

「語り手」の変質

片岡了

一 はじめに

1 (片岡)

今昔物語集の各段末尾は、若干の異形を持ちながらも、「トナム語り伝ヘタルトヤ」という伝聞形式の表現で、ほぼ統一的に結ばれているが、それが、古本説話集では「とかや」(第三・第六など)・「とぞ」(第十二・第十九など)といった「常套句」による段よりも、そういう「常套句」によらない段の方が圧倒的に多い。鎌倉期の大部分の説話集も古本説話集と同様の傾向を示し、やがて撰集抄では末尾が「常套句」で終わる段は全く見られなくなり(いわゆる「評語」の直前までの説話部分の末尾を「常套句」で終える段は23%ほどある)、沙石集では伝聞形式で終わる段もまだ幾分か残っているが、総体的には作者(編者)が

直接に「語る」方向を志向している。

この伝聞形式の表現は、平安時代の仮名の物語に見られるものであり、それが今昔物語集以降の説話集の各段末においても継承せられたものなのではなからうか。^①

平安時代の仮名物語には、現実の作者とは別に、「物語の語り手」が存在していると考えられているが、右の伝聞形式はその「語り手」の「語り」の終末を示す一つの指標としての意味を持つものと考えられる。説話集の各段末における伝聞形式も、それと同じく、その説話の「語り手」の「語り」の終末を示す機能を担うものと考えられる。ただし、仮名物語の「語り手」と、「説話」の「語り手」とは、後者が伝承を「語り伝える」という立場にたつ点において異なっている。ここではしばらく、「説話」について

は、「語り伝え手」という意味で「語り手」と称していくことにする。さて、その「語り手」の「語り」の終末を伝聞形式によって示す時、その説話集の現実の「編者」（または「作者」）は自らを「筆録者」の位置に立たしめることになる。『今昔物語集』において、いわゆる感想・評語や教訓部分もが、編者のそれとしてではなく、「トナム語り伝ヘタルトヤ」の内部に置かれているのは、その徹底した事例である。

ところで、今昔物語集の右の「トナム語り伝ヘタルトヤ」という「常套句」については、これを、『金剛般若経集験記』や『靈異記』の一定の説話の「末文」の「影響をうけ」たか、または、「その背景の下に、物語の末尾らしき体裁を賦与せしめる目的の下に成立したものと一往考えられる」という指摘がなされたことがある。この指摘は、今昔物語集との関係を中心に考えれば納得しよいのであるが、しかし、物語末尾の伝聞形式として、一般化して見ると、それは現存するものとしては説話集以前にすでに「竹取物語」から例があり、『落窪物語』（巻四末に「となり」）、『宇津保物語』（「楼上」下巻末に「となん」、ただし本文に混乱があるとせられる）などにも一往認められる。仮名物語の例が先行する。仏典との関係の指摘せられる『竹取

物語』については、右の指摘が有効のようにも思われるが、しかしさらにさかのぼると、『伊勢物語』にもその萌芽的な例が考えられるところからすると、しばらく躊躇せざるを得ない。

小稿は、その起源の問題について考えようとするのではなく、それが不定型化していき、やがてどうやら衰退する方向をたどるらしいことから生ずる問題について考えようとするものである。つまり、そのような「伝聞形式」をとらなくなる、ということとは、何を意味することになるのか、ということである。

説話末尾の伝聞形式を、「語り手」の「語り」の終末を示す形式である、という観点からとらえてみるならば、その伝聞形式を採らないということは、そもそも作中に「語り手」が存在しなくなったということにならざるを得ないであろう。そして、「語り手」が存在しなくなったということは、「筆録者」もまたその位置の変更をせまられるということである。「作り物語」はしばらく措いて、いわゆる「説話集」についていえば、一つの「作品」の成立という点からは、現実の事態としては、編者が伝承せられた説話を「筆録」（「語り伝え」られたものを個別特定の形態に文字化）するのではあるが、その時それを伝聞形式によつ

て「語り伝え」られたものとして筆録すること、伝聞の標示なしに筆録することのあいだには、その姿勢に根本的な差異があると考えられる。後者においては「筆録者」は自ら「語っ」ていることになる。「語り手」がいないのに、そこに「語られた説話」が存在するということは、「筆録者」が「語り」と「筆録」という二種の様態を兼ねることになる。そしてそれだけではなくして、その「筆録者」はまた、「説話集」の成立という観点からすれば、「編集」という作業もするのでなければならぬ。

かくして、「伝聞形式」を採らない「説話(集)」は、その現実の編者が、自ら直接「語り」かつ「筆録」しかつ編集することになる。そして、現実の存在であるところの編者が、「語り手」になるという時、その「語り手」はもはや、かつての作り物語や「伝聞形式」を採る「説話集」の中にいた「語り手」とは次元を異にする世界の存在である。その世界の転移は、何をもちたすことになるのか。小稿において考えようとするのは、そのことである。

二 「作り物語」の「語り手」

「説話集」の問題について考える前に、おそらくそのものになっていると考えられるところの、「作り物語」の

「語り手」について具体的に確認しておくことにする。

「作り物語」の「語り手」は、巻末の伝聞形式によってその存在が保障せられるわけではないが、逆に「伝聞形式」は「語り手」の存在によって始めて意味を持ち得る。

『大鏡』やその形式を踏む系列の作品、『宝物集』や『無名草子』などにあつては、冒頭と末尾に「語り手」あるいは「語り手」群が、あたかも物語や評論を挟み込む縁のように存在していることは、いまさら述べるまでもない。それらの作品においては、したがって伝聞形式は問題とならない。しかし、末尾に伝聞形式の置かれる作品にあつては、少なくともその伝聞形式は「語り手」の存在を想定せずには意味を持たないはずであるから、ここでは暫く論述の混乱を避けるために、伝聞形式をてがかりとして、論を進めていくことにする。

平安時代の仮名物語には、形態の相違はあるが、原則的に、どの作品も伝聞形式を採る。いま概略的に一覧すれば、左の如くである。参考までに末尾の句を記する。(なお、長編の場合には、巻によって、揺れがある)。

竹取物語

「その煙いまだ雲のなかへたち上るとぞ言ひ伝へたる」

落窪物語

「内侍のすけは二百まで生けるとな

宇津保物語

源氏物語

り

「おぼしの給はぬはなしとなん」

「光る君といふ名は高麗人の愛で聞えてつけたてまつりけるとぞいひ伝へたるとなむ」(桐壺卷)

「御引出物しなじなの祿どもなど二なうおぼし設けてとぞ」(幻卷)

「わが御心の思ひ寄らぬ限なく落し置き給へりしならひにとぞ」(夢浮橋)

栄花物語

「とぞ」(巻七・十二・十四・十六・十七・二十一・二十五・二十六・二十七・三十一などの諸卷)、「世の人めで申さぬなくなんありしとぞ申伝へたる」(巻三十九)

狭衣物語

「猶ひきかへさるる心地し給ふとぞ」(巻三)、「と見え給ふめれと」(巻四)

夜の寝覚

「夜の寝覚たゆるよなくとぞ」(巻五)

浜松中納言物語

「とぞ」(巻一・三・四)

これらの物語には、全巻の最終末尾に伝聞形式のおかれるものもある一方、長編では巻によって伝聞形式の置かれる巻と置かれない巻とがあったりするが、そのことにはそ

れぞれ固有の理由が考えられるはずである。そのことは小論の範囲を逸れる問題であるから立ち入らないが、伝聞形式は「語り手」が存在してはじめて意味をなすものである。伝聞形式だけが「語り手」の存在を証明するわけではない。「物語」の「語り手」は、本文中の各種の徴表によって、その存在がたどられる。^⑥ いわゆる「草子地」のありかたや、地の文の文末の形式(作中人物のものでない心情表現のごとき)、あるいは地の文における登場人物への敬語のありかたなどによってである。しかし、それにもかかわらず「伝聞形式」の表現を何らかのかたちで置かざるを得ないのは、そこに「語り手」が存在する当然の結果である。

さて、このように、平安時代の仮名物語には、原則として、「語り手」の「語り」の終結を示すために、「末文の常套句」といわれる伝聞形式の語句が、各種のありかたで置かれている。その方式が、『説話集』にも持ち込まれたものと考えられる。『今昔物語集』の特有の形式とせられる、「今ハ昔……………トナム語り伝ヘタルトヤ。」という形式は、『竹取物語』の「いまは昔……………とぞ言ひ伝へたる。」とわずかな差である。最末尾の「トヤ」の介在によって、示されることは、実は、その「トヤ」以前の部分が、「語り手」から「筆録者」へ伝えられた内容で

あることの確認である。厳密に云えば、そこには「語り手」以前に、その事件を具に目撃した者（目睹者）がいるのであり、「語り手」はそれを目睹者から伝え聞いて、今、「筆録者」に語るのである。だからこそ「トナム語り伝ヘタル」というのである。「トヤ」がはじめて筆録者のことばである。「いまは昔……………」とぞ言ひ伝へたる。」の方には、右の意味での目睹者と「語り手」とが一体化している。その「……………」の部分は前者では、「語り手」にとつては非体験の部分であつて、その部分は、第一次の「目睹者」が見聞したことである。ちょうど、光源氏に近侍した「古御達」のごときがそれである。それを「語り手」が聞いて「物語」の内在的「今」、「語つ」ているのであり、「筆録者」はそれを「聞いて」筆録したのである。それを「ト語り伝エテイル、トカ言ウコトデアル」といったのであり、その「トカ言ウコトデアル」というのは、「筆録者」が言っているのである。それが「トヤ」である。したがつて、「いまは昔……………」とぞ言ひ伝へたる。」と、「今ハ昔……………」トナム語り伝ヘタルトヤ。」との差は、その作中の「語り手」の位相の差に帰する。こまかくいえば、仮名物語の方がその構造が一段階単純であり、『今昔物語集』の方は一段階複雑化しているということにはなる。

しかしながら両者は、不連続な異質の構造なのではない。かくて、「今ハ昔……………」トナム語り伝ヘタル（トヤ）」という形式は、『今昔物語集』の発明ではなくして、仮名物語の伝統を受け継いだものと考えられる。そしてまた、『古本説話集』のような和文脈の作品における、「今は昔……………」となむ（第七十段）という形式は、『今昔物語集』の形式（カタカナ宣命体の和漢混交文で、末尾に「トヤ」を置く形式）よりは、仮名物語の形式により近いと考えられる。

三 「説話集」と「語り手」

『今昔物語集』では、各段の首尾の形式が、若干の例外を除いて、ほぼ定型化していることは、認められるであろう。しかしこのような例はむしろ稀であつて、各種の形式が混在しているのが一般である。

『古本説話集』の末尾の形式は、

①「とぞ。」（12・19・22）、「とか。」（65）、「とかや。」

（3・6）、「となむ。」（70）

②「とぞ。〔その後評語。〕」（11・14・18・20）

③その他（右以外の残り五十九段）

と概括することができる。伝聞形式で終わる段が七段あり、

「とぞ」のあとに短文のある段が四段ある。③その他、の内訳は、最後が和歌で終わる段（9・10・13・15・31・32・33・36・37・50）が十段あるほかは、登場人物の説明事件の描写（「と語り給し」・「言ひのしりけり」の如き）、訓戒（「すべし」・「すべきなり」など）、心情表現（「口惜し」・「心憂し」など）、などで終わる段が混在している。

各段末尾の終結の仕方という点においては、多くの説話集が類似の形態をとるから、しばらく『古本説話集』を例にして検討してみる。

『今昔物語集』では、冒頭の「今ハ昔」と末尾の「トナム語り伝ヘタルトヤ」とが、原則的に不動の枠組みとしてあり、説話本体と話後の評論教訓部分（ない段もある）とがその枠組みの内部に置かれ、したがって、話後の評論教訓部分が、仮名物語の場合の「草子地」に相当する位置にたつことになる。その部分で「語り手」は、小西甚一氏の言われる「作中場面」から「語り場面」に移行したことになる。そして、それ全体が、「語り手」の「語り」の終結を示す指標たる「トナム語り伝ヘタルトヤ」で括られている。『古本説話集』にはそういう例は見られない。ただ、第六「帥宮通和泉式部給事」の段で、冒頭「今は昔」と末

尾「とかや」にはさまれた内部にある、「（心憂くおぼゆ」と日記に書きたり。」と（妻にせさせ給たり）」と見えたり。」という注記は、「語り手」が「作中場面」からはずれて「語り場面」に移行している例である。また、終末部の和歌の次の「この歌、貴船の明神の御返し也。」という注記も「語り手」が作中場面から「語り場面」に移行して、補足説明している例である。

これらは、『源氏物語』で「語り手」が、「光る君といふ名は高麗人の愛で聞えてつけたてまつりける（とぞいひ伝へたるとなむ）。」（桐壺巻末）と説明するのと等しい位相にあると見得るのではなからうか。

つまり、これらの段においては、「語り手」の現れ方は、仮名物語のそれと基本的には変わらないのではないか。

それに対して、「今は昔……………」とぞ。」で「語り手」による「作中場面」の「語り」が一旦終結したあとに、いわゆる感想批評の短文が置かれる段（11・14・18・20）があるが、これら以下が『今昔物語集』には見られない形式の段である。

第十一「季縄少将事」は、

「今は昔、季縄の少将といふ人ありけり。（帝が山吹の頃になつたら見に行くといつたが、来なかった。その後

季繩は病氣になった。小康を得て参内し、公忠に後日を約して退出したが、三日ほどして、「くやしくぞ後に逢はむと契りける今日を限りといはましものを」の歌をよこした。

さて、その日失せにけりとぞ。

あはれなる事のさまなり。」(新古典大系42、四一八—四一九頁)

とある。「とぞ。」の後の「あはれなる事のさまなり。」という慨嘆は誰のものか。『大和物語』一〇一段は、病を得てから「くやしくぞ」の歌までの部分はほぼ近似するが、歌の後に『大和物語』は公忠が季繩の死の床を見舞うことが詳しく語られていて、異文である。ただ、その最後に「帝もかぎりなくあはれがたまひける」とあるから、あるいはその要をとって簡略化したか、とも考えられるが、先行作としては、現在『大和物語』しか知られていないからそれ以上はたどり得ない。その『大和物語』ではそれは「帝」が「あはれがり」たもうたのであるが、『古本説話集』ではそれは「語り手」の慨嘆であることになる。しかし、それで問題が全て片づくわけではない。そこで、後続する『世継物語』・『宇治拾遺物語』の本文を見ることにする。『宇治拾遺物語』一四六段は、病づいてから後の本書

の本文とほぼ同文(季繩を季直とするなどの小異)なのであるが、一つ重大な相違がある。それは「くやしくぞ」の歌の後である。「さて、その日失にけり。あはれなる事のさまなり。」(諸本漢字仮名の差以外に相違はない。ここは新大系の本文による。)とあって、そこに「とぞ」がなくなっているのである。『世継物語』も『宇治拾遺物語』と同文。)。

『古本説話集』では、「とぞ」以前が第一次の「目睹者」の「語り」で、そのあとの「あはれなる事のさまなり。」というのは、「とぞ」といってそれを伝えた「語り手」が、自らの心情を「筆録者」に「語つ」たことになる。それに対して、『宇治拾遺物語』では、この一段全体が、「目睹者」の「語り」であり、問題の「あはれなる事のさまなり。」は、「語り手」たる「目睹者」が「作中場面」から「語り場面」に移行して、自らの心情を「語つ」たことになる。

実はここにもう一つ注目しておくべきことがある。それは、途中には含まれた「公忠の弁」についての補足説明の一句である。『古本説話集』には、

「この季繩、病づきて、少し怠りて、内裏に参りたりけり。公忠の弁、掃部の助にて、藏人なりけるころの事也。

乱り心地、いまだよくも怠り侍らねども（季縄の言葉、以下略）

とある。この「公忠の弁、掃部の助にて、藏人なりけるころの事也。」は事件の進行すなわち「作中場面」とは異なるものであり、明らかに「語り手」が「語り場面」に移行して補足説明したものである。「作中場面」においては、季縄の対話の相手としての公忠の弁が登場する必要があるわけであるが、それをいきなり「公忠の弁、掃部の助にて、藏人なりけるころの事也。」と補足説明してしまったために、「作中場面」の文脈上には、季縄の対話の相手がいないことになって、季縄が誰に話しているのか不明、という結果になっているのである。『大和物語』では、そこに明瞭に、季縄の対話の相手が示されている。

「近江の守公忠の君、掃部の助にて藏人なりけるころなりけり。（季縄が）その掃部の助にあひていひけるやう、みだり心ちはまだおこたりはてねど（以下略）」（旧大系本二七九頁）とあるのである。

ところが、『宇治拾遺物語』の「語り手」は、この部分では、『古本説話集』の「目睹者」の「語り」の方を踏襲した。前述したことであるが、『宇治拾遺物語』もこの段

では、「目睹者」が「語り手」であるはずなのである。それなのに季縄の対話の相手を見失っている。ここに書承という営為と書承説話の「語り手」とは、どのようにとらえられるのか、ということになってくる。「とぞ」のない段の「語り手」と「編者」の位置関係はどう考えられるか。

そこで、そのことを考える材料として、次に、『古本説話集』の第二段と第三段とを対比してみることにする。短い段なので全文を引用する。（新大系本四二七～四二八頁による）

第二段「貫之事」

「今は昔、東人の歌いみじう好み詠みけるが、螢を見て、あな照りや虫のしや尻に火のつきて小人魂とも見えわたるかな

東人の様に詠まむとて、まことには貫之が詠みたりけるとぞ。」

第三段「躬恒事」

「今は昔、躬恒がもとへ、人の「来む」と言ひて来ざりければ、またの夜、月の明かりけるにつかはしける、てふらなる月もながめじもさなきにようべ来ぬこそしこらつられ

これも東人のまねにや。」

とある。この二三段末文には、「末尾の文「これも東人の」は、説話配列上、前の二十二話と一連の関係を思わせる」という指摘がなされている(新大系42、四二八頁下欄注二七行)。

これについて見るのに、二三段の方は、「今は昔………とぞ。」と定型である。二三段の方には「とぞ」がない。二三段の歌の次にある「東人の様に詠まむとて、まことには貫之が詠みたりける(とぞ)。」は明らかにこの段の「作中場面」をはずれている。「語り手」の「語り場面」においての補足説明と見られる。末尾に「とぞ」という終結の指標もあって、「語り手」の存在は確認されやすい。

一方、二三段の方には、「とぞ」がないが、歌より前の部分は、三人称で「けり」型で語られているから、歌のぶぶんまでは、そこが「語り手」の語っている「作中場面」であることは見やすい。対して、最後の「これも東人のまねにや」は、古語における慣用からして、その後に「あらむ」のごときの省略があると見ることは許される。すなわち、推量する表現である。しかしそれは登場人物の心内語ではない。したがってそれはすでに「作中場面」からはずれており、何びとかがなすところの、「作中場面」に関連した、推量である。とすれば、やはりそれは、その直前ま

での「作中場面」を語って来た「語り手」の推量と見なければならぬ。「語り手」が「語り場面」に移行して、自らの推量を語った、ということである。しかし、最末尾に「とぞ」がない。そこから、その「語り手」というのは実は「筆録者」そのものでないかという疑いが、生ずる。そして、その「筆録者」は、編者ではないか。つまりそれは現実の編者の推量に他ならないのではないか、という疑いである。

いま、この二三段の、「これも東人のまねにや(あらむ)」というのは、前段を承けて言っているのであるが、それを言い換えれば、二三段の「語り手」は二三段の「語り」を「聞いて」、躬恒の例を想起し、それを「語り」、そのうえで、「これも東人のまねにや(あらむ)」という自らの推量を「語り場面」に移行して語った、構造上はそういうことにならざるを得ないのではないか。問題は、その二三段の「語り手」がいかなる存在であるのか、ということであるが、『古本説話集』は全部で七〇段から成る一つの世界であり、二三段はその「世界」を構成する一部分である。したがって二三段の「語り手」といえども、その「世界」の外に出ることはできない。同時に、その「世界」の外に在るものが、そこに入り込むこともできない。

そうでなければ、その「世界」はばらばらに分裂してしまう。それはすでに一つの「世界」をなさなくなる。ただし、「筆録者」はその「語り手」の「語り」を聞く立場にいる。その一点において、「筆録者」はその「世界」のなかの存在である。しかし、「編者」は明らかにその「世界」の外にいる。その「世界」を作ったのが「編者」だからである。編者は現実の存在であるが、「語り手」と「筆録者」はその「世界」のなかに設定せられた存在である。

右のような、「編者」と「筆録者」と「語り手」との関係は、『大鏡』の、作者（編者）と、「さいつころ雲林院の菩提講にまうで、侍りし」人（本文中では「我」とある。

古典大系『大鏡』三八頁七行）と、世次・重木・「あどうつめりし侍」など、との関係に比定することができる。現実の作者は、「雲林院の菩提講」に参詣して、「世次」や「重木」らと対面することはできない。しかし、「さいつころ雲林院の菩提講にまうで」た人は、「世次」や「重木」らや、またその傍らで「あどうつ侍」たちと同席して、その様子を「筆録」することができた。^⑧そして、その「筆録者」は法会のあとでもし「世次」や「重木」らに対面することができたなら、そこに対話も成立できた。つまり「筆録者」はそこに口をはさむこともできる。さすれば、いま、

『古本説話集』の「世界」で、二二段の「語り」を「聞い」て、「筆録者」が口をはさんで二三段を語ることもできることになる。しかしそれは、あくまでもその「世界」内において起こることである。二三段と二三段とが一連するというのは、そういうことなのであろう。二三段と二三段とが「場」を異にして、無関係に存在しているのではなく、同一の「場」に存在している。独立した一作品中に編集されているということはそういうことであらう。一つの「説話集」が、一つの「著述」として、独自の固有の世界を有すると言われるのは、そういうありかたにおいてはじめて成立する。そのとき現実の編者は、創作という超現実の手段によって「筆録者」と成り得る。編者が自らを「筆録者」たらしめ得るのはその手段以外にはない。

さきに問題にした、『宇治拾遺物語』一四六段末が、「あはれなる事のさまなり」という一句を、『古本説話集』の慨嘆から書承したものとしても、すでにそれは「世界」を異にしているのであるから、両作品それぞれに、別個の構造において分析せられねばならない。いま右にみた理解からするならば、『宇治拾遺物語』一四六段では、そこに伝聞形式をとりはずしてあることの結果、それは「筆録者」がみずから語っているということになる。そしてその「筆

録者」というのは、前述の経過によって、編者であるということになる。

ただ、一つの「説話集」のなかの全段に貫通する単一の「語り手」が存在するのか、各段の「語り手」が個別に異なるのか、ということになると、話はやっかいであるが、ここに『宝物集』のような構造の作品を持ち出すと、それは形のうえでは個々の段に分割せられてはいないが、六道とか十二門とかの一々の条目にそれぞれに個別に説話が配当せられている。それらは個々には独立している。しかし、それらが、全体としては、単一の「語り手（群）」によって語られている。それを個々の「説話」の側からみるならば、個々に独立した複数の「説話」が一貫して単一の「語り手」によって語られていることになる。そういう例から考えると、それ以外の「説話集」の場合も、全編の「語り手」を一貫したものとすることも、理のないことではない。しかし、一つの「説話集」全編が一つの独立した「世界」をなすというのは、個々の「説話」の「語り手」は個別に異なった存在であっても、「筆録者」が一貫しているのであるから、それによってその「世界」の統一性は維持せられることになる。この問題についてはさらに次節において検討する。

四 「語り手」の変質

右の『宝物集』のような例に対して、各段が分離しつつ「語り手」は全段に一貫すると見られる作品がある。『撰集抄』は仮託せられた「西行」が全段を一貫して語っていると考えられているのではなからうか。仮託「西行」はみづからの見聞を「語っている」のであるが、丁度「話し手」は書き言葉の場合には「書き手」であるように、それは「筆録者」であり、かつ全編のうえから云えば「編者」であることになると考えられる。そしてそれは、次のような手順によってである。

仮託「西行」は作品中で次のように語る。

「以往、ある聖ともなひ侍りて、越路の方へ越え侍りき。（中略）能登国の荒磯の岩屋で修行する僧に会つ」「さても誰人にてかいまそかるらん。（略）」などたづね侍りしかば、「いさとよ、人は月待島の聖とこそ呼ばひ侍れ。（略）」……「我をば西行となん申に侍り」と、おそれおそれ申侍りしかば、（略）かの寺に二月ばかり住みて侍りき。

此事、げに思ひ出すに、涙のいたく落ちまさりて、書きのべん筆のたても見えわかずにこそ。（以下長文の評

論、省略) (岩波文庫『撰集抄』卷三の第一)

ここに「我をば西行となん申に侍り」と言っているのは、「語り手」である。この「語り手」が、「き」型の地の文で自己の旅路での体験を語っている。そしてそのあとに、「とぞ」を介さずに、直ちに「此事げに思ひ出すに涙のいたく落ちまさりて云々」と自己の感慨を「語っ」ている。

「以往」から「住みて侍りき」までの作中場面を語るのは「我」西行であり、それは「目睹者」が「語り手」となっている。そのあとに「とぞ」を介さずに語る感慨は、したがって「目睹者」たる「語り手」のものである。「目睹者」たる「語り手」が「思ひ出」して語っているのであるが、その部分(「此事」からあとの長文)は「作中場面」ではなく「語り場面」である。両場面通じてその「語り手」は作中場面で「我をば西行となん申に侍り」と告げた人物ということになる。

卷一の第二「親之処分無故人被取押通世人之事」では、「過にし比、九重のほか白川のほとりに……………(中略)……………その形をうつしとどめて、いまに侍とかや。

此事をきくに、そぞろに涙所せくまで侍り。(以下略) (30～33頁)

とあるが、ここの「過にし比、九重のほか白川のほとりに

……………いまに侍(とかや)。」という「作中場面」はその「目睹者」からの聴取をもとに、「語り手」が「とかや」と言って「語っ」ているのであり、そのあと、そのおなじ「語り手」が「此事をきくに」と言って、以下の「語り場面」で自己の感慨を語るのである。おそらく、その「語り手」を「西行」であると思わせたいのであろうが、それを支えるわずかなてがかりは、「此事をきくに、そぞろに涙所せくまで侍り。」という一人称の感慨を語る語り口である。それが前引卷三の第一の「此事げに思ひ出すに涙のいたく落ちまさりて云々」のような同じく一人称の感慨の表白と結びつけて受けとめられ、しかしてその「此事げに思ひ出すに涙のいたく落ちまさりて云々」という感慨が、その段の作中場面の「我をば西行となん申に侍り」という告白から「西行」とたどられる、という仕掛けである。

ところで、本集の巻頭・巻末の序・跋に相当する記事は、たてまえとして編者のものであるが、そこに「過にししかた四十余年の霜をいただき」(序)、「白髪をいただきぬる」

(跋)人物が、「新旧のかしこきあとを撰びもとめける言の葉を書きあつめ」、「遠くつたへ聞き、ちかく耳にふれしむかしの賢きあとを、まのあたり見侍りし中に、いみじき人々を書き載せ」、また「なにとなき物語のしなじなる

詩歌雑談を入」れ、「まめやか」のそぞろ事をも載せ」た、と言っている。新旧の求道者の言葉を書き集め、遠近の求道の跡を見た中から「いみじき人々」を書き載せ、また詩歌雑談やそぞろ事をも載せた、と言うのであろう。この通りに信ずれば、書承の段もあり、自己の体験を基にした段もあることになるが、いずれもそれは「編者」自身の手を経たものである。したがって全体は「編者」自身が「語り手」になって語っている結果になる。そしてその「編者」が作中の記述から「西行」であると感じられる仕組みになっている。つまり全段の「語り手」は一貫していることになるわけである。個々の段は「語り手」によって語られるのであるが、その「語り手」が同時に「筆録者」であり、また「編者」である。ここに到って、かつての「物語」の書き手Ⅱ作者が単なる筆録者の位置にとどまったのに対して、作者（編者）が作品中において「語り手」として自己を語ることになったのである。

五 「説話集」と「かな法語」

前項に見たようなあり方は、『古本説話集』の「心情表現で終わる段」や「訓戒で終わる段」などに、すでにその萌芽があるが、それはいまだ微弱であった。それが明瞭な

形をとるに至るのは、鎌倉時代に入ってからで、『発心集』・『十訓抄』・『撰集抄』・『沙石集』などにおいてである。ことにそれが著しいのは、『撰集抄』である。『発心集』・『十訓抄』・『沙石集』などでは、まだ、一つの段が説話のみで成り立ちその末尾が伝聞形式で結ばれる段が若干存在しているが、『撰集抄』ではそういう段は皆無である。『沙石集』には、伝聞形式の説話のみで終わる段（説話のあとに論説部分を全く持たない段）が稀に存在し、また論説部分の前にある説話部分の末尾が伝聞形式をとる段はかなり存在しているが、しかし『沙石集』の伝聞表現は極めて特徴的である。それらを順次概観すれば次の通りである。流布本によって見ていく。流布本の本文は便宜上、岩波文庫『沙石集』の本文（底本は貞享本）による。

伝聞形式の説話の現れ方

① 一説話のみで終わる段

卷六（3）「時にとりてめでたかりける事と申伝へ侍り。」（岩波文庫本上冊P 272 — 10行。かかる形態の段は『沙石集』では極めて稀である。）

② 数説話並列される段

卷一（7）第二話「…とこそ申伝へたれ。」（P 37 一行。全体で伝聞形式・非伝聞形式混在して8説話ある中の一つ）
 卷六（12）第四話「…ありけりとぞ。」（P 295—六。全4話の中の第四話）

③ 説話後に評語・論説
ア 解説的短文の評語

卷二（2）第一話「…となん。当世の事なり。末代なればとて感応のむなしき事は有るべからず。文永の末の比にや。一説に弥陀と云へり。」

（上冊 P 63—64 一。このあとに別の説話）

イ 長文の論説

卷二（5）第一話「…禪定に入るが如くして終りぬ。かの弟子の僧の物語也。誠に地藏の御利益にこそ。凡そ諸仏菩薩の…」（下略）

……」（P 74—10。このあと、論説と短説話三話。）

概略右のようである。複雑なものには次のような例もある。
 「鎌倉の浜に古き地藏堂有り。丈六の地藏を安置す。

（その堂の移築に際し仏像の搬送に人手が不足、そのとき見知らぬ法師が現れて連んだあと）かきけすやうにうせぬ。権化のしわざにやと人あやしむ。同法の僧（この僧は）慥に見て語り侍りき。さてかの仏、御うなじの貧相に御坐すを、（東大寺の願行房が仏師になおさせるが仏師は恐れて辞すると夢に僧が現れてなおせと勧めるので直した）当代の不思議也。かの上人の弟子の説也。（その評判を聞いて人々が参詣して）貴びあがめ奉るとなん。仏像をやぶりにて修補する事（以下論説・説話長文。略す。）（卷二（6）第一話。P 78—87—四。）

この例では、「同法の僧」の「語り」と「弟子」の「説」とが、最終的に「となん」で括られている。これはおそらくそれぞれが時点と伝達の経路を異にするのであろうが、結果的にそれらが「となん」でまとめられることになっている。

このように『沙石集』には各種のかたちで伝聞形式の例が見られるのではあるが、しかし、『沙石集』の「語り」

の姿勢の本領は、無住が自己の体験にひきつけて語ろうとするとところにある。そのことを顕著に示すものとして次のような事例がある。

『沙石集』梵舜本には、一つの段に数説話収載している段において、その個々の説話の末尾が「トゾ」などの伝聞形式で結ばれるものが若干存在している。ところが、それが慶長本以降の流布本では、直話形式に変更せられている場合があるのである。次に例示する。流布本の引例は先と同じく「岩波文庫」本(上)により、梵舜本は古典大系本による。

梵舜本

P 2 2 9 八行「歌ナムド学
問シケルトゾ。」

貞享本

P 2 3 1 二「歌など学問し
けると聞えし。
若く侍りし時坂
東にてききて侍
りし。」
P 2 2 9 十二「代官セサ
セテ于レ今アリ
ト云ヘリ。」

P 2 3 1 十五「代官せさせ
てありとなん。
慥かに聞きたる
者語り侍りし。」

P 2 3 4 十五「御下文給
テ下リケルトゾ。

P 2 3 6 五「御下文給ひ
てぞ下ける。わ

ワリナキ勸賞ニ

コソ。百姓ガ子

ナリケレドモ、

児ダチニテ歌ノ

道チ心エタリケ

ルトゾ人申ケ

ル。」

P 2 3 6 八「コレハイカニ

P 2 6 0 二「是はいかにと

ト書テ侍リケル

(書付けてあつ

トナム。」

た)。」

P 2 4 2 八「若狭局ゾ付テ

P 2 5 4 八「若狭の局の句

トヤラム承シ。」

也。」

P 2 4 5 七「トツケタリ

P 2 5 5 八「是を感じてと

ケレバ人々感ジ

どめてけり。其

申ケルトゾ。」

座にありけると

云ふ入道語り侍

りし。」

などのごとくである。すなわち、梵舜本 P 2 2 9 八「ト
ゾ」とあるものが、流布本では「と聞えし。若く侍りし時

坂東にてききて侍りし。」のごとく「キ」型で、「坂東にてききて侍りし」として、自己の体験談として記している。また、梵229十二「ト云ヘリ」が流布本では「となん。慥かに聞きたる者語り侍りし。」のように、一応「となん」という伝聞の形式は残しているが、「語り侍りし」として、やはり「キ」型で、自分がその「慥かに聞きたる者」から直接に聞いた体験談として記している。また、梵234十五の例では、二回ある「トゾ」のうち、流布本では、一例目が消え、末尾は「とぞ、人申し侍りし」とやはり「キ」型にして、体験談としている。梵236八の例では、「書テ侍リケルトナム」が流布本では消されている。流布本末尾の「と」は省略せられている「書き付けてあり」にかかるとあって、伝聞ではない。梵245七の例では「トゾ」が、流布本では消滅し、「其座にありけると云ふ入道語り侍りし」のごとく、「其座にありけると云ふ入道」から、その出来事を直接聞いたこととして記している。自分はその座にはいなかったが、「其座」にあつてその出来事をじかに見ていた「入道」から直接に聞いたというのである。伝聞は伝聞なのであるが、何人もの不特定の「語り手」を介しての遠い伝聞ではなくして、その場を体験した人から直接に聞いて自分はここに語っているのだ、という

姿勢である。

さて、これらの例は、その共通した現れ方から考えると、これは単なる文飾などによって、無目的に生じたことではなく、意識的に変更したと考えるべきであろう。これは周知の「慥からしさ」を強調する姿勢と連動することでもあるが、小稿の当面の問題としては、作者（编者）の位置の問題として注目せられるのである。作者（编者）が直接に語る姿勢をとる方向に変換していることに注目したい。やはり『沙石集』の「語り」の基本的なあり方は、

「去ぬる弘長年中に、大神宮へ詣でて侍りしに、ある神官の語りしは、（中略）といひき。誠に不生不滅の毘盧遮那法身の内證を出でて、（以下論説、略）」（巻一（一）P19～22）

のように、作者（编者）の直接体験として、作者（编者）自身が「語る」ところにある。

このような傾向は、前述のごとく、鎌倉時代に入ってから説話集、『発心集』・『十訓抄』・『撰集抄』、そして右に見た『沙石集』において顕著に認められる傾向である。そして、これらの作品がいずれも「我が国の人の耳近きを先として注す」（発心集序）とか、「今なにとなく聞見るとこ

ろの昔今の物語……きかむもの、みみちかからむことをおもふ」(十訓抄序)とか、「新旧のかしこきあとを撰びもとめける言の葉を書きあつめ」(撰集抄序)と云って仮託「西行」の諸国行脚の見聞録を装ったり、「近代の事」を集めた(沙石集卷末述懐)などこととわたりしていることに注目せられるのである。

つまり、それまでは、久しく「語り伝え」られた伝承を編者は「筆録者」として「筆録」して伝えるという姿勢をとっていたものが、鎌倉時代に入って、編者(作者)が自ら身を乗り出して、自己の時代の出来事を自らの目を通して語るようになった、ということに見過ごし難い意味があると考えるのである。それは、決して特定個人の文体や技法の問題ではなくして、一つの時代的な趨勢であったと考えられる。同じころ、新しい日本語の表現として、祖師たちによる「かな法語」の誕生があったことを思い合わせるべきである。それは、法然・親鸞・日蓮などの祖師たちが山を下りて、底辺の民衆のなかで、自らのことばで法を説いていた時代であった。あるいは数多くの「かな消息」によって、あるいはまとまった著述の形をもって人々に直接語りかけた。かな文字による日本語の表現が新たな領域を獲得した時代であった。

右に見た、鎌倉時代の説話集、なかんずく仏教説話集において、編者(作者)が直接に語り始めたのは、そういう時代の動向と深部においてつながった現象である。「かな法語」は祖師たちが自らのことばで自己の信するところを直に説いたものである。そのことと上述の「語り手」の変質とは、決して無関係ではない。

それは、仏教説話集との類縁関係という点において、しばしば指摘せられる「徒然草」^⑤があらわれるのより一時代前に進行していたことであつた。

註

① 出雲路修氏は『靈異記』上巻1・2・3中巻4・27縁などの分析から、八世紀末から九世紀初頭ころに、志怪小説と『竹取物語』とを架橋する「漢文体物語」があつたと推定せられ、それは「短編の集積のごとき形態であつた」とし、さらに「物語」と称される作品はすべて、短編の集積ととらえることが可能な形態をもつと考えられるところから、右の「漢文体物語」のもつ「短編の集積のごとき形態は、後代の「物語」にも継承された」と云われる。(同氏『説話集の世界』二六五―二六六頁)。こういう考えに立てば、仮名物語の形態と仮名交じり説話集の形態とを分けて考える必要はなくなり、むしろ連続したもの(あるいは一つの幹から枝分かれした)として捉えられるが、ここではしばらく現存の作

品の前後関係によって考えておくことにする。

- ② 玉上琢弥氏が『源氏物語』に三人の「作者」がいると論じられた（『源氏物語の読者』『女子大文学』第七号、『源氏物語研究』所収）のは周知の通りであるが、そのうちの「古御達」は「語り手」である。それとは別に、小西甚一氏は文学作品の分析批評の方法を解説せられた「分析批評のあらまし」（『解釈と鑑賞昭和四十二年五月号』）において、「ある作品のなかで、享受者に事がらをつたえる役」として「話主」（叙事型の作品では「語り手」という存在を説かれた。またそこに「作中場面」と「語り場面」の別を説いておられる。物語において「作中人物たちが」活躍している場面」が前者で、『大鏡』の冒頭部分で歴史物語に入る前に二人の翁が若侍に自分たちの年齢や経歴などを語っている場面のごときが後者である。「草子地」は「全知視点の語り手が、作中場面から離脱し、語り場面に移動して、自身の考えを一人称的に表明する部分」と説いておられる（同誌25頁）。
- ③ 日本古典文学大系『今昔物語集』一、補注四〇九～四一〇。
- ④ 『伊勢物語』（古典大系本による）百十四段は和歌のあとに「おはやけの御気色あしかりけり。そのが齢を思（ひ）けれど、わか、らぬ人はき、おひけりとや。」とある。その他、後注の補入かとせられる部分において、第六段（とや）・第一百四段（となん）などの末尾に伝聞形式が認められるが、これらを後注の補入とするとしても、そこにかえって、仮名物語末尾の定型への志向が伺われる。
- ⑤ 以下に引用する諸作品の本文は、すべて日本古典文学大系所収本の本文による。伝本によって本文に揺れがあるが、おおよその傾向として拙論のように考えることは許されるであろう。
- ⑥ 吉岡曠氏は『物語の語り手』（笠間叢書295）において、「現存する作り物語」では「作者と作中世界との間、あるいは作中世界と読者との間には必ず語り手が介在」するとして平安時代の作り物語について、その「語り手像」を軸として「内発的な物語史」をたどろうとしておられるが、その「語り手」が「直接発言している部分」を識別するメルクマールとして主として助動詞キ・ケリをとりあげておられる。くわしくは同書によらねたい。
- ⑦ 『世継物語』の本文は、続群書類従第32輯下所収本によった。
- ⑧ 『大鏡』（古典大系本）本文には全巻最終末尾に「とぞ」（二八五頁四行）とあるが、これは全巻を統括する伝聞形式の機能を負わされているものではなく、その直前の朝靨行幸のことで、「いまはよせてのらせたまふ」ことについて、「菩提講にまうでて侍りし」ひと（我）は熟知しないことであつたために「とぞ」と云つたものと考えられる。全巻に及ぶものではないと考える。全巻は、「菩提講にまうでて侍りし」ひとが「筆録者」である。その人が地の文で自ら「我」（三八頁七行）と自称し、また巻末部で、「（重木たちの）ゐどころもたづねさせんとし侍りしかども、ひとりびとりをだにえ

みつけずなりにしよ」(二八四頁一四一―一五行)と云うように、一人称で「キ」型で述べているのは、自らが「書き手」である時の表現である。

⑨ 西尾光一氏『中世説話文学論』に説話文学の随筆化ということ論じておられる。

(本学教授 国文学)