「平家物語」の重層構造

1 反逆する〈物語〉1

高木信

①

学位申請論文

『平家物語』の重層構造

―反逆する〈物語〉―

高木　信

【目次】

【凡例】

※【引用・参考文献】は各節ごとの末尾に付した。実際に引用・参照した文献の年次で示したが、初出年次は矢印で示してある。例外として、第一節があるが、ここでのみ研究史という性質上、初出で年次を示した。矢印で実際に引用・参照した文献の年次を示した。

※本文の引用・参照は、

『平家物語』諸本が

覚一本は、小学館古典文学全集『平家物語　(1)・(2)』に、

延慶本は、勉誠社『延慶本平家物語　本文編　上・下』に、

屋代本は、新典社『屋代本高野本対照　平家物語　一～三』に、

百二十句本は、新潮日本古典集成『平家物語　上・中・下』に、

四部本は、斯道文庫本および、高山編有精堂『訓読　四部合戦状本平家物語』に、

源平盛衰記は、三弥井書店『源平盛衰記　(一)～(四)』および国民文庫本に、

八坂本は、国民文庫本に、

流布本は、講談社文庫に、それぞれよった。表記は私に改めた部分もある。

また、

吾妻鏡は、岩波文庫に、

御伽草子は、岩波文庫に、

ラフカディオ・ハーン『怪談』は、岩波文庫に、

教訓抄は、岩波日本思想大系『古代中世芸術論』に、

玉葉は、名著刊行会『玉葉』に、

愚管抄は、岩波古典文学大系に、

古語拾遺は、岩波文庫に、

古事記は、小学館古典文学全集に、

常山紀談は、有朋堂文庫に、

説経節は、新潮日本古典集成に、

真名本曽我物語は、平凡社・東洋文庫『真名本曽我物語』に、

（ただし、割注として挿入されている訳は省いた。引用文中の割注は全て高木によるものである）

太平記は、新潮日本古典集成に、

徒然草は、新潮日本古典集成に、

日本書紀は、岩波古典文学大系に、

方丈記は、新岩波古典文学大系

舞の本は、新岩波古典文学大系に、

それぞれ依った。表記は私に改めた部分もある。

序章　本書の立場

序章　本書の立場

本書の『平家物語』研究の歴史の中での位置付けについてまず説明せねばなるまい。『平家物語』研究史の全般的な在り様に関しては様々な展望が示されているので（例えば、兵藤（一九八七）・武久（一九九〇）など）、詳しくはそれに譲る。ここでは、本書のような思考・分析が何故『平家物語』研究において必要であったかを中心に述べることにし、研究史の全般に目配りするものではないことを初めに断わっておく。

戦後『平家物語』研究は、歴史社会学派によって進展した。《民衆の力としての語り》という概念を以て、中世軍記物語を分析するものであった。古代的な世界から解放された民衆の「語り」と貴族的な精神文化の出会いの中に『平家物語』は誕生したとする（例えば、石母田（一九五七・一九八五）・谷（一九五七）・永積（一九五六）等）。彼等の提示した「国民文学論」の限界と今日的な受け継ぎの可能性とは、本書第1章①で示したが、一九五〇年代という日本にとって大きな転換期となろうとしていた時代における「国民」という概念が今日的に無効であろうことは云うまでもない。戦前・戦中ナショナリズムとは違う「国民」を打ち出す必然性があったのであるが、民族主義がもつマイノリティ・ナショナリズムや別民族に対する疎外・支配といった植民地主義的な容貌を、「国民」は陰に陽に持たざるを得ないことには、研究者が気付くことの出来ない時代であった。

そこでまず、『平家物語』が享受者層に与えるイデオロギーの分析に向かうことになる。勿論それは単一のイデオロギーなどではない。〈王権の絶対性・正統性の神話〉であり、〈都を中心とした美意識〉であり、〈源氏の始祖神話〉であり、〈涙の政治学＝感性の教育〉であり、〈差別と排除の構造〉である。そして人々はこれらのイデオロギーに呼び掛けられて〈主体〉として屹立することが出来るようになる。これらテクストの網の目のように張りめぐらされた〈意味〉の仕組を考察すること。それを抜きにして、『平家物語』を「国民文学」であるとして称揚することは、『平家物語』の仕組んだ罠にはまるだけだ。

永積（一九五六）のリアリズム理論は、叙事的な原『平家物語』から抒情的な『平家物語』への変化という見取図を提示した。中世叙事詩論は、中世にはありうべき叙事詩は成立せず、叙事詩的『平家物語』が成立したとする。そこから、渥美（一九六一）などの諸本論が展開された。屋代本や四部本、源平闘諍録の古態論が展開されたわけである。山下（一九七二）などもその路線にあるが、聴て四部本古態説は延慶本古態説によって乗り越えられることになる（水原（一九七一））。しかしここで忘れられがちなのは、これらの〈客観〉的研究も実はそれぞれの論者の〈読み〉に支えられたものでしかないということだ。恰も真理があるかのように振る舞う研究者の振舞こそが、〈知〉と〈権力〉を生成していることに無自覚でしかない。真理は作られるのである。その時代時代のエピステーメーによって。『平家物語』が示す事実も、『平家物語』について研究者が示す事実も、結局は〈物語（イストワール）〉でしかない（野家（一九九一））。〈物語＝歴史（ん）〉。しかし多くの文学研究者は、実証こそが〈客観的〉な文学研究であることを信じて疑わない。したがって、自分たちの認識の枠組みを再考することなど考えも及ばないのである。

諸本論・成立論・構想論と展開してきた『平家物語』研究の30年の歩みは、しかし『平家物語』を〈文学〉であると疑わなかった歴史でもある。「『平家物語』の文学としてのすばらしさ」などと云う言葉をよく耳にするが、〈文学〉としての『平家物語』が発見さ

れたのは、明治になってからである。それ以前は芸能であり、歴史書であった。〈文学〉という近代の発明品を以て、『平家物語』を捉え続けてきたのである。勿論それはそれでいい。『平家物語』が近代になって〈文学〉になること、それはあっていいことだ。『源氏物語』を平安朝の貴族たちが扱ったのと同じように扱う必要はない。しかし重要なことは、〈文学〉になるということにある。〈文学〉とはどのようなものかを定義してからでなければ、あるいは〈文学〉の機能・権力性等々をちゃんと押さえた上で、『平家物語』の〈文学〉性を述べることが大切だろう。「『平家物語』は常に／既に〈文学〉である」として、〈文学〉をブラック・ボックスにしてしまってはいけないのではなかろうか。

「〈制度〉としての文学」ということがここ最近声高に叫ばれている。中世文学研究においても、それは同じで、例えば阿部泰郎・黒田彰・牧野和夫・山本ひろ子各氏の仕事は、今まで〈文学〉として認定されていたものを囲っていた境界線をあっというまに破砕した。氷山の一角のように存在していた〈中世文学〉の背後に、巨大な言説群の存在を、言説の貯蔵庫を発見し、それらの言説群の存在なしには、〈中世文学〉は成立し得なかったことを明らかにしたのである。すなわち〈文学〉の無効性の宣言といっても云いだろう。

ここで極言すれば、同一性のみを追いかけるのではなく、〈差異〉を、そして〈差異〉の意味を考えようとするのが本書である。〈差異〉があるから〈同一性〉の反復が可能となるのである。同じ言説であったとしても、コンテクストが違えば違う意味を生成することになる。『平家物語』というコンテクストにおける〈意味生成〉を捉えよう。

本書の思考は、構造主義・ポスト構造主義・ジェンダー批評・ポスト植民地主義批評という現代思想の流れの中で構築された面が強い。ここにおいて重要なことは、〈文学〉かどうかなどではなく、エクリチュールであり、ディスクールであり、ナラティヴであり、テクストであった。構造主義においてテクストの評価はどうでもいいことであったが、ポスト構造主義・ジェンダー批評・ポスト植民地主義批評になるとテクストの評価がついてまわるようになる。本書において評価するのは、ディコンストラクテヴなテクスト、すなわち自らのイデオロギーの無効性を自己言及的に表出し得るテクストである。これはテクストを古い／新しいという図式で切り取る認識とも、歴史に忠実である／歴史離れしているという認識とも異なる位相にある。『平家物語』諸本の研究は重要であると考えるが、それが『平家物語』研究の全てであってよいはずがない。『平家物語』が持つイデオロギーに関しては全く抵抗力のない研究だ。言語構築物が持たざるを得ないイデオロギーは、ぼくたちの日々の生活を陰微に拘束しているものと同一である。象徴界（ラカン〈一九七一〉）・あるいはル・サンボリック（クリステヴァ〈一九九一〉）とは、言語の世界であり、ぼくたちを〈主体Subject〉として馴致する世界なのである。すなわち『平家物語』諸本が産み出されるメカニズム（そこに隠された〈知〉の権力）を明らかにし、『平家物語』が生産する〈意味〉が、ぼくたちを教育＝訓練する力を解明しなければ、ル・サンボリックの中に留まるしかなくなる。言語の〈意味〉の中に留っているものには、言語の持つ権力性を撃つことは出来ないだろう。そこで重要なことは、「詩的言語」ということだと考える。クリステヴァ（一九九一）は、ル・サンボリックが出来上がる時に抑圧されるル・セミオッティック（記号以前）のル・サンボリックへの噴出を重視する。その時ル・サンボリックは破砕され、またル・サンボリックの生成の秘密も明らかにされるだろう。

例えば、兵藤（一九八五）が、始原の平家語りにあった鎮魂性が、比叡山に回収されるこ

とで国家鎮護へと変容する様を考察したこととパラレルな関係として捉えることが出来よう。あるいは大津（一九九〇）が考察した〈物語〉としての『平家物語』とはまさにル・サンボリックな存在である。そしてそこに亀裂が入るとは、ル・セミオッティックによる表層の破砕活動に他なるまい。これらの研究は、それぞれの研究のコンテクストを異にするものの、表層のル・サンボリックの権力性に対するアンチ・テーゼに他ならない。本書の考察の指向性を示すためには、大澤（一九九五）の次の言葉が参考になる。

戦争の超越性は、「民族＝国民」のような共同体の統一性を産み出す力となる。政治学者B・アンダーソンが指摘するように、「無名戦士の墓」が喚起する鬼気せまる創造力ほど、戦争の超越的な力を想起させるものはあるまい。その力は、共同体に所属する限りでの諸個人の固有性を消去し、彼らを匿名化するのだ。／ところが、冨山一郎が『戦場の記憶』（日本経済評論社）で述べるところによると、戦場体験についての証言を収集していると、決して匿名化できない語りに遭遇するのだという。それは、自分の十歩右にいたために狙撃されて即死した友についての語りだったりする。そのような語りは、奇妙な振動の中で、つまりひどい言いよどみを通じて、表明されるしかない。語りが、出来事の個別性にどこまでも拘泥していくため、国民＝民族の物語（国のための犠牲の話）の中に収拾されないからである。／これらの証言は、民族＝国民のような共同体に同化されえない何かが、人間の経験の内に孕まれていることを、示唆している。このような要素の発掘が、戦争の宗教的な魅惑に抗する方法となろう。／無名戦士の墓が表現する共同体の均質化の作用の相補的な対極に、個人のアイデンティティーの閉鎖空間への執着がある。（傍点は原文のまま）

テクストの一義化から逸脱する過剰なるものの存在。しかしここで述べられるような「個人」は中世テクストにおいては、具体的には発見できないだろう。水原（一九七一）はそれが可能だと思っているようだが……。しかし言説の中に、〈過剰なるもの〉を見出すことは出来るのである。〈物語〉に抗する〈物語〉。複数の〈物語〉の闘争としてテクストはある。したがって、『平家物語』をひとりの作者が統御する作品と捉えるのではなく、引用の織物＝テクストとして捉える立場に立つ。バルト（一九七九）は「作者の死」を高らかに宣言し、「読者の誕生」を祝福したのであるが、作者という作品を統一化する主体から解放され、テクストの中に様々なプレ・テクストが成立する時、テクストは流動的なその容貌を示す（本書⑥の「読者の分類」参照）。特に本書では、中心が中心たるために排除し、劣位なものとして周縁へと疎外していったものの主体性を回復し、中心が中心であることの恣意性を明らかにすることに、眼目がある。テクストの〈語る主体〉による鎮魂とは違う〈鎮魂〉を、〈語る主体〉が創造する正統性の神話とは違う〈物語〉を、〈語る主体〉が作り上げようとする〈物語〉とは違う〈物語〉を、テクストに発見する試みである。

本書は『平家物語』を〈テクスト〉として捉え、テクストが抑圧した別の＝複数の〈物語〉をテクストに回復し、テクストの一元的抑圧を解除するものである。そのためには、まずテクストが作り上げようとする一義的〈意味〉の世界を見つめなければならない。そしてその後に、その一義性の恣意性が明らかにされた後、別の〈物語〉がテクストの表層に浮上し、複数の〈物語〉が葛藤していく様を素描した。本書の論述の歩みが、迂遠に見

えるならば、そのためであろう。このように考えると、本書における〈文学〉の定義も自ずから明らかになろう。従来の文学史的な意味で『平家物語』を研究対象とするのではないことは云うまでもないことだが、多義的に展開するエクリチュール、ル・セミオティックによるル・サンボリックの破砕の痕跡が露なテクストをして〈文学〉的テクストと考える。この意味で、本書において『平家物語』（特に覚一本）は〈文学〉になるであろう。

従来の『平家物語』研究の方法と異なり、『源氏物語』研究や近代文学研究の方法に近い方法を本書が採用した理由は以上のようなところにある。ただし、『源氏』研究は、未だ〈文学至上主義〉にあり、〈『源氏』帝国主義〉に留ることは批判されてよいであろう（本書①参照）。テクスト理論は日本に輸入されるや、〈テクスト論〉となり、〈面白い〈読み〉が示されればそれがいいんだ〉という傾向を持つに致った。それは研究主体のイデオロギーを宙吊りにしてしまっただけだ（本書⑥参照）。そのような意味でイデオロギー批評は、テクストを対象にしても、「研究」と云うものを対象にしても、重要な意味を持つものであると考える。

第1章では、『平家物語』が産出する均一の〈意味〉を同時代的なコンテクストと現代的なコンテクスト両方について考察した。〈語る主体〉が捏造しようとする世界を解明しようとしたものである。また、研究主体がテクストの意味生産に関与することを考察した。第2章では、テクストの意味を決定するイデオロギー装置の在り方を見、それが瓦解する様を見た。第3章は、『平家物語』における他民族＝非－都民排除の在り方と、それが恣意的でしかないことを、第4章は『平家物語』における排除の構造の在り方と、その無根拠性を暴露し、そのようなコンテクストで『平家物語』世界を見ると、従来とは違う〈意味〉に出会えることを考察した。

以下に本書の各節のもくろみを示しておく。

第1章　〈日本〉と『平家物語』

①「〈読み〉の変遷－〈日本〉と『平家物語』－」

歴史社会学派の国民文学論を再評価するための土壌を探った。歴史社会学派の思想は研究の現在においては、過去の美しい思い出の如き様相を呈している。しかし「国民」の発見は無意味ではない。「国民」を「国民」であることで評価するわけではないが、『平家物語』が所有する〈暴力性〉を明らかにするためには、〈国民〉概念は重要である。『平家物語』が享受され続けてきたことの意味は何かという問を発する時、〈国民〉形成という問題は無視できまい。それを『平家物語』の文学としてのすばらしさとか、「抒情性」とか、「叙事のなかの抒情」などという近代的美意識に還元してどうなろうか。

②「感性の〈教育〉－公共性を生成する『平家物語』－」

『平家物語』の中で流される涙が、〈語り〉によって、享受者の涙と相同関係となり、享受者に〈感性〉の〈教育〉を施す。『平家物語』が、物語享受者に一定の指向性を与えることで、感性の共同体が形成される。その感性には、〈日本〉という想像上の

共同体を作り上げる機能がある。公共性＝〈秩序〉に、人々が無意識裡に取り込まれている／再生産していることと、『平家物語』は共犯関係にあることを論じた。『平家物語』研究が従来〈文学〉として当たり前のように『平家物語』を扱ってたが、語り物である『平家物語』、あるいは読み本としての『平家物語』がどのような権力装置と化しているかについては、無自覚であったと思えてならない（兵藤（一九八五）参照）。

第2章　『平家物語』イデオロギー批判

③「『平家物語』「剣巻」の〈カタリ〉―正統性の神話が崩壊する瞬間―」

『平家物語』の「剣巻」は、『愚管抄』的な認識と似て、宝剣が海底に沈んでも王権は安泰であると主張するものとして位置付けられる。また構造的には、アマテラス・宝剣を〈聖なるもの〉として形象化する。ところが、スサノヲに退治されたヤマタノヲロチが復活し、宝剣を奪うことにより、王権の正統性は奪われてしまう。このことは覚一本の〈カタリ〉のなかで実現するのであり、他の諸本は「王権の物語」として自らを維持しようとするために様々な不整合を抱え込むことになる。抑圧された〈物語〉が復権する瞬間がある。

④「熊谷直実の〈まなざし〉―『平家物語』の視点と表現―」

覚一本『平家物語』の「敦盛最期」には、読み本系諸本にはみられない「狂言綺語観」が表現されている。この一文が、覚一本の熊谷出家説話の主題的な統一を達成する。それは、語り物文芸の表現の精練と、説話としての完成を保証するものであった。しかし、熊谷の〈まなざし〉に着目する時、〈物語〉が抑圧的に与えてくる主題的な統一は解体されるのである。ここに、覚一本の特徴がある。

第3章　「猫間」の脱構築

⑤「語りの詐術／騙りの技術

―『平家物語』における〈語る主体〉の言説と義仲の言説の衝突―」

覚一本『平家物語』巻第八「猫間」を主な分析対象とし、〈語る主体〉が義仲の言語を〈かたくな〉なものとして都的な言説から差別化し、また食事の作法や牛車の乗り方を〈知らない〉ことで都的な文化から差別する様相を抽出する。しかし〈語る主体〉は、義仲に異質な言語で語らせてはいない。〈語る主体〉と同一の言語表現をさせながら、言語内容のレベルで差別化するのである。すなわち、〈語る主体〉は登場人物の言語を搾取し、〈語る主体〉の専制のもとで物語は構造化されるのである（語りの詐術）。ところで覚一本においては、特に義仲の言説の異常性が強調されることで、〈語る主体〉の言説が義仲の言説に脅かされることになう。義仲を差別化するための言説は、〈知る／知らない〉という二項対立に支えられるものであるが、知る＝優位＝都／知らない＝劣位＝辺境という図式は、都中心の観念でしかないということが義仲自身の言説により明らかにされてしまう。覚一本において、〈語る主体〉の言説の優位性は義仲により無化されてしまう（騙りの技術）。そして、覚一本が所有する登場人物の声と〈語る主体〉の声を衝突させる「騙りの技術」は「語り物」において登

場人物の声を「声色」を使って語る方法と通底している。覚一本は「語り物」として構造的に古態であるといえるのではないか。また、義仲的な視座から、頼朝という源氏神話の始源的存在を相対化することも可能になる。

⑥「「猫間」再読―『平家物語』の重層構造・序説―」

直接的には、水原(一九九四)に対する反論として用意されたものである。『平家物語』は、義仲を「をこの者」として差別化することによって、都中心のイデオロギーを生成・流布させようとする欲望を持つ。しかし覚一本では、その差別化の欲望が自壊するような構造が、義仲の〈声〉により生成される。それは、テクストが重層的に構造化されていることによるのである。テクスト内部の登場人物の〈声〉と、テクストを生成する〈語る主体〉の〈声〉とが、対等に渡りあうことが可能となるのであった。このテクストにおける〈語る主体〉の絶対性の崩壊が、テクストに複数の〈意味〉を生産させる、テクストを複数化するための必要十分条件なのである。

第4章　〈義仲物語〉の構造と機能

⑦「〈義仲物語〉の構造―異人訪問譚からの逸脱―」

平家を追放するために都を訪れる義仲は、〈異人訪問譚〉的な物語を通じで描かれる。異人訪問譚は、共同体に来訪した異人を追放することで、共同体に〈富〉が訪れるあるいは秩序が崩壊して再び秩序が再生するという話型である。義仲を異人として受入れる都は、天皇王権を中心として、義仲を追放し、平家・義仲により崩壊させられた秩序を再生せねばならない。しかし天皇王権にその力はなく、話型の意味生成を生かすことが出来ない。代わりに、義仲を都から追放するのは頼朝＝義経という源氏であり、新しい都の〈王〉が誕生するのである。

⑧「戦場を踊り抜ける―〈鎮魂〉する巴―」

一種のジェンダー批評の試みである。巴と義仲の対話がジェンダーの枠組みを越えて成立する時、与えられた鎮魂ではなく、巴が選びとった義仲鎮魂が成立する。従来のように、オナリ神的な存在として巴を考えることは、男性中心の役割分担に無意識の内に加担するだけでしかない。『平家物語』の〈語る主体〉が割り当てる女性の役割(ジェンダー)の抑圧の中にいるだけだ。ただし、『平家物語』の〈語る主体〉のジェンダーの問題や、フェミニン・エクリチュールの問題などまだ積み残した課題も多い。

⑨「『平家物語』にとって頼朝とは何か―「頼朝の物語」の〈価値〉と〈表現〉―」

頼朝は『平家物語』では描かれていないという消極的評価か、源氏神話の始源的存在であると積極的評価に分裂しながらも、天皇王権と共存・補助する存在として位置付けられてきた。しかし、言語が都的であるが、顔が大きいと評される頼朝像は果たしてそのような評価でよいのであろうか。〈語る主体〉は頼朝を都的な存在として絡め取ろうとするのであろうが、頼朝の「顔が大きい」という身体の異常性がそれを拒絶する。「顔が大きい」とは一種「異常な存在」の表象であるのだ。そしてこのような

頼朝を語ることで、〈語る主体〉が構想する頼朝を補助者とすることで成り立つ〈王権の絶対的物語〉は成立し得なくなる。

『平家物語』テクストを複数化せよ！

【引用・参考文献】

渥美かをる（一九六二）：『平家物語の基礎的研究』（三省堂）
阿部泰郎（一九八四）：「慈童説話の形成－天台即位法の成立をめぐりて－」（「国語国文」一九八四　八・九）
石母田正（一九五七）：『平家物語』（岩波文庫←一九四六）
石母田正（一九八五）：『中世的世界の形成』（岩波新書）
大澤真幸（一九九五）：「読書　近刊・私の収穫」（朝日新聞朝刊一九九五年十一月二六日）
大津雄一（一九九〇）：「義仲考－王権の〈物語〉とその亀裂－」（「日本文学39－7」一九九〇　七）
クリステヴァ（一九九一）：『詩的言語の革命』（勁草書房←一九七四）
黒田　彰（一九八七）：『中世説話の文学史的環境』（和泉書院）
黒田　彰（一九九五）：『中世説話の文学史的環境　続』（和泉書院）
武久　堅（一九九〇）：「解説」（武久堅編『日本文学研究大成　平家物語1』国書刊行会）
谷　宏（一九五七）：『古典とその時代Ⅳ　平家物語』（三一書房）
永積安明（一九五六）：『中世文学の展望』（東京大学出版会）
野家啓一（一九九一）：「物語行為論序説」（『現代哲学の冒険8　物語』岩波書店）
水原　一（一九七一）：『平家物語の形成』（加藤中道館）
水原　一（一九九四）：「「猫間」の論－高木信氏等の研究を批判する－」（『延慶本平家物語考証三』新典社）
兵藤裕己（一九八五）：『語り物序説－「平家」語りの発生と表現－』（有精堂）
兵藤裕己（一九八七）：「解説」（兵藤裕己編『日本文学研究資料新集7　平家物語　語りと原態』有精堂）
バルト，R（一九七九）：「作者の死」（『物語の構造分析』みすず書房←一九六八）
牧野和夫（一九九一）：『中世の説話と学問』（和泉書院）
山下宏明（一九七二）：『平家物語研究序説』（明治書院）
山本ひろ子（一九九三）：『変成譜　中世神仏習合の世界』（岩波書店）
ラカン，J（一九七二）：『エクリ』（弘文堂←一九六〇）

第1章　〈日本〉と『平家物語』

①　〈読み〉の変遷

―〈日本〉と『平家物語』―

一．国民文学論と『平家物語』

国民文学論から始めよう。

本節では、〈日本〉という共同体と『平家物語』の関係の研究史を展望してみようと思う。本書において展開される議論は、〈中心と周縁〉という構造が、実は中心に奉仕する／させられる周縁という構図を常に孕んでいるという事実を明らかにすると同時に、〈中心〉は既に／常にローカルなものでしかなのだが、その事実を隠蔽し、ア・プリオリに〈中心〉であるかのように装い、その絶対性を主張するというメカニズムの解明に向かうものである。そして、〈中心〉としての都という共同体の独自性が、恰も〈日本〉という共同体と相同的であるかのように振る舞うのが『平家物語』というテクストであり、幻想としての均一国家〈日本〉を捏造するのに一役も二役も買っているのである。このような現象を議論する前に、『平家物語』研究における、〈日本〉とは如何なるものであったのかを考察しておくこととが本節の役割である。

アンダーソン（一九八三）は、〈国民〉とはフィクショナルな存在であり、「想像の共同体」であると指摘する。そして、〈国民〉により根拠付けられたところに国民国家は成立する。この分析は近代を対象としたものであり、中世日本に直接還元できる問題設定ではないのであるが、〈国民〉もまた歴史的な過程の中で現実化されているものであることは確認できよう。また同時に、「想像の共同体」とは全ての共同体の性質でもあると云っており、中世日本の〈想像の共同体〉を考える道筋はあるのである。ここで『平家物語』に戻れば、『平家物語』が〈日本〉を如何にテクスト化し、また幻想の国家としての〈日本〉を創造するのに一役買ったかという問題を立てた時、〈日本〉を構成した〈国民〉、あるいは〈日本〉を創造した〈国民〉を切り離すことは出来ない（本書②参照）。このような問題設定をすると、やはり国民文学論から始めるのが妥当であろう。

戦前から国民文学論は存在してはいたのであるが、『平家物語』研究の現在（一九九五年という現在）を準備したものとして、戦後『平家物語』研究を中心に考察してみたい。また、次のような意味でも、戦後にスポットを当てることとする。ポール・ド・マンの第二次世界大戦中の反ユダヤ的活動や、ハイデガーがナチス党員であったこと等、現代思想の分野においても、戦後の理論的展開と戦争中の活動との矛盾や非倫理性を批判するものがある。この批判に決着はついておらず、その意味での評価はまだ定まっていない。連続性あるいは非連続性を容易（たやす）く一つのモラルで裁断することは躊躇（ためら）わねばならない。また、〈批判する主体〉が〈批判される主体〉と相同関係になってしまわないように注意せねばならない。戦後研究史の位相を見た上で、戦前・戦中の研究を見つめ直すのが妥当だろう。したがって、ここでは、安易に戦時中の活動と戦後の活動を比較し、批判するという作業を宙吊りにすることとする。それは研究史の、また近代学問の精神史として、別の課題となろう。そこで、戦後の研究史を扱うわけだが、「〈日本〉と『平家物語』」という限定

の中での作業であるためと、ぼくの力量不足のため、限られた範囲にのみしか言及し得ないであろうことは、始めにお断りしておく。

※　※　※

戦後『平家物語』研究は、歴史社会学派に領導されたと云ってよいであろう。歴史社会学派の特徴は、益田（一九六七）が示しているように、

◎歴史と社会への強い関心を重んじ、文学を孤立したものと捉えない立場
◎日本の文学を人民大衆を基本にして捉えようとする立場

の二点に纏めることが出来るのではないか。そして、『平家物語』研究の場合、この方向性は中世叙事詩論と国民文学論として結実したのである。

石母田（一九四六）は、『平家物語』を貴族文学でも武士文学でもない、国民的文学として位置付けた。

貴族的な作家が念頭に置かざるを得なかった広汎な庶民、国民層が成長して来ること、これが中世に外ならない。（中略）農村社会がその古代的構造を克服して武士領主の階級を広汎に成立せしめ、その上に鎌倉幕府の政権が確立されたこと、かかる新しい情勢のみが貴族的な作者をして新しい庶民国民層をその読者聴衆として発見せしめ、その貴族的立場を揚棄せしめたのであり、『平家物語』を中世的＝国民的文学たらしめたのである。

ここで「発見」された「国民」は、貴族に対抗するという自らの努力によって「国民」になった存在である。そして『平家物語』とは「農村的民衆的な古い「語り」の精神と都市的貴族的な散文精神との結合として現われた」ものであるとする。ここには二つのキー・タームが存在する。すなわち、「国民」と「語り」である。

第二次世界大戦後、日本において〈国民〉という概念が登場するのは、一種の屈折を伴ってであった（例えば竹内（一九五四）など）。戦前から戦中への流れ、日本浪漫主義的な超民族主義・日本帝国主義への反省から「国民」という言葉の忌避。と同時に、一九五〇年代前後の世界情勢の中での、日本人としてのアイデンティティの危機意識。永積（一九五二）は次のように記している。

とくに近代および現代日本の文学が、前代の文学遺産との断絶のもとに、小市民インテリゲンチャを中心としておしすすめられたために、かれらのさまざまなかたちでのたたかい・抵抗にもかかわらず、わずかな例外をのぞいてわ、その大勢として国粋的な国家主義のばあいよりほかわ、ほとんど反民族的であるか、植民地的なコスモポリタニズムに身をまかせるか、あるいわ民族＝政治えの絶縁のかたちで、じつわ上からの「政治」に屈服し、民族に背をむけた文壇文学のなかに後退してゆくよりほかなかった。

「伝統的な日本文学古典」とは「国民わすべていまなおそれらの影響のなかにいる」もの

であり、「国民とともにそれらの伝統をうけつぎ改造し、またその重荷をともに克服すること、わが民族の問題を」「自分自身の問題とすること、断絶でわなく、文学遺産のただしいうけつぎの方向に、ぼくたちの文学的創造わ進まねばならぬだろう」とする。

そのためにわ、民族のための文学、国民のための文学が、近代的な自我の確立の文学、小市民的な自己形成の文学にとってかわらねばならぬ（傍点：永積）

この宣言は、様々な政治的立場からなされた「国民文学」論の一駒にしか過ぎないだろう。近代主義と反近代主義等々の様々な国民文学論があり、その小競り合いの中で、やがて運動としては鎮静化してしまった国民文学論。しかし永積『平家物語』論の立場の確認は出来るだろう。

さて、永積「国民文学論」から見た『平家物語』に話題を移すと、そのエッセンスは永積（一九五三b）に示されている。

中世変革のあゆみのジグザグなありかたを、それらの英雄の成功やつまずき、希望や絶望のなかにうきぼりし、没落して行った貴族たち、また特にもっとも悲劇的な末路にさしかかった平氏一族の悲しみを悲しみとしてうけとり、同情的に描きながらも、なおそのなかに貫ぬいて行った、歴史の進歩・変革の必然性を、全体として動かしがたいものとして、おのずから語らないではおかなかったところに、『平家物語』が古代のあらゆる物語から飛躍的に高まることのできた根本的な理由がある。

しかし、『平家物語』は典型的な叙事詩ではなく、平氏の没落に同情し、英雄たちの姿・行動に「全身をゆさぶられていった都市人」、すなわち「矛盾・対立する時点に立った都市人のなかから生まれ、単なる武士文学や貴族文学の狭さをのりこえ、もっとひろい、いわば、その当時としての「国民」的な文学として形成され」、そして、『平家物語』は、語り物として享受されることにより、貴族を含めた「国民」的な広場へおし出された、とする。

ここでは、批評という行為が、決してその批評の〈現在〉から切り離されるのではなく、〈現在〉の中で、そして〈現在〉を生み出す〈場〉であることを我々に開示する。しかし、同時に「国民」や「語り」が、マスター・ナラティヴ＝〈大きな物語〉として機能し始める時に発生する陥穽の存在も忘れてはなるまい（註一）。

「都市人」の定義の曖昧さについては、例えば水原（一九七〇）等に見られるのであるが、具体的な批判に関しては、本節「二」において「猫間」を具体例としながら、見てみよう。

二、「猫間」をめぐる研究史

義仲は、〈英雄的→戯画的→英雄的〉とその描かれ方が変遷すると考えられている。そして、丁度この変容の中間地点に位置する章段が、「猫間」なのである。何故「猫間」はそこに位置するのか？　何故義仲は戯画的に描かれるのか？　あるいはそれらの事柄には

どのような意味があるのか？等々の問に答えることは、研究主体の『平家物語』に対するスタンスを表明するのであり、「猫間」とは研究主体のリトマス試験紙のようなものだ。

永積（一九五三a）は、『平家物語』が単なる合戦記から文学的達成へと成長することが可能であったのは、「ひろびろとした世界」へ「その文学をおしだしていったところにある」とする。ここで云う「ひろびろとした世界」とは「一方では、貴族の没落に対して、人ごとではない無常を共感しながら、他方では、自分たちのうえにのしかかっていた権力を、なぎたおしてくれた武士たちを、英雄として同感と讃嘆の心とをもって、むかえることのできる瞬間に立っていた」都市人たちの場である。この理論に立って「猫間」を眺めると、「猫間」説話を作り出す「主体も、英雄的な義仲に喝采をおくって、ついに敬語をもって呼ぶことに同感することさえできた主体も、おなじもので、これらはそれぞれ、変革期の都市人の場をとおして、つくりあげられて来たもの」（永積（一九五五）ということになる。すなわち、「没落する貴族たちの悲しみを、自らのものとして悲し」む都市人は、合戦の場面においては義仲を英雄として取り上げたとしても、都における義仲には嘲笑しか与えられないということになる（永積（一九五三a））。「変革期の都市人そのものの矛盾」（永積（一九五五））は、そのまま義仲像の矛盾を生み出すのである。

同時期に、同じ歴史社会学派の谷宏は、谷（一九五三）において、当時の民衆は古代的なものと戦う英雄に憧れると同時に、彼らの支配的側面を批判する存在であり、この民衆にぴったり寄り添うように作者は存在したとする。また谷（一九六二）では、「猫間」以前は「語りの対象がひたすら衆団（軍団）の動きにすえられ、義仲はそのなかに埋没し具体的な形象をあたえられていない」とし、「猫間」では旧世界の代補となる筈の義仲に幻滅し、「自己の利害の鏡にうつる義仲像を、文学の形で対象化し確認しようとする」のが「猫間」であり、それは『今昔』等の説話のパターンとのアナロジーで認識しようとするのだとする。

この谷（一九六二）に対しては、永積（一九六四）による批判がある。

※巻第九「木曾最期」で滅びるべき義仲の必然を描くために「猫間」は巻第八という位置にある。

※谷（一九六二）のような場あたり的作者には一貫したテクストは創造できない。

この批判には永積の「猫間」論・『平家物語』論が表出されている。テクストの構造的・構想的一貫性ということである。

さて、両者は差異を有しながらも、民衆という都市人を中心に成立した「猫間」章段を評価しているのであるが、桜井（一九五三）による永積（一九五三a）・谷（一九五三）批判は、両者の「民衆」観に対する批判として展開する。それは、「作者にとって「ひろびろとした世界」の都市民とどんなに密着するかが重要なテーマであったのではなく、むしろ没落貴族をもふくめた都市民固有の傍観的退嬰性をうち破り、革命のイニシヤをとる上層武士と共通の広場をかちとること、そしてそれをテコとして都市民と、さらにそれ以上に広汎な在地農民との間に民族的なしかも革命的なつながりをつくってゆくということこそ基本的な課題であった」とし、「猫間」の笑いは、「健康な笑いとして形象されていい」ず、「戯画化の奥に」義仲を「嗤ってやろうとする底意が仄いており、かなりゆがめられたも

のが感じられる。」と指摘する。それは、義仲への「〝共感〟ではなく」、「〝驚き〟の世界へと逆コースをたどる」とする。ここで云う「驚き」とは、古代的な価値観に依拠することによって発生するものである。つまり、民衆的な価値観とは違う価値観のもと「猫間」は存在しているということになる。

永積（一九五三）等は、都市人という「ひろびろとした世界」の住人に、その可能性を見出し、彼らの「語り」を吸収した『平家物語』を評価しようとしたのであるが、「都市人」あるいは「民衆」というタームがマスター・ナラティヴとして、前提となってしまったために、「猫間」の具体相には肉迫できなかった観がある。テクストの一貫性という神話を遵守するために、そして国民文学としての『平家物語』を評価するために、全てを〈矛盾する都市人〉という概念を以て分析してしまったということだろう。ただし、桜井（一九五三）にもやはりマスター・ナラティヴとしての〈民衆〉は君臨しており、〈民衆的〉なもの（これはテクストを分析する上では、分析概念である筈なのに、実体概念であるかのように扱われてしまっている所に問題の所在があろう）からの距離により、テクストを評価している。とは云うものの、「〝驚き〟の世界へと逆コースをたどる」という指摘は、卓見であり、義仲への嘲笑は確かに「都の貴族」的な価値観からなされている。しかし、本書⑤において分析したが、テクストの表層を支配する価値観は、義仲の価値観と構造的に同一のものであり、そこには一方的に都的価値観を押しつけると同時に、その価値観が絶対ではないということを明らかにする仕組が存在する。「猫間」というテクスト自体が、単なる後退したテクストであるとは一概には云えまい。このように歴史社会学派の分析は、テクスト自体の分析ではなく、〈民衆的〉なものをテクストに〈発見〉することであったと云えよう。

歴史社会学派の「猫間」へのアプローチは、都市人と作者の関係を中心としたのであるが、これに批判を加えるのが、水原（一九六〇）である。「猫間」説話の発生は、「都市人」などと云う曖昧な存在によるのではなく、義仲の行動を身近で見聞していた「都市下層民」（下人・牛飼い等々）にあるとする。この説話形成論の視座は非常に重要である。変革の時代に生きることにより発生する、貴族文化への郷愁と新興武士勢力への共感という矛盾した感性を、絶対視してはなるまい。人々の多様な存在形態があったはずなのである。そのような意味で、説話の発生を都市下層民とする分析は重要であった。しかし同時に、『平家物語』というテクストの中に組込まれた「猫間」というテクストの分析としては、やはり不十分と云わざるを得ない。水原（一九六〇）の分析においては、都市下層民の価値観が決して彼らの属する階級独自のものではなく、都的な共同体一般に流布していた価値観と同じものであるという点を見逃してしまっている（勿論、このことについては、『平家物語』テクスト内部の出来事として述べていることは云うまでもないだろうが。歴史的な実体についてはここでは述べない）。問題は、『平家物語』において、義仲を受け入れる側が、都的な価値観に基づいて「驚き」を表明しているという点にあり、またそのような価値観が『平家物語』を通して、広く流布する可能性があるという点である（本書②参照）。テクストの外部にある多様性と内部にある均一化への指向性は区別しなければならない。『平家物語』内部にある均一化の指向性と、それがテクストを通じてテクストの享受者に及ぼす影響を考察する可能性があった〈国民〉概念を、「昭和三十年代歴史社会学派の流行語」（水原（一九九四））というレベルで、捨て去ることは、その可能性を過小に

評価してしまっている。『平家物語』における価値観の中心は、都の人々のものであり、それが暴力的に君臨しているというテクストの在り方を見なければなるまい（本書⑥参照）。この角度から考えると、歴史社会学派の「民衆」・「都市人」は、彼らが考えるように、決してユートピア的な場所などではないということになる。テクストに内在する民衆とテクストの外に存在する民衆を同一視するのではなく、テクストが〈民衆〉を如何にその内部に形象しえたか、あるいはテクストの外にいる民衆たちを〈民衆〉へと変容させる機構を持っていたかということこそ分析されなければならない。したがって、説話の発生・流布経路を明らかにすることは重要ではあるが、国民文学論が指し示した『平家物語』が持つ均一化への指向性は、無批判にユートピア化するのではなく、批判的に継承すべき所もある。何故なら、『平家物語』というテクストが〈国民〉の形成ということについて果たした役割はやはり大であると考えるからである。それは発生当時から現代に至るまで変るまい。そのような〈感性〉の均一化としての〈国民〉の成立を抜きにして、「国民文学」として賞揚することも、また〈文学〉として特権化して『平家物語』を研究することも、『平家物語』の持つ〈罠〉から脱し切れないであろう。

三、「国民」の継承と批判

ルーシュ（一九九一）は、一九七六年以降の論文と書き下ろし論文からなる論文集であるが、その中で、中世文学の音声文学としての側面を重視し、メディア文学として捉える。また物語内容は、テーマ・主人公・苦境・倫理的ジレンマ・解決・感情的態度という要素が合成されたものであり、よって誰もが愛する作品となり、「国民のものの見方を反映する文学」（ルーシュ（一九七六））であるとする。すなわち、「日本人全体に共通の主人公、共通の情念、何が悲劇であるかについての共通認識をもつに至った。さらに国民道徳・国民感情などまでが創りあげられ、それらは疑いもなく十四－十五世紀に活躍した宗教的・世俗的遊行芸能者が創った産物であった」（同右論文）と指摘する。戦後歴史社会学派の国民文学論が、民衆と作者の関係に重点を置くものであったのに対し、ルーシュ（一九九一）は、メディアとしての芸能者に重点を置き、メディアにより生成される「国民」を抽出する。

藤井（一九九二）はルーシュ（一九九一）を高く評価し、源氏物語の非－国民性（宮廷文学として非常に狭い範囲でしか享受されなかったことを云う）を述べ、国民文学となるためには、中古研究者の努力が必要であると指摘する。ここでの「国民文学」とは、多くの人々に享受されるテクスト、という意味である。所謂「国民文学論」が、テクストの性質としての「国民性」を述べるのに対して、藤井（一九九二）には「国民文学」を創り出そうとするという転倒があるものの、しかし逆に〈国民文学〉という概念が、実は研究者によって発見され、テクストの中に〈国民性〉を発見していくものであったというスキャンダルを明らかにする視点がある。すなわち〈国民文学〉とは、「研究者が生産するものである」という面が実はあるのだ。しかし、このことに関しては、顧みられることが少なかったように思われる。本節「一」でも述べたが、「国民文学」はア・プリオリに存在しているのではなく、研究主体の〈現在〉が〈国民文学〉を発見する／テクストに押しつけるのであ

る。そしてそこに〈発見〉される〈国民〉は、その分析主体の視座により様々な様相を示すことになり、その時テクストの機能もまた相同的にその姿をその度毎に変えて出現する。

このように考えてみると、〈国民〉を如何なる存在として規定するかによって、〈国民文学〉の内実も変容するのであり、それに伴ってその評価も変動せざるを得ない。藤井（一九九二）は、国民文学／非－国民文学という二項対立を作り上げ、その上で国民文学的存在を評価するのであるが、その前に、前提となる〈国民文学〉の内実を明らかにしておかねばなるまい。藤井論文の「国民文学」としての『源氏物語』とは次のようなものであろうか。日本人なら誰でも愛好できる文学となる時、『源氏物語』は「国民文学」となれるのであるが、しかし「読者の勝手な、作品じたいにありもせぬメッセージを構想して、非人間的な読みを押し付ける読者」＝「対象に対する人間らしい読者ではない」読者＝多くの「研究者」によって、妨げられている、と。「対象への苦闘する愛」を藤井と共有するかどうかはここでは置くとして、問題は「多くの人」＝「日本人」に読まれることで「国民文学」になる、という点だ。〈日本人〉とは何か？「多くの人」とはどのような人なのか？「国民的なものの見方」を反映するのか、作り出すのか？ 作品を共有できない／したくない人々はどうなるのか？ 〈国民〉的であることは、非－〈国民〉を生産し、疎外するという点、留意すべきだろう。

『太平記』のように直截に（思想的に）、皇国史観に関与するのではなく、『平家物語』はより隠微に、能・幸若・歌舞伎・伝説・民族芸能の中に潜り込み、様々な場所へとその触指をのばして行く。そして、感性的な共同体を〈国民〉に教え、〈国民〉を定義していく（本書②参照）。また兵藤（一九九二）は、永積（一九五三）への批判を展開したが、その中にも〈国民〉概念の暴力性が示される。すなわち、〈国民〉から疎外された者たちの存在を訴え、例えば琵琶法師のような疎外された存在を、〈国民〉の側が利用し、自分たちの生活世界を補完するために利用するシステムを糾弾した。共同体の浄化の回路として利用される琵琶法師たち。そして兵藤（一九八二）は、こちら側のアイデンティティではなく、「語り手」の側のアイデンティティの重要性を云う。

すなわち、分析の入射角によっては、テクストが〈国民〉的であることは決して評価すべきことばかりではないのである。では、〈非－国民〉的であるテクストが評価できるのかというと、そうではあるまい。『源氏物語』を例にしてみると、宮廷文学であることで〈国民〉的なものから逸脱していると主張しても、〈国民〉という問題機制と無関係であるということがその根拠であるとすれば、そのような逸脱には〈国民〉を批判する〈力〉はあるまい。また、兵藤（一九八二）が主張する語り手の側のアイデンティティにしても、容易くは〈国民〉を脱構築は出来ない。Y氏という現役の琵琶法師（兵藤（一九九一）にいう山鹿良之氏であろう）の語りをめぐって、次のような論が展開される。Y氏は、自ら語る物語に対して、一般的と思われる解釈とは全く違う解釈をする。引用してみる。

やっぱり、人のみよ始まりてということは、自分がこの家のあるじになったから、ばんきの祭りごとをよオとして、人にレイギ・チュウギ・ジンギをして、神ほとけの祭り供養をすれば、自分の家の栄ゆるという意味を、ありゃあいうてあっじゃないかと わたし思うだけれども、それでその、にんのみよ始まりて目出たくも、て、わが家、嫁呼うで、家もって一人前になったから、目出たくうちをくらしていく。くらしてい

くには神ほとけの祭りごとを正しくし、という意味ばいうたとじゃないかとわたし思うですたいが、も、これは、わたしの無学の凡夫の考えでばってんが……。

家を守るために嫁をもらって、神仏を祭り、一人前の人間として生きていく、という意味のことを述べている。ここには、字義通りの意味とは違う、隠喩としての〈意味〉が存在するのであるが、しかしもう一つのステレオ・タイプ化した〈物語〉がテクストの裏側に存在するだけなのではないか。「凡夫の考え」＝誰にでも共有される可能性のある考えっとして、〈家－嫁－神仏〉というシンタグマティクは容易に、〈共同体－国家〉へと回収されていくのである。テクストの「あちら側」も「こちら側」も、同じ〈大きな物語〉に回収されているだけなのかもしれないではないか（註二）。したがって、〈非－国民〉的なトポスを、アンチ〈国民〉として定位することには懐疑的にならざるを得ない。したがって、隠喩的な解釈ではなく、換喩的な解釈を、テクストを別の〈場所〉へと連れ去ることしかない。

〈国民文学〉的な問題機制の難しさは、テクストの有する暴力性と密接に繋がっているからである。というのも、幅広く享受されるテクストには、享受層の「期待の地平」に答えている部分が多大にあるのであり、享受層の一面化という問題が必ず付いて回る。このことは、テクストの暴力性に無意識に加担する均一化を無視して、〈国民文学〉を賞揚することとは、テクストを評価する場合、〈国民文学〉ることである。反対に〈非－国民文学〉的であるテクストを評価する場合、〈国民文学〉的テクストの暴力からは逃れられるものの、これは〈おたく〉的な場所に逃げ込むことになりはしまいか。この場所において、如何に〈国民〉的な均一性に対して破壊的な活動が存在したとしても、それは決して〈国民〉概念が持つ問題圏へとは届かない。〈非－国民文学〉に充足することとは、〈大きな物語〉への抵抗となり難いのである（註三）。本節で〈国民文学〉という概念を重要視するのはこのような理由による。均一化の裏側に存在する、逸脱の可能性。重要なことは、国民／非－国民という二項対立を打ち立てることではない。二項対立を無効にすること、あるいは〈国民文学〉が成立する時の機構を分析すること、〈国民文学〉・〈非－国民文学〉の可能性と限界を見極めること、〈国民文学〉を脱構築すること、が重要なのではなかろうか。すなわち、〈非－国民文学〉の〈国民文学〉性をみつめ、〈国民文学〉の有する暴力的均一化の指向性を明らかにした後、〈国民文学〉の中に〈非－国民〉性が発見でき、そしてその場所に〈国民〉性を撃つことが出来る〈力〉があれば、それを評価するという手順が必要だろう。

四．「語り」批判

兵藤（一九八七）が指摘するように、『平家物語』研究（語り論・諸本論等々）は、永積的な歴史社会学派の国民文学論・叙事詩論的リアリズム論の影響の下にあった。例えば、叙事的なものが古態であるとするような古態論争である（山下（一九七二）などその例であろう）。

琵琶法師の「語り」による『平家物語』の伝播という命題を、受け継いだものに渥美（一九六二）等の研究がある。それは、琵琶法師の「語り」による詞章の精練ということだ。

渥美(一九六二)は、「語り」による詞章の変化を次の三点に纏めている。

(イ)耳から聞いて理解しやすくする
(ロ)強辞を用いて詞章にアクセントをつける
(ハ)敬語表現を多く用いる

また、宮坂(一九五八)は、次のように分類している。

A　分析的・説明的な記述を加える
B　表現面を整理統一する
C　叙述を強め、表現を誇張する

杉本(一九六八)も、『平家物語』は語り物であるため本文が流動しやすく、語られる過程において、詞章が精練されていったとする。兵藤(一九七九)も同様の見解を示し、主人公への叙述の集約が進むとする。

これら琵琶法師の「語り」による詞章の変化という考えに対し、村上(一九九〇)は屋代本と覚一本の比較から、覚一本は「疑似的な「語り」の手法」を用いているだけだとする。また千明(一九九二)は、一方流本文の検討を経て、必ずしも「語り」によらず、書承においてもこのような変化は可能であることを示す。兵藤(一九九一)は、現代の座頭琵琶の実演から、語り物文芸の在り方を照射して、実証的に「語り」の本質に迫ろうとしている(註四)。

『平家物語』における書かれた「語り」とパフォーマンスとしての「語り」の関係の研究が最近本格的に始まったばかりであり、今後の研究を待つしかない(そのまとめと展望としては、松尾(一九九二)を参照)。ここでは特に、山下(一九九四・一九九五)などで常々述べられる、「語り手の対象への一体化」ということを考えたい。これは兵藤(一九七九)の問題とも繋がる。例えば『平家物語』巻第三「足摺」を見てみる。

「是乗せてゆけ、具してゆけ」と、をめきさけべども、漕ぎ行く舟の習にて、跡は白浪ばかりなり。いまだ遠からぬ舟なれども、涙に暮れて見えざりければ、僧都たかき所に走りあがり、沖の方をぞまねきける。　(覚一本・1－二〇六)

山下(一九九四・一九九五)は、語り手の俊寛への同化として捉える。それを叙法の問題とし、世界の分節化の方法と考えるようだ。そしてその背後に琵琶法師の語りを想定する。また兵藤(一九八六)は、「「有王」を称する巫覡の語り物として発生」したもの、すなわち「死霊の口寄せ語り」を受け継いだ文体と考える。兵藤(一九七九・一九八五)のように、覚一本的な文体を構造的古態と認定する視点が生まれてくるのである。と同時に、物語が共同体の浄化の回路となる道筋もここに内在するのであった。しかし、山下(一九九四・一九九五)には、このような問題機制はない。石母田や永積の叙事詩論を継承する山下には、彼らが持っていた〈国民〉へのまなざしを共有していないように思われる。したがって、歴史社会学派の〈国民〉概念の可能性とも限界とも無関係にその「同化的視点」は展

開されてしまう（高木（一九九四）参照）。「同化」という事態の意味や、「同化」が派生させる意味作用についての考察が抜け落ちてしまう。琵琶法師と共同体あるいは〈日本〉という国家との隠微な関係を無視して琵琶法師を考えることは、『平家物語』を〈非－国民文学〉として特権化することになるだけだ。また同化的視点という概念は、三谷（一九九四）が、「自由直接言説」「自由間接言説」と分類して、厳密化しようとしている言説分析からすれば、まだまだ単純すぎるであろう。しかしまた、中山（一九九五）が述べるように日本語自体が「行為遂行性」の高い言語であるとするならば、「同化的視点」などということは、取り立てて言挙げするほどのことでもないということになろう。ただ、『平家物語』諸本においては、言語遂行性の高い文体のものから低い文体のものまであり、言説の分類に終らない、物語内容との関係、あるいは物語言説の位相の問題に踏み込んだ、テクスト分析が望まれる。

五、最近の「猫間」論から

大津（一九九四）は、〈物語〉を「共同体の容認するイメージに翻訳され共同体内部に流通している〈事件〉の要約」と定義する。そして、大津（一九九〇）では、

〈物語〉を仮に〈王権への反逆者の物語〉とでも呼ぶことにすると、この〈王権への反逆者の物語〉は必然的に天皇王権の絶対不可侵性を再確認することを受容者に強いていることになる。だから〈王権の絶対性の物語〉と言い換えてもいいわけだ。そして受容者は、テクストを通してこの〈物語〉を受容することによって自らの属する共同体を再確認し、共同体へのつまりは天皇王権への帰属意識を高めることになろう。

とする。義仲の反王権的な身振りも全て〈王権の絶対性の物語〉へと回収される。しかし、義仲の共同体の常識・ルールを共有しない側面・無知を嘲笑すること（例えば「猫間」・「鼓判官」といった章段）が、逆に王権の絶対性を相対化してしまう瞬間があることを指摘する。何故なら、「共同体のルール・常識を解さない人間にとっては、王権の絶対性など何の意味も持たず、何の効果も発しない」（大津（一九九〇））からである。このような義仲によって、〈物語〉の円滑な機能は機能不全に陥り、〈物語〉に亀裂が生じるとする。大津（一九九〇）は、テクストが機能不全に陥るのは、義仲の発言を全面否定することを「怠った」ためであるという所に、あるいは「テクストの失敗」に、その原因を求める。一瞬発生する脱構築的な様相は、『平家物語』テクストそのものの脱構築には至らないということであろう。このような研究は、歴史社会学派以降の諸本論・成立論といった『平家物語』を自明の存在とした〈文学〉研究へのアンチ・テーゼとして、生まれてきたものと云えよう。そしてそのまなざしは、共同体によって抑圧へと向かい、歴史社会学派の「国民文学」論のネガとして位置付けられよう。

大川（一九九四）は、「猫間」で義仲が牛車に後から乗りまた後から降りるという行為が、都の常識から逸脱するという現象に対して、「家の中を通り抜けするのを忌む」という土佐の俗信から、義仲的な行為に共感する読者共同体の可能性をみる。大津（一九九〇）が考

える虚構的な読者に対して、実体的な読者共同体を想定するわけだ。土佐の俗信における〈家〉と都における〈牛車〉が互換可能かどうかは議論のある所であろうが、ここではマジョリティーから疎外されたマイノリティー的な読書行為の可能性として押えておきたい。

大津(一九九〇)の議論に戻れば、大津の演繹法はその出発点にある命題の抽象性の故に、具体的なマイノリティーの存在を抽出することが出来ない。〈王権の絶対性の物語〉も、時代〳〵の読者に参照される言説の束の違いにより、その意味内容も異なってくるのであり、すなわち排除される読者層も異なるはずである。〈王権の絶対性の物語〉が規律＝訓練する仕方や目的が明確でないと、ディコンストラクションもその機能が単なる〈読むという戯れ〉に終ってしまうのではないかという危惧を感ずる。また様々なテクスト群の最大公約数から抽出されたと思われる命題によって、テクストを分析することは、トートロジーに陥るだけなのではないかとも感ずるが如何がであろうか。

大津(一九九〇・一九九四)の考察は、鎮魂の問題を常に伴うことになる。〈反王権の物語〉が〈王権の物語〉を支えるというのは、鎮魂は制度的なものへの寿祝に直結するとする福田(一九七六)の考察と重なろう。『平家物語』と鎮魂、それも比叡山的な国家鎮護の問題を取り上げたのは筑土(一九四二)などから始まっているのであろうが、そのような〈大文字の制度〉との関わり、あるいは兵藤(一九八五)が、物語の持つ共同体浄化の回路としての側面を強調した、より隠微な形での〈制度〉と『平家物語』の関わりなど、『平家物語』と鎮魂の関係は、非常に複雑化している。黒田(一九八三)が、民衆レベルの鎮魂と制度的な鎮魂を区別するべき由を述べているが、果たしてこの二つを奇麗に切り分ける分節線はあるのだろうか。物語内容からこの二つを分けてみたところで、それが〈王権の物語〉を再生産するものでないとは決定できない。決定することが可能になるのは、物語の言説の在り方・質を、あるいは〈語り〉の方法を問うた後でしかないだろう。すなわち、大津的な〈物語〉をディコンストラクト出来るテクストであるか否かを分析した後でなければ、黒田(一九八三)的な二項対立を打ち立てることは、単に〈制度〉的な機構を再生産することに加担することでしかない。そして兵藤(一九八五)的な琵琶法師による〈鎮魂〉――すなわち共同体的なものへ回収されない鎮魂――の『平家物語』テクストにおける可能性は、テクストの分析の後に開示されるはずである(勿論、現在『平家物語』は「書かれたテクスト」でしかないという点には意識的になった上でのことであるが)。

大津(一九九四)は、鎮魂とは共同体に蓄積された〈不満〉の「ガス抜き」の働きをするものでしかないと主張する。それに対して山下(一九九五)は鎮魂の可能性に言及するのであるが、山下的な評価の仕方に対する疑義は、本書②で述べた。一言で云えば、山下の反論は〈物語〉の権力性に、〈制度〉的なるものの隠微な拘束に、無自覚なものでしかないため、反論として成立しないのである。山下(一九九四)を始めとする山下〈物語論〉に、現代的な問題系に対してインパクトが弱いのはそのためである。〈物語論〉自体が〈物語〉を再生産する以外の何ものでもないかもしれないという自己反射性が希薄なのである。対して大津「ガス抜き」理論は、フーコー(一九七五)的な視座によったものと考えられるが、重要なことは誰にとってその「ガス抜き」のメリットがあるかを押えておかないと、そのメリットの配分にありつけない疎外されたものたちへのまなざしがなくなり、単なる〈制度〉のなぞり直しになりかねない。〈物語〉のこれも再生産ということになろう。疎外されたものたちの〈読み〉の可能性、マイノリティ的〈読書行為〉の可能性に辿りつけなく

なる。

重要なことは、「ガス抜き」という事実ではなく、「ガス抜き」が如何に機能し、誰を差別しているかという現状の認識と、その後にある脱構築という作業であろう。このことはまさに研究主体の位置を自らが反射的に捉えながら、テクストの可能性と限界を見定めていくということに他あるまい。

六、おわりに

丸山(一九五一)は次のように記す。

> 自己否定、自己変革をつうじての新しい日本人、新しい「民族」の「創造」であり、このような創造的契機がそこにふくまれているからこそ、じつはすべての日本人の一人一人がこれに参加することができるのだとおもいます。このように「民族」の問題は、私たちにとっては、日本人の一人一人がいままでのあり方を否定して、どうしても新しい人間にならなければならないという、この頂点に「創造」の契機をはらんでいる問題であるからこそ、かえっていままでのあり方にたいする自己否定ということが決定的に重要になってくるとおもいます。
>
> 「民族文化」・「遺産の継承」ということも、このように自己否定をつうじての創造的契機を媒介にして考えられなければならず、(中略)ただむやみに「民族の伝統」が「動員」されるのであってはならない。

この真摯な思考を受け止めなければ、一九五〇年代の「国民文学論」を受け止めたことにはならないのではなかろうか。単なる「流行」などではない、自己言及的でありかつ運動の限界と可能性を見つめた思想であった。勿論、時代による限界は伴ったのであるが、あの時代の〈青春〉を忘れさってはならないだろう。そしてそこで発生した問題意識の今日的な継承は必要である。

藤井(一九九五)は、「『平家』は琵琶法師によって持ちつたえられて来た叙事詩を原因とする」とし、「外部から強いられてほとんどなきものへ同化などの政策によって追い詰められた民族文化にたいする、いま必要な「民族教育」において、たいせつな叙事詩が創造的に復権することの重要性は否定することができない。それが人類に普遍的な文化の基礎であるからだ。民族教育は《民族》を越えるためになされるのでなければ何の意味もない。」と主張する。〈日本〉や〈国民〉が固定化される「国民文学論」は拒否されなければならない。しかし、『平家物語』が発生以来、〈日本－国民〉を創出し続けてきたという一面も忘れてはならない。〈日本－国民〉を越える《日本－文学》としての『平家物語』を模索していく以外ないだろう。

昨今「文学とは〈制度〉である」あるいは「文学は〈制度〉と共存した」という主張をよく聞く。これは事実であろうと思う。一九五〇年代「国民文学論」に欠けていたのは、この視点であろう。そしてこの視点は現在の『平家物語』研究においても欠落し続けているのではなかろうか。諸本論や成立論の重要性を認めつつも、「『平家物語』が如何なる

〈制度〉と共犯関係にあったのか」という視座を抜きにして、あたかも〈文学〉として自明の存在であるかのように、『平家物語』を扱ってよいものであろうか。『平家物語』が広く流布していったという社会現象の表面ばかりに目が向いて、その現象の発生する機構・現象の意味を問うことが少なかったように思われる。『平家物語』をア・プリオリに文学であると認定するのではない、すなわち『平家物語』をユートピア化し、文学至上主義に陥るのではない、新たな視点が望まれているはずである。大切なことは、『平家物語』自体がもつ〈力〉の解明、すなわち権力を生み出す教育＝訓練的な側面と、同時にディコンストラクテヴな側面とを見つめることであろう。

【註】

（註一）国民文学論を支える「語り」の概念は、〈作者－享受者〉あるいは〈琵琶法師－聴衆〉の関係を余りにも平等の関係として捉えすぎているのではなかろうか。ブルデュー（一九八二）・サイード（一九八三）などが示すように、〈語る主体〉と〈聞く主体〉の間は平等などではなく、言語資本の不均一性がある。あるいはフーコー（一九七五）が述べる、言説による〈知〉と〈権力〉の発生という側面が抜け落ちてしまっているようだ。しかし、これは国民文学論に限った問題ではなく、新しい権力論が広く望まれる。

（註二）語り物が、物語言説を語りの実演において流動させるものの、しかし物語内容のレベルにおいては、流動的ではないということについては、本書⑤参照。物語内容のレベルで、語り物は〈日本〉的共同体を形成するのに一役かうのであり、また感性的な共同性をも生成する（ルーシュ（一九九一）・本書⑤参照）。兵藤（一九八二）が述べた、永積などが「予期しなかった国民文学論」を重視する。勿論『源氏物語』も中世以来〈日本〉人の感性の教育を行なってきたのであり、このような〈国民文学〉から脱する新たなる視点の必要を藤井（一九九二）は述べているのだろうか。

（註三）しかし、フーコー（一九七六）などが述べるように、言説の在り方が決してその時代の言説群と無関係でないと考えれば、孤立したテクストも決して他の言説群と無関係にはいられない。結局最も重要なことは、言説が生み出す権力／知を如何に意識的に処理するかという研究主体の側にある問題機制であろう。

（註四）兵藤（一九九一）などで、高木市（一九五四・一九六〇）が口説の重要性を主張することを再評価する。本稿では高木市之助の仕事に言及できなかったが、永積たちの叙事詩論とは違う叙事詩論の可能性が〈いま－ここ〉にあることだけは述べておこう。

【引用・参考文献】（引用・参考文献は全て初出の年次で示した。ただし、実際の引用・参照に使用した文献は矢印でそれを示した。）

渥美かをる（一九六二）：『平家物語の基礎的研究』（三省堂）
網野善彦（一九八八→一九九〇）：「日本の文字社会の特質」（『日本論の視座』小学館）
アンダーソン，B（一九八三→一九八七）：『想像の共同体　ナショナリズムの起源と流行』（白石隆・白石さや訳　リブロポート）
石母田正（一九四六→一九八五）：『中世的世界の形成』（→岩波文庫）
石母田正（一九五七）：『平家物語』（岩波新書）
大川信子（一九九四）：「平家物語研究－「猫間」の章段の意味するもの－」（「常葉学園短期大学紀要　第25号」）
大津雄一（一九九〇）：「義仲考－王権の〈物語〉とその亀裂－」（「日本文学39－7」一九九〇　七）
大津雄一（一九九四）：「『陸奥話記』あるいは〈悲劇の英雄〉について」（「古典遺産第44号」）
黒田俊雄（一九八三）：「民衆史における鎮魂」（『歴史学の再生　中世史を組み直す』校倉書房）
サイード，E・W（一九八三→一九九五）：『世界・テキスト・批評家』（法政大学出版局）
桜井好朗（一九五三）：「平家物語の創造と挫折－中世文化形成史における位置－」（「日本文学2－6」一九五三　八）
杉本圭三郎（一九六八→一九八五）：「『平家物語』の変貌」（→『軍記物語の世界』名著刊行会）
高木市之助（一九五四→一九七七）：「平家物語の叙事詩的関連」（→『平家物語の論』講談社学術文庫）
高木市之助（一九六〇→一九七七）：「中世展望－平家の窓から－」（→同右書）
高木　信（一九九四）：「書評　山下宏明著『語りとしての平家物語』」（「名古屋大学国語国文学第75号」一九九四　一二）
竹内　好（一九五四→一九八一）：『国民文学論』（→『竹内好全集　第七巻』筑摩書房）
谷　宏（一九五三）：「平家物語と民衆」（「文学　21－9」一九五三　二）
谷　宏（一九六二）：「平家物語の享有」（『中世文学の達成』三一書房）
千明　守（一九九二）：「『平家物語』語り系諸本における本文変化と〈語り〉」（村上學編『平家物語と語り』三弥井書店）
筑土鈴寛（一九四二→一九八七）：「歴史と文学との救済」（→『日本文学研究資料新集7　平家物語・語りと原態』有精堂）
永積安明（一九五二）：「文学的遺産のうけつぎについて－日本古典と現代－」（「文学」一九五二　三）
永積安明（一九五三ａ→一九五六）：「平家物語の課題」（→『中世文学の展望』東京大学出版会）
永積安明（一九五三ｂ→一九五六）：「国民的な文学としての平家物語」（→同右書）
永積安明（一九五五→一九五六）：「中世叙事詩としての平家物語」（→同右書）
永積安明（一九六四）：「「平家物語の思想」について－谷宏氏に対する反論－」（「日本

文学13－3」一九六四　三）
中山真彦（一九九五）：『物語構造論』（岩波書店）
兵藤裕己（一九七九→一九八七）：「軍記物語の流動と〝語り〟」（→『日本文学研究資料新集7　平家物語・語りと原態』有精堂）
兵藤裕己（一九八二→一九八五）：「平家物語享受と共同体－永積安明『中世文学の展望』から－」（→兵藤（一九八五））
兵藤裕己（一九八五）：『語り物序説－「平家」語りの発生と表現－』（有精堂）
兵藤裕己（一九八六）：「死霊と鎮魂－俊寛・有王物語ノート－」（「國文學31－7」學燈社　一九八六　六）
兵藤裕己（一九八七）：「解説」（『日本文学研究資料新集7　平家物語・語りと原態』有精堂）
兵藤裕己（一九九一）：「座頭琵琶の語り物伝承についての研究（一）」（「埼玉大学紀要教養学部　第26巻」）
フーコー，M（一九七五→一九七七）：『監獄の誕生』（→新潮社）
フーコー，M（一九七六→一九八六）：『性の歴史Ⅰ』（→新潮社）
福田　晃（一九七六→一九八一）：「世継の伝統－『大鏡』とかかわって－」（→『中世語り物文芸－その系譜と展開』三弥井書店）
藤井貞和（一九九二）：「『源氏物語』と国民文学－バーバラ・ルーシュを起点として」（「季刊 iichiko 23」）
藤井貞和（一九九五）：「教科書、戦争、表現」（「現代思想23－01」一九九五　一）
ブルデュー，P（一九八二→一九九三）：『話すということ』（藤原書店）
益田勝実（一九六七）：「歴史社会学的方法から歴史社会的立場へ」（「日本文学16－10」一九六七　一〇）
松尾葦江（一九九二）：「語りとは何か－軍記物語研究における〝語り〟の意味－」（『日本文学史を読む－Ⅲ中世』有精堂）
丸山　静（一九五二→一九五六）：「民族の問題の進め方について」（→「序にかえて」『現代文學研究』東京大学出版会）
水原　一（一九六〇→一九七一）「義仲説話の形成」（→『平家物語の形成』加藤中道館）
水原　一（一九七〇）：「平家物語の主題と構成」（市古貞次編『諸説一覧　平家物語』明治書院）
水原　一（一九九四）：「「猫間」の論－高木信氏等の研究を批判する－」（『延慶本平家物語考証三』新典社）
三谷邦明（一九九四）：「源氏物語の〈語り〉と〈言説〉」（三谷邦明編『源氏物語の〈語り〉と〈言説〉』有精堂）
宮坂和江（一九五八）：「平家物語語り本の詞章について－一方流を中心に－」（「国語と国文学　四〇七号」一九五八　三）
村上　學（一九九〇）：「語り本『平家物語』の統辞法の一面－幸若舞曲・『浄瑠璃物語』の表現法を足掛りにして－」（「中世文学35」）
山下宏明（一九七二）：『平家物語研究序説』（明治書院）
山下宏明（一九九四）：『語りとしての平家物語』（岩波書店）

山下宏明（一九九五）：「琵琶法師の平家物語」（「國文學40－9」學燈社　一九九五　四）
ルーシュ，B（一九七六→一九九一）：「中世の遊行芸能者と国民文学の形成」（→ルーシュ（一九九一））
ルーシュ，B（一九九一）：『もう一つの中世像　比丘尼・御伽草子・来世』（思文閣出版）

② 感性の〈教育〉

―公共性を生成する『平家物語』―

一・語り物と〈日本〉

はじめに、本節のもくろみと立場を明らかにしておこう。本節では、公共性（註一）を日本中世の〈秩序〉の問題として捉え返し、『平家物語』享受者の〈私〉的な領域における〈秩序〉を、『平家物語』が（再）生産する面と、『平家物語』の構造あるいは言説の面との関係で捉えていこうと考えている。〈秩序〉という構造を生成する構造を考察の対象としたい。そして『平家物語』享受というプラチックな行為の意味と、そこに働く〈象徴的な権力〉を捉えることを目指す。具体的な制度として人々を拘束する権力ではなく、人々を陰微に拘束する、あるいは人々が無意識裡に生み出してしまう〈象徴的な権力〉を。

※　※　※

語り物文芸における四至記載については、大石（一九八〇）・村井（一九八五）が詳しく、軍記物語等の語り物文芸から、日本の境界認識をあぶり出している。一例挙げておく。

『舞の本』「夢合せ」から。

君（頼朝―註：高木）の弓手の御足を、鬼界が島の方へ踏み下ろさせ給ひ、扨又、馬手の御足を、外の浜の方へ踏み下ろさせ給ふ　（一四〇～一）

有名な頼朝決起前の盛長の夢であるが、これは頼朝による日本支配を象徴すると同時に、西の「鬼界が島」・東の「外の浜」の内部を〈日本〉とし、鬼界が島、外の浜は境界領域となることを示す。一方、説経「をぐり」では、商人・後藤左衛門は「きらい・高麗、唐へは二度渡る。日本は旅三度巡つた」（二一八）と述べており（「きらい」は「鬼界が島」と考えられる）、鬼界が島は「異国」として認識されている。つまり、中世において鬼界が島はボーダー的存在であり、日本の内部であったり、外部であったりする。また、「をぐり」の例で面白いのは、〈商人〉が〈日本〉の中を歩き巡っているということだ。貨幣＝銭を持った人間が、日本を隈無く覆いつくす。均質化する空間として〈日本〉はある。さて、中心的に扱う『平家物語』、その中でも語り本である覚一本を覗いて見る。

①（宗盛の返書）若ししからずは鬼界、高麗、天竺、震旦にいたるべし。悲しき哉、人王八十一代の御宇にあたッて、我朝神代の霊宝、つひにむなしく異国の宝となさんか。　（巻第十・請文・2―二九二）

②（宗盛）「たとひ蝦夷が千島なりとも、かひなき命だにあらば」と宣ひけるこそ口惜しけれ。　（巻第十一・腰越・2―四二六）

「夢合せ」のように四至表現が同時に表われる訳ではないが、鬼界が島と蝦夷が千島とを

境界として〈日本〉は規定される。それはまさに〈日本〉であって、

③日本秋津島は、纔かに六十六箇国、平家知行の国、卅余箇国、既に半国にこえたり。其外庄園田畠、いくらといふ数を知らず。（巻第一・吾身栄花・1―四九）

④梶原さきだッて鎌倉殿に申しけるは、「日本国は今はのこる所なうしたがひ奉り候。」（巻第十一・腰越・2―四二六～七）

という表現が見られる。それぞれ覚一本の前半と後半の例だが、引用文③は平家が、引用文④は頼朝が支配する対象として〈日本〉が示される。そして、「をぐり」と同じように、そこでは「商人」が往来していたことがわかる。

⑤（有王は―註：高木）さて商人船に乗ッて、件の島（鬼界が島―註：高木）へわたッてみるに（巻第三・有王・1―二二八）

平家全盛の時代、日宋貿易が盛んであったことから、輸出するための硫黄を採取するために鬼界が島へ訪れていたと考えるのが最も説得的だろう。中国との交易で入手した宋銭を帯して、商人たちは日本を西へ東へ歩き巡っていた。覚一本の物語内容には直接的には表われないものの、貨幣による均質な空間が創造されていたことが予想される。

ともあれ、覚一本においても、〈日本〉という空間が創り上げられていたことは確認できるであろう。そしてこの〈日本〉は無色透明な国家ではなく、〈神国〉として意識されていた。神国日本意識は、元寇以降民衆の中にも浸透していったという（黒田（一九七四）・海津（一九九五）等参照）。

⑥（重盛）「日本は是神国なり」（巻第二・教訓状・1―一四八）

覚一本では「神国」という語は他に、巻第五「福原院宣」の院宣中と、巻第十一「腰越」の義経の書状の中に出てくる。後白河、あるいは重盛・義経という天皇王権への反逆を企てない者たちの科白の中にのみ存在する。

そしてこの〈神国日本〉は、天照大神の子孫である天皇の支配する土地でもある。

⑦（重盛）「尤も重きは朝恩なり。普天のした、王地にあらずと云ふ事なし。（中略）賢人も、勅命そむきがたき礼儀をば、存知すとこそ承れ。」（巻第二・教訓状・1―一四八）

⑧（仲国）「是よりもいづちへもまよひゆかばやと思へども、いづくか王地ならぬ、身をかくすべき宿もなし。」（巻第六・小督・1―四三七～八）

⑨（頼朝）「（平家は―註：高木）朝敵となり給ひて、追討すべき由、院宣を給はる間、さのみ王地にはらまれて、詔命をそむくべきにもあらねば、力不及。」

境界内部の〈日本〉（「日本」・「王地」・「王土」・「国家」・「天下」等々）は、天皇王権の支配する大地であり、そこでは王の命令に逆らうことも出来ず、逃げ隠れすることも出来ないのである。

語り物の機能として共通語の流布ということを指摘したものに網野（一九九〇）があり、また本書⑤は、覚一本に都言葉の絶対化と流布・〈日本人〉の範疇規定という権能があることを指摘したが、語り物あるいは覚一本はこのことと連結する形で、〈日本〉という想像上の共同体――天皇王権が覆いつくした神国――を捏造、流布、あるいは享受者に対して〈教育〉＝〈規律＝訓練〉（註二）していくのである（註三）。

以上述べたことを、所謂主題論的に、あるいは構造論的にも捉え直すことも重要である。「王地」等々の表現は、覚一本の後半（巻第八以降）になると激減する。このことは、物語世界の質の変容を物語っているだろう。例えば、

⑩さる程に鎌倉殿、日本国の惣追捕使を給はッて、（中略）朝の怨敵をほろぼしたる者は、半国を給はるといふ事、無量義経に見えたり。されども我朝にはいまだその例なし。（中略）諸国に守護をおき、庄園に地頭を補せらる。一毛ばかりもかくるべきやうなかりけり。

（巻第十一・大臣殿被斬・2―四三二）

という表現があるが、引用文⑧と比較すれば明らかなように、頼朝の支配力は巻第十二に及んで、天皇王権と同様のものになっていることが解るだろう。清盛の支配が天皇王権システム内部の過剰であるのに対し（引用文③）、頼朝の支配には新しい支配形態の出現がみられる（引用文⑩）。このような変質があるにも関わらず、しかし〈語る主体〉は、世界の質的な変容などないかの如く、あるいは気付かぬ風に振舞うのであった（本書⑨参照）。したがって〈語る主体〉の言説を字義通りに受け取り、テクストのイデオロギーを無意識の裡に〈教育〉され、やがて再生産していく読者共同体の中の享受者には、このような世界の変容は気付かれない、あるいは気付いても重要な問題とは受け取らないのである。

（巻第十二・吉田大納言沙汰・2―四六七）

では次に、どういう仕組で以上の如く語り物が〈日本〉を捏造出来るのかを考察したい。

二、語り物の〈言語〉と《語り》

網野（一九九〇）は、語り物が「謡いや語りの詞章の普及を通して」「ある種の「共通語」ともいうべき言葉」を流布し、「均質性を促進する上で、一つの寄与をしていること」を指摘した。ここでは、オング（一九九一）が声の文化と文字の文化の相違を述べていることを承知の上で、語り物の言語の〈文字〉的な側面――均質化する機能――に注目したい。

書記言語である漢文には、均質な空間を作り出す機能がある。それは西欧におけるラテン語のようなものであり、口頭（オラール・コミュニケーション）語とは異質である。一方、日本全体には多種多様な位相の口頭語が存在していた。『平家物語』の物語空間においても、義仲や鬼界が島の住人の言語を都の言語とは違う劣位なものとして扱うなど、異

質な口頭語の存在は示されている。書記言語と口頭語の中間に位置するのが、語り物の言語である。「共通語」は、芸能者というメディアを通じて、日本全国を覆いつくす。

アンダーソン(一九八七)は、出版資本主義(プリント・キャピタリズム)により、国民国家の〈国民〉は想像的に見出されたという。近代の問題機制であるが、次のようにも云っている。

> 日々顔を付き合わせる原初的な村落より大きいすべての共同体は(そして本当はおそらく、そうした原初的村落ですら)想像されたものである。共同体は、その真偽によってではなく、それが想像されるスタイルによって区別される。

語り物の言語を考えてみると、それもまた想像的に〈国民〉(註四)を形成するのに寄与していると考えられる。〈日本〉という国家の中に、「共通語」を共有する多くの同朋が存在することを、享受者個々に意識させることが出来るようになる。それは漢文という書記言語や、口頭語という日常言語においては不可能である。まだ顔を見たこともない者同士が、語り物(語り物の言語・〈日本〉意識)を通して、同一の〈感性〉を共有していると意識することで、〈国民〉となるのである。

石母田(一九八五)は、『貞永式目』の制定理由を、泰時の言(げん)から「仮名より外に読めない世間の多数者のために制定された法である」とし、「律令法と漢文と貴族社会」を否定することが出来たのが中世であるとする。そして「『貞永式目』が「これによりて文盲の輩もかねて思惟」するために制定された如く、中世を特質づけるものは旺盛な啓蒙的教育的精神である。『平家物語』に如何に多様な思想が盛られ、如何にそれが教訓的要素を強くもっていたかを想起すべきであ」ると指摘する。ここで云う教育とは物語内容の享受という側面のみであるが、「共通語」性がそれを可能とするのである。しかも、教訓という物語内容のレベルでの、啓蒙的な教育効果ではなく、より陰微な形での、テクストの前で享受者がテクストにより主体化されるような、〈教育〉=〈規律=訓練〉作用が「共通語」にはあるということと、享受者を絡め取るシステムの存在をも明らかにするという点で、『貞永式目』と『平家物語』のアナロジーは面白い。

語り物の「共通語」性は、本節「一」で考察したように〈日本〉と結びつき、〈日本国民〉を享受者に想像させる。テクストのこのような権能を押えた上で、構造論的主題論の問題として考えると、『平家物語』における鎮魂という問題機制も、個々の享受者に働きかける鎮魂というテクスト自体の主題――機能――が、〈日本語〉・〈日本〉という回路を通して、〈共同体〉から〈国家〉へと延長していくことは不思議ではない。個から国家への回路を開くものとして語り物があるのである。鎮魂と『平家物語』の関係については、もう少し詳しく本節「六」で考察したい。

※　※

次に語り物の《語り》について考えておこう(註五)。ここでは誤解を恐れずに、語り物(文字化されたものも、実演のものも含む)の共通性――物語言説における、書かれた物語と語られた物語の絶対的な差異を承知の上(兵藤(一九八五)・オング(一九九一)・山下(一九九四)参照)で、《語り》における共通性――を考えたい。それは文字・声という媒体の違いを問わず、《語り》により再現前化される物語内容の〈帝国〉である、という点だ。例えば、山鹿良之の語り物の詞章は、上演の度ごとに違うという。しかしその違い

は、兵藤（一九九一）の如くに文字に起こした時に始めて明確になるのであって、「耳」で享受する時に、詞章の違いがはっきりと理解できるだろうか。そこには物語言説の差異はあるものの、同一の物語内容が君臨している。実演者にとって物語内容の理解は必要ないという考えもあるかもしれない。ここで問題になるのは、「享受者の受け取り方」である。

しかし同時に、享受者が物語内容を享受する、あるいは享受者に物語内容を理解させるためには、「物語の内容などどうでもいい」とも云ってはいられない。確かに上演ごとに物語の言説が動くということは、物語の内容も同様に変化するということである。しかし、物語の内容が決定的に変容してしまうようなことはない。プロットは変化しても、ストーリーは変容しない。物語内容の〈意味〉は変容しないのである。

山鹿が「小栗判官」（あるいは「俊徳丸」であったろうか）を二日に渡って語るのを聞く機会があったが（一九九二年七月二日～三日・浅草：木馬亭）、二日目は物語の途中から始めるにあたって、前日語った物語をダイジェストで語った上で、続きが始まった。それは物語内容の〈意味〉に束縛されているが故であろう。物語内容の〈意味〉は、途中から語り始めても、理解できない＝語れないのである。このように物語内容が君臨する語り物の在り方は、先述した「共通語」性と共犯し、唯一の物語内容を享受者に強いるのである。

三．〈涙〉の政治学（1）――生き延びた者たち――

語り物一般に云えることだが、『平家物語』テクスト内部においても、多量の涙が流れている。これとシンクロしてテクスト中には「あはれ」「かなし」等々の語が充満している。ここでは主題論的な視座から始め、それを本節「一・二」での問題機制と連結していこう。

まず、最期譚を眺めてみよう。

⑪（忠度を討ち取ったという名乗りを）敵もみかたも是を聞いて、「あないとほし、武芸にも歌道にも達者にておはしつる人を。あッたら大将軍を」とて、涙をながし袖をぬらさぬはなかりけり。
（巻第九・忠度最期・2－二四四）

⑫（敦盛の遺品の笛を義経に見せたところ）これを見る人涙をながさずといふ事なし。
（巻第九・敦盛最期・2－二五一）

⑬（父を助けるために死亡した知章の最期を聞いて、宗盛を始めとして）いくらもなみゐたりける平家の侍ども、心あるも心なきも、皆鎧の袖をぞぬらしける。
（巻第九・知章最期・2－二五五～六）

登場人物の流す涙は、悲しみを表出すると同時に、死亡した登場人物への鎮魂へと繋がっていく。また、平家武将の最期譚は、東国武士の手柄話であると同時に、平家武将への鎮魂にもなる。テクスト中に流れる〈涙〉が鎮魂と隣接的な関係にあることは、男性と離別

せねばならない女性の涙からも明らかであろう（本書⑧参照）。重衡に対する千手前・北の方、維盛に対する北の方等々、涙を流す女性が「後世を弔う」のである。

⑭（建礼門院は）御本尊にむかひ奉り、「先帝聖霊、一門亡魂、成等正覚、頓証菩提」と、泣く〳〵いのらせ給ひけり。（灌頂巻・女院死去・2－五二九）

という記事など象徴的であろう。これらの〈涙〉が物語の登場人物の感情を、指示していることは云うまでもないのだが、同時に享受者にも同一の感情を共有させることにもなり、また〈涙〉の共有は、涙する享受者による鎮魂をも生成するのである。死亡した者に対する〈感情〉の表現方法を、享受者に対して示し、〈教育〉するのだ。

『平家物語』後半においては、滅亡した平家一門への共感という〈感情〉をテクスト内部に発生させ、テクストに一定の指向性を持たせるのである。その指向性が、主題論的なレベルから、テクスト自体の指向性へと繋がることを次に確認しよう。

四．〈涙〉の政治学（2）――宗盛の場合――

物語前半において平家は、王権に対する〈悪〉と王朝的〈美〉の象徴的な存在であった。その延長線上に、

⑮今日は九郎判官先陣に供奉す。木曽なンどには似ず、以ての外に京なれてありしかども、平家のなかのえりくづよりもなほおとれり。（巻第十・大嘗会之沙汰・2－三四七）

という記述があり、義経は京慣れしていない「かたくな」な義仲（巻第八「猫間」）とは違い「京なれて」はいるものの、それでも平家の「えりくづ」よりもやはり劣っていると する。平家が都を落ちた後、都で平家は〈美〉のスタンダードとして機能していた。また〈悪〉の側面としては、義仲が都で悪行を始めたとき、都の人々は次のように云う。

⑯「平家の都におはせし時は、六波羅殿とて、ただおほかたおそろしかりしばかりなり。衣裳をはぐまではなかりし物を。平家に源氏かへおとりしたり」（巻第八・鼓判官・二－一六〇）

引用文⑮⑯を見て解るように、平家は都における参照枠として機能していた。それは〈語る主体〉にとって（引用文⑮）も、また登場人物にとって（引用文⑯）もである。

ところが、平家一門の多くが壇ノ浦で死滅し、生け捕りにされた平家の人々を迎える都の人々は、〈涙〉を以て一門を迎えるのである。巻第十一「一門大路渡」によれば、平家一門が都を渡されるときに、都の外から老若男女が幾千万と集まり、

⑰都を出でてなか一年、無下にまぢかき程なれば、めでたかりし事も忘られず。さし

もおそれをののきし人の今日の有様、夢うつつともわきかねたり。心なきあやしの賤のを、賤のめにいたるまで、涙をながし袖をしぼらぬはなかりけり。（二―四一一）

と〈涙〉が物語を占めることになる。そして、宗盛・重衡・副将と平家の人々が次々殺害されると、肉親同士や仲間たちの間でも、別れの〈涙〉が大量に流されることになる。平家は〈涙〉の対象へと変質している。そして平家の人々の涙に同調していくのが、平家打倒の立て役者・義経であった。

義経は平家との合戦のときには、「猪のしし武士」（巻第十一「逆櫓」――梶原の義経評価――）・「すすどき男」（巻第十一「勝浦付大坂越」――宗盛のもとへ使わされる京の女房の手紙のなかの義経評――）として規定されていた。

ところが、その義経が一変する。巻第十一「内侍所都入」では生け捕りにされた平家の人々の歌を聴く義経について〈語る主体〉が、また巻第十一「文之沙汰」では平家側の讃岐中将が、巻第十一「腰越」・巻第十二「大臣殿被斬」では死をひかえた宗盛に接する義経について〈語る主体〉が、それぞれ「なさけ」ある人と義経を評するのである。義経を「なさけ」ある人とする用例は全て、義経の平家の人々に対する接し方について、〈語る主体〉および平家の人々によって発せられる言葉である。義経は、壇ノ浦の合戦を境として物語における位相を反転させる。平家一門が壇ノ浦の合戦を境として、物語において〈涙〉の対象となるのと同調して義経も変化し、〈情〉の人と化す。

このように、テクスト内世界の変容と共に、登場人物の感情、あるいは位置付けの変化がもたらされるのである。〈涙〉が主題に密接に繋がっていることが理解できよう。この変容も、平家鎮魂という機能論的な回路の中へ回収される。そして、その物語内容を受け取り、〈涙〉に同化していく享受者がいる。云い換えれば、このような場合は〈涙〉を流すのだというテクストによる享受者への〈教育〉となる。しかし単なる物語内容の享受というレベルに留まるものではない。〈感性〉の共同性――共有――はテクストが生成する〈日本〉へと連絡する。同一の言語を介して、同一の〈意味〉を享受し、同一の〈感性〉を共有する人々の集合は、幻想としての〈日本〉という名で指示されるだろう（勿論例外的な存在もいるだろうが、その例外的な存在が「例外」として定位されるところに、あるいは、「なさけ」を解さない人々として排除されるという現象そのものに、このような均一的な共同体の存在の証拠を見つけられるだろう）。

そして〈日本〉の平安にとって平家御霊は鎮魂せねばならない対象なのだ（福田（一九八一）・兵藤（一九八五）参照）。〈感性〉の〈教育〉は、テクストの機能へと繋がる。

云うまでもないが、『平家物語』前半においても、〈涙〉は流される。平家の悪行に苦しめられた人々の涙だ。巻第一「祇王」等が例として挙げられよう。これも平家滅亡へのプロセスとして主題論的に押えることが出来る一方で、享受者たちに対する〈感性〉の〈教育〉としても位置付けられる。平家の物語としての『平家物語』という一貫性の中で。テクスト内部の〈涙〉は享受者達の〈涙〉と相同関係になる。

五．語り物と〈涙〉

『平家物語』を語る琵琶法師を前にして、聴衆たちはどのような感情に襲われたであろうか。例えば、小高（一九九二）などを参照しても、琵琶法師の語る『平家物語』を聴いた時の聴衆のリアクションはヴィヴィットには伝わってはこない。せいぜい「下手だ」「初心者だ」「感動した」という程度だ。その時の感情の在り様は判然とはしない。しかしここで気に掛かるのは、所々に出てくる「感涙に噎び泣いた」という記事だ。琵琶法師が『平家物語』のみではなく、即興の芸・笑い話を語り、宗教儀礼的な行為を行っていた可能性は高い。そのようなとき聴衆は、笑ったり、あるいは厳かな気分に浸っていたのだろう。しかし、琵琶法師の語りの〈場〉の表象としては、〈涙〉を流すというのが多いのも事実だ。一体、『平家物語』を聴き「感涙に噎び泣く」とはどういった感情によるのだろうか。

『常山紀談』の有名な記事だが、天徳寺某が琵琶法師を招いて、あわれなことを聴きたい、と所望したとき、琵琶法師は「宇治川先陣」と「那須与一」を語った。天徳寺は感涙に噎び泣いた。家臣達にはその理由が解らず尋ねたところ、死を賭けて行動せねばならない武士ほどあわれなものはないと答え、家臣たちがそういった武士の心意気も理解せず、いさましいとだけ思い、あわれを感じなかったことを嘆いた。ある特定の人物だけが他の誰にも解らない〈意味〉を読み取るという特権的な読者の存在を示す話だが、ここで今は、「あわれな話」を聴いて「感涙に噎び泣いている」ということを心に留めておこう。

あるいは近代の例だが、ラフカディオ・ハーン『怪談』「耳なし芳一のはなし」では、平家の亡霊達は芳一に「哀れの深い」「壇の浦合戦」を語らせ、「嗚咽の声をあげて、深い悲嘆に泣きくずれ」ている。この場合の聴衆は、実際に壇ノ浦で死亡した平家の亡霊である点、やはり特権的な読者なのであるが、やはり「あわれ」→〈涙〉という感情のライン上にあることは確認しておこう。

『平家物語』の個々の聴衆の受容形態は様々である。とは云うものの、特殊性を越えたところに、琵琶法師の語る『平家物語』がある種の普遍的な効果を生み出していたであろうことも予感される。制度的な（公的な）領域とは区別された、人々の私的な領域でのある種の感性の共有という〈秩序〉。特殊な享受者による、聴衆の物語内容に対する分析的なテクストへのアプローチ（例えば『太平記』巻第二一「塩谷判官讒死の事」の武士たちの享受姿勢）とは別種の、語りの〈場〉における感情の発露というようなレベルでの。そしてこれは個々の場における一々の反応という角度からではなく、語りの場における聴衆を、人々がどのようなものとして想像していたか、あるいは表象しているかというところを切り口とすべきだろう。琵琶法師の語りを聴くことがいかなる効果を生み出すと想像されていたかを考えるためである。

この意味で、先にみた『常山紀談』や『怪談』から、「感涙に噎び泣く」という享受姿勢が浮かび上がってくる。『扇面古写経』に見える、琵琶法師の語りを聴く人々は、涙を流しながらその語りに聴き入っている。『直幹申文絵詞』にも聴衆は描かれているが、この聴衆は泣いてはいない。しかし、同じく語りの徒である説経師に目を転じてみると、『洛中洛外図』に見える説経節を聴く人々はやはり涙に噎び泣いている。説経節は短編であり、短い物語の中に主人公たちの苦難が連続しているため、聴衆が涙を流し続けることが多いとしても不思議はない。対して『平家物語』は長編であるため実際には二・三句だけを語ることが多かったようだが、「猫間」のような笑い話もあり、常に涙を流して聴い

ていたとは勿論考え難い。日記類にも多くは琵琶法師が語ったという件だけが記されていることが多いのだが、偶に挿入される「感涙」という文字は、『平家物語』を始めとする語り物の受容形態の象徴的な在り様と予想される。先に見た『怪談』の例だが、平家の御霊が「あはれ」と思い、〈涙〉を流すという表象は、読者に自然と受け入れられたのだろう。まさに人々の政治的な無意識の領域においては、『平家物語』と〈鎮魂〉と〈涙〉は隣接関係にあるのだ。

山鹿良之の語りを聴く人々もまた涙を流している。宮川(一九八三)の中の一枚の写真は、山鹿が「一の谷軍記」語っている前で涙を拭う一人の老婆を写し取っている。その他にも享受者の写っている写真もあるが、涙を流しているとは思われない。しかし、山鹿の語りの前で、一種の〈感性〉の共同体が出来上がっていることは見て取れる。多くの人々が俯き、手を合わせ、語りに聴き入っている。

語り物を聴く聴衆を、絵巻や写真が〈涙〉で表象すること自体が、語り物享受の形を象徴的に示している。テクスト内部の〈涙〉に同調する享受者の〈涙〉。この〈涙〉の共有が、〈感性〉の共同体を想像させるのである。そして〈感性〉共同体は、想像の共同体としての〈日本〉とオーバーラップしていく(註六)。

六、『平家物語』と〈鎮魂〉

小笠原(一九九二)は、元来平曲は墓場で語られるものであったと指摘する。山下(一九九五)なども琵琶法師の語りに鎮魂の機能を読み取る。覚一本もそのライン上で捉えてよいであろうし、延慶本もその第五本(巻第九)の奥書に、「雖為狂言綺語之誤、為観修因感果之道理矣」と記し、「狂言綺語」としての自らの仏教的効用を逆説的に説く。『平家物語』は平家一門の鎮魂の機能をもつ、と云ってもよいだろう。

大津(一九九四)は、鎮魂が結局は共同体に充満したガスを抜くための装置でしかないと云う。『平家物語』は、〈日本〉という想像の共同体 ― 天皇王権イデオロギーが覆いつくしている国家 ― 維持のための機能を果たすだけのものだということだ。勿論、これは上からの秩序の押しつけなどではない。人々が〈日本国民〉であると無意識的に確認し、天皇の民であると意識することにより、この共同体・天皇王権システムは成立し、稼働もする。平家を御霊として排除し、祀ることで、この共同体は成立し、維持される。〈日本〉を成立させ、維持する装置として『平家物語』はある。大津(一九九四)の〈ガス抜き〉理論に対して、山下(一九九五)は苛立ちを隠せないように、そしてセンチメンタルに(?) ― ヒューマニズムの立場から(?) ― 、反論する。それは一九八五年日航機墜落事故の遺族の言葉を手掛りに、死者の思いに想像を馳せ、死者たちとの対話的な関係を想像することの重要性を述べる。確かに大切なことだと思う。「しかし」、と続けねばならない。ある者が他者の思いを再現前化=代行できる、あるいはせねばならないと勝手に思い込むこと、他者を自己の鏡像として想像してしまうことは、他者の植民地化でしかないであろう。他者の思いを感傷的に ― 〈感性〉のレベルで ― 語ってしまうことは慎まねばならない。他者を固定化せず、自己をも固定化しない、そのような〈ダイアローグ〉が望まれるのである。抽象論になりすぎたようだ。『平家物語』論に即して考えてみよう。

大津（一九九四）と山下（一九九五）の議論は擦れ違っている。何故なら論の地平が違うからだ。

Ⅲ『平家物語』の〈語る主体〉の語り↑Ⅱ伝承者の語り↑Ⅰ見聞者・体験者の語り

非常に単純化した図式だが、右のような三つのレベルを設定することは必要だろう。大津（一九九四）は、Ⅲの〈語る主体〉が意識するしないに関わらず実現してしまう出来事を分析している。対して山下（一九九五）は、Ⅰを、Ⅲから直接（物語内容のレベルで）読み取ろうとしているのである。Ⅰには、生き延びた者の死者に関する語り（個別の私的な鎮魂――ここで云う「私的」とは私的なレベルの〈公共性〉よりも下位の、個々の場面でのという意味であり、Ⅰあるいは Ⅰ以前の見聞者・体験者の話のレベルに近い概念である――）も含まれるのであり、それは他者との〈ダイアローグ〉となる可能性もある。しかし、Ⅲは本節で考察したように、〈日本〉を想起させるのであり、たとえ個別で私的な鎮魂のための語りを素材としていたとしても、最早〈日本〉レベルの鎮魂とならざるを得ない。早急にそこに、「涙を流している」という物語内容があるというような意味で、Ⅰの鎮魂を読み取ることは控えねばなるまい。

ただし、Ⅰを物語の表層に浮上させ得る〈語り〉もある。テクストを重層化し、〈語る主体〉の専制に対して闘争＝逃走するテクスト（本書③～⑨参照）。ダイアローグ的テクストには、〈日本〉的な〈鎮魂〉――ガス抜き――から逃走出来る可能性がある。

このこととパラレルな関係として、〈日本〉あるいは〈感性〉の〈教育〉から逃れることの出来る機構を持つテクストもある。と云っても、そこには〈教育〉に対して敏感な〈読者〉が必要なことは云うまでもない。スタンダードな〈読み〉に対して常に違和感を抱き続ける〈読者〉。テクストが持つ権力、あるいはテクストの読み方が持つ権力性を撃つことが出来る存在。また無意識裡に読者共同体が作り上げられる／を作り上げてしまう、そのメカニズムを解明できる存在。正典（カノン）に対する異端的な読書行為が必要なのである。一つの〈意味〉を大切に、絶対化して享受することの繰り返しの中には、闘争＝逃走は発生しない。

以上考察してきた公共性の生成に果たす『平家物語』の役割と、そこからの逸脱の可能性を、やはり『平家物語』（覚一本）内部との相同関係として捉えて、終りにしたい。

七．清盛による言説編成－均質的空間の創造－

『平家物語』が〈感性〉的均質空間としての〈日本〉を想像的に生成する機能を果たすことを述べてきた。これと相同の構造を『平家物語』内部にも見出す事が出来る。『平家物語』巻第一「禿髪」という章段がある。

⑱いかなる賢王賢主の御政も、摂政関白の御成敗も、世にあまされたるいたづら者などの、人の聞かぬ所にて、なにとなうそしり傾け申す事は、常の習なれども、此禅門世ざかりのほどは、聊かいるかせにも申す者なし。其故は、入道相国のはかりこと

に、十四五六の童部を、三百人そろへて、髪をかぶろにきりまはし、赤き直垂を着せて、召しつかはれけるが、京中にみち〳〵て、往反しけり。おのづから平家の事あしざまに申す者あれば、一人聞き出さぬほどこそありけれ、余党に触れ廻して、其家に乱入し、資材雑具を追捕し、其奴を搦めとッて、六波羅へゐて参る。されば目に見、心に知るといへど、詞にあらはれて申す者なし。六波羅の禿といひてンしかば、道を過ぐる馬車もよぎてぞとほりける。

（覚一本・1－四五）

この「禿髪」説話は、仁安三（一一六八）年に五一歳で清盛は出家したのであるから、それ以降の話である。ただし、巻第一「殿下乗合」の闇討ち事件（嘉応二（一一七〇）年）が「世の乱れそめける根本」（1－七七）と『平家物語』は解釈しているが、この事件と禿設置の時間的前後関係は不明というより無い。

「禿髪」説話は、清盛による都の人々の言語の収奪という側面をもつ。清盛の政治は陰口の対象とはならない。何故なら、清盛は自身の政治に批判的な言辞を「かぶろ」髪の童に監視させ、もし批判する者あらば彼等はその家に押し入り、誅伐するからである。したがって傍線部の如く、人々は見聞したり、思うことがあったとしても、「詞」として表出することは出来ないのであった。『盛衰記』は、

禿ガ申事ヲバ、善悪ヲ糺サズ、入道許容シ給ケレバ、上下万人是ニ追従シテ、善モ悪モ平家ノ事ヲバ云ズ。又禿ニ悪シト思ハレタル者ハ、入道殿ニ讒セラレテ、咎ナクシテ多ク損ズル者モ有ケリ。

（巻第一・三弥井（一）－三一～二）

とする。覚一本と比較して明らかなことは、禿の権限が拡大していることである。禿に憎まれたならば、冤罪に陥れられることもあり、人々はいいことも悪いことも、とにかく平家に関する話題をすること自体を避けるのである。対して覚一本では、京の人々は常に清盛（代理としての禿）による監視の視線に晒され、内面を外に表わす、あるいは説話化する方法を奪われているのである。『盛衰記』と比べて、禿が情報に加工を加える可能性は低く、《禿の視線＝清盛の視線》であり、京という都市の隅々まで清盛の視線が行き届くことになる。京の人々という公衆の領域を、清盛は管理している。条里制という碁盤の目状に仕切られた都市の隅々に、〈清盛〉は偏在する。清盛による人々への規律＝訓練化が、都を覆いつくしていると云ってもよいであろう。人々はその刑罰を前にして、自主規制を行うのである。

巻第一「祇王」に、祇王の母の

⑲「天が下に住まん程は、ともかうも入道の仰せをば背くまじき事にてあるぞとよ。〈中略〉召さんに参らねばとて、命をうしなはるるまではよもあらじ。唯都の外へぞ出されんずらん」

（1－五六～七）

という科白がある。あるいは次のような記事。

⑳入道相国、一天四海を掌ににぎッて、上は一人をもおそれず、下は万民をも顧ず、

死罪流刑、思ふ様に行ひ、世をも人をも憚られざりしがいたす所なり。
（灌頂巻・女院死去・2－五三一）

引用文⑳から、制度的な領域における清盛の横行が確認できるが、引用文⑲からは、私的な領域における清盛の専制も確認できる。清盛の申し出（清盛の下へ参上せよという祇王への命令）に逆らうことは、都からの追放を意味するのである。結局祇王は清盛の下に参上し、深く傷つき、二度と清盛の呼出しを受けないようにするためには、母と妹と共に、都の外部で隠棲することで、日常生活から脱却するしかなくなるのであった。しかし、彼女たちの逃走を闘争として位置付けることもまた可能なのである。〈日常〉という馴致された時空からの逃走（註七）。仏御前と祇王一家の、〈清盛〉から逃走した果てにある小さな共同体が見出される。そこでは一先ず〈清盛〉的な論理には絡め取られずにすむ。

〈清盛〉は都の人々の日常生活の中に、偏在していたのである。清盛による〈私〉的領域の均質化として捉えられよう。「賢主賢王」・「摂政関白」にも不可能であった人民の言語管理を可能にした清盛とは、一種の〈王〉である。この王の前に身を投げ出すことで、都の人々は、〈都人〉となることが出来るのだ（註八）。

以上、物語内容のレベルでの、清盛全盛期の都空間における言説の在り方を見てきた。世界を均質化するための、言説の搾取という暴力的な振舞い。均質的空間の成立である。勿論、主題論的な位相からこの問題を取り上げることも出来よう。巻第一「清水寺炎上」では、「一院（後白河－註：高木）、山門の大衆に仰せて、平家を追討せらるべし」（1－七二）という噂が広まった。清水寺炎上は永万元（一一六五）年のことであり、「禿髪」説話よりも前のことである。この噂に対して、西光は「「『天に口なし、人をもッていはせよ』と申す。平家以ての外に過分に候あひだ、天の御ばからひにや」と」（1－七四）云っている。噂が流布する可能性が、かつてはあった。しかしそれが清盛の統制により不可能となる（巻第一「禿髪」）のである。しかし軈て、再び噂が流れ出すようになる。それを清盛の権力の問題として、物語内容を論じることも可能であるが、今はしない。ここでは、網の目のように編成された権力の視線と、その視線に晒された人々が自己規制することで新たに創り上げていく構図と、そこからの逸脱の可能性を確認しておくに留める。

言語を管理する事による、権力の発生。人々はその権力を内面化する事によって〈主体〉となる（近代の〈主体〉との差異があることは勿論だが）。それと同様に、『平家物語』（を含む語り物）を聴く＝読む享受者も、〈感性〉の〈教育〉を通して、〈感性〉の共同体の住人＝〈主体〉となり得るのであった。そして、そこからの逃走の線もテクストの内部に隠されていることもある。そして、テクストの果たす機能に関しては、〈享受者〉の責任は重いと云わねばなるまい。

【註】

（註一）ハーバーマス（一九九四）の〈公共性〉概念は、制度的領域と私的領域とを分けたとき、私的領域に属する。また日本中世を西欧市民社会と直結できないことは云うまでもない。

（註二）フーコー（一九七七）は、西洋近代における規律＝訓練の在り方を明らかにしているのであり、その概念で日本中世がそのまま論じられるわけではないことは云うまでもない。しかし、規律＝訓練はどの時代においても様々な形態で存在しているとも云っている。本節ではテクスト内部における〈規律＝訓練〉＝〈教育〉とテクスト自体、あるいは琵琶法師の語りの〈規律＝訓練〉＝〈教育〉機構を考察してみたい。それは享受者も含む、テクスト内外の様々な人々の、〈制度〉的領域とは違う、〈私〉的な領域における〈公共性〉の問題となるであろう。

（註三）『平家物語』では、〈日本〉〈王土〉意識が強い。そのことと表裏をなすように、中国の故事が多量に引用される。中世日本において、日本の神の本地を外国という〈外部〉に求めることは多々あった。しかし、『平家物語』では、重盛は中国の医師を帝都へ入れることは国辱であるとして拒否している（巻第三・医師問答）。反対に、宋への寄付はしている（巻第三・金渡）。『盛衰記』では敦盛所有の笛を中国産の「漢竹の笛」（国民文庫―九四三）とするが、覚一本は外国産の物とはしない。清盛が盛んに行った日宋貿易の痕跡は少なくなっている。三国意識と〈日本〉の関係。今後の課題としたい。

（註四）ここでの〈国民〉が戦後日本において歴史社会学派が主張した国民文学論の主役である「国民」とは異質であることは云うまでもない。〈国民〉と「国民」に共通性は全くないのか。「国民」の可能性は。「国民」概念の再検討は重要な課題となろう（本書①参照）。

（註五）松尾（一九九二）は、『平家物語』研究における「語り」というタームの整理を提言している。「芸能として（平曲／平曲以前）」「伝承として」「文学的方法として」と三分類し、「芸能として（平曲／平曲以前）」と「伝承として」の一部に「語り」というタームを使用すべきだとする。しかし、本節「六」で述べるテクスト生成の構造とのアナロジーで考えると次の表1のようになるのではないか。

（表1）

文学的（？）テクスト内部の語り	↑	伝承者の語り↑見聞者・体験者の語り
芸能として・平曲の語り（実演）	↑	↑
・平曲以前の語り（実演）	↑	見聞者・体験者の話

それぞれの語りは、音声によるもの、仮構された声――テクスト内部に響く〈語る主体〉の声――によるものがあり、またオーラル・コンポジションによるものとよらないものとに分類できるだろう。語り行為により生成されるテクストがそれぞれのレベルにあるという認識が必要なのであろう。問題が発生するのは、例えば『平家物語』というテクストがオーラル・コンポジションのよるのかどうか、また実際の音声との関係はどうかというものであろうが、しかしそれは表1の分類の下位分類に属するのであるから、それぞれの語りの性質として個別に考えるより他ないだろう。したがって、「語り」とい

うタームをストイックに、使用規制をするのではなく、常にどのレベルの語りで、どういう性質によるのかを明確にすればよいだけなのではないか。ここでもう一点重要なのは、全てが《語り》モードであるという点だ。「対話」・「話」とは違う文法により出来上がっているのである（坂部（一九九〇）・東（一九九二）参照）。この共通性は忘れてはなるまい。《語り》性の認められるものを《語り》と表現する。一例だけ挙げてみると、

門脇の中納言は、（中略）いとど心ぼそうぞなられける。
（巻第九・小宰相身投・2－二六九）

傍線部のような表現は、「対話」・「話」では非文となる。それが表現可能になるのは、《語り》モードであるからだ。そして、《語り》モードは、語り物や物語文学全般に共通するのである。この共通性が重要であろう。「見聞者・体験者の語り」の前には「見聞者・体験者の話」があるのだ。そこから跳躍することで始めて《語り》となる。

（註六）兵藤（一九八五）で、盲僧によるテクスト解釈が〈保守〉的であることを示しながらも、「表現する主体のリアリティ」を問題にすべきであり、我々の〈日常〉的な論理を当てはめて、盲僧の側の論理を〈日常〉的論理に絡め取ってしまうことを戒めている。とは云うものの、語り物が保守反動的な〈日本〉を想像させるのに一役買っていることもまた事実である。排除された芸能者というレベルで考えれば、排除された者が、排除した側の論理を補完することは、文化人類学や歴史学の知見が示すところである。本節が琵琶法師という存在のレベルではなく、テクストのレベルでの〈日本〉の発生とそこからの逸脱を考えるのに対して、兵藤（一九九一）は、フィールド・ワークを通して実証的に盲僧の側の主体性をもう一度、文化人類学や歴史学の分析を乗り越えた所に構築するための作業と云えよう。

（註七）常に隠棲や出家すれば、日常性から逸脱できるなどという単純なことを云いたいのではない。隠棲や出家が〈日常〉を真下――無意識の領域――から支えることもある。それぞれの場面におけるイデオロギーとの関係で、逃走＝闘争の在り方も変ってくる。例えば、時空を移動しなければ逃走＝闘争は不可能なのかと云えばそうでもない。同じ場所に居ても可能となる。先に述べた、異端の読書行為的なものがそれに当ろう。

（註八）『平家物語』では〈都＝日本〉という相同関係が捏造され（本書⑤参照）、〈都人〉もあっというまに〈日本国民〉へとずらされ、地方の民衆も〈日本国民＝都人〉へと回収される可能性があるのである。

【引用・参考文献】

東　弘子（一九九二）：「感情形容詞述語文における感情主の人称制限－叙述の立場から－」（田島毓堂・丹羽一彌編『日本語論究3』和泉書院）

網野善彦（一九九〇）：「日本の文字社会の特質」（『日本論の視座』小学館←一九八八）

アンダーソン，B（一九八七）：『想像の共同体　ナショナリズムの起源と流行』（リブロポート←一九八三）

石母田正（一九八五）：『中世的世界の形成』（岩波文庫←一九四六）

大石直正（一九八〇）：「外が浜・夷島考」（『関晃先生還暦記念　日本古代史研究』吉川弘文館）

大津雄一（一九九四）：「陸奥話記あるいは悲劇の英雄について」（「古典遺産44」）

小笠原恭子（一九九二）：『都市と劇場　中近世の鎮魂・遊楽・権力』（平凡社）

オング，W－J（一九九一）：『声の文化と文字の文化』（藤原書店←一九八二）

海津一朗（一九九五）：『神風と悪党の世紀　南北朝時代を読み直す』（講談社現代新書）

黒田俊雄（一九七四）：『日本の歴史8　蒙古襲来』（中公文庫）

小高　恭（一九九二）：『芸能史年表　応永八年－元禄八年』（名著出版）

坂部　恵（一九九〇）：『語り』（弘文堂）

ハーバーマス，J（一九九四）：『第2版　公共性の構造転換　市民社会の一カテゴリーについての探究』（未来社←一九九〇（新版）←一九六二）

兵藤裕己（一九八五）：『語り物序説－「平家」語りの発生と表現－』（有精堂）

兵藤裕己（一九九一）：「座頭琵琶の語り物伝承についての研究（一）」（「埼玉大学紀要教養学部26」）

フーコー，M（一九七七）：『監獄の誕生－監視と処罰－』（新潮社←一九七五）

福田　晃（一九八一）：「世継の伝統－『大鏡』とかかわって－」（『中世語り物文芸－その系譜と展開』三弥井書店←一九七六）

松尾葦江（一九九二）：「語りとは何か－軍記物語研究における〝語り〟の意味」（『日本文学史を読む－Ⅲ中世』有精堂）

宮川光義（一九八三）：『宮川光義写真集　肥後琵琶夫婦賛歌　山鹿良之夫婦の生活記録』

むしゃこうじ・みのる（一九五七）：『平家物語と琵琶法師』（淡路書房新社）

村井章介（一九八五）：「中世日本列島の地域空間と国家」（「思想　732」一九八五　六月）

村井康彦（一九九一）：「『平家物語』覚書」（『文芸の創成と展開』思文閣出版←一九七四）

山下宏明（一九九四）：『語りとしての平家物語』（岩波書店）

山下宏明（一九九五）：「琵琶法師の平家物語」（「國文學40－5」一九九五　四月）

第2章　『平家物語』イデオロギー批判

③　『平家物語』「剣巻」の〈カタリ〉

―正統性の神話が崩壊する瞬間―

一・『平家物語』「剣巻」の基本構想

『平家物語』の「剣巻」は、安徳帝と共に海底に沈んだ宝剣草薙剣の由来を語る物語であると同時に、宝剣が人間世界に戻らない理由を語る章段でもある。ただし、『平家』諸本で「剣巻」には二系統ある。一つは、「朝廷伝来の宝剣の物語」のみのもの。例えば、覚一本・延慶本・四部本・屋代本本巻。もう一つは、「朝廷伝来の宝剣の物語」に「源氏伝来の宝剣の物語」を加えたものである（註一）。百二十句本・屋代本抜書がその例として挙げられる。どちらの系列が本来的な『平家』であるかは別として、生形（一九八四）は後者の「剣巻」に、「失われた宝剣に代り、頼朝が朝家に固めとして現れたと語る」構想を認める。この構想は、『愚管抄』の《宝剣喪失は源氏の台頭により武力の象徴である宝剣が不必要になったからである》とする認識と相通じる（註二）。まさに、「宝剣喪失と言う一大事で開幕した中世にあって、歴史的アイデンティティを確かめる努力」（松尾（一九八七））というべきものである。

しかしこの構想は後者の「剣巻」独自の構想ではないとされる。まず、そのストーリーを覚一本で確認する。

Ⅰ朝廷には三つの霊剣があるが、宝剣はそのうちの草薙剣である。Ⅱその草薙剣は、スサノヲが出雲でヤマタノヲロチ退治をしたときに発見し、アマテラスに献上したものである。Ⅲやがて、天孫降臨のとき地上にもたらされ、天皇家の宝となった。後に、崇神天皇の時宝剣の複製が製作される。Ⅳヤマトタケル東征におよび、タケルに帯刀されたが、タケルの死後は熱田に置かれた。Ⅴ後に新羅の僧道行によって盗まれそうになるが、霊威により守られ、その後内裏に置かれた。Ⅵ陽成院の時にも宝剣の霊威が顕れた。

このような物語が語られた後、覚一本は次の記事を載せる。

①「たとひ二位殿腰にさして海に沈み給ふとも、たやすううすべからず」とて、すぐれたるあまうどどもを召して、かづきもとめられけるうへ、霊仏霊社にたッとき僧をこめ、種種の神宝をささげて、いのり申されけれども、ついにうせにけり。②其時の有識の人々申しあはれけるは、「昔天照太神、百王をまもらむと御ちかひありける、其御ちかひいまだあらたまらずして、石清水の御流いまだつきせざるがゆゑに、天照太神の日輪の光いまだ地におちさせ給はず。末代澆季なりとも、帝運のきはまる程の御事はあらじかし」と申されければ、③其なかにある博士のかんがへ申しけるは、「むかし出雲国簸河上にて、素戔烏の尊にきりころされたてまつし大蛇、霊剣を惜しむ心ざしふかくして、八つの頭、八つの尾を表事として、人王八十代の後、八歳の帝

となッて霊剣をとりかえして、海底に沈み給ふにこそ」と申す。④千尋の海の底、神龍の宝となりしかば、ふたたび人間にかへらざるも理とこそおぼえけれ。

（2－四〇九～四一〇）

『愚管抄』が〈安徳帝は龍神の再誕である〉と認識するのを踏まえて、冨倉（一九六七）は前者の「剣巻」について、「宝剣の亡失に対する説明も八岐ヲロチに結びつける点は『愚管抄』と同様であるが、このことは帝運の全面的衰滅を意味するのではない」とする（註三）。また、多田（一九八八）は、

「剣巻」は天皇の存在を象徴する三種神器の由来・霊威・所在を明記し、殊に寿永乱の折に失われたとされる草薙剣の熱田社祭祀を強調し、新剣喪失、草薙剣現存という形で剣の喪失を理解している。（中略）「剣巻」草薙剣説話は、草薙剣を中心とした三種神器の厳存と、その象徴する王権の厳存とを主張するものと考えたい。

と述べ、「朝廷伝来の宝剣の物語」が、崇神天皇の時の「新剣」製作を語り、その「新剣」が壇ノ浦に沈んだと記述することにより、「王権の安泰」を主張するテクストとして〈王権の物語〉を指向しているとする。

『平家物語』「剣巻」の基本的構想として「王権の安泰」の主張が確認できるのだが、『平家』諸本中には、新剣の作成記事を載せない本文（例えば四部本）、新剣は作成するものの新剣が海底に沈んだとはしない本文（例えば覚一本）が存在することを思い出そう。これらのテクストの持つ意味について考えていくことにする。

二．『平家物語』における三種神器の位置

三種神器とはなにか。まずそこからはじめよう。『古語拾遺』は三種神器について、践祚の日に献る道具であったとする。また、中世における即位時の三種神器の役割について、阿部（一九八九）は次のように述べている。

天皇家の内部での家督譲渡法とみてよい践祚儀では、それ（大嘗祭－註：高木）と対照的に神器－宝物が主役である。新旧の帝は南殿に出御して譲国の宣命などの礼を交すなかで、宝剣と神璽、つまり剣璽をはじめとする殿中の宝物類や帝の装束や笏などの小道具類に至るまで引渡すのである。これらの器物を得た上で、吉日を定めて即位儀が行なわれる。

すなわち、三種神器とは「王の王たることを保証する聖なる宝物であった」のである。

『平家物語』においてもやはり、この「王の王たることを保証する」三種神器を、平家・朝廷共に自らの正統性を主張するための必要不可欠のものとした。

義仲に都を追われた平家一門は、安徳帝と三種神器を携えて西国へ落ちていく。その時の平家の意識を、覚一本は次のようなものとする。

「且つうは十善帝王、三種の神器を帯してわたらせ給へば、いかならむ野のすゑ、山の奥までも、行幸の御供仕らんとは思はずや」　（巻第七・福原落・2―一一一）

「さこそ世のすゑにて候とも、義仲にかたらはれて都へ帰りいらせ給はん事、しかるべうも候はず。十善帝王、三種神器を帯してわたらせ給へば、『甲をぬぎ弓をはづいて、降人に是へ参れ』とは仰せ候べし」　（巻第八・法住寺合戦・2―一七三）

前者は、平家一門が都落ちをし、福原の旧都に到着したときに、宗盛がおもだった侍たち数百人を前にして行なった演説の一部である。都落ちをした平家一門が、安徳帝と三種神器に自らの存在理由を求めている。したがって、彼等は安徳帝の赴くところ「日本の外、新羅、百済、高麗、荊旦、雲のはて海のはてまでも」（2―一一二）ついて行こうというのだ。後者は、法住寺合戦の後、木曽義仲が西国の平家のもとへ使者をよこして、平家に都へ戻って、一緒に東国を攻めるよう要請してきた時の、時忠・知盛の言葉である。ここには、安徳帝と三種神器を所有する平家一門の〈正統〉意識がうかがえよう。都を落ちた平家は、朝廷から見れば〈朝敵〉に値する。しかし、安徳帝と三種神器を所有することにより、自らを〈正統〉とする意識が保証されるのである（註四）。

三種神器と安徳帝を奪われた形になった朝廷は、なんとか三種神器を取り戻そうとする。同時に安徳帝にかえて後鳥羽帝を即位させることになる。後鳥羽帝が即位したことについて覚一本は、次のようにいう。

『天に二つの日なし、国に二人の王なし』と申せども、平家の悪行によってこそ、京田舎に二人の王はましましけれ　（巻第八・名虎・2―一二五）

安徳帝は朝敵平家が担ぐ王である。対して後鳥羽は三種神器なしで即位した、不完全な王であった。

同廿八日、新帝の御即位あり。内侍所、神璽、宝剣もなくして御即位の例、神武天皇より以来八十二代、是はじめてとぞ承る。　（巻第十・藤戸・2―三四一）

『平家物語』の世界には、二人の不完全な王が存在し、世界は分裂をきたしている。絶対的な王により庇護されない平家と朝廷は共に、相対的な存在でしかない。

したがって、朝廷側は是が非でも三種神器を取り戻し、後鳥羽を完全な〈王〉にすることで、自らが正統な王権であることを主張しなければならなかった（註五）。ところが、三種神器のうち宝剣が海底に没し、都に返ることはなかった。後鳥羽は完全な〈王〉になることが、永久に不可能となったのである。

中世において王権の絶対性が揺らぎ始めた時、『愚管抄』の言説や中世日本紀的な言説（註六）は、安徳帝の入水と宝剣の喪失を解釈し正当化する必要性があったのだ。『平家物語』「剣巻」の言説もこの文脈の中に位置し、宝剣の正統性・アマテラスの絶対性・王権の不滅を説こうとする。

三、『平家物語』「剣巻」の構造

『平家』「剣巻」がどのように宝剣の正統性・アマテラスの絶対性を主張しようとしているのかを、覚一本を例にみることにする。

「宝剣物語」の原点ともいうべき『日本書紀』と比較すると、差異が明らかになろう。スサノヲがヤマタノヲロチを退治し、その尾から手に入れた「アマノムラクモノ剣」をアマテラスに献上したときアマテラスが、「これはむかし高間の原にてわがおとしたりし剣なり」と云う。この記事は『書紀』にはない。『書紀』において宝剣は〈ヲロチ＝外部〉から〈アマテラス＝中心〉へと吸収されていく。対して、覚一本では〈アマテラス→ヲロチ→アマテラス〉と円環運動をする。宝剣は、『書紀』の段階では持っていた外部性を払拭され、ア・プリオリに中心の側の存在であったと記述されるわけだ。

同時に、この円環運動の中で、「わがおとしたりし剣」は、アマテラスによって「あめの御門の御宝」とされ、「宝剣」へと成長する。円環運動が一種の通過儀礼であったことがわかるであろう。宝剣は、外部からもたらされる〈宝〉なのではない。つまり、外部の表象としてのヲロチは、単に中心により〈装置〉として利用されているに過ぎない。

このことはスサノヲによるヲロチ退治についても云えるであろう。スサノヲはヲロチのもとからアマテラスのもとへと、剣を運搬する媒介者として機能する。『書紀』におけるスサノヲは、高天ケ原でよう々な悪行を行なう荒ぶる神として描かれる。そしてその悪行ゆえに「神やらひ」にあい、地上へと追放される。スサノヲは、中心を侵犯し追放されるスケープ・ゴートとして機能している。スサノヲは停滞した中心の時空を活性化する。『平家』「剣巻」においては、屋代本抜書で「御仲ノ不和ナル事」と語られたり、延慶本で「流サレ給タリケルニ」と出雲への来訪を語る語り口の中に、スサノヲの「荒ぶる神」としての痕跡を留めている程度である。覚一本には、不和の記事はなく、スサノヲの出雲来訪を「むかし、尊、出雲国簸河上にくだり給ひしとき」とし、スサノヲが「荒ぶる神」として登場しない。すなわち、スサノヲとアマテラスの間には『書紀』に存在したような〈関係〉は成立しない。スサノヲはアマテラスと同じ〈中心〉に属するものとなる。したがって、ヲロチがスサノヲに退治される物語は、誤解を恐れずに云えば、〈ヲロチ＝周縁〉が〈アマテラス＝スサノヲ＝中心〉により排除される物語であると云い換えられよう。ヲロチが周縁として排除されることにより、〈中心と周縁〉の構造は完結する。

以上のように、ヲロチは〈アマテラス＝スサノヲ＝高天ケ原〉に奉仕するために存在する一種の〈装置〉としてのみ機能していることがわかるであろう。ここにはヲロチの主体性は存在しない。極言すれば、中心的存在が自らの中心としての正統性を主張するために捏造したのが、〈ヲロチ＝外部〉である。ヲロチの外部性は中心が必要に応じて与えたものだという意味で、ヲロチは〈他者性〉を所有していない。

やがて、天孫降臨に際し朝廷の宝として再び地上にもたらされる。宝剣の最初の所有者がアマテラスであるとするのは、朝廷の守りである宝剣を、絶対的に〈聖なるもの〉として描こうとする意志なのである。また、中心的存在としてのアマテラス・スサノヲ・宝剣は、ヲロチを追放することで中心としての立場を確保するのである。

四、宝剣の行方

朝廷の宝として地上に出現した宝剣は、やがて平家の都落ちにおよんで都を離れ、西国へと移動し、海底に没することになる。この時水没した宝剣を本物の宝剣とするか、崇神天皇の時に作成された偽の剣とするかは、諸本によって異同がある。表1にそれをまとめてみる。

（表1）

沈んだ宝剣の真偽 ＼ 復製の剣の制作記事の有無	作成したとする諸本	作成したとしない諸本
本物が沈んだとする諸本	A覚一本	B屋代本（本巻）・百二十句本
偽物が沈んだとする諸本	C延慶本・屋代本（抜書）・『盛衰記』・四部本	なし

先に引用③でみたように、宝剣が海底に没し再び人間世界に戻って来ないことは、龍神との関係で理解されていた。延慶本・『盛衰記』も同種の認識を述べている。ところで、延慶本・『盛衰記』は「偽の剣」が海底に沈んだとする。それに対して、『盛衰記』は次のような批判を述べる。

疑崇神天皇御宇、恐霊威新鏡新剣を移して、本をば太神宮に被送といへり。然者壇の浦の海に入は、新剣なるべし。何んぞ龍神我宝と云ふべきや。（国民文庫・一〇九四）

「偽の剣」が海底に沈んだのならば、何故龍神は「偽の剣」を奪って満足しているのか、という批判である。多田（一九八八）が指摘しているように、偽の剣が没したとすることで、王権の安泰を語ろうとするテクストが孕み込む矛盾が、『盛衰記』の批判から明らかになる。屋代本抜書のみが、「本ノ剣ハ叶ハネハ、後ノ宝剣ヲ取持テ都ノ外ニ出テ、西海ノ波ノ底ニソ沈ミケル」（三―五四五）とし、批判から身を翻す努力をしている。延慶本等の諸本が持つイデオロギーが、物語を屈折させてしまっている様相が明らかになろう。「本物の宝剣」が沈んだとする諸本にはそのような屈折はない。覚一本は、延慶本的なイデオロギーに引きずられた形で、偽の剣の作成記事を載せるが、その剣は結局物語中で機能しない。

偽の剣が沈んだとするか、本物の剣が沈んだとするか。この記述の差異が次の問題を浮上させる。『平家物語』諸本の中には、先に見たようにアマテラスが宝剣をヨロチ以前の所有者であったと告白する記事を載せるものがある。表2にまとめてみよう。

（表2）

海底に沈んだ剣の真偽 ／ 宝剣の最初の所有者	本物の宝剣とする諸本	偽の剣とする諸本
アマテラスとする諸本	a覚一本	b延慶本・『盛衰記』
アマテラスとしない諸本	c屋代本（本巻）・百二十句本	d屋代本（抜書）・四部本

表2から、a覚一本では〈アマテラス→ヲロチ→アマテラス→ヲロチ〉と宝剣が移動するのに対して、b『盛衰記』等は〈アマテラス→ヲロチ→アマテラス〉となり、c屋代本本巻等は〈ヲロチ→アマテラス→ヲロチ〉、d四部本等は〈ヲロチ→アマテラス〉となることが確認できる。ここに潜む問題点は、『盛衰記』の次のような批判により明らかになろう。

次素盞烏命蛇の尾より取出たる時、奉太神宮には、天神の仰に、我天岩戸に有りし時、落たりし剣也と仰す。今又龍神龍宮の宝と云。然者龍神と天照大神とは、一体異名歟、不審可決云々。（国民文庫・一〇九四）

特に、『盛衰記』が龍神の言葉を載せ、「宝剣がかつて龍宮城の宝であった」とすることから発生してくる矛盾を批判しているのである。つまり、龍神もアマテラスも共に、宝剣を自分の宝だと主張するならば、龍神とアマテラスは同一人物になってしまう。しかし、覚一本等においては、〈ヲロチ＝龍神〉が宝剣を自らの宝として取り戻すという行為が述べられているだけである（引用④参照）。ここには、『盛衰記』が述べる「龍神の宝であった」宝剣という認識はない。とは云うものの、現在龍神の宝となっている剣が、かつてはアマテラスの所有物であったとする記事は、決して『盛衰記』の批判から無傷の位置にいられるものではなかろう。それは、覚一本のみが〈アマテラス→ヲロチ〉と宝剣が移動することによろう。すなわち、アマテラスの所有物がヲロチの所有物になったのは、覚一本のみなのである。覚一本では、宝剣の所有者としてのアマテラスとヲロチは互換性がある、と云えるであろう。他の諸本にはそのような互換性はない。付け加えて述べれば、c系列のような剣の動きは、中心による外部の専有として考えられ、王権の物語の一つの構造として位置付けられる（上野（一九八五）参照）。

また、実は『盛衰記』では、偽の剣が沈んだとすることによって、龍神と天照太神が「一体異名」にはならないのである。本物の剣が沈んだからこそ、〈アマテラス＝ヲロチ〉という図式は成立する。『平家物語』の立場からすると、アマテラスは龍神と同一人物であってはならないのであろう（註七）。しかし、この立場を保持するための一つの方法として、偽の剣が沈んだとすると、その時には『盛衰記』の前者の批判的言説の矢面に立つことになる。

d系列の物語は偽の剣が沈んだとすることで、王権の安泰を主張し、宝剣がヲロチの所有物であったとすることから、宝剣を〈聖なるもの〉として描こうとする欲望は少ないも

のの、〈アマテラス＝ヲロチ〉となる危険性を回避している。c系列は本物の剣が沈んだとすることで王権の危機を主張するテクストとなっているものの、〈アマテラス＝ヲロチ〉という図式にはならない。ただし、アマテラスが初期の所有者であったとしないことから、宝剣を〈聖なるもの〉として描こうとする姿勢は弱いものとなる。b系列は偽の剣が沈んだとし、王権の安泰を主張するテクストとなっており、初期の所有者がアマテラスであったとすることから、宝剣の〈聖性〉を保障し、かつ〈アマテラス＝ヲロチ〉という図式を生み出さないテクストになっている。a系列は始めの所有者をアマテラスであるとすることで、宝剣の〈聖性〉を主張しようとするが、それがかえって本物の剣が沈んだとすることによって、〈アマテラス＝ヲロチ〉という認識につながってしまう。b・d・c・a系列という順に、王権の安泰を語るテクストから王権の危機を語るテクストになっていると云えるのではないか。ただし、このことが時間的な問題としての古態論に直接結びつくとは考えているわけではないが。

次に、覚一本がどのようにして「王権の危機の物語」を構築しているかを考察し、例えばb系列の物語といかなる関係にあるかをみてみよう。

五．覚一本「剣巻」の構成

最初に「剣巻」の要約を載せたが、1からVに相当する物語が中世日本紀と呼ばれるテクストと類似したものであることが指摘されている（註八）。中世日本紀的なテクストを引用し、「王権の物語」を指向するのが『平家物語』「剣巻」である。

1「吾朝には神代よりつたはれる霊剣三つあり」と物語冒頭で以下が霊剣の物語であることを提示し、「この剣の由来を申せば」と、三つの霊剣のうち「この剣」つまり内裏にある宝剣・「草薙剣」に話題を絞る。そして、Vにおいて「今の宝剣是なり」と、宝剣の由来および神代、上代における歴史についての物語をまとめる。中世日本紀的な〈神話〉に続けて、上代の出来事であるVI陽成院説話＝伝承を〈引用〉し――この説話と類似の説話が『古事談』にある――、宝剣喪失をめぐる物語中の人物の解釈及び語り手の〈言葉〉を挿入する（引用①～④）。そして、④「理とこそおぼえけれ」という語り手の言葉によって「宝剣喪失の物語」を閉じるのである。「剣巻」は「宝剣の由来と霊験を語る物語」を内部に含み込みながら、「宝剣喪失の物語」へとその位相を変える。

中世日本紀的テクストに続けて、宝剣の霊力を説くVI陽成院説話は、上代における剣の神秘的な力を強調すると同時に、上代の「めでたさ」をも強調する。狂気に見舞われた陽成院が宝剣を抜き放った時、剣の持つ力の恐ろしさにそれを投げ出してしまったところ、剣は自ら鞘に戻ったという。陽成院説話を受けて物語は、「上古にはかうこそめでたかりしか」（2－四〇九）と、〈上代〉における特殊な力の存在を認める。覚一本では、上代は特別な時間として表現される（註九）。上代とは、優越的な時代であり、規範である。対して、末代とはそのような完成された時代である上代と比較すると、不完全であり、規範から逸脱していくような時代なのである。

このように考えると、VI陽成院説話が「上古にはかうこそめでたかりしか」という逆接の係結び（註十）を用いて結ぶ文末表現は、その後の文章に「しかし、末代は」という意

味の文がくることを予想させるであろう。陽成院説話に続いて、次の記事が載せられる。

①「たとひ二位殿腰にさして海に沈み給ふとも、たやすううすべからず」とて、すぐれたるあまうどどもを召して、かづきもとめられけるうへ、霊仏霊社にたッとき僧をこめ、種種の神宝をささげて、いのり申されけれども、つひにうせにけり。

上代においてなら、剣は自らあるべき場所に帰ってきたであろう。しかし、世は末代である。従って、①における発話者は「たやすううすべからず」と云わなければならないのである。たとえ海底に沈んだとしても、簡単にはなくならないであろう、と。陽成院の説話および「上代のめでたさ」という認識を受けた上での「心憂き」末代をよく認識した発言である。この発言は、正にVIの言説と対話的に存在しているのである。しかし、彼の願いも空しく、やはり末代においては、剣は「つひにうせ」てしまったのであった。語り手の「つひにうせにけり」という発言も、また末代の在り方を認識した上での理解といってよかろう。上代とは違い、末代においては宝剣すらもが喪失してしまうのである。物語は、神話的な時間〈中世日本紀的言説で語られる〉や〈上代〉という時代（陽成院説話）と、「不可能の時代」としての〈末代〉を対立構造の中に配置するのである。

六．〈カタリ〉の構造

中世日本紀的なテクスト及び上代の伝承という、末代以前の出来事を描いたテクストを〈引用〉した後、物語は末代における「宝剣喪失の意味付け」をする。それは、引用①を踏まえた上で、有識の人々とある博士の対話によってなされる。

②「昔天照太神、百王をまもらむと御ちかひありける、其御ちかひいまだあらたまらずして、石清水の御流いまだつきせざるがゆゑに、天照太神の日輪の光いまだ地におちさせ給はず。末代澆季なりとも、帝運のきはまる程の御事はあらじかし」

③「むかし出雲国簸河上にて、素戔烏の尊にきりころされたてまつし大蛇、霊剣を惜しむ心ざしふかくして、八つの頭、八つの尾を表事として、人王八十代の後、八歳の帝となッて霊剣をとりかえして、海底に沈み給ふにこそ」

②有識の人々は、「剣が失われてしまった」という〈語る主体〉の言説を受けて、自説を展開する。彼等の論理の基盤は、天照太神のかつての誓と石清水の流れが尽きていないことである。この「石清水の流れ」を源氏のことであると理解すると、阿部（一九八五）の云うように『愚管抄』と同じものになる。すなわち彼等は、源氏を天皇を守る武力の象徴とすることで、「王権の不滅」を説いているのである。ところが、有識の人々とは、過去の例を参照し現在を解釈しようとする者たちである（註十一）。上代を参照枠としている以上、上代を反復することが不可能な時代・末代は彼等には解釈できないことになる。また、源氏による朝廷の守りという思想も、『平家物語』で繰り返される「源氏平家両氏による

朝廷の守り」というコードに反する。平家専制が招いた独裁が繰り返されない保証はない。有識の人々が説く「王権の不滅」という思想は、『平家物語』の中では非常に危ういものである（註十二）。

そして、有識の人々にはみえてこない世界を、「ある博士」が披露する。有識の人々とは違い、博士は占いを通して異界と交流を持つ人である。したがって、有識の人々には見えないものが見える。すなわち、博士は宝剣喪失の背後に異界の現象（ヲロチの復活）を見てとるのである。

『平家物語』「剣巻」は、大蛇・東国という異界の存在を剣によって排除あるいは支配していく物語である。それは、〈排除〉による支配の正当性の主張であり、剣の正統性の証明でもあった。博士はこの引用された正統性の神話の中に、剣喪失の意味が隠されていることを暴露したのだ。〈聖なるもの〉の正統性を主張するために排除した異界の存在である大蛇が、復活して剣を奪いにきたのである、と。云い換えれば、正統性を証明・保証するために存在したはずの、疎外された大蛇により、〈剣〉は奪われ、再び〈異界〉の存在と化したのであり、支配のための言説が反対に支配の正当性の奪われることを立証してしまったのだ。ヲロチはその主体性を回復し、中心に対して〈他者〉として対峙することになる。そして、ここにおいて、従来の研究では特権的に扱われてきた「有識の人々」の〈言葉〉の絶対性は成り立たなくなるのである。

このように、支配の（王権の）正当性の不滅を説かんとする有識の人々との対話から、博士が導き出したのは、支配の正当性を主張する言説の崩壊であった。有識の人々が云う、「支配の（王権の）正統性の不滅」という思想は、『平家物語』がその表層においてもつ、朝敵必滅・王法不滅の思想と同種のものである。『平家物語』「祇園精舎」において語られる、将門を始めとする日本の朝敵たちの滅亡。そして、古今稀にみる悪逆者・清盛の滅亡をも予言するこの章段は、王権に対する叛逆者たちの必滅を述べるものである（兵藤（一九八九ａ）参照）。また巻第五「朝敵揃」にも朝敵必滅の思想が述べられている。

しかし、『平家物語』の構造は、王法不滅の思想を絶対的なものとして保証するものでも、補完するものでもなかった。清盛にはじまり、義仲らのさまざまな登場人物たちが、王法の絶対性を侵犯し、その回復を不可能なものにしていったのである。物語において安徳帝と後鳥羽という「二人の王」が存在するようにまでなった。すなわち、物語にあっては表層のコードとして王法不滅が説かれ、首尾一貫した思想として不変的に存在するかのように見えながら、王法不滅の思想は常に相対化されるのである。

このような物語の表層のコードを、深層に隠蔽されたコードが相対化＝無化するという『平家物語』の構造と、「有識の人々」と「ある博士」の対話は比喩的な意味で、同一の構造をとる。すなわち、②「有識の人々」が自説を披露した後、「其なかに」存在していた「ある博士」が、〈異界〉の復活を述べているのである。

そして、この二人の対話は〈ズレ〉ている。決して、互に意見の相互補強的な対話ではない。かといって、止揚され得るような対立的な対話でもない。まさに、王法不滅思想という表層のイデオロギーを述べるイデオローグたち（有識の人々）の一面性、あるいは一面的にしようとする欲望を、「其なか」から打ち破るようにして突出してくるのが、「ある博士」の説なのである。それは、王法不滅思想によって物語を統一しようとする物語の表層コードに対する、物語の深層に潜む〈異界〉の復権と、表層の破砕そのものである。

そして、この博士の〈言葉〉に誘発されて、語り手はその「理」を知るのである。語り手が達した認識は、「帝運の全面的衰滅を意味する」ものになる。②③の人々との対話からの結論としては、〈王権〉の絶対性が決して不滅の思想ではないということ、そして排除したはずの〈異界〉による侵犯ということを認識したのである（兵藤（一九八五）参照）。中世日本紀的な言説や、『愚管抄』的な思想を引用しながらも、『平家物語』が到達したのは支配の正当性ということでも、王権不滅という「道理」という観念でもなかった。ⅠからⅥの剣の由来および支配の正当性を語るモノローグは、①から③への〈語り〉を通して、剣喪失をめぐるダイアローグへと変化・反転している。即ち、「剣巻」は支配の正当性を語る線状的〈語り〉から、多層化された〈カタリ〉へと変容しているのだ、といえよう。引用された正統性の神話は、〈カタリ〉によって、その正統性の虚偽が暴かれ、反転されてしまう。表現を裏切る構造が露呈しているともいってよかろう。

このように考えるとき、多声法的な〈カタリ〉により、王権神話的なイデオロギーの言説は相対化されている、といってよい。そして、語り手の「理」という認識も、多元的な構造のなかに還元されざるをえない。決して「理」とは『愚管抄』的な意味での「道理」とイコールで結ばれるべきものではない。語り手の「理」とは、大蛇の復活の正当性の主張でもあり、宝剣喪失の正当性の主張でもある。それは、王権の正統性の物語という単一のイデオロギーから逸脱していこうとする、テクストの指向性である。

つまり、物語の構成上は宝剣が喪失しても王権は安泰である、と主張しているかのごとき「剣巻」が、実は〈異界〉の復活と王権の不安定さを暴露するものだったのである。覚一本は、中世王権の正統性を〈騙り〉ながら、王権の正統性の秘密と正統性が奪われていくさまを〈語る〉という、〈カタリ〉の構造をもつのであった。

七、むすびにかえて

以上のように、覚一本は表層において〈王権の物語〉を指向しながらも、物語において〈装置〉として機能させられていたヲロチが深層から主体として復活してくることにより、「宝剣の喪失」および「アマテラス＝ヲロチという図式の成立」という二重の意味における、〈王権の物語〉の崩壊が語られることになる。ここには、〈反王権の物語〉（註十三）としての不整合は存在しない。反対に、延慶本・『盛衰記』等は、〈王権の物語〉を構想し、「アマテラスの剣であった」・「偽の剣が沈んだ」という要素を持ち込んだ（それが無意識的な行為であろうとも）ために、不整合が存在するようになる。〈王権の物語〉という共同体的なコードによる抑圧の中で、硬直した単一のイデオロギーは産出される。この〈大きな物語〉の抑圧により、延慶本等は歪みを発生させてしまうのではなかろうか。よく知られているように、延慶本には朝廷への寿祝や、頼朝への寿祝が語られている。このことも、『平家物語』という「物語」に対する抑圧の結果生じたものとして、つまり「物語」の「神話」化、あるいは「正史」化として考えられよう（兵藤（一九八九b）参照）。ここから、覚一本の構造的始源性が浮び上がるのではなかろうか（註十四）。かつて存在した「反王権の物語」としての『平家物語』、そこに加えられた抑圧に対して覚一本は、抑圧から完全に自由になれるというわけではないものの、自らの言説をノイズ化・マイナ

ー化・他者化することによって、既存の構造を揺り動かし、表象システムの問い直しを図った。そして、自らの言説を食い破るようにして、覚一本は新たな言説を構造化したと云えよう。この〈新たな言説〉こそが、イデオロギーの抑圧を受ける前の「物語」の影なのかも知れない。そして、覚一本のあり方から他の諸本が受けてしまったイデオロギー的な抑圧も明らかになるであろう。また、この影は、覚一本全体の中で「剣巻」以外にも存在する筈であるし、本節のような「剣巻」の読み取りは、覚一本全体の構造の問題へと発展していく筈である。

このように、ぼくは覚一本を評価するわけであるが、同時に高橋(一九八三)の「〈物語〉はイデオロギー化された鎮魂や〈記〉に反抗する精神であった。その緊張関係が多くの異本を生み」だしたのだ、という言葉を思い出す必要があろう。異本の一つ一つが他の異本と反射しあいながら、一つの〈意味〉のみを産出するという方向を拒否していく。ある本文が提示しようとするイデオロギーが、別の本文によって相対化される可能性がある。関係の網目としての諸本群。それは、『平家物語』という纏まりが、一つのイデオロギーへと加担することを拒否することに繋がる。また、それはぼくたちが『平家物語』を〈読む〉時にも、いえることであろう。『平家物語』を、従来のような〈古い/新しい〉という、二分法のイデオロギーから解放すること。どれが「正しい」本文かを決定しないこと。表層を漂う意味を絶対化しないこと。物語の中にある二項対立から自由になるように思考することが、重要になる。そして、自らの言説を相対化し得るような諸本を生み出した『平家物語』の持つエネルギーを評価し、その力の発生源を探ることが必要である。

【註】

（註一）本節では、両方の系列の物語を共に「剣巻」と呼ぶことにする。また、諸本によって該当章段の呼称はまちまちであるが、全て「剣巻」で統一することにする。

（註二）松尾葦江（一九八七）参照。また、特に延慶本と『愚管抄』の間に、共通の思想基盤があったとする小林美和（一九八六）参照。

（註三）富倉（一九六七）の五五八ページ。引用②の「有識の人々」の認識を踏まえての結論であろう。

（註四）覚一本が、清盛を日本の朝敵たち「承平の将門、天慶の純友、康和の義親、平治の信頼」と同類とし、「おごれる心もたけき事」も「心も詞も及ばれ」（巻第一「祇園精舎」1－三五）ぬ存在として位置づけていることや、巻第一「殿下乗合」に始まる平家の悪行がやがて巻第五「都遷」において「凡そ平家の悪行においては悉くきはまりぬ」（1－三五二）とそのピークを迎え、おごれる平家は人々の反感を得るに至って国中から反旗を翻されるに至ること、そして、忠度が都を落ちて行く時に、彼の歌が『千載集』に載ることになった時にも「勅勘の人なれば、名字をばあらはされ」なかったとし、「其身朝敵となりにし上は、子細におよばずといひながら、うらめしかりし事ども」（巻第七「忠度都落」2－九七、傍点は高木）としていることなどから〈平家＝朝敵〉という構図が物語の表層を支配していることが理解できる。清盛そして平家は、朝廷の力を超えた行動をとることにより、その行動を〈悪〉として規定されるのであり、やがてその〈悪〉のため、都から追放されるのである。悪行を行なった平家は、朝廷に反逆したもの、つまり〈朝敵〉と位置付けられるわけだ。しかし、このことは〈朝廷〉を〈正〉なるものとする位相からとらえた場合であり、平家側からいえば、安徳帝と三種神器を所有する自分たちこそが〈正〉なるものであるということになる。逆にいえば、朝廷は必然的に、正統性の証である三種神器を平家から取り戻さねばならないのである。

（註五）上横手（一九八五）によれば、史実では後白河は然程三種神器の返還を強く望んではいなかったようである。とすれば、覚一本等における、後白河の神器に対する強い執着は、物語の構想にそったものとして考えられよう。

（註六）『平家物語』「剣巻」と類似の物語が中世日本紀と呼ばれるテクストの中に存在することは、阿部（一九八五）を参照。

（註七）橋口（一九八〇）では、『平家』における天照大神は、国王を守護し平家の滅亡を促す存在であること、また覚一本や『盛衰記』が天照大神信仰を強く反映していることが指摘されている。また、アマテラスを絶対化しない視点が存在したことは、例えば関東で作成された「御成敗式目註釈書」の中でアマテラスを「虚言ヲ仰ラル、神」とするような視点と重なる（新田（一九八九））。アマテラスを「荒ぶる神」として認識するということが古代・中世にあったことが、斎藤（一九八九・一九九〇）に指摘されている。桜井（一九八五）は、能「三輪」のなかで、三輪明神とを一体とされるアマテラスについて、「古代の王権と国家の核心をなした神話が崩壊せしめられるとともに、仏法の観念をものりこえて、芸能が既成の秩序をつき崩す神話的力を起源として形成されてゆく歴史が、あざやかに表現されている」とする。覚一本「剣巻」もまた、中世的な言説を導入することによって、自らの指向する方向から逸脱していく、といえようか。それに対

して、延慶本等は、中世的言説を導入しながら、自らの言説を崩壊させないような「努力」をしているといえよう。

（註八）阿部（一九八五）、および阿部泰郎：関西軍記物語研究会例会（一九八八　一二）における口頭発表によると、例えば屋代本抜書の「剣巻」は『三種神器大事』の記事と類似しており、また覚一本は『神道雑々集』と一部異なるものの非常に類似した本文である。『平家物語』の記事は同時代の表象システムのなかで形成されたのであることがわかる。

（註九）例えば、巻第十一「鏡」でも、

この世にはうけとり奉らんと思ひよる人も誰かはあるべき。神鏡も又宿らせ給ふべからず。上代こそ猶も目出たけれ。（2－四一七）

と、上代の「めでたさ」が強調されている。このような上代と対比的に位置づけられるのが、「心憂き」末代である。巻第二「少将乞請」では、後白河が次のようにいっている。

「末代こそ心うけれ。これをかぎりで又御覧ぜぬ事もやあらんずらん」とて、御涙をながさせ給ふぞ忝き。（1－一三八）

（註十）『平家物語』の「こそ－已然形」という係結び表現が、逆接の意味を持つものであることは、山口（一九七八）参照。

（註十一）覚一本に表れた有職の人の像をみよう。

其時有職の人々申しあはれけるは、本朝に童帝の例を尋ぬれば、清和天皇九歳にして、文徳天皇の御禅を受けさせ給ふ。（中略）是は二歳にならせ給ふ。先例なし。物さわがしともおろかなり。（巻第一・額打論・1－七十）

また、巻第四「厳島御幸」では、安徳帝が即位のとき、有職の人々は幼帝の即位について、先例を引き、それらの先例について、「されればそれはよき例どもかや」（1－二一七五）と云っている。即ち、有職の人々とは、現在を過去の先例を引用して解釈する人達であることがわかるであろう。

（註十二）阿部のような解釈を取らず、定説となっているかのようである「石清水の流れ」＝「朝廷」という解釈をとっても、後鳥羽は完全な王となることができないので、有識の人々は「王権の不滅」を説くことはできなくなる。

（註十三）大津雄一（一九九〇）などで、「共同体の容認するイメージに翻訳され共同体内部に流通している事件の要約」と定義している凡庸な言説としての〈物語〉と捉えようとしている。世の中は、あるシステムから自由になることができない〈物語〉で溢れている。しかし、奇しくも大津（一九九〇）が「翻訳」といっているように、事件の正確で忠実な再現はありえない。過剰なものを抑圧したところに成立する〈物語〉。したがって、言説の深層に外部性を所有することが可能になる。また〈反王権の物語〉も〈王権〉

存立のために補完的に機能することにより〈王権の物語〉となるとし、権力者の交替ということを目論む〈反王権〉は絶対的なアンチ・テーゼたりえない、という主旨のことを述べているが、しかし本節で述べたことはそのレベルではなく、スタティックな構造を突き動かし、ダイナミックなものに再構築するプロセス・常に自己差異化していく運動＝対話原理としての『平家物語』を浮上させることであった。スタティックな構造として安定した閉じられた〈物語〉を、開く作業である。

（註十四）兵藤（一九八五）で、覚一本には構造的な始源への回帰があるとしている。

［補注］

本節の考察に対して、内田康「『平家物語』〈宝剣説話〉考－崇神朝改鋳記事の意味づけをめぐって－」（「説話文学研究　第三〇号」一九九五）が批判を加えている。延慶本が「偽の剣」を「真の剣」と同等に描こうとしていることを指摘し、「偽の剣」が沈んだとする延慶本に、秩序からの逸脱をみるものであり、覚一本は「真の剣」が存在することで〈王権の安泰〉を描くコードを持たないとする。確かに、「真の剣」が沈んでも、〈王権の安泰〉は続くのだというロジックを「剣巻」は展開するのであるが、覚一本という全体に還元した時、後鳥羽が天皇として不完全であり続けなければならない、そのまさに理由として「真の剣」の喪失という事件があるのであり、また本書⑨で論じたような世界の変容があるのであり、表層のロジックを裏切るものとして「真の剣」喪失という事件は機能すると考える。また偽の剣が沈んだ場合には、如何にその剣が真の剣と同様の能力を有していたとしても、アマテラスという存在を撃つ地平を獲得することは出来ない。そのような意味で、内田論文が延慶本に認める「王権の危機を語るテクスト」性は、覚一本よりも微弱であるとやはり云わざるを得まい。

【引用・参考文献】

阿部泰郎（一九八五）：「中世王権と中世日本紀－即位法と三種神器説をめぐりて－」（「日本文学34－5」一九八五　五）

阿部泰郎（一九八九）：「宝珠と王権」（『岩波講座　東洋思想第一六巻　日本思想2』岩波書店）

上野千鶴子（一九八五）：「〈外部〉の分節－紀記の神話論理学」（『大系：仏教と日本人1　神と仏　仏教受容と神仏習合の世界』春秋社）

生形貴重（一九八四）：「武具伝承と物語の構想」（『『平家物語』の基層と構造－水の神と物語－』近代文藝社↑一九八三）

上横手雅敬（一九八五）：『平家物語の虚構と真実　下』（塙新書↑一九七三）

大津雄一（一九九〇）：「義仲考－王権の〈物語〉とその亀裂－」（「日本文学39－7」一九九〇　七）

小林美和（一九八六）：「延慶本平家物語の編纂意図とその形成圏」（『平家物語生成論』三弥井書店↑一九七六）

斎藤英喜（一九八九）：「玉躰と祟咎－「御体御ト」あるいは天皇の身体儀礼と伝承」（「日本文学38－1」一九八九　一）

斎藤英喜（一九九〇）：「大祓と御贖儀」（「論集・神と天皇」古代土曜会）

桜井好朗（一九八五）：「芸能と歴史叙述」（「日本文学34－8」一九八五　八）

高橋　亨（一九八三）：「〈物語〉としての平家物語」（「日本文学32－4」一九八三　四）

多田圭子（一九八八）：「中世軍記物語における刀剣説話について」（「国文目白　第二十八号」日本女子大学）

冨倉徳次郎（一九六七）：『平家物語全注釈　下巻（一）』（角川書店）

新田一郎（一九八九）：「虚言ヲ仰ラル、神」（「列島の文化史6」日本エディタースクール出版部）

橋口晋作（一九八〇）：「延慶本『平家物語』・『源平盛衰記』・覚一本『平家物語』における天照大神（二）」（「人文学会論集　第4号」鹿児島県立短期大学）

兵藤裕己（一九八五）：『語り物序説－「平家」語りの発生と表現－』（有精堂）

兵藤裕己（一九八九a）：「王権的時空と反世界－平家物語論」（『王権と物語』青弓社↑一九八六）

兵藤裕己（一九八九b）：「物語の巫俗」（『物語と王権』青弓社↑一九八八）

松尾葦江（一九八七）：「『剣巻』の意味するもの」（「日本古典文学会々報No.112」）

山口明穂（一九七八）：「『平家物語』の文体」（「解釈と鑑賞　別冊　日本文学　平家物語　下」至文堂）

④　熊谷直実の〈まなざし〉

―『平家物語』の視点と表現―

一、「敦盛最期」の冒頭部

赤地ノ錦ノ鎧直垂ニ、赤威ノ鎧ニ白星ノ甲着テ、重藤ノ弓ニ切府矢負テ、金作ノ大刀ハイテ、サビツキゲノ馬ニ黄伏輪ノ鞍置テ、厚房ノ鞦懸テ乗タリケル武者一人、中納言ニツゞイテ打入テヨヨガセタリ、一町計ヲヨガセテウキヌシヅミヌタゞヨイタリ、熊谷二郎直実、渚ニ打立テ此ヲミテ、「アレハ大将軍トコソミ進候へ。マサナウモ候御後スガタカナ。返合給ヤ」トヨバイケレバ、（下―二六四～二六五）

修理大夫経盛の最愛の末子、無官大夫敦盛は、練絹摺ラセたる萱葱草の直垂に、櫨の匂の鎧に葦毛の馬に乗りたりけるが、新中納言が馬を游がして船に着きたまふを見て海へ打入れたまひけれども、馬弱くて游がざりければ、力及ばずして引き返したまふ処に、熊谷次郎直実、「大将軍よ」と見ければ、追懸て渚にて押し並べ、（有精堂・三三一）

前者は延慶本で、後者は四部本の冒頭部分である。両本ともに、まず殺される側の人物＝敦盛を登場させ、その姿を見た殺す側の人物＝熊谷が次に登場する。これが覚一本では先に熊谷が登場する。

いくさやぶれにければ、熊谷次郎直実、「平家の君達たすけ舟に乗らんと、汀の方へぞおち給ふらむ。あッぱれ、よかろう大将軍にくまばや」とて、磯の方へあゆますところに、練貫に鶴ぬうたる直垂に、萌黄匂の鎧着て、鍬形うッたる甲の緒しめ、こがねづくりの太刀をはき、切斑の矢負ひ、滋藤の弓もッて、連銭葦毛なる馬に黄覆輪の鞍おいて乗ッたる武者一騎、沖なる舟に目をかけて、海へざッとうちいれ、（巻第九・「敦盛最期」・2―二四八）

覚一本では、熊谷が最初の登場人物であり、沖を目指して逃げていく敦盛を発見するところに、熊谷と敦盛の出会いが起こる。延慶本・四部本ではまず敦盛が「客観的視点―〈語る主体〉の視点―」のなかに存在する。そして、敦盛がいる場面に熊谷が来合わせることによって、―熊谷もまた「〈語る主体〉の視点」によって捉えられる―二人は出会うのである。敦盛は〈見る人〉ではない。〈見られる人〉である。そして、熊谷が敦盛を〈見る人〉になる。覚一本では熊谷は、「〈語る主体〉の視点」で捉えられる。しかし、それに続く部分での敦盛を見る目は、熊谷のものに他ならない。熊谷の〈まなざし〉のなかに敦盛は存在する。熊谷の視点と〈語る主体〉の視点が重なり合う。対して、延慶本・四部本での敦盛は、熊谷によってのみ見られているのではない。まず、敦盛という客体が有り、そしてそれを見るもう一つの客体としての熊谷が存在している。〈語る主体〉

は、両者を見るのである。延慶本では熊谷が敦盛の命を助けようとすると源氏の軍勢が接近してくる。

サルホドニ土肥二郎實平三十騎計ニテ出来タリ。「土肥ガ見ルニ此殿ヲ助タラバ、熊谷手取ニシタル敵ヲユルシテケリト、兵衛佐殿ニ漏聞レ奉ラム事口惜カルベシ」ト思ケレバ、（下―二六六）

これが覚一本では、

うしろをきッと見ければ、土肥、梶原五十騎ばかりでつづいたり。熊谷涙をおさへて申しけるは、（2―二四九）

と、表現される。源氏勢を発見するのは、延慶本では〈語る主体〉であり、その〈語る主体〉の「目」に熊谷の「目」が同化していく。対して、覚一本では見る主体は熊谷であり、それを見る＝語るのが〈語る主体〉である。

所謂語り本系の諸本と読み本系の諸本の間で、「最期譚」は語られ方が違う。読み本系は、「最期譚」を殺す側の人物（関東武士）の武勲譚として描くのに対して、覚一本は殺される側、あるいは逃げ延びた人物たち（平家の武将）の側に描写の重心を置く（山下（一九八五）参照）。覚一本の冒頭を見れば明らかなように、敦盛の服装は非常に華美に描かれている（四部本の敦盛と比較しても明らかである）が、熊谷の服装描写はない。『平家物語』の服装描写について、物語のその場面にふさわしい服装をその人物に与える、という山下（一九八四）の指摘がある。山下の指摘を受けて考えると、服装描写から、覚一本は「敦盛最期」において敦盛を主人公的な人物として造形していることが解る。また、敦盛が熊谷発心の様々な意味での契機となっていることから、単なる熊谷の武勲譚ではなく、〈語る主体〉の目が、討たれた側の敦盛に注がれている物語となる（山下（一九八五）参照）。延慶本は、熊谷の「所領や恩賞への欲求・願望」を描き、彼の「現実の生ま生しさ・人間臭さといった要素が、ふんだんにもりこまれている」（高山（一九八九））ことによって、東国武士の武勲譚という側面が強くうちだされる。

これらの分析は、共に物語内容の分析に重点をおいたものであり、極言すれば、物語が「何を描いたか」を反復――物語内容を別の言葉に置換――するものである。本節では、このような研究成果を踏まえつつ、「物語が何を描こうとしたか」ということと「物語に描かれていること」の関係を考察する。敦盛が死に、熊谷が発心するという物語内容を物語がどのように構築しているかということと、それに対して物語の登場人物がその構想を如何に相対化しえることということを考えたい。

二．「狂言綺語の理といひながら」―覚一本の成立―

覚一本は「敦盛最期」の末尾に

1それよりしてこそ熊谷が発心の思はすすみけれ。件の笛はおほぢ忠盛笛の上手にて、鳥羽院より給はられたりけるとぞきこえし。経盛相伝せられたりしを、敦盛器量たるによッて、もたれたりけるとかや。名をば小枝とぞ申しける。狂言綺語の理といひながら、遂に讃仏乗の因となるこそ哀れなれ。（2―二五一）

という表現を持つ。引用文1のような表現は、延慶本や四部本にはない。とすれば、そこには覚一本の「敦盛最期」という一句をこのような形で「完結」しようとする意志＝イデオロギーが潜んでいるはずである。何故なら、「表現＝言説」の背後にはイデオロギーが張り付いており、かつイデオロギーとは「表現＝言説」によってのみ成立するからである。

「敦盛最期」の末尾は、熊谷直実出家の原因として、敦盛の所持していた笛をあげ、そのあと、「狂言綺語の理といひながら、遂に讃仏乗の因となるこそ哀れなれ」という文言でしめくくっている。この表現は一方流の諸本にのみ見られるもので、読み本系の諸本や、には存在しない。例えば『盛衰記』では、熊谷の出家は恩愛の苦悩に直面したことに端を発していると解されている。冨倉（一九六四）は、この現象を「熊谷の発心が笛に結びつけられ、そこにこの「狂言綺語云々」の句が生かされてくる」のであり、「「敦盛最期」の章段が「語りもの」としての形象を完成させてゆく姿を如実に示」しているとする。まさに、一方流の諸本（あるいはそれらに先行する『平家物語』）が熊谷発心の理由を敦盛の笛に理由を求めたということに他ならない（註一）。これが一方流の諸本の〈表現〉なのである。熊谷と敦盛の関係を、笛によって結びつけて〈解釈＝表現〉している。「敦盛最期」の末尾におかれている「狂言綺語云々」という表現は、覚一本において「笛＝狂言綺語」が熊谷発心の原因となったという主題を提示していることになる。勿論、仏の説く実語に対して、言語表現としての価値が低い狂言綺語が、発心の原因になるという「狂言綺語観」は平安末期から中世にかけて非常に流布した思想である。したがって、「狂言綺語観」が覚一本に入り込んでいるということが取り立てて覚一本の特徴（成立上の）であるということにはならない。しかし、覚一本が「狂言綺語観」を以て、「敦盛最期」の末尾を締めくくっているということは、単なる後からの増補ということで済ましてしまえる問題ではなかろう。覚一本の表現の特徴は確実に、末尾の「狂言綺語観」にある。

ところで、覚一本において熊谷は出家をしたのかどうか分明ではない。延慶本は、

是ヨリシテゾ熊谷ハ発心ノ心ヲバオコシケル。法然上人ニ相奉テ出家シテ、法名蓮性トゾ申ケル。高野ノ蓮花谷ニ住シテ、敦盛ノ後世ヲゾ訪ケル。有難カリケル善知識カナトゾ人申シケル。（下―二七〇）

とする。また四部本も、《熊谷が発心出家して高野に籠った》とする。対して、覚一本では「発心の思はすすみけれ」とは叙述されるものの、「狂言綺語の理といひながら、遂に讃仏乗の因となるこそ哀れなれ」と象徴的言辞によって、その出家が表現されるのみである。このような表現については、すでに水原（一九七一）が「一二懸」との関わりのなかで論じている。水原（一九七一）は、熊谷発心の最初の契機は、宇治橋渡りにあるという。物語の脈絡、あるいは因果論的解釈としては傾聴すべき論である。

しかし今問題となるのは、熊谷出家の最終的な原因であろう。延慶本では敦盛が熊谷出

家の「善知識」であると「人」が理解していることが明記されている。対して覚一本では、熊谷は、敦盛を殺害し、敦盛の名を知り、笛を発見したという一連の行動によって「発心の思はすす」んだのである。勿論、「出家した」とは書かれてはいない。ところが覚一本の〈語る主体〉は、それらの様々な原因のなかから「狂言綺語云々」という一文を付け加えることにより、「笛」を熊谷出家の最大の原因として取り上げる。「狂言綺語」としての笛が、熊谷の「讃仏乗の因」即ち「出家」の原因となったと説明している。ここにいたって、熊谷発心の全てを「笛」という狂言綺語に還元し、仏教的なパラドックスで解釈しようとする欲望が覚一本を支配する。それは物語の全てを一元的イデオロギーに収斂しようとする欲望なのである。

しかし物語を〈読む〉私たちは、そのようなイデオロギーの生み出す幻想に惑わされてはならない。熊谷の〈声〉に耳を傾けてみよう。

水原（一九七一）は、延慶本熊谷説話の心内語に着目し、次の三つの特徴を挙げている。

①熊谷のみに限られていること
②詳細豊富な内容を独白すること
③特殊な内容（岐路に迷う煩悶・他聞を憚る意中・実現せずに終る意志など）を独白すること

これらの点について水原は説話形成論の立場から、「この説話の一元に帰せられる視野の持ち主と熊谷直実自身とは重なり合う同一人格となってしまう」とし、熊谷の語り（第一次）と、熊谷らしき〈語る主体〉（第二次以降の語り）の混在を延慶本の中に認める。このような〈声〉の多重性という視点は非常に重要な意味を持つであろう。ただ水原（一九七一）の結論をみてもわかるように、『平家物語』の形成史、成立史としてのみ重視されている。本節では、水原（一九七一）の指摘を形成史、成立史の方へ推し進めるのではなく、あえて分析概念として、受け止めようと思う。つまり、テクスト中に立ち表れてくる複数の〈声〉を、成立へ還元するのではなく、テクストの構造へ還元しようとするのである。

また水原（一九七一）の、延慶本における「語り手＝熊谷」という構図の指摘に対しては、熊谷の心内語から、「語り手＝熊谷」という図式を直に導くことは余りに単純な見方ではないかという疑問を禁じえない。それは、本節で扱ったような〈まなざし〉の問題、そして〈声〉の葛藤の中でのみ明らかにされるべき課題ではないだろうか（本節「四」で詳述）。このように考えると、覚一本と延慶本の差は、水原が考えるような新態・古態のちがいではなく物語構造の差異として浮び上がってくる。

三、最期譚としての「敦盛最期」

「敦盛最期」の「最期譚」としての特徴を挙げると、『平家物語』において、「敦盛の名」はさして重要ではないということがいえよう。延慶本・四部本では彼の名が物語の早い時点で明らかにされるように、「敦盛最期」は「敦盛の名」探しの物語ではない。しかしながら、物語の終り近くで敦盛の名が初めて明かされる覚一本では、あたかも「敦盛の

名」探しの物語であるかのような様態が示される。例えば、同じような「最期譚」として巻第九「忠度最期」（「敦盛最期」の二章段前に位置している）が挙げられる。殺されるまで名前が解らなかった武将が、箙に結び付けられた和歌から忠度であることが判明する。この事件には伏線が存在している。巻第七「忠度都落」、忠度が勅撰集に自分の和歌を入れて欲しいと俊成の所に行くという説話であり、忠度が和歌に秀でた人物であることが示されている。このことによって「忠度最期」の和歌による名前の判明は物語的な脈絡を確保できるのである。「忠度最期」において忠度の名は重要な位置を占め、機能している。しかし、「敦盛最期」の場合はそのような脈絡が存在しない。「敦盛の名」は、覚一本において唯一巻第七「一門都落」のなかで都を落ちていく平家の武将の一人として現われてくるのみである。また、巻第九「越中前司最期」（「忠度最期」の前の章段）という「最期譚」と比較してみても、覚一本に現われてくる「最期譚」と「敦盛最期」の違いは明らかになる。「越中前司最期」では、待ち伏せている源氏の武将を越中前司は反対に組み伏せてしまうのであるが、助命を訴えられ助けようとする所に源氏の軍が近寄って来る。それらに気を奪われた隙に、越中前司は殺されてしまうのである。殺害者と被殺害者の立場の逆転というドラマツルギーが存在する。しかし「敦盛最期」にはそのような逆転劇はない。

覚一本では討たれる側に焦点を当てながら、どのように殺されるかという所に叙述の重心がおかれる。ところが「敦盛最期」には「忠度最期」・「越中前司最期」が持っていたようなドラマツルギーはない。「敦盛の名」は重要な秘密のように装いながら、その実は全く重要ではない。また、殺害者と被殺害者の間には立場の逆転という危機感はない。「敦盛最期」は、かえって覚一本の他の「最期譚」のパロディですらある。これは、「敦盛最期」という真摯な態度の物語が深層において持つ「どんでんがえし」的な側面の一つであろう。このような「敦盛最期」の反最期譚的な構造を、「狂言綺語云々」という文言で締め括る物語の解明に応用しようというのが本節である。

我々が「敦盛最期」を解釈するときに強制的に主題を押しつけてくるのはやはり、「狂言綺語の理といひながら、遂に讃仏乗の因となるこそ哀れなれ」という一文であろう。〈語る主体〉により物語の主題が提示されるのである。したがって、ぼくたちはどのようなことがあっても、「笛」による熊谷の発心という主題は否定することができない。それはまことに真摯な態度の「最期譚」としての装いであろう。しかし熊谷の〈まなざし〉に着目したとき、果たしてこの真摯な主題はそれほどの拘束力を持ちえるのであろうか。

四．真／偽のコード－延慶本の場合－

覚一本について考える前に、比較の対象として延慶本について考えてみたい。延慶本の「敦盛最期」の内容レベルで次の二点が特徴として挙げられる。

まず第一点としては、敦盛を組み伏したときに熊谷がいう科白である。

兵衛佐殿ノ仰ニ『能敵打テ進タラム者ニハ、千町ノ御恩有ベシ』ト候キ、彼所領即君ヨリ給タリト存ジ候ベシ　（下－二六五）

ここには、熊谷の行動原理が示されている。第二点としては、敦盛助命を決意したにもかかわず、源氏の軍が接近して来るのを発見したときの彼の心内語である。

「土肥ガ見ルニ、此殿ヲ助タラバ、熊谷手取ニシタル敵ヲユルシテケリト、兵衛佐殿ニ漏聞レ奉ラム事口惜カルベシ」ト思ケレバ、（下―二六六）

熊谷の自らの名を惜しむ気持が表現されている。これらの点について高山（一九八九）は、「まさしく典型的な一人の東国武士としての造形がなされている」とし、「延慶本には、現実の生ま生ましさ・人間臭さといった要素が、ふんだんにもりこまれているといえるであろう」としている。まさに指摘のとおりであるが、延慶本の特徴はそれに留るものではない。延慶本には覚一本にはない、敦盛の父に宛てた熊谷の手紙が載せられており、その内容がこの二点に関係して重要なのである。

書状によれば、敦盛を殺害しようとした理由は、「呉王公踐ヲ得秦皇燕丹ニ遇フ志ヲ插テ、直ニ勝負ヲ決セント欲スル」というものであり、決して所領をめぐる欲望であるとは書かれていない。しかも「俄ニ怨敵之思ヲ亡ジ」たとあり、物語における名乗り・敦盛が自らの子供のようだという彼の思い・欲望の表白などを省略してしまっている。また、敦盛を殺害した直接の原因も、物語中の熊谷の心内語とは違い、「徒ラニ名ヲ西海ノ波ニ沈ムコト、自他科家ノ面目ニ非ズ。而間此ノ君ノ御素意ヲ仰奉之処ニ、御命於直實ニ給テ御菩堤ヲ訪ヒ奉ベキノ由」と説明され、しかも敦盛がいってない「御菩堤ヲ訪ヒ奉ベキ」ということまで付け加えている。

いったい、物語中で熊谷が云ったり思ったりしていることが真実なのか、それとも書状に書かれていることが真実なのか。それを判断することは不可能である。延慶本では、真／偽の対立が成り立たない（物語の内部にあるこのような〈真〉と〈偽〉の対立不可能性を、真／偽のコードと呼ぶことにする）（註二）。この現象は覚一本では起こらない。延慶本では、物語と書状という二種類の言説が導入され、一つの事件が違う見方をされる。

熊谷は敦盛の父に「御孝養」をといって、遺品である笛と首と書状を送るのであった。そして、その書状の中で自らも敦盛の供養をするといっている。しかし、物語の内容と書状の内容の対立は、双方に現われてくる熊谷の「御孝養」という言葉をもまた真／偽のコードのなかに送り返すことになる。すなわち、書状で述べられる出家の原因と物語中で熊谷が出家する原因とが果たして同一のものか分からなくなるのである。一般には、『平家物語』では熊谷は敦盛を殺害したことを理由として出家したと解釈され、『吾妻鏡』等の記事との違いが強調される。しかし延慶本では、そのような物語外部の資料を持ち出すまでもなく熊谷出家の真の理由は明らかではない。すなわち、物語が最後に記す「是ヨリシテゾ熊谷ハ発心ノ心ヲバオコシケル、法然上人ニ相奉テ出家シテ法名蓮性トゾ申ケル、高野ノ蓮花谷ニ住シテ敦盛ノ後世ヲゾ訪ケル、有難カリケル善知識カナトゾ人申ケル」という熊谷出家の事実も、真／偽のコードの中へ返され、出家の直接原因となる熊谷の心象風景は空白のままで物語の中に残るのである。

延慶本では、〈語る主体〉の言説の絶対的真実性が崩れ、熊谷の言説の絶対性もまた不在となり、この両言説が止揚されない世界に留まるのである。出家譚に収斂していく物語

の体裁はとるものの、その世界は真／偽のコードの中に分裂（多層化）していく。しかも「善知識カナトゾ人申シケル」とあるように、読者に伝えられる出家の理由も、伝聞のかたちであり、真／偽のコードのなかに紛れてしまう。分裂が止揚されないために延慶本は多義的な意味を生み出すには至らず、事柄の並列的な、中心なき世界に留まらざるを得ない。

五．熊谷の〈まなざし〉－覚一本の場合－

「四」で延慶本の場合を見てきたが、では覚一本はどうなのであろうか。覚一本では、真／偽のコードは現われてこない。それは、物語が「狂言綺語の理といひながら、遂に讃仏乗の因となるこそ哀れなれ。」という語り本系の諸本において独自の一文、つまり「敦盛最期」を語り本系が再構成＝解釈するときのキータームとなる一文、物語が与える強制的結末＝真実に向って、〈語る主体〉と熊谷が共犯的な関係を結んで直進しているかに見えるからである。したがって我々は敦盛最後の主題を考えるときに、「狂言綺語云々」（引用文Ⅰ）というイデオロギッシュな一文を必ず必要とするのである。しかしそれは、物語の〈語る主体〉が抑圧的に与えてくる主題でしかない。対して熊谷には熊谷の論理が存在する。

熊谷と敦盛の関係は、

①敦盛は、熊谷の子供小次郎ぐらいの年齢であり、自分が小次郎負傷のときに感じた「心苦し」さを、敦盛が死亡したら敦盛の父もまた自分以上に感じるであろう、と思いやる。

②敦盛の容貌が非常に美しかった。

という二点に支えられて、熊谷が敦盛を助命しようとするところに発生する。そして、熊谷が敦盛を殺害せねばならない状況になると、熊谷は、

③熊谷涙をおさへて申しけるは、「たすけ参らせんとは存じ候へども、御方の軍兵雲霞のごとく候。よものがれさせ給はじ。人手にかけ参らせんより、同じくは直実が手にかけ参らせて、後の御孝養をこそ仕り候はめ。」と申しければ、（2－二四九）

④「あはれ、弓矢とる身ほど口惜しかりけるものはなし。武芸の家に生れずは、何とてかかるうき目をばみるべき。なさけなうもうち奉るものかな」とかきくどき、袖をかほにおしあててさめ〴〵とぞ泣きゐたる。（2－二五〇）

と自ら武士であることに恨みをいだくのである。そして敦盛の笛については次のような感想を持つのである。

⑤「あないとほし、この暁城のうちにて管弦し給ひつるは、此人々にておはしけり。当時みかたに東国の勢何万騎かあるらめども、いくさの陣へ笛もつ人はよもあらじ。上臈は猶もやさしかりけり」（2－二五〇）

熊谷の対敦盛感情は、以上のような五つの点に収斂する。熊谷は敦盛を殺害することを〈父親〉の立場から忌み嫌うのであり、殺害後は敦盛孝養の決意をし、自ら武士であることを嫌悪する。笛の機能は決して熊谷発心の絶対的要因ではなく、理由の一つにすぎない。しかし物語は引用文1でみたように、笛が熊谷発心の最大の理由のように語るのである。

物語は、熊谷発心の由来を「小枝」という名の笛に求め、「狂言綺語の理といひながら、遂に讃仏乗の因となるこそ哀れなれ」と評言を加える。熊谷発心の全てを「笛」という狂言綺語に還元し、仏教的な狂言綺語のパラドックスで解釈しようとする欲望が「敦盛最期」を支配する。物語の全てを一元的イデオロギーに収斂しようという欲望なのである。しかし物語を〈読む〉ぼくたちは、そのようなイデオロギーに幻惑されてはならない。

熊谷が敦盛を助けようと思いたつのは、自らの「父親」としての立場から、敦盛の父の心情を慮ってのことであった。熊谷は自己を客観化し、普遍化して、別の対象の内面を類推するということによって、自己の内面にとどまる物語の一登場人物という域を脱している。また熊谷は、兵藤（一九八二）も指摘するように、

「あはれ、よかろう大将軍にくまばや」と功をあせる熊谷が、しかし敦盛を討ったことで、そんな日常的な生活位相を異化するきっかけをもつ。「あはれ、弓矢とる身ほど口惜しかりけるものはなし」とは「モノノフ」である自己を相対化した詞だ。語り手の位相を獲得したともいえるわけで、そんな熊谷の視点から、一貫してこの話は語られている。（註三）

と、自己を〈対自化〉することによって、「語り手」的な位相に達する。すなわち熊谷は、狂言綺語観により一元的イデオロギーを物語に押しつけてくる〈語る主体〉と対等な立場で存在可能であるのだ。このように考えると、〈語る主体〉の解釈原理に対して、熊谷の論理というものも重要になってくる。熊谷はすでに敦盛を殺害するときに、「後の御孝養」を約束している（引用文③）。決して、〈語る主体〉がいうように「笛」が熊谷発心の決定的要因ではない（註四）。熊谷は父親的な思考から敦盛の助命を考えるが、しかしそれが不可能となると、敦盛を自ら供養することを考える。そのことがすぐに発心へとつながるわけではないが、しかし、彼は自分が「武士」であることすらも嫌うのであり、現在からの脱出を考えるのである。熊谷が獲得した論理とはそのようなものであり、〈語る主体〉の「狂言綺語観」とは一線を画すのであった。熊谷が獲得した「語り手」的位相ということと、彼の論理（彼の声）を考えると、熊谷は〈語る主体〉の押しつける狂言綺語観から解放される。まさに、熊谷の〈まなざし〉により、物語が抑圧的に主張する〈主題＝真〉は解体されるのである。そしてこのような構造は、延慶本には見い出すことが出来ないのである。

また、延慶本において登場した敦盛の父は、覚一本ではその姿を消す。そして、熊谷は首尾一貫して敦盛の供養を主張している。延慶本では熊谷と経盛（敦盛の父）の二人によ

って分担された敦盛鎮魂が、覚一本では熊谷一人に収斂する。それは新しい父としての熊谷による敦盛鎮魂ということにならないであろうか。ここにおいて敦盛鎮魂が、「狂言綺語観」を唱える〈語る主体〉から解放され、〈父〉としての熊谷の手に戻るのだ。

〈父の名〉のもとでの鎮魂が、熊谷という、〈語る主体〉のイデオロギーを相対化しうる人物によってなされるというのは非常に示唆的なことではないか。「狂言綺語観」を打ち出す〈語る主体〉――それは兵藤(一九八五・一九八九b)が云う国家鎮護的な、教化のイデオロギーを体現する〈語る主体〉でもある――による敦盛鎮魂を相対化しうるものである。延慶本において強烈には意識されることのなかった、「誰が敦盛の鎮魂をしうるのか」という問題が、覚一本では二重に――すなわち、国家レベルの鎮魂とそれを相対化しうるレベルのものとに――意識される。そして、国家レベルの鎮魂にのみ収斂していくかにみえる物語が、〈読み〉を通すことにより逆転するのである。勿論この〈読み〉とは、物語の深層深くに抑圧されていたものを浮び上がらせたにすぎない。そして、このことがまさに覚一本の特質に他ならない。

六. おわりに

琵琶法師が常に持ち歩いた琵琶もまた「狂言綺語」であった。このことは『教訓抄』巻第八「管絃物語」に琵琶が挙げられていると、『教訓抄』巻第七の記事(註一を参照)をつなぐことで明かとなる。すると、かつては坂口(一九四三)・冨倉(一九六四)が「狂言綺語」の用例から否定した(註五)、佐々木(一九五〇)の説が再び浮上してくる。佐々木(一九五〇)は次のようにいっている。

> 敦盛最期の物語をばすべて狂言綺語の理と見たて、而もかゝる狂言綺語とも評すべき物語も、結局は読者にとっては讃仏乗の因となると思へば尊いものだ。

琵琶法師が語ったことが確実と思われる一方流諸本にのみ表れる「狂言綺語云々」という一文は、〈琵琶法師―聴衆〉(註六)という関係のなかでもう一度考え直されるべきである。琵琶という狂言綺語を用いた琵琶法師の物語(狂言綺語)は、まさにその狂言綺語であるがゆえに「讃仏乗の因」となるのである。ただここで注意したいのは、本節で考察したように「敦盛最期」の〈語る主体〉は、熊谷的視点を持つことで、つまり新しい父=敦盛の鎮魂者として存在し得る。そして物語の〈語る主体〉=琵琶法師という関係が成立する場においては、琵琶法師は熊谷的位相に達する(註七)。したがって琵琶法師の実体がどのようなものであろうと、テクストの側からいえば、先にも述べたように、国家(共同体)のレベルにおいて国家(共同体)に奉仕するだけのものとは解せなくなる。国家(共同体)により殺害されたものに対する鎮魂が、国家(共同体)のレベルとは違うレベルで、『平家物語』の深層に存在している(註八)。

【註】

（註一）ところで、笛もまた「狂言綺語」であった。『教訓抄』巻第七に、管弦を「狂言綺語」として規定し、それが発心求道の原因となることを述べている。

狂言綺語ノタワブレナリトイヘドモ、如レ此仏神三宝ヲモ納受セシメ、鬼神ヲモタヒラグル事、余道ニスグレタリ。狂言ノアソビ、発心求道ノタヨリトナル。綺語ノ一興モ、世縁俗念モワスレヌレバ、業障ノ雲ハレヌベキワガ身ナリ。（一三〇）

（註二）水原（一九七一）は、書状と物語との矛盾に着目しているが、水原はこの矛盾を説話形成論の中へ解消している。つまり、延慶本古態説および延慶本形成史のなかで解釈している。本節では、水原と違い、この矛盾の意味自体を問うことに主眼があり、従来の進化論的あるいは系統論的な『平家物語』論とは違う角度から、覚一本、延慶本を捉え直そうとする試みである。

（註三）本節の考察は、兵藤（一九八一）の指摘に触発されたところが大きい。

（註四）このことは水原（一九七一）が、熊谷発心の動機について、延慶本にある形を古態として認定し、そこから覚一本等の形は古態性を喪失したために文意の明らかでない表現になったとする。しかし本節では覚一本の表現が、水原（一九七一）の云うような理由であるにせよないにせよ、現存の形をとることがどのような意味を生み出してしまうのか、また覚一本の獲得した主題的な統一の場と、そこからの物語の逸脱というところに覚一本のあり方を探るのである。したがって、延慶本的古態から覚一本的な本文に表現が後退したというようなリニアな立場はとらない。

（註五）阪口（一九四三）、木之下、他に木之下正雄（）、冨倉（一九六七）などが、中世において音楽もまた狂言綺語であったことから、「狂言綺語云々」の解釈を「音楽は仏教でいえば狂言綺語で、それは一つの迷いにとどまる道理ではあるものの」（冨倉（一九六七））としている。

（註六）琵琶法師の機能に関しては、赤坂（一九八五）・兵藤（一九八五・一九八九a）のように共同体の浄化の装置として考える立場がある。それに対して、砂川（一九九〇）のように異論を唱える立場も存在する。本節では、実体としての琵琶法師ではなく、テクストから還元される〈語る主体〉としての琵琶法師を仮説的に考えている。

（註七）このことは、柳田（一九九〇）・水原（一九七一）などが説く実体的な〈語る主体〉としての当事者（ここでは熊谷）、あるいは当事者の名前をかたるものを想定しているのではない。歴史的（民俗的）事実はどうであれ、テクストの側から琵琶法師の語りを逆に照射すると、琵琶法師は熊谷的位相を獲得するのであり、実体としての琵琶法師の生態に直接還元されるものではない。

（註八）国家（共同体）の側からの鎮魂と、殺された側（あるいはその人間に心理的距離が近い人間）からの鎮魂とは一応分けて考えるべきであろう。鎮魂という言葉は両義的な位相を裡に孕む言葉である。その差異をみつめた上で、両者の関係を物語の表現のなかに探るべきではなかろうか。このような意味で、最近よく云われる「物語＝鎮魂」という図式は見直されてもよいのではないかと思う。この点に関しては、高木（一九八九）

を参照のこと。

【引用・参考文献】

赤坂憲雄（一九八五）：『異人論序説』（砂小屋書房）
木之下正雄（一九六一）：「狂言綺語のことわりといひながら」（「解釈7－2」）
阪口玄章（一九四三）：「熊谷の発心」（『平家物語の説話的考察』昭森社）
佐々木八郎（一九五〇）：『平家物語講説』（早稲田大学出版部←一九三八）
砂川　博（一九九〇）：「琵琶法師考」（「軍記と語り物26」）
高木　信（一九八九）「反逆の言語／制度の言語－真名本『曽我物語』の表現と構造－」（「名古屋大学国語国文学64」）
高山利弘（一九八九）：「平家物語の世界－読み本系の物語－」（「語学と文学第二十五号」群馬大学語文学会）
冨倉徳次郎（一九六四）：『平家物語研究』（角川書店）
冨倉徳次郎（一九六七）：『平家物語全注釈　下巻（一）』（角川書店）
兵藤裕己（一九八二）：「平家物語全章段の〈解析〉巻第九「敦盛最期」の項」（「別冊国文学NO.15　平家物語必携」梶原正昭編　学燈社）
兵藤裕己（一九八五）：『語り物序説－「平家」語りの発生と表現－』（有精堂）
兵藤裕己（一九八九a）「物語　解穢と浄化の回路」（兵藤（一九八九b）所収←一九八五）
兵藤裕己（一九八九b）：『王権と物語』（青弓社）
水原　一（一九七一）：「熊谷説話の形成」（『平家物語の形成』加藤中道館←一九六〇）
柳田国男（一九九〇）「物語と語り物」（『柳田国男全集9』ちくま文庫←一九四六）
山下宏明（一九八四）：「軍記物語の様式性と覚一本『平家物語』」（『平家物語の生成』明治書院←一九七三）
山下宏明（一九八五）：「『平家物語』を読む」（山下宏明編『平家物語の世界』大阪書籍）

第3章　「猫間」の脱構築

⑤　語りの詐術／騙りの技術

―『平家物語』における〈語る主体〉の言説と義仲の言説の衝突―

一．義仲論の現在

『平家物語』における義仲とは何か。この問に答えようとすることは、単なる「人物論」を展開するに留まらず、論者各々の『平家物語』観を開示することになる。

山下（一九八三）は、義仲の二面性（「猫間」に見られる無骨な武士の側面と「木曾最期」に見られる英雄的側面）を止揚すべく、山口（一九七五）等によって提唱された「中心と周縁理論」を応用した〈物語論〉を展開している。

英雄は、その行動を以て既成の秩序をゆさぶり秩序を活性化しつつ、その行動のゆえに秩序によって排除されなねばならない。そしてその行動と亡びを語りきることがこれら英雄の怨念を救済に導くことになる。

反逆者を描く文学であることによって『平家物語』を評価しようとした、かつての叙事詩論の「ユートピア」的な発想を、より理論的に補強しようとするのであろう。が、しかし、中心と周縁を固定的に捉えているために、中心＝秩序に奉仕する周縁＝英雄という構図を生み出す〈物語〉として、『平家物語』が位置付けられてしまうことに無自覚である（註一）。秩序を攪乱する者（英雄・反逆者）を描く点で『平家物語』を評価する物語観に対して、大津（一九九〇）は〈物語〉批判の立場から疑問を提出する。

〈王権への反逆者の物語〉は必然的に天皇王権の絶対不可侵性を再確認することを受容者に強いていることになる。だから〈王権の絶対性の物語〉と云い換えてもいいわけだ。そして受容者は、テクストを通してこの〈物語〉を受容することによって自らの属する共同体を再確認し、共同体へのつまりは天皇王権への帰属意識を高めることになろう。

すなわち、『平家物語』が／研究者が、反逆者としての義仲を言寿ぎ、称揚すること自体が制度的な〈物語〉であり、制度を補完するものに過ぎないということだ。ただし大津は、義仲に〈他者性〉があるとし、〈物語〉に亀裂が入る瞬間を認めることで、『平家物語』を救済できるとする。

また「説話形成論」の立場から水原（一九七一・一九八〇）は、「猫間」の章段は京都の都市賤民階級により説話化されたものと見、義仲を嘲笑すると同時に凋落の貴族をも嘲笑する視線を読み取り、また延慶本古態論を展開した（註二）。水原（一九七一）に対しては、柳田（一九八七）が、〈義仲＝異人〉という図式から都と鄙の二つの文化の接触を読み取り、覚一本に構造的な古態性を発見し、また異人論からの権力論を展開している。

以上本節の論述に関わる最近の義仲論の動向を一瞥してきたが、ここには語ることを通

して物語構造を構築していく〈語る主体〉の問題が抜け落ちてしまっているように思われる。水原（一九七一）は、実体的な「伝承の語り手」をテクストから還元的に探す試みに重点を置くため、『平家物語』の物語構造、あるいはテクストが孕む権力性には言及し得ない。「伝承の語り手」が持たざるを得ないイデオロギー性、あるいはそれらを統括した〈語る主体〉が持つイデオロギー性に無頓着なのだ。また山下（一九八三）は、構造をすでにあるものとして捉えるために、〈語る主体〉により構造が生み出されることの意味を問うことはしない。柳田（一九八七）は、都共同体による義仲受け入れ体制＝馴致の方法が解明されるのであるが、その体制の無根拠性までにその考察が届いていない憾（うら）みが残る。大津（一九九〇）は、物語を制度としての〈物語〉として一面的に捉えるため、〈語る主体〉の言説が、常にそして既に絶対化されてしまうように思われる。たとえテクストに亀裂が入る瞬間があるとするにしてもである。

物語の〈語る主体〉が語ることで、どのように世界が表象され、同時に何が隠蔽されるのかを考えなければならないのではないか。その時初めて『平家物語』の可能性の中心が那辺にあるかも明らかになると考えている（例えば本書③参照）。このような観点から、『平家物語』の〈語る主体〉が、義仲を異人訪問譚を通じて語ることで、〈語る主体〉が依拠する秩序世界内部に処理＝吸収＝物語化しようとするのに対して、物語の構造が離反し、〈語る主体〉が構造化しようとする〈物語〉とは別の〈物語〉が浮上し、〈物語〉が反転していく様相を抽出した（本書⑦参照）。本節では、〈語る主体〉による義仲の〈馴致＝物語化〉の方法を〈言説〉のレベルで分析し、〈語る主体〉の詐術＝秘密を明らかにしたとき、どのような別の〈物語〉が浮上することになるかを、そして二つの〈物語〉が衝突するときにどのような力学的場が形成されるかを考察する（〈語る主体〉の本書における定義は、本書⑨（註一）を参照）。

二、「猫間」における〈語る主体〉と都人と義仲の位置

①其外をかしき事どもおほかりけれども、おそれて是を申さず。

（巻第八・猫間・2―一四八）

引用文は、都における義仲の行動を描いた巻第八「猫間」（覚一本）を締めくくる言葉である。義仲を「をかし」いものとして笑うと同時に、「おそれて是を申さず」という態度をとるのは、義仲の振舞いを見ていた〈都人〉であろう（註三）。そしてここには、〈をかし／おそれ〉という正反対の心性が同居している（註四）。都人から見た義仲の在り方、すなわち都における義仲の立場がよく表れていよう。

義仲が何故に恐れられたのか。次の記事が参考になる。

②凡そ京中には源氏みち〳〵て、在々所々にいりどりおほし。賀茂、八幡の御領ともいはず、青田を刈りてま草にす。人の倉をうちあけて物をとり、持ッてとほる物をばうばひとり、衣裳をはぎとる。「平家の都におはせし時は、六波羅殿とて、ただおほかたおそろしかりしばかりなり。衣裳をはぐまではなかりし物を。平家に源氏かへお

とりしたり」とぞ人申しける。

（巻第八・鼓判官・2－一六〇）

武力を所有する義仲（義仲軍）に対する恐怖が語られる。しかも、「おそろし」い平家をも凌駕する性質のものとして。また、巻第十一「一門大路渡」では「木曾が院参の時、車やり損じてきられにける次郎丸」（2－四一二）とあり、「猫間」において義仲を愚弄した牛飼いが、義仲に殺害されていたことが明される。〈笑い〉の背後には血生臭い事件が潜んでいるのである。

勿論同時に義仲は「をかし」い存在でもあった。「猫間」からは戯画化された義仲像が読み取れる。義仲を戯画化して、「をかし」い振舞いをする者と語る物語は、Ⅰ猫間中納言との面会の場面・Ⅱ牛車の場面から構成され、大体次の六点に纏めることが出来る。

Ⅰ猫間中納言との面会の場面

（ア）「猫間中納言」という〈人〉を〈猫〉として扱う

（イ）新鮮なものを全て「無塩」と云うのだと思い、「無塩の平茸」と云ってしまう

（ウ）食事の時、巨大な合子に飯をうず高くよそう

Ⅱ牛車の場面

（エ）身なりが全く洗練されていない

（オ）牛車の乗り降りの作法を知らない

（カ）牛車の構造を知らない

「猫間」における〈笑い〉とは何であるのか。先述の水原（一九七一）は義仲を愚弄する都人・語り手の〈笑い〉として「をかし」を位置付ける。水原（一九七一）が都の下人階級を直接の語り手と規定するのに対して批判的な柳田（一九八七）は、義仲と都人の接触を異文化の出合いとして捉え、「義仲という理解できないものを受容する方法として笑いがあった」とする。〈笑い〉とは、愚弄であると同時に、都という共同体を訪れた〈異人＝義仲〉を共同体が受け入れる手段でもあった。

とすると、義仲の武力による流血に恐怖しながらも、義仲の未知性に畏怖を感じ、笑うことを通して自分たちに理解できる存在へ変容させようとする共同体の住人の心性が明らかになってくる（註五）。流布本は牛飼い殺害記事を「猫間」の末尾に記すことにより、義仲への恐怖を武力に収斂させてしまう。また延慶本は「おそれ」を記さないことにより義仲に対する畏怖を隠蔽しようとする（（註四）参照）。つまり、流布本・延慶本では隠蔽された共同体の住人の「畏怖」の念を、語り本系は「おそれて」と記す（（註三）参照）ことで露呈させることになる。

ところで、「受容する」のは勿論異人に来訪される都の人間である。すると、〈義仲物語〉は〈共同体の容認するイメージに翻訳され共同体内部に流通している事件の要約〉、すなわち制度的な〈物語〉となり、大津（一九九〇）の批判に晒されることになる。そこで、義仲の行動・ことばの意味の位置付けをし、それを都人がどのように受け止め、〈語る主体〉が如何に語ったかを、考察し直さねばなるまい。そして、〈語る主体〉によって型取られた〈物語〉が果たして〈語る主体〉の構想通りに機能しているかを判定しなければならない。

三．「ゆゆし」い頼朝／「かたくなな」な義仲

③御簾たかくあげさせ、兵衛佐殿出られたり。布衣に立烏帽子なり。顔大きに、せいひきかりけり。容貌優美にして言語分明なり。（巻第八・征夷将軍院宣・2－一四三）

「猫間」の前章段において語られる頼朝の姿である。対して義仲は次のように描かれる。

④兵衛佐はかうこそゆゆしくおはしけるに、木曽の左馬頭、都の守護してありけるが、たちゐの振舞の無骨さ、物いふ詞つづきのかたくななる事かぎりなし。理かな、二歳より信濃国木曽といふ山里に三十まで住みなれたりしかば、争でか知るべき。（巻第八・猫間・2－一四四～一四五）

「言語分明」な頼朝に対して、「物いふ詞つづきのかたくな」な義仲が対置されている。また、「布衣に立烏帽子なり」と云われ、「容貌優美」な頼朝に対して、義仲は「たちゐの振舞の無骨さ」が指摘され、あるいはⅡ（エ）では「烏帽子ぎはより指貫の裾までまことにかたくななり」と服装のセンスの無さが云い立てられる。

「言語分明」とは言葉になまりが無く、都的な言葉で話していることを指すのであろう。対して、義仲は言葉・服装共に「かたくな」なのであった（註六）。「かたくな」という語については、『徒然草』の二二〇段に次のような用例がある。

何事も辺土は賤しくかたくななれども、天王寺の舞楽のみ都に恥ぢず

「かたくな」とは、〈都〉より劣性の〈辺境〉の属性を持つ異質な存在を指し示す語だと云えようか。物語は義仲が木曽という辺境の地に育ったために、都的な秩序体系からはずれた「かたくな」な存在となってしまったのだと理解している。

「かうこそゆゆしくおはしける」頼朝は都的である（註七）のに対して、義仲は「かたくな」な非－都的な存在として規定される。そして物語は、頼朝＝都的＝優位／義仲＝非－都的＝劣位という価値判断を下しているのである。〈語る主体〉と都人が同一の価値基準を所有していることが確認できる。

覚一本において、義仲と頼朝・〈語る主体〉の間で彼等が話す言語表現の差異は存在しない。義仲はその言葉が「かたくな」であるとされながらも、彼の言葉が頼朝たちの言葉と比較して特徴的であるのは、その言語内容のレベルにおいてのみなのである。義仲と頼朝の言語について以下考えていくことにしよう。

四．〈語る主体〉の言語／〈登場人物〉の言語

ここで、少々迂回して、『平家物語』の〈語る主体〉の言語と〈登場人物〉の言語につ

いて考察してみる。

⑤彼島（鬼界島－註：高木－）はa都を出でてはるゝと、浪路をしのいで行く所なり。おぼろけにては舟もかよはず。島にも人はまれなり。おのづから人はあれども、b此土の人にも似ず、色黒うして、牛の如し。身には頻りに毛おひつつ、c云ふ詞も聞き知らず。男は烏帽子もせず、女は髪もさげざりけり。衣裳なければ人にも似ず。食する物もなければ、只殺生をのみ先とす。（巻第二・大納言死去・1－一六六）

⑥さて商人船にのッて、件の島（鬼界島－註：高木－）へわたってみるに、都にてかすかにつたへ聞きしは、事のかずにもあらず。（中略）おのづから人はあれども、dいふ詞も聞き知らず。もしか様の者共の中に、わが主の行ゑや知りたる者やあらんと、「物申さう」どいへば、e「何事」とこたふ。「是に都よりながされ給ひし、法勝寺執行御房と申す人の、御行ゑや知りたる」と問ふに、法勝寺とも執行とも、知ったらばこそ返事もせめ、頭をふッて、f「知らず」といふ。g其中にある者が心得て、「いさとよ、さ様の人は、三人是にありしが、二人は召しかへされて、都へのぼりぬ。今一人はのこされて、あそこ爰にまどひありけれども、行ゑも知らず」とぞいひける。（巻第三・有王・1－二二七～二二八）

鬼界島は地理的には、都から遠く、往来も殆ど無いような場所である（a）。そして、住人は日本本国の人間に似ていなくて（b）、話す言葉も都の人間には理解できない（c・d）という。鬼界島は中世においては、都とは全く違う場所、異国あるいは異国との境界線上に存在する場所と認識されていた（村井（一九八五）参照）。それは、覚一本においても同じである。

⑦若ししからずは鬼界、高麗、天竺、震旦にいたるべし。悲しき哉、人王八十一代の御宇にあてッて、我朝神代の霊宝、つひにむなしく異国の宝となさんか。（巻第十・請文・2－二九二）

ところが『平家物語』において、この島で語られている言葉は、〈語る主体〉の言語・登場人物（ここでは有王）の言葉と殆ど同じなのである（e・f・g）。同一の言語による専制が行なわれていると云ってもいいだろう（語り物の特徴と絡めて本節「五」で詳述する）。

島人と都人の差異は、その身体であり、服装であり、食事の方法である（これらは義仲を差別化する要素と同質である）。これらの要素はそれぞれ〈語る主体〉の〈言語〉により表象されたものに過ぎない。すなわち、鬼界島の住人を劣位のものとして定位しようとする〈語る主体〉による差別の構造が、世界を二分化するのである。

また、島人の間の違いとして挙げられる点は、知識の有無である。知識の無い者は、「知らず」（f）と云って応答するのであるが、知識の有る者は「日本語」でコミュニケーションすることが出来るのである（g）。両者の違いは、知識の〈有／無〉という範疇の問題であって、日本語を〈知っている／知らない〉という範疇の問題ではない。これも

やはり〈語る主体〉により表象される世界内部での事件であって、島人が「異言語」で話すというレベルにおける違いではない。〈語る主体〉は島人の言語を「云う詞も聞き知らず」と語りながら、〈語る主体〉と同一の言語を話させ、全てを〈語る主体〉の言語により構成される物語内部の出来事へと吸収してしまう。〈語る主体〉は登場人物の言語を搾取する。このような〈語る主体〉の語りを「語りの詐術」と呼ぶことにする。

『平家物語』にあっては登場人物の〈声〉は〈語る主体〉の〈声〉により掻き消されてしまう。そして登場人物は〈語る内容〉のレベルでのみ差異が強調され、差別化される。この現象は義仲にも当て嵌まるであろう。そして、語り物一般に拡大できる問題でもある。

五．語り物の〈言語〉

『平家物語』の言語については、「覚一系本（中略）への東国方言の混入がある」（岩波大系「解説」（一九五九））という意見もあるが、それは地の文と会話文双方の傾向を指している。例えば、井上（一九八一）は『平家物語』の方言的語彙について考察し、義仲の発言中の「給ぶ→たう」（⑩参照）は、文覚の科白にもあり、また地の文にも表れていることを指摘している。〈語る主体〉により再現前化される登場人物の言語と〈語る主体〉の言語の間に、差異は無いのである。

熊本の座頭琵琶の語り物について兵藤（一九九一）は、「使用される文句は、やや文語調がかった独自の語り言葉であり、（中略）日常的な話し言葉は使われず、したがって土地の方言も原則として使われない。これは語り物一般に共通する（昔話などには見られない）特徴といえる」と指摘している。実際に兵藤（一九九一）が翻刻する座頭琵琶の語り物は、標準語＝文書語的な言葉で語られている。『平家物語』に戻ると、近世の平曲は、概ね京都アクセントであったという。覚一本も、語り物としての性質上、標準語＝文書語で書かれる＝語られることは当然なのであろう。

網野（一九九〇）は、文字言語（漢字・平仮名）が古代からの文書主義により浸透し、日本全国が均一な言語空間となったことを指摘している。すなわち、語り物の言語が「文字」と同質の物であると言ってもよかろう。網野（一九九〇）は、明治になって、上京した薩摩人が謡曲の詞章で会話したという小咄をだしながら、語り物に関する次の重要な指摘をしている。

> 能・狂言を演ずる能役者、『平家物語』を語る琵琶法師、説経節を語る説経師等々、男女の遍歴する各種の芸能民が果たした、この面での重要な役割であろう。ただちに文字には結びつかないとしても、謡いや語りの詞章の普及を通して、（中略）ある種の「共通語」ともいうべき言葉、文字の基盤が形成されたものと推測されるので、すでに卑賤視されつつあったこれらの人びとが、文字社会の均質性を促進する上で、一つの寄与をしていることは認められなくてはならないであろう。

幻想としての国家が語り物の言語を通じて形成される（註八）。そして覚一本もまたその一斑をなすのである。義仲に関して云えば、義仲を外部として物語化する〈都＝共同体〉、

そして〈都＝共同体〉中心主義を〈日本〉という幻想の共同体にまで広げる〈語る主体〉がいる（本書②参照）。標準語＝文書語で語られる〈語る主体〉の〈声〉がそれを可能にするのである。

語り物である覚一本も同様に、〈語る主体〉と〈登場人物〉の間では、言語内容における差異は有るものの、言語表現における差異は無いのである。本節「三」で述べた、義仲の言葉と頼朝・〈語る主体〉の言葉が同じ位相にあるということは、文字で書かれたテクスト／語り物としては、当然の現象である。〈語る主体〉の「語りの詐術」とは、登場人物の言語を搾取するところにある。では『平家物語』は、〈語る主体〉の専制のもと構造化されていると云わざるを得ないのであろうか。答えを先取りして云えば、「否」である。〈語る主体〉が唯一の言語を以て物語内容を馴致し、均一化し、支配しようとする欲望を持つのに抗して、〈登場人物〉が自らの言語を獲得するとき、〈語る主体〉の語りの秘密が暴かれ、〈登場人物〉も〈主体〉として立ち上がり、〈語る主体〉と拮抗することが可能となる。このこともやはり語り物との類似性で捉えることができる。

兵藤（一九九一）が紹介する山鹿良之（芸名玉川教演）の語り物もやはり文字面だけをみると、標準語であり、幻想の日本というイデオロギーを産出する場となってしまっている。しかし、実際の実演となると、文字からだけでは解らない一つの特徴が浮かび上がってくる。山鹿の「一の谷」（註九）を例にとると、前口上は「熊本弁」であるが、物語は「標準語＝文書語」である。この点、語り物の言語の特徴を備えている。しかし、実際の上演においては、《登場人物の声は、声色を使用して語られる》ことになる（ただしその声も、ステレオ・ライプ化することを免れるわけではない。このようなステレオ・タイプ化は女性の声／男性の声といった二項対立に顕著に現れる。語り物のジェンダー分析の課題となるであろうが、後考を待ちたい）。〈語る主体〉の声と〈登場人物〉の声は弁別されるのである。登場人物の声が〈語る主体〉の声とは別に立ち上がるとき、〈語る主体〉の抑圧的なイデオロギーが侵される可能性があるといえよう（註十）。

以下義仲の言説の分析を通して、考察を進めていくことにしよう。ただし、義仲の〈声〉を過大評価してはいけない。義仲の〈声〉により形成される〈小さな物語〉もやはり〈物語〉に他ならない（蓮實（一九八二・一九八五）、大津（一九九〇）参照）。したがって、例えば義仲周辺に成立した（あるいは義仲自身により語られた）物語・伝承・言葉であることによりそのテクストを評価することは、〈物語〉の支配に無意識のうちに与することになる。この点は注意を要するであろう。

六．二つの文化、都と辺境－「猫間」（一）－

義仲もまた均質な語り物言語の裡に絡め取られながら、彼の話す内容・行動を差別化されるという疎外を〈語る主体〉から蒙るのであった。以下、〈語る主体〉の構想が破綻していく様相を素描してみよう。

本節「六・七」で分析の対象とする本文を、有名な箇所であるが次に挙げることにする。本節「二」で提示した「1猫間中納言との面会の場面」（(ア)(イ)(ウ)）に相当する箇所である。

⑧(ア)或時猫間中納言光隆卿といふ人、木曾に宣ひあはすべき事あッておはしたりけり。郎等ども、「猫間殿の見参にいり、申すべき事ありとて、いらせ給ひて候」と申しければ、木曾大きにわらッて、A「猫は人にげんざうするか」。B「是は猫間の中納言殿と申す公卿でわたらせ給ふ。御宿所の名とおぼえ候」と申しければ、木曾、「さらば」とて対面す。C猶も猫間殿とはえいはで、「猫殿のまれ〳〵わいたるに物よそへ」とぞ宣ひける。(ウ)a中納言是を聞いて、「ただいまあるべうもなし」と宣へば、b「いかがけどきにわいたるにさはあるべき」。(イ)何もあたらしき物を無塩といふと心えて、「ここに無塩の平茸あり。とう〳〵」といそがす。(ウ)根井の小弥太陪膳す。c田舎合子のきはめて大きにくぼかりけるに、飯うづたかくよそひ、御菜三種して、平茸の汁で参らせたり。(中略)d猫間殿は合子のいぶせさに召さざりければ、「それは義仲が精進合子ぞ」。中納言召さでもさすがあしかるべければ、箸とッて召すよししけり。(ア)木曾是を見て、D「猫殿は小食におはしけるや。きこゆる猫おろしし給ひたり。かい給へ」とぞせめたりける。中納言かやうの事に興さめて、宣ひあはすべきことも一言もいださず、聽ていそぎ帰られけり。

(巻第八・猫間・2―一四五～一四六)

まず(イ)・(ウ)について考察を進める。(イ)新鮮なものを全て「無塩」と云うのだと思い、「無塩の平茸」と云ってしまうこと(⑧破線部)。「無塩」とは塩引していない新鮮な魚貝類のことを指すが、義仲は曲解している。屋代本では「無塩アリ、平茸有、トウ〳〵トソ急カセケル」(二―三四六)と、義仲の「無塩」という言葉の用法は一般的なものとなり、義仲の「かたくな」さを強調していない。また、延慶本も屋代本に同じである。屋代本・延慶本においては、義仲の言語は都的な常識にのっとっており、決して「かたくな」なものではない。対して、覚一本の義仲は「無塩」という言葉を都的な使用法から逸脱して用いている。それは、〈都＝知／辺境＝無知〉という基準に基づく逸脱なのである。「知っている」ことが、優位の印であり、「知らない」ことが非常識・劣位となる。

(ウ)についても同様のことが云える。猫間中納言の訪問を受けた義仲は、食事の用意を命ずるのだが、中納言はそれを断る(a)。対して義仲は、「食事時に来たのに、断ることもないであろう」(b)と食事を出させる。ここに、義仲の接待観あるいは食事観が表れている。義仲は、義仲の所属する文化のコードにのっとって行動している。また、二重傍線部c・dにも、中納言と義仲がそれぞれ所属している文化の違いが強調されている。食事の方法は、文化記号としての意味を持つのであるから、表面化した義仲と中納言との間の食事の方法の違い、あるいは食事における美意識の違いは、両者の所属する文化の差異を示す。また中納言による義仲の食事に対する拒絶は、両文化間のコミュニケーション(交流)の不可能性を暗示する。そして、中納言が義仲の食事を「いぶせさに」と表現することからも、都の側は義仲の文化を劣性の文化として意識していることがわかる。このことは、都的な言語・服装を所有する頼朝を正的な(優位な)ものとして扱い、服装や言語が都的でない義仲を負的な(劣位の)ものとして扱うことからも理解できる。諸本の異同を見ると、屋代本はa・b・cは覚一本と同じであるが、dはない。すなわち食事における文化の違いを表現しない。延慶本はa・b・c・dほぼ覚一本と同じである。

覚一本の「猫間」においては、都／都外という二項対立が基本にあり、都＝優位／都外＝劣位という構造が価値の基準としてある。そして義仲は常に都的な価値基準に照らして、劣位のものとして扱われている。このことは義仲の言語が「かたくな」ではあるものの、「聞き知らず」とはしないこととも関わってくるだろう。つまり、義仲は〈日本人〉として何処までも〈語る主体〉と同一の範疇に属するのであって、全くの未知なる者としては扱われない。同じ範疇の中における〈優／劣〉なのである。今述べたことは、未知なる異人を受け入れる方法としての〈笑い〉ということと矛盾しない。〈笑い〉とはコードを共有しない他者に、共同体のコードを押し付け、劣位のものとして〈意味＝価値〉付けることで〈馴致＝物語化〉することであるからだ。幻想としての〈日本〉の中で、義仲は〈外部〉的に表象されながら、しかし実は〈外部〉ではなく〈周縁〉として扱われ、〈中心－周縁〉という構造を生成するための、つまり秩序を再生・活性化させるためのスケープ・ゴートとしての役割を押しつけられているのである。

以上述べてきたことと同様の「差別の構造」が、Ⅱ「牛車の場面」でも確認できる。

⑨「それに候手がたにとりつかせ給へ」と申しければ、木曾手がたにむずととりついて、「あッぱれ支度や。是は牛健児がはからひか、殿のやうか」とぞ問うたりける。さて院の御所に参りついて、車かけはづさせ、うしろよりおりむとしければ、京の者の雑色につかはれけるが、「車には、召され候時こそうしろより召され候へ。おりさせ給ふには、まえよりこそおりさせ給へ」と申しけれども、「いかで車であらむがらに、すどほりをばすべき」とて、つひにうしろよりおりてンげり。

（巻第八・猫間・2－一四七～一四八）

都の人間ならば、下層のものでも知っている牛車の構造や乗降車の作法を義仲は知らないのである。「知らない」とは、都的文化のコードを義仲は共有していない、ということだ。

しかしそれは、義仲の文化が都の文化に比して本質的に劣等であることを意味しない。義仲には義仲の文化コードがある。義仲により明らかにされるのは、都的な文化というのは文化の一つの型であって、唯一絶対のものではないということである。

義仲が、牛飼いに向って「やれ子牛健児、やれ子牛健児」（2－一四七）と云うのを、物語はやはり「牛飼とはえいはで」とするが、〈牛飼い〉という指示対象を義仲は「子牛健児」という〈言葉〉で表象しているだけであり、都人や〈語る主体〉が〈牛飼い〉を「牛飼い」と表現することと何等の差異はない。そして、この異文化に属する両者が接触するところに、「猫間」という章段は成立している。そのことは、「やれ子牛健児、やれ子牛健児」と云うのを聞いた牛飼いが「車を遣れ」と理解することにも反映しているであろう。両者がそれぞれの思いで同一の言語を解釈しているのである。それは、両者の所有する解釈格子＝コードの差異による（註十一）。

覚一本の〈語る主体〉が、義仲を差別するために共同体のコードからの逸脱を云い立てること（語りの詐術）により、同時に義仲の独自性が強調され、両者の所属する文化の違いというレベルで、両者の違いは浮き彫りにされてしまう（騙りの技術）。義仲が持ちこんだ、辺境の文化により、都的文化の相対性ということが露になってしまう。

義仲の「かたくな」な様子として、（ア）「猫間中納言」という〈人〉を〈猫〉として扱うという事件が記される（引用文⑧参照）。郎等たちが、「猫間中納言」の来訪を告げると、義仲は傍線部Aにおいて、「猫」という言葉のレベルで、〈人間〉を〈猫〉へと変換してしまう。そして、その変換を前提として、傍線部C・Dでは、〈人間〉＝光隆を〈猫〉として扱い、光隆のなかに〈猫〉の属性を発見している。

覚一本は、それを「猫間殿とはえいはで」とし、義仲の「かたくな」さ故の不可能性として捉えようとし、〈言語遊戯〉のレベルで捉えようとはしていない。都的な常識としては、猫間＝猫という交換は発生しないのである。郎等は傍線部Bにおいて、「猫間」という呼称は「宿所名」から取られたものであること、それが都のルールであるということを教えている。義仲は矯正されるべき、非常識な存在とされる。

しかし、それはやはり義仲が都のルールを「知らない」というだけのことである。義仲は「猫間＝猫」の交換により、一般には都で行なわれていない言語運用をしただけだ。義仲の記号表現から記号内容を〈ズラス〉方法は、「猫間」にのみにみえるわけではない。

⑩（知康は）天下にすぐれたる鼓の上手でありければ、時の人鼓判官とぞ申しける。木曾対面して、（中略）「抑わ殿を鼓判官といふは、よろづの人にうたれたうたか、はられたうたか」とぞ問うたりける。知康返事にもおよばず、院に帰り参ッて、「義仲をこの者で候。只今朝敵になり候ひなんず。いそぎ追討せさせ給へ」と申しければ（後略）

（巻第八・鼓判官・2－一六〇～一六一）

都人は鼓が上手であるから知康を「鼓判官」と呼ぶのであるが、義仲的言語においては人に叩かれたから「鼓判官」と呼ばれるのだということになる。〈鼓判官〉という言葉をめぐって、〈都〉的なコードを逸脱した〈義仲〉的言語の世界が展開されている。そして、義仲の発言は「朝敵」になるはずの「をこの者」という評価を受けることになる（勿論鼓判官の発言の異常性は後に頼朝によって批判されることになるが（註十二））。

ところで、義仲の「言語使用方法＝言語遊戯」が都になかったかというとそのようなことはない。例えば、五節豊明の節会の夜に、清盛の父・忠盛はその目が「すが目」であったことから、「伊勢平氏はすがめなりけり」（巻第一・殿上闇討・1－三八）とはやされている（「眇＝酢甕」）し、また次のような事件も五節には起こっている。

⑪五節には、「白薄様、こぜむじの紙、巻上の筆、鞆絵かいたる筆の軸」なんど、さま〴〵面白き事をのみこそ歌ひ舞はるるに、中比太宰権帥季仲卿といふ人ありけり。あまりに色の黒かりければ、みる人黒帥とぞ申しける。其人いまだ蔵人頭なりし時、五節に舞はれければ、それも拍子をかへて、「あな黒々、黒き頭かな、いかなる人のうるしぬりけむ」とぞはやされける。

（巻第一・殿上闇討・1－三九）

このように、五節の日には公然と言語遊戯がなされている（「蔵人頭＝黒き頭」）。ある

いは、巻第一「鹿谷」では、宴席で瓶子が倒れたのをみて「平氏たはれ候ひぬ」といってみたり、「あまりに平氏のおほう候に、もて酔ひて候」（1－八六）と云ったりしている。「瓶子」と「平氏」が掛詞的に用いられた言語遊戯である。

都では、あるルールを共有する場（コードの共有）において言語遊戯が認められている。都の人々はそれぞれの相手を絶対的〈他者〉として認知せず、「話す＝聞く」という対称的な関係を形成するに過ぎない（柄谷（一九八六）参照）。このモノローグ的なコミュニケーション図式に対して、義仲は『平家物語』における都的コミュニケーション図式を果敢に反復しようとする。にもかかわらず、都的なコミュニケーション図式を「教えられた＝学んだ」義仲の言語遊戯は、都人に拒絶されるのであった。義仲の相手となった光隆は、⑧「中納言かやうの事に興さめて、宣ひあはすべきことも一言もいださず、軈ていそぎ帰ってしまうのであったし、知康も⑩「返事にもおよばず」帰っていってしまうのであった。義仲の言語遊戯は、全く都的常識（あるいは都において共有されるべきコード）を逸脱したものとして扱われる。義仲の「命がけの跳躍」（コードを共有するための努力）は、都人の拒絶により失敗に終わる。都人の言語運用は絶対的他者との関係構築を放棄し硬直してしまうのであった。

義仲を都的な言語運用を「知らない」者として規定するために、都は自分たちの通常の言語運用と相同的な言語運用を義仲にさせた上で、それをルールから外れたものと、無根拠に主張し、義仲を差別する。義仲を〈笑う〉ことにより差異化することは、共同体の、そして〈語る主体〉の欲望であるが、そのためには義仲を都と相同性を持つものとして表象しなければならなかった。ここにも、都を中心＝優位とする認識が絶対の前提として存在する。そしてそのような前提は、共同体の住人に意識されることはない。共同体の価値観と同一化する〈語る主体〉にとっても、また〈語る主体〉が表象する物語世界のみを信じている読者・聞き手にとっても同様である。しかし、覚一本には、その差別が無根拠であり、義仲の言語運用が都の言語運用と同質のものであることを、そして「差別の構造」の本質を明らかにする表現構造がある。本節「六」で云えば義仲の文化の独自性を認め得る構造を覚一本は持つということ、本節「七」で云えば義仲の言語運用と都人の言語運用が同一の構造を持つということから、都の絶対性は実は成立せず、「差別」の無根拠性が明らかにされるのである。例えば、中納言光隆を「猫間」と宿所の名称で呼ぶこと自体が、義仲が猫間中納言を「猫」と呼ぶことと何等変りはないのである。覚一本は我々に、都における呼称（都人にとっては絶対的ルールである）自体が一つの文化の内部でのみ流通し得るものでしかないことを教える表現構造になっているのである。

ここで、諸本を展望してみよう。屋代本では、傍線部A・B・Cはほぼ覚一本と同質のものとして捉え得るが、Dは覚一本のように猫間中納言に〈猫〉の属性をみない。延慶本は雑色↓根井↓義仲と猫間来訪が告げられる中で、根井が「猫殿」と間違って伝達することになり、義仲によるズラシはない。また覚一本傍線部Bの内容も、雑色が根井に対して教えるということになっている。覚一本傍線部Cに対応する箇所は、延慶本では「えいはで一がなく、Dに対応する箇所は、「ア、猫殿ハ天性小食ニテワシケルヤ。猫殿今少シカイ給へ」（下－一四六～一四七）となり、人間と猫の交換は行なわれない。義仲の言語を言語遊戯として捉え得るのは語り本のほうである。「捉え得る」というのは、勿論〈語る主体〉には言語遊戯として捉える意志が無いためである。屋代本・延慶本とも、義仲を物

語内容のレベルで一方的に劣位のものとして差別化するだけであって、〈語る主体〉が義仲を差別するために、自ら矛盾した言説を構築するような覚一本的な構造は皆無となる。義仲を物語内容のレベルで排除する傾向は、覚一本に比して希薄である。このことは一見義仲を侮蔑する要素が少なく、評価すべき点であるようだが、しかし制度としての〈物語〉＝『平家物語』と見る視点からすると、標準語を話させ、そして内容的にも義仲を馴致するものとなり、〈反転〉する構造を持ち難くなる。覚一本が評価できるのは、物語の表層を専有する〈語る主体〉に対して、物語内容の点で義仲の独自な文化が浮上することが可能な点である。義仲の〈声〉が〈語る主体〉の〈声〉と均等に響く世界が立ち現れるのである。

義仲を馴致するために差別化する言説を構築する〈語る主体〉の「語りの詐術」を持つ一方、その「語りの詐術」により、覚一本はその言説自体の中に差別の無根拠性を示唆する内容を合わせ持つことが可能となる（義仲と都人・〈語る主体〉の同質性）「騙りの技術」を持つ。覚一本はこの二極性を同時に発生させる〈カタリ〉の方法を確立している。延慶本・屋代本では義仲の独自性を抑圧し、義仲の在り方とは無関係に専制的な〈笑い〉だけが全面を覆うことになる。

八．室町時代の〈王権〉と覚一本の〈構造〉

以上考察してきたことをまとめよう。義仲は「猫間」において嘲笑の対象であったが、それは都＝共同体が義仲という外部を囲い込む＝物語化するものであった。そして、物語化は〈語る主体〉の欲望でもあった。しかし、義仲を差別化するために義仲に使用させた言語内容は、義仲の文化の独自性をも強調することになり（義仲の〈声〉の解放）、都＝共同体も文化の型の一つに過ぎないことを明らかにしてしまう。また、〈語る主体〉の〈物語化〉の欲望＝秘密（語りの詐術）も露呈してしまう。同時に、〈語る主体〉が均一の言語で物語を構造化しようとしていること（語りの詐術）も明白になるが、義仲が彼自身の言語を獲得し主体として立ち上がることで、物語の言語の均一性も破砕されることになる。この二重に発生する力学的場の生成を覚一本に独特の〈騙りの技術〉と呼ぶ。この力学的場は、〈物語〉に〈亀裂〉が入るという程度のものではない（註十三）。覚一本は制度的な〈物語〉を形成する欲望を抱きながらも、あるいは抱いている身振りをしながら、制度としての〈物語〉を裏返す〈カタリ〉の方法を持っているのだ。

ではこの〈カタリ〉の方法にはどのような「意味＝価値」があるか。テクストの構造内部の事件として処理する閉鎖された分析を越え、テクストを開いていかなければならない。「制度的な物語」、それは何か。覚一本成立時点における〈制度〉と〈制度的言説〉を見極めねばならない。兵藤（一九九三）という覚一本と室町武家王権との関わりを説く非常に刺激的な論文がある。この論文は、覚一本は平家一門の鎮魂の物語であると同時に、足利幕府にとって「現在に永続する秩序・体制の起源神話」を説くテクスト、「室町王権を壮厳する〈歴史〉語り（神話）」であると指摘する。

このように覚一本を縁取る時、本節で分析してきた覚一本の〈構造〉はどのように〈歴史〉の中に開かれていくであろうか。始祖＝頼朝と頼朝により倒された義仲という図式の

中から解答を導こう。

頼朝神話において義仲は頼朝政権を成立させるための捨石的存在として構想された。例えば、巻第七「清水冠者」では義仲が頼朝に謀叛を企てるのではないかと疑われているし、巻第八「征夷将軍院宣」で頼朝は「平家頼朝が威勢におそれて都をおち、その跡に木曾の冠者、十郎蔵人うちいりて、わが高名がほに官加階を思ふ様になり、剰へ国をきらひ申す条、奇怪なり」（2－一四三）と頼朝と義仲の対立が描かれる。頼朝と義仲を、「沛公＝頼朝／項羽＝義仲」という対立の中で描き（田部（一九八四）・山下（一九八七）参照）、頼朝に逆らった義仲の滅びを必然として語る構想も認められることになる。

また、話型論的に〈王〉の座が義仲から頼朝に移行することは、本書⑦で考察したところである。頼朝的秩序＝中心を生成するための、排除すべき周縁として義仲が位置付けられる。〈語る主体〉は王法中心主義により、頼朝を天皇王権の守護者と規定したいという欲望を持つのであろう（『愚管抄』の認識に通じる。すなわち『愚管抄』は宝剣の喪失を、源氏の台頭により武力の象徴である宝剣が不用になったからであると解釈している）。それは延慶本の末尾「右大将頼朝果報目出事」に突出した形で表れ、朝廷の守りとしての頼朝を寿祝するテクストとなる。

しかし、本節で述べてきたように義仲は決して〈周縁〉的存在であるだけではなかった。義仲を周縁的人物として造形しようとする〈語る主体〉の構想を越えていく存在なのである。〈語る主体〉が構築しようとする、頼朝対義仲という関係（引用③・④参照）は、単に〈中心と周縁〉という静態的な構造の中でのみ捉えることは出来なくなるであろう。義仲の文化と都の文化が同質であるという構造から、義仲を落としめることで浮上する頼朝という関係自体が成立しなくなるからだ。義仲論の視点から、頼朝像を再検討する可能性もある（本書⑨参照）。

また、話型的に義仲と頼朝が交換可能ということは、云い換えれば〈義仲＝頼朝〉という関係が想定できるということでもある。頼朝にも義仲と同様、都中心の価値観・〈語る主体〉の欲望を破壊する要素が存在するということを云う可能性がある。

義仲により〈神話〉は崩壊する。いやこう云い換えた方がより正確であろう、覚一本は〈神話〉であり同時に〈脱－神話〉であると（註十四）。頼朝の問題に関しては、本書⑨を参照して頂きたい。最後に本節の延長線上にある問題を整理して締め括ることとする。

例えば、「木曾最期」における〈鎮魂〉の問題が残る。〈語る主体〉の〈語りの詐術〉のレベルでいえば、義仲鎮魂は〈国家＝共同体〉レベルでなさねばならないことになる。しかし、覚一本のような〈語り／騙り〉＝〈カタリ〉の方法を獲得した物語のおいては、〈語る主体〉の構想通りにはいかないであろうと、予測は出来る。国家規模の鎮魂とは別種の鎮魂がテクストの深層に横たわっているのではないだろうか（註十五）。そこから、「誰が」義仲を「何ゆえに」鎮魂しなければならないかを、そしてそれが何故に『平家物語』の中で行なわれるのかを、考えなければならないであろう。その一端を本書⑧で述べた。

【註】

（註一）生形（一九八七）が、延慶本に秩序の崩壊から秩序の回復という物語を読み取ることになる。山下（一九八三）が云う「英雄の怨念を救済」するということは、一体〈誰が求め、何故になされねばならないのか〉、というレベルで捉え、テクストの意味＝価値付けをせねばならないだろう。そうでなければ、秩序と反秩序を「中心と周縁理論」にのっとってテクストに当て嵌ても、「反秩序」の意味・機能は明らかにならないし、山下の構想とは多分違う「国家鎮護」にテクストが直結してしまう恐れがある。（註十五）参照。

（註二）水原（一九七一）・及び（一九八〇）二八二・三頁「補説」参照。水原（一九八〇年）は、義仲を「古い形式的礼法にとらわれない自然児の魅力だと評する意見も聞かれるが、それは読者の好意の眼であって、作品の姿勢が義仲を愚弄していることは認めなければなるまい」とも述べている。

（註三）屋代本は「其外ヲカシキ事共多カリシカ共、恐テ人不〻申」（二一―三四八）とし、百二十句本は「そのほかをかしき事どもありしかども、人おそれてこれを申さざりけり」（中―二八三）とすることから、主語は「人」すなわち〈都人〉であることが予想できる。

（註四）延慶本においては、両義的な心性は提示されない。「カヤウニヲカシキ事共アリケリ」（下―一四七）・「ヲカシカリケル」（下―一四八）と「をかし」さだけが強調されている。

（註五）飯島（一九八五）参照。義仲への〈笑い〉を〈方法〉と捉えることで、「おそれ」は単なる「武力」のレベルに留まらず、「未知」と「武力」により二重化される。勿論「武力」が無制限に発揮される義仲というのは、単なる強大な「武力」の持ち主というだけでなく、「武力」を如何に使用するか解らないという「未知」性をも持つことになる。したがって、「未知」の恐怖がより根源的なものであることがわかろう。そのような意味で引用文②平家は「ただおほかたおそろしかりしばかりなり」と云われるのである。平家＝都人／義仲＝異人としてここでは認識されている。

（註六）古代・中世ともに田舎の言語が「うちゆがんだ」ものであると都の人々からは認識されていた。また、「かたくな」という語は覚一本中三例確認できるが、そのうちの二例が義仲を形容するのに用いられている。義仲の属性を表す言葉として捉えられる。

（註七）頼朝を都的な人間として造型しようとする〈語る主体〉の意図が何を目指すのか、また果して頼朝は都的な存在であるだけなのか。③「顔大きに、せいひきかりけり」という記述と絡めて、頼朝も〈語る主体〉の意図を越えた別の顔を持つ存在であることは、本書⑨参照。

（註八）最近口頭伝承に関する研究の成果が相次いで発表された（オング（一九九一）・川田（一九九二）等）。中山（一九九二）は共同体と物語と声の関係を手際良く纏めている。

異界＝外部の物語を語り広めるのは主に〝声のメディア〟であり、そこでは物語が〝声のメディア〟と密接に結び付けられている。声を媒体として語られる異界の物語。（中略）それは〝声のメディア〟を介して形成された共同体のイデオロギーを、手前勝手に外部に押し付ける仕種ともいうべきものだろう。（中略）言い換えれば、秩序

と混沌といった対立において外部をみること自体が、既に共同体からなされる外部の〝物語化〟なのである。

（註九）一九八九年四月四日、柳川市での実演による。録音は兵藤裕己。貴重な録音テープをお貸し頂いた兵藤氏に、記して感謝申し上げる。

（註十）ただしこのことは直接近世以降の「平曲」に繋がっていく訳ではない。例えば、今井勉「宇治川」（CD『平家物語の音楽』CDCF-7889　日本コロムビア株式会社　一九九一）では、地の文と登場人物の科白の間の語り方に区別は殆どない。したがって、覚一本テクスト内部の〈カタリ〉の方法と、中世の語り物の〈語り〉の在り方が類比的に捉え得ると云った方がより正確であろう。そして、村上（一九九〇）や松尾（一九九三）が指摘する、覚一本が書くことを意識しながら、疑似的な〈語り〉を創り上げたとする指摘とも切り結ぶ問題であろう。覚一本が疑似的語りを獲得することで、本来的な〈カタリ〉の方法を獲得したと云えようか（〈カタリ〉というタームは、「語りの詐術」と「騙りの技術」を獲得した〈語り〉を指す）。この点は、桜井（一九八二）が「口語りと文字の記述との関係、および文字のもつ創造性と適合性との関係」の重要性を説いているが、この両者の「せめぎあい」の瞬間を表現する方法として、〈カタリ〉は存在すると云っては手前味噌すぎるであろうか。また、「語り物」では、座頭は語る度毎にその詞章を流動させるが、「物語内容」は不変である。語り物の「保守性」は物語言説の共同性だけでなく、「物語内容」の専横という点においても支えられる。すなわち、同一の物語内容が流布するのである。そして、覚一本は物語内容の一面性を破壊することで、語り物の保守性（本書②参照）から逃れることが可能になる。

（註十一）屋代本は「やれ子牛健児」がなく覚一本のような同一の言語の解釈の違いという側面は見えてこないし、また延慶本は「ナマリ音ニテ、「シバシ、ヤレ〳〵」ト云ケレドモ」とし、意志の疎通ができないのは義仲の言語の異常性にその理由を求める。延慶本は既に見たような、義仲の言語を異質なものとする〈語る主体〉の抑圧が全面に現れている。

（註十二）巻第八「法住寺合戦」に「兵衛佐大きにおどろき、「まづは鼓判官知康が不思議事申し出して御所をも焼かせ参らせ、高僧貴僧をもほろぼし奉ッたるこそ奇怪なれ。知康においては既に違勅の者なり。召しつかわせ給はば、かさねて御大事出でき候ひなむず」と、都へ早馬をもッて申されければ、鼓判官陳ぜんとて、夜を日についで馳せ下る。兵衛佐、「しやつにめな見せそ。あひしらひなせそ」と宣へども、日ごとに兵衛佐の舘へむかふ。つひに面目なくして、都へ帰りのぼりけり。後には稲荷の辺なる所に、命ばかりいきてすごしけるとぞ聞えし。」（2―一七二～一七三）とみえる。本書⑦参照。

（註十三）大津（一九九〇）参照。義仲は法住寺合戦に勝利を収めた時、次のように考える。

抑義仲、一天の君にむかひ奉りて軍には勝ちぬ。主上にやならまし、法皇にやならまし

（巻第八・法住寺合戦・2―一七一）

この瞬間においてのみ制度としての〈物語〉に亀裂が入ると大津（一九九〇）は云うが、

本節は、覚一本の〈義仲物語〉全てが制度としての物語から逸脱していくと考える。本書⑦も参照。

（註十四）本書③では、中世王権の正統性の神話が覚一本において崩壊する瞬間を捉えた。覚一本はテクストを抑圧する様々な〈神話〉を崩壊させるのである。また本書⑦では、異人＝義仲を殺害することに失敗した王＝後白河の再生が不可能になることを、異人訪問譚からの逸脱という視点から考察した。そして、〈神話〉を崩壊させる構造は、〈カタリ〉の方法を所有する覚一本において初めて可能となる覚一本の基本的な在り方であろうと考えている。覚一本が〈神話〉を模倣しながら、そして模倣することによってのみ、参照枠としての〈神話〉が破壊できるのであり、「騙りの技術」というタームを本節で用いているのも、覚一本が自らの構造を生み出す無意識的な〈方法〉として、「騙り」があると考えているからである。

（註十五）高木（一九八九）において、『曽我物語』における二つの鎮魂の可能性を指摘した。黒田（一九八三）参照。ただ、民衆レベルの鎮魂であることのみを取り出して称揚することは、危険である（本書①参照）。〈民衆↓共同体↓国家〉という制度的空間にとじ込められてしまう恐れがある。何処までも、〈小さな物語〉と〈大きな物語〉の衝突の瞬間を見詰め、そこに発生する〈差異〉＝〈力〉を捉えなければならない（本書②参照）。

【引用・参考文献】

網野善彦（一九九〇）：「日本の文字社会の特質」（『日本論の視座―列島の社会と国家―』小学館↑一九八八年）

飯島吉晴（一九八五）：『笑いと異装』（海鳴社）

井上　章（一九八一）：「平家物語における方言的語彙の一考察―「これは馬場や」の解釈について―」（「秋田大学教育学部研究紀要　人文科学・社会科学第31集」）

岩波大系「解説」（一九五九）：『岩波古典文学大系　平家物語　上』（岩波書店）

生形貴重（一九八七）：「延慶本「平家物語」と冥界―龍神の侵犯と世界の回復・大将軍移行の構想―」（「日本文学36―4」一九八七　四）

大津雄一（一九九〇）：「義仲考―王権の〈物語〉とその亀裂―」（「日本文学39―7」一九九〇　七）

オング，J―W（一九九一）：『声の文化と文字の文化』（桜井直文他訳　藤原書店↑一九八二）

柄谷行人（一九八六）：『探求Ⅰ』（講談社）

川田順造（一九九二）：『口頭伝承論』（河出書房新社）

黒田俊雄（一九八三）：「民衆史における鎮魂」（『歴史学の再生　中世史を組み直す』校倉出版）

桜井好朗（一九八二）：「文字というアポリア」（「年報中世史研究第七号」）

高木　信（一九八九）：「反逆の言語／制度の言語―真名本『曽我物語』の表現と構造―」（「名古屋大学国語国文学第64号」）

田部井栄子（一九八四）：「『平家物語』における『史記』―義仲と項羽の類似性をめぐって―」（「群馬県立女子大学国文学研究第五号」）

中山昭彦（一九九二）：「変異のメディア〈と〉共同体―『草迷宮』論―」（「日本近代文学第47集」）

蓮實重彦（一九八二）：「物語としての法」（『小説論＝物語論』青土社↑一九七七年）

蓮實重彦（一九八五）：『物語批判序説』（中央公論社）

兵藤裕己（一九九一）「座頭琵琶の語り物伝承についての研究（一）」（「埼玉大学紀要教養学部　第26巻」）

兵藤裕己（一九九三）：「覚一本平家物語の伝承をめぐって―室町王権と芸能―」（『平家琵琶―語りと音楽―』ひつじ書房）

松尾葦江（一九九三）：「屋代本と覚一本の間―平家物語の漢文学的要素から―」（『和漢比較文学叢書第十五巻　軍記と漢文学』汲古書院）

水原　一（一九七一）：「義仲説話の形成」（『平家物語の形成』加藤中道館　一九七一年↑一九六〇年）

水原　一（一九八〇）：「補説」（『新潮日本古典集成平家物語　中』新潮社）

村井章介（一九八五）：「中世日本列島の地域空間と国家」（「思想」一九八五　六）

村上　學（一九九〇）：「語り本『平家物語』の統辞法の一面―幸若舞曲・『浄瑠璃物語』の表現方法を足掛にして―」（「中世文学第35号」）

柳田洋一郎（一九八七）：「義仲の位相－「猫間」を中心に－」（「同志社国文学第29号」）
山口昌男（一九七五）：『文化と両義性』（岩波書店）
山下宏明（一九八三）：「『平家物語』と「制度」」（『軍記物語の方法』有精堂↑一九八三年）
山下宏明（一九八七）：「『平家物語』における『史記』の機能－義仲と頼朝の不和をめぐって－」（和漢比較文学会編『和漢比較文学叢書第六巻　中世文学と漢文学Ⅱ』汲古書院）

⑥ 「猫間」再読

―『平家物語』の重層構造・序説―

一．成立論とテクスト論

『平家物語』研究において一般に、成立論・諸本論と「読み」の論あるいはテクスト論は、テクストに対する姿勢が全く相反するものと見られてきた中で、山下（一九九三）は、自らは客観性を装い、客観的であることを要求する成立論・諸本論等々が、実は研究主体の「読み」によってのみ成立するという倒錯的なものであることを指摘した。すると重要なのは、成立論のための「読み」（自らの「読み」に関して自覚的でない、あたかも無色透明な読者で自らがあり得ると思い込んでいる読者＝研究者の「読み」も含まれる）ではなく、同時に自閉的に自らの「読み」の饗宴の中で戯れ、満足している読者の「読み」でもない、別の「読み」ということになる（註一）。そこでは、成立論が幻想としての原『平家』を捏造し、そこを起源として、時間軸に沿った樹木状（ツリー）の『平家物語』諸本の見取図を作成するのに躍起になっているのを尻目に、『読み』によって『平家物語』諸本を網目状の〈関係〉の中に再編成していくのである。ここには原『平家』などという幻想としての〈始源〉は存在しない。あるのは諸本の〈関係〉だけだ。ある異本と別の異本の〈関係＝距離〉を測ることは、その異本の〈価値＝差異〉を明らかにすることであり、その異本の意味を問うことになる。ここでいう「意味」とは、本章の立場からすると、諸本の構造化の方法の差異であり、それを支えるイデオロギーの差異である。

もう一点、テクストの在り方について付言しておこう。野中（一九九一）が述べるように、テクストは重層的に構造化されている。「素材としての説話」の語り手（その指向性＝イデオロギー）とそれを取り入れたテクストの〈語る主体〉（その指向性＝イデオロギー）が、決して〈語る主体〉の指向性にのみ収斂していくのではなくて、重層化されて存在するのであり、また両者は常に共犯関係にあるわけではなく、時には闘争し、それによりテクストが一義的な意味決定をする瞬間からの逃走が可能となるのである（本書③⑤参照）。このこともまた、『平家物語』の重層構造なのである。そしてこの重層構造の在り方を各々のテクスト間で確認しておかねば、『平家物語』の全体像は見えてこないのではないか。ここで急いで付け加えておくべきは、〈語る主体〉の言説は、時代・階層・場所を交通していた言説の束との関係の中で発生し、またその時代〳〵の言説の束を参照枠とする読者により解釈されることである。〈現実〉を解釈し、テクストの言説を生成する〈語る主体〉も、意味を生成する〈読者〉も共に、非常にイデオロギッシュな存在なのである（註二）。ただし、〈語る主体〉がテクストの全てを統御しているとは云えないということが重要な点だ。ある一人の人物がテクストを支配していると考えるのが作品論であり、また構想論、あるいは成立論等々も実はこの視点に立っていると考えてよいだろう。しかし、野中（一九九一）も指摘しているように、テクストは多種多様な〈層〉から形成されており、一つの〈層〉と別の〈層〉の葛藤、あるいは様々な〈層〉と〈語る主体〉の葛藤が、テクストの〈全体〉なのである。

そして重層的な構造を持つテクストと他のテクストの〈関係〉というやはり重層的な関係の中に『平家物語』の全体（今はなくなってしまった『平家』も含んだ、あるいはあり得べき『平家』も含んだ）はある。この〈全体〉（桜井（一九七四）参照）を見ていくことは、今までの概念とは違うものの、一種の〈成立論〉なのではなかろうか。

云わずもがなの一般論を述べ過ぎたようだ。以下、具体的な分析を試みてみよう。

二．読者論の地平から

水原（一九九四）による、本書③⑤⑦に対する批判を検証しながら、『平家物語』巻第八「猫間」を読み直し、そこから『平家物語』の重層構造に考察を進めていこう。まず批判のポイントを列挙しておく。

Ⅰ「人」について
Ⅱ「え……打消」について
Ⅲ「笑い」について
Ⅳ説話形成論と〈語る主体〉について
Ⅴテクストの評価について

※　※　※

まず、Ⅰ『平家物語』の「人」について考察し、読者論の立場から、水原（1994）と本書④の指向性の違いを明示しておこう。

「猫間」末尾の、

①其外をかしき事どもおほかりけれども、おそれて是を申さず。
（覚一本・巻第八・猫間・2－一四八）

という表現をどのように位置付けるかという点が問題なのである。本書⑤では、

義仲を「をかし」いものとして笑うと同時に、「おそれて是を申さず」という態度をとるのは、義仲の振舞いを見ていた〈都人〉であろう。そしてここには、〈をかし／おそれ〉という正反対の心性が同居している。

と指摘した。すなわち屋代本や百二十句本が、「人」が義仲を恐れてその他の面白いことも「申さず」とすることから、覚一本の表現の主語も「人」であるとし、そしてその「人」は「都人」であるとした。対して水原（一九七一a）は、「人」とは事件を目撃した「下人階級の人々」であるとする。説話形成論は、テクストが形成される前段階の「素材としての説話」を前提として成立している。このような説話は、状況を知っている人々、すなわち「わかる人々」には「わかる＝理解できる説話」でもあっただろう。〈わかる〉とは、隠された〈意味〉を自分たちだけが共有できるということである。そして状況を把握、共

有していない、すなわち「わからない人々」には「わからない＝理解できない説話」なのである。「わからない人々」は、注釈的な読みを介在させることで始めて、「わかる人々」が共有している〈意味〉に到達できるのである。「素材としての説話」を所有していた者たちは、敢えて名前を出すこともなく、物語ること、解釈することが、出来た。小さな読者共同体の中で遂行＝消費されていた物語。しかし、「固有名詞」が朧化され、隠蔽され、朧て忘れ去られてしまった時、小さな読者共同体に参加することは、多くの読者にはできない。「知っている者たち」だけが共有できる〈知〉。ここでは「知らない者たち」は排除され、テクストの意味から疎外されてしまう。そして、〈研究主体〉は、注釈的な考察をすることで「知っている者たち」の仲間入りをし、特権的＝始源的な解釈を手に入れたと、ほくそ笑むのであろうか。

こうした読者層の違いを分類・整理して示してみよう。

（ア）特権的な読者共同体の中の読者

テクストの隠された〈意味〉を知ることが出来ると信じている読者であり、起源としての出来事を共有した読者、あるいは注釈的な還元を通じて出来ると信じている読者である。そして、結果としては起源としての〈作者〉を作り上げる存在である。（註三）

（イ）一般的な読者共同体の中の読者

テクストの読み方・コードを共有する読者であり、テクストの表層を漂う〈意味〉を十全に理解できると信じている読者である。またあるいは、テクストがこのような読者を作り上げる機能を有しており、それぞれの時代・地域・階級・性差における違いを前提としながらも、その差異が前景化しない読み方を無意識のうちに訓練している／させられている読者である。イデオロギーに呼びかけられて、主体となる読者なのである。

（ウ）一般的な読者共同体から排除・疎外された読者

（イ）で述べたような偏向しているにもかかわらずその偏向を偏向として意識することがない読者共同体、そこから疎外されている読者である。所謂スタンダードな〈読み〉に対して常に違和感を抱き続ける読者である。テクストが持つ権力、あるいはテクストの読み方が持つ権力性を撃つことが出来る存在である。また（イ）で述べたような読者共同体が作り上げられる／を作り上げるそのメカニズムを解明できる存在でもある。（註四）

ところで、『平家物語』を素材として、その中から中世に生きた人々の〈心性〉を抽出することに対して異義があるわけでは、ない。しかしこの方法を採る場合に注意すべきことは、テクストの権能についての配慮が必要であるということである。テクストが無媒介に、無色透明に、時代の証言者である筈はない。常にテクストにはバイアスが掛かっている。それは「素材としての説話」も同様である。「素材としての説話」の語り手もイデオロギー内存在であり、またそれを吸収・再編する〈語る主体〉もやはりイデオロギー内存在である。両者とも物語の〈構造〉を生成する。が、しかしまた両者とも〈構造〉を生成する〈構造〉の中にいる。

例えば、兵藤（一九八九）が指摘するように、『平家物語』には王権に反逆したものの必

滅を説く〈王権因果論〉が仕込まれている。また兵藤(一九九三)は、覚一本に武家王権の始源神話としての側面を見る。あるいは本書⑤は、『平家物語』が幻想としての〈日本〉を捏造する権能があることを指摘した。このように『平家物語』には、様々の側面において、読者をある一定の方向へ導く指向性があるのである。

さて、〈語る主体〉は、読者を規律＝訓練し、一定のコードを習得させ、〈読み〉の方法を会得させる。読者はその始発においては、〈自由〉など所有していない。テクストが読者共同体を作り出し、読者共同体がまた〈テクスト〉を再生産する。この〈意味〉を、同一のイデオロギーを無限に作り上げていく、無間地獄の中に読者はいる。

山下(一九九四)は次のように指摘する。

> 『平家物語』の場合は、第三人称としての「人」が、物語の読みに参加してゆく。語り手は、この「人」の読みを自らの判断のより所として語る。(中略)「人」の介入が物語の構想をも支えていると言えるだろう。

「人」による事件の解釈が、〈語る主体〉に共有され、事件の意味が決定される。すなわち「下級階級の人々」による説話が、〈語る主体〉に吸収された時には、事件の解釈装置として機能させられ、〈原初の意味〉などというものは、たとえあったとしても、失われざるを得ない。したがって、覚一本等のように〈をかし＋おそれ〉として解釈する方向と、延慶本のように〈をかし〉のみで義仲という存在を解釈する方向の違いは、たとえ同一の説話をその起源としたとしても、それぞれのテクストの〈語る主体〉のよる事件の解釈の相違により、物語言説として差異化されているのであり、〈語る主体〉の指向性の差異の問題として浮上するのである(註五)。

『平家物語』「猫間」の「人」を「都の下級階級」へと収斂させていくことは、言説の責任を全て現実を生きた人に負わせ、その話を信じた人々の心性を捨象してしまう。また『平家物語』が所有しているコードを等閑視し、「人々」の価値観を〈語る主体〉の価値観へとずらすその在り方を、そしてそれは取りも直さず〈語る主体〉の価値観と同化する読者共同体の在り方を、不問に伏すことになるだろう。ここで云う〈語る主体〉の価値観とは、都的な価値観を第一におくものであり、それ以外のものは劣位なものとして差別化するものである(本書⑤参照)。「「都の共同体」という、昭和三十年代歴史社会学派の流行語を蘇生させた」(水原(一九九四))などと云うような単純な問題機制などではない。『平家物語』自体が、ある特殊な言説を恰も普遍的な言説のようにみせかけているのである。しかもその普遍的な言説のようにみせかけているものの実体は、一地方に過ぎない〈都〉的な言説でしかないのだ。

〈下級階級の人々の言説〉＝〈都の言説〉＝〈日本の言説〉

というすり替えが行われているのである。「下級階級の人々」の言説を、〈語る主体〉の価値観へと転移させるのが、『平家物語』の言説なのである。このような『平家物語』の言説の質を無視して、〈始源〉を探索することは、結局は『平家物語』が呼びかける幻想――〈日本〉という大きな物語、あるいは差別の構造――を生き延びさせ、蔓延させるだ

けなのではないだろうか。

三、「え……打消」構文をめぐって

②兵衛佐はかうこそゆゆしくおはしけるに、木曽の左馬頭、都の守護してありけるが、たちゐの振舞の無骨さ、物いふ詞つづきのかたくなる事かぎりなし。理かな、二歳より信濃国木曽といふ山里に三十まで住みなれたりしかば、争でか知るべき。

（巻第八・猫間・2－一四四～一四五）

引用文①とも関連するが、「猫間」という章段は、義仲の言語（表現・内容）及び行動を、都的な価値基準からすると、劣位なもの・「をかし」いものとして〈読め〉というコードが張り巡らされている。すなわち、「猫間」とは、田舎者・義仲を笑い者にする「笑い話」なのだと。それは延慶本においても同様である。いや、覚一本と比較するとより一層「笑い話」として〈読め〉という指示は強固に存在する。

木曽義仲ハ都ノ守護ニテ有リケルガ、ミメ形キヨゲニテ、吉男ニテ有ケレドモ、立居ノ振舞ノ無骨サ、物ナムド云タル詞ツキノ頑ナサ、堅固ノ田舎人ニテ、浅猿クヲカシカリケリ。理ヤ、信乃国木曽山下ト云所ニ、二歳ヨリ廿七年之間隠居タリケレバ、可然人ニ馴近付事モナシ。今始テ都人トナレソメムニ、ナジカハヲカシカラザルベキ。

（延慶本・第四・木曽京都ニテ頑ナル振舞スル事・下－一四五）

義仲は、「可然人＝都人」と同化していないということにより〈都〉から差別化されているのである。延慶本も覚一本もこのレベルでは同じ地平にあると云ってよい。

②「たちゐの振舞の無骨さ、物いふ詞つづきのかたくなる事」とは、「をかし」いことであり、その価値基準は〈都〉なのである。そしてこの価値基準が絶対的なものとして物語に君臨している。この「笑い話」の質に関しては後述するとして、「笑い話」を構成する要素としての、Ⅱ「え……打消」構文について考えてみたい。

③或時猫間中納言光隆卿といふ人、木曽に宣ひあはすべき事あッておはしたりけり。郎等ども、「猫間殿の見参にいり、申すべき事ありとて、いらせ給ひて候」と申しければ、木曽大きにわらッて、「猫は人にげんざうするか」。「是は猫間の中納言殿と申す公卿でわたらせ給ふ。御宿所の名とおぼえ候」と申しければ、木曽、「さらば」とて対面す。猶も猫間殿とはえいはで、「猫殿のまれ〳〵わいたるに物よそへ」とぞ宣ひける。

（巻第八・猫間・2－一四五～一四六）

水原（一九七一a）は、「猫間」説話は「都市下層階級民」が田舎人・義仲を笑う話であったとし、「同時にそこには凋落の支配階級としての猫間中納言や刑部卿三位に対する嘲笑をも伴なう形になっているのも注意されてよい」とする。そこから「えいはで」の解釈は、《まるで言おうともせず》になり、そこに「義仲の主体的姿勢」（水原（一九九四）－傍点

は高木）を認める。本節においても、また本書⑤においても、この《まるで言おうともせず》解釈（以下、この解釈を「強い否定解釈」と呼び、《言うことが出来なくて》という解釈を「不可能解釈」と便宜上呼ぶこととする）を決して拒否するものではないのである。しかし、「ただし…」という限定が付く。

ただし、「強い否定解釈」は『平家物語』の重層構造を前提としなくては成り立たない。『平家物語』が、「猫間」を「笑い話」として囲い込んでいる以上、義仲は笑われる〈客体〉でしかない。それを「主体的姿勢」として〈読む〉ことが出来るとするならば、そのテクストが義仲を主体的に立ち上がらせる機構を備え持っていることが、必要十分条件になる。単なる「都市下級階級の人々」の説話が、義仲を主体的に立ち上がらせるには、コンテクストが重要となる。現実を生きていた「都市下層階級の人々」が、どのようなコンテクストで義仲の説話を語っていたのか、というコンテクストが。そのコンテクストを『平家物語』からのみ帰納することは、トートロジーに陥るだけだろう。それは歴史学的な心性史として定立すべき事柄なのである。そして、そのコンテクストの中で、「え……打消」構文がどのように機能していたかを考察せねばなるまい。しかし、『平家物語』そのものを対象とするのであれば、『平家物語』テクスト中のコンテクストと、〈引用〉された「下層階級の人々の所有していた説話」の関係からしか、「え……打消」構文の〈意味〉は生成しないのである（註五参照）。したがって、たとえ義仲が「主体的に立ち上がる」瞬間があるとしても、それは『平家物語』の内部においてであり、言説の分析を通してしか表層には現れてこないのである。

飯島（一九八五）が指摘するように、〈笑い〉とは理解不可能なものを、理解可能なものに換える方法である。〈笑い〉とは、異者に対する〈差別〉と〈同化〉の方法なのである。すなわち、単なる「笑い話」の中の義仲は、その物語を共有する人々にとっての、自分たちの共同性を確認・補強するために消費する存在としての〈他者〉でしかなく、しかも人々が満足できるように仕立て上げられた〈幻想としての＝捏造された他者〉にすぎない。決して〈主体〉などでは、ない。では〈主体〉として義仲が立ち現れる契機は何なのであろうか。観念論だけを先に述べておけば、「素材としての説話」の指向性と〈語る主体〉の指向性がズレる時、両者のベクトルが衝突し、その時、思いも懸けない〈事件＝出来事〉として、テクストに全く別の意味が成立する。この局面においては義仲も〈主体〉として存立することが可能となる。

説話形成論は、物語の重層構造を考える上で重要な分析概念であると考える。しかし、水原（一九九四）は説話群を統制する存在を否定せんがために、ある部分では〈語る主体〉が示す読みのコードを遵守することを主張し、また別の部分では読みのコードを逸脱する可能性を示唆しているように見受けられる。義仲による「猫間中納言」に対する嘲笑という笑劇は、『平家物語』の表層にも、「素材としての説話」にも存在し得ないにも関わらず。

水原（一九九四）が、「え……打消」構文を「強い否定解釈」で訳す可能性がある例として挙げているのは、『今鏡』であるが、その言説の特徴だけをここで述べておくと、

（1）コンテクストに依拠する。

（2）打消が「まじ・じ」といった所謂「打消意志」である。

この二点に、水原（一九九四）が挙げた三例は全て該当する（註六）。（2）は「打消意志」であるならば、「強い否定」になるのは当然であろう。翻って「えいはで」の「で」には「打消意志」があるだろうか。また（1）に該当するものは、「不可能の状態はすでに明らかなのでまったく……しようとしなかった」と訳すが、まさにコンテクストが明白な場合である。「猫間」のコンテクストからは、言説の解釈の第一義として「強い否定解釈」が存在するとは思えない。すでに見たように、延慶本・覚一本ともに、第一義解釈として「不可能解釈」を要求するような、「笑い話」としての結構を備えているのである。ちなみに本書⑤や柳田（一九九四）も指摘したことだが、覚一本「猫間」にはもう一箇所「えいはで」が出てくる所がある。

④木曾牛飼いとはえいはで、「やれ子牛健児、やれ子牛健児」といひければ、車をやれといふと心えて、五六町こそあがかせたれ。（2－一四七）

この「えいはで」もやはり「不可能解釈」しかできないであろう。しかし同時に、単なる「不可能解釈」ではなく、両者のコミュニケーション不可能性の表象として捉え得ることは、本書⑤で指摘したことである。同一の「語」であっても、必ずしも同一の解釈に帰着するとは限らない。解釈も、そしてコミュニケーションも実は、偶然の産物なのである。ここから云えることは、コンテクストにより、単なる「不可能解釈」という〈語る主体〉のコード化から脱出は可能だということだ。それは、テクストの言説を分析することで、始めて到達することが出来る地平なのである。

ところで、延慶本の③該当箇所では「え……打消」構文は使用されていない。水原（一九九四）的な解釈に基づいても、延慶本には義仲が主体的に立ち上がる契機は存在しない。

四．「猫間」の〈笑い〉が引き攣る瞬間（とき）

覚一本の〈語る主体〉が、義仲の言語遂行について「えいはで」と表現するとき、義仲の言語能力を劣ったものとして定位しようとしているということになる。それは、義仲の言語表現に関してであり、また言語内容に関してである。言語表現に関しては、④でみた「えいはで」がそれを示しているであろう。延慶本はより端的に、「ナマリ音ニテ」（下－一四七）とする。言語内容に関しては③の部分がそれに当たるだろう。覚一本では、郎等が「猫間殿」という表現を教えているのであるから、訛った声で「猫殿」と云ったとするのでは合わない。「猫殿」という言語表現では、「猫間殿」という言語内容を共有できないということであろう。このような二重の逸脱が、義仲の「えいはで」と云われる言語能力なのである。一概に「義仲は言語障害である」（水原（一九九四）は、本書⑤が義仲をこのような存在に貶めてしまっていると批判する）などと云うのではない。都的な言語体制の側に云わせれば、〝義仲とはコミュニケーションがとれない〟と云っているというのである。

さて、如何なるイデオロギーに依拠して、このような義仲の言語能力の欠落を云い立て

るのか。それは絶対的に都的な言語を中心とする立場である（本書⑤参照）。そして、この都中心主義は、義仲の行動までも裁断しようとするのであった。既に述べたことだが、このイデオロギーは「都の下層階級の人々」だけのものとは考えられない。あるいは始源においてはそうだったかもしれないが、『平家物語』という〈場〉においては、恰も絶対的な言語として君臨し、他の言語を差別するという意味において、もはや一階級の問題などではなく、『平家物語』が編制する「語り物の言語」の問題へと昇華されている。一地方の言語が、特権的な〈日本語〉として作動しているのである。

ところが、覚一本においては、都的言語の特権化という事実が白日の下に晒される。と云うのは、義仲が「猫間殿」を〈猫〉として扱ってみたり、「鼓判官」に対して、「よろづの人にうたれたうたか、はられたうたか」（巻第八・鼓判官・2―一六〇～一六一）とからかう様子は、都における言語ゲームと相同の関係にある。にも関わらず「えいはで」という評語を付け加えてみたり、鼓判官のように「義仲をこの者で候」と云ってみたりするのは、都の言語ゲームから義仲を疎外しているからに他なるまい（本書⑤参照）。このように考えると、都の言語資本を義仲などに配分するまいという、都中心の言語体制が見えてくる。しかし、義仲の言語と〈語る主体〉の言語は、差異はあるものの、差別される根拠などないのである。そしてこのような事実を浮かび上がらせるのが、覚一本の、義仲が「猫間殿」を「猫殿」としか呼ばず、〈猫〉扱いするという物語内容と、そのことを「えいはず」と解釈＝回収したい〈語る主体〉の物語言説の存在である。

延慶本も、覚一本と同様に義仲を差別化しようとする欲望を持つ。あるいは覚一本以上に、「ヲカシ」を多用することで、その差別化の意志は強いかもしれない。ところが、延慶本は、義仲による「猫間殿」を〈猫〉と間違うという物語内容を持たないし、また「えいはで」という「不可能」の言表を持たない。逆説的な云い方になるが、延慶本は〈笑い〉なき「笑い話」と云えようか。「笑い話」になる物語内容も物語言説もないにもかかわらず、〈語る主体〉の言説のみで、「笑い話」にしてしまおうというのだ。とすると延慶本からは、覚一本でみたような義仲の言語と都の言語の相同関係は浮かび上がってこないことになる。絶対的にテクストに君臨する〈語る主体〉が提示する読み方のコードを遵守し、義仲の「笑い話」としてテクストを享受する以外に、読者には方法がない。

対して覚一本は、義仲を〈笑う〉ことを通して、差別し、〈語る主体〉や都の人々、そして都的価値観を共有すべく教育されている読者、あるいは既に共有している読者に理解可能なものへ変貌させ、自分たちの価値観の埒内に取り込もうとする、そのような〈欲望〉自体を明らかにするのである。そのとき人々の〈笑い〉は硬直するしかあるまい。

柳田（一九八七）は、異人と出会った時の都人の心性を表わしているのは、覚一本であるとし、そこに構造的な始源性を見た。同化の方法としての〈笑い〉ということを考えると、「おそれ」を伴う〈笑い〉が、構造的にやはり古いのではないか。解釈としての〈物語〉が共同体内を流通するに及んで、最初期の「おそれ」が忘却され、「おそれ」のない物語、延慶本的な物語が流通するのである。

五．反転するテクスト、そして意味の生成

覚一本は、一義的に意味を決定していこうとする欲望を擦り抜け、別の意味を生成する機構＝重層構造を持つことを述べてきた。そして義仲と〈語る主体〉が対等に存在し得る地平が見えてきたとき、「えいはで」を「強い否定解釈」で捉えることも可能になる。

義仲と都の貴族のコミュニケーションとして「猫間」「鼓判官」を捉えると、「猫間中納言」が「興さめて、宣ひあはすべきことも一言もいださず、聽ていそぎ帰られけり」（2－一四六）という反応を示し、「鼓判官」が「返事におよばず、院の御所に帰り参ッて、「義仲をこの者で候。只今朝敵になり候ひなんず。いそぎ追討せさせ給へ」と申しければ」（2－一六〇～一六一）と云うことは、コミュニケーションの拒否として捉え得る。すなわち義仲からの「語り掛け」を拒否しているのである。〈語る主体〉は、義仲の言語を理解できないもの、下品なもの、危険なものと措定することで、これらの貴族たちと共闘しようとするのであるが、それが不発に終ることは、既に述べた。と同時に、義仲が「言語ゲーム」を遂行する主体であるとき、敢えて「言語ゲーム」の為に「猫殿」と呼びかけたのだと考えると、「強い否定解釈」も成立するのである。そして、この分析から云えることは、義仲と貴族への嘲笑ではないという点、留意すべきである。

このことは、『平家物語』を構成する説話群を、それぞれの始源の発話主体に還元し、並列的に捉えることでは見えてこない。説話群を一つの指向性の下で強烈に統御しようとする〈語る主体〉と、一つ一つの説話が葛藤し、意味の〈ズレ〉が発生することで、義仲が主体的に立ち上がることが可能となる言説の構造があって、始めて可能になるのである。そのような力学的〈場〉が覚一本なのである。

ところで、「しかし」、と急いで付け加えなければいけないことがあるのだが、義仲による貴族に対する「揶揄」として評価することも慎まねばならない。それは〈義仲／貴族〉という二項対立をただ単に反転させただけに過ぎないのであるから。覚一本が明らかにした差別の恣意性・システムの恣意性は、勿論義仲自身にも跳ね返るのであり、新興勢力としての武士もまた絶対的な価値基準ではないことは、本章および本書⑤の分析から、当然の帰着としてあろう（あるいは本書⑨参照）。

最後に「Ⅴ　テクストの評価」について触れておかねばなるまい。本書③⑤⑦、そして本節も覚一本を評価するものである。それは、次のような理由による。

ある事件を理解するために〈物語〉が発生する。大津（一九九〇）も指摘するように、〈物語〉とは、事件を共同体内に流通・定着させるための方法である。〈物語〉の発生とは取りも直さず解釈の発生であり、〈物語〉の流通とは、解釈の絶対化・教育＝訓練である。解釈は実際は恣意的なものである。解釈も、ある時代の言説の束との関係の中で発生し、嬢て絶対化されていく。事件を〈物語〉化し、そして〈物語〉を解釈していくという自動化されたシステムがあるのである。このシステム自体を問題系としていく方向もある。この、延慶本・覚一本ともに、どのような言説との関係で義仲を笑う話として「猫間」が発生し、解釈されたかというラインでは、ほぼ同一のものとして扱い得るだろう。ところが覚一本のように、自らの言説の中に、そのシステム恣意性を明らかにしてしまうような、特異なテクストも存在する。〈物語〉の恣意性を糾弾するのであり、システムの暴力性をあぶり出すのである。このような特異なテクストとして覚一本を評価するのである。〈語る主体〉が語る中で〈カタル主体〉へと変貌する、すなわち自らが生成した言説が、自ら

の構想を裏切るという事件は、覚一本が意図したものだなどとは考えていない。おそらく、偶然のまさにアクシデントなのであろう。したがって、反転する構造を生成する方法を獲得したテクストとして、まず評価しているというわけではない。その特異性・偶然性を評価するのであり、覚一本をベースにおくことで、延慶本などが抑圧してしまった別の（複数の）〈物語〉の可能性も発掘できると考えている（註七）。

覚一本を仮の中心とした定点観測による、全『平家物語』（桜井（一九七四）参照）の探究の可能性があるのだ。

【註】

（註一）諸本論・成立論の立場にあるものは、信頼性・客観性を持たない「読み」への、また枠組み・図式・構造の抽出しかしない「読み」への批判を述べることが屢々ある。しかし、「客観性」とは一体何なのであろうか。成立論等々は、自らの「読む」という行為に無自覚なままに、恰も客観的・科学的な方法であるかのように振舞っている。この点に関しては、本節「二」で挙げた「読者の分類」に関わりながら、〈研究主体〉の位置付けという点からの再考が必要であろう。また、日本文学研究において、テクスト論は盛んなようであり、敢えてテクスト論・テクスト分析を銘打つ必要がない時代のようではあるが、一読者としての「読み」が提示されればそれでテクスト論だというような風潮があるようでもある（三田村（一九九五）参照）。読者共同体（〈研究主体〉を含む）という概念の導入が急がれるのではないだろうか。まず〈自由〉な「読み」など不可能なのではないかと疑ってかかることが重要なのである。

（註二）〈語る主体〉については本書⑨の註で述べた。ところで、三谷（一九八九）はテクストを統括する存在として〈話者〉という概念を提出している。〈話者〉は、テクストの始まりと終りを規定する機能的な存在でしかなく、「零記号」的な存在で、肉声を持つ「語り手」とは厳密に区別される。しかし、テクスト内において、あるいはテクストの解釈という行為の中で、純粋に機能的な存在というものは、果たして存在可能であろうか。三谷（一九八九）からすれば、〈語る主体〉というものは、意味を一義的に決定する特権的な存在で、本書の立場と矛盾するではないかという疑義を申し立てることになろうが、本書での〈語る主体〉は決して、常にそして既に一義的な存在ではいられないということを分析しているのである（〈語る主体〉から〈カタル主体〉への変容＝本書⑤参照）。また、〈語る主体〉はある時代の中のイデオロギーを反映する存在、再生産する存在の意である。〈語る主体〉は、テクストの表層を漂う一つの〈意味〉を生産しようとするものとして定義される。逆に、〈話者〉のように全くイデオロギーから切り離された存在など認定可能なのであろうか。例えば『源氏物語』が様々な時代において様々な読まれ方＝使われ方をしている、その責任は誰にあるのであろうか。その責任を、時代時代の読み手に押しつけ、テクストを特権化＝ユートピア化するのではなく、テクストも常に共犯関係にあることを自覚し、その地点からテクストの〈力〉を証明せねばなるまい。

（註三）一九九五年二月一二日（日）放送の、ＮＨＫ総合テレビ『クイズ　日本人の質問』において次のようなクイズがあったことを、（ア）の読者の説明の代りとしたい。フォーク・グループ「かぐや姫」のヒット曲で「神田川」というのがある。その歌詩に《二人で行った横丁の風呂屋、一緒に出ようねって云ったのに、いつも私が待たされた。洗い髪が芯まで冷えて、小さな石鹸カタカタ鳴った。あなたは私の体を抱いて、冷たいねって云ったのよ。》とある。クイズは「なぜ、いつも女性である私が待たされたのか」という出題であった。正解は「男がいつも風呂屋の裏にある池の鯉に餌をやっていたから」というもの。理由は、作詞者が自分の実体験を元にこの詩を作り、実際の生活がそうであったからだ、というものであった。司会者もゲストも「成程これが真相だったのか」と納得していた。創った本人が云うのだから間違いはない、創った人にしか真相はわか

らないという発想。まさに「知っている者」だけが「わかる説話」ではないだろうか。しかしこれが本当に「正解」なのだろうか。構想論・成立論、あるいは水原（一九七一b）が探し求めているのは、このような「正解」なのではないか。逆から云うと、ある事実を「知っている者」だけしか説話を書けない＝語れないとする考えとなる。例えば、五味文彦の「作者捜し」などがこれに相当する。まさにテクストの物語内容を〈現実〉に直結させる〈直接性〉の神話。「客観性」といい「直接性」といい、この神話は何時まで続くのだろうか。話題を戻せば、「神田川」というテクストから、このような意味での「正解」に辿りつくことは不可能なのである。テクストの中にこのような「読み」を保証する何もないのであるから。そして、この「正解」には文化史や社会史のコードを導入しても辿りつけない。結局、可能なことは、このテクストを巡って形成される読者共同体の在り方＝イデオロギーの解明とテクストの質の分析（語り手・文体・構造等々）だけなのである。

ところで、説話形成論が依拠した柳田国男（一九九〇）は、「有王」という存在の実在と、『平家物語』に先んじて「俊寛説話」が存在していたことを示唆するが、しかし同時に「有王」が実際に「鬼界嶋」へ行ったがどうかが問題なのではなく、「人々」が「有王」と名乗る人物が語る物語であるから〈信じた〉ということが問題なのだと云う主旨のことを述べている。すなわち、〈起源〉の捏造に加担することが大切なのではなく、その〈機能〉あるいは〈発生〉の機構が重要な問題系なのである。また山下（一九八五）も指摘するように、常に全ての「素材としての説話」が『平家物語』以前であるとは限らない。『平家物語』の影響下に伝説が創造され、また『平家物語』にまた取り入れられていくということもあるだろう。〈起源〉も常に揺れ動く動態的な構造の中にあるのである。

（註四）これも、卑近な例で申し訳ないのであるが、ぼくと現代語研究者の東弘子・近代文学研究者の飯田祐子の三人で話をしていたときに、話たまたま『三四郎』に及び、ぼくが「美禰子は最高の女性だ」という主旨のことを述べたとき、二人の女性から「それは男の勝手な欲望で、あんな女はいない。男性の理想に合うように創られているのがみえみえの登場人物だ」という批判を受けた。恥ずかしい話であるが、自分の〈読み〉に無自覚に、（イ）の読者として（男性読者共同体の中の読者として）読んでいたことに気付かされた。そしてこの〈読み〉が普遍であるかのように錯覚し、女性も同じように読んでいると決めつけていたのである。（イ）の読者の存在を知らず、（ウ）の読者として、（ウ）の読者を抑圧していたのであろう。そして多分、多くの女性たちも無意識の裡に、男性と同じ「読み」を、自動的にしている／させられているのではないだろうか。フェミニズム批評はまさに（ウ）の読書行為の実践、（イ）の読者の無自覚な在り方に再考を迫る行為に他ならない（飯田（一九九四）参照）。ただし気を付けねばならないことは、（ウ）の読者を特権化しないことである。いつ何時（イ）の読者として、あるいは（ア）の読者として君臨しないとも限らないのだから。自己に充足するのではなく、また他者の代弁者を気取るのでもない。どちらをも絶対化せず、非属領化することが重要なのである。

（註五）本書⑤も本節も、水原（一九七一b）が主張する「実体的な伝承の語り手」が存在したことを否定するものではない。ただテクストから直接的に、その存在を実体的に把握することが出来るとする考え方に疑義を申し立てるのである。

もう一点付け加えておくと、水原（一九七一a）は、「語り本ではこれらの雑色が全く登場せず、話は専ら義仲の蛮性を中心に組み立てているのである。これは延慶本等が語り物系の個性的な義仲を常識人に引き戻しつつ興味の対象を郎等や雑色に分散せしめたとは考えられず、こゝにも寧ろ延慶本等の古姿、即ち雑色によって支えられている話柄の原始性を汲み取るべきである」（傍点は高木）とするが、まさに「読み」によって「古態」が認定されていることがわかろう。物語内容から物語言説の質を、しかも物語言説の担い手を摘出できるとすることには躊躇を覚えざるを得ない。四部本・延慶本古態論争などを見ても、結局論者の寄り掛かっているイデオロギーが、本文の「読み」を規定しているにも関わらず、「客観的な事実」を〈科学〉的に摘出したかのような素振りをしているだけだったように思えてならない。

（註六）水原（一九九四）が挙げる例文を次に示す。傍線・括弧内とも、全て水原（一九九四）による。

◇重家の少将御親の大臣殿にいとま申給ける。おほかた止めらるべきけしきもなかりければ、え止め給はざりけるとも聞え侍りき。（不可能の状態はすでに明らかなので全く止めようとはしなかった、という文脈）（ふぢなみの中・つかひあはせ）

◇この度は参らむとこゝろざしたれば、えなむ入るまじき（有仁が男山八幡日参を続け、坊に宿泊を勧められたが、自分の決意によって謝絶する）（みこたち・月のかくるゝ山のは）

◇類なくかしづききこえて、たゞ人にはえ許さじともてあつかひてなむ……（娘をただ人には嫁がせまい、という強い姿勢）（すべらぎの下・をとこやま）

（註七）本書⑤で「騙りの技術」というタームを用いた。ここでいう〈技術〉も最初から獲得されてある意識的な方法というのではなく、〈語る主体〉から〈カタル主体〉への変容の過程で、事後的に・偶発的に発生した〈技術＝方法〉なのであり、「読む」ことにより生成されるものである。

【引用・参考文献】

飯島吉晴（一九八五）：『笑いと異装』（海鳴社）

飯田祐子（一九九四）：「女の顔と美禰子の服－美禰子は〈新しい女〉か－」（『漱石研究第2号』翰林書房）

大津雄一（一九九〇）：「義仲考－王権の〈物語〉とその亀裂－」（「日本文学39－7」一九九〇　七月）

五味文彦（一九九一）：『藤原定家の時代－中世文化の空間』（岩波新書）

桜井好朗（一九七四）：「『平家物語』の叙事性」（『日本思想史の基礎知識』有斐閣）

野中哲照（一九九一）：「軍記・語り物研究への一提言」（「国学院雑誌」一九九一　一月）

兵藤裕己（一九八九）：「王権的時空と反世界－平家物語論」（『王権と物語』青弓社←一九八六）

兵藤裕己（一九九三）：「覚一本平家物語の伝承をめぐって－室町王権と芸能－」（上参郷祐康編『平家琵琶－語りと音楽－』ひつじ書房）

水原　一（一九七一a）：「義仲説話の形成」（水原（1971b）所収←一九六〇）

水原　一（一九七一b）：『平家物語の形成』（加藤中道館）

水原　一（一九九四）：「「猫間」の論－高木信氏等の研究を批判する－」（『延慶本平家物語考証三』新典社）

三谷邦明（一九八九）：「源氏物語における〈語り〉の構造－〈話者〉と〈語り手〉あるいは「草子地」論批判のための序章－」（『物語文学の方法Ⅰ』有精堂←一九七八）

三田村雅子（一九九五）：「源氏物語、テクスト論の立場」（『國文學』一九九五　二月）

柳田国男（一九九〇）：「有王と俊寛僧都」（『柳田国男全集9』ちくま文庫←一九四六）

柳田洋一郎（一九八七）：「義仲の位相－「猫間」を中心に－」（「同志社国文学第29号」）

柳田洋一郎（一九九四）：「ハナシの構成・テクストの規制－義仲の言葉その他－」（軍記・語り物研究会夏期大会口頭発表）

山下宏明（一九八五）：「『平家物語』を読む」（山下宏明編『平家物語を読む』（大阪書籍）

山下宏明（一九九三）：「延慶本における成親説話」（『平家物語の成立』名古屋大学出版会←一九八九）

山下宏明（一九九四）：『語りとしての平家物語』（岩波書店）

第4章　〈義仲物語〉の構造と機能

⑦ 〈義仲物語〉の構造

― 異人訪問譚からの逸脱 ―

一．鼓判官の末路

（ア）（法住寺合戦の顛末を聞き―引用者註）兵衛佐大きにおどろき、「まづは鼓判官知康が不思議事申し出して御所をも焼かせ参らせ、高僧貴僧をもほろぼし奉ッたるこそ奇怪なれ。知康においては既に違勅の者なり。召しつかわせ給はば、かさねて御大事出でき候ひなむず」と、都へ早馬をもッて申されければ、鼓判官陳ぜんとて、夜を日についで馳せ下る。兵衛佐、「しやつにめな見せそ。あひしらひなせそ」と宣へども、日ごとに兵衛佐の館へむかふ。つひに面目なくして、都へ帰りのぼりけり。後には稲荷の辺なる所に、命ばかりいきてすどしけるとぞ聞えし。

（巻第八・法住寺合戦・2―一七二～一七三）

義仲と後白河の間で戦われた法住寺合戦は、義仲の勝利で終わった。その顛末が鎌倉の頼朝のもとにもたらされた後の状況を引用文（ア）が示している。「鼓判官知康が不思議事申し出して」というのは、判官が後白河に対して「義仲をこの者で候。只今朝敵になり候ひなんず。いそぎ追討せさせ給へ」（巻第八・鼓判官・2―一六〇～一六一）と進言したことから、法住寺合戦が始まったことを指している。鼓判官は義仲に反旗を翻し、後白河を唆すことで法住寺合戦を引き起こした。そして、戦いに敗れることで、頼朝の勘気を蒙り、惨めな末路を辿ることになったとされる。

ところが、史実では知康は法住寺合戦によって頼朝の怒りをかったのではない。『吾妻鏡』によれば、義経が頼朝から反逆者の烙印を押され、反対に頼朝追討の為に立ち上がった時の、義経シンパのなかに知康がいたとされる。その為、頼朝の怒りをかい、やがて後白河からも見離されてしまったという。『平家物語』が記す鼓判官の姿は、この時の事をもとに脚色したともいう（佐々木（一九六六））。

ともあれ、『平家物語』は鼓判官を、①義仲との戦闘を開始し、敗れたこと（義仲との関係）、②頼朝の怒りをその身に受けたこと（頼朝との関係）の二点により、零落の身となったとする。本節はこの二点を出発点とし、『平家物語』における義仲の位置、および義仲を描く物語（〈義仲物語〉と仮称する）の構造と意味、そしてそこから帰納できる頼朝像について考察する。

二．二つの義仲像

義仲は多様な衣装を身に纏い物語に登場する。このことは単なる比喩には止どまらない。

（イ）赤地の錦の直垂に、唐綾威の鎧着て、いか物づくりの太刀をはき、切斑の矢負

ひ、滋藤の弓脇にはさみ、甲をばぬぎ高紐にかけて候。
（巻第八・山門御幸・2－一一九）

（ウ）官加階したる者の直垂で出仕せん事あるべうもなかりけりとて、はじめて布衣とり、装束く。烏帽子ぎはより指貫の裾までまことにかたくななり。
（巻第八・猫間・2－一四六）

（エ）其日の装束には、赤地の錦の直垂に唐綾威の鎧着て、鍬形うッたる甲の緒しめ、いかものづくりの大太刀はき、石うちの矢の、其日のいくさに射て少々のこッたるを、頭高に負ひなし、滋藤の弓もッて、きこゆる木曾の鬼葦毛といふ馬の、きはめてふとうたくましいに、黄覆輪の鞍おいてぞ乗ッたりける。
（巻第九・木曽最期・2－一九四～一九五）

それぞれ義仲の服装描写であり、物語の時間順に配置してある。（イ）は平家を都から追放した後、後白河を守護しているときの義仲の装束であり、（ウ）は都において、朝廷へ出仕するときのもの、（エ）は都落ちをした後、一条次郎と最後の戦いをしようというときのものである。（イ）と（エ）の義仲の装束には共通性があるものの、（ウ）の装束は「かたくななり」と〈語る主体〉により評されるように異様な姿である。『平家物語』の装束描写については、物語のある場面にふさわしい服装をその人物にあたえる、という山下（一九八四）の指摘がある。それに従えば、義仲は都外の地における合戦の場面と、都内における日常生活において相異なる位相にいることになる。英雄的な義仲と反英雄的な義仲である。従来の『平家物語』研究は、義仲の二面性を、矛盾としてとらえ、作者の思想にその原因を求めた（例えば、石母田（一九五七）や永積（一九八〇）参照）。あるいは説話形成論の立場からは、説話の発生源・管理者の違いがからくる必然であるとされた（水原（一九七一a・b））。

しかし、近年柳田（一九八七）により、義仲を〈異人〉として捉える視点が提示された。共同体を来訪し、再び共同体を出発する〈異人〉の面影を義仲に見出すことに吝かではあるまい。例えば山下（一九八三）は山口（一九七五）の「中心と周縁」理論を応用して、義仲について以下のようにいっている。

その行動を以て既成の秩序をゆさぶり秩序を活性化しつつ、その行動ゆえに排除されねばならない

中心のために奉仕する周縁としての義仲という図式から、義仲の二面性は説明可能となる。所謂、〈異人譚〉として義仲物語を読み取ることが可能になろう。本節は、〈義仲物語〉を話型論的に〈異人訪問譚〉であると規定したうえで、〈義仲物語〉の〈構造〉が、山下（一九八三）が指摘するような〈意味〉を担う地平から逸脱していくものであることを素描する。そして、物語の〈語る主体〉が語ることによって生成される構造と、主題的な意味生成の関係・差異を考えていくことになる。

三．義仲の出発点

義仲は信濃国の住人であった。物語によれば「二歳より信濃国木曾といふ山里に三十まで住」（巻第八・猫間・2－一四四）んでいたとされる。この義仲に、巻第四「源氏揃」において、以仁王の平家追討の令旨が送られたことが書かれている。同じく以仁王の令旨と、別に後白河院の院宣を文覚を通じて与えられた頼朝が、東国において挙兵すると、義仲も平家追討に乗り出す決意をするのであった。

（オ）（義仲は－引用者注）或時めのとの兼遠を召して、宣ひけるは、「兵衛佐頼朝既に謀叛をおこし、東八ケ国をうちしたがへて東海道よりのぼり、平家をおひおとさんとすなり。義仲も東山、北陸両道をしたがへて、今一日も先に平家をせめおとし、たとへば日本国二人の将軍といはればや」とほのめかしければ（中略）、やがて謀叛をくはたてけり。　（巻第六・迴文・1－四四四）

ここで義仲が決意していることは、都へ攻めのぼり、平家を滅ぼすことであり、また頼朝と二人で日本の将軍と呼ばれたい、というこの二点である。

そして物語は、義仲にとって平家を滅ぼすことが、国を守ることと同義であるとする。義仲の平家打倒の意味について、次のような記述がある。

（カ）平相国といふ者あり、四海を管領して万民を悩乱せしむ。是既に仏法の怨、王法の敵なり。義仲（中略）彼暴悪を案ずるに、思慮を顧るにあたはず、運を天道にまかせて、身を国家に投ぐ。試に義兵をおこして、凶器を退けんとす。（中略）然れども国の為君のためにしてこれを発す。家のため身のためにしてこれをおこさず。　（巻第七・願書・2－五三～五四）

これは、義仲の右筆である大夫房覚明が書いた「願書」である。義仲自身の言葉では、次のように述べられる。

（キ）平家こそ当時は仏法ともいはず、寺をほろぼし僧をうしなひ、悪行をばいたせ、それを守護の為に上洛せん者が、平家と一つなればとて、山門の大衆にむかッていくさせん事、すこしもたがわぬ二の舞なるべし　（巻第七・木曾山門牒状・2－七一）

家子郎等に対する発言である。ここでは、仏法に限って発言がなされているが、平家の悪行から仏法を守るための上洛という意図が述べられる。比叡山が王法の守りであることを考えれば、義仲の行為が国家の守護にあったとは考えられよう。しかし例えば、次に引く覚明の牒状（ク）がそうであるように、義仲自身の口から「王法を守る」という意志が述べられることは一度もない（大津（一九九〇））。義仲と王権の関係は常に他者の言葉により、規定される。ここで、義仲には平家の身振りを反復しない意志があったということは注意されてよいが、今はこれ以上触れないことにする。

（ク）乞ひ願はくは三千の衆徒、神のため、仏のため、国のため、君のために、源氏に同心して凶徒を誅し、鴻化に浴せん　（巻第七・木曾山門牒状・2―七四）

（カ）（ク）両者が、「義仲」の署名のもとに存在する。そして、「義仲」という固有名詞を付けられた書状がもたらされた比叡山では、次のような返牒を義仲のもとに送る。

（ケ）三千の衆徒しばらく修学讃仰の勤節を止めて悪侶治罰の官軍をたすけしめん。　（巻第七・返牒・2―七七）

義仲軍を「官軍」と意識し、「国家のため、累家のため、武功を感じ、武略を感ず」るのである。すなわち義仲という固有名詞が、平家を追放し国を守護する者というイメージを沈澱させるのである。

そして、平家への反旗を翻した義仲に連続の敗戦を喫した平家は、都落ちの決意を固める。平家一門は安徳帝と三種神器を手に次々と都を落ちのびるのであった。やがて義仲は鞍馬に隠れていた後白河の守護をしつつ、都へ入るのである。そのときの姿を描写したものが先の引用文（イ）である。義仲は王法の敵・平家を都から追放した英雄（朝廷の守り）として、都へ入るのであった。このときの義仲は、都という共同体において、朝廷の側に立つ存在、いうなれば〈正〉的存在であった。

四．〈異人〉としての義仲

都という共同体の価値観を基準にするとき、義仲の位置は〈正〉なるものとして定立される。排除の対象とならないためには、都的価値観、云い換えれば都のコードを遵守するしかない。しかし、義仲はやがてそのコードを逸脱していく。

（コ）木曽の左馬頭、都の守護してありけるが、たちゐの振舞の無骨さ、物いふ詞つづきのかたくなる事かぎりなし。理かな、二歳より信濃国木曽といふ山里に三十まで住みなれたりしかば、争でか知るべき。　（巻第八・猫間・2―一四四～一四五）

後白河の守護をしていたときの勇装な義仲像はここにはない。都における義仲は、木曽という山里に育ったことにより身についた属性のため、都的な振舞いができない、「無骨」で「かたくな」な存在として規定される。

そして、都に「定住」することになった義仲が、自らの〈異人〉性を露呈することになるのが、巻第八「猫間」の章段である（註一）。ところで、異人とは何か。赤坂（一九八五）は次のように定義する。

みえざる制度は、社会の内側から異和性・逸脱性をおびたものを摘出し、秩序のかなたへと祀り棄てることを主たる役割とする。制度とはいわば、あらゆる社会秩序が秩

序としての同一性をたもつために不断にくりかえす、不可視の振子運動である。表層から隠され、内面化された供犠、あるいは、秩序がコスモスゆえにたえず〈異人〉を排除しつづけねばならぬ、その宿命自体を制度と称することもできる。

義仲は、平家を追討するために都へやって来た。平家が都においてどのような存在であったかといえば、巻第一「殿下乗合」に始り、巻第五「都還」において「凡そ平家の悪行においては悉くきはまりぬ」(1―三五二)と云われるように、「悪行」をなすものであった。やがて平家は、その悪行ゆえに都を追われるのである。ゆえに、平家が都を落ちていくときの位相は、「朝敵」というものにならざるをえないのである。忠度が都落ちする時に物語は次のようなコメントをつける。

(サ)其身朝敵となりにし上は、子細におよばずといひながら、うらめしかりし事どもなり。　(巻第七・忠度都落・2―九七・傍点は引用者)

都において朝家を越えた行動をする平家は、やがて朝敵として都を追われるのであった。そして、平家を都から追放するのは義仲である。しかし、都へ入った義仲は、その反―都的な性格が顕著になり、やがて悪行を行なうようになる。巻第八「鼓判官」に次のような記事がある。

(シ)凡そ京中には源氏みち〳〵て、在々所々にいりどりおほし。賀茂、八幡の御領ともいはず、青田を刈りてま草にす。人の倉をうちあけて物をとり、持ッてとほる物をばうばひとり、衣裳をはぎとる。「平家の都におはせし時は、六波羅殿とて、ただおほかたおそろしかりしばかりなり。衣裳をはぐまではなかりし物を。平家に源氏かへおとりしたり」とぞ人申しける。　(2―一六〇)

義仲軍の都における狼籍を、人々は平家を凌ぐ悪行と位置づける。

〈都〉側からすれば、平家がその悪行ゆえに都を追放されたように、義仲もその悪行のために都を追放される運命にある。それは、〈異人〉の運命であり、物語の論理でもある。都に対する義仲の異人性は、究極的には平家と同一化することによって、達成される。この年は、『方丈記』にも書かれる飢饉の年であった。都の食糧難の様子が『玉葉』などでも確認できるが、『平家』は飢饉には一切触れず、義仲の悪行の側面のみを強調することで、〈義仲＝平家〉という等式をより強固なものとする。

「国のため」・「君のため」に立ちあがった義仲により、朝敵平家は都から追放された。しかしそれ以外にも、義仲の〈都〉への侵入は、〈都〉に変化をもたらした。義仲が平家を都から追放したことで、〈都〉から三種神器と安徳帝を喪失させてしまい、日本における〈中心〉を複数化してしまったことである。物語はそのような状況を次のように語る。

(ス)「天に二つの日なし、国に二人の王なし」と申せども、平家の悪行によッてこそ、京田舎に二人の王はましましけれ。　(巻第八・名虎・2―一二五)

物語において二人の王、二つの〈中心〉が存在することになったのである。

三種神器と安徳帝とを失った後白河は、三種神器なしで四宮を新帝とする。〈都〉において後白河あるいは朝廷は、その〈中心〉性を保証するものを失っていながらも、〈中心〉であることを装い、〈中心〉への復活を志す。しかしながらその時の〈中心〉とは、欠落した〈中心〉とならざるを得ない。すなわち〈都〉は、三種神器と安徳帝を所有しない不完全な〈中心〉であり、その一方で〈西国〉は、安徳帝と三種神器を所有するものの「悪行」を行なう朝敵としての、やはり不完全な〈中心〉であった。

義仲による平家追放は、秩序の崩壊を可視化した（義仲が都に侵入する以前の王権については別に考察せねばならない課題であるが、ここで「可視化」という言葉を使ったように、物語における王権は平家が都にいた頃から分裂していたと考えている。ただし、それは全てが可視的であったというのではなく、深層に存在する分裂であったのではなかろうか）。都は平家という朝敵を追放することで、秩序の安定に向う筈であったが、反対に中心は分裂してしまった。後白河は〈中心〉としての位置を回復するためには、平家を追討し三種神器を取り返さなければならない。そのような立場にいる後白河に対して、供犠として捧げられるのが〈異人〉義仲である。つまり、義仲を殺害＝排除することで、都における中心としてのアイデンティティを確認し、朝敵平家（もう一つの中心でもある）と対峙することが可能となるのである。

五．義仲と後白河

義仲と後白河の対決は、引用文（シ）で見たように、義仲及び義仲軍の粗暴な振る舞いを原因とする。そして後白河の命により、義仲に狼籍を鎮めさせるため面会に向かった鼓判官の「義仲をこの者で候。只今朝敵になり候ひなんず。いそぎ追討せさせ給へ」（巻第八・鼓判官・2－一六〇～一六一）という発言が、両者の戦いの発端となった。

ところで、義仲追討の意志は、後白河よりも頼朝が先にもっていた。それは巻第八「征夷将軍院宣」における頼朝の次のような発言からわかる。

（セ）「平家頼朝が威勢におそれて都をおち、その跡に木曽の冠者、十郎蔵人うちいりて、わが高名がほに官加階を思ふ様になり、剰へ国をきらひ申す条、奇怪なり。奥の秀衡が陸奥守になり、佐竹四郎隆義が常陸守になッて候とて、頼朝が命にしたがはず。いそぎ追討すべきよしの院宣を給はるべう候」（2－一四三）

この頼朝の発言が義仲追討の意をも含んでいたことは、巻第八「法住寺合戦」で「さる程に、木曽が狼籍しづめんとて、鎌倉の前兵衛佐頼朝、舎弟蒲の冠者範頼、九郎冠者義経をさしのぼせられける」（2－一七二）という記述があることから確認できよう。

しかし、後白河は自らの手で義仲を追討しようとするのであった。後白河は義仲追討を、「さらばしかるべき武士にも仰せ付けられず」（巻第八・鼓判官・2－一六一）に、比叡山・三井寺の悪僧を召集し、追討軍を構成した。また貴族たちは、「向礫、印地、いふかひなき辻冠者原、乞食法師ども」（2－一六二）を召集した。貴族たちが呼んだメンバー

というのは一見戦闘とは無関係のようで、貴族たちを嘲笑しているかのような印象を受ける。網野（一九八六）は、これらの構成員について、「明らかに非人と関わりのある武力であ」ると指摘し、「非人をはじめ、こうした人々が検非違使庁に統轄されていたことによると思われ、この時期の天皇家の洛中における直属武力は、このような人たちによって構成されていた」とする。そして検非違使庁は、清浄なる天皇を中心にした、穢れとキヨメの国家的管理をする機関であった（丹生谷（一九八六）参照）。とすると、義仲は〈天皇〉にとっては〈非人〉により排除せねばならない「穢れ」であったと位置付けられよう。そして義仲を追放するということは、〈都〉あるいは〈王〉に害なす穢れを追放することであり、〈都〉の秩序の確認、〈都〉のアイデンティティの確認・強化の行為なのである。後白河側からみれば、義仲という異質な存在を自らの手で都の外へ追放することで、自らの都の〈王〉としての位置を確認できるのである。平家という朝敵により混乱させられ、疲弊した土地＝都を、平家を追放した新たな朝敵義仲を追放することで回復させようというのだ。そして、後白河は次の段階として、平家を追討し完全なる〈中心〉として回復することが可能になる。

（〈王〉は＝註：高木＝）いかがわしい外部を背負った者らを中心近く招き寄せ、祀り棄てるという供犠の形式、つまり異形のマツロハヌモノたちのたえまない分泌と排除のプロセスをつうじて、適当に外部との交通を更新し、秩序の賦活化をはかる。

（赤坂（一九八六））

義仲を外部へとマツリステることによって、後白河は〈王〉としての機能を果すことができるのだ。外部から訪れた〈異人〉義仲を、中心としての後白河が追放することによって、〈異人訪問譚〉構造は成立するのである。

六．主体としての〈義仲〉／〈語る主体〉

以上、異人義仲が都を訪れる様相を分析してきた。ところで、異人とは共同体にとっての概念であるので、義仲の位置は都からの距離でしか定位できない。また、〈語る主体〉も都の価値観から義仲を語っていた。

しかし、語られる客体である義仲を主体として捉えたとき、物語の構造はどのように読み取れるであろうか。信濃における義仲は、引用文（オ）でみたように、《将軍になること》、《平家を攻め落とすこと》の二点をその宿願とした。物語はその挙兵を「平家末になる折をえて、源氏の年来の素懐をとげんとす」とする。義仲は、辺境の地に追放されて、宿願ばかりをもって生きていた。すなわち、源氏の武将としては〈欠損〉の状態にあると云えよう。やがて、挙兵することにより改善のプロセスを歩み始め、都に入るという宿願を達成していく。すなわち、〈充足〉の状態に達するのである。しかし、充足状態は長く続かず、都を追放される。すなわち、改悪のプロセスを辿るのであり、近江の粟津で殺害されるという〈欠損〉状態に戻るのである。

このように、義仲の物語は〈マイナス→プラス→マイナス〉という構造をもつのである。

対して、〈語る主体〉は、義仲を〈プラス→マイナス→プラス〉と価値付ける。義仲にとっての価値と〈語る主体〉にとっての価値が正反対のもの（鏡像的関係）であることが、確認できよう。〈語る主体〉は、義仲を絡め取ろうとする。それが『平家物語』の語りの構造の一面である。大津（一九九〇）が、『平家』を〈王権の絶対性の物語〉と位置付ける所以であろう。〈王権の絶対性の物語〉を語る〈語る主体〉の価値観の抑圧のもと、義仲物語は構造化される。

物語は、これら成親や俊寛、以仁王、清盛、義仲、義経たち、秩序に排除された人々の行動を語ることによって、その怨念を流転の苦しみから解き放って天によみがえらせるところに成り立つものであろう。言いかえれば、秩序の側から、これら、はみ出る主人公たちの行動と修羅として語り再生させるところに軍記物語は成り立つ。

この山下（一九八三）の指摘を受けて考えると、義仲にとって〈マイナス→プラス〉と変化するプロセスが、都にとっては〈プラス〉の価値をもち、義仲が〈プラス〉へと転じた結果を都は〈マイナス〉と意識することになる。〈異人〉義仲の来訪を歓迎し、やがて〈都〉の秩序回復のために奉仕させようと義仲を〈マイナス〉のものとして語り、追放しようとする。そして、都にとって〈マイナス〉の義仲を追放し、〈荒ぶる神〉を鎮魂することが、都にとっては〈プラス〉価値をもつ行為となる。〈語る主体〉は、義仲を〈王権の絶対性の物語〉を構築するための歯車の一つとして利用しようとする。このような〈語る主体〉の欲望が構造化しようとする物語を読み取るところに、山下（一九八三）のような〈読み〉が発生するのである。

〈語る主体〉は、他者としての義仲を、そして義仲の物語を鏡像的に倒立させることで自己の物語を創り上げたいという欲望のもとで、語るのである。

〈中心〉以外のすべてのものを〈周縁〉化し、〈外部〉を否認してあらゆるものをとりこむことが、〈中心〉の野望であった。こうして〈中心〉は、〈外部〉とつながる唯一の回路となる。だからこそ、〈中心〉に位置する王権は、〈外部〉とつながる媒介者としての司祭であり、かつ〈内部〉の人民に対しては〈外部〉を一身に体現するカミとしての位置を占めることができる。（上野（一九八五））

ここでは、〈周縁〉も〈中心〉の部分として規定される。義仲という主体を否定し、中心＝〈語る主体〉が理解できる〈周縁〉＝〈異人〉と規定することで、〈内部〉へと帰属させる。義仲の物語が〈異人訪問譚〉的な構造をもつということは、語る主体が義仲を〈話型〉の中に取込み、解釈するということだ。

〈語る主体〉の欲望は、義仲を排除すべき身体へと変容させるところまでは、成功しているようだ。しかし、〈語る主体〉の欲望の充足は、義仲の行動により、云い換えれば〈主体〉としての義仲により、妨げられる。

その例として、法住寺合戦の発端部をみてみよう。義仲は、自らにする敵意が後白河の中に芽生えてきたと知ると、たとえ相手が「十善帝王にてましますとも」（2―一六一）、自分たちの論理の正当性を主張し、「あながちに法皇のとがめ給ふべき様やある」（2―

一六二)と戦闘を開始するのである。今井四郎が「十善帝王にむかひ参らせて、争でか御合戦候べき。甲をぬぎ弓をはづいて、降人に参らせ給へ」(2－一六一)と助言するのも聞かず、義仲は反乱を起こすのであった。義仲にあっては、都的な常識＝価値を相対化するという傾向があったが、ここでも「十善帝王」という絶対的存在に対しても、自らの論理の正当性から反逆をするのである。そして、「十善帝王」への反逆は古代においては不可能であったが、(引用文(ソ)、あるいは巻第五「朝敵揃」の「(朝敵は－註：高木－)一人として、素懐をとぐる者なし。かばねを山野にさらし、かうべを獄門にかけらる。この世にこそ王位も無下にかるけれ、昔は宣旨をむかってよみければ、枯れたる草木も花咲き実なり、とぶ鳥もしたがひけり」(1－三七〇～三七一)という記事がそのことを示している)、末代においては都を相対化しうる義仲によって可能となったのであった。義仲の〈異人性〉は〈語る主体〉の欲望を越えて機能してしまう。すなわち、共同体の解釈原理としての〈異人〉概念から脱皮して、義仲は〈外部性＝他者性〉を獲得しているのである。

七．ケガレとしての〈義仲〉

義仲が、後白河にとって自らが〈王〉として回復するための排除すべき〈異人〉＝〈ケガレ〉であったということは、鼓判官の行動からも推測できる。

義仲と決戦をする覚悟をした後白河は、鼓判官を義仲追討軍の指揮官に任命した。

> (ソ)木曽法住寺殿の西門におし寄せてみれば、鼓判官知康軍の行事承って、赤地の錦の直垂に、鎧はわざと着ざりけり。甲計ぞ着たりける。甲には四天を書いておしたりけり。御所の西の築墻の上にのぼって立ったりけるが、片手にはほこをもち、片手には金剛鈴をもって、金剛鈴を打振り打振り、時々は舞ふ折もありけり。若き公卿殿上人、「風情なし。知康には天狗ついたり」とぞわらはれける。大音声をあげて、「むかしは宣旨をむかってよみければ、枯れたる草木も花咲き実なり、悪鬼、悪神も随ひけり。末代ならむがらに、いかんが十善帝王にむかひ参らせて弓をばひくべき。汝等がはなたん矢は、返って身にあたるべし。ぬかむ太刀は身をきるべし」なンどとののしりければ、木曾、「さないはせそ」とて、時をどッとつくる。
>
> (巻第八・鼓判官・2－一六三～一六四)

鼓判官は「行事」を承ったとある。屋代本・百二十句本も「行事」とする。延慶本はこれを「大将軍」としている。元来「行事」とは公事・儀式などにおいて指揮する役の者を指すのであり、戦闘の場面では延慶本のように「大将軍」とするほうがふさわしい。しかし語り本系のように「行事」とすることで、「大将軍」という語が意味するのとは違ったイメージ世界、つまり儀礼としての合戦というイメージが拡がる。佐々木(一九六六)は、鼓判官の振舞いについて「重大な決戦を前に、知康は何故かような振舞をしたのか。おそらく知康としては悪魔降伏、怨霊退散の宗教的呪術を大真面目にやってのけ、帝王の古代的権威を強調したつもりなのであろう」とする。鼓判官が甲に貼りつけた四天とは、持国天、増長天、多聞天、広目天のことであり、これらは仏法を仏敵から守護する存在である。

御所の西の築垣の上に立つ鼓判官は、門外から押しよせる王法・仏法の敵＝義仲を門内に入れないためにたちはだかる守護神のイメージがある。「御所の西の築墻」とは、〈内側＝後白河＝中心〉と〈外側＝義仲＝外部〉を隔てる〈境界〉である。境界に立つ鼓判官。守護神のイメージは金剛鈴と矛を手に持つことや、舞いを舞うということにもつながるものである。金剛鈴と矛を手にするのは一般的に忿怒仏であり、忿怒仏とは不動明王などがそうであることからもわかるように、「外敵の侵入を防ぐ守護尊、また教化し難い者を調伏・教化する」仏である（中村他（一九八九）の「忿怒」の項）。また「舞い」というのも、神楽のときの舞いのように外敵を調伏する意味を持つのである。そして、「舞い」が「笑い」とつながることにより、その「笑い」を以て状況を変えていこうとする力をもつことがある。例えば『古事記』にあるアマノウズメの舞いと笑いが思い浮ぶであろう。

天宇受売命、天の香山の天の日影を手次に繫けて、天の真析を縵と為て、天の香山の小竹葉を手草に結ひて、天の石屋平にうけを伏せて蹈みとどろこし、神懸り為て、胸乳を掛き出で裳緒をほとに忍し垂れき。爾に高天原動みて八百万の神共に咲ひき。

「舞い」と「笑い」による世界の一新の可能性が示される。そして鼓判官が引用文（ソ）において自らいうように、彼の目的は朝廷に逆らう「悪鬼・悪神」を滅ぼすことにある。悪神＝義仲を門内に入れないための儀礼が、甲の四天皇であり、両手に持たれた金剛鈴と矛であり、舞いであった。とにかく鼓判官の構想はそのようなものであったはずである。そして『古事記』にみられるようなカーニバル的哄笑を以て、悪神＝義仲の御所への侵入は防がれるはずであった。

ところが、鼓判官の古代的儀礼の反復という構想は、カーニバル的哄笑ではなく、冷笑（「風情なし。知康には天狗ついたり」とぞわらはれける。）を以て貴族たちに受け入れられるのであった。鼓判官の儀礼による朝敵＝義仲の追放という構想は、貴族たちの理解を得られず、カーニバル的哄笑は発生せず、儀礼は失敗に終ったのである。ここで、鼓判官のいう「汝等（義仲軍のこと＝引用者注）がはなたん矢は、返ッて身にあたるべし。ぬかむ太刀は身をきるべし」という事態は起こらなくなり、義仲軍は門を越えると、御所のうちに攻め込むのであった。鼓判官が古代的儀礼のパフォーマンスを以て排除しようとした〈ケガレ〉＝義仲に、御所は侵犯されることになる。

そして、本節「一」でみたように、鼓判官の末路はこの義仲との戦いに敗れた結果なのである。鼓判官を中心にして考えると、彼は〈異人〉を歓待しなかった共同体の人間が没落するという、〈異人譚〉の構造を生きたことになる（小松（一九八五））。しかし物語の主題的な視点は、この鼓判官に注がれるのではない。鼓判官を中心にみれば、〈義仲物語〉の異人訪問譚的話型は、一般的な主題的意味をもつであろう。しかし、〈義仲物語〉は鼓判官との関係を越えて、異人を解釈コードとして必要とした共同体としての都そのものに対して、変化をもたらすことになるのである。

八．〈王〉としての義仲

後白河と義仲の戦いが、都における〈王〉の立場を争うものであったことは、義仲が勝利したあとの彼の科白から確認できよう。義仲は法住寺合戦に勝利を収めた時、次のように考える。

〈タ〉抑義仲、一天の君にむかひ奉りて軍には勝ちぬ。主上にやならまし、法皇にやならまし　（巻第八・法住寺合戦・2－一七一）

義仲は結局、童子姿・法師姿になりたくないという理由から院の御厩の別当になり、〈語る主体〉の「院の御出家あれば法皇と申し、主上のいまだ御元服もなき程は、御童形にてわたられ給ふを知らざりけるこそうたてけり」という失笑をかうのだが、重要なことは義仲が天皇・法皇になろうとしたことであり、なることも可能であったということだ。〈語る主体〉が、義仲を未だ排除されるべき異人として語ろうとするにも関わらず、義仲は〈語る主体〉の価値観の根源を破壊してしまう。そして、可能性をもちながら天皇にならないということは、義仲にとっては〈天皇制〉というものが意味をもたず、したがって、〈天皇〉になる必要が無いからなのである。〈天皇〉ではなく、〈王〉としての義仲。義仲が後白河に勝ったという地平において、〈王〉は交替可能な地位と化したのだ。

そして義仲により、天皇制が隠蔽していた秘密が明される。すなわち、〈王〉は〈外部〉から訪れるものである、という秘密が〈赤坂（一九八八）・山口（一九八九）参照）。義仲という〈異人〉は、中心に奉仕するための装置として物語の中に配置され、機能させられていた。それは、語る主体の構想であった。しかし、義仲はそのような機能を超越し、異人訪問譚が、構造的に深層にもつ〈王殺し〉を実現してしまう（勿論ここで云う「殺し」は象徴的な意味だ）。

語る主体が義仲を絡め取ろうとすること、義仲を共同体的な価値観で解釈しようとする行為＝語りが、異人訪問譚を用意するのだが、それがかえって王の交替劇へと構造的に反転させてしまう。主体としての義仲が、語る主体の言説の中から、その言説を突き破り、深層に秘められていた別の物語を露呈させてしまうのであった。

九．義仲・後白河・頼朝

〈王〉＝義仲は、やがて頼朝＝義経によって都を追放される。頼朝は、謀叛人・義朝の子として勅勘を蒙り、伊豆に流罪の身であった。頼朝は平家に対して反旗を翻した時、自ら「頼朝勅勘をゆりずしては、争でか謀反をばおこすべき」（巻第五・福原院宣・1－三九三）と述べているし、また都の平家は頼朝を「朝敵」と名付けた。頼朝は朝敵として出発する。物語の論理によれば、朝敵はそれまで「廿余人」存在したが、「一人として、素懐をとぐる者」はいないはずであった。しかし頼朝は朝敵であるにもかかわらず、追放されること（あるいは死ぬこと）もなしに、源氏復興という本懐をとげる。このような物語の論理に反することが可能となる原因は、義仲にある。「法住寺合戦」に見られるように、義仲が〈都〉の〈中心〉の絶対性を破壊することで、朝敵・頼朝＝義経は、〈朝敵〉という位相を超越していくことが可能になったのである。

勿論、〈語る主体〉は頼朝を語る中で自らの価値観の中に絡め取っていこうとはする。巻第八「征夷将軍院宣」での頼朝を次のように語る。

（チ）御簾たかくあげさせ、兵衛佐殿出られたり。布衣に立烏帽子なり。顔大きに、せいひきかりけり。容貌優美にして言語分明なり。（2―一四三）

頼朝の言語は、関東風ではなく、都的であり、またその服装も都的であるとする。しかし、王の交替劇という物語の構造が明らかにされたとき、義仲を追討する頼朝は〈新たなる王〉という位置を必然的に占めることになる。柳田（一九八七）は次のように云う。

平家物語における権力の交替は、先住権力と新来者の交替の繰り返しとしてある。そのとき、新来者として登場してくる武人は、異人として現れる。（註二）

物語は頼朝を異人として描くことを拒否するかのような口吻であるので、柳田（一九八七）が云うような〈異人〉とは直には認められないものの、物語の構造的にはやはり〈異人〉的な側面を持つことになろう（本書⑨参照）。ここでいう〈異人〉とは、まさに外部から訪れ、新たなる〈王〉となる可能性をもつものを意味する。そして、義仲から頼朝へと〈王〉の座は移動する。本節「一」において、鼓判官を「裁く者」が頼朝であったことを思い出して欲しい。義仲を追放した後の、都の中心は頼朝であった。

義仲から、〈都〉の〈中心〉が頼朝＝義経に移行していく過程が、巻第九「河原合戦」に示される。義仲軍に後白河が攻撃されている場面である。

（ツ）（義経は―引用者注）院の御所のおぼつかなきに、守護し奉らんとて、（中略）六条殿へはせ参る。a御所には大膳大夫業忠、御所の東の築垣のうへにのぼッて、わななくわななく見まはせば、b白旗ざッとさしあげ、武士ども五、六騎のけ甲にたたかひなッて、射むけの袖ふきなびかせ、黒煙けたててはせ参る。業忠、「又木曽が参り候。あなあさまし」と申しければ、c「今度ぞ世のうせはて」とて、君も臣もさわがせ給ふ。業忠かさねて申しけるは、「只今はせ参る武士どもは、笠じるしのかはッて候。今日都へ入る東国の勢と覚え候」と、申しもはてねば、九郎義経、（中略）「頼朝が舎弟、九郎義経にこそ参ッて候へ。あけさせ給へ」と申しければ、d業忠あまりのうれしさに、築垣よりいそぎをどりおるるとて、腰をつき損じたりけれども、いたさはうれしさにまぎれておぼえず、（中略）e義経其日の装束には、赤地の錦の直垂に、紫裾濃の鎧着て、鍬形うッたる甲の緒しめ、こがねづくりの太刀をはき、切斑の矢負ひ、滋藤の弓の鳥打を、紙をひろさ一寸ばかりにきッて、左まきにぞまいたりける。（中略）f法皇は、中門のれんじより叡覧あッて（2―一八九～一九〇）

引用部のacdfは朝廷側の反応、beは義経の姿を示している。cから、義仲に対する朝廷側の恐怖を窺うことが出来る。後白河たちは「世のうせはて」を認識しているのだ。彼らは、義仲戦での敗北を〈秩序＝世界＝生命〉の終わりと考えている。そしてacの引用にみられるごとく、物語は後白河達を戯画化する。彼らの〈世界＝生命〉を救うのは義

経である。そして参上したのが義仲ではなく義経であることを知った朝廷側の喜びもまた、戯画的表現によって表出されている。「いたさはうれしさにまぎれておぼえず」「はふ〳〵参ッて」という業忠の姿。あるいは義経を見る後白河の「中門のれんじより叡覧」する姿。その後白河の姿には、ケガレとしての義仲を追放＝殺害する〈王〉の面影は見あたらない。先に、〈非人〉と〈天皇〉との関わりを見た時の事を思い出してみよう。義仲に敗北した〈王〉＝後白河は穢れに犯されたのであり、穢れを排除できぬ王はもはや〈王〉ではない。「河原合戦」における後白河の姿は、自力で穢れを排除する力が存在しえないことを示している。後白河は〈王〉の資格を奪われているのだ。

義経は、その装束描写（e）からもわかるように、この場面の主人公的人物である。義経は、後白河を義仲から救出する者、義仲を殺害する者である。義仲を殺す者の資格は、後白河から義経＝頼朝へと譲渡されている。そして、実際に義仲を殺害するのは頼朝＝義経配下の武士である〈巻第九「木曾最後」〉。義仲が〈都〉から追放され、殺害される時、その主体＝〈都の中心〉は頼朝＝義経である。

〈語る主体〉は、義仲を殺害し、平家を滅ぼすことで、〈王権の絶対性の物語〉を構築しようとするのであろう。義仲を追放し、平家を滅亡させる〈頼朝＝義経〉を、〈天皇を補助する者〉と位置付ければ（赤坂（一九八六）参照）、王権の秩序は回復したかのようにみえるであろう。しかし、物語の構造は、義仲によって、そのようなイデオロギーを主張しうる基盤を失っている。〈構造〉が担う〈意味〉が変容しているのである。〈語る主体〉のイデオロギーは、自らが語る物語の構造の深層に潜む構造により反対に破砕され、全く別の物語が生成されてしまう。

始発において朝敵という位相を持つ頼朝＝義経は、やがて物語の後半において朝敵・平家と相対する。頼朝＝義経は、後白河とは異質な、朝敵性・辺境性を持った新王権だ。平家滅亡に及んで、三種神器の一つ、剣は海底に沈んだまま再び都に戻ることはなかった。しかし、巻第十二「大地震」の最初に「平家みなほろびはてて、西国もしづまりぬ。国は国司にしたがひ、庄は領家のままなり。上下安堵しておぼえし程に」（2－四四九）とあるように、『平家物語』の最後で再び回復するかにみえる秩序ではあるが、しかしそれは宝剣を欠くことにより、欠落部分を有する、すなわち不備なる秩序ということになる。異質なる頼朝王権と不備なる天皇王権とが、不気味な沈黙の中に築きあげるのが、新たな秩序なのではあるまいか（註三）。巻第十二「大地震」では、平家の怨霊のために大地震がおこったり、巻第十二「吉田大納言沙汰」では、頼朝による土地支配がすすんでいる。このような状況は、巻第十二「大地震」の冒頭で示される旧秩序の回復が覆えされたものである。それは平家を滅亡させることによって可能となったのであり、また平家を滅亡させたためにそうならざるを得なかった呪われた世界なのではなかろうか。

十．結びにかえて

物語は、義仲を異人訪問譚的話型で語ることによって、山下（一九八三）がいうような後白河を中心とした秩序の回復の物語を形成し、平家滅亡後の完全な秩序回復を語る物語の構造を構築する可能性をもっていた。しかし、義仲が〈異人〉としてではなく、中心にと

って、そして〈語る主体〉にとって〈外部＝他者〉として立ち現れることが可能になったとき、物語がもっていた可能性は、単なる可能性に留ってしまうのであった。そして、現前化されたのは〈異人訪問譚〉が始源的にもつ〈王の交替の物語〉なのであった。〈王の交替の物語〉ほど〈王権の絶対性の物語〉から隔たったものはあるまい（註四）。

このように義仲から覚一本を照射する時、物語における天皇制という王権は、外部的存在（清盛・義仲・頼朝等）により相対化され続ける。覚一本とは共同体的な物語を語ろうとする〈語る主体〉の支配の中で、語られる客体が主体として立ち上がることで、語り自体が反転し、〈脱中心〉化の、〈反王権的物語〉として構造化する。このような〈語りの構造〉をもつことが、覚一本の特徴なのである。

【註】

（註一）柳田（一九八七）がこの章段を分析し、都的な文化と外部の文化の緊張関係を読み取る。ここに、義仲の〈外部性＝異人性〉が認められるわけだ。しかし、柳田論文は物語内容の分析が先行している観がある。〈語る主体〉の言語が義仲の言語を絡め取る様相を、物語言説のレベルで考える必要があろう（「猫間」に関しては、本書第3章で論じた）。その時初めて、〈語る主体〉の言語と義仲の言語の衝突の、云い換えれば共同体の〈物語〉が、主体としての義仲＝共同体の他者としての義仲により破砕される、その瞬間が捉えられよう。また、本節はそのような目論見の上に成立しているのである。

（註二）ただし、柳田（一九八七）のいう「権力」者が、天皇を中心とした王権とどのような関係にあるのかは、不明と云えよう。

（註三）美濃部（一九八九）、および鷹尾（一九八七）等を参照。後者は、巻構成から、巻第十二で「貴族の時代」の終焉が描かれ、頼朝という武家の時代が訪れることが書かれていると説く。

（註四）大津（一九九〇）は、義仲は法住寺合戦に勝利したときの引用文（タ）の科白によって、〈王権の絶対性の物語〉の外部に出る可能性が一瞬だけあったとするが、結局は〈王権への反逆者の物語〉として、〈王権の絶対性の物語〉に収斂していくとする。しかし、本節で考察したように、義仲物語の構造は、《反―〈王権の絶対性の物語〉》として存在する。〈物語〉＝〈王権の絶対性の物語〉というステレオ・タイプな発想は如何なものであろうか。M・フーコー（一九八六）流に考えれば、権力は細部にやどるであろう。しかし、同時に権力から逃走する術（すべ）もそこには存在しているのである。

【引用・参考文献】

赤坂憲雄（一九八五）：『異人論序説』（砂子屋書房）
赤坂憲雄（一九八六）：「平家物語と王権－物語にとって外部とはなにか－」（「国文学31－7」一九八六　六）
赤坂憲雄（一九八八）：『王と天皇』（ちくまライブラリー）
網野善彦（一九八六）：『異形の王権』（平凡社）
石母田正（一九五七）：『平家物語』（岩波新書）
上野千鶴子（一九八五）：「〈外部〉の分節－紀記の神話論理学」（『大系：仏教と日本人1　神と仏　仏教受容と神仏習合の世界』春秋社）
大津雄一（一九九〇）：「義仲考－王権の〈物語〉とその亀裂－」（「日本文学39－7」一九九〇．七）
小松和彦（一九八五）：『異人論』（青土社）
佐々木功一（一九六六）：「鼓判官－平家物語の笑い－」（「国学院雑誌」一九六六　十二）
鷹尾　純（一九八七）：「「貴族時代」の終焉の物語としての『平家物語』－各巻頭の記事形式から－」（国東文麿編『中世説話とその周辺』明治書院）
永積安明（一九八〇）：『平家物語を読む』（岩波ジュニア新書）
中村元　他（一九八九）：『岩波仏教辞典』（中村元他編　岩波書店）
丹生谷哲一（一九八六）：『検非違使　中世のけがれと権力』（平凡社選書）
フーコー，M（一九八六）：『性の歴史Ⅰ』（新潮社←一九七六）
水原　一（一九七一a）「義仲説話の形成」（『平家物語の形成』加藤中道館←一九六〇）
水原　一（一九七一b）「巴の伝説・説話」（同右書←一九六七）
美濃部重克（一九八九）：「「平家物語」の構成－覚一本巻十二を通して－」（「語文第五十二号」）
柳田洋一郎（一九八七）：「義仲の位相－「猫間」を中心に－」（同志社国文学第29号）
山口昌男（一九七五）：『文化と両義性』（岩波書店）
山口昌男（一九八九）：「王権の象徴性」（『天皇制の文化人類学』立風書房←一九六九）
山下宏明（一九八三）：「『平家物語』と制度」（『軍記物語の方法』有精堂←一九八三）
山下宏明（一九八四）：「軍記物語の様式性と覚一本『平家物語』」（『平家物語の生成』明治書院←一九七三）

⑧　戦場を踊り抜ける

―〈鎮魂〉する巴―

木曾殿、「①おのれは、とうとう、女なれば、いづちへもゆけ。②我は打死せんと思ふなり。もし人手にかからば自害をせんずれば、木曾殿の最後のいくさに、女を具せられたりなンど、いはれん事もしかるべからず」と宣ひけれども、なほおちもゆかざりけるが、あまりにいはれ奉ッて、「③あッぱれ、よからうかたきがな。最後のいくさして見せ奉らん」とて、ひかへたるところに、武蔵国にきこえたる大力、御田の八郎師重、卅騎ばかりで出できたり。巴その中にかけ入り、御田の八郎におしならべて、むずととッてひきおとし、わが乗ッたる鞍の前輪におしつけて、④ちッともはたらかさず、頸ねぢきッてすててンげり。其後物具ぬぎすてて、東国の方へ落ちぞゆく。

（巻第九・木曾最期・2―一九五～六）

都を落ち延びた義仲一行の中に巴はいた。巴は「美女」であり、屈強の武者でもあり、「今度も、（中略）七騎が内まで巴はうたれざりき」と紹介される。巴退場までの覚一本の物語素を、山下（一九九一）の分類に従い次に挙げる（※印は引用文該当箇所・記号ａｂは論述上必要なものに付した）。ａ巴が七騎の中に生き残ったこと・義仲、瀬田へ落ちゆきながら今井を求める・今井も義仲の身を案じる・両人打出の浜で出会い、再度旗挙げ・一条次郎との戦闘・ｂ土肥実平との戦い・巴、生き残る・※義仲、巴に別離をせまる・※巴、御田を討ち取り、立ち去る。そして、義仲被討・今井自害へと〈義仲物語〉は終焉に向う。

覚一本では巴の奮戦記事は、義仲の死亡記事の前に存在する。巴の戦線離脱を、オナリ神＝巴と義仲との別離と捉え、義仲が女の力に守られた呪力を失う契機とする論（細川（一九八九）・山下（一九九一）参照）が発生してくる所以だ。巴の強力と離脱を『平家物語』諸本はどのように位置付けているのだろうか。延慶本は、巴の強力をａで描き、ｂにおいて行方知れずになったとし、巴と義仲の離別の場面を描かない。そこにあるのは、異形（アウトレイク）の女武者への説話論的な興味だけだ。同様に四部本も巴は何時の間にか行方不明になったとする。対して、百二十句本②相当箇所は、義仲に「義仲が後世をもとぶらひなんや」と云われた巴が恩田を討ち取り、立ち去ったとする。八坂本なども同工である。『盛衰記』は百二十句本等と同じ造りながら、巴は義仲の最期を語る者としての役割を担わされる。ここで、義仲の鎮魂の問題・『平家物語』における女性に関する／女性自身の言説の問題・登場人物間の〈自―他〉関係及び〈語る主体〉（註一）との関係という問題機制から諸本を整理してみよう。

まず延慶本についてだが、細川（一九八九）では、古態とされる延慶本に巴と義仲の別離の場面が存在せず、新態本に存在する事を、「家父長制の浸透とともに女性の社会的機能が減少するにしたがって、家父長義仲の菩提を弔う御家尼ともいうべき、家父長制倫理を伴った巴像が付与されてくる」と歴史的状況と結びつけて論じている。卓見であるが、しかし古態としての延慶本においても、巴が「男性」の戦場から排除されていないとはっき

り云えるのだろうか。例えば、平曲において兼平の最期は「拾」・「強声」で語られるが、巴の活躍には「拾」は使用されない。また高校教育の場でも兼平と義仲の関係に生徒たちの関心が集中するという（山下（一九九一）参照）。平曲だけでなく延慶本も、兼平－義仲という〈男－男〉関係に重心がおかれる叙述になってしまっているのである。というのも兼平最期は、やはり〈義仲物語〉のクライマックスを飾っており、巴は何時の間にか退場してしまうのであるから。すなわち巴と兼平を比較した場合、叙述の重心は兼平に傾かざるを得ないのであり、巴は「家父長制云々」以前に、物語の遠景に退かされてしまうのである。義仲にとっての〈他者〉となり得る巴は消去され、同時に巴にとっての〈他者〉としての義仲も有り得なくなる。その意味では、巴と義仲の〈女－男〉関係は成立し得ないのである。

「巴御前」と呼ばれる廻国巫女がいたらしい。彼女たちは義仲の最期を語って聴かせたのであろう。そして聴衆はそれを信じて聴いていた、そこには信じるべき基盤があった（柳田（一九九〇）参照）。義仲の物語を語る＝鎮魂の役割を与えられた「巴御前」という存在。そこには生き延びた女性が、死した英雄を鎮魂するという「女性」の社会的な役割が暗黙の了解として存在している（註二）。そして鎮魂とは同時に現世の秩序体制への〈寿祝〉のシステムでもあった（福田（一九八一）参照）。〈鎮魂＝寿祝〉、テクスト外の巴の果たす役割である。細川（一九八九）のように、成立の問題として巴の描写を説明するとしても、やはり巴をめぐる解釈格子として〈巴＝義仲鎮魂〉があったのである。延慶本のようにテクスト内部に〈女－男〉関係すら成立しない物語は、「女性」＝〈鎮魂の主体〉という社会的役割を無意識に再生産していくばかりなのである。延慶本は『盛衰記』のような「女性」による〈鎮魂の物語〉に抗う構造は持っていない。延慶本もまた容易く〈鎮魂の物語〉に回収されていく。

しかし、覚一本や百二十句本においては、巴－義仲関係が物語において前景化する可能性がある。百二十句本は、義仲①②－巴③④のところを、義仲が巴に「後世を弔え」と云い、巴は頸を捩じ切って「泣く泣くいとま申して、東国の方へぞ落ち行きける」と表現する。百二十句本の巴は、義仲により「御世を弔う」役割を担わされる事で、「女性」の社会的役割を反復させられるのである。そして、〈涙〉を流しながら義仲のもとを去る巴はその時、軍記物語に充満している〈涙の物語〉（註三）に回収されていく。廻国巫女・巴の語る「義仲物語」が人々の共感を呼び、その〈共感〉というシステムは〈義仲鎮魂の儀礼〉として〈物語〉化される一種の国家レベルの鎮魂と同質のものとなる。なぜなら、両者ともに無意識の裡に人々の感性を均質化し、〈物語〉に加担させるのであるから。百二十句本により浮上する巴－義仲関係は、「男性」を中心に作り出される社会システムの中での「女性」の役割を担わざるを得ない巴を強調するだけなのである。

では、延慶本・百二十句本と比較した時に明らかになる覚一本の独自性とは如何なるものであろうか。義仲－巴の〈対話＝コミュニケーション〉関係のあり方（①②－③④）に着目してみよう。百二十句本には、義仲の発話に従う巴がいる。巴の行動・言葉は「男性」の論理を反復・補完しているものでしかない。対して覚一本では、両者の〈対話〉は成立していないように見受けられる。巴の行動は、義仲の科白①②に対応する形で遂行される。義仲に「女であるから」という理由で戦場から離脱する事を命ぜられた巴は、所謂「女性らしさ」とは正反対の「武士」としての役割を果たして戦線を離脱して行くのである。こ

の事は巴と義仲の間のディス・コミュニケーションとして捉え得る。義仲は「男性＋武士」の論理から、今までは「女性＋武士」として扱っていた巴を「女性」に限定する角度から発話し、それに対して巴は「女性＋武士」の立場からの答えをしている。女だから早く立ち去れという命令に対して、躊躇していた巴は、女武者の強力を披露して立ち去る。巴は所謂社会的規範としての「役割」を持たされた「女性」としては退場して行かないのである。両者の〈対話〉はすれ違っている。しかし同時に、義仲の論理は決して女性に男性の鎮魂を遂行させる為の発話ではない。すなわち巴は、義仲によってもまた〈語る主体〉によっても、〈鎮魂〉というシステムに絡め取られてはいかない。「男性」を中心とした社会の中で、果たすべき役割が巴に与えられている訳ではない。巴が「頸」を「ねぢき」るという行為は、彼女が自らの論理に則って行動したという事が出来る。③にあるように、義仲に「見せる」為のパフォーマンスを演じているのである。この点が重要であろう。

「頸ねぢきッてすててンげり」という巴の行為に使用される「ねぢきッて」という表現は、覚一本には二例しかない。その〈価値＝独自性〉は評価してもよい。ところが、細川（一九八九）・山下（一九九一）のように〈巴＝オナリ神〉が立ち去る事で義仲の〈悲劇〉が発生すると考える時、覚一本の表現の〈価値〉は見失われる。義仲の悲劇とは、「男性」中心の／側からの〈物語〉でしかない。巴の論理からの義仲への返答、すなわち巴＝義仲の〈対話〉関係という位相は隠蔽されてしまう。この時、義仲の悲劇は巴が生み出したのだと云う「因果論」が発生してしまう。しかし、「頸ねぢきッて」という巴の能動的行動を考えると、義仲の悲劇は巴により発生するのではなく、死を覚悟した義仲（②）に対して、彼女の論理から供犠を差し出し、義仲を鎮魂する主体になろうとしていた事が読み取れる。義仲に「見せる」為に「ねぢき」られた「頸」は、旅立つ義仲の（死出の）道中の安全を祈願する為の、云い換えれば死に行く義仲への供犠となるであろう。百二十句本にも「首ねぢ切つて捨ててけり」という表現はあり、「後世をもとぶらひなんや」と呼び掛けられた巴の行為として、義仲鎮魂の始発として「頸」を押えることの傍証になる。しかし百二十句本が評価できないのは、その行為が義仲に起源を持つ「男性」中心の論理を反復・強化するものでしかないからである。覚一本（③）と違い、その行為は義仲に「見られる」為のものとなるのである。

「女は立ち去れ」という義仲の発話の第一義的な意味を摺り抜けた所に巴はいる。言葉の意味を一義的に決定し、また社会的な役割を遂行する（させる）ものの姿はそこにはない。巴は「男性」達の戦場を駆け抜けながら、しかし「男性なるもの」が与える役割を摺り抜け、対－義仲という関係の中で自らの〈役割〉を、主体的に解釈＝生産するのである（註四）。この時、巴による義仲鎮魂は、「役割」を振り分ける〈規範〉から与えられた、制度的・抑圧的な鎮魂などではなく、自らが選びとった〈私的な鎮魂〉となる。能「巴」では、義仲に小袖を信濃へ届けるようにと遺言をされ、一所において死ぬ事が叶わなかった巴の執心が語られる。「男性」により与えられた「役割」を生きる事の不幸が、そこにはある。そして巴をも〈鎮魂〉していく芸能のシステム性。しかし、覚一本の巴にはこの不幸は無縁である。対－義仲との関係を新たに発生させ得た巴は、「男性」によって与えられてしまった不幸を背負ってではなく、義仲の為に戦場を〝踊り抜け〟て行くことだろう。

義仲の「男性」中心的言説が、巴の逸脱を生成する。そして巴の行動に対して、義仲は

「男性」の立場からストレスをかけたりはしない。義仲の論理が巴によりズラされた後、再び「男性」の論理へと改修＝回収されることはない。義仲の「男性」論理は宙吊りにされ、それによって義仲も「男性」という社会的役割から解放される。対－巴という関係の中で新たな主体として立ち上がる義仲。

社会的役割に則っているかのような巴－義仲関係を、巴が攪乱し、非対称的関係が露呈する。この時、巴・義仲ともに社会的役割としての「女性」・「男性」を越え、〈主体〉同士の〈関係〉を切り結ぶ事が可能となる(註五)。覚一本には、登場人物を〈主体〉として立ち上がらせ、一義的な意味を生成しようとする〈語る主体〉と対話的に存在する事を、すなわち〈他者〉として存在する事を可能とし、そして多義的な意味作用を発生させる〈カタル主体〉を生み出す言説構造がある（本書⑤参照）(註六)。覚一本の〈義仲物語〉も、巴の〈私的鎮魂〉が発生可能な構造であり、義仲も主体化可能となるという意味で本書⑤に繋がっていく。巴の〈声色〉が響き出し、巴が〈他者〉として存在し得る巴の物語が、テクストを統一的・有機的に統合しようとする〈語る主体〉の言語の内部に存在しながら、なお自らの指向性を放棄せずに発動するが故に、〈語る主体〉の言語と背反し、破砕することが可能となる。そしてこの力動性は覚一本において顕著となる。諸本と比べた時、明らかになる覚一本の物語言説の独自性は、評価してもよい。そして覚一本の物語言説を生み出すのは、その〈カタリ〉によるのである。

巴は「男性」の戦場を、また「男性」の言語の戦場をも〝踊り抜け〟て行く。

【註】

（註一）〈語る主体〉に関しては、その定義が不明瞭であるという水原（一九九四）の批判がある。〈語る主体〉の定義は、本書⑨の註で述べた。

（註二）生き延びた女性に与えられる鎮魂の役割は、覚一本にも存在する。例えば、通盛死亡の後、小宰相は乳母に亡き人の菩提を弔うようにと注意される（巻第九）。生き延びた女性が御世を弔うというシステムがあった事は、他にも巻第三「僧都死去」・巻第十一「副将被斬」・「重衡被斬」等で確認できる。

（註三）〈涙〉の言説が、「別れ」をある一定の指向性のうちに〈物語〉化していこうとすることで、〈涙の物語〉は形成される。ここで云う〈物語〉とは、蓮見（一九八五）が云うような、人々に安心感を与える凡庸な物語の事である。例えば、死別＝涙＝共感＝鎮魂という連鎖の中で、百二十句本のように「泣く泣く」義仲と離別する巴は、他者＝〈涙の物語〉を共有する者たちにより与えられる義仲鎮魂の役割を果たすだけなのである（本書②参照）。また覚一本「木曾最期」では一滴の涙も流れない事に注意したい。〈涙の物語〉化していないのである。この視角からは、本稿において分析対象としていない兼平についても、巴との比較・連動によって、安定していると考えられる〈男＝男〉関係とは違う側面が見えてくる。

（註四）巴と義仲の間に発生するディス・コミュニケーションは、巴に「女性」の社会的役割から離陸する契機を与える。このような物語構造は、巴の物語にだけ伺われる訳ではない。例えば、前述した小宰相も自ら入水という行動を選び取る。また灌頂巻「六道之沙汰」の建礼門院の物語には、巻第十一「先帝身投」にはない二位殿の科白「いかにしてもながらへて、主上の御世をもとぶらひ参らせ、我等が後生をもたすけ給へ」（二＝五二六）が、建礼門院の追憶の中に浮かび上がる。これは、建礼門院による平家一門鎮魂の役割を表出したものである（山下（一九八三）参照）が、しかし他者から与えられた役割ではない。自分の解釈コードに則り解釈＝生産した〈役割〉なのである。

（註五）本節では、義仲の発話の第一義的意味（デノテーション）に着目してきた。しかし杉本（一九八八）は、義仲の発話のコノテーション（第二義的意味）として「戦闘で死なせたくないという巴への配慮」を指摘する。この時、巴＝義仲の〈対話〉が成立し、巴＝義仲関係は「役割」を振り分ける〈規範〉により発生してくるのではないという構造があるならば、本節の枠組みと矛盾しない。しかし、巴の在り方を無視して、義仲の論理を男性の論理として特権化して扱う手法にのっとっての結論ならば賛同はしかねる。つまり、巴の主体性を回復した後にならば、悲劇の〈物語〉の圧政の裏をかき、〈規範〉から逸脱する〈恋人達の共同体〉を作り上げることが出来る。

（註六）水原（一九九四）が本書③⑤⑦を批判しているが、それに対する反論として本書⑥がある。

【引用・参考文献】

杉本圭三郎（一九八八）：『平家物語（九）全訳注』（講談社学術文庫）

蓮見重彦（一九八五）：『物語批判序説』（中央公論社）

福田　晃（一九八一）：「世継の伝統－『大鏡』とかかわって－」（『中世語り物文芸－その系譜と展開－』三弥井書店↑一九七六）

細川涼一（一九八九）：「巴小論　中世女武者の伝説」（『女の中世』日本エディタースクール出版部）

水原　一（一九七一）：『平家物語の形成』（加藤中道館）

水原　一（一九九四）：「「猫間」の論－高木信氏等の研究を批判する－」（『延慶本平家物語考証三』新典社）

柳田国男（一九九〇）：「物語と語り物」（『柳田国男全集9』ちくま文庫↑一九四六）

山下宏明（一九八三）：「『平家物語』と人物像」（『軍記物語の方法』有精堂↑一九七九）

山下宏明（一九九一）：「平家物語の表現と登場人物－「木曾最期」をめぐって－」（「武蔵野文學38」）

⑨ 『平家物語』にとって頼朝とは何か

―〈頼朝物語〉の〈価値〉と〈表現〉―

一．異形の頼朝

①御簾たかくあげさせ、兵衛佐殿出られたり。布衣に立烏帽子なり。顔大きに、せいひきかりけり。容貌優美にして言語分明なり。（巻第八・征夷将軍院宣・二―一四三）

②兵衛佐はかうこそゆゆしくおはしけるに、木曽の左馬頭、都の守護してありけるが、たちゐの振舞の無骨さ、物いふ詞つづきのかたくなる事かぎりなし。理かな、二歳より信濃国木曽といふ山里に三十まで住みなれたりしかば、争でか知るべき。（巻第八・猫間・二―一四四～一四五）

引用文①は後白河からの院宣を受け取る時の頼朝の描写である。次章段「猫間」における義仲の姿（引用文②）「たちゐの振舞の無骨さ、物いふ詞つづきのかたくなる」辺境的属性を持つ義仲と対照的な、「容貌優美にして言語分明なり」という都的な属性を持つ頼朝が配置されている。ここに〈語る主体〉が頼朝を都的価値観の中に絡め取ろうとする欲望が読み取れるであろう（註一）。しかしここで、頼朝の身体描写のもう一つの側面に留意したい。①傍線部「顔大きに、せいひきかりけり」と語られる頼朝とは何者であるのか。

頼朝の身体的特徴として「顔が大きく、背が低い」という記述は、諸本を見ると、延慶本・屋代本・百二十句本・流布本・『盛衰記』等同じく持ち、八坂本が「顔が大きい」という記述を欠く。同時にこれらの諸本が共通して、「容貌優美で、言語分明」とすることも見落としてはならないであろう。頼朝の身体は常にこの両点により表象されるのである。

ここで特に「顔が大きい」という点について考えてみよう。覚一本において「顔」の大きさに言及されるのは、巻第八「緒環」で、緒方三郎の祖先・あかがり大太について「いまだ十歳にもみたざるに、せいおほきにかほながく、たけたかかりけり」（二―一三四）とする箇所である。この「あかがり大太」は三輪山伝承型の異類婚により誕生した異常児である。父は「日向国にあがめられ給へる高知尾の明神の神体」である大蛇であり、母は「豊後国の片山里に昔」いた「をんな」であった。社会にとって、異常児とは人間性と怪物性を共存させる両義的存在である。異常児のもつ両義性は、正常な人間からみれば危険として映つる。というのも、彼の帯びている他界性が、社会にマイナスに作用する可能性を含んでいるからである。もしうまく社会が異常児をコントロール出来た時、彼は社会の中で英雄として生きる道を与えられるのである。しかし失敗すれば怪物として扱われるのである（小松（一九八五）参照）。

「あかがり大太」について物語は、父である大蛇に「弓矢打物とッて九州二島にならぶ者もあるまじきぞ」（二―一三四）と予言させている。異常児の持つ異常な能力が示されるのであるが、緒方三郎については「彼維義はおそろしき者の末なりけり」（二―一三二）

とすることからもわかるように、異常児は「おそろし」いものと認識される。そして、緒方三郎はこのおそろしい者の子孫であるが故に、国司の命令を院宣と称して廻文をすることが出来たと、物語はする。土着の神の末裔は、中央の王権に従属し切っている訳ではない。打倒平家という目的の下では、王権のために働きはするものの、しかし決定的に服従してはいないのである。それは異常児の子孫においてのみ可能なのである。

異常出生をした「おそろしき者」の身体的表象として、「顔の大きさ、体の大きさ」があったのである。

ところで、他に「顔が大きい」存在を探してみると、例えば絵巻物で『土蜘蛛草紙』・『大江山絵詞』・『酒伝童子絵巻』等に見られる〈妖怪〉達の顔は異常に大きく描かれている。異形の者の身体表象の一つとして「大顔」は考えられるのである。

頼朝の「顔大きに、せいひきかりけり」という身体的特徴には、〈異常児〉の面影が漂っている。王権にマツロワヌ者の身体と、都という王権の中心に従属する身体とを、つまり「人間性と怪物性の共存」という両義的身体を合わせ持つのが頼朝だ。すなわち、社会に対して過剰な存在として頼朝はいる。

また、覚一本では「顔」とは一般に涙を流すための道具に過ぎない。敢えてその顔に言及することで、頼朝は身体性を獲得することが出来るようになる。頼朝は身体・顔を獲得することで、〈語る主体〉の言語に馴致されきることのない〈他者性〉を獲得する。身体という過剰なるものを言語の網目は掬い取りきることが出来ないのである。

義仲との比較で明らかなように、〈語る主体〉は頼朝を〈都〉的な身体として表象しようとするが、しかし頼朝の身体を描写することが、例えば異常児・他者という二つの意味で〈語る主体〉にとって頼朝を過剰なものとしてしまう。そして頼朝の異形性は〈語る主体〉の構想を打ち破る可能性をも示唆するのである。そのように頼朝の過剰性が物語において機能する時、〈語る主体〉の構想を破砕するもう一つの主体としての〈カタル主体〉の〈場〉が存在することが明らかになる。

二．頼朝の位相・二つの頼朝

中世文芸における頼朝の両義性を確認しておこう。まず、頼朝の「おそろしき」側面は、真名本『曽我物語』等にその一端を垣間見ることが出来る。

まことか和殿原は、さしも怖しき世の中に謀反を起さんと議り合はるるなるは。
（五・1―二六四）

頼朝が支配する世界を「怖ろしき世」と規定し、曽我兄弟の敵討は「謀反」とされる。頼朝は、「怖ろしき世」の中心人物なのである。勿論この発言が曽我兄弟の母のものであることは付け加えておかねばならない。頼朝に反逆した家族にとって、頼朝の支配する世界が恐怖に満ちたものであるのは当然である。しかし、物語のイデオロギー形成・話型の規定など、真名本『曽我物語』の世界を頼朝が規定していることも事実である。また、曽我兄弟は頼朝に相対することで、主体としての自己を確立する（高木（一九九三）参照）。こ

こでいう頼朝の「おそろしさ」とは、謀叛人の子孫に対する政治的な力に起因しているのは勿論である。しかし同時に、頼朝にはやはり異常な存在の面影が付きまとう。すなわち頼朝は、中央から流れて来た貴種――両義的存在――であり、一方にはやがて頼朝を受け入れた東国共同体があり、頼朝は東国の王となる。そしてもう一方には、受け入れなかった伊藤一族があり、その一族は謀叛人となる。この物語には、社会が受け入れることによって始めて「プラス」へと転位する「異常な存在」の姿が読み取れるであろう。頼朝の背後には常に――英雄であっても、恐怖の対象であっても――両義的存在の面影が張り付いている。

しかし、中世において頼朝は「おそれ」を誘発するだけの存在では決してない。佐伯（一九九二）は、「頼朝または頼朝の時代を現在の秩序の創始と見る、武家を中心とした中世の人々の意識を基底として生れた、さまざまの伝承ないし説話が軍記物語を中心とした中世の物語を深く支えている」とし、池田（一九九三）は、頼朝を不可侵の体制・枠として、軍記物語をはじめとする中世物語は規定されているとし、その枠組みの中で人々は物語を産出していく、そのような機構があるとする。また、山下（一九九一・一九九二・一九九三）は軍記物語史の中に、「源氏の物語」を紡ぎ出していこうとする指向性を読み取る。これらはそれぞれに論証の過程を異にしながらも、頼朝という秩序の中心により言説が編制され、文芸テクストが形成されていくとし、またそれらの深層には頼朝への寿祝があるとする点、同じものであろう。ここにいる頼朝は〈貴公子〉頼朝である。

中世の頼朝の肖像画である神護寺蔵「源頼朝像」を見ても、決して顔の大きな、背の低い頼朝ではなく、「理想化された肖像画と」（千野（一九九三））なっている。中世における頼朝観が、視覚的表象として表わされていると云えよう。神護寺の頼朝像については、後白河像を中心にして左右に重盛像・頼朝像が配置されていたであろうと考えられており（註二）、これは生形（一九八七）が延慶本に読み取る、重盛から頼朝への大将軍移行の物語と相同の物語――重盛と頼朝による王法・後白河の守護――であることが確認出来る（註三）。頼朝像も「中世の頼朝意識」に規定されているのである。

また、『愚管抄』が「宝剣喪失」を正当化するために宝剣の代替物として「頼朝」を持ち出してくる論理、そしてその論理を『平家物語』「剣巻」が取り入れていることも、また「剣巻」的言説が中世日本紀として流布したことも、王法の守りとして頼朝を叙述しようとする中世の言説編制として当然である（註四）。そして、延慶本に独自の、末尾「右大将頼朝果報目出事」も王法の守りとしての頼朝を寿祝する言説として、以上の文脈の中に置くことが出来る。

しかし、言説の貯蔵庫から引き出された言説が、全て同じ〈意味〉を再生産するだけとは限らないではないか。覚一本『平家物語』の「剣巻」も支配の正統性を主張しようとする言説がかえって、正統性を崩壊させる瞬間を生み出してしまうし、他の諸本は正統性を主張しようとするために物語の結構を破壊してしまう（本書③参照）。また、「右大将頼朝果報目出事」も論者によっては、正反対の二つの意味を持ってしまう（註五）が、しかし二つの意味のうちのどちらが延慶本の真の主題かを問うことは、物語を一つのコードにより成り立っているものと考える陥穽に陥ってしまう怖れがある。複数のコードの衝突の中で、如何にテクストが生産されるか、そして力学的な〈場〉としてのテクストを問うことが必要なのではなかろうか。中世的な言説との同一性ばかりを見つめるのではなく、偏

差を測ることで、テクストの頼朝造型の〈差異＝価値〉が明らかになり、テクストにおける頼朝の〈意味〉も明らかになるだろう。

頼朝の正的な側面を強く物語る欲望を持つ共同体、頼朝を正的に描くことで自分たちの「道理」を正当化したい共同体、これらの共同体が生産し流通させる〈頼朝物語〉。しかし一方では、頼朝により疎外された人々の〈頼朝物語〉も存在するはずである（註六）。が、この物語は中世において表層に浮上することは殆どない。「大顔」など微かに痕跡が伺われる程度である。そして多くの場合、その痕跡は物語中で全く機能しない。そのような物語は表層の言説を突き破って浮上する瞬間において捉えるしかない。それは、抑圧された物語が表層を破砕する物語＝〈カタリ〉の方法を所有する物語においてのみ可能となる。

三．可能態としての頼朝

榊原（一九九三）は、時代構成の方法から『盛衰記』においては頼朝の滅亡は必然であると論じている。また延慶本についても早川（一九九三）は、頼朝の、源氏の滅亡を必然とする論理の可能性を示唆している。これらの構想は、読み本に共通する、天皇王権の絶対性を追求する〈天皇王権主義〉として捉えることが可能であろう。それは、覚一本を始めとする語り本にも、表層的には共通するものである（註七）。また、『愚管抄』的な認識と共通した延慶本末尾の記事は、〈天皇王権主義〉の絶対性を守る立場と相容れないものではない。延慶本は、頼朝寿祝と頼朝滅亡の必然性を同時に提出しているために、一見矛盾するようだが、天皇王権主義の立場としては根幹は同じなのである。延慶本の〈語る主体〉は二重拘束状態にはない。つまり、頼朝の身体の異形性の発露の可能性は非常に少なくなる。

源氏体制の崩壊の予言は、所謂「青侍の夢」において示される。夢の中で、平家が所有している「節刀」――朝家の守りの象徴――が、〈平家→源氏→藤原氏〉と移っていくことと、すなわち「将軍」の地位が移っていくことが述べられる（巻第六・物怪之沙汰）。源氏体制が崩壊することは勿論歴史的な事実であり、その歴史叙述であると云ってしまえばそれまでだが、「青侍の夢」を敢えて語らねばならない物語の必然性はやはり〈天皇王権主義〉の主題のレベルで押えるべきだろう。天皇王権主義を絶対とする立場からは、源氏はやがて滅びる、いや道理の必然として滅びねばならないのである。

『平家物語』には、平家・源氏交替の思想というべきコードが存在する。

> ③昔より今に至るまで、源平両氏、朝家に召しつかはれて、王化にしたがはず、おのづから朝権をかろむずる者には、互にいましめをくはへしかば、代の乱もなかりしに、保元に為義きられ、平治に義朝誅せられて後は、すゑ〴〵源氏ども、或は流され、或はうしなはれ、今は平家の一類のみ繁昌して、頭をさし出す者なし。いかならん末の代までも、何事かあらむとぞみえし。（巻第一・二代后・一―六五）

平家と源氏はそのどちらかが悪行を働いた場合、もう一方が戒めを与えるシステムがあった。しかし、源氏が滅びた後は平家だけが栄えており、永続的に続くと考えられていた。

これはまさに天皇王権を守護する者として源平両氏を捉えるシステムに他ならない。ところが、平家が断絶することにより源平の交替が不可能となった以上、〈語る主体〉は、源氏により「いかならん末の代までも、何事かあらむとぞみえし」と云われる世界となる可能性を未然に防ぐために、源氏の滅亡を、あるいは頼朝を「右大将」として天皇王権主義のシステムの中に絡め取るために頼朝称賛の辞を声高に語らねばならないのである。

だが、『平家物語』には〈語る主体〉が語ってしまうことにより、〈語る主体〉の依拠するイデオロギーとしての〈天皇王権主義〉を崩壊させてしまう事件が存在する。すなわち「承久の乱」である。巻第十二「六代被斬」では、「されば承久に御謀反おこさせ給ひて、国こそおほけれ、隠岐国へうつされ給ひけるこそふしぎなれ」（二―五〇三）と後鳥羽が承久の乱に敗れ、配流されたことを記す。天皇王権が武家王権との闘いに敗北したことが記されてしまう。しかも後鳥羽の行動は「謀反」という言葉で切り取られてしまう。覚一本において「謀反」は、鹿谷事件・以仁王の乱という反―清盛の運動を、あるいは清盛による天皇王権への侵犯を、また義仲・頼朝等の反―平家の挙兵を指し示す言葉であった。つまり、天皇王権への、または天皇を中心とする権力者への反乱を「謀反」と語る。にもかかわらず、後鳥羽の挙兵を「謀反」と定義することは、頼朝が築き上げた武家王権というものと天皇王権というものの位置関係を如実に語っているであろう。後鳥羽を中心とする天皇王権は、かつてのように絶対的なものではなく、頼朝を起源とする武家王権と同質のものとなってしまっている。天皇王権にとって、武家王権はそれを打倒することで権力の掌握が可能となる対象となっているということだ。つまり、〈語る主体〉が依拠する参照枠を崩壊させる重大な事件であることが判明するのである。宝剣喪失事件までは、〈語る主体〉は理想とする天皇王権主義を再現前化＝表象しようと語り、また天皇に対する叛逆を「謀反」と呼び、「朝敵」と定義していた物語現在と、そして天皇の起こした戦争を「謀反」と語らねばならない語り現在の差異が明らかになる。〈語る主体〉が物語世界を構築していくプロセスの中で、世界は〈語る主体〉の構想から外れ、変容していくのである。世界の変容は、宝剣喪失後明確になるのであるが（註八）、物語を語り、紡ぎ出す中、〈語る主体〉への〈カタル主体〉の噴出が、物語を変容させるのである。このような覚一本にあっては、頼朝の身体表象が意味を持ち、図と地が反転する構造の可能性を持つ。

四、王としての頼朝

④平家ほろびて、いつしか国々しづまり、人のかよふも煩なし。都もおだしかりければ、「ただ九郎判官ほどの人はなし。鎌倉の源二位は何事をかしいだしたる。世は一向判官のままにてあらばや」なんどいふ　（巻第十一・文之沙汰・二―四一九）

⑤平家みなほろびはてて、西国もしずまりぬ。国は国司にしたがひ、庄は領家のままなり。上下安堵しておぼえし程　（巻第十二・大地震・二―四四九）

平家が壇ノ浦に没し、世界は平穏を取り戻したかにみえる。引用文④・⑤ともに平家滅亡後の世界の安定を、特に引用文⑤では土地支配の面から旧秩序（中央貴族の権力）が回復

したとする。また④「鎌倉の源二位は何事をかしいだしたる」とは、平家討伐における頼朝の役割を過小評価しようとし、これは天皇王権を中心としたシステムの中での評価ということになる。

しかし、〈語る主体〉が表白するような安定が幻想にすぎないことは「大地震」の次のような記述から明らかであろう。

⑥同（元暦二年－引用者注）七月九日の午刻ばかりに、大地おびたたしくうごいて良久し。赤県のうち、白河のほとり、六勝寺皆やぶれくづる。九重の塔もうへ六重ふりおとす。得長寿院も三十三間の御堂を、十七間までふり倒す。皇居をはじめ（中略）さながらやぶれくづる。（二－四四九）

得長寿院は、清盛の父・忠盛が造営し、それを契機として忠盛は昇殿を許されたのであり、平家栄華の起点となる象徴的な建造物であった。また六勝寺とは「国王ノウヂデラ」（『愚管抄』）である。ところで、『平家物語』が引用したとされる『方丈記』においては、同じ大地震の記事にもかかわらず、得長寿院や六勝寺崩壊の記述はない。『平家物語』が特に得長寿院や六勝寺の崩壊を記述するのは、平家滅亡の象徴としてであり、旧秩序としての天皇王権の滅亡を象徴するという意味を持つのである。

『平家物語』の後半世界について兵藤（一九八五）は、かつて不動と思われた王朝的世界、そして王法の権威が地滑り的に崩壊し、巻第五「朝敵揃」には歴史と物語、日常と非日常という二元的境界が反転する転回点が仕組まれているとする。また、王朝没落については、平家一門の「おごり」「悪行」によって加速されたにしても、まず「末世」ゆえの王朝的秩序の崩壊という事実があり、それがむしろ平家一門の過分の栄華・「おごり」を可能にしたのであり、「末世」「澆季」という終末的状況が物語の前提としてある以上、序章に仕組まれた王権に反逆する者の必滅という構想も基本的にはなり立たないといとする（兵藤（一九八九）参照）。

頼朝にしても、巻第十一「鏡」の冒頭で従二位になったと記されており、その後で宝鏡の由来を語り、そして「上代こそ猶も目出たけれ」と反語的に末代の「心憂」さを提示する構成は、頼朝の昇進の意味を暗示しているようである。そして、頼朝による旧秩序への回復の妨害は土地支配にも表れる。

⑦さる程に鎌倉殿、日本国の惣追捕使を給はッて、（中略）朝の怨敵をほろぼしたる者は半国を給はるといふ事、無量義経に見えたり。されども我朝にはいまだその例なし。（中略）諸国に守護をおき、庄園に地頭を補せらる。一毛ばかりもかくるべきやうなかりけり。（巻第十二・吉田大納言沙汰・二－四六七）

これは、⑤でみた認識と矛盾するのである。天皇の土地「王土」が、天皇以外の者に管理されてしまう。清盛の土地支配は、「日本秋津島は、纔かに六十六箇国、平家知行の国、卅余箇国、既に半国にこえたり。（中略）帝闕も仙洞も是には過ぎじとぞみえし」（巻第一・祇王・一－四九）と天皇王権の作り出したシステム内部における過剰であった。比して頼朝は新たなシステムを創造してしまったのである。

また、平家の残党狩りにおいては頼朝の非情さが語られる。

⑧無下にをさなきをば水に入れ、土にうづみ、少しおとなしきをばおしころし、さしころす。

（巻第十二・六代・二―四六九）

⑨「鎌倉殿の仰せに、『平家の子孫、京中におほくしのんでありと聞く。中にも小松三位中将の子息中御門の新大納言の娘の腹にありと聞く。平家の嫡々なるうへ、年もおとなしかんなり。いかにも尋ねいだして失うべし』と仰せを蒙って」

（巻第十二・六代・二―四七六）

平家が頼朝・義経を延命したばかりに滅亡せねばならなかったのに対して、頼朝は禍根を断つ。自らの作り出したシステムを破壊する者の生存を認めないのである。この脈絡の中で義経殺害を考えると、頼朝が義仲を滅ぼしたように、同族の中にもシステムの破壊者が、あるいは新たな継承者が存在し、頼朝が作り出したシステムを破壊する者が存在する可能性を払拭するためであったと考えられよう。頼朝は、清盛的・義仲的なものを持ちながらも、それらが滅亡しなければならなかった原因となるものを、そのシステムの始動から排除していくのである。そしてその排除は、血塗られた儀礼の暴力の如き様相を有する。

システムを作り出し、完成させ、危険因子を抹消し、そして後鳥羽の挙兵を「謀反」と語らしめる存在、云うなれば頼朝は「土地の支配者・暴力の発現者」＝新王である（註九）。

宝剣喪失後の物語世界は、それ以前と決定的に変容している。その世界において、以前の価値基準は無効となり、違う基準が浮上してくる。それは〈語る主体〉のイデオロギーを、語られた物語自身が浸食しているということだ。

〈語る主体〉により王法を守護する者として語ろうとされる頼朝が、物語後半の世界では逆に王法を侵す者と語られることになる。しかしこの頼朝の変貌は突然現れたのではなく、その原因は頼朝の身体の異形性として既に与えられていたものであった。そしてこの頼朝の持つ危険性は、「青侍の夢」や『盛衰記』のようなテクストでは排除される傾向にあり、延慶本のようなテクストでは絡め取ってしまわなければならないような性質のものである。しかし、〈語る主体〉が馴致しきれない過剰として頼朝はいる。覚一本テクストは、結局王権の守護者として頼朝を造形しようとしながら、頼朝の身体を描写することでその身体性のコノテーション的意味を浮上させ、異形なる頼朝像を生成した。また、頼朝の過剰性を制御しようと努力することが反対に頼朝の過剰性の〈力〉を解放させる結果に陥っていしまうのであった。ここに〈語る主体〉が「語る／騙る」なかで別の意味を生成していく〈カタル主体〉へと変貌していく様相が伺えるであろう。『平家物語』は〈語る主体〉が支配しようとする表層の言説レベルの背後に、カオス的言説の世界――〈カタル主体〉の世界――が潜んでいる。そしてこの〈カタル主体〉が〈語る主体〉の世界へ噴出することで、表層は変容していかざるを得なくなる。

橋口（一九九二）の指摘によると『平家物語』において頼朝と清盛・義仲は同質のものとして描かれているという。頼朝のみが決して天皇王権の守護者ではないのである。ではこの三者に共通する点は何であろうか。それは天皇王権への侵犯と、新王権への欲望であろう。

義仲は天皇王権への守護を唱えて都へ来訪したが、しかし後に朝廷との闘いを起こすに至った。本書⑦において、異人訪問譚的に語られる義仲の物語 ― 異人による秩序への侵犯と混乱、そして異人追放による秩序の回復という物語 ― が、義仲の勝利と、そして頼朝による義仲の追放・殺害という物語にズレることで、〈語る主体〉が目論むその構造的主題を全うすることが出来ないことを論じた。ここに天皇王権から義仲王権へ、そして頼朝王権の確立という流れを読み取った訳だが、〈義仲物語〉を介在させることで、頼朝という王が誕生することが可能となったのである。そしてこの構造的に保証される頼朝の王権は、土地支配・平家残等狩りと、話型的にのみではなく物語内容のレベルでも、その権力を伸張させていくのである。頼朝の過剰性はこのように結実していくのであった。そして、このレベルにおいては、義仲と頼朝は〈新王〉として互換性を持つ存在ということになる。『平家物語』における頼朝像を武家王権の起源譚から見る時、〈神〉の誕生を語る〈神話〉としての『平家物語』の側面が浮き彫りにされるが、しかし覚一本にあっては頼朝のみが特権化される必然性が無いことが明らかにされるのである。ここにおいても〈語る主体〉の〈カタル主体〉への変貌が読み取り得るであろう(註十)。

『平家物語』は権力の、王権の闘争を描く物語であると云ってもよかろう。血と暴力による儀礼を媒介にして、清盛・義仲・頼朝へと繋がる闘争の歴史＝物語、あるいは王権誕生の物語＝歴史。逆に、朝敵の物語と云ってもそれならばよいのであろうか。それは不可能であろう。彼等により、朝敵と云うことが不可能な構造が生成していくのであるから。彼等を朝敵と呼ぶ権力機構が破壊されていく以上、彼等を朝敵と呼ぶ権利は実は誰にも与えられていない。そのことを物語は明らかにしてしまうのである、〈語る主体〉が如何に強弁しようとも…。では、『平家物語』は反―天皇王権の物語で、新しい王権が成立したことで、「反―天皇王権の物語」の構想を全うしたと云ってしまってもよいのであろうか。それもやはり不可能であろう。何故なら、やがて源氏王権も滅亡することが、「青侍の夢」で語られてしまっているのであるから。

『平家物語』は、文化人類学等が明らかにした、王権成立の瞬間の暴力性・供犠の構造を、清盛・義仲・頼朝の物語の中で反復しながら、それぞれの物語の中にまた差異を持たせることで、王権誕生のそして滅亡の物語を演じてみせるのである。

⑩抑義仲、一天の君にむかひ奉りて軍には勝ちぬ。主上にやならまし、法皇にやならまし　（巻第八・法住寺合戦・二―一七一）

義仲のこの発言は、〈語る主体〉にとっては笑話でしかないであろう。しかし異人訪問譚的な視座からみると、ここには〈王〉の交替可能性が示唆されていると考えられる。『平家物語』にはこのような仕組みが様々なされている（本書⑦参照）。〈頼朝物語〉もそうだ。

王権とは絶対的なものではなく交替可能な〈場〉でしかないということを明らかにする、すなわち〈王権〉というものを無化する方向性を『平家物語』は有しているのである。

【註】

（註一）本書⑤・⑦参照。また〈語る主体〉とは、言語により構築される象徴界内部に生成する存在であり、言語の網目から自由になることはない存在のことである。従って、近代的な「自我」概念とは一線を画す。しかし同時に、主体は他者との関係において成立するものでもあるから、物語中の他者との対話により変容することも可能である。また、言語は決してスタティックなものではなく、常に意味の外部（カオス的なもの）を含むものであり、一義的な意味の世界を破砕することも可能である（この点については、J・クリステヴァ（一九八四）・丸山（一九八九）の仕事等参照）。以上のような可能性を所有するものとして〈語る主体〉を考えている。〈語る主体〉は語ることを通して、〈語り／騙り＝カタリ〉を実現し、〈カタル主体〉へと変容していく。〈語り／騙り＝カタリ〉に関しては本書⑤も参照。

（註二）森（一九七一）参照。頼朝像は、大英博物館蔵のものと描写姿勢はあまり変らない。対して、重盛像は「中殿御会図」のものと比べてみても、神護寺像画は「理想化」が甚だしいと云わねばなるまい。このことは、肖像画の描かれた時代や作者の問題を考えねばならないであろうが、しかしここでは、中世における「頼朝観」の問題としてのみ扱うこととする。すなわち、王法を守る貴公子「頼朝」であり、神護寺にその肖像画が飾られる必然のあった人物として。また重盛像にしても、神護寺という〈場所〉のなかで、その理想化が必然であったのだと、一応「神護寺」の問題として考えておくこととする。勿論ここで考えているのは「中世のエクリチュール」の問題であって、『平家物語』の文覚のイメージ、すなわち後鳥羽に対する恨みの念を抱いていた存在というレベルで、神護寺を捉えるのではない。

（註三）水原（一九九二）では、文覚と後白河、そして後白河と重盛・頼朝の関係に重点をおき、神護寺という〈場〉の特性として捉えている。

（註四）阿部（一九八五）・松尾（一九八七）参照。

（註五）早川（一九九三）は、延慶本には頼朝が朝敵となる可能性を示唆する部分があり、頼朝を称揚する記事を過大に評価してはいけないとする。名波（一九九三）は、宝剣喪失の後に存在する頼朝の意義を評価する姿勢を延慶本にみる。あるいは、永積（一九八九）は延慶本の末尾を、勝利した朝敵への寿祝ととる。この論に関しては異論も多いが、一つのコードだけを強調することで、このような結論が出てきたとしても不思議ではない。

（註六）先にみた、真名本『曽我物語』の断片等もそうであろうし、真名本自体が〈反―頼朝の物語〉となっているとも考えられる。この点に関しては、高木（一九九三）を参照。また延慶本に関して、水原（一九八七）が、平家残党狩りをする頼朝に「魔王」的な側面を読み取っていることも、挙げられよう。また、京都と鎌倉の正統性の認識に差異が存在していたことは、例えば両者のアマテラス観の違いからも伺えよう（新田（一九八九）参照）。〈頼朝の物語〉の発生においては、このような〈発生の場〉の差異を認識して、物語の意味を考えねばならないであろう。それと〈頼朝の物語〉の流布するシステムはまた別の問題である。前掲の佐伯（一九九二）・早川（一九九三）・名波（一九九三）は、発生とテクストにおける意味を直通させるが、本稿ではこのシステムとテクストの関係を考察することに重点を置く。

（註七）兵藤（一九八九）、及び本書③参照。ただし、両論とも覚一本に〈天皇王権主義〉が成立しない構造があることにその主旨がある。

（註八）覚一本における宝剣の喪失を巡る物語において、〈語る主体〉が構築しようとする正統性の物語が、語られる中で崩壊することを本書③で論じた。また、宝剣喪失が物語世界において重要な意味を持つことは、阿部（一九八五）・名波（一九九三）参照。

（註九）美濃部（一九八九）は、頼朝の土地支配記事の重要性を指摘し、承久の乱へと至る道を用意するものとする。

（註十）兵藤（一九九三）及び本書⑤参照。

［補註］

近頃、米倉迪夫『絵は語る4　源頼朝像　沈黙の肖像画』（平凡社　一九九五）により、神護寺の伝頼朝像が実は足利直義の肖像画であるという説が提示された。この説の吟味はこれからなされるべきことではあるが、本節においては、頼朝像であることを前提としているため、少々の解説が必要となろう。『神護寺略記』などで、後白河・頼朝・重盛・光能の肖像画が有ったことが記述されており、その記事の真偽はともかく、この四人というものがセットでイメージされていたことにかわりはない。したがって、「頼朝の位置付け」に関しては、変更すべきところはないと考える。また、頼朝像であるが、あの肖像画を「頼朝像」として認定し始めた時期の問題があり、その時期以降の頼朝イメージとしては、これも再考する必要はなかろう。ただし、その時期が比較的新しいとなると、別の「頼朝像」で考えなければ、『平家物語』享受者層のイメージとずれてしまうことになろう。大英博物館蔵「頼朝像」は本節の考察と重なるイメージであるが、この成立年代も定かではない。ところで、聖福寺「頼朝像」は一六九八年に神護寺「頼朝像」を写したものであるらしく、中世の後半には神護寺「頼朝像」は「頼朝像」として「成立」していたようだ。

【引用・参考文献】

阿部泰郎（一九八五）：「中世王権と中世日本紀－即位法と三種神器説をめぐりて－」（「日本文学34－5」一九八五　五）

池田敬子（一九九三）：「頼朝の物語」（『あなたが読む平家物語4　平家物語　受容と変容』有精堂）

生形貴重（一九八七）：「延慶本「平家物語」と冥界－龍神の侵犯と世界の回復・大将軍移行の構想－」（「日本文学36－4」一九八七　四月）

クリステヴァ，J（一九八四）：『恐怖の権力』（法政大学出版局↑一九八〇）

小松和彦（一九八五）：「怪物退治と異類婚姻－『御伽草子』の構造分析－」（『神々の精神史』北斗出版↑一九七七）

佐伯真一（一九九二）：「源頼朝と軍記・説話・物語」（『説話論集　第二集』（清文堂）

榊原千鶴（一九九三）：「『源平盛衰記』の頼朝」（「日本文学42－6」一九九三　六）

高木　信（一九九三）：「生成・変容する世界、あるいは真名本『曽我物語』－〈神〉の誕生と〈罪〉の発生－」（村上學編『日本文学研究大成　義経記・曽我物語』国書刊行会↑一九八九）

千野香織（一九九三）：『岩波　日本芸術の流れ3　10－13世紀の美術　王朝美の世界』（岩波書店）

永積安明（一九八九）：「『平家物語』における文覚像－叛逆者の造型－」（『平家物語の構想』岩波書店）

名波弘彰（一九九三）：「平家物語と比叡山」（『あなたが読む平家物語1　平家物語の成立』有精堂）

新田一郎（一九八九）：「虚言ヲ仰ラル神」（「列島の文化史6」）

橋口晋作（一九九二）「『平家物語』の描く源頼朝像－平清盛、重盛との比較から－」（「人文学会論集　第16号」）

早川厚一（一九九三）：「『平家物語』と東国－源平闘諍録と延慶本をめぐって－」（『あなたが読む平家物語1　平家物語の成立』有精堂）

兵藤裕己（一九八五）：『語り物序説－「平家」語りの発生と表現－』（有精堂）

兵藤裕己（一九八九）：「王権的時空と反世界－平家物語論」（『王権と物語』青弓社－一九八六）

兵藤裕己（一九九三）：「覚一本平家物語の伝承をめぐって－室町王権と芸能－」（上参郷祐康編『平家琵琶－語りと音楽－』ひつじ書房）

松尾葦江（一九八七）：「『剣巻』の意味するもの」（「日本古典文学会々報No.112」）

丸山圭三郎（一九八九）：『欲動』（弘文社）

水原　一（一九八七）：「『平家物語』巻一二の諸問題」（『日本文学研究資料新集7　平家物語　語りと原態』有精堂↑一九八三）

水原　一（一九九二）：「『平家物語』の或る底流－延慶本の重盛諫言からさぐる－」（『延慶本平家物語考証一』新典社）

美濃部重克（一九八九）：「「平家物語」の構成－覚一本巻十二を通して－」（「語文　第五十二輯」）

森　暢（一九七一）：『鎌倉時代の肖像画』（みすず書房）
山下宏明（一九九一）：「いくさ物語表現史（三）」（「名古屋大学文学部研究論集　文学37」）
山下宏明（一九九二）：「いくさ物語表現史（四）」（「名古屋大学文学部研究論集　文学38」）
山下宏明（一九九三）：「いくさ物語表現史（五）」（「名古屋大学文学部研究論集　文学39」）

【初出一覧】

第1章　〈日本〉と『平家物語』

①〈読み〉の変遷 ― 〈日本〉と『平家物語』 ―
（未発表：山下宏明編『平家物語　研究と批評』（有精堂・仮題）に掲載予定）

②感性の〈教育〉 ― 『平家物語』の言説と《語り》 ―
（「日本文学44－7」一九九五年七月）

第2章　『平家物語』イデオロギー批判

③『平家物語』「剣巻」の〈カタリ〉 ― 正統性の神話が崩壊する瞬間（とき） ―
（「日本文学41－12」一九九二年一二月）

④熊谷直実の〈まなざし〉 ― 『平家物語』の視点と表現 ―
（「名古屋大学国語国文学第67号」一九九〇年一二月）

第3章　「猫間」の脱構築

⑤語りの詐術／騙りの技術
― 『平家物語』における〈語る主体〉の言説と義仲の言説の衝突 ―
（物語研究会編『物語とメディア　新物語研究1』有精堂一九九三年一〇月）

⑥「猫間」再読 ― 『平家物語』の重層構造・序説 ―
（「日本文学44－12」一九九五年一二月）

第4章　〈義仲物語〉の構造と機能

⑦〈義仲物語〉の構造 ― 異人訪問譚からの逸脱 ―
（「古代文学研究　第二次　創刊号」一九九二年一〇月）

⑧戦場を踊り抜ける ― 〈鎮魂〉する巴 ―
（「日本文学43－8」一九九四年八月）

⑨『平家物語』にとって頼朝とはなにか ― 「頼朝の物語」の〈価値〉と〈表現〉 ―
（山下宏明編『軍記物語の生成と表現』和泉書院　一九九五年三月）

あとがき

本書は、一九九〇年以来六年間に発表した論文を、書き改めたものである。

各節に付した【引用・参考文献】に記さなかったが、多分に影響を受け、本書の思考を創り上げる上で無くてはならなかった文献のいくつかを次に示しておく。

アルチュセール『アルチュセールの〈イデオロギー〉論』三交社
イーザー『行為としての読書』岩波書店
今村仁司『排除の構造』青土社
柄谷行人『マルクスその可能性の中心』講談社
グリーンブラッド『ルネサンスの自己成型』みすず書房
ジェイムソン『政治的無意識』平凡社
シャルチエ『読書の文化史』新曜社
ショーウォーター編『新フェミニズム批評』岩波書店
デリダ『エクリチュールと差異』法政大学出版局
バフチン『ドストエフスキー論』冬樹社
バルト『テクストの快楽』
『文学の記号学』
『物語の構造分析』
『零度のエクリチュール』以上みすず書房
フィッシュ『このクラスにテクストはありますか』みすず書房
フーコー『作者とは何か』哲学書房
ヤウス『挑発としての文学史』岩波書店
山口昌男『道化の民俗学』筑摩書店

これらの書物は、ぼくひとりで読み進めたものばかりではなく、幻理研（「幻想としての理論的根拠を求める研究会」この前身は「現理研」で「現代理論研究会」であった）のメンバーと共に議論を重ねながら読んだものも多く含まれる。かれこれ九年になろうか。この九年間でメンバーの変化もあるが、幻理研のメンバーとのディスカッションを通じて多くの事を学んだ。浅野幸広・東弘子・安藤徹・飯田祐子・一柳廣孝・甘露純規・金栄心・斎藤昭子・田井英輝・高橋亨・竹山雅子・坪井秀人・藤森清・宗雪修三・安田真一・米村みゆき各氏に感謝申し上げる。

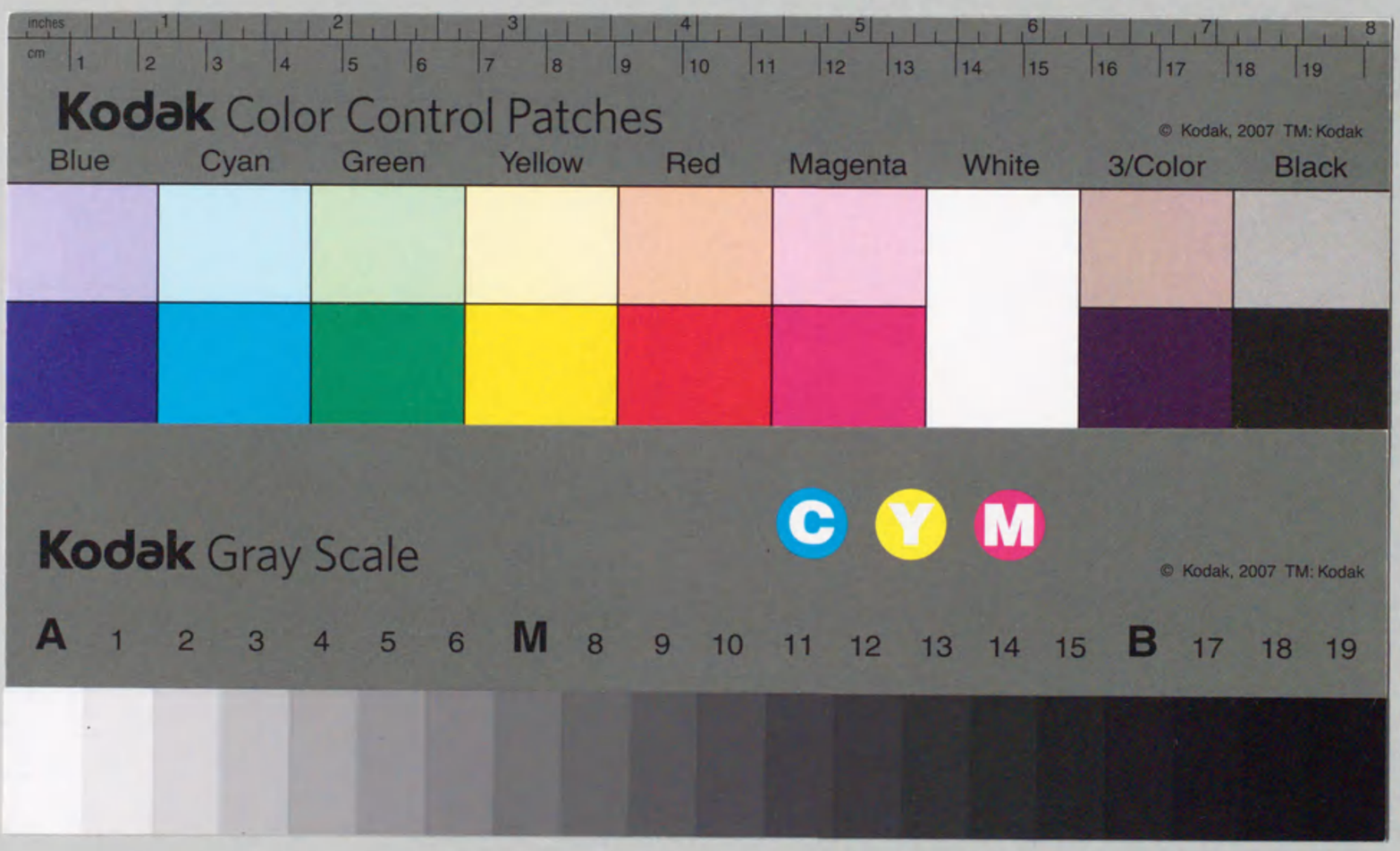
かつて兵藤裕己氏に「理論を追いかけてばかりいると地獄にはまるぞ」と仙台の飲み屋で忠告されたことがあった。また、村上學氏にイデオロギー批判・構造主義・ポスト構造主義を追いかけることへの不毛を説く論文がある（『「かたり」の序説―戦略的に―』『平家物語と語り』三弥井書店 一九九三）。「西洋の理論」を何故東洋の『平家物語』に応用しなければならないのか？。確かにそうかもしれない。でも、「応用」なのであろうか。「しかし…」と思う。西洋理論には、西洋の〈知〉的必然から生まれ、西洋テクストを土壌としたものであり、したがって東洋を理想化するオリエンタリズムが発生したりすると同時に、自らの土壌である「西洋の論理」自体を脱構築することも可能である。理論には常に功罪がある。そして今度は、

西洋理論が、「東洋の論理」を、オリエンタリズムによって特権化するのではなく、脱構築することが可能になることもあるはずである。もしも、その後に東洋のテクストが西洋の理論を補完、あるいは脱構築出来るならば、これほどの幸いがあろうか。『平家物語』という独自のテクストには、独自の方法しかないのだというロジック。これは日本近世には「もどき」はあったが、「パロディ」はなかった。したがって「パロディ」という概念は日本近世のテクストには不相応である、というロジックと同じものだ。実体概念と分析概念を混同しているとしか云いようがない。そしてこれは悪しきナショナリズムでしかない。「自分のことは自分が一番よくわかる」という論理と同じだ。では「自分」とは何なのか。自己がア・プリオリに定位できると思っているのは傲慢ではなかろうか。「自己とは他者により作られ、他者によって発見される」のではなかろうか。勿論、理論に耽溺し、理論の応用でしかないテクストの分析には賛同しかねる。また、テクストに書かれていることを別の言葉に置き換えたものでしかないもの、あるいはもう一つの〈物語〉に置換したものでしかない分析（例えばフロイトの『夢分析』を応用した「性的な欲望探し」的分析）は断固拒否する。それは〈物語〉の罠にはまってしまうだけだからだ。〈物語〉が仕掛けてくる罠から逃れ、その罠の所在と方法と理由を発見し、その罠を逆に〈物語〉に仕掛ける。それが今のぼくの理想的な研究方法だ。本書がこのぼくの理想にどれだけかなっているか、それは何とも云えない。しかしこの理想に向かうものであることだけは確かなことである。

本書のタイトルは、『平家物語』が均一の平面を形成するのではなく、多層化することによって〈物語〉と〈物語〉の葛藤が可能となり、一義的な意味を形成しようとする抑圧的な〈物語〉に抗することが可能となる〈場〉としての『平家物語』を求めようという意図に基づくものである。

一九九五年　十一月

高木　信


inches
cm
Kodak Color Control Patches
© Kodak, 2007 TM: Kodak
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Kodak Gray Scale
C
Y
M
© Kodak, 2007 TM: Kodak
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19