

日本的



火



〔日〕 諏访春雄 著 黄强 译

中国大百科全书出版社

# 日 本 的 幽 灵

〔日〕 諏访春雄 著  
黄 强 译

中国大百科全书出版社

## 作 者 简 介

諏访春雄，日本国学习院大学文学部教授，文学博士。日本近世文学、艺能史研究的著名学者。主要著作有《元禄歌舞伎的研究》、《近松世活净琉璃的研究》、《近世艺能史论》、《近世戏曲史序说》、《近世的文学和信仰》、《江戸的文学和艺能》、《歌舞伎的传承》、《忠臣藏的世界》、《歌舞伎史的画证研究》、《圣和俗的戏剧理论》等数十种。

《日本的幽灵》，岩波书店一九八八年七月出版。

译 者

# 目 录

前言	1
序章	3
第一章 “幽灵”是什么	11
一、“幽灵”和“妖怪”	11
二、“异界”和“他界”	19
第二章 “幽灵”的诞生	28
一、“幽灵”的诞生	28
二、“幽灵”出现的三要点	36
三、日本人的“他界观”	38
四、祖灵信仰	47
五、万物有灵论	51
六、“佛像”和“火葬”	56
七、梦——“幽灵”出现的又一途径	59
第三章 日中“他界观”的交流	65
一、日中“冥婚”的源流	65
二、日中的“冥婚”习俗	72
三、中国人的“他界观”	78
四、中国人的“他界观”与道教、佛教	87
第四章 “幽灵”的怨灵化	93
一、佛教的地狱	93

二、“幽灵”的怨灵化 .....	101
三、御灵信仰 .....	104
<b>第五章 中世的“幽灵”</b> .....	108
一、阿修罗的执迷不悟 .....	108
二、“中有”的观念 .....	114
<b>第六章 近世的“幽灵”</b> .....	120
一、“幽灵”的脚 .....	120
二、近世人的“幽灵观” .....	132
三、近世“幽灵剧”的演出家 .....	135
<b>反映现世的“他界”——代结语</b> .....	149

## 前 言

现在世界上存在着“妖怪”热。关于“妖怪”的研究著作、科学幻想小说、冒险小说、连环画等大量刊行。但是，不知为何关于“幽灵”的专门研究著作几乎没有。大多将“幽灵”作为妖怪的一种附带言及一下。

“幽灵”作为同样的超自然存在物，与妖怪相比较的话，有着许多共同点，但是也确实实具有着自己的特色。而且，过去的日本人非常明确地将“幽灵”和“妖怪”作为不同的东西区别开来的。

本书着重探讨的一个问题，就是“幽灵”与“妖怪”的区别。“幽灵”与“妖怪”的区别主要是以下三点：“幽灵”生前是人，以人的形状出现在现世；“幽灵”居住在死者云集的“他界”；“幽灵”是从“祖灵信仰”中诞生出来的。而“妖怪”本身是人以外的东西，以人以外的形状出现在现世；“妖怪”属于“异界”；“妖怪”是“自然神信仰”的产物。

本书探讨的第二个问题是日本人的“他界观”与中国人“他界观”交流的情况。在日本人的“他界”形象之中，能够看到中国“他界”形象的影响。这是有史以来开始的中日文化交流的结果，它显示了日中两国精神生活上的密切关系。

在本书中，我的第三个意图是想阐明以下两个问题：日

本人在何时形成了自己独特的“他界观”？在“幽灵”的形象之中，哪些是受中国的影响创造出来的，哪些是离开中国、驱使自己想象力创造出来的？

孔子《论语》曰：“子不语怪力乱神”。在中国一直不把“怪力乱神”作为学问的对象。在中国儒学的影响下，形成自己学问方法的日本也很少将“怪力乱神”作为正经学问的对象。

最近对“他界”和“异界”的关心热潮高涨不衰。“幽灵”在日本人的精神生活中占了很重要的位置，因此应该将“幽灵”作为认真研究的课题。

日本人在过去一直相信“幽灵”和“妖怪”是存在的，这是无法否认的事实。为了弄清过去日本人的精神生活，对“他界”“异界”的深切思考是不应停止的。而且这种思考也能给现代日本人的精神生活带来光明。

## 序 章

### 《怪谈牡丹灯笼》

今天是七月十三日，盂兰盆会的第一天\*。流浪武士萩原新三郎将祭奠亡者的精灵棚准备齐整之后，拿着坐垫来到屋子的回廊中，点燃了蚊香，一边休息一边仰望着清澈的月亮。突然他听见了呱嗒呱嗒的木屐声音。

朝着他走来的是两位女性。一位年约三十左右，绾着大圆发髻，体态大方，手里提着时兴的绘有牡丹花纹的灯笼。在她后边跟着一位十七八岁的姑娘，绾着时髦的高发髻，穿着长袖的淡黄绿色的和服，腰间随随便便地系着缎子和服带。

萩原新三郎望着这两位月光中的女性，心里暗暗揣度，这姑娘好象是住在本所柳岛别庄的武士饭岛平左卫门的女儿阿露。迎面过来的女性站在萩原新三郎的面前，向他说话：“是不是不可思议啊！萩原。”

“哎呀，原来是阿米。你们怎么来了？”

---

\* 日本民间举行的盂兰盆会从七月十三日夜开始，一直持续到七月十六日。七月十三日夜举行迎精灵的仪式，十六日结束时举行送精灵仪式。



“真是意想不到啊！我们听说你已经死了啊！”

“嘿，我倒听说你们死了啊。”

“没有那种事。真是不吉利的话。谁在外边胡说八道啊？”

“请进吧！这个门开着。”

于是两位女子进入了屋子。

阿露是武士饭岛平左卫门的女儿，阿米是她的女佣人。

阿露的亲生母亲死了之后，阿露父亲的爱妾旁若无人地占据了一切，阿露无法与她相处下去，因此搬到本所柳岛的别庄去生活。萩原新三郎曾随着帮闲医生山本志文去见过阿露，阿露对萩原新三郎一见钟情。但是，见过一次之后再也没有机会重逢。阿露没有了却这桩心事就死去了，她的女佣人阿米三天之后也跟在女主人后面死了。

萩原新三郎从山本志文处听到了阿露、阿米死亡的消息，因此怀着对阿露的思恋，忧郁地生活着。死后成为亡灵的阿露出现在萩原新三郎的面前。从那天之后，每天夜里阿米提着牡丹花的灯笼为阿露引路，送她到萩原新三郎的家。

以上就是有名的三游亭园朝创作的人情词话《怪谈牡丹灯笼》中的最动人的一段。

从那天之后，没有女性的萩原新三郎家里每夜传出了娇媚的女子声音。萩原新三郎的邻居名叫伴藏，他听到这声音之后产生了疑问，“这是谁家的女子啊？去看看吧。”于是，就悄悄地前去偷看。一看之后，他就吓坏了，连忙赶到算卦先生白翁堂勇斋的住处。

“那个女人决不是平常的女人啊！枯瘦得只有皮和骨，头发绺着高髻，鬓毛垂到额前，脸色铁青。没有下身，只有腰以上的部分。枯瘦嶙峋的双手紧紧地搂住萩原的脖子。然而，萩

原却高兴得不得了。”

白翁堂勇斋听到伴藏这番话后，立即把这个情况转告了萩原新三郎。吃惊万分的萩原新三郎就去谷中的新幡随院，探访阿露阿米的墓。结果他发现阿露阿米的墓旁安放着新的牡丹灯笼。

根据住持良石和尚的劝告，萩原新三郎求来了纯金的海音如来像，作为护身法宝，还贴了除魔的符箓。两个晚上防止住了死灵的作祟。但是，贪财的伴藏从死灵那里得到了金钱，悄悄地盗走了海音如来像，揭掉了符箓。于是，萩原新三郎被死灵折磨死了。

得知这个坏消息的白翁堂勇斋连忙赶到萩原新三郎的住处，展现在他面前的是一幅凄惨的景象：咬紧牙关死去的萩原新三郎身边躺着一具髑髅，双手紧紧地搂住萩原的脖子，脚腿等骸骨散乱在四周。

残留着哀恋之情的女子，死后变成死灵出现在男子的面前，了却自己的思恋，最后陪伴着折磨死的男子同去他世，这是此人情词话的基本主题。此故事既让人悲伤，又使人畏惧。日本人想象之中的“幽灵”在这里登场。

据说三游亭园朝在创作此人情词话的时候，曾从当时民间流传的故事中得到启示，但是故事情节基本上根据浅井了意《伽婢子》中的“牡丹灯笼”。然而，《伽婢子》中的“牡丹灯笼”故事是根据中国明代怪异小说《剪灯新话》中的“牡丹灯记”改编而成的。

浅井了意的“牡丹灯笼”与三游亭园朝的作品相比较的话，可以知道它们在情节展开以及细节描绘等方面基本上相一致。如浅井了意“牡丹灯笼”中男主人公名叫“萩原新之丞”

(三游亭园朝改作“萩原新三郎”)，在孟兰盆节的夜里男女相逢，该女子有提着牡丹灯笼的女性陪伴，邻居家的男子产生了疑问，萩原新之丞发现了两人的墓才确认她们是死灵，从德高望重的僧人处取来了除魔符条，作为防身的法宝，但是，最后仍旧被死灵折磨而死，等等。

对现世人与死灵间的恋爱之情给予无限的同情，但是彼岸与此岸两界间的交情，最终是不能允许的。这样严酷的结尾两者是相同的。

“皿屋”故事中的阿菊、“累”故事中的累、《东海道四谷怪谈》中的阿岩等等被人们视为日本“幽灵”的代表例子。这些“幽灵”都可以说是即让人悲伤又使人害怕的超自然存在物。从这些“幽灵”身上能够看到标准的日本人“幽灵观”。然而，在浅井了意、三游亭园朝的作品中也能看到这种典型的形象，因此我们说两个“牡丹灯笼”虽然是浅井了意、三游亭园朝个人的作品，但它们却反映了江户时代到现代的日本人“幽灵观”。

## 中国明代的“牡丹灯记”

浅井了意的“牡丹灯笼”是根据中国明代小说《剪灯新话》中的“牡丹灯记”改编而成的。既然是这样的话，应该考虑该作品实际上并不是日本独特的东西，它与中国人的“幽灵观”有着深深的关系，可能是在中国人“幽灵观”的影响之下诞生出来的。

《剪灯新话》“牡丹灯记”内容如下：

浙江省东部，每年正月十五日起张灯五夜，城中的男女

倾城而出，观灯游玩。

至正二十年(一三六〇)，有一位姓乔的男子住在镇明岭之下，他刚刚死去妻子，鳏居无聊，因此没有出去游玩，只是倚门伫立而已。十五日夜三更之后，两位女子在他家门口路过，前边一位是引路的丫环，手提牡丹灯笼，后面跟着一位美丽的少妇。

乔生被少妇的美丽吸引住了，因而与她们说起话来。之后又请她们到自己家，过了一夜。

少妇告诉乔生，自己名叫符丽卿，丈夫已经死去，家道衰微，因此与丫环金莲侨居湖西。



图1 月湖春景

少妇从此之后天天日暮而来，天明辞别而去，就这样过了半个月。邻家的老汉产生了疑问，在墙上挖了一个洞偷看。只见一具粉妆髑髅与乔生并肩坐在灯下。

天亮之后，老人盘问乔生。乔生不愿实告，老人就对乔生说：“人是至盛之纯阳气，幽灵乃是幽阴之邪秽。现在你与幽阴之魅同宿，还不醒悟，一旦你的精气耗尽，灾祸就来临了，恐怕就要丢掉自己小命了。”

听了老人的话，乔生十分害怕，讲出了实情。

乔生于是去湖西调查，在湖心寺发现了一具棺材，上面书有“故奉化符州判女丽卿之柩”大字。柩前悬挂牡丹灯笼，灯下立一个殉葬用的假人，背上写有“金莲”的名字。

惊恐万分的乔生在老人的劝告下，去拜访了玄妙观的道士魏法师，从那里取回了二张朱笔写的符篆。按照道士的教



图2 玄妙观

导，一张贴在门上，一张贴在床上。晚上，女幽灵两次来访都不能进入屋内。

一个月之后某天夜里，乔生外出访友，在友人家喝醉了

酒，把道士所说的“不能去湖心寺”的戒语忘掉了，而从湖心寺门口路过归家。

金莲正等候在寺门口，遂将乔生引进寺内。符丽卿在里边等着他，她谴责乔生的薄情，说“妾恨君深矣。今幸得见，岂能相舍！”于是握住乔生的手，一齐进入柩内，柩盖自闭，乔生气绝而亡。

邻居老人见乔生不归，就外出寻找，在湖心寺的棺材中发现了抱着女尸死去的乔生。

人们将乔生的尸体和符丽卿的骨骸一起葬在城的西门之外。在这之后，人们在“云阴之昼”或“月黑之宵”经常看见乔生与丽卿携手同行，一个丫环提着牡丹灯笼在前引导。凡是遇到他们的人就患重病，寒热交加。如果不举行奠祭之礼，就会很快死去。

《剪灯新话》“牡丹灯记”在此后面还有一段内容，但浅井了意的“牡丹灯笼”就到此为止了。浅井了意的巧妙改编，让人十分佩服，但是，同时也可以感觉到那种既悲伤又恐惧的“幽灵观”在《剪灯新话》“牡丹灯记”中已经具有了，因此可以说日本人对“幽灵”的思考方法之原型就在中国。

但是，日中两国的“幽灵观”并不是完全一样的。

在原作“牡丹灯记”之中还有一段浅井了意没有采用的内容。浅井了意截去的部分恐怕是与日本人的民族感情以及“幽灵观”有冲突的东西吧。现将此段内容介绍如下：

幽鬼经常出现在城市之中，市民们恐怖万分，竟往玄妙观求见魏法师。魏法师因自己法力有限，故向人们推荐自己的师傅四明山铁冠道人。人们在四明山找到了隐居的铁冠道人。在人们的再三恳求下，铁冠道人才同意下山。铁冠道人在

西门之外，建方丈之坛，踞席端坐，然后将书写好的符篆焚烧掉，唤出了数名符吏。符吏们黄巾锦袄，金甲雕戈，皆身长丈余，立于坛下，鞠躬请命。在铁冠道人的指挥下，符吏们用枷锁捕来了乔生、丽卿、金莲三人。铁冠道人用铁鞭拷打他们，并严加呵责，然后将他们送往地狱。

由此可知，浅井了意省略的地方就是道教道士治服幽鬼的部分。在这个部分中没有那种既悲伤又恐惧的“幽灵观”，只有作为罪人的“幽灵”，他们在道士们的拷打训斥之下被逐放到地狱。这样的“幽灵观”和道士，对日本人来说是完全无法适应的，因此，浅井了意的选择是非常贤明的。

通过以上分析，可以明白中日两国的“幽灵观”“他界观”有着密切的关系，但是也存在着不同之处。这是理所当然的结论。

在本书的下面叙述中，将就上述的结论，以及中日两国的“幽灵观”“他界观”的根源，作一些追溯考察。

# 第一章 “幽灵”是什么

## 一、“幽灵”和“妖怪”

### “幽灵”的定义

“幽灵”这个词在日本古代文献中最先出现的例子，是平安时代末期藤原宗忠的日记《中右记》。此日记的“宽治三年(1089)十二月四日条”有这样一段话：

“每年今日可念诵，是为本愿幽灵成道也。”

《日本国语大辞典》对此句中的“幽灵”作了“死者的灵魂、亡魂”的说明。从前文“每年今日可念诵”来判断，这里的“幽灵”好象是指死者以生前的形象出现在人世上这种现象。这正是本书所要研讨的问题。

对“幽灵”，《日本国语大辞典》有以下两种说明：

- (1) 死者的灵魂、亡魂。
- (2) 死者不能成佛，因而在人世中显出了他的形象。即妖怪、妖精。

可见，“幽灵”有两种意味，然而，人们一般所考虑的“幽灵”是后一种意味。但是，“成佛”是佛教用语，以这样的语言来作解释，“幽灵”就变成了佛教中的概念，那么在佛教流布之前，以生前的姿态出现在人世上的“幽灵”是不是存在呢？



另外，《日本国语大辞典》把妖怪、妖精作为“幽灵”的同义语，这样的断定是否正确呢？

说到“幽灵”“妖怪”的存在，总给人一种虚幻、不真实的感觉。而且，中国古代把儒学作为正当的学问，而儒学又不关心这些东西，因此，在日本把这个问题作为自己学问对象的人也非常之少。

### “幽灵”的研究

明治以前，把“幽灵”“妖怪”等作为自己学问的对象，认真进行研究的学者很少，在这之中应该提到的一人是平田笃胤。

从学问的系统来说的话，平田笃胤属于本居宣长的流派。但是本居宣长只说过“不管善人还是恶人，死了以后去黄泉国”，并没有言及死后的世界。对此，平田笃胤却抓住“世界由现世和冥界构成”的问题，把关于“冥界”的考察作为学问的中心。这样，平田笃胤脱离了老师的学说。因而，他也遭到了本居宣长门弟们的非难，被视为“危害师说”的邪道。但是，他作为最先认真研究“超自然现象”和“死后世界”的学者，而被人们所记住。

平田笃胤认为，宇宙由现世和冥界所组成，创造和支配现世冥界的神是“天之御中主神”（《古史传》）。人死后去的地方是“冥界”，这个“冥界”的支配神是“大国主神”（《灵的真柱》）。在这个“冥界”中，神根据人生前的行为审判人的灵魂。正如村冈典嗣所指出的那样，平田笃胤的学说之中有着受到基督教神学“来世观”影响的痕迹。

平田笃胤确信“冥界”是存在的，并对此悉心钻研，除此

之外，他还对“妖怪”问题非常关心，写了《古今妖魅考》等研究著作。为此他遭到了非难，被人骂成“骗子”，尽管如此他并不介意，仍然坚定地表示了自己的看法，他在《玉禊》中说：“对世间的奇异之事，有两种意见：一种是不要去相信，另一种是应该相信。对不要去相信的说法完全接受，那是世上的凡人；对应该相信的说法而不作疑问，那是囿于成见的人。以上两种人都是思考不够。”总之，平田笃胤可以称为研究“冥界”的先驱者。

到了明治时代，热衷于妖怪研究的是启蒙哲学家井上圆。井上圆是现在东洋大学的创始者。他通过对妖怪的研究，把人们普遍使用的“妖怪”一词的含义确定下来，因而被人称作“妖怪博士”。

他在明治二十年刊行了《妖怪玄谈》，着手这方面的研究。明治二十四年他成立了“妖怪研究会”，在启蒙运动中崭露头角。到了明治二十六年，他的《妖怪学讲义录》(第一号)问世。

井上圆妖怪研究的目标是打破在世间流行的迷信。他为了否定妖怪的存在而从事妖怪的研究，并把“幽灵”视为妖怪的一种。在明治近代化的过程，他作为佛教启蒙思想家发挥了应有的作用，他对妖怪研究的态度，的确确实像一个启蒙思想家。井上圆“妖怪”研究的最后结论是“人间的妖怪传说，大多是人故意编造出来的。这样说的话，看起来好象非常不可思议，但是的确在这些妖怪传说中完全没有可以相信的东西。”(《妖怪学讲义》)。

## 柳田国男的定义

“妖怪”、“幽灵”在现实生活之中是否存在？如果提出这个问题，恐怕一定选择否定的回答。但是，人类在很长的一段时间中，一直相信“幽灵”、“妖怪”是存在的，日本人当然亦是如此。在这种持续不断的相信之中，当然含有人们对“幽灵”存在以及超越世界的理解方法和思维方式。为了明了人类过去到现在的精神生活，“幽灵”和“妖怪”的研究是一个不能够回避的重大课题。



图3图4 日本的妖怪和幽灵(1)

从以上的观点出发，直截了当地从事“幽灵”、“妖怪”研究的是柳田国男。他在这方面的研究涉及的面非常之广，为今日的研究奠定了基础。本书也要屡屡提到他的研究，在此首先介绍一下他有名的“妖怪”与“幽灵”不是同一物的观点。

柳田国男在昭和十一年发表的《妖怪谈义》论文中，对“妖怪”与“幽灵”作了以下的区别：



图5 日本的妖怪和幽灵(1)

第一，“妖怪”出现的场所是固定的，而“幽灵”在任何地方都可能出现。

第二，“妖怪”不选择对象，在任何人的面前都会出现，而“幽灵”出现时的对象是固定的。

第三，“妖怪”出现的时刻是黄昏和拂晓，而“幽灵”在丑时三刻的深夜中出现。

归纳以上的第一和第二点，可以说“妖怪”是在场所中出现，“幽灵”是在人面前出现。

### 定义无法归纳的“幽灵”、“妖怪”

柳田国男区别“妖怪”、“幽灵”的定义是浅显易懂的，但是，以此来检讨具体的例子，无法说明的地方很多。现举若干例子来说明。

柳田国男编集的《日本传说名汇》之中收录了流传于长崎县五岛福江市的一个故事。该故事的内容如下：

仆人打碎了碟子，在浴室里被砍下了脑袋。他的亡灵每天晚上都要出现，在浴室里数碟子，数到第九遍时，就痛哭流涕。以后买下这块宅地的人家，只要建造浴室，幽灵就会出现。现在五岛附近的人还把住宅中的浴室称作碟子房。

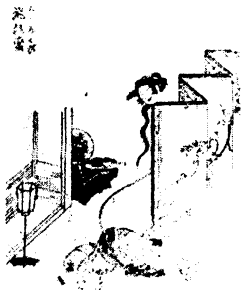


图6 日本的妖怪和幽灵(1)

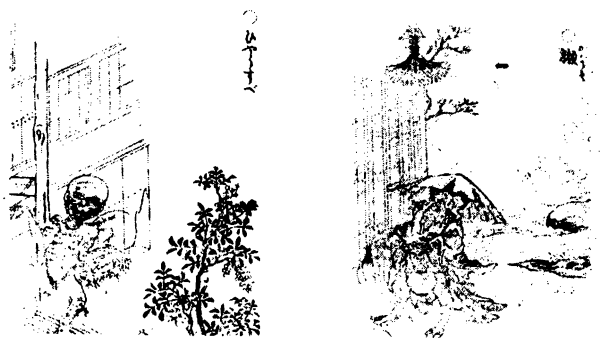


图7 日本的妖怪和幽灵(2)

以上这个故事是江户时代以后流传于各地的“碟子房”传说的一种。这个“幽灵”在住宅的浴室中出现，不挑选住在这里的人。

以后如果要再一次整理归纳“妖怪”和“幽灵”的区别标准的话，我想大致可以提出以下这样的见解：原先是人，死了之后，仍具有人的属性，并以人的形状出现于人间的是“幽灵”；人之外的东西，或者人死后，以人之外的形状出现于人间的是“妖怪”。



图9 日本的妖怪和幽灵(2)

用以上标准来区别“幽灵”和“妖怪”的话，可以发现在中世“能乐”中登场的“幽灵”大多留恋着固定的土地。

根据权藤芳一氏的统计，现有的二百五十首“能乐”曲子中，出现“幽灵”的是六十六首。这六十六首“能乐”曲子中的

“幽灵”可分成三种类型：一是以特定的人为目标而出现的“幽灵”，有十三首；二是以特定的人为目标，同时在一定场所中出现的“幽灵”，有八首；三是在特定的场所中出现的“幽灵”，有四十五首。后两种加起来共有五十三首。总之，“能乐”之中出现的“幽灵”百分之八十是不离开固定场所的。

另外，在普通所看到的“妖怪”之中，附体于人身上的例子也能发现不少。上田秋成《雨月物语》之中的“蛇性的淫”就是一个典型的例子。

在纪伊国新宫附近的三轮崎，有一个名叫大宅丰雄的青年，在一次避雨的时候，结识了一位名叫真名儿的寡妇，从而坠入情网。实际上真名儿是蛇的化身。从此大宅丰雄卷入了灾难的旋涡。为了躲避厄运，他逃到了大和石榴市的姐姐家，但是，真名儿也追寻到了那里。然而，真名儿被当地的神官看出了蛇的本体，不得已只好潜入河里躲藏起来。之后，大宅丰雄成了芝里某一庄园主的女婿，真名儿仍然追寻到他，并以蛇身与他通婚。最后，真名儿被道成寺的法海和尚用法力关入铁钵之中。

蛇化身的真名儿是以人的姿态出现在人世中的，而且她在大宅丰雄的所到之处都能出现，把她说成是“幽灵”，无疑是可笑的。而且，从她现出蛇的本体这一点来说，也只能考虑是“妖怪”。因此，在“妖怪”之中也有附体于人身的例子。

“蛇性的淫”是上田秋成撰写的文学作品，但是，它的基本构想是取材于中国古代以杭州西湖为舞台的传说《白蛇传》，并与日本道成寺的传说联系在一起，因此，可以说它是从代代相传的异类婚传说中产生出来的。而且在那里面加入了当时人们的妖怪观念，这种妖怪观念靠个人的恣意想象和



图 10 《雨月物语》的插图

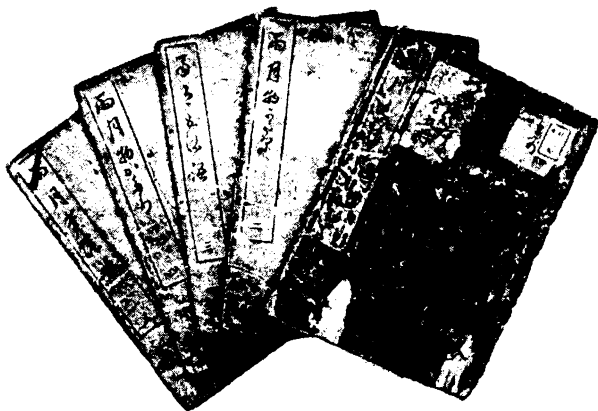


图 11 各种版本的《雨月物语》

整理是不可能形成的。

另外再举一个“玉藻前传说”中的金毛九尾狐的例子。“玉藻前传说”也称作“杀生石传说”。金毛九尾狐是该传说中的主人公。

金毛九尾狐是活跃在印度、中国、日本等国的“妖怪”。在印度，它是稀代坏王子班足太子墓地的神，据说班足太子曾砍下千人王的脑袋。在中国，它变成周幽王的宠妃褒姒和殷纣王的妃子妲己，她们都是恶贯满盈的美女，周幽王、殷纣王因为她们的作祟而亡国。之后，它来到日本，成为鸟羽院中残忍刻薄的美女，她们的名字叫作御代和玉藻前，由于她们的作祟，把鸟羽院搅得天昏地黑，最后通过阴阳师安倍泰成的法力，把她们制服，它遂逃往下野国那须野的原野。

金毛九尾狐不是附体于特定的某个人，而且活动的范围非常广宽，出没于一定的场合。非常明显它与柳田国男的定义不相符合。

## 二、“异界”和“他界”

### “精灵”和“妖怪”

柳田国男将“妖怪”和“幽灵”区分开来，但是另外一些人认为没有必要将它们区别出来。有着“妖怪博士”雅名的井上圆先生把“幽灵”包含在广义的“妖怪”定义之中，因此可以说他是最早这样考虑的。最近也有一些学者持这样的观点，例如宫田登氏，他认为把“妖怪”和“幽灵”区分开来，看不出有多大的意味。另外，小松和彦氏更进一步认为，可以把“幽灵”视为“妖怪”的一种类型，它们都是具有负值的超自然存





图 12 《百物语》中的精怪  
东京国立博物馆藏

在。

的确，在“幽灵”和“妖怪”的区分之中有模糊不明确的地方，因此能够产生出那种认为“幽灵”和“妖怪”都是超自然的存在和现象的观点。

但是，在日本人的传统之中存在着将这两者区别开来的事实，那也是无法否认的。因此，在捕捉日本人过去和现在精神生活实态的时候，把这两

者区别开来的思考方法能够比较清楚地看到日本人的信仰和思维特点，它比那种不加区别的方法要远远好得多。

尽管柳田国男以上的思考存在着不少问题，但至少可以说他有着区分这两者的热情，本稿想随着他的态度去探索这个问题。

柳田国男曾对“妖怪”下过这样一个著名的定义：“妖怪是失去人的信仰、零落的神”（《民俗学辞典》东京堂）。这个定义是他一系列妖怪研究的结论。这个定义也就是说，过去被人信仰的神，逐渐失去了这种信仰性而潦倒败落，这样的神可以视为“妖怪”。

这个定义在以后受到了小松和彦等人的强烈批判。小松



图 13 《雪山童子图》中的鬼  
曾我萧白画  
三重县继松寺藏

和彦指出，该定义强烈地受到了十九世纪进化主义人类学的影响，它主张“人间→妖怪，动植物→妖怪，妖怪→神”等等的“系列妖怪进化说”，而否定了其它的一切可能性。尽管出现这样的批判，但是这可以说是关于妖怪本质的引人注目的定义。

“妖怪”也可以说是广义的“精灵”。但是，“妖怪”是失去了人的信仰性，而对人间有着恶意的“精灵”。当然也存在着许多人死后不经过“精灵”的阶段而直接成为妖怪的例子，也存在着动植物直接妖怪化的例子，但是诞生“妖怪”的最基本的路线就是以下的情况：曾经是“精灵”，失去了人的祭祀而妖怪化。

### “前身”和“现状”

“幽灵”也是广义上的“精灵”，但它是没有正当祭祀的“精灵”，这一点与“妖怪”相同。

但是，“幽灵”的前身是人，而且又以人的形态再出现在人间。“妖怪”则不同，它是以人之外的形态出现的。“前身”是人，还是非人；“现状”之中是以人的形态，还是不以人的形态——这两点是区别“幽灵”和“妖怪”的一个标准。现用以下易懂的图表示出来：

	前 身	现 状
妖怪	人间、非人间	非人间
幽灵	人间	人间

这张表有必要添上若干例子来加以说明。

在此首先引用一下田道贞之助的《江东故事》(著柿堂)中

的一个例子：

人力车在被雨淋湿的长长的土道上行走，在车中可以清楚地听到车夫劈啪劈啪的脚步声。稍稍留神一下的话，还可以听到车后面传出的别的蹒蹒蹒蹒的脚步声。呀，想必是车夫的老婆在帮助推车。

付车费的时候，我多付了一点，“分一点给女主人吧。”

听了我这句话，车夫哭了，轻轻地说道：“她已经走了。”

我向他询问，才知道车夫的老婆在半年前生了孩子，产后没有恢复过来，在一个月之前死了。车夫把孩子托付给妻子的娘家，自己出来劳动。

车夫在哭泣中说道：“象今夜这样下雨的阴冷晚上，妻子经常能够来，帮助推车。这笔小费，我就拜领了。我那死去的老婆，想帮我一把，所以来到这个世上。真是可怜啊！”

车夫老婆的“幽灵”来到人间，只能听到脚步声，而看不见形态。在这里引人注目的是这种不显现出人的形态的“幽灵”也具有“人间”的属性，因此在“幽灵”的分类中要加上这种类型。

下面再举一个《日本故事名汇》(柳田国男编，日本放送协会出版)中的例子：

有人准备用放入毒药的团子去捕鱼，正在商量的时候，来了一位从未见过的僧人，他劝阻人们不要这样干。这个僧人把毒药团子吃了，立即身亡。以后，人们捕到了一条大鱼，从它的肚子里发现了这

个毒药团子。

这条大鱼以人间僧人的形象登场，但它“前身”是鱼，因此可以说是“妖怪”。

正如以上例子所表示的那样，在“幽灵”“妖怪”的分野之中屡屡有互相重叠的现象，但是，依靠“现状”和“前身”是人间还是非人间这个区别标准，从本质上来加以区分，还是能够明确区别出来的。

### “异界”和“他界”

区别“幽灵”“妖怪”的又一个重要观点是“死”。

“幽灵”必定是“死者”。“死”对“幽灵”来说是绝对必要的条件，然而，“妖怪”大体上是生者。当然，作为死者的“妖怪”也并不是不存在，但这应该视为“妖怪的幽灵化”，是再一次的变化，“死”对“妖怪”的本质来说并不是必要条件。

在这里必须考虑的一个问题，就是“他界”和“异界”。“他界”和“异界”作为相同意味来使用的例子也是有的，但是，如果说“去他界”的话，一般是指“死”的意思。在这个意思上是不能用“去异界”这句话来表示的。因此，可以说“他界”和

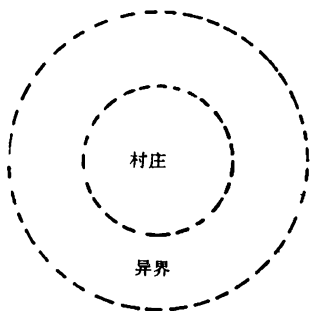


图 14 表示“内”(村)与“外”(异界)关系的同心圆，由于它的位置可发生变化，故以虚线表示。

“异界”在本来的意义和用法上是不相同的。

“异界”是空间的概念。它与人间从事日常生活的空间相重叠，或者是指漫延于人间日常生活空间四周的“非日常空间”。而“他界”既是空间又是时间的概念。它既有以上所说的“异界”的空间范围，同时也指人诞生之前和死后所去的世界。

将这种区分用于“他界观”和“异界观”时，那么可以说，“妖怪”是在异界中存在，“幽灵”则在他界中存在。

“异界”是表现“内”“外”方位关系的概念，而且，“内”与“外”的位置可以相对地移动变化。例如，到昨天为止，村庄外广阔的未开发的地区，对人来说是“异界”，而今天，部分“异界”被开化，它就成为村庄内的一部分，“异界”更加向外部扩展出去。这种关系能够用同心圆来表示，而且，这个同心圆还随着圆周的扩展而不断发生变化。（参见小松和彦氏的《异人论》）

住在“异界”中的“妖怪”，对我们来说是可以“他们”来表示的“他者”。随着“异界”的变化，“他们”与“我们”的关系范围也发生变化。住在“异界”中的“妖怪”是一种超自然的存在，是人畏惧害怕的对象，然而随着“异界”的向“内”变化，“妖怪”也变成土地守护神——善的“精灵”，而受人祭祀。不仅如此，甚

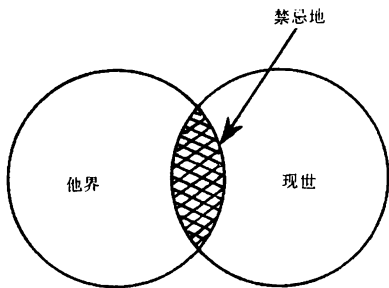


图 15

至可以舍去“他者性”，而成为“我们”世界中的住民。

“他界”是表示“现世”与“他世”、“此岸”与“彼岸”关系的概念。但是，它所表示的这种关系是绝对固定的，并不象“异界”那样可以变化。人们虽然认为死者所要去的“他界”是在与“现世”邻接的附近的地方，但绝不会认为“现世”与“他界”是相互重叠的。

“异界”与“村庄”的关系是以可变化的同心圆来表示，“他界”与“现世”的关系则可以用两个固定的圆圈来表示。（参见《言语的人类学侧面》）

并且，“妖怪”失去它的“异界性”，即超自然之力和怪异性，就可以编入到现世的秩序之中；而“幽灵”失去它的“他界性”是不能编入现世秩序之中的。

下面例举两个类型不同的故事——“鹤妻子”和“育子的幽灵”，通过它们的比较来说明以上的关系。

### “鹤妻子”和“育子的幽灵”

“鹤妻子”在日本全国流传很广，是异类婚姻故事中的一种。

正直而贫穷的青年，救了一只受了箭伤的鹤。之后，一位美丽年轻的姑娘来到了这位青年的住处，两人结为夫妇。妻子在织房中努力织布，并嘱咐丈夫绝不能偷看织房。妻子织的布卖了很高的价钱，但是丈夫违背了妻子的约束，忍不住去偷看织房中的妻子，他看见一只鹤拔下自己的羽毛用来织布。妻子知道自己的正体已被丈夫看破，遂变成一只鹤向远方飞去。

这个故事也是妖怪故事中的一种。鹤把自己关在织房这

个“异界”之中，才能发挥自己的“妖怪性”。这个织房并不是在村外的特别场所中，而是在村内穷青年的家里。“异界”与村庄在同心圆上是重叠的，这个意味在此故事中也存在着。而且，这种“异界性”因丈夫违背约束偷看织房的行为而简单地消失，织房这个“异界”从而归入村中，并且，在一瞬间之中，鹤也失去了“妖怪性”，即超能力，而成为现世秩序中的动物，从丈夫的跟前飞走。

在故事中编入不能看的禁忌，其主要动机完全是为了这种“异界性”的消失。在日本古代故事中，不能看的东西有许多，例如房间、玉手箱等等，它们都是“异界”，主人公违背这个禁忌，“异界性”就消失，嘱咐不能看的人物也在瞬间中暴露出自己的正体。

“育子的幽灵”是以以下的结构组成的：

每天即将黎明的时候，总有一个妇女去糖果店用一文钱买麦芽糖。到了第六个晚上，糖果店的主人感到非常不可思议，因此就尾随在那个妇女后面想看个明白，然而，那个妇女在墓地中消失了。之后，从那个墓地传出了小孩的哭声，并且还听见一个妇女叹息声：“用棺材中的六文钱每晚买糖养育婴儿，但是到今天已经花完了。”糖果店的主人非常吃惊，将此事告诉了墓的主人。墓主人掘开墓，发现母亲尸体的边上活着一个婴儿，就把孩子带回家哺育，并重新埋葬母亲。

这是一个非常典型的“育子的幽灵”故事，它流传于新潟县的黑姬地区。

为了哺育婴儿，母亲的“幽灵”每天夜里从“他界”来到“现世”。她的正体被产生疑问的糖果店主人揭穿，但是，她

的“灵”不能像“鹤妻子”中的鹤那样被编入现世的秩序之中，而只能回到“他界”。墓地是“现世”与“他界”接触的禁忌地，亡灵的正体被揭穿之后，这个禁忌地不能变成“现世”，依然是禁忌地，继续保持下去，“他界”也依然是以往的“他界”。



## 第二章 “幽灵”的诞生

### 一、“幽灵”的诞生

#### 《日本灵异记》

日本的历史上，“幽灵”是何时出现的呢？《日本国现报善恶灵异记》（略称《日本灵异记》）是一本佛教故事集，产生于平安时代初期的弘仁年间（810～824）。该书的上卷第十二话“人畜所履髑髅救收示灵表而现报缘”记载了以下这个故事：

大化二年（六四六），元兴寺的道登法师为营造宇治桥，经常往来于元兴寺与工地之间。在奈良山溪有一具被人抛弃的髑髅，时常被路人和牲口踩踏。道登法师非常可怜他，命令侍从万侶将他安置在树上。

那一年的十二月除夕晚上，一个男子来到元兴寺门口，求见侍从万侶。万侶出来见他，此男子说：“蒙法师的慈悲，近来非常平安。然而只有今日才能报答你们的恩情。”于是就带着万侶到他的家。家中设有祭奠亡灵的供品，此男子将自己的一份分给万侶共食。

即将天明时，屋外传来了男子声音，此男子急忙告诉万侶：“杀吾的人马上要来，我要离去了。”万侶怪而问之，其答曰：“昔我与兄一起外出贸易，我得到银子四十余斤，兄眼红

妒忌，就把我杀死，夺走银子。多年来，往来的人和牲口皆踏我头。蒙你们大德垂慈，让我脱离痛苦，故不忘汝恩，今宵报答也。”说完就消失了。

这时，其母亲和兄为拜诸亡灵进入屋内，于是万侶就将实情一一禀告。

另外，《日本灵异记》下卷第二十七话：“髑髅目穴笋揭脱，以祈之示灵表缘”与上面的故事极为相似，其内容如下：

宝龟九年戊午冬十二月下旬，后备国苇田郡的品知牧人，为买正月的物品去深津郡。半途日晚，宿于路边苇田竹林之中。所宿之处有呻吟之音，言“目痛”。品知牧人闻之，彻夜不寝。天明视之，有一髑髅，笋生于目穴。品知牧人揭去竹笋，并供以食物。

此髑髅现出生前的形态，并告诉品知牧人：“吾是苇田郡屋穴国乡穴君弟公也。被贼伯父秋丸所杀”。并请品知牧人在该月的晦日去他家作客，“只有该日，才能报君之恩”。

到了该日，品知牧人如期赴约，幽灵伴他进屋，并以食物招待。后传来家人的声音，幽灵倏忽不见。幽灵父母见品知牧人非常吃惊，品知牧人说明之后，才明了事情的真象。

以上两个故事之中，均有“幽灵”登场。这两个“幽灵”都借人间的姿态显现出来，并对帮助过他们的人报恩。

平安时代的日本人是相信现实之中存在着“幽灵”，这种信仰非常明显地表现在以上两个故事之中。

### “枯骨报恩”的模式

以上两个故事具有以下共同点：

(一)现世的人减轻死者的痛苦。

(二)死者以“幽灵”的形式出现，陪伴着那个恩人到自己的家，报答恩情。

(三)“幽灵”将供给他的祭品分给恩人。

(四)死者是被自己的亲属或友人所杀。

(五)杀人者一出现，“幽灵”就消失。

(六)恩人把实情告诉死者的家人，而结束整个故事。

以上两个故事具有如此多的共同点，因此可以视为同体系的故事。

这样的故事一般称作“枯骨报恩”故事，在日本的东北、北越、南九州等地区已经搜集到了十多例这个体系的故事，而且，在朝鲜、中国等地区也存在着这样的故事。下面介绍一下中国的例子，它收录在六朝刘义庆编撰的《幽明录》之中。

晋升平元年，任怀仁年十三，为台书佐。乡里有王祖，复为令史，恒宠之。怀仁已十五六矣，颇有异意；祖衔恨，至嘉兴，杀怀仁，以棺殡埋于徐祚后田头。祚夜宿息田上，忽见有冢，至朝中暮三时食，辄分以祭之，呼云：“田头鬼来就我食。”至瞑眠时，亦云：“来伴我宿。”如此积时，后夜忽见形云：“我家明当除服作祭，祭甚丰厚，君明随去。”祚云：“我是生人，不当相见。”鬼云：“我自隐君形。”祚便随鬼去，计行食顷，便到其家，家大有客，鬼将祚上灵座，大食减，合家号泣，不能自胜，谓其儿还。见王祖来，便曰：“此是杀我人。”犹畏之，便走出；祚即形露，家中大惊，因问祚，因叙本末，遂随祚迎丧，既去，鬼便断绝。

中国“幽灵报恩”故事与日本“枯骨报恩”故事的结构

完全相一致。以上归纳出来的六个要点在中国“幽灵报恩”故事中也存在,但是,中国的“幽灵报恩”故事要比日本“枯骨报恩”故事早四百多年,因此,《日本灵异记》中的“幽灵”可能是以中国的故事为蓝本而产生出来的,这种可能性是非常明显的。

在《日本灵异记》中,灵魂与肉体分离的故事、往来于现世和他世的鬼的故事等等,数量很多,这些都是“幽灵”诞生的重要前提。在这里虽然只介绍了上卷第十二话和下卷第二十七话两个故事,但是非常明显《日本灵异记》中的“幽灵”故事——死者以人间的形态出现在“现世”之中——是以中国的“幽灵”故事为蓝本而创作出来的。

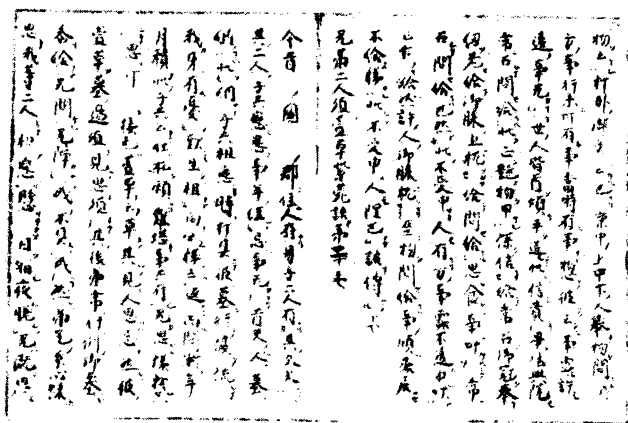


图 16 《今昔物语》的各种版本

聖德太子於此新始弘佛法語第一  
 今百未刻ニ聖德太子ト申起佛ノリ用明  
 大皇ト申々々天皇 始テ觀玉ニ佛ノリ  
 時突部ノ真人ノ唱ニ五七拾 八即  
 子ト初ノ母夫人意ニ余天ニ借木ノ  
 主成ハ者ノ故嘗有世ノ其御能ニ余ト  
 思ト夫人答テ云ク此雖カ重ハシト借  
 宜ハ成ニ故世ノ菩薩也家ノ西ニ有リ

今高橋宗米屋  
 天竺  
 待塔家入事宿僧侍並  
 符也末入事是宿僧並  
 惠連太子是城交樂給並  
 惠連太子是城入山給並  
 惠連太子代山行給並  
 善法伏魔給並  
 善法伏魔給並  
 善法伏魔給並

聖德太子於此新始弘佛法語第一  
 今百未刻ニ聖德太子ト申起佛ノリ用明  
 大皇ト申々々天皇 始テ觀玉ニ佛ノリ  
 時突部ノ真人ノ唱ニ五七拾 八即  
 子ト初ノ母夫人意ニ余天ニ借木ノ  
 主成ハ者ノ故嘗有世ノ其御能ニ余ト  
 思ト夫人答テ云ク此雖カ重ハシト借  
 宜ハ成ニ故世ノ菩薩也家ノ西ニ有リ

震旦奉始皇時天生僧法語第一  
 今百未刻ニ聖德太子ト申起佛ノリ用明  
 大皇ト申々々天皇 始テ觀玉ニ佛ノリ  
 時突部ノ真人ノ唱ニ五七拾 八即  
 子ト初ノ母夫人意ニ余天ニ借木ノ  
 主成ハ者ノ故嘗有世ノ其御能ニ余ト  
 思ト夫人答テ云ク此雖カ重ハシト借  
 宜ハ成ニ故世ノ菩薩也家ノ西ニ有リ

图 17 图 18 图 19 图 20 《今昔物語》的各种版本

## 《今昔物语》

《日本灵异记》创作于平安时代的初期，通过以上的分析，恐怕可以得出以下的结论：它的出现只能说明日本式“幽灵”诞生的条件正在完备，但还没有产生出日本式的“幽灵”。那么，日本式的“幽灵”是在何时登场的呢？

在《日本灵异记》之后的三百多年，产生了我国最大的佛教故事集《今昔物语》。在该故事集中出现了日本式的“幽灵”。最典型的例子是第二十七卷第二话“川原院融左大臣灵宇陀院见给语”中的源融“幽灵”。

往昔，川原院是源融左大臣建造和居住的家。源融死后，他的子孙把这房子献给了宇陀院。

以后宇陀院就居住在那里。有一天深夜，西边房子的门突然被打开了，并听见沙沙的衣服摩擦声，宇陀院往那里一看，只见一个穿戴整整齐齐的人恭恭敬敬地坐在那里，那人佩着大刀，手里还拿着笏。

宇陀院寻问道：“坐在那里的，何许人也？”

那人回答说：“我是这里的主人。”

“是源融大臣吗？”

“正是。”那人接着说：“因为这是我的家，所以我住在这里。您现在住到这里，恐怕不太合适吧。您的意见如何？”

宇陀院回答说：“这样说的话，真是太奇怪了。我并不是从别人手上夺取这房子的，而是您的子孙奉献给我，才在这里住的。您即使是灵，也应该懂得道理，为何提出如此过份的要求！”宇陀院大喊一声，那亡灵就突然消失看不见了。从此之后，源融的“幽灵”再也没有出现过。

这非常明显是“幽灵”，它以生前的形态出现在“现世”。而且，这个“幽灵”固守于自己住的家，只在那个场所中出现，它并不附体于人，与柳田国男“幽灵附着于人身上”的定义相反。这个“幽灵”衣冠束带，手持笏，恭恭敬敬地出现在宇陀院面前，一声吆喝，就早早地退散了。它依然遵守着生前的君臣关系，在道理面前退缩下去，完全按照人间的思考方法在行动。

### 日本式“幽灵”的诞生

将源融“幽灵”判断为日本式“幽灵”的根据是以下三点：

第一，在中国等外国之中找不到它的直接出典。第二，整个故事强烈地反映了平安时代末期日本人的思考方法和风俗。假如今后发现了它在外国的出典，那么它可以获得另外一个荣誉，即非常出色地将外国的东西改成日本式，以适合日本风土。第三，同系统的故事，当时在日本广为流传。

与它同体系的故事，收录在《古本说话集》《江谈抄》《宇治拾遗物语》等之中。另外，在《今昔物语》的卷二十七第十七话之中还收录了这样一个故事：某男子出身在东边的农村，想去京城寻找荣华富贵，半途宿在川原院，结果妻子在那里被妖怪杀死。由此可以推定，围绕着川原院产生了各种各样的妖怪故事和幽灵故事。

在此再举一个例子。

《今昔物语》卷二十七第二十四话“人妻死后会旧夫”之中还记录一个可怜的女“幽灵”会见自己丈夫的故事。

古时候，京城住着一位官职低微的侍从，长年过着贫穷的生活，官职一直没有升迁。后来他的一个朋友当了边远地

区的长官，他就作为那人的侍从，去了那个地方。他有一个结婚多年的妻子，然而，他去那个地方时却把妻子抛了，在那里重新娶了一个妻子。

任期结束之后，他返回到京城，想起了自己原先的妻子，就直接来到了妻子的家。在大门口往里一看，家已经破败了，月光晒满了庭院。

他走进屋子，只见自己的妻子一个人坐在原先常坐的地方。她看了看丈夫，一点也没有怨恨的表情，并询问道：“什么时候回到了京城？”侍从对妻子说，自己一直思念着她，并提出“从现在起我们一起住吧”的要求，妻子对此非常高兴，说了许多积在心里的话。然后，二人就抱在一起睡了。

到了早晨，耀眼的阳光照射进来，他睁开眼睛朝边上一看，才发现自己抱着的妻子是一具干枯的尸体。

侍从惊慌失措，去邻居家询问：“隔壁住的那个女人，到什么地方去了？”

邻人回答说：“隔壁女人的丈夫去了远处，把她抛弃了，因此她非常悲伤，生病躺倒了，在那年的夏天死了。将她尸体送到野地埋葬的人也没有，所以一直搁在家里。”

《今昔物语》之中怪异故事众多，但杰作屈指可数，这个故事就是其中一个。丈夫一时把妻子抛弃，却一直无法把她忘记，任期结束之后，仍然去见她。在洒满月光的破屋之中与妻子见面，重结良缘，然而，在早晨的阳光之中，丈夫看见的是妻子干枯的尸首，情景交融，充满了凄怆之气。那个时代的日本人已经积累了许多人间怪异之事的经验，因而能创作出如此杰出的“幽灵”题材的文学作品。从这些作品中可以看出当时的日本人对那种体验作了精细的提炼。



寻求这个故事的直接出典，至今仍未成功。即使在中国能够找到类似主题的故事的话，从文学性方面来说，《今昔物语》的这个故事仍然具有着非常高的艺术价值。

在《今昔物语》以后的时代，不管是日本还是中国，都可以看到与此故事相类似的作品。十四世纪的明代，瞿佑撰著了《剪灯新话》，在该书的“爱卿传”之中有这样的内容：已经死去的妻子，以生前的形态出现在归来的丈夫面前，并与丈夫重温旧情，此情节与前述故事的高潮部分相类似。在情节展开、情景描写以及主题等方面都与前述故事有许多共同点的作品，是日本十八世纪上田秋成氏《雨月物语》中的第三话“浅茅之驿站”。由于近世流行的《今昔物语》（井泽蟠龙氏考订本）脱落收入以上故事的第二十七卷，因此学术界否认《今昔物语》对《雨月物语》的影响关系。但是，将此两作品比较一下的话，这种类型性非常明显，因此，我们不得不考虑上田秋成氏曾经看过《今昔物语》中的第二十七卷。

## 二、“幽灵”出现的三要点

### 他界观的形成

日本式的“幽灵”在九世纪的《日本灵异记》之中还没有出现，而在十二世纪的《今昔物语》之中却以完全成熟的姿态登场。在这三百年间，即从平安时代的中期到后期这段时间中，产生“幽灵”的阳世阴间意识在日本全国（以京城为中心）已经形成。

平安时代的中后期是社会极度不安的时代。延喜三年（九〇三）菅原道真客死于九州太宰府。以他的怨魂为代表的亡魂

威胁着当时的人们。因此，活人的冤魂、死人的阴魂等鬼魂开始在《源氏物语》等文艺作品中登场。充满着怪异现象的时代，为“幽灵”的诞生提供了肥沃的土壤，但是，要产生出“幽灵”（以死人生前的姿态出现在人间的日本式“幽灵”）还必须具备其它若干的必要条件。

换言之，平安时代的中后期，日本式的“幽灵”已经出现在日本社会之中，它与当时的社会状况有着深深的关系。但是，仅仅以社会的状况来解释是无法说明“幽灵”产生这个问题的，还必须考虑其他有关的必要条件。

第一是日本人的“他界观”问题。“幽灵”住的“他界”是在现世的近处。它并不是与现世相隔绝的异空间，而是与现世邻接的场所，或者是现世之中的某个地方。例如，冲绳人信仰的“他界”是在大海的彼岸，“幽灵”出自那里。

人们一般把“幽灵”考虑为在现世之中仍有若干牵挂的死者，他无法安心地住在“他界”，而在现世之中漂泊。以此来考虑的话，“他界”的远近与“幽灵”的出现可以没有关系。但是，这种“幽灵”观念浸透了佛教“地狱极乐”“成佛”“七七”等思想，那么，在佛教传来之前的日本人“他界观”之中是否已经具备了产生“幽灵”的可能性呢？对此问题，我们有必要去作认真的思索。

### “幽灵”的性格和视觉化

第二是“幽灵”的性格问题。“幽灵”本来是可悲的，在这样的场合，即使存在着可怕，但并不会对人产生危害。前面介绍的《今昔物语》中的源融“幽灵”，以及一心想与丈夫相逢的妻子“亡灵”，都绝不会给人危害。他们因为在现世之中还

有牵挂，所以出现在现世，当他们的目的达到，或者自己过分的要求受到指摘之后，就立即消失，人们对他们存在着同情和爱。

这种“幽灵”到了后世也成为让人恐怖，而且给人危害的“冤灵”。我们如果要捕捉“幽灵”原型的话，就不能只局限在“幽灵”诞生时的状况上。

第三是“幽灵”的视觉化问题。“幽灵”是以死者生前的形态出现在这个世上，因此，魂与肉体分离，即魂在“他界”与“现世”之中自由往来，肉体停在一方不能在两界之中往来的话，就不可能有“幽灵”出现。

以上三个条件在平安时代的中期已经齐备，因而“幽灵”能够产生出来。那么，这三个条件又是怎样准备齐全的呢？

### 三、日本人的“他界观”

#### 四种“他界”

柳田国男、折口信夫等研究者曾尝试着从日本古神话和《万叶集》等资料中探求古代日本人的他界观。概括一下他们的成果，可以知道日本人的他界观有以下四种：

1. 地下他界；
2. 海上(海中)他界；
3. 天上他界；
4. 山中(山上)他界。

地下他界，即地底下的他界，因此以“黄泉”“黄泉之国”“根国”等等词汇来表现。黄泉是死者去的地方，汉语的“黄泉”，指地下的泉水，也考虑为死者葬身之地。

虽生应合有哉，  
黄泉尔将待迹。

《万叶集》卷九“见菟原处女墓歌一首”

“根国”原是大地的意思，日本的古代史书引申为死者去的地下国。如《日本书纪·神代纪上》：“当远适之于根国矣”。而且，在《大被》之中还用来指大海彼方的海上他界。

古代日本人把大海的彼方考虑为海上他界，常常用“妣国”“常世国”等来表示。“妣国”即母亲的国，母亲的故里，它是从民族迁移之后思慕故乡的情感之中产生出来的词汇。“常世国”是永久不变的意思，古代日本人认为大海的彼岸是

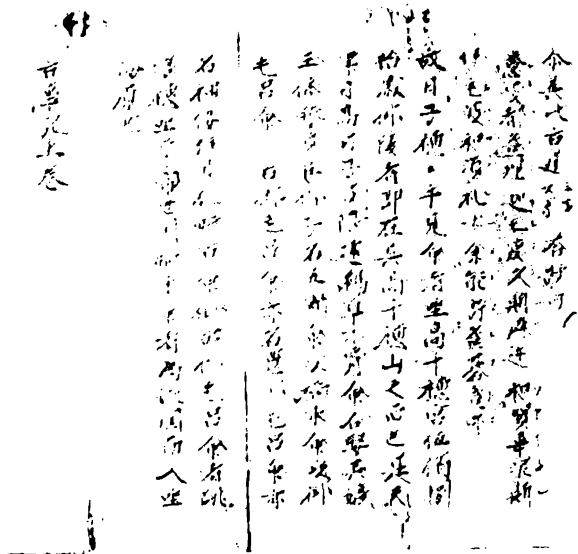


图 21 《古事记》（应永三十三年(1426)抄写）

永世不变的国家。

“吾欲去妣国根之坚洲国。”

《古事记》(上)

古代日本人称作“海国”“海宫”的地方，虽然也同样是  
大海彼方的他界，但它是指海神住的海底，因此可以考虑为海  
中他界。



图 22 海神女丰玉姬居住的  
海宫 青木繁画  
(石桥美术馆藏)

“娶海神女丰玉姬，仍留住海  
宫，已经三年。”

《日本书纪》卷二

古代日本人还把天的远处考  
虑为天上他界，常用“高天原”等  
名字来表示。“高天原”是天孙系  
民族的祖先神居住的地方。

“天地初发之时，于高天原  
成神，名天之御中主神。”

《古事记》上卷

山中(山上)他界观念是把高  
山考虑成他界。

“离家吾妹停不得，  
心神皆无山中隐。”

《万叶集》卷三“悲绪未息更  
作歌五首”

这里所说的“山”就是“山中(山  
上)他界”，是人死后所去的地方。堀一郎氏曾以《万叶集》中  
的“挽歌”为素材，来说明古代日本人的他界观，根据他的研  
究，可以知道死者的灵魂绝大多数附着在山、岩、云、雾、树木

这样的高处，特别是停留在山上的例子占全体的百分之五十。

## 与葬制的关系

以神话和文艺作品为素材来探明日本人“他界观”的方法是可取的，另外，还应该看到“他界观”与那个民族的“葬制”（祭奠死者的方法）有着深厚的关系。因此“葬制”的研究是与那个民族“他界观”的探明联系在一起的。以下主要根据大林太良氏《葬制起源》的研究成果，来说明这个问题。

在日本存在着将遗骨和死骨悬挂在树上的葬制；称作“树上葬”。据说灵魂来自天上，因此这种葬制是与天上他界相连结。另外，在山中建墓的葬制在日本广泛地存在着，这种葬制与“山上他界观”有关系，当时的人认为死者的灵魂是前往能够俯视到村庄的高山。

在日本有的地方还存在着“两墓制”，即设立埋尸体的墓和参拜的墓。这种制度无法追溯到很古，盛行于最近的时代。但它可能是从两次埋葬的复葬制度中变化出来的。风葬、洗骨、改葬等形式的复葬制度，在日本的沿海地区还能够看到，这种葬制非常可能与海上他界观念有联系。将死者埋入地下的葬制，当然与地下他界观念密切相关。

通过葬制的考察而获得的日本人他界观念，与神话、《万叶集》的分析结果完全一致：古代日本人具有四种他界观（如将海上他界与海中他界分开的话，则是五种）。文化人类学者泰勒（Edward Burnet）在《原始文化》（一八七一年）之中列举了原始人的五种他界，即地上的他界、西方的他界、地下的他界、日月的他界、天的他界。他所说的西方他界与海上他界相重叠，因此，在这五种他界之中，日本人他界观念没有触

及的只有日月他界一种。但是，分布于东亚和大洋洲的舟葬，与太阳信仰有着深深的关系，而这种舟葬在古代日本也存在着，因此还不能断言日本人没有太阳他界观念。

为什么日本人会具有如此多样的他界观呢？这是很有趣味的课题。社会学学者 Herbert Spencer 在《社会学原理》（一八九六年）之中指出，在一个社会之中，如果具有两个或者两个以上的他界观，是因为民族的移动和征服所添加的。而且，向远方寻求他界的倾向，是在移动民族思恋故乡的乡愁情绪中产生出来的。

根据 Herbert Spencer 的学说，折口信夫氏制作了华丽的“妣国”图像；冈正雄氏提出了垂直他界和水平他界因民族、种族的不同而不一样的主张。最近关于这方面的学问有了很大发展，超过了前辈们的学说，主要的特点是注重探索日本人他界观的各方面的由来。

大林太良氏在《神话的系谱》中指出，古代日本的天上他界观是贵族和统治阶层的他界观，它属于阿尔泰系文化，是通过朝鲜半岛传到日本的。而山上他界观与中国华南地区，即中国南部的烧田耕作民的他界观有关系。

### 他界观形成的心理

日本人所具有的那种复杂的他界观，可以说是日本民族远古他界观的反映，这种他界观是从日本民族在日本列岛定居以前一直保持下来的。向海外寻求这种“根”的研究，最近非常盛行。另外，还存在着与此研究不相同的心理学研究，这种研究想通过对他界观产生、成立过程中起作用的心理机构的分析，来说明他界观的复杂性。

例如神话学者松村武雄曾就他界观产生、成立的心理作了以下的阐述：

“高天原”是日本民族神的观念和信仰的产物，日本民族认为保佑生存和生活平安太平的“灵”是存在着的。

“黄泉国”是对人人都无法逃避的死亡现象的说明。日本民族把“黄泉国”视为死亡的发生和成立的原因。

“根国”恐怕与“妣国”是同义语，它们都是日本民族对传说中的出身故乡的回想和思慕情感的结果，但它们的发生心理稍有差异，前者是对故乡的思慕，后者是对故乡中的母亲的思慕。

“常世国”的出现，其主要原因是憧憬心理。自身生活的现实土地无法获得，而产生了这种憧憬心理。

日本民族认为支配海洋和海洋财富的“灵”是存在的，并祈求它的保佑，这种心理是“海国”他界观产生的主要原因。

概括松村氏的观点，各种他界产生的原因是以下各点：“高天原”是神，“黄泉国”是死，“根国”是故乡，“妣国”是故乡的母亲，“常世国”是对现实中不存在东西的憧憬，“海国”是对海的祈求，这些不同的心理因素是他界产生的原因。

总之，出现了以上各种学术观点的根本原因是在于对日本人他界观本质上差异的认识。因此追求这些差异的不同点，探索成立和发生过程中的相异之处，是以上学术观点共同的思考方法。的确，在四种或五种他界观的性格之中一定有着各式各样的不同点，但是，在他界观之中也一定有着他界观的共同性。他界作为与现世对峙的非日常世界，对日本人的精神生活有着很大的影响。



## 与“现世”的连续性

首先，把“他界”与“异界”区别开来，把“他界”规定为空间的、时间的概念。对“他界”有以下三种说明：

- (一) 他界是空间。
- (二) 他界是时间。
- (三) 他界既是空间也是时间。

从这三个说明中，排除(一)和(二)，选择第三点。

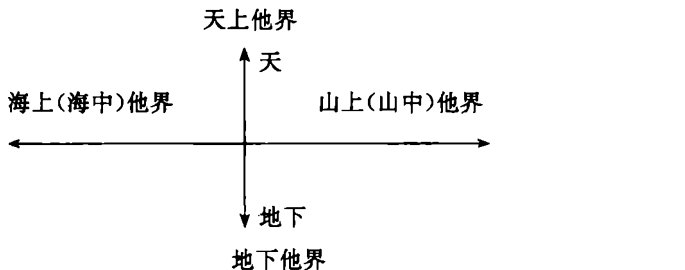
“根国”是从日本民族对故乡的思慕情感中产生出来的，对此如果从表面上来理解的话，好象是把“根国”当作空间来把握的，但是，作为他界的“根国”既是日本人空间的故乡，同时也与人诞生前的时间和死后的时间密切相关。又如“黄泉国”，它是从死的观念中产生出来的，时间意识非常明显，但同时也是死者生活的空间。

总之，“他界”由空间、时间组合而成的，现以图表来表示：

### A、空间的

### B、时间的

前世 现世 来世



关于日本人他界观的共同性格，在下面还要作详细的分析，在这里想融及一下它的一个重要特色——与现世的连续性。

所谓“他界”与“现世”的连续，就是说构成“他界”的要素与构成“现世”的要素是同一的，它们之间是连续的，因此可以自由地往来。“他界”有着现世相同的景观，也存在着山川草木动物。“他界”中的住民与现世的人一样，也有恋爱，也有烦恼，也有悲伤喜乐。

在神话之中，被追放到高天原的天照大神之弟须佐之男命从天上来到出云国，斩掉了吞食少女的八俣大蛇，然后在根国定居下来。另外，生活在地上出云国的大国主命，因谋杀兄弟而逃往须佐之男命管理的根国，在那里经历了各种冒险，得到了美丽的须势理毘卖命公主，然后再回到地上的出云国。（见《古事记》《日本书纪》）

在“海彦山彦”神话之中，火远理命从兄火照命处借了钓钩，不小心失落，为了找回钓钩而来到了海神居住的海国，在那里生活了三年才找回钓钩，然后再回到地上的苇原中国。

从上述的例子可以知道“他界”与“现世”的往来是自由的。平安时代以后出现的“幽灵”可以自由地往来于现世与他界之间，它的根可以从日本人古代的他界观中找到。

### 与“现世”的不连续性

然而，还存在着因一方的关闭而不能自由地往来于“他界”与“现世”的传说，对此是不能够疏漏的。

在“伊邪那岐命神访问黄泉国”的神话中，伊邪那岐命神

要求伊邪那美命女神与他一起返回现世，然而伊邪那美命女神回答说，她因为吃了黄泉国的食物，无法返回到现世。

吃了死者国的食物而无法返回到现世的传说，在国外也广为流传，松村武雄在《日本神话研究》之中曾列举了不少例子。在中国，凡是在冥界喝过茶吃过东西的人，都无法返回到现世。在这里有着一个最根本的观念，即通过一起吃喝，相异世界的人之间就产生了一种新的关系。

后来，伊邪那岐命神偷看了伊邪那美命女神的死体，因此黄泉国中的丑女拼命追赶他，不让他逃出黄泉国，最后伊邪那美命女神亲自出来追赶，用巨石堵住了黄泉国与现世连接的通道，因此现世与冥界自由往来的道路被切断了。

因为“偷看”而被切断了“现世”与“他界”的往来，这在上述“海彦山彦”神话中也能看到。

在海神居住的海国生活了三年的火远理命，与海神的女儿丰玉毗卖结为夫妇。丰玉毗卖临产之际，为了将孩儿生在丈夫原来的地上国，因此在海边搭建了产屋。临产时，她对丈夫说：“凡他国之人，临产时以本国之形产生，故妾今以本身为产，愿勿见妾。”

但是，火远理命听了此话，感到非常不可思议，于是就悄悄地在外面偷看，只见美丽的妻子变成了大蛟在地上乱翻乱滚。火远理命看见这种景象非常惊畏。知道丈夫偷看自己原形的丰玉毗卖不得不对丈夫说：“妾一直打开着通往海中的道路，想与地上国家来往。但是你偷看了我的原形，就无法这样做了。”说完就堵塞了海国与现世往来通道，回到海神国去了。

丰玉毗卖的话与前边所述的伊邪那美命女神的话有着相

同点。这种因触犯禁忌而切断与“他界”自由往来的故事，大多是知道现实世界与“他界”不可能来往的人们虚构出来的，他们幻想在遥远的过去是可以自由地往来的。

正如以上故事所说的那样，现世与“他界”的往来已经被封死，但是在这些故事之中存在着这样一种观念：“他界”和“现世”本来是可以往来的。因此，可以考虑平安时代末期所产生的“幽灵”是根据以下这种他界观念，即现实中的人不可能与“他界”往来，而死者的“灵”与神话世界中的住民一样，可以自由地往来于“他界”和“现世”之间。

#### 四、祖灵信仰

##### 祖灵信仰与定居农耕

现在来考察一下“幽灵”出现三要点中的第二点——“幽灵”本来对现实世界是好意的，并不存在危害。

古代日本人认为“灵魂”和“肉体”本来是不一样的东西，即使肉体消灭，灵魂仍然继续存在着。这种观念当然不只是日本人所具有，其他民族亦存在。

关于这种日本人的“灵魂观”，柳田国男在《先祖的话》中作了以下的阐述：

(一) 人即使死了，“灵”仍然留在这个国中，不去远处。

(二) 幽明两界的交往是频繁的，不仅仅是春、秋定期的祭祀，只要根据某一方的意志，就能招来，这种招请并不是很困难的。

(三) 人弥留之际的心愿在死后能够达到。

#### （四）死者能再次转世来帮助子孙。

以上思考就是祖灵信仰，它的要点就是相信受人崇拜的先祖之灵能给子孙恩惠。对柳田国男的这种说法也有反对意见，如津田左右吉氏在《古事记及日本书纪的研究》一书中提出在古代的日本，具有宗教性格的“祖先崇拜”观念是不存在的。但是，不管怎么说在古代的日本，祭奠先祖之灵的信仰是确实确实存在着的。

柳田国男氏还认为，在所有“灵魂观”之中，祖灵信仰是优先存在着的。但是，他没有过多地考虑这种信仰日益盛行的历史条件。

在日本，能够明显看到的祖灵信仰是在定居农耕开始的时期，也就是说，到了弥生时代，大规模的耕作开始实行，从这时才看到明显的祖灵信仰。不过，水稻的种植在绳文时代的末期已经在九州的北部等地区开始出现，这一点通过最近的考古，已经证实。关于绳文时代与弥生时代的区分问题，还有探讨的余地，但是，祖灵信仰无疑与大规模的定居农耕有着深深的关系。

定居农耕与烧田农耕相比较，具有以下两个特殊的性格：一是共同劳动，一是耕地传给子孙。因此，定居农耕产生了称作“家”或者“家族”的制度。“家”和“家族”是产生祖灵信仰的重要基础，而祖灵信仰的重要内容是祈求家和家族的永久持续，以及家和家族成员的幸福。

而且，植物，特别是稻，有着播种→发芽→开花→结果→枯死的生长周期，它与人间的诞生→成人→结婚→生儿育女→死的周期相重叠，因此，人把死视作再生的一个程序，对死的恐怖就非常淡薄，并由此而产生了“他界”与“现世”往

来的观念。

正如柳田国男所考虑的那样，祖灵信仰的重要内容就是死者经过一定的时间可以成为保护子孙的精灵。然而，这种信仰产生于生活比较安定的定居农耕时代。

平安时代中期登场的“幽灵”是对现世抱有好意的“幽灵”，因此可以说它是从这种“祖灵”系谱中诞生出来的。原先只有“魂”的祖灵，逐渐视觉化，成了有“形”的东西，“幽灵”就由此诞生出来了。初期的“幽灵”附体于过去家的例子比附体人身上的例子要多，这一点也可以证明“幽灵”的源流是“祖灵”。

### 祖灵祭祀的季节

“幽灵”出现的季节与祭奠祖灵的时期相一致，大多是年末开始，这绝不是偶然的。

在认识到人生的周期与植物生长周期相重叠的时代，祭奠先祖的活动和庆祝农作物收获、祈求来年丰收的活动，大多集中在年末和年始。祖灵的来访并不是在七月十五的盂兰盆会，而是在年末年始。

在前面曾引用了《日本灵异记》中的两个幽灵故事（上卷第十二话和下卷第二十七话），在那里登场的幽灵，为了报恩，把恩人带到自己的家里分享祭品，这一天是旧历十二月的除夕。由此可见，在平安时代的前期存在着除夕祭奠亡魂的习俗。

《和泉式部集》中有“除夕祭魂之夜”词一首。该词作于十二月的除夕。作者的恋人敦道亲王在宽弘四年（一〇〇七年）的十月逝世，作者怀念亡人，相信在除夕之夜可以见到死者

的亡魂，故作此歌。由此可知，在十一世纪的初叶，十二月的除夕还是祭奠亡魂的日子。

在这之后的一百五十年，即十二世纪的中叶诞生的《词花和歌集》之中，载有曾根好忠在十二月除夕祭魂时作的歌词，说明当时依然把十二月三十日作为祭奠祖灵的祭日。

现在祭奠祖灵的祭日叫作“盂兰盆会”，是在七月十五日满月之时。岩本裕氏在《目连传说和盂兰盆会》中指出，盂兰盆是伊朗语 ullambana 的音译，ullambana 具有“灵魂”的意味。在塔吉克地区称作“ullambana”的祭奠死者亡魂的祭祀活动与收获祭祀活动结合在一起举行。这种祭祀传到了中国，被理解为供奉祖先的祭祀，逐渐兴盛起来。以后又传到了日本。

盂兰盆会在日本登场的记录，见于《日本书纪》“推古天皇十四年(六〇六)条”：七月十五日各寺院设斋。之后，齐明天皇在六五七年的七月十五日于飞鸟寺设盂兰盆会，在六五九年的七月十五日还“诏群臣，于京内诸寺，劝讲盂兰盆经，使报七世父母。”

由此可知，盂兰盆会首先是在贵族阶层中举行，在民间和边远地区依然盛行着十二月三十日的亡魂祭祀活动，这通过前面介绍的和歌以及其他资料可以明白。另外，在民间还举行“七日益”的亡魂祭祀活动，它不在七月十五日，而是在七月新月(初一)和满月(十五日)中的七月初七。关于它的情况，可以从《日本灵异记》上卷第三十话“非理夺他物为恶行受报示奇事缘”之中略知一二。

膳臣广国在文武天皇的庆云二年(七〇五)九月十五日突然死去，三日之后又苏醒过来，他告诉家人，在死去的三日中去黄泉国，见到了死去的父亲。父亲对他说，死去之后

曾在七月七日变成大蛇回过家，之后在正月一日又变成猫再次回过家，饱食了年三十祭魂时供奉的祭品。从此故事可以知道十二月的亡魂祭祀与七月的盂兰盆会是并行举行的。

这种十二月三十日的亡魂祭祀逐渐被废除，《徒然草》第十九段曰：亡魂在除夕夜里回到这个世上，因此要举行奠祭亡魂的祭祀活动，但是，近来京都已经不举行了，关东地区却至今还在举行。《徒然草》写于十四世纪的初叶，那时只有关东地区保存着这种习俗。

## 五、万物有灵论

### 绳文人和万物有灵论

祖灵信仰是到了生活比较安定的定居农耕的弥生时代才产生出来的东西。在弥生时代之前的绳文时代，主要以烧田农耕、狩猎、捕渔、采集为中心，其占支配地位的“灵魂观”，可以说是万物有灵论。

万物有灵论，英语写作“animism”，它来源于拉丁语的“anima”，拉丁语“anima”具有“灵魂”、“生命”等意味。万物有灵论是一种认为自然界的所有事物都有灵魂的信仰。

英国文化人类学者泰勒(E. B. Tylor)用“animism”来说明宗教的起源，因此此语开始被广泛地使用。但是泰勒是以进化主义来说明人类的宗教观，认为人的宗教观是逐渐进化的，从死灵崇拜、咒物崇拜、自然精灵的信仰向多神教、一神教发展，他的这种宗教观受到了后人的批判。另外，在没有受到基督教影响的狩猎采集民族之中也看到了最高神的观念，并且在未开发的原始社会之中也存在着看不到自然神崇



拜的民族，因此，在以前“万物有灵论”的概念没有被人重视。

但是，在恶劣自然条件中生活的绳文时代的日本人却相信自然界的所有东西都是有“灵”的，从此信仰出发因而把附身于“神篱”(神降临的场所)和“磐座”(巨岩、大石)的自然神作为祭祀的对象，这一点通过考古发现的遗迹，可以得到确认。用“万物有灵论”来说明这种信仰体系是完全可以的。

当然，“万物有灵信仰”并不是只在绳文时代才能看到的灵魂观，到了诞生祖灵神的弥生时代，它以与祖灵信仰共存的形态继续残存着。在《古事记》的神话世界中，即使到了天照大御神统治的时代，也还出现了因须佐之男命神的凶暴，天照大御神不得不闭门不出的状况，致使苇原之国整天漆黑一团，“万神之声”犹如五月之蝇，嗡嗡乱叫；万妖也因而纷纷出现。《古事记》中的这个神话表明了当时“万物有灵信仰”与“祖灵信仰”共存的状态。

能够表明绳文时代的人与“万物有灵信仰”关系的例证是阿伊努族人\*的神灵观。关于阿伊努族人的人种系统问题，到目前为止已经提出了好多种说法，但是，最近的研究认为阿伊努族人属于蒙古人种(黄色人种系统)，否认了以往那种认为阿伊努族人属于高加索人种(白色人种系统)的说法。

而且，阿伊努族人尽管同样是蒙古人种，但并不是居住在西伯利亚一带寒冷地区的民族，而是古代南方系的蒙古人种。而且，引人注目的是他们与绳文人非常相似，因此他们恐怕是没有受到弥生时代以后外来民族影响，从绳文人直接

---

\* 阿伊努族人是居住在日本北海道、桦太等地的一个少数民族。

进化而成的集团，这种可能性非常之明显。

假如阿伊努族人是从绳文人直接进化而来的话，那么他们的信仰体系就是我们了解绳文人信仰的最佳途径。而且，许多学者都认为阿伊努族人基本上是生活在“万物有灵”信仰的世界之中。

阿伊努族人认为宇宙中的万物都是有“灵”的，并给宇宙的森罗万象安上“神”的名字。人间与这种“灵”世界的关系是相互受授的关系。人如果向神虔诚地供奉上木币、酒等供品，神就会给人相应的恩惠，相反，人如果对神不敬的话，神就会给人以可怕的打击。

正如上面所看到的那样，“幽灵”与日本弥生时代的“祖灵信仰”有着一定的关系，而“妖怪”则与绳文时代的“万物有灵信仰”有着一定的源流关系。

以定居农耕为生的弥生人在日本列岛定居下来，在他们之前的住民绳文人逐渐从中央地区移居到弥生人的四周。对弥生人经营的定居农耕社会来说，绳文人是从外侧异界来访的存在物。因此，绳文人恐怕常常被弥生人视为妖怪。另外，绳文人信奉的“神”与后住民弥生人信奉的“神”相争，绳文人信奉的“神”败北，因而成为令人讨厌的妖怪。

### 从万物有灵到妖怪

众所周知，柳田国男把弥生时代以降的稻作文化和养育这种文化的平地上的住民作为他考察的中心，但是他首先把弥生人之前的住民绳文人纳入自己的视野，因而提出了日本文化多元论的观点。他的考证，尤其是绳文人与妖怪关系的思考，富有极大的启发性。

柳田国男在明治四十二年(一九〇九)三月发表的《天狗的传说》之中,提出了他的妖怪观的基本见解,他认为先住民的绳文人成为“山男”,居住在日本各地的山中,他们常常被弥生人视为“天狗”。之后,他在《山民的生活》、《远野的故事》、《山人考》、《山的人生》等一系列文章之中提出了“山人”是日本列岛先住民的后代的看法,来补充先前的观点。

柳田国男所说的“先住民”能够考虑是绳文时代的人。他们被携带着稻来移住的“天之神”征服,在古代的记录之中,这些“先住民”以“国之神”的身份登场,但是他们始终不肯降服,而成为“鬼”,成为“天狗”,被人考虑成怪物、妖怪一类的东西。

柳田国男认为凋零的神而成为“妖怪”,以此见解来思考的话,妖怪的一种源流是作为“先住民”的绳文人,而另一种源流则可以说是绳文人“万物有灵信仰”中的“神”、“精灵”。

当然,并不是所有的绳文人都被视作“妖怪”,适应弥生人社会的绳文人绝不会很少。而且,“万物有灵信仰”中的“神”也作为管理国土的神和氏族的守护神,在新社会的信仰体系之中占有一定的地位。

在这一点上,坪井洋文氏的观点具有非常浓厚的趣味。坪井洋文氏认为在日本存在着新年正月吃“饼”(即用稻米制成的年糕)和将“饼”作为禁忌品而不吃这两种习俗,正月吃“饼”的称作“饼正月”,不吃“饼”的称作“无饼正月”,它们分布的地域是不相同,“饼正月”是水田稻耕民的正月习俗,水田稻米耕种是他们基层文化的母体;而“无饼正月”是旱田农耕民的正月习俗,旱地杂粮、根茎植物的耕种是他们基层文化的母体。更进一步说的话,可以说“饼正月”是弥生人的正

月，“无饼正月”是绳文人的正月。坪井洋文氏还指出，从“饼正月”向“无饼正月”移行的例子至今没有看到，而“无饼正月”向“饼正月”变化的例子却可以看到许多。在日本的历史上，水田稻作在很长时期之中占绝对优势，因此在所有的各方面都出现了“饼正月”立于优位，将“无饼正月”同化的过程。（详见坪井洋文《芋和日本人》一书，未来社出版）

同时也可以这样说，在这种大趋势之中也出现了“无饼正月”的人们不愿被同化，而向“妖怪”变化的例子。

绳文人的“精灵”被弥生人同化的显著例子，可以确认的是“三轮山之神”。

池田源太氏在《大神神社史》之中指出，根据《古事记》、《日本书纪》、《祝词》等古代文献，三轮山之神的性格可以归成以下七种：（1）与山林在一起的神；（2）雷神；（3）具有蛇神正身的神；（4）大国主神的幸魂和奇魂；（5）光神；（6）与人间女子结婚的神；（7）氏族神。以上诸形态根据上述所排列的顺序逐渐进化。和田萃氏在《日本古代各种祭祀的展开》一书中，同意池田源太氏的观点，并补充了以下两种形态：（A）具有灵异的神格（在上述第三形态和第四形态之间）；（B）军神（在上述第四形态和第五形态之间）。

根据以上两位学者的观点，三轮山之神从“万物有灵信仰”阶段的树木、山林之“精灵”出发，经过“雷神”、“水神”、“军神”，最后变成管理国土的守护神、民族神，也就是国家之神。它衍变发展的背景，大致可以这样考虑：信奉此神的三轮王朝与以后的河内王朝合体，因而它能幸存下来。

考虑以上的例子，就有必要对柳田国男的学说作新的评价。柳田国男氏“神凋零而成为妖怪”的观点具有一元进化论

的特点，正如小松和彦氏所批判的那样，有必要加以修正。但是，他关于妖怪附体于场所之上的定义，把“场所”考虑成与中心地区疏远的四邻，即异界，这样的思考是极其妥当的。

## 六、“佛像”和“火葬”

### 土葬——灵魂和肉体的分离

祖灵信仰的一个前提，就是把“灵魂”与“肉体”分开来思考，这种思考认为即使肉体消灭，灵魂也还继续存在着。但是，要诞生出以人生前的姿态往来于现世与他界之间的“幽灵”，还必须在祖灵信仰之上再添上某些东西。

“幽灵”可视化的条件是如何准备齐全的呢？

日本人给灵魂安上人间姿态的想法与佛教有关。在这样的想法之中起重要作用的是与佛教一起传到日本的佛像和佛画。

在钦明天皇的时代，通过百济国的圣明王把佛教传给了日本。根据《日本书纪》的记载，当时百济国的圣明王将释迦佛的金铜像一尊、幡盖若干、经书若干卷赠送给日本。在佛教之中，释迦佛以金光灿灿的佛像出现在人的面前，它是眼看得见、手摸得着的具体的存在。日本人信仰的“祖灵”、“自然神”却是眼无法看见的，在这一点上两者是截然不同的。然而，佛教的渡来，日本人也开始把“精灵”、“灵魂”想象成人间相同的形态，并加以信仰。

下面再来考察一下《日本灵异记》中的例子。中卷第二十五以“阎罗王使鬼受所召人之飧而报恩缘”为题，其大意如

下：

赞岐国山田郡有一位名叫布敷臣衣的女子。圣武天皇时，此女忽然患病，因此在门的两侧供上了许多山珍海味，以此来贿赂疫神。

阎罗王派遣小鬼来召此女。小鬼寻此女而疲劳，见祭食就大口吃了。小鬼对此女说：“我受汝飧，故报汝恩。周围是否有同姓同名之人？”

此女回答说：“同国鞆垂郡有同姓同名之女。”小鬼带着此女前往鞆垂郡该女的家，找到该女。只见小鬼从绯囊之中取出一尺之长的凿，向该女的额部打去，然后就把该女带走了。而山田郡的布敷臣衣女悄悄地潜回自己的家。

阎罗王审察小鬼带来的女子，发现有误，就命令小鬼：“此非所召之女，误召之也。然暂留此。汝立即将山田郡之女召来！”小鬼不能隐瞒，只得把此女带到阎罗王面前。

误召的鞆垂郡之女，回到自己家里已经过了三天。她的尸体已经被烧掉，因此只好再返到阎罗殿。她向阎罗王哭诉：“体已失掉，无法归去。”

阎罗王问：“山田郡之女的尸体是否还在？”

“还在。”

“那么，你就取她的形体归去。”

鞆垂郡之女就去了山田郡。她苏醒过来，就说：“此非我家，我家在鞆垂郡。”父母言：“汝是我子，为何说这样的话？”此女不听，仍往鞆垂郡而去。鞆垂郡的父母说：“汝非我子。我子已烧灭。”

于是两家父母告到阎罗王那里。阎罗王向他们作了详细的说明，他们才相信。

以上这个故事还收录在佐佐木喜善编的《听耳草纸》之中。考察一下此故事的出典，可以知道是出自中国唐代的《冥报记》。这个故事非常明显地表示了平安时代日本人的“地狱观”和鬼的观念，但这些观念受到了中国人想法的影响。

### 有形之物的表象

在此想特别加以考察的问题，是火葬与再生的关系。古代的日本认为，人死的话，灵魂将从身体之中脱离出来，在躯壳依旧存在的场合，就有复苏的可能；但是由于火葬躯壳不存在了，再生也就不可能了。

死去的人由于某种原因耽搁了火葬，因而能够复生的故事，在《日本灵异记》之中还能看到好几个。如下卷第二十二话“重斤取人物又写法华经以现得善恶报”之中，他田舍人虾夷在宝龟四年夏突然死去，妻子思量他是丙年之人，不该火葬，因而“点地作塚，殡以置之”，经过七日，他又复生过来。又如下卷二十三话“用寺物复将写大般若建愿以现得善恶报”之中，信农国小县郡的大伴连忍胜因受人谗言，被他人拷打致死，眷属议曰：死于非命，不能火葬，尸体留下以便今后打官司。因此“辄不烧失，点地作塚，殡收而置”。然而，五日之后他却复生过来。

《续日本纪》记载，文武天皇四年(七〇〇)三月，僧道昭死去，弟子们将遗体火化。《续日本纪》认为这是日本火葬的开始。事实上，在这之前火葬已经存在，只是普及率不是很高。而且，直到后世，一般平民也不是广泛地采用火葬。

火葬是在短时间之内将尸体消除。因此，它与肉体留在这个世上的土葬等相比，产生复生故事的余地比较狭窄。

火葬的普及限止了复生故事的大量产生，但是它却为“幽灵”的诞生铺平了道路。绳文、弥生、古坟等各时代，日本人的葬法以土葬为主。土葬是把死者的躯体留在这个世上，因此灵魂与肉体分离，只有灵魂去他界的想法非常容易从这里产生出来。与此相对，火葬非常容易同灵魂、肉体一起去他界的观念连结在一起，因而就产生出了肉体与灵魂一起返回到现世的“幽灵”。

正如象上面所述的那样，由于佛像的传入、火葬的普及，再加上时代的情势，到了平安时代的末期，诞生有形“幽灵”的条件已经完全具备了。

## 七、梦——“幽灵”出现的又一途径

### 藤原道长的梦

对古代的人来说，梦是人与超越世界交流的一种途径，并且确信梦中的一切是具有现实性的确实存在的东西。

在梦中不仅可以见到现实中活着的人，而且还有已经死去的人登场。在梦中登场的亡人和现实中以人的形态显现出来的亡灵，对古代日本人来说，其区别是模糊不清的。在场所上完成现实与超越界交流的是梦，而以人为媒介将现实与超越界交错在一起的是“亡灵”。

在平安时代的《大镜》之中，能够看到藤原朝成的冤灵出现在藤原道长的梦之中的故事。

五十八岁的藤原朝成在天延二年(九七四)死去。他在生



前曾与藤原道长的伯父伊尹争夺藏人头(藏人所的长官,为天皇的近侍)的地位。从门弟来看,藤原朝成即便与伊尹争夺也不可能获胜。一天,藤原朝成遇到伊尹,便对伊尹说:“最近一直考虑的是身份这个问题。我担心这次当不成藏人头的职务,因此希望您助我一臂之力,不要申请担任这个职务。”伊尹一口答应,因此藤原朝成非常高兴。

然而,到正式任命时,伊尹却成了藏人头,为此,藤原朝成觉得自己受骗上当了。两人之间的关系自然就不和起来。之后,由于藤原朝成与同事们闹矛盾,所以想与伊尹和解,便去伊尹家拜访。

当时正是六、七月的夏天,非常闷热。藤原朝成请伊尹的侍从传达自己拜访的旨意,并在中门等候。太阳西晒,闷热难熬,然而伊尹却迟迟不出来见他。到了夜里,白白在那里等待的藤原朝成只得回家。为此,藤原朝成发誓“永远与这一族人断交,不管是男子还是女子。”藤原朝成带着这个誓言死去,因而成了在伊尹一族居住地内作祟的“冤灵”。

之后,伊尹的外甥藤原道长在梦中见到了藤原朝成的“冤灵”。

在紫宸殿的后边有一个人站着,脸被门遮住,无法清楚地看见。藤原道长问:“谁在那里?谁在那里?”那人回答:“是藤原朝成。”声音非常恐怖。

“为什么站在那里啊?”

“在此等待伊尹的孙儿行成。”

藤原道长听见这话,就惊醒了,睁开了眼睛。他想到“今日是有公事的日子,行成恐怕马上就要去朝廷,他与冤灵相见,就会出事。”因此立即给行成写了一封短信,信上这样写

道：“我在梦中见到了与你有关的事。你今日可推说有病不去朝廷。而且还应该斋戒。”他派人立即将此信送给行成，但是非常不凑巧，行成已经出门了。然而，大概是神佛的保佑，行成没有走平时一直走的道路，换了一条路去了朝廷，因而避开了藤原朝成“冤灵”。

这个故事中的藤原朝成死后成了“冤灵”，《大镜》也这样断定。这个“冤灵”在藤原道长的梦中出现，并且还预告了要对伊尹之孙行成报仇的信息。假如行成那天走平时一直行走的道路，他就会与出现在现实之中的藤原朝成“冤灵”相逢。对《大镜》的作者来说，亡灵既可以在梦中出现，也可以在现实之中醒着的人面前出现，它们之间并没有特别的区别。这样的想法，恐怕是平安时代后期的人们都具有的认识。

在藤原道长梦中出现的藤原朝成之“冤灵”，把脸藏在门之后，但他的形态可以清楚地看到。藤原道长的反复追问，才确认是藤原朝成。在藤原道长的梦中，亡灵是作为有形的东西出现的。由此可知，“幽灵”具备人间形态的一个途径是在梦里。清楚表示这一点的就是上述《大镜》中的藤原朝成“冤灵”故事。

### 新田义兴的“冤灵”

下面再介绍一个“亡灵”在梦中登场故事。

正平十三年(一三五八)十月十日，新田义贞的第二子义兴受镰仓幕府足利基氏一党的欺骗，在武藏国多摩川矢口渡战死。那时已进入了南北朝动乱的末期。

当时南朝已经衰弱，天下大部分被北朝镰仓幕府足利氏的势力所控制。但是，在上野、武藏两国之中，还存在着新田

义兴的势力，因而足利氏一党非常担忧。为此，足利氏的部下畠山国清策划了一个计谋，派心腹竹泽右京亮和江户远江守高良向新田义兴伪投降，然后，竹泽、江户等人向新田义兴提出了攻打镰仓的计划，这个计划被新田义兴采纳。

十月十日，新田义兴带着少数人秘密地向镰仓进发，然而，在武藏国荏原郡矢口村的矢口渡口遭到了竹泽、江户等人的突然袭击。

预先准备好的渡船都被人事先凿了洞。醒悟过来的新田义兴浸在齐腰深的水中，刺穿了自己的肋骨而死去。

十月二十三日，得到莫大恩赏的竹泽、江户等人，向新得到的领地进发，经过了矢口渡口。迎接他们的渡船从对岸过来，站在船头的正是那天欺骗新田义兴凿穿船底的兵士。此船行到河的中央，突然天昏地暗，雷声轰鸣，逆卷的白浪向渡船袭击，船上的士兵一个也不剩，全被卷入水底。

江户立即醒悟过来，这是新国义兴的“冤灵”在作祟，就拼命逃离这个地方。但是，身穿铠甲，骑着有角之马的新国义兴的“冤灵”，已经举起弓向他射去。被箭射穿的江户，口吐鲜血，从马上翻落下去。七天之后，他象被水淹死那样挣扎着死去。

在十月二十三日晚上，畠山国清在梦里也见到了奇怪的事。黑云之上，发出震耳的呐喊之声，新国义兴变成一个身高二丈的恶鬼，身后跟随着牛头、马头等众多的小鬼，推着燃烧的火车，迎面扑来。被压得喘不过气来的畠山国清惊醒过来，“不可思议的梦啊！”他的话还未落音，就突然从天上打下一个霹雳，顿时人间河一带的房屋、庙宇化为灰烬。更奇怪的是矢口渡口天天夜里出现怪光，困扰着那里的住民，因

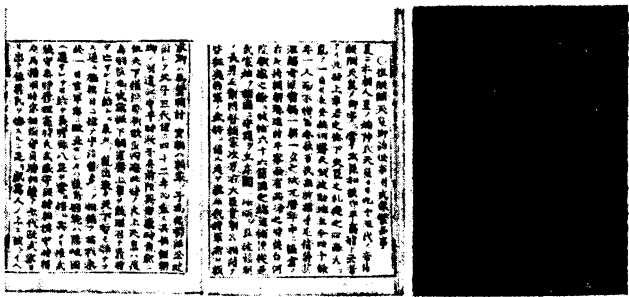


图 23 前田本《太平记》(1532~1555)

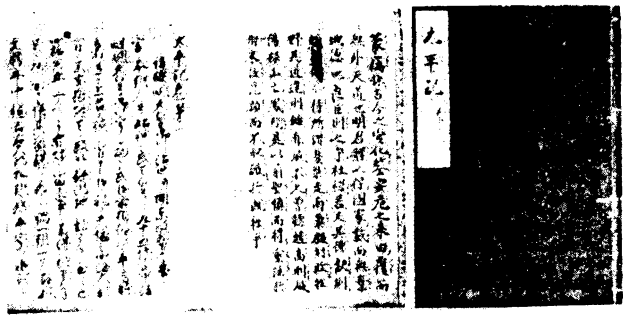


图 24 庆长八年(1603)古活字本《太平记》

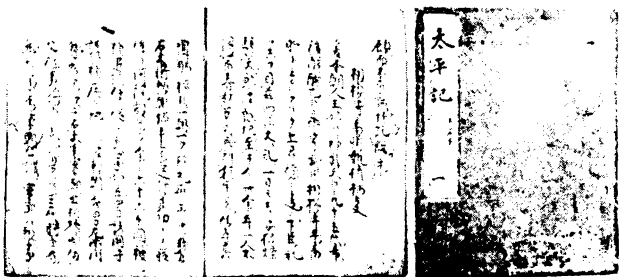


图 25 天正本《太平记》(1592年抄写)

此，近邻的住民就在那里建了新田大明神社，祭典新国义兴。据说这种祭祀活动至今未绝。

以上就是关于东京都大田区矢口新田神社缘起的怪异故事，它收录在《太平记》之中。

在这个故事之中，受到欺骗的新国义兴死后成了“冤灵”，他不仅在醒着的人面前出现，而且也出现在梦之中。假如把在醒着的人面前出现的“冤灵”称作“现实”的话，那么，这个“冤灵”是“现实”还是“梦幻”，是无法区别清楚的，它们之间并没有什么不一样。而且，对当时的人们来说，也不想去关心“现实”和“梦幻”的相异之处。对他们来说最大的问题是自己是否能够觉察到已经招惹了“亡灵”的怨恨。对与谋杀新国义兴略有瓜葛，内心感到有愧的人来说，“冤灵”的出现，不管是“梦幻”还是“现实”，都是真实的。

在很长的一段时间之中，日本人认为梦与现实相比，它是遥远之中的真实。日本历史上关于梦的最初记录，可以在《古事记》“神武天皇东征”的记事中看到。到达熊野的神武天皇被凶神化身的大熊所困，神志不清。这时，熊野的高仓下在梦中得到天照大神、高木神、二柱神的命令，遂将此三神授予的神剑转交给神武天皇。依靠这把剑的神威，神武天皇才战胜了熊野的凶神。

古代日本人认为，梦是神向人传达他旨意的一种方法，绝不是不确实的幻觉。在很长一段时间中，日本人在心中一直保持着对这种梦的信赖。在梦中出现的“亡灵”正是在日本人对梦信仰的这种背景中登场的。

“幽灵”的出现，不只是日本的问题，因此必须考虑与中国交往的悠久历史。下面谈一下日中“幽灵”的关系问题。

## 第三章 日中“他界观”的交流

### 一、日中“冥婚”的源流

#### 《篁物语》

《篁物语》是日本平安时代的故事。它的梗概如下：平安时代有一位在双亲精心培育下成长起来的姑娘。为了让这位姑娘学习女性应该具有的才艺，她的双亲就委托她的异母之兄小野篁指导她学习汉学。

小野篁对这位异母之妹非常倾心，因此写了一首和歌赠送给她：“盼妹山背山间的吉野川变浅，越过妹背山，兄妹才能相见。”对异母之兄这种爱恋之情，姑娘有些讨厌，因此也写了一首和歌拒绝他。词曰：“妹背山之影看不见，吉野川水混浊。”

就这样，他们两人以互赠和歌的方式交往起来，渐渐亲密了。

姑娘的双亲让姑娘学习汉籍，是为了让她以后担任皇宫内侍司的女官。但是，小野篁对异母之妹的爱恋越来越强烈，无法平息下来。

有一天，小野篁悄悄地潜入姑娘睡觉的地方。到了夜里，谁也没有发现他，关上门离开了。在这之后，小野篁时常在

姑娘的房间中过夜。

姑娘怀孕了。两人异常的爱被母亲发现了，母亲将姑娘关入空屋，并在锁穴上涂上泥土，不让姑娘与小野篁相见。

姑娘被关在空屋之中，食物也没有。小野篁在外面呼唤她也没有回音。当人们打开屋子时，姑娘已经死了。之后，亲属们也离开了这个地方，搬到别处去住了，因此，小野篁可以去那里祭奠她。

小野篁将姑娘临死前住的房屋清扫干净，供上花，焚上香，点上油灯，祈求姑娘的“灵”来到他的身边。夜里，姑娘的“灵”出现了，她比生前的形态更加鲜艳漂亮。就这样一直保持了二十一天。

以上就是《篁物语》第一部分的梗概。《篁物语》是一部以文人政治家小野篁为主人公的实录体式的短篇物语。其第二部分的情节是这样的：经过了若干岁月，小野篁与当时右大臣的女儿结婚了。在成婚夜里，异母之妹的“亡灵”来到小野篁面前，向他倾诉怨恨之言。

出现在小野篁面前的“亡灵”，《篁物语》以“魂”这个词来表现，并这样描述：“这个魂每天夜里出现，一直持续了二十一天，越来越鲜艳美丽。”她完全可以说是以人的形态出现在人间的“幽灵”。因为异母同父的关系，阻碍了他们结成夫妇，而姑娘成了“亡灵”，这个愿望就得以实现。

恋爱着的男女，因为一方或双方的死亡，而无法在活的时候结为夫妇，然而，成为死者，或幽灵时，他们就能如愿以偿，这种类型，一般称作“冥婚”或“幽婚”。《篁物语》中的冥婚故事是日本的代表作之一。前面介绍过的“怪谈牡丹灯笼”和《今昔物语》卷二十七中的“人妻死后会旧夫”等故事，

也可以归入冥婚故事类中。我们分析研究日本的“幽灵”故事，应该对这种冥婚型的故事加以注意。下面再举一二例子。

### 日本的冥婚故事

首先介绍一下谣曲《通盛》。《通盛》中的古曲是日本著名戏剧家世阿弥撰写的。

在鸣门的海边，僧人诵读着《法华经》，超度沉没在海中的平家一门。大海的白波中，传来了船桨的划水声，渔翁和渔姑乘坐的小舟正在靠岸。

僧人请求渔翁和渔姑讲一下平家一门最后的情况。两人告诉僧人，平通盛出阵战死，通盛的情人小宰相听到讣报，就追寻着通盛的足迹投身大海之中。渔翁和渔姑说着说着，突然飞身投入大海，顿时消失了踪影。

僧人继续诵念佛经，从大海的波浪之中现出小宰相和平通盛的“幽灵”。小宰相和平通盛的“幽灵”述说了他们在一之谷大战之前依依惜别的情形和通盛在战斗中与敌手交战的情况，以及堕入阿修罗道受苦的情况。最后，他们感谢僧人，因为僧人念经的功德，他们才能成佛，脱离苦难。

这个谣曲根据“梦幻能”的剧作法来安排整个剧的情节。在现世无法结合的男女“幽灵”，在他世中如愿以偿，因此它可以看成是冥婚故事的变型。在阿修罗道受苦的通盛“亡灵”依靠佛教的力量得以解脱，这个结尾也能看成是他获得了与小宰相永远结合的幸福。尽管这是依靠佛教的力量才成功的，但毕竟是两人获得了爱的胜利。

下面再介绍一下日本另一个代表性的冥婚故事。它就是



近松半二等人合作创作的净琉璃\*《妹背山妇女庭训》的第三回，一般称作“妹背山段”或“山之段”。江户时代的明和八年（一七七—），此节目在大阪的竹本座首次上演。

天智天皇的时代，奸臣曾我入鹿将自己的父亲杀死，并把天皇赶到边远地区，妄图实现把天下掌握在他手中的野心。他逼迫大和国的领主献出自己的女儿雏鸟做他的侧室，另外还命令纪伊国领主的儿子久我之助做他的部下。大和国与纪伊国是邻国，但两国领主一直不和。然而他们的儿女久我之助和雏鸟却秘密地相爱着。

妹山和背山两山相望，吉野河夹在它们中间。妹山有大和国领主的别墅，背山则有纪伊国领主的别墅。雏鸟因为过女儿节来到了别墅，久我之助正好在那里静养。

纪伊国领主清澄正为曾我入鹿强迫他儿子做其部下的事烦恼，而大和国领主的妻子定香也为女儿的事揪心。两位老人向自己的孩子讲了这件事。久我之助认为侍奉奸臣是莫大的耻辱，于是就剖腹自杀了。雏鸟认为自己无法为久我之助保住贞操，请求母亲把她杀死。雏鸟的母亲定香把女儿的首级朝对岸纪伊国方向漂去，与久我之助结成未来之缘。

这个故事并没有出现“幽灵”，但是它存在着将不幸的年青人死后结合在一起的想法，从这一点来说，它无疑具备冥婚故事的本质。

---

\* 净琉璃是日本古代艺能的一种。它起源于日本的平曲和谣曲，后采用了从大陆输入的三弦琴，并加入了木偶，逐步发展成为一种受人欢迎的民众剧。

## 中国的冥婚故事

在情节展开方面与日本冥婚故事有着明显的类似性，并有着深深关系的，是中国的冥婚故事。下面想介绍一下中国的冥婚故事。

首先介绍《搜神记》卷十六中的“紫玉”故事：

春秋时吴王夫差小女名紫玉，年十八，才貌双全。与十九岁的童子韩重相恋，两人因而私定终身。

韩重赴齐鲁诸国学习，托其父母向吴王求婚。吴王大怒，不同意此桩婚事。紫玉因此生病而亡。

三年之后，韩重返回故乡，得知紫玉病死消息，哭泣哀

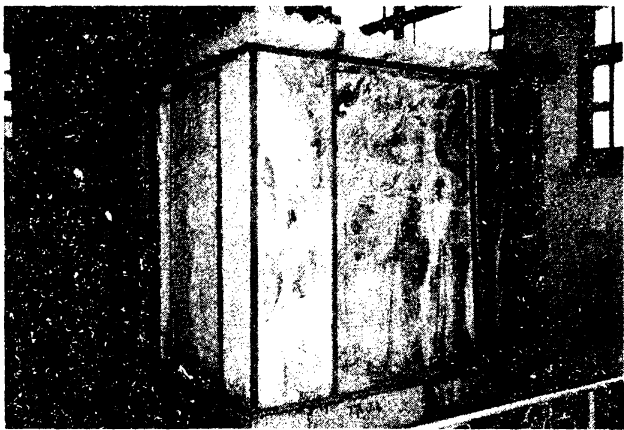


图 26 中国古代的棺 西安博物馆藏

恸，往紫玉之墓哀吊。紫玉的“幽灵”从墓中现出。紫玉的“幽灵”唱了悲伤的歌，还邀请韩重到她的墓里作客。两人在墓中饮宴，过了三天三夜，尽了夫妇之礼。

在韩重回去之时，紫玉“幽灵”取出一颗明珠相赠。

韩重回来之后就去了吴王夫差的宫殿，自说其事。吴王大怒，责其挖墓盗珠，并将其关入牢中。后韩重逃出，在紫玉墓前，对着“幽灵”哭诉。

“你不必担心。我现在就回去告诉父王。”

梳妆华丽的紫玉突然出现在吴王面前，吴王惊愕悲喜，并询问道：“你怎样活转过来？”

紫玉跪而告曰：“我感谢韩重至今未变的爱情，因而与他相见，并赠以明珠。他决不是挖墓盗珠，愿勿惩治。”

紫玉的母亲闻讯，急忙从内宫赶来，她想抱住女儿，只见紫玉化成一缕青烟消失了。

以上就是“紫玉”故事的大意。《搜神记》产生于四世纪的晋代。

相思相爱的青年男女，因父母的反对而无法结合，姑娘病死，成了“幽灵”，才与意中人结合，这可以说是一个典型的冥婚故事。在人物、场景等方面，它与前面介绍的日本《篁物语》完全不同，但在情节展开方面却极为相似。

### 冥婚故事的代表作

下面再介绍一下《搜神记》卷十六中的“卢充”故事。

卢充，范阳人。家西五里有崔少府墓。

卢充二十岁那年的冬至前一日，出家打猎，射中一头獐，獐倒而复起，卢充紧追不休，不觉远去，迷失方向。迎面

看见一座大院子，高门瓦舍，四周还有不少房屋。于是卢充向那里走去。

门内有一门役，卢充问：“这是何人府第？”答曰：“这里是少府的家。”并将卢充请进府内。少府出来相迎，并以酒菜招待。

少府对卢充说：“尊父最近送来一信，求我把女儿嫁给你，故在此相迎。”并出示卢充父亲的信。父亲逝世之时，卢充尚幼，但已识父亲手迹。见父亲手迹，卢充悲痛万分，遂应允此桩婚事。

少府对卢充说：“到了黄昏，你去东房成亲。”卢充前往，新娘已在那里等候。两人成婚，在那里生活了三天。

过了第三日，少府对卢充说：“你今日可以回去了。你妻子已经有孕，如生男孩，一定给你送去，如生女儿，就留在这里抚养。”并为卢充备好了归去的车辆。

卢充上车，车子如闪电一般奔驰，须臾就归到自己家中。

母亲问其原因，卢充遂将此事相告。这时大家才明白，崔氏是亡灵，卢充去了他的墓中。卢充想到自己不能再与妻子见面，顿时泪流满面。

经过了四年。三月三日那天，卢充去河边浣褻，忽见两辆牛车从对岸过来。卢充走近一看，前车之中是妻子崔氏和已经三岁的男孩，后车之中是崔少府。妻子将男孩交与卢充，并赠以诗一首和金碗一只。其诗曰：

煌煌灵芝质，	光丽何猗猗。
华艳当时显，	嘉异表神奇。
含英未及秀，	中夏擢霜萎。

荣耀长幽灭，    世路永亡施。  
不悟阴阳运，    哲人忽来仪。  
今时一别后，    何得重会时。

卢充将孩子带回家，家人感到不快。但是，如果问男孩：“谁是你的父亲？”孩子必定立即走到卢充跟前。家人吟诵诗句，都会被生者与死者不可思议的交往所感动。

卢充想知道崔氏的情况，因此把金碗拿到市上去出售。果然有人告诉他，崔氏的亲姨母还健在。崔氏亲姨母叫自己女儿去见卢充。视金碗，果是真物，故曰：“昔我姨嫁给少府，生一女儿。女未出嫁而死去。家族在她棺中放入金碗。就是这只金碗。请告诉我事情的始末。”卢充遂以实相告。卢充和男孩去见崔氏姨母，崔家亲属发现此男孩的相貌与死去的崔氏十分相似。

卢充和崔氏所生男孩，以后成为有出息的人材，历任太守等职。他的后代也有名天下。

这真是一个不可思议的故事。这个故事可以说是冥婚故事的代表作。唐代的《蒙求》之中也记有“卢充幽魂”这个典故。为了给夭折的女儿提供结婚和育子的机会，因此把活的年轻人迎入墓中，并把他们结合起来，这就是这个故事的要旨。产生这样故事的背景，可以说是中国广泛存在的冥婚习俗。在这样的习俗之上，才能产生出冥婚故事。

## 二、日中的“冥婚”习俗

### 父亲的继承权

“冥婚”是被社会承认的一种婚姻形态。当然，“冥婚”也

指配偶者的一方是死者的结婚形式，因此，它也被人们称“幽灵婚”、“亡灵婚”。住在非洲尼罗河上游地区的 Nuer 族人的“冥婚”习俗，是至今已知的典型例子。在他们的社会之中，男子未婚就死去，或者是有孩子却没有留下法定继承者男孩就死去的话，他的亲属就替他操办活人一样结婚手续，也举行迎亲的仪式。他的这个妻子在实际生活之中与别的男子生活在一起，也没有关系，而且这个妻子与别的男子所生的孩子，把死去的男人作为法定的父亲，具有财产继承等各种权利和义务。这种“冥婚”习俗的目的是为确保子孙的继承和父亲系统的连续。（见 E. E. Evans. Pritchard 《Kinship and Marriage Among the Nuer》Oxford, Clarendon Press 1951）

这样的习惯在中国人中间也存在着。根据内田智雄氏《中国农村的家族和信仰》的研究，可以知道中国历史文献所记载的“冥界结婚”，即“冥婚”，最初的例子是《周礼》中的“嫁殇”。所谓“殇”，是指未成年而死。男子在十九岁以下，尚未举行元服之礼者，是未成年；女子则在十四岁以下，还没有行过笄礼者，是未成年。“短折不成曰殇，未嫁短折曰殇。”因此，所谓“嫁殇”是指十九岁以下男子与十四岁以下女子死后结婚的习俗。\*

根据内田智雄的研究，“冥婚”之风气，在三国时代十分流行，从文献中可以看到具体的实例。而且，这种习俗在唐、宋、元、明、清时代都存在着，甚至在第二次世界大战结束之后，某些地区还继续存在着。这种“冥婚”习俗，有各种各样

---

\* 《周礼·地官·媒氏》：“禁迁葬者与嫁殇者”。疏曰：“嫁殇者，生年十九已下而死，死乃嫁之。”

的称呼，如死夫妇、娶骨尸、死后成婚、死婚、阴婚、冥配等等。

### 《三国志》中记载的“冥婚”

“冥婚”最古的实例，是《三国志》所记载的三国魏国曹操儿子曹冲的例子。

曹操有男孩二十五人，但最喜爱的是他与环夫人所生的曹冲。曹冲自幼聪慧，被人称作“神童”，而且性情温和，富有仁慈之心。当时吴国的孙权赠一头巨象给魏国，曹操欲知象的重量，命部下设法称量，但都无法办成，而曹冲则想出了“以船称象”的方法。他“置象大船之上，而刻其水痕所至，称物以载之，则校可知也”。他还靠自己的智慧救了不少曹操的部下。曹操对曹冲寄有厚望，想让他继承自己的事业，然而，他在十三岁时就夭折了。

曹操悲痛万分，就聘迎甄氏的亡女，将两人合葬在一起。这种做法是想让他们在“他世”结成夫妇。

“冥婚”的习俗是在什么样的动机之下产生出来的呢？关于这个问题，可以参考《民商事习惯调查报告录》（中华民国司法行政部编，一九三〇年刊）中关于浙江省平湖县“冥配”的调查。

“凡子弟未婚而夭亡者，大多选择一门户相对、年龄相称之亡女，与之定婚，迎接牌位。其过门之礼节，如生人之嫁娶。名曰冥配。”

那么，举行这种“冥配”的理由是什么呢？该书作了这样的说明：假如不举行冥婚的话，灵魂就无真正的归宿地，也不可能进入祠堂受人祭祀。因此可以说安抚年轻男女灵魂是冥婚的一种理由。前面所说的曹冲例子能够以此观点来理解。

该书还指出“一旦举行了冥配，就取得了被人继承的资格，因而就能传给后代。”由此可知，“冥婚”的又一理由是为了取得家系传承的资格，传给后代。男性未婚就死的话，当然没有后继者，家系就断绝了。然而，通过“冥婚”，亡去的男子娶了妻子，建立了夫妇关系，这对夫妇就能获得养子，假设的后继者就产生出来了，因而家能继续传承下去。

### 冥婚的习俗

关于这种“冥婚”发生的历史经过，内田智雄氏认为，“冥婚”习俗并不是出自人情自然而然产生出来的东西，它是从初期的儒家伦理思想中产生出来的。儒家伦理观念把夫妇合葬视为人伦之常理，因而从夫妇合葬制中首先产生出了“婚约”男女合葬制（即没有成婚但已有婚约的男女，合葬一处的制度），接着再产生出了“冥婚”的习俗。

对此观点，樱井德太郎持有异议。他在《冥婚与巫》一书中作了以下的推测：不举行冥婚仪式，就将夭折者埋葬的话，他的怨灵就会出来作祟，伤害与他有关系的人。这种想法是在中国农民的“死者灵魂观”的基础上产生出来的。为了谋求缓和死灵灵威的具体方法，因而就产生出了冥婚的习俗。而且，在这种习俗之中，介入了强调安抚和供养死灵的咒术宗教职能者，如巫等。

总之，从古代开始一直到现在，中国民间社会之中存在着“冥婚”的习俗。在这种习俗的基础之上产生了众多的“冥婚”故事。

在日本的冥婚故事之中，是否也有象中国那样的民俗证据呢？



据樱井德太郎氏的调查，让结婚适龄期的夭亡者在冥界结婚的习俗，非常广泛地分布在东中国海地带的诸民族之中，中国(包括台湾)、朝鲜半岛、日本列岛都能见到。日本的“冥婚”主要在日本的东北地区、冲绳等地域中存在。在东北地区，以恐山、岩木山、出羽三山为代表的“灵山”(圣山)之中，有许多供养死灵的“灵祠”、“灵堂”。在这些“灵祠”、“灵堂”中并非悬挂着描绘死者结婚仪式的扁额和青年男女两人的照片。这些扁额上写有江户时代的年号，因此可以判明这种风气自古就有了。

根据樱井德太郎氏的调查，在冲绳地方“冥婚”的习俗分布很广。在冲绳本岛一般将这种“冥婚”习俗称作“GUSOU NU NIIBICHI”或“TOU TOU MEI NIIBICHI”。“GUSOU”是“后世”，即死后世界的意思；“NIIBICHI”是结婚的意思，因此“GUSOU NU NIIBICHI”是指“后世结婚”，即“冥界结婚”。“TOU TOU MEI”指神棚、佛坛等祭祀的场所，但有时亦指死者，因此“TOU TOU MEI NIIBICHI”也用来指死者结婚。

在此必须注意一点，在中国大陆、日本本土、朝鲜半岛所谓的“冥婚”，专指夭亡者(特别是年轻的结婚适龄者)在他界的结婚，而在冲绳地区所说的“冥婚”也包含已经结婚者。

根据樱井德太郎的调查，冲绳地区的“GUSOU NU NIIBICHI”(冥婚)分成三大类别：已经离婚的“亡妻”、已经订婚而死亡者(一方或双方)、有恋爱关系的夭死者。它大致有以下四个特点：第一，“冥婚”仪式从开始到结束都是在祈祷师(多为女性)主持下进行的。第二，根据祈祷师的判断来决定能否进行“冥婚”。在死去女性的本家、丈夫的家以及恋人的家庭内，存在着能否举行“冥婚”的各种疑问，因此祈祷师要把

这些疑问的原因判明，判明之后才举行“冥婚”。第三，“妻”或者理应成为“妻”的女性的亡故，是“冥婚”的前提条件。第四，即使可以“冥婚”，也不举行具体的结婚仪式，而只是将女性的遗体或遗骨往男性的墓里移葬。

### 日本的冥婚习俗

樱井德太郎氏在提出这些特点之后，还作了以下的结论：东中国海地带诸民族的“冥婚”必定以女性出嫁结婚为前提。未婚而死的话，就必然遗留下“怨恨”，不肯去冥界，因而成为“鬼”，给活在现世之中的亲属、朋友带来麻烦，而且还会惹起各种各样的怪异事情。因此非常明显“冥婚”具有着安抚、供养“怨灵”的意味。对于这一点，冲绳的“冥婚”也同样以女性出嫁结婚为前提，但是，对未婚者“怨灵”的恐惧感大体上是看不到的。冲绳称作“GUSOU NU NIIBICHI”的“冥婚”并不是自然就如此的，那么，它是在什么样的理由之下被改造被加工的呢？它的大的变化是什么呢？而且，在这样的推移变化之中，民间宗教的思想观念是否起了指导的作用呢？

通过以上樱井德太郎氏的研究，可以明了在日本社会之中也存在着“冥婚”的习俗。但是，日本的“冥婚”习俗与中国、朝鲜民族的“冥婚”习俗相比较，那种想获得家族继承者的意识是看不到的，而且，安抚、供养“怨灵”的目的也很弱。总之，在日本社会之中，产生“冥婚”的强力动机是不存在的，但是“冥婚”的习俗却在民间流行着。对此，樱井德太郎氏认为，“冥婚”的习俗可能是通过“祈祷师”这样的巫从中国、朝鲜移植到日本的。

以上述的观点来重新评价日本冥婚故事的话，能够确认

这样一个倾向，即“冥婚”并不只局限于未婚的夭折者，它包含已婚者和情死者，它并不以家系的延续为目标。这与冲绳“冥婚”习俗的倾向是相同的。安抚、供奉“怨灵”的目的，能够从谣曲《通盛》等作品的主题中看到，但是，在上述的故事中非常普遍地存在着对死者怜悯和同情的观念，即让在现世不能结合的不幸男女在他世缔结良缘。

在日本的“冥婚”故事之中，能够清楚地看到与日本“冥婚”习俗相同的倾向。因此，可以说日本的“冥婚”故事是日本“冥婚”习俗的反映。但是，日本的“冥婚”习俗是在某个时期从中国大陆经过朝鲜半岛传到日本的，这种可能性非常之强烈。关于这一点，正如上面所看到的那样，在日本没有产生“冥婚”习俗的扎实基础，而且没有证据可以证明日本的“冥婚”习俗是从遥远的古代传承下来的。

正因为习俗是从中国传来的，所以可以考虑日本“冥婚”故事的原型也是从中国传来的。日本的“冥婚”故事不能象中国那样追溯到遥远的古代。即使加以追溯的话，也只能追溯到产生《今昔物语》和《篁物语》的平安时代末期，而且，这种形式的故事可以考虑是从中国渡来的。从中国大陆移入的“冥婚”原型在日本的风土之中发生变化，因此日本的“冥婚”习俗和故事带着共同的倾向性。而且先有了“冥婚”习俗，故事则在它的影响之下产生出来。这样来看的话，是比较妥当的。

### 三、中国人的“他界观”

#### 中国的神话

正如在“冥婚”故事中所看到的那样，日本人的他界观和

死灵观受到了中国文化的影响。日本人关于“幽灵”的思考并不是毫无变化的，在这种变化之中，中国的影响起了很大的作用。

中国也曾经历了多次的王朝更替。每次王朝的更替，新的历史就开始了。前王朝的遗制被打破，因此，象日本《古事记》、《日本书纪》之中所传留下的有体系的神话和传说没有残留到后代。中国神话研究起步晚的根本理由正在这里。再加上孔子在《论语》中所说的“子不语怪力乱神”的国民性，因此神话、传说的研究并不很兴盛。

一九五〇年，即新中国成立的第二年，中国神话的研究开始注意在苗族、藏族、瑶族等少数民族中流传的口承神话。由于文化大革命，这样的研究一时停止了，但是到了一九七七年又开始恢复，而且比以前有所增加，现在这样的研究正非常活跃地开展着。现在已经明了在少数民族之间蕴藏着无穷尽的贵重的神话资源。

在这些神话中也有着象在西南少数民族纳西族中流传的创世神话，这种神话具有完整的体系，与日本《古事记》中所记载的神话极为类似。因此，以前那种认为中国神话没有体系的定说，可以说是被推倒了。

纳西族的创世神话可以整理归纳成以下体系：

(a)天地初开；(b)兄妹婚；(c)洪水；(d)为了寻求妻子，崇蕊利恩冒险；(e)崇蕊利恩和衬红襁白命回到地上；(f)三兄弟诞生；(g)经营土地。

与此创世神话相比，日本《古事记》中的神话有以下体系：

(1)天地初开到神世七代的创世神话；(2)伊邪那岐神和

妹伊耶那美神交合而生国土；(3)三贵神的诞生和分治；(4)天的岩屋户；(5)须佐之男命的追放；(6)大国主命神的事迹；(7)从高天原来的使者；(8)国的传承；(9)天孙降临。

将两者相对应的地方捡出来，可以归成以下图式：

(a)——(1)

(b)——(2)

(d)(e)——(6)

(f)——(3)

(g)——(7)(8)(9)

另外，在《古事记》之中也残留着洪水神话的痕迹。两者在构造上的类似，非常引人注目。

中国有着复杂的民族交融的历史，因此中国人的他界观当然是多样化的。在上述的纳西族的创世神话之中，最显著的是“天上他界观”，除此之外，中国人的他界观至少还有以下几种：

山上他界：

对西方昆仑山神女西王母的信仰；对羌人始祖伯夷的信仰，伯夷也是岳神；在山上修墓；其它。

西方他界：

对西方神女西王母的信仰；其它。

海上他界：

彝族中流传的神话《竹的儿子》；对渤海之中蓬莱、方丈、瀛州三神山的信仰；其它。

地下他界：

将死者埋在地下的葬制；其它。

在以上这些中国古代的他界观中，与日本“幽灵”的诞生有着

很大关系的是“泰山信仰”。

### 泰山信仰

所谓“泰山信仰”，也就是说古代中国人把人间死后的世界想象在泰山的近处，并认为死者的灵魂集中在那里生活。

泰山位于中国的山东省，标高一千五百三十二公尺，是古人所说的“五岳”之中的东岳。泰山自古以来就被人称作名山，秦始皇、汉武帝曾登临此山，举行封禅仪式，因此，它具有极高的神秘性。

泰山不知在什么时候被人考虑成“冥府”，即收管死人的衙门，它在“泰山府君”的支配下，掌管人的生死寿命和死后审判等事务。在汉代古诗、《后汉书》、《魏志》等之中已经把泰山视作死者集结的冥府，因此可以考虑在纪元二世纪左右“泰山信仰”已经产生。

到了四世纪，产生了“罗酆山信仰”，即把罗酆山作为新的死者集结的场所。在道教的教义之中，泰山作为罗酆山的派出机构，被安排在与中央政府相对的地方政府的位置上，但是“泰山信仰”已经浸透了民间，人们对它的信仰并不衰退。（详见福永光司《天皇·紫宫·真人——中国古代的神道》）

在中国，人们也认为人死的话，精神和肉体是分离的，这一点与日本相同。古人认为精神可分成阴阳：阳曰魂，阴曰魄。人死之后，离形体而存在者为魂，依形体而存在者为魄。《礼记·祭义篇》曰：“众生必死，死必归土，此之谓鬼。”也就是说，死后归土的东西被人称作鬼。

永泽要二氏在《鬼神的解剖》中指出，古代人把呼吸的有无作为活人和死人的区别标准。古人用“魂”来表示人死之后离去的“气”。鬼是死人，云表示气。另外，依形体而存在的

“魄”，部首是“白”，“白”即白光，与日的意味相同。永泽要二氏认为，对太阳的敬畏是庄严的、凄怆的，因而“白”字向含有奇怪、畏惧内容的“兕”字变化。又产生了对猛兽的联想，因而扩展成“貌”字。再向“白”字还原，就成了与死人的“鬼”一样意味的“魄”字。由此可以考虑，“魄”表现死体发出的战慄之情，它属阴气。



图 27 赶鬼的神

永泽要二氏还认为，“鬼”有两种类型，一是人死之后被埋葬而成鬼，一是死骸完全消失的鬼。后一种“鬼”是成为灵气的“鬼”，由“魄”产生的。

后一种的“灵鬼”被集中在一起，过着集团生活，他们生活的地方就是泰山的冥府。冥府的统治者是泰山府君，在他手下有许多官吏，从事着管理人间寿命、祸福的工作。

“泰山信仰”被故事化，在《搜神记》、《幽明录》等六朝以

后的志怪小说中登场。下面作若干介绍，以此来勾勒当时人们所想象的泰山冥府。

泰山府君住在冥府内的大宫殿之中。此宫殿在泰山上，但是，活人来到泰山，通往冥府的道路就隐藏看不见了。因此，穿着绛衣的冥府官吏要将活人的眼睛遮住，带着他行走。活人希望拜访冥府时，要扣树，并自报姓名。在冥府的宫殿中，有活者能够利用的厕所（《搜神记》卷四）；而且，宫殿的四周围有城墙，并有城门和门卫。误被带到冥府的活人，返回现世时从西门通过（《搜神记》卷十五）。

泰山府君有美丽的女儿，她们嫁给了东海神和黄河神，出游的时候将引起暴风雨（《搜神记》卷四）。泰山府君在冥府称王称霸，但要请求活者帮忙时，也要设宴款待客人（《搜神记》卷四）。泰山府君并不是只待在宫殿里，还带着众多的部下巡视诸国。他们一行人马出巡的声音，活人也能听到，但无法看见他们的形象（《搜神记》卷十五）。

冥府之中有众多的官吏。有身穿绛色制服的衙卒、侍从、守卫城门的卫兵，有掌管人间生死、管理人间寿命册的司命，有处理人死骸的尸曹，衙门的小使，有泰山知事，以及管理地方官帐簿的录事，等等。担任这些职务的人是死者。死者在冥府之中担任什么职务，在活的时候已经被确定了。但是，可以向上司请求改换职务，也可以直接向泰山府君诉说，免去自己的劳役（《搜神记》卷四、卷十六）。

冥府的官吏多多少少总有点散漫、不检点的地方。将与帐册上记载的人相违的活人误带到冥府的事时常发生（《搜神记》卷二）；当应该带到冥府去的人向他们求情时，常常动心，因而将比较相似但寿命未尽的人，用铁凿钉住带到冥府（《搜神



记》卷十六)。

误带到冥府的人，与帐册核对，判明还有寿命，就会被送回人间。有时被误招到冥府的人脚痛，无法归去，冥府的官吏会把别人的脚换给他，让他返回人间。因此，有人被更换成异常丑恶的西域胡人的脚，痛苦不堪(《幽明录》)。冥府的小卒为了把人带到冥府，需要到此人的家中去，他们在跨越门坎时，经常会把那人的罪过忘记，因此，现世的人故意把门坎做得很高，让他们忘记(《幽明录》)。

以上的中国“泰山信仰”，受道教影响的痕迹非常显著，而佛教“地狱极乐观”对它的影响不明显。因此，在“泰山信仰”之中不大看到“地狱极乐观”所特有的那种凄惨悲哀的境相和因果报应的观念。在“泰山信仰”中，他界和现世和睦地共存着。

下面简要地概括一下中国他界观的特色。

第一，现世和他世的断绝感比较稀薄。灵魂不灭的时间观念与他世在现世近处的空间观念能够相互转换。(见竹田晃《中国的幽灵》)

第二，古代中国人认为，冥府保管着记载人间寿命、祸福的帐册，而且，由于帐册的差错，人可以往来于冥府与现世之间，因此产生出了访问冥界的故事。而且，这种活人访问冥界的故事与灵魂自由往来于现世和冥界的观念相重叠。以人间的姿态出现的“幽灵”，从六朝时代开始兴盛活跃。

第三，在冥府存在着与现世完全相同的官僚组织。冥府的官吏与现世的官吏一样受贿、贪吃，也经常出差错，也时时撒小谎。它反映了现世官僚组织的弱点。

## 中国故事的影响

以上的中国人“他界观”、“幽灵”、“鬼”等观念主要通过书籍传到了日本，在《日本灵异记》、《今昔物语》等故事中登场。

前面已经介绍了《日本灵异记》中卷第二十五话的“阎罗王使鬼受所召人之餍而报恩缘”的故事（见前第二章第六节“佛像和火葬”）。这个故事受到了佛教“地狱观”的影响，泰山府君变成了阎罗王，司命的小卒变成了鬼，但是，稍稍有些散漫的冥府官吏，完全可以从中国“泰山信仰”中的官僚组织里找到它的原型。

下面想再引用一个故事，即《日本灵异记》中卷第二十四话“阎罗王使鬼得所召人之赂以免缘”。

榭磐岛者，奈良左京人也。圣武天皇时，借了大安寺修大般若经的费用三十贯，前往越前国经商。归途之中突然生病，因此借了马匹归家。行至山城国的宇治桥畔，后面追来三人。他们对榭磐岛说：“我等受阎罗王府的差遣，前来捕捉你。我等先往你家而问之，答曰经商未归，故赶往越前国，不想在此遇到你。我等现在很为难，假如把你捕捉去，守护佛法的四天王会到阎罗王跟前说我等的坏话：‘此男为寺院经商，可免啊 因此还不如在此就把你放了。我等追你累日，又饥又疲。你可有食物？’”

榭磐岛因此就请此三鬼到自己家做客，以酒菜款待。

鬼曰：“我等喜食牛肉，想吃牛肉。”

榭磐岛曰：“我家有牛二头，定将其奉上。希望能把我放了。”

鬼曰：“我等吃了你的东西，只能把你放了。我等放你已

获重罪，将被铁杖拷打百回。我等听说八卦见地方有与你相同天武七年生的人，故将其捕去，以替代你。为了免去我等被铁杖拷打的罪过，请呼唤我等三人名字，诵读金刚般若经百回。我等名叫：高佐麻吕、中知麻吕、槌麻吕。”到了深夜，三鬼出家离去。

第二日，榑磐岛发现自己家的一头牛已经死去。榑磐岛来到大安寺，请求僧人诵读金刚般若经百回。诵完之日，三鬼又来了。

“依靠佛教经典的力量，已免去我等的罪过，而且每日的食物也增加了一斗。自今以后，请为我等修福供养。”

说完就消失了。榑磐岛的寿命一直延长到九十多岁。

以上这些鬼也是散漫、不检点的鬼。自己提出要求接受贿赂，并作为交换条件，放了寿命已尽的榑磐岛，而将与榑磐岛同年的人带到地狱。从他们的名字来判断，这些鬼原是现世之人，死后才成了冥府的衙卒。而且，冥府为了根绝这些贪赃枉法的官吏，设立了铁杖拷打百回的处罚。

这个故事非常明显受到了佛教的影响，但是，故事中的冥府官吏的气质与中国泰山冥府的官吏完全相一致。虽然，目前还无法从中国的文献中找到这个故事的直接出典，但是，它继承了中国志怪小说和佛教故事的精神。

因此，完全可以这样说，日本式“幽灵”的出现，受到了中国志怪小说中的“幽灵故事”和“鬼话”的巨大影响。

正如上面所看到的那样，往返于冥土和现世的“幽灵”、“鬼”在中国六朝的志怪小说中大量登场。这些“幽灵”、“鬼”的形象成了日本“幽灵”直接模仿的对象，在日本文献中登场的“幽灵”与中国“幽灵报恩故事”相一致，这一点根据《日本灵

异记》的“枯骨报恩故事”完全可以断定。

#### 四、中国人的“他界观”和道教、佛教

##### 两种他界观

目前人们所说的“道教”，有狭义和广义两种。狭义的道教，指后汉时代称作“太平道”、“五斗米道”的教团道教；广义的道教，还包括从古代开始的流行于民间的全部道教信仰。在古代“泛灵论”等信仰的基础上，加入长生不老的神仙思想等内容，从而形成了这种道教信仰，因此它与中国人的“他界观”有着密切的关系。

从中国人古代的“他界观”中分离出道教的要素，无疑是非常困难的。正如在前一章所看到的那样，我们只能根据《搜神记》、《幽明录》等后世的资料来观察古代的“他界观”，而且，在那里我们只能看见已经受到道教等思想影响的“他界观”。

但是，通过对公元四世纪以后资料的分析，可以看到一个引人注目的问题：即围绕着“他界”有着两种感情，一是“亲和感”，一是“恐怖感”。死是令人讨厌的东西，但却要拜访任何人，这是无法回避的命运。根据命运，人死后要移住到别的地方，这就是所谓的“他界”。对“他界”有两种认识，一种是以亲切的感情来考虑，认为“他界”是极乐世界；一种是以恐怖的感情来思考，认为“他界”是令人胆战心惊的地方。而且，人们认为，人死后被逐放到恐怖的地方，是根据人在现世的行为来决定的。总之，这就是以佛教为代表的“地狱”、“极乐”两种他界观。

## 《幽明录》中的佛教思想

下面介绍一下《幽明录》(产生于五世纪)中的“赵泰”故事，通过此故事可以明了上面所述的两种他世界观。

赵泰字文和，清河贝邱人。公府避不就，精进典籍，乡党称名。三十五岁那年的七月十三日半夜，突然心痛而死。胸口微暖，身体屈伸，因此家人将尸体留在家里，没有埋葬。十日之后又突然活转过来，他对家人讲了以下的经过：

初死之时，有两人骑黄马，带着侍从来他家，把他捕捉出去。两人扶着赵泰的两腋，向东方走去。不知走了多少路，到了一座以锡铁筑成的大城。

他们从城的西门进去，来到有二重黑门的官府。在一间大厅中有五六十人的男女死者，正等待审理，官吏穿着黑色的单衫。

赵泰排在第三十位，没有多久就被唤到了名字，被带到里边审问。泰山府君坐在西边，核查姓名。然后，赵泰被带到了南面的一个官府，有一个官吏身穿绛衣坐在一间大屋之中，他依次呼唤人名，审讯死者，问生前有何善事恶行，有何功德。此官吏说：“这里向人间派遣六个使者，专门记录人所作的善恶，作为死后审查的依据。人死有三恶道，杀生禱祠最重。奉佛持五戒十善，慈心布施的话，将生在福舍，安稳无事。”

赵泰回答说：“我一无所为，亦不犯恶。”

审查完毕，赵泰被任命为水官监作吏，指挥千余名死者从事河道的护岸工事。这些死者昼夜劳动，啼哭悔言：“生时不作善，今堕在此处。”

后赵泰升任水官都督，管理各种地狱。他巡视各个地狱，而来到了泥犁地狱。那里有火树，广五十余步，高千丈，四边皆有剑，树上燃火。死者纷纷掉入火中，剑穿其体。这些死者是因为生前咒天咒地，或者夺人财物，而堕入在此。在这里，赵泰看见了自己的父母和弟弟。

有两个官吏手持文书来到这里，传达了一个决定：死者中的某三人，因其家族信仰佛教，已解除生时的罪过，可以从地狱脱出，转去福舍。此三位死者立即被送往名叫“开光大舍”的宫殿。

入门就是大殿，堂前并排伏着两头狮子，背负着金玉椅子。椅子上坐着一位身高丈余的人物，周围站立着众多的僧人，四边还坐着真人菩萨。见泰山府君前来，众人一一行礼。

官吏告诉赵泰：“中间坐着之人就是佛祖，他是普度众生的导师。”

这时佛祖说道：“今欲度此恶道中及诸地狱中的人，帮助他们脱离苦海。”根据佛祖的旨意，立即就有百万九千人从地狱中解脱出来。

接着，赵泰看见了一座纵广二百里的大城，名曰“受变形城”。生时不闻佛法，而地狱考治已毕者，要在这里受变更之报。五百余名官吏根据死者的善恶行为来决定死者转生的道路。杀生者转生成蜉蝣虫，朝生夕死；偷盗者转生成猪羊，被人屠宰，以肉赔偿受害者；淫荡者转生成鸱鸢，蛇身。

赵泰又见一座城池，广百里，中有瓦屋。死者在此生活非常快乐。在此生活的死者据说生前既不作恶，又不行善，因此要在此过上千年的死者生活，然后才能转成活人。

赵泰还见一城，广五千余步，名曰“地中”。男女五六万

人，皆裸形无衣服，受饥困的煎熬。

赵泰巡视完毕，向地狱的长官汇报情况。长官对赵泰说：“地狱一切都井然有序吧。你因为无罪，所以被推荐成水官都督。如果不是这样的话，与狱中之人不会有两样。”

赵泰询问：“人生何以为乐？”

长官答曰：“唯有信佛，不犯禁戒为乐。”

赵又问：“未信奉佛时，罪过山积，今信奉佛法，其罪过能除去否？”

答曰：“皆除。”

长官又唤来掌管帐册的都录使者，调查赵泰的原簿。结果发现赵泰还有三十年的寿命，是被恶鬼误带到地狱，因此就把赵泰送回人间的家里。

听了赵泰所述的死后经历，赵泰的家族开始信奉佛法，并为地狱中的父母弟弟等人悬挂幡盖，诵吟《法华经》，行追善供养法会。

## 佛教和道教

这个故事，除了道教的他界观之外，还非常强烈地反映了佛教的“地狱”、“极乐”观念。在这个故事中，有泰山府君登场，而且还重视记录人间寿命的原簿。从这些地方可以看到道教的“泰山信仰”。但是，在这个故事中，泰山府君只是配角，“他界”的支配者是佛和被称作“阎罗王”的长官。是堕入地狱，还是转入称作“开光大舍”的“极乐”，其决定的根本依据是人生前的善行和恶行。善行的最上之事就是信仰佛法、慈心布施和诵读佛经。而且，这个故事还浸透了佛教“六道轮回”的观念，在一个地狱受刑终了之后，还要接受“转生”的

折磨。

作为宗教团体的道教，是在二世纪左右才完成了其教义



图 28 道教的神

和组织上的准备工作，而那时佛教已经在中国蔓延。当然，中国人接触佛教还可以追溯到比此更远的时期。从公元前一世纪末开始，中国人的势力已经扩展到亚洲中部地区，在这之后一直与存在于现在印度西北部和阿富汗地域的诸帝国保持着密切的关系。这些国家全都是佛教之国。与这些国家的人民接触的中国官吏、军人当然会掌握佛教的知识。

但是，佛教作为一种信仰体系，被中国人所接受，大约是在公元一世纪左右。在古籍上所记载的佛教正式传入中国的日期是后汉明帝时代(公元五八——七五年在位)，因此可以肯定作为宗教团体的佛教自公元一世纪起开始对中国人发



生影响。

由此也可以考虑，在道教形成宗教团体的过程中，必定参照了在它之前的宗教团体——佛教的教义体系。

这样的情况，同样也发生在佛教的一面。最初接触佛教的信奉者，可以说是信仰道教的人。佛教要扩展自己的势力，必然要利用道教的信仰。佛教和道教在许多问题上折衷调和起来，因此，在当时人们的心目中常常把佛教的“涅槃”、道教的“不死”当作一回事。

## 第四章 “幽灵”的怨灵化

### 一、佛教的地狱

#### 形形色色的地狱

正如前面所述的那样，在原始信仰之中存在着地狱观念的萌芽，然而由于佛教的传入，中国人的“他界观”逐渐明确地分成明暗两种。

“地狱”是从佛教“地下牢狱”发展出来的词语。梵文的原语是“Naraka”，意为“苦的世界”、“受折磨的地方”。在他界观中具有“地狱”思想的民族，并不只是信仰佛教的民族，象犹太民族、信仰基督教的民族、爱斯基摩人、卡塔尔人、新不列颠诸岛的民族、非洲的埃维族人等等都具有相类似的观念。而且，在比较先进的宗教文化之中也具有明确的“地狱观”，例如基督教、拜火教、伊斯兰教、印度教等宗教教派。当然，佛教的“地狱观”最有体系。

关于“地狱”，许多佛教经典都有论述，它们之间多多少少有些不同。通过《俱舍论》可以看到代表性的“地狱观”，该经典把“八热地狱”和“八寒地狱”作为根本地狱，把“十六游增地狱”作为附属地狱。下面列举一下“八热地狱”：

无间地狱(阿鼻地狱)：

受苦无间，故名无间。

**极热地狱：**

为热中之极，故名极热。

**炎热地狱：**

火随身起，炎炽周围，苦热难堪，故名炎热。

**大叫地狱：**

逼于剧苦，更发大哭声，故名大叫。

**号叫地狱：**

逼于众苦，发悲号怨叫之声，故名号叫。

**众合地狱：**

众多苦楚，俱来逼身，合党相害，故名众合。

**黑绳地狱：**

先以黑绳(恶业)秤量肢体，而后斩锯，故名黑绳。

**等活地狱：**

彼有情遇种种，斫刺磨捣，被凉风所吹则苏如故，等于前活，故名等活。

前面《幽明录》描写的地狱，无疑受到了佛教“地狱观”的影响，例如赵泰巡视诸地狱的构想，是以多种地狱的存在为前提；而且可以看出故事中的泥犁地狱是炎热地狱的直接翻版。

## 千姿百态的地狱形象

地狱的形象随着时代的推移而变得丰满起来。对那些怀疑地狱存在的人，地狱的主宰者也会下达不许宽恕的处罚；对信奉佛教的僧尼，如果其不守戒律，沉湎于色欲的话，也要被打入地狱，接受残酷的折磨。作为“他界”的地狱，它的

存在越来越明确，并以暗示的形式威胁着人们。下面引用一下明代瞿佑《剪灯新话》中的“令狐生冥梦记”。此故事与前面所引的故事相同，也是在地狱中巡回，但已经变得相当有趣。

令狐谏是一位刚直之士，生来不信神灵。别人言及鬼神变化、幽冥果报之事，他必定要加以否定。

在他邻近住有一位名叫“乌老”的人，家资巨富，贪求不止，而且多行不义，凶恶残暴，名声极坏。一天夜里病死，然而三天之后又活转过来，人问其原因，他说：“吾死之后，家人广为佛事，多烧纸钱，冥官喜之，因而能够回来。”

令狐谏听到此话，特别气愤，忿忿而言：“贪官污吏受财曲法，原以为是人间的事，不料冥府更甚焉！”因赋诗曰：

一陌金钱便返魂，  
公私随处可通门。  
鬼神有德开生路，  
日月无光照覆盆。  
贫者何缘蒙佛力，  
富家容易受天恩。  
早知善恶都无报，  
多积黄金遗子孙。

诗成，令狐谏反复高声朗诵。这天夜里，两个鬼突然出现在令狐谏的面前，“奉地府命令，将你捕去。”令狐谏大吃一惊，无法躲避，就被两鬼带到了地狱。

令狐谏被两鬼牵到阎王面前。阎王戴冕，据案而坐，厉声曰：“既读儒书，不知自检，敢为狂辞，诳我官府，合付犁舌狱。”

令狐谩闻此言大惧，攀拉栏干不愿被鬼拖去，并大声疾呼：“令狐谩人间儒士，无罪受刑，皇天有知，乞赐昭鉴！”

此时，殿上有一绿袍秉笏者，号称“明法”，乃稟于阎王：“此人好评，没有供词的话，必不肯伏罪。”于是吏卒将纸笔放在令狐谩面前，逼其自供。令狐谩操笔写了以下供词：

“天门高而九重莫知，地府深而十殿是列。立判烧春磨之狱，具轮回报应之科。使为善者劝而益勤，为恶者惩而知戒，可谓法之至密，道之至公。然而威令所行，既前瞻而后仰；聪明所及，反小察而大遗。贫者入狱而受殃，富者转经而免罪。惟取伤弓之鸟，每漏吞舟之鱼，赏罚之条，不宜如是。”

阎王阅此供词，批曰：“令狐谩持论颇正，难以罪加，可特放还，以彰刚直。”

令狐谩向送他回家的小鬼请求，希望能够参观一下地狱。经过刑曹录事的批准之后，乃去地狱各处参观。

出地府门，往北行走一里多路，便是一座巍巍铁城，黑雾涨天，守卫者甚众，皆牛头鬼面，身体青色，头发绀色。

城中有无数罪人，均被剥皮刺血，剔心剜目，叫呼怨痛之声动地。在某一处，树有两根铜柱，上面缚有男女各一人，夜叉用刃剖其胸，肠胃流出，然后用沸水浇洗。令狐谩询问原因，小鬼答曰：“此男者在人世是医生，因治此女子丈夫之病，遂与此女子相通。后其女子丈夫病故，虽非此二人所杀，但他们的罪过与杀人相等，故受此责罚。”

又行至一处，见僧尼裸体，诸鬼将牛马之皮盖在他们身上，立即就变成畜生。有人不肯就范，鬼就用铁鞭撻之，流血狼藉。令狐谩问其原因，答曰：“此徒在世不耕而食，不织而

衣，还不守戒律，贪淫茹荤，故变成畜生，出力以报人类。”

最后行至一处，榜曰“误国之门”，数十死人坐在铁床上，身戴桎梏，并以青石为枷压之。鬼对令狐谏作了以下说明：“这些都是误国之罪人，谋害忠良，迷误国君。每次天下发生政变，就将这些人驱出，令毒虺噬其肉，饥鹰啄其髓。骨肉糜烂至尽，复以神水洒之，业风吹之，仍复本形。此辈虽历亿万劫，不可出世。”

令狐谏参观完毕，就被鬼送回人间家中。令狐谏向小鬼行礼感谢，鬼笑曰：“行礼不敢，但请君不要再写诗，给我们添麻烦。”说完就归去了。令狐谏欠身醒来，乃一梦也。

这个故事不仅反映了现实生活中的各种世相，同时也描写了丰富多采的地狱形象。从此故事可以知道，佛教的地狱观已经深深地影响了当时人们的他界观。

### 《往生要集》的地狱观

佛教的“地狱观”通过中国也传到了日本。日本人在接受中国人“地狱观”影响的同时，也孕育出了自己独特的地狱形象。

日本人所描述的“地狱”形象，最早的例子是东大寺的“地狱变相图”，它大约是奈良时代的东西。该图描绘了在火中受折磨的罪人和执行惩罚任务的狱卒等形象，表现了佛教世界的部分场景。这样的“地狱图”和“六道图”，从奈良时代起一直到平安时代曾大量制作，这一点通过神护寺“食人鬼图”（作于天长十年，公元八三三年）等遗品可以推测出来。

表现日本人“地狱观”的代表作是宽和元年（九八五）源信撰写的《往生要集》。

源信认为地狱是“六道”的一种，地狱又分成“等活”、“黑绳”、“众合”、“叫唤”、“大叫唤”、“焦热”、“大焦热”、“无间”等八种。这些观点并无独创之处，但其对这些地狱的描写却特别精细。例如，其对“等活”地狱作了下述的描写：

初等活地狱者，在于此阎浮提之下一千由旬，纵广一万由旬。此中罪人，互常怀害心，若适相见，如猎者逢鹿，各以铁爪，而互剐裂，血肉既尽，唯有残骨。或狱卒，手执铁杖铁棒，从头至足，遍皆打筑，身体破碎，犹如沙揣。或以极利刀，纷纷割肉，如厨者屠鱼肉。凉风来吹，寻活如故，欷然复起，如前受苦。或云，空中有声云，此诸有情，可还等活。或云，狱卒以铁叉打地，唱云活活。如是等苦，不可具述。

以人间五十年，为四天王天界一日一夜，其寿五百岁。以四天王天寿，为此地狱一百一夜，其寿五百岁。杀生之者堕此中。

此地狱四门之外，复有十六眷属别处。一屎泥处，谓有极热屎泥，其味最苦。金刚嘴虫，充满其中。罪人在中，食此热屎。诸虫聚集，一时竞食。破皮啖肉，折骨吸髓。昔杀鹿杀鸟之者堕此中。

这样的描写，随着地狱的排列一一展开。这些地狱的形象并不是源信个人独创的，它是有经典依据的。例如，“等活”地狱中罪人的复苏，与前面介绍的《剪灯新话》“令狐生冥梦记”中的“误国门”主题相一致。而且，源信自己在此书中也列举了大量的出典，以此来保证自己叙述的准确性，但是不可否定他在地狱形象的组合以及润色方面发挥了自己极大的个性

特点，我们应该对源信的丰富想象力脱帽致礼。

## 日本人的地狱观

《往生要集》的地狱观对以后日本人地狱观的形成起了巨大的影响。在《今昔物语》、《宇治拾遗物语》、《平家物语》、《太平记》以及谣曲、狂言等文学作品之中都能够多多少少地看到《往生要集》影响的痕迹。当然，在《地狱草子》这样的地狱图画之中，《往生要集》的影响就更大一些。

从《今昔物语》的“震旦部”（中国部）中能看到详细的地狱描写，《日本古典文学大系·今昔物语集》（岩波书店）的校注者已经作过完整的整理，因此参照该书的叙述，介绍一下《今昔物语》的地狱观。

死者沿着又黑又长的冥道，摸索到阎罗王宫殿。阎罗王宫殿有着巨型的大门，入门往南行走十余里，就来到了冥府官吏的衙门。在这之中有铁网七重、四周铁门的“铁城”。在这里，死者要接受生前善、恶行为的审察。经过自己的申辩和他人的作证，证明积有善行的人，可以重返人间。其他的人则被关押在铁城之中，接受业苦的折磨。

决定死者罪行的标准，是根据死者生前善恶行为的比较。但是，执行该审判任务的冥府官吏中也有行为不端者，他们往往故意无视死者的善行，为了自己早些转生到人间而严刑逼供获取伪证。

阎罗王作为审判长，下达最终的判决，他根据阎王帐的记载而作出决定。

《今昔物语》中关于“地狱”的描写，与中国的“地狱”形象大体上一致。地狱官吏的品行不正，以及阎罗王手上的记录



死者生前行为的阎王帐等等的细节，与其说是日本人固有的形象，还不如说是从中国传来的东西。

《今昔物语》在接受中国地狱观影响的同时，也发展了日本人固有的地狱形象，这主要表现在地狱中死者受折磨的场景上。例如卷十九第二十八话之中，狱卒从猛火燃烧的锅炉之中取出被矛尖刺透的母亲头颅给儿子看，母亲头颅面对儿子叙述地狱的痛苦；又如卷二十第十六话之中，某男子来到地狱，看见自己的妻子和父亲，妻子头顶和额部被长长的铁钉钉穿，父亲被缚捆在赤热的铜柱上，全身钉有三十七根铁钉，而且早晚还要承受各三百下的铁杖捶打。这些形象在《往生要集》之中是没有的，但是也只有有《往生要集》的基础上，才能发展成如此丰满的地狱形象。

在佛教地狱观的影响之下，中国人的他界观逐渐阴森黑暗化，日本人的他界观也一样，被涂上了一层黑暗色彩。日本人的地狱观也受到了中国人地狱观的影响，当然也加上了自己独特的想象，这样的地狱观制约着日本人的他界观。

梅原猛氏认为，“地狱”和“极乐”观念是相对立的东西，它们沿着自身发展的线路成熟起来，后来它们被结合在一起。这种情况，在日本的例子，可以说就是源信的《往生要集》。地狱通过与形象明亮的“极乐”的比较，逐渐成为阴森黑暗的东西，因而，从那个地狱来到人世访问的“幽灵”也变成让人恐惧害怕的东西。本来，“幽灵”作为人祖先的“灵”，它给现世的人们带来恩惠，但是，它作为作祟的“精灵”就具有了让人畏惧的相貌。

## 二、“幽灵”的怨灵化

### 让人害怕的“幽灵”

在古时候，河内国的一位善吹笛的男子与一位住在大和国的姑娘相恋爱。经过求婚，得到了双亲的同意，两人结成夫妻。两人相敬如宾过了三年的美满日子，但是，意想不到丈夫突然患病，躺在床上数日之后就死去了。

妻子悲伤万分，沉湎在对丈夫的怀念之中，打发日月。别的男子给她送来了热烈的情书向她求爱，但她毫不动心。

三年后的秋天，某一天深夜，妻子与平时一样沉浸在对丈夫的思念中，泪流满面，横卧在床上，她突然听见从远处传来的笛声。“这笛声与我丈夫的笛声非常相似。”想到这里，她更加悲伤了。然而，笛声越来越近，并听见有人说：“请把门打开。”这个声音千真万确就是自己丈夫的声音。

妻子从窗缝中往外看，果然是丈夫站在门外。丈夫这时向她唱了一首歌：

越过死出山的人啊，寂寞冷清；

不能与恋人相见啊，痛苦万分。

这些歌的意思是说，越过死出山的人，就是冥途之人，冥途中的人痛苦万分是因为无法与自己的妻子见面。

尽管站在那里的丈夫，仍然是生前的姿态，但是妻子还是十分恐惧。丈夫解开自己的衣扣，顿时从身体中冒出一缕焦烟。妻子认为站在外面的丈夫是来到人间作祟的恶鬼，因此不作回答。

丈夫于是说：“不理睬我，是理所当然的。你极度哀伤，

整天思念着我，故抽空来看看你。你既然感到恐惧，我就告辞回去了。我在地狱中每日要受三回焦热地狱的折磨啊！”

说完就消失不见了。

以上故事就是《今昔物语》卷二十七中的第二十五话“女见死夫来”故事。丈夫死去之后，妻子一直受到别的男子的追求，但她只怀念死去的丈夫，拒绝了一切诱惑。然而，当自己的丈夫特地从冥府出来看望她时，她面对丈夫的亡灵却不作回答了，这是为什么呢？主要是因为丈夫堕入焦热地狱，每日要受三次惩罚，他站在妻子面前，身体之中就冒出焦烟。这样的惩罚是怎样一回事呢？在《今昔物语》卷十九的第十九话中有具体的描写：

狱卒用大的金箸撬开死者的嘴，然后用铁壶往嘴中灌入滚烫的铜浆。铜浆从口中进去，然后从肛门中流出，目、耳、鼻等处都窜出火焰，身体的关节之处则冒出焦烟。

在接下去的第二十话故事之中，也有这样的叙述：

亡者捧着大盃，大声啼哭。狱卒往大盃之中添满滚烫的铜浆，一边拷打死者，一边威逼死者喝下大盃中的铜浆。吞下铜浆的死者，目、耳、鼻等处窜出火焰和焦烟。

总之，《今昔物语》是如此来描写这种惩罚的。

### 对现世的执著之心

对妻子朝思夜想的丈夫，堕入地狱之后变成了让人恐惧害怕的亡灵。地狱是让人胆战心惊的场所，从那里来到人间的“幽灵”，也被人视为恐怖之物。“幽灵”不带任何恶意，只是抽空前来拜访自己的妻子，然而妻子却感到万分恐惧。假如这样的“幽灵”带着某种恶意来到现世，那么人们对它的恐

惧就会倍增。下面引用一下《今昔物语》卷二十七第十一话中的“大纳言伴善雄亡灵”故事。

在古时候，天下流行咳病，幸免者几乎没有，老老少少都病倒了。

当时有一位酒店的厨师，工作完毕之后从店里回家，那时已经深夜十点左右，街坊们都早已安息入睡。他在家门口遇到一位衣穿赤色上衣、头戴冠帽的人，此人形象特别怕人。

厨师不认识此人，但可以感觉到那人地位不低，因此弯下膝盖向那人行礼。

“汝认识俺吗？”那人询问。

“不认识。”答曰。

“俺是从前这个国的人，名叫大纳言伴善雄。被当时的朝廷流放到伊豆国，不久就死去了。从此之后就成为了疫神。俺出于无奈犯了罪，遭到了重罚，但是俺在朝廷任官时，多受此国的恩惠。因此，今年国中流行恶疫，照理全国之人都要病死，但是俺下了命令，只到咳病的程度，所以现在世界中咳病流行。俺想把这个情况告诉人们，因此在此等汝。”说完，他就消失不见了。

大纳言伴善雄作为平安初期的公卿，以才识和善辩被提升到“大纳言”之职位。贞观八年(八六六)平安京城的应天门发生火事，大纳言伴善雄向朝廷提出，此火是自己的政敌左大臣源信放的。但是，经过太政大臣藤原良房的调查，判明源信无罪。后来，有人告发真犯人是 大纳言伴善雄的儿子，因此，大纳言伴善雄被流放到伊豆国。

大纳言伴善雄一直到最后都否认这个罪行，而且当时许多人都遭受怀疑，因此后世产生了大纳言伴善雄变成怨灵

故事。大纳言伴善雄出现在厨师面前时，身穿“赤色表衣”，头戴冠帽。“表衣”是朝廷官服的上衣。但是，当时的大纳言伴善雄官职为正三品，身穿“赤色表衣”非常奇怪。“赤色”是五品官的服色，正三品应该是浅紫色。但是，大概在那时“赤色”已经成了地狱鬼卒和官吏的服装颜色。

以上故事既可以说是从地狱来到人间的“幽灵”故事，同时也可以说是“御灵信仰”的故事。人死后成为亡灵，却对现世仍怀有某些迷恋，因此来到现世作祟，这就是“御灵信仰故事”的基本结构。“幽灵”的怨灵化与佛教的“地狱”观念密切相关，而且，“幽灵”的怨灵化是“御灵信仰”产生的重要原因。

### 三、御灵信仰

#### 御灵会

所谓“御灵信仰”，就是一种对死于非命的人之“亡灵”怀有恐惧，希望平息亡灵怨恨，摆脱其邪祟的信仰。死于非命，或者年轻夭折，死后成为怨灵，而来到人世作祟，人们对这样的怨灵抱有恐惧感，为了安抚这些怨灵，因而必须举行一种特别的“镇魂”仪式。具有这样思考的民族，并不只是日本人，在中国和朝鲜都能够看到这种观念。“御灵信仰”正是从这种对怨灵的恐惧观念之中产生出来的。在古代日本自身固有的信仰之中，与“御灵信仰”相类似的信仰形态是没有的。但是，到了平安时代的初期，京都开始出现了被一般人称作“御灵信仰”的这种特殊的信仰形态。

“御灵”一词，首先出现在《三代实录》之中。《三代实录》

“贞观五年五月二十日”条有以下记载：

所谓御灵者，崇道天皇、伊豫天皇、藤原夫人，  
及观察使桔逸势、文室官田麻吕等是也。并坐事被  
诛，冤魂成厉。

这段话中的“观察使”有两种解释：一是认为“观察使”即桔逸势，所以文中所说的“御灵者”是五人；另一种意见认为“观察使”指另一人，即藤原仲成氏，所以文中所说的“御灵者”是六人。但是，不管是五人，还是六人，他们都具有一个共同点，即都是政治上的失败者，被判成流放罪，赶出平安京城，他们死于流放地，或流放的途中。（参见井上满郎氏的观点）总之，在藤原氏摄政政治的确立过程中，因为政治的争夺而死于流放地的人不少，人们对这些人怀有同情之心，又恐惧他们的怨忿，在这样的心理基础上，产生了“御灵信仰”。

这种对“御灵”的恐怖心情导致了“御灵会”这样的法会、祭祀仪式的产生。这种“御灵会”主要是为了平息这些“御灵”的怨忿，将他们从都市送往遥远的他界。

在上述《三代实录》“贞观五年”的记载之中，也记载了这样的“御灵会”：

廿日壬午，于神泉苑修御灵会。王公卿士赴集共观。灵座六前设施几筵，盛陈花果，恭敬薰修。延律师慧达为讲师，演说《金光明经》一部、《般若心经》六卷。命雅乐寮伶人作乐，以帝近侍儿童及良家稚子为舞人。大唐、高丽更出而舞，杂伎散乐，竞尽其能。此日宣旨，开苑四门，都邑人出入纵观。

在这之后，世中出现了疫病和灾害，就要举行这样的“御灵会”，它或是政府主办，或是市民自己发起。这样的习

惯一直延续到后世。

### “祖灵”和“御灵”

“御灵信仰”是从对死者之灵的恐惧感之中产生出来的。这一点与“幽灵”的怨灵化有着深深的关系，而且，还不只是如此，“御灵信仰”还使“幽灵”的本质发生了巨大的变化。

正如在前面所详细叙述的那样，“幽灵”的原型是从祭祀祖先之灵的“祖灵信仰”之中产生出来的。“祖灵”是同族祖先之灵，尽管他们是死去的父母和祖父祖母，但并不被社会所共知。对他们的回忆只在他们的子孙还活在现世的这个阶段，一旦他们的子孙死亡不存在了，这种追忆之情也就消失了。

相反，从原则上来说，“御灵”是一种社会的、公的存在物，它超越了血缘的关系范围。“御灵”的名字和生前的行为，作为一切信奉“御灵信仰”人的共有东西，持续地存在于记忆之中。而且，当灾害和恶疫在社会上蔓延的时候，他们就会加倍被人们回忆起来。

日本的“幽灵”，由于受到了这种“御灵信仰”的影响，所以，它从私的、个人的存在转变成公的、社会的存在。出现在血缘集团记忆之中的“幽灵”也作为一个社会集团的共同幻想出现在这个世上。

首先他们成为法会和“御灵会”的对象，或者在民众私的祭祀和凭吊之中占据一定的位置。总而言之，他们通过在社会宗教仪礼中的持续存在而变成公的存在。

其次，成为御灵信仰对象的“幽灵”，其事迹被文艺作品化，并登上艺能的舞台。它作为国民共同的传承内容而被后世所接受。这一点通过火雷神管原道真的例子可以明了。

日本的“幽灵”从私的存在变成公的存在，这种变化的根本因素是“御灵信仰”的关系。本来，“幽灵”作为私的存在，没有记入公的记录之中，然而，到了平安时代中期，它们却在各种文献之中大模大样地登场。这种现象说明，“幽灵”通过“御灵信仰”已经变成了公的东西。



## 第五章 中世的“幽灵”

### 一、阿修罗的执迷不悟

#### 楠正成的亡灵

《太平记》卷二十三“大森彦七事”中，记载了北朝的大森彦七盛长被南朝的楠正成“亡灵”困扰的故事。



图 29 楠正成攻打千早城 大阪府楠妣庵观音寺藏

在四国的伊予，有一位名叫大森彦七盛长的勇士。建武三年（一三三六）五月二十五日的兵庫淡川の会战之中，他打

败了楠正成的军队，因而获得了大量的赏地。在庆祝的宴会上，上演了“猿乐”\*。

大森彦七盛长为了这次“猿乐”的上演，行走在山中的小道上。在半路之中遇到了一个迷路的、年约十七八岁的美女。大森彦七盛长见她行走不便，就背着她行走。才走了半里路，这个美女突然变成了身长八尺的恶鬼，身体重如磐石。她伸出熊掌一样的爪子揪住大森彦七盛长的头发，吊往空中。刚勇的大森彦七盛长与她扭打在一起，大森彦七盛长的侍从们也在旁边呐喊助战。这个妖怪又突然完全无影无踪了。

为此，当天夜里的“猿乐”只能停止了。之后，大森彦七盛长又挑选了某个吉日，再度上演“猿乐”。就在那次的“猿乐”表演之中，突然从海中出现了八尺左右大小的闪光物体，在它周围还有各式各样的鬼形之人，以及骑马武士守护之下的舆轿，等等。它们从海中过来，停留在“猿乐”舞台的顶部。此时从天空的云之中传出了震耳的声音：

“大森彦七盛长，楠正成在此拜访。正成在世之时，消灭了北条相模入道的一家，让后醍醐天皇安心执政。但是，足利尊氏、直义兄弟心怀虎狼之心。为此，忠臣义士曝尸于战场，成为阿修罗的部下，但是，愤怒之情仍无法平息。正成与他们一起谋划推翻足利氏政权，为此需要代表贪、嗔、痴三种烦恼的三把利剑。两把已经到手，还有一把没有得到。这一把利剑原先归平家的恶七兵卫景清所有，现在被你拿到，因此我们奉先帝后醍醐天皇的命令，专门拜访你。命你速速交出此剑。”话还未说完，天空就轰起阵阵雷鸣。

---

\* 猿乐，日本古代艺能的一种。

大森彦七盛长不能接受此要求，对着天空怒目而视，答曰：“不管怎么样都不会交出此把利剑，你们速速退去吧！”闪光物体在大森彦七盛长的斥责之下，向海上的远方退去。

四五天之后的夜里，风雨大作，雷电轰鸣。楠正成的亡灵与后醍醐天皇、护良亲王、新田义贞、平忠政、源义经、平教经等人的亡灵一同出现。而且，在保元之乱、寿永之乱中死去的忠臣义士之亡灵也随着他们一起出现。偻头偻脑的大森彦七盛长前追后赶，与这些亡灵搏斗，但是这些亡灵变化无穷，大森彦七盛长渐渐变成了疯疯颠颠的狂人。

大森彦七盛长身边的侍从们担心盛长的身体，寻找对付这些亡灵的方法，有人认为“这些怪鬼害怕弓的声音”，因此夜里值勤的武士每天夜里不断地向空中射箭，但是，天空中发出嗤笑之声，无法阻止这些怪异的亡灵。接着，人们请来了阴阳师，写了符条，把门全部封死，但是，人们眼睛看不见的人把这些符条全揭掉了，什么效果也没有。正在人们一筹莫展的时候，来了一位与大森彦七盛长有亲属关系的僧人，他提出：“现在出现的恶灵是阿修罗的部下，要想平息他们，只有念《大般若经》。”人们于是请来了许多僧人，日夜念《大般若经》，六遍之后天气立刻变成多云，人们听见云层之中有车马行走的声音和刀剑的碰撞之声，不久天气就转晴了。大森彦七盛长也恢复了正常。从此之后，楠正成的怨灵再没有出现。

以上这个故事，从整体上来说，是按照艺能化的要求来展开的。幽鬼出现的方法，以及大森彦七盛长和他周围各种人物的对应方法都是以这样的艺能化方式来安排的，它给人们一种宛如看歌舞伎舞台演出的感觉。事实上，大森彦七盛

长背负鬼女的故事，作为新歌舞伎的剧目，在明治三十年（一八九七）由著名演员九代目团十郎演出过，剧名叫作“大森彦七”。另外，正如前面所看到的那样，平安时代以来日本全国各地都举行“御灵会”，这种“御灵会”的基本构造是由木偶、或人戴假面来扮演“御灵”，将这种“御灵”迎接到祭场，然后演奏热闹的歌舞，以此来安抚“御灵”，在这之后念诵佛教经典，把“御灵”送走。上面《太平记》关于“御灵会”的记述，可以说是根据这种“御灵会”的程序来加工润色的，它是故事化的东西。

### 被区别开来的“亡灵”和“妖怪”

上述《太平记》“大森彦七事”还提示了其它若干富有兴味的事实。

首先，出现在大森彦七盛长面前的“怨灵”是以美女的形象出现的，之后又变成身長八尺的鬼。它具有骇人的相貌：两眼淌朱水，好象倒在镜面之上；上下齿错落不齐；嘴巴巨大达到耳根；眉毛漆黑；蓬乱的头发中长有五寸左右的牛角，上面还有鳞。以后，楠正成的“怨灵”屡屡出现在大森彦七盛长面前，它主要两种形态：一是以楠正成生前的姿态出现；一是以怪异的形象出现，如从屋子的天棚中伸出象熊掌那样的长满黑毛的大手、巨型的山蜘蛛、死人的骷髅，等等。

总之，现在概念所说的“幽灵”和“妖怪”这两种类型的东西都在这里登场。但是，《太平记》是否将“幽灵”和“妖怪”区别开来呢？是否把它们视为同样的超自然存在物呢？总之，出现了以上这些问题。

《太平记》将这些怪异之物称作“妖怪”、“正成的魂魄”、

“楠正成的亡灵”等等。从这些称呼来看，好象作了区别，又好象未作区分，所以只依靠这些称呼是无法明确回答这个疑问的。

关于最初登场的鬼女，大森彦七盛长对其正体作了以下推测：“先前装成美女来骗我，看来都是你们干的事。”这句话是大森彦七盛长与楠正成怨灵对话时所说的。大森彦七盛长认为这个美女是“你们”搞的鬼，而不是“你”（楠正成）搞鬼。另外，根据楠正成自己的说明，他死后成了“千头王鬼”，率领众多的小鬼。总之，他的部下是很多的，美女的出现可能是他命令他的部下干的事。由此可以作这样的推测：除了两例明白说明楠正成亡灵之外，其它的怪异物都是他的部下以及他的同伴所干的。

楠正成本人出现的场合，都明白地通报自己的名字，如“大森彦七盛长，楠正成在此拜访”、“楠正成奉命在此等候”等。相反，其它怪异物出现的时候，并不通报姓名，让人产生正体不明的疑惑。以上这一点，可以说是上述推测的证据。因此，可以说《太平记》的作者是把人间的亡灵与人间之外的妖怪清楚区分开来的。

但是，原先常常把“幽灵”与“妖怪”混同起来，这也是事实。《太平记》也有这样的例子，如卷二十五之中，外出的僧人因天下雨临时宿于仁和寺，夜里见到了后醍醐天皇身边侍从的亡灵，他们变成了天狗，有着“古时候才可见到的颜面”，双眼如日月，闪闪发光，嘴尖长如鸢，左右肋下长着双翅。又如，卷二十七之中，崇德院死后变成金鸩，而出现在人间。

## “六道”“四生”和《大般若经》

佛教的轮回观认为，所有有生命的物体，都要在“六道”“四生”中轮回，不会只停留在一处。人通过轮回要变成别的物体的形状。根据这样的思考，恐怕就由此而产生了“亡灵”与“妖怪”合体的想法。

在《太平记》“大森彦七事”中登场的亡灵，主要是在南北朝动乱、保元之乱、寿永之乱中战死的武士们，还有后醍醐天皇、护良亲王那样的皇亲贵族。他们死后的下落，对《太平记》时代的人们来说，是令人关心的问题。大森彦七盛长反复问楠正成：“在‘六道’、‘四生’的何处？”对此，楠正成回答说：“后醍醐天皇原本是第六天的魔王，现在依然归到那里，其他侍奉后醍醐天皇的侍从们全都成了阿修罗的眷属。”

另外，楠正成自己成了“千头王鬼”。相传阿修罗王是千头、二千手，因此这“千头王鬼”恐怕就是阿修罗道的王。在战场上死于刀剑的人，其死后的归处，被选在“六道”之中的“阿修罗道”。战斗不止的阿修罗世界对他们来说是很合适的。“能乐”中以战争为题材的“修罗”剧，基本上以武士的亡灵为主人公，这种形态显示了同时代的精神状况。

大森彦七盛长因受连续不断的怪异现象的困扰，而变得疯颠颠，担心他身体的侍从们用阴阳师的符篆将门全部封死，但是什么效果也没有。结果只能采取念《大般若经》的方法。阴阳师符篆的源流可追溯到中国的道教。道教系统的阴阳道对亡灵什么效果也没有，而佛教则通过念诵佛经制止了怨灵。从这种现象中可以测出佛教在中世纪的浸透度。

平安时代以降，人们认为《大般若经》有着很强的制止怨

灵的效力。关于这个问题，五来重氏和橘恭堂氏曾作过仔细的考察。

《大般若经》为印度佛教般若宗经典的总集。唐代贞观十九年(六四五)，玄奘从印度带到中国，从顺庆五年(六六〇)起开始翻译，花了四年的时间译出全部，共六百卷。《大般若经》很快就传到了日本。据《续日本纪》的记载，大宝三年(七〇三)飞鸟四大寺曾念诵此经。它在玄奘完成汉译本之后的四十年左右。

天平九年(七三七)，大安寺举行“大般若会”，它作为国家常规的年中活动而被人们公认。在民间，对《大般若经》的信仰也慢慢普及。而且，它与民间镇魂除厄的习俗及艺能结合起来，逐渐地被平民们所接受。在众多的佛教经典中，《大般若经》特别受人青睐，并能在民间中普及，据五来重氏的研究，其主要原因是平民把《大般若经》所说的“般若空观”(悟透万物真貌的智慧)作为消除恶灵和灾害的咒力来接受的，并且将它与日本人原先固有的“祓”的观念，即镇魂、除厄的观念结合在一起。通过《太平记》可以清楚地了解到这种驱除恶灵的信仰。

## 二、“中有”的观念

### “中有”之旅

古时候，越中太守名叫藤原为善，他的儿子名叫藤原惟规。父亲藤原为善任越中太守时，儿子藤原惟规正好担任“藏人”之职(掌管宫廷文书等事务)。藤原惟规卸职之后，就去了父亲的任地。不料在半途之中得了重病，到达父亲任地时已

经危笃了。

父亲见到儿子的重病之态，吃惊万分。连忙请了许多医生来治疗，但是已经来不及了，眼看就要断气了。为了让即将死去的儿子知道来世的情况，父亲请来了学识渊博的高僧。高僧贴着惟规的耳朵传授秘语：

“地狱的苦就要来临了。这种苦是无穷尽的。首先是去处还未决定的期间，叫作‘中有’。那是一个空旷的荒野，鸟兽皆无。只一个人行走，要心细点。对现世人的怀念等等，请考虑一下如何来忍受。”

惟规听到这些话，痛苦地说：“在这种‘中有’的旅途之中，被大风吹散的红叶和随风飘落的小花有没有？能不能听见树叶花朵之下松虫的鸣叫之声？”惟规断断续续说着，呼吸奄奄一息。高僧生气了，高声询问道：“为什么要问那样的事？”

惟规说：“如果能见到那些东西，心情就舒畅了。”说着就喘不上气来了。

高僧听到此话，说道：“真是精神失常了。”说完一溜烟地逃走了。

以上是《今昔物语》卷三十一第二十八话“藤原惟规越中国死语”的故事。此故事是以《俊赖髓脑》为蓝本而创作的。在此故事中登场的藤原惟规作为诗人而被人们知道。在《后拾遗集》等勅选和歌集之中，收录了他创作的和歌，并且还有个人作品集《藤原惟规集》。名著《源氏物语》的作者紫式部是藤原惟规的妹妹（一说姐姐）。

在上述故事之中，藤原惟规在临终之际还倾心于风雅之道，并不考虑自己死后的去处，说其执迷不悟的话，的确是



有点顽固不化。这个作品的主题就是要表现这种令人吃惊的诗人之魂。大诗人芭蕉在临终之际，仍然吟诵这样的诗句：“旅途患病梦绕荒野”。与藤原惟规的故事完全一样。

但是，我们在此列举此故事，并不是为了议论诗人藤原惟规的生和死。而是想考察一下在此故事中登场的高僧对临终之际的藤原惟规所说的“中有”问题。

高僧对弥留之际的惟规讲述“中有之旅”的话，对此，惟规提出了被高僧视为离题的责问。高僧惊讶万分，生气逃走了。从这里可以推测，从藤原惟规生活的十世纪，直到十一世纪，佛教的“中有”观念还没有普及。

### “中有”观念的普及

“中有”，也叫作“中阴”。佛教认为一切有生命的东西，都有“生”、“死”、“再生”的过程，佛教把此过程分成四种“有”：“生有”、“本有”、“死有”、“中有”。“中有”是四种“有”的一种。“于诸趣结生之一刹那，曰生有”；“除生有之一刹那，死有一刹那前之余位，曰本有”；“最后之一刹那，而中有之前，曰死有”。而“死有与生有中间”的一段存在，则叫作“中有”。“中有”的期间，在印度有“长短不同”说，即认为“中有”的期间因人而异，有人是十七日，而有人则更长，没有定数。而在日本“七七四十九天”的说法最为普遍。

这种“中有”观念，在源信《往生要集》等著作中已有记述，因此可以考虑，在平安时代“中有”观念已被知识分子所了解。但是，这种观念在民间广为传播，成为普遍的习俗，是在中世纪。有名的《徒然草》第三十段有以下一段话：

“人死后的那段时间，并不是痛苦的。中阴的时

期，尸体被移到山里的寺院等处，多数人被放在窄小的便利之处。为了替死者祈求冥福，大多举行佛事。这些都是令人忙乱的事。这段时期的日子飞逝逝去，因此别的事无法列举出来。到了中阴结束的最后一天，大家什么表情也没有，互相也不说话，迅速收拾自己身边的东西，就告别散去了。”

由此可知，“中有”(中阴)期间，死者的归属之处还没有决定，为此祈求冥福的佛事必须非常严肃地去操办。这种考虑在当时已经非常普遍，它作为殡葬的习俗已在民间扎下了根。

由于“中有”观念的普及，“幽灵”在现世的出现就变得更加容易了。在死后的四十九天间，死者的“魂”正处在行踪不定的迷惑状态，因此，只要一有机会就会出现在现世之中。由此可知，中世纪以降“幽灵”非常活跃，与“中有”观念的普及有着密切的关系。

能乐《恋松原》是一篇清楚显示“中有”观念与“亡灵”关系的作品，现作简单介绍：

在诸国之中云游的僧人，拜访了全部灵佛灵社之后想上京城去。在大雪纷飞的时候，到达了若狭的气山。他来到一家名叫“松原”的住户前，要求住宿。这时从松树的树影中出现了一位年青女子。僧人从此女子处听到这一带为什么称作“恋松原”的缘由。

过去这里住着一位年青男子，他与一位不知姓名的女子约好在这里幽会。他相信这个约定，因此一直在此等候，最后他被积雪埋没了，白白在此等候。

说完此缘由之后，女子请求僧人超度此男子。说完，女

子就消失了。

僧人根据女子的请求，为此男子做佛事，一直持续到深夜。这时，先前出现的女子又出现了，她向僧人表示感谢。之后，此男子的亡灵出现了，他向僧人述说了自己迷恋爱情的烦恼和怨恨。在波涛拍岸声和松涛声中，男女亡灵感谢僧人替他们得到了佛果，就消失不见了。

男子亡灵告诉僧人：“自己正处在‘中有’的徘徊状态中，由于得到了佛果，所以能够定住在忉利都卒的天上（在须弥山的顶上，帝释天的居处。同时也是弥勒菩萨的净土）。”男子的亡灵由于还沉湎在恋情之中，所以一直处在“中有”的阶段，因而能够在现世中出现。他通过僧人的佛事，才得以成佛，因此向僧人表示感谢。

### 与祖灵信仰的关系

在佛教“中有”观念普及之前，日本人有着相类似的精神风土。在日本人的“祖灵信仰”之中，祖先的亡灵在一定的期间中作为有个性的“灵”定期拜访他的子孙，但是，过了这一一定的期间，就溶化成普通的祖灵，失去了其独特的个性，从亡魂转化成精灵。这段时间，一般认为是“三十三年”。过了这三十二年，一直保持着的对死者的供奉，才可以停止。以上这些是柳田国男的观点。虽然对祖灵性格、供奉的意味、时期等问题还存在着不同的学说，但是，祖先的“灵”在一定的期间拜访他的子孙的这种信仰，在佛教渡来之前，已经在日本人中存在，这一点是完全可以确认的。由于这样的精神风土存在，所以佛教的“中有”观念才能被日本人顺顺当当地接受下来。

但是，不用说，祖灵是为了给子孙恩惠而来到现世访问，与此相反，在“中有”中徘徊的亡魂，是与地狱观念连结在一起的，它被考虑成令人畏惧的怨灵。“中有”观与“祖灵信仰”的不同点，正在这里。

## 第六章 近世的“幽灵”

### 一、“幽灵”的脚

#### 图画中的无脚“幽灵”

日本人想象中的“幽灵”是没有脚的。东京谷中的临济宗寺院全生庵收藏了园山应举、安藤广重、菊池容斋等人的五十幅“幽灵画”。在这些画之中，“幽灵”全部没有脚。

大槻文彦在《大言海》之中，对“幽灵”作了以下说明：

“幽灵：（一）死者之灵。亡者之魂。亡魂。（二）想象之中的幽灵形象。在图画之中常常画成散发、白衣、没有腰以下的部位，伴有幽灵火。”

“幽灵”没有脚是从何时开始的呢？权藤芳一氏《太平百物语》插画中的“幽灵”已经没有脚，该书刊刻于享保十七年（一七三一）。另外，横井也有的俳文集《鹑衣》曾对“幽灵”作过这样介绍：“有腰以下部位的幽灵和有脚的幽灵，也是有的。”该书有天明五年（一七八五）写的跋文。

描绘无脚“幽灵”的图画，现在知道的最古例子，是宽文十三年（一六七三）刊刻的古净琉璃本《花山院后妃争位》中的插图。在该图中登场的藤壶“幽灵”，非常明显没有腰以下的部位。另外，刊刻于元禄三年（一六九〇）的实录本《死灵解脱



图 30 警女的幽灵 安藤广重画

以后成为一种固定的格式。

### “幽灵”无足的理由

为什么到了江户时代“幽灵”失去脚了呢？

对此有着各种说法，有一种说法认为，在歌舞伎中登场的“幽灵”，穿着称作“漏斗”的深灰色的衣装，把脚隐藏起来，从

物语闻书》插图中的累之“幽灵”也没有脚。近松的净琉璃《倾城反魂香》（刊刻于正德四年（一七一四）之前）和《持统天皇歌军法》等书插图中的“幽灵”也没有腰以下的部位和脚。

这个时代的“幽灵”并不是全部失去脚的，从十七世纪中叶起，在净琉璃剧本的插图之中偶尔有无脚的“幽灵”登场。顺便说一下，贞享时期（一六八四——一六八八）刊刻的说经净琉璃正本（图 31）《隅田川》之中，有头戴三角片的梅若亡灵登场，该亡灵出现在柳树之下，有脚。柳树与“幽灵”结合在一起的这种描绘是根据“隅田川传说”的内容创作出来的，



图 31 《隅田川》中的梅若亡灵

此这种装饰成了一种定型化的普通格式。这种说法在社会上流传最广。另外，还有一种说法在社会上也流传很广，即认为园上应举（一七三三——一七九五）描绘的“幽灵”是无足的，因而成为“幽灵”的原型。但是，在园上应举之前的宽文十三年（一六七三），《花山院后妃争位》的插图之中已经有无脚的“幽灵”登场了。因此可以这样来

考虑，在这些作品的出现之前，社会上已经流传着“幽灵”无脚的观念，舞台上、图画中出现的无脚“幽灵”是在表现这种观念。

下面来看一下近世前期插图中的“幽灵”描写形式。

元禄时代的歌舞伎之中“幽灵”经常登场。《水木辰之助饥饿振舞》（元禄八年京都）插图中的“藤”、《佛母麻耶山开帐》（元禄六年大阪）插图中的“妙昙弥”，等等。这些插图中的“幽灵”全部有脚。歌舞伎是在舞台上现出全部身体的表演艺术。这个时代的演出方法，要表现“幽灵”还不可能将脚消去。因此，这个事实就原封不动地反映在这些插图之中。与此相对，这个时代的木偶剧中的“幽灵”木偶，其原则上是没有脚的。在



图 32 《花山院后妃争位》中的藤壶“幽灵”

净琉璃剧本的插图中，屡屡有无脚的“幽灵”登场，这不得不考虑是受了那种表演方法的影响。但是，应该说亡灵失去双脚还有着更加根本的缘由。

古净琉璃《保元平治军物语》取材于《保元物语》和《平治物语》，此剧本刊刻于元禄时代。在剧本的插图中描绘了崇德院“亡灵”率领源为义一党的亡灵袭击清盛馆的场面。图的中央画了崇德院乘坐的轿子，武士们围在其四周，但是这些武士踩着云彩，脚全部被云隐去。

云彩与“幽灵”失去脚有着什么样的关系呢？

云常常作为“幽灵”的交通工具，这种例子在中世纪的图画中可以看到许多。《法然上人绘传》之中，法然上人在梦中与中国净土宗的始祖善导大师相逢，善导大师的亡灵乘着云彩飞来。另外，在《北野天神缘起》图中，日藏上人在金刚山



修行时突然死去，之后，他在太政威德天的陪伴下巡游“六道”，他的交通工具是云。在这两幅画之中，善导大师的脚是可以看见的，而地藏上人的脚被云彩遮住，无法看见。

## 云的作用

人们经常把云考虑成死者的交通工具，在古代文献之中可以看到这样的例子，如《文德实录》“仁寿二年(八五二)二月”、《今昔物语》卷十五第五十三话，等等。图画中的例子，可以举出《法然上人绘传》中的“明遍僧都、法莲坊信空的极乐净土”等等。在这些例子中，云是连结“他界”与“现世”的交通工具。

通过对中世纪的画卷和古净琉璃剧本插图的研究，图画中的“云”的作用，可以整理成以下数点：

- (一)死者的交通工具。
- (二)神、佛、鬼等的交通工具。
- (三)用以表现不可思议的力量。
- (四)处理空间的技法。

以上四点中的第一点，已经作过叙述，因此下面列举一些具体例子，来说明第二点及以下各点。

御览本《小栗》的最后有一幅表现主人公小栗死后成神的插图。主人公小栗八十三岁无疾而终，神、佛迎接他前往天界，因而小栗作为神受人祭祀。在这个画面中，除了释迦佛坐在莲花座上，其他的神和佛全部被云隐去了脚和腰以下的部位。而且可以看出神和佛是驾着云彩来迎接小栗的。另外，在古净琉璃《金平入道山巡游》剧本中有主人公金平与山中女妖相逢的插图。身长一丈，手持铁棒的白发女妖驾着黑云出

现在金平面前。该插图将此女妖作为龇牙咧嘴的鬼来表现的。其他如在《信贵山缘起》图中登场的佛教守护神、在《春日权现记》图中登场的春日明神也都是驾着云彩出现在现世。以上这些都可以作为第二点的具体例证。

古净琉璃《宇治姬切》之中有一幅表现坂田民部金时砍掉鬼神之角的插图，它可以作为第三点的例子。在该图中，出现在坂田民部金时面前的“星”，象猛火那样，四周还陪伴着云彩。

第四点“处理空间的技法”，在日本古代的绘画中，一般称作“遣霞”。《日本国语大辞典》：“镰仓以降，在日本风景画、特别是画卷中，用此方法来分隔画面，显示远近。另外，为了表示场面的转换，也用此方法。”在空间的处理中使用云的例子是很多的，例如，《源氏物语绘卷》等。近世的“洛中洛外图”（描绘京都城内及郊外名胜和市民生活的图画），以及绣像通俗小说中的插图，也都用此方法。

至今为止所看到的绘画之中的四种“云”的机能，全部都是从同一的“云”的本质中派生出来的。然而，要明白日本绘画表现之中的“云”的本质，有必要追溯一下中国艺术之中的“云”的表现方式。

## 云气和莲花

在中国的哲学之中，“气”是含有重要观念的词语。“气”被考虑成天地间自然现象的本原。《淮南子》曰：“虚气生宇宙，宇宙生气，气有汉垠。清阳者，薄靡而为天；重浊者，凝滞而为地。清妙之合抟易，重浊之凝竭难，故天先成，而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为

万物。”总之，把“气”作为生成天地的根本之力和本原。将这种“气”的观念整理发展，从而产生了宋代的程、朱哲学、明代的王阳明思想。这些都是人们所熟知的。

表现于美术之中的“气”，被叫作“云气”。对东洋美术之中的“云气”，以及它所具有的作用等问题，进行精心考察的是井上正氏。（详见其《在东洋美术之中云气表现的衰落》、《飞鸟时代的佛世界——梦殿观音和百济观音》）

井上正氏将美术之中所表现的“云气”分成四大类：吐息的云气、一物一云气、作为万物生成分子的云气、从生命体直接发出的气。吐息的云气，主要表现龙、怪兽口中吐出的云气。一物一云气，主要指布置于有生命物体形象边上的抽象性云气，气并非凡庸的东西，因此人们大多把这种抽象性云气考虑成人间的神仙、动物中的灵兽、瑞鸟等所具有的“超自然灵力”。

作为万物生成分子的云气，主要表现“气”展开过程中的全部形状，阴阳相合，云气凝聚，化成具体的物象，古代美术把这些过程作为一个整体来加以表现的。从生命体直接发出的气，与口中发出的吐息相对，它是从口以外的身体直接发出的气，古代美术把这种气形象化地表现出来。

在印度，相当于中国“气”的东西，就是“莲花”。古代印度大叙事诗《Mahābhārata》中，天地开辟之时，从根本神毘瑟纽的肚脐中生出大莲花，此莲花化生梵天，创造万物。莲花化生万物的观念也被佛教吸收，佛祖头上的大莲花，象征着佛的威力；而且，从大莲花产生出来的无数小莲花，表示佛德广大无边。总之从莲花之中产生了以上这些思想。

佛教经过西域传到了中国，印度的“莲花崇拜观念”与中

国“气”的观念相融合，也就是说，印度的莲花在天空中浮游而产生万物的“天莲花”观念与中国的眼看不见的气凝聚而化生万物的“云气”观念相融合，从而产生出了飘荡于虚空的“浮游花”。

原先在造形美术之中，没有形态不能看见的“气”是以“云气”的形式来表现的，从汉代以前，一直到南北朝时代，这种可称为“云气美术”的幻想型美术样式已经在中国诞生。但是，到了初唐时代，由于受到印度、西域美术样式的影响，一种写实主义的画风逐渐崛起，因而原先的“云气美术”被新的莲花图样所取代，从此“云气美术”从中国造型美术中消失。以上就是井上正氏所描述的中国美术之中的“云气美术”成长消亡的情况。

七世纪左右在中国消失的“云气美术”，却在九世纪的日本大和绘画中再生出来。但是，那时的日本绘画中的“云气”表现，虽然原封不动地继承了中国“云气美术”的本质，但是，也加入了新的表现方式，并有所变化。

## 云气的变貌

在中国，“气”被认为是创造万物的本原，而且从此观念引申发展，“气”被考虑成神仙、灵兽、瑞鸟所具有的“超自然灵力”、“不可思议的力量”，它并且作为古代艺术的表现对象，在造型艺术中登场。前面所列举的日本绘画中“云”的作用第三点“表现不可思议的力量”，与这一点大体上是对应的。另外，日本绘画中“云”的作用之第一点“死者的交通工具”和第二点“神、佛、鬼等的交通工具”，都是作为“他界”的交通工具、“他界”与“现世”连结的通路，而呈现出了共同的

性格。在中国的“云气美术”中，也能够看到这种“他界性”，但是，“交通工具”这种认识可以说是日本人重新强调、并有所发展的观念。

古代的人们常常把异常存在物的出现，解释为是从“他界”来到“现世”的。这样解说的话，诞生万物的“云气”已经转化成交通工具。在现在所能看到的古代传说故事世界中，住在昆仑山的天神太上老君也将“云”作为自己的交通工具；在明代《西游记》中登场的孙悟空也驱使斤斗云往返于天上地下。以上这些非常明显地表明“云”已经具有了交通工具的功能。

日本绘画中“云”的作用之第四点“空间处理的技法”也可以说是从中国的“云气”发展而来的。

中国云气的功能，井上正氏还提出了“万物生成的分子”这一点，作为具体的例子，他列举了河南省密县打虎亭画像石（二、三世纪左右）、河南省洛阳市前汉墓葬中的“日月星辰图”等等。在这些画像石中所描绘的“岩”、“气”，都是仙界、天界中“气”的具体形象。用“云气”来表现神仙涉足的山岳、森林，这种技法在中国明清绘画之中也能经常看到。从那里到日本绘画中的“遣霞”，可以说只是一步之距离。

日本绘画之中的“云”表现方法，尽管继承了中国“云气美术”的表现方式，但也加入了若干新的东西。死者以“云”为交通工具，是人们考虑最多的问题，然而，在日本绘画中，作为死者交通工具的“云”也逐渐消失，而且死者的脚也消失掉了。出现这种现象恐怕必须加入以下若干新的条件：

(A)超自然存在物移动时，不使用脚而用云。

以上这种观念是非常广泛地存在着的。在前面所列举的

绘画例子中可以清楚地看到。前面我已经提出了两种例子，即画有脚的例子和脚被云隐去的例子。在此还可以再加上一个例子：在《融通念佛缘起》中，诸佛有的坐在莲花座上，有的盘腿坐在云之上，全部都没有使用自己的脚。这样的例子为数很多。

(B)超自然存在物不依靠自己的脚和云，能够在空中飞行。

《吉备大臣入唐绘》之中有一幅描绘鬼和吉备大臣在空中飞行去唐朝宫廷的插图。鬼和吉备大臣在此次飞行中既没有驾云，也没有用自己的脚。吉备大臣呈被鬼抱在怀里的姿势，两人都是坐着的。这样的画虽然不多，但由此表明了当时存在着持此认识的人。在《春日权现记绘》之中有一幅描绘春日明神通过桔氏女降临人间，阻止明惠上人渡海的插图。该图描绘了在天空中飘浮的女子形象。它与前面吉备大臣一样，只要在神灵或鬼神的保护下，平常的人也可以在空中飞行、飘浮。通过以上这些画可以了解当时人们的这种想法。

(C)在地狱，亡者被鬼卒斩去双脚。

要充分证明这一点是很难的。但是，在近世人之中，相信此事的观念非常普及。假如不普及的话，就不会所有超自然存在者都失去了脚。

### 切去死者双脚的地狱

根据《十王经》叙述，在冥界有十位裁判官，称作“十王”，他们调查死者的罪行轻重。在“中有”中徘徊的死者们在初七日、七七日、百日、一周年日以及三周年日，依次接受此十王的审问，然后才能决定来世投身的去处。

进行第三次审察的，是十王中的“宋帝王”。到“宋帝王”处的死者，要被小鬼斩去手和脚。日莲上人的《十王赞叹钞》是一本说明《十王经》的书，该书之中对此有以下叙述：

三七日，死者所去的地方，是宋帝王处。宋帝王的真身是文殊菩萨。去宋帝王府的道路中有一关卡，叫做“业关”。有守关的小鬼，他们的凶恶可怕是无法用言语来比喻的。头上有十六角，脸上有十六只眼睛。眼睛转动犹如雷鸣电闪。口中还吐出火焰。来到这里的死者，见到这些小鬼，就会突然吓昏过去。

这时鬼会暂时闭上眼睛，让死者镇静下来。然后就对死者说：“你不知道这里有关卡吗？快快交出过关税来！”死者说：“人世间的钱财，在闭眼断气的时候就全部抛掉了。就连身上穿的内衣，在过三途河时，也被剥掉了。现在正如您看到的那样，是赤条条的光身一个，哪里还有什么过关税啊。请开恩放我过去吧！”这时，小鬼睁开眼睛，大怒曰：“来到这里的死者全部是谋财害命的罪人。作为这样的罪人必须将自己的手足作为过关税交出来。你快快交出来！”说着就把死者的手足一段一段地切下来了，然后并排搁置在铁板上。这时死者昏死过去。

经过一段时间，死者苏醒过来，但是他已经生出影子一样的手足，自己不能行走。随着冥途中风的吹动，来到了宋帝王面前。死者平伏在地上，一边痛哭一边申辩自己无罪。

这时，宋帝王斥责道：“你这样说，真是岂有此理！没有罪孽的人是不会到这里来的。来到了这里，还要说自己无罪，那是不允许的。你一生所犯的罪过，俱生神都一笔一笔记在这里。现在全部读给你听吧！”于是，宋帝王就亲自将死者的

罪过宣读出来。

《十王经》是在中国撰写的佛教经典。在日本，根据《十王经》而再一次加工编写的《地藏菩萨发心因缘十王经》等，在平安时代的末期已经广为流传，这些经典中的“地狱观”对日本人有很大影响。

民众直接阅读《十王经》的机会是很难得的，(图 33)《十



图 33 《十王经图卷》 大英图书馆藏

王经》的内容大概是通过僧人的说经、地狱图等途径而传达到了民众之中。在《平家物语》、《源平盛衰记》等物语作品，以及《私聚百因缘集》等佛教说话集之中，已经提到了《十王经》。“幽灵”被斩去手脚，之后生出影子一样的手脚，诸如此类的想法已经在民间广泛流传，因此到了近世，“幽灵”无脚、两手腕垂直的形态开始登场。以此理由来说明的话，是能够理解的。

另外，在近世还有“幽灵”以头脚倒置的形态出现在人间的例子，关于这一点，服部幸雄氏曾作了考察。(详见《头脚倒



置的幽灵》)

地狱的秩序与现世是相反的，死者在那里要受到相反的惩罚，因此可以说，头脚倒置的“幽灵”是这种地狱的反映。同样，近世的无脚“幽灵”也可以说是在表现地狱中的受苦受难。

## 二、近世人的“幽灵观”

### “幽灵”的习癖

近世是日本人想象中的“幽灵”完全成熟定型的时代。平安时代以降，“幽灵”在日本人的想象之中诞生出来，到了近世，“幽灵”已经呈现出壮实的成熟姿态。这种“幽灵”形象被固定化下来，并一直保持到近世以后。

在近世的文艺作品、随笔中登场的“幽灵”具有什么样的习癖呢？在这一节之中将就这个问题作一些概括说明。

“幽灵”不只是没有脚，而且还没有腰以下的部位(《太平百物语》)。但是，也有一些“亡灵”在出现的时候，会发出木屐的声音(《怪谈牡丹灯笼》)。“幽灵”是以人的形状出现的人之“魂”，因此它被认为是用刀无法斩到的东西。但是，也有一些“幽灵”被刀斩到的话，会流出鲜血(《伽倻子》)。“亡灵”也有嗅觉，讨厌腥味，特别是鱼腥味(《雨月物语》)。“亡灵”口干时，也要求喝水(《诸国百物语》)。

“幽灵”能够日行千里(《雨月物语》)，然而，远游时也骑马(《诸国百物语》)。“幽灵”一直停留在死时的形态上，即使成长的话，也不会变老(《雨月物语》)。因此，“幽灵”的夫妻常常相貌不相配，先死的丈夫与后死的妻子一起出现在现世时，丈夫

二十四、五岁，而妻子却六十多岁（《反古的书》）。

怀孕而亡的女“幽灵”，靠自己的力量无法产下胎内的婴儿，通常是请陌生的男子帮助剖开肚子取出婴儿（《太平百物语》）。但是，作为母亲的“亡灵”能够让现世的自己幼儿吃奶（《伽婢子》）。另外，成为“幽灵”的女子能够与现世的男子婚配，还可以替此男子生下孩子（《诸国百物语》）。

“幽灵”在相信他是活者的人眼里，仍然是生前的状态；而在知道他是死者的人眼里，只是一堆骸骨（《三十石始》）。女的“亡灵”只有在有关系的恋人面前，才能让人看见形状，在无关系的人面前，是完全不会被人看见的（《伽婢子》）。而且，还有只在仇人面前才出现血的飞沫等怪异现象的女“幽灵”（《太平百物语》）。

### “幽灵”出现的方式和性格

“幽灵”出现时的前兆，是发出红色的怪光（《狗张子》）。但是，也有的“幽灵”将鼠、蛇等动物作为先驱，先派遣到现世之中，而自己只现出手（《东海道四谷怪谈》）。“幽灵”出现的场所，比较多的是出现在墓地、水边、井旁、树下等被认为是“现世”与“他世”交接的边界处。而且，出现于树下的“幽灵”，较多地出现在柳树之下（《角田川》）。“幽灵”出现于柳树之下的第一个例子是谣曲《隅田川》。

“幽灵”也有各种兴趣爱好。有的喜欢吹笛，有的爱好相扑。还有的“幽灵”为了再一次与侍从玩一下“双六”，特地从地狱来到现世（《诸国百物语》）。

在“他世”还有具有自己财产的“幽灵”，他请求别人帮助，还送上礼金黄金十枚（《诸国百物语》）；有的“幽灵”还用事

先埋在树底下的百两黄金求人祭奠他(《诸国百物语》)。没有金钱的“幽灵”求人帮助时，常常陪着现世活人到自己生前的家，用供养他的祭食招待活人，以此作为谢礼(《雅俗随笔》)。

“亡灵”恐惧的东西是“牛王宝印”之类的符文，以及阴阳师的咒符(《诸国百物语》)。观音菩萨的佛像也能够防止“幽灵”的侵害(《怪谈牡丹灯笼》)。另外，“幽灵”无法靠近斋戒中的人(《雨月物语》)；而且，身上书有《法华经》经文的人，能够避开“幽灵”的视线(《诸国百物语》)。为了防止“幽灵”的侵害，将以上的各种方法组合在一起使用，据说更有效果(《怪谈牡丹灯笼》)。但是，灵力强的“幽灵”不会把咒符当回事，仍然会在人间出现(《狗张子》)。

“幽灵”请求现世的活人帮忙时，能够直接看见他的容貌，这种情况是相当普通的。但是有的“幽灵”只是三番五次地出现在人的梦中(《英草纸》)。有的“幽灵”还附在人的身上，借活人的口传达自己的旨意(《死灵解脱物语闻书》)。

“幽灵”大多具有直爽轻信的性格，因此，他们往往无法识破人临死时所说的假话(《水木辰之助钱振舞》)，而且容易相信人请求他们给以方便的恳求(《桑名屋德藏入船物语》)。“幽灵”往往有欺软怕硬的特点，在刚强的人面前，往往很快就消失了，而对胆小的人常常无止息地纠缠(《好色芝纪岛物语》)。

临死之际念念不忘的事，是“幽灵”最大的心事，因此，消除这件事，“幽灵”才能成佛。没有想出和歌对句的下一句而死去的“亡灵”，只有给了他这下一句，才能成佛(《谭海》)；对数数目的“亡灵”，人们只要把不足的数目补全，“亡灵”就会消失(《四屋敷辨疑录》)。

### 三、近世“幽灵剧”的演出家

#### 累和助的“亡灵”

近代“幽灵”的代表是累、阿菊、阿岩三人。三者全部是女性，因受到男性的迫害而成为“亡灵”，所以她们作为让人畏惧的“怨灵”在人间作祟。关于她们的故事被小说、讲唱文学、戏剧反复采用，流传极广，因此可以说她们不只是近世“幽灵”的代表，而是日本古代社会中的“幽灵”代表。

这三个“幽灵”故事既有着相同的共性，又有各自独特的个性。在本节之中将对此三个故事作比较分析，以此来考察近世“怨灵”故事的成立过程。

首先用最典型的例子来介绍一下此三个故事。

下总国冈田郡羽生村(今茨城县水海道市羽生町)住着一位名叫“累”的丑女。同村有一位名叫二代与右卫门的男子，他看中了累双亲遗传下来的田地，因此作为招女婿入赘她家。累不仅人丑，而且脾气古怪。二代与右卫门无法与累生活在一起，因此决意把累悄悄地杀掉。

一天，夫妇两人结束了田野劳动归家，此时正是黄昏，两人来到绢河边上，二代与右卫门突然将累推入河中，累在水中挣扎着死去。二代与右卫门将累的尸体运到同村的净土宗法藏寺，给累取了“妙林信女”的戒名，就埋葬掉了。那一天正好是正保四年(一六四七)八月十一日。

二代与右卫门将累的财产归为己有，然后连续娶了六个老婆。前五位老婆没有生下一个孩子都死去了，只有第六个老婆生了一个女儿。二代与右卫门给女儿取了“菊”的名字，

然而在女儿十三岁的那一年，她的母亲也去世了。

那年的岁末，二代与右卫门替菊找了一个女婿，名叫金五郎，他把女婿作为自己的助手。第二年正月，菊突然患病，心烦口燥，嘴中长出了一个个大泡。她上前一把扭住二代与右卫门，大声吼道：“我不是菊，我是你的妻子累。二十六年以前，你竟敢将我杀死。现在我与访问地狱的菊换了一下身体，特地前来找你，也要把你淹死在绢河之中！”二代与右卫门听到此话，心想自己必死无疑了，就拼命挣脱，往法藏寺逃去。

村人拼命拦住怨灵，请求她息怒。累的死灵对村人们讲述了冥途中的故事，并请求村人建造石佛一尊，为她的来世祈求冥福。但是，尽管村人们答应了她的要求，死灵仍然不肯离开菊的身体回去。

恰好在那个时候，祐天上人正好住宿在饭沼的弘经寺，听到了这件事，于是就赶往羽生村。他用不可思议的法力，向村人们传授了佛教的“十念”秘诀，解脱了累怨灵的困扰。那是宽文十二年（一六七二）三月十日发生的事。

累怨灵请求建造的石佛完工了，在弘经寺的住持明誉檀通上人的主持下举行了法会，然后将石佛安置在羽生村法藏寺的庭院之中。累的死灵总算成佛了，村人们这才安下心来。这事发生在宽文十二年四月十九日。但是，祐天上人得到了菊再一次受死灵困扰的消息。

祐天上人再一次赶到羽生村，他向附体于菊身上的死灵询问其“正体”，于是死灵显现出自己的原貌，原来是一个六、七岁的孩子，名叫“助”。祐天上人从知道过去实情的老人那里了解到了事情真象：六十一年之前，累的父亲初代与右

卫门从别村娶了一个妻子，该女子还带了一个孩子，就是这个“助”。“助”相貌丑陋，累的父亲初代与右卫门非常讨厌他，“助”的母亲没有办法，只好把“助”扔入河中杀死。第二年，夫妇两人生了一个女孩，但这个女孩与“助”非常相象，也是丑陋无比，这个女孩就是“累”。

祐天上人给这个孩子取了“单刀真人”的戒名，并传授了“十念”的秘诀，于是“助”恶灵成佛离去。

此故事是僧残寿直接从祐天上人和村人处听到的，因此记录下来。以上就是假名草子《死灵解脱物语闻书》的梗概，该书刊刻于元禄三年（一六九〇）。

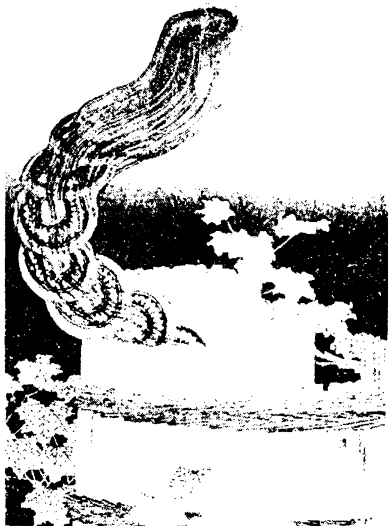


图 34  
(东京国立博物馆藏)

### 皿屋的阿菊

下面介绍一下以阿菊为主人公的“皿屋”故事的梗概。

缉捕强盗的青山主膳的住宅座落于江户的五番町。以前此房子又称“吉田御殿”，丰臣秀吉的遗孀天树院曾在这里住过。青山主膳抓获了骚扰江户的强盗向崎甚内，将其处刑，然后把他的十六岁女儿阿菊带到自己的住处，作为女奴隶。

青山主膳是江户时代幕府将军家的直属武士，为人残忍凶暴。他的妻子也是一个不遵女德的人，爱喝酒，而且怀有杀人之心。她平素十分憎恨阿菊的美丽，因此对阿菊非常刻薄。

阿菊不小心打碎了一只主人心爱的“南京皿”。那件事发生在承应二年(一六五三)正月二日。作为女奴隶的阿菊没有工钱，因此也没有赔偿的办法，青山夫妇只能责罚阿菊。青山主膳援用了摘花一朵斩手指一根的故事，先将阿菊右手的中指斩去，然后将阿菊捆起来关在屋子里，准备过了正月十五日之后再处死她。

正月十五日，明天就要被杀死的阿菊带着绳索逃了出来，她来到后门竹丛中的古井边，投井自尽了。青山主膳于是就向幕府提出了阿菊病死的申报。但是，奇怪的是青山夫人五月份生下的男孩，右手的中指缺一节。

从此以后，每天夜里，从深夜到天明，古井就发出怪光，而且还可听见阿菊数数字的声音，她从一个数到九，然后发出“悲啊”的叹息声(青山主膳的南京皿共十只，阿菊打碎一只还剩九只)。为此，青山家的侍从们都不敢住在那里，最后青山家败落了。由于出现了“幽灵”，后来人们就把青山主膳的住宅叫作“皿屋”，人们都不敢走近那里。

当时，小石川传通院的住持是了誉上人，是一位德高望重的名僧。他的额部有月牙形的痣，发出圆光，为此人们称他“月牙上人”。幕府向月牙上人发出了镇住阿菊亡灵的命令。月牙上人在古井边等候阿菊亡灵数皿的数字，当阿菊亡灵数到“九”时，月牙上人就大声叫了“十”字，这时亡灵叫道：“太好了！”于是就成了佛离去了。从此之后，不可思议的亡灵就没

有再出现过，很多幕府的武士住在那里，非常安全。

以上就是实录体小说《皿屋辨疑录》的梗概。该书作者是马场文耕，书前有宝历八年（一七五八）的序文。此作品已具有了“皿屋”故事的基本轮廓，是此类作品的最早一篇。

### “四谷怪谈”中的阿岩

下面介绍一下四世鹤屋南北作的歌舞伎《东海道四谷怪谈》。

盐冶家的流浪武士民谷伊右卫门因谋取主人的金钱被主人撵了出来。他妻子阿岩的父亲四谷左门知道他过去的各种劣迹，因此，他把阿岩的父亲骗到浅草裏田甫悄悄地杀了。他把这件事完全隐瞒起来，而且还与妻子阿岩订了替其父亲复仇的约定。阿岩的妹妹阿袖因生活贫困不得不去按摩宅悦经营的暗娼院，但是，她为替自己丈夫佐藤与茂七保全贞操，不让客人碰她的身体。

贩卖药材的直助权兵卫非常爱慕阿袖，他与佐藤与茂七长得一模一样，但是他也在浅草裏田甫杀死了自己主人的儿子奥田庄三郎。阿袖的丈夫佐藤与茂七外出办事，一直没有音讯，阿袖总觉得是被人暗害了，为此她请直助权兵卫帮助她替丈夫复仇。

民谷伊右卫门与阿岩在杂司谷的四谷町建了临时的住宅。他们的邻居是高家的重臣伊藤喜兵卫。伊藤喜兵卫的孙女阿梅看上了民谷伊右卫门，因此民谷伊右卫门想通过与阿梅结婚的方法来实现自己出人头地的欲望。民谷伊右卫门把阿岩视为障碍，给阿岩安了一个与人通奸的罪名赶出家门，但是，伊藤喜兵卫为了使自己的孙女更加幸福，因此骗阿岩



喝下了毁容的毒药。

阿岩变成丑八怪而死去。民谷伊右卫门将含恨死去的阿岩和无端被安上通奸罪名而遭杀身之祸的侍从小佛小平钉在门板上，然后扔在河里，顺水漂走。

被阿岩、小佛小平的亡灵迷上的民谷伊右卫门精神发生错乱，把刚娶到的阿梅和伊藤喜兵卫杀死了。

在这之后，阿岩和小佛小平的怨灵依然激烈地缠绕着民谷伊右卫门。一天，民谷伊右卫门在深川的十万坪隐亡渠上钓鱼，突然在他面前漂来了一块他仿佛见过的门板。他将门



图 35 《东海道四谷怪谈》中的小佛小平幽灵 国真画 早稻田大学演剧博物馆藏

板捞上岸，门板现出了阿岩的亡灵，他把门板翻过来，就变成了小佛小平的形象。

阿袖一直得不到丈夫佐藤与茂七的音讯，就相信丈夫遭人暗害身亡了，因此就与直助权兵卫在深川的三角地建立了家庭，但仍然不同意直助权兵卫碰她的身体。后来，阿袖从按摩宅悦处得知了姐姐阿岩身亡的消息，顿时感到自己已经没有

任何依靠了。她为了巩固直助权兵卫助她复仇的誓约，于是



小佛平山怨灵图岁画

就与直助权兵卫同衾了。但是，不久丈夫佐藤与茂七突然回来了，阿袖感到自己干了错事，于是自己请求两位男子把她杀死。直助权兵卫这时才知道阿袖是自己的亲妹妹，而且也认识到自己杀死主人儿子的错误，于是也自杀了。

在阿岩和小佛小平怨灵的追求下，民谷伊右卫门的精神错乱愈来愈厉害。他逃到蛇山庵，想依靠佛力逃避苦难，但是在梦中阿岩的怨灵又出现了。结果他被前来报仇的佐藤与茂七杀死了。

### 女的怨灵

以上三个故事有一个共同点，即全部以女的“怨灵”作为主人公。在现世中受苦受难的女性们在现世之中不能申冤，成了亡灵就能突破能力的限制，向自己的仇人雪除怨恨。

在“累”的场合，她被捆在初代、二代与右卫门的复杂因果关系之中。初代与右卫门从

邻村娶了一个妻子，该妻子还带了一个名叫“助”的男孩，他嫌弃助长得丑陋，命令妻子将孩子扔进绢河淹死。助的怨灵就转到了妹妹累的身上，累也成了一个丑陋不堪的孩子。后来，累也被二代与右卫门推入绢河淹死，于是怨灵就附在二代与右卫门后添的孩子“菊”身上。这是一个前后加起来有六十多年之久的因果关系。依靠祐天上人的法力，先让“累”成佛，接着又让“助”得到了佛果。这个故事给了人们一个非常复杂的感觉。

“皿屋”的阿菊也涉及到了两代关系，阿菊与她父亲都被青山主膳杀死。阿菊变成怨灵的起因从父亲被青山主膳杀死起就已经产生了，但是怨灵主要怨恨的东西是她自身所受到的虐待。青山主膳的妻子是一个性情乖僻的女子，她总怀疑美丽的阿菊与青山主膳有什么关系，平时常常把阿菊捆绑起来，用小刀、针等折磨阿菊，这样残酷的行为可以说是家常便饭。阿菊的怨恨是长期累积起来的，因此最后变成了怨灵。

《东海道四谷怪谈》的确是一篇了不起的杰作。民谷伊右卫门杀死了妻子的父亲，隐瞒了这个事实，还若无其事地与阿岩生活在一起。然而，当邻家的美丽姑娘阿梅向她求爱时，他首先想到姑娘的祖父是有权势之人，通过这种姻缘可以出人头地，因此，他立即就开始讨厌起结婚多年的妻子和自己当时贫苦的武士流浪生活。

民谷伊右卫门命令按摩宅悦向阿岩求爱，企图以阿岩与人私通的借口抛弃妻子。另外，只知道疼爱自己孙女的伊藤喜兵卫用欺骗的手段让阿岩喝下了毒药，于是阿岩的容貌被毁坏了。

民谷伊右卫门并没有亲自下手杀死阿岩。然而当阿岩知

道自己值得夸耀的美丽被民谷伊右卫门剥夺了，她对民谷伊右卫门的怨恨就变成了惊人的能量而积蓄起来，这些都是在为阿岩的怨灵化作准备。

近世是封建制度的时代。在那个时代，女性与男性相比，是没有自由的，深受男性的压迫。因此，在近世中登场的“幽灵”大多是女性。近世社会中缺乏自由、受压抑之苦的女性很多，这的确是事实。但是，如果认为近世女“幽灵”多的理由只是这一点的话，恐怕是不全面的。女性本身所具有自然本性，能够比男性更自在地与“幽界”交流，因此作为“亡灵”出现在现世的机会比较多。在近世持这种观念的人很普遍，因此应该考虑到这个因素。近世“幽灵”故事的三大代表作全部以女性为主人公，男性只充当配角，这点是非常有趣的。

### 鹤屋南北的演出

近世的“幽灵”故事表现出了在中世看不见的演出化的倾向，而且对“亡灵”出现的场景作了精心的思考。

在“累”的故事中，十四岁活泼可爱的小姑娘“菊”一瞬间变成了丑陋怕人的“累”，使整个气氛热烈起来。同样，在“皿屋”故事中，一到深夜，古井就发出怪光，而且可以听到女子微弱的数皿数的声音；在“四谷怪谈”之中，阿岩和小佛小平的亡灵交替出现在河流漂回来的门板之上、农村美丽少妇的阿岩在放下竹帘的一瞬间变成了恐怖的亡灵，等等。从以上这些场景之中都可以看到作者对演出效果深思熟虑。

从“亡灵”故事的情节展开之中，能够看见演出化的精细安排，因此可以肯定在这些故事的形成过程中戏剧演出者化了大量的心血。《东海道四谷怪谈》的作者是四世鹤屋南北，

该作品文政八年(一八二五)曾在江户的中村座中上演过，当时的表演者就是作者本人，这一点是确确实实的。

“四谷怪谈”据说取材于《町方书上》中的“于岩稻荷来由闻上”(作于文政十年)，该书记录了元禄时代发生的事。江户的四谷町有一位名叫阿岩的女子，找了一个丈夫，是摄州的流浪武士，名叫伊右卫门。伊右卫门入赘她家后与同村的与力伊东喜兵卫的妾勾搭上了，伊右卫门为了把此妾娶到手，就哄骗妻子阿岩外出当女佣人。后来，阿岩知道了事实真相就气疯了，她向西方走去，从此下落不明。另外，当时还发生了武士的妾与侍从通奸的事件，武士将两人杀死后，钉在门板上，然后投入神田河漂走。另外，当时的捕鱼者在砂河的隐亡渠曾捞起了两具身体捆在一起的男女情死者的尸体。总之，作者收集了当时发生的最新事件，然后组合成《东海道四谷怪谈》。

《东海道四谷怪谈》初演的作者表，除作者鹤屋南北之外，还刊登了松井幸三、胜井源八、待乳正吉、筱川金治等十二名合作者的名字。从周密的角度来说，歌舞伎狂言的《东海道四谷怪谈》有着十二人之多合作者，但是实际上是鹤屋南北的意志支配了全体，它与现在的影片制作公司差不多。

《东海道四谷怪谈》在文政八年以歌舞伎的形式公开时，从作品之中可以找到许多利用先前小说、怪异故事的地方。从这一点上来说，《东海道四谷怪谈》是经过了众多作者之手。

### 戏剧化构造的完成

以上述观点来看的话，“累”和“皿屋”也可以说是众多作者合作创作出来的作品。

“累”故事的定型作品是《死灵解脱物语闻书》，正如前面所述的那样，该作品是名叫残寿的僧人直接从祐天上人处听到此事而记录下来的。

祐天上人是该时代的净土宗高僧。出身于陆奥的磐城国，十二岁时通过其伯父的关系寓居于增上寺，之后跟随净土宗的明誉檀通学习净土宗。贞享三年（一六八六），五十岁的祐天上人开始周游诸国，拜访名师，传布净土教，先后接纳五代将军纲吉、纲吉母亲桂昌院和六代将军家宣皈依佛教。他在下总的大岩寺、弘经寺、江户的传通院住过，正德元年（一七一—）成为增上寺的三十六世住持。

在“累”死灵故事之中，这个祐天上人扮演着重要的角色。“累”是下总国羽生村人，她死后被葬在同村的净土宗法藏寺，如果此故事只为了宣传佛法的威力的话，照理应该强调此法藏寺住持的法力。但是，在故事中法藏寺基本上对“累”和“助”的亡灵没有一点法力。却请出了当时住在附近弘经寺的祐天上人，让他代替法藏寺，为解脱怨灵的困扰而东奔西走。因此可以说《死灵解脱物语闻书》（“累”死灵故事的原型）是作为宣传弘经寺和祐天上人（其以弘经寺为据点而传布净土宗教义）法德的文艺作品而诞生于世的。

弘经寺曾被德川幕府定为关东十八檀林之一，它作为净土宗僧人的学问场所，为近世前中期的净土宗传教发挥了很大作用。以该寺为据点活跃在社会上的净土宗僧人把“累”死灵故事视作祐天上人的传说，作为他们说经的一个题材。在《死灵解脱物语闻书》之中，弘经寺和祐天上人屡屡登场的理由，恐怕就是这一点吧。因此，我们可以说“累”故事的作者就是这些净土宗的说经僧人。

在“皿屋”故事的完成形态之中，青山主膳夫妇虐待阿菊的内容与阿菊打碎一只皿而被杀死的内容是结合在一起的，但是原先很可能是两个没有关系各自独立的故事。

刊刻于元禄二年(一六八九)的《本朝故事因缘集》记录了最初的“皿屋”故事内容，它没有阿菊受虐待的内容，现介绍如下：

正保年间，云州松江武士秘藏宝皿十只。一天女佣人打碎了一只，武士大怒，将该女扔进古井杀死。该女死后，亡魂不消，每夜出现在井旁，她数皿的数字，从一数到九，而没有“十”，接着就泣哭不止。这时来了一位高僧，他等亡魂数完“九”后，就立即大声补上了“十”，于是幽灵消失了，从此再也没有出现过。

现在，各地的民间还残存着许多“皿屋”故事，内容大体上与上边故事差不多，只不过是改了场所和人名。

另外，在古代还存在着阿菊受虐待的故事，它没有打碎皿的内容。非常明显，它的内容被以后的“皿屋”故事所吸取。延宝五年(一六七七)刊行的《诸国百物语》之中收录了这种故事，它比以后刊刻出版的“皿屋”故事要早好多年。现介绍如下：

武士熊本主理是一个极其残暴、无仁慈之心的人。熊本主理在城里当官吏时，有一天佣人送上的饭菜之中混入了一根针，因此熊本主理大发雷霆，把佣人阿菊抓起来拷问。阿菊申辩是缝衣物时将针插在头发上，后来误落到饭菜之中的。熊本主理不听，仍要阿菊招供是受谁指使的，并且使用各种各

样的酷刑。最后，他把阿菊关进放有毒蛇的洞穴之中。阿菊不堪此苦，决意自杀。她临死之前请求别人向她母亲传言：她死后变成怨灵在熊本主理家作祟，一直持续到他的后代。她还告诉母亲，在她死去的地方种上一棵胡麻，如果能在三天之内就迅速长出两片叶子的话，就证明她已经成了怨灵。母亲按照此约定，种下了胡麻，果然在三天之内长出了两片叶子。

阿菊死后，熊本主理就被阿菊的亡灵迷住了，三天之后发狂而亡。在这之后，熊本主理的后代都被阿菊的亡灵杀死。熊本主理的第四代后裔虽然在遥远的播磨地方做官，但阿菊的亡灵仍然在那里出现，把他杀死了。

除《诸国百物语》外，在《古今犬著闻集》（一六八四年刊刻）等著作中也能看到这种没有打碎皿的内容的阿菊亡灵故事。在这种类型的故事结尾没有通过僧人解脱亡灵困扰的内容，而前一类型的故事有依靠僧人的法力成佛的结尾，两者是不相同的。总之，此两种类型故事的传承者是不一样的。

有打碎皿内容的“皿屋”故事的传承者主要是巡游诸国的僧人，在这些僧人之中当然有与“累”故事相同的净土宗系的说经僧人。在《皿屋辨疑录》中登场的月牙上人了誉是室町时代活跃的净土宗僧人。他在江户时期的“皿屋”故事中登场，是不是搞错了时代？这种想法恐怕不太正确。故事中的月牙上人是根据关东十八檀林（在关东地区的净土宗布教据点）的原型创作出来的人物，他在净土宗系的说经故事中登场是完全必然的。



后者女佣人受虐待型的故事；在近世封建制度的社会构造之中非常容易产生出来。但很可能被说唱艺人改编过。

近世的“幽灵”故事是在社会中自然产生出来的，它通过民众的口头传承而逐渐普遍化。同时也必须指出，它也经过了说经僧人、说唱艺人、小说家、歌舞伎（包括净琉璃等戏剧）作者演员等专门家的手，被加工、改编过。它通过各种各样的媒介体而在社会上广为流传。这样的例子可以看到许多。正因为如此，近世“幽灵”故事往往具有戏剧化的构造，而且富有趣味性。这样的作品很多。

# 反映现世的“他界”

——代结语

## 连续和报应

文化人类学者泰勒在《原始文化》(一八七一年)之中提出,存在于原始时代和文明时代中的“他界”主要是以下两类:

基于连续理论的“他界”

基于报应理论的“他界”

所谓基于连续理论的“他界”,也就是把“他界”考察成现世的连续存在,它与现世是同样的,或者认为在“他界”中有着现世的理想化生活。与此相对,基于报应理论的“他界”,正如基督教的“天国”、“地狱”、佛教的“极乐”、“地狱”所表示的那样,人死后将根据宗教的审判理论和道德上的报应,分别去相合适的“他界”。

泰勒还指出,人类处在野蛮阶段时只有基于连续理论的“他界观”,到了文明阶段才发展出基于报应理论的“他界观”。

泰勒后半部分的观点是否正确姑且不谈,但他认为人类的“他界观”之中有着“连续”和“报应”两种性格的思考,的确是非常出色的理论。

不管是日本还是中国,在“他界观”之中的确能够看到这

两种性格。日本的情况，可以以《古事记》为例，伊邪那岐命访问的黄泉国、须佐之男命和大国主命访问的根国（地下他界）、在“海彦山彦”神话中的以海神宫为代表的海中他界，以及在天照大神、须佐之男命等神话之中的以高天原为代表的天上他界，等等，全部被考虑成与现世相连续的地方，那里的生活与现世相同。或者以与现世相类比的思考方法来想象那里的生活。

以伊邪那岐命访问的黄泉国为例，该黄泉国有着以下特点：（1）宫殿有门窗；（2）那里的住民也吃饭；（3）有山葡萄；（4）也长有竹子；（5）桃树也结果，等等，这几点都显示了其与现世的连续性。具有现世同样感情和意志的人们在这种与现世同样风俗、同样自然景观的环境中消磨时光。而且，在该黄泉国之中还有一点引人注目，即现世的人与他界的住民相往要通过黄泉比良坂。从这一点中可以知道，在古代人的想象之中，现世之人与他界开始是可以自由往来的，后来被关闭了。

通过以上例子可以明了日本人的“他界”是与现世相连续的。中国古代的“他界”也具有这种特点，最能说明的例子是“他界”有着与现世完全相同的官僚组织，普及到“他界”的任何角落，而且，具有许多缺点和弱点的官吏们在那里活跃着。（详见第三章第三节“中国人的他界观”）

泰勒关于“他界”与现世相连续的观点，本人基本上表示赞成，但还想作几点补订。

第一，正如前面第二章第三节“日本人的他界观”中所阐述的那样，吃了他界的食物，或者触犯了禁忌，“他界”与现世的通道就被关闭了，自由的往来就断绝了。这一点说明古

代人已经充分认识到现世与“他界”的往来绝不是自由的，但是，他们又认为在遥远的过去是自由的，因此创作出了众多的“他界”往来的故事。

第二，古代人还认为“他界”有着与现世相异的性质，有时甚至是相颠倒的。

还以前面分析过的伊邪那岐命访问黄泉国为例。在前面我们已经从该黄泉国中找出了显示与现世连续性的六个类似点，在此也能够检出显示“他界”与现世相异的具体事例。现归纳如下：(1)在“他界”吃了东西，不能返回现世；(2)设立了不能窥视的禁忌；(3)身体生蛆的女神，此女神诞生出八种雷神；(4)住着令人恐怖的丑女；(5)有着能够一日绞死千人的女神，等等。总之，“他界”一方面与现世相连续，另一方面却与现世相断绝。

折口信夫通过对田道间守(其奉垂仁天皇命令去“常世国”寻找柑橘)和浦岛(其在巨龟的带引下去龙宫)等例子的分析，指出“常世国”的时间尺度与现世是不一样的。他还列举了少彦名神协助大国主命经营国家的例子，指出“他界”测量空间的标准与现世是不同的。(详见其《妣国·常世》论文)

从整体上来说，“他界”具有着与现世相同的性格。但是，古代人根据需要又导入了与现世相异的时空观念，以此来说明“他界”的神秘性和超越性。从以上分析可以知道“他界”具有着与现世相异的性格，但是这种相异的性格是以现世的标准来想象的，是用与现世相类比的方法来思考的，因此，从广的意味上来说，它是泰勒“连续”理论能够容纳的变异。

这种基于“连续”理论的“他界观”受到了佛教、道教以及基督教的影响，从而发生了巨大的变化，产生出了泰勒所说

的基于“报应”理论的“他界观”。“他界”成了能够选择的地方。人死后将根据自己的所作所为被发配到相合适的“他界”去。日本人的“他界观”和中国人的“他界观”都发生了这样的推移。

### “他界观”的重层性

泰勒还认为人类在野蛮阶段必然具有基于“连续”理论的“他界观”，到了文明阶段一定要向基于“报应”理论的“他界观”进化。关于这一点恐怕应该听听棚濑襄尔氏的意见。棚濑襄尔氏通过对澳大利亚社会的“他界观”的详细调查，对泰勒提出了严厉的批评。（见其《他界观念的原始形态》一书）他认为泰勒进化主义方法的最大欠缺是以下两点：一是在归纳类似现象的时候，往往将现象与文化母胎分离开来；二是在决定时间先后的时候，往往依据主观的价值评价标准。用更通俗明了的话来说，人类到了文明社会，高度的宗教观念普及化，这时人们的“他界观”，不管是个人的场合，还是作为社会的全体。大体上是两者共存的，不能全部清一色地涂上“报应”的色彩。

分析一下现在日本人对“他界”的思考，可以知道基本上是受佛教、基督教“报应他界观”的支配，但是同时还存在着这样一种观念，即认为祖先的“灵”在“他世”中生活着，他们有着与现世相同的生活，而且保佑着他们的子孙。这种观念与“报应他界观”非常微妙地牵连在一起。

“他界”以及从那里来到人间的“幽灵”都是现世人们的幻想和信仰产生出来的东西。“他界”不管其诞生于什么时候、什么社会，其反映现世生活的这种本质是不变的。

日本的“他界”和“幽灵”与中国的“他界”“幽灵”有着密切的关系，但是细细分析的话，可以发现它具有着独自的个性，日本人的“他界观”是日本人心态的反映。正因为如此，认真切实地反省一下日本人的“他界”、“幽灵”，才能使我们的精神生活更加充实。

**日本的幽灵**

〔日〕 源访春雄 著

黄 强 译

中国大百科全书出版社出版发行

（北京阜成门北大街17号）

新华书店总店北京发行所经销

文物出版社印刷厂印刷

开本787×1092 1/32 印张 5 字数10千字

1990年9月第1版 1991年4月第2次印刷

ISBN 7-5000-5021-6/151

定价：4.00元

封面设计：罗 锡 鹏

社 目： 263—335  
ISBN 7 5000 5021 6/J·1

---

定 价： 4.00元