

平成三〇年度 博士学位論文

『曾我物語』の虎御前にまつわる伝承の生成と展開

——東アジア文化における虎表象の視点から——

城西国際大学大学院 人文科学研究科

比較文化専攻

新村 衣里子

目次

序章			
第一節	研究の背景と目的		3
第二節	『曾我物語』と虎御前の研究史		3
第一章	東アジア文化における虎		13
第一節	中国や朝鮮半島における虎表象		20
第二節	日本における虎受容の様相		20
第二章	『曾我物語』とトラなるもの		27
第一節	「虎」という名前と寅にまつわる出生		40
第二節	真名本の境界意識―トラと毘沙門		40
第三章	大磯の流動性・渡来性をめぐって		50
第一節	〈公〉的な大磯と、〈私〉的な曾我―虎御前の拠った地		59
第二節	大磯の異国性―箱根山、伊豆山の縁起を手掛かりに		59
第三節	大磯小磯の風景―小磯(恋)を導きだす大磯		70
第四章	『曾我物語』の性質		80
第一節	真名本の独自説話で重視される山神		100
第二節	山神信仰と虎表象―養育、再生の象徴		100
第五章	虎御前伝承の生成と展開		110
第一節	「虎が雨」の伝承		124
第二節	「虎が石」の伝承		124
終章			133
初出一覧、年表			146
図版資料			150
大磯周辺図			151
参考文献			155
			156

序章

第一節 研究の背景と目的

はじめに

中世に成立したとされる『曾我物語』は、建久四年（一一九三）に、曾我十郎祐成と五郎時致が、富士の裾野で父親の敵の工藤祐経を討った事件を題材にして作られた作品である。幼少の頃から胸に秘めていた敵討の志をようやく遂げた後に、十郎は討ち死にをし、五郎は捕縛されて処刑された。非業の死を遂げた曾我兄弟は畏れられて、鎮魂される必要が生じたことにより、御霊神として崇められることになった。曾我兄弟の霊魂を鎮めるために、特に箱根山や伊豆山が重要な役割を果たしながら曾我兄弟の物語が生成され、管理されてきた、と考えられている。

この物語に登場する大磯の遊女・虎御前は、曾我十郎の恋人であるとともに、敵討を遂げて横死した曾我兄弟の鎮魂供養の面でも重要な役割を果たす人物である。この虎御前にまつわる伝承は、時代や作品や地域によって、その様相が多岐に渡るため、混乱が生じやすくなっている。また、虎御前が遊女であったことから、近世の遊女観による解釈で虎御前像が捉えられて、一面的な理解にとどまってしまう傾向もみられる。

そこで、物語内部において重視された虎御前像の検討をはじめとして、後世に流布する虎御前伝承の様相や受容の変遷に留意し、整理する作業を通して、多様な虎御前像の魅力や、その影響力を明らかにする必要がある。さらに、近年進展著しい東アジア交流関係分野の研究成果を取り込むことにより、「虎」の名を持つ女性に仮託された思想や信仰を読み解くことが可能となる。

一 東アジアと中世日本

まず、東アジア文化の定義を確認する。西嶋定生¹氏による東アジア世界論は、日本の歴史を孤立したものと捉えるのではなく、東アジアという海域にある地域として、大陸との相互関係の中で捉えていこうとするものである。西嶋氏によれば、東アジア文化圏とは、中国の王朝による冊封体制を基盤として伝播した、中国に起源を持つ文化（漢字、儒教、律令制、漢訳仏教）の影響を受けた文化圏であり、こうした文化圏と政治圏とが一体となった、中国、韓国、日本、ベトナムが「東アジア世界」であるとして定義されている。本研究では、中国や朝鮮半島の文化を主眼とするため、表題も「東北アジア」とするのが妥当かもしれないが、諸先学の研究で使用されて一般的に馴染みのある、「東アジア」という用語を使用する。

文学研究においては、河添房江氏²が、こうした東アジア文化圏からもたらされる舶来品である「唐物」をはじめとした（モノ）、異国からの来訪者である高麗人といった（ヒト）、漢籍などや観相術のような予言も含めた（情報）を媒介として『源氏物語』の世界がどのようなに構築されているのかを考究している。また、小峯和明氏³は、東アジアという文化圏のなかで、従来の和漢比較文学研究で行われてきたような中国との一対一の対応だけではなく、最も近くにある朝鮮半島や、ベトナムや琉球をも視野に入れて、それらの国の文学

等との交流をもとにする、「東アジア文学史」が求められていくと説く。

このように、従来の日中比較文化といった視点に加えて、東アジア世界という広域の交流に着目し、その影響関係を探っていくという作業を経ることによって、新たな捉え方が可能となる。李成市氏は、「東アジアという歴史観は、これまで見落とされてきた日本と朝鮮半島における共通する文化現象を捉え直す方法となりうる」ものであることを指摘する。したがって、本稿では中国だけではなく、朝鮮半島における虎表象をも参照しながら、論を進めていく。

また、「東アジア交流」の定義を、鈴木靖民氏は「東アジアのなかで古代日本と主に朝鮮半島、中国との間で展開する多義的な交流・交通の様相」であり、その交流の内容は「人やモノ、情報、文化の動きや交わりを包括する」とする。このような定義に従い、本研究では、こうした大陸や渡来の人々との関わりを介して育まれていった思想に着目する。

従来、『曾我物語』の虎御前像の形成に関して、日本という領域の外からの影響、すなわち大陸の思想の影響については指摘がなされてこなかった。しかし中世が、異国・他国といった外側の領域との関係性を強く意識した時代であったことが、「虎」という名前が、受容する人々に効果的に作用したことの背景にあるのではなからうか。そこで、当時の大陸との関係がどのような状況にあったか、ということについて、『日韓歴史共通教材 日韓交流の歴史——先史から現代まで』から少々長くなるが引用し、確認する。

一二世紀後半には、日本と高麗の間に最初の公的な関係といえる進奉関係（注・当時、高麗は朝貢の形式を具備して来着した商船に対して回賜するという進奉の礼をとっていた。この公的な貿易関係を進奉体制という）が成立した。高麗では、対馬の進奉船を一年に一回、二艘に制限していた。一方、日本では、大宰府が対馬の高麗貿易を監督していたが、中央の平氏政権とその後の鎌倉幕府もこれを認めた。国内の航路を開拓するなど宋との貿易に積極的だった平氏政権は、高麗とも安定した友好的な関係を成立させる必要があったからである。（略）

元による二度の日本侵略は、高麗をはじめとする他のアジア諸国が被った被害と比べれば、軽いものであった。しかし、鎌倉幕府や朝廷は、その後も元軍の侵略に備えて臨戦態勢を取らざるをえなかった。そのため、日本と元との間には、正式な国交は樹立されなかったが、他方で、民間の貿易や交流は元軍の侵略中にも行われており、ふたたび活発になっていった。

元は東シナ海においても自由な貿易を認め、通商を振興したので、元と高麗、日本との間の貿易は活気を帯びた。鎌倉幕府や朝廷の許可を得て派遣された貿易船もあったので、日元貿易は事実上、公的なものになっていった。（略）

一二世紀後半から高麗と日本間に結ばれた進奉関係はモンゴルの侵略が始まると挫折した。以降、高麗は日本に対して元に朝貢するように勧めたり、日本への元の使者を案内する役目を果たすようになった。二度にわたった日本侵略は失敗に終わったが、高麗と日本は軍事的な緊張の中で互いに敵対するようになった。

高麗が元の強要によって日本遠征に動員されたにもかかわらず、日本は高麗を元と同じ侵略国として考えるようになった。そのため日本は元の侵略を撃退した後、高麗

への侵攻計画を立てるなど敵対意識を大きくした。一方、高麗では日本の攻撃に備えて防衛態勢を強化させた。

このように、中世の日本は、異国による襲来への警戒心などもあり、日本の国土と異国との境界に対する意識が高まっていた時期であったと知られる。

中世の作品において「高麗」はどのような印象を与えていたのだろうか。『吾妻鏡』文治元年（一一八五）六月一日条には、平家による難を逃れて、高麗国に渡っていた対馬守藤原親光が、頼朝の使者の迎えによって対馬に帰朝したという記事がある。高麗にいた時に、親光の郎従が猛虎を見事に射とめ、その勇猛さに感じ入った高麗国王が、親光に褒美を与えたというのである。

一方で、『古今著聞集』巻第九「渡辺番、所縁による赦免を拒み、奥州攻めの勲功に依りて許さるる事」には、「右大将、高麗国を責めし時の追討使に」といった表現や、「高麗国うちしなへて上洛の時」などの表現がみられる。これは、源頼朝が征討した対象が、「鬼界嶋」ではなく、「高麗」である、という認識もあったことを示している。中世においては、日本の西の境界を指す言葉として、「鬼界・高麗」という「熟したフレーズがあらわれる」とされるため、混同されることもあったかと想像されるが、史実ではないにもかかわらず、征討した対象が高麗であるとする観念が存在したことに注意したい。

入間田宣夫氏は、源頼朝が「東西の境」を、鬼界嶋平定と奥州合戦によってきわめたことが、「全国政権としての鎌倉幕府の最終的確立をもたらした」と指摘する。『吾妻鏡』文治四年（一一八八）二月二一日条において、頼朝の主導による喜界島（鬼界嶋）の追捕について、九条兼実が、三韓降伏を引き合いに出して、それは上古のことである、と諫めたことが記されている。このように、頼朝の西への領土拡張は、神功皇后の三韓出兵を想起させるものであったと知られる。また、源頼朝の妻である北条政子の死についての記事を載せる、『吾妻鏡』嘉禄元年（一二二五）七月二一日条には、政子を「神功皇后再生」だ、とする評が述べられる。このように中世は、朝鮮半島へ出兵した伝承を持つ神功皇后の言説が容易に想起され、持ち出されてくる時代であった。それは、日本国の境界設定とも深い関わりを有するものであった。

中世において考えられていた、日本とその周囲の国々の様相については、日本図（金沢文庫「称名寺」所蔵〔図版1〕、妙本寺所蔵〔図版2〕）から知られる。その作成の契機として、鎌倉後期の蒙古襲来による衝撃が影響しているであろうということは、既に指摘がある。日本中世における国土観について研究された黒田日出男氏は、次のように指摘する。「金沢文庫本も妙本寺本も、かつて日本が何度侵略されたかとか、『三韓征伐』とかの神話や歴史を想起させるものとして製作された。十三世紀中葉前後の〈日本図〉は、神話と歴史なしには描かれなかったとも言えよう。つまり、『三韓征伐』などの神話的歴史を地理的認識の枠組みとすることによって描かれたのが、この二つの〈日本図〉であった。その点で、金沢文庫本や妙本寺本は一種の歴史図でもあったのだ」とし、「金沢文庫本の巨大動物は、まずまず蒙古襲来の頃の〈国土〉観念と密接不可分のシンボリックな存在と考えてよいだろう。もつとはつきりいえば、蒙古襲来という緊張関係のなかにおいてこそ、この〈国土〉を取り巻いている巨大な動物が登場してきたのであろう」と考察する。

また坂井法嘩氏は、安房妙本寺所蔵「日本図」の検討を通して、次のように言及する。日本図と神功皇后三韓征伐は密接な関係にあり、また蒙古という外敵の出現によって神功皇后の三韓征伐を想起し、これと結びつけた例は枚挙に暇がなく、金沢文庫所蔵や妙本寺所蔵の日本図は、基本的には同様に位置づけられるとする。成立時期は、異国降伏の祈禱との関連からも文永五年（一二六八）頃という説を提示し、これを原図とした諸本が各地において作成されていたのではないかと推察する。

海野一隆氏は、称名寺所蔵日本図について、「蒙古国をも念頭に置く海外諸国から日本を守ろうとしているかに見えるこの有鱗の動物が、何故に必要であったのだろうか。ここにおいて想起すべきは、早くも文化五年（一二六八）にはじまる神仏への敵国降伏の祈願・祈禱である。敵国降伏・国土安泰を視覚的に訴えようとして誰かが考案したものか。龍神の可能性が高い」と、日本の国土を覆うようにみえる龍の存在を強調する。また青木宏夫氏は海野氏の前掲書における、行基図が追儼（邪気を国土の外へ放逐する呪術的儀礼、その祭文に国土の四至が示される）と関連するといった考察から、四方位への払除が境界地帯、異域・異界の四方位観と関係していることは間違いあるまい、とする。そして、「このように、日本図と追儼の一定の関係を認めるならば、邪気や穢れの払除の地である異域・異界を記載することは、むしろ主題にさえ関わる」と指摘する。

以上のことから、中世において制作された、日本の国土を記した地図にも、辟邪の思想が表れていることが知られる。なお、本稿において「辟邪」という用語は、「邪を除ける」、「災厄を祓う」といった意味で使用する。

二 諸本に関する先行研究概観

本研究では、前に述べたような時代相のなか、中世文学の『曾我物語』において、日本には棲息していなかった動物の虎と同じ名が、なぜ虎御前に付与されたのかを考察する。そして、そのことが結果的に、『曾我物語』を享受する人々にどのような印象を与えていったのか、ということについて検討する。そこで、まず『曾我物語』における諸本についての先行研究を確認しておく。

「虎」の名を持つ虎御前が登場する『曾我物語』は、先学の研究¹⁴によって、真名本（一〇巻）と、仮名本（一〇巻ないし一二巻、また「孝養巻」をたてて一三巻とするものもある）の二系統に大別される。漢字で表記された真名本は、鎌倉末期に東国で作成されたと考えられている。ただ、内容面では鎌倉末期にさかのぼり得ると推察されるものの、現存する真名本は天文一五年（一五四六）の、書写した日助の奥書をもつ妙本寺本である。これは、千葉県安房郡鋸南町の日蓮宗・妙本寺に蔵されていたものが、宝永六年（一七〇九）に日向飢肥藩主伊東家に寄進されたものであり、書写が繰り返されていく過程で内容や表現に何らかの改変が加えられた可能性も否定できないとされる。また、『神道集』、『平家族伝抄』、『平家打聞』などと宛字や唱導文が共通するため、一四世紀頃の天台談議所を教説の媒介者とする関東文化圏が、その制作背景にあると推測されている。

漢字仮名交じり文で表記された仮名本は、山下宏明氏¹⁵によって、室町中期から末期の、京都或いはその周辺の、たとえば町衆にその典型が見られるような庶民の世界が成立の背

景にあるのではないか、と推察されている。村上学氏によれば、「同時代ならびに近世の諸文学に影響を与えたのは仮名本系の本文」であり、「仮名本はおそらく現在の真名本が多量の唱導文を含んで構成される以前の段階の原曾我物語といふべき本文から発展したものである」という。大別して甲乙二類に分類できるが、現存諸本の本文は太山寺本（乙類）を除いて早い段階からの混態取り合わせが甚だしく、甲類の純粋な系統本文を通して持つ本はないとされる。仮名本の一二巻という巻数は、『平家物語』に倣ったものとされ、『平家物語』灌頂巻において、出家した建礼門院が安徳天皇や平家一門の菩提を弔っているように、『曾我物語』巻一二でも、出家して大磯に籠居した虎が、曾我兄弟の菩提を弔っている形になっていると考えられており、その類似性は着目される。本稿は、仮名本の原態を論ずるものではないので、現存している仮名本ということで、仮名本を扱っていく。

現存の仮名本は、真名本が持っていた東国という地盤や、在地の信仰を反映した『神道集』（南北朝期成立か）などの世界から離れるとともに、本来の性格をも失っていくといった特色を持つ、と指摘されている。読み物としての『曾我物語』の前提には、御伽草子の地盤と通ずるものがあり、そのようにして形成された仮名本の性格がやがて浄瑠璃・歌舞伎などに受け継がれていくことになると考えられている。渡瀬淳子氏によれば、本文における仏典・漢籍からの引用や、大量の説話の補入がある仮名本は、言葉足らずな記述や物語展開における人物の一貫性のなさもあって、低い評価に甘んじてきたが、それは近代的な価値観に基づく評価なのではないかという。中世、近世を通して最も読まれたのは仮名本『曾我物語』のテキストであり、仮名本の組み立てが物語に外在する曾我兄弟の敵討をめぐる物語群を共通理解として成り立っていると考えれば、構成の甘さにも納得がいくのであり、仮名本と真名本は全く別の次元にあるテキストだと言及している。仮名本の価値や、その影響力の大きさが、見直される時期にきていると言えよう。

こうした点を踏まえて、真名本と仮名本における、それぞれの特色や受容者層の相違を考慮に入れながら、『曾我物語』の世界像を読み進めていく必要がある。

三 虎御前をめぐる諸本の比較と、真名本を主な対象とする必然性

ここで真名本と仮名本の相違点を主に、虎御前の①出生、②遊女としての期間、③尼としての晩年、といった三つの観点から簡単に比較してみたい。

① について真名本では、虎御前の父は藤原基成の乳母子の宮内判官家長という人物で、母は平塚宿の遊女・夜叉王であるとす。寅の年、寅の日、寅の時に出生したことによって、三虎御前と呼ばれたと名づけの由来が記される。容貌が美しかったために、大磯の宿の長者（遊女の長）である菊鶴に引き取られて、養育されたという。一方、仮名本には、虎御前の母は「大磯の長者」、父は、「一年東にとせあづまながされし、伏見太納言ふしみの なごんざねものきやう實基卿」であると述べられている。

② について注目すべきは、大磯宿で和田義盛が行った、酒宴に関するエピソードである。真名本に描かれた、和田義盛による酒宴の場面は、中世の大磯宿の賑わいと、遊女としての虎御前の様子を伝えるものである。和田義盛が、「聞ル音に呼レて虎を見ハヤとソ有ケる」と、虎御前が酒宴に出てくることを所望したところ、折しも十郎が来ていたが、共に呼び

出して一緒に酒宴を行うことになった。和田義盛は、虎を見て、「吉（キ）傾城」であると評し、もし自分が年をとつておらず、虎が十郎とも通じていなければ思いを寄せていただろうに、という感想を持ったことが記される。和田は、五郎が十郎の身に影のように付き添っていることに感銘を受けて、五郎も交えて酒宴をしたうえで立ち去っていく。ここで興味深いのは、この酒宴に遅参した遊女の亀若に対して、虎が、「何かに、只今（ル）是に和田殿の御在（ラシ）るに、疾（ク）は不（レ）シテ、來（ラ）下（ル）は遅（ラシ）は御（ラ）在（ラ）ッ、申（マ）ッは「我等か客人と」有（ル）にと「互の事にて」（ル）と述べたことである。お互いに客人があるときには、協力し合うべきだという虎御前の考え方が読みとれる。しかし、亀若が、遅参した理由として、先ほどまで工藤祐経（曾我兄弟の敵）の酒宴に出でいたことを挙げたのを受けて、十郎と五郎は早速祐経を追う展開になる。こうした場面から、大磯という地が、人々にとつての休息地であると同時に、重要な情報の行き交う場でもあることが知られる。そして、敵討の機会を捉えるために大磯の宿へと通っている、という曾我兄弟の目的意識が再確認される。和田義盛が、兄弟に対して好意的な人物として描かれていることも、既に指摘のあるように、真名本における特徴であると言える。

一方、仮名本『曾我物語』巻六「大磯の盃論の事」の和田義盛の酒宴のエピソードは、真名本とは趣が異なる。虎御前は、和田義盛の酒宴に出るよう催促されても、十郎への思いを貫き通そうとし、義盛の再三の招きにも応じない。十郎への愛を頑なに通そうとする虎御前の様子が印象的である。十郎に気兼ねして宴席に出ようとしないう虎御前に、座敷へ出るようにと強要する母である長者との衝突もある。さらに、結局座敷へ出たが、盃の思いざし（この人にと相手を決めて酒をつぐこと）をするようにと言われたことにより、権力者の和田義盛にさすか、十郎にさすかといった葛藤も生じる。虎御前にとっては、試練が連続する場面である。結果的に、虎御前が十郎に向けて思いざしを行ったことにより、義盛の不興を買って、場の雰囲気が悪化してしまふ。このように、緊張感高まる劇的な展開を持つ話となっている。

この仮名本の和田酒盛譚の直前には、十郎が、敵討ちのために虎に暇を告げようと大磯を訪れる場面がある。そこで十郎が見たのは、武器や装束を十分に用意できない十郎のため、その調達に心を痛めている虎御前の様子であった。それを知った十郎は、虎の情愛の深さを確認する。榊原千鶴氏は、この部分が近世初期成立の女訓書である『本朝女鑑』に引かれ、虎御前が「貞女」の項に配されていることを指摘する。遊女の虎に対して、「二夫に見えず」とうたわれる「貞女」像を見ていることから、『曾我物語』における女性像の享受の一端がここに窺えるとされる。虎御前と、五郎の恋人である化粧坂の遊女は、男との出会いを契機として「貞女」へと変貌を遂げ、また和歌の素養といった教養を備えていることから、「あるべき女性像」の一端を体現しているのではないかと考察する。このように遊女でありながら貞女、といった一見矛盾するような二つの面を併せ持つ虎御前像が流布していく。この、遊女でありながら貞女、という見方は、虎御前の伝承（特に虎が石）の生成にも大きな影響を与えていく。

③は真名本では、晩年の虎は、曾我の御堂で勤行念仏の日々を過ごしたとされる。一方、仮名本『曾我物語』では、「さすがに古里やこいしかりけん」ということで、大磯の高麗山

の奥にこもって曾我兄弟の菩提を弔ったと語られる。第三章第一節で詳述するが、真名本では、虎御前の抛る地をその役割によって変化させるといった、物語上の工夫が凝らされている。こうした真名本の構造を分析すると、遊女としての虎御前は大磯に密接に関わり、鎮魂する出家者としての虎御前は曾我において晩年を過ごす、という設定に必然性を持たせるような語り方がなされているのである。そうした真名本が有していた構造が、時代が下るにつれて意識されなくなっていくかと推測される。

神奈川県の大磯町や平塚市の高麗山周辺をはじめとして、虎御前にまつわる数々の史跡や言い伝えが残るのは、そのためであろう。虎御前が、晩年に大磯の高麗山の奥に籠った、とする仮名本の記述に関連する伝承が影響したためであると考えられる。近世の資料になるが、『新編相模国風土記稿』によれば、高麗寺には、虎の持念仏と伝わる延命地藏や、虎の位牌などが残り、鴨立沢の草庵には虎女の木像があると記される。高麗山の麓にある慶覚院の辺りには、虎の草庵があったという伝承が残る。また、大磯町高麗に所在する善福寺の開基・了源（平塚入道）は、十郎と虎御前の子であるという伝承も存在する。高麗山の北麓（平塚市）に目を向けると、虎女住庵跡や、十郎から送られた文を焼いたという文塚、さらに虎女の持念仏と伝える地藏尊像を安置する莊嚴寺がある。

以上のように、真名本と仮名本の比較を通してみると、虎御前の始原的な姿を探るためには、関東文化圏で形成され、物語の構造を重視して作成された真名本を素材とするのが妥当、ということになる。そこで、成立圏に比定される箱根山や伊豆山をはじめとして、虎御前と深い関わりのある大磯の特性の考察を通して、この作品の一つの特徴でもある在地的リアリズムが、どのように虎御前という女性の造型に反映されているのかを検討する。真名本の記述を重視する理由は、成立圏である箱根山や伊豆山といった霊山の特性が、大磯という地に虎御前が深く関与してくる必然性をもたらすと考えるためである。この大磯における異国性や渡来性に由来する異界的な空間性を読み解くことで、こうした地域性は東アジア交流からもたらされるものであったことを論じる。そのうえで、このような「動き」を内包する大磯地域の特性が、『曾我物語』の虎御前像にどのように影響しているかを検討する。

また真名本の成立に影響を与えた当時の東国の状況を把握するために、主に以下に挙げるような、平安末期から鎌倉・南北朝期の文学作品も参照しながら、分析する方法を用いる。具体的には、平安末期の遊女や信仰の様子を伝える今様の集成である『梁塵秘抄』、京都と鎌倉の街道の往還の様子が知られる、『海道記』や『東関紀行』などの紀行文、戦を題材とした『平家物語』『源平盛衰記』『源平闘諍録』などの軍記物や、そのほか鎌倉幕府将軍として二所詣に関わった源実朝の『金槐和歌集』、また『神道集』をはじめとした、箱根伊豆の二所権現や富士山にまつわる中世の縁起類などを参照し、比較検討しながら考察を深める。

一方で、虎御前伝承の展開の様相を知るためには、現存の仮名本『曾我物語』をはじめ、浄瑠璃や名所記などといった、影響力の大きかった近世の作品を検討対象とすることが必要になる。それにより、虎御前の伝承がどのように生成し、展開していったかということの一端が、明らかにになると考える。

四 『吾妻鏡』の位置づけ

曾我兄弟に関する事件が記されたものとして、真名本『曾我物語』と同じ鎌倉時代末期頃に成立した『吾妻鏡』がある。そこで、本稿における『吾妻鏡』の扱いについて述べておく。古くは「関東記録」と呼ばれた『吾妻鏡』は、鎌倉幕府の成立と発展を描く歴史書として重要な位置を占めている。記事は將軍の年代記の体裁をとっており、編纂は將軍ごとに担当者が決められていたと考えられている。編纂材料としては、朝廷から鎌倉に下ってきた文士が幕府の奉行人となつて記した日記や、その奉行人の家に残された文書や記録²¹。そして藤原定家の『明月記』などの京都の貴族の日記も利用されていると指摘されている。年代の錯誤や記事の脱漏している部分もあり、未完成であることは惜しまれるが、本格的武家政権の樹立を伝える重要な史料である。

五味文彦氏は、この『吾妻鏡』と『曾我物語』の関係性について、律令国家形成期に生まれた『日本書紀』が実録という形式で、『古事記』は語りという手法で歴史に接近していることと類似すると指摘する。五味氏は、「これら二つの関係は、正伝と異伝、正史と神話、実録と語りということで、ひとつの歴史を重層的にふくらみをもって、機能的に相互補完しつつ位置づけていたとみることができるよう思う」と考察する。また、頼朝の後継者として頼家が初めて鹿を射た富士野の巻狩は、將軍（王）の継承をめぐる儀式的な場であり、そこに王殺しのために差し向けられたのが曾我兄弟であるという視点から、『曾我物語』は「東国に生まれた王権の起源と再生に関わる神話を主要なモチーフとしていた」と指摘する。『吾妻鏡』の頼朝將軍記は『曾我物語』と対応し、幕府の誕生と成長のドラマを表現していたとする。確かに両書は、頼朝が権力を把握していく過程に着目している点では共通項を持っており、補完的な関係にあると捉えることができる。

『吾妻鏡』において、「虎」という名の大磯の遊女に関する記述があるのも、『曾我物語』との比較対照が可能となるため、貴重である。建久四年（一一九三）六月一日条には、「曾我十郎祐成妾大磯遊女」の部分に割注で「号^レ虎」とあり、尋問のために召し出されたが罪はないので放免されたとある。一八日条には「故曾我十郎妾」の後に、割注で「大磯虎。雖^レ不^二除髮^一着^二黒衣袈裟^一」と記される。「亡夫三七日」に箱根山別当行実坊において和字の諷誦文を捧げ、十郎から与えられた葦毛の馬を唱導の施物として、箱根別当行実のもとで仏事を修した後に出家して、信濃の善光寺に赴いた。時に一九歳であった。見聞の緇素（出家した者もそうでない者）は悲涙を拭わないということはなかった、と記載されている。

虎御前が仏事を行ったのが六月一八日であるとの記述に着目されたのが福田晃²³氏で、この日は箱根駒形権現・大磯の高麗権現の祭礼日に当たると指摘する。福田氏は、「葦毛の駒に憑りつく神靈駒形を祀ってきたその修験比丘尼の姿と作中の大磯の虎の姿が二重写しに浮き出されてくるようである」とし、『吾妻鏡』の記事の中に「曾我語り」の投影をうかがえる部分であるとす。そしてまた福田氏は、『吾妻鏡』では虎御前は出家するとそのまま信濃の善光寺に赴くのに対して、真名本には約一年間富士の裾野から西国を巡り、翌年五月に曾我の里の一周忌の法会を終えた後、兄弟の遺骨をかけて善光寺に赴いたとあること

から、『吾妻鏡』の原拠としたものと真名本とは大分相違があるという。そして、『吾妻鏡』の「曾我敵討譚」は、曾我物語の全容に及ぶものではなく、語りの中心を「富士野の巻狩における兄弟の仇討と最期のみごときにおくものであった」とし、事件を比較的客観的に叙述した「曾我記」⁴、あるいは「曾我兄弟の富士の仇討の記」と称すべきものであったと考察される。

また、坂井孝一氏²⁴による、『吾妻鏡』における曾我兄弟敵討関係の記事と真名本『曾我物語』の描写の比較検討を通して『曾我物語』における史実と虚構について論じた研究もある。真名本の原史料となった原初的な「曾我」の物語とは別の種類の、実録的でない物語的な文献を仮に想定し、『吾妻鏡』が拠り所としたであろう史料を「曾我記」と呼称している。本稿でも、『吾妻鏡』が編纂された性格を持つ史料であることから、福田氏や坂井氏の説に従い、曾我兄弟の事件に関する何らかの素材となる史料があつて『吾妻鏡』がそれを参照して採用したと推察する。

後述するが、『吾妻鏡』の「曾我記」と真名本『曾我物語』では、山神信仰に対する考え方や、主題とする点にも相違がみられるため、別伝として本稿では捉えたいと考える。そもそも採用された記事の分量や、作成目的自体が異なるため即断はできないが、真名本では、敵討に至るまでの経緯や、敵討事件後の、曾我兄弟に関わった人々の後日談や、虎御前による、鎮魂供養のための諸国巡礼修行に関する記述が多いのが特徴的である。『吾妻鏡』において、虎御前が一九歳で出家して善光寺へ赴いたことに対して、見聞の緇素で悲涙を拭わない者はなかったとあることは既述したが、その「見聞」というのが、どの時点におけるもので虎御前に関する話の広がり方が知られようが、手掛かりが少ないため、判定できない。ただ、当時において、虎御前に対する人々の共感や同情があつたことはいかかえる。そうした人々の心情が虎御前伝承の基盤として存在していたのではないか、ということとは指摘できよう。

最後に、『曾我物語』の「曾」の表記について確認しておく。角川源義氏の『妙本寺本曾我物語』で正字として「曾」を使用しているのに従い、参照した文献や論文の書名や題名に「曾」が使われている場合を除いて、「曾」で統一した。真名本の引用については、主に『妙本寺本曾我物語』を用いたが、表記の確認を行う際には、適宜、妙本寺本の影印本である『真名本曾我物語』²⁵を参照した。また、便宜上、旧字体を通行字体に改めたり、引用文における、特別な読みではない振り仮名については、省略したりした箇所もある。

注

- 1 『中国古代国家と東アジア世界』東京大学出版会 一九八三年八月。また、『古代東アジア世界と日本』（李成市編 岩波書店 二〇〇〇年九月）も参照。
- 2 『源氏物語と東アジア世界』日本放送出版協会 二〇〇七年十一月。
- 3 『日本文学史 古代・中世編』小峯和明編著 ミネルヴァ書房 二〇一三年五月。
- 4 「東アジアという歴史観」『日本古代交流史入門』（鈴木靖民・金子修一・田中史生・李成市編 勉誠出版 二〇一七年六月）所収。
- 5 『古代日本の東アジア交流史』勉誠出版 二〇一六年十一月。

- 6 歴史教育研究会（日本）歴史教科書研究会（韓国） 明石書店 二〇〇七年三月。また、『高麗・宋元と日本 石井正敏著作集第三卷』（石井正敏 勉誠出版 二〇一七年一月）においても、高麗に対する警戒の強い時代情勢であったことが指摘されている。
 - 7 『日本中世境界史論』村井章介 岩波書店 二〇一三年三月。
 - 8 「鎌倉幕府と奥羽両国」『中世奥羽の世界』小林清治・大石直正編 財団法人東京大学出版会 一九八一年二月（初版一九七八年四月）。
 - 9 中世における神功皇后譚については、主に次に挙げた論文等を参照。
源健一郎『源平盛衰記』と勝尾寺縁起―神功皇后三韓出兵譚とその連関から―『日本文学』第四四号 一九九五年九月。清水由美子「延慶本『平家物語』と『八幡愚童訓』―中世に語られた神功皇后三韓出兵譚―」『國語と國文學』第八〇巻七号 東京大学国語国文学会 二〇〇三年七月。庄佩珍「朝鮮との関わりから見た神国思想の特質と展開」『洛北史学』第九号 二〇〇七年六月。金永昊「神功皇后の朝鮮半島征伐譚―『日本書紀』『八幡愚童訓』から『本朝女鑑』へ―」『東北学院大学教養学部論集』第一七一号 二〇一五年七月。鈴木彰『八幡愚童訓』の側面―神功皇后像と故事としての伝―『東アジアの女性と仏教と文学』（『アジア遊学』二〇七） 勉誠出版 二〇一七年五月。徳竹由明『対州古蹟集』所収・神功皇后「三韓出兵」往路に関する異伝について『伝承文学研究』第六六号 三弥井書店 二〇一七年八月。佐伯真一「神功皇后説話の屈折点」『日本文学』第六七号 二〇一八年一月。
 - 10 『龍の棲む日本』岩波書店 二〇一二年三月（二〇〇三年三月第一刷）。
 - 11 「日蓮の対外認識を伝える新出資料―安房妙本寺本「日本図」とその周辺―」『金澤文庫研究』第三二二号 神奈川県立金沢文庫 二〇〇三年一〇月。
 - 12 「祈願・まじないに使われた日本図」『東洋地理学史研究』日本篇 清文堂 二〇〇五年七月。
 - 13 『近代地図の空間と知』校倉書房 二〇〇七年三月。
 - 14 諸本の関係について主に参照したものを以下に挙げる。村上學「曾我物語の諸本」、山西明「『曾我物語』の成立」（ともに『曾我物語の作品宇宙』（『国文学解釈と鑑賞』別冊）村上美登志編 至文堂 二〇〇三年）。『曾我物語』新編日本古典文学全集 梶原正昭・大津雄一・野中哲照校注・訳 二〇〇六年三月（二〇〇二年三月第一版第一刷）。坂井孝一『曾我物語の史的研究』（吉川弘文館 二〇一四年一二月）。真名本の引用は角川源義編『妙本寺本曾我物語』（貴重古典籍叢刊3 角川書店 一九六九年三月）に拠る。また便宜上、旧字体を通行字体で表すなど、私に一部表記を改めたところもある。
 - 15 「曾我物語の生成」『国語と国文学』第四二巻第五号 一九六五年五月。
 - 16 村上學氏前掲書（14）所収論文。
 - 17 『曾我物語』日本古典文学大系 市古貞次・大島建彦校注 岩波書店 一九九二年一月（一九六六年一月初版）。以下、仮名本の引用はこの書による。
- また、仮名本の諸本間の本文を詳細に検討された、村上學氏による『曾我物語の基礎的研究』（風間書房 一九八四年二月）も参照。
- 18 『室町の知的基盤と言説形成―仮名本『曾我物語』とその周辺』勉誠出版 二〇一

六年六月。

- 19 「虎と遊女たち」(前掲書『曾我物語の作品宇宙』) 所収。
- 20 第二巻 大日本地誌大系 雄山閣 一九三二年一月。
- 21 『現代語訳吾妻鏡 別巻 鎌倉時代を探る』本郷和人 西田友広 遠藤珠紀 杉山巖 編 吉川弘文館 二〇一六年三月。
- 22 『吾妻鏡の方法 事実と神話に見る中世』五味文彦 吉川弘文館 一九九〇年一月。
- 23 『真名本曾我物語2』(笹川祥生・信太周・高橋喜一編 福田晃解説 平凡社 一九六六年五月(一九八八年六月初版第一刷))の解説。
- 24 『曾我物語の史的研究』吉川弘文館 二〇一四年一二月。
- 25 伊東祐淳氏蔵 山岸徳平・中田祝夫 勉誠社 一九七四年一〇月。

引用文献

『吾妻鏡』の引用は『新訂増補國史大系』に拠る。

第二節 『曾我物語』と虎御前の研究史

はじめに

曾我十郎祐成と五郎時致が、富士の裾野で父親の敵を討った後に非業の死を遂げたことで、彼らは畏れられて、鎮魂される必要が生じたことについては既述した。敵討が行われたのが田植えの季節であったことも関連し、天変地異などの災厄をもたらさないようにとの願いも込められて祀られた、とも指摘されている。

そしてまた、このような曾我兄弟の靈魂を鎮める目的もあって、特に箱根山や伊豆山が関与しながら曾我兄弟の物語が生成されてきた、と考えられている。本節では、『曾我物語』の生成と、虎御前像についての先行研究を確認する。

一 民俗学研究における『曾我物語』の生成と虎御前

折口信夫氏は、熊野信仰の一分派に関係するとみられる、箱根や伊豆を拠点に活動した警巫女こせを物語の語り手として想定する。関東圏において、箱根や伊豆が、熊野信仰に関連した形で存在感を持つてくることを、ここで留意しておきたい。角川源義氏は、「原曾我物語」の作者に木曾義仲の右筆であった箱根山の大夫坊覚明(信救)を擬し、その展開としての「中間真名本」が安居院の唱導家の影響のもと伊豆山密厳院で成長し、さらに時衆教団に管理されて「十巻真名本」が成立したかと推定する。そしてまた氏は『神道集』に見えるやうな伊豆・箱根二所権現の縁起に、大磯高麗山が強く結ばれた時代の所産として、十郎の戀人大磯の虎を登場させてゐたかもしれない」とし、「関東における『曾我物語』は、常に伊豆・箱根山が中心となって語り出されてゐたから、十郎の戀人を大磯に求めねばならなかった」と指摘する。中世の縁起を根拠として、箱根や伊豆との繋がりに導かれる形で、大磯高麗山の存在も重視されることになり、それが虎御前が大磯と結びついて登場す

ることになるという角川氏の論は説得力を持つ。

さらに福田晃氏³は、物語になる以前の「曾我語り」の存在を想定し、死霊の口寄せをする巫女に発した曾我御霊の語りが、「箱根駒形修験比丘尼」や、箱根と密接な関係にあった大磯の「高麗比丘尼」らの関与によって成長したとする。そしてそれが、時衆、勧進聖、念仏聖、念仏比丘尼などの人々を経て、展開していったのではないかとする。また福田氏は、大磯の宿河原は、平安時代から「もろこしが原」と称して、海の彼方からの渡来の地として、異境の神・仏の来臨の地と信じられてきたこと、あるいは海中出現の千手観音を祭祀してきたことから、その海浜に荒ぶる死霊神なる宿神を祀る聖地の意義を有していたと推察される。そして「大磯の高麗寺山麓の宿河原には、そのような宿神を祀る巫覡グループの活動がしのばれるものであり、地蔵をたよりとする念仏集団の運動が推測されるものと言える。その巫覡・念仏のグループの象徴的存在が、虎子石・虎地藏による虎比丘尼であったにちがいない。そしてその比丘尼グループは、おそらくは、高麗権現を奉ずる修験山伏に従うものであったろう」と言及する。福田氏の論から、大磯の高麗寺山麓の宿河原という場が、鎮められるべき根拠を持つ、境界的な地であったと考えらる。

以上のように、民俗学的な分野から曾我兄弟の霊を鎮める宗教者たちの関わりが示されて、物語生成の基盤となる語りの形態や、語りを生み出す原動力に関する重要な指摘がなされてきた。ただ、『曾我物語』に関して、厳密な意味での作者や作成時期は確定されていないのが実情である。

二 国文学研究における虎御前像

次に国文学研究における、虎御前像に関する先行研究を整理する。

『曾我物語』本文は先述のように、現存する諸本から、真名本と仮名本の二系統に大別される。真名本を訓読した形の訓読本（従来は大石寺本と称されていた）を一つの系統として考えて、三系統であるとする研究もあるが、本研究では煩雑さを避けるため、真名本と仮名本の二系統として本作品を捉え、考察する。

また既述したが、『曾我物語』に虎御前が登場するに至った時代背景に言及する際には、古態を示し、かつ在地性を有して関東と深く関わる真名本を素材として用いるのが妥当であると考えられる。そのため、ここでは主に真名本における虎御前にまつわる先行研究を参照する。

先述のように、真名本では、虎御前の父は藤原基成の乳母子の宮内判官家長で、母は平塚宿の遊女・夜叉王とされている。寅の年、寅の日、寅の時に出生したことによって三虎御前と呼ばれた、という。本文には「刀寅の年、刀寅の日の刀寅の時寅に生た里ケレは、其の名をは呼にける二三三虎御前と」と記される。「寅」とあるべき部分については、影印本でも、「刀」という字が使われている。「刀」は「刁」を示していると考えられる。『大漢和辞典』（大修館書店）によると「刁」は「とら」。十二支の寅にあてる」とあり、「寅」とは、「とら」。十二支の第三位。夏代の正月。方位では東北の間、時刻では午前三時から五時まで、五行では木に配する」と説明される。『俚言集覽』（名著刊行会）には、「寅字の代に刁の字を用る事刁ハ熨斗の如くなる器也軍中にて湯をわかし食物を煮る物也是を鉦の如く打て鳴物にも用ゐるト

ラと云意にて寅の代りに用ゐたるなるべしと云説あり」としている。

虎御前の父親の身分に関しては、大島由紀夫氏が、『神道集』にも〈宮内判官〉が登場する話があることから、「都の権威を体現する者の血と、在地に生きる者の血が混じることによって結ばれる像には、『東国からのメッセージ』が端的に込められて」おり、「真名本『曾我物語』や『神道集』の成立に関与した者たちにとつて、宮内判官という呼び名は何かの意味を有するものであったらしい」と指摘している。そうであれば、虎御前は、その出生の時点からして、一般の者とは異なるような、特別な印象を与えたことであろうと考えられる。

その、都から下ってきた父が亡くなってから、容貌が美しかった虎御前は、大磯宿の長者である菊鶴の養女となる。やがて、大磯の遊女となり、一七歳のときに曾我十郎に出会うことになる。そして、建久四年（一一九三）に、富士の裾野で曾我兄弟が敵討を遂げた後に、十郎が討ち死にをしたことを受けて、一九歳で箱根山において出家した。

その後、虎御前は十郎の亡くなった場所である駿河の伊出（井出）の屋形を訪問し、熊野や吉野、天王寺などの各地の霊地を廻国修行する。曾我兄弟の一周忌の法要を済ませた虎は、曾我兄弟の骨を持って善光寺に参詣して納骨し、曾我での第三年の法要後には、再度伊出の屋形を訪問している。御霊神となった十郎と五郎が富士浅間大菩薩の客人宮として祀られている駿河国小林郷の森の社では、七日七夜不断念仏をした虎が、社を出る際に歌を詠んだところ、大木の梢から十郎のような声で歌が詠みかけられたという。

晩年、虎御前はある日の暮れ方に曾我の御堂の大門で昔のことなどを思い出して涙を流していた。その際、庭の櫻の木の小枝が斜めに下がっているのを十郎の姿だと見なして、走り寄って取りつこうとして倒れてしまう。この時から病づいて、六十四歳で大往生を遂げた。この虎御前の大往生によって物語は幕を閉じる。

以上のような、虎御前の生涯や人物像についての先学による研究としては、遊女という身分や十郎への一途な想いに着目した論や、愛執を抱えながらも往生を可能としたといった特殊性に焦点を当てた論のほか、鎮魂者としての役割などに言及した論などがある。

小井土守敏氏は「虎御前が、ただ一人の恋人を愛し続けることを自らの意志で決定できたのは、遊女という職業ではあるものの、社会的に自立した女性だったからである。現代では当然のことであるが、自らの生き方を自ら決められた女性、それが虎御前である」と評価する。大川信子氏も、一途に愛し続ける虎御前の姿に着目し、「大磯の虎は、愛を貫く中世の女性の一典型として、物語世界のみならず、巷間においても、感動と共感と憧憬とをもって受け入れられ、やがて、さまざまにその姿は展開されていく。そしてその根底には、十郎を思う心の強さが流れ続けることになるのである」と指摘している。このように、自分の意思や愛を貫く強さを備えた女性として描写されていることが注目される。

また虎御前には、村上学氏が指摘するような愛別離苦の苦悩があり、高原由香里氏が指摘する遊女という身分による苦悩があるとされる。それらの苦悩に加えて、カナパット・ルーンプロム氏は、愛する者の苦悩への共感による苦悩が存在することに着目する。またカナパット氏は、虎御前と『平家物語』の建礼門院（女院）の表象を比較し、「女院と虎が亡き愛する者へ執着しているところは共通しているが、虎の往生には、往生の前提として

の現世における苦悩の克服が記されず、愛執による苦悩を抱えたまままで往生を遂げると解せざるを得ない点に、女院の往生との相違点が見出されるのである。このように、愛執による苦悩を抱えたまま往生を遂げる姿は、虎に特異な往生の仕方と言えるだろう」と指摘する。

こうした先行研究から、虎御前は、自立して、十郎への愛を貫いた女性であり、種々の苦悩を抱えながらも、往生を可能にした存在であると言える。

また高木信氏は、虎の巡礼は「象徴秩序のなかに収まりきらない自身と、やはり象徴秩序から疎外された曾我兄弟の記憶を外典的に救済する行為といえるのではなからうか」とし、巡礼という〈歩行〉は頼朝の権力の浸透した空間に別種の空間を介入させて、権力空間に亀裂と位相差を持ち込んでいると言及する。巡礼する虎御前の姿に、頼朝による秩序には収まらずに、枠にとらわれない生き方を読み取っており、注目される。

会田実氏は、箱根山で出家して「禅修比丘尼」となり、巡礼の際には十郎の「婦妻」と名のつたことに関して、次のように言及する。「十郎の生前は世間的にはつまるところ遊女と馴染客をこえるものではなかったのであるから出家を遂げ『婦妻』と名のることによって、十郎が敵討ちを告白した際の個と個の男女関係が彼女の中で実現したのであった。このとき虎は負い目を感じる立場から個の主体性をもった女へ自己を転化させたといえるだろう」と指摘している。また、「虎最期場面の哀感に満ちた行動は、現世において一般的社会生活の許されなかった虎が、十郎との死別をきっかけとした出家によってそれまでの受動的・服従的な生き方であった自己を、結果として主体性をもった自己へと解放し、解放したがゆえに自己内部の愛執の充塞に抗しきれないという過程を経て物語最終部に噴出したものなのであった」とする。遊女であった虎御前が十郎の死を契機に出家したことにより、自律的な生を歩み出し、主体性を得たという。

このような指摘から、遊女であった虎御前と、十郎の「婦妻」であるとの意識を持つ虎御前、また巡礼し、鎮魂する者としての虎御前、といった様々な役割を持つ女性であることを考慮に入れながら、検討していく必要があると知られる。先行研究の蓄積から、虎御前の自立的、自律的な生き方や、主体的で行動力のある側面や、ある種の強さも、浮かび上がってくる。

また会田氏は、大木の梢から十郎のような声で歌が詠まれたところを「ここで虎は事実上巫女として十郎霊と交感する」と指摘する。そして「御霊は御霊としてその瞋恚執心を現世に顕す。それはそれ自体兄弟の言う修羅鬪争の苦患である。その身を脱せねば彼らに救いはない」とし、「御霊の身を脱して苦を逃れることは神身離脱の構図である」と解釈する。会田氏は、仮名本では慰霊の結果として兄弟が御霊の身を離れることになるから、その構図は明快に記されるが、真名本における虎の最期の場面は、「主体的鎮魂者としての虎の、その役割を全うして現世を脱する往生も神身離脱及び苦しみを経て神に転生する中世神のアナロジーとして見ることができる。その時、虎が包含する十郎もその心中から離脱し、男女としてあらためて来世での一体化を暗示させている」「つまり真名本の本場面は、中世神、御霊信仰、神身離脱という要素を包み込みながら、男女のエロスの関係性と情緒をはらむ文芸表現として複合的に成っていると言えるのではなからうか」という読みを提

示されている。最期の場面で、虎御前の鎮魂者としての役割が果たされたと理解できるという指摘や、様々な思想や信仰を基盤として、この場面が成立しているという解釈に、留意しておきたい。

この虎御前の最期の場面については、駿河国小林郷の森の社で亡き十郎の声が聞こえたというエピソードとともに、虎御前が境界に在る女性としての性格を有し、霊的な存在と交流が可能であったという印象を与える場面であり、本稿でも重要視したい。

先述の、亡くなった十郎の声が聞こえたときとされる、駿河国小林郷という地については、二本松康弘氏による研究がある。二本松氏によると、「現在の富士市伝法地区に所在し、富士浅間大社の神領的性格を持つ地域」であり、曾我兄弟が富士郡六六郷の御霊神になったという真名本の記述は在地的リアリティに従うものであるという。しかも小林郷は、「東海道から富士野へ向かう甲駿街道の起点として冥府なる富士野への境の地」であり、「境界を流れる潤井川は富士浅間大社の御手洗より流れ出で小林郷に乱流域の様を呈していた」ことから、「富士浅間の客人宮なる本性は、複合する境界性のなかに畏怖された富士浅間の荒魂的な存在であったか」と推察する。二本松氏の研究から、真名本における、登場人物と土地との結びつきの必然性は、このような在地的リアリズムに基づくのではないかということが知られる。境界的な地域において、虎御前による鎮魂が期待されたことは、留意しておく必要がある。

『曾我物語』は「怨霊鎮魂をもとに王権の安泰を呪すという枠組みのもとに叙述されている作品なのである」との、会田実氏による指摘も既にある。「怨霊鎮魂」という切り口から、『曾我物語』を読み解くことは、境界性とも関連して、重要な視点となってくる。

物語の中で北条政子が、政治的に鎌倉幕府を牽引していく存在として称揚されている姿と比較すると、虎御前は、鎮魂供養を行って人々を導き、救済するとともに、十郎への想いを抱えながらも往生した人物として高く評価されているのが特徴的である。真名本の描く虎御前は、都にからむ出自を持ち、美しい容姿を備えた、十郎を想い続ける愛情深い女性である。しかも、曾我兄弟の母や、王藤内の妻や小次郎の妻といった、苦悩を抱えた様々な人々に共感し、悲しみを共有することのできる、理想的な人物として造型される。鎮魂供養を行う人物として、その造型された人間性は、説得力を持ったものと思われる。

三 本研究における問題意識

従来の研究では、柳田國男氏が指摘した、「トラ・トラン・トウロ」は、「石の傍で修法をする巫女の称呼」で、「道仏の中間を行く一派の女巫を意味した古い日本語」であっただろうことが、虎御前に関与しているのではないかという説が影響力を持つてきた。確かに境界にあって、石に関連する女性としての「トラ・トラン・トウロ」の存在は注目される。ただ、会田実氏による、呪的意味合いを有する三つの寅が揃った出生（「三寅」）が「トラン・トウロ」へと逆訛伝したのではないかとの言及もあり、ある意図をもって「三寅」の出生に因んだ名前を付けられたと考える方が、蓋然性が高い。

本研究では、こうした先学の研究を基盤として、日本には棲息していなかった動物の虎と同じ名がなぜ虎御前に付与されて、その結果『曾我物語』を享受する人々にどのような

印象を与えていったのかということについて検討する。

なお、本研究において重要な概念となる「境界」という用語については、「異界と接するところ」という意図を持って使用する。特に、①「生と死の出合うところ(墓所を含む)」であり、また②「支配領域の縁、すなわち異国・異域との接点」を指すものとして考える。

①については小松和彦氏による「生と死の境界」についての説明を参照する。小松氏は、本当はあらゆるところが境界になる可能性を持っているが、「長い生活経験の蓄積に基づいて、人々は双方の世界が交流しやすい時間や空間を学習している。墓や村はずれがそうした時空とみなされるのは当然であるが、辻や橋、河原、峠、山、川、洞窟、門、雨だれ落ち、家の入り口、等々も、そうした境界となりやすい。なぜなら、そうした場所は、霊が出現した場所として、死が生じた場所として、語り伝えられてきたからである。そしてそのような場所で、死者と生者の関係をめぐる物語や芸能が語り演じられることになった。いいかえれば、生と死、生者と死者、心霊と人間が交渉するところは、おしなべてその『境界』なのである」とする。本研究はこの境界観念に負うところが大きい。

また②については、真名本『曾我物語』が源頼朝の支配領域の拡大について詳述していることや、その成立背景が、日本を取り巻く他の国々やそれらとの境界が意識された時代であったことから、異国との関係性も考慮する必要があると判断してのことである。日本という領域の、現実的で具体的な境界が意識される時代相のなかで、「虎」が重要な意味を担うものとして登場してきた可能性もある。

『今昔物語集』の分析を通して異文化交流について考察された小峯和明氏は、「異文化交流をつきつめると、異国や異域は異界、異郷という幻想的、抽象的、非実体的な世界にたどりつき、現実との境界は曖昧になる。仏法の冥界、天界、地獄や極楽はもとより、天の川、龍宮城等々、異界との往還もひろき異文化交流の一環に入ってこざるをえない。それをささえるのが実際の交流からくるリアリティであり、語り手と読者とで共有しあう文化コードである」とし、『今昔物語集』はまさにそうした現実と幻想との間にある」と言及する。このような小峯氏の視点・定義を援用することは、『曾我物語』の世界観を新たに見直す契機ともなると考える。

『曾我物語』の世界は、こうした「異文化交流」や、「異国との境界に対する強い意識」の影響を多分に受けて成立し、享受されていったのではなからうか。中世にはこうした境界観念のもと、鎮魂や辟邪に効果があり、威力や神秘性を持つと考えられた虎への期待が高まり、虎の凶像や遺物、さらには名前を所有することへと繋がっていったのではあるまいか。このような仮説をもとに、従来の中世文学や中世史学の研究成果の蓄積に留意したうえで、主に『曾我物語』にまつわる虎御前の伝承の生成と展開について、以下に論じていく。

注

1 「國文学の發生(第四稿)」「折口信夫全集」第一巻 中公文庫所収(初出『日本文学講座』一九二七年)。

2 「妙本寺本曾我物語攷」「妙本寺本曾我物語」貴重古典籍叢刊 角川書店(一九六九年

- 三月。
- 3 「曾我語りの発生」(上・中・下)『立命館文学』(一九七二、一九七三、一九七六年)。「曾我語りの世界―真名本曾我物語の原風景―」(上・下)『文学』岩波書店(一九八九年五、六月)。「曾我物語の成立」三弥井書店 二〇〇二年一月。
 - 4 新編日本古典文学全集(小学館)の『曾我物語』解説に詳しい。
 - 5 「東国からのメッセージ」『國文學解釈と教材の研究』第四八巻一―号 二〇〇三年九月。
 - 6 「虎御前」『古典文学作中人物事典』西沢正史編 東京堂出版 二〇〇三年九月。
 - 7 「大磯の遊女虎―『曾我物語』『国文学解釈と鑑賞』第七〇巻三号 二〇〇五年三月。
 - 8 「曾我物語の女性像と在地の語り」と『説話文学研究』第二号 一九六八年一月。
 - 9 『真字本曾我物語』における大磯の虎の遊女性について―語り手と作中人物の関係についての一考察『群馬県立女子大学国文学研究』第一七号 一九九七年三月。
 - 10 「真名本『曾我物語』における大磯の虎―苦悩の克服と愛執の様相―」『詞林』第四九号二〇一一年四月。
 - 11 「虎」という女―真名本『曾我物語』における巡礼する女性たち、あるいは象徴秩序からの逃走―『相模国文』第三八号 二〇一一年三月。
 - 12 「真名本曾我物語」物語末の虎最期場面をめぐって『印度學佛教學研究』第五六巻第二号 二〇〇八年三月。
 - 13 「真字本『曾我物語』に見る男と女の構図―他律からの反転。「虎最期」の検討として―」『日本文学』第三七巻三号 一九八八年三月、『曾我物語』その表象と再生』(笠間書院 二〇〇四年一月)所収。
 - 14 『曾我物語の基層と風土』三弥井書店 二〇〇九年二月。
 - 15 「『曾我物語』とは何か、なぜ「曾我」の物語なのか―名を後代に留めると言うことの意味をきっかけに―」『四国大学紀要 人文・社会科学編』第三二号二〇〇九年一月。
 - 16 「老女化石譚」『柳田國男全集』第一巻 ちくま文庫(一九九〇年)所収『妹の力』(初出一九一六年八月)。
 - 17 「『曾我物語』大磯の「虎」命名についての覚書」『中世文学研究』第三二号 一九九六年八月、『曾我物語』その表象と再生』(笠間書院 二〇〇四年一月)所収。
 - 18 『怪異の民俗学⑧境界』小松和彦編 河出書房新社 二〇〇一年六月。
 - 19 『今昔物語集を読む』小峯和明編 吉川弘文館 二〇〇八年二月。

第一章 東アジア文化における虎

第一節 中国や朝鮮半島における虎表象

はじめに

本稿では、『曾我物語』の虎御前像の造型の基底に、大陸における虎信仰や虎のイメージがあることを考えることから、本論に入る前に、中国や朝鮮半島における虎表象を概観しておきたい。

一般的にトラ（以下、適宜虎と表記する）といえは、ネコ科の哺乳類で、約二歳から三歳以上の体長を持ち、鋭い牙と爪を備えた動物である。猛々しく、凶暴であるとの印象が強い動物として認識される。中国で虎を百獣の王²というのは、頭の上の額部分の縞模様が「王」の字に見えるからであるとの指摘もある²。

一 墓に関与する虎

古来虎は、龍と対応するものとして表現される事例が多い。中国の古代仰韶文化の西水坡四五号墓には、龍と虎がカラス貝を用いて形象化されている。張光直氏²によれば、これらの図像は、墓主である原始的な道士あるいはシャーマンが自在に呼び出して使役できるパートナーを示しているという。大形徹氏³は、龍は魂を天界に運ぶもので、虎は、魂のぬけたあとの遺体に入りこもうとする悪鬼をはらう役割を果たしていたと考えられる、と指摘する。ここでの虎は、墓主をその背後に置き、墓主を守護しているように見えるとす。大形氏によれば「辟邪」は邪悪、すなわち悪鬼・悪霊をさけることであり、またその役割を果たす存在で、「墓室の内外にある虎の像や画は死者の遺体を守護するもの」であったとする。一方で「虎の図像を身につけることによって生者も悪鬼から身を守りうる」ことを指摘する⁴。

虎は、凶暴な性質を持つと認識されるがゆえに、武勇を誇示するための、狩の対象のモチーフとして利用されることが多い。虎狩りにまつわる古い図像としては、中国吉林省集安市にある高句麗壁画古墳の舞踊塚（四世紀末～五世紀初）の「狩獵図」が挙げられる。騎馬した人物が虎を追う様子を表現したものである⁵。

一方で、熊との対比で虎が表現される場合もある。中国吉林省集安市の角抵塚壁画には、虎と熊の図が描かれており、これにより斎藤忠氏⁶は、この古墳の築造された四世紀頃には、すでに高句麗の人々の間に、檀君神話に関連する内容のものが語りつがれていたことが証明されると推察する。檀君神話とは、高句麗の成立に関わる神話である。天から降りてきた桓雄に、同じ穴に住んでいた熊と虎が人間になりたいと願ったので、桓雄は艾と蒜を与えて物忌みさせたところ、虎は結局物忌みできずに人間にはなれなかったのだが、熊は人間の女性となり得たため、桓雄はこの女性と結婚して檀君を生んだという伝承である。斎藤氏は、「樹木（神檀木）」とともに熊と虎とを、とくに表現したのも、単に山野に棲息する自然界の動物をあらわしたものでなく、国家成立にともなう檀君神話と認識し、この中の重要な二匹の動物を配したものである」と指摘されている。

大林太良氏は、この朝鮮の檀君神話が、「宇宙三界の観念と結びついているのではないか」とし、「桓雄は天から降りてきたから天の原理を表わしている。虎というのは朝鮮ではいまでも山の神です。ですから、これは山の原理を表わしている。それにたいして熊のほうは、熊も山に住んでいるが、三品さん（引用者注・三品彰英氏）がよくいわれているように水の神であるわけです」と述べる。

また、天地四方を司る四神の信仰、すなわち青龍は東、白虎は西、朱雀は南、玄武は北の方角を守護する四神の考え方があった。高句麗の古墳壁画では、虎は丸い頭が特徴的に造型された例もあるが、龍のように飛翔している様子を描いたような、体形が長く伸びたような図柄も見られる。こうした四神が描かれたのは、高句麗支配層が死後もなお靈魂は生きると信じ、一切の邪悪なものや禍から自身の魂の安寧を守ろうとしたことが背景にある、と全浩天氏は指摘する。

白虎との関連でいえば、『搜神記』¹⁰ 卷一一（四世紀半ば頃）に、興味深い話が載る。慈悲深い政治を行った王業という官吏が湘江のほとりで亡くなったときに、二匹の白い虎が現れて夜通し亡骸の傍らで番をして、棺が運び去られると、虎は州の境界を越えてかき消すように見えなくなってしまうたのである。ここでの白虎は、墓を守り、異界と通ずる存在として登場している。

一般的な虎が、辟邪として認識されていたのと同様に、白虎もまた辟邪として認識されるが、やがて瑞祥とされることも多くなっていくという。神獸鏡や四神鏡などにも、白虎は表されている。なお、「西」を守護する「白虎」と、「辰（丑寅）」に関する「寅」がどのように関連するのか、あるいは異なつて認識されたのかということについては、判然としない。

墓と虎の関連に関しては、晩唐時代の『酉陽雜俎』¹¹ 卷一三を参照したい。それには、「周禮¹²ニ方相氏歐¹³ツニ罔象¹⁴ヲ一罔象好¹⁵シテ食¹⁶フテニ凶者ノ肝¹⁷ヲ一而¹⁸ソ畏¹⁹ルニ虎ト與²⁰ト²¹レ柩²²墓上²³ニ樹²⁴レ柩²⁵ヲ路口²⁶ニ致²⁷スハニ石虎²⁸ヲ一爲²⁹ナリレ此³⁰カ也」と記されている。異界との境界である墓にあって、虎は、辟邪の役割を果たすと信じられていたことが分かる。

二 宗教者と虎

虎という動物は神仙思想と関わりが深く、『神仙伝』には、虎を自在に使役したり、虎に変化したりする神仙の様子が描かれる。また、神仙世界・異界との境界において、門番のような役割も担っていたことが、『山海經』³¹をはじめとした中国の文献から知られる。『列仙伝』³²「彭祖」の項には、彭祖が歴陽にある仙室で雨乞いをすれば、いつも効験があり、その際には常に二頭の虎が祠の左右に控えていて、祭り終ると地面に虎の足跡がついたという。このように境界に存在して番をするという役割を担うものとして、認識されていた。これは、異界との接点にあたる場所において、異界とこちら側の世界とを繋ぐ存在でもある、という印象を与えている。

また、虎を連れて歩く僧というモチーフが古来あったことは、川口久雄氏³⁴によって敦煌画の《力遊胡僧図》（スタイン将来 ロンドン 大英博物館）や、《宝勝如来仏図》（オルデンブルグ将来 レニングラード エルミタージュ美術館）といった、虎を連れてきた僧の図が

紹介されていることから知られる。川口氏は「昔、松井簡治先生の大鏡の講義の時、道長の伝の中に、相人が道長を『虎子如渡深山』の相だといったという文句のところが妙に鮮明な記憶としてのこっている。また毘沙門の堂々と行進するさまにも似ているとあるが、敦煌画の中にやはりこの虎子をつれた宝勝菩薩と同じく雲をふんで堂々とわたる渡海毘沙門図がある。敦煌ははるかに遠いところだが、そこに描かれていた世界のあるものは、案外に平安文学の世界にもあい通ずるものがないでもない」とする。このように、大陸との交流によって生じた、大陸文化と日本文学の世界との共通点も少なくないと思われる。

三 山神と見做される虎

中国における虎と山神との関係を考察された澤田瑞穂氏は、山野に棲む猛獣の随一で山中の王者である虎の凶猛さを怖れるあまりに、その名を口にするさえ憚られるほどの畏怖の念から、一種の靈性を虎に認めたとする。澤田氏はそうした畏怖の念が強められることで、虎を山の神と見なすに至ったのであろうと推察する。

金子量重氏は、朝鮮半島における龍と虎の扱われ方について、「民間では、家の門扉に龍（左）と虎（右）の文字を書いた手漉きの紙を貼る風習が今でも見られる。これは中国で興った風水説によるもので、青龍と白虎が家や王城や墓を守ることを目的にしたものである。本来は東西南北をそれぞれ、青龍、白虎、朱雀、玄武が守るわけだが、とくに龍と虎は天地、東西、左右など対をなす表現に用いられてきた。韓国・朝鮮では古来より虎を「山の神」あるいは「山姥」と仰いで神聖視すると共に親しみの念をいだいてきた。これは彼らの出身が東北アジアの遊牧系騎馬民族に発しているからだ。韓族の歴史の中で虎は土着の思想として定着するが龍は舶来の造形のまま生き続けたにすぎなかった」と指摘する。虎と山神と山姥は、共通する性質を持つと考えられていたことが知られる。

北島由紀子氏は、山神の機能について、「一般に動物形をとる山神は狩猟民の信仰対象と考えられ、『檀君神話』のように熊を信仰の対象とする観念もあるが、高麗太祖の伝説をはじめ、多くの説話、民譚などにもみえるように、虎を山神とする観念は極めて古く、『魏志』東夷伝濊伝に虎の崇拜についての記述がある。朝鮮では虎は文献所収の王権神話から民間伝承に至るまで山神という観念で捉えられているのである」とし、「朝鮮にはその山姥に対応するものとして山神の一形態である虎の伝承があることは事実である」と指摘する。

おそらくこうした、朝鮮半島などの大陸地域において、山の神と山姥と虎とが同一視される傾向にあったことも、後に詳述するが、山中において働く不思議な力やそれにまつわる伝承の生成に影響を与えたであろう。

大林太良氏は、朝鮮半島において虎が軍事的機能を担っていたことを指摘する。その根拠として、「虎の年の虎の月の虎の日に作った剣は特別いい剣」であると認識されていることや、「虎を夢見て妊娠すると生まれた子は武官となって出世するとかいう信仰があった」ことなどを挙げる。また朝鮮において、虎は山の神であると見做されていることから、山の原理を表しているとする。大林氏は檀君神話を第一機能（祭政）、第二機能（軍事・戦士）、第三機能（豊穰・生産者）の三機能で解釈し、桓雄、虎、熊はそれぞれ天、山、水界という宇宙三界を代表しており、虎が軍事的機能を担っていたことを指摘する。

ここで大林氏が言及した三寅劍や四寅劍というのは、寅の干支が揃った時にその神威を背景にして作成される強力な劍である。干支の寅はすなわち動物の虎をも示すものであり、武威に関わるものとして捉えられていたことが知られる。寅の干支が揃うことによって、動物の虎が本来持っていた威力が増幅すると考えられたのであろうと推察できる。

さて、先述のように、虎は山の原理を表すということから知られるように、虎は山神とも関わりが深い存在として認識される。たとえば朝鮮に伝わる《山神図》²⁰《柳宗悦の世界》²¹所載）は、男性に虎が巻き付いており、あたかも虎を羽織っているような形で描かれる。解説文には、「道士風に描かれた人物に、一頭の虎が巻きついている不思議な絵だが、虎は朝鮮では山神の乗物とされていることを考えると、人物は道士ではなく山神と見るべきだろう」とある。また、「山神を祀る祠堂に置かれていたのであろう」とする。この《山神図》は、浮世絵の蒐集家であった丹波恒夫が一九〇五年「北朝鮮山中ニテ入手」したもので、一九五九年に日本民藝館に寄贈されたものであるという。こうした朝鮮民画の《山神図》は、高僧と虎の図に類似しており、穏やかさや神聖さを湛えている。依田千百子氏²²によると、朝鮮の画に見られる騎虎した老人の山神像は、「靈獣が人格化する過程で、両者が複合共存している状態であるとみなしてよい」とする。人と虎とが複合共存し、一体化し、交替可能なものとして表出してくることがあるのは留意すべき点である。

韓国の昔話には、金剛山の山神の使いである白虎が僧の姿に身をやつしているというのがみられる。虎が僧に姿を変えるというモチーフが韓国の昔話でよく登場するのは、「虎そのものが山神であるという信仰や、山中にこもって修行する僧が、神仙と同じような力を身につけるといふ考えと通じるものがある」と推察されている²³。

四 英雄や、孝心を持つ者を援助する虎

虎が、産まれたばかりの人間の子を育てた、という話もある。『春秋左氏伝』²⁴宣公四年には、捨てられていた楚の国の子文に、虎が乳を与えていたことから、その子は尋常ならざる素質を持つていると見做されたということが記される。

さらに『三国遺事』²⁵（卷二紀異二）には、後百済を興すことになる甄萱に、虎が乳を飲ませていたという話が載る。甄萱の父が野で耕しており、母は食事を運ぶために甄萱を林の下に置いておいたところ、虎がやってきて乳を与えていたという。甄萱は成長するにつれて、雄々しくなり、志気盛んとなって活躍したと記される。『韓国文化シンボル事典』²⁶では、乳を与えていた虎の行為には、「英雄の保護者、養育者、建国の援助者」の要素が読み取れるとする。こうした伝承からも、虎が乳を与えるという行為を通して、保護や養育を行う存在であると受容されていたことが裏づけられる。

先に挙げた『韓国文化シンボル事典』の、「虎」の項（李符永）における宗教との関わりでは、「儒教・報恩」として、「虎は、親孝行な人間の行いに感動して人間を助けたり、人間から助けられればその恩を返す動物とされている」とあり、「虎は孝と恩を知る動物とされ、儒教的価値観を示す代表的な動物とされた」とある。また、「仏教・主宰者」という見出しでは、「朝鮮の各寺院には山神信仰と習合した山神閣が祀られているが、その山神閣では虎が山神の使者もしくは山神そのものとして祀られている」とあり、山神閣に掲げら

れた虎は、「山神を補佐し、人間の吉凶禍福を主宰する思慮深い姿をしている」と説明される。

韓国の昔話において、虎の報恩（恩返し）にまつわるものは、「①主人公の出世を助ける、②主人公の祖先のために、よい墓地の場所を教える、③主人公の命を助ける等、いくつかの違った展開」があるとされ、虎が様々な贈り物を持ってきて、貧しい主人公を助けるというエピソードが加えられるものもある。それらが親孝行の話と関連して伝えられることは、注目される。

五 人間と結ばれる虎―異類婚姻譚

『神仙伝』には神仙が虎に変わる話があり、『搜神記』のように虎が人間に化けたり、人間が虎に変わったりする話もある。興味深いのは、動物の虎が女性に変わって人間の男と通じたという「虎女房型」の伝承である。たとえば、『三国遺事』の「金現感虎」や、『新羅殊異伝 散逸した朝鮮説話集』における虎願寺をめぐる縁起説話が挙げられる。金現という男と、虎が変わった女が結ばれることになるのだが、虎は男が王から褒美をもらえるようにと城内で暴れたのち、女に変わって死ぬ。自身の命を犠牲にしてまで、金現の出世を願った虎（女）の供養のために、金現は虎願という名の寺を建てたという。いわゆる人と虎との異類婚姻譚であり、想いを寄せる男の成功を願った虎（女）の自己犠牲の物語でもある。こうした伝承は、虎と人が交替可能なものであることを印象づける。

多少趣は異なるが、『中国昔話集1』にも虎女房型の話が掲載されている。この話では、女に変身した虎が、男と結婚して子供を儲けることになる。しかし男によって隠されていた虎の皮を見つけた女（虎）は、また元の虎の姿に戻り、ついには山へと去っていったという話である。虎の皮が、変身するための手段として用いられている。

また、虎と結婚するというモチーフは、『高麗史』（世系）の、高麗の太祖王建の祖とされる虎景（聖骨將軍）の話にもみられる。これは、先述の山神としての虎の性格にも深く関わってくる話である。以下に概要を示す。

虎景が、九人の仲間と平那山で鷹狩をした際に、洞窟で一晩を明かすことになった。すると、そこへ虎が現れたので、「各自の冠を虎に向かって投げて、虎が掴んだ冠の所有者が犠牲となる」と決めた。皆が冠を投げると、虎は虎景の冠を掴んだ。そこで、虎景は虎と闘うつもりで洞窟の外に出たのだが、虎の姿は見ええず、一方で洞窟が崩落したことにより、虎景以外の者達は亡くなってしまった。平那郡に帰った虎景は九人の死を報告し、彼らを葬った。そして山神を祀ったところ、山神が現れて「自分は寡婦でこの山の主である。ともに夫婦となって神政を行うため、この山の大王になってほしい」と述べた。虎景は山神とともに姿を消し、人々は彼を大王として祀ったという。

依田千百子氏は「山神は一般に彼の支配下にある虎、熊、鹿、狐などの動物の形態をとってあらわれるが、なかでも虎がもっとも多い」と述べ、「朝鮮では動物的形態の山神の多くは女神と考えられており、この山の女神と狩人の婚姻譚が数多く語られている」と指摘する。さらに、山の女神の好意を得た狩人またはその子孫が「王朝の創立者や英傑になったり、あるいは立身出世したり富裕になる」といったテーマが語られると言及する。

また朝鮮に伝わる「崔將軍と虎女³¹」という民話は、次のようなものである。新羅の慶州の崔將軍と結婚話の持ち上がった女性たちが、金鰲山^{クムオサン}の虎の嫉妬によって次々とさらわれた。崔將軍が山に出かけると、その虎が女性の姿で現れ、一晚自分と一緒に過ごしてくれるのなら將軍の手にかかって殺されましよう³²と申し出た。翌日、崔將軍はその虎を仕留めて名声を得た、という。

このように、英雄を援助する虎の役割が、人間の女性に変わることによって達成されるという形態を持つ場合があると知られる。

結びに

このように、虎は重要な人物を見出したり、夫婦となった相手やそれに連なる人々が恩恵に浴したりする、という話型とともに語られる存在であることが知られる。以上のことから、朝鮮半島や中国といった大陸地域で伝えられてきた、虎との婚姻というモチーフが、『曾我物語』で「虎」という名の女性が登場する遠因となった可能性もあるだろう。

本節で取り上げた大体の話において、虎の神性が重要視されているのは、やはり虎の凶暴性への恐れが底流にあると思われる。上田信氏^{ノベ}によれば志怪小説『異苑』(六朝時代の宋の時代に成立)で虎に食い殺された人の霊は、虎が人を襲う際の手引きをする「佞鬼」「虎佞」となると考えられており、唐代伝奇小説である『広異記』にも「虎佞」にまつわる話が見られることを指摘する。そうした事例から、上田氏は、虎が人を襲う理由を人は考え、「単なる野生動物としてではなく、霊の世界の生き物として畏れて」おり、人の世界に精通した者が虎を手引きしなければ、神出鬼没の活動を見せるはずがない、ということ。「虎佞」を想像し、人を襲うのは天が下した運命の実行者として虎を位置づけていたことによる、と推察する。

虎が棲息し、虎による実害のあった大陸地域においては、現実的な問題として虎への恐怖感が、大陸において虎表象が形成されていく背景に存在していたと思われる。

注

- 1 関啓子『アムールトラに魅せられて極東の自然・環境・人間』ユーラシア研究所・ブツレット編集委員会 東洋書店 二〇〇九年一〇月。
- 2 「濮陽三躡と中国古代美術における人獣モチーフ」桐本東太訳 『ドルメン(二二)』一九九〇年二月(初出『文物』一九八八年)。
- 3 「本草書にみえる虎」『人文学論集』第一四集 大阪府立大学人文学会 一九九六年。また大形徹『不老不死 仙人の誕生と神仙術』(講談社 一九九二年七月)も参照。
- 4 「四神考―前漢、後漢期の資料を中心として」『人文学論集』第一五集 一九九七年。
- 5 『高句麗壁画古墳』平山郁夫総監修 早乙女雅博監修 共同通信社 二〇〇五年九月。
- 6 「私が見た高句麗古墳壁画」『高句麗壁画古墳』所収 平山郁夫総監修 早乙女雅博監修 共同通信社 二〇〇五年九月。

- 7 『シンポジウム日本の神話5 日本神話の原形』上田正昭・大林太良・松前健・森浩一・吉田敦彦(司会) 伊藤清司 學生社 一九七五年四月。

- 8 『キトラ古墳とその時代——続・朝鮮からみた古代日本——』 未来社 二〇〇一年四月。
- 9 大形氏前掲論文(4)。
- 10 『搜神記』 干宝 竹田晃訳 平凡社 一九八二年九月(初出一九六四年一月)。
- 11 『酉陽雜俎』 20巻續集 10巻〔2〕 段成式撰〔他〕 井上忠兵衛等刊 元禄一〇年。
- 12 『山海経』 中国古代の神話世界』 高馬三良訳 平凡社 一九九四年七月(一九九四年一月初版第一刷)。
- 13 『列仙伝・神仙伝』 劉向・葛洪 澤田瑞穂訳 平凡社 一九九四年五月(一九九三年九月初版第一刷)。
- 14 『西域の虎——平安朝比較文学論集——』 吉川弘文館 一九八〇年四月(一九七四年四月第一刷)。また「敦煌画虎をつれた行脚僧をめぐる考察」『美術研究』第二三八号 一九六五年一月)も参照。
- 15 『中国動物譚』 弘文堂 一九七八年九月。
- 16 「蛇と龍——土着の思想と舶来の造形」『アジアの龍蛇 造形と象徴』アジア民造研叢書3 アジア民族造形文化研究所編 雄山閣 一九九二年一月。
- 17 「朝鮮神話に見る女神の原像」『九州大学学術情報リポジトリ』 二〇一六年。
- 18 大林氏前掲書。また大林太良『東アジアの王権神話——日本・朝鮮・琉球——』(弘文堂 一九八四年一月)の第二章「朝鮮の檀君神話とツングースの熊祖神話」も参照。
- 19 三寅剣と虎御前の名前との関連性については、既に会田実氏による指摘がある。三寅剣については、以下の論稿を参照。水野正好『三寅剣』剣名攷』『南佐久郡誌 考古編』長野県南佐久郡誌編纂委員会編 一九九八年三月)所収。西山要一「三寅剣の象嵌技法とX線透過写真・エミシオグラフィによる研究」『文化財学報』第一三集 奈良大学文学部文化財学科 一九九五年三月)。
- 20 別冊太陽 平凡社 二〇〇六年二月。
- 21 『朝鮮神話伝承の研究』 瑠璃書房 一九九一年九月。
- 22 『韓国昔話集成2』 崔仁鶴・嚴鎔姫編著 田畑博子・李権熙訳 崔仁鶴・飯倉照平・樋口淳解説 悠書館 二〇一三年二月。
- 23 『春秋左氏伝』(二)新釈漢文大系第三一巻 鎌田正 明治書院 一九八一年五月(一九七四年九月初版)。なお白川静氏は、この子文の話は、養い親である虎をトイテムとする観念の反映であろうとする『中国の神話』中央公論新社 二〇〇九年一〇月(一九八〇年二月初版)。
- 24 林英樹訳 三一書房 上巻(一九七五年二月)、下巻(一九七六年二月)。
- 25 伊藤亜人監訳 川上新二編訳 平凡社 二〇〇六年一月。
- 26 前掲書(2)。
- 27 小峯和明・増尾伸一郎編訳 平凡社 二〇一一年六月。
- 28 馬場英子・瀬田充子・千野明日香編訳 平凡社 二〇〇七年四月。なお、虎の遺物である虎の皮は美麗なものとして中国でも珍重されていた。『易経』の「革」には「大人虎変」(大人は改革を行い、古い文物・制度を一新させ、抜け変わった虎の毛の文様のように

に輝かせる」とある(『増訂 易経』三浦國雄 東洋書院 二〇〇八年六月)。中国古典文学大系の注では、「大人が虎のように壮麗に変わるさまである」と訳され、「虎」は「秋になると色彩が美しくなり、威厳を加える。皮革にかけて虎の毛色に譬えをとった」とある(『書経・易経(抄)』赤塚忠訳 平凡社 一九七二年六月)。

29 亞細亞文化社 一九七二年九月。

30 依田氏前掲書(21)。

31 『朝鮮の民話』民俗民芸双書七 孫晋泰 岩崎美術社 一九八六年五月(一九六六年七月初出)。

32 『トラが語る中国史 エコロジカル・ヒストリーの可能性』山川出版社 二〇〇二年七月。

第二節 日本における虎受容の様相

はじめに

実物の生きた虎を目の当たりにする機会がなかった日本人々が、虎というものに接するきっかけは、大陸から流入してきた、虎についての伝承や画像、そして虎にまつわる遺物などであったろう。濱田陽氏は、「虎がいなかったゆえに、日本人は、外交や交易を通じて虎信仰をつくりあげ、子供や大切な人を守り、病気を治し、わが身を守護し、幸福をもたらしてくれる存在として、虎の靈力に憧れ、想いを賭けてきた。そして、この信仰が、朝鮮半島、中国、インドなどの文化との関わりの中でこそ生まれ、日本に根づいてきたことは疑いのない事実なのである」と述べる。濱田氏が指摘するように、身近に存在しない虎が、日本における人々に、憧憬や畏怖の思いを抱かせたことは想像に難くない。

したがって、日本における虎の像を理解しようとする際には、朝鮮半島や中国といった大陸における虎表象と全く同じものであるとはいえない、という点に留意する必要がある。渡来系の人々がもたらしたものと、虎の実像を知らない人々による想像力やエキゾチシズムが、虎という存在に対して働いていた可能性もあるだろう。渡来系の人々にはなじみのある「虎」でも、そうではない人々にとつては、「異国の動物」といった認識があったように、虎は異国を想起させる契機となる存在であるとして受容されていた。

関啓子氏は、野生動物であるトラの保護と地球規模の環境問題の解決のために、人間とトラとの関わり方に着目し、「トラ文化」について考察する。関氏は、「日本においてトラは、強く、美しく、神聖な動物」であり、「人はトラを、神、仙人、僧と交信する神聖な動物ととらえながらも、何か親しみを感ずる存在とみなしてきた」ことを指摘する。

それでは、日本における虎受容の様相について、具体的な事例を挙げながら確認していきたい。

一 トラという名称

虎の名称については、諸説あるため、定めがたい。近世において荻生徂徠は『南留別志』

で「虎をとら」といふ。羊をひつじといふ。此国になき物なれば、和名あるべきやうなし。とらは朝鮮語なりといふ。さもあるべし。ひつじも、異国の詞なるにや(後略)」としている。その真偽のほどは不明ながら、虎が異国の印象を強く持つ動物であったと知られる。

岡田希雄氏も、虎の語源は朝鮮語だと考察する。岡田氏は、古代朝鮮語の「霊」(tar, tor)がトラに通ずるとし、虎の害に悩まされていた古代朝鮮人が、虎を畏怖するあまりにそれを霊物視する思想を持ち、その思想が日本にも伝えられたと推察する。三國時代に朝鮮半島の東海岸地方にいた「濊」という種族が、『魏志』東夷傳に「祭^レ虎以為^レ神」とあるように、虎を神として祀っていた事実や、滿洲北部のツングース族で虎が神とされていることなどにより、「虎を霊物視して居た古代朝鮮人が、虎を『霊』の語で呼んで居て、其れが我が邦に傳はつたのではあるまいか」と想定する。

また松本信広氏は、中国華南の広西から広東にかけては、虎を ku tai¹ah と呼んでいることなどから、ku は一種の冠詞で、tai¹ah は虎を指す tai という語根と、a という語根との合成であるとする。そのうえで、こうした類の語が、日本語のトラと遠い関係を有しているのではないか、と言及している。

先述のように、トラの語源については諸説あるため、一つに絞ることは困難である。そのなかで、東アジア文化における言葉の類縁性に着目された、岡田氏や松本氏の論は、日本に虎が棲息していなかったことを考慮に入れると、注目すべき説であると考える。

「寅」に「虎」が配せられた理由については、前尾繁三郎氏による考察がある。前尾氏によれば、「寅」は矢の象形に両手を表す臼の字を添えた字であることから、「矢が発せられて飛び出すように、万物が生成を始めるのが、虎が勢いよく走り出すのにも似ているし、いかにも陽気な動物であることから、寅に虎が当てはめられた」という。さらに前尾氏は、「矢と虎との関係についてはむしろ、英語のタイガー(tiger)の語源であるラテン語やギリシア語のチグリス(tigris)の語がよくあらわしている。チグリスの語は古代ペルシア語すなわちゾロアスター教の言葉であるゼンダ語の矢の意から疾走を意味し、速さの故に虎が矢にたとえられて用いられた言葉である。チグリス・ユーフラテスの両河川のチグリスは矢のように速いという速さから名づけられたものであり、サンスクリットの鋭い・急ぐなどを意味するチグマ(tigma)と関連する言葉である」と指摘する。「速さ」や「急ぐ」ことといった動的なイメージと、虎の性質とが密接に結びついていたことに、ここでは留意しておきたい。

虎という字のつく地名は多数あり、それらの中には、動物の虎の形状に由来すると思われるものも少なくない。『新日本地名索引』を参照すると、虎(広島県福山市)、虎岩(埼玉県東秩父村)、虎斑滝(福井県永平寺町)などが、その一部として挙げられる。また『地名用語語源辞典』によると、「虎、寅、都羅、登良、東浪」という地名の語源として考えられるのは、動物の虎の形状から名づけられたもののほか、動詞トル(取)の連用形トリ、あるいはトラク(蕩。散。「バラバラになる」)の語源トラなどに関係する崩壊地形、浸食地形、また東北東の方角の寅、四神のうち西を示す白虎などから名づけられている可能性があるという。

なお、「虎」の名を含んでいる、茨城県ひたちなか市の前方後円墳である虎塚古墳は、

幾何学的な模様の壁画を持つことで知られる。近辺には、曾我兄弟に因んだ「十五郎穴」と呼ばれる横穴墓墳がある。虎塚古墳は、「隣接してつくられた十五郎穴横穴墓群とセットで考えられて」おり、江戸時代末の水戸藩の小宮山風軒が文化四年（一八〇七）頃にまとめた『水府志料』の那珂郡一で、「中根村・十郎岩屋」として「昔曾我五郎、十郎火の雨を避てかくれし所なりと申傳ふ。其上の山にとらカ塚といふ有り」と載せているが、実際は「上古穴居の跡」か、「古墳の類」であろう、ということが指摘されている。「虎塚」の名称がいつ頃から言われたものか詳細は分らないが、もともと動物の「虎」にまつわる名称や伝承が先にあつて、「十郎、五郎」の伝説がそれに付随した可能性も考えられる。

二 中国や朝鮮半島からの影響

日本において虎の図柄が見られる古い例としては、高松塚古墳やキトラ古墳の壁画が挙げられよう。七世紀末から八世紀末の高松塚壁画やキトラ壁画には、四神図が描かれており、高句麗の滅亡を受けた人々が日本へ渡来してきたことが関係すると推察されている。青龍と白虎の図像が対応関係にあることは、既に指摘されているところであり、たとえば、奈良県にある高松塚古墳でも青龍と白虎の顔面、胴部や四肢の形の描き方には共通性がみられる。青龍と白虎に共通するパーツを組み合わせて、一つの図像を作成したと考えられている。キトラ古墳の青龍と白虎もまた、同様の形象をもつ。ただ、高松塚とキトラの四神像における注目すべき相違点は、白虎の向きであるという。高松塚では青龍と白虎はともに頭を南に向けるが、キトラでは青龍は南を向いていたのに対して、白虎は北を向いており、四神が循環するような構図で描かれていることになるという。さらに、キトラでは十二支像も発見されている。東壁の北端の一体には、干支の「寅」を表した、虎の頭を持つ獸頭人身像が描かれている。これは、平安期の『覚禅抄』に載るような十二神将にも繋がるものとして、着目されている。

高句麗・三燕・北朝・隋唐壁画の比較研究を行った東潮氏は、キトラ・高松塚古墳の壁画の基層には高句麗・百済の影響があり、それに唐による影響という二重構造となつていることを指摘する。東氏によれば、キトラ・高松塚古墳の築造時期は、百済・高句麗の滅亡後の七世紀末から八世紀初めだとし、「キトラ・高松塚古墳壁画には、日本と百済・新羅・高句麗・唐という東アジア世界におけるさまざまな国際関係が表現されている」という。また、九州の竹原古墳の壁画を、朝鮮半島の高句麗及び百済の四神図や日像図などと比較検討した基峰修氏は、古代中国を起源とした四神は、朝鮮半島を経由して六世紀後半には九州地方に伝わっていたことを指摘する。

このような、古墳壁画についての先行研究から、大陸文化、特に四神や十二支の思想が、日本においても存在したと知られる。

古墳以外のものでは、七世紀末のものとされる薬師寺金堂の薬師三尊像の台座に施された、四神の彫刻が挙げられる。また、正倉院宝物の十二支八卦背円鏡にも、四神の図像がみられる。文献資料からは、『続日本紀』大宝元年（七〇一）正月の記事が挙げられる。そこには、大極殿における朝賀の儀の際に正門の左に日像、青龍、朱雀の幡、そして右に月像、玄武、白虎の幡を立てたことが記される。このように、中国や朝鮮半島における四神

に關しての思想が、舶来品の流入とともに、日本においても取り入れられていったことが、確認できる。

以上のように、白虎が四神の一つとして考えられていたことに關連して、おそらく一般的な虎という動物自体にも、神であるとの考え方が反映されていたことは推察される。たとえば、そうした思想は、『万葉集』卷一六の、「韓国（かうくに）の 虎（とら）といふ神を 生け捕りに」（三八八五）、という表現にも表れているとは言えないだろうか。また、『万葉集』卷一六の境部王による、「虎に乗り古屋（ふるや）を越えて青淵（あをぶち）に蛟竜（みづち）捕り来む劍太刀（つるぎたち）もが」（三八三三）の歌には、「蛟竜」という語がみられる。大久間喜一郎（おおくまきいちろう）氏が、「虎という語との關連の上からみれば、これこそ中国の竜に類したものを空想しているのであろう」と指摘するように、虎が龍と一對の存在として崇敬されるものであるという認識もまた、大陸から日本に流入していたのではないだろうか。

三 虎の遺物が持つ力

虎の遺物やその表象については、保立道久（たし）氏による研究が詳しい。日本に流入していた虎の遺物としては、虎の頭や皮の存在が、以下に述べるように確認される。

保立氏は、虎皮の日本への流入と虎皮の意匠を分析することで、平安時代の東アジア情勢における、日本と日本海の対岸地域の間での交易活動の様相について考察している。保立氏は、日本に入ってきた虎皮はシベリア虎のもので、その生息地は朝鮮の北部からシベリアにかけてであることから、「虎皮は『特産地』が明瞭に特定できる物品として、史料の少ない中世前期の対外關係に対して一つの研究の糸口を開くのではないかとする。そうした問題意識をもとに、日本において虎皮がどのように利用されたかに着目した論が展開されている。一例を挙げると、『北野天神縁起絵巻』（承久本 卷六）において、病の床に臥す藤原時平の両耳から怨靈に崇（た）られていることを示す二匹の「青龍（せいりゆう）」が「蛇」が出てくることなどを根拠に、彼が身につけている虎の皮は魔除けのお守りとしての意味を持つとする。このように、虎皮は「着用者に特別な呪物的な感情（フエテイヤク）」を持たせるものであり、そもそも中国においては、虎の骨・肉・爪などが薬用として効果を持つと考えられていることに保立氏は言及する。さらに、中宮彰子の生んだ皇子のために行われた御湯殿の儀式において、虎の頭が用いられたとする『紫式部日記』の記事や、中国においてみられる、虎の頭を湯に漬けた産湯につかわせて嬰兒の邪氣を払う風習などの例を挙げている。

こうした場面で虎の頭を利用することに関して、山本利達（りたつ）氏は、「虎の頭とは、虎の頭の骨で、邪氣を払うものとして用いられたのではないかと」とし、『玉藻』や後深草朝の成立とみられる『御産日記』といった文献から、「鎌倉時代頃には、薬効を期待して湯に入れられることになった」ことが知られると述べている。吉野裕子（ゆこ）氏は、より呪術的な側面に着目し、「魔除けもさることながら、その真の狙いは『寅』に内在する『動き』にある」とし、『寅』に潜む宇宙的生々発展を意味する『蟻（あ）き』の呪力への期待以外の何ものでもない」とする。

生まれたばかりの赤子が健やかに成長するように、との祈りが込められる出産後の儀式において、虎の頭が用いられていることは、辟邪の意味合いとともに、養育面において効

力のある虎に対する期待の表れでもあった、と考えられる。出産と養育に関与する虎の性質については、後述する。

また、虎の遺物である虎の皮については先にも触れたが、平安中期の様子が知られる『新猿楽記』には、交易の品として挙げられており、日本にも流入していたことが知られる。

河添房江氏¹⁾によれば、平安朝における渤海国との交易を通して多量の毛皮がもたらされたといい、「毛皮は防寒用にとどまらず、一種のステイタス・シンボル、富と高貴と権威の表象としてもはやされた」と言及する。

保立氏は、虎皮は武器の材料としても使われ、「中国文化伝来のエキゾチックできわめて強力な呪物性を有する財物」であったから、武士にとつて剛勇と不敗を表現する護身の呪具であるとも考えられたと指摘している。また、保立氏も着目するように、平家重代の「唐皮の鎧」は、虎の皮が備えるエキゾチシズムの魅力もさることながら、やはり鎧という特性を考えると、虎にまつわる物を身につけることによって、その武威や呪力を借りて厄を除け、身を守る効果が期待されたと思われる。興味深いことに、この唐皮の鎧は、龍の頭の意匠を凝らされた兜とともに用いられた、とされている¹⁾。

中世における虎皮の消費については、楠瀬慶太氏²⁾の研究がある。虎皮の使用は鎌倉期に入って拡大し、幕府や朝廷によって使用が統制されるほど、虎皮の恒常的な流入や消費の拡大があったという。中世前期には、虎皮の消費は階層を越えて広く拡大し、日本社会のなかで嗜好性を増幅させていったと指摘している。こうした、虎の皮が強く求められたという時代背景も、押さえておく必要がある。

『古来風躰抄』には、行基菩薩が、死に際して弟子たちに戒めたという言葉が記される。そこでは、「口の虎は身を破る。舌の剣は命を断つ。口をして鼻の如くにすれば、後誤つ事なし。虎は死にて皮を残す。人は死にて名を留む」とある。同様の話は『十訓抄』四にもあり、行基菩薩が「虎は死して皮を残す、人は死して名を残す」と戒めたことを記し、『朝野僉載』に「人死留^レ名、虎死留^レ皮」とあるのを紹介している。中世において、虎は、「口の虎」という表現にみられるように、危険極まりないものであるという印象を効果的に与える存在であったことが知られる。また、人の「名」との対比として挙げられる虎の「皮」は、後世に残って珍重されるものであると意識されていたと分かる。

四 虎退治が意味するもの

虎狩りの様子を表した図像として挙げられるのが、正倉院宝物の「木画紫檀琵琶（狩獵宴楽図捍撥）」である。馬に乗りながら、弓や槍のようなものを用いて、虎に狙いを定める人物らが描かれている。これは、舶来の作品ということになるので、日本において制作されたものではないが、異国的な雰囲気³⁾を伝えていて貴重である。

虎退治の話は、一般的には武勇の象徴であると考えられる。しかし、それが家族を食われた虎に対する報復である場合には、敵討譚としての意味合いをも備えてくる。

『日本書紀』欽明天皇六年一月には、百済に遣わされていた膳臣巴提便が、愛する子を食われた報復として虎を殺して、その皮を剥ぎ取ったとある。また『宇治拾遺物語』には、壱岐守宗行の家来が人食い虎を見事に射倒したという、優れた武勇を称える話（一五

五話〔巻第一二―一九〕がある。それに続いて、子を虎に食われた遣唐使が、虎を退治して子の亡骸を取り返してきた、との話が掲載されている。

保立氏の指摘によれば、平安時代末期において、朝鮮の虎を狩ることが日本的武勇の象徴として語られきてことは確実で、古代以来の虎退治譚は、排外的・国粹的な武士のナシヨナリズムのイデオロギーとして再生し、中世を通じて養われてきたという。また、山口眞琴氏は、『宇治拾遺物語』にある虎に関係する説話などから、新羅を中心とした朝鮮と唐・宋などの中国とを一体的に繋ごうとする中世日本の対外意識や、それを具体化する説話戦略があることについて考察された。山口氏によると、『宇治拾遺物語』にある虎関係説話は、最終的に日本の「兵の道」を誇示するという主題的展開を見せており、そうした虎退治における「日本的武勇」の象徴性は、豊臣秀吉による朝鮮侵略時の〈虎狩〉へと繋がっているものであるという。

こうした先行研究から、猛々しい虎を捕らえるといった虎退治譚が、単に武勇の象徴であるといった側面を示しているだけでなく、当時の東アジアの国際情勢とも関わり合いながら、育まれてきたということが確認できる。

五 武威や危険性の比喩としての虎―『吾妻鏡』を手掛かりに

「虎」という語は、危険な存在であるとともに、権力や影響力などといった「力」を象徴するものとして使用されることがある。ここでは、『吾妻鏡』における虎御前以外の記事で、「虎」という語がどのような意味で使用され、どのような熟語を形成しているのか、主に比喩としての虎の表現に着目してみたい。

治承四年（一一八〇）九月九日条では、石橋山の合戦に敗れた頼朝に従う旨を、千葉常胤の子息である胤正と胤頼が表明する際に、武衛（頼朝）が「虎牙跡」を興すにあたってなぜそのお召しに応じないことがあるのかとある。「虎牙」は、將軍や武門を示すものとして用いられている。また、養和元年（一一八一）閏二月二三日条には、小山氏と足利氏は同族であるけれども「一國之両虎」であるので武威を争っていると記される。

その他、元暦元年（一一八四）十一月二三日に載せる、園城寺衆徒による頼朝への牒状のうちにも、「虎」の語がみえる。以仁王らが平家からの危険を逃れて園城寺に来たことに言及する際に、「虎口之難」を逃れて、という表現が使用される（正治元年「一一九九」一月二七日など他の箇所にも同様の表現がある）。そして源頼義が安倍貞任を討伐したことに触れる部分では、園城寺に参詣して新羅明神に祈願して夷狄を降伏させて「武威」（武威）を関東に轟かせた、とある。

文治元年（一一八五）五月二四日の、義経による、いわゆる腰越状においても、「虎口」の讒言によって頼朝の勘気を蒙ったとある。建久六年（一一九五）三月四日条には、小鹿島公業の立派さを表現する際に、「龍虎之勢」が眼を遮るほどだと記されている。建保元年（一二一三）四月二日条では、北条義時と和田義盛の力関係を虎と鼠のようだと喩える。延応元年（一二三九）八月一〇日条では、「虎夫在左」と、勇猛な武士を虎夫と表現している。

また、弘長三年（一二六三）二月一〇日条では、千首和歌の合点の数で第一座となった

辨入道の懸物が、虎皮の上に置かれる。次点である第二座となった者の懸物は、熊皮の上に置かれていることを考慮に入れると、上位性を示す目的で、「虎」が用いられていることは明確である。

このように『吾妻鏡』において、「虎」に関する語や遺物は、威力や危険性、さらには序列における上位性を示すものとして受容されていることが知られる。

六 宗教者と虎

さて、中国や朝鮮における虎表象でも確認したように、日本においても虎は、高僧や神仙のような、宗教的な存在と関連する動物として登場することがある。

たとえば、『日本霊異記』上第二八をはじめとしてみられる²⁴、役行者が登場する話を取り上げたい。奈良時代の元興寺の僧である道照という人物が、新羅の五百の虎に招かれて法華経を講じていた。その時に、虎とともに聴講していた、修験道の祖とされる役行者が日本の言葉で道照に質問をした、というやりとりを含む話である。『日本霊異記』では、道照が「五百の虎」に招請されて新羅に至って法華経を説いたところ、「虎衆の中に人有りて倭語を以ちて問を挙ぐ」と、「虎」のなかに混じっていた「人」が尋ねたとある。この部分は、『三宝絵』や、『私聚百因縁集』所載話でも同様である。『今昔物語集』卷一一ノ第四では、五百の「虎」ではなく、「道士」となっている。

また、『扶桑略記』卷五では「五百賢聖」の招請を受けた道照が法華経を講じる、という²⁵ことで、それを聴くために、「神仙毎月集會」したとあり、役行者はそのなかで「聖人」として登場している。これらの話から、虎は、道士や賢聖と互換的な関係性があったものか、混同されているような場合が見受けられる。それと同時に、虎と、道教や神仙とが密接に関わり合っていたのではないかとも想定される。『元亨釋書』に至っては、「一虎人語曰」と、虎に化した役行者が人語を話し、驚く道照に「本國神曲詔。是以我遁去化²⁶異類一耳」と話している。人間が虎に化して人語をあやつるとするのは、中島敦の『山月記』の素材となった中国唐代の「人虎伝」にも通ずる面があつて、興味深い²⁵。

この逸話を描いた作品に、『神於寺縁起絵巻断簡』(紙本着色 一幅 南北朝時代 東京・出光美術館)がある。それには、熱心に法華経について聴く虎の姿が描かれる。凶暴であるはずの虎もおとなしくさせるような、高僧と経の力を示すために、虎が熱心に聞く様子を表現するのは効果的であったと考えられる。それゆえ、ここでの虎は、経を理解する存在として描かれ、穏やかな印象を与えるものとなっている〔図版3〕。

また、この道照の話のように、僧が法華経を読誦するのをじっと聴き入る虎の様子も、『今昔物語集』震旦(中国)の話から知られる。卷七ノ一七には、弘明の法華経読誦の様子を、虎は堂内で臥せたまま、全く動かさずしばらく聞いていたと記される。卷一〇ノ二七には、「心正直ニシテ、父母ニ孝スル心尤モ深シ。亦、兄弟ヲ敬フ心有リ」とされる韋仲珪の話が載る。父が亡くなったので、墓の傍に庵を作つて、昼は墓を築き、夜は法華経を読誦していたところ、虎が庵の前に来て蹲踞して聴いていたとある。しばらく虎がいたので、なぜここに来たのかと問うたところ、虎は立ち去り、翌朝墓を見ると、蓮花が七二茎生えていたのだという。この韋仲珪の話は、法華経の功德と孝行の心が虎をも動かすとい

った主題となっている。

この韋仲珪の話と共通する要素を持つものとして、孝養の心の深い者に対して、虎が慈悲の心を起こして襲うことはなかった、という巻九ノ五の楊威の話もある。また、巻九ノ八でも、「幼少ノ時ヨリ孝養ノ心深シテ、父母ニ奉仕スル事無限シ」という欧尚が、追われて逃れてきた虎を匿い、助けたという話である。虎は恩を感じて常に欧尚のもとに、死んだ鹿を持ってきたため、欧尚は富貴の身となったという。このように、親孝行な人間に理解を示したり恩を返したりする行為を行うといった、援助・守護する虎の表象が見てとれる。

このように、虎が傍らにいたりといった状況が図像化されているものとして、『華嚴宗祖師繪伝』の元暁絵が挙げられる。元暁の周りには、三頭の虎がおとなしく控えているように描かれている。山折哲雄氏は、元暁をとり巻く三匹の虎が描かれたこの図について、「人を食う猛々しい餓虎に代って、人に親和し見守る虎が忽然とあらわれてきた」とし、「人虎一体の図といってもよい」、「人が野獣に食われるテーマが完全に消え失せている」と述べる。おそらくこうした状況は、虎狼も近寄れぬほどの元暁の尊さを表したものであるであろう。同時に、虎が、傑出した人物を見出す役目を担っていることをも示している、と解釈できる。すなわち、あえて虎を従える姿を描き出すことを通して、「虎狼」も近寄れぬほどの、その人物の傑出した性質や、高邁さを打ち出す効果を狙ったものと思われる。

たとえば時代は下るが、豊干と虎が一緒に描かれる図にもまた同様のことが指摘できよう。狩野探幽の《豊干に虎・雲龍図》(寛文二年〔一六六二〕絹本墨画 掛幅〔三幅対〕各104.5×54.5cm)は、河野元昭氏の解説によると「豊干は中国唐時代の奇行で有名な禪僧」で、「豊干と虎と寒山・拾得は仲が良かったので、一緒に描かれることが多く、四睡図あるいは二起二睡図などの画題として定着した」という。虎と仲良くすることのできる人間が登場しているのは、意外性をもたらすのに効果的である。親和的な虎の姿が、共に在る人間の特殊性を炙り出す装置として機能している。

このように、高僧や孝子などの人物に、虎が寄り添うといった絵画の構図や説話には、猛獣の虎を武力によって強制的に従わせたというのではなく、自然に虎を感化させたという印象を与える効果がある。虎が傍らに存在することは、その人物から滲み出る徳の高さや孝心が、際立つような仕掛けとなっていることが注意される。

七 自己犠牲と結びつく虎

一方で、人が自ら虎に身を与えるという、「捨身飼虎」説話もよく知られている。これは、『金光明最勝王経』巻六に記載される釈迦の本生譚(前世の話)で、王子が飢えた虎のために自ら餌食となる話である。

この捨身飼虎が主題とする自己犠牲のイメージが背景にあるのか、中世の韻文では恋のために危険を顧みずに身を捨てる、という思いを表現する比喻として用いられる場合がある。また、「からくに」や「もろこし」という表現とともに用いられることで、遙かな地、というイメージを呼び起こすものとなっている。虎が、遙かさと結びつくのは、日本固有の観念であると言える。

鎌倉時代初期に成立した『六百番歌合』恋八の二二番にも、「唐国からくにの虎臥ふす野辺べに入る

よりもまどふ恋路の末ぞあやうき 有家朝臣(一〇六三 左勝)とある。また同じく恋八の二三番には、「身を捨てて思へといはば唐国(くわんこく)の虎臥す谷(や)に世をもつくさん 顕昭(一〇六五 左持)、「もろこしの虎臥す島もへだつらん思はぬ中のうときけしきは 寂蓮(一〇六六 右)とあり、これらに対して、「判云、両方の『虎』、左は『虎臥す谷』といひ、右は『虎臥す島』といへり。『野辺』こそ常ノ事を、変へむためにや。『谷』『島』といへる、共に新しく聞ゆ。同程なるべし」とあつて、「谷」や「島」を新しい表現だと言及しているのが興味深い。新日本古典文学大系の注では、古今和歌六帖の「唐国の虎臥すといふ山にだに旅には宿るものところ聞け」(二、作者未詳)の歌を引いて、「説話の世界でも虎は山に棲むと語られることが多い」と指摘されている。

なお山口眞琴氏(まこと)も指摘するように、「からくにの虎」という表現は、恋歌として詠まれることも多かった。「からくに」や「もろこし」の虎が、「恋」を想起させる契機となつてゐることは、虎御前の伝承において、虎御前が「恋」と結びつき、「恋」を連想させるようになっていった一因ともなつたのではないかと想定できる。

また、室町時代の正徹の『草根集』に「波わけてまだみぬ国に住むとらのいかなる野べを恋ぢとかしる」(八二一七)、「身ぞ残るすてばすつべきもろこしのとらふすのべの恋ぢならねど」(八二二二)とある。このように、異国にある虎(こ)ふす野辺を危険な場所の象徴として取り上げることが、恋への強い決意を感じさせるのに、効果的であると知られる。

八 境界とトラ

「寅」が「虎」と通ずることについては先述したが、方角や時刻を示す「寅」は、空間的にも時間的にも境界性を表出するものであつたと考えられる。「丑寅」すなわち鬼門の信仰については後述するが、水野杏紀氏(あき)による、東北鬼門は、一年の境界である冬と春の境界と不可分の関係として形成されたもので、時間の領域と空間の領域は相互に連関するとの指摘がある。

古代宮廷祭祀の一つである鎮魂祭(鎮魂の和訓は「みたまふり」、または「みたましずめ」)は、一般に天皇の魂を体内に安鎮せしめて健康を祈る呪法とされているが、この祭が律令時代に一月下の寅(または中の寅)の日に行われたとされることも、注目される。

また、『教訓抄』巻一「乱声の事」に「寅一点者、為二当日時剋之始」。凡神明神道御遊行并奏三祝祓一必可レ用二寅時一云々とあることが既に指摘されるように、寅の時は重視される時間帯であつた。謡曲でも「風も嘯く寅の時。神の告げをも待ちて見ん／＼」(『老松』)や「残りの神々は。十月一日の寅の時に悉く影向なり。様々いろ／＼の神遊」(『大社』)のように、神が存在感を示す頃合いとされた。また谷川健一氏(けんいち)は、松尾芭蕉の『冬の日』の「寅の日の旦(あした)を鍛冶(くわ)の急起(いそぎ)て」という表現に着目し、風を司る虎(寅)の性質が、風を不可欠とする鍛冶に關与することを指摘する。中国あるいは朝鮮半島で、三つの寅が揃つた時に作製された三寅劍が強力な呪力を持つと信じられたように、寅が重視される思想がこの背景にはあると知られる。

このように日時を示す寅が、魂や異界との交流と密接に關連しており、境界性を持つとして認識されていたことが知られる。

九 毘沙門天との関係

寅にまつわる日時が境界と関連することにより、神々が顕現しやすい状況を作り出していることについては、先に述べた。

既に知られるように、信貴山朝護孫子寺や鞍馬寺では、三寅に毘沙門天が出現したと伝承され、狛犬ならぬ、虎が門前を守っている。これも、門番として境界に置くことで、睨みをきかせる役割を虎に担わせたもので、寅(虎)の境界性と関連づけられる。寅の日が、毘沙門天の縁日とされていることは、たとえば虎明本狂言の連歌毗沙門に、「それがしくらまを信じて、毎月とらの日にハくらまへ参る」とあることから知られる。毘沙門信仰と虎(寅)との関係については小松和彦氏による考察がある。

鬼門で番をする虎は、辟邪としての機能が期待される存在である。こうした性質が、先述の方相氏と深く関わることに留意する必要がある。というのも、大陸の大讎だいたに起源をもち、日本の宮廷で大晦日の行事として行われていた追讎(鬼遣らい)では、鬼を追う役を四つ目の仮面をかぶった方相氏が務めるのであるが、高橋昌明氏あきあきによって「追讎が修正会に組み込まれた時、方相氏にあたるものが必要になり、それを毘沙門天が果たすようになったのだろう」と推測されているからである。元来死者の遺骸を邪気(悪鬼)から護る守り神の方相氏は、毘沙門天が悪鬼を追うのと交錯・交流するようになったという。また高橋氏によれば、毘沙門天という護国の神将が疫鬼を追う存在ともなるのは、「古代・中世における、謀叛人・夷狄(化外の民)・疫鬼の三者同一視による」という。こうした辟邪の機能が、方相氏や虎や毘沙門の働きと共通するものとして受容されていた、とは言えないだろうか。そうした類縁性が契機となって、やがて同一視されていたのではないか。虎の性質の獐猛さは、軍神(武神)としての毘沙門天の威力にも通ずるといえる考え方もあったのだろう。

時代は下るが、戦国期以降にも虎の猛々しさや威力にあやかろうとして、北条氏が虎の朱印を用いたり、「毘」の軍旗を用いた上杉謙信(長尾景虎)や加藤清正(虎之助)が、「虎」を含む名を持っていたりしたことなどはよく知られる。徳川家康も寅年に生まれたとされ、寅(虎)にまつわる伝承を持つ。武士や武将たちが、軍神である毘沙門天とも通ずる虎の勢いや武威を自身に同化させて、その加護を得ようとする意図もあったであろう。

そしてまた、『譬喩尽』第一巻にあるような「虎は千里往て千里戻る」といった、ダイナミックで、縦横無尽に疾駆するような印象を与える虎の様子が、人々の心をとらえていたとも考えられる。

結びに

これまでに挙げた事例から、中国や朝鮮半島といった大陸や日本における虎表象として次のような特徴が指摘できる。

- (1) 龍に対応するもの
- (2) 武威、武力、軍事と関わるもの
- (3) 山神や山姥と同一視される存在

- (4) 呪的な力や神秘的な力を持つもの、境界にあつて鎮魂や辟邪に関与するもの
 - (5) 高僧や神仙など、宗教的な人間に関与する存在
 - (6) 異類婚姻譚に表れる虎
 - (7) 毘沙門天に関わる存在
 - (8) 孝心を持つ者や英雄を援助する虎
- 特に虎が身近な存在ではない日本においては、虎の遺物や伝承をもとに想像力で補っていくこともあり、憧憬やエキゾチズムが加味されていったとも言える。そして、虎は、遙かな地である異国を想起させる存在となつていった。

注

- 1 「日本十二支考〈寅〉」『帝京大学文学部紀要』日本文化学第四一〇号 二〇一〇年三月。
なお、ことわざを手掛かりに、日本人が虎をどのように捉えてきたかを分類した論考に、馬場俊臣『虎』に関することわざ類―虎をどう捉えてきたか―（『札幌国語研究』第一六号 二〇一一年）がある。
- 2 『トラ学のすすめ アムールトラが教える地球環境の危機』三冬社 二〇一八年六月。
- 3 『日本随筆大成』新装版（第二期）第一五巻 日本随筆大成編輯部編 吉川弘文館 一九九五年一月（一九七四年八月）所収。
- 4 「韓國の虎ちふ神一・二―虎の崇拜と、虎の語原―」『ドルメン』第二巻第八、九号。
- 5 『印度支那の民俗と文化』岩波書店 一九四二年一月。
- 6 『十二支攷』第二卷寅・卯 思文閣出版 二〇〇〇年一〇月。
- 7 金井弘夫編 アボック社出版局 一九九三年一〇月。
- 8 楠原祐介・溝手理太郎編 東京堂出版 一九八三年九月。
- 9 『日本の遺跡3 虎塚古墳』鴨志田篤二 同成社 二〇〇五年一〇月。なおこの虎塚古墳の壁画の発見と保存の経緯については、大塚初重氏の『考古学』最新講義シリーズ 装飾古墳の世界を探る』（祥伝社 二〇一四年二月）に詳しい。装飾古墳という観点からの論文に、橋本裕之氏の「装飾古墳の民俗学」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第八〇集 一九九九年三月）がある。近年の発掘状況についての資料としては、『平成29年度ひたちなか市内遺跡発掘調査報告書』（公益財団法人ひたちなか市生活・文化・スポーツ公社編 ひたちなか市教育委員会・公益財団法人ひたちなか市生活・文化・スポーツ公社発行 二〇一八年三月）がある。
- 10 『キトラ・高松塚古墳の星宿図』（泉武 同成社 二〇一八年一月）ほか参照。
なお、キトラの名の由来については、鎌倉時代に盗掘にあつた際に空けられた「盗掘孔」から亀（玄武）と虎（白虎）の像が見えたことに拠るのではないかという説がある（相原嘉之「キトラ古墳の名前の由来」『特別展「キトラ古墳壁画」』文化庁、東京国立博物館、奈良文化財研究所、朝日新聞社編 朝日新聞社 二〇一四年）。
- 11 『古代壁画の世界 高松塚・キトラ・法隆寺金堂』百橋明穂 吉川弘文館 二〇一〇年六月。『高松塚・キトラ古墳の謎』山本忠尚 吉川弘文館 二〇一〇年一〇月。
- 12 「北朝・隋唐と高句麗壁画 四神図像と畏獣図像を中心として」『国立歴史民俗博物

- 館研究報告』第八〇集 一九九九年三月。
- 13 「壁画四神図の比較分析 一竹原古墳壁画の再検討一」『人間社会環境研究』第三五号 二〇一八年三月。
- 14 『古代文学の構想——万葉集の世界——』武蔵野書院 一九七一年一月。
- 15 「虎・鬼ヶ島と日本海海域史」『物語の中世』講談社 二〇一三年一〇月（初出『中世の生活空間』戸田芳実編 有斐閣 一九九三年）、『黄金国家 東アジアと平安日本』（シリーズ民族を問う3 青木書店 二〇〇四年一月）など。また、中世の虎の話については、小林保治『宇治拾遺物語』に見える百済・新羅の虎の話』（『交錯する古代』早稲田大学古代文学比較文学研究所編 勉誠出版 二〇〇四年一月）も参照。
- 16 「紫式部日記覚書——御加持・虎のかしら——」『滋賀大学教育学部紀要』人文科学・社会科学・教育学第三〇号 一九八〇年。
- 17 『十二支』人文書院 二〇〇四年一二月（一九九四年七月初版第一刷）。
- 18 『唐物の文化史——舶来品からみた日本』岩波書店 二〇一四年三月。
- 19 『図説龍とドラゴンの世界』笹間良彦 遊子館 二〇〇八年四月。
- 20 「虎皮考——日本古代・中世における虎皮の流通と消費に関する一考察——」『比較社会文化研究』第二五号 九州大学大学院比較社会文化学府 二〇〇九年二月。
- 21 『正倉院』（小学館ギャラリー）新編名宝日本の美術第五巻）関根真隆 一九九〇年七月。
- 22 「（からくにの虎）をめぐる朝鮮・中国観について」『東アジアの今昔物語集——翻訳・変成・予言』小峯和明編 勉誠出版 二〇一二年七月。
- 23 「島津家朝鮮虎狩伝承の光と影——〈虎退治〉から〈虎狩〉へ——」『兵庫教育大学研究紀要』第四九卷 二〇一六年九月。山口氏は、豊臣秀吉の初度の朝鮮侵略（文禄の役）に出陣していた島津義弘らが、秀吉へ虎の肉・腸を献上するために虎狩りを行って、二頭の虎を捕獲した、という朝鮮虎狩伝承について検討している。虎Ⅱ山の神への崇拝観や狩猟文化史における殺生罪業観などのイメージが影響して、否定的なニュアンスを持っていた虎狩が、最終的には富士巻狩の投影によって、頼朝、頼家という源氏将軍に義弘、忠恒父子を擬える趣向が凝らされて、新たな島津家太守の誕生を予祝する物語へと再編されていると指摘する。
- 24 役行者の伝記の比較については、坂口博規「駒澤大学図書館蔵『修験行者伝記』の役小角伝について」（『駒澤短期大学研究紀要』第二五号 一九九七年三月）参照。
- 25 虎から人、人から虎への変身譚の研究については、王貝『山月記』および『人虎伝』における唐以前の虎の変身語要素の伝承」（『言語文化の比較と交流（二）』言語文化共同研究プロジェクト二〇一四 二〇一五年五月）などを参照。
- 26 『図説役行者 修験道と役行者絵巻』石川知彦・小澤弘編 河出書房新社 二〇〇〇年八月。
- 27 木村明子氏の研究によれば、金沢文庫に所蔵されている唱導資料の「楊威免虎害事」は鎌倉末期頃の書写かとする。また、木村氏は、中世における孝子伝利用の例を示すものとして、重要な資料であると指摘する。「金沢文庫本『楊威免虎害事』・『張敷留扇事』

- 『佛教大学大学院紀要』第三二号 二〇〇四年三月)、「今昔物語集、注好選と金沢文庫本『楊威免虎害事』『張敷留扇事』——孝子の文学史を考える——」(『日本文学』第五四卷第二号 二〇〇五年二月)。
- 28 『日本の美術第四一三号 絵巻Ⅱ華嚴宗祖師絵伝』若杉準治 東京国立博物館 京都国立博物館 奈良国立博物館監修 至文堂 二〇〇〇年一〇月。
- 29 「捨身飼虎」の変容」『日本研究』第一五集 国際日本文化研究センター 一九九六年一二月。なお、捨身飼虎の伝承の比較や、画像については以下の論考を参照。ツデウ・ヒシゲジャルガル「アジアに伝承された説話の比較対照研究——捨身飼虎」説話の比較考察——(『千葉大学 ユーラシア言語文化論集』第一六号 二〇一四年)。前田雅之「絵解きと玉虫厨子絵」(『一冊の講座 絵解き——日本の古典文学3——』(『一冊の講座』編集部 有精堂 一九八五年九月)所収)。長谷川智治「法隆寺・玉虫厨子絵——捨身飼虎図を中心に——」(『佛教大学大学院紀要』文学研究科篇 第三八号 二〇一〇年三月)。「すぐわかる日本の絵画改訂版』東京美術 二〇一二年一月(二〇〇二年三月初版第一刷)。
- 30 『秘蔵日本美術大観七 ベルリン東洋美術館』平山郁夫・小林忠編 講談社 一九九二年二月。
- 31 山口氏前掲論文(2)。
- 32 『易、風水、暦、養生、処世 東アジアのコスモロジー』講談社 二〇一六年二月。
- 33 『有職故実大辞典』鈴木敬三編 吉川弘文館 二〇〇六年四月(一九九六年一月第一版第一刷)。
- 34 『鍛冶屋の母』講談社 一九八五年五月。
- 35 『鬼の玉手箱 民俗文化との交感』青玄社 一九八六年一〇月(初出『ヘルメス』創刊号 一九八四年一二月)。
- 36 『酒呑童子の誕生』中央公論社 一九九二年六月。
- 37 虎が日本にいない理由は、『御伽草子』の「猫のさうし」における猫の発言によれば、次のようになる。「われは是天竺、唐土に恐れをなす、虎の子孫なり。日本は小国なり、国に相応してこれを渡さる。その子細によつて日本に虎これなし」とあって、日本が小国であるゆえに虎ではなく、虎の子孫である猫が遣わされたとする。『御伽草子』(下)(市古貞次校注 岩波書店 二〇一〇年六月(一九八六年三月)より引用)。

引用文献

『万葉集』『日本霊異記』『三宝絵』『今昔物語集』『六百番歌合』は新日本古典文学大系、『古来風舩抄』(『歌論集』所収)、『十訓抄』は新編日本古典文学全集、『教訓抄』(『古代中世芸術論』所収)は日本思想大系、『扶桑略記』『元亨釋書』は『新訂増補國史大系』、『私聚百因縁集』は大日本仏教全書に拠った。謡曲は『謡曲二百五十番集』、虎明本狂言は『大蔵虎明能狂言集 翻刻註解 上巻』、『譬喩尽』は『国語学資料第一〇輯』に拠った。

第二章 『曾我物語』とトラなるもの

第一節 「虎」という名前と寅にまつわる出生

はじめに

前章で確認したように、虎という動物は、人々による様々な期待が寄せられるような多義的な存在であった。虎にまつわる品を身につけて同化することで、神秘的な力をはじめとした、多様な虎の特質を内在化させることができることが期待された。そしてそれは、虎皮や虎の頭といった形あるものとどまらず、既述したように虎の名を取り入れるという方法でも達成されると信じられたようである。こうしたことから、虎の名を持つ女性との婚姻によっても、虎なるものとの一体化を図ることが可能だと認識されていたことが推察される。

前田太郎氏¹の調査によると、奈良朝及びそれ以前の、動物に因む人名については、獣類、禽類、虫類、魚類、介類のうち、獣類が最も多く、その中でも牛に次いで虎の名を持つ者が多いという。また、岸俊男氏²は「十二支と古代人名」において、十二支にみえる動物に関する人名は、原則としてその生まれ年の干支に因んだものであるということを考証されている。その資料として挙げられた、大宝二年（七〇二）美濃国戸籍断簡、豊前国戸籍断簡などには、「刀良」「刀良売」などの名がみえる。

『播磨國風土記』揖保郡の条には、「漢人の刀良等が祖」という表現もあり、百済系渡来人の血を引くものとして、トラという名がみえている。また『平安遺文』でも寛弘元年（一〇〇四）の「讃岐國入野郷戸籍」に「佐伯寅女」、延久元年（一〇六九）の「京都市圓宗寺銅鐘銘」に「刀良母」、という名がみえている。

角田文衛氏⁴の研究に、鎌倉時代の女性名をいくつかの型に分類したものがあつた。庶民の女性の生物型の名前には、犬御前、鶴御前、龍前、クマ女、辰女といった名前が挙がり、そのなかに「虎女」、「寅女」、「トラ女」、「虎石」、「トライシ女」、「虎若女」、「虎王」、「虎毗沙女」などが挙がる。「トラ」が「石」や「毘沙門」とも容易に結びつく語であつたことが知られる。

『鎌倉遺文』⁵にもかなりの数の「虎」の名がみえる。文永五年（一二六八）三月の「尼願阿彌陀佛等結縁交名状」には、「虎一女」、「虎女」、また同年四月「太子結縁人名帳」には「虎王女」、「虎石女」、「虎若女」、「虎女」、「寅女」とある。そのほか弘長二年（一二六二）「平秀忠讓状案」に「女子わらはなとらわう」、正応二年（一二八九）の「行蓮田地讓状」には「虎御前」などがみえる。その他、『鎌倉遺文』の索引に挙げられるように、「虎熊御前」や「虎松女」「虎鬼」「虎益女」「虎楠」「虎妙御前」など、「虎」を用いた多彩な名前が存在していたことが知られる。

鄭高咏氏⁶によると、中国では今でもたくましい男らしい人間に育ってほしいという願いを込めて「虎子」と名付けるといふ。また、虎女は女性の美称であり、りりしい女傑のことをいふと指摘する。「虎」が含まれる名には、その名に応じた能力が備わることへの願いが込められていた、と考えられる。

一 虎の名を持つ女性

真名本『曾我物語』において、富士の裾野で父親の敵を討ち果たした曾我兄弟ではあったが、最終的に十郎は新田四郎によって討たれ、五郎は捕らわれて処刑されることになる。しかし、クライマックスである敵討の場面と曾我兄弟の最期の様子について語った後も、物語は続く。

重点的に語られるのは十郎の恋人であった虎御前の動向である。箱根山で出家して「禪修比丘尼」となった虎は、諸国を巡礼したり、彼らの遺骨を善光寺に納めたりすることで、非業の死を遂げた彼らの供養や鎮魂を行う。彼女は、廻国修行の際に出会った往藤内の妻や京の小次郎の妻に対して、自分は曾我十郎祐成の「婦妻」であると名のつており、十郎の妻という立場を常に意識しつつ行動していたことは注目される。そして物語は、虎御前が大往生を遂げたところで終わる。このように真名本では、敵討事件以降の、虎御前による曾我兄弟の供養と鎮魂の過程が丁寧に語られており、彼女が物語の中で大事な役割を担わされていることが知られる。

虎御前の名について柳田國男氏は「越中立山の結界に石を止めた止宇呂の尼、加賀の白山に石を遺した融の婆は、あるいは諸国に行脚をして石の話を分布した虎御前と関係があるのではあるまいか。すなわち今日となつては意味も不明なトラまたはトウロという語は、この種の石の傍で修法をする巫女の称呼ではなかったらうか」と推察する。そして「この上はトラという古語の性質を研究すると同時に、何ゆえに大磯の長者の娘だと伝うる遊女の名が、虎というような奇抜至極なものであったかを尋ねるのはかはない」とする。

ただ、先に確認したように、動物の名を女性の名として用いること自体は珍しくないため、虎を称することについては「奇抜至極」とまでは言えない。しかし、なぜ「虎」でなければならぬのか、という柳田氏による指摘は、虎御前の名が与えていた印象を読み解くうえで重要である。

既述したように、寅の干支の揃った出生が虎御前の名の由来となった、と物語では説明されている。しかし、南方熊楠氏は、『吾妻鏡』に建久四年に一九歳で出家したとあることから、「未歳生まれで寅歳でない」として、「寅歳生まれで虎と名づけたでなく寅時にでも生まれたのだろ」と指摘する。真名本にも、虎御前が、建久四年に一九歳で箱根で出家したことは記されているので、やはり同じ理由から寅年生まれであるとは言えない。ではなぜ真名本において、あえて物語内部に矛盾を生じさせてまで、三寅の出生をしたと語られたのか。

その根拠として、角川源義氏は寅年の女性が宗教的な呪力を持つと信じられていたことを挙げる。会田実氏は、鞍馬山や信貴山での毘沙門天の出現や中国の詩人屈原の出生が「三寅」に関わる事例などを通して、三寅が「禳災」の意を表すことを指摘し、さらに陰陽道や北斗信仰との関係も予想させるとする。会田氏はまた、呪的意味合いを有する三寅出生の「トラ」から「トラン・トウロ」へと逆訛伝したという可能性もあるとし、「曾我兄弟の御霊と深く関わる女性ゆえに、その鎮魂に携わる役目を考えれば、御霊の災異を禳う意味をその名に付加されたとしても自然なことに思える」と考察する。

二 寅にまつわる出生

既に指摘のあるように、鎌倉幕府四代將軍の藤原頼経は、幼名を三寅といった。『愚管抄』巻六には、「二歳ナル若公わかきみ、祖父公経ノ大納言ガモトニヤシナヒケルハ、正月寅月ノ寅ノ歳寅の時ムマレテ、誠ニモツネノヲサナキ人ニモ似ヌ子ノ、占ニモ宿曜ニモメダク叶ヒタリ」ということで、六月二五日に武士達が迎えに上つて、下し遣わされたところ、「京ヲ出ル時ヨリクダリツクマデ、イササカモノ、ナクコエナクテヤマレニケリトテ、不可思議ノコトカナト云ケリ」と記される。『承久記』にも「当時ノ世中ヲ鎮メントテ、右大將公経卿外孫、摂政殿下ノ三男、寅年寅日寅時ニ生レ給ヘレバ、童名ヲ三寅ト申若君」を鎌倉へ連れてきたとある。世の中を鎮めるといった役割が、三寅に期待されていたと知られる表現である。『吾妻鏡』承久元年七月一九日条には、『承久記』のように「三寅」という表現はみられないが、「左大臣道家公賢息二歳。母公経卿女。建保六年正月十六日寅刻誕生。」とあつて、寅が三つ揃つた出生であることを示している。

先に挙げた『愚管抄』に「宿曜」とあるのは、「宿曜道」のことである。宿曜道は『陰陽道基礎史料集成』によれば「二十八宿・十二宮・九曜が宿曜で、日月運行の位置と星との関係から暦日を定め、人生の吉凶を占う術。インドに発生して中国の陰陽道と習合し、さらに密教と結びつき、個人の運勢判断に最も人気を博した。唐の不空が訳出したといわれる『文殊師利菩薩及諸仙所説吉凶時日善悪宿曜経』が空海により舶載され、これが日本の宿曜道発展の據点となった」と説明されるものである。『吾妻鏡』によれば、頼経は東下する際に陰陽師や宿曜師も共に連れてきており、それによつて鎌倉を拠点に活動する宗教者たちも現れたことは、既に指摘がある。

小倉慈司氏は、「そもそも律令神祇祭祀の中にも亀トや道饗祭・大祓など陰陽道の影響を受けているものがあるように、神祇祭祀と陰陽道祭祀とに明確な線引きを引くことは難しいが、九世紀以降、中国直輸入の陰陽道もしくは道教思想に基づく占いや等によつて災いの原因を明らかにし、それを呪術祭祀によつて取り除こう（あるいは未然に防ごう）としたのが、陰陽道祭祀であると定義しておきたい。さらに天徳元年（九五七）に符天曆が將來され、それをもとに星占・歴算を行なう宿曜道も発達するようになった」と指摘する。

時代は下るが、近世における浄瑠璃『摂州合邦辻』合邦内の段には、継母である玉手御前が俊徳丸に恋を仕掛け、毒酒を飲ませて癩病にさせたが、それは陥れられそうになつた俊徳丸を庇うためであつた。結果的に玉手は、「胎内より受けたる癩病ならず。毒にて發する病なれば。寅の年寅の月。寅の日寅の刻に誕生したる女の。肝の臓の生き血を取。毒酒を盛たる器にて病人に與へる時は。即座に本腹疑ひなしと。（略）」ということ、自身が犠牲になつて俊徳丸を助けるといった話である。玉手の母は「ほんに此子が生れたは寅の年寅の月寅の日寅の刻。世間へ沙汰をせぬ物と世の教へをば大事ぞと。夫婦親子の其外は犬猫にさへ隠したに。義理にせまれば我と我。身をせめはたる無常の虎。ひよんな月日に生れたは持つて生れた不運か」と嘆く。このように四寅に誕生した女の肝臓の生き血を与える毒による病が治るといふ考え方があり、虎本来の辟邪の機能や、薬効のある虎の性質が、こうした思想に影響していると言える。その思想の基底には、陰陽道や道教思想に基

づく占い、そして宿曜道といった考え方があったと思われる。

三 神仙とトラ

中国に目を向けると、先述のように、『楚辞』で屈原が寅の干支の揃った日時に誕生したとあることは、既に会田実氏によつて指摘されている。『楚辞』の「離騷」の冒頭は次のようになっている。

帝高陽之苗裔兮　わが家は高陽帝の子孫

朕皇考曰伯庸　わが亡き父は字伯庸といった

攝提貞于孟陬兮　寅年の正月寅の月

惟庚寅吾以降庚　寅の日に私は生まれた

皇覽揆余初度兮　父はこうした私の生まれを見て

肇錫余以嘉名　私によき名を賜うた

この『楚辞』は、神仙思想が濃厚に表れている作品である。そのなかで、三つの寅が重なったときに誕生したということが神聖視される、というのは注目される。

大場磐雄氏は、『日本書紀』皇極天皇四年条における、鞍作得志が虎を友として幻術を学んだという記事を挙げて、「虎の名をもつものが仙術を学び、巫女たる資格をもつと考えられることも可能であろう」という見解を述べる。この大場氏の説は、これまで確認してきた、大陸における虎表象を考え合わせると、蓋然性が高いものと思われる。虎御前の名に関してもおそらく、そうした思想が根底にあり、さらに大磯の地の渡来的で異国的な雰囲気が基盤となって、説得力を持って受け入れられたのではないかと想定できる。

柳田國男氏が遊行巫女の一般的な名称であろうと述べていた「トラ」についても、たとえば『元亨釈書』の都藍尼の能力を「虎と関係があるように思われる」とする指摘が『十支の民俗誌』（佐藤健一郎氏、田村善次郎氏）にみえる。「トラ」という巫女の伝承が、動物の虎の持つ能力とどのように関連するか、ということを考慮に入れながら検討する必要がある。

角川源義氏は『曾我物語』を管理し、語り歩いた巫女（歩行巫、遊行する女性）トラなる語り手の名が、物語の女主人公の名となることは、自然であって、語り手の技術が巧みであればあるほど身をしぼるような悲しみを語る語り手を、物語の女主人公として幻想する」という。こうした、霊と関わる巫女的な性質は、虎の境界性と関連してもいるため、トラの名が意識されてきたとも言える。

トラン尼伝承については、阿部泰郎氏による研究に詳しい。阿部氏は、一五世紀後期成立といわれる『役行者本記』では、役行者の母は「白専女」とされているが、大峯の登山口の一つである洞川の母公堂では母の名を「トラメ」と伝えていると指摘されている。さらに阿部氏は、鎌倉末期の写本である『叡山略記』下巻第四二条の、比叡山の女人禁制を説く縁起のなかで、「都蘭之尼」という呼称が登場していることに着目する。また、鎌倉時代末期に後宇多法皇が高野山に行幸した際の記録である、『後宇多院高野山御幸記』に、法皇登山の途次に起きた雷電降雨を見物に来た女人たちが女人結界を越えたことが原因だ、とする話のなかに、「都藍比丘尼」の先蹤が想起されていることを指摘する。高野山の女人

結界と関わる女性として「トラン」が出てきているということは、彼女が境界と関わる人物として認識されていたことを証明することになる。そして、女人禁制を物語る伝承において、結界を越えようとして天変地異が引き起こされることによって、結界はさらに強く意識される、という。結界を再確認するための契機となる女性の名として、トラの名が理解されていることは興味深い。

また阿部氏によると、『曾我物語』は、修験や巫祝の集団の根拠地である二所（伊豆、箱根）、三嶋といった「霊地の環を往還する巫女―比丘尼（遊女―白拍子―瞽女につらなる）が説き語った唱導の所産」であるとすると、これら二所の霊地に伝わる本地（『神道集』「二所権現事」「三嶋大明神事」）も、女性を主とした受難であり流離であるといったように、（聖なるもの）を顕わす方便として、霊地の環を往還する巫女―比丘尼が恩愛ふかい女人の生き様を説いた、「虎」というのはその代名詞であり、中世におけるトラン尼のあらたな変容ではなかったかと考察する。

阿部氏が指摘するように、唱導を行う女性として、トラという女性は重要な役回りを担っており、その聖性は霊地を背景にしていると考えられる。その聖性を念頭に置きながら、仏教的な視座に加えて、霊山に対して影響を及ぼした修験道の背景となる、神仙思想との関わりも考慮しながら、トラという名前を検討する必要がある。なぜならば、修験の山において、守護する虎の表象を内包する「虎」に通ずる「トラ」という表現が、神仙思想と関わり合って神聖視されたと考えられるからである。

従来の研究により、真名本『曾我物語』の生成には箱根山や伊豆山、大磯高麗山の修験が深く関わっているとされてきた。それゆえ修験道の考え方に影響を与えていく神仙思想をはじめとして、道教、陰陽道が互いに関係しあっていることを窪徳忠氏の説をもとに、確認しておく。

窪氏は、神仙思想とは「長生きの理論とその方法を説いた」もので、「戦国時代に説かれだし、東海の三神山や西方の崑崙山には、空をとび不老不死の薬をもつ――のちにはそれを体得した――神的存在がいると考えられた。それが神仙で、不死の薬をもつとされた。（略）前二世紀ごろになると、（略）修行によって人間でも神仙になれる方法が説かれた。」とする。そして「神仙思想は、その内容や性格のためか、その思想を集大成した『抱朴子』の伝来のためかはわからないが、とにかく奈良、平安の貴族のあいだではたいへんな人気をえた。当時の詩集にはしきりに神仙思想が詠われ、西王母、王子晋、八百歳まで生きたという彭祖などの名もでてくる。『神仙伝』を模した『本朝神仙伝』という本も書かれた」と述べる。道教については、「中国古代のアニミスティックな民間の信仰を基盤に、神仙思想を中心とし、それに多くの信仰や思想を取入れて宗教的な体裁を整えた自然宗教だが、呪術宗教的な色合いがつよい唯一の中国固有の宗教だ」と考察する。陰陽道は、「日本の民間信仰のさまざまな呪術的信仰を基礎に、中国の陰陽説、五行説、易、曆術、星占い、卜筮、緯書や神仙思想などを合せて、日本で成立したものだ」とする。修験道は、「宇野円空は、その著『修験道』で、修験道とは仏教とくに密教、神道、民族的な宗教観念と山岳信仰、巫や呪術の信仰、および道教などの中国の信仰や習俗が習合して成立した宗教で、開祖のような人はなく、古くは一定の教義や行法もなかったと説く。だから、道

教と共通点が多い。おそらく、信仰対象とする山中で、各人各様の修行をして独自の宗教体験をえて超自然的な力を自覚するのが、修験者すなわち山伏の本来の姿だったのだろうが、山中修行も道教の考え方と一致する。(略)役の小角は山川の神その他の鬼神を役使したといわれているが、これら鬼神の役使は、中国では道士がやるのが普通だった」、「修験道は道教の日本版といってもいいのではないかと考えている」と指摘する。このような点を踏まえると、修験が深く関与した真名本『曾我物語』も、道教や神仙思想の影響を受けていることを考慮に入れて、論じていく必要がある。

既に知られるように、『本朝神仙伝』には、女人結界によって金峰山に到達することができなかった、都藍尼という女性の話が載る。この書物は、大江匡房が神仙思想を軸に中国の『列仙伝』や『神仙伝』に倣って本朝の神仙について集めて記したものである。ただ『本朝神仙伝』の性格として、神仙に対する関心によって支えられていることは確かだが、純粋な神仙や神仙の内容だけで満たされているわけではなく、仏教者や仏教的内容が多く含まれることは中前正志氏によって指摘されている。それゆえ、日本における神仙思想は、仏教的な側面も内包しているため、仏教と対立するものではないことを認識しておく必要がある。

増尾伸一郎氏も、「道教は神仙説を基礎として体系化され、不老不死の追究を大きな目的とするが、日本古代においては、道観や道士の存在は今のところ確認できず、宗教としての相対的な受容はなされなかったようである。だが、道教を構成する諸要素は、必要に応じて順次導入され、とくに渡来系氏族などによって、仏教と習合しながら浸透していった側面が強い」と指摘する。また、増尾氏は「日本における宗教文化を構成する要素のなかで、道教と最も深く関わるのは、陰陽道と密教(特に真言密教)、それに神道や修験道である」とする。修験道との関係については「山林修行で得る験力の意味づけのために、神仙思想や仙人譚を摂取し、次いで峰入りの技術として道教の入山術を、さらには験力行使の呪法として、符呪や反閉(禹歩)をはじめとする方術を個別に取り入れていった」とする。

このように、種々の思想や信仰が影響し合いながら構築されていった世界において、トラの名は神仙思想や、陰陽道(陰陽道と三寅との関連については、既に会田氏による指摘がある)と関連して、捉えられていったのであろう。異界との接触が可能な媒介者であり、辟邪の力を備えた存在として、トラに關係する人間が認識されていたと推察される。

四 渡来人と虎御前

虎御前伝承と渡来人の関係を考察するうえで参照したいのは、古来、渡来人と関わりが深いとされる東京都調布市の深大寺に伝わる『深大寺真名縁起』である。時代は下るが、虎御前という名の女性が縁起に登場するのは、興味深い。以下に概要を示す。

ある時、狩猟を好んだ右近長者という者のもとに、美しい「虎」という女性が現れて夫婦となった。右近は虎御前に諫められて、鳥獣を殺害する狩猟をやめる。やがて二人の間には女子が生まれる。この女子が成長すると、福満という男性が好意を寄せるが、右近夫婦は二人の関係を禁じて娘を湖にある嶋の堂舎に閉じ込めてしまう。福満は、唐の玄奘三

蔵が、西域に到る時に流沙に悩まされたという故事をもとに、深沙大王に、湖水を渡らせてくれたら湖水の主とし、当郷の鎮守として祀ると約束した。すると水面に亀が現れたので、それに乗って無事に渡ることができたという。この右近夫婦の娘と、福満との間に生まれた子が、深大寺開山の満功上人である、と縁起には記される。

このように深大寺開山の祖母として虎御前は崇められる存在である。狩猟をやめるようにと右近長者を説得する姿に、狩猟と深く関わる山神的性格が発露していると思われる。この縁起には、深沙大王が降臨したのが、「寅年寅月寅日寅刻」の四寅であったことから、深大寺では寅の日を吉日とするとある。これは、真名本『曾我物語』において、虎御前が寅の年の寅の日の寅の時という、寅の干支が揃った時に生まれたことにより、三虎御前と名づけられたことを想起させる。

この深大寺は、縁起によれば満功上人の開創で、貞観年間に比叡山の恵亮が下向して以来天台宗となり、鎌倉時代以降には元三大師と深沙大王の信仰が隆盛したという。深大寺のある狛江郷は高句麗系古墳も見つかっており、渡来人による開拓が早くから進んでいたと考えられている。深大寺の近くには、虎御前が祀られたとする虎柏神社も存在する。この虎柏神社については、「柏」は「狛」（高麗）の誤りではないか、という説もあるが、先に述べたように、大陸で墓を守護するために虎の形をした石と柏（栢）とを利用していったことから、「虎柏」が正しいであろう。

この縁起で名の挙がっていた、玄奘三蔵に関する該当場面の逸話を、『玄奘三蔵 大唐大慈恩寺三蔵法師伝』を参照して、以下に示す。四晚五日間、一滴の水も得られず息が絶えそうになった法師は砂中に臥して観音を念じて祈った。五日目の夜半になって涼風が吹いて、身体もやや蘇生して少し眠ることができた。その睡眠中に数丈の身の丈をした一大神が現れて、鞍をとってさしまねき、「どうして強行せずに寝ているのか」と言ったのを受けて、出発して十里ばかり行ったところ、馬が違った道を行こうとする。法師は制止したが、馬の進んだ先には草原があり、付近には池があった。その水によって法師も馬も蘇生することができたのだという。

既に指摘があるように、この場面では特に、「深沙大王」の助けによると明記されているわけではない。だが、中世において深沙大王が玄奘三蔵に助力したとみられていたことは、平安末期成立の『梁塵秘抄』の二七七番歌に「釈迦の御法は天竺に、玄奘三蔵弘むとも、深沙大王渡さずは、此の世に仏法無からまし」（巻二、仏歌）とあることから知られる。玄奘三蔵と深沙大王との関係性については、松沢佳菜氏の研究に詳しい。松沢氏は、当該歌謡が卷二の冒頭部に配列されたのは、深沙神のいる、唐土と天竺の境界である流沙（葱嶺）を越える玄奘三蔵の姿を描くことによって、その先に広がる天竺・仏世界を想像させ、人の世界（この世）と仏の世界が地続きである表現効果を示すためであると指摘する。深沙神が、境界にあって、玄奘三蔵を渡すかどうか判断する神であったというのは、重要な点であると考えられるため、留意しておきたい。

藤澤隆子氏と加藤香織氏の、深沙大王に関する研究では、中野美代子氏による、室町時代の能『大般若』で「深沙」をその音通から「真蛇」としているという説を受けて、「その基底には蛇は水神である、流沙河という川の神である深沙大王も水神であるという認識が

存在し、音通による変化を可能にしたと思われる」と指摘する。

ここから深沙大王が蛇と共通する存在として受け止められており、三蔵を水のある所へと導いたことから、水と関係する存在として認識されていたと知られる。深大寺の水神をめぐる伝承には、多摩川による水害も関係しており、また深大寺縁起からは、童子こども北方多聞天王たもんてんおう深沙大王のイメージの連環が浮かび上がるとの指摘がある。このような深大寺の縁起自体は、近世成立のものと考えられている。しかし、室町初期の資料とされる深大寺の僧・長弁による『長弁私案抄』『勸進沙門比丘祖明敬白』（応永七年〔一四〇〇〕）には、「武州多東郡深大寺」について、「右當寺者深沙大將王之靈場。多聞天王之建立」との記載があつて、深沙大王と多聞天との関係性は中世まで遡り得る。既に指摘のあるように、文保二年（一一三一八）の自序を持つ『溪嵐拾葉集』記録部からも、深沙大王が多聞天の化身であると考えられていたことが知られる。そこには、「葛木ノ守護神深沙大王。是則多門天化現也。又云。玄奘三蔵渡天ノ時。流沙葱嶺七生二經給。其七生ノ靈骨ヲ頸顯懸タルハ今深沙大王是也」とある。玄奘三蔵が天竺に渡る際に、深沙大王の助けを得たという話は、馴染みのある話だったようである。

そのほか、渡来系の地と虎御前との結びつきについては、滋賀県東浅井郡虎姫町にも、虎御前に関する伝承が残されていることが挙げられる。『近江國輿地誌略』によると、始めは長尾山と呼ばれていたこの山の桃須谷には井筒という泉があつた。そこに現れた、美しい「虎御前」という女性を、せむらぎ長者が娶つた。虎御前は懐胎したが、生まれてきたのは十五筋の小さい蛇であつた。これを恥じた虎御前が、山東の淵に身を投げたために、「爾来此山を虎御前山と號す」のだと語られている。ここでの虎御前もまた、水や蛇との関連で語られている。柳田國男氏も「老女化石譚」で、「近江浅井郡の虎姫山のごときも、全然相州大磯とは無関係に同名の美女ありしことを語り伝え、麓の里に昔住んだ『せせらぎ長者』の妻となり、のち蛇体になつて湖底に入った」と、虎御前自身が蛇体になつたという話を伝えている。

この虎御前山は、織田信長と浅井長政が戦つたときに織田勢が布陣した山である。虎御前山の近辺には、紀元前に中国の漢で製作されたといわれる鏡が発見された丸山古墳があり、町内には唐国という地名も見えており、渡来系の人々の影響が認められる地である。

なおこの虎姫町は、比叡山中興の祖とされる、良源（元三大師）の出生地である。良源の父は木津氏である。木津氏というのは、大和の漢氏の一族で、祖先は渡来人である。良源の母の月子は日輪が懐中に飛入るとみて懐妊し、良源を産んだという。先述した深大寺では、近世に元三大師信仰が興隆するが、虎御前伝承と元三大師とは、何か関連性があるのだろうか。永観三年（九八五）正月三日に入滅した良源は、元三大師と呼ばれる。外敵を調伏する威力を持つとされた元三大師の像が摺られた札（角大師、豆大師）は、魔除けの効果があるとして、家の門や戸口に貼られたという。深くは立ち入らないが、既述したような、正月に虎の絵が描かれた紙を魔除けとして家の戸口に貼るといった、大陸における風習を想起させる。

渡来系の人々との関係性が指摘される大磯や調布市深大寺周辺、そして虎御前山に虎御前伝承が伝えられるのも、「虎」を尊崇する基盤がそれらの地に在ったために、説得力を持

った可能性もあろう。

結びに

本節では、虎という名前は、動物の虎に由来したものであろうことを確認した。十二支の寅に因んで名づけられることの多かった虎という名前には、虎の神性や威力を身につけるといった期待が込められていたのではないだろうか。境界性を持つ寅の性質に関連づけられた出生は、虎のように、境界にあつて辟邪の機能をも備えると認識されたのである。

特に渡来系の人々が影響力を持った地においては、虎という動物を神聖なものとして捉える傾向にあり、それゆえ虎御前という名前は受容されやすかったのではないかと推察される。

注

- 1 「動物に因んだ古代の人名」『歴史地理』第二九卷第四号 一九一七年四月。
- 2 『日本古代籍帳の研究』塙書房 一九七三年五月。
- 3 竹内理三編 東京堂出版。前者の例は「古文書編第二卷」（一九七四年五月）、後者は「金石文編」（一九九八年九月（一九六五年三月第一刷））。
- 4 但し、「石」に関しては虎に限らず他の様々な語とも結びつく語のようではある。『日本の女性名（上）——歴史的展望』教育社歴史新書 一九八九年九月（初出一九八〇年九月）。
- 5 竹内理三編 東京堂出版。索引編（一）一九八四年九月、（二）一九九六年八月（一九八六年九月初版）、（三）一九九九年三月（一九八九年四月初版）、（四）一九九二年六月、ほか。
- 6 「虎のイメージに関する一考察——中国のことばと文化——」『言語と文化』第一二号（通巻第三二号）愛知大学語学教育研究室紀要 二〇〇五年一月。
- 7 『柳田國男全集』第一巻 ちくま文庫（一九九〇年）所収『妹の力』（初出一九一六年八月）、『妹の力』角川学芸出版 二〇一三年七月（一九七一年五月改版初版）。
- 8 『十二支考』岩波書店 二〇一〇年五月（一九九四年一月第一刷）。
- 9 『語り物文芸の発生』東京堂出版 一九七五年一〇月（『角川源義全集第一巻 古典研究一』角川書店 一九八八年一月）所収。
- 10 『曾我物語』その表象と再生』笠間書院 二〇〇四年一月（初出『曾我物語』大磯の「虎」命名についての覚書』『中世文学研究』第二二号 一九九六年八月）。
- 11 村山修一編著 東京美術 一九八七年一月。
- 12 戸田雄介「鎌倉幕府の宿曜師——特に珍誉について——」『佛教大学大学院紀要』第三五号 二〇〇七年三月。
- 13 『日本古代交流史入門』鈴木靖民・金子修一・田中史生・李成市編 勉誠出版 二〇一七年六月。
- 14 『十二支と十二獣』北隆館 一九九六年一〇月。
- 15 八坂書房 二〇〇〇年一月。

- 16 角川氏前掲書(9)。
- 17 『湯屋の皇后』名古屋大学出版会 一九九八年七月。
- 18 「(聖なるもの)と女性——トラン尼伝承の深層——」『女と男の時空——日本女性史再考 おんなとおとこの誕生——古代から中世へ④』伊東聖子・河野信子編 藤原書店 二〇〇〇年九月。
- 19 「日本の民間信仰に与えた中国宗教の影響」『日中文化交流史叢書第四卷 宗教』源了圓・楊曾文編 大修館書店 一九九六年七月。また神仙思想研究については、大形徹氏の研究(「神仙思想研究小史——神仙思想はどのように研究されてきたか——」(1)、(2)『中国研究集刊』第二七、二八卷 二〇〇〇年十二月、二〇〇一年六月)も参照。
- 20 『説話の講座 第四卷 説話集の世界——古代——』本田義憲ほか編 勉誠社 一九九二年六月。
- 21 『本朝神仙伝』について次の論稿を参照。中前正志「白日昇天の夢——『本朝神仙伝』の逸脱——」、千本英史「仙境への想い——本朝神仙伝」、吉原浩人「神仏習合思想上の大江匡房——『江都督納言願文集』『本朝神仙伝』などにみる本地の探求と顕彰——」、以上『説話文学と漢文学』(和漢比較文学叢書第一四卷 和漢比較文学会編 汲古書院 一九九四年二月)に所収。また馬耀「大江匡房における中国文化の受容と変容——『本朝神仙伝』と中国の仙伝類を中心に——」(『日本語と日本文学』第五一号 二〇一〇年八月)。
- 22 「終りのさまを知らず——日本の神仙たち」『アジア遊学』第二号 勉誠出版 一九九九年三月。
- 23 「道教の日本の変容」『アジア遊学』第一六号 勉誠出版 二〇〇〇年五月。
- 24 『深大寺学術総合調査報告書』第三分冊 水野敬三郎監修 宗教法人深大寺発行 一九八七年十一月。
- 25 四寅が水との関連で語られていることは、興味深い。毘沙門と関わりのある信貴山や鞍馬山で三寅が重要視されていることも関連性があるろう。深沙大王は多聞天の化身とも考えられており、「寅」と「水」との関係性を考えるうえで興味深い。また、「寅」と深い関わりを持つ鞍馬山に関する縁起についての考察から、橋本章彦氏は指摘する。「鞍馬山は賀茂川の水源域に所在する山」であり、「この地域が水神を祭るべき場であったことは、鞍馬山の西麓を流れる貴船川のほとりに現在も貴布禰神社が存在することが端的に示している。東麓には鞍馬川が流れており、この二つの川は貴船口付近で合流して加茂川となり、さらに高野川と合流して賀茂川の流れとなる。これらの川は、古来しばしば洪水による被害をもたらした」という。そして、「鞍馬山は早くから水神の聖地としての意義をもっていた可能性が高い。そうした場に、後になって山岳宗教家が毘沙門天を持ち込んだ、そのように考えることはできないであろうか。そしてそれは、毘沙門天における降魔および諸天善神の統領としての性格からみて、あるいは水神の統制を期待して行われたのかもしれない」と推察する。橋本氏はこのように地主神としての水神との何らかの関わりの中で鞍馬の毘沙門天が持ち込まれたのではないかとされる(「毘沙門天の伝承——『鞍馬蓋寺縁起』をめぐる——」『講座日本の伝承文学 第五卷 宗教伝承の世界』福田晃・美濃部重克・村上學編著 三弥井書店 一九九八年六月)。

- 26 長澤和俊訳 光風社出版 一九八五年一〇月。日本における玄奘三蔵の渡天説話の受容に関しては、李銘敬「日本古典文芸にみる玄奘三蔵の渡天説話」(『東アジアにおける旅の表象 異文化交流の文学史』(アジア遊学第一八二号)王成・小峯和明編 勉誠出版 二〇一五年四月) 参照。
- 27 『梁塵秘抄』二七七番歌の背景とその配列——深沙大王伝承と「流沙」に注目して——『同志社国文学』第七一号 二〇〇九年一二月。
- 28 「深沙大將像の像容(画像)とその信仰」『東海学院大学紀要』第二号(通号二八号) 二〇〇八年一月。
- 29 鈴木堅弘「深大寺縁起絵巻」における深沙大王説話とその絵画的継承——縁起形成の近世的在り方への一考察」『京都精華大学紀要』第四九号 二〇一六年。
- 30 大日本地誌大系第二巻 雄山閣 一九七一年。
- 31 良源については次の文献を参照。『良源』(平林盛得 吉川弘文館 一九八七年一月)、『多武峰ひじり譚』(三木紀人 法蔵館 一九八八年六月)。

引用文献

『播磨國風土記』(『風土記』所収)、『愚管抄』、『摂州合邦辻』(『文楽浄瑠璃集』所収)は日本古典文学大系に、『梁塵秘抄』『承久記』は新日本古典文学大系、『楚辞』(『詩経・楚辞』所収)は中国古典文学大系、『長弁私案抄』は『続群書類従(第二八輯下)』に拠った。

第二節 真名本の境界意識——トラと毘沙門

はじめに

前節では、トラという名前が、女人結界や境界と関連して理解されるものであるということを確認した。本節では、少し視点を変えて、日本という領域の境界ということに向けて考察を進める。

真名本『曾我物語』は、日本という領域の境界について丁寧に叙述するという性質を持つ。それは、主たる登場人物である曾我兄弟の成長過程が、源頼朝が権力の及ぶ領域を徐々に広げていく過程と、同時並行で展開されていくからに他ならない。

頼朝と曾我兄弟の関係に着目して真名本の構造について言及した、高木信氏¹⁾による研究があるので、以下に紹介したい。巻二から巻四にかけての頼朝を中心とした物語、すなわち「頼朝物語」には、伊藤・北条が両立していた東国世界が頼朝との関わり方を通して北条は栄え、伊藤は滅亡するという世界に変容していく様子と、頼朝が源氏復興という再生の道を進んでいく過程が語られるという。伊藤に襲撃される前に北条のもとに流れ着いた頼朝は、万寿御前(政子)と伊豆山へ逃亡し、伊豆山にて源氏復興に向けての様々な霊験を与えられることになる。こうした「頼朝物語」は、①流浪の貴種Ⅱ異種、②苦難、③救出、④再生、という四つのモチーフを持っており、頼朝は苦難を経ることによって、東国

の〈王〉、日本の〈王〉として〈神〉的な（本地物的な）英雄として再生し得るとされる。また、高木氏は、頼朝物語が語られている間、曾我兄弟の成長の軌跡は記されていないことなどに着目し、頼朝が王へと再生していく過程は、同時に兄弟にとって東国の有力者の孫から反逆者の孫へと変容していく過程でもあるとする。頼朝の軌跡が兄弟の軌跡に影響を与えるという意味で、「頼朝物語」は語られざる「曾我兄弟成長物語」の陰画であり、鏡像関係にあると指摘する。このように、曾我兄弟と頼朝との関係性という観点から、真名本が綿密に物語世界を構築していることが知られる。

中世における日本の世界像について検討された阿部泰郎氏は、次のように指摘する。「真名本『曾我物語』がそのなかで繰り返し登場人物に語らせる〈日本〉の領域とは、『日本の大將軍』たる頼朝の威光と支配の及ぶ国土の四至であり、とりわけ東と西の境界であった。それが差異を示しながらも重ねて言及されるのは、その境界に画されて成り立つ〈日本〉を示すことが、この物語にとって重要なメッセージであるからにはかならない。その始源を説くのが冒頭の“神話”であり、それを頼朝に結びつける未来記が夢合せなのであった」という。国土の四至を繰り返し強調することは、境界によって成り立つ〈日本〉を示していくことになり、物語の重要なメッセージであるという指摘に、賛同したい。前節で取り上げた、阿部氏による女人禁制にまつわる考察において、トラが境界を越えようとして天変地異が起こることによって、境界が際立ち、活性化されて、聖地としての靈驗あらたかな性格が伝わることになる、という指摘があった。こうした考え方を援用すると、境界があることによって、内なる部分の聖性が強調されるというのは、日本の国土についてもあてはまると思われる。

先学の指摘する通り、真名本の構想上、夢合わせ譚が示唆する話は、源頼朝が日本という領域を広げていくうえで、重要な意味を有しているものと考えられる。頼朝による、この支配領域の拡大が、曾我兄弟にどのような影響を与えるものなのかについて確認する。また、主に鎌倉政権が、奥州についてどのような認識を持っていたかについても、毘沙門信仰との関わりも含めて検討する。

一 意識される境界―頼朝の支配領域

先にも挙げたように、頼朝が支配する領域の境界は、夢合わせ譚によって説明される。この話は、源頼朝と政子に従って伊豆山に参籠していた安達盛長の夢を、大庭景義が解釈するというものである。盛長が見た夢の中で、ここで着目したいのは、箱根に参詣した頼朝が、左足で東の果てである奥州「外の濱」を、右足で西の果ての「鬼界か嶋」を踏んでいったという部分である。これを景義は、東は平泉の秀衡の館まで、西は平家を滅ぼして意のままに知行するという示現であると解いた、と物語は記す。

大石直正氏は「真名本『曾我物語』が筆録された鎌倉末の時点では、幕府の支配の及ぶ範囲はそのまま中世国家の統治権の及ぶ範囲であったといえる」とし、奥州藤原氏と平家を滅亡させることによって成立した鎌倉幕府が外が浜から鬼界嶋までを支配領域とすることを、この夢合わせ譚は象徴的に述べているとする。入間田宣夫氏も、「東西の境」を鬼界嶋平定と奥州合戦によってきわめたことが、「全国政権としての鎌倉幕府の最終的確立を

もたらした」と指摘する。東西の境界設定が頼朝にとって幕府の確立に関わる重要な政策であったことが知られる。

真名本巻五では、敵討の志を持つ曾我兄弟を諫めるために、母親が頼朝による支配領域とその領域内での監視の厳しさを引き合いに出している。頼朝が天下を掌握した今、「東シ
○安久留・津輕・外との濱、西は壹岐・對馬、南は土佐の波^{（ハ）} 〓、北は佐渡の北山」の内は国々に守護を置いて追捕の目を光らせているので、尋ね出されて咎められることは必定だと誠めるのであった。中世日本の境界について論じた村井章介氏^{（マ）}によって、中世では東西南北における内部空間の限界点を「東ハ限ル〇〇」「北は××ニ至ル」のような形式で表現して四至と称し、それが「日本国」という広がりにも適用されたことが指摘される。

そうした四至が、巻九では少し変容している。敵討後に名を上げたが誰も攻め寄せてこない状況で、十郎が「ひとまず逃れて山野の奥で静かに自害しよう」という主旨の発言をする。それを受けて五郎は、頼朝の支配領域の広がりを根拠に、逃れることなど不可能だと窘める。その際に言及されたのが、「南ハ限ルニ熊野の御山を^{（ウ）}、北ハ限ルニ佐渡の嶋を^{（一）}、東ハ限^{（ル）}ニ〓〓津輕・蠻^{（ツ）}〓〓カ嶋を^{（一）}、西ハ限ルニ鬼界・高麗・硫黄カ嶋^{（ウ）}〓〓」であり、巻五の記述より、さらに変化に富んだ境界となつていく。こうした叙述は、阿部泰郎氏^{（マ）}によって、『鎌倉殿』の支配する日本国の領域をとりどりに示すことによつて、兄弟が立ち向かう巨大な権力が描き出される仕掛けである」と考察される。

このように頼朝は、曾我兄弟に対して強大な影響力を持つ存在である。曾我兄弟は、頼朝に叛逆した伊東祐親の孫であり、頼朝の側近である工藤祐経を敵とする身であるから、どうしても相容れない存在である。頼朝が勢力を伸張すればするほど、彼らの生きる世界は窮屈で困難なものへと変容し続ける。そうした彼らの息苦しさ、頼朝の領域拡張の語りの背後にはあることをここでは確認しておく。

二 「東北（良）への視線—寅と毘沙門

真名本に記される虎御前の父は、平治の乱によつて都から東国へと落ちてきた宮内判官家長という者で、彼は奥州平泉へ流された民部権小輔基成の乳母子であるという。虎の父が、陸奥守も務めた藤原基成に関与する人間であるとして語られることは、虎と東北（良・丑寅）を間接的に結びつける。頼朝が東北を攻める契機となつたのは、義経の奥州潜伏であり、角田文衛氏によると、義経は基成を頼つて奥州平泉を目指した可能性もあるという。角田氏は、義経の母常盤の夫で、基成の父・忠隆の従兄弟にあたる大蔵卿・藤原長成から事前に要請があつたのではないかと推察する。

基成の娘が藤原秀衡の正妻となつて生んだ泰衡は、最終的に義経を襲撃する。この時に義経が自害した衣川館は、基成の館であつた。義経の死後に奥州攻めは決行され、合戦を終えて鎌倉へと戻つた頼朝は、平泉中尊寺の二階大堂という大長寿院を模した永福寺を造営する。義経や泰衡をはじめとした死者の霊を鎮めるために、大倉御所の鬼門に当たる良の方角にこの寺を建立したのである。永福寺の壮麗さは、『海道記』に「此ハ余堂ニ踔躑シテ難^{（カ）}及感嘆^{（カ）}」、『東関紀行』に「二階堂は殊にすぐれたる寺也。鳳の薨^{（イ）}日にかゝやき、島の鐘霜にひびき、樓台の莊嚴よりはじめて、林池の麓に至るまで、ことに心とまり

て見ゆ」とその感激が書きとめられるほどであった。この永福寺の造営に深く関わった二階堂行政が別名を「生毘沙門」と号したという保立道久氏による指摘は、良と毘沙門の關係を示すものとして興味深い。

既に知られるように、毘沙門と義経とは密接に関わり合っている。興味深いのは、真名本『曾我物語』において、曾我五郎を義経の系譜に位置づけるような語り方をすることである。義経と毘沙門天のイメージは、五郎の人物像にも影響を与えていると考えられる。富士の裾野へ向かう曾我兄弟が箱根権現に参詣したとき、五郎は、義経が権現に寄進した兵庫鎖の太刀を、箱根別当行実から授かる。義経が木曾義仲の討伐に向かう際に上洛したとき、祈禱のために権現に寄進したものであるという。屋代本『平家物語』剣巻などにも、この太刀ゆえに敵討を遂げることができたとの認識があったことが知られる。靈威ある剣を義経から継承する者としての資格が、一時的にせよ五郎に与えられたと印象づける効果がある。さらに、斬られた十郎のもとへ駆けつけようと、太刀を額に当てて怒りの形相で敵勢を見まわす五郎の様相は「刀鉞毘沙門」(『真名本曾我物語』「東洋文庫」では「刀鉞(兜跋) 毘沙門」とルビを振る)に喩えられてもいる。ここで、想起されるのは、真名本において虎御前の三寅出生の際に「寅」ではなく「刀」という表記が用いられていたことだが、「刀」という表記に何らかの意図があるのかどうかについては、今のところ判然としない。

頼富元宏氏の解説によると、毘沙門天(別名多聞天)はインドの神のころから北方を守護する存在で、「中国では、敦煌など北西周辺地域に毘沙門天の信仰が発達し、わが国でも、坂上田村麻呂や天台僧円仁に関連して東北地方に毘沙門天の伝説や優品が多く、また京都の北にあたる鞍馬山で毘沙門天が篤く信仰されているのは、この北方という要素と無関係ではないだろう」とする。また、毘沙門天の姿・形として、「わが国で見られる毘沙門天は、(1)四天王、もしくは二天王の一つ (2)単独尊 (3)特殊型として兜跋毘沙門天という三種のケースが主流」であるとする。兜跋毘沙門天というのは、通常の毘沙門天とは異なり、官女風の地天女の両手の上に立ち、時として左右に尼藍婆・毘藍婆という二人の夜叉神を従える。毘沙門天は起源的には、下級神であった夜叉(菓叉とも書く)の首領であったのであるという。頼富氏は、日本での毘沙門天信仰は四天王として始まり、奈良の寺々や各地の国分寺に四天王が盛んに作られたことを指摘する。平安時代になると、中国で大流行した兜跋毘沙門天の信仰が伝えられ、京都の東寺には唐代の兜跋毘沙門天像が遺存しているという。中国伝来のこの像が、日本の兜跋毘沙門天像の祖型となったとする。国や都を守護するといった王城鎮護のためのこの像は、東北地方では成島(岩手県東和町 熊野神社 「成島毘沙門堂」蔵 平安時代後期の作、東北地方最古の毘沙門天像)や藤里(岩手県江刺市藤里 愛宕神社蔵 平安時代後期)のものが知られている。東北を平定した坂上田村麻呂が帰依した京都の清水寺には、戦にご利益のある勝軍地藏と勝敵毘沙門が祀られている。そしてまた信貴山の毘沙門天信仰が、起源的には物部氏征伐の戦勝祈願に因むため、一応武闘型毘沙門天から出発しているが、『宇治拾遺物語』や『信貴山縁起絵巻』のころになると、食物や財宝を恵むといった性格も強くし、それが七福神の信仰へと繋がっていくのだという。

なお、馬場あき子氏も、「毘沙門天はもと夜叉の出であり、薬叉とも書かれている。夜叉とは飛行可能の悪事推進者で、一切衆生の悪事に加担しているといわれるが、このなかにまれに在る善夜叉は拔擢され、しだいに昇格して天部に登ることができるとされている。毘沙門天はそうした昇格を経た善天なので、足下に夜叉と羅刹を踏んでいるのであり、その力が夜叉と羅刹の勢力圏を制圧できるものであることを示している。したがって毘沙門天は、牛頭馬頭以上に夜叉羅刹には切札的存在であったといえる」と指摘する。ここでは深く立ち入らないが、虎御前の母の名前が、真名本に「夜叉王」とあることも、虎御前に毘沙門天を想起させる一つの手がかりとなるのではないかと推察される。

さて、義経と同様に東北や毘沙門と関連づけられる坂上田村麻呂もまた、曾我兄弟に影響を与えた人物である。曾我兄弟が箱根路へ向かうときに通る「田村大道」は「鎌倉から藤沢・一の宮（茅ヶ崎市）・田村（平塚市）・伊勢原・秦野・大井町を経て、桑の原の辺りを南北に通って小田原に至る。（略）足柄に向かうとすれば北西へ、箱根に向かうとすれば南へと別れることになる」道である。ちなみにこの田村という地名は坂上田村麻呂に由来するとの伝説がある。

田村大道を通り抜けて辿り着いた箱根で、五郎は矢立の杉について説明する。「柏原宮」という太子が東夷を鎮めるために奥州へ向かう途中に、権現への手向けとして上差しの鐮矢を杉に射立てて以降、それに倣って矢を射て献じるようになったという。『菅根山縁起』では坂上田村麻呂が始まることから、彼を征夷大將軍に任じた桓武天皇を「柏原帝」ともいうことが影響して「柏原宮」となったものかと考えられている。そうした由来の杉に矢を捧げる曾我兄弟の行為は、奥州に向かった田村麻呂による先例を踏襲する。

真名本『曾我物語』と親近性があるとされる、『神道集』の「諏訪大明神の秋山祭の事」には、田村麻呂が鞍馬の毘沙門天から授かった剣で奥州の悪事高丸を倒したとの話が載る。この田村麻呂の勝利には、毘沙門の力添えがあったことが述べられている。

また、『吾妻鏡』には、頼朝が奥州合戦の帰途に立ち寄ったという、達谷窟についての記事が載る。それによると、朝廷の命を受けて田村麻呂や藤原利仁などの將軍が蝦夷を征服しようとした時に、賊主悪路王と赤頭が塞を構えたのがこの窟であるという。田村麻呂が、この窟の前に鞍馬寺を模した西光寺を建立し、多聞天（毘沙門天）の像を安置したことや、この達谷窟から北に一〇日余り行くと「外濱」に至ることも記される。「外濱」が真名本でも言及される地であることは先述した。真名本の冒頭部分にも、安日と天下を争った神武天皇が、安日の同類を「外濱」へと追放したのが蝦夷の祖である、と語られるように、強調された東の境界であった。

このように、田村麻呂や義経を介して想起される毘沙門の存在は、曾我兄弟の敵討を成功へと導くものとして捉えられたことであろう。義経経由の太刀を得た五郎が「刀鉞毘沙門」と見做されたのは、軍神の系譜を受け継ぐ者としての認識があったと想定される。

毘沙門天に関しては、たとえば奥州討伐へ向かう文治五（一一八九）年に和田義盛が施主として運慶に造らせたという毘沙門天像が横須賀市の浄楽寺にはあり、また奥州討伐の戦勝祈願として北条時政が建てた伊豆の願成就院にも運慶作の不動明王と毘沙門天像が存在する。

金沢英之氏は、毘沙門天像を本尊とする鞍馬寺が京都の北方にあって都を守護する寺院として認識されていたとし、「東北地方はもともと、ヤマトを中心として国家を形成した集団とは異質の文化を持ち、エミシあるいはエビス、後にはエゾと呼ばれた集団の居住した地であり、七世紀半ば頃から九世紀初頭にいたる領土拡大戦の結果、ヤマト朝廷の支配が及んだのちも、一一世紀半ばの前九年の役の主役となった安倍氏や、一二世紀末、全国支配を目指した源頼朝に滅ぼされた奥州藤原氏など、政治的・経済的に独立性の高い勢力が根拠とした地域であった。それゆえ、中央の存在にとつては、毘沙門天の加護を祈るべき脅威を秘めた地とされたのである」と指摘する。

陸奥国において根強く残る毘沙門信仰を、古代社会の辺境における境界認識を示す信仰としてとりあげる必要がある、との指摘も既にある。境界と毘沙門信仰とは深く関わり合っていると言える。虎御前の父親を間接的にでも奥州に関与させて語ることが、次に挙げられるような、奥州に対する恐れのようなものが反映されているとも推察される。

三 奥州をめぐる情勢

曾我兄弟と同じ時代に起きていた奥州をめぐる情勢と鎌倉幕府の対応について、怨霊鎮魂の動きとも関連するため、ここで確認しておく。先述のように、奥州の藤原基成の存在は、虎御前の出生にも間接的に関わる人物として重要視すべきであると考えられている。

基成の娘は藤原秀衡の正妻となり、二人の間には奥州藤原氏四代目の泰衡が生まれている。文治五年（一一八九）閏四月三〇日、頼朝による再三の圧力に抗しきれなくなった泰衡は、義経のいた衣川館を襲撃する。この衣川館とは、基成の館であり、義経は衣川館の持仏堂で妻と娘を殺し、次いで自身も自害したと記される。文治五年（一一八九）八月二十五日条には、千葉胤頼を衣川館に遣わして藤原基成父子を召したとある。基成は武器を手にとることもなく降人となり、基成の三人の子息たちも父に従ったと記される。同年九月六日には、家臣の河田次郎が殺害した泰衡の首を持参し、その首は、長さ八寸の鉄釘で打ちつけられて晒された。

この奥州合戦に関して川合康氏は、前九年合戦の追体験として演出されており、全国から武士たちを動員して彼らの意識のなかに鎌倉殿の存在の正統性を植えつけるための政治的な戦争であったとする。それは、「多様な在地武士の蜂起によって深化・拡大した治承・寿永の内乱を、鎌倉殿の戦争として、つまり『源平』合戦として総括した戦争であった」と指摘する。

この奥州合戦が、頼朝自身の権威を知らしめるための戦であったとの見方は他にもある。『鬪諍と鎮魂の中世』でも、この奥州合戦は「鎌倉殿という立場しかない頼朝が、源家の大義」という名目でなした私戦であり、さらに「陸奥守でも鎮守府將軍でもない頼朝が実行した『私の戦い』」であったために、勝者たる頼朝にとって泰衡を含む奥州勢の鎮魂は大きな課題だったと説明する。

『吾妻鏡』文治五年一二月二三日条には、奥州からの飛脚が、頼朝によって殺害された義経、義高（木曾義仲の子）、藤原泰衡が復讐のために鎌倉に向かおうとしているとの噂があることを知らせてきたとあり、怨霊になり得そうな者たちによる攻撃が、怖れられてい

たものと推察される。

永福寺の造営については先述したが、そうした鎌倉政権の腐心にも関わらず、奥州藤原氏の怨霊は強力であった。『吾妻鏡』建久四年（一一九三）七月三日条には、泰衡の倉のなかにあった玉幡を請い受けて氏寺の飾りとしていた常陸国御家人の小栗十郎重成が、毎夜の夢に山伏數十人が枕元に群集してその旗を乞うこと十夜に及んだために、心身に異常をきたして鹿島社造営の担当を辞せざるを得なくなったという。

そして、建久六年（一一九五）九月三日には、平泉の寺塔を修理するようにとの命令が頼朝によってなされていることから、山田雄司氏は「平泉の寺塔が荒廃することは、奥州藤原氏の菩提を弔うことができず、霊魂を嘆かせて怨霊の発動をうながすことにつながると思われるため、頼朝は堂塔の維持に敏感になっていた」という。

建保元年（一二一三）四月四日条には、北条政子の夢中に現れた甲冑姿の法師が平泉の寺の荒廃について言及したことを受けて、陸奥平泉の寺塔の修復に励むよう、義時の奉書で磐井郡の地頭らに命じたという記事が載る。人々は、三日は秀衡の命日であるから彼の霊魂であろうかと思われるが、甲冑を着ているのは不審である、と人々は言い合ったという、との記述がある。ちなみに秀衡が亡くなったのは文治三年（一一八七）一〇月二十九日条に記されているが、実際は泰衡が河田次郎に殺されて首をとられたのが九月三日であることや、甲冑姿で現れたとあることから泰衡の怨霊ではないかとの説がある。特に鎌倉時代初期には、奥州藤原氏の霊は、強力で、執拗に脅かしてくる存在として、恐れられていたのである。先述した小栗重成の心神喪失の記事が載る建久四年（一一九三）には、曾我兄弟の敵討が起きており、政子が甲冑姿の法師の夢を見た建暦三年（一二一三）には和田義盛の乱が起きている。大きな事件と前後して奥州の怨霊の話が語られているのは興味深い。山田氏が指摘するように「奥州藤原氏の怨霊は、頼朝が亡くなって以降も祟りが恐れられ、鎌倉の為政者にとってその供養は重要な課題」とされた時代であった。

このように、奥州合戦にまつわる犠牲者の怨霊鎮魂は、鎌倉政権にとっては看過できない課題であったと知られる。

『曾我物語』が扱っている時代には、こうした、怨霊化する恐れのある人物をいかに鎮魂供養するか、という課題と向き合った社会情勢が背景としてあることを確認しておく。

結びに

以上のように、『曾我物語』は、源頼朝が、自身が支配する領域を徐々に定めていく過程を叙述していると言える。こうした頼朝の動静は、『曾我物語』において、曾我兄弟に影響を与えるものであり、両者は関わり合いながら物語は進行する。

しかし、頼朝が権力を手中に収めていく過程で、多数の犠牲者を出したことにより、その怨霊化が恐れられて、鎮魂供養の必要も生じた。そのために、大倉御所の鬼門に当たる良の方角に、壮麗な永福寺を建立した。虎御前の父親が、藤原基成の乳母子であるとして、真名本に記されているのも、奥州をめぐる出来事を想起させるのに効果的な役割を果たしていると考えられる。こうした時代背景において、「守護、辟邪の性質を持つ虎」にまつわる名を付与された、虎御前が、鎮魂の役割を担う者として登場する必然性があったと想定

できる。

中世において尊崇された毘沙門天と、虎との共通性といった点については、邪を駆逐する存在として信奉されていたことが挙げられるであろう。それは、鬼門の方角や日本という領域の境界にも、深く関与するものであった。

そうした性質は、中国唐代の大讎の札に発する宮中年中行事の一つである、追讎（讎遣らう、讎遣らい、鬼遣らい）の儀式において、大声を上げて鬼を追いやる方相氏が、先述したように、毘沙門と混交して認識されていくことの淵源にもなり得たと考えられる。

中国古代においてもともと方相氏は、死者の肝を好んで食う罔象を駆逐する役割として考えられていた。この罔象が、虎と栢（はく）をおそれるため、墓に栢を植え、墓道の入口に石造の虎を持ってきたとされることを考慮すると、方相氏も虎も同じような役割を担っていたと考えられる。方相氏の原初的人格については、高戸聰氏による研究がある。高戸氏によれば、方相氏が司る讎は季節と季節の不安定な時期に行われる儀礼で、城市から城外へと疫病を祓うための儀礼である、とする。そのうえで、「方相氏は季節と季節、城市と城外、日常と非日常のそれぞれの境界に身を置き、それぞれの局面を繋ぐ仲介者としての性格を持っていたと考えられる」と指摘する。そしてまた「方相氏が境界に立つ者であるからこそ、生者の世界と死者の世界を繋ぎ仲介する者として、埋葬の際に祓除を行い葬送の列を先導することを期待された」と言及する。このような方相氏について、高戸氏は、本来「両義性を持つ神」であったのではないかと推察する。

境界に在る存在であることを連想させ、邪を祓い、鎮魂するといった役割を担う虎御前の姿も、これに類するように思われる。

注

- 1 「生成・変容する〈世界〉、あるいは真名本『曾我物語』——〈神〉の誕生と〈罪〉の発生——」『軍記と語り物』第二五号 一九八九年三月。また『日本文学研究大成 義経記・曾我物語』（村上學編 国書刊行会 一九九三年五月）に所収。
- 2 『中世日本の世界像』名古屋大学出版会 二〇一八年二月。
- 3 真名本の夢合せ譚については稲葉二柄氏による考察がある。『曾我物語』の夢合せ譚『大妻国文』第一九号 一九八八年三月。
- 4 喜界嶋・貴海島なども表記されるが、ここでは深入りしない。キカイガシマの表記などについては以下の論稿を参照。杉山和也「キカイガシマとイオウガシマの認識の変遷——島名の語誌を手掛かりとして——」。築地貴久「キカイガシマのキ音の用字をめぐる二、三の問題——『漂到流球国記』・『宝物集』・『平家物語』の検討を中心に——」（ともに『軍記と語り物』第四九号 二〇一三年三月）。
- 5 大石氏は喜界嶋が幕府の支配下に入るのは平氏滅亡によるものではなく実際は喜界嶋征討の結果であることも指摘する。「外が浜・夷島考」『展望日本歴史9 中世社会の成立』大石直正・柳原敏昭編 東京堂出版 二〇〇一年五月（初出『日本古代史研究』関晃先生還暦記念会編 吉川弘文館 一九八〇年九月）。
- 6 「鎌倉幕府と奥羽両国」『中世奥羽の世界』小林清治・大石直正編 財団法人東京大学

- 出版会 一九八一年二月（一九七八年四月初版）。
- 7 『日本中世境界史論』岩波書店 二〇一三年三月。
 - 8 「真名本『曾我物語』の世界像」『国文学解釈と鑑賞別冊』曾我物語の作品宇宙（村上美登志編 至文堂 二〇〇三年一月）所収。
 - 9 「陸奥守藤原基成——源義経と平泉——」『日本古代学論集』財団法人古代学協会 一九七九年三月。
 - 10 「虎・鬼ヶ島と日本海海域史」『物語の中世』講談社 二〇一三年一〇月（初出『中世の生活空間』戸田芳実編 有斐閣 一九九三年）。
 - 11 屋代本『平家物語』剣巻（佐藤謙三・春田宣編 桜楓社 一九七八年三月〔一九七三年五月初版第一刷〕）には、「五郎箱根ノ別当行実カ手ヨリ兵庫鑱ノ太刀ヲ得テケレハ思フサマニ親ノ敵討テムケリ此太刀ハ九郎判官ノ権現ニ進セタリシ薄緑ト云劍ナリ昔ノ膝丸是也目出度劍ナリ」とある。また百二十句本『平家物語』（新潮日本古典集成）にも、「建久四年五月二十八日の夜、曾我兄弟が夜討のとき、箱根の別当行実が手より兵庫鑱の太刀を五郎に得しは、この薄緑なり。されば名を後代にあげしとかや」とある。
 - 12 『NHK国宝への旅』第3巻（NHK取材班 日本放送出版協会 一九九一年一月（一九八六年一月第一刷発行））所収「毘沙門信仰」。
 - 13 『鬼の研究』三一書房 一九八六年六月（一九七一年六月第一版第一刷）。
 - 14 『真名本曾我物語』（青木晃・池田敬子他編 平凡社）の注。
 - 15 『平塚市郷土誌事典』平塚市企画編纂室編 一九七六年五月。
 - 16 14に同じ。
 - 17 文治五年（一一八九）九月二十八日条。
 - 18 『神奈川県歴史』県史一四 山川出版社 二〇〇六年一〇月（初版一九九六年一月）。『運慶 興福寺中金堂再建記念特別展』東京国立博物館 法相宗大本山興福寺 朝日新聞社編 二〇一七年九月。
 - 19 『義経の冒険 英雄と異界をめぐる物語の文化史』講談社選書メチエ 二〇一二年一〇月。
 - 20 三上喜孝「古代日本の境界認識と仏教信仰」『古代日本の異文化交流』鈴木靖民編 二〇〇八年二月。
 - 21 『源平合戦の虚像を剥ぐ 治承・寿永内乱史研究』講談社選書メチエ 一九九六年四月。
 - 22 鈴木哲 関幸彦 山川出版社 二〇一〇年四月。
 - 23 「源頼朝の怨霊観」『中世仏教の展開とその基盤』（今井雅晴編 大蔵出版 二〇〇二年七月）所収。
 - 24 「方相氏の原初的性格」『集刊東洋学』九八号 二〇〇七年一〇月。

引用文献

『海道記』、『東関紀行』は、『中世日記紀行集』（新日本古典文学大系）に拠った。

第三章 大磯の流動性・渡来性をめぐって

第一節 〈公〉的な大磯と、〈私〉的な曾我―虎御前の拠った地

はじめに

本節では、真名本『曾我物語』において、虎御前が担っている役割に合わせて、拠る地が変化させられていることを検証する。これは、土地と登場人物を効果的に連携させていく真名本の特性を示している。虎御前と大磯との強固な結びつきを考えるうえでも、重要な視点となってくるため、確認しておきたい。

これまで述べてきたように、『曾我物語』では、敵討後に若くして非業の死を遂げた曾我兄弟は、畏れられて、その霊を慰撫される存在となる。彼らの鎮魂供養のために、十郎の恋人で、大磯の遊女であった虎御前は、箱根山で出家する。彼らの遺骨を善光寺に納め、諸国を巡礼したのちに、曾我の里を拠点として勤行の日々を送る。曾我の大御堂には、三浦や鎌倉をはじめとした相模の名だたる武士達が多数参集したと叙述される。

先述のように、真名本では、晩年の虎御前が曾我の地で過ごしたとあるのに対して、仮名本においては、「虎、さすがに古里やこいしかりけん、又、十郎のありしほとりやなつかしく思ひけん、大磯にかへり、高麗寺の山の奥に入、柴の庵にとどこもり」と記される。なぜ真名本と仮名本とで差異が生じたのか。

福田晃氏は「現存真名本巻十において、虎御前回国譚が、大磯で終らず曾我大御堂で虎を往生させることよって結ばれているところに疑念をもつ」とし、「大磯高麗寺の修験比丘尼の面影をもつ虎としては、曾我の里での死はいささか構造上の矛盾を感じさせ、それに関する限りは、むしろ仮名本に『高麗寺の山の奥』の『柴の庵』で往生したとあるところに古伝承が留まっていると思われる。にもかかわらず真名本において、大磯を離れてあえて虎を曾我で往生するように変更したエネルギーを想定するならば、それは曾我大御堂における不断念仏・融通念仏の唱導ということになるであろう」と指摘する。虎御前が大磯に密接に関わる者であるとの印象は、確かに強く存する。しかし真名本に備わる在地性を考慮すれば、虎御前が曾我に籠ったという展開には、必然性があつたと考えられる。虎御前の曾我への籠居が、合理的な帰結であつたことを、当時の時代背景や曾我の特性を確認しつつ検討する。

一 養育、再生する曾我の母

曾我は、十郎と五郎が育てられた場所として重要な空間である。彼らが育まれたこの地の特性は、曾我兄弟の母の姿によって表徴されるものと考えられる。この母は、彼らが敵討の意思を持つに至るきっかけを与えた人物でもある。伊豆の狩野介茂光の孫娘であつた彼女は、はじめに伊豆国の国司として下つてきていた源仲成との間に京の小次郎と二宮御前を儲けたが、夫と共に上洛することはなく、その後河津三郎に嫁ぐ。河津三郎との間に、一万（十郎）と箱王（五郎）を儲け、夫の死後に御房が生まれた。彼女は夫が殺されたことで出家を決意するが制止されて、舅の伊藤祐親によって強引に曾我祐信のもとへ嫁がさ

れる。

嫌々ながらの再嫁であつたにもかかわらず、その後の母の様子は、「其後は互に二世の契不^レ淺送^ニル年月^一を程に、此女房^モ成^ニりて年來^一に、曾我殿の子共^モ太多被^レケレは儲ケ、互に深キ歎^共を被^ニケリ取リ延^一」と、祐信との子供を育むことで癒されていったと描写される。このような彼女の像は、仮名本においては特に強調されることもない。仮名本でこの場面に相当するのは、「いつしかかかるふるまひは、かへすくもくちおしけれども、心ならざる事なれば、うらみながらも月日をぞおくりける」という部分である。「母」というよりは、恨みに固執する「女」としての姿が描かれており、母性によって回復するといった要素は見られない。

富士野での敵討後に十郎と五郎が死したとの報を受けた母が、半死半生の有り様となつてしまう場面においても、これと同様のことが指摘できる。母親の受けた衝撃は凄まじいものであつたと想像されるが、祐信との間に生まれた幼い子供達の存在が、またしても彼女の再生に一役買っていることに気付く。「曾我殿の少キ人々^ニには、今若・鶴若・有若とて在^ニモ二人^一、取^ニ付ツ、母の袂^一に、鶴若^モなる聲共^ニて、何^イにヨ母御前、我等^モをは預^レ下ツと誰に泣合ケレは、亦^タ起^レ擧^ツ、取^ニて少キ者共の手^一を焦^下モ哀^ナり」と、起き上がつて子供達の手を取る母親の姿が印象的な場面となつている。さらに、虎御前と共に曾我兄弟の法要を箱根で行つた後に、曾我の里へ帰つてきた母の様子は、「奉^レ下ケレハ見^ニ少キ子共^一をモ、心は少シ取^レ延^下ヌ」と、幼い子供達に接して、少し気を紛らすことができたことと叙述される。このように、子育てによつて自己を再び甦らせる力を得ていく母の像は、真名本において繰り返し強調される。自分の生存中に四人の息子達（十郎、五郎、御房、京の小次郎）を次々と失つてしまつた母は、その悲しみを虎御前に向かつて述懐する。母は、御房と京の小次郎は、幼い頃から身に添えて養つてきたというわけではないのでそれほどではないが、十郎と五郎に関しては、「自^ニ血の^一内^一副^レて身に、有^ニシカとも乳^一母^一ナンと、夜^モ晝^モ不^レシテ放^レタ身を成^レ長^テたり」として一層の悲しみが募るのだと語る。曾我兄弟の母にとつては、単に生んだという事実のみならず、生まれた時から身に添えて育んできたという過程こそが重要であつたと知られる。

様々な出来事に翻弄されながらも彼女が生き延びてこられたのは、幼い子供を養育するという役割が与えられていたからだと考えられる。その顕著な例として、河津三郎を失つて出家しようとした彼女が伊藤祐親によつて「少者共」（ここでは十郎と五郎のこと）をどうするつもりなのかと止められたり、十郎と五郎の首が曾我の里に届けられた時に髪を切ろうとしたところを曾我祐信によつて「少者共」（祐信との子供達）を誰に託そうとお思いなのかと説得されたりする場面が挙げられる。彼らの発言は、彼女に母性の自覚を促し、子供達の養育に対する責務があることを再認識させようといふ意図するものである。

坂井孝一氏は、真名本における曾我祐信は『曾我の母』と同質化される存在であるとともに、河津祐通との対比によつて絶えずその印象を弱められてしまう存在であつて、そのように祐信があえて造型されているということは、「現実の社会で祐信が果たしていた役割や行為が『曾我の母』という人物像の中に吸収・解消され、『曾我の母』が祐信の代弁者であるかのように造型されることにもつながつてこよう」と指摘する。曾我の母について

の記述がなされるころでは、その陰に祐信の存在もあることも同時に受け止めていく必要があるだろう。

祐経を討ち果たした後には名のりを挙げて、誰も攻め寄せなかったという状況で、十郎が、この場を逃れて今一度母に会ってから自害しようとする場面がある。しかし五郎は拒否する。その根拠の一つとして挙げられていたのが、今さら戻るなどというのは母をはじめとした人々、とりわけ幼少竹馬の頃より育ててくれた継父の祐信に迷惑がかかるということであった。ここには、特に表立って出てくることはないが、地道に彼らを支え続けていた祐信の包容力というものが垣間見える。

目立たぬ存在の祐信の代わりに、子供達を育むことにより癒されていく母の姿を真名本が繰り返し描出したのは、養育や回復、再生の地として曾我を照射しようとする試みであったと言える。

二 東海道の繁栄

頼朝が鎌倉を本拠として新たな政権を樹立したこの時期には、交通や流通面においても変化が見られるようになった。それまでは京都を中心とした交通網であったものが、「京都と鎌倉の二元的な交通へ、すなわち東海道を機軸とした交通へと変わっていく」こととなる。また、上洛する使者のために伊豆・駿河から近江国に至るまで、権門の莊園であるかなどに関わらず、馬を使わせたり食糧を差配したりするようになった。駅路の法も、頼朝によって定められている。曾我兄弟が頼朝の側近である祐経を敵として狙っていた時代状況として、こうした東海道の往來の増加や宿駅の整備という動きがあったことに留意したい。

また新城常三氏は東海道が鎌倉と京都を結ぶ街道となったことを受けて、鎌倉に近い相模の東海道が大幅に変化したことを指摘する。氏は「鎌倉に幕府の成立するに伴い、東海道は現在の海岸沿いとなり、大磯・茅ヶ崎・藤沢をへて鎌倉に通ずるようになった」と説明する。鎌倉期においては、海岸沿いの東海道の利便性が注目されていた。

この流れに位置する宿駅に対しての関心が真名本には表出する。敵討を思い留まらせようとする母から結婚せよと説得されたことを受けて、五郎は妻でなく遊女ならば罪科も及ばず情報も入手しやすいであろうと考え、十郎に宿通いを勧める。小田原、佐河（酒匂）、古宇津（国府津）、渋美、小磯、大磯、平塚、三浦、鎌倉を渡り歩いた十郎は、大磯で虎御前と出会う。大磯は、人々の往來だけではなく、物資や情報の行き交う交通の要衝であった。鎌倉へ向かう工藤祐経が大磯を出立したという情報を曾我兄弟が得たのも、ここでの和田義盛の酒宴においてであった。有用な情報を入手して祐経を追ったものの、結局この時は討つ機会を逃した。東海道上で敵を狙う機会がありながら、それを結局は生かし切れなかった焦燥感がうかがえる。

このように頼朝が影響力を持った「道」という視点から捉え直すと、鎌倉幕府という体制側にとっては異分子だと見做される曾我兄弟の違和感が際立つことになる。彼らにとって、往來の激しいこの道は、異質でなじまぬ空間であり、常に目立たぬように身を隠しながら行動することを要請される緊張感に満ちた場であった。

頼朝が北関東の狩場を巡る場面においても、同様のことが指摘できる。曾我兄弟が追う頼朝一行の様子は、「用心禁^{シテ}奉^ハ三守^ニ護君^ヲを一无^{ケレ}少^クの隙^{コソ}」と記される。こうした表現が何度も繰り返されることで、権力者として君臨する頼朝に対して、非力で卑小な曾我兄弟の姿が浮き彫りになる。このような嚴重な管理のもとにある狩場に関して、会田実氏は、工藤祐経が伊東祐親の暗殺を企てた頃の情勢とは異なり、「頼朝を頂点とする統率がそこにはあり、すでにアナキーな状況は皆無」であったことを指摘する。

往来が増加した海岸沿いの東海道への興味は、地名の羅列によって知られることは先述したが、宿々の目新しさもまたそれに拍車をかけたことであろう。虎御前が生まれた「平塚」は、北条政子の安産祈願を行った相模国の寺社のうちに「範隆寺^{平塚}」「黒部宮^{平塚}」と『吾妻鏡』にあるのが初見とされることから、当時においては新鮮味を帯びた地名であったと思われる。また、「よろき」「こゆるぎ」と称されることの多かった大磯地域周辺は、「大磯」としてもその名が取り上げられるようになる。富士野で巻狩が行われるとの情報を得て三浦から西へと曾我兄弟が移動する際には、「和賀江の小坪」から始まって片瀬河や相模河、平塚宿などを過ぎて「金屋河の大橋」を越え、虎のいる「大磯宿」に十郎が入り、五郎はその先の「小磯・澁美・古宇津の宿・佐河濱」を過ぎて早河の伯母（土肥遠平の妻で祐親の娘）のもとへと行った、というように地名が詳細に書き留められる。曾我兄弟の動きに伴って、東海道上の土地の名を一つ一つ丁寧に確認しつつ進んでいくかのように記される。

これらの流れからは、少し逸れた場所に位置しているのが、曾我である。交通や流通の激しい（公）的なオモテの道からすれば、曾我は疎外された地であったと言える。またそれゆえに曾我兄弟にとっては、守られた空間にもなり得たと推察される。

だからこそ、曾我で虎と最後の時を過ごした十郎は、帰り道には中村通を行くようにと助言する。「大道」を利用することで人に見つかることを怖れたのである。往来の人々に行き合うことは、見知った人にとっても自分にとっても「恥」であるとして十郎は考えた。ここで十郎が勧めた中村通とは、目的地に向かう各種の道と呼んだものである。「大道」と呼ばれる「東海道を含め鎌倉を中心に放射状にのびる幹線道」は、「公共的機能のもつ意味を体現した道への通称であつたろう」とされている。「大道」の利用は「恥」を生じさせる元凶となるため、十郎は公共性の低い道を使用するように、と大磯に戻る虎に勧めたのである。

富士の裾野へ向かう際に湯坂峠から振り返り、古里（曾我）や新里（大磯）を眺めて物思いをする十郎に向かって、五郎は、京都と鎌倉を往還する人々に見られるのも恥ずかしいと説く。また後に下人達によって、命が惜しくしてお泣きになっていたのではないか、などと語られてしまうのも恥である、として十郎を諫めた。往来の旅人をはじめとした他人の視線を受けて見咎められることを、「恥」として危惧する二人の姿が強調されている。

このように、人目につくことを怖れる曾我兄弟にとって、鎌倉政権の強力な影響下にある街道を歩くことは、憚られるべき危険な行為であった。

三 虎の扱った地

往来の激しい海岸沿いの東海道の線上から、曾我は外れたところに存在することは先述

したが、源頼朝が挙兵した当時の曾我祐信の立場も微妙なものであった。はじめは反頼朝側についていた祐信であったが、後に頼朝に投降することになる。安田元久氏は、「曾我・糟谷・毛利はそれぞれ独立した新興の小武士団で、源家との伝統的関係は稀薄で、頼朝から誘引されることもなかったものと思われる」と指摘する。頼朝挙兵時に主力となったのは、三浦や中村といった相模の有力武士団であり、両氏は頼朝による政権確立後も引き続き相模において影響力を持っていた。

なかでも虎御前が生まれて幼少期を過ごした平塚や、養女として引き取られていった大磯は、三浦氏の強い影響下にあった。湯山学氏によれば、「三浦氏が古代末期から三浦半島と相模中部の枢要部に一族が繁延しえたことは、三浦郡司であるとともに、相模介として、相模の国衙機能を現地にあって行使しえたことによる」とする。また湯山氏の研究からは、三浦一族の者が「平塚」氏を名のっていることも知られるのであり、同様に大磯も三浦氏との関わりが深い。三浦氏が相模国において権力を持っていた事例として、義澄の子である義村が、祖父の義明以来相模国の雑事に関わり、頼朝の時に義澄が検断のことを義明の頃と同様に行うようにと承ったのだ、と主張する『吾妻鏡』の記事が挙げられる。また、相模国における交通や流通に関与していたことも、三浦義澄が差配して二所参詣のために相模河に浮橋をかけたり、大磯に到着した、藤原泰衡による朝廷への献上品を抑留すべきかと頼朝に指示を仰いだりした、という記事からも明らかである。さらに、義村は稲毛重成が架けた相模川の橋が傷んでいることを言上して、実朝に修理して再興せよと命じられている。義澄は曾我兄弟の伯父であり、義村はいとこにあたる。

四 中世大磯の特性と三浦氏の存在

虎御前が、大磯宿の長者に貰われて平塚から移ったことは先述したが、この移動の背景には、相模国府が大磯方面へと移転したという事情も反映されているのではないだろうか。『倭名類聚抄』に大住郡（平塚市）にあると記された国府が、『伊呂波字類抄』では余綾郡（大磯町国府本郷付近）にあるとされていることから、その移転時期は一二世紀中ごろ以前ではないか、と従来考えられている。頼朝が旗揚げ後、最初に論功行賞を行ったのは移転後の相模国府であり、政治的に利用価値があるとの認識を持っていたと推察できる。国府の移転によって人々の往来も増え、大磯周辺は活気づいて賑わっていたことであろう。さて中世の大磯は、通過点や中継点としてその存在感を示す。その名に「いそ（ぐ）」が含まれることから、ここでの滞在は一時的なものであるとの印象を与えている。

『東関紀行』には「急ぐ心のみさそはれて、大磯、絵嶋、もろこしが原など、聞ゆる所／＼を、見とむるひまもなく打過ぬるこそ、心ならずおぼゆれ」とある。また、『宴曲集』『海道下』にも、「早むる駒は大磯の 急ぎて過ぐる磯伝ひ」とみえる。このように、「磯」は「急ぐ」を連想させる地であった。

急いで通過する所であるとの大磯のイメージは、十郎と虎御前が共に過ごした年月の浅さを強調する効果もあつたであろう。陸や海の交通路として、人や物が行き交う大磯の流動性は、出家後に各地を巡って移動する虎の形象に影響を与えているとも考えられよう。

ここで先述した、大磯において影響力を持っていた三浦氏の存在に注目したい。伊東祐

親の婿である三浦義澄は、捕らえられた祐親の助命を求めて尽力した人物である。²¹曾我兄弟が慕う三浦の伯母というのは、この義澄の妻であった。

さらに義澄の子に、曾我兄弟のいとこにあたる義村がいる。義村は四代將軍である藤原頼経と親交が深く、頼経は義村の田村の館（平塚市田村）をしばしば訪れてもいる。既述したように、頼経の幼名は「三寅」であった。

さて、そもそも撰家將軍となる三寅の東下は西園寺公経が中心となって実現したとされるが、三浦義村もまた関与したであろうことが野口実氏²²によって指摘されている。ちなみに義村と、真名本成立圏でもある走湯山とは、義村が浄蓮房源延を招いて三崎の海上にて迎講²³を営むなどの接点があったことが指摘できる。

大磯に三浦氏が関わり続けたことは、六代將軍となる宗尊親王の鎌倉下向の途次である大磯で、三浦介が宿泊や食事などの世話役を務めたことが確認できることは既に指摘されている。²⁴さらに「足利尊氏袖判下文」によつて、三浦高継に「大磯郷」「高麗寺俗別当職」が安堵されたことが知られる。大磯郷とそれに付随するとみられる高麗寺の俗別当職は代々三浦氏が相伝してきたと考えられている。²⁵

中世において、三浦氏が大磯と高麗寺に関係していたことが、三寅の伝承や、三浦一族である和田義盛の酒宴話の成立に影響を与えたとも想定できよう。

またこのような背景は、なぜ反体制側と目される立場にある十郎が、交通の要衝であり、人々の往来が多い大磯の虎御前のもとへと通い得たのか、という疑問に対して解決の一端を示してくれよう。曾我兄弟の父方や母方の広範な親族ネットワークのなかでも、殊に三浦氏の庇護があったからこそ、兄弟は東海道へと姿を現すことが出来たと考えられる。大磯の宿で情報を得た曾我兄弟が、鎌倉へと向かう祐経を追うも討ちそびれて、三浦へとそのまま入った、という描写もそれを裏付ける。那須野の狩を終えた頼朝が、鎌倉に戻った際にも、後を追っていた曾我兄弟は、三浦の伯母（義澄の妻）の館へ帰ったとある。このように、彼らにとつて、三浦は重要な拠点として描出される。三浦の伯母の親切な対応に曾我兄弟も信頼を寄せており、この地で得た富士野の狩の開催に関する情報が、十郎と五郎に決意を固めさせることになる。

さて、この時期において存在感を増した交通路や宿駅に対する細やかな視点が、真名本に反映されていることは確認した。こうした道や土地に対する真名本の意識の高さを考慮に入れると、虎御前の拠った場所も意図的に描き出されていると想定できよう。流動性を孕む大磯宿の遊女であった虎御前が、箱根山で出家して「禅修比丘尼」となり、巡礼の際には十郎の「婦妻」と名のるようになる。²⁶自己卑下していた遊女という不安定な境遇から、十郎との出会いを通して妻となり、やがて信望を集める者へと、虎は変容しながら徐々に安定していく存在として造型される。虎の置かれた状況や役割に応じて、その居所も移行している。

こうして、最終的に虎が落ち着く地が、曾我である。この地は、曾我の母の悲しみに対して深い同情を寄せた頼朝が、「自今以後於ては曾我の莊の年貢辨濟²⁷に、二人の者共か爲に²⁸孝養の取^レする²⁹な里母³⁰に」と決定し、また曾我兄弟の死後三年目の法要の際には、「名²で³¹念佛³²田³³と、土橋・中村の兩郷には公田有³⁴ける³⁵二百六十町一處³⁶を有³⁷けり³⁸御寄進³⁹」という経緯のあつた

場である。頼朝が曾我の御霊祭祀に關与することで、王権の安泰を図ろうとしたとの考察が既になされている。一方で高木信氏は女性達が行った巡礼の検討を通して、虎が巡礼において絶対的な敵対者とは出会わないことから、虎たちの親密圏と頼朝を中心とする象徴秩序を維持する者たちの想像の共同体はすれちがっており、虎は「男性中心主義的な象徴秩序には絡め取られてしまったりしない」ことを指摘する。そうした巡礼を経た虎の抱える曾我が、頼朝権力の傘下に全面的に組み込まれたとはやはり言い切れないと考える。

曾我の虎御前のもとには、三浦や鎌倉をはじめとして曾我の一門、本間・渋谷・海老名・二宮・松田・河村・土谷（土屋）・土肥・岡崎・渋美・早河といった相模を代表する人々が参集したと記される。曾我の地が〈公〉の道が表徴する政治的な世界からは疎外された場だからこそ、むしろそのような宗教的な求心力を発揮し得たとは言えないだろうか。救済する者としての虎の姿は、東海上の往来盛んな大磯では成り立たず、その流れからは外れた形で存する曾我でこそ説得力を持ち得たことであろう。物語の終盤には、曾我兄弟の母をはじめとして、曾我祐信、虎御前の母、曾我兄弟の従者である丹三郎や鬼王丸の往生が述べられたうえ、虎御前の往生の場面が語られ、さらには一二人の尼公達も往生を遂げたと記される。虎が曾我に籠った縁によって、新たに「往生」を可能とする場であるという要素がこの地に加えられたのである。

四 曾我兄弟の庭

十郎と五郎の心を曾我の地に強く引き留めるものとして特筆されるのが、庭という空間である。曾我兄弟の鎮魂供養が効果的になされるためには、彼らが心を残し、かつ葬られた場で行われることが必要である。なおかつ虎御前が曾我を本拠としたのは、そうした理由に加えて、彼らの庭を継承する者としての役割もまた担っていたからだと考えられる。

富士野へと敵討に向かう前、曾我で虎と過ごして山彦山の峠で別れた十郎は、曾我に帰り着いて涙を流す。悲しみに暮れる十郎に対して、五郎は、住み馴れた栖を見るのもこれが最後だと言う。二人で庭を見廻って、長年育ててきた「千草の華」を共に眺め、草木が芽を出しているのを見ては哀れむ。十郎による「我等年來日來手觸馴染シ名殘ナレは、何とか思はむに」^二永（キ）別とは「一、差賀に人ナラは可に」^レ云哀^{なるとも、}不^{らむ}見^へ」^二其の色^{のミ}、无^レ情^草木^{（ナレとも）}其折節^{にナレは}申^{ケレは}二^心留^{ルツ}耶^と」^一との発言を受けて、五郎は「草木无^{とは}レ情^{誰かは}可^レ申^す」^一として、釈迦如来の涅槃の時に諸木が憂いの色を示した話や、菅原道真の梅と桜の木の話を語る。道真が大宰府に流されるときに庭の梅と桜に別れの歌を詠みかけたところ、梅は後を追ひ、桜は別の人が移ってきて一日のうちに枯れて倒れたという逸話である。そうして五郎はまた、草木も色にこそ見えなくても嘆いているであろうに、凡夫ゆえにそれを知ることができないと語る。庭の草木に寄せる曾我兄弟の思いが伝わってくる。十郎が故郷（古里）に執心する様子が、富士野へ向かう途中の湯坂の峠において表されていることは既に述べた。敵討後に、十郎がひとまず母のもとに戻ってから自害しようと五郎に向かって述べた発言からも、それと同様の執心が見られる。結局諫められて、本心からの言葉ではなかったのだと言ひ直すことになるのだが、故郷を気にかけて続けている様子は、十郎に付きまとう。五郎が、母による勘当というわだかまりを既に解決し、覚悟を

決めて臨んでいるのとは対照的に、十郎の場合は故郷への未練を解消できずに内部に抱え込んでしまったままである。

尾河三郎によつて曾我へと運ばれた十郎と五郎の首は、「子共か殖(こ)置(お)て常(じょう)に愛(あい)ける」
「千種華苑の山」(「千種」は「千草」とも表記される)において火葬に付されることとなつた。そして、兄弟の百箇日の法要を箱根で行うと聞いた虎が曾我の里を訪れたとき、十郎の住まいに案内されて見たのも、庭の「千草の華」であつた。

さらに、箱根で出家した虎御前が、一周忌の仏事のために五月一日に曾我の里に入つて十郎の館に迎え入れられたときにも千種の華を見渡す場面が描かれる。虎は、その千種の華を見て十郎を思い出し、涙を流す。そして五月二八日には、十郎を想つて「見ルカラニ千種ノ花ノツラキカナ別レサリセハナケカサラマシ」という歌を詠む。このように千種の華のある庭と十郎との密接な結びつきを強調しつつ、この連繫に虎御前が関与し始めていく過程が語られるのである。

虎の死のきつかけについては、「或(ある)晩(ばん)傾(かたむ)に立(た)て御堂の大門に、思(おも)(ヒ)ニ連(つ)て昔の事共を一流すレ涙を折節(し)、庭の櫻の本(もと)立(た)(チ)斜(な)小枝(こえだ)下(くだ)見(み)成(な)て十郎か躰(たもと)と、走(り)寄(り)、欲(スレ)(とも)取付(かむと)、只徒の木の枝ナレは倒(た)にけ里(り)低(ひ)様に(に)とあり、この時から病づいて後に大往生を遂げたと記される。

虎御前が、桜の木に十郎が現れたと見做した、とするこの場面については、先学による研究がある。本稿では、この庭で虎が見た十郎の姿は、十郎や虎御前の想いを汲んだ草木が見せた幻であつた、とする読みを可能性の一つとして提示したい。これを草木(木草)感応譚として理解すれば、富士野へと出発する前に五郎が語つた草木のエピソードに対応することに気付く。十郎が庭や虎御前に執心し続けたことに加えて、虎御前が十郎のことを思い出して庭を眺めたという状況を踏まえれば、心ある桜の木が十郎の姿を虎御前に見せたという解釈が可能になる。

これに類するものとして『今物語』第二六話「小式部の夢」が挙げられる。大二条殿(藤原教通)の訪れが長いことなかつたある夕暮れ、小式部が恋しく物思いに耽つて外を眺めていたところ大二条殿が訪れて、明け方の夢に殿の直衣の袖に糸のついた針を刺したところで目が覚めた。朝、また物思いに耽りながら外を眺めると、前にある桜の木に糸が下がっているので不思議に思つて、見ると夢の中で殿の直衣の袖に刺した針であつた。

この話の末尾には、「あながちに物を思ふ折りに、木草なれども、かやうなる事の侍るにや。その夜、御渡りある事、まことにはなかりけり」と記される。『今物語』(講談社学術文庫)の解説には、「この話の場合は神仏ではなく『木草』の感応であり、誰もが三輪山伝承を思い出す語り口とあいまって古朴さを特徴とする」一方で、「王朝女流文学のキーワード『端』『ながめ』『夢』などが折り込まれており、さまざまな要素が微妙に配合されて相乗効果を挙げている」と説明される。虎御前もまた夕方に御堂の大門に出て、十郎とのことを思い出しながら涙を流していた折りであつたことが思い合わされる。人を恋い慕う思いが強い時には、木や草であってもそれに感応して心を示す場合もあるのではないかと考えられたことだろう。関連性があるとして想起されるのは、先ほどの道真に関する飛び梅伝承である。『十訓抄』(中)や『古今著聞集』(巻第一九)には、「東風吹かば」

の歌を詠んで筑紫に移った道真のもとへ梅の木が飛来し、その梅に向かつて歌を詠みかけたところ、梅の木が応じたという話が伝わる。どちらも木の貞節という話題として取り上げられている。

そうした意味では虎御前が駿河国小林郷の森の社を訪れた場面も示唆的である。御霊神となつた十郎と五郎が富士浅間大菩薩の客人宮として祀られていることを知って、七日七夜不断念仏をした虎が、社を出る際に歌を詠んだところ、大木の梢から十郎のような声で歌が詠みかけられたという話である。桜の木が見せた幻影とは、視覚か聴覚かという相違はあるが、これもまた、虎御前の強い想いに応えた樹木による現象であるとも見做せる、という点において共通していよう。草木によって示された意を汲めるかどうか、感じ取る能力があるかということが重要で、それゆえ五郎は「草木共^モ不^スとも見^レ色^ニ爲^スらむ^レ歎^ヤ、我等^ハ凡^夫ナレ^ハ不^スと知^レ其^モ」と発言していたのであった。そのような背景があつたからこそ、樹木による働きかけを受信することができるといった、虎御前の優れた特質が際立つのである。最終的に曾我の庭の草木に焦点を絞り込んでいくまなざしは、曾我兄弟が歩いた東海道の道や頼朝による狩場巡り、さらには虎御前の巡礼などの〈線〉の動きに着目したそれまでの視点とは対照的な、〈点〉の印象を残すことに成功する。

結びに

本節では、真名本における曾我が、曾我兄弟の母親像に代表されるような養育、再生の空間であることを確認した。また、箱根で出家して諸国を巡礼した虎御前をこの地に据えることで、往生の空間という特性が付与されたことにも着目した。『曾我物語』が曾我兄弟の敵討の物語である、ということとは言うまでもないが、虎御前の抛つた曾我の地が救済の磁場となりゆく過程を描いた物語であると見ることもできるのではないか。

また『曾我物語』は、流人であつた頼朝が権力者へと上りつめる過程で夥しい数の犠牲者を出したことも記す。曾我の地は、曾我兄弟の鎮魂供養だけではなく、そうした経緯によって滅び去つたり、傷ついたりした人々を癒す役割も担っていたのではなからうか。確かに頼朝による寄進などの関与があつてこそ存在し得た場ではある。だが、公共性が強く流動的な〈線〉としての東海道や、それに伴う目新しい宿駅の数々には巻き込まれぬ〈点〉としての曾我は、それゆえに人々にとって安息の空間ともなり得たのではないかと推察されるのである。

注

- 1 『真名本曾我物語』(平凡社 一九九六年五月 初版第一刷一九八八年六月)の解説。
- 2 山添昌子氏は、この母親には「一生に三度も結婚し、三人の夫と共に八人の生命を生み出し育て上げたというおおらかで生き生きとした健康な生命力あふれる優しい妻の姿が具現されている」とし、「この女性のこうした形象から、失つたものへの懐旧・追慕に心身を委ねることなく、再婚を重ね現実的な家庭生活を妻としてよみがえりながら送り抜いていった、限りなくたくましい女性像が明らかに」¹ということを指摘する
〔「真字本『曾我物語』における女性像』『女性と文化』〕 白馬社 一九七九年一月。

また会田実氏は、自己の役割を果たそうとする「社会的性」と「母」性が幾重にも裏切られてくるところに彼女の悲劇の核があると指摘する（『真名本曾我物語』の母親像——その悲しみの原質』『中世文学研究』一九九二年八月）。

- 3 『曾我物語の史的研究』吉川弘文館 二〇一四年二月。
- 4 『日本交通史』児玉幸多編 吉川弘文館 二〇〇一年五月（一九九二年一月第一刷）。なお、相模国の駅路については、小方武雄氏による「神奈川における駅路に関する一考察」（『土木学会論文集D2（土木史）』第六九巻第一号 二〇一三年）に詳しい。
- 5 『吾妻鏡』文治元年（一一八五）一月二九日条。
- 6 『鎌倉時代の交通』吉川弘文館 一九九五年一月（一九六七年二月第一版第一刷）。
- 7 『曾我物語』その表象と再生』笠間書院 二〇〇四年一月。
- 8 建久三年（一一九二）八月九日条。
- 9 『鎌倉・横浜と東海道』街道の日本史²¹ 神崎彰利・福島金治編 吉川弘文館 二〇〇二年二月。
- 10 「中世初期における相模国武士団」『三浦氏の研究 第二期 関東武士研究叢書6』峰岸純夫編 名著出版 二〇〇八年二月。
- 11 国力が凋弊して農作業が捗々しくないことを憐れんだ頼朝が、三浦義澄と中村宗平らに相模国中の主な百姓に米を与えるよう命じた記事が『吾妻鏡』文治二年（一一八六）六月一日条に載る。
- 12 「相模三浦氏についての考察」（前掲書『三浦氏の研究』所収）によれば、三浦氏に属する津久井義行の孫義国の弟である為高は「平塚権三郎」といって大住郡平塚の地に拠ったとし、為高の子の光高と考えられる「平塚兵衛尉」は歴仁元年の將軍頼経の上洛に際して三浦義村の家子三六人の一人となっているとする。また光高の子の光広は「平塚左衛門尉」といって宝治合戦の際に三浦泰村に属して討死したことが指摘されている。
- 13 「トラ・寅・虎」の多様性——『曾我物語』の虎御前に関する一考察——『成蹊國文』第四八号 二〇一四年三月。
- 14 承元三年（一一〇九）二月一五日条。
- 15 文治四年（一一八八）正月二〇日条。
- 16 文治四年（一一八八）六月一日条。
- 17 建暦二年（一一二二）二月二八日条。
- 18 『鎌倉武士の実像 合戦と暮らしのおきて』（石井進 平凡社 二〇〇二年一月）参照。
- 19 『吾妻鏡』治承四年（一一八〇）一〇月二三日条。
- 20 巡礼する虎については、高木信氏の「虎」という女——真名本『曾我物語』における巡礼する女性たち、あるいは象徴秩序からの逃走——（『相模国文』第三八号 二〇一一年三月）など参照。
- 21 『吾妻鏡』寿永元年（一一八二）三月一四日条。
- 22 「執権体制下の三浦氏」（前掲書『三浦氏の研究』）。
- 23 義村が催した迎講については、納富常天「三浦義村の迎講——鎌倉における弥陀信仰

を通して——」(前掲書『三浦氏の研究』)所収。阿部美香「走湯山をめぐる神話世界とその生成」『中世神話と神祇・神道世界』(中世文学と隣接諸学3 伊藤聡編 竹林舎 二〇一一年)を参照。なお、この法会に頼経の御台所(竹御所)も出席していることは注目される。

24 『宗尊親王鎌倉御下向記』續國史大系第五卷 一九〇三年九月。

25 『宇都宮文書』所収「足利尊氏下文」(一三三五年)。早稲田大学図書館所蔵『諸家文書』の紹介。古典籍の会(代表宮崎肇)『早稲田大学図書館紀要』第六〇号 二〇一三年三月。『大磯町史1資料編 古代・中世・近世(1)』。石井氏前掲書(18)など。

なお、伊藤邦彦氏は、大磯宿や高麗寺に対する三浦氏の支配を考えると、十郎と大磯の遊女である虎との交際も、改めて問い直す必要が生じると指摘する。伊藤氏は、虎御前が三浦義村の密偵として、曾我兄弟の動静を通報していたという可能性や、あるいは虎御前が、曾我兄弟と義村の連絡係を務めていたことを想定されるとする(『建久四年曾我事件と初期鎌倉幕府—曾我物語は何を伝えようとしたか—』岩田書院 二〇一八年七月)。しかし、そのような設定だと仮定した場合、物語の意図する主題の一つである、「十郎への思いを一途に貫く虎御前の姿」から乖離してしまう虞が生じると思われる。

26 この点に関しては会田実氏による、「十郎の生前は世間的にはつまるところ遊女と馴染客をこえるものではなかったのであるから出家を遂げ『婦妻』と名のすることに、十郎が敵討ちを告白した際の個と個の男女関係が彼女の中で実現したのであった。このとき虎は負い目を感じる立場から個の主体性をもった女へ自己を転化させたといえるだろう」との指摘がある(会田氏前掲書7)。

27 曾我における兄弟鎮魂は、頼朝の意思によって怨親平等の世界のためになされるもので、それにより王権安泰を期待するといった構想があったという福田晃氏による指摘がある(『曾我物語の成立』三弥井書店 二〇〇二年二月)。また、会田実氏によれば、頼朝は、曾我氏を通じて富士浅間の客人宮となった曾我御霊祭祀・鎮魂を行わせることで、富士浅間を幕府の守護神化しようとしたとする(『曾我物語』とは何か、なぜ「曾我」の物語なのか——名を後代に留めるといふことの意味をきっかけに——『四国大学紀要人文・社会科学編』第三二二号 二〇〇九年二月)。

28 既に述べたように高木信氏は、虎の巡礼は「象徴秩序のなかに収まりきれない自身と、やはり象徴秩序から疎外された曾我兄弟の記憶を外典的に救済する行為といえるのではなからうか」とし、巡礼という(歩行)は頼朝の権力の浸透した空間に別種の空間を介入させて権力空間に亀裂と位相差を持ち込むということを指摘している(「虎」という女——真名本『曾我物語』における巡礼する女性たち、あるいは象徴秩序からの逃走——『相模国文』第三八号 二〇一一年三月)。

29 なお王権と関わる「狩庭(狩場)」という空間は先学の研究においても重視されているが、曾我兄弟にとつての私的な「庭」がこれに對置されているのではないかとも考えられるのであるが、この点に関しては今後の研究の課題としたい。「庭」の特質については、網野善彦『中世的世界とは何だろうか』(朝日新聞社 一九九六年六月)に興味深い指摘がある。

30 福田晃「神道集「群馬八ヶ権現事」の形成」(『大谷女子大学紀要』第四号 一九七〇年)。会田実「真字本「曾我物語」に見る男と女の構図——他律からの反転。「虎最期」の検討として——」(『日本文学』三七卷三号一九八八年三月)。カナパット・ルーンピロム「真名本『曾我物語』における大磯の虎——苦悩の克服と愛執の様相——」(『詞林』第四九号 大阪大学古代中世文学研究会 二〇一一年四月)。

31 三木紀人 一九九八年一〇月。引用もこれに拠る。

32 『中世の文学 今物語・隆房集・東斎随筆』(久保田淳・大島貴子・藤原澄子・松尾葦江校注 三弥井書店 一九七九年五月)の補注には、「桜には怨霊・悪霊が降り来るといふ信仰が、中世にはあったのである」として、この虎御前の桜と往生にまつわる部分引用され、「思う人の面影が桜の木にダブってあらわれるという話の型には、それなりの基盤があったものであろう」とする。

浅見和彦氏によれば、この『今物語』第二六話の例からも「木霊婚姻譚」が平安時代には既に存在しており、「木精が男と化し、女と交情するという点においては「あこや姫伝説」のきわめて古い類話として、非常に価値が高い」とする。また『こだま』はあくまで『木魂』『木霊』であり、「古代の人々は間違はなく本物の『木魂』の声を聞き、『木魂』と語り合っていた」ことを指摘する(「アコヤノ松」のことも)『成蹊國文』第三七号 二〇〇四年三月)。そうであれば、虎御前像には、古代的な精神が受け継がれているとも考えられる。

33 父親である河津三郎の敵を討った彼らの物語がなぜ『曾我物語』という名になるのかという点に関しては会田実氏による考察がある(会田氏前掲論文27)。

引用文献

『宴曲集』(『中世近世歌謡集』所収)は日本古典文学大系、『東関紀行』(『中世日記紀行集』所収)は新日本古典文学大系に拠った。

第二節 大磯の異国性―箱根山、伊豆山の縁起を手掛かりに

はじめに

先述したように、真名本『曾我物語』が在地的リアリズムを有していることは、従来の研究で指摘されてきたところである。それは、その成立圏が、関東、特に箱根山、伊豆走湯山周辺といった地域に求められることによる。

虎が出家した箱根は、富士の裾野へ向かう五郎が「死出の大山」と表現したように、此岸と彼岸との境界であると認識されていた。落合義明氏によると、箱根は軍事的にも重視された境界であったという。落合氏は、大夫坊覚明が箱根山にいたのは、箱根が「罪人や避難してきた人を受け入れる場であった」からであり、境界は「観念的に生死、現世・他界を隔てる空間、または穢れの浄化、再生の場となりうる」ため、箱根山も「罪人や匿われる人々を再生させる場(山)」として広く知られていた」と指摘される。

本節では、箱根山、伊豆走湯山と、中世の縁起で強く結びついた大磯の特性を検討することで、虎という名の女性がどのような経緯で大磯と結びつくと考えられたのかについて考察する。

一 伊豆走湯山、箱根山の縁起と大磯渡来神伝承

『神道集』「二所権現事」に載る、天竺から相模国大磯に渡来した人々が高麗寺に一夜留まって後に箱根権現と伊豆権現として顕れたという話は、真名本にも簡略化された形で載る。こうした縁起をもとに、角川源義氏が、伊豆走湯山、箱根山と大磯が密接に結びついていたという背景が虎御前の登場に影響した、という指摘をしていることは、既に述べた通りである。『走湯山縁起』には、「當山者。人王十六代應神天皇二年^{辛卯}四月。東夷相模國唐濱磯部海漕^(廣意)。現^二一圓鏡^一、大鷄鷄帝廿七年八月五日。忽然此神鏡放^二光明^一照^二禁闕^一。^{高津宮也}響驚^二叡聞^一、公臣奇怪、爰武内宿禰大臣奏聞云。先皇稚櫻宮御宇。攻^二三韓^一時。高麗國零沛郡之深沙湯有^二一神人^一。與^二皇后^一結^二契約^一謂。來^二影于我大日本國^一。覆^二養黎元^一鎮^二護國家^一とある。鎌倉時代後期に金沢称名寺の全海が書写したとされる『走湯山秘決』には、「十六代ノミカトノトキ、コモノカラサキ、イソヘノハマヨリ、月ノカ、ミ、日カネノ峯ヘウツリ給テノチ」とある。また、北条氏綱が伊豆山(走湯山)に参詣して見せてもらった縁起について、『北条記』「走湯山参詣之事」に、「当社権現は、往古に高麗国より御舟に召れ、当国へ御渡りありて、相模国中郡の高麗寺山に上らせ玉ひぬ。依^レ之此山を高麗寺と申なるべし。其後仙人当山へ奉^レ請^レければ、爰に移居ましまして以来、靈驗威光不^レ勝^{たえ}計^{かたがら}」と記される。

澤井英樹氏はこれらの例から、「かくして、走湯権現が高麗からまず大磯に来臨したという伝承が、中世後期にはかなり広範に流通していたことが確認できる。とすると、巻一冒頭の円鏡の形をとった走湯権現来臨譚は、既に成立していた大磯を拠点とする高麗権現渡来伝承をひとつの強力なインパクトとして作られたと考えられる」とする。そして、「そこには、高句麗(朝鮮半島)―高麗(大磯)―走湯山という神の移動と、その神を持ち伝えた渡来人らの痕跡を見てとれよう。そのことは、『異域の神人』という権現の造型を考察するためには、伊豆山のみならず、箱根、大磯といった東国における異神の伝播とその担い手を射程に入れる必要があることを示しているのだ」と指摘する。『走湯山縁起』から、走湯山に奉斎される権現は、神功皇后が契約を結んだ高麗国の神人にその起源が求められると考えられていたことは明らかであるので、大磯への高麗権現渡来伝承の背景に、その担い手としての渡来人の動きを想定する澤井氏の説は、注目される。

阿部美香氏は、『走湯山縁起』と『走湯山秘決』の一具としての働きは、神話的な時間においても連続する」と指摘し、『走湯山縁起』は、大磯での神鏡の出現を始源の時として巻一に記す。それを踏まえて、『走湯山秘決』は、大磯に月鏡が出現して日金の峯に移り、松原の聖と氏人が奉斎したという縁起を結末に位置づけ、やがて大磯に垂迹する神の由来の物語を語るのである。そして、物語の最後には、神々の体系と本地垂迹の縁起が符合するように箇条書きで列記され、四至図を付して神話の舞台があらわされる」と言及する。ここでもやはり、大磯の神仙的な世界観が重視されていることに留意したい。

『曾我物語』との関連性という観点からも、阿部美香氏⁷による指摘がある。阿部氏によれば、「二所の本地物語は、鎌倉時代後期には絵巻としてもあらわされ、南北朝時代には『神道集』に「二所権現事」として収録され、東国を代表する中世神話となる。その一方で、『吾妻鏡』に記された曾我兄弟による仇討ちの事件をもとに、東国の王権神話として形づくられた唱導文芸が、真名本『曾我物語』である。その宗教的基盤を支えるものとして、走湯山の縁起が東国の神話形成の営みに与えた影響は、想像以上に大きい」と言及している。真名本『曾我物語』の基底に走湯山の縁起があるというのは、真名本の思想を読み解くうえでも重要な指摘である。

箱根山については、『管根山縁起^{并序}』に、「神功皇后討^三韓^一後、有^二武内大臣奏^一云、奉^レ請^二異朝大神^一而令^レ祈^二願天下長安寧^一矣、即奉^レ遷^二百濟明神日州^一、奉^レ遷^二新羅明神于江州^一、奉^レ移^二高麗大神和光于當州大礪聳峯^一。因名^二高麗寺^一云々。泰祿山者。異^二其名^一而同^二其跡^一」とあり、大礪高麗寺の神と結びつけられている。鎌倉末期成立とされる『箱根権現縁起』でも、天竺からの渡来ということにはなるが、「いそぎ、しらないこくをいて、くわんとう、さかみのくに、おほいそといふところに、つかせ給ぬ 「絵 第十図」 さて、かうらいしに、一夜と、まらんと、おほしめすに、はこねといふところこそ、いみしき、いみしき、ところときこしめして」といった表現がみられる。

南北朝時代成立とされる『神道集』¹⁰「二所権現事」にも、天竺から渡来した源中将尹統^{これまき}と娘の常在御前、靈鷲御前、そして太郎王子、次郎王子が、「相模國大礪付、上高禮寺一夜留」とあり、源中将尹統と太郎王子常在御前が箱根権現として、靈鷲御前と次郎王子が伊豆権現として顕れた、と記される。この話は、真名本『曾我物語』卷二の、伊東助親が河津三郎を失って出家したことに関連して、「波羅奈國の源中将は云^二常在靈鷲^一と一別^二て二人の姫君に^一發^レシて^二苦提心を^一、替^レへッ、形を入^二下^一佛道^一に、申は^二其二人の姫君と^一伊豆管根とて爲^レて^二日本國の垂迹^一と、今は^二在^一關東守護の大靈現^一にて」と簡略化された形で掲載されている。中世の関東において、広く認知されていた話であると知られる。

ここで、中世の神社縁起の世界について言及した、『神社縁起と神仏靈驗譚』¹¹の解説を参照しつつ、伊豆走湯山と箱根山の縁起の特性を考えたい。『走湯山縁起』（平安末期から鎌倉初期に成立か）は、応神天皇二年に海上に出現した円鏡が、相模國高麗山^{こうわいざん}に留まったのを契機として、唐服をまとった異形の三仙人（松葉・蘭脱・金地）が相次いで現れ、伊豆山権現の社地を定めて日金山^{ひがねやま}に姿を消した、という神秘的な開創伝承を伝えている。また、『管根山縁起』（鎌倉時代成立。建久二年（一一九二）、興福寺の「信救」の奥書〔信救かどうか疑問はあるとされる〕を持つ）に、「孝昭天皇の時代に聖占仙人^{せいせん}が現れて駒ヶ岳を開き、続いて利行丈人^{りぎょうしようじん}・玄利老人^{げんりろうじん}という神仙が社地・靈跡を開いたという。靈山の開創に道教的な神仙の名を挙げ、大礪高麗山とのゆかりを記すところも伊豆山の縁起と軌を一にしている」とある。こうしたことから、「伊豆・箱根の縁起は、仏教伝来以前の『仙人』を名乗る人々による開創伝承を伝え、祭られる神々も海外から渡来してきた由緒を語るなど、よく似た構成をもっているので、中世以前の両山の信仰圏はかなり重なっていたようである」と考察する。仙人による開創伝承が両縁起に共通するものであり、両山の信仰圏が重なり合っていたとの推察に賛同したい。これは、平安期の歌人・相模による走湯百首から

も、箱根との連続性や混淆が窺えるからである。そして富士山については、「従来、中世までさかのぼる確かな縁起が伝わっておらず、平安後期（一二世紀中葉）に末代上人が登頂に成功したのが富士村山修験の始まりであると考えられていた。しかし最近、称名寺から江戸時代に流出した『浅間大菩薩縁起』の残巻の写しが発見されたことにより、末代上人が走湯山の出身で、末代以前のかなり古い時期から富士山の登頂に成功した修験者がいたらしいことが分かってきた」と、富士山と走湯山との関係性を指摘する。

また西岡芳文氏¹⁾によって、平安末期の成立とされる『伊豆国神階帳』（群書類従所収）では、伊豆山（走湯山）の祭神を「正一位千眼大菩薩」としていることから、富士の「浅間大菩薩」と通じる神号を称するところに、平安時代後期における走湯山と富士山の密接な関係が背景として存在するのではないであろうかという指摘がなされる。

このように、大磯高麗山と、伊豆走湯山、箱根山、さらに富士山と走湯山といった、重なり合って信仰される世界観が、中世の寺社縁起から浮かび上がってくることが知られる。仙人による開創伝承を持つ、箱根、伊豆をめぐる信仰圏をはじめとした、霊山同士が形成する信仰世界が、真名本『曾我物語』の世界観にも多大な影響を与えていると考えられる。

二 大磯高麗山、高麗寺（現在は高来神社、慶覚院がある）

次に、箱根山や伊豆走湯山と縁があるとされた、大磯の高麗山について確認する。真名本『曾我物語』巻七には、富士野へ向かう十郎が「佐河・古宇津・高禮寺の山の方」を眺めやって大磯宿の虎御前を思うといった場面がある。

『吾妻鏡』において、高麗寺は、以下のような場面でその名が挙がる。建久三年（一一九二）五月八日条の後白河法皇の四九日の法要・百僧供（高麗寺三口）、同年八月九日条の北条政子による実朝出産の際の安産祈願（高麗寺大磯）、建久四年（一一九三）三月四日条の後白河法皇の一周忌の法要・千僧供（高麗寺）のような場面である。幕府の動きと関連して、主要な寺社のうちに、その名が挙がることから、鎌倉幕府に崇敬される寺の一つとして、重要な役割を担っていたと知られる。また、建仁元年（一一〇一）六月二日条には、大磯宿の遊女で、朋輩の妬みによって源頼家の宴席に呼ばれなかった愛寿が、出家を遂げたとの記事が載る。そのことを知った頼家が祝儀を与えたが、それを「高麗寺ノ佛陀」に寄付し、逐電したという。こうした記載から、大磯の宿の遊女と高麗寺との繋がりもみえてくる。

中世の高麗寺について、注目すべきは、現存する鎌倉期の木造神像群である。男神立像、女神立像、僧形立像など計一一体からなる。群像のうち、大形の男神像首裏部と女神像頭部残片に、弘安五年（一二二二）の年記と、勸進聖玄西の墨書銘があるという。そして薄井和男氏⁴⁾によれば、「これらの弘安五年前後の比較的大きな高麗寺作事は、この時期の高麗寺の興隆をしめすものと解釈できよう」とし、高来神社神像群の制作背景に元寇があったと指摘する。薄井氏は、「渡来神としての高麗神にあえて異国降伏の祈願と、神像の造立がおこなわれたにしても不思議はないようにおもわれる」と推察する。

薄井氏はまた、神像群のうちの男神像の特徴である、神仏習合の思想を示す「袍を著て、その上から袈裟を懸ける服制」に着目し、これは、伊豆山（走湯山）権現像と共通すると

指摘する。また、男神・女神像が一組で奉安されてきたことから、『箱根権現絵巻』や『神道集』に登場する太郎、次郎王子夫妻をモチーフとして造られたか、とも推察する。もし、そうであれば、伊豆、箱根と連動する大磯の高麗山の信仰の様相を証明するものとして、重要な位置付けになってくる神像群であると言える。

そのほか、中世における、高麗山を中心とする信仰の様子が知られるものとして、『箱根権現縁起絵巻』¹⁾が挙げられる。これは、天正一〇年の奥書を持つ作品で、山北町指定重要文化財となっている。そこには、信仰の地としての大磯の聖性や、海上交通の盛んな様子が、鮮やかな色彩で描かれている。

時代は下るが、近世の資料である『新編相模風土記稿』²⁾には、高麗寺に寄進された鐘についての説明が載る。高麗寺の「鐘樓」ということで、「弘安十一年の鐘を掛く、銘末に、奉治鑄鐘高來寺鐘一口、大檀那四人、泰有信、内藏光綱、沙彌明法、沙彌蓮光、衆徒二十四人、別當阿闍梨（略）」との記載がある。ここに名の挙がっている、鑄物師の大和権守物部國光は、元は河内国を本拠としており、鎌倉長谷の大仏を鑄造する際に北条氏の招きで相模に來た人物だといふ。³⁾やはりこの時期に制作された背景には、元寇の脅威があったのではないかと推察される。同じく『新編相模風土記稿』(前掲書)に、高麗権現社について「高麗寺山の頂にあり、又左右の峯に、白山毘沙門を勧請す、以上合て高麗三社権現と號すと云社傳に據るに、本社祭神は、神皇産靈尊にて、應神天皇・神功皇后此二體は、安閑帝の御宇、合祀ありしと云、を相殿とすと傳へ、(後略)」とあり、応神天皇と神功皇后が祀られているのは注目される。元寇や異国からの脅威に際して、中世においては、特に神功皇后の三韓出兵に関する伝承が、盛んに取り沙汰されていたからである。

時代が下り、『大磯誌』⁴⁾所収の「高麗寺伝」では、次のような話を伝える。応神天皇の頃、「大磯の浦唐浜の沖」に昼夜輝くものがあり、漁師が引き揚げたところ、両手の数の多い女体の像だった。それを海神として崇めていたところ、数百年たつて役小角(一説には行基)が当山に來臨したときに里人に言うには、海神と崇めているのは「大慈大悲千手千眼觀世音菩薩」であり、像の左の脇には「高麗國王持尊」と記してある。そこで、結縁のために精舎を営み、靈像を安置せよと告げたといふ。大磯への渡來神伝承が、後世にも影響を与え続けていたことが知られる。

また、この高麗寺伝に関連する「権現丸船歌」には、権現丸の由来として次のように記される。応神天皇の時に、唐船が大磯に着いて、船の中から出てきた翁が、「我は日本の者に非ず、諸越の高麗国の守護なるが、ぢやけんな国を逃れ來て、大日本に志ざし、汝等帰依する者なれば、大磯浦の守護となり、子孫繁昌と守るべし」と言つて漁師の船に乗り移りなされたので、権現様を乗せた船、すなわち権現丸といったとする。

大磯が異国的な雰圍気を持っていたであろうことについては、相模国所在として、都の人にも認識されていた、「もろこしの原」の存在からも指摘できる。永久四年(一一一六)の『永久百首』⁵⁾には、「名にしおはば虎やふすらん東路にありといふなる唐土が原 忠房」とあり、「もろこし」から「虎」が連想されている。「もろこしの」「からくにの」といった表現が「とら」という語を導き出す役割を果たす用例は、韻文をはじめ多くみられる。

『宴曲集』⁶⁾「海道下」には、「よせくる浪に袖ぬれて 磯菜つみて このあまの苜藻にすむむし 我から衣大和にはあらぬ唐が はら 原をば遠く隔て來て かまくら はや鎌倉を見こしが崎」と

あつて、日本にありながら異国を想起させる地であつたと知られる。

なお、先述の『神道集』「二所権現事」のように、渡来神の短期間の滞在が強調される大磯の性格は、新たに次の段階へと進む原動力となる印象をもたらす。それは、「大磯小磯」と重なる「こゆるぎ」の、「ゆるぎ」といった、動きを示す表現とも関係があるう。平安期の歌人相模が、伊豆走湯権現に奉納した百首のうち、「みやまなるとみくさのはなつみにとてゆるぎのそでをふりいでてぞこし」（二八四「さいはひ」）という歌がある。動きや動揺といった行為を経て伊豆の御山に向かつて行く、といった内容の歌にみられる「ゆるぎ」は、余綾（大磯）を指していると考えられる。大磯を経て、伊豆走湯山の権現に参詣するといった動線や過程が示されているのも興味深い。次節で詳述するが、大磯は、原動力や動きを象徴する地でもあつた。

動き、という性質に着目してみると、動的な状態というのは、走湯山にも「ゆるぎ」にも共通する部分である。鎌倉幕府三代將軍である源実朝の『金槐和歌集』に載る走湯権現の歌には、出る湯であることから伊豆という名を有するという認識や、走り湯であるゆえに、神による験が早く表れるといったことへの言及がある。

この動的な性質は何に由来すると考えられたのか。そこで、伊豆走湯権現が、古来、龍と密接に関わると考えられてきたことにも目を向けておきたい。走湯山の主峰である日金山の地下には、赤と白の龍が交じわって臥しており、尾は箱根の芦ノ湖に浸かり、頭部は日金山の地底にあると考えられた。そして、この龍の両眼・両耳・鼻穴・口中から、温泉が湧いて出てくるのだとされる。澤井英樹氏は、「箱根の芦ノ湖も龍が存在することであるが、かかる水龍とは異なり日金山の『神龍』とは、地中に潜む龍、『地龍』であろう。それは伊豆から箱根へと連なる山並とその地下を走る地脈を龍として形象化したものに違いないあるまい」と指摘する。また、黒田日出男氏は、走湯山の地下の八穴道は信濃の戸隠山や富士山、浅間山などの聖なる山岳と湖水と霊威のある神社と結びついていると想像されていた、ということに言及する。こうした思想から、聖地としての、霊山同士のネットワークが垣間見えよう。

『箱根山縁起』には、萬巻上人が龍を調伏したことが語られている。この芦ノ湖の主である九頭龍を祀る箱根の九頭龍神社では、湖水祭が行われる。また先に挙げた『神道集』「二所権現事」のなかで、天竺の斯羅奈国の源中将の妻は、常在御前の継母で、靈鷲御前の母であつた女性であるが、彼女は蛇道に落ち、大蛇の姿になつたと語られる。先に挙げた、山北町指定重要文化財の『箱根権現縁起絵巻』を研究された古川氏は、「中将殿、常在御前、靈鷲御前の垂迹が本地とは積極的な因果関係を示さない中で、継母の垂迹は大蛇と変じたものが芦ノ湖の龍へと変じるという意味では繋がりを持つ」という見方を示しており、興味深い。

このように、箱根山や伊豆走湯山が龍を内包する霊山であつたことや、両山の神仙的な世界観を考慮すると、龍（蛇）と虎との密接な関わり合い、すなわち龍蟠虎踞や龍虎一対の思想からも、虎の存在は、自然と想起されたものではなかつたかと思ひ至る。『走湯山縁起』巻第一にみられる、「乾坤虎踞。震兌龍偃。靈湯沸湧」といった描写からも、それは裏づけられるのではないか。

結びに

「からくにの」「もろこしの」という言葉が「とら」という語を連想させて引きだす役割を果たしていることを踏まえると、「高麗」や「唐が原」という地名を含み持つ大磯の異国性あふれる土地柄が、虎御前の登場の基盤となつて、説得力を持った可能性があることについて言及した。

なお、従来、大磯の高麗周辺については、高句麗から渡来してのちに武蔵国の高麗郡に赴いたとされる、高麗若王をはじめとした渡来人が居留していたと想定される地であるといわれてきた。しかし、この伝承に関しては、近年の研究により信憑性が低いとも考えられており、深くは立ち入らなかつた。

大磯で毎年五月五日に行われる国府祭こつうのみまつりにおける「座問答」では、虎の皮が重要な役割を担う。一宮（寒川神社）と二宮（川勾神社）が虎の皮を用いて、どちらが上位であるかを無言で問答して競い、最終的に三宮（比々多神社）の神主による「いづれ明年まで」という仲裁で締めくくられる神事である。石井進氏は、「大住郡の旧国府に近い一宮の寒川神社に対して、余綾郡の新国府に近い二宮の川勾神社が、新たに一宮の地位を要求して争いをおこした事実の反映、象徴の式とみるべきものかもしれない」と解説される。またこの「国府祭の現在の祭式は、もちろん平安末期以来の、そのままのものではなからう」が、「相模国府の面影を今に伝える貴重な祭事なのである」と評価する。ここで虎の皮が、神性を表すと同時に、「上位性」、すなわち「力」を象徴するものとして使われることは注目される。この大磯の国府祭で虎の皮が利用されていることに関しては、国司による雨乞いの儀式あまぎのぎしの名残という可能性もあるが、これについては今後の研究の課題としたい。

ここで、大磯の地域性を考えるうえで、その異界性は中世以降も特徴的なものであるとして、継承し、発展していくと思われる面があるので、以下に付記しておく。

『説経節せいきんせつ』の「小栗判官」において、餓鬼阿弥陀仏（小栗）が乗る土車が熊野まで引かれていく過程で、相模撮、九日峠（不詳）というところから、「坂はなけれど、酒匂さかゐの宿しゆくよ、おいその森を、えいさらえいと、引き過ぎて、はや、小田原に、入りぬれば」とある。「おいその森」についての注には、「大磯の森であろう」とし、「おいそ（老蘇、老曾）の森」は、「近江国蒲生郡の奥石神社おくいその森が歌枕として有名であるが、ここでは大磯でなければならぬ」。大磯は神奈川県中郡大磯町。しかし、酒匂よりは東だから、道順は逆になつていゝ」とある。単純に位置的な関係が間違っているだけであるのか、真偽のほどは分からぬが、風俗歌に「玉垂れの 小瓶をがめを中なかに据すゑて 主あるじはも や 魚さかな求まきに 魚さかな取とりに こゆるぎの 磯いその若藻わかめ 刈かり上げに」（「玉垂れ」とあるのをはじめとして、こゆるぎ（大磯、小磯）は酒や肴、酒宴といったイメージと結びつくものであるから、「酒匂」に導かれて登場した可能性も考えられなくはない。ただ特にここで注目したいのは、「大磯」が「おいそ」と称されていた可能性である。

『源平盛衰記げんへいせいざい』には「老蘇の森」が「近江國蒲生郡に大磯の森と云ふ所あり」という表現があり、老蘇と大磯との混淆や親近性が指摘できる。

時代が下り、こうした思想が表出したのが、おそらく上田秋成の『春雨物語』の「目ひ

とつ神」であると思われる。この作品では、大磯と老蘇の森とが連繋するものとして叙述される。「目ひとつの神」には、京に上って歌の道を学びたいという、小よろぎの浦の若い男が登場する。彼が都へ向かう途中、老蘇の森で目ひとつの神や修験、法師などの酒宴に交わり、都で学ぶのは時代遅れであると説得される。最終的には、山伏の杖にすがって空中飛行して、故郷へ戻されるといふ話である。

小よろぎの浦の若い男が、物語の終盤で山伏の杖にすがって空中飛行して故郷へ戻されることに關して、森山重雄氏は老蘇（老曾）と小よろぎの浦（大磯）の地名の類似に着目し、「秋成が空中飛行を空無化させるためにしたことであろうか。同一点から同一点へ、これを空中飛行とも言えない同一空間である」と推察する。また森山氏は、上田秋成の『冠辞考続貂』「こゆるぎの」の項に挙げられた二首の『拾遺集』からの歌がこの地の郷の名「伊蘇（磯）」にかけて、「いそぎ」の語をきかしていることに着目する。それを「目ひとつの神」に登場する若者に適用すれば、京に上って歌の道を学びたいという「西をさす心頻也」とあるのこそが「急促」の心であり、『拾遺集』の二つの歌の「いそぎ」がこの若者に反響しているようである、と考察する。こよろぎの地域性を反映したような、この登場人物が、老蘇の森に關与していくのは興味深い。

またこの話は、平安時代に相模国であった大江公資（歌人相模の夫）の、老蘇の森の歌との関連も指摘されている。それは、『後拾遺和歌集』卷三・夏の「相模守にてのぼり侍りけるに、老曾の森のもとにてほととぎすを聞きてよめる」という詞書を持つ、「東路のおもひいでにせんほととぎす老曾の森の夜半の」(一九五)という歌である。

野口武彦氏は、詞書に「相模守にてのぼり侍りけるに」とあるのも、おそらくただの偶然ではなく、一種の暗号が作用しているとする。あたかも「相模と近江とが、冥々のループでつながっているといった具合」であるという。「但し、右の歌の作者にとっては、この旅路は相模守の任果ての帰京であった」（注・『八代集抄』に、「東よりの道中の思ひ出は、是ぞと悦べる心也。老曾森、近江也」とし、『目ひとつの神』の若者の場合は、一生のうち最初にして最後の上京のころみであった。したがって、老曾の森の怖ろしくも美しい一夜の啓示的体験は、『東路（へ）の思ひ出にせむ』と読み替えられねばならないだろう。老曾の森という物語のトポスにあつては、想像力のヴェクトルは自由自在に転換可能だし、またそうだからこそ、この土地は夢にも現実にも相同的に開かれた魂の八衢ともなるのである」と指摘する。

先学の研究により、老蘇と大磯とは、その名の類似性から混淆され、同一視されていたと考えられる。それと併行して、双方とも神秘的で異界的な物語空間を形成する素地を持った、境界的な役割を持った地であるとの印象を与えていったのではないだろうか。それを考慮に入れば、相模国司であった大江公資が、老蘇の森で大磯を連想したのではないかと、想定することも可能となる。双方とも渡来系の影響を受けた地であることは既に指摘がなされているところであるから、そうした類縁性も作用していたのかもしれない。

注

1 『中世東国の「都市的な場」と武士』山川出版社 二〇〇五年。

- 2 『群書類従』第二輯 神祇部 続群書類従完成会 一九八七年一月（一九三二年一〇月初版）。
- 3 阿部美香 『走湯山秘決』前田育徳会尊経閣文庫蔵本 『昭和女子大学女性文化研究所紀要』第三六号 二〇〇九年三月。
- 4 『北条史料集』第二期戦国史料叢書1 萩原龍夫校注 人物往来社 一九六六年三月。
- 5 「異域の神人と神龍―走湯山縁起の世界(1)」「神語り研究」第三号 春秋社 一九八九年一月。
- 6 「聖地・霊場の語り―巫覡と本地物」「國文學解釈と教材の研究」第四八卷一―二号 二〇〇三年九月。
- 7 「走湯山をめぐる神話世界とその生成」「中世神話と神祇・神道世界」（中世文学と隣接諸学3）伊藤聡編 竹林舎 二〇一一年四月。また走湯山と真名本の関連性については、「伊豆峯行者の系譜―走湯山の縁起と真名本『曾我物語』―」（『説話文学研究』第三七号 二〇〇二年六月）も参照。
- 8 『群書類従』（前掲書）。
- 9 『室町時代物語大成 第十』横山重・松本隆信編 角川書店 一九九一年八月（一九八二年二月初版）。
- 10 『神道大系』文学編1 神道大系編纂会 精興社 一九八八年二月。
- 11 神奈川県立金沢文庫 二〇〇三年一二月。また西岡芳文「富士山をめぐる知識と言説―中世情報史の視点から（特集 公開シンポジウム 歴史における物語と情報）」（『立教大学日本学研究所年報』第五号 二〇〇六年四月）参照。
- 12 「新出『浅間大菩薩』にみる初期富士修験の様相」「史学」第七三卷一―二号 二〇〇四年六月。
- 13 以降の『吾妻鏡』の引用は、『新訂増補國史大系 吾妻鏡』（黒板勝美 國史大系編集会 吉川弘文館）に拠る。
- 14 「高来神社蔵木造神像群」「大磯町文化財調査報告書」第四五集 大磯町教育委員会 二〇〇二年三月。
- 15 「大磯高来（高麗）神社木造神像群考」「國華」第一三二―二二二号 二〇〇五年二月。
- 16 古川元也「山北町指定重要文化財「箱根権現縁起絵巻」について」「神奈川県立博物館研究報告」人文科学三〇号 神奈川県立歴史博物館 二〇〇四年。
- 17 第二卷 大日本地誌大系 雄山閣 一九三二年一月。
- 18 『大磯町史1資料編 古代・中世・近世1』大磯町 一九九六年三月。
- 19 河田巖 富山房 一九〇七年七月。
- 20 『日本歌学全書』第六編 大橋新太郎編 博文館 一八九三年。
- 21 『早歌全詞集』外村久江・外村南都子校注 三弥井書店 一九九三年四月。
- 22 澤井氏前掲論文（5）。
- 23 『龍の棲む日本』岩波書店 二〇〇三年三月。なお、黒田日出男氏は、日本の龍に関して次のように述べる。「中国の龍のイメージが一方にあり、他方には仏教の龍のイメージがあるとして、それらのイメージを受けとめる側の土着ないし在来の神々の姿は

蛇である。より絞り込んでいえばオロチ・大蛇であった。つまり、蛇ないし大蛇がベ
ースとなって、それに陰陽道的な龍と仏教的な龍が複雑微妙に絡まり合ったもの、そ
れが（日本の）龍のイメージであったと思われる」とし、「この三つの龍が共有する一
番重要な特徴は、いずれも風雨を呼び起こす力をもつ存在だということである」、「人々
が降雨や止雨を願うとき、その必死の祈りの対象となるのが、この三者であったのだ」
と指摘する。

- 24 高谷重夫氏の『雨乞習俗の研究』（法政大学出版社 一九八二年三月）によれば、「箱
根芦ノ湖の湖水祭りは七月の晦日、箱根神社の神官が舟で湖心に出て、水中の竜神に赤
飯を献ずる祭り」であるが、供物が渦を巻いて水中に没するという。これは夜叉ヶ池に
雨乞をする際に、池に浮かべた供物が渦を巻き起こして水中に沈むといわれるのと共通
しているという。これは、竜神が願いを聞き届けたしるしだという。

- 25 古川氏前掲論文（16）。

- 26 『高麗神社と高麗郷』（高橋澄雄編 高麗神社社務所一九七九年六月（初版一九三一
年一月））。『続日本紀』靈龜二年五月一六日条には、駿河、甲斐、相模、上総、下総、
常陸、下野の七国の「高麗人千七百九十九人」を武蔵の国に遷して「高麗郷」を置くこ
とあり、埼玉県日高市にある高麗神社には、若光が主祭神として祀られる。近年の研究と
しては、糟谷政和氏による「高麗神社と高来神社」（茨城大学人文社会科学部紀要 人
文コミュニケーション学論集第二号 二〇一八年三月）がある。糟谷氏は、高麗王若光
が大磯を経由して高麗郡に至ったとする話について、その史料的妥当性を明らかにする
必要があると指摘している。

- 27 『鎌倉武士の実像 合戦と暮しのおきて』平凡社 二〇一二年一月（二〇〇二年一
月初版第一刷）。

- 28 武光誠氏は、平安初期までの雨乞いについて整理されている。それによると、中央集
権化の進む天武朝に、おもな神社に奉幣する雨乞いの制度が整備され、奈良時代末から
平安時代初期にかけて、丹生川上と貴布禰の両者が祈雨・止雨の神として重んじられる
ようになった。畿内に限って行われていた祈雨は、平安時代に国司の支配が進展するに
つれて、国司の雨乞いが始められたことが、受領支配への動きと深く関わることを指摘
されている（「日本古代の雨乞いについて」『日本人と日本文化の形成』（新装版）埴原
和郎編 朝倉書店 二〇一〇年一月新装版第一刷（一九九三年五月初版第一刷））。

- 29 荒木繁・山本吉左右編注 平凡社 一九八七年一月（一九七三年一月初版第一刷）。

- 30 『新訂源平盛衰記』（第四卷 大町桂月 至誠堂書店 一九一二年）ほか。

- 31 『幻妖の文学 上田秋成』三一書房 一九八二年二月。

- 32 『秋成幻戯』青土社 一九八九年二月。

引用文献

『本朝世紀』『本朝文集』は國史大系に拠った。特に注記のない和歌の引用と歌番号は、
『新編国歌大観』に拠った。

第三節 大磯小磯の風景―小磯（恋）を導きだす大磯

はじめに

本節では、中世初期における大磯の様相を捉えるうえで、重要な示唆を与える小磯について取り上げる。特に、平安時代末期に後白河院によって編纂された今様の集大成である『梁塵秘抄』を手掛かりに検討する。大磯小磯といった地域が、当時の人々にどのような認識されていたかを知り、そうした地域の印象が、後世の虎御前像の受容に与えた影響を考察するうえで、『曾我物語』からは少々離れるが、確認しておく必要があると考えるためである。

『梁塵秘抄』からは、その今様（現代風）という性質もあつて当世の人々の心情や生活の様子が生き生きと伝わってくる。後白河院周辺においてこうした歌謡が収集され、修得されていく過程には街道や宿との結びつきが強い女性芸能者や遊女が深く関与しており、注目される。

そこで三四七番歌の、

小磯の浜にこそ 紫檀赤木は寄らずして 流れ来で 胡竹の竹のみ吹かれ来て
たんなたりやの波ぞ立つ（巻第二・四句神歌・雑）

を取り上げ、特定の地を指すものではないと従来指摘されてきた小磯（磯）の浜が東海道に位置する相模国の小磯を示す可能性について検討し、当時の様子を確認する。

また、この小磯は先学によって「恋ひそ」でもあると言及されており、その際に「（な）―そ」の「な」が省略された形の禁止表現であると解釈される場合がある。ただ、たとえば「勿来の関」のように、「な―そ」の形式であればともかく、「恋ひそ」だけで禁止の意と受け止められたであろうか。「老蘇の森」にも「そ」があるが、一般的には「老い」の比喩として用いられており、禁止表現として受容されてはいない。

本稿では小磯が東海道における通過点として認知されていたことを確認したうえで、小磯（恋ひそ）がどのようなイメージを喚起し、どう解釈されたかについて分析を行う。

一 小磯の所在地

「小磯」の所在については植木朝子氏が、梁塵秘抄の注釈書類において「岩波日本古典文学大系が『相模の小磯が想起される』とする以外は、場所を特定しないという立場を取っている」とし、「大系も相模に限定しているわけではなく、詞章内部にも、相模の小磯に特定できる要素はないので、普通名詞の『小磯』の例と考えてよからう」と指摘されるように、一般的には普通名詞あるいは所在未詳とされる。また、たとえば『小磯』は相模の古い地名に大磯小磯として出てくるが、それを指すかどうかは不明（『歌謡集』日本の文学・古典編）といったように相模の小磯の名を挙げるものでも、判然としないという立場をとる。

しかし、『和歌の歌枕地名大辞典』⁴では、「恋その浜〔相模〕」として、『八雲御抄』の巻第五・名所部の「今様詞也。相模国」を根拠として挙げ、『相模』とあるのは、『恋その浜』を、『小磯の浜』、『相模国余綾郡』、神奈川県中郡大磯町の辺りと考えたからであろう

と解説する。『八雲御抄の研究 名所部 用意部』によれば、『八雲御抄』巻第五・名所部の「浜」には「こひその〔相模国 今様言也〕」（国立国会図書館蔵本、宮内庁書陵部蔵伝細川幽斎筆本）、「こひその〔相模国 今様詞也〕」（宮内庁書陵部蔵本）、「こひその〔相模国 今様也〕」（国立公文書館蔵内閣文庫本）とあって、どの本にも相模国と記される。『藻塩草』の「濱」の項にも「こひその―雲御説」とあることから、今様に歌われた「小磯の浜」は相模国所在であると受容されていたと考えられる。『今様の濫觴』に「而宿に今様はじまる事、相模国こいその翁の流な流れをもちて秘蔵ことにするなり」という表現がみえることから、詳細は分からないが、今様にとつて重要な地であると捉えられていたのではないか。『梁塵秘抄口伝集』に度々その名が挙がる後白河院の側近の平業房が、次に示すように相模守であったという事実からも、後白河院のもとに相模国に関する情報が伝えられていたと考えられる。

米谷豊之祐氏の研究によれば、平業房は安元元年（一一七五）八月に相模守として自ら造営した浄土寺に後白河院と建春門院の御幸を仰いでおり、治承元年（一一七七）には平家打倒のための謀議、すなわち鹿ヶ谷の変に関与したことで逮捕されたものの、後白河院の再三の要請によって釈放されている。妻の高階栄子は業房の死後に院の後宮に入つて観きん子（宣陽門院）を生み、丹後局として後白河院や源頼朝に対しても影響力を持つようになつていった女性である。そして既に指摘されるように金沢文庫蔵の『転法輪鈔』には、亡くなった平業房のために後白河院が安居院流の澄憲に作らせた表白が伝えられる。『梁塵秘抄』との関係性からいえば、乙前のための表白が有名であるが、新聞進一氏によれば後白河院の関係の表白のうち、臣下のためのものとしては、乙前のほか、師の鳥羽前大僧正、平業房のものだけであるという。

五味文彦氏は「多くの国々が一度は平家の知行国になつてゐるのに、相模だけが一貫して後白河の近習が知行していたのは、あるいは後白河自身の院分の知行国であつた可能性もある」と言及する。氏は、清盛のクーデター後に相模の国司となつた藤原範能が、かつて後白河の院分として尾張守になつていた事実に着目して、「相模だけがこのクーデターにおいて後白河の院分として残されたものとも考えられる」と推察する。このように、後白河院と相模国との密接な関係性が、この歌の受容の背景に影響しているのではないか。平業房が相模守に任じられ、また『梁塵秘抄』が編纂されたと考えられる平安末期頃には、既に相模国府が大住郡（平塚市）から余綾郡（大磯町）へと遷つて機能していた。相模国の政務の中心地として、余綾郡が重要な役割を担つていたことに留意したい。

『吾妻鏡』建久三年（一一九二）八月九日条には、北条政子の出産に際して鶴岡八幡宮や相模の寺社に神馬を献じて誦経したという記事があり、その中に「新樂寺小磯」とあつて小磯と鎌倉幕府との結びつきも指摘できる。またこの「新樂寺小磯」に続いて、「高麗寺大磯」という名も記される。この大磯の高麗寺に関しては、大磯の宿の遊女との関連性を示す次のような記事が『吾妻鏡』に載る。源頼家が大磯の宿に泊まって遊女らと歌舞音楽を楽しんだとき、傍輩の妬みによつて宴席に呼ばれなかつた愛寿という遊女がいた。後で知つた頼家が愛寿に祝儀を与えたが、彼女はそれを高麗寺に寄付して逐電したという（建仁元年〔一一二〇〕六月一日、二日条）。鎌倉幕府の崇敬を得ていた寺社を有する大磯小磯地域に

おける、宿と遊女の様子が知られる史料である。

大磯や小磯は『和名類聚抄』における相模国餘綾（余綾）郡の伊蕪、餘綾、霜見、磯長、中村、幡多野、金目の郷のうち、伊蕪郷の辺りに比定されるが、餘綾郡に含まれるため、「こよろぎ（こよろぎ・こゆるぎ・よろぎ・ゆるぎなど。以下、主にこゆるぎと称す）」としても認識されていた。顕昭は『古今集注』で「コヨロキノイソ」を「サガミニオホイソトイフ所」とする説を紹介し、由阿は『拾遺采葉抄』（第一四・東歌）で「コヨロキノ濱、大磯ハヨロキ、小磯ハ小餘綾ナト申キ」と説明する。

その他、大磯小磯についての言及もある宗祇の『名所方角抄』にも「但、こよろぎの磯は大磯の辺をいふ」とあり、『東国陣道記』にも「大磯といふ所には／＼とまりて、こよろぎの磯を在所の人に尋ねけるに、すなはち此所の上よしたへ待るに」との記述がみられる。時代は下るが上田秋成の『冠辞考続貂 三』でも「こゆるぎ」は「和名抄、相模国餘綾郡伊蘇の郷在、後に大磯・小磯と云所なり」と説明されていることから、こゆるぎ（こよろぎ）と大磯小磯は、ほぼ同一視されてきた地であったことが指摘できる。

二 着目される「大磯、小磯」

「よろぎ（こよろぎ・こゆるぎ）」は、『万葉集』や『風俗歌』にも歌われた地である。特に『源氏物語』にみえる、「あるじも、肴求むと、こゆるぎのいそぎ歩くほど」（帚木）という表現に影響を受けたであろう中世の文学作品は多い。たとえば、『竹むきが記』の「いみじう経営し騒ぎつゝ、小余綾の肴求むと急ぎありく、程なく聞ゆ」や、『真曲抄』「遊宴」における「この誰かは求ざるべき 主はいまや小動の いそぎて磯菜みるめかり 入江の浜物 尋 つつ 塩干の湯にいさりせん」などが挙げられる。「こゆるぎのいそ」は、その「いそ」という響きから、急いで何かをする様子や「肴」「磯菜」とともに表される。

この「こゆるぎ」と併行して、平安時代以降には、「おほいそのきしにきよする白浪か打ちみてかへるほどはまさらじ」（元真集・二〇四）や、「おほいそのあきな夕なにかづきするあまも我がごとそでやぬるらん」（永久百首・六五四・仲実）のように、「大磯」が歌に詠み込まれていく。元真集の歌は『夫木和歌抄』にも「おほいその浦、相模」として「おほいそのうらにきよするしらなみにうらみてかへるほどはまさらじ」（一一五六二）とあり、同様に仲実の歌も「大いそ、相模」「永久四年百首」として『夫木和歌抄』（第三句目「かづきぬる」（一一二〇八一））に載る。

『月詣和歌集』には、「おなしやうなる事にて、はらからともあつまのかたへまかりけるとき、さかみの国おほいそといふところより、おの／＼／＼／＼へわかれるによめる」との詞書を持つ、後白河院近臣の静賢による「おもひきやおほいそ浪に袖ひちて別のなかのわかれせんとは」の歌が載る。『宝物集』二四八番（新大系）にも同様に、第三句目「袖ぬれて」として記載されており、「平治の乱で安房国へ配流（ただし丹波国に下向）」となった際の作かとされている。この歌の詞書からは、交通の要衝としての大磯の特質が浮かび上がってくる。

なお、西行の『山家集』の「磯菜摘みて浪かけられて過にける鰐の住ける大磯の根を」（一四五二）にみられる「大磯」は「普通名詞で歌枕ではない」とされるが、『宴曲集』に

おける「はやむる駒は大磯の いそぎてすぐる磯づたひ よせくる浪に袖ぬれて 磯菜つみて」(巻第四「海道下」の一部)の表現や、歌に詠み込まれてきた「こゆるぎ」の風景などとの類似性が認められる。

さらに『夫木和歌抄』では「おほいそのはま、相模」「海道宿次百首」として「松のこだち浪こす岩のけしきまでげに見どころはおほいそのはま」(巻二五・雑七・一一八〇六・為相)とあり、景勝地としての性質が強調されている。

中世の作品において顕著なのは、たとえば『海道記』の「大磯浦小磯浦ヲ遙はるばるト過すくレバ」といった際の状況を詠じた、「大磯ヤ小磯ノ浦ノ浦風ニ行トモシラズカヘル袖カナ」のように、大磯とともに小磯が並び称されることである。この歌は『歌枕名寄』にも「大磯小磯浦」として、第五句目が「かへる波かな」(五四〇一・長明)という表現で載る。

『遺塵和歌集』には、「弘安のころ、あつまへまかりて侍けるに、みちのほとくの宿くを、よみつゝけるなかうた」の詞書を持つ、「たひころも みやこをたては あけかたの月影のころ このまより (略) あしからも 一よなりけり 竹のした 関もとさかうはやすきて こいそ大いそ さかみかは (略)」の歌が載り、銚武彦氏によれば「宗成は、当該歌を詠むに当たり、『平家物語』の原型となった道行や、東海道の遊女たちによって唄われた歌謡に題材を得たと考えられる」とされる。このような歌の成立にも関与するといった点で、東海道の宿や遊女たちが果たしてきた役割の重要性がうかがい知られよう。この歌で小磯が、宿として認識されていることにも留意したい。『龜山殿七百首』では「名所磯」として「旅衣波のたよりに東路の大磯小磯ともにみしかな 前藤大納言(為世)」とあるように磯の名所として、大磯小磯が並んだ形で取り上げられている。

散文でも先ほどの『海道記』にみられたように、小磯は主に大磯とともに叙述される。『延慶本平家物語』には、石橋山の合戦の際に頼朝軍に合流できなかった三浦の人々が「小磯ガ原」を過ぎて、波打際を金江河(金目川)へ向かって進んだ(第二末・一四「小壺坂合戦之事」とある。また平宗盛の関東下向においては「国々関々打過うちすぎ、漸やうやく日数モ積リケレバ、都ニテ聞シ大磯、小磯、唐原、トガミガ原、腰越、稲村打過テ、鎌倉ニモ入給ヌ」(第六本・三〇「大臣殿父子関東へ下給事」との表現もみえ、都にもその名が知られていたことを伝えている。同じように『源平盛衰記』でも、和田義盛が石橋山の合戦に向かう時には「大磯・小磯打過ぎて、二日路を一日に酒匂さかの宿しゆくに着く」とあり、結局合戦に間に合わずに引き返す場面で、和田が「小磯が原を過ぎて、波打際を忍しのび通らん」と発言している。他にも頼朝から生嗟を賜って鎌倉から出立した佐々木高綱が、宇治河を目指して「相模河を打渡り、大磯・小磯・酒匂さか宿しゆく、湯本・足柄越え過ぎて」と描写されたり、平宗盛の関東下向で「日数経れば、大磯・小磯・唐河原・相模河・腰越・稲村打過ぎて、既に鎌倉に着き給ふ」と記されたりしている。

また『平家物語』巻一〇「海道下」でも、『戀せば瘦せぬべし、戀せずもありけり』と、明神の歌ひ始め給ひけん、足柄の山打越えて、こゆるぎの森、鞠子川、小磯、大磯の浦々、やつまと、砥上が原、御輿が崎をも打過ぎて、急がぬ旅とは思へども、日數やうやう重なれば、鎌倉へこそ入り給へ」とあり、『撰集抄』にも、名所を連ねた部分で「越の白山雪つもりて、(略)大磯小磯の浦々は、すぎがたく侍るぞや」(巻二ノ第四「花林院ノ永玄僧正

之事」という表現がみえる。²⁶

真名本『曾我物語』巻五には、曾我十郎が小田原の宿から「佐河・古宇津・澁美の宿・小磯・大磯・平塚の宿・三浦・鎌倉」に至るまで心に添う遊君を探し求めた末に大磯で虎御前と出会ったとあり、巻六には五郎が十郎のいる「大磯の宿」を出て、「小磯・澁美・古宇津の宿・佐河の濱」を過ぎて早河の伯母のもとへ向かったとの描写がある。²⁷着目したいのは、巻九の、五郎が、頼朝による尋問を受ける場面である。五郎が日頃から敵の祐経を狙っていたことを述べる部分に、「足柄・宮根・佐河・古宇津・大磯・小磯・平塚の宿・由井（コツセ）の小坪の邊」に佇んで敵討の機会を狙っていたとある。土地の位置関係を考えると、古宇津（国府津）から平塚に至るには、小磯から大磯、という順になるはずである。しかし、ここで「大磯・小磯」とされたのは、この言い回しが定着していたからではなかったか。

「大磯」に付随するもの、包摂されるものとしての「小磯」の存在が印象的である。

『太平記』にも、「足柄山の巔あしがらやまのたかねより、大磯・小磯見おろして、袖にも波はこゆるぎの、急ぐとしもはなけれども、日数つもれば、七月二十六日の暮程くれに、鎌倉にこそ着きたまひけれ」（巻第二「俊基朝臣再び関東下向の事」と記される。

このように大磯小磯は、その「いそ」という響きから「急ぎ」、「過ぎ」という表現と関連付けられる頻度が高く、時にはこゆるぎとともに叙述される。東海道に位置する大磯と小磯が数々の中世文学作品に記載された事実は、平安末期以降、鎌倉と京との往来が増加した影響で、人々の関心が寄せられていったことを示している。そして、小磯は、大磯小磯、というように、大磯に付随する形で用いられる場合もあった。

三 「恋ひそ」は禁止の意か―「そ」のみに禁止の意を担わせることへの疑問

それでは「小磯」にはどのような意味が込められているのであろうか。

『梁塵秘抄』（新潮日本古典集成）は、『恋ひそ』の小磯 名が悪い、紫檀・赤木は寄りつかず、来やせぬよ。『恋ひそ』の小磯 嘆くまい、『此方来』と 胡竹こちくなびき寄り、『たんなたりや』の波が立つ」と訳し、小磯については「地名に『恋ひそ』（『な恋ひそ』の略。恋するな、の意）を掛けた洒落。どこの海岸と特定する必要はない」と注記する。²⁸

また『梁塵秘抄』（ちくま学芸文庫）においても、「小磯」に「恋ひそ（恋するな、の意）」を掛けているとし、前半部分を「小磯の浜には、『恋するな』と言われて紫檀や赤木は寄っても来ないで、流れても来ないで」と解釈する。²⁹

古語辞典類においても、終助詞「そ」の項には、「そ」が単独で禁止を示すと説明される。たとえば『新全訳古語辞典』においては、『そ』の単独用法」として、『そ』に禁止の意味があると意識されるようになった平安時代末期以降では、禁止の表現に『そ』だけが単独で用いられた例もある」とする。同様に古語文法の解説書などでも、使用され始めた時期に多少の説の異同はあるものの、「そ」のみで禁止を表す形式が平安末期には出現していたことについて述べる。³¹

しかし、「そ」のみで禁止を表現するとされる用例は子細に検討すると、実際にはかなり特殊な例ではなかったかと考えられる。細川英雄氏は「―そ」の禁止表現形式について、『覚一本平家物語』や、口語的表現の強い『虎寛本狂言』や『天草本伊曾保物語』、さらに

は『きのうはけふの物語』でさえも、数えるほどの用例しか見出すことができないため、発生的に特殊な言い方であり、禁止表現体系内においてきわめて不安定な位置にあったことを指摘する。

そこで古語辞典や古語文法の解説書類に挙げられた、「そ」のみで禁止を表すとされる例を検討したところ、次の三つのパターンに分類できることが分かった。

(1) 「な」の代替となる要素（「不」や打消を伴う副詞など）が文中にある。

「此ク濫ガハシクテ不御シソ」『今昔物語集』巻第一九ノ第三

「今ハ此ク馴ヌレバ、何事也トモ不隠シソ」『今昔物語集』巻第二九ノ第二八

「糸此ナ云ソ、不騒ソ」『今昔物語集』巻第三〇ノ第二

「カマイテ人ニ見セソ」『蒙求抄』巻六

(2) 「な」そ」が既出しており、繰り返しの際に「な」が省略される。

「冬来とも柞の紅葉な散りそよ 散りそよな散りそ色変へで見む」

『梁塵秘抄』四五四番

(3) 「な」の音の響きが文中にある。

「世ノナラヒニ候ヘバ、ナゲカセ給ソ」『愚管抄』巻第四

「父ノ御故ニ命ヲ失ワム事、歎カセ給ソ」

『延慶本平家物語』第六末・一七「六代御前被召取事」

「さのみ泣き給（ひ）そ」『御伽草子』「三人法師」

「さのみ情をふりすてそ」『御伽草子』「和泉式部」

細川英雄氏は「な」そ」の禁止表現形式において、文中における「な」の位置が、かなり自由であることにも言及する。確かに、『大鏡』にも「荒涼して、心知らざらむ人の前に、夢語りな、この聞かせたまふ人々、しおはしまされそ」（「師輔」）とあり、副詞の「な」が述部である「しおはしまされそ」と離れた位置にある。こうした事例もあることから、もし「ななげかせ給そ」「な泣き給（ひ）そ」と、「な」が続いてしまう場合、連続することを避けて「な」の音の響きをもつ言葉で代用し、禁止表現を予測させたのではないかと考えられる。『堤中納言物語』における「かかる文など、人に見せさせたまひそ」（「よしなしごと」）も、文中に「な」の響きが含まれることが影響していると推察される。

『建礼門院右京大夫集』（新潮日本古典集成）九六番歌には、「心とむな 思ひいでそといはむだに こよひをいかが やすく忘れむ」とあって、「思ひいでそ」は、「そ」だけで禁止を表した例だとされている。終助詞の「そ」の用例としてこの歌を挙げる『例解古語辞典 第三版』には、「普通なら、『心留むな、な思ひ出でそ』と言うところを、字余りになるのを避けてこのように言ったとも考えられる。そうみるならば、終助詞と副詞の『な』を一つですませてしまったということになる」と解釈されており、この説に従いたい。

また(1) (3)のほか、中世末期から近世の文献には、細川氏が指摘するように決まった言い回しに使われるものも現れる。ただそのような用例（『きのふはけふの物語』「その段は御きづかひなされそ」「上・五五」、「そうじて春の夢はあはぬ物ぢや。きづかひなされそ」「上・六四」、「人が申共、まことになされそ」「下・六」）にも「な」の響きが含まれることは注目される。

以上の(1)～(3)の分類に入らないものとして、『とりかへばや物語』巻二の「さまざまに契り知らるる身の憂さにいとどつらさを結びかためそ」が挙げられる。

なお、文法書や古語辞典などで挙げられる次のような例については、他の本を参照すると「な―そ」の形をとるものもあつたり、字体の類似などにより混同や揺れが生じていたりする可能性もあるため、先の分類には含めなかった。

A 「な」と「は」

「牛の子にふまるな庭のかたつぶり角のあればとて身をばたのみそ」(夫木和歌抄・巻第二七雑部九動物部・一三一〇九・寂蓮法師)は、『寂蓮法師集』二六六番の下の句では「角ありとても身をな頼みそ」となっている。夫木和歌抄の表現の場合でも、「ふまるな」に「な」が含まれるので(3)に分類できる。

また「散りぬともほかへはやりそ色々の木の葉めぐらす谷の辻風」(『旺文社古語辞典 第十版増補版』による夫木和歌抄の引用)や、岩井氏前掲書(注31)引用の「ほかへはやりそ」については、『新編国歌大観』所載の『夫木和歌抄』では「ほかへなりそ」(巻第一九雑部一・七七六三・源仲正)、また『為忠家初度百首』でも「ほかへなりそ」(雑・六三五)となっている。

B 「そ」と「て」

「我が背子がふりさけ見つつ嘆くらむ清き月夜に雲たなひきそ」(『旺文社古語辞典』「前掲書」による古今和歌六帖の引用)の五句目については、『新編国歌大観』所載の『古今和歌六帖』には「雲たなびき」(第一・三四五)、「くもたなびきて」(第一・五一三)とある。ちなみに『万葉集』では「くもなたなひき」(巻第一一・寄「物陳」思・二六七七(二六六九))であり、『綺語抄』では、「くもはたなびき」(三三四)とある。『萬葉抄(宗祇抄)』(『萬葉學叢刊中世編』前掲書「注14」所収)には、「雲なゝひきそ」とあつて「な―そ」の形をとる。「雲たなひきそ」の場合でも、「な」の響きがあるので分類(3)が適用できる。

C 「な」と「を」、「ナ」と「ヲ」

「肝をつぶし給ひそ」(『新定源平盛衰記』卷一九「文覚入定京上り附平家追討の院宣の事」、岩井氏前掲書でも指摘)については、『新訂源平盛衰記』には「肝をなつぶし給ひそ」、また『源平盛衰記(四)』(中世の文学)には、「肝ヲツブシ給フゾ」とある。

また「サレハ由無シ事ヲ云ソ」(池田併治氏による『今昔物語集』の引用)に関しては、新大系では「サレバ由無シ事ナ云ソ」(巻第一ノ第一二二)と、「な―そ」の形になっている。「ヲ」と取る場合も、「由無シ」の部分に「な」の音が入っているので分類(3)が適用できる。

その他、AからCに挙げたもの以外で、他の本を参照すると「な―そ」の形を取っている例として次のようなものがある。

まず、「人の命終の時は、思はしからん妻子や、惜しと思はん宝などを皆見せそとぞ申して侍るめる」(岩井氏前掲書による『宝物集』の引用)については、新大系では「されば、『人の命終の時は、おもはしからむ妻子や、おしと思はん宝などをばなみせそ』と申て侍るめり」とあつて、「な―そ」の形式をとる。「皆見せそ」の場合であっても「な」の音

が含まれるので③が適用できる。

次に、「あの男に物いはせそ。討ちて捨てよ」（湯澤氏前掲書で引用される『平治物語』「義朝敗北」）については、『古活字本平治物語』（大系『保元物語 平治物語』所収）や高橋貞一校註『平治物語』では「あの男に物ないはせそ」として「な―そ」の形をとる。同じく湯澤氏前掲書引用の「やをれ有王、今はかかる憂き事をば語りそとよ」（『源平盛衰記』「有王疏黄島に渡る」）についても、『新定源平盛衰記』『新訂源平盛衰記』は「な語りそとよ」、『源平盛衰記（二）』も「ナ語りソトヨ」とあつて「な―そ」の形をとる。

したがって、基本的には「な」や「な」の代用となる言葉がある場合のみ禁止表現として作用し、「そ」自体に禁止の意はなく、あくまでも添えられた言葉であると考えられる。ゆえに禁止表現を予測させるような語を伴わない「恋ひそ」が禁止の意に解釈されることには疑問が残る。

四 「恋ひそ」の解釈の可能性

それでは、「恋ひそ」をどのように解釈したらよいのだろうか。歌枕で有名な「老蘇の森」（滋賀県蒲生郡安土町）が、たとえば「かはりゆく鏡の影を見るたびに老蘇の森の嘆きをぞする」（金葉集・卷九・雑上・五九九・源師賢）と老いの比喻として用いられるように、「小磯の浜」も恋の比喻として受容されたのではないか。

「こひそ」という表現の使用に関しては、まず『万葉集』によくみられる形として、「な恋ひそ」（恋しがるな、恋しく思うな）といった禁止表現が挙げられるが、平安期から鎌倉期にかけては、「な恋ひそ」を含む和歌は管見の限りほとんど見られない。

たとえば新日本古典文学大系の『八代集総索引』の各句索引の「こひそ」で得られる例は次のような表現をとる。

一 「恋ぞ〜」（二例）

筑波嶺の峰より落つるみなの河恋ぞ積もりて淵となりける

（後撰集・卷一一・恋三・七七六・陽成院）

みかりするかりはの小野のなら柴のなればまさらで恋ぞまさされる

（新古今集・卷一一・恋一・一〇五〇・人麿）

二 「恋ひそめし」（四例）

恋ひそめし心をのみぞうらみつる人のつらさをわれになしつゝ

（後拾遺集・恋一・六三八・平兼盛）

恋ひそめし人はかくこそつれなけれ我のなみだしも色変るらん

（千載集・恋二・七〇六・二条太皇太后宮大式）

恋ひそめし心の色の何なれば思ひ返すにかへらざるらん

（千載集・恋四・八九二・太皇太后宮小侍従）

ひさかたの月ゆえにやは恋ひそめしながむればまづ濡る袖かな

（千載集・恋五・九三〇・寂超法師）

このようにⅡの「恋ひそめし」の用例が、後白河院の勅によって編纂された千載集に三首みられることは注目される。その他、千載集の編者である藤原俊成が判者を務めた『六

百番歌合』のなかにも、「恋そむる心の底を尋ねれば人やりならぬ思なりけり」(恋一・六一・兼宗)、「恋そめし心はいつぞ石上宮この奥の夕暮の空」(恋三・七八〇・信定「慈円」)、「恋そめし思ひの妻の色ぞそれ身にしむ春の花の衣手」(恋九・一一二三・定家)といった歌がみられるのは興味深い。

「恋そめ」の「初め」には「染め」が掛けられており、赤色系統の色彩を連想させて心情を強調するものも多い。ただ染まる色については特に赤色とは限らず、「恋初めし心の色に積む年は我黒髪に現れにけり」(六百番歌合・恋五・八五〇・信定「慈円」)では黒髪が白くなり、「くちなしの色の八千入恋ひそめししたの思ひやいはではてなん」(拾遺愚草・一四五二)では濃い山吹色で、宗尊親王の「恋ひそむるからあいの衣の色に出て深き心を知らせてしがな」(文心三百首・恋・二〇二)では藍色となっている(新大系『中世和歌集 鎌倉篇』)。

おそらく平安末期から鎌倉期において、「こひそ」は、「恋ひそめ」の初々しい様子に彩りが添えられている状態を表すものとして、好まれて使用されたのではないだろうか。「こひそ」と「恋ひそめ」との関係は、老蘇の森の名の由来を「追ひ初め」だとする『源平盛衰記』における説話を想起させる。熱田社の草薙剣を沙門道行という僧が盗み出すという、『日本書紀』にその原型がみられる話で、それによると、道行が剣を盗み出したところたなびいてきた黒雲に取り返された。再度盗み出した際にまた取り返されたので追いかけるに及ばなかった場所が「近江國蒲生郡に大磯の森と云ふ所あり。追初森なり」と説明される。「大磯の森」と記されるところに老蘇の森と大磯との親近性が窺えることについては先述したが、このように「おひそめ」たことよって「おいそ」の森の名前が説明されるのであれば、「こひそ」という響きが「こひそめ」のイメージを喚起した蓋然性は高まる。

『梁塵秘抄』三四七番歌では、「小磯の浜」に続いて「紫檀赤木」という言葉が出てきていることもあり、とりわけその色彩を介した結びつきが興味を催したのではないか。『吾妻鏡』文治五年(一一八九)九月一七日程には、藤原基衡が建立した毛越寺の金堂である圓隆寺について「鏤ニ金銀。繼ニ紫檀赤木等」。尽ニ万寶。交ニ衆色」とあって、万宝を尽くして多くの色を交えている、といったところにも主眼が置かれている。また『胡琴教録』の「琵琶寶物」において、「瞿麥」は「赤木甲」とあり、割注で「はなやかにあかからず。下品の花梨木の色也」と、色彩について言及されているのは注目される。

難波めぐみ氏は、平安中期に成立した藤原明衡の『新猿楽記』に唐物の交易品として赤木、蘇芳、檳榔子、臘脂、丹の色材が見え、また陶砂(明礬)の存在も明らかであることから、これらは染料として活用され、その陶砂(明礬)を利用して赤に染めていたと指摘している。

このような色彩的特徴を持つものとして紫檀赤木が認識されていたならば、小磯(恋ひ初め・恋ひ染め)という表現を契機として、紫檀赤木という木材が導き出されてきたことも自然な流れであると捉えられる。

おそらく、何らかの色彩を想起させるような恋の比喻としての役割を、小磯が担っていたのではないかと推察できる。

『海道記』の大磯浦小磯浦を過ぎる場面に、「雲ノ橋浪ノ上ニ浮テ、鵜ノ渡守リ天津空

ニ遊ブ」とあるように、空を見上げ、鵲に焦点を当てた描写がなされていたのは、小磯の「恋」が、織姫と牽牛を連想させたからではなかったか。というのも、織姫については「常に恋するは 空には織女流星（後略）」と『梁塵秘抄』三三四番歌に、常時恋をしているものの代表として挙げられているからである。

五 異国からの漂着―揺られ来る「胡竹の竹」

紫檀の性質について『日本大百科全書』では、辺材は白色で、心材は新しいものは鮮紅色だが、のちに暗紫紅色になり、材質は緻密で堅いと説明される。チーク材より約三割重くて、二倍の堅さがあるという。このように紫檀は、紅色系統といった色彩的特徴を備えているとともに、堅固で重量感があるという点で、「胡竹の竹」と材質の面でも対照的な存在であると言える。

なぜ「紫檀赤木」ではなく、「胡竹の竹」が寄るとされたのか。竹は「ふす、節、むなし、よ」などを通して嘆きや恨み言を連想させる一方で、色が変わらぬものの象徴として、末永い世を祈り、言祝ぐといった祝賀の気分を表現する手段として取り上げられる場合もある。たとえば「紅葉する草木にも似ぬ竹のみぞかはらぬもののためしなりける」（貫之集・第三・二七七。『古今和歌六帖』では第三句目「竹のはぞ」（第六・四一九）や、「白雪は降り隠せども千代までに竹の緑は変らざりけり」（拾遺集・雑賀・一一七七・貫之）、「君訪はで幾よ経ぬらん色変へぬ竹の古根の生いかはるまで」（拾遺集・雑賀・一一九四）など、色が変わらないという竹の性質と重ね合わせて慶賀の心情を表現している。『新古今和歌集』においてもやはり「年ごとにおいそふ竹のよゝをへてかはらぬ色をたれとかはみん」（賀歌・七一五・貫之）のように、何代たつたとしても変らぬ緑色をして榮え続ける、すなわち永続性の象徴として受容されてきた。

また、「草木ではない竹」という表現に着目した、「木にもあらず草にもあらず竹のよの端にわが身はなりぬべら也」（古今集・雑下・九五九）を踏まえた、「木にもあらず竹の下根のうきふしにむなしきよゝをまづやさとりむ」（『拾遺愚草』・二七七二）のような歌もみられる。興味深いのは『道助法親王家五十首』の、「木にもあらずまがきの竹は冬草の霜につれなき色かとぞみる」（七一六）や、「木にもあらず草にもあらず竹は霜はおけども色はかはらず」（七二二）のような「木ではない、竹」という表現を用いながら、「色」について詠まれる歌である。色を変えないという竹の特性は、あえて木と対比して強調することによって、より鮮やかに印象づけられることになる。

外来の竹である「胡竹」については既に指摘されるように、その響きから「こちらに来る」という意が含まれる。本稿では深く立ち入らないが、笛の譜の唱歌に関連するとされる「たんなたりや（たんなりりや）」という表現には、相手がこちらにやって来る際の期待感や嬉しさが含まれているのではなからうか。『六百番歌合』の、「うらやましわがりちちくと笛の音を頼むる中の人は聞らん」（恋九・一〇八七・季経）のように、羨ましくなるほどの、待つ側の浮き立つような弾む気持ちたちが想像される。

従来、『六百番歌合』の、「はるく」と浪路分来る笛竹をわが恋妻と思はましかば」（恋九・一〇九〇・中宮権大夫「家房」）についての判詞に、『浪路分来る笛竹を』といへる、

『多くの浪をこそは分来しか』など云 郢曲の心にや」とあることから、『古今目録抄』料紙今様の「もろこしたうなるふふたけは いかてかこゝまてはゆられこし ことよきかせにさそはれて おほくのなみをこそわけこしか」との関連性が指摘されてきた。

ここで注目されるのは、俊恵の『林葉和歌集』に、「依恋赴遠路」として、「はるばると波ぢを分けてこゆるぎの急ぐと君はしらずや有るらん」(第五・恋・八六五)という歌が存在することである。恋のために遠路はるばる赴くというモチーフが、「こゆるぎ」「急ぐ」とともに詠み込まれている。「こゆるぎ」は、『宴曲集』巻第三「名所恋」のうちに、「こゆるぎの いそぎて我やゆかまし」と歌われるように、行動を起こすことを示す表現であり、運動性や躍動感を伴う。そもそもこゆるぎの「こゆ」「こゆる」の響きには、(1)時間(月日、年など)、(2)空間(関など)、(3)量や質などの水準(思いなど)が「越ゆ・超ゆ」という意味が重ねられ、「はるばると」といったイメージとも容易に結びつく。

先述の『古今目録抄』料紙今様における「ふふたけ」が「ゆられこし」とあるのと同様に、『古今目録抄』料紙今様にみられる「こひそのはまに」の歌においても、紫檀赤木は「揺られ」来ないで胡竹の竹のみ「ゆられきて」と、「ゆられ」という表現が繰り返し用いられている。そもそも「よるき(こよるぎ・こゆるぎ)」の響きは「ゆられ」にも通ずるものである。推測の域を出ないが、「よるき(こよるぎ・こゆるぎ)」という名の地なのに「木はゆられこないで」という気持ちも込められているのかもしれない。「揺られくるイメージ」や「外来のものが流れ寄るイメージ」は、こゆるぎや大磯小磯の地に元来胚胎するものであったから、そうした渡来性がこの歌にも影響しているであろうことは指摘できる。

『六百番歌合』の、「君故に涙の川に揺らさるゝみをつくしともなり果てねとや」(恋三・七六二・経家)に対する判詞のうちに、みをつくし(漂標)は揺らされることはないのど納得がいかず、『揺らさる』らんは、浮木・寄竹などにこそ侍めれ」と、不安定なものとして取り上げるならば「浮木・寄竹」などであろうという指摘がある。これにより、「寄竹」が、揺らされるといった不安定さや流動性という性質を持つものとして認識されていたことが知られる。

こゆるぎや大磯地域と隣接する「唐が原」の存在も、この地域における異国的な要素を説明するための証左となる。『能因歌枕(廣本)』の「相模國」には「こゆるぎの磯」「ゆるぎの浦」のほかに「もろこしの原」の名も挙げられる。『更級日記』にも、「もろこしが原といふ所も、砂子のいみじう白きを二・三日ゆく」と記されている。この描写については福家俊幸氏によつて「もろこしが原」が通過に二、三日を要する長い海岸線とは考えにくいため、『もろこし』という遙か彼方の地にある異国のイメージが実態を超えた広大な地に形象化していたのであろう」と推察されている。先に挙げた『古今目録抄』料紙今様の、「もろこしたうなるふふたけ」がはるばると多くの波を分けて辿り着くイメージとも重なり合う。しかも既に述べた『延慶本平家物語』や『源平盛衰記』の道行には、大磯、小磯、唐が原と記されており、緊密な関係性を示している。

これまで述べてきたように、大磯地域は中世の縁起類においても、漂着や渡来の地として重視されていた。『走湯山縁起』には、「相模國唐濱磯部海漕」に出現した鏡は、神功皇后と契約を交わした高麗國の神人で、日本を鎮護するために渡来したとある。また『箱

根権現縁起』には、「いそぎ」波羅奈国（本文では「しらないこく」と誤記）を出た中将たち一行が、「くわんとうさがみのくにおほいそ」に上陸したと記される。『神道集』『二所権現ノ事』と同様の筋を持つこの『箱根権現縁起』は、一四世紀初めのころの制作であると推定されている。

こゆるぎや大磯小磯は、その動きのある風景や、交通の要衝としての性質を基盤に、「ゆるぐ」「急ぐ」「過ぎる」といった言葉とともに、心だけでなく、人や事物の揺れや移動を表現することを可能にした地であった。

結びに

以上のように古来、相模国のよるぎ、こゆるぎとして著名であった地が大磯小磯としても着目されるようになったことが、三四七番歌の成立の背景にある。流行を取り入れることに敏感であったとされる今様において、小磯の地名が目新しいものとして受容された可能性は大いにある。

そして小磯の浜を恋の比喻として掲げたうえで、その恋の状態や状況を分かりやすく表現するための手段として、紫檀赤木や胡竹を取り上げたと推察される。

赤色系統の色彩を備える紫檀赤木が、貴重で堅固、重厚であるのと対照的に、竹は色が変わらず、軽やかで移動しやすい印象を与える。しかも小磯には「急ぎ」行動するという意も含まれる。「胡竹の竹のみ」の「のみ」には軽く他と比較してあるものを特に強調する意味があり、そのように解釈したい。

したがって、三四七番の歌意は次のようになるのではないか。

「恋」の名を持つ相模国の小磯の浜、そこには紫檀赤木といった赤く染めるような重たい高級木材は来ないで、こちらに来るといって軽やかな胡竹の竹がとりわけ吹かれ寄って来て、たんなたりやという波の音のように浮き立つ気持ちになる。

当該歌は、色彩や質感の対比を効果的に用いながら、動きがあって進展する見込みのある恋を肯定的に表現した今様かと推察される。

このように、『梁塵秘抄』三四七番歌の「小磯」が相模国の小磯（恋ひそ）であることを立証したことにより、今後虎御前と「恋」との結びつきも明らかにできるのであるのではないかと考える。

虎御前が恋と強く結びついて認識されていたことを示す資料として、次に挙げる『田植草紙』一一九番がある。

大磯の虎御前は 恋に沈うだり

曾我の十郎まいするこひのなぐさみに

虎御前 こひおばやめてまいらせう

こひにわ歌がよまれて

なにと虎御前 いつ見てわれを恋ひるか

真鍋昌弘氏によれば、「虎が涙の雨」といった「言いぐさ」が出来上がる地盤の伝承をほのめかせているのかもしれないとする。真鍋氏は、恋をする男女の恋の成り行きが描かれる、その出発点に当たる部分だと指摘しており、この虎御前にまつわる歌が恋の始めに

位置づけられることは着目される。

先に挙げた『平家物語』の「海道下」に、『戀せば瘦せぬべし、戀せずもありけり』と、明神の歌ひ始め給ひけん、足柄の山打越えて、こゆるぎの森、鞆子川、小磯、大磯の浦々、(略)とあったように、今様で重視される大曲でもある足柄の地から、大磯小磯に続く行程は、恋の重要性を想起させたのではないだろうか。というのも、このフレーズは足柄の明神が、妻が肥えているのは恋をしていないからだ、と批判するものだからである。

中世には、恋をしている状態に対する肯定的な姿勢が、時代の背景としてあったのではないかと考えられる。たとえば藤原俊成の『長秋詠藻』(中)にある「恋せずは人の心もなからまし物のあはれもこれよりぞ知る 三五二」の歌をはじめとして、『六百番歌合』でも、恋の思いの深さが勝負の判定の決め手になっている場合が多くみられるからである。

そうした視座から改めて、先述した『海道記』に着目すると、大磯浦小磯浦を過ぎる場面です峻された織姫伝承も重要な意味を持つてくると思われる。

中国の詩の世界では、織女が七月七日の夜に美しく飾り立てられた車に乗ってくることや渡河することは、吉川栄治氏によって指摘されている。平安和歌には織姫の渡河を詠む作が決して少なくはなく、和歌の世界にもかなりの程度まで浸透しているという。また、氏によれば、いかだに乗って仙宮に至り、牽牛・織女に会ったという話(『博物志』)は、七夕伝承に平安時代に流行していた神仙思想が結びついたものだという。「秋の浪いたくな立ちそおもほえず浮き木に乗りてゆく人のため」(躬恒集)、「たまさかに浮き木寄りける天の河亀のすみかを告げずやあるべき」(赤染衛門集)のように、浮き木や亀との関連性も気になる所である。さらに、吉川氏は「鵲の橋のみならず天の河雲居に渡すたつも住むめり」(能宣集)における「たつ」は龍であろうとし、七夕に類縁した伝説中に登場する神仙の乗る龍であろうと指摘している。牽牛・織女にまつわる神仙的なイメージとの関わりも、今後留意する必要がある。

神仙的なイメージとの関わりからいえば、こよろぎ地域は亀との関連性が深いことも着目される。『古今和歌集』には殿上人たちが后宮の御方に大御酒のおさがりを求めたが、何の返答もなかったことを受けて作られた藤原敏行の、「玉だれのこがめやいづらこよろぎの磯の浪わけおきに出でにけり」(巻一七雑上・八七四)の歌が載る。『風俗歌』の「玉垂れ」(注17)の世界観を踏まえたものであり、こよろぎの浜の波を分けて、こがめは沖の方へ出て消えてしまったというイメージは後世に影響を与えている。この「こがめ」には、酒を入れる「小瓶」と、「小亀」が掛けられている。源実朝の『金槐和歌集』に「玉だれのこがめにさせる梅の花萬代ふべきかざしなりけり」(雑・六六九)とあり、「萬代」というのは亀の長寿や、こよろぎの「よろ」に掛けて、その効果を狙ったと考えられる。なお、大磯宿における和田義盛の酒宴の場面に関連して、虎御前とともに登場する遊女の名は、「亀若」となっている。

さらに、「たんなたりや」が、謡曲『翁』の「とうとうたらり」や滝の水の音、『催馬楽』の語句と類似することなども踏まえ、単に笛や唱歌の詞章と理解するのではなく、外来語の可能性や、翁などの到来・出現と関わる言葉であるといった視点から捉える必要もある。相模国府と関連の深い歌人相模が歌った機織りや織姫に関する歌に、「こちくる」が含まれ

ることから、七夕や渡来性との関連についてアプローチする余地もある。また「大磯小磯」と連続した言い回しから、「大磯」が「こい」を導いたと考えられるが、一方で大磯は余綾郡で国府もあり、機織り生産とも深く関連しているので、そうした事情も織姫の連想の契機となっていることが指摘できようが、これについては今後の研究の課題としたい。

引用文献

特に注記のない和歌の引用と歌番号は『新編国歌大観』に拠る。『古代歌謡集』（『風俗歌』、『愚管抄』、『御伽草子』、『江戸笑話集』（『きのふはけふの物語』）は日本古典文学大系（以下、「大系」と称す）、『今昔物語集』、『古今和歌集』、『後撰和歌集』、『拾遺和歌集』、『後拾遺和歌集』、『千載和歌集』、『新古今和歌集』、『六百番歌合』、『宝物集』 閑居友 比良山古人靈託』、『中世日記紀行集』（『海道記』、『竹むきが記』）は新日本古典文学大系（『新大系』）に拠った。また、『源氏物語』、『落窪物語』、『堤中納言物語』、『大鏡』は新編日本古典文学全集（『新全集』）、『太平記』は新潮日本古典集成（『集成』）、特に注記のない『源平盛衰記』は『新訂源平盛衰記』（大町桂月 至誠堂書店）に拠った。

注

- 1 『神楽歌 催馬楽 梁塵秘抄 閑吟集』新編日本古典文学全集 白田甚五郎・新聞進一・外村南都子・徳江元正校注・訳 小学館 二〇〇六年（二〇〇〇年第一版第一刷）。以降の『梁塵秘抄』の引用は特に注記のない限り、この書に拠る。なお四五七番の「波も聞け小磯も語れ松も見よ（後略）」の「小磯」には本稿では言及しない。
- 2 「順徳院と今様」『明月記研究』七号 明月記研究会 二〇〇二年十二月。
- 3 外村南都子校注・訳 ほるぷ出版 一九八六年。
- 4 吉原栄徳 おうふう 二〇〇八年。
- 5 『日本歌学大系 別巻三』久曾昇昇編 風間書房 一九八九年（一九六四年初版）。
- 6 片桐洋一編 和泉書院 二〇一三年。
- 7 『藻塩草 本文篇』大阪俳文学研究会編 和泉書院 一九七九年。
- 8 『梁塵秘抄口伝集』（馬場光子全訳注 講談社 二〇一〇年）の今様伝承資料集所収。植木朝子「消えゆく声への焦燥―『梁塵秘抄口伝集』から―」（『日本文学』第五五巻七号 二〇〇六年）参照。
- 9 「後白河院北面下臈―院の行動力を支えるもの―」『大阪城南女子短期大学研究紀要』一九七六年十一月。『増補史料大成 山槐記 二』（臨川書店 一九六五年）の安元元年八月一一、一二日条に「相模守業房」の名がみえる。
- 10 『安居院唱導集 上巻』永井義憲・清水宥聖編 角川書店 一九七九年（一九七二年初版）。『鑑賞日本古典文学 第十五巻 歌謡Ⅱ』新聞進一・志田延義編 角川書店 一九九二年（一九七七年初版）。
- 11 「相模国と三浦氏」『三浦一族研究』第二号 三浦一族研究会 一九九八年五月。
- 12 『新訂増補 國史大系 吾妻鏡前篇』黒板勝美・国史大系編集會編 吉川弘文館 一九六四年。以降の『吾妻鏡』の引用はこの書に拠る。

- 13 『天理圖書館善本叢書和書之部第二卷 和名類聚抄 三寶類字集』天理圖書館善本叢書和書之部編集委員会編 八木書店 一九七二年（一九七一年第一刷）。
- 14 『古今集注』は『日本歌学大系 別巻四』久曾昇編 風間書房 一九九二年（一九八〇年初版）。『拾遺采葉抄』は『萬葉學叢刊中世編 萬葉集叢書第十輯』佐佐木信綱編 臨川書店 一九七二年（古今書院 一九二八年）。『拾遺采葉抄』のこの部分に続けて「然而故藤谷黄門ハ七里濱ノ磯ナリト云々」ともあるが、本稿では小磯に着目して考察する。
- 15 『名所方角抄』は、早稲田大学図書館蔵 古典籍総合データベース、「御浦」の項。
http://archive.wu1.waseda.ac.jp/kosho/bunko20/bunko20_00169/bunko20_00169.pdf
 二〇一九年二月二〇日閲覧。『東国陣道記』の引用は、『衆妙集』（古典文庫第二七〇冊 土田将雄編 一九六九年）に拠る。
- 16 『上田秋成全集』第二 杉浦書店 一九八七年。
- 17 万葉集には「相模治乃余呂伎能波麻乃麻奈古奈須兒良波可奈之久於毛波流留可毛」（巻一四・三三七二）、『萬葉集注釋 卷第十四』澤瀨久孝 中央公論社 一九九〇年（一九六五年初版）、風俗歌には「小餘綾の磯立ちならし 磯ならし 菜摘む少女 濡らすな 濡らすな 沖に居れ 居れ 波や 濡る濡るも 君が食すべき 食すべき菜をし 摘み 摘みてばや」（「こよるぎ」）、「玉垂れの 小瓶を中に据ゑて 主はも や 魚求きに 魚取りに こよるぎの 磯の若藻 刈り上げに」（「玉垂れ」）とある。
- こよるぎの磯と魚（肴）との結びつきは、『とはすがたり』においてもみられる。酒宴の場面において、「こよるぎの磯ならぬ御肴の候へかし」と、大宮院が院に向かつて、肴として座興の歌を所望する際にも表れる。
- なお、「こよるぎ」と「こよるぎ」の名称に関しては、近世になるが、荻生徂徠による言及がある。「余綾郡をゆるぎの郡とよむ事は、よろぎの転せるなり。綾をろぎとよむは、りようのうのかなを朝鮮音にてぎとよむなり」と述べている（『日本随筆大成』新装版〈第二期〉第一五巻 日本随筆大成編輯部編 吉川弘文館 一九九五年一月（一九七四年八月）所収『南留別志』）。
- 18 『早歌全詞集』外村久江・外村南都子校注 三弥井書店 一九九三年。以降の早歌の引用もこの書に拠る。
- 19 『月詣和歌集の校本とその基礎的研究』杉山重行 新典社 一九八七年。
- 20 『和歌文学大系二一 山家集・聞書集・残集』西澤美仁・宇津木言行・久保田淳 明治書院 二〇〇三年。なお、鰐については、杉山和也「鰐（ワニ）と虎の説話をめぐって―「虎と鰐（ワニ）の決闘」説話と「月のねずみ」説話を中心に―」（『伝承文学研究』第六二号 二〇一三年八月）参照。
- 21 歌の引用は『図書寮叢刊 資賢集 遺塵和歌集』（宮内庁書陵部 一九七七年）。鏑武彦「高階宗成の東海道下向―『遺塵和歌集』の長歌をめぐって―」（『国文学研究』一五七 早稲田大学国文学会 二〇〇九年三月）。
- 22 『群書類従』第一輯 塙保己一 続群書類従完成会 一九八七年（一九三二年発行）。
- 23 引用は『校訂延慶本平家物語』。前者の例は第五巻 松尾葦江編 汲古書院 二〇〇四年。後者の例は第一巻 高山利弘・久保勇・原田敦史編 汲古書院 二〇〇九年。

- 24 『新定源平盛衰記』水原一 新人物往来社。一〇二例目(第三卷 一九八九年)、三例目(第四卷 一九九〇年)、四例目(第六卷 一九九一年)。
- 25 高橋貞一校注 講談社 二〇〇五年(一九七二年第一刷)。高野本にも「小磯大磯の浦々」の名がみえる(『屋代本高野本対照平家物語三』麻原美子・春田宣・松尾葦江編 新典社 一九九三年)。
- 26 西尾光一校注 岩波書店 一九七八年(一九七〇年第一刷)。
- 27 『妙本寺本曾我物語』角川源義 角川書店 一九六九年。
- 28 榎克朗校注 二〇一一年(一九七九年発行)。
- 29 植木朝子編訳 筑摩書房 二〇一四年。なお『梁塵秘抄 信仰と愛欲の歌謡』(秦恒平 日本放送出版協会 一九七八年)では「小磯は『恋ひそ』で『そ』は禁止の意味だが、ここでは反語的に聴こえます」としている。
- 30 林巨樹・安藤千鶴子編 大修館書店 二〇一七年。
- 31 古語辞典類のほか、参照した文法書は次の通り。浜田敦「中世の文法」(『日本文法講座3 文法史』明治書院 一九五七年)。湯澤幸吉郎『文語文法詳説』(右文書院 一九五九年)。穠田定樹「終助詞」(『古典語現代語助詞動詞詳説』松村明編 學燈社 一九七六年(一九六九年初版))。岩井良雄『日本語法史 鎌倉時代編』(笠間書院 一九七一年)。原栄一「古文における 禁止の表現」(『国文法講座』第三卷 山口明德編 明治書院 一九八七年)。以降の諸氏に関する引用も、ここに挙げた書に拠る。
- 32 「禁止表現形式の変遷―「な」・「なそ」・「な」について―」『国文学研究』第四八号 早稲田大学国文学会 一九七二年一〇月。以降の細川氏に関する引用もこの論文に拠る。
- 33 細川英雄氏は、「禁止の意の所在に関して『不』の判定に問題も残る」ことに触れている。なお『古事類苑』が引用する、『大鏡』からの「さらさら〇さらさらハキおぼしめしそとせいし給ふに」(帝王部二三皇太子下)の場合も、分類(1)が適用できる。この表現に対して志田延義氏は、『さらさら』が『な』に代わっている感じもする」と述べる(『梁塵秘抄評解〔改訂版〕』有精堂出版 一九七三年(一九五四年発行))。ただ、國史大系所収『大鏡』(黒板勝美編 吉川弘文館 一九六六年)「師尹」には「さおぼしめすべきそ」、また『大鏡全評釈』(保坂弘司 學燈社 一九七九年)や大系、新全集、集成などでは「さ思おぼし召めすべきぞ」とある。
- 34 中田祝夫編 勉誠社 一九七一年。『室町時代言語の研究』に「極めてまれに左例の如く、『ソ』のみで、禁止の意を表すことがある」として引用されている(湯澤幸吉郎 風間書房 一九八一年)。
- 35 細川氏は、「―そ」の発生理由の一つとしてこれらの例を挙げる。前項(1)三例目もこれに含まれる。また『今昔物語集』における「痛クナ不早メソ、といたくなはやくとソ」(巻第二八ノ第二)の繰り返し部分を「不早メソ」ととって「そ」の単独用法の例とする説があるが、その場合でも(2)が適用される。
- 36 二度目の「散りそよ」は反復という性質上、「な」がなくとも通じると考えられたのであろう。『梁塵秘抄』における禁止表現については、田中司郎氏の『梁塵秘抄』・『関

- 吟集』・『神楽歌』・『催馬楽』の禁止表現―「な…そ」「…な」「…そ」―（『宮崎女子短期大学紀要』第一九号 一九九三年三月）参照。
- 37 『校訂延慶本平家物語（十二）』松尾葦江・清水由美子編 汲古書院 二〇〇八年。
- 38 田中司郎氏によればこの表現は「さのみなさけなふりすてそ」とする本もあるというが、「情」に「な」の音が入っているのでこの分類に含めた（『御伽草子』の禁止表現―「な…そ」「…な」について―『宮崎女子短期大学紀要』第一八号 一九九二年三月）。
- 39 糸賀きみ江校注 二〇〇五年（一九七九年発行）。
- 40 佐伯梅友・小松英雄ほか編 三省堂 二〇〇六年（一九八〇年初版）。
- 41 『とりかへばや物語（二）全訳注』桑原博史 講談社 一九九六年（一九七八年第一刷）。なお新大系や新全集では、「つらさ」の部分を「つらら」とする。
- 42 『角川新版古語辞典』（久松潜一・佐藤謙三編 角川書店 一九八九年（一九五八年初版））による引用では、五句目が「身をば忘れそ」となっており、原栄一氏前掲論文でもこの例が引用される。志田氏前掲書（33）においても、「恋ひそ」が禁止の意を示すことの説明として引用される。
- 43 松村明・山口明穂・和田利政 二〇一五年。その他、「袖ぬれて別れはすとも唐衣ゆくとは言ひそきたりとをみむ」（後撰和歌集）として湯澤氏前掲書に引用される表現は、新大系では四句目「ゆくとな言ひそ」（巻一九・離別羈旅・一三二八）、『宗于集』（曾布川知子編 静岡大学教養部国文学研究室 一九八四年）でも「ないひそ」の形をとる。
- 44 『新定源平盛衰記』第三卷（前掲書²4）。『新訂源平盛衰記』第貳卷 大町桂月 至誠堂書店 一九一一年。『源平盛衰記（四）』美濃部重克・松尾葦江校注 三弥井書店 一九九四年。
- 45 「禁止表現法史」（『国語国文』第五卷第一〇號 京都帝國大學國文學會編 一九三五年九月）。氏の論考について言及する細川氏前掲論文や、湯澤氏前掲書でも引用される。講談社 一九五二年。
- 46 『新定源平盛衰記』第二卷 一九八八年。『新訂源平盛衰記』第壹卷 一九一三年（一九一一年発行）。『源平盛衰記（二）』松尾葦江校注 一九九三年。
- 47 『藤原定家全歌集（上）』久保田淳校訂・訳 筑摩書房 二〇一七年（河出書房新社 一九八五年）。以降の『拾遺愚草』の引用もこの書に拠る。
- 48 『群書類従』第一九輯 塙保己一 続群書類従完成会 平文社 一九八七年（一九三二年発行）。
- 49 「中世海上交易品に見る色材―アジア海域を取り巻く国々と赤の色について―」『紀要』第五二集 郡山女子大学 二〇一六年三月。
- 50 相賀徹夫 小学館 一九八八年（一九八六年初版第一刷）。
- 51 従来指摘されてきた胡竹と名笛説話との関連性については、植木朝子氏による論考がある（『古今目録抄』料紙今様「管弦」の歌小考―今様の一側面をめぐって―『國學院雑誌』第一一〇巻第一一号 二〇〇九年。『梁塵秘抄』に見る流行と聞き手への意識―文学的観点から―『藝能史研究』第二一〇号 藝能史研究会 二〇一五年七月）。
- 52 『続日本歌謡集成 卷一 中古篇』新聞進一編 東京堂出版 一九八九年（一九六四

年初版)。

54 『日本歌学大系 第壹卷』佐佐木信綱 風間書房 一九九一年(一九五八年)。

55 『更級日記 全訳注』関根慶子 講談社 二〇一五年。

56 『更級日記全注釈』角川学芸出版 二〇一五年。

57 櫻井衣里子「真名本『曾我物語』研究―大磯の「虎」発生に関する一考察―」(『國文』第九五号 お茶の水女子大学国語国文学会 二〇〇一年八月)。『走湯山縁起』(『群書類従』第二輯)。『続々日本絵巻大成 箱根権現縁起 誉田宗廟縁起』小松茂美編 中央公論社 一九九五年。

58 『田植草紙歌謡全考注』桜楓社 一九七四年五月。

59 『長秋詠藻・俊忠集』和歌文学大系 川村晃生・久保田淳 明治書院 一九九八年二月。

60 「平安朝七夕再説―『古今集』俳諧歌を起点として―」『古今集と漢文学』和漢比較文学叢書第一巻 和漢比較文学学会編 一九九二年九月。

61 「平安朝七夕考説―詩と歌のあいだ―」『中古文学と漢文学』和漢比較文学叢書第三巻 和漢比較文学学会編 一九八六年一〇月。なお、七夕伝承の織女と、神仙である西王母との親縁性について述べた、小南一郎『西王母と七夕伝承』(平凡社 一九九一年六月)も参照。

62 斎藤茂吉校訂 岩波書店 二〇一七年八月(一九二九年四月第一刷)。

63 『源氏物語』手習の「たけふ、ちちりちちり、たりたんな」は催馬楽「道の口」の詞章を踏まえていると指摘されているように(『源氏物語』と催馬楽「道の口」―浮舟と遊女―)植田恭代 跡見学園女子大学紀要第三五号 二〇〇二年三月)、催馬楽の詞章を検討することは重要であると思われる。

『催馬楽』「大宮」歌詞の最後には「たたりやりんたな」、また「田中」の歌詞の途中には「たたりらり」とあり、「酒飲」でも譜本によっては歌詞の最後に「タンナタンナタリリララ」等と囃子詞風に付け加えている。『催馬楽』(木村紀子訳注 平凡社 二〇〇六年五月)の説明は、渡来性とも関わってくる重要な指摘なので少々長くなるが、次に引用する。

『梁塵秘抄口伝集』の冒頭に「催馬楽は、大蔵の省の国々のみつぎ物おさめける民の口ずさみにおこれり」とあることから、「国々の貢物」を納めるといふ大蔵省のそもその始まりは、帰化人の秦・漢はた・漢あや二氏との関わりが強いこと、「催馬楽の中には、歌ことばが、養蚕に始まり、糸を紡ぎ、織り、染め、縫って仕立てる、衣服調達に関わりを持つものが七つ見られる」こと、「催馬楽が、後白河院の説くように、大蔵省の貢納に係っていたとすれば、それは、馬子唄としてはなく、いわば女の『機織り唄・衣縫い唄』としてであろう。催馬楽の持つある種の口さがなさは、後世の機織り唄などにもどこか引き継がれている、厳しい集団労働の中での憂さ晴らしの軽口だった一面もあったと思われる」といったことが指摘されている。また、「催馬楽が、当初、帰化系の人々が絡み、曲調も唐風であったとすれば、それしか現伝していない歌詞の言葉の性格は、そのこととどう関わるだろうか。渡来・帰化と言っても、すでに、出土墳墓等での考古

学上の裏付けもある雄略朝（古墳時代）あたりより、三世紀、二世紀と時を経ていけば、日常の言葉等は、力のある土着語に完璧な同化を終えていたと思われる。ただし、ごく一部の言葉、たとえば歌の囃し詞や、これもまた帰化系部民に依存していた馬養うまかいに関する言葉などに、文字の伝来・使用以前に声から入った漢語、あるいは彼らの先住地でもあった半島の言葉のかけらがあるようにも見受けられる」とも指摘されている。そして「大宮」の「タラリヤリン」は「田中井戸」の「タタリラリ」と共に、列島古来のものとは見なしがたく、おそらく外来語ではなかったかとし、少女達の踏歌の足使いなどの囃しから生まれたものかと推察されている。このように、外来語との関係性の可能性にも留意する必要がある。

なお、「とうとうたらり ちりたらり」に関して、金両基氏は、韓国の芸能や神事で用いられる、楽器や口で出す呪文的な意味を持った音との類似性を指摘する（『韓国仮面劇の世界』新人物往来社 一九八七年四月）。

『後拾遺和歌集』（巻二〇雑六・一一九八・俳諧歌・題不知しりず）には「笛ふえの音ねの春おもしろくきこゆるは花ちりたりと吹ふけばなりけり 読人不知しりず」とあり、笛の音との関連は、従来指摘されてきたところである。ただ、笛の音のみに使われていた表現というわけではないことは、石田百合子氏の研究で指摘される。石田氏は、『源氏物語』において、たとえば「手習いの巻」の「たけふちり／＼たりたな」（河内本「たりたんなちり／＼たりたな」）は笛の唱歌ととれるが、他の唱歌の例も同様に笛の唱歌と取ってよいのかとの疑問を呈し、『河海抄』の記述などを根拠として、特定の楽器専用ではなく、歌謡として謡う唱歌が別個に存在した可能性を指摘している（『源氏物語の音楽』『東洋音楽研究』東洋音楽学会 一九六五年八月）。

この石田氏の指摘を踏まえ、高桑いづみ氏は、この唱歌が謡曲「翁」の始まりの詞章の「とうとうたらり」に似ているのではないかとする。そして、鎌倉期成立の『知国秘鈔』と、金沢文庫蔵の『楽邦歌詠』に掲載された唱歌を挙げる。高桑氏が紹介する『知国秘鈔』の「万歳楽」には、「タリイ。タラ。チャラ。ラリ。タンナ。チイラ。タンナア。ラリ。（後略）」とあり、金沢文庫蔵の『楽邦歌詠』の「延喜楽」の唱歌には「タリタムナ タラリタムナ リヤリヤラムナ タリタムナ タラリタラリ タラリタリチリヤリー（後略）」とある。平安時代には、歌詞でもなく、楽器の旋律を唱えるものでもなく存在した第三の唱歌というべきもので、楽曲に合わせ歌うものだったという。高桑氏は、「特定の楽器と関わりを持たず、しかも声を引いてゆるやかに歌う唱歌が寺院に伝承されていた。翁猿楽の成立には寺院の法会が深く関わっていたわけだが、その中で歌う歌謡も例外ではあるまい。『とうとうたらり』は、こうした唱歌風の寺院歌謡から派生したのではなからうか」と指摘している（『能・狂言 謡の変遷 世阿弥から現代まで』 檜書店 二〇一五年二月）。

また『翁』の「とうとうたらりたらりら」の注に「諸説あるが、囃子の擬声とする説が近年出されている」とする一方、「千歳の『とうたり、ありうどうどう』」は滝の水音と解し得るから、翁の場合も水の音を表わしているとも考えられる」とする（『謡曲集 ①』新編日本古典文学全集 小山弘志・佐藤健一郎校注・訳 小学館 二〇一一年七月

〔一九九七年五月第一版第一刷〕。

このように、水音とともに何か神的存在（翁）が到来するようなイメージが「とうどうたたりたりら」という表現に込められていたとも想定できる。

なお、『源氏物語』「手習」の「たけふ、ちちりちちり、たりたんな」は「竹」の音を持つ「たけふ」の音に導かれて、「たんなたりや」が連想された可能性もある。そうすると『梁塵秘抄』当該歌における「竹」と「たんなたりや」との関係性の説明にも糸口が見つけられるように思われる。

64 『後拾遺和歌集』卷第一九雜五（新日本古典文学大系 久保田淳・平田喜信 岩波書店

一九九六年二月）〔一九九四年四月第一刷〕には、相模による次の歌が載る。

いつかまたこちくなるべきうぐひすのさへづりそへし夜よはの笛かえの音ね 一一五〇

また『相模集』にも、こちくや機織り女に関する次の三首が載る。

ふみしけみあやにおりたついとによりこちくるとはたおもはさらなむ 一六七

くれたけのこちくのこゑをききしよりよになからへむふしはそへてき 三八五

くれたけにうれしきふしをそへたらはまつもこちくのこゑをきかせむ 四九〇

特に初めの歌（一六七）は、「こちく」という表現と、機織り女とが密接に関わり合うことを示す歌となっており、興味深い。

第四章 『曾我物語』の性質

第一節 真名本の独自説話で重視される山神

はじめに

本節では、真名本の性格を特徴づける真名本独自説話を通して、真名本の背景にある思想について考察する。特に、真名本独自説話である、藤原元方子捨説話と、曾我兄弟が敵討ちを行った富士の裾野という場に関わる、富士にまつわる姥捨て説話と赫屋姫説話かぐやについて検討する。そうした独自説話の検討を通して、真名本『曾我物語』の思想の基底には、山神に対する信仰が存在していることを確認する。

一 真名本と仮名本の説話引用形態

現存する『曾我物語』が、真名本と仮名本という二つの系統に分類されることについては既述した。これら二つの系統の説話の引用の形態を比較することで、それぞれの本の性質を知ることができる。そこで、本節ではこれらの比較を通して、真名本の独自説話において重視されている思想について考察する。その際、村上学氏1が真名本（真字本）と仮名本の両本の故事説話の関係によって示された分類基準を参考とする。それによると、「惟喬惟仁説話・王昭君楊貴妃説話・悉達太子出家説話のようにほぼ同位置にほぼ等量で存在する説話グループ、杵臼程嬰説話・胡深王（李將軍）説話・香姓（生滅）婆羅門説話のように、真字本では骨格であったものが、仮名本では一章を成すほどの量を有するグループ、藤原元方子捨説話（真字本）、ふん女卵生説話（仮名本）のように他の一本に痕跡を止めぬ説話のグループに分類できる」ことになる。このように、三つのグループに分類する基準を定めたいうえで、村上氏は、「第二グループの説話は本文上の継承関係は認められず、偶然両本に同一説話が拾われたと見るのが妥当であり、第一のグループ中、惟喬惟仁親王位諱説話は挿話ではなく源氏系譜を記述するストーリー本体の廻り道であり、王昭君楊貴妃説話は真字本と仮名本ともに典拠から別々の文を拾って大幅な差異を見せている。したがって、『挿話』に関する限り、両本間には継承意識はほとんどないと言わべきである」と指摘する。この指摘をもとに、諸本が有する独自説話は、その本の思想や特性を表す指標となると考える。

なお、仮名本の説話引用については、渡瀬淳子氏2による研究があり、「連想によって説話を繋ぎ、挿入された説話がさらに新たな説話の引用につながるという、説話が説話を生み出す構造を持っている」ことが指摘されている。

ここでは、真名本の特性を確認するために、村上氏が三番目に挙げられた「他の一本に痕跡を止めぬ説話のグループ」に焦点を当て、検討する。

また、挿話の形態について考察された大島建彦氏3によって、仮名本に比べて真名本に載せられた挿話は骨格の列挙の形のもの、すなわち、あらずじのみの引用が多いということが、既に指摘されている。村上氏によると、これは、作者と享受者とその説話群についての知識を共有していることが前提とされていたからであるとする。本稿でも、真名本が採

用した、骨格のみの引用という形態については、周知のことであるから詳述することを省略し、端的に用いるのみとした、というように捉えたい。

注目すべきは、説話の骨格のみの引用が大部分を占める真名本の説話群において、村上氏の分類された第三グループにあたり、かつ一説話としてまとまった形を示して挿入されているものである。そうした説話として、次の三つが挙げられる（便宜上番号を振る）。

- (1) 藤原元方子捨説話（巻二）
- (2) 富士にまつわる姥捨て説話（枝折山説話）（巻七）
- (3) 富士にまつわる赫屋姫説話（巻七）

この三つの説話が、いわゆる真名本に多くみられる、骨格のみの引用形態とは異なった位置づけで組み入れられている。巻五の、畠山重忠によつて語られる鷹狩に関する説話もあるいはこの類に入るかもしれないが、ここでは、その内容の詳細さと分量が、先に挙げた三つの説話には匹敵していないため、中間的形態として位置づけられると捉えて、本稿では特に取り上げない。なおこの鷹狩説話に関しては、二本松康弘氏によつて、頼朝の御前における畠山重忠による「鷹語り」には、頼朝が天下を治める者であることを確認する祝言の意味があったと言及されている。このことから、真名本における説話は、物語の中で重要なメッセージを発するものとして、位置づけられていると知られる。

それでは、骨格のみの引用が多い真名本において、わざわざ詳細に語られた、前記の三つの説話について検討する。(1)については、山中に捨てられた子が立派に成長するといった話であり、(2)と(3)は富士山にまつわる説話である。

二 藤原元方子捨説話

巻二で語られる藤原元方子捨説話は、山中に捨てられた子が狩師（獵師）によつて養育され、立派に成長したということが主題となっている。この説話は、曾我兄弟の祖父である伊東祐親が、家来に命じて、娘と源頼朝との間に生まれた千鶴御前を簀巻にして淵に沈めて殺害させた、という話の後に載せられているものである。本文によると、醍醐天皇の時代に、藤原元方という人が、若君が四歳の時に「可^レキ^レ繼^レ家^を不^レ見^エ者^{とも}、其心極^テ不^レ敵^フにして可^レ交^ルニ山野^に一^有リニ瑞相^一、汝^に讓^ユる^レ家^を者^ナラは定^テ可^シレ多^{カル}ニ世^の謗^一、成長置^テは爲^ルとて、何^{にか}は」ということで、その子を荒血山の奥へと捨てさせた。捨てられたその子は、怖ろしい禽獣にも犯されることなく、獵師に拾われて大事に育てられ、ついには成人して武略の名を轟かすようになる。その人こそが、実は丹波守藤原保昌であった、という話である。荒血山については、『義経記』「愛発山の事」で、弁慶が、加賀国の白山にいらつしやる女体の龍宮の宮という方が、出産の際にお産のあら血をおこぼしになったことがその由来である、と説明している。

『真名本曾我物語』（東洋文庫）の注でも指摘されるように、『尊卑分脈』には、元方は丹波守保昌の祖父であるとされる。一体なぜ、このような混乱が生じたのだろうか。

元方というのは、この説話の冒頭で「勇^ユ立^{タル}心人^{にて}、依^テニ御^一孫^一子^一女^一御^の諍^に一^頭で^レ靈^と出^シ下^シニ怖^キ事^共を一人^{なり}」とあるように、怨霊となつて祟る存在になつたとして、怖れられた人であった。『栄花物語』では、娘が村上天皇の第一皇子を産んだので、将来に期

待をかけていたにもかかわらず、師輔の娘安子に皇子が誕生したために、失望して亡くなったとある。その恨みから怨霊となり、師輔や安子だけでなく冷泉院以下、師輔の子孫に祟って怖れられたという。安子に憑りついた時は、「かの元方大納言の靈、いみじくおどろ／＼しく」と形容され、村上天皇の時も「例の元方の靈なども参りて」と、元方が怨霊になったという認識があったと知られる。また『大鏡』にも元方が死霊となって現れたとあり、『平家物語』（巻三）にも「冷泉院の、御もの狂はしくましまし、花山の法皇の、十善万乗の帝位をすべらしたまひしは、元方の民部卿の靈なり」と記され、怖れられていた様子が知られる。

これほどまでに人々に怨霊として怖れられていた元方が、御霊信仰との関わりが指摘される真名本『曾我物語』において、保昌の父親であると設定されたのにも意味があるろう。人々に畏怖される怨霊元方の子であったからこそ、山中に捨てられても、生き延びて武勇を振るう人物にまでなったという、保昌の英雄性が強調される。

山中に捨てられて成長した子どもを扱った話については、佐竹昭広氏⁵⁾による研究がある。佐竹氏によると、「不思議な誕生をした子どもが深山に捨てられ、山の動物に守護されつつたくましく成人し、威力を世に振るうモチーフは、中世口承文芸の典型的な一類型であった」という。また、そのような型を山中異常譚「捨て童子型」である、とされる。「捨て童子」は「酒呑童子」でもあると言及し、このような捨て童子型として、役行者や保昌、弁慶などが挙げられる、と佐竹氏は指摘する。

この保昌説話の後には、「如^レ是奉^タラは^レ捨^ニ山谷^ニモ^一、末代^ニ預^ルニ^一御恩^ニ一事^モ无^ラむ^レ何^トか」とある。山野に捨てたのであれば生き延びていたかもしれないのに、頼朝の子を殺すとは取り返しのないことをした、という批評が述べられている。山野に捨てることで、その後の展開に望みを繋ぐ、といった考え方が読み取れよう。

同じく、頼朝の子を殺害する話と対照的なのが、夫（河津祐通）に死に別れた曾我兄弟の母の対応である。曾我兄弟の母は、生まれたばかりの御房を捨てようとした際に、「不^シ埋^レ土^ニ捨^テヨと^ニ野原^ニと^一と指示する。決定的に殺すことをしなければ、万一にでも助かる可能性があるかもしれない、と期待する母の心が、そのように言わせたのである。御房の場合は、祐通の弟の伊東九郎の女房が引き取ってくれることとなったわけであるが、生きる可能性に懸けるために、山野へ捨てるよう命じた曾我兄弟の母の像と、元方の説話は似通う。

このような、捨てられて放置された子が山中で育てられた、という話型から想起されるのが、後に詳述するが、『神道集』「熊野権現の事」である。善哉王の後宮の妃達に妬まれた王妃が、山中において首を斬られることとなり、その時に王子を産み落とす。その王子は、首のない母親の死体の乳房にすがって育まれていくのだが、この時に彼を守護してくれたのが、虎や狼や野狐であったという。

佐竹昭広氏は、「山中の虎狼野干とは、すなわち山の神の使令であり、さらには山の神そのものを意味する」一方で、「山の神は古くから女身であるとも信じられて」おり、山の神に対する人々のイメージはしばしばこの二つが混在しているとす。そして、「靈山には遠い古代から山の神の産育に関する信仰が伝わって」おり、「靈山のあるところ厚く山の女神

が尊崇され、神子誕生の伝承が信じられていた」と指摘されている。そしてこの熊野の王子も、保昌のケースと同様の、山中異常誕生譚捨て童子型であるとしている。

以上のように、巻二における、捨て子が狩師（獵師）によって育てられたという、保昌の説話の淵源には、いわゆる山の神による守護と養育にまつわる思想があったと考えられる。

三 富士にまつわる姥捨て説話（枝折山説話）

巻七に載る、富士にまつわる「姥捨て説話」は、十郎が五郎に向けて語る形式である。一方で、「赫屋姫説話」は、五郎が十郎に向けて語る形式となっている。

村上學氏は、この二つの説話における、十郎と五郎の発話部分に着目される。ひとつは、十郎が発する「如^レ是の有^ニ由緒^一於^ニ明山の麓^一、今日^ハ亦爲^ニ我^一等^カ可^レ成^ニ死處^一と故^ヘに、故煙^ノ茂^ク見^{ユル}云^テ心細^サは何^カにと^一」という部分である。そして、五郎による「而^レは此山^ハ仙人所住^ノ明山^{ナレ}は、於^テ其麓^ニ捨^レ命^者ナラ^ハ、何^トか我等^モ成^テ仙人^ノ眷屬^ト不^ラむ^レ免^ニ修羅鬪諍^ノ苦患^をは^一、多^ク餘^リ業^残りたりとも^ニ此世^ニ、依^テ仙人^ノ値^テ遇^フ結^テ縁^ニ、富士^ノ郡^ノ不^ラむ^レ成^ニ御靈神^トと^一、又我等^カ本意^{ナレ}は、自^レ本報恩^ノ合戦[、]謝^テ德^ノ鬪諍^{ナレ}は、山^ノ神^モ何^トか可^キ無^ニ納^受と^一」という言葉である。なかでも五郎の言葉の最後の部分は、真名本の副題が「本朝報恩謝徳鬪諍集」であることから、特に重要であるとされる。こうしたことを踏まえ、村上氏は、「姥捨て説話」と「赫屋姫説話」の二つの説話が、中世には在地の伝説であるにもかかわらず、わざわざ完全な形で語られなければならなかったのは、「それが儀式としての手続き、由緒譚を語ることによって修羅の鬪諍が行われる場を浄め、兄弟の行為を聖化し、死後の随修羅道を止揚して御霊神へと転化することあげの儀式であったためではないだろうか」と推察される。そうであれば、曾我兄弟が富士山麓を通過する場面に、あえて富士にまつわる長文の説話が挿入されたことに対しての説明がつく。

富士という〈場〉の重要性については、すでに先学による研究の蓄積がある。会田実氏によれば、兄弟の御霊化に不可欠な富士という〈場〉の境界性は、富士を神仙の山と見たことに少なくとも遡れるとする。会田氏は、「不老不死（＝富士）という時間進行を止めた神仙世界は、死の世界に通底するから容易にコード変換され他界観の内に感覚される。彼らの御霊化もこの上に可能であったのである」と指摘する。富士を、神仙世界であり、死の世界に通ずる境界であるとの見方に従いたい。

富士野へと赴く曾我兄弟にとっては、母を捨てて死への道筋を歩んでいるという明確な意識があった。だからこそ、二人が棄老説話を語ることによって、その自覚をし、同時に産み育ててくれた母との訣別を行う必要があった、という見方もできる。ただ、これは現実世界の母との別れということであって、山を女神や母とする考え方からすれば、再び母のもとへ回帰するといった行いでもあった、とも推察される。

姥捨て説話というのは、『大和物語』や『今昔物語集』巻三〇第九話でも述べられているように、信濃国の更級が舞台となっている。先述した、真名本独自説話である藤原元方子捨説話にも、「在^{ナル}信濃^ニ一姨母捨^ノ山、傳聞^{コソ}悲^{ケレ}、在^{ナル}都^ニ子捨^山、于^レ今見^{コソ}无^ク慙^{ナレ}、姨母捨^ノ石、子捨^ノ明神、悲^ニ思遣^{コソ}一也」という表現がみられる。したがって、

真名本において、姥捨山という山は、信濃にあるものだという認識があったと知られる。巻二に語られる、配所の頼朝についての部分の叙述においても、「姨母捨山」という言葉がみえる。

この「姨母捨」に関しては、木村朗子氏⁷による言及がある。木村氏は、『曾我物語』において『子捨て』は『姨母捨』と鏡合わせにおかれて「おり、「等価に並置される『姥捨の石』と『子捨の明神』はいずれも、捨てられた『姥』や『子』が、信仰のレベルにまで高められた姿である。捨てられた『姥』や『子』は、殺された霊魂が、怨霊となりつても、守護神となる御霊信仰によく似た変転を遂げて、静かに『石神』や『明神』となり変わる」ということを指摘している。捨てられた人間が、信仰されるレベルにまで高められる、という考え方が、当時存在していたであろうというのは興味深い指摘である。捨てられることが、死と同等の体験であるという認識があったと考えられる。そうした境界を通過することで、高められ、再生していくというように信じられていたのである。その際に印として残されるものの一つに、石という選択肢があったのかもしれない。

真名本所載の姥捨説話は、明山（名山）である富士山の麓に屍を曝して名を後代に留めることこそ今生の思い出であり、冥途の訴えであるとして、この山が枝折山と言われる由来を語るといふ形式になっている。駿河国富士郡の夫婦が、齢をとって死期の近くなった親を山に捨てに行くのであるが、姑の女房は聳が帰る時に道に迷わないようにと木の枝を折りながら進んでいく。姑の女房は、山神に祈請して秘かに、「奥山ニシホルシオリハ誰カタメシ我身ヲワケテウメル子ノタメ」と歌を詠む。山奥へ姑を捨てた聳が帰ろうとした時、忽ち大地が割れて聳が大地の底へと落ちそうになる。姑は聳の鬚をつかんで山神に祈請して先程の歌を詠んだところ、山神が哀れんで無事に帰ることができたという。聳は恩ある姑を連れて帰り、この国の官吏にこのあらましを詳細に伝え、それが国王まで達したところ、哀れに思った国王は老人を捨てる風習を止めさせた。それまでは棄老国と呼ばれていたのが、養老国と改められたという。

今野達氏によると、現在採集されている百例に近い枝折り型モチーフを持つ棄老説話は、「わが子のために帰路のしるべを用意した親心に打たれて親を連れ帰った」と説くものばかりで、不孝者が地神の怒りで奈落に落ちこむモチーフを持つ話例は一つもないことから、枝折り型説話にだけかが吉志火麻呂系説話の趣向を取り込んだのではないかという。

吉志火麻呂説話⁸というのは、『日本霊異記』中巻第三話にみえるものである。防人をしていた吉志火麻呂⁹が、妻のもとに戻りたいがために、母を殺せば喪に服す理由で役を免れて帰れるだろうと企み、母を山中に連れ出す。太刀で母に斬りかかろうとしたところ、地が裂けた。母は彼の髪を掴んで必死に引き戻そうとしたが、ついに彼は奈落の底へ落ちてしまったという話である。母は子の為に法事をして、手に残った髪を箱に入れて供養したといい、作者は「母の慈は深し」と述べる。

今野氏は、この吉志火麻呂説話が安居院の唱導に取り入れられ、澄憲による加筆も施されて悲母の恩を説く有力な唱導材料となり、やがて宗門流派を越えて流通し、『曾我物語』にも影響したのだと指摘する。今野氏は、巻四の、母による敵討制止の教訓の中に、「吉志の飯丸は忘て二母の恩を一入ぬ三那落に」とあること、巻六で五郎が、母の意向に背いて法師に

ならなかったことを不孝の罪を犯してしまつたと述懐するところで、不孝者が奈落の底に落ちるといったような吉志火麻呂説話に類似した説話が語られることを、その根拠として挙げている。

この真名本に載っている枝折山説話と類似した話が、中世の古今集注釈書にも見られることは、夙に指摘されている。片桐洋一氏によって、枝折山説話が『了誉序注』に引用されていることや、また今野達氏によって『曼殊院蔵古今序注』に類話があると言及される。

今野氏によると、『曼殊院蔵古今序注』の方が、『了誉序注』よりも一段と詳細で、真名本『曾我物語』に収載されている話に近いと思われる部分もあるが、話性的には純然たる地神感応譚であり、枝折山の名称起源説話の体裁をとっていないとする。また、枝折山の名称起源説話という意味では『了誉序注』の方が近い関係にあるとも言えて、結局両者のいずれかが真名本収載話の直接の根拠となつたとは考え難い、と指摘する。しかし、両注いずれも相対的に語り口が酷似していることから、真名本『曾我物語』収載話の源流が古今序注にあつたとし、いくつか語られていたと考えられる語りのいずれかが、真名本に取り込まれたのであろうとする。なお、枝折山説話については、徳江元正氏¹⁾によって、応永三三年(一四二六)に真言僧の春諭が書写した『日本書紀私見聞』における枝折山説話が、一、二箇所²⁾の文字の並びを除いて真名本『曾我物語』と全く同じものである、ということが指摘されている。

このように古今序注の語り口のいずれかが、真名本に取り入れられたと考えられているのだが、これらの古今序注は、地神感応譚としての役割を持つものである。『義経記』や『曾我物語』における天神地神について、小森一輝氏¹⁾は安居院の唱導資料をもとに、天神地神が忠孝の神として語られていることを指摘している。

しかしここで留意すべきことは、真名本に収載された枝折山説話は、あくまで山神の感応によって救済されたと言語点である。

山に捨てられた母は、「山神」に対して、賀が無事に家に帰れるようにと祈りを捧げる。地が裂けて賀が奈落の底に落ち入りそうになつた時にも、山神が母の祈りと歌に心を動かしたために、賀は事なきを得るのであつて、地神であるとは記されない。

この、真名本では山神とある部分に関して、『了誉序注』では、「地神此歌ヲ感ジテ」となっており、『曼殊院蔵古今序注』では「是地神の納受也」となっている。『古今和歌集』の序文にある「ちからをもいれずしてあめつちをうごかし」の本説として引用されているのであるから、当然、地神(あるいは天の神)の感応譚でなければならぬ。ちなみに、吉志火麻呂説話における母は、『日本霊異記』では「天」に対して、また『今昔物語集』でも「天(天道)」に対して祈請している。だが、この両話の吉志火麻呂の場合、助からずに地の底へ落ち入ってしまうという結末なので、そもそも感応譚にはなり得ない。

なお『今物語』第三二話には、この「奥山に」の歌が、八幡の袈裟御子のものとして載る。八幡大菩薩のことをないがしろにした祟りによって娘が病になり、娘の目がつぶれた。娘を連れて若宮の御前で「奥山に」の歌を泣きながら詠んだところ、娘の病も間もなく治り、目も開いたという。子を思う母の姿、といった点では今までに挙げた話と共通する。ただ、ここでは祈りの対象が八幡大菩薩ということになっている。

以上のことから、祈りの対象を山神として尊崇し、祈願の納受を願うといった思想は、真名本の一つの特色であると指摘できる。

四 富士にまつわる赫屋姫説話

十郎から五郎へ語られた枝折山説話の後に、五郎が十郎に語る説話が赫屋姫説話である。赫屋姫の「かぐや」の表記は資料によって異なる場合があるが、ここでは深く立ち入らない。この説話は、主に富士の煙を恋路の煙と呼ぶ由来を説明することを目的とした挿話となっている。真名本所載の話では、『竹取物語』のような難題智譚の要素は、もはやなくなっている。真名本所載話の特徴としては、次のような点が挙げられる。赫屋姫が駿河国の国司と夫婦になっていること、翁夫婦の死後に赫屋姫が富士山の仙宮へと帰っていくこと、また富士の山頂にある池に国司が悲しみのあまり身を投げて死んだ後に神として顕現することなどである。

特筆すべきは、仙女である赫屋姫が、富士山の仙宮に帰る際に国司に渡した反魂香の存在である。箱の蓋を開ければ、姫の面影は見えるが、すぐに消えてしまう。国司は、富士山頂の池にある嶋の、宮殿楼閣に似た多くの巖石のなから顕れた赫屋姫の姿を見て、悲しみに堪えられずに、反魂香を腋に抱いてその池に身を投げた。その反魂香の煙が、富士の煙となっているのだと、と世の人は伝えていく。国司が、仙女（赫屋姫）の契りによって、神と顕れた、という部分は、重視すべき記述であろう。

このように赫屋姫説話では、富士山の煙を恋路の煙と言う由来について説明する。この話が、虎御前への思いを断ち切れないでいる十郎の様子を見た五郎によって、語り始められていることに着目したい。五郎は、十郎を駿河国の国司に、虎御前を赫屋姫（仙女）に重ね合わせて、十郎の虎御前への未練の様子を諭えるといった意図をもって述べたということが分かる。ただ、その主眼は、国司が神となって顕れることへと導いた、富士山の仙女（赫屋姫）の存在にある。十郎や五郎が神になるための、仙女（赫屋姫）の存在は誰に当たるか。こう考えると、やはり虎御前には異界への橋渡し役、再生へと導く者としての役割が担わされているのではないかと思われる。平安期の『富士山記』に、富士山頂にある神池の大石が「石体驚奇、宛如二蹲虎」と形容されていることについては、虎が石との関連で、第五章第二節に詳述する。

富士山に關係する赫屋姫説話が、中世において盛んに語られていたものであるということは、『海道記』や古今集注釈書の類などから知られる。そうした文献の詳細な分類については、様々な研究の蓄積がある。本節に関連するものとして着目したいのは、上代から中世の文学作品における富士山像の形成や展開について検討された、石田千尋氏（1）による指摘である。『曾我物語』所収の説話には、「前半の『ただ忽然として富士山より下りたるなり』という姫自身のことばに照応させるかたちで、後半に『自らは富士の山の仙宮に帰らむ。我はこれ、もとより仙女なり』との会話文が置かれ、富士山を『仙人所住の名山』すなわち仙女の常住することばで知られた山としていること」をはじめとして、「記述全般にわたり富士山を仙山とする見方のいっそうの成熟が認められる」ということが指摘されている。石田氏はまた、都良香の『富士山記』（新日本古典文学大系『本朝文粹』所収）の内容が「富

士山を賛美するというよりもむしろ、富士山にまつわる神秘的な事象を伝えることが主軸となっている」ことに言及し、『富士山記』に学んだ後代の述作者たちの関心も、「仙女」「白衣の美女」のエピソードに集中していることに言及する。そしてまた「仙女が飛遊する仙山としての富士山像は、中世の文学作品において、その内実をふくらませながら類型的発想の源泉として継承され、近世に入って本格化する富士山信仰（富士山の神を女神として崇める）の成立にも影響を及ぼしていった」とする。『曾我物語』の赫屋姫説話の舞台である富士山に、仙山としてのイメージが備わっていたのは、注目すべき点である。

この説話を語るなかで五郎は、「自_レ本報恩合戦謝_一徳の鬪諍_{ナレ}は、山神_モ何_トか可_キレ无_ニ納受_一」と、山神の納受について言及している。

既に指摘のあるように、十郎と五郎が説話を語る行為は、山神の納受を目的としていた。彼らが山神感応譚をあえて語るのは、自分たち自身もその恩恵を被るのだという期待と、念押し of 気持ちの表れであった。これらの説話は、名山であり、仙山である富士山を称揚するものである。それは、神仙的世界を構築する富士山の神に対する信仰を、如実に表すものであった。

五 山に捨てられる命が再生するという主題

真名本独自説話の検討を通して、山に捨てられる命は、山神の感応によって再生する、といった思想が存在していたことが読み取れた。富士山という名山の麓で失われる自分たちの命が、山神の威力によって再び力を得て違った形で蘇る、ということを確認させるような思想である。

命を捨てるという意識は、真名本巻六において、富士野で狩が行われるという情報を得て、兄弟で決意を固めた際の、五郎の発言からも知られる。そこでは、「我等_カ命_ヲモ、爲_レ敵_ノ捨_テテ_{コソ}、成_テニ_ニ惡靈死靈_トも一、被_レレ_レ崇_ニ御靈_ノ宮_トも一」と語られる。この言葉の通りに、曾我兄弟が御霊神となったことは、巻一〇から知られる。虎御前が兄弟の死後に廻国修行をして、伊出（井出）の屋形の跡を再度訪れようと小林郷に行った時に、森の社があった。それは、富士の郡六十六郷の御霊神となり、富士浅間大菩薩の客人の宮として曾我兄弟が祀られたものであった、という描写がある。富士山麓で命を捨てた曾我兄弟は、宣言通りに、御霊神として再生し得たことになる。この点からも、山神信仰がいかに曾我兄弟の思考に影響力を与え、物語の展開において重要な役割を果たしているか、ということが知られる。

富士山に対して、もはや眺めて驚嘆する、といった、単に見る対象としてだけ捉えてはいないことに着目したい。むしろ積極的に関わっていかうとする態度がみられる。こうした背景には、既に先学によって着目されているように、平安時代後期に活躍した、末代上人にはじまる富士修験の活動の発展があったことが、一因として挙げられる。末代上人とは『本朝世紀』久安五年（一一四九）四月一六日条に「富士上人」と呼ばれ、富士山に登攀すること数百度に及び、山頂に大日寺を建立したと記される人物である。五月一三日条からは、鳥羽法皇が書写させていた大般若経を富士山に埋納していたことが分かる。他にも、末代上人が富士山を拠点として、精力的な活動を行っていたことは、『本朝文集』久安

五年五月一三日の藤原茂明による、「鳥羽天皇寫二大般若經一發願文」からも知られる。鳥羽法皇をはじめとして、東海道や東山道周辺の人々にも、広く布教活動を行っていたようである。金沢文庫蔵の『富士縁起（断簡）』（鎌倉後期く南北朝初期頃の書写か）には、かぐや姫説話に続く形で、末代上人についての逸話が載る。こうした末代上人をはじめとした富士修験の活動を通して、富士山が、実際に足を踏み入れて、信仰する場となり得た。富士山が、積極的に関与していくべき対象であるという思想は、おそらく真名本『曾我物語』にも影響を与えていると考えられるだろう。

ところで、『吾妻鏡』の富士野の狩についての記事の部分にも、山神についての記載があることは、既に指摘されるところである。ここでの山神の印象は、真名本『曾我物語』に描写されるものとは、少し異なる様子を示しているので、確認しておく。

富士の狩野に頼朝一行が到着した翌日の建久四年五月一六日条には、山神・矢口の祭を行った際の様子に記される。「矢口の祭」とは、『日本国語大辞典』（小学館）によると、矢口開きの行事に矢口餅を調べて山神をまつり、射手らと饗応することであると説明されている。「矢口開き」とは、武家で幼少の男児が初めて射術をした時、獲物を調理して餅を供えて祝うことであり、この場合、幼少の男児とは頼朝の息子の頼家にあたる。

また、曾我兄弟の敵討が行われる前日の五月二七日条には、工藤景光が大鹿を獲り損ねた記事が載る。景光は、七〇年余り狩猟をしてきて、弓手にいる獲物を獲れないことはなかったという。それゆえ景光は、その大鹿は、山神のお乗りになる鹿だったに違いないとし、「運命縮畢」と言う。人々が奇異の思いでいたところ、その晩に景光は発病した。この非常に奇怪な出来事によって、狩を中止すべきかとも思われたが、続行されることになった。そうした折、翌日の晩になって、曾我兄弟の敵討事件が起こった。おそらくこうした一連の事態の展開により、山の神に対する怖れはますます高まったと考えられる。

『吾妻鏡』の記事からは、工藤景光が獲物を射止めることができなかつたことや発病したことが、山神の所為であると見做されている。このように、恐るべき脅威と圧力を持つた存在として、山神が捉えられていたのだと知られる。坂井孝一氏は、真名本の「山神」は、「敵討という行為の正当性、敵討ちの成功を保証する神であり、その信仰は兄弟を『御霊神』に祭る精神的背景として機能している」とし、「同じ『山神』に対する信仰でも、『曾我記』のものとは若干趣を異にしていると言わざるを得ない」と指摘している。ここで挙げられた「曾我記」とは、既述したように坂井氏が、真名本の原史料となった原初的な「曾我」の物語とは別の種類の、実録的でない物語的な文献を想定したもので、『吾妻鏡』が拠り所としたであろう史料を指す。坂井氏は先に挙げた『吾妻鏡』の山神・矢口の祭や工藤景光の怪異の描写から、『狩猟』を『業』とする者、つまり『狩猟者』の『山神』に対する感謝の念、畏敬の念こそ、『曾我記』の内容上の特徴とみなすことができると指摘する。山神に対する信仰と狩猟神事との関連性に着目されている。曾我兄弟の横死が富士野の狩場であったことが、その御霊化を決定的にしたという福田晃氏の説もあり、富士野という狩場と、山神に対する畏敬の念との密接な関わりについても、今後重要視する必要がある。

先行研究でも指摘されていたように、真名本では、援助してくれる存在といった印象を与える山神だが、『吾妻鏡』では、狩猟と関わる畏怖すべき対象として描写されていること

に、留意しておきたい。

結びに

本節では、骨子のみの引用が多く見受けられる真名本において、あえて完全な形で引用された説話について検討した。山は、捨てられた命が、育まれたり再生されたりするといった原動力を有する場であり、山神の力が大いに作用すると考えられていたと読み取れる。真名本独自説話においては、元方によって捨てられた子が藤原保昌として大成したと語られる。また、枝折山説話では、「棄老」という国の名称が「養老」に変わったと記される。この説話にみられる「奥山に」の歌は、産育信仰の呪歌の機能を持つものとして存在していたという、大島由紀夫氏（よき）による指摘もある。

そして赫屋姫説話においては、富士山頂の池に身を投げた国司が、神として顕現するという展開になっている。このような「養育、再生、救済」のテーマは、山神信仰を背景として生成された可能性を示していると言える。境界として受容されていた、名山であり仙山である富士山に積極的に関与することは、神や威力ある者へと再生することへの原動力と見做されていたと考えられる。

真名本『曾我物語』の独自説話における山神は、山神感応譚という性質からも知られるように、慈悲深い存在でさえある。曾我兄弟が御霊神へと転化し、再生したように、終始兄弟に寄り添った形で、彼らの願に感応し、納受するといった、いわば味方として描かれる存在であった。

注

- 1 『曾我物語』の方法と説話』『鑑賞日本古典文学 太平記・曾我物語・義経記』一九七六年八月。
- 2 『室町の知的基盤と言説形成——仮名本『曾我物語』とその周辺』勉誠出版 二〇一六年六月。
- 3 「曾我物語における故事」『文学論藻』第三五号 一九六七年三月。
- 4 「真名本『曾我物語』における畠山重忠の「鷹語り」の風景」『伝承文学研究』第六二号 二〇一三年八月。
- 5 『酒呑童子異聞』平凡社 一九七七年一〇月。
- 6 「曾我物語における意味の収束と拡散——真名本から仮名本へ——」『日本文学』第六〇巻七号 二〇一一年。
- 7 『乳房はだれのものか 日本中世物語にみる性と権力』新曜社 二〇〇九年二月。
- 8 「日本霊異記〈吉志火麻呂〉説話の演変によせて」『国語国文』第五五号 一九八六年一月。
- 9 『中世古今集注釈書解題』(二)(三) 赤尾照文堂 一九七三年、一九八一年。
- 10 「枝折山説話攷」『国学院大学大学院紀要』第二八号 一九九七年三月。
- 11 『義経記』『曾我物語』における地神信仰の来歴』『同志社國文学』第八七号 二〇一七年二月。

12 三木紀人 講談社 一九九八年一〇月。解説では、「八幡に奉仕すべきを怠った袈裟御子への祟りが、なぜ娘の病ということになったのか」ということに関して、「八幡の若宮は子神として尊崇されており、子神の怒りであるゆえに、娘を病にすることで母親である袈裟御子の反省を求めた」とする。そして、「子神の怒りを鎮めるため」に、「袈裟御子は、母の無償の愛を強調する説話を背後にもつ歌、かつそれゆえに神に納受された歌を、神に捧げる神歌として謡い、祈りとした」と指摘する。さらに、「この歌を、「中世に散見する枝折山説話に関連するもつとも古い資料として注目される」ということ言及している。

13 「富士山像の形成と展開——上代から中世までの文学作品を通して——」『山梨英和大学紀要』第一〇号 二〇一一年。なお、富士山の祭神の変容については、権東祐「神話解釈史から見る富士山の祭神変貌論——その歴史叙述を中心として——」『日本研究』第五六巻 二〇一七年一〇月）参照。

14 『金沢文庫の中世神道史料』神奈川県立金沢文庫編 一九九六年八月。

15 『曾我物語の史的研究』吉川弘文館 二〇一四年一二月。

16 「曾我御霊発生の基層——狩の聖地の精神風土——」『伝承文学研究』第四七号、第四八号 一九九八年六月、十一月）、『曾我物語の成立』（三弥井書店 二〇〇二年一二月）所収。

17 「産育信仰の呪歌——枝折山説話の周辺——」『日本文学』第五七巻七号 二〇〇八年。

引用文献

『本朝世紀』『本朝文集』は國史大系に拠った。

第二節 山神信仰と虎表象——養育、再生の象徴

はじめに

真名本の独自説話において、山神に対する信仰が背景にあるということは、前節で確認した。本節では、山神信仰の考え方と関連する修験道や、従来の『曾我物語』研究では特に指摘されてこなかった、箱根と深く関わる足柄の地の特性について考察する。

また、真名本『曾我物語』と親近性があるとされる『神道集』には、傑出した人物を見出して守護する、といった虎の肯定的な側面が反映される「熊野権現事」が載る。こうした虎への視線は、両書に共通するものとして存在していたのではないかと考えられる。英雄を助けて育むという性質を持つ、母の代理としての虎の姿が、曾我兄弟と密接に関わった虎御前の像にも投影されているのではないか、という点について検討する。

一 山神の母なる性質——虎、山姥との共通性

山神と狩猟の関連性、そして日本の山岳宗教については、五来重氏¹⁾によって、「本来、

山の宗教家である狩人、あるいは木を伐り、金属を掘る山人たちのものであったが、そこにはじめ中国の神仙術が半島を経由して入って修験道ができた。役行者ですら、きわめて濃厚に神仙術や陰陽道を実践していたことは伝記にあきらかである。したがって日本の山岳宗教に仏教がむすびついて修験道が成立する以前は、日本人の山の神の信仰をもつ狩人と、大陸の不老長生と医薬の知識をもつ仙人が、霊山・霊場を占拠していた」と指摘される。神仙思想や陰陽道が、修験道成立以前に霊山において影響力を持っていたことは、山神信仰を検討するうえでも留意しておきたい。

宮家準氏は山岳について、「死霊や祖霊の住処として考える」捉え方は、「現世の苦悩を救済する諸仏諸尊のすむ他界と考える」捉え方と接続していると指摘する。そして、その両者の間には、様々な山の神の性格が介在すると指摘する。様々な側面を持つ山の神の性格、というのは、「農耕や狩猟を守る」といった、「農作物の豊饒をもたらす」、狩猟に際しては多くのえものをもたらす女神」であり、「お産の神」、すなわち「ものをうみ出す力」再生の力を持つ神」としての性格であるとされる。それは、「山そのもの」に当てはめられて、「母なる山 (mother mountain) もしくは聖なる山 (divine mountain)」として、捉えられるようになったと言及する。

また、宮家氏は、修験道で仏としての再生を目的とした入峰修行である秋の峰を胎蔵界の峰と呼んでいることは、修験道において山岳が母なる山 (mother mountain) として捉えられていることを裏付けているとする。修験道において、山は即ち母であるとして、その再生の力が尊ばれていたことが知られる。これは、前節で確認したような、山神による養育、再生に関わる性質と共通する観念である。

ただし、母なる性質というのは、次のような二面性を孕むものである、といったことも注意しておかなければならない。

エリツヒ・ノイマンは、すべての母に共通して、普遍的な無意識の中に存在するものとして、グレートマザー (太母) というものがあるとされる。そして、それは良いもの (グッドマザー) であると同時に恐るべきもの (テリブルマザー) であるとしている。グッドマザーというのは、何でも受け入れ、育ててくれる像であり、テリブルマザーは、何もかも呑み込んでしまう恐ろしい像であるとする。

これを受けて、河合隼雄氏は、そうした性質は山姥に共通するものであるということを示す。すなわち、何もかも呑み込んでしまう山姥のイメージは、太母の側面を示す、という。そして、太母 (グレートマザー) の、子どもを抱きかかえ慈しむこととして示される肯定的な側面は、呑み込んでしまうという否定的な面と紙一重の状態であると言及する。その例として、「山姥の仲人」の類話である、お婆さんが孫可愛さのあまりなめているうちに食べてしまい、それ以来鬼婆になっちゃった、という話を挙げている。

河合氏によれば、山姥が昔話の中で主に否定的に示されるのは、母性というものが日本において極めて大切にされてきたために、それを補償するような機能を持っていたのではないかという。つまり、子どもを産み育てる母親の尊さが常に子どもに教えられて、母親をないがしろにしたり、非難したりすることはタブーであるという認識があったからこそ昔話の世界では、母性的な呑み込む力がどれほど恐ろしいものであるかが生き

生きと語られているという。母性的な力に対して抱く、正の感情と負の感情が、伝承の原動力になっているとも推察できる。

中世において、山姥がどのような存在として捉えられていたかを知ることのできる作品の一つに、謡曲『山姥』がある。これは、遊女が、山姥の所望によって曲舞をみせるという趣向になっている。山姥は自分の素性を語り、色即是空の真理を説いて、山を巡って、何処ともなく消えていくという筋である。その際の山姥の述懐に、人を手助けするというような肯定的な面は、人々の目に触れることはないのだ、とある。そうした肯定的な側面があるにもかかわらず、作者は山姥を鬼女であるとする。こうした作品の内容からも、山姥が二面性を持つ存在であると捉えられたことが知られる。

このように、二面性を持っていると考えられた、山神や山姥に対する認識は、人々が虎に対して抱いていた印象と、重なり合う部分があるのではないかと考えられる。山姥と虎との類似性については、すでに先行研究⁵⁾でも言及されているところである。

なお、昔話によく登場し、凶暴性かつ養育性を持ち、山にいて神性を備えると考えられた動物として、狼が挙げられる。狼は、「虎狼」という表現からも知られるように、虎と親近性を持つと考えられる。先述したように、佐竹昭広氏は、山中の虎狼野干とは、山の神の使令であり、山の神そのものであるとする一方、山の神は古くから女身であるとも信じられており、山の神に対する人々のイメージはしばしばこの二つが混在していると指摘する。佐竹氏は、「山中の虎狼にかしずかれて育った子どもの話は、さながら後世の金太郎によって代表される『山姥の子育て』と重なり合う。そうしてこの『山姥の子育て』こそ、霊山にまつわる尊い神子誕生の神話へまでもさかのぼりうる伝承であった」とする。佐竹氏によれば、特に「狼」が山の神として崇敬され、産育に深い関係のある動物だったとするが、真名本『曾我物語』と親近性のある『神道集』『熊野権現事』が、虎による守護や養育を重視していることについては後述する。

さて、真名本『曾我物語』では、説話の骨格的引用という形態が主流であるなかで、あえて完全な形で語られた説話が、山神信仰を背景としていることについては、既に確認した通りである。山神とは何か、という問いに対しては、「つきつめてゆけば、その山の周辺に生活する人々の祖霊に帰する」との五来重氏の説もあるが、ここでは、山神の性質に着目する。山神の有する凶暴性と、生産性といった二面性は、虎や山姥と同一視されていく根拠となり得るものである。

二 山姥伝承を生み出した、箱根修験に関わりの深い足柄

これまで述べてきたように、真名本『曾我物語』には、山の神に対する信仰による影響が色濃く表れていた。こうした山神に対する信仰には、真名本の成立圏に箱根山や伊豆走湯山といった霊山が背景に存在していたことも、要因の一つとして挙げられることは、既に指摘した通りである。特に着目したいのは、虎御前の出家とも深く関わる箱根山周辺である。五来重氏は、「足柄明神をまつる箱根外輪山の矢倉岳（八七〇メートル）」は古くからの信仰対象であり、奈良時代以降は、「主峰神山（一四三八メートル）や駒ヶ岳（一三二七メートル）」をめぐる山々谷々、あるいは湖水」が信仰の対象になったと言及している。

足柄の重要性は、真名本『曾我物語』卷三からも確認できる。源頼朝と政子に従って伊豆山に参籠していた安達盛長の夢を、大庭景義が解釈するという夢合わせ譚が、頼朝の支配領域拡張と関わって述べられていることについては既述した。盛長が見た夢では、まず頼朝は「足柄山矢倉か嶽」にお出かけになり、お酒を召しあがったという。それから箱根に御参詣になり、左足で東の果てである奥州「外の濱」を、右足で西の果ての「鬼界か嶋」を踏んでいと記される。こうした、頼朝の支配領域拡張を予兆する重要な部分で、まず足柄の地が登場しているのである。

そこで本項では、『曾我物語』の先行研究においてはあまり注目されてこなかった、足柄の特性について言及する。

古代から、『万葉集』に「あしがらのはこねとびこえゆくたづのともしきみればやまとしおもほゆ」(一一八〇・巻七雑歌)、「あしがらのはこねのやまにあはまきてみとはなれるをあはなくもあやし」(三三八一・巻一四相聞)とあるように、「足柄の箱根」という形で、両者は密接に結びついていた。また「あしがらのさかみにゆかん玉くしげはこねの山のあけんあしたに」(『人丸集』「東海道十五ヶ国」のうち「さがみ」・二五〇)や、「あしがらはこねの山にはふくずのひかばよりこねしたなにせん」(『古今和歌六帖』・三八八六。なお『夫木抄』では、四、五句目「ひるはよりこねしたなほなほに」(読人不知、八一八三・卷二〇雑部二)といったように、箱根が足柄の一部であり、連続する地であるとの認識は、一般的なのであった。

古代に引き続き、「あしからのはこね」といった表現は、鎌倉時代に入っても受容されている。『万代集』には、「たびごろもひもゆふかけてあしがらのはこねとびこえかりぞなる 入道前摂政左大臣」(九〇八・巻四秋歌上)、『前長門守時朝入京田舎打聞集』には、「あしがらのはこねをいつかこえてみむゆけどもとほしふたむらの山」(二五九)とある。『隣女集』にも、「此さとははや霞めどもあしがらのはこねの山にゆきはふりつつ」(「山春雪」一七五七)とあるように、「足柄の箱根」といった見方があったと確認できる。

足柄の地に、古代から山神が存在しているという信仰のあったことは、次に示すような文献からも知られる。

『古事記』には、倭建命が足柄の坂本において、鹿となって頭れた足柄峠の神を殺してしまった、との話が載る。また、『海道記』における足柄の場面では、「彼山祇ノ昔ノ譚ハ、遊君ガ口ニツタヘ、嶺猿ノタゆづノ鳴ハ、行人ノ心ヲ痛シム。昔青臺ノ宿ノ君女此山ヲ越ケル時、山神翁ニ化シテ歌ヲ教ヘタリ。足柄ト云ハ此ナリ」と、山神が翁に変じて、遊女に「足柄」という歌を教えたことが記される。この「足柄」という歌は、今様の秘曲の一つである。『梁塵秘抄』には、「足柄など、今様も秘蔵の歌を知らむと思て」という記述があり、秘蔵の歌であったと知られる。また、『平家物語』巻一〇における、平重衡が東下りをする際の描写には、『恋ひせば瘦せぬべし、恋ひせずもありけり』と明神のうたひはじめ給ひけん足柄山もうち過ぎ」とある。ここには、足柄明神が歌い始めたという「足柄」の歌詞が引用されている。

このような例から、足柄は、山神信仰や芸能と根強い関係を持つ地であったことが分かる。平安期の『更級日記』には、作者が、足柄山で三人の遊女に出会って、その歌声の素晴らしさに感動したという記述がある。佐伯順子氏7によって、「山姥の伝説」は、「遊女

とからめて語られる」ことが言及されており、こうした指摘からも両者の関係性は、無視できないと思われる。

この足柄という地は、近世以降、金太郎と山姥の伝承で知られるようになっていく。

金時伝説の誕生について、山田知子氏は、金時山が外輪山の峰を巡る箱根山修験の入峰修行路にあたっているために、鎌倉幕府の保護のもとに成長した箱根修験の根付いていた土地柄が、その背景となっているのであろうと推察する。先に述べたように、「足柄の箱根」という考え方が、時代背景にあったことを考慮に入れると、足柄と箱根は連続しているものとして、捉えることができる。したがって、山田氏の述べるように、箱根修験の活動による影響は、足柄にも当然及んでいるものと考えられる。

江戸時代に書かれた『広益俗説弁』や『前太平記』によれば、金太郎は、平安時代中期に山姥と赤竜の子として生まれ、山姥によって金時山（足柄山）で育てられたという。そして、ある時、源頼光の一行と足柄峠で遭遇し、その怪力を認められて頼光のもとで活躍するようになった。その金太郎が、源頼光の四天王の一人として名を馳せた坂田金時（公時）であるという話である。

高崎正秀氏は、「赤竜来つて山姥の腹に宿つたものは、三輪や加茂やの先例にならへば、それは神の子であり、神でなければならぬ」と言及する。本項では、この神子誕生に関連する、金太郎を育んだとされる山姥の像に着目する。

大島建彦氏は、「もともとこの坂田金時といふ実在の勇士については、その誕生や成長の事跡もあきらかではなかったのだ。後に足柄山の怪童といふ神秘的物語と結びつけられたといつてよい。しかし、いつそう厳密に考へると、もともと足柄山などの山の中で不思議な神の子のことが伝へられてをり、後にこの坂田金時のやうな人の名とも結びつけられたといはなければならぬ」とする。

先行研究で指摘されているように、山の神に対する信仰の篤いところでは、山中異常出生が行われると考えられていた。そのようにして誕生した子どもは、山の神が養育してくれるという思想もあった。山の神による養育を経て成長した子は、武勇の名を世に轟かせるようになる。これは、前節でも確認した話型である。小松和彦氏の指摘によれば、山中の異常出生によって生まれた子は、プラスにはたらくと保昌などのような英雄となり、マイナスにはたらくと酒呑童子などの怪物となる、という。英雄は、彼の出自や彼の過去、もう一つの彼の否定として、鬼などの怪物を退治するという。

折口信夫氏は、「山姥は、山の神の巫女で、うばは姥と感じますが、此は巫女の職分から言ふ名で、小母と通じるものです。最初は神を抱き守りする役で、其が後には其神の妻ともなるものをいふのです。其巫女の年高く生きてゐるのが多い事実から、うばを老年の女と感じるようになったらしいのです」と指摘する。

一方、堀田吉雄氏は、「足柄伝説の重点は、山の神らしい姥神が強力な神の子を産んだというところにあるのだろう」とし、また山姥には新旧二様の姿があり、福を授けるのが一段と古い山姥の形であつて、人間に禍をもたらすのは零落した妖怪の姿であるとする。そしてまた、山姥とは決して男性である山の神の妻でも巫女でもなく、生産性そのものである女神すなわち山の神自体の零落したものであると指摘する。

吉田敦彦氏による、「民間信仰の山の神とその変化した姿である山姥らの性質の内には、日本人の信仰のおそらく最基層部にあると思われる、一面では生産と豊穡の神であると同時に他面では不気味な死の神でもあった、古い母神的女神格の性格の大綱が、驚くほどよく保存されている」との指摘からも、山姥には母神的な性質が内包されていると知られる。

既に柳田國男氏も、「昔話においてはただむやみに怖ろしく、伝説においてはしばしば人に恵みを与えようとし、しかもその中間に、こわいけれども従順なる者には福を授けるという子供への話がなお残っているのを見ると、どう考えても昔話の方が後に誤解し、または誇張したものとわずにはいられない」と述べている。もともとの山姥の性格は恵みを与える存在であったのに対して、恐ろしい山姥の像は後から生まれたものであるとし、本来は子を育てるといった特性を山姥が持っていたことに言及されている。

右に挙げた先学による研究の蓄積から、山姥の原像には、山の神の特徴である生産性や養育性が反映されていたが、時代が下るにつれて、負の面が強調され、受容されていくようになったと知られる。正と負、といった二面性を持つ山姥の形象は、前節で確認したような、母なる性質と役割を想起させるものでもあったと考えられる。

「足柄」の地における山神信仰は、「箱根」と密接に結びついていたがゆえに、真名本『曾我物語』の山神に対する考え方にも影響を与えていった可能性がある。

三 熊野本地譚と虎の養育性

本項では、『曾我物語』の生成や流布にも関与したと推定されている、熊野比丘尼の伝えた、熊野の信仰について検討する。熊野信仰の唱導に関わるとされる『熊野の本地』をはじめとした物語（以下、熊野本地譚と称す）や絵巻は、後に影響力を持つことになる重要人物を見出して守護する虎の姿を描いており、注目される。『室町物語草子集』所収の『熊野本地絵巻』（渡浩一氏校注・訳）を参考にして、その挿絵も考慮に入れつつ概要を確認する。

天竺の摩訶陀国の善財王は千人の后を持っていた。そのうち観音の加護を得た五衰殿の女御が懐妊すると、他の后たちは嫉妬し、謀略を練った。その結果、五衰殿の女御は殺害されることになる。山中（稚児山の麓、鬼畜の谷、虎の岩屋の前）で五衰殿の女御は胎内にいた王子を出産し、王子を守ってくれるようにと「仏神・三宝・山の神・虎・狼に至るまで手向け参らせて」祈請する。五衰殿の女御は首を斬られた後でも、乳を与え続けて王子を育てる。この場面では、虎皮の上にいる首のない母と生まれたばかりの王子のもとに、獣たちが集まってくる様子が挿絵として描かれている。虎や狼が主体となって守護したおかげで、王子は無事に成長した。その後山麓に住む聖がこれを知り、王子を七歳まで養育して善財王のもとへ連れて行く。善財王は王子と、蘇生した五衰殿の女御、そして聖とともに飛車で日本の紀伊国に至り、熊野権現となって顕現したという筋である。

永藤美緒氏は、五衰殿の女御が首を斬られる場面で諸本の多くの挿絵に虎皮の敷物が描かれているとし、虎皮は、王が寵愛する后という高貴な女性が用いる身分相応の敷物であるとともに、異国を描き出すための装置だとする。また、生まれて間もない王子が虎（皮）に抱きとめられて親代わりの虎の加護のもとで育ち、動物たちの中でも虎が王子の近くに

描かれていることなどから、王子は虎の子として位置づけられていると指摘する。菱川晶子氏は、特に虎や狼は民俗的にも山神と密接に関わることから、山中にある王子を守護する必然性を持った存在であるとす。

興味深いのはこの『熊野本地絵巻』の挿絵〔図版4〕で、虎皮の上で乳を与える首のない母の死骸が、まるで虎皮と一体であるかのように描かれていることである。あたかも虎が母なる存在を象徴しているようである。また、挿絵に虎皮が描かれた背景としては、虎皮が中世において盛んに使用され、関心が高まっていたことによる影響もあると思われる。中世における熊野本地譚を考察する際に重視したいのが、南北朝期成立の安居院作とされる『神道集』『熊野権現事』である。松本隆信氏によれば、この『神道集』に記された形態が古態のものであって、それが潤色されて物語諸本に見る形のものに成長したとする。

『神道集』『熊野権現事』においては、虎の養育性がより重要視されており、注目される。この話では、首を斬られた母の死骸の乳房に王子が吸いついていたところ、血の匂いを嗅ぎつけて多くの野獣が集まってきた中に、一二頭の虎がいたとする。后を食おうとしていた一二頭の虎は、王子の姿を見て哀れに思ったのか、かえって王子を守護したと記される。この場面の描写では、「守護」という語が繰り返され、強調されている。母の乳房を吸う王子を守護して三年が経ち、母の髑髏が水となって消えてしまった後も、虎たちは王子を守護し続けて「奉^レ養^ル」のであった。また、苑商山の奥で修行する喜見上人のところを蜘蛛が糸で知らせた文面にも、鬼持谷で一二頭の虎に「被^テ養^ル」いらつしやる善財王の子を引き取って大王に奉りなさい、とあって、ここでも虎による養育が強調される。お告げを得た喜見上人が王子のところへ赴くと、一二頭の虎が王子を圍繞しており、王子は虎と戯れていたという。上人は王子を引き取って、七歳になると善財王のもとへ連れて行った。上人が王に経緯を説明する際の描写にも「虎共奉^レ育^ミ」とある。王子については、「只人^ニ不^ル御在^サ」人物で、「玉^玉ノ中ノ王」であると語られる。なかでも上人が王子を引き取る旨を虎たちに説得する場面での発言からは、そうした王子の「十善ノ徳」を感じとって守護した一二頭の虎を、高く評価している旨が叙述される。

菱川氏は、『熊野の本地』の典拠とされる「旃陀越国王経」では「鳥獸」と記されていた動物が、『神道集』では「虎共」として登場していることについて「説話が受容され、素地としてすでにあつた山の神信仰と結び付いた際、説話の舞台である天竺からの連想で虎が語られたとしても少しも不思議はない」とする。菱川氏の指摘するように、虎の登場は、山神信仰の表徴としても、そして異国性を醸し出す存在としても、必然性があつたと考えられる。

しかし、従来指摘されてきた、山の神や異国性の表徴といった側面のほかにも、虎の存在が重視された意味があると思われる。それは、母なるものとしての養育性や、傑出した人物を見出す神秘性の表象としての、虎の姿である。

ウラジミール・プロップ氏は、追放された主人公に森の獣たちが自分の乳を飲ませるという昔話のモチーフに関して、「動物から女性への過渡的形式は古代の説話にも、新しいフオークロアにも見られる」と述べ、「キュロスにまつわる説話のヘロドトスのヴァージョン」に注目する。その説話には「男の子を拾った牧童の妻の名はメディアア語でスパコ、ギリシ

ア語でキノ(「犬」を意味する)」とあり、「メディアでは神聖な動物である『犬』という名前の女が少年を育てるのだ」と、興味深い考察を行っている。ヘロドトスの『歴史』の訳注(松平千秋氏)では、キノというのはギリシア語の「犬」から作られた名で「犬女」という意味を表しており、「ギリシアでは女の名として現によく用いられた」もので、「この話は、キュロスが本当の犬に育てられたとする伝説を合理化したものらしい」と解説される。また、ローマの祖であるロムルスとレムスが狼に育てられたという伝説と同じく、動物が養育したとする伝承の方が古いと見るのが自然であるとする。

このような指摘からも、動物の名を持つということとは、当該動物と同様の存在であるという認識があったのではないかと考えられる。そして同一視されるがゆえに双方とも交替可能であると考えられたと推察される。

そうであるならば、『神道集』『熊野権現事』にみられたような、虎による「守護」は、虎という名前を持つ女性による「守護」へと繋がる道筋を示していたとは言えまいか。すなわち、虎が英雄を養育するという話型は、虎の名前を持つ女が英雄を養育する話でもある、と解釈することが可能となる。

四 熊野比丘尼という共通項―『神道集』と真名本『曾我物語』

中世から近世にかけて絵解きを行っていた、熊野比丘尼によって語られたとされる五衰殿の女御の苦悩は、女性たちの共感を得ていたのではないかと考えられている。

萩原龍夫氏によれば「熊野三所権現縁起譚」は、「女性による、女性のための」文芸であり、なかでも「母性こそが声高く賛嘆される」という。また『神道集』収載の唱導が女性の手でなされた証拠はないけれども、それを軸としての、勧進聖にならんでの勧進比丘尼の盛行は、正にこの女性向き本地文芸を表現におし出す傾向を強めることになったのであるまいか。熊野比丘尼の絵解きが、中世後期から旺盛になるらしいのは、そのもう一つ前に、このような縁起絵巻をもち歩いての読み語りが見え、段階として存在したことを認めてよいのではなからうか」と言及する。

女性、特に母なるものが重視されている、この熊野本地譚に関する語りが盛んになる前段階として、『神道集』『熊野権現事』が位置づけられるという萩原氏の指摘は、真名本『曾我物語』の虎御前像を考えるうえでの重要な手掛かりとなる。というのも、真名本が、安居院作とされる『神道集』と近い関係性を有していることは、諸先学によって指摘されることからだからである。角川源義氏によって、安居院聖覚が伊豆山と箱根の管理を天台から委ねられたことで安居院勢力が関東に進出し、真名本の成立にも関与していたであろうと推定されている。

こうした、安居院の『神道集』と真名本との親近性を考慮に入れると、虎に対する認識が双方において共有されていたのではないかと、という推測も成り立つ。『神道集』において虎が山の神の表象であると同時に、母の代理となって子を守る存在だと強く意識されていたことは、虎御前像の形成にも影響を与えていると考えられるのではないか。

しかも、虎御前の存在自体に熊野比丘尼の性質が投影されていることは、従来指摘されてきたことであった。

折口信夫氏は、「念仏比丘尼即、熊野比丘尼は、虎御前型である。恐らく、虎御前と云ふ名で總稱せられるべき譬巫女も、其出身は、熊野にあるのではあるまいか。傳ふる所に依ると、あの物語は、箱根権現の信仰から生れたのであるといふから、最初に熊野の信仰を、何人かゞ箱根に移して来て、其を伊豆山と關聯させて、こゝに東西に、二つの熊野が出来たものであらう」と、『曾我物語』の背景にある箱根権現の信仰や虎御前の起源を熊野に求めている。

真名本において諸国を巡礼する虎御前が熊野に詣でていることについては夙に着目されておおり、塚崎進氏は、広大な土地を歩いて人々を出家に導いた虎の姿に「熊野の信仰を説いて歩いた勸進比丘尼と同じ性質」を見出している。また近藤喜博氏も、「箱根とも関係のある唱導者的な虎御前」が、「熊野の信仰とも結ばれておる点、熊野比丘尼の、地方に於ける往来巡廻が思われよう」と指摘する。

角川氏は、「あたかも熊野の三山のごとき関係」にあった箱根、伊豆、大磯を抛り所とする語りの徒によって大磯に縁を持つ虎御前が物語に登場したと考察する。また曾我兄弟の敵討後に箱根で出家して、禪修比丘尼と名のつたと記される虎御前の物語は、「熊野比丘尼としての資格を箱根で得た禪修比丘尼の色懺悔という形で、語られはじめたと考えてよい」とも述べる。以上のように、先学の研究によって、熊野本地譚に關与したとされる熊野比丘尼の姿が、虎御前の像に反映されていることは、これまで言及されてきた。

こうした、熊野本地譚を語り伝える熊野比丘尼の姿が、『曾我物語』の虎御前に投影されているならば、親の不在という環境に置かれた子が、虎による養育や守護によって英雄の素質を開花させるという認識が、『曾我物語』の制作者側にあつたとしても不思議ではない。親の不在というモチーフは、父親が殺され、母親が曾我祐信のもとへと再嫁したことで不安定な状況に置かれた曾我兄弟の境遇にも通ずるものである。十郎が虎御前と出会うことになるのも、敵討の志を挫かせようとした母親が、誰かの智となって家庭を持つように、と勧めたことがきっかけであつた。敵討への思いを断ち切るためにも、妻子を持つて穏やかに暮らしてほしい、との親心から発せられた言葉ではあつたが、十郎にとつてみれば母によって放逐されたとも受け取れる発言であつたろう。その後十郎は、五郎による勧めもあり、街道沿いの宿の遊女のもとに通うのであれば、敵討の機会を窺うのにも都合がよいということ、東海道の宿を巡り歩いた末に大磯の虎御前と出会うことになる。その後十郎を支え続けた虎御前の姿に、守護者としての虎の姿を重ね合わせてみることも可能であろう。こうした観点から、「失われた母の代理として虎が守護する物語」という性格を、『曾我物語』に読み取ることもできる。

結びに

本節では、「足柄の箱根」といった表現を手掛かりに、山神信仰がそこには内包されているのではないかと考察した。また、山神が、山姥なるものに対する認識と共通する側面を持つと考えられたことについて確認した。さらに、熊野比丘尼が關与したと考えられる、『曾我物語』において、熊野本地譚にみられるような、英雄を見出して守り育てる虎の特性が、虎御前像の姿に反映しているのではないか、という可能性についても言及した。

虎は、敵対した関係であれば危険な存在であるが、自身の側に取り込むことができれば、大いなる味方となって守護してくれる心強い存在である。だからこそ、手に入れたという欲求を起こさせるような、憧憬の対象となったのである。そうして、虎との一体化が達成された際には、崇められ、畏怖されるべき存在として受容されることになる。

熊野本地譚において、虎が王子を守護したように、虎は、傑出した人物や英雄を見出し守る、といった特性を持つと考えられていた。母なる虎に寄り添われて、養育される人物は、周囲の人々に畏敬の念を抱かせた。それは同時に、守護される人物の尋常ならざる要素を、虎が的確に察知する能力を持つ動物だとして認識されていたことも表している。

最終的に曾我兄弟が御霊神となることから、『曾我物語』は本地物としての構造を持っているのではないか、という指摘が既にある。曾我兄弟の支えとなって死後の鎮魂にも関わり続ける女性に虎の名が冠せられたことは、彼らが御霊神となる素質を持った、特別な人物であることを示唆する手掛かりともなったのではないかと考えられる。

また、一種の異類婚姻譚に通ずるものとして、『曾我物語』における十郎と虎御前の関係性を捉えることも可能であろう。たとえていえば、『丹後風土記逸文』における浦島子と、神仙世界に通ずる亀姫に匹敵するような関係性である。漢文体の浦島子伝にみえる、亀が女に変身する話の典故と系譜について調査された項青氏は、次のように指摘する。浦島伝説は海洋神を信仰する海人グループの伝説であり、この海人集団は、大陸との関わりが深かったがゆえに、漢文体の浦島伝説の中に中国の〈水族〉が女に変身する怪異譚を取り込んだ。その根底には神仙思想があり、浦島子が「蓬莱」という仙境に向かう場合に、其の道案内となる〈水族〉が「亀」であるのは必然性がある、と推察している。異類との婚姻が成立する背景を探ることで、その土地に住む人々が重視した思想が知られる。

異類の人間の定義を、大久間喜一郎氏は「(1)異類であって、人間と同じ考え方・行動をするもの。(2)人間であって、異類のように人間と隔たった行動をするもの。(3)形態上、半人半獣と言われるもの。(4)時には人間であったり、時には異類であったりするもの」の四つに分類する。大久間氏は、人間と異類とが交替する説話が発生する地盤は、「トーテムズムの中で培われた信仰以外にはないとし、原始形態を有する社会では、動物と人間との混在・混交は日常的な観念であつたらしいと言及する。このことは、虎の名を持つ女性が、虎の神性や境界的な性質を彷彿とさせる、といったことにも繋がる指摘であると思われる。なお、トーテムの定義について、高橋庸一郎氏は、トーテムとして現れる動植物は、その民族の絶対的な信仰を集めるようなものではなく、「どちらかといえば、その民族にとつて親しみを感じさせるところの心を寄せるよすがとなるもの、つまり民族として旗印ぐらの意味で掲げられるもの、それがトーテムである。檀君神話に登場する虎は決して古朝鮮族の崇拜の対象ではなかったし、恐らくほかに虎を祖先と仰ぐ民族がいたことを意味するものでもない。今までの論者の論点から言えば、檀君神話の虎は古朝鮮族のトーテムにはなりえないが、今述べた理論から言えば明らかにトーテムになりえるのである」と定義づける。中国の殷では、人々が虎をトーテムとして崇拜することで、悪鬼を追い払おうとしたとの説もある。中国南方の省で、今でも邪疫を避けるために虎の頭を門楣に飾るのも、その名残だという。

こうしたトーテム思想が虎御前像に与える影響も、今後考察する必要がある。トーテムとして崇拜することで、辟邪としての効用を期待するといった思想があることに留意しておきたい。そうした思想の根底には、境界にあるものとしての虎表象が存在する。

恋田知子氏は、『御伽草子』における異界をめぐる物語を対象に、境界的・両義的性格をはらんだ媒介者である「異界へいざなう女」について検討されている。そして、「蛇や鬼と化し、境界を越え、男を異なる世界へといざなう女の物語は、物語文芸と寺院における唱導とを越境しながら語りつがれていたのであろう」と指摘する。恋田氏はまた、『朝顔の露』や『花世の姫』で姫君を庇護した山中の老婆（山姥）などに、受難の姫君を救う媒介者や山神に仕える巫女としての姿を読み取っている。また民間信仰的な老女神の伝承基盤を背景に、実際諸国を行脚した熊野比丘尼の姿も重ねられて女人救済の老尼の姿が広く語りつがれていたのであると推察している。境界を越境する女性としての、山姥と熊野比丘尼との関係性について言及されているのが注目される。

越境する女性や、異界と関わる女性といった観点から、山姥や熊野比丘尼を捉えていくことは、虎御前の境界性を説明するのに有益な示唆を与えるものと思われる。

なお、伊豆走湯山と熊野との関連性について、「熊野から東海地方を経由して平泉にいたる物流の道が、また信仰の道でもあったことは確実である」という、菅野文夫氏の説がある。熊野信仰に関与する人々が、一二世紀に太平洋岸の海の道を介して走湯山とも繋がっていたとする菅野氏の説を踏まえるならば、熊野信仰を布教する人々による影響が、走湯山や箱根山を成立圏とする『曾我物語』にも反映される蓋然性は、さらに高まる。

注

- 1 『修験道入門』角川書店 一九八〇年八月。以降の五来氏に関する引用はこの書による。なお、役行者と修験道の特色については、「山岳信仰に見る修験道の特色」（新保哲『文化女子大学紀要 人文・社会科学研究』第一六号 二〇〇八年一月）も参照。
- 2 「修験道儀礼と宗教的世界観」『山岳宗教の成立と展開』和歌森太郎編 名著出版 一九七五年。そのほか、山岳信仰と女神との関連については、「日本における山岳宗教の一研究―自然崇拜から救済宗教へ―」（沼義昭『立正大学人文科学研究年報』特別号 第二号 一九七九年三月）に詳しい。
- 3 『グレート・マザー』ナツメ社 福島章ほか訳 一九八三年八月。
- 4 『昔話と日本人の心』岩波書店 一九八二年二月。
- 5 大陸における「虎婆さん（老虎外母）」などの話を検討された飯倉照平氏は、「日本の昔話に出てくる山姥は、（略）昔話のキャラクターとして海外から移入され、日本的な変容を受けながら定着した」のではないかと推察する（『中国の人を食う妖怪と日本の山姥―逃走譚にみる両者の対応―』『口承文芸研究』第一六号 一九九三年三月）。ただし、この問題に関しては、大陸に伝わる「虎婆さん（老虎外母）」の話の起源がどこまで遡り得るのか、ということが問題となつてこよう。ただ、虎と山姥の性質を共通のものとして認識してきた経緯が、伝承や昔話の世界において両者が重ね合されて捉えられる契機となつたことは指摘できると思われる。

山姥と、西洋の魔女や妖精との比較を通して、山姥の特質を検討した論考に、高島葉子「民間説話・伝承における山姥、妖精、魔女」(『人文研究 大阪市立大学大学院文学研究科紀要』第六五巻 二〇一四年三月)がある。

6 『酒呑童子異聞』平凡社 一九七七年一〇月。

なお、狼を民俗学の視点から検討された菱川晶子氏によれば、伝承の世界においては、「虎から狼へ、また狼から狐、あるいは猫への互換性がある」という(『狼の民俗学 人獣交渉史の研究』東京大学出版会 二〇〇九年三月)。おそらく、昔話などにおいて、虎が一般の人には馴染みがなかったために、時代が下るにつれて、虎の代替として狼が登場してきたというケースもあるだろう。

7 『遊女の文化史』中央公論新社 二〇〇三年五月(一九八七年一〇月初版)。

なお折口信夫氏は、東遊びの基礎となった足柄明神の神遊びを舞う巫女が、足柄山の山姥であると推察する(『折口信夫全集』第二巻 中公文庫 一九七五年一〇月)。

また、第三章第三節の『梁塵秘抄』の検討において既述したように、遊女と今様との関連性という視点からも、足柄明神に青墓の遊女が大曲『足柄』を伝えられたとの逸話をはじめ、芸能・遊女をめぐる足柄や山神との関係性は重要である。また、青墓との関連に着目すると、小磯の翁が青墓の今様の濫觴とされることや、青墓と波多野(小磯氏は藤原北家秀郷流波多野氏を出自とするとされる)との密接な関係性も浮上してくるため、留意する必要がある。

8 『相撲の民俗史』東京書籍 一九九六年八月。

9 『金太郎誕生譚』高崎正秀著作集第七巻 桜楓社 一九七一年九月。

10 「山姥と金太郎」『天文学—資料と研究—』浜田義一郎編 東京堂出版 一九七九年五月。

11 『神々の精神史』講談社 一九九七年五月。

12 『折口信夫全集』第二巻 中公文庫 一九七五年一〇月。

13 『山の神信仰の研究』光書房 一九八〇年四月。

14 『妖怪と美女の神話学』名著刊行会 一九八九年一月。

15 『柳田國男全集一四』ちくま文庫 一九九〇年四月。

16 新編日本古典文学全集 大島建彦・渡浩一校注・訳 小学館 二〇〇七年八月(二〇〇二年九月第一版第一刷)。なお、牧野和夫「熊野本地譚の一側面」(『中世文学』第二五号 中世文学会 一九八〇年十二月)や、阿久津洋子「熊野比丘尼の原像」(『鎌倉遺文研究』第三一号 吉川弘文館 二〇一三年四月)も参照した。

近年の研究としては、『熊野の本地』の「五衰殿の女御のモノガタリ」は、『法華経』の功德譚を踏まえつつ形成されて「いることを指摘した、小川路世氏による論考がある」(『熊野信仰における『五衰殿女御譚』の形成』『國文學』二〇一七年三月)。

17 『熊野の本地』に描かれた虎』『説話文学研究』第三八号 二〇〇三年六月。

18 『熊野の本地』に現れた動物——その描写と変遷について——』『伝承文学研究の方法』野村純一編 岩田書院 二〇〇五年三月。

19 本文の引用は『神道集(東洋文庫本)』(近藤喜博編著 角川書店 一九五九年十二月)

- に拠った。なお、『神道集』（貴志正造訳 平凡社 一九七二年三月（一九六七年七月初版第一刷））も適宜参照した。
- 20 『中世における本地物の研究』汲古書院 一九九六年一月。
- 21 菱川氏前掲書（6）。桜井好朗氏も、『神道集』の縁起で虎が出てきているのは「狩猟生活の表象というよりは、山の神の表象としてであろう」とする（『神々の変貌』筑摩書房 二〇〇〇年三月）。
- 22 「口承文芸の世界におけるオイディプス」『魔法昔話の研究 口承文芸学とは何か』齋藤君子訳 講談社 二〇〇九年六月。
- 23 『歴史』上 岩波書店 一九七七年一〇月（一九七一年一二月第一刷）。なお、キュロス伝説を中心とした捨て子に関する考察に、井本英一『王権の神話』（法政大学出版局 一九九〇年一月）がある。
- 24 『室町物語草子集』（前掲書¹⁶）。
- 25 『巫女と仏教史―熊野比丘尼の使命と展開―』明治大学人文科学研究会叢書 吉川弘文館 一九八九年七月（一九八三年六月第一刷）。
- 26 『語り物文芸の発生』東京堂出版 一九七五年一〇月（『角川源義全集第一巻 古典研究』）角川書店 一九八八年一月）所収。また、角川源義編『妙本寺本曾我物語』（貴重典籍叢刊3 角川書店 一九六九年三月）に「眞字本曾我物語・神道集同文一覽」が載る。『神道集』と『曾我物語』の関係については、小島瓊禮「神道集と曾我物語」（『日本文学研究大成 義経記・曾我物語』日本文学研究大成刊行会監修 村上學編 国書刊行会 一九九三年五月）などを参照。
- 27 松本隆信氏（前掲書²⁰）によって「熊野権現事」と、箱根と伊豆についての縁起である「二所権現事」とでは「縁起の構成が全く一致」しており、「形式の同一性から見て、同じ頃に、同じ宗教者のグループの手に成った公算が大きいように思う」と指摘されている。そして『神道集』がこの二編のみを同じ巻に並べたのも必然性があり、この二つの本地に対する記述の態度も同一であったと見るのが自然ではないかとする。ここからも箱根と伊豆が成立圏とされる真名本『曾我物語』と、『神道集』『熊野権現事』との接点が見出せると思われる。
- 28 「神道に現れた民族論理」『折口信夫全集』第三巻 中央公論社 一九五五年九月（初出「講演筆記」一九二七年一月、『神道学雑誌』一九二八年一〇月）。
- 29 『物語の誕生』（民俗・民芸双書）岩崎書店 一九五五年七月。
- 30 「熊野比丘尼」『熊野信仰』（民衆宗教史叢書第二二巻）宮家準編 雄山閣 一九九〇年七月。
- 31 角川氏前掲書（26）。
- 32 熊野本地の絵巻の中で王子に密着する虎の姿は、時代は下るが朝鮮に伝わる山神図を想起させる。
- 33 依田千百子氏（『朝鮮神話伝承の研究』瑠璃書房 一九九一年九月）によると、朝鮮の画に見られる騎虎した老人の山神像は、「靈獣が人格化する過程で、両者が複合共存している様態であるとみなしてよい」とする。こうした朝鮮半島に伝わる山神図からも、

虎が人に化すことや、人と虎とが一体化しているかのような状態について違和感なく捉えられていたことが知られる。

34 浅見和彦氏は「十郎、五郎が苦難の末、御霊神へと転生するという構想は、そのまま神々が前世に於て受苦を味わい、神へと転生していくという本縁譚でもある。真名本曾我は曾我御霊神の誕生を説く、巨大な縁起譚であったのではないかとする（『曾我物語と縁起』『曾我物語の作品宇宙』『国文学解釈と鑑賞』別冊）村上美登志編 至文堂 二〇〇三年一月）。

35 「亀が女になる話―浦島伝説の源流」『アジア遊学』第二号 勉誠出版 一九九九年三月。また浦島子伝承については原雅子「浦島子の受容と変容―文学源流と仏教潮流の合流―」（『千里金蘭大学紀要』第七号 二〇一〇年）も参照。

36 『古代文学の構想―万葉集の世界―』武蔵野書院 一九七一年一月。また小澤俊夫氏によっても、日本の異類婚の昔話についての、「人間から動物、動物から人間への姿の交換は、ごく自然におこなわれうる世界なのではないか」といった指摘は重要である。人間と動物とを截然と区別しない思想が異類婚姻譚には表れていると考えられる（『昔話のコスモロジー―ひとと動物との婚姻譚―』講談社 一九九四年一〇月）。

異類婚姻譚については、小島恵子「東アジア古代の異類婚姻譚について」（『湘南短期大学紀要』第一六号 二〇〇五年）や、吉田幹生「異類婚姻譚の展開―異類との別れをめぐる―」（『日本文学』第五八巻第六号 二〇〇九年）などを参照。

37 「檀君神話」成立時期の周辺」『阪南論集』人文・自然科学編第四〇巻二号 二〇〇五年三月。

38 丁武軍「古儼文化の起源・変遷・現状―中国南豊と京都を事例として―」『Dynamis』とぼと文化』第八巻 二〇〇四年。

39 『異界へいざなう女―絵巻・奈良絵本をひもとく』平凡社 二〇一七年四月。

40 「樋爪俊衡と高水寺の走湯権現―平泉までの道・平泉からの道―」『岩手大学平泉文化研究センター年報』第三巻 二〇一五年一二月。

なお、伊豆の海とこゆるぎの磯との、海を介した繋がりにについては、中世の早歌の「海辺」に、「里のあまの かづく錦のうら かたびらの里 其名をいづくと問ば伊豆の海誰黒髪のはれ島 浪もしづかに漕舟は こゆるぎのいそにやちかく成ぬらん 海まんまん」とあることから知られる（『早歌全詞集』外村久江・外村南都子 三弥井書店 一九九三年四月）。

引用文献

『栄花物語』『梁塵秘抄』は日本古典文学大系、『海道記』は新日本古典文学大系、『平家物語』は新潮日本古典集成に拠った。また特に注記のない和歌の引用と歌番号は、『新編国歌大観』に拠った。

第五章 虎御前伝承の生成と展開

第一節 「虎が雨」の伝承

はじめに

季語として知られる「虎が雨」とは、曾我兄弟の敵討が行われた陰暦五月二八日に降る雨を指す。この雨は、「虎が涙」や「虎が涙雨」とも称される。一般的には、恋人の十郎の死を悼む虎御前が流す涙だと捉えられている。江戸中期の民謡集である『山家鳥虫歌』伊豆にも「ゆうべそが／＼降ったる雨は 虎が涙か風強し」（二五八）とみえる。なお「そが／＼」と降る様子は、さむざむとした、あるいはわびしい雰囲気を言い、「曾我」が掛けられている。「風強し」とあるのは動物の虎が風を起こすことに由来するのであろう。

本節では、従来の研究で、主に田植の行事や御霊信仰との関連から指摘されてきた「虎が雨」について、平安時代以降の文学作品にみられる「雨が降る時期に流される涙」の伝統が下地にあることを、まず確認する。次に、動物の「虎」と雨との密接な関係性が、「虎が雨」という概念の生成に影響を与えた可能性について考察していく。

一 重なり合う、雨と涙

古典文学の世界において、涙を雨と同一視するといった発想は少なくない。波多野真理子氏が、「和歌や連歌の世界においては、『涙も雨も』『雨も涙も』ともにしぐるる』といった表現が特に珍しいものではなかった」ようだと指摘するように、涙は雨と強く結びついていた。

ここで注目したいのは、季節的な雨によそえられる涙である。和歌などに詠まれていたような、「五月雨の時期に流される涙」という発想が、のちに五月二八日の曾我兄弟敵討事件にまつわる虎御前の涙を想起させるものとして機能していくと考えられるからである。

五月雨の頃に流される涙として、平安期の作品で想起されるのは、たとえば『和泉式部日記』である。宮から送られた、「おほかたにさみだるると思ふらむ君恋ひわたる今日のながめを」という歌に詠み込まれた五月雨は、心象風景を効果的に表している。五月雨に「乱れる」という意が含まれることは、先学によって指摘されているが、ここでも、心が乱れて物思いをする涙の雨が長雨となっているというように解釈される。

中世においても、『新古今和歌集』の「五月雨の空だに澄める月影に涙の雨は晴るる間もなし」（雑歌上・一四九一・赤染衛門）のように、五月雨の季節と涙とが結びつく例がみられる。同様に、「五月雨はまやの軒端の雨そそぎあまりなるまで濡るる袖かな」（雑歌上・一四九二・藤原俊成）も、五月雨が涙の比喩となっている。

真名本『曾我物語』（以下、真名本と称す）における、曾我十郎と虎御前の最後の別れの場面にも、「比は建久四年癸丑の五月下旬の事ナレは、五月雨の天物憂ウレキ今朝の空ラシモ、五月雨ウレ茂ク雨連ツヒて、不三晴レ遣心ヤミの暗ヤミ一、裾スズは露、袖スズは捶ツツ、涙ナミに、无ナシ（カリ）けるレ由契ユキ哉」（巻六）とある。五月雨を強調することで、涙に暮れる二人の姿を印象づけている。

また、富士の裾野へ向かう曾我兄弟が、鞠児河（鞠子河とも・酒匂川のこと）を渡る際

にも、五月雨と涙を関連づけた描写がみられる。十郎が、河の水が濁っており、水波が激しくて渡瀬も見えないようだと言ったのに対して、五郎が、罪人の渡る河というのは濁るものであって、鞠児河こそ三途の大河、箱根の御山は死出の大山、鎌倉殿は妖魔（閻魔）王であるのだと答える。その後、十郎は対岸に渡って、「五月雨ニアサ瀬モ見エヌマリコ河浪ニアラソフ我カ涙哉」（巻七）と詠む。ちなみにこの場面は、『舞の本』の「小袖曾我」では、十郎の涙ではなく、伊豆箱根権現による「涙の雨」だと解釈されて、神威を感じさせる趣向になっている。河の濁りを目にした十郎が、水にも心があるのだからと言ったのを受けて、五郎が伊豆箱根権現の由来を語ったうえで「権現の哀^{あはれ}みて流^{なが}させ給^{たま}ふ涙^{なみだ}が、涙の雨と成^{なり}、水の色は濁^{にご}る也」と述べている。「涙の雨」という表現が使用されているのは、注目される。

さて、真名本巻九で語られる敵討当夜は、「比^ひハ五月廿八日の夜半の事ナレ^レ、雨^{アメ}は居^イ々々^々降るといった状況であったとする。これまで繰り返し語られてきた五月雨の様相が、物語の展開に伴って最高潮にまで達したかのような印象を与える。

さらに興味深いのは、敵討事件後、虎御前が曾我兄弟の母親と一緒に、彼らの供養のために箱根を訪れる場面である。真名本巻一〇では、曾我兄弟の百箇日の法要のために箱根を訪れたのは九月上旬のことだとする。虎御前と曾我兄弟の母親は、十郎と五郎が辿った足跡をなぞって、悲嘆の涙に暮れながら箱根へと歩を進める。その途次に、虎御前は「時雨ト山ノ梢ニソ、キケルヒマナクモル我^{（我）}ナミタニハ」と、時雨と涙とを重ね合わせた歌を詠んでいる。このように、箱根への訪問に絡む部分では、終始「涙」や「泣く行為」とともに物語が進行する。箱根で、五郎が幼い頃に過ごした部屋に案内されたときの場面では、「比^ひハ九月上旬の八日の事ナレ^レ、四方の山^{（山）}邊も藪^{（藪）}シテ、染ムルかと二袖の涙に一打^{（打）}見^{（見）}て、^{（レ）}世^{（世）}を事は苦^{（苦）}キに、安クモ過^{（過）}ル初^{（初）}ニ」というように、涙を時雨の季節に同化させて叙述されている。虎御前はこの時に、箱根の別当行実のもとで出家を遂げて、「禅修比丘尼」と名のることになる。

一方で、鎌倉時代の史書とされる『吾妻鏡』建久四年六月一八日条には、「亡夫三七日」にあたるこの日に、虎御前が出家したとする。虎御前は、箱根の別当行実のもとで仏事を修して、十郎から形見として与えられていた馬を、唱導の施物として奉納したという。そして出家を遂げた一九歳の虎は、信濃国の善光寺へ向かった、と記載されている。

虎の出家を九月のことだとする真名本の描写は、時雨の季節に涙の雨に包まれる虎御前達を印象づけるのに、功を奏している。真名本『曾我物語』では、虎御前をはじめとした登場人物の心情を、五月雨や時雨といった季節の雨と連繫させることで、物語における印象的な場面をより強調した形で伝えることに成功したと言える。

二 虎が雨について

五月雨の時期が曾我兄弟の敵討事件や、それに伴う虎御前の悲哀を想起させる契機となっていたことは、近世の資料から知られる。たとえば、『毛吹草』の「五月」の項には、「曾我兄弟夜討」と「虎が泪の雨」が挙げられている。また、『日記記事』「五月二十八日（節序）」にも、「虎御前涙 毎年今日多クハ雨フル俗謂今日大磯虎娘與曾我祐成相別涙變爲雨故

今雨虎御前涙也」との記述がみられる。『滑稽雑談』¹³も同様に、「虎涙雨 世俗に、五月廿八日にふる雨を、虎が涙と稱す、是大磯の遊君虎御前が事也」として、虎御前が流す涙であるという話を載せるが、これは附会の説であると評している。

また、小林一茶の句にも「五月廿八日」「とらが雨など軽んじてぬれにけり」とあり、滝沢（曲亭）馬琴の『壬戌羈旅漫録』¹⁵では、「大磯や虎が雨ふる頃に来て鳴たつ沢の秋にかへれり」と、「虎が雨」を大磯の地と関連させて使用する。そして、歌川広重の『東海道五十三次』の大磯の場面においては、「虎が雨」に降られる人々の様子が描かれる。このように、近世において「虎が雨」が普及した理由を、『江戸文学俗信辞典』¹⁷では「歌舞伎狂言」によるものと推察している。

さて、従来の「虎が雨」についての研究では、主に民俗学的な見地から、田植の行事や御霊信仰と関わるものとして指摘されてきた。

「虎が雨」について調査された大藤時彦氏は、討入りの日が本来「田植の行事と関係深い日であった」がゆえに、曾我兄弟の伝承と雨とが結びつけられていったものであると、と指摘する。それゆえ、五月二八日に降る雨は「曾我の雨」と呼ばれることもある。大藤氏によると、この日に降る雨に関しては、十郎の討死を受けた虎御前の涙の雨だということ、討入り当夜に雨が降ったために曾我兄弟が首尾よく本望を達することができたので必ず雨が降るのだ、というものの二つに分類できるという。そして、必ず雨が降るとの伝承は、反面に雨の降ることを願ったことを意味しているのだ、と考察される。

また、『日本民俗大辞典』¹⁹の大島建彦氏の説明によれば、「一般に五月から六月にかけては、田植えのための水が求められるとともに、疫病や災害のたぐいもおこりやすく、何か恐ろしい御霊の祟りが、その間の降雨の伝承と結びつけられがちであった。特に、曾我兄弟の仇討ちがもてはやされて、その御霊の祟りが恐れられることによって、この虎が雨の伝承ができ上がったとみられる」とする。大島氏はまた、「ほかでもない五月二十八日に、しかも雨のなかで敵討をしたといふのは、やはり曾我の御霊化と関係してくるやうである」とし、「四季を通じてみれば、夏を中心とした祭りや行事には、御霊系統の信仰が、もつとも著しくなっている。とくに五月の行事には、水を要する田植との関連で、さういふ要素が多く含まれたと言つてよい」と御霊信仰との関わりを重視する。

同様に塚崎進氏も、「早苗の稲虫を怖れ、物忌の続くのも此五月が一番多いのであるが、此季節に崇りのはげしい曾我兄弟の死んだ印象は意外に強かつたに違いない。そしてこの日は、奇しくも虎の涙雨の祭日であり、虎及び兄弟が祀られる。田植時の雨の欲しい要求からとも見られるのだ」と指摘する。また、『虎が雨』と言う伝説も雨乞に何か関係深いようである」として、信州上水内郡古里村大字駒沢の「虎が石」の例に着目する。この虎が石については、柳田國男氏も「虎ヶ石一名虎御前の石」として挙げているもので、「雨乞の祈願に靈験ある靈石で、いよいよ雨降らんとする時には石の重さ十倍す」ということから、「石占に用いられた石」であるとされている。

この他に、雨と関連づけられる虎御前伝承を持つものとしては、長野市と上水内郡牟礼村の境（長野市大字若槻東条）をなす「三登山」²³の頂にある、「早魃の時、雨乞いをする」と雨が降ると伝える（長野県町村誌）²³という虎御前の塚が挙げられる。また、大分県下毛

郡本耶馬溪町の、「虎御前の墓にさわると雨が降る」(『本耶麻溪村誌』²⁴)という伝承も、虎御前と降雨との関連性を示すものとなっている。

郡司正勝氏は、五月二八日は「田植の神事を行うために、神の恵みの標しの雨が欲しかった日でもあった」とし、お田植神事に携わる女性について、「雨を呼ぶ霊力は、笠を着けた遊女にある」と述べる。そうして、「兄弟の討入りの日に雨を降らせて、兄弟の姿を暗ませ守ったのも大磯の虎という遊女の、この日の霊力だったということになる」と指摘する。

こうした従来の研究成果から、五月二八日には田植のための雨が求められたことが知られる。そのため、「虎が雨」は雨乞いに関係があるのではないかと考えられてきた。以上のような先学による指摘を考慮に入れると、虎御前が雨を呼ぶことに関する能力を兼ね備えている人物だ、と考えられるような何らかの根拠があったのではないかと推察できる。

三 雨乞いと虎

雨によそえて涙を流した人々や、祈雨にまつわる伝承を残した女性は少なくない。それにもかかわらず、なぜ「虎」と「雨」との語が結びついて、「虎が雨」という表現が生成され、一般に流布したのだろうか。

おそらく、虎御前の像に、龍に対応するものとして認識される「虎」、すなわち風雲を巻き起こす存在としての「虎」のイメージが投影されていたからではないか。

真名本『曾我物語』(巻五)によると、平塚宿の遊女夜又王を母とする彼女は、寅の年、寅の日、寅の時に生まれたので三虎御前といい、その容貌の美しさゆえに大磯の宿の長者にもらい受けられて養育されることになる。

この虎御前の名は、動物の虎にも通ずることから、中国や朝鮮半島といった大陸からの影響関係も視野に入れて検討する必要があることについては、これまで述べてきた通りである。室町期の紀行文である『廻国雑記』に、「大磯の宿といへる所はいにしへとらといひける好色のすみける所となん。ある同行にたはぶれに申きかせける」として、「今は又とらふすのへとあれにけり人は昔のおほいその里」という歌が載るように、虎御前の名からは動物の虎が連想されていた。また、後述するが、虎御前にまつわる「虎が石」についても動物の虎に関する伝承が下地にあると考えられる。そのため、「虎が雨」についても同様に、人々が受容していた虎の特質が反映されている可能性が高い。

虎が古来、龍と一對のものとして把握されたことは、『易経』²⁷にある「雲従竜、風従虎」(雲は竜に連れてわき、風は虎につれて起こる)という表現からも知られる。また、『淮南子』(巻三・天文訓)にも同様に、「虎嘯而谷風至、龍舉而景雲屬」(虎嘯いて谷風至り、龍舉りて景雲屬まり)とあるように、龍虎は風雲を巻き起こす存在として認識されていた。

中世の日本においても、こうした思想が定着していたことは、『塵袋』²⁹の記述からも知られる。龍に関しては「春ノ徳ハ雨也。草木等ヲ生ズル源ナリ。龍ハ雨ヲツカサドル故也」とあり、虎については「秋ノ徳ハ風也」「虎ハ又風ノ主也。虎ウソブキテ風オコルト云フ、本文アキラカ也」と説明される。やはり、雲とともに在る龍は雨を制御し、虎は風を起すものだと信じられていたことが分かる。

龍虎の対決を主題とする謡曲『龍虎』³⁰でも、龍の登場場面は、「あれあれ嶺より雲起り、

あれあれ嶺より雲起り、俄かに降り来る雨の音、鳴神稲妻天地に輝く光のうちに、現はれ出づる、金龍の勢ひ、遙かによそめも肝を消し、身の毛もよだつばかりなり」と語られる。一方の虎については、「かくて黒雲竹林に覆ひ、かくて黒雲竹林に覆ひ、覆ひかかると見えるが、竹林の巖洞に籠れる虎の、現はれ出づれば岩屋の内より悪風を吹き出だし、一方に雲を、吹き返し、敵を追風に勢ひ勇む。恐ろしかりける、気色かな」と表される。龍虎が対峙して緊迫する様子を伝えるこの描写は、人智を超越する両者の猛威や神秘性が、自然現象を左右するとして、人々に認識されていたことを示している。

風を起こすイメージを備える「虎」に、大磯の虎御前が重ねられていく過程は、謡曲『伏木曾我』の「人の響は大磯の。虎のうそぶく松の風」といった表現からも知られる。

龍と虎との関係性はまた、雨乞いの場面においても表出する。先に挙げた『塵袋』の「雫ニ鼓ヲウツ事ハ今案カ、所見アルカ」という項目には「龍神ヲオドロカス心ナルベシ」とあり、雨を呼ぶためには「自リニ靴ニ鞞一ニ至ルマデ」の打楽器を雷鳴のように乱打するのだという。ここで「祝一圍」とあるのは「祝敵」とも書き、「敵」「凶版5」は「カタチトラノフセルガ如シ」と説明される。おそらく祈雨に効果をなすものとして、龍を刺激する虎を持ち出したのであろう。この「敵」が、古くから大陸で雨乞いに使用されていたことは、『礼記』からも知られる。「仲夏の月」には「命ニ樂師一脩ニ鞞鼓一、均ニ琴瑟・管簫一、執ニ干戚・戈羽一、調ニ竽笙・箎簧一、飭ニ鐘磬・祝敵一。命ニ有司一爲レ民祈ニ一祀山川・百源一、大雩レ帝用ニ盛樂一」（樂師に命じて鞞鼓の鼓を脩め、琴瑟・管簫を均しくし、干戚・戈羽を執り、竽笙・箎簧を調べ、鐘磬・祝敵を飭へしむ。有司に命じて民の爲に山川・百源を祈祀し、大いに帝に雩するに盛樂を用ふ）といったように、樂器を用いた雨乞いが盛大に行われていた。

この他にも、祈雨の儀式の際に、虎の頭を水中に入れるという手法もあったようである。高谷重夫氏は、「宋の蘇軾の詩『伏竜行』の序に、徐州の石潭に竜がすみ、ここに虎の頭を投げ入れると雷雨があるとあり、蘇軾もここに祈ったことがある」と紹介する。また、時代は下るが、依田千百子氏によると、朝鮮半島においても雨乞いの儀式の際に虎の頭を水中に沈めたという。さらに、平木實氏による、一七〜一八世紀の朝鮮王朝における祈雨祭についての研究では、祭祀の成果が一度で得られない場合は何度か繰り返し行い、その際に「首都の漢江の畔および揚津の祈雨祭では、虎の頭を沈める行事があった」という。事態が切迫した局面において、虎の頭を投入するという手段が用いられていたと知られる。日本においても同様の事例のあったことは、高谷氏（前掲書）の調査で言及されるところである。

このように、「虎」は龍との対応関係から、雨乞いに効験がある動物だと認識されていた。そうした「虎」の像が根底にあったために、「虎」の名を冠した虎御前が、雨を呼び寄せることに対して説得力を持ったのだと考えられる。

結びに

五月二八日の雨を「虎が涙」と表現する例として、近松門左衛門の作品が挙げられる。そこには、「頃しも五月二十八日、空さみだるゝ黄昏の、虎が涙や少將の、夜の雨さへ頻り

なるに「〔百日曾我³⁸〕や、「ヤア虎が涙のしるしが見えて、空が曇った。五月二十八日、雨三粒でも降らねばおかぬ。嬬や子供が不動参り、気の毒や、雨にあはう」〔心中刃は氷の朔日³⁹〕といった描写がみられる。特に後者は、この日に雨が降ることへの確信すら感じさせる。

興味深いのは、『曾我会稽山⁴⁰』では、「雨を降らせる」ことに意識が向けられる点である。雨が三粒でも降れば、頼朝が狩場から鎌倉へ帰るのを延期するらしいと聞いて、虎御前達が雨乞いをする場面が設けられている。祈雨が功を奏して、「諸天も感応あやまたず。晴天⁴¹忽ち常闇と、虚空にひらめく稲光り。足高山に雲おほひ。涙の雨をさそひ来て。俄に降りくる雨の足、篠を。乱すがごとくなり」と雨が降ったので、曾我兄弟は無事に敵を討つことができたのだという。それゆえに、「五月二十八日に、今の世までも降る雨を。虎が涙や、せうしやうの夜の雨」ということで名高いのだとする。この近松の『曾我会稽山』の筋立てを借りて作られた、草双紙の題が『夜雨虎少将念力』となつていようように、雨乞いは敵討の成功を左右する重要な鍵として、受容されていく。虎御前を中心とした祈雨は、敵討を成就へ導くための、切実な行為として捉えられていったことであろう。

以上のように、動物の「虎」が降雨に関わってきた歴史的経緯が、「虎」御前が雨を呼ぶ、といった伝承に投影されたのではないかと想定できる。また、真名本『曾我物語』において、虎御前が流した涙が、季節的な雨と連動する形で語られてきたことも、「虎」と「雨」とを強く結びつける動機となつて作用したと考えられる。

注

1 『山家鳥虫歌 近世諸国民謡集』浅野建二校注 岩波書店 一九八四年一月。

2 「引歌より見た『源氏物語』とその注釈——『休閒抄』を中心に——」『文學研究』第九八号 九州大学大学院人文科学研究 二〇〇一年三月。『古今和歌集』には「泣く涙雨と降らなむ渡り川水まさりなば帰ってくるがに」（哀傷歌・八二九・小野篁）や「墨染めの君が袂は雲なれや絶えず涙の雨とのみ降る」（哀傷歌・八四三・壬生忠岑）などの歌に、涙と雨の関連性が読み取れる。『うつほ物語』にも「涙雨のごとく降らしたまふ」（新編日本古典文学全集 中野幸一校注・訳 小学館 二〇〇三年七月〔二〇〇一年五月第一版第一刷〕）という表現がみえる。

3 新編日本古典文学全集所収 藤岡忠美・中野幸一・犬養廉・石井文夫校注・訳 二〇〇八年一二月（一九九四年九月第一版第一刷）。またこの『和泉式部日記』における雨の表現について、大隈博子氏は「雨は式部の恋愛感情を左右する原因の一つであり、それはまた式部日記の感情の変化、描写の原動力の一つであった」と指摘する（『平安朝文学における雨』『香椎潟』第一三号 一九六七年八月）。なお、臼田昭吾氏によって「五月に降る長雨」に限定された意の「五月雨」が新たに登場するのは『古今』の撰者時代の頃のことであると指摘されている（『五月雨』素材歌の成立とその展開——平安期和歌史の側面——『文経論叢』第二二卷第三号 人文学科篇 弘前大学人文学部 一九八七年）。また小澤恵里奈氏は、散文作品での五月雨の使用法について、和歌と同じく、鬱屈とした心情に結び付くか、「雨」と同じく「つれづれ」を感じるもの、忌月の

ために結婚できない時期を指す言葉として使われているものが確認できるとする（『枕草子』「五月の御精進のほど」における「雨」の表現——郭公探訪の表現と構成意図を巡って——、『日本文芸論叢』第二四号 二〇一五年三月）。真名本『曾我物語』で十郎と虎御前が曾我で最後の別れをしたのも婚姻が忌まれた五月雨の時期にあたることを考慮に入れると、その後の展開を暗示する伏線のようにも思える（五月雨と婚姻については『源氏物語』（日本古典文学大系 山岸徳平校注 岩波書店 一九六四年一〇月〔一九五九年一月第一刷〕）の蜚卷の補注を参照した）。

4 新編日本古典文学全集 峯村文人校注・訳 小学館 二〇〇六年八月（一九九五年五月第一版第一刷）。

5 新日本古典文学大系 麻原美子・北原保雄校注 岩波書店 一九九四年七月。

6 上原輝男氏は、五月二八日が大阪住吉社のお田植祭の日でもあることを指摘し、この日に稲作行事と関わる禊・祓があったとする。また、「曾我兄弟復讐事件が、日本人の印象に深い陰翳を刻み込んで行くのは、季節の雨、つまり「曾我の雨、虎の雨」と成語にまでなった梅雨前線が然らしめている」と考察する（『曾我の雨・牛若の衣装——心意伝承の残像——』暮しの手帖社編集 二〇〇六年一月）。

7 当該表現が『新古今集』の「世に経るは苦しきものを楨の屋にやすくも過ぐる初時雨かな」（冬歌・五九〇・二条院讚岐）に拠っていることは、『真名本曾我物語』（笹川祥生・信太周・高橋喜一編 福田晃解説 平凡社 一九九六年五月〔一九八八年六月初版第一刷〕）の注で指摘されている。

8 『新訂増補國史大系 吾妻鏡』第二 黒板勝美 國史大系編集會 吉川弘文館 一九七二年八月。

9 時雨を恋の涙に喩えることは、今井源衛氏によって、『後撰集』や『拾遺集』の頃から広く一般化したのではないかと指摘されている（『大和物語評釈上巻』笠間書院 一九九九年三月）。

10 坂井孝一氏は、真名本『曾我物語』の敵討場面における雨の描写は、虚構ではないかと指摘する（『曾我物語の史実と虚構』吉川弘文館 二〇〇〇年十二月、『曾我物語の史的研究』吉川弘文館 二〇一四年十二月）。坂井氏は、六月に幕府が祈雨法の実施を寺社に命じた記事が『吾妻鏡』に載ることや、「頼朝將軍記」の時代に「祈雨法」が五月から六月に実施されたことが貴族の日記等から知られることを根拠に、曾我兄弟の敵討が行われた年は日照り続きであったのではないかとする。そして、「曾我の雨」は史実としては甚だ疑わしいものである」とし、『吾妻鏡』建久四年五月二八日条や真名本『曾我物語』の原史料となった原初的な「曾我」の物語に見られる雨の描写は、管王元服の際の「甚雨」のように、「十番切り」の舞台設定を劇的に盛り上げるための虚構、もしくは誇張であった可能性が高い」と考察される。

この説は、坂井孝一氏と大川信子氏と村上美登志氏の鼎談においても話題となっており。坂井氏は、「雨の中での戦い」は、劇的な効果を盛り上げるにはうってつけであり、「そういう方向で、人びとが望むような何らかの虚構、舞台設定が物語の中で行われているように」みえると発言する。また大川氏は、「事件当夜の天候が実際のところどう

だったのかはともかくとして、物語が『雨が降っていた』と描いたことの意味を考えてみると、劇的効果の可能性に加え、御霊信仰のことも背景にあるのでしようか。『吾妻鏡』五郎元服時の雨にしても、敵討ち当夜の雨にしても、何か兄弟と雨との関わりが思われ、兄弟が雨を招き寄せる吸引力を持つているという印象も持ちました」と語る（『鼎談 曾我物語の作品宇宙』『曾我物語の作品宇宙』『国文学解釈と鑑賞』別冊）村上美登志編 至文堂 二〇〇三年一月）。確かに雨や風などの現象が、曾我兄弟の動向に連動していることは注目される。想起されるのは『地藏菩薩靈驗記』の、善光寺へ参詣する法師がある宿の女性（実は虎御前）に泊めてほしいと願ったところ、修羅道で戦い続ける曾我兄弟の魂霊が現れたという話である。「俄二雨風吹來。四方山震動シテ電光頻ニ閃キテ」といった状況の後、雨が止んで風が静まったところで、松明と血のついた太刀を持った十郎と五郎の魂霊が登場するといった設定になっている（『續群書類従』〔第二五輯下 釈家部〕塙保己一編 平文社 一九八四年十二月〔一九二四年八月発行〕）。

さらに曾我兄弟と雨との密接な関わりは、降雨を期待させるものでもあったと考えられる。というのも、『申楽談義』の永正二年（一五一四）一〇月二八日の「南都雨悦^{アウヨロビ}ビノ能ノコト」として「脇^{ヤツテカ}矢立賀茂^{カモ}、二番^ニ元服曾我^{ゲンブクソウガ}、三番^{サン}姨捨^{アハステ}（金春新作、四）敦盛^{アツモリ}、（五）隅田川^{カドガワ}、宰府^{サイフ}、昭君^{セウコン}、山姥^{ヤマババ}、（幽霊）熊坂^{クマサカ}、葛城^{カヅラギ}、藤戸^{フヅト}、車僧^{クルマソウ}、松虫^{マツムシ}、相生^{アキライ}、杜若^{カキソバ}、猿沢^{サルザワ}、盛久^{モリキウ}」とあり、「二番^ニ元服曾我^{ゲンブクソウガ}」の名がみえるからである。『世阿弥 禅竹』（日本思想大系）の補注でこれは「雨悦ビノ能」（降雨を感謝して神仏に奉納する能）だとされているが、演じられた能が脇能の『矢立賀茂』を初め、『隅田川』『宰府（藍染川）』『藤戸』『杜若』『猿沢（采女）』などの、水に縁ある能が多い事から、正しくは「祈雨願能」であったことが指摘されている。祈雨のための演目として、『元服曾我』も認知されていたと想定できる（『世阿弥 禅竹』日本思想大系二四 表章・加藤周一校注 岩波書店 一九七四年四月）。雨乞と芸能との関係については、石黒吉次郎氏（『祈雨と中世の芸能』（『論集中世の文学 散文篇』久保田淳編 明治書院 一九九四年七月）の研究があり、氏によれば、祈雨に関係の深い、能の「春日龍神」「大蛇」「竹生島」などの龍神物は、「室町時代中・後期に現れるもので、前時代の寺社縁起に多い龍神が、この時期に能の題材となっていた」ものだとする。

- 11 松江重頼『初印本 毛吹草 影印篇』加藤定彦編 ゆまに書房 一九七八年五月。
- 12 『京都叢書』第二卷 京都叢書刊行会 一九三四年六月。
- 13 『滑稽雑談』第一卷 四時堂其諺 ゆまに書房 一九七八年一二月。
- 14 『蕪村集 一茶集』日本古典文学大系 暉峻康隆・川島つゆ校注 岩波書店 一九七二年一月（一九五九年四月第一刷）。
- 15 『日本随筆大成』（第一期第一卷）日本随筆大成編輯部 吉川弘文館 一九七五年三月。
- 16 『天保懷宝道中図で辿る広重の東海道五拾三次旅景色』古地図ライブラリー5 堀晃明 人文社 二〇〇三年四月（一九九七年四月）。
- 17 石川一郎編 東京堂出版 一九八九年七月。ちなみに本書によれば「虎が雨玉屋鍵屋はもらひ泣」といったように、虎が雨と花火の川柳があるのは、「両国の川開きが五月二

十八日の曾我祭に当たっているから」という。

- 18 『日本民俗学の研究』學生社 一九七九年二月。
 - 19 福田アジオほか編 吉川弘文館 二〇〇〇年九月。
 - 20 『曾我物語』の形成『国語と国文学』一九六〇年四月。
 - 21 「曾我物語伝承論」『日本文学研究大成 義経記・曾我物語』村上学編 国書刊行会 一九九三年五月。
 - 22 「老女化石譚」『妹の力』角川学芸出版 二〇一三年七月（一九七一年五月〔改版初版〕）。
 - 23 『長野県の地名』日本歴史地名大系第二〇巻 平凡社 一九九三年一月（一九七九年一月初版第一刷）。
 - 24 『日本伝説大系』第一三巻 北九州編 荒木博之編 みずうみ書房 一九八七年三月。
 - 25 『FRONT』六月号 リバーフロント整備センター プラス・エム株式会社 一九九〇年。郡司氏は、「田植どきに雨がなくては、雨乞をしなければならなかったかつての日本では、雨脚を着けた笠を冠り、蓑を着、鉦や太鼓で雷電を呼び、『雨たもれ、龍王神』と、日照りのなかを踊った。天はそれに感応して雨を降らすので、雨が降るから蓑笠を着けるのではない」とも指摘する。
 - 26 『群書類従』第一八輯 日記部・紀行部 塙保己一編 平文社 一九八七年三月（一九三二年一〇月発行）。
 - 27 『書経・易経（抄）』中国古典文学大系 赤塚忠訳 平凡社 一九七二年六月。
 - 28 新釈漢文大系 楠山春樹 明治書院 二〇〇四年二月（一九七九年初版）。
 - 29 『塵袋1』大西晴隆・木村紀子校注 東洋文庫七二三 平凡社 二〇〇四年二月。また『禁秘鈔』（『群書類従』第二六輯 塙保己一編 平文社 一九八七年六月〔一九三二年一〇月発行〕）の「祈雨」の項に「又陰陽師奉_ニ仕五龍祭_一。或於_ニ神泉_一祭_レ之。一名_ニ雩祭_一とあるように、祈雨の儀式は「雩祭」と呼ばれていた。その他、雨乞い関連の資料としては、『禁秘抄考註 拾芥抄』（『新訂増補 故実叢書』故実叢書編集部編 明治図書出版 吉川弘文館 一九五二年七月）、『續群書類従』（第二五輯下 釈家部）塙保己一編 平文社 一九八四年十二月（一九二四年八月発行））所載の「祈雨日記」などを参照した。
 - 30 『新装愛蔵版 解註謡曲全集』巻六 野上豊一郎編 中央公論社 一九八五年二月。
 - 31 『謡曲三百五十番集』日本名著全集江戸文藝之部第二九巻 日本名著全集刊行会 一九二八年五月。
 - 32 岸邊成雄氏によると、この祝・敵などの「古代支那楽器」は、中国の東周の時代には揃ったという（『東洋の楽器とその歴史』アジア学叢書一七三 大空社 二〇〇七年九月）。
- なお、『教訓抄』巻九（日本思想大系『古代中世芸術論』所収）における「祝鼓_{（しやくこ）}」の説明には、「魚鼓謂_レ之」とある。「敵」に関しては、爾雅の郭璞注にある「敌如_ニ伏獸_一」なども挙げるが、一説には魚形に作られているとの例も示している。「敵_{（ぎよ）}」という名称が、「魚」に通じているためか、混乱があったようである。

『佛祖歴代通載』第二巻には、「敌如伏虎。背上爲二十四鉏鋸。刻以木長尺許」とあり、楽の終わりにこれを打つとある（SAT大蔵経テキストデータベース 二〇一八）。

<http://2idzk.1.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php> 二〇一九年二月二〇日閲覧。

33 『礼記（上）』新釈漢文大系第二七巻 竹内照夫 明治書院 一九八一年九月（一九七一年四月初版）。

34 『雨乞習俗の研究』法政大学出版局 一九八二年三月。『蘇軾』（下）『中国詩人選集』第二集 小川環樹注 岩波書店 一九六二年二月。

35 『朝鮮の王権と神話伝承』勉誠出版 二〇〇七年二月。

36 『韓国・朝鮮社会文化史と東アジア』学術叢書 学術出版会 二〇一一年一〇月。

37 高谷氏によると福岡県の『遠賀郡誌』（上巻）の嘉永六（一八五三）年の記録には、早魃に「御虎の頭淵に沈申候はば降雨有之よし」というので、遠賀・鞍手両郡ではこれを藩より借りて祈ったとあり、また下上津村でも借り出して畑村の音滝の滝壺に沈めて雨を祈ったという。そして「虎の頭の話は対馬でも聞くところ」であって、上県郡の瀬田では「虎頭淵」に虎の頭を沈めて雨乞いをすれば必ず効験があると『新対馬島誌』に載ると紹介する。この風習は、朝鮮と最も交渉の深かった対馬を通じて九州に流入したものであると高谷氏は推察する。

38 『近松門左衛門集上』近代日本文学大系第六巻 國民圖書株式會社 一九二七年二月。

39 『近松門左衛門集②』新編日本文学全集 鳥越文蔵・山根為雄・長友千代治・大橋正叙・阪口弘之校注・訳 小学館 二〇〇三年七月（一九九八年五月第一版第一刷）。

40 『近松門左衛門集③』新編日本文学全集 鳥越文蔵・山根為雄・長友千代治・大橋正叙・阪口弘之校注・訳 小学館 二〇〇六年八月（二〇〇〇年一〇月第一版第一刷）。

41 『草双紙』岩崎文庫貴重本叢刊〈近世編〉第六巻 財団法人東洋文庫 日本古典文学会監修・編集 貴重本刊行会刊行 一九七四年七月。

第二節 「虎が石」の伝承

はじめに

全国に点在するといわれる「虎が石」は、十郎の恋人である大磯の遊女・虎御前にまつわる遺物として知られる。この「虎が石」の伝承については、後述するように、トラの名にまつわる唱導者の関与が想定されている。しかし、一方で、虎の伏せる形象をした石の伝承を起源に持つケースもあったのではないかと思われる。なぜならば、『富士山記』には、富士山頂にある神池の巨石が「石体驚奇、宛如「蹲虎」と形容されており、蹲る虎のような形、という表現が、馴染み深いものとして受容されていたと考えられるからである¹⁾。

このような虎の形の石というのは、何を象徴するものであったか。本節では、虎の形の石の表象の変遷を辿り、虎が石の伝承が近世においてどのように展開されていったかについて検討する。

一 虎が石に関する先行研究

虎が石については、柳田國男氏の「老女化石譚」に「越中立山の結界に石を止めた止宇呂の尼、加賀の白山に石を遺した融の婆は、あるいは諸国に行脚をして石の話を分布した虎御前と関係があるのではあるまいか。すなわち今日となつては意味も不明なトラまたはトウロという語は、この種の石の傍で修法をする巫女の称呼ではなかつたらうか」とあり、以後の研究に影響を与えている。塚崎進氏は、「全国的に虎と兄弟の墓が残っているのは、「いつの時代にも虎となれるなん千人とも知れぬ唱導者の群がいた」という証拠」であるというように、虎御前に擬せられる多数の唱道者の存在を想定する。

福田晃氏は、物語になる以前の「曾我語り」の存在を想定し、死霊の口寄せをする巫女に発した曾我御霊の語りが「箱根駒形修験比丘尼」や箱根と密接な関係にあった大磯の「高麗比丘尼」らの関与によって成長し、時衆、勸進聖、念仏聖、念仏比丘尼などの人々を経て展開していったかと推察する。そして大磯の宿河原は、平安時代から「もろこしが原」と称して、海の彼方からの渡来の地として異境の神・仏の来臨の地と信じられてきたこと、また海中出現の千手観音を祭祀してきたことから、その海浜に荒ぶる死霊神なる宿神を祀る聖地の意義を有していたと推察される。そして、大磯の高麗寺山麓の宿河原で活動していた巫覡・念仏のグループの象徴的存在が、虎子石・虎地藏による虎比丘尼であつたにちがいないと言及する。

虎御前の伝承が多く残るとされる善光寺の史跡について、坂井衡平氏は、「虎が塚」や「虎石」などを紹介する。坂井氏は、「虎石伝説は、全国に分布甚だ多く、虎女の事蹟に關せざるもあり、これ支那の廿四孝楊子石虎の故事に因んだ化石伝説である、又虎石の位置は、方位旧寺の寅の方に当る為か」と、虎御前の事蹟と関係のないものについては、虎と石にまつわる中国の故事と方角の寅といった、虎御前以外の伝承との関係性を想定する。

柳田國男氏によって言及された都藍尼は、女人結界によって金峰山に到達することができなかつた女性である。神仙的な人物の話を集めた『本朝神仙伝』に載せられていることや、『元亨釈書』に「兼學^二仙術^一」とあることから、神仙思想と関連が深いことが指摘できる。女人結界については、鈴木正宗氏による、「山と里の境界は、元來は樹木、岩、石などを通じて不可視の神靈と交流する祭場であり、その境界が女人結界に変容したともいえる」との指摘がある。

また、中世のトランニ伝承の様相について検討された阿部泰郎氏は、『曾我物語』は「一^一所（伊豆・管根）三島を往還する巫女―比丘尼が説き語つた唱導の所産であり、これらの靈地にも『神道集』『二所権現事』や『三島大明神事』という、熊野の本地とそれを唱導していたであろう巫女―比丘尼たちと同様な人々によって説かれていたと察せられる本地物語が語られていたと述べ、「彼此の物語は、いずれも靈地と分かちがたく、その（聖なるもの）を顕わす方便として恩愛ふかい女人の生き様を説いた。いわば『虎』がその代名詞であつたのである。それは、中世におけるトランニのあらたな変容ではなかつたか」と指摘する。

以上のように、先学の研究の蓄積から、境界に關与する聖なる存在として「トラ」が認識されてきたと想定できる。

先述の『元亨釈書』の都藍尼の能力を、「虎と関係があるように思われる」とする指摘が、『十二支の民俗誌』（佐藤健一郎氏、田村善次郎氏）でなされているように、動物の虎表象にみられる威力や聖性、神仙に通ずる力との関連も看過できないであろう。大場磐雄氏は『日本書紀』皇極天皇四年条における、鞍作得志が虎を友として幻術を学んだという記事を挙げて、「虎の名をもつものが仙術を学び、巫女たる資格をもつと考えることも可能であろう」と指摘する。鞍作得志については、村山修一氏が「鞍作氏は仏工・僧侶・通訳など一族の人々は文化活動をしており、得志も天文・遁甲・方術の専門家であったらしい」とし、「とくに針で治療する術を心得ていたのは、呪禁道と称する陰陽道・道教関係の方術を意味したものであった」と考察している。

以前拙稿において、虎という名は動物の虎にも由来するのではないかと考察したが、この虎が石の伝承にも、神仙的な虎表象が影響しているのではないだろうか。

二 古代中国で墓に置かれていた虎の形の石

古代の中国や朝鮮半島においての虎表象を考慮に入れると、「虎」の形をしたものが、墓や門などといった、異界との接点となるような境界に置かれていたことは注目される。

大形徹氏は、中国古代仰韶文化の墓で龍と虎が形象化している事例などから、龍は魂を天界に運ぶもので、虎は魂のぬけたあとと遺体に入りこもうとする悪鬼をはらう役割を担っていたと考えられると指摘する。

晩唐時代の『酉陽雜俎』卷一三には、「周禮三方相氏歐ツ二罔象ヲ一罔象好シテ食フテ二凶者ノ肝ヲ一而ツ畏ルニ虎ト與トヲ一レ栢墓上ニ樹ユレ栢ヲ路口ニ致スハニ石虎ヲ一爲ナリレ此カ也」と記される。『本草綱目』第五一卷下の「罔両」の説明にもやはり、「時珍曰く、罔両は一に魍魎と書き、また方良と書く。周禮に『方相氏は戈を執つて壙に入り、以て方良を驅る』とあるそのものだ。罔両は好んで亡者の肝を食ふものだから驅除したのである。その性は虎、柏を畏れるところから、墓上には石虎を樹て柏を植ゑる」とある。

曾布川寛氏は「漢代墳墓の彫塑」において、墳墓を悪霊から守るために、方相氏を描いたり、神荼と鬱壘の二神を刻したり、桃の霊力を利用したりする辟邪の造形や仕掛けは、中国では古くから行われていたと解説する。霍去病の墓（前一一七年頃・陝西省興平市）の石の彫刻群、動物を刻した像一四体のうちに「伏虎」「凶版6」があるように、「後漢に入ると、新たに墓の参道の両側に鎮墓獸として一對の石獸を置くことが行われた」とする。こうした影響は朝鮮半島にも及び、鈴木宗男氏によれば、朝鮮半島では、唐王朝の強大な影響力や仏僧や工人らとの交流もあり、唐の墓制が次第に定着し、統一新羅時代の八世紀になって石人と石羊、石虎などの石刻類を飾るようになったという。時代は下るが、楊守敬の『水経注圖』の「睢陽城圖」などからも、墓の近くに虎石が置かれていたと知られる。

先に挙げた神荼と鬱壘（壘）というのは、後漢の『論衡』訂鬼第六五に引用される『山海経』に、度朔山上において、大きな桃の木の枝の間の、多くの鬼の出入り口になっている東北（鬼門）を取り締まっていたという神である。害悪をする鬼は葦の縄で縛りあげて虎の餌食にしたとあることから、大きな桃の木の人形を立て、門や戸口に神荼と鬱壘と虎の絵を描き、葦の縄をぶらさげて、凶悪な魅を防ぐようになったという。

『荊楚歲時記』の「正月 門の飾りと門神」にも、神茶と鬱墨の二神の絵を描いて戸の左右に貼ったものを門神というとあり、応劭の『風俗通』の、黄帝の書に神茶と鬱墨の兄弟が鬼を調べて、「妄搢」する鬼を捕らえて虎に食べさせたという話を引く。守屋美都雄氏による注には、「本来門戸には虎が画かれる筈であつて、鬱と茶の桃神は門側に立てられるものであつたが、門にも虎が画かれるし、茶や鬱墨も画かれているから、画像に時代的前後関係はつけられないかも知れないが、ともかくも茶・鬱墨の二神は虎と混用ないし転用される性格の神であることは間違いないであろう」とある。村山修一氏によれば、日本で鬼門の方向を忌むことは、すでに九世紀にあつたが一一世紀には広範な信仰となつたという。

日本において、虎の形状をした石を墓の上に置くということで想起されるのは、近世の資料にはなるが、親鸞聖人が大切にしていたという虎石である。『京雀』巻第二の「とらいしの町」の項で「昔本願寺の開山親鸞上人此町に住給ひて遷化ありその南庭の築山泉水の石に虎に似たる大石あり（略）今は狼谷の日蓮宗の寺にありといひつたへし」とあるのが指摘できる。『雍州府志』古蹟門上・愛宕郡にも、「虎石 始在二柳馬場二條南一此石狀似レ虎傳言日蓮上人踞二斯石一唱レ法故於レ今謂二虎石町一斯石今在二深草寶塔寺方丈庭二」とあり、『都名所図会』の「大谷」〔図版7、一部分のみ掲載〕にも「親鸞聖人（一一七三—一二六二）の廟塔は後ろの山腹にして、墳上に虎石あり、石の形虎に似たれば名とす」とあることからよく知られた伝承であつたことが理解できる。また『二十四輩順拜圖會』前編の「法泉寺」の項〔図版8、一部分のみ掲載〕では、「聖人既に御入滅まし／＼ける時此石あぶらのごとき汗を流し生るがごとく聲を發して泣悲む」といったように、あたかも生きているかのような虎石の様子が次のように詳細に語られる。

さらに「虎石」という謡曲が存在していたことが、『古今謡曲解題』から知られる。「聖人の病重くして既に終と見えたる時、庭前の虎石涕哭の聲を洩し、其遷化と共に虚空に花降り音楽聞えて菩薩聖衆來迎したることを作れり」というものである。備考に、「元文寫本に「こせき」と傍訓せり。松尾氏名寄に虎が石となせるは誤なり」とあることから、「虎石」と「虎が石」とが混乱を生じやすいものであつたと知られる。

このように虎が臥せる、あるいは蹲るという形象は、本来は神聖な領域を示して辟邪や威嚇の機能を持たせたり、魂の安寧をもたらしたりする効果が期待されたものではなかつたか。それが虎御前の石の伝承と混在していったのではないだろうか。

三 虎が石伝承の生成

虎御前にまつわる虎が石伝承の生成には、中世に興隆した虎退治譚に縁のある「虎の形に似た石」が影響しているであろうことは、以前拙稿で触れた。真名本『曾我物語』巻四に載せられた「胡深王」の虎狩譚は、次のような話である。母を虎に食われた胡の深王が、「似たる虎」石を母親の敵の虎だと思つて射たが、近寄つて矢を抜こうとしても抜けない。不思議に思つてよく見ると石であり、矢を抜いて再びその石を射たけれども、その時には射通せなかつたという。この話は、仮名本には李將軍の事跡として載る。

虎だと思つて矢を射たら石だった、という話は『搜神記』巻一一「誠意は石をも貫く」にも楚の熊渠子と、漢の李広の話として載る。『今昔物語集』巻一〇ノ一七にも、震旦の李

廣が母親を殺した虎の敵を討つ話は載り、虎に矢を射立てたと思つて寄つて見ると「虎ニ似タル岩」であつたという。

このように、虎に似た石（岩）という表現は、『海道記』の鈴鹿の場面でも「下流ノ水谷ニオツ、奔箭速ニシテ虎ニ似タル石ニ中ル」とあり、一般的であつたかと思われる。また、『塵袋』第六にも「石ヲ虎ト思テイタルハ李広ガ事カ」として「李広ガ父、虎ニクラハレテ、ノチトラヲイルト思フニ、石ノトラニニタルヲイルヨリ、没石トイフ事アリ。（略）」とみえ、さらに早歌「弓箭」にも「石虎はをのむためしは」との表現がみえる。中世において、石の虎や、虎の石といった話は共通理解として存在していたと確認できる。

鈴木元氏によって、『古今序註』に、「又有男。虎子ト云女房ニ。戀侘テ。虎ト見テイル矢ハ石ニ立ナルヲナド我カ戀ノトホラザラン。是時ニ。女房ヤワラギ。順ヒケルトナシ。此歌ニ。トラト見テイル矢ハ石ニ立ト者。昔大唐ニ李將君ト云者有キ（後略）」と、虎の名を持つ女性が、この虎退治譚に関連して登場していることが、指摘されている。この歌は、仮名本『曾我物語』にも、「虎と見ている矢の石にたつものをなどわがこひのとをらざるべき」として掲載される。鈴木氏は「虎子」は曾我物語における「虎」の名を連想させるものとなつているが、「ただ、これのみで両者の関連を云々することは早計であらう」と指摘する。「虎」という名を介して、石をも突き通す一途な恋の思いと、親の敵の虎への強い想いとが、二重に想起されていることには留意する必要がある。

『正徹物語』には、「寄虎戀にては、時の寅をば讀まぬ事也。時の寅も、虎の事なれども、日讀みの寅は、字もかはりたる。此題は生きたる虎の事なれば、虎ふす野べも、石に立つ矢など讀みたるがよき也。日讀みの寅は寅の聲也」とある。虎と恋、そして虎ふす野辺と石に立つ矢との密接な関係性が看取できる。時代は下るが、先に挙げた『京雀』とほぼ同内容の『出來齋京土産』には、親鸞聖人の虎が石について「物毎にまことを思へ虎石の石に矢の立つ例もそある。でき齋」と、石に立つ矢を連想して両者を結び付けている。

大磯の延台寺の虎御石（図版9）に矢疵があることは後述するが、これはそうした伝承生成の一因とも考えられるであろう。『東海道之記』にも、「此暮に大磯のやとりにつく。此里に虎石とて、いにしへの遊君石となりて今にありといへは、石にのこる姿もさそなもののふのいる矢もたしおほ磯のとら」や、『伊豆國懷紀行』の「頓て大磯の驛に入り。供なる者に勧められて。彼の虎が石を見る。（略）虎は其思ひの遣る方なく積りつゝ。終に石に成りたりなど。見る人の言たき儘の事など申す聞きて。石に立つ矢立の筆や南無阿弥陀」という記載にみられるように、「矢」と「虎が石」が強く結び付いて享受されていった過程が知られる。

大磯の虎御前と石との関係性は、虎退治譚が本来持つていた、虎と石との関係性を基盤として生じていった可能性が、指摘できよう。

四 虎が石伝承の展開

虎御前の名から動物の虎を連想した例として、『廻国雜記』が挙げられることは先に述べた。そこには、「大磯の宿といへる所はいにしへとらといひける好色のすみける所となん。ある同行にたはぶれに申きかせける。今は又とらふすのへとあれにけり人は昔のおほいそ

の里」とある。「とらふす」という表現と結びついていることも注目される。

これまでみてきた、「虎が伏す形象の石」の伝承などを踏まえ、十郎への一途な想いから虎御前が石に化した、と受容されていく過程を次に考察する。中世には、中国の武昌の山で戦争のために旅立つ夫を見送り、子を背負いながら立ったまま亡くなって石と化した望夫石や、松浦（唐津）山の嶺で、異国に出征する夫（大伴狭手彦）を見送って領巾を振った松浦佐用姫の伝承が流布していたことは、先学による研究によって明らかである。

真名本『曾我物語』巻二には、夫を失った河津三郎の妻（曾我兄弟の母）の悲しみを叙述する場面で「亡夫一石」との表現がみられる。また、十郎と虎の別れの朝の場面（巻六）では、松浦佐用姫の場合は生き別れであるから後に再び会える可能性もあるが、虎の場合は死に別れであるからその嘆きは松浦佐用姫以上だとあり、虎の嘆きを強調する目的で用いられる。佐用姫の石化伝承について、渡瀬淳子氏は、南北朝期以降には成立しており、連歌の知識として受け継がれていたと指摘する。

興味深いのは、『看聞日記紙背文書』に、「もろこしまても春はのとけし この国にたけき虎をは名に聞て いかにもる箭の石にたつらん」とみえることである。先述の虎退治譚に関連の深い、「もろこし」と結びつく地として、松浦が捉えられていたと知られる。「松浦かをきやもろこしの海 うしほひく石のすかたの頭て とらのふしとやまたらなるらむ」のように、「もろこし」のイメージを介して「虎」と「松浦」、「石」が連繫したと考えられる。また同書には、「松浦姫 わかれたかえす ひれふ□□ こひのゆくゑや石と成らん月の夜はとらふす野辺も問へきに 露よりなひく風のなよ竹」や、「いまも猶はるけき人を待ら姫 こひの行えにしたふもろこし 契なはとらふす野辺も遠からし 竹もまたらに霜や置らん」のように、「松浦佐用姫」から、「こひ」「もろこし」「とらふす野辺」へと展開するものもみられる。松浦佐用姫が、恋ゆえに石となり、そこから虎ふす野辺と結びついていく経過を知るためには、次に示す仮名本『曾我物語』の記述が手掛かりとなる。

仮名本の古態を示すとされる太山寺本『曾我物語』の、山彦山で虎御前と十郎が別れる場面（巻六）には、次のようにある。「かの松浦佐夜姫が、唐土船を慕ひつゝ、領巾振しける姿は、石とぞ成りにける」と描写されている。領巾が「ふり」ではなく、「ふし」となっている点に留意したい。また日本古典文学大系（東京大学附属図書館青洲文庫蔵の十行古活字本）の同場面には「かの松浦佐用姫がひれふし姿は、石になりける」とある。「領巾をふり」という表現から、「ひれふし」へと変容していったのではなからうか。

近世初期に、虎御前が石へと化した、という伝承が生じていたことは、以下の資料から知られる。『惺窩先生文集』には、「大磯虎石并序」として、「大磯路上有二一頑石。行人皆撫二摩之一。懷二抱之一而過。予問三所二以然一。里俗曰。相傳昔日此地有下曾我助成之美妾曰二虎御前一者上（略）曾氏歿後。妾化三此石一。（略）有レ石相傳虎御前。大磯遺迹舊因縁。若逢二李廣一撃レ身去。没羽箭頭聲響邊」とあって、里の人に聞いた虎御前が石に化したとの話から、李広將軍の逸話が想起されている。また、林道春も『丙辰紀行』に、「曾我十郎が妾虎が舊跡ありとて。一の石を人々集まり見て。もたげ。轉ばかしなどして。むかしより虎石と名づけ。今にあり。十郎慷慨愛三於菟一。血氣武人犀甲軀。妾婦當時誓レ星否。隕成二此石一似二望夫一」と記しており、「望夫」という表現もみえるのが注目される。この詩

については、『吾妻路之記』⁴⁷に、「此所（引用者注・宿河原）に虎が石といふ石あり。丙辰紀行にも詩あり」とあることや、先に挙げた『改元紀行』でも「十郎慷慨愛於菟いへる羅山子の詩の句も思い出られておかし」と言及されるように、よく知られた詩であった。

『新撰狂歌集』⁴⁸には、「大磯の虎がかたちをのこすなる石を見るにも思ひ物かな」（斎藤徳元）とあり、『古今夷曲集』にも「大磯の虎石をみて 読人しらず」として同歌が載る。また『塵塚誹諧集』⁴⁹にも類歌が載る。「此宿の中に虎石とて牛の子のふしたる大いさのうつくしき石あり」とあって、牛の子が伏したような大きさの石であったと知られる。

『東海道名所記』⁵⁰には、「虎が石とて、丸き石あり。『よき男のあぐれば、あがり、あしき男のもつには、あがらずといふ。色ごのみの石なり』と、旅人はあざむきかたる。『もろこしの望夫石、わが朝には、大伴の佐手彦が妻、松浦狭夜姫も、被巾振山の石となれり。虎御前も、さだめて、此ためしなるらん。貞女の情は、かくこそ。』と樂阿弥は、なみだをながして、かんじけり、（略）」と、色好みの石であるとされる一方で、貞女が石に化したものだと見做される。『好色旅日記』⁵¹の、「大磯よりひらつかへ」とある部分では、「なほ恋ひしゆかしの念力石となつてあるを。たび人大ぜいあつまりてあぐるにあがらず。賀州取てあぐればひやうたんよりかろし」とあり、『一目玉鉾』⁵²巻二にも「此町はづれ虎がいしとて紫たちてなめらかなるが旅人くたふれし片手に力持をしけるに大方の人はあげがたし」とあって、力試しの石として認識されている〔図版¹⁰〕。

虎が石の謂れについては、先述の『好色旅日記』にあるような、念力石としての印象も強くなつていく。『北海道虎石』⁵³では、「去にても此石の多の人の手に重く。祐成の手にかるきはいかに。（略）わらは（注・虎御前）けはしく熊におはれ。命あやうき折から此石に影をかくし。二所権現にきせいをかけ重が下の石にふす。袂残りしきよ衣我妻ならぬ人の手に。かまひて上る事なかれと約束かたき石の火。命くらべてきゆる共色よき人の手にはかるかれ。いやな男にあがるなど色を好し一念の。こりかたまりしゆへ成ぞや少も心にかけ給ふな。（略）後の世迄も色このみの。虎が石とて旅人の口すさみとぞ成れりける時成かなや」と描写される。

また『御前義経記』⁵⁴「大磯石の枕」では、「あがらぬもことほり。いづれそろうたぶきりやう。何しおふ大磯の色好。すいが見立てをく石。そち達が手のさはるもいやであるふ。九郎次郎にあげさせん」とあり、美男の九郎次郎の手にかかると持ちあがつたという場面が描かれる。その大磯の場面では、二人の女が接待し語っていたのだが、実は庵と見えたのは松のしげりであり、「茶くれし女はうつ、かふしぎと。あいた口のふさかず。所は何しおふ虎がおもひのふかみ石。いまだ一念のこりて。過し昔を語けるよと」と、虎の一念の残る石だとする。同じく西沢一風の『寛闊曾我物語』〔図版¹〕でも「思ひくちずは我一念の。いかでむなしく成なんと思ひしより食をとまり。其日の暮方より明迄庵の庭けける石に座し。西の方にがつしやうし隙なく仏名をとなへ昼は仏前にむかい五月廿日より石をはなれず。仏にの給はく今迄ねがひし後生むなしからずは。此身此儘成仏なし給へ。此石すなわち八葉の蓮花と定。五月廿八日の夜おのづから石にくちて身まかり給ひぬ。今にいたり東海道の虎が石とは是なり。（略）恋なき人の手にはあがらじ物をと。かたきちかをこめたりし。虎御前の一念こりかたまりし石ぞかし」と、やはり虎の一念が強調される。

同様の解釈は、近松門左衛門の『曾我扇八景』にもみられる。「せまりし恋の一念を此石にとどめをき。情しりにはうごく共やぼなぶすいな男には。千人力でもうごくまじと。思ふ余りのたはふれをかぶるがあだの口ずさみ。ゆきゝの恋のためし草虎が石とは云ぞかし。あすよりは此石を。介成がかた見共。虎がなげかんふびんやと思ひ。なやみて見へければ」として述べられる。

『東海道中膝栗毛』では、大磯で虎が石を見た北八が「此さとの虎は藪にも剛のものおもしの石となりし貞節」と詠んだのを受けて、弥次郎兵衛が「去ながら石になるとは無分別ひとつ蓮のうへにや乗られぬ」と詠む。虎御前が化した石の重さが強調される。

虎が石と、石に立つ矢の関係について、強い思いが石をも突き通す・貫くといった思想がみられることは既述した。河竹黙阿弥の狭間軍記鳴海録（桶狭間合戦）に「刃物にあらぬ埒竹にて、此の関札を貫きしは」、「それぞ則ち虎と見て、石に立つ矢の一念力」とあるように、「虎と見て石に立つ矢」という表現は「一念力」と通ずる観念であったことが確認できる。虎御前が「一念」「念力」を込めた石であるとの伝承は、虎退治譚と相互に関わり合いながら成長したものではないか。

恋の一念と石とが連繫する淵源には、恋や恋占いの状況において用いられる「うごく」「ゆるぐ」「かたし」「おもし」「おもひ」といった表現が、石と密接に結びつくものであったことも影響しているであろう。『金葉和歌集』には、「逢ふ事をとふ石神のつれなさにわが心のみ動きぬるかな」（前齋院六条「待賢門院堀河」、二度本「五〇八」、三奏本「四八三」）との歌が載る。中世の『為忠家初度百首』にも、「卜恋」として、「あふことをとふいしがみのゆるがねばえがたきこひとそらにしられぬ（為業、六〇二）とあり、『夫木和歌抄』卷三六「占」にも「夕けとふいしうらもちて逢ふ事のかたき戀とは思ひしりにき」（行家）とみえる。また、『草根集』に「祈難逢恋」に、「人心これや千引の石神もあからすがたき契をぞしる」（七四九〇）とみえ、『那智籠（北野天満宮本）』に「何事か心によらばをもちらむ 恋にうごかぬ石神もうし」とみえる。このように石の性質である堅さ（難さ）や重さ、そして動くかどうか、「恋」の性質に共通すると認識されていたことも、虎が石伝承の生成に関与したであろう。詳しくは立ち入らないが、大磯という地が「こゆるぎ」という動的な性質を持つ地でもあったということも、何らかの示唆を与えた可能性があるように思われる。

五 大磯の延台寺の虎御石

大磯の延台寺にある虎御石は、子宝に恵まれなかった大磯の山下長者夫婦が、虎池弁財天に祈願して授かった石であると伝承される。延台寺の縁起である『鬼子母神 虎池辨才天 虎御石 略縁起』には、「虎御石ハ本名身代の石といふ。其謂はかのまもり本尊鬼子母神の岩座に、しぜんと一ツの小石はさまり有て、年々に成長し終に臺座をとび出たり」とあり、祐成が矢を射かけられたときには「かの石飛来てその矢を受」、敵が馳せ来って見てみると「祐成にあらずして石なり」という。虎御前はこの石が祐成の身代になったというところで「一生大切に寵愛」したといい、「虎御石ハ剣難を除去せる希代の石なり」との評価が記される。あたかも生きている虎のような動きを見せ、災厄を祓う性格を有している。

『塔沢紀行』⁶⁴には、「大磯の町右の方に虎が石あり、丸くほそくながくて枕などを見るやうなり」と形容される。『改元紀行』⁶⁵にも「大磯の宿を過て名におふ虎御石見んと延臺寺に入れば、鬼子母神堂虎池辨財天の宮あり、石に太刀疵矢疵といへるものありて、曾我十郎か身かはりにたてるなど、寺僧のかたるも覺束なし」と記す。『甲申旅日記』⁶⁶にも、「此驛に虎子石といふ石の有りと聞きて行き見て見るに。四五尺ばかりにて。大刀の疵とて痕あり。こは延臺寺といふ寺にあり」と記されており、縁起で語られる伝承が流布していたと推察される。

また『海録』⁶⁷巻一〇では、「大磯の驛にて、縁泰寺といふ寺の門前に小牌を立て、とら子石と記しあり、行てみれば生海鼠のとらこに似たる形の大石なり、貫目など附て、小き藏に卓に乗てあり、その藏の壁に、此石持あげたる人々の名、反故の如くひしと註てあり、力量を試る事かと問へば、左にあらず、此石を持得し人は戀の叶なりといふにぞ、これをもて世に大磯の虎ヶ石と云なめり」と、恋占いとして神意を問う手段となつてゐる。『於路加於比』⁶⁸では、虎が石について詳述されており、「色よき蒲団重ね敷て石をのせ、紫の絹を覆ひたり。予たはむれに、とらごぜの名を負ふ石もみつぶとんおも／＼したるお職なりけり」とよみて笑ひき」とあるように、延台寺の虎御石は人々の関心を惹き、大切に扱われていたことが知られる。

虎が石が、延台寺所蔵のものとして有名になつていく一因として、近世東海道の興隆が挙げられよう。虎御前の伝承は、既述したように福田氏の指摘にある通り、花水川の西側に位置する高麗山周辺や宿河原に關与する修験比丘尼との關連から生じたと思われるものもある。それが、虎が石が大磯宿の名物としてもはやされるようになったことで、宿の賑わいに近い場所に引き寄せられたのではないか。本来は、大磯の境界となる花水川の西側にあると認識されたものではなかったかと考えられる。

結びに

「虎」の形の石が与えていた印象とは、どのようなものであつたか。『錦里文集』⁶⁹の「伏虎石」には、「耽々として視る有るが如し。凜凜として遂に馴らし難し。若し臥龍と共に起たば。威風四鄰に振はんと、莊嚴で威嚴のある伏虎石の様相が記される。また、『雲根志』⁷⁰の「獅子石」の項に記載される、「近江国野須光福寺」の「虎石」は、「声を發し躍り巡りしと。まことに虎のかたちに似たり」とあつて、迫力を感じさせる。

魔よけの目的ということでは、「石敢當」との關連も指摘されている。鳥居龍藏氏⁷¹による、雲南省では「石で虎の形を刻し、その胸部に石敢當の三字を彫り附け、しかしてこれを屋根の上に置く」といった言及などを踏まえて、高畑常信氏は、「石を立てて悪霊を払うという習慣が先ずあつて、次に虎に見立てた石塊が祈りの対象になり、やがてこれらは合流し、『石敢當』という名前はずつと後世にできたであらう」と考察する。

また、虎踞や虎蹲という表現が、神聖な領域を説明するものとして使用されたことは、『性靈集』巻第九「高野四至啓白文」の、「山之爲狀也。東西龍臥。有東流水。南北虎踞。棲息有興」や、『走湯山縁起』巻第一の「乾坤虎蹲。震兌龍偃。靈湯沸湧」といった描写からも推察できる。

このように「虎の伏せた形象」は、本来神聖な領域を示したり、辟邪や鎮魂の役割を担ったりするものとして認識されていたと思われる。それが、虎退治譚の流布によって、敵討や恋と関連する「一途な思い」と結びついて展開していったのではないか。各地に散在するとされる「虎が石」には、虎の威を恃んだ石の伝承に、大磯の虎御前の伝承が付会された事例もあるのではないかと考えられる。

注

- 1 中世の縁起書である『浅間大菩薩縁起』（西岡芳文「新出『浅間大菩薩』にみる初期富士修験の様相」『史学』第七三卷一号 二〇〇四年六月）では、「又、八山の中間に一の嶋あり。形、虎の蹲ウズクマれるが如し。また煙漫々として雲に似たり」と「嶋」だとされる。
- 2 『柳田國男全集』第一巻 ちくま文庫所収「妹の力」（初出一九一六年八月）。
- 3 『物語の誕生』岩崎書店 一九五五年。
- 4 「曾我語りの発生」（上・中・下）『立命館文学』（一九七二、一九七三、一九七六年）。「曾我語りの世界―真名本曾我物語の原風景―」（上・下）『文学』岩波書店（一九八九年五、六月）。『曾我物語の成立』三弥井書店 二〇〇二年一二月。
- 5 『善光寺史』上・下 東京美術 一九六九年五月。なお近年の虎が石研究としては、近世以降の虎が石について述べる、大島建彦氏の「虎が石と虎の石塔」（『西郊民俗』第二二二号 西郊民俗談話会 二〇一二年三月）、『十方庵の遊歴と民俗』（『三弥井民俗選書 二〇一三年六月』所収）がある。また、武田久吉氏（「大磯の虎が石」『旅と伝説』第九年〔四月號〕一九三六年四月など）の研究方法について言及した、小堀光夫氏の論稿（「理科系の伝説研究―武田久吉「大磯の虎御石」をめぐる―」『昔話伝説研究』第三五号 昔話伝説研究会 二〇一六年三月）がある。
- 6 『本朝神仙伝』（日本思想大系『往生伝 法華験記』井上光貞・大會根章介校注 岩波書店 一九七四年九月）。
- 7 『^{新訂}増補 國史大系 第三一卷 日本高僧傳要文抄 元亨釋書』黒板勝美編 吉川弘文館 二〇〇〇年五月（一九三〇年七月第一版第一刷）。
- 8 『女人禁制』吉川弘文館 二〇〇五年九月（二〇〇二年三月第一刷）。
- 9 「（聖なるもの）と女性―トランニ伝承の深層」『女と男の時空【日本女性史再考】』伊東聖子・河野信子編 藤原書店 二〇〇〇年九月。
- 10 八坂書房 二〇〇〇年一月。
- 11 『十二支と十二獣』北隆館 一九九六年一〇月。
- 12 『日本陰陽道史話』平凡社 二〇〇一年九月。
- 13 「真名本『曾我物語』研究―大磯の「虎」発生に関する一考察―」『國文』第九五号 二〇〇一年八月。「虎という名の女性―真名本『曾我物語』の虎御前を中心に―」『日本研究センター紀要』第八号 二〇一八年一月。
- 14 「本草書にみえる虎」『人文学論集』第一四集 大阪府立大学人文学会 一九九六年。また大形徹『不老不死 仙人の誕生と神仙術』（講談社 一九九二年七月）も参照。
- 15 引用は、『西陽雑俎』（20巻續集10巻〔2〕 段成式撰〔他〕 井上忠兵衛等刊 元

- 禄一〇年)。『西陽雜俎2』(今村与志雄訳注 平凡社 一九八〇年一月)も参照。なお、『周禮』(『周禮通釋下』 本田二郎 秀英出版 一九七九年一月)には、熊皮を被つて黄金の四つ目の仮面をつけた方相氏が戈と盾を持ち、墓に入って「斨^二方良^一」とあるが、虎についての記載はない。
- 16 『^{註頭}國譯本草綱目(第一二冊)』 白井光太郎・鈴木眞海監修兼翻訳 春陽堂 一九三一年一月。
- 17 『世界美術大全集 東洋篇2』小学館 二〇〇二年六月(一九九八年九月初版第一刷)。
- 18 「中国と朝鮮半島における王陵石人の変遷」『古代文化』第五二巻第一〇号 二〇〇〇年一〇月。
- 19 『中国古代造園史料集成』 田中淡・外村中・福田美穂編 中央公論美術出版 二〇〇三年五月(二〇〇二年二月初版)。
- 20 『論衡(下)』新釈漢文大系 山田勝美 明治書院 一九八六年九月(一九八四年二月初版)。
- 21 守屋美都雄訳注 布目潮風・中村裕一補訂 平凡社 一九八七年五月(一九七八年二月初版第一刷)。
- 22 「陰陽道」『平安時代の文学と生活 平安時代の信仰と生活』(『国文学解釈と鑑賞』別冊) 山中裕・鈴木一雄編 至文堂 一九九二年一月。また、水野杏紀氏は、東北鬼門は一年の境界・冬と春の境界と不可分の関係として形成されたもので、時間の領域と空間の領域は相互に関連すると指摘する(『易、風水、暦、養生、処世 東アジアのコスモロジー』 講談社 二〇一六年二月)。
- 23 『新修京都叢書』第一巻 光彩社 一九六七年八月。
- 24 『新修京都叢書』第三巻 光彩社 一九六八年七月。
- 25 『新訂 都名所図会2』市古夏生・鈴木健一校訂 筑摩書房 一九九九年三月。
- 26 国立国会図書館デジタルコレクション。 <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/899739> 二〇一九年二月一七日閲覧。
- 27 丸岡桂 古今謡曲解題刊行会 一九八四年二月。「虎石」は『未刊謡曲集 第5』(古典文庫第二二一冊 一九六五年)所収。
- 28 「トラ・寅・虎」の多様性―『曾我物語』の虎御前に関する一考察―『成蹊國文』第四八号 二〇一五年三月。
- 29 真名本の引用は、角川源義編『妙本寺本曾我物語』(貴重古典籍叢刊 角川書店 一九六九年三月)に拠る。
- 30 竹田晃訳 平凡社 一九八二年九月(初出一九六四年一月)。
- 31 新日本古典文学大系『中世日記紀行集』所収。福田秀一・岩佐美代子・川添昭二・大曾根章介・久保田淳・鶴崎裕雄 岩波書店 一九九九年四月(一九九〇年一〇月第一刷)
- 32 塵袋は『塵袋1』(大西晴隆・木村紀子校注 平凡社 二〇〇四年二月)より、早歌は『早歌全詞集』(外村久江・外村南都子校注 三弥井書店 一九九三年四月)より引用。
- 33 「中世注釈史のために」『日本文学』第五四巻七号 二〇〇五年。
- 34 徳江元正「翻刻『古今序註』其一」『日本文学論究』第四六号 國學院大學國文學買

會編 一九八七年三月。

35 『日本古典文学大系 市古貞次・大島建彦校注 岩波書店 一九九二年一二月（一九六六年一月初版）』。

36 『歌論集 能楽論集』日本古典文学大系 久松潜一・西尾實 一九七九年四月（一九六一年九月第一刷）。

37 『新修京都叢書』第一一巻 臨川書店 一九九四年八月（一九七四年一月初版）。

38 『沢庵和尚全集 第3巻』日本図書センター 二〇〇一年一月。

39 『日本紀行文集成』第四巻 日本図書センター 一九七九年一〇月。

40 『群書類従』第一八輯 日記部紀行部。

41 既に知られるように望夫石の話は『十訓抄』や『古今著聞集』に載る。また『唐物語』第一二「夫を恋慕せる女、死して石と化する語」（小林保治全訳注 講談社 二〇〇三年六月）にも「ことほりや契しことのかたければ つるにはいしとなりけるかな」とある。『建礼門院右京大夫集』（糸賀きみ江全訳注 講談社 二〇〇九年一〇月）にも「あはれしりてたれか尋ねむつれもなき人を恋ひわび石いはとなるとも」の歌が載る。

42 『室町の知的基盤と言説形成 仮名本『曾我物語』とその周辺』勉誠出版 二〇一六年六月。

43 『看聞日記紙背文書・別記』図書寮叢刊 宮内庁書陵部編 養徳社 一九六五年七月。

44 『太山寺本曾我物語』村上美登志校註 和泉書院 一九九九年三月。影印本の該当箇所は、「り」ではなく「し」とある（『太山寺本曾我物語』濱口博章解題 汲古書院 一九八八年六月）。

なお、荒木良雄氏は、「領巾振りける」を「平伏しける」と誤ったのであろうとする（『大山寺本曾我物語』武蔵野書院 一九四一年六月）。

45 『藤原惺窩』日本教育思想大系9 日本図書センター 一九七九年五月。

46 『日本紀行文集成』第三巻 日本図書センター 一九七九年一〇月。

47 『日本紀行文集成』第一巻 日本図書センター 一九七九年一〇月。

48 『七十一番職人歌合 新撰狂歌集 古今夷曲集』新日本古典文学大系、新撰狂歌集は高橋喜一校注 一九九三年三月。

49 『近世文学資料類従 古俳諧編(4)』近世文学書誌研究会編 勉誠社 一九七三年一月。

50 『東海道名所記／東海道分間絵図』富士昭雄（代表）校訂 国書刊行会 二〇〇二年五月。

51 古典文庫第五〇冊 西鶴學會編 一九五一年八月。

52 『定本西鶴全集』第九巻 穎原退蔵・暉峻康隆・野間光辰編 中央公論社 一九五一年一月。

53 『錦文流全集浄瑠璃上』長友千代治編 古典文庫 一九九一年一〇月。

54 『西沢一風全集』第一巻 汲古書院 二〇〇二年八月。

55 『西沢一風全集』（前掲書）。

56 『近松全集』第七巻 近松全集刊行会 岩波書店 一九八九年一月。

- 57 新編日本古典文学全集 中村幸彦校注 二〇〇三年七月（一九九五年六月）。
- 58 『黙阿弥全集』第二二巻 河竹糸女補修 河竹繁俊校訂編纂 春陽堂 一九二六年七月。
- 59 『為忠家初度百首全釈』家永香織 風間書房 二〇〇七年五月。
- 60 『校註国歌大系』第二二巻（夫木和歌抄下） 国民図書株式会社編 講談社 一九七六年一〇月。
- 61 宗長第二句集 重松裕巳編 古典文庫第三七六冊 一九七七年一二月。
- 62 真名本では、虎御前の父は藤原基成の乳母子の宮内判官家長、母は平塚宿の遊女夜叉王で、寅の年、寅の日、寅の時に出生したことによって三虎御前と呼ばれ、大磯宿の長者・菊鶴に引き取られたとされる。仮名本では、虎御前の母は「大磯の長者」、父は、「一年東にながされし、伏見太納言實基卿」、幸若舞『和田酒盛』では虎御前の母は山下宿河原長者、『御伽草子』『唐糸さうし』には虎御前は相模国山下の長者の娘であると記される。
- 63 『略縁起集成 第五巻』中野猛 勉誠出版 二〇〇〇年二月。
- 64 『神奈川県郷土資料集成』第六輯 神奈川県図書館協会郷土資料編集委員会編 一九六九年三月。
- 65 『蜀山人全集』日本図書センター 一九七九年一〇月。
- 66 『日本紀行文集成 第一巻』日本図書センター 一九七九年一〇月。
- 67 『海録 全』早川純三郎編輯兼發行 國書刊行會 一九一五年一月。
- 68 『日本随筆大成（第二期）二〇』吉川弘文館 一九七四年一〇月。
- 69 『錦里文集』前編 木下一雄校譯 岩波書店 一九五三年七月。
- 70 今井功訳注解説 築地書館 一九六九年一月。なお「虎兇石」の項には「相州大磯の駅、ある寺の什物にあり。伝えいう、むかしここに虎という遊女ありて曾我十郎祐成に通ず。世の人の耳にとどまる貞女なり。祐成死して後、虎別れをかなしみ一つの大石となれりと。そのかたちをとどむるにはあらず。ただうつくしき大石なり。よつてとらが石と号し当寺におさむ。寰宇記の貞婦石ならんか」とあり、「夜泣石」の項には「大磯の虎が石は虎が靈石と化し」とある。
- 71 『中国の少数民族地帯をゆく』朝日新聞社 一九八〇年七月。
- 72 「石敢當の歴史 起源と変遷」『徳島文理大学研究紀要』第八七号 二〇一四年三月。

引用文献

『性霊集』は日本古典文学大系、『富士山記』（『本朝文粹』所収）、『金葉和歌集』は新日本古典文学大系、『今昔物語集』は新編日本古典文学全集、『走湯山縁起』は『群書類従』第二輯、『草根集』は新編国歌大観に拠った。

附記

本節は、軍記・語り物研究会七月例会（二〇一八年七月九日、明治大学）での発表に基づいています。席上ご教示を賜りました方々に、心より感謝申し上げます。

終章

これまで、『曾我物語』の虎御前にまつわる伝承の生成と展開について、東アジア文化における虎表象の視点から論じてきた。曾我兄弟の菩提を弔うために諸国を修行して歩いた虎御前は、物語や『吾妻鏡』に記されたように、参詣したとされる善光寺などにその史跡を残している。しかし、東北から九州まで、虎御前が訪れたと物語に記載されていない地にも、その痕跡が残っていることは、従来指摘されてきたところである。こうした、全国虎御前にまつわる伝承や史跡についての研究は、柳田國男氏をはじめとする民俗学や伝承文学分野などにおける先学の成果の蓄積がある。それらを参照すると、不思議な現象とともに虎御前にまつわる伝承が語られることが少なくない。以下に、虎御前にまつわる伝承を、先行研究の蓄積をもとに、いくつか挙げたい。

前節で検討した、虎が石をはじめとして、虎御前が腰を掛けたという「腰掛け石」、虎が姿を映した「虎が池」、虎が汲んだという「虎の清水」や、十郎を想って歌を詠んだところ綺麗な水が流れ出してきた池になったという「小歌が池」など、水に関連した伝承や遺物もある。なかには、鹿児島県川辺郡にある「トラゴゼサア」というところの木を切った人が二人死んだという話や、同県伊佐郡の、虎御前の墓に触った人が木を切る際に手を一本落としたという話にみられるように、祟りが畏れられている例や不思議な現象が起こる例も少なくない。大分県下毛郡にある虎御前の墓は、触ると雨が降るといわれ、福岡県嘉穂郡では、虎の墓のある森には火の玉が飛び交い、この森の木を切ると腹痛が起きたと語られる。箱根にある曾我兄弟と虎の墓とされる五輪塔は、虎の墓を移動すると、一夜のうちに元の位置に戻ってくると信じられていた、という。

ほかに、虎が十郎の面影を一目見ようと、表面を麦の葉で摺りつければ恋人の面影が映るといふ、福島県にある「信夫文知摺石」を訪れたという伝承もある。また山梨県中巨摩郡には、この地で生まれた虎は、美人ゆえに大磯の長者の養子とされていたが、十郎の死後は生地に戻って彼の菩提を弔ったという。また、山梨県西八代郡下部町では、曾我氏がこの地に来て戦に敗れて自害してのち、大磯から来た妻の虎が二子を養育しながら「大磯小磯」という地を拓いたとされている。さらに、富士市厚原には虎御前を祀る玉渡神社がある。曾我兄弟の墓から出た霊が通ったという地に、虎が霊を弔ったことに感銘を受けた厚原の住民が婦女の鑑として讃え、虎の霊を祀って氏神としたものだ、という。

こうした虎御前にまつわる不思議な伝承には、動物の虎にまつわる神性や境界性が反映されていると考えられる。

曾我兄弟や虎御前の話が、広く知られるようになった背景には、絵解きや勧進などをして布教した聖や比丘尼、唱導僧、そのほか瞽女などの語り歩く人々の存在や、能や歌舞伎などの「曾我物」、文学や民間伝承をはじめとするさまざまな媒体が想定されている。語るという手段を中心に流布し、聞き手も含めて非常に多くの人間が関与したため、多様な解釈や思想が混在していったことは想定できる。そうして、虎御前は「大磯の虎」として日本の各地で語り継がれ、伝承や遺物となってその足跡を残した。一方で、大磯の虎とは別人の虎御前伝説も残っているという事実は、これまで確認したように、「虎」の名をもつ女性、実は何人も存在していたことの証左でもある。

たとえば、『説話大百科事典』の「とら池」(傳説の越後と佐渡)の項に、岩船郡神納村の奥にある「とら池」にまつわる話が載る。この村の富豪の息子がとらという美しい嫁をもらったが、姑の呵責に耐えられなかった彼女は、池に身を投げた。この不幸なとらの最期を哀れに思った村人が池の名をとら池と呼ぶことにしたという。虎という名前の女性と、水や池との関連性は、大磯でも虎御石の由来を伝える縁起に虎池弁才天が重要な役割を果たしていることから注目される。虎池と、虎という名の女性との結びつきについては今後の課題である。

本研究は、『曾我物語』の虎御前に縁のある地に残る史跡のほかにも、広範な地域に渡って虎御前にまつわる史跡が残されているのはなぜか、という問題意識に基づいている。その回答への手掛かりとして、元来、動物の虎にまつわる伝承や逸話が先に存在していて、それが基盤となり、『曾我物語』の虎御前の伝承に影響を与えたのではないかという可能性を想定した。そして、『曾我物語』に虎御前が登場すること自体にも、大陸における虎表象が影響を与えていたのではないか、という考えに至った。

それを立証するため、東アジア文化における虎表象の視点から、伝承生成の淵源となる思想や信仰を探るという方法を採用し、以下の構成をとって論を展開した。

序章では、東アジア文化における日本、すなわち大陸文化の影響を受けた日本における虎御前像といった視点の重要性や、『曾我物語』の諸本である真名本と仮名本の相違点を指摘した。

第一章では、巨視的な視点から東アジア文化における虎表象を検討した。その結果、中国や朝鮮半島といった大陸や日本における虎表象として、「(1)龍に対応するもの、(2)武威、武力、軍事と関わるもの、(3)山神や山姥と同一視される存在、(4)呪的な力や神秘的な力を持つもの、境界にあつて鎮魂や辟邪に関与するもの、(5)高僧や神仙など、宗教的な人間に関与する存在、(6)異類婚姻譚に表れる虎、(7)毘沙門天に関わる存在、(8)孝心を持つ者や英雄を援助する虎」といった認識がなされていることが確認できた。特に、虎が身近な存在ではない日本においては、虎の遺物や伝承をもとに想像力で補っていくこともあり、憧憬やエキゾチシズムが加味されていたとも言える。

第二章では、中世の文学作品である『曾我物語』において、虎という女性が重視されていることを確認した。緻密な物語構造を持つ真名本で、既に指摘があるように、物語に記された年齢を考慮すると、虎御前は寅年生まれであるとは言えない。それにもかかわらず、あえて干支の寅が揃った出生をしたと設定されたのはなぜか、ということについて、先行研究に依拠しながら考察した。古来十二支の寅に関連した誕生をした者には、「トラ」という名がつけられる場合があった。特に三つの寅が揃うというのは、剣(三寅剣)の制作でも重視されるように、虎に対する辟邪のイメージや信仰が反映されて、神性を持つと考えられた。本稿では、元々虎という女性が平塚、大磯という在地に実在していたというより、真名本が作られていく過程で、曾我兄弟を支え、鎮魂の役割を果たす女性として説得力を持つ、といった構想のもとに、「虎」という名前の女性が造型されたと考えた。また、真名本『曾我物語』が、日本の領域や境界を意識した語り方をしてることを指摘したうえで、境界に関わるトラや毘沙門信仰について考察した。

第三章では、虎御前が遊女として扱った大磯は、中世において、渡来系の異国的な雰囲気をもつ地であり、流動性を持った地であるとして認識されていたことを確認した。虎御前が、大磯を拠点とする女性として誕生した背景としては、角川源義氏が指摘するように、真名本成立圏である箱根山や伊豆山に關与する権現が、まず異国から渡来した地が大磯であったことが作用していると思われる。大磯にあった高麗寺は、後白河法皇四九日仏事や、北条政子の出産のための祈祷など、鎌倉幕府による信仰の篤かった社寺のうちの一つであった。それに加えて、源頼朝による政権が鎌倉に置かれたことによって、東海道の往来が増加し、大磯が街道沿いの宿として繁栄したことも重要視した。さらに、もともと「こゆるぎ」として持っていた大磯のイメージが、虎御前像の造型にも影響を与えていったと考えた。そして真名本において曾我という地が、曾我兄弟の母親像に代表されるような養育、再生の空間として捉えられていることを踏まえ、箱根で出家して諸国を巡礼した虎御前をこの地に据えることで、往生の空間という特性が、曾我に付与されたことにも着目した。また、中世に流行した「大磯小磯」という言い回しから、大磯は「恋」を導く印象を持つ地であることを、中世初期成立の『梁塵秘抄』を素材として探っていた。

第四章では、真名本『曾我物語』では山神信仰が重視されていることを確認した。作品の成立にも關与した箱根修験と結びつく足柄の地が、山神による産育や養育のイメージの土壌となっていた可能性についても検討した。また、熊野本地譚を語り伝える熊野比丘尼の姿が、『曾我物語』の虎御前に投影されているという先行研究をもとに、親の不在という環境に置かれた子が、虎による養育や守護によって英雄の素質を開花させるという認識が、『曾我物語』の制作者側にあつたのではないかと推察した。さらに、動物の名を持つということは、当該動物と同様の存在であるという認識があり、同一視されるがゆえに双方とも交替可能であるという思想が、虎御前像の形成に影響を与えたのではないかと考察した。第五章では、それまで確認してきた虎表象が、虎御前の伝承の生成や展開にどのような影響を与えていったのかを論じた。特に、虎が雨の伝承は、動物の「虎」が降雨に関わってきた歴史的経緯が、「虎」御前が雨を呼ぶといった伝承に投影されたのではないかと想定した。虎が石については、「虎踞」「虎蹲」が、神聖な領域として守護された地の象徴でもあつたことから、辟邪や鎮魂の役割も担っていたことを確認した。そのうえで、各地の虎が石の伝承は、境界を示す「虎の伏せた形の石」の伝承が先行してあり、大磯の虎御前の話の流布とともに曾我兄弟と虎御前の伝承が付会されていった可能性があると結論づけた。論を進めるにあたり、『曾我物語』が真名本と仮名本という二つの系統を持つ作品であるという特徴を生かして、それらを比較する方法も用いた。

虎御前の始原的な姿を探るためには、関東文化圏で形成され、物語の構造を重視して作成された真名本を扱うのが妥当であると考えた。そこで、真名本の成立圏に比定される箱根や伊豆をはじめとして、虎御前と深い関わりのある大磯の特性について調査することで、作品の一つの特徴でもある在地的リアリズムによる影響や、成立圏である箱根・伊豆といった霊山と大磯との関係の重要性を再確認した。それらを踏まえ、大磯の異国性や渡来性に由来する異界的な空間性が、虎御前の登場や活躍に説得力を持ったのではないかと考えた。

一方で、虎御前伝承の展開について知るために、現存の仮名本『曾我物語』をはじめ、浄瑠璃や名所記などといった近世の作品を検討対象とし、虎御前の伝承がどのようなイメージで捉えられていったかについて述べた。

このように、本研究では、中世文学や中世史学、口承文芸学、比較文化学といった観点から、虎御前という女性に託された思想を多彩な観点から捉えることを意図した。それにより、『曾我物語』の虎御前像が、東アジア文化における動物の虎表象の影響を受けて展開していった、という新たな見方を提示し得た。さらに、中世において文学作品を生み出す原動力となった関東文化圏の生産性や、箱根山、伊豆山、大磯高麗山といった霊山の存在感を確認できた。本論文を通じて、「虎」の名を持つ虎御前という女性に対する伝承受容者の憧憬が、虎御前伝承の基盤となっていることも、論究し得たのではないかと考える。

注

1 巖谷小波 名著普及会 一九八四年四月。

謝辞

本稿の作成にあたりまして、お茶の水女子大学の学生時代からお世話になっております主査の三木紀人先生、そして、指導教員で副査の岡田美也子先生、副査を引き受けてくださいました倉林眞砂斗先生、飯倉章先生に感謝の意を申し上げます。また、勤務先である成蹊大学や、軍記・語り物研究会で一緒に過ごさせていただいている先生方にも貴重なご教示を賜りましたことを深謝いたします。

初出一覧（博士論文としてまとめるにあたり、大幅な補足、修正を行ったものもある。）

真名本『曾我物語』研究―大磯の「虎」発生に関する一考察―

『國文』第九五号 お茶の水女子大学国語国文学会 二〇〇一年八月

『おおいその歴史』（『大磯町史』一一 別編ダイジェスト版） 大磯町

分担執筆 二〇〇九年三月

「トラ・寅・虎」の多様性―『曾我物語』の虎御前に関する一考察―

『成蹊國文』第四八号 二〇一五年三月

曾我と虎御前―人物移動と場の特性を手がかりに―

『成蹊國文』第四九号 二〇一六年三月

『曾我物語』の虎御前と雨―「虎が雨」の生成に関する一考察―

『成蹊國文』第五〇号 二〇一七年三月

虎という名の女性―真名本『曾我物語』の虎御前を中心に―

『日本研究センター紀要』第八号 城西国際大学 二〇一八年一月

『梁塵秘抄』三四七番歌の「小磯の浜」の解釈をめぐって

『成蹊國文』第五一号 二〇一八年三月

軍記・語り物研究会例会（於明治大学）における発表 二〇一八年七月

年表 『吾妻鏡』における相模国府、高麗寺、大磯をめぐる記事

治承四年（一一八〇） 一〇月一六日 頼朝、駿河へ向けて出発。相模国府六所宮に到着。

箱根権現に早河庄を寄進し、別当行実に祈禱を願う。

二三日 頼朝、相模国府にて論功行賞。

文治四年（一一八八） 六月一日 泰衡による朝廷への貢物が大磯駅に着く。

三浦義澄、頼朝に貢物を抑留するかどうか尋ねる。

建久三年（一一九二） 五月 八日 後白河法皇四九日仏事（高麗寺）。

八月 九日 北条政子の出産のための祈禱（高麗寺）。

建久四年（一一九三） 三月 四日 後白河法皇一周忌のための千僧供（高麗寺）。

五月二八日 曾我兄弟敵討事件

六月 一日 大磯の遊女・虎が召し出されるが、放免される。

六月 一八日 大磯の虎（二九歳）が箱根で仏事を修し、出家。

信濃の善光寺へ赴く。

建仁元年（一一〇一） 六月 一日 頼家、江島明神に参詣した後に相模川付近を散策。

大磯に泊まる。遊君らを呼び歌舞音曲を楽しむ。

六月 二日 頼家が大磯宿を出発。遊君愛寿、突如出家する。

頼家からの祝儀を高麗寺釈迦如来に寄付して逐電。

図版資料

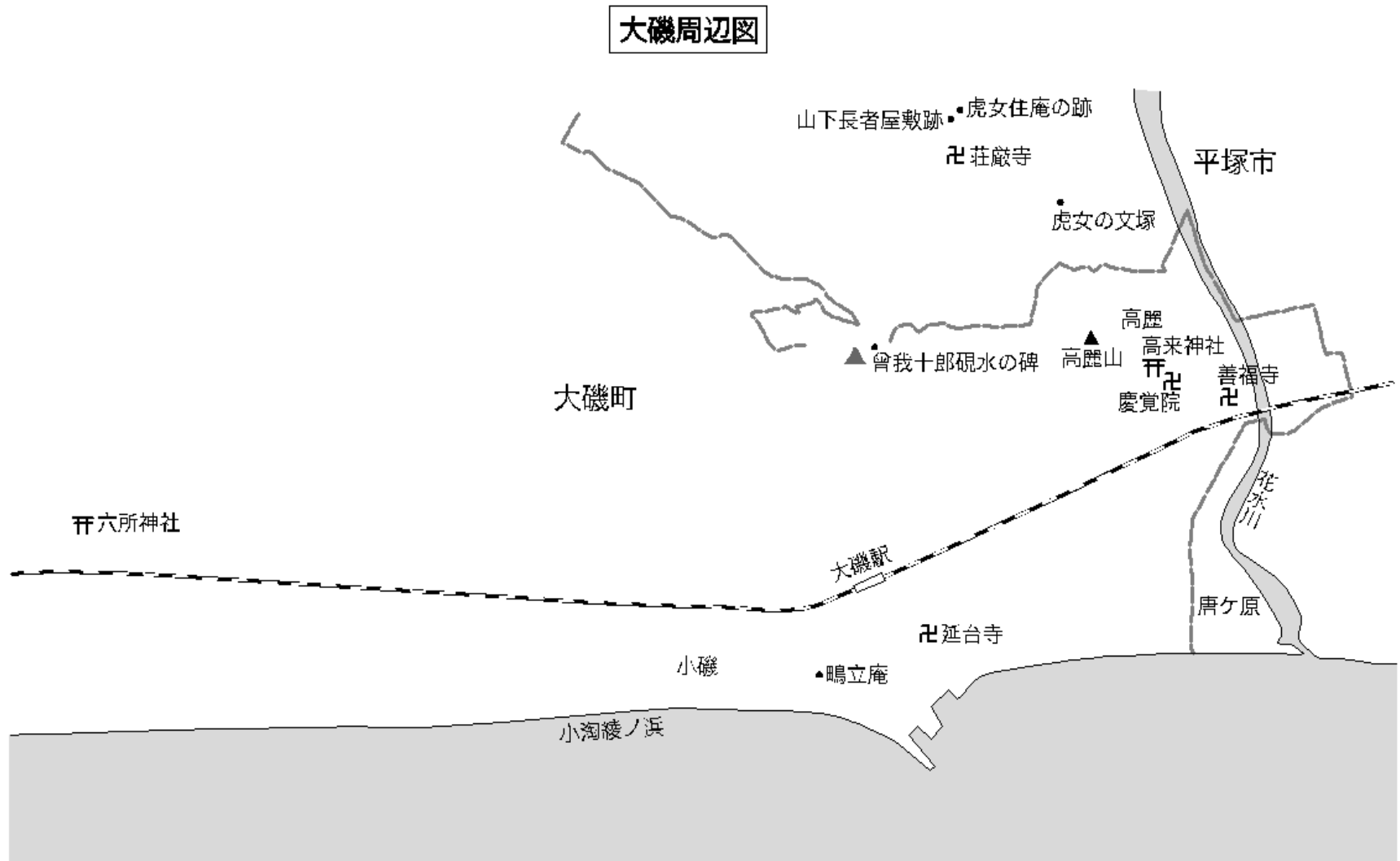
著作権保護のため、図版資料は伏せています。

著作権保護のため、図版資料は伏せています。

著作権保護のため、図版資料は伏せています。

著作権保護のため、図版資料は伏せています。

「湘南ひらつか観光マップ」(二〇一八年三月版)をもとに作成、一部改変



参考文献（引用文献については適宜、注として本文中に掲げた）

曾我物語に関する主な使用テキスト

〔真名本〕

『妙本寺本曾我物語』貴重古典籍叢刊 角川源義 角川書店 一九六九年三月

『真名本曾我物語1』青木晃・池田敬子・北川忠彦他編 平凡社 一九九六年五月（一九八七年四月初版第一刷）

『真名本曾我物語2』笹川祥生・信太周・高橋喜一編 福田晃解説 平凡社 一九九六年五月（一九八八年六月初版第一刷）

〔仮名本〕

『太山寺本曾我物語』村上美登志校註 和泉書院 一九九九年一月

『曾我物語』日本古典文学大系 市古貞次・大島建彦校注 岩波書店 一九九二年一二月（一九六六年一月初版）

『曾我物語』新編日本古典文学全集 梶原正昭・大津雄一・野中哲照校注・訳 小学館 二〇〇六年三月（二〇〇二年三月第一版第一刷）

序章

・『曾我物語』に関する研究

『曾我物語の基礎的研究』村上学 風間書房 一九八四年二月

『日本文学研究大成 義経記・曾我物語』村上学編 国書刊行会 一九九三年五月

『曾我物語の史実と虚構』坂井孝一 吉川弘文館 二〇〇〇年一二月

『曾我物語生成論』山西明 笠間書院 二〇〇一年一月

『曾我物語の成立』福田晃 三弥井書店 二〇〇二年一二月

『曾我物語の作品宇宙』〔国文学解釈と鑑賞別冊〕村上美登志編 至文堂 二〇〇三年一月

『曾我物語』その表象と再生』会田実 笠間書院 二〇〇四年一二月

『曾我物語の史的研究』坂井孝一 吉川弘文館 二〇一四年一二月

『曾我物語』の絵画化と文化環境―物語絵・出版・地域社会』人間文化研究機構 国文学

資料館編 二〇一六年三月

『室町の知的基盤と言説形成 仮名本『曾我物語』とその周辺』渡瀬淳子 勉誠出版 二〇一六年六月

『建久四年曾我事件と初期鎌倉幕府―曾我物語は何を伝えようとしたか―』伊藤邦彦 岩田書院 二〇一八年七月

・東アジア文化、交流史

『倭国と東アジア 日本の時代史2』鈴木靖民編 吉川弘文館 二〇〇二年七月

『日本文化の基層研究』上田正昭 学生社 二〇〇三年一二月

『交錯する古代』早稲田大学古代文学比較文学研究所編 勉誠出版 二〇〇四年一月

『黄金国家 東アジアと平安日本』保立道久 青木書店 二〇〇四年一月

『義経の東アジア』小島毅 勉誠出版 二〇〇五年九月

- 『古代日本の異文化交流』鈴木靖民編 勉誠出版 二〇〇八年二月
- 『古代中世の境界意識と文化交流』竹田和夫編 勉誠出版 二〇一一年五月
- 『東アジアの今昔物語集 翻訳・変成・予言』小峯和明編 勉誠出版 二〇一二年七月
- 『日本と〈異国〉の合戦と文学―日本人にとって〈異国〉とは、合戦とは何か』青山学院
大学文学部日本文学科編 笠間書院 二〇一二年一〇月
- 『日本中世境界史論』村井章介 岩波書店 二〇一三年三月
- 『古代日本の東アジア交流史』鈴木靖民 勉誠出版 二〇一六年一月
- 『日本古代交流史入門』鈴木靖民・金子修一・田中史生・李成市編 勉誠出版 二〇一七
年六月
- 『シリーズ日本文学の展望を拓く 東アジアの文化圏 第一巻』小峯和明監修 金英順編
笠間書院 二〇一七年一月

第一章

・十二支

- 『十二支考』南方熊楠 岩波書店 二〇一〇年五月（一九九四年一月第一刷）
- 『十二支』吉野裕子 人文書院 二〇〇四年二月（一九九四年七月初版第一刷）
- 『十二支と十二獣』大場磐雄 北隆館 一九九六年一〇月
- 『十二支になった動物たちの考古学』設楽博己編著 新泉社 二〇一六年二月（二〇一五
年一二月第一版第一刷）

- 『日本十二支考―文化の時空を生きる』濱田陽 中央公論社 二〇一七年一月
- ・**神仙思想や道教**

- 『神仙思想』下出積与 吉川弘文館 一九八六年八月（一九六八年一月第一刷）
- 『古代神仙思想の研究』下出積与 吉川弘文館 一九八六年六月
- 『日本古代の道教・陰陽道と神祇』下出積与 吉川弘文館 一九九七年九月
- 『万葉集と神仙思想』林田正男 笠間書院 一九九九年一〇月
- ・**修験道や陰陽道**

- 『陰陽道叢書 4 特論』村山修一・下出積与・中村璋八・木場明志・小坂眞二・脊古真哉・
山下克明編 名著出版 一九九四年四月（一九九三年四月第一刷）
- 『陰陽道叢書 2 中世』村山修一・下出積与・中村璋八・木場明志・小坂眞二・脊古真哉・
山下克明編 名著出版 一九九三年六月
- 『日本古代の儀礼と祭祀・信仰 中』和田萃 塙書房 二〇〇一年一月（一九九五年三
月第一版第一刷）
- 『平安時代の宗教文化と陰陽道』山下克明 岩田書院 一九九八年七月（一九九六年一
月第一刷）
- 『役行者と修験道の歴史』宮家準 吉川弘文館 二〇〇四年四月（二〇〇〇年七月初版）
- 『陰陽道 呪術と鬼神の世界』鈴木一馨 講談社 二〇〇二年七月
- 『陰陽師と貴族社会』繁田信一 吉川弘文館 二〇〇四年二月
- 『平安貴族と陰陽師 安倍晴明の歴史民俗学』繁田信一 吉川弘文館 二〇〇五年六月

『王朝文学と仏教・神道・陰陽道 平安文学と隣接諸学2』藤本勝義編 竹林舎 二〇〇七年五月

第二章

- 『日本の社会史第2巻 境界領域と交通』朝尾直弘・網野善彦・山口啓二・吉田孝編 岩波書店 一九八八年三月（一九八七年一月第一刷）
- 『中世の非人と遊女』網野善彦 明石書店 一九九四年八月（一九九四年六月第一刷）
- 『柳田國男全集』第一巻 ちくま文庫 一九九〇年（初出一九一六年八月）
- 『妹の力』柳田國男 角川ソフィア文庫 角川学芸出版 二〇一三年七月（一九七一年五月〔改版初版〕）
- 『女と男の時空——日本女性史再考 おんなとおとこの誕生——古代から中世へ①』伊東聖子・河野信子編 藤原書店 二〇〇〇年九月
- 『義経の冒険 英雄と異界をめぐる物語の文化史』金沢英之 講談社選書メチエ 二〇一二年一〇月
- 『民衆史の遺産』第三巻（遊女）谷川健一・大和岩雄編 大和書房 二〇一二年一二月
- 『民衆史の遺産』第四巻（芸能漂泊民）谷川健一・大和岩雄編 大和書房 二〇一三年九月

第三章

- 『鎌倉武士の実像 合戦と暮らしのおきて』石井進 平凡社 二〇〇二年一月
- 『相模国の中世史』南関東中世史論集（上・下）湯山学 一九八八年七月・一九九一年四月
- 『三浦氏の研究 第二期 関東武士研究叢書6』峰岸純夫編 名著出版 二〇〇八年二月
- 『相模武士 全系譜とその史跡 ①鎌倉党』湯山学 戎光祥出版 二〇一〇年九月
- 『相模武士 全系譜とその史跡 ②三浦党』湯山学 戎光祥出版 二〇一一年一月
- 『相模武士 全系譜とその史跡 ③中村党・波多野党』湯山学 戎光祥出版 二〇一一年五月
- 『日本中世境界史論』村井章介 岩波書店 二〇一三年三月
- 『動乱の東国史2 東国武士団と鎌倉幕府』吉川弘文館 高橋一樹 二〇一三年三月
- 『坂東武士団と鎌倉』中世武士選書一五 野口実 戎光祥出版 二〇一三年五月
- 『相模の古代史』鈴木靖民 高志書院 二〇一四年一〇月
- 『三浦一族の研究』高橋秀樹 吉川弘文館 二〇一六年六月
- 『頼朝と街道 鎌倉政権の東国支配』木村茂光 吉川弘文館 二〇一六年一〇月
- 『中世の遊女 生業と身分』辻浩和 京都大学学術出版会 二〇一七年三月
- 『古代の東国3 覚醒する（関東）』荒井秀規 吉川弘文館 二〇一七年六月
- 『相模武士団』関幸彦編 吉川弘文館 二〇一七年九月

第四章

- 『山の人生』柳田國男 郷土研究社 一九二六年(『柳田國男全集4』ちくま文庫 一九八九年)
- 『妖怪談義』柳田國男 修道社 一九五六年(『柳田國男全集6』ちくま文庫 一九八九年)
- 『巫女と仏教史―熊野比丘尼の使命と展開―』明治大学人文科学研究所叢書 吉川弘文館 一九八九年七月(一九八三年六月第一刷)
- 『熊野信仰』民衆宗教史叢書第二一卷 宮家準編 雄山閣 一九九〇年七月
- 『怪異の民俗学5 天狗と山姥』小松和彦編 河出書房新社 二〇〇〇年
- 『女性芸能の源流―傀儡子・曲舞・白拍子』脇田晴子 角川書店 二〇〇一年一〇月
- 『金太郎の誕生』鳥居フミ子 勉誠出版 二〇〇二年一月
- 『狼の民俗学 人獣交渉史の研究』菱川晶子 東京大学出版会 二〇〇九年三月
- 『女神信仰と日本神話』吉田敦彦 青土社 二〇一八年一月
- 『浦島太郎の文学史 恋愛小説の発生』三浦佑之 五柳書院 二〇〇七年三月(一九八九年一月初版)

『浦島太郎の日本史』三舟隆之 吉川弘文館 二〇〇九年一二月

『かぐや姫と浦島 物語文学の誕生と神仙ワールド』渡辺秀夫 塙書房 二〇一八年四月

第五章

- 『大磯町郷土資料 虎御前編』大磯町教育委員会 一九六〇年三月
- 『口承文芸史考』柳田國男 講談社 一九八八年六月(一九七六年一〇月第一刷)
- 『雨乞習俗の研究』高谷重夫 法政大学出版局 一九八二年三月
- 『口頭伝承論』川田順造 河出書房新社 一九九二年六月
- 『道祖神信仰の形成と展開』倉石忠彦 大河書房 二〇〇五年八月
- 『靈魂の民俗学 日本人の靈的世界』宮田登 洋泉社 二〇〇七年四月(原本は、日本エディタースクール出版部 一九八八年一二月)
- 『曾我の雨・牛若の衣装―心意伝承の残像―』上原輝男 暮しの手帖社編集 二〇〇六年一二月
- 『魔法昔話の研究 口承文芸学とは何か』齋藤君子訳 講談社 二〇〇九年六月