

謡曲『忠度』における「文」・「武」・「名」について

長 野 邦 彦

はじめに

本稿は、世阿弥作とされる謡曲『忠度』について、「文」・「武」・「名」の内実と相互関係に注目しつつ考察するものである。従来の研究では、本曲は「文」の側面こそが中心であると解釈され、逆に「武」と「名」については二次的なものとして位置づけられてきた。しかし筆者の見るところでは、シテ忠度にとって「武」は「文」と並ぶ中核的な契機となっており、かつ両者は相互に支え合う関係にある。そして、「文武二道」の自己を指し示す「名」は、一般的な名前とは異なる独特な位相を持つものとなっている。このような「武」と「名」の側面を補完することにより、これまで比較的自明とされてきた「文」の内実についても、新たな視点から考察することができるとある。これにより、『忠度』全体の理解のみならず、世阿弥の世界観についても理解を深めることができるだろう。

一 問題の所在——「武」の位置づけ

まずは本稿での検討に必要な範囲で『忠度』の内容を瞥見し、「武」の位置づけが解釈上の問題点となっていることを確認しておきたい。

ワキはかつて藤原俊成に仕えていたが、主人の死後、出家した僧である。彼は西国行脚の旅の途中、須磨の浦で山から薪を運ぶ老人に出会う。僧が老人に、あなたはこの地の「山賤」かと尋ねると、老人は「さん候この浦の海人にて候」と答え、自分が海人でもあり山人でもあること、そして、山風と浦風にさらされつつ咲く「若木の桜」について説明する。その後、思いのほか早く日が暮れたために一夜の宿を求める僧に対し、老人は「若木の桜」を「花の宿」とすることを提案し、この木の下には「行き暮れて木の下蔭を宿とせば、花や今宵の主ならまし」と詠んだ者が眠っていると告げ、僧に弔うことを勧める。それを聞いた僧は、この花がかつて俊成の「和歌の友」であった平忠度の墓標であると気づき、感慨深げに弔う。その声を聞いた老人は喜び、実はあなたに弔われようとしてやって来たと述べ、都へ伝えたいことがあると言って花の蔭に姿を消す。

その夜、桜の下で眠る僧の夢に、一人の武将の亡霊が現れる。彼は、自らの歌が『千載集』に入集しつつも、朝敵であったがゆえに「読人知らずと書かれし事、妄執の中の第一なり」とであると告げ、『千載集』の撰者であった俊成は亡くなったのであるから、子の定家にこのことを伝えて作者の名を記してほしいと懇願する。そして、和歌の道に心を寄せることは「人倫において」とりわけ優れたことであり、忠度は「文武二道」の名が高かったと述べる。その後、寿永の平家の都落ちに際して、忠度が狐川から「引き返し」て、俊成に「歌の望みを嘆」いたことや、一の谷の合戦に敗れ、一門とともに舟に乗って撤退しようとしていた際、背後から岡部の六弥太の名乗りを聞いて「これこそ望むところよと思ひ、駒の手綱を引つ返」して戦い、六弥太を追いつつもその郎党

に腕を切り落とされ、最後は西に向かって「光明遍照十方世界、念仏衆生攝取不捨」と唱えながら討ち取られたことを物語る。ここから、シテは六弥太の立場になってさらに語りを続ける。六弥太が死骸の簾を見ると短冊があり、「行き暮れて木の下蔭を宿とせば、花や今宵の主ならまし 忠度」と記されていた。これを見た六弥太は、「さては疑ひ嵐の音に、聞えし薩摩の守」であつたと知り、「いたはし」く思ったところでシテの物語は終わる。そして、忠度であることが明らかになった霊は、僧が「若木の桜」の蔭に立ち寄つたので、この物語をするために日を早く暮れさせて引き留めたのだと言ひ、「今は疑ひよもあらじ、花は根に帰るなり、わが跡弔ひて賜ひ給へ、木蔭を旅の宿とせば、花こそ主なりけれ」と告げたところで一曲は終了する。

この曲について、多くの先行研究では、シテ忠度の歌人性と武人性との「分裂」が指摘されてきた。たとえば窪田高明は「この二つの性格はたまたま連続して提出されているだけで、内的な関連を持っていないように思われる。歌道の恨みを述べながら、それが敗北者の怒りに移行していく経過は、論理的にはきわめて不整合である」と見なしており、また田代慶一郎は、忠度が己の出身を「和歌の家」としたことは武門の家柄たる平家の嫡流に対する「反逆的思想」であると述べ、忠度の本性を「芸術家」とであると解釈している³。このような分裂説から見れば、平家一門に属する武人としての側面は、忠度の歌人としてのありようを否定的に制限するものであり、この曲はそのような武人性に対抗して忠度の歌人性が貫かれるドラマとして読まれることになる。あるいは、分裂とまでは言わずとも、「武」に対する「文」の優位性を見て取る解釈も少なくない。玉村恭は後場の大半を占める忠度の武勇について、「しかしそれも、彼の「武将としての側面」をそれとして描き出すものではな」く、「行き暮れて」の歌こそが人々を感じさせたのであり、「文武二道」とは言いながら、ここでは彼の武勇はもっぱら「心の花」に奉仕しているというべきである」としている⁴。総じて、忠度の「武」はあまり積極的な意味を持たないものとして読まれてきたと言える⁵。

だが、謡曲本文に即する限り、忠度の「武」はその「文」と同一水準にある、積極的な契機として位置づけられていると言えるのではないか。そもそも、忠度がこだわる「名」は、後場で「なかにもこの忠度は、文武二道を受け給ひて世上に眼高し」(①一五六頁)と述べられるように、「文武二道」にわたるものとされている。また前場では、前シテの「海人」でもあり「山人」でもあるありようが、明らかに忠度の「文武二道」と対応している。さらに後場では、都落ちの直後に「狐川より引き返し、俊成の家に行き、歌の望みを歎」(①一五六頁)いたことと、一の谷の合戦に敗れて退却する途中、岡部六弥太忠澄の名乗りを聞いて「これこそ望むところよと思ひ、駒の手綱を引つ返」(①一五七頁)して死地に突入したことが連続して語られるのであるが、「望み」「引き返す」という表現上の重なりが、後シテにおける「文武二道」の同質性を物語っている。加えて、第四節で論じるように、忠度の「名」への異様なまでのこだわりは、歌人としての価値基準のみからでは十分に説明できず、彼が同時に「名」を惜しむ武人でもあったことを考慮しなくてはならない。忠度における「文」と「武」の間には、実のところ「内的な関連」があることがテクストからは示唆されているのである。

それでは、その「内的な関連」とは一体どのようなものであるのか。それを論じるためには、まず『忠度』における「武」の位相を明らかにしなくてはならない。しかし、この曲における「武」は、たしかに「文」の側面に比べて読み取りづらい。そこで次節では、同じ世阿弥作であり、かつ「武」の側面がより強調された修羅能である『八島』を検討し、考察の補助線としておきたい。

二 「武」の位相——『八島』を手がかりに

謡曲『八島』は、ワキ僧が西国行脚の途上で八島の浦を訪れた際、源義経の亡霊と出会い、夢の中でその「修

羅道の有様」(①一四二頁)の物語を聞くという曲である。その「修羅道の有様」として後場で物語られるのは、かつての八島の戦いで弓を波に流してしまつた義経が、名を惜しみ命がけで弓を取り返したという故事である。さらにその物語が終わると、最後には壇ノ浦の合戦が始まり、波や星といった自然の風物までが戦の光景として映るといふ壮絶な世界が展開され、やがて僧は夢から覚めることになる。注目すべきは、全体として修羅の苦悩は稀薄であるということである。たしかに、後場の序盤では、昔の合戦を「忘れ得ぬ」ことについて、シテ自身、それは「生死の海に沈淪」していることであると自覚しており、この八島に帰ってきてしまふことを「恨めしや」と語る(①一四一頁)。だが、自己への否定的なまなざしが混じるのはこの箇所くらいで、その後の物語では、名を惜しみ一命を惜しまなかつた自己の振舞いを誇らしげに語り、そして「今日の修羅の敵は誰ぞ、なに能登の守教経とや、あらものものしや手並は知りぬ」(①一四四頁)と、宿敵を前にして壇の浦の戦いを再現してゆく様はどこか楽しげですらあり、恐れ苦しむ様子はなく、救済への願望も見られない。

このようなシテのありようは、必ずしも『八島』特有のものではない。本曲はいわゆる「勝修羅」であるが、とはいえ義経は源平合戦後に頼朝と敵対して滅びることとなつたのであり、一族郎党の存続と繁栄という現世的な目的から見れば、その戦いは空しいものであつた。亡霊であるシテは、すでに現世での自身が辿つた滅亡の運命を知っており、したがって現世的な効用という点からすればかつての戦いに意味がないことをよく分かっている。だが、それにもかかわらず、過去の戦いに執着してしまつていふという点で、『八島』は、他の世阿弥作の「負修羅」(『忠度』もその一つ)と本質的に同じ構造を持つていふのである。

それでは、世阿弥修羅能一般に通じる、シテ義経のこうしたありようは、一体何を意味するのであろうか。そもそも、現世における戦闘は領地を維持拡大し、一族郎党の存続・繁栄を達成するための手段として行なわれる。だが、その目的を喪失してもなお、シテは過去の同じ戦闘を繰り返して引き受ける(「今日の修羅の敵」という表

現からこの戦いが幾度となく繰り返されていることが分かる。それはシテにとって、その戦闘そのものが目的になっているということを意味する。戦闘一般やまだ見ぬ戦いではなく、生前にただ一度行われた、他ならぬこの戦闘が問題となっている点に注意したい。その内実は、そのつどの一回的な出来事や他の行動の積み重ねであるから、戦闘における自他の振舞いの一つ一つが、シテにとっては、他の目的のための代替可能な手段ではなく、それ自体が必然的な意味を持つものとして捉えられている。言い換えれば、義経にとっては、過去の戦いにおける自己自身の一つ一つの行動はもちろん、その自己が出会ったすべての存在（味方、敵、事物）とその振舞いもまた、かけがえのない運命的なものとして立ち現れてくるのである。それゆえ、シテはこの戦いを忘れることができず、繰り返し返さずにはいられない。

前場でシテとツレが物語る、義経の大將にふさわしい出で立ちと名乗りも、悪七兵衛景清と三保の谷の四郎とが繰り広げた鍛引きも、平教経の矢から主君義経をかばい佐藤継信が戦死したことも、教経の侍童の菊王が討たれたことも、みなそれ自体がそれ以外ではあり得なかった輝かしい出来事としてある。後場でシテが物語る、弓流しの故事も、壇の浦における教経との戦いも、同様である。義経個人だけではなく、彼が戦った名のある敵味方たちすべての振舞いが、必然的なものとして、言い換えれば、物語に値するものとして、この曲の中では屹立してくる。

このような場が成り立つのは、端的に言えば、ここで語られる武士たちが命を捨てて戦う存在であることに由来する。継信は主君を守るために身を投げ、そしてその主君たる義経もまた「惜しむは名のため、惜しまぬは一命なれば、身を捨ててこそ後記にも、佳名を留むべき、弓筆の跡なるべけれ」（①一四三―一四四頁）と「名」を求めて戦う存在である。夢物語の中の戦場は、みなが二つとない命を擲つ行為で満ち満ちた場として、言わば理念的に抽象化されている。現実世界であれば、家の存続という目的のために命を捧げることも意味を持つたら

うが、前述したように、そのような現世的な目的が果たされなかったからこそ、かえって義経たちの命を惜しまぬ振舞いはそれ自体としてかけがえのない価値を持つことになるのだ。

そして、このような自らの命を捨てて戦う武士だからこそ、同様に命を捨てて戦う他の武士のことを深く知ることができる。言い換えれば、日常世界での交換可能な役割を超えた次元で、他者と出会うことができる。そのような出会いは、味方同士だけでなく、命のやり取りをした敵との間にも成立する。「今日の修羅の敵は誰ぞ、なに能登の守教経とや、あらものものしや手並は知りぬ」という後シテの一言からは、教経への深い了解と、戦うにふさわしい相手に出会えたことの喜びとを窺うことができる。

このような日常世界での規定を超えた出会いが、人間同士だけでなくさらに自然の事物へと拡大してゆくのが世阿弥修羅能の特徴である。『八島』の終盤では、この場所のあらゆる事物が戦う存在として現れてくるという壮絶な光景が語られる。

閻浮に帰る生死の、海山一同に震動して、舟よりは関の声、陸には波の楯、月に白むは、剣の光、潮に映るは、兜の星の影、水や空、空行くもまた雲の波の、打ち合ひ刺し違ふる、舟戦の駆け引き、浮き沈むとせしほどに、春の夜の波より明けて、敵と見えしは群れある鷗、関の声と聞えしは、浦風なりけり高松の、浦風なりけり高松の、朝嵐とぞなりにける。(①一四四―一四五頁)

これはシテの目に映る世界であり、同時にシテの物語を受け止めるワキ僧が夢の中で見る光景である。夢が醒めれば自然の景物と見えるものが、夢の中では戦闘の風景として迫ってくるというこの描写は、日常世界で対象を認識する際に用いられる有用性（自己や共同体の存続にとって有益か有害かという価値基準）という被膜を剥

がし、直に事物に触れるありようとして、観客を感動させるものがあると言える。つまり、義経にとって運命的に出会われた対象とは、他の武士たちだけではなく、戦闘が行われた八島の浦という場所をも含むのである。シテが物語るのは、他者や世界から切り離された自己の内面などではなく、むしろ戦いの中で様々な個別具体的な人間や事物と打消しような仕方で出会ったという一回的な経験なのである。

このように、『八島』における「武」とは、自らの命を捨てて戦うことで、日常世界での役割規定を超えて、同じく命を惜しまぬ武士たちやその地の事物たちと運命的に出会うことのできるという、理念的なありようによって高められたものであった。これは、日常世界を超えて他者や事物とより直接的に接してゆくあり方であるという点において、出家遁世や歌舞音曲、あるいは神祀りや恋といったありようとも通じるものがある。実際、世阿弥の修羅能では、忠度に限らず「武」とそれ以外のありようが矛盾なく両立しているシテが他にも存在するが、それは世阿弥にとって、「武」がこれまで確認してきたような位相のものとして受け止められていたからであらう。

三 「文武二道」ということ

前節では、『八島』に即して世阿弥修羅能における「武」の位相を確認してきた。続いて、これが『忠度』にどこまで適用できるのか、また適用したとするとどのような解釈をもたらすのかについて検討しよう。

忠度の武人性が発揮されるのは、一の谷の合戦に敗れ舟へと退却する途中、岡部六弥太忠澄の名乗りを聞いて「これこそ望むところよと思ひ、駒の手綱を引つ返」して六弥太たちと戦い、討死したという場面である。戦いの趨勢は決しており、ここで引き返せば生還は不可能という状況で、六弥太と戦って死ぬことは忠度にとって「望

むところ」なのである。この箇所は、すでに諸家の指摘がある通り、本説である『平家物語』と比べ、忠度の行動が明らかに積極的なものとして描かれており、世阿弥特有の忠度像がよく反映されている部分である。本曲の忠度は、自ら命を捨てて六弥太と戦った。しかも亡霊となった時点でさえ、この行動を後悔していないことから、忠度にとつて、六弥太との戦いとその後の死は運命として引き受けられていることがわかる。この点で、『八島』における「武」と同一のありようを認めることができる。

したがって、『八島』における義経と敵の教経との関係のように、忠度と六弥太とは、敵味方であるが、互いに運命的な、それ以外ではありえなかったような存在同士として出会っていると言えよう。この関係性があるからこそ、忠度が討ち取られた後、シテは六弥太として振る舞い、死骸の簾から「行き暮れて」の歌を記した短冊を発見した様を物語る。『八島』における義経の物語と同様、『忠度』のシテが伝えたいこととは、他者から切り離された自己の事柄ではなく、自己が他者や世界と濃密に触れ合ったその経験であり、関係性である。それは忠度だけではなく、六弥太の経験でもある。直接刃を交えた忠度と六弥太は、その「武」において、互いに深く知り合った。それゆえ、六弥太は忠度をよく語ることができるのである。

もしもこの点を読み過ごし、この箇所では忠度の歌人性のみが強調されているのだと解釈してしまうと、忠度と六弥太の関係性の質が捉えられず、結果として六弥太の位置づけが宙に浮いてしまう。そもそも、忠度の本質であるはずの歌人性を浮かび上がらせる装置として、東国の武士である六弥太の視点はあまり相応しいとは言い難い。だが、忠度および六弥太の武人性を考慮することで、六弥太こそが忠度の本質に直接的に触れ得た存在であることがわかる。忠度が討ち取られた後の出来事を六弥太が物語するという構成が魅力的なものとして成り立つのは、この六弥太の眼差しを通じてこそ、ワキ僧および観客が忠度の正体（「名」に象徴される）を知ることができるからなのである。

では、このような忠度の「武」は、その「文」すなわち歌道とどのような関係にあったのか。それは、この一曲で三度にわたって言及される「行き暮れて木の下蔭を宿とせば花や今宵の主ならまし」という歌が物語っている。この一首は、旅の途上で夕暮れを迎え、桜の花の下で一夜を過ごす状況を歌っている。旅とは、理念の上では、日常世界から離脱し、日常世界の価値観によって覆い隠されている事物事象に対してより深く触れてゆく営為の一つである。この一首では、旅に出ること、人が日常を過ごす時間（昼）と場所（家）ではなく、非日常の時間（夜）と場所（人里を離れた木の下）にたどり着き、客人とそれをもてなす主人という関係において人ならざる自然（花）との出会いが果たされる。しかし現実には、たとえば肉体的制約（身体を養うという目的のために一定程度行為せざるをえない）によって、日常世界の一切の有用性を超えて純粹に自然と出会うことは困難である。それゆえ、この一首は「くせばくまし」という反実仮想の構文によって、このような出会いが、あくまで歌に詠まれる限りでの観念のうちでしか成り立たないことを示唆している。だが、謡曲『忠度』が描き出す忠度とは、本来は観念の領域でしか成り立たないはずの「行き暮れて」の歌の世界を、「武」によって体現した存在なのである。一見したところ、雅な和歌の営為と、血生臭い武士のありようとは相容れないように思われる。だが、すでに検討したように、世阿弥にとって、身を捨てて名を求めるような「武」とは、日常世界の役割規定を離れて他者との直接的で運命的な出会いを可能にするありようであった。それは、「行き暮れて」の歌に詠まれた内容と本質的に重なる（世阿弥にとって、理念としての戦場と非日常的な自然の風景とが重なりうることは、『八島』で確認した通りである）。言うなれば、忠度は「名」を惜しみ、その命を捨てて然るべき敵と戦い死ぬことで、「行き暮れて」の歌を生きたのである（その際、彼が出会った「花」とは、具体的にはまず六弥太にはかならないのであるが、この点については本稿の最後に触れる）。

このように、忠度にとつての「武」とは、その「文」と並ぶ中核的な契機であり、両者は矛盾するどころか、

むしろ観念としての「文」（和歌）の世界が「武」において実現されるという点で、「内的な関連」があることが明らかとなった。以上の点を踏まえて、次節では「名」について考察していきたい。

四 「名」の位相①——「文武二道」の自己を示すものとしての「名」

本曲において「名」は重要な要素である。そもそもシテ忠度の「妄執」とは、『千載集』に採録された歌（さざ波や志賀の都は荒れにしを昔ながらの山桜かな）が、朝敵であったため「読人知らず」とされ、「名」が載らなかったことであつた。これは一見すると歌人としての名望にのみ執着しているように見え、それゆえ従来の多くの解釈は忠度の願望を歌人性の側面にのみ注目して理解してきた。だが、そもそもこれほどまでの「名」への執着は、歌人の論理だけでは十分に説明し難いものがある。というのも、通常、歌人はここまで「名」にこだわらないからである。

近代的な自己表現としての詩歌とは異なり、和歌を詠む現実の自己と、和歌の内部での仮想的な主体とは必ずしも一致しない。たとえば、能因が「都をば霞とともに立ちしかど秋風ぞ吹く白河の関」と詠んだ後、隠れて肌を焼き、陸奥まで旅に出たという体でこの歌を発表したという逸話はよく知られているが、ここでは、都でこの歌を詠んだ現実の能因と、「都を春霞とともに出発し、秋に白河に着いた旅人」という和歌内部の観念的な主体とは本来別物である。もともと、能因は現実の自己を周囲から隠し、むしろフィクションである和歌内部の主体を演じること、人々を驚かせ、また楽しませたのであるが、このような逸話が流布することからも知られるように、和歌の内部での主体は、基本的に観念の領域に成り立つ存在である。和歌を享受する人々が、能因のように、実際に歌を詠んだ者とその和歌内部の主体を一体と見なすことが成立するのも、あくまで作為を介した虚

構の次元においてのことなのである。

そして、この構造ゆえに、人々は歌を詠み、あるいは他者の歌を享受することで、観念的に、現実の自己や日常世界を抜け出し、非日常の時空に遊ぶことができる。花鳥風月の世界とはこのような観念の領域なのであって、一般的に名前が指し示す自己が生きる現実世界とはさしあたり異なる次元にある。極論すれば、歌人としての自己の魂は和歌の内部の方にこそ宿るのであり、それに比べれば現実世界の自己と名前は二次的なものであるとさえ言える。それゆえ、一般的には名が伏せられることの悲しみよりも、自らの歌が勅撰集に採られる栄誉のほうが勝つたであろう。実際、勅撰集においては様々な理由で「読人知らず」とされることも珍しいことではないのだが、そのことの無念さを伝えるエピソードは忠度のそれくらいであり、まして謡曲のように亡霊となつてまで訴えるという話は他に類例がない。こうして見ると、シテ忠度の「名」への執着には、一般的な歌人の価値観では測れない、忠度特有の問題があると言える。

では、忠度はなぜここまで「名」にこだわるのか。理由は二つある。一つは、彼が一般に名を重視する武士¹⁰であったこと。それに加え、もう一つは、自らの詠んだ和歌の世界を生きた存在であること、すなわち現実の自己と和歌の内部の主体とが一致していたことである。

まず、世阿弥の修羅能における武士の「名」に対する考え方を端的に示しているのは、すでに見た『八島』のシテ義経の「惜しむは名のため、惜しまぬは一命」というありようである。『八島』が語るのは、命を捨て、名のために戦った武士たちの生き様であった。「名」は武士としてあるべき理想の自己であり、武士はその理想と現実とを一致させようとする。そして、八島の戦いにおける武士たちは、まさにその「名」に恥じぬ振舞いをした。つまり、夢物語における八島の戦場とは、身を捨て名を惜しむ武士同士が、日常世界の役割的な自己を超えて戦う場であった。このように、武士における「名」とは、現実世界の自己を示す一般的な名とは異なり、むしろ

る日常世界の役割的な規定を超えている点で、和歌内部の仮想的な主体と同じ水準にあるものとされている。

それでも、武士としての「名」が示す自己と歌人としての自己（和歌内部の仮想的な主体）とが無関係に並列しているのであれば、忠度はここまで執念を抱かなかつたであろう。問題は、すでに見たように、忠度の場合、観念的な「文」の世界は「武」の世界において実現されるものであり、武士としての自己と和歌内部の観念的な自己とが分ちがたく一体であつたことにある。この、まさに「文武二道」の自己を指し示すものが、忠度の「名」であるのだ。こうした独特の構造により、通常は位相差が存在する「歌」と「名」とが切り離せないものになつてしまい、それゆえ彼は、歌人が勅撰集への入集を願うのと同じ深さで、「名」が記載されることを望んだと考えられるのである。

このように忠度の「名」が独特の「文武二道」にわたるものであると解釈することで、前節で言及した、「歌道の恨みを述べながら、それが敗北者の怒りに移行していく経過は、論理的にはきわめて不整合である」ように見えるという問題を解消することができる。後シテは、まず勅撰集に「名」を載せてほしいという願いを伝えるが、俊成に仕えていたワキ僧は、この忠度らしき亡霊がどうしてそこまで「名」にこだわるのか、十分に理解しかねたのではないだろうか。それゆえシテは、自身にとつての「名」が「文武二道」の自己を指し示すものであることを、二つの「望み」と「引き返し」のエピソードおよび「行き暮れて」の歌の物語を通じて説明し、これにより、当初ワキが抱いた疑念が解消されたであろうと告げた（今は疑ひよもあらじ）のではないか。従来の解釈では、「疑ひ」とは自ら名乗らない亡霊の正体への疑念だと見なされてきたが、前場からの展開を考慮すれば忠度以外にはありえないのであり、そのような分かりきつたことをわざわざ説明する必然性は弱いように思われ、前述のような「不整合」という印象を受けるのは無理からぬことであつた。だが、ここで問題になっているのが忠度特有の「名」の内実であるとなると、忠度の「名」が指し示す自己が「文」のみならず「文武二道」にわた

ることを強調し、六弥太という武士の眼差しを介在させて、ワキ僧に馴染みのない武士の「名」の論理を知ってもらうという後場の展開は、きわめて整合的なものとして読むことができるのである。

五 「歌」の位相——『高砂』『蟻通』を手がかりに

ここまでは、従来軽視されがちであつた忠度の「武」の側面に注目しながら論を進めてきた。本節では、もう一つの核である「文」すなわち「歌」の位相について、やはり世阿弥作である『高砂』と『蟻通』を参照しつつ考察しておこう。

世阿弥が想定する和歌的世界の理想的状況が端的に表れた箇所として、『高砂』の次の一節が挙げられる。

有情非情のその声、皆歌に漏るる事なし。草木土沙、風声水音まで、万物のこもる心あり。春の林の、東風に動き、秋の虫の、北露に鳴くも、皆和歌の姿ならずや。(①三五頁)

ここでは、一切が分け隔てなく「万物のこもる心」の中にあり、日常世界には付き物の内外の区別が存在しない。それゆえ、意識の有無を問わず、世界のあらゆる存在の声がみな「歌」であり、すべての事象が「和歌の姿」であると言われている。そこでは、一切が歌を詠む主体であり、あるいは歌に詠まれる対象であり、そして互いに歌を詠み交わす存在同士として、世界の中に必然的な位置を占めている。

さらに注意しなければならないのは、ここで言われている「歌」が人間の言語表現以外のものを含んでいるということである。この意味での「歌」を仮に〈万物の和歌〉とし、人間の言語表現としての和歌を〈人間の和歌〉

と呼んで区別しておこう。ひとまず〈人間の和歌〉は〈万物の和歌〉の一部分であるということになるが、それでは、両者はどのような関係にあるのだろうか。

それを考察する手掛かりが謡曲『蟻通』にある。この曲のワキは『古今和歌集』の撰者として知られる紀貫之で、それと知らず蟻通明神の神前で下馬しなかつたため、その祟りにより突然日が暮れて大雨となり、馬も倒れ、シテである神官（実際には蟻通明神の仮現）から「よも御命は候ふべき」と告げられるほどの危機に瀕する。しかし、神官の勧めで和歌を詠むことで明神の心を慰めることに成功し、窮地を脱することになる。この曲の中で和歌について次のような理解が語られる。

されば和歌のことわざは、神代よりも始まり、今人倫にあまねし、誰かこれを褒めざらん。なかにも貫之は、御書所を承りて、古今までの、歌の品を撰びて、喜びを延べし君が代の、直なる道をあらはせり。およそ思つて見れば、歌の心素直なるは、これもつて私なし。人代に及んで、はなはだ興る風俗、長歌短歌旋頭、混本の類これなり。雑体一つにあらざれば、源流やうやく繁る木の、花のうちの鶯、また秋の蟬の吟の声、いづれか和歌の数ならぬ。(②二三三頁)

ここで言われていることを筆者なりに整理してみると次のようになる。まず、和歌の起源は「神代」という最初の理念的な時間にある。そして、それが「人代に及んで」、長歌や短歌等の様々な形式が成立してきた。これだけを見ると、一見、言語表現としての歌が当初の素朴な形から発展してきたという話のように見えるが、どうもそれだけではないらしい。「人代」の様々な和歌の形式は、「神代」の「源流」を根として「繁る木」の一部である枝葉なのだが、この「繁る木」の中には、「花のうちの鶯、また秋の蟬の吟の声」といった人間の言語表現

ではない自然の事物事象も「和歌の数」として含まれてくる。したがって、「神代」とは〈人間の和歌〉の起源というだけでなく、〈万物の和歌〉の起源でもある。しかも、人間の営為と比べ、自然の事物事象は「神代」から変わらないものであるから、「花のうちの鶯、また秋の蟬の吟の声」の方が、より「神代」という原初のありように近いことになる。

これはつまり、「神代」が人間の言語による分節化以前のより無分節に近い状態¹⁾を示しており、このような最初の混沌状態を象徴するものが〈万物の和歌〉なのであると考えられる。「神代」の混沌状態は、言語による分節の働きによって整序される。そして、人の言葉と自然の立てる音とは別々のものとして区別され、世界全体との危険でありつつも生命力に溢れた交流は喪失される。だが、〈人間の和歌〉は、この失われた「神代」における全体性を、〈万物の和歌〉という形で象徴的に回復する力を持つ。〈人間の和歌〉は、「神代」と「人代」とを繋ぐ通路であり、言い換えれば、言語以前と以後とを媒介する特別な言語表現なのである。

〈人間の和歌〉がこのような通路あるいは媒介たりえるのは、「歌の心素直なるは、これもつて私なし」という特性を持つゆえである。『蟻通』の別の箇所でも、「天地開け始まりしより、舞歌の道こそ素直なれ」(②一三五頁)とされているが、ここでの「素直」とは、『古今集』仮名序に見える「ちはやぶる神代には歌の文字も定まらず素直にして」という一節の「素直」(＝素朴である)と同じ意味ではない。なぜなら、仮名序では神代において素直だった歌が人の代に変化したと述べられているのに対し、『蟻通』では時代を通じた歌(および舞)の本来的なありようが「素直」であるとされているからである。この曲での「素直」(あるいは「直」)の内実は、それを体現しているはずの貫之が神と出会っていること、および先述の考察を踏まえるならば、世界万物と直接的に触れているありようを指すと言うことができる。だが直接的に自然と向き合うということは危険なことでもあり、現に、この曲では貫之が蟻通明神の領域に足を踏み入れてしまい、死の危機に瀕している。しかし、歌や舞

には、このように事物との直接的な生の接触を保つ性質がある一方で、そこには一定の秩序だった形式も存在し、その形の力によって、貫之が和歌によって明神の心を和らげたように、秩序を回復する力を持つ。それゆえ、〈人間の和歌〉をきっかけに回復された原初の全体性は、恐るべきカオスではなく、〈万物の和歌〉という和められた側面において捉え返されることになる。¹²つまり、「素直」とは、対象との関係が直接的ではあるが融即してしまうことがないという意味で、分節以前と以後との中間にあるありようを指すのである。

そして、貫之は「古今までの、歌の品を撰びて、喜びを延べし君が代の、直なる道をあらはせり」。すなわち、古今の和歌から「素直」なものを選び抜いて『古今和歌集』を編纂し、世界万物との全体性を回復しつつ、人間世界に秩序をもたらした。理想的な治世が行われたとされる延喜聖代とは、このような「直なる道」が和歌によって実現された時代であったのであり、そこで勅撰集が果たした役割とは、「素直」な〈人間の和歌〉を集めることで、〈万物の和歌〉への通路を確保することにあつたというのである。

以上、『高砂』と『蟻通』の分析を通じて、世阿弥の和歌観および勅撰集に対する捉え方を確認してきた。世阿弥にとつての「歌」とは、単なる〈人間の和歌〉の次元における限られた共同体の内部で留まるような小さな営みではなく、〈万物の和歌〉という形で、言語による分節以前の原初の全体性を回復してゆく営みなのであり、勅撰集とはまさにそれを実現するための装置なのであった。「歌」をこのような位相のものとして見たとき、『忠度』において和歌の道が「人倫において専らなり」とまで言われることが決して大仰な文言ではないことがわかる。そしてまた、忠度がなぜ『千載集』に自らの「名」を載せることにこだわるのかについても、より深く理解されるだろう。

「文武二道」の忠度にとつて、「歌」と「名」は切り離せず、「名」が否定されることは忠度の自己を否定することを意味することは前節で確認した。そして今や明らかになったのは、『千載集』から忠度が「名」を抹消さ

れたことは、勅撰集が象徴する〈万物の和歌〉という全体性から彼が排除されたことを意味するというのである。彼は単に世俗世界の名譽を求めているのではない。一切が歌を詠み交わす存在として互いが必然的に位置を持つような、ある絶対的な時空に自らも参与することを願っているのである。

六 「名」の位相②——全時空への通路としての「名」

本節では、これまでの「文」「武」「名」についての考察を踏まえつつ、忠度の「名」が持つ広がりとポテンシャルについて検討する。忠度の「名」とは他者を排除してゆくものではなく、むしろ他者の「名」との双方向的な連関へと開かれてゆくものであり、そしてその広がり有限性を自覚しながら、究極的には一切衆生へと響き渡る阿弥陀如来の「名」へとつながっていく可能性を持つことを論じたい。

まずは、「名」における自己関係について確認しておこう。『八島』における源平の戦いは、義経にとって「忘れ得ぬ」運命的な出会いであった。彼は、自己の「名」はもちろん、共に戦い死んでいった味方の「名」、そして自らが滅ぼした敵の「名」を、かけがえのないものとして受け止めている。すなわち、「名」のある武士同士の戦いとは、相手の「身」を殺し合うことではあるが、それは相手の存在を排除することではなく、むしろその「名」を知ることを通じて相手の全存在を受け止めることである。勝利した者にとっても、敗死した者にとっても、自己の「名」が担う物語の一部に、戦った他者の「名」が刻み込まれるのであり、自己の「名」と他者の「名」とは、戦いを経て、互いに不可欠の契機として組み込まれ合うと言えよう。身を捨てて「名」を惜しんだ武士たちの世界とは、言うなれば複数の「名」が共鳴し合うような時空なのである。

このような「武」の世界では「名」は排除されない。というのも、もしある武士の「名」が不当に切り捨てら

れることがあれば、それはその「名」と出会い、その「名」を刻んだ他の「名」もまた汚されることになり、結果として世阿弥修羅能が描くような「名」が共鳴する「武」の地平自体が損なわれてしまうからである。『八島』では、シテ義経が「名」にこだわることで、結果として、理念化された「武」の時空、すなわち「名」を持つ無数の武士同士が、日常世界の代替可能な役割的自己を超えて互いに必然的な自己として出会うことのできる次元を、ワキ僧と観客に夢見させることになる。もちろん、それは「修羅道の有様」と言われるような、武士に限られた関係性であり、前節で見たような〈万物の和歌〉の全体性から見れば、有限なものに過ぎない。とはいえ、身を捨てて「名」を惜しむ武士同士が、互いの「名」を響かせ合っていくという自他関係の世界は、現実世界で何ほどか役割的な自他関係に甘んじざるをえない人々を魅了し、その生を賦活しうるものであろう。

忠度が生き、そして死んでいったのは、「武」の側面から言えば、このような「名」が互いを排除せずに響き合う時空であった。彼の場合はさらに、前節で確認した和歌の観念的な世界、すなわち〈万物の和歌〉の世界がここに重なってくる。むしろ、『高砂』の一節にあるような、生きとし生ける者すべてが歌を詠み、歌に詠まれる存在であるという理念を突き詰めるならば、武士たちもまた自ずとその中に含まれなくてはならないはずである。実際、世阿弥は『蟻通』の中で「およそ歌には六義あり。これ六道の、巷に定め置いて、六つの色を見するなり」(②二三三頁)と語らせている。これを試みに訳せば「和歌には短歌・長歌・旋頭歌・混本歌・廻文歌・俳諧歌の六種類(「六義」)があるが、これらは地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の六道に当てはめられて、和歌の六種類の姿を現わしている」といった意味になるだろうか。いかにも中世的な発想が見られる一節で、また「六義」と「六道」がどのように対応しているのか解釈を定めかねるという問題もあるのだが、ひとまず重要な点は、形を変えつつも和歌が六道全体に存在しているということである。つまり、〈万物の和歌〉の全体性とは、世阿弥にとって修羅道も含むものとして考えられているのだ。言い換えれば、武士たちの「名」が響き合う時空とは、

〈万物の和歌〉の一変奏なのである。

もし仮に、忠度の歌がその「名」とともに採録されていたならば、それが「文武」を繋ぐ結節点となり、武士たちの「名」の時空が『千載集』の〈人間の和歌〉の世界の中に位置を持つことができたであろう。そうすれば『千載集』は〈万物の和歌〉の象徴としてより十全なものとなったはずである。しかし実際には、忠度の「名」は伏せられ、それにより「名」を重視する武士という存在が除外され、本来あるべき全体性が損なわれてしまった。つまり、『千載集』自体が〈万物の和歌〉の象徴として不完全なものになってしまったのである。それは人々にとって、日常世界を超えた原初の全体性の世界に触れてゆくための通路が失われてしまったということの意味する。「名」を回復することで、一切が必然的な存在同士として出会う時空への通路を再び見つけたという忠度の願いは、同じく通路を見失った人間存在一般の願いに通じるものでもあるのだ。

それゆえ、世阿弥夢幻能ではよくあることだが、忠度の「妄執」は、それを否定されるというよりも、ワキ僧が耳を傾けることで、より純粹化され、そのポテンシャルを引き出されていく。後シテの物語は、最終的に、六弥太が忠度の死骸から「行き暮れて」の歌を見つけ、「さては疑ひ嵐の音に、聞えし薩摩の守にてますぞいたはしき」(①一五九頁)と、忠度の名が、もはや疑いようもなく「嵐の音」のように轟く場面で終わりを迎える。この曲では、須磨の「風」や「嵐」の音の凄まじさが繰り返し強調されているのであるが、それが忠度の「名」を否定する働きではなく、むしろ「名」の大きさを表すメタファーとして用いられている点に注意したい。この、テクストが示唆する忠度の「名」の大きさ、すなわち「名」が示す巨大なものとは何か。それは、ここまでの検討を踏まえれば、忠度という「文武二道」の「名」を介することで六弥太やワキ僧および観客に開かれることになった、理念的な「武」の時空に響き渡る無数の武士たちの「名」であり、あるいは〈万物の和歌〉の世界において生きとし生けるものたちが詠む「歌」の声なのであると言うことができる。それゆえ、忠度の「名」が明らかに

なることを通じて、無数の個別具体的な「名」や「歌」が互いに会うことの出来る水準がワキ僧の前に開示されてくる。本来は、『千載集』という勅撰集が果たすはずであった〈万物の和歌〉の世界への通路という役割を、結局のところ忠度は、その「名」（および「武」と「文」）の力によって成し遂げたと言える。

このように、忠度の「名」は、世阿弥によつて単に個我的なものではなく、多くの他者との関係を背負った巨大なものとして語られる。だが、いかに巨大とはいえ、それがあくまで有限なものであることを見通す視座が、この曲には存在する。それは阿弥陀如来という極大の「名」を持つ存在である。忠度は臨終において、「光明遍照十方世界、念仏衆生攝取不捨」と唱え、阿弥陀仏に救われることを願った。光明四句は、阿弥陀仏という極大の「名」を有する存在が、その慈悲の光を全時空へと遍満させ、あらゆる念仏する衆生を救い取り、一人として見捨てることがない、という意味の文言である。それを唱えることは、己の有限性を自覚し、阿弥陀仏という無限に包摂されることを受け容れることに他ならない。しかし、それは忠度の「名」と「妄執」が端的に否定され、抹消されるということを意味しない。というのも、前場において、ワキ僧による「名もただ法の声聞きて、花の台に座し給へ」という弔いの声を聞き、シテが「仏果」を得たことを喜ぶと語られるように、忠度はその「名」の持ち主のまま、浄土の蓮花に往生したと認められているからである。ここからは、忠度の「名」への「妄執」を否定し、それとは真逆の悟りへと向かわせるといふ発想ではなく、むしろ忠度の「名」と「妄執」のポテンシャルを引き出し、そしてその有限性を自覚しながら、阿弥陀の「名」の働きの一部として必然的な位置づけを認めるといふ、限定的肯定とでも言うべき構造を認めることができる。¹³最終的に、忠度の「名」は、和歌や武といった日本の風土的・歴史的制約において捉えられた特殊な連続性を介しつつ、さらに仏教に象徴されるより普遍的な時空への通路としても一曲の中で顕揚されていると言える。

おわりに——旅をする「花」たちの宇宙

ここまで論じてきたことを踏まえて、本曲における「花」が、通常の意味での歌道やそこで歌われる自然の風物（花鳥風月）を示すのではないことがわかる。忠度にとつての花鳥風月の世界とは、一般に想定されているものとは異なり、「武」の世界をも含みこむ〈万物の和歌〉の世界なのであり、究極的にはこの世界のすべての一回的で無常なる存在が「花」なのである。したがって、忠度自身はもちろん、六弥太やワキ僧もまた「花」である。そこでは、一切が「花」となって、互いに宿り、互いをもてなす関係にあり、主と客は相互に反転し合うという、言わば旅をする「花」たちの宇宙が展開されている。忠度が「行き暮れる」旅人でもあり、ワキ僧をもてなす「花」でもあるという両義的なありようをしているのはこのためだ。

ここからは、第一に、世阿弥が想定していた全体性の水準の広さと深さとを窺うことができる。世阿弥がその能において、武士や歌人、恋をする男女、そして神から鶴のような存在までも幅広く扱うことができたのは、根底にこのような一切を連続的に捉えることのできる水準を見据えていたからであろう。¹⁴

第二に、一回的で個別具体的な存在や事象を決して撥無せず、むしろそこに根差していくという思想を読み取ることができる。無常なる「花」たちこそが主となって、永遠の時空が立ち上がるのだ。これは世阿弥の思想に限らず、中世日本における無常の捉え方とも関わる重要な問題であるが、それについては稿を改めて論じることとし、本稿はこれで擲筆する。

註

1 以下、『忠度』『八島』『高砂』および『蟻通』からの引用は小山弘志、佐藤健一郎校注『謡曲集①・②』（新編日本古典文学全集58・59）小学館、一九九七～一九九八年に拠り、必要に応じて「①一五九頁」のように引用箇所を表記する。ただし、引用に際してはへの省略など、一部表記を改めたところがあり、傍点は引用者による。

2 窪田高明「平家一門の妄執と救済」（『季刊日本思想史』第二八号）一九八七年、一〇頁。

3 田代慶一郎『夢幻能』朝日新聞社、一九九四年、二九一～二頁。

4 玉村恭「《忠度》の花——修羅能における生と死Ⅱ」（『死生学研究』第二二号）二〇〇九年、八四～八五頁。

5 他に重要な研究としては、武士の倫理思想について深い理解を持っていた相良亨も、「この曲に即していう限り、花鳥風月を忠度の内面の核に作り寄せたとき、修羅の妄執は、曲から切り捨てられることになったといえよう」と述べており、少なくともシテの「内面の核」に「武」の要素を認めていない（相良亨『世阿弥の宇宙』ペリかん社、一九九〇年、一七〇頁）。

6 たとえば『通盛』は、井阿の原作を世阿弥が大幅に改作した曲であり、実質的に世阿弥作と考えてよい（伊東正義校注『謡曲集下』（新潮日本古典集成）新潮社、一九八八年、『通盛』解題を参照）のであるが、シテ通盛においては、一の谷の合戦前夜における妻への恋慕のあまり「うしろがみぞ引かれし」（同書、二八八頁）という「恋」と、合戦中における「あつばれ通盛も名のある侍もがな討死せん」（同書、二八九頁）という「武」とが矛盾なく両立している。

7 ここで確認した武士のありようは、共同体を背負い、「名」と並んで「利」（所領・財産）を求める現実の武

- 士のエートスとは異なり、世阿弥修羅能のシテ（「利」をすべて喪失した死者の霊）にのみ当てはまるものである。「名利」を求める中世武士の倫理思想を論じたものとしては、菅野覚明「武士の倫理と政治——中世の「道理」をめぐる」（『日本思想史講座2 中世』、ぺりかん社）二〇一二年、一四七～一八一頁を参照。たとえば覚一本『平家物語』巻第九「忠教最期」では六弥太の呼びかけに対し「是はみかたぞ」と答え、敵であることが判明すると「にっくいやつかな。みかたぞと言はば、言はせよかし」と述べて戦闘に入る（梶原正昭・山下宏明校注『平家物語下』（新日本古典文学大系45）岩波書店、一九九三年、一七〇～一七一頁参照）。また、『平家物語』諸本との比較について整理されものとして、岩城賢太郎「謡曲〈忠度〉論——「文武二道」の武人シテ忠度の造型——」（筑波大学平家部会論集 第八巻）二〇〇〇年、二一～二五頁を参照。『古今著聞集』巻第五 和歌 一七一「能因法師の祈雨の歌と白河関の歌の事」（西尾光一・小林保治校注『新潮日本古典集成 古今著聞集上』新潮社、一九八三年、二二四～二二五頁）。ただし、『能因法師集』によれば実際の奥州行脚の際に詠まれた歌であるとされる。
- 10 「子孫が生き残ることが予想される時、彼の死は、子孫の繁栄を期待しての死という側面をもつかもしれない。しかし武士にとって、時に、己の繁栄も子孫の繁栄をも思い切るべき時があった。（中略）名は、すべてのものを思い切っても、これだけは思い切ることの出来ないもの、もつとも大切なものであった」（相良亨『武士道』（講談社学術文庫）、講談社、二〇一〇年、七九～八〇頁）。
- 11 たとえば神たちが荒振り、「石根・木立・草の片葉も」^{いはね}「言葉」^{かきは}を発する（『常陸国風土記』香島郡条など）と語られるような状態を想定している。
- 12 この点については、佐藤正英「花鳥風月としての自然の成立」（『自然——倫理学的考察』一九七九年、一三一～一五二頁も参照）。

鈴木さやかは、テキストを丹念に読み込み、仏の次元までも考慮した注目すべき論を展開しているが、忠度の「名」への執着に関しては、ワキによって十分に受け止められつつも、最終的には否定されるべきものとして位置づけており、忠度の「名」をあくまで個我の次元でしか捉えていない（『能「忠度」考——「花こそ主なりけれ」の意味をめぐる——』（『国際関係・比較文化研究』第二十一巻第二号）二〇二三年、一～二三頁）。

このような世阿弥の世界把握の深さに最も迫り得たのが相良亨『世阿弥の宇宙』（前掲）である。だが筆者の見たところ、相良は存在者を位置づける「宇宙」を理解する枠組みとして、近世的な無窮の天地観を投影してしまい、無常性を二次的なものとして位置づけてしまったように思われる。たとえば、『忠度』の解釈に際して、「花こそ主なりけれ」という箇所は「この世の花の追求から永遠の大地とかけ合う花性に純化し昇華した『花の忠度』を謡うもの」（一七〇頁）としているが、これは「風」「嵐」という無常に接するものとして描かれる『忠度』の「花」からは乖離してしまっている。『忠度』の「花」は、むしろ相良が『武士道』（前掲）の中で『葉隠』武士道を支える根拠として指摘した「地上のものでありつつ地上をこえた人倫、名のはこばれる場としての武士社会の無窮さ」（一三九頁）の方により近い構造を持つのではないか。