

続説経『さんせう太夫』論

肥留川嘉子

説経『さんせう太夫』は、丹後の國の「金焼地蔵」かなやきの本地譚として、首尾その形式を備えているが、実はその冒頭と末尾との呼応に微妙なずれがあり、そこからだけではその「本地」が、女主人公安寿なのか「膚の守りの地蔵菩薩」なのか、かならずしも分明でないという、特異なありようのものであった。しかし、その特異性は単に本文の不備ならぬ、むしろ本地譚としてのこの作品の、特別な個性の現れである可能性を伺わせるものであるようにも思われた。そこで、とすれば、解明されなければならないそのずれ、ないし矛盾のゆえんを求めて、前稿（「説経『さんせう太夫』論」上・下、『ことばとことのは』第9・10集）では、「奥州日の本もとの將軍、岩城の判官正まさ氏うち殿」の姫君たる安寿が、「人売り」に騙されて「丹後の國由良の港のさんせう大夫」の「譜代下人」の身に落とされながら、よくその試煉に堪えた結果、ともに売られて来ていた弟のつし王丸が、家の「総領」として「又も御世に」「出づ」るのに大きな障碍となるであろう「下人」の「印」の「焼金やきがね」を、「膚の守りの地蔵菩薩」の「身代り」の靈験によって、受け取ってもらった、ということろまでを、考察した。

安寿とつし王姉弟の額に烙印された「焼金」の傷痕は、一旦付けられてしまった以上、もはや人の力ではいかんともなし難かったのであるが、まさしくその、人ならぬ地藏菩薩が靈威を示されて、それは取り去られた。ところが、肝心のつし王は、安寿がそのことを喜ぶよりも早く、こう言つてその靈験を打ち消そうとする態度に出た。

そもやその焼金をお取りなさる、物ならば、あの邪見なる大夫、三郎が又当てうは一定也。痛うも熱うもないやうに、お戻しあつてたまはれの。

これは、このときが安寿の苦心の末、ようやく姉弟揃つて「山へ」来ることがかない、いままさにさんせう太夫のもとからの逃亡を、決行するばかりになっているときであつたことを思うならば、まずはつし王の、「奥州五十(四)郡の主とならう」との当初の志など忘れ去つた、情けない姿を露呈するせりふというほかはない。ただ、つし王にこういわれてみると、たしかにこの地藏は、あの「邪見なる三郎」が「金真赤まっかいに焼き立て」「じりりじつとぞ当てにける」、「焼金」の最中の姉弟の「痛」みや「熱」さには見向きもせられず、以後十六日間の「松の木湯舟」の下での監禁の期間にも、示現して二人の飢えだけでも救うということもせられずに、十六日後にかつがつ傷痕にのみ「代り」たもうたのであつて、とするとそこに、ある種の疑問を感じさせられるのも、無理はない気がしないでもない。

しかもまた、これについては、つし王ならぬ後世の研究者からも、疑問もしくは批判が呈せられていた。そのゆえんはこの場合、地藏菩薩の右のような靈験のあり方が、「阿弥陀」や「地藏」が「信者の焼金を代りに受ける金焼代受苦譚」(伊藤一郎氏「物語の原動力—さんせう太夫考—」、『文学』昭和五十五年十月)という呼称で一括し

うる類話群におけるそれとは、大きく異なっているということにあるのであるが、そこで、以下にはそれら類話群との比較において、その違いの意味を見、それによって説経『さんせう太夫』のこの靈験譚が、かかる独自の形をとったにも然るべきいわれがあったということ、少しく具體的に検証してみたい。

類話「金焼代受苦譚」との比較に際して、さしあたり、たとえば『さんせう太夫』のこの靈験譚と、直接にも「大いにかかわりのある話だと考え」られる「鎌倉『かなやき仏』の話」（角川源義氏『語り物文藝の発生』）を取り上げ、具體的には、その「話」を「採録した」うちの一つであるという（同前）、『沙石集』巻第二（三）「阿弥陀利益事」によって比べてみる。と、ここでは「町ノ局トヤラン聞シ得人」に「近ク仕フ女童」が、「正月一日」に主の「忿り」を買って「銭ヲ赤ク焼キテ、片頬ニアテ」という折檻を受けたときのこととして、以下のようなことがあった。

念仏故ニハ、イカナル咎ニモアタレト思テ、ソレニ付テモ、猶仏ヲ念ジ奉ケル。オモハズニ痛ナカリケリ。サテ、主ジ、年始ノ勤ナドセントテ、持仏堂ニ詣テ、本尊ノ阿弥陀仏ノ、金色ノ立像ヲ拜シ奉レバ、御頬ニ銭ノ形黒ミテ見ヘケリ。怪ミテ能々見ルニ、金焼シツル銭ノ形、此女童ガ顔ノ程ニ当リテ見ヘケリ。浅間ナドモイフバカリナクテ、女童ヲ呼テ見ルニ、聊モ疵ナシ。（引用は、日本古典文学大系『沙石集』による）

これに限らず、あるいは「彼女たちまち氣絶して倒れ臥す姑く有て起て見れば恙なし」（『撰津名所図会大成』巻之四「頬焼地蔵尊」。引用は、浪速叢書による）であったり、あるいははたしかに「焼金ヲ女ノ面ニ」「指当ケルホド二目モ鼻モ髪ノ毛モ。コト／＼ク焼落ケリ」と見えたのに、そのときすでに地蔵が女に姿を変えて身代りになられていたものらしく（『地蔵菩薩靈験記』巻之十の十「下女火印ヲノガル事」。引用は、古典文庫『地蔵菩薩靈験記』による。以下同じ）、そのような折檻があったことを、当の「下女」自身はむしろ知らなかった（同巻之五の

十二「人面火印蒙代給事」ということすらあつたりで、要するにこれらの類話での「身代り」は、いずれの場合も折檻と同時ないし直後に起こり、それゆえ必然的に仏菩薩が人に代わって受け取られるものも、傷痕のみにとどまらず「痛」^{イタミ}もともになのであつた。

しかしながら、これらの類話で「身代り」が右のような形を取るのには、靈験によって救われるべき主人公たちにとつては、それを免れることに意味があるのが、傷痕より「痛」の方であつたことに起因する。そして、その「下女」たちにおいて、すくなくとも「痛」の方に比しては傷痕の除去がさして重要でなかつたのは、その境遇が「恥辱」を云々するようなそれではなかつたためである。一方、それでも傷痕の「身代り」もが伴って起こっているのは、当人たちのためというより、その「下女」たちが日ごろの信心深さのゆえに、折檻の苦痛を免れえた不可思議を人の目に見える形に示し、そうしてその「下女」たちを不当に疑い、虐待した「主ジ」らをして、自身の「慳貪放逸ノ」「無道心」(『地藏菩薩靈驗記』卷之五の十二)を省みせしめ、「先非を悔みあまた、び回数此罪を侘」る(『撰津名所図会大成』)ような「慚愧懺悔」(『沙石集』)の心に至らしむる、ということもが同時に目指されていたからであると思われる。

これに対して安寿、つし王の姉弟における「面の傷」は、姉弟にとってまさしく「恥辱の傷」であり、二人——とりわけつし王は、いまこそそのことの認識に至らなければならぬ立場と局面とにあつた。したがって、それを助くべき地藏の靈験が、右引の類話における「身代り」とはそのあり方を異にするのは当然であり、他の「金焼代受苦譚」の主人公たちにとっての「大事」である「痛」に関しての「代受苦」が、この『さんせう太夫』ではなされず、また傷痕の「身代り」も、「主ジ」たる「大夫、三郎」を改心に導くにはまったく関わらない時ないし場においてのそれではかないからといって、この地藏菩薩を、たとえば次のごとく難ずるのも、当たらないというべ

きであろう。いわく、「地蔵は菩薩として本来備えているはずの行動性を、この語りの中では喪失して」て、「非行動的に不可思議な感応を示すだけである」（生井武世氏「係累の語りの形成―説経『さんせう太夫』試論―」、『同志社國文学』昭和五十八年三月）とか、あるいはさらに極言して「地蔵は、すでに善知識としての機能を失っている（伊藤氏前掲論文）とか、などと。

そもそも「大夫、三郎」の改心や「懺悔」などという、「主ジ」側の内面はここでは問われていないのであり、反対に内面というならまさしく安寿、つし王姉弟の内面が、この「焼金」において試みられたのであった。つまり、「主ジ」側の横暴は他の「金焼代受苦譚」と同様、もしくはそれ以上のものでもありながら、それを懲らしたり、反省させるといった方向の靈験は、一切現わされなかったことによつて、かえつて明らかに、それが地蔵から姉弟に課された試煉であつたことが知られるのである。

そして、とすればとりわけつし王自身が、前引のごとく除去された傷痕について、むしろ恨めしげに「お戻しあつてたまはれ」などということは、この期に及んでもまだ「下人」である以外の自分を思い描くこともできない、などという以上の墮落であることが認められざるをえまい。前引の「金焼代受苦譚」の主人公たちにとって、傷痕の除去はさしたる有難みはなかつたであろうとは述べたが、それでもその「下女」たちとて、元來信仰篤かつたところからしても決して、たとえあらためての「痛」みや「熱」さを恐れるあまりにもせよ、一旦取り去られた傷痕を「お戻しあつてたまはれ」などということは言わなかつたはずだからである。しかもまた「主ジ」側はもとよりその靈験に恐懼しているゆえに、かえつてそのような陥穽に陥る恐れはなかつたと思われる。なかで一人、その靈験に驚くより先に否定するという暴挙に出してしまったのが、『光触寺頬焼阿弥陀縁起』において、主人の外出中に召し使いの「下法し(師)」に「火印」の仕置きをしておくよう命ぜられた「下人源次郎男」であるが、――

「源次郎男」は「此法師」に「火印をつよく捺をはりて。翌日におもてを見るに。火印の跡更になし。主の女房かへり見たまはむとき。我命をそむけりといひて。我さへ不審を蒙らん事うたがひなしとおもひて。かさねて火印をさしぬ」(引用は、『続群書類従』第二十七輯下による)という。つまりつし王は「火印」を受けた「下女」たちや右の「下法し」以上に、この「下人源次郎男」にもっとも近く、無意識にながらそれゆえに不遜にも、そのような不思議の現成したゆえんを思議し、尋ねてみることもなく、仏菩薩の御業みごころを拒否し、否定し去ったのである。

もつとも、御業の方は仏菩薩のそれゆえに当然ながら、そのようなことによつて否定し去られてしまひもしないのであつて、『さんせう太夫』の場合でも、現につし王が、前引のとおり身のほど知らずな望みを口走つたにもかかわらず、「何か一度ふた、び身代りにお立ちあれば、後へは戻らず」、それは無視されたのであつた。またもと「焼金」の試煉にも、堪えたのは姉の安寿であり、この「身代り」ももつぱらその姉への答え、褒賞であつたということからすれば、そのつし王の冒瀆的な願ひの方など、無視されて然るべきであつたであらう。ただし、その安寿の志が完全に達成せられるためにも、ついには「氏」の「ない」「女」ならぬ「男子」たるつし王こそが、靈験の意味を理解し、みずから逃亡の決断に至る要があつた。が、つし王は、傷痕が「後へは戻ら」ぬことに力を得た安寿が、あらためて「さてもよいみやうせやな。これをついでに落ちさいよ。落ちて世に出てめでたくは、姉が迎ひに参らいよ」と懲憑するのにも、「一度には懲りをする、二度には死にをするとは、姉御様の御事也。落ちたくは姉御ばかり落ちたまへ。さてそれがしは落ちまいよ」と、前にも増して怖じ気づくばかりなのであつた。それほどに折檻を恐れるならば、それを忌避する意味からでも逃亡が考えられそうにも思われるが、脅えなどというものを動機にしては、勇氣は生まれぬものらしいのである。ちなみに、この再三にわたるつし王の尻込みを見るならば、たとえば、伊藤一郎氏の、

太夫の家にもどれば「又当てうは一定なり。」と姉は弟を説く。金焼地蔵の奇跡は、……そのまま、つし王逃亡のきっかけをなす飛スプリングボードび板——「ついで」になったのである。(前掲論文)

という、つし王が地蔵の身代りを迷惑がったときの「又当てうは一定也」という言葉を、まるで安寿がつし王に逃亡を促したときの言葉であるかのごとく取り成したうえで、安寿が逃亡を決意したのもこのときであり、またその動機も折檻への脅えであってしかも、この説得が功を奏してつし王が逃亡の決意に至ったとするような解釈や、その伊藤氏を踏襲した酒向伸行氏の、

金焼地蔵譚のこの物語に占める役割は、……安寿の「これをつけてにおちさいよ」という言葉に象徴されているように、ただ厨子王が山椒太夫のもとから逃亡することのきっかけを与えていることにしか過ぎないのである。(『山椒太夫伝説の研究』)

という説明が、本文に即していないことはいうまでもないであろう。

つし王は、何としても怯懦で脆弱な自分から脱しえない。そのつし王をして、ついにともかくにも逃亡の行爲に移らしめたのは、これはもはやほとんど脅迫というにも近い安寿の促しであった。

さて今度の焼金をは、姉が口ゆゑに当てられたと思ふかよ。さてみづからが落ちよと申すその折に、おうと領掌するならば、なにし〔にやカ〕□□き金をば当てらるべきぞ。その儀にてあるならば、けふよ〔りカ〕□も大夫の内に姉を持つ

たと思はいな、弟があるとも思〔ふカ〕□まいとて、鎌とくで金ちやうくど打ち合はせ、谷底指いてお下りある。

といつても、安寿にしてみれば右の金打も、脅迫や促しという以前に、ここに至つてつし王への説得の手段も尽き果て、万事休することという方が実情でもあろう。また、つし王もこれでなお、靈験の意味の理解そのものには届かぬまでも、せめて姉のその切羽詰まった心情なりと伝わらないようでは、実際万事休することになつてしまつ

たでもあろうが、このときようやくさすがに思い直し、事態は急転する。

さても腹のあしい姉御やな。落ちよならば落ちてうまで、お戻りあつてたまはれの。

ただし、とするとここに新たに浮上する疑問は、そうして「落ち」て行くことになったつし王に別れて、安寿はこの場にとどまろうとしていることである。なぜ安寿はともに逃げないのか。

もつとも、以前「三の木戸の脇に」隔離され、はじめて逃亡を計画したときにも、安寿はつし王だけを逃がそうとしていたが、それは、決行時点で二人が「山と濱とに」別れてあることを前提にせざるをえなかったためであり、むしろそれからしてもなおのこと、いま現に逃亡しようとしているつし王とともにある安寿が、同行しないのは不審に思われる。しかも、前稿にも見たとおり、つし王と比較するまでもなく、実に凜々しく果敢でかいがいしく、ほとんど雄々しいとさえいいたいくなるほどの働きをしてきた安寿が、ここに来て突然、女は足手まといになる、といった通俗的な想念に囚われて身を引いたなどと考えるのは、さらに不自然である。とすれば、安寿のこの行為、決断にはこれまたなんらかの理由がなくてはならない。それはなにか、を究明することが続いての課題である。

二

安寿がここであえてつし王と別れたのは、ひとつには足手まといになるどころか、ともにあつてはいつまでも安寿主導の形を抜けきれないつし王を一人にし、その自立を促さねばならない、ということがあつたであろう。しかし、その後安寿が一人で、ふたたび、わざわざさんせう太夫のもとに戻っていることについては、なお別に考えられなくてはならないであろう。

というのも、案ぜられるとおり安寿はそこでつし王のゆくえを追及され、残虐極まりない拷問を受けて、ついに

死に至っているからである。このようななりゆき、——すくなくとも、自身の申し出によってこの日はじめてつし王と一緒に「山へ行」った安寿が、一人で戻って来れば、太夫側が不審を立てないはずもなく、そうなればまた、「どれ、弟は」との問いへの、次のような言い逃れ、

さん候。けさそれがしが、濱へとは申さいで、山へと申してさぶらへば、髪を切られた、愚痴ない姉と連れうよりと申して、里の山人たちと打ち連れ立ちて参りたが、自然道にも踏み迷ひ、まだ参らぬかよ、悲しやな。それがし参りて、尋ねて参らう。

などというのも一蹴されて、たちまち苛烈な糾問にさらされるであろうとまでは、容易に予想されたはずである。にもかかわらず、なにゆえ安寿はその危地へみずから立ち戻ったのか。

この疑問にも、まずはつし王が安全なところへ逃げ延びるまでの時間稼ぎ、という答えが一往想定される。けれども、とすれば安寿が拷問に堪え、太夫側の関心を自分に引き付けておける時間は、最低でも安寿も帰らずに、姉の帰りが遅いことに太夫側が気づいて騒ぎだし、追手をかけることを決定するまでの時間より、長いのでなくては甲斐がない。つし王のゆくえを太夫側に知らせないという一点に関しては、ことさら拷問に堪えて口を割らずにいる必要はなく、安寿が帰りさえしなければ、必然的にその目的は達せられるからである。

ところが、これは結果であるが、安寿の場合、まず「邪見なる三郎が」、

十二格じふにかくの登り梯はしに絡み付けて、湯責め水責めにて問ふ。それにもさらに落ちざれば、三つ目錐きりを取り出だし、
「ひざのさし」
 膝の□あならを、からりくと揉うで問ふ。

そこで一旦安寿が「落ち」そうなそぶりを見せて、「責め」の手を緩めさせたうえで、あたかも太夫らを揶揄するかのごとく、

いま〔にカ〕も弟が、山から戻りた物ならば、姉は弟ゆゑに責め殺されたとお申しあつて、よきに御目をかけて、お使ひあつてたまはれの。

などと言ひ放ち、その怒りを煽つたために、呵責は一段と熾烈になつて、

邪見なる三郎が、天井よりもからこの炭を取り出だし、大庭にずつぱと移し、大団扇うちばをもつてあふぎ立て、いたはしや姫君のたぶさを取つて、あなたへ引いては、熱くば落ちよ、落ちよくと責めければ、責め手は強し、身は弱し、なにかはもつてたらふ〔天理図書館善本叢書〕『古浄瑠璃続集』影印は「こらう」と読めるべきと、

正月十六日、日ごろ四つの終はりと申すには、十六歳を一期となされ、姉をはそこにて責め殺す。

そしてそれから太夫らは、「幼い者の事なれば、よも遠くへは落ちまいぞ。追手おつてをかけい、と言ふまゝに、八十五人の手の者を、四つにつくつて追つか」けた末、つし王の逃げ込んでいた「國分寺」へ追いついてしまつてゐるのである。

といつても、この結果から安寿の意図の当否を計るべきではないといふことは、繰り返し確認しておかなくてはならない。ここでいえることはただ、安寿の意志の比類のない堅固さ、健気さにも増して、太夫が非情であつたといふことだけに限られるのである。しかも、一旦追いつかれたつし王も、これは「國分寺」の「お聖」の慈悲と、それにいわば俠氣と、さらには安寿から別れに際して譲られた「膚の守りの地藏菩薩」の靈験によつて、二度と太夫らの手に落ちることなく、逃げおおせたのもあつた。これは、安寿の心の報われ方としては、あの「焼金」への地藏の「身代り」が、折檻の最中になされることはなかつたものの、そのこと自體にも意味があつて、肝心の「傷」痕については、後に間違いなくなされたことと、同種のものと感じられる。

しかし、やはりそのときとまったく同様に考えられないのは、こうして安寿が死んでしまふならば、この死ばか

りは「焼金」のときの「痛」みや「熱」さのようなわけにはゆかぬ、いかなる意味でも恢復不能の決定的な損傷として、埋めがたく残るように思われるからである。安寿自身は、太夫の屋敷に戻ろうとした際、自分の死をまでは予想しなかったのであろうか。とすれば、太夫の非情さ、残忍さについての見通しが、甘かったというのは酷であるにしても、そこにある種の誤算があったことは否めないことになるであらうが。

いな、これまでもあの「焼金」を初めとする数々の虐待に堪えてきた経験において、安寿はその死をも十分予想、というより覚悟していたはずである。が、そのうえであえて太夫のもとに戻ったのは、無論上記のとおり時間稼ぎの意もあつたであらうが、それはむしろ二次的なもので、真の目的はつし王に言った「落ちて世に出てめでたくは、姉が迎ひに参らいよ」というその言葉のとおり、つし王に「迎ひに」来させることそのことであつたと考えられる。それは、言い換えれば、そのような形で、すなわち、たつたいまようやく安寿の切なる心情には感じて、逃亡の決意に至つたつし王に対して、それならばその姉を、かならずやさんせう太夫の「譜代下人」という、悲惨で屈辱的な境涯から救い出したいとも思うであらうから、まずはその気持ちに訴えて、そのためだけに自分も自分は、いま持っている智慧と力との限りを尽くして脱出行を完遂し、「又も御世に」「出づ」る必要がある、と思わせ、努力する意欲を奮い立たせようとしたことであつた、ともいいえよう。そこにはもしかして、それが徹底すればおのずから、ただに心情的、感情的なことがらである域を越えて、つし王に本来の立場と志とを自覚させる契機になる、との見通しすら、すでにあつたかとさえ思われもする。

現にまた、そう思つて振り返れば、あの拷問の最中の「いま^{〔にカ〕}も弟が、山から戻りた物ならば」以下の安寿の言葉も、「山から」の部分は「よきに御目をかけて、お使ひあつてたまはれ」のところと同様、そのときに合わせた太夫ら向けの言辞であつて、実はつし王が、やがてかならず「世に出てめでた」くなり、「姉は弟ゆゑに責め殺さ

れた」ことを知るべく「戻」って来る、という確信の表明であったことが知られるであろう。とすれば、さらに溯ってつし王との別れに際しての行為の一々にも、——たとえば「酒も肴もあ□^{らカ}ばこそ。谷の清水を酒と御名付け、柏の葉をば杯にて」の「□^{いカ}とま請ひの杯」にも、「けふは膚の守りの地藏菩薩も御身に参らする」との尊像の譲りにも、はたまた「自然落ちてありけるとも、たんじやうなる心をお持ちあるな」以下の、細々とした逃避行上の注意にも、すべて、これが永訣となることへの覚悟は、すでに鮮やかに読み取られるのである。

安寿は、この期に及んでそれ以外に選択の余地はなくてそうしているのであるが、たしかにみずからの決断において、つし王のこれからの信頼して賭け、そのつし王へのいわば教育の貫徹のために、——ということは、とりもなおさず「姉は弟ゆゑに責め殺された」という事実を事実として残すために、あえて太夫の屋形に戻ってきた。ただし、それは無論、自分から死を望む嗜虐や自棄とは無縁のことであり、安寿の拷問に対する態度が、ときに挑発的に見えたにしても、それはこの場を守るべきつし王という弱みがない分だけ、安寿の凜々しさが直截に表されたということにはほかならない。そこで、その安寿のありように怒りをそそられた太夫側の「責め」が残虐さを増して、ついに安寿は「殺され」ることになったが、安寿からすればむしろ本望であったと考えられ、その意味で安寿は、もはやさんせう太夫一家にさえ恨みは残さずに、従容と死についたものと見受けられる。したがって、「もし、厳密に考えるならば」、つまり時間稼ぎという意味では、「安寿の犠牲も、太夫の手からつし王を逃がしおおせなかつた」、すなわち無効に終わっていて、つし王の逃亡の成功との間には一旦の切れがあるのではあつても、それが、

しかし、我々は、少なくとも私は、安寿の死を、つし王逃亡のために最も大きな効果を果たした行為と感ずる。我々には、拷問の趣向に対する漠然とした期待があつて、安寿の死をつし王の身代りと読んでしまうのである。

(伊藤氏前掲論文)

という、「このような読み」(同前)によって救われなくてはならないわけではないのである。もしほんとうに、安寿が浮かばれないという気にさせられることがあるとすれば、それは唯一、以後のつし王が安寿のその期待と信頼とに応ええなかつたときだけである。

三

つし王は、安寿と別れて「落ち」た。その当座は、決然として弟を叱咤激励する姉の、いわば見幕に押されるようにして、安寿自身は後に残るといふ決定に、疑問を差し挟む余裕もなく来てしまったが、途中さすがに「いまは姉御を、打つか、た、くか、さいなむか」との不安に襲われ、「後へ戻らう物を」と思う。しかも、そう思って「あるく峠」から「後をきつと見」た途端に、方々へ手分けしてかけられた追手のうちでも、なかんずく「先に進むは大夫、後に続くは五人の子共」の一行が、すぐ後ろに迫っているのを発見した。そこで、今度は「諏訪八幡も御示現あれ。逃れんとおぼし〔めカ〕し、守り刀の紐を解き、太夫が心もとに刺し立て、あすは閻浮の塵とならばなれ、と思し召」す。

この「守り刀」の使いようは、前稿に見た、あのはじめてそれを使おうとしたときの、自身では柴刈り仕事をしてみようとせぬにいながら、里の山人たちからの「柴勸進」を受ける道を閉ざされてしまったことに絶望しての、「自害」用のそれなどに比べれば大分に、たとえば「面おもての傷」ならば「買うても持」とうとするという、そういう「夫(男)」らしいものになってはいる。しかし、ここでほんとうにつし王が、太夫と「刺し」違えていたならば、その「夫」らしさも所詮は場当たりの蛮勇にすぎなかつたということになったであろう。しかして、つし王の実際は、「たんじやう心を持つなど、お申しあつて御ざある」「姉御様の」言葉を思い起こして、その一旦の思い

つきを翻し、「かなはぬまでも落ちてみばや」と、さらに逃亡の努力を続行することであった。ここにつし王の、姉に離れてはやくも独り立ちしようとする兆しが見受けられるのではなからうか。

然り、この後もつし王は、その「落ち」行く道で「里人にはたと会」っては、「この先に在所はなきか」と問い、「在所こそ候へ、渡りの在所」という答えを得るや、続いて「寺はないか」と聞いて「國分寺」の所在を知り、まっすぐそこを目指しているが、これも別れの際の安寿の言葉、「落ちて行きてのその先で、在所があるならば、まづ寺を尋ねてに、出家をは頼まいよ。出家は頼みがひがあると聞く」への、忠実な信従であった。そして、その「國分寺」に駆け込み、「物語」する暇もなく「影を隠してたまはれ」と「頼」むのが精一杯であった初対面のつし王を、そこで「日中の勤めを」していた「お聖」は、にもかかわらず、姉の言葉どおり「頼」もしくも引き受けて、「眠蔵めんざうよりも古き皮籠かはこを取り出だし、皮籠の中へだうど入れ、縦縄横縄むんずと掛けて、棟の垂木に吊つて置く」という方法で匿ってくれた。が、姉への信従がそのまま自立への足掛かりとなる、というあり方でありえたのはここまでである。ここから先についても安寿には、ことからのなりゆく方向そのものへの信はあったであろうが、その具体的な形はまた想像のほかであったろうことももちろんであり、つし王も以後はいよいよ文字どおりの一人で、新たに当面する問題に対処してゆかねばならない。しかし、まただからこそ、これからのつし王がいかなる體験をし、そこから何を学び取るか、の具體がわれわれの問題となりうるのもある。

國分寺のお聖は、つし王を隠すと間もなく、「なにが正月十六日の事なれば、雪道の跡を慕うて」なだれ込んで来たさんせう太夫一家の者たちを迎えて、「童わっはをお出しあれ」との追及にもしらを切ってくれた。けれども、それで簡単に承服するような者たちではなく、なかでも「邪見なる三郎」は、「さあれば（善本叢書影印は「さあらば」と読める）寺中を捜させん」と自身でもくまなく家捜ししたうえ、それでも見つからないのは「いづれお聖の心の

うちに御ざあるは一定なり」、だから「童をお出しない物ならば、身にも及ばぬ大誓文をお立てあらば、由良の港へ戻らう」と迫る。

「誓文を立て」とは、この場合のお聖にとっては、実は自身が匿っている「童」を「知らぬ也」と嘘をつき、しかもそれを、本来ならそれが嘘であれば、「此の神罰と、あつう深う被るべ」き聖なる神仏にかけて、嘘でないと誓うということであり、とりわけ宗教者としては大いなる自己矛盾である。そこで、お聖は最初、神仏ならぬ「幼い折より習ひおいたる御経を、たゞいま誓文に立て申」して、その場をしのごうとした。ところが、これは太夫から「いまのはお聖の幼い折より習ひおいたる、檀那誑だらしの経尽しといふ物にてはなきか」と即座に喝破され、重ねて「日本國の高大神じん、低い小神せうじんを勧請申し、驚かしてこそ」のほんとうの「誓文をお立てあれ」と詰め寄られてしまった。ここにお聖は、「いま童を出せば、殺生戒を破る也。又童を出さいでに、誓文を立つれば、妄語戒まうごうかいを破る也」、が、ともかくいずれかにせざるをえず、「いまは童を出さうかよ、又誓文を立てうかよ」との、ぎりぎりの決断を迫られることになったのである。

ただし、思えば「殺生戒を破る也」とはいえ、「いま童を出」したとて、お聖自身が手を下して殺すことになるのではないことはもとより、逃亡した「譜代下人」にその主が懲罰を加えるのを黙認したとしても、道義的にもなんら批難さるべきことは実はない。ということは、にもかかわらずお聖は、そうすることがこの際は自身手を下して「殺生」するも同然だと、この事態を引き受けてくれているということにほかならない。そしてそのうえで、「破らば破れ、妄語戒、殺生戒を破るまい」と決断してくれたのである。

したがって、こうして繰り広げられる「大誓文」が、まずその道具立てからして、

お聖はうがひにて身を清め、湯垢離七度、水垢離七度、潮垢離七度、二十一度の垢離をとつて、護摩の壇をぞ

飾られたり。矜羯羅、せい□か、俱利加羅不動明王の、剣を呑うだる所をは真逆様に掛けられたり。眠蔵よりも紙を一帖取り出だし、十二本の御幣切つて護摩の壇に立てられたという物々しさであつて、それが地の文ですでに「たゞ誓文ではなうて、大夫を調伏するとぞ見えたりけり」といわれており、また、

敬つて申す。独鈷握つて鈴を振り、苛高の数珠をさらりくと押し揉うで、謹上さんぐ（善本叢書影印は、「さんぐ（散供）」と読める）再拜再拜。上に梵天帝釈、下には四天王、閻魔法王、五道の冥官、大じんに泰山府君。下界の地には、伊勢は神明天正太神、外宮が四十末社、内宮が八十末社、両宮合はせて百廿末社の御神、たゞいま勸請申し奉る。

に始まる、「日本國」中から膨大な数の神仏を呼び降ろしての誓文そのものも、「いかにも中世的で」（新潮日本古典集成『説経集』頭注）、ともすれば「説経という狭い範囲に限定することを避けて、伝統的な神下しの儀礼との関わりを」（岩崎武夫氏『続さんせう太夫考』）穿鑿したい誘惑にかられがちな内容をもっているにしても、それをもって作品におけるこの誓文に、「太夫一族を悪霊に見たてることによつてこれを調伏する対抗呪術の性格」（岩崎氏）などを見るのは当たらないと思われる。

お聖はこの誓文を、いわば「妄語戒を破る」ために立てている。しかし、それは同時に「殺生戒を破るまい」ためであり、その一点において、本来ならば「出家のうへでは、なんぼう物憂う思」うべきその破戒が、正しいと信じられた。そして、信じられたからこそ、この嘘の誓文が立てられたのであるが、ということは必然的に、この誓文においてお聖自身のその決断が、神仏の意に適って正しかったかどうか、問われてもいたということになる。この「神下し」の「大誓文」の、目を奪うばかりの壮大さ、物々しさは、そのまま、その出家者としての存在をか

けて行為しているお聖の、並々ならぬ覚悟のほどの反映でもあったのである。

しかして、この誓文は神仏に納受された。それは、お聖に「神罰」などが下されなかつたばかりか、さんせう太夫が「此の由聞こし召し、殊勝なりや、お聖。明日よりも、斎の檀那にまかりならう」と、引き下がる気配を見せたことによつて證される。ところが、その太夫自身の納得、承引にすら異を唱え、この「大誓文」の威にも服することなく、立ちはだかつたのが、「邪見なる三郎」であつた。三郎は、あたかもこのとき「あれに吊つたる皮籠は古けれ共、掛けたる縄が新し、。風も吹かぬに、一揺るぎ二揺るぎ、ゆつすくと動いたが、これが不思議に候」と、まさしくつし王の隠されている「皮籠」に目をつけ、「あれを見いで戻る物ならば、一年中の炎の種となるまいか」と粘つて、ついに「兄の太郎」の、

やあ、いかに三郎よ。父こそ老いに耄れたりと、わ殿は老いに耄れまいぞ。此のやうなる古寺には、古経、古仏の破れた反古のいらぬをば、いらいで吊つてある物よ。きのふ吊るも習ひ也、又けふ吊るも習ひ也。外は風が吹かぬども、家鳴りて上は木霊の響きとで、内は風が吹くぞやれ。たとへばあの皮籠の中成るが童にてもあれ、今お聖の誓文を聴聞するからは、使はう方はないぞやれ。あの童でなければ、大夫のうちに人は使ひかねた身か。まづ此の度は、われに免じて、まづ戻れ。

との制止をも振り切つて、「皮籠」に手をかけたのである。

とすると、しかし、たつたいま立證されたと見えただばかりの、お聖の決断および誓文の立てよりの正しさも、ふたたび覆されることになるのであるのか。なるほど三郎にはこの誓文の意味は通ぜず、その威は完全に無視されたが、そうであるからこそ、「抑圧者の暴力と対決しようとした」「民衆の側に立った強力な武器」として、「その非合理性と超越的な効験」が「深く期待されて」いる「神下しという対抗呪術」(岩崎氏)などというので

はない、この誓文の独自の正しさは、かえって明らかに證されているといえる。そもそもこの誓文は、「抑圧者の暴力」に「対抗」しうる、「呪術」というもう一つの「暴力」としての「効験」に、「期待」して立てられてなどおらず、だからこそ、現にその「力」も「効験」もなかった。これが現実的な効力をもちうるとすれば、それはこの誓文に際してのお聖の心を、「殊勝なり」と感じ、また「たとは、あの皮籠の中成るが童にてもあれ、今お聖の誓文を聴聞するからは、使はう方はないぞやれ」と自省する心をもつ人間に対してだけなのである。

ただ、それならば三郎のように、外からの「暴力」以外のものには動かされない人間には、蹂躪されるままになつてはほかないということになつてしまうのであるが、そのような三郎に対しては、つし王が安寿から譲られて身につけていた「膚の守りの地藏菩薩」が靈験を示された。すなわち、三郎が、

打ち物の鞆をはづいて、吊つたる縄を切つて降ろいて、宙にて要かなめを引いて、童あると喜うだり。下へ降ろす間が遅いとて、縦縄横縄むんずと切つて、蓋を開けて見てあれば、膚の守りの地藏菩薩の、金色こんじきの光が放つて、三郎が両眼に霧降り、縁から下へこけ落つる。

この、これこそは一見まことに直接に「暴力」的な靈験も、しかしなお決して、「アジールとしての体裁を欠く」「貧しい古寺」ながら、「神下し（神揃えともいわれる）と呼ばれる呪術的な祈禱によって」、かろうじてその「体裁を」備えることになつた「國分寺」というその「聖域」「アジール」を、「犯した」「罰」として「下され」た（岩崎氏）ものではない。

もしこれが「罰」として「下され」たのであったなら、太郎が「さてこそ申さぬかや。当座に命をお取りないは、なんぢが冥加よ」と言っているとおりに、むしろかかる冒瀆的な三郎の「命を」は、「取」つてしまつて然るべきであつたであらう。それをしないのは、この靈験の意図がつし王をこの窮地から救うということに限定されていたか

らである。そして、そうであるということはまた、これがその同じ目的のために、出家者としての全存在をかけた「大誓文」に臨んでくれた、お聖の心への感応であったことを示して著しい。

この地藏は、あの「焼金」のときも、安寿という人間が、すでに烙印されてしまった傷痕に落胆しながらも、絶望はせずに、その時点で人としてできる限りを尽くして決断し、行為した、そのことへの褒賞と、その行為、決断の正しかったことを證するということとの両者の意を込めて、「身代り」の靈験を示されたが、このときもそれとまったく同様に、お聖という一人の人が、つし王という見ず知らずの「童」を、懐に入った窮鳥として匿い、それを全うするために自身の存在をすら危険にさらしてやったという、その行為への顕彰として、太夫一家を退散せさすべき靈験を現わされたのである。

四

さて、かくしてつし王は追手を逃れた。「皮籠」から出されたつし王は、はじめてお聖に「奥州五十四郡の主、岩城の判官正氏殿の総領に、つし王丸とはそれがしなり」と名乗って姓名、身分を明かし、「都へ落ちたう御ざある」望みをも告げる。と、お聖は、

さてもあどないつし王や。大夫があまたある人を、五里三里も先へ、追手がかゝりて御ざらうぞや。まつこと落ちたう御ざあらば、とてもものに、それがし送り届けて参らせんと、元の皮籠へたうど入れ、縦繩横繩むんずと掛けて、聖の背中にたうど負ひ、……

「都の西に聞こえたる、西の七条朱雀権現堂」まで連れて来てくれた。ところが、そこで「皮籠を降ろし、蓋を開けて見てあれば、皮籠の内の窮屈やらん、まつた雪焼けともなし、腰が立たせたまはざ」ということになって

いた。しかも、これまでまことに踏み込んだ親身の親切を示してくれていたお聖が、つし王のこのにわかの大難の前にして、これもまた実に突然に、「それがしが都へ参り、安堵の御判を申し受け参らせたくは御ざあるが、出家のうへではい「ならぬカ」のらぬ事。これからおいとま申す」とて、一人丹後へ帰ってしまう。

つし王のこの突然の歩行不能と、にもかかわらぬお聖の放置とは、けれども、それが唐突に起こっていればいるだけ、作品において何か意図があつての設定であろうことが思われる。その意図はそして、以後の展開に聞いてみる以外にない。つし王自身も、あたかもそのような心になっているからこそであろう、お聖との別れを惜しみ、歎いてはいても、自分の方からは「鬢の髪を」、聖の方からは「衣の片袖」をと、尋常に形見の交換もして、見知らぬ土地に一人、しかも突然の「腰が立たせたまはざ」る状態で、取り残されることへの焦りは見せていないのである。この、人とその人にゆだねられた運命への信頼こそはまさしく、赤の他人の自分を、いわば體を張って助けられた、お聖という人との邂逅が、つし王を育んだ成果であつたものと思われる。

残されたつし王は、「一日二日は」「朱雀七村のわらんべども」に「育はぶく」まれるが、「重ねて育む物もなければ、いざや土車つちぐるまを作つて、都の城じやうへ引いて取らせんとて」都へ引かれて行つて、そこで「五日十日」、さらに「南北なんぼく天王寺」まで「宿送り村送り」されて行き、その「石の鳥井に取り付いて、ゑいやつと申うてお立ちあれば、御太子だいじの御計らひやら、又つし王殿の御果報やら、腰が立たせたまひける」とすれば、右の設定はつし王を、いやおうなくそれに頼るほかない状態にしておいて、今度はお聖という特定の個人ならぬ、不特定多数の人々の情けにゆだね、その體驗においてつし王に、人というものは実は、特に「腰が立たせたまはざ」る状態であるなしにかかわらず、そのようにして他の人々から生かされてあるものなのだということを、教えようとしてのものであつたと、知られるであろう。

現に続いてつし王は、「御太子だいじの守りをなさるゝ、おしやり大師」に拾われ、「遁世望み」ならぬ「奉公望み」である旨を告げて、大師のひざ元に立ち働く「百人の稚児若衆」に交じって、「お茶の給仕」をすることになった。が、そこで「稚児たちの古袴ふるばかまを召されて、あなたへは声訛こゑなまりの茶道、こなたへは声訛こゑなまりの茶道と、よきに寵愛せられておはします」つし王の姿には、あのさんせう太夫の屋形で早まった自害を企てた頃の、無能で尊大な面影はもはや微塵もない。そして、そこでそのように暮らすことが、最終的に「又も御世に出づ」る契機をもたらすところの、「花の都におはします、三十六人の臣下大臣の御中」の一人「梅津の院」との遭遇の機を用意したのである。

梅津の院は、「男子なんしにも女子によしにも、末の世継ぎが御ざなうて、清水の観音へ参り、申し子」をしたのであるが、その夢想によって、「南北天王寺」へ「養子」となるべき人を尋ねて来た。その天王寺で、「百人の稚児若衆」を見渡した末、「は□か「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□り「三つすわり」すわり（善本叢書影印は「三く□りすはり」と読める）、両眼に人み（瞳）が二體御ざあるを、たしかに御覧じて、「つまり清水観音の「仏勅」を受けて来た人らしく、つし王の異相を見分けて、「きのふやけふの土車に乗りて、乞食こじきしたる卑しき茶道」などに目をつけたとて、その「目」の「利□」「か」なさを嘲笑する人々を尻目に、誤りなく選び出して連れ帰った。その結果、つし王は「梅津の院の御代官に、帝の大番に」出仕することになり、その座でやはり、「いかに梅津の院の養子であらうとまゝよ、卑しき物は、われらが同じ対座にはかなふまい」と、卑しめられたことをきっかけに、「膚の守りの志太玉造したたまつくりの系図の巻物」を差し上げて、ついに帝から、「いま、では誰やの人ぞとて思ふてあれば、岩城のはんぐわ□正「ん」氏の総領、つし王か。長くながの牢人、何よりもつて不便也。奥州五十四郡は、元の本地に返しおく。日向の國は馬の飼料かひりやうに参らす」との「薄墨の御綸旨」を頂戴するに至った。

すなわちこうしてつし王は待望の復帰を果たしたのであるが、その成就の場が、かつて父正氏がそれを「調べさ

せ給はぬ御罪科に、筑紫安楽寺へ流され」ていたのであったところの、「帝の大番」を勤めようとするときのそれであったことは、あたかも父の贖罪をするかのようで、まことにふさわしく思われる。というのも、元来つし王の志した復帰ということは、一面でいわば、自身が父になることによって父を恢復しようとするということであったのであるから、それはむしろこうなるはずのことでもあったからである。つし王は、このときまでにすでに、このようにふさわしい場を得るまでを、いたずらに焦ることなく待つことを学びえていたのであるが、それは同時に、いよいよその機を得たならば、逃さずただちに行動できる、ということなのであって、現に、このたびたしかにみずからの判断において、所期の志たる復帰を成し遂げたのである。

ただし、つし王はこの「御綸旨」が下された途端に、

いま申さうか、申すまいとは思へ共、いま申さいで、いつの御世にか申すべし。奥州五十四郡、日向の國は望みなし。存ずる子細の候へば、丹後五郡に相換へてたまはれ。

と申し出る。これは、一見いかにも「つし王たちの苦勞は、旧領を取り戻すことにあつたはずであるから、これは唐突というより、全く我を忘れた馬鹿げた申し出というしかない」(室木弥太郎氏『語り物(舞・説経
古浄瑠璃)の研究』)。

「しかしその『存ずる子細』をよく考えてみれば、決してでたらめな言い分でも、いわんや無欲な遠慮でもない」(同前)ことも、即座に諒解される。とはいえ、そこでの「存ずる子細」を、同じく室木氏が、

つし王はこの時まだ姉の生存を信じていたが、さんせう太夫一族に対する復讐は、一時も忘れない念願であつた。それが右のことばとなって噴出したのである。丹後の国守の權威で、悪党を心ゆくばかり処刑したかつてのである。(同前)

と推量されることには、にわかに同意しがたい。よって、以下本文に即して、そのことを見たい。

「なに、大國に小國を換へての望みは、思ふ子細やあるらんと、丹後の國も馬の飼料に參らす」と、交換ならぬ加重を得て、つし王は、「丹後の國へ入部にぶがを」する。が、これに先立つての口説き、歎きが、左のことにのみ集中しているのを見て、

それがしは、いま一度たひ鳥になりたや、羽欲はねおしや。丹後の國へ飛んで行き、姉御様の潮を汲んでおはします、御衣の袂たもとに縋り付き、世に出た由を語り〔たカ〕や。蝦夷えぞが島へも飛んで行き、さて母上様に尋ね会ひ、世に出た由の申したや。筑紫安楽寺へも飛んで行き、父岩城殿に〔た〕づね会ひ、世に出た由の申したや。

まずすくなくとも、「まだ姉の生存を信じていた」間の第一義が、「さんせう太夫一族に対する復讐」でなかったことは、明白であろう。そのうえ、つし王にとって、いずれと先後をつけがたく並べられたかに見える、その三人の家族に対してすら、しかし結局この際は右に名を挙げた順序どおりの序列がつけられて、真つ先にみずから「迎ひ」に赴いたのは、姉の安寿のもとであったことなどを見るならば、つし王が「丹後五郡」を望んだ意図が、何よりも姉を救出することであつたことはさらにはつきりする。ただ、とするとその序列自體について、たとえば父に対しては自身出向くこともなく、「迎ひの輿をお立てである」ことで済ませていることや、救出という形の「迎ひ」が必要であろうと推せられる点では同等のはずの母と姉とにおいても、当面母より姉を先立てたことなどに関しては、また別の、すなわちつし王は、姉との相對においてもせよ、父母を軽んじたのか、といった問題が起つてきそうにも思われる。が、これについては、まず父の場合、つし王の出世が認められたことがそのまま赦免であり、もはやつし王がみずから出向いて解決しなければならぬいかなる問題も残っていないことからして、また母の方も、単純にこのときたまたま居所を捜す必要すらなくて、ただちに救出の具體策を立てうるのが姉の方であつた、ということに照らして、まったく問題ないことが諒解されよう。むしろここでそのような序列以上に注目されるの

は、その救出を要するという意味では姉と同条件のはずの母の「迎ひ」のためには、たとえば「蝦夷」の「國司」となることなど、つし王は考えてもいないようだということの方である。

つし王は、安寿の「迎ひ」に行くために「丹後」の「國司」となろうとし、そのためには「旧領」であり「大國」たる「奥州五十四郡」を、その「小國」に「換へ」ようとさえした。ということは、ここでつし王が、自分に信頼して賭けてくれた安寿の期待に応えようとして目指したところが、単に領土の領有などならぬ、「國」を治めるといふ地位に就くにふさわしい人となることそのことであつた、ということを示しているにほかなるまい。そして、つし王のその応え方は、「落ちて世に出てめでたくは、姉が迎ひに参らいよ」と言い渡し、つし王にそうさせるために命をかけた安寿の呼びかけに、まことに正確によく応答したそれであつた。当初「奥州五十(四)郡の主とならう」との志を立てた時点では、かえつて為我的な領土奪還の野望と紛らわしくもあつたそれが、姉の心への応答を志したことにおいて、本来の自覚にもたらされたのである。

こうしてつし王は、「丹後の國へ入部を」する。その國入りが、到着の「三日先」から「宿札を」「お打たせあ」つての、いかにも「都の國司」らしい、肅然とした式正のそれであつたことは、右に見たことの誤りなさをあらためても確認させるが、加えてその「宿札を」「お打たせあ」つた先が、あの大恩あるお聖のいる「國分寺」であつて、決していきなりさんせう太夫の屋形へ乗り込もうとなどしていいことを見るにつけても、つし王の所期していたことが、報恩ではあつても「復讐」ではなかつた、もしくははすくなくとも後者は二の次でしかなかつたことが、これもあらためて思われるであろう。ところが、そうして「國分寺」に入ったつし王が、お聖から聞かされた安寿の消息は、「御身を落とした咎ぞとて、邪見なる三郎」に「つひに責め殺」されたという、まことに「これは夢かや、現かや。さてそれがしは此の度は、世に出た甲斐も候はず」と茫然自失するほかない、無残なものであつた。

とすればしかし、ここまではともあれ、これを機にやはりつし王は「復讐」の鬼と化することになるのであろうか。いな、安寿の死がいかに無残なものであったとしても、というよりそうであったならばそれだけに、そのときつし王が思わねばならなかったのは、さんせう太夫一族への恨みや怒りである以前に、かならずや、姉をその残忍な一族の手に、むざと引き渡してしまった自身の不甲斐なさでこそ、なくてはならなかったであろう。あのとき自身がしつかりしてさえいれば、姉ともどもの逃亡を妨げるものは何ひとつなかったのであるから。そして、その自省の心があれば、たとえ現在はおかつてと逆に、領民の生殺与奪の「権」を握る「国守」として太夫一家「を心ゆくばかり処刑」できたとしても、そのことに「快哉を叫んだ」（室木氏前掲書）りする気持ちには到底なれなかったはずである。また、もしつし王がそんなふうであったなら、「いま□も弟が」〔にカ〕「戻りた物ならば、姉は弟ゆゑに責め殺されたとお申しあつて」「たまはれ」と言い遺した安寿の心にこそ、そもそも大きく背くことになったであろう。

もつともこの後つし王は、太夫と「五人の子共」とを國分寺に「召し寄せ」て、「太夫を捕つて引き立て、國分寺の広庭に、五尺に穴を掘りて、肩より下を掘り埋み、竹鋸をこしらへて」、しかも「構へて他人に挽かするな。子共に挽かせ、憂き目を見せよ」と、鋸挽きの極刑に処しており、これがたしかに一見いかにも、「丹後の国守の権威」を振りかざしてのうつぶんばらし、意趣返しと見えるのではある。しかし、これも、その刑が極めて残酷なものながら、古来刑罰の正式な一形態として採用されてきていることを見、また実際につし王が太夫らをその刑に処するまでの経緯をつぶさに吟味するならば、それが右のような恣意的な私事ならぬ、「都の國司」としての厳正な裁きであったことが、かえってはつきりするであろう。

つし王は、「御前に罷り出で」た太夫に向かって、まず「それがしを見知りたるか」と尋ね、眼前の「都の國司」が、「百日も立たぬ」以前には「忘れ草」と呼び使っていた「童」〔わっば〕であろうとは思ひも寄らないでいる太夫に、重

ねて「さてもなんぢが内には、よき下女を持ちたると聞く。それがしを従者じゆうざむし婿にとつて、富貴の家と栄えよかし」などと、まるで鎌をかけるようなことを言っている。そこでこれも、実は役目としての裁判の域を逸脱した、裁かれる側の者へのことさらな嘲弄かと疑われもするのであるが、つし王はこの問いかけに対する太夫の無反省な答へに接した途端、みずからたまらなくなつて名乗りかけ、「姉御を返せ」と直截に迸る怒りをぶつけている。とすれば、これは「都の國司」と縁者になる機を逸したなどという後悔を契機としてもせよ、多くの「譜代下人」を召し使う立場の者としての太夫らが、その酷薄さ、非情さゆえに下人を虐待してついに死にまで至らしめたことについて、いささかでも反省の色を示すかどうか、を試みる意味でのことであつたと解してよいであらう。

けれども、太夫にはその気配も見られず、それどころか、

さてもそれがしは、はかなき事を申してあり。仇を仇にて報ずれば、燃ゆる火に薪を添ふる如く也。仇を慈悲にて報ずれば、これは仏の位なり。いかに太夫、大國が欲しきか、小國が欲しきか。望み次第に取らすべし、太夫いかに。

と、すでに太夫側の悪は先刻承知であることを知らしめたうえで、再度の反省を促した右の言葉に対しても、

太夫につこと笑ひて、三郎が方かたをきつと見る。三郎答へて申すやう、さん候。太夫は孫子の末も廣き者の事に候へば、小國にてはなり申さぬ。大國を給はれ。

などと、恐れ入るところか図に乗つて、その強欲非道さをむきだしにしてきた。「さても器用に好みたる三郎かな。太夫が小國を好むとも、押さへて大國を取らすべきに。幸ひ、太夫には廣き黄泉よみの國を取らせよ」、——鋸挽きの判決が下されたのは、その後である。

しかも、「まづ兄の太郎に」「渡」った「鋸」は、「思ふ子細があるほどに」とて「許」され、さらに「二郎」の

「鋸」も、二郎が、

昔が今に至るまで、子が親の首を挽くことは、聞きも及ばぬ次第かな。それがしが申したる事、すこしも違ひ申すかや。遠國波濤の者なりとも、情けをかけて使ひ給へと、よりく申せしは、こゝぞかし。お挽かせあるこそ理なれと、涙にむせてえ挽かねば、……

やはり「許」された。その理由は、「兄の太郎」は「皮籠の中にありしとき、あの童でなければ、太夫の内の人に人を使ひかねたる身か。われに免じて、まづ戻れと、申したる言葉一言によりて」、また「二郎」は「松の木湯舟のその下にて、空年とらせたる其の折に、夜ごとに濱路へ下がり、食を通はし給はりたる」「御恩」にあることはもちろんであるが、のみならず、この兩人には「丹後は八百八町と申するを、四百四町」ずつ「押し分けて」「参ら」せてさえいたのであった。

とはいえ、「邪見なる三郎」にはこのような処遇はもとより兄たちの態度からして、むしろもどかしくも見えただのであろう、いかにも悪人らしく自分から「鋸を奪ひ取つて」、この極刑に心強くも立ち向かう。

卑怯なりや、方ぐ。主の咎をばの給はで、われらが咎とあるからは、なふ、いかに太夫殿、一期申す念仏をば、いつの用に立て給ふぞ。この度の用にお立てあれ。死出三途の大河をは、此の三郎が負ひ越して参らすべきぞ。一引き挽きては千僧供養、二挽き挽いては万僧供養。ゑいさらゑいと、挽くほどに、百に余りて六つるとき、首は前にぞ挽き落とす。

が、このことにしても、この後三郎自身は、同じ鋸挽きながら「やすみが小濱に連れて行き、行き戻りの山人たちに、七日七夜首を挽かせ」という形で処刑されていることからすれば、その自身のことは覚悟のうえでの、ある種の潔さはある、そればかりか「子が親の首を挽く」という、親子双方に対しての刑罰であることを逆手にとって、

親が苦しむ時間を少しでも短縮しようとしているという意味では、逆説的ながらせめてもの形で、親孝行をしているかとも考えられないでもない。とすればそれも、この刑が私怨からの意趣ばらしとしてなどではなくて科されていたことに由来する、極悪人ながらそれなればこそ、最期に取り戻した人らしさであったと解して誤りないであろう。

したがって、たとえば梅原猛氏が「厨子王の山椒太夫に対する制裁について、私は書くに忍びない」が、「もし中世の民衆」であった「ならば、『そんな馬鹿なことはない。山椒太夫と三郎は当然罪の報いを受けねばならぬ。彼らの犯したあまりにも残虐な罪の報いには、多少残虐な刑が下されてもやむを得ない』と言ったであろう」（『中世小説集』）として、この処刑を擁護しておられることについては、いわば無用な御遠慮であるといわざるをえない。鋸挽きは、「多少」ならぬ極めて「残虐な刑」であり、「中世の民衆」にもそのことは明確に認識されていたであろう。しかし、思えばいかなる「刑」にせよ、およそ「刑」であるかぎり、「残虐」でないということがありえようか。すなわち、「残虐」であることを本質とする「刑」ということについて、それがなされてよいかどうかを、「残虐」にすぎるかどうかということにおいて問おうとすることは、むしろ「中世」ならぬ後の時代の問題に属する。それを、この時代のこととして、もし問うことができるのであれば、それは、それが公を背景とする法に基づいた、真の意味での「刑」になっているかどうかという、その一点においてのみであろう。しかして、つし王のこの鋸挽きは、まさにその単なる私的な「制裁」などならぬ、「都の國司」の厳正な裁定として科されており、それゆえにこそ右に見たとおり、それによって処「刑」されている側であるさんせう太夫や三郎でさえ、そうして裁かれることにおいてかえって人間らしくなる、などということも起こりえたのである。

かくしてここに、かつて安寿が望み、教えたとおりの姿に成人したつし王が誕生した。つし王は、この後お聖と

伊勢の小萩とを恩人として都へ伴い帰るや、とって返して今度は無論、「蝦夷が島」へ母を捜しに行き、こちらは首尾よく見出だして、あまつさえ「きやうだい」の子供に別れて、「明け暮れ歎かせ給ふにより、両眼を泣きつぶし」ていたその母を、「膚の守りの地藏菩薩」の靈験によって開眼に導いたうえ、再度帰洛して筑紫から帰還して来た父をも迎え、ついに親子夫婦のめでたき再会を果たす。が、こうして離散していた家族がふたび集い寄るのを見、かつまた、これまでもあらたかな靈験を示されてきたかの地藏菩薩が、このたびは「つぶれて久しき両眼がはつしと明」くという、奇蹟を現成されたことを思うにつけ、つし王をここまで導き育てた当人として、本来ならばここに恢復せらるべき重要な家族の一員たる安寿について、たとえば蘇生といった形で、地藏の靈威が発揮されることはないのか、という迷いが再燃する気もする。けれどもその安寿に対しては、結局、

姉御の菩提のためにとて、膚の守りの地藏菩提を丹後の國に安置して、一字の御堂を建立し給ふ。
 ということで済まされている。

しかも、実はこうして祀られた「膚の守りの地藏菩薩」が「いまの世に至るまで、金焼地藏菩薩とて、人々に「あがめたてまつ」られていたのであるという、このことこそが、物語の冒頭の、

たゞいま語り申す御物語、國を申さば丹後の國、金焼地藏の御本地を、あら／＼説き立て廣め申すに、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……

という語り出しと、微妙にずれていることにおいて、問題としてきたところなのであった。

そこでまず安寿の蘇生ということの方から考えてみるに、しかし、安寿は生き返らなくてもよいのである。あの拷問死の場面で見たとおり、安寿自身はあのとすでに安心を得ていたし、その後のつし王は安寿の期待に背かなかったという意味でも、もって瞑していることが信ぜられる。またつし王にとっても、安寿の死が取り返しのか

ないものであればこそ、その同じ死すべき人の身をしか持たなかった安寿が、にもかかわらず、自身の果敢な決断と行為とにおいて、それを超えるものを示していたということが、文字どおり痛感されたはずである。

ただ、とすればいよいよ、いわゆる本地譚の通例からいっても、「人間」としてそのように死んだ安寿こそ、最後には仏菩薩と祀られて然るべきであるように思われる。が、ここで安寿の「人間」性の内容を具体的に思い返してみれば、それは「膚の守りの地蔵菩薩」の霊験の意味を、人として正しく理解し、さらにそれを「弟」つし王にとって意味あらしむべく行為することであった、ということが確認されるであろう。言い換えれば、「膚の守りの地蔵菩薩」が「金焼地蔵菩薩」たりえたゆえんは、つし王の「姉」たる安寿というこの「人間」にあった、ということにほかならない。

したがって、安寿の死はどこまでもつし王の「姉」という「人間」の死として惜しまれ、ついに自身が仏菩薩に転生するということはないままながら、その安寿においてこそ「膚の守りの地蔵菩薩」は「金焼地蔵菩薩」たりえたという意味で、この安寿こそが「金焼地蔵」の「本地」であったという逆説は成立するのであり、一見「地蔵」がもうひとつ別の意味を付加された「地蔵」となるまでを語っただけのこの物語をしも、しかしながら、「金焼地蔵」の「人間にての御本地を」語った「本地」譚と呼んで誤りないと考える。本文の冒頭と末尾とのずれは、まさしくこのことを意味していたのであり、とすれば、それはずれでありつつ実はずれではない、もしくはその一見したところのずれにおいてこそ、この作品の、以上見たとおりの鮮やかな個性は端的に表されていた、といえるように思われるのである。

作品本文の引用は、『説経正本集』に拠った。その際、仮名遣いを歴史的仮名遣いに統一し、私に漢字を宛て、濁点・送り仮名を補う等の処置を施し、また句読点・改行の位置を改めた箇所がある。