

## 幽霊の学説史

— 不可視化される幽霊の近現代 —

## はじめに

明治二三年に初版が刊行された大槻文彦による日本初の国語辞書『言海』の「いうれい（幽霊）」という項目を見ると、「(一) 死シタル人ノ霊。亡キ魂。(二) 又、想像ニ、其霊ノ、形ニ現ハレテ見ユトスルモノ。」と書かれている。<sup>(1)</sup> こうした説明は現代の我々にとっても抵抗なく受け容れられるものだろう。さしあたって、本稿でも幽霊をこのように定義して論じる。

だが、その説明の中にさり気なく「想像ニ」という言葉が差し挟まれていたことは重要である。あくまでも幽霊は「想像ニ」表象されるものであって、現実存在するものではない。明治以降、急速に発達した科学や合理思想は幽霊を加持祈祷や狐憑きなどととも前近代的な迷信として否定・排除したのである。その結果、幽霊は非合理的・非科学的なものとして学問の対象からも現実世界からも

放逐された。

しかし、近代から現代に至るまで、幽霊が存在しなかった社会などない。実在が懐疑されながらも、目撃談や体験談として幽霊が語られていたことは新聞の雑報記事や雑誌から窺い知ることが出来る。また、現代に至っても、その実在に肯定的な回答を示す人々は一定数いる。<sup>(2)</sup> 幽霊は現代になってなお、「いるかもしれないもの」として語られているのである。それにもかかわらず、近代の学知のなかで幽霊は「いないもの」とされてきた。いるとすれば、それは文学や芸能に見られる創作物としての幽霊であった。近代的な学知は幽霊の現実世界への侵入を決して認めようとはしなかったのである。

本稿では、本来、隠されたものを明らかにし、問題提起を行う役割を持つはずの学術研究そのものが近代社会における幽霊の不可視化に手を貸してしまったのではないか、という仮定のもと、人文学において幽霊を対象化する上で試みられてきた営みについて検討する。以下、簡単に本稿の見取り図を示す。一章では、一九二〇年代

田部井 隼 人

の柳田民俗学及び、戦後の文化史としての幽霊研究を検討し、「民俗」から排除された幽霊が戦後に国文学や芸能史の領域で「日本文化」として論じられたことを見ていく。二章では、六〇年代の民衆思想史における「民俗」観を批判的に考察し、その後展開する民俗学での「民俗」概念の再検討を通して、科学的なものと幽霊の関わりを改めて考える必要性を指摘する。三章では、八〇年代のポストモダン期に焦点を当て、宗教学がオカルト研究との架橋によって「霊」の問題を重視する一方で、同時期のサブカルチャーとしての幽霊・心霊研究とは一線を画しながら展開していったことを明らかにする。

二〇一一年の東日本大震災後に浮上した被災地での幽霊談は、こうした個々の領域での幽霊や「霊」の研究蓄積を改めて統合する視点の必要性を提起した。ポスト東日本大震災である現在、近代以降の学知が幽霊をいかに対象化し、他方でいかに排除してきたかを学説史として検討することは、近代社会において周縁化されてきた実在としての幽霊の問題を歴史的に再検討すると同時に、近代以降の学問が前提としている枠組みを明らかにし、近代的な学知を相対化することにも繋がるだろう。

## 一、「民俗」からの排除、「文化」としての対象化

マルクス主義が日本の社会運動において急速に支持を拡大した一

九二〇年代、歴史学ではその影響を受けた唯物史観が隆盛を見せ、やがて『日本資本主義発達史講座』（岩波書店、一九三二―三三年）へと結実する<sup>3)</sup>。他方で同時期に起こった柳田國男の民俗学に象徴されるように、それまで国家が迷信として切り捨ててきた民間信仰や習俗を「民俗」として対象化する動きがあった。「民俗」に対する関心は民俗学に留まらず、経済中心に歴史を捉える唯物史観を相対化するものとして一部の歴史家によっても重視されていた。例えば、喜田貞吉は「社会史」について経済問題を中心に捉える見方を批判し、「人間社会の諸問題をことごとく経済方面から観察せんとするのは、いわゆる唯物史観の弊であって、ある意味においては人間を冒瀆するものといってもよい」と述べる。そこで喜田が重視するのは民俗学であり、例として被差別部落の問題と憑き物筋の問題が不可分にあることを指摘し、「民族上の諸研究を施さんがためには、勢い民俗学的諸材料を必要とするのである。否、むしろ民俗そのものがまただちに諸般の社会現象を説明するうえに必要な資料なるべき場合が少からぬのである」と民俗資料の重要性を主張する<sup>4)</sup>。

このように一九二〇年代の民間学<sup>5)</sup>において、「民俗」は単に民俗学の研究対象に留まらず、歴史学においても同時代のマルクス主義的な唯物史観への対抗として重要な意味付けがなされていたのである。そこでは従来、排除すべき田舎の迷信としか見做されなかった憑き物筋などの俗信が「民俗」として対象化されることで、地域社会の構造や民衆の心性を知るための重要な研究材料として位

置づけられた。

ところが柳田は幽霊をこの仲間には入れなかった。しばしば指摘されるように柳田は幽霊と妖怪を明確に区別し、妖怪については古代の神信仰の零落として、また「共同幻覚」の事例として、重要な研究テーマとする一方で、幽霊はその対象から排除していた。理由として、柳田が幽霊は都市の存在であり、芸能からの影響が強いと考えていたことや、共同的な体験である妖怪に対して幽霊は個人的かつ主観性に基づいたものであると見做していたことが指摘されている。<sup>(6)</sup> 柳田のこうした認識は、その後の日本民俗学における幽霊研究の稀薄さへと繋がっている。<sup>(7)</sup>

加えて、民俗学が幽霊を対象化しにくかった要因として、当時は未だそれが「科学」の領域に属す問題であり、「実在するか否か」という実否論争が付き纏っていたことを指摘しておきたい。京極夏彦や香川雅信が指摘するように、江馬務の風俗史しかり、柳田の民俗学しかり、いわゆる「人文科学的妖怪学」とは、「これが実在しようがせまいが、かくのごとき枝葉の穿鑿は無用のこと」（江馬務『日本妖怪変化史』）や「ないにもあるにもそんな事は実はもう問題でない」（柳田國男『妖怪談義』）のように、妖怪を実体から切り離し、文化的表象や想像力の産物と解することで初めて成立する学問だった。<sup>(8)</sup>ところが幽霊の場合、そうした実体からの切り離しが容易ではなかった。背景にあったのは同時代の心霊研究の隆盛である。それまで幽霊や生霊や怨念などと呼ばれてきたものに、心霊研究は

「テレパシー」「エーテル」など科学的な用語を与え、実験によってその存否を明らかにしようと試みた。一九二〇年代以降、そうした認識が社会に広まることで、幽霊は心霊として急速にリアリティを獲得し、客観的な実在性を取り戻していった。<sup>(9)</sup>例えば、『遠野物語』所収の幽霊・生霊談に対する次の評はその扱ひの難しさを言い表している。

「魂の行衛」といふ項目は、非常にむつかしい問題を含んでゐる様である。この種の話に対しては、最も初步的なものは、一体ほんたうにあつた事だらうかといふ問から始めて、其の心理上に於ける意味。更にオマクとシルマシ（此書物に用ゐられてゐる方言を以て言へば）との区別など、いふ問題になると、我々には全く不可解となつてしまふ。<sup>(10)</sup>

「オマク」「シルマシ」とは、死に際して家族や知人のもとにその姿が現れる現象、いわゆる「虫の知らせ」のことを指し、心霊研究では「テレパシー」として重要な研究テーマとされていた。評者の今泉忠義はこれを普遍的な「心理的経験」として、他の口碑、例えば、山の神やオシラサマの話と区別する。未だ幽霊の存否が心理学を中心とする心霊研究の文脈で議論されているさなかに幽霊の実見談は、ともすれば同時代の心霊学言説に吸収される可能性を秘めていたのである。<sup>(11)</sup>

一九三〇年代に行われた「全国山村生活調査」などその後の民俗学でも幽霊との関係が希薄なのは、先述の柳田自身の関心の問題と

同時にこうした隣接学問領域との緊張関係が背景にあったことが推察される。妖怪や憑き物が明確に非実在として自然科学的な研究対象から除外されていたのに対し、未だ自然科学の対象の範疇にあった幽霊を「民俗」として実体から切り離して対象化することは難しかったのではないか。

このような「人文科学的妖怪研究」に共通する「いるかないかは問題ではない」という態度は、廣田龍平が指摘するように、科学によって実在が否定されることで初めて取れる態度であった。それにも関わらず、研究者にとってそのような前提は問題とされず、ここに「妖怪を経験し、実在するものとしていた人々」との間に認識上の断絶が生まれてしまう。<sup>(12)</sup> こうした現代妖怪学の存在論的前提に対する廣田の批判は、戦後の文化的表象としての幽霊研究（以下、これを幽霊の文化史研究と呼ぶ）にも当てはまるだろう。

幽霊の文化史研究は先述の江馬務によって先駆的に行われていたが、本格的になるのは心霊が自然科学の領域から撤退した戦後以降である。紙幅の都合上、全てに言及することは出来ないが、例えば、一九五〇年代に民俗学者として幽霊を論じた今野円輔がいる。<sup>(13)</sup> 彼の幽霊の位置付けは、次の引用に明らかである。

いわゆる幽霊なるものは物理的には実在しないことはいうまでもないから問題にしないが、実在しないモノを、どんな条件のもとで、どんなふうにもその姿を見たり、その声を聞いたりするか、そこには日本人の特質らしい現象が認められるかどうか、

歴史的な変遷がありそうか、などを調べてみようという立場である、つまり幽霊は相手にしないが、幽霊を見聞するわれわれ自身の生活史の一部分―隠されていた未解決の精神史、民間信仰史の一面を相手にしたい<sup>(14)</sup>

民俗学者としての彼の立場は、あくまでもそれを見聞きする人々の心性を探ることにあつた。心霊研究が自然科学から離脱し、幽霊は物理的に証明不可能なものという認識が浸透した戦後の社会において、その自然科学が提示した前提に依拠することで人文学は幽霊を「日本人の文化」として論じることが可能になったのである。

その後、今野に続いて民俗学と国文学の交錯する場で幽霊を論じた池田弥三郎『日本の幽霊』（一九六二）<sup>(15)</sup>、阿部正路『日本の幽霊たち（怨念の系譜）』（一九七二）<sup>(16)</sup>、諏訪春雄『日本の幽霊』（一九八八年）<sup>(17)</sup>、いずれにおいても幽霊を実体から切り離して「日本文化」として論じる姿勢は共通する。国文学者の暉峻康隆も実在としての幽霊の否定という自身の立場を表明した上で、イギリスの「心霊研究会」のような「心霊現象を実験的に研究しようなどという、野暮な料簡はさらさらないのである」と述べ、あくまで大衆文化史としての考察であることを強調する。<sup>(18)</sup>

このように、戦後に刊行された幽霊の文化史研究は、幽霊を実体から切り離すことで「日本文化」として対象化するという共通点を持っていた。これらは『源氏物語』や『日本霊異記』など古代・中世の文献にまで遡って幽霊の系譜を描くという点でも共通している。

中世宗教史研究者の小山聡子は文献上に「幽霊」の語が無いにも関わらず、現在の幽霊観をそのまま過去の文献史料に投影していることを批判するが、そうした文化史で扱われている分析概念としての幽霊と、小山が指摘する史料用語としての「幽霊」とは区別して考える必要があるだろう。

むしろ、ここで問題とすべきは、彼らの分析概念が一見すると不可知論を装いながら、その実、幽霊≡非実在という近代主義的な前提の上に成り立っていることである。彼らが文化的な表象として論じる幽霊は既に近代以降の自然科学によって実在を否定されたものである。したがって、「日本文化」として幽霊を論じる時、その論者は、幽霊を否定する近代知<sup>19</sup>という立場に常に帰属する。そうである以上、古代から辿ってきた幽霊の系譜の終着点には、「近代社会において幽霊は否定・排斥された」という結末が不可避的に用意されていることになる。要因は論者によって様々であるが、幽霊が実在性を喪失した画期として江戸から明治を挙げていることは、多くの論者で一致する。例えば、近世の幽霊に注目した高岡弘幸は明治になって、啓蒙主義による教化の風潮などとともに、資本主義の発達や立身出世による身分上昇の現実化、女性の社会的地位向上によって近世的な怨念が解消されることで幽霊が近代以降に衰退したと述べる。<sup>20</sup> 暉峻は、明治時代になって「江戸時代の庶民的な土俗的な怨霊信仰が迷信として退けられ、あるいは錯乱状態における幻影と解釈されるようになったので、怪談は怨霊信仰に依拠する祭政一

致をやめて、夏から盆の初秋にかけての娯楽番組として生き残ることになったのである」とし、三遊亭円朝の「真景累ヶ淵」を例に「フィクションと承知の上で迫真の芸を楽しむ時代」「存在を信じてはいないが「幽霊はこわく、面白いもの」と演者も観客も考える時代」が始まったとしている。このように戦後になって幽霊が心靈研究の手を離れ、「日本文化」という枠組みで語ることが可能になった。これ以降、国文学や芸能史、画像・絵画資料を素材とした研究など、幽霊の文化史研究は多岐にわたって展開している。<sup>21</sup>

しかし、幽霊が現代においてなお目撃談や体験談として語られていることは冒頭に述べた通りである。幽霊を文化と見做すことは、存否の問題を回避し、幽霊≡非実在という暗黙の前提の上に成り立つ。逆に言えば、少しでも幽霊についての科学的な議論に言及すれば文化史の枠組みから逸脱してしまう。戦後の文化史と幽霊はこのような緊張関係の上に成り立っていたと言えよう。

本章では、一九二〇年代において「民俗」から排除された幽霊が、戦後になって「日本文化」として対象化されたものの、そこでは文化と見なす視点そのものが持つ近代性については顧みられることなく、「幽霊は近代になって衰滅した」という近代的知識人のテーゼが踏襲されていたことを指摘した。

## 二、民衆思想史と「民俗」の変容

近世の怪異文化史を研究する木場貴俊は、安丸良夫とひろたまきの民衆思想史において、幽霊や妖怪を含めた怪異が近代社会において「克服・啓蒙・排除されるべき前近代の事物」と見做されたと位置づけられることで、その後の近代史における怪異研究の稀薄さに繋がったと推測する。<sup>(22)</sup>だが、同じ「前近代の事物」でも、安丸やひろたはいずれも「民俗」については重要な概念として位置づけていた。本章ではまず六〇年代から七〇年代にかけての民衆思想史による「民俗」観を概観する。次に、その後の民俗学における「民俗」概念の再検討を踏まえ、九〇年代の川村邦光による研究を例に、幽霊もまた民衆思想として対象化し得る可能性があったことについて論じる。

戦時中の皇国史観に対する反省から戦後歴史学は科学的合理性を重視し、講座派の理論と、大塚久雄、丸山真男らに代表される近代主義理論によって形作られた。<sup>(23)</sup>そこでは近代化を促進した資本家や知識人が評価される一方で、民衆は受動的な存在と見なされた。こうしたエリート主義的な見方を批判するかたちで六〇年代から七〇年代にかけて、民衆の生活や行動に焦点を当て、その意識の独自性に着目したのが民衆思想史である。

その際、民衆側の意識を明らかにするものとして改めて注目され

たのが「民俗」、具体的には柳田民俗学だった。民衆思想史の先駆者である色川大吉によれば、六〇年代以降、安保闘争や公害問題など、戦後啓蒙の揺らぎや近代化の矛盾が露呈するなかで知識人を中心に柳田民俗学の再評価がなされ、七〇年代には「空前の柳田ブーム」が起ったという。<sup>(24)</sup>色川が一九七〇年に刊行した『明治の文化』の冒頭では、柳田の『遠野物語』や『妖怪談義』が引用され、国家が推し進めた「近代文明」に対する民衆独自の「幻想世界」が提示される。ここに象徴的に現れているように、「民俗」が「文明」と対置され、戦後歴史学の科学的合理主義や近代主義を相対化するものとして柳田民俗学が位置づけられていたことは当時の民衆思想史に共通していた。

なかでも最も「民俗」を重視していたのが安丸良夫である。六〇年代の近代化論を批判し、民衆の主体形成に着目した「通俗道徳」論を提起した安丸だったが、七〇年代になると『出口なお』（一九七七）や『神々の明治維新』（一九七九）に代表されるように、「近代国家の正統秩序」対「反秩序の諸契機」という観点で近代化を捉える問題意識が強まる。<sup>(25)</sup>その「反秩序の諸契機」として「民俗的なもの」が位置づけられた。安丸によれば「政治権力と民俗的なものとの対抗」は既に近世中期以降の祭礼や若者組の取締、流行神や淫祠の禁令に見られるとし、明治になると「民俗的なもの」はそうした秩序に対する抵抗可能性とともに「日本の近代化＝文明化」という課題の点からも貶価されて、強権的に抑圧・排除がなされていっ

たと指摘する<sup>(26)</sup>。したがって、「近代化とは、民俗的なもの」として構成されていた民衆の生活世界のなかに、文明化された秩序という日常化された権力が根を降してゆく過程<sup>(27)</sup>として論じられた。「民俗」を近代化に逆行する民衆の非合理的な生活習俗としてではなく、政治権力「中心」に対する「周縁的現実態<sup>(28)</sup>」に位置づけ、そこに政治的・社会的な対抗可能性を見出す安丸の視点は、それ以前のマルクス主義史学や近代化論の見方を刷新する画期的なものだった。

しかし、見方を転じれば、それはあらゆる「民俗」を政治権力に対抗し得る場として一元的に評価してしまうことになる。実際、民俗学者の小松和彦が批判するように、安丸の「民俗」に対する関心は、日常性を捨象し、変革を期待させるような「集团的蜂起寸前の民俗<sup>(29)</sup>」としての特徴を持つ。例えば、明治維新以降の東京の於岩稲荷やねずみ小僧の墓に対する地元住民の崇敬について、「民衆のすじみちたてて展開しえない反政府的な気分<sup>(30)</sup>」が反映していたと解釈するが、現世利益などの側面については深く追求されない。つまり、安丸民衆思想史において、権力に対抗する明確な「活力」が見出されないような「民俗」は、そもそも「民衆思想」としては対象化されない。安丸は、小松に対する反論のなかで、怨霊や亡霊も古代・中世社会では政治権力「中心」を揺るがすほどの影響力を持っていたが、近世の「非呪術的な権力リアリズム」を中核とする世俗権力の成立を画期として社会的な影響力を失ったと述べていた<sup>(31)</sup>。

このように、「民俗」を文明や政治権力と対置させると、その対

抗性によってのみ評価される「民俗」はやがて近代国家成立の過程で抑圧・編成替えされるものとして論じられる。

ひろたまさきの「妖怪」論にはより具体的にこうした構造が現れている<sup>(32)</sup>。ひろたは安丸の「通俗道德」論を下敷きとしつつ、そうした合理的世界を受容した「中間層」（村役人、豪農商層、民間知識人など）ではなく、「通俗道德的世界像」から逸脱する下層民衆に着目し、それを「妖怪的世界」という言葉を用いて対象化した。ここで言う「妖怪」とは、幽霊を含む「当時の社会における正当的な諸価値から軽視または蔑視さらには排除されるところの諸価値を、表現したり実現するところの魔力的存在」として定義される。その発露は化政文化期に人気を博した鶴屋南北「東海道四谷怪談」や歌川国芳「源頼光と土蜘蛛」といった作品に見出される。そこには支配層・中間層が提示する合理的で支配的なイデオロギーに抵抗する民衆の「デモニッシュなエネルギー」があったという。それは思想と呼べるほど体系も秩序もないもので、その正当性を弁証するイデオログや論理も登場しなかった。それ故、仮に「世直し」的世界像<sup>(33)</sup>が立ち現れても、それは利那的なもので、一八世紀末以降、影響力を増した「通俗道德的世界像」を前に敗北する。やがて明治になると「文明と野蛮」という分割のもと、「妖怪」は「文明」が持つ合理性によって排除されていく。

こうしてみると安丸の「民俗的なもの」とひろたの「妖怪」は、ともに権力対抗性を基準に設定される点で極めて近い概念である

ことが分かる。異なるのは、前者が流行神や祭礼など「民俗」を、後者が歌舞伎や絵画など「文化」を基盤としている点であるが、ひろたもまた、「妖怪の世界」の中に若者組や祭礼も包摂していることから、安丸の「民俗的なもの」を化政文化にまで拡張させたものと見て良いだろう。いずれにせよ、そこで重視されるのは、科学的合理主義や近代国家のイデオロギーに対抗し得る民衆の活力であった。

だが、そうした対置が成り立つのは、「民俗」≠非科学的、という前提があつてこそである。ところが、近年の民俗学ではこうした自明性が揺らぎつつある。例えば、先述の廣田龍平は、「民俗」と「科学」の意識的・無意識的な二項対立のもと民俗事象≠非科学的とする前提を批判し、「科学と民俗」の関係性を問う必要性を主張する<sup>(34)</sup>。こうした展開の背景に、八〇年代後半から九〇年代にかけて行われた「民俗」概念の再検討があつたことは間違いない。そこでは、従来用いられてきた「民俗」が近代化とともに構成される概念であり、柳田國男の視点が大きく介在していたことが改めて問題となった<sup>(35)</sup>。端的に言えば、柳田民俗学における「民俗」とは、柳田國男がその時点において「伝統」と眼差したものの総称であるということが改めて提示されたのである。その意味で「民俗」は近代化、科学化、合理化とは本質的に相反する過去の遺物という性格を初期設定として持っていたと言える。六〇年代から七〇年代にかけての民衆思想史が用いた「民俗」もまた、こうした柳田民俗学の「民俗」観に依

拠していた。

しかし、重要なのは、この議論を通して「伝統」への眼差しは固定的なものではないという見方がその後の民俗学で主流になったことである。眼差す主体がどの時間に立脚するかによつて、当然、「伝統」として振り返られるものも変わる<sup>(36)</sup>。柳田が「伝統」と見做したものと、現代の我々が「伝統」と見做すものは当然異なる。七〇年代であれば、まだ柳田の眼差しをそのまま「民俗」として取り扱うことは出来ただろうが、現代においてそれをそのまま共有することは難しい。こうして現在に直結する「近過去」のなかに民俗を見出す視点が現在に至るまで民俗学の主流となったのである<sup>(37)</sup>。八〇年代後半以降の口承文芸研究において、「都市伝説」や「学校の怪談」が注目されたのもその一例である。

こうした新たな民俗観を踏まえて、八〇年代後半に「民俗の知」と「制度の知」（専門の知）という構図で近代国家の成立を考察したのが川村邦光だった。川村は日露戦争期を契機として、家族国家観に代表される天皇制イデオロギーが急速に社会に浸透し、民衆のローカルな生活世界の解体を試みたと述べる。だが、他方で、日露戦争中に見られた「陰膳」や「徴兵よけ祈願」を例示し、「国家信仰圏」と「民間信仰圏」との間に靈魂の管理をめぐる相克があつたことを指摘する<sup>(40)</sup>。ところが、日露戦争後に「天皇教の現人神（天照大神・皇祖皇宗）―靖国教の忠魂（英霊）―祖先教の先祖（祖霊）の神霊ヒエラルキー」が国民統合の精神的基軸となると、全国でこ

れに基づく均質化された国民儀礼がさも伝統であるかのように敢行され、「官製の脱呪術化―近代化」のもと、国家が直接、霊魂の管理に介入するという状況になった。それによって、霊魂は土着性を失い、「怨霊や亡霊は二元的な霊魂空間の表層から排除され、それは深層へ沈潜するか、ほとんど抹殺された」という。その後も川村は、巫女による死者の口寄せや花嫁人形、ムカサリ絵馬など、「国家信仰圏」に組み込まれなかった「沈潜」としての民間信仰に注目し続け、二〇一〇年代以降は死者の記憶や弔いとの関わりから、改めて「亡霊」に注目している。<sup>(43)</sup>

一九八六年刊行の『近代化と伝統 近世仏教の変質と転換』<sup>(44)</sup>で編者を務めた安丸良夫は、「祖先」に回収されない「怨霊」「亡霊」などの死者霊は社会からは周縁化されながらも民衆生活では大きな意味を持ち続けただろうと推測しているが、同書に収録された川村の「霊魂」論は、まさしく安丸が示した課題に答えるものだったと言えるだろう。

とはいえ、大正期から昭和戦前期の心靈研究や霊術に対して、「霊魂の再呪術化―物神化によって生まれた徒花にすぎず、いわば科学―神秘主義の名の下で霊魂記号を弄んだものにすぎなかった」と評価するように、川村もまた、「霊魂」に科学が介入することには否定的であったし、その後の「弔い」との関わりでは「亡霊譚は出版文化やインターネット文化を通じて、いわばマニアックに怪異・不気味趣味の対象となり、幽霊・心霊スポットを生み出して消費され、

そして浪費されている」と消費文化としての側面にも批判的だった。<sup>(46)</sup>しかし、彼が深層へ沈潜するか、抹殺されると評した幽霊たちはしばしば近代の新聞雑報記事で怪談として消費され、そこで用いられるのは、「テレパシー」や「エーテル」といった「科学的な用語だったのである。こうしてみると、川村の「霊魂」や「亡霊」という概念は自然科学と消費文化を取り除くことで、死者を思いやる純粋な民間信仰として対象化されたものだったことが分かる。

ここで改めて問題の焦点を「自然科学をいかに扱うか」という点に絞ってみたい。これにいち早く切り込んだのは一九八〇年代のいわゆるポストモダン以降の宗教学であった。

### 三、オカルト・スピリチュアリティ・サブカルチャー、そして東日本大震災

一九六〇年代以降、宗教学では近代西洋で確立した Religion (宗教) という概念の自明性が揺らぎ、「宗教」概念の再検討が行われた。<sup>(47)</sup> その結果、「科学と宗教」という自明の対立構造が見直され、「科学」でも「宗教」でもない領域として「オカルト」が注目を浴びる。<sup>(48)</sup> この言葉が日本に移入したのは一九七〇年代とされ、契機としてコリン・ウィルソン『オカルト』<sup>(49)</sup> (原著は一九七一年) の翻訳・出版が挙げられる。その後、メディアに流用され、ポップカルチャーと結びつきながら一九七四年にはオカルトブームと呼ばれる社会状況

を訪れた。<sup>(50)</sup>

当初、オカルト研究は科学の絶対性に対する近代批判の文脈で行われたが、「宗教」概念の揺籃期にあった宗教学にとつては「科学」対「宗教」、「合理」対「非合理」という二項対立を乗り越える契機として受け止められた。端的に言って、それは超自然的なものを含む概念であったオカルトの中から「霊」を再発見していく動きであった。例えば、西山茂は明治末期から大正期に「(霊)術」系新宗教」が流行し、七〇年代に再びオカルトブームが起こっていることを、近代化の過程で起こる「非合理の復権」として説明する。<sup>(51)</sup>その背景には八〇年代当時、霊友会系諸教団や阿含宗など新々宗教の隆盛があった。

しかし、一方で、そうした教団に属さず、個人として「宗教っぽい」ものを消費する動きが早くから注目されてきた。七〇年代から八〇年代にかけて「ニューエイジ」「精神世界」と呼ばれたものがある。島蘭進はこれを「近代合理主義でも宗教でもない第三の道」として「新霊性運動」(あるいは新霊性文化)と呼び、後に二〇〇〇年代のスピリチュアルブームを踏まえて「新しいスピリチュアリティ」<sup>(53)</sup>として改めて概念化した。こうした研究の起点はあくまで現在にあり、先述の西山であれば当時のオカルトブームおよび「(霊)術」系新宗教の隆盛、島蘭であれば二〇〇七年にピークを迎えるスピリチュアルブームが念頭に置かれていた。だが、いずれにしても、それを現代の一過性の流行現象と捉えず、近代の催眠術や霊術・民

間精神療法にその起源を求めている点で一致する。その際、西山が大正期に流行した霊術の宗教性に着目したのに対し、島蘭が霊術を「術」としての性質よりも、科学と協奏可能な「知」として捉えたことは重要である。<sup>(54)</sup>これは近現代における霊術やオカルトの流行を「非合理の復権」としてではなく、非合理的と見做されるものもまた、科学的な言説をまとった「知」として近代社会の中で展開してきたことを明らかにするものだった。これはその後の催眠術や霊術、民間精神療法研究に大きな影響をもたらし、近年に刊行された『近代日本の民間精神療法』(二〇一九)でも、編者を務めた吉永進一が「近代は呪術を脱したのではなく、呪術も近代化したのであり、その顕著な現象が民間精神療法であったのではないか」と指摘している。<sup>(55)</sup>このように、宗教学はオカルト研究と架橋することで、合理と非合理という二項対立を超えた議論を可能にしたのである。

しかし、そこで重視された「霊」と可視的な死者霊としての幽霊が厳密に区別されていたことは注意を要する。先祖の祟りを説く霊友会などに対して、島蘭が研究対象とした「新しいスピリチュアリティ」はそうした言説を忌避し、自己変容による意識改革や「癒し」を重視する特徴を持っていた。そのため、そもそも宗教学のスピリチュアリティ研究の文脈において、幽霊は対象の外にあったのである。加えて、スピリチュアリティを扱う研究者が幽霊を意図的に排除していたことも大きい。堀江宗正によれば、一九九九年七月の東西宗教交流学会において、spiritualityを「霊性」と訳す立場と、「ス

スピリチュアリテイ」と訳す立場で議論がなされたといい、その際に、「霊性」という言葉が「幽霊とか靈感商法といった否定的なこと」を連想させるのではないかと懸念が表明されたという。<sup>(56)</sup> また、二〇〇四年刊行の『スピリチュアリテイの社会学』では、「霊性」の「霊」という言葉が「幽霊」や「おばけ」などを連想させ無意味な誤解を招く恐れがある」として「スピリチュアリテイ」という語が選択されている。<sup>(57)</sup> ただし、こうしたスピリチュアリテイ研究における明確な幽霊の拒否があった一方で、同時期には宗教思想史として津城寛文による『〈霊〉の探求 近代スピリチュアリズムと宗教学』(二〇〇五)<sup>(58)</sup> が刊行されている。ただし、著者も述べるように同書で扱われるのは「高等スピリチュアリズム」(倫理的、哲学的に高度な内容を持つ霊界通信が伝える思想)とそれに対する批判であり、巷の幽霊談のような「底辺のスピリチュアリズム」は扱われない。

もともと、八〇年代以降のポストモダンの中でオカルトに着目した研究は宗教学に限らない。例えば文学研究者の一柳廣孝の研究はその先駆である。一柳は明治期に起こった「こっくりさん」、催眠術、千里眼の流行を近代化の進展とともに浮上する「ノイズ」として分析し、その延長線上にオカルトブームを位置づけている。<sup>(59)</sup> 九〇年代当初はこうした明治期における学的パラダイムの変化と「霊」に関する言説の変化を中心に研究を行っていたが、その後、戦後から現代にまで射程を広げて怪談やライトノベルなどサブカルチャーへと研究が展開している。<sup>(60)</sup>

また、九〇年代に民俗学者の宮田登や小松和彦によって始まり、二〇〇〇年代以降、他分野の学問と結びつきながら活気を迎えた妖怪文化研究もまた、人文学における幽霊研究の画期であった。それでも七〇年代オカルトブームが現在における「近過去」として分析の遡上に上がった。早くは宮田登が都市の新たな民俗文化としてオカルトブームを論じている。<sup>(61)</sup> また、大島清昭は近世の「日本の幽霊」と現代に語られる幽霊との間に断絶があることを指摘し、その契機としてオカルトブームに注目する。<sup>(62)</sup> さらにオカルトブームの中で勃興した心霊写真<sup>(63)</sup>や心霊スポット<sup>(64)</sup>についても、民俗学や写真論をはじめ、精力的に研究が行われている。こうした研究は宗教学が扱わなかった幽霊の問題に光を当てるものだった。

やや単純に図式化すると、八〇年代以降の人文学における「霊」の再発見は、霊性Ⅱスピリチュアリテイに注目した宗教学と、サブカルチャーとしての心霊・幽霊に着目した民俗学や文学研究へと分岐した。個々の領域において豊富な研究蓄積が積み上げられていたが、両者を架橋する試みは現れなかった。だが、こうした状況を变える事態が起こる。東日本大震災である。

二〇一一年三月十一日の東日本大震災は宗教学にとって、死者の問題が急速に浮上する契機であった。それ以前から死者の問題に言及してきた末木文美士や鈴木岩弓が口を揃えて言うように、二〇〇〇年代までの宗教学において死者はタブー視されており、鈴木はそれ以前に自身の研究内容に触れる際には「死」や「死者」の言葉を

避け、「祖先崇拜」や「人生儀礼」といった言葉を代替させるほどだったという。<sup>(66)</sup>これは単に学問の問題だけでなく、近代社会全体が死や死者をタブー視し、日常生活圏から排斥するという、ジェフリー・ゴラーやフィリップ・アリエスの指摘する「死のボルグラーフィ化」と密接に関わっているだろう。<sup>(67)</sup>しかし、大勢の震災死者と原発事故という科学への信頼の揺らぎをもたらした東日本大震災以降、死者の問題はもはや避けられないテーマとして社会に滲出したのである。

それを象徴するのが被災地の幽霊談だった。震災直後から遺族や地元住民の間で津波による犠牲者の姿を見たり、声を聞いたりなどの体験談が語られ始めた。これは新聞各紙でも取り上げられ、<sup>(68)</sup>二〇一三年にはNHKでドキュメンタリー『亡き人』との再会<sup>(69)</sup>が放映され話題を集めた。それと併行して、社会学や宗教学においても被災地の幽霊談を扱った研究が行われた。ただ、ここで注意しなければならぬのは、そうした研究においてはマスメディアと違って、「幽霊」という言葉が意図的に忌避されていることである。宮城県石巻市で聞き取り調査を行った工藤優花は、「幽霊なんて蔑むように言うんじゃない！」と怒鳴られたり、「幽霊とはちよつと違うかもしれないね」と諭されたりした<sup>(70)</sup>と述べる。その理由について工藤は体験を語る彼らの間に「現象の正体（靈魂）は尊いもの」という観念が潜在的もしくは顕在的にあり、「貶られたくない」という「畏敬」の念があった<sup>(71)</sup>と推察している。実際、鈴木岩弓が被災

地で聞き取りを行った際にも「幽霊」という言葉を使った人は皆無だったといい、「幽霊」の語を使うのは研究者・宗教者・報道関係者であり、現象の外縁にいる人たちが、その体験者の言説をまとも上げる時に「幽霊」という言葉を当てはめると指摘する。<sup>(72)</sup>同じく被災地で聞き取りを行った高橋原・堀江宗正の研究でも体験の当事者の中には「幽霊」という言葉を嫌う人々がいると指摘され、研究対象としての「死者」を狭義の「幽霊」に限定するのではなく、体験者の語り方に即して、「霊的体験」と呼称し、恐ろしいものとして語られる「未知の霊」（見知らぬ死者）と、心温まるものとして語られる「身近な霊」（身近な死者）という二分法を設定している。<sup>(73)</sup>

フィールドワークの場において、「幽霊」という既成概念を外から当てはめるのではなく、当事者の語りによって用語の設定を行うことは極めて適切なアプローチと言えよう。しかし、見方を変えれば、これらの研究は被災地の人々の語りによって分析概念を規定するという共通の特質を持っている。震災以降、死者の問題が宗教学を中心に重要な研究課題として対象化されたのは大きな画期である。しかし、そこで「霊的体験」といった用語が選択されることで、結果的に幽霊の文化史との接続がなされないまま個々の領域で議論が行われているのが現在の状況と言えるだろう。<sup>(74)</sup>

## おわりに

最後に全体の議論を整理しつつ、近現代史研究の立場から今後の課題を提示したい。一章及び二章では、民俗学、文化史、民衆思想史を取り上げ、各領域において幽霊を対象化しようとする試みについて検討した。その結果、自然科学が提示する合理主義を前提としながら幽霊から実在性を取り除き、文化や民間信仰の問題として再配置することで人文科学的な研究対象としてきたことを指摘した。ところがポストモダンと呼ばれる風潮において、近代的な学知が前提としてきた「科学」そのものへの問い直しが起こる。三章では八〇年代以降の宗教学に注目し、越境的な概念として「霊」が提起されたことを論じた。しかし、それは結果的には幽霊との差別化を行うこととなった。東日本大震災以降、死者を巡る議論が盛んになるなかで、「霊的体験」にも注目が集まるが、ここでは幽霊という言葉は忌避される。近代以降、非実在を前提として論じられてきた幽霊という用語を、現代社会の聴き取りの場において持ち出すのは不適切だと判断されたためであろう。

端的に言えば、近代化の過程で幽霊という言葉そのものが否定系の属性を付与されてきたのである。本稿で検討したのは、近代以降の学術研究が幽霊という言葉に否定系の属性を与えてきた歴史である。それを回避するために「心霊」「霊的体験」といった新たな用

語が流通したが、それによって議論は様々に分岐した。

近代的な学知は幽霊を現実世界から不可視化したが、現代においてなお、幽霊がある程度のリアリティを持って語られていることは冒頭に示した通りである。仮にそれを「心霊現象」や「霊的体験」といった言葉で対象化しても、近代社会が「幽霊」と呼び表してきたものと全く無関係ではあり得ない。歴史学の立場から幽霊の近現代史を論じる意義はここにあると考えている。本稿では、ひとまず学説史の検討によって幽霊を巡る近代以降の状況の整理を行った。具体的な方法や課題設定については、また稿を改めて論じたい。

## 注

(1) 大槻文彦『言海』（林平書店、一九〇四年）。

(2) 二〇一九年二月に東京大学死生学・応用倫理センター（調査者 堀江宗正・白岩祐子）によって行われた死生観調査（回答者1279人）では、「死んだ人の意識は何らかの形で残る」という設問に対して肯定的回答が四八・五％、肯定的回答が五一・六％だった。また、「不幸な最期、非業の死を迎えた死者の魂や霊魂は、この世をさ迷うことがある」に対しては、「そう思う」とてもそう思う」が二八・四％、「まったくそう思わない」「そう思わない」が三二・四％、残りが「どちらともいえない」という結果だった。堀江宗正「死生観（生死観）調査」（死生学・応用倫理研究）二五号（二〇二〇年三月）。

(3) なお、本稿では一九二〇年代の「社会史」及び六〇年代の民衆思想史においてマルクス主義の唯物史観に対するアンチテーゼとして「民俗」が注目されたことに重点を置いており、マルクス主義歴史学そのものの展開については詳しく論じない。

- (4) 喜田貞吉「日本社会史とは何ぞや」(『歴史と地理』一二卷二号、一九二四年、『喜田貞吉著作集10 部落問題と社会史』平凡社、一九八二年所収)。
- (5) 鹿野政直「近代日本の民間学」(岩波新書、一九八三年)。
- (6) 香川雅信「柳田國男と妖怪・怪談研究」(『日本民俗学』二七〇号、二〇一二年五月)。
- (7) 小松和彦「幽霊」(小松和彦編『怪異の民俗学6 幽霊』河出書房新社、二〇〇一年)。
- (8) 京極夏彦「妖怪の理 妖怪の檻」(角川書店、二〇〇七年)、香川雅信「人文科学的妖怪学の誕生」(江馬務『日本妖怪变化史』中公文庫、二〇〇四年)。
- (9) 一柳廣孝「一九二〇年代、〈心霊〉は増殖する」(小松和彦編『日本妖怪学大全』小学館、二〇〇三年)。
- (10) 今泉忠義「遠野物語」増訂版(書評)(『國學院雑誌』第四一巻第一二号、一九三五年二月)。
- (11) 一柳廣孝「怪異の表象空間 メディア・オカルト・サブカルチャー」(国書刊行会、二〇二〇年)、初出は、「心霊データベースとしての『遠野物語』—神秘主義の視点から」(石井正己・遠野物語研究所編『遠野物語と二一世紀 近代日本への挑戦』三弥井書店、二〇〇九年)。
- (12) 廣田龍平「妖怪の誕生 超自然と怪奇的自然の存在論的歴史人類学」(青弓社、二〇二二年)。
- (13) 今野円輔「怪談 民俗学の立場から」(現代教養文庫、一九五七年)。
- (14) 今野円輔「日本怪談集(幽霊篇)」(教養文庫、一九六九年)。
- (15) 池田弥三郎「日本の幽霊」(中央公論社、一九六二年)。
- (16) 阿部正路「日本の幽霊たち(〈怨念の系譜〉)」(日貿出版社、一九七二年)。
- (17) 諏訪春雄「日本の幽霊」(岩波書店、一九八八年)。
- (18) 暉峻康隆「幽霊 冥土・いん・じゃぱん」(岩波書店、一九九七年)。
- (19) 小山聡子「幽霊ではなかった幽霊—古代・中世における実像—小山聡子・松本健太郎編『幽霊の歴史文化学』(思文閣出版、二〇一九年)。
- (20) 高岡弘幸「幽霊 近世都市が生み出した化物」(吉川弘文館、二〇一六年)。
- (21) 先行研究を挙げればきりが無いが、例えば芸能史では服部幸雄や横山泰子、文学研究では高田衛、堤邦彦、近藤瑞木、谷口基、また堤は近年、寺が所蔵する幽霊画を素材に研究を行っている(堤邦彦『日本幽霊画紀行 死者画像の物語と民俗』三弥井書店、二〇二〇年)。
- (22) 木場貴俊「近世怪異が示す射程—ひろたまさきの『妖怪』論を手掛かりにして—」(『東アジア怪異学会編『怪異学の地平』臨川書店、二〇一八年)、『怪異をつくる 日本近世怪異文化史』(文学通信、二〇二〇年)。
- (23) 戸邊秀明「マルクス主義と戦後日本史学」『岩波講座 日本歴史 第22巻 歴史学の現在(テーマ巻3)』(岩波書店、二〇一六年)。
- (24) 色川大吉「柳田國男の常民文化論」(『色川大吉著作集 第三巻 常民文化論』筑摩書房、一九九六年) 五頁。
- (25) 島蘭進「宗教研究から見た安丸史学—通俗道徳論から文明化論へ—」(前掲、『安丸思想史への対論』(ペリかん社、二〇一〇年)。
- (26) 安丸良夫「神々の明治維新」(岩波書店、一九七九年)。
- (27) 安丸良夫「近代天皇像の形成」(岩波書店、一九九二年)。
- (28) 前掲、安丸(一九九二)。
- (29) 小松和彦「安丸良夫の民俗論」(前掲、『安丸思想史への対論』(ペリかん社、二〇一〇年)。
- (30) 安丸良夫「天皇制下の民衆と宗教」(『安丸良夫集3 宗教とコスモロジー』岩波書店、二〇一三年) 一三二頁。初出は『岩波講座 日本歴史 16 近代3』(岩波書店、一九七六年)。
- (31) 小松論文に対するコメント。(前掲、『安丸思想史への対論』(ペリかん社、二〇一〇年)。
- (32) ひろたまさき「『世直し』に見る民衆の世界像」(『日本の社会史七 社会観と世界像』岩波書店、一九八七年) 後に「差別の視線 近代日本の意識構造」(吉川弘文館、一九九八年) に再録。
- (33) ひろたまさき「日本帝国と民衆意識」(前掲、『安丸思想史への対論』(ペ

- りかん社、二〇一〇年)。
- (34) 廣田龍平「科学的なもの」を民俗学する―「荒野」を「沃野」に変えていくために―趣意書、同「科学の「進歩」と迷信、そして近代性の揺れ動く関係性」、また、飯倉義之「ニセ科学を民話として読む」(前掲「現代民俗学研究」第十一号、現代民俗学会、二〇一九年二月号)。
- (35) 小松和彦・関一敏・佐藤健二「野の学問のためのレッスン」小松和彦・関一敏編「新しい民俗学へ野の学問のためのレッスン26」(せりか書房、二〇〇二年)。
- (36) これに関して、島村恭則は、歴史学的な明治・大正・昭和といった時期区分に基づく固定的な時代概念としての「近代」に対して、「民俗学的近代」という言葉を用いて、「フィールドで対面する人々が経験してきた過去とそこに直接的に流れ込む過去の記憶」と定義する。前掲「新しい民俗学へ野の学問のためのレッスン26」(二〇〇二)。
- (37) 岩本通弥・門田岳久・及川祥平・田村和彦・川松あかり編「民俗学の思考法〈いま・ここ〉の日常と文化を捉える」(慶應義塾大学出版会、二〇二二年)。
- (38) ジャン・ハロルド・ブルンヴァン著、大月隆寛・菅谷裕子・重信幸彦訳『消えるヒッチハイカー 都市の想像力のアメリカ』(新宿書房、一九八八年)。
- (39) 常光徹『学校の怪談 口承文芸の展開と諸相』(ミネルヴァ書房、一九九三年)。
- (40) 川村邦光『幻視する近代空間』(青弓社、一九九〇年)。
- (41) 前掲、川村(一九九六)、『巫女の民俗学【女の力】の近代』(青弓社、一九九一年)、『弔いの文化史 日本人の鎮魂の形』(中公新書、二〇一五年)。
- (42) 川村邦光『民俗空間の近代 若者・戦争・災厄・他界のフォークロア』(情況出版、一九九六年)、『憑依の近代とポリテクス』(青弓社、二〇〇七年)。
- (43) 川村邦光『弔い論』(青弓社、二〇一三年)、『亡霊』(大谷栄一・菊池曉・永岡崇編著『日本宗教史のキーワード 近代主義を超えて』慶應義塾出版会、二〇一八年)。
- (44) 安丸良夫編『近代化と伝統 近世仏教の変質と転換』(春秋社、一九八六年)。
- (45) 前掲、川村(一九九〇)。
- (46) 川村邦光『弔い論』(青弓社、二〇一三年)。
- (47) 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』(岩波書店、二〇〇三年)、『宗教概念あるいは宗教学の死』(東京大学出版会、二〇一二年)。
- (48) 神秘思想史研究者のウォウテル・ハネグラーフは「オカルト」を「宗教」にも「科学」にも属さな<sup>3)</sup> rejected knowledge (排除された知)と定義した。Wouter J. HANEGRAAFF, *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed* (London & New York: Bloomsbury, 2013)。
- (49) コリン・ウィルソン著 中村保男訳『オカルト』(新潮社、一九七三年)。
- (50) 韓相允「一九七〇年代の日本における「オカルト」概念の受容と展開」『学際日本研究』1巻、東北大学日本学研究会、二〇二二年三月)。
- (51) 西山茂『現代の宗教運動——(霊)術系新宗教の流行と「2つの近代化」大村英昭・西山茂編『現代人の宗教』(有斐閣、一九八八年)。
- (52) 島蘭進『精神世界のゆくえ—宗教・近代・霊性』(秋山書店、二〇〇七年)。
- (53) 島蘭進『現代宗教とスピリチュアリティ』(弘文堂、二〇二二年)。
- (54) 田邊信太郎・島蘭進・弓山達也『癒しを生きた人々 近代知のオルタナティブ』(専修大学出版局、一九九九年)、『癒す知』の系譜 科学と宗教のはざま』(吉川弘文館、二〇〇三年)。
- (55) 栗田英彦・塚田穂高・吉永進一『近現代日本の民間精神療法 不可視なエネルギーの諸相』(国書刊行会、二〇一九年)。
- (56) 堀江宗正『ポップ・スピリチュアリティメディア化された宗教性』(岩波書店、二〇一九年)。
- (57) 前掲、堀江(二〇一九)伊藤雅之・榎尾直樹・弓山達也編『スピリチュアリティの社会学 現代世界の宗教性の探求』(世界思想社、二〇〇四年)。

- (58) 津城寛文『「霊」の探求 近代スピリチュアリズムと宗教学』（春秋社、二〇〇五年）。
- (59) 一柳廣孝『「こっくりさん」と「千里眼」 日本近代と心靈学』（講談社、一九九四年）。
- (60) 前掲、一柳（二〇二〇）。
- (61) 宮田登『妖怪の民俗学 日本の見えない空間』（岩波書店、一九八五年）、『都市空間の怪異』（角川書店、二〇〇一年）。
- (62) 大島清昭『現代幽霊論』（岩田書院、二〇〇七年）。
- (63) 小池壮彦『心靈写真』（宝島社、二〇〇〇年）、一柳廣孝編『心靈写真は語る』（青弓社、二〇〇四年）、飯倉義之（「霊」は清かに見えねども——「中岡俊哉の心靈写真」という「常識」）（一柳廣孝編『オカルトの帝国 1970年代の日本を読む』青弓社、二〇〇六年）。
- (64) 及川祥平『心靈スポット考—現代における怪異譚の実態』（アーツ・アンド・クラフツ、二〇二三年）。
- (65) 末木文美士編『死者と霊性—近代を問い直す』（岩波書店、二〇二二年）。
- (66) 鈴木岩弓『はじめに』鈴木岩弓・磯前順一・佐藤弘夫『「死者／生者」論—傾聴・鎮魂・翻訳』（ペリカン社、二〇一八年）。
- (67) ジェフリー・ゴラー著 宇都宮輝夫訳『死と悲しみの社会学』（ヨルダン社、一九八六年）、フィリップ・アリエス著 伊藤晃・成瀬駒男訳『死と歴史—西欧中世から近代へ』（みすず書房、一九七五年）。
- (68) 例えば、『お化けや幽霊見える』心の傷深い被災者 宗教界が相談室』（『産経新聞』二〇二二年一月一八日）、『幽霊目撃談、被災地で 切ない思い、姿を変えて』（『朝日新聞』夕刊二〇二二年一月一九日）、『被災地の幽霊話 ほんのり温かく（死と向き合う心に癒やしも）』（『東京新聞』二〇二三年八月二二日）、『幽霊を心のケアに話すことで、不安和らぐ』（『朝日新聞』二〇一三年二月二二日）、『霊、時には癒やしに 男性、被災地で幽霊話取材』（『河北新報』二〇一五年一月四日）など。
- (69) 工藤優花『死者たちが通う街—タクシードライバーの幽霊現象』金菱清編『呼び覚まされる霊性の震災学』（新曜社、二〇一六年）。
- (70) 鈴木岩弓『震災被災地における怪異の場』『口承文芸研究』第三十八号（日本口承文芸学会、二〇一五年三月）。
- (71) 前掲、高橋原・堀江宗正（二〇二二） 八頁。
- (72) その中で、宗教学がスピリチュアリティという言葉を選択することで、「霊」の問題を排除していたことを指摘し、心靈番組や「学校の怪談」など、根強く存在するポピュラーなレベルでの「霊」への関心に着目した堀江宗正の研究は現代の幽霊観を考える上でも示唆に富む。堀江（二〇一九）。