

幽霊能の一考察：「苦しむ死者」観の採用 についての覚書

IMAIZUMI, Takahiro / 今泉, 隆裕

(出版者 / Publisher)

法政大学国文学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

日本文学誌要

(巻 / Volume)

79

(開始ページ / Start Page)

90

(終了ページ / End Page)

101

(発行年 / Year)

2009-03

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00010173>

幽霊能の一考察

―「苦しむ死者」観の採用についての覚書―

はじめに

日本の代表的な伝統芸能として知られる能のなかでも幽霊能（一般的には「夢幻能」）は「能を他の演劇と区別する、能独自の演劇手法であ」り（北川忠彦）、「多くの場合、それら超自然物が主役として登場する所に、能の最も能らしい特色」（野上豊一郎）があるとされ、その独自性が喧伝されてきた。その構造は次のようなものである。

「諸国一見の僧」（僧ワキ）がとある名所旧跡など何らかの所縁のある土地を尋ね、見知らぬもの（シテ）と問答を交わし、その土地にまつわる物語を聞かされる。そして最後にそのものが「実は今の物語の中に出て来た何某だ」とほのめかして消えていく（中入）。僧ワキが待っていると、先程のものが、生前の姿で現れて、過去を物語り、舞を舞い、

今 泉 隆 裕

僧に弔いを懇願して消えていく。それは僧の夢だった、という筋立てである。

能は現在能と夢幻能の二種に大別され、幽霊をシテとするものには「夢幻能」の語を用いてきた。とはいえ、「夢幻能」は佐成謙太郎により大正期につくられた造語にすぎない。たとえば、現在能としての《熊坂》（烏帽子折）に対して、夢幻能としての熊坂を《幽霊熊坂》というように、同材別曲でシテを亡者とするものに「幽霊」を冠して区別してきた。このことからわかるように歴史的には「幽霊」の能として「夢幻能」は把握えられてきたのだ。本論稿においては「幽霊能」の語を用い、他の靈魂観をも視野に能にみられる幽霊の特殊性と中世後期における武士の精神世界の一端についても言及してみたいと考える。

そもそも「謡曲の多数に存する幽霊は現世に対して色々の執着をこそ有っておれど、復讐心に淡泊なる事は何人にも領解さ

れている」(和田萬吉)。⁽²⁾「鬼に角、こはくない、怨言を述べない幽霊が、澤山出て来るといふのは、一寸珍らしい藝術」(戸川秋骨)と評されるように、その特徴は主人公が幽霊でありながら祟ることもなく、自ら生前の所行を否定的に解釈し、懺悔し、苦患を述べるところにある。能の幽霊は、歌舞伎の「累」や「お岩」のように祟らず、「怨言」さえ希薄な場合が多い。一体、こうした温厚な死者観(「苦しむ死者」観)は如何なる背景を有しているのだろうか。

夢幻説話・夢幻能・神身離脱譚

そもそも幽霊能(夢幻能)との影響関係を指摘されている説話の類型がある。それは「夢幻説話」と呼ばれるもので、馬淵和夫「夢幻説話について」(『日本古典文学全集』月報7、小学館、一九七一年)のなかでの造語である。馬淵は『今昔物語集』注釈作業中、のちに「夢幻説話」と名づけた説話群と、夢幻能の構造との類似性に気づいた。いや正確には夢幻能と同じ組み立ての説話を「夢幻説話」と名づけ、何らかの影響関係があることを示唆したのであった。そこで馬淵は『今昔物語集』第十三卷第十七話「雲浄持経者法華を誦して蛇の難を免るる語」のあらすじを紹介する。

雲浄という法華の持経者がいて、熊野に詣でるため、志摩の海岸を追っている時、夜、巖の洞に宿った。その夜、洞の上から大蛇が現われ、雲浄を呑もうとした。雲浄は心を至して法華経を誦誦する。すると大蛇はたちまち見えな

くなる。その時、一人の男が洞の口より入ってきて、雲浄と対峙する。「自分は以前の大蛇であつて、今までここへ来た人を食べて多年になる。しかし、いま聖人の法華誦誦を聞いて、たちまち悪心を止め、善心におもむいた。今後は決して悪心を起しますまい」と言つて消え失せる。そこで雲浄は心を至して大蛇のために廻向をした。

馬淵はこの話を次のように整理する。ある僧が旅をしている。一夜の宿りをするとき奇怪な事件(大蛇の危害)が起きる。／経文誦誦によつてその災をまぬかれる。／そこへ人間の姿をした以前の主人公(大蛇)が現われて、一部始終を語る／僧は経文を誦誦して廻向してやる。一見して明らかになように、ここでは夢幻能、なかでも複式夢幻能の構成と話の展開が酷似しており、この筋立てを「まとめてみると、これが謡曲でいうところの夢幻能とまったく同じ構成になっていることに気付くのである」と述べ、ほかに第十三卷第三十四話「天王寺の僧道公法花を誦して道祖を救ふ語」、第十四卷第七話「修行の僧越中立山に至りて小き女に会ふ」、第十七卷第二十七話「越中立山の地獄に墮ちし女地藏の助を蒙れる語」を「夢幻説話」として例示したのである。

いうまでもなく、夢幻説話は『今昔物語集』の専売ではない。この「夢幻説話」という巧みな命名も手伝つて周知されるに至っているが、これと類似の話は他の仏教説話集や記録類にも多数みられることは北川忠彦・徳江元正によつて早くから指摘がなされている。⁽³⁾なかでも徳江が紹介する『地藏菩薩靈驗記』「曾我兄弟の亡霊ノ幻化ノ事」では、善光寺参詣を思い立った聖の

現前に修羅道に堕ちた兄弟が姿を現し、その苦患を語り、聖によって引導されたことが暗示される。幽霊能のなかでも修羅能そのものといえよう。しかも追善の功によって徐々に苦しみから解放される描写は興味深く、ここで問題に踏み込むのは避けるが、この説話では僧侶の追善回向の回数が、死霊を安定させることに関連しており、その意味でより唱導性の高い内容を持っているといえる。

それはそれとして、馬淵の議論を受けて松岡心平は（馬淵も「夢幻説話」として例示した）『今昔物語集』第十四卷第七話の立山地獄の説話（『法華験記』にも）を具体的に紹介し、夢幻能との話型の類似に言及した上で、さらに考察を加えている（『夢幻能の発生』『宴と身体』岩波書店、一九九一年）。

山林抖擻の三井寺の修行僧が立山の山中で年若い女に出会う。はじめは鬼神かと恐れたが、女は、父親が信仰心のない木仏師であったことが原因で小地獄に堕ちて苦しい旨を訴える。そして父母に法華經の書写をして供養してほしいと懇願する。僧は近江の国でその女の両親を見つけ、願いどおり供養した。女はその僧侶の夢に現れ、切利天に生まれ変わったことを告げる。

松岡はこの話が、やはり複式夢幻能の話型に極めて近いこと、文末に「僧これを聞て、貴びて帰りにて、世に語り伝えるなり。それを聞き継ぎて語り伝えとや」とあることから、その登場人物が同時に説話の語り手であり、供養や作善行為を促す際の格好の説教材料になったと推測する。更に、これらの説話の機能について「諸国の勸進聖が、亡者の滅罪のための作善を、生

きている縁者に勧めるため、全国に語り広めた説教のための話

＝唱導話であった」と説明を加えている。

たしかに『申楽談儀』に「四位の少将（通小町）は、根本大和に唱導ありしが書きて、金春権守、多武峰にてせしを、後、書き直されしなり」とあることからわかるように、唱導話の型が能に持ち込まれ、シテを亡者として追善回向することが、勸進の場にふさわしい演目として受容されたことは想像に難くない。そのことが亡者追善を促す契機になりえたのであり、中世後期において莊園を喪失し、経済的に疲弊した状況下にあった寺院組織が自活のため葬祭仏教化していくなかで、とくに好都合な話型であったことは容易に想像できる。この勸進に有用な話型を幽霊能は立体化したことになる。

とはいえ、夢幻説話に関してさらに本稿で指摘したいことがある。それはここで夢幻説話と呼ばれるものが、神仏習合の議論でしばしば取り上げられる「神身離脱譚」の話型に酷似しており、その淵源と考えられるのではないかとということだ。次の記事は「藤原家伝」「遯樹一寺」の記事、武智麻呂に関する逸話である。

此の年に、左京の人、瑞しき亀を得たり。和銅八年を改めて、靈龜元年とす。公、嘗夢に一の奇しき人に遇ひき。容貌常に非ず。語りて曰ひたまはく、「公、仏法を愛で慕ふこと、人と神と共に知れり。幸まはくは、吾が為に寺を造りて、吾が願ひを助け済へ。吾宿業に因りて、神となりて固に久し。今、仏道に帰依し、福業を修行せむと欲へども、因縁を得ず。故、来りて告げたり」といひたまふ。公、是

は氣比神ならむかと疑ひ、答へむと欲へども能はずして覺む。折りて折み曰さく、「人と神と道別にして、障りたると顯はれたると同じくあらす。昨夜の夢の中の奇しき人、是誰者か知らず。神若し験を示さば、必ず為に寺を樹てむ」とまをす。是に、神優婆塞久米勝足を取りて、高き木末に置き、因りてその験と稱ひたまふ。公乃ち実なりと知りて、遂に一寺を樹てき。今、越前国にある神宮寺是なり。(傍線筆者)

武智麻呂の夢に氣比神(「奇人」)が現れ、助けてくれと懇願する。その理由は長い間、宿業のために神の身であることを嘆き、仏道に帰依したいがその因縁がないのでそれを告げにきたというのだ。ここでは「六道輪廻」の虜である以上、それだけで苦患のなかにあることを意味している。神の申し入れを受けた武智麻呂はその供養・結縁を意図して神宮寺を建立する。

この記事以外にも養老年中(七一七〜七三三年)に若狭比古神宮寺が建立されたことを記す『日本逸記』所引、『日本後紀』天長六(八二九)年三月十六日の条に同様の内容があり、若狭比古神は「我レ神身ヲ受ケテ苦惱ハナハダ深シ、仏法ニ帰依シテ神道ヲ免レニコトラ思フ」と述べ、現身を厭い、苦患を吐露し、仏教による救済を求めている。『日本靈異記』下巻二十四話「修行の人を妨ぐるに依りて猿の身を得る縁」も、近江国野州郡の御上の峰の神社に祀られている陀我大神が、やはり僧の夢の中に出現し、神身離脱を希求し、苦患からの解放を求めて法華読誦を懇願する。いずれの話も現身を苦しみとして把握し、その原因を自らの宿業に求めていることは後述する内容とも絡

むので強調しておきたい。⁷⁾

話を戻そう。これらの説話は神仏習合に関する議論の中でしばしば取り上げられ、神宮寺建立にまつわる説話として何ら目新しいものではない。が、夢に出現した何者かが苦患を吐露し、仏教による救済を求め、第三者による読経で救済されるパターンを有しており、馬淵や松岡の議論でみた夢幻説話にも通底する内容を備えているといえよう。つまり夢幻能と夢幻説話、神身離脱譚の三者は、話型としては同パターンで、幽霊能(夢幻能)と何らかの関係性が指摘される夢幻説話の、そのまた淵源に神身離脱譚を想定することが可能になる。そこで神身離脱とは何を意味していたのか。その背景に関する議論をふまえた上で、幽霊能にその議論を敷衍して考えてみることにしたい。

「苦しむ死者」観の採用

神身離脱譚が創られた背景については多くの議論がある。とくに田村圓澄による議論が代表的なもののようだ。仏教信仰が伸張し、神祇信仰と習合しつつあった八・九世紀に神宮寺が登場してくる。神宮寺は神社内に付随する寺院であるが、その神宮寺のなかでも創建が早いものに氣比神宮寺・若狭比古神宮寺・多度神宮寺があり、それらの神宮寺の創建の契機として伝えられている話が、先にみた六道輪廻の中にある神が苦悩して宿業からの解放を願ひ、仏教による救済を求めるというものだ。

田村は、なかでも先の若狭比古神が神身離脱を願ひ、宿業による苦しみを知らせるために疫病を発生させていることに注目

している。もともと神の祟りが疫病や飢饉の原因とされてきたことはよく知られる（『古語拾遺』）。神身離脱譚が形成された八・九世紀に神宮寺の建立や神前説経が盛んになったのは、この頃に「神の祟り」「物の怪」として疫病などが発生したとと無関係ではなく、こうした「祟り」を仏教的な文脈から読み替え、苦悩を抱え、宿業からの離脱を希求する存在として祟り神をイメージし直し、いわば祟り神としての祟る原因を微妙にズラすことで説経の功德、仏教の力を顕示することに繋げていったというのだ。

……祟りや物の怪の災害消除を目的として、（經典が）読まれている。／しかし祟りや物の怪の側からすれば、しかるべき理由によつて怨恨を結んでいるのであり、従つて、「災害を消除する」というような一時的手段では、根本的な解決はなされない。すなわち怨恨をもち、怨霊としてさまざまな災害を及ぼすのは、実は業道を離脱しえずして苦悩しているからである。かくして祟りや物の怪の究極的な救済、すなわち成等正覚を祈ることが求められる……（田村圓澄「神仏関係の一考察」『史林』三十七巻二十号、一九三四年）

このように仏教側から解釈を加えられた神々は、いち衆生として輪廻する対象である以上、説経による供養を必要とする哀れな存在として表象され、神として存在している現身を「苦しみ」として認識する。災因としての祟り神は、仏教的世界観へ包摂されることで苦患をなし、神身離脱を目指す存在へと大きく変貌したと考えられているのである。じつは夢幻説話や幽霊

能は、この神身離脱譚の祟りを克服するプロセスを、「祟る死者」へ応用したものとして考えることができるだろうか。次に「神身離脱譚」の議論をふまえ、幽霊能に田村の解釈を敷衍してみることにしよう。

幽霊能が作られた時代とはどのような時代だったか。それは神身離脱譚が作られた時代同様に天災や、合戦などの人災に見舞われた時代であつた。非業の死者を多く出し、その死者たちの怨恨が災禍をもたらしている原因（災因）とされた。合戦は、怨恨をのこし、祟る死者を生み出す。その祟りに人々は怯えたのである。能の大成期が『太平記』の時代と重なることはよく指摘される。その『太平記』にも祟りに怯える人々の様子が多数描かれ、現実の災禍を祟りと附会して理解していることがわかる。

……国費え人疲れて、飢饉・疫病、盜賊・兵乱止む時無し。これまつたく天の災ひを降すにあらず。ただ国の政無きによるものなり。しかるを、愚かにして道を知る人無かりしかば、天下の罪を身に帰して、おのれを責むる心をわきまへざりけるにや、夢窓国師、左兵衛督に申されけるは、「近年、天下の様を見候ふに、人力を以つていかでか天災を除くべく候ふ。いかさまこれは、吉野の先帝崩御の時、様々の悪相を現じ御座候ひけると、その神靈御憤り深くして、国土に災ひを下し、禍ひを成され候ふと存じ候ふ。去んぬる六月二十四日の夜の夢に、吉野の上皇鳳聲に召して、龜山の行宮に入御しますと見て候ひしが、いくほど無くて仙去候ふ。また、その後よりより金龍に駕して、大

井川の畔に逍遙しおはします。西郊の霊迹は、檀林皇后の旧記に任せ、いはれある由まぢまちに候ふ。哀れしかるべき伽藍一所御建立候ひて、かの御菩提を弔ひまゐらせられ候はば、天下などか静まらで候ふべき。菅原の聖廟に贈爵を奉り、宇治の愚左府に官位を贈り、讃岐院・隠岐院に尊号を諡^{おくりな}したてまつり、仙宮を帝都に遷しまゐらせられしかば、怨霊みな静まつて、かへつて鎮護の神と成らせたまひ候ひしものを」と申されしかば、將軍も左兵衛督も「この儀もつとも」とぞ甘心せられける。(巻二十四「天竜寺建立の事」、本文は新潮日本古典集成)

これは足利尊氏が夢窓疎石を開山として天竜寺建立にいたる経緯を記した箇所、あらゆる災厄は祟りに起因していると理解されているさまがよくわかる一例で、祟りを鎮めるため天竜寺建立の必要性を、疎石は過去の事例を列挙しながら熱心に進言している。「太平記」だけではない。当時の武将たちは合戦終了にともない敵味方供養や施餓鬼会をおこなっている。それらが行われた理由は「むろん例外はあるが一般的には、敵の死霊のたたりを恐れたからである」(圭室諦成『葬式仏教』大法輪閣、一九六三年)。当時の回向文や願文のなかには祟りを恐れ、それを封じするための呪術的心理が強いとされるが、世阿弥を庇護した足利義満も一三九一年山名氏清を討ち滅ぼした明德の乱の翌年には「法華經」七部を書写、五山の僧千百人を請じて大施餓鬼会を行い、氏清ならびに戦死者の亡霊の冥福を祈念している。にもかかわらず「内野・大宮の戦場には、夜々に修羅鬨^{しやうごう}の声きこえて、ときどき合戦死亡の苦をいだく音のみ、

人の夢にも幻にも見聞けるあいだ、敵味方の戦死も、なお怨害をふくみ」(『明德記』、本文引用は岩波文庫)といった状況で、無慚に死んでいった霊どもの祟りはおさまらず、その「怨害」を克服するため、さらに大規模な施餓鬼会をおこなっているのだ。ちなみに義満は生涯、懺法会や経会に勤仕している。「太平記」や『明德記』は史料ではないが、これらの記事は、多くの人々が祟りを懼れた当時の一端をわれわれに伝えていよう。さらにいえば、圭室諦成は前掲書のなかで『大樹寺日記』(大

樹寺文書か)の三河国にある大樹寺建立にまつわる記事を引いている。大樹寺はそもそも松平親忠が一四六七年に信濃から攻め入った大名を井田野で迎え撃ち潰滅^{くわいめつ}的な打撃を与えたのち、その敵味方供養のために建立されたとされている。が、その建立にはウラがあり「そのご九年をすぎ、文明七乙未年、伊田野にて討ち死にの靈魂ども、ときをあぐ。往來の貴賤恐懼して、往還をとどむ。聖霊昼夜の苦患を責めらるるゆえか、疫霊となり、近所近辺大疫病」と記され、疫病の流行を在地の人々が敵の怨霊や祟りと附会したため、その人々の不安をさずめるために大樹寺が建立されたというのが真相だったようだ。この記事は比古神の話に類似しており、中世においても祟りは現実の災禍と相即的な関係にあったことを窺わせる。

能の庇護者たちは殺生を生業^{なまわざ}とする武家社会の人々であり、十分に祟りに怯える、身に覚えのある人々であった。当然かれらの寵愛を得ようとするなら、非業の死を遂げた「祟る死者」を舞台に上げるわけにはいかない。世阿弥は夢幻説話として準備されていた「苦しむ死者」を舞台化し、能に仕組むことで支

援を獲得したのである。さらに田村の議論を敷衍すれば、神身離脱を求める「苦しむ神」の出現が「祟り」「物の怪」の跳梁跋扈した時代状況と無関係でないように、戦乱の世は「祟り」「物の怪」の跳梁跋扈した時代であった。能の庇護者足利義満も祟りに怯え、寺社を建立し、懺法会などに勤めたことを考えれば、中世後期に世阿弥が夢幻説話を舞台に仕組んだ理由は、神身離脱譚にみられた「苦しむ神」同様に、「苦しむ死者」を想定し、仏教的世界観の中に死者を対置することで、祟りを観念的に克服しようとしたのだと考えられるのではないだろうか。

「苦しむ死者」「懺悔する死者」

さらに注目したいのは、夢幻説話の特徴はまだ漠然と考えられている節があるが、神身離脱譚を解してみるとはつきりするのは、登場する死者が単に苦しむだけでなく自らの宿業を懺悔している点で、幽霊能の死者は基本的に苦患を述べても、祟ることはなく、たとえ被害者であってもその宿業を嘆き、自らに原因を求めるものが多い(《鵜飼》《藤戸》《敦盛》など)ということだ。これまで夢幻説話として語られてきたものの一つに『太平記』巻二十「結城入道墮地獄事」があるが、ややもするとこの話は幽霊能とは地つづきではないかもしれない。

結城上野入道はにわかに病を得て、いくばくもない身となった。そこで聖を呼び寄せ、自分は朝敵を滅ぼせず死ぬので妄念となると告げ、息子に朝敵の首を墓前に掲げ供養とするよう要請して自害する。入道は平素において「十悪

五逆・重障過極」の大悪人であった。のち入道所縁の律僧が武蔵国から下総国へ向かう際、一人の山伏と出会う。山伏に導かれて進むと寺につく、実はそこは地獄であった。牛頭馬頭の鬼が罪人を呵責するなかに入道がいた。山伏は実は地蔵菩薩で、入道が生前着した鎧の守り仏であった。その縁で入道の妻子に写経させて、入道を苦患から救えとアドバイスする。気づくと僧は野原に立っていて「夢幻の堺もいまだ覚えず」、「これ夢中の妄想か、うつつの間の怪異か」と思った。さっそく僧は入道の息子にできごとを伝え、追善させた。(引用本文は、新潮日本古典集成)

この話の後半部分では、入道に所縁のある僧侶が山伏(実は地蔵菩薩)に導かれて「大放火寺」と額に銘打たれた地獄に案内され、そこで入道を目撃する。たしかに夢うつつの境の中で死者を幻視する箇所は夢幻説話のようでもあるが、入道は地獄で自分の犯した罪を懺悔することではなく、ただ呵責を受ける血なまぐさい描写だけが続く。僧侶は此岸に帰還してから、入道の縁者を尋ね、その供養を依頼する。この供養を依頼する場面も、たしかに幽霊能に共通する点もあるが、神身離脱譚や幽霊能にみられる宿業観がここでは一切感じられない。この自らの懺悔や宿業の自覚は要件としては小さくかなろう。

幽霊能には、そもそも血なまぐさはない。この血なまぐさが幽霊能にない理由は、苦しい原因があつた世での呵責にあるのではなく、呵責を受ける原因も自らの宿業にあり、すべて死者自身に原因が求められていることにある。たしかに、自戒も弔いの懇願もない(《融》や《清経》)のような例外的な曲もあり、

再考しなければならない点も多々ある。が、たとえば、結城入道が地獄で鬼に呵責されている。あれだけ苦しんでいて見るに堪えないと思ひながら、その所縁の僧は助けなければ祟られるのではないかと懸念する。そんな描写はないが仮に灼熱地獄に

いて喉が渇くといつて、あの世から夢枕に出てきた死者に水を出さなければ祟られるのではないかと懸念する。一方、苦しいから助けてくれ、なぜ苦しいのかといえれば自らの宿業に原因がある、自分が悪いのです、でもどうか助けて下さい、と懇願された場合では大きく印象が異なる。後者の方がはるかに死者に対する畏怖は軽減されるであろう。実際、前者に相当することは今でもよく民間巫者の研究にみられる。「子孫の怠慢に苦しんでいるものたちがいる。水、米、力のある経文などの必要な栄養分が得られないために、彼らは欠乏に怒り、生き残っている縁者をさまざまに苦しめる」(C・ブロッカー『あずさ弓』岩波書店、一九七九年)。祟るわけだ。これは「苦しむ死者」に違いないが同時に祟る余地が多分に残されていることを意味する。これに反して能の死者は「苦しむ死者」として造型されているが、懺悔することによって祟る余地は残されていない。この差は大きからう。無論、例外もあらうが「懺悔する死者」を能が採用している以上、これまで夢幻説話とされてきた夢枕に出現した死者の話であっても、自らの宿業を自覚しているか否かで幽霊能(夢幻能)に連なる類型の話か否かを峻別することができるのではないか。自戒する霊か否かで目の前の様子が一変する以上、「夢幻説話」を想定するにしても、死者が自らの宿業に対して自覚的であるか否かが、幽霊能に連なる説話か否かを

見分ける一つの指標になるのではなからうか。このことはいまだ少し注目されてもいい特徴のように思える。

和田万吉は能における幽霊の特徴を次のように述べた。

謡曲の多数に存する幽霊は現世に対して色々の執着をこそ有つておれど、復讐心に淡泊なる事は何人にも領解されている。この点は謡曲の幽霊と歌舞伎の幽霊とが分かれる処で、前者には(四谷怪談)や(皿屋敷)や(浅香沼)のような生き替わり死に替わり執拗く五月蠅く纏綿うものはない。(中略)／謡曲に興味を寄せる者に取つては不気味とか厭味とか云うものを少しも感じない変な性質の幽霊であつて、成人の如きはこの様な幽霊なら時時出て貰つてもよいなどと言う位である。要するに今日一般に解されている幽霊とは似ても似つかぬ無邪気のものである処に謡曲作者の手際があるのではなからうか。(和田萬吉、前掲書)

この特徴は、祟らない「苦しむ死者」観のみを能が採用することで、和田をして「無邪気」と映じる幽霊像を作り上げたのである。しかも「苦しむ死者」自身が懺悔するというところに「無邪気」さは起因している。苦患の原因を自己の宿業として自覚し、自ら「懺悔する死者」としてシテを造型し、僧ワキがそれを引導する。この関係の中で幽霊に祟る余地はなく、この死者観を採用し、類型化した為に死者に対する畏怖の念は軽減された。しかも懺悔による告白こそが「主役独演主義」を促し、シテの懷旧談のかたちで「全部を観客の幻想にゆだねること」を可能にし、同時に「次々と映画のナラタージュのように移り変って行く各回想場面を、容易に観客に印象づける」ことに成

功したのだ。懺悔が能独自の方法を結果的に確立させたのである。折口信夫は、室町文芸——とくに唱導文芸——の特徴として懺悔に着目して示唆的な発言をしている。

お伽草子の内容を側面から説明する時、本地物の中へ入れて説くべき変つたものが発達して来た。それは懺悔物語である。懺悔とは、戒律を受ける時、過去の事実をうち明けることである。此は、以前にはなかったものであるが、罪障消滅のためにした色懺悔が多い。（お伽草子の側面観）『折口信夫全集』第十二巻、中央公論社

世阿弥『申楽談儀』「能書くやう」の音曲面にふれた件りの中で、比叡山の衆徒が作成した唱導劇を猿楽能が摂取したことは前述した。元来、権門社寺の庇護のもとで生活していた芸能者集団が、この時代の唱導や説教と無関係であろうはずはない。折口が指摘するこうした懺悔物語（懺悔物）の延長線上に謡曲もあると考えることは十分できよう。しかも「懺悔」が文芸に与えた影響は少なくなく、さらに折口は次のようにも述べる。

・「山伏し祭文」は、江戸になつて現れて来るが、事實もつと早くから行はれたに違ひない。先達代つて、罪穢を懺悔すれば、多くの人々の罪障・觸穢・災禍が消滅すると考へるのである。身の罪業を告白すると言ふ形式が藝術化して来たのである。室町時代の小説類に多い「さんげ物」は勿論だが、江戸の謡ひ物の祭文は「山伏し祭文」から出て、或人の罪業告白の自叙傳式の物になり、再轉して「色さんげ」から、故人の戀愛生活などを言ひ立てることになつた。

（國文学の發生（第四稿））『折口信夫全集』第一巻、中央

公論社

・これが日本の小説の上に、非常に變つた影響を與へてゐる。井原西鶴の作つたといふ「色香」——「好色一代男のもと、なつたもの」といふ畚を見るに、「懺悔に語り申さん……」とあつて、懺悔物の影響を受けてゐることが詠る。懺悔物語は一人稱を用ゐ、自分を客觀的に見ることによつて、日本小説の上に、内容の深さを加へさせたものである。恐らく、室町時代に出て来た懺悔僧尼が、布教をして歩いたものを、形にして作つたものが、懺悔物語であらう。さうしてそれは、一種の變態布教の歴史から生れて来たものであらうと考へられる。（傍線筆者、「お伽草子の側面」）『折口信夫全集』第十二巻、中央公論社

過去を回想する形式、折口が指摘しているように、懺悔を紹介して「告白」という形式が徐々に芸術化すれば自叙傳的なものへ展開していく。それが更に「故人の戀愛生活」から、生きた人間の生の告白へ転じれば「心境小説」（私小説）を準備するに至るのは時間の問題であらう。しかも、この形式は自己を相對化するこゝとさえ促したのである。文芸史における「心境小説」を準備したものとして、能の告白形式を把握することも不可能ではない。しかも、それは死者の懺悔というかたちで準備され、やがて西鶴の色懺悔から「心境小説」に及ぶ「懺悔物語」の連続性の中に、謡曲を位置づけることも可能にする視角なのだ。この自らの懺悔や宿業の自覚という幽霊能に顕著な特徴は、要件としてやはり小さくないだろ^う。

ここさらに黒田俊雄の講演「中世における武勇と安穩」を

紹介したい。それは「苦しむ死者」観が室町時代の武將たちに受け入れられた背景について考えるヒントを与えてくれるからだ。黒田は「中世を武士の時代・武勇の社会」として捉えてきたこれまでの研究史に疑義を唱え、「中世の人々にとつての安穩ということがいかなる意味をもっていたのかを、考え直してみることがないか」という。ここで「安穩」は「平和」と解してかまわない。武將たちが殺生を生業としながらも、そのことを自戒し、罪責の念の深さから彼らが平和を希求していたことを黒田は論じる。この講演は協能や修羅能を考えると非常に参考になるものだが、それはそれとして宴曲や能の詞章のなかに祝言性が顕著で、それらが流行している事実からも彼らが平和を希求していたことは間違いなく、それに加え次のように述べる。

……かれらは、その生まれ育った条件のままの素朴な、つまり無自覚な存在としては「武勇」そのものであるだけに、それだけ「悪」「罪惡」の「自覚」が強烈なかたちで現われるということは、私たちにも理解できることです。個人的な心得違いや職業の内容に由来する罪惡感の次元のことではありません。（中略）職業的行為についての勧善懲惡的な罪惡意識論ではなく、また、武士あるいは商人など特定の階級を指定することでもなく、全社会的な構造がもつ避け難い矛盾がもたらす深刻な宿業観こそ、正面に据えるべきでありましょう。道徳的な罪惡でなく宗教的な「宿業」という自覚が、このような状況においては、最もふさわしく人々をとらえたと考えられるからです……（中世にお

ける武勇と安穩」『王法と仏法』法蔵館、二〇〇一年）

平和を希求しながら、殺生を生業する武將たち。中世における武將たちの激烈な仏教帰依は避けがたい殺生に悩む武將たちにとって本質的な問題であったと黒田は述べる。

この議論からみえてくるのは殺生を生業とする武將たちが自戒し、逆に自分が殺しあつた敵もまた殺生を犯さざるを得ない宿業のもとに生を受け、自戒しているに違いないと想像していたことを窺わせることだ。仏教勢力の中世における伸張のなかで崇りを微妙に読み替え、崇りの顕現としての災禍を逃れたい人々によつて「苦しむ死者（懺悔する死者）」観は受容された。しかも宿業という意味において平素よりその生業について自戒しつつ、懊悩していた武將たちは、その宿業を引き受けて懺悔を吐露する幽霊に共感し、幻惑されたに違いない。だからこそ苦しんでいる幽霊を舞台化した能に共感したのではない。武將たちはその懊悩の末に、この死者観を採用した能楽を寵愛したのである。見方をかえれば修羅能などの幽霊能には当時の武將たちの内面が投影されているのであり、いわば省察された武將たちの内面が外在化したものが舞台の上で繰り広げられているとさえいえるのではなからうか。

とはいえ時間の経過にともない「苦しむ死者」観の採用は、逆に用いさえすれば死者に怯えることはないという、世俗的な発想をも、のちに促しさえしたのだらう。

むすび

R・エルツは「生きているのでもなく死んでいるのでもない中間的で境界的な状態にある」とみなされる死者は「他界での靈魂の作り換えがすっかり終わるまで、その靈的要素の一部は地上に留まっただけで、死をつづけさまに引き起こすとして、生者を脅かす」（『死の宗教社会学——死の集合表象研究への寄与』『右手の優越』ちくま学芸文庫、二〇〇一年）と述べている。

これは世界に広くみられる死者観であろう。日本の死者観も柳田國男『先祖の話』では新仏・先祖・無縁仏の三つに分類され、いずれも、しっかりとしたケアをしない限り、祟りをなし災因となると考えられてきた。しかも非業の死者に関しては特に懼れられたことが知られる。

宗教学者の池上良正は『死者の救済史』（角川選書、二〇〇三年）のなかで、こうした死者を「不安定な死者」（「ねたまや恨みの感情を抱いている祟る死者」「障る死者」「成仏・往生できずに苦しんでいる死者」として位置づけ、「安定した死者」「（安らかな死者）」「成仏した死者」「生者（子孫）を見守り援護する死者（先祖）」と対置させながら日本の民衆宗教に期待された最大の課題は、いかにして前者を後者に変えるか、つまり祟りなす不安定な死者をいかにして、安定した死者へ変容させるのかにあるとした。日本に移入された仏教もまた、まさに土着化・民衆化の過程では、浮かばれない「不安定な死者」を、いかに「安定した死者」に変容するかに腐心し、そこに布教の

活路を見出したのであった。

神身離脱譚も、夢幻説話も、「不安定な死者」を「安定した死者」へと変容させ、祟りを克服したいと考える人々の心意を汲み取りながら、同時に仏教を伸張させていくための方便として創造された唱導的なものであった。この準備された話型と、その死者観を純粹に幽霊能（夢幻能）は踏襲し、祟る要素を削ぎ落とした。「祟る死者」観を捨て、多様な死者観の中から「苦しむ死者」観のみを採用し、シテに仕組むことで安定させやすい死者像を獲得し、なかでも自ら「懺悔する死者」を登場させることで不安定な要素を払拭することに成功したのだ。しかも、黒田の議論をふまれば、この懺悔の方法こそが武將たちの宿業観念と結びつき、能楽が強固な支持基盤を獲得しえた一要因として映じてくるのである。

〔注〕

- 〔1〕 北川忠彦「世阿弥と複式夢幻能の展開」『芸能史研究』三四号、一九七一年七月（のち『観阿弥の藝流』三弥生書店、一九七八年、所収）。野上豊一郎『能 研究と発見』岩波書店、一九三〇年。
- 〔2〕 『謡曲作者の慣手段たる幽霊の取り扱い方』『能と謡』有光社、一九四三年。
- 〔3〕 『謡曲の幽霊』『能楽礼賛』大岡山書店、一九三一年。
- 〔4〕 北川前掲書。徳江元正「複式夢幻能はどのようにして発生したか」『国文学』一九八二年、六月（のち『室町芸能史論攷』三弥生書店、一九八四年に所収）。

(5)

説話の語り手に唱導者の姿をみる議論は堀口康生「異界と夢幻能」(『芸能と鎮魂』大系仏教と日本人7、春秋社、一九八八年)にもみられる。

(6)

〔原文〕 此年、左京人、得瑞亀。改和銅八年、為霊亀元年。公嘗夢遇一奇人。容貌非常。語曰、公愛慕仏法、人神共知。

幸為吾造寺、助済吾願。吾因宿業、為神固久。今欲帰依仏道修行福業、不得因縁。故来告之。公疑是氣比神。欲答不能而覺也。仍折曰、人神道別、隠顕不同。未知昨夜夢中奇人、是誰者。神若示験、必為樹寺。於是、神取優婆塞久米勝足、置高木末、因称其験。公乃知実、遂樹一寺。今、在越前国神宮寺是也(訓読・原文は「藤氏家伝 鎌足・貞慧・武智麻呂伝 注釈と研究」吉川弘文館、一九九九年による)。

(7)

神身離脱譚のような話は中国にも多くみられるようだ(國學院大學名誉教授徳江元正先生の御教示による)。朝鮮半島『三國遺事』にみられることは拙論「幽霊能の普遍性と個性性」日韓の民間巫俗を手がかりに」(『国際日本学研究紀要』三号、二〇〇七年三月)でも言及したことがある。この話の類型は仏教が伸張する過程で一般的なものなのだろう。これらの話も仮面劇も存在する朝鮮半島において能楽と同構成の劇が胎動している、道具立ての面ではおかしくない。このことは混成がすすむタイミングによって、形成される文化が異なるとする「混成文化」(青木保)を考える上でも参考になる。

(8)

横道萬里雄「夢幻能について」『能劇の研究』岩波書店、一九八六年。

(9)

一二一五年にインノケンティウス三世によって「第四回ラテラノ公会議」が召集され、そこで「告解」が制度されたことが、己の内なる「罪」を吟味する自己省察を促し、ヨーロッパにおいて個人を胎動させたことはよく知られる。「心境小説」もこうした流れと無関係ではない。個人を誕生させるに至らないまでも、日本において「心境小説」(私小説)を準備したのも懺悔物語であった。その一端としての幽霊能は多くの武将たちの琴線に触れ、彼らが自己と向き合う契機にすななわった、と後述の黒田の議論からも考えられる。しかも、それまで集団の平準化を、その根底に企図した「崇り」を読み替え、その集団性(神道的な地縁血縁も含む)を変容させながら、個人としての死者と向き合う信仰を中世後期に仏教は確立しつつあったのだ(尾藤正英「国民的宗教」『日本文化の歴史』岩波新書、二〇〇〇年)。だとすれば幽霊能の誕生は、われわれが考えている以上にエポックメイキングな事柄なのかもしれない。

(いまいずみ たかひろ・西野ゼミ卒／桐蔭横浜大学専任講師)