

「山椒大夫」論

——〈個〉と〈情〉から生じた物語——

王 晨 野

一、はじめに

乃木大将殉死事件の衝撃を受け、歴史小説に転じた森鷗外は「わたしは歴史の「自然」を変更することを嫌って、知らず識らず歴史に縛られた。わたしはこの縛の下に喘ぎ苦んだ」⁽¹⁾と述べたように、歴史小説を書いていた途中、違和感と苦しみを感じていた。この苦しみを「脱せようと思」い、鷗外は歴史小説に関する新たな方法論を試みた。その試作としては「山椒大夫」がある。「山椒大夫」は大正三年十二月二日に書き終わり、同月十日に校正し終わり、翌年一月に『中央公論』に掲載された。同時に書かれたのは「歴史其儘と歴史離れ」(大正四年一月、「心の花」⁽²⁾)という文章であり、その文章において「山椒大夫」に関する執筆経緯などを示した。

まだ弟篤二郎の生きていた頃、わたくしは種々の流派の短い語物を集めて見たことがある。其中に粟の鳥を逐う女の事があった。わたくしはそれを一幕物に書きたいと弟に言った。弟は出来たら成田屋にさせると云った。まだ団十郎も生きていたの

である。(3)

森篤次郎は明治四十一年に死去し、九代目団十郎は明治三十六年に死去した。「粟の鳥を逐う女」に着目した時期は伝説、民話を広く集めた小倉時代であるかどうかは確実な証拠がないが、少なくとも鷗外は明治三十六年前に既に山椒大夫伝説に着目した。その時、鷗外は山椒大夫伝説を一幕物として書こうとし、おそらく『歌舞伎』に掲載するつもりだったが、何かの理由で断念した。このことは「青年」(明治四三年三月～明治四四年八月、『昂』)につながる。

作家志望の青年小泉純一に関する一節に「国の亡くなったお祖母あさんが話して聞かせた伝説」⁽⁴⁾は山椒大夫伝説であることは既に諸家によって指摘され、定論になったので、純一の悩みは山椒大夫伝説についての鷗外の悩みと見てもよからう。すなわち、鷗外は山椒大夫伝説を書く形式、すなわち、韻文か散文か、フロベールに学ぼうかメーテルリンクに学ぼうか⁽⁵⁾を苦悩していた。結果として、鷗外は「地の文はこれまで書き慣れた口語体、対話は現代の東京語で、只山岡大夫や山椒大夫の口吻に、少し古びを附けただけ」⁽⁶⁾という文体を選び、形式を歴史の自然から脱せうとした「歴史離れ」を取った一方、歴史離れのつもりだったが「なんだか歴史離れが足りない」⁽⁷⁾と正直に告白した。鷗外は文体、或いは表現形式に相当に拘って自信を持ったので、歴史離れが足りないと感じたのは内容にあると考えられるだろう。「山椒大夫」において、鷗外は物語の年代や厨子王の家系など詳しく考証したことが歴史の「自然」を尊重する行動なので、結果的には「歴史の縛り」から出て来なかった。それは「歴史の自然」を尊重する可否かという「歴史其儘」「歴史離れ」の方法論が極めて曖昧のためである。鷗外の歴史小説群から見ると、「歴史其儘」と「歴史離れ」に関しても明晰ではなく、「安井夫人」(大正三年三月、『太陽』)や「魚玄機」(大正四年七月、『中央公論』)は位置づけが曖昧である。要するに、歴史小説において、歴史をどの程度尊重するかという問題が残った。

その問題を解析するには、原典との比較研究は看過できない。従来、鷗外の「山椒大夫」と原典の「さんせう太夫」の比較研究が多く行われ、説経節の寛文七年山本九兵衛版の「さんせう太夫」と浄瑠璃の『徳川文芸類聚 第八』（国書刊行会、大正三年一〇月）に収録した「さんせう太夫」の二種類が特に論じられた。

しかし、「山椒大夫」について、「そこには近代的、現代的解釈が鋭光を放っている」、「鷗外的世界観と手法が、説話の世界をどのように現代に甦らせたかを追求してみる」と長谷川氏が指摘し、そして、「近代的な解釈」が政治に密接に繋がっている「奴隸解放」⁽⁸⁾であると解釈した。要するに、鷗外の歴史小説についての手法研究も重要であるが、鷗外の歴史小説を明確に区分する前に、その主題を探究するほうが先行すべきではないだろうか。鷗外の歴史小説において、重要なものはどのように表現するのではなく、何を表現したいかということである。したがって、本研究は原典比較や鷗外歴史小説における方法論を割愛し、厨子王と安寿の人物像、地藏尊の意味、そして鷗外が古典説話の世界を現代的な意味として何をつけたかについて研究してみたい。

二、為政者の〈個〉

物語は父に会うために旅に出た母、女中の姥竹、姉安寿、弟厨子王四人が人買に遭遇してから運命が一変したところから始まり、厨子王が出世して奴婢を解放し、母に会えたところに完結する。父に会うための旅から始まり、母との再会に終わる⁽⁹⁾という物語の構成は変奏的に人買から開始し、「丹後一國で人の売買を禁止」、「山椒大夫も悉く奴婢を解放した」(六八五頁)という奴婢解放に完結するととらえてもよからう。

鷗外は「歴史其儘と歴史離れ」の最後に「伝説が人買の事に関しているので、書いているうちに奴隸解放問題なんぞに触れたのは、已むことを得ない」⁽¹⁰⁾と奴隸解放について一言言及した。つまり、鷗外は奴隸解放を主題として描

いたのではなく、奴婢を解放することを通して背後にあるもの、すなわち、ほかに目を向けたいことがあった。

「山椒大夫」における「奴隷解放問題」は、それらの行政的視野との連関のうちに捉えられる性質を帯びている。すなわちこの小説の「奴隷解放」は、支配被支配の革命ではなく、関係の改善という現実性を持たされているのである。¹¹⁾

と高橋広満氏は厨子王が出世して奴婢解放をしたことを「支配被支配の革命ではなく」、山椒大夫Ⅱ支配者、奴婢である厨子王Ⅱ被支配者という立場から国守である厨子王Ⅱ支配者、山椒大夫Ⅱ被支配者という立場になったことが「差別と被差別との間の転覆」であり、「関係の改善という現実性を持たされ」、「融合主義思想」を現したと指摘し、「官民一致」、「被差別部落民衆」の問題¹²⁾から現実的な解釈をした。すなわち奴婢解放の背後にあるものは支配者階級と被支配階級の関係を緩和したい現実的な意図を持つ。ならば、作品に戻ると、注目したいのは結果的に緩和的な効果をもたらしたのが支配者になった厨子王である。それに、厨子王が国守になったのは持っている地蔵尊が閨白師実の養女の病気を治したという神話的な色彩を帯びたことと「陸奥掾正氏の子」という血筋のためである。すなわち、この問題の焦点は為政者にある。

山崎國紀は厨子王が結末に作った政策を次のように捉えた。

為政者には民衆に対するに「寛」の心が必要であることもまた大切なことであったと思われる。(中略)

この為政者像への意識は最晩年に発表された『山椒大夫』(大4・1「中央公論」)にも明確にみられよう。この作品の一本の太い軸は正しい(政治)の道の主張である。厨子王を「正道」と元服以後よばせたのもその点きわめて示唆的と言える。そして正道が丹後の国守に任ぜられて往った政道はきわめて「寛」のものであった。¹³⁾

山崎氏は前の国守と厨子王が施した制度を比較して、為政者の「寛」の心が必要と述べ、「正道」の名前を為政者であるべき姿として捉えた。「寛」の心を持つ為政者こそ、民衆との関係を緩和したい意志を持つ。しかし、作品中の為政者は前の国守と正道だけではなく、正道の父である正氏も為政者の一員であった。「正道」の名前は単に前の国守と比較するだけだろうか。

厨子王は「陸奥掾正氏の子」である。その家柄は、

これはかねて聞きおよんだ、尊い放光王地藏菩薩の金像じゃ。百済国から渡つたのを、高見王が持仏にしておいでなされた。これを持ち伝えておるからは、お前の家柄に紛れはない。仙洞がまだ御位におらせられた永保の初めに、国守の違格に連座して、筑紫へ左遷せられた平正氏が嫡子に相違あるまい。(六八四〜六八五頁)

鷗外は厨子王の家柄について次のように述べた。

其外、つし王の父正氏と云う人の家世は、伝説に平将門の裔だと云つてあるのを見た。わたくしはそれを面白くなく思つたので、只高見王から筋を引いた桓武平氏の族とした。⁽⁴⁾

鷗外は「面白くなく思つた」ことについて、長谷川泉氏が次のように指摘した。

民衆的立場に立って国家の政治体制に反逆した平将門の曾孫としての厨子王を規定することを避けた配慮である。正氏が「国守の違格に連座」したことには、鷗外が設定した歴史的時点、永保の始めの東北地方が前九年の役と後三年の役の中間にはさまれた動乱の時期におかれ、正氏がその裡にあって民衆的立場をとつたことが前提としてあるとしてもである。⁽⁵⁾

為政者が民衆の立場に立ったのは「民衆に対するに「寛」の心」⁶⁶を出発点とした結果からであろう。厨子王と正氏は同じ「寛」の心を持つ、民衆の立場に立った為政者であることが違くない。しかし、「大塩平八郎」（大正三年一月、「中央公論」）のように直接に反逆を描いた鷗外は、この作品では厨子王に関して意図的に民衆の立場に立った反逆的な要素を避けようとした一方、密かに正氏が民衆的立場をとったことを書き込んだ。そのため、「山椒大夫」で厨子王が奴婢を解放したことを「民衆精神の立場に立った」ということだけで簡単に捉らえられないと思われる。ならば、厨子王が奴婢を解放することは何を意味しているのか。正氏とつなげて考えてみたい。正氏の結末について以下のように書かれた。

師実は厨子王に還俗させて、自分で冠を加えた。同時に正氏が謫所へ、赦免状を持たせて、安否を問いに使を遣った。併し此使が往った時、正氏はもう死んでいた。（一六八五頁）

「民衆的立場をとった」正氏は動乱に巻き込まれ、左遷された。その後、厨子王が出世した時、正氏は赦免されたが、既に死んでいた。赦免されたということは鷗外が正氏の行動を肯定すると思われるが、結末に原典のように生きていて厨子王と再会するのではなく、「既に死んでいた」ということは鷗外にとって正氏の行動に何か違和感を覚えたのではないだろうか。正氏についてそれ以上言及していないが、厨子王の家系を意図的に反逆から避けようとするのと正氏が民衆的立場をとって動乱に巻き込まれたことと結びつけて考えると、恐らく正氏は為政者の立場を忘れ、民衆の立場に立って、直接に参加したとしなくても、民衆の反乱行動に何か力を貸したと考えられる。正氏は民衆の立場に立ったからこそ左遷されたとも言えるだろう。

それに対して、厨子王は、物語前半部分で姉の決定に従っただけであるが、後半になると、特に国守になってから

アイデンティティ性が強く窺える。そして、前の国守や正氏と比べた後に、厨子王が為政者としてのアイデンティティが着目され描写された。

併し国守は最初の政として、丹後一國で人の売買を禁じた。そこで山椒大夫も悉く奴婢を解放して、給料を払うことにした。大夫が家では一時それを大きい損失のように思ったが、この時から農作も工匠の業も前に増して盛んになって、一族はいよいよ富み栄えた。国守の恩人曇猛律師は僧都にせられ、国守の姉をいたわった小萩は故郷へ還された。安寿が亡き跡は懇に弔われ、又入水した沼の畔には尼寺が立つことになった。(六八五頁)

厨子王はこのような政策と行動をとった。奴婢から経済的な利益を搾取する山椒大夫は富み栄えた。曇猛律師は僧都になって大徳が肯定された。奴婢の小萩は故郷に帰れた。厨子王の行動は敵と見ても過言ではない山椒大夫であれ、恩人の曇猛律師であれ、姉の友達の小萩であれ、それぞれにとって良い結果に至った。その中で、特に山椒大夫に対して、厨子王は民衆の立場に徹底的に立って、原典のような残酷な復讐行動をとったのではなく、為政者の立場を忘れていなかった。厨子王と正氏を比べてみると、同じ「寛」の心を持ち、民衆の立場に立った為政者であるとしても、為政者という立場を忘れ、完全に民衆の立場に立ったことと、為政者の立場を保つまま、民衆の立場を考慮することに關して、鷗外は後者の姿勢を取った。そして、「正道」という名前は単に前の国守と比較するだけでなく、正氏にも比較的な意味を持っていると考えられる。つまり、鷗外は為政者が民衆の立場に立ったかどうかという角度で為政者を着眼しただけではなく、民衆の立場に立った為政者が施した政策と結末を通して、為政者が心の中にある民衆と為政者の比重に關する(個)の内面にも凝視している。

また、厨子王の人物像から鷗外の為政者の理想像が窺えるだろう。それは、為政者は為政者の立場を忘れずに、民

衆全員を幸福するために政策を作るという近代的思想主義から誕生した写像である。この写像は現代人が現代で実現しにくい理想を古代に託して、理想主義の範囲から出ていないが、大逆事件以来、鷗外が為政者のあるべき姿を考え続けて得た結論であろう。

三、地蔵尊と〈情〉

地蔵尊は厨子王の家柄の象徴として現実的な意味を持つが、神秘性溢れた一面がより強く機能している。また「山椒大夫」について、斎藤茂吉は次のように述べた。

つまり、この小説は、作者のいわゆる、『歴史離れ』のした歴史小説ということであるから、奴婢の解放、今の言葉でいえば、奴隷解放という社会問題に触れたことは措いて、人間と超人間との交錯、自然と人間との交流、人間老若男女貧富貴賤のおもかげが、蜘蛛が網を吐き出しているように繰り返りひろげられて居り、粟の鳥追い伝説のところで結末になっているのだが、この小説は、作者はアポロンの書く書くことわつていながら、『情』が、香りのけむりの如くに染み込んだ文体で、永遠のあわれを湛えて居る。⁵⁷⁾

彼は「山椒大夫」での〈情〉に注意を払ったが、これ以上詮索しなかった。〈情〉という人間的な視点から地蔵尊について考えてみたい。

物語は地蔵尊について最初にこのように述べている。

母親は物狂おしげに絛に手を掛けて伸び上がった。「もう仕方がない。これが別れだよ。安寿は守本尊の地蔵様を大切に。厨子王はお父様の下さった護刀を大切におし。どうぞ二人が離れぬように。」(六六三頁)

母は別れ際に、地蔵尊と護刀を安寿と厨子王に渡した。護り刀は父からであると明言したが、地蔵尊は正氏家系の証明であるゆえ、父からのものであると考えられる。しかし、物語全編から見ると、守本尊は重要な役割を占めているが、護刀は後ほど姿が完全に消え、機能を果たしていない。それは同じ父からのものであるが、母は厨子王に渡した護刀だけを「お父様の下さった」ことと言ひ、安寿に渡した地蔵尊に関しては「お父様の」と言及していないことにつながりがあるだろう。護刀は男性である厨子王に渡したので、「お父様の」と強調し、地蔵尊は女性である安寿に渡したので、「お父様の」と強調しなかつた。つまり、地蔵尊の系譜で本来の持ち主である父の存在を意識的弱化し、父―護刀―厨子王という図式と母―地蔵尊―安寿という図式に意図的に誘導した。物語で父は最初に「早くお父さんのところに行きたい」という四人の旅人の目的を言明するところと後半部分の「父は既に死んだ」と前文に呼応して父の結末を言明するところ以外に登場していない。故に、父に関する叙述は第三者の範疇から出ていない。そうになると、父の系譜に属している護刀が機能していなかつたのは父のためであろう。父の不在により、父の系譜である護刀は機能を喪失したと見てもよからう。そうになると、地蔵尊が最初に機能を發揮したのは母が理由である。これは、別れ際にいつも優雅の母が「物狂おしげ」のように振る舞えたことは母が子に対して持った強い〈情〉の表現である。その〈情〉が地蔵尊に宿つたのではないだろうか。地蔵尊が初めて力を發揮したのは安寿と厨子王が見た夢である。

臥所の上に倒れた二人は、暫く死骸のように動かずにいたが、忽ち厨子王が「姉えさん、早くお地蔵様を」と叫んだ。安寿はすぐに起き直つて、肌の守袋を取り出した。わななく手に紐を解いて、袋から出した仏像を枕元に据えた。二人は右左にぬかずいた。その時菌をくいしばつてもこらえられぬ額の痛が、掻き消すように失せた。掌で額を撫でてみれば、創は痕もなくなつた。はつと思つて、二人は目を醒ました。

二人の子供は起き直って夢の話をした。同じ夢を同じ時に見たのである。安寿は守本尊を取り出して、夢で据えたと同じように、枕元に据えた。二人はそれを伏し拝んで、微かな灯火の明りにすかして、地藏尊の額を見た。白毫の右左に、鑿で彫つたよな十字の疵があざやかに見えた。(六七二頁)

この場面について、言うまでもなく、地藏尊が超自然的な力を發揮した。原典では夢のことが現実で起きたこととして扱われていた。安寿と厨子王が焼印が押されたのは現実で起きたことであり、地藏尊に救われたことも現実で起きたことである。しかし、鷗外の「山椒大夫」では、夢で起きたことが現実と重ね、夢と現実の境界が曖昧になった。これはどうしてだろうか。

母は別れた際に「どうぞ二人が離れぬように」と言った。そして、「奴は奴、婢は婢の組に入る」と安寿と厨子王を引き別れさせようとした時に、二人は「死んでも別れぬ」、また、厨子王が逃走する時、安寿は「わたしと一しよにする積でしておくれ」といった。つまり、二人は母の話通りに一緒にいようとした。それで、母の言葉に従って、安寿と厨子王は厨子王が逃走するまでずっと一緒にいて、別れた時にも、共にいようとした。母は表に登場してなくても、母の影響力が絶えず作中に存在している。母が傍にいたら、子の怪我を丁寧に対応するのであろう。母は不在でありながら、母の影響力が存在するため、母からもらった守本尊が存在するために、母の強い〈情〉が伝わって、安寿と厨子王が母に会いたいという夢が焼印をされた夢と守本尊によってつながり、母の〈情〉が宿った守本尊が二つの夢の境界を超え、現実と夢の境界を超え、子を守った。

守本尊が再び力を發揮したのは関白の養女の病気を治した時である。関白が厨子王のことを知ったのは夢からである。関分寺でその夢を見たのは仏―守本尊―母の〈情〉による力という系譜で解釈できるであろう。しかし、もう一

つ注目しなければならぬことは、その時点で安寿が亡くなったことである。

それを解く鍵は、「お前一人でする事を、わたしといっしょにするつもりでしておくれ」といい、守り本尊を弟に渡して、「この地藏様をわたしだと思つて、守り刀といっしょにして、だいに持つておくれ」という、そのセリフに潜んでいるだろう。すなわち安寿はおのれを地藏尊に託して、厨子王にあずけるのだ。地藏尊はすでに安寿の身替りにたつことを証していたのだから、このとき、死を覚悟していた彼女は、地藏尊がそれを引き受けて生に転じ、その尊体の裡に自己を生かしてください、それ故、厨子王と「いっしょに」父母の行方を尋ねることができると、信じていたにちがいない。⁶⁸⁾

と、遠藤祐氏は、安寿は死によつて地藏尊に生を転じ、地藏尊が身替りになつたと指摘した。もしその論に沿つて安寿の転生によつて地藏尊が力を發揮したという視点から考えれば確かにそうである。しかしこうなると、地藏尊が初めて力が發揮することが不可解になる。ここで、「この地藏様をわたしだと思つて、守り刀といっしょにして、だいに持つておくれ」という安寿の言葉は、「安寿は守本尊の地藏様を大切にもし。厨子王はお父様の下さつた護刀を大切にもし。どうぞ二人が離れぬように」という母の言葉と重なってくる。母の〈情〉が守本尊に宿つたように、安寿の〈情〉も同じく守本尊に宿つた。したがつて、地藏尊二度の力は安寿の転生というより、安寿が〈情〉を託したといつてもよからう。

安寿の最後について次のような描写がある。

後に同胞を探しに出た、山椒大夫一家の討手が、この坂の下の沼の端で、小さな藁履を一足拾つた。それは安寿の履であつた。(六八一頁)

安寿の死亡に関して明確に描写されていないが、厨子王が「姉が由良で亡くなりました」と言った根拠は沼の端に残した小さな藁履である。もし安寿の入水は追手を厨子王から注意を引き寄せようとしたら、藁靴が残されない。「わたしと一しよにする積でしておくれ」という安寿の発話から見ると、安寿は入水しても魂がまだ世に残っているであろう。その藁履は安寿不在の象徴でありながら、安寿が弟を守りたいという安寿の魂を宿った物の象徴である。つまり、安寿は不在であるとしても、安寿の思いがまだ世に残され、安寿の〈情〉が残されている。母が子への〈情〉、姉が弟への〈情〉は地蔵尊によつて力が発揮されたといえるであろう。

地蔵尊が最後に力を発揮した場面を見てみよう。

忽ち正道は縛られた縄が解けたように垣のうちへ駆け込んだ。そして足には粟の穂を踏み散らしつつ、女の前に俯伏した。右の手には守本尊を捧げ持つて、俯伏した時に、それを額に押し当てていた。

女は雀でない、大きいものが粟をあらしに來たのを知った。そしていつもの詞を唱えやめて、見えぬ目でじつと前を見た。其時干した貝が水にほとびるように、両方の目に潤いが出た。女は目があいた。

「厨子王」という叫びが女の口から出た。二人はびったり抱き合った。

結末に地蔵尊の力で母を開眼させた。これはずつと母に会いたいという夢を抱いた厨子王の〈情〉が地蔵尊を借りて力を発揮したからであろう。父母に会いたいという安寿、厨子王の願望は最後に厨子王が母に会つたという不完全な形式で実現した。

母から子への〈情〉から出発し、子から母の〈情〉まで返ってきた。地蔵尊の力は母から子への〈情〉―姉から弟への〈情〉―子から母の〈情〉という形式で成し遂げられた。

四、安寿と〈情〉と超自然

姉の安寿をどのように捉えるのか。

安寿は最後入水自殺した。このことについて、従来の研究は献身精神の面から捉えた。例えば、清田文武氏は「安寿の中心に存したのは、献身の精神であり」、「悲劇性と繋がりで、その自裁が聖性と永遠性とおして」示され、「あはれ」の中にも、幾分かは崇高性が呈示し、「そこに諦念の心がはたらいっている点も見逃せない」と述べ、安寿最初の変貌、つまり沈黙になったことがメーテルリンクの「活動的沈黙」とつながり、「内的沈黙の契機としておさえるとき、外的沈黙つまり環境的沈黙といったものも関係している」¹⁹と指摘した。この点に関しては、安寿の献身精神は確実であろう。しかし、「活動的沈黙」になった原因について検討する必然がある。そして、献身精神以外に他に何かあるのだろうか。安寿の変貌とつながって考えてみたい。

以下は安寿一度目の変貌である。

二人の子供が話を三郎に立聞せられて、其晩恐ろしい夢を見た時から、安寿の様子がひどく変って来た。顔には引き締まったような表情があつて、眉の根には皺が寄り、目は遙に遠い処を見詰めている。そして物を言わない。日の暮れに浜から帰ると、これまでは弟の山から帰るのを待ち受けて、長い話をしたのに、今はこんな時にも詞少にしている。(六七二―六七三頁)

沈黙について、メーテルリンクは、「我々が真に互いに言わなければならぬものが有る時は、我々は余儀なく口を慎ましめられる」²⁰と述べた。すなわち、安寿が沈黙になった理由はこの心的状態と関係があるだろう。換言すれば、物事を厨子王に相談しなくなったのは三郎のような人に聞かれ、夢のようにひどい目にあうことを防ぐため、厨

子王を逃がすため、厨子王への〈情〉から発した選択であるとも言えるのである。

このくだりにもう一つ着眼したいことは「目は遙に遠い処を見詰めている」という描写である。二度目の変貌で目に関する描写もあった。

藁を攜っていた厨子王が返事をしようとして、まだ詞を出さぬ間に、此頃の様子にも似ず、安寿が糸を紡ぐ手を止めて、つと二郎の前に進み出た。「それに就いてお願いがございます。わたくしは弟と同じ所で為事がいたしとうございます。どうか一しよに山へ遣って下さるようには、お取計らいなすって下さいまし」蒼ざめた顔に紅が差して、目が赫いている。(六七五頁)

二度目の変貌で安寿は、「蒼ざめた顔に紅が差して、目が赫いている」状態になった。これは厨子王と同じく山で柴刈りをしたいと二郎に願ったからである。安寿の後の行動から見ると、厨子王と同じ山で芝刈りをしたいのは山に行つて厨子王を逃走させるため地形を探るからである。さらに、「大きい目を赫いている」が厨子王を逃がす直前なことなので、「目が赫く」という表現は厨子王を逃走させ、父母に会わせる喜びの流露であろう。

「そうです。わたしにもそうらしく思われて来ました。逃げて都へも往かれます。お父様やお母あ様にも逢われます。姉えさんのお迎えにも来られます。」厨子王の目が姉と同じ様に赫いて来た。(六八〇頁)

父母に会える、姉ともう一度一緒になれるという未来のことを想像して、厨子王は「目が姉と同じように赫いて来た」。つまり、厨子王の目が輝いてきたのは、父母への〈情〉から生じた希望からである。ならば、安寿の目が輝いているのも同じ理由からであろう。もう一度振り返ってみると、安寿は父母に会いたいということを話している時三郎に聞かれた。三郎は残酷な人なので、残酷さが夢に投射された。そして、現実の残酷に父母に会える希望が徹底的

に断絶された安寿が見つめているのは空間を越え、前より遙かな存在になった両親であろう。即ち、安寿は父母への〈情〉から生じた希望が断絶されたからであるため「目は遙に遠い処を見詰めている」と表出され、厨子王を逃走させ父母に合わせる希望が立ち上がったため「目が赫いている」と表出された。つまり、子が親への渴望、姉が弟への素朴な〈情〉は「目」を通して流出した。そして、その〈情〉が安寿変貌の原動力となった。

目のことを「赫く」と描写されたところはもう一箇所ある。それは山に登って、厨子王を逃がす直前のことである。

安寿はけさも毫光のさすような喜を額に湛えて、大きい目を赫かしている。(六七七頁)

目の表現から見ると、前の変貌とつながりがあるとも言えるだろう。さらに、〈毫光〉という表現についても検討する必要がある。「高瀬舟」に喜助が知足について話した時、「此時庄兵衛は空を仰いでいる喜助の頭から毫光がさすように思った」^(四)という記述がり、〈毫光〉という表現は智慧の象徴である。さらに、逃亡当日に以下のような会話がある。

「でもお寺の坊さんが隠して置いてくれるでしょうか。」

「さあ、それが運験だよ。開ける運なら坊さんがお前を隠してくれましょう。」

「そうですね。姉えさんのきょう仰やる事は、まるで神様か仏様が仰やるようです。わたしは考えを極めました。なんでも姉えさんの仰る通りにします。」

「おう、好く聴いておくれだ。坊さんは善い人で、きつとお前を隠してくれます。」(六八〇頁)

「きょう」という言葉は、安寿が厨子王逃走当日の異常性を言説している。つまり、このことを安寿三度目の変貌と言えらるだろう。そして、〈毫光〉という表現は安寿が「悟り」を得た表現である。安寿の「悟り」として、「お寺の坊さんが隠して置いてくれる」希望を「開ける運」に託し、そして「きっとお前を隠してくれます」と断言した。どうして安寿はそれを断言できるだろうか。同日に安寿は「人の運が開けるものなら、善い人に出逢わぬにも限りません」（六七八頁）と言った。つまり、「運が開ける」ということは「善い人に出会う」ということと因果関係がある。このことは鷗外の翻訳小説「毫光」を想起させざるをえない。小説「毫光」は大正三年四月一日に『番紅花』に掲載された。物語は無邪気の少女の「痴さ」が人々の善の心を蘇って、善の心が信者―盗少年という順番で移り、少女が救われたという話である。物語で〈毫光〉は少女の「痴さ」を指し、「痴さ」が「善の心」を蘇り、「善」は伝染性のものである²⁸という物語の筋の方向性も明瞭である。

前節に地蔵尊が〈情〉によって力が生じたという全体の構図は既に論述した。ここでは安寿と地蔵尊についての細部を再確認してみよう。以下は安寿が厨子王に地蔵尊を渡した時のことである。

姉は守本尊を取り出して、それを弟の手に渡した。「これは大事なお守だが、こんど逢うまでお前に預けます。此地蔵様をわただしだと思つて、護刀と一しよにして、大事に持つておくれ。」（六七九頁）

次は律師が厨子王と別れた時の事である。

山城の朱雀野に来て、律師は権現堂に休んで、厨子王に別れた。「守本尊を大切にしていって往け、父母の消息はきっと知れる」と言い聞かせて、律師は踵を旋した。亡くなった姉と同じ事を言う坊様だと、厨子王は思った。（六八三―六八四頁）

律師は安寿が言った「開ける運」で出会う善い人である。そして、厨子王が律師のことを「姉と同じ事を言う坊様だ」と思ったが、実際に、律師も安寿と同じく地藏尊を大事に持つように言っている。それで、地藏尊は悟りを得た安寿と「開ける運」の律師を連結した存在としての位置付けも明確に窺える。さらに、「姉えさんのきょう仰やる事は、まるで神様か仏様が仰やるようです」。つまり、安寿は「開ける運」で「善い人」に出会う確信を持ったのは地藏尊から悟りを得たのだから。すなわち、地藏尊の超自然的な力が發揮され、安寿の姉弟愛、「坊さんは善い人」という強い希求など、様々な〈情〉が混雑して、地藏尊を通して律師に伝染した結果、美しい人間の〈情〉が地藏尊を媒体として伝染していく。

このような地藏尊が超自然的な力を發揮したのは、他には、安寿と厨子王が見た地藏尊夢、閨白の娘の病気を完治、母を開眼させることもある。前述した四つの場面は靈験談として見ても良いが、その共通点は、〈情〉が含まれることと誰かが強く願っていることである。ただし、安寿の「開ける運」言説は悟りを得た変貌という形式をとり、地藏尊夢は夢と現実という曖昧な形をとったため、鷗外は靈験談の効果を意識的に弱化している。そうなると、実現できないことを〈情〉の力で、超自然的な力で実現させることは、鷗外が人間に対する善意と美しい願望の象徴ではないだろうか。

五、おわりに

原典である伝説は長時間を経て、多くの形式で再構成され、物語の細部に多少な差異があるが、さんせう太夫伝説、あるいは安寿と厨子王伝説と呼ばれることが多い。鷗外は小説のタイトルを「安寿と厨子王」や「地藏尊」ではなく、「山椒大夫」と名付けた。原典で「さんせう太夫」と名付けられたのは、悪しき山椒大夫が最後に処刑され、

悪が滅されたことよって、勸誡の意味で付けられたと思われる。しかし、鷗外は山椒大夫の結末を改編し、勸誡の意味を消して、山椒大夫が最後に許されて、厨子王が奴婢を解放したという現代的な解釈を加えた。つまり、「山椒大夫」というタイトルは、山椒大夫の結末により表現された現代的な意味を象徴しているのではないだろうか。

尾形仿氏は、鷗外の歴史の主題は秀磨物の主題、すなわち、「権力と自我との対立の間にどう解決を求めてゆくか」という問題」を一貫し、「時に調和、時に対立の形をと」った²³と指摘した。権力と自我の関係は言わば〈個〉の問題であろう。例えば、武士物の『意地』三部作で、「興津弥五右衛門の遺書」は自我が権力の追隨を象徴する殉死を選んだことを描き、「阿部一族」は自我と権力の関係及び殉死について描き、「佐橋甚五郎」も自我と権力の関係を描いた。つまり、〈個〉が権力下でどのように生きるべきかという問題である。そこで、「山椒大夫」は権力と自我の間に調和の形をとったのであろう。鷗外は厨子王の身分について意図的に反逆な要素を避け、前の国守、正氏と比較的に描きながら、厨子王の〈個〉のアイデンティティに着眼し、理想な為政者を描いた。この理想化された為政者像は歴史の中でこそ鮮明に存在しているであろう。

また、鷗外は伝説のことを「粟の鳥を逐う女の事」²⁴と呼称したため、物語で鷗外にとって一番印象深いのは最後の場面であろう。すなわち、「山椒大夫」一篇は〈個〉と権力の関係だけで解釈するのは足りなく、献身以外に注意を払うべきことがある。それは物語全編に鷗外もかなり着眼した〈情〉である。母から子の〈情〉、子から母への〈情〉という血縁関係から発した〈情〉以外、小萩から安寿への〈情〉も看過できない要素である。小萩は安寿と血縁関係がないが、安寿のために考え、行動していた。そのために、安寿は「めつたに見えぬ微笑の影が浮かぶ」ことになった。小萩は最初に安寿が潮汲み出来ない時から安寿を助けつけ、苦難から安寿を救ったとは言えないが、せめて安寿にとって一種の救いになる。小萩から安寿への〈情〉以外、姥竹から母、子への〈情〉、潮汲み女や、樵や

二郎の善意な〈情〉など、このような素朴な〈情〉は貴重ではないだろうか。このような素朴な〈情〉が存在する限り、苦しんでいる人々の些細な救いになるであろう。それに、地蔵尊の力は母から子への〈情〉から出発し、子から母の〈情〉まで返ってきて、母から子への〈情〉―姉から弟への〈情〉―子から母の〈情〉という形式で發揮した。そして、人間の力に及ばないことを靈験という形式で実現させることは、鷗外が人間の〈情〉から感動を受け、人間に対する美しい〈情〉の証明ではないだろうか。その〈情〉こそが「歴史離れ」小説の真髄である。

鷗外一連の歴史小説で、武士物は〈個〉に目を向け、「魚玄機」（大正四年七月、『中央公論』）からは〈情〉への注目も入れ始めた。前述のように、「魚玄機」から「歴史其儘」と「歴史離れ」が曖昧になった。もしかして鷗外が〈個〉だけに着眼することから〈情〉にも注目することになったが原因であるかもしれない。今後は鷗外が〈個〉と〈情〉への視線を考慮に入れつつ、他の歴史小説について考察してみたい。

（本文はすべて「山椒大夫」（『鷗外全集』第十五卷、岩波書店、昭和四十八年）から引用したものである。また、すべての引用は、原則として新字に改め、ルビを省略した。）

注(1) 森鷗外、「歴史其儘と歴史離れ」、『鷗外全集』第二十六卷、岩波書店、昭和四十八年、五〇九頁（初出『心の花』第十九卷第一号、大正四年一月）。

(2) 鷗外日記大正三年二月二日、十日の条に次のように記述した。

二日、晴。陸軍省爐開す。岡大臣に官第に面會して本復を祝す。山椒大夫を草し畢る。

十日、晴。山椒大夫を校し畢る。歴史其儘と歴史離れの文を草して佐々木信綱にわたす。心の花に乗せむためなり。Pianoの室に煖爐を置く。

(3) 注(1)と同じ、五〇九頁。

- (4) 森鷗外、「青年」、『鷗外全集』第六卷、岩波書店、昭和四十七年、四六六頁（初出…『昂』第二年第三号〜第三年第八号、明治四三年三月〜明治四四年八月）。
- (5) 同右。
- (6) 注(1)と同じ、五一〇頁。
- (7) 同右。
- (8) 長谷川泉、「山椒大夫」論、『長谷川泉著作選1 森鷗外論考』、明治書院、平成三年、九五〇頁（本論集は長谷川泉氏の博士學位論文である）。
- (9) 高橋広満、「語り手の近代―森鷗外「山椒大夫」論―」、『日本文学』第四三卷第五号、平成六年、三二頁。
- (10) 注(1)と同じ、五一一頁。
- (11) 注(9)と同じ、三四頁。
- (12) 注(9)と同じ、三四〜三五頁。
- (13) 山崎國紀、「佐橋甚五郎―為政者像への視線」、『森鷗外―基層的論究』、八木書店、平成元年、二八〇頁（初出…『佐橋甚五郎』小考）、『花園大学国文学論究』、昭和六三年十月）。
- (14) 注(1)と同じ、五一一頁。
- (15) 注(8)と同じ、九六三頁。
- (16) 注(13)と同じ。
- (17) 斎藤茂吉、「鷗外の歴史小説、『文学』第四卷第六号、昭和十一年六月、五四頁。
- (18) 遠藤祐、「山椒大夫」考、『国文学 解釈と鑑賞（特集森鷗外の世界）』第五七卷一一号、平成四年一月、一一四頁。
- (19) 清田文武、「山椒大夫」の方法とその世界、『講座森鷗外2 鷗外の作品』、平川祐弘、平岡敏夫、竹盛天雄編、新曜社、平成九年、三五二〜三五三頁（本稿は『森鷗外「山椒大夫」の安寿の形象』、『日本文芸の潮流』、おうふう、平成四年の論を加筆したものである）。
- (20) メーテルリンク、「沈黙」、『貧者の宝』、吉江喬松訳、新潮社、大正六年、五頁。
- (21) 森鷗外、「高瀬舟」、『鷗外全集』第十六卷、岩波書店、昭和四八年、一三三〇頁（初出…『中央公論』第三十一年第一号、大

正五年一月)。

(22) 森鷗外訳、「毫光」、『鷗外全集』第一五巻、岩波書店、昭和四十八年、五七八頁(初出:『番紅花』第一巻第二号、大正三年四月一日。原題:未詳、原作者: Melchior Lengyel、翻訳本:未詳)。

(23) 尾形仿、「森鷗外の歴史小説」、『国文学 解釈と教材の研究』六月号、昭和三七年六月、五二頁。
(24) 注(1)に同じ、五〇九頁。

(おう しんや 関西学院大学大学院文学研究科博士課程後期課程)