

説経『さんせう太夫』論

— その構想をめぐって —

生 井 武 世

現実を自らの力で切り開こうとする極めて意志的な行動力は、説経の「本地譚」の世界では、神仏に転生するという結末に保証されることによって獲得されうる。それは自らの意志の貫徹の代償として、多大な辛苦を要するところに初めて成り立ちうる世界であり、現実には呻吟する人間の救いのありようとしても、極めて説得力のある神話的な構想でありえた。しかし、その意志がいかなる場合にも貫徹されないものとして現実が認識されるとき、すでに存在する信ずるに足る強大な「力」の持ち主に意志を委託しようとする発想が生まれる。そこでは人間の意志は一方的に無力であり、意志は貫徹されようとして貫徹されえない壁に突き当たり、そこから先のすべでは神仏の意志に任されることになる。そこにいわゆる「靈験譚」の世界が紡ぎ出されることになるのだが、以下に取り上げようとする説経『さんせう太夫』の「語り」の世界は、その「靈験譚」の世

界さえ成り立ち難い次元に構想されているように思われる。

小稿では、かつて「試論」として提示した^①、この説経『さんせう太夫』の構想の問題を、改めて地蔵の形象のされ方と厨子王のそれを中心を探りながら考察したい。なお、テキストは室木弥太郎氏校注『説経集』（新潮日本古典集成）所収に拠り、ルビは省略した。^②

1 「金焼地蔵」の〈日常性〉

説経『さんせう太夫』には、「金焼地蔵」がこの「語り」の時空に日常的時空からいきなり入り込んでくる箇所がある。例の国分寺の聖が厨子王を「皮籠」に入れて都へ運ぼうとする場面である。聖は途中で中身を問われたときの返答として、

これは丹後の国国分寺の金焼地蔵でござあるが、余りに古びたまうたにより、都へ上り、仏師に彩色しに上る

という言葉を用意している。この言葉は聖の厨子王に対する言葉とも心内語とも取れる言葉だが、^③いずれにしても、ここで「金焼地蔵」が登場してくることは、この「語り」にあつてははなはだつじつまの合わない、整合性を持たないことなのだ。なぜならこの「金焼地蔵」は冒頭部で岩城判官正氏を「本地」とする地蔵だと語られているからであり、ましてや正氏は厨子王の父で、生きて筑紫に健在なのである。このような言わば「語り」の時空の間に、すでに祭り上げられて存在した「金焼地蔵」の（日常性）がなぜ入り込むのか。

この「語り」の冒頭部は、承知のように、次のような「本地譚」としての常套的な語り出しで始まっている。

ただ今語り申す御物語、国を申さば丹後の国、金焼地蔵の御本地を、あらあら説きたて広め申すに、これも一度は人間にておはします。人間にての御本地を尋ね申すに、国を申さば奥州日の本の將軍、岩城の判官正氏殿にて、諸事の哀れをとどめたり。

とりあえず、この冒頭部の詞章の意味するところに沿つて、「奥州日の本の將軍、岩城の判官正氏」を「本地」とする「金焼地蔵」の「語り」を説経の「本地譚」一般のありようから仮に想定してみる。

「語り」は時空を遡り、「金焼地蔵」の「御本地」である「岩城の判官正氏」の人間であつたときの来歴を語ることになる。後に続く詞章によれば、正氏は「情のこはい」性格であり、「みかどの大番調へさせたまはぬ御罪科に、筑紫安楽寺に流されて、憂き思ひをしておはします」とある。それに従えば、正氏は「みかど」に服せず、流罪に処されたことになるが、その時点で正氏は行動を失つてしまっていることになり、流罪後の彼は説経の「本地譚」の主人公としては適當ではない。説経の「本地譚」の主人公としての面影はむしろ流罪前にこそあろう。「情のこはい」「大番調へさせたまはぬ」「奥州日の本の將軍」正氏には意志的な、反秩序的な行動の負荷を背負つて生きる姿がイメージされる。たとえば説経『をぐり』の小栗判官のように、意志的な、反秩序的な行動の負荷がもたらす人間苦を一身に背負つて、やがて神仏に転生するに到る「生」のありようこそが説経の「本地譚」の主人公にはふさわしい。そう見てこそ、苦難に満ちた生涯の果てに「奥州日の本の將軍」として回復を遂げ、死後、「金焼地蔵」に祭り上げられるという、冒頭部の意味する説経の「本地譚」としての構造が具体として見えてこよう。

「世俗社会に起こるさまざま出来事により試練をうけ、逆境を戦い、悲哀をなめて苦惱し尽した末、それをのりこえてきた」人間が神に昇華するとする思想が多くの人間を「本地」とする神仏を生

み出した。それはしばしば神仏の「申し子」が人間としての受苦の末に神仏として蘇る、いわゆる「死んで蘇る神」の「語り」という「型」に盛られて語られてきた。正氏の前身はあるいはこのような「申し子」として想像されていたのかもしれないが、いずれにせよ、冒頭部の語る「金焼地蔵」には、「奥州日の本の將軍」という呼称に窺われる反秩序的・反中央的な正氏の属性が發揮する「力」を祝い込めることによって、その威力に救済を期待しようとする民衆の想像力が結実している。

この冒頭部は以上のような想像力を喚起するが、それはおそらく語り手や聞き手の意識にあっても同様であつただろう。何よりも重要なことは、この冒頭部がすでに祭り上げられてある既知の「金焼地蔵」の存在を前提として発想されている詞章であることであり、それが先に指摘した「金焼地蔵」の〈日常性〉が「語り」の途中に脈絡もなく入り込む余地を生んだということである。語り手も聞き手も、その意識の底にすでに存在してある「金焼地蔵」のイメージを潜在させており、それが冒頭部の詞章の形象となり、他方では「語り」の時空を無視した形で外から無意識的に「金焼地蔵」の〈日常性〉を持ち込む要因にもなったのである。その意味で、語り手にとつても聞き手にとつてもならぬ齟齬をきたしていないのだ。ここには「語り」という表現形態に関わる本質的な問題が潜んでい

よう。語り手は聞き手との共同的な想像力に依拠することによって、「語り」の世界そのものを司ることができるとする方法を持ち、ここでもその方法が機能している。

ところで、この「金焼地蔵」はもう一箇所「語り」の最終盤に登場し、そこでは次のように語られている。

御杯もをさまれば、姉御の菩提のためにとて、膚の守りの地藏菩薩を、丹後の国に安置して、一字の御堂を建立したまふ。

今の世に至るまで、金焼地藏菩薩とて、人々あがめ奉る。

ここでは、「膚の守りの地藏菩薩」が「姉御の菩提のために」祭り上げられて「金焼地蔵」と呼ばれ、人々の崇敬を集めたとされている。「語り」の時空の外に〈日常性〉をおびてあつたはずの地藏が、ここでは「語り」の時空に終始存在し、「お守り」として母、安寿、厨子王へと手渡されていった「膚の守りの地藏菩薩」と連結されている。いわば次元の違う存在どうしが絶対的な存在として新たに意味づけをされて、「今の世に至るまで」という、「語り」が終息してから後の〈日常性〉に戻されている。「金焼地蔵」を中間項にして、「本地」の正氏と「膚の守りの地藏菩薩」とが繋がれていると言つてもよい。

2 (物) 化する地蔵

やあやあ、いかにきやうだいよ。さて売られたとよ、買はれたぞ。命を惜ばへきやうだいよ。又も御世には出づまいか。姉が膚に掛けたるは、地蔵菩薩でありけるが、自然きやうだいが身の上に、自然大事があるならば、身代りにもお立ちある、地藏菩薩でありけるぞ。よきに信じて掛けさいよ。又弟が膚に掛けたるは、志太・玉造の系図の物。死して冥途へゆく折も、閻魔の前のみやげにもなるとやれ。

例の直江の浦で母子が人買い舟に売り分けられる場面での母の言葉である。地蔵菩薩の〈像〉||地蔵菩薩であり、「自然大事があるならば、身代りにもお立ちある」地蔵であると紹介されている。この地蔵が身代りに立つのは、子の安寿と厨子王が「さんせう太夫」に「譜代下人」として売られ、逃亡を企てたときのみである。二人は三郎に炭で焼いた「尻籠の丸根」を額に十文字に当てられ、「松の木湯舟」に閉じ込められるが、かろうじて命をつなぐ。「大童」にもされた姉は地蔵を恨み、

母上様の御錠には、自然きやうだいが身の上に、もしや大事のある時は、身代りにもお立ちある、地藏菩薩とお申しあるが、かくなりゆけば、神や仏の勇力も尽き果てて、お守りなきかよ

悲しやな。

と歎く。この歎きの後で、地蔵の〈像〉は「白毫どころ」に「きやうだいの焼き金を受け取りたまひ、身代りにお立ちある」のである。厨子王が、焼き金の跡が消えたら、また当てられることになるので「痛うも熱うもないやうに、おもどしあつてたまはれの」と嘆くほどに、ここには地蔵に対する絶対的な信頼はない。なによりも姉弟の苦境そのものの決定的な打開には繋がっていないのだ。地蔵の〈像〉はこの後、逃亡する厨子王の手に渡されるが、虐待の極致である、安寿が責め殺される場面では、地蔵は「代受苦者」として何の行動も起こさない。しかし、国分寺に逃げ込み、聖の懸命の力添えで大夫の追及を逃れかけた厨子王が、またも三郎のために窮地に追い込まれたとき、地蔵は「金色の光」を放ち、三郎の両眼を射て、撃退する。また、「世に出た」厨子王が盲いた母を捜しだした場面でも、

膚の守りの地蔵菩薩を取り出だし、母御の両眼に当てたまひ、「善哉なれや、明らかに。平癒したまへ、明らかに」と、三度なでさせたまひければ、つぶれて久しき両眼が、はつしと明きて、鈴を張りたる如なり。

と、奇瑞をもたらす。

以上のように、この「語り」における地蔵の形象は、「膚の守り」

の〈像〉として設定されていることに象徴されるように、最初こそ「代受苦者」としての風貌を感じさせる行為を見せているが、それとても状況の決定的な打開にはほとんど寄与せず、全体としては、非行動的であり、静止的な〈物〉としての印象が強い。^⑦

先の母の言葉では、姉弟それぞれが身に着けている「地藏菩薩」の〈像〉と「志太・玉造の系図」とは同列・同格に扱われている。

地藏の〈像〉は「世に出る」までの姉弟の数々の苦難を、そのあらたかな靈験によって救う役割を担い、「系図」は血筋と身分を証明して、奴隸的身分である「譜代下人」からの脱出を可能にする証明書としてある。いずれも、父親の不在により孤児となった姉弟の充足されない生の状況Ⅱ〈父性の欠落〉を補充するものとして機能していくものであり、その意味では等価物としてある。「系図」は「厨子王が「世に出る」決定的な局面でその役割を果すだけだが、「地藏」の〈像〉はそこに至るまで、その靈威の発揚によって、〈父性の欠落〉を補充する〈物〉として働き続け、再三にわたって奇瑞をもたらす。この〈像〉は言わば姉弟にとっては「系図」とともに父正氏の〈形見〉として存在する。例の安寿が責め殺される場面で、地藏がその力を發揮しえないのは、そのことの証明でもある。〈像〉がすでに厨子王に手渡された後のことであり、〈物〉自体が持つ力はその〈像〉が無ければ、力の發揮のしようがないのだ。さらに、

盲目の母の両眼がこの〈像〉で撫でることによって開眼するのも、明らかに呪具Ⅱ〈物〉として扱われていることの証拠である。この「語り」では地藏の〈像〉は安寿や厨子王の意志と行動を律する信仰の対象というよりは靈力を發揮する〈物〉として、極めて現実的な当面する困難の解決のみに威力を發揮する「靈物」Ⅱ呪具への傾斜を強めている。^⑧

観音と並んで常に行動的な仏である地藏は時に人間に姿を変えて示現し、また仏に戻る。そこには絶対的な存在に対する絶対的な信仰の形が見える。しかし、現世の苦患に喘ぐ人間が自らの苦闘の末に死後神仏として祭られ、長く信仰されたとする、説経の「本地譚」の信仰の形にそれはない。その神仏を信仰する者達の苦患に喘ぐ現実のありようを反映して、前身が問われ、資格が質される。先に見たように、正氏を「本地」とする「金焼地藏」はそのような信仰の対象としてイメージされて存在する。つまり、この「語り」の内実が語りだされる時点で、「金焼地藏」はすでに前身が問われ、資格が質された、信ずるにたる祭り上げられた「地藏」であった。この意味で、伊藤一郎氏が言われる「絶対的有効性」を保持していると言ってもよい。^⑨その絶対的な救済の力を有する「地藏」が喚起する想像力の世界で、「金焼地藏」Ⅱ正氏という具体的な関係性を薄め、後に述べるようにこの「語り」の構想上からも意図的に断つ

て、ただ靈験あらたかな、靈威を發揮する「仏像」Ⅱ〈物〉・父の〈形見〉という形で形象されたのが、「膚の守りの地藏菩薩」であったのだ。そう考えてこそ、〈父性の欠落〉を補完するものとしての「膚の守りの地藏菩薩」Ⅱ安寿の菩提を弔うための「金焼地藏」という新たな関係性が生み出され、「語り」の時空の内外にそれぞれに存在した二者の合一が可能になったのである。

ところで、このような地藏の位相は、この「語り」が語ろうとする世界が決して単純な「靈験譚」の構想によっていないことを示している。酒向伸行氏が言われるように、一見「『かなやきぢぞう』の本地譚というよりは靈験譚としての性格が濃いことになる」ように見えながら、地藏の〈物〉化に伴って、「語り」の内実は著しい変容を見せている。

3 「靈験譚」の変容

この「語り」では厨子王は岩城判官正氏の嫡男であるとともに、「梅津の院」が清水の観音に祈誓して得た「申し子」で彼の養子であるという、二重の設定がなされている。この「語り」の後半、厨子王は丹後の国分寺から聖によって都の「朱釈迦権現堂」付近に運ばれ、足腰が立たなくなった状態で「村送り」されて、天王寺にたどりつく。その段階で、唐突に厨子王の「申し子」であることが次

のように語り出される。

花の都におはします、三十六人の臣下大臣の御中に、梅津の院と申すは、男子にも女子にも、末の世継ぎがござなうて、清水の観音へ参り、申し子を召さるるが、清水の観音は、内陣よりも揺るぎ出でさせたまひて、枕上にぞ立ち給ふ。「梅津の院の養子は、これよりも南北天王寺へお参りあれ」との仏勅なり。こうして、厨子王は清水の観音の指示に従った「梅津の院」によって見出される。その時の厨子王の様子は次のように語られ、これもまた、それまでの厨子王の形象からすれば、いかにも唐突である。梅津の院は御覧じて、はるかの下におはします、つし王殿の額には、米といふ字が三下りすわり、両眼に瞳が二体ござあるを、確かに御覧じて、「それがしが養子に、お茶の給仕を、それがしに賜れ」との御詔なり。

ここに至って厨子王は観音の「申し子」であり、それにふさわしい〈神性〉を象徴する「異相」の者として立ち現われる。⑩丹後から都へ、さらに天王寺へと運ばれる、足腰の立たない厨子王の「異相」の姿の中にその伏線はあった。さらに遡れば、「松の木湯舟」に閉じ込められ、さまざまに虐待される形象に見て取れる。厨子王の姿は、同じ天王寺における信徳丸の「異例」の乞食の姿、小栗判官の「餓鬼阿弥」となって熊野湯の峰へ運ばれて行く姿と同様に、

「蘇生」に至る過程の姿であり、神仏に転生するに至る試練の過程の姿でもある。その形象の基層には「籠り」の状態にある（幼神）のイメージが彷彿としてあろう。この「語り」においては、厨子王こそがあらたなる（神）の誕生を語る「本地譚」の主人公にふさわしい資格を備えており、神仏に転生しうる唯一の存在であった。「語り」はそのようには語らないが、このような厨子王の資質は「本地譚」の構想の中でこそ十分に發揮されるものであり、あらたかな靈験をもたらす絶対的な存在を前提とする「靈験譚」の構想とは本質的に矛盾する。その意味で、「申し子」としての厨子王の存在は、「靈験譚」そのものを内部から破壊する要素をはらんでおり、この「語り」にあつては、「膚の守りの地藏菩薩」の靈験を拒否する方向へ働くことになる。そこに先に述べた〈物〉化した地藏像もあつたのだ。そして、「靈験譚」としても、むしろ「本地譚」としても、充分な内実を持ちえていないという事実は、一方では地藏の靈験によつても救い難い現実認識に立ち、他方ではあらたなる救い主としての〈神〉の「本地」を語ることをも断念した次元に、この「語り」の世界が構想されていることを推測させる。

この「語り」における安寿の位置は、「しんとく丸」の「乙姫」、「をぐり」の「照手」の位置にあり、岩崎武夫氏が言われたように「作品を動かす原動力となっている女性」で、厨子王との関係にお

いては「母と子の庇護と被庇護を下地にしたつながり」を指摘できる。そこには（幼神）に対する（母神）のイメージの投影が認められるもする。しかし、乙姫や照手とは異なり、安寿は「語り」の途中で犠牲的な死を遂げてしまう。その姿には地藏に代わる「代受苦者」としての風貌さえあつて、そこに「金焼地藏」が安寿の（形代）であると説く説も成り立ちうるのだが、この「語り」の構想からすれば、安寿はあくまで厨子王を「世に出す」ための強力な補助者の位置にあり、やはり〈父性の欠落〉を「膚の守りの地藏菩薩」や「糸図」とは異なる形で補充するものとしてある。安寿は厨子王を「世に出す」ために意志的に生き、死を覚悟する。その姿には地藏の靈験による「力」に対する期待は皆無であり、自らの意志の貫徹とその結果としての死によつてあがなわれるであろう、厨子王による「奥州五十四郡」の回復と岩城氏一族郎等の繁栄への祈念が表明されている。この安寿の形象には、神仏の力によつてもなお救われようのない「生」が現実にあることを認識しえて初めて可能になる「死」の把握の仕方がある。そして、そのような「死」の認識は、同時に、「語り」の基層における（幼神）に対する（母神）、もしくは（神）に対する（巫女）の位置に、安寿を形象し続けることの断念にも繋がっている。そのことが「乙姫」や「照手」には決して起こりえなかつた悲惨な犠牲的な「死」を安寿にもたらすのである。

安寿の死後、厨子王がにわかには「申し子」として設定されながら、「梅津の院」という秩序の維持者の養子の適格者として搦め捕られていくのも、母なる庇護者を失った子、厨子王の必然的な帰結であった。

こうしてこの「語り」は、一見、地蔵の「靈験譚」のような様相を見せながら、その内実においては「靈験譚」としても徹底されず、一方においては厨子王の有する「申し子」としての〈神性〉も深められないままに、あらたなる〈神〉の誕生を語る「本地譚」としての可能性をも閉ざしてしまっている。ただ盲目の母の両眼を「膚の守りの地藏菩薩」の〈像〉で撫で、「善哉なれや、明らかに。平癒したまへ、明らかに」と開眼させる姿の中に、厨子王の呪具の管理者Ⅱ〈神の使者〉としての原像をわずかにとどめるだけである。それとても「奥州五十四郡の主」という支配者、秩序の維持者としてのイメージに圧倒され、かき消されてしまっている。

4 〈祝言〉の構想

見てきたように、説経「さんせう太夫」の「語り」の世界が、「本地譚」としての内実を持たず、また、「靈験譚」としてのそれをも十分な形で獲得していないとすれば、この「語り」はどのような構想の下に、いったい何を語ろうとしているのだろうか。それを

「語り」の枠組みを形成している冒頭部と結末部の、語り出し・語り収めの詞章、いわゆる「定型」の詞章のこの「語り」におけるありようを手がかりに探ってみよう。

この「語り」の語り収めの結末部は、承知のように次のようになっていて、冒頭部の「本地譚」としての語り出しの型に対応した形にはなっていない。

いにしへのその跡に、数の屋形を立て並べ、富貴の家と栄え
たまふ。いにしへの郎等ども、我も我もとまかり出で、君を守
護し奉る。上古も今も末代も、ためし少なき次第なり。

これは文字通り〈祝言〉の詞章であり、冒頭部の「金焼地藏」の「本地」、つまり正氏の「諸事の哀れ」を語り、彼が再び「金焼地藏」として祭られるという詞章の意味するところからは、たどり着けるはずのない結末のありようである。この冒頭部と結末部との〈ずれ〉はこれまでにもさまざまな視点から論じられてきたが、この「語り」の内実との関係においては、ほとんど無意味な詞章として処理されてきたと言ってもよい。¹⁶⁾しかし、「語り」の重要な部分に置かれ、不対応という矛盾を犯してもなおかつ必要であった部分であることを考えると、露呈している〈ずれ〉が、この「語り」の内実にとって重要な意味を持っていたと考えないわけにはいかない。この「語り」がその冒頭部から予想される内実を一切持っていない

いことは先に見たとおりである。それは冒頭部に直接続く次の詞章によって、「語り」が派生的なある方向へ構想をねじ曲げていつている点にすでに留意されている。

あらいたはしや御台所は、姫と若、伊達の郡信夫の莊へ御浪人をなされ、御嘆きはことわりなり。

ここで早くも「語り」の眼目は正氏自身の「諸事の哀れ」を語ることから離れ、正氏の妻子のそれを語る方向に向けられている。この部分は、「語り」が正氏と「金焼地藏」との結びつきを背景に押しやって、正氏流罪後の妻子の身の上を語る方向へ、構想を構え直していることを示している。言い換えれば、この詞章は、冒頭部の持つ「本地譚」の語り出しとしての意味を意図的に読み替えることによつて、正氏の不在、つまり、ある家族における〈父性の欠落〉という状況を導き出し、そのことによつて、以下の語りの内実を組み立てていこうとする構想の具体化の、第一歩として置かれている。そして、このことは、当然のことながら「金焼地藏」自体の変容を強いることにもなり、先に述べたように、父正氏の〈形見〉の「膚の守りの地藏菩薩」として「金焼地藏」を転位させながら、「本地譚」としての構想を意図的に放棄していくことになる。

一方、先に掲げた結末部の詞章は、簡略に語られてはいるが、その意図するところは、厨子王を中心とした岩城氏一族郎等に対する

最大級の祝福にある。大団円の結末に対する〈祝言〉の語り収めの詞章として、それまでの「語り」の内実を受け止め、「語り」を終息させる機能を果たしている。

「語り」の発端部で、父が筑紫に健在であることを知った厨子王は、

父だに浮き世にましまさば、姉御やそれがしに、暇を賜り候へ。都へ上り、みかどにて安堵の御判を申し受け、奥州五十四郡の主とならうよ、母御様。

と、母に語る。父が健在であることを条件とし、「みかど」に所領安堵の保障を求め、厨子王自らが「奥州五十四郡の主」として、父の後を継承しようというのである。厨子王の意図は「語り」の後半において、厨子王が「梅津の院」の養子として見出され、「志太・玉造の系図」によつて身元が証明されて実現する。この後の厨子王の行動は「奥州五十四郡の主」としてのそれに終始し、例の丹後における復讐劇で頂点を迎える。その後、父や母、聖、伊勢の小萩と共に、「十万余騎」を率いての堂々たる「入部」となるのである。したがって、先の〈祝言〉はあくまでも厨子王その人と、厨子王によつてもたらされた秩序の回復・一族の繁栄に向けられて発せられているのである。正氏は厨子王による秩序の回復・一族の繁栄を実現する条件としてのみ生かされ、〈祝言〉に値する大団円の場に姿

を現すが、終始「語り」の枠外にあつて、冒頭部の「金焼地藏」の「本地」であるとする回路は当然のことながら完全に遮断されている。

冒頭部と結末部との間に存在する（ずれ）は冒頭部から半ば強引に（父性の欠落）を導き出すことと、「金焼地藏」の「膚の守りの地藏菩薩」への転位によって、危うく修復されている。このことは結末部から逆にたどれば、当初から、（父性の欠落）による家族の没落と離散、そして回復・繁栄という道筋に沿つて、この「語り」が構想され、その実現に向けて「膚の守りの地藏菩薩」が機能していることを意味していよう。末尾の（祝言）に値する大団円はあらかじめ予定された設定だったのであり、「膚の守りの地藏菩薩」も安寿の菩提を弔う新たな「丹後の金焼地藏」としての位置をあらかじめ与えられていたのである。

こうしてこの「語り」は、厨子王による失われた「奥州五十四郡」の回復と岩城氏一族郎等の繁栄とを主題にした構想を持ち、その内実として、（父性の欠落）下における、孤児、安寿と厨子王の犠牲と苦闘をその母の姿とともに語るものとしてあるのである。その意味で、やや否定的なニュアンスで言えば、安野真幸氏の言われる「お家再興譚」^⑪としての結構を認めることもできよう。しかし、安寿や厨子王の行動と思考は未だ「義理」や「忠義」という近世的

な倫理に律せられるに到っていない。彼らは自らの意志の貫徹とその結果として負わねばならなかった負荷を引き受け、流浪し、虐待される境涯の中から、聖や小萩との人間的な協同、想像力の生み出す願望としての「膚の守りの地藏菩薩」や「梅津の院」の力に助けられて、「生」を充足しようとするのである。（祝言）に彩られる大団円はそのような「生」に与えられた願望の果てにある祝祭であった。その結果が、安寿の自己犠牲的な「死」の上に厨子王の被支配者から支配者への飛躍という、現実には決して起こりえない形で実現されていようと、それは新たな時代の新たな救いのありようとして、語り手や聞き手の現実から生み出された確かな方法の一つであつたのである。^⑫ その意味で、この「語り」自体が過渡的な時代にあふさわしい構想を持ち、中世的な神話的世界に片足を踏み入れたまま、新たな体制に向かう未分化な時代の「語り」の方法を模索した結果として存在するのである。^⑬

近年、引用させていただいた諸論稿など、歴史学や伝説の研究の分野から、この説経『さんせう太夫』に表現されている中世の下層民の現実に関する新たな指摘がなされている。本稿では、中世の下層民の現実が豊かに反映された一つの統一的な「語り」の世界が、どのような構想の下に獲得されるのかに焦点を絞つたため、その具体的な成果に充分に触れられなかった。また安寿や厨子王の対極

の位置にある山椒太夫や三郎の「悪」に關しても、すでに示唆的で、刺激的な論もあるのだが、その構想上の問題にも触れる余裕がなかった。別の機会に期したい。

一九九四・七・七

注

① 「係累の語りの形成——説経『さんせう太夫』試論——」（同志社国文学）第二十二号）

② 説経与七郎正本「さんせう太夫」を底本とし、欠丁部分を説経佐渡七太夫正本「せつきやうさんせう太夫」と草子本「絵人さんそう太夫」で補丁している。

③ 室木氏校注『説経集』頭注。

④ 村山修一氏「本地垂迹」一三「縁起譚と習合文芸」。

⑤ 和辻哲郎氏「埋れた日本」（全集卷三所収）。

⑥ 網野善彦氏は、この呼称を津軽半島に勢力を張った安東氏が名乗ったことは確実だとし、説経「さんせう太夫」の岩城の判官がこれを名乗った歴史的背景として考えている。（『海と列島の中世』所収、「説経節の世界——中世社会の変化——」）。

⑦ 拙稿、前掲論文。

⑧ 説経「しんとく丸」にも同様の場面があり、その時の呪具は「烏帯」である。また、正徳版「山庄太輔」では「系図の巻物」が使われている傍証になる。

⑨ 「物語の原動力——さんせう太夫考——」（『文学』第四十八巻第十号）。氏は他の「金焼譚」に見られる地蔵の代受苦に關してこの語を使用している。

いる。この「語り」における地蔵は「すでに善知識としての機能を失い、ある種の変質を被っている」と述べているが、冒頭部の地蔵に關しては特に触れていない。

⑩ 酒向伸行氏「山椒太夫伝説の研究」第三章第三節。氏は詳細な伝説の研究からこの「語り」が安寿の物語と厨子王の物語の二重構造をなしていることを指摘している。二重構造をなしているが、なぜ一つの統一された「語り」の世界を確立しているかが問われるべきであろう。

⑪ 伝承の世界では平将門、その子信田小太郎、また小栗判官も同じ「異相」の持ち主である。

⑫ 岩崎武夫氏は「禁忌される存在であることが、逆に聖化される可能性のある存在であるとする論理」を指摘している。（『さんせう太夫考』所収「『さんせう太夫の』構造」）

⑬ 徳田和夫氏「絵語りと物語」第二部第一章「床下神の物語」が参考になる。

⑭ 「在地の語り物と漂泊の文学」（前掲書所収）。

⑮ 岩崎氏前掲論文。

⑯ 伊藤氏前掲論文の「冒頭・結尾の形式は、その間に挟まっている根幹の部分と強い有機的な関連がない、取り外し付け替え自由のユニット部品になっているのだ」とする説が、代表的なものである。また、安野真幸氏は「説経節『さんせう太夫』の成立」（『下人論——中世の異人と境界——』所収）で、誰が「本地」かをめぐって諸説を整理され、「これは単なる形式・飾りにすぎず、内容はもっと別なところにあつた可能性がある」と述べ、西田耕三氏も「所詮は便宜的なものにすぎなかった」とする。（生涯という物語世界」第二章「説経の形式」。詳述する余裕はないが、「おぐり」や「かるかや」の冒頭部も子の側からすれば父性の欠落と絡んでおり、構想上決して無意味ではない。

⑰ 安野氏前掲論文。氏は「厨子王の出世」「お家再興」は安寿の代受苦をかすめとる形で遂行される」と述べ、伊藤氏は前掲論文で「お家相統をつし王の意図としなければならぬ」として、家族の回復と領地の回復とを「物語りを導いてゆく水路（軸）だ」としている。

⑱ 網野氏は前掲論文で、「かつて中世前期まではなお、神仏、天皇の直属民であつたという、過去のよりよき時代に対する感情の投影をそこに見出すことができるのかもしれませんが」と推測しているが、過去の「投影」というよりは「再奪取」のための模索の姿勢として見たい。

⑲ 安野氏は前掲論文で、「宗教的霊能者の賤民化、『人が神となる』ことの否定、下人の氏神信仰、こうした仕組みを支えるものとしての天皇の登場、ここに近世社会のコスモロジーが先取りされていると見てとることができるとはあるまいか」と推測している。

⑳ 安野氏前掲論文、鳥居明雄氏「再会のトポロジー——『説教さんせう太夫考』——」（『日本文学』一九九二年四月号）。同氏「漂泊の中世——説経語り物の精神史」。