

國立臺灣大學文學院日本語文學系

碩士論文

Department of Japanese Language and Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



日本における幽霊譚とその時代的変容

—近世前期怪異小説の成立まで—

The Characteristics and Historical Changes of Japanese
Ghost Stories: Until the Establishment of Kinsei Mystery
Novels in early Edo Period

張玉旻

Yu-Min Chang

指導教授：朱秋而 博士

Advisor: Chiou-Er Ju, Ph.D.

中華民國 105 年 7 月

July 2016



謝辭

碩士四年說不上短，但對我來說是個成果豐碩、毫不後悔的選擇，也多虧身邊人的幫忙，我才能順利走到最後。首先要感謝我的指導老師朱秋而教授，老師嚴謹的學問態度，讓我時時刻刻警惕自己必須更加謹慎地看待文獻，承蒙老師嚴謹的指導，才能發現自己的不足之處並及時改進，也由衷感謝老師在我低潮時期給予的幫忙及鼓勵。感謝忙碌之餘來擔任口試委員的鄭家瑜老師及內田康老師，兩位老師在提案審查及口試中詳盡地指出我的不足並給予寶貴的建議，著實讓我獲益良多。感謝日文系的各位老師，在這學到的學術知識對我來說不僅是研究的資產，也開拓了我的視野。

在大阪大學交換留學的一年中也遇到許多貴人，感謝近世文學研究室的飯倉洋一老師提供我諸多建議與方向，讓我對近世文學研究有更深入的理解及興趣。感謝我的 tutor 有沢知世學姐提供課業以及研究上的協助，還主動幫我補強古典文法。感謝近世文學研究室的各位學姐、學長們在課堂發表上提供的建議。接著我要感謝身邊的學姐、同學們：感謝瑋婷、欣慈、婉菱、佳辰、凱洵、宜欣、可昕在崩潰的撰寫時期給予我莫大的鼓勵及扶持，感謝阪大交換留學時的好鄰居宛軒以及礙於篇幅無法一一列出的諸位師長及友人們。

最後要感謝我的家人，謝謝你們能夠包容我的任性，才能讓我能夠完成論文，達成自己的目標。四年漫漫長路上若沒有身邊的人的激勵與扶持，真的無法想像自己可以走到終點，一路走來雖稱不上順遂，但也因為選擇這條路才能和這麼多人相遇，體驗、學習到過去曾經沒有想過的事情，相信這段寶貴的經驗與過程，也能成為跨越未來各種挑戰的動力及力量。



摘要

近世時期怪談盛行，人們透過百物語怪談會、歌舞伎、小說等形式講述怪談，現今我們耳熟能詳的《四谷怪談》、《番町皿屋敷》、《牡丹燈籠》等日本怪談都是這個時代的產物。在怪談蔚為風潮的近世時期，幽靈成為各式文藝作品最為受歡迎的題材之一。講述幽靈的故事又稱為幽靈譚；然而幽靈譚並非近世之後才產生，早在平安時代的王朝文學中就已經可以窺見幽靈的蹤跡，此外，平安時代的幽靈譚中已存在著近世幽靈譚常見的幽靈因怨恨而作祟的故事特徵。亦即，近世幽靈譚可說是由先前各時代的幽靈譚為基礎發展而成。

本研究從時代變遷的觀點，試探討近世前期怪異小說中的幽靈譚，闡明近世幽靈譚發生及流行的背景；為能更理解近世幽靈譚的形成基礎，本研究將平安時代、中世的幽靈譚納入考察對象，以確實掌握幽靈譚的起源、近世以前幽靈譚的特徵及時代變遷。透過本研究分析，闡明日本幽靈形象、幽靈譚的主角、幽靈譚的故事內容從平安時代到近世前期為止的變化，並進而探討近世前期怪異小說在近世怪異譚、幽靈譚、甚至是整個日本怪談中的定位。

關鍵字：幽靈、怨靈、御靈思想、執念、近世怪異小說

要旨



近世は怪談ブームが起こった時代であり、人々は百物語怪談会、歌舞伎、小説など様々な手段を通じて怪談を語っていた。今日よく知られている『四谷怪談』『番町皿屋敷』『牡丹灯籠』のような怪談は、すべて近世に成立したものである。怪談が流行する近世において、幽霊はしばしば文芸の題材の一つとして扱われている。幽霊にまつわる話は幽霊譚とも呼ばれる。幽霊譚は近世に入ってから初見したものではなく、早くも平安時代に幽霊がすでに王朝文学に活動しはじめている。そして、この時代の幽霊譚には、すでに近世幽霊譚の中でよく見られる幽霊が怨念などで祟るといった特徴が窺える。つまり、近世の幽霊譚は、前の時代の幽霊譚を基盤として形成されたものだとも言えよう。

本論文では、近世幽霊譚の発生とその流行の経緯を解明する一つの手がかりとして、時代の変容の視点に据えて、近世前期怪異小説の幽霊譚を探究してみる。近世幽霊譚を形成する基盤をより深く理解するために、近世怪異小説のみならず、平安時代から中世にかけての幽霊譚を視野におさめて、近世以前の幽霊譚を究明し、幽霊譚の発生とその時代の変容を把握する。この考察を通じて、日本における幽霊の概念、幽霊譚の主役、幽霊譚の内容は平安時代から近世前期までどのような変化を辿ったのかを究明する。さらに、近世前期怪異小説は近世の怪異譚・幽霊譚、日本の怪談における位置づけを明らかにしてみる。

キーワード：幽霊、怨霊、御霊思想、執心、近世怪異小説

Abstract



This dissertation analyzes ‘*Yūreitan*’ (ghost stories) in Japanese from Heian period to Edo period to illuminate how the image of ‘*Yūrei*’ (ghosts) developed through different eras.

This dissertation includes four chapters mainly.

Chapter one, “Ancient Japanese’s conception of the soul,” explores ancient Japanese view of the soul and life after death through mythologies in ‘*Kojiki*’ (712) and ‘*Nihon shoki*’ (720), or poems in ‘*Man’yōshū*’ (7th-8th). Ancient Japanese thought, likes the thought of ‘*onryō*’ (怨靈思想) or the belief of ‘*goryō*’ (御靈信仰), is being formed and deeply affected the ‘*Yūreitan*’ later. I also consider the influence of Buddhism which is involved with the image of ‘*Yūrei*’ and the land of dead.

Chapter two, “The *Yūrei* in literary works during the Heian period,” discusses the ‘*Yūrei*’ in ‘*Nihon Ryōiki*’ (787-824), ‘*The Tale of Genji*’ (1008), and ‘*Konjaku Monogatari*’ (12th century) . In Heian period, the ‘*Yūrei*’ became visible compared with Nara period.

Chapter three, “The *Yūrei* in literary works during the Kamakura and Muromachi period,” discusses samurai’s ghosts in war tales, likes Kusunoki Masashige’s vengeful spirit in ‘*Taiheiki*’ (late 14th) etc. The born of samurai’s ghosts is a result of samurai government and many wars in this period.

Chapter four, “The *Yūreitan* in *Kaiisyōsetsu* during the early Edo period,” examines the ‘*Yūrei*’ in ‘*Otogibōko*’ (1666) and ‘*Syōkokuhyakumonogatari*’ (1677) which are the two representative works of ‘*Kaiisyōsetsu*’ (a novel category of ‘*Kaidan*’ collections) during the early Edo period (1603-1749). ‘*Kaidan*,’ a genre which talk about mysterious or bewitching things, was very popular in this period. Except for text analysis, I also

analyze the illustrations in *'Kaiisyōsetsu'* and the influence of Chinese literature.

This dissertation mainly focuses on texts analyzing, illuminating the image *'Yūrei's'* development in literary works through different eras. I also consider how foreign literature and thought affected Japanese thought and *'Yūreitan'*.

Keywords: *'Yūrei'* (ghosts), *'onryō'* (vengeful spirit), the belief of *'goryō'*, obsession, Kinsei Mystery Novels



目 録

謝辞.....	1
摘要.....	ii
要旨.....	iii
Abstract.....	iv
第一章 序論.....	1
第一節 研究動機と目的.....	1
第二節 先行研究.....	2
第三節 研究対象の範囲.....	7
第四節 研究内容と研究方法.....	9
第二章 古代日本の靈魂観.....	12
第一節 靈魂の存在.....	12
第二節 他界観—死後の世界.....	17
第三節 崇りと怨霊思想.....	24
第四節 結び.....	27
第三章 平安時代文芸作品の幽霊.....	29
第一節 時代背景.....	29
第二節 『日本霊異記』と『源氏物語』の考察.....	35
第三節 『今昔物語集』の霊の考察.....	44
第四節 結び.....	48
第四章 中世文芸作品の幽霊.....	52
第一節 時代背景.....	52
第二節 軍記物語の武家の幽霊.....	53
第三節 能と狂言の幽霊.....	63
第四節 結び.....	77
第五章 近世前期の怪異小説の幽霊譚.....	81
第一節 時代背景.....	81
第二節 『伽婢子』の幽霊譚.....	91
第三節 『諸国百物語』の幽霊譚.....	113
第四節 結び.....	125
第六章 結論.....	129
参考文献.....	136



圖目録

図 1 『伽婢子』における幽霊と契る話	94
図 2 「幽霊逢夫話」	109
図 3 「原隼人佐鬼胎」	109
図 4 「遊女宮木野」	109
図 5 「幽霊書を父母につかはす」	109
図 6 「祈て幽霊に契る」	110
図 7 「牡丹灯籠」	110
図 8 「中有魂形化契」	111
図 9 「金閣寺の幽霊に契る」	111
図 10 「幽霊嬰兒に乳す」	111
図 11 「端井弥三郎ゆうれい」	121
図 12 「栗田左衛門介が女ばう死して相撲をとりに来たる事」	123
図 13 「安倍宗兵衛妻の怨霊の事」	123

表目録

表 1 『伽婢子』の幽霊譚	92
表 2 『諸国百物語』の幽霊譚	113

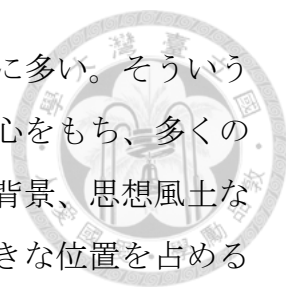
第一章 序論



第一節 研究動機と目的

古今東西を問わず、人々は取り巻かれた環境、自然物、人工物に対する恐怖や不安を想像力で「妖怪」「幽霊」に変貌させた。また、妖怪、幽霊は時々物語の素材として語り伝えられてきた。妖怪や幽霊などの不思議な物事を語る物語は怪談と呼ばれる。日本の怪談には長い歴史を持ち、その中で『四谷怪談』、『皿屋敷』、『牡丹灯籠』のような「日本三大怪談」と称せられる有名な怪談がある。その三つの話はすべて近世に成立したものである。近世は怪談ブームが起こった時代であり、人々は怪談会、歌舞伎、小説など様々の手段を通じて怪談を語っていた。また、万治、寛文、延宝期あたりに怪談集が小説の一つのジャンルとして現れて以来、怪異小説は次から次へと出版していった。近世怪異小説と言えば、すぐ頭に浮かぶのは近世後期に成立された上田秋成の『雨月物語』(1776)であろう。しかし、近世怪異小説を考えると、近世初期に成立された『とのお草』(1660) (『御伽物語』とも呼ばれる)、『因果物語』(1661)、『伽婢子』(1679) 三つの作品を無視してはいけない。その三つの作品はその後の怪異小説の系譜を決定するものだと考えられ、『雨月物語』もそれに基づいて出来上がった作品である。近世怪異小説は、一般的に都賀庭鐘の『古今奇談英草紙』(1749)を境に前後期に分ける。今までの近世怪異小説の先行研究、特に台湾では、前期怪異小説に関する先行研究は少ない。前期怪異小説は典型として後期怪異小説に大きな影響を及ぼしたという点からみれば、近世前期怪異小説にもっと注目する必要があると考えられる。

怪談が流行する近世において、幽霊はしばしば文芸の題材の一つとして扱われている。近世怪異小説も例外ではない。近世文学の代表作とされる『雨月物語』の中では、女性の幽霊が夫に会って一夜を過ごすという有名な一話がある。近世翻案文学の白眉とされる『伽婢子』においても、「幽霊逢夫語」、「牡丹灯籠」、「幽霊評諸将」のような幽霊譚が多数見られるところから、近世初期にすでに幽霊に対する関心が高まっていることが明らかである。また、近世幽霊譚の中



で、女性幽霊の怨念や復讐をモチーフとする幽霊譚は圧倒的に多い。そういう傾向も初期にすでに窺える。なぜ近世の人々は幽霊に高い関心をもち、多くの怨霊の話を作り上げていたのか。幽霊譚の流行は何かの時代背景、思想風土などのものを反映するのか。また、近世文学の成立において大きな位置を占める中国文学は、怪異小説の幽霊譚にどのような影響を及ぼしたのか。それらの発想に基づいて、近世前期怪異小説の幽霊譚を究明してみたい。

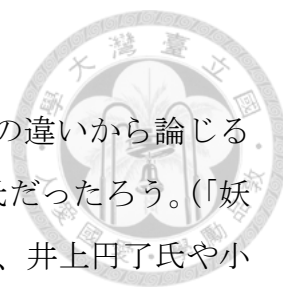
しかし、幽霊の話は近世に入ってから初見したものではなく、早くも平安時代の古典にすでに幽霊の話が見られる。『源氏物語』の六条御息所の怨霊、あるいは『今昔物語集』の源融の幽霊などのように、少くとも平安にはすでに死者が幽霊となって現世に残るという考えがあったことが明らかである。なお、六条御息所のような恋人を独占できなかった怨念で怨霊となって祟るという幽霊譚は近世幽霊譚の中でも多数見られるということから、幽霊が怨念などで祟るという特徴は平安時代の幽霊の話にすでに窺えることがわかる。要するに、近世の幽霊譚は、前の時代の幽霊譚を基盤として形成されたものだとも言えよう。したがって、近世幽霊譚を検討する際に、近世以前の幽霊譚を無視してはいけなないと考えられる。なお、幽霊譚の成立は時代背景、思想風土の影響なども考慮に入れるべきだと思われる。

本論は、近世幽霊譚の発生とその流行の経緯を解明する一つの手がかりとして、時代の変容の視点に据えて、近世前期怪異小説の幽霊譚を探究してみたい。近世幽霊譚を形成する基盤をより深く理解するために、近世怪異小説のみならず、平安時代から中世にかけての幽霊譚を視野におさめて、近世以前の幽霊譚を究明し、幽霊譚の発生とその時代の変容を把握する必要があると思う。この考察を通じて、近世怪談ブームの形成をより深く理解し、日本文学の幽霊譚や怪談の研究に新たな可能性を提示したいと思う。

第二節 先行研究

(一) 幽霊、幽霊譚に関する先行研究

この部分では、幽霊と妖怪、幽霊・幽霊譚発生の背景、文芸作品の幽霊・幽霊譚にわけて、幽霊、幽霊譚に関する先行研究を紹介する。



1. 幽霊と妖怪

今までの幽霊、幽霊譚に関する先行研究は、幽霊と妖怪との違いから論じるものが多い¹。早く幽霊と妖怪との違いを語ったのは柳田国男氏だったろう。(「妖怪談義」『日本評論』、1938年)しかし、柳田氏の説に対して、井上円了氏や小松和彦氏のような、幽霊を妖怪の一つのタイプとして考える学者もある。諏訪春雄氏は、幽霊と妖怪をはっきり区別することによって過去の日本人の文化や信仰をよりよく理解できると述べ、両者を区別しなければならない理由を二つあげて説明した²。諏訪氏のあげた二つの理由は一見合理的な分析であるが、文献上で妖怪と幽霊は中国のようにはっきり区別されて定義されたといえども、実際はどうだったのか。当時の民衆はどのように妖怪と幽霊を考えるのか、あるいは文芸作品においてどのように描写されたのか。それに、「過去の日本人の文化や信仰をよりよく理解できる」にやや疑問を抱く。それについて、文芸作品の幽霊の分析を通じて、過去の日本人の頭の中に描かれた幽霊を明らかにする必要があると思われる。

柳田氏の説に戻ると、柳田氏は、出現の場所、時刻、相手三つの点において幽霊と妖怪(柳田氏は「オバケ」「化け物」と呼ぶ)の違いを説明する。簡単に幽霊の特徴をまとめると、(1)幽霊はどこでも現れる(2)幽霊は決まっている相手の前に現れる(3)妖怪は宵と暁だけに現れることに対して、幽霊はいつでも現れる³。柳田氏の論に類似しているのは池田弥三郎氏の論である。池田氏は、人を目指して出現するのは幽霊であり、ある限られた場所に出るのは妖怪だと定義する⁴。しかし、諏訪氏は「皿屋敷」の話と安珍清姫の伝説を取り上げて反論し

¹ 例えば、池田弥三郎氏(『日本の幽霊』中央公論社、1959年)、阿倍主計氏(『妖怪学入門—日本の妖怪・幽霊の歴史』雄山閣、1968年)、諏訪春雄氏(『日本の幽霊』岩波書店、1988年；『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、2010年)など。

² 二つの理由を簡単にまとめると、1つ目は、幽霊も妖怪も中国から伝来したことばであり、古代の中国においてすでに区別があった。『続日本紀』にみられる妖怪のもっとも早い用例、及び『中右記』で現れた幽霊のもっとも早い用例を見れば、日本の古い文献で出た妖怪と幽霊は、中国と同じ意味をもって、はっきり区別されたということがわかる。2つ目は、妖怪と幽霊は人間の本質をあばく靈的存在(マイナス)という共通性をもっているが、自然神と人格神の観点から見れば、妖怪と幽霊はかなり異質的である。(諏訪春雄『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、2010年、p.11-18)

³ 柳田国男「妖怪談義」(昭和十三年三月刊『日本評論』第十一卷第三号に初出)、小松和彦校注(2013)『新訂 妖怪談義』角川文芸、p.17-19

⁴ 池田弥三郎(1959)『日本の幽霊』中央公論社、p.45-47

たように⁵、物語に実際に登場する幽霊は、上述した定義とは必ずしも一致しない。池田氏は、場所、時刻で幽霊と妖怪を定義する他に、『日本霊異記』、『今昔物語集』、『源氏物語』の物語を取り上げて、「道を聞く幽霊」「場所に出る妖怪」、「家に憑く幽霊」に分けて論じる。その中で、『源氏物語』「夕顔」の巻に登場する六条御息所の生霊は日本の幽霊の系統からみれば場所に出た妖怪と見なすほうが妥当だと述べた⁶。六条御息所の生霊を妖怪と見なすのは、「ある限られた場所に出るのは妖怪」という定義に基づいたからだろう。また、一般的には、幽霊は人間の肉体の死後、霊魂が現世に残って働くものであるから、六条御息所の生霊はその条件を満たさないため、幽霊と言いがたいのであろう。

幽霊と妖怪を区別すべきかどうかについて、いまだに定論がないが、少なくとも幽霊が死者の霊魂が現世に現れるものだという事は議論の余地がない。本論は、幽霊と妖怪との区別の議論を別として、異なる時代に描かれる幽霊の姿とその変容に注目していきたい。それに、出現の場所、時刻で幽霊の特徴を語るより、幽霊がこの世に残る理由、動機を重視するほうがよいのではないかと思われる。

2. 幽霊・幽霊譚発生の背景

幽霊の発生について、阿倍主計氏は、「仏教の輸入以後、仏法にしたがって悟りを開くことを怠った人間が、現世への欲望が残った執着のために、極楽へ行きかねて宙宇に迷っていると説いたために、幽霊にいよいよ理論的に出現しやすくなった」と指摘した⁷。同氏はさらに幽霊発生の基盤を以下のとおり述べた⁸。

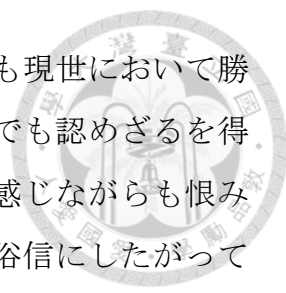
支配権の絶対性に対する議論も検討も許されず、年上に対する忠誠心と従順のみが強制される、封建社会の制度と道徳が強く固定化されるほど、庶民の

⁵ 「皿屋敷」の話では、あの屋敷の持主は何代もかわるが、お菊の幽霊はその家をさらず、每晚出現し皿を数えて九枚目になると泣き出すという。その話に出たお菊は明らかに決まっている場所に出る幽霊である。また、安珍清姫の伝説では、清姫は大蛇に化して自分から逃げる安珍を追いかける。大蛇になった清姫は明らかに妖怪になってしまう。それと柳田氏がいう「化け物は相手を扱はず」という定義にずれがある。(諏訪春雄『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日本比較研究』 勉誠出版、2010年、p.14-15)

⁶ 池田弥三郎 (1959) 『日本の幽霊』 中央公論社、p.96-97

⁷ 阿倍主計 (1968) 『妖怪学入門—日本の妖怪・幽霊の歴史』 雄山閣、p.13

⁸ 阿倍主計 (1968) 『妖怪学入門—日本の妖怪・幽霊の歴史』 雄山閣、p.68



内心の叛逆は夢の世界に託されることになる。善人必ずしも現世において勝利をおさめないことを、経験によって思い知らされ、いやでも認めざるを得ない。制度や境遇の圧力に支配されて志を遂げず、矛盾を感じながらも恨みを抱いたまま世をさらねばならぬ庶民にとっては、古来の俗信にしたがって死後の霊魂に復讐を頼み、せめてもの心やりとするほかはなかった。

要するに、阿部氏は、幽霊の発生は、仏教の渡来と封建制度に深くかかわると述べている。諏訪氏は、九世紀の『日本霊異記』にはまだ出現していなかった日本の幽霊が、十二世紀の『今昔物語集』にはみごとに成熟した姿で登場したのは、平安時代当時の社会情勢にふかい関わりがあったと説明した⁹。同氏は日本人の他界観、幽霊の性格、幽霊の可視化を幽霊出現の三要件として挙げて、それを吟味しないと幽霊の出現を解明することができないと指摘した¹⁰。要するに、日本の幽霊、幽霊譚を分析する際に、時代背景、当時の社会情勢のみならず、文化的、民俗的、あるいは思想的な観点から考えなければならない。

3. 文芸作品における幽霊、幽霊譚

通時的な視点から文芸作品の幽霊、幽霊譚を検討する先学について、諏訪春雄氏の『霊魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』（勉誠出版、2010年）と暉峻康隆氏の『幽霊—冥土・イン・ジャパン』（岩波書店、1997年）を挙げる。まず諏訪氏は、仏教渡来以前の日本人の他界観、祖霊信仰、シャーマニズムなどを検討して、平安時代に幽霊が本格的に発生する前にすでに幽霊発生の要件が整ったと指摘した。彼はさらに仏教の地獄観による幽霊の怨霊化を説明し、日本的幽霊像の形成を検討する。諏訪氏は、日本の幽霊を検討する際に、文化、思想の視点のみならず、中国も視野におさめて比較する。一方、暉峻氏は、日本人の死生観、霊魂観、そして歴史的、文化的な視点から、平安時代から近代にかけての様々な文芸作品に現れた幽霊を検討する。彼は、各時代の文芸作品を取り上げて幽霊の特徴を提示し、それを形成する時代背景を解明する。さらに、幽霊は変化しつつ存続しえて日本の文化的所産となったのは、霊魂の

⁹ 諏訪春雄（2010）『霊魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、p.177-178

¹⁰ 諏訪春雄（2010）『霊魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、p.178

存在を信じていたからであったと指摘した¹¹。上述した二つの先学は、時代背景、思想、文化的視点から通時的に幽霊・幽霊譚の時代の変化、変化の要因を検討する傾向が強いが、文芸作品のテキストの分析にはより深める可能性があると思われる。

(二) 近世怪異小説に関する先行研究

近世怪異小説は、一般的に都賀庭鐘の『古今奇談英草紙』(1749)を境に前後期に分けると考えられる。まず、近世怪異小説の展開について、野田寿雄氏は、近世初期に成立した民話的怪異小説『とのみ草』(1660)、仏教的怪異小説『因果物語』(1661)、翻案的怪異小説『伽婢子』(1667)を怪異小説の三つの典型としてその後の作品に影響を及ぼした、と指摘した¹²。太刀川清氏は『近世怪異小説研究』(笠間書院、1979年)において、その三系列に焦点をしばって、作品研究を試み、系列の変遷過程を解明する。同氏は、怪異小説は万治、寛延、延宝ころに小説の一ジャンルとして現れて以来、仮名草子の時代、浮世草子の時代、そして読本の時代とわたって絶えずに出版し続けたと述べて、諸先学をまとめて『英草紙』以前の前期怪異小説を百物語系と伽婢子系に分類する¹³。さらに、仮名草子の百物語、浮世草子の百物語、読本の百物語、及び仮名草子の伽婢子、浮世草子の伽婢子を主題にして、それぞれの作品捜査、研究を行い、百物語系怪異小説と伽婢子系怪異小説は近世怪異小説における役割を解明してみる。太刀川氏は、「伽婢子」、「百物語」といった書名をもつ作品は膨大な数の怪異小説からするならごく僅かなものにすぎないが、これほど近世の怪異小説を意義づけたものもなかったと指摘した¹⁴。また、百物語系と伽婢子系両系統の出版状況を見ると、伽婢子系怪異小説は宝永元年(1706)刊の『拾遺御伽婢子』をもって終わり、一方、百物語系怪異小説は最も長期にわたって人気を持ち続けて、宝暦・明和期(1751~1771)に全盛期を迎えることになったのである。百物語系は『英草紙』出現後も依然として人気を持ち続けていたのであるが、やがて、明の『今古奇観』にちなんで『古今奇談』などと角書きして中国小説を意識す

¹¹ 暉峻康隆 (1997) 『幽霊—冥土・イン・ジャパン』 岩波書店、p.220

¹² 野田寿雄 (1961) 「怪異小説の展開」『国文学 解釈と鑑賞 26(1)』至文堂、p.72

¹³ 太刀川清 (1979) 『近世怪異小説研究』笠間書院、p.1-4

¹⁴ 太刀川清 (1979) 『近世怪異小説研究』笠間書院、p.6

る怪異小説に圧倒されてその姿を消していく¹⁵。今までの近世怪異小説に関する先行研究は、ほぼ『雨月物語』をはじめの後期怪異小説を中心に研究されている。特に、台湾では前期怪異小説を中心とする先行研究は殆どない。初期の三系列が怪異小説の典型としてその後の作品に大きな影響を及ぼしたという点からみれば、近世前期の怪異小説をより深く探求すべきだと思われる。

近世怪異小説における中国の影響について、山口剛氏は、怪異小説の取材範囲は、地方に伝えられる伝説から日本の古典、中国をはじめの外国文学などにまで広く及んでおり、そして中国文学を原拠とするのは『伽婢子』以来の伝統と指摘した¹⁶。当時中国文学が歓迎される理由としては、麻生磯次氏は「在来の物語文学にはみられぬ複雑な筋の計畫や趣向の妙味の存した事、探偵趣味の豊富な作や妖艶露骨な作の少なかった事、又中には（中略）江戸趣味と合致する作も見出せる事等が数えられる」¹⁷と述べた。同氏は、『奇異雑談集』（1532～1555）は中国明代の『剪灯新話』の最も古い翻案作として注目されるが、それは『剪灯新話』を翻案しただけで、文章も素朴であって、殆ど直訳に近いものであったと指摘し、近世に現れた『伽婢子』、『狗張子』などの作は、中国の原文をよく咀嚼して、漢臭を去り国風に合うように工夫されるに至ると述べた¹⁸。麻生氏は『伽婢子』をはじめの近世怪異小説を中心として、怪異小説の中国文学翻案の態度及び技巧を検討する。また、野田氏は、『英草紙』の翻案の態度を通じて、翻案的怪異小説『伽婢子』に連なるものを持っており、『英草紙』の出現は、単なる民話的怪異小説や仏教的怪異小説の系譜ではなく、その背後にある享保以後の中国小説熱であったと述べた¹⁹。要するに、近世怪異小説を論じる際に、中国小説の影響、及び翻案小説の白眉とされる『伽婢子』を考えなければならない。

第三節 研究対象の範囲

前述したように、幽霊と妖怪との区別をめぐる先行研究が多いが、いまだに

¹⁵ 太刀川清（1979）『近世怪異小説研究』笠間書院、p.4

¹⁶ 山口剛（1931）「怪異小説研究」『日本文学講座』新潮社、深沢秋男・他編『仮名草子叢書 第6巻単行本記述集成（四）』（株式会社クレス、2006年、p.413）に所収

¹⁷ 麻生磯次（1946）「怪異小説に於ける影響」『江戸文学と支那文学』三省堂、深沢秋男・他編『仮名草子叢書 第8巻単行本記述集成（六）』（株式会社クレス、2006年、p.368）に所収

¹⁸ 麻生磯次（1946）「怪異小説に於ける影響」『江戸文学と支那文学』三省堂、深沢秋男・他編『仮名草子叢書 第8巻単行本記述集成（六）』（株式会社クレス、2006年、p.369-370）に所収

¹⁹ 野田寿雄（1961）「怪異小説の展開」『国文学 解釈と鑑賞 26(1)』至文堂、p.68

定論がない。本論は、異なる時代に描かれる幽霊の姿、幽霊がこの世に残る理由、動機といったところに注目するが、考察する前に研究対象となる幽霊・幽霊譚を定義し、考察の範囲を定める必要があると思う。

一般的には、幽霊は人間の肉体の死後、その霊魂が現世に残って働くものと考えられる。また、怨念を抱く幽霊は怨霊、悪霊とも呼ばれる。「亡魂」「死霊」「亡霊」「怨霊」「悪霊」などの呼称はいずれも幽霊に属するものである。諏訪春雄氏は「生と死」「人間とそれ以外の存在」「異界と他界」という三つの視点を取り上げて、幽霊と妖怪の区別を述べる。幽霊は死者の世界である「他界」に住む「死んだ人間」で、妖怪は「異界」に住む「非人間的な」ものである、というのである²⁰。これに対して、小松和彦氏は、妖怪は異界に住む「祀られぬ霊的存在」で、幽霊は妖怪の一つで、死霊の特殊タイプと指摘した。そして、死霊が人間以外の姿で現れると妖怪と言われ、生前の人間の姿で現れると幽霊と言われる、と述べた²¹。つまり、非人間の姿をするのは妖怪で、生前の人間の姿をする幽霊だと定義づけられる。それも多くの現代人が想像する幽霊と妖怪の姿であろう。しかし、過去の日本人の頭の中に描かれた幽霊と妖怪の姿は必ずしも現代人が想像したもの的一致しない。『牡丹灯籠』のような人間の姿をしている骸骨は幽霊とするか、それとも肉身がない妖怪とするか。死者が化けた姿はどう定義づけたらいいのか。それについて、安村敏信氏は、幽霊や妖怪の総称とする「化物」という言葉を上位概念としてその下に幽霊・妖怪を並列させ、両者のクロスする部分に、骸骨や人間の一部の形を留めた妖怪、さらに生霊を含める案を提唱している²²。そこで、本論は幽霊を「死者は、姿を現したり、生者に取り憑いたりするといった形式で、現世に残って働くもの」と定義づけたいと思う。さらに、その定義に合う幽霊にまつわる話は、「幽霊譚」と呼ぶ。死者が生者の前に現す姿は生前のままの姿だけに限らない。死霊は生者に取り憑く恨みや未練を訴える場合も、幽霊の仕業に属する。なお、過去の日本人の頭の中に描かれた幽霊をより深く理解するために、安村が提出した概念にした

²⁰ 諏訪春雄 (2010) 『霊魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』 勉誠出版、p.18-21

²¹ 安村敏信 (2014) 「はじめに」、別冊太陽編集部『妖怪図譜: 江戸の化物大集合』(別冊太陽日本のこころ 219) 平凡社、p.10

²² 安村敏信 (2014) 「はじめに」、別冊太陽編集部『妖怪図譜: 江戸の化物大集合』(別冊太陽日本のこころ 219) 平凡社、p.11

がって、妖怪と幽霊との間に介在する骸骨のような曖昧な存在も考察の対象に入れることにする。ただし、死者が化けた骸骨だけに限定し、生霊のような生きている人間の霊魂が体からぬくものは幽霊に属しない。なお、本論で扱う平安時代から近世前期までの文芸作品は以下の通り。

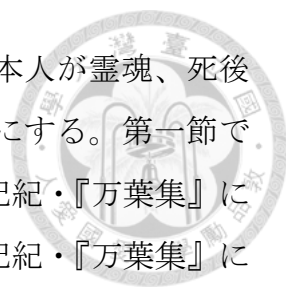
1. 平安時代：『日本霊異記』、『源氏物語』、『今昔物語集』 卷二十七
2. 中世：『太平記』、『義経記』、『曾我物語』、能の修羅物と四番目物、舞狂言
3. 近世前期：『伽婢子』、『諸国百物語』

要するに、本論は、上述した文芸作品における幽霊に関わる話を取り上げて考察する。なお、幽霊の概念を把握するために、幽霊を「死者は、姿を現したり、生者に取り憑いたりするといった形式で、現世に残って働くもの」と定義づけ、妖怪と幽霊との間に介在する骸骨のような曖昧な存在も考察の対象に入れることにする。

第四節 研究内容と研究方法

本論は、今までの先行研究の中であまり触れられなかった近世前期怪異小説を中心に、平安時代と中世の文芸作品に登場する幽霊をも視野におさめて、幽霊譚の発生とその時代の変容を把握し、近世幽霊譚の発生とその流行の経緯を解明することを目的とする。具体的に言えば、時代の変容に視点を据え、平安時代から近世前期までの幽霊の概念や幽霊譚の内容の変容、近世前期怪異小説の幽霊譚の成立背景とその役割を探究してみたい。幽霊譚の時代の変容を把握するには、平安時代、中世（鎌倉・室町時代）、近世（江戸時代）前期の順でアプローチする。なお、テキスト分析の他に、時代背景、外来文学、外来宗教・思想などの要素も念頭に置きたいと思う。本論の構成と研究方法は以下の通りである。

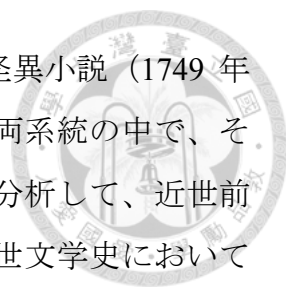
まず、第二章「古代日本の霊魂観」では、幽霊の発生に深く関わる古代日本の霊魂観・他界観を明らかにする。平安から近世前期にかけての文芸作品の幽霊譚を考察するに先立って、まず先に仏教が渡来する前の日本人の霊魂観・他界観を究明するのは、日本の幽霊譚の固有な特色を把握するための有効な方法



だと思われる。したがって、第二章においては平安以前の日本人が靈魂、死後の世界に対する考え、崇りと怨霊思想に絞って検討することにする。第一節では、縄文人、弥生人、アイヌ人の靈魂観を解明するほかに、記紀・『万葉集』における「魂」に関する記述を含めて考察する。第二節では、記紀・『万葉集』における黄泉と根の国、『万葉集』の山中他界を中心として、古代日本人の「死後の世界」「あの世」の觀念を明らかにする。そして第三節では、主として記紀などの古典を考察して、古代日本の崇りの概念と怨霊思想を把握する。

第三章「平安時代文芸作品の幽霊」において、『源氏物語』、『日本霊異記』、『今昔物語集』における幽霊に関する話を取り上げて、平安時代の文芸作品の幽霊の特徴を究明する。作品を分析する前に、時代背景を検討する必要があると考えられるので、まず第一節では、平安時代の御霊信仰、及び源信の『往生要集』による地獄観の受容を中心に検討する。具体的に言えば、平安以前にすでに存在していた怨霊思想は、どのような変化を辿ったのか、どのように御霊信仰に形成していたのか、また奈良時代に渡来した仏教一特に『往生要集』に描かれる地獄観は、日本人の靈魂観、「あの世」観にどのような影響を及ぼしたのか、といった視点に据えて論証を進めていきたい。第二節では、『源氏物語』に登場する六条御息所の生霊と死霊、『日本霊異記』に見られる髑髏の幽霊を中心に分析する。第三節では、『今昔物語集』巻二十七「本朝^付霊鬼」を考察し、特に怨霊、悪霊に当たる「霊」の話を中心に検討する。第四節では、以上の三つの作品の分析結果をまとめて、平安時代の文芸作品の幽霊の特徴を明らかにする。

第四章「中世文芸作品の幽霊」では、軍記物語、能、狂言に登場する武家の幽霊を中心に、中世文芸作品の幽霊の特徴を解明する。第一節では、第二章と同じ、まず先に時代背景を検討する。第二節では、『太平記』、『義経記』、『曾我物語』における武家の幽霊が登場する話を取り上げて、軍記物語の武家の幽霊を検討する。第三節では、能、狂言に登場する幽霊を分析する。会話文の他に、地の文における幽霊の描写にも焦点を絞る。第四節では、第二、三節の分析をまとめて、中世文芸作品の幽霊の特徴を解明する他に、軍記物語、能、狂言など異なるジャンルの間にお互いに比較してその異同を明らかにする。さらに、同時代の幽霊の描写、特徴の変化の有無、平安時代の幽霊との相違点を検討する。



第五章「近世前期怪異小説の幽霊譚」において、近世前期怪異小説（1749年以前）に焦点を絞って、伽婢子系と百物語系怪異小説という両系統の中で、それぞれの代表作である『伽婢子』と『諸国百物語』を中心に分析して、近世前期怪異小説の幽霊譚の特徴を究明する。なお、中国文学は近世文学史において大きな位置を占めているので、中国文学が怪異小説一特に幽霊譚に与えた影響を無視してはいけないと思われる。そのため、伽婢子系の始祖、かつ中国小説を翻案する中国小説系怪異小説である『伽婢子』を考察して、日本文学の幽霊譚における中国文学からの受容を解明したいと思われる。それに対して、『諸国百物語』は、近世以来の怪異談、幽霊譚の系譜を継承している一方、日本の幽霊譚の特色を反映する作品として位置づけられる。なお、『伽婢子』と『諸国百物語』の挿絵の分析によって、幽霊のイメージを明らかにする。各節の概要は以下の通りである。

第一節では、近世怪談ブームの背景、怪異小説の展開、種類と中国文学からの影響を検討する。

第二節では、『伽婢子』における16話の幽霊譚を取り上げて、『伽婢子』の幽霊譚を分析する。会話文、地の文の分析のほかに、中国の原話、挿絵も含めて検討する。

第三節では、『諸国百物語』における25話の幽霊譚を取り上げて、『諸国百物語』の幽霊譚を分析する。第二節と同じく、会話文、地の文の分析のほかに、挿絵に描かれる幽霊にも注目する。

第四節では、以上の二つの作品の分析結果をまとめて、近世前期怪異小説の幽霊譚の特徴を明らかにする。

第六章「結論」では、第二章から第五章までの内容をまとめて、幽霊譚の発生から流行までの経緯を把握し、近世幽霊譚の流行の背景を究明してみる。その上で、近世前期怪異小説の幽霊譚は、近世怪異小説、後世の怪異譚・幽霊譚における役割を明らかにする。



第二章 古代日本の靈魂観

幽霊は、一般的に死者の靈魂が現世に現れるというものとされる。幽霊の発生は、靈魂観・他界観と深く関わっている。縄文・弥生時代の遺跡・遺物、また奈良時代の記紀、『万葉集』における「黄泉」、「魂」に関する説話や歌などを通して、遙か昔から古代の日本人は既に靈魂の存在、及び我々が生きている「この世」とは別の「あの世」（死後の世界）の存在を信じることが明らかである。古代の日本人の靈魂や死後の世界に対する認識が、後の時代に作り上げられた幽霊・幽霊譚に影響を与えたのは言うまでもない。したがって、平安から近世前期にかけての幽霊譚を考察する前に、日本人の靈魂、死後の世界などのものについての考えを探究しなければならない。

この章では、平安以前の日本人は死後の世界、靈魂に対する考えや意識を検討する。主として、靈魂の存在、他界観と死後の世界、祖霊信仰と怨霊思想、三つの部分に分けて論じる。なお、日本人の靈魂観については、すでに多くの先学により研究されているため、本論は先学を踏まえつつ、古代日本人の靈魂、死後の世界に対する考え、祖霊信仰と怨霊思想を明らかにしたい。

第一節 靈魂の存在

靈魂とは、人間の身体や人間以外の動植物、自然物、人工物といった物体に宿り、それらの活動をつかさどるが、そこから遊離する場合であっても、独立して生存しうる人格的存在である¹。靈魂に対する認識は、民族・社会・文化などの要素に応じて変わっている。日本人の靈魂やあの世に対する認識は、仏教伝来以前にすでに存在すると考えられる。日本人の靈魂観は確かに仏教伝来に強く影響されたが、仏教伝来以前の靈魂観も考察する必要があると思われる。梅原猛氏は『日本人の「あの世」観』において、アイヌ文化と沖縄文化に縄文文化の最も純粋なレリックを見た指摘し、アイヌ、沖縄における「あの世」

¹ 加藤隆浩 (2009) 「総論」『古代世界の靈魂観 (アジア遊学 128 号)』勉誠出版、p.4

観を取り上げて日本人の原「あの世」観を考えてみた²。また、古代日本人の靈魂観を考えるには、縄文などの遺跡や古物を除き、古典神話である記紀や詩歌の原泉『万葉集』を考察する先学も少なくない。古代日本においては、靈魂をタマやタマシヒと呼び、魂・靈の漢字をあててきた。西宮一民氏は、タマとタマシヒは同じくタマ（魂魄）のことでありながら、タマは人体の中府にあって、生きている限りの生命体そのものであるが（魂魄）、タマシヒはそれが中府から遊離してしまった結果、タマが麻痺して機能しなくなったもの（遊離魂）と、タマとタマシヒの意味の違いを指摘した³。続いては、先学を踏まえつつ、縄文時代の遺物・遺跡及びアイヌの「あの世」観における靈魂の認識を取り上げて、古代日本人の靈魂観を明らかにしたい。その上で、記紀、万葉集における「魂」に関する説話や歌を含めて考察する。

（一） 縄文時代とアイヌの靈魂に対する認識

縄文時代の貝塚は死者の埋葬地として利用されることが多いことから、貝塚は「もの送り」の場所であり、貝塚への埋葬行為を通して人の魂も含めてあらゆる生命は生と死を循環的に再生するといった思想は復元されている⁴。この時代の人々は、すでに魂の存在を認め、貝塚を通してすべての生物の魂をあの世へ送っていた。魂をあの世へ送るといふ風習は、アイヌ文化にも存在している。

アイヌの人々は、伝統的に靈魂を（1）不滅の存在であり、（2）この世とあの世を往復し、（3）人は、それ自体を見ることができず、人の前には、ある形または肉体を伴って現れ、（4）靈魂はすべてのものに存在すると考えてきた⁵。人が死ぬと魂は肉体を離れて、あの世へ行くと考えられる。また、アイヌの人々はあらゆるものに靈魂を認めるが、それら靈魂を持つもののなかで、自らの生活と切っても切れない関係にあり、かつ、人間が素手で立ち向かえないものに対してのみ「カムイ」という概念を与えている⁶。例えば、動植物、山、川、太

² 詳しい内容は、梅原猛『日本人の「あの世」観』（中公文庫、1993年出版）を参照

³ 西宮一民（1988）「タマとタマシとミタマとゴリャウ」『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂、p.68

⁴ 松本直子（2012）「縄文の思想から弥生の思想へ」、荻部直・他編『日本思想史講座1—古代』ペリカン社、P.36

⁵ 山崎幸治（2009）「アイヌの靈魂観」『古代世界の靈魂観（アジア遊学 128号）』勉誠出版、p.125

⁶ 山崎幸治（2009）「アイヌの靈魂観」『古代世界の靈魂観（アジア遊学 128号）』勉誠出版、p.126-127

陽、月、人間にとって欠かせない道具、また天候などのものは、すべてカムイとして敬われる。採集狩猟民族のアイヌの人々にとって、熊などの動物は人間の国に来るカムイの化身であり、狩猟や漁撈はカムイを出迎える行為とされる⁷。アイヌ文化の中で、「熊送り」などの動物の魂を丁重にあの世へ送る儀礼は、天から恵みを感謝する行為だけではなく、アイヌの人々の靈魂観をよく反映すると思われる。矢などで仕留められたカムイからお土産である肉や毛皮を脱ぐという行為は、靈魂を肉体から分離すると意味するのである⁸。なお、すべてのものに靈魂が宿っていると信じられているアイヌでは、動物の靈魂のみならず、器物の魂をあの世へ送る「器物送り」という儀礼もあった。靈魂が不滅の存在と考えるアイヌの人たちは、あの世は魂がしばらく滞在する場所にすぎず、すべての魂はやがてこの世に戻って永遠の生死を繰り返すことを信じている。

(二) 記紀・『万葉集』の魂

1. タマとタマシヒ

『万葉集』卷第十四・三三九三「筑波嶺の^{つくばね}をてもこのものに^{もりへす}守部据ゑ母い守れども^{たま}魂そ合ひにける」という歌のように、古代人は人の魂が肉体を離れて相手に会うと信じており、古代日本人の遊離魂に対する認識が窺える。古くから魂は遊離しやすいもので、恋愛、病気などの理由で動揺したり遊離したりする魂を鎮静して肉体に戻すために、鎮魂という儀式を行わなければならないと信じられていた。遊離する魂を元の身体に戻すための儀式は、タマフリ（魂振り）とも呼ばれる。「魂は^{たましひ}朝夕に^{あしたゆふへ}賜ふれど^{たま}我が胸痛し恋の繁きに相手を思う」（卷十五・三七六七）という歌の万葉仮名⁹を見ると、この歌には恋の病気を治すために、朝にも夕にもタマフリ（魂魄を振起すこと）をするという意味が潜んでいると考えられる¹⁰。万葉歌人は魂の遊離で恋慕による精神の動揺する状態を表現していた。また、『養老職員令』集解、鎮魂祭の記述には、「凡

⁷ 山崎幸治(2009)「アイヌの靈魂観」『古代世界の靈魂観(アジア遊学 128号)』勉誠出版、p.131-132

⁸ 山崎幸治(2009)「アイヌの靈魂観」『古代世界の靈魂観(アジア遊学 128号)』勉誠出版、p.132

⁹ 「多麻之比波 安之多由布敝尔 多麻布礼杼 安我牟称伊多之 古非能之氣吉尔」(小島憲之・東野治之・他訳/校注(1994)『新編 日本古典文学全集 06～09 万葉集(4)』小学館、p.78)

¹⁰ 西宮一民(1988)「タマとタマシとミタマとゴリャウ」『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂、p.66

人之陽氣曰魂。魂、運也。人之陰氣曰魄。魄、白也。然則召復遊離之運白、令鎮身體之中府。故曰鎮魂」とあり、鎮魂というのは遊離する魂を「身体の中府」に鎮めることである。ここには、中国の魂魄思想の影響が窺える。『礼記』・郊特牲に「魂氣、歸于天。形魄、歸于地」とあったように、古代中国人は精神を支える「魂」と肉体を維持する「魄」の二種の靈魂を想定しており、人が死ぬと、魂という気は肉体を離れて天にもどり、魄は死体とともに地に戻ると考えられる。『左伝』昭公七年に「人生始化曰魄。既生魂、陽曰魂」とあって、人が生まれた時、肉体である魄ができ、陽の魂がその中に入ることを説明している。また、「魂兮歸來、入脩門些」（『楚辞』招魂）、「魂魄放佚、厥命將落。故作招魂」（王逸『楚辞章句』・招魂の序）といったように、招魂によって動揺する魂を肉体に戻そうとすると述べている。人は病気に陥ったり心が動揺したりする場合、魂が動揺して魄を離れようとするのである。上に挙げた『万葉集』などの古典文学に見る遊離魂に関する記述には、中国の魂魄思想との関わりが見られる。つまり、日本の遊離魂の思想は、中国の魂魄思想に影響されることを認めよう。

2. ミタマと幸魂・奇魂・和魂・荒魂

人間の靈魂である「タマ」・「タマシヒ」に対して、すべて神を持つ靈魂を「ミタマ」と称する。『日本書紀』において、「神靈」と表記されており、幸魂（サキミタマ）・奇魂（クシミタマ）と和魂（ニキミタマ）・荒魂（アラミタマ）という四種のミタマが述べられている。

是の時大己貴神問ひて曰はく、「然らば汝は是誰ぞ」とのたまふ。対へて曰はく、「吾は是汝が幸魂・奇魂なり」といふ。大己貴神の曰はく、「唯然なり。廻ち知りぬ、汝は是吾が幸魂・奇魂なりといふことを。今し何処にか住らむと欲ふ」とのたまふ。故、即ち宮を彼処に営り、就きて居しまさしむ。此大三輪の神なり。…<幸魂、此には佐枳弥多摩と云ふ。奇魂、此には俱斯美柁磨と云ふ。>（『日本書紀』卷第一・神代上〔第八段〕一書第六）



既にして神^{をし}の誨^をふること有りて曰はく、「和魂は王身に服ひて寿命を守り、

荒魂は先鋒として師船を導かむ」とのまたふ。＜和魂、此には珥岐瀨多摩

と云ふ。荒魂、此には阿邏瀨多摩と云ふ。＞

（『日本書紀』卷第九・神功皇后摂政前紀 仲哀天皇九年九月）

荒魂は和魂と対立して、荒魂は荒々しいミタマ（神霊）であり、敵や災厄を排除鎮圧する時に発動する¹²。一方、和魂は穏和なミタマであり、幸魂・奇魂の総称である。幸魂は幸福をもたらし、奇魂は奇しき働きをする¹³。しかし、上で挙げた二つの例で大己貴神の幸魂と奇魂であり、住吉三神の和魂と荒魂であるというように、幸魂・奇魂と和魂・荒魂は人間の霊魂ではなく、神の霊魂と考えられる。

しかし、「我が主の 御霊（みたま）賜ひて 春さらば 奈良の都に 召上げたまはね」（『万葉集』卷第五・八八二）という歌のように、ミタマは神ないし天皇の魂だけではなく、自分の主君と仰ぐ人にも用いた例がある¹⁴。また、下の例のように、人間の遊離魂が神となった場合に用いられた例も見られる。

冬十二月の乙酉の朔に、群臣に詔して曰はく、「朕、末だ弱冠に逮らず、

父王既に崩ります。乃ち神霊白鳥に化りて天に上ります。……」

（『日本書紀』卷第八・仲哀天皇 元年十一月）

ここで日本武尊の魂をミタマ（神霊）で示すのは、ミタマには神の魂を示す以

¹¹ 書紀に単に「神」として筒男三神をさす。筒男三神は航海神で、この部分の記述は皇后の渡航の安全を加護することを宣託する祭祀。（『新編 日本古典文学全集 02 日本書紀（1）』小学館、p.104）筒男三神は底筒男命、中筒男命、表筒男命の総称。住吉三神や住吉大神とも呼ばれる。

¹² 小島憲之・西宮一民・他訳/校注（1994）『新編 日本古典文学全集 02 日本書紀（1）』小学館、p.426

¹³ 小島憲之・西宮一民・他訳/校注（1994）『新編 日本古典文学全集 02 日本書紀（1）』小学館、p.104

¹⁴ 西宮一民（1988）「タマとタマシとミタマとゴリャウ」『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂、p.69

外、人間の死者の遊離魂も意味すると考えられる¹⁵。仲哀天皇の父とされる日本武尊のミタマは白鳥となって天上を飛んでいるということは、遊離魂という概念を示すのではないかと思われる。つまり、ミタマは神の魂である一方、人間の死者の遊離魂を意味するのである。また、『古事記』には、

すめらみこと ちちみこ おほはつせのすめらみこと たま おも
天皇、其の父王を殺しし大長谷天皇を深く怨みて、其の靈に報いむと欲ひ
き。故、其の大長谷天皇の御陵を毀たむと欲ひて、人を遣す時には、其のい
ね おけのみこと まを
ろ兄意祁命の奏して言ひしく……

(『古事記』下巻・顕宗天皇)

顕宗天皇は、父王を殺した雄略天皇の靈に対する報復を意図し、臣下を派遣してその御陵を破壊しようとした¹⁶という話がある。西宮一民氏は、この話は靈魂不滅の信仰がなかったら成立しないと指摘した¹⁷。つまり、この時代の人々は、すでに靈魂不滅、及び魂は肉体から抜けだして遊離魂となるという認識がある、と推定できる。ミタマは「神靈」や「御靈」と表記される。「御靈 (みたま)」は一般的に天皇の魂、主君や仰ぐ人の魂として称されるが、奈良時代末から平安時代にかけての政変・天災などを背景にして、「御靈」と書いて「ゴリョウ」と音読する言葉ができ、この言葉は非業の死を遂げた者の怨靈として扱われるようになってきた。

第二節 他界観—死後の世界

一般的に、他界が「死後の世界」、「あの世」を意味すると考えられる。弥生時代にはすでに常世(死後の世界)の存在が認識されていた。青銅器などに描かれる鳥を通じて、稲霊が常世と現世の間を行き来するという観念が見られるのである。松本直子氏は、「こうした『去来するカミ』という世界観は、死者の靈についても、祖霊(カミ)となって常世へ行くとする考え方を生んだ可能性が

¹⁵ 西宮一民(1988)「タマとタマシとミタマとゴリョウ」『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂、p.68

¹⁶ 山口佳紀・神野志隆光 訳/校注(1997)『新編 日本古典文学全集 01 古事記』小学館、p.366

¹⁷ 山口佳紀・神野志隆光 訳/校注(1997)『新編 日本古典文学全集 01 古事記』小学館、p.70

ある」と指摘した¹⁸。また、縄文時代から見られる遺体を完全に分解する行為は、死者の魂を遺体から解き放って他界へ送り、祖霊として再生させたという思想に基づくものであったと考えられる¹⁹。要するに、縄文・弥生時代には、すでに死後の世界の存在、及びこの世（現世）とあの世（常世）の往来が認められる。

柳田国男、折口信夫らをはじめ、多くの研究者は、記紀神話や『万葉集』を考察して、日本人の他界観を、地下他界、海上（中）他界、天上他界、山上（中）他界、東方他界、西方他界六つの他界に分ける²⁰。『古事記』には、「高天原」、
「黄泉国」、^{よもつくに}「根之堅州国」、^{ねのかたすくに}「綿津見神宮」といった他界が登場する。『万葉集』にも、「山隠し」などの山中他界の思想が潜んでいる。本論では、記紀と『万葉集』における死後の世界に関する記述を中心に考察して、古代日本人の死後の世界についての考えを明らかにする。

（一） 黄泉と根の国

黄泉と根の国は一般的に地下他界であり、特に黄泉は死後の世界として認識されているが、記紀や『万葉集』ではどのように描かれるのか。記紀における黄泉と根の国の呼称は、下記の通りまとめられる。

1. 黄泉：『古事記』では「黄泉国」、『日本書紀』では「黄泉」と書かれる。
2. 根の国：『古事記』では「根之堅州国」、「根堅州国」、『日本書紀』では「^{そこね}底根^{のくに}之国」、「^{ねのくに}根国」と書かれる。

『古事記』には、イザナミが火の神を生む時、女陰を焼かれてなくなってしまい、イザナキはイザナミに会うため「黄泉国」へ追って行くという有名な神話がある。その神話は『日本書紀』にも見られる。

是に、其の妹の伊耶那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ行きき。……黄

¹⁸ 松本直子（2012）「縄文の思想から弥生の思想へ」、苅部直・他編『日本思想史講座1—古代』ぺりかん社、p.50-51

¹⁹ 松本直子（2012）「縄文の思想から弥生の思想へ」、苅部直・他編『日本思想史講座1—古代』ぺりかん社、p.53

²⁰ 諏訪春雄（2010）『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、p.179

泉ひら坂の坂本に到りし時に、其の坂本に在る桃子を三箇取りて待ち撃ちじかば、悉く坂を返りき。 (『古事記』上巻・伊耶那岐命と伊耶那美命)



また、

爾くして、(速須佐之男命・筆者注) 答へて白しして、「僕は、妣が国の根之堅州国に罷らむと欲ふが故に、哭く」とまをしき。

(『古事記』上巻・伊耶那岐命と伊耶那美命)

『日本書紀』にも、「吾は母に根国に従はむと欲ひ、只に泣くのみ」(巻第一・神代上) という類似話がみられる。「妣」、「母」は亡母のことを指すことで、イザナミを指すという説があるが、『全集』によれば、スサノヲは身をすすいでなった神であり、父母から生まれた神ではないから、「妣」をイザナミと解するのはやや不審を残るということである。妣=イザナミだから根之堅州国=黄泉国だとする説は成り立たないのである²¹。なお、「母なる大地」の根源の根の国(地底の国)へ行く意とする説もある²²。根之堅州国は『古事記』「大国主神」にも登場する。

爾くして、八十神覓め追ひ臻りて、矢刺して乞ふ時に、木の俣より漏け逃して云ひしく、「須佐能男命の坐せる根堅州国に参る向ふべし。必ず其の大神、議らむ」といひき。 (『古事記』上巻・大国主神)

「大国主神」の根堅州国(根之堅州国)は「伊耶那岐命と伊耶那美命」の黄泉国とは明らかに異なる世界として描かれるということから、根之堅州国を黄泉国と同じ世界だとする説は認めがたいことが明らかである。

続いては、黄泉国と根堅州国は地下にあるか、及び黄泉国は死者の世界か、二つのよく議論されることを検討してみたい。まず、黄泉国は地下にあるとい

²¹ 山口佳紀・神野志隆光 訳/校注(1997)『新編 日本古典文学全集 01 古事記』小学館、p.54

²² 小島憲之・西宮一民・他訳/校注(1994)『新編 日本古典文学全集 02 日本書紀(1)』小学館、p.51

う説は、本居宣長の説はもっとも代表的であり、その後の長い間の通説となっている²³。西郷信綱氏は、地下世界の説を支持して、古代人生活様式から「黄泉国」、「根堅州国」を地下世界として設定されると推定し、古代人の村落生活における生活が宗教的なレベルになると垂直化され、聖なる中心である「高天原」、俗なる周辺である「葦原中国」、死者の国となる「黄泉国」という三重層の神話的世界像と主張した²⁴。それに対して、神野志隆光氏は、西郷氏の三重世界を批判し、『古事記』の文脈から「黄泉国」と「根堅州国」は地下世界であることを認めがたい、またそこへの移動は垂直的に語られていないことから、「黄泉国」と「根堅州国」は「葦原中国」と平面的につながると解釈している²⁵。坂本とは坂の下、坂のふともとである。確かに、「坂本」という表現からすれば、黄泉国が地下にあると認めがたい。大東俊一氏は、「黄泉国は地下にあるのではなく、『ひら坂』の上、もしくは、向こう側に位置することになるのではないか。すなわち、黄泉国は山上、山中、小高い丘の上、もしくはその向こう側などに位置するものと考えることができよう」と指摘した²⁶。また、久野昭氏は、死穢を忌避して死体を山辺に棄てるという古代の風習から、死体遺棄の場所となる山は一つの他界だと指摘し、イザナギの黄泉からの遁走劇はそのような他界から現世への帰還にも通じると述べている²⁷。一方、根堅州国について、前述のように根堅州国を木の根のある地下の国とする説があるが、「根」は遠い果てを意味し、「堅州」は表記通り堅い州（中州）という意味で、地上の僻遠の国、遠い海の彼方の国とする説もある²⁸。記紀において、黄泉国と根堅州国の位置がはっきり描かれていないから、位置をめぐる議論は多岐に亘っている。しかし、黄泉国と根堅州国の位置より、記紀に描かれる複数の他界観に注目すべきだと考えられる。葦原中国と黄泉国・根之堅州国との境界である「黄泉ひら坂」、あるいは

²³ 「さて祝辞に、吾名妹能命波、上津国乎所知食倍志、吾波下津国乎所知牟止申氏とのたまひ、又欲罷妣国根之堅州国と、須佐之男命の詔へるなどを以見れば、下方に在国なりけり」（本居宣長『古事記伝』／大野晋・他編『本居宣長全集 第九卷』筑摩書房、1968年、p.238）

²⁴ 西郷信綱（1967）『古事記の世界』岩波書店、p.25-26,p.30-32

²⁵ 神野志隆光（1986）『古事記の世界観』吉川弘文館、p.84-89

²⁶ 大東俊一（2011）「日本人の他界観の構造—古代から現代へとつながるもの」『法政哲学（7）』法政哲学会、p.14-15

²⁷ 久野昭（1997）『日本人の他界観』吉川弘文館、p.17

²⁸ 山口佳紀・神野志隆光 訳/校注（1997）『新編 日本古典文学全集 01 古事記』小学館、p.55

は「千引の石」を他界と現世との隔離という描写のように²⁹、記紀には黄泉国、根堅州国などの他界の意識が見られる。



そして、黄泉国が死者の世界かについて、一般的に死者の世界と考えられるが、『古事記』の黄泉国は神話的世界であり、死者の世界と見る通説も認めがたいという説もある。神野志隆光氏は人間が死後赴く世界という説に対して、イザナミは葦原中国の青人草を一日千人殺し、イザナギは一日千五百人生まれさせるという話は人間の生死の由来を語るとされるが、この話では黄泉国のイザナミの力が葦原中国に及ぶということをしか語らず、イザナミが死者を黄泉国に連れて行くとは言わない、と指摘した³⁰。確かに、『古事記』の文脈からみれば、イザナギが「^{かむさ}神避れる」³¹イザナミがいる黄泉国へ赴くことだけ描かれており、人間の死者が赴く国ということは一切言及していない。しかし、「伊耶那岐命と伊耶那美命」の神話には古代日本人の死に対する考えが窺える。イザナミの死後のイザナギの行動は、人の世の葬送儀礼の原型を示すと考えられる。「御^みまくらへ^{あら}ば^みあとへ^へ 枕方に匍匐ひ、御足方に匍匐ひて哭きし時に」という行為は、葬送儀礼における匍匐、歌舞であり、蘇生させるための所作である³²。また、古代日本人は死体を日常の生活の場から離れたところに運ぶという行為は、死穢の畏怖という考えに深く関わっている。死体の隔離される世界と日常の世界との異質性の認識があるから、黄泉国などの他界観念が発生するのであろう³³。イザナギが黄泉国で見たイザナミは、身体に蛆がたかかってころころとがりうごめき、まるで腐りただれる死体のようである。イザナギは逃げ帰って後、イザナミを取り巻く穢れが自分に感染することを恐れ、「吾は、いなしこめ、しこめき穢き国に到りて在りけり。故、吾は、御身の^{みそぎ}禊を為む」と語り、禊をなさった。久野氏は、

²⁹ 「千引の石を其の黄泉ひら坂に引き塞ぎ、其の石を中に置き……」（『古事記』上巻・伊耶那岐命と伊耶那美命）

³⁰ 山口佳紀・神野志隆光 訳/校注（1997）『新編 日本古典文学全集 01 古事記』小学館、p.48

³¹ 『古事記』では、「かむさる」ということばで表舞台からの神の退去と意味する。（久野昭『日本人の他界観』吉川弘文館、1997年、p.6）

³² Andassova Maral（2009）「古事記の他界観とシャーマニズム—交渉手段の考察を通して」『仏教大学大学院紀要 文学研究科篇（37）』仏教大学、p.3

³³ 久野昭（1997）『日本人の他界観』吉川弘文館、p.23

「よもつしこめ」³⁴は黄泉の闇に広がる死穢の擬人化であると指摘した³⁵。縄文時代の屈葬には死体を動き出して生者を襲い、死者の霊が死者へ災いを及ぼすことを恐れるという説がある。すでに死霊の観念があった古代の日本人は、死穢の象徴である「よもつしこめ」を死霊と想定して、イザナギを追跡する話に恐怖を実感したのではないかと考えられる³⁶。要するに、神野志氏の指摘の通り、記紀における黄泉国が死んだ人間が赴く世界だとはっきり描かれていなかったが、「死」の概念と強く結びつけられていることは疑う余地がない。それは、後世で黄泉国を死後の世界として考えられることと無関係とはいえないのであろう。

なお、『万葉集』巻九の一八〇四、一八〇九番歌に「黄泉」の用例が見られる。

父母が 成しのまにまに 箸向かふ 弟の命は 朝露の 消易き命 神のむ
た 争ひかねて 葦原の 瑞穂の国に 家なみや また帰来ぬ 遠つ国
黄泉の界よみ さかひに……

(巻第九・一八〇四 弟の死にけるを哀しびて作る歌一首)

我妹子が 母に語らく 倭文たまき 賤しき我が故 ますらをの 争ふ見れ
ば 生けりとも 逢ふべくあれや ししくしろ 黄泉よみに待たむと……

(巻第九・一八〇九 菟原処女が墓を見る歌一首并せて短歌)

ここで詠まれる「黄泉」は死後の世界を意味する。また、巻五の漢詩文にも、死後の世界である「黄泉」の用例が窺える³⁷。この三つの用例をみれば、万葉歌人はすでに中国の死後の世界である「黄泉(こうせん)」を知り、「黄泉(よみ)」

³⁴ 黄泉醜女。黄泉津大神(よもつおほかみ)(『古事記』)、泉津醜女八人(よもつしこめ)、泉津日狭女(よもつひきめ)(『日本書紀』)とも書かれる。

³⁵ 久野昭(1997)『日本人の他界観』吉川弘文館、p.14

³⁶ 久野昭(1997)『日本人の他界観』吉川弘文館、p.24-26

³⁷ 「……且作席上之主、夕為泉下之客。百馬走來、黄泉何及……(且あしたには席上の主と作り、あろじ夕ゆうへに泉下の客せんかと為る。白馬走り来るとも、黄泉くわうせんにいかにか及かむ。)」(巻第五・悲嘆俗道仮合即離易去難留詩一首)

を死後の世界として認めると推測できるだろう。周知のように、中国の「黄泉（こうせん）」は、早くも『春秋左氏伝』や『史記』に見られる³⁸。中国語の「黄泉」は「地下の泉」を意味し、「黄」は五行思想で土を表象している。「夫蚩、上食槁壤、下飲黄泉」（『孟子』「滕文公下」）、又は「上窮碧落下黄泉」（唐・白居易「長恨歌」）にあるように、中国語の「黄泉」には「地下世界」の性格を帯びているのである。また、「泉」に関する語は、よく「死」と強く結びつけている。例えば、「泉穴」（墓穴）、「泉曲」（冥府）、「九泉」（墓場、死後の世界）など³⁹。要するに、中国の「黄泉」は、一般的に地下にある死後の世界として考えられる。日本語の「ヨミ」「ヨモ」について、記紀に「予母都志許売（よもつしこめ）」とあることから、「ヨミ」や「ヨモ」と読むのではないかと考えられる⁴⁰。また、日本語の「黄泉」は、「ヨミ」に、漢語の「黄泉」の字を当てたものだと考えられる⁴¹。記紀に「死」の観念と強く結びつけられる「黄泉国」は死後の世界として定着してきたことは、漢語の「黄泉」とその死後の世界の概念にも深く関わっているのではないかと考えられる。

（二） 『万葉集』の山中他界

『万葉集』の中で山はよく死者が赴く場所として現れる。例えば、よく知られている柿本人麻呂の「泣血哀慟歌」歌群（二〇七番歌～二一六番歌）である。

「秋山の 黄葉を繁み ^{まと} 惑ひぬる 妹を求めむ ^{やまぢ} 山道知らずも」（巻第二・二〇八）のように、死んだ人間が山に赴くという考えを発想として、山中に葬っていた妻を、自ら迷い込んで里へ下りて来る道が分からないような表現にした。

うつそみの 人なる我や ^{あれ} 明日よりは ^{ふたがみやま} 二上山を ^{いろせ} 弟と我が見む ^あ

（巻第二・一六五）

³⁸ 「遂置姜氏于城颖，而誓之曰：不及黄泉，無相見也。」（『春秋左氏伝』隠公元年）同じ話は『史記』鄭世家第十二にも記載している。

³⁹ 「安有既臨泉穴，始知摧働者乎」（唐・劉知幾『史通暗惑』）、「始定籍於太玄之府，終寓書於泉曲之庭」（前蜀・杜光庭『庚申醮詞』）、「冥冥九泉室，漫漫長夜台」（漢・阮瑀「七哀」）

⁴⁰ 坂本太郎・他編『日本古典文学大系 67 日本書紀（上）』（岩波書店、1967年）557頁補注1—55を参照。

⁴¹ 酒井陽（2001）「黄泉の国と死者の国—記紀神話の「黄泉の国」は死者の赴く世界か」『千葉大学日本文化論叢(2)』千葉大学文学部日本文化学会、p.5

こもりくの 泊瀬娘子が 手に巻ける 玉は乱れて ありと言はずやも
(巻第三・四二四)

佐保山に たなびく霞 見るごとに 妹を思ひ出で 泣かぬ日はなし
(巻第三・四七四)



また、上で挙げた三首の歌のように、二上山、泊瀬山、佐保山などの葬地の名称を歌で詠まれており、当時山が墓所として利用されていたことが窺える。巻第三の挽歌群の中に、大伴家持の「家離り ^{いえざか} います ^{わぎも} 我妹を 留めかね ^{かく} 山隠しつれ 心どもなし」(四一七) という歌がある。妻が死んだ悲しみは、家を離れて行こうとする妻を止めることができないまま、山にこもらせてしまったという気力が失った気持ちで表現されるのである。当時、死者を山に葬ることが普通であったから、妻の死を「山隠す」で表現するのであろう。それに、山を墓所とする風俗があったから、前述した多くの山に関する歌が詠まれており、『万葉集』の山中他界の観念が形成するのではないかと思われる。

第三節 崇りと怨霊思想

第一、二節では、古代日本人は靈魂と他界の存在を信じており、靈魂が現世と常世に往来すると認めていることが明らかである。前述したように、弥生時代の遺物を通じて、当時は死者の霊は祖霊（カミ）となって常世へ行くという考え方があったと推測できる。（見第二節）松本氏は、「縄文人にとって、人は死んだ後も集団の構成員であり続けた。遺体には、生きているものたちを見守る力があり、死者の魂ははるか他界へ完全に去ってしまうものではなかった。死者の魂、死霊が、生前のパーソナリティを失い、清浄化されてカミである祖霊となるという思想は、縄文時代の後期以降、祖先祭祀が発達する際に萌芽的にみられたかもしれないが、弥生時代に至って明確な世界観として確立したのである」と指摘した⁴²。また、諏訪春雄氏は、縄文晩期の定着農耕を取り上げて、「共同労働が必要であり、耕地が子孫につたえられる」という二つの性格が祖

⁴² 松本直子（2012）「縄文の思想から弥生の思想へ」、荻部直・他編『日本思想史講座 1—古代』ペリカン社、p.53

霊信仰を誕生させる重要な基盤となる、と述べている⁴³。つまり、死者が子孫の守護神となるという祖霊信仰は、奈良時代以前にすでに存在していたと考えられる。子孫を守る祖霊はこの世に災いを招かない好意的な幽霊とも言えよう。

古代の日本人は死者の霊がカミ（祖霊）となって子孫を守ることを信じていた一方、死者の霊がこの世をさまようことを恐れている。例えば、縄文時代の屈葬には死者の霊を恐れるという考えが窺える。あるいは、アイヌの人々は、大変悪い人間やこの世に強い執着心をもつ人間は容易にあの世に行けないことを信じ、死者の霊がこの世に止まらないようにするために葬儀に様々な工夫を凝らした⁴⁴。死者の霊がこの世にさまよい、祟ることを恐れるのは、古くから存在していたことが明らかである。祖霊信仰と祟りの概念は、後世の幽霊、怨霊の源流とも言えよう。続いては、古代日本における祟りの概念と怨霊思想を中心に検討する。

（一） 祟りの概念

西宮氏は、タタリという概念が記紀時代から存在していると指摘した⁴⁵。

うとまにに占相ひて、何れの神の心ぞと求めしに、爾の祟りは、出雲大神の御心なりき。
(『古事記』中巻・垂仁天皇)

乃ち両箇の匏を取りて水中に投れ、請ひて曰く、「河神祟りて、吾が以ちて幣とせり。是を以ちて、今し吾来れり。……」

(『日本書紀』卷第十一・仁徳天皇 十一年十月)

辛亥に、蘇我大臣患疾す。卜者に問ふ。卜者対へて言はく、「父の時に祭りし仏神の心に祟れり」といふ。

(『日本書紀』卷第二十・敏達天皇 十四年二月)

⁴³ 諏訪春雄 (2010) 『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』 勉誠出版、p.202

⁴⁴ 梅原猛 (1993) 『日本人の「あの世」観』 中公文庫、p.24

⁴⁵ 西宮一民 (1988) 「タマとタマシとミタマとゴリャウ」 『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』 至文堂、p.71

記紀時代の祟りは祟り神による災い用例が多いことから、当時の祟りは神仏によることを指す傾向が強いと推測できるだろう。古来、疫病の流行は神の怨恨による祟りと信じられていた。例えば、『日本書紀』崇神天皇五年と七年の条に書かれる疫病の流行は、大物主神の祟りによるものだったと記される⁴⁶。また、『風土記』世界の祟り神は、崇る蛇神、荒ぶる神、疫神として立ち現れると指摘される⁴⁷。古代日本人の祟り神信仰は、自然への敬畏から生じたものだと考えられる。村山修一氏の「御霊信仰はかくして万有精霊の存在一神霊機能の発現一人格神の崇厲的発動の図式的方向において考えられ儀礼や呪法の整備を俟って宗教的形態をととのえてきた」⁴⁸という指摘のとおり、平安時代で盛んになった御霊信仰は、奈良時代、もしくは奈良以前に存在していた靈魂観、祟り神の信仰から形成されたものだろう。

(二) 怨霊思想

非業の死を遂げた人がこの世に現れて祟るのは、怨霊と呼ばれる。前述したように、記紀に書かれる「祟り」は、神仏による行為を指す傾向が強い。怨霊という認識はいつ頃からあったのか。「怨霊」の語の初見は、『日本後紀』延暦二十四年（805）四月五日条で、早良親王の靈魂の慰撫をするために、諸国に小倉を建てて正税を納めさせ、あわせて国忌と奉幣の例に加えようとするが、それは怨霊に謝するためであったことを記している⁴⁹。つまり、「怨霊」という語は九世紀初頭に早良親王の靈魂に対して初めて使われた語なので、厳密にはそれ以前に「怨霊」は存在しないのである⁵⁰。しかし、記紀や『万葉集』など古典には、非業の死者の伝説が記されているように、平安時代以前は確かに「怨霊」に似ている概念があった。例えば、『万葉集』に記されている非業の死を遂げた大津皇子の物語などである⁵¹。ただ、『万葉集』での大津皇子の物語は、宮廷内

⁴⁶ 「天皇問ひて曰はく、『如此教ふは誰の神ぞ』とのたまふ。答へて曰はく、『我は是倭国の域の内に居る神、名を大物主神と為ふ』とたまふ。」（『日本書紀』卷第五・崇神天皇 七年二月）

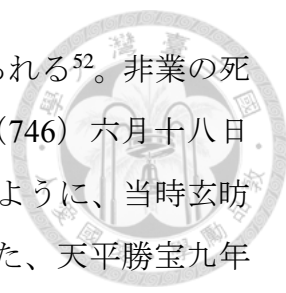
⁴⁷ 居駒永幸（1988）『風土記』にみる祟り神信仰『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂、p.34

⁴⁸ 村山修一（1988）「御霊信仰とは」『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂、p.11

⁴⁹ 山田雄司（2012）「怨霊の思想」、荻部直・他編『日本思想史講座 1—古代』ペリかん社、p.252

⁵⁰ 山田雄司（2012）「怨霊の思想」、荻部直・他編『日本思想史講座 1—古代』ペリかん社、p.279

⁵¹ 大津皇子に関する歌は、卷第二一〇五～一一〇番歌、一六三～一六六番歌である。



での同情を背景に、皇子を美化する方向に働いていると考えられる⁵²。非業の死者が生前の恨みで祟る早い用例は、『続日本紀』天平十八年（746）六月十八日条で、僧玄昉の死に対して、「世相相伝、為藤原広嗣所害」のように、当時玄昉は藤原広嗣の霊によって取り殺されたという噂があった。また、天平勝宝九年（757）七月八日条で、「民間或有仮託亡魂、浮言粉紜」とあり、当時橘奈良麻呂の変の獄死者の亡魂に関する流言があったと記されている。早良親王以前から、すでに非業の死者がこの世に残って害を及ぼすという考えがあった。その時期の古典に記される「魂」や「霊」などは、後の「怨霊」に当たるのではないと思われる。特に、上で挙げた僧玄昉から橘奈良麻呂の記事あたりが、怨霊思想の成立を示す最初期のものだと考えられる⁵³。この時期に発生した怨霊思想は時代の変化につれ一般化しており、九世紀後半になって、個人対個人の関係を超えて、疫神信仰と結びついて御霊信仰を生み出した。

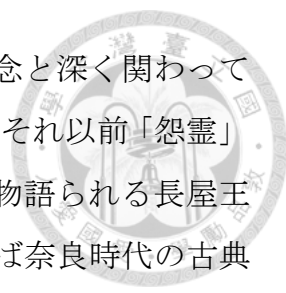
第四節 結び

本章では、主として記紀・『万葉集』などの古典を考察して、平安以前の日本の霊魂観、あの世（死後世界）、祖霊信仰と怨霊思想を明らかにした。以上の考察より、仏教公伝以前、古代日本人はすでに霊魂とあの世の存在を認めて、疫病などの天災が神の祟りによるものだと考えており、また非業の死者がこの世に残って災いをもたらすと信じていることがわかる。自然物にすべて霊力を認めるという自然崇拜、ミタマ、祖霊信仰、山に対する他界認識などの土着的思想は、日本固有の神祇信仰や古神道とも呼ばれる。

「筑波嶺の をてもこのもに 守部据ゑ 母い守れども 魂そ合ひにける」
（『万葉集』卷第十四・三三九三）という歌のように、古代日本人はすでに霊魂不滅、遊離魂の認識があると考えられる。それは、後の御霊信仰、幽霊譚の根源とみなされるのであろう。また、記紀・『万葉集』を通じて、古代日本人は「黄泉国」「根堅州国」「山」などの他界を認識していたことがわかる。その中で、「黄泉国」が死と強く結びつけられ、「山」が死者の赴く場所として考えられるので

⁵² 上野誠（1988）「非業の死者の語りと王権—祟りと祭祀の円環的構造—」『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂、p.76

⁵³ 新谷尚紀（1988）「御霊と祟り」『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂、p.90



ある。なお、怨霊思想は古代日本人のもった祖霊、崇りの観念と深く関わっている。「怨霊」という語は、九世紀初頭にはじめて見られたが、それ以前「怨霊」に似ている概念が存在しなかったわけではない。奈良時代に物語られる長屋王や早良親王の話は御霊の一種とする説もあるが、しいて言えば奈良時代の古典の伝える限りでは御霊（ごりょう）とは呼ばれない。少くとも「御霊（ごりょう）」が公式的に認められており、御霊会のような国家的な祭祀が多く行われたほどの社会現象となったのは、平安時代からであった。もちろん、平安時代に普及した御霊信仰は、平安以前に形成された怨霊思想と深く関わっていることは無視してはいけない。

本章では、主に日本の土着的思想を考察したが、日本の「あの世」観と怨霊思想を考える時、むしろ外来の宗教や思想を含めて考える必要がある。日本において仏教公伝は六世紀とされるが⁵⁴、七世紀に至って聖徳太子のような本格的な仏教理解者が現れてから、仏教が確実に定着していった。仏教が日本の思想や文学などに大きく影響されていることは言うまでもない。その影響は、早くも奈良時代までに遡れるが、本論では、特に日本の「あの世」観に大きな影響を及ぼした『往生要集』の地獄・極楽に注目したいと思う。平安時代に成立された『往生要集』には、地獄・極楽の観念を説いて、日本の浄土思想や「あの世」観に大きな影響を与えたと思われる。それに、仏教は奈良時代に日本に渡来したといえども、「あの世」、怨霊思想への明らかな影響は、平安時代からであった。以上のことにより、本章は土着的思想に絞って考察し、外来の宗教からの受容に関する考察は第三章で改めて検討することにする。

⁵⁴ 仏教が日本に伝来した時について諸説があるが、一般的に『日本書紀』に記される552年、及び538年二つの説がある。



第三章 平安時代文芸作品の幽霊

前章では、平安以前の霊魂観と他界観を検討して、その時にすでに遊離魂、怨霊の概念が存在していたことを確認した。本章では、平安時代の文芸作品に登場する幽霊を考察して、平安時代の文芸作品の幽霊の特徴を究明する。考察の対象としては、『日本霊異記』、『源氏物語』、『今昔物語集』三つの作品を中心とする。なお、幽霊の話进行分析する他に、それと関わる時代背景も含めて考えていきたい。

第一節 時代背景

平安時代の文芸作品に登場する幽霊を考察する前に、まずは当時の時代背景を明らかにする。前章で述べたように、平安以前にすでに怨霊の概念が存在しており、その概念は平安時代に普及した御霊信仰と深く関わっている。また、奈良時代に渡来した仏教は「あの世」、怨霊思想に影響を及ぼした。特に平安時代に成立した『往生要集』は、日本の浄土思想や「あの世」観に大きな影響を与えた。したがって、本論は先学を踏まえつつ、怨霊思想から御霊信仰への形成過程、及び源信の『往生要集』に描かれる地獄と極楽を中心に検討する。

(一) 怨霊思想から御霊信仰へ

柴田実氏は御霊信仰を、「何らかの災いにより非業の死をとげ、その怨魂の死後^{たたり}厲をなすものをば、とくに御霊と称したその慰和につとめ、これを神と崇めて崇敬するところの信仰習俗」と定義づける¹。周知のように、御霊ということばの初見は『三代実録』貞観五年（863）五月二十日の条である。

於神泉苑修御霊会（中略）恭敬薰修延律師慧達為講師、演説金光明經一部、般若心經六卷（中略）所謂御霊者崇道天皇、伊予親王、藤原夫人及觀察使、

¹ 柴田実「御霊信仰と天神」(『菅原道真と太宰府天満宮(上)』吉川弘文館、1975年初出)、柴田実編(2007)『御霊信仰(オンデマンド版)』雄山閣、p.253

橘逸勢、文室宮田麻呂等是也、並坐事被誅冤魂成厲、近代以来疫病繁発死亡甚衆、天下以為此災御霊能生也、始自京畿爰及外国、每至夏天秋節修御霊会。

(『三代実録』貞觀五年五月二十日)

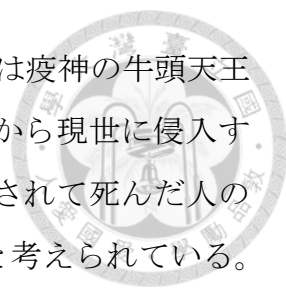
この記事は神泉苑御霊会の創始を語り、御霊信仰そのものにも触れていた。この記事を通じて、いくつかのことが明らかになった。第一に、当時、民間における疫病の流行が御霊の影響に帰するという考えが盛んであった。神泉苑で開催された御霊会は、その背景にあって行われた国家的な祭祀である。これが大きな契機となって、その後祇園、北野天神、紫野などが次々と御霊を鎮める祭祀を実施した²。第二は、早良親王（崇道天皇）、伊予親王、藤原吉子、觀察使藤原仲成、橘逸勢、文室宮田麻呂の六人の怨霊に対して、国家で認定されており、敬称を付けて「御霊」と名付けた。この六人には謀反という罪を犯したとされ、流刑地で死んだといった共通点を持っていた。すなわち、冤罪・無実の罪によってはるかに住み慣れた都市（平安京・長岡京）から離れて、遠く異境に配流され、罪に陥れた、敗北させた人々への怨みの中で死んだ霊が、御霊となったのである³。そして、御霊の発生、展開は前述した疫病の流行に深く関わっていた。第三に、祭祀を取り仕切るのは、僧侶であり、金光明経、般若心経の利益が説かれたことである。村山修一氏が「神仏習合は御霊信仰なる特有の信仰を発現させつつわが政治・社会・文化を新たな方向へ導いて行った歴史的変革の推進力と言える」⁴と指摘した通り、御霊信仰は八、九世紀からの神仏習合の一形態と見なすことができる。

前章で述べたように、平安以前にはすでに崇り神の信仰、及び怨霊の崇りで災いをもたらすという考えがあった。御霊信仰は前の時代に形成された怨霊思想と崇り神の信仰を連続したものとして捉えられる。それに、崇り神の信仰は疫神として立ち現れ、平安時代の民間信仰の中で大きな役割を果たしたと考えられる。疫神信仰は御霊信仰の形成に深く関わっており、『続日本紀』、『延喜式』などに記載された疫神祭から見れば、当時は疫神信仰が流行しており、疫神が

² 宮田登（1988）「民間における御霊信仰」『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂、p.80

³ 井上満郎「御霊信仰の成立と展開—平安京都市神への視角」（『奈良大学紀要（五）』、1976年初出）、柴田実編（2007）『御霊信仰（オンデマンド版）』雄山閣、p.113-114

⁴ 村山修一（1988）「御霊信仰とは」『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂、p.10



祀られていたことが明らかである⁵。よく知られている祇園祭は疫神の牛頭天王を祭る御霊会である。平安時代の人々は、疫病が異界・外界から現世に侵入するものだと信じられていた。冤罪や政治的失脚で異境に配流されて死んだ人の霊は都に帰り、その霊は怨みを抱いて死んだから祟りをなすと考えられている。その考え方は疫病の流行と結合し、崇道天皇などの御霊を生み出した。なぜ王権内部に起こった事件は、外部へと超えて都を襲っている疫病の原因であると認識されたのか。平安以前の怨霊は、例えば玄昉が藤原広嗣の霊による取り殺されたように、個人対個人の関係にすぎなかったが、平安時代の御霊は個人対個人関係を脱して社会的な存在になる。肥後和男氏は、平安時代において霊の活動を基礎とする個人の意識、人格の観念は十分なる発達を遂げていたと述べ、そして政治的失脚者の怨霊の活動は国民の政治批判力の発達を基礎とする社会事象であると指摘した⁶。平安京の都市化により、人は集団の力によって強い批判力を得る。また、政治力の浸透は国民の自覚力を発達させ、大化改新などを通して国民を国家に結合し、国家に対する批判力を培わせるのである。「天下以為此災御霊能生也」には、一種の世論的性質を有するものではないかと考えられる⁷。御霊会が国家的な祭祀となって行われたのは、疫病流行の事実だけではなく、当時の民衆には政治的敗残者の怨霊の祟りで疫病が流行するという世論が蔓延っていたからだった。

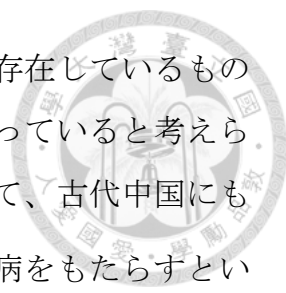
諏訪春雄氏は、中国の『春秋左氏伝』の「昭光七年」の鄭の伯有の例をあげて、「異常な死に方をした者や若くして死んだ者の霊をおそれ、その慰撫のために特別に手あつく鎮魂の儀礼をおこなわれなければならないという観念は日本人だけのものではない」と指摘した⁸。確かに、丁重に祀られた死者は祖霊となって子孫を守る、弔われなかった死者は怨霊となって災いをもたらすという考え

⁵ 『続日本紀』宝亀元年（770）六月二十三日条「祭疫神於京師四隈、畿内十堺」、同二年（771）三月五日条「令天下諸国祭疫神」、同六年（776）六月二十二日条「遣使祭疫神於畿内諸国」など。また、『延喜式』卷三、神祇三、臨時祭に宮城四隈疫神祭と畿内堺十処疫神祭について詳しく書かれている。（菊池京子「御霊信仰の成立と展開」、柴田実編『御霊信仰（オンデマンド版）』雄山閣、p.54 註 14、15）

⁶ 肥後和男「御霊信仰の成立と展開」（『史林 24-1』、1939年初出）、柴田実編（2007）『御霊信仰（オンデマンド版）』雄山閣、p.18-19,30-31

⁷ 肥後和男「御霊信仰の成立と展開」（『史林 24-1』、1939年初出）、柴田実編（2007）『御霊信仰（オンデマンド版）』雄山閣、p.30-31

⁸ 諏訪春雄（2010）『霊魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、p.225



方は、日本や中国だけにあるのではなく、世界で多くの国に存在しているものである。その考え方も祖霊信仰、祖先祭祀の形成に深く関わっていると考えられる。また、前述した御霊信仰と疫神信仰との関わりについて、古代中国にもそれに類似する「疫鬼」^{えきき}の概念があつて、疫鬼（厲鬼）が疫病をもたらすという考え方があつた。古代中国の伝説上の天子・顓頊^{せんぎよく}の子供たちが、三人の疫鬼になったとされている⁹。また、漢の『風俗通義』にも、「又永建中、京師大疫、云厲鬼字野重、游光」と、游光、野重の疫鬼が疫病をもたらすと信じられた¹⁰。漢の『後漢書』「礼儀志中」には、「大儺、謂之逐疫」という文があり、当時十二月に疫鬼を打つ「大儺」という行事が詳しく記載されている。その行事は唐代に大晦日の儀式として定着した。中国の疫鬼信仰は、早くも先秦時代に見られ、六朝時代に盛んになっていた。特に、中国の江南地方には、疫鬼を弔うための廟が多く建てられていた¹¹。疫鬼は、一般的に戦争、刑罰、天災、自殺などの非業の死をとげ、丁重に弔われなかったので、怨霊（厲鬼）となって災害をもたらす存在である¹²。中国の疫鬼が必ずしも政治的敗残者ではないが、中国の疫鬼信仰と日本の御霊信仰の間には、社会的な崇りの共通点が見られる。しかし、日本の天神信仰のような、菅原道真の崇りを恐れるために祀って、やがて神のレベルに昇華して一般的な信仰となったという例は、中国では殆ど見られないようである。そのところが日本の御霊信仰の特異性ではないかと思われる。

八世紀始めに起こった御霊信仰は、平安中期に盛んになって、平安後期以後全国に普及していた。『三代実録』で初見した六人の御霊は、後世さらに吉備真備と菅原道真を加えて八所御霊と呼ぶようになった。特に、菅原道真の怨霊が激しく崇ったのち丁重に祭られて、天神信仰という高い神格へと昇華し、単独に神社に祭られるようになった。一方、紫野、今宮のような特定の祭神名称を付けない御霊会もあつた。御霊会はますます祭礼化され、庶民的な年中行事に組み入れられていた。肥後氏は、御霊信仰の隆盛は人間の罪というものの恐

⁹ 「《禮》曰：顓頊氏 有三子，生而亡去為疫鬼。」（漢・王充『論衡』・訂鬼編）

¹⁰ 林富士（2011）『中國古代的信仰與日常生活（中國史新論：宗教史分冊）』聯經出版、p.47

¹¹ 林富士（2008）『中國中古時期的宗教與醫療』聯經出版、p.18

¹² 林富士（2008）『中國中古時期的宗教與醫療』聯經出版、p.18

ろしさを人々に知らせたのであり、同時に反省心というものを植え付けさせたのではなかろうかと述べ、また御霊信仰も中世にいわゆる民衆救済の新仏教が現れる素地をつくるのに大きな役割を果たしたと指摘した¹³。御霊信仰は衰退してはならず、日本文化の一中核となっている。例えば、中世の『太平記』、『平家物語』などには世の乱れを怨霊の仕業とする立場は、御霊信仰と無関係とは言えなからう。

(二) 『往生要集』に描かれる地獄と極楽

一般的に、天台宗と真言宗は平安仏教の中核として考えられる。天台宗は中国に始め、最澄によって平安時代初期（九世紀）に日本に伝来した。中国の天台宗は、隋の智顛ちぎんを実質的な開祖とする大乘仏教の教派である。天台智顛の教説にはすでに地獄思想が説かれている。智顛は、心のおりなす世界を十に分ける。つまり、地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天のいわば六道の迷いの世界に、声聞、縁覚、菩薩、仏の四つの悟りの世界を加えたものである¹⁴。中国の地獄は、生前にどれほどの善を行ってきたかを判定する、死後審判の場である。そこには十人の裁判官（十王）がいると信じられ、その中に閻魔王という地獄の主が登場する。中国仏教での地獄の強調は、仏教以前の「泰山信仰」（泰山には「泰山府君」という人間の寿命を司る神がいる）や道教、さらにチベット密教などの影響があると考えられる¹⁵。一方、日本では、天台宗の僧侶・源信は仏教の経典や論書などから、地獄、極楽に関する文章を集めて『往生要集』（985）を編纂した。それ以前すでに地獄絵、六道絵などのような、地獄のイメージを表現したものがあつたが、経典で説かれる地獄を整理し、さらに極楽と対比して、地獄から極楽への救済の道を説明したのは、源信の『往生要集』がはじめだった。『往生要集』は上、中、下三巻からなり、地獄と極楽を語るのは上巻である。上巻の構成は「厭離穢土おんりえど」、「欣求浄土ごんぐじょうど」、「極楽証拠しょうしゅねんぶつ」、「正修念佛」四章である。その内容を大まかに言えば、この世を厭い（厭離穢土）、浄土を憧れ（欣

¹³ 肥後和男「御霊信仰の成立と展開」（『史林 24-1』、1939年初出）、柴田実編（2007）『御霊信仰（オンデマンド版）』雄山閣、p.51

¹⁴ 梅原猛（1967）『地獄の思想』中央公論社、p.60

¹⁵ 阿満利磨（2007）『仏教と日本人』筑摩書房、p.57

求浄土)、浄土に至る手段を学ぶのである。源信の考えた世界は天台智顛の「十界互具」¹⁶ではなく、地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天という六道の世界である。源信は六道という迷いの世界を凝視し、この世界は汚く苦しい無常の世界で、この世界を厭い嫌えといった¹⁷。「厭離穢土」の章では、源信は地獄を等活、黒繩、衆合、叫喚、大叫喚、焦熱、大焦熱、阿鼻(無間)八種に分けて、地獄の恐怖を説く。そして、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天の六道、過去、現在、未来の三界の苦しみの世界を述べる。「欣求浄土」の章では、苦しみの世界を離れて、「十楽」がある極楽浄土に往生すると説く。さらに、「極楽証拠」の章で弥陀の極楽浄土のすぐれていることを教え、「正修念仏」の章で浄土往生の道を明らかにする。

なぜ源信は『往生要集』で事新しく地獄を活写したのか。暉峻康隆氏は、当時の貴族社会は奈良時代に引き続き、仏教の三悪(邪淫、妄語、飲酒)は当然のしきたりとして日常茶飯事であったから、天台僧として民衆教化に乗り出した源信はインド・中国伝来の地獄を活写して、脅しをかけたと述べた¹⁸。また、阿満利磨氏は「源信の意図は、地獄のさまを詳細に描いて人々を恐怖に落とすことにあるのではなく、そうした苦の世界から、苦のない世界浄土へ人々を誘う点にあった。ただ地獄の描写があまりに凄惨であり、また現実味を帯びていたために、地獄のさまが独立して人々の間に浸透することになる」¹⁹と指摘した。『往生要集』に描かれる地獄と極楽を通して源信が天台の地獄思想と浄土教の極楽思想を結びつけたことがわかり、日本人が地獄思想を極楽思想と結びつけて考えるのは、源信の影響によるとも言えよう²⁰。また、梅原氏は、『往生要集』の六道の叙述の中は日本人に人間の苦悩を見る眼を与え、以後の日本文学に反映する人間の苦悩に対する深い洞察力もそれと深く関わっていると述べた²¹。源

¹⁶ 天台智顛は一瞬の心に三千の世界があるという一念三千の思想を説いている。智顛は、十界が互いに他の九界を具足しあっている(十界互具)ので百界、その百界にそれぞれ十如是(『法華経』に説かれる因果律、諸法実相とも)があるから千如是となり、千如是は五蘊(五陰とも)世界、仮名(衆生とも)、国土の三世界があり、世界は全部で千カケル三、三千世界となる。

¹⁷ 梅原猛(1967)『地獄の思想』中央公論社、p.66

¹⁸ 暉峻康隆(1997)『幽霊—冥土・イン・ジャパン』岩波書店、p.37

¹⁹ 阿満利磨(2007)『仏教と日本人』筑摩書房、p.65

²⁰ 梅原猛(1967)『地獄の思想』中央公論社、p.76-79

²¹ 梅原猛(1967)『地獄の思想』中央公論社、p.79-81

信の最初の意図はともかく、『往生要集』に生き生きと描かれる地獄の凄まじさは、人々に大きな衝撃を与え、人の心に浸透したことが疑う余地はない。平安時代には、陰暦十二月十五日（のちに十九日）から三日間、宮中や諸国の寺院で行われた「仏名会」があった。清少納言の『枕草子』や和泉式部の和歌²²を通じて、その場では地獄を描いた七帖の屏風が立ち回されたということが明らかである。日本文学や絵画にも源信の『往生要集』の影響が窺える。例えば、『今昔物語集』の地獄の話、『平家物語』に見た六道の世界、あるいは、今に残る『地獄草紙』、『餓鬼草紙』などの絵巻に描かれる地獄は、『往生要集』の影響による地獄思想が日本に広く伝わってきたことを証明したのではないと思われる。

第二節 『日本霊異記』と『源氏物語』の考察

(一) 『日本霊異記』— 髑髏の亡霊、脱魂と憑霊

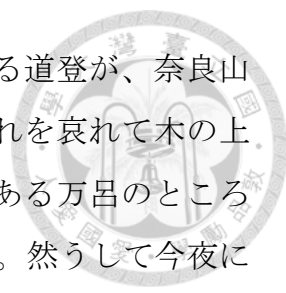
『日本霊異記』（正式な書名は『日本国現報善悪霊異記』）の成立事情は複雑で、一般的に延暦六年（787）に原型本が成立し、以後の何度かの増補を経て、弘仁年間（810—824）に現在みるような形の仏教説話集へと改編されたと考えられる。書名の通り、本書は編者の景戒が「応報」と「霊異」を中核にして編纂したものである²³。様々な霊異譚の中で、髑髏の亡霊に恩返された話、現世の人間の魂が体から抜けだしてあちこちへ言って見聞する「脱魂」、あるいは霊は現世の人の口を通して語る「憑霊^{ひょうれい}」の話が見られる。「脱魂」や「憑霊」は、今の我々が想像する幽霊譚とは少し異なったが、日本人の霊魂観に深く関わり、幽霊譚の理解に役立てると思うので、ここで含めて考察してみたい。

1. 髑髏の亡霊の報恩譚

髑髏の亡霊に恩返されたという髑髏譚は上巻第十二縁と下巻第二十七縁二話がある。まず、上巻第十二「人と畜とに履まるる髑髏救収められて霊しき表を

²² 和泉式部は「地獄絵に、つるぎの枝に人のつらぬかれたるを見てよめる」という前書きをして、「あさましや つるぎの枝のたわむまで こは何の身の なれるなるらん」と詠んでいる。『金葉和歌集』・六四四）また、清少納言の『枕草子』には、「御仏名のまたの日、地獄絵の御屏風とりわたして、宮に御覧ぜさせたまつらせたまふ。ゆゆしういみじきこと限りなし...」（七七段）とある。

²³ 出雲路修校注（1996）『新 日本古典文学大系 30 日本霊異記』岩波書店、p.304



示して現に報ゆる縁」の概略は以下の通り。元興寺の僧である道登が、奈良山の谷間で人と獣に踏まれた野ざらしの髑髏を見た。道登はそれを哀れて木の上に置いた。その年の大晦日の夕方に、ある人が道登の弟子である万呂のところに訪れてきて、「大徳の慈の顧を蒙りて、平安なる慶を得たり。然うして今夜にあらずは恩を報いむに由無し」と恩返したいと言って、自分の兄と母がいる家に連れていく。その人は万呂に自分が兄に殺されたことを告白した。その時、兄と母は諸霊を拝むために家に入って、兄の犯行も明るみに出るという。そして、下巻第二十七「髑髏の目の穴に筍のさすを脱ちて祈りて霊きし表を示す縁」の概略は以下の通り。十二月の下旬に、備後国の人である品知牧人は正月のものをかうために深津市に行っている途中、「目が痛い」と言っただけで髑髏を見て安置し饗応した。その後、「彼の髑髏反りて生ける形を現して」と生前の人間の姿で牧人のもとに現れて、穴君弟公と名乗り、叔父の秋丸に殺されたことを告白した。大晦日の夕方に、弟公の霊は牧人を自分の父母の家に連れて行って饗応する。弟公の霊は急に姿を消し、諸霊を拝むために部屋に入ってきた牧人に会う。結局、牧人は弟公殺害の真相を語り、秋丸も自分の罪を白状するという。

この二つの説話には、髑髏に恩返されるというところが共通している。髑髏は救われた後、人間の姿で恩人のもとに現れるところ、特に下巻第二十七縁の「生ける形」のように生前の姿で現れて恩返しをするのは、幽霊が生前の姿で現れるという我々がよく想像した幽霊の特徴と重なることから、この二つの話は幽霊譚の一種と見なされる。また、この二話は枯骨報恩譚と呼ばれる説話に属すると考えられる。枯骨報恩譚の話は、一般的に中国から伝来し、その代表的な説話は敦煌本『搜神記』所収の説話だと考えられる。この説話が多く、点で上巻第十二縁と類似していることから、霊異記説話作成の際に参考にしたであろうことと推測できる²⁴。『幽明録』の「任懐任」にも類話が見られる。下巻第二十七縁の中国の類話について、『述異記』の周氏婢「草」、敦煌本『搜神記』侯霍「禾」、『広異記』の張琮「竹根」には、植物に眼窩を貫かれた髑髏を手厚

²⁴ 山口敦史(2006)『『日本霊異記』における祖霊祭祀—枯骨報恩譚を中心に—』『日本文学研究』大東文化大学、p.2

く葬る類話が見られる²⁵。要するに、『日本霊異記』の髑髏の亡霊の報恩譚は、中国の枯骨報恩譚の影響を受けて成立した説話である。



2. 脱魂と憑霊

『日本霊異記』の中で、遊離魂が他界（多くの場合が地獄）を遍歴して帰る、すなわち「臨死体験」や「体脱体験」に関する説話はいくつか見られる。下巻第九「閻羅王奇しき示し人を勧めて善を修はしむる縁」は、藤原朝臣広足は死にかけて蘇生して、地獄に行って閻羅王と亡妻に会ったという体験を語った。上巻第三十縁、中巻第十九縁、下巻第二十二縁などでもその説話に類似し、死にかけて蘇生した人が他界遍歴の体験を語る。山折哲雄氏は、『日本霊異記』の他界遍歴譚は他界において苦しみを受ける親縁なる者を発現し、現世に蘇生して滅罪儀礼を執行するというパターンに属し、幽顕両界をつなぐ通路がモガリ化された一時的な屍体であると述べた²⁶。つまり、死の危機が訪れたという一時的な死の状態において、魂は体から抜けだして浮遊し、死者の国なる他界へ赴くようになる。また、他界の描写について、「額に一の角生ひたる人有り。大刀を捧げて、吾が頸を殺さむとす」（中巻第十六縁）、「火の柱を抱かしめ、挫釘を以ちて我が手の於に打立てて、問ひ打ち迫る」（下巻第三十六縁）とあり、仏教的な地獄に基づいて死者の国を描いていることが明らかであろう。しかし、上巻第三十縁の中で、「度南国」²⁷、「黄泉の事」、「南の方へ往け」などのように、『日本霊異記』に描かれる死後の世界には、仏教的な地獄だけではなく、道教的「度南国」、あるいは「黄泉」などの固有な他界イメージとの融合が窺えると思われる。

遊離魂の他界遍歴譚の他に、上巻第十四「僧心経を憶持ちて現報を得奇しきことを示す縁」のように魂が一時的に離脱して壁を通りぬいて自由に浮遊する体験を語る例がある。釈義覚という法師は、「一夕に心経を誦むこと一百遍がかりにし、然うして後に目を開きて其の室の裏を觀れば、四壁穿通て庭の中顯見

²⁵ 出雲路修校注（1996）『新 日本古典文学大系 30 日本霊異記』岩波書店、p.170

²⁶ 山折哲雄（1976）『日本人の霊魂観—鎮魂と禁欲の精神史』河出書房、p.64

²⁷ 「度」は、わたる。「度南」は、南に行く。道教では、死者の魂が火によってねりきたえられて仙となる処、永遠の生命を得る処、として「南宮」が説かれる（たとえば、霊宝度人経）。また、「南宮」にいたることは「度」を用いて表現される。「度南」は「度南宮」と関係があるろう。（『新 日本古典文学大系 30 日本霊異記』岩波書店、p.44）

る」とあり、またその後「室より出て廻りて院の内を瞻、還来りて室を見れば壁の戸みな閉づ」のように、心経を読誦して魂が一時的に離脱して浮遊するという脱魂体験の説話と見なされるのである。「光口より出づ」は脱魂の表現とも言えよう。なお、憑霊に関する説話について、下巻第三十六「塔の階を減し寺の幢を仆して悪しき報を得る縁」を取り上げて検討してみる。藤原朝臣永手は悪業を犯して死に、閻羅王の宮に行った。彼の息子の家依は病んで床につく時、ある禅師は「手の於におきびを置きて香を焼きて行道き、陀羅尼を読みて」、家依の病気が治癒するように祈っている。その時、永手の霊は息子の家依の体に取り憑き、自分が悪業を犯したから、閻羅王のところに苦しみを受けると言う。この話に見られる「病氣託^{くる}ひて」の「託ひ」の用法について、山折氏によれば、『日本霊異記』に現れる「託ひ」の機能は、託宣、吉凶判断、未来の予知や予言、また鬼に狂うことによく結びつかれている²⁸。下巻第三十六縁に見られる死霊が生者に取り憑くという憑依現象は、シャーマニズムにおける「憑坐（よりまし、依り坐とも）」、「かみなき」などを想起するだろう。暉峻氏は、憑依現象を商売にした「口寄せ」は、すでに平安時代『新猿楽記』には行者や巫女が霊媒となって生霊（生口^{いきぐち}）・死霊（死口^{しにくち}）の思いを語ることが窺える、と指摘した²⁹。よって、下巻第三十六縁は「死口」の一例であろう。

『日本霊異記』は霊異譚で仏教の因果応報を語る仏教説話集であるが、以上の考察一特に遊離魂に関する「脱魂」「憑霊」の説話—を通じて、上代にすでに存在している遊離魂の考えを継承しており、遊離魂の自由性をより発揮させたことが明らかである。憑依を幽霊が現世に残るの一つの手段として考えてみれば、「憑霊」の説話は幽霊譚の一種とも見なされるのではないかと思われる。

（二） 『源氏物語』一六条御息所の「物の怪」

『源氏物語』には「物の怪」ということばがよく見られる。『源氏物語』の「物の怪」はよく病気などの弱々しい状態の人に取り憑く。また、多くの「物の怪」の中で、個人の怨霊として規定され、物語の中で生き生きと形象化されるのは

²⁸ 山折哲雄（1976）『日本人の霊魂観—鎮魂と禁欲の精神史』河出書房、p.44

²⁹ 暉峻康隆（1997）『幽霊—冥土・イン・ジャパン』岩波書店、p.44



六条御息所の場合にのみ特異のあり方で、注目されると考えられる³⁰。六条御息所の「物の怪」について、周知のように生霊と死霊に分けられる。続いては、六条御息所の生霊と死霊を中心に考察してみたい。

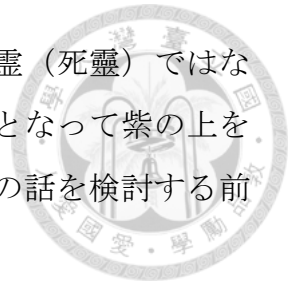
六条御息所（以下に御息所と言う）は大臣の娘であり、若くして皇太子の東宮の正妻となったが、東宮と死別して、一人娘をもつ未亡人となった。東宮の死後、年下の光源氏と恋愛関係に陥った。しかし、源氏が「若菜」の巻で過去に関係した女性を回想する中で、

中宮の御母御息所なむ、さまことに心深くなまめかしき例にはまづ思い出で
らるれど、人見えにくく、苦しかりしさまになむありし。恨むべきふしぞ、
げにことわりとおぼゆるふしを、やがて長く思ひつめて深く怨ぜられしこそ、
いと苦しかりしか。心ゆるびなく恥ずかしくて、我も人もうちたゆみ、朝夕
の睦びをかはさむには、いとつつましきところのありしかば、うちとけては
見おとさるることやなど、あまりつくろひしほどに、やがて隔たりし仲ぞか
し。（「若菜」）

と述懐したように、御息所が気品高く賢明な女だったが、彼女との付き合いで気詰まりなところがあって辛かったから、やがて彼女から遠ざけた。一方、「いとものをあまりなるまで思ししめたる御心ざまにて、齢のほども似げなく、人の漏り聞かむに、いとどかくつらき御夜離れの寝ざめ寝ざめ、思ししをるることいとさまざまなり」（「夕顔」）のように、御息所は源氏に燃えるように熱い恋心を持ったが、一途に思い詰まる性格なので、七歳年上という年齢の差も気になって、世間に知られたらと思うと、夜離れの目覚めの折ごとに思い乱れた。男に去られた屈辱とそれを世間が知ることは彼女の誇りが許さないのである。御息所の心に潜んだ葛藤は、やがて生霊となって許しがたい夕顔の女を取り殺した。そして、彼女は源氏に対する執心、及び他の女に対する嫉妬心があまり深すぎるから、死後死霊となって現世に残る。生霊とは生きている人間の霊魂

³⁰ 武原弘（1985）「六条御息所造型の方法について：生霊事件を中心に」『日本文学研究(21)』梅光学院大学、p.53

が体から抜けだして自由に動き回るもので、しいて言えば幽霊（死霊）ではないが、御息所の生霊の話には、彼女の執心深さが窺え、死霊となって紫の上を崇る話をより深く理解できると思われるので、御息所の死霊の話を検討する前に、御息所の生霊の話を考察することにする。



(一) 六条御息所の生霊

まず「夕顔」の巻で夕顔の女は物の怪に襲われて取り殺したというところを見てみよう。源氏は夕顔の女と近くの廃院で泊まった夜に、枕元に美しい姿の女がすわって、「この私が、まことにご立派なお方とお慕い申しているのに、訪ねようとお思いにならず、かように別段のこともない女をお連れなされて、ひどくかわいがっていらっしゃるとは、ほんとに心外で恨めしく存じます」³¹と言って、そばの夕顔の女をつかまえて引き起こそうとしているという夢を見た。源氏は物の怪に襲われるような気がしてはっと目覚めて、明りを取って隣の夕顔を見たら、その枕元に夢に現れた顔立ちの女が幻のように見えて、ふっと消えてしまった。結局、夕顔は物の怪に取り殺されて息が絶え果てているという。夕顔を襲う物の怪の正体は物語ではっきり言わなかったので、物の怪の正体が御息所であるかどうかについて異説がある。物の怪の使った「おの」という若い女が用いない自称、夕顔と御息所との人間関係などのところからみて、その物の怪は廃院にすむ妖怪とするはずだったが、前の文章に「かつはあやしの心や、六条わたりにもいかに思ひ乱れたまふらん、恨みられんに苦しうことわりなりと、いとほしき筋はまづ思ひきこえたまふ」とあるように、作者はわざと読者が物の怪に御息所のイメージと重ねて受け取るように書かれているのではないかと思われる。また、源氏を見た女は、夕顔に溺れることの御息所へのうしろめたさが、夢になって源氏を責めると理解できるだろう³²。

もう一つの御息所の生霊の話は、御息所が生霊となって源氏の子を身籠った葵の上を崇る話である。「葵」の巻では、妊娠中の葵の上は賀茂祭の日に御息所との車争いの後、物の怪に悩まされ、加持祈祷をさせても好転しない。「この御息所、二条の君などばかりこそは、おしなべてのさかには思したらざめれば、

³¹ 阿倍秋生・他訳/校注訳/校注(1994)『新編 日本古典文学全集 20 源氏物語(1)』小学館、p.164

³² 阿倍秋生・他訳/校注訳/校注(1994)『新編 日本古典文学全集 20 源氏物語(1)』小学館、p.163-164

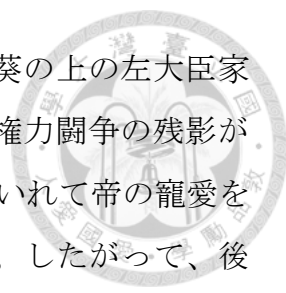
恨みの心も深からめ」のように、並々ならぬ執念の霊の仕業とされ、世間では御息所の生霊ではないかと噂が立った。一方、車争いと葵の上の妊娠で屈辱を受けて思い悩んだ御息所のところに、源氏は訪れてきたが、お互いの距離は縮まらない。生霊の噂を耳にした御息所は苦悶する一方、なんとなく心当たりがあった。

この御生霊、故父大臣の御霊など言ふものありと聞きたまふにつけて、思しつづくれば、身ひとつのうき嘆きよりほかに人をあしかれなど思ふ心もなけれど、もの思ひにあくがるなる魂は、さもやあらむと思ひ知らるることもあり。（「葵」）

葵の上に取り憑き苦しめ、祈祷されてもなかなか離れない物の怪の正体は自分の生霊かもしれないと、御息所が思った。その後、源氏は物の怪の正体が御息所だと知り、御息所も自分の髪や服から芥子の匂いから、自分が生霊となって葵の上に仇をなしたことを確認した。葵の上は無事に男の子の夕霧を出産したが、まもなく急死した。結局、御息所は源氏の手紙から彼の愛を完全に失ったことを察して、伊勢への下向を決心する。御息所の生霊が葵の上を取り殺すという話はとても有名なので、のちに能の『葵上』などの派生作品は作られてきた。

前述した御息所が生霊の噂に苦悶するところ、そして御息所の生霊が源氏に会った時、御息所の生霊は「身の上のいと苦しきを、しばしやすめたまへと聞こえむとてなむ。かく参り来むとまらに思はぬを、もの思ふ人の魂はげにあくがるるものになむありける」と言ったように、彼女は無意識で生霊となって葵の上に取り憑くことが明らかである。源氏への愛執とその正妻葵の上に対する嫉妬の抑えがたかった情で、御息所は魂が体から抜けだして生霊となったのである。御息所の生霊はまさに未練の物思いの果て姿とも言えよう。

葵の上の話にはもう一つ注目すべき点がある。葵の上を悩む物の怪について、なぜ世間で御息所の父の御霊が葵の上に取り憑いたという噂もあったのか。それは御息所の夫の東宮の身の上に廢太子問題が起き、故父大臣家はその政変にまきこまれて失脚、没落し去ったということに関わっており、生霊事件の発端



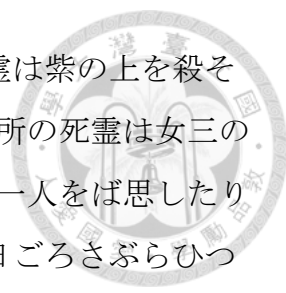
となる車争いの背景には、時の権勢をほしいままにして傲る葵の上の左大臣家とすでに没落してしまった御息所の父大臣家との、かつての権力闘争の残影が見えると考えられる³³。当時の摂関政治において、娘を後宮に連れて帝の寵愛を得て、さらに皇子が生まれて、権勢を握ることが求められる。したがって、後宮はしばしば権力闘争の場となっていた。この点からみれば、葵の上と御息所との女の戦いは、二代にわたる政争で、御息所は摂関政治の中での敗者とも捉えられるだろう。しかし、それは権力闘争だけの問題ではない。源氏は「(葵の上は)ものに情おくれ、すくすくしきところつきたまへる(中略)、御息所は、心ばせのいと恥づかしく、よしありておはするものを、いかに思しうむじにけん」と言って、二人の女の性格を思い比べ、事件の原因は二人の性格の違いにあるかと思った。それについて、武原弘氏は「権門間の政治的対立は、またもやここで完全に、個としての女の性格の対立葛藤、嫉妬心の問題へ移転された」³⁴と指摘した。御息所は車争いの事件以来、あの日屈辱感が鎮めがたく、さらに葵の上が妊娠し、生霊の噂を耳にしたという一連の事件で、ますます苦悩している。やがて、理性で抑制できなかった嫉妬、憎悪、執念の感情は御息所を生霊に変貌させて葵の上に取り憑き、源氏との関係を破局に導く。

(二) 六条御息所の死霊

御息所は死んでも源氏に対する執念を続けている。御息所の死霊は、二度にわたって紫の上と女三の宮に取り憑く。一度目は紫の上が危篤になる時、二度目は女三の宮が出家した後のことである。まず「若菜」の巻では、御息所の死霊は危篤に陥った紫の上に取り憑き、源氏に「わが身こそあらぬさまなれそれながらそらおぼれする君は君なり」「いとつらし、つらし」と泣き呼んで、妄執ゆえに成仏しえない苦しみを訴える。御息所の死霊の「思ふどちの御物語のついでに、心よからず憎かりしありさまをのまたひ出でたりしなむ、いとうらめしく」と言ったように、源氏は紫の上と仲睦まじく語りながら、過去の女性を評した際に、御息所の悪口を言うということは、源氏への強い執念で成仏できない御

³³ 武原弘(1985)「六条御息所造型の方法について：生霊事件を中心に」『日本文学研究(21)』梅光学院大学、p.55

³⁴ 武原弘(1985)「六条御息所造型の方法について：生霊事件を中心に」『日本文学研究(21)』梅光学院大学、p.55



息所の死霊という物の怪を招き出したのである。御息所の死霊は紫の上を殺そうとするが一命を取り留める。一方、「柏木」の巻では、御息所の死霊は女三の宮に取り憑き、「かうぞあるよ。いとかしこう取り返しつと、一人をば思したりしが、いとねたかりしかば、このわたりにさりげなくてなむ日ごろさぶらひつる。今は帰るなむ」と笑って言った。紫の上の時とはまったく異なった言動であった。ここでの「一人」は紫の上を指し³⁵、ここでも紫の上から物の怪を退散させたいと思った源氏への憎しみが窺える。武原氏はさらに、

前半部はかつて紫の上が蘇生したことを口惜しがっての科白、後半部は女三宮のことであるが、「日ごろさぶらひつる」とは宮が出家を志願した折、すでにとり憑いて悪事を働いていたことを白状したものである。すなわち、宮の出家は「物の怪」のしわざであることを確認する³⁶。

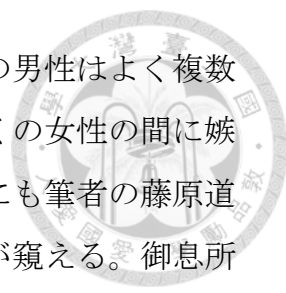
と指摘した。要するに、「今は帰るなむとてうち笑ふ」のは、御息所の死霊は、紫の上を殺し損ねたが女三宮を出家の道へ踏み込ませることに成功したという自分の勝利を宣言するのではないかと思われる。

生前出家した御息所は、死後にもすさまじい執念で成仏できず、死霊となって祟る。「鈴虫」の巻で、御息所の娘の秋好中宮は、母の死霊の悪いうわさを聞いて、「みづからだにかの炎をも冷ましはべりにしがな」と言って、出家して母の焼かれている地獄の業火を少しでもさまそうとする。生きている時に、すでに嫉妬の鬼であった御息所は、死んでも救われず地獄の業火に焼かれ続けているのである。このところには、『往生要集』に描かれる地獄を連想することができよう。秋好中宮は母が地獄で苦しむのを想像するという切なさを通じて、当時六道絵屏風などで『往生要集』が説く焦熱地獄の恐ろしさは世間に伝えられていたことが明らかである。御息所の死霊は、最後秋好中宮の追善供養によってやっと鎮められ、以降の物語において出現することはない。

御息所の生霊と死霊の話は、怨霊思想と御霊信仰の浸透が反映するだけでは

³⁵ 阿倍秋生・他訳/校注(1996)『新編 日本古典文学全集 23 源氏物語(4)』小学館、p.310

³⁶ 武原弘(1989)「六条御息所再論：死霊事件を中心に」『日本文学研究(25)』梅光学院大学、p.51



なく、平安時代の女性の心理を現すものである。当時、一人の男性はよく複数の女性との恋愛関係をもっており、一人の男性を取り巻く多くの女性の中に嫉妬の炎で起こった問題も稀ではない。同時代の『蜻蛉日記』にも筆者の藤原道綱の母は夫の足が遠退くのかという不安と他の女性への嫉妬が窺える。御息所の話は当時多くの女性の中に共通した問題を主題として据えて、共感と同情を呼び寄せるのであろう。御息所の話は、後世に嫉妬を描く格好の題材となっている。また、御息所は愛情の葛藤で生霊や死霊となった話は近世幽霊譚によく見られる嫉妬、愛執の怨霊の話に似ていると思われる。御息所の生霊や死霊の話は嫉妬を描く題材となるだけではなく、女性の怨霊の一つのタイプとして規定した、と大胆に推測できるのではないかと考えられる。したがって、御息所の話は平安時代の文芸作品に登場する代表的な幽霊のみならず、その後の幽霊譚にも大きな役割を果たしたと考えられる。

第三節 『今昔物語集』の霊の考察

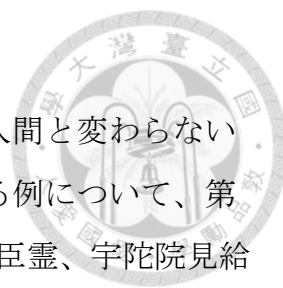
『今昔物語集』巻二十七「本朝^付霊鬼」には超自然的存在の活動と人間の対処を語る説話が収録されている。霊鬼という言葉は、早くもすでに『日本霊異記』に見られる。『日本霊異記』の「霊鬼」とは死者の霊が鬼と化した現れたものと指すが³⁷、『今昔物語集』の「霊鬼」は「^{りょう}霊」と「鬼」に分けて扱われる。巻二十七では、編者は怪異の原因や正体を明らかにした上で、霊鬼の世界の体系化を試みた。本巻で登場する超自然的な存在は五つの種類があり、「霊」「鬼」「精」「特定の動物」（狐など）「神」に分けられる³⁸。また、巻二十七にいう「霊」は非業の死を遂げて、この世に執着を残す死者の霊魂というものを指す³⁹。本論では、死者の霊魂を指し、幽霊に類似する「霊」が扱われる話を中心に考察する。調べたところ、巻二十七の中で「霊」が扱われるのは14話ある⁴⁰。続いては、霊の出現の姿や方法、及び原因に分けて論じてみたい。

³⁷ 出雲路修校注（1996）『新 日本古典文学大系 30 日本霊異記』岩波書店、p.10

³⁸ 森正人校注（1996）『新 日本古典文学大系 37 今昔物語集五』岩波書店、p.92

³⁹ 森正人校注（1996）『新 日本古典文学大系 37 今昔物語集五』岩波書店、p.92,94

⁴⁰ 第一、二、三話、四、十一、二十、二十一、二十四、二十五、二十六、二十七、二十八、二十九、三十話、計14話。



(一) 霊の出現の姿や方法

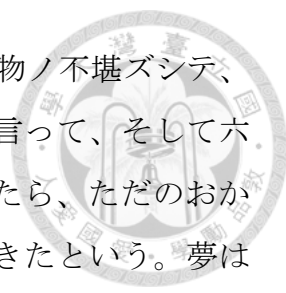
巻二十七に登場する多くの霊は、生前の姿あるいは普通の人間と変わらない様子で現れる。霊は生前の姿のまま現世の人のもとに現れる例について、第二話と第二十五話を取り上げてみよう。まず、「川原院融左大臣霊、宇陀院見給語第二」では、左大臣源融が亡くなった後、左大臣の子孫がその住処の川原の院を宇多の院に献上した。ある夜、宇多の院は融の霊に出会う。「ここが私の家」と言った融の幽霊に対して、宇多の院は「事ノ理ヲモ不知ズ、何デ此ハ云ゾ」と大声で答えて、融の霊を退治するという。「日ノ装束直シクシタル人ノ、太刀帯テ笏取畏リテ、二間許去キテ居タリケルヲ」のところには、融の幽霊は宇多の院に対する敬畏の態度が窺える。また、融の幽霊は宇多の院の前に束帯姿の正装であらわれ、一喝されて退散することについて、諏訪氏は「幽霊になっても生前の主君と臣下がそのままにまもられ、道理のまえにはひっこむという、まったく現世の人間とおなじ考え方にもとづいて行動している」⁴¹と指摘した。そして、「女、見死夫求来語第二十五」では

男現ニ有テ立テリ。打泣テ此ク云フ、シデノ山コエヌル人ノワビシキハコヒシキ人ニアハヌナリケリトテ立テル様、有シ様ナレド、怖シカリケリ。

(『今昔物語集』巻二十七・第二十五)

とあり、下線部から男は生前の姿で妻のもとに現れることが明らかである。ただし、その後は「紐ヲゾ解キ有ケル。亦、身ヨリ煙ノ立ケレバ」とあって、男が冥府で苦痛を受けた様子は描かれる。幽霊はよく生前の姿で現れるが、死後の世界で受けた苦痛を描いて、生者と死者は異なった存在であることを強調する一面もあった。生前の姿のまま現世の人の前に現れる以外、「河内の禅師牛、為霊被借語第二十六」のように、霊が人の夢の中で現れて、願いを語る例がある。佐大夫という人は旅の途中で舟から海に落ちて死んだ。その佐大夫は河内禅師という親戚がある。ある日、河内禅師が飼った牛はなくなり、あちこち探しても見つからなかった。探しあぐねている河内禅師は夢に死んだ佐大夫に出会う。夢の中で、河内禅師は「海ニ落入テ死テキト聞ク者ハ、何カデ来ルニカ

⁴¹ 諏訪春雄 (2010) 『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、p.175

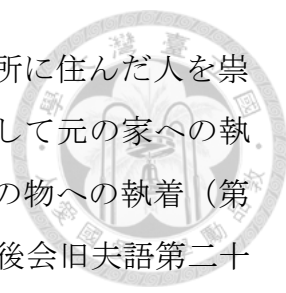


有ラム」と怖がって問う。佐大夫は「極テ身ノ重ク侍レバ、乗物ノ不堪ズシテ、歩ヨリ罷リ行クガ極テ苦ク」から、河内禅師の牛を借りたと言って、そして六日目の午前十時頃に返すと約束する。河内禅師は夢から醒めたら、ただのおかしい夢と思ったが、六日後午前十時頃に牛が約束の通り帰ってきたという。夢は霊の出現のルートとして扱われる。人の霊はよく何らかの伝言や願望を語るため、生者の夢のなかで現れている。また、多くの場合は、特定の人（知り合いとか）の夢の中で現れるのである。

なお、卷二十七の「霊」の話では、霊の姿が現れていない、もしくは正体不明の例がいくつか見られる。まず、霊の姿が現れていない話について、「於京極殿、有詠古歌音語第二十八」では、上東門院が京極殿に住んでいる時に、ある人が歌を詠む声が聞こえる。「其ノ音ヲ院聞サセ給ヒテ（中略）御簾ヲ内ヨリ御覽ジケルニ、何ニモ人ノ気色モ無カリ」とあり、声の正体を知りたいが、声だけ聞こえて人の姿が見えなかったという。「桃園柱穴指出兎手、招人語第三」に登場する穴から出た手は同じ正体不明なものである。また、「冷泉院東洞院僧都殿霊語第四」に登場した「霊」について、「彼レハ誰ソ時ニ成レバ、寝殿ノ前ヨリ赤キ単衣ノ飛テ、彼ノ戌亥ノ榎ノ木ノ方様ニ飛テ行テ、木ノ末ニナム昇ケル」、「単衣ハ、箭立乍ラ同様ニ榎ノ木ニ登リニケリ。其ノ箭ノ当リヌト見ル所ノ土ヲ見ケレバ、血多ク泛タリケリ」としか描かれなため、単衣の正体は死者の霊かどうかは断言できないが、ここでは篇名にそって「霊」に分類する。前述した第二十八話と第三話では、「物ノ霊ナドノ」（第二十八話）、「此レヲ思フニ、心不得ヌ事也、定メテ者ノ霊ナドノ為ル事コトハ有ケン」（第三話）とあったように、本論ではそれにしたがって「霊」に分類することにする。しかし、「雅通中将家、在同形乳母二人語第二十九」には、「狐ノ□タリケルニヤ。亦、物ノ霊ニヤ有リケム。知ル事無クテ止ニケリトナム語り伝ヘタルトヤ」のように、怪異の正体は狐か霊か不明とする。編者は霊鬼の世界の体系化を試みたが、上述したような正体不明や、正体にいくつかの解釈があった例もあったように、編者の対象認識の不確実さが感じられ、完全な体系化とは言い難い。

（二） 霊の出現の原因

怨恨で現世に残る例としては、「三条東洞院鬼殿霊語第一」をあげてみよう。



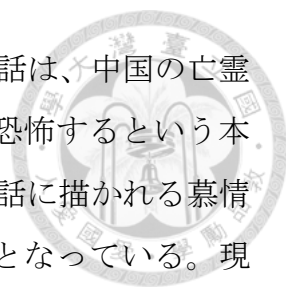
落雷で死んだ男が霊となって死んだ場所にとどまり、その場所に住んだ人を祟るといふ。また、現世への執心で現世に残るについて、主として元の家への執着（第二話）、生者への恋慕（第二十四話、二十五話）、現世の物への執着（第二十七話）に分けられる。生者への恋慕について、「人妻、死後会旧夫語第二十四」は夫が妻の亡霊と契る話である。諏訪氏は、この話と第二話は両者とも日本の幽霊の例としてあげられる。同氏は、三つの理由をあげて、第二話の源融の霊は中国の影響を脱した日本の幽霊だと指摘した。その理由としては、第一に直接の典拠が中国をはじめとする外国にもとめられない。第二は話の運びが全体として平安時代末に生きた日本人のものの考え方や風俗をよく反映している。第三にこの話と同系の幽霊譚は、『古本説話集』、『江談抄』、『宇治拾遺物語』などにおさめられているということから、同系の話が当時ひろく日本に流布していたことが推定できるのである⁴²。第二十四話に類似しており、亡霊と契る話は中国に多い。この話の類話としては、『太平広記』三一六「盧充」「談生」三一七「呉祥」などが挙げられる⁴³。諏訪氏は、この話は直接の典拠を中国にもとめることにはまだ成功していないが、この時代の日本人が人間の怪異について数多くの経験をつみ、幽霊を題材にすぐれた文学を生むまでに民情が成熟していたことをしめているものだと述べた⁴⁴。しかし、単に直接の典拠を外国に求めないことから日本の幽霊に属すると判断することにやはり疑問を持っている。「女、見死夫求来語第二十五」は生者の妻の恋慕で夫は霊となって現世に現れる話であり、第二十四話と同様に亡霊が生前の恋人と再会する話に属する。中国では古くから亡霊が生前の妻や夫と再会する話は多く見られる。『今昔物語集』震旦部の多くの幽霊譚の中にも、こういう類型の中国の説話を受容した例が見られる。例えば、卷十第十八話は中国の亡霊が生前の恋人と再会する話の影響を受けて作られたものと思われる⁴⁵。しかし、生者が死んだ恋人に恋しがったが、死んだ恋人は亡霊となって自分のもとに現れたら、やはり怖がって逃れようとした。卷十第十八話と卷二十七第二十五話のような、生者が恋人の亡霊を

⁴² 諏訪春雄（2010）『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、p.175

⁴³ 森正人校注『今昔物語集五』（新日本古典文学大系）岩波書店、P.134

⁴⁴ 諏訪春雄（2010）『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、p.176-177

⁴⁵ 陳明姿（2000）『今昔物語集』の本朝部における怪奇（亡霊）説話と中国古代の怪奇（亡霊）説話』『台大日本語文研究（20）』台湾大学日本語文学系、P.10



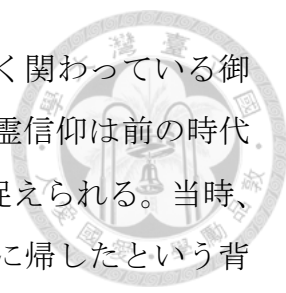
怖がる描写は中国の類話に殆ど見られない。『今昔物語集』の話は、中国の亡霊と生前の夫や妻と再会する話を受容し、さらに人間が亡霊を恐怖するという本性を活かして、新型の話として作り上げたものである⁴⁶。この話に描かれる慕情の幽霊、幽霊との契りは、後世になって多くの幽霊譚の題材となっている。現世への断ち切られない愛執は、しばしば幽霊となって現世に残る原因となる。それは女に限らず、男は邸宅や器物などの物質的なものへの執着によって霊となる。しかし、第二十五話のような妻の恋慕で現れる例もあるから、男と女の間の執着の対象の違いは、『今昔物語集』にまだはっきり見えなかったと考えられる。

巻二十七に描かれる「霊」の性格はとても多岐にわたる。「其ノ男ヤガテ霊ニ成ケリ」（第一話）、「大臣ノ霊」（第二話）、「男現ニ有テ立テリ」（第二十五話）、「佐大夫ガ云ク、己ノ死テ後」（第二十六話）などのように、多くの男性の霊が登場することが明らかである。また、本巻に登場する霊は必ずしも人間に被害をもたらす存在ではない。第三話の人を招く手、第二十六話の佐太夫の霊、第二十八話の声だけ聞こえる霊、あるいは第三十話に登場する家に憑く霊などは、直接に現世の人に災いをもたらさないものである。しかし、第四話や第二十一話のように、霊が元々人に被害をもたらすために現れなかったが、人は退治しようとしたり（第四話）破約したり（第二十一話）することによって死んでしまった例もある。直接に霊の被害を被ったことではないが、霊の祟りとも言えよう。巻二十七の中で、悪意を持つ霊もあるが、多くのは現世に未練がある、もしくは特定な原因や対象がなくただ出現する霊である。巻二十七の霊は、時に恐ろしい存在であるが、多くの場合は哀れな、人間に被害をもたらさない存在である。

第四節 結び

本章では、『日本霊異記』、『源氏物語』、『今昔物語集』三つの作品を考察の対象として、平安時代の文芸作品の幽霊の特徴を明らかにしてみた。考察するに

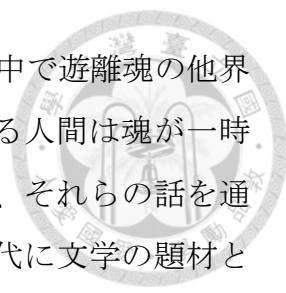
⁴⁶ 陳明姿（2000）『今昔物語集』の本朝部における怪奇（亡霊）説話と中国古代の怪奇（亡霊）説話『台大日本語文研究（20）』台湾大学日本語文学系、P.14



先立って、日本人の霊魂観、他界観、及び幽霊譚の成立に深く関わっている御霊信仰と『往生要集』に描かれる地獄を考察した。まず、御霊信仰は前の時代に形成された怨霊思想と崇り神の信仰を連続したものとして捉えられる。当時、疫病の流行の事実があって、民衆は疫病の流行が御霊の影響に帰したという背景で、早良親王をはじめとする政治的敗残者の怨霊は、「御霊」と名付けられ、それを慰撫するための「御霊会」が開催されていた。御霊には一般的に社会的崇り、国家の認定といった特徴がある。その中で、疫神の牛頭天王を祭る御霊会、あるいは紫野、今宮などの特定の祭神名称を付けない御霊会のような、明らかに政治上の失脚で御霊として祀られた怨霊ではなく、疫神の性格が強い御霊である。御霊信仰と怨霊思想との間には切り離れない関係があって、簡単に区別することができるわけではない。肥後氏の指摘の通り⁴⁷、怨霊と御霊との大きな違いは、人々の信仰を獲得することができるかどうかということであろう。そして、『往生要集』の地獄観について、作者の源信はインド・中国伝来の地獄を整理し『往生要集』で生き生きと描き、そこで描かれる恐ろしい地獄は人々に大きな衝撃を与え、人の心に浸透した。御霊信仰と『往生要集』の地獄観は、日本の社会、文化、民俗などに浸透しただけでなく、文学にも大きな影響を及ぼした。『源氏物語』「葵」の巻での「この御生霊、故父大臣の御霊」、あるいは『今昔物語集』巻二十七「或所膳部、見善雄伴大納言霊第十一」の大納言伴善雄の御霊などの例から、御霊信仰の浸透が窺える。また、本章の考察の対象となる『日本霊異記』、『源氏物語』、『今昔物語集』三つの作品では、地獄の描写が見られ、生前で悪事をした人の霊は地獄で苦痛を受けていることが説かれている。それらの作品に描かれる地獄は、『往生要集』の一つの影響と見なされるだろう。

『日本霊異記』、『源氏物語』、『今昔物語集』三つの作品の考察を通じて、平安時代の文芸作品の幽霊の特徴は大きく幽霊の形態、呼称、出現の原因に分け

⁴⁷ 「(御霊というのは) 怨霊の霊威がますます盛んとなり強くなるのは前者(怨霊)と同じだが、その力によって民衆に禍厄災害をもたらす原因のこごとを祓除することができると思う。そうした霊的存在がすなわち御霊なのである。だから怨霊観念では怨念の強いことが人々にとってたいへん困ることになる。けれども、御霊信仰においては、怨霊の霊威が強ければ強いほど効力があるのだから、いっような人々の信仰を獲得することができる。」(肥後和男「御霊信仰の成立と展開」、柴田実編『御霊信仰(オンデマンド版)』雄山閣、p.10)



て論じられる。まず、幽霊の形態について、『日本霊異記』の中で遊離魂の世界遍歴譚、脱魂体験の話が多く見られる。遊離魂は、生きている人間は魂が一時的に浮遊するものであるから、しいて言えば幽霊ではないが、それらの話を通じて、前の時代にすでに存在していた遊離魂の概念は平安時代に文学の題材として広く扱われていることが明らかである。『源氏物語』の六条御息所の生霊も、遊離魂の一種に属すると考えられる。『日本霊異記』に描かれる死者の霊の例は、髑髏の亡霊の報恩譚と憑霊の説話が取り上げられる。髑髏の亡霊の報恩譚は中国の枯骨報恩譚の影響を受けて成立した説話だと考えられる。それに対して、憑霊の説話は日本固有の「憑坐（よりまし）」、「かみなき」など民俗に基づいてつくり上げたものと見なされるのではないかと思われる。『源氏物語』の御息所の死霊は紫の上や女三の宮に取り憑き、生者の口を通して語ることから、御息所の死霊が憑霊に属することが明らかである。また、「葵」の巻で御息所の生霊は葵の上に取り憑いて、加持調伏をゆるめてほしいと語るという点からみて、御息所の生霊は脱魂と憑霊両者の性格を有するのではないと思われる。人に取り憑き、姿が見えないのは、『日本霊異記』と『源氏物語』に登場する幽霊の特徴と見なされる。しかし、その憑霊の性格は、『今昔物語集』に至って変わった。『今昔物語集』に登場する多くの霊は生前の姿のままで現れる。暉峻氏はそれを「幽霊の視覚化」と言い、さらに「姿を見せないで人の口をかりてしゃべる憑依霊は平安貴族社会の発想で、後期の説話文学時代になると、著者も庶民に近い立場の連中であり、登場する幽霊も雅びだの何だのと気取る必要のない庶民出身だから、あけすけに顕在化して体当たり、生前のままの姿を見せた」と指摘した⁴⁸。しかし、先述したように、憑霊の例がすでに『日本霊異記』にあったので、憑依霊は平安貴族社会の発想だけではなく、日本固有のシャーマニズムに基づいたものではないと考えられる。また、幽霊が姿を見せるようになったのは、中国の枯骨報恩譚などの文学からの影響は一つの原因として考えられると推測できる。

そして、幽霊の呼称について、本論で扱われる『日本霊異記』の説話の中、下巻第二十七縁に「^{たまし}霊」という呼称が見えるが、上巻第十二縁で恩返しに来た

⁴⁸ 暉峻康隆（1997）『幽霊—冥土・イン・ジャパン』岩波書店、p.64,71-72

鬮體の亡霊を「男」と称し、下巻第三十六縁では「我れは永手なり」と自称したが、説話の中で霊に対する呼称が見えない。また、『源氏物語』では、御息所の生霊に対する「御生霊」、「生霊」といった呼称があるが、多くの場合は御息所の生霊と死霊を「物の怪」と呼ばれる。それは当時、物の怪は民間信仰として一般的に信じられているからだと考えられる⁴⁹。『今昔物語集』巻二十七では、編者は死者の霊魂を「霊」と称す、前述したように、正体不明や、正体にいくつかの解釈もあった例がある。それについて、佐原作美氏は、「編者においてはその種類分けやその呼称において、まだ基準が確立していないように思われる」と指摘した⁵⁰。しかし、『日本霊異記』と『源氏物語』の例を含めて考えると、それは『今昔物語集』の編者だけの問題ではなく、その時代には、怪異の現象の認識、幽霊や妖怪との分け方はまだはっきりしていなかったのではないと思われる。当時の人々は、幽霊、妖怪、あるいは様々な怪異の現象をすべて「物の怪」として称されていたのである。

最後、幽霊の出現の原因について、御息所のような愛執で現世に現れたり人を取り殺したりする例もあるが、恩返し、願望、あるいは現世への執着で現れる幽霊も少なくない。現世への何らかの執着、未練は、しばしば死者が幽霊となって、現世に現れる原因となる。しかし、『今昔物語集』巻二十七で、特定な原因、対象がない幽霊もいくつか見られる。後の時代になって、御息所の死霊のような多くの嫉妬、愛執の怨霊が作られて、幽霊譚の一つの典型となっているが、平安時代の文芸作品に登場する幽霊の性格はまだ多彩で、そして多くの場合は哀れな、人間に被害をもたらさず恐怖感があまり感じられない存在であった。

⁴⁹ 武原弘 (1985) 「六条御息所造型の方法について：生霊事件を中心に」『日本文学研究(21)』梅光学院大学、p.53

⁵⁰ 佐原作美 (1989) 「今昔物語集における霊鬼譚の構造—巻二十七を中心に—」『駒沢短大文(19)』駒沢大学、p.20

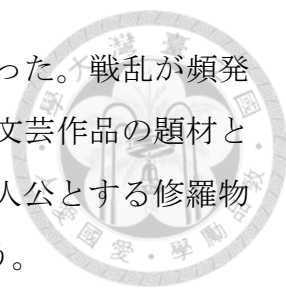


第四章 中世文芸作品の幽霊

前章では、『日本霊異記』、『源氏物語』、『今昔物語集』三つの作品を中心に考察して平安時代の文芸作品の幽霊の特徴を明らかにした。本章では、軍記物語、能、狂言に登場する幽霊を中心に、中世文芸作品の幽霊の特徴を究明する。考察の対象としては、『太平記』、『義経記』、『曾我物語』における武家の幽霊、及び能や狂言に登場する幽霊を中心に考察する。なお、前章と同じ、作品分析に先立て、まず時代背景を考えておきたい。

第一節 時代背景

中世がいつから始めるのかについて、色々な見方があるが、一般的に十二世紀末後期院政時期が展開、平家政権を経て、鎌倉幕府の成立までの期間は中世の始期とされている。十二世紀半ば、平安末期の政治的動乱期に入り、特に保元・平治の乱は新たに成長した武士階級が古代的貴族を圧倒し、武士の中央政治進出の契機となった。武士ということばは、少くとも平安時代にすでに存在していたが、鎌倉時代に入って、武士は発達し、時々戦乱の主役となって国家を左右する存在となった。特に鎌倉幕府の成立をもって、武士固有の軍事的国家権力が樹立され、武士が新しい時代の支配層となった。武士が政権を掌握する政治形態は、武家政権や武家政治と呼ばれる。武家政権は江戸幕府の終末まで続けていた。鎌倉幕府が滅亡した後、建武政権の成立（建武の新政）からの一世紀半は、新政の瓦解、室町幕府の成立から衰退に至る激しい争乱の時代であった。室町幕府は、天正元年（1573）十五代将軍足利義昭が織田信長に京都から追放されることにより崩壊していった。応仁の乱以後、群雄割拠の戦国時代に入った。そして、戦国時代は、天正十八年（1590）の豊臣秀吉の関東・奥羽平定による全国統一の完成まで終期を迎えた。さらに、江戸幕府の誕生（1603）をもって、江戸時代に入って、やがて長く続いた政局不安は終焉を迎えた。要するに、十二世紀半ばから十七世紀の江戸幕府の誕生—特に源平合戦から戦国



時代までは、戦乱が続いて人々は残酷に殺し合暗い時代であった。戦乱が頻発している時代、及び戦場で活躍した武士たちは、その時代の文芸作品の題材となっていた。戦乱期を背景に著作された軍記物語、武士を主人公とする修羅物などの文芸作品は、すべてこの戦乱の時代の所産ともいえよう。

動乱の時代に生きており、しばしば死と背中あわせっていた人々は、神仏に救いを求めていた。仏教が中世の社会・文化・思想などに大きな影響を及ぼしたことは、改めていうまでもない。中世の仏教は主として南都北嶺の旧仏教と新仏教（鎌倉仏教）にわける。後者は、法然（1133-1212）、親鸞（1173-1262）、道元（1200-53）、日蓮（1222-82）らを開祖とする¹。新仏教の発生は当時の社会情勢に深く関わっている。その時代は貴族の衰弱、武士の台頭の時期で、治安の乱れが激しくなり、民衆の不安は増えている。また、旧仏教の墮落に伴う僧兵の乱暴、天災頻発などの背景で末法思想が深刻になっている。特に、十二世紀末に成立した『末法灯明記』は現在に末法であって無戒の時代であることを強調するものであり、これは親鸞を始めとする新仏教の開祖たちに大きな影響を及ぼした。人々は現実世界に不安し、その不安から逃げるために厭世的思想に傾倒し、新しい救済を求めていた。浄土宗諸宗と日蓮宗などの鎌倉仏教は、そういう背景で生まれたのである。なお、仏教前の時代に形成された地獄思想、六道輪廻などの思想は、この時代に至ってさらに庶民の間に浸透しており、中世の文芸作品に反映している。

第二節 軍記物語の武家の幽霊

軍記物語はその名の通り、作者の体験や見聞、伝承などを素材として、武士集団の戦闘を中心にした叙述文学である。十世紀半ば東国で起こった平将門の乱の顛末を描いた『将門記』、及び前九年の役の顛末を描いた『陸奥話記』は、軍記物語の先駆的作品とされる。その他、保元・平治・治承・寿永の戦乱を中心とした『保元物語』『平治物語』『平家物語』、後醍醐天皇即位（1318）から後光厳天皇の貞治六年（1367）までの戦乱を中心とした『太平記』、源義経・曾我兄弟という特定の個人の生涯を中心とした『義経記』『曾我物語』などがある。

¹ 荻部直・片岡龍（2009）『日本思想史ハンドブック』新書館、p.46

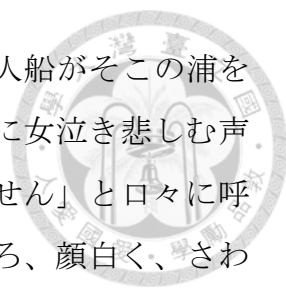
戦争をめぐる軍記物語には、幽霊が登場する話は少なくない。例えば、『保元物語』『平家物語』などの作品における崇徳天皇の怨霊にまつわる話、『太平記』に登場する楠正成の怨霊、『義経記』における平家一門の怨霊の退治の話、あるいは『曾我物語』の曾我兄弟の怨霊など。続いては、『太平記』『義経記』『曾我物語』を中心に軍記物語の武家の幽霊を明らかにし、さらに軍記物語に登場する怨霊たちの役割を検討してみる。

(一) 『太平記』の考察

『太平記』は、鎌倉中期末から南北朝にかけての全国的規模の動乱を中心に描いた軍記物語であり、具体的には後醍醐天皇即位（1318）から鎌倉幕府の滅亡、建武の新政とその崩壊後の南北朝分裂、二代将軍足利義詮の死去と細川頼之の管領頃までの約五十年の期間を描くものである。全書は三部・四十巻からなり、その作者とその成立は今にでも不明なところが多い。本論では、「北国探題淡河殿自害の事」（巻十一）、「伊予国より霊剣註進の事」（巻二十三）「新田義興自害の事」（巻三十三）を取り上げて、『太平記』に登場する武家の幽霊を明らかにする。

1. 「北国探題淡河殿自害の事」（巻十一）

あいかほうきやうのすけときはる
淡河右京亮時治は北条時盛の子である。淡河右京亮時治は元弘の乱で北国鎮撫のために越前国の牛ヶ原というところに出陣するが、まもなく六波羅の滅亡を聞くと、味方の軍勢が瞬く間に離反する。そうした中、平泉寺の僧兵らが北条の所領を恩賞として越前国や他国の軍勢を誘って牛ヶ原へ押し寄せる。援軍もなく多勢に無勢の時治は、いよいよ覚悟を決めて、二十人ほど残って敵を防がせて、近くにいた僧を招いて女房や子どもたちに受戒させ極楽往生を祈った。時治は妻に逃れようと諭したが、妻は愛する人と共に生を終え、埋められた苔の下までも、一緒にいたいと答えた。結局、時治の妻と二人の子どもたちは入水し、時治もただちに自害する。一方、越中守護名越遠江守時有、弟の修理亮有公、甥兵庫助貞持の三人も、時治と同様の状況に直面する。そして、時治夫婦と同じ、男は自害し、女や子どもは入水する。「その幽魂亡霊ども、なほもこの地に止まつて、夫婦執着の妄執を遣しけるにや」と死んだ彼らは幽霊となっ

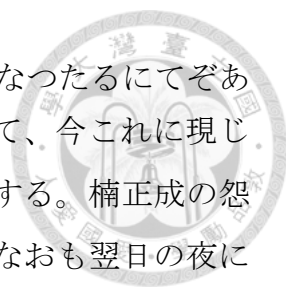


て、この地に留まっている。その後、越後から京都へ上る商人船がその浦を通り過ぎる時に、不思議なことにあった。はるか彼方の沖合に女泣き悲しむ声がし、渚の方で男の音がして「その舟よせて給ひ候へ。便船せん」と口々に呼ぶのであった。船頭は恐ろしいと思いながら舟を着けたところ、顔白く、さわやかな感じの三人の男が「おの奥まで便船せん」と舟の屋形の中に移った。こうして沖の潮合まで行ったところ、彼らは船頭に舟を止めさせ、三人とも漫々と広がる波の上におり立った。そのうち、年のほど十六、七から二十歳くらいの女性が三人波の中から浮び出した。男女とも睦まじい様子でぴったりと近づくと、急に猛火がぱっと燃え上がって、男女の間を隔てた。そして、女は思い焦れる様子で波の底に消え入るように沈んでしまい、男は泣く泣く波の上を泳ぎ帰る。最後、三人の男は船頭に「屍を苔の下に埋められながら往生できない名越遠江守、修理亮、兵庫助」と名乗って、かき消すように見えなくなったという。

時治の自害する場面において、「隔生即忘とは謂ひながら、一念五百生、懸念無量劫なれば、奈利八方の底までも、同じ思ひの炎にぞ咽び給ふらん」と、わずか一度執着心をもっただけでも、五百生の長い生死にわたって永遠の報いをうけることを語る。名越遠江守、修理亮、兵庫助とその妻らは男女の妄執を抱いて死んだので、死後にも成仏できず思いの炎に責められて続ける。

2. 「伊予国より靈劍註進の事」(卷二十三)

大森彦七は、湊川の合戦で楠木正成の腹を切らせた功績を得たことを祝って、猿楽を興行した。その当日、舞台へ行くため山際の細道を通ると、一人の美女にあった。彦七は行き悩んでいた女を背負っていこうとすると、鬼になった女に襲われてくる。彦七は怯むことなく格闘に及ぶ。下人が加勢に駆けよせたときに、鬼は跡形なく姿を消していた。この日の猿楽は中止となったが、再び開催が計画されている。当日、猿楽が演じられていた最中、はるか海上に光り物が二、三百も現れる。よくみると黒雲の中に、玉の輿の周りに恐ろしそうな鬼の姿をした者たちが守り、その行列の後ろに鎧武者が百騎ほど伴をしている。見物に集まった人々は驚き恐れるところに、その雲の中から大声で「大森彦七に申すべき事あって、楠正成参つて候ふなり」と叫んだ。彦七は少しも臆する

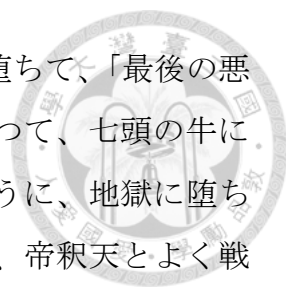


ことなく、「人死して再び帰る事なし。定めてその魂の霊鬼となつたるにてぞあるならん。それはよし、何にてもあれ、楠殿は何事用の用あつて、今これに現じて、盛長をば呼ばはり玉すぞ」と問い返し、真っ向から反論する。楠正成の怨霊は激怒して稲妻を走らせるが、ついに退散する。しかし、なおも翌日の夜には、楠正成をはじめとする怨霊たちは山蜘蛛、鬮、女の首などに次々と姿を変えて襲ってくる。なかなか怨霊が退散できず悩んでいたところに、仏僧が来て「今現ずるところの悪霊どもは、皆修羅の眷属たり」と化物の正体が修羅道に墮ちる死者の霊を語って、般若経で鬼を退治すると勧める。般若経講読の功力によって、やがて修羅は退散し、楠正成の怨霊は二度と現れることはなくなったという。

この話で語られた楠正成の怨霊も、後に能や浄瑠璃などの素材として扱われている。怨霊はしばしば生前の関わる者の前に現れている。元の敵、かつ自分を殺した者の前に現れる楠正成の怨霊も例外ではない。この話でもっとも興味深いのは、楠正成の怨霊が持った力である。楠正成の怨霊は稲妻を走らせたり雷鳴を轟かせたりする力を持っているというところから、菅原道真の御霊を想起する。また、楠正成の怨霊は自分が湊川合戦の時の姿、そして保元・平治の乱などの戦争ですでに死んだ武者の姿を彦七に見せる。つまり、戦争と関わる人は死後修羅道に墮ちて、阿修羅王の眷属となる。『太平記』巻十六「楠正成兄弟以下湊川にて自害の事」において、正成兄弟は自害する際に七回人間に生れ、朝敵を滅ぼすと誓った。

（正成は）舎弟正季に申しけるは、「そもそも最後の一念によって、善悪生を曳くといへり。九界の中には、何れのところか、御辺の願ひなる。直にその所至るべし」と問へば、正季からからと打ち笑ひて、「ただ七生までも同じ人間に生れて、朝敵を亡ぼさばやとこそ存じ候へ」と申しければ、正成よにも心よげなる気色にて、「罪業深き悪念なれども、我も左様に思ふなり。いざさらば、同じく生を替へて、この本懐を遂げん」と契って…

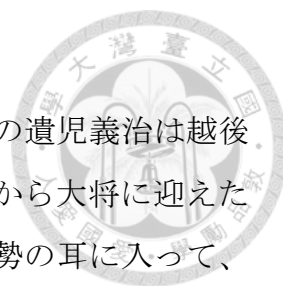
（巻十六「楠正成兄弟以下湊川にて自害の事」）



臨終の際に抱く他人への恨みなどの妄念で楠正成は修羅道に堕ちて、「最後の悪念に引かれて、罪障深かりしかば、今千頭王鬼と云ふ鬼となつて、七頭の牛に乗れり」（卷二十三「伊予国より靈劍註進の事」）とあったように、地獄に堕ちた楠正成は千の頭を持つ鬼となった。修羅道は六道の一つで、帝釈天とよく戦う神である阿修羅が支配し、自尊心・我執・疑いの強い者が行く、常に争いの絶えない世界である。『往生要集』には、修羅道に堕ちた者の住所は、「根本」の優れた者は「巨海の底」、劣った者は「山巖」の中に住んでいると書かれる。「雲雷が為ると天の鼓ではないかとあわてかつ畏まれ、心は常におののいており、諸天のたまに傷つけられて怪我をしたり、命を失ったりする。そして一日に三回苦しみの時間がきて辛く苦しむ」²と、修羅道に堕ち者が地獄で受けた苦痛を説明した。また、鎌倉時代の仏書『妻鏡』では、「鬪諍を企て合戦を好む者は、修羅道に落て苦を受るにひまなし」とあったように、この世で戦いに従事した者が死後に堕ちる世界とされている。「伊予国より靈劍註進の事」では、正成と一緒にする人々は、後醍醐天皇、兵部卿親王、新田左中将義貞、平馬助忠正、九郎大夫判官義経、能登守教経であると書かれる。そして、後醍醐天皇は元々摩醯首羅王の化身で、お供にする方々は「悉く修羅の眷属となつて、ある時天帝と戦ひ、ある時は人間に下つて、瞋恚強盛の人の心に入り替る」と述べられる。飯塚恵里人氏は、ここで敵味方・時代を超えて修羅王に率いられる「修羅の眷属」という一団となり、帝釈天と戦うというのが、仏典の説く本来の姿であると指摘した³。彦七は楠正成らの怨霊に対して一貫した強気の態度であったが、修羅道に堕ちた色々の武者の有様を見せた後、物狂になった。何度も襲ってくる化物を退治するが、「我すでに疫鬼に魂を奪われぬ。今はいかに武く思ふとも叶ふまじ。我が命の事は物の数ならず。將軍の御運如何は」と途方に暮れる。結局修羅を退散させるのは、般若経の法力であった。楠正成も大般若経講読の仏縁によって、貪・瞋・痴の三つの毒害から免れ、成仏することができる。

² 飯塚恵里人（2007）「夢幻能に描かれた来世—修羅道と地獄を中心に」『日本文学 56（7）』、日本文学協会、p.45

³ 飯塚恵里人（2007）「夢幻能に描かれた来世—修羅道と地獄を中心に」『日本文学 56（7）』、日本文学協会、p.48



3. 「新田義興自害の事」(卷三十三)

尊氏が没後、新田義貞の遺児義興とその弟義宗、脇谷義助の遺児義治は越後国に城郭を構えている。三人のもとへ、武蔵・上野の者たちから大将に迎えたい旨の誘いがあった。義興挙兵の報はじきに鎌倉管領畠山道勢の耳に入って、竹沢右京亮と江戸遠江守に義興の謀殺を命じる。義興の信用を得たようになった竹沢と江戸は、十月十日に矢口の渡で義興の乗る船に細工して沈めて、絶望した義興は「安らかぬ物かな。日本一の不当人どもにたばかれつる事よ。七生までも汝等がために、この恨みをば報ずべき物を」と言って自害する。こうして義興と主従十三人は矢口の渡で謀殺された。その後、江戸は拝領した土地へ赴く途中、矢口の渡で義興の怨霊にあった。江戸は川端から引き返し馬を急がせて進んだところに、一群の黒雲が彼の頭の上に落ちるように下がってきて、雷が耳の近くで鳴りひらめいた。振り返って見たところ、義興は真っ赤な糸で緘した鎧に、竜頭の五枚の札板をさげた兜の緒を締めて、白栗毛で額に角が生えた馬に乗っていてくる。義興の攻撃をうけた江戸は領地へ運んだところ、七日の間足や手をばたばたさせ、水に溺れた真似をして、「あら堪へがたや、これ助けよ」と叫んで死んだ。その翌日の夜に、畠山道勢は夢で地獄の獄卒を従え鬼となった義興を見た。夢から覚めた道勢は「かかる不思議の夢をこそ見て候へ」と語ったその言葉がまだ終らないうちに、急に雷が落ちてきて、入間川の民家三百余軒、社寺の建物数十か所が焼けてしまった。これだけでなく、義興が死んだ矢口の渡に、毎晩光りながら空中を飛ぶものが現れて、人々を悩ませた。義興の亡霊を弔うために、義興の亡霊を一つの神社の神として崇めながら、祭礼を行って続けているという。

この話を「伊予国より靈劍註進の事」(卷二十三)と比べてみたところ、いくつかの共通点が見つかる。まず、怨霊の登場の場面では、「さしも隈なかりつる中空の月俄にか陰つて、黒雲一村立ち覆へり」(「伊予国より靈劍註進の事」)、「黒雲一村江戸が頭の上に落ちさがりて、雷電耳の辺りに鳴り閃ける」(「新田義興自害の事」)といったところから、怨霊の登場際に黒雲がやっており、怨霊が黒雲に乗ってやってくるというイメージをもたらすと思われる。諏訪春雄氏によれば、雲は古くから『今昔物語集』『信貴山縁起』などの文献に死者の乗物、神・仏・鬼などの超越存在の乗物、不思議な力の表現などの役割を果たしたというの

である⁴。したがって、この二つの話に描いた黒雲も、同じ役割を果たしたのではないかと思われる。もう一つ共通点は、楠正成と新田義興は死後鬼となるところである。ただし、新田義興の場合が楠正成とちょっと違い、義興が鬼となった姿は畠山道勢の夢でしか現れない。鬼の様子について、本文では、楠正成の怨霊の正体である千頭王鬼の姿は詳しく描かれていないが、話の前段で彦七の背負った女房は鬼となる場面において、

俄に長八尺ばかりなる鬼となつて、二つの眼は赤を解きて鏡の面に酒きけるが如く、上下の歯くひ違ひて、口脇は耳の根まで広く割け、眉は漆にて百入塗つたる如く、額を隠し、振分鬢の中より、五寸ばかりなる犢の角、鱗をかついで生ひ出でたり。(卷二十三「伊予国より霊剣註進の事」)

という鬼の容姿が描かれる。それは『今昔物語集』に描いた鬼の容姿と一致しており、鬼の典型的な姿だと考えられる⁵。新田義興の鬼の姿は、「長二丈ばかりなる鬼になりて」としか描かれていないが、「牛頭・馬頭・阿放羅刹ども十余人前後に随へ、火車を引きて左馬頭殿のおはする陳の中へ入る」というところから、地獄の獄卒に従う鬼となることが明らかである。

鬼の本質は今まではすでに数多くの先学によって研究されているが、未だに捉えにくい。『和名類聚抄』によると、「おに」ということばは隠の字音に母音のイを添えたもので、「人の死したる魂神なり」と説明されている。要するに、少なくとも平安時代中期には「おに」が「人の死したる魂神なり」だという考え方があって、それは中国の鬼に対する観念が反映していると考えられている⁶。なお、馬場あき子氏は『鬼の研究』において鬼を五つの系統に分類している。①日本民俗学上の鬼（祝福にくる祖霊や地霊）②山伏系の鬼、天狗③仏教系の邪鬼、夜叉、羅刹、地獄卒、牛頭、馬頭④放逐者、賤民、盗賊などがそれぞれの人生体験のちに鬼となった人鬼⑤怨恨・憤怒などの情念をエネルギーとして

⁴ 諏訪春雄（2010）『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、p.254-255

⁵ 『今昔物語集』卷二〇・七「其形、身裸ニシテ、頭ハ禿也。長ケ八尺許ニシテ、膚ノ黒キ事漆ヲ塗レルガ如シ。目ハ錠ヲ入フルガ如クシテ、口広ク開テ、劍ノ如クナル歯生タリ。上下ニ牙ヲ食ヒ出シタリ。赤キ裕衣ヲ搔テ、槌ヲ腰ニ差シタリ」（長谷川端『新編 古典文学全集 56 太平記 03』小学館、1997年、p.125-126）

⁶ 諏訪春雄（2010）『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、p.286

復讐をとげるために鬼となった変身譚⁷。また、仏教では、一般的に餓鬼、夜叉、羅刹、阿修羅、地獄の獄卒などは鬼と呼ばれる。諏訪氏によると、仏教の鬼も本来は人間であり、人間の死霊が正当にまつられないときに鬼になるという觀念が根本にあり、そのため餓鬼には人間的な弱さが感じられるが、仏教成立以前の神怪から変化した夜叉、羅刹、阿修羅の類になると、人間性はとぼしく妖怪性がつよくあらわれているのである⁸。『太平記』の話に戻すと、「伊予国より靈劍註進の事」「新田義興自害の事」二話に描かれる鬼は、明らかに仏教系の鬼で、前者は修羅道に堕ちて阿修羅の鬼で、後者は地獄で亡者を責め苛む獄卒の鬼となるのである。

(二) 『義経記』と『首我物語』の考察

1. 『義経記』の平家の怨霊

『義経記』は作者の不詳で、室町初・中期に成立しているとされる。「義経都落の事」では、義経の一行が大物の浦の沖で平家の怨霊に祟られ、遭難した話が描かれる。義経の遭難のことが『吾妻鏡』文治元年（1185）十一月二十日の条に記されており、『源平盛衰記』でこの難船を平家怨霊の所業と結びつけた。

『義経記』の話もこの視点がいつそう具体化されているものである⁹。能の「船弁慶」もこの話をさらに脚色したものである。続いては、この話の平家の怨霊が登場する場面を見よう。

船に乗って西海をさして落ちていく義経の一行は、途中書写の岳が見て、そしてその山の西の方から黒い雲が山頂へ切れてかかってきた。弁慶はその雲が普通の雲ではなく、悪雲であると語って、さらに「源氏の大將軍においては、我ら悪霊、死霊とならん」と平家の公達が死んだ際に言い残した言葉を言って、その悪雲の正体が平家の怨霊だと指摘した。その後、「矢継早に散々に射たりければ、冬の空の夕日明かりの事なれば、海の潮も輝きて、中差何処に落ち着くとは見ねども、死霊なりければ、掻き消す様にぞ失せにける」とあって、弁慶は平家の怨霊を見事に退散させる。雲と怨霊の出現との結びつけは、『太平記』

⁷ 諏訪春雄（2010）『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、p.285

⁸ 諏訪春雄（2010）『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、p.320

⁹ 梶原正昭（2000）『新編 日本古典文学全集 62 義経記』小学館、p.206

の「伊予国より靈劍註進の事」のなどの話にも窺える。



2. 『曾我物語』の曾我兄弟の怨霊

『曾我物語』は作者の不詳で、仮名本には十巻からなる太山寺本と十二巻からなる諸本があるが、いつ成立したのかははっきりしない。『曾我物語』は鎌倉初期に起きた曾我兄弟の仇討ちを題材とした軍記物語であり、源頼朝が行った富士の巻狩りの際に、曾我祐成と曾我時致の兄弟が父親の仇である工藤祐経を討ち、その後兄の祐成は討たれ、弟の時致は捕えられ処刑されたというのである。後日談の巻十一「貧女が一灯の事」には、曾我兄弟の怨霊が現れて祟るといふ話が描かれる。

太将殿御出により、富士の裾野の御屋形、薨をならべ、軒をしりて、数有しかども、御狩すぎしかば、一字ものこらず、元の野原になりにつけり。されども、のこる物とても、兄弟の瞋恚執心、ある時に、「十郎祐成」となりの、有時は、「五郎時致」とよばはり、晝夜たゞかふ音たえず。をもはずとおりあはるる者、このよそおひを聞、たちまちに死する者もあり、やうやういきたる音は、狂人となりて、兄弟のことばをうつし、「苦惱はなれがたし」となげくのみなり。(巻十一「貧女が一灯の事」)

曾我兄弟の瞋恚執心で、死後も闘争の苦痛から解放して成仏することができない。そして、曾我兄弟の怨霊の祟りで人々は死んだり狂ったりするので、源頼朝は遊行上人に頼んで、兄弟の荒ぶる霊を鎮めるために、神社を建て、兄弟の霊を神として祀られる。「菅丞相の昔、讒言の瞋恚、くはういとなりたまひて、都をかたぶけ給ひける」(巻十一「菅丞相の事」))とあったように、上人は菅原道真の祟りを例としてとりあげて、曾我兄弟の霊を神として祀られるべきだと言った。「貧女が一灯の事」における曾我兄弟の祟りの描写をみると、曾我兄弟の霊は明らかに平安時代の御霊と同じ、個人対個人の間を脱して社会的な存在になる。したがって、社会的・国家的な祭祀で鎮めなければならない。すで

に多くの先学に指摘されているように¹⁰、曾我兄弟の仇討ちとその死という劇的な事件の後、彼らの御霊を鎮めるために彼らの物語が箱根や伊豆の地を中心に語られ始め、それを核として、他の資料や伝承も利用して、少くとも鎌倉時代の後期までには、『曾我物語』が誕生していたと考えられる¹¹。つまり、曾我兄弟の怨霊の発生は、平安時代に確立されていた御霊信仰と深く関わっている。

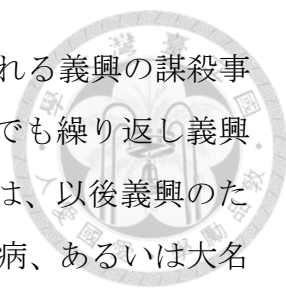
(三) 軍記物語と怨霊

以上の考察をまとめると、『太平記』『義経記』『曾我物語』三つの作品では、楠正成の怨霊のような修羅道に堕ちて修羅の眷属、義興の怨霊のような地獄に堕ちた鬼、あるいは曾我兄弟の怨霊のような災害をもたらす御霊といった武家の幽霊の姿が描かれている。それに、彼らのもつ「瞋恚執心」はしばしば地獄で苦患を受けて、成仏することができない原因となった。仏教では、瞋恚が他者に対して憤り恨むことで、それも戦乱頻発の時代に生きる人々—特に武者の心性を象徴する語である。ただし、『太平記』巻十一「北国探題淡河殿自害の事」をほかの武家の幽霊の話と比べたら、その話がやや異質的である。戦闘による瞋恚で修羅道どのに堕ちるのではなく、男女の妄執で地獄に堕ちて苦患を受けているのである。しかし、いずれの話でも、戦乱の世に狂わされた運命を語るものが共通している。それに、しばしば見られる修羅道、地獄、鬼、瞋恚などの仏教のことは、あるいは仏教の力で怨霊を退治させるといったところには、当時の仏教が広く浸透していることが明らかである。

祟りの対象については、死んだところにとどまり、生前の敵の前に現れたり祟ったりするのは常套であるが、新田義興の怨霊、曾我兄弟の怨霊などのような、個人対個人の間を脱して社会的な祟りをもたらすという御霊にあたる

¹⁰ 柳田国男氏は、「一目小僧の話」（『東京日日新聞』、1917年7月）で、曾我物語の発生を御霊の鎮魂に求める。折口信夫氏は「日本文学の唱導的発生」（『日本文学講座』、1927年）において、『曾我物語』が箱根権現・伊豆山権現を本拠とした「瞋巫女（ごぜ）」の集団の口から発生し、語り継がれたという仮説を提示した。（梶原正昭・他校注/訳『新編 日本古典文学全集 53 曾我物語』小学館、2002年、p.383-384）他には、荒木良雄氏の「曾我物語三遷論」（『古典研究』六卷十号、1942年）では、『曾我物語』は箱根山の僧或はそこにいた唱導説教師の輩の手によって成されたと論ぜられた。角川源義氏の「曾我物語ノート」（『日本古典鑑賞講座』十二巻）では、『門葉記』の記事を引いて、安居院の説経が、伊豆箱根を中心におこなわれ、『曾我物語』の成立にもあざかったと指摘された。（市古貞次・他校注『日本古典文学大系 88 曾我物語』岩波書店、1944年、p.11）

¹¹ 梶原正昭・他校注/訳（2002）『新編 日本古典文学全集 53 曾我物語』小学館、p.386-387



存在もある。『太平記』巻三十三「新田義興自害の事」で描かれる義興の謀殺事件は第三部の起点となしていると読むことができ、後の物語でも繰り返し義興の怨霊のことが強調されているのは、義興謀殺した畠山道勢は、以後義興のために悲惨な末路をたどることになると考えられる¹²。天災、疫病、あるいは大名の盛衰は、怨霊の祟りと結びつけていることは『平家物語』にも窺える。田中徳定氏は、『平家物語』に登場する怨霊を、平家一門によって無念の死を遂げ、平家一門に祟った怨霊と、壇ノ浦に入水した安徳天皇および源氏によって討たれた平家一門の怨霊、二つの場合に分けると述べた¹³。前者について、妊娠している中宮徳子に取り憑いた物の怪の正体が、崇徳院の御霊、藤原頼長の霊などであり、特に崇徳院の御霊は平清盛の追贈号によっても鎮められず、以後も祟り続けると描かれている。安徳天皇の崩御は、平家一門の滅亡に繋がっており、それも安徳天皇は母の胎内に宿った時に怨霊の祟りに取り込められてしまったことと深く関わっていると考えられる¹⁴。そして後者について、『平家物語』巻十二「大地震」においては、京に見舞われた地震は安徳天皇および平家一門の怨霊の仕業に帰せられると語れる。平家一門の怨霊の祟りの力は、もう国家そのものにむけられるのである。「怨霊は昔もおそろしき事なり」（『平家物語』巻三「頼豪」）とあったように、天災、疫病などの災厄を怨霊の祟りに結びつけているという考え方は、古くから存在している。特に平安時代には、既存していた怨霊思想はさらに発展して御霊信仰に形成した。軍記物語の中で、国家、社会に災厄をもたらす力をもつ怨霊、そしてその怨霊を鎮めるために、神として祀られるなどの様々な対処を行った話は、すべて平安時代に確立した御霊信仰に基づいたものである。

第三節 能と狂言の幽霊

能と狂言の幽霊を考察する前に、まず能と狂言の歴史を簡単に確認しておこう。江戸時代までは能と狂言は「猿楽」と総称されて、能は「猿楽の能」とも

¹² 長谷川端校注/訳『新編 日本古典文学全集 57 太平記 04』小学館、p.139

¹³ 田中徳定（2009）『『平家物語』と怨霊』『アジアの怪奇譚（アジア遊学 125号）』勉誠出版、p.85

¹⁴ 田中徳定（2009）『『平家物語』と怨霊』『アジアの怪奇譚（アジア遊学 125号）』勉誠出版、p.88-89

呼ばれていた。猿楽は奈良時代の初期に雅楽や舞楽とともに伝来していた中国唐代の雑芸である「散楽」に由来するとされる。散楽は、曲芸、^{かるわざ}軽業、奇術、歌舞などの雑多な芸能であったが、平安時代には滑稽な物真似が主流となり、猿楽とよばれ、時代を経て対話喜劇としての狂言と、歌舞の要素の濃い劇形態の芸である能に分化していく。

平安以後能の成立に関する直接資料は乏しいが、猿楽の能の萌芽は鎌倉中期と推定される¹⁵。鎌倉後期から室町時代にかけてたびたび勸進田楽を催した本座（京都）、新座（奈良）の二座の田楽に対して、物まね芸を主軸とした大和猿楽の四座や歌舞に重きをおいた近江猿楽の上三座などの猿楽の諸座の中から、結崎座の観阿弥清次（1333-84）が出て、猿楽に大きな改革をもたらす¹⁶。周知のように、観阿弥とその長男の世阿弥父子は、足利三代将軍義満の支援を得て、能の芸術性を飛躍的に高め、猿楽を貴族にも愛好される芸能に引き上げること成功する。観阿弥の功績は、物まね本位、強さの主張の大和猿楽に、田楽や近江猿楽の歌舞の要素をアレンジし、幽玄な美を中心に置いたこと、またメロディ主流だった大和猿楽の音楽に、リズム本位の^{くせまい}曲舞の技法を導入したことであり¹⁷、従来の猿楽になかったその音曲と作劇のおもしろさが人々の共感を呼んだ。世阿弥は、今日「^{むげんのう}夢幻能」という劇形式を完成させ、数々の名曲の創作、『風姿花伝』『至花道』『花鏡』など能の伝書を残した。能はやがて室町幕府の正式の芸能「式楽」として扱われるようになった。

狂言の歴史に関しては、前述したように、狂言は平安時代の猿楽から分化されたものである。室町前期、猿楽の能は大和猿楽の世阿弥らによってほぼ今日の能に近い姿に整えられたとき、死と背中あわせの日常だった武士が政権を掌握し、仏教思想が瀰漫していた社会にあたっては、軽妙な笑うべきものである狂言は、猿楽の能に従属的立場で併合・吸収されていた¹⁸。世阿弥の『習道書』において神事・勸進などの際に能三番・狂言二番を演じるといった記述からみれば、当時すでに現在とほぼ同様の能・狂言併演の形の生じていたことが明ら

¹⁵ 小林責監修・油谷光雄（2008）『狂言ハンドブック第3版』三省堂、p.8

¹⁶ 戸井田道三監修・小林保治編（2000）『能楽ハンドブック改訂版』三省堂、p.2-3

¹⁷ 『日本大百科全書』項目「能」・増田正造（Japanese Knowledge）

¹⁸ 小林責監修・油谷光雄（2008）『狂言ハンドブック第3版』三省堂、p.10

かである¹⁹。狂言の流派は、主として室町後期に大和猿楽の狂言方による大蔵流、江戸前期に成立した新興の驚、和泉三流がある。



(一) 能の幽霊

能の分類のしかたは目的や着眼点によって異なる。世阿弥は『風姿花伝』で、能の役柄を、女、老人、^{ひためん}直面、物狂い、法師、修羅、神、鬼、唐事と九つに分類しているが、現在では「^{しん}神、^{なん}男、^{にょ}女、^{きょう}狂、^き鬼」と俗称される「五番立」の分類が普遍化している。江戸時代、能は一日興行で狂言を挟んで五番行われるという形式を取っており、それは「五番立」と呼ばれる。「五番立」は神・男・女・狂・鬼の内容によって、初番目物（神）、二番目物（男）、三番目物（女）、四番目物（狂）、五番目物（鬼）という演能の順が決まっている。その中で、二番目物は修羅物とも呼ばれ、生前の戦の罪によって死後、修羅道に堕ちた武人たちの苦しみを描くもので、要するに武家の幽霊が登場する能である。四番目物はその内容が多岐にわたっており、その中で断ちがたい妄執で現世に現れる幽霊が登場する執心物がある。そのほかには、三番目物の「野宮」、「采女」に登場する女性の幽霊、あるいは五番目物の「船弁慶」に登場する平家一門の怨霊などがあったように、幽霊が登場する能は極めて多い。しかし、その中で他の時代の幽霊と異なった特徴を帯びており、つまり中世の幽霊をもっとも代表するのは、やはり二番目物（修羅物）と四番目物の幽霊だと思われる。したがって、本論は「五番立」の分類に従い、最も中世の幽霊を代表する二番目物（修羅物）と四番目物を中心に考察して、幽霊が登場する曲目をいくつか取り上げて能の幽霊を分析してみたい。曲目の分析の他に、能の演出に大きな役割を果たす能面も含めて考察して、能に登場する幽霊のイメージを明らかにする。さらに、修羅物に描かれた修羅道と四番目物に描かれた地獄について検討してみたい。なお、本論で扱われる各曲目のあらすじと詞章の引用は、すべて『能楽ハンドブック改訂版』（三省堂、2000年）、『能鑑賞二百一番』（淡交社、2008年）、『新編 日本古典文学全集 58・59 謡曲集(1)、(2)』（小学館、1997、1998年）に拠る。

¹⁹ 小林責監修・油谷光雄（2008）『狂言ハンドブック第3版』三省堂、p.10



1. 修羅物の幽霊

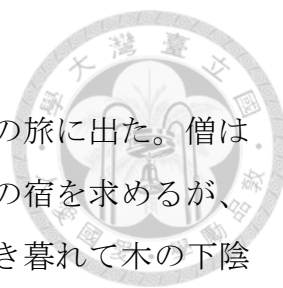
修羅物は、主として源氏や平家の武将を主人公に、死後も修羅道に苦しむ様子を描いた曲目である。続いては、「敦盛」、「忠度」、「清経」、「経政」、「巴」を取り上げて、修羅物の幽霊を考察してみる。

① 「敦盛」

出家して蓮生^{れんしょう}と名乗る、かつての源氏の武将熊谷直実が、一ノ谷の合戦で討ち取った平家の公達敦盛の菩提を弔うために一ノ谷に至って、笛の音が聞こえ、草刈りの男たちに出会う。蓮生が男たちに話しかけると、いつしか一人が残って十念（十遍の念仏）を授けてもらいたいと頼み、敦盛ゆかりと名乗って消える。その後、蓮生は念仏を唱えていると、敦盛の霊は蓮生の夢に現れて、直実が菩提を弔ってくれることを喜び、懺悔の物語をする。そして、平家一門の栄枯盛衰を語り、最期を迎える前夜の陣内で秘蔵の笛を吹き鳴らし、夜遊のさまを想起して舞（中の舞）を舞う。最後に合戦で直実に討たれた場面を再現し、今や仇敵とは思わなくなった直実に回向を頼んで去る。本曲の特色は、前シテが直面²⁰で、後シテに十六歳で死んだ敦盛にもっともふさわしい「十六」という面をつける点、及び修羅の苦患を現す「カケリ」という舞ではなく、女性の舞う優美な「中の舞」を舞う点など²¹。敦盛の亡霊が現世に現れる対象は、生前の敵であった蓮生法師（熊谷直実）である。そして彼は、元の敵の直実に対して憎しみを語るのではなく、仇を恩で報じてくれることを感謝し、修羅道の苦患から救われたいと頼んだ。後段で栄華から、都落ちまで、そして一ノ谷の城で暮らすようになった、最後合戦で討たれるという回想には、十六歳で死んでしまった敦盛の心理的变化はとても自然に描かれている。十六の若者の死と敦盛の亡霊の回想は、観者に当事者の直実に戦乱の世の深い無常を感じさせるだけではなく、美しくも儂い印象をしみじみと感じさせてくれるのではないかと思われる。

²⁰ 能面をつけずに素顔で演じること。表情を変化させたりしない。(金子直樹『能鑑賞二百一番』淡交社、2008年、p.54)

²¹ 戸井田道三監修・小林保治編(2000)『能楽ハンドブック改訂版』三省堂、p.55



② 「忠度」

元々藤原俊成に仕えていた者は、俊成の没後僧となり行脚の旅に出た。僧は津の国須磨の浦に来て潮汲みの老人に出会って、老人に一夜の宿を求めるが、この花陰ほどの宿は他にあるまいと言われ、平忠度の歌「行き暮れて木の下陰を宿とせば 花や今宵の主ならまし」をあげ、この歌を詠んだ人は一ノ谷の合戦で討たれ、この苔の下に埋められていると言って回向を頼んだ。僧の回向を受けた老人は忠度の亡霊と名乗って消える。僧が仮寝をすると夢に忠度の亡霊が昔の姿で現れ、自分の歌が『千載集』に取られながら朝敵であるために「読人しらず」とされたことを嘆き、作者名をつけてくるようにと俊成の子定家への伝言を頼んだ。そして、一ノ谷の合戦で岡部六弥太^{おかべのろくやた}と組み合い討ち死にしたことを語り、僧に重ねて回向を頼むと消える。「忠度」は修羅物に分類されるが、本曲では修羅道に堕ちた苦患を見せるのではなく、和歌についての妄執の深さゆえに、忠度は亡霊としてこの世に現れることを中心に描いている。最後の「花は根に帰るなり、わが跡弔ひて賜ひ給へ、木蔭を旅の宿とせば、花こそ主なりけれ」とあり、「花こそ主なりけれ」の「花」すなわち「忠度」と両者を一体化している²²。若木の桜が老翁と忠度の影像をだぶらせ、桜の木に忠度の亡霊が宿り姿を現すという、いわば靈魂の依代として活かされている²³。古くから木は神靈が意志を伝えるため現世に現れるときに依り憑く対象物、つまり依代として信じられる。忠度の亡霊は埋葬地である桜の木を依代として、僧の前に現れて、抹殺された歌人としての名を惜しむ悔しさ、戦乱の世に狂わされた運命に対する哀しみを語るなのである。

③ 「清経」

清経の家臣淡津の三郎が都で待つ清経の妻を訪れ、一門の行末に絶望した自害した清経の最期を語る。妻は「生きるも死ぬも共に」との約束を果たさなかった清経を恨み、清経の遺髪を見ると泣き崩れる。清経の亡霊は悲しみに沈む妻の夢に現れる。清経の亡霊は、都を落ちた平家一門が筑紫での戦いにも敗れ、願をかけた宇佐八幡^{うさはちまん}の神に見捨てられた経緯を語り、平家の運命を見極めたた

²² 小山弘志・佐藤健一郎訳/校注(1997)『新編 日本古典文学全集 58 謡曲集①』小学館、p.159

²³ 金子直樹(2008)『能鑑賞二百一番』淡交社、p.142

めに、船中で笛を吹き今様を詠って入水したことを話す。続いて修羅道の苦患を見せるが、入水の時の念仏の功德で成仏できたことを述べて消えていく。清経の亡霊は、修羅道の苦患を見せるが、化身で旅僧の前に現れ、後シテが本体を現して修羅道の苦しみを救ってもらうという修羅物の定型を取らず、妻の枕元に現れる。従って前後のシテの区別はなく、いわば後シテのみが登場するかたちである²⁴。昨日までの栄華とうって変わった絶望的な現実直面して、死を決意するという描写は、世の無常と戦乱の恐怖を感じさせられる。清経の亡霊が妻と言葉を交わすところから、生者と死者との距離の切なさを感じられるだけではなく、一人死を選んだ男と共に生きたかった女との心の距離を感じる清経のせつなさと、観者が共感できるだろう。

④ 「経政」²⁵

仁和寺の僧都の行慶^{ぎょうけい}は、守覚法親王から一ノ谷の合戦で源氏に討死した平経政の弔いをするように命じられる。経政は琵琶の名手として法親王に寵愛され、「青山」という琵琶を預けられていたことがあるので、この琵琶を供え、管弦講を催して清経を回向する。法事を行っている時、弔いを感謝した経政の亡霊が現れて、琵琶を弾き、「面白の夜遊や。あら面白の夜遊や」と舞を舞う。そして、突然、修羅の苦しみが襲ってくる。経政の亡霊は身を焼く苦患を恥じて、灯火を消そうと火に飛び入り、暗闇に消えてゆく。「経政」では、時代の流れに押し流されていく非力な人間の、失われた夜遊への、そして法親王の情愛への断ち切れぬ妄執からこの世へ戻ってきた経政の情念を描いている²⁶。経政の亡霊は、琵琶の音楽への妄執で現世に現れて、琵琶を手に執心を満足させる至福の時間を過ごしたうちに、修羅道の苦患が襲ってき酷い己の姿を見られることを恥じて、やがて消えてしまう。経政の亡霊には、戦いに対する妄執する姿が見られず、音楽を愛好する平家の貴公子が失われた生活の憧れと修羅道の現実とのギャップに苦しむ様子がはっきり見られる。

²⁴ 秦恒平 (1999) 『能の平家物語』朝日ソノラマ、p.110

²⁵ 『平家物語』では経政ではなく、「経正」であるが、能では伝統的に「経政」と記してきた。ただし、現在では「経政」と記す流儀もある。(戸井田道三監修・小林保治編『能楽ハンドブック改訂版』三省堂、2000年、p.133)

²⁶ 金子直樹 (2008) 『能鑑賞二百一番』淡交社、p.150

⑤ 「巴」

「巴」は修羅物の中で唯一女性を主人公にした曲目である。木曾の僧が栗津原である里女に出会って、同郷の義仲の霊を弔うように勧めて消え去る。旅僧は回向をしながらその夜を過ごしていると、先刻の女は甲冑姿で現れ、巴御前と名乗る。巴の亡霊は、義仲の最期と自分の奮戦ぶり、と女の身とて主君の義仲とともに死ぬことを許されなかったという恨みで成仏できないことを語り、武具を捨てた女装となって、ひとり木曾の里に帰ったことを述べて、回向を願って消えてゆく。修羅物の中で、一般的に主人公が戦死したゆかりの土地に現れて、自分の討死したことを語って修羅道の苦しみを訴えて回向を頼むのが定型であるが、本曲ではシテの巴は討死していない²⁷。巴は愛する義仲と一緒に死ねなかったことへの執心で成仏できないのである。そして、義仲が自害した場所に現れる巴の亡霊は、愛する男が最期を迎えた土地から離れられぬ女の心を象徴している²⁸。この曲目を通じて、巴の義仲に対する深い絆と戦乱の世の女の哀愁を感じさせられる。

前述したように、修羅物は一般的に、化身で旅僧の前に現れ、後シテが本体を現して修羅道の苦しみを救ってもらい回向を頼むという定型がある。例えば、「敦盛」、「忠度」、「頼政」など。しかし、「清経」のような後シテのみが登場するかたちもある。武家の幽霊が現世に現れる原因としては、戦いの妄執だけではなく、「忠度」のような和歌への妄執、「経政」の音楽への妄執、あるいは「巴」のような愛する人とともに死ねなかった執心など曲目もあったように、修羅物の中で幽霊が現世に現れる原因は多岐にわたることが明らかである。また、本論に上げられた五つの修羅物の中で、「敦盛」、「忠度」、「清経」には武人の幽霊は夢を通して現世の人の前に現れる。夢が幽霊の出現のルートとして扱われることは能にも窺える。また、修羅物に描かれた修羅道について、修羅物には、武人の幽霊が修羅道の苦患を見せる場面は少なくない。「清経」では、

²⁷ 秦恒平 (1999) 『能の平家物語』朝日ソノラマ、p.118

²⁸ 金子直樹 (2008) 『能鑑賞二百一番』淡交社、p.161

「さて修羅道に遠近の、立つ木は敵雨は矢先、土は精劍山は鉄城、雲のはたてを突いて、驕慢の剣を揃へ、邪見の眼の光、愛欲貪恚痴通玄道場、無明も法性も乱れる敵、打つは波引くは潮、西海四海の因果を見せて…」

(「清経」)

と修羅道の有様を語る。清経の描写には修羅道の苦痛があまり見えない。「八島」の義経の亡霊のように、生死を繰り返しての修羅道の苦しみを受けて戦い続けるという修羅物もあるが、修羅物の中で一般に「清経」のように修羅道の苦しみはあまり描かれていない。飯塚恵里人氏は、「修羅能においては、仏教書などを素材としても、観念的描くこと、現世の敵と引き続いて戦う場所として描くこと、戦いによる肉体的な痛みについて書かないことによって、戦いを幽玄に花やかなものとして描く工夫をしていると言えるだろう」と指摘した²⁹。つまり、修羅物に描かれた修羅道は、世阿弥は『風姿花伝』第二物学条々の「修羅」で、「よくすれども、面白き所稀なり。さのみにはすまじき」「源平などの名のある人のことを、花鳥風月に作り寄せて、能よければ何よりもまた面白し。これ、ことに花やかなる所ありたし」といったことを具現したものだと考えられる。世阿弥は、『風姿花伝』で面白く、珍しくあり、観客に感動を与える演技を「花」を喩え、「花」を得ることが役者の命であることを論じている。「幽玄」については、『花鏡』で「姿かかりの美しさ」と定義されて、「幽玄」の芸こそ最上級の芸と述べられている³⁰。したがって、修羅物では、修羅道の苦患を描こうとしても、能に必須とする幽玄と花を忘れてはいけないのである。

2. 四番目物の幽霊

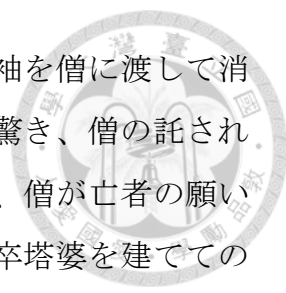
この部分では、「善知鳥^{うと}」、「恋重荷^{おみなめし}」、「女郎花」を取り上げて、四番目物の幽霊を考察する。

① 「善知鳥」

諸国一見の僧は越中の立山で一人の獵師に出会って、自分が死んだので形見

²⁹ 飯塚恵里人 (2007) 「夢幻能に描かれた来世—修羅道と地獄を中心に」『日本文学 56 (7)』、日本文学協会、p.49

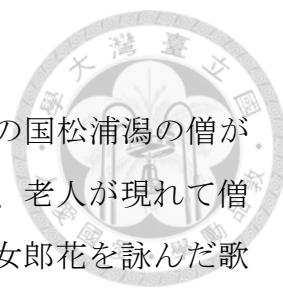
³⁰ 曾我孝司 (2009) 『世阿弥の能改革—稽古は強かれ、情識はなかれ—』雄山閣、p.78-79



を妻に届けてほしいと頼み、証拠に臨終まで来ていた衣の片袖を僧に渡して消える。僧は猟師の家を訪れ、事の次第を語ると、猟師の妻は驚き、僧の託された片袖を形見の衣に合わせてみると、ピッタリと合う。そして、僧が亡者の願い通り蓑・笠を手向けて回向していると、猟師の亡霊が現れ、卒塔婆を建てての供養を感謝しつつ、鳥獣を殺した罪を消してほしいと懇願する。亡霊は後世の報いも忘れて漁猟に夢中になって過ごした殺生の罪を思い、善知鳥の子鳥を捕えて親鳥を嘆かせたさまを思い起こして懺悔するが、すぐ地獄の苦しみが猟師に襲う。地獄で化鳥となった善知鳥に苦しめられ、また鷹になった善知鳥に雉となった自分を追いかけられる猟師は、「助けて賜べ御僧」という声を残して姿を消す。妻を懐かしんで現れた猟師の亡霊は、殺生の罪で仏教の力（僧の力）を得ても救われることができず、永遠に地獄で彷徨って苦しみを受けて続けている。魚鳥殺生の罪で地獄の苦しみを受けることを描いた類曲は「阿漕」「鶉飼」がある。

② 「恋重荷」

白河の院に仕える菊作りの老人・山科^{やましなしょうじ}莊司は、女御に一目惚れする。「重荷を持って庭を百度千度廻るならば女御は姿を見せる」という伝言を聞いた莊司は喜んで重荷をあげようとするが動かない。その重荷は重い石を綾錦で包む「恋重荷」なのである。再び挑んでも失敗した莊司は、恨みを残して死ぬ。莊司の死を聞いた女御が悔やむと、莊司の亡霊が現れて、女御に恨みを述べ、激しく責めるが、最後に気持ちをかえて、わが恋の迷いを弔ってもらえるならば、女御を守り続けようと誓って消える。莊司は執心で亡霊となって女御の前に現れて、恨みを語っているが、恋する女に弔われることで許さねばならない男の心で、やがて恨みを和らぎ、消えてゆく。それに対して、この曲の類曲「綾鼓」では、老人の亡霊は笞を振って女御を責め、冥途の鬼の姿を見せ、女御に恨みの言葉を残しながら池の淵へと消えるという結末を迎え、人間の執心の深さをしみじみと感じさせられる。怨霊が女御の守護神に転じる「恋重荷」と異なって趣旨のである。

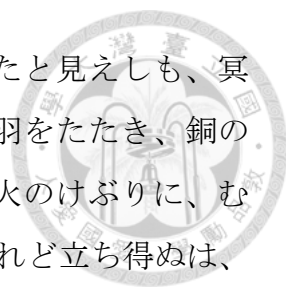


③ 「女郎花」

「女郎花」は男女の恋の妄執を主題とする曲である。肥後の国松浦湊の僧が石清水八幡宮の麓野にやってくる。女郎花を手折ろうとすると、老人が現れて僧を制止する。二人は古歌を引いて言い争うが、旅僧が男山の女郎花を詠んだ歌を知っていたことから、老人は女郎花を折ることを許し、山麓の男塚・女塚へ案内し、自分は小野頼風の幽霊だと暗示し、弔いを頼んで消える。僧が菩提を弔っていると、頼風とその妻との亡霊が現れて、妻の入水や頼風の自殺を語り、邪淫の罪によって今も地獄で責められているありさまを見せて、回向を頼んで消える。この曲は、『古今和歌集』仮名序の注釈書である三流抄に記された女郎花の説話を典拠とする。この曲に似ている趣旨を持つ「定家」は、定家と式子内親王の愛の物語である。定家の執心で死後に葛となって恋する内親王の墓石にまとわりつき、定家からの激しい恋心、そして自らも恋に燃えた執に苦しむ内親王の亡霊は、僧に助けを頼むという。

この部分では、殺生の罪や恋の妄執で苦しむ亡霊が登場する曲目を中心に考察した。亡霊は、地獄で受けた苦患を語り回向を頼む、あるいは「恋重荷」「綾鼓」のように恨みを訴えるために、現世の人の前に現れる。上に考察した通り、能には、主人公が地獄に墮ちる罪は、主に「殺生」と「邪淫」がある。殺生について、戦いの殺生（修羅物）の他に、「善知鳥」「阿漕」のような魚鳥殺生がある。『往生要集』では、殺生をした者が「等活地獄」に墮ちると述べる。「この中の罪人は、互いに常に害心を懐けり。もしたまたま相見れば、獵者の鹿に逢へるが如し」とあり、互い鉄の爪で相手の体を裂き、苦しみを受けて続けるところなのである。また、等活地獄は、東西南北に四つの門があり、その門の外に、それに付属した十六の小地獄がある。その中で、「不喜処地獄」は鳥獣を殺害した者が墮ちる地獄である。そこには大火災が昼夜にわたって焚えており、熱炎の嘴をもった鳥・狗・野狐が常に襲いかかって罪人に噛みつき、骨肉は散乱するのである³¹。それに対して、「善知鳥」の中で、獵師の亡霊は地獄の苦患を以下のとおり述べる。

³¹ 笠原一男（1941）『日本史にみる地獄と極楽』日本放送出版協会、p.25

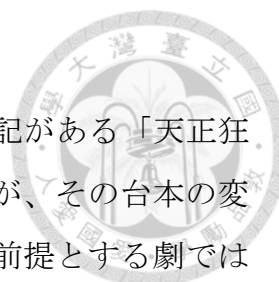


「娑婆にては、うとうやすかたと見えしも、うとうやすかたと見えしも、冥途にしては化鳥となり、罪人を追つ立て鉄の、嘴を鳴らし羽をたたき、銅の爪を磨き立てては、眼を掴んで肉を、叫ばんとすれども猛火のけぶりに、むせんで声を上げ得ぬは、鴛鴦を殺しし科やらん。逃げんとすれど立ち得ぬは、羽抜け鳥の報ひか。うとうはかへつて鷹となり、われは雉とぞなりたりける。遁れ交野の狩場の吹雪に、空も恐ろしい地を走る、犬鷹に責められて、あら心うとうやすかた、安き隙なき身の苦しみ」（「善知鳥」）

鳥獣に襲われるところは『往生要集』の「不喜処地獄」に似ているが、大火災に責められることはない。そして、『往生要集』には悪行の被害者（この曲の場合は善知鳥）による直接罰せられることも述べられていない。

邪淫の罪について、『往生要集』の中で邪淫の罪を犯した者が「衆合地獄」に墮ちると述べられる。そこには、多くの鉄の山があり、獄卒が手に武器をもち、罪人を山の間追いつめ込む。すると鉄の山は罪人に迫り、体をうち砕く、あるいは鉄の山が空中から罪人めがけて落ちてくるなどさまざまな苦患がある。特に、邪欲に捕えられた男性は、死後も「好き端正嚴飾の婦女」に邪欲を抱く。罪人は林に入ると、樹の上に美しい女性がいて、罪人を招く。罪人はその魅力に誘われて樹を登ると、樹の葉は刀のごとく男の肉や筋を切り裂く。こうして全身を切り裂いて樹の頂に着くと、女性は樹の下にあり、「どうして私に近づいて抱かないのか」と誘う。女を求める男は樹を降りると、また樹の葉に切り裂かれる。こうした動作は繰り返されて、永遠に続いていく³²。その「衆合地獄」の描写を「女郎花」と比べてみると、頼風の亡霊は「剣の山の、上に恋しき人は見えたり、嬉しやとて、行き登れば、剣は身を通し、磐石は骨を砕く」と述べたように、剣の山に恋しい女性がいるので登ると剣と岩で傷つけられるというところは『往生要集』と共通する。しかし、「女郎花」の「恋しき人」という生前の知り合いに対して、『往生要集』には「好き端正嚴飾の婦女」しか書かれていない。「善知鳥」と同じ、生前に関わっている人や動物は罪人を苦しむ者として地獄で現れるのである。

³² 阿満利磨（2007）『仏教と日本人』筑摩書房、p.62-63



(二) 狂言の幽霊

現存する最古の狂言台本は、奥書に天正六年（1578）の年記がある「天正狂言本」である。能は、演技や演出面には大きな変化があったが、その台本の変動は小さい。それに対して、狂言は本来きちんとした台本を前提とする劇ではなく、二～三人で演じる笑いを中心にした寸劇であった³³。最古の「天正狂言本」は、狂言の三大流儀（大蔵・鷺・和泉）確立以前の台本であり、登場人物・筋書き・展開・謡など上演のために必要最小限と思われる事項だけが記述されていた³⁴。また、「天正狂言本」に所収されている百三番の中で、約二十番は後代に伝わらない。室町末期頃までにはほぼいまも演じられる各曲の大部分ができあがったと推測できる。後に確立した大蔵流、鷺、和泉三流派とも、江戸前期に台本の書留めが始まるのだが、それは事実上の二代目あたりから始められる³⁵。つまり、江戸以降各曲の内容が定着しており、狂言が中世芸能として定着していると考えられる。本論で扱われる各曲目のあらすじと詞章の引用は、『狂言ハンドブック第3版（2008年、三省堂）『新古典文学大系 58 狂言記』（1996年、岩波書店）に拠る³⁶。

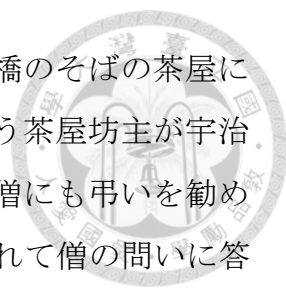
作品の分類のしかたは能と同じ着眼点によって異なる。『新古典文学大系 58 狂言記』によると、福神狂言、百姓狂言、主従狂言、聾狂言、女狂言、鬼狂言、山伏狂言、出家狂言、座頭狂言、舞狂言、語り、雑狂言、その他（大蔵流では「集狂言」と呼ぶ）十三種類にわけられる。また、福神狂言、百姓狂言、主従狂言果報物、雑狂言商人物の市場物などを「脇狂言」とする。その中で、舞狂言は能形式一特に夢幻能の形式を借りた狂言である。夢幻能は世阿弥によって確立され、数多く優れた作品が制作されるとされている。夢幻能は現在生きている人間を中心とする現在能と異なって、神・霊・精などの非現実的な存在をシテとするのが特徴である。本論では、幽霊が登場する舞狂言「通円」「双六僧」「祐善」「楽阿弥」「蛸」を中心に狂言の幽霊を検討する。

³³ 小林責監修・油谷光雄（2008）『狂言ハンドブック第3版』三省堂、p.23-24

³⁴ 小林責監修・油谷光雄（2008）『狂言ハンドブック第3版』三省堂、p.24-25

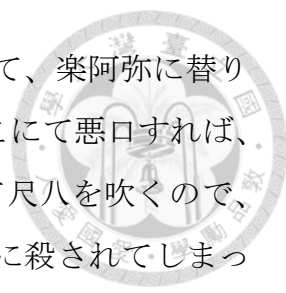
³⁵ 橋本朝生・土井洋一校注（1996）『新古典文学大系 58 狂言記』岩波書店、p.596

³⁶ 『新古典文学大系 58 狂言記』の引用依拠本は、流派確立以前の天正本、祝本、大蔵流の虎明本・虎寛本・虎光本、和泉流の天理本・和泉家古本・波形本、鷺流の享保保教本・宝暦名女川本などである。



まず「通円」について、旅僧が宇治平等院に参詣し、宇治橋のそばの茶屋に茶湯と花が供えてあるのであたりの人に尋ねると、通円という茶屋坊主が宇治橋供養のときに茶を点て過ぎて死に、今日が命日だと語り、僧にも弔いを勧める。僧が茶屋の床に衣を敷いて待つうちに、祐善の幽霊が現れて僧の問いに答えて、自分の最期のありさまを語る。都の道者たち三百人も押し寄せてきた時、通円は一人残さず茶を飲まそうと奮闘したが、ついに頼みの茶碗、柄杓も打ち割れてしまい、平等院の縁の下、砂の上に団扇を敷いて茶の点て死にするのである。自分の最期を語り終えた通円の幽霊は、僧に跡の供養を頼んで消え失せる。この曲は能の「頼政」の主題と詞章をパロディ化した著名な作である。修羅物「頼政」では、源頼政の幽霊はあらわれ、平家との戦いに敗れ自害した経緯を旅僧に語る。「頼政」の宇治橋での戦いで平家軍三百人と戦う話を「通円」で都の道者三百人が押し寄せることにする。宇治橋の供養に押し寄せる大勢の客と奮戦するさまを合戦に見立てたのは、「通円」の見どころとも言えよう。「双六僧」（「双六」とも呼ばれる）にも修羅物からの構想が窺える。近江の国の僧は俗人のとき双六好きだったので、関東の九郎蔵という双六の名手を訪ねようと関東に行ったが、九郎蔵の卒塔婆が見る。あたりの人に尋ねると、双六の打ち死にした九郎蔵を葬った塚だという。僧が供養すると、塚の中から九郎蔵の幽霊が現れ、双六の起源と自分の最期のありさまを語って、僧に回向を頼んで消える。「ああら苦しやかかやうに苦を受くる事双六の」といったように、九郎蔵は双六打ちによる怒りで修羅道に堕ちて苦患を受けると語る。双六の勝負を戦争に見立て、さらにそれを修羅道に堕ちる原因となったところには滑稽味が漂っている。

「祐善」について、若狭の国轆轤谷の僧は都五条の油小路に着く。そばの庵に雨宿りをすると祐善の幽霊があらわれ、ここは祐善の庵、あとを弔ってくれと消え失せる。僧があたりの人に尋ねると、祐善という人が傘の張り死にして今日が命日だと語る。僧が弔うと祐善の幽霊が現れて、自分が日本一下手な傘張りと言われたので、誰も傘を買ってくれずに狂い死にしたが、僧の弔いで成仏したと語って消えてしまう。「楽阿弥」は「祐善」と似ている趣向を持っている。「楽阿弥」では、僧が尺八を吹いて弔うので現れた楽阿弥陀仏の幽霊は、「本より楽阿弥はしゆつつふなる面差しにて、かしこの旅人ここの茶屋、あそ



この門に差し寄せ差し寄せ、機嫌も知らず尺八を吹き鳴らして、樂阿弥に替り一銭尺八吹には何もくれねば、腹立や腹立ややとあつそこここにて悪口すれば、尺八吹は凶なしなり（下略）」と、時と所をかまわず門付して尺八を吹くので、村人に嫌われて布施ももえず、結局樂阿弥が悪口ゆえに人々に殺されてしまった。樂阿弥が冥途に行っても尺八への妄執を断ち切れず、僧の吹いた尺八の音に引かれて現れる。樂阿弥は僧に「苦しみから救ってくれ」と言い残して消えてしまう。『三好亭御所成記』に書かれた上演記録で、「樂阿弥」は舞狂言全体の中でも、もっとも早いものだと推測される³⁷。稲田秀雄氏によれば、「樂阿弥」と「祐善」の詞章にはいくつかの類似の表現が見られ、特に「祐善」における下手な職人が悪口のゆえに殺されたという構想は、「樂阿弥」の影響下にあるというのである³⁸。

以上にあげられた四曲のシテはすべて庶民の幽霊で、つまり人間の幽霊である。舞狂言の中で、人間以外の生物の幽霊をシテとする曲がある。「蛸」では、去年の春に死んだ蛸の幽霊は僧の前に現れて弔いを頼む。僧があたりの人に尋ねると、漁師が捕った大蛸を皆で食べたが、祟りがあるので塚に葬ったと語る。僧が「生蛸生蛸」と祈ると蛸の幽霊は現れて、漁師の網にかかり殺されたありさまを語り、いまの弔いで成仏したと喜んで消え失せる。話の筋は人間の幽霊とする舞狂言とほぼ同じだが、蛸の幽霊という設定におかしさがあって、より滑稽な感じがする。蛸が死後幽霊となるのは、万物に靈魂が存在しているという古くからあった考え方に基づくのでろう。能にも「杜若」の花の精のような物の精が登場する。そして、話の中で詳しく述べられていないが、蛸の幽霊は人間の幽霊と同じ死後にも祟りをすることが明らかである。能「阿漕」「善知鳥」には、「蛸」に類似している狩り者と獲物との関係が見られる。しかし、「阿漕」「善知鳥」の中で、生前に殺生した獵師や漁夫は、死後逆に自分が殺した物に責められる。それに対して、「蛸」では殺された蛸の幽霊は自分が殺された場面を繰り返し体験して、苦患を受けて続ける。稲田氏の「草木虫魚の世界では、

³⁷ 稲田秀雄（1997）「舞狂言覚書—職能民と草木虫魚」『山口県立大学国際文化学部紀要（3）』山口県立大学、p.66

³⁸ 稲田秀雄（1997）「舞狂言覚書—職能民と草木虫魚」『山口県立大学国際文化学部紀要（3）』山口県立大学、p.67

生前の現実そのものがすでにして苦患」という指摘の通り³⁹、狩り者の地獄から獲物の地獄への視点の転換を通じて、まったく異なった世界が描かれており、違った面白さが生み出されると思われる。



以上の考察をまとめると、幽霊が登場する狂言では、主として庶民を主役とする。でなければ、非人間の「蛸」の幽霊のような、必ず人々の身近なもの（食べ物）である。室町時代から江戸前期にかけて流行っていた双六の博奕打を素材とする「双六僧」などのように、当時身近い物事を狂言のシテや話の素材とするのは、庶民の観者に親しみを感じさせるからであろう。喜劇を主体とする狂言では、観者を笑わせるために、登場する庶民の幽霊は一芸に執したが物にならないで狂死しというアブノーマルな連中である⁴⁰。笑いの対象となった幽霊はもはや恐れられない存在になって、庶民社会に定着していく。

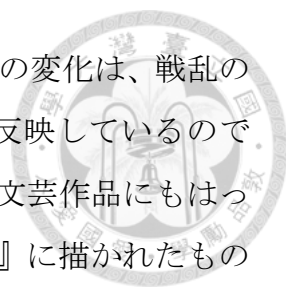
第四節 結び

本章では、『太平記』『義経記』『曾我物語』を中心とする軍記物語の武家の幽霊、能の修羅物・四番目物の幽霊、舞狂言の幽霊を中心に、中世の文芸作品の幽霊を考察した。中世は戦乱が頻発していた時代であり、源平の争乱（十二世紀）や鎌倉幕府滅亡から南北朝の対立に至る一連の争乱（十四世紀）、戦国時代（十六世紀）といった争乱、そしてそれと関わる人々の運命は、文芸作品の題材として広く扱われている。こういう時代背景があったからこそ、数多くの軍記物語と修羅物が誕生したのであろう。修羅道に堕ちた武家の幽霊は、中世の幽霊譚においてもっとも大きな特徴だと思われる。『往生要集』にあまり詳しく述べられていない修羅道⁴¹は、中世になって闘争が好きな者の死後の行き先となっており、さらに軍記物語と能の題材として扱われるようになった。西田直樹氏は、中世以降、日本人の修羅道に対するイメージは、阿修羅王に代表されるような鬼類の阿修羅のイメージから、修羅闘争の苦しみの中で迷う亡霊のイメ

³⁹ 稲田秀雄（1997）「舞狂言覚書—職能民と草木虫魚」『山口県立大学国際文化学部紀要（3）』山口県立大学、p.72

⁴⁰ 暉峻康隆（1997）『幽霊—冥土・イン・ジャパン』岩波書店、p.106

⁴¹ 『往生要集』の修羅道の詞章は、わずか88字からなる短いものである。（西田直樹「19世紀版行の『往生要集』における修羅道の解釈史的研究—八田華堂金彦の詞章解釈と挿絵表現について」『作新学院大学人間文化学紀要（2）』作新学院大学、2004年、p.67）



ージと変化していったと指摘した⁴²。修羅道に対するイメージの変化は、戦乱の頻発の時代背景と深く関わっており、その時代の文芸作品に反映しているのである。また、『往生要集』に描かれた地獄思想は、この時代の文芸作品にもはっきり窺える。しかし、軍記物語、能にみる地獄は、『往生要集』に描かれたものと必ず一致しない。例えば、能の「女郎花」や「善知鳥」では、地獄で堕ちた人は生前に関わっていた人や物（恋人や自分が殺した鳥）に直接罰せられるというところである。同じ詞章の『往生要集』であっても、時代の変化とともに読み手に異なったイメージを与える。また、物語をより面白くするなどの作者の意図で、色々な要素を入れて物語を加味することも稀ではない。地獄、修羅道だけではなく、本章の考察対象にしばしば見られる僧侶の回向で成仏するところから、当時仏教が広く浸透していることが明らかである。

中世の文芸作品に描かれた幽霊は多くは、修羅道に堕ちて極楽往生できない武家の幽霊、戦乱の世に狂わされた運命を辿った怨霊、あるいは殺生の業で地獄に堕ちた幽霊などであるが、三番目物の「野宮」、「采女」などのような恋への妄執で幽霊となる話も少なくない。愛執で成仏できない女性の幽霊は、中世になっても能の絶好な題材として扱われている。しかし、中世の幽霊といえば、やはり軍記物語、修羅物の武家の幽霊がもっとも代表的であろう。軍記物語、修羅物に描かれた武家の幽霊は、多くは敗北者の怨霊である。それは怨霊思想と御霊信仰に深く関わっていると思われる。『太平記』の新田義興の怨霊や『曾我物語』の曾我兄弟の怨霊などの話には、怨霊思想と御霊信仰の根深さを感じられる。すでに多くの先学指摘されたように、『平家物語』『曾我物語』などの軍記物語に描かれた怨霊の話には、怨霊を鎮魂している意図が潜んでいる。当時の地震、疫病など災厄は王権から排除された朝敵や悲劇の英雄と結びつけ、彼らの怨霊の仕業として考えられるので、怨霊を物語ることによって、彼らの怨霊を鎮魂しようとするのである。『平家物語』は平家一門の繁栄から滅亡までを再現して「語り」という一つの祭祀形式を通じて、平家一門の霊を鎮魂する。そして、「灌頂巻」には平家一門の女性である建礼門院の供養によって安徳天皇

⁴² 西田直樹（2004）「19世紀版行の『往生要集』における修羅道の解釈史的研究—八田華堂金彦の詞章解釈と挿絵表現について」『作新学院大学人間文化学紀要（2）』作新学院大学、p.68

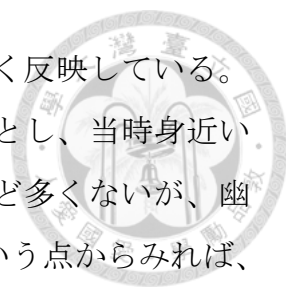
および平家一門の霊を救済していると考えられる⁴³。また、古代の法会に由来するとされる能にも、鎮魂の性格を帯びていると考えられる。特に、世阿弥によって確立した夢幻能は、旅僧の前に亡霊が現れて弔いを乞い、僧の夢の中に生前の姿で現れて思いを述べるという内容で宗教色が濃く感じられる⁴⁴。軍記物語と修羅物に描かれた怨霊は、戦乱の世に生きている人々の心をよく反映している時代の所産である。

軍記物語、能、狂言といった異なるジャンルの中に描かれた幽霊の異同について、軍記物語と修羅物には、修羅道に堕ちた武家の幽霊を描くという共通点を持っているが、両者の描き方には違いが見られる。軍記物語の武家の幽霊は、楠正成、新田義興、曾我兄弟などのような恐ろしい力を持ち、災厄をもたらしたり祟りをしたりするという恐るべき存在として描かれている。恐ろしい力を見せる一方、「瞋恚執心」で死後も闘争の苦痛から解放できないということは物語にしばしば強調されている。修羅物には修羅道の苦患を受ける描写が見られるが、「幽玄」と「花」を最上とした能には、修羅道や地獄の描き方は恐ろしくならないように工夫にした。そして、修羅物の幽霊は「瞋恚執心」だけではなく、和歌への妄執や愛する人と共に死ぬことができないという執心など様々な原因で現世に残っている。和歌などへの妄執や愛執でこの世に現れた武家の幽霊には、『太平記』の楠正成などのような恐怖感がなく、戦乱の世に翻弄された人々の哀しみと切なさがじみじみと感じられる。一方、狂言の中で、修羅物のパロディした狂言はいくつかあるが、狂言は喜劇的な性質が強い演劇であるから、キャラクター、話の筋などの設定はアブノーマルで、人を笑わせなければならない。また、狂言には能と比べて現実認識や仏教観に大きな差異があり、多くの作品には現実的精神と反仏教的思想が見られる⁴⁵。狂言は能のように多く

⁴³ 田中徳定（2009）『『平家物語』と怨霊』『アジアの怪奇譚（アジア遊学 125号）』勉誠出版、p.90

⁴⁴ 吉村均（2012）「文芸と芸能の思想—狂言綺語としての文芸・芸能」、荻部直・他編『日本思想史講座2—中世』ペリかん社、p.244

⁴⁵ 例えば『武悪』で、幽霊になって主人の前に出ようと言われた武悪は「身どもはついい幽霊になったことがない」といい、太郎冠者から「いや、ここな奴が。誰あって幽霊になった者があろう。きいたこともあろうによって、取り繕うてお出やれ」とあったように、まったく幽霊の存在など信じていない。また、「無布施経」^{ふせないきょう}などのような住持の物欲を風刺の対象とする狂言がある。（小林貞監修・油谷光雄『狂言ハンドブック第3版』三省堂、2008年、p.6）



の幽霊や怪異を登場させなく、社会を取材し、その現実をよく反映している。非現実的な幽霊が登場する曲目においても、必ず庶民を主役とし、当時身近い物事を素材とする。狂言の中で幽霊が登場する曲目は能のほど多くないが、幽霊というイメージは庶民社会に定着して、娯楽化しているという点からみれば、狂言は幽霊譚の発展において大きな役割を果たしたのであろう。近世に入って幽霊などの怪異は享楽の道具として扱われるということは、それと深く関わっているのではないと思われる。

最後に、本章の考察対象にみる幽霊の呼称と形態について論じてみたい。平安時代にすべての怪異現象を「物の怪」と呼んだが、中世になってから、中国伝来の「幽霊」「怨霊」「亡霊」「亡魂」といった用語が一般化している⁴⁶。また、中世の軍記物語にも「物の怪」の用例がいくつか窺えるが、それは怨霊の祟りやそれによる病気を意味している。中世の「物の怪」ということばの意味範囲は、平安時代より狭くなってきたのではないかと思われる。『太平記』に登場する楠正成をはじめとする怨霊のように、怨霊は生前の姿だけではなく、鬼、山蜘蛛、髑髏などの様々な姿に化して現れる。楠正成の「千頭王鬼」は、仏教の鬼と結びついた姿である。怨霊たちの山蜘蛛、髑髏などの姿も、修羅の眷属が持っている異常な力を強調するのではなかと思われる。軍記物語に登場する武家の幽霊は、文字だけでその容貌やスタイルを想像するが、幽霊が能の舞台に立つようになってから、面や服装を通して、幽霊はようやくはっきりとした視覚的なイメージを持つようになってきた。

⁴⁶ 暉峻康隆 (1997) 『幽霊—冥土・イン・ジャパン』 岩波書店、p.78-79

第五章 近世前期の怪異小説の幽霊譚



前章では、軍記物語の武家の幽霊、能と狂言の幽霊を中心に考察して、中世の文芸作品の幽霊の特徴を明らかにした。本章では、近世怪異小説に焦点をしばって、伽婢子系怪異小説『伽婢子』と百物語系怪異小説『諸国百物語』を中心に考察して、近世前期の怪異小説に登場する幽霊を明らかにする。

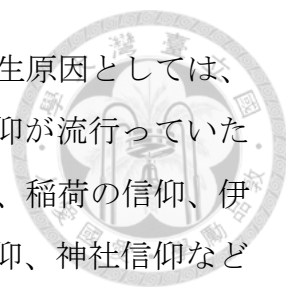
第一節 時代背景

作品分析に先立て、先学を踏まえつつ、本章の考察対象の近世怪異小説と関わる近世怪談ブームの背景、怪異小説の展開、種類と中国文学からの影響を検討してみたい。

(一) 近世怪談ブームの背景

源平合戦から戦国時代までの戦乱の時代が終わり、慶長八年（1603）に江戸幕府は開かれ、やがて平和な江戸時代に入った。近世に入って、世の中の安定と庶民の台頭とともに、大衆芸能が盛んになっている。それに、印刷術の発達とともに、儒書仏書、古典などの大量な印刷が行われ、知識が民衆の間に普及していった。印刷術の発達も新しい文学を促すことになり、間接に大衆文学の成長に貢献した。物語はもはや貴族などの上層階級に属するものではない。庶民も物語を作ったり享受したりする権利を持つようになった。印刷文学の先駆として登場したのは仮名草子であり、それは次の文学の出現に画期的な役割をつとめた¹。仮名草子とその後継いで出現した浮世草子、八文字屋本、読本、滑稽本、洒落本、人情本といった諸形式の小説は、近世小説の主な形式として考えられる。また、周知のように、近世は怪談が多く発生している時代であり、「牡丹灯籠」などのよく知られている怪談はすべてこの時代の所産である。長い戦乱の末に、太平を迎える時代には、一種の娯楽または教養のために、士農

¹ 野田寿雄（1961）『近世小説史論考』塙書房、p.35



工商の四民の間に怪談が流行していた²。近世怪談ブームの発生原因としては、対外的には鎖国、対内的に封建制の社会の中に迷信や民間信仰が流行っていたと考えられている³。近世商人によって流行った七福神の信仰、稻荷の信仰、伊勢参りなど様々の信仰の他に、すでに生活に根付いた仏教信仰、神社信仰などの信仰は、近世の人々の生活を支配していた。野田寿雄氏は「信仰や迷信が民衆の世界観に安堵に与えたごとく、むしろ怪談によって彼らの狭い世界が広げられ、ある意味では彼らの平凡な現実生活を豊富にした」と指摘した⁴。近世怪談ブームは民衆の間だけに起こったのではなく、知識人の間にも怪談流行の世相が窺える。合理主義の朱子学を中心にあつた林羅山は、中国明の『狐媚叢談』より抄訳した『狐媚抄』、将軍の家光の命により『怪談』を編集した⁵。また、山岡元隣は『百物語評判』において百物語の形態を取って、世間で噂する怪説異聞を評判し、当代の知識人の怪異に対する見解を披露する⁶。

怪談ブームが小説に反映してくるのは、万治、寛文、延宝期の頃であつた。それ以前の怪談は、主に歌舞伎、浄瑠璃などものを通じて語られていた。万治、寛文、延宝期あたりに怪談集は小説の一つのジャンルとして現れて以来、怪異小説は続々と出版していった。怪異の題材について、近世に入って、異界への関心が衰微し、幽霊への関心が高まっており、多くの幽霊譚が発生してきた。中世後期の狂言には、すでに幽霊のイメージが庶民社会に定着していることが窺える。幽霊の主役は、もはや貴族や武士ではなく、庶民になっているのである。こういう傾向は近世に入ってますます強くなってきた。幽霊の台頭が起こつたのは、「現世」中心主義、人間中心主義的な考えが優勢となったという背景があつたからだと考えられる⁷。その原因としては、小松和彦氏は以下のとおり指摘した。

人びとは、鎖国を基礎にした幕藩体制や平和な世の中、儒教の振興、寺社や宗教者・芸能者の統制、商品経済、厳しい身分制度などの影響を受けつつ、

² 中村幸彦 (1987) 『中村幸彦著述集 第四巻』中央公論社、p.36

³ 野田寿雄 (1961) 『近世小説史論考』塙書房、p.95

⁴ 野田寿雄 (1961) 「怪異小説の展開」『国文学 解釈と鑑賞 26(1)』至文堂、p.65

⁵ 中村幸彦 (1987) 『中村幸彦著述集 第四巻』中央公論社、p.36

⁶ 太刀川清 (1979) 『近世怪異小説研究』笠間書院、p.58

⁷ 小松和彦 (2003) 『異界と日本人—絵物語の想像力』角川学芸、p.178

現世の利益を追求し、合理的精神を発達させ、自分の家の繁栄と持続を願い、築かれた人間関係に破綻が生じないように巧みに身を処することに腐心した⁸。

都市の人々を取り巻く人工的なり、ますます自然とは離れた人間関係を中心とする世界になっていったので、人々の関心は「自然」から「人間」に移行していった⁹。人々は、異界よりも、人間界に生じた怪異を求めており、「自然」や「道具」を象徴する妖怪よりも、「人間」の怨霊や幽霊に関心を持つようになったのである。佐藤弘夫氏は、死者供養の変容と幽霊譚の大量誕生との関わりを指摘した。近世は、彼岸社会に対して現世の比重が著しく高まり、永続する「イエ」が確立し定着していった時代だった。「イエ」の墓地にある骨として墓標を依代として、永久にこの世に留まるものと観念されたので、近世では死者の供養の課題は、墓地に棲む靈魂の安らかな眠りの実現にあると考えられるようになった¹⁰。それに、社会の世俗化に伴い、神仏や死者の世界が後景に退いた近世社会では、不特定多数の死霊との日常的な接触は忌避すべきことと考えられるので、近世人は死者と契約を交わす。墓地を日常的に読経やお盆などの折々に縁者が墓を訪れ、死者を家に招いたということを代わりとして、死者は墓地に安住してさまよい出ないことを約束させられたのである。しかし、近世では冷酷殺人と死体遺棄、供養の放棄などの生者側の一方的な契約不履行によって、恨みを含んで無秩序に現世に越境する死者も膨大な数に上った¹¹。以上のことにより、大量の幽霊譚と怪談が生み出されると考えられる。

近世に入り、先進地域を中心に新田開発などが進み、商業活動が活発化するなかで、人々が現世での暮らしに自信をもつようになると、一般に「あの世」への関心は薄くなり、神仏への関心も儀礼中心となって、現実の生活にアクセントをつける、いわば「つけたり」となってくる¹²。中世の狂言や奈良絵本などのものには、すでに幽霊や地獄を茶化する傾向が窺える。近世に入って、幽霊、

⁸ 小松和彦 (2003) 『異界と日本人—絵物語の想像力』 角川学芸、p.178

⁹ 小松和彦 (2000) 『妖怪学新考—妖怪から見る日本人の心 (kindle 版)』 小学館、no.1559

¹⁰ 佐藤弘夫 (2012) 「幽霊の誕生—江戸時代における死者供養の変容」 『宗教研究 85(4)』 日本宗教学会、p.159

¹¹ 佐藤弘夫 (2012) 「幽霊の誕生—江戸時代における死者供養の変容」 『宗教研究 85(4)』 日本宗教学会、p.160

¹² 阿満利磨 (2007) 『仏教と日本人』 筑摩書房、p.82

地獄などの怪異を茶化する傾向もますます強くなっており、幽霊や地獄はもはや恐怖の対象ではなくなって、享樂的な道具になっている。



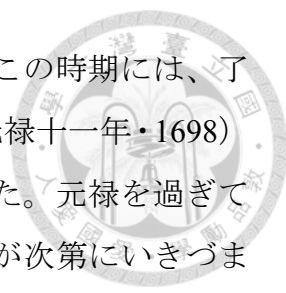
(二) 近世怪異小説の展開

近世怪異小説の展開については、すでに野田氏に指摘された¹³。続いては、野田氏の論説をまとめる。

近世怪異小説の萌芽は、万治三年（1660）に完成された『とのみ草』という怪談集に遡れる。作者は俳諧師の富尾似船であり、内容としては猫、天狗、狐、蛇、幽霊などの話が多い。この作品は、延宝六年『御伽物語』、また後世『怪談笈日記』『怪談とのみ袋』（明和五年・1768）などの題で再版された。再版のことからこの作品は怪談集の典型としてはやっていたことが明らかである。さらに、寛文元年（1661）に刊行された『因果物語』は興味本位に怪談を集めた『とのみ草』と異なって、仏教宣伝のために諸国の因果応報の話を77話集めたものである。その内容は主として世の不思議を強調することによって仏教の因果の必然を証明しようとする。後世増補本の出版と『新因果物語』『近代因果物語』などの改題の事から、この作品がかなり流行っていたことがわかる。また、寛文六年（1661）に浅井了意の『伽婢子』が出版した。その内容は、ほぼ中国の『剪灯新話』などの外国文学から翻案されたものであったが、その巧妙な換骨奪胎ぶりに気品の高い説話は世の人の注目を引いた。この作品の影響で後世『新伽婢子』、『御前伽婢子』などの追随作を生んだ。こうして、民話的怪異小説『とのみ草』、仏教的怪異小説『因果物語』、翻案的怪異小説『伽婢子』は、怪異小説の三つの典型として樹立され、その後の作品に影響した。

貞享四年（1687）に刊行された『奇異雑談集』は、30話の諸国の民話と4話の『剪灯新話』の翻訳からなる怪談集である。この作品は貞享四年に刊行されたが、実はかなり古く成立し、すでに天正のころ（1573－1593）に写本が存在していた。『奇異雑談集』の刊行と流布は貞享ごろの怪談流行の世相を反映する。しかし、寛文ごろから貞享ごろにかけて流行した怪異小説は、井原西鶴の創始

¹³ 野田寿雄（1961）「怪異小説の展開」『国文学 解釈と鑑賞』第26巻上・一月特集増大号、至文堂、p.65-72



した浮世草子が出現することによって次第に衰退していた。この時期には、了意の遺作『狗張子』（元禄五年・1692）、林道春の『怪談全書』（元禄十一年・1698）などの怪異小説があったが、その他に見るべきものがなかった。元禄を過ぎて宝永正徳のころになると、八文字屋の出現と上方町人の活況が次第にいきづまり状態になったといった背景にして、怪異小説をも要求するようになった。宝永元年（1704）の『拾遺伽婢子』、宝永三年（1706）の『御伽百物語』、正徳二年（1712）の『一夜船』などの作品は、怪異小説の復活の徴とも言える。

怪異小説の復活に大きな機縁を与えたのは、寛延二年（1749）の都賀庭鐘の『英草紙』であった。『英草紙』の出現も読本時代の幕を開いた。『英草紙』は、はじめから怪談集を制作するという意図からではなく、むしろ中国小説翻案の意図から生まれたとする方が正しいであろう。しかしその翻案の態度を通じて、翻案的怪異小説の『伽婢子』に連なるものを持っていたことは否定できない。なお、『英草紙』の出現は、単なる民話的怪異小説や仏教的怪異小説の系譜ではなく、その背後にある享保以後の中国小説熱であった。安永五年（1776）に刊行された上田秋成の『雨月物語』は、まったく寛延宝暦期にはじまった怪異小説の気運と中国小説翻案の風潮と、それに国学興隆に伴う擬古文の試みの三拍子が重なって生まれたことははっきりしている。そして、宝暦ごろに江戸に発生した談義本は、すなわち諷刺小説であったが、その中で怪異の要素が入っている作品も少なくなかった。例えば、宝暦二年（1752）の好阿の『当世下手談義』、宝暦十三年（1763）の風来山人の『根無草』などである。

要するに、近世初期に成立した民話的怪異小説『とのみ草』、仏教的怪異小説『因果物語』、翻案的怪異小説『伽婢子』は、怪異小説の三つの典型としてその後の作品に影響した。『奇異雑談集』はすでに天正頃に写本が存在したが、刊行と普及が貞亨頃であった。近世小説史を概観すると、前期には仮名草子、浮世草子、八文字屋本などの諸形式の小説が相継いで展開し、後期に入ると、初期読本、初期滑稽本、洒落本がほとんど同時に発生し、展開した。その後、後期読本、後期滑稽本、人情本とうけつがれて行った¹⁴。怪異小説は、万治、寛文、延宝頃に小説の一ジャンルとして現れて以来、仮名草子の時代、浮世草子の時

¹⁴ 中村幸彦（1987）『中村幸彦著述集 第四巻』中央公論社、p.10

代、そして読本の時代にわたって絶えずに出版していた。



(三) 近世怪異小説の種類

膨大な数の怪異小説を見ると、『伽婢子』『続伽婢子』『新御伽婢子』『拾遺御伽婢子』、そして『諸国百物語』『百物語評判』『好色百物語』『太平百物語』などの同類または同系と思われる書名が見られる。『伽婢子』、あるいは『諸国百物語』の追随作から、怪異小説は類型と模倣の中で展開していったとも言えよう。怪異小説の種類について、すでに諸先学に考察されていた。近世の怪異小説は寛延二年（1749）都賀庭鐘の『古今奇談英草紙』を境に前後期に分けると考えられる。『英草紙』までの近世怪異小説は、出版した作品の書名から百物語系と伽婢子系に大別できる。百物語系怪異小説は、宝永三年（1706）の『御伽百物語』、享保十七年（1732）の『太平百物語』、宝暦元年（1751）の『万世百物語』を経て、宝暦・明和期の百物語系全盛期を迎えると考えられる。明和四年（1767）の『新説百物語』、明和七年（1770）の『近世百物語』の出版から、百物語系は『英草紙』の出現後も人気を持ち続けていたことが窺われる。しかし、百物語系はやがて、中国の『古今奇観』などの小説を意識する怪異小説に圧倒されて衰退していった¹⁵。

百物語系と伽婢子系という二つの系統があるといっても、その説話の上で本質的な違いはない。怪異そのものと宗教的（教訓的）要素を加味したものを説話の核心とする点は共通しているのである。しかし、説話の内容は本質的な違いはないが、序において作者の編著意識は明らかに違いがあることは無視してはいけぬ。太刀川清氏は、伽婢子系怪異小説ではその始祖『伽婢子』の序文で示した教訓的叙述を意識せずにはすませなかつたのであり、百物語系怪異小説では百物語怪談会を背景とした享樂的叙述に固執すると指摘した¹⁶。

一般的に近世怪異小説は寛延あたりを境として前後二期に分けるが、その期を直前にして百物語系と伽婢子系の意識的区別はなくなっていた。例えば、享保十七年（1732）の『太平百物語』の序文では、前半は「やつがり年頃西国に経歴して、貴賤僧俗都鄙遠境の分ちなく、打交はり語らひける中に、あやしの

¹⁵ 太刀川清（1979）『近世怪異小説研究』笠間書院、p.4

¹⁶ 太刀川清（1979）『近世怪異小説研究』笠間書院、p.8

物語どものそれが中にも、出所の正しきをのみ集めて、復古の端に書き綴り置きしをみれば、其の数百に満てり」という百物語系怪異小説の享樂的叙述であり、後半は「実に怪力乱神を語るは聖の文の誠めながら、かく拙き物語も、をかしと見る心より、自然と善悪の邪正を弁へ、賢愚得失の界に入らば、少しき補ひなきにしもあらずと（下略）」という伽婢子系怪異小説の教訓的叙述である。その序文は明らかに二系を意識的に併合したのである。『英草紙』の後、宝暦・明和期の百物語系怪異小説もその傾向が窺われる。百物語系、伽婢子系の区別はなくなっていったということについて、太刀川氏は、『英草紙』のあと『^{しげしげかわ}繁野話』

（明和三年刊）『^{ひつじくさ}莠句冊』（天明六年刊）と続く都賀庭鐘の翻案小説がやがて怪異小説に大きな勢力を示そうとするとき、伝統的な怪異小説は百物語系、伽婢子系を併せてこれに対処しなければならなかった」と指摘した¹⁷。しかし、前述したように、『英草紙』の出現後にも『新説百物語』、『近世百物語』などの出版があったが、伽婢子系、百物語系などの伝統的な怪異小説はやがて中国小説系怪異小説の流行で衰退していった。

『英草紙』以後、すなわち近世後期の怪異小説には、中国白話小説の影響が大きくあらわれてくる。例えば、日本古典の中の一傑作『雨月物語』は、全9篇のうち7篇が中国小説に原拠とし、その他にも中国小説の影響が窺われる。『雨月物語』も後世に大きな影響を及ぼした。『雨月物語』は後の馬琴や京伝の読本にも影響を与えた。

（四） 近世怪異小説における中国文学の影響

周知のように、近世文学の成立において中国文学は大きな役割を果たしている。特に、『古今奇談英草紙』『雨月物語』のような近世文学の優れた作品は、中国の原話の翻訳・翻案にとどまらず、日本的な要素を加えるなど、さまざまな工夫が凝らされている。当時中国文学が歓迎される理由としては、麻生磯次氏は「在来の物語文学にはみられぬ複雑な筋の計畫や趣向の妙味の存した事、探偵趣味の豊富な作や妖艶露骨な作の少なかった事、又中には（中略）江戸趣

¹⁷ 太刀川清（1979）『近世怪異小説研究』笠間書院、p.15

味と合致する作も見出せる事等が数えられる」と指摘した¹⁸。怪異小説も例外ではない。怪異小説の取材範囲は、地方に伝えられる伝説から日本の古典、外国の文学などにまで広く及んでいるが、原拠の多くはやはり中国文学である。それは浅井了意の『伽婢子』以来の伝統と考えられている¹⁹。『伽婢子』の話はほぼ中国の『剪燈新話』『剪燈余話』『五朝小説』、朝鮮の『金鰲新話』から翻案されたものである。その中の『剪燈新話』は近世の怪談ブームという時潮の発生の要因の一つと考えられる。『剪燈新話』は、日本へは朝鮮の垂胡子の集積した『剪燈新話句解』をもって日本に輸入され（慶長元和間古活字版、慶安元年整版）、それを模した『金鰲新話』（朝鮮、金時習、承応二年和刻）とともに、知識人間に愛読されていたものである²⁰。また、貞享三年（1686）に刊行された『百物語評判』は、作者の山岡元隣は当時の怪異流行の世相を背景にして、世間で伝えられる怪説異聞を評判することによって、当代の知識人の怪異に対する見解を明らかにする怪談集である。巻一「絶岸和尚肥後にて轆轤首見給ひし事」で、中国の『博物志』、『搜神記』などを挙げて、「いかさまにも都方には稀にも聞き及ばず、すべて怪しき事は、遠国にある物なりと思ひ給ふべし」と言い、怪異は遠い国に存在すると認める。元隣のその怪異に対する態度は、当時の人は未知の世界である中国の怪異に興味を寄せていることが窺われるのではないかと思われる。士農工商の四民の間にも夜咄なるもの・怪談ものが流行した近世初期には、当時の人々は中国の怪異を読んだり翻訳したりするだけでなく、中国の怪異の話は怪異小説の絶好的な題材となっているのである。

また、寛延期には町人復興の気運があって、世人が文学に何かの新しいものを求めていた。当時の『英草紙』も浮世草子より新鮮で新世界を感じさせられるから、多くの読者を惹きつけさせた。この勢いは、宝暦元年（1751）吉宗の死とともに急激に沸騰し、中国小説や怪異小説がにわかに時代の脚光を浴びることになったのである。つまり、中国小説や怪異小説は、時代の刺激剤として

¹⁸ 麻生磯次（1946）「第一章 怪異小説に於ける影響」『江戸文学と支那文学』三省堂。株式会社クレス出版、深沢秋男・菊地真一編（2006）『仮名草子研究叢書 第8巻単行本記述集成（六）』に所収、p.368

¹⁹ 山口剛（1931）「怪異小説研究」『日本文学講座』新潮社。株式会社クレス出版、深沢秋男・菊地真一編（2006）『仮名草子研究叢書 第6巻単行本記述集成（四）』に所収、p.413

²⁰ 中村幸彦（1987）『中村幸彦著述集 第四巻』中央公論社、p.36

要求されたのだということである²¹。



(五) まとめ

近世怪異小説を考える時、前期の怪異小説を無視してはいけない。近世前期に成立した『とのみ草』（『御伽物語』）、『因果物語』、『伽婢子』は、それぞれ民話的怪異小説、仏教的怪異小説、翻案的怪異小説の三つの典型として後の怪異小説を大きく影響した。特に、浅井了意の『伽婢子』の中国小説の翻案の態度は、『英草紙』以後の怪異小説に大きな役割を果たした。『伽婢子』からの影響が窺われる。『伽婢子』以前、中国小説の翻訳・翻案の怪談集はないわけではない。天元の頃にすでに写本が存在した『奇異雑談集』には中国の『太平広記』などの翻案、『剪燈新話』の翻訳を載せている。しかし、『奇異雑談集』が刊行されて世に流布していたのは遥かに後の貞享四年（1687）のことである。写本があっても、広く流布していなかったため、近世怪異小説の展開に大きく影響を及ぼしたと考えられない。また、『伽婢子』は寛文六年（1661）に刊行された後、『伽婢子』に追随した作は出版し続いたことは、『伽婢子』は近世怪異小説の新しい源流として、怪異小説の展開に大きな役割を果たしたということを裏付ける。

『伽婢子』の序文を通して、作者・浅井了意の創作意識を明らかにする。

三教をのをの霊理・奇特・怪異・感応のむなしからざることををしえて、其道にいらしむるをかだち 媒とす。聖經賢伝、諸史百家の書すでに牛に汗し、棟むなぎに充といふ。是本朝記述の編、古今筆作の文、何ぞ只五車に積のみならんや。中にも花山法皇の大和物語、宇治大納言の拾遺物語、其外竹取、うつほの俊景の巻をはじめて、怪く奇特の事共をしるせるところ、手を折てかぞふ 数るに違いとまあらず。然るに此伽婢子は、遠く古へをとるにあらず。近く聞つたへしことを載あつめてしるしあらはすもの也。学智ある人の目をよろこばしめ、耳をすゝぐためにせず。只児女の聞をおどろかし、をのづから心をあらため、正道におもむくひとつの補とせむと也。その目をたつとびて、耳を信ぜざるは、古

²¹ 野田寿雄（1961年）「怪異小説の展開」『国文学 解釈と鑑賞』第26巻上・一月特集増大号、至文堂、p.69



人のいやしむ所也。(『伽婢子』)

世間に儒教、仏教、神道の三教の教えを入れた本、そして『大和物語』、『宇治拾遺物語』のような古典が多かったと述べた。さらに、三教の教え・古典を取らず、近来伝わった話を集めて、児女を善に勧めることを目的として、『伽婢子』を編纂するという創作意識を示した。当時の仮名草子は啓蒙教化を第一義とし、怪異を話すものがあったとしても、因果物、懺悔物の形式をとっている。この場合の怪異は懺悔を導き、因果を説く手段に過ぎなかった²²。しかし、了意は「学智ある人の目をよろこばしめ、耳をすゝぐためにせず。只児女の聞をおどろかし、をのづから心をあらため、正道におもむくひとつの補とせむと也」と述べて、怪異そのものを中心とする創作意識を明示した。序文で主張したことは説話の内容と必ずしも一致しないが、少くとも了意は当時の仮名草子と異なる怪異譚を書こうとするという意図が窺われる。結果として、後世に伽婢子系怪異小説と呼ばれる新しい系統を作った。

また、「児女の聞をおどろかし、をのづから心をあらため、正道におもむくひとつの補とせむと也」という教訓目的を達成するため、読者に怪異を信じさせなければならない。「その目をたつとびて、耳を信ぜざるは、古人のいやしむ所也。陰陽五行、天地の造化は広大にして測りがたく、幽遠にして知がたし、時面見ざるをもつて今聞所を疑ことなかれ」と言い、怪異の材料は、遠く古ではなく、近く聞き伝えたことを選んでいった。過去の物事を避けたのも、より多くの読者に信じさせるためであろう²³。また、中国小説を翻案するのは、「すべて怪しき事は、遠国にある物なりと思ひ給ふべし」(『百物語評判』巻一「絶岸和尚肥後にて轆轤首見給ひし事」)のように、世に知られている巷説より、未だ聞いたことのない遠い国の話の方が信じられやすいのではないかと思われる。『伽婢子』のそういう翻案態度は、怪異小説に中国小説を取り入れるという新しい方向を示した。『伽婢子』以後の追随作、そして『英草紙』、『雨月物語』などの読本はまさにそれを裏付けている。したがって、『伽婢子』は近世怪異小説にお

²² 山口剛 (1931) 「怪異小説研究」『日本文学講座』新潮社。株式会社クレス出版、深沢秋男・菊地真一編 (2006) 『仮名草子研究叢書 第6巻単行本記述集成 (四)』に所収、p.308

²³ 山口剛 (1931) 「怪異小説研究」『日本文学講座』新潮社。株式会社クレス出版、深沢秋男・菊地真一編 (2006) 『仮名草子研究叢書 第6巻単行本記述集成 (四)』に所収、p.309



いて重要な意義を持っていることは疑う余地がない。

『英草紙』以前の前期怪異小説は伽婢子系を除く、もう一つは百物語系怪異小説である。百物語系怪異小説は『英草紙』の出現後にも出版し続けていた。百物語系怪異小説の出版状況から見ると、宝暦・明和期は百物語系怪異小説の全盛期だと考えられる。太刀川氏は、「百物語と名付けられた怪異小説が多くなったのは、百物語という書名に怪異小説の伝統を認めそれに固執しようとする意識のあらわれであったと思われる」と指摘した²⁴。また、百物語の流行とその書名に対する執着は、近世怪異小説において大きな位置を占めるということを裏付けているのではないかと思われる。了意の『伽婢子』が出版された後、その追隨作は跡を絶えず、百物語と名付けられた怪異小説も絶えることなく出版し続けたということは、伽婢子系と百物語系は近世怪異小説にどれほどの重要性を持っているのかは想像できる。

おおまかに言えば、近世の怪異小説は、前期には伽婢子系と百物語系—いわば伝統的な怪異小説—があり、後期には中国小説を翻案した怪異小説を中心とする。本論は近世前期に焦点を絞って、両系統のそれぞれの代表作—『伽婢子』と『諸国百物語』を中心にその中の幽霊譚を考察する。

第二節 『伽婢子』の幽霊譚

『伽婢子』は作者が浅井了意で、十三卷十三冊からなる68話の短編を収める怪異小説集である。なお、本書では3話を除き、65話いずれもが『剪燈新話』『五朝小説』などの中国小説、あるいは『金鰲新話』などの朝鮮伝奇小説を翻案して、日本化したものである。68話の中で、幽霊に関する話は16話ある。続いては、16話の幽霊譚を考察して、『伽婢子』の幽霊のイメージを明らかにする。それに、原話と比較して、原話の幽霊のイメージとの異同を検討してみる。さらに、中国の幽霊譚と『伽婢子』の挿絵に描かれた幽霊も含めて検討してみたい。

²⁴ 太刀川清 (1979) 『近世怪異小説研究』笠間書院、p.15



(一) 『伽婢子』の幽霊譚の考察

16話の幽霊譚を考察して、その主な内容と原典は下表の通り整理した。なお、原典の資料は、松田修・他校注『新 日本古典文学大系 75 伽婢子』(岩波書店、2001年)に拠るものである。

表 1 『伽婢子』の幽霊譚

	篇名	内容	原典
①	卷三ノ三「牡丹灯籠」	幽霊と契る	『剪灯新話』「牡丹灯籠記」
②	卷四ノ五「幽霊逢夫話」	幽霊と契る	『五朝小説』の霊鬼志「唐暁」
③	卷五ノ二「幽霊評諸将」	幽霊が評判する	『剪灯新話』「竜堂霊怪録」(甲陽軍艦評判を取入れ)
④	卷五ノ四「原隼人佐鬼胎」	幽霊女房	『五朝小説』の中朝故事「代説鄭畋云々」
⑤	卷六ノ三「遊女宮木野」	幽霊と契る	『剪灯新話』「愛卿伝」
⑥	卷七ノ四「中有魂形化契」	幽霊と契る	『五朝小説』の霊鬼志「王玄之」
⑦	卷七ノ五「死亦契」	幽霊と契る	『五朝小説』の霊鬼志「柳参軍」
⑧	卷七ノ六「菅谷九右衛門」	幽霊が評判する	『剪灯新話』「華亭逢故人記」
⑨	卷八ノ三「歌を媒として契る」	幽霊と契る	『金鰲新話』「李生窺牆伝」
⑩	卷八ノ四「幽霊出て僧にまみゆ」	僧侶の回向	『三国伝奇』十二ノ十五「芸州西条下向僧逢児霊事」
⑪	卷九ノ三「金閣寺の幽霊に契る」	幽霊と契る	『剪灯新話』「滕穆醉遊聚景園記」
⑫	卷十ノ三「祈て幽霊に契る」	幽霊と契る	『五朝小説』の才鬼記「曾季衡」

	篇名	内容	原典
⑬	卷十一ノ三「易生契」	幽霊と契る	『剪灯新話』「緑衣人伝」
⑭	卷十二ノ二「幽霊書を父母につかはす」	幽霊の依頼	『剪灯新話』「翠翠伝」
⑮	卷十二ノ三「厚狭応報」	幽霊の復讐	『五朝小説』の睽車志「紹興初福建寇乱賊云々」
⑯	卷十三ノ二「幽霊嬰兒に乳す」	幽霊女房	『五朝小説』の鉄围山叢談「河中有姚氏云々」

幽霊譚の内容からみると、16話の中で幽霊と契る話が半数以上占めており、9話がある。残ったのは、幽霊が評判する「幽霊評諸将」（巻五ノ二）「菅谷九右衛門」（巻七ノ六）、幽霊女房譚の「原隼人佐鬼胎」（巻五ノ四）「幽霊嬰兒に乳す」（巻十三ノ二）、その他の「幽霊出て僧にまみゆ」（巻八ノ四）「幽霊書を父母につかはす」（巻十二ノ二）「厚狭応報」（巻十二ノ三）七話である。続いては、幽霊と契る、及びその他の幽霊譚に二つの部分にわけて検討する²⁵。

1. 幽霊と契る

幽霊と契る話の内容はさらに二つのパターンに分ける。（図1）それらの話に登場する幽霊が、いずれも女性である。女が妻や恋人の場合は、話の筋が単純で、戦乱（巻四ノ五、巻六ノ三）や第三者の邪魔（巻七ノ五）で別れなければならない。

²⁵ 各分類の内容について、「幽霊と契る」は女性の幽霊が男の人間と契るもので、「幽霊女房」は女房の幽霊が現世に現れて子どもを育てるものである。また、「幽霊が評する」のは、武将の幽霊が現れて生前の主君を評価するものである。

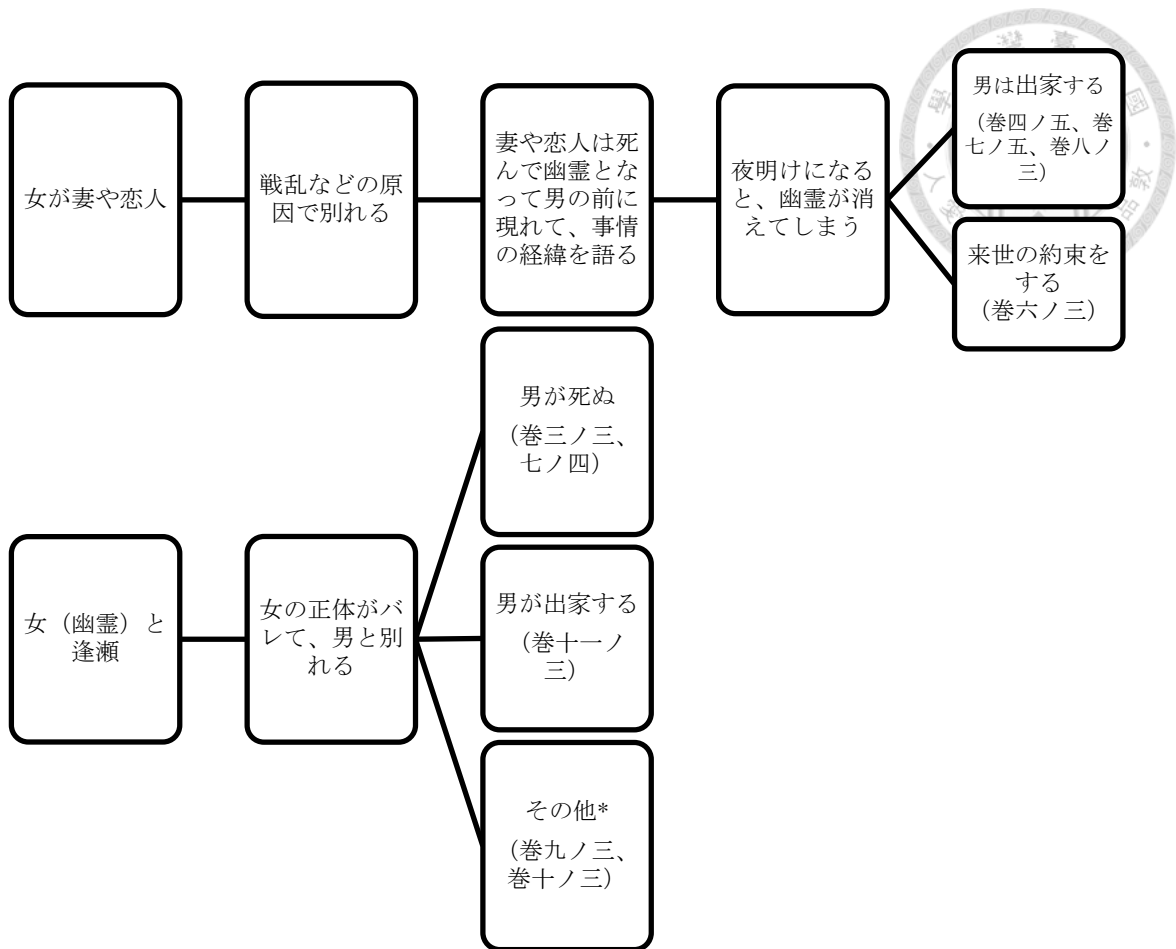


図 1 『伽婢子』における幽霊と契る話

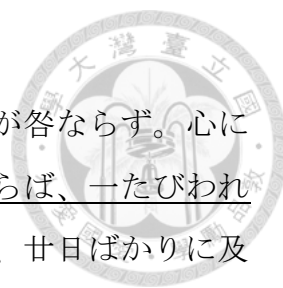
*巻九の三「金閣寺の幽霊に契る」は男が姿を消して隠居する。

巻十の三「祈て幽霊に契る」は男の結末について言及されていない。

再会する時に、女がすでに幽霊となった。女の幽霊が男の前に現れる原因について、まず「幽霊逢夫話」では、

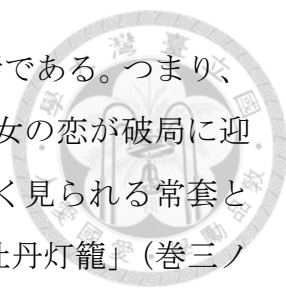
忠太心にちかひけるは、「我が妻の幽霊ならば何ぞ一たび我にまみえざる。娑婆と迷途とへだてありとはいへ共、そのかみのわりなき契り、死すともわすれめや」と。その時妻は窓ちかく来り、「我はこれ君が妻なり。君がかなしみなげく心ざし、黄泉にあれどもたへがたくて、今夜ここに来り侍べり」と。(中略) (妻の云ふやう)「…死すれば陰に帰り、道へだたり、すみか替れども、思ひ心は替えることなし。冥官すでに君がまことの心ざしを感じ、今すこしのいとまをたびたり。」(巻四ノ五「幽霊逢夫話」)

また、「遊女宮木野」において、



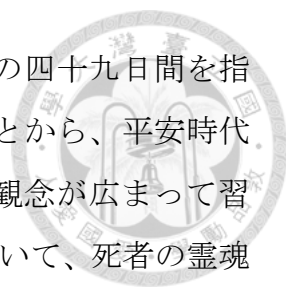
(藤井は口語けるやう、)「…されば久く音づれの絶しもわが咎ならず。心にまかせぬうき世のわざ也。黄泉の底までもものしることあらば、一たびわれにまみえ給へ」とて、明れば墓にゆき、暮れば家に歎きて、廿日ばかりに及ぶ。月くらい星あらはなる夜、藤井ひとり灯かかがて座しければ、宮木野が姿影のごとくにして出来り、「君が心に念願する所を感じて、司録神にいとまをこふてあらはれ来る」とて… (巻六ノ三「遊女宮木野」)

上述した二つの話において、男の真心を感じた冥官は男女の再会を叶えてくれた。生者が死者への恋慕で幽霊となって現世に現れるのである。平安時代の『今昔物語集』震旦部や本朝部においても、それに類する話が見られる。『今昔物語集』に見る亡霊が生前の妻(夫)の執心で出現する設定は、従来中国の亡霊と生前の恋人とが再会する話型の影響を受けたものだと考えられる。しかし、『今昔物語集』巻十第十八話や巻二十七第二十五話のような、生者が恋人の亡霊を見て、逆に怖がって逃げようとするという描写は、中国の類話に見られえない。中国の話を受容して、さらに人間が亡霊を怖がるという本性を活かして、新型の話として作り上げられたのである(詳しい内容は第三章第三節を参照)。それに対して、「幽霊逢夫話」「遊女宮木野」二つの話には亡霊を怖がるという描写が見られない。「歌を媒として契る」(巻八ノ三)は前述した二つの話とやや違って、「みづから貞節の義に死せし事を、天帝あはれみ給ひ、君が心ざしにひかれて今あらはれまいたり」とあったように、牧子の貞節と兵部の恋慕で再会することが許された。「幽霊逢夫話」「遊女宮木野」「歌を媒として契る」三つの話では、冥官や天帝などの死後の世界の有力者は、生者の恋慕や死者の生前の所為に感心したから、死者が幽霊となって現世に現れるという願いを叶えてくれた。また、巻七ノ五「死亦契」は前述した話と異なり、「君の事つゆわする事なく、彦八が家にあるにもあられず、しのび出てにげ来れり。日ごろのねがひ今すでにかなひ侍べり」といったところから、死者(妻)が生者(夫)への恋慕で幽霊になったことが明らかである。妻と乳母の幽霊が消えてしまうのは、彦八はその二人の正体が幽霊だと知ったからであろう。



もう一つのパターンは、男が女の幽霊と会って恋仲になる話である。つまり、女は登場する際にすでに幽霊であった。正体がバレたから男女の恋が破局を迎えるというのは、異類婚姻譚などの異類と恋する話の中でよく見られる常套とも言えよう。女の正体が分かった男の対処について、まず「牡丹灯籠」(巻三ノ三)において、萩原は女の正体を恐れ、翁の忠告に従って女を退治しようとする。はじめは成功し、女が再び萩原の家に来なかったが、萩原は女への恋慕を抑えないから、女の家に行って墓に引きこまれて死んでしまった。また、「記内は幽霊と聞ながらも、このほどの情をおもふにおそろしげはなく、ただかなしき事かぎりなし」(巻七ノ四「中有魂形化契」)、「しからず幽霊ならんと思ふに、かたちのうつくしさに、心とけて露おそろしきことなし」(巻九ノ三「金閣寺の幽霊に契る」)、「幽霊とは見ながら、すぐせのえんわりなくて露おそろしとも思ひ侍べらず」(巻十一ノ三「易生契」)といったように、女の幽霊は男に自分が幽霊だと告げたが、女への深い恋慕や宿世の縁などの理由で男は女を恐れず、女の正体を受け入れた。なお、女の幽霊が現世に残る原因について、「易生契」においては「むかしのかたらひ、君とえんふかく夫婦の情はここにして尽侍べり。(中略)思へば昔の一念の愛執をおこして、思はざる外の禍にをち入たり」とあって、女が男の豊田の恋仲で、豊田が人に生まれ変わったが、女は他界のものであるが、豊田への愛執を捨てられないから、豊田の前に現れる。幽霊は生者への執念でその生者の前に現れる以外、埋葬された場所やそのの近くに彷徨する。「年二十にしてむなしくなり、君の御あはれみふかくて、この院のかたはらにうづみたまふ」(「金閣寺の幽霊に契る」)とあったように、幽霊が埋葬された場所に現れる。中国の道教や民間信仰では、人には三魂七魄があり、三魂は天魂、地魂、人魂からなると考えられる。人は死後、天魂が天に向い、地魂が地府で審判を受け、人魂が墓場に残る。幽霊が埋葬された場所に現れるのは、その三魂七魄の観念とも関わるのではないかと思われる。

「牡丹灯籠」「中有魂形化契」では、埋葬された場所の近くに彷徨って男に逢瀬する。「中有魂形化契」において、女は「年十七にして病によりてむなしくなり、明日はすでに第三年にあたり。死して中有にとどまる事、三年をかぎりとする。三年過ぎぬれば、その業因にまかせて、いつかたになりとも生を引きておもむく」と自分がもう離れなければならないことを語った。中有は仏教の用語で、



中陰ともいい、一般的に人が死んでから次の生を受けるまでの四十九日間を指す。源信の『往生要集』にはすでに中有の記述が見られることから、平安時代には有識者に知られていたと推定されるが、民間にまでその観念が広まって習俗化したのは中世の頃からだと考えられる²⁶。中有の期間において、死者の靈魂はまだ落ち着かず、そのため追善供養を慎重に行わなければならないと考えられている。中有の観念の普及とともに、幽霊の現世への出現は容易になった。死後四十九日間、死者の靈魂はいきどころなく彷徨っているので、きっかけさえあれば現世に現れる²⁷。しかし、「中有魂形化契」では「死して中有にとどまる事、三年をかぎりとする」と明らかに仏教の中有の期間と矛盾している。『大系』によると、この三年は儒教にいわゆる服葬三年に依るものかというのであるが²⁸、中国の「五服」の中で父や母が死んだ場合は三年の葬に服するというルールからみれば、この話の三年は儒教の服葬三年に依るものと言いがたいと思われる。中国では、古くから「十殿閻羅」（「十殿閻君」、「地府十君」とも呼ばれる）の存在があると信じられていた。「十殿閻羅」とは冥府を司り、死者の審判を行う十王である。中国の十王信仰は外来の仏教が当地の道教と習合していたもので、その成立は晩唐の時期までに遡れると考えられる。人は死後中陰（中有）という存在となり、初七日（中国語は「頭七」）、七七（四十九日）、及び百か日、一周忌（対年）、三回忌（三年）などの順で、十王の審判を受ける。それに、人は死後三年を経て、最後の十殿に至って生まれ変わることになる。中国の「作七」「作旬」「作百日」「作対年」などの祭祀礼儀もその信仰に基づいたものであろう。つまり、「中有魂形化契」において、三年が中有に留まる限界というのは、十王信仰と深く関わっているのではないかと思われる。

日本においても十王信仰が存在していた。日本の十王信仰は中国から受容したもので、特に十二世紀後半～十三世紀前半頃に『仏説地藏菩薩発心因縁十王経』が成立して以降、十王信仰が重要視されるようになった。江戸時代に形成した十三仏信仰も十王信仰に基づいたものだと考えられる。真宗の説教僧である浅井了意は『仏説十王経直談』をはじめとする多くの仏書を編纂したころか

²⁶ 諏訪春雄（2010）『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、p.248

²⁷ 諏訪春雄（2010）『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、p.249

²⁸ 松田修・他校注（2001）『新 日本古典文学大系 75 伽婢子』岩波書店、p.202

ら、了意は十王信仰をよく知っていたと推測できるのではないかとと思われる。了意は中国の小説をそのまま翻訳したのではなく、日本の状況をきちんと考慮して、日本の読者も理解できる、また楽しめそうな素材を選び、巧みに中国の話をも日本化させるのであろう。

2. その他の幽霊譚

巻五ノ四「原隼人佐鬼胎」は中国の『五朝小説』「代説鄭畋云々」の鬼胎説話を取り、武田信玄の重臣原隼人の怪しき出生を描いたものである。原隼人昌勝²⁹の父である昌俊は信玄に仕え、何度も勲功を挙げた武将である。昌俊の妻は出産する際なくなってしまった。昌俊の妻は死の間際に地藏堂の方向へ手を合わせ、地藏の宝号を唱えて力尽きた。昌俊も妻と同じくこの地藏菩薩に帰依していたが、妻が後世導きたまえと祈って死んでから百日目の夜半頃、法成寺の老僧が死んだ妻を昌俊の家に連れて来た。老僧は「女房が崩れた塚から出てきた。加賀守（昌俊）の妻だといったから連れてきた。よく面倒を見ない」とかき消すように消えてしまう。粥などを食べさせていたが、最初はどうして記憶がないようだった。七日間ほどで以前のようになったが、明るい場所を嫌った。次の年、女房は男子を産んだ。この子は原隼人昌勝である。「我はまこと人間にあらず。君といまだ縁深かり故に、上条の地藏ぼさつ冥官におほせて、たましみをゆるしはなちて、三とせこのかたのちぎりをむすばせ給へり」と昌俊の妻は地藏菩薩の力によって幽霊となって再び夫と契るようになった。ここの三年は、人は死後三年を経て、最後の十殿に至って生まれ変わるという考えに基づいたのであろう。また、幽霊は粥を食べ、明るい場所を嫌う、あるいは夕暮れになってから出るといった描写は「幽霊逢夫話」（巻四ノ五）、「易生契」（巻十一ノ三）などにも窺える。

「さて死しゆきてのちは、何をか珍味の食とするや」と。妻いふやう、「黄泉は臭腥をきらふ。ただこと更に用ひるものは粥なり」といふ。

（「幽霊逢夫話」）

²⁹ 実際は原隼人佐昌胤が正しいか。（松田修・他校注『新 日本古典文学大系 75 伽婢子』岩波書店、2001年、p.146）



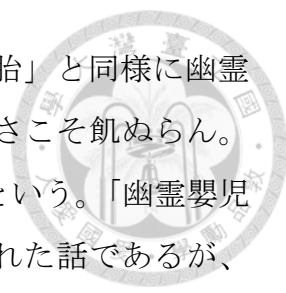
夜もすがらかたらひ、わりなくちぎりて、明がたになりければ、なごりつき
せず女はおきわかれてかへりぬ。日くれければ、女又来れり。(「易生契」)

明るい場所を嫌い、夕暮れになってから出るのは、世界各国で共通する幽霊の
特徴であろう。一般的には、超自然的存在と人間は、その活動時間帯を異にす
ると考えられる。日本では、怪異が多く夜中と黄昏に起こると考えられる。特
に「たそがれ時」は超自然的な現象が発生する時間帯と思われる。『今昔物語集』
『太平記』など古典において、夜中や黄昏に登場する幽霊は少なくないが、幽
霊はそれ以外の時間帯に現れないわけではない。『今昔物語集』卷二十七「於京
極殿、有詠古歌音語第二十八」に昼間に現れる幽霊、あるいは『伽婢子』卷九
ノ三「金閣寺の幽霊に契る」に「廿日ばかりの後は、昼も出てかたりあそぶ」
とあったように、物語の作成の際に物語をより面白くなるといった作者の意図
で、幽霊が夕暮れになってから出るという特徴に必ずしも従わない。

堤邦彦氏は、「原隼人佐鬼胎」の話は全般に地藏利益譚の色彩が強いこと、ま
た法成寺周辺の在地的な縁起伝承との関連を想察しうることに鑑み、中国小説
の影響だけではなく、当時広く浸透していた仏教の唱導話材との関わりを無視
していけないと指摘した³⁰。神仏の加護による死生交情や子の誕生、墓中出生と
いった説話モチーフ自体が、諸宗の説教咄にしばしば取り上げられるものであ
る。また、近世の片仮名本『因果物語』中巻第三十三「幽霊来テ子ヲ産事」は
羽州最上山方に住む亡霊の遺児である「霊童」の話で、最上の商人は三年前に
死んだ女を迎えて妻にして一子をもうけることを描く。この話は死生交情をモ
チーフとする唱導話材と同質である。仏教説話に語られた死生通婚譚の源流は、
東アジアに古くから信仰された中国の冥婚^{みんこん}、朝鮮の鬼魄婚姻^{ぼんべくほんいん}などの冥界婚姻の
習俗に話の母胎を遡りうるものであった³¹。中国の南朝宋の『幽明録』に死んだ
女が子を生んだという冥婚説話は『太平広記』にも引かれて流布している。『太
平広記』を熟読した了意は、さぞ中国的な冥婚説話、幽霊女房譚を目にしたの

³⁰ 堤邦彦 (2001) 『伽婢子』の幽霊女房譚、松田修・他校注『新 日本古典文学大系 75 伽婢子』(付録月報 97) 岩波書店、p.1-4

³¹ 堤邦彦 (2001) 『伽婢子』の幽霊女房譚、松田修・他校注『新 日本古典文学大系 75 伽婢子』(付録月報 97) 岩波書店、p.3



であろう。「幽霊嬰兒に乳す」(卷十三ノ二)は「原隼人佐鬼胎」と同様に幽霊女房譚に属する幽霊譚である。死んだ妻は「わが子に乳なくさこそ飢ぬらん。此事の悲しさに、帰り来也」と毎晩現れて赤子に乳を与えるという。「幽霊嬰兒に乳す」は「原隼人佐鬼胎」と同じ中国小説に基づいて書かれた話であるが、女房の幽霊が子どもに授乳するという話は、中国だけではなく、日本の各地にもこの話に類似する子育て幽霊の伝説が伝わっている。もっともよく知られているのは、「幽霊の子育て飴」の伝説であろう。出産で命を落とす女、また出産しないまま死んだしまった妊婦が、幽霊や妖怪に化けるのは、怪談によく見られる筋である。鳥山石燕の『画図百鬼夜行』における子を抱き下半身血まれの姿で現れる産女(姑獲鳥)は、出産で死んだ女性が化けた妖怪である。出産死が女性でなければ体験できない死に方で、昔出産で死んだ女性の数は現在より遙かに多かっただろう。それに、当時の女性にとって、出産と子育ては避けられないことであった。子育て幽霊は出産死と同じ、女性ならではの幽霊であり、子への思いが妄執となるから幽霊となって現世にあわれる。それは女性である「産む性」であることとつながりがあると思われる³²。つまり、子育て幽霊などの幽霊女房の発生は、こういう背景に関わっているのではないかと思われる。

卷八ノ四「幽霊出て僧にまみゆ」は、16話の幽霊の中で唯一外国文学から構想を取らなかった話だと思われる。この話の原話が室町時代の説話集『三国伝記』十二ノ十五「芸州西条下向僧逢児霊事」であり、近世の『曾呂利物語』二ノ五「行の達した僧にはからずしるし有事」もこの話に近似するモチーフが見られる³³。武者の菩提を弔うという話は、どうにも中世の能を想起するだろう。了意は多くの仏書を編纂し、死没直前までに精力的に説法を行っており、また『伽婢子』ではこの話を含めて多くの回向譚や発心譚が見られるといったところから、作者の了意の仏教唱導・説教の姿勢がはっきり窺える。

(二) 原話との比較

16話の幽霊譚の中で、卷八ノ四「幽霊出て僧にまみゆ」を除き、すべての話

³² 田中貴子(1997)「女性の幽霊が多いのはなぜか」、別冊太陽編集部『幽霊の正体』(別冊太陽日本のこころ98)平凡社、p.47

³³ 松田修・他校注(2001)『新日本古典文学大系75 伽婢子』岩波書店、p.245

は中国小説や朝鮮小説から翻案されたものである。『伽婢子』と中国小説や朝鮮小説との出典関係、了意の翻案手法については、すでに多くの先学に指摘されたため、本論で贅言しない。続いては、幽霊のイメージ、又はそれに関する描写を中心に、原話との異同を検討してみたい。原話と比べたら、キャラクターの設定や物語の展開などには大きな差異がなかったが、幽霊の描写や結末などのところには了意の工夫が見られる。

1. 幽霊の描写

まず『伽婢子』巻三ノ三「牡丹灯籠」とその原話の『剪灯新話』二ノ四「牡丹灯記」における女の幽霊に関する描写を取り上げてみよう。

ひとりの美人、その年は甘ばかりとみゆるが、十四五ばかりの女の童にうつくしき牡丹花の灯籠もたせ、さしもゆるやかに打過る。芙蓉のまなじりあざやかに、楊柳のすがたをやかなり。かつらのまゆずみ、みどりのかみ、いふはかりなくあてやか也。（「牡丹灯籠」）

見一丫鬢，挑雙頭牡丹燈前導。一美人隨後，約年十七八，紅裙翠袖，婷婷嫋嫋，迤邐投西而去。生於月下視之，韶顏稚齒，真國色也。（「牡丹灯記」）

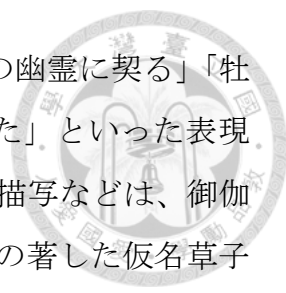
下線部の通り、女の幽霊の描写は原話と全く異なり、典拠からそのまま引用してはいない。また、巻九ノ三「金閣寺の幽霊に契る」とその原話の『剪灯新話』巻二ノ三「滕穆醉遊聚景園記」において、

ひとりの女そのよはひ十七八とみゆるが、半者一人めし具して、閣のもとに來れり。桂のまゆずみ、雲のびんつらたをやかなるすがた、かたちうつくさし、心も詞も及ばれず、いふはかりなく、あてやかなる。

（「金閣寺の幽霊に契る」）

俄見一美人先行，一侍女隨之，自外而入。風鬟霧鬢，綽約多姿，望之殆若神仙。

（「滕穆醉遊聚景園記」）



とある。原話と全く異なった表現であった。それに、「金閣寺の幽霊に契る」「牡丹灯籠」二話には、「かつらのまゆずみ」「たをやかなるすがた」といった表現が共通している。『伽婢子』に見る女の幽霊の形容表現や情景描写などは、御伽草子や王朝文学の表現と共通するものだと考えられる³⁴。了意の著した仮名草子『やうきひ物語（長恨歌抄）』には、「太液の芙蓉未央の柳芙蓉は面の如く柳は眉の如し」といった『長恨歌』から引用された句は、「牡丹灯籠」と比較すると、「芙蓉の面」が「まなじり」、「柳の眉」が「楊柳のすがた」と変えられている³⁵。また、御伽草子の『物くさ太郎』、『やうきひ物語（長恨歌抄）』には、「青黛のまゆずみ」「雲の鬢づら」などの美辞を並べる形容の方法が見られる。王朝文学の『源氏物語』にも、花の喩えなどを用いて女性の美しさを表現する例が見られる³⁶。近世以前の幽霊譚では、幽霊は生前の姿で知り合いのもとに現れる、又は地獄で苦患を受ける様子で現れる。前者の場合は、幽霊に関する具体的な描写はほとんどなかった。後者の場合は、例えば『今昔物語集』巻二七第二五話「紐ヲゾ解キ有ケル。亦、身ヨリ煙ノ立ケレバ」、あるいは中世の軍記物語や能によく見られる修羅道の苦患を見せる場面などのように、幽霊の地獄で苦患を受けた恐ろしい姿をはっきり描く。了意のように、工夫を凝らして幽霊の姿一特に女性の美しさを描写するといった具体的な形容は、『伽婢子』以前の幽霊譚にはあまり見られなかった。それは原話からの影響もあったが、原話をそのまま引用せず、御伽草子や王朝文学などの表現を用いて、さらに工夫して原話と異なった幽霊のイメージをつくり上げた。

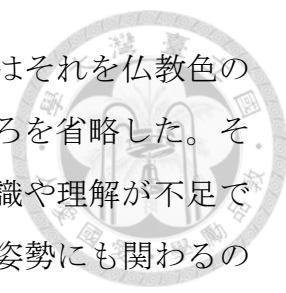
2. 結末

『伽婢子』の幽霊譚は原話と比べたら、省略したところ、変えられたところは少なくない。例えば、巻三ノ三「牡丹灯籠」の結末に女を退治するところ。萩原の一族は一千部の法華経を読み、写経をして、追善供養することで萩原と女は再び現れず、成仏したという。それに対して、原話の「牡丹灯記」では、男の喬生、女の符麗卿とお供の金蓮三人は、鉄冠道人の裁きを受け、地獄へ追い落とされるという結末である。原話の結末の他に、観魏法師が喬生に護符を

³⁴ 高野昌彦（2003）『伽婢子』論—怪異小説の生成『同志社国文学』同志社大学国文学会、p.42

³⁵ 高野昌彦（2003）『伽婢子』論—怪異小説の生成『同志社国文学』同志社大学国文学会、p.41

³⁶ 高野昌彦（2003）『伽婢子』論—怪異小説の生成『同志社国文学』同志社大学国文学会、p.42



与えるというところには、強い道教色彩が漂っている。了意はそれを仏教色の強い回向譚に変えて、三人が裁きを受けて罪を自白したところを省略した。その理由は二つあると思われる。一つは、日本人は道教への認識や理解が不足で仏教に変えただろう。もう一つは、了意の仏教唱導・説教の姿勢にも関わるところではないかと思われる。また、巻七ノ四「中有魂形化契」の結末において、男の記内は女をあまり恋しがったから、病気に罹った。「とく死して此人にめぐりあはん」と言って薬を飲まず、ほどなくなくなってしまったという。原話の「王玄之」で、「後念之、遂恍惚成病、數日方愈。然每思輒忘寢食也」とあって、男は病気に罹ったが、数日後癒える。原話と比べて、「中有魂形化契」の「とく死して此人にめぐりあはんとのみいひて、程なく身まかりぬ」という結末には、恋に狂った男が悲惨な結末を迎えたという教訓的な色彩が見られる。

巻十ノ三「祈て幽霊に契る」は『五朝小説』の『才鬼記』「曾季衡」を翻案したものであるが、女主人公の弥子に横恋慕し、さらに幽霊となって退治された白石半内という小姓は新たな付加である。原話では「昔王使君女暴終於此、乃國色也」と女主人公の死因を詳しく描かなかつたのに対して、「祈て幽霊に契る」では「憲政の愛子ここにすみて、にわかになをびえ死せり。これは此むすめを思ひかけし小姓白石半内がうらみてころされしわざなり」とあり、弥子が半内の幽霊の祟りで死んだという筋を加えた。さらに、物語の最後に、半内の幽霊の登場と退治を付加する。「年のほど廿ばかりのおとこ、やせつかれたるが、髪うちみだし、白きねりぬきの小袖に、はかま着て紫竹の杖をつきて泉水の端にすごすと立ちたる」という半内の幽霊は、結末の「これより僧を請じ、一七日のうち水陸の齋会をいとなみてとふらひしかば、これにやうらみもとけぬらん、かさねてあらはれいづることなしとやか」と対応し、半内の幽霊は餓鬼の姿で現れることがわかる。

(三) 中国の幽霊と幽霊譚

日本の怪異小説に大きな影響を及ぼした『剪燈新話』の中で、人と幽霊との恋愛を描く話は、巻一「金鳳釵記」、巻二「滕穆醉遊聚景園記」、「牡丹灯記」、巻三「愛卿伝」「翠翠伝」、巻四「緑衣人伝」六話がある。その中で、『伽婢子』に翻案されたのは、五話もある。その他の幽霊と契るする幽霊譚も、主に『五

朝小説』をはじめの中国小説から翻案されたものである。中国の幽霊譚はどうなっているのか。中国語では、一般的に幽霊を鬼（き）と称する。それは日本の「おに」と異なる存在である。それに、鬼にまつわる話は、「鬼話」や「鬼故事」と呼ばれる。本論では、鬼、幽霊、幽鬼などの呼称の問題をさておき、中国文学における鬼すなわち幽霊にまつわる話の主題や内容に着目して、特に明代の『剪燈新話』前の幽霊譚を検討する。なお、他の章節の呼称を統一するために、鬼にまつわる話をすべて「幽霊譚」と呼ぶ。

1. 中国の幽霊—鬼（き）

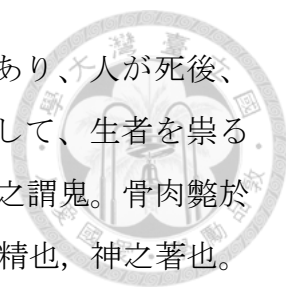
第二章で述べたように、中国では古くから靈魂の存在を信じている。「魂氣歸於天，形魄歸於地（魂氣、天に帰す。形魄、地に帰す）」（『礼記』郊特牲）とあり、中国の「魂魄」という言葉が「靈魂」に当たる存在で、魂魄と神形は中国の靈魂信仰の中核として考えられている。また、『楚辞』・「招魂」にみる「魂魄放佚，厥命將落。故作招魂」という章句のように、靈魂が遊離するという考え方がすでに古くから存在していたことがわかる。鬼（き）は元々人に類する動物を意味したが、時代の変化につれ、今日よく知られている幽霊に当たるものになってきた³⁷。鬼の発生は、自然、死者などへの恐怖心に深く関わっている。徐華竜氏は、中国の少数民族の原始信仰を取り上げて、神の概念はあまり明確でないのに鬼の名がやたらに多い民族があると延べ、鬼崇拜が神崇拜より早く発生していたと指摘した³⁸。山鬼、地鬼などの自然鬼は自然災害を恐れる心理の所産であった。そして、祖先鬼は、祖先崇拜とともに生み出される。リ一族、漢族、トウチャ族などの原始信仰には、すでに祖先を鬼として祭っていることが窺える³⁹。人類の進歩と歴史の発展につれ、鬼が善と悪の二種類に分れ、善鬼が神に変わる⁴⁰。『春秋左氏伝』・「昭公七年」には、「鬼有所歸，乃不為厲」「人生始化為魄，既生魄，陽曰魂，用物精多，則魂魄強，是以有精爽，至於神明，匹夫婦強死，其魂魄猶能憑依於人，以為淫厲（中略）其用物也弘矣，其取精也

³⁷ 徐華竜著・鈴木博訳（1995）『中国の鬼』青土社、p.35

³⁸ 例えば、ヤンポー族が信奉する鬼は、天鬼、風鬼、雷鬼、太陽鬼、月亮鬼など百種以上にのぼる。そして大小や善悪などの区別はすでにみられるが、鬼と神との区別はまだ明確ではない。（徐華竜著・鈴木博訳『中国の鬼』青土社、1995年、p.51）

³⁹ 徐華竜著・鈴木博訳（1995）『中国の鬼』青土社、p.57

⁴⁰ 徐華竜著・鈴木博訳（1995）『中国の鬼』青土社、p.53



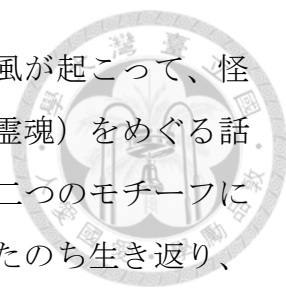
多矣，其族又大，所憑厚矣，而強死，能為鬼，不亦宜乎」とあり、人が死後、その人の継承者がいなく、子孫に丁重に弔われないと鬼に化して、生者を祟ることを語る。『礼記』・「祭義」には「眾生必死，死必歸土。此之謂鬼。骨肉斃於下，陰爲野土，其氣發揚於上，爲昭明，焄蒿，悽愴。此百物之精也，神之著也。因物之精，制爲之極，明命鬼神，以爲黔首則。百眾以畏，萬民以服」とあり、孔子は「怪力乱神を語らず」と語ったが、祖先を祀ることまでは否定していない。そもそも周代の人々にとっては、祖先の霊を祀ることは、子孫として果たすべき義務であった。そして、祀ってくれる人もない遊魂は、鬼となると考えられる。日本の祖霊信仰はそれに類似する考え方がある。人が死ぬと、どこへ行くのか、何に変わるのかという疑問や不安に基づいて、祖先崇拝や鬼が生み出された。そして、時代の変化につれ、鬼の形象が明確に描かれ、鬼の形象がだんだん人に似てていくようになった。

後漢から六朝時代に仏教が中国に伝来して、因果応報、輪廻、地獄の仏教的世界観が受容されていく中で、中国の「あの世」観は大きく変化した。それ以前の「あの世」観は、楚辞「招魂」、または「飯哈」と呼ばれる葬俗などに見られるように、「あの世」より「この世」がよいのだという思想があった。そして、「あの世」の楽園としての崑崙を想定し、死者の靈魂はそこへ昇仙するのだという考え方とは別に⁴¹、人間の死後の世界が泰山の近くに想定され、そこに死者の霊があつまって生活しているという泰山信仰もあった。中国の古来の泰山信仰は仏教の地獄観の導入によって、泰山地獄や酆都地獄などの冥界が形成され。仏教の地獄は、中国の幽霊譚にも大きな影響を及ぼしたと考えられる。

2. 中国の幽霊譚

『春秋左氏伝』・「宣公十五年」にみる鬼が草を結んで恩に報いるという話などのように、中国の幽霊譚は早くも春秋時代にすでに見られるが、その時に鬼のイメージはまだはっきり描かれていなかった。魏晉そして六朝になって、天下は動乱、不安定の時代に入った。儒教倫理の代わりに、道家思想と老荘の学が盛んになり、そして仏教の伝来によって因果応報、輪廻転生の思想は当時の

⁴¹ 中野美代子（1991）「古代中国人の『あの世』観—地獄の地理学」『ひょうたん漫遊録—記憶の中の地誌』朝日新聞社、p.97-100



人々の間に浸透していった。その背景として、怪異を語る気風が起こって、怪異を記録する志怪小説が生まれた。六朝志怪小説には魂魄（靈魂）をめぐる話が多く見られる。中野美代子氏によれば、魂魄をめぐる話は二つのモチーフに分けられ、一つは死んだ人の魂魄が冥界に赴き、冥界を旅したのち生き返り、冥界の様子を語るというモチーフ。そして、冥界の描写には仏教的地獄の構造がよく見られる。もう一つは、死者の魂魄が鬼すなわち幽霊となって現世にあわれる、生者とさまざまな交渉をもつというモチーフなのである⁴²。後者は、幽霊譚とも言えるだろう。その内容は極めて多岐にわたる。疫病をもたらす幽霊、仇を取る幽霊、長い舌を出して生者を驚かす幽霊、家に帰って家族のもとに現れる幽霊、恩に報いる幽霊、生者を助ける幽霊などのように、禍をもたらさない好意的な幽霊、及び人を祟る悪意的な幽霊が見られる。また、魏晉以前の幽霊譚には女の幽霊が少なかったが、六朝時代に至って、志怪小説に女の幽霊を描く話は多くなっていった。特に、『搜神記』卷十六「紫玉韓重」「盧充」のような、男の人間が女の幽霊と契る冥婚譚が多かった。その他には、「蘇娥」にみる冤罪で死んだ女の幽霊の復讐、「汝陰鬼魅」に登場する人を祟る女の幽霊などがある。女の幽霊が多く登場するのは、むろん志怪小説の流行で幽霊譚が大量発生することと無関係とはいえない。また、その一つの理由としては、志怪小説の作者は多くは文人であり、彼らが書く幽霊譚には作者自身の人生体験を反映するだろう。文人の作者は、儒教思想が根付かれた現実社会でなかなか叶えられない夢を物語に託するのである。話の主人公の多くは文人で、女の幽霊の多くは美しく描かれるというのは、それと深く関わっているのではないかと思われる。六朝志怪小説には、すでに今の我々がよく知っている女の幽霊のイメージが窺える。しかし、志怪小説は主に怪異を記録することが重視されるため、話が短く、登場するキャラクターが詳しく描かれていなかった。従って、六朝志怪小説に登場する女の幽霊はまだ明確なイメージが見えなかった。唐代に入って、「伝奇」と呼ばれる新たなジャンルが出てきた。伝奇流行の担い手となったのは、主に科挙出身の新興かつ中下級の官僚たちであった。今日伝えられる伝奇の作品の中で、怪異を題材とするものが多く、そして六朝志怪小説と比べ

⁴² 中野美代子（1991）「古代中国人の『あの世』観—地獄の地理学」『ひょうたん漫遊録—記憶の中の地誌』朝日新聞社、p.80、82

て、複雑な筋を持ち、怪異を通して人間、人の世を描くという傾向が強い。その理由としては、竹田晃氏は、以下のとおり指摘した。



彼らの時代は、必ずしも激しい動乱期ではなかったが、政情は常に安定せず、彼ら自身の栄光と没落のせとぎわを歩く不安と焦躁に駆けられていた。おそらく繊細な感受性の持主であったと思われる彼らは、このような状況で、人生への洞察を深め、人間の愛憎哀歓を見つめるのであった⁴³。

『霍小玉伝』において、李益に裏切られた霍小玉は死に際、李益の妻妾を不幸にさせると呪った。その後、李益の妻妾は霍小玉の言った通り悲惨な結末を迎えた。話の中で霍小玉の幽霊の姿が見えなかったが、霍小玉の美しさ、李益への痴情、そして裏切られた哀しみと恨みは、生き生きと描かれている。また、宋代伝奇の『王魁伝』は『霍小玉伝』と同じ、男に裏切られた女は死後祟りをなして、男を自殺させる。六朝志怪小説と比べて、唐宋の伝奇の幽霊譚に登場する幽霊の動機、行動などはより鮮明に描かれるようになった。さらに明清時代に至って、幽霊譚の筋はより複雑になり、幽霊に対する描写も多くなった。明代の『剪燈新話』は中国で禁書とされて広く伝えられていなかったが、日本、韓国、ベトナムなど国の文学に影響を及ぼした。『剪燈新話』における幽霊と契る話では、単純に人と異類の幽霊との恋愛を描くのではなく、元明の乱世に生きている人々の無力、人が災難、悪運に遭遇する時に取った対処を語った。中国幽霊譚における女の幽霊を描く話には、封建社会の矛盾や女性の社会的地位の低下などの現実を反映する。男に裏切られたから復讐をする幽霊、やむを得ない理由で男と死別する幽霊、あるいは恋を経験しないまま、若くして死んだ幽霊などの話のように、中国の女の幽霊を描く話の内容は多岐にわたる。時代を経て、特に明清以後、中国の幽霊譚に登場する女の幽霊はさらに人間らしくなり、時々同情を寄せる存在となっている。明代の『剪燈新話』、清代の『聊齋志異』など作品には、男の人間と女の幽霊との悲恋が多く描かれており、多くの読者の心をつかんだ。

⁴³ 竹田晃 (1992) 「怪異の原型—中国志怪小説の世界」『国文学 解釈と教材の研究 37(9)』学燈社、p.50

(四) 挿絵に描かれた幽霊のイメージ

幽霊が現世に現れる姿といえば、すぐに頭に浮かぶのは、近世の幽霊画に描かれた白い服を着き、額に三角の布をつけたという姿であろう。『伽婢子』の幽霊譚の挿絵にも、その特徴が見られる⁴⁴。巻四ノ五「幽霊逢夫話」、巻五ノ四「原隼人佐鬼胎」、巻六ノ三「遊女宮木野」、巻十二ノ二「幽霊書を父母につかはす」などの四話の挿絵には、幽霊は額に三角の布をつけ、死装束の白帷子を着るとい姿が見られる。(図2～5) その姿は、一般的に普及している死装束の一種である。それは故人に施す死装束の他に、仏式で巡礼者や修行僧の衣装でもある。それを死者に施すのは、死者が浄土へ死出の旅へ巡礼することを想定するからと考えられる。死者が仏式の死装束は、白地の帷子、三角の布のほかに、^{ずだぶくろ}頭陀袋、木の杖、草履、編み笠、数珠などがある。諏訪氏によると、三角の布は元來紙で作ったが、死者の罪障の消滅や魔よけを祈願したものである。その起源は修験道の山伏が山入りをするとき、かぶった頭巾や宝冠だと考えられる。それに、三角の形は魔よりのシンボルとしての意味を持っているのである⁴⁵。頭陀袋には、死者が旅をするのための食物や旅費、身の回り品を用意し、一般的に死者の持ちもの、きせる、六文銭などを入れる。その中で、六文銭は三途の川の渡し賃とされる。

⁴⁴ 本論で引用した『伽婢子』の挿絵は、筆者は松田修・他校注『新 日本古典文学大系 75 伽婢子』(岩波書店、2001年)によるスキャンしたたもの。

⁴⁵ 諏訪春雄(2010)『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、p.265



図 2 「幽霊逢夫話」

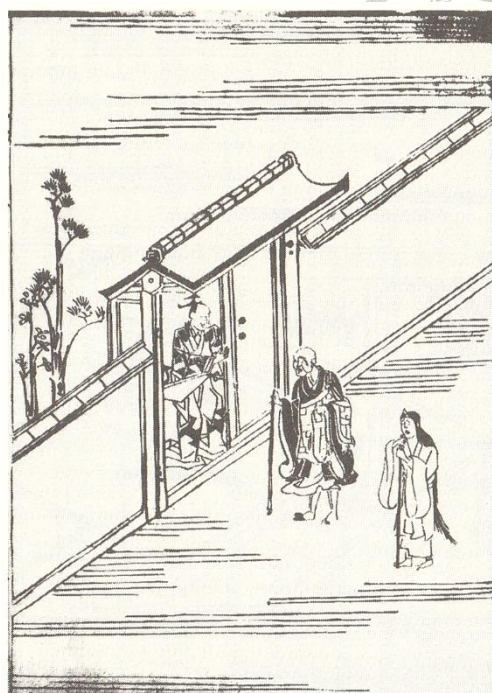


図 3 「原隼人佐鬼胎」



図 4 「遊女宮木野」

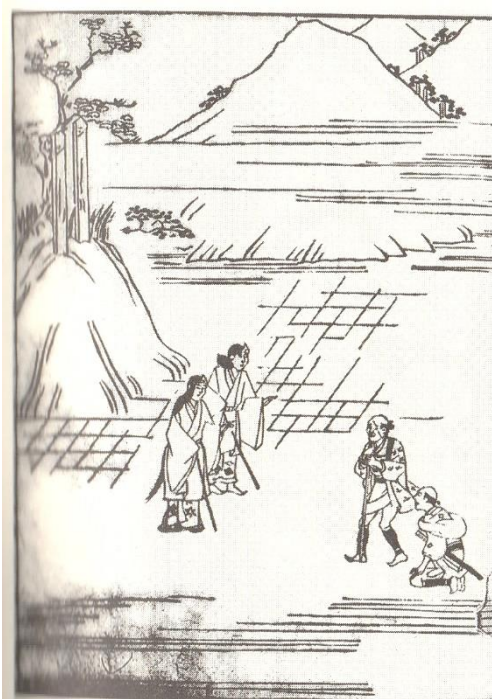


図 5 「幽霊書を父母につかはす」

前述した話では、「原隼人佐鬼胎」「幽霊書を父母につかはす」の挿絵（図 3、図 5）には死装束を着る幽霊が杖をついた姿が見られるが、その他の話には額に三角の布をつけ、死装束の白帷子を着るといふ姿しか見当たらない。また、巻十ノ三「祈て幽霊に契る」の左の半内の幽霊の挿絵には（図 6）、額に三角の布

をつけていないが、死装束の白帷子を着て杖をついた姿が描かれる。死装束の幽霊の他に、卷三ノ三「牡丹灯籠」、卷七ノ四「中有魂形化契」、卷九ノ三「金閣寺の幽霊に契る」、卷十三ノ二「幽霊嬰兒に乳す」(図7~10)などのように、死装束を着ず生者と異ならない姿で現れる例もある。死装束を着るのは幽霊という非人間的な存在を強調するだろう。それに対して、死装束を着ず生前の姿のままで現れるのは、生きている人間と区別がつかないという外見を強調するのではないかと思われる。

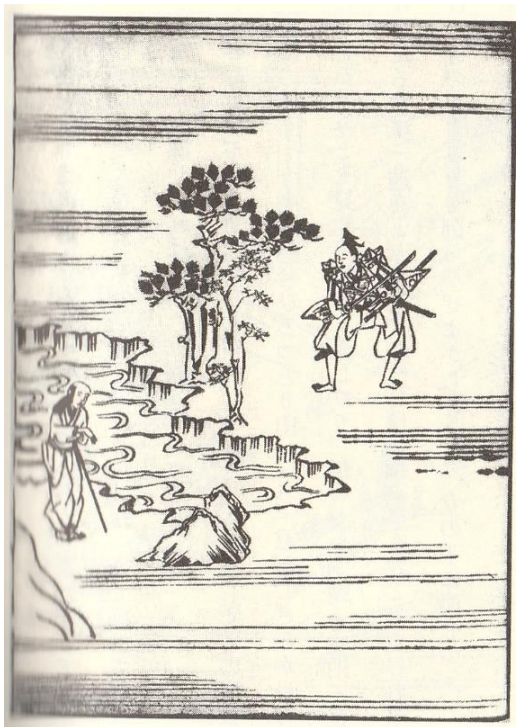


図6「折て幽霊に契る」

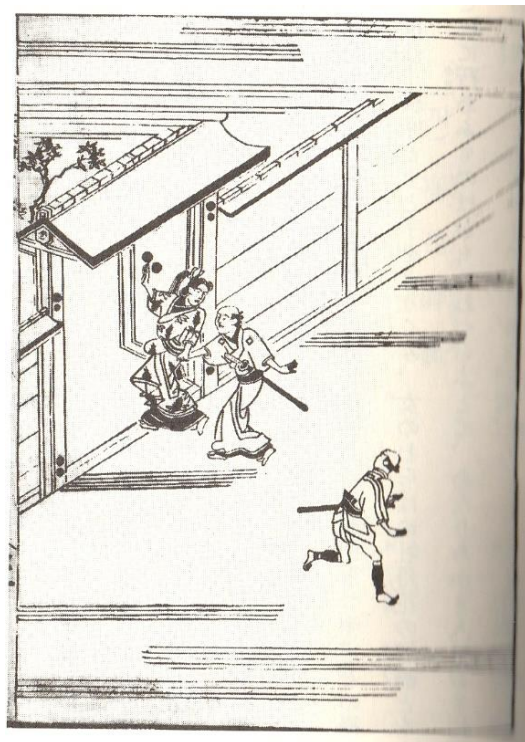


図7「牡丹灯籠」

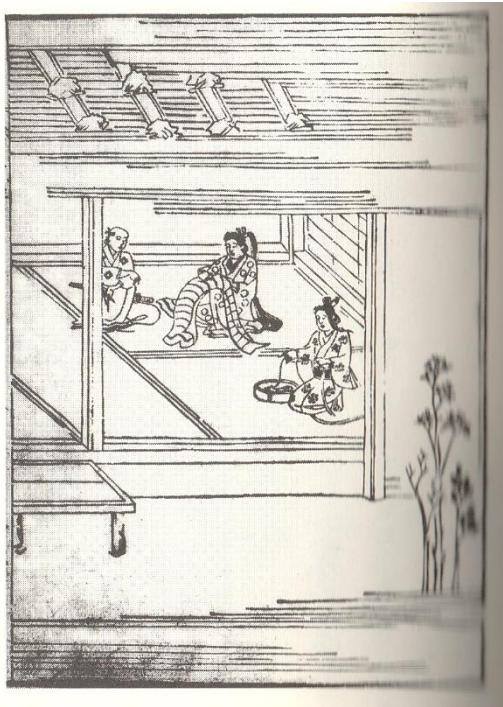


図 8 「中有魂形化契」



図 9 「金閣寺の幽霊に契る」

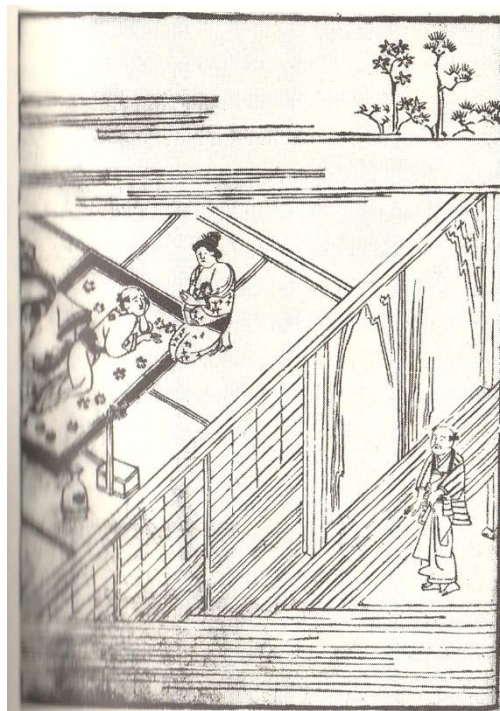


図 10 「幽霊嬰兒に乳す」

よく知られている円山応挙（1733-95）の「幽霊図」に描かれた幽霊は、経帷子を着て、そして足がない姿である。円山応挙だけではなく、歌川広重、菊池容斎の幽霊画には、すべて足がない。足のない幽霊は日本だけの現象であっ

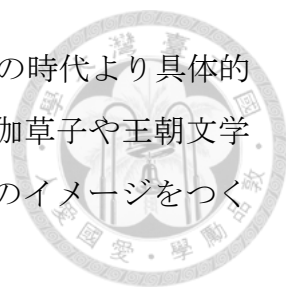
て、ヨーロッパ、東アジアの中国や朝鮮半島などの幽霊は足を持っている⁴⁶。「白地の帷子」、「三角の布」、そして「足のない」は、日本の幽霊の特徴として考えられている。しかし、『伽婢子』の幽霊譚の挿絵には、幽霊がすべて足をもっている。(図 2~10) 諏訪氏によると、足のないを描くもっとも古い資料は、寛文十三年(1673)刊行の古浄瑠璃『花山院きさきあらそひ』で、続いて元禄三年(1690)年の実録本『死霊解脱物語聞書』のかさねの怨霊の挿絵などにも足がない幽霊が描かれる。つまり、十七世紀の半ばごろから版本の挿絵に足のない幽霊が登場するようになり、この傾向は時代がくだるほど強まっていたというのである⁴⁷。したがって、寛文六年(1666)刊行の『伽婢子』には、まだ「足のない」という特徴が窺えなかった。

(五) まとめ

『伽婢子』の幽霊譚では、幽霊と契る話は半数以上占めている。人間と幽霊との恋愛では、多くの場合は正体バレなどの原因で破局に迎える。『伽婢子』の幽霊譚も例外ではない。「みづから幽冥陰気のかたちをあらはし、君に契りまいらせ、いとおしみの恩をうけたり。思へば昔一念の愛執をおこして、思はざる外の禍にをち入りたり」(「易生契」)のように、どんなに愛し合っている、人間と幽霊は所詮異なった存在なので、いつか別れざるをえない。生者は死者の幽霊と再会する話では、生者の恋慕や死者の生前の所為で死者が幽霊となって生者のもとに現れることが許される。特に、「貞節孝行の徳により、天帝地府われを変じて男子となし、今鎌倉の切どをしに富祐の家あり」(「遊女宮木野」)と貞節で男として転生する、あるいは「みづから貞節の義に死せし事を、天帝あはれみ給ひ、君が心ざしにひかれて今あらはれまいりたり」(「歌を媒として契る」)と天帝が女の貞節に感心して、男に再会するという願いを叶えるといったところには、女の貞節を積極的に認めるという姿勢が窺える。そのところは、原話にすでに見られる筋である。了意が原話のままを取り入れるのは、当時の日本の社会にもこういう貞節観の認識があったからだろう。『伽婢子』の幽霊譚はほぼ原話を忠実に翻案したものであるが、幽霊の描写や結末などのところに

⁴⁶ 諏訪春雄 (2010) 『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』 勉誠出版、p.251

⁴⁷ 諏訪春雄 (2010) 『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』 勉誠出版、p.251-252



は了意の工夫が見られる。『伽婢子』の幽霊のイメージは、前の時代より具体的に描かれている。作者の了意は原話をそのまま引用せず、御伽草子や王朝文学などの表現を用いて、さらに工夫して、原話と異なった幽霊のイメージをつくり上げた。

第三節 『諸国百物語』の幽霊譚

『諸国百物語』は延宝五年（1677）四月に刊行され、五巻各巻 20 話の怪談を収める百物語怪談集である。それに、本書は百物語怪談集の初、かつ唯一百話を収めた作品である。百話の怪談は日本全国にわたって、その中には『奇異雑談集』『因果物語』『宿直草』『曾呂利物語』など既成の作による物が多い。幽霊に関する話は約全体の三分の一を占めるということである。その篇名と主な内容は下表のとおり。

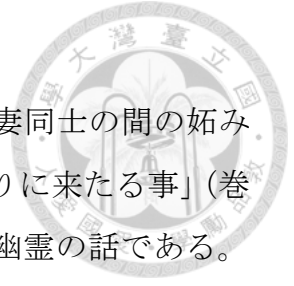
表 2 『諸国百物語』の幽霊譚

	篇名	内容
①	巻一ノ四「松浦伊予が家にばけものすむ事」	幽霊の出現
②	巻一ノ八「後妻うちの事 <small>付タリ</small> 法華経の功力」	嫉妬の幽霊
③	巻一ノ十「下野の国にて修行者亡霊にあひし事」	僧侶の回向
④	巻一ノ十二「駿河の国美穂が崎女の亡魂の事」	幽霊の復讐
⑤	巻一ノ十五「敦賀の国亡霊の事」	幽霊の出現
⑥	巻一ノ十七「本能寺七兵衛が妻の幽霊の事」	幽霊の出現
⑦	巻二ノ一「遠江の国見付の宿御前の執心の事」	幽霊の復讐
⑧	巻二ノ四「仙台にて侍の死霊の事」	幽霊の出現
⑨	巻二ノ九「豊後の国何かしの女ばう死骸を漆にて塗りたる事」	嫉妬の幽霊
⑩	巻二ノ十五「西江伊予が女ばうのしうしんの事」	嫉妬の幽霊
⑪	巻二ノ十六「吉利支丹宗門の者の幽霊の事」	幽霊の出現
⑫	巻二ノ十七「紀伊の国にてある人の妾死して執心来たりし事」	幽霊の出現

	篇名	内容
⑬	卷二ノ十九「森の美作どの屋敷の池にばけ物すみし事」	幽霊の出現
⑭	卷三ノ五「安倍宗兵衛妻の怨霊の事」	幽霊の復讐
⑮	卷三ノ七「まよひの物二月堂の牛王にをそれし事」	幽霊の復讐
⑯	卷四ノ一「端井弥三郎幽霊を舟渡しせし事」	幽霊の復讐
⑰	卷四ノ五「牡丹堂女のしうしんの事」	幽霊と契る
⑱	卷四ノ七「筑前の国三大夫と云ふ人幽霊にちぎりし事」	幽霊と契る
⑲	卷四ノ十三「嶋津藤四郎が女ぼうゆうれいの事」	幽霊の出現
⑳	卷四ノ十七「熊本主理が下女ぼうこんの事」	幽霊の復讐
㉑	卷五ノ六「紀州和歌山松本屋久兵衛が女ぼうの事」	幽霊の復讐
㉒	卷五ノ十一「芝田主馬が女ぼう嫉妬の事」	嫉妬の幽霊
㉓	卷五ノ十四「栗田左衛門介が女ぼう死して相撲をとり に来たる事」	嫉妬の幽霊
㉔	卷五ノ十六「松坂屋甚太夫が女ぼう後妻うちの事」	嫉妬の幽霊
㉕	卷五ノ十八「大森彦五郎が女ぼう死して後双六をうち に来たる事」	幽霊の出現

その内容から見ると、「松坂屋甚太夫が女ぼう後妻うちの事」（巻五）のような嫉妬深い先妻が後妻への祟り、あるいは「駿河の国美穂が崎女の亡魂の事」（巻一）のような自分をあやめた人への復讐が描かれる幽霊譚が一番多い。それに、幽霊となって祟るのはほぼ女性である⁴⁸。怨念・執心・嫉妬・女性などの要素は多くの近世の幽霊譚に共通している特徴である。例えば、『四谷怪談』のお岩、『番町皿屋敷』のお菊、あるいは『雨月物語』の磯良など。本論は、『諸国百物語』における嫉妬や恨みの女性の幽霊が描かれる幽霊譚を明らかにする。その他に、嫉妬や復讐の話以外の幽霊譚、及び挿絵に描かれた幽霊のイメージをも含めて検討してみたい。

⁴⁸ 25話幽霊譚の中で、男性の幽霊が描かれる話は「下野の国にて修行者亡霊にあひし事」（巻一ノ十）「仙台にて侍の死霊の事」（巻二ノ四）2話しかない。



(一) 嫉妬の幽霊

嫉妬の幽霊が描かれる幽霊譚の中で、もっとも多くのは、妻同士の中の妬み心をめぐる話である。「栗田左衛門介が女ぼう死して相撲を取りに来たる事」(巻五ノ十四)は、夫が新しい妻を迎えたので現れて祟る先妻の幽霊の話である。先妻の幽霊は後妻に「われは此家のあるじにて候ふ」「さてさていぜんかたくやくそくなされ候ひて、今に御かへりなきこそうらめしく候ふ」と、男が新しい妻を迎えたことに対する恨みを語る。後妻はそれを聞いて、「そのはうさまは今此世にましまさぬ御身のよし。なにとてさやうにしうしんふかくまよい給ふぞ。とくとくかへり給へ」と言ったが、かえって先妻の幽霊に相撲を取ろうと頼まれた。先妻の幽霊はもし後妻が勝ったら二度と現れないと約束したが、夫が留守するたびにやってくる先妻の幽霊の祟りで、後妻はやがて衰えて死んでしまった。先妻の祟りを知った夫は後妻が死んだ後、出家したという。また、「豊後の国何がしの女ぼう死骸を漆にて塗りたる事」(巻二ノ九)は巻五ノ十四と同じ、男が約束を破って後妻を迎えるという恨みで祟る話である。夫が新しい妻を迎えた後、女房の幽霊は現れて後妻に「夫にかたり給ふな」と脅かした。後妻は女房の幽霊のことを言い漏らしたから殺された。その後、夫も死んでしまったという。他に後妻に関する話は、例えば「松坂屋甚太夫が女ぼう後妻うちの事」(巻五ノ十六)は、嫉妬深い女房が死んだ後、幽霊となって新しい妻の前に現れて、「さてもうらめしき御人や、うらみを申しにまいりたり」と言って、後妻を殺すという話である。話の最後には「はじめの女ぼうのしうしんきたりける也」と書かれたように、嫉妬深い女房の執心で幽霊となって現世に現れて夫と後妻を祟る。

上に挙げた三つの話では、登場する先妻の幽霊は、夫への恨みや後妻への嫉妬などの感情で現世に執心するというのが共通している。先妻の妬心が後妻をおびやかす、凄惨な結末へと展開する話は、妬婦譚の一種である。『源氏物語』の六条御息所をはじめ、「宇治橋姫伝説」や謡曲「鉄輪」に登場する女房たちの話などのように、古くから嫉妬深い女は文芸作品の素材として用いられている。特に、女が嫉妬で様々な凄まじい姿に変貌する怪異譚は多い。中世の仏教説話集では、「嫉妬の蛇身」をモチーフとする妬婦譚が多く見られる。例えば、

『発心集』巻五「母、女^{むすめ}を妬み、手の指蛇に成る事」、『古今著聞集』巻二十「或僧の妻、嫉妬して蛇と化した夫の件物に喰付く事」といった女が嫉妬で蛇となった説話である。近世に入って、先代の妬婦譚は継承されており、怪談の素材として多彩に扱われている。仮名草子『七人比丘尼』（1635年刊）には、夫が美しい女性と同棲していることを聞き、嫉妬に狂った女房は鬼となったという話がある。『諸国百物語』のような、嫉妬で現世の人々を祟る女性の幽霊が描かれる幽霊譚も多く見られるようになった。

1. 女同士の中の妬心

続いては、先ほど挙げた三つの話で、先妻の幽霊は破約にしたり裏切ったりする夫を責めずに、まずは何も知らなかった後妻を祟ったり取り殺したりする、というところに注目したい。妻妾の愛憎をめぐる幽霊譚では、祟りの対象はつねに後妻を最優先となるのである。その行動について、池田弥三郎氏は、「女の恨み心は、男の破約を恨む前に、まず自分の男を、どのような形にせよ、奪い去った女に対して、ねたみ心として発動する」と述べた⁴⁹。女同士をめぐる嫉妬の話は、古い時代にまで遡れる。古代では一人の男性はよく複数の女性と恋愛関係を持っており、一人の男性を取り巻く多くの女性の中に嫉妬の炎で起こった問題は稀ではない。記紀にはすでに石長比売や磐之媛命（磐姫皇后）などの嫉妬伝承が見られる。『源氏物語』に登場する六条御息所の生霊や死霊は、代表的な女同士の妬み心の発動である。また、和歌で詠まれた閨怨の情も、遠回しに嫉妬の情を述べる一つ的手段と考えられる⁵⁰。「妻問婚」（通い婚）の婚姻制度のもとで、恋人を独占できなかった嫉妬の情が生じた。古典において多くの女同士の中の嫉妬が描かれる話が見られるということは、それと深く関わっているであろう。

古く嫉妬を「ウハナリネタミ」と言った⁵¹。日本の古代の結婚制度において、第一の妻をこなみと言い、第二第三の妻をうわなりと言う。こなみのうわなり

⁴⁹ 池田弥三郎（1959）『日本の幽霊』中央公論社、p.112

⁵⁰ 暉峻康隆（1997）『幽霊一冥土・いん・じゃぱん』岩波書店、p.43-44

⁵¹ 『古事記』上巻・大国主神「又、其の神の適后須勢理毘売の命、甚だ嫉妬（うはなりねたみ）為き。」（『新編 日本古典文学全集』小学館）

に対する嫉妬心の発動は「後妻妬み（うわなりねたみ）」と呼ばれる⁵²。中世から近世にかけて行われた「後妻打ち（うわなりうち）」という習俗は、その妻同士の間での妬み心の発動と深く関わるのであろう。平安時代の『御堂関白記』で後妻打ちに関する記述が見えるように、平安時代の貴族には後妻打ちの習俗があったということがわかる⁵³。中世になってから、謡曲「葵上」⁵⁴などのような、歌謡、能、狂言といった文芸作品の素材となったということから、後妻打ちという習俗は民衆の生活に浸透していたことが明らかである。そのことは近世になっても変わらなかった。その裏付けとしては、『諸国百物語』の話の篇名に見える「うはなりうち」という文言⁵⁵、あるいは前述した先妻が嫉妬で現世の人々を祟るという話である。作者は「後妻打ち」という当時盛んに行われた習俗を素材として、怪異の実在性をより高めて、読者に身近で起きた不思議な出来事を感じさせるのであろう。

2. 悪徳とみなされる嫉妬の情

なぜ女性の嫉妬はしばしば強調されて、さらに文芸作品の素材として広く扱われているのか。その原因としては、古くから妬心は劣情として教育されてきたのではないかと考えられる。757年に施行された養老律令には、すでに「七出」条という戸令があり、嫉妬は離婚できる理由の一つとされる。日本の律令制に規定された離婚は、中国の儒教思想を継承したもので、日本の家父長制やその後の封建制度に適合して、形を変えながら受け継がれたものだと考えられる⁵⁶。時代を経て、嫉妬は女の悪徳であり、嫉妬深い女は厳しく非難され、社会から排除されるべき対象の一つという考え方は定着していった。漢の『列女伝』では、「七去の道、妬 正に首為り」という「妬」を「七去」の第一要件とする。『列女伝』は九世紀に日本に渡来して、中世の教訓説話や近世の女訓書に大き

⁵² 池田弥三郎（1959）『日本の幽霊』中央公論社、p.114

⁵³ 『御堂関白記』長和元年（1012）二月二五日「仍以家業令成日記、是藏云女方宇波成打云々」（『日本国語大辞典』「後妻打」解説・用例 Japan Knowledge）

⁵⁴ 謡曲・葵上（1435頃）「あらあさましや。六条の御息所ほどの御身にて、後妻打ちの御振舞ひ」（『日本国語大辞典』「後妻打」解説・用例、Japan Knowledge）

⁵⁵ 例えば、「後妻うちの事付タリ法華經の功力」（巻一ノ八）、「松坂屋甚太夫が女ぼう後妻うちの事」（巻五ノ十六）など

⁵⁶ 高橋忠次郎（1986）「律令時代の離婚とその系譜」『近代離婚立法と実相』（『専修大学法学研究所紀要 11 民事法の諸問題 IV』に所収）専修大学法学研究所、p.11-12

な影響を与えた。鎌倉時代の教訓説話集『十訓抄』では、『列女伝』の物語を挙げて、女性が嫉妬心を慎むべきだと語る。その後の『女郎花物語』、『本朝女鑑』、『本朝列女伝』、『比売鑑』などは、『列女伝』の型を取ったものである⁵⁷。近世で盛んになった女訓書は、ほぼ中国の儒教の教えを踏まえて書かれたものである。貝原益軒の『和俗童子訓』巻の五には、『大戴礼』による離縁できる理由とした「七去の法」が説かれる。また、「妬めば夫をうらみ、妾をいかり、家の内みだれをさまらず。又、高家には婢妾多くして、よつぎをひろむる道もあれば、ねためば子孫繁昌の妨となりて、家の大なる害なれば、これをさるもむべ也」とあり、嫉妬は妻妾の間の愛憎問題、及び跡継ぎ争いの問題に深く関わり、家庭内不和を招くので、「妬」が重要視されているのである。

一方、仏教の教えでも女性が強い嫉妬心・執着心をもつという考えがある。女性の悪をまとめて示している『浄心誠観』（唐・道宣）には、女性が十の悪業をもつと記されている。それを受容した日本の仏教は、女性は嫉妬深く、物を偽り、身体が不浄で、欲心が盛んである、などと説かれることになったのである⁵⁸。仏教説話には、嫉妬する女性が蛇となる話が多数見られるのもそれを裏付けるのであろう。

要するに、「七出」などの女の悪徳を規定する女訓、及び嫉妬する女は蛇、鬼、幽霊などに化したといった妬婦譚は、古来の男性優位の男女関係や夫婦関係のもとで、女の妬心を抑えるという意識を反映するのではないかと思われる。

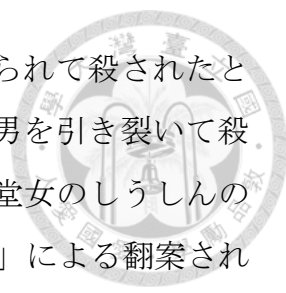
（二） 復讐の幽霊

1. 男女の契り－裏切られた女の幽霊の復讐

復讐の幽霊が描かれる話の中で、まず男女の契りに関する幽霊譚を見よう。「駿河の国美穂が崎女の亡魂の事」（巻一ノ十二）では、女は每晚男のところへ通って契りを交わしたが、ある日裏切られて死んでしまった。幽霊となった女は自分を捨てた男を取り殺したという。「遠江の国見付の宿御前の執心の事」（巻二ノ一）は同じ男に裏切られた怨念で幽霊となって祟る話である。誓いの言葉を唱えた男は女と一夜を過ごした。しかし、翌日女の醜い顔を見た男は逃げて

⁵⁷ 船津勝雄（1968）『『女大学』の成立と普及』『人文研究 20(9)』大阪市立大学文学部、p.39

⁵⁸ 田中貴子（1997）「女性の幽霊が多いのはなぜか」、別冊太陽編集部『幽霊の正体』（別冊太陽日本のこころ 98）平凡社、p.45



しまつて、さらに追いかけてくる女を切り殺した。男に裏切られて殺されたという怨念を抱いた女は幽霊となつて、凄まじい様子で現れて男を引き裂いて殺したという。もう一つの男女の契りに関する幽霊譚は「牡丹堂女のしうしんの事」(巻四ノ五)である。この話は『剪燈新話』の「牡丹灯記」による翻案されたものであるが、原話より短くなつて、女の身の上や退治などの部分を省略して、説話の核心だけを取り上げた。特に、血のついた柩の中で女の髑髏が男の首をくわえていたという衝撃的な場面があつて強烈な印象的な説話にしているのである。太刀川氏によれば、『諸国百物語』は怪談会的前提として、作者(あるいは怪談の話者)の関心は怪談の素材となる先行作の怪異の様態にある。したがつて、作者の著作態度は表面に現れた怪異の様態を忠実に移し伝えるという傾向が強いのである⁵⁹。

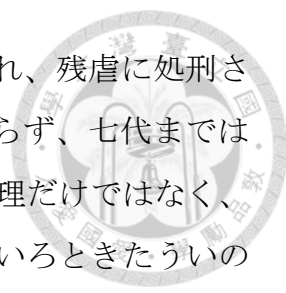
この著作態度は、「駿河の国美穂が崎女の亡魂の事」、「遠江の国見付の宿御前の執心の事」二話にも窺える。前者の話では、男が殺されたとしても、女の幽霊は祟り続けている。「清見寺に火事ゆけば、美穂もかならず焼、美穂に火事ゆけば、清見寺もかならずやくると也」と女の執心の強さを強調するのである。後者の話では、挿絵に描かれる女の凄まじさ、あるいは男が二つ三つに引き裂かれて死んでしまったという結末は読者に強い印象をもたらした。男女の契りに関する幽霊譚には恋愛の描写より、裏切られた女の幽霊による男の悲惨な結末が強調される。

2. 怨霊と御霊信仰

他の復讐の幽霊譚について、「まよひの物二月堂の牛王にをそれし事」(巻三ノ七)は、となりの女に毒殺された女は幽霊となつて、自分をあやめた女に復讐をした話である。また、「端井弥三郎幽霊を舟渡しせし事」(巻四ノ一)は、夫と妾に殺された女は旅人に頼んで、舟に乗つて復讐に行くという話である。他には、「熊本主理が下女きくが亡魂の事」(巻四ノ十七)「紀州和歌山松本屋久兵衛が女ぼうの事」(巻五ノ六)「芝田主馬が女ぼう嫉妬の事」(巻五ノ十一)などのように、『諸国百物語』には幽霊となつて復讐をする幽霊譚は多数見られる。

「熊本主理が下女きくが亡魂の事」は皿屋敷のお菊の話と類似する筋をもち、

⁵⁹ 太刀川清 (1979) 『近世怪異小説研究』 笠間書院、p.54



無徳な熊本主理に仕えた菊は、ある日主理に濡れ衣を着せされ、残虐に処刑された。菊は「心やすくをぼしめせ。此うらみは主理一だいならず、七代まではうらみ申すべし」という呪い言葉を残って自害したという。主理だけではなく、彼の子孫も菊に崇られて取り殺された。「四代があいだ、いろいろときたういのりをせられけれども、そのしるしもなく、あつめのあるじぶんにはきく来たりてとりころしける」とあって、加持祈祷をさせても成仏できないことから、菊の恨みの深さが窺える。怨霊は自分を殺した者の親族を崇るという筋は、「芝田主馬が女ぼう嫉妬の事」(巻五ノ十一)にも見られる。芝田主馬の女房の嫉妬で井戸へ井戸へ落とされた侍女のもぢちは、女房の三人の子どもを取り殺した。その後、また一人の子どもをもうけるが、その子は三歳になる時、病に罹って死にかけた。主馬が子どもを救おうとしたところに、もみぢの怨霊が現れて、「われは此うちにつかはれし女なるが、内儀むじつの嫉妬にて、われを井のもとにうづめころされたり。此うらみをはらさんため、はや三人の子どもをとりころしたり。今一人もとりころす也。なにと針たてやうぢし給ふともかなふまじき」と自分の恨みを語った。その子はやがて取り殺され、結局として主馬は女房と離縁し、出家したという。もみぢの怨霊は、女房を取り殺さなく、無実な子どもを取り殺したとは、なんと理不尽なことであろう。怨霊の崇りの対象は、自分を殺した者などの単一の対象だけではなく、その親族や非関係者などにまで広がっている。怨霊の恨みが強いほど、崇りが激しくなるのである。平安時代の菅原道真の御霊、軍記物語の新田義興の怨霊、曾我兄弟の怨霊などは、もみぢの怨霊と同じ不特定な人々を対象に崇る。要するに、『諸国百物語』に登場する怨霊たちは、前の時代に定着していった御霊信仰と怨霊思想を受け継いで生まれたものであろう。

(三) その他の幽霊譚

嫉妬、復讐の幽霊譚を除き、『諸国百物語』では、「下野の国にて修行者亡霊にあひし事」(巻一ノ十)に登場した男性の幽霊、「大森彦五郎が女ぼう死して後双六をうちに來たる事」(巻五ノ十八)に登場した双六に執心する女房の幽霊、あるいは「吉利支丹宗門の者の幽霊の事」(巻二ノ十六)のようにわざわいを招かなく、ただ出現した幽霊など様々な幽霊譚が見られる。「本能寺七兵衛が妻の

幽霊の事」(巻一ノ十七)は本能寺七兵衛の妻が病気で死んでしまい、三日後幽霊になって現れることである。妻の幽霊は「のどかわくほどに水をのませよ」と言い、その後「はしりに水ながれて、かいげもそこにすてをきぬ」とあったように、妻の幽霊が確かに水を飲んで消してしまった。昔から幽霊が死後家に帰ると信じられる。この話の妻の幽霊は何の被害も及ばさないが、二人の下僕の「さてさておそろしや」というセリフ、または「おそろしき事也」という結びの言葉から見れば、死んだ人が幽霊となって自分のまえで現れることを恐れるほうが普通だろう。「吉利支丹宗門の者の幽霊の事」(巻二ノ十六)と「大森彦五郎が女ぼう死して後双六をうちに來たる事」(巻五ノ十八)二話は、当時よく流行っていた物事を素材とするものである。前者は1614年に徳川家康の禁教令によるキリシタン弾圧や迫害に基づき、刑罰で死んでしまったキリシタンの幽霊を描くだろう。後者は室町時代から江戸前期にかけて流行っていた双六の博奕打を題材として、双六に執心している女房は死後幽霊となって現れて双六を打つ話である。狂言の「双六」と同様、双六の流行っていたという背景があるからこそ、成立しうる幽霊譚である。

(四) 挿絵に描かれた幽霊のイメージ

25話の幽霊譚の中で、挿絵に付く話は6話しかないが、挿絵を通じて『伽婢子』と異なった幽霊のイメージが見られる⁶⁰。その中で、「端井弥三郎ゆうれいを舟渡しせし事」(巻四ノ一)に描かれた逆さまの幽霊の姿はもっとも印象に残った挿絵であろう。(図11)この話に登場する幽霊はさかさまの姿で現れるのは、「夫めかけといひあわせ、われをしめころし、此川上にしうしんもまいらぬようにとてさかさまにうづめをき申し候ふ」とあったように、逆様に埋められて死んだから。こうい

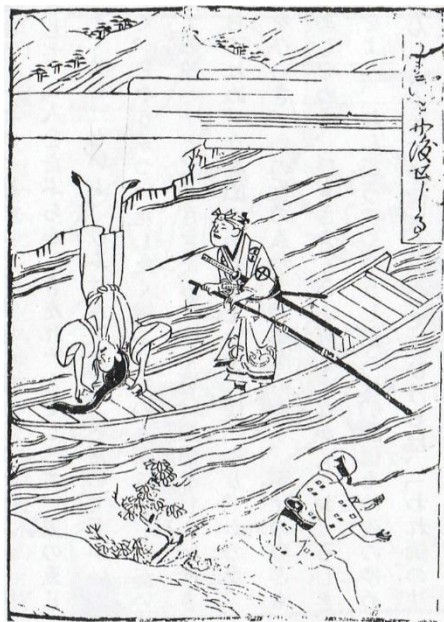
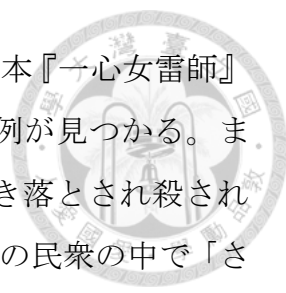


図11 「端井弥三郎ゆうれいを舟渡しせし事」

⁶⁰ 本論で引用した『諸国百物語』の挿絵は、筆者は太刀川清『百物語怪談集成』(国書刊行会、1987年)によるスキャンしたものだ。



う異様な姿は、『諸国百物語』のみでなく、近世の歌舞伎、狂言本『一心女雷師』挿絵、絵入り浄瑠璃本『けいせい反魂香』などにもいくつも例が見つかる。また、『因果物語』『諸国みんくは物語』にも、井戸へ逆様に突き落とされ殺された女の幽霊は、逆様の姿で現れる話が見られる。それは、当時の民衆の中で「さかさまの幽霊」に関する知識が存在したという前提がなければ、成立し得ないことだと考えられている。少くとも元禄前後の民衆はすでに、幽霊がさかさまの形で出現し、逆立ちの姿で歩くことを信じていた⁶¹。前述したように、幽霊がさかさまの姿で現れるのは、逆様の姿で死んでしまったから。亡者の熊野詣で「さかさま」または「後向き」の異様な歩き方、入間川の逆女伝承、熊野新宮船田の「さかさ桶」などのように、さかさまなるものに靈異の力を認めることはおそらく日本の伝統的な発想だと考えられる⁶²。また、「さかさまの幽霊」は成仏しきれず迷っている苦患の魂の表象として考えられる。服部氏は、「さかさまの幽霊」は金輪奈落の果てへまっさかさまに落下する観念の産物で、底なしの無間地獄をめざしてまっさかさまに落下していく肉体の、その恐怖のイメージの表象でもあったと指摘した⁶³。逆様の姿の他に、「端井弥三郎ゆうれいを舟渡しせし事」（巻四ノ一）挿絵には女の幽霊の額に三角の布をつけないが、死装束の白帷子を着るといふ姿が見られる。その話を除いた5話の中で、死装束を着る幽霊の姿は「安倍宗兵衛妻の怨霊の事」（巻三ノ五）の挿絵にしか見られないが、他の挿絵に付かない話には、死装束の姿の幽霊がいくつか見られる。

色白き女のはだに白きかたびらをきて、たけながき髪をさばき、すさまじきこと云ふばかりなし。（巻一ノ四「松浦伊予が家にばけものすむ事」）

としのころ四十ばかりなる女、たけなるかみをさばき、かねくろぐろとつけ、しろきかたびらをきて、れんじよりなつかしさうにうちを見いれりたり。（巻四ノ十三「嶋津藤四郎が女ばうゆうれいの事」）

⁶¹ 服部幸雄（2005）『さかさまの幽霊』筑摩書房、p.123-124

⁶² 服部幸雄（2005）『さかさまの幽霊』筑摩書房、p.127

⁶³ 服部幸雄（2005）『さかさまの幽霊』筑摩書房、p.143-144

十八九の女ぼう白きかたびらにしろき帯をして、かみをさばきほそまゆをし
て…（巻五ノ十六「松坂屋甚太夫が女ぼう後妻うちの事」）



「白帷子」、「散らし髪」は女性の幽霊によく見られる特徴であり、その特徴は『諸国百物語』にも窺える。ただし、幽霊画によく見られる「足がない」という特徴は、『諸国百物語』の挿絵にまだ見当たらなかった。

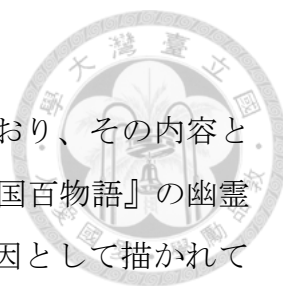
「栗田左衛門介が女ぼう死して相撲をとりに来たる事」（巻五ノ十四）の挿絵に描かれた女房の幽霊は、生前のままの姿をしている。（図 12）「本妻ありながら、又われをよびむかへ給ふ事。さりとはひきやうなり。へんじもはやくいとまを給はれ」とあり、後妻は初めは女房が活着ているだと思った。挿絵はそのところに対応し、女房の幽霊は活着ていると区別がつかない姿をしていることを強調するだろう。それに対して、「安倍宗兵衛妻の怨霊の事」（巻三ノ五）の挿絵（図 13）に描かれた女の幽霊は、「かの女ぼうこしよりもはちしをにそまり、たけなるかみをさばき、かほはろくしやうのごとく、かねくろくつけ、すずのごとくなるまなこをみひらき、口は鰐のごとくに」と書かれた通り、凄まじい姿をしている。それに、はっきり見られないが、女の幽霊は確かに死装束の白帷子を着ている。



図 12 「栗田左衛門介が女ぼう死して相撲をとりに来たる事」



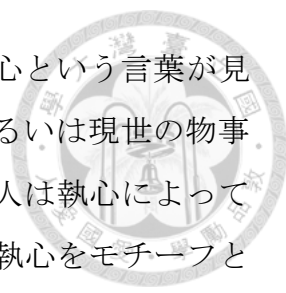
図 13 「安倍宗兵衛妻の怨霊の事」



(五) まとめ

『諸国百物語』では、幽霊譚は約全部の三分の一を占めており、その内容としては特に嫉妬の幽霊や復讐の幽霊が描かれる話が多い。『諸国百物語』の幽霊譚の中で、嫉妬はしばしば幽霊となる、または禍をまねく原因として描かれている。嫉妬深い前妻は死後幽霊となって後妻を取り殺す、あるいは妾の嫉妬で殺された妻は幽霊となって復讐をするのは、嫉妬や復讐に関わる幽霊譚の中で、もっともよく見られる筋である。中国でも日本でも、女の嫉妬は古くから抑えられるべき劣情として考えられていたから、多くの妬婦譚が生み出されただろう。『諸国百物語』における嫉妬に関する幽霊譚も、その意識をはっきり反映しているものである。嫉妬や復讐に関わる幽霊譚の他に、「下野の国にて修行者亡霊にあひし事」(巻一ノ十)のような旅僧が男の幽霊の菩提を弔う話、「紀伊の国にてある人の妾死して執心来たりし事」(巻二ノ十七)のような執心で現世に現れる妾の幽霊などの話がある。「吉利支丹宗門の者の幽霊の事」(巻二ノ十六)、「大森彦五郎が女ぼう死して後双六をうちに来たる事」(巻五ノ十八)二話のように、ただ姿を現して何の被害をもたらさない幽霊がある一方、「松浦伊予が家にばけものすむ事」(巻一ノ四)のような、家にさまよう幽霊を退治する夫婦は崇られて死ぬ話もある。『諸国百物語』の幽霊譚の中で、「筑前の国三大夫と云ふ人幽霊にちぎりし事」(巻四ノ七)のようなロマンチックな恋愛話はあるが、「牡丹堂女のしうしんの事」(巻四ノ五)のような幽霊と契った男が悲惨な結末を迎えた話もある。また、「敦賀の国亡霊の事」(巻一ノ十五)「本能寺七兵衛が妻の幽霊の事」(巻一ノ十七)などの話において、「たび人おそろしくおもひながら、ていしゅにはかたらずと云ひける」「おそろしき事なり」といった結びの言葉の通り、生者一特に周りの人⁶⁴にとって死者の幽霊と再会することは必ずしも喜ぶべきことではない。それに、それらの話で夫は妻が執心で幽霊となることだけを語って、妻と再会する嬉しさなどの感情は一切描かれなかった。『諸国百物語』の話はだいぶ短く、殆どの場合には簡潔に幽霊の動機、行動を語る。それは百物語怪談会的前提として、怪異の様態を強調するという作者の意図と関わるのではないかと思われる。

⁶⁴ 「敦賀の国亡霊の事」の場合は旅人で、「本能寺七兵衛が妻の幽霊の事」の場合は下僕である。

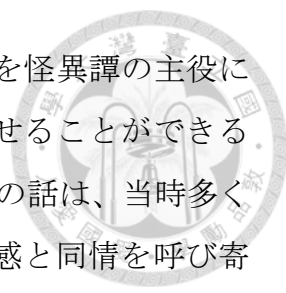


『諸国百物語』の篇名や各話の内容を見ると、しばしば執心という言葉が見られる。裏切られた怨恨、後妻への嫉妬、殺された恨み、あるいは現世の物事への未練などは、すべて執心に属する。話の中でも、死んだ人は執心によって現世に現れたり祟ったりすることは強調される。要するに、執心をモチーフとする幽霊譚は、『諸国百物語』でもっとも大きな特徴とも言えよう。25話の幽霊譚の中で、男性幽霊が登場する話は2話しかない。それに、「敦賀の国亡霊の事」（巻一ノ十五）「本能寺七兵衛が妻の幽霊の事」（巻一ノ十七）など話の中で死んだ妻は執心のゆえに幽霊となって現れるように、まるで嫉妬や執心は女性だけにある感情のようである。幽霊の主役が女性となっていくという傾向もすでに『諸国百物語』に窺える。

第四節 結び

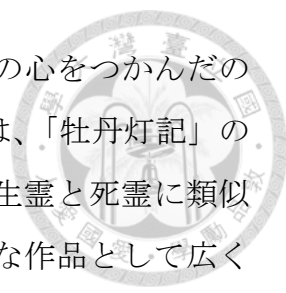
長い戦乱の時代が終わり、やがて平和な江戸時代に入って、印刷術の発達にもなう知識の普及によって、民衆は物語などの様々な芸能を創作したり享受したりする権利を持つようになった。近世怪談ブームの発生は、世の中の安定、庶民文化の台頭、迷信や民間信仰の流行、幕藩体制などの社会的・文化的な時代背景と深く関わっていると考えられる。近世に入って現世中心主義、人間中心的考えが優勢になったという背景で、人々の関心の置き所は、「異界」から「人間」へ、「自然の怪異」から「人間の中に生まれた怪異」に移行しており、幽霊を主題とする怪異譚が多く生み出されてきた。中世後期の狂言や奈良絵本などのものには、すでに幽霊や地獄を茶化し、幽霊の主役は庶民に移行するという傾向が窺える。中世の文芸作品に登場する幽霊は、ほとんど絶対的な支配者となった武士たる者であったが、近世では、被支配者に属する奉公人、女房、子ども、娘たちなどの農・公・商の庶民階層になった⁶⁵。「熊本主理が下女ぼうこんの事」（『諸国百物語』巻四ノ十七）の無実の罪で虐殺されたきく、「端井弥三郎幽霊を舟渡しせし事」（『諸国百物語』巻四ノ一）の男と妾に殺された女などの近世幽霊譚に登場するキャラクターは、すべて現実で反抗すれば生きていけない弱者に属する者で、現実で反抗できない彼女は非現実的な手段—幽霊と

⁶⁵ 暉峻康隆（1997）『幽霊—冥土・いん・じゃぱん』岩波書店、p.43-44



なって生者を崇めることで、恨みを晴らすことができる。彼女を怪異譚の主役にさせるのは、聞き手に現実に反抗したいという共感を呼び寄せることができるのではないかと思われる。『源氏物語』に描かれた六条御息所の話は、当時多くの女性の間で共通していた問題を主題として扱う、読者に共感と同情を呼び寄せるということと同様に、近世に描かれた幽霊譚などの怪異譚には、ある程度当時の現実社会の問題を反映するのではないかと思われる。『諸国百物語』の中で「後妻うち」に関する話が多数見られるということから、当時「後妻うち」という習俗が社会に広く浸透しており、先妻と後妻をめぐる問題も時々起こっていたということが推測できる。

怪談ブームが小説に反映してくるのは、万治、寛文、延宝期の頃であった。本章では、近世前期の怪異小説に焦点をしばって、伽婢子系怪異小説『伽婢子』と百物語系怪異小説『諸国百物語』を中心に、二つの作品の幽霊譚を考察した。四書五経の儒教の関係テキストとともに舶来した中国の文学作品の中で、十六世紀のはじめに輸入した『剪燈新話』は近世の怪談ブームという時潮の発生の要因の一つと考えられる。『剪燈新話』にみるバラエティーに富む筋、いきいきとした人物描写などは、今までの幽霊譚にあまり見られなかったものである。中国は当時の多くの人々にとってまだ未知の世界であるから、そこで起こった怪異は多くの人に興味を引き寄せている。だからこそ、『剪燈新話』は多くの知識人に愛読され、さらに翻訳・翻案を通して民間の間に広く流布されており、近世の幽霊譚の発展に大きな役割を果たした。『伽婢子』の16話の幽霊譚の中で、「幽霊出て僧にまみゆ」（巻八ノ四）は唯一中国や韓国などの外国文学を取材しなかった話である。旅僧は幽霊に出会って、最後に幽霊の菩提を弔うという仏教色が濃い筋は、中世の軍記物語や能によく見られる僧侶回向譚に類似する。『伽婢子』の幽霊譚では、人間と幽霊との悲恋、恋慕による生者との再会、子どもの育ちなどのことを描く話が多い。それらの話に登場する多くの幽霊は、悪意を持っていない。幽霊に直接に崇れて死んでしまったのは、「牡丹灯籠」（巻三ノ三）の男と「厚狭応報」（巻十二ノ三）の陶二人だけである。特に「牡丹灯籠」（巻三ノ三）の男が墓に引きこまれたという結末は読者に強い印象を与えた。「牡丹灯籠」は中国明代の『剪燈新話』「牡丹灯記」に翻案されたものがある。「牡丹灯記」は『奇異雑談集』『伽婢子』に翻案されて、後に落語や映画などに広く



脚色されたということから、この話はどれほど日本人の読者の心をつかんだのかことが窺えるだろう。その一つの理由として考えられるのは、「牡丹灯記」のような嫉妬・愛執の女性の怨霊は、平安時代の六条御息所の生霊と死霊に類似するからと思われる。御息所の話が女性の嫉妬を描く代表的な作品として広く扱われていることには、それなりの魅力が窺える。そして、御息所のような嫉妬・愛執の女性の怨霊は、『諸国百物語』などの近世幽霊譚に大量に登場することから、嫉妬・愛執の女性の怨霊はすでに女性の怨霊の一つのタイプとして規定したことが推測される。「牡丹灯記」が日本人の読者の心をつかんだ一つの理由はここにあったのではないかと思われる。

続いては、『伽婢子』と『諸国百物語』両作品に登場する女性の幽霊を検討する。『伽婢子』の中で、「幽霊逢夫話」「金閣寺の幽霊に契る」などの男へ純粋な恋慕を抱く優しい女性の幽霊が多い。それに対して、『諸国百物語』の幽霊譚では、嫉妬・怨恨で人を取り殺す恐ろしい女性の幽霊が多い。それに、挿絵にも凄まじい姿をしている幽霊がいくつか見られる。『諸国百物語』に登場する幽霊の祟りの対象は、後妻や夫だけではなく、無実な子どもや子孫代々へと及んでいく。『諸国百物語』における祟りの対象の拡大化の理由としては、物語をより面白くなり、恐怖を一層楽しむといった語り手の意図に関わるかもしれないが、その一方で女性が嫉妬深く、執念深いものだという強い印象を与えてくれる。それは『諸国百物語』だけにある特徴ではない。近世以前の謡曲、仏教説話などの文芸作品には、すでに女性の嫉妬・執心を強調する妬婦譚が多数見られる。その理由としては、女の嫉妬は古くから抑えられるべき劣情として考えられていたからだと思われる。「七出」などの女の悪徳を規定する女訓、及び嫉妬する女は蛇、鬼、幽霊などに化したといった妬婦譚は、古来の男性優位の男女関係や夫婦関係のもとで、女の妬心を抑えるという意識を反映しているのではないかと思われる。

『伽婢子』は近世初期翻案文学の白眉として、後世に伽婢子系怪異小説と呼ばれる新しい系統を作った。『伽婢子』の中国小説の翻案の態度は、『英草紙』以後の怪異小説に大きな役割を果たした。近世文学の代表作である『雨月物語』も『伽婢子』の影響を受けたつくりあげたものだと考えられる。それに対して、

『諸国百物語』の内容は『沙石集』『奇異雑談集』『因果物語』『宿直草』『曾呂利物語』など既成の作に拠るものが多いので、『諸国百物語』は百物語怪談会の形式を取る一方、取材源となる作品の仏教説話、諸国咄の性質を有する。その点から見れば、『諸国百物語』は近世以来の怪異譚、幽霊譚の系譜を継承している作品として位置づけられる。

最後、挿絵に描かれた幽霊のイメージについて、一般的に「白地の帷子」、「三角の布」、そして「足のない」は、日本の幽霊の特徴として考えられているが、『伽婢子』と『諸国百物語』の挿絵には、白い服を着き、額に三角の布をつけたという姿が見られるが、挿絵に描かれた幽霊は、すべて足を持っている。諏訪氏によると、十七世紀の半ばごろから版本の挿絵に足のない幽霊が登場するようになり、この傾向は時代が下るほど強まっていたというのである。『伽婢子』と『諸国百物語』の挿絵にはまだ「足のない」という特徴が見当たらなかったが、幽霊画によく見られる死装束の白帷子を着る散らし髪の女性の幽霊の姿はすでに初期の怪異小説に窺える。

第六章 結論



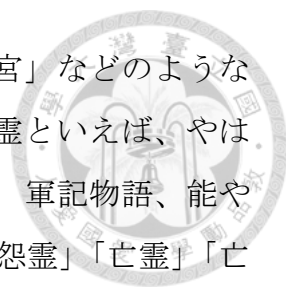
本論は、近世前期怪異小説の幽霊譚を出発点として、近世幽霊譚の発生と流行の経緯を解明することを目的とする。また、近世前期怪異小説の幽霊譚をより深く理解するために、近世怪異小説のみならず、近世以前の幽霊譚を視野におさめて、近世以前の幽霊譚を究明し、幽霊譚の発生とその時代の変容を把握してみた。各章での考察の結果をまとめ、時代の変容、中国文学の影響、近世前期怪異小説の幽霊譚の役割にわけて論じる。

(一) 時代の変容

時代の変容について、幽霊の概念の変容、幽霊譚の主役の変容、幽霊譚の内容の変容にわけて述べる。

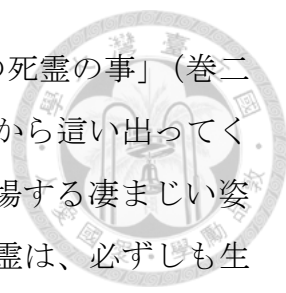
1. 幽霊の概念の変容

物語に描かれた幽霊は、今日の我々が想像している幽霊と必ずしも一致しない。本論は平安時代から近世前期にかけての文芸作品に登場する幽霊を考察することによって、異なる時代の日本人の頭の中に描かれた幽霊を把握してみた。平安時代の幽霊は、『日本霊異記』の憑霊説話、『源氏物語』に登場する六条御息所の死霊などのように、姿を見せず、生者に取り憑き、生者の口を通して未練を語る幽霊である。それは日本固有の「憑坐」、「かみなき」などシャーマニズムに基づいて作り上げたものだと考えられる。『日本霊異記』、『源氏物語』に登場する憑霊の性格を帯びる幽霊は、平安後期の『今昔物語集』に至って変わった。『今昔物語集』に登場する多くの霊は生前の姿のまま現れるのである。また、平安時代には、怪異の現象の認識、幽霊と妖怪との分け方はまだはっきりしていなかったと考えられる。当時の人々は、幽霊、妖怪、あるいは様々な怪異の現象をすべて「物の怪」と称した。中世になると、戦乱が続いて人々は残酷に殺し合う背景にして、武家の幽霊は多く生まれてきた。修羅道に堕ちて極楽往生できない武家の幽霊は、僧侶などの生者の前に武装した姿で現れて菩提を弔ってくれるように願った。そのほかには、戦乱の世に狂わされた運命を



辿った怨霊、殺生の業で地獄に落ちた幽霊、或いは能の「野宮」などのような愛執で成仏できない幽霊などの幽霊も見られるが、中世の幽霊といえば、やはり軍記物語、修羅物の武家の幽霊がもっとも代表的であろう。軍記物語、能や狂言などの幽霊譚を考察したら、中国から伝来した「幽霊」「怨霊」「亡霊」「亡魂」といった用語が一般化することが明らかである。近世に入って、現世中心主義、人間中心的考えが優勢になったという背景で、人々の関心の置き所は、「異界」から「人間」へ、「自然の怪異」から「人間の間生まれた怪異」に移行しており、幽霊を主題とする怪異譚が多く生み出されてきた。それに、幽霊の主役は庶民化するとともに、幽霊の姿は中世の甲冑姿から経帷子の納棺の姿へ一変した。その姿はすでに『伽婢子』『諸国百物語』などの前期の怪異小説の挿絵に窺える。「白地の帷子」、「三角の布」、「足のない」の浮遊している姿は、近世後期になってから現れてきて、やがて今日の我々がよく知っている一般的な日本人の幽霊のイメージとして定着していった。『伽婢子』『諸国百物語』の幽霊譚を見ると、「幽霊」「亡魂」「亡霊」「死霊」といった用語が定着していることがわかる。『伽婢子』の幽霊譚における幽霊に関する用語を考察したら、「幽霊」「幽陰気の霊」「亡魂」などの語が見られる。『伽婢子』は主として中国小説から翻案されたもので、それらの用語も中国や原話に影響されるのではないかとと思われる。ただし、「幽霊」「怨霊」「亡霊」「亡魂」といった用語は物語に一般化するという背景がなければ、了意は「幽霊」「亡魂」などの語をそのまま使うことができないと思う。それに対して、近世以来の怪異譚、幽霊譚の系譜を継承する作品として位置づけられる『諸国百物語』における幽霊に対する用語について、「亡魂」「亡霊」「死霊」などの用語以外、「ばけもの」「もののけ」「へんげの者」などの語も見られる。つまり、少くとも近世前期までは、「ばけもの」「もののけ」「へんげの者」などの用語には、幽霊が含まれると推測できよう。

幽霊、妖怪、鬼はとても捉えにくい存在だと思われる。その概念は、時代、文化、宗教などによって変わっている。特に死んだ人間が化けた姿はもし生前のままではない場合は、幽霊、妖怪、鬼のどちらに分類すべきかは難問である。『太平記』の楠正成、新田義興の話のような、死んだ人間は地獄に堕ちて鬼になるという話は、幽霊譚の一種に属することが妥当かどうかはたぶん疑問に思われるが、本論は文脈や鬼に関する先行研究に従って、二話を幽霊譚の一種に

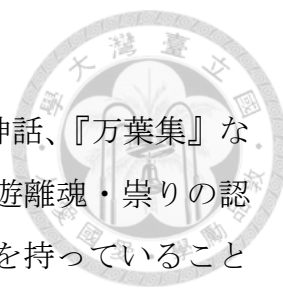


分類することにする。また、『諸国百物語』の「仙台にて侍の死霊の事」（巻二ノ四）の挿絵を見ると、紙燭を舐める侍の幽霊は頭だけが棺から這い出でてくる。それに、「安倍宗兵衛が妻の怨霊の事」（巻三ノ五）に登場する凄まじい姿を現す女房の怨霊などの例のように、文芸作品に登場する幽霊は、必ずしも生前の姿で現れていない。その理由としては、幽霊の恐怖・怪異、あるいは仏教思想に結びついて地獄に堕ちた死霊が持つ異常な力を強調したかったのではないかと考えられる。諏訪春雄氏は「幽霊も妖怪も中国で成立したことばであり、（中略）古代の中国においてすでに区別があった。それをうけついで日本人がことさらに両者を混同しなければならない理由はない」と指摘したが¹、確かに幽霊や妖怪の言葉は早く日本に伝来したが、本論で扱われる平安時代から近世前期にかけての文芸作品を通じて、過去日本人の頭の中に描かれた幽霊と妖怪ははっきり区別されていなかったのではないかと考えられる。

2. 幽霊譚の主役の変容

平安時代や中世の幽霊譚の主役は、ほとんど貴族、武士などの生前に権力をもち栄華を極めた人物であったが、町人文化の近世に入って、被支配者に属する庶民階層は幽霊譚の主役となった。幽霊譚の主役が庶民になったことは、庶民文化の台頭、民衆の間に起こった怪談ブームに関わっていると思われる。怪談ブームによる幽霊譚の大量発生について、幕藩体制、迷信や民間信仰の流行、民衆の関心が他界から現世への移行、「イエ」制度と観念の確立による家の墓地とお墓参の習慣の一般化、『剪燈新話』をはじめとする中国白話小説の舶来による刺激などの様々な理由が考えられている。また、近世では、現実で反抗すれば生きていけない弱者を主役とする幽霊譚は多い。弱者を幽霊譚の主役にさせるのは、理不尽な現実に反抗したいという気持ちを反映するのではないかとと思われる。現実の反映以外、女性の幽霊は多く登場し、女性の嫉妬・執心で怨霊となって災難を招く幽霊譚は大量発生したのは、古来の男性優位の男女関係や夫婦関係のもとで、女性の妬心・執心の強さがしばしば強調されているからだと考えられる。

¹ 諏訪春雄（2010）『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版、p.16



3. 幽霊譚の内容の変容

霊魂の存在を信じなければ、幽霊譚は発生しえない。記紀神話、『万葉集』などの古典を通して、仏教伝来以前、日本にすでに霊魂不滅、遊離魂・崇りの認識、があったことがわかる。それは後の幽霊譚に大きな意味を持っていることは言うまでもないが、日本の幽霊譚を考える際に、やはり仏教の影響を語らなければならない。仏教の伝来によって、日本人は来世への理解をより深めていた。それ以前は、「黄泉国」のような死の概念が結びついた世界、あるいは『万葉集』の死者が赴く山中他界があったが、仏教が日本に入ってから地獄、浄土など死後の世界はやがて具体的に描かれてきた。仏教の六道輪廻、因果応報、地獄の風景は、日本人の心に根付き、多くの怪異譚の素材として扱われるようになっていく。『日本霊異記』のような怪異で仏教の因果応報を語る仏教説話集はもちろん、『源氏物語』における娘の秋好中宮の追善供養による地獄の苦痛から脱出し成仏する六条御息所の死霊、『今昔物語集』巻二十七の「霊」の話、あるいは中世の『太平記』『曾我物語』などの軍記物語、能の修羅物にも、地獄、六道輪廻などの仏教思想が潜んでいる。特に中世の文芸作品に登場する多くの幽霊は、仏の力による地獄から脱出することを願う救済を求める存在である。それに対して、近世の幽霊は、ほとんど仏の力を借りても成仏させない存在である。彼らは現世から消え去るのは、宗教的な救済を得たことではなく、復讐を果たしたのである。その変容の理由としては、神仏や死者の世界への関心の衰退とともに、人々が浄土への憧れがなくなり、地獄が茶化する対象になったからだと思われる。

幽霊は未練を語るために現世に残って生者のもとに現れるのは、どの時代の幽霊譚においても共通することである。平安時代の幽霊譚では、御息所のような愛執で現世に現れたり人を取り殺したりする例もあるが、恩返し、願望、あるいは現世への執着で現れる幽霊も少なくない。平安時代の文芸作品に登場する幽霊の性格はまだ多彩で、そして多くの場合は哀れな、人間に被害をもたらさず恐怖感があまり感じられない存在であった。そして、中世の軍記物語や能に登場する多くの幽霊は、地獄の苦痛から解放されたいため現れる存在である。中世の文芸作品に登場する武家の幽霊は、たとえ生前の敵の前に姿を現しても、仇を取らなく、菩提を弔ってほしいと頼んだ。しかし、近世になると、復讐・

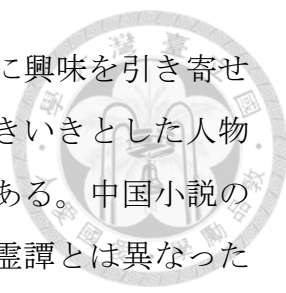
怨念に関する幽霊譚が多く生み出されてきた。それは人間関係の葛藤の現実、神仏への関心も儀礼中心ともなう仏のような超越的な救済者の不在に関わると考えられる²。

幽霊譚の発生は仏教の影響の他に、怨霊思想と御霊信仰にも関わると考えられる。御霊信仰は怨霊思想と崇り神の信仰を連続したものとして捉えられる。御霊信仰と怨霊思想との間には切り離れない関係があつて、簡単に区別することができるわけではない。文芸作品の幽霊譚においても、御霊信仰と怨霊思想が潜んでいると思われる。中世の軍記物語、修羅物に描かれた武家の幽霊は、多くは敗北者の怨霊である。それは怨霊思想と御霊信仰に深く関わっていると思われる。『平家物語』『曾我物語』などの軍記物語に描かれた怨霊の話には、怨霊を鎮魂している意図が潜んでいる。新田義興の怨霊と曾我兄弟の怨霊は、個人対個人関係を脱して社会的な崇りをもたらすという御霊と言えよう。また、近世前期の『諸国百物語』「熊本主理が下女ぼうこんの事」の下女きくななどのような、崇りがその親族や非関係者などにまで広がっている怨霊たちは、前の時代に定着していった御霊信仰と怨霊思想を受け継いで生まれたと考えられる。

(二) 中国文学の影響

日本の遊離魂の思想には中国の魂魄思想の影響が見られる。日本の幽霊譚における中国文学の影響について、『日本霊異記』の髑髏の説話が中国の枯骨報恩譚を受けたもので、そこに登場する髑髏の幽霊は生前のままの姿で現れる。その点からみれば、日本の幽霊譚の中で幽霊が姿を見せるようになったのは、中国文学の枯骨報恩譚などの影響が一因ではないかと推測できよう。『今昔物語集』の幽霊譚においても、中国文学の影響を受けた話は少なくない。日本の幽霊譚における中国文学の影響は古い時代まで遡れるが、日本の幽霊譚に大きな役割を果たした作品と言え、やはり十六世紀のはじめに輸入した『剪燈新話』を言わなければならない。近世の中国小説熱は、近世文学だけではなく、日本の怪異譚・幽霊譚にも大きな変革をもたらした。中国は当時の多くの人々にとって

² 佐藤弘夫 (2012) 「幽霊の誕生—江戸時代における死者供養の変容」『宗教研究 85(4)』日本宗教学会、p.160

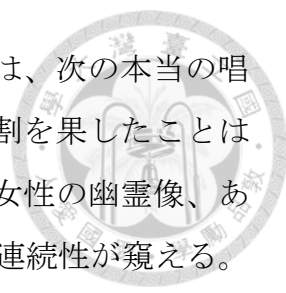


まだ未知の世界であるから、そこで起こった怪異は多くの人に興味を引き寄せている。特に『剪燈新話』にみるバラエティーに富む筋、いきいきとした人物描写などは、今までの幽霊譚にあまり見られなかったものである。中国小説の幽霊譚の導入によって、前の時代の仏教唱導の色彩が強い幽霊譚とは異なった趣味をもつ近世幽霊譚が誕生した。

(三) 近世前期怪異小説の幽霊譚の役割

近世初期怪異小説は主として伽婢子系と百物語系両系統にわけて、それぞれの代表作である『伽婢子』と『諸国百物語』を先駆けとして、以後の追随作に影響を及ぼし、近世怪異小説の発展において大きな役割を果たした。『伽婢子』には了意の仏教唱導・説教の姿勢が窺えるが、その翻案態度は怪異小説に中国小説を取り入れるという新しい方向を示した。近世以前の因果応報・怨霊済度を語る仏教的な色彩が強い怪異譚・幽霊譚は、近世に入って唱導説話から独立して、浪漫的な近世幽霊譚に発展した一つの理由は、『剪燈新話』をはじめとする外来文学の刺激である。『伽婢子』以前、中国小説の翻訳・翻案の怪談集はないわけではないが、ほとんど『あやしぐさ（霊怪草）』『奇異雑談集』などのような『剪燈新話』の話を翻訳して紹介する性格が強い怪談集であった。それに対して、『伽婢子』は外来文学を巧みに翻案して日本化したものである。その点から見れば、『雨月物語』『南総里見八犬伝』などのような優れた作品が作り上げられるのは、了意が生み出した翻案文学の発想や方法という土台に深く関わっているのではないかと思われる。一方、『諸国百物語』は当時の民間生活における百物語の流行を反映するだけでなく、近世以来の怪異譚・幽霊譚の系譜を継承している。そこに多く登場する復讐・嫉妬の女性の幽霊は、六条御息所の生霊・死霊、仏教説話の妬婦譚などの古典の延長として、さらに怪談の流行、葬送礼儀の変容、人間関係の葛藤などの当時の社会背景を加えて形成されたものだと考えられている。後の時代に成立した、「うらめしや」と呟いたお菊、かさねなどの代表的な日本の幽霊、あるいは今日の日本のホラー映画によく見られる恐ろしい女性の怨霊は、そういう系譜を継承して生み出されたものだと言えよう。

厳密に言えば、『伽婢子』『諸国百物語』などの近世前期怪異小説には、中世



説話や仏教唱導的な色彩がまだ濃厚に残っていたが、それらは、次の本当の唱導説話から独立した近世怪異譚・幽霊譚の出現に画期的な役割を果たしたことは疑う余地がない。それに、今日よく知られている白衣乱髪女性の幽霊像、あるいは地方怪談、都市伝説などには、近世の怪異譚・幽霊譚の連続性が窺える。その点からみれば、近世前期怪異小説の幽霊譚は近世の怪異譚・幽霊譚、日本の怪談に大きな位置を占めているといっても過言ではないと思う。

(四) 今後の課題

どの時代でも、幽霊譚は当時の社会背景を反映するだけでなく、人間の心に秘められる闇を暴露するということが共通しているだろう。それに、恐ろしい幽霊を通して、人間の心に潜んでいる被害意識や贖罪意識が窺えるのではないと思われる。近世幽霊譚の発生と流行の背後には複雑な背景・要因が絡んでおり、近世幽霊譚を生み出した基盤は前の時代に形成した靈魂観、怨霊思想、幽霊譚などに深く関わっていると考えられる。したがって、本論は平安時代と中世の幽霊譚を視野に入れて、時代変容の視点から近世幽霊譚の発生と流行を読み通してみた。中国文学の影響について、近世前期怪異小説における中国文学の影響を検討する以外、『日本霊異記』『今昔物語集』などの作品における中国文学の影響も考察してみたが、考察対象を中心に考察したため、日本の幽霊譚における中国文学の影響という課題においては、まだ検討の余地があるのではないかと考えられる。また、『伽婢子』の原典の一つの『金鰲新話』のように、日本の幽霊譚は韓国文学にも影響されるということは無視してはいけないと思われる。これも今後の課題としたい。

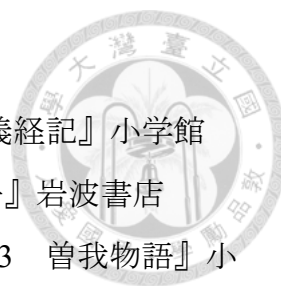


参考文献

- 敬称略。
- ここに記した刊行年次は原則として筆者が参考したものに従った。
- 出版年代順に配列している。なお、同じ年に出版した著作は章節順によって配列する。

一、 テキスト（日本語）

1. 市古貞次・他校注（1966）『日本古典文学大系 88 曾我物語』岩波書店
2. 坂本太郎・他編（1967）『日本古典文学大系 67 日本書紀（上）』岩波書店
3. 大野晋・他編（1968）『本居宣長全集 第九卷』筑摩書房
4. 太刀川清（1987）『百物語怪談集成』（叢書江戸文庫 2）国書刊行会
5. 小島憲之・西宮一民・他訳/校注（1994）『新編 日本古典文学全集 02 日本書紀（1）』小学館
6. 阿倍秋生・他訳/校注（1994）『新編 日本古典文学全集 20 源氏物語(1)』小学館
7. 長谷川端訳/校注（1994-8）『新編 日本古典文学全集 54-57 太平記(1)-(4)』小学館
8. 小島憲之・東野治之・他訳/校注（1995-6）『新編 日本古典文学全集 06-09 万葉集(1)-(4)』小学館
9. 阿倍秋生・他訳/校注（1996）『新編 日本古典文学全集 23 源氏物語(4)』小学館
10. 出雲路修校注（1996）『新日本古典文学大系 30 日本霊異記』岩波書店
11. 森正人校注（1996）『新日本古典文学大系 37 今昔物語集五』岩波書店
12. 橋本朝生・土井洋一校注（1996）『新古典文学大系 58 狂言記』岩波書店
13. 小山弘志・佐藤健一郎訳/校注（1997）『新編 日本古典文学全集 58 謡曲集(1)-(2)』小学館
14. 山口佳紀・神野志隆光 訳/校注（1997）『新編 日本古典文学全集 01 古事



記』小学館

15. 梶原正昭訳/校注 (1999) 『新編 日本古典文学全集 62 義経記』小学館
16. 松田修・他校注 (2001) 『新日本古典文学大系 75 伽婢子』岩波書店
17. 梶原正昭・他訳/校注 (2002) 『新編 日本古典文学全集 53 曾我物語』小学館

二、 テキスト (中国語)

1. 北京大学歴史論衡注釋小組編 (1985) 『論衡注釋』中華出版
2. 汪紹楹校注 (1982) 『搜神記』里仁書局
3. 政治大学古典小説研究中心編 (1985) 『剪燈新話句解』天一出版
4. 程堯・他編 (1986) 『唐代傳奇譯注』吉林教育出版社 (『霍小玉伝』などを収録)
5. 蕭海波・羅少卿訳注 (1993) 『六朝志怪小説』錦繡出版
6. 姚宣著 (1996) 『聞見録 一卷』莊嚴文化 (『才鬼記 十六卷』などを収録)
7. 方勺編 (2000) 『中國文言小説百部經典 22 朱曉容』北京出版社 (『王魁伝』などを収録)

三、 単行本研究書 (日本語)

1. 笠原一男 (1941) 『日本史にみる地獄と極楽』日本放送出版協会
2. 池田弥三郎 (1959) 『日本の幽霊』中央公論社
3. 野田寿雄 (1961) 『近世小説論考』塙書房
4. 西郷信綱 (1967) 『古事記の世界』岩波書店
5. 梅原猛 (1967) 『日本人の「あの世」観』中公文庫
6. 梅原猛 (1967) 『地獄の思想』中央公論社
7. 阿倍主計 (1968) 『妖怪学入門—日本の妖怪・幽霊の歴史』雄山閣
8. 山折哲雄 (1976) 『日本人の霊魂観—鎮魂と禁欲の精神史』河出書房
9. 太刀川清 (1979) 『近世怪異小説研究』笠間書院
10. 神野志隆光 (1986) 『古事記の世界観』吉川弘文館
11. 中村幸彦 (1987) 『中村幸彦著述集 第四卷』中央公論社
12. 諏訪春雄 (1988) 『日本の幽霊』岩波書店



13. 徐華竜著・鈴木博訳（1995）『中国の鬼』青土社
14. 暉峻康隆（1997）『幽霊—冥土・イン・ジャパン』岩波書店
15. 久野昭（1997）『日本人の他界観』吉川弘文館
16. 秦恒平（1999）『能の平家物語』朝日ソノラマ
17. 戸井田道三監修・小林保治編（2000）『能楽ハンドブック改訂版』三省堂
18. 小松和彦（2000）『妖怪学新考—妖怪から見る日本人の心（kindle版）』小学館
19. 小松和彦（2003）『異界と日本人—絵物語の想像力』角川学芸
20. 服部幸雄（2005）『さかさまの幽霊』筑摩書房
21. 柴田実編（2007）『御霊信仰（オンデマンド版）』雄山閣
22. 阿満利磨（2007）『仏教と日本人』筑摩書房
23. 小林責監修・油谷光雄（2008）『狂言ハンドブック第3版』三省堂
24. 金子直樹（2008）『能鑑賞二百一番』淡交社
25. 苅部直・片岡龍（2009）『日本思想史ハンドブック』新書館
26. 曾我孝司（2009）『世阿弥の能改革—稽古は強かれ、情識はなかれ—』雄山閣
27. 諏訪春雄（2010）『靈魂の文化誌—神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』勉誠出版
28. 苅部直・他編（2012）『日本思想史講座1—古代』ぺりかん社
29. 苅部直・他編（2012）『日本思想史講座2—中世』ぺりかん社
30. 柳田國男著・小松和彦校注（2013）『新訂 妖怪談義』角川文芸

四、 単行本研究書（中国語）


1. 金榮華編（1984）『六朝志怪小説情節單元分類索引（甲編）』中國文化大學中國文學研究所
2. 薛惠琪（1995）『六朝佛教志怪小説研究』文津出版
3. 林富士（2008）『中國中古時期的宗教與醫療』聯經出版
4. 金榮華編（2008）『六朝志怪小説情節單元分類索引（乙編）』中國口傳文學學會
5. 林富士（2011）『中國古代的信仰與日常生活（中國史新論：宗教史分冊）』


聯經出版



五、 論文・エッセイ（日本語）

1. 山口剛（1931）「怪異小説研究」『日本文学講座』新潮社、深沢秋男・他編『仮名草子叢書 第6巻単行本記述集成（四）』（株式会社クレス、2006年）
2. 麻生磯次（1946）「怪異小説に於ける影響」『江戸文学と支那文学』三省堂、深沢秋男・他編『仮名草子叢書 第8巻単行本記述集成（六）』（株式会社クレス、2006年）
3. 野田寿雄（1961）「怪異小説の展開」『国文学 解釈と鑑賞 26(1)』至文堂
4. 船津勝雄（1968）『『女大学』の成立と普及』『人文研究 20(9)』大阪市立大学文学部
5. 武原弘（1985）「六条御息所造型の方法について：生霊事件を中心に」『日本文学研究(21)』梅光学院大学
6. 高橋忠次郎（1986）「律令時代の離婚とその系譜」『近代離婚立法と実相』（『専修大学法学研究所紀要 11 民事法の諸問題 IV』に所収）専修大学法学研究所
7. 西宮一民（1988）「タマとタマシとミタマとゴリャウ」『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂
8. 居駒永幸（1988）『『風土記』にみる崇り神信仰』『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂
9. 村山修一（1988）「御霊信仰とは」『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂
10. 上野誠（1988）「非業の死者の語りと王権—崇りと祭祀の円環的構造—」『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂
11. 新谷尚紀（1988）「御霊と崇り」『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂
12. 宮田登（1988）「民間における御霊信仰」『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂
13. 村山修一（1988）「御霊信仰とは」『国文学 解釈と鑑賞 63(3)』至文堂
14. 武原弘（1989）「六条御息所再論：死霊事件を中心に」『日本文学研究(25)』梅光学院大学
15. 佐原作美（1989）「今昔物語集における霊鬼譚の構造—巻二十七を中心に—」

- 
- 『駒沢短大国文(19)』駒澤大学
16. 中野美代子 (1991) 「古代中国人の『あの世』観—地獄の地理学」『ひょうたん漫遊録—記憶の中の地誌』朝日新聞社
 17. 竹田晃 (1992) 「怪異の原型—中国志怪小説の世界」『国文学 解釈と教材の研究 37(9)』学燈社
 18. 稲田秀雄 (1997) 「舞狂言覚書—職能民と草木虫魚」『山口県立大学国際文化学部紀要 (3)』山口県立大学
 19. 田中貴子 (1997) 「女性の幽霊が多いのはなぜか」『幽霊の正体』(別冊太陽 日本のこころ 98) 平凡社
 20. 陳明姿 (2000) 「『今昔物語集』の本朝部における怪奇(亡霊)説話と中国古代の怪奇(亡霊)説話」『台大日本語文研究 (20)』台湾大学日本語文学系
 21. 酒井陽 (2001) 「黄泉の国と死者の国—記紀神話の「黄泉の国」は死者の赴く世界か」『千葉大学日本文化論叢(2)』千葉大学文学部日本文化学会
 22. 堤邦彦 (2001) 「『伽婢子』の幽霊女房譚」、松田修・他校注『新 日本古典文学大系 75 伽婢子』(付録月報 97) 岩波書店
 23. 高野昌彦 (2003) 「『伽婢子』論—怪異小説の生成」『同志社国文学』同志社大学国文学会
 24. 西田直樹 (2004) 「19世紀版行の『往生要集』における修羅道の解釈史的研究—八田華堂金彦の詞章解釈と挿絵表現について」『作新学院大学人間文化学紀要 (2)』作新学院大学
 25. 山口敦史 (2006) 「『日本霊異記』における祖霊祭祀—枯骨報恩譚を中心に—」『日本文学研究』大東文化大学
 26. 飯塚恵里人 (2007) 「夢幻能に描かれた来世—修羅道と地獄を中心に」『日本文学 56 (7)』、日本文学協会
 27. 加藤隆浩 (2009) 「総論」『古代世界の靈魂観 (アジア遊学 128号)』勉誠出版
 28. 山崎幸治 (2009) 「アイヌの靈魂観」『古代世界の靈魂観 (アジア遊学 128号)』勉誠出版
 29. Andassova Maral (2009) 「古事記の他界観とシャーマニズム—交渉手段の考

- 
- 察を通して」『仏教大学大学院紀要 文学研究科篇 (37)』 仏教大学
30. 田中徳定 (2009) 『『平家物語』と怨霊』『アジアの怪奇譚 (アジア遊学 125号)』 勉誠出版
 31. 大東俊一 (2011) 「日本人の他界観の構造—古代から現代へとつながるもの」『法政哲学 (7)』 法政哲学会
 32. 白雲飛 (2011) 「魂魄について—『莊子』と『楚辞』を中心に」『人間社会学研究集録』 大阪府立大学大学院人間社会学研究科
 33. 佐藤弘夫 (2012) 「幽霊の誕生—江戸時代における死者供養の変容」『宗教研究 85(4)』 日本宗教学会
 34. 安村敏信 (2014) 「はじめに」『妖怪図譜: 江戸の化物大集合』 (別冊太陽 日本のこころ 219) 平凡社

六、 論文・エッセイ (中国語)

1. 鄒雯 (2008) 「中日古典文學中的復仇女鬼與女幽靈形象異同」 (東北師範大学学位論文)
2. 劉燕萍 (2012) 「劫運與淨化—論剪燈新話的人鬼婚戀小説」『神話・仙話・鬼話 古典小説論集』 上海古籍出版社

七、 データベース

1. 『中朝故事』 (底本『大唐傳載・幽閑鼓吹・中朝故事』 中華書局、1958) (超星數字圖書館、<http://www.chinamaxx.net/>)
2. 『靈鬼志』 (底本『靈鬼志』 中華書局、1985) (超星數字圖書館、<http://www.chinamaxx.net/>)
3. 『日本大百科全書(ニッポニカ)』 (底本『日本大百科全書』 小学館、1994) (JapanKnowledge, 2001-04 公開、<http://japanknowledge.com/library/>)
4. 『国史大辞典』 (底本『国史大辞典』 吉川弘文館、1979-97) (JapanKnowledge, 2010-09 公開、<http://japanknowledge.com/library/>)
5. 『日本国語大辞典』 (底本『日本国語大辞典 第二版』 小学館、2000-02) 甲、 (JapanKnowledge, 2007-07 公開、<http://japanknowledge.com/library/>)
6. 文淵閣四庫全書電子版 3.0、迪志文化出版有限公司、2007 年