

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—

廣田 龍平 *

HIROTA Ryuhei

Not One, but Many Ontologies for Yōkai

Critique of the Ontological Commitment in Yōkai Studies

This article critically examines the ontological commitment on which modern folkloristic studies of yōkai (a category of mysterious creatures in Japanese tradition) have been established. Academic yōkai scholars have assumed that yōkai are supernatural beings and that yōkai do not exist in mundane form. However, the adequacy of these assumptions when studying the world of people who does not share the same ontological framework as modern scholars has hitherto been of little concern in yōkai studies. Through critically examining the discourses and theories that have dominated yōkai studies, this article suggests that researchers have failed to understand the perspective of folk who recognize and co-inhabited with yōkai.

Why have yōkai studies assumed this ontological commitment? There is a historical process continuing from the late Edo period on in which intellectuals and urbanites increasingly assumed what is now called yōkai to be supernatural and unreal. At the turn of nineteenth century, some scholars who sought to affirm the reality of yōkai began to juxtapose the supernatural realm against the backdrop of the rise of modern scientific empiricism in Japan. Furthermore, the presumed supernatural essence of yōkai was a perspective that had also slowly been adopted by disbelieving researchers. This article conceives this process as an epistemological rupture by which researchers can only understand different worlds or ontologies through the ontological framework generated after the rupture. This article proposes a “plural ontology” model that makes it possible for researchers to understand the diverse worlds in which people recognize yōkai.

キーワード：妖怪 存在論 方法論の不可知論 認識論の切断

* 筑波大学人文社会科学研究所

序論

本稿の目的は、民俗学的な妖怪研究における存在論的前提が抱える問題とその起源を明らかにしたうえで、問題を解決するための枠組みを提示することである。中心的に検討されるのは、「妖怪は超自然的である」と「妖怪は実在しない」という2つの前提である。

ここで「存在論」という用語を用いるのは、「どのような種類のもが存在するのか」[倉田2009]および「実在していると主張されているもののうち、どれが、実際に実在するのか」[ハッキング2012: 2]という存在論の伝統的な問いが、妖怪研究においてどのように扱われているのかを議論するためである。しかし、普通は、この問いに対する答えは言うまでもなく決まっているはずだし、そもそも民俗学が論じるものではないと思われるだろう。妖怪研究においても、2つの前提は、議論の対象ではなく、議論の前提になるものだった。

妖怪の超自然性は、小松和彦の妖怪論に明確にみることができる。小松の構築する分析概念としての「妖怪」（以下「妖怪概念」）では、妖怪は、人間や動物などの自然な存在とは異なる「超自然的存在」だと定義されているのだ。小松の妖怪概念は、現代の妖怪研究においてほとんど無批判に受け入れられている。また、妖怪の非実在性は、柳田國男の時代から小松妖怪論を経て現在にいたるまで幅広く主張され、共有されているものである。妖怪が実在しないことは、現代の研究者にとっては疑う余地のない事実だと思われる。

その一方で、「自然と超自然」や「実在と非実在」といった存在論的な区分が時代や社会文化によって大きく異なっているという点を見過ごしてしまうことへの批判も、さまざまな分野でなされている。たとえばモーリス・ブロックは、認知科学的な宗教研究が、あらゆる社会文化における宗教的对象の特性として「超自然性」を想定し、それが人間に生まれつきの認知的な「反直観性」と大きく関わりと主張していること [ボイヤー 2008: 70-122] に反論する。社会人類学的に検討するならば、宗教的对象が超自然的だったり反直観的だったりするのは現代欧米の研究者による認識でしかなく、非欧米においてはそのように認識されていないことも多い（ブロックの例では、マダガスカルにおける祖霊）、というのである [Bloch 2005: 103-121]。また、ヨーロッパ心性史研究においては、妖精や怪物、幽霊、奇妙な現象などをまとめて意味する中世の「驚異」という民俗概念を、単純に「超自然的なもの」や「ありえないもの（非実在的なもの）」と定義することに対する批判がみられる。現代の研究者にとって「超自然的」「非実在的」だからといって、そうした特性を単純に「驚異」概念の定義に用いるのは、「中世における超自然や（非）実在とは何か」という問いを放棄するものでしかない [ルゴフ 1992; Bartlett 2008; Daston & Park 2001]。研究者の観点から、固定された存在論的な区分を一律に適用してしまうと、人々の生きる世界を捉えそこねる恐れがあるのだ。

第1章で論じるように、近年の妖怪研究においても、実際に伝承している人々（以下「伝承者」）にとって超自然的なものではない妖怪がいることが、個別事例の分析から明らかになってきている。加えて、伝承者にとっては、妖怪は実在し、自分たちの生活に影響を与えるものだ⁽¹⁾。そうだとすれば、超自然性および非実在性という前提は、本当に適切に研究対象である妖怪を捉えられているのだろうか。この2つの特性を自明の前提としてきたことが原因で、伝承者の生きる世界や妖怪を捉えることができているのならば、妖怪を適切に理解するための枠組みをあらた

めて構築する必要がある。

以上の問題意識をふまえて、本稿は以下のように論述を進めていく。第1章では、存在論的前提が妖怪研究の根幹にどのように関わるのかを検討する。そして、この前提にもとづく妖怪研究が、伝承者にとっての妖怪を捉えきれていないことを論じる。第2章では、なぜ妖怪研究が、問題のある前提を自明のものとしたのかを検討する。そして、江戸期から大正昭和期にいたる思想的な展開のなかで、妖怪に非実在性や超自然性が付与されていったプロセスを論じる。最後に、単一の実在論ではなく複数の存在論を想定することが、妖怪を適切に把握するために必要な枠組みであることを論じる。

1. 妖怪研究の存在論的前提

(1) 分析概念と超自然性

現在通用している分析概念としての「妖怪」は、小松和彦が構築したものである。小松は、1990年代以降、広く人文・社会科学において活況を呈している妖怪研究の基礎を築き、今なお中心的な役割を担っている存在だ。彼の業績は、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。第1の意味領域である妖怪現象とは、不思議な現象のうち、超自然的な原因が想定され、さらに人間にとって好ましくないと判断されたものである(好ましいものは「神による現象」とされる)。第2の意味領域である妖怪存在とは、妖怪現象を引き起こすとされた超自然的な存在であり、祭祀されない神霊のことである(祭祀される神霊は「神」とされる)。第3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、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: 10-12]。

このように、妖怪概念は民俗学から宗教学、歴史学、表象文化論まで幅広く使えるものである。しかし、概念構成の基盤にあるのは、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。このことは小松が妖怪概念を図式化したものに明らかに見て取れる(図1)。妖怪と神は、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のだ。あらゆる対象が固定された位置にあるわけではなく、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。

妖怪概念は、近世都市社会や現代社会の妖怪を

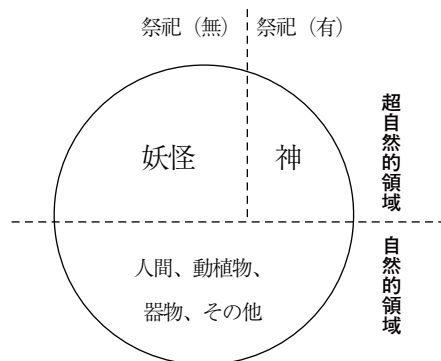


図1 妖怪概念の存在論
[小松 1994: 36] より作成

重点的に論じた宮田登にも継承された〔宮田 2002: 12-14〕。宮田は、妖怪概念を、都市化による自然破壊にともなうて神霊が妖怪として現れてくるという自身の妖怪論に組み込んでいる〔宮田 2002: 243-249〕。江戸期の「造形化された妖怪」を論じる香川雅信も、基本的には妖怪概念や妖怪の超自然性を受け入れている〔香川 2005: 27-29; 香川 2006: 18-19〕。小松の妖怪概念に直接は言及していない『精選日本民俗辞典』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す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 2006: 591〕。そのほか、民俗学や妖怪研究のなかで、妖怪概念の存在論的前提には問題があるといった類の主張はほとんど見られない。妖怪に超自然性を認めることは、ほとんど問われることのない前提として確立しているのだ。

「超自然」という用語は多義的なので、ここで明確に定義しておく必要がある。学術的に使われる「超自然」概念には大別して2つの系統がある。1つめは、現代欧米で通俗的という「超自然」（異界や精霊など）のカテゴリーを、通文化的に割り当てたものである。たとえば、非欧米文化のなかで spirit に翻訳可能な対象は「超自然的」であるとされる。2つめは、語源的にも存在論的にも「自然なもの」を前提として、「超自然的なものとは、自然なものを超えたもの」とするものである。ベンソン・セイラーは後者の系統について、実質的には「超越」と同義である、と論じた〔Saler 1977〕。小松は「超自然的」を各所で「超越的」と言い換えているため〔e.g. 小松 1994: 160〕、妖怪概念でいう「超自然」が2つめの系統に属することがわかる。

しかし、超越的なものという意味での超自然の用法は、時代や社会文化によって大きく制約されている。エミール・デュルケムによると、この概念は「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、という近代的な思考プロセスがなければ発生しないのである〔デュルケム 1975: 51-58〕。

妖怪研究のなかでこのことにもっとも自覚的なのは、おそらくマイケル・フォスターだろう。彼は、デュルケムの指摘を念頭におきつつ〔Foster 2009: 15-16〕、江戸期の百科事典（1666年の『訓蒙図彙』、1712年の『和漢三才図会』）のなかで、妖怪がどのような位置づけにあるかを検討し、「妖怪が存在論的にその他の〔自然な〕現象と区別されたものとして考えられていたわけではない」と論じた。また、『和漢三才図会』のキツネの項目は、「今日生物学的と考えられる特徴（体色、形態、鳴き声）と、超自然的か、少なくとも超常的と理解される特徴（長命、変身・憑依能力）とのはっきりとした区別をつけていない」とも指摘した。フォスターはこうした分析を前提に、「どの時代においても〔民俗学的には妖怪とされる〕存在や現象は「自然」の境界内に入るだろう」と述べる〔Foster 2009: 35-48〕。フォスターは、小松の妖怪概念には触れず、「妖怪」に独自の暫定的な定義（「奇妙で不思議なもの」）を与えていることもあり、妖怪概念への批判には向かっていない。しかし、この事例分析は、超自然性を前提とする妖怪概念の限界をはっきりと示している。

また、香川は、1990年に奥能登で調査をしたとき、老人に「カッパの学名」を問われたことを事例として、老人にとってカッパは「その存在が自明である「動物」なのであった」と述べる。さらに、「それをわれわれが〔虚構というニュアンスのある〕「妖怪」という名称で分節化する時、重大な何かがこぼれ落ちてしまう」と問題提起した〔香川 2005: 9-10〕。また、江戸期の博物学においてもカッパが「超自然的な現象をひき起こす超自然的な存在ではなく、自然のなか存在する珍しい「生物」にすぎない」ことを指摘した〔香川 2005: 142〕。

カッパについては『遠野物語』第57話からも同じような指摘ができるだろう。

川の岸の砂の上には川童の足跡というものを見ること決して珍しからず。雨の日の翌日などはことにこの事あり。猿の足と同じく親指は離れて人間の手の跡に似たり。長さは三寸に足らず。指先のあとは人ののように明らかには見えぬという〔柳田 1989: 36-37〕。

この記述からは、伝承者がカッパを、不思議でも非合理的でもない、自然な動物の一種だと捉えていることが読み取れる。『遠野物語』のカッパは、江戸期の博物学書や20世紀末の奥能登と同じように、自然的領域に位置づけられているのである。

フォスターらによる問題提起は、ある特定の社会文化的コンテキストにおいて「自然な秩序」がどのように認識されていたかという問題につながっている。デュルクムは超自然を近代に特有の概念だと考えていたようだが、たとえばヨーロッパ中世盛期にもこの概念を認めることができる。一見して不思議な現象は、実際は自然な法則に従った「驚異」と、それを超えた（つまり超自然的な）神の所業である「奇跡」に区分されており、怪物、亡霊、異常気象などは前者に分類されていた。だから、それらは超自然ではなかったのである（現在でも、異常気象は一般的には自然現象とされる）〔ルゴフ 1992: 3-36〕⁽²⁾。

日本では、中世以降、「この世」とは別に想定されていた「彼岸」の思想が広く普及していた〔佐藤 2008: 100-128〕。神仏の霊験は、その意味でたしかに超自然的なものだったといえる。しかし、カッパやキツネなど妖怪研究で扱われる個別の妖怪種目が神仏のように彼岸に本拠をおくとされている例は減多に見当たらない（「幽界を本拠地とする天狗」伝承については第2章第2節参照）。また、たとえある経験が不思議で非合理的であると感じられていたとしても、想定される対象が神仏のようにもともと超自然的であるとされているのでもないかぎり、それが「自然な秩序」の外部にあることが明確にならなければ、伝承者にとって超自然的だとみなされている、とすることはできない。

妖怪の存在を疑わないコンテキストにおける存在論を図示すると、図2のようになる。スペースの都合上、「妖怪」を「動物」と分けているが、実際には「動物である妖怪（カッパ）」という表現のほうが適切だろう。

超自然と自然の区分が社会文化的なコンテキストによって異なる以上、これまで妖怪とされてきた対象がそのどちらに位置づけられるのかは個別に検討しなければならない。そして、フォスターおよび香川の研究などから確認できるように、カッパや（化かす）キツネなど、これまで多くの研究者が妖怪として扱ってきた対象は、妖怪概念では必ずしも適切に捉えることができるわけではない。妖怪研究を行なうとき、超自然性を自明の前提とすることはできないのである。

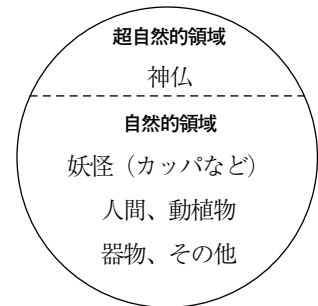


図2 伝承者の存在論

(2) 方法論・対象規定と非実在性

妖怪研究者は、自分たちは「妖怪は実在する」とは考えていない。いくつか実例を挙げてみよう。民俗学的な妖怪研究の端緒とされる論文「妖怪談義」（初出は1938年）のなかで、柳田は「オバケ」の実在性について「そんなことはもう疾くに決しているはず」と述べている〔柳田 2013a: 16-17〕。柳田は、後の『民俗学辞典』では、もっと明確に「妖怪は人間の不安な環境と精神から

生じてくる耳の迷い・目の迷い・目のまぼろし以外は物理学の舊式な解釋であり、誤認に違いない」と断言している〔民俗學研究所編 1951: 654〕。小松は、妖怪論における主著である『妖怪学新考』において「妖怪存在は、……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」〔小松 1994: 8〕と主張する。宮田も『妖怪の民俗学』（原著は 1985 年）で簡潔に「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」と指摘する〔宮田 2002: 9〕。また、『妖怪談義』以前の時代にはなるが、香川が「人文科学的な妖怪研究」の始まり〔香川 2004: 173-174〕と評した江馬務の『日本妖怪変化史』（原著は 1923 年）は、「妖は人によりて起こるという金言や、幽霊の正体見たり枯れ尾花という俳諧はけだし這般の消息を喝破し尽くしていると思う」〔江馬 2004: 5〕と記している。

これらの引用は、『民俗學辭典』を除くと）いずれも妖怪を専門に論じる著作の冒頭付近から採ったものである。妖怪の存在否定は、妖怪を研究するときにはまず宣言しなければならないものなのだろう。こうした研究者の記述から、妖怪は想像力の産物であり実在しないという、妖怪研究の基本的な前提が確認できる⁽³⁾。

しかし、妖怪研究においては「妖怪の実在性は問題にならない」とも主張されている。柳田は上に引用した箇所の直後で「無いにもあるにもそんなことはもう問題ではない」と述べる〔柳田 2013a: 17〕。また『民俗學辭典』では「民俗學上の妖怪研究の本意は、個々の妖怪が實在するか否かという解明ではな」い、と述べている〔民俗學研究所編 1951: 654〕。近年になっても、妖怪が実在しようとしまいと「論旨には一切影響がない」〔伊藤 2008: 9〕、「人文科学的な妖怪研究にとって、妖怪が実在しているかどうかという問題はほとんど何の意味も持たない」〔香川 2005: 293〕という主張は繰り返されている。また、香川が江馬の著作を「人文科学的な妖怪研究」の嚆矢としたのは、江馬がこの点を明記していたからだった〔香川 2004: 173〕。江馬は、上に引用した箇所の直後で「これが実在しようがせまいが、かくのごとき枝葉の穿鑿は無用のこと」とも宣言しているのだ〔江馬 2004: 5〕。

こうした民俗学的な妖怪研究の立場は、基本的には 1970 年代以降の宗教学でいう「方法論的不可知論」と同じものだ。方法論的不可知論(以下「不可知論」)とは、端的に定義すれば、神々(超越的対象)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、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。人文・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、宗教学は人文・社会科学ではなく一種の神学に陥っている、というのである〔Fitzgerald 2000: 56-58〕。

日本の妖怪研究では、なぜ妖怪を研究するとき不可知論の立場を取るべきなのか、なぜ取ることができるのか、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研究が「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「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扱うし、表象や想像力の産物は人文学全体の対象でもある。だから、宗教学と同じように、妖怪研究

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ことを暗黙の前提としていることになる。

その特性は、すでに述べた「非実在性」だけではない。たとえば、同じように実在しない対象を扱うフィクション作品の研究において、不可知論が宣言されることはない。おそらく、妖怪研究がそうした他の研究と大きく違うのは、自らの研究対象の実在性に関して、かつて自然科学的な論争が行なわれ、さらに否定派が勝利した点だろう(第2章第1節参照)。人文・社会科学の一分野として、こうした実在性論争と距離をおくことを宣言するために、妖怪研究は不可知論の立場を取るべきだ、というわけである。このことは、柳田が『妖怪談義』の冒頭で、伝承者に妖怪の実在の有無を問われたとしても、すでにその結論はでているはずだが、いずれにしても自分はその間に答える適任者ではない、と述べていることから推測できる[柳田 2013a: 16-17]。

ここには大きなパラドックスがある。それは、妖怪研究が、実在性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。ある対象が実在性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研究の対象から排除されてしまう。実在性論争と、その結果としての非実在性は、陰ながらに妖怪研究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、妖怪研究の根幹に存在しなければならぬのである。

次に、「不可知論の立場を取ることができる」という主張について検討してみよう。このことを、宗教学を補助線に考えてみるができる。上述した宗教学の不可知論についての分析が妥当ならば、不可知論は神々など超越的对象を研究する宗教学だけの特権である。そして、妖怪研究においては、妖怪は超自然性(前節で述べたように、超越性と同義)を持っている点で、神々などと同様の特性を保有している。妖怪と神々の存在論的な同質性は、たとえば柳田妖怪論の白眉が「前代の神々への信仰が零落したものが妖怪」というものだったということから確認できる[cf. 柳田 2013a: 105-108]。この柳田妖怪論を「妖怪が神になることもある」として批判した小松もまた、妖怪と神との連続性については無批判に受け継いでいる[小松 1994: 154-168]。同じことは、小松の妖怪概念をそのまま受け入れる宮田についても言える[宮田 2002: 12-13]。柳田妖怪論や妖怪概念において神々と妖怪の違いは人間との関係性(信仰心の強度、祭祀の有無など)であり、存在論的なものではない。妖怪研究における妖怪は本質的には神々と同じ存在論的な位置を占めており、超自然的存在と規定されているのだ。宗教学的対象と同じ条件が存在することこそが、「なぜ不可知論の立場を取ることができるのか」の隠れた理由である。

妖怪研究が宗教学と大きく異なるところがあるとすれば、それは、超自然性が研究者にとっての非実在性と一致していることだろう。すでに妖怪研究が非実在性を前提としていることは指摘した。加えて、対象の超自然性に必然的にもなう非実証性を受け入れるならば、近代的な学術研究に従事する妖怪研究者は、その実在を肯定することはできない。むしろ実在を否定することが近代的主体としては妥当な態度である。超自然性と非実在性が表裏一体にあるとする近代的な立場を取る点で、妖怪研究の不可知論は不徹底だ。これを「弱い不可知論」と呼ぶことにしよう。しかし、そのおかげで妖怪研究は「神学化」の批判を回避しているともいえる。

本節をまとめよう。妖怪研究は、妖怪の実在性については問わないという方法論的不可知論を採用している。あえてこの立場を宣言する理由は、かつて妖怪の実在性を巡る論争があり、妖怪研究はそれに関与しないことを主張するためだと考えられる。しかし妖怪研究は、この論争において実在しないと結論付けられる対象を妖怪として扱い、その実在性を問わないという点でパラ

ドックスに陥っている。妖怪研究は暗黙のうちに、妖怪の非実在性を対象規定の根拠にしているのである。伝承者にとっての妖怪が人間や動植物などと同じく実在的なものである以上、研究者にとっての非実在性をもとしたカテゴリーの構成は、伝承者の観点とは無関係なものでしかない。超自然性についての議論と同じように、非実在性を前提とすること（そこには弱い不可知論も含まれる）をやめ、新たな枠組みを模索する必要がある。

(3) 小括

超自然性と非実在性についての批判的検討を総合すると、妖怪にそうした存在論的前提を認めるのは研究者であって、伝承者は妖怪の多くについてそのような前提を認めていないということになる。妖怪概念や弱い不可知論は、こうした齟齬を解消できない問題を抱え込んでいる。

しかし、そもそも、なぜ研究者は妖怪の超自然性と非実在性を自明の前提としているのだろうか。超自然性と非実在性の2つとも伝承者が想定する妖怪の多くに欠けているのなら、いったいこの2つの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とみなすのだろうか。この問題については、今度は研究者がこのように妖怪を認識するようになったプロセスを明らかにすることで答えを導き出さねばならない。

2. 妖怪の非実在化と超自然化

本稿は、これまで意図的に伝承者が一律に妖怪の実在を肯定するとみなしてきた。これは研究者との対比を鮮明にするためである。しかし実際には、少なくとも17世紀ごろから妖怪の実在を否定する立場があったということが知られている。本章では、肯定する伝承者と否定する研究者のあいだを架橋するものとして、江戸前期から大正昭和期にかけて、妖怪への態度が大きく変遷していくプロセスを検討する。それにより、どのようにして現代的な「実在しない、超自然的なものとしての妖怪」が発生したのかを明らかにする。

(1) 肯定と否定の系譜学

妖怪の実在性論争は、明治期の井上圓了が展開した「妖怪学」を中心として語られることが多い。圓了の妖怪学は、非合理的で前近代的な「妖怪」を科学的な知識と合理的な推論で暴き出し、近代化＝啓蒙することを目的としていた〔京極 2007: 77-78〕。その結果として、柳田が1935年に「まだしも腹の底から不思議の無いことを信じて、やっきとなって論弁した妖怪学時代がなつかしいくらいのものである」と述懐したように〔柳田 2013a: 17〕、昭和初期までには、現在にいたる「妖怪は実在しない」という議論は、ほぼ出尽くしていた。

だが、妖怪否定を単純に明治維新以降の近代化に還元することはできない。妖怪を否定する言説は江戸前期から存在していたのである。香川によると、そうした否定言説のなかでも影響力があったのは、儒者の鬼神論と通俗的な弁惑物の2つだった〔香川 2011: 34-39; cf. 柳田 2013b: 32〕。ただ、そこで否定されたのがどのような対象なのか、どういう意味で否定されたのかはさまたままだ。木場貴俊によると、否定される対象は、17世紀の儒者にとっては「常」「正」の反対概念であり、また貝原益軒にとっては「常理」に反する物事だった〔木場 2006: 144-147〕。要するに、いずれも表面上は「非合理的」に思われる「異常」なことが否定されていたのだ。そうし

た物事を陰陽五行説や理気論などの「理」で説明し(合理化し)、「通常」(経験的に得られる知識)に還元することが、江戸期における妖怪否定論の行なっていたことだったとまとめることができる。

こうした否定論の前提にあったのは、ヨーロッパ中世盛期の驚異と同じように、一見不思議で非合理的に見えるものであっても、それは認識する側の知識や理解不足だということである。具体的には、18世紀初めの新井白石の『鬼神論』のように、怪異現象の可能性自体は否定せず朱子学の説で説明しようとする立場や[新井 1975: 172-173]、徹底して心的・内面的なもののみなし、客観的な怪異現象はありえないとする立場などがあった[門脇 2009]。また、『古今百物語評判』(1686)のように「理」による説明と心因的な説明が併存していることもあった[高田編 1989: 320, 326]。

ここで重要なのは、「理」による世界把握が一般化するなかで、特定の対象が、表面上は「理」や「通常」から外れているために「その理や実在を問うべきである」とされるようになったことである。なぜなら、不思議な対象について、「合理化して経験的な次元に還元可能なもの」と「還元不可能なもの」という区分が前景化したからだ。そして、江戸中期までは、「還元不可能であること」の多くは「実在しない」という結論に直結していた。この結論は相当の隆盛をみたらしく、香川によると、18世紀後半以降の都市社会では「化け物」や「怪異」と呼ばれるものの現実感が減衰していき、虚構のなかで楽しめるものになっていったという[香川 2005: 32-53]⁽⁴⁾。

しかしながら、当時「化け物」の実在を否定し、そして娯楽の対象とした人々は、だからといって「化け物は超自然的である」とは考えていなかった。なぜなら、不思議な対象を合理化するなら結局は「自然なもの」に位置づけられるわけだし、実在が否定されるならば存在論的な位置づけがなくなるだけだからだ。超自然的領域の出番はなかった。

(2) 超自然性の系譜学

それでは、超自然性は、どういった人々によって付与されたものなのだろうか。江戸後期は都市社会において否定論が普及する一方で、別の思想動向も胎動していた。それは平田篤胤をはじめとする国学の伝統である。国学者たちは、鬼神(神々や靈魂など、不可視的な存在のこと)や怪異について新たな解釈を積極的に与えようとした。井関大介は、この運動の背後にあったのは、理気論を代表とする形而上学を基盤とした朱子学的世界観の崩壊、さらに経験的に世界を認識しようとする態度の伸長にともなって、「自らの経験的認識の及ばない不可視の領域については完全に不可知化されてしまった」状況であったと指摘する[井関 2006: 70]。国学において、当時非経験的であるとされた鬼神の存在論的位置づけは、「理」に従属する経験的・自然的領域から超自然的領域へと移されることになったのだ。

本稿において重要な点は、不可視(非経験的)なもの不可知化によって、非経験的な対象の存在論的な領域が発生した、ということである。このことによって、これまで「合理化」(自然化)か「単純な実在の否定」(存在論自体からの排除)しか行き場のなかった非経験的な対象に、「不可知化」(超自然化)という方向が与えられることになったのだ。

篤胤がこうした不可知の領域を「幽界(幽冥界)」と呼び、鬼神や天狗をその代表的存在者とみなしたことは『仙境異聞』(1822)などでよく知られている。しかし篤胤はさらに、「へうすべ」「見越し入道」「白澤」など、当時の都市社会では実在が否定されていた「化物」さえも幽界に導入した[平田 1977: 427-430]。篤胤は「我々が妖怪といえばアチラ側の存在だと思ふような現代の妖怪観の基礎をなす世界観の呈示」を行なったのである[田中 2007: 182]。このことは同時に、

同じ幽界の存在者として、カテゴリーとしての「神」と「化物」が連続的なものとみなされる端緒でもあったと考えられる。

明治以降、「妖怪は超自然的領域に実在する」という思想を受け継いだのはおもに霊学や心霊主義だったが[e.g. 浅野 1931]⁽⁵⁾、明治後期の柳田も、「幽冥談」や「天狗の話」において、必ずしも妖怪の実在を否定せず、それらを幽界に位置づけて論じたことがあった[柳田 2013b; 2013a: 233-235; cf. 鎌田 1999: 391-397]。逆に、近代的な観点から妖怪などの実在を否定する立場であっても、「妖怪は非合理的だから実在しない」とネガティブに表現するのではなく、「妖怪は超自然的である」などとしてポジティブに表現することが可能になった。

ただし、実在否定論における超自然性の導入は、肯定論よりも大幅に遅れたようである。おそらく妖怪研究のフィールドが、実在の有無を問う自然科学から、有無を問わない（と主張する）人文・社会科学へと移っていった大正・昭和初期[香川 2004: 172-174]以降、徐々に主流になっていったと思われる。このことは、公的には実在の否定を受け入れていた昭和初期の柳田が妖怪を神との連続性において捉えていたことから間接的にうかがい知ることができる⁽⁶⁾。このポジティブな表現は、21世紀の現在まで主流となっている。

以上をまとめよう。篤胤を中心とする江戸後期の肯定論は、当時の合理的な観点からして非経験的とされた鬼神や妖怪を、超自然的なものとしてカテゴリー化した。否定論は、そうした対象群を実在が認められないものとしていたが、以前のように単に存在論から排除するのではなく、超自然的領域という発想を肯定論から借りてくることができるようになった。このようにして、肯定論と否定論の双方を同時に含みこむ両義的な存在論的領域が誕生することになった。

このプロセスの総体を「妖怪の近代」と呼ぶことにしよう。民俗学的な妖怪の概念化は、このプロセスのなかで初めて発生することが可能になった。そして、研究対象の超自然性を前提とする弱い不可知論も、この時点から可能になったのである。このことは、「妖怪の近代」を経た近現代の伝承者たちが超自然的なものとして語る妖怪については適切に把握することができている、ということも意味している。だから、伝承者が少数派になったとはいえ、妖怪研究が「妖怪の近代」以後の存在論や弱い不可知論を全面的に放棄する必要はない。その適用範囲の限界を見定めることが、妖怪概念や妖怪研究の名のもとに対象を分析するとき重要な点だ、ということである。

(3) 「妖怪の近代」と認識論的切断

なぜ、妖怪研究は「妖怪の近代」を経していない「前近代」や「民俗社会」にまで妖怪の超自然性を投影しているのだろうか。つまり、なぜみずから齟齬を生み出すようなことをしているのだろうか。それは、「妖怪の近代」に、フランス科学認識論でいうところの「認識論的切断」という特徴があるからだと考えられる。

近藤和敬によると、認識論的切断とは、「真理」が「発見」されることにより、それまで「真理」が発見されないがために可能だった過去の活動に固有の認識の枠組みが覆い隠される（「虚偽」とされる、忘却される）ことである。認識論的切断は「時代によってパラダイムや認識の枠組みは異なる」という単純な歴史相対主義と解釈されることが多いが、この理解は不徹底である。切断には過去の認識の枠組みの不可避的な忘却がともなっているのだ。個人主体が自らの意思で他の認識の枠組みを選択することはできない。たとえば、近代化学という真理が発見されることにより、それ以前の錬金術は虚偽であるということになった。錬金術の言説や実践を分析すれば、

それが当時の人々にとっては自然宗教的な意味作用を持っていたことを明らかにすることはできる。だが近代化学という認識の枠組みに「啓蒙」された私たち現代人の目には、そのような意味作用は、何の効果もない無意味なものである。だから、「錬金術という過去を知ることができて、それをかつてと同じ意味で生きなおすことは、通常の場合できない」[近藤 2013: 166-169]。

「妖怪の近代」においては、「妖怪は超自然的領域に位置づけられる」という存在論的前提が「真理」である。現代の研究者も、「妖怪の近代」を経た現代の伝承者も、この「真理」とおしてしか妖怪を把握することはできない。ただし、「超自然的領域は実在する」という第2の存在論的前提に関しては、真偽判断は立場によって異なってくる。こちらの前提の受け入れ方は、肯定、否定、そして(弱くない)不可知論の3つに大別できる。これら3つの立場は、自然の領域と超自然的領域から構成された1つの存在論的前提を共有しつつも、そこから構成される世界は異なっている。つまり、肯定論の構成する世界には超自然的領域が実在し、否定論の構成する世界には実在せず、不可知論の構成する世界には実在するかどうかわからない⁽⁷⁾。

「妖怪の近代」における1つの存在論と、そこから構成される複数の世界を図示すると図3のようになる(不可知論の立場は省略)。上部の円は、第1の存在論的前提を図式化したものである。下部の2つの円は、第2の前提に対する立場の違いによって、伝承者の生きる世界の構成(実線に囲まれた範囲内)が違ってくることを示している。

こうした特徴をもつ「妖怪の近代」は、この認識論的切断を経ていない、1つの存在論と1つの世界を前提とする伝承者の枠組みとは大きく異なっている。だが、「妖怪が実在している」という点では、肯定論と「妖怪の近代」以前の構成する世界は共通している。そして、研究者は「妖

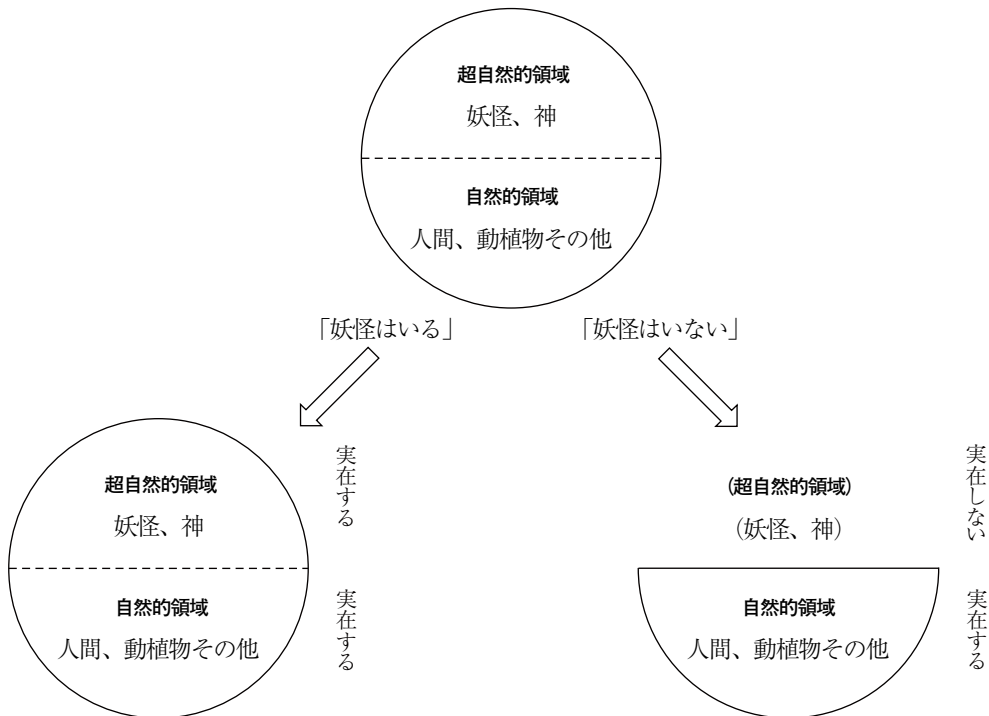


図3 「妖怪の近代」の存在論

怪の近代」に生きているため、妖怪が実在する世界としては、超自然的領域を認める肯定論の世界を想定することしかできない。そのため、研究者は「妖怪の近代」以前における妖怪に超自然性を付与するしかなくなったのである。現実には、「妖怪の近代」とそれ以前における「妖怪」の内実は、前者の肯定論においては超自然的領域に位置する存在者であり、後者の存在論においては自然の領域に位置する存在者を意味している、という点で別物だった。

「妖怪の近代」における認識論的切断を経て初めて成立することができた小松の妖怪概念や弱い不可知論は、必然的にこの存在論上の齟齬を抱え込んでしまっている。もし「妖怪の近代」以前を理解しようとするならば、研究者は自分たちのもつ存在論ではなく、別の存在論を想定することで齟齬を解消する必要がある。

（４）揺れ動く世界への認識

認識論的切断は、理論的には真理と虚偽を明確に裁断するものだが、これはあくまで理想的な状況である。18世紀前半から21世紀初頭までの幅広い妖怪観の変遷を論じるフォスターは、「エピステーメー」の概念を持ち出し⁽⁸⁾、その切り替わり方について次のように述べる。「社会文化的なコンテクストの変化による妖怪の語り方の移り変わりが、暴力的な断絶によることは滅多にない。普通、語り方の移り変わりは徐々に、微妙に重なりながら起こるものである」[Foster 2009: 3]。厳密な学術的営為に限定するならともかく、日常生活を含めた伝承者の総体的な世界を考慮するならば、つねにさまざまな認識のしかたが入り混じっていると考えるべきなのだ。

この点についての分析例を以下に示す。事例は、研究者ではなく伝承者としての柳田が『妖怪談義』に収めた「幻覚の実験」（初出は1936年）だ。柳田は子供のころ、白昼に星をみるという経験をした。この時点で彼は、それを神秘的だと思ったものの、経験されたことは事実だと考えていた。しかし、天文学の知識をもった書生たちにそのことを話してみると、あっさり否定されてしまう。それからは自分の経験に自信を持てなくなったが、大学生のときまで折々その話をしは「君は詩人だよ」などと笑われたという[柳田 2013a: 75-76]。

「白昼の星」をめぐる、若き柳田は2つの存在論と3つの世界を行き来している。1つ目は、その実在を肯定するが超自然的だとみなさない、「妖怪の近代」以前の存在論が構成する世界。2つ目は、それを超自然的（非科学的）だとみなし、「白昼の星」という可能性自体を否定する、「妖怪の近代」以降の存在論が構成する、超自然的領域のない世界。そして、超自然的ではあるが可能性自体は否定しきれない、同じく「妖怪の近代」以降の存在論が構成する、超自然的領域のある世界。書生に否定されてからは、柳田は後者の2つの世界を行き来することになる。しかし、「白昼の星が非科学的である」ということを忘却しないかぎり、彼は白昼の星に関して「妖怪の近代」以前の世界に生きることはできない。

研究者は、たとえ近現代のものであれ、伝承者が対象をどのような世界のどのような領域に位置づけているかに敏感である必要がある。さもなくば、齟齬を潜在的に含んだままの「弱い不可知論」および妖怪概念によって対象を分析することになってしまうだろう。

3. 結論

本稿の目的は、民俗学的な妖怪研究を規定する存在論的前提が抱える問題とその起源を明らか

にしたうえで、問題を解決するための枠組みを提示することだった。

第1章では、妖怪研究の存在論的前提として、超自然性と非実在性を提示した。そして、前者は妖怪概念の根幹にあり、後者は対象規定や方法論(弱い不可知論)の根幹にあることと、どちらも議論の対象とならず、自明の前提として扱われていることを明らかにした。そして、超自然性については、近年の事例分析に依拠しつつ、妖怪とみなされてきた様々な対象を把握するには限界があることを論じた。伝承者にとって、妖怪の多くは自然な存在なのである。非実在性については、表向きは実在性の有無を問わないと主張する妖怪研究の隠れた前提になっており、伝承者が前提とする妖怪の実在性とは齟齬があることを明らかにした。さらに、超自然性と非実在性は表裏一体の関係にあることを指摘した。

第2章では、妖怪研究がこの2つの存在論的前提を自明のものとした原因を、江戸期から大正昭和期にいたる思想史的な展開のなかに求めた。そして、大きな転換点は江戸後期の国学が端緒となった「妖怪の超自然化」であることを指摘した。このプロセス(「妖怪の近代」)には、それ以前の世界を理解することを妨げる「認識論的切断」という特性がある。この「切断」に気づかないまま、研究者は自らの存在論的前提を、異なる前提をもつ伝承者に投影していたのである。その結果が、本稿が第1章で明らかにした研究者と伝承者との齟齬だった。

最後に、固定的な存在論的前提が齟齬を生み出すことを避けるために、伝承者やコンテクストごとに、異なる存在論を想定すべきであることを論じた。そのための枠組みとして、「切断」以前に適用できる存在論と、「切断」以後の「妖怪の近代」に適用できる存在論を提示した。

本稿の中心にあったのは、人々(伝承者および研究者)の生きる世界をどのようにすれば適切に把握できるのか、という問題意識である。小松和彦を代表とする従来の妖怪研究は、人間や動植物を自然の領域に、妖怪や神を超自然的領域に位置づける単一の存在論のみを想定していた。しかし、人々が自らの生きる世界を把握するための存在論は、変化する。時代や社会文化によって根本的な変化をこうむるだけではない。存在論は、そして世界も、非常に移ろいやすいものなのである。存在論的前提の齟齬を等閑視することは、時代ごとの枠組みを捉えそこねるだけでなく、人々の生きる世界の繊細な揺れ動きを見失うことにもつながってしまう。さらに、世界ごとに妖怪の位置づけが大きく異なることもまた、見逃してしまう⁽⁹⁾。

それに対して、諸々の存在論を想定することは、人々が生きる世界を、より人々の視点に近づいて理解することを可能にするものである。この枠組みは、存在論についての不可知論ではなく、存在論の相対主義だ。この枠組みをふまえたうえで、あらためて妖怪とは何かを概念化し、それが具体的な妖怪種目や民俗カテゴリーとどのような対応関係にあるのかを見定めることによって、妖怪研究は対象の正確な把握や新たな理論展開へと向かうことができるだろう。

註

- (1) 香川雅信らの進める「造形化された妖怪」研究では、伝承者も妖怪を信じていないと想定されている[香川2005]。しかし香川は、民間伝承における妖怪の、伝承者にとっての実在性までは否定していない[香川2005: 51-52]。本稿の第1章は、「妖怪を信じる人々」を対象としたオーソドックスな民俗学的な妖怪研究に論点を絞っている。第2章からは、つねに実在を信じているわけではない伝承者も取り込める枠組みの提示を行なう。
- (2) このことをもっとも明快に述べているのは、13世紀初頭にドイツで書かれた『皇帝の閑暇』第3部序文である[ティルバリのゲルウァシス1997: 18-19; Bartlett 2008: 17-19]。

- (3) これには「伝えられているままのものとしては実在しない」という限定が必要だろう。たとえば柳田は、山男や天狗などの妖怪が、実際に山間部に住んでいた人々（山人）のことであったと一時期主張していた〔柳田 2013b〕。また、飯倉義之は、「カマイタチは空想上の妖怪ではなく、実見しうる現象なのである」と述べる〔飯倉 2010: 516〕。しかし（たとえ現に存在していたとしても）山人が空を飛び、異様に巨大な体躯だったわけではない。飯倉も、「真空説」などの合理的説明が試みられたカマイタチ伝承の中身について「疑似科学的説明」や「こうした知識（誤った信念）」などと言い換えている〔飯倉 2010: 528, 530〕。もし伝えられているままのものとして実在するなら、研究者と同時代の自然科学においても対象になっているはずだが、そういうことにはなっていない。
- (4) 「化け物」は、妖怪概念に包括されることが多い〔香川 2005: 29; 小松 2011: 30; cf. 小松 1999〕。しかし、非実在性などを除くと、両概念の必要条件にはあまり共通性がない。「化け物」などのカテゴリーに属する妖怪種目のすべてが、必ずしも民俗学的な妖怪カテゴリーに属する妖怪種目と一致するわけでもない。カップや化ける狐狸貉は、「化け物」とされることもあれば、動物として扱われることもあったのだ。また、たとえば「化け物」の実在を否定する『画本纂怪興』（1791）〔香川 2005: 149-152〕の著者である森島中良は、『紅毛雑話』（1787）のなかで、西洋の巨魚「ミコラコスニユス」を紹介するとき、現代では実在しないとされ「妖怪」として扱われる巨魚オキナの話と、とくに否定もせず引き合いに出している〔國書刊行會編 1913: 455-456〕。なお、ミコラコスニユスはカルル・フォン・リンネが『スウェーデンの動物相』（1746）などで紹介しているマイクロコスムス（microcosmus、のちにクラークと同一視された伝説上の巨大海洋生物）のことと思われる〔Linnaeus 1746: 386〕。
- (5) 明治以降の肯定論において、幽界などの超自然的領域が必ずしも「不可知」とは想定されていない点に注意する必要がある。幽界は折に触れて経験でき、そうした機会を捉えれば実証的に検証することもできる、と考えられていた。幽界にはそれ自体の「理法」があるのだ〔岡田 1926: 1-3〕。ただし、それが同時代の正統的な科学知識の範囲外にあるという意味で非科学的であり、非合理的であると認識されていた点はかわらない。
- (6) 詳細については関連文献の精査が必要である。たとえば夏目漱石は『文学論』（1907）において、すでに幽霊や妖精などを実在しない超自然的存在としていた英語圏の存在論的前提を取り込んでいる〔夏目 2007: 167-168〕。欧米の否定論が妖怪研究にどれだけ影響を与えていたかについても、別に探究していく必要がある。
- (7) 論理的には、自然的領域について否定する立場や不可知論を取る立場も想定可能だが（たとえば独我論）、少なくとも民俗学的には、きわめて例外的なものだと思われる。
- (8) 「エピステーメー」はフランス科学認識論の系譜に連なるミシェル・フーコーの概念である〔フーコー 2012〕。この概念を本稿の議論に沿わせるならば、認識論的切断によって変化する認識のしかたの総体、と定義できる。たとえば錬金術と近代化学は異なるエピステーメーであり、「妖怪の近代」とそれ以前も異なるエピステーメーである。
- (9) 京極夏彦は、現代日本で通俗的という「妖怪」の概念が、過去の妖怪の概念とは大幅に異なることを指摘し、次のように述べる。「斯様な状況下に於て「妖怪的なモノゴト」を取り扱う者は、決して過去の記述を近代的な「妖怪」観で読み解いてはならないだろう。そうした行為は簡単に過去を改竄してしまうからである」〔京極 2003: 578〕。本稿が明らかにした従来の存在論的前提も、同じような危険をはらんでいる。

文献

日本語文献

- 浅野和二郎 1931「妖魅と妖精」『心霊と人生』8(4)
- 新井白石 1975「鬼神論」『新井白石(日本思想大系35)』岩波書店
- 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』せりか書房
- 伊藤龍平 2008『ツチノコの民俗学—妖怪から未確認動物へ』青弓社
- 井関大介 2006「上田秋成の神霊観—物語受容の観点から」『東京大学宗教学年報』24
- 江馬 務 2004『日本妖怪変化史』中央公論新社
- 岡田建文 1926『幽冥界研究資料 第二卷 霊怪談淵』天行居
- 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』中央公論新社
- 香川雅信 2005『江戸の妖怪革命』河出書房新社
- 香川雅信 2006『日本人の妖怪観の変遷に関する研究—近世後期の「妖怪娯楽」を中心に』(総合研究大学院大学博士論文)
- 香川雅信 2011「妖怪の思想史」小松和彦編『妖怪学の基礎知識』角川学芸出版
- 門脇 大 2009「弁惑物の思想基盤の一端—『太平弁惑金集談』の一篇を中心として」『国文学研究ノート』44
- 鎌田東二 1999『神界のフィールドワーク』筑摩書房
- 木場貴俊 2006「近世の怪異と知識人—近世前期の儒者を中心にして」一柳廣孝・吉田司雄編『妖怪は繁殖する』青弓社
- 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』小学館
- 京極夏彦 2007『妖怪の理 妖怪の檻』角川書店
- 倉田 剛 2009「『現代存在論入門』のためのスケッチ(第一部)」『九州国際大学教養研究』16(1)
- 國書刊行會編 1913『文明源流叢書 第一』國書刊行會
- 小松和彦 1994『妖怪学新考—妖怪からみる日本人の心』小学館
- 小松和彦 1999「よみがえる草双紙の化物たち」アダム・カバット編『江戸化物草紙』小学館
- 小松和彦 2011「妖怪とは何か」小松和彦編『妖怪学の基礎知識』角川学芸出版
- 子安宣邦 2002『新版 鬼神論—神と祭祀のディスカール』白澤社
- 近藤和敬 2013『数学的経験の哲学—エピステモロジーの冒険』青土社
- 佐藤弘夫 2008『死者のゆくえ』岩田書院
- 高田 衛編 1989『江戸怪談集 下』岩波書店
- 田中 聡 2007『江戸の妖怪事件簿』集英社
- 常光 徹 2006「妖怪」福田アジオ・神田より子・新谷尚紀編『精選日本民俗辞典』吉川弘文館
- テイ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
- デュルケム, E. 1975『宗教生活の原初形態 上』(古野清人訳)岩波書店
- 夏目漱石 2007『文学論 上』岩波書店
- ハッキング, I. 2012『知の歴史学』(出口康夫・大西琢郎・渡辺一弘訳)岩波書店
- 平田篤胤 1977「玉禰」平田篤胤全集刊行会編『新修平田篤胤全集6』名著出版
- フーコー, M. 2012『知の考古学』(慎改康之訳)河出書房新社
- ポイヤール, P. 2008『神はなぜいるのか?』(鈴木光太郎・中村潔訳)NTT出版
- 宮田 登 2002『妖怪の民俗学—日本の見えない空間』筑摩書房
- 民俗学研究所編 1951『民俗学辞典』東京堂出版

- 柳田國男 1989『柳田國男全集 4』筑摩書房
柳田国男 2013a『新訂 妖怪談義』角川学芸出版
柳田国男 2013b『柳田国男 山人論集成』角川学芸出版
ルゴフ, J. 1992『中世の夢』(池上俊一訳) 名古屋大学出版会

外国語文献

- Bartlett, Robert. 2008. *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, Maurice. 2005. *Essays on Cultural Transmission*. Oxford: Berg.
- Cox, James L. 2004. Afterword: Separating Religion from 'Sacred': Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies. In Steven J. Sutcliffe (ed.) *Religion: Empirical Studies*. Burlington: Ashgate Publishing.
- Daston, Lorraine & Katherine Park. 2001. *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*. New York: Zone Books.
- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press.
- Foster, Michael Dylan. 2009. *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yōkai*. Berkeley: University of California Press.
- Linnæus, Carolus. 1746. *Fauna Suecica, Sistens Animalia Sueciæ Regni: Quadrupedia, Aves, Amphibia, Pisces, Insecta, Vermes, Distributa per Classes & Ordines, Genera & Species, cum Differentiis Specierum, Synonymis Autorum, Nominibus Incolarum, Locis Habitationum, Descriptionibus Insectorum*. Stockholmia: Laurentius Salvius.
- Saler, Benson. 1977. Supernatural as a Western Category. *Ethos* 5 (1).
- Smart, Ninian. 1973. *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*. Princeton: Princeton University Press.