

明治妖怪論事始

— 醉多道士『妖怪府』叙をめぐって —

高西成介

はじめに

近代的な妖怪研究は、哲学者井上円了によって始まったとされている。明治十九（一八八六）年、円了は不思議研究会を組織し、その翌年には『妖怪玄談』（哲学書院）を刊行する。この書は、「コックリさん」を合理的に解釈しようとしたものであるが、ともかくにも「妖怪」という語が広く用いられるようになった嚆矢は、井上円了と彼の一連の妖怪研究であったことは疑いの無いことである。

その井上円了が不思議研究会を組織する前年の明治十八年、『式読一驚 妖怪府』（以下『妖怪府』）と題された一冊の薄っぺらい中国文言小説の翻訳書が出版されたことは、今日ではほとんど忘れ去られ

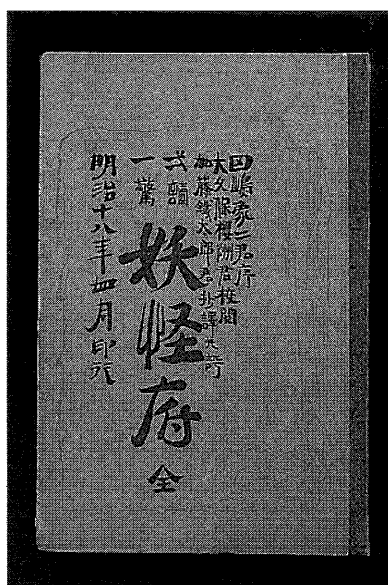


図1 『妖怪府』（明治18年 尚成堂）（架蔵本）

ている。しかし、当時の人気売文家田嶋象二が序文を書き、「江湖新報」の記者であった大久保保洲が校閲、加藤鐵太郎なる人物によって抄訳されたとされるこの書は、明治半ばの漢文冬の時代にあつて広く江湖に受け入れられたようで、管見の及ぶ限りでは、

出版年 発行所

明治18年4月 尚成堂

明治18年10月 村上真助

明治18年10月 駿々堂本店

明治20年6月 精文堂

明治27年4月 村田浅太郎

明治29年4月 文事堂

と、六度にわたつて書肆を変えつつ出版されている（図1）。また、この本に関しては、明治末から昭和にかけて活躍した日本を代表する怪談作家、大衆小説家であった田中貢太郎が、次のように述べている。

明治の萎靡時代になつて支那小説の雰囲気に籠つて創作をやつてゐた人の中で知られてゐるのは泉鏡花氏であつた。鏡花氏の有名な高野聖は、唐の小説の幻異志の中にある板橋三娘子を扮本にしたやうに思はれる。……（中略）……此の三娘子の話は明治二十七八年比刊行になつた妖怪府と云ふ薄っぺらな翻訳の活字本の中にあつたから読んでゐる人もあるだらう。

ここに見える「妖怪府と云ふ薄つぺらな翻訳の活字本」という口吻からは、田中貢太郎がこの本をさほどレベルの高い本とは見なしていなかったことがうかがえるが、ともかくこの本が当時広く読まれていたことは間違いない。

さて、この『妖怪府』であるが、その本身は「牡丹灯」を始めた中国文言小説の翻訳であり、明治期の中国文言小説の翻訳の中では、もつとも早い時期のものである。では、どのような作品が『妖怪府』に収められていたのだろうか。その目次に挙げられた題名を書き出してみると、次のようになる。

牡丹灯・金鳳釵・巴西侯・歙客・袁氏・玉真娘子・侯元・姚生
・中山狼・三娘子・聶隱娘・王忱・詰汾皇帝・韋叔堅・淳于禁
・馬頭娘・韓朋・歐陽紇・張守一・潤玉・蚩蜉・張遵言・郭元
振・薛昭・魚服

合計二十五話のうち、冒頭の「牡丹灯」「金鳳釵」の両話は『剪燈新話』の、「巴西侯」以下は宋以前の志怪伝奇小説の翻訳である。そして、これらの題名を眺めると、江戸時代出版された林羅山『怪談全書』と、ほぼすべてが一致することに気が付くであろう。試みに、『怪談全書』所収話の題名を挙げると、次のようになる。

一之卷

望帝・詰汾・王忱・伍子胥・淳于禁・呂球・偃王・韋叔堅・馬頭娘・韓朋・元緒・歐陽紇

二之卷

李瑄・歙客・張守一・姚生・潤玉・中山狼・魚服
三之卷

袁氏・蚩蜉・聶隱娘・張遵言

四之卷

郭元振・侯元・頼省幹・玉真娘子・陰摩羅鬼・金鳳釵

五之卷

三娘子・薛昭・巴西侯

このうち、傍線を引いたものが、『妖怪府』には見えない話である。そして、それ以外の二十四話は、配列こそ異なるものの、すべて『妖怪府』に収められており、『妖怪府』に見えて『怪談全書』に見られないのは、「牡丹亭」のわずか一話にすぎない。また、題名も、『怪談全書』一之卷に見える「詰汾」が、『妖怪府』では「詰汾皇帝」となっていることを除けば、全て一致する。つまり『妖怪府』は、『怪談全書』から話を選び抜いて、さらに江戸時代以降よく知られて人気があった「牡丹灯」を加えて再構成した書物ということが出来るだろう。とはいえ、『妖怪府』は『怪談全書』をそのまま抜き書きすることによって編纂されたというわけではない。その訳文が両者では異なるからである。こうした訳文の差異や、『妖怪府』が中国文言小説の翻訳史にあつてどのような位置づけられるかなどは、また稿を改めて論じることとして、本稿では主に『妖怪府』冒頭に付けられた序文に注目し、そこに見られる「妖怪観」について考えてみたい。

一、「妖怪」と『妖怪府』

先に述べたように、『妖怪府』そのものは、林羅山『怪談全書』のいわば焼き直しである。では、その書になぜ、『妖怪府』などという

書名が付されたのであろうか。

この「妖怪」という語は、なかなか難しい問題を内包している。現在では一般的に用いられている「妖怪」という語であるが、日本で日常的に用いられるようになるのは、さほど古いことではない。明治になり、先にあげた井上田了をはじめとする妖怪研究に従事した人びとによって、「学術用語」として用いられ、その後定着していった語のようである。

そもそも、「妖怪」という語は漢語である。例えば、後漢の王充『論衡』感虚篇には、

時或遭狂人於途、以刃加己、狂人未必念害己身也。然而己身先時已有妖怪矣。由此言之、妖怪之至、禍變自凶之象、非欲害己者之所爲也。(時に或ひは狂人に途に遭ひ、刃を以て己に加ふるに、狂人は未だ必ずしも己が身を害せんことを念はざるなり。然り而して己が身時に先んじて己に妖怪有り。此に由りて之を言へば、妖怪の至るは、禍變自ら凶の象にして、己を害せんと欲する者の為す所に非ざるなり)

とあり、ここでは「妖怪げな現象」という意味で用いられている。また、『漢書』卷八九龔遂伝の「久之、宮中數有妖怪、王以問遂、遂以爲有大憂、宮室將空(之を久しうするに、宮中に数々妖怪有り、王以て遂に問ふ、遂以爲へらく大憂有り、宮室將に空ならんとす、と)」なども、同様の使われ方である。

そして、この『妖怪府』の書名に用いられている「妖怪」の語もまた、こうした漢語本来の意味である「妖怪げな現象」、言い換えれば「怪異現象」をあらわしているのであろう。『怪談全書』の焼き直しの書物に冠するにふさわしい語として、「怪談」と意味が近い「妖怪」という語が選ばれたのである。

二、「妖怪府」をめぐって

さて、この『妖怪府』の巻首には、漢文で書かれた、わずか二百字あまりの短い叙文が付されている(図2)。全文を挙げてみよう。

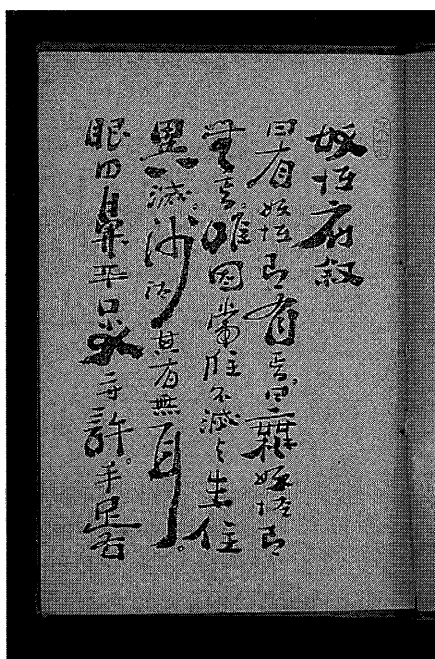


図2 妖怪府叙

妖怪府叙

曰有妖怪即有焉、曰夢妖怪即無焉、唯因常住不滅與生住異滅、沙汰其有無耳。眼圓鼻平口尖二寸許、手足各四、而圓頂物、何。曰章魚。人不以爲妖怪也。四肢完全、銅色赤毛、食人物、何。曰蠻民。人不以爲妖怪也。若夫生住異滅物、而人聞之、則必爲妖怪焉。一眼童女服裝整然、進茶者、何。曰、一眼童子。人以爲妖怪。柳下懷兒、慘然泣者、何。曰石女。人以爲妖怪。若夫常住不滅、觸人目、則敢爲妖怪焉乎。然則妖怪之有夢因常住與

生住、可知也。小哥情史、當於文明之世、編輯妖怪府。人或疑、傳妄傷於後進。蓋坐不知不滅與異滅耳。一旦豁然、出于世間、我身亦妖怪。何遑、爲妖怪於他妖怪乎。

明治十八年二月二日 近鬼之夜 上毛磯部鑛泉浴客舎

醉多道士識

この序文は、明治一八年二月二日に、上毛（群馬県）磯部温泉の宿にて、醉多道士によって記されたものである。醉多道士とは、この時期売文家として一世を風靡した田嶋象二の号であるが、田嶋象二に関しては、野崎左文の次に挙げる文章が詳しい。

私の親しく交はつた友人中に田島任天翁がある、翁は通称象二旧幕の士にして下谷根岸に生る、戲号を醉多道士、生成山房主人又御門情史と呼び、明治七八年以後十余年の間に涉つて著述に従事し、稍や濫作の嫌ひはあつたが明治七年の『耶蘇一代記弁妄』を始めとして雑著二十余部を世に出し、明治十年には『団々珍聞』の記者となり、後自ら滑稽雑誌『妙々雑俎』『同楽相談』を發行し十七年頃には『読売新聞』の特別寄書家であり、二十年頃には岐阜より名古屋に移り同地の『新愛知』の主筆となり、数年の後名古屋市より衆議院議員たらんとして其の運動に失敗し一時東京に帰つたが、更に三十九年には『上野日々新聞』の記者となり後帰京して池上本門寺の住職久保田日龜氏とは懇意の中であつたから細君と共に同寺の本坊に奇遇して居たが、明治四十二年八月三十日五十八歳を以て同寺に於て歿した。…（中略）…学問は雑駁で純漢学者ではなかつたが天性の才筆があつて何でも達者に書きこなし、漢文体の作に至つては当時の服部撫松、石井南橋、総井寛等と並び称されていた。

ここからも、彼が当時の人気文章家であると同時に、優れた漢文家として知られた存在であつたことがうかがえる。では、その序文にはどのようなことが書かれているのだろうか。以下、少し詳しく見ていくことにしたい。

曰有妖怪即有焉、曰夢妖怪即無焉、唯因常住不滅與生住異滅、沙汰其有無耳。

妖怪有りといへば即ち有り、妖怪を夢むといへば即ち無し、唯だ常住不滅と生住異滅に因りて、其の有無を沙汰するのみ。

妖怪がいるといえ、妖怪はいないといふのであれば、妖怪は存在しない。ただ常住不滅と生住異滅によつて、その有無を分けているだけなのである。

この叙文は、「妖怪」の有無に関する議論から始まる。ここでの「夢」は、「夢む」と訓読したが、「有妖怪」という前の句の表現から考えて、同音の「無」と同義で使われているのであろう。そして、妖怪の有無は何に拠るかと言え、それは「常住不滅」と「生住異滅」に拠るといふのである。では、「常住不滅」と「生住異滅」とは何を言うのであろうか。

そもそもこの二語は、仏教語である。「常住不滅」とは、常にそこにあつてかわらないこと、つまり永遠不変なるものをいうのである。さらに、仏教において「常住不滅」なるものは、具体的には如来を指す語である。例えば、『妙法蓮華經』卷六「如来寿命品」には、「如是我成佛已來、甚大久遠。壽命無量阿僧祇劫、常住不滅（是の如く我成仏して已來、甚大久遠なり。壽命無量阿僧祇劫にして、

常に住して滅せざるなり」とある。一方、それに対する「生住異滅」とは、仏教における四つの変化する諸相（四相）を言った語であり、生じ、住まり、異なり、滅することをいう。例えば『無量義経』説法品第二には、「菩薩如是觀察四相始末、悉遍知已、次復諦觀一切諸法、念念不住、新新生滅。復觀即時生住異滅。（菩薩、是の如く四相の始末を觀察して、悉く遍く知り已んぬれば、次に復諦かに一切の諸法は、念念に住せず、新新に生滅すと観ぜよ。復即時に生住異滅すと観ぜよ）」とみえる。「常住不滅」が永遠に不変であることを言うのに対して、「生住異滅」とは、一箇所にとどまるのではなく、たえず変化するさまを言う。そして「妖怪」の有無は、この「常住不滅」と「生住異滅」によつて隔てられている、というのである。

眼圓鼻平口尖二寸許、手足各四、而圓頂物、何。曰章魚。人不以爲妖怪也。四肢完全、銅色赤毛、食人物、何。曰蠻民。人不以爲妖怪也。若夫生住異滅物、而人聞之、則必爲妖怪焉。

眼 円く鼻 平らかにして口 尖ること二寸許、手足は各々四にして、頂の円き物は、何ぞや。曰く「章魚」と。人以て妖怪と為さざるなり。四肢は完全にして、銅色赤毛、人を食らふ物は、何ぞや。曰く「蠻民」と。人以て妖怪と為さざるなり。若し夫れ生住異滅なる者にして、人之を聞けば、則ち必ず妖怪と為す。

眼は円く鼻は平ら、口がとがること二寸ばかり、手足はそれぞれ四本にしてつぺんが円いものは何だろうか。それは、「章魚（タコ）」である。人はそれを妖怪とはしない。手足が完全にそなわつており、皮膚は銅のような色で髪の毛は赤く、人を食べるものは何だろうか。それは「野蠻人」である。人

はそれを妖怪とはしない。もし生住異滅なるものであつて、それを人が聞けば、必ずそれを妖怪であるとするだろう。

ここからは、具体例を挙げて議論がなされる。「章魚」はタコ、「蠻民」は野蠻人である。この両者はともに、姿形が異形ではあるもの、人びとは決して「妖怪」とは考えないという。では、なぜタコも野蠻人も「妖怪」ではないのか。そのように判断する理由を醉多道士は、もし仮にそれが「生住異滅」な存在であれば、それは「妖怪」である、と逆説的に述べてみせる。言い換えるならば、タコも野蠻人も「常住不滅」な存在であり、だからこそ「妖怪」ではないのである。ここで使われる「生住異滅」「常住不滅」は、意図するところがわかりにくい。先に述べたように、これらの語は本来仏教語であり、「永遠不変」と「たえまない変化」をそれぞれ意味していた。ここではその意味をすこしづらして使っているように思われる。タコや野蠻人は、その姿形は変化するものではなく、また実際に見ようと思えば見ることのできる存在である。常に存在し、見ることが可能であることを、ここでは「常住不滅」という語であらわしているのである。そして、そのような存在は決して「妖怪」とは称されないのである。では、一方の「生住異滅」と「妖怪」はどのような関わってくるのだろうか。

一眼童女服装整然、進茶者、何。曰、一眼童子。人以爲妖怪。柳下懷兒、慘然泣者、何。曰石女。人以爲妖怪。若夫常住不滅、觸人目、則敢爲妖怪焉乎。

一眼の童女 服装整然として、茶を進むるは、何ぞや。曰く「一眼童子」と。人以て妖怪と為す。柳の下 児を懐き、慘

然と泣く者は、何ぞや。曰く「石女」と。人にて妖怪と為す。若し夫れ常住不滅にして、人の目に触るれば、則ち敢へて妖怪と為さんや。

一つ眼の童女で服装はきちんとしており、茶を進める者は何者か。それは「一眼童子」である。人はそれを妖怪とする。柳の下で子供を抱いて、痛ましい様子で泣いているのは何者か。それは「石女」である。人はそれを妖怪とする。もし常住不滅であつて、それが人の目に触れば、どうしてそれを妖怪としようか。

タコと野蛮人に次いで例として挙げられるのが、「一眼童女」と「石女」である。「一眼童女」は、いわゆる一つ目小僧をいうのである。また、茶を進めるのは、アダム・カバット氏が「茶小僧」と名づけた茶を運ぶ小僧の化物を思い起こさせる。また、氏が指摘するように、この一つ目小僧が茶を運ぶという話柄は、古くは『甲子夜話』巻五十一「貧医思はず侯第に招かる事」に、「向より七八歳も有らんと覺しき小児、茶台を捧て来る。近寄りて見れば、未だ坊主あたまなるに、額に眼一つあり」と見える。ただ、本文のように一つ目小僧を女児とするのは珍しい。一方「石女」は、一般的には「うまずめ」と読んで妊娠できない女性を指すが、ここでは「うぶめ」と読んで、赤子を抱いて現れ道行く人にその赤子を抱かせようとする、お産で死んだ女性を指すと思われる。また、この柳の下で子供を抱く姿は、「柳女」も思い起こさせる。

ともあれ、この「一眼童女」「石女」は、人びとに「妖怪」とされる存在であつた。では、「章魚」や「蛮人」と、「一眼童女」と「石女」は、どこが違うのだろうか。それは、「一眼童女」や「石女」が

「生住異滅」、つまり変化し消滅する存在だということである。言いかえれば、「章魚」や「蛮人」とは異なり、常に存在するわけでもなく、見ることもできない存在であるからこそ、彼らは「妖怪」とされるのである。

然則妖怪之有夢因常住與生住、可知也。

然らば則ち妖怪の有夢は常住と生住とに因るを、知るべきなり。

ならば妖怪のいる、いないというのは、常住と生住によるのは明らかである。

ここでいう「有夢」は、「有無」と同じ。結局のところ、妖怪の有無というのは、「常住」に常に存在し見ることができると、「生住」にたえず変化し見ることができないこと、へと収斂するのである。

小哥情史、當於文明之世、編輯妖怪府。人或疑、傳妄傷於後進。蓋坐不知不滅與異滅耳。

小哥 史に情あり、文明の世に當たりて、妖怪府を編輯す。人或ひは疑ふ、妄を伝へて後進を傷ましむ、と。蓋し坐に不滅と異滅とを知らざるのみ。

著者は歴史に関心を持ち、文明の世にあつて『妖怪府』を編集した。人はあるいはそのことを、でたらめなことを伝えて後進を惑わすものではないかと疑うかもしれない。思うにそれは不滅と異滅とを知らないだけのことである。

論調はここに至つて一変し、『妖怪府』という書物について述べられ

る。「小哥」は、年少の男子の呼称。ここでは、訳者の加藤鐵太郎を指す。「情史」は、歴史に関心があること。ここからは、明治の世にあって、このような怪しげな内容の書籍を出すことに對して、一定の批判があつたことがうかがえる。そうした批判に對して、筆者（醉多道士）は、それは「不滅」と「異滅」を知らないからだとい蹴する。それはなぜか。

一旦豁然、出于世間、我身亦妖怪。何違、爲妖怪於他妖怪乎。

一旦豁然として、世間に出づれば、我が身も亦た妖怪なり。

何ぞ違れん、他の妖怪よりも妖怪爲らんことを。

一旦開けて世間に出れば、わが身もまた妖怪である。どう

して他の妖怪よりも妖怪たりうることを恐れようか。

最後に、醉多道士は「妖怪」と「妖怪以外」を、「常住不滅」と「生住異滅」によつて弁別するこれまでの議論を、止揚してみせる。一般的に人は、「常住不滅」なる存在を「妖怪」とはせず、「生住異滅」なる存在を「妖怪」であるとす。しかし、そもそも「常住不滅」なる存在は、仏教では本来如来のみを指す語である。ならば、それ以外の存在、つまりタコも野蠻人も一つ目小僧も石女も、そして自分自身もまた、結局のところ「生住異滅」な存在、つまりは「妖怪」であることに変わりはない。だからこそ、『妖怪府』なる「妖怪」を語る書を著すことは、何も批判すべきことではない、というのである。

以上が、「妖怪府叙」全文の解釈である。一読して明らかなように、ここに用いられている「妖怪」の語は、「怪異」を意味する『妖怪府』

の「妖怪」とは異なつたニュアンスで用いられている。次節では、「妖怪府叙」に見える「妖怪」について、改めて考えてみたい。

三、「妖怪府叙」の「妖怪」観

「妖怪府叙」は、「妖怪」の有無について問いかける一文から始まる。では、この「妖怪」とは、どのような存在をイメージしているのであろうか。

序文において「妖怪」の例として挙げられているのは、「一つ目童子」と「石女」であつた。序文を執筆した醉多道士が「妖怪」という語でイメージしたのは、この兩者だったのであろう。そして、この「妖怪」は、「怪異」を意味した書名『妖怪府』の「妖怪」とは、意味するところが異なつてゐる。おそらく醉多道士は、『妖怪府』本文をきちんと確認することなく、その書名から受けた印象のみで、あまり力を入れずにこの叙文を書いたのであろう。言いかえれば、明治の文人たちにとつても、「妖怪」という語は漢語本来の意味ではなく、「一つ目童子」や「石女」を指し示す言葉として受け取られていたのである。

もちろん、この序文で論じられる「妖怪」は、現在一般的に使われている「妖怪」とも、指し示すものは異なつてゐる。明治以前の「妖怪」については、近年活発な議論が展開されており、詳しくはそれらの先行研究に委ねるとして、ここでは江戸時代には「妖怪」という表記が「ばけもの」の当て字であつたことを確認しておきたい。そして、「妖怪府叙」に見える「妖怪」の語は、まさしくこの「化物」の意で用いられている。「化物」という語には当然、それが「化ける」

「姿を」変化させる」存在であるとの意味が込められている。醉多道士が、「妖怪」と「妖怪以外」を分かつのに、「常在不滅」と「生住異滅」という概念を持ち出すのは、この「化ける」という行為の有無を意識していたのである。

ただ、この序文が興味深いのは、議論が単純に「妖怪」の有無を論じるにとどまらないところである。醉多道士は、そうした二分法の議論を越えて、人間もまた「生住異滅」な存在である点で、「妖怪」と何ら変わらない存在であると主張する。まさに、人間の「妖怪」宣言である。

これは、十八世紀後半、江戸時代後期に起こったとされる世界の「人間化」とは、逆のベクトルの言説であると思われる。十八世紀後半は、人間を「万物の霊長」と見なし、人間にできないことは何もないという全能感が、本物の化物を追い払いながら人間の領域を拡大し、世界を「人間化」していった時代であった。^{二五}その過程で、化物もまた、恐ろしい存在から、人間によって生み出され、キャラクターとして消費される存在へと変わっていく。人間の力が強まると同時に、「化物」の地位は相対的に低下していったのである。

ところが、この醉多道士の言葉からうかがえるのは、こうした人間の持つ絶対的な力への盲信ではない。それとは逆に、人間を「妖怪」と同列な存在まで引き下ろすことによつて、人間もしよせん「妖怪」にすぎないと、人間の力そのものを見つめ直す視点がそこにはあるように思われる。文明の世にあって「妖怪」を語ることで、それはまさに「人間」を語ることなのであり、でたらめを伝えて人を惑わせることではないのである。「妖怪府叙」は、「妖怪」と人間の新しい関係が始まりつつあることを示している。^{二六}そしてこれ以降、「妖怪」は様々な形で論じられていくことになるのであった。

おわりに

ここまで、『妖怪府』およびそれに付された「妖怪府叙」を中心に、「妖怪」の語に注目して、考察を行ってきた。現代ではほとんど忘れ去られてしまっている『妖怪府』であるが、明治中ごろに、こうした「妖怪」の語を書名に冠し、序文に「妖怪」をめぐる議論を載せた中国小説の翻訳書が出版され、それなりに人口に膾炙したことは、「妖怪」という語の世間への浸透や当時の「妖怪(怪異・化物)」認識を考える上でも見逃してはならないことではないだろうか。そして、何より醉多道士(田島象二)による「妖怪府叙」は、明治の新しい妖怪観を示したものとして、貴重な資料といえよう。

『妖怪府』出版以降、井上円了をはじめとして、「妖怪」をめぐるさまざまな言説が陸続と登場する。この『妖怪府』なる「薄っぺらな」書物は、井上円了の登場前夜に世間にあらわれ、これ以降の「妖怪」研究の勃興にあたって、ささやかな「露払い」を勤めたともいえるであろう。

また、『妖怪府』は、明治期における中国文言小説の翻訳の先駆けとして、重要な意味を持つと考えられる。その点については、また改めて論じることとしたい。

(注)

(一) 田中貢太郎「支那小説の話」『杖頭銭』学芸社、昭和十年、三三二頁)。引用にあたっては、旧字体を新字体に書き改めた。なお、

昭和二十七八年という記述から、田中貢太郎は『妖怪府』の再版本を手にしていたと考えられる。

田中貢太郎と中国小説との関わりについては、拙稿「田中貢太郎と中国の怪談」(『アジア遊学』No.105、勉誠出版、二〇〇七年)参照。

(二)『怪談全書』は、朝倉治彦・深沢秋男編『仮名草子集成』第十二巻(東京堂出版、一九九一年)に拠った。

(三)三遊亭円朝の「怪談牡丹灯籠」の速記本が出版されたのは、『妖怪府』出版前年である明治十七(一八八四)年のことであった。

(四)小松和彦は、次のように述べている。

まず、妖怪であるが、この語は今では世間に広く浸透しているが、明治以前には世間の人びとが日常生活のなかで用いることはあまりなかったようである。まだはつきりしたことはわからないのだが、後に述べるように、この語はむしろ明治時代になって、妖怪現象・存在に興味を抱き、その研究に従事した人たちが「学術用語」として「妖怪」という語を意識的に用いたようである。(小松和彦「妖怪と妖怪研究」(『日本妖怪学大全』小学館、二〇〇三年、一二頁〜一三頁)

また、京極夏彦「通俗的「妖怪」概念の成立に関する一考察」

(同書所収)も参照。

(五)もちろん、「妖怪げな現象」が具現化したものを指して「妖怪」と呼ぶ用例も存在する。例えば、『論衡』訂鬼篇には、

一曰、人且吉凶、妖祥先見。人之且死、見百怪。鬼在百怪之中。故妖怪之動、象人之形、或象人之聲爲應。故其妖動、不離人形。天地之間妖怪非一、言有妖、聲有妖、文有妖。(二)に曰はく、人且に吉凶あらんとすれば、妖祥先づ見る。人の且に死せんとすれば、百怪を見る。鬼は百怪の中に在り。故に妖怪の動くや、人

の形に象り、或いは人の声に象りて応を為す。故に其の妖動くや、人形を離れず。天地の間妖怪は一に非ず、言に妖有り、声に妖有り、文に妖有り。)

と見えるが、これなどはそうした使われ方の一例であろう。また、『搜神記』巻六には、「妖怪論」としてよく知られる文章が収められている。その冒頭には、「妖怪者、蓋精氣之依物者也。氣亂於中、物變於外。形神氣質、表裏之用也。(妖怪は、蓋し精氣の物に依る者なり。氣中に乱るれば、物外に變ず。形と神、氣と質は、表裏の用なり)」とある。ここでは「妖怪」は、氣の異常な変化が外に及び、何らかの変化を起こしたものであると論じられている。『搜神記』の「妖怪」に関しては、角田達郎「干宝『搜神記』における「妖」の思想」(『愛知淑徳大学論集』メディアアプロデュース学部篇、二〇一、二〇一二年)、大橋由治「『搜神記』の精怪観―怪異と神道設教―」(『搜神記』の研究)明德出版社、二〇一五年)、渡邊義浩「『搜神記』の執筆目的と五氣変化論」(『古典中国』における小説と儒教)汲古書院、二〇一七年)などに詳しい。

なお、古く草木や動物などが変化した精霊のような存在をあらわす漢語としては、他に「精怪」という語があるが、この語が文献に見えるようになるのは、唐以降のことである。また、『太平広記』は「妖怪」(巻三五九〜巻三六七)と「精怪」(巻三六八〜巻三七三)とに、項目を分けている。『太平広記』の編者は、この両者を区別して考えていたようである。大橋前掲論文参照。

(六)野崎左文「田島任天翁の遺著」(『私の見た明治文壇』春陽堂、昭和二年五月所収、一七〇頁〜一七一頁)。引用にあたっては、旧字体を新字体に改め、ルビは一部を除いて省略した。

(七)田島象二には、許予『秦淮艷品』に訓点を附した書(明治十

一年刊)もある。

(八)『大正新修大蔵経』卷九、No.262。

(九)『大正新修大蔵経』卷九、No.276。訓読は、『国訳無量義経』(国

訳大蔵経経部第一卷、国民文庫刊行会、一九一七年)に拠った。

(一〇)アダム・カバット『江戸の化物 草双紙の人気者たち』一五三頁。岩波書店、二〇一四年。

(一一)引用は、中村幸彦・中野三敏校訂『甲子夜話』4(平凡社東洋文庫、一九七八年)に拠る。

(一二)ウブメは、「産女」あるいは「姑獲鳥」とも書かれる。

(一三)『絵本百物語』に、次のような話が見える。

若き女の児をいだきて風のはげしき日、柳の下を通りけるに咽を枝にまかれて死しけるが、其一念柳にとゞまり夜な／＼出て口をしや恨めしの柳やと泣けるとなん。(多田克己編『絵本百物語』)

語「桃山人夜話」『国書刊行会、一九九七年、四一頁〜四二頁)

(一四)アダム・カバットによれば、江戸時代の草双紙に見える「妖怪」「天」「妖物」などの多様な表記は、そのほとんどが「ばけもの」の当て字であるという。また、「ばけもの」「化物」という言葉は、江戸の庶民に親しまれた言葉であり、一方「妖怪」という呼称は、江戸時代ではいくぶん格調の高い言葉であった。アダム・カバット注(一〇)前掲書第一章「草双紙の化物は何者か——化物の定義」参照。

また、江戸時代以前の「妖怪」という語については、京極夏彦注(四)前掲論文や、同「妖怪という言葉について」(『妖怪の理 妖怪の檻』角川書店、二〇一一年)、木場貴俊「一七世紀前後における日本の「妖怪」観——妖怪・化物・化生の物」(『怪異・妖怪文化の伝統と創造——ウチとソトの視点から』国際日本文化センター、二〇一五

年)、同「情報・知識として見る日本近世の「妖怪」」(『研究報告人文科学とコンピュータ』第九号、二〇一四年)等も参照。

(一五)香川雅信『江戸の妖怪革命』(角川ソフィア文庫、二〇一三年)一一一頁〜一二二頁。

(一六)香川雅信は、近代における妖怪について、次のように述べている。

近世の都市の人びとが視覚的な「表象」という形でいったん現実世界から引き離し、醒めた感性によって自在に操り、それについて余裕ある態度で「娯楽」として楽しんでいた妖怪たちが、再び人間のリアリティのなかに戻ってきたのである(香川雅信注(一五)前掲書、二二三頁)

【附記一】本稿は、「第八回海域交流と中国古典小説」研究会(二〇一七年二月三日、於東北大学)における口頭発表が基になっている。席上、諸先生方から貴重なご意見を頂戴した。中でも、林雅清京都文教大学准教授からは、仏教方面に関して多くのご教示を賜った。ここに記して、厚く感謝申し上げる。なお、本文中に誤りがあれば、それはすべて筆者の責任である。

【附記二】本稿は、科研費基盤研究(C)「周縁テキスト(注釈・翻訳)の自立性をめぐる歴史的・理論的研究」(課題番号 15K04258)の研究成果の一部である。

(たかにし せいすけ・本学教授)