

説経節山椒太夫の成立

— 巫女の死と天皇の登場 —

安野真幸
(中世史)

前進座公演，戯曲「さんしょう太夫」(国立小劇場，1977年より)。

説経節山椒太夫 奥州五四郡の

主、岩城判官正氏は帝の勸氣を

こうむり、筑紫へ流された。安

寿と厨子王の姉弟は父を慕い、

失われた領地を回復するために

母や乳母とともに京へ向けて旅

立つ。しかし途中越後の直江津

で人買いの山岡太夫に母は佐渡

が島へ、姉弟は丹後国由良の山

椒太夫に売られる。姉は潮波に

弟はしば刈りと慣れぬ仕事に酷

使された。姉は初山の日に弟だ

けを逃がし、自分は火責めの刑

にあつて殺される。弟は国分寺

の聖にかくまわれ、また金焼地

蔵の靈験によって、追手を逃れ

上洛することができた。やがて

都の梅津院の養子となり、帝よ

り所領を安堵され、もと奥州

はしがき

本稿は説経節『山椒太夫』^{(1)*}に関する考察である。柳田国男の言う通りこの説経節『山椒太夫』の成立の前提には、口承文芸としての「山椒太夫」伝説が存在し、物語りが「自由に趣向を立て」ることの出来た世界が存在したのである。この説経節と伝説の両者の比較を通じて、社会の下層民達の担っていた世界観の変化を明らかにすることや、説経節成立当時の世界観を明らかにすることが出来ると思われる。これこそが本稿の目的なのである。

私はこれまで下人について幾つかの考察を行つて来た。その中で特に、(祭り等の日、下人達は主人の支配から自由になる)という「時間のアジュール」⁽²⁾に注目してきた。このような関心のもとで、この『山椒太夫』の物語りにおいて注目したのが、安寿と厨子王の姉弟が(初山の日)だから逃げようと相談する場面である。姉弟は正月を目前にした師走の大晦日の日から、山椒太夫の屋敷内の「三の木戸のわき」に作られた「別屋」^(べつちや)にいられていたのである。さらにこの「初山の日」に注目していくと、この日は正月十六日で藪入りの日であったことがわかった。

全国各地の安寿塚等での安寿祭りの日が藪入りの日と近接していることから、この日はもともと「安寿の日」で、安寿と巫女達が「地獄変相図」^(ぢごくへんさうず)を携え、絵解き^(えげき)等を行っていたとも考えられる。つまり山椒太夫伝説、就中安寿伝説は、この祭りの日に巫女の語る絵解きの物語りが膨らんで出来たものではあるまいか。説経節『山椒太夫』もまた、この祭りの日の出来事を中核として形成されたもので、そうだからこそ物語りの転換点をなすこの日の出来事には数多くの言葉を必要とし、密度の高い描写となつていたのである。

私は既に拙稿「藪入りの源流」⁽³⁾の中で、「時間のアジュール」には御霊信仰が関係しており、中

絵解き(えとぎ) ストーリーを

もち、宗教的背景のある絵画も

しくは、これをわかりやすく解

説すること。インドに起源をも

ち、中国を経て日本に伝えられ

室町時代には絵解き法師も現わ

れる。熊野信仰を広めた熊野比

丘尼によるものは有名である。内容

御霊信仰と祖霊信仰 御霊も祖霊も共に死者の靈魂であるが、前者は祀らぬものに祟りをなす恐ろしいものであったのに対し、後者は子孫の繁栄を優しく見守り福をもたらすものであった。

これが自分の属す範圍(共同体)の内・外を示す日本語の「うち(内・家)」と「そと(外)」・「よそ(他所)」の觀念と結び付き、祖霊は内神↓氏神となったのに対し、御霊は塞の神・市神・橋神・都市神等になったと思われる。堀一郎は、御霊信仰と「うち」の世界を時たま訪れる「まれば」ととの關係に注目し、これを人神(ひとがみ)信仰として捉え、ここでいう御霊信仰と祖霊信仰を人神信仰と氏神信仰という言葉で考えている。下人は「うち」に属すとはいえ、血縁家族の正式なメンバーではないことから、祖霊信仰から排除され、むしろ「うち」の中の「よそ者」として、御霊信仰と強く結び付いていたと思われる。

世における下人達の信仰は祖霊信仰とは対立する御霊信仰^xとしてきた。一方柳田は『妹の力』⁽⁴⁾において「考へて見れば正月七月の十六日を釜の蓋の開く日とし、又は小僧の休日とするなど、地獄に於ての沙汰とは思はれぬ。やはり大昔からの姥神の信仰を、中間に置いて弘く観察しなければ、真の理由は判明しきうにも無いのである」と述べている。本稿では、この「時間のアジュール」を支える信仰を、柳田のいう「姥神」つまり「母子神信仰」や「大地母神崇拜」にまで遡りつつ考察した。祖霊信仰が日本的なものとして理解されるとすれば、この「大地母神崇拜・母子神信仰」は、民族・文化を越えて人類の歴史と共に古くからある、普遍的な信仰のように思われる。

しかしまた一方、この説経節「山椒太夫」の成立した近世初頭は、下人達に対して旧来の信仰の否定と新たな祖先崇拜への水路付けが行われた時代であり、説経節「山椒太夫」の世界こそは下人達を祖霊信仰や家世界に水路付けるものであった。一般に中世の下人は近世に入ると解放され、奉公人となるとか、単婚小家族を形成すると言われてきたが、中世の「全き家」⁽⁵⁾からの解放は、一方では国家による新たな支配を意味し、他方では新しい世界観のもとへの取り込みをも意味していたと思われる。

一 山椒太夫伝説

1 柳田国男と『お岩木様一代記』

現在の我々は諸先学のお陰で、容易に説経節「山椒太夫」のテキストを手にすることが出来るが、柳田国男の場合は、浄瑠璃の『山椒太夫』によってこの物語りについての考察を進めて

イタコ 東北地方の特に北部を中心としてみられる巫女。多くは盲目の女性であり師についての修業を経て一人前となる。死者や行方不明の人間の口寄せを行ない、その言葉を伝えたり、オシラ様という家の神を祭祀したりする。

安東氏 古代東北の覇者、浮囚の上頭であった安倍氏の滅亡後、その末裔が津軽の藤崎に土着したことから安藤氏を名乗ったといい、一族は藤崎から岩木川を下り十三(とき)湊、さらには津軽海峡、道南にまで発展し、「日本(ひのもと)將軍」を名乗った。戦国期に至り、特に道南に勢力が及ばなくなった頃、逆に東奥の覇者としての自覚から安東氏を名乗るに至った。安東氏は秋田から福島県の三春に移り、江戸時代を通じて三春藩として存続した。安東氏は、神武天皇東征の折、天皇に立ち向った安日長脛彦の子孫であるという特異な系図をもち、安日(アイヌ語で「火」の意)彦を祭神とする神社は津軽には多い。

▲岩木山遠望。

いる。柳田がこの『山椒太夫』について述べたものを数えると、主なもので次の四つを数えあげることが出来る。

I 「山荘太夫考」 大正四年四月 『物語と語り物』所収。(6)

II 「津軽の旅」 大正七年五月 『雪国の春』所収。(7)

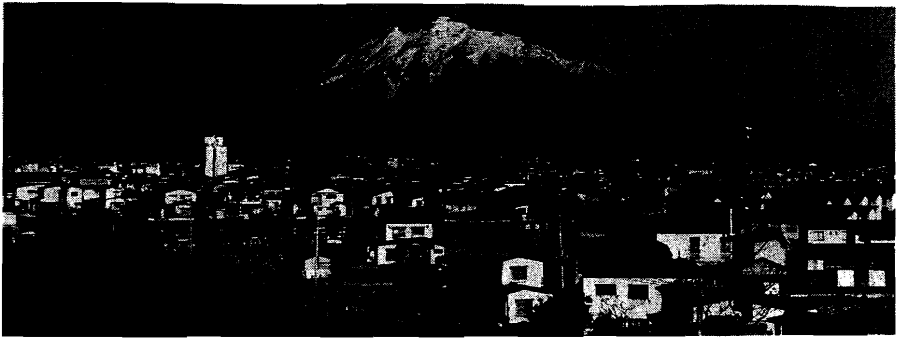
III 「比丘尼石の話」 大正十二年五月 『史料としての伝説』所収。(8)

IV 辞書解説原稿 昭和七十年 「山荘太夫」、新潮社『日本文学大辞典』。(9)

IVはIの要約であるが、山椒太夫に関する柳田の見解としては「最初あの話を語つてあるいた伎芸員が、或算所の太夫であつたのが、いつの世にか曲の主人公の名と誤解せられたのである」というIの結論ばかりが有名で、この柳田説を受けて林屋辰三郎氏(10)が「山椒太夫」散所の長者説を展開したことを以って、研究史の纏めとすることさえ行われ、その結果、口承文芸としての山椒太夫伝説に関する柳田の議論はこれまで余り注目されてきていないが、再検討に値すると思われる。

今私達が柳田のII、IIIの仕事を見て発見することは、柳田は青森県のイタコ達の語り伝えてきた「お岩木様一代記」(11)自身の存在は知らなかったが、「岩木山の旧話」とか「岩木富士の神話」という形で、これをほぼ正確に想定し、かつこれを「山椒太夫」のルーツとしており、さらに「岩城の判官正氏」一家を「岩木一族」と呼び、こちらの方を物語りの主人公とし、物語りの語り手も岩木山と関係の深い女達とする等、Iとは異なる考えの成立する可能性を述べていることである。

事実この『山椒太夫』の物語りは「奥州日の本將軍・岩城の判官正氏」一家の流浪の物語りとして始まるが、この「奥州日の本將軍」とは中世の陸奥十三湊(12)を中心として栄えた津軽の豪族で「蝦夷管領職」を名乗った北条氏の被官「安東氏」(12)の(12)ことを指していると思われ、「岩城の



判官」の「岩城」もまた津軽の「岩木山」を思い起こさせることから、説経節の作者達の記憶の中には（安寿は岩木山の山の神）とか、（岩城一族は津軽から出た）とする考えの残っていた可能性がある。

津軽に関する記事を詳細に検討すると、Iでは「北奥の青森県では彼（岩城の判官）は津軽から出た人と伝へ」ているとし、「弘前の人の話に……安寿姫は……岩木山に入り山の主になつたと云ふ」とも述べて、津軽地方には浄瑠璃とは異質な伝説の存在することを記している。しかしIIで初めて「姉の安寿は後に来て此山の神になつたによつて、丹後一國の船は永く津軽の浦に入ることを許されなかつたということも、爰に来てあの御岳の神々しい姿に対する迄は、明らかに其由来を理解し得なかつた」と述べて、この伝説と津軽との特別な繋がりに確信を持つたことを記し、またこの伝説を語り伝えた漂泊の女達の存在を次のように述べている。

越後佐渡から京西国にかけて、珍しく広い舞台を持つこの人買ひ船のローマンスは、要するに十三の湊の風待ちの徒然に、遊女などの歌の曲から聴き覚えたものに相違ない。さうして其感動を新たに花やかな言の葉に装うて、次々に語り伝へた女たちも、亦久しく國中を漂泊して居たのであつた。

IIIにおいては「岩木山の姥石」について述べたあと、越後直江津の「うばたけ」明神について「察するにこの語り物が自由に趣向を立てた当時、既に日本海の船乗り等の間には知れ渡つた岩木山の旧話があつて、乳母が石に成つたと言ふ奇妙な一条が其中にあつたので、丸々これを無視して浄瑠璃も、作ることが出来なかつたものであらう」と述べている。⁽¹³⁾

またIIIで、「津軽富士の神話」は「浄瑠璃などで泣く分は土地の話と大ちがひで」「姉弟共に還つて来て、大坊の鎮守熊野権現の獅子踊を見物し、弟が疲れて仮寝をして居る間に、姉の姫竊かに先づ登つて、この山の神と成つた」とあり、「これを一つの事件の裏表と見ることは、殆



▲安寿(右)と厨子王(左)の彩色像(長勝寺)。

ど不可能かと思はれるにも拘らず、強ひて融合させて今では岩木山の女神が、曾て世に在つて由良で苦しめられたものと解釈し、丹後の船が十三の湊に来て繫ると、天氣が荒れるなどと言ふ俗信まで出来たと述べている。

「岩木山の旧話」「岩木富士の神話」を『山椒太夫』のルーツとするというこの柳田の見通しをさらに深められたのが、酒向伸行氏の「お岩木様一代記」の成立——説経節『さんせう太夫』との関連において——⁽¹⁴⁾と「山椒太夫伝説の成立——安寿の問題を中心として——」⁽¹⁵⁾である。氏はここで津軽、丹後由良に伝わる安寿伝説・厨子王伝説を発掘されたほか、また佐渡においても安寿伝説にまつわる地名譚を発掘され、説経節成立前に存在した口承文芸としての山椒太夫伝説の世界にスポット・ライトを当てておられる。

なお江戸時代の津軽では、天氣の不順を「丹後日和」と言い、「丹後船が十三の湊につながる」と天氣が荒れる」などという「俗信」については、現実に津軽藩によって丹後船・丹後者の詮索がなされたことから、藩権力が深く関与していたことは間違いないが、多くの論者の言われるように、一般的に他国者の排除・排斥を目論んだものではなく、新たに説経節や浄瑠璃という形で入ってきたものと、旧来の「岩木富士の神話」との対立葛藤が直接の原因であり、津軽藩はイタコの保護の立場から、丹後者の弾圧を積極的に行ったと思われる。

江戸時代の岩木山神社には安寿と厨子王の彩色像が五百羅漢と共に安置されていたという。これが明治三年の神仏分離令の折、神社の脇の百沢寺に移され、さらに現在では津軽家の菩提寺である弘前の長勝寺に保たれているが、このことは丹後者の排斥を行なった津軽藩も日本中に流布していた『山椒太夫』の物語りを受け入れざるを得なかったこと、安寿と厨子王の物語りと岩木山の山の神との結び付きを意識していたことを示している。

青森県のイタコ達の語り伝えてきた『お岩木様一代記』は、イタコが神懸りし、安寿の霊が

地藏信仰 六道の輪廻からの救済をうけもつ菩薩。平安時代には末法思想に伴う地獄への恐怖から地藏への信仰が盛んとなる。今昔物語には地藏の働きにより蘇る話が取められている。賽の河原に立つことから、村のはずれを河原にみたと安置する風があり、道祖神との結びつきがみられる。縁日は毎月二十四日。

◀新築前の川倉地藏堂。



乗り移って語りだす「口寄せ」の形を取っており、私に安寿という一人称で、岩木山の山の神になった安寿の身の上話を物語るものである。ここから「イタコ」安寿「お岩木様」という等式が成立する。ここでは弟の厨子王の代わりに兄の「つそう丸」、また新たに姉の「おふじ」が登場し、「あんじゅ」は末っ子である。しかし物語りはあくまでも安寿を中心に展開し、兄・姉は物語りの最初と最後に登場するにすぎない。

またこの『お岩木様一代記』では、(安寿)イタコであるとしても、盲は安寿ではなく母の「おさだ」であり、「情の強い」父親によって離散した一家は、安寿の働きで再び団らんを取り戻し、その後安寿は岩木山の山の神になったというお話である。さらに兄の「つそう丸」は駿河の富士山の山の神に、姉の「おふじ」は小栗山の山の神になったとあり、特に後者は津軽地方の多くの伝承に見られる小栗山と岩木山との信仰圏を巡る対立に基づくものと思われる¹⁶⁾。

身の上話が終わり、安寿からイタコ自身に戻ったところで、「神様ねなるたて、これ位も苦しみを受けないば、神ねなる事出来ないし、人間様だちも、神信仰よくもぢひで呉れるべし」と語られて終わっており、人が神になることが高らかに宣言されているとともに、安寿が乗り越えるべき多くの苦難に託して、イタコの修業の苦しさが語られた物語りであることがわかる。ともあれこの『お岩木様一代記』は、『山椒太夫』の物語りの成立・原形を考える上で決定的に重要なものとなっていることだけは確かであろう。また現在イタコの口寄せで有名な下北半島にある霊場・恐山や青森県金木町の川倉地藏堂などは、いずれも六月二十四日の地藏菩薩の縁日に盛大な祭礼を催すが、これらが皆「地藏講」と呼ばれ、イタコと地藏信仰との特別な結合を確認することが出来る。このことと『山椒太夫』が「金焼地藏の御本地を尋ねる」という形で始まることとの間には発想の上で滑らかな連続性を認めることが出来る。

前述した酒向氏の「山椒太夫伝説の成立」によれば、佐渡外海府の海岸に沿った村々には、

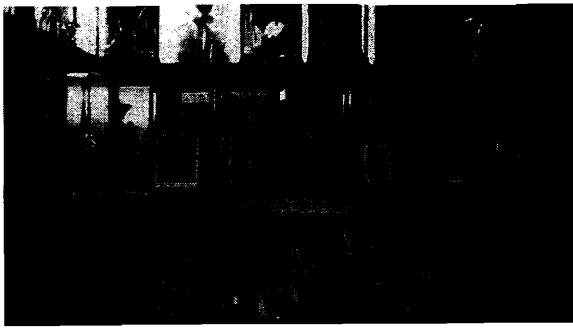
山椒太夫伝説が地名と密着して伝承されているという。その中の「達者」村には、A・安寿姫の母を背負って下がった「オリザカ」、B・母の腰かけた「腰掛石」「化粧石」、C・目の開いた母が着物を着換えた「きや坂」「きかえ坂」「化粧坂」、D・安寿と母が姿を写した「姿見の井戸」等がある他、E・「目洗い地藏」があり、安寿の母はこの地藏の前で目を洗い、目が開いたとされ、現在でも「め」という字を自分の年の数だけ紙に書いて、この地藏に張っておくと目が治るとある。ここからも安寿と地藏との強い結び付きを確認することができよう。

津軽において、この川倉地藏堂から岩木山を眺めると、手前にサイの河原があり、その向うに森が続き、遠くに祖霊の山・岩木山がそびえるという絵のように美しい景色である。ここに立って後述のごとく〈安寿が身代り地藏になった〉ということを考えていると、イタコ・安寿も地藏菩薩もともにこの世とあの世との境に位するものであることに思い至る。

2 「御子神」と安寿伝説

説経節『山椒太夫』と『お岩木様一代記』、あるいは佐渡・丹後等の安寿伝説に共通しているものは、〈子供を失い悲しみの余り目を泣きつぶして言となった母親〉の姿であり、また子供が母を尋ねる哀れな物語りである。この母の姿、鳥追いとなった盲目の狂女の姿ほど〈子を思う母の盲目的な愛を象徴的に示しているものはない〉のではあるまいか。特に前二者に共通している、この母御の歌う鳥追いの歌「つし王恋しや、ほうやれ。安寿の姫恋しやな。うわたき恋しや、ほうやれ」には、この物語りの底を流れる悲しい調べがある。

もっとも『お岩木様一代記』における母「おさだ」と「あんじゅ姫」との再会の場面には、子を失って嘆く母と、口寄せ巫女のイタコとの対面の場面が投影されているようにも思われる。いずれにもせよ、このような盲目的な母親の愛情を前提にして始めて、イタコ達の口寄せの世



▲奉納された花嫁人形(青森県・弘法寺人形堂)。

界もまた成立しているのであろう。現在の津軽の川倉地藏堂等に奉納されている夥しいお地藏さまや花嫁人形等々には、今流行している水子地藏と共通する(母なるもの)のおどろおどろしい表現がある。

柳田国男の学問の一つの特徴として「母の面影」を追い求めつつ、一般的に(母なるもの)を学問の世界で追及するということがあげられよう。柳田はIIでは次のように述べている。「母から昔聴いた山荘太夫の物語、安寿恋しや厨子丸の歌言葉が、凶らずも幼い頃の悲しみを呼び帰した」。Iでもまた次のように述べている。この部分には柳田の母を思う気持がよく露れている。「自分幼少の折の実験を以つて推せば、山荘太夫の話の中で最も身に沁むのは、盲目の母親が鳥を追ふ一段である。今も耳に遺つて居る唄の文句は、六段の浄瑠璃にあるものと少々
の相違がある。 あんじゅ恋しやはほらほい つし王こひしやはほらほい」。

ところで柳田はIにおいて「今後の討究を期す」としながらも「アンジと言ふ語に、若宮とか御子神みこがみとか言ふやうな、神の子が神を祭るの意味が含まれて居たのでは無からうか」といい、「事によると人買をしたと云ふ山岡太夫なども、或ひは岩木山の御子神信仰を丹後辺まで運搬した、現在の太夫筋の先祖であつたのかも知れぬ」と述べて、安寿を「御子神」としている。しかし「岩木山の御子神」と言くと、「母なる神」として岩木山の山の神があり、安寿はその「子なる神」となる。こう考えると、安寿が山の神になったことは母神と子神の合一ということになる。

若宮・御子神信仰とは若宮・御子神が非業の死を遂げたため、御霊となって人々に災いをもたらし祟る(17)という巫女の託宣をもとに神を祭るに至ったものだから、柳田が安寿をこのような「御子神」と捉えていたとすると、安寿は(死すべきもの)であったことがわかる。このことと、前述した(母なるもの)とは、柳田のなかでは対応していたのではあるまいか。この

安寿と母親との関係はちょうど大地の豊饒を司る母神と冥府の女王の取合せである古代ギリシヤのデメテルとその娘ペルセフォネの場合と似ている⁽¹⁸⁾。日本神話における「いざなみ」がこの両側面を持っていることは有名であるが、安寿と母の関係もまた、これと同様冥府の女神と大地母神として捉えることができよう。

佐渡の山椒太夫伝説・安寿伝説を採訪した酒向伸行氏によれば、外海府の村々の地名にまつわる伝承では、鳥追いとなったのは安寿自身である場合もあり、また泣いた涙が毒となって川下の人々を苦しめた・殺したともある。また外海府鹿之浦の安寿塚は「鹿之浦鎮守」とも「田の神様」とも言われているという。ここから一方では安寿伝説と鉦山との関係が出てくるのではあるが、ここでの母は古代ギリシヤのデメテルの如く〈怒る母〉であり、またインドの鬼子母神のように人を苦しめる〈恐怖の母〉という側面をもつ大地母神である可能性がある。

安寿を祭る安寿塚はこの外海府の鹿之浦の外、佐渡では畑野町にもその存在が知られている。また外海府の小川の極楽寺には安寿が携えてきた蓮の糸で織った掛け軸三幅と数珠が伝わっており、正月十五日、十六日と盆の十六日に開帳していたという。一方丹後の由良では、安寿が和江村の南、中山と下東しもひがしの間の「かつえ坂」でかつえて死んだので、人々は下東の武部山のふもとに安寿塚を作って祭ったとされ、幕末から明治期にかけての当地の伝承「山庄略由来」「三庄略事蹟¹⁹」によれば、正月十五日が忌日とあるが、酒向氏の調査に依れば、毎年七月十四日が祭日であるという。

地獄の蓋の蓋の開く日 死者の魂がこの世を訪れる日。「死」の襲ってくる日。

これら安寿塚の祭りの日がいずれも藪入りの日と近接していることに注意をすべきであろう。藪入りの日が「地獄の蓋の開く日」*であることから、安寿は冥府の女王、〈死んでまた蘇るもの〉⁽¹⁹⁾なのではあるまいか。事実『お岩木様一代記』では安寿は一度「つし子にあわぬ」ことを理由に土の中に埋められ、象徴的に死んでまた蘇ったことになっている。イタコ達もまた、死

▲長勝寺の地獄絵図から「三途の川で橋銭を取る奪衣婆」。

と再生の儀礼を経て一人前のイタコとなったのである。また盲の人はこの世の中が見えないだけ、あの世がよく見えると一般に信じられていたのであるから、イタコは安寿と冥府との結び付きはごく自然であったと思われる⁽²⁰⁾。

イタコとよく似た「あるき巫女」・熊野比丘尼達は「地獄変相図」を携え、絵解き・占い・御払い等をして漂泊していたという⁽²¹⁾。また一般に正月十五、十六日やお盆の十六日にお寺で御開帳となれば、それは「地獄変相図」と考えられる。それゆえ小川の極楽寺の掛け軸の絵は、「地獄絵」である可能性が大きい。今もしこの想像が許されるなら、説経節『山椒太夫』の物語りの中で安寿が正月十六日に折檻され殺されたのは、この安寿祭りの際に掲げられる「地獄変相図」や絵解きのモチーフから来しているとすることができよう。つまり「子なる神」である安寿は子供の死を嘆き、怒る「母神」に対して、「死んでまた蘇るもの」(地獄の苦しみに遭うもの) (苦しむ神)なのである。

さらにまたデメテルを祭るエレウシスの秘儀は奴隷を含む男女の信者達に開かれていたという。奴隷達の祭りという点で、江戸時代の奉公人たちの祭である閻魔参りと似ている点を指摘することが出来る。以上の如き考えが許されるとすれば、江戸時代の閻魔参りに先立って、中世において藪入りの日を安寿の命日として祭る風習が、少なくとも日本海沿岸地方に存在していたことになる。柳田が安寿のことを「岩木山の御子神」と述べたのは、こうした文脈においてなのではなからうか。

柳田国男は『巫女考』において、比丘尼達によって地方に運ばれた「母神」について「地蔵菩薩の信仰が最も民間に盛んであった結果、其像にかしづいた比丘尼から所謂三途河の奪衣婆^{だつえぼ}の堂と称するものが、多く官道の路傍に起つた。併し所謂霊姥伝説の及ぶ所は決して地蔵の崇敬に限られては居らぬ。山に登つては山姥や融の姥、里に住んでは咳の叔母様や関寺小町とな

るまでに、種々雑多の神仏と縁を結んで居る」と述べ、また『妹の力』において「考へて見れば正月七月の十六日を釜の蓋の開く日とし、又は小僧の休日とすることなども、地獄に於ての沙汰とは思はれぬ。やはり大昔からの姥神の信仰を、中間に置いて弘く観察しなければ、真の理由は判明しさうにも無いのである」とあり、⁽²³⁾「母神」をむしろ地獄と関係の深い奪衣婆として
いる。

ところで説経節『山椒太夫』と『お岩木様一代記』と佐渡の安寿伝説とに共通しているものは、盲となった母親の目が子供と再会后「開いた」ということである。この一度「盲となった目が開く」ことは「死と再生」の象徴と見ることが出来る。となると「母」こそが「死んで蘇るもの」となる。和辻哲郎が『埋もれた日本——キリシタン渡来時代前後における日本の思想情況——』⁽²⁴⁾において「この時代の物語りを読んで行くと、時々あっと驚くような内容のものに突き当たる。中でも最も驚いたのは、苦しむ神、蘇りの神を主題としたものであった」として『熊野の本地』『葎島の縁起』をあげているが、⁽²⁵⁾ここでも「死んで蘇る」(苦しむ神)は共に「母」である。

柳田が『桃太郎の誕生』⁽²⁵⁾等で述べたこの「御子神」を(母子神)として捉え返し、さらにこれを比較民族学の立場から大きく発展させたものに石田英一郎の『桃太郎の母』⁽²⁶⁾がある。石田によれば、この「子供を失い嘆く母神像」は後期旧石器時代のオーリニャック文化以来連続としてその崇拜の痕跡を残す(ヴィーナヌ像)、新石器時代の(母神像)と連なる存在で、古代エジプトのホルスの屍を抱く女神イシスの像等々の如く、(年毎にその死が嘆かれては、また草木と共に年毎に復活し、母なる大地の女神を妊ましめる)小男神と共にある大地母神として理解されている。

これら大地の恵を讀える信仰圏と真っ向から対決したユダヤ教の中から生れたキリスト教に

◀古代エジプトのホルスの屍を抱く女神イシス(上)とミケランジェロのピエタ像(下)。



おいても(我が子キリストの亡骸を抱いて嘆き悲しむ聖母マリア)の「ピエタ」像として、これらオリエントから地中海にかけて存在した小男神を抱く大女神の像が復活したことを指摘することが出来る。しかし母子神信仰は大女神と小男神という取合せとばかりは言えないようで、前述したギリシャの母神デメテルと娘ペルセフォネの他、日本においても柳田の挙げている「小さ子」物語りにはかぐや姫、瓜子姫、一寸法師、桃太郎等々とあり、「小さ子」は男と限っていない。⁽²⁷⁾

岩崎武夫氏はこの石田の考えを受けて、説経には女性の占める割合が一般的に大きいとして、『まつら長者』のさよ姫、『さんせう太夫』の安寿、『小栗判官』の照手、『しんとく丸』の乙姫などを「作品を動かす原動力となっている女性」とし、「づし王に対する安寿、小栗に対する照手、しんとく丸に対する乙姫には、通常の姉弟愛や夫婦愛ともやや異なるものがある」とし、それを「母と子の庇護と被庇護を下地にしたつながりである」と述べ、さらに「大地母神崇拜」

母子神信仰―説經の女性像という系譜をあげておられる。それゆえ岩崎氏においては、安寿と厨子王の関係も原則的には「母子神信仰」として理解されることになる。

ともあれ説經節『山椒太夫』において厨子王を世にだすために犠牲となった安寿の「代受苦」には、キリストとよく似た「苦しむ神」「償い主」「救い主」の面影がある。周知の如くキリスト教においては「母・子」神ではなく、「父・子」神という関係に置き換えられているが、天に居る「父なる神」に対して、父によってこの世に遣わされ、肉をもってこの世に現れた「子なる神」であるイエス・キリストは、人々の代わりに人々の罪を償い、十字架の苦しみを引き受けられた「償い主」「救い主」であり「苦しむ神」なのである。この『山椒太夫』の成立した近世初頭とは、キリシタンの教えが爆発的に人々の心を捉えた時期であり、また和辻の述べるごとくこの時代には「苦しむ神」がさまざまな形で現れたのであるから、この物語りにはキリシタンの発展と共通する時代背景を見ることができる。

キリシタンの発展

二 物語りの分析

1 本地譚と物語りの構成

そもそも説經節とは、説經師が教養の無い奉公人や下人達等に仏教信仰を勧めるべく、諸仏が昔人間であったときの姿である「御本地」を語ったもの¹。「本地譚」として始まったと思われるが、その代表作『山椒太夫』の始まりもまた「ただ今語り申す御物語、国を申さば丹後の国、金焼地藏の御本地を、あらあら説きたて広め申すに……」とあり、人々を丹後の国の金焼地藏の信仰に誘うことを目的とし、「一度は人間にておはします」「金焼地藏の御本地」を尋ね

る本地譚の形式を取っている。

この物語りに即して考える限り、誰もが認めるごとく金焼地蔵は「はだ膚の守りの地蔵菩薩」であり、この厨子に入った膚の守りの小さな菩薩像は母↓姉と手渡され、物語りの最後で姉安寿を迎えに来た弟厨子王により、火責めの刑にあって死んだ姉の菩提を弔うために丹後の国に安置されたとある。問題は膚の守りのこの「金焼地蔵」の菩薩像と物語りの登場人物とをいかに結び付けて「本地譚」とするか、金焼地蔵が人間であったときの姿・「御本地」をこの物語りからいかに読み取るかということである。

この物語りが本地譚であるとすれば、物語りの中心はこの地蔵菩薩が下人達の守護者としてどれほどの霊能を持っているかを語ることにあった。A・太夫の三男・三郎によって当てられた焼金の跡を、膚の守りの地蔵菩薩が姉弟の身代わりとなって受け取ってくれたこと、B・国分寺に逃げ込み、皮籠の内に隠れていた厨子王を、金色の光を放って太夫たち追手から救ってくれたこと、さらにC・両眼を泣き潰した母の目に厨子王がこの地蔵菩薩を当てると、潰れて久しい両眼が開いたこと等は、この地蔵菩薩の霊能を直接表現したものである。

ここから、前述した酒向伸行氏は「説経節山椒太夫は、『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ということになる」としておられる。²⁹しかしこの議論は「これも一度は人間にておはします」(金焼地蔵の御本地は何か)という問いに答えていない議論であると思われる。³⁰しかし現在までのところ、この物語りの「御本地」は誰かについて、研究者の間において未だ統一した見解が生れていない。

諸説をあげると次の如くなる。(一)山椒太夫研究に新時代を画した岩崎武夫氏の「安寿」説。(もともとこれを「御本地」安寿)説と纏めることは、多くのニュアンスを切り捨てることになるが、とりあえずこう纏めることが許されよう。)さらに、(二)語り物の研究者・室木弥太郎氏

の「正氏」説。その他、この物語りから成り立つと思われるものに、(三)「厨子王」説。しかし注目すべきは、(四)伊藤一郎氏の説かれた(この物語りは本地譚ではない)との説が登場したことである。これらを順に述べていこう。

(一) 岩崎武夫氏は『「さんせう太夫」の構造⁽³⁾』の中で「鍊焼地蔵の御本地を語るという形ではじまるのが『さんせう太夫』である。鍊焼地蔵とは、実は死んだ安寿の霊の形代である。この語り出しの特徴は、死んで冥界に浮遊する安寿の霊を鍊焼地蔵という形代に托して、招き寄せるところにある」と述べ、また「死んだ安寿の霊を、慰め、愛惜するということからこの作品は語りはじめられる。この愛惜の念は、単に語り手や聴き手のものだけではなく、作中の主人公、づし王のものでもある」としている。

弟の逃亡・再生と引替えに、姉の安寿が丹後国由良の山椒太夫の下で殺された時点で、姉が事実上御本地としての身代わり地蔵になった、(安寿⇐身代わり地蔵)と考えると、古代日本や沖繩等々の世界に存在した(姉妹の霊能によって兄弟が守護される)という、同母の兄弟姉妹間の血縁紐帯の観念・「オナリ神信仰」を前提としながら、古くから知られていた姉妹の霊能というものによって、地蔵の霊能という未知なるものが、人々に説明されていったことになる。これは説経節の本地譚の主旨に最も適合的なものである。

しかしこの「安寿」説の難点は、a・この物語りの中に「御本地」を安寿とする説明がないこと。b・『かるかや』の親子とは異なり、安寿はこの物語りの途中で物語りの世界の外へ旅立ってしまうこと。さらにc・安寿が身代わり地蔵になる前に、膚の守りの地蔵菩薩が既に存在しており、理論的には(安寿⇐地蔵菩薩)という等号は成り立たないことである。特にこのcからは、伊藤一郎氏が(四)で述べる如く、この物語りのすべての登場人物が御本地になれないことになる。

顧みれば岩崎武夫氏は、金焼地蔵を「死んだ安寿の霊」の「形代」といい「招ぎ寄せる」とも述べていたし、伊藤一郎氏もまた「憑依」という言葉を使い、地蔵菩薩が「その靈力を發揮することの確信は、彼女(安寿)自身がそれ(地蔵菩薩)を憑依させて、同様に大悲代受苦の力を発現しうることの自覚を促す」と述べた後で、(この意味でだけ、安寿⇨金焼地蔵である)としておられる。このような形式主義を超えたところに本地譚があるとすべきなのであろうか。

(二) 室木弥太郎氏は『新潮日本古典集成・説経集』⁽³²⁾の頭注において、この物語りではいきなり「岩城の判官」一家の流浪の物語りに入っていき、この部分が『かるかや』の最初の部分と同一であることから、問題の「御本地」を「岩城の判官正氏」とし、「この地蔵は正氏の子供の危機を救う身代り地蔵」としておられる。しかし、『かるかや』における父親の「重氏」と異なり、この物語りにおける父親正氏の影は薄く存在感は希薄で、この類推は無理であると思われる。

(三) この物語りの中で一か所だけ問題の「金焼地蔵」が登場する場面がある。それは厨子王が山椒太夫の追及を逃れて国分寺より逃げ出すために、厨子王をつづらに連れて和尚が背負っていく際の和尚の次の言葉としてである。ここからは厨子王⇨金焼地蔵という等号が成り立つとしても、これまた厨子王を御本地とすることには無理があると思われる。

町屋関屋関々で「聖の背中はなんぞ」と、人が問ふ折は、「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」と言うならばさしてとがむる者はあるまい。

四 伊藤一郎氏は「物語りの原動力——さんせう太夫考」⁽³³⁾において「本地物としての冒頭・結尾の形式が、単に物語りの『開き』と『閉じ』を明示するだけで、本筋の物語と関係なく恣意的である」とし『』をぐり』の諸本のように、転生した神が作品によって変わっていても、物

語全体に破綻を与えない」例を挙げ、さらに「冒頭・結尾の形式は」、「取り外し付け替え自由のユニット部分になっているのだ」と断言しておられる。

さらにまた、説経節が本地譚として始まったことは事実であるとしても、浄瑠璃への発展の過程で本地譚としての形式を脱ぎ捨てて行くこともまたよく知られている。この説経節『山椒太夫』も始めの部分にこそ本地譚の形を取っているが、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った可能性がある。なおこの物語りが本地譚であるためには、物語りの主人公が同時に御本地であることが必要であると思われるので、次にこの物語りの主人公は誰かという問題について考えてみたい。

2 主人公と物語りの題名

柳田国男が「山莊太夫考」で述べているごとく、この物語りは「岩城の判官正氏」の一家岩城一族を中心と考えると、父正氏が「情のこわい」ために筑紫へ流罪となった後、母は蝦夷が島へ、姉弟は丹後の山椒太夫の下へそれぞれ下人として売られ、一家は離散し、厨子王がこれを再興する（一家の没落と再興の物語り）となる。また一方丹後由良の「山椒太夫」の一家を中心に考えると、下人の惨い取扱いで昔の下人から復讐され、大きく栄えていた家が没落する（長者没落の物語り）となる。

柳田は当然この物語りを（長者没落譚）として捉えているが、この場合には、厨子王はマレビトとして、始めは賤しい下人となって山椒太夫のいる由良の世界に現れ、後に再び国司となって現れ、山椒太夫を滅ぼし、立ち去ったことになる。一方「対王丸つしおうまるの不思議な出世談」（御家再興譚）として捉えることも可能で、事実江戸時代には『津志王』という名前でこの物語りを表している場合もある。³⁴ この場合この物語りの中心は貴種流離譚や天王寺・清水寺等の靈驗譚から

なっていることになる。

ここからこの物語りの主人公は誰か、岩城一族、就中「厨子王」か、それとも「山椒太夫」か。あるいはこの物語りの名前はなぜ「安寿と厨子王」ではなく、「山椒太夫」なのか。あるいはまた、山椒太夫とはだれのことか等々の疑問が生れてくる。こうした疑問に答えるために研究史を振り返ってみると、まず最初に取り上げるべきものは、前述した柳田国男の「山荘太夫考」である。ここで柳田は「最初あの話しを語つてあるいた伎芸員が、或算所の太夫であつたのが、いつの世にか曲の主人公の名と誤解せられたのである」と説かれた。

この柳田の（山荘太夫＝算所の太夫）説には、物語りの主人公は誰か、また物語りを語っていた人は誰かという二つの疑問に対する答が含まれている。その後柳田が「算所」と記したのは、正しくは「散所」とあるべきだとの森末義彰氏の指摘等を受けて、「散所」論の深化を背景に現れたのが林屋辰三郎氏の「山椒太夫の原像」である。⁽³⁵⁾これは物語りの主人公を山椒太夫とするという点でも、また着想の点でも柳田に多くを負っており、柳田が当時明らかにしえなかった物語りの歴史的な背景を説明したことに大きな功績がある。

林屋氏は「散所民によって伝播された物語は決して安寿と厨子王の物語ばかりではないのであるから、この物語のみにその名が附せられたとすることに、一つの難点が横たわる」として（山椒太夫＝散所の長者）説を展開された。しかし、語り物・説経節研究の立場からは、この物語りの名前は「さんせう太夫」であつて、「さんじょ」と濁らないことが、大きな難点であるとされている。⁽³⁶⁾

一方、（この物語りの主人公は誰か）の問題に明快に答えられたのが伊藤一郎氏⁽³⁷⁾である。氏は（主人公）を「その意図が物語の軸を構成する登場人物」と定義した上で、「さんせう太夫」という物語りは、つし王という登場人物を中心として、その意図に味方する者と、その実現を妨げ

る者とできてきている。発端で言明される彼の意図の実現に向かって物語は導かれ、その実現によって物語が終息する」と述べて、「厨子王」をこの物語りの主人公とされた。また「物語の中で特に活躍し注目される登場人物」を「主役」と呼ぶと、「主役は安寿とつし王の二人といえる」とし、柳田の言う「山椒太夫」を物語りの一部にしか登場しない（敵役）であるとして、柳田の考えを根本的に批判された。

以上から（巫女＝安寿の物語りに取材してこれを換骨奪胎して厨子王の物語りとして作り直したところに説経節『山椒太夫』の成立がある）と言うことが出来よう。しかし説経節『山椒太夫』がもはや本地譚ではないとしても、岩崎武夫氏の言われるごとく「死んだ安寿の霊を慰め愛惜する」ことは「作中の主人公づし王のもので」あるのみならず、この物語りの語り手や聞き手達すべてのものでもあった。ここに物語り自身の世界と、物語りの産み出した感動の世界との間にギャップが存在したことになるのである。

それでは何故この物語りの題名が「山椒太夫」なのかという疑問に答えておきたい。この物語りの終わりの方で、丹後の国司となった厨子王が山椒太夫と三郎の首をそれぞれ竹の鋸で挽いて殺させた後、太夫の長男・太郎と次男・次郎とを呼んで、それぞれ丹後八百八町を二人に半分ずつ与えるが、その際、慈悲第一の次郎は丹後の国の地頭・一色氏の祖となったとあり、他方「太郎は髪を剃り落し、国分寺にすわりつつ、姉御の菩提を弔ひ、また太夫の跡も問いたまふ」とある。

「太夫の跡を問いたまふ」とあることは「太夫の後生を弔った」と解釈することも出来るけれども、ここはむしろ太郎が「太夫の跡を取った」と理解すべきであると思われる。つまりこの所は『曾我物語』の「虎御前」⁽³⁸⁾のように、太郎の一族には体験談を語る資格があることを述べているのである。この部分に注目する限り、太郎の一族はその後「山椒太夫」を称し、現

巫女＝安寿の物語り 厨子王の物語り

曾我物語 鎌倉後期―室町初期
に成立。建久四年（一九三）五月二十八日に、十郎祐成（すけなり・五郎時致）ときむね（兄弟が苦勞を重ね父の敵工藤祐経（すけつね）を討ちとるまでの経過）、大礎の宿（しゅく）の遊女虎御前が兄弟の菩提をとむらう後日談により構成されている。

場に立ちあつた当事者の一員として、国分寺を拠点に安寿の菩提を弔い、金焼地藏の靈驗灼あつたかなことを人々に述べ伝えるべく説経節を語っていたと見ることが出来るのである。

しかも注目すべきは太郎に所領が与えられた理由が、国分寺の和尚の言うことを聴いて厨子王を逃そうとした点にあることである。「国分寺にすわりつつ、姉御の菩提を弔ひ、また太夫の跡も問ひたまふ」とあることと、この国分寺の和尚の言うことを聴いて所領が貰えたことを考え合せると、ここには散所の民である説経師達が、国分寺にいた恐らく律宗西大寺流の僧侶達の支配下にあつたことが投影されていると見ることが許されよう。さらに想像をたくましくすれば、この物語りは散所の民が散所の長者の支配下から解放され、国分寺の僧侶達の支配下に置かれるに至つた事を暗示しているとも見ることが出来る。

ともあれ（許されざるもの）罪人の一族として、自己の先祖を語るといふこの物語りのあり方から見えてくる説経師達の姿には、どうしても《差別》の影を見ないわけにはいかない。この点でこの山椒太夫と被差別部落との関係を指摘された林屋辰三郎氏の目の付け処には誠に鋭いものがあると言ふべきであろう。つまり（許されざるもの）としての山椒太夫には二面性があり、一方では林屋氏の言われる「散所の長者」としての太夫であり、また一方では被差別民としての説経語り自身なのである。

それゆゑ説経節『山椒太夫』の物語りは、一面では岩城一族、就中「安寿と厨子王」ないし「厨子王」の物語りであり、他面、散所の民である説経語り自身の「制外者」（許されざるもの）としての由来を物語るものでもあり、このことからこの名が付けられたと理解することが出来るのである。今もしこの物語りの題名に意味があるとすれば、こうした説経師自身の来歴・被差別の由来を語る物語りという側面の存在をあげることが出来る。

以上から『山椒太夫』を語る人の多くいた丹後の国分寺近辺に、この物語りとの関係の深い

名所旧跡が存在しているのは当然のこととなろう。この地方の伝承として由良の石浦には「山椒太夫の屋敷跡」や「石の水船」「物見台」が、由良川の中州には「亭」や「馬駆け場」、北国街道の七曲八峠には「柴勧進の場」「首挽松」等々といった名所旧跡が多く存在しているといふ。もっともこの地方の伝承には金焼地藏の信仰は殆ど認められず、山椒太夫と厨子王を中心としたものであると言う。酒向伸行氏によれば由良地方には、山椒太夫の配下でありながら厨子王を山椒太夫のもとから逃した「ハッチョウモン」と言われる人々の伝承が存在するといふ⁽⁴⁰⁾。このことは、厨子王伝説が説経節『山椒太夫』成立の基礎となったもの以外にも複数存在していたことを示している。

3 「初山の日」と安寿の古暦

正月十六日の初山の日、厨子王は逃亡を決行し、安寿はこの日を限り地藏菩薩になったとすれば、この日は物語りの上で大きな転換点をなす特別の日であったことになる。また伊藤一郎氏の指摘された通り、この物語りにおいてはこの日を物語る文字量は由良を舞台としたほかの日々よりも多く、写実の密度も高い。このことは山椒太夫伝説のルーツが安寿祭りに際して巫女の携えてきた「地獄変相図」や「絵解き」のモチーフにあったことよってあるからである。

この日は古代ギリシャのエレウシスの祭りや江戸時代の閻魔参りの日のごとく「地獄の釜の蓋の開く日」、「死」の襲ってくる日であり、奴隸達や下人・奉公人達の祭りの日であったと考えられる⁽⁴¹⁾。劇作家のふじたあさや氏は、劇『山椒太夫』⁽⁴²⁾ではこの日を「めでたい年明けの初仕事」「年占」とし、事実上下人達の祭りの日と解釈し、下人達が手に手を取って踊りの輪を作り、歌い興じている。この解釈は森鷗外の小説『山椒太夫』にも見られないが、極めて正確な

解釈であると私は思う。つまり、『山椒太夫』の物語りの世界において、正月十六日の日は山椒太夫の屋敷内に住む下人達にとっても特別な（自由な日）を意味していたのである。

弟の逃亡を見届け、何食わぬ顔で一人帰って来た安寿は、太夫に見咎められて、（弟は自分と分かれて「里の山人たちと打ち連れ立ちて」山に行った）とうそをつくが、姉弟が里の山人と共に山に行けたことと自身が重大問題であった。既に太夫は、由良千軒に（姉弟に対する柴勸進等の助力を禁ずる）旨の命令を「触れ申」していたのであるから、この日は太夫の命令が力を失い、由良千軒の人々や下人達が共に太夫の支配から解放される（自由の日）であったことになる。さらに、弟の逃亡を見届けた安寿が、僅かばかりの柴を束ね、頭上に載せて太夫の屋敷に戻り、庭で責め殺されたのが「四つの終り（午前十一時）」とあることから、この日は労働の休みの日であり、初刈りの柴は宗教行事に用いられたと思われる。また、山頂で姉弟は柏の葉で水杯を交わすのだが、その際「酒もさかなもあらはこそ」とあるのは、この兄弟が皆と離れ、「獣道ししみち」を通るなどの別行動をしていたからで、この日はむしろ下人達が酒や餅にありつける特別な日であったことを示唆している。

民俗学の調査によれば、現在残されている習俗としての初山の日は正月七、八日であるという。それゆえ正月十六日を「初山」の日としなければならぬ積極的な理由を見出すことはできないが、むしろ江戸時代の閻魔参りの日に先立って、この安寿の命日を下人・奉公人達の祭りの日とする風習が、日本海地方には古くから存在しており、それに基づいてこの物語りが作成されたと考えることが出来る。このような想像が許されるとすれば、藪入りのルーツは中世のこの安寿祭りにまで遡らせることができる。

正月十六日の初山の日に至るまでのあり方を見ると、正月を前に姉弟が「別屋」に、さらに「松の木湯船」にいれられる。森鷗外はこの「初山」を（成年式）と理解したため、「別屋」入り

を新たに下人となった姉弟の、下人仲間への（仲間入り）の儀式としている。しかし物語りでは「あれらきやうだいの者どもをば、三の木戸のわきに、柴の庵を作つて、年を取らせい」とあり、姉弟もまた、嘆いて次のように述べる。「ことしの年の取り所、柴の庵で年を取る。我れらが国の習ひには、忌みや忌まるる者をこそ、別屋に置くとは聞いてあれ、忌みも忌まれもせぬものを、これは丹後の習ひかや。」

例えば狂言『福の神』⁽⁴³⁾では「一日一日と送るほどに、はや年の夜になってござる。毎年福天のお前で、年を取りまする」とあり、参籠して「年を取る」習慣のあった事が知られる。それ故「別屋」に入るとは、（新年を迎える行事）と関係があり、「忌みや忌まるる」と世俗的な刑罰を思わせる言葉の背後に宗教的な「忌籠り」が隠されているのである。しかし姉弟は（正月も知らない「これよりも奥方、山中の者なれば」ということで「別屋」に入れられたのである。山中他界観を前提とする限りこの「山中の者」とは「他界の者」となろう。つまり、「別屋」に入ることは「忌籠り」を意味し、（他界の者に忌籠りをさせるのが太夫の家の正月を迎えるやり方であったことになる。

ところでこの「別屋」において、姉弟は逃亡の相談をし、それを三郎に聞かれてしまう。そこで「いづくの浦ばにありとても、太夫が譜代下人と呼び使ふやうに、印をせよ」とて、姉弟共に焼金が当てられ、さらに「松の木湯船のその下で年を取らせい。食事もくれるな、ただ干し殺せ」と命ぜられる。この「松の木湯船」とは、製塩のための道具のように思われるが、忌籠りの場所は「別屋」から「松の木湯船」へと小さくなり、象徴的な「死」から現実的な「干し殺し」へと変化してくる。ここで姉は弟にすがりつき次のように述べる。「やあ、いかにつし王丸。我らが国の習ひには、六月晦日に、夏越の祓ひの輪に入るとは聞いてあれ、これは丹後の習ひかや。さらば食事をも賜らず、干し殺すかや、悲しや。」

一方、青森のイタコ達の修行はつらく、(即身仏の修行と同じであったこと伝えられている)⁽⁴⁴⁾とから、一人前のイタコになる修行の最後の「神付け」に際しては、断食の修行が行われ、「死と再生のイニシエイション」が行われたことは確実であり、『お岩木様一代記』でも生れたばかりの「あんじゅが姫」は「つしごにあはない」ことを理由に砂の中に埋められる。それ故この「別屋」から「松の木湯船」への場面は(巫女達の断食の苦行)に取材したものと考えることが出来る。

またこの「別屋」「松の木湯船」に入ることは、「夏越の祓ひ」との比較からも明らかのように、古くは宮中で行われていた「大祓」、近くは江戸時代の大晦日の「竈祓い・荒神祓い」等と関係がある。つまり、半年の間に積もり積もった罪事をすっきり祓い清め清浄の心身をもって新年を迎えようとしたのである。ただ祓の際には、「贖物」という罪事をくつつけた祓具・祓種を差出すことを必要とし、これが藁や紙で作った人形ではなく「アガチコ」という巫女自身である場合もあったといふ。⁽⁴⁵⁾

例えば漢民族の世界では、厄神である竈の神を祭るのは一家の主人の行う正月を迎える大事な仕事であった。これに対し日本では狂言の『栗焼き』で下人の太郎冠者が竈の神と親しく会話を交わしたとあるように、主人は専ら歳神にのみ関係を持ち、厄神に関するいやなことは下人に押しつけるという分業関係が生れていたように思われる。⁽⁴⁶⁾

現在の津軽地方のイタコ達の仕事には恐らく大晦日の竈祓い・荒神祓いがあると思われるが、江戸時代ではこれらの仕事は一般に山伏・巫女等の、さらに中世では「県巫女」の仕事であったと思われる。つまり一方ではイエ世界内部の余所者である下人に、また一方では他界の者である宗教的霊能者(巫女)にケガレた仕事を押しつけることにより、主人達の間にはケガレ無い清浄な世界が生れることになったのである。

「大童」となった安寿

さらに正月十六日の初山の日、安寿は太夫の家における性の分業の掟に逆らって、弟とともに「山へならば山へ、浜へならば浜へ、一つにやつてたまはれ」と希望する。この希望は、安寿が様を変え「大童」^{おおわらわ}となる事と引替に叶えられるが、この「大童」という(ざんばら髪)の姿こそ一般的な「異類異形」ではなく、巫女そのものの姿と見ることが出来るのである。つまり安寿には家々の汚れを一身に引き受けて歩く、「県巫女」「アガチコ」という古層が隠されているのであり、安寿は岩城の判官一家を再興に導く影の力になっているのと同時に、山椒太夫家にとっても正月を迎えるための守護霊的人身御供的な働きをすることが命じられているのである。

しかしここでも太夫は「あふ、それ人のうちには、笑ひぐさとて、一人なうてかなはぬものよ。姉だに山へゆかうと言はば、大童にないて山へやれ。三郎いかに」と述べて、大童となった安寿を下人に対する刑罰の一種としての「笑いぐさ」道化と見なし、「きやうだいの口説きごとこそ哀れなれ」と結んでいる。下人が一般に主人の気晴らしのための道化としての役割を担っていたことは「狂言」の太郎冠者から窺うことが出来る。

『お岩木様一代記』では「人が神になること」は誇らしげに宣言されているのに、この『山椒太夫』ではアガチコである安寿の人身御供に至る流れとして存在し、しかも「忌みや忌まるる者をこそ」と世俗的な刑罰として表現されている物語りの表層に注目すべきであると思われる。このことと、山の神になるべき安寿を物語りの中で殺してしまうこととは同一思想の表れと見ることが出来る。近世になって確立したと思われる我が国の祖霊信仰には、東南アジアにおいて広く見られる「祟る神」「恐ろしい神」という側面が欠落している。これはこれまで明らかにしてきた厄神の祭りを社会的な分業関係の中で行うというあり方と強く係わっているのではあるまいか。

三 物語りの成立

柳田国男はこの『山椒太夫』を口承文芸として捉え、説経節としての成立以前に「自由に趣向を立てる」ことができた時代を考えておられるが、その時この物語りの核となっていた部分は、○○神の本地譚としての安寿の物語りであったと思われる。芸能の徒で「地獄変相図」を持ち、絵解き・占い・御払い等を行っていた「あるき巫女」・熊野比丘尼とよく似た津軽のイタコや白山の巫女達によってこの安寿伝説は語り継がれていたのであろう。

しかしながら、説経節『山椒太夫』の成立に際しては、厨子王伝説が決定的に重要な位置を占めており、この物語りの表層はあくまでも厨子王を主人公とする物語りである。この厨子王伝説の世界は安寿伝説が日本海沿岸を舞台としているのに対して、京都周辺を中心とし、多くの寺院の靈験譚や厨子王の不思議な出世譚から出来ており、これは『御伽草子』の「一寸法師」等とよく似ている。岩崎武夫⁽⁴⁷⁾・網野善彦⁽⁴⁸⁾両氏の言われるごとくこれは恐らく塩売りの担っていた物語りを背景にしているのであろう。

一方これまで述べてきたことから明らかのごとく、この説経節『山椒太夫』の物語りの世界とこの物語りの産み出した感動の世界との間には大きなギャップがあり、意識化された言語世界・物語りの世界が本地譚としての内実を失い、「対王丸の不思議な出世談」となっているのに対して、人々に暗黙のうちに了解させる・感動の世界はあくまでも「安寿の本地譚」ないし「金焼地藏の靈験譚」であった。次にこのような二重性を持っていた社会的な意味について考えておきたい。

この説経節『山椒太夫』の物語りの受取手達が、暗黙のうちに了解したものは（姉の安寿は

人々の背後にあって人々を守護する霊能者として存在し、彼女に見守られて弟厨子王は物語りを先へ先へと進行させてゆく。物語りの展開の最先端に厨子王が存在するとすれば、その展開のエネルギ―は安寿によっており、むしろ厨子王は受動的な主体にすぎないということではあるまいか。またその限りにおいて、この安寿の中に前述した「オナリ神信仰」や柳田国男の言う「妹の力」を見ることが出来ると思われる。

しかし厨子王の姉・安寿に対する哀惜の念が如何に大きくとも、この物語りの世界においては、安寿は厨子王を世に出すための単なる犠牲者にすぎず、厨子王の出世「御家再興」は安寿の代受苦を掠め取る形で遂行される。つまり「御家再興譚」とは現実の世界に「オナリ神信仰」や「妹の力」の持ち主の存在を前提にしないと成り立たず、しかも彼等の献身を掠め取り、搾取することによって始めて可能になるものなのである。母や姉等「母なるもの」の犠牲の上息子や弟達の数々の出世譚が築かれるということは、江戸時代から明治・大正・昭和にかけて、多くの家々に見られたところである。

暗黙の世界ではその存在が偉大であるのに、物語りの世界では、排除・抹殺され、例えば「安寿の蘇り」等の形で登場しないことは、物語りの語られている現実の世界における巫女Ⅱ安寿に対する《差別》をこの物語りは表現していることになる。つまりこの物語りは、宗教的霊能者に対する《差別》を内容とした物語りとなっているのである。この点は、山椒太夫を名乗る説経語りがこの物語りの中で自らの由来を許されざるものとして語ることによく似ている。

この『山椒太夫』の物語りにおいて、岩城の判官一家は母親と子供達の絆によってのみ支えられており、父親正氏の影は薄く、存在感は希薄である。この点は『お岩木様一代記』と全く同じで、情の強い父親によって家庭が崩壊し、一家が離散するという『お岩木様一代記』のモチーフがそのまま生かされている。他方五人の子供を持つという山椒太夫の家には女気が全く

感じられない。確かに太夫の家にも慈悲第一の次郎や信心深い太郎が存在するが、これは歌舞伎で言えば「赤面」の太夫や三郎との対比のなかで彼等を引き立たせるために登場しているのであり、総じてこの太夫の家には「優しさ」といった女性原理は見られない。つまり、前者には女性原理、後者には男性原理という対比が見られるのである。

それゆえ『お岩木様一代記』における家庭の悲劇を二つに分割し、父親が慘く子供達を折檻する場面と、父親を失った母子家庭・欠損家庭の悲惨さの場面の二つをそれぞれ独立させ、前者からは山椒太夫の屋敷内での下人折檻の物語りを、後者からは岩城の判官一家の流浪の物語りを作り上げることにより、物語りは空間的な広がりや膨らみを持つことに成功したと考えることが出来る⁽⁴⁹⁾。つまり、巫女・安寿の物語りに取材してこれを換骨奪胎して厨子王の物語りとして作り直したところに説経節『山椒太夫』の成立があるのであって、巫女の物語りの替わりに山椒太夫の家を舞台にした、恐ろしい主人といたいな下人の物語りが大きくクロースアップされることとなったのである。こうして物語りは奥州伊達信夫の荘↓直江津↓由良↓天王寺等々へと空間的な広がりを持ち、厨子王は物語りを先へ先へと進めて行く。

この物語りの最初で「岩城一族」は「奥州五十四郡の主」として登場し、これが物語りのゴールを決定している。しかし直江津で山岡太夫にひどくかわかれ、下人として売られてしまうまでの岩城一族には「旅の浪人」ということで、漂泊の非人達の面影がある。また丹後由良の湊から国分寺の和尚に助けられて、天王寺に至る厨子王の有様は、「膝行・乞食・非人」であり「逃亡下人の非人化」を示している。しかし網野善彦氏が『無縁・公界・衆』において「原始の自由人」と高く評価された「無縁の人」たる「非人」になることは、この物語りにおいてはゴールではなく、あくまでも一つの過渡形態にすぎない。

むしろ御家再興による「下人の貴族化」こそが厨子王の目指す目標なのである。「貴族化」と

は即ち天皇に近づくこと。それゆえ天王寺に至った厨子王は貴族の梅津院に見出され、彼の養子となり、さらに天皇に「膚の守りの信太玉造しだたまづくりの系図の巻物」を奉り、奥州五十四郡の主に戻り咲き物語りは終る。こうした厨子王の軌跡を「寺社への走り入り」↓「天皇への訴訟」↓「御家再興」と纏めることが出来るとすれば、こうした道筋自身は中世前期の下人達にとってかなり一般的であった「解放への道」を示していると思われる。

例えば、寛正二年（一四六一）八月四日付の『東寺領播磨国矢野庄内田所家盛申状』からは、「あちや」という名の下女の半生が窺われる。七、八歳の時に捨子となり、この田所に拾われ、この十年の間譜代下人として召し使われてきたが、先の御代官の従者「小物」と結婚した。しかし昨年の十月十三日御代官が替わり上洛したので、彼の小物はこの下女に「いとまをいたすて」た。そこで彼女は再び田所の下人となった。このところを田所は「我々が譜代にて候間、めしつかい候」とある。しかしこの「いとま」「すてる」という表現から、彼女の婚姻は当時一般的であった妻方同居ではなく、彼の小物の下への嫁入婚であり、婚姻に際し田所は正式な放状は与えないものの、譜代下人の身分からの解放を約束したと思われる。

そこで翌十一月十五日に、下女は逃亡し「他所に二十日あまり候」となる。下女「あちや」はこの「他所」において、田所と対立関係にあった国方に訴えたらしく、国方は田所を「くせ事」と言い、国方より「村岡方内藤殿両使節入部」となるのである。この「申状」の眼目は、国方の使節が田所に課した「御公事」の不当性を東寺に訴えることにあり、その原因としての下人の帰属問題には無いのだから、以上のような事柄を補って考えるべきであろう。それゆえ下女は使節入部と共に解放されたと思われる。

さらに『中山法華経寺文書』所収の紙背文書(5)からは、鎌倉中期近江の国において、僧信西の相伝の下人「鏡桑次郎」なる人物が主人のもとを逃れて延暦寺の寛賢美野律師のもとに宮仕え

し、重代の由緒が発覚後連れ戻され、その後さらに郡守護代西行房御宿所へ逃げ入り、重代の下人にあらずと訴えたという事実がわかる。この裁判の結果いずれが勝ったかはわからないが、ここから「地頭・郡代官」等の屋敷への「走り入り」↓「訴訟」↓「身分の解放」が中世前期の下人達の抱いた「解放への道」であったことだけは確かであろう。

しかし戦国期に入れば、このような「解放への道」は閉ざされ、人返し法が一揆法・国法として表れてくる⁽⁵²⁾。下人達の日常性の中で奪われた分だけフィクションが大きく膨らみ、それが天皇との対面という場面を可能にさせたと考えるべきなのであろうか。ともあれ、この物語りは御家再興、「下人の貴族化」というゴールに向けて進展していく。このことは巫女・安寿が死に、「人が神になること」が否定されたことと表裏一体の関係にある。

拙稿「藪入りの源流」で明らかにしたごとく、下人達の信仰を御霊信仰と名付けるとすれば、これはまた「大地母神崇拜・母子神信仰」へと遡ることが出来るのであるから、『お岩木様一代記』から『山椒太夫』への変化の中に母子神信仰・御霊信仰から氏神信仰へという世界観の大転換を見て取ることが出来る。さらに、非人化ではなく貴族化を目指したことから、物語りには弘法大師ではなく天皇が登場することになる。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取ることが出来るのではあるまいか。

あとがき——残された謎

この物語りの成立の背後に、近世的な世界観の存在を確かめることが出来るとしても、残さ

日本の本 今の北東北の地方を、現在のわれわれとは方位・地理感覚の異なる昔の人は、アズマのオク、東奥と考えた。そこでこの東奥が太陽の出る場所「日の本」となった。北東北を「日の本」と呼ぶことは秀吉の「北は奥州・日の本まで」という用例からも窺うことができる。尚今でも津軽地方を東奥と呼ぶことはあり、「東奥義塾」という学校とか、「東奥日報」という新聞がある。

安東水軍 一口に津軽と言っても、弘前市や黒石市のある山付きの中(津軽郡・南部と、半島部の海寄りの西郡・北郡)では、風土・歴史に大きな違いがある。弘前から黒石に行く途中の垂柳(たれやなぎ遺跡は弥生早期の水田遺構として有名である。これは中部以東に稲作が及ぶ以前に早くも津軽で稲作が始まったことを意味し、日本海交易の問題等興味深い。一般にこの地の稲作は鎌倉期に遡るといわれ、現在も稲作地帯である。中でも黒石米は一等米・献上米として有名である。これに対し後者は、近世に新田開発によって開かれた地帯で、今でも夏の「やませ」

れた謎の大きいことに気付かないわけにはいかない。思い付くところを記せば、この物語りは柳田の言うように、単に「人買い船のローマンス」であってもよいのに、何故この物語りの登場人物は「岩城の判官正氏」一家なのか、何故厨子王は他ならぬ「奥州日の本將軍」家の御家再興を果たすことになっていったのかということである。

もしもここに当時の下層民の歴史意識が隠されているとすれば、現在学界で問題となっている「日の本」という国名が何故ここに登場するのが改めて問題となつてこよう。浄瑠璃等物によってはこの「日の本將軍」の後に「将門の御孫」とある場合もあることから、「日の本」とは日本列島上に存在したかもしれない幻の「もう一つの国」を指し、「山中の者」とされた下人達が、自分達の帰るべき「母なる国」として幻の国の名を挙げたと解釈することも出来る。

しかし今津軽に居て、毎日岩木山を眺めながら、この小論を書いて居る立場からすれば、「日の本」とはやはり津軽のことで、下人達の母なる国はこの津軽ではないかとの思いが強く湧いてくる。

中世の謡曲等では「人商人」が都の子供達をかどわかすことがテーマとなっているが、現在と同様、僻地の子供達が都に憧れて上京したり、あるいは僻地から都に売られたりして下人となる場合の方が事実としては多かったのであるまいか。牧英正氏は「倭寇の略人」をあげておられるが、北方においても奴隸狩り——略人は行われたのかも知れない。もしそうであるとすると、異国の空で故郷を思う下層民達にこの物語りは強くアピールしたものである。

さらにまた津軽藩が丹後者を厳しく取り締まったこと、津軽の正統な支配者である「安東氏」の滅亡後、津軽氏がこの地の支配権を奪ったという津軽地方の歴史等を考え合わせると、この説経節山椒太夫には「安東氏」の御家再興の呼び掛けという隠された意図が考えられる。「安東氏」自身、安東船・安東水軍^{*}で有名なように日本海航路に活躍の舞台を求めていたのであるか

による冷害に悩まされている。こうした風土の違いが、中世では「内三郡」と「外三郡」という政治的な区別として表われ、安東氏はこの津輕外三郡の外、これと風土の似ていた下北半島蝦夷が島を支配した。それ故、安東氏は日本列島北辺の海民の王と考えられる。一般に海民等の非農業民が日本国家に統合されるあり方としては、網野善彦によって神社の神人となる方式が考えられているが、外三郡の住民の場合、鎌倉幕府の支配下で、北条氏得宗家の被官・御内人となると、いうコースがあったと思われる。西国で活躍した安東蓮聖もその一族と推定されており、彼等は海運・流通・金融等々の方面で活躍し、安東水軍として知られている。若狭の國小浜の羽賀(はが)寺を永享八年(一二三六)四月に「奥州十三(トサ)湊日之本(ヒノモト)將軍安倍康季(やすすえ)」が再建した(羽賀寺縁起)とあることは、彼等の活躍を示すものの一つである。

ら、この説経節山椒大夫のルーツとなった安寿伝説の分布域が安東氏の活躍した地域と深く結び付いていたことは当然のことのようにも思われる。

- (1) 室木弥太郎校注『説経集』(新潮日本古典集成)一九七七年、荒木繁・山本吉左右編注『説経節』(平凡社東洋文庫、一九七三年)。本稿の引用は凡て前者によった。
- (2) 「太郎冠者論——狂言における下人——」、弘前大学教養部『文化紀要』第二三号、一九八五年。
- (3) 「敷入りの源流——もう一つの「魂の行方」——」、『文化紀要』第二三三号、一九八六年。
- (4) 『定本柳田国男集』第九卷(筑摩書房、一九七二年)一六六頁。
- (5) 「下人と犯罪」、『文化紀要』第二四号、一九八六年。
- (6) 『定本柳田国男集』第七卷(筑摩書房)所収。
- (7) 同第二卷所収。一一二—一一五頁。
- (8) 同第四卷所収。二七三、四頁。
- (9) 同第二六卷所収。
- (10) 「山椒大夫」の原像(『古代国家の解体』東京大学出版会、一九五五年)。
- (11) 『日本庶民生活史料集成』三一書房、十七卷、五来重編「説教祭文」所収。
- (12) 遠藤巖「中世国家の東夷成敗権について」(『松前藩と松前』九号、一九七六年)。
- (13) 恐らくこの考えを受けてであろう。室木弥太郎氏は『説経集』の「解説」において(江戸時代初期に正本の刊行された「さんせう大夫」は、日本海沿岸を歩く巫女の語り物に取材して、これを脚色・改作して出来たものであり、『お岩木様一代記』はこの原作に近いものと想像しておられる。特に母親の「おさだ」が加賀の国の出身であることから、この物語を語り伝えた巫女は白山の巫女とすることができるのであろうか。
- (14) 『御影史学論集』一号、一九七二年、所収。
- (15) 『御影史学論集』三号、一九七六年、所収。
- (16) 「岩木山と小栗山」については酒向伸行「『お岩木様一代記』の成立」(前注(14)参照)がある。

(17) 平凡社『大百科事典』。

(18) デメテルとペルセフォネについては吉田敦彦「デメテルとアマテラス」(『ギリシャ神話と日本神話』みすず書房、一九七四年、所収)参照。

(19) 宮本正章「ある『さんせう太夫』伝説について」(『近畿民俗』六二号、一九七四年)。

(20) 荒木博之「盲僧の伝承芸能」(五来重他編『講座日本の民俗宗教7 民間宗教文芸』弘文堂、一九七九年、所収)では「盲僧を生と死の境界の鎮魂者」としている。

(21) 林雅彦「熊野比丘尼の絵解き」(『月刊百科』二二三号)参照。林氏はここで、絵解きが正月十六日に行なわれた例をいくつもあげておられる。なお東北日本の口寄せ巫女と熊野比丘尼との関係については、折口信夫「古代研究」(『全集三』所収)、石川純一郎「巫女の伝承芸能——東北日本」(『講座日本の民俗宗教7』所収)参照。

(22) 前注(3)参照。この閻魔参りの日には、寺の門前の閻魔堂等に「地獄変相図」がかけられた。現在でもこの日「地獄絵」をかけ、一般に公開する寺は多い。

(23) 『定本柳田国男集』第九卷(前注(4)参照)、二七一、一六六頁。

(24) 『和辻全集』第三卷所収。

(25) 『定本柳田国男集』第八卷所収。

(26) 旧題「一寸法師」弘文堂アテネ文庫、一九四八年、講談社名著シリーズ再版、一九六六年。

(27) 日本においても、この「ウィーナス像」から直接影響を受けた「土偶」が存在し、これを大地母神とする考えは大方の賛成を得ているように思われるが、日本においては大地母神→母子神という発展はごく例外的で、亀が岡文化における遮光器土偶という目に特徴のある女神像がむしろ特徴的であると思われる。米田耕之助氏が『土偶』(ニュー・サイエンス社、一九八四年)で述べておられるごとく、今もしこの目が「死者の目を表現したもので、土偶の出土状況からも「土偶が死者と深くかわっていた」とすれば、「冥界下り」を行うシュメールの女神イナンナ、アッシリアの女神イシュタル或はギリシャの女神ペルセフォネ等と共通する性格を見出すことができ、土偶からイタコへという母神崇拜の流れを認めることができるのではあるまいか。

(28) 「在地の語り物と漂泊の文学」五「大地の神々と巫女」(『さんせう太夫考』平凡社選書、一九七三年、

所収)。

- (29) 「山椒太夫伝説の成立」(前注(15)参照)。
- (30) 荒木繁もまた「説経節とその語り物について」(『前進座』三号、一九七九年)において、「さんせう太夫」は実質は金焼き地藏の霊験談であり縁起物なのであって、形式として本地語りの体裁を取ったにすぎない」としておられる。
- (31) 『さんせう太夫考』(前注(28)参照)所収。
- (32) 新潮社、一九七七年。
- (33) 『文学』一九八〇年十月号。七四頁。
- (34) 『済生堂五部雜録』の「浄瑠璃通鑑」(安永三年序)には「其五説経とは信田妻、墨田川、愛護、津志王、石塔丸なり」とある。荒木繁『説経節』(平凡社、東洋文庫243)「解説・解題」参照。
- (35) 前注(10)参照。
- (36) 室木弥太郎『説経集』(前注(32)参照)解説。なお柳田国男が「山莊太夫考」の中で、また野間宏・沖浦和光『日本の聖と賤 中世篇』(人文書院、一九八五年)でも取り上げているように中世には散所であった土佐の赤岡部落には「さんしょう太夫」と呼ばれた陰陽師がいたのだから、「山椒太夫」は散所の長官の名前で、散所とは直接関係がないことになる。
- (37) 前掲論文(前注(33)参照)特に、「二趣向——拷問譚」の注(3)参照。
- (38) 石井進『中世武士団』(小学館版『日本の歴史12』、一九七四年)。
- (39) 網野善彦「芸能の担い手と享受の場」(小学館『日本民俗文化体系7 演者と観客』所収、二〇五頁)。
- (40) 「山椒太夫伝説の成立」(前注(10)参照)。
- (41) 藪入りとエレウシスの祭りの特徴であるオルギアとの関係については拙稿、前掲「藪入りの源流」下、参照。
- (42) 戯曲「さんしょう太夫」(『前進座』第三号)。
- (43) 『狂言集上』(岩波書店)『日本古典文学大系42』。
- (44) 朝日新聞・青森版・昭和六十一年二月二十日付「津軽鉄道物語4 川倉」には、現在賽の河原委員長を務め、賽の川原の歴史研究やイタコの聞き取り調査をしてきた工藤与右衛門氏の談が載っている。

ここで氏は「神つけの式」の四週間前から行に入り三度の食事は茶碗一杯の御飯となり、一週間前からは断食に入り行者小屋で経文を唱えつづける。「気が狂いそうになり、逃げ出そうと思ったこともあった」と話すイタコもいたとある。なお「即身仏の修業」については内藤正敏『ミイラ信仰の研究』(大和書房、一九七四年)参照。

(45) 上井久義「女性司祭の伝統」(小学館『日本民俗文化大系4 神と仏』、一九八三年、所収)。

(46) 昭和六十年一月三日付けの朝日新聞「声」欄には仙台市に住む橋川衛左美氏が「伊達藩の風習継ぎ三十日に年越し行事」と題して投稿されたものがある。「仙台市は伊達の城下町であるからその風習は今でも継承されているとはいえ、昔気質の老人のいる旧家以外では、ほとんど影をひそめてしまった。(中略)こうした手数を終えた年越しの晩は神棚、床脇、台所の神棚(竈神、水神)、屋敷内の明神までまことに見事で、どの部屋も飾り付けで正月気分をかもし出す情景は、他の地方ではちょっと見られないと思う。これもその家の主人がする習慣になっているから、年越しの晩は、コマネズミのように働かなければならない。(後略)」

(47) 「さんせう太夫における《塩》」(『統さんせう太夫考』平凡社選書、一九七八年、所収)。

(48) 前注(39)参照。

(49) これはグリム童話『ヘンゼルとグレーテル』において、「子供達がお菓子の家の魔法使いの御婆さんを殺して、宝物を持って家に帰ると、継母は死んでいなくなっており、優しい父親が二人の帰りを待っていた」とあることが、継母による恐ろしい子殺しの場面を「お菓子の家」に置き直したことで物語りの膨らみを可能とさせたことと似ている。

(50) 『大日本古文書 家分け第十 東寺文書之二』六〇九頁、東寺百合文書・ほ・九二。

(51) 双紙要文紙背文書十二―十三紙、『鎌倉遺文』十卷、七二六七号。

(52) 藤木久志『戦国社会史論』(東京大学出版会、一九七四年)。拙稿「下人と犯罪」、弘前大学教養部『文化紀要』二四号、一九八六年。