

山口大学大学院東アジア研究科
博士論文

日本古典文学における怨霊の生成過程と鎮魂に関する研究

平成 28 年 9 月

程 青

目次

序章 日本古典文学に見られる御霊信仰の構造に関する研究の可能性	1
1. 本研究の目的	2
2. 御霊信仰に関する先行研究とその展開	6
3. 本研究の方法	9
4. 本研究の構成	12
第一章 恥をかいた神としての六条御息所	
—『源氏物語』の御霊信仰に関する一考察—	15
1. 問題提起	16
2. 御霊信仰と『源氏物語』—六条御息所の生霊化の背景	17
3. 六条御息所をめぐる「恥」の表現構造	19
4. 恥をかいた祟り神	22
5. 伊勢下向—六条御息所に対する封印	26
結論	30
第二章 『六条葵上物語』における御霊信仰	
—「後妻打ち」の展開をめぐって—	33
1. 問題提起	34
2. 「後妻打ち」と六条御息所—その中世への展開相	36
3. 死んでも戦う女—『六条葵上物語』における「後妻打ち」	41
4. 『六条葵上物語』に見られる御霊信仰の構造	45
5. 『六条葵上物語』における鎮魂のモチーフ	49
結論	54

第三章 『雨月物語』における鎮魂の補完的構造

—「白峯」と「青頭巾」に見られる御霊信仰の構造をめぐって—	56
1. 問題提起	57
2. 「白峯」に見る崇徳院の御霊化の完成	60
3. 異界への接点としての『雨月物語』—「坂」からの示唆	68
4. 『雨月物語』における鎮魂の完成—「白峯」から「青頭巾」に至る展開	74
結論	77

第四章 お岩の怨霊化と御霊信仰

—『四谷雑談』から『四谷怪談』への展開—	79
1. 問題提起	80
2. 〈お岩怨霊譚〉の展開—『四谷雑談』への階梯	82
3. お岩と御霊信仰—『四谷雑談』における政治的な失脚の構図	83
4. 『四谷雑談』の後継としての『四谷怪談』	88
結論	91

第五章 『東海道四谷怪談』における鎮魂儀礼

—お岩の産女怨霊像をめぐって—	93
1. 問題提起	94
2. 「産女」像の展開	96
3. 産女としてのお岩の成立	100
4. 『四谷怪談』における鎮魂儀礼—流れ灌頂・施餓鬼回向と盂蘭盆会	104
結論	107

終章

1. 文学における御霊信仰に着目する意義	110
2. テキスト分析によって御霊信仰の構造を見出す可能性	111

参考文献

序章

日本古典文学に見られる御霊信仰の構造に関する研究の可能性

1. 本研究の目的

文字は、記録媒体として時代を越える力があり、現在という時間の枠に限定された我々を過去、あるいは未来へと行き来させてくれる。

古代から今日まで伝承されてきた文化遺産。このような文化遺産の出所来歴を明らかにするのが、考古学、歴史学、民俗学などの諸学である。これら諸学は、物質の断片や書物、生活の中に伝わる物事を手掛かりにして出所来歴に迫っていく。そういったアプローチは、文学の研究においても有効なのではないか。このような問題意識のもとに、本研究では、日本の古典文学作品を文化伝承の媒体として捉え、そこに記録されている文化伝承の様相について明らかにしたいと考えている。なお、文化伝承には様々なものがあるが、本研究で対象とするのは日本民間信仰の原点に立つ御霊信仰である¹。この御霊信仰の構造や伝承が、日本の古典文学作品の文脈にどのような形で組み込まれ、展開しているかについて考察し、その様相を具体化していくことになる。

ここで、御霊信仰について概観しておきたい。古来、人は不遇の死を遂げた人の霊²が、社会共同体に災難をもたらす、いわゆる祟りをなすと信じていた。やがて、その祟りをなす死霊に対して畏怖の心情が生じてくる。そして、祭祀というかたちをとりながら、このような災いをもたらす悪霊を、福をもたらす神へと転換するシステムが形成された。この一連の流れを御霊信仰という。御霊信仰に関する文献としては、『日本三代実録』が挙げられる。

廿日壬午。於神泉院修御霊会。霊座六前設施幾筵。盛陳花果。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。命雅樂寮伶人作樂以。所謂御霊、崇道天皇、伊予親王、藤原夫人、及觀察使、橘逸勢、文室宮田麻呂等是也。近代以來。疫病繁發。死亡甚衆。天下以為。此災。御霊之所生也。³

¹ 桜井徳太郎「怨霊観と二つの型」(『靈魂観の系譜・歴史民俗学の視点』(筑摩書房、1977年2月)

² 本研究で扱っている「人の霊」とは、幽霊、怨霊、御霊という三種類に分けている。幽霊とは、単なる死んだ人の霊をさす。このような幽霊に対し、怨霊は、怨念を抱いて死んだ人の霊のことになる。そして、御霊とは、怨霊が祭祀によって神へと転換された後のかたちをいう。特に注意すべきは、怨霊が祟りをなすという点である。

³ 黒板勝美編『国史大系日本三代実録』(吉川弘文館、2005年)

これは、『日本三代実録』貞観五年五月二十日条である。京内の神泉苑において、御霊会が行われた。この御霊会は、疫病の流行を鎮めるために催され、その際に御霊として祀られたのは、崇道天皇、伊予親王、藤原夫人、及観察使、橘逸勢、文室宮田麻呂という六名の故人であった。この六座の御霊は、いずれも生前、政治的に失脚し、左遷、あるいは流刑に処された経歴を持つ⁴。彼らが死の直前に抱いた無念の思いが怨霊となり、都に疫病を流行させていると解したのであろう。そして、その無念の思いを抱いた怨霊を、御霊という神として待遇し、鎮めることで、疫病の流行の鎮静化を図ったものと思われる。ここで、この御霊会の催された時代と場所に注目したい。時代は平安期の初頭であり、場所は平安京の神泉苑である。そもそもこの神泉苑は、大内裏の禁苑としてあり、天皇の行幸が行われた娯楽的な場所である⁵。つまり、この御霊会は、平安期初頭に行われた国家レベルの祭祀として位置づけられるべきものなのである。ここで、御霊会を記録した文献としては、『日本三代実録』が唯一無二であるという点に留意したい⁶。『日本三代実録』は、宇多天皇の勅命によって編纂が始まり、醍醐天皇がそれを継承して、平安期の初頭（901年）に成立した正史である。そういった公的な歴史書に御霊会は記されているわけであり、御霊信仰の確立も、この時期に求められると言える。但し、近年の研究では、確立された御霊信仰のみならず、御霊信仰的な発想にも注意が向けられるようになってきている。それによると、御霊信仰の発生はさらに古い時代まで遡ることが可能という。例えば、桜井徳太郎氏は、自然的な事象は人間の生活、生産活動などにプラスを与えると同時に、マイナスをももたらしており、そのマイナスを避けるために、自然的な事象に宿る精霊を信仰対象とすることがあるとし、そこに精霊信仰の成立の根拠が存在すると説いている⁷。居駒永幸氏も同様に、御霊会の出現は、むしろ、それ以前から負の力をもたらず霊的な存在が社会に認められており、疫

⁴ 井上満郎「御霊信仰の成立と展開—平安京都市神への視角—」（『民衆宗教史叢書第5巻・御霊信仰』、雄山閣出版社、1984年）では、貞観五年五月二十日の御霊会において祀られる五名（崇道天皇、伊予親王、藤原夫人、観察史橘逸勢、文室宮田麻呂）の生前の政治活動がそれぞれ詳細に分析されている。それによると、これら五名はいずれも生前に政治的に失脚したことが分かる。なお、『日本三代実録』に記されている御霊の数は「六座」となっている。これは、「観察史橘逸勢」を一人と捉えるか、あるいは二人と捉えるかという問題に関わる。井上氏は、「観察史橘逸勢」を一人として扱っているのが御霊の数は「五座」となるが、本稿では通説に従ってこれを二人と捉え、「六座」とした。

⁵ 『日本国語大辞典』第二版（小学館、2001年）、「神泉苑」の項。

⁶ 飯泉健司「御霊信仰の研究史」（『国文学解釈と鑑賞・特集＝古代に見る御霊信仰と神仏習合』、至文堂、1998年3月）

⁷ 桜井徳太郎『民間信仰と現代社会—人間と呪術—』（評論社、1976年）、41～42頁。

病などの現象を通じて朝廷や民衆を脅かしていたことを示唆するものであると説いている⁸。このように「精霊信仰」には、既に共同体的な信仰としての在り様が窺え、そこには、祭祀を通じて負の力を正の力に転換するシステムの萌芽も確認される。やがて、この「精霊信仰」に基づいた人格神の崇拜も形成されるようになり、御霊信仰の原形となった⁹。これらの論によって了解されるのは、御霊会が出現する以前に、既に御霊信仰的な発想が社会に存在していたということである。

御霊信仰の形成に関する文献としては、『日本三代実録』が唯一の記録とされているが、論者は、文学作品の中にも御霊信仰が構造化されていると考えている。因みに、文学作品と御霊信仰の関係を論じた先行研究には、鎌田東二氏の「記紀神話に見る御霊信仰」論¹⁰や近藤信義氏の「『万葉集』と御霊」論¹¹などがある。これらの論で扱われている文学作品は、いずれも上代に成立したものであり、御霊会が催された平安期初頭を遡ることになる。御霊信仰的な発想¹²を問題にする場合は、歴史的な時間に囚われず、時間軸を遡って考察の範囲を広げていく必要があるだろう。しかし、本研究の立場は、このような御霊信仰的な発想ではなく、貞観五年五月二十日の御霊会を契機として確立された御霊信仰の構造に着目するものとなる。果たして、御霊信仰は如何なる様相で文学作品の文脈に構造化されているのか。そして、その構造は時代を超えてどのような展開を見せているのか。本研究の関心は、そういった構造化と展開の様相解明にある。

御霊信仰は、平安期に確立された民間信仰である。それゆえ、平安期の時代状況を写し撮った文学作品の文脈にも、御霊信仰が構造化されていると予測される。王朝文学の到達点と言われる『源氏物語』。その登場人物である六条御息所は、物語において「生霊」と「死霊」の両方の姿で描かれ、『源氏物語』の怪異的な領域を担っている。御息所の夫である前坊は、物語に直接描かれてはいないものの、廢太子事件に巻き込まれ

⁸ 居駒永幸「『風土記』に見る崇り神信仰」（前掲注 6 書所収）

⁹ 村山修一「御霊信仰とは」（前掲注 6 書所収）

¹⁰ 鎌田東二「記紀神話に見る御霊信仰」（前掲注 6 書所収）

¹¹ 近藤信義「『万葉集』と御霊」（前掲注 6 書所収）

¹² ここで、「御霊信仰的な発想」について説明を補足しておく。『日本三代実録』に記されているように、御霊信仰は貞観五年五月二十日の御霊会をきっかけに成立した民間信仰である。ただし、諸氏の先行研究によれば、御霊会の前に、怨霊の崇りを畏怖する思想は確実に存在しているという。そのため、本研究では、御霊会を分水嶺とし、その前の怨霊の崇りを畏怖する思想を「御霊信仰的な発想」と定義することになる。なお、本研究の立場は、御霊会をきっかけに成立した御霊信仰の構造に着目するものになる。

ている可能性も指摘されている¹³。物語は、六条御息所を政治的な失脚という文脈に関与させ、彼女の生霊事件の背景に御霊信仰的な色彩を帯びさせていくかのようである。こういった六条御息所にまつわる物語は、中世の謡曲『葵上』を經由し、やはり近世初頭に成立した御伽草子『六条葵上物語』へと展開していく。これらの再生された物語には、六条御息所を御霊信仰の構造のもとに捉え直していこうとする痕跡がうかがえる。

さて、以上は、『源氏物語』の六条御息所を起点とする御霊信仰の展開相となるが、本研究ではさらに、近世期の諸作品を対象として御霊信仰の構造と展開の様相を探ることになる。注目するのは、近世の怪異小説の白眉と称えられる¹⁴上田秋成の『雨月物語』である。『雨月物語』は短編集の体裁をとっており、その第一篇目に置かれている「白峯」には、崇徳院の怨霊をめぐる御霊信仰の構造がうかがえることを見ていきたい。また、近世の歌舞伎にも、御霊信仰の構造が認められる¹⁵。近世を代表する女幽霊のお岩¹⁶を主人公とした『東海道四谷怪談』は、その先行する作品『四谷雑談』と共に、お岩の怨霊をめぐる御霊信仰が構造化された作品として見なされる。

御霊信仰は、文学作品という媒体によって、時代を越えて継承されてゆくことが推定される。本研究では、その具体的な様相を探るべく、『源氏物語』（平安時代）、謡曲『葵上』（中世）、御伽草子『六条葵上物語』（近世前期）、読本『雨月物語』（近世中期）、実録小説『四谷雑談』（近世後期）¹⁷、歌舞伎怪談狂言『東海道四谷怪談』（近世後期）といった諸作品を考察の対象としていくことになる。

¹³ 三苦浩輔「六条御息所の怒りと左右大臣家」（『源氏物語の伝承と創造』、おうふう、1995年）。但し、実際に廢太子事件が起きたと捉えるのではなく、「前坊」（故皇太子）という表記が、そういった政治的な争いをイメージさせてくるという次元で捉えておきたい。

¹⁴ 秋山虔他編『日本古典文学史の基礎知識—文学的伝統の理解のために—』（有斐社、1975年）、169～170頁。

¹⁵ 金沢康隆「荒事にきく神の足音」（『国学院雑誌』57、1956年9月）。金沢氏は、柳田国男氏の「目一つ五郎考」の論を踏まえ、片目や盲目は、神に奉仕する人になれる条件の一つであるため、荒事のキャラクターとしての盲目の景清、片目の鎌倉権五郎を挙げ、荒事に御霊信仰的な性格が見られると指摘されている。同様に、諏訪春雄氏は「御霊信仰と荒事芸」（『文学』47、1978年8月）において、説経浄瑠璃における「小栗」にまつわる作品には、荒人神信仰・御霊信仰が見られると指摘されており、さらにまた歌舞伎に荒事とよばれる演技体系があるため、歌舞伎と御霊信仰の関係について論を展開されていった。

¹⁶ 諏訪春雄『日本の幽霊』（岩波書店、1988年7月）、188頁。

¹⁷ 『四谷雑談』は『近世実録全書』に所収されている。但し、作者、成立年代などの情報は不明である。それにもかかわらず、高田衛「実録小説『四谷雑談』と『東海道四谷怪談』」（神保五彌編『江戸文学研究』、新典社、1993年）では、「『四谷雑談』なる実録小説は、『四谷怪談』初演以前に確実に先行して存在している」と断言している。

2. 御霊信仰に関する先行研究とその展開

御霊信仰は日本の民間信仰の一つである¹⁸。それゆえ、御霊信仰の研究は、一般的には民俗学の領域において行われるべき研究ということになる。飯泉健司氏によると、従来の研究としては、「政治史・宗教史・民衆史・思想史・芸能史等といった歴史的な観点からアプローチする」傾向にあるという¹⁹。そういった民俗学の研究による成果は、文学の研究にも導入されてきている。ここで、その民俗学的な視点による御霊信仰の研究について概観しておくことにしよう。

① 民俗学的視点による御霊信仰

民俗学の対象は、ある民族の物質的文化、経済、生産行為、社会習慣、民間信仰、芸能、言語など庶民の生活の全領域にわたっている²⁰。本研究の関心は御霊信仰という民間に浸透した信仰にあり、ここに接点が求められることになる。民俗学の研究では、実証主義的な方法がその中核となっている²¹。例えば、民間信仰を研究する際に、実際に祭祀の様子を観察することによって信仰の実態を把握していくという方法である。そして、このような研究の成果を通じて、我々現代人は、古来の民間信仰の成立や展開などを理解することが可能となる。ここで、本研究の問題意識に関連する先行研究として、柴田実編『民衆宗教史叢書・御霊信仰』（雄山閣出版、1984年5月）と、『国文学解釈と鑑賞・特集＝古代に見る御霊と神仏習合』（至文堂、1998年3月）を挙げておきたい。この二書には、御霊信仰に関する民俗学的な研究論文が収載されており、参考になる。以下に、それらの研究の内容と特徴を簡潔に紹介しておきたい。

まず、『民衆宗教史叢書・御霊信仰』に触れていこう。この著書は四篇からなる研究論文集である。その構成は「第一篇「御霊信仰の発生と展開」、第二篇「御霊信仰と祇園会」、第三篇「御霊信仰の諸相」、第四篇「御霊信仰研究の成果と課題」である。

¹⁸ 桜井徳太郎、前掲注 1 論文。

¹⁹ 飯泉健司、前掲注 6 論文。

²⁰ 三谷栄一「日本文学における民俗学的方法」（『古典文学と民俗』、1968年）

²¹ 大藤時彦『講座日本の民俗・総論』（有精堂、1978年）、36～37頁。

第一篇には、六本の論文が収録されており、すなわち、桜井徳太郎氏「怨霊から御霊へ—中世的死霊観の展開—」、肥後和男氏「平安時代における怨霊の思想」、菊池京子氏「御霊信仰の成立と展開—信仰の支持階層を中心として—」、高取正男氏「御霊会の成立と初期平安京の住民」、橘恭堂氏「わが国における御霊信仰と『大般若経』の関係について—庶民仏教史としての一試論—」、井上満郎氏「御霊信仰の成立と展開—平安京都市神への視角—」である。これらの論文のキーワードに注目してみると、思想史や宗教史などの視点から御霊信仰の成立と展開を論じていることが了解される。なお、ここに挙げた論文の詳細については、本研究の各章で先行論として触れる予定である。

また、第二篇には、考察の視座を御霊信仰と祇園会との関係に据え、御霊信仰の祭祀の実態と構造を考証していくスタイルの論文が収められている。そして、第三篇では、御霊信仰と他の信仰との関係性を論じるものが収められていて、御霊信仰から派生した諸機能や、その変遷について概観することができ、参考になる。最後の第四篇では、御霊信仰に関する近年の研究がまとめられ、問題点や課題が提示されている。

次に、『国文学解釈と鑑賞・特集＝古代に見る御霊と神仏習合』について紹介しておく。当該書もまた、『民衆宗教史叢書・御霊信仰』と同様、御霊信仰の実態を把握するためには不可欠な研究書である。ただし、ここに収められた論文には、「神仏習合」という観点から御霊信仰を捉え直していくものもあり、注意を要する。因みに、当該書の構成は、「古典文学に見る御霊と神仏習合」、「古代に見る御霊」、「古代に見る神仏習合」という三部立てとなっている。各構成のタイトルには、それぞれの論の中心的課題となるものが明示されている。とりわけ、「古代に見る御霊」と「古代に見る神仏習合」には、先に触れた『民衆宗教史叢書・御霊信仰』と同様に、思想史や宗教史などの観点から御霊信仰を論じたものが収載されており、御霊信仰の特質や特徴が史的展開相のもとに究明されている。なお、論者が特に注目するのは、「古典文学に見る御霊と神仏習合」に収載された諸論である。そこでは、御霊信仰が、古典文学との関わりにおいて扱われており、本研究の考察を進めていくうえで示唆的なものとなった。これについては、次項に委ねる。

② 文学的視点による御霊信仰

ここでは、文学的な視点から捉えられた御霊信仰の先行研究について見ていく。まずは、前項でも触れた『国文学解釈と鑑賞・特集＝古代に見る御霊と神仏習合』の中の

「古典文学に見る御霊と神仏習合」に収載された御霊信仰に関する論文を取り上げよう。ここには、鎌田東二氏「記紀神話にみる御霊信仰」、居駒永幸史「風土記に見る崇り神信仰」、近藤信義氏『万葉集』と御霊」、李恵燕氏『日本霊異記』に見る御霊信仰と神仏習合」、前田雅之氏『今昔物語集』に見る御霊信仰と神仏習合—存在しないはずの御霊の存在をめぐる—』といった、五本の論文が収められている。これら諸論は、文学テクストを対象として、そこに描かれた御霊信仰について考察するものである。このうち、鎌田論文と居駒論文は、御霊信仰そのものではなく、崇り神について扱ったものであり、対象とした文学テクストも、「記紀神話」や『風土記』といった御霊信仰が成立する以前の時代（上代）に書かれたものとなる。「記紀神話」と『風土記』には、神が崇りをなす型の話、いわゆる崇り神にまつわる物語が散見される。そういった崇り神の在り様に、御霊信仰の発想の原型を見出していくのが、鎌田・居駒両論であると言える。

これに対し、御霊の造形²²に注目し、御霊信仰を生む土壌について探っていく論となっているのが、近藤論文・李論文・前田論文である。なお、そこで扱われている『万葉集』や『日本霊異記』という文学テクストは、やはり平安期初頭の「御霊会」以前に書かれたものであるため、御霊信仰そのものというよりは、民衆の怨霊に対する観念、いわば御霊信仰的な素地を、そこに見出すことになる。因みに『今昔物語集』は、既に御霊信仰が社会に浸透した後に成立したものとなる。しかし、前田氏によれば、「今昔物語集には御霊は存在しない」ため、この物語集における御霊信仰は「因果応報＝現報という共同確認に終始」しているとされる²³。すなわち、この前田論文は、『今昔物語集』に描かれた人物の御霊的な造形を捉えようとするものとなる。

以上、ここに取り上げてきた二つの論文集によっても窺えるように、御霊信仰に関する研究は、民俗学的な視点によってのみ行われているわけではなく、文学的な視点によっても行われ、その様相を探求していくことが可能となっている。もちろん、御霊

²² ここで用いる「造形」とは、文学作品の文脈において人物がどのように形象されているかを表す語である。例えば、『源氏物語』のような虚構作品において、ある登場人物のキャラクターがどのような類型、あるいは典型に沿って形象されているかを表す場合に「造形（造型）」という語が用いられる。

²³ 前田雅之『今昔物語集』に見る御霊信仰と神仏習合—存在しないはずの御霊の存在をめぐる—（前掲注6書所収）

信仰に関する研究のすべてが、この二つの論文集に収められているわけではない。御霊信仰を論じた研究は他にも多くあり、それら諸論については、本研究の各章において、問題提起をする際に先行研究として触れていくことにする。

3. 本研究の方法

前述したように、民衆の生活に関わりを持つ様々なものは、民俗学の研究対象となり、その成果が蓄積されている。これらの研究対象は、その発生から現在に至るまで長い期間にわたって保存されてきた有形、あるいは無形なものである。しかも、国家、民族によってそれぞれの相違点や類似点が窺える。それゆえ、実証的なアプローチは、民俗学における特徴的な研究方法となっている²⁴。

文学を民俗学の方法によって研究するという発想、いわゆる民俗学的な文学研究の方法は、折口信夫氏によって開拓されたものである²⁵。果たして、民俗学と文学は如何なるかたちで有機的に融合され、相互に応用されているのか。この問題について、三谷栄一氏は、以下のように述べている。

柳田国男先生によって樹立された日本民俗学を文学研究の補助学として用いながら、文学の発生・発想の契機や、文学の担い手の問題などの文学的基盤、あるいは他の研究方法では理解できない作品の民俗学的な部分の解釈などを探求・追求しようとする方法である。〈中略〉この方法の基本的理論は比較研究を主体としており、歴史社会学的方法のように、時代状況のなかで文学を把えるのではなく、文学現象の比較を通じて文学の諸問題を解明していくことが主眼である。つまり、民俗学的方法とは、各民族の文学の比較が比較文学的方法であるように、文学と他の諸民俗文化との比較を通じて、文学の意味を明らかにしようとする比較文化学なのである²⁶。

これによれば、三谷氏の理解している文学の民俗的研究方法は、文学の比較がその主眼となっていると理解できよう。特に留意すべきは、歴史社会学的方法のように「時

²⁴ 柳田国男の「重出立証法」を顧みておきたい（大藤時彦、前掲注 21 書、31～33 頁）。

²⁵ 三谷栄一、前掲注 20 論文。

²⁶ 三谷栄一、前掲注 20 論文。

代状況」に縛られるのではなく、各民族の文学や諸民俗文化との比較を推奨している点である。本研究の基本的な立場も、こういった民俗学的な研究方法と同様のものとなる。本研究では、ある時代状況に限定して文学に描かれた現象（御霊信仰）を考察するのではなく、時代を超えて継承されるものとしてその現象を見据えていくことになる。

岡野弘彦氏によれば、今日の我々が古代日本人の信仰を知るためには、『古事記』、『日本書紀』、『風土記』に記されている記録がその手がかりになるという²⁷。本研究は、そういった古代の諸文学作品の枠組みから跳び出して、さらに後世の文学作品へと足を運ぼうとするものである。すなわち、本研究が採用する方法とは、ある特定の時代状況に限定して文学作品を捉えようとするものではなく、各時代に成立した文学作品の中に時代を超えて共有される構造（＝御霊信仰の構造）を見出そうとするものである。

ここで、本研究で用いる「構造」という概念について触れておきたい。この「構造」とは、文学作品の文脈に構造化されている御霊信仰の生成過程²⁸のことである。本研究は、前掲の鎌田論文や居駒論文のように、御霊信仰を「恨みをもって何らかの崇りをなす靈魂に対する恐れ的心情」²⁹として象徴的な次元で捉えるものではない。そうではなく、平安期の「御霊会」を契機として社会に浸透した祭祀の具体的な過程を含めて、御霊信仰を捉えている。ここで、その具体的な過程を含む御霊信仰の構造を抽出しておこう。

- ① 政治的争いの結果、勝者と敗者が現れ、敗者は死、あるいは排除される。
- ② 敗者は怨霊となって勝者に崇り、民衆にとって畏怖の対象となる。
- ③ 勝者は敗者の怨霊を神として祀り、怨霊は御霊となる。

こういった構造は、「御霊会」に基づいて抽出されてくるものである。「御霊会」の記事は、公的な歴史書である『日本三代実録』にあり、いわば国家レベルの祭祀として位置づけられるものである。それを踏まえ、本研究では、この「御霊会」以降に成立した

²⁷ 岡野弘彦「信仰・儀礼」（和歌森太郎他編『民俗文学講座』第2巻、弘文堂、1960年）

²⁸ ここの生成過程とは、怨霊がどのように御霊と化し、民衆の信仰対象へと転じていくかというプロセスのことである。

²⁹ 鎌田東二、前掲注10論文。

文学作品を考察の対象として取り上げることにした。因みに、「御霊会」は国家レベルの祭祀であるが、その祭祀が催された神泉苑へは一般民衆も出入りが許された。このような開かれた御霊会が催されたことをきっかけに、皇族をはじめとする貴族であろうと、民衆であろうと、御霊信仰は平安京の人々の心に根を張るようになったのである。こういった事情を考えると、平安時代に作られた文学作品に御霊信仰の影響が窺えるのも当然と言えよう。

菊池京子氏によれば、御霊信仰の隆盛期は平安時代であるが、中世以降、日本人の現世利益を求める心とともに祭礼化されていったと説かれている³⁰。すなわち、隆盛期を経た御霊信仰は、中世以降、その衰退期を迎えるということである。このような御霊信仰の衰退について、桜井徳太郎氏は、中世における怨霊の生成要因が、平安時代の政治的失脚から、戦争による犠牲へ変化したことによると指摘している³¹。つまり、中世に至ると、民衆の怨霊観に変化が起こり、怨霊の成因は政治的なものではなくなってしまったというのである。

しかし、御霊信仰は、文学作品を媒体としながら、時代を越えて伝承されていくものではないのか。本研究ではこのような仮説のもとに、各時代の文学作品を分析していくことになる。まず、取り上げるのは平安時代に書かれた『源氏物語』である。この『源氏物語』の登場人物である六条御息所は、光源氏の正妻である葵の上との間で「車争い」という紛争を起こし、それが原因で、生霊化して葵の上に祟りをなす。本研究では、この生霊事件の背景には政治的な要素があると捉えており、そこには御霊信仰の介在が認められると予想される（第一章）。このような御霊信仰は、中世の謡曲『葵上』を経由し、近世初頭に成立した『六条葵上物語』へと展開していくことになる（第二章）。平安期の次に訪れる中世という時代は、政治的な闘争が国家レベルで繰り広げられた戦乱の時代であった。そういった時代の世相を映し出した文学に、軍記物語がある。『保元物語』はその一つであるが、その物語にも描かれた崇徳院という歴史上の人物は、天下の争乱を引き起こした当事者であった。崇徳院は、戦争に敗れ、讃岐国へと流され、そこで憤死する。その憤死した崇徳院の怨霊をモチーフとする文学作品は種々見られるが、近世中期に上田秋成によって書かれた『雨月物語』の「白峯」も、その一

³⁰ 菊池京子「御霊信仰の成立と展開—信仰の支持階層を中心として—」（『民衆宗教史叢書第5巻・御霊信仰』、雄山閣出版、1984年）

³¹ 桜井徳太郎「怨霊から御霊へ—中世的死霊観の展開—」（前掲注30書所収）

つである。いわば「白峯」は、崇徳院怨霊譚の再生としてある（第三章）。近世という時代は、怨霊が文学をはじめとする様々な媒体に描かれ、怪談というかたちで結実した時代でもあった。近世後期には、歌舞伎怪談狂言という芸能が隆盛を迎える。その歌舞伎怪談狂言の到達点と言われる『東海道四谷怪談』にも、お岩という人物をめぐって、御霊信仰の構造が透視されてくる（第四章）。更にまた、お岩の怨霊を鎮魂するための様々な信仰が生まれていく背景に、御霊信仰の構造が読み取られてくることにもなる（第五章）。

文学において跋扈する怨霊たちは、それぞれの生涯を作品の中に刻み付けている。どのようにして敗者となり、怨みを抱えて死んでいったか。そして、その怨みが勝者に祟り、社会共同体に恐れられていったか。そのようにして社会共同体に胚胎した怨霊は、鎮魂され、一転して社会共同体を守る神へと転化される必要がある。こういった一連の生成過程を、本研究では御霊信仰の構造として捉えているわけであるが、果たしてその具体的な様相は、いかなるものであるのか。諸作品を通じて、その具体的な様相を究明するうえで、本研究が導入する方法は、構造的な分析となる。

4. 本研究の構成

さて、前節までに述べてきた問題意識と研究方法に基づいて、本研究では平安時代の物語『源氏物語』、中世の謡曲『葵上』、近世の御伽草子『六条葵上物語』、近世の読本『雨月物語』、近世の実録小説『四谷雑談』、近世の歌舞伎怪談狂言『東海道四谷怪談』を対象としつつ、そこに御霊信仰の構造を読み取っていくことになる。

なお、本研究の構成は以下ようになる。

第一章は、『源氏物語』に登場してくる六条御息所をめぐって、そこに御霊信仰の構造を読み取るものである。六条御息所は物の怪という怪異現象と関わりを持つこともあって、死霊としてのみならず、生霊としても現れている。六条御息所の生霊化の背景を探る一視点として、従来の研究では、平安時代に発生した御霊信仰との関わりが指摘されてきた。実際、物語には、六条御息所の怨霊化（生霊化）、その怨霊の祟り、そしてその怨霊に対する鎮魂という、御霊信仰の生成過程を窺わせるプロセスが描かれてもいる。この章では、そういった先行研究を踏まえつつ、この六条御息所の生霊化に関わって用いられてくる「恥」という表現に注目し、論を展開する。すなわち、六条御

息所を“恥をかいた神”と看做し、その生霊化の契機について論じることになる。また、御霊信仰の最終段階となる鎮魂が、『源氏物語』の文脈ではどのように構造化されているかについても検討を加える。具体的には、六条御息所が自ら「魂結び」を要求している点、及び、「賢木」巻における伊勢下向に注意し、そこに御霊信仰における鎮魂というプロットと同じ構造が読み取れることを明らかにしたいと考えている。

第二章は、『源氏物語』の六条御息所にまつわる物語について、そこに窺える「後妻打ち」というモチーフに注目しつつ、御霊信仰との関わりを考察し、その文学史展開について論じるものである。『源氏物語』の「葵」巻には、光源氏の妾である六条御息所の車を、光源氏の正妻である葵の上方の従者が破壊してしまうという、「車争い」が描かれている。この「車争い」の構造は、「後妻打ち」という習俗の構造と即応する。なお、「後妻打ち」とは、夫に離縁された前妻が後妻のもとに押しかけ、破壊的な行動を取るという習俗をいう。このような「後妻打ち」の構造を持つ「車争い」によって、六条御息所は葵の上に対する怨みを抱えることになる。そして、この『源氏物語』に端を発する怨みは晴らされることなく、時代を超え、中世の謡曲『葵上』や、近世の御伽草紙『六条葵上物語』へと継承していくと論者は見て取っている。本研究ではまた、「後妻打ち」の社会性や政治性についても検討を加えていく。そして、こういった要素を六条御息所の怨霊化の要因として捉えることで、そこに御霊信仰の構造を読み取る契機を見出したい。そのような読みを試みることで、例えば、謡曲『葵上』の比叡山横川の小聖による調伏の条は、六条御息所の鎮魂という様相を呈することになるだろう。それと同様に、『六条葵上物語』においても、調菜の僧による六条御息所の鎮魂を読み取ることが可能となる。

第三章は、『雨月物語』に所収された「白峯」と「青頭巾」との間に見られる御霊信仰の構造の補完的な関係について考察するものである。『雨月物語』は九篇の怪談からなる読本であり、外観上、この九篇はそれぞれ独立した作品となっている。しかし、御霊信仰の構造を見据えたとき、鎮魂というモチーフを介して九篇の間に連繫を見出すことが可能となる。本研究では、まず、「白峯」の冒頭文に見える「坂」という語に注目し、『雨月物語』の作品構造には鎮魂というモチーフが配されていることを明らかにする。次に、「白峯」に描かれた怨霊としての崇徳院像について考察し、その鎮魂が未完成の状態にあることを確認する。そして、第一篇目の「白峯」と第八篇目の「青頭巾」との関係に対比的に分析することで、「白峯」では未完成の状態にあった鎮魂が、「青頭

巾」では完成するという、補完的な構造を見出すことになる。

第四章は、近世歌舞伎怪談狂言の到達点と言われる『東海道四谷怪談』を取りあげ、その主人公お岩をめぐる御霊信仰の構造について考察するものである。考察を進めるにあたっては、単に『四谷怪談』のみを分析の対象とするのではなく、それに先行する作品である実録小説の『四谷雑談』にも目を向け、その構造を対比的に論じることになる。本研究が特に注目するのはお岩の怨霊化の契機である。作品内部の文脈ばかりでなく、『四谷雑談』や『四谷怪談』という作品が成立した状況をも含めて考えたとき、そこには政治的要因が浮上してくるのではないか。本研究はそのような仮説のもとに、怨霊化の契機について再検討する。そして、『四谷雑談』や『四谷怪談』の描くお岩像に、御霊信仰の影響を読み取っていききたい。また、そのような御霊信仰の構造のもとに『四谷雑談』や『四谷怪談』を捉え直したとき、怨霊であったお岩が民衆に受け入れられた結果、神として祀られていく様相についても、合理的に解釈することが可能になると考えている。

第五章は、『四谷怪談』の大詰となる「蛇山庵室の場」に登場する「産女」に注目し、その「産女」としてのお岩像をめぐる鎮魂儀礼を考察するものである。お岩の怨霊に対して、「流れ灌頂」や「施餓鬼回向」といった供養が行われるのであるが、本研究ではそれらの供養を鎮魂儀礼と見なし、御霊信仰の構造のもとにその機能を捉え直していく。また、歌舞伎の演目としての『四谷怪談』が、あえて盂蘭盆会という時期を選んで上演されたことの意味についても考察を展開することになる。

第一章

恥をかいた神としての六条御息所
—『源氏物語』の御霊信仰に関する一考察—

1. 問題提起

『源氏物語』に描かれている女君たちの中で、六条御息所は、怪異を伴って登場し、怪異を伴って退場してゆく。いわば物語の怪異を一身に担っている人物である。六条御息所の怪異を表わすキーワードは、「物の怪」である。六条御息所の「物の怪」は、生霊と死霊の両方で描かれているが、本稿で注目するのは六条御息所の生霊の方である。

ここで従来の研究史を顧みておこう。六条御息所の生霊化の契機については、三苫浩輔氏の「前坊の廃太子事件」に関する論¹、三谷栄一氏の「故父大臣の御霊」に関する論²、小山清文氏の「早良皇太子と桐壺朝との接点」に関する論³などで扱われてきた。これらの論によると、六条御息所の生霊化の背景には御霊信仰が認められるという。この御霊信仰とは、政治的に失脚し、死に至った者の無念が怨霊となり、祟りを為すという発想のもとに、その怨霊を祀って封印し、御霊として鎮魂するという、共同体の考え方を言う。したがって先行研究は、六条御息所の生霊化を政治的失脚——即ち、御息所の夫である前坊の廃太子事件——に関与させて解説しているということになる。

ここで注目されるのが、六条御息所の一時的な物語からの退場ともなる「賢木」巻の伊勢下向である。これは、御息所が娘の斎宮に同伴して伊勢へと下向するものであるが、この物語展開に関して、近年、「神」の問題や「巫女性」との関わりを指摘する論が提出されてくるようになった。久富木原玲氏の「天照大神の追放」に関する論⁴、小嶋菜温子氏の「六条御息所と神の罪」に関する論⁵、奥村英司氏の「六条御息所の苦悩」⁶に関する論などである。これらの論により、伊勢下向が神の罪という観点から捉え直されるようになった。

¹ 三苫浩輔「六条御息所の怒りと左右大臣家」(『源氏物語の伝承と創造』おうふう、1995年)

² 三谷栄一「源氏物語における民間信仰—御霊信仰を中心として—」(『源氏物語講座・第五巻』有精堂、1971年)

³ 小山清文「源氏物語における前坊・六条一族の意義—六条御息所の生と死—」(『日本文学』63〈5〉、2014年5月)

⁴ 久富木原玲「『源氏物語』とアマテラス—六条御息所・光源氏論に向けて—」(斎藤英喜編『アマテラス神話の変身譜』森話社、1996年)

⁵ 小嶋菜温子「女三宮・柏木から六条御息所へ—神の罪そして異化の言説—」(『日本文学』42〈5〉、1993年5月)

⁶ 奥村英司「苦悩する神・六条御息所論」(『鶴見大学紀要』35、1998年3月)

さて、本稿は、六条御息所の生霊化に御霊信仰の影響を見出したり、伊勢下向に宗教的・信仰的な象徴性を読み込んだりする点においては、これらの先行論と同様の立場である。但し、以下の点で立場を異にするものともなっている。まず、(1) 六条御息所の怨霊化、即ち、「葵」巻における生霊化の契機について、本稿は、前坊の廃太子事件という政治的失脚を想定するのではなく、六条御息所の「恥」が関与していると捉えておきたい。(2) 「恥」という表現に注目し、そこから記紀神話に見える「恥」をかいた神が祟りを為すという型の手繰り寄せ、六条御息所をそういった「恥」をかいた祟り神の系譜に連なる後裔として捉えていく。次に、(3) 従来の研究では、六条御息所の生霊化の背景に御霊信仰が存在すると指摘されてきたが、その適用は生霊化に限定されていた。本稿では、その適用範囲を六条御息所の伊勢下向の条にまで広げて考えることになる。即ち、伊勢の斎宮にまつわる象徴的機能を踏まえつつ、六条御息所の伊勢下向を怨霊の封印と看做し、御霊信仰の生成過程が物語の文脈に構造化されている様相を具体化していくことになる。

2. 御霊信仰と『源氏物語』—六条御息所の生霊化の背景

周知のように、御霊信仰の生成は歴史上の御霊会を一つのきっかけとしている。但し、近年提出されてきた御霊信仰の研究によると、この国家祭祀に位置づけられた御霊会の出現は、むしろ、それ以前から祟りをなす「悪霊」などの霊的な存在が社会に認められていて、疫病などの現象を通じて朝廷や民衆を脅かしていたことを示唆するものであると解されている⁷。その一例として、奈良朝に初めて怨霊と看做された人物である長屋王を挙げることができる。さらに遡れば、アニミズムに基づく人格神の崇拜的発動に御霊信仰の原型を見て取る立場もある⁸。これらの諸論によって了解されるのは、御霊会が出現する以前に、既に御霊信仰的な発想が社会に存在していたということである。

ここで、『源氏物語』に視点を移してみよう。物語世界には、霊的現象としての怪異が散見する。六条御息所という登場人物は、これらの怪異の多くに関わっている。試み

⁷ 居駒永幸「『風土記』に見る祟り神信仰」(『国文学解釈と鑑賞・特集—古代に見る御霊信仰と神仏習合』至文堂、1998年3月)

⁸ 村山修一「御霊信仰とは」(前掲注7書所収)

に、怪異に関わる語として「物の怪」や「生霊」を取り上げ、その用例を調べてみると、「物の怪」の用例は全部で 53 例あり、内訳は、正体不明 31 例、六条御息所 19 例、法師 2 例、桐壺院 1 例となる⁹。それに対し、「生霊」は全部で 2 例あり、それはいずれも六条御息所を主体とする用例となる。しかし、用例数の多寡は、ここでは問題ではない。わずか 2 例の「生霊」であっても、それは御息所の物の怪としての形態を見事に具現しているからである。

六条御息所の生霊化に関わって御霊信仰を見て取る先行研究は、概ね、「故父大臣の御霊」という表現を皮切りに論を展開していると言ってよい。葵の上を苦しめる生霊は、御息所の生霊と「故父大臣の御霊」のどちらであろうか、という噂が世間に広まり、御息所はそのような噂を耳にしたことを契機として悩み始め、精神的な不安を抱えるようになっていく。物語は、なぜこの文脈において「故父大臣」の名を持ち出してくるのか。これは、葵の上に取り憑いている祟りを、単なる六条御息所の嫉妬という個人的な問題に収めず、父の六条大臣、乃至は六条一族の怨念という集団的な問題へと展開していく道を拓くものとなる。生霊の背後に作用する六条一族の怨念が、葵の上の出産を阻もうとしているのではないか。こういった推測を糸口とすると、六条御息所の生霊化、及び左大臣家側の受けた祟りの要因は、御息所の父六条大臣、乃至は六条一族の政治的な敗北に求められてくると言える。

小山清文氏によって、歴史上の早良親王の廢太子事件は、『源氏物語』における前坊の廢太子事件と類似しており、「桓武天皇・早良皇太弟と桐壺朝との接点は軽々に看過しがたい」¹⁰という説が提出された。小山氏の説に導かれつつ、『日本三代実録』の貞観五年五月二十日条に記されている御霊会の記事¹¹をここで顧みておくことにしよう。これは、怨霊の祟りを鎮めるために催されたものであり、この御霊会をきっかけに、御霊信仰が確立されることになった。しかも、御霊会で祀られた六座の御霊は、生前、いずれも政治的な失脚を経験し、怨念を抱いたまま死去した、いわば怨霊である。つまり、政治的な失脚は、御霊生成の主因となるとも言えるのである。本稿で留意するのは、早良親王が、その祀られた六座の御霊の一人であるという点である。小山氏の論じた通り、歴史上の早良親王の廢太子事件と、『源氏物語』における前坊の廢太子事件と

⁹ 用例調査は、新編日本古典文学全集『源氏物語』①～⑥（小学館、1994年～1998年）をテキストとして行った。

¹⁰ 小山清文、前掲注 3 論文。

¹¹ 黒板勝美、序章を参照。

の間には、接点が窺える。次代の天皇となる有資格者であるがゆえに、政争に巻き込まれ、その命を絶たれた皇太子。早良親王と前坊とは、そういった類似点で結ばれているため、前坊もまた、御霊とされるのに相応しい存在だと言える。因みに、前坊の廢太子事件があったと想定して、その敗者側に置かれている現存の人物は、六条御息所の他に存在しない。結果として、彼女は過去の政治的失脚から解放されずに、生霊化してしまったのである。六条御息所の生霊化の背後に御霊信仰を見て取る視座とは、以上のようなものとなる。

3. 六条御息所をめぐる「恥」の表現構造

ここで、『源氏物語』における「恥」という語の用例を概観しておきたい。物語中、「恥」は全部で 384 例あるが、同時に二つの人物を指す場合が 5 例あり、検討対象は合計 389 例となる¹²。こういった概観のもとに、本稿では、六条御息所の生霊化が描かれている「葵」巻の「恥」に焦点を絞ってみたい。

「葵」巻における「恥」の用例は全部で 10 例ある。対象人物は、六条御息所が 3 例、葵の上が 2 例、紫の上が 2 例、光源氏が 1 例、頭中將が 1 例、左大臣が 1 例、となる。ここで注目したいのは、六条御息所に関わる 3 例の「恥」である。因みに、『角川古語大辞典』によると、名詞としての「恥」の主意は、「面目を失うこと」であるという。また、形容詞としての「恥（はづかし）」は、「自分の落ち度を自覚」する場合の劣等意識と、「相手の属性」から感じられてくる劣等意識の二つに大別されるようである¹³。

¹² 全 389 例のうち、男性登場人物に関して用いられているのは 128 例で、内訳は、光源氏 37 例、薫 34 例、夕霧 14 例、柏木 12 例、頭の中將 8 例、僧都 4 例、髭黒 3 例、右近 3 例、左大臣 2 例、小君 2 例、蔵人の少將 2 例、朱雀院 2 例、冷泉院 2 例、惟光 1 例、衛府の次將 1 例、冷泉院 1 例、匂の宮 1 例、となる。一方、女性登場人物に関して用いられているのは 229 例で、内訳は、中君 29 例、浮舟 29 例、大君 26 例、玉鬘 18 例、雲居雁 15 例、紫の上 12 例、末摘花 11 例、女三の宮 9 例、落葉宮 9 例、明石君 9 例、葵の上 7 例、藤壺女御 6 例、秋好中宮 6 例、夕顔 5 例、空蟬 5 例、六条御息所 4 例、中將の君 4 例、桐壺更衣 3 例、明石の君 3 例、朧月夜 3 例、八の宮 3 例、弘徽殿女御 2 例、軒端菘 2 例、六の君 2 例、源典侍 1 例、弘徽殿大后 1 例、朝顔 1 例、北の方 1 例、女二の宮 1 例、弁の君 1 例、近江君 1 例、となる。なお、人物を特定しないかたちの使用例は 27 例あり、内訳は、一般の人たち 3 例、博士 2 例、理想の女 2 例、女房たち 2 例、乳母 2 例、命婦 2 例、ある女 1 例、若き娘たち 1 例、女君たち 1 例、冷泉院の後妃たち 1 例、一般の姫様 1 例、大人たち 1 例、やってきた人たち 1 例、学問のない男 1 例、身分の高い男 1 例、東宮の御例、侍従 1 例、上達部 1 例、親王 1 例、貴公子たち 1 例、となる。また、物事を対象とする用例は 5 例あり、歌 2 例、芸事 1 例、紅梅の花 1 例、滝 1 例、となる。

¹³ 中村幸彦他編『角川古語大辞典』第四巻（角川書店、1994 年）

こういった語義を踏まえつつ、六条御息所を対象人物とする 3 例の「恥」について見ていきたい。

- ① 人のため恥がましきことなく、いづれをもなだらかにもてなして、女の恨みな負ひそ」とのたまはするにも、けしからぬ心のおほけなさを聞こしめしつけたらむ時と恐ろしければ、かしこまりてまかでたまひぬ。

(葵②一八頁)

14

- ② 女も、似げなき御年のほどを恥づかしう思して心とけたまはぬ気色なれば、それにつつみたるさまにもてなして、院に聞こしめし入れ、世の中の人も知らぬなくなりたるを、深うしもあらぬ御心のほどを、いみじう思し嘆きけり。

(葵②一九頁)

- ③ 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、といとほしくて参でたまへりけれど、齋宮のまだ本の宮におはしませば、榊の憚りにことつけて、心やすくも対面したまはず。

(葵②二六頁)

①は、桐壺院の光源氏に対する訓戒である。光源氏と出会う前の御息所は、前坊妃という高い社会的地位にあった。この高い身分が原因で、光源氏と出会った当初、御息所はこの恋愛に消極的であった。が、光源氏の積極的なアプローチによって、御息所は振り向くようになる。こういった経緯があったにもかかわらず、恋愛成立後の光源氏の態度は一変する。当初は、御息所の社会的な地位の高さや、その地位の高さに見合った彼女の教養が、若い光源氏には高嶺の花として輝いて見えていたのだが、その地位や教養の高さは、一方で彼女のプライドの高さをもたらすものでもあることに、光源氏は気づき始めたのである。そのような誇り高き御息所を、光源氏はいつしか煩わしく感じるようになり、二人の間の気持ちに距離が生じるようになっていったのであった

14 本文の引用は、新編日本古典文学全集『源氏物語』①～⑥（小学館、1994～1998年）により、巻名・冊数・頁数を記した。傍線等は引用者による。以下同様。

15. このような光源氏の態度に対して、父である桐壺院は、彼をきつく諫めていく。その発言内容は、光源氏の行為を、六条御息所の面目を失わせることであると訓戒するもので、そういった条において、「恥がましき」という表現が用いられてくる。即ち、御息所に恥をかかせる行為を、桐壺院は、「恥がましき」と表現していくのである。

②は、六条御息所が自分の年齢に対して「恥」を感じるという条である。自分が二十九歳であるのに対し、恋人の光源氏はまだ二十二歳であり、女である自分の方が七歳年上であるという年齢差に対して、不釣り合いを自覚し、それを「恥づかし」と感じている。御息所の光源氏に対する思いは、当初の消極的なものから、この時点では情熱的なものへと変わっていた。しかも、二人の関係は、世間に周知のものとなっており、それを知らない者は誰もいない状態となっていたのである。そういった状況にもかかわらず、光源氏の情熱はすでに冷めてきており、誇り高き御息所としては、今さらこの恋愛をやめるわけにもいかず、退くに退けない所に追い詰められていた。御息所は、この不如意な恋愛の原因を、光源氏に求めるのではなく、自分に求めていく。そして、年齢の不釣り合いという点にその原因があると捉え、それを自身の劣等感として抱えてゆくのである。ここに見られる「恥」とは、御息所の自己意識としての劣等感の用例として把握されよう。

③は、光源氏が葵の上と御息所の車争いの一件を聞いた際の心内文である。光源氏は、車争いによって御息所が大衆の面前で恥をかくことになり、それを気の毒なことと考え、御息所への憐憫の情を示す¹⁶。御息所の高い身分と教養がもたらす自尊心の高さは、彼女を支えるものであると同時に、それが高じて驕慢の心を生む土壌ともなる¹⁷。そのような御息所が、葵祭という都の人々の集まる場で、光源氏の正妻である葵の上から侮辱を受け、敗者としての姿を曝してしまったのである。誇り高い御息所は、この時、正妻である葵の上に対し、未だ正式な妻妾として位置づけられていない自分の立場を思い知り、それを自身の劣等感として抱えることになったと推察される。この条に表出する「恥」は、六条御息所を前にした時に感じる他者側（ここでは光源氏

15 夕顔巻に、「よそなりし御心まどひのやうに、あながちなることはなきも、いかなることにかと見えたり」（夕顔①一四七頁）とあり、御息所に対する光源氏の執心が冷めてしまったことを語り手が批判している。

16 新編日本古典文学全集、頭注九（葵②二六頁）。

17 岡田大助「『源氏物語』における六条御息所の煩惱と苦しみについて」（『工学院大学研究論叢』50〈1〉、2012年10月）

となる)の劣等感としての用例であるが、そういった用法としての「恥」が、御息所の屈辱感を一層際立たせるものとして、この文脈では機能し、御息所の造形に関与してきているのである。

以上の3例の「恥」は、桐壺院、六条御息所、光源氏と、それぞれ違う視点から表現されている。①の用例は「恥がまし」という派生語のかたちになるが、「面目を失うこと」であり、②の用例は自分に起因する劣等感、③の用例は相手の属性に起因する劣等感として解することができるか。即ち、物語は、自己意識としての劣等感の用例、あるいは、他者の劣等感を引き出す用例など、様々な語法を通して六条御息所と「恥」という表現とを結び付けているのである。六条御息所の面目を失わせる行為としての「恥」。年齢差を自分の劣等感として「恥」と捉えてしまう六条御息所。これらはいずれも、六条御息所の自尊心が高いものであったがゆえに、かえって強く羞恥をもたらすものとして作用してしまったと言える。凡人であればさほど気にしないようなことでも、それを「恥」と感じてしまうのが六条御息所であり、それは彼女の誇り高い性格がもたらす不幸とも言える。そして、そのような誇り高き六条御息所が、衆目の面前で恥をかく様を物語は描いてゆく。六条御息所の自尊心や劣等感、屈辱感をかたどるうえで、物語はなぜ、「恥」という表現を重ねてゆくのか。次節では、この「恥」という表現から窺えるイメージの抽出に努めたいと思う。

4. 恥をかいた祟り神

果たして物語は、いかなる論理のもとに、六条御息所と「恥」という表現を結び付けてきているのであろうか。「恥をかく」ということには、いかなる象徴的な意味が込められているのであろうか。ここで参考になるのが、鎌田東二氏による「恥」の神話的考察である。鎌田氏は、記紀神話において「恥」をかく神が登場し、それらの神が祟りをなす点に注目する。そして、それらの祟り神を御霊信仰の構造から捉え直す視点を提供している¹⁸。因みに、御霊信仰とは、無念の死を遂げた者の怨霊が共同体に災禍をもたらすという発想のもとに、その怨霊を畏怖し、鎮撫するという宗教観のことである。なお、鎌田氏は、記紀神話に見られる「恥」をかいた神として伊邪那美命と大物主

¹⁸ 鎌田東二「記紀神話に見る御霊信仰」(前掲注7書所収)

神を挙げており、参考になる。本稿でも、以下にそれらの具体相を検証しておきたい。

まずは、『古事記』における伊邪那岐命の黄泉国訪問譚を見ていこう。伊邪那岐命の妻の伊邪那美命は命を落として黄泉国の者となった。その妻を追って、伊邪那岐命は黄泉国を訪れる。訪問してきた伊邪那岐命に対し、伊邪那美命は「我を視ること莫れ」（四五頁）¹⁹と警告する。しかし、伊邪那岐命は「視ること莫れ」という禁忌を破り、伊邪那美命の醜く変わり果てた姿を見てしまう。伊邪那美命は「吾に辱を見しめつ」（四七頁）と激怒して、予母都志許売を先鋒に、黄泉軍を挙兵し、伊邪那岐命を追いかけさせる。伊邪那美命は、醜い姿を見られたことで「辱（はぢ）」を感じ、態度を豹変させてゆくのである。屈辱感を感じた伊邪那美命は、伊邪那岐命に「如此為ば、汝が国の人草を、一日に千頭絞り殺さむ」（四九頁）と呪いかけ、祟りを為す。即ちここでは、「醜態を見られる」という「辱」が契機となって祟りが発動しているのである。

次に、『日本書紀』における大物主神の三輪山伝承を見ていきたい。大物主神とは、本来的に祟り神のイメージを持っているが、果たしてその祟り神は、いかなる文脈で「恥」と結びつけられているのか。

是の後に、倭迹迹日百襲姫命、大物主神の妻と為る。然れども、其の神常に昼は見えずして、夜のみ来ます。倭迹迹姫命、夫に語りて曰はく、「君、常に昼は見えたまはねば、分明にその尊顔を視たてまつること得ず。願はくは暫留りたまへ。明旦に仰ぎて美麗しき威儀を覲たてまつらむと欲ふ」といふ。大神対へて曰はく、「言理灼然なり。吾、明旦に汝が櫛笥に入りて居む。願はくは吾が形にな驚きそ」とのたまふ。爰に、倭迹迹姫命、心の裏に密かに異しび、明くるを待ちて櫛笥を見れば、遂に美麗しき小蛇有り。其の長さ太さ衣の紐の如し。即ち驚きて叫啼ぶ。時に大神、恥ぢて忽に人の形に化り、其の妻に謂りて曰く、「汝、忍びずて吾に差せつ。吾、還りて汝に差せむ」とのたまふ。仍りて大虚を踐みて御諸山に登ります。爰に倭迹迹姫命、仰ぎ見て悔いて急居。即ち箸に陰を撞きて薨ります。

（巻第五、崇神天皇十年九月二十七日条）²⁰

大物主神は、倭迹迹姫命と結婚した。妻となった倭迹迹姫命は、大物主神に正体を見

¹⁹ 新編日本古典文学全集『古事記』（小学館、2009年）により、頁数を記した。

²⁰ 新編日本古典文学全集『日本書紀』①（小学館、1994年）

せてくれと要求する。それに対して大物主神は、「吾、明旦に汝が櫛笥に入りて居む」と言い、「願はくは吾が形にな驚きそ」と警告した。しかし、倭迹迹姫命は、大物主神の警告を破り、櫛笥の中を見てしまう。そこには「美しい小蛇」が入っていた。大物主神の正体を見てしまった倭迹迹姫命は、その瞬間、「驚きて叫」ぶ。その様子に、大物主神は、「我に羞をかかせた」と怒り、三輪山に帰って行った。倭迹迹姫命は深く後悔し、箸で自分の陰部を撞いて死んでしまう。本文には、大物主神の正体について、「美しい小蛇」と描かれているが、倭迹迹姫命の驚愕した様子と叫び声からすれば、倭迹迹姫命にとってその「小蛇」は、美しい物などではなく、醜悪な物であったに違いない。大物主神の「美しい威儀」は、倭迹迹姫命の驚愕によって醜態へと転換してしまっただけである。ここで留意すべきは、大物主神が去って行った後に、倭迹迹姫命が自らの命を絶っているという点である。つまり、大物主神が「羞」をかいたことによって、倭迹迹姫命の死がもたらされていると解されるのである。あるいは、倭迹迹姫命の死は、大物主神の為した祟りの結果と見做すことができるかもしれない。

以上が、記紀神話に見られる「恥」をかいた神たちの具体相となる。伊邪那美命の逸話も、大物主神の逸話も、共に「醜態を見られた恥」が契機となって屈辱感が生じ、その屈辱感から祟りが発動していくというプロセスを構造化していることが確認される。「恥（辱・羞）」という表現から導き出される構造とその象徴的な意味を、このように捉えておきたい。ここで再び、『源氏物語』の文脈に戻ってみよう。前述のように、六条御息所の屈辱感も「恥」と共に表現されていた。果たして、彼女も記紀神話の神々と同様、醜態を見られるというプロセスを経ることになっているのか。ここで、葵祭における御息所の状況を確認していきたい。

- ・よき女房車多くて、雑々の人なき隙を思ひ定めてみなさし退けさする中に、網代のすこし馴れたるが、下簾のさまなどよしばめるに、いたうひき入りて、ほのかなる袖口、裳の裾、汗衫など、物の色いときよらにて、ことさらにやつれたるけはひしるく見ゆる車二つあり。

(葵②二二頁)

- ・斎宮の御母御息所、もの思し乱るる慰めにもやと、忍びて出でたまへるなりけり。つれなしづくれど、おのづから見知りぬ。

ここに引用した本文は、前者が、六条御息所が葵祭へ見物に出かけた条であり、後者は、その見物する場所に車を停めた条である。六条御息所は、行列に加わる光源氏の晴れの姿を一目見たいと渴望し、出かけてきている。一方で、御息所の心には、光源氏との不如意な恋愛が暗い影を落としてもいた。そのため、御息所の心は「もの思し乱る」のが常態となっていた。御息所は、その物思いを慰めるために、光源氏の姿を見に来たのである。但し、自分と光源氏の不如意な恋愛関係が既に世間に知られていたため、御息所は正々堂々と出かけることはできない。それゆえ御息所は、地味な車に乗り、目立たぬ姿で忍んで出かけていたのであった。

「さばかりにては、さな言はせそ。大将殿をぞ豪家には思ひきこゆらむ」など言ふを、その御方の人もまじれば、いとほしと見ながら、用意せむもわづらはしければ、知らず顔をつくる。つひに御車ども立てつづけつれば、副車の奥に押しやられてものも見えず。心やましきをばさるものにて、かかるやつれをそれと知られぬるが、いみじうねたきこと限りなし。榻などもみな押し折られて、すずろなる車の筒にうちかけたれば、またなう人わろく、悔しう何に来つらんと思ふにかひなし。

これは、忍び姿でやってきていた六条御息所の車が、遅れてやってきた葵の上方の家来たちによって場所を移動させられ、更には車を壊され、ついには正体を明かされるという場面である。六条御息所は、忍び姿に車をやつしていたために、周囲には気づかれずにいた。そして、そのような地味な存在であったために、車を移動させられる結果となったのである。その過程で喧嘩が発生し、葵の上方は六条御息所の車を破壊していく。御息所の車は「奥に押しやられ」て、「榻などもみな押し折られて、すずろなる車の筒にうちかけ」られた状態となってしまう。このような崩壊した車の様子は、御息所の姿を象徴したものに他ならない。その姿を、物語は「人わろく」とかたどっており、誇り高き御息所は今、屈辱感と共に公衆(=「人」)の場で醜態(=「わろく」)を曝すことになったのである。この時の御息所の心境は、人前で不当な扱いを受け、醜態を曝されたことに対して「悔しう」と、屈辱感を抱いている。

因みにこの場面について、藤田恵子氏は、御息所の位相を伊勢の神として捉え、その伊勢の神が、この葵祭の主神である賀茂の神によって拒絶されていく物語と読み解いている²¹。祭という神事の場に、神の幻影を見ていく論として捉えられよう。御息所に神の姿を見て取ろうとする点は本稿も同様の立場にある²²。但し、本稿では、そこに「恥」をかく神の幻影を透かし見ておきたい。即ち、この御息所の醜態こそは、記紀神話に描かれていた“恥をかく神”の醜態として位置づけることができるのではないか。記紀神話の神たちは、醜態を見られたことを「恥」と捉え、それを契機として崇りを発動させていた。この「葵」巻の六条御息所もまた、葵の上方から暴力的な扱いを受け、衆目の面前で醜態を曝され、それを屈辱に感じ、やがて生霊と化してゆくのである。そして、御息所の生霊によって葵の上は崇られ、ついには死去する。この一連の展開の契機となったものは、葵の上方によってもたらされた「恥」なのである。六条御息所は、伊邪那美命や大物主神と同様に、「恥」をかく崇り神の系譜に位置付けることが可能であると捉えておきたい。

5. 伊勢下向—六条御息所に対する封印

六条御息所の生霊化の背景を探る一視点として、従来の研究では、平安時代に発生した御霊信仰との関わりが指摘されてきた。実際、『源氏物語』には、六条御息所の怨霊化（生霊化）、その怨霊の崇り、そしてその怨霊に対する鎮魂という、御霊信仰の生成過程を窺わせるプロセスが描かれてもいる。

本稿ではこれを踏まえつつ、特に最後の段階となる鎮魂について、再検討を図る。この問題を考える上で、本稿が注目するのは、「葵」巻で六条御息所の物の怪（生霊）が光源氏と対面した際に、自ら「魂結び」を要求している点である。前節に見てきたように、六条御息所は「恥」という表現に絡み取られるようにして精神面が押し潰され、深

²¹ 藤田恵子「伊勢の神の女・六条御息所—車争いを中心に—」（『愛知大学国文学』41、2001年11月）では、「御息所は伊勢の神に支配されるべき人物である。御息所はこの賀茂祭の日の車争いで、忍びの姿で源氏を見に来た自らの姿を世間にさらすこととなり、我身のみじめさを嘆くこととなった。御息所がこのような目に遭ったのは賀茂の神に拒絶されたということではないか」と指摘されている。

²² 伊勢という神域に関わる女性たちの淵源には、記紀神話における天照大神という女神がある。物語の文脈において、伊勢へと下向する六条御息所にも、そういった天照大神という原像を透かし見ることができよう。

い物思いに沈んでいった。その結果、御息所の心は「あくがるる」こととなり、魂は身体から遊離していく。この遊離した魂は物の怪となり、葵の上を苦しめ始める。そのような折、床に臥す葵の上の傍らで、光源氏は不意に、その物の怪と対面することになる。実際に、その場面を確認しておこう。

「何ごともいとかうな思し入れそ。さりともけしうはおはせじ。いかなりともかならず逢ふ瀬あなれば、対面はありなむ。大臣、宮なども、深き契りある仲は、めぐりても絶えざなれば、あひ見るほどありなむと思せ」と慰めたまふに、「いで、あらずや。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。かく参り来むともさらに思はぬを、もの思ふ人の魂はげにあくがるるものになむありける」となつかしげに言ひて

なげきわび空に乱るるわが魂を結びとどめよしたがひのつま
とのたまふ声、けはひ、その人にもあらず変りたまへり。

(葵②三九～四〇頁)

光源氏は、葵の上に対し、夫婦の縁は後の世も続くとして、万が一の別れがあっても嘆くことはないを慰めていく。ところが葵の上は、そういった光源氏の慰めに応えはせず、苦しいので祈祷の声を緩めるようにと訴えていく。実はこの時、葵の上の身体は六条御息所の物の怪に憑依されていたのであった。続く文脈で、御息所の物の怪は、物思いの結果、魂が遊離してしまったことを吐露し、更には歌を詠む。その歌には、「わが魂を結びとどめよ」とあって、自らの遊離した魂を封印せよとの訴えがなされているのである。これは、当時の「魂結び」という信仰に基づいた訴えである。魂結びとは、着物の下前の褌を結ぶことで、遊離した魂が身体に戻るという発想で、遊離魂を鎮めるための呪術である²³。物の怪が、自らこのような呪術を光源氏に要求するのは、遊離した魂を封印することで、自己を救済してもらおうとしていることに他ならず、つまり、ここでの物の怪は、もはや自分の力で魂を制御することができなくなっているのである。しかし、光源氏は、こういった物の怪の要求に応えようとはしない。物の怪に名のりを求め、調伏を試みてゆくのである。

²³ 『日本国語大辞典』第二版（小学館、2001年）、「魂結び」の項。

ここで留意しておきたいのは、六条御息所に、葵の上を苦しめている物の怪の正体が自分の生霊であるという認識が、この時点ではまだ無かったという点である。つまり、物の怪の発動は、六条御息所の無意識の領域で起きた現象であったのである。六条御息所の無意識の領域で要求された「魂結び」という封印は、それが六条御息所本人ではなく、物の怪という、彼女の無意識の領域による訴えであったがゆえに、その要求は顧みられず、実行されることはなかったのではないか。こういった無意識の領域で発せられた封印への要求は、しかし、やがて物語によって汲み取られていくこととなる。本稿ではそれを、「賢木」巻に描かれてくる六条御息所の伊勢下向に見出してみたい。

「賢木」巻において、六条御息所の娘である斎宮は、潔斎期間を終え、いよいよ伊勢へと赴く次第となる。この伊勢下向に、母親である六条御息所も同伴することになる。古来、母親が斎宮に同伴して伊勢へ下向した例としては、斎宮規子内親王に母徽子女王が同伴した一例しかないとされている²⁴。したがって、六条御息所の伊勢下向は、極めて異例であると言ってもよい。因みに、伊勢の斎宮にまつわる起源については、『日本書紀』に記された倭姫命託宣事件であるとされている。

三月の丁亥の朔にして丙申に、天照大神を豊稻入姫命より離ちまつり、倭姫命に託けたまふ。爰に倭姫命、大神を鎮め坐ませむ処を求めて、菟田の篠幡に詣り、更に還りて近江国に入り、東美濃を廻り、伊勢国に到る。時に天照大神、倭姫命に誨へて曰はく、「是の神風の伊勢国は、則ち常世の浪の重浪歸するくになり。傍国の可憐国なり。是の国に居らむと欲ふ」とのたまふ。故、大神の教えの随に、其の祠を伊勢国に立て、因りて斎宮を五十鈴川の上に興てたまふ。是を磯宮と謂ふ。則ち天照大神の始めて天より降ります処なり。

(巻第六、垂仁天皇二十五年三月十日条)²⁵

この条によると、そもそも斎宮とは皇女のことを指すのではなく、天照大神を祀るための宮であったことが分かる。その宮とは、天照大神を「鎮め坐ませむ処」として求められた、いわば鎮魂のための装置であった。この宮は、「常世の浪の重浪歸する」伊

²⁴ 前掲注 14 書、頭注一二（賢木②八三頁）。

²⁵ 前掲注 20 書。

勢国に建てられた。常世の国とは、「古代人が、海のむこうのきわめて遠い所にあると考えていた想像上の国。現実の世とはあらゆる点で異なる地と考えた国で、後に、不老不死の理想郷、神仙境とも考えられた国」²⁶であるという。倭姫命がなぜ伊勢を選んだかについて、倉西裕子氏は、『日本書紀』における「常世」の用例を分析し、『竹取物語』における車持皇子の蓬莱山に関わる失敗譚に基づいて、「倭姫命が風光明媚な伊勢を選んだ意義は、神宮という常世の国を再現することにあつた」²⁷と結論付けた。本稿では、この「不老不死」に留意しておきたい。勝浦令子氏によると、死と女の産穢意識が中国の道教信仰には存在しており、日本はそれを受容しながら、穢れに対する認識を民間に浸透させていったという²⁸。死は穢れの一つである。それに対して、伊勢の国は常世の国である。つまり、「死」に関わることのない不老不死の神域として設定されているのである。

ここで、平安朝の齋宮制度にも目を向けておきたい。『延喜式』によれば、齋王が初めて齋院に入る時、そこを出る時、そして伊勢へ向かう直前と、繰り返し禊が行われることになっている²⁹。齋王はまた、卜定されてから三年間、潔斎の生活を送ってもいる。このようにして齋王は、伊勢の神宮に入る前に、すでに穢れのない純潔な存在となっているのである。伊勢の神宮に入った時点から、齋王は正式に都を守護し始める。ところで、齋王はいったいどのような災禍から都を守護しようとしたのか。その答えは、伊勢の神宮の内宮にある。周知の如く、伊勢の神宮は外宮と内宮からなる。外宮で祀られているのは豊受大神、内宮で祀られているのは天照大神である。しかも、齋王の奉祀は、そのほとんどが内宮に鎮座する天照大神に対する祭事である。久富木原玲氏によれば、天照大神は皇祖神として祀られてはいても、実態は、ほとんど追放されている崇り神とあってよい立場にあるという³⁰。天照大神は、崇り神であり、それゆえに穢れとして都から追放されていく存在でもあるということが分かる。

²⁶ 前掲注 23 書、「常世の国」の項。

²⁷ 倉西裕子「ヤマトヒメの原像」（後藤祥子編『王朝文学と齋宮・齋院』竹林舎、2009年）

²⁸ 勝浦令子「七・八世紀将来中国医学書の道教系産穢認識とその影響—神祇令散齋条古記「生産婦女不見之類」の再検討—」（『東京女子大学史論』59、2006年）。

²⁹ 黑板勝美編『国史大系・延喜式』（吉川弘文館、1961年）、巻第五、神祇五「齋宮」の項。本文は「凡齋内親王定畢。即卜宮城内便所。為初齋院祓禊而入。至于明年七月。齋於此院。更卜城外浄野。造野宮畢。八月上旬。卜定吉日。臨河祓禊。即入野宮。自遷入日。至于明年八月。齋於此宮。九月上旬。卜定吉日。臨河祓禊。參入於伊勢齋宮。」である。

³⁰ 久富木原、前掲注 4 論文。

『延喜式』によれば、齋王の年中行事の中で、五月の晦日「齋王、祓川での禊」、八月の晦日「齋王、尾野湊での禊」、十一月の晦日「齋王、祓川での禊」が、特に重視されていたことが窺える³¹。これらはいずれも、齋王が主催する禊となる。禊とは、身に穢れが付いた時に、川原などで、水で穢れを落とす、いわゆる穢れを浄化する祭事を言う。齋王が年間に行う三回の禊には、天照大神の祟りを防ぎ、穢れを浄化する機能があると推定できよう。これはまた、齋王の持っている力をも意味してくる。それは、祟り神である天照大神を奉祀し、祀ることによってその穢れを浄化する力である。

さて、以上に見てきたような齋宮の役割を踏まえたうえで、再び『源氏物語』の世界に戻り、六条御息所と娘の齋宮との関係を検討してみたい。前述してきた通り、六条御息所の生霊化には屈辱的な経験が関与しており、その在り方は、伊邪那美命や大国主神が、醜態を見られて屈辱感を抱き、祟りを為すというプロセスに一致するものとしてある。いわば、六条御息所とは、伊邪那美命や大国主神などと同じく祟り神の系譜に連なる存在であると、読み得るのである。祟り神という観点で見れば、天照大神もまた、そこに含まれることになる。伊勢の神宮という場所が、祟り神を封印するための装置としてあると想定した場合、そこに娘の齋宮と一緒に赴く六条御息所の姿とは、倭姫命によって伊勢の国に封印された天照大神の姿を彷彿とさせよう。

物の怪の「魂結び」の歌に端を発するかたちで、六条御息所の無意識の領域に生じた封印への欲求は、その後の伊勢下向という物語展開によって汲み取られていくこととなった。そういった六条御息所の歩んだ道筋を象徴的に解した時、そこには、“恥をかいて祟りを為す神”や、“祟りを為すがゆえに伊勢に封印された神”といった存在が透かし見えてくるのである。

結論

平安朝初期に成立した御霊信仰は、平安京という都市に突然発生したわけではない。居駒永幸氏によれば、『風土記』において、既に、共同体の祟り神が社に祀られ、そう

³¹ 前掲注 29 書に、「右五月。十一月晦日。随近川頭為禊。凡齋王出自野宮。入太神宮。臨於川頭。在前為禊。凡齋王将入太神宮。八月晦日朝廷大祓料」とある。齋王が太神宮に入る前に、禊を為す行事は、八月晦日であることが分かる。しかし、原文の「川頭」というのは、どの川か、表示されていない。所功氏「伊勢の齋王と神宮の祭祀」(前掲注 27 書所収)によると、「川頭」は、それぞれ、祓川と尾野湊であるという。

いった措置（鎮魂）によって、守り神へと変身していく伝承が成立していたという³²。このような伝承から、御霊信仰の発生基盤には、共同体の崇り神を祀るという契機があったと想定されるのである。『源氏物語』に至るまで、平安時代の人々の思想の根底には、御霊信仰が深く刻み込まれている。物語の世界の人々は、「葵」巻に頻繁に出現する物の怪の正体を推測していた時に、故六条大臣に対して「御霊」という用語を用いていた。物語の背後に隠されている六条一族には、御霊信仰なる物語が潜在していると、推測できる。故六条大臣は、あくまでも背景的な存在として物語の背後に潜んでいる。物語の舞台に登場してくるのは、その血を受け継ぐ娘の六条御息所である。そして、六条御息所は、故六条大臣の怨念を体現するかのようにして生霊化し、物語を通じて物の怪の代名詞となっていた。

御霊信仰の成立過程における怨霊化。従来の研究は、過去に起きたと想定される前坊の廃太子事件を掘り起し、六条一族の政治的失脚があったという前提に立って、六条御息所の生霊化を読み解いた。これに対して本稿では、鎌田東二氏の論³³に導かれつつ、“恥をかいた神”が崇りを為すという神話的類型に基づいて、六条御息所が、そういった崇り神の系譜に連なる存在として捉えられることを論じてきた。即ち、「恥」という表現に着目し、六条御息所の生霊化の契機を、醜態を見られたことによる屈辱としての「恥」と読み解いた。本稿では、このような「恥」が契機となって、御息所が葵の上に崇りを為したと考える。

御霊信仰の生成過程における鎮魂。この鎮魂とは、怨霊化した魂を神格化して鎮めるという営為であり、換言すれば、怨霊を神域に封印する措置にほかならない。こういった展望のもとに、本稿では、「葵」巻で物の怪の詠んだ歌中に見える「魂結び」という表現に注目し、この「魂結び」という呪術の要求を、物の怪化した自身の遊離魂を封印してほしいという六条御息所の欲求と見做した。但し、この封印に対する欲求は、六条御息所の無意識の領域で起きた現象でもあり、また、物の怪を眼前にした光源氏によっても、「魂結び」という呪術の要求は受け入れられなかった。しかし物語は、その後の展開において、現実レベルで六条御息所の無意識下にあった封印の欲求を実現していく。本稿ではその具現化の様相を、「賢木」巻の伊勢下向に見出した。伊勢の神宮とは、単に皇祖神を祀る神社としてあるわけではなく、都から追放された崇り神であ

³² 居駒永幸、前掲注 7 論文。

³³ 鎌田東二、前掲注 18 論文。

る天照大神を封印する装置としてある。物語において、六条御息所が娘の斎宮に同伴して伊勢に赴くことの象徴的意味とは、彼女が天照大神と同じく、崇り神として都の人々に恐れられ、そうであるがゆえに封印されることにあったと考えておきたい。

第二章

『六条葵上物語』における御霊信仰
—「後妻打ち」の展開をめぐって—

1. 問題提起

『源氏物語』における怪異の象徴として、六条御息所という登場人物の存在が取り上げられる。この六条御息所は、作中において生霊・死霊という両様の描かれ方をしており、その造形を端的に言えば、「物の怪」というキーワードで括ることができよう。なかでも、生前の六条御息所に関わる物語展開において一つのクライマックスシーンともなっているのが「葵」巻の生霊事件である。この「葵」巻において、六条御息所は身体から魂が遊離して生霊と化し、光源氏の正妻である葵の上に崇りをなしていくという事件を引き起こす。いわゆる生霊事件である。参考までに、六条御息所の生霊事件に関する従来の研究史を顧みておくと、生霊事件の背後に御霊信仰の介在を読み取る論が提出されてきている¹。因みに、この御霊信仰とは、荒ぶる怨霊を鎮める共同体的行為を指し、その鎮魂という行為によって怨霊を神へと転化するシステムをいう。つまり、災いをもたらす怨霊から、福をもたらす神への変換である。菊池京子氏によれば、特に平安期に隆盛したこの思想の根底には政治性が絡んでいるとされる²。本稿は、六条御息所を描く一連の物語の中に、このような御霊信仰の介在が窺えるという立場に立っており、その点では、先行研究と方向性を同じくしている。但し、本稿は、そういった物語の構造が、平安期の『源氏物語』という一作品にとどまるものではなく、文学史的展開を見せていく様相に着目するものであり、その点で従来の研究とは立場を異にしている。

本稿で注目するのは、六条御息所の生霊事件の契機としてある葵の上との「車争い」である。「車争い」とは、「葵」巻において、光源氏の正妻である葵の上方と、愛人の立

¹ 松岡智之「研究史」（上原作和編『人物で読む『源氏物語』・六条御息所』勉誠出版、2005年所収）によれば、六条御息所の生霊化の契機については、三苦浩輔氏の「前坊の廢太子事件」に関する論（『源氏物語の伝承と創造』おうふう、1995年）、三谷栄一氏の「故父大臣の御霊」に関する論（『源氏物語講座・第五巻』有精堂、1971年）などで扱われてきて、生霊事件の背後に、御霊信仰の介在が認められている。因みに、御霊信仰の生成過程に照らしてみると、政治的な失脚が生成要因であることが分かる。論者は小山清文氏の「早良皇太子と桐壺朝との接点」に関する論（『日本文学』63〈5〉、2014年5月）に注目し、前坊の廢太子事件による敗者側に置かれている現存の人物は、六条御息所の他に存在しないため、彼女は過去の政治的失脚から解放されず、生霊化してしまったと論じている。ここで、六条御息所の御霊信仰の生成過程は『源氏物語』の文脈に構造化されていると推定できると言えよう。

² 菊池京子「御霊信仰の成立と展開—信仰の支持階層を中心として—」（『民衆宗教史叢書第5巻・御霊信仰』雄山閣出版、1984年）

場に立つ六条御息所方とが、祭見物のための牛車の置き場をめぐり、暴力的な争いを行った事件のことである。この「車争い」について、「後妻打ち」という観点を導入しているのが林田孝和氏である。「後妻打ち」とは、離縁された先妻が、後妻に対して暴力的な争いを仕掛けるというものであり、近世期に見られる習俗である。林田氏は、この後妻打ちの習俗を踏まえつつ、『源氏物語』の車争いにも、そういった習俗が反映していると指摘している³。このような林田氏の指摘を参考にしつつ、本稿では、後妻打ちという習俗に見られる先妻・後妻の関係構造が、各時代の諸相においてどのような展開を見せているのかについて探っていこうと考えている。具体的には、中世室町期の謡曲『葵上』、近世期の御伽草紙『六条葵上物語』を考察の対象とする。

中世において、『源氏物語』の六条御息所に関する一連の物語を本説とし、それを再生した作品に、謡曲の『葵上』と『野宮』がある。この二つの作品はそれぞれ、『葵上』＝『源氏物語』「葵」巻、『野宮』＝『源氏物語』「賢木」巻という対応関係になっている。なお、謡曲『葵上』の本文には、「後妻打ち」という語が確認される。こういった点を踏まえて、本稿では『葵上』に注目し、後妻打ちの習俗から見た六条御息所と葵の上の関係構造について論じたいと思う。『葵上』における後妻打ちというモチーフは、六条御息所の生霊事件の契機となった「車争い」に深く関わりながら文脈に構造化されている。この「車争い」は、『源氏物語』の文脈の上では六条御息所の屈辱に焦点が絞られているとあってよい⁴。確かに「車争い」とは、六条御息所と葵の上という二人の女の争いとして展開しており、そこに読み取られてくる「後妻打ち」の習俗もまた、先妻・後妻という女の争いにほかならないのであるが、ここで留意されてくるのが、浅見和彦氏の、「後妻打ち」は「政治闘争に向かう傾向がある」という指摘である⁵。女同士の争いの中に窺える政治的争いとはいかなるものであるのか。本稿では、こういった問題意識を抱えつつ、「後妻打ち」の関係構造を再検証することになる。

本稿で考察対象とするもう一つの作品『六条葵上物語』についても、ここで触れてお

³ 林田孝和「源氏物語の祭りの場と車争い」(『源氏物語の鑑賞と基礎知識』⑨葵、至文堂、2000年)

⁴ 新編日本古典文学全集『源氏物語』②(小学館、1995年)の頭注に、「御息所は、心底にひそむ源氏への未練を知られてしまったうえに、忍び妻と正室との地位の差を、白日の下で見せつけられてしまう。女の心弱さと貴族の誇りとがともに傷つけられた思いである」(葵巻、二四頁)とある。

⁵ 浅見和彦「都と鄙の女性説話—後妻打ちをめぐって」(『国文学解釈と教材の研究』50(10)、2005年10月)

こう。一九七七年、愛知県にある明眼院で『六条葵上物語』が発見された。『六条葵上物語』は成立年と作者が不明であるが、御伽草子に分類すべき作品とされている⁶。この作品のタイトルを一見すれば、すぐに『源氏物語』との関係が想起されよう。謡曲の『葵上』と同じく、その文脈には六条御息所と葵の上との争いが描かれている。物語の概要を示すと、ある調菜の僧の夢に、干豆腐と蕎麦が出てくる。干豆腐と蕎麦は擬人化され、それぞれ六条御息所と葵の上に化し、器に盛り付けられた時の上下関係をめぐって、争いを起こす。この盛り付けの上下争いには、正妻と後妻の位置づけをめぐる争いが寓意として込められている。すなわち、「後妻打ち」の関係構造が読み取れるのである。さらにまた、干豆腐と蕎麦は論争中、それぞれが墮地獄の炎に焼かれた苦を吐いており、自らの救済を僧に要求している。この救済の要求を、本稿では鎮魂という観点から捉えることになる。そしてそれを端緒としつつ、『六条葵上物語』の文脈の中に御霊信仰の構造を読み取ることになる。

以上の概観に基づいて、本稿では、『源氏物語』に描かれた六条御息所物語の文学史的展開として、まず、(1) 六条御息所物語に窺える「後妻打ち」の、謡曲『葵上』への展開相について検討を加える。そして、(2) 六条御息所物語を取り入れた近世の御伽草紙『六条葵上物語』における「上下争い」をめぐる、そこに「後妻打ち」というモチーフを見出す。最後に、(3) 平安期に確立した御霊信仰を踏まえつつ、干豆腐(六条御息所)と蕎麦(葵の上)の台詞を分析し、『六条葵上物語』の文脈に構造化されている御霊信仰について考察していくことになる。

2. 「後妻打ち」と六条御息所—その中世への展開相

平安時代において、男女の婚姻関係に関する制度は一夫一妻多妾制であったとする

⁶ 伊藤信博他「『六条葵上物語』翻刻・注釈研究からみる擬人化された物語」(『名古屋大学大学院国際言語文化研究科・言語文化集』37、2015年1月)では、「『六条葵上物語』は、一九七七年に京都大学国文学院研究室によって、愛知県にある明眼院から発見されたお伽草子である。筆者は道勝親王とされ、元和六年(一六二〇)に薨去していることから、室町後期から江戸初期に成立したと考えられる作品である」と指摘されている。一方、『六条葵上物語』が発見された翌年に出版された京都大学文学院国文学院研究室編『六条葵上物語』(臨川書店、1978年)の今西祐一郎によって執筆された「解説」において、「『六条葵上物語』が興意法親王の筆写であり、また万が一にも親王あるいは親王周辺の文人の手によったものである」可能性も指摘されている。このため、この物語は作者・成立年不明な作品であると断言できる。

説が提出されている⁷。これは、一人の男性が一人の女性を妻（正妻）としつつも、複数名の女性を妾として持つことができるというものである。このような制度のもとでは、男性と女性が対等な関係を結ぶということが難しく、女性にとっては不平等な待遇と言える。しかし、このような不平等さにもかかわらず、女性同士は団結するどころか、正妻という一つの座をめぐる争い合うことが生じる⁸。そういった争いの典型例として知られているのが「後妻打ち」という風習である。この「後妻打ち」に関する論考に、桃裕行氏のものがあり、参考になる。桃氏によれば、「後妻打ち」という語彙、及びその風習は、『昔々物語』、『骨董集』、『宝物集』、『烹雑の記』などの文学作品に反映されており、その発生時期については「寛弘即ち平安中期以前」に遡れるという⁹。しかも、「後妻打ち」はこの時期に、すでに社会で一般化された風習となっていた可能性もあるという。では、平安期の宮廷社会を描いた『源氏物語』には、その「後妻打ち」が如何なる様相で表現されているのか。この問題を、本稿では六条御息所を視座に据えて考えてみたい。

六条御息所は、『源氏物語』の女性登場人物であり、物語には「夕顔」巻から登場し、「葵」、「賢木」の両巻において物語の主要な役割を担うことになる。彼女の半生が明らかとなるのは「賢木」巻においてであり、そこでは、「十六にて故宮に参りたまひて、二十にて後れたてまつりたまふ」（賢木②九三頁）¹⁰と語られていて、御息所は十六歳の時に前坊（東宮）に入内し、その後、彼女が二十歳の時に前坊と死に別れ、未亡人となった経緯が分かる。六条御息所の父は大臣であり、その家柄ゆえに、彼女は皇太子妃となることが可能であったのだ。平安期の貴族の女性にとって、「考える最高の栄華は大臣の娘として天皇の妻となり、男子を生んで次の天皇の母になる」ことであるという¹¹。六条御息所は、その期待を受けて前坊との間に子供を儲けたが、その子供は男子ではなく女子であった。儲けた子供が姫宮であるとはいえ、他に有力な妃が前坊

⁷ 工藤重矩『平安朝の結婚制度と文学』（風間書房、1994年）

⁸ 平安期の日記文学である『蜻蛉日記』には、作者である道綱母が藤原兼家と結婚し、夫と妻妾関係にある時姫や町の小路の女などに対して羨望や嫉妬の感情を抱いていく様子が記されている。

⁹ 桃裕行「うはなりうち（後妻打ち）考」（『桃裕行著作集第4巻・古記録の研究』上巻、思文閣出版社、1988年）。

¹⁰ 『源氏物語』の本文引用は、新編日本古典文学全集『源氏物語』①～⑥（小学館、1994～1998年）により、巻名・冊数・頁数を記した。以下同様。

¹¹ 岡田大助「『源氏物語』における六条御息所の煩惱と苦しみについて」（『工学院大学研究論叢』50〈1〉、2012年10月）

の後宮にいた形跡は無く、もし前坊が存命であったならば、六条御息所の位置づけは後宮において最重要なものとなっていたに違いない。このような高貴な存在として世間からも認められていた御息所に、光源氏は通うようになっていたのである（「夕顔」巻）。しかし、御息所と光源氏との関係は、正式な結婚という手続きを踏んだものではなく、一般的には愛人という待遇に過ぎないと理解されている。しかも、光源氏は、このような御息所に対して、恋愛の当初こそは誠意を見せていたものの、次第に疎んじるようになり、二人の関係は展望の開けないものとなっていった。光源氏の父桐壺院は、そのような二人の関係について懸念を示し、光源氏を諫めてもいる（「葵」巻）。一方、六条御息所は、光源氏との恋愛に躊躇しつつも、彼を諦めることができず、執着心を増してゆく。やがてこの恋愛的な執着心は、御息所の魂を身体から遊離させる契機となる。そして、ついには光源氏の正妻で、懐妊中の葵の上に生霊となって祟りをなし、その死をもたらすに至る。この一連の悲劇は、六条御息所と葵の上という二人の貴族の女性の間で起こった「車争い」という事件に端を発しているのである。ここで、その事件の経緯を辿っておくことにしよう。

よき女房車多くて、雑々の人なき隙を思ひ定めてみなさし退けさする中に、綱代のすこし馴れたるが、下簾のさまなどよしばめるに、いたうひき入りて、ほのかなる袖口、裳の裾、汗衫など、物の色いときよらにて、ことさらにやつれたるけはひしるく見ゆる車二つあり。

（葵②二二頁）¹²

ここに引用した本文は、六条御息所が葵祭へ見物に出かけた条である。六条御息所は、行列に加わる光源氏の晴れの姿を一目見たいと渴望し、出かけてきている。一方で、御息所の心には、自分が光源氏の愛人という暗い影を落としてみたい。しかも、こういった光源氏との不如意な恋愛関係が既に世間に知られていたため、御息所は正々堂々と出かけることはできない。それゆえ御息所は、豪華な葵の上の一行に反して、地味な車に乗り、目立たぬ姿で忍んで出かけていたのであった。しかし、葵の上方に挑発され、不本意ながら家人の争いに巻き込まれてしまう。続いて、その争いの場面を確認

¹² 『源氏物語』の本文引用は、新編日本古典文学全集『源氏物語』①～⑥（小学館、1994年～1998年）による。以下同様。

していきたい。

「さばかりにては、さな言はせそ。大将殿をぞ豪家には思ひきこゆらむ」など言ふを、その御方の人もまじれば、いとほしと見ながら、用意せむもわづらはしければ、知らず顔をつくる。つひに御車ども立てつづけつれば、副車の奥に押しやられてものも見えず。心やましきをばさるものにて、かかるやつれをそれと知られぬるが、いみじうねたきこと限りなし。榻などもみな押し折られて、すずろなる車の筒にうちかけたれば、またなう人わろく、悔しう何に來つらんと思ふにかひなし。

(葵②二三頁)

これは、忍び姿でやってきていた六条御息所の車が、遅れてやってきた葵の上方の従者たちによって場所を移動させられ、更には車を壊され、ついには正体を明かされるという場面である。六条御息所は、忍び姿に車をやつしていたために、周囲には気づかれずにいた。そして、そのような地味な存在であったために、車を移動させられる結果となったのである。その過程で喧嘩が発生し、葵の上方は六条御息所の車を破壊していく。御息所の車は「奥に押しやられ」て、「榻などもみな押し折られて、すずろなる車の筒にうちかけ」られた状態となってしまう。つまり、六条御息所は「車争い」における敗北者という立場に立っていると言える。「車争い」の関係者である葵の上と六条御息所は、それぞれ光源氏の正妻と愛人であり、いわば二人の関係は、先妻と後妻とも捉え得る。そのような関係構造のもとに、この「車争い」の場面を捉え直してみると、この暴力は、葵の上が行った六条御息所に対する「後妻打ち」と見なすことができる¹³。

さて、以上に見てきたような『源氏物語』の六条御息所物語を、後世の文学ではどのように取り込み、継承していくことになるのか。ここでは中世室町期の謡曲に注目してみたい。六条御息所物語を本説として再生した謡曲には、『葵上』と『野宮』が確認される。『源氏物語』の人物関係と同じく、『葵上』のシテ(怨霊)の役は六条御息所が担っている。この『葵上』は、『源氏物語』の「葵」巻に相当し、やはり「車争い」を中心的事件として、御息所の生霊が葵の上に祟る場面を詳細に再現している。ここで

¹³ 林田孝和、前掲注3論文。

留意すべきは、六条御息所の物の怪について、『源氏物語』では生霊という現象で描かれていたのに対し、この『葵上』では、「これは六条の御息所の怨霊なり」¹⁴と明記され、怨霊という現象として描かれている点である。謡曲『葵上』では、六条御息所は怨みを残して死んだ怨霊として舞台に召喚されてきているのである。そして、その死者の怨念を晴らすという装置として夢幻能という演劇があることを踏まえると、そこに見出されてくる構造は、御霊信仰の構造に重なってくるのである。なお、御霊信仰に関しては後述する。

さて、『葵上』の曲の前半は、六条御息所の怨霊が車に乗ってやってきて、自分の悔しさと怨みを吐きながら葵の上に祟りをなす場面を描いている。怨みを込めた六条御息所の台詞のなかで、注意を要するのは「後妻打ち」という表現が見えるところである。では、実際に本文で確認してみよう。

シテ あら恨めしや、今は打たではなかひ候ふまじ（ツレへ向く）

ツレ あらあさましや六条の（シテは正面を向く）、御息所ほどの御身にて、後妻打ちの御振舞、いかでさる事候ふべき。ただおぼしめし留り給へ¹⁵。

前述のように、「後妻打ち」は従来、正妻が後妻（妾、愛人など）に行う暴力的な行動をいう。しかし、謡曲『葵上』に確認される「後妻打ち」の執行者は、後妻である六条御息所となってしまっている。それゆえ、『葵上』における「後妻打ち」は、その定義からは外れたものとなり、合理的に理解できなくなっていると言わざるを得ない。

では、『葵上』におけるこのような非合理的な「後妻打ち」は如何に読み解けばよいのか。斎藤澄子氏によれば、「後妻打ち」の場面は、六条御息所の光源氏に対する執着と正妻の葵の上に対する怨みの強さが観客の胸に迫るシーンであり、人の共感を呼ぶものでもあると説かれている¹⁶。また、三宅明子氏は、「後妻打ち」を御息所の怨霊の「内面世界の具象化であり、葵の上への永続的な怨恨」とであると解している¹⁷。つま

14 『葵上』（新編日本語古典文学全集『謡曲集』②、小学館、1998年）、277頁。

15 前掲注14書、278頁。

16 斎藤澄子「能楽『葵上』と『野宮』における主人公の表現構造とその特長—六条御息所の心の中の『葛藤と癒し』の心理分析—その一」（『茨城キリスト教大学紀要』41、2007年12月）

17 三宅晶子「六条御息所の変貌」（『文学』隔月刊第4〈4〉、岩波書店、2003年7、8月）

り、この「後妻打ち」には、後妻本人が経験した屈辱感のほかに、正妻に対する怨みもあるということが推測できるのである。後妻の怨みというモチーフは、他の謡曲においても見られるものであり、浅見和彦氏によれば、謡曲『鉄輪』には「怨みの鬼」、「女の怨み」、「あら恨めしや」などという表現が繰り返されていて、これらは後妻の怨みを語るものであるという¹⁸。こうした後妻の怨みの用例は、同じく『葵上』にも確認される¹⁹。『葵上』において、六条御息所は「後妻打ち」という行為を通じて、葵の上に対する怨みを具現化するのである。但し、「後妻打ち」の定義からすると、六条御息所の立場は本来の後妻というものから、暴力をふるう正妻へと逆転されてしまっている点には、あらためて留意しておきたい。このような逆転現象は、実は、『源氏物語』の「葵」巻において既に観察されるものであった。それは、「車争い」で屈辱を覚えた六条御息所が、ついには生霊と化して懐妊中の葵の上に憑りつくという場面である。「車争い」の時点でとどまっていれば、六条御息所は「後妻打ち」を受ける側として位置づけられて終わったはずなのであるが、その後に生霊化して、今度は「後妻打ち」を仕掛ける側に回ってしまったのである。謡曲『葵上』に継承された六条御息所像は、この「後妻打ち」を仕掛ける側のものということになる。そこから読み取れるのは、六条御息所が、それほどまでに光源氏の正妻の座に就くことにこだわっていたということではないか²⁰。

3. 死んでも戦う女—『六条葵上物語』における「後妻打ち」

鎌倉時代から江戸時代にかけて成立した文学ジャンルに、御伽草子がある。短編の絵入りの物語は昔話や伝説などを中心とした多種多様な題材により、多彩な世界を構築している²¹。都と鄙、都の文化と地方の文化の交差。昔話によってその両者を相互に受容しつつ、同化していくという展開の過程で、擬人化物がその一席を占めるよう

¹⁸ 浅見和彦、前掲注5論文。

¹⁹ 謡曲『葵上』における「恨み」の用例調査は前掲注10書による。計10例である。なかでは、「恨む」1例、「恨み」5例、「恨めし」4例となる。

²⁰ 増田繁夫「葵巻の六条御息所」(『国文学解釈と鑑賞別冊・人物造型からみた「源氏物語」』、至文堂、2003年5月)

²¹ 松本隆信「御伽草子の世界」(秋山虔他編『日本古典文学史の基礎知識—文学的伝統の理解のために—』332～333頁、有斐閣、1975年)

になった²²。この擬人化物の中で、よく知られているのは、『精進魚類軍記』である。その物語内容は『平家物語』のパロディとなっており、精進物と魚類はそれぞれの軍隊をもって合戦を起こし、食材を擬人化するという趣向に特徴が見える。本稿で取り上げる『六条葵上物語』も、そういったジャンルに所属する作品と言えるのである。

問題提起において既に言及したように、『六条葵上物語』は一九七七年に京都大学文学調査団が明眼院において発見したものであり、作者、成立年代などが不明なものの、この物語は江戸時代の初頭に成立した御伽草子であることに疑いがない。確かに、物語のタイトルを一見すれば、『源氏物語』の翻案であると分らない人はいないであろうと考えられるが、但し、その翻案した範囲は『源氏物語』の全編にわたるのではなく、六条御息所にまつわる物語に限定される。物語の内容は、ある調菜の僧の夢の中で精進料理の食材が人に化し、自らの由緒を僧に述べて、墮地獄からの救済を願うというものである。物語に出て来る四十一種類の食材の中で、『源氏物語』に関係するのは、干豆腐、蕎麦、山葵、大根、独活の五種類に過ぎない²³。タイトルの『六条葵上物語』に照らしてみると、違和感を生じざるを得ないだろう。このタイトルはおそらく、物語において最初に登場してくる食材・蕎麦（葵の上）の台詞に見られる「紫式部の筆のゆかり、光源氏の物語」（後掲本文の傍線部参照）という表現に依拠して付けられたものではないかと推測される。本稿で注目するのは、各食材の中でも、干豆腐（六条御息所）と蕎麦（葵の上）の陳述である。二人は自分の由緒を述べる際に、あたかも『源氏物語』に描かれた「車争い」さながらに、盛り付けの上下の位置をめぐる論争を起こしている。

さて、この『六条葵上物語』において「後妻打ち」は如何なる様相で展開していくことになるのか。まずは、蕎麦（葵の上）の陳述を確認しておこう。

哥や連哥の言葉にあへ物と申すは、物にあやかると申す事にて、かつは昔の人にあ

²² 野村純一「『お伽草子』と昔話—『精進魚類軍記』によせて」（『国文学解釈と鑑賞・特集—御伽草子—転換期の文学世界—』、1985年10月）

²³ 今西裕一郎「『六条葵上物語』・解説」（『六条葵上物語』、臨川書店、1978年）によれば、この御伽草子に確認された『源氏物語』に関わる食材は、物語前半に登場してくる干豆腐（六条御息所）と蕎麦（葵の上）の他、後半に登場してくる食材の中では、山葵（紫の上）、大根、独活の三種類しか確認できないという。なかでも、大根と独活は『源氏物語』の登場人物の誰に相当するかが不明であるが、但しその台詞からは、この二つの食材の由緒も『源氏物語』を踏まえていることが確認できる。

やかりて、我が身の上を申すべし。紫式部の筆のゆかり、光源氏の物語書きあらはせることの侍らずや。その名こそ蕎麦とは申し侍れ。まことは、葵上と言はれて、源氏の君の十二にて元服し給ひしその夜より、御添い伏しと定められ給ひて、御門よりの御哥にも、

いとけなき はつ物ゆひに 永き夜を 契る心は 結び込めつや
と遊ばして、父大臣に賜りしに、

結びつる 心も深き 元結に 濃き紫の 色しあせずは
と御返哥申させ給ふ。やがてその夜、同じ車にて出給ひしかば、二葉より本妻のちぎりありて、夕霧を生み置きたりし我が身なれば、いかでか人の下に入るべき。

(五～六頁) 24

物語の最初に登場してくる食材は、葵の上と化した蕎麦である。彼女はまず、調菜の僧に自分と光源氏との因縁を吐露している。ここで『源氏物語』との相違に注目してみよう。『源氏物語』では、葵の上と光源氏の二人は政略的に結ばれたものであるため、その夫婦仲は決して良好なものとは描かれていない。葵の上は、物語において歌を詠むことは一切なく、その心情を詳細に吐露するなどという条もほとんど見当たらない。光源氏に対する愛情や、その愛情の裏返しとしての嫉妬の情といったものは、葵の上の口から発せられることがないのである。これに対して、『六条葵上物語』の蕎麦（葵の上）は、自分こそが「本妻」であると強く主張し、「夕霧を生み置きたりし我が身なれば、いかでか人の下に入るべき」と訴えている。この訴えは、表面上、盛り付けの位置に対する不満として綴られているが、その趣旨は、光源氏の息子夕霧を産んだという妻としての自負と、それゆえに他の女の下位に置かれるような立場ではないという主張である。このような主張はそのまま、干豆腐（六条御息所）への対抗心として解されることにもなろう。すなわち、干豆腐（六条御息所）は光源氏の子を産んだわけでもなく、光源氏の「本妻」でもなく、ただの愛人に過ぎないということを裏側で述べているのである。しかしこういった論理の運び方には、光源氏の愛情という観点では自分

24 本文の引用は、伊東信博他翻刻・注釈「『六条葵上物語』翻刻・注釈研究からみる擬人化された物語」（『名古屋大学大学院国際言語文化研究科・言語文化集』37、2015年1月）による。刊行された本文には他に、京都大学文学院国文学院研究室編『六条葵上物語』（臨川書店、1978年）もあるが、本稿では最新版となる本文を参照することとし、その掲載頁数を記した。以下同様。

の優位を主張できない蕎麦（葵の上）の、女としての嫉妬心を見出すことも可能である。

さて、干豆腐（六条御息所）は如何に反発するのか。以下に本文を掲げながら確認していこう。

また片つ方に、削り立てたる髪の上、乱れたる心地しもなく、気高く見ゆる姿あり。よくよく見れば、六条御息所なり。「何故にかようにてましますぞ」と問ひ奉れば、「これは前坊に契りを結びしに、後れ奉り後は、忌の設けの御時に盛り置かれたる齋宮を具し奉りて伊勢に下り、返り上りては、万につけて一目を包むのみなるに、今御齋の菜になりて、葵上と上下を争ふ戯れごとを便りとして、ただ今ここに立ち寄りたり。申すにつけて憚りある事なれども、葵上と申すは、御母は桐壺の御門の御妹、それはやごとなきことなれども、我は前坊に契り、秋好を生み置きたりし我が身なれば、徒人には準へ給ふべからず。しかるを上下を争ふ事は、心得候はぬ事とは思へども、よしやこれは我慢なり。

（六頁）

六条御息所（干豆腐）は、「乱れたる心地しもなく、気高く見ゆる」と、高貴な姿で登場してくる。そして、まずは調菜の僧に「前坊に契りを結びし」ことを告白し、自分がかつては東宮妃であったという社会的な位置づけを明かす。しかも、彼女の台詞において、「前坊に契り」という表現が二回繰り返されている。これは、六条御息所が社会的な地位という観点から葵の上と立場を競おうとする意志の表れと見なしてもよい。その葵の上に対する言及を見てみると、「葵上と申すは、御母は桐壺の御門の御妹、それはやごとなきことなれども、我は前坊に契り、秋好を生み置きたりし我が身なれば、徒人には準へ給ふべからず」とある。すなわち、葵の上の母方（大宮）こそ、桐壺帝の妹という高貴な血筋であるが、自分は東宮妃で、その東宮との間に姫宮（秋好）をも儲けた身であるから、「徒人」（臣下）に過ぎない葵の上などは比べものにもならないと、皇族との関係において自らの優位を主張しているのである。但し、ここで注意すべきは、六条御息所が社会的な地位という観点を主張の前面に押し出す一方で、光源氏の「本妻」をめぐる問題には触れていないという点である。これは、光源氏の正妻が葵の上であるという厳然たる事実を変えることができないことを意味していよう。六条

御息所は、妻としての立場をめぐって葵の上と争うことを避け、社会的な地位という観点で葵の上と対抗していこうとするのである。では、葵の上の在り方はどうか。再度確認してみると、葵の上は自分の陳述において、自分と光源氏の婚約に際し、帝から父大臣に対して歌の下賜があったことに触れている。これは、自分の結婚が帝から承認されたものであることの主張とも解し得る。見方によっては、こういった葵の上の言説に対抗するかたちで、六条御息所の「前坊に契り」という東宮との結婚歴が引き出されてきたとも言えようか。そう考えてくると、盛り付けの上下争いとしてあったものを、社会的地位をめぐる上下争いへと一転させていったのは二人の会話の協働によるものであり、その会話によって嫉妬という個人的感情の問題が一挙に政治化していったとも言えるのである。

こういった葵の上と六条御息所の対抗意識の在り方には、本稿で取り上げてきた「後妻打ち」の関係構造が投影していると言えよう。

続く文脈において、六条御息所は「車争い」の話に触れていく。本文には、「後の世までの物語、賀茂の祭りの物見車、所狭きまで立ち並べしに、ことに人目を忍び、車を人溜への奥に押しやられて、深き思ひをし、血をしおられて、百旅燻る煙の物見、我身ひとつに掻き集めて、やらんかたなかりし」とある。この「車争い」は、『源氏物語』の世界では「後妻打ち」の色彩を帯びていた。すなわち、先妻である葵の上が、後妻に相当する六条御息所を打つ（暴力を行使する）という関係構造である。中世の謡曲『葵上』は、その先妻・後妻の関係を入れ替えたかたちでそれを踏襲し、具体化していく。この『六条葵上物語』ではどうか。六条御息所が社会的地位をめぐって葵の上と論争した後、に、「車争い」に言及していくことの意味について、安達敬子氏は、六条御息所が生前の車争いによって被った悪名への嘆きであると説いている²⁵。しかし、本稿では、葵の上に対する六条御息所の怨念が込められていると捉えておきたい。六条御息所は、『源氏物語』から謡曲『葵上』を経て、この『六条葵上物語』に至ってもなお、依然として怨念を抱き続けているのである。そして、その怨念を晴らし、怨霊を成仏させるということこそが、『六条葵上物語』の主題ではないのか。

4. 『六条葵上物語』に見られる御霊信仰の構造

²⁵ 安達敬子「六条御息所異聞—『六条葵上物語』から—」（『国語国文』72〈2〉、中央図書出版社、2003年2月）

故人の怨念を晴らし、怨霊を成仏させるという発想は、御霊信仰の一環として捉えることが可能である。ここで、御霊信仰について概観しておこう。古来、人は不遇の死を遂げた人の霊が、社会共同体に災難をもたらす、いわゆる祟りをなすと信じており、その祟りをなす死霊に対して畏怖の心情が生じてくる。そして、祭祀というかたちをとりながら、社会共同体に祟りをなす悪霊を、福をもたらす神へと転換するシステムが形成されるようになっていった。これを、御霊信仰という。文献に残された御霊信仰に関する記録は、『日本三代実録』の貞観五年五月二十日の条が最初とされる²⁶。歴史学から見れば、御霊信仰は平安期に国家祭祀として位置づけられ、確立されたということになるが、居駒永幸氏は、むしろそれ以前から祟りをなす「悪霊」などの霊的存在が社会に認められていたと説いている²⁷。つまり、御霊信仰の思想は、平安期に突如出現して成立したわけではなく、長い時間をかけて形成されたのである。単に祟りをなすという条件に絞ってみると、御霊信仰を反映する文学的資料としては、「記紀神話」にまで遡ると、鎌田東二氏が指摘している²⁸。但し、そこでの御霊信仰の構造は、個体対個体という形になり、その様相は社会共同体的なものとは言えない。これに対し、居駒氏の指摘にある『風土記』に記された祟り神としての蛇神は、国家の側から祀り直されていくようになっており、いわゆる共同体的な御霊信仰の構造を有する²⁹。この『風土記』に見える御霊信仰の構造は、平安期に成立した共同体的な御霊信仰への転換点とみなしてもよい。御霊信仰はこのように展開していくと、やがて社会共同体的な祭祀として民衆に受け入れられるようになり、平安期にその隆盛を迎えた。菊池京子氏は、御霊信仰の隆盛の背景に、当時の社会に湧き上がっていた政治への批判が深く関わっていると論じている³⁰。そのことは、『日本三代実録』に記された貞観五年五月二十日の神泉苑御霊会において祀られた六座の御霊全てが、生前、政治的に失脚し

²⁶ 黒板勝美、序章及び第一章を参照。因みに、飯泉健司氏「御霊信仰の研究史」（『国文学解釈と鑑賞・特集＝古代に見る御霊信仰と神仏習合』至文堂、1998年3月）によれば、この正史での初の御霊会の記事は御霊に関わる唯一の記録となっており、御霊信仰の研究は、この記事を中心として行われることも当然であるという。

²⁷ 居駒永幸「『風土記』に見る祟り神信仰」（『国文学解釈と鑑賞・特集＝古代に見る御霊信仰と神仏習合』至文堂、1998年3月）

²⁸ 鎌田東二「記紀神話に見る御霊信仰」（前掲注27書所収）

²⁹ 居駒永幸、前掲注27論文。

³⁰ 菊池京子、前掲注2論文。

た人物となっていることからもうかがえよう³¹。つまり、平安期における御霊信仰の生成要因は、政治的失脚に求めることができるのである。

さて、御霊信仰の生成要因として、社会性や政治性といったものの関与が認められるわけであるが、では、そういった生成要因を『六条葵上物語』の中に見出すことはできるのだろうか。この問題を検討するにあたって、再び「後妻打ち」の文脈に視線を戻すことにしたい。先述したように、習俗としての「後妻打ち」は、寛弘年間、つまり平安中期以前に発生していた。この「後妻打ち」という習俗は、中世になると、「暗黙裡に容認された習俗」となり³²、近世江戸時代に至ると、再婚時の通過儀礼的なものとして生まれ変わる³³。このような儀礼化した「後妻打ち」の次第進行について、氏家幹人氏は次のように報告しており、参考になる。

- ・「女のさうどう打ち」（後妻打ち）が行われたのは、妻を離婚して五日または一ヶ月以内に新しい妻を迎えたときである。そんな場合、離別された先妻の側では必ずこれを敢行した。「手前の女」と親類の達者な女を借り集め、人数はそれぞれの身代によって異なるが、総勢二〇人から多ければ一〇〇人に達した。しかるのち家老（これは男）を使者として新妻（後妻）の方へ遣わし、「御覚これ有るべく候、さうどう打ち、何月幾日何時参るべく候」と口上を述べさせる。
- ・新妻側は家来（これも男）が取り次いだ。なかには「何分にも御詫言申すべし」と降参する新妻もいたが、「左様によわげすれば、一生の大恥なり」という判断から、「成程相待候」と後妻打を待ち構えたものである。
- ・当日になると、「離別の妻」（先妻）は乗物で、供の女たちは徒歩で新妻方へ押し寄せた。その様子は、「くゝり袴、襷、髪を乱し、又かぶり物、鉢巻など」をした勇ましい装いで、手には竹刀が。新妻方の門を開かせて台所に乱入すると、釜、鍋、障子などを竹刀で壊し破いた。³⁴

³¹ 井上満郎「御霊信仰の成立と展開—平安京都市神への視角—」（前掲注 2 書所収）

³² 佐藤和子「うわなり打ち—鎌倉・室町時代の女権—」（『日本及日本人』1561、1981年1月）

³³ 林田孝和、前掲注 3 論文。

³⁴ 氏家幹人『かたき討ち復讐の作法』（草思社、2013年）、22～24頁。なお、氏家氏の報告は、『八十翁疇昔話』（別名『昔々物語』）を典拠としている。

これによると、江戸時代の「後妻打ち」には、事前の時刻の打ちあわせ、人数、服装、道具といった定番化された要素があったことがうかがえる。後妻は、このような先妻からの戦いを受けて立ち、正妻への道を拓く。林田孝和氏によれば、これは「まさに後妻が正妻の座を獲得するための一種の通過儀礼である」という³⁵。そもそも通過儀礼というものは、共同体において承認されるためのプロセスとしてあり、更に言えば、そのプロセスが形式化されることで儀礼となったものであろう。「後妻打ち」が通過儀礼として流通していたということは、その習俗を共同体による承認のプロセスの一種として捉えていたということであり、つまりは、社会化されていたということにほかならない。「後妻打ち」は、近世に至って儀礼——社会化された行事——として扱われるようになっていたことが分かる。個人的な怨みの感情を発端とする「後妻打ち」が、次第に社会性を帯びてゆくという展開の様相は、御霊信仰の展開相と軌を一にするものであると言えよう。

御霊信仰の生成要因としてある政治性についてはどうか。すなわち、民間で行われていた「後妻打ち」の習俗の中に政治性を見出すことは可能かという問題である。この問題について考える上で、本稿では、源頼朝の正妻である北条政子と、頼朝の妾である亀の前との間で起こった「後妻打ち」を顧みておきたい。浅見和彦氏によれば、この二人の女性の間で起こった後妻打ちは、当初、単に寵愛をめぐる女性同士の嫉妬という問題であったが、政子の行った「後妻打ち」という暴力的な行為に激怒した頼朝が、政子方の牧宗親を叱責し、辱めた。政子の父北条時政はこれに抗議し、事件は思いがけなく「急速に政治問題化してしまった」という³⁶。実は、こうした「後妻打ち」がもたらす政治的な問題は、『源氏物語』にも窺える。「車争い」という「後妻打ち」の暴力行為の後、六条御息所は屈辱のあまり、生霊化して葵の上、乃至は左大臣家を祟り始めた。葵の上はその祟りによって死を迎えることになる。左大臣家はその祟られた側として、「すさまじき心地したまひて、ことに内裏にも参りたまはず」（賢木②一〇二頁）という状態に陥る。すなわち、左大臣の足は内裏から遠のき、この一件は政治面へも影響を及ぼすことになったのである。

では、『六条葵上物語』に目を転じてみよう。葵の上と六条御息所が盛り付けの上下位置をめぐる争っていた時、それぞれが自らの社会的な地位を主張していた。六条

³⁵ 林田孝和、前掲注 3 論文。

³⁶ 浅見和彦、前掲注 5 論文。

御息所は、二回も「前坊に契り」と東宮妃であったことを明言し、この盛り付けの上下争いを葵の上との社会的地位をめぐる上下争いへと一転させていったのである。それはあたかも、女性同士の間で起こった政治的な争いであるかのように映ってこよう。

さて、以上に見てきたように、御霊信仰の生成要因としてある社会性や政治性といったものの関与は、「後妻打ち」という習俗、及びそこに見られる関係構造においても確認されるものとなる。なお、御霊信仰において、政治的な失脚による怨霊の祟りは、時として死という結果をもたらす。この点について検証すると、『源氏物語』における六条御息所の祟りは、いうまでもなく葵の上の死である。謡曲『葵上』における六条御息所は、葵の上に「後妻打ち」を行った後に、葵の上を車に乗せて連れていこうとするが、これも、葵の上の命を奪っていくことの隠喩として考えられる。これらの事例ではっきりと分かるのは、六条御息所の「後妻打ち」は死をもたらすという点である。「後妻打ち」が儀礼的なものにとどまっている場合、そこに後妻の死がもたらされることはあるまい。ところが、六条御息所の「後妻打ち」は、そういった儀礼的あり方を逸脱し、死をもたらす暴力として実行されてしまうのである。それほどに御息所の怨念は強いということであろう。こういった暴力的な怨念の在り方に、時として死をもたらす怨霊像との構造的相似を見ておきたい。

5. 『六条葵上物語』における鎮魂のモチーフ

御霊信仰は、その怨霊を御霊化し、神として祀ることで一応の結末を迎える。すなわち、御霊化による怨霊の鎮魂である。本節では、その鎮魂のモチーフを『六条葵上物語』の文脈構造の中に探してみたい。そもそも鎮魂とは、鎮められるべき怨みというものが前提条件としてある。考察の端緒として、まずはその鎮められるべき怨みの具体的な様相について確認しておこう。

本稿で注目するのは、『六条葵上物語』に見られる次の叙述である。

古の恨みの末の生霊、たまさかにても立つ名をば厭ふ習ひの世の中に、亡きまでも留まりて、朽ちせぬ名こそ口惜しく候へ。

(七頁)

これは、干豆腐と化した六条御息所の発した言葉である。「古の恨み」というのは、この『六条葵上物語』の作品内過去としてあるものではなく、本説となった『源氏物語』の世界で経験された怨みを指す。具体的には、「葵」巻に描かれた「車争い」で、六条御息所が葵の上から受けた屈辱的な仕打ちのことである。その怨みはまた、謡曲『葵上』においても確認されるものであった。本稿の第二節で触れたように、謡曲『葵上』の詞章にも「恨み」という表現が用いられていた。そして、『源氏物語』や謡曲『葵上』では、六条御息所がこの怨みを晴らすべく、葵の上に祟りを為し、その死をもたらしたのであった。この、六条御息所による葵の上への祟りが、謡曲『葵上』では「後妻打ち」と表現されていることは既に触れたところでもある。留意すべきは、「後妻打ち」の関係構造として、一般的には後妻が被害者になるという点である。しかし、謡曲『葵上』の描く六条御息所の事例は、そういった通例に反して、逆に先妻である葵の上の方が落命するということになっているのである。本来の「後妻打ち」の関係構造に則れば、六条御息所は被害者の立場で収まっていたはずなのだが、彼女はそこに収まることができず、加害者の立場に回ってしまったわけである。それほどまでに、六条御息所の怨みは深かったということになるのか。その結果、怨みの相手となる葵の上は死んでしまうこととなったのであるが、葵の上が死んでもなお、六条御息所の怨みは晴れることがなく、こうして『六条葵上物語』において、「古の恨み」となって表出してきたのである。つまり、六条御息所は、未だに「古の恨み」に囚われ、そこから解脱できない状態に置かれているということになる。そして、この怨霊としての六条御息所を救済し、鎮魂する者として『六条葵上物語』が描き出すのが、調菜の僧である。

御霊信仰の展開相において最終的な帰着点となる鎮魂。御霊信仰とは、社会共同体的な畏怖を発生契機としつつ、その社会共同体的な祭祀によって完成されるものでもある。ここで『源氏物語』を顧みておくと、六条御息所は葵の上に祟りをなしてその死をもたらした後、娘齋宮に随伴して都を離れて伊勢へと赴くのであった（「賢木」巻）。この伊勢下向は齋宮の発遣として描かれており、いわば公的な社会行事である。この一連の物語展開を御霊信仰という観点から捉え直した場合、葵の上に祟りを為した六条御息所が都を追われ、伊勢という聖なる場所で隔離生活を送ることには、生霊化した六条御息所の封印という機能があると見なされる³⁷。更にまた、六条御息所の死後、

37 久富原玲「『源氏物語』とアマテラス—六条御息所・光源氏論に向けて」（『アマテラス神話の変身譚』森話社、1996年）、及び、程青「恥をかいた神としての六条御息所—『源氏物

彼女の邸宅地を譲り受けた光源氏によって営造された六条院の繁栄も、その霊に対する鎮魂と見なしてもよい³⁸。本稿では、六条御息所自らが鎮魂を要求している点、すなわち自己救済を要求している点に、更なる検討の余地があると考えている。物語には、六条御息所による自己救済の要求が二回認められる。一回目は、「葵」巻において六条御息所の生霊が葵の上に祟った際、「なげきわび空に乱るるわが魂を結びとどめよしたがひのつま」（葵②四〇頁）という歌を詠み、光源氏に「魂結び」の呪術を要求するという条である。そして二回目は、「若菜下」巻において六条御息所の死霊が現れた際、「御罪軽むべからむ功德」（若菜下④二三七頁）、すなわち、仏教の供養による滅罪を要求するという条である。こういった六条御息所像からうかがえるのは、鎮魂によってようやく物語は最終的な帰着点に辿り着くということではないか。この鎮魂というモチーフが帰着点となる様相は、中世に作られた謡曲『葵上』においても確認される。『葵上』の後半、比叡山横川の小聖が登場してきて、仏法により六条御息所を調伏する。この調伏は、六条御息所の怨霊に対する鎮魂にほかならない。では、『六条葵上物語』において、このような鎮魂のモチーフを確認することはできるのか。実際に本文を見てみよう。

- ① これより後は、この趣よくよく心得給ひなば、亡き後までもうれしうこそ侍らめ。辛きこの世に種子を残し、罪を犯すによりて、鉄の鍋の地獄に墮ち入りて、熱き湯を浴び、蓼、山椒に和へられて辛き目を見、剣のごとくなる向歯、奥歯に噛み立てらるること、なほざりならぬ苦しみなり。願はくば、御僧経を読み跡を訪いて給ひ給へ

(六頁)

- ② 我昔持経怠ることなし。それを慢ぜし心より、魔道に墮ち、これさへ心の愛宕山、比叡の大嶽、比良の高根、心つくしの彦の山、国々、所々の魔所を栖とせり。ややもすれば、宿縁、昔を忘れずして、古宮の跡に立ち返り、経読む者あり。

語』の御霊信仰に関する一考察—」（『東アジア研究』14、山口大学大学院東アジア研究科、2016年3月）等。

³⁸ 藤井貞和「光源氏物語主題論」（『源氏物語の始原と現在』冬樹社、1980年）、藤井由紀子「『源氏物語』鈴虫巻の六条院—六条御息所の鎮魂を視座として」（『中古文学』66、2000年12月）等。

らじと、心の中に「万寿万寿の番の鳶」と飛びざらぬも、我が妄念の故ぞかし。よくよく思へば、因果の程、あさましきことは候はず。御齋の菜となれる物、いかほど多き、その中に、葵上と六条と上下を争ふことの侍りて、後の世までの物語、賀茂の祭りの物見車、所狭きまで立ち並べしに、ことに人目を忍び、車を人溜への奥に押しやられて、深き思ひをし、血をしおられて、百旅燻る煙の物見、我身ひとつに掻き集めて、やらんかたなかりし。古の恨みの末の生霊、たまさかにても立つ名をば厭ふ習ひの世の中に、亡きまでも留まりて、朽ちせぬ名こそ口惜しく候へ。由なき昔の物語申しても無益なり。葵上の望みの如く、我も昔は持経者なり。大乘妙典を読み給ひて、後生善所と廻向し給へ。幼かりし時よりも内住みして、先坊に枕を交はせしに、明暮酒宴を専らにせし。飲酒の科の酬ひゆへ、酒塩かけられて、乾く間もなき箸の雫にしためられて、悲しければ、浮世の人の情けは何ならず。ただよく跡を訪ひて給ひ給へ「安き程のことなり。御経読みて奉るべし。げにや、受け給ひおよび候へば、光源氏の御心通ふ御方々はあたま侍るこそましますに、都のうちを振り捨てて、『鈴鹿川、八十瀬の浪に濡れ濡れず』など詠じ給ひて下り給ひしかば、世の中名残りなく覚え給ひしことぞかし。懺悔のひとつともなるべければ、一首遊ばし給へ」と申せば、とりあへず、

やすからぬ 身の後世の ある物を みやす所と 何いはれけん
と読み給へば、「げにも」と覚えておもしろし。

(七頁)

①は、蕎麦に化した葵の上の体験する墮地獄の様子である。蕎麦が鍋で煮立てられることを、灼熱の地獄で苦役を経験することに見立てて描いている。具体的には、「熱き湯」を浴び、そして「蓼」や「山椒」に和えられる辛さ、更には、「剣のごとくなる向歯、奥歯」に噛まれる痛みなどの地獄絵図となる。②は、六条御息所の体験した墮地獄の様子である。彼女は干豆腐の身であるため、「飲酒の科の酬ひ」となり、「酒塩かけられて、乾く間もなき箸の雫にしためられ」という苦痛を強いられている。このような墮地獄の描写は、精進料理の精進物という御伽草子のジャンルに頻出するものであり、食をめぐる儀礼の問題を提示しているという³⁹。また、その底流には、仏教の墮

³⁹ 小峯和明「お伽草子と狂言—料理・異類・争論」(『アジア文化研究・別冊』18、国際基督教大学アジア文化研究所、2010年3月)

地獄思想があるともされている⁴⁰。

さて、このような地獄に墮ちた二人の救済の要求に対して、調菜の僧はどのように応えるのか。本文を確認していこう。

- ③ この僧、夢の打ちに申すやう、「いかなる経を読み、吊ひ候ふべきぞ」問ひければ、「法華経は諸佛出世の冥利なり。何事かこれに勝るべき。殊に草木のことを説かれたれば、薬草喩品を読誦し給へ。『一切の草木叢林は、一地より生ひ出で候ふ。一雨に潤されて、仏に随ひて生長す』と説かれたり。これ、しかしながら、万法一心、一心また万法なり。されば万物を顕す姿なれば、十界皆成仏の理をいふ所、すなわち草木国土悉皆成佛の理なり。しかれば一味の法雨を受けて、万物生長するは薬草喩品の心なり」と細かに言ふを聞て、心肝に染みて覚えける。

(六～七頁)

- ④ 僧は、「夢の直路を確かに覚えて語りける」とてまた物語りし侍るを、かやうに書き付け侍るなり。狂言綺語ながら、御覧ぜん人々は御経読み念佛申して、「三界万霊、六親眷属、草木国土、悉皆成佛」と廻向し給ふべし。

(十頁)

ここに引用した本文の内容は、調菜の僧が行った救済の方法である。但し、その救済は物語に登場してくる全ての食材に適用されているわけではない。例えば③を見ると、僧は葵の上の要求に対しては救済を行うものの、六条御息所の救済要求に対しては何も行っていない。ここで、③の、「一切の草木叢林は、一地より生ひ出で候ふ。一雨に潤されて、仏に随ひて生長す」、「草木国土悉皆成佛の理」という箇所注目しよう。精進料理の食材には植物や魚類などがあり⁴¹、この『六条葵上物語』では、「草木」（植物）が食材として採用されている。そして、その食材としての「草木」は、仏法の力で成仏できるというのである。「草木」という見向きもされなかった食物も、実は「六道

40 渥美功「明眼院蔵『六条葵上物語』—墮地獄の底流—」（『ぐんしょ』19〈1〉、1988年）

41『平家物語』のパロディである『精進魚類軍記』には、魚類が食材として登場してくる。これは、『源氏物語』のパロディとなる『六条葵上物語』において、「草木」（植物）が食材として登場してくるのと対応関係にあると言える。

輪廻の世界で生きている」ことを訴える思想がそこには窺えるという⁴²。さらにまた、④の、「狂言綺語ながら、御覧ぜん人々は御経読み念佛申して、『三界万霊、六親眷属、草木国土、悉皆成佛』と廻向し給ふべし」という箇所からも、この『六条葵上物語』の仏教救済譚的な傾向を窺うことができる。以上の叙述を踏まえると、『六条葵上物語』の文脈からは鎮魂のモチーフが読み取れるのであり、それはこの物語の主題として把握されるものであると言えよう。

結論

本稿は、『源氏物語』に描かれた六条御息所にまつわる物語に関して、それを「後妻打ち」という観点から捉え直し、その「後妻打ち」というモチーフが近世初頭に成立した『六条葵上物語』ではどのように展開されているかについて、御霊信仰の構造を見据えつつ、考察したものである。

『源氏物語』の「葵」巻に描かれた賀茂祭での「車争い」を考えるうえで、「後妻打ち」という習俗が参考になる。この「後妻打ち」とは、端的に言えば、先妻が後妻に対して執行する暴力のことである。物語の「車争い」では、光源氏の正妻である葵の上が光源氏の愛人である六条御息所に対し、車の置き場所をめぐる暴力的な争いを仕掛け、その結果、六条御息所の車は無残にも壊されることになる。この暴力的な行為は、いわゆる「後妻打ち」と見なされよう。このような「後妻打ち」の関係構造は、六条御息所物語のモチーフとなり、中世の謡曲『葵上』においてもそのモチーフを確認することができる。但し、『葵上』における「後妻打ち」は、後妻であるはずの六条御息所が、正妻である葵の上に行ったものとして語られているため、その関係構造は逆転したものとなっており、留意される。六条御息所物語における「後妻打ち」のモチーフは、時代を超えて継承されていくうちに変化しているのである。本稿では、その変化を追うべく、近世期に書かれた御伽草紙である『六条葵上物語』を取り上げ、分析を試みた。

『六条葵上物語』は、六条御息所物語のパロディとしてある。その趣向は、調菜の僧の夢に様々な精進料理の食材が登場してきて、自らの由緒を述べながら墮地獄の救済を要求していくというものとなる。そのような物語展開の中、蕎麦と化した葵の上と

⁴² 伊藤信博他、前掲注 6 論文。

干豆腐と化した六条御息所が、鍋の中での盛り付けの上下をめぐる争論を起こすことになる。葵の上は、自分こそ光源氏の正妻であると主張する。六条御息所はこれに対して、東宮妃であったということや、その東宮との間に儲けた姫宮が中宮にまで登り詰めたという社会地位の高さを以て反発していく。このような「上下争い」は、暴力を伴わず口喧嘩ではあるが、その様相は、あたかも「後妻打ち」であるかのように描かれていると言えよう。六条御息所物語に見られる「後妻打ち」は、『源氏物語』に端を発し、中世の謡曲『葵上』を經由して近世の『六条葵上物語』へと継承されていくという見取り図を読み取っておきたい。

従来の研究によれば、『源氏物語』における「車争い」がもたらした六条御息所の生霊事件の背後に、御霊信仰の影響が窺えるとされている。御霊信仰の生成過程を確認しておくとして、①政治的な争いによる敗北と憤死、②敗者の怨霊化、③怨霊の鎮魂⁴³による御霊化、といった要素が抽出される。ここで留意されるのは、「後妻打ち」の諸事例にも、その背後に社会共同体や政治性といった要素が窺える点である。では、鎮魂という要素はどうか。謡曲『葵上』では、後半において比叡山横川の小聖が六条御息所の怨霊を調伏し、その成仏へと至る展開が見て取れる。御伽草紙の『六条葵上物語』においても、調菜の僧が葵の上と六条御息所の求めるそれぞれの救済に対し、仏法の方で応えていた。つまり、『源氏物語』において未完の状態であった六条御息所の救済は、謡曲『葵上』、御伽草紙『六条葵上物語』において完成されたと、本稿では解しておきたい。

⁴³ 御霊信仰の最後の段階となる「鎮魂」は、崇りをなす怨霊を神格化し、祭祀という手段を通じて、福をもたらす神へと転換するプロセスである。すなわち、「神格化」は怨霊の質的転換を実現する重要なプロットと言える。謡曲『葵上』における比叡山横川の小聖による六条御息所の成仏、御伽草紙の『六条葵上物語』における調菜の僧による六条御息所の仏法の救済。それぞれの救済は、御霊信仰における「神格化」のように、六条御息所の怨霊の質的な転換を完遂したことを物語っているのである。

第三章

『雨月物語』における鎮魂の補完的構造
—「白峯」と「青頭巾」に見られる御霊信仰の構造をめぐって—

1. 問題提起

読本という文学ジャンルにおいて、怪異性は不可欠な要素となっており、なかでも、「怪異小説流行の機運に乗って登場した」上田秋成の『雨月物語』の怪異性は白眉とも言える¹。

『雨月物語』の構成は、「白峯」・「菊花の約」（巻之一）、「浅茅が宿」・「夢応の鯉魚」（巻之二）、「仏法僧」・「吉備津の釜」（巻之三）、「蛇性の姪」（巻之四）、「青頭巾」・「貧富論」（巻之五）、という五巻九篇となっている。本稿で取り上げる「白峯」は、『雨月物語』の冒頭に位置づけられている作品となる。「白峯」には、法師という属性を持った西行が白峯を訪問した際に、対話という形式で崇徳院の怨霊と対峙する場面があり、そこには、古来の御霊信仰が垣間見えると論者は捉えている。崇徳院は西行との対話において、自分が起こした争乱（保元の乱）の正当性を主張しようとする。つまり、崇徳院は無念の思いを残しているのである。政治的力学によって敗者となり、更にはその無念の思いから怨霊となった崇徳院の霊は、鎮められる必要がある。すなわち、怨霊を鎮魂し、御霊として奉祀するという御霊信仰の構図がここに浮上してくるのである。法師西行と怨霊崇徳院との間で浮上してくるこの御霊信仰の構図は、「白峯」を読み解くうえで見逃すことのできない視点となるはずである。但し、西行の目論んだ通りに崇徳院の祟りは阻止されていくわけではない。むしろ逆に、崇徳院の預言した通りに祟りは実現していくのである。いわば、鎮魂は失敗してしまったわけである。しかし一方、ここで注目したいのは、「白峯」の文末における崇徳院の「御廟」に関する描写である。このような描写は、崇徳院が神として祀られていることを物語っていると見えよう。つまり、崇徳院は怨霊から神へと転換を遂げ、形式上は御霊信仰が完成したとも判断されるのである。本稿では、西行と崇徳院の怨霊との対峙の背後に御霊信仰が介在していながら、しかし実際の「白峯」の作中における崇徳院の怨霊の鎮魂は失敗したものとして描かれている点に問題を見出したいと考えている。

実在の歴史人物でもある崇徳院は、現実世界においても神として祀られている。つまり、作中にせよ、現実にせよ、崇徳院の御霊化は完成されたと言える。しかし、何故「白峯」において、崇徳院に対する鎮魂は失敗したと描かれているのか。これは、実は

¹ 秋山虔他編『日本古典文学史の基礎知識—文学的伝統の理解のために—』（有斐社、1975年）、169～170頁。

『雨月物語』の全体的なテーマに関連があると、論者は推測する。『雨月物語』を構築する九篇の怪異譚は、一見したところ、各篇が関わりのない独立的な存在であるというイメージを、読者に与えている。が、実は各篇にはある種の関連性がうかがえると論者は捉えている。ここで、この九篇に関連性を見出す先行論を概観しておくことにしよう²。例えば、田中厚一氏は、霊が許されていくという構造が「白峯」だけでなく、「菊花の約」の赤穴、「浅茅が宿」の宮木にも読み取れることから、それが『雨月物語』に通底する構造であることを説いている³。また、長沼英二氏は、「各篇は相互に連続性を示しつつ、その関係性の流れを軸として、所収九篇それぞれが他の各篇と緩やかにつながり合いながら、『雨月物語』の全体像を形成している」と説く⁴。高田衛氏も、九篇の短編は連環的な関係を持つという説を唱えている⁵。この高田説を踏まえて、西田汐里氏は九篇の人物像や感情に着目して『雨月物語』の連環的な構成を緻密に解説し、それが上田秋成の生い立ちや人間関係、豊富な知識と深く関係していると指摘する⁶。更に、大輪靖宏氏は、『雨月物語』に見られる怪異に着目し、各篇で描かれる怪異の攻撃力が、当初は強大なものであったのが、次第に弱化していくという見取り図を示し、九篇の作品順序は極めて有機的に並べられていると指摘する⁷。これらの先行論によって、『雨月物語』に所収された九篇の関連性は、ある程度、論証されつつあるとも言えようか。本稿も、これら諸論と同じ方向性を持つものとなるが、その関連性をどこに見出すかという点で立場の異なるものとなる。

本稿が注目するのは、冒頭の「白峯」と、八篇目の「青頭巾」との関係である。同じく功德の高僧と怪異との対峙を描いたこの二篇の物語は、実際に比較すると、登場人物や物語の展開などにおいて類似点がうかがえる。それゆえ、「白峯」と同様に、「青頭巾」の文脈にも鎮魂というモチーフが読み取れると推測される。しかも、「白峯」とは

² 三浦一郎「『雨月物語』論—所収九篇相互の関係性について—」(『京都語文』19、2012年11月)

³ 田中厚一「『ゆるされ』た者の論理—『白峯』論—」(『帯広大谷短期大学紀要』32、1995年3月)

⁴ 長沼英二「雨月物語の作品構成—各篇の冒頭と素材との関わり—」(『二松舎大学人文論叢』63、1999年10月)

⁵ 高田衛他校注『新編日本古典文学全集 78 英草子 西山物語 雨月物語 春雨物語』(小学館、2003年)、「解説」による。

⁶ 西田汐里「『雨月物語』の「連環」構造を中心として」(『上越教育大学国語研究』28、2014年2月)

⁷ 大輪靖宏「怪異からみた『雨月物語』の作品順序」(『上智大学国文学科紀要』16、1999年3月)

異なり、「青頭巾」における鎮魂は成功していると捉えられるのである。「白峯」では未完成のまま終わっていた鎮魂が、「青頭巾」では完成することになっており、「白峯」と「青頭巾」の二篇は、いわば補完的な構造に置かれていると言えるのである。

さて、以上のような把握のもとに、「白峯」と「青頭巾」を取り上げながら『雨月物語』における鎮魂の補完的構造を読み取っていくことになるが、ここで、まずは「白峯」の冒頭文を参照することにしよう。

あふ坂の関守にゆるされてより、秋こし山の黄葉見過しがたく、浜千鳥の跡ふみ
つくる鳴海がた、不尽の高嶺の煙、浮嶋がはら、清見が関、大磯小いその浦々、む
らさき艶ふ武蔵野の原、塩竈の和たる朝げしき、象瀉の蜚が苦や、佐野の舟梁、木
曾の栈橋、心のとどまらぬかたぞなきに、猶西の国の歌枕見まほしとて、仁安三年
の秋は、葭がしる難波を経て須磨明石の浦ふく風を身にしめつも、行々讃岐の真
尾坂の林といふにしばらく筧を植む。

(二七七頁) ⁸

この冒頭文は、歌枕の所縁の地を旅する西行の道行文となっている。ここで、文の最初に置かれた「あふ坂」という語に留意したい。「坂」は、『古事記』の伊邪那岐命の黄泉国訪問譚を描いた章段における「黄泉比良坂」に初出が求められる。この「黄泉比良坂」について、倉野憲司氏は、「サカはもともと『堺』の意であるが、いつとはなしに『坂』の意に解せられるやうになり、またヒラ坂のヒラも、元来は『崖』の意であつたものが、その本来の意が忘れられて、『平』即ち平坦の意に解せられるやうになつたものと思はれる」と説く⁹。また、西郷信綱氏は、「この坂は黄泉の国とこの世とのしきる境のこと」と指摘している¹⁰。さらに阿部真司氏も、黄泉比良坂は「黄泉国と顕国とを結ぶ地下へ通ずる境界となる」と説いている¹¹。この黄泉比良坂は、この世と黄泉国を区切る境界と見なすことができるのである。このようなイメージを持つ「坂」と

⁸ 本文の引用は、『新編日本古典文学全集 78 英草子 西山物語 雨月物語 春雨物語』(小学館、2003年)による。以下同様。

⁹ 倉野憲司『古事記全注釈』(三省堂、1974年)第二巻、256頁。

¹⁰ 西郷信綱『古代人と夢』(平凡社、1993年)、124頁。

¹¹ 阿部真司「黄泉比良坂考—『古事記』のサカを中心にして」(『高知医科大学一般教育紀要』1、1986年3月)

いう語が「白峯」という物語の、つまりは『雨月物語』という作品の冒頭に置かれていることの意味をここで再確認しておきたい。いわば、この語を境にして『雨月物語』の読者は、異界へと入り込んでいく仕掛けになっているのである。その異界とは、怨念を抱えた死者たちが蠢く世界である。もしかしたら上田秋成は、そこに蠢く死者たちの怨念を鎮めるためにこの『雨月物語』というテキストを書いたのではないか。

以上のような概観のもとに、本稿はまず、(1) 平安時代に確立された御霊信仰を踏まえつつ、「白峯」における崇徳院の御霊信仰の生成過程を明らかにする。次に、(2) 「白峯」の冒頭文における「坂」という語に注目しつつ、巷間に伝えられてきた崇徳院怨霊譚を秋成がどのように取り込み、「白峯」というテキストにおいて再生しているかについて検討を加える。最後に、(3) 御霊信仰の最終段階のプロセスとなる鎮魂をキーワードとして、「白峯」と「青頭巾」との関係性を明らかにし、『雨月物語』全体を視野に収めたときに見えてくる補完的な構造を考察していくことになる。

2. 「白峯」に見る崇徳院の御霊化の完成

平安時代に確立された御霊信仰は、政治的失脚を浴びたことをその発生要因としているのが特徴である。これは、『日本三代実録』貞観五年五月二十日条に記されている六座の御霊にも窺える¹²。この他、天神として祀られた菅原道真の御霊にも、やはり政治的失脚という発生要因が伴っている。なお、中世では、武士社会が基盤となる時代相のもとで、一時的に御霊信仰の発生要因として政治的失脚というものが減少すると言われている¹³。但し、そのようにして減少傾向にあった御霊信仰の発生要因が、近世では、とりわけ文学的モチーフとして再び浮上してくるようになっていないかという見取り図を、論者は描いている¹⁴。本稿では、こういった現象の一端を、

¹² 井上満郎「御霊信仰の成立と展開—平安京都市神への視角—」(『民衆宗教史叢書第5巻・御霊信仰』第5巻、雄山閣出版社、1984年)では、貞観五年五月二十日の御霊会において祀られる御霊(崇道天皇、伊予親王、藤原夫人、観察史橘逸勢、文室宮田麻呂)の生前の政治活動が焦点となり、それぞれ詳細に分析されている。その結果によれば、これらの御霊は、いずれも生前に政治的に失脚したことが分かる。ただし、この記事を記録した『日本三代実録』に記されている御霊の数は「六座」となっている。井上論文において、「観察史橘逸勢」は一人か、あるいは二人かという問題について考察が行われている。最後「観察史橘逸勢」は同じ人として扱われていることになる。これゆえ、井上論文における御霊会に祀られる御霊の数は「五座」となっている。

¹³ 桜井徳太郎「怨霊から御霊へ—中世的死霊観の展開—」(前掲注12書所収)

¹⁴ 程青「お岩の怨霊化と御霊信仰—『四谷雑談』から『四谷怪談』への展開—」(『比較文

近世期に上田秋成によって書かれた『雨月物語』の冒頭に位置づけられている「白峯」から検証することができるのではないかと考えている。

歌人西行は歌枕の所縁の地を旅する途中、故崇徳院の墓の所在地である白峯に到着した。夜になると、崇徳院の怨霊が現れ、西行と対話し始める。対話の中で、崇徳院は自分の起こした争乱を正当化しようとし、自らの歩んだ人生を振り返りながら、保元の乱をはじめとして、その後に起こった争乱、そしてこれから起こる争乱に至るまで、すべては自分の仕業、つまり自らの崇りによるものだと預言するのであった。そして最終的に、崇徳院は笑いながらその姿を消していく。後世の天下の争乱は確かに崇徳院の預言した通りに起こり、西行はその原因を知りながらも、誰にも白峯のあの一夜のことを語ってはいなかった。

ここでまず、崇徳院の怨霊化の契機としてある政治的失脚について考察を展開しよう。「白峯」における崇徳院は、怨霊に設定されて登場してくる。文学に描かれた人物であると同時に、歴史における実在の人物という点は看過できない。『国史大辞典』によると、近衛天皇が没した後、皇位継承問題をめぐって、崇徳上皇は自分の子の重仁親王を推し、一方、鳥羽天皇の妃の美福門院は養育していた守仁親王（後白河天皇の子）を推そうとした。これに対し、後鳥羽天皇の乳父の信西と摂関家の藤原忠通は共謀して後白河天皇を押し、結局、後白河天皇の即位が決まる。この一連の問題によって、崇徳上皇は政治的に敗れることになってしまったわけである。悔しさのあまり、崇徳上皇は保元元年（1156）七月、権力を取り戻すために争乱を起こす。いわゆる保元の乱である¹⁵。この経緯については「白峯」にも描かれている。

其の時院の御けしきかはらせ給ひ、「汝聞け。帝位は人の極なり。若人道上より乱す則は、天の命に応じ、民の望に順ふて是を伐。仰永治の昔、犯せる罪もなきに、父帝の命を恐みて、三歳の體仁に代を禪りし心、人慾深きといふべからず。體仁早世ましては、朕皇子の重仁こそ国しらすべきものと、朕も人も思ひをりしに、美福門院が妬みにさへられて、四の宮の雅仁に代を篡はれしは深き怨みにあらずや。重仁国しらすべき才あり。雅仁何らのうつは物ぞ。人の徳をえらばずも、天が下の事を後宮にかたらひ給ふは父帝の罪なりし。されど世にあらせ給ふほどは孝信を

化研究』120、日本比較文化学会、2016年2月、本研究の第四章として収録)

¹⁵ 『国史大辞典』（吉川弘文館、1991年）第十二巻、「保元の乱」の項。

まもりて、勤色にも出さざりしを、崩させ給ひてはいつまでありなんと、武きこゝろざしを発せしなり。臣として君を伐すら、天に応じ民の望にしたがへば、周八百年の創業となるものを。ましてしるべき位ある身にて、牝鷄の晨する代を取て代らんに、道を失ふといふべからず。汝家を出て仏に姪し、未来解脱の利欲を願ふ心より、人道をもて因果に引入れ、堯舜のをしへを稷門に混じて朕に説や。

(二八一頁)

この告白において、崇徳院は自分の生前の不遇を語っている。父帝の命令に従い、僅か三歳の體仁が新帝になったが、早世したため、自分の皇子の重仁こそが世継ぎの位に座るはずなのに、美福門院の嫉妬による陰謀で、雅仁が帝位を継ぐことになった。これについて、崇徳院は「若人道上より乱す則は、天の命に応じ、民の望に順ふて是を伐」と主張する態度を示し、美福門院による雅仁の即位は天の命と民の望に反対することと見做している。そして、中国の周朝八百年の「創業」を自分の論理を支える証拠としつつ、天下を乱す争乱を起こした行為を正当化しようとする。

本稿がここで留意するのは、「美福門院の妬み」という点である。崇徳院の皇子の重仁と美福門院側に立つ雅仁との間に存在する即位をめぐる争いは、「妬み」すなわち嫉妬の感情を起因としているのである。しかも、「人の徳をえらばず」才の無い雅仁に対し、重仁には「国しらすべき才」があり、崇徳院が一層深く無念の思いを抱いていく心境をうかがうことができる。

政治的失脚を余儀なくされて怨霊化した崇徳院は、自らの怨念を晴らすために、崇りをなすことになる。崇徳院と西行は対話において、天下の争乱を起こした行動をめぐる、対立を深めていく。崇徳院は孟子の教を論拠として発言していくが、この論理展開は西行に破られてしまった。その過程において、「結局のところ、論理よりも感情に動かされやすい」崇徳院の怨霊は、無念を抱いた一個の人間として描かれるようになる¹⁶。西行が正しい論理を唱えたにもかかわらず、崇徳院は個人的な感情でそれを拒否していく。崇徳院の怨霊は、自分を敗北させた関係者に対してこのような個人的感情から崇りをなそうとするのである。その復讐の気持ちを込めた崇徳院の告白を以下に確認してみることにしよう。

¹⁶ 大輪靖宏「『白峯』における崇徳院」(『上田秋成文学の研究』、笠間書院、1976年)

- ・新院呵々と笑はせ給ひ、「汝しらず、近来の世の乱は朕なす事なり。生てありし日より魔道にこゝろざしをかたぶけて、(a) 平治の乱を発さしめ、死て猶朝家に崇りをなす。見よ見よ、やがて天が下に大乱を生ぜしめん」といふ。西行此詔に涙をとどめて、「こは浅ましき御こゝろばへをうけ給はるものかな。君はもとよりも聡明の聞えましますれば、王道のことわりはあきらめさせ給ふ。こゝろみに討ね請すべし。そも保元の御謀叛は天の神の教給ふことわりにも違はじとておぼし立せ給ふか。又みづからの人慾より計策給ふか。詳に告せ給へ」と奏す。

(二八〇頁)

- ・(b) まづ信頼が高き位を望む驕慢の心をさそふて義朝をかたはしむ。かの義朝こそ悪き敵なれ。父の為義をはじめ、同胞の武士は皆朕ために命を捨しに、他一人朕に弓を挽。為朝が勇猛、為義忠政が軍配に羸目を見つるに、西南の風に焼討せられ、白川の宮を出しより、如意が嶽の嶮しきに足を破られ、或は山賤の椎柴をおほひて雨露を凌ぎ、終に擒はれて此嶋に謫られしまで、皆義朝が姦しき計策に困められしなり。(c) これが報ひを虎狼の心に障化して、信頼が陰謀にかたはせしかば、地祇に逆ふ罪、武に賢からぬ清盛に逐討る。(d) 且父の為義を弑せし報偪りて、家の子に謀られしは、天神の祟を蒙りしものよ。(e) 又少納言信西は、常に己を博士ぶりて、人を拒む心の直からぬ、これをさそふて信頼・義朝が讐となせしかば、終に家をすてゝ宇治山の坑に竄れしを、はた探し獲られて六条河原に梟首らる。これ経をかへせし諛言の罪を治めしなり。それが(f) あまり応保の夏は美福門院が命を窮り、(g) 長寛の春は忠通を崇りて、朕も其秋世をさりしかど、猶噴火熾にして尽きざるまゝに、終に大魔王となりて、三百余類の巨魁となる。朕けんぞくのなすところ、人の福を見ては転して禍とし、世の治るを見ては乱を発さしむ。只清盛が人果大にして、親族氏族ことごとく高き官位につらなり、おのがまゝなる国政を執行ふといへども、重盛忠義をもて輔くる故いまだ期いたらず。汝見よ。平氏も又久しからじ。(h) 雅仁朕につらかりしほどは終に報ふべきぞ」と、御声いやましに恐しく聞えけり。西行いふ。「君かくまで魔界の悪業につながれて、仏土に億万里を隔て給へばふたゝびいはじ」とて、只黙してむかひ居たりける。

- ・其後、十三年を経て、(i) 治承三年の秋、平の重盛病に係りて世を逝ぬれば、平相国入道、君をうらみて鳥羽の離宮に籠たてまつり、義仲北雪をはらふて出るに及び、平氏の一門ことどとく西の海に漂ひ、遂に讃岐の海志八嶋にいたりて、武きつはて、幼主海に入らせたまへば、將軍たちものこりなく亡びしまで、露たがはざりしぞ、おそろしくあやしき話柄なりけり。

(二九〇頁)

崇徳院は「呵々」と笑いつつ、まずは平治の乱が自分の祟りで起された乱であると告白する。その台詞で、「祟り」という表現が明記されている。つまり、崇徳院の祟りは、「平治の乱」を始発としてなされていくのである。本文に描かれているところによると、崇徳院がなす祟りは、(a)平治の乱、(b)信頼と義朝との仲を引き離すこと、(c)清盛に義朝を討たせること、(d)義朝に天神の祟りを蒙らせること、(e)信西が宇治山に追い出されて六条河原で首を切られること、(f)美福門院が落命すること、(g)忠通が祟られること、(h)雅仁に終焉が訪れること、(i)平氏の一門が海で落命すること、となる。

怨霊は祟りをなす。生きている者たちはその祟りを畏怖しているため、御霊会などの法会を行い、怨霊を神へと転化しようとする。その作法の具体的な様子は、貞観五年五月二十日に神泉苑において朝廷により行われた御霊会に確認される。すなわち、怨霊を供養する作法として、「於神泉苑修御霊会。霊座六前設施幾筵。盛陳花果。恭敬薰修。延律師慧達為講師。演説金光明経一部。般若心経六卷。命雅楽寮伶人作楽以」(『日本三代実録』)¹⁷と、記されている。供養の根底に流れているのは、日本古来の「万有精霊」という思想であるが、この御霊会には説経という仏教の作法が挟み込まれているため、御霊信仰の背後に神仏習合という宗教現象がうかがえることになっている¹⁸。「白峯」を顧みてみると、西行は、歌人であると同時に、仏の道を歩む法師でもある。その西行によって施法される崇徳院の供養には、果たして『日本三代実録』に記されていたような作法が忠実に反映されているのであろうか。ここで、実際に本文を掲げな

¹⁷ 黒板勝美編『国史大系—日本三代実録』(吉川弘文館、2005年)、112頁。

¹⁸ 村山修一「御霊信仰とは」(『国文学解釈と鑑賞・特集—古代に見る御霊信仰と神仏習合』、至文堂、1998年3月)

がらそれを確認することにしよう。

松柏は奥ふかく茂りあひて、青雲の輕靡日すら小雨そばふるがごとし。児が嶽といふ険しき嶽、背に聳だちて、千仞の谷底より雲霧おひのぼれば、咫尺をも鬱悒こゝ地せらる。木立わづかに間たる所に、土たかく積たるが上に、石を三かさねに畳みなしたるが、荊棘薜蘿にうづもれてうらがなしきを、これならん御墓にやと心もかきくらまされて、さらに夢現をもわきがたし。現にまのあたりに見奉りしは、紫宸清涼の御座に朝政きこしめさせ給ふを、百の官人は、かく賢き君ぞとて、詔恐みてつかへまつりし。近衛院に禪りまして、藐姑射の山の瓊の林に禁させ給ふを、思ひきや麋鹿のかよふ跡のみ見えて、詣つかふる人もなき深山の荊の下に神がくれ給はんとは。万乗の君にてわたらせ給ふさへ、宿世の業といふものゝおそろしくもそひたてまつりて、罪をのがれさせ給はざりしよと、世のはかなきに思ひつゞけて涙わき出るがごとし。終夜供養したてまつらばやと、御墓の前のたひらなる石の上に座をしめて、経文徐に誦しつゝも、かつ歌讀みて奉る。

(二七八～二七九頁)

まずは、「松柏の奥」、「険しき嶽」、「千仞の谷底」といった地理的な叙述に注目してみよう。崇徳院の栄華を極めた都の生活と比べて、ここにかたどられている環境は雲泥の差を読者に実感させる。頂点を極めた者が、その最期に「荊棘薜蘿」に被われた墓に埋められているという崇徳院の無念はいかほどのものであろう。保元の乱によって追放されてしまった崇徳院の、その怨念の源について、西行は心配りをしている。西行は白峯に到着後、崇徳院の墓を拝み、自らの口によって崇徳院の生涯を述べていく。西行は崇徳院に対して、必ず「終夜供養したてまつらばや」、即ち鎮魂を行わなければならないと、認識しているのである。西行の行った鎮魂は「経文徐に誦しつゝも、かつ歌讀みて奉る」というものとなる。経文の朗誦は御霊会における供養法にも見える。法師西行が経文の朗誦を通じて、政治的に失脚した崇徳院の怨霊を供養するという作法は、極めて忠實的に御霊会の供養を再現していくといえよう。崇徳院に対する供養法を考察する上で、さらに留意したいのは、本文に引用された二首の歌である。

(1) 松山の浪のけしきはかはらじをかたなく君はなりまさりけり (二七九頁)

(2) 松山の浪にながれてこし船のやがてむなしくなりにけるかな (二八〇頁)

上に引用した(1)の歌と(2)の歌は西行によって書かれた歌集『山家集』下巻から引用されたものであり、実は、この歌の引用は「白峯」だけではなく、軍記物語『保元物語』、謡曲『松山天狗』にも引用されている¹⁹。本文に描かれているように、「白峯」においても、この二首の歌について、(1)は西行の供養の歌、(2)は崇徳院が西行との問答の過程において詠んだ歌、というように、西行と崇徳院それぞれに配列されている。村崎凡人氏によれば、そもそも、歌には「目に見えぬ鬼神をもあわれと思はせ、男女の中をもやはらげ、猛きもののふの心をもなぐさむる」²⁰という機能があり、いわば鎮魂という機能を果たすものである²¹。「白峯」の場合、歌の使用された場面は、崇徳院を終夜供養する場面となり、経文の朗誦と同じ鎮魂機能を持つ供養法と見做してもよい。すなわち、西行の歌は、同じく崇徳院の怨霊を鎮めようとするものといえよう。

御霊信仰における鎮魂は、供養を通じて行われている。つまり、怨霊から神へというプロセスである。「白峯」の最後に、崇徳院の預言の実現したことが描かれ、次いで崇徳院を奉祀する廟に関する記事が現れてくる。

其後御廟は玉もて彫り、丹青を彩りなして、稜威を崇めたてまつる。かの国にかよふ人は、必幣をさゝげて斎ひまつるべき御神なりけらし。

(二九頁)

本文に描かれている「かの国にかよふ人は、必幣をさゝげて斎ひまつるべき御神なりけらし」と人々が崇徳院を神として奉祀する様子は、怨霊であった崇徳院の御霊化が完成したことを物語っている。同じく、崇徳院は歴史上実在の人物であるため、現実世界においても、崇徳院に対する奉祀は行われている。崇徳院をめぐる御霊信仰の史

¹⁹ 村崎凡人「『白峯』—小説と事実との間—」(『徳島女子大学研究報告』2、1966年11月)

²⁰ 新編日本古典文学全集『古今和歌集』(小学館、1994年)、仮名序、17頁。

²¹ 村崎凡人、前掲注19論文。

実について、斎藤吉勝氏は詳細な調査を行って追跡している²²。『愚昧記』安元三年（1177）五月十三日条によれば、成勝寺では国忌が決定され、法華八講を行うべき旨も勘文に記されており、歴代天皇と同様にして崇徳院の菩提を弔おうとする姿が見られる。讃岐の崇徳院墓所においても国家による追善供養が行われ、「崇徳院」の院号が与えられた。同時に、九月四日に改元（「治承」）することも決定され、また、七月二十九日の崇徳院の追号に引き続き、八月二十二日から二十六日にかけて、成勝寺では法華八講が行われた。崇徳院の神祠は、寿永二年（1183）十二月二十九日に春日河原に建立することが決定され、寿永三年（1184）四月十五日、崇徳院廟が造立される。明治政府は、明治元年（1868）九月四日に、崇徳天皇の御神霊を京都に遷還している。現在でも、崇徳院の御霊は白峯神宮に祀られている。昭和三十九年（1964）には崇徳院第八百年祭が行われた。これらはいずれも、崇徳院をめぐる御霊信仰の生成から成立、そして社会への浸透を物語っているのである。

以上をまとめてみると、「白峯」に描かれた崇徳院に対する鎮魂の方法は、①誦経供養、②歌徳鎮魂、③神としての奉祀、という三種のものと捉えることが可能である。ここまで論じてきた崇徳院の御霊信仰の様相を整理しておこう。

【崇徳院の怨霊の生成過程と鎮魂】

I 政治的失脚	= 保元の乱
II 勝者と敗者が現れ、敗者は死、あるいは排除される	= 勝者・後白河院 敗者・崇徳院（讃岐に追放）
III 敗者は勝者に祟り、天変地異を起こす	= 平治の乱、美福門院一党の死、平氏一門の落命
IV 勝者は災異を畏怖し、敗者を鎮魂する	= ①誦経供養、②歌徳鎮魂、③作中世界、現実世界における奉祀

²² 斎藤吉勝「『白峯』と崇徳院御霊信仰に関するノート」（『立正大学国語国文』47、2008年）、及び山田雄司『怨霊・怪異・伊勢神宮』（思文閣、2014年）。以下の崇徳院に関わる事跡は斎藤論と山田書の参考である。

3. 異界への接点としての『雨月物語』－「坂」からの示唆

問題提起において既に触れておいた「白峯」の冒頭文について、ここで再確認しておこう。

あふ坂の関守にゆるされてより、秋こし山の黄葉見過しがたく、浜千鳥の跡ふみつくる鳴海がた、不尽の高嶺の煙、浮嶋がはら、清見が関、大磯小いその浦々、むらさき艶ふ武蔵野の原、塩竈の和たる朝げしき、象潟の蜚が苦や、佐野の舟梁、木曾の棧橋、心のとどまらぬかたぞなきに、猶西の国の歌枕見まほしとて、仁安三年の秋は、葭がちる難波を経て須磨明石の浦ふく風を身にしめつも、行々讃岐の真尾坂の林といふにしばらく筈を植む。草枕はるけき旅路の労にもあらで、観念修行の便せし庵なりけり。この里ちかき白峰という所にこそ新院の陵ありと聞て、拝みたてまるらばやと十月はじめつかたかの山に登る。

(二七七頁)

西行は歌枕を訪ねるべく、「あふ坂」を皮切りに諸国への旅を始めた。仁安三年の秋に、崇徳院の墓の所在地である白峯に到着し、墓を拝む。冒頭に掲げられた「あふ坂」という場所は歌枕の一つであり、「近江の滋賀郡也。今の古関越と云坂路」である²³。そこには、かつて「あふ坂関」が設置され、山城国と近江国の国境として、重要な交通の要衝となっていた。長島弘明氏によれば、「白峯」の冒頭文からは「物語の明確な時空の枠取りは識別できない」ため、このような「異様な物語の開始に、読者はとまどう」という²⁴。この長島説に対して佐々木昭夫氏は、「白峯」の冒頭文が「本篇の時間的空間的起点として位置づけられるべき」だと論じている²⁵。本稿も、この冒頭文については、決して意味不明なものではなく、佐々木氏の説くように時空の起点として機能していると捉えている。具体的には、「坂」という語の表出が契機となってそこに世界構造を分節してゆくような境界領域が顕現してくると考えている。

「坂」という語は、「登りからくだりへの境目を、物事の区切りにたとえていう語」

²³ 田中康二他編『雨月物語』（三弥井書店、2009年）4頁、「白峯」頭注1による。

²⁴ 長島弘明「『白峯』－上田秋成『雨月物語』」（『国文学』71〈5〉、2006年5月）

²⁵ 佐々木昭夫「『雨月物語』「白峯」論－冒頭部の観察－」（『東北大学文学部研究年報』3、1986年3月）

でもある²⁶。その初出は、『古事記』における伊邪那岐命の黄泉国訪問譚に求められる。

是に、伊邪那岐命、見畏みて逃げ還る時に、其の妹伊邪那美命の言はく、「吾に辱を見しめつ」といひて、即ち予母都志許売を遣して、追はしめき。爾くして、伊邪那岐命、黒き御縵を取りて投げ棄つるに、乃ち蒲子生りき。是をひ食む間に、逃げ行き。猶追ひき。亦、其の右の御みづらに刺せる湯津々間櫛を引き闕きて投げ棄つるに、乃ち笋世りき。是を抜き食む間に、逃げ行き。且、後には、其の八くさの雷の神に、千五百の黄泉軍を副へて追はしめき。爾くして、御佩かしせる十拳の剣を抜きて、後手にふきつつ、逃げ来つ。猶追ひき。黄泉ひら坂の坂本に到りし時に、其の坂本にある桃子を三箇取りて待ち撃ちしかば、悉く坂を返りき。爾くして、伊邪那岐命、桃子に告らさく、「汝、吾を助けしが如く、葦原中国に所有る、うつしき青人草の、苦しき瀬に落ちて患へ惚む時に、助くげし」と、告らし、名を賜ひて意富加牟豆美命と号けき²⁷。

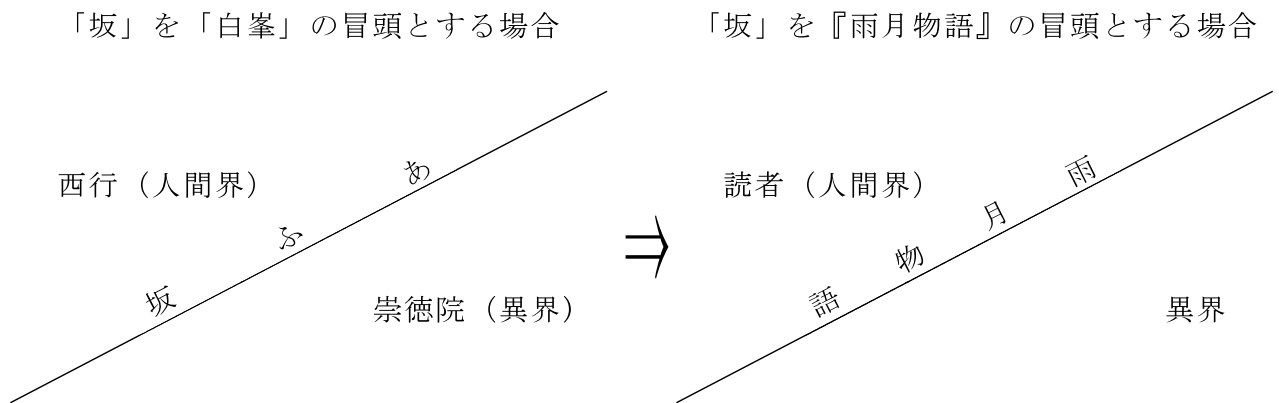
女神である伊邪那美命は死んで、黄泉国の者となった。男神の伊邪那岐命は、伊邪那美命への思いに堪えきれず、黄泉国を訪問する。訪問してきた伊邪那岐命に対し、伊邪那美命は、「我を視ること莫れ」と警告する。しかし、伊邪那岐命は「視ること莫れ」という禁忌を破り、伊邪那美命の醜く変わり果てた姿を見てしまう。伊邪那美命は「吾に辱を見しめつ」と激怒して、予母都志許売を先鋒に黄泉軍を挙兵し、伊邪那岐命を追いかけさせる。逃げる伊邪那岐命は「黄泉比良坂」に到着し、その坂本にある桃の実を三個摘み、黄泉軍を待ち受けて撃退した。この逸話からもわかるように、「黄泉比良坂」は葦原中国と黄泉国を区切る境となっているのである。それは、「生者の国」と「死者の国」との境であると言ってもよい。橋本利光氏は、この「死者の国」の意味を更に「異界」へと拡大し、黄泉比良坂は「異界への接点」とであると指摘している²⁸。即ち、この坂は「俗世」と「異界」との境界とも言えるのである。

²⁶ 『日本国語大辞典』（第五巻、小学館、2001年）

²⁷ 山口佳紀他校注『古事記』（小学館、1997年）。45～46頁。

²⁸ 橋本利光は、「黄泉比良坂は、異界への接点であり、葦原中国へ言葉による発動が見られる場として存在している。そして、その黄泉比良坂からの言葉は『古事記』において葦原中国を繁栄させ、統治するための機能を持たせようとするものであったと思われる」と指摘している（「黄泉比良坂と異界」『国学院雑誌』107〈9〉、2006年9月）。

怪異を語る怪談としての『雨月物語』が、その冒頭に「坂」という字を掲げていることの意味とは何か。長島弘明氏の指摘の通り、「白峯」の冒頭文は「少々異様な物語の開始」である²⁹。冒頭部から、崇徳院の墓の所在地である白峯の語が表れてくるまでに、歌枕の地名以外に、何も描かれていない。旅立った西行がこの旅の途中で、いかなる苦勞をしてきたかという叙述や描写は省かれ、ただ「坂」を越えて白峯に到着したという内容を展開する。このような苦勞の旅を通じて、西行は何を探しているのかと、読者としての我々は心中に自然と思うようになろう。あるいはこれは、秋成が読者を物語世界に引き込むために仕掛けた装置ではないか。「坂」は、「白峯」という物語において、西行のいる現実の世界と崇徳院のいる死者の国（＝黄泉国）との境界的な装置としてある。換言すれば、人間世界と異界との境界である。そしてこのような世界区分を更に敷衍すると、『雨月物語』を読もうとしている読者の側を人間世界とした場合、それに対して『雨月物語』というテキストの側は異界となっていく。「坂」は「白峯」の冒頭であると同時に、『雨月物語』というテキスト全体の冒頭でもあることに留意しておきたい。その関係を図式化してみれば、【図1】のようになろうか。



【図1】冒頭としての「坂」の意味

ここで、再度「白峯」の冒頭文に目を凝らしてみよう。そこには、「あふ坂」に続く語として「関守」とある。無名の第三者として俎上に載せられている関守は、以下の文では言及されておらず、登場人物として扱われているのは西行と崇徳院の二人のみとなる³⁰。いわばこの関守は、「あふ坂」と一体化された存在と見做してよかろう。「あ

²⁹ 長島弘明、前掲注 24 論文。

³⁰ 佐々木昭夫、前掲注 25 論文。

ふ坂」という境界は、関守に許可を得ることで越えることができる場所となっているのである。この「坂」を越えられるかどうかについて、田中厚一氏は、冒頭文に「ゆるされ」とある箇所注目し、西行の典拠となる永玄僧正は関守に止められたのに対し、西行は「ゆるされ」た者であると指摘している³¹。つまり、西行は坂を越えられたのである。これに対して崇徳院はどうか。崇徳院は、「ひたすら後世のためにとて、五部の大乘経をうつし」て、罪を償うために写経し、それを都へ送ろうとしたのだが、信西の「若呪詛の心にや」という讒言によってそれはつき返されてしまった。崇徳院は、「此経を魔道に回向して、恨をはるかさんと、一すぢにおもひ定て、指を破り血をもて願文をうつし、経とゝもに志戸の海に沈め」ることになる。崇徳院の都に戻りたいという心は、とうとう関守に「ゆるされ」なかったのである。

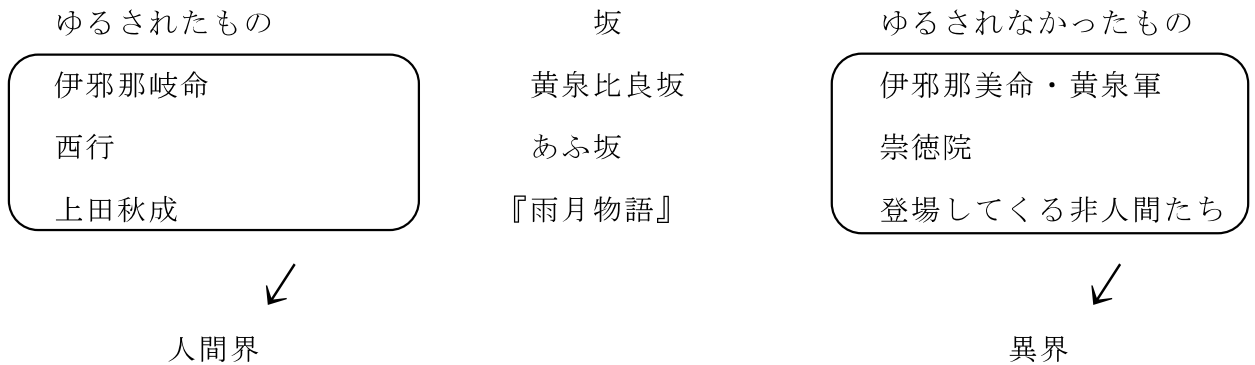
ここで、再び『古事記』を顧みておこう。伊邪那岐命は黄泉比良坂を辿り、黄泉国に到着した。つまり、伊邪那岐命は坂という境界の通過をゆるされたといえる。それに対し、伊邪那美命の派遣した黄泉軍は、黄泉比良坂の坂本に設けられた桃子という障害物によって行く道を断絶され、坂を越えることができず、黄泉国へと撃退されてしまっていた。すなわち、黄泉軍は坂の越境を許されなかったと捉えることができよう。

西行は人間世界に所属する人物である。西行は「あふ坂」の通過を許された瞬間、異界に入り込むことになる。「白峯」における人間世界と非人間世界(=異界)の境とは、実は、崇徳院の怨霊の出没する白峯ではなく、冒頭の「あふ坂」であることに気づかされる。崇徳院と伊邪那美命は、それぞれ怨霊と黄泉国の者、という属性を持つ人物となる。そしてその二人は、いずれも死者の国、すなわち異界に所属しているのである。

なお、前述したように、『雨月物語』は読者にとって異界となる。物語を享受する読者は人間世界に存在している一方、『雨月物語』というテキストは、怪異の世界を表したものである。人間世界に存在する読者が、怪異世界に侵入して怪異を享受しようとするならば、境界を越えなければならないのであり、換言すれば「坂」に許される必要があるということになる。「坂」という境界は、異界への接点でもある。「白峯」が『雨月物語』の冒頭に位置づけられていることの意義とは、読者がこの『雨月物語』というテキストを読み始めた瞬間、読者は西行と同じように、「坂」を越えることによって、人間世界から異界へと入り込んでいくということになるのではないか。『雨月物語』

³¹ 田中厚一、前掲注3論文。

そのものは、人間世界と非人間世界（＝異界）を区切る境界、すなわち、異界への入り口という象徴的な相貌を見せてくるのだと考えられる。（次頁に掲載）



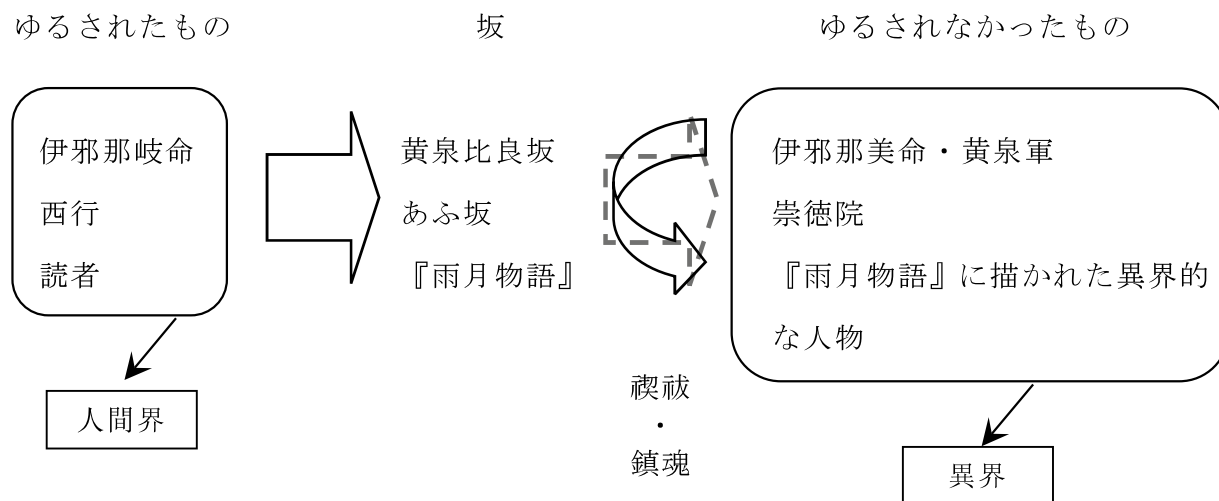
【図 2】 通過許可としての「坂」

さて、『古事記』において、黄泉比良坂で追ってきた黄泉軍を撃退し、この坂を越えた伊邪那岐命は、「吾は、いなしこめ、しこめき穢き国に到りて在りけり」と述べる。伊邪那岐命は、黄泉国を「穢き国」と捉え、その「穢き国」を訪問した自分の身には穢れが付いているという認識を持つのである。そこで伊邪那岐命は、「竺紫の日向の橘の小門のあはき原」において禊祓を行うことになる。勝俣隆氏は、伊邪那岐命が黄泉国の穢れに対して禊祓することについて、逆に言えば、伊邪那岐命は穢れを祓うという目的を以て異界に入ったのであるという解釈を示している³²。この解釈を「白峯」に適用するとどうなるであろうか。西行は、「坂」を越えて崇徳院の御陵のある白峯という異界に入り込んでいく。そして、崇徳院の怨念を祓うべく、お経の朗誦と詠歌によって崇徳院の魂を鎮めようと試みる。この鎮魂は、最終的に成功しなかったとはいえ、崇徳院は、「御面も和らぎ、陰火もややうすく消ゆくほどに、つひに竜体もかきけちたるごとく見え」なくなり、自分の所属する魔界、つまり異界へと戻っていった。ちなみに、「白峯」の最後には、「かの国にかよふ人は、必幣をさゝげて斎ひまつるべき御神なりけらし」という条があり、留意される。すなわちこれは、西行が白峯という異界から出た後で、崇徳院に対する怨念を祓うための鎮魂が現実世界に移転されて行われることになる読み得るからである。異界に入り込んだ西行は、伊邪那岐命と同様、「坂」を

³² 勝俣隆「伊邪那岐命の黄泉国訪問譚の解釈—黄泉国の存在位置と黄泉比良坂の位置関係を中心に—」（『長崎大学教育学部紀要人文学科』72、2006年3月）

越えた後に禊祓を行っているのである。

ここまで述べてきたことを、『雨月物語』という視座から捉え直すと【図3】のようになろうか。(次頁に掲載)



【図3】鎮魂物語としての『雨月物語』

この【図3】について説明を補足しておこう。まず、「ゆめされたもの」たちは、坂を越えることが可能となる。そして、その越境により、異界へと進入することができる。これに対して、「ゆめされなかったもの」たちは、坂を越えようとしても、何らかの障壁によって反撃され、異界に戻されてしまう。坂を越えて越境することはできないのである。伊邪那岐命は黄泉国を穢れた世界と認識しつつ、その穢れを祓うのが目的であるかのごとく、異界へと入り込んでいく。同じように西行も、崇徳院の鎮魂を行うのが目的であるかのごとく、坂を越えて白峯という異界に入り込んでいったのであろう。そして、実はこういった構図は、『雨月物語』自体にも適用されると言える。作者である上田秋成は、作品の冒頭において「坂」という字を掲げ、『雨月物語』という異界への入り口、すなわち境界を設ける。そして、その「坂」という字を読み越えて異界に入り込み、異界に存在する穢れを禊祓しようと、すなわち、怨霊を鎮魂しようとするのではないか。ここにおいて、『雨月物語』という作品は、あらためて鎮魂のための物語という相貌を見せ始めることになると言えよう。

4. 『雨月物語』における鎮魂の完成—「白峯」から「青頭巾」に至る展開

『雨月物語』を構成する九篇の怪談は、筋や登場人物などの観点から見れば、それぞれが独立的な存在であると判断されるが、実は、ある観点において関連性をもたらされていると予測されるのである。その観点とは、鎮魂というモチーフであると、本稿では考えているのであるが、では、その鎮魂というモチーフは、果たして如何なる様相のもとに『雨月物語』全体を覆っているのか。大輪靖宏氏は、『雨月物語』に見える怪異に着目し、怪異が人間を攻撃する強さは次第に弱化していくとして、九篇の作品順序は極めて有機的に並べられていると指摘している³³。

本稿の第2節において分析したように、「白峯」に登場してくる崇徳院には、政治的な失脚、天下に異変を起こす祟り、神としての祭祀といった御霊信仰的要素が備わっている。『雨月物語』の冒頭に位置づけられている「白峯」は、九篇の中でもっとも御霊信仰の構造を内蔵した作品とも言える。但し、「白峯」における崇徳院の鎮魂は不完全であり、失敗してしまっている。因みに、残りの八篇における怪異の要因は、天下の乱がもたらす災禍（「菊花の約」・「仏法僧」）や、男女情愛による執念と嫉妬心（「浅茅が宿」・「青頭巾」・「吉備津の釜」）に求められる。中でも、三篇目の「浅茅が宿」は特に注目すべきと思われる。「浅茅が宿」において、宮木の幽霊化の原因は天下の乱に結び付けられているが、それは間接的なものであり、実際のところ怪異の要因は政治的失脚に求め難い。「白峯」の崇徳院から「菊花の約」を經由し、「浅茅が宿」に至るまで、怪異の要因としての政治性は次第に弱化されていくと捉えることができよう。その後、物語の展開は「夢応の鯉魚」、「仏法僧」と続く。ここで留意したいのは、「仏法僧」における怪異の要因が、再度、天下の乱、すなわち政治的な文脈に戻されている点である。なお、「仏法僧」以降の各篇の怪異の正体は、「吉備津の釜」の磯良、「蛇性の姪」の真女兒、「青頭巾」の阿闍梨と、それらは政治的文脈から逸脱してしまい、いずれも近世らしい怨霊像を持つ怪異的な存在となっていく³⁴。つまり、「仏法僧」は、五篇目

³³ 大輪靖宏、前掲注7論文。

³⁴ 横山泰子『江戸東京の怪談文化の成立と変遷』（筑摩書房、1997年）における源了圓による執筆「序」では、近世の「怨霊といっても、源氏物語の『物の怪』でもなく、権力闘争に敗れた権力者の怨霊でもない。そしてまた能に出て来る武士の亡霊でもない。江戸という階層社会で、社会の底辺で虐げられた男女の今わのきわの怨みが形をなした虐げられた男女の怨霊である」と指摘されている。

の作品という位置に据えられ、あたかも『雨月物語』を前半と後半に切り分ける境のような機能を見せているのである。『雨月物語』における政治性は、「白峯」から「夢窓の鯉魚」へと次第に弱化してゆき、「仏法僧」で再び政治的要素を蘇らせ、それ以降の各篇においてその政治的要素を弱化していくという見取り図が読み取れようか。

大輪氏の説の通りに、『雨月物語』における怪異は、冒頭の「白峯」において絶対的な強さが示されて以降、次第に弱くなっていくのである。実際に、この強さは、怪異の祟りにも直接に関与していると考えられる。「白峯」では、崇徳院が怨念を晴らすために、自ら祟りを予言する。しかも、それらの預言は全て実現されてしまう。「菊花の約」では、赤穴の代りに左門が丹治を切り殺し、いわば赤穴の祟りの代行者となった。「吉備津の釜」では、磯良が正太郎を惨殺し、「蛇性の姪」では、真女兒が豊雄の妻に憑依して殺した。「青頭巾」では、阿闍梨が鬼の姿に変身し、人を喰っている。このように死をもたらす祟りが『雨月物語』には描かれているのである。しかも、これらの怪異の正体は、いずれも人間としての意識を保持した状態にあるのである³⁵。しかし、最後的一篇となる「貧福論」では、黄金の翁は「人間」という要素を備えておらず、完全な怪異として登場してくることになる。物語の世界には、黄金の翁と左内との議論しか描かれておらず、いわゆる政争や愛執などといった原因は一切扱われていない。すなわち、『雨月物語』では、最後の「貧福論」に至ると、怪異の生成要因に関する説明はほとんど失われてしまっていると言えるのである。したがってここでは、『雨月物語』において祟りという現象が描かれた最後的一篇と位置づけ得る「青頭巾」に注目してみたい。

「青頭巾」の主人公快庵は、「白峯」の西行と同じ高德の僧である。怪異の正体は、政治的失脚を経験した崇徳院と異なり、愛執に沈んだ阿闍梨となる。この阿闍梨は、少年に対する愛欲に溺れ、死んだ少年の死体を喰う鬼と化してしまった存在である。但し、この阿闍梨は、昼は人間としての意識を持っており、夜になると鬼に変身する。旅の途中、里人から鬼の阿闍梨の話聞いた快庵は、阿闍梨と対決することを決心し、証道歌によって阿闍梨の教化を試みる。そして、証道歌を復唱した阿闍梨を快庵が禅杖で打つと、阿闍梨は青頭巾と骨を残して消えた。「青頭巾」における快庵の人物設定には、「白峯」の西行の影が透かし見えてくる。物語の構造も、「白峯」に相似する所があ

³⁵ 大輪靖宏、前掲注7論文。

る。実際に本文を引用しつつ、確認していこう。

- ① むかし快庵禅師といふ大徳の聖おはしましけり。総角より教外の旨をあきらめ給ひて、常に身を雲水にまかせたまふ。美濃の国の龍泰寺に一夏を満しめ、此秋は奥羽のかたに住とて、旅立給ふ。ゆきゆきて下野の国入給ふ。

(三八八頁)

- ② 禅師いふ。「汝聞とならばこゝに來れ」とて、簀子の前のたひらなる石の上に座せしめて、みづから帔き給ふ紺染の巾を脱て僧が頭に帔しめ、証道の歌の二句を授給ふ。

江月照松風吹 永夜清宵何所為

(三九七頁)

- ③ されば禅師の大徳、雲の裏海の外にも聞えて、初祖の肉いまだ乾かずとぞ称歎しけるとなり。かくて里人あつまりて、寺内を清め、修理をもよほし、禅師を推たふとみてこゝに住しめけるより、故の密宗をあらためて、曹洞の靈場をひらき給ふ。今なほ御寺はたふとく榮えてありけるとなり。

(三九九頁)

①は、「青頭巾」の冒頭文である。快庵は秋という季節に旅立ち、阿闍梨の寺の所在地である富田に向かう。こういった時間と空間の設定は、「白峯」の冒頭文に通じる。そこでは西行が、やはり「仁安三年の秋」に崇徳院の御墓の所在地である白峯へ向かっていた。ほぼ同じ趣向と言えよう。

②は、快庵と阿闍梨の対決の後、阿闍梨が自分の罪の深さを知り、快庵に助けを求めようとする場面である。快庵は、罪から解脱する方法として二句の証道歌を阿闍梨に授ける。これは、「白峯」における西行が、崇徳院を供養するために歌を詠む行為と同趣のものであり、いわゆる「歌徳鎮魂」の供養となる。

③は、寺院再建に関する記事である。「青頭巾」では、鬼の阿闍梨を鎮魂するためではなく、快庵の功德を称揚するために寺が建てられている。「白峯」では、「稜威を崇めたてまつる」（二九頁）とあって、崇徳院の鎮魂となっており、そこは相違点となる。

但し、異界のものと対決した後に寺院の建立という条が展開する点では、「青頭巾」と「白峯」は同様のものとなっており、両者は同じ結び方を見せていると言えよう。

以上の三点を鑑みるに、「青頭巾」と「白峯」とは、構造的に同趣の物語であると見なすことが可能であろう。「白峯」において、西行は怨霊崇徳院と対峙し、とうとうその魂を鎮めることができず、祟りは崇徳院の預言通りに実現されてしまう。では、「青頭巾」の場合は、如何であろうか。

さてかの僧を座らしめたる簀子のほとりをもとむるに、影のやうなる人の、僧俗ともかわらぬまでに髭髪もみだれしに、葎むすぼふれ、尾花おしなみたるなかに、蚊の鳴ばかりのほそき音して、物とも聞えぬやうにまれまれ唱ふるを聞けば、

江月照松風吹 永夜清宵何所為

禅師見給ひて、やがて禅杖を拿なほし、「作麼生何所為ぞ」と、一喝して他が頭を撃給へば、忽氷の朝日にあふがごとくきえうせて、かの青頭巾と骨のみぞ草葉にとゞまりける。現にも久しき念のこゝに消じつきたるにやあらん。たふときことわりあるにこそ。

(三九八～三九九頁)

一連の出来事が終わった翌年、快庵は再度、阿闍梨の寺を訪れた。すると、「蚊の鳴ばかりのほそき音」で証道歌を復唱している影のような僧が目に入る。快庵が禅杖でその僧を撃つと、僧の姿は消えていった。因みに「白峯」では、同じく、寺院の建立に関わる記事の直前という位置において、崇徳院の預言した祟りが現実化されたことが語られている。これに対して「青頭巾」では、阿闍梨が自分の罪を懺悔する姿を描いているのである。「白峯」では西行による崇徳院の鎮魂が失敗し、「青頭巾」では快庵による阿闍梨の鎮魂が成功していると言える。鎮魂という観点において二作品を見比べてみたとき、両者は補完的な関係にあると把握できよう。

結論

『雨月物語』は九篇の怪談からなる一冊の読本である。そのうち、「白峯」という作品は『雨月物語』の冒頭に据えられている。高僧西行と怨霊崇徳院は対峙し、論争して

いる。その過程において、崇徳院は自ら怨霊化の原因、及び、既に引き起こした祟り、あるいは、将来に引き起こす祟りを告白する。このような物語の展開には、御霊信仰が介在していると推定される。但し、崇徳院の荒ぶる魂は鎮められることなく、西行による鎮魂は失敗していると読み取れる。

また、本稿では「白峯」の冒頭文の「坂」という語に注目し、その境界という象徴的な意味について考察した。「白峯」が『雨月物語』の冒頭に位置づけられることの意味とは、その「坂」という叙述を契機として、読者が現実世界から『雨月物語』という異界に入り込んでいくための装置としてあるのではないか。そして、そのような異界としての『雨月物語』において、作者秋成は、鎮魂というテーマを展開しているという見取り図を、本稿では示すことになった。

なお、『雨月物語』全体を視野に入れて「白峯」の位置づけを捉え直したとき、それが八篇目に置かれている「青頭巾」と補完的な関係にあることについても本稿では検討した。「白峯」と「青頭巾」では、共に高德の僧（西行・快庵）が登場してきて、その歌徳により、怪異（崇徳院・阿闍梨）を鎮魂していくことになっている。但し、「白峯」ではその鎮魂が失敗に終わったのに対し、「青頭巾」では成功するという違いがある。「白峯」と「青頭巾」とは、鎮魂という観点で捉えたときに、補完的な関係に置かれていると捉えることができるのである。

以上が、本稿で読み取った『雨月物語』における鎮魂の補完的構造となる。

第四章

お岩の怨霊化と御霊信仰

—『四谷雑談』から『四谷怪談』への展開—

1. 問題提起

鶴屋南北によって作られた『東海道四谷怪談』（以下『四谷怪談』と記す）は歌舞伎狂言であり、怪談物の到達点とも言える名作である¹。この『四谷怪談』の名は、『仮名手本忠臣蔵』の外伝として書かれたこともあって人口に膾炙し、様々な媒体に翻案されながら現代に至っている。しかし、最近になって、この『四谷怪談』の原典となるテキストの存在が注目され始めた。そのテキストとは、『四谷雑談』である。『四谷怪談』が歌舞伎台本であるのに対し、『四谷雑談』は実録小説の形で書かれており、純然たる文学作品となる。なお、この『四谷雑談』と『四谷怪談』の関係について論じた研究として、高田衛氏の「『四谷雑談』と『四谷怪談』の関係」に関する論²、そして、小二田誠二氏の「実録小説としての『四谷雑談』」に関する論³を挙げることができる。この両論によって、『四谷雑談』が『四谷怪談』に先行する作品であると位置づけられたわけである。この研究成果がもたらす意義は多岐に亘ると思われるが、本稿で注目するのは、『四谷怪談』という作品が、その全てを鶴屋南北の創意に負っているわけではなく、典拠となるものがあったという点である。しかしそれでは、『四谷雑談』が総ての源泉であったかと言え、それは早計に過ぎると言えよう。現状では、『四谷雑談』の正確な成立や作者は不明であり、また、これが実録として書かれたものである以上、何かしらの事件を参照していることも推測され、典拠は更に遡る可能性も否めないのである。このように考えてきたときに参考となるのが、巷説のレベルで〈お岩怨霊譚〉なるものがあったのではないかという想定である⁴。本稿でも、この〈お岩怨霊譚〉というものが巷間に流布していたという説に依拠しておきたい。即ち、まず巷間で〈お岩怨霊譚〉なる怪談が語られていて、それをテキスト化したものとして『四谷雑談』があり、更にはそれを典拠としつつ、『四谷怪談』が作られたという見取り図となる。つまり、お岩という怨霊は、巷間から発生してきたものとして考えられるのである。では、お岩を生む土壌となったものは、いかなるものであったのか。

¹ 高田衛氏は、「『四谷怪談』は歌舞伎という演劇ジャンルの極地点を形成する歴史的な名作なのである」と説く（『お岩と伊右衛門「四谷怪談」の深層』1頁、洋泉社、2002年）。

² 高田衛「実録小説『四谷雑談』と『東海道四谷怪談』」（『江戸文学研究』、1993年）では、「実録小説『四谷雑談』はこの時期、公然たる存在であった」と指摘されている。

³ 小二田誠二「怪談実録の位相—『四谷雑談』再考—」（『近世文学俯瞰』、汲古書院、1997年）

⁴ 郡司正勝校注『東海道四谷怪談』（新潮社、1981年）の「解説」。

この問題を考えるうえで参考になるのが、歌舞伎における民間信仰の介在である。従来の研究によれば、歌舞伎にも民間信仰が介在しているとされ、なかでも、御霊信仰の介在を指摘する、金沢康隆氏の「荒事芸発生の基盤に潜む御霊信仰」の論⁵、諏訪春雄氏の「歌舞伎における荒事と御霊信仰」の論⁶などが提出されてきた。これらの論はいずれも、歌舞伎の根底に御霊信仰という民間信仰があることを認め、その御霊信仰が歌舞伎を通じて民衆の意識に浸透していく模様を説いたものとなる。このような御霊信仰の介在は、『四谷怪談』にも認められるのではないか。例えば、川村湊氏は、お岩に先行する「累」の時点では、「不可解で、不合理な“前近代的、な『御霊信仰』となっていた」ものが、お岩になって、「合理」的に解釈可能な怨霊譚として作り直されたと指摘している⁷。更にまた、横山泰子氏は、『四谷怪談』が上演されれば、お岩について知る人が増え、それに応じてお岩稲荷に参拝する人の数も増加し、結果としてお岩稲荷が繁盛するようになったと指摘している⁸。このような指摘は、怨霊化したお岩が民衆の信仰対象となり、怨霊から神へと質的に転換したことを示唆していよう。換言すれば、怨霊化したお岩の鎮魂が、御霊信仰に基づいて完成されたということである。

さて、以上に見てきた概観のもとに、本稿では、〈お岩怨霊譚〉と御霊信仰との関わりについて、特にお岩の怨霊化の契機に焦点を絞り、論じていきたいと考えている。論の構成としては、まず、(1)『四谷雑談』の出現に基づき、『四谷怪談』までの〈お岩怨霊譚〉の展開相を考察する。次に、(2) お岩の怨霊化の契機を、平安初期に確立した御霊信仰という観点から捉えなおす。具体的には、『四谷雑談』と『四谷怪談』のテキストに基づいて、お岩の怨霊化の契機がどのようなものとして書かれているかを分析してゆくことになる。

⁵ 金沢康隆「荒事にきく神の足音」(『国学院雑誌』57、1956年9月)。金沢氏は、柳田国男氏の「目一つ五郎考」の論を踏まえ、片目や盲目は、神に奉仕する人になれる条件の一つであるため、荒事のキャラクターとしての盲目の景清、片目の鎌倉権五郎を挙げ、荒事に信仰的な性格が見られると指摘されている。

⁶ 諏訪春雄「御霊信仰と荒事芸」(『文学』47、1978年8月)。諏訪氏は、説経浄瑠璃における「小栗」にまつわる作品には、荒人神信仰・御霊信仰が見られると指摘されており、さらにまた歌舞伎に荒事とよばれる演技体系があるため、歌舞伎と御霊信仰の関係について論を展開されていった。

⁷ 川村湊「累とお岩」(『怪異民俗学⑥幽霊』河出書房新社、2001年)。

⁸ 横山泰子『江戸東京の怪談文化の成立と変遷』(風間書房、1997年)、231頁。

2. 〈お岩怨霊譚〉の展開—『四谷雑談』への階梯—

まずはここで、近世文学史における怪談と怪異小説の関係について確認しておこう。怪異小説の成立に深く関与していたのは、「百物語怪談会」という娯楽的な集会であった。この「百物語怪談会」の様子については、『伽婢子』第十三巻の「怪を話ば怪至」に、次のように記されている。

むかしより人のいひつたへしおそろしき事、あやしき事をあつめて百話すれば、かならずおそろしき事あやしき事ありといへり。百物語には法式あり。月くらき夜、行灯に火を点じ、その行灯は青き紙にてはりたて百筋の灯心を点じ、ひとつの物語に灯心一筋づゝ引きとりぬれば、座中漸々暗くなり、青き紙の色うつろひて、何となく物すごくなり行也。それに話つゞくれば、かならずあやしき事おそろしき事あらはるゝとかや⁹。

本文に「話つゞくれば」とあることから分かるように、「百物語怪談会」の「法式」の特徴は、口頭の説話である点に求められる。怪談は、話し手と聞き手のいる怪談会という場が用意され、そのような場で“話される”ものとしてあったと言える。このような怪談会と怪異小説の関係について、太刀川清氏は、「怪談会でなされた話に物語的構成が加えられて、座興的な話が文学的に成長していく過程を認めることができる」と指摘している¹⁰。つまり、怪談は、最初の段階では口頭の話という形で座興のうちに消費されていたものの、やがてそこに物語的構成が加えられてゆく過程で文字化され、反復可能な文学テキストとして再生を果たす、という経過を辿るのである。文学史的展開としては、「百物語怪談会」の流行がまずは先行し、その流行を背景として怪異文学が生成してくるという順序になるわけであり、それゆえ怪談文学の始原的な形は口承文芸に求められると、本稿では捉えておきたい。

ここで、『四谷怪談』に目を転じることにしよう。果たして、そこに描かれたお岩の怨霊による復讐は如何なる展開相としてあると位置づけ得るであろうか。郡司正勝氏によれば、『四谷怪談』は最初から実録として、周知の巷説を利用して、歌い上げよう

⁹ 松田修他編『伽婢子』（岩波書店、2001年）。

¹⁰ 太刀川清「百物語怪談会と百物語」（『近世怪異小説研究』風間書房、1953年）。

とした意図がある」という¹¹。つまり、お岩の怨霊による復讐というモチーフは、そもそも周知の巷説、いわば〈お岩怨霊譚〉を利用したものであるというのである。その〈お岩怨霊譚〉は、「百物語怪談会」などで定番として話されるような怪談としてあった可能性が高いと考えられる。それはやがて、文字化を経て文学作品となっていくと推定されるが、郡司氏のこのような仮説に対し、高田衛氏は、実録小説の存在が看過されていると指摘する¹²。また、高田氏と同様に、〈お岩怨霊譚〉と実録小説との関係に注視している研究者として、小二田誠二氏がいる。小二田氏は近年、宝暦年間の写記を持つ矢口丹波記念文庫所蔵の『四谷雑談』を発見し、『四谷雑談』には五本のテキストがあることを論じている。その五本とは、①『四谷雑談集』（矢口丹波記念文庫蔵本・享保十二年奥書）、②『四ツ谷雑談』（昭和女子大学図書館蔵本・弘化三年写）、③『石女夜話』（東京大学教養学部国語国文学研究室蔵本）、④『四谷雑談』（『古今実録』所収）、⑤『四谷雑談』（『近世実録全書』所収）である¹³。小二田氏は、これらの実録小説集としての『四谷雑談』の存在は、『四谷怪談』に先行している可能性があるとも説く。本稿では、こういった研究状況の進展を見据え、まずは口伝の〈お岩怨霊譚〉が巷間に流布し、それが文字化されて実録小説の『四谷雑談』となり、その『四谷雑談』を典拠として歌舞伎狂言の『四谷怪談』が鶴屋南北によって書かれたという展開を想定しておく。

3. お岩と御霊信仰—『四谷雑談』における政治的な失脚の構図—

ここで、民間信仰の一つとしてある御霊信仰について顧みておきたい。御霊信仰とは、不遇の死を遂げた人の怨念が、怨霊となって祟りをなすという理解に基づき、怨霊を畏怖すべき神として祀り、鎮魂しようとする信仰のことである。歴史の上において、最初に怨霊と見做されたのは長屋王である。但し、この長屋王は御霊として祀られることは無かった。御霊として祀られた最初の怨霊は、早良親王となる。早良親王は、長岡京遷都をめぐる政争の犠牲となり、憤死するのだが、この事件に関わって早良親王の怨念が巷間で取り沙汰されるようになり、その怨霊が祟りを為すという方向へ解釈

¹¹ 前掲注 4 書、415 頁。

¹² 高田衛、前掲注 2 論文。

¹³ 小二田誠二、前掲注 3 論文。

が強化されていった¹⁴。やがて、貞観五年五月二十日、朝廷は早良親王の怨霊を鎮魂するために神泉苑において「御霊会」を執り行う¹⁵。この御霊会をきっかけに、御霊信仰が確立されることとなる。本稿では、御霊信仰の生成過程を以下のように捉えておきたい。

【怨霊（悪霊）から御霊（守護霊・神）への生成過程】

- (1) 政治的争いの結果、勝者と敗者が現れ、敗者は死、あるいは排除される。
- (2) 敗者は怨霊となって勝者に祟り、民衆にとって畏怖の対象となる。
- (3) 勝者は敗者の怨霊を神として祀り、怨霊は御霊となる。

御霊会では、早良親王を含めて六座の御霊が祀られた。それらは、生前、いずれも政治的な失脚を経験し、怨念を抱いたまま死去していた。これを踏まえると、政治的な失脚は、御霊信仰の生成にとって不可欠な条件であることが分かる。

さて、〈お岩怨霊譚〉が、口伝であった時期から歌舞伎狂言『四谷怪談』となるに至るまで、お岩はその物語の世界において、一貫して怨霊の立場に置かれている。お岩の怨霊は、果たして御霊と化し、鎮魂の対象となり得るであろうか。平安時代における御霊信仰の諸事例を顧みてみると、御霊となるには政治的な失脚が不可欠となっている。政治という、共同体の運営に関わって犠牲となった者に対する呵責の念こそが、御霊を生む契機だからである。しかし、江戸時代の怨霊は、平安時代におけるような権力闘争の敗者としての怨霊ではなく、社会の底辺で虐げられた男女の怨霊である¹⁶。政治的な争いではなく、恋愛を契機としているため、厳密に言えば、江戸時代の男女の怨霊は、御霊として祀られる資格や条件を満たしておらず、単なる幽霊として位置づけられるしかないかもしれない。ただ、ここで留意すべきは、『四谷怪談』の上演が盛んになるとともに、お岩はやがて於岩稲荷神社に鎮座し、神として祀られていくという点である。形式的には、お岩は怨霊から神へという質的な転換を遂げ、あたかも御霊であ

14 桜井徳太郎「怨霊観と二つの型」（『靈魂観の系譜』、筑摩書房、1997年）。

15 黒板勝美、序章及び第一章を参照。

16 前掲注8書、源了圓による「序」、3頁。「怨霊といっても、源氏物語の「物の怪」でもなく、権力闘争に敗れた権力者の怨霊でもない。そしてまた能に出て来る武士の亡霊でもない。江戸という階層社会で、社会の底辺で虐げられた男女の今わのきわの怨みが形をなした虐げられた男女の怨霊である」となる。

るかのごとく信仰の対象とされているのである。もしかしたら、お岩を単なる虐げられた女の幽霊としか捉えられないのは、怨霊の発生要因となる政治的な失脚を見過ごしているからではないのか。本稿では、この政治的な失脚という要素がテキストに潜在しており、テキストを読み込むことでそれを浮かび上がらせることが可能であると考えている。ここではまず、『四谷雑談』を取り上げ、お岩の身に潜在する政治的な失脚の要素を読み取っていきたいと思う。考察の端緒として、『四谷雑談』のプロットを提示しておこう。

- ・田宮又左衛門という同心に、お岩という娘がいた。又左衛門は隠居しようと思ひ、長い間婿を探していた。しかし、お岩は醜いため、婿になろうとする者はなかなか見つからなかった。後に、「又市」という仲介によって、伊右衛門という浪人が婿になることを承諾した。
- ・伊右衛門は、同組同心の伊東喜兵衛と仲良く付き合っており、よく伊東家に遊びに行っていた。やがて、彼は伊東の妾のお花と恋愛関係になる。しかし、この関係は秘密であった。
- ・お花は伊東の子を懐妊する。伊東は、お花を自分の妹という体裁にしたうえで伊右衛門と結婚させようと考えたが、しかし伊右衛門には正妻となったお岩がいる。そこで、伊東は伊右衛門と謀り、お岩を田宮家から追い出そうと企む。
- ・伊右衛門は、女遊びに明け暮れ、お岩に道楽者というイメージを与えていく。一方、伊東は、経済的に困窮したお岩に近づき、早急に伊右衛門と離縁し、他の武家へ奉公に出るように勧める。悩んだお岩は、結局、伊東の紹介で三番町の屋敷へ縫い物奉公に出ることにした。
- ・伊右衛門はお花と結婚し、しばらくは幸せな日々を送っていた。一方、お岩は茂助という奉公人の口から、伊東と伊右衛門の陰謀を知らされる。お岩は、怒り狂い、奉公先の屋敷を出て行方不明となる。
- ・その後、お岩の霊が現れ、伊右衛門をはじめとして、この事件に関わった全ての者たちが祟られるように死んでしまう。

ここで、お岩が政治的に失脚していく様子を本文に照らしながら、以下に検証してみたい。この『四谷雑談』で、お岩は田宮家の娘として設定されている。「田宮又左衛

門病死の事」の章段によれば、お岩は父又左衛門の死去後、周囲の者たち（同心たち）によって出家させられそうになった際、「我れは女なれども此家の惣領なり」（本文・二頁）¹⁷と憤慨し、自らの立場を表明している。お岩は、「他人に父の跡を譲る」（本文・二頁）ことはどうしても受け入れられず、「我れ此家を出づる事成るまじ」（本文・二頁）と言って、田宮家を他人に譲ろうとはしなかった。この発言からは、お岩の、自分こそが田宮家の主であるという自意識を窺うことができよう。お岩の「家」に対する執念は、相当に深いと言える。こういった「家」に対する執念は、近世期の武家社会においては一般的なものであり、社会通念に沿ったものでもある。お岩の言動は、武家社会の政治性を念頭に解釈するべきものであると考えたい。実際に、近世初頭の頃までは武家に男子の跡継ぎのない場合、女子が家督を相続することもあった¹⁸。しかし、この『四谷雑談』では結局、「聳養子をして名跡を立てるより外なし」（本文・二頁）という判断に到着することになる。

このようにして、お岩は婿を迎えることになる。その経緯は、「田宮伊右衛門聳養子に成る事」の章段に描かれている。伊右衛門がお岩と初めて対面する条を見てみよう。伊右衛門は、「怪しみて差覗き」（本文・四頁）、お岩を一目見るより、その醜貌に「興を覚まし、這は如何せん」（本文・四頁）と、愕然とした。しかし、伊右衛門は思い直し、「今更すべき様もなければ、御扶持頂戴の身と成るこそ是非なけれ、能きこと二ツは無き者」（本文・二頁）と、自らを納得させ、あえて聳養子となる選択をする。つまり、伊右衛門は、お岩に対して最初から愛情は抱いておらず、専ら、「御扶持頂戴」を目指していただけということが分かる。

続く、「お花懐胎の事并田宮伊右衛門を妹聳にせんと企る事」の章段では、伊右衛門と伊東が、「密々相談して女房を追出し、お花を迎え取らんとしける」（本文・十頁）と、お岩追放を謀り始める。二人は、お岩を田宮家から追い出し、田宮家を奪おうと企み始めたのである。伊右衛門は、伊東と企んだ通りに、放蕩生活を始める。「喜兵衛伊右衛門女房に初めて対面の事」の章段では、伊右衛門はお岩に「仕着せする事なく、却つて我もの（お岩）を一つ剥ぎ取り二つ盗み取り」（本文・十一頁）と、お岩の衣類を遊ぶためのお金に換えるなどして博奕に夢中になった。さらに、お岩という女房を持ちつ

¹⁷ 本文の引用は、河竹繁俊編『近世実録全書』（早稲田大学出版部、1928年）所収の『四谷雑談』に拠る。

¹⁸ 広阪朋信訳注『実録四谷怪談—現代語訳「四谷雑談集」』（白澤社、2013年）、26頁。

つも、「赤坂の堪兵衛長屋の比丘尼」(本文・十一頁)に狂おしく好み、「大道楽者」(本文・十二頁)へと一転した。ただし、こういった伊右衛門の変貌は、伊右衛門と喜兵衛の陰謀によるものである。これが原因で、お岩は次第に困窮するようになり、伊右衛門との結婚に疑問を抱き始める。伊右衛門の放蕩によって田宮家は経済的に逼迫し、苦境に陥っていく。しかし、お岩は依然として田宮家の総領としての自覚を持っており、「妾男に生まれたらば此家を伊右衛門殿には取られまじ」(本文十一頁)と、「家」の維持に努める。つまり、お岩の念頭には、単なる妻ではなく、「家」の総領という意識があったのである。

その後の展開は、先にプロットとして掲げておいた通りである。これほどまでに、田宮家を守ろうとしてきたお岩であったが、結局、困窮には勝てず、喜兵衛を通じて伊右衛門と交渉し、「暇の状を取らせ衣類夜の物の残らす返し」(本文・十七頁)てもらい、伊東の勧める通りに、「四ッ谷鹽町二丁目紙賣又兵衛と云ふ者を請人に頼み、三番町邊の小身なる屋敷へ物縫ひ奉公に出し」(本文・十七頁)た。つまり、お岩自身が他家へ奉公に出るという選択をすることになるのである。ここで、お岩と「家」の関係について考えてみたい。近世の武家社会において、「家」に対する意識は極めて重んじられていた。この時期、「家」的原理や権力は、「公」的な政治の場や権力へと次第に浸透してゆき、やがて両者の相互浸透が進んだ結果、政治秩序が「家」的秩序そのものであると考えられるようになったという¹⁹。しかも、この「家」は、他の「家」との主従関係の中で規定されるものでもある²⁰。したがって、武家に所属する者が「家」を離れるということは、そういった武家社会における主従関係の構造から逸脱することであり、すなわち、自らの政治的立場の放棄に他ならない。このような社会通念を踏まえたいえ、お岩が三番町の屋敷に奉公に出るということを考えてみたい。奉公に出るということを、ここでは、自らの「家」を出て、他家の主従関係の中に再組織化されることとして捉えておく。お岩は、田宮という本家を離れ、別の武家に入ったのである。お岩が田宮家を出ることは、自ら武家社会の政治構造における位置を捨てることと同様で

¹⁹ 水林彪「近世的秩序と規範意識」(『講座日本思想』第3巻、東京大学出版会、1983年)では、政治権力の編成原理の中に家的原理が侵入し、その意味で、政治権力が家から非自立的なものとしてあらわれていたのである。かかる家権力と政治権力の相互浸透がさらに展開して、君臣関係が父子関係に擬せられ、政治秩序が家的秩序そのものである」と指摘されている。

²⁰ 鎌田浩「近世武士の家意識」(『歴史公論』50、1980年1月)。

ある。つまり、お岩はすでに田宮家の惣領として「家」を相続する資格を失ってしまった、ということである。

以上に見てきた通り、『四谷雑談』に描かれたお岩の人生の軌跡とは、伊右衛門や伊東喜兵衛らによって田宮家という政治的基盤を失っていくプロセスとして展開していることが分かる。つまり、『四谷雑談』というテキストには、お岩をめぐる政治的な失脚の要素が構造化されているのである。御霊信仰の生成にとって不可欠な要素としてあった政治的な失脚を、ここに確認しておきたい。

4. 『四谷雑談』の後継としての『四谷怪談』

口伝形式の怪談が文字化されてテキストとなり、反復して享受される段階に至ると、怨霊をめぐる、その生前の姿が如何なる様子であったかということに関しても、情報が整理されるようになってくる。実録小説は、「大體に於て、事實に近いものゝやうである」（緒言・二頁）という前提のため、「実録」という語に象徴される通り、怪談にはリアリティが付与され、あたかも本当に起きた出来事であるかのようなイメージと共に流通するようになる。そのようにして、怪談は文学作品として、民衆の間に更に広がっていくことになるのであろう。

これまでに述べてきたように、本稿では、口伝の〈お岩怨霊譚〉→実録小説の『四谷雑談』→歌舞伎狂言の『四谷怪談』という展開を想定している。周知のように、〈お岩怨霊譚〉は、鶴屋南北の筆により『四谷怪談』として再生され、怨霊お岩の旋風を巻き起こすことになる。『四谷怪談』は、文政八年（一八二五）七月二十六日に江戸中村座において初上演された。当初は、『仮名手本忠臣蔵』の番外編として、“絢交ぜ上演”という形式をとっていたのだが、やがて独立した一篇の狂言となり、ついには近世怪談の到達点とも喧伝されるようになる。その結果、お岩は、近世における代表的な幽霊となり²¹、民間において最も有名な怨霊ともなったのである。本稿で留意するのは、『四谷怪談』は、『四谷雑談』と同じく、お岩・伊右衛門譚を語っており、両者の間には関連性が存在するという点である。ここでは、この二作品に登場する人物たちの家名に注目しておきたい。

²¹ 諏訪春雄『日本の幽霊』（岩波書店、1988年）

『四谷雑談』⇒ 田宮又左衛門 田宮家の娘・お岩 伊右衛門→田宮伊右衛門
『四谷怪談』⇒ 四谷左衛門 四谷家の娘・お岩 民谷伊右衛門

『四谷雑談』において、最初、伊右衛門は家名を持たず、「伊右衛門と云ふ浪人」（本文・三頁）として登場してくる。こういった武家に所属するかは不明の存在である。このような出身不明の伊右衛門に対し、お岩は「田宮又左衛門の長女」（緒言・七頁）と明記されている。その後、伊右衛門は、田宮家の婿となったことにより、「田宮伊右衛門」と称されることになる。前述のように、『四谷雑談』では、伊右衛門と伊東喜兵衛がお岩の家（田宮家）を奪おうと企み、ついにはお岩を田宮家から追い出すに至る。これにより、伊右衛門は田宮家の惣領の立場となる。以後、伊右衛門は「田宮伊右衛門」と称され、物語は展開していく。伊右衛門の改名に象徴されるように、お岩は田宮家の惣領という立場から、政治的な失脚者へと転落してしまったのである。

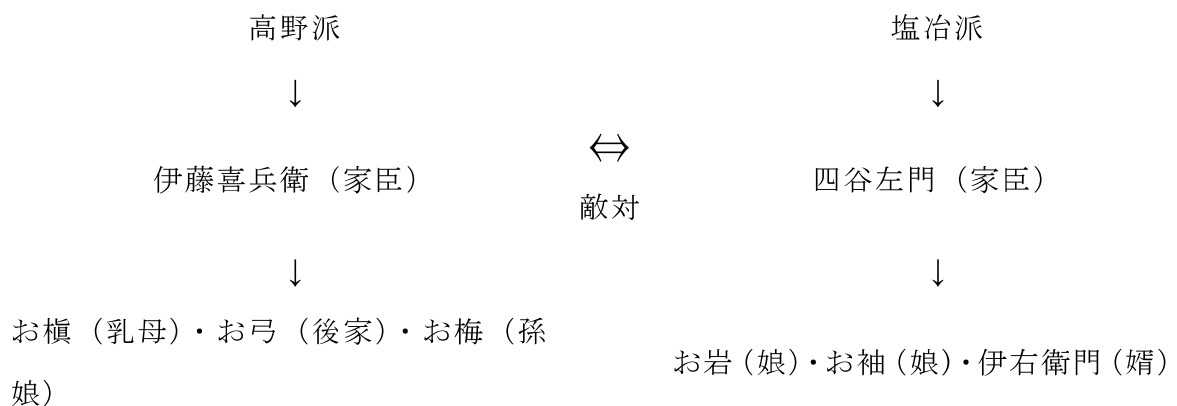
一方、『四谷怪談』において、伊右衛門は最初から、「民谷伊右衛門」という呼称で登場している。「民谷」は、「田宮」と同じ読み方をする姓である。また、伊右衛門とお岩は、離縁した夫婦として登場してくる。つまり、『四谷怪談』は、『四谷雑談』における人物設定をそのまま踏襲するかたちで物語を展開していくのである。こういった点を踏まえると、『四谷怪談』は、『四谷雑談』の連続相のうちにあり、後継と見なしてもよからう。

『四谷怪談』は、〈お岩怨霊譚〉の到達点とも言えるが、しかし一方で、それが当初は、『忠臣蔵』の“緋い交ぜ上演”という付録のような扱いであったという事実は見逃せない。本稿で注目するのは、『四谷怪談』と『忠臣蔵』との関係である。『忠臣蔵』の主筋は、高野師直派と塩冶判官派という二つの武士集団の間に起こった争いである。そのテーマは、武士としての忠義となる。四十七人の武士は「義士」とされ、英雄化されていった。この歌舞伎が、江戸時代という武家政治の時代において、どのように享受されていたのかについては、別途、あらためて問題を提起し、論じることにはしたい²²。

²² 『忠臣蔵』は、江戸時代の元禄期に起こった赤穂事件を題材としている歌舞伎の演目である。『忠臣蔵』の世界には、江戸時代の武士の義理や人情が描かれている。特に、四十七人の義士を通じて義理が重んじられていると言える。そして、その忠義に生きる在り方に観客は喝采を博し、『忠臣蔵』は人気演目となったのである。つまり、『忠臣蔵』は、その忠義という主題によって江戸の人々に享受されていたと言える。そのため、『四谷怪談』に

そういった享受の実相は措くとして、ここではこの二つの武士集団の間に起こった争いが、政治的な争いとして展開されている点に留意しておきたい。『忠臣蔵』において、塩冶判官の切腹により、主人を失ってしまった全ての塩冶派の武士たちは、『四谷怪談』では、浪人になり、窮乏の日々を送る羽目となる。これは、つまり塩冶家の政治的な失脚であると、考えられる。

『四谷怪談』における二つの武士集団の関係を明らかにするために、関係図を作成して確認してみることにしよう。



高野派と塩冶派の政治抗争によって、二つの武士集団は敵対化してしまった。伊右衛門は、伊藤喜兵衛がお岩の政敵であることを知りながらも、伊藤家の婿となろうとし、塩冶の浪人の身分で、「高野の御家へ推挙のほどを」²³と伊藤喜兵衛に政治的な出世を頼んだのである。因みに、武家社会において、武士が主従関係というタテの結合を離れることは、ヨコの政治的結合を目指しているとも見なされ、「徒党」を組むということになり、天下の大法を犯す行為として厳禁されていた²⁴。高野家に帰属しようとする伊右衛門の行為とは、そういった武家社会の秩序を破ろうとするものとしてあり、

において、敵方であるはずの伊藤喜兵衛に頼り、政治的な出世を遂げようとする伊右衛門こそは、当時の観客にとって討つべき不忠義の「悪役」に他ならなかった。それゆえ、伊右衛門に対するお岩の復讐は観客の期待するところともなったのである。観客の心を掴んだこの『四谷怪談』という演目は、次第に『忠臣蔵』から独立し、怪談狂言となっていく。『四谷怪談』に見られる自律性を以上のように認めつつも、やはり論者としては、始発の段階で『四谷怪談』と『忠臣蔵』に内在化され、共有されることとなった政治的状況にも目を向けざるを得ない。御霊信仰の本質とは、政治的敗者に対する呵責の念に他ならないからである。

²³ 前掲注4書、170頁。

²⁴ 笠谷和比古著『近世武家社会の政治構造』（吉川弘文館、1993年）、89頁。

主筋の家にとっては裏切り行為に他ならない。伊右衛門はこの瞬間、お岩の夫という立場を離れて、お岩の政敵へと変貌してゆくのである。本稿では、こういった伊右衛門の政治的な動きにも留意しておきたい。伊右衛門とお岩の関係とは、単なる夫婦としてあるわけではなく、上に見てきたような武家社会に生きる構成員としても設定されているのである。お岩の怨念とは、したがって、単に男女関係における嫉妬のみを要因としているわけではなく、そこに政治的な要因を読み込む余地があると言えようか。鶴屋南北作の『四谷怪談』には、前節で見えてきた『四谷雑談』を継承しつつも、それとは趣向の異なる政治的な闘争劇が編みこまれており、そういった政治闘争の敗者としてお岩を捉えることが可能なのである。

結論

お岩の怨霊を描いた歌舞伎狂言の『四谷怪談』は、その全てを鶴屋南北の創作に拠っているわけではない。先行する作品として実録小説の『四谷雑談』があり、更にその『四谷雑談』に先行するものとして、巷間に流布していた〈お岩怨霊譚〉があったのである。その展開相を確認しておく、〈お岩怨霊譚〉の始原的な形態は「百物語怪談会」という口承の場での「話」であったと推定される。そのような口承文芸として享受されていた〈お岩怨霊譚〉は、やがて物語的構成が加えられてゆく過程で文字化され、反復可能な文学テキストとして再生を果たす。そのテキストが、実録小説の『四谷雑談』である。そして、その『四谷雑談』を典拠として書かれたのが鶴屋南北の『四谷怪談』となる。したがって、テキスト化された〈お岩怨霊譚〉は『四谷雑談』と『四谷怪談』の二つということになり、本稿ではこの二つのテキストを主たる対象として考察を展開してきた。

なお、従来、歌舞伎には、民間信仰が介在しているとされ、なかでも御霊信仰の介在が扱われる傾向にあった。本稿でも、そういった御霊信仰が、いかにテキストの中に構造化され、物語の推進力となっているかについて分析を試みてきた。本稿ではまず、平安時代に確立した御霊信仰の生成過程を参照し、そこに政治的な失脚が怨霊化の契機として重視されている点に注目した。それを前提としつつ、お岩の怨霊化の契機に、果たして政治的な失脚という要因が認められるのかについて、検討を加えた。

『四谷雑談』では、お岩の人物設定が武家である田宮家の娘となっており、父田宮又

左衛門の死去によって田宮家の惣領という立場に置かれている点に着目した。そして、その惣領としてのお岩が、伊右衛門らの計略によって田宮家から追放され、政治的基盤を失っていくプロセスを読み取り、それがお岩の怨霊化の契機ともなっている可能性について確認した。

続いて、『四谷怪談』では、『四谷雑談』で展開された人物設定を踏襲しつつ、そこに『忠臣蔵』の世界観を枠組みとして導入している点に着目した。即ち、高野師直派と塩判官派という二つの武士集団の間に起こった政治的闘争を背景に、お岩が伊右衛門によって追い込まれていく物語として本作品が読み得る可能性について論じた。やはり『四谷怪談』においても、お岩の怨霊化の契機として、政治的要因を認めることができるのである。

以上のように、『四谷雑談』と『四谷怪談』には、いずれもお岩の怨霊化の契機として、政治的な失脚という要因が認められるのであった。こういった要因は、御霊信仰に特徴的なものであり、『四谷雑談』や『四谷怪談』とは、いわば、御霊信仰を構造化したテキストとして捉え得るのである。そして、このような構造的特徴を踏まえたとき、それらのテキストを享受してきた人々によって、怨霊のお岩が神として祀られていくという様相についても合理的に解釈することが可能となってくるのである。

第五章

『東海道四谷怪談』における鎮魂儀礼
—お岩の産女怨霊像をめぐって—

1. 問題提起

鶴屋南北による『東海道四谷怪談』（以下は『四谷怪談』と記す）は五幕からなる怪談狂言である。その第二幕の「雑司ヶ谷四谷町の間」（ぞうじがやよつやちょう）において、主人公のお岩は夫の伊右衛門に殺されて怨霊と化し、彼に祟り始める。このようなお岩の原像として、従来、古事記・日本書紀における磐長姫（いわながひめ）や石之日売（いわのひめ）などの醜い女神や嫉妬する女神たちが指摘されてきた¹。これらはいずれも、「岩」（＝いわ）という語を名前に持つという点に特徴がある。お岩は、こういった女神たちの系譜に連なる存在としてあるということになる。近世の歌舞伎狂言に登場してきたと見ることもできる。但し、その一方、鶴屋南北には『四谷怪談』に先行して『阿国御前化粧鏡』（おくにごぜんけしょうのすがたみ）という作品もあり、そこでは「累」（かさね）という女性がお岩と同様、怨霊と化しており、鶴屋南北の描く世界という枠組みの中では、累からお岩へという系譜を見て取ることも可能である²。お岩には、磐長姫や石之日売などばかりでなく、累の要素も投影されていて、女神や怨霊が取り込まれているのである。こういった前提に立ったとき、「産女」としてのお岩に注目する高橋則子氏の考察は示唆に富む³。産女とは、自分の子供の出産時に命を落とし、その無念が怨霊化した女をいう。この「産女」という視点は、これまで見過ごされてきた新たなお岩像を私たちに提供してくれるのではないか。本稿は、高橋氏と同様に「産女」としてのお岩に注目したいと思う。但し本稿の立場は、お岩の「産女」像を、お岩の怨霊に対する鎮魂儀礼という観点から捉えており、そこに高橋氏との違いがある。因みに、折口信夫氏によれば、夏芝居はそもそも亡霊送りの儀礼であり、「『四谷怪談』は、正に文政八年の盆興行の為の書き卸しであつた」ということで⁴、『四谷怪談』は亡霊送りのための儀礼とも言える。したがって、亡霊を送るための風習としてある供養や儀礼も『四谷怪談』の文脈で登場すると推測できよう。このような見

¹ 小池壮彦『四谷怪談—祟りの正体—』（学習研究社、2002年）

² 周平「累からお岩へ—『東海道四谷怪談』のお岩の形成に関する一思考—」（『歌舞伎研究』46、2011年5月）では、「確認できた四世南北が書いた累狂言は、『阿国御前化粧鏡』、『解脱衣楓累』、『例服曾我伊達染』、『累淵扱其後』、『慙紅葉汗顔見勢』、『裏模様菊伊達染』、『法懸松成田利剣』の七作品がある。すべての作品に『東海道四谷怪談』へ繋がる趣向が見られる」と指摘されている。

³ 高橋則子「鶴屋南北と産女—『天竺徳兵衛韓噺』の乳人亡霊から『四谷怪談』のお岩への変質—」（『文学』53、1985年9月）

⁴ 古代研究所編『折口信夫全集』（中央公論社、1937年）、第18巻、夏芝居の篇。

通しのもとに、本稿では「産女」としてのお岩に焦点を絞って考察を進めていきたい。考察の端緒として注目するのは、『四谷怪談』の後半、いわば大詰となる「蛇山庵室の場」（へびやまあんじつのば）の幕において、お岩が産女の怨霊となって再登場してくるくだりである。

ト台詞言ひながら、流れ灌頂に向かひ、卒塔婆を見て戒名つけても俗名も、やはりお岩としるしおき、世上の人の回向など、受けたらよもや浮かまうと、跡の祭りも怖さがいちばい。産後に死んだ女房子の、せめて未来を。ト手桶の内の杓を取つて、立ち寄る。ここにて寝鳥、薄ドロドロ、一ッ鉦鳴る。伊右衛門、白布の上へ水をかける。この水、布の上にて心火となる。伊右衛門、だじだじとなる。ドロドロはげしく、雪しきりに降り、布の内より、お岩、産女の拵えにて、腰より下は血になりし体にて、子を抱いて現れ出る。伊右衛門、ふつと見つけ、ぎよつとして跡へさがり、入り替つて、お岩、上の方へ行く。この時、お岩の足跡は雪の上へはいる。内には引きちぎりし紙帳、よきほどに散らしある。その上を、お岩、歩む。ここへも血の足跡つく事よろしく。お熊が寝てみる方をもじろりと見やつて、恨めしげに立身。伊右衛門、さし寄ってハテ執念の深い女。

トきつと言ふ。お岩、この時、抱きたる赤子を見せる。伊右衛門、思ひ入れあつて、ト嬉しげに赤子を受け取り

ト子を抱いて念仏申す。

伊右衛門、抱きたる赤子を取り落とす。この子はたちまち石地藏となる

（三八二～三八五）

5。

ここで注意したいのは、「流れ灌頂」（ながれかんじょう）、すなわち「産女」の霊を鎮魂するよう、頭に水をかけて供養する儀式であるが、『四谷怪談』がこのような様々な民間信仰を取り入れながら形象されていることは、松前健氏が指摘するところでもある⁶。但しここで留意すべきは、お岩の死因は出産に関係するわけではなく、夫の伊

5 郡司正勝校注『東海道四谷怪談』（新潮社、1981年）。以下の本文の引用は同様。

6 松前健「亡霊芝居と東海道四谷怪談—民間伝承との関連より—」（『甲南国文』33、1986年3月）。

右衛門と伊藤喜兵衛の陰謀によるものであるため、厳密には産女と化す条件を満たしてはいないという点である。にもかかわらず、本文には「産女」という記述が確認され、お岩を「産女」として描こうとする意図が透かし見えるのである。さらにまた、伊右衛門が父の源四郎と対話する場面で、「施餓鬼回向」（せがきえこう）という台詞が確認される点にも注意を要する。この「施餓鬼回向」も又、餓鬼すなわち無縁仏に飲食を施して供養（＝えこう）する鎮魂儀礼の一種である。つまりこの作品には、「産女」や「施餓鬼回向」といった鎮魂に関わる民間信仰の用語が登場する。なお、「流れ灌頂」や「施餓鬼回向」は水辺で行われる場合が多く、これらは同類の儀礼であるという説もある⁷。

本稿では、以上のような概観のもとに、まずは、（１）『今昔物語集』に端を発する「産女」像の、近世における展開相について検討を加える。次に、（２）「産女」としてのお岩像の成立過程を検証し、（３）お岩の「産女」像に付随する「流れ灌頂」と「施餓鬼回向」の登場する文脈を分析し、それらが鎮魂の主題のもとに表現化されている様相を明らかにする。

2. 「産女」像の展開

「産女」の初出は、『今昔物語集』に求められる。私の知る範囲では、以下に掲げる二つの話に「産女」が確認される。一つは、妊婦としての「産女」を語ったもの。もう一つは、妖怪としての「産女」を語ったものである。まずは、巻第二十七に見える「産女行南山科値鬼辻語第十五」（うぶめみなみやましなにゆきておににあいてにげしはなし）を見てみたい。

・産女行南山科値鬼辻語第十五

今昔、或ル所ニ宮仕シケル若キ女有ケリ。父母類親モ無ク、聊ニ知タル人モ無ケレバ、立寄ル所モ無クテ、只局ニノミ居テ、「若シ、病ナドセム時ニ、何カドセム」ト心細ク思ケルニ、指ル夫モ無クテ懐妊シニケリ。〈中略〉此テ二三日許有ル程ニ、女昼寝ヲシテ有ケルニ、此ノ子ヲ臥セタルヲ此ノ嫗打見テ云ナル様、「穴甘氣、只

⁷ 佐々木孝正「流灌頂と民俗」（『講座・日本の民俗宗教②仏教民俗学』、弘文堂、1980年）。

一口」ト云トホノカニ聞キ後、驚テ此ノ嫗ヲ見ルニ、極ク気怖シク思ユ。〈中略〉然レバ、「此レハ鬼ニコソ有ケレ。我レハ必ズ被ハレナム」ト思テ、「密ニ構テ逃ナム」ト思フ心付ヌ。而ル間、或ル時ノ嫗ノ昼寝久クシタリケル程ニ、密ニ子ヲバ女ノ童ニ負セテ、我レハ軽ビヤカニシテ、「仏助ケ給エ」ト念ジテ、其ヲ出テ、来シ道ノマヽニ走りニ走テ逃ケレバ、程モ無ク栗口ニ出ニケリ⁸。

本話に見える「産女」は、「或ル所ニ宮仕シケル若き女」という設定で登場してくる。この女は、両親を無くし、知己も無く、ただ局に籠りきりの生活を送っていたが、通ってくる夫もないのに、いつしか懐妊してしまった。やがて、臨月を迎えた女は、出産するために山の奥へと入り、廢屋に行き当たり、そこで一人の老婆に出会う。女は、老婆の世話を受けながら、無事に出産することができたが、二、三日が経過し、女が昼寝をしていると、夢とも現ともつかぬ状態で、老婆が赤子を喰おうとしている気配を察知する。女は老婆を鬼と思い込み、隙を見て逃げ出した、という内容である。ここで留意すべきは、本話の「産女」が妖怪ではなく、単なる妊婦として描かれているという点である。こういった、いわば現実的な存在としての産女に対し、本話では、その産女を襲う老婆の方が「鬼」という妖怪の扱いとなっている。本話に見られる「産女」は、厳密には妖怪としての事例ではないが、後に派生してくる怪奇性の前兆と見ることはできようか。

次に、二例目の「産女」を見ていきたい。これは、卷第二十七に見える「頼光郎等平季武値産女語第四十三」（よりみつろうとうたいらのすけたけうぶめにあいしはなし）である。

・頼光郎等平季武値産女語第四十三

今昔、源ノ頼光ノ朝臣ノ美濃ノ守ニテ有ケル時ニ、□⁹ノ郡ニ入リテ有ケルニ、夜ノ侍ニ数ノ兵共集リ居テ、万ノ物語ナドシケルニ、「其ノ国ニ渡ト云フ所ニ産女有ナリ。夜ニ成テ其ノ渡為ル人有レバ、産女、児ヲ泣セテ、「此レ抱々ケ」ト云ナル」ナド云事ヲ云出タリケルニ、〈中略〉其ノ度聞ケバ、河中ノ程ニテ、女ノ音ニテ、

⁸ 馬淵和夫他編『今昔物語集』（小学館、2002年）、54～57頁。

⁹ 前掲注 8 書、135 頁、頭注 15 によれば、ここの欠字は郡名の明記を期した意識的欠字であると指摘されている。

季武ニ現ニ、「此レ抱々ケ」ト云ナリ。〈中略〉此ノ産女ト云フハ、「狐ノ人謀ラムトテ為ル」ト云フ人モ有リ、亦、「女ノ子産ムトテ死タルガ霊ニ成タル」ト云フ人モ有リ、トナム語り伝ヘタルトヤ¹⁰。

本話は、平季武（たいらのすけたけ）という者が、周りの人にそそのかされて、産女の出現する川に肝試しに行くという話である。ここで注目すべきは、「其ノ国ニ渡ト云フ所ニ産女有ナリ。夜ニ成テ其ノ渡為ル人有レバ、産女、児ヲ泣セテ、『此レ抱々ケ』ト云ナル」という文脈である。ある国に渡（わたり）という所があり、そこに産女がいて、夜に川を渡ろうとする者がいると、その産女が赤子を泣かせて、「これを抱け、これを抱け」という内容だが、ここでの産女は、「夜」に限定して出現するものとなっており、極めて怪奇な存在と言える。その後、平季武が産女から受け取った赤子は、岸に着いたところで「木ノ葉」に変わってしまうという結末となっており、語り手は産女の正体について、「狐」か、もしくは、「女ノ子産ムトテ死タルガ霊」であろう述べている。いずれも、生身の人間ではなく、妖怪の一種として産女を捉えている。

以上の分析をまとめると、『今昔物語集』における語彙としての「産女」の初出は巻第二十七の「産女行南山科値鬼迹語第十五」であり、それは通常の妊婦の意味で用いられているのに対し、二例目の「産女」は巻第二十七の「頼光郎等平季武値産女語第四十三」であり、それは妖怪としての意味で用いられている。したがって、妖怪としての「産女」は、『今昔物語集』の巻第二十七の「頼光郎等平季武値産女語第四十三」をもって始まるということになる。このように説話として始まった産女像は、様々なかたちで伝承されてゆき、やがて鶴屋南北の歌舞伎狂言にも取り入れられていく。なお、佐藤太二氏は、この産女に関する研究史を論じており¹¹、それらは概ね、産女伝説の事例を収集する民俗学的研究に含まれるものと言える¹²。因みに、民俗学的研究の諸事例からは、産女伝説は「川」という場所と関係することが明らかにされている。

近世になると、「産女」はまた、「姑獲鳥」（こかくちょう）とも表記され、妖怪とし

¹⁰ 前掲注 8 書、134～138 頁。

¹¹ 佐藤太二「うぶめ説話の研究」（『昔話伝説研究』19、1999 年 3 月）。

¹² 高橋米策「うぶめの傳説」（『旅と伝説』21、1929 年）、八木三二「うぶめの伝承」（『郷土研究』4、1933 年）、西田耕三「産女ノート—文芸がとられた産女とその周辺—」（『熊本大学教養部紀要』15、1980 年 2 月）、同氏「産女ノート続」（『熊本大学教養部紀要』24、1989 年 1 月）、柳田国男『妖怪談義』（角川ソフィア文庫、2013 年）、宮田登『妖怪民俗学』（ちくま学芸文庫、2002 年）等。

て語られるようにもなる。これは、出産によって死んだ女の霊が妖怪となったもので、怪鳥、とりわけ中国の伝説にある夜鳴く鳥のイメージが取り込まれたものとされている¹³。この例は、山岡元隣『百物語評判』に書き留められている。

又問ていはく、世にかたり傳ふるうぶめと申物こそ心得候はね、其物がたりに云るは、産のうへにて身まかりたりし女、其執心此ものとなれり、其かたち腰より下は血にそみて、其聲をばれうれうとなくと申ならはせり、人死して後他の物に變じて来る道理候はゞ、地獄の事も疑はしく存られ候、如何に候やらんと云へば、先生のいへらく、逆の事にかたり侍らん、まづうぶめと申は、もろこしにも姑獲鳥又は夜行遊女など云り、玄中記には此鳥鬼神の類なり、毛を着て飛鳥となり、毛をぬぎて女人となれり、是産婦の死して後なる所なり¹⁴。

これによると、出産で死んだ女の霊としての産女は、「其かたち腰より下は血にそみて」と表現されており、「血」が「出産」と「死」を象徴することになっている。こういった産女像を視覚化したのが、次に掲げる『画図百鬼夜行』の「姑獲鳥」の絵である。これには、雨、川、流れ灌頂（の目印となる布）、卒塔婆といったものが背景に見え、これらは産女の象徴となっていた。また、産女の髪型は、翼のように描かれ、これは恐らく怪鳥としてイメージされる「姑獲鳥」を反映させたものであろう。絵を構成しているこれらのいずれも、鳥山石宴の個人的な創意によるものではなく、伝承されてきた産女像や、それをめぐる民間信仰の投影として把握されるべきだと思われる。（次頁の図1を参照）

¹³ 小松和彦『日本怪異妖怪大辞典』（東京堂、2013年）、産女の項。

¹⁴ 早川純三郎編『百物語評判』（『徳川文藝類聚』第4巻所収、国書刊行会、1915年）、「うぶめの事附幽霊の事」の章。



図1 『画図百鬼夜行』田中直日所蔵本 国書刊行会 1992年

3. 産女としてのお岩の成立

鶴屋南北の各作品における怨霊像は、それぞれが独立しているわけではなく、前作品で展開された怨霊像のある部分的イメージを、次の作品の怨霊でも継承するといった具合に、そこに連鎖的な系譜を見出すことが可能である。例えば、『阿国御前化粧鏡』に描かれた阿国御前は、髪を梳(す)くという行為に嫉妬の感情を重ねる人物として描かれているが、この髪梳きに嫉妬を重ねるというモチーフは、『阿国御前化粧鏡』以降の南北の作品においても採用されていった¹⁵。南北の最後の作品となる『四谷怪談』でも、お岩が髪を梳くという場面があり、従来の研究は、このお岩の「髪梳き」という行為を阿国御前に連なるものとして、怨霊像の継承を見て取る傾向にあったと言える¹⁶。そういった研究状況のなかで、「産女」という新たなモチーフを見出したのが、高橋則子氏である。高橋氏は、鶴屋南北の作品に描かれた女たちの多くが「産女」として描かれていると指摘している¹⁷。例えば、怪談狂言のさきがけとされる『天竺徳兵衛韓嘶』(文化元年)では、乳人亡霊(めのとぼうれい)、すなわち乳母の亡霊が、「流れ灌頂」の儀式と共に描かれている。また、『彩入御伽艸』(いろえいりおとぎぞうし)(文

¹⁵ 森真由美「東海道四谷怪談における『髪梳き』の考察」(『国語国文学誌』21、1991年12月)。

¹⁶ 周平、前掲注2論文。

¹⁷ 高橋則子、前掲注3論文。以下はそれを参照とした。

化5年)では、幸崎(こうざき)という女性の霊が水の中で子を抱いた状態で現われており、やはり産女として扱われている。翌年に上演された『阿国御前化粧鏡』(文化6年)では、累が水の中に投げ込まれた若君を抱いて現れる。これも産女像として捉えられよう。こういった累を継承する存在として『四谷怪談』(文政八年)のお岩がある。但し、ここで留意すべきは、『四谷怪談』を除く以上に挙げた三作品には、本文に「産女」という記述を確認することができないという点である。換言すれば、『四谷怪談』にはお岩を「産女」として明記する表現があるわけであり、お岩がいかなる点で「産女」であるのかについて確認する必要があると言えよう。

本稿の第二章で論じた通り、「産女」とは、「出産によって死んだ女の霊が妖怪となったもの」であった。この定義に照らした場合、お岩の怨霊は、厳密には「産女」の条件を満たしてはいない。即ち、出産に関わる死というものが「産女」という怨霊の前提条件となっているのだが、お岩は、第二幕「雑司ヶ谷四谷町の間」で、存命中に子を出産しているのである。しかし、それにもかかわらず、南北は第五幕「蛇山庵室の間」で、お岩の怨霊を「産女」として再登場させてくる。果たして、お岩が「産女」とされるべき理由はいかなる点に求められるのか。ここではまず、お岩が出産した後の状況を確認しておくことにしよう。

伊右 なにと申しておのれら存じた品ではないが、この民谷の家に先祖より持ち
伝へをる、ソウキセイと申す唐薬。こりや外々には少ない薬種。腰膝ぬけた
る難病にも、用ゆる時はその功たちまち眼前の不思議。浪人の身の不自由な
がらも、外手へさへも渡さぬ品。それを盗んで駆け落ちひろぎ、かゝる、コ
レ

ト拵へそこねし一腰を出し

このがたがた丸も、忘れて失せたあいつが一腰。雑物といふはこればかりだ。
近所の衆も気の毒がつて、今朝早々に小平めが行方の詮議。俺も常ならかけ
出すが、何をいふも折悪い女房の初産ゆゑ、人手が欲しさ雇つた小平め、か
へつて主に手をつかせる。思へば思へば腹の立つ。捕へ次第にぶち放すぞ。
請人め、さやう心得うせをらうぞ

ト叱りつける。孫兵衛、思ひ入れ

宅悦 御尤もでござります。按摩取りの私が口入れで、雇ひに抱へた小平がかけ落

ち。折悪いお内儀お岩様の初産が、血が納まらいで跡の御病気。その中でのかけ落ち。まことにわしも、旦那へ言ひ訳がござらぬ。親父殿、コリヤマあ貴様。なんと思はつしやる。

(一二三～一二四頁)

これは、伊右衛門が宅悦とソウキセイという薬のことを話している場面である。この薬は、民谷家に先祖代々伝わる妙薬で、使用人の小仏小平がそれを盗もうとしたところを、伊右衛門が捕まえたのであった。この場面の会話によれば、お岩は「初産」であり、その「初産」の後も「血が納まら」ぬ状態であったことがわかる。この状態でお岩が死に至るのであれば、それは「産女」という怨霊化の条件に当てはまると言えるかもしれない。しかし、お岩の死は、この産後の「血の納まり」によるものではなかった。彼女の死は、伊右衛門と、彼を婿に取ろうとする伊藤喜兵衛との画策によってもたらされたのである。

お岩の体調が回復しないことを知った伊藤喜兵衛は、孫娘（お梅）の乳母のお槓（まき）に薬を持たせてお岩のもとに向かわせる。以下は、そのお槓が伊右衛門に薬を渡す場面である。

お槓 有難うございます。主人喜兵衛始め、後家弓事もよろしう御言伝申します。承りますれば、御内方お岩様御事、御産ありしと御目出たい御噂。この品はあまりお粗末にはござりますれど、御目にかけてます。また、御酒と煮しめは、御夜伽遊ばされますお方お方へおなぐさみの為、御目にかけてますと遣はしましてござります。よろしうお頼みもうします。

ト切溜に煮しめ、卷樽、三重の組重へ、切餅、白味噌、鯉節の類を詰めたるをさしだす。伊右衛門、思ひ入れあつて

伊右 これはこれは、いつもながら御丁寧に、まことにいたみ入ります。忝なう存じます。御入れ物はこの方より持たせ遣はしませう。よろしく申して下され

お槓 畏まりました。○また一品のこの粉薬。これはすなはち手まへ隠居の家伝とござりまして、調合致されます血の道の名薬、お岩様におあげなされても苦しうございませぬと、わざわざ遣はしましてござります。

伊藤喜兵衛がお楨に持たせた薬は、表向きは、お岩のために調合した「血の道の名薬」とあるが、実は、毒薬である。この毒薬を飲んだ者は、顔が醜く変貌してしまう。喜兵衛はこの時点で孫娘のお梅が伊右衛門に対して恋心を抱いているのを知っており、お岩の顔が醜く変貌すれば伊右衛門はお岩と離縁し、お梅が後妻になれると考えたのである。お岩はこの毒薬を飲み、顔が次第に崩れていくことになる。その結果、伊右衛門から愛想を尽かされ、夫婦仲は悪くなってゆく。そのような状況の中で、伊右衛門は伊藤喜兵衛との距離を縮めてゆき、ついにお梅との再婚を決意するに至る。伊右衛門の心変わりに戸惑い、更に、伊右衛門と伊藤喜兵衛の陰謀を知ったお岩は絶望し、混乱の最中に命を落とす。つまり、お岩の直接の死因は、出産とは関係が無い。但し、ここで留意すべきは、こういった一連の出来事の発端となっていたのが、出産後の血の病気で、その「血」をめぐる毒薬が用意されてきているという点である。出産後のお岩を描く文脈には、「血」というものが点在しており、あたかもお岩は、出産によって「血」に染められていくかのように描かれているのである。

お岩と「産女」を繋ぐ要素は「血」だけではなく、「川」という舞台設定も存在する。さきに述べたとおり、『今昔物語集』巻第二十七「頼光郎等平季武値産女語第四十三」では、産女の怪奇性を語る舞台は「川」であった。この「川」という舞台は、産女伝説の展開と共に不可欠な要素として定着してゆく¹⁸。実際に、『四谷怪談』でそれを確認しておこう。

長兵・官蔵 ヤ、コリア小平めを伊右衛門殿
伊右 なにかを聞いたこの小平、ことに死んだるお岩が不義の
長兵・官蔵 ヤ、そんなら内儀のお岩殿
伊右 相好変つてこいつと二人、この家を逃げんとひろいだ不義者
長兵・官蔵 聞けば聞くほど野太い野郎め。シテこの死骸は
伊右 世間へ見せしめ、二人の死骸戸板へ打ち付け、姿見の川へ流して、す

¹⁸ 山岡敬和は、産女と「水神」との繋がりについて論じている。山岡氏によれば、産女の本原像には水の力を男に与える女性としてのイメージがあるという（山岡敬和「醜・産女・橋姫の考察」『国学院雑誌』2、2015年2月）。

ぐに水葬

長兵・官蔵 そんならこれなる

ト押入れの杉戸を引き抜き、菊五郎の小平の死骸を件の杉戸へ引つ張つて、釘にて打ちつける。この時、薄ドロドロ、あふむけになりし小平の引つ張られし両手の指、蛇の形となり、うごめく。兩人、見て

官蔵 アレアレ、両手の指が残らず

長兵 どうやら蛇に

伊右 なにをたはけた

トこの時、向ふより、伴助、走り来り、門口より

伴助 伊右衛門様、伊右衛門様、喜兵衛様より花嫁御、たゞ今これへ、御家内一緒に

伊右 それは早急。しからばお二人、死骸は奥へ

長兵・官蔵 心得ました

伴助 ヤ、小平が死骸にお岩様。そんなら二人は

伊右 間男心中。二人を戸板ですぐにどんぶり、仕事は奥で

三人 のみ込みました

伊右 見られまいぞ

(一九一～一九二頁)

これは、小平が伊右衛門の家伝の薬を盗んだことで伊右衛門に惨殺された場面である。伊右衛門は長兵衛に命じて小平とお岩の両名の死骸を戸板に釘で打ち付けさせ、それを「姿見の川」へ流し、水葬を行う。お岩はこの水葬によって、「産女」の舞台設定である「川」と結び付けられ、「産女」の物語となってゆく。

4. 『四谷怪談』における鎮魂儀礼—流れ灌頂・施餓鬼回向と孟蘭盆会

本稿の第1節で取り上げた通り、『四谷怪談』の大詰となる「蛇山庵室の場」の本文を見ると、そのト書きの部分には「流れ灌頂」という表現が登場する。この「流れ灌頂」とは、「灌頂の幡（はた）または塔婆を川や海に流して功德を回向する法会であり、本

来は魚類などを救うためにおこなったもの」である¹⁹。これは、以下に説くように産女と共に描出され、出産時に死去した産女の霊を鎮魂するための象徴とも言える。なお、この鎮魂儀礼の根底には、出産に関わる血や死を穢れと捉え、その穢れを浄化しようとする心情を見て取ることが可能である。勝浦令子氏によれば、このような死と出産を穢れと捉える意識は、もともとは道教によりもたらされたものであるという²⁰。その穢れの意識が、やがて仏教的儀礼と結合し、鎮魂儀礼としての意味合いを強めていった。なお、佐々木孝正氏によれば、仏教の流れ灌頂は水による浄祓（きよめはらい）であり、その灌頂幡の功德によって産婦の罪を減らし、産婦の靈魂を救済する儀礼として成立したが、「卒塔婆流し型」、「縄ざらし型」、「あらいざらし型」という三種の種類がある²¹。この三種類の形態に共通しているのは、卒塔婆で供養しながら、水の力で罪を浄化するという点である。経帷子（きょうかたびら）に水をかけることで、産婦の霊を救済するというわけである。

さて、このような鎮魂儀礼としての流れ灌頂を、伊右衛門は行ったのであるが、ここで、その流れ灌頂を行った後の場面に見られる次のような台詞に注目したい。

ト差出す。平内、取り上ぐる。この時、薄ドロドロ、件の墨付を開く。いつの間にかは、この書物、鼠食ひにて、御判・文言食ひ散らしある体。平内、悔りして平内 や、コリヤコレ、御判も文言も、鼠の歯節で食ひ裂きあれば、反古も同前。こりやどうぢや。

ト呆るゝ。伊右衛門、取つて、よくよく見て

伊右 まことに食ひ裂く鼠の仕業。これもお岩が死霊のわざか。はて是非もないト思ひ入れ平内役にも立たぬ暫時の隙入り。この由主人へ言上致さん。さすれば最前渡せし品々、家来ども取り上げい。

捕人 ハア、

ト件の広蓋のまゝ、取り上げる

伊右 スリヤ下され品々まで

平内 持ち帰つて右のあらまし披露致さん。あまりと申せばたはけた民谷。いけ

19 『日本国語大辞典』第二版（小学館、2001年）、「流れ灌頂」の項。

20 勝浦令子「七・八世紀将来中国医学書の道教系産穢認識とその影響—神祇令散齋条古記「生産婦女不見之類」の再検討」（『東京女子大学史論』59、2006年）。

21 佐々木孝正、前掲注7論文。

馬鹿馬鹿しい。ハ、、、

ト嘲笑ふ。時の太鼓になり、平内、捕手連れ、足早に向ふへはいる。伊右衛門、見送りある。この時、源四郎、出かゝり、窺ひある

伊右 せつかく母の志、この身の出世のこの属託、鼠の仕業もお岩めが死霊のたゝり。もうこの上は、立てた卒塔婆も

ト門口へ行かうとする。窺ひみたる源四郎、走り寄って、伊右衛門を引き止め。きつとなつて。

源四 コリヤ倅、わりや腹立てゝあの卒塔婆、脛にもかけん心ぢやな

伊右 施餓鬼回向も聞き入れぬ、あの亡者めが、戒名なりと

(三八七～三八九頁)

伊右衛門は、お岩のために流れ灌頂を行った。流れ灌頂を行うということは、お岩の霊を鎮魂しようとしてみたということになる。しかし、お岩の霊は鎮魂されることなく、伊右衛門に祟り続ける。それが分かるのが、鼠が書物を食い裂くという描写である。

(文脈を遡ると、お岩の子を食い裂こうとする鼠の姿も描かれていた。) この『四谷怪談』では、鼠の出現は怪奇現象であり、その主体は、言うまでもなくお岩である。もちろん、伊右衛門も、これらの鼠をお岩の祟りと認識している。すなわち、この場面は流れ灌頂が行われた後にもかかわらず、なおも鼠の姿が描かれており、即ち、お岩の祟りが終息していないということを意味している。つまり、伊右衛門の流れ灌頂という鎮魂儀礼が失敗に終わったということを物語っている。ここで注目したいのが、伊右衛門の父の源四郎と対話した際に、発した「施餓鬼回向も聞き入れぬ」という台詞である。「も」という表現に留意すれば、伊右衛門は流れ灌頂のみならず、「施餓鬼回向」という供養も行っていたことが窺える。

『四谷怪談』は、文政8年(1825)7月26日に初上演された夏芝居であり、盂蘭盆会(うらぼんえ:死者の霊を弔う夏の行事)の時期に該当する。お岩は水葬されており、水中を漂流する救済も供養もされていない無縁仏となっているのである。最上孝敬氏によれば、こういった救われぬ状態にある無縁仏は、盂蘭盆会において供養されると指摘している²²。因みに、施餓鬼会もまた、無縁仏を供養するためのものであつ

²² 最上孝敬「無縁仏について」(『葬送墓制研究集成第3巻・先祖供養』名著出版、1979年)。

たため、やがて盂蘭盆会と施餓鬼会は習合されていった²³。一方、「産女」の怨霊に対する鎮魂儀礼としてあった「流れ灌頂」も、この施餓鬼会と習合し、川施餓鬼・水施餓鬼という名称が付けられるまでになる²⁴。これらを総合すると、お岩は「産女」であると同時に無縁仏でもあり、また、産女を鎮魂する「流れ灌頂」と無縁仏を供養する「施餓鬼回向」は、盂蘭盆会として統合できるだろう。

結論

本稿は、『四谷怪談』の大詰となる「蛇山庵室の場」の本文に登場する「産女」という表現に注目し、その「産女」としてのお岩像をめぐって、『四谷怪談』における鎮魂儀礼を考察したものである。産女とは、そもそも妊婦を意味する語であるが、『今昔物語集』巻第二十七の「頼光郎等平季武値産女語第四十三」から、妖怪の性質を帯び始める。産女にまつわる怪奇性は様々な形で伝承されてゆき、やがて近世になると、血、雨、川、流れ灌頂といった具体的なイメージを伴い、産女の典型的な像が定着するようになった。

こういった産女像は、鶴屋南北の歌舞伎狂言にも取り入れられるようになり、『四谷怪談』のお岩もまた、例外ではなかった。但し、お岩は存命中に子を産んでおり、また、その死も出産とは直接関わらないため、厳密に言えば、お岩は産女の条件を満たしてはいない。しかし本稿で出産を契機とする病気と、その病気を治療するという名目で伊藤喜兵衛が用意した「血の道」の妙薬から、「血」という要素を抽出した。更にまた、伊右衛門がお岩を水葬するという条から、「川」という要素を見出し、お岩が「産女」として再登場してくるための条件が舞台設定として整えられていることを検証したのである。

こうした『四谷怪談』はそもそも盂蘭盆会に上演された亡霊送りのための夏芝居であり、様々な鎮魂儀礼の投影が窺える。お岩の死は第二幕に描かれているが、そこから結末に至るまで、供養されぬ無縁仏となっていたため、伊右衛門はその霊を鎮魂するために「流れ灌頂」を行った。この「流れ灌頂」とは、本来、産女の霊を鎮魂するものであるため、伊右衛門は、お岩を産女とみなしているかのようである。また、「流れ灌

²³ 最上孝敬、前掲注 22 論文。

²⁴ 佐々木孝正、前掲注 7 論文。

頂」の直後、伊右衛門の台詞に「施餓鬼回向」という供養の名が表れている。この供養は、餓鬼という無縁仏に飲食を施すというもので、やはり鎮魂儀礼の一種である。因みに、「流れ灌頂」や「施餓鬼回向」といった鎮魂儀礼は、盂蘭盆会に統合される祭祀としてみなすことが可能である²⁵。そして、こういった各種の鎮魂儀礼を引き込んでくる要因となっているものが、他ならぬお岩の産女としての扱いであり、したがって、『四谷怪談』が、あえて盂蘭盆会という時期を選んで上演されたことの意味もここに求められる。『四谷怪談』とは、怨霊化したお岩を産女として鎮魂していくという主題のもとに、盂蘭盆会にまつわる各種の供養が描かれている作品であると言えよう。

²⁵ 前掲注7書、藤井正雄「盂蘭盆と民俗」では、そもそも盂蘭盆、施餓鬼、水陸会が異なる三仏事であるが、生産力の高まるとともに、経済の発展により都市も発達する一方、信仰の庶民化に伴う信仰の個人化による現世利益信仰も高まるようになり、対他儀礼としての施餓鬼会が葬祭化と併せて定着一般化していった。このようにして、盂蘭盆会と施餓鬼会の習合は、餓鬼に対する設供—抜苦という両者共通のモチーフに求めることができると指摘されている。

終章

1. 文学における御霊信仰に着目する意義

御霊信仰は日本の民間信仰の一つとして、日本人の心の底に深く刻み込まれている。この御霊信仰は、平安期に行われた神泉苑における御霊会という国家レベルの祭祀を契機として確立され、民衆の信仰として社会に浸透していった。それと同時に、その隆盛期を迎えた。しかし、御霊信仰から派生した諸機能による他の信仰への変遷が、御霊信仰に多数の支流を流させてしまっている。すなわち、このような変遷がもたらしたのは御霊信仰の信仰多様化である。したがって、御霊信仰はこういった展開とともに、本来の姿勢を失ってしまい、文化遺産として後世に継承されていく可能性も危ぶまれている。このような現象について、民衆宗教史の研究成果によれば、中世にいたると、御霊信仰はその衰退期を迎え、特に明治維新以降、御霊信仰に関する研究は極めてまれとなってしまったという展開相が提示されてきた¹。

本来、文化遺産の出所来歴を明らかにするのが、民俗学などの諸学である。一方、文学はある時代の世相を映し出すことができるものであるため、民俗学のアプローチは、文学の研究においても有効であると考えられる。御霊信仰は平安期に確立したものであり、その様相は平安期の諸文学作品の文脈に見出すことができる。同様に、御霊信仰の展開とともに、後世の文学作品にもその様相を窺うことが可能である。

本研究はこのような発想のもとに進めてきた。本研究の目的は、文学作品の文脈を分析する方法を用いることにより、その文脈に構造化されている御霊信仰の本来の姿勢を探究することにある。本研究の特徴は、文学テキストを選択するにあたって、平安時代の作品という枠に限定するのではなく、時代を超えて中世、及び近世までの文学作品も取り上げた。そして、平安期に確立された御霊信仰の構造が、実際に文学作品の文脈にどのようにして組み込まれているかを考察してきた。つまり、現実世界において、御霊信仰はその変遷により、本来の様相を失ってしまっているが、文学世界において、その本来の様相は継承されていくということを明らかにした。

¹ 菊池京子氏は、御霊信仰の展開を「成立期」（平安・九世紀—十世紀）、「展開期」（平安・十一世紀—十二世紀）、「衰頹期」（中世）という三つの段階に分けている（『御霊信仰の成立と展開—信仰の支持層を中心として—』『民衆宗教史叢書第5巻・御霊信仰』雄山閣出版、1984年）。また、柴田實氏も、鎌倉時代を御霊信仰の衰退期として位置付けている（『御霊信仰研究の成果と課題』『民衆宗教史叢書第5巻・御霊信仰』雄山閣出版、1984年）。

2. テキスト分析によって御霊信仰の構造を見出す可能性

前述のように、現実世界における御霊信仰の展開は、時代の変遷とともに信仰の多様化を遂げ、その本来の様相を失ってしまった。しかし、文学世界においては、御霊信仰の本来の姿勢が保たれながら、文学作品を媒介として伝承されていく。本研究が注目するのは、文学作品の文脈に組み込まれている御霊信仰の構造である。

第一章「恥をかいた神としての六条御息所—『源氏物語』の御霊信仰に関する一考察—」では、六条御息所の生霊化を描いた文脈に注目し、そこに御霊信仰の構造を読み取った。六条御息所は、前坊の廃太子事件に巻き込まれた、いわば政争の犠牲者である。このような政争の犠牲者である六条御息所の深層には、御霊信仰の介在が認められる。本稿では、考察の手掛かりとして、六条御息所に関わって用いられる「恥」という表現に注目した。「記紀神話」には、恥をかいた神が祟りをなす型の逸話が散見される。本稿では、六条御息所を「記紀神話」に登場してくる祟り神の系譜に連なるものとして捉え、その怨霊化の契機を、醜態を見られたことによる屈辱としての「恥」と読み解いた。さらにまた、御霊信仰の構造における鎮魂について、本稿では、物の怪の詠んだ歌に見られる「魂結び」や、「賢木」巻における「伊勢下向」に求めた。「魂結び」については、六条御息所の無意識の領域で起きた鎮魂の欲求として捉えた。一方、「伊勢下向」については、祟り神に対する封印として解した。

第二章『六条葵上物語』における御霊信仰—『後妻打ち』の展開をめぐって—では、『源氏物語』の六条御息所にまつわる物語を「後妻打ち」という視点から捉え直し、その「後妻打ち」というモチーフが近世初頭に成立した『六条葵上物語』ではどのように展開されているかについて、御霊信仰の構造を見据えつつ考察した。『源氏物語』の「葵」巻には、光源氏の妾である六条御息所の車が、光源氏の正妻である葵の上方の従者によって破壊されてしまうという「車争い」の場面が描かれている。そういった暴力事件に、「後妻打ち」という習俗が浮上してくる。本稿では、この「後妻打ち」の関係構造は、六条御息所物語のモチーフと見做し、時代を越えて継承されていくと予測した。その変遷を追うべく、中世の謡曲『葵上』と近世の御伽草子『六条葵上物語』を取り上げ、分析を試みた。また、本稿では「後妻打ち」の社会性や政治性についても検討を加えた。そして、それらの要素を六条御息所の怨霊化と関連づけ、御霊信仰の素地を見出した。最後に、『六条葵上物語』に描かれている六条御息所の調菜の僧に要求した救済を

手掛かりとして、『源氏物語』において未完の状態であった六条御息所の鎮魂は、後世の六条御息所物語を扱った諸作品において完成したと論じた。

第三章「『雨月物語』における鎮魂の補完的構造—『白峯』と『青頭巾』に見られる御霊信仰の構造をめぐって—」では、『雨月物語』に所収された「白峯」と「青頭巾」との間に見られる御霊信仰の構造の補完的な関係について考察した。冒頭の「白峯」に描かれている怨霊崇徳院と法師西行との対峙によって、御霊信仰の介在が推定された。但し、「白峯」に見られる御霊信仰の最後の段階となる鎮魂は失敗に終わっている。さらに本稿では、「白峯」の冒頭文の「坂」という語に注目し、その境界という象徴的な意味について検討を加えた。「坂」という叙述を契機として、読者が現実世界から『雨月物語』という異界に入り込んでいく。そして、そのような異界としての『雨月物語』において、作者上田秋成が、鎮魂というテーマを展開していくことを示した。このような認識のもとに、本稿ではまた、八篇目の「青頭巾」に注目した。「白峯」と「青頭巾」では、共に高德の僧（西行・快庵）が登場してきて、その歌徳により、怪異（崇徳院・阿闍梨）を鎮魂していくことになっている。但し、「白峯」ではその鎮魂が失敗に終わったのに対し、「青頭巾」では成功するという違いがある。つまり本稿では、『雨月物語』全体を視野に入れたとき、「白峯」では未完の状態にあった鎮魂というプロットが、この「青頭巾」において遂行されており、「白峯」と「青頭巾」とが補完的関係にあることを明らかにした。

第四章「お岩の怨霊化と御霊信仰—『四谷雑談』から『四谷怪談』への展開—」では、近世の歌舞伎怪談狂言の到達点と言われる『東海道四谷怪談』を取り上げ、お岩をめぐる御霊信仰の構造について考察した。従来の研究と異なり、本稿では、お岩を考察するにあたって、その分析対象を歌舞伎『四谷怪談』に限定するのではなく、その先行する実録小説である『四谷雑談』にも目を配った。特に、お岩の怨霊化の契機を考えたとき、作品内部の文脈だけではなく、この両作品が成立した状況をも含め、対比的に分析することにより、その政治的な要因が浮上してくることを明らかにした。そして、『四谷雑談』と『四谷怪談』が、お岩の御霊信仰を構造化したテキストとして捉え得るものであると指摘した。最後に、御霊信仰の構造のもとにお岩の怨霊像を捉え直した場合、怨霊のお岩が民間では福をもたらす神として奉祀されている現象について、合理的に解釈することが可能になると論じた。

第五章「『東海道四谷怪談』における鎮魂儀礼—お岩の産女怨霊像をめぐって—」で

は、『東海道四谷怪談』の大詰となる「蛇山庵室の場」の本文に登場する「産女」という表現に注目し、その「産女」としてのお岩像をめぐって、『四谷怪談』における鎮魂儀礼を考察した。産女は『今昔物語集』を初出として、怪奇性を帯びつつ、血、川、雨、流れ灌頂といった具体的なイメージを伴い、近世に至ると定着するようになった。「産女」とは、死んだ妊婦の妖怪を指す語であるが、その定義に照らしてみた場合、お岩はその「産女」の条件を満たしていないことが分かった。しかし、『四谷怪談』の描くお岩の怨霊像は、「産女」に重なるものとしてある。本稿では、『四谷怪談』の文脈に確認される「血の道」の妙薬や「水葬」などの表現から、「血」と「川」という要素を抽出し、お岩が「産女」として再登場してくる可能性について検討した。さらにまた、『四谷怪談』の文脈に確認される「流れ灌頂」や「施餓鬼回向」という鎮魂儀礼にも注目し、それらをお岩に対する鎮魂の措置として捉えた。最後に、『四谷怪談』とは、怨霊化したお岩を鎮魂していくという主題のもとに、盂蘭盆会にまつわる各種の供養が描かれている作品であると論じた。

ここで更に各章の怨霊（第一章・第二章＝六条御息所、第三章＝崇徳院、第四章・第五章＝お岩）の生成過程と鎮魂を、図示しておきたい。その際、範型として、御霊会で祀られた早良親王を挙げることになる。

【範型】 早良親王の怨霊の生成過程と鎮魂

I 政治的失脚	=立太子にまつわる政争・藤原種継暗殺事件による連座
II 勝者と敗者が現れ、敗者は死、あるいは排除される	=勝者・桓武天皇と安殿皇子（平城天皇） 敗者・早良親王（淡路国に配流される）
III 敗者は勝者に祟り、天変地異を起こす	=平城天皇の発病、桓武天皇妃藤原旅子・藤原乙牟漏・生母高野新笠の病死、疫病の流行、洪水などの災害
IV 勝者は災異を畏怖し、敗者を鎮魂する	=御霊会

【第一章・第二章】 六条御息所の怨霊の生成過程と鎮魂

I 政治的失脚	=前坊にまつわる廢太子事件
II 勝者と敗者が現れ、敗者は死、あるいは排除される	=勝者・左大臣（葵の上） 敗者・六条大臣（六条御息所）
III 敗者は勝者に祟り、天変地異を起こす	=葵の上の死（『源氏物語』） 六条御息所の後妻打ち（謡曲『葵上』・御伽草子『六条葵上物語』）
IV 勝者は災異を畏怖し、敗者を鎮魂する	=伊勢下向（『源氏物語』） 比叡山横川の小聖による調伏「『葵上』」 調菜の僧による仏法の救済（『六条葵上物語』）

【第三章】 崇徳院の怨霊の生成過程と鎮魂

I 政治的失脚	=保元の乱
II 勝者と敗者が現れ、敗者は死、あるいは排除される	=勝者・後白河院 敗者・崇徳院（讃岐に追放）
III 敗者は勝者に祟り、天変地異を起こす	=平治の乱、美福門院一党の死、平氏一門の落命
IV 勝者は災異を畏怖し、敗者を鎮魂する	=①誦経供養、②歌徳鎮魂、③作中世界、現実世界における奉祀

【第四章・第五章】お岩の怨霊の生成過程と鎮魂

I 政治的失脚	= 田宮家の奪取 (『四谷雑談』) 塩冶判官の切腹 (『四谷怪談』)
II 勝者と敗者が現れ、敗者は死、あるいは排除される	= 勝者・伊東喜兵衛、伊右衛門 (『四谷雑談』) 伊藤喜兵衛、伊右衛門 (『四谷怪談』) 敗者・お岩
III 敗者は勝者に崇り、天変地異を起こす	= 伊東家、田宮家の落命 (『四谷雑談』) 伊藤家、伊右衛門の落命 (『四谷怪談』)
IV 勝者は災異を畏怖し、敗者を鎮魂する	= 法事、誦経供養 (『四谷雑談』) 流れ灌頂、施餓鬼などの鎮魂儀礼 (『四谷怪談』)

六条御息所は『源氏物語』の怪異を一身に担っている人物である。『源氏物語』の世界における六条御息所と光源氏との葛藤は、彼女を生霊化させ、光源氏の正妻の葵の上を崇っていく。この出来事を手がかりとして、諸氏による先行研究は『源氏物語』の裏の世界に描かれている六条御息所をはじめとした一族と左大臣家との間に起きたであろう政争の可能性を浮上させてくる。ここに、六条御息所の怨霊化の原因——前坊の廢太子事件——と早良親王の怨霊化の原因との接点を窺う視界が拓かれてくるのであった²。そしてまた、そういった政治性のみならず、六条御息所に崇られる葵の上が光源氏の正妻であるという点に着目すれば、六条御息所の怨霊化の原因に、正妻と後妻の争い、いわゆる「後妻打ち」の関係構図をも看取することが可能となる。しかも、歴史上の北条政子の「後妻打ち」に照らしてみると、この「後妻打ち」もまた、政治性を帯びていることがわかる。異彩を放つ六条御息所物語は、中世の謡曲・『葵上』を經由し、近世の御伽草子・『六条葵上物語』に至るまで、政治的失脚と「後妻打ち」

² 小山清文「源氏物語における前坊・六条御息所の意義—六条御息所の生と死」(『日本文学』63〈5〉、2014年5月)

という二つのモチーフをもって、六条御息所をめぐる一連の御霊信仰的展開を文学作品に構造し、伝承していくのである。

近世怪異小説の白眉³と言われる上田秋成の『雨月物語』は、その冒頭部の「白峯」において、歴史上の実在の人物である崇徳院の生涯を描いている。崇徳院が挙兵した保元の乱（＝怨霊化の原因・政治的失脚）、平治の乱・美福門院一党の死・平氏一門の落命（＝怨霊の祟り）、西行の誦経（＝鎮魂）というプロットが「白峯」には構築されている。これは御霊信仰に窺えるプロットに他あるまい。ここで了解されるのは、崇徳院をめぐる御霊信仰の展開相が「白峯」という作品に構造化されているということである。

怪談は最初に、巷説の形で存在している。その後、百物語という集会において披露され、民間で流行しているうちに文字化され、文学作品として生まれ変わる。その中に、近世怪談の到達点と言われるお岩にまつわる怪談がある。お岩が周知されるようになった契機として、四世鶴屋南北の傑作である『東海道四谷怪談』が挙げられる。この歌舞伎怪談狂言はお岩ブームを作り、お岩を民衆の信仰対象にまで昇華させていくのである。このようなプロセスには、やはり御霊信仰の構造が看取されると言えよう。但し、近世の怨霊は情愛に虐げられた男女の怨霊であり⁴、平安時代や中世の怨霊との顕著な相違が見えてもくる。すなわち、怨霊化の原因としてあった政治的な失脚というプロットが脱落してしまっているわけである。しかし、実はお岩物語の源流である『四谷雑談』⁵の文脈を顧みると、そこにはお岩の身に起こった「家」をめぐる政争が描かれている。いわば、お岩の政治的失脚の構図は、『四谷雑談』に伏線として画かれていたのである。『四谷雑談』の後継としての『東海道四谷怪談』は、お岩の不幸を語り続けている。ここで留意すべきは、『東海道四谷怪談』の文脈において、お岩の不幸のみならず、お岩の祟り、そして怨霊お岩に対する様々な鎮魂儀礼が描かれているという点である。これらの工夫により、巧妙にお岩の御霊信仰は『四谷雑談』と『東海道四谷

³ 秋山虔他編『日本古典文学史の基礎知識—文学的伝統の理解のために—』（有斐社、1975年）、169～170頁。

⁴ 横山泰子『江戸東京の怪談文化の成立と変遷』（風間書房、1997年）、源了圓による「序」において、江戸時代の怨霊は、「江戸という階層社会で、社会の底辺で虐げられた男女の今わのきわの怨みが形をなした虐げられた男女の怨霊である」と指摘されている。

⁵ 広阪朋信訳注『実録四谷怪談—現代語訳「四谷雑談集」』（白澤社、2013年）、横山泰子氏による「序」。この序では、『東海道四谷怪談』はヨツヤカイダン川の上流に位置する大きな湖である。さらに上流に、水源地である『四谷雑談』があると指摘されている。

怪談』の文脈に構造化されていくのである。

歴史学的な観点からは窺えない御霊信仰の構造。以上に見てきたように、その継承と展開の様相を具体化するうえで、文学研究によるアプローチこそが有効であることを明らかにした。すなわち、民衆思想史や民衆宗教史などといった史的観点では既に衰退期を迎えたと把握されてきた御霊信仰は、文学の世界において、その構造が伝承されていくのだと言えよう。

参考文献一覧

序章

- * 桜井徳太郎「怨霊観と二つの型」(『霊魂観の系譜・歴史民俗学の視点』(筑摩書房、1977年2月)
- * 黒板勝美編『国史大系日本三代実録』(吉川弘文館、2005年)
- * 井上満郎「御霊信仰の成立と展開—平安京都市神への視角—」(『民衆宗教叢書』第5巻、雄山閣出版社、1984年)
- * 飯泉健司「御霊信仰の研究史」(『国文学解釈と鑑賞・特集＝古代に見る御霊信仰と神仏習合』至文堂、1998年3月)
- * 桜井徳太郎『民間信仰と現代社会—人間と呪術—』(評論社、1976年)
- * 居駒永幸「『風土記』に見る祟り神信仰」(『国文学解釈と鑑賞・特集＝古代に見る御霊信仰と神仏習合』至文堂、1998年3月)
- * 村山修一「御霊信仰とは」(『国文学解釈と鑑賞・特集＝古代に見る御霊信仰と神仏習合』至文堂、1998年3月)
- * 鎌田東二「記紀神話に見る御霊信仰」(『国文学解釈と鑑賞・特集＝古代に見る御霊信仰と神仏習合』至文堂、1998年3月)
- * 近藤信義「『万葉集』と御霊」(『国文学解釈と鑑賞・特集＝古代に見る御霊信仰と神仏習合』至文堂、1998年3月)
- * 坂本昇「故前坊妃六条御息所」(『源氏物語構想論』明治書院、1981年)
- * 秋山虔他編『日本古典文学史の基礎知識—文学的伝統の理解のために—』(有斐社、1975年)
- * 金沢康隆「荒事にきく神の足音」(『国学院雑誌』57、1956年9月)
- * 諏訪春雄『日本の幽霊』(岩波書店、1988年)
- * 高田衛「実録小説『四谷雑談』と『東海道四谷怪談』」(神保五彌編『江戸文学研究』、新典社、1993年)
- * 三谷栄一「日本文学における民俗学的方法」(『古典文学と民俗』、1968年)
- * 大藤時彦『講座日本の民俗・総論』(有精堂、1978年)

- * 前田雅之「『今昔物語集』に見る御霊信仰と神仏習合—存在しないはずの御霊の存在をめぐる—」(『国文学解釈と鑑賞・特集＝古代に見る御霊信仰と神仏習合』至文堂、1998年3月)
- * 岡野弘彦「信仰・儀礼」(和歌森太郎他編『民俗文学講座』第二卷、弘文堂、1960年)
- * 菊池京子「御霊信仰の成立と展開—信仰の支持階層を中心として—」(『民衆宗教史叢書第5巻・御霊信仰』雄山閣出版、1984年)
- * 桜井徳太郎「怨霊から御霊へ—中世的死霊観の展開—」(『民衆宗教史叢書第5巻・御霊信仰』雄山閣出版、1984年)

第一章

- * 三苦浩輔「六条御息所の怒りと左右大臣家」(『源氏物語の伝承と創造』おうふう、1995年)
- * 三谷栄一「源氏物語における民間信仰—御霊信仰を中心として—」(『源氏物語講座・第五巻』有精堂、1971年)
- * 小山清文「源氏物語における前坊・六条一族の意義—六条御息所の生と死—」(『日本文学』63〈5〉、2014年5月)
- * 久富木原玲「『源氏物語』とアマテラス—六条御息所・光源氏論に向けて—」(斎藤英喜編『アマテラス神話の変身譜』森話社、1996年)
- * 小嶋菜温子「女三宮・柏木から六条御息所へ—神の罪そして異化の言説—」(『日本文学』42〈5〉、1993年5月)
- * 奥村英司「苦悩する神・六条御息所論」(『鶴見大学紀要』35、1998年3月)
- * 居駒永幸「『風土記』に見る祟り神信仰」(『国文学解釈と鑑賞・特集＝古代に見る御霊信仰と神仏習合』至文堂、1998年3月)
- * 村山修一「御霊信仰とは」(『国文学解釈と鑑賞・特集＝古代に見る御霊信仰と神仏習合』、至文堂、1998年3月)
- * 黑板勝美編『国史大系日本三代実録』(吉川弘文館、2005年)
- * 岡田大助「『源氏物語』における六条御息所の煩惱と苦しみについて」(『工学院大学研究論叢』50〈1〉、2012年10月)

- * 鎌田東二「記紀神話に見る御霊信仰」(『国文学解釈と鑑賞・特集＝古代に見る御霊信仰と神仏習合』至文堂、1998年3月)
- * 藤田恵子「伊勢の神の女・六条御息所—車争いを中心に—」(『愛知大学国文学』41、2001年11月)
- * 倉西裕子「ヤマトヒメの原像」(後藤祥子編『王朝文学と斎宮・斎院』竹林舎、2009年)
- * 勝浦令子「七・八世紀将来中国医学書の道教系産穢認識とその影響—神祇令散斎条古記「生産婦女不見之類」の再検討—」(『東京女子大学史論』59、2006年)
- * 黑板勝美編『国史大系・延喜式』(吉川弘文館、1961年)
- * 所功「伊勢の斎王と神宮の祭祀」(後藤祥子編『王朝文学と斎宮・斎院』竹林舎、2009年)

第二章

- * 松岡智之「研究史」(上原作和編『人物で読む『源氏物語』・六条御息所』勉誠出版、2005年)
- * 菊池京子「御霊信仰の成立と展開—信仰の支持階層を中心として—」(『民衆宗教史叢書第5巻・御霊信仰』雄山閣出版、1984年)
- * 林田孝和「源氏物語の祭りの場と車争い」(『源氏物語の鑑賞と基礎知識』⑨葵、至文堂、2000年)
- * 浅見和彦「都と鄙の女性説話—後妻打ちをめぐって」(『国文学解釈と教材の研究』50〈10〉、2005年10月)
- * 伊藤信博他「『六条葵上物語』翻刻・注釈研究からみる擬人化された物語」(『名古屋大学大学院国際言語文化研究科・言語文化集』37、2015年1月)
- * 今西裕一郎「解説・『六条葵上物語』」(京都大学文学院国文学院研究室編『六条葵上物語』臨川書店、1978年)
- * 工藤重矩『平安朝の結婚制度と文学』(風間書房、1994年)
- * 桃裕行「うはなりうち(後妻打ち)考」(『桃裕行著作集第4巻・古記録の研究』上巻、思文閣出版社、1988年)
- * 岡田大助「『源氏物語』における六条御息所の煩惱と苦しみについて」(『工学院大

学研究論叢』50〈1〉、2012年10月)

- * 斎藤澄子「能楽『葵上』と『野宮』における主人公の表現構造とその特長—六条御息所の心の中の『葛藤と癒し』の心理分析—その一」(『茨城キリスト教大学紀要』41、2007年12月)
- * 三宅晶子「六条御息所の変貌」(『文学』隔月刊第4〈4〉、岩波書店、2003年7、8月)
- * 増田繁夫「葵巻の六条御息所」(『国文学解釈と鑑賞別冊・人物造型からみた「源氏物語」』至文堂、2003年5月)
- * 松本隆信「御伽草子の世界」(秋山虔他編『日本古典文学史の基礎知識—文学的伝統の理解のために—』有斐閣、1975年)
- * 野村純一「『お伽草子』と昔話—『精進魚類軍記』によせて」(『国文学解釈と鑑賞・特集—御伽草子—転換期の文学世界—』至文堂、1985年10月)
- * 安達敬子「六条御息所異聞—『六条葵上物語』から—」(『国語国文』72〈2〉、中央図書出版社、2003年2月)
- * 黒板勝美編『国史大系日本三代実録』(吉川弘文館、2005年)
- * 飯泉健司「御霊信仰の研究史」(『国文学解釈と鑑賞・特集—古代に見る御霊信仰と神仏習合』至文堂、1998年3月)
- * 居駒永幸「『風土記』に見る崇り神信仰」(『国文学解釈と鑑賞・特集—古代に見る御霊信仰と神仏習合』至文堂、1998年3月)
- * 鎌田東二「記紀神話に見る御霊信仰」(『国文学解釈と鑑賞・特集—古代に見る御霊信仰と神仏習合』至文堂、1998年3月)
- * 井上満郎「御霊信仰の成立と展開—平安京都市神への視角—」(『民衆宗教史叢書第5巻・御霊信仰』雄山閣出版、1984年)
- * 佐藤和子「うわなり打ち—鎌倉・室町時代の女権—」(『日本及日本人』1561、1981年1月)
- * 氏家幹人『かたき討ち復讐の作法』(草思社、2013年10月)
- * 久富原玲「『源氏物語』とアマテラス—六条御息所・光源氏論に向けて」(『アマテラス神話の変身譚』森話社、1996年)
- * 藤井貞和「光源氏物語主題論」(『源氏物語の始原と現在』冬樹社、1980年)
- * 藤井由紀子「『源氏物語』鈴虫巻の六条院—六条御息所の鎮魂を視座として」(『中

古文学』、2000年12月)

- *小峯和明「お伽草子と狂言—料理・異類・争論」(『アジア文化研究・別冊』18、国際基督教大学アジア文化研究所、2010年3月)
- *渥美功「明眼院蔵『六条葵上物語』—墮地獄の底流—」(『ぐんしょ』19〈1〉、1988年)

第三章

- *秋山虔他編『日本古典文学史の基礎知識—文学的伝統の理解のために—』(有斐社、1975年)
- *三浦一郎「『雨月物語』論—所収九篇相互の関係性について—」(『京都語文』19、2012年11月)
- *田中厚一「『ゆるされ』た者の論理—『白峯』論—」(『帯広大谷短期大学紀要』32、1995年3月)
- *長沼英二「雨月物語の作品構成—各篇の冒頭と素材との関わり—」(『二松舎大学人文論叢』63、1999年10月)
- *西田汐里「『雨月物語』の「連環」構造を中心として」(『上越教育大学国語研究』28、2014年2月)
- *大輪靖宏「怪異からみた『雨月物語』の作品順序」(『上智大学国文学科紀要』16、1999年3月)
- *西郷信綱『古代人と夢』(平凡社、1993年)
- *阿部真司「黄泉比良坂考—『古事記』のサカを中心にして」(『高知医科大学一般教育紀要』1、1986年3月)
- *井上満郎「御霊信仰の成立と展開—平安京都市神への視角—」(『民衆宗教史叢書第5巻・御霊信仰』雄山閣出版社、1984年)
- *桜井徳太郎「怨霊から御霊へ—中世的死霊観の展開—」(『民衆宗教史叢書第5巻・御霊信仰』雄山閣出版、1984年)
- *大輪靖宏「『白峯』における崇徳院」(『上田秋成文学の研究』笠間書院、1976年)
- *黒板勝美編『国史大系—日本三代実録』(吉川弘文館、2005年)
- *村山修一「御霊信仰とは」(『国文学解釈と鑑賞・特集—古代に見る御霊信仰と神仏

習合』至文堂、1998年3月)

- * 村崎凡人「『白峯』—小説と事実との間—」(『研究報告書』〈徳島女子大学〉2、1966年11月)
- * 斎藤吉勝「『白峯』と崇徳院御霊信仰に関するノート」(『立正大学国語国文』47、2008年)
- * 長島弘明「『白峯』—上田秋成『雨月物語』」(『国文学解釈と鑑賞』至文堂、2006年5月)
- * 佐々木昭夫「『雨月物語』「白峯」論—冒頭部の観察—」(『東北大学文学部研究年報』36、1986年3月)
- * 橋本利光「黄泉比良坂と異界」(『国学院雑誌』107〈9〉、2006年9月)
- * 勝俣隆「伊邪那岐命の黄泉国訪問譚の解釈—黄泉国の存在位置と黄泉比良坂の位置関係を中心に—」(『長崎大学教育学部紀要人文学科』72、2006年3月)
- * 横山泰子『江戸東京の怪談文化の成立と変遷』(筑摩書房、1997年)

第四章

- * 高田衛『お岩と伊右衛門「四谷怪談」の深層』(洋泉社、2002年)
- * 高田衛「実録小説『四谷雑談』と『東海道四谷怪談』」(神保五彌編『江戸文学研究』、1993年)
- * 小二田誠二「怪談実録の位相—『四谷雑談』再考—」(『近世文学俯瞰』汲古書院、1997年)
- * 郡司正勝「解説・『東海道四谷怪談』」(新潮社、1981年)
- * 金沢康隆「荒事にきく神の足音」(『国学院雑誌』57、1956年9月)
- * 諏訪春雄「御霊信仰と荒事芸」(『文学』47、1978年8月)
- * 川村湊「累とお岩」(『怪異民俗学⑥幽霊』河出書房新社、2001年)
- * 横山泰子『江戸東京の怪談文化の成立と変遷』(風間書房、1997年)
- * 太刀川清「百物語怪談会と百物語」(『近世怪異小説研究』風間書房、1953年)
- * 桜井徳太郎「怨霊観と二つの型」(『霊魂観の系譜』、筑摩書房、1997年)
- * 黒板勝美編『国史大系日本三代実録』(吉川弘文館、2005年)
- * 広阪朋信訳注『実録四谷怪談—現代語訳「四谷雑談集」』(白澤社、2013年)

- * 水林彪「近世的秩序と規範意識」(『講座日本思想』第3巻、東京大学出版会、1983年)
- * 鎌田浩「近世武士の家意識」(『歴史公論』50、1980年1月)
- * 笠谷和比古著『近世武家社会の政治構造』(吉川弘文館、1993年)

第五章

- * 小池壮彦『四谷怪談—祟りの正体—』(学習研究社、2002年)
- * 周平「累からお岩へ—『東海道四谷怪談』のお岩の形成に関する一思考—」(『歌舞伎研究』46、2011年5月)
- * 高橋則子「鶴屋南北と産女—『天竺徳兵衛韓噺』の乳人亡霊から『四谷怪談』のお岩への変質—」(『文学』53、1985年9月)
- * 古代研究所編『折口信夫全集』(中央公論社、1937年)、第18巻、夏芝居の篇
- * 松前健「亡霊芝居と東海道四谷怪談—民間伝承との関連より—」(『甲南国文』33、1986年3月)
- * 佐々木孝正「流灌頂と民俗」(『講座・日本の民俗宗教②仏教民俗学』弘文堂、1980年)
- * 佐藤太二「うぶめ説話の研究」(『昔話伝説研究』19、1999年3月)
- * 高橋米策「うぶめの傳説」(『旅と伝説』21、1929年)
- * 八木三二「うぶめの伝承」(『郷土研究』4、1933年)
- * 西田耕三「産女ノート—文芸がとられた産女とその周辺—」(『熊本大学教養部紀要』15、1980年2月)
- * 西田耕三「産女ノート続」(『熊本大学教養部紀要』24、1989年1月)
- * 柳田国男『妖怪談義』(角川ソフィア文庫、2013年)
- * 宮田登『妖怪民俗学』(ちくま学芸文庫、2002年)
- * 小松和彦『日本怪異妖怪大辞典』(東京堂、2013年)
- * 早川純三郎編『百物語評判』(『徳川文藝類聚』第4巻、国書刊行会、1915年)
- * 森真由美「東海道四谷怪談における『髪梳き』の考察」(『国語国文学誌』21、1991年12月)
- * 山岡敬和「醜女・産女・橋姫の考察」(『国学院雑誌』2、2015年2月)

- *勝浦令子「七・八世紀将来中国医学書の道教系産穢認識とその影響—神祇令散齋条古記「生産婦女不見之類」の再検討」(『東京女子大学史論』59、2006年)
- *最上孝敬「無縁仏について」(『葬送墓制研究集成第3巻・先祖供養』名著出版、1979年)
- *藤井正雄「盂蘭盆と民俗」(『講座・日本の民俗宗教②仏教民俗学』弘文堂、1980年)

終章

- *菊池京子「御霊信仰の成立と展開—信仰の支持階層を中心として—」(『民衆宗教史叢書第5巻・御霊信仰』雄山閣出版、1984年)
- *柴田實「御霊信仰研究の成果と課題」(『民衆宗教史叢書第5巻・御霊信仰』雄山閣出版、1984年)
- *小山清文「源氏物語における前坊・六条一族の意義—六条御息所の生と死—」(『日本文学』63〈5〉、2014年5月)
- *秋山虔他編『日本古典文学史の基礎知識—文学的伝統の理解のために—』(有斐社、1975年)
- *横山泰子『江戸東京の怪談文化の成立と変遷』(風間書房、1997年)
- *広阪朋信訳注『実録四谷怪談—現代語訳「四谷雑談集」』(白澤社、2013年)