

# 「夢幻能」における時間

長井英子

## 序

金井清光氏の論文『夢幻能の再検討』には、「夢幻能」という用語が明治になってはじめて現れたことに基づき、「能を夢幻能・現在能というふうに二大別するのは、現代人が現代的感覚によって能を分類することにほかならない。」<sup>(1)</sup>と述べられている。夢幻能の定義は必ずしも一様ではない。一般に、登場人物を此世に生きている者だけに限る能が現在能、神仙や亡霊を主人公とする能が夢幻能と呼ばれている。

現代人の眼には荒唐無稽としか映らない亡霊譚や憑依現象といったものも、能の大半が作られた中世には別に珍しいことではなく、世阿弥の『申楽談儀』にも、稲荷明神が女に憑いて世阿弥に能を十番舞させたことが記されている。本田安次氏の解釈では、二場物夢幻能の前シテは正気の状態の寄りまし、後シテは霊の憑いた状態である。こういったことから、神仙や亡霊の出現を単に「夢幻」と捉えては中世人の考え方を把握できなくなる危険が生ずる。

金井氏の代案は「過去の世界に重点をおいた能を過去能、現在の世界に重点をおいた能を現在能とする」分類法である。現在能は一回的事件を内容とし、登場人物も現世の人間ばかりであり、定義づけが容易である。けれども所謂夢幻能においては現在と過去、場合によっては未来すらもが渾然と重なり、独特の時間形態が展開される。そこで、所謂複式（二場物）能の創始者である世阿弥の作品を中心に、能における時間相を検討し、エリアーデの聖なる時間・俗なる時間の概念と比較してみたい。

## 1. 脇 能

『風姿花伝』の序で世阿弥は「かの河勝（円満井座の伝承で申楽の祖とされる人物）の遠孫、この芸を相続ぎて、春日・日吉の神職たり。よって、和州・江州の輩両社の神事に従ふこと、今に盛なり。」と、猿楽と神事との密接な関係を述べている。「神事」とは具体的に<sup>(2)</sup>翁申楽を勤めることを指す。

今なお最も神聖視されている特別・初番曲『翁』は、既に平安末期に猿楽の中にあつたといわれ、由来は明らかでない。有力な一説には、寺院の修正会・修二会で密教的行事を

担当していた法呪師の行法を、平安末期に猿楽の徒が代行するようになり、翁舞が呪師に発したという。(翁面が仏教的でない理由は、天野文雄氏の論文を引用すると「魔多羅神の象徴として魔多羅神から生れた」<sup>(3)</sup>からである。)「翁」の意味に関しては諸説あるが、古くは五穀豊饒・子孫繁栄のための呪術芸能だったのであろうと推測されている。池田弥三郎氏の『芸能の流れと能・狂言』によれば、『翁』とは「何処の誰とも知れぬ白式の尉によって行なわれる祝福芸」であり、『翁』に引続いて行われる『協能』はその名のごとく『翁』に対して協の位置を占めるものであり、協能のシテである神は『翁』における白式の尉が、身元の明らかな神となって、もう一度登場して来た形である。だから協能の種目全体が、『翁』に対してもどきであって、『翁』演出の目的を、もう一度繰り返して、その効果を確認しようとした訳である。<sup>(4)</sup>

『翁』の農村的呪術性と同時に協能が古くから受けついでと考えられるものに、御霊信仰をも挙げておかねばならない。平安末期、春日祭の勅使が『雷公儀』と称する雷神の祝言を内容とする猿楽を演じたことが記録されている。<sup>(5)</sup> 現行の協能の神にも、かつて悪霊であった神が入っている。戸井田道三氏の『中世の演劇・能』<sup>(6)</sup>には、氏神、農作を保護する神は翁のイメージで描かれ、なだめるべき神は仏教の諸天か悪鬼かのイメージを帯び、<sup>(7)</sup> 飛出や顰見の面となったらしい、とある。協能の神々が全て天皇の支配下にあり、従って相対的な権威しか有しないのは、神に2種類、即ちいわば体制順応的な福の神と慰撫された悪霊とがあり、特に後者は是非とも人間の管理下に置かれる必要があったからである。世阿弥以外の作者の協能には、古くからの民俗信仰に根ざした下級の神が登場する。<sup>(7)</sup> もっとも下級神といっても、前場では翁の姿をとることが多い。

ではここで有名な協能、世阿弥の『高砂』を例に協能の時間相を見ることにしよう。前段で前シテである住吉の老翁とツレである高砂の姥が向い合って「過ぎ来し世々は白雪の、積み積りて老の鶴の……」と謡う。シテ・ツレ・ワキ神主の対話の後、地謡(謡の地の部分を受持つ齊唱団)<sup>(8)</sup>が「四海波静かにて、国も治まる時つ風、枝を鳴らさぬ御代なれや、」と天下泰平を寿ぐ。この理想的状況は現在のみにとどまらず、過去の良き時代と重ね合せて語られる。

ツレ「高砂といふは上代の、万葉集のいにしへの義、」シテ「住吉と申すは今この御代に住み給う延喜の御事、」ツレ「松とは尽きぬ言の葉の、」シテ「栄えは古今相同じと、」シテ・ツレ「御代を崇<sup>あが</sup>むるととへなり。」現在が同質の過去と重なり合っている。老夫婦——実は松の精——が、高砂・住吉に互いに離れて住みながら「互ひに通ふ心づかひの、妹背の道は遠からず。」と不思議な空間的結びつきをなしていることと強く関連して、高砂=上代と、住吉=延喜の時代との時間的融合が生じている。

後段では後シテ住吉大明神が登場し、「万歳ばんざいの小忌衣をみごろも」「万歳楽まんざいらくには命を延ぶ。」と天皇の長寿を祈り、「千秋楽は民を撫で」と民の安全を願う。この神舞は将来を良き現在と融合させるための予祝である。良き過去と融合している現在に、将来をも同質にして呼びこもうとするのが神の意図である。

世阿弥以外の作者による協能にも、同様の傾向が認められる。例えば世阿弥の父観阿弥の『淡路』後段では、伊弉諾いざなぎの神によって天の浮橋の太古が再現され、「治まるや国常立くにとこたちの始より……御末は今に。」と、過去と現在との密接な結びつきが語られ、更に「治まる国ぞ久しき。」と予祝がなされる。

このような原初の神のわざは、エリアーデの「かの時」illud tempus——「太初の実在の根源……すなわち世界が生成の状態にあった時」<sup>(9)</sup>なされた、宗教的人間が模倣すべき神の所業を連想させるものである。しかしこの重大性に比較すれば、天の浮橋の太古は絶対性を遙かに欠いている。なぜならそれは客人であるワキ大臣を慰めるための余興として再現されるのであり、エリアーデのillud tempusが「その他の時間経過と共通点をもたず、異なった構造、異なった〈起源〉をもつ時間」<sup>(10)</sup>であるのに対し、歴史を通して現在に流入しているからである。そこにはエリアーデの「宗教的人間の周期的回帰に対する熱望、太初そのままの神話的状况への接続の努力」<sup>(11)</sup>「存在への郷愁」<sup>(12)</sup>が見られない。そこで能における現在と未来との関係、即ち現時点における予祝の重要性が明らかになって来る。

実際、過去に重点を置かず専ら予祝を前面に押し出している作品もある。例えば世阿弥の『養老』などである。予祝儀礼に関しては真木悠介氏の『時間の比較社会学』に次のように説明されている。「その年のはじめに未来をあらかじめ現在化せしめる儀礼が、未だ来ぬトシに向って辛苦しつづける労働の日々をとおして臨在し、〈現在しつづける過去〉の規格をこの未来に与えるのである。くりかえしいえば、それはその年の長期にわたって外化された労働の意味に他ならない未来を既定の過去として設定することによって、これを現在しつづけるものとするのだ。」<sup>(13)</sup>

農耕儀礼としての予祝は豊作という具象的な目的のために行われるが、目的が天下泰平という漠としたものとなると、目標は収穫のような一時点ではなく、いつ果てるとも知れない直線で表しうる未来となる。「松風も梅も、久しき春こそ、めでたけれ。」(世阿弥作『老松』)のような神の言葉が、未知の長さを持つ未来を吸収している。あるいは良き将来という時間の直線が、現在における予祝の時点を起点として遙かに延びているとも言える。

前にも述べたように、多くの協能に良き時代を寿ぐ老人姿の神が登場するが、それは池田弥三郎氏の説によれば無名の祝福者である翁から派生している。純朴な庶民に翁の姿が、いつとも知れぬ過去から未来まで幸をもたらし続ける神の印象を与えたであろうことは想

像に難くない。翁にはいわば歴史と共に歩む者という、果てしない直線的時間のイメージが伴っているとは考えられないだろうか。

以上のような性格を持つ脇能を夢幻能とする見方に、金井清光氏は次のように批判される。「これは神が現実に姿をあらわすはずはないとする近代的合理主義にもとづく誤解である。」<sup>(14)</sup> 影響が夢中の現象であるのか否かは意見が分れるところであるが、本論ではそれを単なる個人の幻覚などではなく、エリアーデの概念を借りるなら「宗教的人間が渴望する実在 (the real)」<sup>(15)</sup> の顕現と解釈したい。つまりそれは当時の民衆が一様に抱いていた安泰な時代の持続への願望の反映であり、現代人が想像するより遙かに強い、切実性、かつ現実性を帯びていたと考えられるからである。

脇能の時間的特徴は、能が神事から脱して娯楽的な性格を強めた時、どのように変化したであろうか。次節で世阿弥によって完成された二場物修羅能の時間的特徴を検討することにしよう。

## 2. 修羅能

諸国一見の僧（ワキ）がある場所を通りかかると、里の老翁（前シテ）に遭い、その地にまつわる過去の重要な事件について詳しい話を聞かされる。僧に問われて老翁は、自分は実は事件の主人公の亡霊であり、仮の姿を現したのだと告げて去る。中入後、僧の夢の中に亡霊（後シテ）がありし日の姿で現れ、過去を語り、舞い、暁と共に消えて行く。これが二場物の夢幻能にほぼ共通する粗筋である。

二場物の脇能でも、前段で神の化身である老翁（少数の例外もある）、後段で神本体が出現する。この場合に神の化身が老体であることは『翁』との関係から理解できるが、源義経や薩摩守忠度など老人のイメージでは捉えられない人物も、修羅能の前段では老人の姿で登場する。現在では直面で演じられる『箴』・『敦盛』の前シテも、当初は尉面をつけていたといわれる。これが何を意味するのか、最初に考察しておきたい。

北川忠彦氏によれば、これは「脇能との関係ということ以外の理由では説明出来ないのではないか。」<sup>(16)</sup> 「能においては“老”ということが特別な意味を持っている。これは能以前の民俗的思考によるものであろうが、“老”は神に近く、また現実と非現実を結ぶ超能力を持つともされていた。」<sup>(17)</sup> 池田弥三郎氏の『芸能の歴史』には、老翁姿の登場者に関して<sup>(18)</sup> 「その登場者の年齢に感染して、祝福をうける者の年齢も齢をかさねる事になる、」とある。

だが、それ以外に次のようにも考えられる。古来の祭祀芸能集団構成者は、幼時から鍛錬を重ねて、ようやく靈魂の円熟した「オトナ」となり、「もはや死んでも地境にさまよ

うこともなくとこよなる先祖神のすむ国に往くことができると考えられたうえ、さらに齢を重ねてオキナ（翁）ともなれば、現世においてすでに神にひとしい靈魂をそなえることになる<sup>(19)</sup>と信じられていた。（三隈治雄氏『芸能の成立と伝承』）そこで、靈魂の未熟なまま若くして戦死した者をあえて翁の姿にすることで、死者が靈魂を成熟させて迷わず先祖神の国へ行くように働きかけるための感染呪術として、翁＝前シテが根づいたのではないだろうか。

従って修羅能の前シテの翁は、脇能のそれとは性格を大きく異にすることになる。後者が良き将来の礎を築く神の姿であり、現在から将来へと持続し、場合によっては更に遠い良き過去とも結びつく直線的時間性を帯びているのに対し、前者は以下でも述べるように過去の1時点にとどまっているからである。

六道の一である修羅道とは、現世で闘争を事とした者の落ちる所で、たえず闘争が行われていると考えられていた。世阿弥の作品では修羅は皆「源平などの名のある人のことを、花鳥風月に作り寄せ」（『風姿花伝』『修羅』）、洗練された形となっている。修羅道もさほど悲惨な印象を与えず、『八島』・『清経』以外は修羅道の苦患に全く触れておらず、『田村』（一説に世阿弥作）では亡霊による喜ばしい過去の再現、それに伴う観音称赞すら見られる。

けれども、世阿弥以前の修羅道のイメージとは、決してこのようなものではなかった。それは先行文学『太平記』の残酷な表現法に明らかである。北川氏によれば「こうしたところにこそ『風姿花伝』（「物学条々」修羅）に言う『よくすれども面白き所稀なり。さのみにはすまじきなり』『これ体なる修羅の狂ひ、ややもすれば鬼の振舞になるなり』という、古修羅とも言うべき、世阿弥以前の修羅の姿を窺わせるものがあるであろう。」<sup>(20)</sup>「中にも巻20にみられる『結城入道墮地獄事』に至っては、古い時代の修羅の能もこうであったかと思われる話である。」<sup>(21)</sup>

それは、十悪五逆の結城入道が地獄で大変な責苦に会っている様を、律僧が山伏（実は地蔵）の手引で目撃する話である。更に「吉野御廟神霊事」（巻34）には、出家遁世を願う官人が後醍醐帝の廟で通夜をしてまどろんでいる時、帝の亡霊が出現して臣下の霊と足利討伐を謀議し、それは正夢となったとある。怪異が夢とも現実ともつかぬ意識状態で目撃されることや、巻20では暁の鐘と共に怪異は消え失せ、律僧が野原に坐していたことなど、確かに能との関係を思わせる。しかし強調しておかねばならない相違点は、『太平記』で問題となるのが過去、つまり結城入道の悪業、後醍醐天皇の生前の出来事ではなく、彼らの死後の在り方だということである。永積安明氏によれば『太平記』の亡霊とは、絶望的世相に生きる無力な底辺の庶民的世界の民俗的想像力が、もはや道義的世界観に立って

は収束できず、因果業報の教理でも捉えられない非条理的な状況を導き出す原動力として活躍させたものである。<sup>(2)</sup> 亡霊は目撃者と同じ時間を生き、かつ働かねばならないことになる。

それに対して、現世に還って来た修羅物の武人たちは、現世にもはや何の影響も及ぼすことができず、旅僧の回向を期待するばかりの受動的な存在である。彼らは生前の事件への執心により此世に結びつけられ、成仏を妨げられているのである。

さて、現在・過去・修羅道の3世界がどのような時間構造を持っているのか検討するため、世阿弥作と確証される中で唯一修羅道に言及している複式能『八島』を例に見て行こう。

前段は型通り「歴史的現在」の出来事として展開する。ワキの「都方より出でたる僧」が西国行脚の途上、八島を訪れる。月の浜で、前シテ漁翁が八島の合戦を詳しく物語り、「潮の落つる暁ならば、修羅の時になるべしその時は、わが名や名のらん……夢ばし覚し給ふなよ」と姿を消す。

後段に入ると3通りの世界が錯綜することになる。後シテ義経の霊は暁近くに甲冑を帯した生前の姿で「われとこの身を苦しめて、修羅の巷に寄り来る波の、浅からざりし業因かな。」と、ワキ僧の夢に現れる。ワキ僧は亡霊と言葉を交すが、この段階では夢の中とはいえ現世の歴史的現在から脱することもなく、空間的にも全く移動していない。つまりこの時点では、過去の亡霊が現在に侵入していることになる。『八島』に限らず所謂夢幻能の大半で、ワキは夢を通して過去の亡霊と会い、過去の時件を目撃する。夢はそのために不可欠な役割を果たしている。

シテの「瞋恚に引かるる妄執にて、なほ西海の波に漂ひ、生死の海に沈淪せり。」に、ワキは「おろかな心からこそ生死 海とも見ゆれ真如の月の、」と応じ、両者は歴史的現在において対話する。しかし、シテ「思ひぞ出づる昔の春、月も今宵に冴えかへり、」地「もとの渚はここなれや。」を期に、現在の中へ過去が流入し、一時的ながら現在を凌駕する。舞台の一隅に位置するワキの存在だけが、後方に退いた歴史的現在を思い出させるよすがとなる。もはやワキの台詞はなく、目前に繰り広げられる過去の情景を外部から傍観するのみである。

地「源平互ひに矢先を揃へ、舟を組み駒を並べて……」と戦場の模様が展開される。少し前のワキとの対話では「われ義経の幽霊なるが」と1人称で語っていたシテが、ここでは「その時何とかしたりけん。判官弓を取り落し、」と3人称で語り始める。地謡も「すでに危く見え給ひしに、」「判官これをきこしめし、」「波に引かるる弓取の、名は末代にあらざやと、語り給へば」と、敬語を用いて義経を3人称で扱っている。再現する過去の情景の中で、シテは物語る者でありかつ物語られる対象となって分裂している。

人称の問題に関しては、小西甚一氏の論文『能の特殊視点』<sup>(23)</sup>に、古い諸経の偈では本来1人称であるべき世尊の人称が3人称の「如来」・「仏」となっていることから、中世の唱導師や説経師、更に能における人称の混同が起きたことが述べられている。能における1人称と3人称との混同は世阿弥以前から見られ、例えば観阿弥の『自然居士』<sup>(24)</sup>でシテが自らの動作を「導師高座に上がり」と3人称で語っていることが挙げられている。従ってこれは珍しい現象ではないが、小西氏の論では世阿弥の手によって「役者が当人の動作や状態をいちおう3人称の視点に移し、3人称の立場で謡うことで、作中人物が自分で意識していない深層の内心が享受者の側から表層の文脈に翻訳した形でとらえられる」<sup>(24)</sup>ようになった。(小西氏はこれを能独特の「反射視点」と称する)世阿弥の他の亡霊の出る作品でも、後段のシテによる昔語りによって過去が優勢になっている場面では1人称は極度に少なく、3人称が代用されている。シテが自らを3人称で語ることによって表現されるものは何であろうか。

再現される過去の事件の一定の経過は、もはや変更のできない一箇の閉じた世界を形成している。事件は主人公であるシテにとって決して新しい経験ではない。展開するのは、過去の時間直線から切り取られた一定の時間持続、一定の順序に従って回帰する過去の事件である。それはワキの住む世界である歴史的現在に何かの影響を及ぼすことは全くない。目撃者の特異な心的状態に映し出された時間の円環である。そのような時間的特異性を直線的、歴史的現在と対比させるために、特殊な人称の用法が利用されたのではないだろうか。

さて、弓流しの場が終ると共に、場面は過去から歴史的現在に立ち戻る。シテ「また修羅道の鬨の声、」地「矢叫びの音震動せり。」シテ「今日の敵は誰ぞ、なに能登の守教経とかや、あらものものしや手並は知りぬ、」それまで1事件が過去と全く同じ経緯を辿っていたのに比して、修羅道の戦は同一事の繰り返しではない。しかし連日の戦闘の無意味な反復には何の進展性もなく、終結の可能性もない。従って修羅道の時間も、回帰する過去の事件同様に閉じた円環的性格を持つことになる。地「海山一同に震動して、舟よりは鬨の声、」シテ「陸には波の楯、」地「月に白むは、」シテ「剣の光、」地「潮に映るは、」シテ「兜の星の影、」しかし夜明にこれらの光景は全て消え、地「敵と見えしは群れゐる鷗、鬨の声と聞えしは、浦風なりけり高松の、浦風なりけり高松の、朝嵐とぞなりにける。」亡霊に伴う回帰的時間は消え、歴史的、直線的時間の支配する世界が戻ったところで作品は終りとなる。

ここで、「八島」から別の作品へと目を転じ、前述の人称の問題同様に能以外の演劇では見られない「仕方話」に触れておきたい。これも再現される過去の特殊性を表現していると考えられるからである。

『忠度』後段では後シテ忠度の霊が、自分の歌が詠人知らずとなったことへの無念さを語る。次いで霊は一の谷の合戦で命を落した時の有様を物語るが、この際シテは生前の忠度と、彼を討った六弥太の2役を演ずる。討たれたシテは「六弥太心に思ふやう、いたはしやかの人の御死骸を見奉れば……」と、六弥太に転じるのである。『実盛』においても、既に死んでいる実盛が敵方の家臣となって自らの首を洗う所作をする。このような奇妙さが、歴史的現在から見た異次元の情景、つまり回帰的出来事を表現するのに効果を上げているように考えられる。

永積安明氏の「修羅能と平家の物語——世阿弥の『忠度』をめぐる——」では次のような解釈がなされている。「もはや忠度の死を嘆くのは六弥太でも、もちろん忠度でもない。そこには筋につけた短冊にしたためられていた『行き暮れて木の下影を宿とせば……』の和歌そのものの感動を体現している、シテの忠度をかりたある主体があって、それを舞歌二曲において表現しているにほかならない。」<sup>(25)</sup>本論ではその「主体」を、回帰する時間の特殊性と解釈したい。それは既に死者となった語り手の個人的枠を脱し、死者をめぐる変更不可能な事件の経緯全体をシテの姿を借りて表現しているのである。つまり、この時点のシテには事件の中のあらゆる人物、あらゆる情景が集約されていることになる。

前節で述べたように脇能にも神による過去の再現があるが、「天の浮橋の古を現はして」（『淡路』）のように具体的に言葉で表現されている。しかし修羅能は過去再現に複雑な方法を用いている。このような舞台効果を世阿弥がどのように工夫したのか、世阿弥自身の著書や聞書からは知ることができないが、あるいは二場物修羅能の先駆ともいべき井阿弥原作の『通盛』がヒントになったとは考えられないだろうか。これは『平家物語』第9「落足の事」・「小宰相」を典拠とする作品である。

阿波の鳴門の浦で平家一門を弔って読経する僧の前に、老漁師夫婦が舟を漕ぎ寄せる。漁師の妻は僧に、通盛の討死を知った妻小宰相の局の入水の様を物語る。この際傍の漁翁は、入水をおしとどめる局の乳母の所作をする。これは味方健氏の『能の演出』<sup>(26)</sup>に言及されているように、「阿波の鳴門に一の谷の合戦を語るという不都合」「主題的景物『月』のイメージのやや不統一」と共に作品のマイナス面ではある。漁翁は実は通盛の霊、漁翁の妻は小宰相の局の霊である。二人は後段で生前の姿を現すが、僧と従僧の読経によって成仏する。世阿弥が原『通盛』を「ことばををきをきりのけきりのけし」（『申楽談儀』）で改作する際、乳母の所作の不都合を改めなかったのは、ここに上で述べたような特殊な効果を認めていたからではないだろうか。『申楽談儀』に「神の御前、はれのさるがくに、道盛(原文のまま)したき也」とあるのも、この作品への愛着を物語っている。

第1節で扱った脇能では、時間は専ら直線を描いていた。けれども修羅能では時間はシ



テの内面と深く関わり合って現在から過去へと逆流し、過去に完結した事件を回帰させる。シテは過去の世界と修羅道という二通りの出口のない世界に生きている。

次節では、ワキの生きる時間を検討してシテのそれと対比してみたい。

### 3. ワキの時間とシテの時間

以上で見てきたように、ワキ僧は空間的には一定の地点に在りながら、夢を通して過去の事件と修羅道という異次元の世界を目撃する。このようなワキ僧とは、実際にはどのような人物をモデルに創作されたのであろうか。

修羅能のワキだけを見ても、無名の者も実在の僧もある。信仰形態も一様ではなく、『実盛』のワキは時宗の他阿弥上人であり、『頼政』のワキは法華經の功德を説いている。もっとも、これは当然ともいえることで、修羅能以外に目を向ければ、当時の神仏習合を窺うことも出来る。脇能『逆矛』（宮増作）の後シテ滝祭神は「そもそも大日本国というは神国なり。」「もっとも仏法流布の国たるべしや。」と語り、四番目物の『三輪』（作者不詳、一説に世阿弥作）では、ワキ玄寶僧都の夢に三輪の神が出現する。こういったことにも、当時の宗教混淆が垣間見られる。

本来神事芸能であった能が一般大衆へと開かれた時、多くの作品でワキ僧が観客と同時代の資格で登場するようになったのは、旅僧が一般の人々に親しみやすい存在であったからと考えられる。しかしワキ僧の実態に関しては種々の考え方がある。

「たとえば、遠州三方ヶ原の戦死者の怨霊を弾替、行替などの念仏聖がたずねて、その地に屍をさらした人々の怨念の声を聞き、その魂の安息を願うための念仏を修した事跡の投影が見られるように思う。」<sup>(27)</sup>（三隅治雄）

「説話の語り手たちとも称すべき、まことに現実的な存在、廻国聖輩」<sup>(28)</sup>（徳江元正）

「（法師の風態である旅の芸能者のおもかげをもち）祭りに臨場する神と祭りの参加者<sup>(29)</sup>とを媒介するもの」<sup>(29)</sup>（戸井田道三）

等である。

だが、いずれにせよ見落してならない点は「遊行者をむかえる中世人の意識には、古代信仰における遊行神（遊幸神）の観念がのこっていて、遊行者を『大師の身代り』とか『阿弥陀如来の使者』などとして遇した」<sup>(30)</sup>（五来重『遊行宗教家』）ことである。一所不住の遊行者には、超世俗的、超時間的イメージが伴っていた。果てのない直線的時間を生き続ける神のイメージが、夢幻能で超時間的体験をするワキ僧と結びついたと考えられる。この点でワキ僧の帯びる時間性は、第1節で論じた脇能の神のそれと共通することになる。

これに対しシテである亡霊たちは、2節で述べたように『太平記』の、死後もなお歴史を生き続ける亡霊たちと異なり、過去に生きる存在である。世阿弥作と確証のある修羅能では『八島』の他に『清経』が修羅道を「……橋慢りうまんの剣を揃へ、邪見の眼の光、愛欲貧患痴通玄道場、無明も法性も乱るる敵……」と描写しているが、難解で観念的であり、死後の世界を生々しく表しているとはいえない。実盛・忠度は不本意な最期を遂げた場所へと帰り、『八島』の義経は「名」への執着から、弓流しの場となった八島に現れる。いずれの人物も死後の世界ではなく、生前のある時点で執着している。

「魂は冥土にありながら、魄はこの世に留まりて、なほ執心の闇えんぶの世に、二百余歳の程は経れども、浮びもやらで篠原の、池の徒波夜となく、昼とも分かで心の闇の、夢ともなく、現ともなき、思ひをのみ、篠原の、草葉の霜の翁さび……」

実盛はこのように影のような己の在り方を表現している。

「迷ひけるぞや生死の、海山を離れやらで、」（『八島』）の状態は、世阿弥最晩期の会心の作『砧』では「移り行くなる六つの道、因果の小車の、火宅の門を出でざれば、廻り廻れども、生死の海は離るまじや、」と円環として描写されている。また、一説に世阿弥作といわれる鬘物『野宮』の「身はなほ牛の小車の、めぐりめぐりていつまでぞ、妄執を晴し給へや、」にも同様の円環が見出される。亡霊は空間的に六道を巡りながら、時間面でも同じ経緯をくり返す過去の事件と、出口のない修羅道という二重の円環の中にある。

歴史的、直線的非可逆的な時間の流れから疎外された彼らを解放出来るのは、空間・時間双方において直線を生きる旅僧のみである。もっとも、世阿弥が『申楽談儀』で「すぐなる能」「上くわ」と自賛する鬘物の名作『井筒』などでは、亡霊が円環から脱したいとの願望を持たないため、円環と直線とは交わることなく終っているのであるが。

ワキ僧に関して北川氏は『風姿花伝』の「物学条々」で「法師」が「この道にありながら、稀なれば、さのみの稽古入るべからず。」で片付けられているのは、これが世阿弥以前の自然居士のようなシテ方となる僧とか、現在能のワキを指していたからで、世阿弥の時代となってようやく修羅物・鬘物のワキ僧が一般化したのではないか、<sup>(31)</sup>と述べておられる。これまでに論じてきた世阿弥のワキ僧の特質からも、北川氏の説は大いに納得出来るものである。

回帰的時間を伴う世阿弥式の幽霊能は、女婿である金春禅竹、更にそれ以後の能作者にも受けつがれて行った。現在では作者不詳となっている作品にも見出される。しかし禅竹作『芭蕉』のシテ芭蕉の精は人間ではないため過去を持たない。『定家』のシテ式子内親王は、死後の世界でしみながら生前の幸福を懐しんで無常を嘆く。亡霊は直線的時間の直中に置かれている。このような点でこれらのシテは、生前の固定化した一時点で捉えら

れていた世阿弥式のシテと、明らかに性格を異にしている。

世阿弥の甥音阿弥の子である観世小次郎信光の作品『紅葉狩』『舟弁慶』になると、鬼・亡霊といった此世ならぬものが現世に侵入し、現世の人間と戦う。ここでは異界のものも現世の人間と等しく歴史的、直線的時間の中にある。もはや時間の逆流・回帰は起っていない。そうして現行曲の大半の創作は、室町末期に終末を迎えたのである。

#### 4. 総括

さて、以上で論じてきた世阿弥作の所謂夢幻能の時間的特徴を、再度エリアーデの説く「宗教的人間」の時間意識と比較して総括としたい。

第1節の脇能では、エリアーデの「始源に生起した聖なる出来事」という発端も、キリスト教に見られるような終末もない直線的時間が、神の祝福に支えられたものとして肯定的に描かれていた。このような歴史観にあっては、エリアーデの「アルカイックな社会」とは全く逆に、時間や生成を通して汚染されるものは何一つ存在しえない。歴史の変遷は全て「治まる御代」の枠内で生じるからである。このような流れから疎外された亡霊の妄執による過去の反復は、当然否定、打破されねばならない。この時間的円環はエリアーデの「聖なる時間」とは完全に異質であり、宗教的人間の世界や時間を再生させるどころか現世に対して何の影響力も持たず、個人の内部で空回りしているにすぎない。

世阿弥の作品の中には亡霊の成仏に終る作品はいくつかあるが、例えば『通盛』の結末「菩薩もここに来迎す。成仏得脱の身となり行くぞ有難き。」からは、成仏した者がどのような時間を生きるのか把握することはできない。このように成仏と同時に終るのがほぼ共通したパターンとなっているだけに、四番目物『恋重荷』<sup>こいのおもに</sup>の結末の怨霊の「跡弔はばその怨は霜か雪か霰か。終には跡も消えぬべしや、これまでぞ姫小松の。柴守の神となりて千代の影を。守らんや千代の影をも守らん。」は示唆的であるといえよう。怨霊は過去への執着を脱して直線的時間——しかもこの場合は現世の歴史的時間そのもの——を生きる神へと転じている。成仏とは、空間的には此世から遠く隔たった仏所に往生しながらも、時間的には此世と等しい歴史的、直線的時間を生き、此世を守護し続ける力となることではなかったらうか。

従って、流れ去る時間持続を俗なる時間とするエリアーデの理論と反対に、能においては歴史的、直線的時間こそが real であるといえる。なぜなら直線的時間は、歴史を通して生き続ける神仏の力に支えられているからである。中世人の切実な願望、即ち治まる御代、およびその持続への強い期待が、以上で論じた時間観念に如実に反映しているのである。

(註)

- (1) 『能の研究』金井清光著 桜楓社 p.180
- (2) 『中世評論集』(角川書店)を参考にした。
- (3) 『文学』岩波書店 1983, 7「猿楽能の成立」p.171
- (4) 『国文学 解釈と鑑賞』至文堂 昭和33, 9 p.22
- (5) 『能』(平凡社)植木行宣「猿楽能の形成」を参考にした。
- (6) 『岩波講座 日本文学史5 中世』p.16
- (7) 『観阿弥の芸流』(北川忠彦著 三弥井書店)を参考にした。
- (8) 『能の事典』戸井田道三監修 三省堂 p.235
- (9) 『聖と俗』M.エリアーデ著 風間敏夫訳 法政大学出版社 p.71
- (10) (9)に同じ p.61
- (11) 同 p.83
- (12) 同 p.85
- (13) 『時間の比較社会学』真木悠介著 岩波書店 p.99
- (14) (1)に同じ p.188 金井氏の「脇能の大部分は夢中の出来事でない」との意見に対する北川氏の反論「その意味では脇能は影向能とも呼ぶのが当を得ていると思うが、此处ではいわゆる二三番目物との形式の類似が問題であるし、それに影向というもワキは一種の陶醉状態にあるのであるから、強いて夢幻能の名称を避ける必要もないと思う。」((7)に同じ p.150)
- (15) (9)に同じ p.71
- (16) (7)に同じ p.173
- (17) 同 p.246
- (18) 『岩波講座 日本文学史2 古代』p.44
- (19) 『芸能の成立と伝承』三隅治雄著 NHKテレビ大学講座テキスト 1981~2 p.88
- (20) (7)に同じ p.178
- (21) 同 p.177
- (22) 『太平記』(岩波 古典を読む) p.232~234
- (23) 『文学』昭和41, 5
- (24) 同 p.469, p.472 より要約
- (25) 『観世』檜書店 昭和45, 8 p.7
- (26) (5)に同じ p.127
- (27) (19)に同じ p.97
- (28) 『室町芸能史論攻』徳江元正著 三弥井書店 p.212
- (29) 『狂言 落魄した神々の変貌』戸井田道三著 平凡社選書 p.130
- (30) 『国文学 解釈と鑑賞』昭和42, 8 p.83
- (31) (7)に同じ p.147~148