

南方熊楠の妖怪観

甲田 烈

「竜燈」談義より

「事物心一切至極のところを見んには、その至極のところじまてゆうに直入するの他なし」(七・四五五)⁽¹⁾。

民俗学、人類学、博物学、粘菌研究など、幅広い知的活動で知られる南方熊楠(一八六七―一九四一)における思考の秘密に触れようと試みる時、この親しい友人に熊楠自らが与えた示唆は、その妖怪研究の特質について考える上においても、大きな手がかりとなるものである。たとえば、柳田國男(一八七五―一九六二)との交流を想起してみよう。山中に棲むとされている人型の妖怪「山人」に関する情報を収集していた柳田に対し、熊楠はその持てる博覧強記の力を惜しげなくふるい、山男や山爺、ヤマコといった事象に関する伝聞や文献資料を披瀝している。しかし同時に、「山男の話はもと猴を人と混じて起こりし話と存じ候」⁽²⁾とあっさり書きつけている。「山人」は明治日本においても山中に実在すると考えていた柳田が、こうした熊楠との書簡の往復を通して、そのような自らの仮説を棄却し、「山人」の实在／非实在ではなく、民俗として伝承されている「心意」のありかたに関心の焦点を移動していったこと

は、よく知られているとおりである⁽³⁾。

もう一つ、例をあげてみよう。日本各地に知られる怪火として、「龍灯」という現象が知られている。龍神が灯す火という意味で、とりわけ神社仏閣に関係していることが多い⁽⁴⁾。柳田は大正四年(一九一五)に自らが主宰する『郷土研究』において、「尾芝古櫛」というペンネームを用いて「龍燈松伝説」を掲載し、龍燈松とは、「天然の樹木を利用した柱松の古跡である」⁽⁵⁾という解釈を基軸として、「龍燈」という漢語は、もと水辺の怪火を意味している⁽⁶⁾と述べ、さらなる浪人が射止めた龍燈は実は巨大な鷲であったというエピソードをあげたのちに、「これに反して毎年特定の一夜または数夜、特定の木の上に来て懸るといふ龍燈に至っては、すなわち人間界の不思議と言わねばならぬ」⁽⁷⁾と続ける。こうした柳田の立論に対して、熊楠は翌年にやはり『郷土研究』に「龍燈について」を掲載し、柳田の立論を批判的に検討しているが、その筆致はなかなか辛辣である。まず、「水辺の怪火」を意味する「龍燈」という漢語は和漢の書籍に見えず、「高空中に現る怪火を龍燈」といふは、

竜火と同源もしくはそれより出た名」(二・一九六)だと論駁し、ついで山燈・天燈・神燈・仙燈・文殊燈・聖燈・菩薩燈といった類似現象を列挙する。そして、「これらの火光はことごとく一類のものでなく、原因種々あるべきも、概して言えば西洋でエルモ尊者の火と称えるものを指すのだから」(二・二〇四)と続けている。悪天候の折に、船のマストの先端が発光する現象は、船乗りの守護聖人である聖エルモに由来し、尖った物体の先端で静電気が発生した結果、青白い光に見えるという自然現象だと考えられている。熊楠は「これを最も多く見るは冬月風雪中およびその後、また迅雷中にもしばしば生ず」(二・二〇四)と述べている。そうだとすれば、「龍燈」は「尾芝君が想うほどの人間界の不思議などでは決してない」(二・二二五)ものであり、最初は自然現象の誤認であったかもしれないが、「種々の秘計もて人為の龍燈を点ずる」(二・二二五)ようになつたものである。熊楠はその傍証として、風雨の際などに小さな火でも大きく見えるという古老からの聞き書きや、自らの体験をひいている(二・二〇五―二〇六)。また、ゴイサギ・ミドサギ・ジョロウグモといった闇夜に光る生物が以前には多く見られ、かつ発光する季節も決まっていたことから、「当夜あやを待ち設けて眺めてその靈異を讚嘆し、種々の迷信を付会したのが竜燈崇拜の起こりだろう」(二・二二四)と喝破する。

錯覚として前者が実は成立していた、ということになる。しかし熊楠の趣意はそうではなく、「X」も「Y」も実在しているが、取り違えられたのだ、ということである。そこでは一義的に真実を規定するような「正体探し」ではなく、現象の複雑な様相を、複雑なままに掬いとりとする態度が作動している。どうということだろうか。

二〇一三年にゲームソフト『妖怪ウォッチ』が発売されたことも一つの契機にはなつたのだろうが、二〇一五年以降の妖怪研究は隆盛している。関連の論集や事典の刊行は相次いでいるが、注目すべきなのは、これまでの民俗学の前提を問うような、いわば哲学的と交錯するアプローチが現れてきていることである⁽⁸⁾。従来の民俗学的・人類学的な妖怪研究においては、研究者の前提として妖怪の非实在性と超自然性が据えられているが、それらは研究者たちが調査対象とするインフォーマントや文字記録の伝承とは前提がすれ違ふ場合がある。このときに問われているのは、研究者が主に無自覚に依拠している自然／文化の切り分けであり、それに基づく实在／非实在の区分である⁽⁹⁾。存在論的転回と呼ばれる現代の文化人類学は、こうしたことをあらためて問いに付し、「他者を真剣に受け取る」を合言葉に、怪異・妖怪・精霊といった現象の意味を問おうとしているのだ⁽¹⁰⁾。熊楠もまた、柳田宛の書簡において、「小生は、民俗とか神誌とかいうものは仮想や詩想や寓意に出でしものにあらず。その当時の人の理想や実験説をのべたもの」⁽¹¹⁾であると述べていた。ここには、自然科学的認識を持たなかった昔の人々を未熟だとしておらず、その意味において、「他者を真剣に受け取る」態度があるのではないだろうか。現代の人類学的知見を補助線として、さらに熊楠の妖怪観に立ち入ってみよう。

山人を猿の誤認と考え、竜灯(龍燈)については、悪天候時の放電現象から、それを元にした人間の作為だと説明する熊楠。ここから見えてくるのは、たしかに「科学する眼」だと言えよう⁽⁸⁾。けれどもそれは、「山人の正体は猿だ」とか「竜灯は自然現象もしくは人為現象だ」ということではない。あるXの事象の「正体」がYだというとき、未知の現象に既知の事象を当てはめ、後者に対する

ツチノコ論からトーテムズムへ

「四歳で重病の時、家人に負われて父に伴われ、未明から楠神に詣つたのありありと今も眼前に見る。また楠を見るごとに、口にいふべからざる特殊の感じを發する」(三・四三九)。

大正九年(一九二六)の「南紀特有の人名」に記されたこの一節は、熊楠の主体感覚を示すものとしてしばしば引用されるものである¹³⁾。「熊楠」という名は、紀伊藤白王子社の神官に授かったものだった。幼少時に病弱だった熊楠は、この社に樹神として祀られていた楠に詣でることで、まさにその名を身体に刻印した。また彼の兄弟・姉妹も、兄は藤吉、姉は熊、妹が藤枝、残りの兄弟は名前の下に楠の一字をいただいている。楠の巨木と、それに絡まり合う藤という植物的イメージ、そして熊という動物的イメージとのつながりから、熊楠は個体とそれを超えるものとのつながりを感じていたということになる¹⁴⁾。実際、熊楠もこの論考において、「楠を族霊として人になづけること紀州に限らず、土佐にも多し」(三・四四一)として、命名と族霊(トーテム)の関係について論を進めている。また、トーテムズムそのものについても、命名論の続編のような位置を占める大正一〇年(一九二七)の「トーテムと命名」においては、「米、阿、豪、巫諸州の諸民がそれぞれ、ある天然物と自家との間に不思議な縁故連絡ありと信じ、その物名を自分の名とし、父子または母子代々襲名するを指す」(三・四四六)と説明を加えている。

しかし、トーテムズムへの言及は、実はこれより遡る。すでに明治四三年(一九一〇)の「本邦における動物崇拜」において、猿・熊・鼬・犬・狼・牛・野猪・海豚・梟・鳥・鷲・鳩・燕・海亀・



蟾蜍・蜜蜂など、日本における多種の動物・昆虫崇拜の痕跡を博搜

する中で、「今も紀州に予のごとく熊を名とする者多くは、古熊をトテムとせる民族ありしやらん」(二・七八)と、アイヌの熊崇拜との関連も示唆しながら述べている。さらに注目すべきは、「動物」崇拜を考察するこの論考に「野槌」が立項されていることである。熊楠によれば、紀州田辺湾の沿岸である堅田には、方言でホラと呼ばれる険しい谷穴があり、それは「ノーツツ」とも呼ばれている。土地の伝承では、ここには「野槌」という蛇が棲んでいたというのだ。こうしたことから、「野槌」の立ち現れについては、「もしくは地崩れる時、螺類の化石露出するに由れるか。古え堅田に、山崩れて件の谷、穴をなす際、異様の爬虫化石出でしより、これを野槌蛇と心得て件の譚を生ぜしにや」(二・八八)と熊楠は論を進めている。ここまでは、山人と龍燈に、猿と放電現象を確認していく発想と同型だろう。しかし、そこには止まらず、さらにこの考察は野槌の語義に及んでいる。「ミツチは俗にいう水の主また蛇の主、野槌は野の主ということなるべし」(二・八九)とするのだ。またこうした神蛇への崇拜に関しては、一七〇〇年代のインドにも、その国の王とともに生死するという「ナイク・ベンス」という類似の伝承があるという。この「ヌシ」論については次節にあらためて触れよう。留意しておいてよいことは、ここでトーテムズムと妖怪出現の場所性が結びつけて検討されていることだろう。単に「妖怪は場所に出現する」というのならば、それは柳田妖怪論と異なるところはない¹⁵⁾。しかし、決定的な差異は「場所」の解釈と関連して、諸外国のみならず、日本におけるトーテムズムの可能性が示されていることだろう。熊楠によれば、「野槌は古えの神蛇として崇拜されしも、後世その伝を失い、異様畸形の蛇を呼ぶこととなり、種々の怪談を生ずる」(二・九〇)という経緯をたどったのである。

ところで、ここまで熊楠の思考に沿いながら、「ツチノコ(野槌)」と「トーテムズム」について述べてきたが、現代において、この両者の関係はどのように捉えられているのだろうか。そのことを簡略に検討しておこう。「ツチノコ」についてまとまった研究をもっている伊藤龍平によれば、それは一般的には「幻の蛇」のようにイメージされているが、民間伝承や文献において姿形は一定せず、蛇のような姿や、民具の槌に酷似するそれで伝えられている¹⁶⁾。伊藤の考察において興味深い現象として、東北の民俗神である「ウンナンサマ」は、鰻の神様であり、岩手では鰻のことを「ミツチ」と「ツチ」をつけて呼ぶ場合があることや¹⁷⁾、静岡県浜名郡新居町の二宮神社内にある「短蛇大明神」という、農夫が助けた金色の短い蛇が入っているとされる瓶を祀る事例が紹介されている¹⁸⁾。しかし、これらの事例は、トーテムズムと関連づけられてはいない。「ツチノコ」の背景として「トーテムズム」を推定する熊楠の説は独自のものといえよう。

それでは、「トーテムズム」概念それ自体についてはいかがであろうか。まず、「トーテム」(Totem)とは、北米東部のアルゴンキン系諸民族の言葉が語源であり、「父系氏族(の成員)」を示す「ドテム」という言葉が、「ドテム」や「トーテム」として記録されたのが始まりである。個々の人間と、個体としての動物が一对一で対応しており、前者が後者に守護してもらおうという関係性が成り立つ「個人トーテム」と、特定の人間集団が、種としての動植物に守られているという「集団トーテム」にこれは分類される¹⁹⁾。ところが、一九世紀までの人類学を支配してきたこの「トーテムズム」概念を批判したのが構造人類学を提唱したレヴィ・ストロースだった。彼は自然の側にある動植物と、文化の側にある人間との関係を考えた場合、自然

(個々の動植物・種としての動植物)と文化(個々の人間と集団としての人間)という四項が考えられ、トーテミズム概念はこのうち、動植物種と人間個人、動植物と人間集団という二項の組み合わせしか考慮していないとしたのだ。こうした批判を前提としつつも、さらに「トーテミズム」概念を復興したのは、レヴィ・ストロースの晩年の弟子であるデスコラである。彼は自然／文化の二元論を批判した上で、世界の中に存在する四つの同定のモードを「存在論」として抽出し、その一つとして「トーテミズム」を位置づけている。ここで「同定」というのは、身体(外形性)と精神(内質性)とを分節した場合、自己と他者の異質性と同質性を認識するための基準という意味である²⁰⁾。さて、デスコラによれば、このことは「項」(terms)と「関係」(relations)として分節することができる。それによれば、たとえば西洋の一般的な同定様式であるナチュラリズム(自然主義)においては、「項」は「関係性」に優先する。なぜならば、物質的肉体(項)は多種(動植物など)と同型であるのに対して、精神的な内実(関係)は著しく異なるからだ。直観的な例をあげれば、「人間も動植物種も同じ物質(素粒子など)から形作られているが、知性は異なる(人間は思考できるけれども、植物は思考能力を持たない)」ということになるだろう。こうした態度と対極的なのは「アニミズム」であり、「項」(身体的異質性)と「関係」(精神的同質性)の関係が「ナチュラリズム」とは真逆になる。人間も動植物も外形は異なるが、魂は共通しているのだ、という存在論がここから展開する。では、「トーテミズム」の場合はいかがであろうか。この場合、「項」も「関係」も同質ということになる²¹⁾。たとえばある氏族や個人が同一の動植物と起源を同じくすると同時に、任意の多種とも同一であるという存在論がここから成り立つ。たとえば、「鰻を食べてはいけない」という食忌があつた場合、その地域の人々

自然を切り刻むのではなく、場所の多様性を讀んで、その生態系を知悉するという先住民の感覚とも共通するものがあるからだ。では、以上のような観点を置いて、もう少しその「ヌシ」論を検討してみよう。

「ヌシ」のいる場所

「類推するに、亀姫、オサカベ等も人柱に立てられた女の霊が城のヌシとなつたので、のちに狐、貉と混同されたのだろう」(二・四三五～四三六)。

大正一二年(一九二三)の関東大震災において倒壊した皇居の二重櫓の改修工事中に、直立した姿の人骨が発見された。このことは大正一四年(一九二五)六月二四日の『東京日日新聞』朝刊に「宮城二重櫓の地下から立姿の四個の『人柱』現はる」という見出しのもとに報道されることになる。同年六月二九日には、発見された人骨は一六体までになり、宮内省は東京帝大の黒板勝美に、これらの人骨の調査を全面的に委嘱することになった。黒板は同日に現地へ赴き、一時間半ほどの調査の後に、これらの人骨は築城工事時の殉難者を埋めたものであり、「人柱」ではないという判断を明らかにした。しかし、同年八月には雑誌『中央史壇』誌上で「生類犠牲研究」という特集が組まれるなど、社会的に「人柱」への関心は一時的に高まっていく²⁴⁾。

この「人柱」事件への熊楠の反応は早く、事件と同年の六月三日と七月一日の『大阪毎日新聞』誌上に「人柱の話」を連載し、さらに九月には『変態心理』誌上に同名の論考を発表する。この「人柱の

と鰻とは祖先が共通しており、したがってそれを食べてしまうとはカニバリズムとなつてしまうために、同族の殺害を忌むということになる。そのかわり、鰻はその地域の人々を同じ「鰻」性を分有するものとして、守護するのである。

けれども、もしトーテミズムがこのような動植物種と人間の二者関係にとどまるのであれば、先に触れた妖怪の場所性が抜け落ちてしまうだろう。人類学者のデボラ・ローズは、オーストラリアのアボリジニの伝承を精査しつつ、カントリー(country)に着目している。大地・海・海岸・磯・海中の植物藻・天空・淡水源などは、アボリジニにとつて多層的なカントリーであり、知られ、名づけられ、歌われ、踊られ、大切にされている²²⁾。つまり、「カントリー」という項は、人間と動植物という二項関係に加えて、第三項の場所性を示唆するものなのだ。「海と大地は、人間がつくつたからっぽの小屋ではない。そこには、あるものがあるのだ」²³⁾。

さて、熊楠の妖怪論に戻ろう。幼少時に楠の大樹を祀る神社の神官から「熊」と「楠」の名前を授かり、楠に触れるたびに「口にうべからざる特殊の感じを発する」経験をしてきた熊楠が、なぜトーテミズムに着目したかが理解されるのではないだろうか。「楠」は多種が混合する熊楠の主体感覚を形成することに寄与していた。それだけではなく、楠がその場所に生えていることは、熊楠において「カントリー」だったのだ。このことから、彼は「ヌシ」としての動植物への関心を深め、なぜ多種が崇拝されているかということをも文献精査や聞き書きだけではなく、直観的にも理解できたといえるだろう。もちろんそこは大地と天空の「場所」であり、同時に近代人でもあつた熊楠は、そこに自然科学的な解明の知見を持ち込むことにも、抵抗はなかつた。それは、単なる客観的な対象として

話」の後半に熊楠の妖怪論は展開されているが、前半にはインドを皮切りに日本、ヨーロッパ、各国に及び、河川改修・築城など土木工事の際に生きた人間を犠牲にする「人柱」が広く見られたことについて、事例を積み掛けるようにして述べていく。そして、「こんなことが外国へ聞こえては大きな国辱という人もあらんかなれど、そんな国辱はどこにもある」(二・四二九)と論を進めている。熊楠は、当時の民俗学における、土着信仰からキリスト教が一般化するプロセスの解釈に沿いながら、次のように述べている。すなわち、「この教は一神を奉ずるから地神などはさっぱりもてなくなり、人を牲に供えて地神を慰めるといふ考えは、おいおい人柱で土地の占有を確定し、建築を堅固にして崩れ動かざら占めるといふ考えに変わった」(二・四二九)のである。ポイントは、キリスト教布教以前のヨーロッパにおいても、それ以降においても、「人柱」は行われていたというところにある。ただし、その意味は変遷していく。もともとは土着の土地神に対して、その場所を荒らすという建築・土木工事に対して、その荒ぶる行為を慰撫する目的でなされていたことが、やがて人間側による土地占有の行為を表示し、それを堅固にするものと変わったということである。ここには、人間・建築物・土地神という自然／人為をまたぐ三項の抗争と融和のための駆け引きの跡が見られる。しかも、こうした人柱は呪術的行為である。「大抵マジナイごととは秘密に行なうもので、人に知れるときかぬというが定則だ。それを鰻屋の出前のごとく、今何人人柱に立つたなど書きつくべきや」(二・四二八)となる。熊楠は文献に記録がないから、日本には人柱がなかつたと論じる日本の学者に対して手厳しい。「これは日記に見えぬから、わが子が自分の子でないというに近い」(二・四二八)と。

それでは、日本における人柱は、どうであったのだろうか。江戸後期(一八二一〜一八四二)に、肥前平戸藩第九代の藩主・松浦静山が編纂した『甲子夜話』の五九巻には、次のような記述がある。麴町八丁目のある邸宅は以前加藤清正のものだったと伝えられている。「又この千畳敷の天井に乗物を「籠を云」を釣下げてあり。人の開き見ることを禁ず。或は云、清正の妻の屍を容れてあり。或は云。この中妖怪ありて、時として内より戸を開くを見るに、老婆の形なるもの見ゆ」と⁸⁰。熊楠はこれをもとに、「これはドイツで人柱の代わりに空棺を埋めた如く、人屍の代りに葬式の乗物を下げて千畳敷のヌシとしたのであるまいか」(二・四三四)と説いている。つまり旧加藤清正邸の「妖怪」と「ヌシ」の背景に、人柱の慣習があったということになる。話はさらに続く。同じ『甲子夜話』の三〇巻には、「姫路の城中にヲサカベと云妖怪あり。城中に年久しく住りと云ふ。或云、天守櫓の上層に居て、常に人の入ることを嫌ふ。年に一度、其城主のみこれに対面す。其余は人怯れて登らず。城主対面する時、妖其形を現すに老婆なりと云」⁸¹とある。またこの「オサカベ」に関しては、寛保二年(一七四二)に編まれた『老嫗茶話』には、このような話がある。加藤明成は猪苗代城代として堀部主膳を置いていた。寛永一七年(一六四〇)のこと、堀部が座敷で一人いるところに、忽然と童子が現れて、長く城にいなながら、「未だ城主に謁見していないのだから、礼節を正してお目見えせよ」ということを言う。堀部はそれに対し、「この城の主は加藤明成だ」と叱責したところ、童子は「姫路のオサカベ姫と猪苗代の亀姫を知らずや。汝が命数すでに尽きたり」と言って消失する。堀部はその翌年正月に患いついて亡くなるというものである⁸²。熊楠はこうした「オサカベ」や「亀姫」伝承に関して、本節冒頭にひいたように、人柱に立てられた女の霊がヌシになった、と解釈するので

は「ヌシ」解釈にあり、それは彼のトーマズ理解と体感を基礎とした場所性の解明にあるといえよう。自然／文化や自然／人為を単純に切り分けることはできない。また、文献に見られないからといって、根拠がないわけではない。ヌシとなった人柱の背景には、土地を占有しようと試みた人間種と多種との抗争、そして性と生贄とされ、またやがてその土地の主人となる死者たちとの、ハイブリッドな関係性が伏在しているのだ。

多種と場所の妖怪学へ

これまでの検討を通じて、熊楠の妖怪観の特質が見えてきたのではないだろうか。それは一言でいえば、「多種と場所の妖怪学」として発展・継承が可能なのである。ここで多種とは、妖怪の起源や誤認の過程が、人間のみに限られず、多くの動植物種にわたっていることや、その相互の関係を意味する。妖怪の「正体」を同定することが自然科学的まなざしだとすれば、熊楠の思考はそうしたことに限定されてはいなかった。見間違えや誤認は錯覚ではなく、そこにはある現象とそれとは異なる現象の差異と同一性を把握しようとする試みる存在論が作動していることを意味している。また場所とは、「ヌシ」に関する考察が典型的であるように、こうした多種の関係は、人間対動物ということではなく、互いが息づいている土地(大地)をも一つの行為主体として、描かれているということである。実は、熊楠の論考において、「妖怪」という言葉を明示的に用いた例はさほど多くはない。論考の表題に限定すれば、大正一四年(一九二五)に『日本土俗資料』に掲載された「妖怪が他の妖怪を滅ぼす法を洩らした話」のみなのだ。しかもその冒頭の『巨樹の

ある。こうした妖怪の起源の一つに人柱を据えるという発想は、「奴婢賤民の多い地方には人権乏しい男女小児を家の土台に埋めたことは必ずあるべく、その霊を家のヌシとしたのがザシキワラシ等として残ったと惟わる」(二・四三六)と、東北の「ザシキワラシ」伝承にまで及ぶ。

では、こうしたヌシ＝妖怪論の射程はどうかであろうか。まず注目してよいことは、動物の主(master/lord of animals)は狩猟民社会に広く見られるものであり、たとえばアフリカのブッシュユマンやイトゥリ・ピグミーにおいては、半人半獣や小型、あるいは黒色といった目立つ姿で人間の前に現れるとされていることである⁸³。とりわけ東北アジアからシベリアにかけての北方狩猟民においては、動物の主の観念は発達しているが、それは男神である場合もあれば、女神である場合もあり、性格は厳格で、多数の禁忌を護らなければ、人間から獲物を隠してしまう。さらに、こうした動物の主が女神である場合では、狩人を性的に誘惑して、猟運を授けるといった、人間との婚姻譚が豊富であり、そのことは日本の山の神信仰とも共通点があり、山姥の伝承にも連なるものと考えられている⁸⁴。こうした研究による限り、動物の主と人柱の習俗との直接的関係を見出すことは困難である。しかし、動物の主はある特定の地域を占有し、その土地の人間と積極的に交渉するという点において、顕著な場所性を有しているし、「老婆」の姿として描かれることは少ないものの、女神としての性格を濃厚に持っている。さらに、日本の「ヌシ」伝承に目を転ずるならば、長期にわたり同じ場所に棲むことよって巨大となり、霊力を得た生物であることが多く、人間に対して生贄を要求するケースもある⁸⁵。

このように考えると、熊楠の「人柱の話」における妖怪論の中核の「話」の中にしばしば出た、妖怪が他の妖怪を滅ぼす方法を人に聞かせ洩らした譚は、もっぱら日本と支那を例に取ったが、ここではさらにインドの一例を挙げておこう(二・六五)によって、その二年前に『土の鈴』に掲載された「巨樹の翁の話」が妖怪論でもあることがわかったといった具合である。そして熊楠の「妖怪」概念の射程は広く、「鬼」と近い意味で用いられ、欧米の「Fairy」や「Fairy」なども、熊楠蔵書の書き込みなどにおいては、「鬼」と同定されていることが確認されている⁸⁶。ここからは、世界各地にわたる文献に精通した熊楠の、惑星規模の比較妖怪研究への志向が見られるだろう。

熊楠の広範な妖怪談義につられて、つい長話になってしまふ。そろそろ本稿をお開きとしよう。強調しておきたいのは、現代の哲学と人類学が「存在論」をめぐるような状況の中で、熊楠の妖怪観は、人間のみに限られていない世界を開くために再考される価値があり、またさらに検討されることを待っていることである。本論においても、検討したのはその膨大な和文論考の一部であり、英文論考をも視野に入れてさらに考究することは、今後の課題であろう。もはや熊楠を学際的な天才に閉じ込めておくことはできない。そのために多種のただなかにいる妖怪たちは、テキストと伝承の深みから、人間のみならず多種の生命への扉を開いてくれるのだから。

(了)

- (1) 南方熊楠著／岩村忍・入矢義高・岡本清造監修／飯村照平校訂『南方熊楠全集』第七卷、平凡社、一九七五年、四五五～五六一ページ。以下、熊楠の全集版テキストからの引用指示は、本文中に漢数字で(巻数・ページ数)のように記す。
- (2) 明治四四年五月二五日・柳田國男宛書簡。飯倉照平編『柳田國男 南方熊楠往復書簡集』平凡社、一九七六年、二五～二六ページ。
- (3) 熊楠と柳田の「山人」をめぐる交流と論争、それを受けての柳田説の変遷過程については、以下に詳しい。赤坂憲雄『山の精神史——柳田國男の発生』小学館、一九九一年、一二四～一二七ページ。永池健二『柳田國男——物語作者の肖像』臈社、二〇一〇年、三七～八四ページ。
- (4) 村上健司『妖怪事典』毎日新聞社、二〇〇〇年、三六四ページ参照。
- (5) 『柳田國男全集』第一四巻、ちくま文庫、一九九〇年、三六六ページ。
- (6) 同書、三四～三六ページ。
- (7) 同書、三五～三六ページ。
- (8) 伊藤慎吾・飯倉義之・広川英一郎著『怪人熊楠、妖怪を語る』三弥井書店、二〇一九年、六六～七七ページ参照。
- (9) 二〇一〇年代の妖怪研究の隆盛とその概観については、香川雅信『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』第三〇〇号、二〇一九年、一六七～一八〇ページ参照。
- (10) 妖怪研究の学説史における研究者の前提については、廣田龍平『妖怪の誕生——超自然と怪奇の自然的存在論的歴史人類学』青弓社、一一～一五五ページを参照。なお同書は、本稿で言及している存在論的転回に加え、ANT(アクターネットワーク理論)といった諸動向を踏まえており、全体にわたり示唆的なものである。
- (11) 現代人類学における「他者を真剣に受け取る」という態度については、とりわけ南米先住民のパス・ペクティヴ主義を剔抉したヴィヴィエロス・デ・カストロや、本文でも取り上げるフィリップ・デスコラの研究が参考になる。これらの動向については、里見龍樹『不穏な熱帯——人間(以前)

- と(以降)の人類学』河出書房新社、二〇二二年、八六～一四八ページ参照。
- (12) 大正三年四月一日・柳田國男宛書簡。飯倉照平編『柳田國男 南方熊楠往復書簡集』平凡社、一九七六年、三五四～三五五ページ。
- (13) 中沢新一『森のバロック』せりか書房、一九九二年、一五～一六ページ参照。
- (14) 同書、一六～一七ページ参照。
- (15) 柳田國男の妖怪論の特質として取り上げられるのは、幽霊と対比して妖怪が特定の場所に現れ、相手を選ばず、明け方や晩という薄明かりの時間帯に現れることであるという。詳細については香川雅信「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、二〇〇一年)、四五～四八ページ参照。
- (16) 伊藤龍平『ツチノコの民俗学——妖怪から未確認動物へ』二〇〇八年、青弓社、一二～一七ページ参照。
- (17) 同書、四〇～四二ページ参照。
- (18) 同書、八九～九〇ページ参照。
- (19) 以下のトーマティズムの語義についての記述は山田仁史『人類の精神史——宗教・資本主義・Google』筑摩書房、二〇二二年、五二～五四ページ参照。
- (20) トーマティズムに関するレイヴンストロースからフィリップ・デスコラに至る学説史については、同書五五～五九ページ参照。
- (21) デスコラの理論における「項」と「関係」に関する以下の記述については、フィリップ・デスコラ著・小林徹訳『自然と文化を越えて』水声社、三二一～三三二ページ参照。
- (22) デボラ・B・ローズ著・保刈実訳『生命の大地——アボリジニ文化とエコロジー』平凡社、二〇〇三年、二五～二六ページ参照。
- (23) 同書、二六～二七ページ。
- (24) この事件の経緯と学界の反応の詳細については、六車由実『神、人を喰う——人身御供の民俗学』新曜社、二〇〇三年、三五～四五ページ参照。



こうだ・れつ

1971(昭和46)年生まれ。東洋大学印度哲学科を卒業後、同大学大学院文学研究科博士後期課程単位取得満期退学(仏教学専攻)。相模女子大学非常勤講師を経て、現在、東洋大学井上円了哲学センター客員研究員。関心領域は比較思想・インテグラル理論・妖怪研究。単著は『手にとるように哲学がわかる本』(かんき出版)、『水木しげると妖怪の哲学』(イーストプレス)、共著に『入門インテグラル理論』(日本能率協会マネジメントセンター)がある。また、「井上円了と民俗学」(『論集 井上円了』所収)、「往還存在論の試み」(『たぐい』Vol.2所収)など関連論文多数。