

【論文】

## 『曾我物語』の敵討 ― 〈死者との関係の回復〉の物語

木澤 景

日本人の死生観を考える上で、殉死や心中と並んで、敵討という事象も外して考えることはできない。数多く残される敵討を題材にしたテキスト群の中でも、建久四年（1193）、源頼朝主宰の富士野の狩場における曾我兄弟の敵討を、かつての日本人は「曾我物」といわれる演劇作品などをとおしてこよなく愛好した。本稿はこの敵討の事件を中心に生成、発展してきたテキストであるといわれる『曾我物語』<sup>41</sup>を題材に、この敵討がいかなる人間関係を背景として遂行された行為であるのかを検討し、人間存在の根底を問う倫理的な検討を目指すものである。

ここではひとまず敵討を、近親者や主君が殺された場合に、遺された親族や臣下などが、その殺害の原因となった相手、敵を殺すこと、と定義しておく。敵は直接手を下した者である場合もあるし、その命令を下した人物である場合もある。敵討は従来、たとえば人間至情の発露であったり、武士道精神の精華であったり、忠孝相全の道であったり、と理解されてきた。しかしこれらの理解は、当の討手がいかなる心情や理想を抱いて敵討を成し遂げたかということと、その敵討の顛末を語る物語がなぜ人々に称讃をもって受けとめられたかということとが、あまりにも無邪気に接合されている印象をぬぐえない。敵討という事象と、それがいかに受け止められたかということとを、ひとまずは切り分けて考察したのは和辻哲郎（1889-1960）である。

和辻哲郎は「初期武家時代における倫理思想」として、坂東武者の習いに端を発する「献身の道德」をあげる。この「献身の道德」は、担い手となった武士たちの主従関係を基盤に生い出てきた倫理思想である

が、『曾我物語』は「主従関係における献身の道德が、主従関係の<sup>かたち</sup>框をはずしてもなおそれ自身に意義を有すること」<sup>(2)</sup>を示し得た作品であるとする。和辻は『曾我物語』の「作者」の立場から兄弟の復讐自体は「罪業」であるとした上で、「曾我兄弟を国民的英雄に押し上げていった力」について、次のように述べる。

曾我兄弟は主君を持たない。祖父祐親は頼朝に敵対して誅せられた。その因縁で兄弟は鎌倉幕府の下にある主従関係の中にはいることができない。が、主従関係の外にあっても、人は献身的に奉仕することができるし、またその奉仕はそれ自身において貴い。曾我兄弟はその奉仕の相手を父親に見いだしたのである。彼らはその生涯をこの仇討ちのためにささげた。その仇討ちがそれ自身どういう意味を持っているかは、ここでは問題ではない。ただそのために、おのが身命を惜しまず、平然として死に就く態度、それがここで重要視された。<sup>(3)</sup>

和辻は、武士道や忠孝といった概念を適用することでこと足れりとするのではなく、敵討そのものと、その何が人の心をうつのかという点とを切り分け、主従関係のもとで重んぜられた「献身の道德」とより一般的な倫理思想との連絡をうかがい、それが武士社会という特殊な共同体に限定されない倫理思想であることを説き明かしている。しかし、「その仇討ちがそれ自身どういう意味を持っているかは、ここでは問題ではない」とまで言い切られるとき、では「献身的に奉仕」されてさえいればいかなることであっても「貴い」こととして「重要視され」るのかという疑問が生ずる。『曾我物語』の骨子である、父親を殺された幼い兄弟の艱難辛苦の日々とその果ての敵討が、邪心邪欲による人殺しにすぎないものであったならばどうであろうか。そこに何らかの他者への献身的奉仕が認められれば、程度の差こそあれ同じく「悪業」であるのだから、それでも人々によって『曾我物語』同様に受けとめられることになったであろうとは、にわかには考えられない。少なくとも、問題とされなかった敵討そのものについては、依然検討の余地が残されているとい

ってよいだろう<sup>(4)</sup>。

本稿では『曾我物語』の敵討を検討するにあたって、この敵討が何を成就し、何を残したのか、という出発点から考察を進めたい。曾我兄弟の敵討は、巻九においてひとまず見事に成就する。しかし物語は、のこされた人々、兄十郎の想い人であった大磯の虎をはじめとするゆかりの人々による兄弟の鎮魂の旅の足跡を語った巻十をまって、はじめて閉じられる。また、よく知られているように、柳田国男(1875-1962)は若くして非業の死をとげたミタマを祀って鎮魂する御霊信仰に曾我伝説の起源を求めている<sup>(5)</sup>。敵討を成就した兄弟が残したうらみを、第五郎が処刑される際、筑紫仲太に鈍刀で「昇首」(のこぎり挽き)という残虐な方法で殺されたこと、そうした限定的な要素のみにしか求めることができないのかということも改めて検討する必要があるだろう。『曾我物語』が全体として、敵討の成就ばかりでは終わらない何かを内包しているとすれば、それを見定めることが敵討そのものを検討する際の有力な手がかりにもなるという見通しからである。

## 1、『曾我物語』の到達点

### ― 死者の世界とのつながりの回復

『曾我物語』はその生成・発展の痕跡として、いくつかの物語を内包する形で成立している<sup>(6)</sup>。まずは、日本の来歴、源平の争乱を経て、源頼朝が日本を統一するまでが語られ、そこから事件の発端である宮藤(工藤)家内の所領争い、関東武士たちの伊豆奥野の狩り、敵・宮藤助経(祐経)の配下による河津三郎助通(兄弟の父、工藤祐通)襲撃が描かれる。もとをただせば兄弟の高祖父にあたる宮藤助隆(楠美入道、工藤祐隆)の下手際から、叔父と甥にあたる伊東助親(兄弟の祖父、工藤祐親)と宮藤助経とが伊豆伊東荘・河津荘を争い、老獺な助親にしてやられた宮藤助経が助親・祐通親子の殺害を目論む、という「伊東家の物語」(宮藤家の物語)が展開される(巻一)。難を逃れた助親に対し、深手を負った祐通は落命し、残された人々の悲しみが描かれる中、祐通の妻である河津の女房(兄弟の母)が曾我太郎助信に再嫁させられる。ここから

突如として平治の乱後、伊豆に流されていた「源頼朝の物語」がはじまる。助親の三女と秘かに通じて子（千鶴御前）を設けていた頼朝に対し、助親は幼いその子を殺害し、頼朝を襲う。頼朝は北条時政の館に逃げ込む（巻二）。頼朝は時政の三女（北条政子）と恋に落ち、のちの伊東家と北条家の命運が決まる。平家打倒の挙兵をした頼朝は諸国を平定し関東へ帰参、助親を召し出すが、助親はこれまでの頼朝への仕打ちから処罰を逃れ難いことを悟り、切腹する（巻三）。物語は再び頼朝から離れ、河津祐通の遺児、兄の一万と弟の<sup>はこお</sup>宮王の、「貧しく不遇な若者たちの物語」がはじまる。敵の宮藤祐経は頼朝の寵臣として出世を遂げている。一万は元服して曾我十郎助成（祐成）となり、<sup>すけな</sup>宮王は母の強い意向で箱根権現での仏道修行の道へと入らせられる。箱根権現では宮王と敵の宮藤助経とがはじめて遭遇する。やがて正式に僧となる前夜、宮王は箱根を抜け出して十郎のもとを訪れ、敵討のために元服することを望み、兄と共に北条時政を頼っていく（巻四）。時政を烏帽子親に元服した宮王は、曾我五郎時宗（時致）と名のり、出家を望んでいた母の勘気をこうむる。異父兄の京の小次郎を敵討に誘うも拒絶され、小次郎から兄弟の宿意を伝え聞いた母は兄弟に幾度も断念するよう説諭する。それでも鎌倉と京を往来する宮藤祐経を狙う兄弟であったが、その過程で兄十郎が宿場の一つ大磯の遊女虎と睦み合うようになる。物語はここから頼朝の号令による大規模な「狩場の物語」へと進んでいく。浅間山の麓、三原野の狩りが行われ（巻五）、そして富士山の麓、富士野の狩りが予告される。狩りの騒ぎに紛れて敵討を狙う兄弟であったが隙がなく実行できない。しかし来るべき富士野の狩りでは好機を探るのではなく、決死の覚悟で敵討の断行を心に誓う。従兄弟の三浦余一を敵討に誘うがこれも拒絶される（巻六）。母をはじめとする縁者との、それと知らせない別れを済ませ、富士野へと向かう。途中箱根権現で弟五郎のかつての師匠、別当から源氏ゆかりの宝刀を授けられ、三嶋大社でも敵討成就を祈願し、狩りへと加わっていく（巻七）。大規模な狩りが催される中、宿所の様子をうかがう兄十郎は、宮藤助経に呼び止められ、酒を振る舞われる。兄弟揃っての敵討を目指す十郎は、その場では決断せず退去する（巻八）。そしていよいよ「敵討ちの物語」となる。夜ふけに宿所に踏み込んだ兄

弟は、頼朝の宿直所で酔いつぶれる宮藤助経を、その場にいた王藤内おうとうないもろとも殺害し、敵討の本懷を遂げる。大声で名のりをあげた兄弟に対し、頼朝麾下の御家人衆とのあいだで乱戦となる（いわゆる「十番切」）。やがて兄十郎は縁者でもある新田四郎忠常に討たれ、弟五郎に「頼朝殿の見参に入るべし」と命令して絶命する。奮戦の果てに女装した太郎助という頼朝の近習に取り押さえられた五郎は、翌朝頼朝の尋問に対して悪びれる様子もなく啖呵を切り、頼朝をはじめとする心ある武士たちの称讃を受ける。五郎の身柄は助経の遺児犬房に委ねられ、筑紫仲太によって処刑される（巻九）。兄弟絶命の報を受けた曽我では母をはじめとする人々が悲嘆に暮れるが、やがて大磯の虎が曽我を訪れ、兄弟の母と共に箱根権現で出家する。虎は富士野をはじめとする兄弟由縁の地や諸国をめぐり、鎮魂の祈りを捧げていく。「女たちの物語」ともいふべきこの物語の末部は、四十年以上あとの虎の往生を記して閉じられる（巻十）。

『曽我物語』が全体として何を成就した物語になっているのかを検討するにあたり、ここではまず物語の終局に位置する虎の往生を見ておこう。

その後虎はいよいよ弥陀本願みだ ほんがんを憑たのみて年月としづきを送りける程に、ある晩頃くれつかたに御堂みどうの大門に立ち出いでて、昔の事どもを思おもひ連つづけて涙を流す折節おりふし、庭の桜の本立斜もとだちなめに小枝こえだが下がりたるを十郎が躰すがたと見なして、走り寄り取り付かむとすれども、ただ徒いたづらの木の枝なれば低様ひさきに倒れにけり。その時より病付やまひづきて、少病少悩にして、生年六十四歳と申すに大往生をぞ遂げにける。（巻十）<sup>(7)</sup>

十九歳で出家してから、その生涯のすべてを兄弟の鎮魂の勤行にささげた虎の最期は、「少病少悩」という往生の定型句を伴って、安らかでめでたいものとして描かれている。しかし、その契機となったのが、桜の花を、はるか昔に死んだ十郎の姿と見間違えたことによると記されるとき、果たしてこの死が、何ものにも心乱されない臨終正念の様であるのか、ということに疑問を抱かざるを得ない。無論、『曽我物語』の成立に

関わった浄土宗の唱導僧・談義僧が盛んに営んだ春の彼岸会との関わりのなかで、虎の往生の場面の中に桜が用いられたという側面もあろう<sup>(8)</sup>。だが、その美しさによって妖しく人を惑わす桜に、いないはずの人物の幻影を見、それに惑わされて迎える死が、果たして願わしい往生のすがたといえるか、という疑念は晴れないのである。

この問題を念頭に置きつつ、今度は『曾我物語』の敵討の初発点に立ち戻ろう。五郎は捕縛された後、頼朝から敵討が「年来の存知か。また、今、俄に思ひ出したる事か」、すなわち宿願か、衝動的なものかと問われて、何を今さら（「事浅くも承り候ものかな」）と答えつつ、「心を懸けて躬ひ候ひし事は九つ七つの年より長太の今に至るまで思ひ忘れたる日も候はず」<sup>(9)</sup>と、長年の宿願であったことを主張する。兄弟にとって敵討の初発点は、父を失った五歳三歳のときではなく、それを意識した「九つ七つ」のときとされている。兄弟が九歳七歳だったときのエピソードとしては、前半の屈指の名場面ともされる、空飛ぶ雁を見て父の不在を嘯みしめる場面が思い起こされる。

かくて春も過ぎ夏も闌けければ、秋の<sup>なかに</sup>中半にもなりにけり。九月十三夜の月の<sup>くさ</sup>曲もなかりけるに、兄弟二人庭に出でて遊びける程に五つ列れたる雁<sup>かりがね</sup>音の、南を指して飛びけるを見て、兄の一万は弟の<sup>つ</sup>管王に合ひて、「<sup>あれ</sup>爰見給へ、<sup>そら</sup>管王殿。天を飛ぶ<sup>つばき</sup>翅だにも己らが友こそ<sup>おのれ</sup>列れて行け。別の翅をば交へざりけり。五つ列れたる鳥の中に、一つは父、一つは母、残り三つは子共にてぞあるらむ。されば、物を云はぬ<sup>ちくしよう</sup>畜生そらかのごとし。況んや我らは<sup>じんりん</sup>人倫に生を受けて、和殿は弟とて七歳になる。我は兄とて九つになるぞかし。しかれば母はまことの母なれども、曾我殿はまことの父にてなきこそ口惜しけれ。我らが父をば<sup>かわづどの</sup>河津殿と申すなりけん。……」（巻四）<sup>(10)</sup>

この場面では、月を背景とし、空飛ぶ鳥を見て兄弟が、自分たちの家族共同体の欠損を自覚している。同様の描写は、たとえば説経節『かるかや』などにも見られる。『かるかや』では遁世してしまった父<sup>かるかやどうしん</sup>荻萱道心の不在を、子の石童丸<sup>いしどうまる</sup>が庭に巢を作り雛を養育する燕を見て、「あの如

くに天を飛ぶ燕さよ、地を這ふけだもの、ろうか山野のうろくづまでも、父よ母よとましますが、千代鶴姫や石童丸には、母という字ましませど、父といふ字がござないよ」<sup>(11)</sup>と、父の不在を感じ取る。

大変よく似た表現だが大きな違いは、『曾我物語』が実際に空を飛ぶ雁を見ているのに対し、『かるかや』は巢で営まれる燕の親鳥と雛に疑似的な人間家族共同体を見ている点である。いずれが家族共同体を強く想起させるかといえ、実際に雛を養育している燕の巣の様子の方が父母と子供の仲睦まじさを突きつけてくることになるだろう。どこかからどこかへと飛んで行く一団の雁を用いた『曾我物語』には、何らかもう一つの要素が加わっているとみるべきである。それは次の箇所、助親に抱かれながら死んでいく助通の、父子の別れを記す場面に付される文言を読み重ねてみるとはっきりする。

六親九族一切の親しみの中に、親となり子となる恩愛の昵びに等しき事かはまたもあるべき。身体髪膚を父母に受けて、手足骨肉二親に別れたり。故に高きも賤しきも、人の一大事は親の中・子の中なり。されば存日の間、平生の程、一期心に懸るは親の御事、生涯恋ふるは子の面影なり。自ら縁に随て、互ひに遠き境に在る時も、山を超え国を隔て雲も霞も遥かなれども、恩慮俱に替ることなし。袂を渡る嵐も、そなたの風は馴かしく、雲井を過る翅なれどもその里を懸くれば昵じく、喜びありと聞いては同じくこれを喜び、嘆きあらば告げてまたこれを嘆く。およそ、鹿の音・虫の声、終りと思へば哀れなり。六月の郭公・九月の鶯、名残を慕はぬ人やはある。恩愛の昵びにあらねども、銀漢の月の西に傾けば、請け取る山は恨めしく、親子の契にはあらねども、金谷苑の桜の枝を散る、渡る嵐を妬むぞかし。倍して成人の子に後れたる助親が嘆き、喩へ遺るべき方ぞなき。（巻二）<sup>(12)</sup>

親子といえど、やむを得ず（「自から縁に随て」）境を隔てて暮らすことはある。別々の場所にいながらも親子なら、親のいる方角、子のいる方角から、吹いてくる風や飛んでくる鳥をよすがとして、互いの存在を

感じ合う。鳥は『曾我物語』において、異境にあるかけがえのない親子をつなぐよすがとして言及されている。また、郭公や鶯の季節が終わり、月が山の端に沈み、桜が晩春の嵐に散ることは、親と子というそれぞれ限られた時を生きる者が、老少不定の現実において、後れ先立つ生死の別れの比喩として用いられる。鳥や月や桜は、親子というかけがえのない関係にある者との時間的隔たりを思い起こさせるものである。しかし、一方で季節がめぐり時間がめぐれば、鳥や月や桜とは再会することができる。親子の生死の別れはそうはいかない。この場面では子（河津三郎）が親（伊東助親）に先立つ悲しみ、本来の順序を違えた、決して遡ることのできない時の流れとその前での人間の無力さが「倍して」という類推を働かせて言い取られている。親子の間での死別、とりわけ子が親に先立つ別れに対して、桜や月は一時的な別れであるにも関わらず人々に悲しみをもよおさせる類推の基準を与えている。人々は桜や月をとおして、子が親に先立つ別れの隔絶を類推する手がかりを獲得するのである。『曾我物語』は、兄弟が月を背景に空飛ぶ雁を見たり、虎が桜の花に抱きつこうとしたりする場面の前に、離ればなれになったかけがえのない人との空間的隔たりをつなぐもの、時間的隔たりを意識させるものとしての花鳥風月<sup>(13)</sup>について言及しているのである。

この表現をふまえて、物語末部の虎の往生の場面を検討すれば、桜の花を死んだ十郎と見間違ふことは、幻視であるにせよ、幸福な再会である。死別は決して再会を許さない。それにも関わらず、めぐってきた桜の季節に、後れ先立つた時間的隔たりが飛び越えられたかのように感じられているのである。その幸福さゆえに、仏教的な臨終正念の相とは異なりつつも、虎の往生が疑いなく受けいれられてゆく。一方、敵討の初発点において、月を背景として、空飛ぶ雁を見ながら、幼い兄弟は空間的時間的に隔たった父を一切感じる事ができていない。父はこの月として自分たちを見守ってくれている、とか、あの雁の飛び行く先には父がいるかもしれない、といったことは少しも想起されず、『かるかや』同様に、ただ父のいないことの「口惜し」さだけが意識される。この場面の直前には幼い弟宮王が、父が仏となったというのがどこにいるのか、という問いを母に向けて発している。問いとしては父の在所を想定する



ことは可能であったのである。しかしこの問いは、母によって、お前の父は曾我殿しかいない、と否定された。そしてこの場面においても、月や鳥は幼い兄弟に、亡き父の居場所、死者の靈魂の坐す境界を想起させはしないのである。

物語は、死者と完全に断絶してしまっている兄弟のありようからはじまり、敵討を経て、死者との幸福な再会を幻視しながら安らかに往生する虎のありようで閉じられる。だとすれば『曾我物語』の到達点は、死者とのつながり、時間的空間的に完全に隔たっていても結ばれ続ける絆という意味でのつながりを獲得するという点にあったのではないかと考えることができる。幼い兄弟にとっての父の非業の死が極めて異常な事態であったとするならば、それは異常から通常への回帰、そしてつながりの獲得ではなく回復ということになる。兄弟の敵討は、死者とのつながりの回復をもたらすのに、決定的な意味を有する営みであったと押さえることができる<sup>(14)</sup>。

しかし、冒頭でも述べたとおり、兄弟の敵討がその回復のすべてをもたらしたわけではない。兄弟が見た空飛ぶ雁と、虎の往生の場面での桜とは、完全に反転しているわけではなく、いくつかのずれが生じているからである。そのずれこそが、曾我兄弟の敵討にとって欠くべからざる要素であり、また多くの人々をこの物語に惹きつけるゆえんのものである。次に、兄弟が敵討へと向かう長い時間の、彼らの心情を追い、そのずれの原因を特定したい。

## 2、不可知の対象とのつながりを求めて ― 「鞠」と「縄」

空飛ぶ雁を見る兄弟と、桜に取り付き往生する虎とのあいだにあるずれとは、たとえば、花鳥風月をよすがとしてつながる対象の具象性をあげることができる。虎にとって、亡き十郎はかけがえのない想い人であり、四十余年の時を隔ててもなお、そのイメージが失われることはない。一方、兄弟にとって父助通は、ものごころがつく前に接したにすぎない、伝聞をとおしてしかその存在を意識することができない対象でしかない（「我らが父をば河津殿と申すなりけん」）。連なって飛ぶ雁の一団から

亡父を想起しているように、兄弟にとっては直接父が偲ばれるのではなく、父のいない自分たちが自覚されるにすぎないのである。このことは『曾我物語』においては兄弟が敵討の成就まで至る成長の過程を描く際に一貫して保持されている。以下は空飛ぶ雁を見ながら弟管王に語りかける兄一万の言葉の続きである。

「……されば父だにも憂世に在さば馬鞍をも賜ひつつ、弓矢をも持てなんと云はば、今は思ふやうに物を射行きてむ。我らより少き者だにも馬鞍を持て物を射行く事の恨悩しさよ。これらの事どもを思ひ連くれば、いつよりも今夜は父御前の恋しく御在すぞや」とて袖を顔に当てければ、弟の管王も小ざかしう額を合せて泣き居たり。（巻四）<sup>(15)</sup>

兄弟にとって父を「恋しく」思う気持ちは、同年代や年下の他家の子どもたちが彼らの父から武具を与えられ、わがもの顔をしていることを「恨悩し」く思い続けることによって募っていくものである。ここで注意しなければならないのは、直接的に父の存命そのもの、たとえば父が馬や弓の扱い、弓馬の道の手ほどきをしてくれることを期待しているわけではないことである。あくまで「馬鞍」や「弓矢」という武具、すなわち自分たちの物質的な欠乏だけをとおしてしか、父を想起することは許されない。物質的に恵まれた他家の子どもたちに憧れ、その差が埋められることを望みえない自分たちの境遇を思い知り引け目を感じることに、それが兄弟の羨ましさをのこしている当体である。

問題は、こうした物質的な欠乏による羨ましさが、どのようにして敵討を目指す決意、宮藤助経への恨みへと発展していくかである。もちろん単純に考えれば、引け目を感じざるをえない境遇へと自分たちを追いやった原因、その助経が憎悪の対象になってくるということであろう。管王が箱根権現で仏道修行の日々を過ごす段において、ともに修行する幼少の者たちが両親両方からの手紙を受け取っていることに対して、おのれは「この三箇年が間この御山にありつるに、常には母の御文ばかりを見て父の御文とて未だその手跡を見ぬこそ口惜しけれ。これに付けて

も敵の助経こそ恨めしけれ。」（巻四）<sup>(16)</sup>と漏らしている箇所が、この物語の中ではほとんど唯一、羨ましさから恨みへと進んでいく心情を示した表現である。

このとき、たとえば敵討の一つの典型である、非業の死を遂げた者の無念を晴らすために、死の瞬間に抱いたであろう恨みを引き受けて、敵討がなされるという形<sup>(17)</sup>を、兄弟のそれがとっていないことが注目される。兄弟の助経に対する「恨めし」さは、父が抱いた恨みではなく、兄弟自身が抱く恨みである。そしてそれは父の不在による物質的な欠乏からくる引け目に端を発する情念である。このように見るとき、兄弟ははたして父に対して「献身的に奉仕」しているのかということ自体が疑われてくる。

だが、それは無理からぬことと言わねばならない。すでに見たとおり、兄弟にとって父は、そのものとしてはいかなる具象性をも持たない対象であった。空飛ぶ雁や同行の児たちの持つ手紙をとおして、父の不在、自分たちの家族共同体が普通とは異なるということはわかっても、それを実感として確かめられるのは、あくまで自分たちをとおしてでしかなかったのである。兄弟自身の恨みから敵討が目指されることはたしかに「献身」とは言いがたい。その意味では、兄弟の敵討は、純粋に父のためになされるのではないということになる。しかし、むしろ逆に、それとして強く意識することができない対象、不可知の父という対象に対して、敵討を目指すということで関わっていこうとすることしか、兄弟には許されていないのである。父のために敵討をするのではなく、敵討をすることのみが父との関わりにおいてなされうることのすべて、父との関わりをつなぐわずかな可能性なのである。兄弟が幼き日から敵討を遂げるまでたゆまず恨みの心を持続しつづけたならば、それは不可知の父とのつながりを片時も忘れず求め続けた、やはり「献身」のありようの一つと見なすことは許されよう。

このことを確かめるために、もう少し丁寧に兄弟の心情の変化を追ってみる。父からの手紙がないことから、敵の助経に対する「恨めし」さをはじめて意識した菅王は、箱根権現に「敵助経の軀を見せしめ」<sup>(18)</sup>

よと祈念する。その功験であろうか、一か月も経たぬうちに、頼朝の箱根参詣に同行して宮藤助経が箱根権現を訪れる。宮王は法事の末席に列なり、隣の僧に、居並ぶ御家人のうちどれが宮藤助経かを確かめ、次のように問う。

「この人は故河津殿に似たる所やある」と問ひければ、かの僧、「少しも似させ給はず。正しく兄弟なれども似たる事は少くこそ候へ。まして従父<sup>いとこ</sup>などになりぬれば、必ずしも似させ給ふべきにあらず。……」（巻四）<sup>(19)</sup>

まだ十三歳にすぎない宮王が敵の助経にまで亡き父の面影を求めてしまうことにあわれさが漂う箇所であるが、当の宮王にとってみれば縁者でもある助経こそが不可知の父に具象性を与える手がかりであり、自分には欠落している父の輪郭を求める切実さを示した問いかけでもあろう。しかし助経は父とは似ておらず、有力な手がかりとはならない。にも関わらず、この邂逅を機に、宮王は「明けても暮れても只助経が事のみ思ひ居<sup>お</sup>」<sup>(20)</sup>る生活をはじめることになる。

宮王は助経に呼び止められ、会話を交わす。隙あらばと助経の様子をうかがうが、大人である助経に機先を制され、斬りかかることができない。結局、このときに敵討を果たすことは叶わなかった。宮王はさらに箱根権現に祈願する。

その後は一字をも忘れじと嗜み思ひし経論正教<sup>きんろんしやうきやう</sup>を開きつつ、ただこの事のみぞ思ひける。「たとひ今度こそ空しく止みぬとも、あり経て後も必ず敵の助経をば我が手に懸けさせ給へ、権現。もし叶ふまじくは我身をば怨鞠<sup>おんきく</sup>に挙げて蹴殺し給へ」とぞ祈念しける。（巻四）<sup>(21)</sup>

ここでは「鞠」という表現が用いられていることに着目したい。「怨鞠に挙げて蹴殺し給へ」という祈願の文言は、かならずしも定型句的な表現ではなく、『曾我物語』が成立したと目される鎌倉時代後期の武家

社会における蹴鞠の流行からきたもの、あるいはそれが競技としてはっきり勝負がつくイメージからきたものであるとも言われる<sup>(22)</sup>。たしかにここでは敵討が成就しなかった場合に、という条件のもとで、自分を恨みの鞠へと変じさせ、高く放り上げて蹴殺して欲しい、と願っているのであって、現に自身が恨みの鞠であるということではさしあたりない。しかしまた、現状からまったく連想されないイメージをもって表現されることもないであろう。祈念の主眼が蹴殺されること、命をとられることにあるならば、管王の現状は恨みの鞠の一步手前であると見てよい。他の何ごとをも眼中にいれず、ただひとかたまりの恨み、「鞠」であり続けようとする管王の姿勢は、元服後、彼が兄に対してしばしば口にする「時宗においては、思ひ切りたる」<sup>(23)</sup>という自己認定とも整合しており、うってつけの表現である。それと同時に、「鞠」は蹴り上げられたときに、思いがけず、どこに飛んで行くかわからない、頼りないものという形容にもなりうる。中空にある「鞠」の何ものにもしばられていない様子は、たしかな手ごたえのない対象である父を胸に目指される敵討そのものと類比的である。敵討をすることで父の恨みが晴れるといった安定した論理、父とのつながりは、曾我兄弟には所与のものではないのである。

おのを「鞠」に例えて神仏に祈願する表現は、富士野の狩りに赴く直前の、箱根権現と三嶋大社での祈願の際にも見えている（巻七）<sup>(24)</sup>。この「鞠」という表現にとって、対照的なものとして現われてくるのは、兄弟が敵討を遂げ、第五郎が捕縛された際に、彼が誇って声高に叫ぶ「縄」という表現である。

千すぢの縄は、着かば付け、何の苦かあるべき。父のために付たる縄なれば孝養報恩謝徳闘諍の名聞にてこそあらめ。（巻九）<sup>(25)</sup>

敵討の翌朝、頼朝の尋問の場へと召し出される五郎に対し、縁者の御家人たちが、見事敵討を遂げた五郎を縄で拘束するのはあまりの仕打ちだと免除を申し出ようとする素振りに対し、五郎はいらぬおせつかいだと一喝する。みずからを縛めるこの縄こそ「名聞」、すなわち名誉であ

り、何ら苦とするものではないというのである。幼少期には不在によって物質的欠乏とそこからくる引け目をおしてしか感じられなかった父が、敵討を遂げるにより他に誇る名誉を構成する欠くべからざる要素として（「父のために」）、以前よりは格段にたしかなものとして五郎には感じられている。頼朝の宿所で行った狼藉に対する罪を示すはずの「縄」は、不可知の対象に向けての敵討を目指すという恨みのかたまり、「鞠」としての自己の不安定な危うさを、父の方向に向けて統御しつながらゆく「縄」として、このあとも二度三度と執拗に誇られることになる<sup>(26)</sup>。それは、頼朝の御前はばからずしてやったりという功績の誇示ではなく、求め続けてようやく手に入れた不可知の父とのつながりを確かめる手がかりを獲得したことに対する狂喜と捉えるべきだろう。

### 3、兄弟の敵討がしのこしたものの

冒頭にも述べたとおり、『曾我物語』はそれとして兄弟の敵討の成就を語るが、その敵討だけでこの物語が到達した、死者とのつながりの回復という地点まで至ったわけではない。敵討の成就が何かを残してしまっていることは、兄弟の死を描く表現において暗示されている。

兄十郎は、敵討の後、名のりをあげて御家人たちと斬り合うが、誰もが深夜の突然のことに狼狽して不覚悟の醜態をさらしたので、これといった相手を見出せずにいた。そんな中で、兄弟の親類でもある新田四郎忠常という好敵手とめぐり会い、忠常との戦いの果てに討死する。宿願の敵討を遂げ、たしかな相手との戦いの中で死を迎えるという十郎の死に様は、武士としては十全なものであるようにも思われる。ところが十郎の死の場面は次の一文で閉じられる。

五つの年より泣き悲しみし心の暗<sup>ぐみ</sup>は今こそ了<sup>はてしに</sup>死とはなりにけれ。  
(巻九)<sup>(27)</sup>

「心の暗」という表現は、前節において見たように、不在を泣き悲しんだ父が、まさに闇のように不可知なものであり、その闇としての父を

心に抱きつつ生涯を閉じたことを指している。もちろん「了」の字を和歌における掛詞のようにとって、闇が果て、死に果てたととる可能性もあるだろうが<sup>(28)</sup>、そうだとすると闇は晴れることなく、そのままのまようやく終わりになっただけである。人生の目標を遂げ、武士として望ましい死を迎えたという華々しさを加える表現は見出せない。

弟五郎は、助経の遺児、犬房に引き渡される際、周囲に垣をなす武士たちに向かって、インド、中国、日本の故事を引き、敵討を遂げた者がその死に際して往生を想起させる奇瑞を示すこと、たとえば紫雲が立ちのぼったりする事例を挙げ、次のように高言する。

「……されば今、時宗も父のために命を捨てむ折節なれば、敵の手に渡され首を誅ねられける時なれば、諸天善神王等、殊に堅牢地神、別しては伊豆・宮根・三島の大明神、足柄・富士浅間の大菩薩も定めて首の座には影向を垂れて時宗を待ち給ふらむものを。……」  
(巻九)<sup>(29)</sup>

この高言は、心ある武士たちの涙を誘うが、すでに見たとおり、五郎は筑紫仲太によって残酷な殺され方をし、彼があげた故事にあるような奇瑞も、神仏の化身の来臨も描写されない。兄弟の死はあわれを誘うものではあっても、めでたいものとして華々しく飾られることはないのである。

この原因を、もちろん仏教的な罪業観に求め、敵討といっても殺生の罪は免れない、という点に求めて済ますことも可能であろう。しかし、本稿のこれまでの検討を踏まえ、より深い次元でその原因を探るならば、次の二点をあげることができる。

第一に、死んだ父と兄弟とは、依然としてたしかにつながったとは言えない地点に留まっているということである。五郎の身体を縛める「縄」は、まずさしあたりは頼朝によって与えられた「縄」である。五郎はたしかにつながりの一端を身に纏っているが、もう一端が父へとつながっているかは、この世にあるかぎり、確かめられないのである。父とのつながりが、まったくの闇のままに死んだ十郎に比べて、父とつながるは

ずと信じられる手がかりを得た五郎の死は相対的に明るい、さりとてみずから確信する以上の何かを手にしたわけではない。ここで改めて、生と死との隔たりの深さが思い知られるのである。

第二に、不可知なままに十七年の長きにわたって、羨み、恨むという仕方で、父とのつながりを求め続けた兄弟の苦の生涯が、それと比してあまりにあっけない敵討の成就だけで昇華されるものではなかったということである。兄弟は、父を「闇」のままに求め、それゆえ不安定な理屈の動機のまま、敵討への志を一切変質させることなく維持し続けた。父母を見知っていながら、そこまで真摯に親子のつながりを求められずにいる一般の人々にくらべて、兄弟の生涯は突出している。尋常ならざる苦を昇華するのは、大磯の虎のような残された人々であり、『曾我物語』を享受する一般の人々の営みをまたねばならない。

後者のように考えてくると、『曾我物語』は「献身の道德」の表現であるとみるよりは、同じく和辻哲郎が室町物語の本地物の分析で提出した「苦しむ神」の物語<sup>(30)</sup>として見る方が適切であるようにも思われる。『熊野の本地』において、首を失いつつも我が子に三年にわたって乳を出し続けた「せんかう女御」と、不可知の亡父とのつながりを十七年にわたって求め続けた兄弟とは、極めて類比的である。「苦しむ神」の物語としての『曾我物語』についての検討は別の機会に求めたい。

## 註

- (1) 『曾我物語』からの引用は、青木晃・池田敬子・北川忠彦・福田晃編『真名本曾我物語』1・2（東洋文庫、平凡社、1987年）を用いる。ただし、一部の表記については、角川源義編『妙本寺本曾我物語』（角川書店、1969年）の原漢文などを参照して改めた。なお、『曾我物語』は現存諸本の形になるまでにさまざまな成長・発展を遂げたテキストである。主に民俗学の立場からの研究によって、箱根や伊豆を中心とする宗教環境の中で現存の真名本が成立し（14c後半～15c前半、南北朝から室町前期）、後に真名本の前段階の形態（鎌倉末期に成立か）から枝分かれして、各場面に趣向を凝らすような手の加えられた仮名本諸本が派生していったといわれる。仮名本は文飾の結果、全体の構成



『曾我物語』の敵討―〈死者との関係の回復〉の物語（木澤景）

を損なっている面もあるとされる（梶原正昭・大津雄一・野中哲照訳注『曾我物語』新編日本古典文学全集、小学館、2002年、解説400頁）。ゆえに本稿では全体の構成を保ちつつ、古態を残すともいわれる真名本を用いることにした。

- (2) 和辻哲郎『日本倫理思想史（二）』（岩波文庫、2011年）429頁。なお和辻が用いたのは仮名本（前注参照）であり、「祖父祐親」とあるのは真名本では兄弟の祖父伊東助親のことである。以後、固有名表記は基本的に真名本の記載による。
- (3) 同上427頁。
- (4) なお、和辻は「後期武家時代における倫理思想」を説く段では、江戸時代の仇討ちの問題を扱う際に、「曾我物語や義経記の伝統」として「献身の道徳」の持続を指摘する。この箇所では、たとえば忠臣蔵が、新時代の儒教的「士道」のみならず、旧来の武士の習いの立場に立つ「武士道」からも評価されないものであり、称讃を惜しまなかったのは「献身の道徳」の伝統を担う庶民層であった、という重要な指摘、すなわち敵討をひとまずは武士の倫理思想とは分けて考えねばならないという指摘をしている。しかし、西鶴の『武道伝来記』に扱われる敵討について、親の敵を討つということが、それ自身に意義を持ち、絶対的な義務と目されるようになっていくことを、「曾我物語の伝統」ともしており、ここでは、敵討それ自体ではなく、亡父への献身こそに意義がある、としていた『曾我物語』の分析からは、その結論が少しく変容しているようにも思われる。『日本倫理思想史（三）』（岩波文庫、2011年）325頁。
- (5) 柳田国男「一目小僧」『底本柳田国男全集 第五巻』（筑摩書房、1968年）149頁。
- (6) 坂井孝一「真名本『曾我物語』の構想と特徴」『曾我物語の史的研究』（吉川弘文館、2014年）18～52頁。
- (7) 『真名本曾我物語2』285頁。
- (8) 福田晃『神道説話集の成立』（三弥井書店、1984年）689頁。
- (9) 『真名本曾我物語2』205～6頁。
- (10) 『真名本曾我物語1』205～6頁。
- (11) 室木弥太郎校注『説教集』（新潮日本古典集成、1977年）33～4頁。
- (12) 『真名本曾我物語1』71～2頁。
- (13) 佐藤正英は神話と和歌を題材に「絶対他物」としての自然が「花鳥風月」とい

う自然として成立してくる消息を論じる中で、たとえばイザナミの醜惡な死体の描写が「古代日本のひとびとにとっての、絶対他物であるところのもののとの出逢いを語っている」とし、「到達可能性」が存在していた「原郷世界」と「現世」との「紐帯」が失われたと人々が意識したときに、「絶対他物」としての自然が、「対象化せられ、美的な存在と化し」、「花鳥風月としての自然のかたちにおいて姿を現わした」とする（佐藤正英「花鳥風月としての自然の成立—『古今集』を中心に」金子武蔵編『自然—倫理学的考察』日本倫理学会論集14,以文社,1979年,131～52頁）。『曽我物語』の鳥や花は、死が「現世の側にとりこめられ」てなお、すなわち神話の時代の人々が出逢った「絶対他物」としての死が相対化されたのちにも、変質した名残りとしてのみの「紐帯」としての機能をわずかに留めている自然の景物であるともいえよう。

- (14) 敵討を日常への回復、回帰と考えるとき思い起こされるのは、日本人が古代において敵討をどのように捕えていたかに関する折口信夫の指摘である。折口は敵討を「死者が神に対して、負わなければならない贖い<sup>あがな</sup>を、死んでしまっているのだから、その生きている家族親族の者が、代ってする」ものとし、「死人が血を出して罪に触れたことを贖うために、その親族の者が斬り殺すわけで、そうする事によって、贖いが完了する事になるのです。いわば、仇討ちは祓えの一種だということになるのです。それをしないと、罪障が消滅しないのです」とする（「仇討ちのおくろあ」『折口信夫全集 十五巻』中央公論社,1965年,380～1頁）。
- (15) 『真名本曽我物語1』206頁。
- (16) 同上214頁。
- (17) たとえば「浅野内匠家来口上書」には「故に今夜上野君に謁して、敢へてその首を請ひ、以て寡君の志を継ぐのみ。」との文言があったという。室鳩巢『赤穂義人録』上 石井紫郎校注『近世武家思想』（日本思想大系,岩波書店,1974年）303頁。
- (18) 『真名本曽我物語1』218頁。
- (19) 同上221頁。
- (20) 同上229頁。
- (21) 同上228頁。
- (22) 稲葉二柄『『曽我物語』の文芸世界—仇討物語としての構造』梶原正昭編『曾

我・義経記の世界』（軍記文学研究叢書、汲古書院、1997年）97～8頁。

(23) 『真名本曽我物語1』271頁。

(24) 『真名本曽我物語2』82,94頁。

(25) 同上204頁。

(26) 「この縄をば善の縄とは思ひ給はぬか。生年三歳と申せし時、父に別れて後、七歳と申せし秋のころより心に懸けて躬ひし甲斐有て、夕部敵の助経を討ち勝して着いたる所の縄なれば、全く恥とも思はぬものをや。」（巻九）同 204頁。「されば、時宗が身に付くところの縄は善の縄なるべし。仍て各々、善の縄に手を懸けよや」同 217頁。

(27) 同上200頁。

(28) 『真名本曽我物語2』巻九 注44 229頁。

(29) 同上217頁。

(30) 和辻哲郎の「苦しむ神」についての言及は、『尊皇思想とその伝統』（『和辻哲郎全集』第十四巻、岩波書店、1962年、初版1943年）143～9頁、「埋もれた日本―キリシタン渡来時代前後における日本の思想的状況」（『和辻哲郎全集』第三巻、岩波書店、1962年、初出1951年）387～92頁、『日本倫理思想史』（岩波文庫、（二）、2011年、初版1952年）436～47頁、『歌舞伎と操り浄瑠璃』（『和辻哲郎全集』第十六巻、岩波書店、1963年、初版1955年）150,266頁、などがある。たとえば次のように言われる。「今この神社あるいは仏寺において、靈験あらたかな神あるいは仏として祀られている超自然者が、かつては人間にあつて非常な苦難を受けたという筋である。その苦難が人間救済のための罪の贖いという意味を持っている、という思想は、ここには存しない。しかし人々を救い得る神や仏が、かつては自分たちと同じこの世の苦しみを自分たち以上に烈しく味わったのだという考えは、結果としては、罪の贖いに近い効果をあげたであろうと思われる。こういう本地の物語、すなわち苦しむ神々の物語が、非常な歓迎を受けたという情勢の中から、説経節が誕生して来たことは、疑いを容れぬであろう」（『歌舞伎と操り浄瑠璃』）。