

「鎮魂」と「調伏」

佐伯 真 一

はじめに

二〇一八年九月二十七日に駒澤大学佛敎文學研究所にお招きいただき、講演をさせていただきました。大変ありがとうございました。本稿はその講演内容に基づくものだが、当日の講演とは内容的に多少の相違があることを初めにしてお断りしておきたい。当日も申し上げたように、この講演は、それ以前に発表した拙稿^①と重なる内容を少なからず含んでいた。また、講演を終えた後に、先行研究に対する把握不足に気づいた。そうしたわけで、本稿は、既発表の拙稿と重なる部分をなるべく簡略化する一方、考察の不足していた部分を補い、構成を若干組み替えつつ、新たに原稿化したものである。原稿化にあたっては、当日、講演会終了後にいただいた御教唆を大いに参考にさせていただいた。貴重な御教示・御示唆をくださった諸先生や、熱心に質問してくださった学生諸君に、この場を借りて改めて御礼申しあげる次第である。

一、「鎮魂」概念をめぐって

「鎮魂」は現在、死者の霊を慰め、怨霊などと化した靈魂を鎮めるといった意味で用いられることが多い。しかし、現在最大の国語辞典である『日本国語大辞典』⁽²⁾が掲げる「鎮魂」の語義と用例は次のとおりである(用例の本文は略)。

① 魂を落ち着かせしずめること。肉体から遊離しようとする魂や、肉体から遊離した魂を肉体にしずめること。また、その術。広義には、活力を失った魂に活力を与えて再生する魂振(たまふり)をも含めていう。たましずめ。

(用例一 『令義解』[718] 職員・神祇官条、『色葉字類抄』[177～81])

② 「ちんこんさい(鎮魂祭)」の略。(用例一 『小右記』寛仁四年[1020]十一月十九日条、『年中行事秘抄』[12C末])

③ 死者の霊を慰め鎮めること。(用例一 『古典と現代文学』[195]〈山本健吉〉)

奈良時代から見られる古い用例は、①「魂を落ち着かせしずめる」意の例であり、②の鎮魂祭(新嘗祭に伴って行われる宮廷祭祀)も、こうしたことに関わる祭祀と考えられる。折口信夫の論ずる「鎮魂」(たまふり)も、この祭祀の問題を中心とする。⁽³⁾これは、ともすれば肉体から「あくがれ出でて」しまう魂を体内に鎮めようとするものである。だが、現在のこの言葉の一般的な用法はそうしたのではなく、むしろ③「死者の霊を慰め鎮めること」だろう。ところが、その用例として同辞典が挙げているのは、①②の用例からは大きく時代を飛び越えた二〇世紀後半の例なのである。

では、この③のような用法はいつ頃広まったのか。坂本要の指摘⁽⁴⁾によれば、日清戦争の頃から戦死者に対する「鎮魂」の用法が見られるようになり、一九七〇年代以降には死者を悼む意味の「鎮魂」が急に増え、「平家物語や軍記

物語を鎮魂の文学といたり、能を鎮魂の劇といたりする」ことも、同時期に増加したという。従うべき見解と思われる。つまり、「死者の鎮魂」「怨霊鎮魂」といった用法は、案外新しいものなのである。だとすれば、そうした意味での「鎮魂」には、本来的な正しい用法などあるわけもない。

しかし、そうした用法の「鎮魂」が広まったことにもそれなりの理由があろう。その理由として、筆者は二つの点を考える。

第一に、類義語である「回向」「追福⁽⁵⁾」、あるいは「供養」「追善⁽⁶⁾」などがいずれも仏教儀礼に関わる性格の強い言葉であることが挙げられよう。日本において死者の魂を慰め鎮める行為は、仏教によってなされてきたことが多い。しかし、死者の魂を慰め鎮めたい、あるいは慰め鎮めねばならないと思う心性が、仏教伝来以前には存在しなかったと考えるのは難しいのではないか。そうした心性に基づく霊魂への対処において、仏教が有力な方法を提供したことは疑いないが、仏教伝来後も、その方法が仏教儀礼以外に存在しなかったとは言えない。本稿でも見てゆくように、悪霊への対処には、たとえば贈官贈位などによる名誉回復などという方法もあった。また、対処方法というほどのものではないとしても、悪霊に対する働きかけは、説得ないし威圧の言葉、さらには和歌などといった言葉の技巧によってもなされ、あるいは試みられる（あるいはそのように描かれる）。「鎮魂」に類する問題を考えれば、必然的にそうした事例が視野に入ってくるわけで、そうした理由によって仏教語よりも幅広い概念を考えようとするのは、必ずしも不当なことではないと思うのである。

もう一つ、「慰霊」「追悼」などといった言葉も、その類義語としてあげられよう。しかし、「鎮魂」はそうした概念とも違った面を持つているだろう。その点で重要なのは、おそらく、この言葉が単なる哀悼の心情の表明ではなく、死霊に対する強い働きかけを含んでいることである。「鎮魂」は、個人が親しい死者の霊を慰め、悼む行為を表現す

る場合もあるが、荒れ狂う悪霊を抑え込み、鎮めるといふ、国家や社会の利害に基づく営みを表現することにも用いられているだろう。日本の歴史上、そうした営みは数多く見受けられるはずだが、それらは、「鎮魂」以外の言葉ではなかなか表現しにくい場合もあるのではないか。

つまり、死霊を鎮めるといふ意味での「鎮魂」は、古典に由来しない新しい言葉だが、現在では、かけがえのない独自の領域を持つているように思われる。このような由来の曖昧な言葉を学問的な概念として使うことには問題もあろうが、学問的な概念が近代の造語であることは珍しくない。「天皇制」も「鎌倉幕府」も「軍記物語」も近代の造語である。「鎮魂」の場合、明確な定義を持った学問的な概念として創られたわけではなく、死霊を鎮める意味の用法が近代に派生したものと見られるので、この用法が生まれ育った経緯について、また今後どのように用いてゆくべきなのかについて、なお検討が必要であることは疑いない。だが、そうした問題を抱えるからといって「鎮魂」概念を使うことをやめるのではなく、問題点を明確に認識しつつ使う方が、日本文化を理解する上で生産的なのではないだろうか。

以下、右のような考え方に基つきつつ、「鎮魂」は、このような言葉として使うのが正しい」という主張ではなく、「鎮魂」という言葉とその周辺には、このような問題がある」という問題提起を試みたい。

二、「鎮魂」の種々相

「鎮魂」という言葉で表現し得る例について、その具体相をいくつか見てみよう。といっても、管見に入るもので、『平家物語』周辺の例が多くなることを許されたい。

①亡魂を追憶する「鎮魂」

「鎮魂」の語に含まれるべきものとして、親しい死者の霊を慰めるという行為があることは納得しやすい。たとえば、『吾妻鏡』建久五年（二一九四）閏八月八日条に記される志水冠者（清水冠者）義高の追福である。

今日為志水冠者追福、有副供養仏經。導師法橋定豪、請僧法眼行慧、豎者阿闍梨慧眼密藏。仏經讚嘆之後、述幽靈往事等。聽衆皆隨喜、嗚咽拭悲淚。

（『国史大系』）

頼朝の娘・大姫の婿がねとして多くの女房達に愛されていた志水冠者について、生前の思い出が語られ、その死を心から悼む人々が追憶にひたつて涙する。これは現代の葬儀などでも普通に見られる光景だと言ってよいだろう。

また、戦死者の最期を語ることは供養につながる。軍記物語とその周辺には、そうした事情を窺わせる例が多い。たとえば、『源平盛衰記』巻三十五で、義仲は巴を戦場から去らせるにあたって、「後ノ世ヲ弔バヤト思ヘバ、最後ノ伴ヨリモ可レ然ト存也。疾々忍落テ信濃ヘ下、此有様ヲ人々ニ語レ」と命ずる。故郷に帰つて遺族に義仲の最期のさまを語り、供養をせよと命じているのである。継信最期のさまをその遺族に語る能「撰待」や幸若舞曲「八島」などのいわゆる八島語り^⑧は、法会を描くわけではないが、類似の文脈で捉えることが可能だろう。そうした物語には、現実とは異なるさまさまな要素が混入しているとしても、その根源に、親しい死者を純粹に悼む人々の「鎮魂」の習俗があつたことは想定してよいだろう。

②死霊を説得する「鎮魂」

しかし、「鎮魂」と呼ばれる営みは、死者を悼む純粹な気持ちから生まれる慰霊・追悼ばかりではない。たとえば、保元の乱で亡くなった悪左府藤原頼長への贈官贈位である。怨霊化を恐れられた頼長に対して贈官贈位が行われたことは、『玉葉』治承元年（二二七七）七月二十九日条に見えている。

讃岐院々号并宇治左府贈官贈位等事、来月三日可被行。此事左府被申行云々。以天神御例為証跡云々。

(『圖書寮叢刊』)

贈官贈位によつて頼長の霊を鎮めようとするのは、一般的に「鎮魂」と呼ばれる営みだと言つてよからう。

だが、これについて、延慶本『平家物語』は、第一末(卷二)・卅八「宇治悪左府贈官等事」で、次のように語っている。

昔、保元合戦之時、流矢当テ失給ヌト風聞シケレドモ、正々実否^ナ聞食サリケレバ、滝口師光資行能盛三人^ヲ遣

テ実檢セラル。其墓ヲ堀ヲコシタレバ、七月ノサシモ熱^キ折節^ニ、十余日^ハナリヌ、何^トテカハ其形トモ見ヘ給ヘキ。

余^レカハユキ様ナリケレバ、各^ノ面^ヲソバメテノキニケリ。昔宮中^ヲ出入シ給シニハ、紅顏粧^ニ濃クシクシテ春^ノ花

恥色^ヲ、異香カマリナツカシクシテ妓廬^ノ煙^ヲ薫^ヲ讓^リ、妙ナル勢^ニナリシカバ、御目^ニマミヘ御詞^ニ懸^ラムトコソ思

シニ、只今^ヲ御有様コソ口惜ケレ。色相^ト變異シテ臃^ハ腫^ハ爛^ハ壞^シ給ヘリ。支節分散シテ膿血溢流レタリ。惡香充

満シテ不淨出現セリ。余^リカハユク目モアテラレザリケレバ、重^テ見^ニ及^バズ、此人々^ハ婦^ニケリ。御不審^ヲ殘所^ハ猿

事ナレドモ、墳墓^ヲ堀ウガチ、死骸^ヲ被実檢^レ之事^ハ、少納言入道^ガ計^ニ諸事随ハセ給^ト云ナガラ、情ナクコソ聞ヘ

シカ。(中略)今^マ朝^ヲ使尋行^テ勅命^ヲ伝^テアム、亡魂イカ^ニヲボシケム、穴倉ナシ。(延慶本平家物語全注釈)

乱の終結後、頼長の墓があばかれ、遺骸が実檢された際の悲惨な状況が想起されるのである。宣命を読み上げる使者は、頼長の靈魂に対して、贈官贈位の根拠となる賞賛、美辞麗句を並べたと想像しても良いだろう。それは、あるいは志水冠者に向けられた言葉よりもはるかに美しく整えられた修辭を伴っていたかもしれない。しかし、それが心から頼長を追憶し、悼む心情によつていたとは考えにくい。少なくとも、延慶本『平家物語』の描くところでは、その言葉を発する者の心の奥底は死靈に対する恐怖と嫌悪に満ちていたと想像されるのである。こうした場合、霊に向けられた賞賛は、言葉を発する者の内面の心情とは乖離したものと想定されるのではないか。

こうした「鎮魂」は、放置すると国家・社会に害をなすと思われる悪霊に対してなされるものである。そうした場合、鎮魂する側が亡霊に対して親愛の念や敬意を抱いているとは言いいにくい。たとえば、存覚『諸神本懐集』が次のように語っているのは、霊魂に対する態度として参考になるだろう。

第二実社ノ邪神ヲアカシテ、承事ノオモヒヤムベキムネフス、ムトイフハ、生霊・死霊等ノ神ナリ。コレハ如來ノ垂迹ニモアラズ。モシハ人類ニテモアレ、畜類ニテモアレ、タ、リヲナシ、ナヤマスコトアレバ、コレヲナダメンガタメニ神トアガメタルタグヒアリ。

(岩波思想大系『中世神道論』)

日本の神には、真に信仰すべき仏菩薩の権化もいるが、そうではない「実社ノ邪神」もいた。人間の生霊・死霊や狐狸の類までがそこに含まれるのだろう。そうした神は心から崇拜すべき対象ではないが、崇りをなすと困るので、「ナダメ」るために「神」として崇める必要があった。「怨霊鎮魂」などと呼ばれる営みは、そうした神への対処と似た面を持つているだろう。

こうした「鎮魂」の心性を考える上で興味深いのが、『今昔物語集』巻十一第六話「玄昉僧正、巨唐、伝法相語」である。藤原広継（広嗣）は謀反を起こし、討たれて悪霊になったので、それを鎮めるように天皇から命じられた吉備真備は、広継の墓前へ行つて鎮魂を試みた。その際、天皇の命令は、「速ニ彼ノ墓ニ行テ、誘ヘ可振キ也」と表現される。そして、真備は広継の墓の前に行つて「誘ヘ陳ジ」た。だが、悪霊の力は強く、真備は「殆シク可被鎮」（自分の方が危うく鎮圧されそうになつた。しかし、真備は陰陽道を極めていたので、「我が身ヲ怖レ无ク固メテ、勲ニ捫誘」へた結果、ようやく広継の霊を鎮めることができたという。「をこつる」は「だますかす。甘言に乗せて他人を自分の思う方向へ誘い込む」、「こしらふ」は「人を自分の意図する方向に導く」意とされる。真備がどのような言葉で広継の霊を鎮めたのかはわからないが、その内容は、あるいは広継を超人として絶賛する『松浦廟

宮先祖次第本縁起^⑩の内容にも通じるようなものだったかもしれない。だが、表面的な言葉がどうであれ、それは、亡霊を何とかしてなだめすかし、鎮めるための作戦、計算に基づいた言葉が連ねられたものであったと、『今昔物語集』は描いているのである。

つまり、「鎮魂」は、亡霊(霊魂)とのかけひき、戦いでもあった。亡霊に対して美辞麗句を捧げたとしても、それは荒ぶる霊魂を鎮めるための作戦であると考えられる。吉備真備の場合は、亡霊との戦いに近い様相を呈するので、あるいは「調伏」と呼んだ方が適切であると言えるかもしれない。しかし、それは頼長に対する「鎮魂」とどう異なるのか。贈官贈位によって頼長の霊を鎮めようとする行為を「鎮魂」と呼ぶとすれば、「をこつり」「こしらへ」によって広継の霊を鎮めようとする行為も「鎮魂」と呼ばざるを得ないのではないか。このように、亡霊(悪霊)を説得して鎮めようとする行為も「鎮魂」に含めて考えることが可能であり、あるいは、少なくとも「鎮魂」に隣接しているという認識が必要であると思われる。

③悪霊を威圧する「鎮魂」

そうした「鎮魂」よりも、亡霊への態度が一段と高圧的なのが、『平家物語』に見られる後白河法皇の悪霊撃退である。懷妊した建礼門院の前に現れた悪霊を、後白河法皇は次のような言葉で叱りつける。

いかなる物もの気けなり共、この老法師がかくて候はんには、争かちかづき奉るべき。就中にいまあらはるゝ処の怨霊共は、みなわが朝恩あそによよて人とななし物共ぞかし。たとひ報謝の心をこそ存ぜず共、豈障碍をなすべきや。

速にまかり退き候へ。

(覚一本『平家物語』巻三「御産」。岩波旧大系)

法皇はこう言つて千手経を唱え、数珠を押しもんで祈祷し、怨霊を撃退する。

類似の例として、延慶本『平家物語』第二中(巻四)・卅三「入道二頭共現ジテ見ル事」に見える、清盛の悪霊撃

退がある。覚一本で言う「物怪之沙汰」であり、清盛の前に繰り返し変化の者が現れるのだが、そのうち二番目に現れた血の付いた大きな頭や髑髏（清盛に恨みを持った死霊）に対して、清盛は次のように言う。

汝等官位ト云俸禄ト云、随分入道ガ口入ト人トナリシ者共、非乎。無故ニ君ヲ奉勸メ、入道ガ一門ヲ失ハムトスル科、諸天善神之擁護ヲ背ク、非乎。自科ヲ不顧ミ、入道ヲ浦見シ事、スベテ道理ニ非ズ。速カニ罷出ヨ。

（『延慶本平家物語』全注釈）

右の後白河法皇とよく似た内容であると言えるだろう。

これらはむしろ「調伏」と呼ぶべきかもしれない。しかし、後白河法皇には密教の験力があるが、清盛にはそれがない。両者の共通性は、悪霊に対して、まずは説得とも言える言葉で立ち向かっていることなのである。ただ、言葉で立ち向かうといつても、ここでは霊に対する讚美や「をこつり・こしらへ」は見られず、その態度が威圧的である点で、頼長や広継に対する「鎮魂」と異なるのだが、頼長等への「鎮魂」と異なるのは、その点だけだと言いたい方もできるのでないだろうか。つまり、「をこつり・こしらへ」を中心とする「説得の鎮魂」とは、「低姿勢の調伏」と表現することもできるのではないか。

池上良正前掲注（6）書は、「仏教インパクト」以前からの系譜を有する「苦しむ死者への対処法」として、「へ崇り／祀り／穢れ／祓い」システムを想定し、次のように述べている。

自分たちよりも力ある優位なものと判断した霊威は神的なものとして祀り上げ、自分たちよりも劣位にあると判断した場合には、「けがれ」「邪悪」のレッテルを貼って祓い棄てるのである。その意味において、これは場の力関係に応じた「個別取引」のシステムといえる。

そして、「仏教インパクト」以降、徐々に形成されていった対処法が、「へ供養／調伏」システムであるとすると、へ供

養／調伏』システムは〈祟り／祀り／穢れ／祓い〉システムと巧みに接合され、〈祟り／祀り〉の上に〈供養〉が、〈穢れ／祓い〉の上に〈調伏〉がかぶせられていったのだとするのである。

ここで見てきた例についても、全く同様のことが言えるだろう。強大な怨霊に対して死者を誉め讃える言葉を連ねること、説得できそうな亡霊を説得すること、威圧すれば鎮められそうな悪霊を威圧すること——それらは、状況判断による使い分けに過ぎないのではないか。強大な怨霊を祭り上げて鎮静を図る行為と、モノノケや悪霊を調伏する行為は、同一とは言わないまでも、連続した様相の中にあるのではないだろうか。

④ 「鎮魂」と「調伏」の間

そうした観点から、「源親長敬白文」（鎌倉遺文九三七号。但馬進美寺文書）に注目したい。これは、建久八年（一一九七）十月四日、但馬国守護・源（安達）親長が、頼朝による「八万四千基御塔」建立の呼びかけに応え、「但馬国分」として「五輪宝塔三百基」を造立供養するための勸進にあたって草した敬白文である。筆者は、『平家物語』における「鎮魂」の構造を考える上で、重要な史料であると考えているが、これについては、既にある程度詳述しているので、^①ここでは簡単に触れるにとどめる。この文書は、清盛の悪行を非難し、頼朝は平家を倒して人々から喜ばれたと述べつつも、平家側で戦って討たれた人々を悼む。平家によって戦いに駆り出され、亡くなった人々は責めないが、平家軍の戦いは悪事だったので、頼朝に討たれたのはしかたのないことだったとするのである。つまり、平家を否定し、頼朝体制を肯定する論理を死霊に受け入れさせる一方で、体制側も「以德報怨」という態度で怨みの連鎖を断ち切ることに、怨霊の発動を防ごうとしている。筆者はその構造を、平家の悪を清盛に集約し、平家公達を哀悼する『平家物語』と同様のものと考えている。

頼朝による平家鎮魂は、慈円による大懺法院の企図と共に、国家ないし社会全体による規模の鎮魂を図ったもの

といえようが、敵対した相手を説得する鎮魂としての性格は、慈円よりも頼朝において、より鮮明に見ることができよう。このように、戦いの勝者が敗者を鎮魂するという構図は、足利尊氏による後醍醐天皇の鎮魂（天龍寺供養）などにも共通する。¹²⁾

ここで注意しておきたいのは、この文書の背景をなす頼朝の八万四千塔造立についての従来の研究である。追塩千尋¹³⁾は、八万四千塔信仰の機能の中心は古代・中世を通じて怨霊調伏・罪障消滅にあったとし、「源親長敬白文」もその一例であるとする。それに対して、山田雄司¹⁴⁾は、源親長敬白文からわかるように、八万四千塔造立の目的は怨親平等思想に基づく追善・追福であり、調伏ではないとする。

この議論は、筆者が本稿のタイトル「鎮魂」と「調伏」を思いつくヒントになったものである。山田の言うように、源親長敬白文は怨霊をねじ伏せようとする「調伏」ではないだろう。しかし、右に見てきたように、「追善供養・鎮魂」と「調伏」とは、連続した様相の中にあるのではないか。敵の戦死者の霊魂を説得し、悪霊化することを防ぐようにする営みは、一種の「をこつり・こしらへ」であり、そうした「説得の鎮魂」が「低姿勢の調伏」であるともいえることは、右に見てきたとおりである。だとすれば、この「源親長敬白文」を追善・追福か、それとも調伏か、と二者択一的に考えることには、さほど意味が無いようにも思われるのである。

三、文学に表れた「鎮魂」の種々相

以上のような視点から、文学に描かれた「鎮魂」の具体相を三例、見ておきたい。そこには、事実と虚構の間で、そして「鎮魂」と「調伏」の間で、揺れ動く種々相が見て取れるはずである。

① 建礼門院の安徳天皇及び平家一門への亡魂供養

まずは、『平家物語』などに描かれた建礼門院である。建礼門院は、自分の生んだただ一人の子であり、僅か八歳であつた安徳天皇を、壇ノ浦で失つた。『平家物語』は「先帝」と呼ぶが、平家側の立場からすれば安徳は最後まで在位中の天皇だったのであり(『閑居友』では「今上」と呼ぶ)、また、日本史上ただ一人、海に沈んで亡くなつた天皇であつた。その供養は、一人の母としても、もと国母としても、平家一門の生存者としても、建礼門院にとつて最も切実な課題だつたはずである。もつとも、現実存在した建礼門院の肉声を聞くことはできない。私たちが見ることができるのは、『平家物語』や『閑居友』といった物語・説話集の類に描かれた姿でしかないわけだが、そこに描かれる建礼門院の姿は、ある程度、現実に近い面があると筆者は考へる。¹⁵⁾

『閑居友』下第八話では、後白河法皇と対面した建礼門院は、「六道語り」ではなく、主に壇浦合戦の記憶を語る。その思い出は最後に見た安徳天皇の天皇の姿によつて結ばれ、その後、わが子の弔いに生きる自らの姿が語られる。

今上は何心もなく、振り分け髪にみづら結びて、青色の御衣を奉りたりしを見奉りしに、心も消氣失せて、今日まであるべしとも覚えず侍き。されども、後世を弔ひ奉らむとて、身お捨て、命を軽めて、祈り奉れば、いかでか諸仏菩薩も納め給はざるべき。かゝれば、これに過ぎたる善知識はなしとこそ覚え侍れ。

(岩波新大系『宝物集・閑居友』)

安徳天皇人水という、あまりにも悲劇的な場面を目の当たりにしたことが、建礼門院を、その後、出家と仏道修行に駆り立てる「善知識」となつたというのである。

建礼門院の余生が、安徳天皇を中心とした平家一門の追憶と供養に多く費やされたことは、『平家物語』にも繰り返し描かれる。覚一本『平家物語』灌頂巻「大原人」の一場面を引いてみよう。

(建礼門院は) 仏の御前にまいらせ給ひて、「天子聖靈成等正覺、頓証菩提」といのり申させ給ふにつけても、先帝の御面影ひしと御身にそひて、いかならん世にかおぼしめしわすれさせ給ふべき。さて寂光院のかたはらに方丈なる御庵室をむすんで、一間を御寝所にしつらひ、一間をば仏所に定、昼夜朝夕の御つとめ、長時不斷の御念仏、おこたる事なくて月日を送らせ給ひけり。

(岩波旧大系)

延慶本『平家物語』第六末(卷十二)・廿五「法皇小原、御幸成_ル事」では、建礼門院は、「道心サメガタク侍_ルハ、国母ノ衰ヘタルニマサレルハ候ハザリケルニヤ」と語る。落ちぶれてしまった国母ほど、深い悲しみに突き落とされる者はない、なまはんかな悲しみによる道心ならば醒めてしまうこともあるが、自分の道心は醒めたりしないのだというのだが、建礼門院の悲しみは単なる零落ではなく、子を失った母の悲しみであることが、この言葉には凝縮されているだろう。

建礼門院のこうした姿は、おそらく史実に根ざすものだろうが、しかし、物語は、そうした現実根ざした鎮魂・供養と共に、平家一門の代表としての建礼門院の懺悔を含む後白河法皇との和解を描き出す。延慶本では、建礼門院は後白河法皇に対して、次のようにも語る。

先帝ハ神武八十代之正流ヲ受テ、十善万機位ヲ踐給ナガラ、齡未幼少ニマシクシカバ、天下ヲ自治ル事モナシ。何ノ罪ニ依テカ、忽ニ百皇鎮護ノ御誓ヲ漏ル給タルニヤ。是即我等ガ一門、只宮位俸禄身ニ余リ、国家ヲ煩クノミニアラズ、天子ヲ蔑如シ奉リ、神明仏陀ヲ滅シ、悪業所感之故也。

「幼かった安徳天皇は何の罪もないのに、どうしてあのような悲惨な最期を迎えねばならなかったのか。それは我々平家一門が、驕りに満ちて悪行を行ったからだ」というのである。これは、実在の建礼門院が語った言葉とは思えない。むしろ、物語が建礼門院の口を借りて、「平家一門の滅亡は自らの悪行によることだったので、しかたがないのだ」

と、平家一門の亡魂を説得している言葉ととらえることができるのではないか。

実在の建礼門院が安徳天皇を弔っていた姿は、先に挙げた鎮魂の諸例の中では、志水冠者の追福の場面にも類比することができよう。それはおそらく、少なくとも母としての真情を含む行為としてとらえられよう。しかし、物語の中の建礼門院は、そうした真情による鎮魂供養を描かれつつも、同時に、「源親長敬白文」に見たような亡魂を説得する役割をも負わされているのである。ここには、実在人物の「鎮魂」と、物語の「鎮魂」の、重なりとズレを見出すことができるだろう。

②西行の崇徳院墓所訪問と詠歌

西行が白峯の崇徳院墓所を訪問し、歌を詠んだというのは有名な話である。それは、西行自身の家集である『山家集』にも見えている。

さぬきにまうで、まつやまのつと申所に、院おはしましけん御あとたつねけれど、かたもなかりければ、

まつ山のなみにながれてこしふねの やがてむなしく成にける哉

まつ山のなみのけしきはかはらじを かたなく君はなりましにけり

しるみねと申ける所に、御はかの侍けるにまいりて

よしやきみむかしのたまのゆかとても かゝらん後は何にかはせん

(陽明文庫本・下、二三三三〜三三五、久保田淳編『西行全集』)

崇徳院は讃岐の配所で長寛二年(一一六四)に崩御した。西行の讃岐下向は、それから数年を経た仁安三年(一一六八)または同二年頃であったかとされている。

そうした事実関係を考証した久保田淳は、「よしや君…」の歌について、次のように述べた。¹⁶⁾

既に解脱している精霊への呼びかけとしては、この歌は説得調が強すぎると考える。(中略)これは全く想像の域を出るものではないが、崇徳院が恨みを抱いて崩じてより三、四年経ったこの頃、後年の崇徳院怨霊説話の萌芽といふべきものは既に発生しており、それは西行の耳にも達していたのではないであろうか。そのような噂を耳にしたことが、海を越えての墓参へとかれを駆り立てなかつたとは断言できないのである。

「想像の域を出るものではない」としつつ、西行の旅の目的を、崇徳院の霊を慰めるところにあつたと考えたわけではない。そして、それを受けた目崎徳衛は、「このすぐれた「想像」を史料によつて裏付けることは不可能ではないように思われる」として、崇徳院と西行の關係の深さを指摘し、「よしや君…」歌について次のように述べた。¹⁷⁾

西行はここで正面から理詰めで亡魂と対決しているのであり、しかもその声調には、亡魂に一喝を加えて怨念を鎮めつくそうとする強烈な気迫が感じとられる。私は以上のごとく考えて、讃岐への「修行」の直接の目的は崇徳院の怨念を鎮めるところにあつたと結論したい。

崇徳院の慰霊を西行の四国への旅の目的として重視することに對しては、弘法大師信仰を重視する山田昭全や、仁安三年の時点では、世人は院の怨霊の力に未だ気づいていなかったとする原水民樹の批判もある。¹⁸⁾だが、旅全体の目的や、当時の状況の分析は別としても、この歌から、崇徳院の霊と向き合い、それを鎮めようとする西行の意思を感じ取ることは可能だろう。議論の余地があるとするれば、それが「怨霊鎮魂」と呼ぶべきものであつたかどうか、つまり、崇徳院霊をどれほど社会的に危険な存在と見ていたか、というところではないだろうか。

いずれにせよ、崇徳院と親しかつた西行が崇徳院霊を「一喝する」ような歌を詠み、崇徳院の霊を鎮めようとしたのであるとすれば、これも、右に見てきた「説得の鎮魂」に類するものと見ることができよう。しかし、それは気迫のこもつた「一喝」であつたとしても、悪霊に対する後白河法皇や清盛の一喝のような威圧ではないし、和歌と

という言葉の技術を尽くした説得ではあつても、吉備真備の「をこつり・こしらへ」とは異なる、真情から出たものに見られよう。「説得の鎮魂」には、このような場合もあつたのだと考えられよう。

こうした西行の詠歌は、『保元物語』に取り入れられてゆく。古態をとどめるとされる半井本では、次のように述べている。

西行法師、讃岐へ渡りタリケルニ、国府ノ御前ニ参テ、カクゾ誦タリケル。

松山ノ浪ニユラレテコシ船ノヤガテ空ク成ニケル哉

白峰ノ御墓ニ参テ、ツクくゝト候、泣々カウゾ仕リケル。

ヨシヤ君昔ノ玉ノユカトテモカヽラン後ハ何ニカハセン

怨霊モ静リ給フラムトゾ聞シ。

(巻下「新院血ヲ以テ御経ノ奥ニ御誓状ノ事付崩御ノ事」。岩波新大系)

これについて、原水民樹(前掲注19論文)は、崇徳院怨霊が清盛に憑依し、世を乱している頃(治承年間)に、西行が崇徳院陵に参詣したかのような虚構があると指摘、『保元物語』は崇徳院鎮魂談を作り上げるために西行説話を利用したとする。実在の西行が、崇徳院霊をどのように見ていたのか、やや不分明であるのに対して、半井本はそれを明瞭に「怨霊」としているのである。

もつとも、半井本の記述は比較的簡略であり、御霊鎮魂として貧弱であるとする矢代和夫や、半井本の簡略な記述で鎮魂が成り立ったとするのは白々しいとしつつ、そこには「崇徳御霊物語の残像」があるとする福田晃⁴¹⁾などの見解がある。これらが、半井本の記述を簡略とするのは、次に見る金刀比羅本などとの比較による面があろう⁴²⁾。

仁安三年の秋の比、西行法師諸国修行しけるが、四国の辺地を巡見の時、讃岐国に渡、白峯の御墓に尋参て拝

奉れば（中略―西行の崇徳院への語りかけ、漢詩、「みがくれし」歌）、思ひつゞけて泪を拭、時移迄つくぐと候て、又泣々口説申けるは、「あな、事も忝や。天照太神四十七世の御末、太上法皇の第一の王子、御裳濯河の御流、かたじけなく御座て、世を治め国を治させ給事十九年、一天雲晴、万人穩也。されば誰人か此御位を傾奉べきなりしかども、前世の御果報の拙ましくけるに依て、今かゝる辺域の塵土とならせ給り。いか計かは都も恋しく思召れ、御怨念も留まらせ御坐けん。百蔵粧金屋の内にては、理世撫民の政を聞召し、百官相隨万国靡奉りしかば、長生不老の門をたて、蓬萊不死の薬を求させ給ひしに、今は雲上の榮樂夢の如し。天災忽に起て、九重花落を出、千里の異域に移らせ給ふ。恨を他州に含み、終を遠境に告。年去年来ども、荊棘を払人もなし。松の葉、苔の露・重る下に朽させ給ふ宿執のほどこそ悲けれ」。

松山の波にながれてこし舟のやがてむなしくなりにけるかな

西行、夢（ゆめ）ともなく現ともなく御返事申けり。

よしや君昔の玉のゆかとてもかゝらん後は何にかはせん。

かやうに申たりければ、御墓三度迄震動するぞ怖しき。世滯季に及といへども、万乗の余薫は猶残らせ給ひけるにやと、思ひやるこそ目出けれ。誠尊靈も此詠哥に御意とけさせ給けるにや。

（巻下「新院御経沈めの事付けたり崩御のこと」。岩波旧大系）

金刀比羅本では、詳細な叙述によつて、崇徳院の亡霊が西行の歌に感じて怨みを鎮めたことが強調されているわけである。

実在の西行の崇徳院墓所訪問・詠歌と『保元物語』西行説話との間には、おそろく、実在の建礼門院と延慶本『平家物語』ほどのズレはあるまい。しかし、『保元物語』諸本はそれを明瞭に怨霊鎮魂と位置づけ、特に金刀比羅本で

は、その怨霊の鎮魂が成就したことを強調する方向に大きな変化を遂げている。このあたりに、軍記物語の「鎮魂」に対する姿勢が見えているように思われるのである。

③謡曲「葵上」と六条御息所の「成仏」

最後に、謡曲「葵上」について考えてみたい。「葵上」では、葵上にとりつき、執心の鬼となつて現れた六条御息所の怨霊²³を撃退すべく、横川の小聖が加持祈祷を行う。般若面の御息所怨霊は、数珠を押しもんで五大明王に祈る行者としばし戦いを繰り広げるが、ついに敗退し、打杖を捨てて、「あらあら恐ろしの般若声や、これまでぞ怨霊、この後までも来るまじ」との言葉を残して去つて行く。そこで、

読誦の声を聞く時は、読誦の声を聞く時は、悪鬼心を和らげ、忍辱慈悲の姿にて、菩薩もここに来迎す、成仏得脱の身となり行くぞ有り難き、身となり行くぞ有り難き。

(岩波旧大系『謡曲集・上』)

と、一曲が結ばれるのである。

しかし、この「読誦の声を聞く時は…」以下の詞章(キリ)は、謡曲「通盛」のキリと同文である(「葵上」も「通盛」も、岩波旧大系『謡曲集・上』では「古作の能」に分類される曲である)。「通盛」末尾では、通盛の亡霊が、駆け寄つてきた敵「木村源五重章」と刺し違えて死んだと自らの最後を語つた後、「共に修羅道の苦を受くる、あはれみを垂れ給ひ、よく弔ひて賜ひ給へ」と願う。そこで、右と同文の「読誦の声を聞く時は…」によつて、一曲が結ばれるわけである。「通盛」の場合には、通盛の霊自身が修羅道の苦しみから脱したいと望み、經典読誦を求めるわけだが、「葵上」の場合、御息所怨霊は直前まで行者と激しく戦っていたのに、突然「成仏得脱の身となり行くぞ有難き」とするのが、不自然な印象を与えるのである。

岩波旧大系『謡曲集・上』(一三〇頁頭注二〇)では、「葵上」のキリについて、「通盛」との同文を指摘し、「シテ

が生霊のこの曲のキリにはふさわしくない」と指摘する。また、新潮古典集成『謡曲集・上』(二四頁頭注四)も、同様に、「通盛」のキリとの同文を指摘、「借用か原型のままかは存疑」とする。しかし、岩波旧大系『謡曲集』(一九六〇年)の校注者である表章は、その後、「悪鬼心を和らげ」の句は、「修羅鬪諍の身の〈通盛〉でも合わないことはないが、現に鬼形で演じられる〈葵上〉にふさわしい」、「〈葵上〉はこのキリがなくては曲が完結しない形であるのに対し、〈通盛〉の場合は前文の「よく弔ひて賜ひ給へ」で「応終わっているとも見られる」といった理由から、むしろ「葵上」先行の可能性を考え、「もっと慎重にキリの先後を定めねばなるまい」としている⁽²⁴⁾。西村聡も、表章の注(24)の説に共感を示している⁽²⁵⁾。

現行謡曲の本文や、「葵上」と「通盛」の先後関係などの問題については、門外漢の筆者は発言する資格がない。だが、少なくとも現存テキストはこの形で定着している。ここでは、その点を重視して考えたい。通盛自身が望んだ「弔ひ」の結果と同じように、行者に調伏された怨霊が「成仏得脱の身」となることが「有り難き」と言われる形で一曲が成り立っていることは確かだということである。謡曲詞章の常で、地謡で謡われる詞章の主語・主体は曖昧であり、「有り難き」とは誰にとつて有り難いことなのかもよくわからないのだが、六条御息所怨霊が「成仏」することを「有り難き」と結ぶのは、ある程度まで自然なこととして、人々に受け入れられているのではないか。

それは、能という芸能が、しばしばこのような構造を持つているために、この芸能に慣れた人々には自然に受け入れられているのだと言つてもよいだろう。たとえば、能「藤戸」においては、佐々木盛綱が自身の功名のために卑劣なやり方で漁師を殺害するのだが、にもかかわらず、漁師の霊は悪鬼となって報復することもなく、經典読誦によつて成仏してゆく。「成仏得脱の身となりぬ、成仏得脱の身とぞなりにける」と、「葵上」とよく似た結末が用意されているのである。それについて、池上良正前掲注(6)書(第三章)は、

「殺生」に生きざるをえない武将たちを、ねたむ死者への「恐怖」や「負い目」から解放させるという、したたかな仕掛けも装備されていたことを忘れてはならない。

と指摘する。悪霊が成仏することは、悪霊自身にとつて「有り難き」ことであると同時に、その悪霊化の原因を作つた人間にとつても「有り難き」ことなのであり、さらには、能舞台と観客席にいる演者と観衆全体にとつても「有り難き」ことなのだろう。その構造は、国家・社会全体の安全を祈る鎮魂と同様にとらえられるはずである。

こうした例を見てくると、池上の用語では「供養」と「調伏」、筆者の用語では「鎮魂」と「調伏」が、一見対照的な言葉でありながら、実は分かちがたく連続している、あるいはもともと一体のものであるという様相が見えてくるのではないだろうか。

おわりに

「鎮魂」は種々の営為を含みこむ概念だが、その少なくとも一部（おそらくは大きな部分）が「調伏」と重なる。「鎮魂」の、死者を心から悼む個々人の営為としての側面は「調伏」とはあまり重ならないだろうが、死霊が国家・社会などの共同体に害をなすことを恐れる生者の営みとしての側面は、本質的に「調伏」と弁別し難い。そして、その二つの側面は分かちがたくつながつて存在し、文学の中にさまざま姿を見せる——といったことを述べてきた。

文学は、個別の事例に即して人の心を描く。そこにはしばしば、儀礼などの形で抽象化される以前の心の動きが映し出される。「鎮魂」に類する問題についても、人間がなぜそうした行為を必要とするのか、原初的な心の動きを文学作品から探ることも可能なのではないだろうか。本稿がそうした試みを成功させているとはどういえない

が、そうしたことを試みたかったのだという志だけでも伝わるならば、幸甚である。

(注)

- (1) 佐伯真「『平家物語』と鎮魂」(日下力監修 鈴木彰・澤裕子編『いくさと物語の中世』汲古書院・二〇一五年八月)、「軍記物語と鎮魂」(『仏教文学』四二号、二〇一六年四月)。
- (2) 『日本国語大辞典(第二版)』(小学館・二〇〇二年九月)。
- (3) 折口信夫『即位御前記』(『史学』一九卷一号、一九四〇年八月)、『折口信夫全集・二〇』中央公論社・一九九六年一〇月所収)その他。
- (4) 坂本要「鎮魂」語の近代―鎮魂―語疑義考 その1―(『比較民俗研究』二五号、二〇一二年三月)、「鎮魂」語―鎮魂―語疑義考 その2―(同前誌・二六号、二〇一二年六月)、「怨霊・御霊と鎮魂」語―鎮魂―語疑義考 その3―(同前誌・二七号、二〇一二年六月)。
- (5) 『平家物語』研究に「鎮魂」概念を導入した筑土鈴寛の場合、「怨霊鎮魂」「怨霊追福」「怨霊回向」などの語を同時期にほぼ同義語として用いている。前掲注(1)の拙稿『平家物語』と鎮魂』参照。
- (6) 後述のように、池上良正『死者の救済史―供養と憑依の宗教学―』第一章(角川学芸出版・二〇〇三年七月)は、「供養／調伏」システム」の語を提唱する。本稿が「鎮魂と調伏」として論じようとした問題の貴重な先行研究であり、講演においてこれに触れ得なかったのは、ひとえに筆者の不敏である。また、「調伏」が仏教語であるという意味では、「調伏」の対語としては「鎮魂」より仏教語の「供養」の方が適切である。だが、それでも筆者が「鎮魂」の語を用いる理由は、ここで述べたとおりである。

- (7) 水原二平家物語における義仲説話の形成(『文学語学』一八号、一九六〇年二月)、「巴の伝説説話」(『国文学解釈と鑑賞』一九六七年七月)。いずれも『平家物語の形成』(加藤中道館・一九七二年五月)再録。
- (8) 佐伯真「屋島合戦と八島語り」についての覚書(『青山学院大学総合研究所人文学系研究センター研究叢書12 ドラマツルギーの研究』一九九八年七月)参照。
- (9) 「をこつる」「こしらふ」の語義は、『角川古語大辞典』による。
- (10) 『松浦廟宮先祖次第并本縁起』は『群書類従・二』所収。なお、『今昔物語集』の本話の内容には、同書に通じるところがある。
- (11) 前掲注(1)「『平家物語』と鎮魂」。
- (12) 前掲注(1)「軍記物語と鎮魂」参照。
- (13) 追塩千尋「古代日本における阿育王伝説の展開」(『日本歴史』三八二号、一九八〇年三月)、「中世日本における阿育王伝説の意義」(『仏教史学研究』二四巻三号、一九八二年三月)。いずれも『日本中世の説話と仏教』(和泉書院・一九九九年二月)再録。
- (14) 山田雄司「怨霊と怨親平等との間」(『國學院大学研究開発推進センター編』『靈魂・慰霊・顕彰―死者への記憶装置―』錦正社、二〇〇二年三月)。「怨霊・怪異・伊勢神宮」思文閣出版、二〇一四年六月再録。
- (15) 佐伯真「建礼門院という悲劇」(角川学芸出版・二〇〇九年六月)参照。なお、大原御幸の史実性は、最近、猪瀬千尋「文治二年大原御幸と平家物語」(『中世文学』六一号、二〇一六年六月)が『陰陽博士安倍孝重勸進記』を紹介したことによって、ほぼ確実になったといえよう。
- (16) 久保田淳「新古今歌人の研究」一編二章(東京大学出版会・一九七三年三月)。
- (17) 目崎徳衛『西行の思想史的研究』第五章(吉川弘文館・一九七八年二月)。

- (18) 「西行の弘法大師信仰―その四国旅行の吟味―」（『豊山学報』二八・二九合併号、一九八四年三月。『山田昭全著作集・四 西行の和歌と仏教』おうふう・二〇〇二年七月）。
- (19) 原水木樹「崇徳院の怨霊と西行―保元物語の成立をめぐる一問題―」（『国語と国文学』一九七五年一月）。
- (20) 矢代和夫「崇徳院と悪左府の怨霊―記録から見た復讐者の時代―」（『都大論究』五号、一九六五年二月。『境の神々の物語―古代伝承文学私語―』新読書社・一九七二年六月再録）。
- (21) 福田晃「崇徳御霊と源頼朝―『夢合せ』とかわつて―」（『幸若舞曲研究』八）三弥井書店・一九九四年二月。『曾我物語の成立』三弥井書店・二〇〇二年二月再録）。
- (22) 『保元物語』諸本におけるこの記事の異同については、犬井善寿「『保元物語』の源拠と典拠―西行白峯訪陵記事の形成と変容―」（『軍記文学研究叢書3 保元物語の形成』汲古書院・一九九七年七月）に詳しい。
- (23) 御息所の霊は生霊であるはずだが、「葵上」の詞章では「怨霊」と呼ばれている。この点については、西村聡「〈葵上〉における死霊のイメージ―火車に乗った六条御息所―」（『説話・物語論集』一〇号、一九八二年五月。『能の主題と役造型』三弥井書店・一九九九年四月再録）が、「生霊に死霊を重ねた能作の必然」を考えている。
- (24) 表章「作品研究『葵上』」（『観世』四二巻二号、一九七四年八月）。
- (25) 西村聡前掲注(23) 論文。