

アイの語りの分際（上） 前シテの語りと比較して

著者	西村 聡
著者別表示	Nishimura Satoshi
雑誌名	金沢大学歴史言語文化学系論集. 言語・文学篇
号	11
ページ	33-48
発行年	2019-03-29
URL	http://doi.org/10.24517/00054292



アイの語りの分際(上)

―前シテの語りと比較して―

西村 聡

はじめに

複式夢幻能の前場と後場の中間に位置する語りアイ(居語り)は、前場のシテの物語を「更に詳しく通俗的に説明する」(1)、あるいはそれを「再説・補足する」機能を担う(2)とされる。常識的にはアイの語りは前場の内容の繰り返しであり(3)、シテが装束を着替える時間塞ぎに過ぎない(4)。アイを演ずる狂言方の役者自身も、江戸初期の大蔵虎時(後の虎明)が記したように、「一曲之始終本末」を説いて「観客の鑑賞に資する」任務を自認していた(5)。そうした「通念」(6)や先入観が働いて、語りアイの内容と能の本文(謡曲)を詳しく比較検討することは余り行われて来なかった(7)。

たとえば日本古典文学大系『謡曲集』上・下(岩波書店、一九六〇年一月・一九六三年二月。以下『大系』と略称)の間狂言の底本には貞享松井本が採用されている。貞享松井本は江戸初期に演じられていた能の間狂言をほとんど網羅し、その内容は寛永年間の大蔵

虎明本とほぼ同じであるとされる(同書下巻解説)。そして同書には貞享松井本の本文ではなく、校注者による梗概が記載されている。梗概を分類してみると、作品ごとの言葉遣いに小異を含むが、大別して、

【A】アイは前シテの話とほぼ同様に物語る。

【B】アイは後場で物語られるのと同様に物語る。

【C】アイはワキの質問に答えて次のように物語る。

の三類型に整理できる。

前述した通説・常識からすれば、梗概は「再説」機能を担う【A】の型が大部分を占めるはずである。しかし実際には種々の「補足」機能を担う【C】の型に属する作品が多い。この事実一つを見ても、通説・常識には再考の余地があることに気づく。【C】の型に属する作品の具体的な分析は、アイが前場の出来事を独白する立ちシヤベリの型とともに、別稿で行う予定である。修羅物に多く見られる【B】の型については、本稿(下)で取り上げることにする。本稿(上)

では、まず梗概が【A】の型に要約される作品を対象に、(1)梗概が貞享松井本の本文(能楽資料集成『貞享年間大蔵流間狂言本二種』わんや書店、一九八六年四月)を正確に要約できているか、(2)アイは果たして「シテの話とほぼ同様に物語る」と言えるか、つまり(1)《貞享松井本の本文と梗概》、(2)《間狂言の本文と能の本文》の二組の比較検討を行う。その結果、(1)の点検を踏まえた(2)の検討を経て、むしろアイの物語がシテの物語と異なること、あるいはアイがシテの物語を再説しながら両者の水準が異なることに意味を見だし、夢幻能の本質をとらえ直す端緒としたい。

一 アイは死後の世界を語れない——〈舟橋〉の例

『大系』収載諸作品において、アイの語りの梗概が【A】の型に要約される作品は、〈舟橋〉(鶺鴒)〈井筒〉(檜垣)〈鶺鴒〉(野守)〈遊行柳〉(松虫)(掲載順)の八曲である。この内、〈舟橋〉と〈鶺鴒〉には、

(アイが)ワキに、舟橋で水死した男のことを、前シテの話と同様に物語り、また付け加えて、その時女も男が来ないので心配して橋へ出たために川へ落ちた。親たちは二人の死骸を探そうと思ひ、沈んだ死体の真上では鶏が鳴くという言い伝えを聞いて鶏を求めたが、佐野領には鶏がないので、「取りは無し」の歌に詠まれたとも、「取り放し」の意だともいうと物語つて、退く(舟橋)

(アイはワキの)求めに応じて(中略)頼政鶺鴒退治の有様を、前シテの話とほぼ同様に語つた末、鶺鴒の死体はうつお舟に入れて流したが、この浦に暫らくとまっていたと付け加える。

(鶺鴒)

という【A】の型の梗概(傍線部)に、さらに波線部の「付け加え」がある。この「付け加え」の重みが増すと【C】の型の梗概に近くなるという見方もできる。

この梗概とは別に、『大系』(舟橋)の各曲解題・構成欄には、

4 シテの物語 || 舟橋で死んだ男の話。 / 5 アイの物語 || 舟橋の話の再説、死体搜索のため鶏を求めた話。

という記載がある。「5 アイの物語」の「舟橋の話の再説」とは、「4 シテの物語 || 舟橋で死んだ男の話」の「再説」であり、梗概にいう女も川へ落ちて死んだことを含まない。(1)《貞享松井本の本文と梗概》とは大きな相違はないように見えるが、構成欄の書き方では「5 アイの物語」に「舟橋で死んだ女の話」が欠落していることになる。

この点、(2)《間狂言の本文と能の本文(舟橋)》の底本は元頼識語本(を比較すると、能の本文すなわち前場4段のシテの物語及び後場8段のシテの物語では、「舟橋で死んだ女の話」だけでなく、親たちが「死体搜索のため鶏を求めた話」にも言及していないことに気づく。シテの物語を聞くワキの山伏との応答では、まず3段でワキがここに舟橋を渡すことはいつから始まったかと問い、シテが『万葉集』の歌に「東路の佐野の舟橋取り放し」と詠まれた事情を知ら

ないのかと答え、ワキはそう言えば「親し離くれは」（歌の下の句の一部）という古い物語があったと思ひ出す。4段ではワキがシテの教えてくれた歌の上の句までを引いて、「取り放し」がまた「鳥は無し」とも二流（両説）に詠まれているいわれを尋ねる。いわれの内容を知らないワキは、『万葉集』の歌の文句と二流の理解が行われていることは知っている。

一方、前場4段のシテの物語では「舟橋で死んだ男の話」と男の死後の苦しみを着座のまま語る。後場8段のシテの物語では所作を伴い、昔を懺悔して「死の前後の模様、死後の苦患」（『大系』構成欄8）を再現する。後者では、男は板間を踏み外して川へ落ちたと言い、初めて「東路の佐野の舟橋取り放し親し離くれは妹に逢はぬかも」の歌の全体を詠み上げる。シテは自分の死後に自分たちの悲恋が伝説化し、歌に詠まれたことは知っているが、死後も邪淫の思いに焦がれ続け、その苦患を逃れることが急務である。シテは中入前の消え際に「東路の、佐野の舟橋鳥は無し、鐘こそ響け夕暮れの」と述べ、消え際の時刻に鶏の声が聞こえないという文飾に利用するにとどめて、二流の理解の内、「鳥は無し」と詠むいわれを説明することはしない。その姿勢は後場8段のシテの物語でも変わらない。ワキが関心を示す歌の俗説、後人の言葉遊びなど、死者には何の助けにもならないであろう。

このようなシテの物語とは対照的に、アイの物語は二流の理解にこだわるワキの尋ねに応じて、男の水死に付け加えて女の水死を語り、さらに二人の死後に双方の親たちが死骸を探して鶏を求めたが

得られなかった話に語り及ぶ。シテが説明しなかった「鳥は無し」と詠むいわれは、こうしてアイが代わって説明したことになる。考えてみれば、アイは現世の人間であり、男女の死後の行く末は知らず、娑婆の遺族の嘆きを語り伝えるしかない。ワキも前場の男女を霊の化身と気づかず、「俗体」の男女を物語の伝承者と見て、彼らが弔いを頼む言葉を聞き過ごしている。ワキがアイの推量によってシテの願望を確信し、加持祈祷を始めることで、後場のシテ・ツレは改めて死後の現在から昔を懺悔する。その時、『万葉集』の歌は「妹に逢はぬ」末路に意味があり、「鳥は無し」とも詠むいわれは、もはやだれの関心事でもなくなる。

二 アイの語りはシテの核心を避ける——〈鶴〉の例

【A】の型の梗概に「付け加え」があるもう一つの作品、〈鶴〉の『大系』各曲解題・構成欄は、

5 シテの物語Ⅱ本性を明かし、頼政退治の話。／7 アイの物語Ⅱ 鶴退治の再説。／10 シテの物語Ⅱ 鶴退治後の頼政の名誉と、鶴の末路。

という記載になっている。「7 アイの物語Ⅱ 鶴退治の再説」とは、「5 シテの物語Ⅱ 頼政退治の話」を「再説」する意であり、(1)《貞享松井本の本文と梗概》に関して、アイの語りの梗概を【A】の型に分類する『大系』の読み方で問題はない。(2)《間狂言の本文と能の本文（鶴）の底本は元忠署名本》を比較すると、確かにアイはシテの

物語を「ほぼ同様に」再説した上で、鶴の死体をうつつお舟に入れて流した話を付け加えている。

シテの物語とアイの物語は、『大系』各曲解題・素材欄に、

(一) 頼政が鶴を退治して恩賞をこおむつた話 (平家物語) / (二)

「ほととぎす」の歌 (同書) / (三) 鶴の死骸をうつつお舟で流した話 (同書)

と記載されるとおり、『平家物語』巻第四・鶴に依拠している。前場5段のシテの物語は、鶴の亡心を名乗ったシテが「頼政が矢先に掛かりし所」に限って語ると断っている。そのため、(三)のうつつお舟だけでなく、(二)の「ほととぎす」の連歌や、(二)と一体の(一)の頼政の恩賞を前シテが語ることはない。アイの物語は恩賞部分を欠く(一)の鶴退治をシテの物語と「ほぼ同様に語」り、(三)のうつつお舟を「付け加え」ていると言える。

前シテはワキ僧の目に人間と映らず、名乗りを求められて、頼政に退治された鶴の亡心であると明言する。そして退治された話を語るから、(鶴の亡心と信じて) 跡を弔うてほしいと頼む。ワキも話を聞いて、(鶴の亡心と確信が持てたら) 懇ろに弔うことを約束する。シテにもワキにも当面必要なことは、前場における「不思議の者」(ワキの目の前に出た前シテ)の正体の認知である。したがって前シテの物語は、退治された鶴の正体が猿の頭、蛇の尾、虎の足手を持ち、鳴く声が鶴に似た変化の物であったことが確認されたところで役目を果たす。前シテの物語を聞いたワキは、それは「隠れなき世語り」であり、世語りの昔に執着する心を翻すよう勧める。

世語りを代表する『平家物語』には(一)(二)(三)が揃う。それゆえ「不思議の者」がうつつお舟に乗る理由は、ワキにも観客にも見当が付く。

しかし、鶴が退治された場所は近衛天皇の御殿の庭であり、ワキが「不思議の者」を見た津の国芦屋の里は都を遠く離れている。『平家物語』はただ変化の物をうつつお舟に入れて流したとして、うつつお舟をどこで流し、それがどこに漂着したかについては言及しない。新潮日本古典集成『謡曲集』下(新潮社、一九八八年一〇月。以下『集成』と略称)所掲寛永九年版『問之本』も、アイの物語を「また化生のものを空舟に乗せて流し申されたと承り候」で結ぶが、それだけでは鶴の亡心が津の国芦屋の里に出現するわけを説明できず、大蔵虎明本間狂言『大蔵家伝之書古本能狂言』第五卷。臨川書店、一九七六年三月)以下、貞享松井本も含めて間狂言の諸本は、淀川へ(または淀川を指して)流したうつつお舟がこの浦(芦屋の里の海辺)にとどまったと言いつたにしていることにする。

アイがうつつお舟の漂着に関する伝承を前シテの物語(鶴退治の話)に「付け加え」た根拠は、後場10段のシテの物語に見いだされる。後シテの物語は、前シテの物語が省略した、(一)の頼政の恩賞と(二)の「ほととぎす」の連歌、(三)のうつつお舟まで一連の物語の全体を仕方で再構成する。その内、(一)の頼政の恩賞と(二)の「ほととぎす」の連歌は、鶴の死後に近衛天皇の御殿で行われたことを、『平家物語』の語り手と同じ視点で鶴の亡心が語る。この点は、『大系』各曲解題・備考欄に、構成や形式は修羅物に近く、鶴が鶴になったり頼政になったりするもの(忠度)と同じ手法である、との指摘がある。

ここで〈舟橋〉の物語の視点と比較すると、〈舟橋〉の前シテの物語は三人称語りで語った後、「まことは身の上なり」と物語中の人物が自分であることを明かす。アイの物語を経て後シテの物語になると、後シテは主語を明示しないが、ワキに促されて自分にしか語れない逢瀬のうれしさや死後の苦患を語る。〈鵜〉の場合は、前シテの物語は先に鵜の亡心を名乗ってから頼政の鵜退治を語り、ワキに有名な世語りの存在を思い出させる。次に、アイの物語は鵜の死骸が乗るうつお舟の漂着を世語りに付け加える。そして後場になり、ここまで話題にならなかった(一)の頼政の恩賞と(二)の「ほととぎす」の連歌を、退治された時の変化の姿をした後シテが初めて物語る。

そもそも『平家物語』では、頼政の怪物退治は、近衛天皇の時と二条天皇の時(化鳥の鶴そのもの)の二度あり、二度とも成功した頼政は大いに面目を施した。語り手は「それにしてはつまらない謀反を起こして身を滅ぼしたのが情けない」と結んでいる。一方、〈鵜〉の後シテの物語は、前シテやアイと同じ鵜退治の話を繰り返すかに見えて、「さてもわれ」は、仏法王法の障りとなる悪心を抱き、玉体を悩ました手応えに怒りを示威したもののよ、と一人称の語りに鵜の心情の吐露を交える。頼政が主上(近衛天皇)の御剣を賜り、宇治の大臣(藤原頼長)との連歌に見事応じた面目は、君(近衛天皇)の天罰が当たった鵜とは対照的である。鵜自身は「頼政は名を上げて、われは名を流す」と受け止め、王法を恐れ仏法を頼みとする現在に至る。

この頼政と鵜の対比が後シテの物語の核心である。前述のとおり、

ワキは世語りの昔に執着する一念を翻すよう勧めて説経している。しかし、鵜の亡心が「浮かむ力」を得るためには、変化の物の姿で現れ、変化の物を主体として、世語りの昔を総括する必要がある。後シテは(一)(二)の完成形を、自らの視点で再構成し、自らの心情を交えて、語り切らなければならない。前シテは籠鳥の身をかこち、自由に空を飛んだいにしえが焦がれると言うが、少なくとも玉体を悩ました鵜の悪心はもはや消滅している。退治された恨みを述べて現れたわけでもない。ワキの唱える経文に唱和できる現在は、「心の闇」に一条の月光が射すと見てよいかも知れない。末文の「月と共に」ある「海月」(海上の月影)が「鵜の乗る空舟の象徴でもある」(『大系』頭注)ならば、ただし、後シテの物語を聞く場にはないアイには、そこまでの想像力を持つことが許されていない。

三 アイは所の法を語り、ワキの供養に列なる——〈鵜飼〉の例

鵜の亡心が夜ごとに現れる場所は芦屋の里の海岸であり、うつお舟が漂着した浮き洲に近い。ワキは里を離れたその場所に宿を借りて泊まっている。「2ワキ・アイの応対Ⅱ宿泊の拒絶、光り物が出ること」によれば、そこは「洲崎のみ堂(惣堂)」であり、夜な夜な光り物が出るという風評がある。〈鵜〉のこれとほぼ同じ内容の「2ワキ・アイの応対Ⅱ宿泊の所望、光り物のこと」が〈鵜飼〉にも組み込まれている。〈鵜飼〉の場合は海岸ではなく石和川の「川崎のみ堂(惣堂)」に光り物が出る。前シテの光り物は鵜使いの亡者を名乗る。

『大系』（鵜飼）の各曲解題・構成欄は、

4 ワキ・シテの応対||数年前に僧を供養したこと、死罪になつたいきさつなどを明らかにする。／7アイの物語||密漁の件の再説。／10シテの物語||法華経の讚美。

という記載になっている。この内、前シテの物語は4段の後半、「死罪になつたいきさつ」が該当する。「7アイの物語||密漁の件の再説」はそれを再説することになる。7段の「語り」の部分の貞享松井本の梗概を、『大系』は

そして、密漁をして殺された鵜使いのことを、前ジテの話とほぼ同様に物語る。

と要約している。(1)《貞享松井本の本文と梗概》について、貞享松井本の本文を私に要約すると、

石和川は上下三里の間は堅く殺生禁断とされる。しかし、ある者が毎夜忍び上つて鵜を使った。所の者が聞きつけて「悪事ゆえ奴を捕らえて後代の戒めに成敗しよう」と申し合わせ、待ち伏せをするところに鵜使いが忍び上つて鵜を使った。捕らえてみると、川下の岩落という所の鵜使いであった。鵜使いは「殺生禁断の場所と知らずに鵜を使った。今後は鵜を使わない。今回は許してほしい」と言った。所の者どもは割竹を編んで簀を作り、鵜使いを巻いて、重しの石をくくりつけ川に沈めた。これは一段とよい戒めをしたとの言い分(申事)であった。

となる。次に(2)《間狂言の本文と能の本文(鵜飼)》の底本は元頼識語本》を比較すると、前シテの物語は、鵜使いが処刑を行う人々の

計画や罾(柴漬け)の準備を知らない分、それらに触れず簡略であり、アイの物語は罾の説明に言葉を費やし、注釈を付加すると言え(8)、両者の内容は「ほぼ同様」と見てよいであろう。

鵜使いは密漁が露見して見せしめに殺された。にもかかわらず、鵜使いの亡者は、土地の掟を破つた反省や処刑された恨みは口にしてない。前シテの物語にあつてアイの物語にない「岩落辺に鵜使ひは多し」という文句に注目すると、岩落辺は殺生禁断とされず、鵜使ひが多く競争が激しいため、禁漁区の上流に漁場を求める者もいたと解される。彼らが人目を忍ぶのは殺生禁断の場所と知っていたことになる。つまり、前シテの物語にもアイの物語にもある「殺生禁断の所とも知らず」鵜を使ったという釈明は偽りであり、所の者どもに通用しないのも当然である。

しかし、鵜使いの亡者が反省や恨みを口にしないのは、偽りの釈明をしたからではない。亡者となつた今でも、鵜使いにはこの漁が「罪も報ひも後の世も忘れ果て」るほど面白い。掟破りの密漁とその結果としての処刑よりも、「科の中の殺生」を生業として、鵜を使うことが体に染みつき、抜けない業苦に責められている。ワキが彼をまだ亡者と知らず、その生業を止めよと諭した時、鵜使いは若年からの生業を今さら止められないと答えている。鵜使いにしてみれば、今から二三年前の生前、僧(今回の旅でワキに同行するワキツレ)を接待した折、僧と交わした会話を繰り返す感がある。

所の者どもは鵜使いの釈明を聞かず、アイの物語の傍線部には処刑を正当化する口吻が伝わる。語り終えたアイは、ワキとの問答の

中で、

そのあとでワキから先刻の老人のことを聞き、それこそ**鵜使い**の**霊の化身**であろうといい、弔いを勧め、経文を書く小石を拾う手伝いでもしようといってアイ座に退く。『大系』

という理解を示している。もう少し詳しく貞享松井本の本文に即すると、アイは先刻の老人を鵜使いの「亡心」であろうと言い、ワキの弔いにあずかるため業力の鵜を使ってみせたと推量している。

まず、アイが「亡心」と呼ぶところを、『大系』のように「霊の化身」と言い換えてよいであろうか。貞享松井本が「亡心」という呼称を使用し、それを『大系』が「霊の化身」と言い換える例には〈頼政〉〈実盛〉等がある。同じ修羅物でも〈忠度〉は「忠度の霊の化身」ではなく、「忠度の化身」とされる。また、貞享松井本が「亡心」ではなく「幽霊」という呼称を使用する時、『大系』は「通盛夫婦の化身」、「浮舟の化身」などと「霊」を省略する（「鵜の幽霊」はそのまま「鵜の幽霊」）。さらに、貞享松井本が「亡心」とも「幽霊」とも呼ばない時、『大系』が「有常の娘の霊の化身」、「檜垣の女の霊の化身」、「融の霊の化身」などと「霊の化身」を付け加える場合がある。

こうした貞享松井本におけるシテの呼称の使い分けや、『大系』における言い換え等の種別にどういう意味が込められているか、用例を精査して別に考察を行いたいのが、今取り上げている〈鵜飼〉では、前シテは鵜使いの亡者を、後シテは地獄の悪鬼を名乗り、両者が別人であるという問題がある。『大系』解説「能の構想」によれば、夢幻能の前シテと後シテの関係は、

里人（前シテ） || 何某の化身

何某（後シテ） || 何某のまことの姿

と一般化できる。この関係を当てはめることができない〈鵜飼〉では、前シテの「鵜使いの老人（化身）」『大系』が、何某（鵜使い）の化身であるとも、また何某（鵜使い）の「まことの姿」であるとも、どちらにも受け取れる。彼は後場に再度登場することがなく、彼が前場で業力の鵜を使う場面は、修羅物の後場で「まことの姿」の何某（武将）が仕方語りをする場面を思わせる。修羅物でも〈通盛〉や〈八島〉の前シテは漁翁の姿を平通盛や源義経の霊の化身とされている。憂き世の業にやつれた風情が修羅の現在を暗示し、後場に出現する「まことの姿」の輝きを際立たせる、（世阿弥の）ねらいが見て取れる。

〈鵜飼〉とともに漁師・猟師の罪が問われる〈阿漕〉や〈善知鳥〉では、前シテが尉面の老人、後シテは瘦男面の霊で現れる。〈阿漕〉の漁師は処刑された時の年齢は不詳、〈善知鳥〉の猟師には千代童という名の幼子がいる。死ぬ前は未だ現役の漁師・漁師を、どちらも老齡の前シテにする理由は、その風貌が地獄の現在を嘆いたり、殺生の罪を悔いたりするのにふさわしい、というところに認められる。後シテの方はどちらも漁師・猟師の扮装で出るが、それが彼らの「まことの姿」であるかといえ、生前の漁師の様子を再現するより、冥途の責めによるやつれを表すことに重点が置かれている。若く美しい修羅物の後シテが生前の物語に執着する姿とはそこが異なる。

〈鵜飼〉の前シテはワキの目に老齡と映っている。と同時に、二

人の会話に割って入ったワキツレが気づけるほど、ワキツレが二三年前に見た鵜使いと目の前の鵜使いの老人はよく似ていた。つまり、〈鵜飼〉の前シテは、ワキ・ワキツレと言葉を交わすための化身でもあり、鵜使いの「まことの姿」をも兼ねている。彼が鵜使いの亡者と聞いたワキが彼に業力の鵜を使わせるのは、「まことの姿」による罪障懺悔のためである。懺悔の核心は鵜を使う面白さには罪も報いも忘れ果てるという点にあり、前シテはワキの前に現れる際の面白さにおいても、同じく「鵜使ふことの面白さに、殺生をするはかなさ」を嘆いている。

『大系』頭注は続文の「つたなかりける身の業」について、「前世の業因の意と今の職業の意を兼ねる」とする。「今の職業」とはワキの目に映る鵜使いの業を指す。ワキは未だ彼を鵜使いの亡者と知らないから、生きた鵜使いの述懐として嘆きを聞く。その時、前シテは鵜使いの亡者の化身と言うべきであろうが、「業力の鵜を使ひ」についての『大系』頭注に「悪業の力で死後もやらされている鵜飼をしてみせよ、の意」とする理解に従えば、前シテは鵜使いの亡者の「まことの姿」を見せていることになる。それが老齢とはいえず、途のやつれを感じさせず、生前の鵜使いの興奮を彷彿させるところに、修羅物の後シテを輝く軍体とした世阿弥らしさを認めてよいかも知れない。〈鵜飼〉は榎並の左衛門五郎の原作に対して、世阿弥が世阿弥作と称するほど手を入れている(『申楽談儀』)。

このように〈鵜飼〉の前シテは鵜使いの姿を化身(複式能の前シテ)として利用し、「まことの姿」(複式能の後シテ)に重ねることで、

後シテが別にいる複式能の前シテたり得ている。ワキが見た前シテは鵜使いの亡者を名乗り、ワキから彼の出現を聞いたアイは鵜使いの亡心であろうと推量する。『大系』はその「亡心」を「霊の化身」と言い換えるが、「まことの姿」と対になる狭義の「化身」ではない。

アイをはじめ所の者には、〈鵜〉も〈鵜飼〉も「亡心」は光り物としか見えていない。鵜の正体は恐ろしい変化の物(後シテ)であり、人間ではないため、ワキの前に現れた「亡心」(前シテ)が舟人を装ったところで、「さら人間の姿とは見え」ない(ワキの話聞いたアイは「幽霊」と推量する)。一方、〈鵜飼〉の光り物はワキがよく見れば鵜使いの姿をしている。彼は装うまでもなく、生死を超えて鵜使いである。そこに〈鵜飼〉の前シテの特徴があり、狭義の「化身」という見方は適さない。

過去・現在の鵜使いはワキによる弔いを経て極楽に送られる。鵜使いの未来は極楽にあるが、後場は仏の姿を描くことなく、地獄の悪鬼が後シテとなって未来を確約する。ワキの弔いが鵜使いの過去の善行(一僧一宿の功德)を閻魔の庁に喚起させたことになる。ワキに弔いを勧めたアイは自らも供養の石を拾おうと申し出る。所の大法に忠実であろうとするアイは、所の者どもによる処刑を「よきいましめ」と評価する側にいるが、ワキ・ワキツレに惣堂を紹介し、後刻様子を見に行き鵜使いの出現を聞いたことで、仏法による救済を手伝う側に回る。世俗の身で鵜使いの苦を推量できるアイは、ワキに知識(物語)を提供する役割を超えた働きをしている。

四 アイはシテの語りに依存し、誤解する——〈野守〉の例

〔鶉飼〕と同じく後場に地獄の鬼が出る〔野守〕の場合は、〔鶉飼〕と違い、前シテの野守の老人と後シテの鬼神は同一体である。ワキの客僧（山伏）から先刻の老人のことを聞いたアイ（所の者）は、老人は春日野の塚に住む鬼神であろうと推量し、ワキに勤行し重ねて奇特を見るよう勧める。『大系』はアイの推量する「鬼神」を「鬼の化身」と言い換えている。この〔野守〕のアイの語りも、『大系』の梗概は【A】の型に属する。『大系』6段は、アイの語りを、野守の鏡という名の由来やはし鷹の野守の鏡の故事を、前シテが話したのとほぼ同様に物語る。

と要約している。(1)《貞享松井本の本文と梗概》について、貞享松井本の本文を私に要約すると、

春日野の野守の鏡とは、いにしえ野守が影を映したこの水を指し、または野守の水とも言うらしい。そのわけは、（御狩りの主体が）御鷹を見失われ、行方を野守にお尋ねあった時、野守はこの水の底に映る影で木居に居ることを答え、（御狩りの主体が）「はし鷹の野守の鏡」の歌を詠まれたことに由来する。さらに、正真の野守の鏡とはこの塚に住む鬼神の持つ鏡であると言われる。

となる。次に(2)《間狂言の本文と能の本文（野守）の底本は元頼識語本》を比較するために、『大系』各曲解題・構成欄の關係分を抜き出すと次のとおりである。

3 ワキ・シテの応対Ⅱ野守の鏡の二つの語義。／4 シテの物語
Ⅱはし鷹の伝説。／6 アイの物語Ⅱ野守の鏡について再説。

本曲の素材とされた「はし鷹の伝説」とは、

はし鷹の野守の鏡得てしがな思ひ思はずよそながら見む

という歌をめぐる「野守の鏡」の語源伝説であり、院政期の歌学書に諸説が行われる中、『袖中抄』の説に近いとされる（『大系』頭注）。

『袖中抄』の「野守の鏡」の項は右の歌を掲げた後、

〔一〕雄略天皇の御狩りの時、御鷹を見失い、野守に尋ねたところ、野守は水に映る影で御鷹の居場所を答えた。以来、野にある水を「はし鷹の野守の鏡」という。〔二〕「野守の鏡」とは徐君が持つ鏡を指す。これは人の心の内を照らす鏡であり、世人がこぞって欲しがったため、徐君は持ち遂げられないと思ひ、塚の下に埋めた。〔三〕「野守の鏡」とは野を守る鬼の持つ鏡を指す。人の心の内を照らす鏡であり、鬼が惜しむのを国王が強いて差し出させた。〔四〕『歌学大系別巻二』により私に要約した）

などの諸説を列挙している。

能の本文では、まず、「3 ワキ・シテの応対」において、ワキがシテに由緒ありげな水の名を問ひ、シテが「野守の鏡」という名であると答える。それは野守が朝夕この水に影を映すことから付いた名であり、また昔この春日野に住んだ鬼が所持した鏡を「真の野守の鏡」と称するが、鬼は昼は人の姿で野を守り、夜は鬼の姿で塚に住んだという。「野守の鏡」に水と鏡の両説のいわれ（『大系』に

う「二つの語義」があると聞いたワキは、さらに歌に詠まれた「はし鷹の野守の鏡」もこの水のことかと尋ねる。そこで、シテは前掲のアイの語りとはほぼ同様の話を物語る（「4シテの物語」）。

両者はほぼ同様の話であつても、歌の詠み人に関する部分が異なる。アイの語りでは前掲波線部のように御狩りの主体が歌を詠んだとする。間狂言の諸本では、貞享松井本が狩の主体がだれかを明示せず、狩人が野守の答えを不審に思いこの水を覗く行為に「ミタマエバ【御覧じければ】と敬語を使用し、大蔵虎明本は「狩人数多バツト寄テ御覧ジ候へハ」と、狩りの主体以外の複数の狩人にも敬語を使用する。したがつて、これらの本のアイの語りでは、「御歌」の詠み人が狩りの主体か狩人の一人か不明瞭なまま、狩り当時に詠まれた歌であるとしていることになる。

これに対して、シテの語りでは、シテが水面を見込み、狩人が鷹を見つけた場面を、狩人の行為に敬語を使用せず再現した後、この歌を引いて「と詠みしも、この鷹を映すゆゑなり」と解説する。「と詠み給ひしも」と敬語を使用しないのは、歌の詠み人を狩りの主体と見ていないからであり、かといって狩人が歌を詠んだのでは狩りの主体の存在を差し置く扱いになる。

もともとこの歌は、恋の相手が自分を思っているか、思っていないか、「はし鷹の野守の鏡」を手に入れて映して見よう、という意味で詠まれた。『新古今集』には恋歌五の巻に入れ、詠み人知らずとしてゐる。この歌は、『袖中抄』の「二」に記載する故事を踏まえて、後の別人が詠んだと解されてきた。「二」では狩りの主体を雄略天皇

『俊頼髓脳』では天智天皇」とし、シテも「畏き時世とて、み狩も繁き：叡慮にかかる」と述べて、狩りの主体を天皇とする。しかし、シテが故事・歌・解説・懐旧の順に語るため、間狂言の本文では故事と歌とを一連のものとして受け止め、狩りの主体の天皇、または高位の狩人たちがこの歌を「詠ませられ」、以来名水となったとしてしまふ（9）。

能の本文でも間狂言の本文でも、「二」を踏まえて雄略天皇の名前を消し、「三」を踏まえて「二」の徐君の名前を消している。そうすることで、本来別物の「二」の水と「三」の鏡を、ともに春日野の「野守の鏡」と見なすことができる。また、能の本文でも間狂言の本文でも、「はし鷹の野守の鏡」のいわれを語る前に、はし鷹ではなく野守が自分の影を映す水であることからこの名が付いたと説明する。これは「二」にはない説明であり、3段・4段で思い出を慕う述懐と併せて、鏡を持つ後シテの鬼神と釣り合う個性を前シテに与えている。

このように、アイの語りは歌字書ではなくシテの語りに依存して、理解が及ばず故事と歌を短絡させることがある。それがかえつてシテの語りの信憑性を相対的に高めている。それがアイの語りの役割である、と言えるかも知れない。

五 アイの語りはシテの語りを再説できない——〈井筒〉の例

次に、アイの語りの梗概が【A】の型に属する作品として、世阿

弥作の女体の能、〈井筒〉と〈檜垣〉を取り上げる。まず、〈井筒〉のアイ(所の者)の語りの梗概は、『大系』6段に

そして有常の娘と業平のことを、前シテが話したのとほぼ同様に語る。(中略)その語りでは、女が香をたき数珠を手に「風吹けば」と詠んだ折、夫は叢薄のかけで聞いていたと説く。

と要約・説明されている。また、『大系』各曲解題・構成欄は、

4シテの物語Ⅱ業平と井筒の女の恋、筒井筒の話、高安通いの話。／6アイの物語Ⅱ業平と女の話の再説。

という記載になっている。〈井筒〉の素材となった『伊勢物語』二三段の「業平と女の話」は、

〔一〕幼少期に井のもとで遊んだ男女は成長するにつれ恥ずかしくなっていたが、男が求婚の歌を詠み、女もこれに応じて、遂に夫婦となった。〔二〕男は河内の国高安の郡に住む別の女のもとに通うようになったが、元の女は不快な顔を見せず男を送り出すので、男は女の浮気を疑い、前栽の中に隠れて女の様子をうかがうと、女はきれいに化粧をして夜道を行く男の身を案ずる歌を詠んだ。これを聞いた男は河内通いを止めた。〔三〕男がまれに高安の女を訪ね、自ら飯を盛る女の様子を見てからは、嫌気がさして行かなくなった。

という三段落から構成される。この内、〔三〕は男の浮気の相手の話であり、能の本文でも間狂言でも言及しない。

次に②《間狂言の本文と能の本文(井筒)の底本は下村識語本》を比較すると、間狂言より前に位置する「4シテの物語」の内容は、

「クリ」在原の業平は長年、石上の在原寺に住んでいた。「サシ」女(紀有常の娘)は男(在原の業平)の高安通いを歌の力で止めた。「クセ」幼少期の二人は井筒に影を水鏡して遊んだ。成長するにつれ恥ずかしくなっていたが、男が求婚の歌を詠み、女もこれに応じて、(遂に夫婦となり)女は「筒井筒の女」と呼ばれた。

と要約できる。ここには、『伊勢物語』が明言しない地名や人名を特定し、幼少期の遊びに水鏡を含め、歌ゆえに付いた女のあだ名まで披露するなど、女主人公の視点で再構成している部分が少なくない。歌句をはじめとする本文異同の問題(10)とは別に、「サシ」から「クセ」へ時間(年齢)をさかのぼる語り方をするのも、女主人公が「井筒の女」(5段「ロンギ」というあだ名に執着することによる)。「高安通いの話」にしても、女主人公は「三」を知らないだけでなく、〔二〕の傍線部は男が見た女の様子を語るものであり、女自身は男がひと叢薄のかけでうかがう気配を知らないことにしている。シテは男(や語り手)の視線で語られる自分より、自分にか分からぬ大切な思い出を語り(前シテ)、思い出を偲ぶ姿態を見せている(後シテ)と言える。

このような内容の「4シテの物語」に対して、「6アイの物語」は、〔一〕〔二〕の順に『伊勢物語』をなぞり(11)、井のもとでの遊びに水鏡を含めず、シテの執着するあだ名に言及しない。代わりに女の様子を描く傍線部は、『伊勢物語』にいう化粧に加えて、「香をたき(花を供じ)数珠を手に」する(括弧内は『大系』梗概では省略されている)と脚色している。数珠を手に花水を手向けて古塚に回向す

る前シテの姿に通ずるように思われるが、在原寺の古塚には「ひと叢薄」が穂を出して、アイは男が隠れる『伊勢物語』の前栽もこの「ひと叢薄」に置き換えている。つまり、アイの物語は、シテの物語に比べると『伊勢物語』を継承して常識的であり、かつ所の者として物語世界に立ち入り、脚色するところがある。

「4シテの物語」の後に「6アイの物語」が位置することにより、アイの物語を聞く観客の中には、そういえば『伊勢物語』は「二」
 「二」の順に語られ、「二」に水鏡が話題にならず、あだ名の流布も『伊勢物語』本文になかった、と気づく者がいるであろう。彼はさらに後シテが水鏡する姿態を見て、それが不在の男を偲ぶ手段であると同時に幼少期の思い出につながることに気づくであろう。シテの物語の真実は、『伊勢物語』を「二」「二」の順に語り、水鏡やあだ名にこだわるところに見いだされる。つまり、アイの物語の分際ではシテの物語を再説できない、その水準に及ばないことに意味があると考えられる。

六 アイは後シテの語りを知らずに語る——〈檜垣〉の例

〈井筒〉と同じ世阿弥作の女体能である〈檜垣〉も、アイの語りの梗概が、【A】の型に要約される。『大系』6段の梗概には、

（アイは）そしてワキの質問に答えて、檜垣の女の素姓・年経ればの歌・みつはくむの語義などを、前シテが話したのと同様に語る。

と記されている。この梗概とは別に、『大系』各曲解題・構成欄には、
 3シテ・ワキの応対「みつはくむ」の歌の説明、本性を明かして消える。／4アイの物語＝檜垣の女の伝説の再説。

という記載がある。そこで(1)《貞享松井本の本文と梗概》について、貞享松井本の本文の語りの部分を私に要約すると、

昔、筑前の太宰府に檜垣をしつらえて住んだ白拍子を檜垣の女と呼び慣わした。女はその後老衰して白川辺に住み、ここでも好きな檜垣をしつらえたと伝える。藤原興範が近くを通りかかり水を所望したので、女は水を汲んで給仕する際、「みつはくむ」の歌を詠んだ。「みつはくむ」とは水を汲む意ではなく、年老いて腰のかがむことを指すと聞いている。

となる。次に(2)《間狂言の本文と能の本文（檜垣）の底本は下村識語本》を比較すると、まずワキ（岩戸山に居住する僧）は檜垣の女の伝説を聞いたことがある。女が「みつはくむ」の歌を詠んだことも知っている。その語義は前シテ（里の老女）がワキに教える。アイ（所の者）はワキも知る伝説に傍線部を付け加えている。ワキが前シテに教えられるまでは知らなかった語義の説明も（波線部）、ワキより長くこの地に住むアイは知っている。しかし、傍線部は確かめようがなく、シテ（前場・後場とも）の語りの範囲を逸脱している。そこにアイの語りの分際がうかがわれる。

〈檜垣〉には後場にもシテの物語が配置されている。『大系』各曲解題・構成欄には、

8シテの物語＝因果の水、舞姫の末路のあわれ。／9シテの舞

事Ⅱ 思い出の舞。

という記載がある。『大系』所収下村識語本によって私に能の本文を要約すると、この両段では、

藤原興範は女に若い頃の白拍子の芸を所望する。女は粗末な衣装で今更舞えないと固辞するが、頻りに要請されてやむを得ず、身の果ての姿で「昔を今に帰したい」と歌い舞った。

という伝説の続きが語られる。同じ日の出来事なのに、アイはこの伝説の続きを知らない。

アイの再説する伝説は「みつはぐむ」の歌を頂点に構成される。前シテは「かの後撰集の歌」であると明言し、憐れみの視線をはね返す歌の機知は、「事好む女」（同集左注）の面目躍如たるものがある。〈檜垣〉における伝説では、その女をただの遊女ではなく、太宰府在住期に白拍子をしていたとする。

名高い伝説は女が歌を詠んだところで終わる。アイの語りもワキの知識も、伝説の一般的理解はその範囲を出ない。その範囲では、藤原興範も水の所望者に過ぎない。一方、後シテの物語では、藤原興範は白拍子の芸の所望者として登場する。彼がどういう感興を覚えたかどうかより、女にとっては白拍子の身の果てを舞えたことが、死後も忘れ得ぬ思い出になった。

同じ日の出来事の内、藤原興範を相手に詠んだ歌は、女に歌人の誉れをもたらした。そして、「みつはぐむ老いの姿」と対比される黒髪（髪）の昔、女は舞女の誉れをほしいままにした。評判を伝え聞いて、藤原興範はいにしへの白拍子芸を所望した。その時の女には、老い

を嘆いてみせる歌は詠めても、舞女の誉れは取り返しようがない。それでも、その心境を女の老いた身体で表現できた。

若き日の舞女の誉れは、女より若い藤原興範を含め、もはや見知る者がいない。老いた女が執着したところで、その再現はかなわぬ。時よ「昔に帰れ」と願う気持ちは、身の果ての今こそ切実である。幽霊は歌の誉れと表裏の関係にある極老の白拍子芸を再現する。

後シテによって明かされる物語の真実は、後場のワキが眠らずに幻視する。それは、ワキが岩戸観音に三年間参籠した成果と見られる（遊）。歌の誉れの伝説はワキも知り、アイも再説できる。伝説の続きをアイは知らず、ワキは修行の奇特に初めて知った。檜垣の女は歌人であるだけでなく、白拍子の生を老後まで貫いた。老いの嘆きは、歌に詠むことも、舞で表現することも、長年鍛えた芸であるに違いない。秘められた伝説の続きに、ワキはこうして近づいてゆく。アイはその過程を半ば共にしながら、伝説の続きへの入口でワキを見送ることになる。

七 アイは昔を再説し、シテの今を語らない——〈遊行柳〉の例

右に見てきた世阿弥の作品に遅れる時期、観世信光作と推定される〈遊行柳〉も、アイの語りの梗概が【A】の型に要約される。『大系』4段の梗概には、

そして、西行の「道のべの」の詠歌や先の遊行上人の通行のこ
とを、前シテが話したのとほぼ同様に物語る。

と記されている。この梗概とは別に、『大系』各曲解題・構成欄には、

2 シテ・ワキの応対 古道の朽ち木の柳への案内。 / 3 シテの

中入 西行の和歌を説明し、十念を授かつて消える。 / 4 アイの物語 西行の和歌などの再説。

という記載がある。そこで(1)〈貞享松井本の本文と梗概〉について、貞享松井本の本文の語りの部分を私に要約すると、

「一」鳥羽院の北面の侍、佐藤兵衛則清は出家して西行法師という名を付け、諸国を修行して陸奥の国に下向の時、頃は水無月の時分であったか、この川下から「朽ち木の柳」があるのを見て立ち寄り、しばらく木蔭で休み、柳に向かって「道の辺に清水流るる柳蔭しばしとてこそ立ち留まりけれ」という歌を詠じた。これにより、土地の人は「古塚の柳」と呼び慣わしている。また、この歌は新古今集に入ったように聞いている。「二」昔はあの新道はなく、ひと叢の少し手前の川岸からこの古道へ通ったものであり、先年遊行の上人もこの古道を通ったという。その遊行上人は尊い方であったと聞いている。

次に(2)〈間狂言の本文と能の本文(遊行柳)の底本は宗節署名本〉を比較すると、「一」はワキ(諸国遊行の聖)に要請されて前シテ(里の老人)が語る名木の謂われを再説している。「二」はワキに呼び掛けた前シテが街道の新旧を教える言葉を再説している。「一」については、西行が見た柳が「朽ち木の柳」であることをアイ(所の者)は明言しているが、それでは西行が見た当時から柳は「朽ち木の柳」

であり、にもかかわらず柳の木蔭には清水が流れ、旅人に暑さを忘れさせたことになる。

しかし、ワキの訪れた現在の「朽ち木の柳」は、朽ち残ってはいても蔦葛や苔に埋もれ、川岸に水も絶えてしまっている。「朽ち木の柳」は西行の歌に詠まれたことで名木となったが、歌に詠まれた柳は朽ち木でないからこそ、清流とともに清涼感を印象づけたはずである。西行の歌に詠まれた柳は、その後の時間の経過により次第に朽ちてゆく。川岸は枯渇し、古道も寂れる。西行の歌と同じく『新古今集』に入った菅原道真の、

道の辺の朽ち木の柳春来ればあはれ昔と偲ばれぞする
という歌からも知られるとおり、「朽ち木の柳」はみずみずしい往時の柳を偲ばせる。前シテも、「古い木」に伝わる西行の歌の言葉を懐かしんでいる。

ワキがこのあたりを通りかかった時、行く手にはあまたの道が分岐していた。ワキは広い道を選ぼうとして、前シテに呼び止められる。先年の遊行上人は呼び止められるまでもなく、昔の街道を通った。上人は柳に立ち寄って西行の名歌を偲び、柳の精はこのたび同様、十念を授かりに出たことであろう。先年もこのたびも、遊行上人が極楽往生を保証する札を与える行為に変わりはなく、柳の精が先年の遊行上人の下向をよく記憶するのは、先年もそうした結縁にあずかったと見られる。

アイは先年の遊行上人を尊いお方であったと伝え聞いている。前シテはワキを指して「かかる尊き上人」と呼ぶ。西行の名歌の伝承

とこのたびのワキの訪れとの間に、ワキと相似する先年の遊行上人の downward 挿入するのは、柳の精が西行の歌に詠まれた名譽とその再現より、草木成仏を願う朽ち木の現在に注意を集めたいためと思われる。そして、先年とこのたびとの間でも時は流れ、先年通行できた街道は廢れてしまった。「朽ち木の柳」はその間にも老朽化が進んでいる。

昔の街道の道の辺の柳は西行の歌に詠まれて名木となった。さわやかな木蔭を旅人に提供した柳は、樹齡を重ねて今や「朽ち木の柳」として名木を自称する。前シテがワキを案内する昔の街道は、今や人跡絶えて荒れ果てている。名木は浅茅が原を分け入った先の古塚に朽ち残っている。少し遅れてアイが、上下の旅人を見て心を慰めようと、古塚の柳のあたりへ来てワキを見つめる。アイの言葉に従うなら、街道は今も利用されていて、所の者も逍遙に出なくなるほど、一帯には清新な空気が通っている。同じ風景がワキとアイとで異なっている理由をどう考えるべきであろうか。

シテがワキに見せている荒涼とした風景は、「朽ち木の柳」の心象風景に似ていよう。シテはアイの目に映る実際よりも古色を加え、十念を授かる場（前場）、報謝の舞を舞う場（後場）を演出していることになる。シテにとっては、近い将来朽ち果てる今の状態こそ、「朽ち木の柳」の名木たるゆえんである。ワキにはこの風景の中にたたずむ名木の記憶を語り広めてほしい。それは西行の歌に詠まれた名木のなれの果てであるとしても、シテは遊行上人に結縁することを喜びとしている。

アイに求められる役割は「承及たる通物語申」すことであり、その内容は「西行の和歌などの再説」にとどまる。アイは街道の新旧や先年の遊行上人の downward にも言及するが、その前提にはすでに西行の見た柳が老い木であったという理解があり、西行以来長い年月を経た柳の変貌には気づけていない。アイの語りはシテの昔を再説して、シテの今を見ようとしないうちに意味があると考えられる。

おわりに

複式夢幻能におけるアイは、ワキと同じ現在を生きている。ワキが多く旅の僧であるのに対して、アイは多くシテの故地に住む俗人である。シテは二三年前まで生きていた（鶉飼）や植物の精である（遊行柳）等を除いて、多くは遠い過去の人である。アイはシテの生前を直接知らず、伝聞に基づく物語しかできない。ワキから前シテとの遭遇を打ち明けられても、靈の化身であろうと推量するしかない。

アイが前シテの話とほぼ同様に物語るとすれば、前シテはその程度のことしかワキに物語っていないことになる。ワキと前シテとの応対による確認も、アイに再説されるということは、アイの物語以前に前場の内容が通俗的であると言える。アイの物語は通俗的な内容に依存し、時にその範囲を逸脱したり、誤解を交えたりする。

アイはそこまでの仕事をして、後場を見届けたい。後場では、別人が登場する（鶉飼）等を例外として、後シテがだれも見たこと

ない姿で物語の核心を再現する。それを見届けるワキには、今夜の体験を忘れずに後世に語り継いでほしい。シテがそう願うのは、通俗的説明の流布が不本意であることによる。アイがアイの語りの分際を守り、シテの物語の水準に及ばない理由は、このような複式夢幻能の構造に見いだされる。

なお、アイの語りの梗概が【A】の型に要約される作品としては、これら以外に〈松虫〉も該当するが、〈松虫〉は『大系』下の「その他の能」に分類され、底本が古写本ではなく宝生流現行謡本であること、各曲解題が略されていること、紙幅の制約等により、本稿では考察の対象としなかった。

注

- (1) 佐成謙太郎『謡曲大観』首巻（明治書院、一九三一年七月）・伊藤令雄「間狂言（アヒ）」（『国語・国文』第六卷第六号、一九三六年六月）など。
- (2) 『能・狂言事典』（平凡社、一九八七年六月）など。
- (3) 野上豊一郎『能の再生』（岩波書店、一九三五年一月）・表章「間狂言の変遷―居語りの成立を中心に―」（『鑑賞日本古典文学第22巻謡曲・狂言』角川書店、一九七七年九月）など。
- (4) 野上豊一郎『解註謡曲全集』巻一（中央公論社、一九四九年一月改訂初版）など。
- (5) 注(3) 表論文の指摘による。
- (6) (7) (8) 岩崎雅彦『能楽演出の歴史的研究』（三弥井書店、

二〇〇九年六月）所収「語りアイの機能」の指摘による。

(9) 和泉流『狂言集成』本では「古の歌人」が詠んだとする。

(10) 拙稿「〈井筒〉に昔男を慕う風姿―『伊勢物語』を本説とする舞歌―」（『国文学』第四三卷二号、一九九八年二月）参照。

(11) 田口和夫「間狂言の諸問題」（『岩波講座能・狂言V』岩波書店、一九八七年五月）に「能が能自身の論理に従って叙述され、必ずしも典拠そのままの進行をしないのに対して、狂言は典拠に近い形で物語るのである」とする。

(12) 拙稿「〈檜垣〉における奇跡の老い」（『観世』第七三卷第六号、二〇〇六年六月）参照。

[附記] 本研究は野上記念法政大学能楽研究所共同利用・共同研究拠点「能楽の国際・学際的研究拠点」二〇一七〜二〇一八年度共同研究「間狂言資料集成の作成とアイ語りを視点とする夢幻能の再検討」並びにJSPS科研費17K02410の助成を受けた研究成果の一部です。