだから、実在は論じるまでもない。ここまで言われたシーボルトは（再び）譲歩して、水虎が何かは分からないが、実在するのならばカメの一種であって、悪戯者ではないと主張する。

『下問雑載』中の水虎に関する問答は以上のとおりである。この「問答」では何が問題にされ、何が起きているのだろうか。福岡の水虎が動物分類学上どこに位置づけられるか、ということだろうか。それが虚構の「奇異怪説」でしかないということだろうか。それとも水虎が自然的実在か文化的構築かの議論がされているのだろうか。

そもそも龍平たちがシーボルトに水虎について問い合わせたこと自体、日本側が水虎を自分たちの概念では捉えきれず、西洋の学知を介した翻訳による、概念の確立に対する期待があったことを示している。彼らにとっても水虎は「稀なる怪獣」であり「すこぶる怪異」なのである。そこで仮説として提示された「トロンベイタ」は、西洋由来であるはずなのに、シーボルトは知らなかった。ここでまず、最初の問い＝翻訳の試みは失敗してしまう。

しかしこのとき、蘭学者と大名は「写生」図を持ってきていたため、今度はそのイメージが日本と西洋の双方に問いとして現れることになる。シーボルトはそれを見たことがなかったし、単一の種とも見えないので、まずは哺乳類や両棲類といったリンネ的——自然科学的な体系でもって、描かれたものを同定しようと試みる。日本側は新奇な概念（カタカナのまま）を浴びせられつつ、徐々に水虎の分類学的な位置づけに近づいていく。だが突如西洋側は新たな問いの前提を突き崩してしまう。そもそも対象の実在が疑わしいので、現物を見せろと言うのである。大名はシーボルトが何を言っているのか理解できない。ここに写生図がある、貝原益軒の『大和本草』にも書かれている、そして何より「民間」で多く目撃されている、乾物はすぐに取り寄せられないのが残念だ、いずれにしても「もとより疑ふべきものにあらず」。

もしシーボルトが持ち帰った水虎図をもとに、ライデンで「実在しない」と判断しただけならば、大きな問題は生じなかつただろう。それは当時オランダ人が日本から持ち帰った奇妙なミイラ（人魚、ろくろ首、竜など）と同じく [国立民族学博物館（監修）2019: 140-144]、人為的な発明にすぎない。しかし彼は日本で龍平たちと対面している。彼がそれらの実在を否定することは、日本の人々が生きている現実を、日本語で言う「そらごと」に還元してしまうことでもあった。

シーボルトはこの還元を、「奇異怪説」でもって名を売ろうとする人々がいるとして説得しようとする。しかし日本側は『大和本草』が日本の鳥獣草木をみごとに網羅したものであることを知っているし、近代科学と違って「民間」の信頼性を単純に貶めることもない。さらに水虎図を疑うことは「薩摩の老公」による写生を否定することになるのである。

「薩摩の老公、具物を得て写生する所なり」とある部分は、現代の感覚で訳すなら、「島津

重豪が本物の水虎を入手し、目の前で絵に描いた」ということになるであろう。しかし中村禎里がまとめているように、『下問雑載』の、背面図を含む水虎図のほうは、遅くとも 1770～80 年代には成立していた [中村 1996: 161, 171]。重豪が現物の水虎をそのまま描いたわけではない。

だが、近世日本における「写生」の概念は現代と異なっていた。この時代、写生は既成の写生図を写すことも意味していたのである。今橋理子が花鳥画に関してまとめるように、「個物を描く画家の意識の中では他人の写生図からの臨模や透写、そしてそれをそのまま自己の作品として使用してしまうことまでも、すべて実物写生と同等に捉えられていた」 [今橋 2017: 147] ⁴⁹。水虎本体から写生図への変換、そして写生図から別の写生図（現代でいう「模写」）への変換、そしてさらに別の写生図への変換……における一連の変換は、被変換側と変換側の関係という点において、何ら質的な違いがあるものではない。

写生図の模写は、現代では人為が加わるものと見なされ、対象そのものとの直接的なつながりを意味することにはならない。しかし近世の絵画伝統において写生というのは、写生と見なされるかぎりにおいて、「自然な」転写の連鎖であり、シーボルトが危惧したような加工や創作、捏造の可能性を排除するものであった。写生図は、いわば動物学でいう標本と同じ位置づけにあったのである。私たちが数ページ前で水虎の写生図を目にしたことは、私たちの前に水虎が現前していることとほとんど同じだったわけだ。さらにその「自然な」行為が「薩摩の老公」という武家の権威によってなされている点で、その自然さは強められていく（ただし社会的権威の有効性は、西洋近代博物学における特権性と比べると決定的なものではなかった）。

だが、日本近世と西洋近代という 2 つの異なる世界は、水虎を媒介にして衝突してしまい、うまく立ち行かなくなる。人為による本在的なものの転写の連鎖は、本在的なものと人為的なもの（自然的実在と文化的構築）の規律をとおした対応の確立と相容れない。解消しない両者の対立は水虎を事実から争点へと移していき、その不安定な状態は、『安倍氏水虎説』へとつながっていく。

補論 トロンベイタについて

トロンベイタとは何だろうか。木場は、貝原益軒の『大和本草付録』（1709）に「とろんべいた」があることを指摘して、益軒が「中国よりも広い世界の品目との関係性を模索していた」と論じるが [木場 2020: 296]、『下問雑載』の割注にあるように、『増補華夷通商考』（1708）の巻四にある「阿蘭陀」の「土産」の節にも同じものが掲載されている。両者で「トロンベイタ 河太郎の事也。其骨薬に用」 [益軒会（編）1973: 445; 西川 1944: 143] ⁵⁰ という文言が一致することから、年代順に考えると、益軒が如見を参考にしたようである（益軒は初版および増

⁴⁹ 今橋は写生について論じるなかで、秋田蘭画と博物図譜の関係における島津重豪の重要性に触れている [今橋 2017: 132-135]。近世日本という環境は幅広いが、今橋の議論は本章の対象ときわめて近いところでなされている。

⁵⁰ 初版の『華夷通商考』（1695）にはこの記述はない。

補版の通商考を読んで称賛したという [八木 1993: 204-205])。

つとに指摘されているとおり、『華夷通商考』には『異国風土記』(貞享年間、1684-1687) という種本があった。また、他にもオランダ通詞・西吉兵衛の『諸国土産書』(1669) や『異域衆話録』(1681)、『異国産物記』(年代不明) など、如見の著作に先行する文献が多く見つかっている [鮎澤 1941, 1952]。さらに新井白石の『五事略』「諸国土産」(成立年不詳) にも同様の記述がある [新井 1883: 47ウ]。こうした「異国土産」系文書は、寛文年間 (1661-1673) までにオランダ人商人が制作した品目一覧がもとになっていると考えられており、貿易関係の資料を集めた『通航一覧』(1853) でも同様のリストが挙げられている。『通航一覧』では出典として「長崎聞書」が示され、それが 1679 年に書かれたものであり、「其頃官より尋らるゝ事ありて」、長崎の役人や通詞などによって作成された文書であることが述べられている [林(編) 1913: 258-259]。実際、長崎奉行所が 1671 年に編纂したと思われる『長崎諸事覚書』第六冊の「阿蘭陀持渡諸色」もほとんど内容が同じで、「おらんだ国」の土産として「とろんへいた」が挙げられている [太田 2007: 343]。おそらく 1660 年代後半に「異国土産」系文書の原本にあたるものが成立し、公文書や通詞の覚書として長崎で出回っていたものを如見が出版したのだろう。筆者の実見したところ、『長崎諸事覚書』および『五事略』には「とろんへいた」が確認できたが、『通航一覧』にはなかった。

このように、名称だけは流布していたトロンベイタだが、如見以前に何らかの説明を与えたものは今のところ発見できていない。「異国土産」系文書では、他地域の土産にもオランダ語が用いられているのに、あえてオランダ土産にポルトガル語のような響きの単語を使うのがそもそも奇妙である。土産一覧の最後に登場しているところをみると、後で追加されたもののようにも思われるが、定かではない。

木場によると、本草学の大家である小野蘭山は、講義用に準備された『本草綱目草稿』および『本綱紀聞』の「水虎」の項に「トロンベイタ」を書き入れている(『大和本草』が参照されている) [木場 2020: 309]⁵¹。だとすると、如見そして益軒から、蘭山および初期の龍平へと、「トロンベイタ」と「水虎」(カワタロウ) との同定が継承されていたということになる⁵²。だ

⁵¹ 1780-1783 年に蘭山が行なった講義を弟子が記録した『大和本草会識』五にも、似たような記述が出てくる(「トロンベイタ 河太郎ハ漢名水虎也」)。国立国会図書館デジタルコレクション：<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2555251/34>)。また、同じく蘭山『本草綱目訳説』第四二巻は日本各地の方言に「トロンベイタ 紅毛」と追加している(古典籍総合データベース：http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ni01/ni01_00937/ni01_00937_0017/ni01_00937_0017.pdf)。

⁵² 筆者の目についたところでは、『紅毛談』(1765) 巻下でオランダの医薬を紹介しているところに「とろんべいた。河太郎の事也。其骨薬に用」とある [早川(編) 1913: 444]。また、『本草薬名備考和訓鈔』(1807) 巻一の「蟲部」にも「トロンベイタ 水虎」とある(国立国会図書館デジタルコレクション：<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2555609/70>)。前者はオランダというくくりで記述されているので如見を、後者は本草書なので益軒を、それぞれ参考にしたのだろう。

が、後年の『水虎説』にはトロンベイタは出てこない。龍平はシーボルトとの問答を機に、水虎と対応する西洋の存在として他のものを探し求め、結果、ネブテュニユスに行きついたのでと思われる。

結局のところ、トロンベイタの原語は現時点で不明である。筆者は、シビレエイ＝トルペド (torpedo) が訛ったものではないかと推測しているが、今のところ机上の空論である。傍証になるかもしれない事実を2点あげておく。まず、16世紀半ばから近代にいたるまで、ヨーロッパ沿岸部でエイが加工されてジェニー・ハニヴァーという怪物の剥製として売られていた点。また、本草学者の木村兼葭堂 (1736-1802) が、人魚の骨とされる医薬ヘイシムレルをエイの軟骨だとしている点。両方とも、エイが水棲の人型動物の「素材」として使われていたという事例であるが、カップには程遠い。また、ポルトガル語でヘラヤガラ的一种 (Aulostomus maculatus) を「ペイシェ・トロンベータ」(Peixe-trombeta、トランベット魚) と言う。メキシコ湾からカリブ海、ブラジル沿岸にかけて分布しているが、形態は細長く、人型ではない。なお「ヘイシムレル」の「ヘイシ」はポルトガル語「ペイシェ」(魚) のことである。

第3項 『下問雑載』におけるヤマワロ

ここからは、日本と西洋の同時代的衝突から、日本と西洋のアナクロニックな比較実践に移ろう。なぜ龍平は水虎とネブテュニユスを比較しようとしたのだろうか。ここで注目されるのが、彼が水虎とともに引き合いに出していたヤマワロである。『下問雑載』にもヤマワロについての問答があり、やはり古代神話に由来する形象——サテュロス——と比較されていたのである。ここからは、ヤマワロとサテュロスの同定を補助線として、水虎とネプトゥヌスの相互翻訳を可能にした過程をたどっていく。

『下問雑載』では、水虎問答の2つ前に、1813年に人里に現われた謎の獣について、これはオランウータンではないか、という問いがなされている。それに対してシーボルトは、まずオランウータンはボルネオにしか棲息しないし、性質も穏やかだから違うだろうと述べ、さらに、異常と思ったものもよく調べれば何ということもなかつたり人の仕業だつたりするのだ、として、具体例をあげつつ持論を述べる (32オ～36オ)。こうしたシーボルトの説得の試みが水虎のときも繰り返されたわけである。それに対して日本側はなんとか食い下がろうとする。

問

聞ク「オウランウータング」ハ特リ勃泥 [ボルネオ] ニアルノミ他産ナシト實ニ然ルヤ嘗テ聞ケルコトアリ亜弗利加中「クイ子ヤ」[ギニア] ノ地ニ最モ多シ土人此獸ヲ捕得テ其家ニ參ヒ終ニハ馴致シ或ハ飯ヲ炊キ又春ク等ノコトヲ習^{しゅうじゅく} 爨スルニ至ル其驅使セラル、コト奴僕ノ如シト云 [欄外注は略。後述の大槻玄沢説]「ボイス」〈人名〉ノ書中ニ人ノ作業ヲ學ヒ得ルコトヲ云モノ豈是類カ又聞ク佛郎察 [フランス] 王ニ異物ヲ獻ス形チ人ノ如クニシテ唯語ルコトアタハサルノミ是ヲ「サデイル」ト云リ此他ニモ聞ク所アレトモ一々舉ルニ違ア

ラス此数説アルトキハ勃泥ノミニ限ルト云カタシ

答

「オウランウータン」ハ只勃泥ニアルノミ稀ニ滿刺加〔マラッカ〕ノ地ニ之アリ亜弗利加ノ地ニ狢猴ノ大ナルモノアリ亦之ヲ「オウランウータング」ト云然トモ別種ナリ又一種「ヨーツコ」〔Jocko〕ト名ツクル者アリ是亦亜弗利加ニ産ス其状「オウラン^(ママ)ダ」ニ彷彿タリ

問

我國ニ山ワロト云モノアリ狢猴ヨリ大ニシテ脛脚甚長ク棘^{ヤセホソレリ}羸是亦「オラウンオウタンク」ニ似タリコレヲ支那ニ所謂狢^トニ充ツ支那ノ書ニ狢^トハ反踵ナリト云反踵ハ脚跟反リ向フト註セリ〔割注略。『本草綱目』などの引用〕乃チ「オウランウータング」ノ足ニ類スルモノカ然ルトキハ我山ワロハ支那ノ狢^トニシテ和蘭ノ「オウランウータング」ト云モノカ然トイエトモ狢^トハ髮ヲ被リ人ヲ食ト云ヤマワロハ再ルコトヲ聞ス「ボイス」ノ書ヲ案スルニ「オウランウータング」モ亦然リ是ヲ以テ考フレハ狢^トトハ大同小異アリ我邦ニテヤマワロヲ狢^ト充ルコト穩ナラス訳家ハ「バヒヤーン」〔baviaan〕ヲ狢^トニ充ツ「ボイス」ノ書ニ髮ヲ被ルコトミエス且ヤ其性從順ナル小キ獸トミユ然ルトキハコレマタ當否シルヘカラス交モ交モ信從シカタシ其定説イカン「サートル」ヲ山獠ニアツ當是當否イカン〔割注略〕〔欄外^の書き込み：貝私ニ云猿ノ種類^{あまた}許多就中サートルヨク人ニ似タリ面灰色ニシテ老衰セル醜惡ノ人ノ如シ其次ハオウンオウタンク〈一名黒面猿ナリ野生ト称スト云本文シイホルトハサートルヲウランウータンク同物トス〉其次ハハヒヤーン〈一名髮アル猿ナリ〉短尾ナリ又云オウランオウタンクノ名ハ野人^{なり}義ニ猿ノ種類ニシテ人体ニ彷彿タ行歩後足ニテ人立行セリ前足人手ノ如シ飲食起臥亦人ニ似タリ其臥スルヤ頭ニ枕シ衾ヲ被リ又多淫婦人ノ性質ニ似タリ極メテ猛ナリ強ノ人ヲ攫ト云○或云此獸ヲ老サテイリス又粗野ナル鬼ト云コト偽ニアラス貝私云ハヒヤーンハ大猿ノ一種ニシテ東印度及西印度甚多シ頭大ニメ口甚異形鼻下鬚アリ面毛ナシ■頂髮ノ如シ尾短ク通体褐色ナリ〕

答

「サチール」ハ「オウランウータング」ノ一名ナリ「サチール」ハ「ロメイン」ノ古語ナリ〈「ロメイン」ハ羅媽國ナリ〉「ロメイン」ノ法教ニ一佛アリ其形ヨク猿ニ似タリ故ニ「ロメイン」人始メテ之ヲ見シ時即チ是名ヲ命セリ故ニ「オウランウータング」「サチール」素ヨリニ獸ニアラス「バヒヤーン」ハ一種ノ猿ノ總名ナリ其形大ニメ顔^{とが}鋭リ尾短キモノヲ云フ日本支那ノ猴モ亦是也此種唯亞細亞ニアルノミ〈龍云「ヒストリーヘシケレノーヒンギテルレイセン」〔Historische Beschryving der Reizen〕ト云全世界ノコトヲ記セシ書ノ第七冊ニ「亜フリカ」中アンゴラノ條ニハヒヤーンノ図ヲ出スマルシイ^(ママ)ボトノ説ニ異ナルニ似タリ因テ其図ヲ模寫シテ考證ニ備フリンネウス本草〔ハウトインの著作。平野 2002〕ニモ出〕

狒ハ唯支那ニ産シテ我歐羅巴ニナシ故ニ我邦之ヲ呼テ^{シネースアープ}支那猿ト云少ク髪アリ未タ人ヲ害スルコトヲ聞ズ」予未タ山猿ナル者ヲ見ス故ニ其ノ^{いづれ}孰カ是ナルヲ辨スルコト^{あた}能ハス由テソノ狒^ずノ圖ヲ手寫シテ之ヲ獻ス然レトモ日本若シ別三種ノ猿アラハ^{おそろ}恐クハ狒^{ナラ}ンカ (36ウ~40ウ)



図 5 下問雜載 (三十九) 拡大画像

<http://www.lib.pref.fukuoka.jp/hp/gallery/kamonzassai/page/43.html> より。

福岡県立図書館ふくおか資料室所蔵。

日本側は、(今でいう)類人猿はボルネオだけではなくアフリカにもいるらしい、「サデイル」なるものもいるらしい、だからシーボルトの否定は当たらない、と主張する。それに対してシーボルトは多少語調を弱めつつ、ストレートに返答することなく、世界各地に似たような動物はいる、ということと言外に認める。これに乗じて日本側はさらに畳みかける。日本にはヤマワロという動物がいるのだが、中国の狒々とも言われる。だが、ヤマワロは人を食わない。だとすると、これはオランウータンではないのか。

それに対してシーボルトは、サチールはオランウータンのことである、と答える。そして、古代ローマの宗教に、サルに似た姿のサチールという神がいたので、ローマ人が初めてオランウータンを見たとき、その神の名をつけたのだ、と説明する。また、バヒアーンは日本や

中国に棲息するサルだろうと推測する。だが、結局ヤマワロを見たことがないので、断言できない、と答える。欄外の注記で、龍平はボイスとシーボルトの説明が食い違っていることを指摘する。そして、ボイスはオランウータンは「老サテイリス」だとも説明する。ここに登場する「サ」で始まる猿の名称はいずれも古代ギリシアのサテュロス (Satyros) が語源で、表記はやや異なるが、同じ語である⁵³。

実は、オランウータンとヤマワロの比較は、シーボルトとの会見のときの日本人の思い付きではなく、18世紀初頭から確認できるものだった。ここからは、日本におけるオランウータンの知識の系譜をたどっていくことで、清斉や龍平が両者の比較を可能にした事物の連鎖を明らかにしていく。

第4項 近世オランウータンの知識

東南アジアに棲息するオランウータンを初めてヨーロッパに紹介したのは、1641年、アムステルダム市長にして解剖学者でもあったニコラース・テュルプ (Nicolaas Tulp) だった。彼は、ある類人猿の死体を解剖して、それを「インドのサテュロス」と紹介したのである⁵⁴。そして、現地人は「オラン・ウータン」(Orang Outang) と呼ぶが、これは「森^{ボス}の人^{メンス}」(Bosch Mensch) という意味である、とも記述した [Rijksen & Meijaard 1999: 429]。この「オランウータン」は実はチンパンジーだったとかボノボだったなどという見解もないわけではないが [岡崎 2006: 24]、テュルプの図から判断するにせよ、明らかにオランウータンである。また「オランウータン」という言葉自体、言語的にはマレー系である。

テュルプはこの個体を「アンゴラ」(Angola) 産としている。これはスマトラ北部のアンゴラ地方 (Angkola、当時は Angola と表記された) のことだったが、のちにアフリカ南西部のアンゴラ (Angola) と勘違いされるようになったため、彼はアフリカ産の類人猿を記述したので

⁵³ 龍平が、ここで「サテイリス」が「サデイル」や「サートル」、「サチール」と同じだということに気づいているかどうかは定かではない。ただオランウータンの表記もばらつきがあるので、差異はそれほど大きな問題ではないかもしれない。彼らが参照するボイス事典では、第9巻(1777)「サテルス」(SATERS)の項目に「サテイルの項目参照」とあり (Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren : <http://www.dbnl.org/titels/titel.php?id=buys003nieu09>, p. 341)、サテイル (SATYR. Satyri. Saters.) の項目は pp. 343-344 にある。その一方で第8巻(1777)の「オランウータン」の項目ではサテイリス (Satyris) という表記になっており (Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren : <http://www.dbnl.org/titels/titel.php?id=buys003nieu08>)、第1巻(1769)掲載の図ではサテル (Sater) になっている (Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren : <http://www.dbnl.org/titels/titel.php?id=buys003nieu01>)。要するに、情報源の時点で表記が混乱している。

⁵⁴ オランダ語のインディアーンセ・サテイル (Indiaansche Satyr) とラテン語のサテュルス・インディクス (Satyrus Indicus) が併記されている [Rijksen & Meijaard 1999: 429]。

と誤解されるようになった [e.g., 松田 1998: 546]⁵⁵。これに加えて、テュルプ自身、よく似た類人猿がアフリカに生息していることも示唆していた [Rijksen & Meijaard 1999: 425–426]。また、オランウータンの記述自体はテュルプより先行していたヤコブ・デ・ボント (Jacob de Bondt) の『東インドの自然・医学誌』(著者の死後 1658 年出版) の挿絵が、コンラート・ゲスナーの博物学書などに見える「野人」の使いまわしであったせいで⁵⁶、オランウータンはますますアフリカの類人猿 (特にチンパンジー) と混同されていくことになる (彼もやはりこの動物をサテュロスと呼んでいる) [ibid.: 422–423, 425]。さらに、リンネが『自然の体系』において、アフリカの類人猿も東南アジアの類人猿もまとめてシミア・サテュルス (*Simia Satyrus* 「サテュロス猿」) に一括したことにより、この同一視は一般化していった [岡崎 2006]。

龍平が参照したボイス事典第 1 巻 (1769) は、「猿」(Aap) の項目でオランウータンとサテュロス (Sater) とバフィアーン (Baviaan) の図を出しているが、オランウータンは杖を持っている「野人」系のイメージで、全身の体毛が短いのに対して、サテュロスは頭髪だけ長い。バフィアーンは尾のあるサルとして描かれている⁵⁷。いずれの類人猿も、現代の目からするとオランウータンには似ていない。また、同じく龍平が参照している『旅の史的記述』(*Historische Beschryving der Reizen*) の該当部分をみると、テュルプがオランウータンの図として示したものが「アンゴラ産バフィアーン」(Baviaan uit Angola) というキャプションで転載されている⁵⁸。

こうした生息地の取り違い、別種の類人猿との混同、野人イメージの影響などが積み重なって、龍平は蘭書とシーボルトの意見との矛盾に悩まされることになったようである。17～18 世紀はヨーロッパでも類人猿の識別が混乱しており、また、報告者はオランウータンをサテュロスと同一視したが、この呼称はアフリカの類人猿にも適用されたため、サテュロスと言っても意味するところは文献によって異なっていた。

一方、日本側でも、徐々にオランウータンについての知識は蓄積されていった。この類人猿は、舶来の書物に多く掲載されていたのみならず、生きた個体も 18 世紀終わりに日本の地を踏むなど、ゾウやキリン、ラクダなどと並んで比較的名の知られた国外原産の動物だったのである。そのため、オランウータンに触れた江戸期の文献は比較的多い [荒木 2013; 平野

⁵⁵ 荒木正純は江戸期のオランウータンについて詳細な論述を行なっているが、アンゴラがアフリカだという誤解を受け継いだままで、チンパンジーと混同した説明をしている [荒木 2013: 94–96]。

⁵⁶ 杖をもった「野人」系のイメージは、15 世紀後半のベルンハルト・フォン・ブライデンバッハ『聖地巡礼』(Bernhard von Breydenbach, 1486, *Peregrinatio in terram sanctam*) の版画にまで遡る。コンラート・ゲスナーを経由して、18 世紀後半まで受け継がれた [Bartra 1994: 158–159; cf. インゴルド 2020: 72–73]。

⁵⁷ Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren : <http://www.dbnl.org/titels/titel.php?id=buys003nieu01>、pl. I。

⁵⁸ Google ブックス : <https://books.google.co.jp/books?id=DY1ZAAAACAAJ> (1749 年の第 7 巻、p. 168)。テュルプの図よりも女性性が強調されている。

2002]。

文献上は、ヨーロッパより30年ほど遅れて、先述の「異国土産」系文書にこの動物が現われるようになる。たとえば『長崎諸事覚書』には、「じゃがたら国」の「土産」の1つとして「ぼすめんす」が載っている〔太田2007:344〕。ただ、名称以外の情報は与えられていないので、当時の日本人がどれだけボスマエンスの知識を有していたかは明らかではない。同様の記述は『華夷通商考』にも見えるが、注目されるのは増補版、巻三の「咬啣吧」(ジャカルタ)で、「ボスマエンス」の割注に「山童やまわらべの事。人に似たる大猿なり」とある点だ〔西川1944:134〕⁵⁹。「オランウータン」という名称こそ出てきていないものの、18世紀初頭の時点で、この類人猿とヤマワロとの同一視が潜在していたということになる⁶⁰。

東南アジアの存在をヤマワロと同定したものとしては、フィリピンのルソン島を訪れた川淵久左衛門という人が書き留めた雑記『呂宋覚書』(1671)が早期のものだろう。ルソンの興味深い動物について紹介するなかで、山中の人間のような動物にまで話が及ぶ。

山ワラウとて、山にすむ黒ぼうよりは少白く、大方黒ぼうの如くなるものなり。子共有、食時鳥獸を食するなり、常にはだかになり居申候、下帯は芭蕉の葉をするなり、山にすみ、其山の鳥獸をくひ盡し候へば、別の山に妻子を引つれうつり申候。〔新村(監修)1928:10〕

ここでいう「山ワラウ」は、衣服のようなものを身に着けているところからすると、ある種の山岳民族のことを言っているように思われる(東南アジアに広まる野人伝説の観点から見ることでもできる〔Forth2008〕)。そもそも、先史時代から現代にいたるまで、ルソンに野生のオランウータンが棲息していた痕跡はない〔Rijksen & Meijaard 1999:37ff.〕。ヤマワロは、鳥山石燕の『画図百鬼夜行』ほか「妖怪絵巻」系の造形では、ルソンの山ワラウと同じく腰蓑をまとっていることが多く、その点で全裸のオランウータンよりも見た目としては近い(ただし隻眼である)。ただ、この同定はほかの文献に引き継がれることなく、異国知識としては定着しなかった。

オランウータンとヤマワロを明確に関連付けたのは、これまで引用してきた知識人たちではなく、長崎の庶民だった。きわめて単純に、彼らは日本に初上陸したオランウータンを見聞きして、そう考えたのである。このときのことは大田南畝(1749-1823)の随筆『一話一言』巻二十七に、大槻玄沢(1757-1827)による報告の引用として詳しく叙述されている。要点だけ引用しよう。

⁵⁹ 初版の下巻には単に「ボスマエンス」とだけあり、説明はない〔加藤2012:105〕。ただ、初版には全体的に注記が少ないので、単に記述がないからと言って、如見がボスマエンス=ヤマワロという等式を意識していなかったと断言することはできない。

⁶⁰ 正徳元年(1711)写とある『異国産物記』では、「太泥」(マレー半島のバタニ王国)の土産として「大猿」とあり、「山ワラウト云」という注釈がある(国立公文書館蔵、内閣文庫185-149)。

○オランウ、タン

今茲壬子 [1792 年] 秋、和蘭舶上、獼猴の族にて全く人に似たるものを齎す。呼で「オランウ、タン」と云ふ。余 [玄沢] に其説を伝ふるもの二三人あり。[……] 余因て和蘭諸書を搜索し、偶々「ボイス」「ヨNSTONS」二士の書中に於て其図説を得、読てこれを詳にするに、亜弗利加洲中及印度諸国に産す。其地大人形を為す猴族三種を出す。其一を「オランウ、タング」、一を「サーテル」、一を「バヒア、ン」といふ。「ボイス」の書中其図説を載す。[……] [現物をみた人に問うと] 和蘭書中説く所とは頗異なり。[……] 全身毛至て薄くこげちやとも云べき色なり。長き毛の間々より皮は灰色に見ゆ。面体稍人に似たれども、目は上につき、鼻は扁平にして口へ被り、額は人の如く尖らず。手足常の猴に比すれば稍長して人に近し。[……] 能く人意を解し、[……] 全体情態甚だ猴に似て人に遠しとなり。崎人このものを呼て山童といひたるよし。

[……]

容斯東私獸譜第百十五葉猴族図説の条に、[……] 猴の異種に全く人に似て行歩するものあり。東方諸国に産す。呼で「オラングオウタン」と名く。[……] 丟里必烏斯 <人の名> の所謂「ホモセイネストリユス」といふは此物なり。即「ボスマンセン」<此翻女人> といふの義なり。[日本随筆大成編集部 1978: 127-129]

この一文が「オランウータン」という語の日本語初出らしい。長崎に舶来した鳥獸を描いて幕府に送付したものの控えをまとめた『唐蘭船持渡鳥獸之図』(1741-1853) に当時の図が載っている [磯野、内田 1992: 59, 117]。このとき個体はまだ幼獣だった (しかし、すぐに死亡してしまった)。玄沢は現物を見られなかったので蘭書からオランウータンの記述を探し出し、人間に近い形態のサル的一种であることを抜き書きするが、書物中の図と現物とはかなり異なっていたのだという。確かに上記のように、すでにテュルプによる写実的な図があったにもかかわらず、さまざまな混同があったせいで、むしろ長崎の人々のほうが舶来の蘭書よりも現物に近いイメージを有していた。蘭書におけるイメージの齟齬が、『下問雑載』で龍平らを悩ませる矛盾として表出することになったのだが、玄沢らはすでにこのことに気づいていた。

玄沢はさらに蘭書——名高いヨNSTON——からの引用を続ける [Jonston 1660]⁶¹。チュリビウスは上記テュルプのラテン名、「ホモセイネストリユス」は Homo Sylvestris (ラテン語で「森の人」) のこと、ボスマンセンは Boschmensch で、玄沢は何と間違えたか「女人」と訳している。上述のようにテュルプはオランウータンを「インドのサテュロス」とも呼んだのだが、この名称はヨNSTONの書には掲載されなかったため、玄沢の目には入らなかった。

だが、なかでも重要なのは、「崎人」つまり長崎の人々がオランウータンを「山童」と呼

⁶¹ 玄沢はほぼ正確に出典を示しているが、厳密にいうと「オランウータン」などの名称が載っているのは 116 ページのほうである。

んでいたことを記している点である。地元の人々がオランウータンをヤマワロと呼んでいたことは、長崎貿易関係の諸記録が集められた『華蛮交易明細記』(1794)によっても裏付けられる。玄沢が述べたものと同じ「ヲランウータン壺疋」について、次のような説明があるのだ。

是人ニ似タル大猿也、則通商考之中ニモ産物ニ在之、山童ト号ス、阿蘭陀言葉ニ而ヲランウータン、和解ニ而野人ト唱申候、[……]

右阿蘭陀船より積越候山ワらうの圖 [図 6 参照]

[長崎縣史編纂委員會 1965: 412]



図 6 『華蛮交易明細記』
のヤマワロ

この記述だと、『増補華夷通商考』が山童と同定していたボスマンスがオランウータンだということは気づかれており、それが人々にも受け入れられたということになる。

地元の人々はヤマワロにどのようなイメージを持っていたのだろうか。ちょうど如見の時代、そしてオランウータンが来日した時代(18世紀初頭と末期)の各々に、九州のヤマワロが記述された文献がある。前者は『和漢三才図会』(1712)、後者は南谿の『西遊記』(1795)である。両者を並べると、いずれにおいてもヤマワロは九州の山中におり、「10歳くらいの子供」か「大きな猿」であり、全身に体毛があって柿褐色か黒色で、二足歩行して、杣人と交流して仕事を手伝うこともある、という特徴を抽出できる。また、夏は川に棲んで河太郎になる、という点も共通している[島田・竹島・樋口(訳注)1987:152-153; 宗政(校注)1991:258-259]⁶²。このあたりが18世紀の北部九州における一般的なヤマワロ像と見てよいだろう。

とはいえ、ヤマワロは基本的には山間の存在であって、オランウータンが披露された都市部でもイメージとしては流通していただろうが、直接出遭った人はいなかっただろう。だから、イメージが共有されていたとしてもぼんやりとしていたはずである。すると、「小さめの人間型動物で、山のなかに棲み、全身に暗い色の体毛が生えていて、二本足で歩き、ある

⁶² 『和漢三才図会』のほうは版元によって文章が違うようで、杏林堂版では、もう少し異形の側面が強調されている。いわく、「形状は人のようで面は円く、[……] 鼻孔は一つで、鼻の上に目が一つある。声は童児のようである」[島田・竹島・樋口(訳注)1987:153]。これはオランウータンとは似ても似つかないが、妖怪絵巻系の描写とは一致する。

程度は人間と意思疎通でき⁶³、力が強い」という特徴を並べてみると、確かにヤマワロとオランウータンは重ねられてもおかしくない。ただ、すでに両者を同定していた『増補華夷通商考』の影響も、もちろん大きかっただろう。

玄沢はのちに『蘭畹摘芳』(1817) 卷三でもオランウータンについて詳細な訳述と説明を行なっている⁶⁴。やはりボイス事典からの引用で猿の3種として「一を阿郎烏烏当杓と曰、一を鞞空跼兒と曰、一を抜皮空盎と曰」[菊池(解説)1980:409]と述べる一方、地元の人々のことも伝える。いわく、「崎港の人、呼んで山童と曰。此れ山獠の名に依るなるか」[ibid.:410]。『一話一言』の報告に加えて、「山獠」との比較がなされていることが分かる。玄沢はおもに江戸で活動していたので、九州での呼称であるヤマワロのことをよく知らなかったのだろう。おそらく山獠の和名をヤマワロとしている『和漢三才図会』を参考にして、長崎の人々は本草学由来の「山獠」と同定しているのだろうか、と考えているようである。

また、玄沢はボイス事典の第8巻317ページにオランウータンの項目があることを指摘したうえで、その項目の翻訳を掲載する。その内容は上に引用した龍平による翻訳とさして変わらないが、龍平が「此獣を老サテイリス、又粗野なる鬼と云こと偽にあらず」と訳すところを玄沢は「蓋し上世の所謂沙的乙力斯・嚙烏鐸度乙歇爾〈森魔の義〉は、則此物を指すなり」としている [ibid.:417]。

⁶³ 意思疎通という点では興味深い逸話が伝えられている。松浦静山の『甲子夜話続篇』巻四に、寛政4年(1792)に来た「ヲランウータン」のことが書かれているのだが、まず「物云ふ夏人間にひとしく、音声も聊替る事無レ之候」として、普通に人語で会話できるとされている。だが話すのが「蛮語」だったため、通詞の一人(吉雄幸作)に命じて日本語を教え込ませたというのである。さらに酒をコップに入れて飲むところや、寝る時も枕はもとより布団を敷くなど、「人間に行作違ふ事無きとの事」と評されている[中村・中野(校注)1979:88-89]。より現場に近い報告では、人の意図を理解するとはされていても、みずから話せるとはされていない。もしかすると、この話を語った人には、オランウータンがヤマワロのようにふるまうことへの期待(ないし推測)もあったのかもしれない。

⁶⁴ 刊本の『蘭畹摘芳』は、写本で伝えられた『蘭畹摘芳』の一部を出版したものであり、未刊に終わった部分のほうが多い[菊池(解説)1980:解説7-11]。この文献と本論との関連で注目されるのは、全体の最終巻——『蘭畹摘芳四編』巻之十(東京国立博物館蔵)の末尾に「水虎雑集」と題された記述がある点である(この巻には文化14年(1817)の日付がある)。この「雑集」は全体で3丁半、うち1丁半が水虎図となっており、図の部分だけ用紙が異なる(柱に「重訂解体新書 巻之」と刷られた紙が使われている。『重訂解体新書』の刊行は1826年)。ただ、読んでみると、本文の多くが栗本丹洲『千蟲譜』(1811-1833)の「水唐」を引用したものであり[小西(解説)1982:376-377]、水虎図も同書からの転載だということが推測できる。『蘭畹摘芳』は玄沢が弟子に答えたものを筆録したという体裁なのだが、そうだとすると、弟子の「水虎とは何ですか」という質問に、『千蟲譜』の引用をもって答えた、ということになるのだろうか。『蘭畹摘芳』に載せる記事の多くが蘭書を利用しているのに「水虎雑集」にそうした引用が見当たらないので、おそらく玄沢は、西洋には比較しうる動物が存在しない、と判断したのだろう。

こうした情報源とは独立してオランウータンおよびサテュロスを紹介したものとして、『海上珍奇集』が挙げられる⁶⁵。同書は志筑忠雄によるものと推定される翻訳書で、原書はオランダ語の『五卷本博物誌』だと特定されている[ホリウチ 2007]。『五卷本博物誌』は、プリニウス『博物誌』の動物部分をオランダ語訳したものに、当時までに知られていたプリニウス以降の文献や報告を大量に追加したものである。1651年版から挿絵がつき[松田 1998: 546]、『海上珍奇集』も挿絵を写しているので、以降の版(松浦静山旧蔵の1662年版か? [cf. 松田 1998: 151])が原本になったと思われる。「アーブ Aap 猿」の次に「ハヒヤアン Havijaan 狒々及サテイル猩々之類成べし」の項目がある。曰く「印度のカタテユレル国に獸有。サテイルと名く。或はヤキ[山羊]男と訳す。又ヤキ猿とも云。四足にて能走る。或いは二足にて走る。其形人に似たり」(57オ[cf. 松田 1998: 154])。さらに、続いて「印度サテイル Sateiroe」⁶⁶の項目があり、「ヲユルヲ [テュルプ] 曰、我在世に当て^(あんげりあ) 諸厄利亜国より一疋のサテイルを来してヲランセ公に達す。其形、甚人に似たり。印度ヲランウ^(ウ) タンクと云。野人と云はんか如し」(58オ-ウ)とされている。ハヒヤアンの項目はプリニウスの記述するサテュロスを、印度サテイルの項目はテュルプの報告するオランウータン=サテュロスを紹介したものである。狒々・猩々をサテイルと分けて書いているところからすると、忠雄はサテイルを和漢籍で知られていた猿類とは別物だと考えていたようだが、ヤマワロという名称は用いていない⁶⁷。

結局、文献によって説明に齟齬があるので、龍平も玄沢も、長崎に来たオランウータンがサテュロスなのかどうか、判断が付きかねていた。しかし、龍平に関しては、サテュロスは

⁶⁵ 国立国会図書館所蔵 (W338-16)。

⁶⁶ 「サテイル」はオランダ語ならば Satyr か Sater のはずである。Sateiroe は「サテイル」というカタカナをふたたびオランダ語表記に戻したものである(オランダ語の oe は日本語の「ウ」にあたる)。その他いくつかの理由により、国会図書館本は、オランダ語の基礎語彙を知っているレベルの人物が書写し、勝手に不正確な「原語」を付したものと推測される。

⁶⁷ 『海上珍奇集』の成立年代は不明だが、作者が志筑忠雄だとすれば、『五卷本博物誌』記事の要約が含まれる『万国管闢』よりも前ではないだろうか。いずれにしても彼がプリニウスに関心を持っていた天明年間の成立と思われる。本書には、サテイルのほか多くの「珍奇」な動物が紹介されているが(プリニウス由来の西洋怪物が網羅されている)、刊行されることなく写本で読み継がれていたらしい。具体的な流布状況は不明である。管見では堤它山のラクダ論『橐駝考』(1824)に引用があり、ちょうど松田清が『五卷本博物誌』に対応する部分として紹介した部分[松田 1998: 158]が、まさに『海上珍奇集』からの転載である。『海上珍奇集』35オ-36ウに「トロメテリス Torometris 駝之類」があり、引用されているのは前半部(多少の異同あり)。它山は引用の直後に「海上珍奇集」と出典を明記している。細かい点を指摘すると、松田が「カルタゴ」(Carthago)の誤りとした『橐駝考』の「シカルタ」は、『海上珍奇集』では「昔シカルタ口」となっている。これを「昔し、カルタ国」ではなく「昔、シカルタ国」と読み「昔」だけ省略した結果、シカルタという国名が生まれたのだろう。

オランウータンであり、そしてヤマワロでもあるだろう、と類似性を広げて考えていた——と推定したほうが『安倍氏水虎説』での記述と整合性がつく。この点は次項で論じることにする。

「ヤマワロ」は、オランウータンの和名としてはそれほど広まらなかったようである。中良は、雑記帳である『惜字帖』に寛政12年(1800)の「ヲーランウータン」図を載せ、単に(直訳の)「山男」とだけ書いている⁶⁸。水虎を Nephthunes に充てた佐十郎は長崎出身だったが、『蘭語訳撰』では「^{シヤウハ}猩々」を Ouranoutang の訳語にしている [奥平 1968: 521]。また、寺門静軒(1796-1868)の『江戸繁昌記』第二篇(1834)によると、江戸で開かれた薬品会には「西洋の人同(状、猿の如くにして、能く人事を察す)」が展示されたという [日野(校注) 1989: 132]。山崎美成(1796-1856)は『金杉日記』(1838)において、1838年に浅草で開かれた薬品会のことを記録するなかで、「ユニコール」や「カハイマン」などと並べて、この類人猿を紹介している。曰く「山客、^{サンカク} 蛮名^{エミシノトナヘ}はオランウータンとて、猩々の属ひにて、人語をもよく聞わけたる獣にて、寛政年間、生ながら、^{カラフネノモチワタリ} 舶来とかや」 [棚橋(校訂) 1980: 32]。どちらの薬品会でも、長崎で死んだ個体の剥製か骨格が展示されたものらしい。ヤマワロという名称が江戸で広まらなかったのは、この名称が生きた知識として流通していたのが九州に限定されていたことに起因するのだろう。

第5項 ネプトゥヌスとサテュロス

日本側はヤマワロをサテュロスに充てている。そして、おそらく、このサテュロスの多義性こそが、安倍が「相符せり」と推定した理由の1つではないかと考えることができる。サテュロスは類人猿一般の名称でもあったし、オランウータンのことでもあったが、何よりも古代ギリシア神話の登場人物でもあった。

ボイス事典では、ネプトゥヌスの項目の大半(22行)はギリシア・ローマ神話におけるこの神格の系譜や事績を説明しているにすぎない。しかし、最後の1段落(4行)に、「相符せり」を解く手がかりがあるのではないかと思われる。そこには以下のように書かれている。

人々はネプトゥヌスという名称をある種のゲニウスたち(守護霊たち Bescherm Geesten)に付す。そうした霊の描写は、ある程度、森の神々(ファウヌス)、サテュロスなどに近いものである。⁶⁹

ボイスはこの箇所では、古典神話から離れた民間信仰におけるネプトゥヌスの用法に触れて

⁶⁸ 古典籍総合データベース：http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/bunko08/bunko08_j0053/bunko08_j0053_0001/bunko08_j0053_0001.pdf, p. 324。

⁶⁹ Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren：<http://www.dbnl.org/titels/titel.php?id=buys003nieu07>, p. 686。

いるようである。そしてこの名称がある種のゲニウスたち（精霊）に与えられたが、それはサテュロスなどに類似するものだ、と述べている。

「ネプトゥヌス」の項目は、ピエール・シヨンプレ（Pierre Chompré, 1698–1760）がフランス語で書いた『寓話小辞典』（*Dictionnaire abrégé de la fable*, 1727年初版）の同項目をそのままオランダ語に翻訳したものである（本章では google ブックスで見られる 1752 年出版の第 6 版を参照した⁷⁰）。このことは、「ゲニウス」の部分がフランス語形 *Génies* でイタリックのままになっていることから分かる。一方、ボイス事典の原書とされる『新技芸科学全事典』第 2 版（W. Owen, 1763, *A new and complete dictionary of arts and sciences*, 2nd edition）には Neptune も Neptunus もない（ボイス事典の、原書からの追加・改変は往々にしてあった〔松田、益満、勝盛 2014: 78〕）。

シヨンプレは「ネプトゥヌス」の項目の最後に、参考文献として“Th. Cantinpr. C. Du-frene Gloss.”を挙げる。これは中世盛期の神学者トマ・ド・カンタンプレ（Thomas de Cantimpré, 1201–1272）およびデュ・カンジュ（Du Cange, 1610–1688）の『中世・後期ラテン語辞典』（*Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 1678）の略称である。いずれも古代ではなく、キリスト教中世に関係する文献である。『中世・後期ラテン語辞典』の Neptunus の項目を見ると、ティルベリのゲルウァシウスが 1209 年から 1214 年にかけて執筆した奇談集『皇帝の閑暇』（*Otia Imperialia*）第 3 部第 63 章からの引用と、トマ・ド・カンタンプレの著書『蜂の普遍的な善』（*Bonum universale de apibus*）第 57 章への参照がある⁷¹。

『皇帝の閑暇』の日本語訳を繰ってみると、第 3 部第 61 章に「ニュイトン」という精霊についての記述がある〔ティルベリのゲルウァシウス 1997: 135–136〕。この訳が参照したというライプニッツ版（1707、つまりデュ・カンジュの辞典より後）を見てみると、第 61 章にはっきりと「ネプトゥヌス [……] について」(De neptunis...) とある⁷²。日本語訳に再び戻ると、ニュイトン（ネプトゥヌス）たちは親指ほどの大きさしかない小人の老人で、夜中に農家に集まってきて、農民たちの仕事を片付けてしまう、また、不可視の状態で馬上の騎士にしがみつぎ、馬

⁷⁰ Google ブックス：<https://books.google.co.jp/books?id=B1MUAAAAQAAJ>、2 巻の p. 64。1740 年出版の第 3 版には、この部分はない。

⁷¹ NEPTUNUS, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Du Cange et al. : <http://ducange.enc.sorbonne.fr/Neptunus> 参照。『蜂の普遍的な善』については、ユリア・ブルクハルトが 4 世紀ぶりに校訂版を出すとのこと (cf. Universität Heidelberg PD Dr. Julia Burkhardt, geb. Dücker : <https://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/philosophie/zegk/histsem/mitglieder/duecker.html>, 2020 年 9 月 7 日更新)。

⁷² <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/urn:urn:nbn:de:hbz:061:1-84170>、980 ページ。日本語訳にある「ニュイトン」は、厳密にいうとラテン語原文には存在しない。ラテン語のネプトゥヌスは、中世フランスでは水の精霊、そして無個性な悪霊へと意味を変えていった（たとえば「蛇」や「ケルベロス」の意味でも用いられた）。その過程で「ニュイトン」という俗語の語形も確認されるようになった〔Spitzer 1944〕。『皇帝の閑暇』はラテン語で書かれているが俗語を用いる人々の伝承を記述しているので、日本語の訳者（池上俊一）は「ニュイトン」という語形を採用したのだろう。

を沼沢に引きずり込んでしまうという。もう一方の『蜂の普遍的な善』を見ると、確かに第2巻第57章10節に「魔物のネプトゥヌスについて」(De neptunis demonibus) という節があり、ネプトゥヌスは水の魔物である、とされている。また第11節では、この魔物がある子どもを水辺で襲って殺したという [Gerhardt 1967: 30-31]。これに加えて、『皇帝の閑暇』におけるネプトゥヌス(ニュイトン)の描写を見てみると、かつてポセイドンと同一化された古代ローマの水神は、(柳田國男の理論でいうと)「零落」してしまったことが分かる。

この「零落」の過程は十分に明らかになっているわけではない。7世紀初頭に著された『聖エリギウス伝』によると、フランドルで活動したこの聖者は、説教のなかで「魔物の名、ネプトゥヌス、オルクス、ディアナ、ミネルヴァ、ゲニスクスを召喚するべきではない。また、こうした不適切な存在を、いかなるかたちであれ、信じるべきではない」と述べたという [McNamara 2001: 157]⁷³。この断片的な記述からは具体的なことは何も分からないが、少なくとも中世初期、教会の外部では古代ローマの神格がまだ崇められていたことがうかがえる [Lecouteux 2018: 77]⁷⁴。

序論で検討したマイケル・オストリングの「小神」論に従えば、ネプトゥヌスのようなメジャーな神格は早々に忘却されるか、聖人崇敬へと転換されるとのことだった(つまり「零落」論は通用しない) [Ostling 2018: 15-16]。それに反してネプトゥヌスは中世盛期にあってもなお、オストリングの言う「小神」として伝えられ、さらに現代フランス語にまで「妖精の一種」(lutin)として残存している。シヨンプレは、単数形の海神ではなく複数形の精霊となり、地方に出没しては人々と善悪こもごもの交流をする中世的ネプトゥヌスを評して、山野に生きる下位神格のファウヌスやサテュロスと似ているところがある、と述べたのだろう。

オランダでも1777年の語彙集において現地の水妖ネッケル(Necker)のラテン語訳に「水の魔物(daemon aquaticus)、ネプトゥヌス、地を揺らすもの(ennosigaesus)」が充てられていた。「地を揺らすもの」(Ennosigaaios)は古代ギリシアにおけるポセイドンの異名で、地震の神としての権能を示すものだったが、18世紀末のオランダでは、騒音を立てる水辺の存在として解釈されていたようである [Gerhardt 1967: 48-49]。ここまで蘭学者が知っていたとは到底考えられず、またボイス事典がこれを念頭に置いていた痕跡もない。ただ、以上のようなネプトゥヌスの「零落」は、比較文化論としては興味深い、洋の東西における並行的展開の一例として捉えることができる。

シヨンプレ(およびボイス)のいう「サテュロス」は、ファウヌスと併記されていることか

⁷³ ゲニスクスの素性は不明。

⁷⁴ エリギウスと同時代に現在のポルトガルで活動したブラガのマルティヌス(580年没)もまた、魔物の一種としてネプトゥヌスを挙げる。彼は古代ギリシア・ローマの怪物ラミアとネプトゥヌスを同一視しており、その点で後者は「小神」に近い [Dowden 2000: 41; Corry 2005: 30-31]。

らも分かるとおり、あくまで古典神話に由来する「長命者」のことであり⁷⁵、サル的一种ではない。だが、前者の意味でのサテュロス、近世日本の蘭日辞書においては一般的なものだった。たとえばサテュロスのオランダ語形「サテル」(sater)は、最初の蘭日辞典『波留麻和解』(1796、いわゆる「江戸ハルマ」)には「山神、又林神」とあり[稲村1997:12]、『訳鍵』(1810)には「山林の神。朝譏[嘲譏]の人」[藤井1981:n.p.]⁷⁶、『道訳法児馬』(1833、いわゆる「長崎ハルマ」)には「森林の神」とあって[ゾーフ1998:460]、サル的一种だとどこにも書かれていない。

ここに挙げた辞典類の定義は、典拠となったオランダ語辞典の語義をそのまま翻訳したものだということが知られている。そのため、蘭日辞典ではなくオランダ語辞典を直接みても、結局は同じ定義を知ることになるだけである。(ヤマワロ=) オランウータンはサテュロスだという博物学や百科事典の記述に行き当たったとき、龍平もそうした辞典を引いて、「山神」という定義を発見したはずである。

ディオニュソスの従者としての山神サテュロスと、猿の一種としてのサテュロスという2つの概念は、遅くとも紀元前後にはギリシア語・ラテン語の文献に現われていた[Kitchell Jr. 2014:165]。また、初期ラテン教父のヒエロニムス(347-419)はサテュロスの神格的側面を否定し、『最初の隠修士パウルの生』(377年ごろ)で、次のように言わせている。「私は死すべきものです。そして、異教徒の人々がさまざまな誤りによって欺かれて、ファウヌスとかサテュルスとかインクブスとか呼んで崇拝している荒野の住人たちのうちの一人です」[ヒエロニムス1999:620-621]。もとより「異教」の神々を否定してきたキリスト教であったが、「神々の正体は悪魔」ともされるなか、サテュロスは動物の一種としてこの世界に生き残ることができたのである。

ヒエロニムスの一節は、前に引用した『海上珍奇集』の「バヒヤアン」にも書かれている(『五巻本博物誌』に紹介されているため)。志筑忠雄の訳文で興味深いのは、『最初の隠修士パウルの生』では「私は死すべきものです」、『五巻本博物誌』では「私も死すべきものです」とあるところを「我は妖怪化生の類に不有。万物の其一にて」と敷衍しているところである。「不死の神(々)／定命の人間・被造物」(immortals/mortals)という西洋的区分が「妖怪化生／万物」と理解されているのだ。ヒエロニムスの問題が信仰の神学的正当性だったのに対し、

⁷⁵ ラテン語のロンガエヴィ(longaevi)。サテュロスや妖精など、ヨーロッパ中世の非人間的存在にC・S・ルイスが採用した総称[ルイス2003:ch.6]。もとは北アフリカの非キリスト教徒マルティアヌス・カペッラが著した『哲学とメルクリウスの結婚』(5世紀初頭)での表現で、「人の立ち入れない土地は、森林や木立、湖、泉、川に住まう長命者たちであふれている。パン、ファウヌス、フォネス、サテュロス、シルヴァヌス、ニンファ、ファトゥウス、ファトゥアなどと呼ばれる存在である。[……]こうした存在は長大な期間を生きた後、人間と同じように死ぬが、予知や攻撃、傷害について尋常ならざる力を持っている」と言う[Martianus 1977:54-55; ルイス2003:182]。

⁷⁶ 「嘲譏の人」はオランダ語のsatire「風刺、皮肉」との混同であろう。

忠雄はこれを存在論的カテゴリーの問題として捉えたのだと思われる。だが、キリスト教禁制の時代、こうした読み替えは、ある意味必然的だっただろう。

第6項 比較文化論への道

ここまで、水虎からネプトゥヌスへの連鎖の復元をしてきた。大幅に遠回りになってしまったが、ようやく「蘭説に相符せり」が含意する操作が明らかになったと言っていいだろう。まず龍平は、舶来オランウータンがヤマワロだという話を聞き、オランウータンのことを調べ、サテュロスとも呼ばれることを知った。そしておそらく、サテュロスが山の神と訳されていることを知り、ヤマワロが山の神だとされていることとの符合を感じた。次いで彼は、水虎がネプトゥヌスと訳されていることを知り、調べたところ、ネプトゥヌスは海神だが、サテュロスなどに近いと書かれているのを見つけた。水虎に充てられた西洋の海神が、ヤマワロに充てられた山神ともされるのは、まさに「奇」である。

実際、現代の比較文化的視点からみても、こうした一致は興味深い。また、移動伝承が要点となるこの比較が、江戸ではなく九州でなければなし得なかったものであることも注目できる。高踏的な書物の記述ではなく、庶民のあいだに伝わる経験や知識こそが、この紆余曲折した比較および一致を可能にしたのである（西洋側の展開でも同じことがいえる。ネプトゥヌスがサテュロスと接近したのは、どちらも中世までしつこく庶民の「小神」として生き残っていたからに他ならない）。さらに庶民的な「神」同士の比較は、民俗学の先蹤とさえ解釈できよう。

だが、現実としては、民俗学の「先蹤」はむしろ西洋人のほうだった。シーボルトが水虎の実在を否定的に見ていたことは繰り返し述べたとおりであるが、息子のアレクサンダー・フォン・シーボルト（Alexander von Siebold, 1846-1911）もまた同じように考えていた。長崎の鳴滝に居を構えたアレクサンダーは、1860年の春ごろについて、次のように述懐する。

やがて日が経って、よく川で水浴を始める頃となった。川の水が大きな岩を越えてザアザアと流れくだる影のさした暗い谷間に深みがあって、そこでは水に入らないように、きつく止められていた。そこには半人半獣の恐ろしい悪魔のような生き物[dämonenhafte Kreatur]が棲んでいて、情け容赦なく誰でも深みに引き込んだからである。河童小僧[Kappa Kozō]というこの化物[Monster]は、頭髪が赤褐色だという話で、頭のとっぺんに窪みがあり、その中にはいつも水が入っているが、これがないと生きていられない。爪はかぎのようで、恐ろしい出目をしているという。さらに極めて広範囲に流布している迷信[Aberglaube]に、キツネを神聖視し、これを傷つけてはならない、というのがある。[ジーボルト 1981: 96]⁷⁷

⁷⁷ 1903年に出版されたドイツ語版の表記については、Digitalisierte Sammlungen, Staatsbibliothek zu Berlin : https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN610637371&PHYSID=PHYS_0096&DMDID=DMDLOG_0008 を参照。

キツネに関する最後の一文を付け加えたのは、アレクサンダーが「河童小僧」を「迷信」と理解していることを明確にするためである。もはや西洋人は誰もカッパが実在とは思っていない。むしろ、それは興味深い日本文化の一部である。たとえばチャールズ・フォンデスの『扶桑耳袋』(Charles Pfoundes, 1875, *Fuso Mimi Bukuro: A budget of Japanese notes*)、ウィリアム・グリフィスの『明治日本体験記』(William Griffis, 1876, *Mikado's empire* の第2部)では、カッパはそれぞれ「迷信」と「神話上の動物」のカテゴリーで紹介されている[廣田 2015: 54-55]。こうしてカッパはまず異文化として客体化され、日本においても「迷信」や「妖怪」という文化的カテゴリーに収まっていくようになる。

第5節 蘭学における妖怪事象の比較

ここからは、龍平の水虎論を中心として、オキナやプーニスの事例も参照しつつ、「文化」のない概念的枠組みで——すなわち「妖怪文化」ではないものとして——、どのように妖怪事象が比較のなかで組み替わっていったのかを検討する。焦点は、なぜ蘭学者たちはシーボルトや杉田らと異なり、文化的なものを実在として取り扱えたのか、というところにある。

まず、比較文化論として組み替えることもできそうな龍平の実践が非近代的であることは、本章で明らかにしたことから指摘できる。彼はまず、オランウータン、ヤマワロ、ネプトゥヌス、水虎などを同一の領域内に捉える。これは現代の観点からすると、カテゴリー的に動物と妖怪と神を混同しているように見える。さらに、動物学的知識、百科事典の人文学的比較、起源不明の写生図および乾物、本草学の記述、蘭日辞書、来日した個体、そして複数の世間話(民間の目撃談)を同じ水準で扱っており、文化の産物、あるいは文化的偏向と呼べそうなものも自然の産物として、不当に混同しているように見える。それに対して近代的学問は、そのいずれも文化的表象という同一の領域に——自然それ自体は「自然の表象」と読み替えて——並べる。これならば存在論的な混同は生じないように見える。自然は安定したままの単一の実体であり、ひるがえって文化は多元的であり、それゆえに別々に腑分けされていく。

しかし龍平にとってみれば、水虎もオランウータンも野生の生類であり、相互的に素性を明らかにしてくれる可能性を持った本在的なものであった。写生については、先述した今橋理子が言うように「すでに現実のものとして描かれた絵画において、その図様は実在の事物と同様に見なされていたのであろう」[今橋 2017: 128]。ただし、「実在の事物」と「絵画」との関係は、まったく同等ということではない。むしろ描かれたものは、部分的な視野から再構成された対象である。なぜなら実在の花鳥のように、ある花鳥画を裏側から見て、その草木なり鳥類なりの個体についての、まったく異なる視野が開かれるわけではないからだ。あくまで写生図は、特定の視との関係のなかでのみ、「同様に見なされていた」と考えるべきである。

私たちはここで、対象 (object) と視 (vision) の関係性についてのダナ・ハラウェイの主張を参照できる。ハラウェイの見るところでは、対象とは静的で不活性の、見る主体によって認識されるのを待つだけのものではない。社会科学における研究「対象」が代表的であるが、いかなる学知においても対象とは単純に発見され解読され、主体によって利用されるものではなく、常に能動的な行為者であり、作用者である [ハラウェイ 2000: 378-387]。よって、対象を前にして描かれたものは、描き手の完全なる創作物ではなく、対象からの働きかけによっても構成されることになる。このような対象との関係性は、見る者を「どこからでもない」(from nowhere) 無標カテゴリー (近代的 - 白人 - 男性) に置くのではなく、むしろフェミニズム的な、どこにいるかが重要な「状況に置かれた知」として表現される。客観性 (objectivity) とは「個々の、特定の身体化に関わるもの」なのである。主体と対象は乖離しているのではなく、密接な相互関係のなかにある [ibid.: 360-364]。

本論との関係から見たハラウェイの要点は、状況に依存したものの見方を主観性ではなく客観性の特徴と見なしたことで、客観性が見る身体と対象との部分的で相互的なつながりに支えられることである。花鳥画や水虎の写生図は、そこに描かれた対象の、特定の視野から見られた部分的な構築物であり、描き手の意図だけではなく、対象の行為・作用もあわせて初めて実現されたものである。対象は文字通りの意味で、絵画に作用というかたちで写し取られている。ここで近現代の私たちが、描かれたものに意図や主観性、人為性を見て取るのに対して、ハラウェイのフェミニズムや近世の絵画伝統は、そこに対象からの作用を、そして対象それ自体の部分的転写を見て取る。

アルフレッド・ジェルが『芸術と作用性』のなかで論じた形代術 (vold sorcery) は、民族誌的に、こうした対象の転写の社会的仕組みを描き出している。写生図と対象が同等だと見なす近世の思考は、写真のイメージに撮られることを靈魂が盗られることと見なす「部族的な人々」のそれとかなり近い。ジェルはこうした事例を含め、形代をつかう「邪術」についての呪術的・象徴的な説明を退け、写真や形代の危険性をこう説明する。「私たちが自分のイメージにより媒介された形態の作用によって、受動者として傷つけられるのは、私たちが単なる1つの身体ではなく、私の存在や属性、作用性を証する周囲のあらゆるもののなかに、社会的人格として現前しているからである」。また、イメージのみならず、身体からの脱落物 (毛髪や爪など) も形代術で補助的に使われるのは、それらが身体の境界を越えて「分配された人格性」の一部だからである。イメージや脱落物は、人格本体との因果的な密接性により、それへの作用を本体に及ぼす。ジェルは最終的に、(人間ではなく寺院の) 写生図が、描かれた対象の一部であると考えのも故なしとしない、と論じる [Gell 1998: 102-104]。

イメージと対象を部分全体関係として捉えるジェルの考え方は、写生図の部分的客観性のみならず、(英語だと同じ partial objectivity になるが) 部分的対象性の仕組みについても示唆を与えてくれる。もし花鳥にせよ水虎にせよ、それらが人為の入らない本在的なものと見なされることがあったならば、近世における写生とは、本在的なものが、限定されたパースペクティヴのなかでイメージとして転写され、人為的なもののなかに、対象の部分それ自体とし

て客体化された状態だと理解することができる。

ここまで対象の転写について論じてきたのは、民間の目撃談や先行する文献もまた、今橋の写生に関する言葉を借りるならば「他者の目に映った現実が自らにも真実であると映った時、すでに己自身の現実でもあるという認識」[今橋 2017: 146]をもって捉えられていたと考えたほうが、近世の権力者や知識人の関わる水虎のネットワークの構成について、より無理なく理解することができるからである。写生が部分的対象ならば、多少の人為性の強弱はあるだろうが、音声の連なりや文字記録もまた、それを発したり書き留めたりした人々の部分的視野によって切り取られる対象の部分を、人為的な媒体形式のなかに埋め込んでいると言えるからである。

結果として、写生や語りなど、本体を欠いた人為的な構築は、『下問雑載』や『水虎説』において、生きた個体や乾物と並び、比較される。それでも、個体や乾物は、大きく異なる視野＝部分的対象を無数転写できるという意味では、特権的なものだっただろう。『紅毛雑話』や『松前志』、『西洋雑記』などにおいても、現物ではないが、大きく異なった観点（同時代の西洋）が提供されることにより、対象の部分は増加していき、人為性よりも本在的な度合いが強くなっていく。今橋の言う「真実と映った時」の条件として、写生図の場合はその細密さが重要になるかもしれない。だが、本章で扱うような、曖昧なところの多い妖怪事象に関しては、その条件は、非均質的で明らかに起源の異なる観点どうしの比較によって「寓言にあらず」と判断され、本在的なものとして再発明されうることであろう。

近世的な写生に代表される、人為的なものの徹底による本在的なものの再発明は、近代的な概念に対応させるならば文化の徹底による自然の創造となり、意味が通らない。だが、非近代的な記述が試みられた科学的実践はこれと類比的である。つまりラトゥールが言うように、科学者が構築すればするほど、対象は実在の度合いを増していくのである。ある対象が構築されることと実在することは対立しない。「器具の数が多ければ多いほど、媒介の数が多ければ多いほど、実在の把握がより良いものになる。[……] 像を人の手で作れば作るほど、より多くの客観性が手に入る」[ラトゥール 2017: 168, 169 強調除去]。ラトゥールがここで行っているのは、写生図のような単一の「器具」が構築される仕方でもあり、人為的なものも本在的なものも合わせた転写の連鎖によって対象が構築される仕方でもある。

フーコーがルネサンス期博物学について述べたことは、以上の議論と近いところがある。当時、「見られるものと読まれるもの、観察されたものと人づてに伝えられたものとが区別されず、その結果、視線と言語とが無限に交錯する唯一の滑らかな連続面が構成されていた[……] 自然それ自体が、語と標識との、物語と文字との、言説と形態との、切れ目のない織物をなしている」[フーコー 1974: 64, 65]。言葉は自然に埋め込まれ、一体化している。そのため、自然であれ先人であれ自身であれ、あらゆるものに語らせ、「自然という書物」を読もうとすることが彼らの仕事であった。しかし真正（神聖）な知に近づくには、語らせつづけなければならない。よって言語は「絶対的に第一義的なひとつの言説 [自然に関する知] を復元することを任務とするのだが、この言説に接近し、それを主題としてそれに類似したこと

を語ろうとこころみ、そうして解釈という隣接し相似した忠実な対応物を無限に生み出すことによってしか、この言説を言表することができない」[ibid.: 67]。

語られたことならば何でもかんでも取りまとめ、水虎＝ヤマワロ＝オランウータン＝サテュロス＝ネプトゥヌス＝水虎という比較を連ねていく龍平たちの営為は、以上のような言語＝自然観に相当するように見える。だが彼らが乾物や写生、生きた個体などを取り入れたり重視したりすることからうかがえるように、フーコーの構築するルネサンスのエピステーメーと違い、そしておそらくルネサンス期の博物学者の思考と同じように、言語は唯一絶対の基準ではない。それゆえ、並べられるものが絶対的なものへの近似というわけでもない。また、語られたことのすべてが「唯一の滑らかな連続面」を構成するわけでもない。写生の本在性が「老公」の権威によっても維持されているように、人為的構築がつねに本在的なものに組み込まれるとは限らないのである。ここで近世の絵画伝統はフェミニズムと袂を分かち⁷⁸、社会的地位や名声が高いほどに状況依存性が薄れていくという、より「男性的」なヒエラルキーを示すことになる。

この点は、逆の方向からも例示することができる。龍平は、「愚民」の視野のなかから対象性のみならず主観性も見つけ、そして批判するのである。たとえば水虎からネプトゥヌスにいたる連鎖のうち、サテュロスの結節部分には「神」が関わっているが、この点まで承認されているのではない。『安倍氏水虎説』のネプテュネスの前段に、以下のようなことが述べられている。

唐土ニテ河伯ヲ川ノ神又水神トスル如ク我邦俗水虎ヲ水神トモ川ノ神トモ思ヘリ [……]
此故ニ水虎モ自己水神ノ気ニテ筈ニ入シ水虎自ラ水神ナリト名ノルコト野狐ノ自身稲荷ト心得タルト同日ノ談ナリ (15)

中国でカップに相当する河伯が川や水の神とされるように、日本の「俗」でも水虎をそのように言っている。そのせいで水虎自身も、キツネが自分を稲荷と思い込むのと同じように、神だと名乗るのだ、ということである。龍平は、当時の大多数の人々と同じように、水虎をはじめとする一部の生類が人間の言葉を理解し、操作できると考えていた。そのため、人間が何を言っているかによって、水虎やキツネの所作のみならず言葉も変わってしまうことがある。だがこうした生類（オランウータンを含む）は、龍平にとっては怪しい存在ではあれ、「神」ではない。それは庶民が「思」っているだけなのである。

神としてのネプテュニユスが出てくるのはこの後である。日本とオランダにおける「神」は比較されている。ただしそれは、水虎とネプテュニユス、写生と目撃談をつなぐ類似の連鎖——本在的なものの再発明——とは別の領域で行なわれている。オキナの節で瞥見したように、『魚鑑』において「そらごと」の鯤と摩竭が並置され、『度日閑言』において鯤、鯨

⁷⁸ そもそも水虎と関わる記録の多くは成人男性によるものだったが。

鯨とカラケンが「妄」としてつながれているのも、これと同じ領域内であろう。

この領域は近現代で言えばまさしく「文化的」なところであり、それゆえに「寓言」や神信仰の文化比較（日本とオランダ、中国、インド）が行なわれていると見なすこともできる。しかしまた、龍平による「神」の記述においては、まったく異なるはずの領域が合流している。それはキツネや水虎がみずからを「神」や「稲荷」だと見なすことまで連続的に説かれているからである。これまで既存の日本語訳に従い artificial に「人為的」という訳語を充ててきたものの、それはいわば「獣為的」なものとして、人を化かす生類も有している性質なのである。たとえばアニミズム的な世界ならば、動物たちが各々に文化をもち社会を構築していることは、概念的にはそれほど奇妙な響きを持たない。水虎は相撲をするし、言葉を理解し会話もできる。もちろん人と水虎は異なる種であるが、どちらもが同じように、互いに理解できる artificial——仮に「制作的」と訳す——な概念を使い、日々を営んでいる。

ある事象についての対象化が、その事象に対して「主観的」とであると判断されるとき——『松前志』において「崔豹が説甚だ妄也と、是却て管見の説也」とされたり、「我邦俗、水虎を水神とも川の神とも思へり」と記述されたりするとき——起こっているのは、比較による弱さの露呈である。水虎の場合、比較のテーブルに配列されるものの多くが、それが単なる生類であって神ではないことを示している。オキナの場合、遠く離れた言語において類似したものが伝えられることが、中国人の「管見」を圧倒する。あるものが主観的であることは制作的であることを強める。だが、非人間的的存在に関わる近世の領域においては、制作的であることは「寓言」や「妄」として否定的に扱われることが多かった。そして、このような取り扱い、「邦俗」や中国、野獣など、それぞれ都市の知識人（蘭学者など）や西洋、人間などとの関係において社会的に下位に位置づけられる行為者において、しばしば現れていた。それでも、第5項でみた西洋近代における知識人の優位性ほどには、社会的ヒエラルキーにおける位置づけは、実在的／本在的なものを構築するにあたって決定的なものではなかった点は述べておく必要がある。

第6節 小括

本章では、本在的／人為的の相互的な発明というロイ・ワグナーの考え方を切り口として、近世日本の妖怪事象をめぐり、西洋との衝突および比較をどのような概念として——「妖怪文化」ではないものとして——捉えられるかを検討してきた。どこまでが「同じ世界」でどこからが「違う認識」かを裁断する権限をもつ近代人は、いとも簡単に、実在しない妖怪事象を文化の枠に当てはめて、ほかの文化現象と比較可能なものにする。たとえば私たちの世界には水虎もオキナもフェニックスもない。それらの表象には、対応する実在は見当たらない。これは第3章第9節でみたように、初期近代の科学革命や博物学の発展をとおして堅牢に構築された、1つの^{マターオブファクト}厳然たる事実である。だから私たちは、同じような表象が世界各地にあったとしても、それらを各地での目撃例としてではなく、ある民間説話の伝播として考

えることができる(オキナとクラーク)。あるいは、大宗教に直面した民間信仰の衰退という比較宗教学的な視点で理解することもできる(水虎とネプトゥヌス)。あるいは、未熟な博物学的思考が導き出した、不正確ながらも独創的な比較と見ることもできる(ヤマワロとオランウータン)。こうした比較の実践は、いずれも近代的世界のなかでは一定の妥当性を持つだろう。

しかし私たちと同じ文化のカテゴリーがない——すなわち自然のカテゴリーもない——近世世界ではどのように妖怪事象を記述できるのだろうか。本章ではまず、ロイ・ワグナーが自然／文化の関係性を、存在論的關係から論理的關係へと組み替え、さらに本在的／人為的という包括的な対立項へと置き換えたアプローチを参照した。この概念対を採用することにより、私たちは文化の無限後退を回避して、この概念を用いずに人々の思考や実践を記述することができる。

人為と本在の区分は、近現代における文化と自然の区分とは異なっている。近世においては、オキナや水虎など妖怪事象の多くは本在的だが、プーニスなどは人為的な寓言である。この区分の違いとして、本章ではいくつかの要点を挙げた。第2節においては、目撃証言の権威が配分される仕方の違いが示された。構築されたものの堅牢性が、それに携わった人々の社会的・学術的地位に大きく左右されるか、そうではないかという違いである。第3節においては、参照元の文献に明記された「寓言」という理解が継承されることを示した。表象のみの「うつろな」存在として輸入されたものは、本在的ではなく人為的なものとして記述される。ただし、より妖怪事象や超自然的実在に絡めとられていた国学文献では、継承されずに、類似した存在との比較の結果、実体が構築されるようになることもあった。第4節では、写生の概念を支えとして、ある対象(本在的なもの)がそれを描く／語る／書くものへと転写される時、転写先の媒体それ自体が対象の部分になるという見方が、(近代的に見れば信憑性の大きく異なる非均質的な)事物の集まりを取り扱えるようにしたことを示した。さらに、そうした事物の集まりを前提として、オランウータンやヤマワロなどの非人間が次々と連鎖され、「神」など一部の要素は排除されたものの結果として水虎なる怪しい非人間の実在や属性が、本在的なものとして構築されたことを示した。しかし、民間の目撃談や写生図などを等しく連ねた水虎のネットワークは、西洋近代人のシーボルトが共有できるものではなかった。最後に、近世において非本在的なものは人為的なものに限られないことから、この概念を「制作的」と表現することを提案した。

このようにして私たちは本章で、妖怪事象を「妖怪文化」の枠で語らずに、別の仕方記述するアプローチを行なってみた。これは同時に、「自然」の概念を外して近世の人々の実践を考えることでもある。つまり、深川宏樹の言葉を借りるならば、「現実」と呼ばれる本在的所与(あるいは本在的所与と人為の弁別)の創造を、「われわれ」の側にも「彼ら」の側にも対等に認めること」[深川 2018: 80、強調除去]を試みた。

だが、妖怪事象を文化的・非実在(非自然)的・超自然的だと規定することがなくなると、それを規定するものは何なのだろうか。超自然のカテゴリーが無効ならば、近代的観点からそこに集まった事象のまとまりも失われるだろう。この点については第7章および結論で

考えてみることにする。

その前に次の第6章では、近代的な場、つまり自然も文化も超自然も概念として存在する場において、妖怪事象がどのように記述されているのかを検討する。近現代ならば、これらの概念を用いるのは普通のようにも思われる。しかし、アクターネットワーク理論のアプローチで近代科学が大きく異なったかたちで現れるようになったのと同じく [ラトゥール 1999, 2007]、近現代の妖怪事象もまた、私たちが妖怪学でなじんできたのとは大きく異なるかたちで現れる。次章ではこの点を念頭に置き、カマイタチという有名な妖怪事象と、それをめぐる自然科学および民俗学の新たな記述を試みる。

第6章 妖怪の科学

第1節 俗信に対する一般対称性

前章では、近代的な「自然」も「文化」も「超自然」も存在しない19世紀前半の妖怪事象について検討してきた。それに対して本章では、明治時代以降の、「自然」も「文化」も「超自然」も、そして「科学」も存在する状況における妖怪事象「カマイタチ」を取り上げ、それに対して自然科学や民俗学がどのように取り組んできたのか、どのように概念化してきたのかを、「俗信」概念を中心として考察する。

1868年以降の、日本史で「近代」と「現代」に区分される時代は、近世までとは異なり、人々の多くが西洋近代的な諸概念を身近に感じ、それらによって妖怪事象と関わりあい、思考することができるようになっていく。また、研究者たちは妖怪事象を自然科学的に理解しようとする一方で、そうした理解から「こぼれ落ちていく」ものを文化的に把握しようと試みることができる。この段階を前提として現代妖怪学が描き出す近代以降の学史は、「自然科学的研究」と「人文(科)学的研究」をまず区分したうえで構築されるものであった(以下、本章で「科学」と言う場合、基本的には「自然科学」を指す)。

こうした区分や概念をもとに、近現代の妖怪事象は自然的事実と文化的事実に裁断される。そして前者は科学的に説明され、後者は人文学的に解釈される。この区分を混同する前近代的な人々は「非科学的」と判断される。以下で詳述するように、科学的なアプローチの主流は、「妖怪事象は伝えられたとおりのものでありえない」、それゆえ「合理的にその正体を明らかにすることができる」という否定論であった。同じように超自然的なものを扱うものでありつつ、現代妖怪学が宗教学と異なるのは、科学的な否定論をはっきり取り込んでいるところにあるとも言える。

明治初期、妖怪事象をはじめとする「民俗的なものを迷信や陋習として啓蒙的に否定する」という点では、明治初年の地方官、神道国教主義の立場からの教化活動、開明派のジャーナリズム、民権派などは、おなじ文明の立場に立っていた〔安丸1992:232; cf. 安丸1979〕。およそ半世紀後、日本民俗学の対象となるさまざまな実践は、近代天皇制を支える宗教的側面からも、科学的側面からも否定されたものだった。同じように荻野夏木も、「開化」を推し進める側には「科学」と「正しい」信仰の2つのタイプがあったことを指摘する〔荻野2012:210〕。両者は必ずしもつねにかみ合っていたわけではない——とくに神々や超自然的領域の存在に関しては——が、妖怪事象などの「迷信」を排斥する点では一致していた。近代社会を構築するために科学と分業をした「信仰」と、分業が許されず二者択一を迫られた「迷信」という違いが、否定論の受け入れをめぐる宗教学と現代妖怪学との違いにつながっている。

妖怪事象を「迷信」に変える科学的説明は、知識生産の主要部分こそ科学の研究者の手になるものではあるが、いったんその知識が安定すると、研究者以外の人々のあいだにも広ま

っていくようになる。そしてこのプロセスは、ものにもよるが、遅くとも 1868 年から現在にかけて一世紀半以上続いているものなので、今や研究者もそれ以外の人々も、妖怪事象の科学的説明を自家菜籠中の物としており、また、その大半が否定論に与するようになっていく。明治以降の日本においては、妖怪事象をめぐるさまざまな実践を捉えるとき、「素人」の科学的説明による自然への還元こそが支配的なのである。

こうした近代的环境には、自然と文化の区分に依拠した多くの非対称性がともなっている。前章では異なる時代に対する非対称性を取り上げてきたが、本章では、通時的な非対称性と共時的な非対称性の双方を視野に入れる。それは現在の科学知識／過去の俗信、研究者の知識／話者の信念、そして科学者／素人などの二項対立によって表現される。

しかしながら、本章で取り上げる「カマイタチ真空説」はそれにとどまらず、成功した説明／失敗した説明という、知識内部での非対称性も導き入れる。この点について、本章では科学論における対称性の議論を参照する。科学認識論や社会学においては、1970 年代に入るまで、失敗した説明や誤った知識、非合理的な信念などと呼ばれるものには社会学的な説明が必要だが、うまくいった説明や正しい知識、合理的信念などは、「論理や合理性や真理が自らの説明」だという考えが主流だった [ブルア 1985: 7-8; マルケイ 1985: ch. 1; ラトゥール 2008: 161-164]。それに対してデイヴィッド・ブルアは、うまくいった説明にも社会学的な説明が必要であることを主張する。ブルアは現在「正しい」とされる知識の成立にも、「誤った」知識の成立と同じような社会的要因が寄与している事例を提示し、社会科学的な科学論の原理を 4 つ打ち立てる (これをストロング・プログラムと言う)。そのうち 2 つ目が「真偽、合理・不合理、成功・失敗に関して、不偏であること。これらの二分法の双方に説明が要求される」、3 つ目が「説明様式が対称的であること。同じ型の原因で、例えば、正しい信念と間違っただけの信念が説明されるであろう」である [ブルア 1985: 5-7]。

「あらゆる知識や知識についての主張は、社会的に構築されたものとして取り扱われる。すなわち知識についての主張の生成・受容・否定を説明するものは、自然界ではなく社会世界の領域に求められる」 [Pinch & Bijker 1984: 401] と要約されたストロング・プログラムは、のちに科学者側から激しい反発を招いた。自然的事実に対応する科学知識が、社会的に構築され、社会的に決定されたものであるなどとは考えにくい、というのである [ソーカル、ブリクモン 2012: 130-139]。だが、やはりストロング・プログラムを批判したミシェル・カロンのリュノ・ラトゥールらは、まったく異なる方向から修正案を提示する。まずストロング・プログラムは対称性を原則とするにもかかわらず、それ以前は正しい知識と誤った信念を区分していた自然と社会のうち、社会にだけ要因を求める点で、さらに非対称的になってしまう。あまりにも社会に重みを持たされ、社会それ自体は構築されたものではなく、完全に実在的なものとなる。しかし社会をそのように見るのは無理なことである。むしろ私たちは、両者を別ける区分自体が構築されるさまを見ることによって、社会的事実も自然的事実も等しい重みでもって扱えるのではないか。それならば、「自然と社会は、一つの安定化プロセスの二つの結果に過ぎない」し [ラトゥール 2008: 167]、それらは「分析の結果であって出

発点ではない」[Callon 1984: 201]。よって、失敗した説明と成功した説明は、同じように論じられるのみならず、社会や自然がそこから立ち現れるようなアクターネットワークのなかで論じられなければならない。これを彼らは「一般対称性」「拡大対称性」と呼ぶ。

本章の目的は、以上のような ANT の考え方を踏まえ、俗信研究を含む学術的理解およびカマイタチを事例として、自然を使って妖怪事象を捉える近代的な実践を、俗信・民俗学・科学の 3 つの領域の絡まり合いをとおして明らかにし、なかでも民俗学の提示する対称性の理論を一般化／拡大することにより、近代における妖怪事象の構築過程を概念化することである。

第2節 妖怪の科学的研究

第1項 現代妖怪学における科学の位置づけ

この節では、妖怪事象の自然科学的研究について、現代妖怪学による学史記述に基づき、本章の事例に接するかぎりでの歴史を述べておく。前章では、香川雅信の言う「妖怪の人文科学的研究」が対象とする「妖怪文化」概念について、主として 20 世紀以降の口承文芸研究と 19 世紀前半の蘭学を比較することにより批判的に検討した。そもそも香川が「人文科学」を強調したのは、その濫觴たる江馬務以前においては、もっぱら自然科学的な観点から妖怪事象が論じられていたという前提があるからである。

香川はそのようなアプローチを採った人物として、人類学の坪井正五郎、心霊研究の平井金三などを挙げるが、なかでも先駆的・中心的な位置づけにあるのが井上円了(1858-1919)である[香川 2004: 167-172]。円了には哲学者、仏教学者、教育家(現・東洋大学の創始者)といったさまざまな側面があるが、少なくとも彼が活躍した明治時代後半、そしておそらくは現在にいたるまでもっとも広く知られているのは、「妖怪学」を確立したオバケ好きの啓蒙家という側面であろう。現代妖怪学に対するその功績は幾重にもわたるが、しばしば言及されるものとしては、「妖怪」という言葉を世間一般に広め、数多い類義語を凌駕して定着させたこと、膨大な数の事例を和漢文献のみならず現地調査によっても記録・収集したこと、それらを一定の基準で定義・整理して学問的对象にしたこと、また事例の大半について、科学的に矛盾がない説明を与え、一般庶民を啓蒙したこと、などがある[香川 2004: 167-170, 2011: 39-41; 小松 1994b: 11-12, 2012: 93-95; フォスター 2017: ch. 3; 宮田 1985: 42-58]。

だが現代妖怪学の学史においては、これほどまでに顕著な成果を上げた科学的研究は、円了以降、ほとんど触れられなくなっていく。そのかわり、江馬に始まり柳田國男などの民俗学者が押し広げ、そして小松和彦の現代妖怪学へと展開していく人文学的系譜のほう主流となり、現在にまでいたるさまが描かれる。科学的研究の系譜は、あたかも円了が亡くな

った1919年をもって途切れてしまったかのようである¹。視野を円了以外に広げても、たとえば2011年の『妖怪学の基礎知識』では、科学的な方法論は章立てされていない。現在「妖怪学」というとき、人文学以外の学術的アプローチが端から除外されていることがうかがえる。

もちろん円了以降も、妖怪事象の科学的解明を旨とする議論は多くなされている。たとえば飯倉義之は、南方熊楠(1867-1941)の研究のなかに、自然科学による説明の試みを見出す[飯倉2019]。また、寺田寅彦「化物の進化」[吉村1929]、神田左京『不知火・人魂・狐火』[神田1931]、文部省迷信調査協議会の「日本の俗信」シリーズ[迷信調査協議会1949,1952,1955]などは今でも参照されることがある。千葉徳爾は晩年に医学的観点から妖怪事象の原因を論じたし[千葉2000]、近年でも古生物学的な観点から荻野慎譜らが著作を出している[荒俣、荻野、峰守2017; 荻野2018]。そのような成果は、提唱者自身が自信をなくしているのでもないかぎり[荻野2018: 65]、妥当な知識として人文学的著述のほうに受け入れられることこそあれ、拒絶されることはまずない。その意味で、人文学的研究と科学的研究は矛盾なく共存している。

だが、近代的な自然と文化の関係性が基盤にある以上、両者の関係性は対等ではない。なぜならば、学史においても研究の総量においても科学は周縁的なものであるが、存在論的にはこちらのほうが人文学を支えつづけているからである。現代妖怪学史は、まずは円了が現れ、妖怪をあらかた科学的に解明したことによりようやく、柳田が言うように「無いにも有るにもそんな事は實はもう問題で無い」[柳田1936a: 201]と人文学が宣言できる、という過程を描き出す。科学が大成功を取めたあとで、その成果を敢えて使わないこと、その可否を検討しないことは、円了没後に隆盛した人文学的な妖怪研究に共通する態度であった。ひとたび登ってしまえば梯子はいらないかのようである。

その一方で、序論でも示したように、妖怪研究者の多くは、円了などの成果を否定せず、むしろ受け入れる表現を盛り込んでいる。もし反対に、妖怪事象が伝えられたとおりの存在であるなどと非科学的な仮定をするならば、彼らは「研究開始時に決定された限定されたエージェンシーの目録」[ラトゥール2019: 445]に、膨大な数の非科学的存在を流し込まねばならなくなっただろう。すると当然、説明の仕方はまったく別物になってしまう。語られたとおりの姿では実在しないからこそ、妖怪研究者は人々の想像力に関心を向け、その可能性の底知れなさに驚嘆するのである。

人文学的研究は、実在の否定という科学的な結論を受け入れたあとで、実在の有無などどうでもいい、と態度を変える。こうした身振りの変化が一挙に行なわれることが、現代妖怪学の学史において円了が不可欠な存在であるにもかかわらず、その後の科学的研究がほと

¹ 「円了が打ち立てた妖怪学」と限定するならば、その体系や諸概念を発展的に継承した妖怪研究者は、過去も現在もほとんど存在しない。例外として現代の甲田烈が存在するが、彼は円了妖怪学の自然科学ではなく哲学的側面を重視している。

んど紹介されないことや、概説書における除外といった結果につながっていると考えられる。要するに、現代妖怪学において科学的研究は、(実在の有無、合理性の有無を判断する基準という点で) 存在論的前提であり、かつ周縁的でもあるという、二重の位置づけがなされているのである。

第2項 弱められた方法論的不可知論

上述した現代妖怪学の特徴について、1970年代以降の宗教学でいう「方法論的不可知論」との類似点を指摘することができる。方法論的不可知論 (methodological agnosticism、以下「不可知論」とは、端的に定義すれば、神々(超越的=超自然的対象)の実在について肯定も否定もしない立場のことである [Smart 1973: 54]。不可知論は現在の宗教学方法論における主流派と目されている [Cox 2004: 259]。

しかし近年、宗教学のなかでは不可知論を採用することの問題点も指摘されている。それによると、不可知論は、研究対象としての「宗教」を「社会」や「文化」などの他のものに還元できない固有なものとして扱っているという。宗教学は人文学・社会科学のなかで唯一、超越的領域(神々、聖性など)を扱うから、というのがその理由である。超越的領域は経験的な探究が不可能だから、「研究」という実証主義的営為では、それが実在するともしないとも証明することができない。ゆえに、宗教学はほかの学問分野の方法論を用いて研究することはできない、ということになる。しかし、研究対象を超越的なものと想定し、実在の有無を問わないことで、宗教学は一種の神学に陥っている、というのである [Fitzgerald 2000: 56-58]。

このような批判が妥当ならば、不可知論は神々など、超越的対象を研究する宗教学だけの特権である。そして、現代妖怪学においては、妖怪は超自然的だという点で、神々などと同様の特性を保有している。この点で、実在の有無などどうでもいいという妖怪学の宣言は、宗教学における不可知論とロジックがよく似ている。その一方で、現代妖怪学が宗教学と大きく異なるところがあるとすれば、それは、科学的研究をみずからの学史(というよりは前史に近い)に組み入れることにより、暗黙裡に対象の非実在性を受け入れていることであろう。それゆえ、妖怪学における不可知論は弱体化している。しかし、そのおかげで妖怪学は「神学化」の批判を回避しているともいえる。

以上のように現代妖怪学は、宗教学とは異なり、あえて言えば、より近代性を帯びた学問として、科学的研究の成果を取り入れようとしている。とはいえ片割れである人文学的研究との関係性が非対称的であるのは上述のとおりである。この非対称性は、前章で述べたように、自然と文化との依存関係に由来する。しかし本章で論じるように、この関係性はまた、科学知識を知っている研究主体(ここには自然科学者も人文学・社会科学者も含まれる)と、文化的信念を信じている研究対象(人類学でいうインフォーマントや対話者 [interlocutor]、民俗学でいう話者など)とのあいだの非対称性を構成するものでもあった [ラトゥール 1999: 310-317]。この非対称性は、これから見ていくように、啓蒙知識人と一般庶民との関係として、妖怪事象に

対する科学的アプローチの当初から——円了よりも前から——埋め込まれていた。

第3項 最初期の科学研究

円了は1893年に『妖怪学講義』を出版し、妖怪学の名を全国に知らしめることになった。だが彼は以前から妖怪事象に深く関わっていた。たとえば、1887年にはすでに『妖怪玄談』と銘打って、当時日本全国を席卷していたコックリ現象の科学的な解明を行なっていた〔一柳1994: 20-22, 27-29; フォスター2017: 119-139〕。さらにさかのぼると、日本語で初めて欧米の心霊研究を紹介したとされる箕作元八の小論「奇怪不思議ノ研究」に、円了が妖怪学に着手しはじめた時期について言及がある。箕作いわく、「我大學ノ井上円了氏カ奇怪研究ノ企アル由ヲ聞タレトモ未タ公言セラレタルコトナケレハ如何ナル成績ヲ得ラレシヤ知ルヘカラス」〔箕作1885: 38〕。1885年といえば円了が東京大学を卒業した年であり、その前年には有志をつのって「不思議研究会」を組織していたことが確認されている〔三浦2014: 294-295〕。

とはいえ、1884年に妖怪事象の科学研究が始まったということでもない。円了のものより散発的で不徹底で、非体系的で周縁的なものではあったが、西洋近代科学によって妖怪事象の实在や効力を否定しようとする試みは、どれだけ遅く見積もっても、蘭学者たちの営為にまでさかのぼることが可能である。ただ、彼らの否定論は、円了の妖怪学ほどに日本全国に伝わっていたわけではなかった。

科学的な妖怪事象へのアプローチとその成果が、全国的な規模であらゆる分野の知識人や集団にまで浸透していったのは、むしろ「文明開化」が始まった明治初年代であった。この時代は、妖怪事象の否定論が、近代化を目指す国家における支配的な態度として、急速に広まっていった時期だった。排撃の中心的な対象は「狐憑き」だったが、「迷信」や「怪談」「幽霊」といったカテゴリーもまた否定されていった。

川村邦光の要約に従うならば、狐憑きなどの否定論は次のような特徴を持つという。明治初年代の啓蒙運動はまず、『明六雑誌』などの媒体をつうじて、文化人や知識人のあいだに瞬く間に普及していった。彼らは民衆を「愚民」として差異化し、「新しい“知”、解釈の準拠枠組みを提起」して「“専門の知”によって“知のテリトリー”を構築して、文化的・社会的に管理・支配すべきだとする、統治のポリティクス」を実践した〔川村2007: 26〕。近代欧米由来の科学知識は、まさにこの「専門の知」、「新たな知」を代表するものだった。

そうした「新たな知」を全国に拡散したネットワークとして本章の第4節で中心的に扱うのが、明治初年代に流行した「窮理書」や、初年代から明治10年代にかけて盛んになった、新聞や雑誌などの全国的出版媒体である。新聞雑誌と言ってもさまざまだが、本章でいくつか記事を取り上げる読売新聞（1874年創刊）は、ほかの小新聞とは違って、西洋科学の訓練を受けた洋学者を中心とした執筆陣が揃っていた〔山本1965: 209〕。また、読売新聞の版元である日就社は科学啓蒙誌の『学びの暁』を出版してもいた。同誌は具体的な科学知識の噛み砕いた紹介が大半ではあったが、折に触れて妖怪事象に対する「適切な」態度を示すこともあった。そうした科学的（否定論的）アプローチの一例として、第28号（1877年）では

毎度新聞紙等にも論してある通り決して世の中に怪物といふハ無い筈の事で誰々が何處何處で一目小僧に出逢たの轆轤首を見たのといふのは夫の臆病者が怖る怖る夜道を歩行て風に動く木の枝か路傍の石地藏でも見て大きに驚き已れの不覺は餘所にして却つて之を怪物に負せるとハ實に片腹痛きお話でハ有ませんか其他幽霊が出るの狐が附たのと種々様々の事を唱へますがこれ等は皆心腔病か熱病かさもなければ夢にでも見たのか此三つの中ハ外れますまい夫ゆえ人々が囂々しくヤレ不思議だの怪いのと云て騒ぎ立るのも能く其根を正して見れば少しも怪しくも不思議でもない事が多くあります[鈴木(編) 1877: 5 オ-ウ]

と述べられている。「一目小僧」「轆轤首」「幽霊」「狐憑き」などは客観的実体を失い、神経病か熱病、夢といった、科学的に理解できる主観的現象に還元されるのである。

奇妙な・恐ろしい現象もよく観察すれば何の不思議もないという主張や、妖怪事象の経験を心的要因に還元する論法自体は、第2章でみたように、近世の弁惑物や無鬼論にも認められる。しかしながら、近代的否定論が自らとつなげようとする安定したネットワークは、弁惑物と明治初年代の啓蒙書とではまるっきり異なっていた。弁惑物は、基本的には心学や儒学から派生したものである。それに対して啓蒙書においては、文明開化にともなって広まった近代西洋科学が常に前提とされ、参照されている。近世と近代の否定論のあいだでは、文字通りの意味で「パラダイム・シフト」が生じたのである。

まったく新しい知識によって旧来の「迷信」を一掃できるだろうという期待は、当時幅広く浸透していたものだった。たとえば1875年12月27日付『読売新聞』の投書欄には、次のような「寄書」が載せられている。

当時専ら流行する諸新聞一枚摺の錦画の中には、折々、幽霊や妖怪の姿が見えますが、開化を導く新聞の画に、化物の姿は、ちと不似合な様に思はれます(尤も、彼やうな事は神経病だとの御論が頭書に記載であるにもせよ)。まだ学校へも上がり得ぬ稚女幼児に「妖怪といふものはこんな物か」と思はせるのは(神経病の種と迄はならずとも)、あまり宜い事ではありますまいか[……]

ここでは開化を先導すべきメディアが、開化の対象であるはずの読者からその不徹底さを批判されている。また、日就社の出していた児童向け隔日刊小冊子『小学雑誌』²にも、「怪談」と「開化」との対立関係が明確に意識されている記事がある。

[……] 京橋の際で何家かの子守が脊負てある兒にそんなにお泣なさるとお化に喰せてし

² 国立国会図書館所蔵 (Z71-E578)。

まひますよと云と其泣てゐる兒の兄^{あに}さんと見える七八歳の兒がお化といふ者ハある筈ハ
ないアレハ皆^{みんな}な氣から見る者だからそんな虚^{うそ}虚^{うそ}を云て聞せるのでハないよと自分よりハ
年の十二三もうへの子守を諭してゐましたが是といふも世が開けて來たのだから無心の
子^こ兒^{ども}に見せるうつし繪や怪談落語などハ最^くうお廢しにしたいもので有ります。(第 48 号、
1876 年 8 月 16 日)

他にも『小学雑誌』では、「お化」のうわさを否定するのが「開化人」の役割だったり(第 46
号、同年 8 月 11 日)、「学校」ができたからには九尾の狐退治のような言い伝えは止めよう、
という意見が掲載されたりしている(第 43 号、同年 8 月 4 日)。当時の知識人にとって、「開化」
や明治維新以降の制度の変革による新たな知識の導入が、妖怪事象を否定するための——
啓蒙するための——重大な契機だった。

補論 妖怪事象と神経

否定論における近世から近代への大変換は、先に触れた狐憑きの否定論にもっとも明瞭
に現われている。近世からすでに狐憑きを心的なものと主張する医家や儒者の主張は散見
されたにもかかわらず[中村 2003:394-426; 渡会 2003:108-109; 長谷川、辻本、クネヒト、美濃部 2012:
39-42]、『学びの暁』に見られるように、明治期には「神経病か熱病」という西洋医学に由来
する原因説が提示されているのである。数年先行する『明六雑誌』に掲載された「狐説ノ疑」
(1874 年)でも、狐憑きは「近來西洋ノ説來リシヨリ皆一種神經迷亂ノ疾タルコト明カニナリ
ヌ」と述べられている[阪谷 1874] (狐憑きと神経病の関係については[兵頭 2008; 佐藤 2013: 101-
126])。また、幽霊の登場する怪談についても、三浦正雄は「近代の怪談についてのスタンス
の主流は、怪談を病理として理解するというで、近世までの怪談観とは大きく異なっ
ている」と指摘している[三浦 2007:268]。その病理とは、やはり「神経病」だった。近世に出
回っていた否定論は明治期に入って一旦リセットされ、改めて西洋科学へと再接続される
ようになったわけである[横山 1997: 308-314]。かつての否定論は、新しいものに否定される
というよりは、忘れ去られたのだった。

否定論に用いられる当時の「神経」は、体組織としての神経というより、心に負担のかか
った状態を指すことが多かったようである(ちょうど英語の nervous のように)。また、佐藤雅浩
が指摘するように「この時代に精神疾患を表わす一般的用語であった「狂気」や「痕癒」、そし
て法律用語であった「精神喪失」などの概念は、因習打破の文脈で用いられることが殆どな
い」ことも興味深い。佐藤はこの理由を、東洋医学の「心経」や般若「心経」のイメージか
ら考察している。「心」という漢字が表しているように、「神経」はまさしく「心」でもあ
った[佐藤 2013: 115]。

谷口基は、非合理的な妖怪現象を「神経」「神経病」のせいにする主張の濫觴は分かっ
ていないと述べつつも、『旧習一新』(1875)を古い例として挙げ[谷口 2009:68-70]、また一柳廣
孝は、1875 年の読売新聞の記事を挙げる[一柳 2020: 23]。川村が指摘するように、「狐説ノ
疑」は 1874 年のものなのでそれらに先行する事例だが[川村 2007:24-25]、文言からしてさら

にさかのぼれるだろう。だが、神経病説がどのような環境において生じたのかは、今後の課題として残されている³。

西洋医学を参照した「狐憑き」論については、本間棗軒の『内科秘録』(1864) 卷五に「嘗テ狐憑ノコトヲ洋學者數家ニ質問スルニ洋籍ニ狐ノ人ヲ惑シ人ニ憑コトヲ説カス且ツ窮理ヲ以テ之ヲ考ルニ狐憑鬼崇ノ類ハ實ニ精神ノ疾病ニテ決シテ鬼邪・狐狸ノ憑依スルニ非スト云ヘリ」(31ウ)とあり⁴、これが西洋近代的な意味で「精神の疾病」を利用した最初期の例だと指摘されている [中村 2003: 411-413; 兵頭 2008: 83-86]。ただ、ここでは「神経」という言葉は用いられていない。蘭学文献を見てみると、西洋科学に依拠した心的要因説は、さらに『気海観瀾広義』(1856-1858) までさかのぼれる。具体的には、巻一には「唯冤鬼妖怪ハ誑惑癡ヲナスノ妄念ヨリ出ツ。否バ夢。否バ戯造。否バ暗夜若ハ月下ニ曠地ヲ過ギ。恐怖ノ餘。一像ヲ想出スルニ因ル」(4オウ)、「故ニ凡ソ異事アレバ。丁寧ニ注意シ。務メテ其因ヲ察スベシ。蓋シ此世界中。理外ノ事ノアルコトナケレバナリ」(5オ)という記述がみられる⁵。とはいえ同書は、他の箇所でも「神経」という語を用いるものの、否定論のところでは触れていない(この箇所は、1872年の東江楼主人『童蒙弁惑 珍奇物語 初編』上巻の「妖怪の説」にやや表現を変えて転用されている)⁶。

神経と妖怪事象や幽霊とのつながりは、さらに遡れる可能性もある。平田篤胤が『霊の真柱』(1812)において、蘭学者を批判するところで「疫神、幽魂、狐妖の類ひも、四元の理、また神経の謂を知り、蘭書によりて考ふるにかつてなき理りぞ、など強言すめれど」といっているのである [平田篤胤全集刊行会 1977b: 184]。この部分は、管見では幽霊＝神経関係の先行

³ 大橋崇行は1872～1874年に出版された『華氏／内科摘要』に「癲癇ハ其発作ニ先テ前徴ヲ現ス者太タ罕ナリト雖ドモ時トシテ頭痛、眩暈、恐怖、妖怪ノ幻見或ハ本病固有ノ感覺ナル「オーラ」ヲ発スル者アリ」とあるのを指摘する [大橋 2019: 108-109]。とはいえ「神経」と記述が直結しているわけではない。また、本論で指摘した近世医書との関連も見落とされている。

⁴ 古典籍総合データベース：https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ya09/ya09_00777/ya09_00777_0005/ya09_00777_0005.pdf

⁵ 古典籍総合データベース：https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ni03/ni03_00263/ni03_00263_0001/ni03_00263_0001.pdf

⁶ 六人部是香は『顕幽順考論』(安政 [1855-1860]?) 卷之五においてこの部分を引用し、「窮理学」の実証性や精密性に高評価を与えつつも、「造化微妙の活機、幽政不測の神恠に至りては、考へ窮る事能はず、唯造物者の所爲に任すの外無し」と批判する。要するに存在生成の根本は答えられていないというのである [六人部 1898b: 56]。なお、ここで「造物者」には「ナチュル」という振り仮名が当てられている。このことから、是香が理解したかぎりでの西洋的自然は、神の言い換えとしての能産的自然に相当していたことが推測される。彼はさらに、亡霊などは幽冥に属するので物質的なものではないが、「實體無キ者ハ、耳目ニ觸ルコト能ハズ」とのみ思ひ執つるから、かの怯弱男が物に誑惑しつる事蹟などを引出て世には奇怪の事は無きものぞと、思定めつる」と論じる [ibid.: 64]。

研究で触れられていないものだが、これをふまえると、妖怪事象と神経とのつながりは半世紀以上もさかのぼることになる。ただ、『霊の真柱』以前に、妖怪事象は神経の謂れを知ればありえないことだ、と論じた蘭学書は見つけられていない。また、篤胤の引くこの主張が、19世紀後半における「精神の疾病」や心的要因説を指しているかどうかとも判然としない。篤胤自身は医家でもあり、『霊の真柱』を仕上げる前から、『解体新書』（1774）以来の蘭方における「神経」概念を熟知していたという〔長谷川、辻本、クネヒト、美濃部 2012: 368-370〕。

篤胤と同時代の蘭医書を見てみると、以下のようなものがある。まず『蘭療方』（1804）においては、ある薬剤の有効範囲として「或ハ癩瘰失心、或ハ癲癩昏倒、或ハ風毒疼痛、或ハ狐狸邪祟等」（13ウ）とされ、狐狸のなす「邪祟」が、癲癩・失心といった、のちに神経と結びつけられるものと並列されている。だが、少なくともこの文献においては、憑依の心的説明は顕在化していない。また、江馬松斎編訳の医学書『和蘭医方纂要』（1817）巻一の「失氣昏冒」（突然昏倒すること）では、その原因の1つに「或ハ狐狸妖怪ノ驚カス所ト爲ル」とある⁸。これに従うならば、狐狸は人間の身体内部にまで入り込むのではなく、あくまで外在的な作用者として、人間をある種の病気にさせるということになる。その「驚かす」やり方は、具体的には書かれていないが、「妖怪」という表現が付されていることを考えると、この時代は蘭学の影響があってもなお、19世紀後半には否定されていく作用者性を想定する医書があったということになる。

第4項 研究と啓蒙

時代を明治期に戻そう。ここまでいくつか見てきた「新たな知」は、現在「科学的」としてイメージされる（そして円了が妖怪学の一部に採用したような）仮説・検証スタイルの直接的産物ではないが多かった。むしろそれは、「愚民」のあいだに広まっている迷妄的・因習的な信念を、既存の科学知識のなかから相応しいと思われるものを選んで入れ替えることにより生み出されたものであった。そのため、明治初年代における知識人たちの活動を、単純に「自然科学的研究」と呼称することには問題がある。彼らにとっては、科学的な結論は決まりきっているのだ——そんなものは実在しない、ありえない。このことは、文明開化の恩恵を説く「開化本」にもっとも顕著に表れている。秋田摩紀によると、このジャンルでは否定論の具体的論拠は省略されることも多かったという。〔……〕〈迷信の排除〉という色づけを強烈に訴えるために必要とされたのは、すでに既成知識となった科学の、その内容というよりは、その威光であった〔秋田 2003: 174〕。

とはいえ、啓蒙知識人による自然への還元は、妖怪事象をめぐる科学知識の蓄積や拡散普

⁷ 古典籍総合データベース：https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/bunko08/bunko08_c0275/bunko08_c0275.pdf

⁸ 古典籍総合データベース：https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ya04/ya04_01433/ya04_01433_0001/ya04_01433_0001.pdf

及に大いに資することになった。実際、最初のうちは知識人のみが語っていた科学知識も、次第にそれ以外の人々へと浸透していくことになった。荻野夏木が指摘するように、1880年代、新聞紙上での「迷信」記事は目に見えて減少している。「新たな制度・設備などが普及し、庶民にとっても「新時代」がそれなりに身体に馴染み始めて」きたのである〔荻野 2012: 229〕。ただ、やはり荻野が指摘するように、だからといって非科学的な知識が国内から一掃されたわけではない〔ibid.: 229-232〕。そういう現況が身に染みていたから円了は1880年代後半になって大規模な啓蒙活動を始めたわけだし、さらに先の時代について一柳が指摘するように、「怪異否定の枠組みは、明治三十年代半ば以降から揺らぎはじめる」。そこには西洋からの心霊研究の輸入や、日露戦争による大量死にともなう死者への関心も入り混じっていた〔一柳 2020: 24-25〕。1910～11年の千里眼事件によって心霊研究は主流の科学から逸れていくことになるが、依然として啓蒙活動は続けられていった。第二次大戦後もなお、文部省は迷信調査協議会（1947-1956）を設置して、「国民生活の科学化」を推進しようとした〔廣田 2019a: 96〕⁹。

このように、妖怪事象の科学的研究は、蘭学書から明治維新を経て円了に結実し、さらに戦後まで続く長い系譜を持っている。それらは20世紀初頭の心霊研究という徒花を除き、実質的にすべてが否定論の立場にある。しかしこの否定論は、時間的にも空間的にも均一なわけではない。また単一の妖怪事象に対して、複数の矛盾する科学的説明が与えられることさえある。本章ではこのような、妖怪事象と科学が関係するときの立体性を示してくれるものとして、カマイタチを取り上げる。

第3節 俗信と民俗学

第1項 妖怪事象と「俗説」

カマイタチとは、17世紀半ばから21世紀初頭の現在にいたるまで、文献・口承の双方で幅広く例証されつづけている妖怪事象の1つである。2013年に刊行された『日本怪異妖怪大事典』では、比較的有名なこの妖怪は次のように説明されている。

気づかぬうちに手足に切り傷ができるという怪異。傷は大きく開くわりにあまり痛まず、出血もほとんどない。この傷を、突風や旋風に潜むイタチの仕業と想像し、鎌鼬と呼んだ。

⁹ 戦中の『朝日新聞』にて、「生活科学問答」と題する、70回にわたる長期連載記事が掲載されていたことがある（1941年1月7日～5月6日）。その多くは伝染病や優生学、栄養など、国民の「生活」を戦時体制下で規律化するための科学知識を読者に説明するものだったが、4月19日から最終回までは12回にわたって「迷信打破の巻」が掲載された。取り上げられたのは厄年、丙午、六曜、吉日・凶日、家相、憑きものなど（円了のいう「妖怪」に相当）。こうした「生活科学」と戦後の「国民生活の科学化」との連続性がどのようなものかは今後の課題である。

[飯倉 2013: 151]

ここまでは、よくある説明である。しかしカマイタチには、その他の妖怪にはあまり見られない説明が続いている。

明治以降、鎌鼬の正体が真空だとする説が広まった。つむじ風の内部に真空が発生し、人体がその真空に触れると内側から皮膚が裂けるというのが「鎌鼬=真空」説で、この説明は民俗知識のうちにも広く浸透している。実際には鎌鼬の傷は、乾燥し緊張した皮膚が何らかの衝撃で裂けるというあかぎれに似た生理的現象と考えられ、真空説は疑似科学的な俗説にすぎないが、小説やマンガなどに再創造され広まったことで現在でも多くの人に信じられている。[飯倉 2013: 151]

この記述によると、明治時代、カマイタチは真空によってもたらされる自然現象であるという説明（以下「真空説」）がなされ、「民俗知識」として広まっていったのだという。実際、真空説は現在もかなり普及しているようだ。以下の事例 6-1a は、筆者が、2014 年夏にカマイタチについて話を聞いたときの会話の抜粋である（聞き取りは東京都小金井市で行なったが、話者はいずれも愛媛県松山市出身）。

【事例 6-1a】¹⁰

O (Y の息子、1934 年生まれ) : [……] M (O の娘、1962 年生まれ) がカマイタチに切られとったわ。[……] あれは、行水させてたら、こけて。

(その場にいたMの傷を実見。左足の膝からふくらはぎにかけての内側に、10cm ほどの鎌状の傷があった)

M : そのときは痛くなかったんよ。そのとき、(傷口が) びろびろびろびろしていて、気づかなかった。水でぬれたから、拭いたら気づいた。

O : M の場合は家の中、町中で [……] 分からんような傷は、カマイタチとして処理しとった。

Y (女性、1913 年生まれ) : 空気ないところを裂ける、パチンとなる。痛くもかゆくもない。で、血は出る。それを、カマイタチに食べられたと、言っとったね。

O : 専門家の話だと、これは、体が、硬いものに当たって、その圧力で裂けると。痛くない。硬いものが刺さると、普通は刺されるから、痛い傷になる。カマイタチは、瞬間的に、傷ができる。真空で、パツとなって、パツと傷がつくんだ。異物がないから。なんで切ったか分からないからカマイタチになる。

M : 縫うた跡が、開いたけん、傷は大きくなったと。

¹⁰ [廣田 2016] では会話の順番が前後していた。フィールドノートを参照して訂正。

○：本人も、パツと身が開いてるだけやろ。だから痛くない。だけど裂けとるけん、傷口がひつつかんのよね。小さいときに遊びよったら、年寄りに、遊びに行くときは、転んだときに、カマイタチが来るから気をつけよと言われた。じっとしてるときに来たってのは1つも聞いたことない。動いてるときに、パツカリと開くのがカマイタチと言われた。[……]娘が実際にやられたけん、これがカマイタチだと気付いたと。[……]ポーンとこけたときに打って、細いもんが、ポーンと、中に食い込んだんじゃなしに、手前で止まったとき、真空状態になって、カマイタチに喰われたようになる。[……]だいたいあれになるのはこけた人間が多いんよ。[……]こけたときに、瞬間的に、真空状態ができたんだと。[……]半分くらいは、説教かと思ったけど、娘がかかったから、これはあるんやな、と確信した。[……]昔の人間じゃけん、零点何ミリ以下が真空になるといっても分からんのよね。だから、魔物、イタチの仕業にした。[……]イタチは徹底的に悪いもんということになってた。鶏を取るしね。

筆者：タヌキは？

○：タヌキは愛嬌あるけど。

YやOは、現実身近な人間に対して発生したカマイタチについて、それが「昔の人間」のいう「魔物、イタチ」の仕業であることを否定し、本当は真空による切創なのだ語る。しかし、ここで再び飯倉によるカマイタチの解説に戻ると、実はYらが説明する真空説は「疑似科学的な俗説」なのだという。

この指摘は、近年、真空説が批判的に扱われてきている動向と軌を一にする。たとえば1970年に生理現象説を唱えた高橋喜彦は「命に別状がないので学者が問題にせず、科学的根拠のないまま昔から伝説めいた「真空説」がまかり通っていた。各種の時点の説明は訂正すべきだと思う」として、真空説を受容してきた従来のカマイタチ論を批判した〔高橋八十八1996: 37に引用; cf. 高橋喜彦1970〕。また、新潟民俗学会の会誌『高志路』にカマイタチ論を寄稿した大竹信雄は、真空説が流布するなかで生理現象説が徐々に広まってきているのは「人々が、物事を科学的に理解しようとするようになったからであろう」と指摘する〔大竹1998: 10〕。また気象学においても、カマイタチ真空説は「科学的に無理があり、実証例もない」と評されている〔新田2011: 33〕。

在野の妖怪研究者も、現在ではこうした見解に同意する。たとえば村上健司は、真空説は「実験で証明されたわけではなく、いわば俗説にすぎないようである」と述べる〔村上2000: 115〕。多田克己も同じように「実験で証明されたこともなければ、物理的にもありえない、ただの俗説である」と切って捨てる〔京極、多田2008: 294〕。

いずれにおいても、真空説は非科学的で、まともに取り上げるに値しない「俗説」と見なされている。この現状は、1980年代ごろまで、錚々たる民俗学者がカマイタチが真空であることを疑わなかったのとは対照的だ。たとえば今野圓輔は「一般には小旋風の中心に真空状態ができるとおこるのだろうと合理的に解釈されている」と言う〔今野1981: 329; cf. 宮田1985: 241〕。

185; 千葉 1986: 89]。一方で、飯倉は別の論文において真空説を主題的に論じているが、ここでもこの説明の仕方を「疑似科学的」としており[飯倉 2010: 528-530]、科学的ではないという理解を採用している。

ここで注目したいのは、民俗学が行なう真空説のカテゴリー付けである。たとえば飯倉は、近世から伝わるカマイタチの説明を「俗信」に分類しているが[飯倉 2010: 515]、真空説についてはそのように分類せず、かといって科学知識でもなく、「俗説」と呼んでいる。このカテゴリーはどういう意味を持っているのだろうか。ここで真空説の否定に話を戻すと、事例 6-1a の直後に、別の同席者が次のように話している。

【事例 6-1b】

T (Y の息子、1952 年生まれ) : 確かに昔は真空だって話を聞いたな。そんな真空は簡単にできないよ。つむじ風も、150 キロ投げる投手がそれなら傷だらけだ。あれは、山のなかを歩き回って、傷ついたのに気付かなかったのが、カマイタチということじゃないかなあと思うけど。

T は真空が原因であるということ、野球選手を例示して否定する。事例 6-1a とつなげて全体として眺めてみると、事例 6-1 のなかでは、カマイタチについての複数の説明が現れ、そのうち一部が競合している。M のふくらはぎに残された切創という身体的痕跡に対して、誰も真に受けない「魔物、イタチ」という原因論、その場の複数の人々が共有する科学的な真空説、それを科学的に否定して一般的な負傷に収めようとする者……。事例 6-1 を通してみると、野球選手のアナロジーにより、最後の立場が成功したように見える。実際、この後で T に反論して真空説を主張する者は一人もいなかった。世代から見てその場の誰もが何百回も何千回もテレビ画面や球場で目にしたであろう、優に時速 100 km を超える人間の腕の動きと、確実にそれ以下の速度にしか達しない旋風、そして誰も旋風そのものを見たわけではない、たった一回の切創とが比較される。そして、「高速で大気中を運動する身体」のイメージは旋風中の脚から切り離されて投手の腕のほうへとつながり、何百、何千もの腕が動員され、「大気中で高速で運動してもカマイタチは起こらない」ことが事実として固くなっていく。

とはいえ、T と野球投手の腕が加わってくるまで、M の脚部に今なお残されている鎌型の切創と真空が分かちがたく結びついていたのも事実であり、O はそのつながりの強さを「専門家」の言葉を引用することによって確信していた。T は真空説の否定を、それ以外の人々は真空説自体を科学的な事実と見なしていた。それならば、このどちらも、彼らにとって科学知識であると述べるべきなのだろうか。それとも真空説を論じる上述の飯倉のように、研究者(書き手)の科学知識を根拠として、真空説は「俗説」であり、それを否定することだけが科学的だと述べるべきなのだろうか。さらに、真空説が非科学的ならば、同じように非科学的な魔物・イタチ説を「俗説」ではなく民俗学の語彙である「俗信」に分類するこ

との根拠はどのようなものなのだろうか。そこには、科学と俗信とのどのような関係があらわれているのだろうか。

第2項 俗信研究における科学

妖怪事象を含み込む「俗信」の研究において、科学的か否か、という基準による民俗知識の区分は、陰に陽に効力を発揮する方法論である。この区分については、俗信カテゴリーのなかに、「妖怪」についての知識が含まれることと深い関係があることが指摘されている。

まず、主要な民俗学辞典の「俗信」の項目を確認すると、兆占禁呪のほか、妖怪・憑き物についての知識が俗信として含まれていることが分かる〔民俗学研究所(編)1951; 古家1999; 常光2014〕。しかしながら真野俊和は、兆占禁呪と妖怪とでは資料の選択基準が異なることを指摘して、両者を安易に1つのカテゴリーに並べることを批判する。前者は「習俗の機能性に着目した領域規定」であるのに対して、妖怪などは「資料の存在形態」だからである〔真野1976:249-250〕。これを踏まえて小嶋博巳は、俗信概念が複数の基準からなることを指摘するなかで、そもそもなぜ妖怪が俗信に含まれているのかについて、次のように推測する。まず、民俗学的な俗信研究の成立以前、妖怪や兆占禁呪の多くは、科学的にみて非合理的で価値の低いものとして、「迷信」などと呼ばれていた。一方で、柳田國男らはこのカテゴリーを民俗学の最重要テーマと考えたため、「迷信」という侮蔑的なイメージを回避する方策として、俗信という語を採用した。だが、概念として精緻化が行なわれることのないまま迷信の内容が俗信へと引き継がれたため、俗信に妖怪も含まれることになった。小嶋は、迷信から継承された俗信概念の特徴を「当該社会の中心的・支配的で権威ある認識体系からは低い価値しか与えられない、あるいは否定される知識・信念」と要約する〔小嶋1983:48-50〕。

小嶋のいう「権威ある認識体系」の代表である、科学による民俗知識の区分は、近年も俗信研究のなかで、その姿を多く見せている。たとえば古家信平は俗信について「客観性あるいは合理性を保つ根拠として俗信の対極に科学が位置づけられる〔……〕」と説明する〔古家1999:98〕。同じように、後藤晴子は話者の知識を「科学的／非科学的」に区別して、後者を「俗信」とも呼んでいる〔後藤2009:39-40,47,57〕。また今野大輔は、ハンセン病の民俗という枠組みのなかで俗信を検討するにあたって「現在の常識からすれば非科学的」「現代科学と照らし合わせればまったく根拠のないもの」と断じる〔今野2008:34,48〕。

小嶋の概念分析に対してもっとも根底的な批判を行なったのは板橋作美の『俗信の論理』〔板橋1998〕であろう。板橋は、小嶋が指摘した俗信概念の諸要素をことごとく否定する。中心的な批判はそのうちの1つ、「非体系性」に向けられる。というのも、『俗信の論理』においては、数多くの俗信は、比喩的な項の操作を主軸とした文化記号論的な体系のなかに位置づけられるからである。とはいえ本論と関連があるのは、「権威ある認識体系」という要素の問題として、呪術的性格とあわせて「その背後に宗教＝高級な信仰、俗信＝低級な信仰とする見方がうかがわれる」という点を板橋が指摘したことである〔ibid.:159〕。この批判は妥当ではない。上述のように、小嶋のいう権威とは、成立宗教に限られるものではなく、むしろ

ろ俗信を「迷信」と呼んできた根拠としての西洋科学を指しているからである。板橋がこの点を見過ごしているのは、俗信を徹底して科学的合理性とは対蹠にあるものとして扱っているからであろう。彼にとって、科学的権威に裏付けられる知識は、もはや俗信ではない [ibid.: 8-9, 122-139 など]。『俗信の論理』においてもまた、科学性の欠如という「迷信」以来の特徴は疑われることがない。むしろこの点は、俗信の有する、非科学的だが記号論的には説明できる体系と対比するために本質化されている。

板橋が保持する「俗信研究の論理」のなかでは、科学が浸透する前の人々の知識には、非科学的なものと同様以外の（科学的に確証でき、板橋も共有できる）ものがあるのみならず、前者にも後者にも固有の論理が備わっている。一方は文化的操作に根拠を持つ俗信であり（「南瓜を指さすと南瓜が腐る」と「蛇を指さすと指が腐る」は記号論的な変換関係にある）、他方は自然的事実に根拠を持つ知識である（南瓜が内側から腐敗し、ヘビの外側にある抜け殻が腐敗するのは生物学的事実である）。結局のところ俗信は、科学的／非科学的、自然的／文化的という二項対立の右側に位置づけられつづける。

第3項 素人にとって科学的であること

前項で分析したことが受け入れられるならば、俗信研究者は、話者の知識体系に対して、何が科学的で何が非科学的かの裁断を行なう、知識に関する特権的な人物である。トマス・ギアリンの言う科学者の「境界作業」は、この場合、自然科学の専門家ではない民俗学者によって実践されているのである [Gieryn 1983; Briggs 2012: 337-338]。その一方でこの裁断は、読者も日常的に行なっているものだから、研究者の特権性は均されて、裁断の結果も問題なく共有される。読者の多くはもはや俗信など信じていない、科学的な近代人なのである。よって俗信研究のなかでは、研究者と話者の非対称性がある一方で、研究者と読者には対称性が設けられる。

とはいえこの境界作業は、自然科学の専門家にとっての手順とは大きく異なっている。まず事例 6-1 から、研究者ではない人々によるその作業を見てみよう。まずもって彼らは論文を動員せず、実験を行わず、何も記録せず、学会に報告せず、当然ながら助成金も取らず、グローバルに研究のコネクションを広げていくわけでもない。そのような手間は、誰も取ろうとしない。しかし科学者以外の「素人」にとって「科学的」であるとは、事例 6-1 に見たようなかたちの実践であろう。彼らは科学者共同体のやり方にのっとり科学的事実を発見し、知識を生産するのではなく、専門書を読んで科学者に教を乞うのでもなく、だからといって（少なくとも同時代の）科学者の主張に反発するのでもなく、各々にとって科学的に妥当な知識や事実——すでに安定したブラックボックス——を動員して、眼前の、あるいは伝聞上の切創という事実を説明しようとしている。

そしてこれは何よりも、妖怪事象を研究する民俗学者、さらには非科学的なものを研究する人文学系研究者の大半にも共通した、ごく一般的な科学的態度である。いわゆる懐疑論者のようにオカルト・超常現象の「真相」や「正体」を進んで解明しようとするのでもないか

ぎり [e.g., ASIOS 2017, 2018]、民俗学者などの人々は、自分の手持ちの知識をもって、話者の経験を説明できるもののうち、どれが科学的でどれがそうでないかを判断しようとする。現代において、民俗学者はそれ以外の読者や話者と同じように科学知識を持ち、そして同じように素人なのである [渡邊 2004: 17; 後藤 2009: 39-40]。

たとえば 21 世紀の民俗学者が、話者が幽霊を見たという話を聞いたとしよう。民俗学者にとって、それは無条件に非科学的である。話者が死者の非物質的な（しかし可視的な）現れを見たのではないのは確実だから、見たものは当人の錯覚や幻覚などで科学的に説明される。次いで、なぜ生じた錯覚や幻覚が死者の現れとして捉えられたのかが文化的に解釈される。本章で扱っているカマイタチも、目に見えないほどの高速で移動して人体に不可思議な切創を与える動物など存在しないのだから、そのほかの物理的・生理的要因で説明できることになる。このとき民俗学者などの人々は、そうした説明の妥当性を立証するための研究論文を書いて理系雑誌に投稿することもなければ学会で発表することもなく、また大抵の場合、裏付ける科学分野の先行研究さえ引用しない。事例 6-1b の T のように、ある程度のアナロジー的推測を行ない（空気と人体との速度関係という点で類似した状況を提示する）、単純な否定論を持ち込むことはあっても、決して理系雑誌に載るような厳密な推論をすることはない。

よって、妖怪事象と科学の関係性に関する本章の意図の 1 つは、妖怪事象が科学的研究の最前線ではなくなっている現在、科学的説明を日常的に利用する素人にとって妖怪事象が非科学的であることが、妖怪概念の枠付けに大きな効果を持っているのを示すことでもある。とはいえ、素人と科学者との区分は絶対的なものではない。のちに示すように、科学者であっても専門外の、あるいは定着した科学知識に対してはそのブラックボックスを開くことなく、素人と同じように事実構築に転用する。その行為が素人からは科学的だと見なされ、科学者のネットワークの内側のみならず外側においても、その事実はますます頑強なものになっていくのである。

何が科学知識で何がそうでないのかを決めるのが、素人にとっては、通常イメージされるような科学者による知識生産の手続きではないとすれば、別の観点が必要となる。ここでラトゥールが、「信念」と「知識」の裁断のかわりに『科学が作られているとき』で導入した「柔らかい事実」と「固い事実」との対比を参照してみたい。柔らかい事実は、①言明が伝えられるとき、それが局所的な状況に適応するように変換されるものであり、②また特定の一人の作者が存在せず、③おなじみの古い言明として現れ、④変化しても気づかれず、⑤事実の交渉は連続的なので、衝突は無視され、いつでも「より柔らかく」現れる [ラトゥール 1999: 356-357]。それに対して固い事実は、①言明は（うまく行っていれば）交渉の余地がないため変換されず、②作者が特定されており、③前例のない新しい言明として現れ、④それ以前のものとの明示的に比較され、⑤多くの資源を動員して、柔らかい事実を粉碎し、より固くなっていく [ibid.: 357-358]。事実が固くなっていくことを、私たちは「より科学的」と見なすわけである。

本章で「科学知識」と言うとき直接指しているのは、科学者などにより固くされた事実について、人々が述べる言明のことである。特に科学者自身が言明を用いるとき、それを「狭義の科学知識」と表現する。これを小嶋博巳の言葉で言うと、「権威ある」体系に属するものということになるだろう。それならば「俗信」は権威によって貶められたものということになる。だが、固い事実に対するものとしての柔らかい事実は、つねに権威との関係で非合理的だとか非科学的だとされるわけではない。そもそも、そのような衝突は滅多に起こるものではない〔ラトゥール 1999:352-355〕。一方で、民俗学者がそれを「俗信」として取り上げるときは、分析の手続き上、ほとんどつねに衝突が起きる。民俗学的（俗信研究的）実践の過程で、人々の関わる事実のうち、主として科学者の構築する事実と直面することにより、柔らかさが生じてしまったものを、ここでは「俗信」と呼ぶことにする。

ラトゥールの考えでは、日常実践の大半は柔らかい事実に関わるものであり、事実が固くされるのは例外的な状況においてのみである。彼は次のような架空の会話で両者を例示する。リンゴを手を持って「一日一個のりんごは、医者や遠ざける」という母親に対して、息子は「国立衛生研究所の三つの研究では、全世代にわたる四五八人のアメリカ人の事例において、医者に来てもらう回数に有意な減少はないことが示された」と言う〔ラトゥール 1999:353〕。息子のほうは研究所、複数の研究、458人のアメリカ人を動員するのに対して、母親はリンゴを1つ持っているだけである。前者が事実を固くしていくのに対して、後者の事実は柔らかいままである。

だが、もしラトゥールの架空の事例のなかで、(おそらくより現実的に起こりそうなこととして)息子が単に「最近雑誌で見たけど、りんごだけじゃ医者いらずにはならないよ」と言っていれば、おそらく彼の触れた事実はそこまで固くなってなかっただろう。カマイタチの事例 6-1 における T は、この観点から言うと、「野球」を周りの人々に想起させることにより、無数の投手の腕やボール、球速測定機、テレビ放映網、野球場などを動員している点で多少は事実を固くしていき、ネットワークを長くしているが、ラトゥールの事例にある息子ほどではない。そして以下に見ていくカマイタチ真空説もまた、明治初年代の啓蒙知識人から医者、雑誌記者、民俗学者にいたるまで、そのような柔らかすぎず、固すぎもしないところに浮動していた。

第4項 俗信と科学知識をわける境界は安定しない

素人の持つ科学知識という点から、現代妖怪学と科学の関係に戻ってみよう。新たな科学的成果はそれほど中心的ではないということは上述したが、すでにブラックボックス化した科学知識が妖怪事象をめぐる素人に用いられていることについては、柳田國男の時代から知られていた〔柳田 1936a: 200-201〕。今世紀に入っても、藤坂彰子が自身の体験に基づいて述べるように、妖怪を受け入れない語りのほうが多く聞かれるのがフィールドの実情であろう〔藤坂 2010〕。研究対象として都合のいい妖怪の話（つまり、人々の信念としての）はほとんど聞かれないのである。こうした現況を踏まえ、香川雅信は、「妖怪ブーム」とは裏腹に

現代の民俗学が妖怪を扱うことがまれである現状を指摘した〔香川 2012: 164〕。また、藤坂はこの傾向を認め、むしろ妖怪の存在を否定して「日本人の想像力の豊かさですから」「迷信だから」などと表現するクリシェを詳細に分類・分析し、それらの近代性・歴史性を解明する必要性を指摘している〔藤坂 2010〕。

その一方で、俗信を否定する素人の科学知識に着目したのが後藤晴子の研究である。後藤は、妖怪や霊的な事象などについての語りのなかに、それを打ち消そうとする「モダン科学や理性という経験的な領域」の知識も同時に現われている事例を挙げる〔後藤 2009〕。ただ、彼女が実際に分析しているのは俗信と科学知識のあいだに生じる語用論的な技法であり、俗信についてのクリシェや科学知識それ自体についての議論がなされているわけではない。そのため、ある知識が科学的あるいは非科学的だということは研究者も話者も了解済みの前提とされ、両者の区分は普遍的・固定的なものに見なされている——どちらも素人のままである。

しかし、何がより固く、何がより柔らかい事実なのかは、研究者と話者とのあいだで異なることがあるのみならず、カマイタチ真空説に見られるように、時代によっては研究者内部でも異なることがある。さらに事例 6-1 に見られるように、同じ場を共有し、カマイタチに与えられた切創をその場で見ている親族どうしであっても一致しないこともある。そもそも古くから指摘されているように、両者の境界線はつねに引き直されてきた〔今野 1961: 324-341〕。これを踏まえるならば、妖怪事象を含む俗信研究は、固い事実を普遍的な不動の前提とするのではなく、その区分けの仕方にどのような特徴があるのかを、俗信が現れるごとに検討する必要があるのではないか。

本章では第 5 節でアメリカ民俗学がこの問題を乗り越える枠組みを持っていることを検討する。だがその前に、区分の問題を具体的な妖怪事象に即して見ていくために、ここからはカマイタチ真空説がどのように発展してきたのかを見ていく。以下、真空説が明治初年代に誕生し、20 世紀初めまでに科学知識として一般化したのが、1970 年代から 21 世紀にかけて徐々に非科学的な説明として排除されていったプロセスを追う。

第4節 真空説 その誕生から衰退まで

第1項 近世の鎌鼬諸説

本項では、真空説の起源について探究する前に、それ以前の原因論について概観する。

香川雅信が制作した表「17～18 世紀の妖怪名称」をみると、カマイタチが現れる最古の文献は北村季吟の俳書『山之井』(1648) である〔香川 2020b: 5〕。同書は季題を解説したもののだが、3 月の部の例句として「ふく風や 花のえだきる かまいたち」とある〔神田 1926: 462〕。ここでの主題は「花」であったため、「かまいたち」については何の注記もない。わずかに分かるのは、風に関係があり、草本を切断するものだという点である。後世のカマイタチと本質的には変わらないのだろうが、断言はできない。

現在よく知られているような、人間を傷つける現象としての「鎌鼬」が出てくるのは、浅井了意の仮名草子『伽婢子』(1666)が最初である。同書に収められた怪談の多くは漢籍からの翻案であるが、卷之十の「鎌鼬付提馬風」は一風変わった日本の事象を紹介している。

関八州のあひだに鎌いたちとて、あやしき事侍べり。旋風吹おこりて道行人の身にもものあらくあたれば、股のあたり堅さまにさけて剃刀にて切たるごとく口ひらけ、しかもいたみはなはだしくもなし。又血はすこしも出ず、女薺草をもみてつけぬれば、一夜のうちにいゆるといふ。なにもものゝ所為ともしりがたし。たゞ旋風のあらく吹てあたるとおぼえて、此うれへあり。それも名字正しき侍にはあたらず。たゞ俗姓いやしきものは、たとひ富貴なるもこれにあてらるといへり。[松田、渡辺、花田(校注)2001:299]

現在の関東地方にあたる地域に「鎌鼬」という怪事がある。つむじ風が巻き起こって道行く人に当たったとき、脚部に鋭い切創が生じるのである。しかし痛くはないし出血もしない。薬草で手当てをすれば一晩で治る。しかし何が脚を傷つけるのかは分かっていない。身分の良い侍には当たらないが、たとえ金持ちでも身分が低ければこの害を受けるという。

『伽婢子』以降、カマイタチは医書、本草書から地誌、随筆・日記類にいたるまで、きわめて多くの場面にその姿を見せるようになる。その裏には、書物の数をはるかに超える、現実に身体表面を切られた人々がいたと思しい。ここでは、文献のすべてを網羅することはできないため、いくつか代表的なものを挙げるにとどめる。それでもかなりのバリエーションがある。

原因論を提示したものとしては『古今百物語評判』(1686)巻之一の冒頭「越後新潟にかまいたちある事」がよく知られている。同書の作者である山岡元隣は『山之井』の季吟を俳諧の師に持ち、カマイタチについても知識の伝承があった可能性はある。いずれにしてもその記述によると、突然太ももなどに鎌で切ったような鋭い切創が生じるが、血が出ることはない。珍しいものではないが、やはり侍や都市部の人々には害がない。これに対して同書は、

凡そ天地のいきおひ南は陽にてあたゝかなれば物を長じ、北は陰にてさむければ物をそぐ、是れ常の理なり。されば其越後信濃は北国の果なれば、肅殺の気あつまり、風はげしく気冷じきをかりて、山谷の鬼魅などのなすわざなるべし。されども都方の人または名字ある侍に此疵あふたる者なきは、邪氣の正気にかたざる理なるべし[太刀川(校訂)1993:11]

と論じる。第2章で述べたように、『古今百物語評判』は陰陽五行説を説明の基礎に置いている。ここでもまた著者は陰陽説に基づき、北方の「すさまじき気」を鬼魅が利用したものがカマイタチなのだという。都会人や侍は「正気」が強いので、そうした「邪気」を撥ねつけるともいう。

19世紀に入っても、そのような「気」と不可視的作用者の仕業とする記述は見られた。たとえば地元の『北越奇談』(1812)は、カマイタチの原因を「鬼神の刃(気)」とする[橋 1978: 55]。尾張の奥村徳義による『松涛棹筆』巻四(1858年以前)は、古戦場で土に埋もれた名剣の「精霊風ノ如シ。是ヲ鎌鼬ト云」とする[名古屋市蓬左文庫(編) 1984: 57]。

とはいえ、そもそも「カマ・イタチ」という名称なのだから、当初はイタチのような動物が想定されたこともあったはずである。それについても色々な同定がなされたが、なかでも特異なのは本草書『広和和本草』(1759)である。「^{きつくつ}狽

和名カマイタチ廣州万物記云狽ハ風ニ因テ騰躍ス甚捷トシ巖ヲ越ヘ樹ヲ過ルコト鳥ノ空中ヲ飛カ如人鉄網ヲ張り之ヲ得[……]本邦ニテハ能州ニ多シ民家夜座シテ居ル處ヘイヅクトモナク此獸飛來リテ人ヲ傷ルコト多シ其疵口刀ニテソギタルガ如シ[……]貴人士君子ヲ傷ルコトアタハズ皆匹夫奴隸ヲ傷ルモノナリ是又奇トスベシ近時ハ木曾山中ニモアリト云¹¹

とある。『廣州万物記』という漢籍に「狽」¹¹という風に乗って飛ぶ獣が紹介されており、嶺南では風狸と呼ばれるが、これが日本でいうカマイタチであるという。夜中、民家のなかに入り込んで人を傷つけるともいう。ただし同書は「漢名、和名、引用書名等ハ大抵皆僞名ニシテ眞ニ其實アルニ非ス故ニ學術上ニハ毫モ参考ノ價値ナキモノ」[白井 1908: 95; cf. 中村 1996: 188]と評されるなど、きわめて評判が悪い。『廣州万物記』という書物も実在するかどうか分からない。

より穏当な記述としては、小野蘭山が『本草綱目啓蒙』(1803-1806)において、カマイタチを「虫部」の「溪鬼虫」に入れている。それによると越後高田の海辺で曲がったところを過ぎると、下から気が出るかのように砂が吹き上がったかと思うと、それに遭った人は「コレニ射ラレテ卒倒」してしまい、「傷寒」のようになる。これがカマキリムシであるが、カマイタチも同じものである[小野 1991: 183]¹²。

また文化年間と推測される阪元慎の『三国名物志』では、カマイタチに「蟻」という字があてられて動物の部に配列され、短く「加州ニテコノ難アリ」とだけ注記されている[安田(編) 1999: 191]。『耳囊』巻七には「旋風怪の事」として、つむじ風のなかで回っている子供を見つけたので引きずり出すと、着物に「鼠の足跡の如き物」が付いていたので、「かまいたちといへる獣」が風のなかにいたのかもしれない、と書かれている[谷川(編) 1970: 505]。

¹¹ 国会図書館デジタルコレクション：<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2557079/26>

¹² 1897年8月10日付『朝日新聞』の「血痕ハ鎌鼬の所爲」という記事でも、カマイタチに恐れわれた時の描写として「一陣の怪風颯と吹き來りしに驚き我知らず其場へ倒れたる折柄一疋の鎌鼬飛來り忠吉[負傷者名]の面部左の肩の上に長さ一寸五分程鎌形の傷を付けし爲め出血夥しきに[……]」として、カマイタチが「一疋の」動物だと思われていたことが示唆されている。

先述の『北越奇談』は(否定的だが)「医家の説」として、寒気が皮膚のなかに凝集されて、暖かくなるときにそれが膨らんで皮肉が裂ける、というものを紹介している[橋 1978: 55]。この「医家の説」の出典は不明だが、18世紀秋田の町医者・安藤昌益(1703-1762)の議論に近い。『自然真営道』(稿本)の第三十七「人相視表知裏卷三」によると、「急切風」は「其ノ身ノ不順ノ氣回ト転ノ急邪風ト頓合ス。傷病ノ相ナリ」という[安藤昌益研究会(編)1983: 287]。さらに、19世紀前半に昌益の医書を敷衍した『真斎謾筆』によると、「急破瘡」は、「俗ニ所謂構太刀」であり、「此コトヲ「カマイタチ」ト云フ」。体内では「寒食毒」のため、体外では「寒邪」のために身体に凝るところが出来、「火氣」の巡りが滞って限界に達したとき、「其寒毒ノアル処、急ニ内ヨリ破レ口ヲ開キ肉翻出シ、血ハ寒凝スル故ニ出デズ[……]其疵、山刀・鎌刀・剣ヲ以テ切傷スルガ如シ。内ヨリ傷破スル故ニ、敢テ痛マザル」のだという[安藤昌益研究会(編)1986: 466]。

より物質的なものによるという説もあった。蘭学に通じていた司馬江漢は、晩年の著作『天地理譚』(1816)においてカマイタチに少しだけ触れている。まず、江漢にとってカマイタチとは、北国で寒気のあるとき、人の顔に刃物で切ったような傷がつくことである。痛みや出血についての言及はない。そしてその原因は、冷たい風が溪谷を通過して「剛ク^{コウ}近」、その風が行き違うとき「旋風ノ如ク吹」くため、「風刃ヲ以切如」くなるからだという[司馬 1994: 294]。真空説とは逆に、風の密度が高まって硬くなったため、というわけだ。

そのほか、珍しい説としては、神道関係のものがいくつか挙げられる。平田篤胤による袍衣説、神道家の賀茂規清による「風玉」説、豊後の国学者・幸松葉枝尺が制作したと思しい史書(偽書)『上記』のカマエタチ説などである。篤胤は『仙境異聞』にて、出産時の穢物(袍衣)はカマイタチになると述べている[平田 2000: 173]。規清は『陰陽外伝磬戸開』(1848以降)という一種の弁惑物において、陰陽生成論に拠りつつ[末永 2001: 82-91]、「風玉」というものが「地妖」をなすと論じる。風玉は「地熱」が大地の「空穴」から勢いよく噴き出したものである[賀茂 1891: 172]。カマイタチもまた風ではなく風玉であり、その「發スル空穴ノ口徑リノ狭キ限りガ」カマイタチになるのだという[ibid.: 180]。

『上記』は、いわゆる神代文字で記された記録を1223年に編纂したものとされるが、実際は葉枝尺が何らかの文献をもとに1865年以降制作したものと考えられている[藤原 2019: ch.2]。その第31綴第25章で、オルシ人という賊が暴れていたとき、大地から稲光のようにきらめく焼き鎌・焼き太刀が飛び出てきて、ことごとく切り殺したという出来事が書かれている。そこに「これの稲光の如なすを鎌柄太刀となも云き」とあり、あたかもそれがカマイタチの語源であるかのごとく記述されている[田中(訳・注) 2005: 292-293]。カマイタチの記録が現れるのは上述のように17世紀からだから、13世紀前半にすでにカマイタチが書かれているというのは時系列的におかしい。とはいえ、以上の神道家による記事は、いずれも他にほと

んど引用されることなく終わった¹³。

近世の総集的な記事として、名古屋藩士の三好想山が著した『想山著聞奇集』(1850)がある。同書はまず、カマイタチについて「怪物の目に見ゆる事はなき也。故を以、もと獸はなくて、只々風の當りて切といふ説あれども、左にはあらぬか。大桑村〔現・栃木県日光市の一部〕にては、風なくて切らるゝ事也。目に見えねば、鳥か獸か鬼か気かは分らされども、何にもせよ不思議なる物也」と述べる〔谷川(編)1970:41〕。不可視の「怪物」であることが強調され、単なる風だという説も疑い、しかし結局目に見えないのだから「不思議」だとする。そしてその切創の部位(基本的に下半身)や状況などを詳しく検討するも、推測の多くは疑問形のまま残される。著者がかつて赴いた大桑村では年に1、2回はこれに「かけられる」と言われたが、それほど遠くない宇都宮で聞いても知らないと言われた。想山は、「大桑村の土民は、此怪は、世界中に常々有事と心得居、不思議を見て不思議とせず。宇都宮のものは、か様の怪は世界中になきことと思居て、怪事を聞ても却て怪とせず」と感想を漏らす〔ibid.:42-43〕。その後はカマイタチが載る文献——上述の『伽婢子』、『本草綱目啓蒙』、『廣大和本草』、『北越奇談』など——を引用しつつ、治療法などを紹介するが、結局のところ正体は分からない、とする〔ibid.:44-45〕。

このように、19世紀半ばまでは、特殊な獣から鬼神、身体内部の不調和にいたるまでさまざまな仮説があり、しかもほとんど統一されることがなかった。ただ、より一般的には、そのような「正体」を考えることなく、出来事をそのまま受け入れることのほうが多かったと思われる。以下は、桑名(現・三重県桑名市)のある町人が書き留めていた記録からの抜粋である。

かまへ太刀にきられし事

十月十九日明方小向村之立場辺にて、桑名泊り朝立御大名之荷物をつり行し人足先棒かづきし者の足を、かまへ太刀とかいふ物にきられしといふ、初紙にてつゝみ行しが松寺村よりかごに乘行しなり〔……〕ふともゝの所もゝ引の上よりよくきれたり、百日ほど跡にてやふノゝいゑしといふ〔桑名町人風聞記録刊行会(編)2013:106〕

ある男が「かまへ太刀」に切られて負傷した。3か月ほど経ってようやく癒えたという。記述はそれだけである。そのような事件が起きたことは特筆されるが、その原因についてことさら追及されることはない。こうした状況が19世紀終わりにかけて一気に真空説へと収斂していくことになる。

¹³ 篤胤の地元である秋田県で書かれた『羽陰温故誌』(1883-1893)には彼の説が紹介されている〔福島1999:136〕。

第2項 真空説の初出

真空説が科学的だと見なされていた（いる）のならば、この説を提唱した具体的な出典があるはずだが、これまでそれについて明確な指摘はされてこなかった。近現代における真空説の展開を追った飯倉義之も、井上円了の『妖怪学講義』（1896）の時点で真空説が「常識的な〈科学〉知識となっていた」と指摘するだけだ〔飯倉 2010: 520〕。実際、円了は「今日一般に説く所によれば」と起筆して、しかもその説明を自身ではなく一般公募で集めた小論文に任せている〔井上 1894: 345-348〕。

また、「真空」という言葉が初めて日本で用いられたのは、ロバート・ボイルの時代から約1世紀後、志筑忠雄の『求力法論』（1784）である〔中山、吉田（校注）1972: 12〕。ただし、この概念がすぐに人々に浸透したわけではなかった。

転機が訪れたのは明治に入ってからである。すでに洋学者として名を馳せていた福沢諭吉が1868年に『訓蒙窮理図解』初編を著し、それに続くように「窮理」（現在の訳語でいう自然哲学や物理学）の名を冠した自然科学の入門書が通俗書を含めて大量に出版されたのである〔秋田 2003〕。窮理書は空気の説明から始まることが多く、真空の考え方がそこに織り込まれることもあった。そしてまさにこの『窮理図解』こそが、少なくとも以降の十数年間、真空説が広まった端点だったと考えられる¹⁴。

福沢は序文で¹⁵、この書は英語で書かれた窮理学の入門書を要約して翻訳したものであり、ところどころに分かりやすくするため日本の事例を入れたが、内容は原書と同一である、と述べる。そして第1章において空気を取り上げ、基本的な性質を説明した後、気圧についての解説を始める。彼はまず、手のひらを茶碗の底の糸切部分に押し付けると、その「空気なくなるゆえ外の空気ハこゝに入込まんとすれども道なく由て其力にて茶碗を手を押付け」という（15ウ）、誰にでも試すことのできる例を示す。ここで注目すべきは、「空気なくなる」として「真空」の概念が援用されている点である¹⁶。さらにいくつかの類似事例（乳児の哺乳と吸玉）が説明されたあと、福沢は戦場での話に移る。時折、銃弾が当たらなかったのに負傷することがある。それは、銃弾が皮膚をかすめると、「その勢にて膚の際の空（^{マツ}）氣を拂ひこれがため体内の空気張出して膚を破る」からである（16ウ）。その次に福沢が挙げるのがカマイタチだ。

¹⁴ 谷口基は「文明開化の科学主義による妖怪退治」の最初期のものとして加藤祐一の『文明開化』（1873）を挙げるが〔谷口 2009: 68-69〕、カマイタチの例からも明らかなおろ、「妖怪退治」は1868年初秋の『窮理図解』からすでに始まっていると見るべきだろう。横山泰子は出発点として福沢の弟子小幡篤次による『天変地異』（1868年初冬）をあげる〔横山 1997: 307-309〕。

¹⁵ 慶應義塾大学メディアセンターデジタルコレクション「デジタルで読む福澤諭吉」: <https://dcollections.lib.keio.ac.jp/ja/fukuzawa/a08/21> の版を使用。

¹⁶ 英語の vacuum に当たる訳語としての「真空」は、明治初年代にはそれほど一般的ではなかったらしい。たとえば日就社が出した『英和字彙』（1873年）には「空虚、空所」という訳語があてられている。

又深山を往来するとき何の原因もなく^{はだえ}膚の破れて大怪我をすることありこれを鎌鼬と唱ふ^{むかし}古よりその理を知らざるゆへ無智の下民等ハこれを妖怪^{ばけもの}の仕業などいふなれども其実ハ矢張り空気の^せ所為なるべし (16ウ-17オ)

要するに、空気の圧力の強さについて説明する前段の記述を考慮に入れると、高速の物体が人体すれすれに通過するとき「空気を払う」ため、体内の空気がそこを埋めようとして皮膚を破る、これがカマイタチである、ということになるだろう。ただ、福沢の説明には、後の真空説と大きく違う点が1つある。それは何が「空気を払う」のかが全く説明されていないことである。戦場ならば銃弾や砲弾なのだろうが、深山でそれほど高速に飛翔する物体があるとは思えない。福沢はこのことに触れていないし、後の文献でもこの欠点を指摘したものは見当たらない。その意味で福沢説の問題点ははまだ潜在的なものなのだが、それを結果的に「解決」していたのが後の旋風説だったということになる。高速で動く空気自体が「空気を払う」のだ。

『窮理図解』は、1873年の文部省による『小学教則』で「物理学」の教科書として挙げられるなど [文部省 1873: 8ウ] 幅広く読まれたにもかかわらず、以降のカマイタチ文献において、まったくと言っていいほど触れられていない。同書を読んでいたはずの円了も触れていない。何かを主張するときの文献として「教科書」が選ばれることが通常はないことが関係しているのだろうが、はっきりとは分からない。

第3項 真空説の起源

福沢の真空説は何も参照していない。それではこの説は、どこから福沢の著述に入り込んだのだろうか。彼はカマイタチの謎解きをする前段で、戦場で弾丸が身体をかすめたとき傷が生じることを説明していた。実は欧米でも、19世紀初めには同じようなことが唱えられていた。しかし福沢と欧米の最大の違いは、前者がこの傷によって皮膚が裂けるとしたのに対して、後者は、皮膚はほとんどまったく傷つかないが、身体内部では重大な損傷が起こるとしたことである。この現象は「弾丸風」(wind of the cannon ball) や「ウィンデージ」(windage) などと呼ばれていたが、その原因が真空だとする議論は、19世紀前半、すでに旧説に属していた [McMahon 1975: 129]。また、福沢が参照したというクアッケンボスやスウィフトの科学書には、そもそも銃弾についての記述がない。そのため、彼がいったいどこから「弾丸がかすめることによって真空が生じ、皮膚が裂ける」という発想を得たのかは、今のところ不明である。ただ、維新前後の科学文献と比較すると、おそらく福沢が独自に思いついたものではないかと仮定できる。

まず、飛翔する銃弾と局所的な気圧変動の関係を説明した先行例としては、1865年に出版された翻訳書『民間格致問答』第4巻がある。それによると、「空気の^{はげ}劇しき^{ふくら}膨張に由て、^{はやくすすみ}速く進行く^{てつほうたま}銃丸が、それに觸らざる人を轉倒れしむる」ことがあるという (19オ) [ボイス

1992:193] ¹⁷。しかしこれは高速の飛翔体が軌道上の空気を圧縮して、それが再びもとの気圧に戻るとき体積が増加するために人間を転倒させるということであって、真空発生とは反対である。

また、明治初年代の外科文書にも、銃弾がかすめたときに皮膚が破裂するという説は見られない。たとえば 1875 年の翻訳医書『外科説約』第 10 巻では、「礮^(ほうだん)弾斜ニ身體ヲ擦過スルカ或ハ末勢ノ礮彈ニ中ル時ハ皮上ニ著キ損傷ナクトモ皮下ノ骨肉ヲ碎壞シ又ハ内臓ヲ損シ或ハ麻痺シテ終ニ壞疽スル者アリ又全身振盪ヲ受クルコト甚シキヲ以テ昏倒眩暈シ皮色蒼白ヲナスコトアリ」として [石黒 (纂述) 1875:17 オ-ウ]、皮膚に損傷のない負傷事例が説明されている¹⁸。これはまさに、かつての欧米でいう弾丸風のことである。

ただし、真空状態に近くなると皮膚が破裂するという記述がないわけではない。福沢が『窮理図解』を執筆するため参照した洋書の 1 つ、ジョージ・クアッケンボスの『自然哲学』(*A Natural Philosophy*) には、

非常に高い山岳を登ると、空気の薄さが痛いほどに感じられる。外気圧が低下して体内の空気が膨らみ、繊細な血管は破裂し、皮膚はひび割れ、そして鼻や耳から出血する。

[Quackenbos 1860: 175]

とある。クアッケンボスの本は宇田川準一により『物理全志』として編訳され (1876 年)、物理学の参考書として何度も改訂され、広く用いられた。もちろん上記引用箇所も含まれていた (第 5 巻 12 ウ) ¹⁹、気圧の低下によって皮膚が破裂し血が噴き出るというイメージは、真空説が広まった時期には人口に膾炙していたと考えられる²⁰。

¹⁷ 古典籍総合データベース：http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ni01/ni01_00131/index.html

¹⁸ 明治初年代は戊辰戦争などで最新型の小銃や機関銃が戦場に投入されたため、銃創に関する諸説が入り乱れたのは想像に難くない。1892 年の『銃創論』によると、かつて「空気ノ擦過ニ因スル銃創説」というものがあり、それによると「彈丸ノ飛走スルヤ其周邊ノ空気ハ極メテ猛烈ノ衝力ヲ得テ [……] 人若シ之ニ觸ル、トキハ忽チ不測ノ外傷ヲ蒙ル」ことがあり、その傷は「體表ニ著名ノ損傷ナクシテ内部ニ廣大ナル毀損ヲ蒙ルモノ」というが、小さな弾丸がそれほどの気圧変動を起こすことはありえない、と棄却されている [菊池 1892: 134-135]。

¹⁹ 該当部分は「空氣從テ稀薄ナルカ故ニ登山者屢々困難ヲ受ウクルコトアリ蓋シ體外ノ氣壓減スレハ則チ體中固有ノ空氣忽チ膨張シ血管之カ為メニ破裂シテ鼻耳等ヨリ出血スルニ至ル」と訳されている (国会図書館デジタルコレクション：<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/830432>)。

²⁰ 川本幸民がオランダ語科学書から編訳した『気海観瀾広義』(1856-1858) 巻八には、通常の気圧では「人身モ大氣ノ壓力ノ為ニ諸液膨張セス [……逆に] 高山等大氣稀薄ナル處ニハ懈惰疲勞ヲ覺ユルモコレガ為ナリ」との記述があるが (13 ウ)、人体が目に見えて損傷するとまでは書かれていない (国会図書館デジタルコレクション：<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/993087/42>)。

上の記述と、弾丸が表皮すれすれに飛行すると真空が発生するという弾丸風の旧説を組み合わせると、弾丸がかすめることにより皮膚が破裂する、という事実が構築できる。そして弾丸を突風に置き換えると、真空説が完成する。『窮理図解』の時点でブラックボックスと化していた真空説のネットワークをふたたび開くのは困難なことだが、現時点では、以上のような気圧変動にまつわるいくつかの科学知識を巻き込む翻訳のプロセスがあったのではないかと推測できる。

第4項 真空説の継承と発展——啓蒙運動を通じた普及

明治初年代には多くの科学啓蒙書が出版された。だがカマイタチに言及したものは、管見では1873年の、青木輔清『窮理童子教 初篇』巻上くらいしかない²¹。しかしこの書は「旋風」を呼び込んだことで、カマイタチ＝真空の構築にあたって重要な転回点となっている。まず同書は、七五調の本文で、空気が間隙（真空）に流入する速度は非常に速く、2寸四方（約9cm²）の空気の場合、圧力はおよそ30余斤（約18kg）にもなる、と説かれる（22ウ～23ウ）。こうして気圧の烈しさが数字として確立されたあと、頭書の解説文に具体例としてカマイタチの話が出てくる。

又^{つむじかぜ}旋風の^{てあし}時手足など破れて大怪我をなすことありこれを鎌鼬と唱ひ物の理を弁ひざる者ハ之を天狗の仕業などといひ驚くものなれども決して左にあらざ旋風にて空気を吹拂ひ其空気なき処へ手足を入れれば体内の氣張出て膚を破るものなり [石川1974: 135 = 青木1873: 22オ-23オ]

さらに同様の理屈で理解できるものとして、青木は乳児の哺乳と吸玉を挙げる。この例示は福沢の『窮理図解』とまったく同じであり、『窮理童子教』が同書を参考にしたことがうかがえる。しかしカマイタチに関しては、彼は大きく説明を増補している。それが「旋風」である。つむじ風が発生させる真空に人体が触れることにより、体内の空気が真空を埋めようとして突出し、その結果、人体に裂傷が生じる、という真空説の全体が、ここに出揃ったことになる。

明治初年代の窮理書では、たとえば「^{つむじかぜ}颯風の中の空気のなき^{ところ}所へ水も物も巻揚るなり」などのように [東江楼主人1872b: 14オ]、つむじ風の内部には真空が生じると説明されることがあった。そして、カマイタチはつむじ風をともなうことが多い現象だったことが知られていた。すでに福沢の時点で結びついていた真空とカマイタチは、別のところで結びついていた真空とつむじ風、そしてカマイタチとつむじ風という連関を取り込むことにより、より遺

²¹ 厳密には、1872年の『珍奇物語 初編 上』に「鎌鼬・颯風・龍巻杯も皆空気の作用なれども、是等は皆二編に出すべし」として触れられている方が古い [東江楼主人1872a: 28ウ]。しかし続編にカマイタチのことが書かれることはなかった。

漏のない固い事実へと変わっていったのである。

この旋風説は、1875年11月創刊の雑誌『学びの暁』²²にも継承された。この雑誌は当時の『読売新聞』と同じ発行元の日就社が出した科学啓蒙誌で、主たる執筆者は、同紙創刊以来の記者である鈴木彦之進だった。「風のはなし」と題された第10号の最後のほうに「旋風の話」という節があり、その3分の2はカマイタチの発生する原因の解説になっている。

さて旋風の吹く時にハ一時其處の空氣がのくもの故ここに居合せたる人ハ動もすれば身に傷を被る事がござるが俗に之を窮奇^{かまいたち}の所為だなどと唱ふれど決して其様な事故でハござらぬまづ例へていハ乾からびたる橙菓^{だいだい}を吸氣筒の中へ入れて空氣を引抜くと乾からびたる橙菓は忽ちに肪脹れあがりてもぎ立の橙菓のやうになると同じ事にて躰内の空氣が俄に外出して外氣の欠けたる場所を塞がんとするから身が裂^{きけ}るのでござる[……]空氣に内外の不平均があるより起るのでござるまた俗に龍巻といふものも海の上に起りたる旋風の大きいのにして決して龍の所爲でハござりません[鈴木(編)1876:6オーウ]

真空説の記述自体に『窮理童子教』などと大きな違いがあるわけではない。しかし『学びの暁』が興味深いのは、その説明が、現実に起こったカマイタチ事件に対するものでもあったからである。このことは同誌だけを見ても分からないが、同時期の読売新聞に掲載された2つの新聞記事には明記されている²³。まず、1875年8月9日付の朝刊に、八王子でのカマイタチ事件が報道された。それによると、前月末日に、ある男がカマイタチに切られたという。

風がつよく吹来るゆゑ急がんとするとき石へ跌^{つまづき}踢けがも致さずぢきに起上ると股の邊より血が流れ出すゆゑ驚ろいて前をまくりよくよく見ると男根^{おこし}を切られて血が流れ急に醫師を頼んで五六針もぬツた様子で有るが近所のものハ鎌鼯に違ひないなどとりとり評判をして居るといふ「かまいたち」に切られるといふのは獸の仕わざでも虫のいたす事でも有りません是は空氣のいたすことにて委しくはそのうちに書て出しましやう併し不思議の事では有りませんいくらも有る事でござります

ここで記者は、人々の原因論を否定し、「そのうちに」何かで説明することを予告している。この予告は、翌年3月23日の記事でさらに詳しく述べられることになる。記事が扱うのは、浜松県(現・静岡県西部)で、子供がカマイタチに切られた事件である。

先日大風のとき表に遊んで居て眉間へ三寸ばかりの疵をうけ少しも痛^{いたみ}ハ無いが血がどく

²² 『学びの暁』 本体には発行年月日が記載されていない。読売新聞に掲載された広告からの推測。

²³ 『読売新聞』の記事については、『ヨミダス歴史館』(<http://www.yomiuri.co.jp/database/>)のデータベースを参照した(いずれも[湯本(編)2009]には未掲載)。

どく流れて大騒ぎで有ったが是は窮奇^{かまいたち}に切られたのだと近所でいろいろ申して居ます
が是は窮奇^{かまいたち}とて獣でも何でも有りません委しくは當社出版の學びの暁第十號に出します

このように、記者はカマイタチを『學びの暁』で解説することを予告していた²⁴。窮理書から始まった真空説は、新聞の記者コメントやそれと連動した科学啓蒙誌というメディアとともに、志向的な作用者説を否定して繰り返し真空説を提示することにより、着実に固い事実になっていったのである。

ただ、1875年ごろには真空説は知識人のあいだで定着していたものの、つねに旋風が結びついたわけではなかった。たとえば同年に京都で出た『旧習一新』には、「山中ニテ體肉忽然破裂スル者俗ニ鎌鼬ト唱へ〔……〕天狗ノ所為トナシテ恐ル是ハ忽然空氣ニ缺ル處出來テ體中空氣^{にひか}暴ニ補充セントノ併發ニ因テ破裂ヲナス者アリ」とある〔増山 1875: 2r-v= 明治文化研究会 1993: 219〕。この解説では真空が突如発生するかのよう表現されている。真空説を受け入れつつも、真空の発生についてはうまく事物を動員できていない様子がうかがえる。

このように、カマイタチが真空へと翻訳されていった場合は、狭義の科学知識を創出する学術論文や専門書などではなく、しかし作者がつねに特定されない人々の語りでもなく、教科書・啓蒙書であった。それらは英語の物理学書、竜巻、つむじ風、茶碗の底と手のひら、大気圧、強風、男性器や眉間の切創などを巻き込んでいき、新聞紙や雑誌によって繰り返し広められていくことにより、誰もが知る科学知識になっていった。そしてまた、以下に述べるように、真空説は 1880 年代から、より固い科学知識にさえ変貌していく。

第5項 真空説の展開——学術の対象へ

ここまで、啓蒙活動の一環としてカマイタチが用いられてきた様子を見てきた。しかし、すでにいくつか事例を示したが、カマイタチは外創の一種なのだから、医学的にもその病理を解明すべき現象だった。明治以前も安藤昌益や橘南谿といった医者がその原因についてあれこれ推測していたが、明治になってからは近代西洋医学が徐々に根付きはじめ、医学雑誌というメディアも確立するなかで、カマイタチは学術的な議論の対象となったのである。カマイタチと思しき眼前の切創に向き合う医者^のあいだで、本格的に真空説が論じられたことは、啓蒙知識人のみならず、切創の説明を受ける素人の患者や周囲の人々にも強い影響を与えたと思われる。

管見では、カマイタチが日本医学の俎上にのぼったのは 1880 年代である。この時期は、前項に見たさまざまな結びつきによってブラックボックスとなっていた真空説を踏まえたうえで、「カマイタチは真空と人体の暴力的な接触である」という事実をより固くしていく議論が散発的に行なわれていた。その一方で、論説を見てみると、別の原因として電気が動

²⁴ この記述から、『學びの暁』第 10 号が 1876 年 3 月末か 4 月ごろに出版されたことが推測できる。また、2つのカマイタチ記事を執筆したのが鈴木彦之進だということも分かる。

員されていることに気づく。たとえば 1883 年にカマイタチは「或ハ電気ノ作用ニ關スルト云ヒ或ハ空氣ノ流通ニ係ルト云フ」と述べられ [幹 1883b: 12]、また 1884 年には「洋説ニ鎌鼬ハ電気ノ性ニ因ルトアリ」と述べられている（こちらのほうでは、真空説への言及はない）[近田 1884]。

電気説の出処は今のところ未特定である。ただし、さかのぼって明治初年代、電気は「迷信」を打ち砕くための最新概念であった。たとえば『絵本窮理物語』（1872）初編は、雷撃を「魔物の仕業で御坐りませふ」という意見に対して、「天地の間に魔物杯といふは決して御坐らぬ」として、「越歴^{エシキ}」のせいである、と説明する [東江樓主人 1872b: 8 オ-9 ウ]。また『窮理和解』（1872）下では、「世俗に龍巻ハ龍の天昇するものとなし [……] 附會の妄言にして採に足らず越歴^{えれきてる}の亦^せ多として其理最も近からんか」とする [中神（訳）1872: 20 オ-ウ]。時代が下って 1886 年には、当時大流行していたコックリ現象を電気に還元する『人身電気の図画』が登場していた [一柳 1994: 30-32; フォスター 2017: 145-146; 中尾 2019: 31]。明治前半期、電気はさまざまな現象の原因に用いることのできる便利な作用だった。

先ほど引用した幹澄は、『東京医事新誌』に 2 回にわけて「鎌鼬ノ説」を掲載している。『東京医事新誌』は明治～昭和中期まで、代表的な日本の西洋医学雑誌だった（1877 年創刊、1960 年廃刊）[近藤 1973]。幹はまずカマイタチを「土佐及ヒ石見ノ犬神附」[幹 1883a: 16] と同じような地方病（風土病）の一種として捉える²⁵。次いで「鼬ニ類スル一動物」の仕業という伝承を「荒唐ノ説」[ibid.: 19] として退けたのち、「電気説及ヒ真空説」[id. 1883b: 12] を提示するのである。電気説とは、顛倒するさいに人体とほかの物体との摩擦によって生じた電気による、というものである。しかし、彼はむしろ

或ル原因ヨリシテ氣中ニ電気ヲ含有スル際人ノ其機ニ乗シテ顛仆シタルカ爲メニ創傷ヲ被フルコト恰モ落雷ノ時ニ當リ近傍ニ存スル樹木等ノ敢テ激動ヲ受ケサルモ破裂スルカ如シ [ibid.: 13]

という説を支持する。真空説は、これもやはり転倒するさいに、倒れた空間の「空氣ヲ排除シテ真空ヲ生シ」[ibid. 14]、圧力差によって組織が破裂するというものだ。幹は、出血や痛みがわずかなことからすると電気説が正しいように思うが、両者が同時に関係しているのだろう、とする。さらに、地方病なので北陸・東山にかぎり「電気ヲ擦過セシメ空氣ヲシテ真空ヲ作ラシムル」[ibid.] 特性があるのではないかと推測する。いずれも「転倒」をカマイタチ現象の中心要素と想定し、それが電気や真空を引き起こす原因となるとしており、つむじ風の要素はない。

真空と電気を統合した説も現れた。「俗説に云ふ鎌鼬とハ無形にして人目に觸れざれ共

²⁵ 『東京医事新誌』の特徴として、「日本古来の風土病についての記事も進んで掲載し、のちに風土病研究する人達の重要な文献となったこと」が指摘されている [近藤 1973: 152]。

間々人の之に傷害を被ることあり此物果してある者なりや」という越後の人物による問い [菊岡 1885] に対する答えとして投稿された「鎌鼬の答」がそれだ [岡岡 1885]²⁶。この論文は、数値も計算されている点が目を引く。それによると、岡岡某は幹の論文を読み、その議論を大きく展開させたのだという。確かに文章の前半は幹の引き写しである。しかし後半になると独自性が出てくる。彼の説は、「氣中現象に電氣の作用に由り局處の無氣積を生ずることあり人若し此の無氣積に觸るれば體內温暖の空氣は周圍空氣と共に急速に其所に衝入せんと欲し膨張して皮肉を切破り出づべし」 [ibid.: 147] というものだった。「無氣積」は辞書に見えない語だが、真空の事であろう。具体的には、電氣が発生すると、空氣中の酸素がオゾンに変化する。オゾンになると容積が減少するので、その分、「無氣積」が生じる。そこに空氣が流入する「速力ハ極めて強大にして凡そ百三十八、一八メートル (霧圍氣の高さ八十五キロメートルを地面と稠厚の度均しき者と假定するとき僅に八キロメートルとなる此平方根凡そ二八、二に落体速力の定數四、九を乗するときは本數を得る也) を有し從つて其動力も亦一仙^{センチメートル}迷平方毎に百四十二、七九九四キログラムの強勢を保つ」²⁷。その後、体内の空氣が付き出して皮肉が破裂する、という論理展開は従来真空説と変わらない。また、内部から破裂するために痛みを感じないのだともいう。

その一方で、1880年代後半には真空説に対する疑義も現れるようになる。『北越医会会報』の質疑応答欄に掲載された「鎌イタチノ問」(1887)では、「本病ノ原因ニ就テハ從來真空説アリ電氣説アリト雖トモ皆臆想ニ過ギス」として、真の原因を探るよう、会員に求めている [伊藤 1887]。また、『東洋学芸雑誌』にイニシャルH・Mなる人物が投稿した小文もよくまとまっている (これは信濃の人の「問い」に対する「答え」として掲載された)。要約すると次のようなことを言っている。真空説や電氣説は机上の空論である。単に転んだとき筋肉が必要以上にひっぱられて裂けた事例もあるだろう。痛みがないというのは、倒れたときに気絶して気づかなかっただけかもしれない。いずれにしても、実際に負傷したときの状況を明らかにして怪我の状態を観察して、まともな医者^に報告してもらう以外にはないだろう [H. M. 1888]。この論説は、『東洋学芸雑誌』次号の無記名の「鎌いたち」という補足記事でも「H.M.君の答へより他に答ふる能はざるなり」として支持されている。ちなみにこの記事では、「問い」を提出した本人からの補足として、カマイタチは8月から9月、12時から13時に最も多く、晴天で風が少ないときに多く、出血も疼痛も少ないという情報が掲載されている。寒冷期に多いとか、境界的な時間帯に多いとか、風とともに生じるなどといった一般的なカマイタチの説明とはまた異なった所見が提示されている。

否定説はその後も現われた。たとえば竹中成憲は『日本小内科学』第3巻で、真空説が正

²⁶ この記事は医学雑誌ではなく、明治期の代表的な農業雑誌である『農業雑誌』(1876-1920)に掲載された。同誌は日本各地からの読者投稿が多かったことでも知られており、鎌鼬問答はそのうちの1つであった。

²⁷ 現行の単位を使うと138.18気圧と142.7994kgf/cm²。およそ14メガパスカル。

しいならばヨーロッパにも同じ現象があるはず、として否定している [竹中 1904: 1270]。だが、いずれもカマイタチを真空以外のものへ結びつける積極的な行為にいたらなかったため、真空説の広まりを阻止することはできなかった。たとえば 1892 年に出た『日本大辞書』第 4 巻では、カマイタチは

空氣中ニ真空ガ出來、ソコニ人ノ躰ナドガ出合ヒ、躰中ノ空氣ト躰外ノ真空ト急激ニ平均ヲ保ツトテ躰中ノ空氣ガ俄ニ躰外ニ出ルタメ、皮膚ヲ裂キ破リ血ナド出スコト。ソレ故、甚シクハ痛マヌ。昔ハ一種ノ妖魔ガ風ニ駕シテ之ヲ行フト信ジ、想像カラ颯ナドノ類ガソノモトデアラウト云ツタモノ。多ク旋風ナドノ時ニアル。[山田 1892: 463]

と述べられている。ここまでくると、ほとんど『妖怪学講義』と同じような説明になっている。真空説はほぼ完全にブラックボックスとなり、説明もまた変換されることなく、同じ形式で繰り返されるだけのものとなっていく。

結局、円了が『妖怪学講義』において真空説を「今日一般に説くところ」と見なすことを可能にしたのは、物理学（窮理）、医学、気象学が、そして真空、切創、旋風がつながった結果としてのカマイタチ＝真空の存在だった。円了がわざわざ他人の「答案」を提示したのも、この知識が安定しており、単に転写するだけで事足りる、と考えていたからだろう。とかく自分で片をつけたがる円了さえもが説明を他人に任せた事実は、カマイタチと真空との結びつきの強さ、事実の固さを何よりも伝えてくれる。

医学におけるカマイタチのブラックボックス化を完成させたのは、1910 年の『中外医事新報』に 2 回にわたって掲載された宍戸俊治の「鎌鼬考」だろう [宍戸 1910a, 1910b]²⁸。宍戸は『伽婢子』から『妖怪学講義』にいたるカマイタチ文献をほとんど網羅して要素ごとに整理し、矛盾しているものは妥当と思われる描写を採用し、その背後にある現象の真相を探ろうとする。宍戸は、まず近世までの諸説について論じる価値があるものはごく少ないとして、「明治以後ニ現ハレタル原因説」[1910b: 1327]、つまり電気説と真空説の 2 つを検討する。そして電気説を、転倒のさいの摩擦によって生じる電気と、大気の含有する電気に分け、また真空説も、転倒のさいに空気を排除するためにできる真空と、気象・地形によって生じる真空に分け [ibid.: 1328]、最後のものを採用する。彼はその理由も逐一述べるが、そのなかには「真空ノ爲ニ生スルト思ハル、擦過銃創ノ受傷當時ノ症状ト酷ダ類似セルニ由ル [……] 概シテ出血スルコト少ク、[……] 疼痛ヲ感ズルモノ少シ」[ibid.] として、「弾丸風」説の援用もされている。さらに彼は、カマイタチの多くにはつむじ風が伴うし、さらに「氣象上ノ關係ヨリ真空ヲ生ズルハ山谷ノ間地勢起伏シ加之水アリ樹アリト云フ處ニ多キハ氣象學ノ教フル所ナリ」として、「余ハ鎌鼬症ヲ以テ氣象上ノ關係ヨリ生ズル真空ノ爲ニ惹起セラル、身體

²⁸ 宍戸は轆轤首についても医学的考察を加えており [宍戸 1917a, 1917b]、妖怪事象の科学的解明に関心を持っていたことがうかがえる。

ノ裂創ナリトスルモノナリ」(強調除去)と結論付ける [ibid.: 1329]。

これ以降、真空説の精緻化という方向での議論はほとんど行なわれなくなった。学術雑誌上では臨床報告もいくつかあるが、「正体」について目新しいものはない。正体を探る人々の営為は、概して文献から抽出されたカマイタチ像がいかに説明可能かというところに重点を置いており、同時代の個別事例についての説明を行なおうとする姿勢はほとんど見られない。むしろ、真空を中心に構成されたカマイタチという切創現象が確保され、その枠組みと衝突しないような切創の事例が「カマイタチ」として報告されることにより、この問題点は解消されていた。たとえば『岡山医学会雑誌』の「鎌鼬ノ一実験」(1896)という短い報告では、冒頭で真空説が紹介されたあと、患者が「大師ノ罰スル所ナリト妄信」した原因不明の切創がカマイタチに似ているがどうだろうか、という問いかけになっている[市原 1896]。また『医事新聞』の「鎌鼬(かまいたち)に就きて」(1920)でも、電気説と真空説に触れたあと「本患者にありて旋風の存在は之を否定するも風の觸れたる如き感ありしは既述せる所なり」として[三輪、山浦 1920: 152]、具体的な出来事の細部に、真空説に一致する点を見つけ出そうとする努力が見られる。

第6項 ネットワークの穴としてのカマイタチ

前項では、明治初年代の啓蒙書に続いて 1880 年代に出現した医学的なカマイタチを概観してきた。医学者たちと啓蒙知識人たちによるカマイタチの扱いの差を比べてみると、現場で切創に対処する人間らしく、疼痛や出血の少なさ、治癒経過についての記述が目立つ。彼らが直面した不思議な切創は、カマイタチ=真空を単なる物理現象、そして啓蒙すべき迷信から処置すべき身体の不具合へと変換していった。本格的に医学的に捉えられる前は、疼痛(および出血²⁹)の少なさという特異な要素は、あえて説明する必要のないものであり、真空説や旋風説はそれを解き明かすものとしては提示されていなかった。その一方で、人体への影響を第一に問題とする医学では、疼痛や出血の問題は病理学的に説明すべきものとして現れ、それが科学知識としての真空説の重点を変えていくことにもなった。現在から見ると、疼痛の少なさをもって電気説が支持されたり、内部から破裂するから疼痛が少ないとしたりする推論には飛躍が多い。しかしこのことは同時に、当時の「真空」や「電気」が、現在の私たちが知っており、使っているそれとは別物と言えるほどに可塑的だったことを示すものであろう³⁰。

ほかの違いとしては、電気説が真空説と並んで紹介・議論された点も注目される。しかし、電気説はときには有力と見なされつつも、結局のところ真空も同時に発生していたかもしれないなどとして、真空説を完全に駆逐するところにはいたらなかった。また、両説とも否

²⁹ 出血については、派手に出血したというものからほとんど出血しなかったというものまでバリエーションに富んでおり、単一の症状に収斂することはなかった。

³⁰ たとえば電気は、19世紀後半の日本では一種の生命エネルギーとも見なされていた [中尾 2019: 31]。

定する仮説が出るにしても、真空や電気の発生を否定するにはいたらず、かつ、より強固なつながりを携えた代案が提示されることもなかったため、真空説の固さを打ち砕くことにはならなかった。

他方、医学論文と啓蒙書や新聞記事などとの類似点としては、誰も福沢の名を出さず、そもそも誰が言いだした説なのか明示したものが管見の限り存在しないところが挙げられる。この点は、固い事実についてラトゥールが述べる帰結のうち「②作者が特定されており」とは異なる。だがラトゥールが指摘しているのは、科学的実践が構成する「長いネットワーク」の作り方の1つにすぎない。すでに制作過程を経て事実として安定してしまうと、ミシェル・フーコーが17～18世紀以降の科学的言説について言ったように、「すでに確定された真実ないしはつねに新たに証明しうる真実、という無名性において受け入れはじめました。それらに保証をあたえるのは体系的全体へのそれらの帰属であり、それらを創り出した個人への照会ではないのです」[フーコー2006a: 392-393]。科学知識は匿名的になるのである。科学的な事実であるならば、その事実を利用する者にとって、第一発見者が誰であるかは、それほど重大な問題ではない。ゆえに、その初出が何であったかについて争いが起こることはおろか、明記されることさえなかった。

とはいえ、ブラックボックス化したはずの科学知識としては異例なこととして、短く見積もっても1883年から1910年までの四半世紀にわたり、真空説は繰り返し正当化が図られている。それも、先行する研究成果を精緻にすることと並行して、改めて最初からこの科学知識の妥当性を確認しようとする行為も反復されている。カマイタチは謎めいた現象ではあるが、真空のせいだという説があることは知られている、そこで厳密にこの説を検証してみる、というわけである。

ここが、カップなど第5章の妖怪事象とカマイタチが異なるところだ。ある程度の形態は共有の知識となっており、写生も可能な生類であるカップやヤマワロ、オランウータンなどとは違い、カマイタチは誰も本体を見たことがなく、分類はおろか、形態さえ推測できない現象なのである。たとえば福沢は「何の原因もなく」と言う。また『旧習一新』は「山中にて体肉忽然破裂する」と表現する。さらに幹は「手足等へ覺えず深疵をうくる」と述べる[幹1883a: 18]。『北越医会会報』では「毫も前兆とするものなく突然来るもの」とする。しかしカマイタチは、人体には視覚的・痛覚的に強烈な効果を与え、場合によってはその鋭い感触を体験することもできる。こうした要素が、不可視の力をもつ真空や電気が動員されたことにつながるのだろう。目に見えないし計測も難しいが存在する対象は、科学史研究では「不可秤量流体」と総称される。エーテルやフロギストンがその代表である[奥村2019: 55-59]。明治期における真空も、このカテゴリーに入れることが可能であろう。真空(および電気)は、当時の医学が示すように、転倒しさえすれば発生するとなると、どのような状況であっても生じることになる。そのため、いかなる個別事例であれ、真空の実在性が弱められることはなかった。また、切創以外には身体にも周囲にも痕跡が残されないのだから、別の物体を動員することで真空を置き換えるのも難しかった。大抵、何らかの痕跡は残るからである。

こうしてカマイタチ=真空は対抗事実を排し、より固い事実となっていった。

だがこの科学知識は、対象が不可視だというまさに同じ理由により、ほかの科学知識——たとえば狐憑き精神病説など——と同じくらいの固さを持つことができなかつた。妖怪事象としてのカマイタチから真空としてのカマイタチへと科学的に翻訳されたこの現象は、誰にも、何にも直接捉えられることがないゆえに（現象自体は、つねに何かの欠如としてのみ記述される）、長いネットワークに空いた暗い穴となってしまう。少しでもこのブラックボックスに近づけばただちに、その中身が暗いままだということが分かるのである。定義上、どうしても見えないこの穴は、カマイタチが近世から引き連れてきたものである。俗信か科学か、非合理的か合理的かといった問いとは無関係なところで、カマイタチは「切創以外の痕跡を残さない不可視性」という必須の通過点を通りつづけなければいけない。そうでなければカマイタチとは言えない。これよりも強い、長いネットワークを構築するためには、真空や電気が上述したような現象を引き起こさないことを示すだけではまったく不十分であった。穴それ自体を埋めるか、裏返さなければならなかつた。つまり、カマイタチという現象を「決して見えない」から「実際には見える」へと入れ替えるか、「外側から見ても見えない」から「内側から見れば見える」にするというアプローチである。前者の実践を行なつたのは、主として以下に述べる滞日外国人であった。そして後者の実践を行なつたのは、1970年初頭の日本人研究者であった。

第7項 非日本語圏——単なる怪我

明治前期から中期にかけて、以上のようなカマイタチ=真空の事実構築があつた一方、同じようにカマイタチを科学的に解き明かそうとしたが、ほとんど相互交流することのなかつた人々がいた。それは滞日欧米人である。1870年代にはすでに、欧米の諸言語で日本の妖怪事象の研究が始まつていた〔廣田2015〕。カマイタチはそうしたなかでも比較的注目を集めた「迷信」だつたようだ。こうした実践をながめることにより、カマイタチ伝承の外部に生きていた近代人ならばこの切創をどのようなものと結びつけるのか、という問いに対するいくつかの答えが見えてくるだろう。

管見では、最初に欧米語に「カマイタチ」が紹介されたのはジェイムズ・カーティス・ヘップバーン（ヘボン）による和英辞書『和英語林集成』（初版、1867）である。しかし次のように短い記述があるだけだ。

目に見えない動物で、人々に傷を負わせるといわれる。そのため、何の理由もないように見えるのに人が倒れて、切り傷を受けたとき、人々は彼が「カマイタチに切られた」〔原文はローマ字表記〕と言う。³¹

³¹ 明治学院大学図書館デジタルアーカイブス 和英語林集成：<http://www.meijigakuin.ac.jp/mgda/waei/search/?lang=&book=0037&page=188&zoom=1&index=1>

辞書の定義だけあって必要最小限の説明にとどめており、また動物説についても「いわれる」(supposed to) とするだけで、批判も新説提示もしない。

次いで注目すべきは、明治に入ってから医師として来日したフランス人 J・P・I・ヴィダルによるカマイタチの観察である。ヴィダルは 1873 年 6 月、新潟に設立された医学校併設の私立新潟病院に医学教師として赴任して、1 年ほど滞在した。そのとき彼は、実際にカマイタチに切られたという患者に出会い、その傷と負傷時の状況について詳しく調べた。このことを彼はまずトゥールーズ物理学・自然科学学会に報告し(詳細は知られていない)、数年後、『日本研究会研究報告』1878/79 年号にそれを掲載した [須長 2002; Vidal 1880]。現在では須長泰一による翻訳を読むことができる(ヴィダル関連の情報はすべて須長 2002 による)。

それによると、1874 年の初春、ヴィダルは富裕層の 12 歳の娘が「カマイタチに襲われた」という報せを受け、周囲の日本人から説明を受けた。しかしこの「空想上の不可視の動物」の「超自然的な秩序による病気を全く理解できなかった」。そこで、ヴィダルは怪我を見るために娘の家を訪れた。娘は左膝の一部に刃物で切ったような傷を負っていた。彼女は、夜中に家の中を歩いていて膝から転び、すぐに激しい痛みを覚え、流血するのを感じたという。ヴィダルは、引き戸と畳の間の「木の溝」で膝を打ったため切創が生じたのだと考えた。「このような理由から生じた同様の怪我を見たことのない外科医はいないので、私が確認したけがもその結果によるものである」 [須長 2002; Vidal 1880]。

当時、少なくとも新潟市では、カマイタチはまだ見えざる獣の仕業だとされていた。しかしヴィダルは慎重にその報告を聞き、原因を「非常に簡単で平凡なこと」だと結論する。単に転んで鋭利な角に打ち付けただけのことだったのだ。この説明は、当人のいうとおりきわめて簡潔であり、真空や電気、さらには(後述する)「皮肉の緊張」といった新たな現象の動員をまったく必要としない。それではなぜ、そのような分かりやすい負傷がカマイタチのせいになったのだろうか。ヴィダルは「先入観と迷信の影響」だとするが、この点に関して別の所見を述べた人物がいる。ウィリアム・グリフィスである。

ヴィダルの診察は、*Japan Gazette*³²などの英字紙でも話題になった。これが、多くの滞日外国人がカマイタチについて知るきっかけになったと思われる。日本研究で有名なグリフィスも早速『明治日本体験記』(1876)の第 12 章「日本の神話上の動物」に組み入れた³³。さらにグリフィスは、ヴィダルがあえて報告に書かなかったことを堂々と英語で書いた。カマイタチが現われた「夜、婦人³⁴は起きて家を抜け出して、かなりの間、留守であったようだ。

³² 1874 年 1 月 24 日～2 月 23 日版。28 面の、1874 年 2 月 2 日付の新潟からの報告に収められている。

³³ 初出は 1874 年 7 月の *Overland Monthly* 誌 [Griffis 1874: 142-143]。ヴィダルが鎌鼬を診たのは同年 1 月のことなので、ほとんど「時差」はなかったようである。

³⁴ 日本語訳の「婦人」だと成人女性のような印象を受けるが、実際はヴィダルの報告するとおり 12 歳の少女が患者である。

[……] [医者] その婦人に対してしつこい聞き出しを試みたけれども、彼女を待ちうけていた「婦人の私室の恋にこがれる色男」がいたかどうかまではつかめなかった」。つまり、カマイタチは「家にいるはずなのに、夜に外出して、本当のことを説明したくない切り傷やかすり傷を負った人の非常に都合のいい身代わりになる」のだという [グリフィス 1984: 183]。

グリフィスはヴィダルの名前を出していないし、「日本の神話上の動物」の章は全体としてカマイタチのような「迷信」に対する蔑視であふれているから、どこまでが実際にヴィダルが聞いたことなのかどうかは分からない。患者が 12 歳だということを考えると、グリフィスの下衆な勘繰りとも思えなくはない。とはいえ、「公言できない場所での怪我を、原理的にはどこでも起きうるカマイタチのせいにして言い逃れる」という、いわば身も蓋もない説明が、当時の欧米人にとっては納得のいくものだったということは指摘できるだろう。

また彼は、カマイタチ全般についても「穴のない」説明を与えている。それによると、傷を負っても興奮した状態では出血するまで気づかないことがある。たとえば、下駄を履いて砂利の多い道を歩くと、転んで怪我をすることがある。転んだ当初は気が昂ぶっているが、冷静になってみると切り傷がある。これを日本人は「鎌鼬に切られた」と表現する——こういう説明である [ibid.: 182-183]。さらに、これは意図せず「痛みや出血は後から来る」という現象の説明にもなっている。

日本語で真空説が登場してから 10 年後にあたる 1878 年の *Japan Weekly Mail* にも、記者の名前は「A」というイニシャルだけだが、カマイタチについての短い論説がある。それによると、カマイタチは神話上の動物であり、越前に特に多いとされている。この動物は旋風に乗って移動するのだが、不可視なので、人がそれを回避するのは難しい、ともいう。そして「A」は 1876 年 4 月の『日日新聞』から鎌鼬の記事を引用する³⁵。

先月中旬、越前北部で、農作業をしていた女性が突然倒れ、周囲に助けを求めた。駆けつけてみると、女性は地元でカマイタチと呼ばれる動物に咬まれたとのことだった。大腿に 4 寸ほどの怪我をしていて、大きく開いていた。すぐに医者が治療したが、まだ全治していない。この地方では、この手の事故はカマイタチに咬まれたと言われるのだが、この動物を見た負傷者はいない。[A 1878]

さらに、カマイタチの「迷信」は庶民に限られないとして、次のような説明がされる。「知識人は、自然発生したと思しきこの怪我は、ある特殊な風のせいだと見なしている。この風

³⁵ 『東京日日新聞』のことだと思われるが、1876 年 4 月の記事に該当するものを見つけられなかった。この記事には「キンサン・チャザン」なる人物が真空説を受け入れている、という記述もあるが、これが菅茶山のことだとすると、彼は確かに『筆のすさび』に一陣の衝風で刃傷ができたという話を紹介しているが、真空説には言及していない。このように明らかに間違った記述もある点を考慮すると、この記事の出典はいろいろと混乱しているようである。

は身体の一部表面に真空を発生させ、体組織内の空気がこの空白を埋めるために飛び出し、組織を破裂させるのである」。続いて、「この説明は、かつて射出体の「風」によって起こるとされた、ある種の戦傷についてのヨーロッパの理論を強く思い起こさせる」と述べる。そして「A」は原因を以下のように想定する。

こうした事故がこの国の一部、特に岩の多い隘路で多発しているのは疑いようがない。その原因は、おそらく、とがった石や地面のデコボコで転倒するときに負った傷にあることが多いのだろう。場合によっては、負傷させることのできる物体 (bodies) がつむじ風を形成する大気の流れのなかにあるというのも、ありえないわけではない。いずれにせよ、放心状態の負傷者は、この災難を、信仰に全面的に依拠して、隠秘的な作用 (occult agency) に帰そうとするだろう。とくに、伝承によって説明できるだけの時間が与えられたときはそうである。しかし一部の事例では、そして全く驚くようなことでもないのだが、自然な理由でバランスを崩して負傷した人が、単に転倒して勝手に怪我をした間抜けな人物として見下されるよりは、カマイタチに咬まれたとして村の話題になるほうを選び、話を聞き手が喜ぶようにつじつま合わせする、などということもあっただろう。[ibid.]

「A」はカマイタチの原因を先行する欧米人と同様に単なる怪我と見なすが、しかしつむじ風のなかの「物体」によるという考えも否定しない。「物体」とある以上、その正体は真空ではなく小石か何かと想定したのだろうが、この点は明確ではない。いずれにせよ、「A」はカマイタチの原因を 1 つに帰さない。この点は日本の科学知識にはほとんど見られない特徴的なものである。真空説については、ヨーロッパの「かつての」理論 (弾丸風) に似ていると述べているところから、「自分たちはすでに否定している理論がいまだ現役」という、いくぶん蔑視的な態度でもって却下しているように見えるが、これも明確ではない。

以上の滞日欧米人の報告をまとめてみると、1870 年代前半にカマイタチを見聞いたヴィダルやグリフィスが真空説に触れていないのに対して、同年代後半の「A」がこの説に触れている点から、真空説が欧米人の耳に入るほど普及してきたのが 1870 年代半ばから後半にかけて、ということが推測できる。そして何よりも、彼らは「痕跡を残さない不可視性」という必須の通過点を通らない。彼らのネットワークには見えないものなどないのである。それは真空や電気を動員するまでもなく、外科医が過去に診た怪我に並置できるようなものでしかない。「俗信」であったブラックボックスは開かれ、不可視性という穴が埋められ、そしてカマイタチは必須の通過点を失い、さまざまな出来事へと切り分けられていく。カマイタチは別の事実 (真空、電気) へと翻訳され、変化しつつも 1 つのネットワークを維持するのではなく、風に飛ばされた物体や地面のデコボコ、木の溝、転倒後の興奮状態、夜間の逢引といった諸々のネットワークへと分散する。そしてカマイタチは、このような事実構築に参加する滞日外国人にとって、真空・電気のせいであることを知らなかったからではなく、異なるものを無知ゆえに同一視してしまった結果として、「迷信」になっていく。

第8項 真空説の定着と衰退

以上をまとめると、カマイタチ=真空は2つの段階を経て、日本全国のあらゆる階層で科学知識となっていったことが分かる。まず明治初年代、福沢諭吉をはじめとする開化知識人による啓蒙活動が迷信を科学へと翻訳していくなか、この妖怪事象もそこに巻き込まれ、「痕跡を残さない不可視性」たる一時的な真空へと生成した。カマイタチ=真空は教科書に載り、また多くの窮理書や啓蒙書、新聞記事などへと徐々に伝えられていくことにより、その事実としての様態を強化していった〔ギデンズ 1993: 113〕。このとき真空は、高地の空気や竜巻の中心部、銃弾周囲の空気など、気圧の大幅な低下を主たる要素とする現象と結びつけられ、それが体表に損傷を及ぼすという当時（やや前時代）の欧米の科学知識とともに、カマイタチへと翻訳されていった。

次の段階は、カマイタチ真空説の精緻化である。1880年代以降、穴の問題を解決しようとする医学専門家たちによってカマイタチと真空はさらに強く関連付けられた。その一方で、妖怪=迷信を説明しつくそうとする井上円了の『妖怪学講義』に収められたことにより、真空説は、妖怪事象に関心のある素人がつねに参照できるものとなった。そうして、啓蒙書が教科書の役割を果たさなくなっても、真空説は人々の前に繰り返し現れることができたのである。

カマイタチ真空説は多くの場で繰り返されたが、とくに啓蒙的な場としては、子供向けの雑誌記事などでも提示されつづけた。たとえば、児童雑誌『少年世界』の増刊号「不思議世界」（1906）には、「此のカマイタチの如きも、甚だ奇怪の物の様であるが、併し今日の物理学上から見る時は、毫も不思議とするに足らないので、其理由は空気の變動に依つて、空気中に真空の部分が出来、人體の一部が此の真空の部に觸れる時は、外部からの氣壓は全く無くなつて仕舞ひますから、従つて人體内部の血は、外部に向つて迸り出やうとし、その爲め自分の皮肉を破るのであります」とある〔無記名 1906: 103〕。「變動」とあつて「旋風」とは限定されていないが、「物理学上」ではまったく「不思議ではない」として「奇怪」であるカマイタチが科学的に説明される。

また、昭和初期の『少年倶楽部』には「これは、中の真空状になつた小さな旋風のためなのです。真空とは、全然空気が無くなつた時のことをいふので、この小旋風に觸れた部分の皮膚の内側からは急に肉がとび出てしまふのです」とある。書いたのは中央气象台技師の佐藤順一なる人物である〔佐藤 1933〕。「中央气象台」という肩書は真空説の科学的な正しさを子どもたちに印象付ける権威となっている³⁶。

真空説はさらに、近代科学の場から逸脱したところにも表れている。出口王仁三郎が語つたことを書き留めた『玉鏡』でも、それが自明の知識とされているのである。

³⁶ 戦後に踏み込むと、雑誌『少年』付録の『スリラーブック 〈この世のふしぎ〉』に、具体的な被害者（少年）名と所属小学校まで明記されたうえで「じつは小型旋風のいたずらだと考えられています」と説明がある〔北川 1963: n.n.〕。

道を歩いて居る時、何物にもあたらないのに突然倒れたり、足を怪我して出血するやうな場合がある。俗に鎌鼬といつて鼬が鎌で切るのだといつてゐるが、實は空氣中に真空な所が出來てゐるので、その真空に遭遇した時である。この真空箇所はよく道の辻に出來るものである。それで道を通る時は、曲がり角では言靈を出して空氣を動搖させるがよろしい。
[櫻井 1935: 262]

前半ではカマイタチがイタチであるという説が否定され、そして真空説が事実として提示される。しかし真空は前近代の魔物と同じく辻に現れるし、また明らかに非科学的な「言靈」の実践によってその害を避けることができるとも言う。その他の多くの科学知識と同様、カマイタチ真空説もまた、宗教的实践に入り込むことが可能になっていった。日本の近代科学と近代宗教は、真空説の受容について、ほとんど差異がない。

しかし、たとえ科学知識だとはいっても、それを提示されるだけだと、不思議さが減らない———というか新たな不思議が生まれることもある。たとえば 1891 年 11 月 14 日付『やまと新聞』の記事は、カマイタチ事件を報道しているのだが、そこで「此カマイタチと云へるものハ元來空氣の欠乏より起るものゝ由曾て聽き得たる事あれども空氣の欠乏するときハ左様なる奇異な事のあるものにや」と、記者の感想が述べられている [湯本 (編) 2009: 231]。真空説が受容され、一般世間にも広まっていた当時、真空が起こす作用自体が、「奇異な事」と見なされている。ここで記者は真空説を疑っているわけではない。ただただ、自然現象の起こすこと自体に不思議さを感じている。

「真空説は不思議である」という受け止め方は、他にほとんど見られないことを考えると、全体としては少数派だったのだろう。学者も含めて当時の人々の大半は、真空とはそのようなものなのだという科学的な説明に説得され、真空説を額面通りに受け止めた。真空説を立証しようとした一部の医師以外は、この科学知識に関しては本章の言う「素人」になっていたのである。

真空説に対する疑義のうち、のちにまで知られるようになったものは、飯倉義之も紹介するように、寺田寅彦が最初であろう。彼は 1929 年、雑誌『改造』上で「化物の進化」と題して、いくつかの妖怪事象についての科学的な考察を行なった。そのなかでカマイタチの真空説について、

此の現象に就ては先年我邦の或る學術雑誌で氣象學上から論した人があつて、其所説によると旋風の中では氣壓が甚しく低下する爲に皮膚が裂けるのであらうと説明してあつたやうに記憶するが、此説は物理學者には少し腑に落ちない。假令可成な真空になつてもゴム球か膀胱か何かのやうに脚部の破裂する事はありさうもない。此れは明に強風の爲に途上の木竹片或は砂粒の如きものが高速度で衝突する爲に皮膚が截斷されるのである。
[……] 數年前アメリカの氣象學雑誌に出て居た一例によると、麥藁の莖が大旋風に吹きつ

けられて堅い板戸に突きさゝつて、丁度矢の立つたやうになつたのが寫眞で示されて居た。麥藁が板戸に穿入する位なら、竹片が人間の柔い肉を破つても大して不都合はあるまいと思はれる。[吉村 1929: 47-48]

という説を提示した。寺田は、この説が明治初年代の啓蒙書において提示されたものだと知らなかったのか、「先年 [……] 気象学上から論じた人」に対する批判を行なっている。「あつたやうに記憶する」とあるので、寺田の説明が直接その論文を手元に置いて書かれたものでないことは明らかである。複数だった可能性もある。そのため断言することはできないが、ここで念頭に置かれている文章のうち、少なくとも 1 つは、1918 年に『氣象集誌』上に発表された「旋風竜巻」の報告ではないかと思われる³⁷。寺田は 1905 年に竜巻について『氣象集誌』に寄稿しており、1919 年にも別件で同誌に文章を載せているため、この「旋風竜巻」論文に関心を持っていた可能性は高い。著者はまず美濃平野の旋風について、次のように説明する。

[……] 一陣の凄風颯つと吹き來たるよと見る間に目前の稻禾薄など何物と雖も鋭利なる刀物にて切り取られたる跡を見ることあり、此の地方にては俗に「鎌イタチ」にやられたと云て居る、之れなぞも一種の旋風かと思はれる。[……] 余の考へでは「鎌イタチ」にやられるのは即ち渦動の中心が真空なる爲ではないかと思ふ。此等旋風、龍巻等は凡て發生原因類似的のものと思はるゝなり。[青木 1918: 316-317]

「余の考へでは」として真空がカマイタチの正体だと主張されているが、ここまで縷々述べてきたように、この主張はさかのぼること半世紀前から伝えられつづけているものである。しかし当時すでに、この説の起源はまったく失われていたわけだ。

寺田はおそらく、明治初年代の真空説も、かつて提示された否定説も知らなかった。だが、「化物の進化」の主張のなかで、それ以前の真空説否定と異なるのは、代案——しかも「明に」と断言できるほど自信のある「正体」を提示したところだった。それでも、寺田の議論の展開は、ブラックボックスとなっていた真空説を、ふたたび議論を呼ぶ事実にするには程遠いものだった。彼が動員したのを見てみよう。まず「物理学者」としての自分が、真空と皮膚との関係について、権威として現れる。しかしこの権威がそれ以上多くのものを引っ張ってくることはない。真空にさらされた皮膚についての情報はなにも追加されない。そして何よりこの物理学者は、真空の発生を否定することがない。カマイタチと真空は分離できておらず、迷信に対する科学ほどの強力な移し替えができていない。実際彼は「ありさうもない」とするのみで、実験も事物も動員していないのである。次いで呼び出されるのが、アメリカで旋風に巻き込まれ、板戸に突き刺さり、気象学雑誌に載り、そして日本の知識人が

³⁷ この記事の存在は、[廣田 2016] 投稿時の査読者に教えられた。

読む雑誌へと移されていった 1 本の麦わらである。この麦わらは国内の竹や砂へと変換されるが、多くの人々にとって、単に「風にもものが飛ばされてそれがぶつかる」という至極一般的な事象へと翻訳されることにより、そもそも風がなくても現れるカマイタチを包摂することはなかった。痕跡を残さない不可視性という必須の通過点を残したままで、可視的な小物質が真空や電気よりも強いつながりを持つことはできなかった。事実、寺田の文章が掲載された雑誌『改造』は知識層に読者が多かったにもかかわらず、また「化物の進化」は彼の随筆集に何度か再掲されたにもかかわらず、真空説は戦後になっても、場合によっては現代においても、支持されつづけている。

寺田の説がまったく無視されたということではない。和漢の膨大な古書から妖怪事項を編纂した柴田宵曲『続妖異博物館』の「鎌鼬」の章では、真空説とともに寺田説がきちんと取り上げられている。ただ宵曲は「かういふ科学的な問題になると、到底吾々の口を出す余地はない」として断定はしない。かわりに中国の文献から、寺田の仮定に沿うかもしれない事例を拾ってくるのみである。彼は最後に、日本各地の事例を挙げて「正に諸説紛々、いづれに従っていいのかわからぬ。形のないものは捕捉しがたいと見える」と述べ、締めくくる [柴田 1963: 28-31]。

やはり真空説を否定しようとした議論は、1970 年に再び現れる。具体的なカマイタチの症例を観察した高層気象台長の高橋喜彦が、真空が原因ではありえないことを指摘したのである。まず、彼は千葉県我孫子市で農婦がカマイタチに傷つけられたことを報告する³⁸。場所は開けた縁側だったが、つむじ風が吹くなど、真空が発生すると言われる気象条件ではなかった。高橋は、事故時の被害者の挙動から、筋肉が緊張した状態で、衝撃を受け、皮肉の一部が裂けたのではないかと推測した [高橋 1970]。さらに同気象台の田村竹男は、新潟県塩沢町における 1900 年ごろから 1970 年ごろまでに発生したカマイタチの実例 6 つと伝聞 9 つをもとに、「体質的にかかりやすい人がいて、なんか急激に運動したとき筋肉がおこり、皮肉が裂けると考えた方が妥当のようである」と結論付けた [田村 1970]。つまり、カマイタチは動物や精霊や真空など人体外部に原因があるのではなく、人体内部の作用に原因があるというわけである。飯倉義之は、この説ならば出血や痛みがわずかなことも、冬場に多いことも、人体(特に手足)以外に被害がないことも説明できる、とする [飯倉 2010: 523-525]。高橋はこれを日本気象学会の春の総会で発表するとともに、論文のかたちでも世に問うた。

高橋や田村のやり方は、滞日外国人のように穴を埋めてカマイタチの現象自体を否定するのではなく、かといって寺田のようにより小さな事物で入れ替えようとするのでもなく、いわば穴を裏返すことであった。カマイタチは存在するが、それは不可視のものでもなければ痕跡を残さないわけでもない。しかし可視的でもなければ痕跡を残すわけでもない。この不可視の対象とは何かという問いを無効にして、必須の通過点自体は温存しつつ、その様

³⁸ ただ、カマイタチに遭った被害者本人がこの出来事を「カマイタチ」と呼んでいたかどうかははっきりしない。

態を別のものに翻訳したのが、彼らの実践だったのである。カマイタチは外側にある実体ではない。切創の内側にある人体そのものなのだ。

この説は学会発表時に新聞記事に取り上げられたほか（1970年5月29日付『朝日新聞』夕刊10面）、気象学の事典〔善如寺1974〕などへと次々と伝えられていく。たとえば、漫画雑誌『週刊少年マガジン』で1971年6月に組まれた特集記事「これが妖怪の正体だ！」では、カマイタチは「筋肉の異常緊張でできるものだと、高橋喜彦氏〈気象庁〉が解明した」とある〔齊藤1971:211; cf. 齊藤1972:110-112〕。早くも1年後には、児童向けの半分啓蒙的で半分怪奇趣味の記事でも、高橋の説が取り入れられたことがうかがえる。



図7「これが妖怪の正体だ！」より「かまいたち」

〔齊藤1971:211〕

また、より公的な事実認定にもこの説は採用された。人事院の年次報告書（昭和48年度）には次のようにある。

(5)川崎郵便局事案（公務外の認定）（48.9.4: 13-36）

集配業務従事中の「かまいたち」による右下腿部裂創を公務上とされたいとの申立てに対し、専門家の鑑定によれば、「かまいたち」は大気中に生じる真空現象で生じるものではなく、急激な動作、不慣れな動作等による筋肉の異常な動きが主因となり発生するものであると認められ、[……] [人事院 1973: 172]

その一方、1956年の同様の申立てでは、真空説が通用していたため、発生した「地点を通過する限り誰にも生ずる症状であって、天災と同種のものであり業務に起因するとは認められない」として、労災には認定されなかった（厚生省の基収第 6516 号）[西村 1983: 160-161]。1973年の申立てに関する「専門家」が誰かは不明だが、時期から考えて、1970年の生理現象説が、公式文書にも事実として現れたのだろう。

「穴の裏返し」に加え、高橋の主張は、寺田のときとは異なり、まず地名も被害者の素性も分かる、現実の個別的な切創につながっていた。加えて切創が生じたときの気象条件も明らかにされており、その論文には当の写真も掲載されていた。また、それ以前に学会発表がなされ、さらに全国紙で報道がされた。協力するものを続々と巻き込んでいった高橋説は、何よりも、真空以上に遍在する人体そのものを関係づけたことにより、真空以上に頑強で、長いネットワークとして構築されていった。真空説もかつては気象台と結びつけられていたが、今度の気象台との結びつきはより多数の要素——学会、学術雑誌、写真、状況証拠——を集めていき、真空説よりも寺田の麦わら説よりも固くなっていったのである。

最後に、これは推測に過ぎないが、日本人にとっての真空が、別の、文字通り大勢を「動員」した映画によって変化していった可能性も考えられる。1968年に公開された映画『2001年宇宙の旅』である。この映画において、人体が真空にさらされても何の変化も起きなかったシーンがある。『2001年』全体が当時から「科学的」と評価されていた点も含めて（『朝日新聞』1968年3月22日夕刊12面など）、真空とはどのようなものか、人体とどのように関係するかという人々のイメージが、気象台の高橋の真空と一致するようになっていった契機だったのではないだろうか。

現在では、Wikipedia 日本語版の「鎌鼬」にも、生理現象説が真空説の否定とともに記述されている³⁹。また、人気漫画『名探偵コナン』のあるエピソードでは、主人公の江戸川コナンが

鎌鼬の原因って前は旋風の中心にできる真空とかで皮膚が裂けるって言われてたけど…
本当は皮膚の表面が気化熱によって急激に冷やされてパッキリ裂けるアカギレの事だろうってというのが今の定説… [青山 2015: 130]

³⁹ ウィキペディア フリー百科事典： <https://ja.wikipedia.org/wiki/鎌鼬>（2020年8月18日版）

と説明している。すでに生理現象説は(少なくとも若い世代において) 確固たるブラックボックスとなり、「定説」になっている。真空説は、もはや年長世代にとってのみ科学知識であることが維持され、そして近い未来、歴史的な「失敗した説明」として語られるのみになってくだろう。

第5節 俗信と科学知識の場

第1項 伝統の対称性

ワグナーの発明論やブルアのストロング・プログラムとほぼ同じ1970年代後半に、民俗学の俗信論においても、同じような対称性の議論がなされていた。とはいえその場は日本ではなくアメリカのほうである。アメリカ民俗学で言うところの対称性は、「信じる伝統」と「否定論の伝統」のあいだに設けられている。ここで、民俗学者を対象化するのを一時停止して、民俗学的な観点から——しかし日本とアメリカの差異を利用しつつ——思考したらどうなるかを試みてみよう。

1977年、デイヴィッド・ハフォードは「人型存在と異常な光 分類的・認識論的問題」と題する論文で、次のような指摘を行なった。民俗学において「信念」や「伝説」「世間話」といったジャンルは、基本的に話者が「信じるもの」と見なされる。しかしそれと表裏一体に、加えて暗黙裡に想定されていることがある。それは「現場で得られる信念についての資料を集める人々、それを分析する人々は、それを信じていない」という点だ。それだけではなく、フィールドの研究者は「彼らはこう信じているが、私たちはそうではないと知っている」とさえ前提にする。ここには知識と信念の非対称性がある [Hufford 1977: 234, 1982: 47-48]。ここで知識とは事実と一致する言明であり、信念は一致しない言明として非対称化されている。

ハフォードは数年後、この論点を拡大し、「否定論の伝統」(traditions of disbelief) と「信じる伝統」(traditions of belief) として概念化した [Hufford 1982]。ハフォードとともにこの対称的概念を用いるジリアン・ベネットの説明も加味すると、「超自然的なもの」については2つの伝統があるにもかかわらず、片方だけが民俗学的な分析の対象になってきた。それは超自然的なものを信じる伝統のことで、一般的には民俗の一部と見なされている。逆に、超自然的なものを信じない立場——否定論、懐疑論については、民俗学が研究すべきものとしては対象化されてこなかった⁴⁰。しかし否定論の言い分を具体的に検討してみると、きわめて類型的な主張が過去数百年にわたって繰り返されてきたように見える [Hufford 1982; Bennett 1987]。こうしたことからハフォードは、信じる伝統と同じかそれ以上に、否定論には一貫した伝統がある、ということを主張する。彼は否定論の伝統を、「無意識や社会的欲求などの表象」

⁴⁰ アメリカ民俗学においては、伝説(超自然的な信念を語るもの)を否定する「反伝説」もまた研究対象となっており [e.g. Dégh & Vázsonyi 1976]、これも広い意味では否定論の伝統に含められる。

「体験者の内的な要因による幻覚」「外的な要因による錯覚」「適切に知覚されているが解釈が誤っている」の4つに類型化する。

一方、ベネットの論じるところでは、否定論の伝統に属する人々も、信じる伝統の人々と同じように、「文化的に決められ認められた姿勢や規範的な応答に、おおむね従っている——懷疑論者にも、彼らの民俗があるのだ」[Bennett 1987: 15]。またハフォードは、民俗学が否定論の伝統に属することを確認したうえで、いったん信じる伝統からも否定論の伝統からも距離を置いて、双方と無縁な「火星人の民族誌家」になってみることを提案する[Hufford 1982: 48]⁴¹。この2つの伝統概念を、ここでの議論に暫定的に位置づけると、超自然的なものを信じる伝統に属する知識は、科学的なものとは見なしがたいので、俗信に分類できるだろう。また、近世のカマイタチ諸説はこの伝統に属することになる。

ハフォードが否定論の伝統の典型例として挙げるのは、トマス・ホップズ『リヴァイアサン』(1651)の最初のほうにある認識論的な記述である。

夢やその他のつよい想像を、幻影および感覚からどのように区別するかについての、この無知が、過去においては、サテュロス、ファウヌス、ニンファなどを崇拝する異邦人の宗教の、ほとんどすべてを生じさせ、今日では、妖精、幽霊、妖鬼について、および魔女の力について、粗野な人々がもっている見解を、生じさせたのである。[ホップズ 1992: 54]

ホップズによると、洗練された市民社会の人々と違い、異邦人や粗野な人々は、夢などの想像的イメージを客観的なものと区別することができなかつたので、精霊や妖精、幽霊などについての見解を生み出してしまったのだという。「愚民」(ダストン&パーク)と市民は差異化される。

ハフォードに従うならば、これは「幻覚」類型の1つということになるだろう。そして彼の指摘するところでは、現在においても、ホップズほど断定的ではないとしても、同じような否定論の類型が語られている。同様にジリアン・ベネットも、1572年に英訳されたルートヴィヒ・ラファターの『幽霊について』を検討して、20世紀後半の幽霊否定論との大きな類似性を指摘する[Bennett 1987: 91-96]。ハフォードは、こうした懐疑的立場は「数百年、いや数千年にわたって存在してきただろう」と述べる[Hufford 1982: 47]。

ただ、アメリカ民俗学の提示する対称性の概念は、「伝統」という言葉に不変性を求めている点で問題なしとは言えない。伝統概念の問題については民俗学内部でも批判されていることで、たとえば塚原伸治の整理によると、「伝統がそもそも変化を含みこんだ「創造的」なもの」だという視点は、「近年の[アメリカ]民俗学においてはもっとも影響力をもったもの」[塚原 2014: 12]である。

⁴¹ 「火星人が、人間と同じ知性をもちつつもその他の文化や文脈などを共有しない存在のメタファーになっていることについては[木村 2018: 10-13]参照。

また、否定論の事例研究の面からも、伝統が単純に持続しているだけだと言うことはできない。たとえば文化史の立場から、テリー・キャッスルも幽霊否定論の伝統にあたるものを論じている。しかし、その主張はハフォードらと少し異なる。キャッスルによると、たとえば幽霊の体験談を幻覚だと見なしうる理論は古代ギリシア哲学にまでさかのぼれるし、近世に入ってホッブズやスピノザらによって幽霊を信じることへの攻撃が行なわれるようになったのも事実である⁴²。しかし、「現代的な読者の多くが共有する」懐疑的な立場が誕生した大きな画期は18世紀半ば——ヨーロッパにおける「超自然」の定着期——にあったのだという。キャッスルは、この時期に「とにかく幽霊についての説明の場を与えなければならぬ」という独特の切迫した感覚があったことを論じる。超自然的な作用を含む多様な理由によって幽霊が見えたのではなく、近代医学を根拠にした「幻覚」という唯一の理由によって幽霊が見える、とされていったのである〔Castle 1995: 171〕。

今ここでキャッスルを引いて指摘した問題は、ある意味では自明なことである。どちらかというところでは、伝統とその不変性にこだわった、かつての民俗学に特有の欠点なのかもしれない。しかし科学内部を（たとえば）成功と失敗に区分するのではなく、科学知識と俗信の概念をそのまま使うのでもなく、「信じる」と「信じない」という概念で両者を読み替えることは、とくに科学の素人にとっての科学知識や俗信の位置づけ、近代における妖怪事象の位置づけにとって示唆的である。

第2項 対称的伝統概念を構築しなおす

ふたたび民俗学から離れる。本章で扱ってきた真空説は、寺田寅彦や高橋喜彦らの論じるように失敗した説明ならば、それを無時間的に自然の事実へと還元することはできない。そのため俗信研究にとって、否定論の伝統として文化的に還元することができるのは好ましいことであろう。これらの概念に基づくならば、カマイタチ真空説は信じる伝統を否定するものとして誕生し、勢力を広げ、そしてゆるやかに消滅していく、否定論の伝統の変容過程を例証する。筆者もまた、以上のような日米民俗学の観点から、そのように論じたことがある〔廣田2016〕。とはいえ、同じように日本の「金縛り」現象を「超自然的なもの」と「科学的なもの」の2つの側面から対称的に論じる吉村亜弥子が、それらを「2つの文化的に規定された説明法」と呼ぶように〔Yoshimura 2015: 147, 強調引用者〕、民俗学における2つの伝統という概念は、理論的には自然と文化の非対称性を強める段階のままである。両者を信念として取り扱うことは、カマイタチと関わる人々を彼ら自身の心的状態以外から完全に切り離してしまう。

⁴² キャッスルはホッブズとスピノザの名を挙げているが、両者が霊の否定論者として1つのカテゴリーに括られるのは17世紀後半にさかのぼる。ジョージ・シンクレア『サタンの見えざる世界の解明』（George Sinclair, 1685, *Satans invisible world discovered*）、序文（Early English Books Online : <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A60284.0001.001?view=toc>）など参照。

これまで見てきたように、カマイタチについての「否定論の伝統」は、身体のあちこちに生じる切創や痛覚、出血、切創と結びつけられた真空、電気、つむじ風やそれに飛ばされた物体、地表や床の尖った部分、気候状態など、完全には文化に還元されない多数の要素によって、物理的にも身体的にも言説的にも構築されている。そしてもちろん、明治時代の真空や電気などは、現代から見ると不可秤量流体であるため、完全には自然に還元されないものだ。カマイタチが魔物であることを否定する科学知識は、単なる心的状態としての知識にも信念にも収まりきらないし、自然的実在にも収まらない。信じる伝統もまた、否定論の伝統ほどに科学という長いネットワークを引き連れているもの、少なく見積もっても切創や出血、つむじ風など、文化的に還元されない要素に支えられている。

自然と文化の二項対立に支えられた科学知識と俗信から、文化と文化の対称性に支えられた信じる伝統と否定論の伝統へと、アメリカ民俗学は移行していった。次に行なわれるべきは、ラトゥールやカロンが試みたように、自然（科学知識）と文化（俗信）の二項対立が結果として生じるようなネットワークとして両者を取り扱ってみることである。

まず、福沢諭吉から 1970 年以前までのカマイタチ真空説が現れるたびに行なっていたのは、繰り返し俗信とのつながりを切断し、科学知識とのつながりを確保するというプロセスだった。ネットワークに暗い穴を抱えているカマイタチ=真空は、固い事実としては不安定なものであった。しかしこの科学知識は、根拠を奪われた俗信との根本的な差異を示すことにより、みずからの事実としての柔らかさを否定する。信頼性を相対的に高める要素を引き連れることにより、カマイタチ=真空は固い事実として科学者にも素人にも馴染んでいったのである。何よりもこの行為は、事例 6-1a に見られるように、素人が実践しているものでもあった。

事実を固くする主張は「すべての者の過去の経験の構造には適さない「新しい」もの」であり、「古い信念を絶えずゆさぶる新しい信念によって特徴づけられているように見える」[ラトゥール 1999: 357-358]。ラトゥールの言う「過去の経験」や「古い信念」が、真空説にとっての俗信・迷信に相当する。とはいえ一般的には、科学知識にとって新規性の提示と過去の否定は事実を固くするときに行なわれることであり、安定して以降に繰り返されることは少ない。それに対して本章で扱うような妖怪事象の科学知識は、定義上、この行為を繰り返す。そのため、つねに「古い」側に俗信が、「新しい」側に科学知識が現れる。

この場合、ある事実を俗信と規定することは、切創を中心として構築されていたローカルなネットワークをまるごと科学へと移し替えることに他ならない。このやり方ならば素人であっても、わずかな動作で事実を急速に頑強にしていくことができるし、明治時代の啓蒙書や開化本、新聞記事などにおいて一挙に行なわれたのはこうしたことだった。この移転により、すでに長いネットワークになっていた状態で日本に上陸した西洋近代科学はますます物を結集して固くなっていき、対してかつて結びついていた物をあらかた剥奪された俗信は、ますます存在を弱められていった。後者は「迷信」と呼ばれるようになり、『妖怪学講義』や事典項目などにおいて時代が下ってもこの行為が繰り返されることにより、非対称

性は維持された。

この一連の過程のなかに存在しない唯一のものは「信じる伝統」である。科学知識に対して俗信を「信じる」者が古さを誇り、過去とのつながりを強調することはない。カマイタチに限らず妖怪事象の大半において「超自然的なもの」は、他者の信念として客体化されると同時に、それに関係する人間など、信念に変換される前まではつながっていたものの多くを剥奪されてしまう。そのため、そもそも信念の主体とその対象は存在しない。ラトゥールが述べるように、例外があるとすれば「空飛ぶ円盤の写真を撮る人々、滅亡した宇宙都市についての考古学者たち、雪男の足跡を追う動物学者たち、緑色の小型人間との接触者たち、ダーウィンに敵対する創造説の信奉者たち」だけ、要するにオカルト・超常現象を「信じる」人々だけである。彼らは科学者よりもずっと頑固に、客観的で非文化的な自然的事実を探究しようとするからである [ラトゥール 2017: 101-102]。

カマイタチについて、オカルト・超常現象としてのスタンスを選び取る人々はきわめて稀であろう。少なくとも本章が見てきた事例のなかには 1 つもそのような選択は存在しなかった。とはいえ第 4 章で見たように、近代秘教や心霊主義の領域においては、妖怪事象のなかでも死者の霊魂や天狗、竜、「自然霊」などは、科学に抗した（あるいは超えた）超自然的実在として現れることになった。だが、科学が構築する自然のネットワークから切り離されていくものを別の実在領域へと移転しようとする秘教的な人々には、「神々や悪魔やラップ現象を起こす霊や女淫夢魔で満たされた別の世界 [……] を作り上げる以外の手立てが」なかった。結果として、世界は「自然と超自然に分割」されてしまう [ラトゥール 2017: 107; 強調除去]。

このような超自然的存在の「信者」を除くならば、近現代の人々の手元にあるのは否定論の伝統だけということになる。だが、それとて信念に関わるものではない。「信じる伝統」は、迷信や俗信といった概念とともに、諸々の事物が科学知識へと移転された跡地に、事後的に付された名称である。「否定論の伝統」は、そのような移転の効果に事後的に付された名称である。2つの伝統が永続的に存在し、カマイタチなどの妖怪事象が両者のあいだを行き来するのではない。科学の外部から内部への移転という単一の出来事によって生じるのが、俗信／科学知識、信じること／否定することに切り分けられた2つの「伝統」なのである。そして俗信研究やそれを行なう民俗学者たちは、あるものを俗信や妖怪として粹付けするごとに、否定論の伝統を構築しつつ、そこに参与しつつける。一見して対称的になったと思われた 2 つの伝統の概念は、移転後の跡地／移転の効果という非対称性を産出しつつける。

ここで「科学」と呼んでいるネットワークは、相対的には安定しているが、つねに同一の否定論を産み出すわけではない。事例 6-1 で語られる真空説は「ポーンとこけたときに打って、細いもんが、ポーンと、中に食い込んだんじゃなしに、手前で止まったとき、真空状態になって、カマイタチに喰われたようになる」ものだが、これは医学や円了妖怪学の主張とは少し異なる。むしろ、主張が改修されたことに気づかれず、真空に関するほかの主張と衝

突することも気づかれず、誰が言いだしたかも気にされず、多くの地点での翻訳を経て事例 6-1 に現れることにより、真空説は相対的に柔らかいものとなっている。それでも真空説は、科学的ではない過去、古い信念との対比とともに主張されるため、相対的に固さを保持している。妖怪事象に関わる科学知識は、とくに民俗学者などの素人が言明するとき（つまりほとんどの事例において）、このような柔らかさと固さを同時に有している。そのため、事例 6-1b に見られるように、別の「新しい」科学知識（真空と皮膚の強度との関係）と衝突したときは、結びつけられていたものが簡単に切り離され、崩れ去ってしまう。

それでは科学知識どうし、真空説と生理現象説の関係はどのように記述できるだろうか。アメリカ民俗学的には、どちらも否定するものを客体化したうえで科学知識としての地位を確立している点では変わりがない。だが生理現象説のほうは、俗信のみならず真空説をも否定したうえで確立している。否定論の否定は、オカルト・超常現象の探究のほかに、より固い事実による置き換えという結果も生み出すのである。ここで行なわれているのは科学の外部から内部への移転ではなく、科学知識相互の争いである。

ただし、通例の争いと異なるのは、真空説がかなり初期の時点で匿名化していたことである。その出所はほとんどの科学者にとって不明であり、寺田寅彦の曖昧な言及を除き、「もとの主張の所有者が特定される」ことがなくなっている。とはいえこれは先に引用したフォーコーが言うように、安定した科学知識のもつ特性でもあり、まして素人にとって、科学知識の大半はそのようなものである。何よりも事実ならば自然に訴えればよい。だが、争いのためにひとたびブラックボックスが開かれ、自然への訴えが宙づりにされると、その匿名性（言明と事実をつなぐ連鎖が除去され、自然との直接的対応として現れる [ラトゥール 2007: 88-90]）が出所不明の怪しげな説（諸々が除去されたことにより、たどることができなくなり、文化的な創作として現れる）へと変換され、俗信と同じような柔らかい事実になってしまう。こうして真空説は「出所不明の、かつて科学知識とされていたもの」になる。これは俗信とも科学知識とも異なるので、「俗説」というカテゴリーを与えることにしよう。

俗説は、超自然的なものに訴えない点で俗信と異なるが、科学のネットワークに入っていない点で科学知識とも異なる。逆に、科学知識によって否定される点で俗信と同じであり、俗信を否定する点では科学知識と同じである。この点を整理するならば、俗説は、共時的には俗信の下位分類だが、通時的には科学知識であった過去をもつ、ということになるだろう。とはいえ、ここでも言えるのは、何かが初めから俗説として存在していたのではなく、ある科学知識による否定という出来事において、その効果として俗説と呼ばれうるものがある、ということである。繰り返すが、ここで科学知識、俗信、俗説として概念化したものは、いずれもさまざまなネットワークの衝突／比較の効果として現れ、それが一時的に安定したとき意味をなすものに過ぎない。それ自体で科学知識であり、俗説であるようなものは存在しない [久保 2019: 97-98]。

こうした効果が現れるとき、俗信研究は何を行なっているのだろうか。民俗学者たちは、科学者によって諸々の事物とのつながりが断たれてもなお残ったつながりを「文化」と呼ぶ。

それは事実と一致しない無価値の残滓などではなく、自然とは別の独自の領域に根付く、人々の価値ある信念である。カマイタチは他者の、あるいは過去の自分たちの文化として発明され、そのように信じていた人々が構築され、またかつていたことにされる。さらにハフォード以降の民俗学者ならば、自分たちが信念を持つと信じ、それを客体化しようとする。カマイタチが真空であれ生理現象であれ、彼らはそのなかで自分たちが発明できたり恣意的に操作・選択できたりすると見なしたものを信念と呼び、やはり文化へと還元する。それ以外のものは放置される。よって否定論の伝統は、厳密に言うならば、俗信から事物のつながりを剥奪した後の、私たちの手元にあるカマイタチを自然と文化に「純化」した片割れだと言える。

第3項 否定論が現れないとき

ここまで、つねに否定とともに真空説や生理現象説が主張される事例を取り上げてきた。しかし原理的には、これらの主張は過去の否定を欠いていても存在できるはずである。筆者が2014年9月に岩手県大船渡市で調査をしていたとき、カマイタチの話になった。そのとき元看護師の60代女性が「あれ、真空で切れるみたいな……」と口にした。そこで筆者が「あれ妖怪ですよ」と言うと、その女性はインターネットで調べだした。Wikipedia日本語版の「鎌鼬」の記事を確認した彼女は、「あ、ほんと、妖怪なのね」と驚いた(第2章の事例もあわせて参照)。

調査時の筆者にとっては、この反応こそが驚きであった。しかし彼女にとって、カマイタチは俗信でさえなく、完全に科学知識そのものになっている。このなかでは、近代的な意味においても、信じる伝統も否定論の伝統も存在しない。『名探偵コナン』のセリフもまた、妖怪事象としてのカマイタチが言及されていない点で、形式的には同じものとして捉えられるだろう。「カマイタチ」は俗信ではなくなり、単なる科学知識として流通するものとなる。現代の民俗学者にとっては真空説にせよ電気説にせよ俗説なので、この観点から取り上げられることはあるだろう。また、科学知識であったことが無視され「誤った信念」として俗信扱いされることがあるかもしれない。だが、いずれにしても否定論の伝統に位置づけることはできない。彼女たちは、過去や現在の民俗学者とは異なる連関のなかで、妖怪事象ではないものとして、カマイタチを捉えているのである。

この意味で、エストニアの民俗学者ユロ・ヴァルクが述べるように「他者が信じていることを信じる否定派の人々は、その懐疑的でアイロニックな注釈により、信念の言説網を生産し、伝説を完成させるにあたって重要な役割を担っている。[……] 科学的認知に関わるヴァナキュラーな理論は、理性の優位性を主張するために、超自然的言説を必要とする」[Valk 2014: 365]。否定論が信念を生み出すとともに、否定論はその存在意義を当の信念に依存している。だがヴァルクが続けて「否定論の表現は、信念という生きた一般身体から流出するエクトプラズムのようなものである。否定論の言説は、その支配的な「他者」の影にすぎない——信念の言説の」というとき [ibid.: 366]、論理の反転が起きてしまっている。先に論じた

ように、信念とは否定論がつながりの大半を移転したあとの痕跡であり、影はむしろ信念のほうである。否定論は信念とのつながりを失えば、俗信とも妖怪事象とも関係のない単なる科学知識へと変換され、人々のあいだで流通していくことになる。

第6節 小括

本章の議論は、カマイタチに関わる科学的実践と民俗学的実践の各々を、アクターネットワーク理論の一般対称性のアプローチを踏まえながら記述してきた。そのため、本章はカマイタチのみならず、いまだ十分批判的には取り扱われてこなかった民俗学的な俗信研究一般（日本とアメリカ）についても分析することになった。

カマイタチは何らかの条件下で人体に切創を生じさせる。しかし切創以外には、ほとんど何も痕跡を残さない。この現象全体は、少なくとも近世末まで何か強固な事実を構成することにはなかった。だが1868年、福沢諭吉は西洋科学から真空を動員することにより、現象を引き起こす不可視の作用者を、不可視のまま——不可秤量流体として——説明することに成功した。このとき、福沢は真空説と衝突する別の事実を「妖怪」としてまとめ、切り捨てた。この説明の仕方はその後、井上円了の妖怪学によって合理的であることを保証されながら、四半世紀にわたり繰り返し検討され、強固な事実を構成していった。一方でカマイタチを知らない滞日外国人たちにとって、不可視の作用者は必須の通過点ではなかったため、科学的に解明すべき問題それ自体が消去された。しかし国内では、寺田寅彦のような反対者は、それに対抗しうるだけのものを動員することができなかった。福沢からほぼ1世紀後、気象学者たちは、おそらく真空の概念が変わっていったこととも連動して、不可視の作用者を、人体の外側から内側へと定位しなおした。カマイタチ現象にとっては、身体そのものが問題だったのである。生理現象としてのカマイタチは、真空よりもさらに潜在的に遍在するものだったため、ネットワークはこれ以上ないほど長くなっていき、その後半世紀ほどかけて、公的機関や児童雑誌、ベストセラー漫画なども動員しつつ、徐々に真空説のつながりを弱めていくことになる。しかし、この新たな科学知識と衝突しない場では、依然として真空説は固い事実のままである。この事実が、別の説を否定するという形式のゆえに、現れるたびに固さを顕わにする。

俗信研究や現代妖怪学は、以上のようなカマイタチの科学的説明が構成するネットワークに否応なく参与する。それは、近代社会において、自身が自然科学の成果に立脚する人文学だからである。自然科学と人文学という区分をもとに、妖怪研究者は科学知識／俗信、研究者／話者といった区分を再生産する。学史もまた、根本的にはこの区分によって叙述される。妖怪学は、福沢や円了らによって「妖怪」であると切り捨てられた部分、自然的事実を取り除いたものとして回収し、文化として研究対象にする。このプロセスは、カマイタチが文化的事実として構築されるとき、ほとんど毎回のよう繰り返しされる。

科学と現代妖怪学によるカマイタチの構築は、お互いに図と地の関係にある。ただし、図

と地の境界を決める作業自体は、科学にしかできない。科学は真空や電気、人体の部分を持ち抜き、妖怪学は切り落とされた部分を俗信と名付ける。だが妖怪研究者たちは、図と地が反転した立場から俗信を持ち抜くので、科学と同じ境界作業を行なうように見える。この作業の過程で、妖怪研究者は非科学の専門家としての権威を確立する。

一方、アメリカ民俗学においては、1970年代後半、科学と俗信の区分自体が文化的・社会的であるという認識も現れ、否定論の伝統／信じる伝統として概念化された。いわば、図も地も、どちらもが文化的なのである。真空説のように、否定論が必ずしも自然的事実に対応しないとされるとき、それらも文化的構築と見なす2つの伝統は使い勝手がいい。だが本章では「俗説」というカテゴリーを提案し、より固い事実によって相対的に柔らかい事実を追いやられる科学知識をそれに位置づけた。なぜならば、科学知識であっても俗説であっても、文化的な構築物だけで独立して動いているとは言えないからである——特にどちらも負傷した人体を中核に置いている点で。

それでは、信じる伝統とは何なのだろうか。ユロ・ヴァルクの言い方を反転させるなら、この伝統は、否定論の伝統の影として生じる。また、図が切り抜かれたあとの地と表現することもできるだろう。カマイタチの科学的説明を拒否し、超自然的説明に依拠する人々がいるならば信じる伝統は実在すると言えるだろうが、そのような事例は見当たらない。新宗教でさえ真空説を取り入れている。俗信と同じように、それはあくまで否定する側からの概念構成にしか現れない。これとは逆に、否定論を構成する科学知識は、信じる伝統と独立して実在することができる。つまり、「真空／電気／あかぎれによって切創が生じることをカマイタチと呼ぶ」という医学的・気象学的な機序の知識として、である。これを語るために、否定すべき地を用意する必要はない。カマイタチの純粋な真空化は、妖怪事象が消滅するモデルケースの1つである。

本章で行ってきたのは、誤った／正しい科学知識の構築を同じアプローチ（一般対称性）で記述し、さらにそのアプローチで民俗学・俗信研究・妖怪学における対象——妖怪事象のみならず、2つの対称的伝統も含む——の構築を記述することであった。私たちは、もはや「実在するかどうかはどうでもいい」、「科学とは別に人文的妖怪学は存在する」などと言うことはできない。近現代における妖怪事象のあり方は、自然的とされて取り外された領域を妖怪事象のネットワークに再び取り付けるかたちで見えていかなければならない。素朴に妖怪事象を「信じる」人々など存在しないのである。

第7章 怪奇的自然

妖怪事象の大半を、超自然や文化、非科学的なものなど「想像上の非近代的存在論」の道具立てで定義できないとすると、私たちはそれをいったいどうやって捉えればいいのか。だが、人間によって捉えられるようなものは「妖怪」とは言えないだろう。よって問いを言い直すならば、捉えられないことや、捉えてもすぐに手をすり抜けてしまうこと、場合によっては捉えたことにより妖怪ではなくなってしまうことについて、本論がこれまで採用してきた存在論的人類学の道具立てから、どのように記述することができるのだろうか。もし記述できるならば、その方法は、「妖怪」の概念を構築しなおし、通時代的・通社会的な比較研究に新たな展望を与えるものになるだろう。

最終章の本章では、こうした問いについて、近年さかんに論じられるようになっていく2つの概念、「怪奇」と「自然」が接合するところに妖怪を位置づけられることをとおして考えてみたい。具体的には、動物(カッパ、オキナ)や傷病(カマイタチ)とは違い、どうやら既知のカテゴリーに収まらない妖怪事象の検討をおして、「怪奇なもの」という概念が、存在論的人類学において、文化や社会と対立するものとして構築されたのではない、新たな「自然」概念と密接に結びつくことを指摘する。そして妖怪事象、さらに妖怪概念は、この「自然」——「怪奇的自然」概念によって再定義できるし、新たな「自然」概念もまた、妖怪事象を考慮に入れることにより、さらに射程を広げていくことが可能になるということ論じる。

第1節 怪奇概念の展開

きわめて些細で断片的な様態で世界に散在している、非人間的存在の捉えがたさや還元不可能性を妖怪と呼ぶならば、さしあたってそれを「怪しいもの」という日本語表現で約めることはできるかもしれない。実際、(妖怪ではなく)怪異研究では近世にしても近現代にしても、「怪異」概念がそのように暫定的に定義されている。怪異とは、「怪しいこと、普通とは異なること」、つまり常識の枠組みで処理できない現象であり[一柳 2020: 1]、また「怪しい」という「感情は、人や人の集まりである社会が日常・通常とは異なる、あるいは理解の範疇を超える状況に陥ったときに喚起されるもの」である[木場 2020: 13]。「怪しいもの」を生成する「怪しさ」が一面では感情であり、また常識との関係で測定されるものであることは確かだ。これら現代における怪異研究はすぐれて人間中心的であり、「怪しいもの」を人間による受容の仕方に還元可能だという前提に立っている。

怪しいものは、まずもって恐怖の対象である。だが、後述するマーク・フィッシャーが述べるように、何だか捉えがたいもの、説明しえないものは、恐怖だけではなく、魅惑(*fascination*)も持っている[Fisher 2016: 17]。妖怪は人間を超えたところへと人々を惹きつけていくのであ

る。私たちは妖怪に「嫌悪感を抱くが、それでも凝視してしまい、興奮してしまい、目をそらせなくなってしまう」[フォスター2017:50]。そもそも本質的な魅惑がなければ、歴史的・民俗誌的に日本列島でこれほど多くの妖怪は記録されてこなかったし、報告されてこなかっただろう。一柳廣孝は、怪異に対して「人は、自分の内側にないものについては語れない」と言い[一柳2020:4]、人間の心的要素へと還元できると主張する。しかし前章までに見てきたように、妖怪を構築する諸々の行為体は、感情的反応や理性的理解といった、人々の心的状態のみに還元できるものではない。それに対して、人間を超えたもの——そのような非人間的的存在も含めたネットワークの構築、あるいはその構築不可能性、さらにはその構築可能性の際限ない潜在性は、以下で検討する「怪奇」概念によって、ある程度適切に把握できる。

「怪奇」(the weird) は、序論でみた「怪物」よりもさらに人類学にとってなじみが薄い。とはいえ、妖怪研究や妖怪事象をあつかうテキストにおいて、日本語の「怪奇」や英語の“weird”はそれほど珍しいものではない。たとえばラフカディオ・ハーンは古典的な『怪談』(Kwaidan, 1904)において、kwaidanのことを「怪奇譚」(weird tales)と翻訳しているし、1960年代後半の妖怪ブームでも、「妖怪」と「怪奇」はしばしば肩を並べて登場していた¹。今でも妖怪関係のテキストに「怪奇」という形容辞を見出すのは難しくない。だが、それは「怪奇」という言葉が学術概念として定着したことを意味しているわけではない。むしろその反対で、「怪奇」は通俗性や「いかがわしさ」、オカルト趣味と強く結びついており、かつての「妖怪」と同じように、硬い学問的文章のなかでは受け入れられにくいものであった。おそらく、似たことは weird にも言える。

OEDによると、weird はゲルマン祖語にさかのぼる英単語で、同じ語源から古ノルド語のウルズ(Urð、北欧神話における運命の女神の一人)も派生した。古英語文献ではアルフレッド大王によるボエティウス『哲学の慰め』英訳(9世紀後半)にも確認でき、wyrd という綴りで「あらかじめ出来事を決定する力、定め、運命」などの意味を持っていた。時代を大きく下って、よく知られているように、シェイクスピアの『マクベス』にも「怪奇的姉妹」(weird sisters)が登場する。この単語を用いた表現としてはもっとも有名なものであろう。日本語訳を見ると「運命あやつる三姉妹」「不気味な女預言者ども」[シェイクスピア1996:18,32]などと訳されており、運命の女神としてのはたらきが保たれていることが分かる。そこから「超自然的・異常な力を持つ」という意味が派生し、ようやく19世紀半ばから、現代的な「怪奇」と訳せる意味で用いられるようになったという[Weinstock2016:177]。

日本語としての「怪奇」については、京極夏彦が概略的な定義や用法について述べている。それによると「怪奇」はグロテスクで不気味な「見た目の怖さ(というより気持ち悪さ)」を指し示す言葉であり、昭和期の通俗的文献で多用されたもので、現在でいう「怪異」に相当する位置づけにあった。「怪奇」は通俗的風俗研究、いわゆるエログロ文化の場において「猥

¹ 本論では weird を「怪奇」と訳すが、当然、ほかの訳語もある。「奇妙」「異様」「おかしな」などである。本論でいう「怪奇」は、あくまで weird の訳語としてのものである。

奇」「珍奇」「耽奇」などと横並びに用いられたため、「いかがわしさを伴った恐ろしさ」という負の価値を帯びてしまった（その中心的な書き手の一人が藤澤衛彦だった）。のちにエログロが児童書文化のなかで刷新されたとき、「エロ」を取り除き「グロ」だけ指し示せる「怪奇」が生き残ったが、それが使われたコンテキストのゆえ、今度は「幼稚で卑俗な印象」が追加された。しかし同じような属性をもった「妖怪」が昭和後期から現在まで盛んに使われているのに対して、「怪奇」はオカルト的粉飾を脱することができず、使われる頻度が減っていき、「怪異」に取って代わられることになった〔京極 2009: 373-375〕。

京極の描き出す語彙史は、文献調査に裏付けられたものではないため、額面通り受け入れることは難しい。しかし戦前のエログロ文化や昭和 40 年代の児童書において「怪奇」が頻繁に登場していたのは事実である。そして、それが学術的な観点からは「いかがわしさ」を持っており、「妖怪」や「怪異」とは異なり、分析概念として用いづらかったというのも事実であろう。京極の議論に付け加えるならば、おそらくエログロナンセンスとのつながりにおいて、「怪奇」はモダニズム的・都会的な雰囲気を持っており、それが少なくとも民俗学的な見地からは前近代的・田舎的なイメージの強かった妖怪事象を形容する言葉として向いていなかったというのものもあるかもしれない。

このような「怪奇」、英語の *the weird* を分析概念として鍛えようとする試みは、21 世紀に入ってから比較的さかんになってきている。たとえば現代の「怪奇小説」研究を中心として〔VanderMeer 2012; Weinstock 2016; Fisher 2016; Luckhurst 2017〕、哲学思想〔Harman 2012; Thacker 2015; 木澤 2019: 128-129〕や民俗学〔フォスター 2017; Manning 2018, 2020; Rodgers 2019〕などの分野だが、お互いあまり交渉のないまま行なわれている。とはいえそうした概念化の多くが参照しているのは 20 世紀前半に活動したホラー小説家（あるいは怪奇作家）ハワード・フィリップス・ラヴクラフトの作品および評論である。ここでは先述のフィッシャーによる怪奇概念の解説〔Fisher 2016〕を基線として、ラヴクラフトをめぐるこの概念の意義を概観してみたい。

ラヴクラフト作品の多くは、のちに「クトゥルー神話」として知られるようになったもので、当時としては例外的に奇妙で不気味な存在者が現れたり、そのような状況が生じたりする。彼の作品は、現在ではホラーや SF といったジャンルに分類されることも多いが、基本的には「怪奇小説」というジャンルに括られている。ラヴクラフト自身が述べるように、このジャンルは「わたしたちを永遠に閉じ込めて、視野や分析の範囲を超えた無限の宇宙空間に対するわたしたちの好奇心をうち砕く、時間、空間、自然法則のやりきれない限界について、そのなにか奇妙な中断というか侵害を、一時的に幻影化する」ものである〔ラヴクラフト 1985: 312〕。また、彼自身が言うには、「私の小説のすべては、人間一般のならわし、主張、感情が、広大な宇宙全体においては、何の意味も有効性ももたないという根本的な前提に基づいて」おり、「時間であれ、空間であれ、次元であれ、真の外在性の本質に達するためには、有機生命、善と悪、愛と憎、そして人類と呼ばれるとるにたらぬはかない種族の限定的な属性が、すべて存在するなどということを忘れ去らなければならない」〔大瀧 1987: 324〕。ラヴクラフトのいう、人間に何の関心も持たない「真の外在性」との部分的・一時的な接触

が、怪奇小説の全体を規定している。

さらにラヴクラフトは、こうした描写にはある種の情動がつきまとうことを強調する。それは彼以降の人々が「超自然的恐怖」や「宇宙的恐怖」として概念化してきたものであろう。怪奇小説を怪奇たらしめるのはそうした情動をもたらす何かだ、というわけである。ただしここでは、〈怪奇〉が引き起こす情動のうち本質的なのは「恐怖」ではなく（もちろん重要であるが）、「間違っているはずのもの」と直面したときの「魅惑」のほうである、というフィッシャーの議論に従ってみたい。フィッシャーが言うのは、怪奇とは何かの否定性でもって終わりというのではなく、一種の享樂としても現れるということである。「〈もの〉は圧倒する。〈もの〉は取り込めない。だが、〈もの〉は魅惑する」。私たちと怪奇の関係を、フィッシャーはこのように要約する [Fisher 2016: 17]。ロレーヌ・ダストンとキャサリン・パークが中世・初期近代ヨーロッパの怪物について、畏怖と感嘆と嫌悪感という側面がつねに共存していたというのは [Daston & Park 2001: ch. 5]、フィッシャーの提案を実証的に支えるものでもあろう。さらに、本章で取り扱う妖怪事象もまた、必ずしも恐怖を煽るものではないが、人々をなかば強制的に惹きつけるものであった。

こうしたラヴクラフトの読解から、フィッシャーは怪奇概念に定義を下す。

私は、怪奇的なものとは、特殊なたぐいの動揺だと論じてみたい。これには間違っている (wrongness) という感覚がつきまとう。怪奇的存在や怪奇の対象がおかしなものであるのは、それが存在すべきではないとか、少なくともそこに存在すべきではないと私たちに感じさせるからなのである。とはいえ、その実体や対象がそこにあるのならば、この世界を納得するためにこれまで用いてきたカテゴリーは妥当ではなかったということになる。怪奇的なモノは、そもそも間違っただけでいいのだ。私たちの観念のほうが悪だということなのである。 [Fisher 2016: 15]

フィッシャーの定義は、一見すると現代日本の怪異研究と同じく、概念を心的状態に帰すもののように見える。だが上述したように、ラヴクラフトを参照することにより、彼はその不十分さを逃れている。まず、この宇宙の巨大な外部、人間とは関わりをもたない諸々の存在、そのなかでの人間の卑小さという、非人間中心的な視野。そして何よりも、それらへと人々が魅惑されていくこと、人々が受動的だろうが能動的だろうがそれへと進んでいき、後戻りできなくなるかもしれないこと、そういった変形的な点を重視していること。これらの観点により、フィッシャーは怪奇概念を単なる心的状態以上のものにしていく。

この「間違っている」という感覚、場違いだという感覚にとって重要なのは、それが近代的な意味ではなく、非近代的な意味でも同じだということである。21世紀初頭に勢力をもった文学ジャンル「新怪奇派」(The New Weird)の領袖であるアン&ジェフ・ヴァンダミアは、ファンタジー文学や単なる超自然的主題と区別して、怪奇をこう特徴づける。「怪奇的なものは、ゾンビや吸血鬼、狼男といった超自然的常連の語彩や、それらがもたらす手軽で

典型的な関係性を避けてきた。何より怪奇に固有な実例の大部分は、ほとんど未踏の地を歩み、訪れる者の稀な土地へと進み、そして持ち帰られた、今日もなお鮮烈で革新的な報告なのである」[VanderMeer 2012: xvi]。また同じく新怪奇派のチャイナ・ミエヴィルも「ラヴクラフトは民俗的伝統のまったき外部に住まっている。それはおなじみの吸血鬼や人狼（そしてガルダ、ルサールカなどの伝統的なおぼけ）を近代化したものではない。ラヴクラフトの万神殿や動物誌は、まったくもって独自のなのである」と指摘する[Miéville 2005: xiv; cf. カーター2011: 10; Fisher 2016: 21]²。この点についてはラヴクラフト自身も認識していたことであった[ラヴクラフト 2009: 10]。

本論の取り扱う日本列島の非近代的な諸社会にとってみれば、そうした「常連」は、たとえば狐狸貉、天狗、カッパ、幽霊などだろう。私たちはすでに、キツネやタヌキが妖力を発揮するのは常識的なことだといった物言いを第2章で見してきた。それが稀少ながらもありうるものと見なされ、パターン化されるのならば、たとえ当の人々にとって怪異と呼ばれても、存在者の体系のなかに位置づけることはでき、宇宙論的には安定する。ちょうど分類枠に収まらないものとして儀礼的に処理されるレレのセンザンコウのようなものだ。しかしながらそうではない、常連ではない妖怪事象——本章ではこれらを妖怪概念構築の起点にするため、以下「事象」はつけない——も、体系化されえないから論じられることは少ないが、きわめて多く知られている。それらが多数なのは、分類不能であるためパターン化できず、新たな遭遇があるたびに増殖し、結果として多様化せざるをえないからである。本章ではそのような、取り残されてきた妖怪を焦点化する³。

第2節 関係論的宇宙からの逸脱

江戸後期の広島城下に「バタバタ」という妖怪がいた。当地の随筆や地誌のみならず、他

² ミエヴィル自身の短編集には、出現理由の分からないままロンドン上空に浮かぶ冰山群、ギャンブラーが賭けていると何の前触れもなく現れる隠しカード、同時に複数の方向を向く死体など、なんとかこれまでになかった意味不明な、しかし過度に非日常的ではないものを描こうとする努力が見られる[Miéville 2016]。

³ 序論で見たように、マイケル・ディラン・フォスターは「怪奇」を妖怪の規定要素の1つとして概念化した。そのやり方は、境界性に怪物の概念を掛け合わせ、非均質な身体性を強調するものだった。確かに「怪物」をそのまま形容詞にした「怪物的」(monstrous)は「並外れた大きさ」の意味が強いので、サイズを重視しない「怪奇的」のほうが妖怪を表すのに妥当なのだろう。だが以下で検討する怪奇概念は、どちらかというフォスターのいう「不思議」概念のほうに近い。何かと何かの境界をまたがるものというよりは、何かの向こうにあるもの、あるいは向こうから来るものを指示しているからだ。とはいえフォスターの「不思議」と違い、怪奇概念は、とくにラヴクラフトが「異常な実体の物質性を重視したこと」に現れているように[Fisher 2016: 18]、必ずしも霊的・非物質的・精神的な傾きを持っていない。

地域の文人によっても多く報告されている、比較的名の知られた妖怪である。冬の夜中、どこからともなくバタバタという音が聞こえてくるという、それだけの出来事だ。小豆洗いや天狗倒しなど、妖怪には音を立てるものが多く、バタバタもその一種に分類されることがある。しかしこの事例において興味深いのは、人々が積極的にそれを既知の知識や存在と関係づけようと、文字通り奔走したところにある。

この妖怪については、柳田國男が、現在、妖怪学の基本資料の1つとなっている「妖怪名彙」で取り上げ、その取り上げ方をさらに小松和彦が再検討している。近代人としての両者による取り扱いには、非近代的な近世後期の人々と対照的な点が多く認められるので、ここでは柳田および小松の議論を介して、バタバタの「怪奇」について論じる。

第1項 バタバタ

柳田が雑誌『民間伝承』に掲載した1つの記事から始めてみたい。「妖怪名彙」というタイトルが付されている[柳田 1938]。同名の記事は何回か連載されたのち、20年近く経って『妖怪談義』末尾にまとめられた。この「名彙」でいう「妖怪」が、単に「神の零落した信仰の残存」ではなく「共同幻覚」のリストでもあることについては、香川雅信の正鶴を得た指摘がある[香川 2012]。確かにこの名彙は怪しい音響、触覚的なもの、炎のようなものなど、大雑把に見れば感覚に沿った分類がなされている。面白いことに、柳田自身は「名彙」の冒頭で、妖怪を分類するため「出現の場所」と「信仰度の濃淡」を挙げ、その「順序によって排列してみるの他はない」と語るのだが、実際のところ、妖怪たちは、柳田が思いついたように持ち出しながら却下したはずの「耳とか目とか触感とか」によって排列されている。ここで取り上げる第1回の最初の項目は「シヅカモチ」という音の妖怪で、2つ目の「タタミタタキ」も音の妖怪である。というか、この回は10項目すべてが音の妖怪である。そしてタタミタタキの項目の後半を占めるバタバタが、本章における中心的な事例である。

タタミタタキ 夜中に畳を叩くやうな音を立てる怪物。土佐では是を狸の所爲として居る(土佐風俗と傳説)。和歌山附近では是をバタバタと謂ひ、冬の夜に限られ、續風土記には又宇治のこたまといふ話もある。廣島でも冬の夜多くは雨北風の吹出しに、此聲が六丁目七曲りの邊に起ると碌々雑話に見えて居る。そこには人が觸れると痕になるといふ石があり、或は此石の精がなすわざとも傳へられ、仍て此石をバタバタ石と呼んで居た。[柳田 1938: 120]⁴

『新訂 妖怪談義』の校訂者である小松和彦は同書の「解説」にて、タタミタタキの項目に(実際には多くの項目に、似たような)不正確な点があることを指摘する。まず、ここには3つの

⁴ 「雨北風」の部分は、1956年の『妖怪談義』では「西北風」となっている。また「痕」の部分は「痣」になっている[柳田 1956: 216]。

異なる資料が収められている。1つ目の資料は1925年に出た郷土研究書で、記事の約10年前のものである。現物にあたると、ある屋敷で発生する怪音およびタヌキのことが書かれている⁵。これは近くでは聞こえず、むしろ遠くから聞こえたという。2つ目は『紀伊国続風土記』。1839年に完成した地誌なので、「妖怪名彙」の約100年前の記述である。これもやはり見てみると、和歌山では「バタバタ」は擬音表現で、名称は「宇治のこだま」だと書かれている。この音は、遠ざかったり近づいたりするという。小松が言うように、これに「バタバタ」という呼称を与えたのは柳田であった。それでは3つ目の事例はどのようなのだろうか。典拠は1854年成立の随筆『碌々雑話』（編・山下弘毅〔1805～1872〕）である。この妖怪は確かにバタバタと呼ばれている。だが小松は原文を引いて「柳田の要約とは微妙に違っている」ことを発見する。まず、バタバタは「一般的には狸の腹鼓か天狗の仕業」と見なされている。また音が近くなったり遠くなったりする点も加えて考えると、次の項目であるタヌキバヤシのほうに近い。小松はさらに、石の精霊が原因ならばコソコソイワのような「石の怪異」に分類できることなどを、手際よく示していく〔小松2013: 327-328〕。

実際、柳田が何をもってタタミタタキ＝バタバタと見なし、タヌキバヤシと異なるものとしたのかは、「妖怪名彙」を見るだけでは分からない。参照元を確認したうえで判断するならば、「名彙」の文中でいう「これ」「この声」は、バタバタと表現できる、距離感が異常な音のことだろう（タヌキバヤシは、距離感は似ているが音の種類が違う）。彼にとっては「これ」に対する文化的表象が、土佐、和歌山、広島においてやや異なったかたちで伝承されているのである。「これ」は奇妙な石のせいとは限らないし、祭囃子の音でもない。明確な分析はなされていないので断言はできないが、柳田は、たとえばのちに井之口章次がやってみせたように〔井之口1975: 181-185〕、音の種類によって喚起される「信仰」のほうを重視していたと思われる。囃子の音と畳を打つ音は、祭礼・信仰の異なる場に配置されている。

バタバタは、「タタミタタキ」の項目で紹介されている3つの妖怪のうち、「妖怪名彙」以前に限れば、もっとも広く知られていた、資料の多い妖怪である。この事実からは、少なくとも3つ以上の、この妖怪に対する関係の取り方が見込めることになる。すなわち近世の複数の文人、そして1人以上の近代的研究者の関係の取り方である。さらに、1人の文人や研究者のなかには複数のネットワークが織り込まれてもいる。その一方で近代的研究者たる私たちは、近世の複数の観点のなかから、彼ら自身の現実を構築するために選別を行ない、結論にいたらなければならない。たとえば柳田は「石の精霊」だけを選んだ。小松は加えて「狸」「天狗」を取り上げることにより、柳田の偏りを明らかにする。しかし、私たちによる

⁵ 小松は、特定の家の妖怪であることから「この辺りに広く流通していたかは定かではない」「たったの一つしか事例がない妖怪名彙なのかもしれない」と述べる〔小松2013: 325-326〕。ただ調べてみると、特定の家での妖怪現象であることに変わりはないが、方々の文献に現れることが分かる。郷土文献のみならず雑誌『改造』や泉鏡花出席の座談会にも登場しているのである〔馬場1924: 52; 寺石1925: 95; 寺石1928: 60; 高知県立図書館（編）2020: 201; 東（編）2020: 401-402〕。

観点の選択は、部分的かつ翻訳されたものにならざるをえない。私たちにとって明確な差異のうち、もっとも大きな点としては「信じる」／「信じない」が挙げられる。しかし、この区分はまた、第6章で論じたように、それ自体が私たちによって構築されたものである。いずれにせよ、こうした過程を経てバタバタは、柳田が論じ、また小松が論じかけたように、日本各地に類型のある、ごく一般的な妖怪になっていく。

次項では、近世のバタバタ（地方の随筆に見られるもの）が近代のバタバタ（妖怪学による解釈）へといかに変容していったのかを記述する。次いで、

近世の観点（地方の随筆）が近代の観点（妖怪学的解釈）へといかに変容していったのかを記述する。次いで、

さらに、現在ではありがちな近代批判的分析からも漏れ出るものとして、バタバタという妖怪をいかに非還元的に捉えられるのかを検討する。

第2項 バタバタとは何の音か

近世に限っても、バタバタは津村正恭『譚海』（1796）、広島の地誌『知新集』（1822）、菅茶山『筆のすさび』（1827）、橘南谿『北窓瑣談』（1829）など多くの文献で報告されている。なかでも詳細なのは先ほども出てきた『碌々雑話』（1854）巻之一であろう（以下『雑話』）。ここでは主要な部分を要約してみる〔山下 1918a: 附録 7-8〕。要約は『新訂 妖怪談義』の解説でも行なわれているが〔小松 2013: 327-328〕、かなり切り詰められているので、もう少し細部を加えてみる。

まずバタバタ（婆多婆多）は「天下未曾有、中國第一の奇事」である。それは城南〔白神組〕六丁目を中心として、夜中に「ばたばた」という音がするというもので、枕元で音がすると思って聞いてみると、遠くから聞こえるようになる。遠くかと思えば、また別方向から聞こえてくる。地元の人たちは、狸の腹鼓とか天狗の仕業とか言う。当初、人々は「いかなるものか」知ろうとして、音源と思しきところに糠や砂をまいたが、足跡は何もない。次は東西南北に人を配して、徐々に真ん中に近づいていったが、音は遥か彼方に行ってしまう。ついに「形を見し人なければいかなるものともしりがたし」。だいたい冬に音がする。〔ここからは翻刻で一字下げ〕ある説によると、六丁目に「ばたばた石」があり、その精霊が音を出すのだという。この石を触ると瘡を発病するとも言われる。それを疑った某が石を撫でさすると強い寒気に襲われ、帰宅後に瘡になって数十日苦しんだという。また、六丁目の別の某によると、長年住んでいるが、これぞバタバタと言えるほどの怪しい音は聞いたことがない。家族が聞こえたと言うこともあるが、それほど怪しい音とも思えない。ここは広島の最南部であり、西北の風が吹く冬の静かな夜中、天神町などの蕎麦・酒売りの声が「風の吹まはしにつれて」間近に聞こえたりすぐに遠くから聞こえたりすることはいつものことである。バタバタも繁華街の「碓きねたなどの音」がそのように聞こえるだけのことだ。不知火だって単に「潮のきらめくにて何の不思議なる事はなきよし」、著者の山下はさもありなんと書きつけて、

この記事を終える。

広島住民たちはまず、いきなり耳慣れない音に直面した。それは共同体のどこにも属さない、よく分からないものであった。そこで人々は、この音を何とかして定位しようとした。その結果、彼らはタヌキやテング、石の精霊といった、当時広く知られていた潜在的作用者でもって、この音を表象しようとした。ここで、広島の人々が何をそれに関係づけたかによって、複数の観点を見出すことができる。まず、小松が紹介するように、音を立てる作用者として①タヌキやテングを位置づけるものがある。また、音が始まった当初は、②安定したネットワークが形成できなかつたことも紹介される。柳田が選択したように、③石の精霊——瘡も引き起こす——が立てる音だというものもある。さらに、④広島中心部の砧の音が風の吹き回しによって周縁部まで届いているだけだという、作用者をとくに想定しないものもある。

1つ目の観点は、近世後期の地方都市においては常識的なものだっただろう。タヌキやテングは、出処不明の怪しい音を立てる作用者として広く受け入れられていたからである。この点で、小松がテキストの表現も加味したうえで①を一般的と見なしたのは妥当な推論である。②はあとで取り上げる。③石の精霊については、『雑話』にそれ以上の情報が盛り込まれていないため、民俗誌的な解釈をすることは難しい。触れると瘡になる石の伝承は、日本にないわけではないのだが⁶、それが不思議な音を立てることとは結びつきにくい。あるいは六丁目の人たちが、怪しい現象なら何でもこの石の精霊のせいにする傾向を持っていたのかもしれない。

『雑話』著者の山下は、以上のような、私たちからは等しく非科学的でありつつ、内部的に両立するわけでもない複数の観点をテキストに提示したのち、ある意味で「種明かし」に見えなくもない④を記述する。それはすでに触れたように、音を立てる直接の原因は人間の道具使用であり、音自体の不思議は風の吹き回しによるものだ、という説明である。これまでの2つの観点が、音が遠近を移動すること自体に作用者の意図を探知していたのに対し、この観点は、意図などというものは存在せず、たまたま、自然に不思議な現象が生じただけとする。

柳田は、作用者についてはタタミタタキと共通する①ではなく、③を選んだ。だが「とも伝えられ」という留保をつけられているので、この点で彼がどちらかという音の種別のほうを優先して考えていることがうかがえる。柳田自身の観点は、すでにテキストの表現するものとは異なったほうから向けられているのである。一方、「名彙」以前の柳田の文章——たとえば「山人考」（1917年の講演手稿）では、山中の不思議な音の事例を並べるなかで「深

⁶ 岐阜県の某地主の家で代々恐れられてきた「おこり石」を、郷土雑誌『ひだびと』編集部が掘り起こしたところ、お祓いをしてもらったにもかかわらず、家の人々がひどい病気になってしまったという、大変迷惑な「調査地被害」話がある（1941年。国際日本文化研究センター 怪異・妖怪伝承データベース：<http://www.nichibun.ac.jp/YoukaiCard/1830112.shtml>）。

夜に色々の物音がきこえて、所在を尋ねると轉々するといふ」類型に、バタバタや、「名彙」では隣の項目にあった本所の馬鹿囃子が入っている。続けて柳田は、それが「ファルシナシオン・コレクティブ」つまり共同幻覚であるといい、「心理學的説明は、恐らくさして困難なものでありますまい」と述べる〔柳田 1926: 275, 276〕。これは単純に、当時『雑話』の翻刻がなされておらず、③（石の精霊）が柳田のあずかり知らぬところにあったからなのだろうが、共同幻覚であろうという近代的・心理学的な観点は、「名彙」までにさらに強固なものになっている〔香川 2012〕。

このように音の「客観性」を研究上の問題から取り除くことによってようやく、近代人である私たちは、バタバタをある種の「主観的」な文化的表象として理解できるようになる。そしてこの段階では、タヌキもテングも石の精霊も、理解するための自然的素材としてはことごとく取り除かれていく。そんな音を意図的に出そうとする作用者は実在しない——共同幻覚、想像力の生み出した表象なのである。そして最終的に、民俗学者たちによる文章を読んだ私たちを含むネットワークを構築する核となるのは、近世の複数の観点ではなく、柳田や小松といった近代的観点のみとなる。

その一方で、④は、妖怪研究者である柳田も小松もまったく無視している。理由として考えられるのは、少なくとも小松にとっては、この観点が「信仰的知識」ではなく「科学的知識」を構成するものだからであろう。前者は超越的・神秘的な作用者を前提とするものなので、小松にとっての妖怪はすべてこちらに収まる。小松は、たとえば「幽霊の正体見たり枯れ尾花」における「幽霊」を信仰的、「枯れ尾花」を科学的としている〔小松 2012: 34-36〕。砧の音は後者に位置づける以外ない。柳田の場合、これについての記述がないのはどうみても紙幅の問題だが、④だと共同幻覚ではなく実在する音になってしまうので、余白があったところで積極的に言及することはなかっただろう。

一方で、『雑話』の書きぶりを見ると、著者はこの観点を取り入れているように思われる。まず前提として、『雑話』は妖怪事象に対して端から懐疑的だというわけではない。というよりも、『雑話』の世界は多くの精霊や妖狐、天狗などを受け入れている。平田篤胤の天狗小僧や天の岩笛の話もあまり疑っていない。なかでも、バタバタの2つ前にある記事「古池の怪異」は、実にアニミズム的な出来事の報告である。当時 86~7 歳だった武士が 12~3 歳のとき、近くの屋敷に古池があった。あるときそのほりを通ると、生い茂る蒲のなかから、墨のように黒く、針が立ったような白髪のお翁が、「烟の如く霞の如くほの／＼と立出たり是は夢かと思へば現^{うつし}なり現かと驚けば幻の如し」。その家の老女に話を聞くと、これは裏の榎の精が老人の姿で出てきたもので、それを見れば長生きするのだという。現にその武士は 80 代後半の今でも「公務に怠りの」ない様子である〔山下 1918a: 附録 4-5〕。

こういうことを受け入れる一方で、第四巻にて子どもを喰らう鬼が出たという話に対しては「この事虚談にて實は狂女なり」とも言う。これは実物を見たという人からそう聞いたのが根拠である。だが別の場所では、ある山に鬼女が棲むという話は、出会った人から話を聞いた人から聞いたということで、事実として受け入れている〔山下 1918b: 附録 22, 29-30〕。

全般的に、妖怪事象を経験した人が特定できるならば、彼はそれを「実」と判断しているようである。いわゆる「友人の友人」が経験したことまでは、彼もまた事実として承認しているのである。

とはいえ、不思議さを否定する④は、同書においては、取り立てて例外的なものだとも見なされていない。先ほどの知識区分について小松が指摘するように、バタバタの作用者がタヌキであれ精霊であれ意図せぬ人間であれ、近世においては「すべて「合理的な知識」であった」。科学と信仰の区分を「持ち込んでいるのは、私たちなのである」[小松2012:34]⁷。私たちは、小松の概念区分を適用して、『雑話』が最終的に選択した観点である「風の吹き回し」を「枯れ尾花」同様に信仰的ではないものとして捉え、19世紀の男と共有することができる。これを現代音響学の観点として精緻化し[コックス2016:ch.5]、近代化していくことも可能であろう。多くの科学的モデルや実験データが導入されるだろうが、人為的な音が、大気の特徴の流れによって、静穏状態では可聴域に達しないところにまで偶発的に聞こえてくるという事実があった、とする結論は変わらないままであろう。近世の人々はそうした科学的な追加要素を知らないだけであり、彼らは合理主義の萌芽を見せている——というわけだ。また、たとえ以上の分析がされたとしても、民俗学的にも人文学的にも議論の外部にある。しかし、議論の前提として参照されることはあるだろう。

それに対して、19世紀の男が「不思議」に区分した①～③のほうは、前近代的で非科学的な信仰として、近世の人々に特有の「動物観」や「超越的存在」への認識、そして「共同幻覚」「信仰的知識」へと、つまり近代的な諸概念へと入れ替えられていく。それは近世の人々がバタバタやタヌキ、ある特定の石に対して抱く信念であり、そうした信念を可能にするこの時代・この地域・この身分・この宗派・このジェンダー(などなど)特有の認識論的な表象・言説体系、すなわち文化の一部分なのである。こうした諸概念や明示された体系は、近世の観点が有するものではない。しかし近代的研究者は、このような把握を前提として、④を除く近世および近代の観点がお互いの観点を見るならば、近代は「信じない」であり、近世は「信じる」と見えることだろう、と考える。加えて、以上のように記述した分析の手続きは、音響学的にも自然科学的にも議論の外部にある。単に1つのエピソードとして触れられることはあるだろう。

以上のような意味において、やはり前項および前章で述べたように、近世と近代で共有されていると見なされた「信じる／信じない」という区分は、私たちによる構築である。私たちは区分を「持ち込んでいる」だけではない。切り分けた2つの部分を、それぞれの方向へと変形することにより、ようやく近世についての概念的理解ができるような観点へと到達するのである。2つは異なった方向であるがゆえに、当初は存在しなかった非対称性が生じることになる。つまり、一方は信じる対象である文化的表象に、他方は知る対象である物理

⁷ ただこれは合理的／非合理的という区分の相対性を指摘しているだけであり、神秘的・超越的存在の介入という区分まで「私たち」に限定されていると述べたものではない点には注意する必要がある。

の実在に。それならば、文化相対主義的・社会構築主義的な方法論を徹底させて、つまりブルアやハフォード的な対称性の原理を導入して、「風の吹き回し」もまた、特有の表象体系——たとえば自然観、世界観など——や社会的構築に収めるとすれば、表面上は非対称性が解消される。しかし、これは近代的研究者が、少なくとも近代的観点からは近世の人々と共有すると想定される実在（ある種の音響・砦の音）を双方から抹消する点で、近世の人々の観点をいっそう変形し、近代的研究者の観点も変形しているにすぎない。

だが私たちは、少なくともこの近代的世界において自身を納得させるためには、このようにして、近世の人々によって提示された観点を異なって構成する以外ないのも事実である。そして私たちは、新たに構成されたところからようやく、文化的表象の解明や類型化——柳田の表現でいうならば「其幻覺の種類、これを實驗し始めた時と場處、又名けて天狗の何々と稱するに至つた事情」を問い〔柳田 1926: 276-277〕、また小松が目論むように、「名彙」の「欠陥や補足をその後の研究に基づいて行なう補強作業」を進めることができる〔小松 2013: 332〕。

第3項 怪奇的自然

バタバタはクトゥルー神話の存在のように、誰かの知覚に入ったところで人々に致命的な影響を与えるわけではない。むしろこの音は、本当に何もしない。それどころか人々が積極的に関与しようと努力しても、まったく手がかりをつかむことすらできない。近世の都市住民にとって、不思議な音といえばキツネやタヌキ、テングなどの仕業であったが、そういった非人間的作用者に帰すこともできない。そもそも、歴史的テキストや民俗報告を紐解くと現れる妖怪たちは、その正体の多くがテングやカッパを含む動植物や死霊、神々など、関係論的宇宙の常連である。その意味で、妖怪事象の多くは怪奇ではない。しかし不思議な音響に直面して、考える推定ののち人々の表現に残されるのは、その存在の効果を部分的に転写した「バタバタ」という片仮名のみである。

バタバタを事例として見てきた非近代的な怪奇は、存在論的に言うならば、『文学における超自然的恐怖』の題名にあるような意味での「超自然」ではない。むしろそれは、従来の自然も超自然も社会も包摂するような関係論的宇宙から逸脱したものとしての、「自然」である。この概念について、非人間的な他者の捉えきれなさをソロモン諸島で観察する里見龍樹は、こう考える。メラネシアに関する「民族誌のあらゆる対象は広義の交換としての社会関係に包摂されるという想定 [……] によって「自然」という対象は民族誌から姿を消してしまう」〔里見 2014: 152〕。バタバタもまた、こうした問いによってこそ取り上げられるべき側面を有している。また、南インドで神霊をめぐる諸実践をフィールドワークした石井美保も次のように問う。存在論的転回の民族誌が記述するような関係論的世界は、あまりに人々にとっての (for the people) 存在に傾きすぎてはいないか。確かに精霊や神々は私たち研究者にとって存在するものではない。しかし他なる人々にとっての存在ではないものたちも、世界に充溢しているのではないか〔石井 2017; Ishii 2017: 544〕。

これに関して、本節ではこれまで避けてきた『雑話』の観点②を取り上げてみたい。ただ

し、それは観点というよりも観点未満の散逸である。あらためて②をめぐる出来事を概観すると、人々は音を立てる作用者を特定しようと努力したが、物質的痕跡は見当たらず、感覚的に音源を捉えることもできなかった。結局、「形を見し人なければいかなるものともしりがたし」。彼らは、音とは別の何かによってバタバタを説明することに失敗したのである。何とも関係を持たされないこの音は、ただただ、そこに生じるのみであった。実は、この観点(未満)は、文献の数から言うと多数派である。ここまでは『雑話』のみ取り上げてきたが、たとえば津村^{まさゆき}正恭の『譚海』十では「つひに其所を、たしかにみとむる事なし、又いかなるものの、此音をなすといふ事をあきらかにする事もなし」[津村 1917:308]。また、菅茶山の『筆のすさび』巻之一では「好事の人々是を見あらはさんとてそこに行て見れば、七八間も彼方にきこえて見窮むることあたはず。[……] 狐狸の所為かといへどもそれにあらずといふ」[日野(校注) 2000:259]とある。さらに橘南谿『北窓瑣談』は「つひに何物たるを知ることなし」[日本随筆大成編輯部(編) 1994:221]という。地元の地誌『知新集』は「何ものゝわさといふ事をしらす、其貌をミたる人なく、大鳥の羽をうつおとなりともいひ、いはゆる狸の腹つゝなりともいふ、疊をたゞく音に似たれば煤拂ふ音なりといふ人あり、しからず[……] あやしきものゝかきりなり」[広島市役所(編) 1959:21-22]と描写する⁸。以上のように、近世の文人にとっても彼らのインフォーマントにとっても、観点はいろいろ形成されうるが、自らの観点としては、作用者としての狐狸を否定しつつ、何か分からないまま、というのがほとんどなのである。

音の妖怪にはこの手のものが散見される。柳田が「妖怪名彙」で紹介したものだけでも「シヅカモチ」「ベトベトサン」「ビシャガツク」「ヤマバヤシ」など、いくつかは作用者が特定されていない。ベトベトサンについては、妖怪名が特殊な作用者を示しているようだが、「ビシャガツク」(みぞれ雪のとき歩いていると、「びしゃ」という音がついてくる)のように、そもそも作用者があるのか/想定されているのかどうかさえ不明なものもある。バタバタもまた、妖怪名としては音響現象をカタカナに転写したオノマトペにすぎず、それ自体では何の説明にもなっていない。

それを経験した当の人々に分からないのだから、近代的研究者もこれに関して、無理やり信仰に絡めたり類型に押し込めたりするのもなければ、何も論じられることはない。たとえば『芸備の伝承』のバタバタの項目(「ハタハタ」)は、昔ながらの通俗的民俗学本にありがちな、煮え切らない記述で終わっている。ひととおり伝承を紹介した後、「江戸には十二月八日の万、何か恐ろしいわからぬものがホトホトと唱えごとをして来訪し[……] 出雲では正月十四日、[……] 若い衆の一団が各戸を廻り、戸口でホトホトという。[……] 下総印旛郡

⁸ 広島ではないが、近くの都市である岩国でも文久年間に、同じ「バタバタ」という名称の、同じような現象が起きていた。ここでも「何の音とも分からず」。やはり探索してみたが、ある程度場所は特定できたものの、「何物のかゝる音するか、遂に知られざりけり」と結ばれる[岩国市史編纂委員会(編) 2004:793-794]。

地方のパカパカも小正月の行事で」と民俗行事を並べていく〔及川 1973:186〕。広島のパタバタとの関連性は明言されない。ホトホトやパカパカがここで説明されている理由も書かれていないままである。おそらく井之口と同じように、「バタバタ」が信仰に起源するということをお願いのだろう。もちろん、これだけでは何の論証にもなっていない。

バタバタの分からなさを照らし出すため、「他者としての怪異」の総論的な見方を比較してみよう。本章の第1節で紹介したように、一柳は、「目の前の意味不明な出来事に対して当事者ができるのは、自分の内部から意味付け可能な知識を引っ張り出すことしかない」と指摘する。「人は、自分の内側にあるものについては語れない」。つまり「怪異は、私たちのイメージの投影として立ち現れる。[……]ならば怪異は、自己認識の問題となる」〔一柳 2020: 4; cf. 廣田 2020〕。しかしバタバタのように、意味付けしようとしてできなかった怪異はどうなるのだろうか。当時としては典型的で適切な意味付けができたと思っても、すぐにそれが妥当しなかったことだけは明らかになる（「狐狸の所為かといへども」「しからず」）。自己の陰画としての他者表象それ自体の否定が、この妖怪には現れている。

平倉圭は、人々を巻き込む芸術を前にして、「形象の論理を注意深く迎ることなく出来合いの言葉に流し込み、既存の言葉のネットワークの中で理解してしまう者たちに対しては、激烈に抵抗しなくてはならない」と主張する。なぜなら、「形象の意味不明瞭なパターンを見ずに飛ばし、既存の言葉との一致点を選択して「解読」することは、社会的に共有された理解の鏡像を形象に映し出すことでしかないからだ」〔平倉 2019:23〕。本論はここで、一柳と平倉の主張を対立させようとしているわけではない。前者が事実判断であるのに対して、後者は価値判断だからだ。しかし、両者の主張を成り立たせる前提は異なる。一柳が不可能だとするものに対して、平倉は可能である（それを現実化すべきである）と主張しているからである。私たちは、バタバタのような妖怪に対しては、人々が内部からしか言葉を持ち出せないと見るのではなく、そうしたやり方に抵抗し、社会的な理解の鏡像からはみ出ようとする人々のほうを見るべきである。

バタバタという他なるものは、自己の内部を参照しては構成されない。自己の陰画ではなく限界が——というより、バタバタと遭遇することによる限界の変容が、かろうじてそれについて表現することを可能にする。バタバタは、通常ならば可能なかぎり対象の全体を捉えようとする——なぜならすべては「気」で説明できるはずなのだから——近世の市井の人々による関係論的世界からほとんど逸脱し、かつ、その世界へと実践的にも思弁的にも還元されることのない、人々の所属する秩序とは別の、(単一かもしれないし複数かもしれない) 存在論的領域を指示するものとなっていく。

このような領域についてモーテン・アクセル・ピーダスン¹は、人間と非人間の関係論的観点から世界を記述することを中心課題としてきた存在論的転回の主流を「ひねる」かたちで、議論を行なう。まず、モンゴルのダルハドにおいて、シャーマンや精霊は、多くの存在者に変形し、また変形させることのできる強力な存在である（変形をとおして、多くの存在者を関係づけていく）。だが、彼らでさえ変形できず、触れられず、制御できないもの——たとえば隕

石、河川の氷結——がある。それらは、変形がつなぐ関係論的世界を逸脱するのではないか。ピーダスは、このような逸脱を「自然」と呼ぶ〔ピーダーセン 2017〕。またピーダスを参照する里見は、メラネシア人類学が、西洋近代的な文化・社会も自然も社会関係へと取り込む傾向にあることを批判して、社会から意図的に切り離された人体の成長や、人間にとって偶有的で外部的な出来事／事物（津波など）を「自然」と概念化している〔里見 2014, 2017〕。里見は「人間活動の領域から意図的に脱落させていく」ものが、人々の活動それ自体に見られることに着目する〔里見 2014: 156〕。その自然は人間や非人間を包摂する環境としての自然ではなく、ハイブリッドとしてネットワークを構成する文化と自然でもない〔里見 2017: 385〕。

もちろんピーダスや里見の言う「自然」は、西洋近代的な、文化や社会の基体となる物理的実在を概念化したものではない。また、旧来の自然とハイブリッドな文化や社会の反転でも構築でもない。むしろその残余、人々の関わるネットワークから逸脱していくものの、なんら統一的でない非全体論的なもののメレオロジカルな集まりである〔ピーダーセン 2017: 92-93〕。それは複数の残余であり、インゴルド風に「生態系全体の複雑な絡まり合い」〔平倉、金子 2020: 25〕とも表現される関係論的宇宙から逸脱していく。それが近代的な自然とも、関係論的に構築される自然とも異なるのならば、少し用語を修正する必要がある。ここではそれをラヴクラフト的な怪奇と接合して「怪奇的自然」(weird nature)と呼んでみたい。近世広島のパタパタは、こうして概念化された怪奇的自然に位置づけるしかない。

パタパタの存在は、ピーダスの出す河川の氷結によって凍てついた精霊よりさらに外部にある。この精霊はロス・サヴダグという地霊であり、彼らが関係的になれないのは凍ってしまったからである。春が近づくと、ふたたびサヴダグは活動するようになる。以上は、すべて現地の人々によって語られたことである。物質的・社会的にサヴダグは非関係化されるのかもしれない。しかし知識としては多くのことが知られており、ゆえに「未知」や「不可知」の部分はほとんど見当たらない。非関係的になることは知られており、人々はそれに従って行動を処することが可能なのである。ひるがえってパタパタは、それをとりまく人々にとって、知られないまま、分からないままの部分が多すぎる。ダルハドのアニミズム的世界にサヴダグを位置づけるのは容易である。しかしパタパタは思考からも逸脱する。いわば、現代モンゴルでは地霊が凍てつくが、近世広島では思考も実践も凍てつくのである。

ここで提起した怪奇的自然の概念は、前述したように、ラヴクラフトの「宇宙的恐怖」と親和性が高い⁹。ただ、サッカーの概念化する宇宙的恐怖のうちもっとも人間から隔絶した

⁹ サッカーは、ラヴクラフト作品における「生」についての段階的概念化も試みている。まず①人間の生を模範とした「生物」、②人間の知識外にある生命体（宇宙人など）、そして③生についての人間的思考の限界に現れる、それが何かの判断さえ不可能なもの。サッカーは③の代表例としてショゴスを挙げるのだが〔Thacker 2010: 1-4〕、パタパタはそもそも生命なのだろうか。作用者と言えるのだろうか。こうした妖怪の事例に出くわすと、ときに知性を認めうるショゴスよりもさらに深く、生か否かの判断を躊躇ってし

「嫌人的減算」よりも怪奇的自然のほうが、より非関係的である。これは近代と近世双方の関係論的世界の規模の違いに由来するものだ。常連である非人間的存在とも隔絶したバタバタは、いわば非関係論的減算と呼べるだろう。加えて、宇宙的恐怖ならば、近現代のホラー作品にしばしばみられるように、凍てついた思考の先にあるのは狂気や死、非可逆的変容なのだろう。しかし近世のこの妖怪に関して、凍てついた先にあるのは「年月かさねて、只かく毎夜ある事なれば、其國人はあやしまずしてあることなり」という安定性の回復である。この状態にいたって、バタバタは少しだけサヴダグの存在論的身分に近づくことになる。ただ、それは人々が凍結領域から撤退することによってであるが。

加えて、非近代の怪奇的自然と近代の(クトゥール-神話的な)怪奇とでは、そのスケール感に特徴的な違いがある。とくに「狂気の山脈にて」は、ものの巨大さを表す語彙で埋め尽くされていることで名高い。対してバタバタは畳を叩くような音である。隕石は手で持てる。大きさや深みの点では、妖怪たちは人々の情動を揺さぶらない。しかしそれらは、いつどこに現れるかが、「場違い」である以外には何も分からない。人間の安住する関係論的宇宙が、実はその外部性に対して多孔的であるかのように、妖怪はその姿を垣間見せては消えていくのである。そしてそれは人々を魅惑する。バタバタを聞いた者はその音のするほうへと、ひたすら冬の広島を走り回る。また、巨大な怪奇と多孔的な怪奇の対比は、サッカーが、「人ならざるもの」がこの世界へと這い出る2つの形式——「霧」^{ミスト}と「滲出」^{ウーズ}と区分したものに对应しているかもしれない。どちらも確固たる実体を持たず、「生きているのでも生きていないのでもなく、有機的でも無機的でもない」[Thacker 2011: 82]。しかし「霧」の事例として彼が挙げるのが地球をおおうスケールの SF 作品から取ってきたものであるのに対して、「滲出」の事例はせいぜいショゴス程度である。「滲出」はあらゆる表面に滲み出てくるが、ある程度の輪郭は維持する。妖怪はこの表面、「人ならざるもの」と関係論的宇宙との境界面へと多孔的に出没する何か、なのである。妖怪は覆うのではなく滲んでくる。怪奇的自然は妖怪を滲出する。

ここでしきりに「外部」と呼んでいる「怪奇的自然」(ないし「自然」)は、従来の超自然や超越概念によって指示され、客観的に定位しうる外部ではない。ピーダスンが述べるように、「それは言うなれば、たとえば物理学的な実験の残余物(試験管、ワイヤーの断片、放射性廃棄物)、あるいは医学的な手術の残余物(身体の諸器官)のように、条件付けられた人間の行為から取り残されたあらゆるものとしての自然である」[ピーダーセン 2017: 93]。怪奇的自然は、天上でもなく超越でもなく、どこにでもありうるものなのだ。ただ単に、人々がそれとみずからを関係づけていないか、関係づけられないだけなのである。

ラトゥールが社会的世界の背景とするプラズマの概念、すなわち「まだ定型化されておらず、まだ計測されておらず、まだ社会化されておらず、まだ計測基準の連鎖に組み込まれて

まう。バタバタの怪奇性は、この点において、ショゴス以上にラヴクラフト的、超自然ならぬ超ラヴクラフト的である。

おらず [……] 主体化されていないもの」は、おそらくはピーダスンらの自然概念に近いものであろう。プラズマという名の「外部は背後にはないし、とくに隠されてもいない。それは合間にあるのであって、[社会理論が措定する社会法則のような] 社会的な素材で作られたものではない。外部は隠されているのではなく、単に知られていないだけだ」[ラトゥール 2019: 462-463; cf. 久保 2019: 251-252]。ラトゥールにとってこのプラズマは、革命や発明のような、突如として生起する変化・変動を「逆説的にも」説明してくれるものである。それまで考慮に入れられておらず、つながっていなかったプラズマは遍在しており、それがこの世界の予測のつかなさの原因として働くわけである。世界がつねに不確定的であるのは、私たちやほかの人々やカップや医学論文の内在するアクターネットワークが、プラズマと比較するとロンドン全域に対する「地下鉄程度のスペースしか占めて」[ラトゥール 2019: 464-465, 462] おらず、知られざる不確定部分のほうが圧倒的に多いためである。

だが、哲学者のグレアム・ハーマンはこの概念に足りないところがあると論じる。ハーマンにとってラトゥールは、「どんなものも他の事物に対して何らかの影響をもたない限り実在的ではないと主張」して、すべての対象を関係的相互作用に還元する「埋却」を行なう思想家を代表する [ハーマン 2017: 25-26]。ハーマンはそれに対して、いかなる対象であれ、ほかの対象との関係に汲み尽くされることはないと主張する。それは、おもに埋却批判の観点からすると、変化が説明できないからである。これに対するラトゥールの解決策の1つが上記のプラズマだが、それとてハーマンにとっては不十分なものでしかない。すなわち、「なぜ統一的なプラズマが異なる場で異なる効果をもたらしうるのかという問いが、一と多に関わる古代二元論哲学のときのように、こうした理論についてまわるだろう」[Harman 2014: 42]。ハーマンの反論に沿うように、バタバタとその他の妖怪は、それが人々に現れたかぎりでは相互にまったく似ていないように、怪奇的自然としての妖怪は、その形象がきわめて多様であり、まったく統合的に理解されえない点で、プラズマ概念に欠けたものを補うことができる。加えてプラズマは、ラトゥールの想定だと超巨大な量であるが、怪奇的自然は断片的で些細な形象であり、何か1つの集塊から発するということは想定されていない。

ここで述べてきた外部が超越的ではないという点は、プラズマや自然、そして怪奇的自然が、ほんの些細な行為によってすぐに私たちの関係論的なつながりのなかに溶け込んでいく——試験管や隕石、そして多くの妖怪のように——という事実から導かれる。カマイタチは真空によって説明され、それが根拠を失うと皮膚の緊張に結び付き、カップはカメやサルに還元され、フェニックスは寓言と見なされていく。そんななかでも怪奇的自然としての妖怪たちは、容易につながりのなかに飼い慣らされることなく、社会化されず、何らかの連鎖のなかにさえうまく嵌め込むこともできない、いわば頑強な外部だったと言える。

とはいえ私たちの近代的世界において、バタバタが音響学とつながることによって自然的に説明され、また民俗学とつながることによって文化的に説明される可能性があるように、怪奇的自然はまったく異なるつながり＝世界に触れるようになると、今度は容易に飼い慣らされることにもなる。全体として見れば、事物の動員規模が桁違いである近現代のほう

が、怪奇的自然がそのままでは少なくなったのだろうが、近代が切り捨てた（超自然と想像力の領野へと移しかえた）事物によって構築されていたもののところに現れる妖怪は、非近代のほうがよりよくネットワークに取り込むことができる。歴史の経過、「近代化」によって怪奇的自然が一方的に減少することはない。むしろ現代にも妖怪が次々と生まれ、ホラー小説や怪談実話が休むことなく生産されることから明らかなことだが、それらは決して幅が狭まっていくようなものではないのである。

また、怪奇的自然としての妖怪は、第2章で列挙した超自然概念の大半には当てはまらないが、第4章で提示した超常的用法に近いところがある。超常的用法は、藤澤衛彦や佐藤有文などに見ることができるものだが、動物や霊魂などの安定したカテゴリーに収まらないものならば何であれ、たとえ神仏と無関係であって超越的なところがなくとも超自然カテゴリーに収める用法である。この用法は妖怪事象を宗教化するのに寄与するところがなく、また非科学的あるいは宗教的なものであっても超自然カテゴリーに無条件に収めるというわけではないので、妖怪全体を単一の秩序によって概念化しようとする近現代の学術的努力とは相性が良くない。本論では怪奇的自然の動態性を重視しているが、しかし共時的に見るならば、20世紀半ばにおける超自然概念の超常的用法は、多くの点で妖怪の妖怪らしさを捉えたものだと見ることができる。

第3節 小括

妖怪や怪異は一種のアレゴリーとして、具体的には社会批判や文化批判として読み解かれることがある。たとえば『怪異とは誰か』という論集の各論考は、茂木謙之介が要約するように「我々がどのような規範で世界を捉えているのか、何を〈常識〉や〈日常〉と見なしているのか、その無意識を明るみに出す。[……]〈他者〉としての怪異を問うことは、我々が自明視している〈普通〉を相対化することと直結しているのだ」[茂木 2016: 249]。ミシェル・フーコーが「啓蒙とは何か」で論じるように、こうした問いは明らかに「批判」である。フーコーにとっての批判とは、歴史や同時代性を引き受けたうえで「私たちが今のように在り、今のように行い、今のように考えるのではもはやないように、在り、行い、考えることが出来る可能性を、私たちが今在るように存在することになった偶然性から出発して、抽出すること」である [フーコー 2006b: 386]。

とはいえ茂木のいう「〈他者〉としての怪異」が社会批判・文化批判であるのは、それが近代的な意味での社会や文化内部での組み換え／読み替えや、「[言説] システムに変化をもたらす」[茂木 2016: 254] かぎりにおいて、である。これまでの人文学的研究において、怪異は社会や文化の問題だということが前提とされているので、「今のように在り」「行い」「考えるのではもはやない」ようにする先の領域もまた、別種の修正された社会や文化にかぎられる。それに対して、本章が参照してきた存在論的人類学者たちが試みているのは、この限界を、これまで私たちが「自然」と見なしてきたものを批判の領域へと取り入れることによ

り画定しなおすこと——より根底的な近代批判、たとえばそもそも「私たちが近代であったことなどなかった」ことの提示である。

本章がここまで行なってきたのは、そうして提示された、「今のような」在り方を超えていく関係論的世界をさらに、バタバタという、きわめて局地的な形象をぶつけることによって「批判」させてみることであった。このアプローチは、諸々のネットワークの関係論的な構成をあらゆる形象の所与としたうえで、人々とつながることによってのみ真面目な議論の対象として認めるような非人間的存在の取り扱いに対して、ピーダスンや里見らの概念化する「自然」を用いつつ、妖怪たちを対置する試みであった。もはや近代的な意味での社会や文化が自存的実在ではないのならば、「自然」あるいは妖怪が批判するのは、関係論的な世界、生態系全体それ自体である。この意味において、本章で見てきた妖怪は世界批判的であると言えることができる。この世界、あるいは別の人々の世界は、私たちや多くの人間・非人間がつねに関係し、理解し、変形し、相互作用するだけの場ではない。そこから減算された残余・逸脱に、私たちや諸々の非人間的存在は、世界そのものの新たな、これまでそうでなかったような可能性を見出す契機を得る。非近代的な日本の諸社会における諸々の妖怪たちは、そうした可能性をきわめて多様なかたちで見せてくれる。ラトゥールが「プラズマ」として均質的に、超巨的にしか名指せなかったものは、「妖怪」そして「怪奇的自然」という、圧倒的に非均質的で些細な諸形象として複数化されるのである。

結論

本論は、現代日本の妖怪学が、非近代的な妖怪事象を取り扱うときの存在論的前提に着目し、それがどのように妖怪概念やみずからの学史を構築するだけでなく、どのように「想像上の非近代的存在論」を構築しているのかを記述するとともに、そうした「存在論」に対して非還元的であるようなアプローチによって、非近代的世界における妖怪の記述を試みてきた。

第1節 本論の要約

小松和彦に代表される現代妖怪学は、超自然的であり、また神と連続的であるという妖怪概念を中核に据えてきた（研究対象の定義）。また学史については、自然科学的な研究のうえに人文学的な研究が打ち立てられるという図式を描いてきた（研究主体の構成）。この2つが共有するのは、根本的には、いかなる状況においても妖怪事象が実在しない、想像力の産物だという存在論的前提である。この前提から、妖怪事象が超自然的であるとか、文化であり非科学的であるといった規定が生じる。

妖怪概念を超自然的だと定義することは、他のどのような概念よりも包括的に、多彩な妖怪事象を捉えることができるという利点がある。また、神との連続性を打ち立てることで、妖怪事象を宗教現象・信仰の対象として理解することも可能となる。そうすることにより、広汎な視野で「日本人の宗教信仰」を総括できるというわけである。その一方で、超自然が西洋に由来するローカルな概念である点は、その普遍性をアプリアリに前提できないということの意味している。また、妖怪事象を文化的なものを見なすことも、やはり対象の規定を明確にすることができ、自然科学との分業が行なえるという点では実用的だが、自然／文化二分法の批判を経た現在では、以前と同じように受け入れるのは難しい。だが、現代妖怪学はそれを自明のものとして問題化してこなかった。

存在論的前提の問題について、まず第1部では、妖怪概念の構成的概念である超自然の妥当性と限界を、その多様な用法や通時的な変化に着目することにより明らかにした。この概念は人類学において幅広く分析や比較に使われているが、その妥当性については1世紀以上前から議論的になっていた。この議論に関わる学術文献に見られるいくつかの用法を区分したうえで、いずれも宗教的な単一の実在的秩序を前提としていることを指摘した（第1章）。

また、この概念が非近代的な日本の諸社会における妖怪事象には適用できないことを検証した。とくに宗教的对象である非人間のカテゴリー（神仏および死者）と妖怪事象が同一の実在的秩序を占めていないのが一般的であることを示した。このことから、いかなる超自然の用法においても妖怪事象と宗教的对象を超自然概念のもとに一括できないことが導か

れる (第2章)。

次いで中世カトリック神学から現代にいたるこの概念の系譜学を描き、18世紀ヨーロッパが分水嶺であることを示した。この時期以降、超自然は、妖精や幽霊など、西洋近代知識人以外の「愚民が信じる」ものを包括する用語になっていく。このように構築された超自然概念が自明視される状況を、本論では「超自然の近代」と名付けた (第3章)。

また日本においても、西洋近代科学の部分的な輸入による宇宙論の変動とともに、19世紀の国学者たちが「幽冥」思想を繰り広げ、そこに神仏・死者のみならず化物も取り入れ、宗教的对象にすることによって、超自然概念とほとんど同じ領域を構築した。19世紀末から20世紀初頭にかけては、超自然と幽冥が合流し、近代的知識人のみならず秘教的な人々にとっても、この存在論的領域は意味あるものとなっていった。そして徐々に現在にいたる「妖怪」カテゴリーが構築されていき、現代妖怪学の基礎となった。こうした超自然と幽冥、妖怪事象とが重なり合って構築されたものを、本論では「妖怪の近代」と名付けた (第4章)。

妖怪の近代のなかで、非近代的な妖怪事象にこれらの概念が適用されているのは、いわば「想像上の非近代的存在論」が妖怪学によって構築され、そのなかで議論が進められているからである。この構築の仕方は、自らの世界を安定させたまま、他者を取り込んで理解するための1つの方法である。私たちが近代的であるかぎり、この想像的なものの構築は有効性を持っている。

第2部では、「想像上の非近代的存在論」におけるもう1つの枠組みである自然／文化、そこから導かれる科学知識／俗信という区分がどのように構築され、維持されているのかを検討した。

神仏・死者と同じ宗教的对象というカテゴリーに位置づけられないのならば、妖怪事象はどのように捉えられていたのだろうか。近世の蘭学においては、ヨーロッパからの知識や、ヨーロッパ人との対話のなかで、カッパなどの妖怪事象が事実として構築されていった。近世における転写の連鎖のなかでは、たとえば写生図のように、本在と人為が入れ子のようになり、部分化された対象がネットワーク的に分配されていく。近世の人々は、洋の東西にまで分配された部分を比較によってふたたび集合化することにより、対象を厳然たる事実へと構築していく (第5章)。

一方、近現代において、文化的構築は自然的実在のうえに存在するので、後者に対応するとされる科学知識がどうであるかによって、妖怪事象を含む俗信研究の対象範囲は決定される。だが、その科学知識が誤りだったと判明すると、その知識 (カマイタチ真空説など) は科学にとっても人文学にとっても扱いつらいものとなる。これに対してアメリカ民俗学の対称的伝統概念——信じる伝統と否定論の伝統は、科学知識と俗信を、前者により後者が決定される関係から、どちらも文化的構築だという対等的関係へと構築しなおす。だが、自然／文化を図と地として捉えるならば、俗信研究がやっているのは、科学による図 (科学知識) の切り抜き作業を反転させ、地を図 (俗信) にすることである。対称的伝統もまた、妖怪事象から図 (科学知識) を切り取ることにより、その残った地を図 (俗信) に反転させようとする。

だが、妖怪事象は自然と文化を横断するアクターネットワークであり、文化的構築でしかないことはありえない以上、その境界作業は図に反転される地のほうをいびつに形象化する行為でしかない。単に「信じる」だけの人々など存在しない(第6章)。

妖怪事象を、「想像上の非近代的存在論」とは異なった枠組みで、どのように記述することができるのか。その多くは、第2部で採用してきたANTで捉えられる。狐狸や天狗といった妖怪事象は、命名され、分類され、存在者の体系内に割り当てられた位置を持っているという点で、あらゆるものが関係的に存在するというANTの枠内に収まる。だが、そうした「常連」から外れ、最後までどこにも収まりきれず、捉えきれない妖怪事象も多く存在する。むしろ妖怪の妖怪たる所以はそうした点のほうにあるのではないか。ホラー作品批評に発想を得た、人間に無関心で圧倒的な外部性である「怪奇」と、存在論的人類学において自然文化の外にある非関係論的なものを示す「自然」の組み合わせは、妖怪の新たな概念化としての「怪奇的自然」を導き出すことになる。怪奇的自然としての妖怪は、関係論的世界を批判し、思いもよらぬ新たな可能性を示してくれる(第7章)。

以上のように、本論で提示した妖怪事象のさまざまな構築の仕方は、諸々の行為体がネットワークとして連鎖して、さまざまな様態に転写されることに注目して、自然的実在と文化的構築という近代的階層性を、いくつかの非階層的な二分法のパターンへと書き直したものである。そのパターンは、第2部の各章で言えばそれぞれ、本在と人為の論理的关系(第5章)、科学知識と俗信の図地反転(第6章)、関係論的世界とその外部(第7章)である。また、「超自然の近代」や「妖怪の近代」によってはじめて生じる「想像上の非近代的存在論」は、超自然的領域の実在性が反転したかたちで、そのまま平田国学や近代秘教などが共有している。文字通り次元の異なる2つの世界を構築するこの1つの枠組みは、肯定／否定の序列とは無関係なところにある(第1部)。

本論自体も、妖怪研究の学知とそれが構成する対象という二分法から出発し、その両者が共有する近代的存在論に存在論的転回の人類学を対置させ、後者のアプローチのなかでは近世(対象)と近代(学知)を記述するという構成をとった。再記述を始めるために従来の記述法を批判する必要はあったが、最終的に「何が正しい」に昇華するのではなく、それぞれが「何を行なっているか」を比較することにより、階層性ではなく、ゆるやかに部分的につながっているさまを描き出してきた。ストラザーンが述べるように、社会科学においては、先行研究の分析カテゴリーはしばしば覆される。「しかし、転置することは、先行する位置があってこそ行ないうる。したがって、転置は先行する位置を拒絶するのではなく、延長することなのである[……]生成を繰り返す資質こそが、意味を拡張して、異なる観点を占める能力を構成している」[Strathern 1988: 19]。本論は先行研究を批判するとき、それ自体を本論とつなげ並置する観点を構築するように努めてきた。本論の行なってきた「批判」とは過去の否定ではなく、現在を拡張することにより過去を記述しなおすことである。

記述するときの行為体のつながりと、パターンとして現れる二分法は、久保明教の言うところの「連続的实践」と「非連続的思弁」にそれぞれ対応する[久保2016]。妖怪事象がアク

ターネットワークを構築するときは、人間も非人間も渾然一体となり、対象は部分的に転写されていき、人々は正体不明のものを追いかけて、1つの概念が科学的世界観と宗教的宇宙論の双方を成立させる。それぞれの存在抜きには、本論で記述したようなかたちで妖怪事象＝アクターネットワークが実在することはなかった。他方で、その実在を主張したり、文化的な俗信として物理的・身体的要素を切り捨てたり、分からないものとして関係を断ったり、相反する立場として互いを否定したりするとき、連続的実践は非連続的な思弁のなかで、二分法のどちらかへと選り分けられていく。しかしこの二分法は妖怪事象がそこに還元されて終わるものではない。少しでもその安定性が揺らぐと、妖怪事象は連続的な実践をたどって、両者の境界を動いていく。寓言が「ある」ものになり、科学知識が俗説になり、異常なものが日常になり、自然的なものが超自然的なものになる。

第2節 怪奇的自然と妖怪の概念

本論は第7章で「怪奇的自然」として妖怪を概念化したものの、しかし何がそれに相当するのかは、結局は人々の表現することに左右されるのも事実である。その表現は、日本語としては「怪しい」や「不思議」、「異常」などの語彙になる。カッパ（水虎）が第5章で中心的に取り扱われたのは、それがたんに妖怪事象であるからではなく、『下問雑載』（1828）で「頗る怪異なり」と表現されていたからでもあった。第6章のカマイタチもまた、『伽婢子』（1666）の時点で「あやしき事」とされていた。第7章のバタバタは言うまでもない。だがそれらを非関係論的な怪奇的自然だとするのは、たとえば第2章でカッパをはじめとする妖怪事象が、非近代的な諸社会においては超自然的ではなく自然的であると論じたことと矛盾するのではないか。ここで、序論の冒頭で示唆したラトゥールの「非還元の原理」、つまり「何ものも、それ自体では他のものに還元可能でもなければ還元不可能でもない」[Latour 1988: 158]を想起する必要がある。カッパは西洋的自然にも文化にも、超自然にも日本的自然にも還元することはできるが、それらのいずれかがカッパにとって決定的な領域ということにはならない。よって、カッパは庶民によって神に祀り上げられることもあるし、自然科学的な動物種へと還元されることもあるし、地球外生命体とされることもあれば[ASIOS 2018]、民俗学によって過去の信仰対象とされることもあり、幽冥の存在、超自然的な生き物とされることもある。

だが、際限なく還元できるという事実だけでは、ANTにおける行為体の性格と本質的には変わらない。他の生類や動物と比べたとき、カッパの怪奇的なところは、たとえば『大和本草』（1709）におけるように、ウシやアシカなどと同じ「獣類」に定位されたその瞬間に、「種々怪異をなして人を悩まし事あり」として、記述のなかに定位できない部分が出るといふ点にある。カッパは、体系のなかに分類するならば、よくある生類と並べて野獣のカテゴリーに収めることができるし、その社会的行為の意味も人間と類比的に「相撲を取る」「手を奪い返す」などと解釈することはできる。だが、その技術や能力は何によっても理解する

ことができない。この点は狐狸などもほとんど等しい。さらにカッパの「怪しさ」は1世紀以上経った『下問雑載』や『安倍氏水虎説』(1846)などでも主題化され、論じられ、そして解決されない。人々が自らと関係づけることのできない技術や能力——しかも非関係的である理由を、神仏や死者のように、階層的宇宙論に定位された資質の差へも還元できない——は、カッパや狐狸のような「常連」を怪奇的な非人間的存在、すなわち妖怪にする。ANTの措定する行為体は還元不可能でもあり還元可能でもあるが、少なくとも人々が関わるかぎりにおいては、還元不可能でしかない存在であるのが妖怪だということができる。だがここでも、『画本纂怪興』(1789)のように、「化かす」こと自体がほかの野獣によっても普通になされるものと解され、日常化されると、怪奇的ではなくなることもある。私たちはそれを妖怪とは呼べない。また、本論では取り扱わなかったが、神仏の威光で正体が顕わになるといふ、よくあるパターンからは、妖怪たちは神仏にとっては怪奇的ではない——と推し量ることもできる¹。

第3節 妖怪学の新たな原理

結局、妖怪とは何なのだろうか。本論ではずっと概念として「妖怪」を扱ってきたが、ここでは言葉として「妖怪」というものに向き合ってみたい²。筆者は、それが「あやしい」を二重化した言葉として構成されていることを何よりも重視する。「あやしい」何か(妖術、妖霊、怪獣など)ではなく、語の構成として、「あやしいあやしき」なのである。

妖怪には、最後まで分からないところがある。本論は、本章第1節の後半で述べたように、各々の世界において、妖怪が還元される領域を特定してきた。だが、第7章とともに前節では、妖怪が、そこからつねに漏れ出る(あるいは、そこへとわずかに滲み出るだけの)ものであることも、改めて指摘した。妖怪を社会的なものとして解釈したり、文化として処理したり、人間の想像力、表象、信念などに還元できるものと見なしたり、ましてや意図的につくられたものなどとしたり、あるいは自然科学的に説明できるものにしたり、さらには超自然的実在だと主張したりするアプローチは、いずれも等しく失敗する。しかし近現代の研究者たちは、よりもよって妖怪というものを、驚くほどに還元的に理解しようとしてきた。言い換えると、妖怪を分かりえないままにしておく努力がほとんどなされてこなかった。また、たとえ「分からない」ことが触れられるにしても、それは「人間の分かりえなさ」へとすり替えられてしまった。たとえば柳田國男はかなり初期から妖怪について、「學者が、萬年かゝつても、到底も明らかにする事の出来ない人類の秘密で、妖怪研究の妙味も、結局す

¹ 神仏といえど全知全能ではない。たとえば日本の古代神話では(他の神話体系であっても)、アマテラスをはじめとして、神々が驚き怪しむ場面がある[大江2018: 14-16]。

² 言葉として向き合うと言っても、その意味論や歴史の変遷の側面から理解するということではない。あくまで議論を展開するための「触媒」として、語の構成に着目するということである。

る處、右の如き神韻渺々の間に行かなければならないのかと思ふと、^{やはり}猶且、宇宙第一の不思議は、人間その物であると謂はねばならぬ」と言う〔柳田 1911〕。一方でマイケル・ディラン・フォスターは、妖怪を「分かったことにする」アプローチの限界に対して、こう明言する。

妖怪は姿形を変えてゆく。捉えられ名づけられた刹那、妖怪は別のものに変質してしまう。分節の不可能性、それを捉え語ることの不可能性もまた、本研究の核心的な難題であるのに変わりはないし、だからこそ、この難題を引き受けるのである。めぐり合わせというべきか、探究対象がどうしても手からはこぼれ落ちてしまうことがその温存につながることに気づき、私は気が楽になっている。〔フォスター 2017: 56〕

フォスターは、捉えられてしまったら妖怪は妖怪でなくなる、ということを念頭に置き、結局それはかなわないのだから妖怪はいつまでもありつづける、研究対象が消えてなくなることはない、と言う。これを筆者としては、「妖怪学の原理」と呼びたい。妖怪学の原理は、他者を研究対象としつつも、研究者と他者とのつながりは部分的なままであり、どちらかに還元して終わらせるものではないという、近年の文化人類学における「第三種の政治」(序論の第4節参照)を、さらに非人間的存在のほうへと拡張したものである。この原理は、還元的説明で終わらせる多くの妖怪研究とは一線を画す。妖怪は怪奇的自然であり、私たちが(あるいは、すべての行為体が)世界を外部から一望できるものではない以上、つねにどこかにありつづける。しかしそれ以上のことは分からない。この分からなさは、第7章でも触れたように、宗教的対象の超越性とは異なる。妖怪が理解できないのは、アクターネットワークの構築過程における偶然の作用である。それこそ特に理由もなく、私たちや他の人々は、妖怪の怪しいところがどういうものなのかが分からない。なぜ怪しいのかも分からない。近世朱子学が想定したような人間知性の限界であるとしても、その限界が妖怪との接触で決定されるのは偶然でしかない。神仏や死者の分からなさとは質が異なるのである。この世界には、理解できる分からなさ、理解できない分からなさがある。妖怪は、尝试してみるならば、後者のほうに属す。もちろん、その怪しさ、分からなさが宗教的な超越性・神秘性へと変換されることはあるだろう。超自然的なものとされたり、神仏や死者の一形態とされたりするのが代表的なやり方である。こうしたことは、妖怪のみならず ANT における行為体全般の性質として、どのようなものでもどのようなものになり得るという事実の帰結ではある。しかし本論の第1部で論じてきたように、妖怪と宗教的対象との同一性はまったくもって全面的なものではない。それゆえ、理解できる分からなさ(それは宗教的対象のみならず人間でもいいし西洋的自然でもいい)へと還元することは、怪奇的自然としての妖怪を、妖怪ではないものにする。

このようにして妖怪を捉えると、あるいは捉えられないことを受け入れると、これまでの研究が取り扱ってきたもののかなりの部分が、単純には妖怪と呼びにくくなる。人を化かす狐狸やカップでさえ妖怪ではなくなることがあるからだ。また自然科学的には実在しない

オキナのような怪物は、ほとんどの点で妖怪とは言えない。一方で、怪異を起こすカッパと同一視されてしまったオランウータンは、部分的に怪奇的でありうる。いわゆる民俗社会に伝承されてきた妖怪たちもまた、微妙な立ち位置に置かれる。第2章で取り上げた桜井徳太郎の『民間信仰』ならともかく、柳田國男の「妖怪名彙」に載る妖怪（イッタンモメン、スナカケババ、ヌリカベなど）は、多くが「何をするか」だけ記録され、人々がどのように理解していたのかの情報が欠落しているため、何とも判断しにくいことが多いのである。バタバタのように周辺資料が多ければ何とかなるが、「名彙」の妖怪の多くは、現在もなお関係するデータが知られていない。ただ、たとえばタヌキやキツネの仕業とか、「お化け」として怖れられているといった断片的な情報から、その妖怪が別のより一般的な存在（野獣や神仏、死者など）に還元されるのか、それとも名状しがたく非還元的に感じられているのかといった推測をすることは可能である。

対象としての妖怪のカテゴリーが大きく変わると同時に、研究分野としての妖怪学もまた変わらざるを得ない。妖怪を無条件に超自然的とすることはできないし、逆に超自然的とするならば、これまでほとんど触れてこなかった領域（平田国学や近代秘教、心霊主義、スピリチュアリティなど）に足を踏み入れなければならない。また自然的だが部分的に怪奇的な妖怪（カッパやキツネ、タヌキなど）については、超自然や精霊といった分析概念を排除して、新たに体系的に論じていく必要がある。たとえば20世紀末以降に発展してきたアニミズム理論〔デスコラ 2020 など〕を採用することは1つの方向性であろう。本論ではほとんど扱わなかったが、近世でいう「化けない化物」、つまり雪女や見越入道のような妖怪事象についても、単に「化物」として一括するのではなく、より各々の現れる世界の位置づけに沿った記述が可能になるかもしれない。いずれにしても、私たちがこれまで妖怪と呼びならわしてきたもの（本論では「妖怪事象」と呼んできたもの）は神仏や死者と並立する1つのカテゴリーではない。むしろそれぞれが一部を構成する世界のなかで、あるいは世界との接点において、どのような位置づけが試みられているのかを検討していくべき、あるいは位置づけが失敗しているのを確認すべき、ばらばらの対象群なのである。本論は一貫して「妖怪」に対象を絞ってきたが、実際のところ、いったん「妖怪」という枠組みを外して数多くの妖怪事象を見てもみるならば、さまざまな領域へと分析の枠組みは広がっていく。それらをふたたび「妖怪」として概念的にまとめなおすことはできないだろうが、非近代的な諸社会の底知れない多様性はより前景化してくるだろう。

最後に、やはり妖怪学の特徴である、「妖怪がいるかないかは関係ない」という立場も、捨てざるを得ない。というのも、妖怪が人間や非人間のつながりのなかで構築され、ある世界を構築していくなかで実在的（または非実在的）になっていくプロセスを、研究者は追っていくことになるから、そして研究者自身がこのプロセスに参加しているからである。よって、現代妖怪学の不可知論は、汎構築主義へと、次のように組み替えることができる——いるときもいないときも、妖怪は私たちや他の人々に、それぞれの世界を構築させている。

参考文献一覧

末尾のカッコ内は原著の出版年（近代以降の出版物に限る）。参照した版が初版ではない場合、（初版／参照版）と表記する。

アウグスティヌス

1986 『神の国』（四） 服部英次郎、藤本雄三（訳） 岩波書店

1991 『神の国』（五） 服部英次郎、藤本雄三（訳） 岩波書店

青木 輔清

1873 『窮理童子教』巻一 中外堂

青木 成一

1918 「大正七年七月十一日及十九日大垣市附近の旋風龍巻に就きて」『氣象集誌』37(10): 315-327

青山 剛昌

2015 『名探偵コナン』86 小学館

秋田 摩紀

2003 「窮理学の流行をめぐる磁場 福澤諭吉と戯作者たちの啓蒙時代」『日本思想史学』35: 169-187

芥川 龍之介

1919 「妖婆」『中央公論』34(10): 64-91

1921 「近頃の幽霊」『新家庭』6(1): 120-122

1925 「鏡花全集に就いて」『東京日日新聞』1925年5月6日4面

1927 「今昔物語鑑賞」『日本文学講座』第六卷、69-74 新潮社

1997 『芥川龍之介全集』第十五巻 岩波書店

アサド、タラル

1996 「イギリス社会人類学における文化の翻訳という概念」 春日直樹（訳） ジェイムズ・クリフォード、ジョージ・マーカス（編）『文化を書く』、261-301 紀伊國屋書店（1986）

2006 『世俗の形成 キリスト教、イスラム、近代』 中村圭志（訳） みすず書房（2003）

浅野 三平

2012 『原文&現代語訳 鬼神論・鬼神新論』 笠間書院

浅野 雅直

1989 「近世後期国学者と民俗信仰 平田篤胤の「幽冥」の位置（下）」『日本学』13: 203-213

浅野 和三郎

1931 「妖魅と妖精」『心霊と人生』8(4): 6-14

1934 「神霊主義講座（その六）」『心霊と人生』11(10): 5-15

ASIOS

2017 『UFO 事件クロニクル』 彩図社

2018 『UMA 事件クロニクル』 彩図社

蘆谷 重常

1914 『童話及傳説に現れたる空想の研究』 以文館

化野 燐

- 2018 「妖怪」を選ぶ」東アジア恠異学会（編）『恠異学の地平』、217-242 臨川書店
- 足立 倫行
- 1994 『妖怪と歩く 評伝・水木しげる』 文藝春秋
- 阿部 秋生（校注）
- 1972 「賀茂真淵」『日本思想大系 39 近世神道論 前期国学』、339-420 岩波書店
- 阿部 主計
- 1968 『妖怪学入門 日本の妖怪・幽霊の歴史』 雄山閣出版
- 天野 誠、遠藤 泰彦、大場 達之、小西 正泰、駒井 智幸、高橋 直樹、宮田 昌彦（訳注）
- 2008 「自然の体系」千葉県立中央博物館（編）『リンネと博物学 自然誌科学の源流〔増補改訂〕』、3-38 文一総合出版
- 鮎澤 信太郎
- 1941 「西川如見の「華夷通商考」について」『歴史地理』77(1): 17-34
- 1952 「異国風土記について 華夷通商考との関係」『歴史地理』83(2): 50-59
- 新井 白石
- 1883 『五事略』 白石社
- 荒木 正純
- 2013 「江戸期日本の「森のひと」受容誌」北山研二（編）『文化表象のグローバル研究 研究成果中間報告』、57-110
成城大学グローバル研究センター
- 荒俣 宏
- 1994 『怪物の友 モンスター博物館』 集英社
- 1999 『アラマタ図像館 I 「怪物」』 小学館
- 荒俣 宏、荻野 慎諧、峰守 ひろかず
- 2017 『荒俣宏妖怪探検団 ニッポン見聞録 東北編』 学研プラス
- 有江 富夫
- 2019 「オカルト関連の良書を出版している講談社」ASIOS（編著）『昭和・平成オカルト研究読本』、322-323 サイゾー
- 有坂 隆道（校注）
- 1973 「夢ノ代」『日本思想大系 43 富永仲基 山片蟠桃』、141-616 岩波書店
- アレーニ、ジュリオ、楊 廷筠
- 2017 『大航海時代の地球見聞録 通解『職方外紀』』 齊藤正高（訳注） 原書房
- 安藤昌益研究会（編）
- 1983 『安藤昌益全集』第7巻 農山漁村文化協会
- 1986 『安藤昌益全集』第15巻 農山漁村文化協会
- イーズリー、ブライアン
- 1986 『魔女狩り対新哲学 自然と女性像の転換をめぐる』 市場泰男（訳） 平凡社（1980）
- 飯倉 洋一
- 2007 「恠異と寓言 浮世草子・談義本・初期読本」『西鶴と浮世草子研究』2: 117-129
- 飯倉 義之

- 2010 「鎌鼬存疑 「カマイタチ現象」真空説の受容と展開」小松和彦（編）『妖怪文化の伝統と創造 絵巻・草紙からマンガ・ラノベまで』、514-533 せりか書房
- 2013 「かまいたち」小松和彦（監修）『日本怪異妖怪大事典』、151-152 東京堂出版
- 2014 「河童死して手を残す 河童遺物伝承の整理」常光徹（編）『河童とはなにか』、211-246 岩田書院
- 2015 「妖怪のリアリティを生きる 複数のリアリティに〈憑かれる〉研究の可能性」『現代民俗学研究』7: 5-13
- 2017 「妖怪研究の歴史と現在」小松和彦、常光徹（監修）、香川雅信、飯倉義之（編）『47 都道府県・妖怪伝承百科』、25-31 丸善出版
- 2018 「神なき時代の妖怪学 現代怪異譚の「始末」について」橋弘文、手塚恵子（編）『文化を映す鏡を磨く 異人・妖怪・フィールドワーク』、140-155 せりか書房
- 2019 「南方熊楠の「科学する眼」と怪異・妖怪 科学の目で見る民間伝承」『怪人熊楠、妖怪を語る』、66-77 三弥井書店
- 池田 定常
- 1980 「南蘭草」朝倉治彦（責任編集）『隨筆百花苑』第七卷、335-371 中央公論社
- 池田 雅之
- 2019 「解説 語り部のかたりなす文学講義」ラフカディオ・ハーン『小泉八雲東大講義録 日本文学の未来のために』、385-395 KADOKAWA
- 池田 弥三郎
- 1960 「珍奇を求めすぎる 藤沢衛彦著「図説民俗学全集」①神話・伝説編」『読売新聞』1960年1月21日夕刊3面
- 池原 陽斉
- 2011 「「異界」の意味領域 〈術語〉のゆれをめぐって」『東洋大学人間科学総合研究所紀要』13: 49-65
- 2012 「「異界」の展開 意味領域の拡散をめぐって」『東洋大学人間科学総合研究所紀要』14: 190-174
- 2013 「「異界」の諸相 語誌の展開をめぐって」大野寿子（編）『超越する異界』、287-308 勉誠出版
- 池見 澄隆
- 2012 「「序」にかえて 冥・顕論の地平」池見澄隆（編）『冥顕論 日本人の精神史』、3-14 法藏館
- 石井 美樹子
- 1993 『シェイクスピアのフォークロア 祭りと民間信仰』 中央公論社
- 石井 美保
- 2007 『精霊たちのフロンティア ガーナ南部の開拓移民社会における〈超常現象〉の民族誌』 世界思想社
- 2017 『環世界の人類学 南インドにおける野生・近代・神霊祭祀』 京都大学学術出版会
- 石上 敏（校訂）
- 1994 『森島中良集』 国書刊行会
- 石川 純一郎
- 1985 『新版 河童の世界』 時事通信社
- 石川 松太郎（編）
- 1974 『日本教科書大系 往来編 理数』 講談社
- 石黒 忠憲（纂述）
- 1875 『外科説約』巻之十 英蘭堂
- 石田 梅岩

- 1972 『石田梅岩全集』下巻 清文堂出版
- 泉 鏡花
- 1907 「おぼけずきの謂れ少々と處女作」『新潮』6(5): 12-15
- 1909 「一寸怪」『怪談會』、69-79 柏舎書樓
- 井関 大介
- 2006 「上田秋成の神靈観 物語受容の観点から」『宗教学年報』24: 67-92
- 2015 「熊沢蕃山の鬼神論と礼楽論」江川純一、久保田浩（編）『呪術の呪縛 上巻』、323-351 リトン
- 2017 「円了妖怪学と近世鬼神論」『井上円了センター年報』25: 71-119
- 磯野 直秀、内田 康夫
- 1992 『舶来鳥獣図誌 唐蘭船持渡鳥獣之図と外国産鳥之図』 八坂書房
- 一柳 廣孝
- 1994 『「こっくりさん」と「千里眼」 日本近代と心霊学』 講談社
- 2003 「一九二〇年代、〈心霊〉は増殖する」小松和彦（編）『日本妖怪学大全』、583-598 講談社
- 2020 『怪異の表象空間 メディア・オカルト・サブカルチャー』 国書刊行会
- 板橋 作美
- 1998 『俗信の論理』 東京堂出版
- 市原 廣介
- 1896 「鎌鼬の一實驗」『岡山醫學會雜誌』8(78): 169-170
- 伊藤 慎吾、中村 正明
- 2019 『〈生ける屍〉の表彰文化史 死霊・骸骨・ゾンビ』 青土社
- 伊東 多三郎
- 1934 「近世に於ける科學的宇宙觀の發達に対する反動に就て 特に僧侶の運動に就いて」『宗教研究』11(2): 247-272
- 伊藤 龍平
- 2000 「翻刻『太平辨惑金集談』」『國學院大學近世文学会会報』6: 34-55
- 2008 『ツチノコの民俗学 妖怪から未確認動物へ』 青弓社
- 2010 『江戸幻獣博物誌 妖怪と未確認動物のはざままで』 青弓社
- 伊藤 令五郎
- 1887 「第一問鎌イタチの問」『北越醫會會報』4: 26-27
- 稲村 三伯（編）
- 1997 『波留麻和解 第七卷 S~T』 ゆまに書房
- 井上 圓了
- n.d. 『妖怪學講義卷之一』（1894?）
- 1891 「妖怪學」『哲学館講義録』第一期第五年級
- 1894 『妖怪學講義卷之二上 理學部門』
- 稲生 平太郎
- 2013 『定本 何か空を飛んでいる』 国書刊行会（1992）
- 井之口 章次
- 1975 『日本の俗信』 弘文堂

伊庭 可笑

1901 「化物仲間別」石井研堂（校訂）『萬物滑稽合戦記』、647-652 博文館

今井（生）

1954 「資料 安倍氏水虎説」『國學院雑誌』55 (1): 283-293

今井 秀和

2018 「〈地獄〉表象の変容 「妖怪のいる地獄」像を巡って」『蓮華寺佛教研究所紀要』11: 383-364

2019 『異世界と転生の江戸 平田篤胤と松浦静山』 白澤社

今橋 理子

2004 『江戸の動物画 近世美術と文化の考古学』 東京大学出版会

2017 『江戸の花鳥画 博物学をめぐる文化とその表象』 講談社（1995）

岩城 紀子

2003 「妖怪浄土双六考」小松和彦（編）『日本妖怪学大全』、65-101 小学館

岩国市史編纂委員会（編）

2004 『岩国市史 史料編三-二 近代 現代』 岩国市役所

岩佐 正（校注）

1975 『神皇正統記』 岩波書店

岩崎 奈緒子

2020 「対外的な圧力 アイヌの女性」高埜利彦（編）『近世史講義 女性の力を問いなおす』、149-164 筑摩書房

岩松 宏典

2004 「平田篤胤の他界観 『仙境異聞』における「山人」を軸として」『年報日本思想史』3: 31-37

岩本 通弥

2018 「珍奇なるものから平凡（ママ）なものへ 柳田國男における民俗学と民族学の位相」『超域文化科学紀要』23: 27-56

インゴルド、ティム

2020 『人類学とは何か』 奥野克巳、宮崎幸子（訳） 亜紀書房（2018）

ヴァールブルク、アビ

2004 「ルター時代の言葉と図像に見る異教的=古代的予言」『異教的ルネサンス』、113-297 進藤英樹（訳） 筑摩書房（1920）

ワイトカウアー、ルドルフ

1991 『アレゴリーとシンボル 図像の東西交渉史』 大野芳材、西野嘉章（訳） 平凡社（1942/1977）

ウェストラム、ロン

1986 「大海蛇目撃事件」 下坂英（訳） ロイ・ウォリス（編）『排除される知 社会的に認知されない科学』青土社（1979）

上田 秋成

1959 「膽大小心録」中村幸彦（校注）『日本古典文学大系 56 上田秋成集』、249-362 岩波書店

浮田 和民

1892 「天然超自然説」『六合雑誌』134: 51-62

内田 清之助（著者代表）

1947 『改訂増補 日本動物圖鑑』 北隆館

内田 忠賢

1990 「江戸人の不思議の場所 その人文主義地理学的考察」『史林』73 (6): 917-944

内田 魯庵

1921 「バクダン (九十九) 怪談 (上)」『読売新聞』1921年4月21日3面

1926 『バクダン』 春秋社

梅原 猛

1989 「アニミズム再考」『日本研究』1: 13-23

梅屋 潔

1998 「妖怪」と「異人」赤田光男、香月洋一郎、小松和彦、野本寛一、福田アジオ (編)『講座日本の民俗学2 身体と心性の民俗』、119-137 雄山閣出版

H. M.

1888 「答」『東洋學藝雜誌』5 (80): 264

エヴァンズ=ブリチャード、E・E (エヴァンス=ブリチャード)

1967 『宗教人類学の基礎理論』 佐々木宏幹、大森元吉 (訳) 世界書院 (1965)

1995 『ヌアー族の宗教』上 向井元子 (訳) 平凡社 (1956)

2000 『アザンデ人の世界 妖術・託宣・呪術』 向井元子 (訳) みすず書房 (1937)

益軒会 (編)

1973 『益軒全集』卷之六 国書刊行会

江戸川 亂歩

1949 「幻影城通信」『宝石』4 (6): 90-91

江馬 務

1917 「文學繪畫上に見ゆる幽霊」『藝文』8 (10): 1-12

1919 「妖怪の史的研究」『風俗研究』20: 1 オ-19 オ

1923 『日本妖怪變化史』 中外出版

1927 「文藝上に表はれたる鬼」『風俗研究』87: 1-13

1933 「妖怪變化ものかたり」『上方』33: 2-5

1951 『おばけの歴史』 學風書院

エルヴェシウス

1966 『人間論』 根岸国孝 (訳) 明治図書出版 (1776)

遠藤 潤

2008 『平田国学と近世社会』 ぺりかん社

2015 「平田国学と幽冥思想 近世神道における死の主題化」島藺進、高埜利彦、林淳、若尾政希 (編)『シリーズ日本人と宗教 近世から近代へ 第三巻 生と死』、143-168 春秋社

及川 大溪

1973 『芸備の伝承』 国書刊行会

大江 篤

2018 「日本古代の「怪」と「怪異」 「怪異」認識の定着」東アジア怪異学会 (編)『怪異学の地平』、11-39 臨川書店

大川 真

- 2012 『近世王権論と「正名」の転回史』 御茶の水書房
- 大隅 和雄
- 1999 『愚管抄を読む 中世日本の歴史観』 講談社 (1986)
- 太田 勝也 (編)
- 2007 『近世長崎・対外関係史料』 思文閣出版
- 大瀧 啓裕
- 1987 「作品解題」H・P・ラヴクラフト『ラヴクラフト全集』5、323-349 東京創元社
- 大竹 信雄
- 1998 「かまいたち談義」『高志路』330: 1-10
- 大塚 定徳、村里 好俊 (訳・著)
- 2016 『シドニーの詩集・詩論・牧歌劇』 大阪教育図書
- 大槻 茂雄 (編)
- 1912 『磐水存響 坤巻』 大槻茂雄
- 大藤 時彦 (編)
- 1964 『東遊雑記』 平凡社
- 大伴 昌司
- 1967a 「妖怪なんでも質問箱」『週刊少年マガジン』9 (37): 224
- 1967b 「妖怪なんでも質問箱」『週刊少年マガジン』9 (58): 110
- 大野 晋、大久保 正 (編集校訂)
- 1968a 「答問録」『本居宣長全集』第一巻、519-551 筑摩書房
- 1968b 「古事記傳 一」『本居宣長全集』第九巻、1-558 筑摩書房
- 大野 芳
- 2000 『河童よ、きみは誰なのだ かっぱ村村長のフィールドノート』 中央公論新社
- 大橋 完太郎
- 2011 『デイドロの唯物論 群れと変容の哲学』 法政大学出版局
- 大橋 崇行
- 2019 「「幽霊」と「神経病」 三遊亭円朝『真景累ヶ淵』の再編成」『言語社会』13: 103-116
- 岡 熊臣
- 1988 「千世之住處」小笠原春夫 (編)『神道大系 論説編二十七 諸家神道 (上)』、58-97 神道大系編纂会
- 岡崎 勝世
- 2006 「リンネの人間論 ホモ・サピエンスと穴居人 (ホモ・トログロデュッテス)」『埼玉大学紀要 教養学部』41 (2): 1-63
- 岡田 建文
- 1926 『幽冥界研究資料第二巻 靈怪談淵』 天行居
- 1927 『動物界靈異誌』 郷土研究社
- 岡田 正彦
- 2010 『忘れられた仏教天文学 十九世紀の日本における仏教世界像』 ブイツーソリューション
- 尾形 希和子

- 2013 『教会の怪物たち ロマネスクの図像学』 講談社
- 岡中 正行
- 1990 「国学者の民俗学 近代」日本民俗大系編集委員会（編）『日本民俗研究大系 第10巻 国学と民俗学』、201-217 國學院大學
- 小川 豊生
- 2014 『中世日本の神話・文字・身体』 森話社
- 荻野 慎諧
- 2018 『古生物学者、妖怪を掘る 鶴の正体、鬼の真実』 NHK 出版
- 荻野 夏木
- 2012 「俗信と「文明開化」 明治初年代から一〇年代にかけて」『国立歴史民俗博物館研究報告』174: 201-234
- 奥田 恵瑞、奥田 秀
- 2006a 「資料翻刻 物集高世著『妖魅論』上中下巻（中）」『國學院大學日本文化研究所紀要』97: 273-301
- 2006b 「資料翻刻 物集高世著『妖魅論』上中下巻（下）」『國學院大學日本文化研究所紀要』98: 309-340
- 2007 「資料翻刻 物集高世著『神使論』」『國學院大學日本文化研究所紀要』99: 169-193
- 奥平 昌高
- 1968 『蘭語訳撰』 松村明（監修）、鈴木博（解題・索引） 臨川書店
- 奥野 広隆
- 1988 「山にのぼる河童」大島建彦（編）『河童』、118-173 岩崎美術社
- 奥村 大介
- 2019 「松本道別の人体放射能論 日本における西欧近代科学受容の一断面」栗田英彦、塚田穂高、吉永進一（編）『近現代日本の民間精神療法 不可視なエネルギーの諸相』、51-77 国書刊行会
- 奥山 文幸
- 2014 「解説 [第四元の中へ]」一柳廣孝、会津信吾、奥山文幸（編）『近代日本心霊文学セレクション 霊を知る』、122-126 蒼丘書林
- 織田 毅
- 2008 「シーボルトと殿様 出島でくり広げられた「河童」問答」『長崎歴史協短信』311
- オッター、ルドルフ
- 2010 『聖なるもの』 久松英二（訳） 岩波書店（1917/1936）
- 小野 浩
- 1996 「『遠野物語』以前の柳田国男について 「幽冥談」（一九〇五） 解読の試み」『伊那民俗研究』6: 2-18
- 小野 蘭山
- 1991 『本草綱目啓蒙』3 平凡社
- 1992 『本草綱目啓蒙』4 平凡社
- 折口 信夫
- 1996 「平田国学の伝統」折口信夫全集刊行会（編纂）『折口信夫全集』20、418-445 中央公論社
- 折口博士記念古代研究所（編）
- 1971 『折口信夫全集 ノート編』第七巻 中央公論社
- カーク、ロバート

- 1984 「秘密の共和国」 荒俣宏（編訳）『世界幻想文学大系 第三十五巻 英国ロマン派幻想集』、193-207 国書刊行会
- 科学読売（編）
- 1964 『世界の民族 未開から文明へ』 河出書房
- 香川 雅信
- 2004 「解説 人文科学的妖怪学の誕生」江馬務『日本妖怪変化史』、162-177 中央公論新社
- 2005 『江戸の妖怪革命』 河出書房新社
- 2011 「妖怪の思想史」小松和彦（編）『妖怪学の基礎知識』、33-57 角川学芸出版
- 2012 「柳田國男と妖怪・怪談研究」『日本民俗学』270: 163-185
- 2017 「妖怪とは何か」小松和彦、常光徹（監修）『47都道府県・妖怪伝承百科』、1-10 丸善出版
- 2019 「妖怪としての動物」山中由里子、山田仁史（編）『この世のキワ 〈自然〉の内と外』、124-137 勉誠出版
- 2020a 「妖怪 『妖怪ウォッチ』のせいなのか？ 妖怪研究の新たな画期」『日本民俗学』300: 167-180
- 2020b 「鬼魅の名は 近世前期における妖怪の名づけ」『日本民俗学』302: 1-35
- 柏原 祐泉
- 1973a 「近世の排仏思想」『日本思想大系 57 近世仏教の思想』、517-532 岩波書店
- 1973b 「護法思想と庶民教化」『日本思想大系 57 近世仏教の思想』、533-566 岩波書店
- 粕 三平（編著）
- 1973 『お化け図絵』 芳賀書店
- カーター、リン
- 2011 『クトゥルー神話全書』 朝松健（監修）、竹岡啓（訳） 東京創元社（1972）
- カツチング、メレー
- 1892 「小説に於ける二勢力」『早稲田文學』26: 1-9（1889）
- 桂島 宜弘
- 1999 『思想史の十九世紀 「他者」としての徳川日本』 ベリかん社
- 2005 『増補改訂版 幕末民衆思想の研究 幕末国学と民衆宗教』 文理閣（1992）
- 加藤 九祚、妹尾 守雄、八城 圀衛、中井 晶夫、金本 正之、石山 禎一（訳）
- 1979 『シーボルト『日本』』第六巻 雄松堂書店
- 加藤 隆久（編）
- 1985 『岡熊臣集 下 神道津和野教学の研究』 国書刊行会
- 加藤 文明子
- 2012 「『華夷通商考』の初版について 翻刻及び増補版との比較」『成蹊人文研究』20: 57-127
- 加藤 祐一
- 1873 『文明開化 初編下巻』 積玉圃
- 門田 俊夫（訳）
- 2012 「〔翻訳〕『スペクテイター』(44) 第410号から第419号」『大阪経大論集』63(3): 201-226（1712）
- 門脇 大
- 2012 「弁惑物の位相」『国文学研究ノート』49: 37-49
- 2013 「前近代における怪異譚の思想変節をめぐって」緒形康（編）『アジア・ディアスポラと植民地近代 歴史・文

- 学・思想を架橋する』、29-53 勉誠出版
- 2018 「怪火の究明 人魂・火の化物」堤邦彦、鈴木堅弘（編）『俗化する宗教表象と明治時代 縁起・絵伝・怪異』、131-156 三弥井書店
- 金谷 治（訳注）
- 1971 『莊子』第一冊 岩波書店
- 金児 曉嗣
- 1993 「日本人の民俗宗教性とその伝播」『心理学評論』36 (3): 460-496
- カバット、アダム
- 2014 『江戸の化物 草双紙の人気者たち』 岩波書店
- 2017 『江戸化物の研究 草双紙に描かれた創作化物の誕生と展開』 岩波書店
- 賀茂 規清
- 1891 『陰陽外傳磐戸開』 井上勝五郎
- 川田 耕
- 1999 「十七世紀の民衆物語にみる世界観の転換と主体の形成」『社会学評論』49 (4): 114-133
- 川面 凡兒
- 1908a 「人間未發天狗界探検記」『探検世界』6 (5): 91-99
- 1908b 「前人未發冥界消息 幽霊は存在する乎（續篇）」『成功』5 (1): 21-28
- 川村 邦光
- 2007 「近代日本における憑依の系譜とポリティクス」川村邦光（編）『憑依の近代とポリティクス』、15-85 青弓社
- 2018 「亡霊」大谷栄一、菊地暁、永岡崇（編）『日本宗教史のキーワード 近代主義を超えて』 慶應義塾大学出版会
- 神田 左京
- 1931 『不知火・人魂・狐火』 春陽堂
- 神田 豊穂
- 1926 「山之井」『日本俳書大系』第六卷、413-475 日本俳書大系刊行會
- 菅野 聡美
- 2005 『〈変態〉の時代』 講談社
- キケロー
- 2000 「神々の本性について」『キケロー選集 11 哲学IV』山下太郎（訳）、1-273 岩波書店
- 菊岡（生）
- 1885 「質問」『農業雑誌』221: 90
- 菊地 英里香
- 2008 「J・ヴァイアー『悪魔の眩惑』 魔女は罪人か、病人か？」『古典古代学』1: 29-51
- 菊池 常三郎
- 1892 『銃創論』 島村利助
- 菊池 俊彦（解説）
- 1980 『江戸科学古典叢書 31 紅毛雑話／蘭晩摘芳』 恒和出版
- 北川 幸比古
- 1963 『スリラーブック 〈この世のふしぎ〉』（『少年』18 (11)付録）

北村 透谷

1892 「他界に對する觀念」『國民之友』169: 565-567

木澤 佐登志

2019 『ニック・ランドと新反動主義 現代世界を覆う〈ダーク〉な思想』星海社

ギデンズ、アンソニー

1993 『近代とはいかなる時代か? モダニティの帰結』松尾精文・小幡正敏(訳) 而立書房(1990)

木場 貴俊

2018 「怪異から見る神話(カミガタリ) 物集高世の著作から」植朗子、南郷晃子、清川祥恵(編)『「神話」を近現代に問う』、164-168 勉誠出版

2019 「怪異が生じる場 天地と怪異」山中由里子、山田仁史(編)『この世のキワ 〈自然〉の内と外』、42-54 勉誠出版

2020 『怪異をつくる 日本近世怪異文化史』文学通信

木村 大治

2018 『見知らぬものと出会う ファースト・コンタクトの相互行為論』東京大学出版会

京極 夏彦

2003 「通俗的「妖怪」概念の成立に関する一考察」小松和彦(編)『日本妖怪学大全』、547-582 小学館

2007 『妖怪の理 妖怪の檻』角川書店

2009 「私たちの「怪異」 現代の中の「怪異」と怪異」東アジア怪異学会『怪異学の可能性』、335-382 角川書店

京極 夏彦(文)、多田 克己(編)

2008 『妖怪画本・狂歌百物語』国書刊行会

近世歴史資料研究会(編)

2009 『近世植物・動物・鉱物図譜集成 第XI巻 錦窠魚譜(I)』科学書院

金田一 京助

1993 「アイヌの生活と民俗」『金田一京助全集 第十二巻 アイヌ文化・民俗学』、113-162 三省堂(1937)

口岡(生)

1885 「鎌鼬の答」『農業雑誌』224: 146-148

久保 明教

2016 「非人間への生成 非連続的思弁と連続的実践の狭間で」『現代思想』44(22): 194-209

2018 『機械カニバリズム 人間なきあとの人類学へ』講談社

2019 『ブルーノ・ラトゥールの取説』月曜社

久米 晶文

2012 『図説 異端の宗教書 禁断の書物が描く異界と魔界のすべて』新人物往来社

グリフィス、ウィリアム

1984 『明治日本体験記』山本英一(訳) 平凡社(1876)

久留島 元

2018 「妖怪・怪異・異界 中世説話集を事例に」東アジア怪異学会(編)『怪異学の地平』、123-145 臨川書店

久禮 旦雄

2012 「古代史料(史書・法典)と怪異」東アジア怪異学会(編)『怪異学入門』、50-63 岩田書院

クロウ、マイケル・J

- 2001 『地球外生命論争 1750-1900 カントからロウエルまでの世界の複数性をめぐる思想大全』 鼓澄、山本啓二、吉田修（訳） 工作舎（1999）

黒住 眞

- 2001 「倫理化の過程 近世の倫理-宗教空間」小森陽一、酒井直樹、島菌進、千野香織、成田龍一、吉見俊哉（編）『コスモロジーの「近世」 岩波講座近代日本の文化史 2』、95-128 岩波書店

桑名町人風聞記録刊行会（編）

- 2013 『桑名町人風聞記録 I 〈豊秋雑筆〉』 清文堂出版

甲田 利雄、井上 豊（編）

- 1991 「古今集序別考」『賀茂真淵全集』第十一巻、299-412 続群書類従完成会

甲田 烈

- 2020 「往還存在論の試み」『たぐい』2: 67-79

高知県立図書館（編）

- 2020 『土佐國群書類従拾遺』第七巻 高知県立図書館

国立民族学博物館（監修）

- 2019 『驚異と怪異 REGNUM IMAGINARIUM 想像界の生きものたち』 河出書房新社

小嶋 博巳

- 1983 「俗信」覚書 概念の再検討に向けて」『民俗学評論』23: 38-52

コックス、トレヴァー

- 2016 『世界の不思議な音 奇妙な音の謎を科学で解き明かす』 田沢恭子（訳） 白揚社（2014）

後藤 晴子

- 2009 「民俗の思考法 「とわかっている、でもやはり」を端緒に」『日本民俗学』260: 35-65

小西 正奏（解説）

- 1982 『江戸科学古典叢書 41 千蟲譜』 恒和出版

近衛 紀子（校訂代表）

- 2018 『江戸怪談文芸名作選 第四巻 動物怪談集』 国書刊行会

近田 玄仲

- 1884 「鎌鼬傷治療一則」『和漢醫林新誌』38: 5 オ

小林 光一郎

- 2013 『鳥取県の妖怪 お化けの視点再考』 鳥取県

小林 蹴月、島田 立山

- 1936 『カッパ夜話』 俳画堂

小松 和彦

- 1977 「日本神話における占有儀礼 風土記を中心に」『講座日本の神話』編集部（編）『講座日本の神話 8 日本神話と祭祀』、117-139 有精堂出版

- 1979 「妖怪 山姥をめぐって」五来重、桜井徳太郎、大島建彦（編）『講座・日本の民俗宗教 3 神観念と民俗』、330-355 弘文堂

- 1983 「魔と妖怪」宮田登（著者代表）『日本民俗文化大系 第四巻 神と仏 民俗宗教の諸相』、339-414 小学館

- 1985 『神々の精神史 増補新版』 北斗出版 (1978)
- 1994a 『憑霊信仰論 妖怪研究への試み』 講談社 (1982)
- 1994b 『妖怪学新考 妖怪からみる日本人の心』 小学館
- 2001 「解説 宮田登の妖怪論」 宮田登『都市空間の怪異』、189-212 角川書店
- 2007 「日本怪談史のために」『國文學 解釈と教材の研究』52 (11): 6-15
- 2011 「妖怪とは何か」小松和彦 (編)『妖怪学の基礎知識』、9-31 角川学芸出版
- 2012 『妖怪文化入門』 角川学芸出版 (2006)
- 2013 「解説」柳田国男『新訂 妖怪談義』、302-333 角川学芸出版
- 2019 「日本妖怪文化再考」 宮内庁
- 子安 宣邦
- 2001 『本居宣長』 岩波書店
- コリングウッド、R・G
- 1974 『自然の観念』 平林康之、大沼忠弘 (訳) みすず書房 (1945)
- ゴロヴニン
- 1946 『日本幽囚記』(下) 井上満 (訳) 岩波書店 (1816)
- 近藤 禧禎男
- 1973 「東京医事新誌」 明治初期の医学雑誌についての考察『医学図書館』20 (2): 141-152
- 近藤 正齋
- 1906 『近藤正齋全集』第三 國書刊行會
- 近藤 瑞木
- 2006 「儒者の妖怪退治 近世怪異譚と儒家思想」『日本文学』55 (4): 19-28
- 今野 圓輔
- 1949 「2、妖怪に関する資料」迷信調査協議會 (編)『迷信の實態』、41-82 技報堂
- 1957 『怪談 民俗学の立場から』 社会思想社
- 1961 『現代の迷信』 社会思想研究会出版部
- 1981 『日本怪談集 妖怪篇』 社会思想社
- 今野 大輔
- 2008 「ハンセン病差別の民俗学的研究に向けて」『日本民俗学』256: 27-55
- 小馬 徹
- 1996 「河童相撲考 「歴史民俗資料学」のエチュード」『歴史と民俗』13: 134-202
- 2013 「ひょうすべ【兵主部】」小松和彦 (監修)『日本怪異妖怪大事典』、478-479 東京堂出版
- 斎藤 英喜
- 2010 「近世神話としての『古事記伝』 「産巢日神」をめぐる」『佛教大学 文学部論集』94: 21-36
- 2012 『古事記はいかに読まれてきたか 〈神話〉の変貌』 吉川弘文館
- 斉藤 守弘
- 1971 「これが妖怪の正体だ！」『週刊少年マガジン』13 (26): 197-211
- 1972 『日本列島の前衛科学』 大陸書房
- 阪谷 素

- 1874 「狐説ノ疑」『明六雑誌』3ウ-4ウ
- 坂本 要
- 1988 「変態と風俗研究」桜井徳太郎（編）『日本民俗の伝統と創造』、73-91 弘文堂
- 相良 亨
- 1979 「自然」という言葉をめぐる考え方について 「自然」形而上学と倫理」金子武蔵（編）『自然 倫理的考察』、227-260 以文社
- 櫻井 重雄（編）
- 1935 『玉鏡』 天聲社
- 桜井 徳太郎
- 1966 『民間信仰』 塙書房
- 2012 『新編 霊魂観の系譜』 筑摩書房（1977）
- 佐々木 高弘
- 2009 『怪異の風景学 妖怪文化の民俗地理』 古今書院
- 定方 晟
- 1973 『須弥山と極楽 仏教の宇宙観』 講談社
- 佐藤 有文
- 1972 『いちばんくわしい日本妖怪図鑑』 立風書房
- 佐藤 順一
- 1933 「かまいたちの正體」『少年倶楽部』20(11): [32]
- 佐藤 信淵
- 1911 「鎔造化育論」『平田篤胤全集』第二巻 一致堂書店
- 佐藤 弘夫
- 2000 『アマテラスの変貌 中世神仏交渉史の視座』 法藏館
- 2008 『死者のゆくえ』 岩田書院
- 佐藤 雅浩
- 2013 『精神疾患言説の歴史社会学 「心の病」はなぜ流行するのか』 新曜社
- 里見 龍樹
- 2014 「人類学／民族誌の自然への転回 メラネシアからの素描」『現代思想』42(1): 148-161
- 2017 『「海に住まうこと」の民族誌 ソロモン諸島マライタ島北部における社会的動態と自然環境』 風響社
- 更科 源蔵
- 1982 『アイヌの民俗』㊦ みやま書房（1968）
- シェイクスピア
- 1996 『シェイクスピア全集3 マクベス』 松岡和子（訳） 筑摩書房
- シェイピン、スティーヴン&サイモン・シャッフアー
- 2016 『リヴァイアサンと空気ポンプ ホップズ、ボイル、実験的生活』 吉本秀之（監訳）、柴田和宏、坂本邦暢（訳） 名古屋大学出版会（1985/2011）
- 宍戸 俊治
- 1910a 「鎌鼬考」『中外醫事新報』721: 482-486

- 1910b 「鎌鼬考（承前）」『中外醫事新報』733: 1322-1330
- 1917a 「轆轤首考」『中外醫事新報』885: 179-182
- 1917b 「轆轤首考（承前）」『中外醫事新報』886: 250-256
- 司馬 江漢
- 1994 『司馬江漢全集』第三卷 八坂書房
- 柴田 宵曲
- 1963 『続妖異博物館』 青蛙房
- 澁澤 龍彦
- 1964 『夢の宇宙誌 コスモグラフィア ファンタスティカ』 美術出版社
- ジーボルト、A
- 1981 『ジーボルト最後の日本旅行』 斎藤信（訳） 平凡社
- 島崎 藤村
- 1895 「亡友反古帖」『女學雜誌』415: 362-369
- 島田 勇雄、竹島 淳夫、樋口 元巳（訳注）
- 1987 『和漢三才図会』6 平凡社
- 清水 潤
- 2018 『鏡花と妖怪』怪異怪談研究会（編） 青弓社
- 謝 方（校釋）
- 1996 『職方外紀校釋』 中華書局
- 松籟庵
- 2018 『明治の讀賣新聞における「化物会」の活動について』 私家版
- 白井 光太郎
- 1908 『増訂日本博物學年表』 白井光太郎
- 人事院
- 1973 『年次報告書』 人事院
- 真野 俊和
- 1976 「兆・占・禁・呪 俗信の民俗」桜井徳太郎（編）『日本民俗学講座 信仰伝承』、243-261 朝倉書店
- シンプソン、ジャクリーン
- 1992 『ヨーロッパの神話伝説』 橋本楨矩（訳） 青土社（1987）
- 新村 出（監修）
- 1928 「呂宋覺書」『海表叢書卷六』 更生閣書店
- 新村 出、柗 源一（校注）
- 1993 『吉利支丹文学集』2 平凡社（1960）
- 末永 恵子
- 2001 『烏伝神道の基礎的研究』 岩田書院
- 末木 文美士
- 2015 『草木成仏の思想 安然と日本人の自然観』 サンガ
スカール、ジェフリ & ジョン・カロウ

- 2004 『魔女狩り』 小泉徹（訳） 岩波書店（2001）
- 杉田 玄白
- 2000 『蘭学事始』 片桐一男（訳注） 講談社
- 杉田 英明
- 1995 『日本人の中東発見 逆遠近法のなかの比較文化史』 東京大学出版会
- 2009 「動く島の秘密 巨魚伝説の東西伝播」『外国語研究紀要』14: 1-35
- 2015 「動く島の秘密 巨魚伝説の東西伝播」山中由里子（編）『驚異の文化史 中東とヨーロッパを中心に』、237-255
名古屋大学出版会
- 杉本 つとむ
- 1972 『紅毛雑話・蘭説弁惑』 八坂書房
- 1976 『江戸時代蘭語学の成立とその展開 長崎通詞による蘭語学集とその研究』 早稲田大学出版部
- 2000 『洋学資料文庫① 蛮語箋』 皓星社
- 杉本 良夫、ロス・マオア
- 1995 『日本人論の方程式』 筑摩書房（1982）
- 鈴木 晃仁
- 1989 「17世紀英国におけるデモノロジーの変容」『科学史・科学哲学』8: 41-51
- 鈴木 彦之進（編）
- 1876 『學びの曉』第十號 日就社
- 1877 『學乃曉』第二十八號 日就社
- ストラザーン、マリリン
- 1987 「自然でも文化でもなく ハーゲンの場合」木内裕子（訳） 山崎カヲル（監訳）『男が文化で、女は自然か？
性差の文化人類学』 晶文社（1981）
- 2015 『部分的つながり』 大杉高司、浜田明範、田口陽子、丹羽充、里見龍樹（訳） 水声社（1991/2004）
- 須長 泰一
- 2002 「フランス人医師が観察したカマイタチの迷信」『武尊通信』92: 1-3
- スペンセル
- 1884 『社會學之原理』第三冊 乗竹孝太郎（訳） 經濟雜誌社（1873）
- ゼエデルブローム
- 1942 『神信仰の生成』上巻 三枝義夫（訳） 岩波書店（1914）
- 関根 綾子
- 2010 「伝説研究史再考 藤沢衛彦の伝説研究の背景」『昔話伝説研究』30: 48-56
- 2016 「藤沢衛彦の伝説観考 『日本伝説叢書』を中心として」『口承文藝研究』39: 23-40
- 善如寺 信行
- 1974 「かまいたち」和達清夫（監修）『新版 気象の事典』、70 東京堂出版
- ソーカル、アラン&ジャン・ブリクモン
- 2012 『「知」の欺瞞 ポストモダン思想における科学の濫用』 田崎清明、大野克嗣、堀茂樹（訳） 岩波書店（1998）
- 大喜 直彦
- 2014 『神や仏に出会う時 中世びとの信仰と絆』 吉川弘文館

平 重道 (校注)

1972 「渡会延佳 陽復記」『日本思想大系 39 近世神道論 前期国学』、85-117 岩波書店

タイラー、エドワード・B

2019 『原始文化 〈上〉』 松村一男 (監修)、奥山倫明、奥山史亮、長谷千代子、堀雅彦 (訳) 国書刊行会 (1871)

高木 敏雄

1900a 「羽衣傳説の研究」『帝國文學』6 (3): 261-271

1900b 「浦島傳説の研究」『帝國文學』6 (6): 559-593

1913 『日本傳説集 分類總目次解説索引附』 郷土研究社

高木 史人

1998 「話型の認識 昔話研究の実践から」関一敏 (編)『現代民俗学の視点 第2巻 民俗のことば』、32-58 朝倉書店

高倉 新一郎 (編)

1969 『日本庶民生活史料集成 第四巻 探検・紀行・地誌 (北辺篇)』 三一書房

高倉 嘉夫 (編)

1927a 『心學道話全集』第四巻 忠誠堂

1927b 『心學道話全集』第六巻 忠誠堂

1928 『心學道話全集』第一巻 忠誠堂

高橋 五郎

1903 『神秘哲學』 昌文堂

1911 『靈怪の研究』 嵩山房

高橋 八十八

1996 「『鎌鼬』よもやま話」『高志路』321: 34-38

高橋 喜彦

1970 「かまいたち 気象書から消したまえ」『気象』14 (8): 10-11

ダグラス、メアリ

2009 『汚穢と禁忌』 塚本利明 (訳) 筑摩書房 (1966)

竹中 成憲

1904 『増補再版 日本小内科学』巻之參 半田屋醫籍 (1899)

竹原 春泉

2006 『桃山人夜話 絵本百物語』 角川書店

多田 克己 (編)

2000 『妖怪図巻』 国書刊行会

太刀川 清

1966 「宝暦期怪異小説の一動向 心学と怪談」『近世文学研究』2: 32-38

1978 『近世怪異小説研究』 笠間書院

太刀川 清 (校訂)

1993 『続百物語怪談集成』 国書刊行会

橘 茂世

- 1978 『北越奇談』 のじま出版
- 田中 綾子
- 1995 「『愚管抄』に見る「冥」の観念について」『文学・史学』17: 47-70
- 田中 勝也 (訳・註)
- 2005 『註釈上紀』下巻 八幡書店
- 田中 貴子
- 2006 『鏡花と怪異』 平凡社
- 田中 貴子 (訳)
- 1999 「現代語訳『付喪神記』『図説 百鬼夜行絵巻をよむ』、34-45 河出書房新社
- 田中 宣一
- 2009 「「伝承」の全体像理解にむけて」『日本常民文化紀要』27: 95-141
- 棚橋 正博 (校訂)
- 1980 『続燕石十種』第三巻 中央公論社
- 谷川 健一 (編)
- 1970 『日本庶民生活史料集成 第十六巻 奇談・紀聞』 三一書房
- 谷口 基
- 2009 『怪談異譚 怨念の近代』 水声社
- 田村 竹男
- 1970 「新潟県における「かまいたち」の調査」『気象』14 (9) : 22-23
- タンバイア、スタンレー・J
- 1996 『呪術・科学・宗教 人類学における「普遍」と「相対」』 多和田裕司 (訳) 思文閣出版 (1990)
- 千葉 徳爾
- 1986 『狩獵伝承研究 総括編』 風間書房
- 2000 「民俗学からみる妖怪論とその病因的解釈」『史境』40: 103-115
- 千葉 雅也
- 2013 『動きすぎではいけない ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』 河出書房新社
- 知里 眞志保
- 1936 『アイヌ民俗研究資料』第一 アチツクミュージアム
- 1962 『分類アイヌ語辞典 第二巻 動物篇 (遺稿)』 日本常民文化研究所
- 塚本 哲三 (編)
- 1927 『東西遊記 北窓瑣談』 有朋堂書店
- 塚原 伸治
- 2014 『老舗の伝統と〈近代〉 家業経営のエスノグラフィー』 吉川弘文館
- 対馬 路人
- 1990 「世界観と救済観」井上順孝、孝本貢、津島路人、中牧弘允、西山茂 (編)『新宗教事典』、223-236 弘文堂
- 津城 寛文
- 1990 『鎮魂行法論 近代神道世界の靈魂論と身体論』 春秋社
- 津田 眞道

- 1874 「天狗説」『明六雑誌』14: 7 オ-9 オ
- 土田 健次郎
- 2014 『江戸の朱子学』 筑摩書房
- 堤 邦彦
- 2004 『江戸の怪異譚 地下水脈の系譜』 ベリかん社
- 常光 徹
- 1999 「化ける民俗の諸相」常光徹（編）『民俗学の冒険③ 妖怪変化』、9-23 筑摩書房
- 2000 「妖怪」福田アジオ、神田より子、新谷尚紀、中込睦子、湯川洋司、渡邊欣雄（編）『日本民俗大辞典』下、769
吉川弘文館
- 2014 「俗信」民俗学事典編集委員会（編）『民俗学辞典』、556-557 丸善出版
- ゾーフ、ヘンドリック（編）
- 1998 『道訳法児馬 第六巻 P～S』 ゆまに書房
- 津村 正恭
- 1917 『譚海』 國書刊行會
- 鶴峯 戊申
- 1988 「天のみはしら考證」小笠原春夫（編）『神道大系 論説編二十七 諸家神道（上）』、39-56 神道大系編纂会
- ディオニシオス・アレオバギテース
- 1992 「神名論」熊田陽一郎（訳）『キリスト教神秘主義著作集』第1巻、137-262 教文館
- ディドロ
- 1958 『ダランベールの夢 他四篇』 新村猛（訳） 岩波書店
- ティルベリのゲルウァシウス
- 1997 『皇帝の閑暇』 池上俊一（訳） 青土社
- 出口 逸平
- 2001 「神と妖怪 上田秋成『胆大小心録』を中心に」神戸大学文芸思想史研究会（編）『近世と近代の通廊 十九世紀日本の文学』、284-298 双文社出版
- デスコラ、フィリップ
- 2017 「自然の構築 象徴生態学と社会的実践」難波美芸（訳）『現代思想』45 (4): 27-45 (1996)
- 2020 『自然と文化を越えて』 小林徹（訳） 水声社（2005）
- デュルケーム、エミール
- 2014 『宗教生活の基本形態 オーストラリアにおけるトーテム体系』上 山崎亮（訳） 筑摩書房（1912）
- 寺 敬子
- 2012 「『百物語評判』と朱子学 儒者の啓蒙から娯楽小説へ」『日本文藝研究』63 (2): 1-20
- 寺石 正路
- 1925 『土佐風俗と傳説』 郷土研究社
- 1928 『土佐郷土民俗譚』 日新館書店
- 寺沢 一、和田 敏明、黒田 英俊（編）
- 1979a 『北方未公開古文書集成』第一巻 叢文社
- 1979b 『北方未公開古文書集成』第二巻 叢文社

寺島 良安

1885 『和漢三才圖會』第二回 中近堂

陶 徳民

1994 『懷徳堂朱子学の研究』 大阪大学出版会

東江樓主人

1872a 『珍奇物語 初編』上 東江樓

1872b 『繪本〔画本〕究理物語初編』 博文堂

ドゥルーズ、ジル

2007a 『差異と反復』上 財津理（訳） 河出書房新社（1968）

2007b 『差異と反復』下 財津理（訳） 河出書房新社（1968）

戸田 靖久

2009 「近世・近代の「怪異」と国家／社会」東アジア怪異学会『怪異学の可能性』、301-334 角川書店

ドベルグ 美那子

1989 「仏訳『三国通覧図説』をめぐる諸問題 クラプロートの用いた原書を中心として」有坂隆道（編）『日本洋学史の研究IX』、37-80 創元社

トマス、キース

1989 『人間と自然界 近代イギリスにおける自然観の変遷』 山内昶（監訳） 法政大学出版局

友清 九吾（歡眞）

1920 『鎮魂歸神の極意』 汲古書屋

1921 『靈學筌蹄』 天行居

1938 『古神道秘説』 天行居（1928）

友清 久吾（編）

1927 『烏八白』 天行居

1929 『壽書 外篇 第四卷』 天行居

外山 紀子

2019 「魔術的な心からみえる虚投射・異投射の世界」『認知科学』26 (1): 98-107

豊嶋 泰國

2007 「日本神仙列伝〔近現代篇〕」『神仙道の本 秘教玄学と幽冥界への参入』、71-110 学習研究社

ドラットル、フロリス

1977 『妖精の世界』 井村君江（訳） 研究社出版（1912）

ドリュモア、ジャン

1997 『恐怖心の歴史』 永見文雄、西澤文昭（訳） 新評論（1978）

仲 秀和

2005 「漱石の「超自然」（その1） 神秘家としての一面」『阪神近代文学研究』6: 1-13

中井 竹山

1942 『草茅危言 徴』 懷徳堂記念館

中尾 麻伊香

2019 「物理療法の誕生 不可視エネルギーをめぐる近代日本の医・療・術」栗田英彦、塚田穂高、吉永進一（編）『近

現代日本の民間精神療法 不可視なエネルギーの諸相』、27-49 国書刊行会

中神 保 (訳)

1872 『窮理和解』下 宝集堂

中川 和明

2012 『平田国学の史的研究』 名著刊行会

長崎縣史編纂委員會 (編)

1965 『長崎縣史 史料編第四』 吉川弘文館

永島 大輝

2018 「栃木市岩舟の世間話」『世間話研究』26: 47-61

永田 廣志 (永田広志)

1936 『日本唯物論史』 白揚社

1968 『日本思想史研究 第二卷 日本封建制イデオロギー』 法政大学出版局 (1938)

中野 晶子

2011 「鳳凰の足 「対趾足」 図像の起源と伝播」『言語社会』5: 304-324

中野 三敏

1981 『戯作研究』 中央公論社

中野 美代子

1983 『中国の妖怪』 岩波書店

中村 禎里

1990 『狸とその世界』 朝日新聞社

1996 『河童の日本史』 日本エディタースクール出版部

2003 『狐の日本史 近世・近代篇』 日本エディタースクール出版部

中村 博保

1999 『上田秋成の研究』 ぺりかん社

中村 幸彦、中野 三敏 (校訂)

1978 『甲子夜話』6 平凡社

1979 『甲子夜話続篇』1 平凡社

1980 『甲子夜話続篇』5 平凡社

中山 茂、吉田 忠 (校注)

1972 「求力法論」『日本思想大系 65 洋学下』、9-52 岩波書店

名古屋市蓬左文庫 (編)

1984 『名古屋叢書三編』第九卷 名古屋市教育委員会

夏目 金之介 (漱石)

1899 「小説「エイルキン」の批評」『ほととぎす』2 (11): 1-13

1904 「マクベスの幽霊に就て」『帝國文學』10 (1): 55-73

1907 『文學論』 大倉書店

1909 『文學評論』 春陽堂

西尾 光一、小林 保治 (校注)

- 1986 『新潮日本古典集成 古今著聞集』下 新潮社
- 西川 如見
- 1944 『日本水土考・水土解弁・増補華夷通商考』 飯島忠夫、西川忠幸（校訂） 岩波書店
- 西村 健一郎
- 1983 「業務上・外認定基準」日本労働法学会（編）『現代労働法講座 第12巻 労働災害・安全衛生』、150-192 総合労働研究所
- 西村 玲
- 2013 「日本における須弥山論争の展開」『印度學仏教學研究』61(2): 679-683
- 西山 太郎
- 2017 「松江の郷土誌『彗星』主幹・岡田建文の靈怪研究」『島根史学会会報』55: 16-34
- 西山 克
- 2003 「序章 怪異のポリテクス」東アジア恠異学会（編）『怪異学の技法』、7-13 臨川書店
- 新田 尚（監修）
- 2011 『身近な気象の事典』日本気象予報士会（編） 東京堂出版
- ニノー、ジャン・ド
- 1994 『狼憑きと魔女』 池上俊一（監修）、富樫理子（訳） 工作舎（1990）
- 日本随筆大成編集部（編）
- 1975 『日本随筆大成』第二期 19 吉川弘文館
- 1978 『日本随筆大成 別巻 一話一言』4 吉川弘文館
- 1994 『日本随筆大成』第二期 15 吉川弘文館
- 野口 武彦
- 1993 『江戸思想史の地形』 ベリかん社
- 野村 傳四郎（校訂）
- 1938 『大國隆正全集』第四巻 有光社
- 1939 『大國隆正全集』第六巻 有光社
- 野村 豊、由井 喜太郎（編著）
- 1955 『近世庶民史料 河内屋可正旧記』 清文堂
- ハイエク、マティアス
- 2018a 「妖怪概念のグローバル化の試み 南フランスの妖怪を中心にして」徳田和夫（編）『東の妖怪西のモンスター 想像力の文化比較』、160-189 勉誠出版
- 2018b 「異形と怪類 『和漢三才図会』における「妖怪的」存在」橘弘文、手塚恵子（編）『文化を映す鏡を磨く 異人・妖怪・フィールドワーク』、89-108 せりか書房
- パーク、キャサリン&ロレイン・J・ダストン
- 1982 「反-自然の概念 十六、七世紀イギリス・フランスにおける畸形の研究」 渥海和久（訳）『思想』701: 90-118 (1981)
- 長谷川 雅雄、辻本 裕成、ベトロ・クネヒト、美濃部 重克
- 2012 『「腹の虫」の研究 日本の心身観をさぐる』 名古屋大学出版会
- バターフィールド、ハーバート

- 1978 『近代科学の誕生 上』 渡辺正雄（訳） 講談社（1949/1957）
- バートン、ロバート
- 2009 『『憂鬱の解剖』第1部第2章第1節』 岡村真紀子、川島伸博（訳）『京都府立大学学術報告（人文）』61: 67-99
- 馬場 孤蝶
- 1924 「馬場辰猪自傳（五）」『改造』6(8): 46-53
- 浜田 明範
- 2018 「アクターネットワーク理論以降の人類学」『21世紀の文化人類学 世界の新しい捉え方』、99-131 新曜社
- ハーマン、グレアム
- 2017 『四方対象 オブジェクト指向存在論入門』 岡嶋隆佑（監訳）、山下智弘、鈴木優花、石井雅巳（訳） 人文書院（2010）
- 早川 純三郎（編）
- 1913 『文明源流叢書』第一 國書刊行會
- 林 燿（編）
- 1913 『通航一覽』第四 國書刊行會
- 原 武史
- 2001 『〈出雲〉という思想 近代日本の抹殺された神々』 講談社（1996）
- 原 三枝子
- 2009 「九州の蘭癖大名たち」宮崎克則、福岡アーカイブ研究会（編）『ケンペルやシーボルトたちが見た九州、そしてニッポン』、142-155 海鳥社
- ハラウェイ、ダナ
- 2000 『猿と女とサイボーグ 自然の再発明』 高橋さきの（訳） 青土社（1991）
- バラケルスス
- 1993 「聖ヨハネ草について」岡部雄三（訳）『キリスト教神秘主義著作集』第16巻、9-16 教文館
- Balz, Horst
- 2015 「τέρας」荒井献、H・J・マルクス（監修）『ギリシア語新約聖書釈義事典』Ⅲ、393-394 教文館
- バルトルシャイティス、ユルギス
- 1992 『イシス探求 ある神話の伝承をめぐる試論』 有田忠郎（訳） 国書刊行会（1985）
- バレ、アンブローズ
- 2015 「怪物と驚異について」伊藤進（訳）『フランス・ルネサンス文学集1 学問と信仰と』宮下志朗、伊藤進、平野隆文（編訳）、387-462 白水社
- ハーン、ラフカディオ
- 2019 『小泉八雲東大講義録 日本文学の未来のために』 池田雅之（編訳） KADOKAWA
- バーン
- 1930 『民俗學概論 普及版』 岡正雄（訳） 岡書院（1913）
- ビアッティ、ジョン
- 1968 『社会人類学 異なる文化の論理』 蒲生正男、村武精一（訳） 社会思想社（1964）
- ヒエロニムス

- 1999 「最初の隠修士パウルの生」 荒井洋一（訳）『中世思想原典集成4 初期ラテン教父』、601-633 平凡社
東 雅夫
- 2009 『妖怪画談全集』に幻の六冊が——?!』『怪』27: 270-275
東 雅夫（編）
- 2010 『文豪怪談傑作選 芥川龍之介集 妖婆』 筑摩書房
- 2020 『泉鏡花〈怪談会〉全集』 国書刊行会
東 より子
- 1999 『宣長神学の構造 仮構された「神代」』 ペリかん社
東アジア恠異学会（編）
- 2003 『怪異学の技法』 臨川書店
ピーダーセン、モルテン・アクセル
- 2017 「自然の島々 モンゴル北部における孤立したモノと凍りついた精霊たち」 里見龍樹（訳）『現代思想』45(4): 81-95 (2014)
- 日野 巖
- 1926 『趣味研究 動物妖怪譚』 養賢堂
- 日野 龍夫
- 2005 「怪異を信じたがった人々 説話の終焉と再生」『宣長・秋成・蕪村 日野龍夫著作集第二巻』、382-406 ペリかん社（1995）
- 日野 龍夫（校注）
- 1989 『新日本古典文学大系』100 岩波書店
- 2000 「筆のすさび」『新日本古典文学大系』99、249-376 岩波書店
- ヒューム、デイヴィッド
- 2018 『人間知性研究』 神野慧一郎、中才敏郎（訳） 京都大学学術出版会
- 兵頭 晶子
- 2008 『精神病の日本近代 憑く心身から病む心身へ』 青弓社
- 平井 金三
- 1911 「妖怪論」『新公論』26(4): 1-3
- 平川 毅
- 2015 「賀来飛霞著「水虎説」の紹介」『大分県立歴史博物館研究紀要』16: 40-29
- 平倉 圭
- 2019 『かたちは思考する 芸術制作の分析』 東京大学出版会
- 平倉 圭、金子 遊
- 2020 「Making 人ならざるものとかたちづくること」『Subject' 19』、4-31 多摩美術大学大学院 美術研究科 博士前期課程 芸術学専攻
- 平田 篤胤
- 2000 『仙境異聞・勝五郎再生記聞』 子安宣邦（校注） 岩波書店
- 平田篤胤全集刊行会（編）
- 1977a 『新修平田篤胤全集』第六巻 名著出版

- 1977b 『新修平田篤胤全集』第七巻 名著出版
- 1978 『新修平田篤胤全集』第十五巻 名著出版
- 平野 満
- 2002 「近世日本におけるハウトイン『自然誌』の利用」『図書の譜』6: 82-101
- 平野 満 (編)
- 1978 『魚鑑』 八坂書房
- 広島市役所 (編)
- 1959 「知新集」『新修広島市史 第六巻 資料編その一』、1-997 広島市役所
- ひろた まさき
- 1987 「世直し」に見る民衆の世界像」『日本の社会史 第7巻 社会観と世界像』、261-298 岩波書店
- 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: 113-128
- 2015 「欧米圏における初期妖怪言説について ファウンズ『扶桑耳袋』を中心として」『世間話研究』23: 41-63
- 2016 「俗信、科学知識、そして俗説 カマイタチ真空説にみる否定論の伝統」『日本民俗学』287: 1-35
- 2017 「神なき時代の妖怪学」『現代民俗学研究』9: 43-53
- 2019a 「科学的なもの」を民俗学する 「荒野」を「沃野」に変えていくために」『現代民俗学研究』11: 94-96
- 2019b 「みんなでモズマになろう 存在論的人類学による身体反転のアニミズム的生成変化に関する試論」『たわらがた』創刊号: 14-20
- 2020 「禍々しさの渦に巻き込まれる読書体験」『図書新聞』2020年9月12日5面
- ピンカー、スティーブン
- 2013 『心の仕組み』下 山下篤子 (訳) 筑摩書房 (1997)
- フィールドイニング
- 1975 『トム・ジョウンズ』(二) 朱牟田夏雄 (訳) 岩波書店
- フォスター、マイケル・ディラン
- 2017 『日本妖怪考 百鬼夜行から水木しげるまで』 廣田龍平 (訳) 森話社 (2009)
- 深川 宏樹
- 2018 「人格と社会性」『21世紀の文化人類学 世界の新しい捉え方』、53-93 新曜社
- 福井 久藏 (編)
- 1939 『黒田樂善侯 本草啓蒙補遺』 厚生閣
- 福島 彬人
- 1999 『奇々怪々あきた伝承』 無明舎出版
- フーコー、ミシェル
- 1974 『言葉と物 人文科学の考古学』 渡辺一民、佐々木明 (訳) 新潮社 (1966)
- 2006a 「作者とは何か」『フーコー・コレクション2 文学・侵犯』 清水徹、根本美作子 (訳)、371-437 筑摩書房 (1969/1979)
- 2006b 「啓蒙とは何か」『フーコー・コレクション6 生政治・統治』 石田英敬 (訳)、362-395 筑摩書房 (1984)
- 2012 『知の考古学』 慎改康之 (訳) 筑摩書房 (1969)

藤井 普山

1981 『譯鍵・附蘭学選』 青史社

藤坂 彰子

2010 「妖怪」という問いかけ 調査地における応答の諸相をめぐる研究ノート』『七隈史学』12: 125-137

藤澤 衛彦 (藤沢 衛彦)

1925 『日本傳説研究』第二卷 大鏡閣

1926a 「妖怪變化の人間化と其交婚の形式」『傳説』1 (3): 197-205

1926b 『變態傳説史』 文藝資料研究會

1932 『東西幽霊考』 六文館

1956 『日本民族伝説全集 別巻 日本伝説概論』 河出書房

1960 『図説 日本民俗学全集』第4巻 あかね書房

1962 「柳田国男先生をいたむ」『読売新聞』1962年8月10日夕刊7面

ブシネル

1897 『自然及超自然』原野彦太郎 (訳) 警醒社 (1860)

藤原 明

2019 『日本の偽書』 河出書房新社

藤原 聖子

2005 『「聖」概念と近代』 大正大学出版会

船田 淳一

2012 「中世神道論における冥と顕 慈遍の著作を中心に」池見澄隆 (編)『冥顕論 日本人の精神史』、55-84 法藏館

ブラム、デボラ

2007 『幽霊を捕まえようとした科学者たち』 鈴木恵 (訳) 文藝春秋 (2006)

ブリッグズ、キャサリン

1992 『妖精事典』 平野敬一、井村君江、三宅忠明、吉田新一 (訳) 富山房 (1976)

2002 『妖精の時代』 石井美樹子、海老塚レイ子 (訳) 筑摩書房 (1959)

ブルア、D

1985 『数学の社会学 知識と社会表象』 佐々木力、古川安 (訳) 培風館 (1976)

古家 信平

1999 「俗信」福田アジオ、神田より子、新谷尚紀、中込睦子、湯川洋司、渡邊欣雄 (編)『日本民俗大辞典 下』、981-982 吉川弘文館

ブルースト、ジャック

1999 『16-18世紀ヨーロッパ像 日本というプリズムを通して見る』 山本淳一 (訳) 岩波書店 (1997)

ブルタルコス

2009 『モラリア』5 丸橋裕 (訳) 京都大学学術出版会

ベーコン、フランシス

1966 「ノヴム・オルガヌム」 服部英次郎 (訳)『世界の大思想 6 ベーコン』、199-411 河出書房新社

ベルク、オギュスタン

- 1992 『風土の日本 自然と文化の通態』 篠田勝英（訳） 筑摩書房（1986）
ボイス、ヨハンネス
- 1992 『民間格致問答 幕末の自然科学入門書』 大庭景利、安田雄平（訳） 葦書房
ボイヤール、バスカル
- 2008 『神はなぜいるのか？』 鈴木光太郎、中村潔（訳） NTT出版（2001）
星山 京子
- 1994 「新たな知性の誕生 平田篤胤考察」『日本思想史学』26: 113-123
ホップズ、トマス
- 1985 『リヴァイアサン』四 水田洋（訳） 岩波書店
1992 『リヴァイアサン』一 水田洋（訳） 岩波書店
2019 『法の原理 自然法と政治的な法の原理』 高野清弘（訳） 筑摩書房
- ホリウチ、アニック・ミト
- 2007 「『海上珍奇集』における人間と動物をめぐる言説」相川忠臣（ほか編）『志筑忠雄没後200年記念国際シンポジウム報告書 蘭学のフロンティア 志筑忠雄の世界』、91-99 長崎文献社
- ポルナー、メルヴィン
- 1987 「お前の心の迷いです リアリティ分離のアナトミー」 山田富秋、好井裕明、山崎敬一（編訳）『エスノメソドロジー 社会学的思考の解体』 せりか書房（1975）
- ホホワイト、デイヴィッド・ゴードン
- 2001 『犬人怪物の神話 西欧、インド、中国文化圏におけるドッグマン伝承』 金利光（訳） 工作舎（1991）
ホホワイトヘッド、アルフレッド・ノース
- 1982 『観念の冒険』 山本誠作、菱木政晴（訳） 松籟社（1933）
本田 親徳
- 1976 「[『霊学抄』] 鈴木重道（編纂校訂）『本田親徳全集』、369-376 山雅房
- 増山 守正
- 1875 『舊習一新』下之巻 辻本久兵衛
- マーチャント、キャロリン
- 1985 『自然の死 科学革命と女・エコロジー』 団まりな、垂水雄二、樋口祐子（訳） 工作舎（1980）
松井 健
- 1997 『自然の文化人類学』 東京大学出版会
- 松田 修、渡辺 守邦、花田 富二夫（校注）
- 2001 『新日本古典文学大系 75 伽婢子』 岩波書店
- 松田 清
- 1998 『洋学の書誌的研究』 臨川書店
- 松田 清、益満 まを、勝盛 典子
- 2014 「桂川甫周訳并模犀図について」『京都外国語大学国際言語平和研究所 研究論叢』83: 61-88
松原 秀明（編）
- 1981 『日本名所風俗図絵 14 四国の巻』 角川書店
松本 久史

- 2005 『荷田春満の国学と神道史』 弘文堂
- マリノフスキ、B
- 2010 『西太平洋の遠洋航海者 メラネシアのニュー・ギニア諸島における、住民たちの事業と冒険の報告』 増田義郎 (訳) 講談社 (1922)
- マルケイ、マイケル
- 1985 『科学と知識社会学』 堀喜望、林由美子、森匡史、向井守、大野道邦 (訳) 紀伊國屋書店 (1979)
- 丸山 眞男
- 1983 『日本政治思想史研究』 東京大学出版会 (1952)
- 三浦 國雄
- 2008 『「朱子語類」抄』 講談社 (1976)
- 三浦 節夫
- 2014 「井上円了の妖怪学」『国際井上円了研究』2: 285-311
- 三浦 梅園
- 1926 「梅園叢書」武笠三 (校訂)『名家隨筆集』下 有朋堂書店
- 三浦 正雄
- 2007 「神経病としての怪談 日本近現代怪談文学史(1)『埼玉学園大学紀要 人間学部篇』7: (49)-(62)
- ミエヴィル、チャイナ
- 2016 『爆発の三つの欠片』 日暮雅通、嶋田洋一、市田泉 (訳) 早川書房 (2015)
- 幹 澄
- 1883a 「鎌鼬ノ説」『東京醫事新誌』277: 15-19
- 1883b 「鎌鼬ノ説 (前號ノ續キ)」『東京醫事新誌』278: 11-16
- 水木 しげる
- 1966 「ふしぎなふしぎなふしぎな話 9 たたみたたき」『週刊少年サンデー』8 (38): 92-95
- 1974 『妖怪なんでも入門』 小学館
- 1980 『S F 新鬼太郎 新世妖怪幻想綺譚集』 東京三世社
- 1982 「妖怪さま」『文藝春秋』60 (1): 79-81
- 1984 「目にみえないものを見る」『季刊へるめす』1: 103-104
- 1992a 『妖怪天国』 筑摩書房
- 1992b 『カラー版 妖怪画談』 岩波書店
- 1994 『世界妖怪大全 世界はゲゲゲ』 集英社
- 南山 宏
- 1968a 「生き返った幽霊飛行機 ミステリーゾーン第1話」『週刊少年キング』: 6 (15): 110-114
- 1968b 「少年をのみこんだのろいの山 ミステリーゾーン第2話」『週刊少年キング』6 (16): 33-36
- 1969 「宇宙生物を写す男 超自然のなぞ第1話」『週刊少年マガジン』11 (7): 132-135
- 1970 『超自然の世界』 大陸書房
- 箕作 元八
- 1885 「奇怪不思議ノ研究」『東洋學藝雜誌』3 (42): 33-38
- 宮城 公子

- 2004 『幕末期の思想と習俗』 ぺりかん社
- 宮崎 克則
- 2004 「シーボルト『NIPPON』の書誌学研究 『NIPPON』の透かしと配本状況」『九州大学総合研究博物館研究報告』
2: 1-32
- 宮田 登
- 1981 「境にひびく音 都市のフォークロア」『現代思想』9 (12): 104-109
- 1985 『妖怪の民俗学 日本の見えない空間』 岩波書店
- 宮地 正人
- 2015 『歴史の中の「夜明け前」 平田国学の幕末維新』 吉川弘文館
- 宮本 袈裟雄
- 1983 「14 禁忌と祈願」福田アジオ、宮田登（編）『日本民俗学概論』、148-158 吉川弘文館
- ミル、ジョン・スチュワート
- 2011 『宗教をめぐる三つのエッセイ』 大久保正健（訳） 勁草書房（= Mill 1874）
- 三輪 徳寛、山浦 采女
- 1920 「鎌鼬（かまいたち）に就きて」『醫事新聞』1039: 148-154
- 民俗学研究所（編）
- 1951 「俗信」柳田國男（監修）『民俗学辞典』、329-330 東京堂出版
- 六人部 是香
- 1897a 「顯幽順考論三之卷」佐伯有義（編）『神道叢書』卷五 神宮教院
- 1897b 「顯幽順考論四之卷」佐伯有義（編）『神道叢書』卷六 神宮教院
- 1898a 「顯幽順考論一之卷」佐伯有義（編）『神道叢書』卷三 神宮教院
- 1898b 「顯幽順考論五之卷」佐伯有義（編）『神道叢書』卷七 神宮教院
- 1988 「産須那社古傳抄廣義」小笠原春夫（編）『神道大系 論説編二十七 諸家神道（上）』、215-287 神道大系編纂会
- 宗政 五十緒（校注）
- 1974 『東西遊記』1 平凡社
- 1991 『新日本古典文学体系』98 岩波書店
- 村岡 典嗣
- 1915 「復古神道に於ける幽冥觀の變遷」『哲學雜誌』30 (342): 24-51
- 1920 「平田篤胤の神學に於ける耶蘇教の影響」『藝文』11 (3): 1-15
- 村上 健司
- 2000 『妖怪事典』 毎日新聞社
- 明治文化研究会（編）
- 1993 『明治文化全集』第二十一卷 日本評論社
- 迷信調査協議會（編）
- 1949 『迷信の實態』 技報堂
- 1952 『俗信と迷信』 技報堂
- 1955 『生活慣習と迷信』 技報堂

モース、マルセル

1973 『社会学と人類学』 I 有地亨、伊藤昌司、山口俊夫（訳） 弘文堂（1950）

物集 高見

1922 『人界の奇異 神界の幽事』 廣文庫刊行會

茂木 謙之介

2016 「おわりに」茂木謙之介（編）『怪異とは誰か』、249-354 青弓社

森 新之介

2016 「コメント：両講座における中世思想史研究の課題」『日本思想史学』48: 25-28

2018 「慈円『愚管抄』の冥顕論と道理史観」『早稲田大学高等研究所紀要』10: 170-164

モンテスキュー、シャルル＝ルイ・ド

2020 『ペルシア人の手紙』 田口卓臣（訳） 講談社

[文部省]

1873 『小學教則』 出雲寺萬次郎

八木 清治

1993 「経験的実学の展開」頼祺一（編）『日本の近世 第13巻 儒学・国学・洋学』、175-214 中央公論社

安田 健（編）

1999 『江戸後期諸国産物帳集成』第VI巻 科学書院

安丸 良夫

1974 『日本の近代化と民衆思想』 青木書店

1979 『神々の明治維新 神仏分離と廃仏毀釈』 岩波書店

1992 『近代天皇像の形成』 岩波書店

安室 知

2016 『自然観の民俗学 生活世界の分類と命名』 慶友社

箭内 匡

2013 「第三種の政治に向かって 人類学的生権力論の一つの試み」『思想』1066: 244-263

2018 『イメージの人類学』 せりか書房

柳田 國男

1905 「幽冥談」『新古文林』1(6): 242-258

1909a 「天狗の話」『珍世界』1(3): 23-27

1909b 「萩坪翁追懷」『讀賣新聞』1909年12月12日付録2面

1911 「己が命の早使」『新小説』16(12): 別11-16

1926 『山の人生』 郷土研究社

1927 「『動物界靈異誌』」『東京朝日新聞』1927年5月13日6面

1934a 『一目小僧その他』 小山書店

1934b 「昔話の分類に就て」『旅と傳説』7(12): 1-8

1935 「昔話覺書」『昔話研究』7: 2-5

1936a 「妖恠談義」『日本評論』11(3): 200-213

1936b 「昔話覺書」『昔話研究』12: 2-6

- 1938 「妖怪名彙」『民間傳承』3 (10): 120
- 1946 『先祖の話』 筑摩書房
- 1956 『妖怪談義』 修道社
- 柳田 國男、尾佐竹 猛、芥川 龍之介、菊池 寛
- 1927 「柳田國男 尾佐竹猛 座談會」『文藝春秋』5 (7): 134-166
- 柳父 章
- 1995 『翻訳の思想 「自然」と NATURE』 筑摩書房 (1977)
- 矢野 玄道
- 1927 「八十能隈手」物集高見 (編)『新註皇學叢書』第十卷 廣文庫刊行會
- 山岸 徳平、佐野 正巳 (編)
- 1979 『新編 林子平全集 二 地理』 第一書房
- 山口 直樹
- 2014 『日本妖怪ミイラ大全』 学研パブリッシング
- 山口 昌男
- 1975 『文化と両義性』 岩波書店
- 山下 弘毅
- 1918a 「碌々雑話 [卷之一、二]」『尚古』71: 附録 1-32
- 1918b 「碌々雑話 [卷之三、四]」『尚古』72: 附録 1-32
- 山田 美妙
- 1892 『日本大辭書』第四卷 日本大辭書發行所
- 山中 由里子
- 2019 「自然界と想像界のあわいにある驚異と怪異」山中由里子、山田仁史 (編)『この世のキワ 〈自然〉の内と外』、4-16 勉誠出版
- 山中 由里子、山田 仁史 (編)
- 2019 『この世のキワ 〈自然〉の内と外』 勉誠出版
- 山村 才助
- 1979 『訂正増訳 采覧異言』上 青史社
- 山室 静、山田 野理夫、駒田 信二 (執筆代表)
- 1974 『妖怪 魔神 精霊の世界 四次元の幻境にキミを誘う』 自由国民社
- 山本 正秀
- 1965 『近代文体発生の史的研究』 岩波書店
- 湯城 吉信
- 2008 「中井履軒の名物学 その『^{まぐら}左九羅帖』『^{まぐら}面觸』を読む」『杏雨』11: 569-618
- 湯本 豪一 (編)
- 2009 『明治期怪異妖怪記事資料集成』 国書刊行会
- 横井 也有
- 2011 『鶉衣』(上) 堀切実 (校注) 岩波書店
- 横山 重、松本 隆信

- 1981 『室町時代物語大成』第九 角川書店
- 横山 泰子
- 1997 『江戸東京の怪談文化の成立と変遷 一九世紀を中心に』 風間書房
- 吉田 麻子
- 2016 『平田篤胤 交響する死者・生者・神々』 平凡社
- 吉田 忠
- 1972 「志筑忠雄『万国管闕』について」『長崎談叢』53: 20-44
- 吉田 禎吾
- 1998 『魔性の文化誌』 みすず書房 (1976)
- 吉村 冬彦 (寺田 寅彦)
- 1929 「化物の進化」『改造』新年号: 44-51
- ヨハネス・エリウゲナ
- 1992 「ペリフェセオン (自然について)」 今義博 (訳) 上智大学中世思想研究所 (編訳・監修)『中世思想原典集成 6 カロリング・ルネサンス』、472-631 平凡社
- 米沢 嘉博
- 2016 『戦後怪奇マンガ史』 鉄人社
- ライヒェルト、フォルカー
- 2005 『世界の経験 中世後期における旅と文化的出会い』 井本响二、鈴木麻衣子 (訳) 法政大学出版局 (2001)
- ラヴクラフト、ハワード・フィリップス
- 1985 「怪奇小説の執筆について」『ラヴクラフト全集』4、311-320 大瀧啓裕 (訳) 東京創元社 (1937)
- 2009 「文学における超自然の恐怖」『文学における超自然の恐怖』、5-136 大瀧啓裕 (訳) 学習研究社 (1939)
- ラトゥール、ブルーノ (ブリュノ)
- 1999 『科学が作られているとき 人類学的考察』 川崎勝、高田紀代志 (訳) 産業図書 (1987)
- 2007 『科学論の実在 パンドラの希望』 川崎勝、平川秀幸 (訳) 産業図書 (1999)
- 2008 『虚構の「近代」 科学人類学は警告する』 川村久美子 (訳) 新評論 (1991)
- 2017 『近代の〈物神事実〉崇拝について ならびに「聖像衝突」』 荒金直人 (訳) 以文社 (2009)
- 2019 『社会的なものを組み直す アクターネットワーク理論入門』 伊藤嘉高 (訳) 法政大学出版局 (2005)
- ラング、アンドルー
- 2017 『夢と幽霊の書』 ないとうふみこ (訳) 作品社 (1897)
- リーチ、エドモンド
- 1976 「言語の人類学的側面 動物のカテゴリと侮蔑語について」 諏訪部仁 (訳)『現代思想』4 (3): 68-90 (1964)
- リーンハート、ゴドフリー
- 1967 『社会人類学』 増田義郎、長島信弘 (訳) 岩波書店 (1964)
- 2019 『神性と経験 デインカの宗教』 出口顯 (監訳)、坂井信三、佐々木重洋 (訳) 法政大学出版局 (1961)
- ルイス、C・S
- 2003 『廃棄された宇宙像 中世・ルネッサンスへのプロレゴメナ』 山形和美 (監訳)、小野功生、永田康昭 (訳) 八坂書房 (1964)
- ルナン、エルネスト

- 1926 『科學の將來』 西宮藤朝（訳） 資文堂（1848/1890）
- 2000 『イエスの生涯』 忽那錦吾、上村くにこ（訳） 人文書院（1870）
- ルブルク
- 2016 「ルブルクのウィリアム修道士の旅行記」 護雅夫（訳）『中央アジア・蒙古旅行記』、157-380 講談社
- レヴィ=ストロース、クロード
- 1976 『野生の思考』 大橋保夫（訳） みすず書房（1962）
- ロック、ジョン
- 1977 『人間知性論』四 大槻春彦（訳） 岩波書店
- わき・たけを（脇長生）
- 1951 「我國における自然靈の研究 「ものけ」「つきもの」思想の心靈学的検討」『心靈と人生』24 (6): 8-11
- ワグナー、ロイ
- 2000 『文化のインベンション』 山崎美恵、谷口佳子（訳） 玉川大学出版部（1981）
- 和田 信二郎
- 1941 『中川淳庵先生』 立命館出版部
- 渡邊 欣雄
- 2004 『民俗知識論の課題 沖縄の知識人類学 第2版』 凱風社（1990）
- 度会 好一
- 2003 『明治の精神異説 神経病・神経衰弱・神がかり』 岩波書店
- 無記名
- 1893 「超自然界」『國民之友』205: 603
- 1897 「現在に於ける超自然的方面」『國民之友』362: 623-624
- 1906 「奇か怪か」『少年世界 定期増刊 不思議世界』12 (7): 102-108
- 1929 [広告]『中央公論』44 (8): 206
- 1938 「表紙繪と口繪」『高志路』4 (8): 53
- A.
- 1878 [Notes & Queries]. *The Japan Weekly Mail*. Feb. 23, 1878, p. 186.
- Addison, Joseph.
- 2004 The fairy way of writing. In David Sandner (ed.), *Fantastic literature: a critical reader*, , 21-23. Westport: Praeger. (1712)
- Allerton, Catherine.
- 2009 Introduction: spiritual landscapes of Southeast Asia. *Anthropological Forum* 19 (3): 235-251.
- Anderson, Robert.
- 2003 Defining the supernatural in Iceland. *Anthropological Forum* 13 (2): 125-130.
- Baine, Rodney M.
- 1962 Daniel Defoe and “The History and Reality of Apparitions.” *Proceedings of the American Philosophical Society* 106 (4): 335-347.
- Barney, Stephen A. & W. J. Lewis & J. A. Beach & Oliver Berghof.

- 2006 *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barrett, Justin L.
- 2000 Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Science* 4 (1): 29–34.
- Bartlett, Robert.
- 2008 *The natural and the supernatural in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartra, Roger.
- 1994 *Wild men in the looking glass: the mythic origins of European otherness*. Carl T. Berrisford (tr.). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Benedict, Ruth.
- 1938 Religion. In Franz Boas (ed.), *General anthropology*, 665–627. Boston: D.C. Heath.
- Bennett, Gillian.
- 1986 Ghost and witch in the sixteenth and seventeenth centuries. *Folklore* 97 (1): 3–14.
- 1987 *Tradition of belief: women, folklore and the supernatural today*. London: Penguin Books.
- Bloch, Maurice.
- 2005 *Essays on cultural transmission*. Oxford: Berg.
- Bobzien, Susanne.
- 1998 *Determinism and freedom in Stoic philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Bodson, Liliane.
- 2005 Naming the exotic animals in ancient Greek and Latin. In Alessandro Minelli, Gherardo Ortalli, Glauco Sanga (eds.), *Animal names*, 453–479. Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.
- Briggs, Charles L.
- 2012 Toward a new folkloristics of health. *Journal of Folklore Research* 49 (3): 319–345.
- Buck, Lawrence P.
- 2014 *The Roman monster: an icon of the papal Antichrist in Reformation polemics*. Kirksville: Truman State University Press.
- Buffon, Comte de.
- 1777 *Histoire naturelle, générale et particulière*. Supplément, tome quatrième. Paris : Imprimerie Royale.
- Bussmaker, U. Cats.
- 1849 *Scholia in Theocritum, Nicandrum et Oppianum*. Paris: A.F. Didot.
- Callon, Michel.
- 1984 Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay. *Sociological Review* 32 (1): 196–233.
- Capoferro, Riccardo.
- 2010 *Empirical wonder: historicizing the fantastic, 1660–1760*. Bern: Peter Lang.
- Castle, Terry.
- 1995 *The female thermometer: Eighteenth-century culture and the invention of the uncanny*. New York: Oxford University Press.
- Céard, Jean.
- 1996 *La nature et les prodiges : l'insolite au XVI^e siècle*. Genève : Librairie Droz. (1977)
- Chesters, Timothy.

- 2011 *Ghost stories in late Renaissance France: walking by night*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, Stuart.
- 1984 The scientific status of demonology. In Brian Vickers (ed.), *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, 351–374. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999 *Thinking with demons: the idea of witchcraft in early modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- 2007 *Vanities of the eye: visions in early modern European culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, Jeffrey Jerome (ed.).
- 1996 *Monster theory: reading culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Coulter, Jeff.
- 1975 Perceptual accounts and interpretive asymmetries. *Sociology* 9 (3): 385–396.
- Corry, Jennifer M.
- 2005 *Perceptions of magic in Medieval Spanish literature*. Bethlehem: Lehigh University Press.
- Cox, James L.
- 2004 Separating religion from the ‘sacred’: methodological agnosticism and the future of religious studies. In Steven J. Sutcliffe (ed.), *Religion: empirical studies*, 259–264. Burlington: Ashgate.
- Craffert, Pieter.
- 2019 The supernatural: a range of neurocultural phenomena. In Pieter F. Craffert, John R. Baker, Michael J. Winkelmann (eds.), *The supernatural after the neuro-turn*, 12–28. London: Routledge.
- Csordas, Thomas J.
- 1990 Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos* 18 (1): 5–47.
- Daniels, Inge.
- 2003 Scooping, raking, beckoning luck: Luck, agency and the interdependence of people and things in Japan. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (new series) 9(4): 619–638.
- Daston, Lorraine & Katherine Park.
- 2001 *Wonder and the order of nature 1150–1750*. New York: Zone Books. (1998)
- Daston, Lorraine & Michael Stolleis (eds.).
- 2008 *Natural law and laws of nature in Early Modern Europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy*. Farnham: Ashgate.
- Dégh, Linda & Andrew Vázsonyi.
- 1976 Legend and belief. In Dan Ben-Amos (ed.), *Folklore Genres*, 93–123. Austin: University of Texas Press.
- Dein, Simon.
- 2016 The category of the supernatural: a valid anthropological term? *Religion Compass* 10 (2): 35–44.
- Descola, Philippe.
- 2014 The difficult art of composing worlds (and of replying to objections). *HAU* 4 (3): 431–443.
- Douglas, Mary.
- 2002 *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. New York: Routledge. (1966)
- Dowden, Ken.
- 2000 *European paganism: the realities of cult from antiquity to the Middle Ages*. London: Routledge.

- Dryden, J.
 1994 *The work of John Dryden*. Vol. 12. Berkeley: University of California Press.
- Eberhart, George M.
 2002 *Mysterious creatures: a guide to cryptozoology*. Santa Barbara: ABC-Clio.
- Engels, David.
 2013 *Monstrum*, Greek and Roman. In Roger S. Bagnall & Kai Brodersen & Craige B. Champion & Andrew Erskine & Sabine R. Huebner (eds.), *The encyclopedia of ancient history*, 4584–4585. Blackwell.
- Espírito Santo, Diana & Ruy Blanes.
 2014 Introduction: on the agency of intangibles. In Ruy Blanes & Diana Espírito Santo (eds.), *The social life of spirits*, 1–32. Chicago: University of Chicago Press.
- Fisher, Mark.
 2016 *The weird and the eerie*. London: Repeater Books.
- Fitzgerald, Timothy.
 2000 *The ideology of religious studies*. New York: Oxford University Press.
- Forth, Gregory.
 2008 *Images of the wildman in Southeast Asia: an anthropological perspective*. London: Routledge.
- Forrester, John M. (ed.).
 2013 *The De Subtilitate of Girolamo Cardano*, 2 volumes. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Foster, Michael Dylan.
 2015 *The book of yōkai: mysterious creatures of Japanese folklore*. Oakland: University of California Press.
- Freedman, John Block.
 2000 *The monstrous races in Medieval art and thought*. New York: Syracuse University Press.
- Freeland, Guy.
 2000 The lamp in the temple: Copernicus and the demise of a Medieval ecclesiastical cosmology. In Guy Freeland & Anthony Coronos (eds.), *1543 and all that: image and word, change and continuity in the proto-Scientific Revolution*, 189–270. Springer-Science+Business Media, B.V.
- Frey-Anthes, Henrike.
 2008 Concepts of “demons” in Ancient Israel. *Die Welt des Orients* 38: 38–52.
- Gell, Alfred.
 1998 *Art and agency: an anthropological theory*. London: Oxford University Press.
- Gerhardt, Mia I.
 1967 *Old men of the sea: from Neptunus to Old French luiton: ancestry and character of a water-spirit*. Amsterdam: Polak & Van Gennep.
- Gieryn, Thomas F.
 1983 Boundary-work and the demarcation of science from non-science: strains and interests in professional ideologies of scientists. *American Sociological Review* 48 (6): 781–795.
- Gomme, George Laurence.
 1890 *The handbook of folklore*. London: Folklore Society.

Goodare, Julian.

- 2014 Boundaries of the fairy realm in Scotland. In Karin E. Olsen and Jan R. Veenstra (eds.), *Airy nothings: imagining the otherworld of Faerie from the Middle Ages to the Age of Reason: essays in honour of Alasdair A. MacDonald*, 139–169. Leiden: Brill.

Gordon, Bruce.

- 2000 Malevolent ghosts and ministering angels: apparitions and pastoral care in the Swiss Reformation. In Bruce Gordon and Peter Marshall (eds.), *The place of the dead: death and remembrance in late medieval and early modern Europe*, 87–109. Cambridge: Cambridge University Press.

Gregory, Mary Efradini.

- 2007 *Diderot and the metamorphosis of species*. New York: Routledge.

Griffis, Wm. E.

- 1874 The mythical zoology of Japan. *Overland Monthly* 13: 139–145.

Grusin, Richard (ed.).

- 2015 *The nonhuman turn*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hallowell, Irving.

- 1960 Ojibwa ontology, behavior, and world view. In Stanley Diamond (ed.), *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*, 19–52. New York: Columbia University Press.

Handley, Sasha.

- 2007 *Vision of an unseen world: ghost beliefs and ghost stories in eighteenth-century England*. London: Pickering & Chatto.

Hansen, Bert.

- 1975 Science and magic. In David C. Lindberg (ed.), *Science in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.

Harman, Graham.

- 2009 *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne: re.press.
2012 *Weird realism: Lovecraft and philosophy*. Winchester: Zero Books.
2014 Entanglement and relation: a response to Bruno Latour and Ian Hodder. *New Literary History* 45: 37–49.

Harms, Daniel M.

- 2018 Hell and fairy: the differentiation of fairies and demons within British ritual magic of the early modern period. In Michelle D. Brock, Richard Raiswell & David R. Winter (eds.), *Knowing demons, knowing spirits in the early modern period*, 55–77. Chams: Palgrave Macmillan.

Helvetius.

- 1776 *De l'homme, de ses facultés intellectuelles & de son education*. Londres: Anon.
1777 *A treatise on man, his intellectual faculties and his education*. Vol. 1. W. Hooper (tr.). London: B. Law and G. Robinson. (= Helvetius 1776)

Heuvelmans, Bernard.

- 2006 *The kraken and the colossal octopus: in the wake of sea-monsters*. London: Routledge.

Hocart, A. M.

- 1932 Natural and supernatural. *Man* 32: 59–61.

Holbraad, Martin.

- 2012 *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holbraad, Martin & Morten Axel Pedersen.
 2017 *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horton, Robin.
 1960 A definition of religion, and its uses. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90 (2): 201–226.
- Huet, Pierre-Daniel.
 1690 *Demonstratio evangelica*. Paris: Danielem Hortemels.
- Hufford, David.
 1977 Humanoids and anomalous lights: taxonomic and epistemological problems. *Fabula* 18: 234–241.
 1982 Traditions of disbelief. *New York Folklore* 8 (3-4): 47–55.
 1995 Being without bodies: An experience-centered theory of the belief in spirits. In Barbara Walker (ed.), *Out of the ordinary: folklore and the supernatural*, 11–45. Logan: Utah State University Press.
- Hultkrantz, Åke.
 1982 Religion and experience of nature among North American hunting Indians. In Å. Hultkrantz & Ø Vorren (eds.), *The hunters: their cultures and way of life*, 163–186. Tromsø: Universitetsforlaget.
 1983 The concept of the supernatural in primal religion. *History of Religions* 22 (3): 231–253.
- Hunter, Michael.
 2001 *The occult laboratory: magic, science and second sight in late seventeenth-century Scotland*. Woodbridge: Boydell Press.
 2015 *Boyle studies: aspects of life and thought of Robert Boyle (1627–91)*. Farnham: Ashgate.
- Hviding, Edavrd.
 1996 Nature, culture, magic, science: on meta-languages for comparison in cultural ecology. In Philippe Descola & Gísli Pálsson (eds.), *Nature and society: anthropological perspectives*, 165–184. London: Routledge.
- Ingold, Tim.
 2000 *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ishii, Miho.
 2017 New ontologies and persistent questions. *Social Anthropology* 25 (4): 543–544.
- Jensen, Casper Bruun & Miho Ishii & Philip Swift.
 2016 Attuning to the webs of *en*: ontography, Japanese spirit worlds, and the “tact” of Minakata Kumagusu. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (2): 149–172.
- Jensen, Casper Bruun & Atsuro Morita.
 2017 Introduction: minor traditions, *shizen* equivocations, and sophisticated conjunctions. *Social Analysis* 61 (2): 1–14.
- Jobe, Thomas Harmon.
 1981 The devil in Restoration science: the Glanvill-Webster witchcraft debate. *Isis* 72 (3): 342–356.
- Johnson, Charles (tr.).
 1956 *The de moneta of Nicholas Oresme and English mint documents*. London: Thomas Nelson and Sons.
- Jonston, I.
 1660 *Naeukeurige Beschryving van de Natuur der Vier-Voetige Dieren, Vissen en Bloedlooze Water-Dieren, Vogelen, Kronkel-*

- Dieren, Slangen en Draken*. Amsterdam: I. I. Schipper.
- Keane, Webb.
- 2008 The evidence of the senses and the materiality of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (new series) 14 (S1): S110–S127.
- Keesing, Roger M.
- 1982 *Kwaio religion*. New York: Columbia University Press.
- Kenny, J. P.
- 2003 Supernatural. In Thomas Carson & Johann Cerrito (project editors), *The new Catholic encyclopedia*, Second edition, vol. 13, 616–622. Detroit: Thomson Gale.
- Kitchell Jr., Kenneth F.
- 2014 *Animals in the ancient world from A to Z*. London: Routledge.
- Klass, Morton.
- 1995 *Ordered universes: approaches to the anthropology of religion*. Boulder: Westview Press.
- Kopytoff, Igor.
- 1971 Ancestors as elders in Africa. *Africa: Journal of the International African Institute* 41 (2): 129–142.
- Kousoulis, Panagiotis.
- 2011 Introduction: the demonic lore of ancient Egypt: questions of definition. In Panagiotis Kousoulis (ed.), *Ancient Egyptian demonology: studies on the boundaries between the demonic and the divine in Egyptian magic*, ix–xxi. Leuven: Peeters.
- Kripal, Jeffrey, J.
- 2016 *Religion: super religion*. Macmillan Reference USA.
- Laidlaw, G. Norman.
- 1963 Diderot's teratology. *Diderot Studies* 4: 105–129
- Lambek, Michael.
- 2010 Traveling spirits: unconcealment and undisplacement. In Gertrud Hüwelmeier & Kristine Krause (eds.), *Traveling spirits: migrants, markets and mobilities*, 17–35. New York: Routledge.
- Lang, Andrew.
- 1887 *Myth, ritual, and religion*, vol. 1. London: Longmans, Green, and co.
- Latour, Bruno.
- 1988 *The pasteurization of France*. Alan Sheridan & John Law (tr.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (1984)
- Lecouteux, Claude.
- 2018 *The hidden history of elves and dwarfs: avatars of invisible realms*. Jon E. Graham (tr.). Rochester: Inner Traditions. (2013)
- Lee, Henry.
- 1883 *Sea monsters unmasked*. London: William Clowes and Sons.
- Leeder, Murray.
- 2017 *The modern supernatural and the beginnings of Cinema*. London: Palgrave Macmillan.
- Levy, Robert I. & Jeannette Marie Mageo & Alan Howard.
- 1996 Gods, spirits, and history: a theoretical perspective. In Jeannette Marie Mageo & Alan Howard (eds.), *Spirits in culture, history, and mind*, 11–27. New York: Routledge.

Lévy-Bruhl, Lucien.

1935 *Primitives and the supernatural*. Lilian A. Clare (tr.). New York: E.P. Dutton & co. (1932)

Linnæus, Carolus.

1748 *Systema naturæ*. Editio sexta. Stokholmia.

Lloyd, G. E. R.

2011 Humanity between gods and beasts? ontologies in question, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (new series) 17 (4): 829–845.

Lohmann, Roger Ivar.

2003 The supernatural is everywhere: defining qualities of religion in Melanesia and beyond. *Anthropological Forum* 13 (2): 175–185.

Lovejoy, Arthur O. & George Boas.

1935 *Primitivism and related ideas in Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

Lowie, Robert H.

1936 *Primitive religion*. London: George Routledge and Sons.

Lubac, Henri de.

1934 Remarques sur l'histoire du mot «surnaturel». *Nouvelle revue théologique* 56 (3) : 225–249.

Lucarelli, Rita.

2013 Towards a comparative approach to demonology in Antiquity: the case of Ancient Egypt and Mesopotamia. *Archiv für Religionsgeschichte* 14 (1): 11–26.

Luckhurst, Roger.

2017 The weird: a dis/orientation. *Textual Practice* 31 (6): 1041–1061.

Luckmann, Thomas.

1976 Comment on 'Malinowski's magic: the riddle of the empty cell.' *Current Anthropology* 17 (4): 678–679.

Lynch, Michael.

2012 Philosophy on the ground: an appreciation of a "Spirit Master." *American Sociologist* 43 (1): 67–75.

Lyons, Sherrie Lynne.

2009 *Species, serpents, spirits, and skulls: science at the margins in the Victorian age*. New York: State University of New York Press.

Manning, Paul.

2018 Monstrous media and media monsters: from Cottingley to Waukesha. In Trevor J. Blank & Lynne S. McNeill (eds.), *Slender man is coming: creepypasta and contemporary legends on the Internet*, 155–181. Louisville: Utah State University Press.

2020 Goblin spiders, ghosts of flowers and butterfly fantasies: Lafcadio Hearn's transnational, transmedia and trans-species aesthetics of the weird. *Japan Forum* 32: 259–283.

Marcon, Federico.

2015 *The knowledge of nature and nature of knowledge in early modern Japan*. Chicago: University of Chicago Press.

Martianus Capella.

1977 *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*. Volume II: *The Marriage of Philology and Mercury*. William Harris Stahl & Richard Johnson & E. L. Burge (tr.). New York: Columbia University Press.

Martin, Dale B.

2004 *Inventing superstition: from the Hippocratics to the Christians*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Matthews, William.

2017 Ontology with Chinese characteristics: homology as a mode of identification. *HAU* 7 (1): 265–285.

Mayhoff, C.

1967 *C. Plini Secundi: Naturalis Historiae*. Vol. II. Libri VII–XV. Stuttgart: B. G. Teubner.

Mayo, Thomas B. de.

2008 *The demonology of William of Auvergne: By fire and sword*. London: Edwin Mellen Press.

Merchant, Carolyn.

2016 *Autonomous nature: problems of prediction and control from ancient time to the scientific revolution*. New York: Routledge.

McKeon, Michael.

2002 *The origins of the English novel 1600–1740. Fifteenth anniversary edition, with a new introduction by the author*. Baltimore: John Hopkins University Press. (1987)

McMahon, C. E.

1975 The wind of the cannon ball: an informative anecdote from medical history. *Psychotherapy and Psychosomatics* 26 (2): 125–131.

McNamara, Jo Ann (tr.).

2001 Dado of Rouen, *Life of St. Eligius of Noyon*. In Thomas Head (ed.), *Medieval hagiography: an anthology*, 137–168. New York: Routledge.

Miéville, China.

2005 Introduction. In H. P. Lovecraft, *At the mountains of madness*, the definitive edition, xi–xxv. New York: Modern Library.

Mill, John Stuart.

1874 *Three essays on religion*. New York: Henry Hold and Company.

Miller, Gordon L.

2008 Beasts of the New Jerusalem: John Jonston's natural history and the launching of millenarian pedagogy in the seventeenth century. *History of Science* 46 (2): 203–243.

Mitchill, Samuel L.

1829 The history of sea-serpentism. *American Journal of Science and Art* 15: 351–356.

Mittman, Asa Simon & Peter J. Dendle (eds.).

2012 *The Ashgate research companion to monsters and the monstrous*. Farnham: Ashgate.

Moran, Dermot.

1989 *The philosophy of John Scottus Eriugena: a study of idealism in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Musharbash, Yasmine.

2014 Introduction: monsters, anthropology, and monster studies. In Yasmine Musharbash & Geir Henning Presterudstuen (eds.), *Monster anthropology in Australasia and beyond*, 1–24. New York: Palgrave Macmillan.

Norbeck, Edward.

1961 *Religion in primitive society*. New York: Harper & Row.

Oldridge, Darren.

- 2016 Fairies and the devil in early modern England. *The Seventeenth Century* 31 (1): 1–15.
- Ostling, Michael.
- 2018 Introduction: where've all the good people gone? In Michael Ostling (ed.), *Faries, demons, and nature spirits: 'small gods' at the margins of Christendom*, 1–53. London: Palgrave Macmillan.
- Ostling, Michael & Richard Forest.
- 2014 'Goblins, owles and sprites': discerning early-modern English preternatural beings through collocational analysis. *Religion* 44 (4): 547–572.
- Pasi, Marco.
- 2007 Arthur Machen's Panic fears: Western esotericism and the irruption of negative epistemology. *Aries* 7: 63–83.
- Pask, Kevin.
- 2013 *The fairy way of writing: Shakespeare to Tolkien*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Pearl, Jonathan L.
- 1982 Humanism and Satanism: Jean Bodin's contribution to the witchcraft crisis. *Canadian Review of Sociology* 19 (4): 541–548.
- Pedersen, Morten Axel & Rane Willerslev.
- 2012 "The soul of the soul is the body": rethinking the concept of soul through North Asian ethnography. *Common Knowledge* 18 (3): 464–486.
- Pinch, Trevor J. & Wiebe E. Bijker.
- 1984 The social construction of facts and artefacts: or how the sociology of science and the sociology of technology might benefit each other. *Social Studies of Science* 14 (3): 399–441.
- Praet, Istvan.
- 2014 *Animism and the question of life*. New York: Routledge.
- Principe, Lawrence M.
- 1998 *The aspiring adept: Robert Boyle and his alchemical quest*. Princeton: Princeton University Press.
- Prior, Oliver H. (ed.).
- 1966 *Caxton's Mirrour of the World*. London: Early English Text Society. (1913)
- Pyysiäinen, Ilkka.
- 2003 *How religion works: towards a new cognitive science of religion*. Leiden: Brill.
- Quackenbos, G. P.
- 1860 *A natural philosophy*. New York: D. Appleton and Company.
- Radcliffe-Brown, A. R.
- 1933 *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rambelli, Fabio.
- 2007 *Buddhist materiality: a cultural history of objects in Japanese Buddhism*. Stanford: Stanford University Press.
- Rappaport, Roy.
- 1979 *Ecology, meaning, and religion*. Richmond: North Atlantic Books.
- Reider, Noriko T.
- 2010 *Japanese demon lore: Oni from ancient times to the present*. Logan: Utah State University Press.
- Renan, Ernest.

- 1868 *Questions contemporaines*. Paris : C. Lévy.
- Rijksen, H.D. & E. Meijaard.
- 1999 *Our vanishing relative: the status of wild orang-utans at the close of the twentieth century*. Wageningen: Tropenbos Publication.
- Ringstorf, Karl Heinrich.
- 1972 τέρας. In Gerhard Friedrich (ed.), *Theological dictionary of the New Testament*, VIII (T–Y): 113–126. Geoffrey W. Bromiley (tr.). Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans.
- Rodgers, Diane A.
- 2019 Something ‘wyrd’ this way comes: folklore and British television. *Folklore* 130: 133–152.
- Ronis, Sara.
- 2015 Intermediary beings in late antique Judaism: a history of scholarship. *Currents in Biblical Research* 14 (1): 94–120.
- Rots, Aike P.
- 2017 *Shinto, nature and ideology in contemporary Japan: making sacred forests*. London: Bloomsbury Academic.
- Ruby, Jane E.
- 1986 The origins of scientific “law.” *Journal of the History of Ideas* 47 (3): 341–359.
- Sahlins, Marshall.
- 2017 The original political society. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (2): 91–128.
- Saler, Benson.
- 1977 Supernatural as a Western category. *Ethos* 5 (1): 31–53.
- 1993 *Conceptualizing religion: immanent anthropologists, transcendent natives, & unbounded categories*. Leiden: E.J. Brill.
- 2009 *Understanding religion: selected essays*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Sandner, David.
- 2004 Joseph Addison: the first critic of the fantastic. In David Sandner (ed.), *Fantastic literature: a critical reader*, 316–325. Westport: Praeger. (2000)
- 2011 *Critical discourses of the fantastic, 1712–1831*. London: Routledge.
- Sarasohn, Lisa T.
- 2010 *The natural philosophy of Margaret Cavendish: reason and fancy during the Scientific Revolution*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Screech, Timon (anno. and intr.).
- 2005 *Japan extolled and decried: Carl Peter Thunberg and the Shogun's Realm, 1775-1796*. London: Routledge.
- Scribner, Vaughn.
- 2017 “Such monsters do exist in nature”: mermaids, tritons, and science of wonder in eighteenth-century Europe. *Itinerario* 41 (3): 507–538.
- Seeber, Edward.
- 1944 Sylphs and other elemental beings in French literature since *Le Comte de Gabalis* (1670). *PMLA* 59 (1): 71–83.
- Sered, Susan.
- 2003 Afterword: lexicons of the supernatural. *Anthropological Forum* 13 (2): 213–218.
- Shapiro, Barbara J.

- 1983 *Probability and certainty in seventeenth-century England: a study of the relationships between natural science, religion, history, law, and literature*. Princeton: Princeton University Press.
- Sidney, Sir Philip.
- 2002 *An apology for poetry, or The defense of poesy*. 3rd edition. R. W. Maslen (ed.). Manchester: Manchester University Press.
- Sigerist, Henry E. (tr.).
- 1941 A book on nymphs, sylphs, pygmies, and salamanders, and on the other spirits. In Henry E. Sigerist (ed.), *Paracelsus: four treatises*, 223–253. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Smart, Ninian.
- 1973 *The science of religion and the sociology of knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Smith, David M.
- 1998 An Athapaskan way of knowing: Chipewyan ontology. *American Ethnologist* 25 (3): 412–432.
- Sperber, Dan.
- 2004 Agency, religion, and magic. In open peer commentary on Scott Atran & Ara Norenzayan, “Religion’s evolutionary landscape: counterintuition, commitment, compassion, communion.” *Behavioral and Brain Sciences* 27: 750–751.
- Spinks, Jennifer.
- 2009 *Monstrous births and visual culture in sixteenth-century Germany*. London: Pickering & Chatto.
- Spiro, Melford E.
- 1966 Religion: problems of definition and explanation. In M. Banton (ed.), *Anthropological approaches to the study of religion*, 85–126. London: Tavistock Press.
- Spitzer, Leo.
- 1944 Anglo-French etymologies. *Studies in Philology* 41 (4): 529–530.
- Stark, Rodney & Roger Finke.
- 2000 *Acts of faith: explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Stewart, Charles.
- 1991 *Demon and the devil: moral imagination in modern Greek culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Strathern, Marilyn.
- 1988 *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Stringer, Martin D.
- 1999 Rethinking Animism: thoughts from the infancy of our discipline. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (new series) 5 (4): 541–555.
- Swanson, Heather & Anna Tsing & Nils Bubandt & Elaine Gan.
- 2017 Introduction: bodies tumbled into bodies. In Anna Tsing & Heather Swanson & Elaine Gan & Nils Bubandt (eds.), *Arts of living on a damaged planet: monsters of the Anthropocene*, M1–M12. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Thacker, Eugene.
- 2010 *After life*. Chicago: University of Chicago Press.
- 2011 *In the dust of this planet*. Winchester: Zero Books.
- 2015 *Tentacles longer than night*. Winchester: Zero Books.

Thomas, Keith.

- 1978 *Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England*. London: Penguin Books. (1971)

Valk, Ülo.

- 2014 Belief as generic practice and vernacular theory in contemporary Estonia. In Marion Bowman & Ülo Valk (eds.), *Vernacular religion in everyday life: expressions of belief*, 350–368. London: Routledge. (2012)

Van de Broek, R.

- 1972 *The myth of the phoenix: according to classical and early Christian traditions*. Leiden: E. J. Brill.

Van Vaan, Michiel.

- 2008 *Etymological dictionary of Latin and other Italic languages*. Leiden: Brill.

VanderMeer, Ann and Jeff.

- 2012 Introduction. In Ann and Jeff VanderMeer (eds.), *The weird: a compendium of strange and dark stories*. New York: Tor.

Vidal.

- 1880 Sur la superstition du Kama-itati au Japon. *Mémoires de la Société des études japonaises, chinoises, tartares et indo-chinoises*. Tome second, 1878–79, p. 183–188.

Viveiros de Castro, Eduardo.

- 1992 *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Catherine V. Howard (tr.). Chicago: University of Chicago Press. (1986)
- 2015 *The relative native: essays on indigenous conceptual worlds*. Chicago: HAU Books.

Wagner, Roy.

- 1981 *The invention of culture*. Revised and expanded edition. Chicago: University of Chicago Press. (1975)

Walters, Lisa.

- 2013 *Margaret Cavendish: gender, science and politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weinstock, Jeffrey Andrew.

- 2016 The New Weird. In Ken Gelder (ed.), *New directions in popular fiction: genre, distribution, reproduction*, 177–199. London: Palgrave Macmillan.

Whitehead, David.

- 2016 Τέρας. *Suda On Line*:
http://www.stoa.org/sol-bin/search.pl?login=guest&enlogin=guest&db=REAL&field=adlerhw_gr&searchstr=tau,325

Wilkins, Kay S.

- 1972 The treatment of the supernatural in the *Encyclopédie*. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 90: 1757–1771

Wilson, Catherine.

- 2008 From limits to laws: the construction of the nomological image of nature in early modern philosophy. Lorraine Daston and Michael Stolleis (eds.), *Natural law and laws of nature in early modern Europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy*, 13–28. Farnham: Ashgate.

Yoshimura, Ayako.

- 2015 To believe *and* not to believe: a native ethnography of Kanashibari in Japan. *Journal of American Folklore* 128: 146–178.