

謡曲『黒塚』をめぐつて——個人性と日常性の相剋——

出岡 宏

一

能に『黒塚』（観世流は『安達が原』という曲がある。作者は定かではなく、金春禪竹説、世阿弥が作って近江能に送ったという説、あるいはもともと近江能であったという説など諸説がある。^①寛正六年（一四六五年）に観世による上演が記録されており、それが上演記録の初出とされる。^②

『黒塚』の物語は以下のようなものである。

「那智の東光坊の阿闍梨祐慶」なる山伏の一行が、陸奥安達が原に行き暮れ、一軒の庵に宿を求める。庵の主人は、糸繰りを生業とする一人の老婆だった。庵の粗末さを理由

に一旦は拒んだ老婆も、山伏のたつての願いに一行を迎え入れる。山伏に請われて糸車を繰って見せた後、老婆は夜寒のため薪を取りに裏山にあがるといい、そのあいだ閨の中を覗かないことを一行に約束させる。しかし、老婆の様子にかえって疑念を抱いた従者が中を覗く。閨には膿血腐爛の人の死骸が山と積まれてあった。従者の知らせに山伏も閨の中を見、一行は驚き恐れて逃げだしてゆく。その後からは、怒りもあらわに鬼女と変じた負柴の老婆が追いつがる。山伏は必死に祈り、やがて鬼女は調伏される。

ワキによる調伏は次のような激しいものである。

（地謡）即身成仏と明王の、繫縛にかけて責めかけ責めかけ、祈り伏せにけりさて懲りよ。^③

この激しさと関連してか、『黒塚』を人食い鬼女の調伏譚という単純な能とみなす見方もある。たとえば、雑誌「観世」における座談会「『安達原』をめぐる」(昭和四十九年九月号)などではそのような見方で座談が進められている。

鳥居明雄氏は、『黒塚』が本来近江猿楽の曲であったという説に関心を寄せ、近江猿楽と日吉社、さらに天台修験との結びつきを示唆している。即ち「『黒塚』における柘慶の辺境・死穢世界からの脱出と鬼女調伏は、通過再生儀礼としての神秘体験に他ならなく、『黒塚』の成立衝動に天台山伏の宣布性があつたことは充分認められる」と考えるのである。氏によれば、『黒塚』の使用面が以前は〈輦^④〉とされていたのは、調伏されるべき対象としての鬼畜的造形を計るためであり、また、女の夜行入山という振る舞いや「鬼一口」という鬼女姿なども、シテの持つ著しい「山姥的性格」を表しているという。

また「山伏がワキの曲は、成立が古いのだろうと言われている」と指摘する徳江元正氏も同様に近江能との関わりを示唆し、新潮日本古典集成『謡曲集』の解題も「近江能とする伝承に確証はないが、可能性はあろう」とする。

しかし、『黒塚』という能の発生事情が以上のように推定されるにしても、『黒塚』の詞章を素直に辿るときには、この曲のシテが、単純素朴な鬼畜調伏譚にはそぐわない内

省的な人間として描かれていることを思わざるをえない。シテの抱く人生への深い嘆きは、鬼畜調伏という能にたまたま付け加えられた、意味のない文飾として片づけてしまいうわけにはいかない。また、「近江猿楽は、大和猿楽に比して人間味の勝った鬼能を演じていた」という指摘が近江能の本態を捉えているとすれば、『黒塚』のシテに人間的苦悩が織り込まれていると考えることは、かえって自然なことであるようにも思える。

ところでまた、能には改作ということが多く行われる。例えば、『葵上』は世阿弥が近江系の古い能を改作したものとされているし、『松風』は田楽の古い能を観阿弥が改作し、それをさらに世阿弥が改作したものとされる。^⑤『柏崎』は榎並左衛門五郎原作の能を世阿弥が改作したものである。^⑥『申楽談儀』にはこの二曲について「いづれも、悪き所をば除き、よきことを入られければ、皆世子の作成べし」と記されており、大がかりな改作を行ったことが窺われる。逆に、『右近』は世阿弥原作を観世信光が改作したと推定される能であり、『雲林院』は古作の能を世阿弥が改作し、さらにそれが改作されて現行に至っていると推定されている。^⑦

世阿弥が一四三三年次男元能に相伝したとされる伝書、『三道』には、当時新しく作られ評判をとった能はみな古

い能の改作である旨が書かれ、『百万』『静』『丹後物狂』『松風』『恋重荷』『自然居士』などといった具体例が示されたのち、

いづれもく、本風を以て再反の作風也。其当世くによりて、少々言葉を変へ、曲を改めて、年々去來の花種をなせり。後々年以て同反たるべき定、如此。

と記されている。どの能も時勢の変化に応じ、芸の花が咲くよう心がけて改作されてきたのだから、今後も同じように努めねばならない、という意味である。

能は、或る創意に満ちた個人によつて大幅な改変を、そして長い伝統の途次において微細な改変の蓄積を受けてきた芸能であるといつてよいだろう。『黒塚』という曲も、天台修験との結びつきをもつて発生したにもせよ、能という大きな伝統のなかで、鬼畜調伏譚という単純な話が、やがて人間の内奥の苦悶を織り込んだ意義深い能へと育てられていったと考えることもまた可能ではないだろうか。¹¹

実際、『黒塚』の「鬼女」は逃げてゆく山伏に追いつがらず、次のように叫ぶ。

(シテ) いかにあれなる客僧止まれとこそ、さるにても隠し置きたる閨の内を、あさまになされ申しつる、恨みのために来りたり。

シテは、人食いの鬼畜として山伏を襲うためではなく、

約定を違えた山伏に恨みを表明するために現れる。それは『古事記』における、己の死穢の姿をあらわにされた伊耶那美の、「吾に辱見せつ」という叫びにも通じる悲痛な言葉である。

馬場あき子氏は、「この残酷な最後の背信行為によつて、かずかずの情念の贅を秘めた閨をのぞかれた女が、羞恥のさわみ鬼となることはむしろ美しすぎるくらい人間的なことではないか」と述べ、膿血腐爛の死体も、そして「鬼」も、女の秘められた情念を象徴するものであるとする読みを展開している。

黒塚の女には秘めた情念の贅があつた。女はそれのことさら隠そうとし、山伏は約定に反してそれを覗き見、驚き恐れ、逃げ出してゆく。それは相手の恥、その意味で相手の真体をあらわに目視した後に、ほとんど生理的な拒絶を改めて突きつけることであり、その意味で二重の辱めを与える行為であるといえよう。『黒塚』の女が鬼に変じるとは、その深い羞恥に基づく激しい怒りを表現するためだ、とまづは言つてよいだろう。

ところで『黒塚』の「鬼」の意味はこれだけであろうか。そうではあるまい。膿血腐爛の閨を、ある情念の象徴と読むからには、それほどの表現を必要とする根深い恨みを背負つた情念が、糸を繰る老婆に秘められていなければなら

ない。そもそも、山奥に一人隠れ住み、人生の長さを嘆きながら糸を繰る老婆という造形自体既に尋常なものではなく、そこに「鬼」を予感させるものがあるように思える。

馬場氏の指摘に従うなら、人間から変じた「鬼」とは、要するに日常の輝かしい表舞台からの放逐者ないし逸脱者なのである。人里離れ、一人隠れ住む『黒塚』の老婆は、その存在の仕方において既に「鬼」性を秘めているといつてよいだろう。

二

シテに秘められた情念の内実を読み解くために、前ジテの在りようを辿ってみよう。シテの最初の言葉は次のようなものである。

（シテ）げに侘び人の慣らひほど、悲しきものはよもらじ、かかる憂き世に秋の来て、朝げの風は身にしめども、胸を休むることもなく、きのふも空しく暮れぬれば、まどろむ夜半ぞ命なる、あら定めなの生涯やな。

前ジテはこのように自分の今を秋と捉え、辛く、そして空しく長い人生をかこつのである。同時に「胸を休むることもなく」「きのふも空しく」といった詞章からは、シテには何らかの衝迫があり、しかもそれが叶わないでいるこ

とが窺われる。

やがてシテの庵を訪れたワキの一行は、シテに今宵の宿の札を述べたのち、そこに置かれてある糸車に目を止め、ぜひそれを操つてみせてほしいと言う。それに対するシテの対応は次のようなものである。

（シテ）げに恥づかしや旅人の、見る目も恥ぢずいつとなき、賤が業こそもの憂けれ、（ワキ）今宵留まるこの宿の、主の情深き夜の、（シテ）月もさし入る、（ワキ）閨の内に、（地謡）真麻苧の糸を繰り返し、真麻苧の糸を繰り返し、昔を今になさばや。

「恥づかしや」という言葉と「見る目も恥ぢず」という言葉とは一見矛盾する。しかしそれは、賤の業たる糸繰りを旅人に見せることを「恥」と認識する反省的自己と、にもかかわらずその糸繰りという業に取り込まれてゆく自己が、同時に存在していることをたくみに表現した詞章なのだろう。シテはワキの視線を恥じつつ始めたその糸繰りに、次第に取り込まれることで自分の思いを紡ぎだす。そこで歌い起こされる「昔を今になさばや」という願いとは、だから、茅屋に一人暮らす老婆が日毎夜毎に糸を繰りつつ心に思わざるを得ない願いである。後に歌われるように、それは華やかな美しい昔への思いであるのだが、それはさらに、（シテ）賤が積み麻の夜までも、（地謡）世渡る業こそ

の憂けれ。

という、現在の在りように対する慨嘆へと転じる。この、過去への思慕と現在への慨嘆という対照構造が、『黒塚』の女を特徴づけているといつてよい。そしてこの現在への慨嘆は、すぐさま次のようなより大きな嘆息へと転じられる。

(シテ) あさましや人界に生を受けながら、かかる憂き世に明け暮らし、身を苦しむる悲しさよ。

「かかる憂き世」とは直接には零落し、糸車を繰って生活する現在を指すが、更に、老残の身でなお華やかな過去の再来を願わずにいられない、苦しく空しい人間の一生というものに対する慨嘆の念が込められているといつていいだろう。女は、過去に照らされることによって零落の今の悲しさを感じ、過去を思う願いの空しさに照らされることによって人生のままならぬ残酷を噛みしめている。

このようなシテの嘆きに対して、「はかなの人の言の葉や」と口を挟んだワキは、

(ワキ) まづ生身を助けてこそ仏身を願ふ便りもあれ。

(地謡) かかる憂き世にながらへて、明け暮れ隙なき身なりとも、心だにまことの道にかなひなば、祈らずとも終になど、仏果の縁とならざらん。

と諭そうとするが、それは如何にも通り一遍の教えである。これに対してシテはむしろ「ただこれ地水火風の、仮にし

ばらくも纏はりて、生死を輪廻し、五道六道を巡ること、ただ一心の迷ひなり」とワキの言葉を奪ってその先を続けるのだが、それは次のような詞章へと導かれる。

(地謡) およそ人間の徒なることを案ずるに、人さらに若きことなし、終には老いとなるものを、かほどはかなき夢の世を、などや厭はざる我ながら、徒なる心こそ、恨みてもかひなかりけれ。

若者もたちまち老い、死んでゆく夢のように儚いこの世を、何故自分は厭うことができないのか。いつまでもこの世への思いを断ち切れない情けない心が恨めしい、といった意味であろう。恨めしいと嘆かれるのは、その思いが自分ではどうしようもない思いであるからである。だからこそその思いは「恨みてもかひなかりけれ」と突き放される。シテは仏教の教えに無知なのではない。むしろ深い知識をもつて人間の生死輪廻を「ただ一心の迷ひ」と喝破する。にも関わらず自分の執心を如何ともしがたいのである。知識があつてもどうにもならぬ過去への執心をシテは嘆いている。それに対して、ワキは「先づ生身を助けてこそ」と現在を語る。過去への思いに沈むシテと、現在を未来に繋げようとするワキの在りようとははっきりと食い違っている。ワキの無理解な言葉に晒されて、孤独のうちに

自己の境涯を嘆くシテはやがて、糸繰りと共に紡ぎだされる「昔」の幻にひとり入り込んでゆく。

(地謡) さてそも五条あたりにて、夕顔の宿を尋ねしは、
(シテ) 日蔭の冠着し、それは名高き人やらん、(地謡)
賀茂の御生に飾りしは、(シテ) 糸毛の車とこそ聞け、

(地謡) 糸桜、色も盛りに咲く頃は、(シテ) 来る人多き
春の暮れ、(地謡) 穂に出づる秋の糸薄、(シテ) 月に夜
を待ちぬらん、(地謡) 今はた賤が繰る糸の、(シテ)
長き命のつれなさを、(地謡) 長き命のつれなさを、思
ひ明石の浦千鳥、音をのみひとり泣き明かす、音をの
みひとり泣き明かす。

糸を繰りつつ、「糸尽くし」のうたによって王朝物語を
思わせるような華やかな「昔」が紡がれてゆく。その昔は
やや漠然としたものであり、過去のある一点への執着とい
うよりも、過ぎゆく時間そのものに対する執着という印象
さえ受ける。過ぎ去っていった時間がその中心部分におい
て、華やかな王朝絵巻を漠然と灯し出している。その昔が
華やかに表象されればされるほど、賤しい「糸繰り」を生
業としている現在が、より空しく、光を失ったものとして
照り返される。昔と今が「糸」によって結ばれ、そして互
いが互いの華やかさと暗さを強調しあう。その孤独な相互
振幅が、『黒塚』の女の秘められた情念の核心である。孤

独のうちに過去を思つて泣く女の閨には、あてもない暗い
怨念が集積してゆく。それは醜く忌むべき情念として、シ
テ自身によって捉えられるだろう。『黒塚』の「膿血腐爛」
の閨とはこのように形成されてゆくのだろう。

三

『黒塚』の女は日常社会と隔絶している。失われた時間
への執着ということが『黒塚』の女を日常社会から逸脱さ
せている。ところで能とは、そもそも失われたものへの執
着ということを主題として扱ってきた側面を持つ芸能であ
る。ここでは過去への執着を描く他の能を瞥見することに
よつて、過去への執着が、他の曲においても日常と齟齬す
るものとして描かれていることを確認しておきたい。

例えば、物狂いと呼ばれる人々をシテとする能がある。
愛する肉親や夫、妻、或いは主君といった存在と生き別れ
たシテが、その失われた相手を思う悲しみのあまり日常を
逸脱してゆく話である。『柏崎』ではシテが物狂いに変じ
るさまが、

(シテ) 夫には死しての別れとなり、ただひとり忘れ形
見とも頼まうずる、子の行くへをも白糸の、乱れ心や
狂ふらん。

と端的に説明される。失われたもの、去っていったもののへの執着が、シテの心を乱れさせ、狂わせている。女は、それまで日常生活を送っていた柏崎を「狂ひ出で」て、わが子を求めて諸国を彷徨う物狂いとなる。その姿は日常の人々からははっきりと特異なものとして認識される。

(シテ) あらむつかしの童どもや、なにとてわらははば笑ふぞ、なに物狂ひなるほどに笑ふとや。

シテは、物狂いの姿をこのように子供たちに見とがめられる存在である。或いは『桜川』においては、里人が、ワキの僧侶に向かって次のようにいう。

(里人) ここに面白き事の候。女物狂ひの候ふが、美しき抄^ずひ網を持ちて、桜川に流るる花を抄ひ候ふが、けしからず面白う狂ひ候。これにしばらく御座候ひて、この物狂ひを幼き人にも見せ参らせられ候へ。

シテは「面白き事」として人々の注意を引く存在として描かれている。その「面白」さは、シテの内面を知ることによって次の瞬間には深められるとしても、まずは通常人と異なる存在に対する、奇異の意識に端を発していることは否めないだろう。

ところでこのような物狂いをシテとする能は、何を主題とし、どのような結末が用意されているのであろうか。

『桜川』のシテは、人商人に連れ去られた桜子という名の

わが子を探し求める女なのであるが、シテは川に流れる花を掬い取ろうとするわけを次のように語る。

(シテ) さん候わが古里の御神をば、木華開耶姫と申して、御神体は桜木にて御入り候。されば別れしわが子もその御氏子なれば、桜子と名づけ育てしかば、神の御名も開耶姫、尋ぬる子の名も桜子にて、又この川も桜川の、名もなつかしき、花のちりを、あだにもせじと思ふなり。

散り落ちて流れ去ってゆく桜の花が、わが子桜子を思わせるのである。一般の人にとってはただの美しい花であり、その意味ではありふれた存在である桜も、物狂いのシテにとってはこの世に二人としない桜子の姿と映る。だからこそ、「桜川に花が散る」と言われるとシテは物狂いの態となる。物狂いとは失われた者の面影に出会おうとする行為である。里人に「俄かに山嵐のして桜川に花の散り候よ」と言われたシテは、「流れぬ先に花抄はん」と言って花を掬おうとし物狂いの様をみせる。シテは「桜」を読み込んだ多くの詩歌を口にしたがら「花によるべの、水せきとめて桜川になさうよ」と、桜の花で川面を覆おうとするのである。そして、

(シテ) 花も桜も、雪も波も皆ながらに、抄ひ集め持ちたれども、これは木々の花、まことは、わが尋ぬる桜

子ぞ恋しき、わが桜子ぞ恋しき。

と、思いが現実へとゆり戻されることで物狂いは終息する。この哀切な物狂いの場がこの曲の主題である。主題である物狂いの場が終わると、曲はわが子桜子との再会となつて結ばれる。実はワキの僧が誰とも知らず連れていた子供こそ桜子だったのであり、二人は偶然の再会を果たしたのである。物狂いの能は、このように捜し求める対象との偶然の出会いという形でめでたく結ばれる。シテは物狂いとなつて日常を逸脱して諸国を彷徨い、物狂いのうちに失われた者の面影に出会おうとするのだが、諸国を彷徨ううちに日常世界とも交錯し、その交錯を通じて、生き別れた夫やわが子と偶然の再会を果たす。

ところで世阿弥の子元雅の能に有名な『隅田川』がある。物狂いの能としては全く異例の曲で、シテの捜し求めるわが子はシテの知らないところで既に死んでしまっている。この曲では哀切な物狂いの場が「都鳥」「鷗」を主題とした語りのうちに描かれた後、渡し守との会話から、シテはわが子の死を知る。隅田川ではちょうどそのための「大念仏」が行われているのであった。わが子の塚の前に泣き伏すシテに、ワキは、子供のために念仏を称えることを勧めめる。泣き崩れる母親がわが子のためと言われてようやく称えだした念仏に应えて、南無阿弥陀仏と称え返す子供の幻

が浮かぶ。

(シテ) 南無阿弥陀仏、(子方) 南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と、(地謡) 声のうちより、幻に見えければ、(シテ) あれはわが子か、(子方) 母にてましますかと、(地謡) 互に手に手を取り交はせば、また消え消えとなり行けば、いよいよ思ひは真澄鏡、面影も幻も、見えつ隠れつする程に、しののめの空もほのほのと、明け行けば跡絶えて、わが子と見えしは塚の上の、草茫々としてただ、しるしばかりの浅茅が原と、なるこそあはれなりけれ、なるこそあはれなりけれ。

幻は夜明けとともに消え、曲も結ばれる。哀切な結びであるが、シテは祈りのうちに、わが子の幻影とわずかな再会を果たしている。幻との出会いではあるが、『桜川』のシテがわが子の姿を桜花に見出した以上の鮮明さで、わが子の面影と出会っている。それは「大念仏」という、日常の営みを停止して死者を弔おうとする特別な空間における出会いであることは注意すべきだろう。子供の死によつて偶然による再会がもはや不可能になったこの曲では、日常の外において幻と出会うこと自体が、曲の主題となり、結びとなっているのである。

『申楽談儀』には、『隅田川』の子供の亡霊は「幻」であるのだから舞台に出すべきではないとする世阿弥の意見が

記されている。世阿弥にとって子供の幻影は、日常を離れてわが子を思う母親の、凝集された思いのゆえにこそ見出されるものであるといつてよいだろう。そして、このようにシテの思いが高まって恋しい対象の幻影と出会うという主題は、世阿弥が確立したという夢幻能の形式、それも、失われた恋人への執心の故にこの世を彷徨う女性をシテとした、本覺物夢幻能の形式のうちに全面的に展開されるのである。¹⁴そこでは、ワキに問いかけて自らの執心を語り、それを舞に舞ったシテは、見つめつづけるワキの視線に包まれて、恋しい対象の幻影とわずかに再会する。

物狂いの能とは違って、偶然による出会いがもはや期待できない夢幻能においては、そこに描かれるのは必然的に純粹な、失われたものへの執心そのものである。その意味で夢幻能とは、喪失した時間への執着という問題を、現在能の持つ夾雜物を全て取り払って純粹化した能であるといつてよい。逆に言えば、夢幻能のシテは、過去への執心という形に純粹化されることによって、現実世界との具体的接点を失った存在である。

「劇能」¹⁵とされる『黒塚』のワキが、「那智の東光坊の阿闍梨祐慶」と固有の名を名乗るのと対照的に、多くの夢幻能には、無名の旅僧がワキとして登場する。佐藤正英氏は「ワキが登場しなければ、夢幻能における出来事は生起し

ない」¹⁶と述べ、夢幻能におけるワキの役割を重視している。氏は、「諸国一見の僧」を典型とする夢幻能のワキである旅僧を、『僧』と称しているが、官僧ではなく、僧形の隠遁者」であり、それも定住性をもたない「国々に流離する無名の隠遁者」と定義している。その内実は、「己れの生のよりどころを見失って、それをふたたび得ようとしている」旅の途次にある存在である。「生のよりどころ」を見失うきっかけは、例えば『朝顔』のワキの次のような言葉に窺われる。

（ワキ）かやうに候ふ者は、もとは都の者にて候ひしが、親に後れし愁嘆により、元結切り諸国を廻り候。

夢幻能の旅僧たちは、例えばこのように肉親の死によって日常を離れた存在である。日常世界が実は無常の世界であることを知って、日常世界を離れた存在である。無常を知るためにはまず、無常に出会わなければならない。ワキは肉親の死という、二度と帰らない喪失をまざまざと体験することによって、この世の無常と対面した。日常世界は無常という形で相対化され、よりどころを失ったワキは、自分とは何ものなのかを問うための旅に生きるようになる。現実世界との具体的接点を失った夢幻能のシテの魂に触れるためには、自らも日常を捨て、日常の外なる声を聞き取る用意のある、このようなワキの登場が必要となる。佐

藤氏は、これらのワキたちは日常世界に宿を求めることも叶わない、「その限りにおいて差別され、排除されている」存在であるとも指摘しているが、このように日常を離れた存在でなければ、シテの純粹な執心を聞き取ることも、シテの執心との出会いを夢見ることも出来ないのである。

失われたものへの執心を抱く者は、或いは日常を逸脱した物狂いとなり、或いは失われたものの姿と出会うとする亡霊となる。そして亡霊の言葉を聞くことの出来る存在である夢幻能のワキもまた、日常を捨て、日常から排除された存在である。失われた者、失われた時間への執心は、日常の営みと齟齬せざるをえないものである。

四

『黒塚』のシテは、ワキとの共感のうちにはなく、孤独のうちにひとり糸尽くしの歌をうたい、過去の幻影を紡ぐ。夢幻能の場合とは異なり、『黒塚』のワキとシテのあり方はかみ合わない。

『黒塚』のワキも夢幻能のワキも、同じように日常世界の外を旅しているには違いない。しかし、『黒塚』のワキの旅は、先の鳥居氏の言葉を借りれば「通過再生」のための旅である。日常を捨てて無名の旅人となった夢幻能のワ

キとは違い、「祐慶」という固有名を持つ『黒塚』のワキは、「那智の東光坊」という拠点を持ち、いずれ帰るべき日常世界との繋がりを維持している。祐慶の旅は、有能な修験者として、いつの日か日常世界に帰るための旅である。

『黒塚』のワキは、シテに対して「まづ生身を助けてこそ、仏身を願ふ便りもあれ」といった説教をする存在であったが、岩波古典体系『謡曲集』の頭注は、この一句を「現世で生きている身を職業によつて長らえてこそ、後世で成仏する事を願う便宜もあるのだ」と注釈している。それはつまりところ日常を生きることの勧めである。

ところで、そもそも日常とはどのような特質を持つものなのだろうか。失われたものへの執着は、なぜ日常生活と齟齬してしまうのだろうか。ここでは特に、流れ行く時間への処し方という視点から、一つの仮説を提示してみたい。我々は時間の中を生きている。時間は、絶えず現在という形で現れ、二度と帰らぬ過去として流れ去ってゆく。そのことを、〈我々は、絶えず現れ、絶えず過ぎ去る時間を開かれている〉と定義しよう。一期一会などという語があるごとく、〈絶えず現れ、絶えず過ぎ去る時間〉は本来一回的なものである。だが我々の日常の生活において、〈絶えず現れる時間〉の一回性にのみ注意を払ってはいは生存がままならないだろう。日常の生活においては、今日にす

るこの水も、あの時見たあの水も、同じように喉を潤す水であれば足りるのである。むしろそれが日常生活の全てではないが、日常において具体的生存を目的とする限り、時間の一回性に注意を向けることは、あまり有益なことではない。少なくとも物理的生存の糧となることではない。有益なのは、我々の生存に必要なものを、繰り返し利用することが可能な「類」として提示する力である。絶えず一回的に現れる時間を、有用な「類」という繰り返しにおいて分析する力である。

その意味で日常の営みとは、「類」という繰り返し構造において〈絶えず現れ、絶えず過ぎ去る時間〉に対処しようとする営みである。まったくの繰り返しではないが、繰り返しを基本としつつ、その繰り返し構造のなかに新しい要素を組み入れて、その構造をより巨大な、その意味で安定した構造へと発展させてゆくこととする、〈絶えず現れる時間〉への対処装置である。だから、人は日常性にあるかぎり、〈現れ〉を「類」において有効に利用することには熱心であっても、〈絶えず現れ、絶えず過ぎ去る時間〉の一回的な、いわば無常の側面に注意しようとはしない。その意味で日常性において生きるということは、〈絶えず現れ、絶えず過ぎ去る時間〉への開かれを制限することであり、有用性という「類」によって己を囲い込むことであるとい

ってよい。

無常とは、例えば『方丈記』冒頭の一文が雄弁に語るように、絶えず過ぎ去るということであり、二度と帰らないということである。逆に日常とは、文字通り日々常なる営みを為しつつそれを発展させてゆくことである。二度と帰らない時間は、『桜川』や『隅田川』のシテや『朝顔』のワキがそうであったように、何より個人の体験において出会われ、個人の記憶において保存されるものであるから、それは個人的な部分を基本とする。それに対して日常の営みは、その繰り返し構造の安定性を維持するためにも、必然的に集団において維持されることが必要となつてゆく。

つまり、過去への思いというのが二度と帰らない一回性への個人的思慕であるならば、日常は逆に、繰り返し構造を複雑化、巨大化しながら前進して行こうとする公的な意志である。具体的には職業や産業を営みつつ前進を志向して生存してゆくことである。

無論、日常においても人は、例えば肉親や友人の死など、日常の破れ目に遭遇し、二度と帰らぬ死者を悼む形で過去を思うことはある。しかし、肉親の死において一とき日常時間に裂け目ができたとしても、たいていの人間は「生きる」という本能によってその破れ目を直視しない。『朝顔』のワキのように、日常が崩れ、その枠組みの外に出てしま

うことはない。本能は破れ目よりも現実に役立つ繰り返しに注目するよう我々に命令する。そうして絶えず現れる（新しさ）を必要性において処理する、人間にとっては困難でありつつ魅惑的な作業に人を誘う。その意味で日常とは、我々が、我々の生存の本能を存分に發揮することによって生きている時間である。しかもそれは集団によって維持されるものである以上、社会的生存を続けるためには、我々は多かれ少なかれ、このような日常護持の営為に参加していなければならぬ。その作業に取り込まれることにおいて、いつしか破れは意識の表層から去る。かくして日常時間は無常と直面しない。或いは直面しつづけない。

故に、〈絶えず現れ、絶えず過ぎ去る時間〉のうち、〈現れ〉への対処を放棄し、過ぎ去った一回的事件に執着し前進をやめる存在は、日常からの逸脱者であり、いわば反逆者である。前進を志向する日常時間にあつて、過去を振り返り立ち止まる『黒塚』のシテは異端者なのである。それはシテを調伏しようとする『黒塚』のワキが、夢幻能のワキとは逆に、「那智の東光坊の阿闍梨祐慶」という固有名において教団と、或いは日常社会と繋がりを持つていることとも呼応しているだろう。

鬼を調伏することを主題とする能のワキは、多くの場合固有名を持つ。例えば、『能・狂言事典』に「鬼退治物」

の名で分類される『大江山』『大蛇』『現在鶴』『土蜘蛛』『羅生門』『紅葉狩』といった曲は、全てワキを固有名の武者（大蛇は素戔鳴尊）としている。もちろん悪鬼調伏の伝説的英雄であるワキが固有名を持つのは当然のことであるが、これらの能では、彼らの秀でた個人的才能が賞揚されるだけではないのである。

例えば、『大江山』のワキである「源頼光」は、「かねて期したる事なれば、とても命は君の為」と酒吞童子に襲いかかり、それに呼応するワキヅレの「一人武者」も「土も木もわが大君の国なれば、いづくか鬼の宿りなるらん」と童子を討とうとする。また、この「一人武者」をワキとした『土蜘蛛』でも、「土も木も、わが大君の国なれば、いづくか鬼の宿りなる」といってワキはシテに襲いかかるのであり、『羅生門』のワキ「渡辺綱」は「汝知らずや、王地を犯す、その天罰は、免るまじ」と鬼を討つ。彼らは「大君の国」を守るために働く存在である。その討伐成功の満足も、例えば『土蜘蛛』では、

（地謡）神国土地の、恵みを頼み、かの土蜘蛛を、中に取り籠め、大勢乱れ、掛かりければ、劍の光に、すこし恐るる気色を便りに、斬り伏せ斬り伏せ、土蜘蛛の、首打ち落とし、喜び勇みて、都へとてこそ、帰りけれ。と、「神国土地」を護持する働きに参加した喜びとして高

らかに歌われている。彼らの固有名は、日常護持の営みにおいてこそ輝くものなのである。

それは『雷電』のワキである「法性坊律師僧正」というような存在においても同じである。ワキは、決して参内するなと迫るシテ(普公)に対して、「王土に住めるこの身なれば、勅使三度に及ぶならば、いかでか参内申さざらん」と答え、憤激して雷電となって襲いかかるシテを、「率土四海のうちは王土にあらずといふ事なし」と責めたて、調伏する。

『黒塚』には、山伏が五大尊命王を勧請して真言を唱え、鬼を調伏するイノリと呼ばれる働事があるが、それも日常護持を目的とした行為であるといえるだろう。¹⁸⁾イノリの働事をもつ能は他に『葵上』『道成寺』『飛雲』(『飛雲』は一部の流派のみ)があり、このうち『飛雲』は〈顰〉面の悪鬼を描く能であるが、『葵上』『道成寺』『黒塚』の三曲は、女の執心を描いた能であり、面は〈般若〉を用いる。

『葵上』は既に述べたように近江能に世阿弥が手を加えたとされる曲であるが、この能のワキ「横川の小型」は、葵上の祈禱を要請する使者に対し、「大臣よりのおん使と候ふほどにやがて参らうずるにて候」と応じる。『葵上』のワキは、日常の権威の要請を受けて働く存在である。日常に与するワキは怨霊に対し、

(ワキ)たとひ大事の悪霊なりとも、行者の法力は尽く

べきかと、重ねて数珠を押し揉んで、東方に降三世明王、東方に降三世明王、南方に軍荼利夜叉、西方大威徳明王、北方金剛夜叉明王、中央大聖不動明王……と、型通りの調伏行為を行う。

『道成寺』のワキは固有の呼び名を持たないが、「紀州道成寺の住僧」であり、天台宗という宗門と、それを通じた日常との繋がりをもつ存在と言える。ここでも、ワキは同じように型通りの調伏を行い、

(地謡)望み足りぬと験者たちは、わが本坊にぞ帰りける、わが本坊にぞ帰りける。

と曲が結ばれる。日常護持のために働くワキにとっては、〈般若〉面の「鬼」といえども、調伏してしまえば「望み足りぬ」とされてしまふ存在なのである。

先に鳥居明雄氏の「『黒塚』の成立衝動に天台山伏の宣布性があつた」という指摘に触れたが、このように見てくると、「鬼」を調伏する多くの能の根底には共通してそのような意図が見出される。これら日常護持の働きを旨とする存在は、『谷行』のワキのように伎楽鬼神を使役して子どもを蘇生させる力を持っていたり、『飛雲』のワキのように襲い来る鬼をたちまちの内に調伏する力をもつ。そのような物語は、験者の威力を人々に知らせ崇めさせる力を持つだろう。それは一教団の布教行為として見るならば、

教団の優れた能力を人々に示すことであろう。しかし、もっと大きな枠組みから見れば、これら異能のワキたちは、日常護持という集団の力を個人に表象した存在であるともいうことができるだろう。

『黒塚』のワキもまた日常護持を体现する存在である。

そして『黒塚』のワキがなした老婆への対応は、多かれ少なかれ、日常に留まる我々が行う常識的な対応であるといえないだろうか。

日常を生きる我々は、〈絶えず現れ、絶えず過ぎ去る時間〉の一回性を普通見逃す。日常的営みとは共時的に共有される大きな「類」を維持する営みだからである。その意味で、日常の営みを為している時間は、個人性の意識の希薄な時間である。日常社会と機能的につながる固有の呼び名は維持されても、私の体験という固有性に対する意識の希薄な時間である。しかし、私の体験という固有性への意識が希薄であるということは、必然的に他者の体験という固有性に対する意識もまた希薄であることを意味する。極言するなら、日常において前進を志向するかぎり、我々は、個々の人間に固有の体験があることを忘却している。そこでは己の体験の喪失を傷む他者に対しても、勤勉に日常を生きよ、という叱咤を与えることしかできない。過去への執心を嘆く『黒塚』のシテは、このような無理解に常に晒され

てきたと言えよう。

日常とは、有用性という「類」によって、私の体験という固有性を隠す傾向性を持つ時間であり空間である。そして個性より「類」に注目するあり方が、「生きる」本能に従うあり方であるといえるならば、人間の日常の営みは、人間という種族の本能と無縁ではあり得ない。むしろ、「類」という形で有用なものを捉え、利用し、自己の生存の営みを拡大せようとするその基本性格は、生命の本能に直結していると考えることができるのではないか。その意味で日常への追従は、本能の行使という、生命にとっては喜ばしい生存の手応えを感得する道である。それは財の蓄積とか「神国王土」の護持とかいった形ある物質性を頼りとして展開される営為である故に、己の生存の手応えを得るための力強い方途となるのである。だから、我々は日常に身を任せるかぎり、『黒塚』のシテのような存在を、「鬼」として排除する営みにも参与してしまう。異端者を排除する営みは、日常護持の営みに連なるというその意味で、我々に生の輪郭を与えてくれる行為であるからである。シテはこのような迫害に常に晒されてきたともいえよう。

逆に、私という経験の固有性にまざまざと触れるのが、執心という形で過去を思う能のシテたちであり、己のよりどころを求めて諸国を遍歴する夢幻能のワキたちである。

経験の固有性は、経験の一回性と出会うことにおいて認識される。経験の一回性は、例えば、大事なものを喪失することによって認識される。即ち、二度と出会えない私の体験というものが存在することによって認識される。だから、私という経験の固有性とは、私がそれまでに経験した、二度と繰り返されない私の体験の総体の謂である。その意味で、私の経験を認識することとは、二度と戻らない私だけの経験を認識することであり、喪失と孤絶という二重の痛みを認識することでもある。

経験の一回性に出会うのは、出来事に直面する一人の個人である。大事なものの喪失という残酷な出来事に直面して、日常性をはぎ取られ、裸の己となった一個人の間である。日常性をはぎ取られて時間の一回性に直面する裸の己とは、まずは、生きる手応えを喪失した、その意味で不定形な己である。どこから生まれどこへ死にゆくのか知れない不可解性の中に、私という経験の総体を裸出させられた己である。その手がかりのない不定形性に晒されて、例えば物狂いとなる『柏崎』や『桜川』のシテのような存在もある。例えば自分は何ものなのかという問いに直面しつづける夢幻能のワキのような存在もある。或いは例えば、一人過去への執心に直面しつづける『黒塚』のシテもある。

『黒塚』のシテは、〈絶えず過ぎ去る時間〉の残酷な一回

性に打たれ、失われた過去への執着を抱くことにおいて日常を逸脱している。それは無論幸福なことではない。〈絶えず過ぎ去る時間〉に裸で直面した反動が、この女の心を「昔を今に」という願望へと固着させ、女の時間を閉塞させている。それは一つの悲劇である。そもそも人は動いてやまぬものに執着することはできない。執着が可能になるのは、動きゆく時間をとめた一瞬の像であるとか、或いは、財産や名聞利養やといった一定の形をとったものである。執着は、不定形な己に或る輪郭を与える見返りに、動いてやまぬ我々のしなやかな現在を硬直させる。我々は、〈絶えず現れ、絶えず過ぎ去る時間〉という、動いてやまぬものに開かれてあることによってのみ、過大な執着から、日常への埋没からも自由であることができるのではないだろうか。

肉親や友人の死という二度と帰らない喪失は我々にも訪れる。この残酷な出来事にあつた時、我々も不定形な己を垣間見る。しかし、日常という安定の枠を失ったままそれに直面しつづけることは、多くの場合、我々には難しい。我々は己の不定形性を垣間見た不安を心に隠し、やがて日常に復帰する。前進する日常の営みは、己の不可解性への不安を覆い隠して余りある生存の手応えを与えてくれるものだからである。そうした我々にとって『黒塚』の女は、

我々が心の奥底に仕舞い込んでいる漠とした不安を噴出させる存在である。茅屋に一人過去を思つて糸を繰る老婆とは、日常の裂け目に遭遇した『黒塚』のシテに与えられた残酷な結末なのであり、老婆はその残酷さにおいて、我々人間の不定形性、不可解性を体現している。その不可解性に対する恐れのためにこそ、シテにとつてはかりでなくワキや我々にとつても、『黒塚』の女の閨が「膿血腐爛の閨」として映る。我々はそこに、己の背後に隠された、不気味な不可解性を見るのである。「この能は何か深い意識の底でわれわれをおびやかす」のはこの故であらう。閨を目にしたワキは「心も惑ひ肝も消し、行くべきかたは知らねども、足に任せて逃げてゆく」のである。

『黒塚』のワキは、イノリと呼ばれる型通りの調伏行爲を行うが、それは、日常性崩壊の危機に瀕したワキが、『五大尊命王』の力を借りて日常性を回復させようとする必死の祈りであるといえよう。それは『土蜘蛛』のワキが「神国王土の恵みを頼み」に鬼と闘うことにも似ている。「即身成仏と明王の、繫縛にかけて責めかけ責めかけ、祈り伏せにけりさて懲りよ」とシテに浴びせられる激しい言葉は、日常護持の力を得て勇躍した山伏が、『黒塚』の女に対して下す制裁である。それは、日常の背後に隠された我々の不可解性をあらわにする存在に対する、日常護持を旨とす

るものが下す無機的な制裁なのである。

(地謡) 黒塚に隠れ住みしも、あさまになりぬあさましや、恥づかしのわが姿やと、言ふ声はなほものすさまじく、言ふ声はなほ、すさまじき夜嵐の、音に立ち紛れ失せにけり、音に立ち紛れ失せにけり。

ワキの祈りに責められたシテは、このように消えてゆく。「音に立ち紛れ失せにけり」という表現の意味は、その場からの消失であつても存在そのものの消失ではない。シテは黒塚の鬼女という形象を失うことによって、むしろ世界全体に身を潜める。嵐の中に消えたシテは、今度は我々一人ひとりの内面に現れて、我々の日常性を揺るがせ、我々が隠し持っている不定型な己の姿を問うてくる。

註

(1) 禅竹説は『二百拾番謡目録』、世阿弥説は『自家伝抄』、近江能説は『能本作者註文』の記述による。なお平凡社『能・狂言辞典』(西野春雄・羽田昶責任編集、一九八七年)は作者不明としている。

(2) 徳江元正『作品研究』安達原「(『観世』昭和四十四年九月号「特集安達原」所収)に拠る。

(3) 以下、謡曲の引用は、『葵上』『柏崎』『黒塚』『隅田川』『土蜘蛛(土蜘蛛)』『道成寺』『羅生門』については岩波日本古典文学体系『謡曲集』(横道萬里雄・表章校注)に拠り、同書に収録されていない『大江山』『桜川』『雷電』につい

ては明治書院『謡曲大観』（佐成謙太郎）に拠り、『朝顔』については新潮日本古典集成『謡曲集』（伊藤正義校注）に拠った。ただし表記、送り仮名、および句読は引用者の一存で一部改めた。

- (4) 鳥居明雄『黒塚』覚書（『能 研究と評論』第六号 一九七六年六月、所収）。

- (5) 『能・狂言事典』によれば、『顰』を使用する能は『皇帝』『大江山』『土蜘蛛（土蜘蛛）』『舍利』『飛雲』『雷電』などがある。概して『顰』面は徒に日常の安寧秩序を乱す鬼畜系の悪鬼に使われるといつてよい。

- (6) 徳江元正、前掲論文。

- (7) 金井清光『能の研究』（桜楓社、一九六九年）。

- (8) 前掲、岩波古典体系『謡曲集』に拠る。

- (9) 世阿弥の芸論からの引用は岩波日本思想体系『世阿弥・禅竹』（表章・加藤周一校注）に拠る。以下同じ。

- (10) いずれも、前掲『能・謡曲事典』に拠る。

- (11) 現在『黒塚』の使用面は『般若』とされ（前掲『能・狂言事典』、少なくとも曲理解において、シテに人間的意味を読み取る方向に深化していることがわかる。なお『般若』を使用する能は他に『道成寺』『葵上』などがあり、いずれも極度の怒りや恨みを背負う女性をシテとする能である）。

- (12) 馬場あき子『鬼の研究』（三三書房、一九七一年）。

- (13) 前註(12)に同じ。なお同書によれば、鬼の系譜は①日本民俗学上の鬼（祝福に来る祖霊や地霊）、②山伏系の鬼（天狗）、③仏教系（夜叉、羅刹、地獄卒など）、④人鬼系（放

逐者、賤民、盗賊）、⑤変身譚系（怨恨・憤怒・雪辱など 情念の鬼）に分類される。

- (14) 世阿弥作『井筒』、世阿弥改作『松風』、さらにその影響下にあると思われる『野宮』はすべて恋しい対象の幻影と出会うことを主題としている。拙稿『野宮』——「懐かしや」の意味」（『季刊日本思想史』39号、一九九二年、所収）参照。

- (15) 『謡曲大観』の能柄分類による。

- (16) 佐藤正英『井筒』をめぐる——夢幻能の構造』（『季刊日本思想史』39号、一九九二年、所収）。

- (17) 例えば小林秀雄は、『感想』と題するベルクソン論（雑誌『新潮』昭和三十三年五月号から三十八年六月号に連載。全五十六回、未完）において、『有用性』という言葉で我々の生存を特徴づけている。『感想』において、我々の知覚の本性は、具体的生存に役立たない物の微妙な個性を我々に提示することではなく、有効な行動の基となる「類」を提示することにあるとされている。それは我々の具体的生存に役立つ能力であるが、同時に裸の實在を『有用性』という「類」によって覆い隠す帳でもあるとされる。

- (18) 前掲『能の研究』。同書に、イノリは、平安時代に鎮護国家の祈禱を主とする密教と結びついて盛んだった「咒師猿楽」の流れを汲むものであると指摘されている。

- (19) 増田正造『能の表現』（中公新書、一九七一年）。

（群馬大学非常勤講師）