

説話伝承と平家物語の構想

——鬼界島流人譚をめぐって——

谷 口 広 之

1 康頼関係説話の成立

前回、「鬼界島流人譚の成立——俊寛有王説話をめぐって」と題して、平家物語の鬼界島流人譚の一方の軸である俊寛有王説話の形成について論じ、それと高野聖との密な関連を指摘したのであるが、本稿では鬼界島流人譚のもう一方の軸である康頼関係説話について述べることに始めようと思う。

平家物語の鬼界島流人譚における康頼関係の記述では、卒都婆流や祝言、また帰洛途次の成親供養などが注目されるが、それらのうち康頼祝言については富倉徳次郎氏のいわれるように後出性が強いと思われる。たとえば、源平盛衰記が巻七に「俊寛成経等移鬼界島事」「康頼造卒都婆事」と置き、それを隔てて「康頼祝言」が巻九にあること。また童女出現説話と柳葉説話が語り系諸本では「卒都婆流」に含まれており、これに対して増補系が「康頼祝言」にそれ

を含み、熊野関係というつながりから考えて後者の方が本来の姿であろうこと。これらのことなどから、「康頼祝言」そのものの後出性についてはほぼ動かぬところであろう。

ただしそこからただちに「康頼祝言」には熊野信仰、「卒都婆流」以下「足摺」、「有王島下り」には厳島信仰というように色分けして、相互の前出、後出を論じる方法には少し疑問を感じざるをえない。

まず、康頼が造った卒都婆が厳島神社の社頭に流れついたからといって、すなわちそれが厳島信仰とみるのは多少危険であると思う。康頼自身が卒都婆を流すに際して

南無婦命頂礼、梵天帝釈、四大天王、けんらふ地神、鎮守諸明神、殊には熊野権現、厳島大明神、せめては一本なりとも都へ伝へてたべ（卒都婆流）^③

といっているように「熊野権現」の名が見えているし、増補系には

康頼の流した卒都婆の一本が熊野へも流れついたことを記している。

そこで考えてみたいのは、卒都婆を流すという行為そのものについてである。高野山には今も卒都婆を水に流し、あるいはさらして罪障消滅を願う流灌頂という行儀が伝わるが、この宗教的行儀と「卒都婆流」との間にはなんらかのつながりがあるのではないだろうか。宗教的行儀としての流灌頂が罪障の消滅を願うものとしてあり、卒都婆流が帰洛の成就を願うものとしてあるという（聖俗の違いはあっても）両者の共通項を認めてもよいと思うのである。卒都婆を流して帰洛を祈るという康頼の形象の背後に、それに類する宗教的行儀の存在を想定することは不可能ではない。だとすると「卒都婆流」にもすでに高野色、熊野色をみてとることは誤りではないと思う。

さらに私見によれば、次にあげるふたつの説話はこの問題について考えるとき考慮にいられてよいものと思う。

業房亀王兵衛之時。夢ニ御前ヲ奉_レ被_レ追却。門外へ追_レ追出_一ト見テ。後朝康頼ニカカル夢ヲミツル。年始ニカクタノシキ事也ト云ケレバ。康頼云。極吉夢也。可_レ任_二靱負尉_一之夢也。靱負陣門外之故云々。果ナク日中拜_二左衛門尉_一云々。

(古事談)^④

典学頭雅忠が夢ニ七八歳バカリナル小童、寢殿ニハシリ遊ヒテ

云様、先祖康頼ネンゴロニ祈シ心ザシニコタヘテ文書ヲマモリテ二代アヒハナレタニ、コノホド火事アランズルニツツムベシトミテ、廿日バカリアリテ家ヤケニケリ。サレドモ文書一卷モヤカズトゾ。昔ハ諸道ニカク守宮神タチソヒケレバ、シルシモ冥加モアリケルニコソ。

(統古事談)^⑤

このふたつの説話に康頼は、夢を占う人、夢の中にあらわれる人として登場する。そして他ならぬ流人譚の童女出現説話も柳葉説話も「暁がたに康頼入道ちつとまどろみたる夢に」「おなじうまどろみたる夢に」見た話なのである。康頼と夢とのつながりは必ずしも明らかではないが、夢見る人康頼という説話的形象がすでにあつて、童女出現柳葉説話が熊野信仰と結びあいながら生まれてきたのではないかと思うのである。

従来、康頼・成親関係の説話の発生について「康頼周辺」といい、また本稿でもそのようないい方をしているのであるが、やはり康頼個人とその周辺部とははっきりと区別されるべきであろう。鬼界島から帰洛した康頼が宝物集を著したという伝えはその真偽をめぐって意見のわかれるところであるが、かりにそうだととして

治承二年ノ春、フタノヒ旧里ニ帰テ侍シカ アリシニモアラスカハリテ ウキキニモノレルヨトミル人ノココチシテ ミヤコ

モタヒノ様ニヲホへ候ヒシカハ、ヨノウキ時ノスミカナレハ
心モナクサメムトテ、東山ナルトコロニモリキテ候シニ

(光長寺本) ⑥

治承元年ノ秋薩摩国ノ嶋ヲ出テ同二年旧里ニ帰テ侍リシカトモ
世ノ中アリシニモアラス浮木ニ乘リケン人ノ心地セシカハ世ノ
夢ノ時ノ住家ナレハ心ヲ慰メントテ東山ナルトコロ独リ居テ侍
所ニ

(久遠寺本) ⑦

と宝物集の冒頭が記すように、やはり情報の域を出ず、それが康頼
個人の周辺から流人説話の構想を育てていくという経路を想定する
にはかなりの無理が生じざるをえないだろう。

康頼個人については、帰洛途次の成親供養

其夜は夜もすがら、康頼入道と二人、墓のまはりを行道して念
仏申、明ぬればあたりしう壇つき、くぎぬきさせ、まへに仮
屋つくり、七日七夜念仏申経書て、結願には大なる卒兜婆をた
て、「過去聖霊、出離生死、証大菩提」とかいて、年号月日の
下には、「孝子成経」と書れたれば、しづ山がつの心なきも、
子に過たる宝なしとて、涙をながし袖をしぼらぬはなかりけり。

(少将都帰)

あるいは鬼界島における

説話伝承と平家物語の構想

康頼はあやしげなる草堂のまねかたを造りて、浦人島人の集り
たる時は念仏を勤て同音に申させて念仏を拍子にて乱拍子を舞
けり、阿弥陀の三字のいみじき事をは知ねとも、此の舞の面白
さに是をはやすとて心ならず念仏を申しける、彼の草堂は島
人共かよりあひ所にて今に有とかや

(延慶本) ⑧ 康頼か歌都へ伝る事)

などの姿から念仏聖の姿が想定できなくもないが、後年(文治二年)
阿波国麻殖に赴任し地頭と争っている彼の姿などから推して、福田
氏が「これは、とても遁世した念仏聖の姿とは言いえまい。されば、
康頼の念仏への並み並みならぬ関心も、双林寺での遁世者の生き方
のしばらく存したことも、一応否定できないが、平家物語、特に延
慶本における一途に念仏に励み、これを他にも勧めてやまぬ念仏聖
の康頼は、やはり実像とは言いがたいようである。」^⑨とっておら
れるのはうなずけることである。

だから康頼関係の説話は、彼個人からでなくその周辺、つまり彼
が帰洛後寄宿したとされる東山双林寺周辺の念仏聖たちから発した
とするべきで、前述の康頼の念仏聖的な姿はすなわちこの説話の語
り手、管理者自身の姿の投影であろうと思われる。

双林寺には康頼の墓が現存するが、これと並んで西行の墓もある。
西行は「花のもとにて春しなむその如月の望月のころ」という願

どおり、河内の粉河寺でその生涯を閉じたが、この双林寺が臨終の地であるという伝承もある。このような伝承には西行の勸進聖としての活動が影を落していると思われるのであるが、重要なことは、西行がその活動の場とした高野を中心に東山山麓の双林寺や大原、嵯峨などの地が、ひとつひとつばらばらな点ではなく線として結ばれていたということであろう。それらの間の繁き念仏の徒の交流については、五来重氏^④、およびそれを往き来する西行の軌跡については風巻景次郎氏にそれぞれ詳しいが、そのことは大きな問題を含んでいると思われる。

それについて、よく引かれる部分であるが、諸本における康頼と有王の足跡をみておきたいと思う。

2 伝承圏のひろがり

まず、四部合戦状本^③では、康頼は

康頼入道は従り七条河原 行別惜ツツ日來の名残ヲ咄レツ涙に
行付ヌ 東山双林寺と云所へ在レシ世に之時は可然山庄をも持
たりケレとも皆被テ押取ニ大政の入道に僅に是計り残レル
とあって、康頼の山荘のあった双林寺内に入り、その後の消息について
は触れていない。同じく有王については

童(有王のこと)葬送シテ取テ骨を上ル都其の身村上の天皇の

七代の苗胤今は孤島配流一人の罪人なり童以て骨奉ル奈良の妃
君に悲ナ云モ中人愚ナリ終ニ出家シ籠ニリツツ雙林寺云所ニ訪下
父の後世を聞レテ之を有王同ク出家シ籠テ嵯峨なる所に訪けり
主君の後世菩提を也

とあって、俊寛の娘の双林寺入り、有王の嵯峨入りをいうのであるが、康頼と俊寛の娘とが同じ双林寺へ入ったというのはやはり意図的人為的に過ぎるように思う。双林寺周辺の念仏聖の作為するところであろう。

長門本^④では康頼は

むかしめしつかひ候ひし下人、ひんがし山双林寺と申所に候、
いまだながらへて候はゞ、草のいほりを結びて、今は一向後世
ほだいのいとなみの外は他事候まじ

と述べて双林寺入りするが「見しにもあらずかはりたれども植置き
し草木は花盛に咲きみだれつつ」とあるから、自分自身もそこにか
つて居を構えていたことを推測させる。有王と俊寛の娘については
後に聞えけるは、(俊寛の娘は)高野の山の麓にあまのといふ
別所にとし籠りけり、心しづかに行ひて、真言の行者となり父
の菩提を弔ひ給にけり、念仏の功つもりつつ、一生不犯にて、
終に往生のそくわいを遂げにけり、有王は主の骨を首にかけ、
高野の山にのほりつゝ、奥の院にをさめ置、即ち法師になり主

のほだいを弔いける志のほどこそ、いよいよたぐいなく覚ゆれとある。天野の別所は、女人禁制の高野山がその山麓にいたいわゆる女人高野であり、また、俊寛の遺骨を高野山に納めた有王の所業は、日本総菩提所としての高野山に、全国各地の有縁無縁の遺骨を納める高野聖の勸進行為そのものであろう。「諸国七道修行」としたという全国回遊の証しがなくとも、その所業に高野聖としての有王の姿をみてとることは十分に可能であるはずである。

延慶本での康頼は長門本のそれにはほぼ同じ趣向であるが、異なるのは洛北紫野に住む母のもとに行ったが既に死亡しており、おおいに嘆き悲しんだという記事が加わる点である。俊寛の娘の後日談は記載がなく、有王については、

高野山に上て（俊寛の遺骨を）奥の院に納め奉り候へしと申てやかて高野へ上り御廟の御前に納てけり、其後寺々修行して主の後世をぞ訪ひける、主従の芳契誠に昔も今も其好あさからぬ事なれども有王丸が志はためしすくなくぞ覚えし

とあって、これも長門本にはほとんど同じであるが、「寺々修行」としてという表現などには、やや濃く高野聖としての廻国性が顔を出しているといえるかもしれない。

源平盛衰記^⑬では、康頼は長門本延慶本と同じく双林寺に住む下人をたよりとおもむくが、「留守に置きたりし下人もな」いこと

説話伝承と平家物語の構想

を記し、紫野で母の死を知る点では延慶本に同じである。盛衰記が他の増補系諸本と異なるのは

其後は双林寺の庵室に閉籠、なからに跡の形見とて、涙の隙々に宝物集を造りて、世にこそ披露したりけれ。

と宝物集の著述を後日談として加える点だけである。そして俊寛の娘の天野別所入り、有王の納骨後の後世菩提の営みについてはほとんど長門本と変わるところはない。

一方、語り本系の覚一本は康頼の双林寺入りと宝物集の執筆という点において盛衰記に近いが、俊寛の娘と有王については次のように記している。

（俊寛の娘は）やがて十二の年尼になり、奈良の法華寺に勤めすまして、父母の後世を訪ひ給ふぞ哀なる。有王は俊寛僧都の遺骨を頸にかけ、高野へのぼり、奥院に納めつつ、蓮華谷にて法師になり、諸国入道諸行して、しうの後世をぞとぶらひける。蓮華谷は高野聖の中でも蓮華谷聖と呼ばれる聖たちの拠点であり、「諸国入道修行」は高野聖の全国的な勸進活動の表現であるから、ここにおいて有王はもっとも明確に高野聖としての像を与えられているといえる。

以上のように諸本を対照してみると四部本の特異さがきわだたってくる。それは康頼と俊寛の娘との双林寺入りをいい、有王の嵯峨入

りをいう点で、高野とのつながりが一見してないという点である。麻原美子氏^⑩はこれを重視されて、高野色に潤色される以前の姿として考えられ、後に高野圏に運ばれてはじめて有王が高野聖となったと指摘されるのである。康頼関係説話はもちろんのこと有王俊寛説話までも当初は康頼周辺、双林寺周辺に発したとされる富倉氏の説への有力な裏付けといえようが、はたしてどうだろうか。四部本の古態性についても、たとえば山下宏明氏の初期増補系としての位置づけが諸本系統論のなかでも有力であるが、延慶本や長門本などの増補系が有する各説話の原態性も無視することはできないと思う。

そこで考えてみたいのは、俊寛有王説話の発生と康頼関係説話の発生とのかかり方である。後者が康頼周辺、双林寺周辺に発生したというのはおそらく事実であろうが、逆説的な言い方が許されるなら、双林寺周辺の発生とは双林寺という域を越える広がりひなかでの発生と考えられる。四部本において有王が康頼、俊寛女ともども双林寺に閉じこめられてしまわなかったのは、双林寺、嵯峨という広がりひなかで生み出された話だからではないだろうか。大原や嵯峨の地は、伝承を担う聖たちにとって高野に近い。

たとえば平家物語卷十(寛一本)が描く滝口横笛の悲恋はその好例であろう。建礼門院の雑色横笛と重盛の侍滝口は「最愛」の間柄であったが、滝口は父の諫言を容れて嵯峨の往生院に遁世した。驚

きと恨みに身をこがす横笛は滝口のあとを追ひ嵯峨へむかうが、滝口はそこをものがれて高野の清浄心院に移り、横笛もさまを変えて奈良の法華寺に入り「そのおもひのつもりにや(中略)いく程もなくて、つゝにはかなくな」ってしまったという。嵯峨と高野とはそのような意味できわめて近い距離にあり、横笛の出家したのが寛一本にいう俊寛の娘と同じ奈良法華寺であったということは、それだけのつながりを考えるうえでとくに示唆的であるといえるだろう。

だから、九州には九州で黒髪山や背振山を中心とした念仏の徒がおり、四国には山野を回遊する聖たちがおり、都の周辺の東山山麓や大原や嵯峨には別所が散在し、そして高野には蓮華谷を中心として高野聖たちの活動が根をおろしはじめていたという広がりを考えるとき、俊寛有王説話と康頼関係説話という区別はむしろ平家物語構成上の区別であって、それをそのまま説話発生の次元にまで適用させていくのは相当の無理があるのではないかと思われる。

だがもちろん、否、だからもちろん、鬼界島流人にまつわる説話伝承は様ではない。おおむね平家物語の成長はその枝葉を切り落として展開の整理をはかっているが、増補系諸本はその様でない説話伝承を多く残している。たとえば、長門本は流刑地鬼界島にたどりつくまでの成経についてその道行を詳述するが、これなどは瀝美かをる氏^⑪が推測されているような、地図をひろげての絵解をとも

なうものであったのかもしれない。また同じく長門本で康頼が少しまどろんだ夢に「我子の康基が白き馬に乗て此島へあがる」光景を目にする記述がある。

誠に此夢は康頼入道が子息、康基が毎京都清水寺に参詣して、法華経の二の巻信解、品をどくじゅし奉て、南無せんじゅ千眼大慈大悲観世音菩薩、願はくはこの経の功力によりて、父の骸姿を今一度見せさせ給へときせい申しける、誠にくわん音の御利生あて康頼を守らせ給ふやらんとぞ覚えし

とあり、後にも「偏に是やすもとがきねん感応して観音の御利益にて都へ上にけりと後には父子共に涙をぞ流しける」とあって、観音利生譚として康頼の帰洛成就を説く伝承もあつたことがわかる。あるいは、成経に関していえば、これも長門本であるが、父成親が備前児島流罪の途次に住吉明神に願書を立てて「成経以下男女平安ヲ守ラシメ給ト也」という祈請を捧げ、その結果「父子の礼儀といひながら、心ざし深かりしかば、明神も憐をたれ給ふらんとぞ覚えし」という加護を蒙ることができたとしているのである。

成経、康頼の二名が帰洛し、俊寛だけがそれを果たせなかつたという事実があつて、唱導の徒はそれを神仏の靈験の有無として説こうとする。それぞれの唱導の徒の拠つて立つ立場がさまざまな靈験譚を生みだしていくのである。従つて康頼関係説話にしても、平家

物語以前に、そして平家物語が描くより以上に多様な広がりがあったであろうことは十分に推し測ることができる。その意味でも、四部本を含めて平家物語の康頼関係説話はすでに高野色への傾斜を出發の時点から有していたものと考えたいのである。

3 流人譚の構想

以上のように、俊寛有王説話そして康頼関係説話についてそれぞれの発生の事情を考えてきたのであるが、次に平家物語のなかでの鬼界島流人譚について考えていきたいと思う。そのために、まず鬼界島流人譚の構想と靈験譚とのかかわりについて述べてみようと思う。

成経、康頼の帰洛の願いは、「康頼祝言」「卒都婆流」に示される敬虔な神仏への祈請によつて成就されるが、二人の夢に童女が出現したり、柳葉に託宣歌が記されていたり、また卒都婆の一本が敵島神社に漂着したりすることなどから明らかなように、それらは熊野や敵島の靈験譚としての性格をもっている。それらは成経、康頼が熊野権現、敵島明神の利生によつて帰洛することができる瑞相として予兆としてあらわれるのである。生形貴重氏は平家物語の前兆、予兆の分析をおしてそれが平家物語の構想のうえで有機的な機能であることを指摘されたが、ここでいう靈験譚を機能として扱え

ばたしかにそれは予兆ということになる。彼らの願いが成就することを靈驗譚が予兆として指し示すことになるからである。

それでは、靈驗譚の方法と流人譚の構想とはどのようにかわっているのだろうか。鬼界島流人譚の性格は、ひとつには成経、康頼の流離と望郷とを描き、もうひとつには孤島にひとりとり残された俊寛の絶望と悲劇を描く二点にもとめることができるが、流人譚にそのようなふたつの性格を負わせ、さらにその対照において俊寛の悲劇をきわだたせるという方法がどのようにして成り立っているか、それが構想の問題となるであろう。

いうまでもなく、成経、康頼が帰洛の願いを成就できたのは、鬼界島に熊野権現を勧請し、祝言をささげ、また千本の卒都婆を作りそれへ帰洛の願をかけて流したからであるが、こうした彼らの神仏への絶対的帰依が、他に頼るすべのない無力な存在として彼らの像を結ばせるゆえに、その流離する姿は悲しく、望郷の念はひときわ切実であるという形象を導くのであり、また一方、そうした神仏の加護にあずかることができなかつた俊寛を「天性不信第一の人」として神仏の利生の対極に置くことによって彼の絶望の叫びを成経、康頼との対照をおして浮きぼりにすることができたのではないかと思われる。

前述したように、もともと個別の靈驗譚としてある場合には、成

経、康頼の帰洛をおして熊野や敵島の利生と靈驗譚をかたるところに説話としてのテーマがあつたはずであるが、平家物語では、神仏の加護をひたすら待ちうける無力な存在として成経、康頼の流離と望郷を描き、そして成経、康頼との運命の相違を利生の有無として識別することによって苛酷な状況の設定を俊寛に荷していくのである。

いやす望郷の念とそれが叶わぬ悲嘆は、成経、康頼にもまして成親と俊寛においてより強いものである。そして彼らの望郷が都に残した妻子、主従、乳母などとの人間関係の喪失にもとづくものである以上、たんなる都への懐しみでなく肺腑をえぐるような悲しみに貫かれている。成経、康頼の場合、鬼界島での苦しい暮らしは帰洛成就によって報われたが、生きて再び都の土を踏むことなく配所の土と化した成親、俊寛には、その苦悩を吐き出し、その悲嘆を叩きつける対象さえもつことができなかつた。そこで登場するのが成親には信俊、俊寛には有王というそれぞれの従者であり、このふたりの役割は流人譚の構想のなかで重要な意味をもつ。

成親の場合、その配所生活でつねに支配した感情は、望郷と妻子への愛執であつたと思われる。彼の配所である有木の別所まで彼を訪ね下向した従者信俊と、信俊が持参した妻子の手紙を前にして、成親は「日来の恋しきは事の数ならず」と泣き悲しむのである。ま

た、俊寛は思いもよらぬ有王の訪問に驚き、有王に彼の鬼界島での生活を

明けても暮れても、都の事のみ思い居たれば、恋しき者共が面かげは、夢にみるおりもあり、まぼろしに立つ時もあり

(有王)

と訴える。成親の配所での生活がそうであったように、俊寛の場合も、望郷と妻子への愛執が嘆き悲しみをつねに誘ったのであった。

そして成親の場合、そのような彼の感情を開示させる役割をはたすのが従者信俊であったのと同様に、俊寛の日來の鬱念、悲嘆を吐露させたのは従者有王の訪問であった。成親流罪後は蜘蛛の子を散らすように離散した従者たちのなかで、雲林院に隠れ住んだ成親の妻子に仕えた数少ない従者のひとり信俊が、彼女らの文を携え配所に下向し、その有様と音信を都に伝え、また俊寛流罪後は彼の妻子に「此童ばかり宮仕」した有王が彼の娘の文を携えはるばる鬼界島まで下り、主俊寛の最期をみとり、その有様を彼の娘に伝えた、というこのふたつの話、成親と俊寛の結末はそれぞれの設定においてほぼ同じ形をとっているといえるだろう。そして、彼らの死に至る生前の叙述にはかりでなく、彼らの死後における叙述にも共通する点が認められる。有王は俊寛の最期をみとった後、その後世を弔うために「諸国七道修行」したが、成親の後世も成経、康頼が「七日

七夜念仏申経書」いて弔われた。

このようにして、成親と俊寛の話は、まず従者との対面をとおしてそれぞれの悲しみ、怨みを語らせ、その死後を従者もしくは近親者に弔わせるという展開において共通するのである。比喩的な言い方をするならば、俊寛において有王がはたした役割を、成親においては信俊、成経、康頼が分担してはたしたことになるだろう。そのことが何を意味するのかといえば、成親も俊寛もその死後にそれぞれの鎮送者を持ったということである。以前に、現地の巫覡の幻想に俊寛説話が発生したという福田氏の説には疑問を提出しておいたが、後に有王を称する念仏の徒が俊寛の説話を語るに至った時点では、俊寛の霊の鎮撫の語り手として有王が在ったとする可能性は十分に考えられると思う。御霊信仰に根ざした死者の語りには一般に生前の口説を伴うが、成親、俊寛の悲しみ怨みの吐露は、そうした意味で彼らを鎮魂する行儀の一部にはかならないと思うからである。

俊寛の場合、その語りが現地に発生した痕跡はないと思われるが、成親の場合は、たとえば長門本の叙述にあるようにそれが明白である。

(成親の死に様について) 菱につらぬかれて死給ひたる事は、まこととおぼしき事は、彼の智明がさいあいの娘三人あり、七

月下旬の頃より一度にやまひつきて、俄に物に狂いて、竹の林の中にはしり入て、竹の切ぐひにつらぬかれて三人ながら一度に死にけり、是則ち大納言の霊と覚えて、忽ちに報いけるぞ恐しかりし事どもなる

(熊野参詣事)

とか、また

大納言かくれ給ひて、九日と申しけるに申の刻計に、天かきくもり、雨にはかにそそいてふり下る、一時ばかりふりければ、大洪水いづる程なり、雷電夥く鳴り落ちて、地のそこに声ありき、つね遠に別のいしゆなし、然るを我命終りし時、くらくらとしてほだいの道に妨をなせり、汝においては安穩にあるべからずとて、なりくだり／＼五六ヶ度震動す。

(同右)

とあって、成親を惨死に導いた智明、つね遠にまず祟りをなしているのであり、かつ死せるその地に霊が出現しているのであるから、成親の語りは、現地に発生したとみて間違いないであろう。

語り系諸本の「僧都死去」の結文「か様に人の思ひなげきつもりぬる了家の末こそ恐しけれ」は(増補系では長門本がこの形であるが)そのような鎮魂の語りが平家物語の構想とどうかかわっているのかを端的に表していると思う。というのは、結文にいう「思ひな

げき」が漠然とした「思ひなげき」、つまり鹿谷事件に連座した人々の怨念を指しているのではなく、それらの人々が怨霊となって平氏一門の滅亡に働きかけるのだという明確な内容をもっているからである。有王によって鎮魂されたはずの俊寛、成経と康頼によって弔われたはずの成親、それらが平氏一門の行く先に怨みを投ずる怨霊として復活するのである。それは個別の語りがもつそれぞれの意味を歴史の文脈においてもう一度意味づけなおすという、平家物語の構想がもたらした結果としてそうなのであるが、その構想自身、俊寛を怨霊として形象する鎮魂譚としての俊寛有王説話と発想において同根なのである。有王にとって俊寛が鎮魂されねばならない対象であったという俊寛有王説話の伝承の論理は、有王という伝承者の想定からいえば当然のことであるが、逆に、平家物語にとって俊寛が平氏一門の将来をその「思ひなげき」のゆえに「恐し」いものであるとするためには、鎮魂されねばならない対象としての怨霊でありつづけねばならないという構想の論理が生まれてくるのである。

平家物語にあってその母胎となるさまざまな説話伝承はたんなる素材ではない。伝承に内在する論理が平家物語の構想を逆に育んでいくのではないかという成立論的問題意識を鬼界島流人譚をとおして考察してみた。

① 『同志社国文学』第十五号。

- ② 「平家物語の成長」『平家物語の研究』。
- ③ 以下とくに断らないかぎり平家物語本文の引用は、古典文学大系による。カッコ内は章段名を表す。
- ④ 『国史大系』四四頁。
- ⑤ 『新校群書類従』卷廿一、三七八頁。
- ⑥ 『古鈔本宝物集』。
- ⑦ 同右。
- ⑧ 以下延慶本からの引用は、勉誠社刊のものによる。
- ⑨ 『吾妻鑑』文治二年三月十日条。
- ⑩ 「平家物語と高野山」『軍記物語と民間伝承』。
- ⑪ 「高野聖」。
- ⑫ 「西行と兼好」。
- ⑬ 以下四部本からの引用は、大安判のものによる。
- ⑭ 以下長門本からの引用は、国書刊行会刊のものによる。
- ⑮ 以下源平盛衰記からの引用は、有朋堂文庫による。
- ⑯ 「平家物語と高野聖」『軍記物とその周辺』。
- ⑰ 「平家物語研究序説」『軍記物語と語り物文芸』。
- ⑱ 「平家物語の基礎的研究」。
- ⑲ 「平家物語における語り試論」『同志社国文学』九号。