

多自然的妖怪考

“すがたかたち”の世界へ

「妖怪の哲学」というと、何を思い浮かべるだろうか。

今日ではよく知られたことだが、そもそも「妖怪」という言葉を哲学上の考察の俎上にのせ、『妖怪学講義』という大冊に纏めたのは井上円了だった。円了は「不思議」と「異常」を兼ねた諸現象を広く「妖怪」と命名し、明治時代に近代人が呪縛されており、そこから解き放たれるべき「迷信」として妖怪を否定したとされている。しかし他方において、彼は坐禅・観法という仏教的な身体技法を奨励して、本質的な怪異としての「真怪」に人々が開かれていくことを求めたのであった⁽¹⁾。重要なことは、ここで人間存在が、迷信に眩まされもすれば、「真怪」を悟りもする可変的な存在として位置づけられていることだ。

しかし、このようにしてもし人間が可変的な存在であるとしたならば、それを取り巻く自然もまた、可変的な存在であるということになるだろう。人間が多様であるように、自然もまた、



甲田烈

Retsu KODA

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、東洋大学井上円了研究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。

多様なのだ。そしてこの多様さは、たとえば人種や国籍、体型や性格が個々人で異なるとか、生育環境によって植物や動物に多くの種別があるという意味での多様性のみではなく、人間と自然との関わりにおいて、その都度に立ち現れる多様性という意味もある。それはある時に、あるもの。ことを同定（ある任意のXとみなすこと）が、同時に別の任意の道程をも引き入れるという事態である。しかしそうしたことは、一体いかに可能なのだろうか。以下、妖怪や精霊に関する「妖怪の哲学」の現代における諸潮流にも触れながら、この同定の遷移性について素描してみよう。

まずは、いくつかの光景から始めたい。

ある民俗学者のフィールドワークでの初めての聞き書き。その晩のある女性の言葉に、民俗学者は衝撃を受ける。彼女は深刻な面持ちで語る。「おれは河童を見たことがある。若いころのことだ。夕方だったよ。裏の畑に、河童が立っていたんだ。河童はキュウリをくわえて、パンツ一丁だったな。うん、あれは、隣のアンチャだった」(3)。ここでは、「河童」の正体が「隣のアンチャ」だったのではない。「河童」は「隣のアンチャ」だったと言われている。

また、長野県小谷という場所で、達人といわれた狩の名人と弟との会話。獣を追って山中深くに分け入った二人は、大雨にあって水のみなきる小川にさしかかり、そこにかかる倒木の上を踏んで向こう岸に渡る。「あの橋をなんだと思う」と問う兄に、「あれはただの丸太ではないか」と答える弟。しかしすぐに兄はこんな風に答える。「お前には丸太に見えたか。あれが丸太に見えるようでは、まだまだ狐師としてはいけんぞよ」。倒木は大蛇の胴体であったという風に、この話は解き明かされている(3)。

あるいは、日本とは遠く離れたメキシコのソノラ。幻覚性植物の研究を始めていた文化人類学者は、ヤキ族のインフォーマントとの不思議な光景に居合わせる。その老人が「植物はえらく奇妙なものだな」と前置きし、「生きとるし、感じとるんだ」と語ったとき、一陣の風とともに、茂みがガサガサと揺れる。その音にじっと聴き入るようにして彼は言う。「葉と風がわしに同意しとる」(4)。こうした体験を機に、次第に人類学者はヤキ族の「呪術」の世界にのめり込んでいく。

「河童」であると同時に「隣のアンチャ」、「倒木」であるとともに「大蛇」、そして一老翁の見解に同意する「生きとるし、感じとる」ところの「葉」と「風」。

どういふ条件のもとで、こうしたことは成り立つのだろうか。換言すれば、あるもの・ことがそれであると同時に、別のあるものでありうることは。たとえば解剖学者の三木成夫は、自然を眺める人間の眼には二種があるとした上で、それについて「すがたかたち」として観得された「形象」はことごとく生きている⁽⁵⁾と述べている。路傍の石ころや小川のせせらぎ、そして秋の気配といったことには表情があり、われわれに語りかけてくる。それはしかし、われわれが一定の思惑をもって自然に対したときに立ち現れる「しかけしくみ」の世界である解剖学的な構造とは異なる、と。さしあたり、三木にならって、「河童」や「大蛇」や生ける「葉」と「風」の世界を「すがたかたち」の世界と呼ぼう。

しかしそれは、無生物である「倒木」や「葉」に生命を投影し、また人間種としての「アンチャ」に「河童」の姿を思い描いてしまうということではない。こうしたことはある何かを別の何かをみならず、ということである。そうではなく、「河童」も「大蛇」も「葉」もいるのだ。しかし、それがいかにいるか、ということが問題なのである。たとえばこうしたことを目の錯覚と考えることはたやすいし、逆にオカルトめいた解釈に走って、超常現象として読み解いてしまうことはたやすいだろう。しかし前者は、日常的に合意されている誰にとっても一様の知覚的現実というものが前提されてしまっているし、後者の場合は、「通常」と「超常」という世界観の区別があらかじめ前提されているという意味で、前者以上に疑わしい。では、そうした解釈の隘路にはまじこむことなく、いかにこれらの体験者にとってのリアリティに触れることができるだろうか。

妖怪の哲学の四つのアプローチ

ところで、円了の妖怪学以降、哲学の舞台からは「妖怪」は消え去ったかのように見える。こう

した領域を扱うのは、もっぱら柳田國男を嚆矢とする民俗学的な心意伝承としての研究であり、そこではあくまで人間によって想像（創造）された妖怪が研究対象となる。しかし、太い潮流とはならなかったとしても、哲学的なアプローチがなかったわけではない。たとえばその一つとして、鎌田東二による考察があげられるだろう。そこでは「神や妖怪の存在に対する人間の意識の関与と、逆に、人間の意識の形成へのそれらの存在の関与とが互いに相関している」という錯綜した事態をみたい⁽⁶⁾と説かれていた。いわばここでは、神・妖怪と人間の存在論的な問い直しが提起されているのである。しかしこうした試みは、スサノオの特異な形象や平田篤胤による「幽冥界」の探究、そして宮沢賢治の童話などが博搜されてはいるものの、新しい自然学や生命学の探究の方向性が示唆されるにとどまっている。

妖怪の存在論について省察を深めたのは、むしろ今世紀に入り、文化人類学との隣接領域に目を向け始めた民俗学の一部の動向であるだろう。廣田龍平は、それまでの民俗学的な妖怪研究において、妖怪の「超自然性」と「非実在性」が自明の前提となっていたことに疑問を呈している。それによれば、分析概念としての「超自然性」とは、あらゆる領域を「自然」と「超自然」の二つのカテゴリーに分節して、その後者に妖怪を配することであり、対象規定としての「非実在性」とは、研究者たちが「妖怪は実在しない」と考えている立場表明を意味している。この両者によって、妖怪研究は伝承者による「妖怪は自然の領域に実在する」という存在論を捉えられず、齟齬をきたすことになる⁽⁷⁾。留意しておいてよいことは、妖怪をめぐる存在論には複数性があり、それらへの配慮が求められるという点だろう。

こうした存在論的な観点からの問題提起と呼応する試みとして、永井晋による現象学的なアプローチもある。永井は妖怪の流動的で曖昧な捉えがたさについて、志向性によって物が捉えられるような固定された意味を持つものではないという側面に着目し、妖怪が出現するとされる逢魔が刻という時間帯や、辻や橋という場所、そして人生の節目といった境界において、「志向性の光があたらない不可視の生の現象に出会うことがある。それが妖怪の正体なのである」⁽⁸⁾と説く。若干の説明がここには必要だろう。フッサールによって創始された現象学は、日常的な主客二分

の認識に対して判断を停止し、立ち現れた現象を記述する試みだった。その過程で、たとえばある一つの物がそれとして確証される条件が解き明かされていくことになる。たとえば目の前にあるパソコンには背面や側面があり、それらによって立体であることが信じられているが、首を動かしたり、手で持ち上げたりしなければそれは確認できない。こうした、個々の見え姿が志向性なのであり、そうした諸々の見え姿を日常では無自覚に総合しているのが、日常的な知覚なのである。では、そうした知覚をそれとして構成している条件とはなんだろう。ここにおいて、フツサールの現象学は限界を露呈する。知覚をそれとして成り立たせているのは、生であるが、それは志向性に先立っているために、反省的な思考の対象にはならないからである。妖怪の現象学は、こうした生のあり方に照準を合わせる。それは不可視なものであり、捉えようとするときすり抜けてしまう、そうした不気味なものが妖怪現象だというのである。けれども、こうしたアプローチは、個々の具体的な妖怪の伝承には踏み込まず、原理的な考察にとどまっている。

こうした存在論や現象学による試みに対して、既存の民俗学の成果を積極的に受容し、妖怪の伝承において、①「共同化するものとしなないものの根本的な差はどこにあるのか」、②「共同体が妖怪を伝承する根本的な理由は何か」という二つの問いに、ライプニッツの弁神論を援用して答えようとするのが根無一信である⁽⁹⁾。根無は、共同体に伝承された文化装置としての妖怪という民俗学的な解釈は前提している。その上で、「神がこの世界を善として創造したのであるとすれば、なぜこの世には悪があるのか」という問いへのライプニッツの応答を紹介する。それによれば、神は「最善」という選別基準をもとに世界を創造したのであるから、その世界に含まれる悪もまた「最善」を基準に選別されており、その限りで「最善」に寄与しているというのである。こうした考察を弁神論という。それを応用すれば、任意の共同体は共同体の「最善」に寄与する限りで妖怪を伝承する、ということになる。たとえある特定の人物が妖怪に類する体験をしたとしても、共同体の「善」に寄与しないとすれば、それは幻覚として処理され、妖怪としては伝承されない。しかし、それに寄与するとすれば、妖怪は伝承されていくことになるのである⁽¹⁰⁾。こうした妖怪弁神論によるアプローチは、妖怪の伝承における個人と共同体の関係に

ついで明確にするという利点を持つ。しかし同時に、民俗学的な妖怪論が自然・超自然の二分法を自明の前提としてしまったように、善・悪のそれを今度は前提してしまっていると言えるだろう。そうすると、善・悪に判別し難い妖怪現象を扱うことができない。

これまでの「妖怪の哲学」の試みは、以上に見たように、民俗学的な妖怪研究が抱えていた無自覚的な前提と、その背景となる世界観を揺さぶり、問いなおすという仕方、哲学の要件を満たしているとも言える。けれどもそれは同時に、原理的な考察にもとどまっている。では、こうした視点を先に述べた三つの光景に援用するとどうなるだろうか。

まず、「河童」であると同時に「隣のアンチャ」であるとは、語り手にとって「超自然」なことではない。それは「自然」なあり方だが、語り手の「生」への感度と相關することになるだろう。それはさしあたり「妖怪」と「人間」をきっかりと区別しない態度と言えるだろうが、ではそうした態度がいかにして可能になるかという点まではわからない。それは「倒木」に「大蛇」を認めるヴェテランの猟師の場合も同様である。この両者が互換可能であるためには、両者を結ぶ動的な何かが必要になるだろう。このことは、「風」と「葉」に同意を認めたメキシコの老人にも言える。自然の天候や植物とコミュニケーションできるということは、そうした「形」を通して何かが感受されているのではないだろうか。それはたとえば任意の共同体という、人間集団の合意された枠組みだけだろうか。

こうして、どうやら「妖怪の哲学」の未踏の領域が明らかになる。これらのアプローチは、どうやら未だ「人間」の領野に深く浸されているのである。鎌田が問題提起に踏み出したように、「妖怪」の側からも、「人間」を問うことはできないのではないだろうか。こうした問いのしかたは、しかし見かけほど異様なものではない。前世紀の末から人類学と哲学の接点として興起してきた存在論的転回という試みに、そのヒントを求めることができる。補助線となる事例も取りあげながら、その射程を検討してみよう。

痕跡の一本ダトラ、あるいは奈良県境の多自然

日本における民俗学的な妖怪研究がそうであったように、どうやら欧米の文化人類学においても、近年まで精霊 (spirit) の実在性については等閑に付されていたようだ。シベリアの狩猟採集民ユカギールの人々と交わり、長期のフィールドワークを行ったウィラースレフによれば、既存の人類学においては、精霊は現地の人々が見た夢や幻想、あるいは認知された世界において、自然と文化の領域を区分した上で、両者に比喩的な並行関係を打ち立てるための隠喩(たとえ話)として解釈されてきたという。いずれもこれらは、現実はそうではないけれども、現地の被調査者の人々は、「かのように」語っているのだということが前提されている。このことはまた、そうした語りを額面通りに受け取るのではなく、象徴的なものとして受け取る必要を示唆している。しかしウィラースレフは、自身がコミットしたユカギールの民は、人間の基本的な存在様態というものが、世界について抽象的な思索を行う親照的主体ではなく、非人間も含めた動的な知覚的関わりに浸されている世界に生きているという。このような態度においては、意味は文脈の中に与えられる。たとえば精霊は特定の関係的文脈の中に実在しているのだ⁽¹⁾。

では、特定の文脈とはどういうことか、具体的にしてみよう。ユカギールの熟練のハンターであるスピリドン爺さんは、エルク(シカの種類)を狩る際に、毛を外向きにしたエルク革製の外套を着、エルク革で覆ったスキー板を履いていた。ただ、手には装填済みのライフル銃を構えている。その姿を見て、二匹の雌エルクが近づいてきたとき、スピリドンは銃をあげて二匹を撃ち殺す。ところが、彼は後にこの狩りの場面を次のように描写する。「私は二人の人間(パーソンス)が近づいてくるのを見た。母親は若い女で、歌いながらこう言ったんだ。『譽れある友よ、いらっしやい。あなたの手を取り、私たちの住まいにご案内しましょう』。そのとき、私は二人を殺したんだ。もし彼女と一緒に行ってしまっていたら、私の方が死んでいただろう。彼女が私を殺していただろう」⁽²⁾。一見は童話的に見えるこうした描写において、ハンターはたしかにエルクではないが、エルクでなくもないという位置を占めている。ただ狩猟者が「エルクのふりを



した人間」であったとすれば、感づかれてエルクに逃げられてしまう。しかしもし彼が「エルク」に成りきってしまっただとしたら、その領域に引き込まれ、とり殺されてしまう。このことをエルクの側から見れば、エルクはエルクであるがゆえに自分たちを「人間」であると理解し、またそうであるがゆえに、狩猟者たち人間種を獲物か捕食者としてみる、ということになる。生存狩猟というのびきならない文脈において、「精霊」と「人間」の境界は揺らぎ、両者が「それでもなければ、そうでなくもない」という境界的領域が拓かれる。世界はエルクにとってのものでもあり、人間にとってのものでもある多自然的な領域なのである。しかしユカギールにおいても、日常生活全てにおいて、精霊が話題になることはない。それはこうした特定の場面に限られるのである。

このことは、「あるもの・ことがそのものであると同時に、別のものでもありうる」という「すがたかたち」のあり方に光を投げかけるものであるだろう。つまりこうしたことが可能になる文脈とは、当該関係者において生存という切迫した関心が浮上するときだ、と。

しかしもうすこし、別の事例も参照してみたい。ここで取り上げるのは、奈良県と和歌山県の県境を東西に連なる果無山脈を中心に伝承されている「一本ダタラ」という妖怪である。奈良県吉野郡川上村の伯母ヶ峯では、果ての二〇日（旧暦の二月二〇日・新暦では二月二十九日）には、

山入りはしないという。この日には、一つ目一本足の一本ダタラが現れるからである。これは昔、射場兵庫という武士が、背中に熊笹の生えた猪を仕留めたことに由来する。このイノシシは猪笹王の亡霊であり、兵庫への恨みから一本足の鬼となって通行人を喰らっていたが、丹誠上人が地蔵を勧進してこの鬼を鎮める。ただし、果ての二〇日だけはこの鬼に任せるとしたため、この日のみは一本ダタラは自由に徘徊しているのである⁽¹³⁾。この一本ダタラは和歌山県側にも伝承されているが、南方熊楠によれば、これは那智の妖怪であり、武勇の狩場刑部左衛門によって退治される、やはり凶悪なものである⁽¹⁴⁾。

さて、この一本ダタラの「一つ目一本足」という形状から、鉦山との関係が着目されるだろう。中島敦司によれば、この妖怪が一本足なのは、タタラ場で溶鉦炉に空気を送り込むためのフイゴを片足で踏むために、そこだけ筋肉質になってしまったため、または溶鉦炉の熱のために火傷して片足だけ不自由になったためであり、一つ目なのは、いつも暑い火を見ているために充血してしまったためだ。さらにそこから、鉦山を資金源とした勢力と時の権力者との確執も背景にあると考えるのだ⁽¹⁵⁾。こうした観点は、一本ダタラという妖怪に人間の「痕跡」を見るものであるし、また人間同士の交渉の象徴として妖怪を解釈することでもあるだろう。

けれども、この一本ダタラについては、人獣の交渉、あるいは多自然的な関わりとして考えることもできるのではないだろうか。たとえば丹誠上人と一本足の鬼と化した「猪笹王」との関係から見てみよう。宗教的職能者としての丹誠上人は、当然この世ならざる鬼や妖怪と交渉できる存在として語られている。しかし、この上人が鎮めたのは大猪の亡霊であった。ここには、人間としての丹誠上人と動物型の猪との間にコミュニケーションが成立していなければならない。つまり両者は「すがたかたち」は異なるけれども、人でも獣でもなく、そのどちらでもありうる境界領域において意思疎通が可能なのである。このことはまた、射馬兵庫や刑部左衛門と猪や化身としての一本ダタラとの関係にも見ることができる。猪笹王・一本ダタラにとって人間は捕食の対象である。これは狩られる可能性のある人間にとっては脅威であるが、狩る側にとって

は当然のことである。一方、人間にとっての猪笹王・一本ダタラは狩りや退治の対象となるが、それは食や安全をえて生活をいとむためには当然のことである。互いにとって敵対的な関係であることにおいて、人間と動物(およびその化身)は反転の関係にあり、それは各々にとって、各々の生存が当たりまえだという、至極当然の、しかしのっぴきならない場面において顕在化するのである。猪は古代においては神使としても捉えられていたが、鹿とともに山神の使いとしては特定の氏族神の占有とならず、また蛇などのように人間との通婚の説話を持たないという。また猪は食用でもある⁽¹⁶⁾。つまり、猪と人間には独特の距離感覚があったことになるだろう。このことが、特定の忌日や狩りという生存の場面において、猪を動物であると同時に、そのものでもない存在としたのではないだろうか。

一様と多様の条件

景境の一本ダタラの事例を補助線にして、最初の三つの光景に戻ろう。

問いは、あるもの・ことがそのもの・ことでありつつ、同時に別のあるもの・ことでありうる条件は何か、ということだった。そのことが、妖怪を非実在もしくは隠喩や、オカルト的な超常現象というくびきから解き放つことになるからだ。しかし、ここではすでにその見通しを得ている。あらためて確認してみよう。その鍵は、多自然的な世界の捉えかたにある。それは、「人間」と「自然」の領域を截然と区分するのではなく、両者の個々に異なる「すがたかたち」から、それらを通して働いている生命に迫ることである。

たとえば、常識的には「河童」は想像上の妖怪であり、実在する人間としての「隣のアンチャ」とは異なる。しかし、それは両者を識別する私たちの同定様式を前提としたものでしかない。そうではなく、老女の真剣な経験においては、「河童」と「隣のアンチャ」は矛盾していなかったのである。漁師の兄弟にとっての「倒木」と「大蛇」もそうだろう。生存狩獵という場において、

「倒木」を無生物として理解するだけでは足りないのである。また、ヤキ族の老人は、文化人類学者を自身の「呪術」の世界に誘うという文脈において、「風」や「葉」の同意を求める。ここでも、人間という老人と、「風」や「葉」という「すがたかたち」の一見の異なりに通底する働きが看取されている。

しかし同時にそれは、のべつまくなしにこうした妖怪・精霊たちが「実在」するというわけではない。そこにはすでに述べたような関係的な文脈というものがある。それが、あるもの・ことが時に一様に、また時に多様に立ち現れることの条件である。たとえばそれは狩獵という生命のやり取りに関わる切迫した場面である。ここでは「動物」と「人間」の境界線は揺らいでくるが、さりとて「動物」の世界に同化してしまうわけにはいかない、そんな局面である。ユカギールのハンターたちのエルクの精霊との対しかたや、一本ダタラとして立ち現れる猪との対峙のしかたに、それを求めることができよう。

論理的な思考としての同一律・排中律・矛盾律という、あるもの・ことが、そのもの・ことと同じものであるという知覚の恒常性を前提とした定式からは、こうした事態は解けない。「自然」とは、そもそも多様なものなのだ。風や葉にとつての自然、猪やエルクにとつての自然、そして人間にとつての自然は、時に一様にも見えるが、実は生活の場面に応じて移ろうものである。こうした可能性もふまえて妖怪や精霊といった諸現象にふたたび触れてみると、そこには、それらを超自然性や非實在性に押し込めてきたのとは、異なる風景が拓けてはこないだろうか。人間の側からばかり妖怪を考えずに、妖怪の側からも人間を問うまなざしを持つてみる。そしてそれは、妖怪の哲学の初発を開いた円了の「真怪」に向けた試みとも、それほどに遠く離れたものとは思われない。

もちろん、こうしたアプローチには、さらなる考察が必要となる。伝承されてきた妖怪と、絵画や作品として表象されてきた妖怪は、関係的な文脈の位相は異なるだろうし、時代や地域によってその変遷もあることは、多くの研究が明かしているところでもある。それらからもまた、多自

然的な「すがたかたち」を解明することができよう。先にあげた一本ダタラの場合、「猪笹王」という名は、背中に熊笹を生やしている猪を意味してもいる。熊笹を通して、動物の世界はなだらかに植物の世界に通じているし、一本の電柱のようなすがたとしての伝承もある。この場合は、樹木や人工物（器物）とも接続してくる。探究の領域は、広大でもある。

COVID-19の感染拡大に基づく「コロナ禍」をあげるまでもない。人工物・自然物・人間種や、それらに関わる生命の定義が揺らぎはじめた世界において、育ち始めたばかりの妖怪の哲学の役割は、とても大きいものがあると思われるのではない。

(了)

注

- (1) 井上円了の「真怪」を中心とした妖怪学の構造については拙稿「円了妖怪学における「真怪」の構造」(『国際井上円了研究』第二号、二〇一四年)、二五〇—二七一頁参照。
- (2) 赤坂憲雄『婆のいざない—地域学へ』柏書房、二〇一〇年、一〇頁。
- (3) 千葉徳爾『狩狐伝承』法政大学出版局、一九七五年、一八七—一八八頁参照。
- (4) カルロス・カスタネダ著・真崎義博訳『呪師に成る—イクストランへの旅』二見書房、一九七四年、二四頁。
- (5) 三木成夫『三木成夫いのちの波』平凡社、二〇一九年、一二頁。
- (6) 鎌田東二『神界のフィールドワーク—霊学と民俗学の生成』筑摩書房、一九九九年、二二〇頁。
- (7) 廣田龍平「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』第六号、二〇一四年)、一一五—一二〇頁参照。
- (8) 永井晋『現象学の転回—「顕現しないもの」に向けて』知泉書館、二〇〇七年、二三七頁。
- (9) 根無一信「新しい民俗学のための妖怪弁神論—妖怪の存在意義、そして伝承の可能性の条件に関する形而上学的考察」(『フィルカル』第四卷三号、二〇一九年)、一五六—二三一頁参照。
- (10) 同論文、二一七—二二二頁参照。
- (11) レイン・ウィラースレフ著・奥野克巳・近藤社秋・古川不可知訳『ソウル・ハンターズ—シベリア・ユカギールのアニミズムの人類学』亜紀書房、二〇一八年、三〇三—三〇五頁参照。
- (12) 同書、一二頁。
- (13) 小松和彦・常光徹監修・香川雅信・飯倉義之著『47都道府県別・妖怪伝承百科』丸善出版、二〇一七年、二〇〇頁参照。
- (14) 伊藤慎吾・飯倉義之・広川英一郎著『怪人熊楠、妖怪を語る』二〇一九年、三弥井書店、八一—八二頁参照。
- (15) 中島敦司「怪しの熊野」其の三「ひとつダタラ」(『熊野新聞』、二〇一四年一月四日)参照。
- (16) 中村偵里『日本人の動物観—変身譚の歴史』海鳴社、一九八四年、一三八—一四二頁参照。