國學院大學学術情報リポジトリ

説話化の営み：『世継物語』『古本説話集』から見えるもの

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 川上, 知里, Kawakami, Chisato メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000035

説話化の営み
——『世継物語』『古本説話集』から見えるもの——

川上知里

はじめに

『世継物語』『古本説話集』（以下『世継』『古本』）は散逸『宇治大納言物語』の影響下にあると目される説話集である。『世継』の前半は『栄花物語』『枕草子』等、平安王朝作品を原拠とする一方、後半に『今昔物語集』（以下『今昔』）と近接した説話を有し、『今昔』研究上、貴重な同文的作品であった。さらに、『宇治拾遺物語』（以下『宇治拾遺』）や『今昔』、『世継』と多数の同話を抱える『古本』が発見されると、作品間の同文性が明確となり、これらの作品に強い影響を与えた散逸説話集の存在が浮き彫りとなった。

『今昔』と『宇治拾遺』が直接関係にないことは定説となって久しいが、『世継』『古本』を含めた四書間にもまた、直接関係を否定する材料が存在する。特に『古本』と『世継』は同文性が高く配列も似ており、直接関係の可能性が一時取り沙汰されたが、[1] 両書に共通する散逸文献を想定する方が妥当と思われる。その論拠として次の注記が挙げられる。

御堂の中姫君、三条院の御時の后、皇太后宮と申たるが女房也。山との宣旨とも申けり。世にいみじき色好みは、本

院の侍従、御荒の宣旨と申たる。侍従は、はるかの昔の平仲が世の人。この御荒の宣旨は中比の人。されば、昔今の人を、一手に具して申たる也。　（『古本』上8）

これとほぼ同文が『世継』第四話に載るが、ただし『世継』では右の傍線部が脱落している。すると、本院侍従と御荒の宣旨は時代も異なる別人であったが、同一人物として認識されている、という注として読めてしまう。『世継』編者もこのように誤読したと思しく、その結果、『世継』第五十五話で本院侍従の説話を語る際、「みあれの宣旨本院侍従の君」という呼称を使用するのである。[3] これはつまり、『世継』が依拠した資料では右の傍線部が既に脱落していたことを示しており、『世継』が『古本』に直接依拠していないことを証明している。と同時に、脱文を抱える『世継』から『古本』の記述を生み出すことも不可能であるため、『古本』が『世継』に直接依拠した可能性をも否定するものである。

このように両書が直接的な影響関係にないとすれば、両作品をつなぐ共通の依拠資料が存在することになる。しかし一方で、『世継』と『古本』は同話を計十五話も抱え、配列面でも類似性が認められる。さらに、その同文性は『今昔』や『宇治拾遺』との同文性を遙かに凌いでおり、一字一句違わない説話も存在する程である。それでもなお、両書の依拠関係が否定されるということは、『世継』『古本』の二作品は、極めて忠実に依拠資料を踏襲する性格を有しているものと考えられる。この特徴は、一説話の生成過程を窺う上で、大きな手がかりとなるだろう。本稿では、『世継』『古本』の説話を関連説話と比較検討することで、説話が形成される営みを流動的に捉えることを目指したい。

また、いかに個性の弱い作品であっても、無目的に説話集を編纂することはあり得ない。どのような目的意識の下、編纂・制作された作品であるかを、やや研究が遅れた『世継』を中心に、表現や説話配列から明らかにすることをもう一つの目的とする。この問題は、和歌説話を多く抱えるという両作品の性格から、説話集を編むとはどのような行為かという問題を内包しており、自ずと第一の問題意識と直結することになるだろう。

一、和歌から説話へ

以下に引用する『世継』の説話は『古本』上巻三十七話と完全に同文の同話である。

今は昔、うせたる人とかくする煙を御覧じて、大斎院、

立のぼる煙につけて思ふかないつ又我を人のかく見ん
（『世継』22）

右の一話を見れば、両書の説話集としての特異性が了解されるだろう。果たして本話を「説話」と捉えることが適当だろうか。冒頭の定型句「今は昔」を取ってしまえば、一首の和歌とその詞書として成立するであろう。そこで、原拠である『後拾遺集』を見てみよう。

山寺に籠りて侍りけるに、人をとかくするが見え侍りければよめる　和泉式部
たちのぼる煙につけて思ふかないつまたわれを人のかくみん
（後拾遺集・哀傷539）

「人とかくする」という表現の一致から『後拾遺集』が原拠であると思われるが、和泉式部と大斎院という詠者の違いがあるので、『世継』『古本』ともに直接『後拾遺集』を参看したわけではなかったようである。両書は依拠した文献の形をそのまま留めていると考えるべきだろう。しかし、このように中間的文献を挟んだにも関わらず、『世継』『古本』には驚くほど『後拾遺集』からの変容が見られない。

一般的に事件や噂話、また既存の文章が説話化される時には、よりドラマチックに肉付けされる場合が多い。整合性のとれた形に整えられる一方で、物語性の高い内容に変容する傾向がある。書承にしろ、口承にしろ、伝承とともに説話は変容し続けるものである。しかし、右の『世継』『古本』の説話は、そのような変容を全く遂げていない説話と言える。大斎院と死者の関係性や当該歌によって引き起こされた現象といった「物語」が『世継』『古本』からは読み取れず、原拠をほぼ引き写したような形をとっているのである。

・　菩提といふ寺に結縁の講し侍りける時、聴聞にまうでたりけるを、人のもとより、とく帰りねといひたりければ、つかはしける　清少納言
もとめてもかかる蓮の露をおきてうきよに又はかへるものかは
（『千載集』釈教1206）

・今は昔、菩提院と云所に結縁八講しけるに、清少納言参たりけり。とくかへれと人のいひたりければ、
もとめてもかゝる蓮の露をゝきてうき世に又はかへる物かは
（『世継』32）

『世継』第三十二話の原拠は『枕草子』三十二段と言われるが、『枕草子』には蓮の葉の裏に和歌を書いたこと等、多くの情報が語られている。より同文性の高い『千載集』を『世継』の原拠として考えるべきであろう。ただし、『後拾遺集』と同様、『千

載集』と『世継』の間にもおそらく中間的文献が想定できる。それにも関わらず両書の距離は非常に近いものである。本話もまた、変容が見られぬ、ストーリー性に乏しい一話と言えよう。

だが、右の二例によって、一首の歌が説話へと変貌していく過程を垣間見ることができるのではないか。まず、『後拾遺集』や『千載集』といった歌集から一定の基準によっていくつかの和歌が抽出されたことが予想される。この段階では特に説話化を意図しておらず、勅撰集の著名な歌を抜粋するという目的であったのかもしれない。次に、そのような書物から物語的な要素を有する歌を選び、配列するという『世継』『古本』のような書物が誕生する。[4] ただし、この二書はとりわけ依拠資料を忠実に書写する傾向が強いために、詞書と歌の羅列のような形で記されることとなった。しかし、このような流れの先に、依拠資料に手を加え、より物語性を強めた説話変容を成し遂げる作品も確かに存在する。

・　円融院法皇うせさせたまひて、紫野に御葬送侍けるに、ひととせこの所にて子日せさせたまひしことなど思ひ出でてよみ侍りける　左大将朝光

むらさきの雲のかけても思ひきや春の霞になしてみむとは　大納言行成

おくれじとつねのみゆきはいそぎしを煙にそはぬたびのかなしさ　（『後拾遺集』哀傷541／哀傷542）

・今は昔、円融院うせさせ給ひて、紫野の方にて御葬送ありけり。一とせ子日のおりなど思ひ出給て、閑院の大将、

紫の雲のかけても思ひきや春の霞になしてみむとはゆきなりの少将

をくれじとつねの御幸は急しを煙にそはぬたびぞ悲しき　（『世継』40）

・今昔、円融院ノ法皇失セ給ヒテ、紫野ニ御葬送有ケルニ、一トセ、此ニ御子日ニ出サセ給ヘリシ事ナド思ヒ出テ、人々哀レニ歎キ悲ケルニ、閑院大将朝光大納言此ナム読ケル、

ムラサキノクモノカケテモ思キヤハルノカスミニナシテミムトハ

ト。亦、行成大納言此ナム読ケル、

ヲクレジトツネノミユキニイソギシニ煙ニソハヌタビノカナシサ

ト。此ナム読ケルモ哀也トナム語リ伝ヘタルトヤ。

（『今昔』24－40）

『世継』第四十話は『後拾遺集』五四一・五四二番歌を原拠

とする。中間的文献の存在は想定されるものの、『後拾遺集』から二首を抜き出したような内容である。それに比べ、『今昔』では二つの文（傍線部）が挿入された。話末の「此ナム読ケルモ哀也」は編者の評として解される一方で、定型句「今昔～トナム語リ伝ヘタルトヤ」に挟み込まれることで、同時代以降の人々の反応としての読みも可能となり、それはもう一つの挿入句「人々哀レニ歎キ悲ケルニ」と響き合う。円融院崩御に際し、周囲の悲しみの中で詠まれた二首の名歌が、人々により深い悲しみと感動を与えたという物語性を獲得しているのである。

このように、歌を説話化する営みを持つ『今昔』と対比すると、『世継』『古本』は中間的な段階に位置するように思われる。物語性の高い歌を配列するという、説話集としての体裁を持つものの、その中身に手を加えて一つの物語として完結させることはせず、和歌によって事態がどう展開したのかを語らない。『世継』や『古本』は、歌そのものを並べることを目的とする歌集と、歌による物語を並べる説話集のどちらにも区分できない、歌集から説話集への流れの中途にある作品として位置づけられるのではないか。

そして、このように歌集と説話集を繋ぐ役割は、歌学書にも同様に存在するだろう。現に『袋草子』や『俊頼髄脳』は説話集に多くの和歌的題材を提供し、説話集と密接な関係を持つ。まさに歌集から説話集への流れの中に位置しているのである。ただし、これらの歌学書と和歌説話集とは、比重を和歌に置くか説話に置くかという点で明確に弁別できるのではないか。歌学書において説話は、和歌や歌人という最も重要な存在を解き明かすための手段として存在する。[5] いかに物語性豊かな説話であっても、最終的に和歌や歌人へと収斂していく。しかし和歌説話においてはそれが逆転する。和歌は物語を語る上での題材として機能し、いかに名歌であってもそれは説話内の一要素に過ぎず、眼目は完結した一つの物語全体にある。だからこそ、和歌から説話が派生するという『今昔』のような現象が起こるのであり、『世継』『古本』はその前段階で留まっている状態と考えられよう。

また、歌を説話化するにあたっては、詞書を増幅させ、物語性を高める以外に、もう一つの方法が存在する。それが、同一人物の歌を複数並べて一話を構成する手法である。複数のエピソードを（大半は）年代順に並べることで、或る人物の一代記のような説話が完成する。詞書を増幅させる手法にはある程度限界があるが、この方法ならば、多数の歌を入手できれば一つ一つのエピソードの物語性が低くとも成立するという利点があ

る。

・　恒徳公の服ぬぎ侍るとて　藤原道信

限あればけふぬぎすてつ藤衣はてなき物は涙なりけり

（『拾遺集』哀傷1293）

・今は昔、道信の中将、親にをくれて、またの年、あはれは尽きせねど、限りあれば、服脱ぐとて、

限りあれば今日脱ぎ捨てつ藤袴果てなき物は涙なりけり

（『古本』上32）

・今昔、左近中将ニ藤原道信ト云人有ケリ。法住寺ノ為光大臣ノ子也。一条院ノ御時ノ殿上人也。形チ・有様ヨリ始テ、心バヘ糸可咲テ、和歌ヲナム微妙ク読ケル。未ダ若カリケル時ニ、父ノ大臣失給ヒニケレバ、嘆キ悲ムト云ヘドモ、甲斐無クテ墓無ク過テ、亦ノ年ニ成タレバ、哀ハ尽セヌ物ナレドモ、限有レバ、服除トテ、道信中将此ナム読ケル、

カギリアレバケフヌギステツフヂ衣ハテナキモノハナミダナリケリ

ト云テ泣ケル。亦此ノ中将、…（後略）（『今昔』24－38）

例えば、『拾遺集』一二九三番歌を原拠とする『古本』上巻三十二話は歌集からの抜き書きのような体裁を持つ。詞書が多少詳しくなっているが、歌から読み取れる詠歌状況を説明した内容であり、物語性が増しているとは言いがたい。一方『今昔』では、「カギリアレバ」詠に続き、なんと十九首もの歌を載せる。一首一首には簡単な詞書程度の文章しか付されないが、「亦、此ノ中将」という定型句でエピソードを繋ぎ、さらに、冒頭にて詠者道信の人物紹介を加えることで、道信に関する一説話として成立させている。

このように、依拠資料に手を加えて説話化を試みる『今昔』の編纂行為を目にすると、『世継』『古本』の消極性が如実に浮かび上がるのだが、『世継』や『古本』にも同様に、複数のエピソードを並べた説話が多数存在している。ただし、それらのうちの多くが『世継』と『古本』の同文的同話であるので、両書が依拠した文献の時点でエピソードを複合させる説話化が行われていたと思しい。しかし、一首の歌と詞書で構成される話のみならず、既に説話化された話を多く採集しているという事実からは、歌集とは異なる、物語性豊かな作品への志向を『世継』や『古本』が有していたことが窺える。歌集ではなく説話集であることを目指しながらも、決して本文を説話化しない『世継』や『古本』は、和歌が説話へと変容する中途過程の実態を留めていると考えられるのである。

二、物語類から説話へ

『世継』や『古本』の特徴としては、前節で述べた通り、和歌から派生した説話を多数抱える点が挙げられるが、一方で『栄花物語』『枕草子』等の散文作品を原拠とする説話も多く見られる。これらの作品から説話が派生する場合、自ずとその方法は和歌からの派生とは異なるものになるだろう。短い詞書を増幅させていくのではなく、長い一連の文章からどのように必要な要素を切り出すか、その簡略化の方法が問題になると考えられる。

・御仏名のまたの日、地獄絵の御屏風取りわたして、宮に御覧ぜさせたてまつらせたまふ。ゆゆしういみじき事限りなし。「これ見よ、これ見よ」と仰せらるれど、さらに見はべらで、ゆゆしさにこへやに隠れ臥しぬ。雨いたう降りて、つれづれなりとて、殿上人、上の御局に召して、御遊びあり。道方の少納言、琵琶、いとめでたし。済政、箏の琴、行義、笛、経房の中将、笙の笛など、おもしろし。ひとわたり遊びて琵琶弾きやみたるほどに、大納言殿、「琵琶、声やんで、物語せむとする事おそし」と誦したまへりしに、隠れ臥したりしも起き出でて、「なほ罪はおそろしけれど、物のめでたさは、やむまじ」とて笑はる。(6)（『枕草子』77）(7)

・一條院の御時、御佛名の又の日、雨いみじうふりてつれ〴〵也とて、宮の方にて御あそび有けり。みちかたの少納言、琵琶いとめでたし。まさたゞの琴、ゆきよし笛、つねふさの中将笙。一わたりあそびて、琵琶引きやみたる程に、大納言殿、琵琶こゑやむで物語せんとをそし〳〵と誦じ給へり。いみじうおりにあひたるに、みちかたの辨ふとかきあはせたる、いみじう目出度。大納言とは、帥の内の大殿の事なり。（『世継』38）

『世継』第三十八話は長編作品からの説話化の手法が分かりやすく表れている。原拠は『枕草子』七十七段であり、仏名会の翌日の地獄絵照覧と管絃遊びが語られる。地獄絵を恐れて隠れていた作者が、管絃遊びの場の素晴らしさに誘われて姿を現して笑われるという一連の流れが『枕草子』には存在する。しかし『世継』では地獄絵に関するくだり（傍線部）が一切削除され、管絃遊びの場のみが切り出されている。焦点を当てるべき部分のみが際立つよう、作者の存在も含めて不要な要素を削ぎ落としていく操作が窺われる。

このような抄出説話は特に『世継』に数多く存在するが、こ

れらは全て『世継』編者の手によらない操作と考えられる。なぜなら、散文作品から抄出された『世継』説話の中には、『古本』と同文的な説話が存在するからである。『古本』との同文説話は共通母胎資料を踏襲し、それ以外は『世継』編者が原拠から切り出したと考えるのはやはり不自然であろう。前節で確認した通り、『世継』は依拠資料を忠実に踏襲する性格を有している。[8]

さらに、『世継』と『古本』には、右の波線部のように末尾に登場人物の説明を付加する傾向があるが、この種の説明は冒頭の登場場面にて行うという方法も確かにあったはずである。[9]しかし、定型的に話末にて説明を付加するということは、『世継』編者が物語内部に決して手を加えようとしない態度の表れであろう。呼称を変えることもためらう編者が、[10]右のように大胆かつ巧妙な抄出を率先して行うとは考えにくい。やはり、『世継』が依拠した文献にて、既に説話化の営みは行われていたと考えるべきだろう。

とすると、編者は原拠を直接参看せず、中間的文献を通して説話を享受していたことが想像される。事実、そのことを示唆する事例は数多く存在する。例えば、『世継』第三十話は原拠『枕草子』二五六・二五七段と比較すると異同が激しい。現存する『世継』写本・版本がほぼ江戸期の物であることを鑑みれば、書写の繰り返しによる異同とも思われるが、「扇の絵のこと言へ」（枕草子）という台詞が「雪のこといつか」（世継）と全く異なるものに変わってしまっている点などは、転写という理由では説明ができない。また、「心うく覚ゆと日記にかきたり」（4）という、原拠『和泉式部日記』を参看したかのような表現もあるが、これは同話にも存在し、出典を踏襲したものと思しい。他にも『栄花物語』を原拠としながら歌の異同や詠者の錯簡が著しい第三十六話など、同様の例は散見する。

そして、この原拠との距離は、説話に対する編者の不正確な理解へと繋がっていく。

今は昔、村上の先帝の御時、雪のいとたかう降たりけるを、やうきにもらせ給て、梅の花をかざさせ給ひて、月のいとあかきに、「是に歌よめ。いかがはいふべき」と兵衛の蔵人に給はせ給ひければ、「雪の花」と奏たりければ…（中略）同人、殿上人の候はざりけるほど、炭櫃に煙たちければ、「何とぞ見て来」と仰せられければ、

渡つ海の奥にこがるる物みればあまの釣して帰る也けり

（『世継』18）

右の原拠は『枕草子』一七五段であり、おおよその流れは一

此兵衛の掾、たそとよ名を知らず。

致するが、解釈に関わる重要な違いが二点存在する。まず、前半での兵衛蔵人の返答は、『枕草子』では「雪月花」であるという点。雪・梅・月という三つの題材に対し、咄嗟に和歌ではなく白居易の漢詩「雪月花の時最も君を憶ふ」を引用し、賞賛される話であった。それが「雪の花」となっていては、読者が白氏文集を想起することは限りなく難しい。[11]もう一つの違いは、『枕草子』では「渡つ海」詠の直後に「蛙のとび入りて焼くるなりけり」という注釈的一文が存在する点である。これによって当該歌が、炭櫃の煙は蛙が焦げたものだったという即興的な返答と理解できるのだが、それが存在しない『世継』からこの解釈に辿り着くことは至難の業ではなかろうか。表面的な解釈しかできず、ひどく読者を混乱させたものと思しい。

『世継』編者が接した文献はおそらく『枕草子』の抜粋本のような書物であり、抜粋した人物は漢詩や和歌の意味が分かりきっており、その注釈を省いたのだろう。しかし、それを見た『世継』編者は、「雪の花」や「渡つ海」詠が何を意味しているか理解できぬまま、自らの解釈を加えることなく資料通りに提示したものと推察される。その結果『世継』の説話は誤解や異なる解釈を産みうる説話となった。原拠への無知・無理解が説話を変容させる契機となっているのである。[12]

さらに、『世継』内には、既に解釈が変容してしまった説話も存在する。

・今は昔、よしちかの中納言とは花山院の御叔父におはす。御門出家せさせ給て、飯室といふ所にぞおはします。坊の前の櫻、いと面白かりければ、ひとりごち給ける。

　　みし人の忘のみ行山里に心ながくもきたる春かな

ひさしくありてぞ、もりきこえたりける。　（『世継』14）

右の原拠『栄花物語』には、義懐の飯室移住を語る場面に「飯室といふところに住み給ひて、いみじく世のなかあらまほしう、出家の本意はかくこそと見えてゐたまへり」という一文がある。このような出家生活への充足感を前提とすることにより、「みし人」詠は充実した出家生活に対する満足感と一抹の寂しさという理解が成り立つ。しかし、この一文が存在せず、かつ飯室移住が出家によるものと限定もできない『世継』では、単なる閑居の寂しさを詠んだ歌と理解するほかなく、より孤独感の強い捉え方となっている。

また、第四十五話には道長に対する忠命と公任の哀悼歌が載るが、実は原拠『栄花物語』の公任詠は、道長とほぼ同時に亡くなった行成に対する哀悼歌であった。[13]

これらは編者が意図した説話変容ではなく、原拠に接し得な

かったために生まれた誤解と考えられる。原拠の全体的な流れや、切り出した説話の前後の文脈を知り得ないことによって、説話解釈が変容してしまっているのである。究極的には、結末が消失した不完全な形態のものまでも誕生し、[14] あらゆる結末を想定することを可能にしている。

このように、不整合があっても内容に理解が及ばなくとも、決して自らの解釈を挟まず依拠資料通りに提示する『世継』の手法は、誤解を含む様々な解釈の可能性を読者に与え、それが説話変容の契機となり、人名の混合や新たな結末の創造を産んでいく。古態性の高い説話を書き留めた第五十話が博雅・蟬丸伝承へと繋がっていくように、[15]『世継』という作品は、物語類から一つの説話が生み出され、変容し、発展・複雑化していく過程の中程に位置し、変容の契機となった存在であると考えられるのである。

三、『世継物語』の生成

歌集や物語類から説話集へと変容する中間的地点に立つ『世継』や『古本』は、編者の積極的関与の意思が弱いだけに、説話生成の過程を窺う上で格好の作品であった。とは言え、両書は決して没個性の作品ではない。両書間に同話を多数有しながらも、全く別の作品として成立している。非常に近接した作品であるが故に、両書の説話選択や配列の違いを比較することで、それぞれの意図したものが鮮やかに浮かび上がることが予想される。

この二作品のうち、編纂方針の研究がより進んでいるのは『古本』であろう。『古本』は上巻に和歌説話、下巻に仏教説話という構成を持ち、上巻の説話に関しては、「三十六歌仙」「中古三十六歌仙」の人物や、秀歌撰の歌と多く重なることも指摘されている。[16]

一方、『世継』の編纂方針や配列意図は『古本』ほど明らかになっていない。『古本』上巻とは異なり、『世継』には和歌以外の説話が混在するが故に、歌人とは呼べない人物を数多く抱え込み、全体を通しての傾向や配列意図がつかみにくくなっている。そこで、本節では未だ課題が多く残る『世継』を取り上げ、その「個性」を掬い上げてみたい。

そこで、まず初めに『世継』の成立年代について確認しておきたい。『世継』には「白河院」という諡号が存在する点、またその白河院について伊勢大輔の曾孫とする誤伝が生じている点をふまえ、白河院崩御の大治四年（一一二九）から様々な伝

承が生じる程度の年月が経過した時期に成立したと考えられる。[17] ただし、説話内の時代が平安後期で止まっている点や鎌倉期の説話集を典拠としない点を鑑みれば、『世継』の享受が鎌倉期に確認されないからと言って、室町まで成立を下らせる必要はないだろう。また、第五十二話では陽成院の言動を武烈帝に擬える表現が見られる。この類似的把握は、管見の限り『愚管抄』（巻三「昔ノ武烈天皇ノゴトクナノメナラズアサマシクオハシマシケレバ」）に初めて見出だされるものであり、『世継』の成立が早くても鎌倉前期頃であることを示唆する。

このような成立事情をふまえて、説話内容に目を向け、『世継』の世界を窺ってみたい。まず、『古本』と『世継』を比較した際、『世継』の大きな特徴として挙げられるのが仏教性の排除だろう。『古本』は下巻に仏教的世界を確保している上に、[18] 上巻の和歌説話にも仏教的色彩を強く持った説話が多く含まれている。[19] 一方、『世継』は鎌倉期という仏教全盛期とも言える時代状況に反して、全編一貫して仏教を主要なテーマとして扱わない。

例えば、前節で取り上げた第十四話では、義懐の閑居での寂しさが取り上げられる一方、出家生活への充足感が削ぎ落とされていた。また、第三十八話でも、地獄絵という宗教的な話題が削除され、管絃の遊びに焦点を絞った説話形成がなされていた。

さらに、より特徴的な例として第四十四話が挙げられる。本話には出家後の道長と尼との交流が描かれ、二人の尼の詠歌と阿闍梨の返歌が載る。僧や尼という宗教性は存在するものの、話の主眼は彼らの和歌にある。特に二人目の尼は出自の高さが仄めかされ、尼が名歌を詠むという意外性に焦点がある。しかし、一方で原拠の『栄花物語』では、尼は名歌人としてではなく、仏教者として評価が与えられているのである。

僧達、「この尼君は、現世後生めでたき尼なり。いまは説経の所の座居なども、御堂の尼といひて、所えてこそあなれ」と申す。

（『栄花物語』「玉の台」）

この評価は尼の「あさまだき」詠に直接対応するものではなく、主に「初めの年よりかく花を持ちて参る」という善行に対する評価である。何より『栄花物語』の当該箇所では、法成寺に参詣する多数の尼の中で一際優れた善行を積む人物としてこの尼を取り上げている。このように信仰心が主眼となっている『栄花物語』の逸話が、『世継』では宗教者による和歌説話へと変容し、仏教的要素が薄まっていると考えられるのである。もちろん、これらの操作が編者の手によらないことは確認してきた

通りであるが、『世継』内に並べられた説話を見れば、編者が仏教色の薄い説話ばかりを採集したことは確かであろう。

加えて、『世継』編者には仏教的知識が乏しかったことを窺わせる例も存在する。

今は昔、御堂失せおはしまして、御葬送の夜、忠命内供と言ひける人、

煙たえ雪降りつもる鳥辺野は鶴のはやしの心地こそすれ

かの上人のほどを詠みたるなるべし。（『世継』45）

第四十五話の和歌は、釈尊入滅の際に沙羅双樹の林が鶴のように白く染まったという、涅槃経の故事に擬えた著名な和歌であり、原拠『栄花物語』では巻名「鶴の林」の基ともなっている。この注釈として、『栄花物語』では「かの娑羅林の涅槃のほどを詠みたるなるべし」[20]とあるが、『世継』では「かの上人のほど」となっている。転写によって「涅槃」が抜け落ちる理由は見いだしにくく、『世継』成立の段階でこの形であったと考える方が妥当であろうが、「かの上人」という表現で釈尊を指す用例は見いだすことができなかった。編者に鶴林の知識があれば、このような表現を使用したとは考えにくい。おそらく釈尊入滅になぞらえた和歌であることを、編者も見抜けなかったことが予想されるのである。

同様に、五千人の増上慢が釈尊の説法を聴かず座を立ったという、法華経・方便品の故事に基づく逸話が第三十三話に語られるが、そこでも肝心の「五千人」という鍵語が「五十人」となっており、編者の理解が及ばなかったことが窺われる。

それでは、『世継』が中心的題材として選びとったものは、仏教ではなく何だったのか。『世継』全五十六話のうち、『古本』上巻とは異なり、和歌を含まない計十六話の説話が取り上げた題材は、漢詩、管絃、香、物語、夢解き、物言い、耳聡さ等である。この王朝文化的とも言える題材選択からは『世継』の志向が垣間見られるように思われる。

また、大蔵卿まさみつと言ひける人は耳とき人。まことに、蚊のまつげの落ちんも聞きつけつべうぞ有ける。宮の御方にて、時の大殿の新中納言、「ゆきのこといつか」と女房達にささやけば、「あの君の立ち給なんか」と耳にさしあてて言ふをえ聞きつけで、「何か〳〵」とおぼめく。まさみつ遠く居て、「憎し。さのたまはす。今日は立たじ」との給けんこそ、浅ましうもおかしうも思されけり。（『世継』30）

例えば『世継』第三十話は、二人の耳聡い人物を並列した説

話であり、原拠は『枕草子』二五六・二五七段である。耳打ちの内容を遠くに居た正光が聞きとってしまい、嫌がらせのような反応をしたことに対し、『枕草子』では「いかで聞きつけたまふらむとあさましかりしか」という、驚嘆とも嫌悪ともつかぬ感想を記している。清少納言にとっては、内緒話を埒外にいる正光に都合悪く聞かれてしまったのだから、「あさまし」とやや否定的に記すのは当然であろう。しかし、『世継』では「浅ましうもおかしうも思されけり」という、より肯定的な反応が加わっている。「思さる」の主体は特定しがたいが、本話が正光の聴力を肯定的に捉えていることは、この表現から読み取れよう。

この例から、『世継』が作品内に描こうとしたものは、王朝文化の様々な分野で活躍した人物、文化的「列伝」であったと考えられる。和歌や漢詩、管絃に優れた人物だけではない。優れた物語を創作した紫式部、的確に夢を解いた隆佐三位、上手に香を薫いた斉信、機知に富んだ物言いで感嘆や笑いを引き起こす清少納言や方弘。さらに、小さな声を聞き分ける忠信や正光など、彼ら全員が肯定的に評価されるべき文化人として捉えられていた。

そして、このような文化への興味は徐々に周縁的なものへと派生していく。『世継』の説話配列は年代順ではなく、また身分の高低も関係ない。原拠ごとに分類されているようにも見えるが、原拠を異にする説話が複雑に絡み合う箇所もあり、その配列基準を明らかにするのは困難である。しかし、『世継』が王朝文化的な世界を志向しており、多種の文化ジャンルを混合させて成立しているという視点に立脚して全体を眺めてみると、題材が文化の中心から周縁へと移り変わっていることに気づく。

まず、第一～二十話までは王朝文化の中心ともいうべき和歌[21]説話が並べられている。それ以降にも和歌説話は散在するが、巻頭にまとめて置かれた点は非常に特徴的である。続いて、漢詩や香、物語といった題材が取り上げられ、また、宮中の雰囲気を色濃く留めたような、機知に富んだ物言い説話が随所に挟み込まれている。後半には管絃や夢解きに関する逸話が並び、建築に明るかった桓武天皇説話など、工匠をテーマにしたものまでも現れる。そして最終的には、皇族貴族の恋愛を扱った末尾の長編話群へと繋がっていく。

第五十三～五十六話の長編の恋愛説話群は[22]『古本』と異なる『世継』の特徴と言える。鷹狩りを契機に出会った男女が長い別離の末に再び結ばれる第五十三話、平仲が偏狂的なまでに女

性に恋する第五十五話、人妻を夫の目の前で奪い取っていく第五十六話など、劇的な物語性と圧倒的な表現力を持つこれらの説話は、歌集の抜き書きのような前半部に比して評価が高い。ただし、当該話群全ての同文的同話が『今昔』に存在しており、この評価は依拠資料の選択に起因しているのだが、このようなドラマチックな長編説話を選び取る点に、物語性豊かな作品であることへの、『世継』の確かな欲求が窺われるのである。

恋愛というテーマは既に多くの和歌説話の中で必然的に表現されており、わざわざ別立てして扱う必要性は感じられない。何より王朝文化の一種として、和歌や漢詩と同列に恋愛を分類することはできない。当該話群を全体構成からの制約が弱まる最末尾に配置した点からも、そのような分類の欠陥に編者が自覚的であったことは察せられる。王朝文化の中でこそ繰り広げられ得た物語として、あくまで王朝世界の枠組み内に収まるものとして捉えるために、最も周縁的な場所に置くことで、何とか構成の瑕疵を取り繕おうとしたのだろう。しかし、全体構成を危うくしてまでも、このような説話を選び取った点に、『世継』編者の強い物語志向が読み取れる。自らは決して依拠資料を変容させずとも、既にドラマチックに仕立て上げられた物語性の高い説話を採集するという、第一節で確認した説話受容態度が、この最末尾の話群に最も極端な形で表れているのである。

さて、このように、王朝文化を体現する和歌から始まり、漢詩や物語、管絃といった文化を彩る要素を抱え込みながら、緩やかに周縁へと広がっていく構成をとりつつも、『世継』は最後まで王朝世界の枠組みから逸脱しない。そのような『世継』にとって、仏教は決して王朝文化の一部を形成するものではなく、極力除外するべき対象として捉えられていた。これは、仏教と世俗を渾然一体に描き出した同時代の『宇治拾遺』とは異なる世界観であり、むしろ仏法部と非仏法部を明確に分断した院政期の『今昔』に通じるだろう。特に巻二十四は文化的「列伝」に相当しており、[23]『世継』と非常に酷似した世界観が注目される。ただし『今昔』の非仏法世界は政治家や武士、霊鬼をも含み込む広がりがあり、『世継』はその中の王朝文化に限定した世界を描き出した作品であると位置づけられる。

おわりに

『世継』は武士が政権を握った時代に成立しながら、興隆する仏教や動乱の香りを一切漂わせず、雅やかな平安王朝の文化空間を憧れのまなざしを以て再構築している。このような世界

観は、『無名草子』の中で批評される王朝物語や女房たちの世界と通底しているだろう。現に、『世継』と『無名草子』は計七話の同類話を抱え、同文性は低いものの、同時代に類話を見ない共通話（29）を有するなど、成立圏の近しさが窺われる。また、王朝物語の和歌を抄出した『物語二百番歌合』や『風葉和歌集』など、王朝文化を憧憬する鎌倉前期の風潮に『世継』は決して逆らわない。ある種、平安王朝期が権威化されていく時代の流れの中で誕生した作品とも捉えられるだろう。

ただし、『世継』とこれらの同時代作品との最大の違いは、『世継』が決して作り物語に依拠しない点にある。前述の『物語二百番歌合』等はもちろんのこと、『無名草子』も『源氏物語』の詳細な評論を皮切りに、『狭衣物語』や『夜の寝覚』といった数々の作り物語を対象として評論が展開されていた。作り物語は王朝文化の代名詞と言えるほど、大きな一角を占めていたのである。一方で『世継』が採集したのは、『大和物語』[24]『栄花物語』『枕草子』等の現実を記した作品から生まれた説話や、実在歌人の逸話ばかりである。平安王朝期に実在した人物の出来事であることが、入集の大前提であったと考えられる。作り物語を縦横無尽に使いながら女房に教訓を伝えた『無名草子』[25]とは異なり、『世継』は現実世界の枠組みの中で事実譚を記しながら、王朝文化の理想的実態を伝えるのである。もちろん、採集説話が非常に著名なものばかりであることをふまえれば、王朝知識をさほど持たない子女に向けた作品であることは確かであろうが、『世継』は決して教訓書ではなく、正しい知識を授与するために編まれた作品であったと考えられる。[27]だからこそ、積極的な説話改変を行わず、依拠資料通りの「正確な」説話提示を行ったものと思しい。決して創造的作品に依拠せず、事実譚であることにこだわった以上、その素材を自らの意思で改変していく創作的行為は許されなかったのだろう。ただし、その誤りの多さや文意不通箇所の多さは、転写の繰り返しという原因だけでは説明しきれない。何より、勅撰集歌に対しても多くの歌句異同や詠者の誤りが存在する点は、六条家関連の書物とする説[28]に疑問を抱かせる。原拠に直接接し得なかったことを鑑みても、より学識に乏しい成立環境を想定すべきだろう。

しかし、このような事実への追求心の一方で、編者が同時に抱えていた劇的な物語への強い志向が、物語性の高い歌の選択や末尾の長編説話群の採集へと繋がっていく。この志向は若い読者の興味を引き出すという目的に拠るものとも、説話集の編者としての生来的な興味に起因するものとも考えられるだろう。事実であり、かつ奇異である「説話文学」というジャンル

意識は近代に設定された概念ではあるが、[29]『世継』にはまさしく、この「説話文学」であることを目指す営みが読み取れる。説話変容を行うことができず、説話集の一歩手前で踏みとどまっているような『世継』は、相対する欲求の相克の結果、物語性豊かな作品への憧憬を、「正確な」作品であることへの執着が僅かに上回ったが故に誕生した作品だったと考えられるのである。

注

（1）小林忠雄「世継物語・宇治大納言物語の成立について」（『国語国文』25－6、一九五七・六）、河内山清彦「世継物語と古本説話集と」（『言語と文芸』43、一九六五・一一）、新間水緒「古本説話集上巻について」（『大谷大学文芸論叢』41、一九九三・九）等。

（2）高橋貢「世継物語とそれに関係する説話集について」（『古典遺産』4、一九五八・六）、野口博久「『世継物語』の成立をめぐる問題」（『馬淵和夫博士退官記念説話文学論集』一九八一・七）、斎藤史生「『世継物語』試論」（『国文学研究叢書』6、一九九〇・四）、田中徳定「梅沢本古本説話集・世継物語」（『説話集の世界』I、一九九二）等。

（3）『世継』第五十五話との同話を持つ『今昔』巻三十第一話では「みあれの宣旨」の名は見えず、この呼称が『世継』第四話の脱文に起因する編者の誤解によることがわかる。

（4）とりわけ『世継』には恋歌や哀傷歌が多いという諸氏の指摘があるが、これは時代の反映という理由だけではなく、四季の歌が物語性に乏しく、説話として成立しにくいという事情にも拠るだろう。なお、『世継』『古本』において詠者の誤りや細かな歌の異同が見られることから、両書が依拠した資料は何度かの転写を経た抜粋本だったと推察される。

（5）例えば『袋草子』には『世継』第十四話の同話が載るが、詠者義懐の出家の経緯について細かく語る点が『袋草子』の特徴である。この記述はそれだけで物語として成立しているわけではなく、末尾の和歌への深い理解を助ける解説として存在している。

（6）能因本ではこの後に「御声などのすぐれたるにはあらねど、をりのことさらに作り出でたるやうなりしなり」とあり、この部分のみ『世継』は能因本の記述にやや近い。

（7）原拠となる『大和物語』『栄花物語』『枕草子』の本文引用は、基本的に『世継』と最も近い形を持つ異本系（御巫本）、流布本系（西本願寺本）、三巻本系（陽明文庫本）をそれぞれ使用し、より近しい形を持つ諸本が存在する場合はその都度注記し引用する。

（8）薗部幹生「古本説話集と世継物語」（『駒澤大学大学院論輯』10、一九八二・二）、三成敦子「『世継物語』成立論」（『国文学研究叢書』4、一九八六・三）。田中徳定・注2論文。

（9）例えば、『今昔』は登場人物の情報を、基本的に冒頭部にてまとめて説明するが、それは積極的な説話変容のための一手法であった。（拙稿「『今昔物語集』各話冒頭部の意義」『国語と国文学』88－2、二〇一一・二）

（10）第十八話では、村上帝を『枕草子』と同じく「村上の先帝」と表記する。

（11）ただし、「雪の花」という誤りは、『世継』成立当初のものか、転写過程で生まれた誤写かは確定できない。

（12）第八・三十九話も同様。注釈的記述の不在により、異なる解釈の可能

性が生まれている。

(13) 田中徳定氏は「人物・事件の混合・溶解が容易に行われ得る」と述べ、第四十五話の原拠との違いは『世継』編者による故意の改変だと捉える（注2論文）が、原拠への無知から生じた誤認の多さを鑑みると、第四十五話もその一例として捉えるべきだろう。

(14) 第二十話は、花見の約束を忘れた醍醐天皇に季綱が和歌を詠みかける説話だが、その歌に対する天皇の反応（「いたうあはれがりたまうて、いそぎおはしましてなむ御らんじける」『大和物語』100）が『世継』では消失している。説話に登場する和歌の価値付けは物語展開によって決定すると言えるが、その価値付けが放棄された状態にあり、説話が途切れているような印象を受ける。これは『大和物語』を参看しなかった故の現象ではないか。

(15) 中島和歌子「『世継物語』博雅少年琵琶秘曲伝習説話をめぐって」（『札幌国語研究』1、一九九六・五）参照。

(16) 石原昭平「古本説話集の王朝物について」（『東横国文学』8、一九七五・一二）、田中幸江「『古本説話集』の説話選択と配列（一）」（『専修国文』63、一九九八・八）参照。

(17) 河内山清彦・注1論文参照。

(18) 田中徳定・注2論文参照。

(19) 野口博久「『古本説話集』上巻について」（『説話文学研究』12、一九七七・六）参照。

(20) 富岡甲本は『世継』に近い「かの尺尊涅槃のところ詠めたるなるべし」という形を持つ。

(21) 文化の中心に漢詩ではなく和歌を置く点は、女性的論理に拠るとも考えられるが、一方で、院政期以降の和歌は「王権を支える貴族理念の象徴行為」であり、「貴族文化そのものが〈女〉文化の位相にあった」という指摘（高橋亨「解説」『無名草子 注釈と資料』和泉書院、二〇〇四）も存在し、慎重な判断が必要だろう。錦仁「院政期歌合の構造と方法—〈褻〉から〈晴〉への和歌史観の批判」（『日本文学』43－2、一九九四・二）、同「『古今集』仮名序と院政期の和歌観念」（『日本文学』44－7、一九九五・七）参照。

(22) 第五十四話のみ比較的短く、異色ではあるが、恋愛というテーマは共通しており、この話群が恋愛を扱った一まとまりであることを示唆する。

(23) 拙稿「『今昔物語集』非仏法部の形成—巻十「震旦付国史」を中心に—」（『国語と国文学』91－4、二〇一四・四）参照。

(24) 『無名草子』には「『伊勢物語』『大和物語』などは、げにあることと聞きはべる」という記述があり、当時『大和物語』は事実譚であるという認識があったことがわかる。

(25) 田渕句美子「『無名草子』の視座」（『中世文学』57、二〇一二・六）参照。

(26) 『世継』には類話を見出だしえない説話がほぼ存在しない点からも、広汎性の高い説話を採集したことが窺える。

(27) 『世継』が平安王朝的作品であることは諸氏の指摘するところであり、例えば田中徳定氏は、『古本』に登場する市井の人が『世継』に一切登場しない点をふまえ、『世継』の興味の中心が「王朝貴族社会の雰囲気を漂わすゴシップ譚」にあったと指摘し、「『大和物語』に近い王朝歌物語的な小品を作ろうと意図した」と結論付ける（注2論文）。しかし、耳聡い正光への好評価などをふまえれば、その興味が彼らのゴシップではなく王朝文化人そのものにあったこと、歌物語としてではなく、それを子女に知識として教える実用的な書物として成立した、という立場を取りたい。

(28) 薗部幹生「大和物語の受容の一側面」（『駒澤大学大学院論輯』13、一九八五・二）。また、六条家関連の人物が白河院を伊勢大輔の曾孫と

する誤りを書き記すとも考えにくい。

（29）今成元昭「説話文学試論」（『論纂　説話と説話文学』笠間書院、一九七九年）参照。

※『世継物語』の本文引用は東京大学図書館蔵南葵文庫本（無刊記版本）を底本とし、適宜宇治拾遺系統本により校訂を施した。『古本説話集』『今昔物語集』は新日本古典文学大系、『無名草子』は新編日本古典文学全集に拠る。その他の和歌は新編国歌大観に拠り、私意により表記を改めた。