

説経浄瑠璃に見る「生活の中の仏教」

千葉 俊一

はじめに

筆者は先に東京大学大学院人文社会系研究科修士論文「中世在家における日本仏教の展開としての説経節」（2009年提出）および同博士課程出願参考論文「在家仏教の顕れとしての説経節」（2010年提出）において、決してメジャーではないが縁あって関心をもった中・近世芸能（文芸）である説経節を考察した。特に後者論文では、仏教の日本における変容と生活への根付きを問題とした。筆者の関心方向は基本的に変わっていないが、現在では関心の焦点がややずれて、生活者（従来の宗教研究において「民衆」「庶民」などと呼ばれてきたものとほぼ同じ対象をさす言葉として筆者は使用する）の意識（及びその結果としての倫理）を律する「生活の中の仏教」（その意味するところは本文中で述べる）を説経浄瑠璃（説経節）の中に読み取ることを目指そうとしている。説経浄瑠璃に顕れている「生活の中の仏教」は、これも後で述べるが、1970年代を境にしてほぼ過去のものとなったと筆者は考えている。そして「生活の中の仏教」を過去へと追いやった大量消費文明も2011年3月11日をもって終止符が打たれた、とこれも筆者は考えている。1980年代から始まる暴力的資本主義であるネオ・リベラリズムと資本による世界支配としてのグローバリズムによって固定化された格差社会の中で疲弊していた生活者（言うまでもなく日本のみならず世界的な規模での）は、これに加えて今後長きにわたる放射能による被曝と汚染の中で苦しまねばならない。このカタストロフィの中でいかなる「宗教的」なものが生活者の意識を律し、またカタルシスを与えうるのだろうか。それを考えるためにも中世以来生活者の意識の枠となってきたと思われる「生活の中の仏教」を説経浄瑠璃において解き明かしていきたい。

序論

1. 説経節と説経浄瑠璃

説経節とは武家・公家・豪農の子弟が惨憺たる苦難（ことに愛別離苦）を味わいながら各地を流浪した末に栄華を回復する、ないしは死後神仏となる（あるいはその両方）という筋立てをもつ語り物（節を付けて語られる物語）である。したがって説経節は基本的に貴種流離譚であり本地物であるといえる。中世において（発生時期を早く見れば鎌倉時代、遅く見れば南北朝期あるいは室町前期）、居士と呼ばれる半僧半俗の宗教者、^{ひじり}聖をはじめとする遊行者が人々に固有の寺社の由来やそこに祀られている神仏の靈験利益などを説き、信心を勧め、勸進したことから「説経」の名がついたと思われる。その語りは、勸進という目的の故に非常に芸能性の強いものであ

った。語りに各地の様々な伝承が融合して、本来そうであったところの寺社縁起は後景に退き、今日確認しうる説経節の物語群が形成されていったと考えられる。折口信夫は「説経節は元来「讃仏乗」の理想から、天竺・震旦・日本の伝説に、方便の脚色を加へて、經典の衍義を試みたところから出たものであらうが、仏教声楽で練り上げた節まはしで、聴聞の衆の心を惹く方に傾いて行つて、段々、布教の方便を離れて、生活の方便に移り、更に芸術化に向うものと思はれる。

(中略) さうして、段々身につつまされる様なものにかはつて来て、来世安樂を願はせる為に、現世の苦惱を嘗め尽した人の物語を主とする事になつて、「本地物」が生れて来たのではあるまいか。」⁽¹⁾ と述べているが、筆者も大筋でこの見方に賛成できる。すっかり芸能化した後は(あるいは聖たちの勸進活動と並行して)、もっぱら大道芸・門付け芸として演じられた。その担い手は「説経」(と呼ばれる芸能者)・琵琶法師・歩き巫女・警女など種々の旅する芸能者(民)であった。近世初期(17世紀前半)になると先行していた古浄瑠璃の影響で人形操りと結合し、説経浄瑠璃という舞台芸として17世紀中期をピークに隆盛したが、近世中期(18世紀初頭)には義太夫浄瑠璃に押され衰微し姿を消した。後期(18世紀末)に祭文をもとに再興され、これが伝統芸能として現存している若松派・薩摩派の説経節の源流となった。説経浄瑠璃が栄えた17世紀の100年間もそれ以後も、説経節は旅する芸能者によって担われ続け、たとえば九州では20世期末まで存続した⁽²⁾。

ところで、筆者が説経節研究のために用いる資料は「正本」と呼ばれる説経浄瑠璃の台本の校訂版⁽³⁾である(正確にはさらにそれを基にした校注本⁽⁴⁾)。この正本の内容と大道芸・門付け芸の語りとの間には同じ物語であってもかなりの異同がある場合が多い⁽⁵⁾。筆者が確認できる説経節とは説経浄瑠璃の正本のそれであり、上記の旅する芸能者が担った伝承ではない(そのフィールド調査は、上述の若松派・薩摩派を別として、芸能者の消滅という意味で今や不可能と思われる)。よって、筆者の考察対象が広義の説経節ではなく、狭義の説経浄瑠璃であることをことわっておきたい。

2. 先行研究の問題点と本研究の目的

① 先行研究の特徴

説経浄瑠璃の正本を虚心に読めば、そこに仏教(仏法)の色濃い投影があることを誰も否定できない。しかし同時に、それは仏教教団が説き実践しているものとは違うのではないかという印象ももつ⁽⁶⁾。

説経節先行研究は、戦前以來說経節と仏教の関係をほとんど論じてこなかった⁽⁷⁾。その理由の1つには、柳田國男と折口信夫をいわば祖とする民俗学研究的強い影響がある。それは日本社会の宗教文化から仏教ないし儒教的なものを剥ぎ取り、日本「固有」の姿を明らかにすることを志向するものである。そしてもう1つの理由は、上記のように、説経浄瑠璃(説経節)に読み取れる諸観念が、仏教經典思想ないし日本仏教の宗祖の思想の直接的顕れではないということである。これらを戦後の説経節研究を牽引したともいえる2人の研究者・岩崎武夫と室木弥太郎について見るならば⁽⁸⁾、前者は説経節を民俗学的あるいは文化人類学的視点からとらえることに終始し⁽⁹⁾、後者は説経節は仏教と関係がないと言い切っている⁽¹⁰⁾。説経浄瑠璃に顕れている「仏教的」な

ものを、先行研究は「仏教」としてとらえることをしなかった（場合によっては意識的に⁽¹¹⁾）のだ⁽¹²⁾。それではこの「仏教的」なものはどう扱えばよいのだろうか。文芸（芸能を含む）と仏教の関係の問題として考えてみよう。

② 文芸（芸能）と仏教

増田^{もとむ}欣の議論を参考にして考えていきたい⁽¹³⁾。増田は物語文学における仏教思想を論じながら『落窪物語』・『栄花物語』・『太平記』に触れて「作品の叙述の上に仏教的なものが色濃く影を落としていることは否定しえない事実であるとしても、その叙述の中から、その作品及び作者の仏教思想を見出していくことは、そう容易なことではない。」⁽¹⁴⁾と述べ、『太平記』巻第一

「頼員回忠事」の下記の部分を引用して

一樹ノ陰ニ宿リ、同流ヲ汲モ、皆是多生ノ縁不レ浅、況ヤ相馴奉テ已三
 年ニ余レリ。等閑ナラヌ志ノ程ヲバ、気色ニ付ケ、折ニ触テモ思知リ給フラ
 ン。去テモ定ナキハ人間ノ習、相逢中ノ契ナレバ、今若我身ハカナク成ヌ
 ト聞給フ事有バ、無ラン跡マデモ貞女ノ心ヲ失ハデ、我後生ヲ問給ヘ。人間ニ
 帰ラバ、再ビ夫婦ノ契ヲ結び、浄土ニ生レバ、同蓮ノ台ニ半座ヲ分テ待ベシ。⁽¹⁵⁾

「この短い言葉の中に、因縁・無常・輪廻転生・往生などの仏教的な諸観念が混み合い、しかもそれらが、日常的な感覚としてごく自然であったにちがいない脈絡をもって点綴されている。これらは、日本人の思想生活に、したがってまた日本の文学に、取り入れられて血肉化していた仏教的な観念を代表するものと言えよう。」⁽¹⁶⁾と述べている。

増田のいう「日本人の思想生活に取り入れられて血肉化していた仏教的な観念」が、説経浄瑠璃に顕れている「仏教的」なものだと考えてよいだろう。それは、増田自身は述べていないが、經典思想およびそれに基づく日本仏教の宗祖たちの思想に源流をもちながらもそれとは異なるものに変容し生活者の意識・情念のうちに根付いたものといえる。文学研究にはこの視点がなく、まさにそのために、研究者たちは古典作品のうちから仏教經典思想あるいは日本仏教の宗祖たちの思想を抽出しようとして難儀し、結果として個別作品をめぐるその議論は多くの場合（上述の増田もそうだが）、「仏教的である」あるいは「仏教の影響がある」といった指摘に留まらざるをえなくなる。こうしたことが「仏教文学」という仏教と文芸の関係性を考察するための方法論⁽¹⁷⁾を困難なものとし、仏教と古典（および近・現代）文芸の関係というテーマに挑んだ先行諸研究⁽¹⁸⁾を必ずしも成功しているとは言い難くしている。

上記のことを「仏教文学」という概念（方法論）と関係させて少し敷衍してみると、まず最澄・空海・法然・親鸞・道元・日蓮といった宗祖たちの法語や詩偈、加えて狭義の唱導、すなわち表白・願文などの法会における言語表現を仏教思想として扱い、「仏教文学」と見ることにほとんど問題はない。だが、僧伝・寺社縁起となると単純に仏教思想の顕れとは言えなくなり、物語（謡曲・浄瑠璃・歌舞伎等を含めて）・和歌・連歌・俳諧・日記・随筆となると作品（および作り手）と仏教思想の関係は実に複雑となり、「仏教文学」といえるかどうかわからなくなる。それは、仏教思想が変容して生活に根付いたものがそこに顕れているからである。上記の法語・詩偈や狭義の唱導を別として古典文芸全般のうちに顕れている、仏教思想との関係付けがいささか難しい「仏教的」なものとは、そうしたもののなのである。筆者はこれを「生活の中の仏教」と

呼びたい。この「生活の中の仏教」について次項で考えよう。

③ 「生活の中の仏教」

『宗教研究』333号（2002年）は「「生活の宗教」としての仏教」という特集を組んだ。編集委員会は巻頭に掲げた特集の編集意図の中で次のように述べている—「現実の仏教者の姿を考察したとき、人々は日常の、時とともに移り変わる、複雑多岐な現実世界を抱えながら、それらを教義や理念という変わることのない、純一な世界に関係づける努力を重ねており、その努力の限りにおいて仏教者としての生活が保たれていることが分かる。そして実際の仏教者において前提とされる教義や理念は、必ずしも経典や論書などに記された達人的virtuosoで高度な理念そのものではなく、そうした理念が希釈され、場合によっては変形された多様な亜種である場合も少なくない。しかし宗教学の立場から見た場合、このありようはそれだけ意味のない価値の劣ったものとして退けられるべきではなく、むしろ少なからぬ信者たちの実際の姿として、ひいてはその仏教そのものの姿として慎重に考察され直さなければならない。/ 今回、こうした仏教のありようを所謂正統的で達人的な仏教に対して「生活の宗教」としての仏教」という名で呼んだ。」⁽¹⁹⁾。

『宗教研究』編集委員会のこうした意図の背景には、1990年代に欧米でさかんに議論された「Lived Religion」という概念がある。文字通り、普通の人々の日常生活の中で実際に生きられている宗教、である。たとえばメレディス・マクガイアは、「公認宗教（もっぱらキリスト教）」と「非公認宗教（民衆宗教）」というとらえ方で宗教状況の現実を把握し（但し、マクガイアはこの2つのモデルの断絶を認めず、相互浸透性・相補性を指摘する）、各個人は複数の宗教伝統からのブリコラージュを行って自身のスピリチュアリティを形成していると議論する⁽²⁰⁾。宗教学なる学問が誕生して以来、研究者たちは大体において宗団権威者（教師）の視点に立って（恐らくこれはほとんど無自覚であったと思われる）、今現在「Lived Religion」と認識されるものを、うすうす感じながらもまともに考察しようとしてこなかったが、生活の中で実践されているあるがままの宗教を「宗教」として認める姿勢をようやく持つようになったといえよう。筆者もこの流れに掉さしたいと考えている。

さて、筆者の関心は600/700年にわたって列島生活者の意識にずっとしりとした重みを与え続けてきた仏教にある。それは経典や教団・宗祖の説く教えそのものではなく、それが在地神祇信仰や儒教等と交渉して変容し、人々の生活・意識に根付いた仏教である。既に述べたように、それが古典文芸に読み取れる「仏教的」なものなのである。それは教団・教師からすれば、「仏教」からの「逸脱」「墮落」「歪曲」としてしばしば価値づけられてしまうものである。筆者はさしあたってそれを「生活の中の仏教」と呼んでおきたい。『宗教研究』編集委員会は前述のように「「生活の宗教」としての仏教」という呼称を使っているが、やや長いので筆者は「生活の中の仏教」としておく。筆者の言う「生活の中の仏教」は、『宗教研究』編集委員会が指しているものと同じとあってよいだろうが、マクガイア始め欧米研究者の言う「Lived Religion」とは関係しながらもそれとはやや異なるものかと思われる。この件は重要なことであるが、本稿はそこにはあえて踏み込まないことにする。

先に触れたが、「生活の中の仏教」は中世から現代、1970年代あたりまで列島生活者（もちろん筆者を含めて）の意識を律する枠となっていたのではないかと推測される。70年代末頃から、

「生活の中の仏教」の急速な希薄化・周辺化が進行し、2010年代の今、消滅してはいないだろうが生活者にとってもはや「ずっしりとした重み」ではなくなっていると言ってよからう（都市生活者と非都市生活者では差が、もちろん家庭環境の違いによって個人間でも、あろうが）。このことは、本稿の研究対象である説経節（説経浄瑠璃）をはじめとする大道芸・門付け芸の消滅⁽²¹⁾、現代人の人格の劣化⁽²²⁾といったこととも関係していよう。したがって、「生活の中の仏教」はとりあえず過去のものといえる。筆者は、長きにわたり列島生活者の意識のいわばタガとなってきた「生活の中の仏教」を、古典文芸（芸能を含む）の中に読み取りたいと思う。文芸、特に芸能はその時代の生活者の意識を大筋で反映しているといえるからである（もちろん社会階層間の差はある）。説経浄瑠璃は、たとえば謡曲や近松浄瑠璃とは比較にならないほど洗練度が低く、語りの表現も冗漫である。それが舞台芸として衰退していった主要因なのだが、そうした稚拙さゆえにかえって内蔵される「生活の中の仏教」が見えやすいのではないかとも思われる。「生活の中の仏教」を説経浄瑠璃のうちに読み取る方法を次に考えよう。

④ 本研究の方法

説経浄瑠璃を始め古典文芸に見出される「仏教的」なものが、經典思想等が変容した「生活の中の仏教」だと認識できても、それを浮き彫りにすることはやはり難しい。やや時代遅れのたとえになるが、「生活の中の仏教」はいわば撮影済みのネガフィルムであって、それを普通に見られるようにするには、まず現像して、できた陰画をプリントして陽画にしなければならない。筆者は説経浄瑠璃がそこに属するところの文学類型である貴種流離譚と本地物という2つの光線を説経浄瑠璃に当てることで、陽画としての「生活の中の仏教」を得ることができるのではないかと考える。

ところで考察対象とする作品について断っておきたい。現存する説経浄瑠璃の正本は、30作品46テキストである⁽²³⁾。これら全てを考察の対象とすることは難しいし、またテキスト間の異同を問題とすることは宗教研究である本稿の趣旨からはずれることである。そこで説経浄瑠璃を質・量ともに代表すると言える5作品、『さんせう太夫』・『しんとく丸』・『をぐり』・『かるかや』・『まつら長者』を選び、できる限り新しい校注本⁽²⁴⁾においてこれらを考察することにする。また筆者が使用した校注本は、物語全体の完全性を優先する考えから、その底本に必ずしも説経浄瑠璃正本を採用していないことも断っておきたい⁽²⁵⁾。

本論

1. 貴種流離譚としての説経浄瑠璃

貴種流離譚とは皇族・貴族や権力者、あるいは若い時期の神など社会（世界）の支配層に属する人物が、陰謀に陥ったり罪を犯したりなど何らかの理由で生地を離れ、各地を流浪して苦難を重ねるといふ筋立ての物語を指す。苦難を経験したのち権力を回復し、生地に戻って栄華を極めると語られることが多いが、苦難と失意のうちに死に、のち神仏として祀られるという場合もあ

る。こうした貴種流離譚としての説経浄瑠璃を考えていくために、筆者は赤坂憲雄の議論⁽²⁶⁾をその助けとしたい。まずはこの概念の創始者である柳田國男と折口信夫がそこにどのような意味をこめたのか、そして赤坂がそれをどう解釈しているのかを確認しよう。

① 「流され王の物語」と「貴種流離譚」

柳田の論考「流され王」は1920年に発表された。その2年前、1918年に折口は論考「愛護若⁽²⁷⁾」において「貴人流離譚」という表現を使っている。「貴種流離譚」の初出は1924年の「国文学の発生（第二稿）」である。

柳田の「流され王」⁽²⁸⁾は、諸国に広く分布している「貴人流寓の口碑」すなわち「流され王の物語」の拾い出しを行っている。その結果見えてくるのは、故あって都から地方に流された無名の皇子・皇族たちが、父神が子神を諸国に派遣して神徳を伝えさせるといふ民衆のうちに染み込んだ信仰によって祭神として祀られることになった、ということである。赤坂憲雄は、柳田が紹介している事例の多くが著名な天皇の皇子であることに注意を促し、そこに皇位継承をめぐる暗闘を見ようとする⁽²⁹⁾。「流され王」「貴種流離譚」を天皇の王権という問題枠で議論する赤坂は、柳田がこうした問題に立ち入ることを意図的に回避していることを指摘する⁽³⁰⁾。

一方、折口は「国文学の発生（第二稿）」⁽³¹⁾の末尾近くで、『古事記』の^{かるのみこ}軽皇子伝承を貴種流離譚の一つの典型ととらえながら、貴種流離譚には神の鎮座に至るまでの漂泊という前史があり、そこに様々な潤色がなされ、まとまった筋が与えられ、「歴史上の真実のやうな形をとるに至つた。だから、叙事詩の拗れが、無限に歴史を複雑にする」⁽³²⁾と述べている。つまり、漂泊する神々のいにしへの物語を、現実の歴史の中の軽皇子がなぞるように反復することになる。

赤坂は「流され王の物語」にしても「貴種流離譚」にしても悲劇の色合いを帯びているといい、それは天皇の王権の再生産システムの内部から分泌されざるを得なかったものだという。「王」にしても「貴種」にしてもそれは誰のことなのか。流離する貴種には天皇も含まれるが、それは主役ではなく、その周囲にいる皇子や貴族たちこそが主役なのだと言及する。皇位継承と無縁であった末端の皇子たちは宮廷内でヨケイモノとして疎外され、うらぶれて生きるほかはなかった。彼らこそがまさに貴種流離譚を生み出す母胎であったにちがいない、と赤坂はいふ⁽³³⁾。

さらに赤坂はそのようなものとしての貴種流離譚を常民型と職人型に分けてとらえている。前者は「都から遠い辺境の民は、流離する貴種としての天皇や皇子を歓待・饗応し、さまざまな奇瑞をあたえられる。そして、貴種に連なる者らは死後に神へと祀りあげられ、土着の信仰の一角に組みこまれる。」⁽³⁴⁾という定型を持った伝承である。しかしこのモデルに属する伝承の大半は高僧や武将そして無名の人々のそれであり、天皇や皇子のものは少ない。一方、後者は「みずからの職掌の由来を、病や罪あって宮廷を去った皇子・皇女らとのかかわりに求める物語の構図が、非農業的な生業にしたがった人々＝職人たちの由緒書のなかに、しばしば見いだされる。それは木地師・鋳物師などの手工業に携わる人々から、盲僧などの芸能者、遊女や、長吏・河原者などの被差別の民にいたるまで、むしろ、広義に職人に括られた人々の由来伝承としてはありふれたものであった。」⁽³⁵⁾。赤坂は、身分としては卑賤視されたはずの広義の職人たちが、自らの出自をヨケイモノとされた流離の皇子・皇女に仮託し彼らを祖神としてあがめることで、自分たちの負わされた「賤」や「穢」を「貴」や「聖」に劇的に転換させる有様を強調する。貴種流離譚

は職人型と常民型の2つのモデルのからまりあいによって天皇信仰のフォークロア的水準を確定してきたのではないか、貴種流離譚とは天皇という制度に寄り添う影に様なものだ、と赤坂は結論している⁽³⁶⁾。

貴種流離譚の淵源に天皇と王権を見ようとする赤坂の議論と説経浄瑠璃との関係は後で論じるとして、次に、赤坂も行っているように⁽³⁷⁾ 折口固有の概念としての貴種流離譚を構成する要素を確認しておきたい。

② 貴種流離譚の諸要素

西村亨は折口の貴種流離譚という概念を整理して以下の10項目の要素を挙げている⁽³⁸⁾。

- i 神の伝記を原型とする。
- ii 天上における犯しがあって人間世界に流離し辛苦を味わう。
- iii 辛苦が極まって死に至り、転生して偉大な神となる。
- iv その変形として、貴人が罪あって都を離れ地方に流離して辛苦を味わう。
- v 辛苦の果てにむなしく生を終えるもの、幸福に転じて復権し都に帰るものなどのバリエーションが生じた。
- vi 流離の原因となる犯しについて合理的な説明が求められ、有力なものとして「たわやめの惑ひ」や「継母の恋慕」などの型が生じた。
- vii 女性主人公の場合、「継子いじめ」の類型が生じた。
- viii 実在の人物の実生活をもこの類型に当てはめて受容する傾向が生じた。
- ix ホカヒビト（巡遊伶人）の伝承の影が濃厚で、ホカヒビトの漂泊の人生が主人公の流離に反映している。
- x 海や川など水辺に関係をもつことが多い。

さて、これら10の要素について説経浄瑠璃と関連させながら考えてみよう。まず i から iii の要素だが、貴種流離・流され王のいわば前史ないし祖形として、天上を追われ地上を流浪して苦しむ神、あるいは親神から各地に派遣される子神という信仰が古来よりある、というのが柳田・折口の想定である。この想定（特に折口のそれは文学的想定）は、彼ら以後研究者の間でほとんど常識化してしまったようだ。両者の想定を裏付けるかのような堀一郎の緻密な実証的研究⁽³⁹⁾もあるが、筆者には疑問が残る。赤坂憲雄はその議論の中でこれを「天津神降臨・遊幸の信仰をめぐる、広く深い基層信仰」⁽⁴⁰⁾と呼んでいるがこれは言い過ぎであろう。列島生活者の神（仏）理解の傾向としてそうした側面があった、と言うことはできよう。しかし現在の筆者はこの想定に反論するだけの十分な論拠を持ち合わせていないので、これに沿って議論を続けるが、漂泊する神々への信仰という想定は再検討が必要であると考えている。

次に iv から vi の要素を説経浄瑠璃5作品に当てはめてみよう。vii と viii はさしあたって関係がない。iv の生地（都）を離れて各地を流浪し辛酸をなめることは言うまでもなく共通しているが、vi の流離の原因を比べてみよう。『さんせう太夫』と『まつら長者』では、家長である父親の流罪あるいは死による家の没落・貧困、『しんとく丸』では実子に家督相続させようともくろむ義母の呪いによる主人公の疾病（ハンセン病）・失明・追放である。この場合、主人公たちに犯しはないが、『をぐり』『かるかや』では事情が違う。『をぐり』の主人公はさんざんに妻のえり

好みをしたうえて大蛇と性関係をもち、それが原因で都から流された土地では習慣手続きを無視した強引な婿入りをする。主人公・小栗の場合、流離辛酸は因果応報といえる。彼には荒ぶる神のイメージがある。この点で『をぐり』には例外的に i - iii の要素との関連が感じられる。『かるかや』の主人公・加藤左衛門重氏は酒宴のさなか突然無常を感じ家を出て出家遁世をし、その後生まれた息子・石童丸が自分を追ってきてもついに最期まで素性を明かさない。重氏は自らを流離者とし続け、そのために自分を探し求める妻と息子を流離者となし、結果的に家を崩壊させる5作品中特異な存在である。余談ながら、自分の盃に花のつぼみが散り落ちたことで重氏が無常を感じて家を出たということが生活者にはわかりにくかったようで、のちの伝承では、たとえば正室と側室の激しい確執に重氏が恐れをなしたことが遁世の理由となったりしている⁽⁴¹⁾。v に関してだが、『かるかや』だけが他の4作品と異なり主人公の栄華の回復がない。本人がそれを望まないからである。代わりに語られるのが、この世では名乗りあえなかったが来世では一家一門みな浄土に行くであろうという慰めである。これは物語の作り手（語り手）と受容者の願望といえる。

ix のホカヒビト（巡遊伶人）だが、これも折口の文学的想定である。同じく折口のマレビトという観念と接続するものであり、文学・芸能・宗教起源論として魅力的だが、マレビト論同様昔から指摘されているように容易に実証できるものではない⁽⁴²⁾。この想定に依れば、説経節の伝承を担った旅する芸能者もここに連なることになり、実際説経節先行研究の多くは（特に1970年代のもの）⁽⁴³⁾折口の想定に従って、作品の登場人物の情念を語り手である芸能者のそれとかなり安易に同一視している。社会の底辺で被差別性を背負いつつしががない芸によって日々の糧を得ようとする旅する芸能者の心情と、心ならずも生地を離れ各地を流離し心身ともに辛酸をなめる主人公たちのそれが、全く無関係とは言えまいが、両者を‘実感’から単純に同一視することはホカヒビトなる想定が実証できないだけに慎重であるべきだと筆者は考える。語り手たる芸能者に焦点を当てて説経節（説経浄瑠璃）を考察することには限界があることが既に先行研究で逆説的に示されている⁽⁴⁴⁾。したがって筆者はこのアプローチをとらないことにする。

最後の x であるが、強いて挙げると『さんせう太夫』における人買いの手に落ちた親子の海での生き別れ、『をぐり』の輿牢に入れられた照天姫が川から海へと漂流する場面、『まつら長者でさよ姫が大蛇の住まう池で人身御供にされる場面などがあるが、説経浄瑠璃5作品は特に水辺との関係はもっていないようである。

以上、折口の貴種流離譚という概念の諸要素を説経浄瑠璃と関係させて確認した。結果として本稿の議論とつながるのは iv - vi の、貴人が生地（都）を離れて各地を流浪し辛酸をなめること、およびその原因と結末、であった。これを前述の赤坂憲雄の天皇と王権の議論と合わせて考えることで、説経浄瑠璃のいわば大枠をとらえることにしよう。

③ 家長と家の主権をめぐる苦闘

ヨケイモノとして排除された皇位継承権のない皇子たちの姿が貴種流離譚の母胎であるという赤坂の議論に立脚して、説経浄瑠璃を考えてみよう。主人公たちはそれぞれ家長となる立場にありながら、あるいはそれを意志しながら阻まれ、ヨケイモノとして排除される。つし王（『さんせう太夫』）は天皇に訴えて流刑にされた父の無実をはらし自分が旧領地の主になるという意志

をもって母・御台所と姉・安寿姫とともに都へ旅立つのだが、人買いの手に落ち転売された先の奴隷部落の主・さんせう太夫によって、安寿とともに虐待される。しんとく丸（『しんとく丸』）は、既に述べたように、後妻として家に入ってきて実子に家督相続をさせようとする義母によって呪われ、結果的に館から追放される。小栗（『をぐり』）は、これも既に述べたが、彼の強引な婿入り（いわば土足で家に上がりこむようなもの）に憤る婿入り先の横山一門によって（これは小栗の犯しであるから彼に非がある）毒殺される。さよ姫（『まつら長者』）は貧困ゆえに結果的に家長になれず、これも結果的に犠牲となる娘を買ってくるようごんがの太夫を派遣した村落民によってヨケイモノとして人身御供にされる。『かるかや』の場合、突然の無常を感じた加藤左衛門重氏は出家遁世して家長の立場を自ら放棄し、その子・石童丸も結果的にそれに続く。親子は自らを自らの意志でヨケイモノとしたといえる。したがって前述したように、5作品中唯一『かるかや』では主人公の復権、家の再興が語られない。重氏の妻と娘は、会えぬ重氏と石童丸を恋い慕いながら死んでゆく。2人の女性は家の崩壊を身を以て表したともいえる。苜萱道心こと重氏と母と姉の死を契機に出家した石童丸はともに修業に励み、同日同刻にそれぞれ善光寺と高野山にて世を去る。先行研究が『かるかや』を説経浄瑠璃の中でも特に哀感深い物語だと評する⁽⁴⁵⁾理由の根本的なところはこの家の崩壊ということではないだろうか。

『かるかや』以外の4作品の結末を見てみよう。しんとく丸は許嫁・乙姫の支えにより、観世音菩薩の利生もあり、病から回復し長者として復権する。今や零落した父（後妻にそそのかされしんとく丸を館から追放した）を引き取るのだが、義母とその実子を処刑させる。これは単なる報復ではなく、しんとく丸を家長とする新しい家の体制にとって彼らの存在が障害となりうるからである。つし王と小栗は、姉や妻の犠牲ないし献身を通して、神仏の利生で身体的疾患から回復して（小栗の場合はその前に冥途からの甦りがある）都に至り、天皇に拝謁し国司に任命され（つまり公権力を付与され）、自分が苦難を味わった土地に赴き関係者に報復と報恩を断行する、という同一パターンを取っている。都(ミヤコ)―天皇(ミカド)―国司(オホヤケ)、というラインが、主人公の復権、そして社会秩序の回復（信賞必罰）が天皇の王権につながることによって可能になるという理解を示しているといえよう。そして2人とも自身の領地に戻り家長として栄華を極める。さよ姫は、自身の信仰する法華経の法力によって大蛇となっていた娘を元の姿に戻し、郷里に戻って失明し狂女となっていた母を癒し、かつての奉公人たちが戻ってきて家は自然と再興し、さよ姫は家長・松浦長者として大いに栄える。

このように見てくると、説経浄瑠璃における家長と家の主権をめぐる苦闘、正統な家長後継者が様々な理由から排除され辛苦を味わうが最後には家の主権を握り栄華を極める（『かるかや』は例外）、は天皇と王権をめぐる確執のパリエーションといえる。つまり皇族（宮中）内での皇位継承をめぐる昏(くら)いドラマ（赤坂憲雄風に言えば）が変形して、公家・武家といった支配層の家の主権に関するそれにスライド（ないしは投影）され、ハッピーエンドの物語の形を取ったものだと考えることができる。これが説経浄瑠璃の大枠である⁽⁴⁶⁾。それではこうした大枠の中で、「生活の中の仏教」がどのような姿で潜んでいるのだろうか。それはいわゆる貴人を主人公としながらも説経浄瑠璃を生活者の物語としているものである。それを次に考えよう。

④ 説経浄瑠璃における「生活の中の仏教」— i 「恩」

後述する「悲し・哀・いたはし」同様5作品中に頻出し、それとは異なるが情念として隣接している（語りにおいて同時に使われることが多い）といえる語彙、あるいはそれを示す場面が「恋し」である。5作品中もちろん枚挙にいとまがないが、あえて挙げるならば、『かるかや』で親族の制止を振り切って出家遁世し高野山にこもった荳蔻道心こと加藤左衛門重氏を追って妻・御台と息子・石童丸が高野山のみもとまでやってくるが、女人禁制のゆえに石童丸だけが父を捜しに山に登り、母はふもとの宿でなかなか帰らぬ我が子を慕いながら息を引き取る場面、『さんせう太夫』で手足の筋を切られ盲となって鳥追いをさせられる母・御台が、我が子たちを恋うる鳥追い歌を歌う場面、『しんとく丸』で盲目のハンセン病患者となった息子・しんとく丸を捨ててこいと主人・信(のぶ)吉(よし)長者から命じられた郎党・仲光が断腸の思いでしんとく丸を天王寺に置き去りにする場面、がある。

説経浄瑠璃における親子関係や夫婦関係、さらに主従関係はほとんど常に「恋し」をまとっているといえる。そしてこの「恋し」という情念は、「恩」という仏教思想と強く結びつき、「恩愛」と呼ばれるものとなっている。「恩愛」は先に見た説経浄瑠璃の大枠としての貴種流離譚、つまり家長と家の主権をめぐる苦闘に接続するものである。それは家を軸に個人々が結ばれるための不可欠の観念にして情念である。「恩」と「恩愛」について考えてみよう。

さて、「恩愛」は先行研究が誤認したような近・現代の家族愛とは違う⁽⁴⁷⁾。そもそも「恩」は、他者から受けた恵みの自覚とそれに対する返報というインドにおける原始仏教思想が、中国において儒家思想のうちに受容され報恩としての親への孝にほとんど収斂されたものである。しかし、「恩」には四恩説に見られるように、如来や三宝という普遍的・超越的な価値への志向と、父母ないしは国王という個別的・現世的な価値への志向の両者が併存することになる。この「恩」は中世日本においては、封建制度のうちに親子・夫婦という親族間、主従(親分・子分)という疑似親族間における和辻哲郎のいう「献身の道徳」⁽⁴⁸⁾として展開した⁽⁴⁹⁾。そこには「縁(因果)」という観念も加わっている(先に引用した『太平記』の一節を参照)。中国の場合と異なっているのは、ここに「恋し」という情念が強く作用し、「恩愛」として親子・夫婦間、主従間の非対称性が感じ取りにくくされていることである。

ところで「愛」というものを考えてみると、仏教思想では肯定・否定の両面をもつ。たとえば『俱舍論』では肯定される「愛」としての不染汚(ふぜんま)とは信であり、師や有徳の人々への愛情である。一方否定される「愛」としての染汚とは渴愛であり、子や妻等への愛情である。上述した「恩」という観念が内蔵する個別的・現世的な志向性と、「愛」という観念における經典思想が否定する面とがからみ合って「恩愛」というものが生成されていると思われる。こうした「恩愛」を含めた「恩」を「生活の中の仏教」の一面としておきたい。それは渴愛を滅し涅槃に至ることを目指す達人の仏教と鋭く対峙するものである。

また、『しんとく丸』『をぐり』『まつら長者』は申し子譚を有している。しんとく丸は清水観音の、小栗は鞍馬寺の毘沙門天の、さよ姫は長谷観音の、それぞれ申し子である。流離する彼ら貴種が神仏の申し子であるということは、先に論じた貴種流離譚の要素の i—iii との関連、すなわち前史としての神の伝記の存在を予想させるが、説経浄瑠璃ではしかしそれは明らかにされない。留意すべきことは、これらの申し子が子供、すなわち跡継ぎを切望する親の嘆願を神仏が聴

きいて実現しているということだ。つまり説経浄瑠璃の申し子譚は、前史としての神の伝記ではなく、家の維持に結びついているといえる。これも「恩愛」の顛れと考えられよう。

⑤ 説経浄瑠璃における「生活の中の仏教」—ii 「悲」と「苦」

前述したように、赤坂憲雄は「流され王の物語」にしても「貴種流離譚」にしても天皇の王権の再生産システムの内部から分泌されざるを得なかった悲劇の色合いを帯びているという。説経浄瑠璃もハッピーエンドをもつとしても物語全体に「悲」が横溢している。この「悲」こそが他の語り物や草子の類から説経浄瑠璃を差異化する特徴なのである。説経浄瑠璃を読むとき最も印象付けられるのは、「悲し・哀(あはれ)・いたはし」等の語彙とそれらの表現に相応する情景・場面である。『さんせう太夫』で例を挙げるならば、強いられる過酷な労働に耐えかねた安寿・つし王姉弟が自ら命を絶とうとする場面、姉弟がさんせう太夫によって浜の松の木湯船に監禁されて餓死させられようとする場面、つし王を奴隷部落から逃亡させた安寿がそのことを白状させようとする太夫親子に責め殺される場面、などである。「殊に(ここに)哀(物の哀)をとどめた(とどめし)は〇〇にて(物の哀を/諸事の哀を)とどめたり」、「(あら)いたはしや(な)(〇〇は)」,「流涕焦がれ(て)お泣きある(泣き給ふ)」はどれも5作品中随所に現れる説経浄瑠璃特有の常套句(定型句)⁽⁵⁰⁾である。主人公たちが身体において心情において苦しむとき、これらの高湿度で粘着性の表現が使われる。

さてこれらの表現によって表される「悲」が指し示す現実、仏教がその根本問題とする「苦」に他ならない。初期仏教や部派仏教は、四苦八苦として表現される一切皆苦を直視しこれを乗り越えることを最大の課題とした。「苦」からの解脱を説く教説が四諦八正道である。この教えに従い一切を放棄し修業によって「苦」からの解脱をめざすのが、出家者つまり達人の仏教であるが、この道は在家生活者には難しい。それとは別の道として説経浄瑠璃に顛れているのが、生活者が「苦」をむしろ「悲」として受容するということである。「苦」と「悲」はもちろん矛盾対立するものではないが、「苦」はどちらかというとい理知的な現実の把握であり、「悲」はもっぱら情念(感性)による把握といえよう。「苦」という把握の仕方からはそこからの解脱という観念、四諦八正道という思想が導き出されるが、「悲」からはそうした観念・思想は生まれにくい。古典文芸全般に見出されることであるが、「悲」をひたすら詠い(詠い)あげることで何か解脱につながるかのような感覚があるようだ。「悲」は「苦」と不即不離ではありながらも、やはりそれとは異なる現実のとらえ方である。そこからは積極的な解脱の観念は出て来づらい⁽⁵¹⁾。こうした「悲」を「生活の中の仏教」の一面と見ることにしたい。

「悲」から解脱に至る道が出て来づらいのであるならば、それを補うものは何であろうか。説経浄瑠璃においてそれは「慈悲」であると筆者は考える。

⑥ 説経浄瑠璃における「生活の中の仏教」—iii 「慈悲」

初期仏教・部派仏教から大乘に至ると、たとえば竜樹による、空の思想に基づいての、「苦」は勝義諦からすると存在しないという言説も登場した。しかし、出家者=達人にとってはともかく、生活者にとって現実世界における「苦」の存在は厳然としている。その現実に対して大乘仏教は菩薩行としての「慈悲」を強調するようになる。この「慈悲」の思想ははかかなり直接的に説経浄

瑠璃に反映しているといえ、人にとっての重要な実践道徳として、かつ神仏の特性としてとらえられている。場面例を挙げれば、『さんせう太夫』で国分寺のお聖（住持）が逃げ込んできたつし王をかくまい、追ってきたさんせう太夫親子たちにつし王を知らないという誓文を立てると迫られ、妄語戒を破る決意をする場面、『しんとく丸』・『まつら長者』で申し子を切に願う長者夫婦に観世音菩薩が「不憫だから」と子種を授けるお告げをする場面、『をぐり』で辛くも処刑を免れ浦に流れ着いた照天姫を漁師の長が庇護する場面、『しんとく丸』で義母の呪いによって盲目のハンセン病患者となったしんとく丸に、観世音菩薩（義母の呪いを聴きいれた当事者）が今後の生きるすべを指示する場面、などがある。「悲」だけでは「苦」からの脱却の道が見えて来にくい。そこを助けるのが人と神仏両者からの行動を伴った他者への共感としての「慈悲」である。「慈悲」の重要視は説経浄瑠璃に限らず広く古典に見られるが、逆に注目すべきことは、たとえば親鸞・道元といった鎌倉新仏教の宗祖＝達人たちが「慈悲」を強調していないということである⁽⁵²⁾。「慈悲」を「生活の中の仏教」の一面としてよいだろう。

⑦ 説経浄瑠璃における「生活の中の仏教」—iv 「因果応報」

「因果」は説経浄瑠璃において（古典文芸全般においても）かなりの広がりをもった表現・観念である。そもそも「因果」は、初期仏教・部派仏教では人間の「苦」のみならず現象一般の原因—結果の関係として緻密に説明され、大乘仏教では迷いと悟りの関係として空を中心に説かれる重要な観念だが、説経浄瑠璃および古典文芸全般においては、「因果」は契（ちぎり）・（機）縁・宿世（すくせ）などの表現で過去世に言及しながらもそれを説明せず、「不思議な運命」（約束）という意味あいであられ、結局「苦」を中心とした現在世の出来事の原因を解き明かしていない⁽⁵³⁾。5作品に登場する例としては、『をぐり』で横山家中の侍たちが、今は餓鬼阿弥となった仇敵・小栗の乗った土車を小栗とは知らずに引く場面、『かるかや』で石童丸が高野山にて父にそれとは知らずに会う場面、が挙げられよう。語彙として前者では「因果」、後者では「機縁」「契」が使われている。ただ、「前世の因果」が語られる稀な例が『しんとく丸』にある（『まつら長者』の異本にも同じ展開がある⁽⁵⁴⁾）。それは子供を授けてくれと祈願する長者夫婦の夢に観世音菩薩が現れて夫婦の前世を語る場面である。

しかし、説経浄瑠璃では「因果」は「因果応報」としてより明確に顕れている。「因果応報」も「慈悲」同様、「苦」への対処の1つである。それには大きく善因果果・悪因果果の信賞必罰と、神仏に嘆願し利益が与えられる信仰行為の2種がある。信賞必罰は特に『さんせう太夫』と『をぐり』に顕著である。報復・報恩に関し、両者が同一パターンを取っていることは既に述べた。どちらの作品でも主人公たちを虐待した者は、肩から下を埋められて竹のこぎりで首を引かれるという極刑に処せられる。逆に主人公たちに情けをかけた者は、領地を与えられる。信仰行為の例としては、『しんとく丸』と『まつら長者』での前述した観世音菩薩への長者夫婦の嘆願、『をぐり』で海に流された照天姫がやはり観世音菩薩に助けを願う場面、などがある。本来の因果応報思想では自業自得の原則が貫徹しており徹頭徹尾自己責任を免れないのであるが、大乘仏教において救済者としての仏・菩薩の存在が前面に押し出されてくると、自業自得の原則がくずれ救済者への信仰行為によっていわば「定め」が変えられる可能性が出てくる⁽⁵⁵⁾。信賞必罰という自業自得の原則と神仏への嘆願による利益の受容という2つの理解が生活者のうちに併存して

いたことを説経浄瑠璃は示している。因果応報思想に関し、その特徴をもう1つ付け加えると、報いは現在世においてすみやかに与えられるということである。列島生活者にとって三世（過去世・現在世・未来世）の因果の思想は受け入れにくかったようであり結果として、現在世の行為の報いが未来世を待たずに現在世に現れるという思想に変容している⁽⁵⁶⁾。それは説経浄瑠璃のみならず古典文芸全般に認められよう。「因果応報」も「生活の中の仏教」の1面である。

以上、貴種流離譚の側面から見た説経浄瑠璃に内蔵される「生活の中の仏教」の主要なものを大づかみに確認した。それは、おおむね流離という苦難がもたらす「苦」に対応しようとするものである。

それでは次に考察のもう1つの側面、本地物という枠組みから説経浄瑠璃を見てみよう。

2. 本地物としての説経浄瑠璃

① 本地物の性格

本地物とは、神仏の元の姿つまり本地が人間であったということ、迫害・虐待を受け苦難を経験した人物が死後神仏になる（神仏として祀られる）という筋で語る物語のことである。「本地」という表現から本地垂迹思想との関連が予想される。日本の神仏習合状況から生まれた本地垂迹思想（説）は、本来の姿（本地）である仏が神という仮の姿をとる、つまり〈仏→神〉と説く。それに対して、本地物は特定の神仏の前生が人間であった、〈人→神仏〉、と語る。これを本地垂迹思想から本地物の観念への変容とみる議論もあるが⁽⁵⁷⁾、本地物は本地垂迹思想のように本地仏と垂迹神の関係を問題にしているのではなく、その神仏が元は人であり「苦」にある人間たちを済度するために死後神仏として顕れたということを主張しているのだ、と考えたほうがわかりやすい⁽⁵⁸⁾。そしてその観念の機能は、後生大事を説くことである。この世で辛酸をなめた人が来世では神仏ともなる、だから仏法を敬い後生のことを考えよ、と本地物は説くのである。これは言うまでもなく仏教教団の教理からの逸脱などではなく、特に浄土系教団にとっては全くの正統信仰であろう。ただ、教理として正統である内容も物語として語られることで生活者の意識に深く染み込んでゆく。この意味で「後生大事」を「生活の中の仏教」の一面ということができよう。1970年代以降、生活者（もしかしたら来世を想定する救済宗教の信者も含めて）の意識から「後生大事」の観念が消えて久しいものがある。

ところで、筑土鈴寛は『神道集』所収の『熊野の本地』や『児持山の本地』などを挙げて「この物語の神々の苦難は、聴手の最も感動した点であつたと思ふが、この苦難は生と死を分つもので、新たな神は、それによって誕生し給うたのである。」⁽⁵⁹⁾と述べ、『児持山の本地』末尾の詞章を引用しながら「この物語の如きは、菩薩思想、同塵思想と相ひ応ずる行き方であり、受苦して神威の輝きまさることなどは、佛菩薩成道の経路そのままであつたがゆゑに、佛家の印象には、自然、佛菩薩明神一体の念が描かれたことと思ふ。しかして救済の誓願を神明に考へたのは、これは佛者流の神観であつて、神の威を重からしめ、神の恵みを深く普ねからしむるに一段と効果があつたのである。」⁽⁶⁰⁾としている。福田晃が指摘するように⁽⁶¹⁾、筑土は神々の前生の苦難の物語が列島社会で先行して伝承されており、仏教者がそこに衆生済度のために苦しむ仏・菩薩の姿を

投影したと考えているのである。筑土のいわゆる苦しむ神の議論は、先に見た貴種流離譚の要素 i—iii と接続するものであり、それらの議論の妥当性の検討をも含めて、本地物としての説経浄瑠璃を考えるために稿を改めて考察したい。

② 本地物としての説経浄瑠璃

上記のことを具体的に説経浄瑠璃で確認してみよう。説経浄瑠璃 5 作品のうち『かるかや』『をぐり』『まつら長者』が本地物にあたる。たとえば『かるかや』で見ると、その物語冒頭は

只今語り申候物語 国を申せば信濃の国 善光寺の奥の御堂に 親子地蔵とあらわいておわします地蔵の御本地を 詳しく説きたて広め申に これも一年は凡夫にておわしますが 国を申せば大筑紫筑前の国 庄を申せば苜萱の庄加藤左衛門重氏なり⁽⁶²⁾

であり、物語の結びは

廿五の菩薩達 弘誓の船に棹を差し「あのやうなる後生大事の輩をいざや仏に齋(いわ)ゑ」とて 信濃の国善光寺奥の御堂に 親子地蔵と齋ひ籠め 末世の衆生に拝ませんがためぞかし 今当代に至る迄 是疑わなかりけり 親子地蔵の御本地を語り納むる 所も国もめでたう豊なりけり⁽⁶³⁾

となっていて本地物のスタイルの典型といえる。なお上記の結びは『をぐり』のそれとよく似ている⁽⁶⁴⁾。『をぐり』は他の作品と比べて後生大事の強調が目立つ。たとえば小栗が人食い馬・鬼(おに)鹿毛(かげ)に後生大事を説いて因果を含めたり、美濃青墓の遊女屋で下女として酷使される照天が常に念仏を唱えるがゆえに、遊女たちから後生大事とからかわれたりする。『をぐり』物語成立の背後に時宗教団の活動を先行研究は指摘してきたが⁽⁶⁵⁾、これもその頭れかもしれない。主人公たちに利生を与える地蔵菩薩と主人公たちとの本地関係が明確でない『さんせう太夫』は変則的な本地物⁽⁶⁶⁾であり、『しんとく丸』は元の伝承では本地物であった可能性がある⁽⁶⁷⁾。つまり 5 作品は大きく見れば皆本地物であり、後生大事を述べているのだと考えてよいだろう。

ところで、重氏・石童丸親子は善光寺の親子地蔵、小栗と照天はそれぞれ美濃墨俣(すのまた)の正八幡と契り結ぶの神、さよ姫は竹生島の弁財天、と死後祀られたと語られるのだが、虚心にテキストを読むと「なぜこの場所のこの寺社に祀られるのか」という思いを禁じ得ない。テキストが挙げている寺社と神仏となった主人公たちとの関係が希薄なのだ。物語の舞台となった(であろう)各土地に現在見られる碑や塚の類は、説経浄瑠璃の物語群が人口に膾炙した後に作られたものである⁽⁶⁸⁾。したがって、説経浄瑠璃を狭義の寺社縁起と見ることはできない。前述したように、当初は寺社縁起として語られていたものが現在確認される物語に向けて形成されていく過程で、特定の寺社との関係の要素がぐっと後景に退いて行ったと思われる。先に触れた赤坂憲雄による貴種流離譚の 2 類型をここで思い起こしてみると、常民型・職人型のいずれにも説経浄瑠璃は当てはまらないといえる。上述したように特定の寺社との結びつきが希薄なので常民型とは言えないし、主人公たちが職人集団の祖神となっているわけではないので職人型でもない(「説経」と呼ばれた芸能民の祖神が蟬丸であったことは先行研究が明らかにしている⁽⁶⁹⁾)。

以上をまとめてみると、説経浄瑠璃は本地物として後生大事を説いているが、貴種流離譚とし

ては折口の言説を基にした赤坂憲雄の提示するモデルからややずれた形態のものであるということだ。

結び

以上、貴種流離譚と本地物という2つの光を使って説経浄瑠璃に内蔵される「生活の中の仏教」を顕にしようと試みた。その結果見えてきたのは、「恩」・「悲」・「慈悲」・「因果応報」・「後生大事」という要素であった。「後生大事」を除く4つはいずれも「苦」への生活者の対処の道といえるものである。こうした「生活の中の仏教」は家長と家の主権をめぐる苦闘という枠組みの中に現われている。「恩（恩愛）」はこの枠組みに直接つながるものである。一方、「後生大事」は本地物の説く内容である。こうした「生活の中の仏教」がどのように生活者の意識を律したのかということ、「苦」という困難に対して個々人を家を軸に結集させる機能が「恩（恩愛）」であり、「悲」は「苦」からの解脱の道を引き出す達人の仏教とは違う生活者の「苦」の受け止め方であり、そうした受け止め方の不足を補う観念が「慈悲」と「因果応報」である。「後生大事」は現世の生き方に倫理的な方向付けを行う。

説経浄瑠璃と「生活の中の仏教」の関係を一層明らかにするための筆者の今後の課題の主なもの、①貴種流離譚と本地物に関する折口・柳田たちの言説を再検討しながら仏教と在地信仰の関係を考察すること（②と関連する）②「悲」の列島生活者にとっての意味、そしてそれと「（恩）愛」との関係について明らかにすること③中・近世封建社会における家制度と「恩（恩愛）」の関係についての考察をさらに深めること④「生活の中の仏教」を受容者に効果的に浸透させるツールとしての定型（句）を整理すること⑤以上4点の全てにおいて、説経浄瑠璃と御伽草子はじめ中世の物語群との比較を行うこと、である。いずれにしても本稿冒頭で述べたような、列島社会で現在進行中のカタストロフィを常に意識しながら、説経浄瑠璃における「生活の中の仏教」を考察していきたい。

註

- (1) 折口信夫「信太妻の話」（『古代研究（民俗学篇第一）』所収）『折口信夫全集2』中央公論社1995年 所収 289ページ
- (2) 説経節史については 拙論「在家仏教の顕れとしての説経節」（以下「拙論」と略記）序論 第2章 参照
- (3) 横山重 校訂『説経正本集 第一/第二/第三』角川書店1968年（以下「横山」と略記）
- (4) 信多純一・阪口弘之 校注『古浄瑠璃 説経集』新日本古典文学大系 岩波書店1999年（以下「信多・阪口」と略記）および 室木弥太郎 校注『説経集』新潮日本古典集成 新潮社1977（以下「室木」と略記）
- (5) たとえば『しんとく丸』（『俊徳丸』）の説経浄瑠璃正本のストーリーと九州の座頭・盲僧が担った伝承との相違について、兵藤裕己『琵琶法師—<異界>を語る人びと』岩波新書 2009年（以下「兵藤」と略記）183-187ページ 参照
- (6) 池田潤子「説経の構造」小島孝之 編『説話の界域』笠間書院2006年 所収（以下「池田」と略記）

略記) 参照

- (7) 説経節研究史については 拙論 序論第3章 参照
- (8) 筆者の説経節研究から見た岩崎および室木の研究については 拙論 本論第4章 参照
- (9) 岩崎武夫『さんせう太夫考—中世の説経語り』平凡社1973年 (以下「岩崎」と略記) 参照
- (10) 室木弥太郎『増訂 語り物 (舞・説経・古浄瑠璃) の研究』風間書房1981年 (以下「室木1981」と略記) 309-311ページ 参照
- (11) たとえば 荒木繁「説経節の語り物の形成過程をめぐる問題—仏教説話系の語り物の場合—」『文学』岩波書店1974年9月 掲載 参照
- (12) この姿勢は文学研究者において現在でも変わっていないと思われる。池田 参照
- (13) 増田欣「物語文学」『岩波講座 日本文学と仏教 第9巻 古典文学と仏教』岩波書店1995年 所収 (以下「増田」と略記)
- (14) 増田215ページ
- (15) 後藤丹治・釜田喜三郎 校注『太平記 一』日本古典文学大系 岩波書店1960年 47ページ。但し、旧字は新字に改め、ルビは適宜省略した。
- (16) 増田 216ページ
- (17) 廣田哲通「仏教と中世文学」『岩波講座 日本文学史 第5巻13・14世紀の文学』岩波書店1995年 所収 参照。なお、「仏教文学」という方法論の困難さは「キリスト教文学」(および他の宗教文学) についても言えるのではあるまいか。
- (18) 今野達他編『岩波講座 日本文学と仏教』全10巻 岩波書店1993-95年、伊藤博之他編『仏教文学講座』全9巻 勉誠社1994-96年、石田瑞麿『日本古典文学と仏教』筑摩書房1988年、浜千代清・渡辺貞麿編『日本文学と仏教思想』世界思想社1984年、江本裕・渡邊昭五編『庶民仏教と古典文芸』世界思想社1989年等 参照
- (19) 『宗教研究』333号2002年 i - ii ページ
- (20) Meredith McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, 2008. メレディス・B・マクガイア (山中 他訳) 『宗教社会学—宗教と社会のダイナミックス』明石書店2008年 第4章 参照
- (21) 小沢昭一『放浪芸雑録』白水社1996年 参照
- (22) 牛島定信「変り行く現代人の人格構造」『東京女子大学紀要「論集」』第58巻 第1号2007年掲載 参照
- (23) 横山 参照
- (24) 『さんせう太夫』『をぐり』『かるかや』は 信多・阪口 に拠り、そこに所収されていない『しんとく丸』『まつら長者』は 室木 に拠る。
- (25) 信多・阪口 は『をぐり』の底本に絵巻を、『かるかや』には絵入り写本を用い、『さんせう太夫』では説経浄瑠璃正本を底本としながら落丁・破損部分を草子本で補っている。信多・阪口159, 249, 317ページ参照
- (26) 赤坂憲雄「流離する王の物語—貴種流離譚の原風景をもとめて」『岩波講座 天皇と王権を考える9生活世界とフォークロア』岩波書店2003年 所収 (以下「赤坂」と略記)
- (27) 『あいごの若』は本稿が考察対象としなかった説経浄瑠璃である。室木 所収

- (28) 柳田國男「流され王」（『一目小僧その他』所収）『柳田國男全集 第7巻』筑摩書房1998年 所収
- (29) 赤坂209ページ 参照
- (30) 赤坂226ページ註(3) 参照
- (31) 折口信夫「国文学の発生（第二稿）」（『古代研究（国文学篇）』所収）『折口信夫全集 1』中央公論社 1995年（以下「折口」と略記）所収
- (32) 折口122ページ
- (33) 赤坂211-212ページ 参照
- (34) 赤坂219ページ
- (35) 赤坂222-223ページ
- (36) 赤坂225ページ 参照
- (37) 赤坂212-213ページ 参照
- (38) 西村亨編『折口信夫事典 増補版』大修館書店1998年 166ページ 参照
- (39) 堀一郎「古代伝承および信仰に現われたる遊幸思想」『堀一郎著作集 第4巻』未来社1981年 所収 参照
- (40) 赤坂219ページ 参照
- (41) 藤掛和美『説経節の世界—千秋万ぜいのエレジー』ペリかん社1993年（以下「藤掛」と略記）133-135ページ 参照
- (42) 堀一郎はホカヒト（の末裔）にあたると彼が考えた芸能民の事例を収集している。堀一郎「我が国民間信仰史の研究 宗教史編」『堀一郎著作集 第7巻』未来社2002年 所収 第4部 参照
- (43) 岩崎, 室木1981 参照
- (44) 拙論 26ページ 参照
- (45) たとえば室木1981 330-332ページ 参照。現代人でも『かるかや』を読んで主人公・重氏の「身勝手さ」に違和感を覚える人は少なくない、藤掛 161-163ページ 参照
- (46) 2000年代に入ってからの説経節研究では、小林とし子と池田潤子がそれぞれ物語に現われた女系と父系に注目した議論を行っており、本稿の議論は図らずもそれらに接近したものとなっている。拙論 27ページ 参照
- (47) 岩崎 および 室木1981 参照
- (48) 和辻哲郎『日本倫理思想史(二)』岩波文庫2011年 第3篇第2章 参照
- (49) 今井淳「封建社会における恩の思想とその構造」仏教思想研究会編『仏教思想4 恩』平楽寺書店1979年 所収 参照
- (50) これに限らず、語り物や御伽草子に共通して見られる常套句（定型句）の機能に関して、それら芸能・文芸ジャンルによる諸伝承の共有（融通）の件とともに、稿をめて論じたい。
- (51) こうした議論を21世紀現在の日本社会の状況に適應することには無理があるのかもしれないが、あえて述べてみると、昨年からの東日本大震災被災地支援活動は、「悲」という情念を軸に人々のパワーが結集しているもののように思える。そこにはたしかに「慈悲」という共感があるが、「苦」というとらえ方がどちらかというと弱く、人災をもたらししている政

- 治・行政 / 経済・産業システムの変革へとそのパワーは向かいにくいようだ。
- (52) 島菌進「日本仏教実践思想論」『寺門興隆』興山舎2008-2010年 掲載 連載15-20を参照
 - (53) 出雲路修「説話」『岩波講座 東洋思想 第16巻 日本思想2』岩波書店1989年 所収（以下「出雲路」と略記）参照
 - (54) 室木 349ページ頭注 参照
 - (55) 末木文美士「因果応報」『岩波講座 日本文学と仏教 第2巻 因果』岩波書店1994年 所収 参照
 - (56) 出雲路 参照
 - (57) 末木文美士『日本仏教史—思想史としてのアプローチ』新潮文庫1996年（初版は新潮社1992年）293-298ページ 参照
 - (58) 松本隆信『中世における本地物の研究』汲古書院1996年（以下「松本」と略記）1-18ページ 参照
 - (59) 筑土鈴寛「神・人・物語」（『復古と叙事詩』所収）『筑土鈴寛著作集 第1巻』せりか書房1976年（以下「筑土」と略記）405ページ
 - (60) 筑土407ページ
 - (61) 福田晃「神と仏—本地物語の原風景—」『仏教文学講座 第6巻 僧伝・寺社縁起・絵巻・絵伝』勉誠社 1995年 所収 229-230ページ 参照
 - (62) 信多・阪口250ページ
 - (63) 信多・阪口312-314ページ
 - (64) 信多・阪口246ページ 参照
 - (65) たとえば 室木419-420ページ 参照
 - (66) 信多・阪口318ページ脚注 参照。なお『さんせう太夫』における本地関係は古くから崩れていた可能性がある、松本 18ページ注2 参照
 - (67) 兵藤186ページ 参照
 - (68) 水上勉『説経節を読む』岩波現代文庫2007年（初版は新潮社1999年）参照
 - (69) 拙論21ページ 参照

“Buddhism in Everyday Life” as Seen in *Sekkyo-Joruri*

Shun'ichi CHIBA

Sekkyo-joruri (*Sekkyobusi*) was a literally form of popular entertainment in medieval and early modern times in Japan, which narrated the wanderings of children of noble families. It was deeply influenced by Buddhist thought. But the Buddhism that appears in *Sekkyo-joruri* is not a direct expression of the thought of sutras or the founders of Japanese Buddhism. It is a form of dogma of a Buddhism order that took root in the everyday lives of commoners, so-called “Buddhism in everyday life.”

In particular, five elements appear in five important tales: “*Sansho-dayu*,” “*Shintoku-maru*,” “*Oguri*,” “*Karukaya*,” “*Matura-tyoja*.” The first element is *On* (*On-ai*), which means “obligation” that brings individuals in the family system in medieval feudal society together. The second is *Hi*, meaning sorrow, as a way of accepting the suffering of commoners who cannot liberate themselves from it. The third is *Jihi*, meaning mercy; the fourth is *Inga-ouho*, meaning cause and effect. Both of these are given to man and deities. Buddha compensates the difficulty of *Hi* by comforting those who suffer. These four elements are intended to help cope with suffering. The fifth is *Gosyo-daiji*, meaning to take care of the life hereafter, whose element controls earthly life.