

一七世紀の怪異認識

木 場 貴 俊

はじめに

本論は、一七世紀前後の怪異やそれに類する言葉がどのような対象に用いられ、また当時の人々はそうした怪異にどのような対応を行っていたのかを考察することが目的である。

怪異とは、「①現実にはあり得ないと思われるような不思議な事柄。また、そのさま。あやしいこと②変だと思われること、不審③ばけもの、へんげ」（『日本国語大辞典』第二版）、要するに「あやしい」物事を指す。しかし、人がどのような物事に対して「あやしい」と感じるかは、時代や地域、階層、世代、性差によって様々である。また何かを「あやしい」と感じる場合、当事者にとつての日常や常識が前提にある。つまり怪異を理解することは、「あやしい」と思う人々にとつての日常や常識を逆説的に考えることに他ならない。

怪異という言葉については、これまで古代・中世の歴史学や国文学などで研究が進められてきた⁽¹⁾。しかし近世では、文芸や演劇などに登場する怪異に関する研究は数多ある⁽²⁾。一方で、怪異という言葉に関する研究はこれまでほとんどなかった。そこで使われてきた「怪異」や「妖怪」は、あくまでも分析概念、或いは理解するための文化的符丁としてであり、言葉のもつ歴史性にはあまり着目したものではない。本論は、この歴史性に注目するものである。

だが、先述したように何を「あやしい」と感じるかは、人によって様々である。そこで注目するのが、京極夏彦氏による、妖怪それ自体の定義ではなく現在の通俗レベルで使われる「妖怪」という言葉が定義するモノゴト（言葉が領域としている対象）を明らかにする試みである⁽³⁾。京極氏は、辞書や柳田國男・井上圓了たちの「妖怪」に関する言説を駆使することで、通俗的に「妖怪」と認識されるための条件（属性）を明らかにしている。私も京極氏の手法に倣い、一七世紀の怪異とそれに類する言葉（不思議・化物・妖怪…）がどのような対象を領域としていたのか、言い換えればどのような属性をもつ物事が怪異や妖怪、不思議と認識されていたのか、またそれを踏まえてどのような対応が行われていたのかを考えてみたい。

一七世紀を対象にしたのは、近世の怪異に関する研究は一八世紀以降に集中し、一七世紀のものは作品や作家研究以外ほとんどないためである。一七世紀は徳川政権になり支配や社会のあり方が大きく変化した時期であり、この時期を押さえないければ一八世紀以降の怪異の様相も歴史的に把握することはできない、と考えるからである。

ただし、この時期の民衆（専門的知識をほとんど持たない被支配者層）が記した怪異に関する史料は決定的に欠けている。しかし、知識人の著述は当時の社会・文化状況を反映したものであり、また出版物などの商品は民衆の意識から遠く離れたものではないと考える。そのため丹念な分析を通じて、民衆の怪異観の一端に触れることも可能だと考えている。

このような問題意識のもと、次章から具体的な考察を行っていく。なお特に断らない限り、引用史料の傍線や読点および丸括弧の説明は筆者による。

第一章 恠 異

一七世紀の怪異を考える前に、それ以前の怪異の様相を確認しておくことにする。前代からの流れを掴むことで、歴史性をより明確に示すことができると思われるからである。

そもそも古代において怪異とは、中国の天人相関説に由来する一種の法令用語であり、内裏紫宸殿の東回廊で行われた、軒廊御卜こんろうのみうという国家的な卜占の対象になった事象のみに適用される言葉だった⁽⁴⁾。そこでの怪異は、兵革や天災など政權にとつての危機に神仏が起す予兆よめと見なしと理解されていた。つまり、現代人がどんなに怪異だと思う現象であっても、軒廊御卜で占われなければ、怪異と見なされなかったのである。こうした政治性をもつ限定的な用法での怪異を、怪の異体字を使って便宜上「恠異けい」と表現し、あやしい物事全般をさす広義の怪異と区別することにした⁽⁵⁾。

狭義の怪異＝恠異は、古代・中世を通じて次第にシステム化していく。すなわち、寺社などから様々なフシギなコト（＝広義の怪異）が注進され、朝廷は注進に対し軒廊御卜を行う、それが恠異＝政權にとつての凶兆だと認定された場合、贈位や奉幣、支配權など注進者に望ましい収拾を行う、一方で政權（朝廷）は危機管理の対応ができたところの統治能力を社会に示す、これが一連の流れであった⁽⁶⁾。この注進者と政權双方に權益をもたらしシステムは、室町期になると、恠異とされる事態もその収拾の仕方も定型化していた（例えば多武峯の大職冠（藤原鎌足）像破裂には朝廷から告文使発遣⁽⁷⁾）。しかし応仁の乱以降、公武統一政權の減退もあり、恠異の注進・収拾システムは機能不全、すなわち政權（朝廷）は寺社からの要求に対し儀礼的な危機管理を示すのみで、注進した寺社が望む収拾を行わない（行えない）事態に陥る⁽⁸⁾。また恠異認定の国家儀式であった軒廊御卜自体も激減し、史料上からも見られなくなっ

てしまふ⁽⁹⁾。

こうした流れを経た後、怪異はどうなったのか。豊臣秀吉政権期の場合を、『多聞院日記』⁽¹⁰⁾から見てみると、

①一、千段地震ノ時、当山ヨリ火多ク出了ト、内裏ノ御庭ニハ数千ノ声ニテ夜躍了、朝見レハ異類ノ足アト、或ハ丸、或ハ四方長ク、大小牛馬以下様々ノアト也シ、院御所ニハ首多アリシ、数ヲヨムニ消失了、二百計在之シト云々、方々不思議共在之云々（天正一三年（一五八五）二月一日）

②行歩難治之間不能社參、前三無記談義ニ各被来了、藤七郎京ヨリ下、十七八日ノ比歟、三条ノアタリニ火数多飛去テ在之、狐沙汰歟云々、大坂モ爰元モ毎度飛火在之之由各申、不吉之題目也（天正一四年（一五八六）八月廿一日）

③一、從京都禁中近日以外鳴動之、可有祈禱之旨⁽¹¹⁾倫旨下了云々、大津之城・坂本・大坂ニモ怪異共、心細事也、并廿日帝位御元服、廿六日御即位共以無風雨之難様、可抽懇祈之旨倫旨下了ト（天正一四年九月一日）

④京都集樂ニハ怪異共数多、新テンノ大門ノ上ニ龍ヲ作置処、夜々光リ、終女ニ反テ池へ入ト云、上ノ御馬物云、内裏ニテ御祈禱ノアライ米血ニマメル、占ヲサセラル、処ハ天井ヨリ首落ツ、孤アレテ池ノ白鳥⁽¹²⁾寫⁽¹³⁾以下数多食之、関東八幡ヨリ使トテ山伏来テ、来五日一大事、不然者廿五日大事究云々、毎夜可有火事之由雜説ニテサワクト云、依之大政所ハアツタへ御参詣方々ニテ祈禱在之了、実否ハ不知也、如此口遊則物怪也、沈思々々（天正一九年（一五九一）五月四日）

などがある。①は一月に起きた天正大地震後の「不思議」、②は誠仁親王の死から正親町天皇の讓位に至る時期に起きた「不吉之題目」、③は後陽成天皇即位直前で起きた鳴動や「怪異」、④は天正一五年（一五八七）に落成した聚樂第で起きた「怪異」である。この頃は既に軒廊御トは行われていなかったと思われるが、不吉として祈禱などの対応が取られているように、当時も怪異は機能していたのである。

そして慶長三年（一五九八）八月一八日の秀吉の死去直前にも、不吉な出来事が起きている。慶長元年（一五九六）の大地震で倒壊した方広寺大仏の代わりに、翌年善光寺如来を勧請し安置するが、「善光寺如来上り給て後、太閤無程病氣之間、不吉之兆とて如斯」⁽¹¹⁾と、死去二日前の一六日に信濃へ下向される。また『当代記』には、

此春、下京の神明堂にて、人ならば二三十人声にて卅日余躍けるか、後には泣けると也、又八月十日時分に、將軍塚鳴動不斜、是等は太閤の凶兆也

と、將軍塚鳴動という伝統化した怪異が「太閤の凶兆」として発生している⁽¹²⁾。

徳川の御世になっても、柳原紀光の『続史愚抄』を見ると、伝統的な怪異が少なからず生じ、七社七寺での祈禱などが執行されている。それは『続史愚抄』に載る最後の天皇、後桃園天皇の死去（一七七九年）直前、皆既月蝕や多武峯・將軍塚が鳴っていることに象徴的である⁽¹³⁾。

また興味深い事例として、近年「島原・天草一揆の責任を公家たち支配層の墮落に求める異例の公家社会批判」⁽¹⁴⁾として注目されている随筆『春寢寛』がある。筆者不明ながら、寛永一五年（一六三八）三月一日以前に記され、後に下冷泉為景に写された本書には、怪異が重要な機能を果たしている。

か斗天地人の三方ともに怪異をあらはし、凶事をしめしけるにも人みな其外にのみうたかひをたて、そのうちにそむけるまつりことあるをうたかふ人稀なりし、東路ハ程遠ければ、よくもしらすかし、いてや此都の中のあるさまこそ、夜をおひ、日にしたかひてくたりもてゆくめれ、此年内侍所の御神樂の音たへしこそ、いとゆゑ、しく神慮もいか、と空おそろしけれ⁽¹⁵⁾

これは「吉利支丹といふ法」によって起きた島原・天草一揆と同時期に起きた「東西の山の端あかき事」などの天変地妖、都での髪切り事件といった「怪異」に対する見解であり、これらの原因を外Ⅱ天地ではなく、内Ⅱ公家社会に求め、ここから公家社会批判へと展開される。その背景には、怪異は悪政（公家社会の頹廢）と関連があるという

認識があり、その機能を自説展開の契機として巧に利用しているのである⁽¹⁶⁾。

ただし、こうした朝廷による怪異への対応に徳川幕府が積極的に関与していたのかといえ、決してそうではない。例えば寛文八年（一六六八）二月、江戸大火を含む「奇怪」の頻発に、「朝家安全玉体安穩之御祈」を行うよう、伊勢神宮・石清水八幡・春日社などが言っていたことについて、摂政鷹司房輔らが天台座主堯恕法親王に小御修法を執行すべきかの沙汰があった（三月執行）⁽¹⁷⁾。この時に「奇怪（怪事）」として列挙されたのは、八幡山の光物・貴船社鳴動・小御所の廊架に鷹が侵入（以前内裏炎上の前にも発生）・鞍馬山の松顛倒・法隆寺の聖徳太子像顛倒（大坂の陣で発生）であり、堯恕は「不祥之事」と述べている（江戸大火も「天災奇怪之事」と表現する）。しかし一方で、『江戸幕府日記』といった幕府の公的記録類には、この件に関する記述は見られない。

また一八世紀の事例だが、寛延四年（一七五二）二月以来の京都での地震や四月一七日に加茂別雷社酒殿で起きた「釜鳴怪異」に対して、五月一日に七社七寺で御祈が行われているが⁽¹⁸⁾、これについても幕府の関与は確認できない⁽¹⁹⁾。

幕府の記録に怪異が記されない、言い換えれば幕府が積極的に怪異に関与しない点は、一九世紀に編まれる幕府の『正史』『徳川実紀』に如実に表れている。『徳川実紀』では、大坂の陣後、怪異はほとんど記されていない⁽²⁰⁾。もちろん大坂の陣以降に「怪異」という言葉は散見できるものの、それは怪異ではなく、人の不可解な行動を指す表現に限られている。近年二次史料的な位置づけがなされている『徳川実紀』⁽²¹⁾だが、怪異がほとんど記されないその背景には、林述斎ら編者の間に、元和偃武以降は幕府による平和な状況が続いている、怪異は起きない、という認識が共有されていたためではないだろうか。

以上のように、朝廷の怪異への儀礼的対応について、徳川幕府の関与はきわめて消極的であったことがわかる。この点は、従来の政権による怪異への対応とは全く異質なものである。

そこには、徳川政権が室町殿と違って朝家の有する国家祈禱権を奪取せず、利用することで政権の正当性を高めようとしたこと²²⁾が、原因の一つとして挙げることができる。つまり、国土の安全と民の安寧を祈念する国家祭祀として、朝廷で行われる古代以来の伝統的神祇祭祀が幕府によって尊重されたのであり、その神祇祭祀の中に恠異への対応も含まれていたと考えられる²³⁾。要するに、恠異への儀礼的対応は、朝廷に分掌されていたのである。

また、明暦三年（一六五七）二月二十九日に京都で出された町触、

一、飛神・魔法・奇異・妖怪等之邪説、新儀之秘法、門徒に仕、山伏行人等に不限、仏神に事を寄、人民を妖惑するの類、又ハ諸宗共に法難に可成申分、与力同心仕候族、代々御制禁候条、新儀之沙汰にあらざる段、可存弁其旨事²⁴⁾

や、寛文五年（一六六五）、全国の寺院に対して出された「諸宗寺院法度」第二条附の「立新義、不可説奇恠之法事」²⁵⁾など、いわゆる「新儀異説」の禁止という幕府の政策が、寺社に恠異を容易に語ることを掣肘したとも考えられる。

そして元禄六年（一六九三）の「馬のもの言ひ」事件など、幕府は社会秩序を乱す言説を語る者に対し法で処罰する姿勢、いわば法度による恠異（怪異）の統制を行った²⁶⁾。法度の幕府と儀礼の朝廷という対応の差異は、近世の恠異をめぐる動向の大きな特徴といえる。

別に『春寝覚』の「東路ハ程遠ければ、よくもしらすかし」のように、幕府（江戸）と朝廷（京都）の地理的關係も大事な要因として含めることができるだろう。

このように政治的な恠異は近世になっても機能していたが、徳川幕府と朝廷との間では温度差が見られたのである。

第二章 怪異から怪異へ

前章では、怪異の歴史の変遷について見てきた。古代以来、怪異は政治性を持つ限定的な怪異の用法であり、それは近世でも特に朝廷とその周辺で機能していた。

しかし「怪異（恠異）」という言葉は、中世になると次第に政治性を持たない事象にも用いられるようになる。その代表例が建長六年（一二五四）成立の説話集『古今著聞集』である。巻一七「怪異」篇の序では、「恠異のおそれ、古今つゝしみるとす」⁽²⁷⁾と、さとしつまり怪異を収載する意図が見られる。だが内容的には、さとしではない、単に不可思議な事件も載っている。つまり『古今著聞集』「怪異」篇は、恠異に相当しない怪異、「異常で不思議な出来事をさす語が機能し始めている様相が伺え」、政治性のない「人の心をまどはす」鬼や天狗などの「変化」篇と同じ一七巻に「ものがたり」（著聞）として、怪異が収められているのである⁽²⁸⁾。

また室町期になると、先述した恠異システムの機能不全・軒廊御卜の激減の一方で、政権と関係のない不思議な出来事Ⅱ怪異が、頻繁に日記類に書き留められるようになる⁽²⁹⁾。高谷知佳氏はそれを室町期京都の都市性、「武家・公家・寺社が集住し、この権力者たち相互のあいだに、そして雇用や祭礼を通して民衆とのあいだに、日常的・流動的な都市社会のネットワークが幾重にも築かれて」⁽³⁰⁾いる点と関連させ、この政治・経済・文化が集中する都市ネットワークを介して、都市問題や政権危機に関する情報だけでなく、社会不安や政治批判の意味合いを含んだ怪異も風聞として拡散していったという。これは先に引用した『多聞院日記』④の「口遊則物恠」、口遊みつまり噂が起きること自体が「物恠」であるという認識と共通している。

この時期になると、凶兆である恠異と社会不安や政治批判の意味を持つ怪異との境界は、甚だ曖昧になってくる。

そうした怪異と恠異が混淆している事例として、『当代記』慶長一二年（一六〇七）の記事を見ることにする。

此二三箇年中、九州中国四国衆、何も城普請専也、乱世不遠との分別歟と云々、京都町人已下、種々怪異に付如
此歟、閭巷説と云々

これは、それまで戦場となった京都に住む者に「豊臣・徳川間の政治均衡のあやうさと、西国大名の『城普請』が戦争準備であるというリアルな現実認識が、同時に『種々怪異』を乱世の前兆とする認識と結びついたものとして町人意識を捉えて」いたことを示す史料である。また「怪異」と「乱世不遠」の関連は、元来政権でのみ機能していたさとし、恠異観が社会不安の怪異と融合したかたちで、民間（都市民だが）に浸透していたとも表現できる⁽³²⁾。

こうした状況下で、新たに怪異（恠異）と関わりを持ち出したのが、吉田神道である。吉田兼俱以来恠異に関わっているが、特に室町中期から戦国期にかけて在地社会の要請に応じて、多くの亡魂や怨霊に「亡霊神」「霊神」の神号や「若宮」という社号を授与して神格を上昇させ齋き祀っている⁽³³⁾。それは徳川政権期になっても、慶長一二年に破裂した多武峯大職冠像への祈念や野狐鎮などを行った神龍院梵舜をはじめ、吉田神道は積極的に怪異への対応を行い、それを通して朝廷から民間まで広く展開していった⁽³⁴⁾。

第三章 怪異である条件

ここまでの一七世紀までの怪異（恠異）を概観してきた。これを踏まえ、冒頭で掲げた本論の目的、一七世紀における怪異であると認識する条件（属性）、つまり当時の人々は何を「あやしい」と感じていたのかについて考察する。

その足がかりとして、まず前代の事例を取り上げ、仮説を立てた上で検討を行いたい。それは『経覚私要鈔』宝徳二年（一四五〇）三月二四日に記された奈良での事件である。

一、或者語云、於南都希共在之、先去廿日比敷、猿澤池上死人浮上、若人身ヲナクル敷、不分明、是一
於一言主、狐、神樂ヲ進ケル、是二

一言主御供此間不取之、是三

大佛汗カ、セ給云々、是四

元興寺吉祥堂張拳、^(舉力)兩方端食切、是五

於御社（春日社）、猿ヲ猪食殺、云々、是六

於一乘院塵塚火柱兩度立（正月ト今月初）、是七

御社安居障子絵、於勝南院因幡繪師所書之處、絵師共兩三人喧嘩、一人被殺害了、仍此障子令穢之間、別沙汰直
云々、是八

条々希以外之慎也、猿澤池ヲハ廿一日ニカエ「井ノ水ヲ入云々、其日於池端、（幸徳井）友幸」「供沙汰
之、御供共大風吹々倒了、是も」「事也云々、旁以可慎」⁽³⁵⁾

「希」はおそらく「希代之事」を略した表現⁽³⁶⁾と考えられるが、ここで挙げられる狐の異常な行動や大仏が汗をかく
現象は、従来恠異とされたものである⁽³⁷⁾。また「希」に対して行う「慎」は、恠異への代表的な対応手段である（先
述の『古今著聞集』など参照）。もう一つ、時を下って『親長卿記』明応二年（一四九三）十一月五日条を見ると、

晴、今朝將軍墳鳴動。或仁云、近日及度々云々、
其次語云、

南都怪異有数ケ、猿沢池水如泥、数魚死去云々、

東大寺、火柱立云々、

南田堂本尊瓔珞、地震之時落給、

春日祭依大和物語（国人有合戦事）下行物等無之、仍延引云々、

又、春日山鳴動云々、同有（闕文カ）

又聞、水無瀬御廟（後鳥羽院）鳴動云々⁽³⁸⁾

將軍塚鳴動を発端に列挙される「南都怪異」の中に、春日祭が合戦によって延引してしまったことも含まれている。これは、『経覚私要鈔』の絵師の喧嘩が「希」とされていることと共通していると思われる。これら時期も著者も異なる二つの記事から窺えるのは、「南都希」と「南都怪異」の含意は同じなのではないか、ということである。そこで希≡怪異、怪異とは稀少なことを指す、という仮説を立ててみる。

この仮説を踏まえて、次に一七世紀の事例を見ることにする。最初に、仏教唱導説話を文芸化した、「仏教怪異小説の嚆矢」⁽³⁹⁾とされる『奇異雑談集』（写本は寛永末〜慶安年間頃成立、一六八四年刊）を取り上げる⁽⁴⁰⁾。書名に掲げられる「奇異」とは、何を意味しているのだろうか。

『奇異雑談集』には「きいの事なり」という表現が一箇所、そして「奇異（の儀）にあらず」という表現が三箇所ある。「きいの事なり」とある下――一五は『祖庭事苑』の翻案で、楚国の内裏の鉄柱を、宮仕えの女が暑さしのぎに抱き、後に鉄の玉を出産した事に使われている。一方「奇異（の儀）にあらず」は、女性の執心悪業のおそろしさを説く話（上―四）、丸太橋が渡れない馬を老人の知恵で助ける話（下―九）、そして下――一一の三箇所である。今回は下――一一に注目したい。話の概要は次の通りである。

津の国兵庫の西、塩屋で製塩業を営む男が夜塩釜近くで焚き火をしていると、子供を抱いた女性が火に当たりに来る。男が焚き火越しにその女性を見ると、それは雁をくわえた狐だった。男は棒で驚かし、狐から雁を奪う。次の日に市へ雁を売りに行こうとする途中、小男に出会い二百文で売った。だが後に代金を見ると馬の骨だった。

典型的な狐に化かされる話だが、最後に以下の解説が付けられている（写本を使用）。

世に狐の物がたり、おほき事かきりなし、此さうたん、奇異の儀にあらず

といへども、火炎の中におひて、その真実を、みる事ふしぎにあらずや、真言宗に、護摩木をたくこと、八千枚をたく、禪法にいはいく、三世の諸仏、火炎上におひて、大法輪を転ず、又はいく、丹霞木仏を焼バ、院主看、眉鬚墮落す、と云々

この話は『奇異雜談集』下巻の草稿本『漢和希異』にも収載されているが、「世に狐の物がたり（中略）奇異の儀にあらず」の一文はない（「火炎の中に」以降はあり）⁽⁴¹⁾。

現代の感覚からすれば「奇異」に思える話でも、『奇異雜談集』の編者にとつては「奇異の儀にあらず」なのであった。何故「奇異」と見なされないのか。それは前文にある「世に狐の物がたり、おほき事かきりなし」だからであろう。狐に化かされる話は数多ある、故に「奇異」にはならない。つまり、稀少なことが「奇異」の条件と考えられていたことになる⁽⁴²⁾。それは『奇異雜談集』下巻草稿本が、『漢和希異』ということに示唆的である。

ただし「奇異の儀にあらず」の続きには、火炎越しに狐の正体を暴くことを「ふしぎ」としている。不思議（不思議）は本来仏教用語であり、火の効能を諸仏の靈験と結び付けて話を締めるのは、『奇異雜談集』にふさわしい終わり方である。

注意すべきは、「奇異」と「ふしぎ」が区別されている点である。つまり「奇異」は、仏の靈験とは関係のない稀少な事象を指すと、『奇異雜談集』の編者は考えていたことになる。

さらに事例を挙げると、本邦初の百物語怪談集『諸国百物語』（一六七六年刊）の巻二―二「相模の國小野寺村のばけ物の事」では、「めづらしきこと」と「ふしぎ」が同じ事象に用いられている⁽⁴³⁾。

また元禄二年（一六八九）刊行の京都の地誌『京羽二重織留』には、「奇瑞」と「妖怪」の項目があり、「奇瑞」は

神仏の靈驗について、「妖怪」は神仏とは無関係な、不可思議な現象について区別されて書かれている⁽⁴⁴⁾。

そして貞門俳諧師で、『古今犬著聞集』などの仮名草子編者でもあった椋梨一雪の『続著聞集』（一七〇四年九月序）は、全二〇篇それぞれに主題が決まっている。その第十篇の主題が「奇怪」であり、その「奇怪」については序文で以下のように説明されている。

奇怪とは、凡天地の造化、万物変易は、各其本然の理有て、四時寒煖より及大小屈曲に至まで、悉訝るべきにあらず、然るに間（々）処々に起り、物々に付而、非常のことゝをなし、奇怪の業を現して耳目を驚す事あり、此等の類、此篇におさむ⁽⁴⁵⁾

ここでの「奇怪」とは、「非常」な「奇怪の業を現して耳目を驚す事」を指している⁽⁴⁶⁾。また「奇怪篇」は、神の「靈妙の功驗」に関する第二「神異篇」と区別された編成がなされている点に特徴がある。

以上、複数の事例から、ある事象が怪異（奇怪・妖怪・奇怪）と認識される条件として、まず稀少であることが挙げられる。これは通時的なものであり、且つ儒学（朱子学）の「怪（怪異）」の概念とも共通する点で諸教一致的な属性といえる。ただし何を稀少だと感じるかは、認識する側の社会環境に大きく左右されていたことは言うまでもない。

また神仏の靈驗とは無関係な奇妙な現象ということも、怪異の条件となる場合があった。

しかしこれは、第一章で見た神仏が示す凶兆としての怪異とは位相が異なっている。軒廊御卜による判定は、注進されてきたフシギなコトから政治的な意味を引き出す手段、言い換えれば、怪異から怪異を抽出する行為であった。そこに神仏が関与しているのは、權益を破る政權と注進者（寺社）双方の利害関係が大きく影響していたからである。

だが室町期以降、軒廊御卜の断絶や怪異システムの破綻が生じる。さらにこの時期以降曹洞宗などが地方で仏説布

教を行う際、殺生石（九尾狐）の教化など、怪異を仏教に帰服させる説話が語られるようになる⁽⁴⁷⁾。そうした民間への仏説布教を強めていく過程（仏教の世俗化）において、僧侶は神仏が引き起こす怪異ではなく、神仏と関係のない怪異―教導話材としての怪異を語り仏教を説く傾向を強めていったのではないだろうか（その間隙を埋めるように吉田神道が登場する）。いわば官から民への仏教の展開が、怪異の内容にも変化をもたらしたのである。また第一章で見た新儀異説の禁止が、社会秩序を乱しかねない怪異ではなく、救済の「方便」として民間に怪異を語る方向性を僧侶に示したとも考えられる。

このような中世末から近世にかけての仏教と社会の関係性の変化が、神仏の靈驗と関係のない怪異という新たな属性を生じさせたのである。

もう一つ、怪異の（政治的な）凶兆という性質、言い換えれば不吉[、]負[、]の属性も怪異の条件として考えられる。『日葡辞書』（一六〇三年刊）には、怪異（怪異）ではないが、『Yôquai（妖怪）』『妖ひ怪しい』わざわざいと危険な」といふ項目があり⁽⁴⁸⁾、負のイメージを伴った表現であることは広く知られていた。しかし、負の属性は怪異では絶対条件であっても、『京羽二重織留』のように広義の怪異では必ずしも絶対の条件ではなく、あくまでも怪異を構成する条件の一つにすぎなかったと考えられる。

第四章 経験論的怪異認識

前章で、一七世紀において怪異と認識されるには、「稀少であること」「神仏との関係の有無」「負のイメージ」が条件（属性）であることを指摘した。では、そうした怪異認識のもと、当時の人々はどうのような対応を行ったのか。宗教儀礼や法度とは異なる対応を仮名草子から考えてみる。冒頭で述べたように、仮名草子は出版物という商品であ

る。それは読者（購買層および読み聞かせの対象）の関心や知識を反映した上で作成されたものであり、そこに記される怪異観は当時の民衆の理解に近いものと考えられる。

まず「京やあなかの人々に、二三千とをりも売申」⁽⁴⁹⁾したベストセラー『清水物語』は寛永一五年（一六三八）に刊行され、作者は儒者朝山意林庵だとされている。儒学に基づく道理を問答形式で説く本書の下巻には、「ばけ物ぞ、きどく、ふしぎぞ、といへる事ハあることや、なき事か」という問いがあり、回答者の老人は次のように答えている。

よき不審にてこそ候へ、ある、と申せは、鰯のかしらも仏になるなど、思ひて、木のきれ、石のかけも、たうとみすぎて、おろかにあさまし、又、なき、と申せは、神もなく、仏もなく、天道もなしなど、いひさみして、物ことにやぶれぎをいだされ候、あるにても候ハす、なきにても候ハすと申せは、中ぶらりといへるものにて、わけもきこへす、申わけん、とすれは、いとむつかし、さりながら、やさしく、少人の御たつね候を、すこしハ御物語申へし、よろつの事、みな、ふしぎ、きどくなるゆへに、わきて、きどくとも、ふしぎとも、いふへき事なし、見なれたる事ハふしぎになきと思ひ、みなれぬ事あれば、きどく、ふしぎと思ふ事にて候、其子細ハ、鳥の空とぶもふしぎにて候ハすや、おさなきよりみなれたるゆへに、きどくとも、おもはぬにてこそ候へ、さりとては、きたい、ふしぎの第一なり。魚の水にすむも、草木の花のいろく染いたすも何者かありて、か様に才工をいたすともしらぬハ、みなふしぎ也、これからミれは、天地のうちに、たれがするともしらぬ、ふしぎはなにほども有へし、と心をすへて、其上に、わが心にこゝろえられぬ事あらは、みなれ、き、なれぬにてこそあれ、ことハりを思ひあたりたらは、ふしぎにても、きどくにてもあるましき、と思ふへし、石か物をいひ、石か空をとぶとも有ましきことく、おどろくへからず、これは何ゆへに、かくのごとくあるぞ、と、しりたる人に、といったらんハ、うたがひはれてゆくへし、そのほか、狐、狸のしはさまでも、よくことハりをしりぬれば、おどろく事

さらになし、きどく、ふしぎはめなれぬものとき、なれぬことなり、とおもへは、きどくも、ふしぎもなし、神の事も、仏の事も、きどくなる事ハ、まことの道にあらず、きどくなきか、みな、きどくとおもふへし。何事もまだハすして、しかもやふらぬはなし⁽⁵⁴⁾

これについては、吉江久彌氏の適確な整理があるので引用する（傍線部参照）⁽⁵⁵⁾。

i 天地間に存在する一切のものが不思議奇特なのであって、特に不思議奇特だというものはない。神仏のことも同じ。

ii 人々が不思議に思うのは、その事その物を見聞きし馴れないからに過ぎない。

iii 右のような観点から言えば、不思議は多いが、それも道理さえ判れば何の不思議もない。

ii から『清水物語』でも、稀少性が「ふしぎ」「きどく」「ばけ物」と認識されるための条件であつたことが判明する。また世界全体が不思議だという前提のもと、物事の道理を知ること、不思議を克服しようとする点は、儒学（朱子学）の格物致知につながる発想である⁽⁵⁶⁾。これは、一八世紀以降の近世怪異小説に登場する儒者の役割を考究した近藤瑞木氏が「一般に儒学は合理的な学問であると言われることが多いが、近世の儒家思想は必ずしも怪異を非合理的なものとして否定していたわけではない。むしろ、その存在を合理化することで、その神秘性、超越性を否定しようとしたと見るべきだろう」と述べている⁽⁵⁷⁾点と大きく重なる。

この『清水物語』に対し、『清水物語』版行直後に刊行された論難書『祇園物語』の説を次に見てみる。

『祇園物語』では、回答者である僧が「大神反経」^{神変カ}にもあるように万物が神変（奇特）であり、「老人の申されしとく、同じ事やらん」と『清水物語』をまず首肯する。しかし「さハあれど」として、日常的に起きる物事を「定のきとく」「常のきどく」、非日常的な物事を「異相のきとく」「きどく神反」と区別し、後者を「ふしぎと申す」と位置付け、『清水物語』と差別化を図っている点が、一つ目の特徴である。

その背景には、『祇園物語』で頻用される表現「目前」への批判がある。この「目前」とは現実のことを指し、現実にある事象のみを重視する儒学の道理への不満がその表現に込められているという⁶⁴⁾。「一々の法（存在）、ミな目前に見へたる事、きとくにて、其上に異相あるを、きどく神反と申にや」という文にも、この点は反映されている。

そして僧は「異相も真如の理に、万法を具しける」と、不思議の領域である異相にも「真如の理」があるという。「真如の理」は「深き理」（上五）と同義で仏法を指し、「目前」と対極に位置づけられる⁶⁵⁾。つまり『清水物語』の示す道理の外側に、「異相のきとく」とそれに内在する「真如の理」を設定することで、仏教の優位性を主張しているのである。しかし『清水物語』と『祇園物語』は思想的な差異はあっても、万物に道理（「真如の理」）が存在し、それを理解することで不思議（異相のきとく）を克服する点では、どちらの論調にも大差はない。

二つ目の特徴は、『清水物語』にはない「あやしみ」、つまり恠異について触れていることである。僧は先述の説と関連させながら、善政や修徳のための必要悪として恠異は必要だと主張する。また恠異の対極にある祥瑞も同様に必要であるとする。

続いて、山岡元隣・元恕編『古今百物語評判』（一六八六年刊 以下『評判』と略記）を取り上げる。巻四―八「西寺町墓の燃えし事」の最後には、「其珍しきに付きて、或はばけ物と名付け不思議と云へり、世界に不思議なし、世界皆ふしぎなり」⁶⁶⁾とある。『評判』は、北村季吟門下であった元隣が京都六条で行った百物語怪談会とそこでの解説を、元隣没後に子の元恕が編集刊行したものである。従来の百物語怪談と異なり、先生（元隣）が儒学や仏教などの知識を駆使して怪異を論断している点に大きな特徴がある。そうした趣向の中で、先生は「珍しき」物を「ばけ物」、事を「不思議」と位置づけ、『清水物語』『祇園物語』と同趣旨を「世界に不思議なし、世界皆ふしぎなり」の短文で適確に表現している。

ただし『評判』は没後出版のため、厳密には元隣の準著作物という位置づけとなる。では、元隣の思想を生前の著

作『小さかづき』（一六七一年刊）巻五第一「日待の雑談の事」から見ると、やはり「かの出家の、いへるやう、せかいのうちに、いつれか、ふしぎ、いつれか、ふしきならざるハ、なし、ふしんを、たつれば、いつれも、ふしぎ也、されども、よのつねの人々、めづらしき事ハ、ふしき、と、おもへる、みな気のまよひ也」⁵⁵⁾と、『評判』と同じ主張している。

以上、珍しい物事を怪異として認識する視座は、仮名草子でも確認できた。それは稀少な物事＝怪異という理解が、当時の「常識」として定着していたことを意味している。

こうした作品群で怪異への対応策として提示されていたのは、稀少性の克服である。つまり世界は不思議そのものであり、それを意識して道理を理解すれば、自ずと不思議に思わなくなる、というものである。こうした怪異の原因を珍しく思うこと、言い換えれば無知や未経験に由来したものとする認識を、「経験論的怪異認識」と呼ぶことにしたい。

この経験論的怪異認識は二つの対応の方向性をもつ。一つは、経験を積んだり知識を修得したりすることで、怪異に関わる道理や機能を把握し克服すること（宗教儀礼や法度もこれに含む）。もう一つは、怪異はそもそも起きるものだから殊更に怪しむ必要はない、いわば非合理を非合理としてそのまま受け入れるという、逆説的な合理性を獲得することである。いずれも合理性の獲得という点で差異はない⁵⁶⁾。

またこの怪異認識は、さらに内と外へ展開する可能性を孕む。内とは、怪異を人の心に由来するものとして捉えるものである。例としては『徒然草』や『性理字義』、また河内屋可正の思想などが挙げられる⁵⁷⁾。ただしこの唯心論的な認識は、怪異＝心因性の幻覚という否定だけではなく、怪異に遭遇した場合に心の不安によって更なる災いを引き起こすことがあるという、怪異があることを前提にした主張も見られる。

一方、外とは、怪異を他者（モノ）として捉える、またはあるモノの仕業とする見方である。例として辞書『節用

集』で「妖怪」「妖化物」という言葉が生類として分類されていることや、不思議なことは狐狸の仕業であるという当時の「常識」が挙げられる⁶⁰⁾。

おわりに

本論では、一七世紀の怪異をめぐる、当時の怪異・怪異の様相、怪異とされる属性(条件)、怪異への対応という面から考察を行った。これらは複合するかたちで、一七世紀(近世)の怪異を取り巻く状況を構成した。怪異は当時の社会を把握するための合理的なシステムとして一定の機能を果たしていた。

ただし、今回明らかにした点だけで近世の怪異全てを言い表せるわけではない。本論はあくまでも、近世の怪異の全体像を明らかにするための緒を示したに過ぎない。今後本論を踏まえるかたちで、近世の怪異をめぐる研究⁶¹⁾がさらに深化することを望むばかりである。

註

- (1) 東アジア怪異学会編『怪異学の可能性』(角川書店、二〇〇九 以下『可能性』と略記)、森正人「モノノケ・モノノサトシ・物怪・怪異―憑霊と怪異現象とにかかわる語誌―」(『国語国文学研究』二七、一九九二)、田中貴子「『溪風拾葉集』における「怪異」の諸相」(『『溪風拾葉集』の世界』名古屋大学出版会、二〇〇三)、大塚光信「アヤカシとアヤカリ」(土井先生頌寿記念論文集刊行会編『国語史への道』上 三省堂、一九八二)など。
- (2) ひろたまさき「『世直し』に見る民衆の世界像」(『日本の社会史』七 岩波書店、一九八七 後に『差別の視線』吉川弘文館、一九九八所収)、横山泰子「江戸東京の怪談文化の成立と変遷」(風間書房、一九九七)、堤邦彦「江戸の怪異譚」(ベリカン社、二〇〇四)、香川雅信「江戸の妖怪革命」(河出書房新社、二〇〇五)など。
- (3) 京極夏彦『妖怪の理 妖怪の檻』(角川書店、二〇一一)。

- (4) 註(1)『可能性』第一章、久禮巨雄「古代史料(史書・法典)と怪異」(東アジア怪異学会編『怪異学入門』岩田書院、二〇一二)以下『入門』と略記)など。
- (5) 軒廊御卜の対象は怪異となったのは、現代の怪異につながる不思議なあやしい現象であった。こうした軒廊御卜の対象となりうる社会で起きる不思議な現象を、註(1)『可能性』に倣って「フシギなコト」と表現することにする。
- (6) (8) 高谷知佳「室町期の大織冠像破裂―中世における宗教的法理の射程」(『法学論叢』一六七―三、二〇一〇)。
- (9) 西岡芳文「六壬式占と軒廊御卜」(『古今明編』王権と神祇 思文閣出版、二〇〇二)。西岡氏によれば、軒廊御卜が史料上最後に確認できるのは、延徳二年(一四九〇)とされる。また軒廊御卜などの陰陽道のさまざまな技術や伝承は、豊臣政権の陰陽道弾圧によって決定的に断絶したという。
- (10) 『続史料大成 多聞院日記』(臨川書店、一九七八)による。
- (11) 『当代記』慶長三年八月一六日。『当代記』は『史籍雜纂 当代記・駿府記』(続群書類従完成会、一九九五)による。
- (12) 笹本正治『鳴動する中世』(朝日新聞社、二〇〇〇)は、林鷲峰編『本朝通鑑』の慶長四年に秀吉の墓が鳴ったという記事に注目し、「鳴動が先祖と子孫をつなぐとの意識の一端」を見ている。これはおそらく『続史愚抄』「今春、故太政大臣(秀吉)廟鳴、云(本朝通鑑)」に依拠したものと思われるが、『本朝通鑑』の該当箇所を確認すると、「是春、秀吉廟成」つまり秀吉廟の完成を記したものである(『言継卿記』などでは、この頃から秀吉廟に参詣し始めている)。「鳴」は単なる同音異字であって、笹本氏の主張は成立しないことになる。
- (13) 『続史愚抄』は『国史大系 続史愚抄』(吉川弘文館、一九六六)による。
- (14) 藤田寛『天皇の歴史06 江戸時代の天皇』(講談社、二〇一一)。「春寝覚」に関する研究は、他に野村玄「近世前期の幕府による公家への行動規制と身分制」(『ヒストリア』二三〇、二〇一一)などがある。
- (15) 『春寝覚』は『茶湯 研究と資料』四(思文閣出版、一九七二)の翻刻による。
- (16) 『春寝覚』とほぼ同時期の、後水尾天皇が興子内親王(明正天皇)に送った御教訓書には、「天地人の三才ハ、其もと一致なるがゆへに、天地に災あれハ、人にをよふことはり也。依之、天変地妖出現する時、諸道勘文をたてまつりて、御つ、しみある事、常の事也。されとも熟思に、天地には私なく、人には私ある事なれば、政道た、しからずして、急難すてに出来せむとする時、其災天地に及て、妖怪出現すへき事なる歟。然ハ人道の変、本なれば、前非をあらため、弥深くつゝ、しまるへき事にこそ」とある。天変地妖の原因を天地ではなく、人の「私」に求めている点は『春寝覚』と共通するものがある。な

お、この御教訓書に關しては、野村玄「『後水尾上皇（法皇）宸筆教訓書』と後光明天皇の学問」（『日本近世国家の確立と天皇』清文堂、二〇〇六）を参照のこと。

(17) 『妙法院史料 堯恕法親王日記』一（吉川弘文館、一九七六）。

(18) 『天皇皇族実録 桃園天皇実録』（ゆまに書房、二〇〇六）。

(19) 武家伝奏広橋兼胤の「公武御用日記」には、この「釜鳴恠異」について、摂政一条道香から加茂社伝奏葉室頼要にこの件を糺明するように命じられ、神主・惣代らに問答を行ったことが記されている（五月一日『大日本近世史料 広橋兼胤公武御用日記』二、東京大学出版会、一九九二）。ここから幕府中枢までには届かないものの、恠異に関する案件は武家伝奏までには届き、記録・蓄積されていたことが窺える。

(20) 大坂の陣や徳川家康の死と関連づけられる「不吉の徴」伊勢躍、或いは彗星など全国で体験する人が多い天変地異は、大坂の陣以降も『徳川実紀』に記されているが、「恠異」という表現は使われていない。なお伊勢躍が本来凶兆ではなかったことは、拙稿「林羅山『本朝神社考』『僧正谷』を読み解く」（『書物・出版と社会受容』五、二〇〇八）を参照のこと。また杉岳志「徳川將軍と天変」（『歴史評論』六六九、二〇〇六）は、一七世紀後期から一八世紀における幕府の天変をめぐる動向を考察している。

(21) 小宮木代良「『徳川実紀』と幕府日記」（『歴史科学協議会編『歴史をよむ』東京大学出版会、二〇〇四）。

(22) 井上智勝「近世日本の国家祭祀」（『歴史評論』七四三、二〇一一）。

(23) 同右で、井上氏も指摘するように、幕府も諸国寺社に祈祷命令権を持っていたが、多くは將軍家の私的祈願としての性格が強く、また財政難による規模縮小もあつたなかで、やはり恠異に対する儀礼的対応は基本的に朝廷が司っていたと考えられる。ただし当時朝廷が祭祀・祈祷を行うには、幕府の経済的支援が不可欠であつたため、幕府が間接的に恠異に関わつてい

(24) たとも表現できる。

(25) 『京都町触集成』別巻二（岩波書店、一九九五）四一四。なお東谷智氏の御教示によれば、この町触は京都発のものである。

(26) 「諸宗寺院法度」は『徳川禁令考』前集第五（創文社、一九五九）による。

新儀異説の禁止や法度による恠異（恠異）の統制については、拙稿「近世社会の成立と近世的恠異の形成」（註1）『可能性』所収）を参照のこと。なお、馬が人語を話す現象は中世の『看聞御記』や浅井了意『伽婢子』（一六六六年刊）巻一三「馬人語をなす恠異」など、古くから見られる恠異である。

- (27) 『日本古典文学大系 古今著聞集』(岩波書店、一九六六)による。
- (28) 久留島元『古今著聞集』「怪異」「変化」篇について(『日本古典文学研究』二、二〇二二)。
- (29) 註(6)高谷氏前掲論文、同「室町王権と都市の怪異」(註1)『可能性』所収。
- (30) 高谷知佳「中世都市京都と「怪異」の流通」(『東アジア怪異学会設立十周年記念公開講座』ブックレット、二〇二二)。
- (31) 横田冬彦「城郭と権威」(『岩波講座日本通史』一一、岩波書店、一九九三)。
- (32) 怪異と都市民の怪異観が混淆した別の事例として、『当代記』慶長一一年五月廿五日条がある。これは、伊豆―江戸間での石運送船破損と伏見での光物とを関連させた記述に続けて、「凶兆」とされた「やふれ車と云変化の物」の噂が語られたもので、天下普請にまつわる怪異と都市で発生する怪異が並列して扱われている。
- (33) 井上智勝『近世の神社と朝廷権威』(吉川弘文館、二〇〇七)。
- (34) 同右、註(31)横田氏前掲論文、井上智勝「近世の「怪異」と神祇管領長上吉田家」(『東アジア怪異学会二〇〇七年度大会報告レジュメ』、吉田伸之『日本の歴史一七 成熟する江戸』(講談社、二〇〇二)、同「三井と妖怪」(『西鶴と浮世草子研究』二、笠間書院、二〇〇七)、橋本政宣『憑霊信仰と吉田神道の祈禱』(『朱』四一、一九九八)など。また渡辺尚志「諏訪の村々の近世―現長野県富士見町域を対象に」(渡辺尚志編『村からみた近世』校倉書房、二〇一〇)では、長野県富士見町域に残る狐憑き関係史料には、村の対応として上京し吉田家へ狐憑きの御祓いをしてもらうことがあり(依頼の書式も定型化している)、これを通じて村人たちが朝廷や公家に目を向けるきっかけになったとする。
- (35) 『史料纂集 経覚私要鈔』二(続群書類従完成会、一九七三)による。
- (36) 西山克氏の御教示によれば、「希」は『大乘院寺社雜事記』など、大和国での記録類によく見られる表現であるという。
- (37) 大仏が汗をかく(結露する)ことを怪異とする例として、『類從符宣抄』『怪異』の長保三年(一〇〇一)一月一七日の官宣旨などがある。
- (38) 『増補史料大成 親長卿記』三(臨川書店、一九六五)による。
- (39) 堤邦彦「近世の説話 仏教怪異譚の系譜」(『時代別日本文学史事典 近世編』東京堂出版、一九九七)。
- (40) 『奇異雑談集』は『仮名草子集成』二二(東京堂出版、一九九八)による。
- (41) 富士昭雄「資料紹介 漢和希夷」(『駒沢国文』九、一九七二)の翻刻による。
- (42) 奇異と稀少性の関係は、実は『今昔物語集』にも見られる。小峯和明氏は『今昔物語集』における「奇異」と「希有」の使

(43) 『叢書江戸文庫二 百物語怪談集成』(国書刊行会、一九八七)による。

(44) 註(3)京極氏前掲書。『京羽二重織留』に関して、京極氏は、国際日本文化研究センター共同研究「日本における怪異・怪談文化の成立と変遷に関する学際的研究」での土居浩氏の報告「怪異の分節―『京羽二重織留』の『妖怪』をめぐる」に依っている。なお『京羽二重織留』で「妖怪」として挙げられている項目は、「狐尾、乗白駒・仏像崇・老翁現・飛火、移堂」である。

(45) 『仮名草子集成』四五(東京堂出版、二〇〇九)による。

(46) この「奇怪」の説明は、朱子学による『論語』述而編「子不语怪力乱神」の「怪(怪異)」の解釈、つまり常の対立概念という位置づけと似ている。ただし朱子学での「怪異」は、鬼神の範疇に含まれるもので(三浦國雄「鬼神論」『朱子と氣と身体』(平凡社、一九九七)、厳密には「奇怪」と朱子学の「怪異」とは異なる。

(47) 原田正俊『日本中世の禅宗と社会』(吉川弘文館、一九九八)、堤邦彦『近世仏教説話の研究』(翰林書房、一九九六)、同『近世説話と禅僧』(和泉書院、一九九九)など。また伊藤聡『神道とは何か』(中央公論新社、二〇一二)では、このような状況を「奈良時代の神身離脱の再現のごときもの」と表現している。

(48) 『邦訳 日葡辞書』(岩波書店、一九八〇)による。

(49) 『祇園物語』序。『祇園物語』は『仮名草子集成』二二(東京堂出版、一九九八)による。

(50) 『清水物語』は同右『仮名草子集成』一二による。

(51) 吉江久彌「笥殺人事件考―西鶴における怪異と人間」『西鶴 思想と作品』(武蔵野書院、二〇〇四)。

(52) 島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波書店、一九六七)。

(53) 近藤瑞木「儒者の妖怪退治―近世怪異譚と儒家思想」(『日本文学』五五―四、二〇〇六)

(54) 江本裕「教義問答体小説の実相」(『近世前期小説の研究』若草書房、二〇〇〇)。

(56) 『叢書江戸文庫二七 続百物語怪談集成』(国書刊行会、一九九三)による。

(57) 『仮名草子集成』二八(東京堂出版、二〇〇〇)による。

(58) この経験論的怪異認識の延長線上に、井原西鶴『西鶴諸国ばなし』の「人はばけもの、世にない物はなし」、つまり人(自身)を含めた世間すべてが「はなしの種」になる不思議そのものであるという認識があると考ええる。

(59) 註26) 拙稿。

(60) 拙稿「化物」(註4)『入門』所収)。この認識については改めて別稿で述べる予定である。

(61) K. パーク・L. J. ダストン「反―自然の概念―一六、七世紀イギリス・フランスにおける畸型の研究―」(『思想』七〇一、一九八二)、水野千依「徴候」としての怪物」(『イメージの地層』名古屋大学出版会、二〇一一)など、一六世紀中頃までキリスト教世界では怪物・驚異の発生は予兆性を有していたという。ここから東アジアよりも広い視野で、怪異認識の比較研究を行っていく必要がある。

【付記】

本論は、二〇一一年一月に提出した博士学位論文の第一章の一部と第五章を再構成し、加筆・修正したものである。なお、第五章については、東アジア怪異学会(二〇一一年七月)・国際日本文化研究センター共同研究「怪異・妖怪文化の伝統と創造―研究のさらなる飛躍に向けて―」(二〇一一年二月)で報告を行う機会を得、多くの御助言をいただいた。改めて御礼申し上げます。