

『宇治拾遺物語』の思想

——末尾話と冒頭話をめぐって——

廣 田 收

(一) はじめに

説話集『宇治拾遺物語』の特質について、説話配列の問題がさまざまに論議されてきた。それは、すでに周知のように、主として隣接する説話間の連想的契機や、説話間の表現の細部の対照などの具体的な問題として論議されてきたといつことができる。^①

本稿は、『宇治拾遺物語』の特質を、そのような説話の配列という角度とは別に、表現の根幹において、『宇治拾遺物語』を原理的に貫く思想が認められるのではないか、という視点から小考を加えてみたい。『宇治拾遺物語』のとりわけ冒頭話と末尾話は、編纂物としての説話集全体を統一する原理を担うものであると予想される。特に、末尾話を貫く思想について検討し、そこに見られる思想が、冒頭話のみならず、説話集内部にも認められるといつことを明らかに

にすることによって、『宇治拾遺物語』全体を貫く思想について考える手がかりにしたい。

(二) 第一九七話「盗跖与孔子問答事」に見える思想

末尾話である第一九七話は、およそ次のようである。今は昔、柳下恵という重臣があり、その弟は盗跖という盜賊であった。孔子は、出会った柳下恵に弟盗跖のことで「教訓」したいことがある、なぜ盗跖を「制し給はぬ」のかと尋ね、自ら盗跖のもとに向いて説諭しようとして申し出る。柳下恵は、弟は聞かないだろうと答えたが、孔子は敢えて盗跖に会う。孔子は、盗跖の恐ろしさに怯えながらも、人が世にあるありかたは、「道理」を「身のかぎり」とし、「心のをきて」とすることが肝要である、と説く。すなわち孔子は、「心の欲しきまゝに悪しき事のみ事とする」ことは、「当時は心にならな

やう」であつても、結局「終悪しき物」に他ならないと断じる。これに対して、盗跖は、孔子の尊崇する皇帝堯・舜の子孫が絶えてしまつてゐること、伯夷・叔齊も首陽山に飢死したこと、孔子の弟子顔回も短命であつたこと、また子路も早逝したことをいう。従つて「かしこき輩は、つゐにかしこき事もなし」なのだといふ。自分は悪事を好むけれども、災には出合つていない。結局、悪しき事も善き事も長く云々されることはない、といふ。盗跖は「わが好みにしたがひてふるまふべき也」と、孔子とはまったく逆の主張をする。早く立ち去れと一喝され絶句した孔子は、馬に乗るのにも轡を二度外し、鎧を何度も踏み外す。それを世人は「孔子倒れず」といつたといふ。^②

『宇治拾遺物語』第一九七話の同話・類話について、『日本古典文学大系』は、『今昔物語集』巻第一〇第一五を「同文的な同話」と捉え、『莊子』を「同話・類話」とみる。^③また、『新日本古典文学大系』は、『今昔物語集』巻第一五第一五を「同話(1)」と捉え、『莊子』・『雜篇盗跖二九』・『世俗諺文』下(莊子)を「同話(2)」と捉え、『岷江入楚』二四を「類話・関連話等」とみる。^④さらに、『新編日本古典文学全集』は、『今昔物語集』巻第一〇第一五を「同話」と捉え、『莊子』(盗跖篇)を「類話・関連話等」とみる。^⑤

本話について、諸注釈は次のようにいつ。

① 孔子の説は生活を古典化しようとするにあつたらしいが、不遇にも常に世間的には哂笑揶揄された傾きがあつたらしい。彼が老子に会つた時も、(略)誠められ、老子を竜のごときかと感嘆したといふ伝えが史記の老子列伝に見える。本書巻六第八話の、孔子が、翁に「いみじき痴者かな」と罵られたという話もある。これが事実談でないにしても、孔子は生活を理論化しようとして、その主張には実用に遠いものがあつたらしい。理論と実際とは常に相容れない。そこに気づかないと、はじめにも「ひとりよがり」に終つてしまふ場合があるといふことを語るうとした話であるう。^⑥

② かえつて孔子がやりこめられるといふ意外性が、この説話の第一のモチーフである。そればかりではなく、孔子は恐怖に震えて取り乱し、馬にも満足に乗れない―孔子のイメージをぶち破つて、徹底的に凡俗化する。ここにこの説話形成の基本的な姿勢があり、「孔子倒れず」という古諺がもち出されるゆえんがある。^⑦

③ 第一九五、一九六話、そしてこの一九七話は、それぞれ仏教、道教、儒教の話がつながつて記述され、現存本の形態が本書のもともとの形であるとするれば、この三話は本書の結び、巻尾を飾る話として載せられたと考へうる。中味においても儒教の祖

として崇められる孔子が、巨悪の魁、盗跖に完膚なきまでに言いのめされるわけで、既成道徳や倫理、權威といったものへの皮肉がこめられていよう。盗跖が世の重臣柳下惠の弟という設定も見逃せない。大悪人盗跖が全く悪人らしく描かれておらず、いとうころの論理には力強ささえある。対する孔子の立言には空疎な響きがあるようだ。(『新日本古典文学大系』^④)

④ 本書のフィナーレを飾る本話は、大盗族の論理に中国史上最
高の思想家の一人と目される孔子がうの首も出ないまでに行
り込められた話。本書では、第九〇話、第一五二話にも孔子が
登場するが、前者では老人から「きはめてはかなき人」と評さ
れ、後者では八歳の童子の主張に、しばし言葉を失ったことに
なっていて、本書編者の孔子に対する共通した扱いぶりを認め
ることができぬ。(『新編日本古典文学全集』^⑤)
といふ。

この末尾話は、右に指摘されているように、孔子の思想が正面か
ら批判されるところに特徴がある。そこに『宇治拾遺物語』を貫く
思想の一端がみとめられよう。

(三) 諺「孔子倒れす」の意義

この末尾話は、話末評語にいう「世の人、『孔子倒れす』といふ

なり」という諺の意味を説明するという構成になっている。

「孔子倒れす」とはどのような諺であるのか。野村八良氏は「孔
子の如き聖人も、却つて時には倒れる（失敗する）事があるといふ
諺」であるという。そして、『源氏物語』胡蝶巻、『今昔物語集』
『義経記』の用例を指摘する。^⑥ また、『日本古典文学大系』は、さら
に『譬喩尽』「盗跖に遇ひて孔子倒れぬ」という諺を引き、「孔子倒
れ」が『源氏物語』胡蝶巻にあることから「古くからの諺である
う」とみる。『日本古典文学全集』は、さらに加えて『世俗諺文』
の「今案ズルニ孔子仆ノ諺、世ニ多ク好ム所」を引く。^⑦

その『世俗諺文』は、『礼記』、『莊子』、『盗跖』、『列子伝』などを引
く。^⑧ 『世俗諺文』が引く『莊子』、『盗跖編第二九』本文には、論破さ
れた孔子が盗跖の元から逃れようとするときに、「孔子仆」とい
う諺ではなくて、「所謂無病而自灸也」という諺が用いられている。
この諺の方が自らの愚かさを自嘲するものとして、その内容にふさ
わしい。

また、『莊子』と『列子伝』では、諺の由来を説明する内容がい
ささか異なる。例えば、『世俗諺文』の引く『列子伝』には、

一 兎曰日初出。大如車蓋。其中如盤。不為遠者小。而近者大
乎。一 兎曰。日初出。蒼々涼。及其中如棟湯。此不為近者熱。
遠者涼乎。孔子不能決之。笑曰。孰謂汝多智乎。今幸孔子仆。

諺世多所好訪之書籍、已無所見。但仆者非行歩仆之義。是才智失之謂也。頗其所似雖出三書。初礼記說既言。小狐不知母暈。非仆焉。次莊子說勸莊子成英疏云。姓展。名禽。字季。食菜柳下。謚曰惠。亦言居柳樹之下。故以爲号。是魯莊公時人也。孔也孔丘。相去百余歲。而言。支者蓋遞言。耳者愛知。孔子与盜跖相論。誰忝可信。次又列子之說非仆矣。豈对小童稱雄鬪智哉。とある。この故事は、「孔子仆」が「才智失之謂也」というものであることをいう。

国東文麿氏は、『今昔物語集』の「作者推定」^⑭を目的とする考察の中で、第一九七話も、「この第九〇話『帽子児与孔子問答事』の作者が書いたものである」といい、「第一九七話の原典は『莊子』盗跖論」であり、「子細に比較してみると、孔子倒れ」という俗諺で平安期の人々に知られているこの話を、原典に拠りながら、その要をとって平易な内容・表現の啓蒙的説話に作りあげたもののように思われる」といわれる。^⑮

既に知られているように、『源氏物語』胡蝶巻には、鬚黒大将すなわち「右大将の、いとまめやかに、ことごとしきさましたる人の、恋の山には孔子のたふれまねびつべきけしきに愁へたるも、さるかたにをかし」とあるところに、この諺がみえる。^⑯『河海抄』は、

孔子倒何事平不審、論語長沮桀溺丈人石門荷簣儀封人楚狂接

輿か孔子をあさけりし事など（を）いふ歟。或又孔子東荊山下二遊て三人の小兒と問答せられし事など歟。道に三人の小兒ありて土を擁て城をつくる。孔子曰車の道をさるへし。吾過とおもふ。小兒の曰吾聞聖人は上天命をしり下人情を覚る。従古至今車まさに城をさるへし。城何車をさらむと孔子車をとめて地におりき。此等を孔子のたふれとはいふにや。鬚黒大将しほつなる人の恋の道にまよふを孔子の仆にたらんとかし。似たるといふ也。孔子の恋の山にまよふにはあらざる歟。^⑰

と注する。『河海抄』は、「孔子倒」とは「何事乎不審」として、二説を挙げている。すなわち、『論語』に「楚狂接輿」が「孔子をあさけりし事」をいふかとする。同時に、『莊子』の「小兒と問答せられし事」を、「此等を孔子のたふれとはいふにや」と案する。『河海抄』は、その二説双方をもって、「孔子倒」の意味であるとする。その二説は、先に見た『世俗諺文』の挙げる、『莊子』、『列子伝』の二つの故事を受けるものとみえる。

さらに、『花鳥余情』は、

いかはかり恋の山のしけゝれはいると入ぬる人まどふらん

今案、孔子のたふれといふ事は、むかしより世のことわざにいひつたへたり。孔子程の聖人なれとも、時としてたうるゝ事のあるごとく、鬚黒の大将きはめて実法なる人なれと、恋の山

に入(て)には、思まとふといへるなり。くしのたつれたる本文、たつぬるに及はざるへし。諸抄の説みなあやまれり。河海の説は相違なきにや。^{①)}

と注する。『世俗諺文』や『河海抄』の挙げた二説のうち、「孔子程の聖人なれども時としてたうるゝ事のある」ことを特に強調する。すなわち「才智失之謂」の意味を強調して。以下「源氏物語」の諸注は、『花鳥余情』の説に従っている。山岸徳平氏は「恋の山路には、孔子の如き聖人でも倒れる」という「当時の諺」であるとみる。室町期の成立になる『義経記』にも、巻第五に「『過は常の事、孔子のたはれと申(す)』事候はずや」と狂言をぞ申(し)ける」という表現に受け継がれている。

そのように見てくると、「孔子仆」という諺が、賢者の一失を意味するものであるとすれば、末尾話において孔子が盗跖に教訓を述べながら、反論されて逃げ出すことは、賢者の一失ということには当たらない。むしろ全面的な敗北を意味するとさえいえるのではないか。末尾話の内容と諺とは必ずしも合致しない、といわなければならぬ。『今昔物語集』さらに『宇治拾遺物語』は、国東氏の説かれるように、古来からする諺を軸に、孔子と盗跖の故事を新たに説話として整えたものであるということが出来る。

(四) 第九〇話「帽子叟与孔子」問答事」と共有する思想

「孔子倒れず」という諺を引きながら、『宇治拾遺物語』末尾話は、盗跖によって孔子の思想を完膚なきまでに打ち負かしている。そのことは従来から指摘されてきたように、第九〇話においても同様であり、儒者孔子の思想が繰り返し相対化されているところに、『宇治拾遺物語』編纂の意図がみてとれよう。

第九〇話は、次のようである。今は昔、孔子は弟子とともに逍遙した。そこに、舟に乗り帽子をかぶった翁が現われ、弟子に孔子とは誰かと尋ねる。弟子が国の賢者として政治を説き悪を質す人である、という、翁は嘲笑し「いみじきれ物かな」と言つて立ち去った。孔子は、弟子に呼び戻させて対面するが、翁は改めて、政治を直すことを理想とすると主張する孔子を「きはまりて、はかなき人」であると断じる。翁はいつ。

世に影をいとふ物有。晴に出でて、はなれんとはしる時、影はなるゝ事なし。陰にゐて、心のどかにおらば、影はなれぬべきに、さはせずして、晴れに出でて、はなれんとする時には、力こそ尽くれ、影ははなるゝ事なし。又、犬の死かばねの水に流れてくだる。これを取らんと走るものは、水におぼれて死ぬ。かくのごとくの無益の事をせらるゝ也。たゞしかるべき居所を

しめて、一生を送られん、これ今生の望なり。この事をせずして、心を世に染めて、さはがるゝ事は、きはめてはかなき事也」といひて、返答も聞かで帰行。舟に乗て、こぎ出ぬ。

孔子はただ、翁の後姿が見えなくなるまで拝み入っていた、という。これと同話とされる『今昔物語集』巻第十「孔子、逍遙値宋啓期聞語第十」について、『日本古典文学大系 今昔物語集』は、その「出典」について、「本話は、莊子卷第十漁父第三十一もしくは列子卷第一天瑞第一に抛り或は要略し或は敷衍したように思われるが、第四段中に説く三樂説は、淮南子卷第九主術訓もしくは説苑卷第十七、雑言に基くもの如くである。宇治拾遺物語上末二(90)の類話は、本話とほぼ同巧だが、三樂説を欠く」とみる。²⁷⁾

『宇治拾遺物語』第九〇話について、『日本古典文学全集』は「巻六はすべて仏教説話であるが、本話のみ例外で老荘説話ともいうべきものである」という。²⁸⁾そして「孔子に無為自然の道を説く翁しかも孔子のひたむきな世直しの努力をあわれみ、素姓も告げずに去って行く翁。それでいて二人の間には、深い敬意と暖かい心の交流がみられるという構成である。真の賢人のみが賢人を知る、さわやかな両者の出会いに重点をおいて語られている」という。²⁹⁾また、『新日本古典文学大系』は「宇治拾遺には孔子は三回登場するが、いずれも、孔子の考え、意見、処世は相手によって否定されてしま

う。その相手は老翁、子供、あるいは大盗賊であり、三者ともいわば社会の底辺、周縁に生きる存在である。ことさらにこのような説話を選んでいる所に作者の立場が示されているが、混沌とした時代の反映ともいえようか」とみる。²⁷⁾

『宇治拾遺物語』において、孔子と出遭った翁が、孔子や弟子たちに対して主張したところは、「たゞしかるべき居所をしめて、一生を送られん、これ今生の望なり」というものであった。これは、『今昔物語集』巻第一〇第一〇における「只、可然キ所ニ居所ヲ示テ、静ニ一生ヲ被送ラレム、此レ、此ノ生ノ望ニ也」という表現に対応するものである。それは、『宇治拾遺物語』が『今昔物語集』と共有する思想であるということが出来る。そのような翁の思想は、末尾話の盗跖の主張にも連なるものである。

儒教思想は、奈良期から平安期において日本の律令を支える思想的支柱であった。『宇治拾遺物語』の編者が、盗跖や老翁などの言動によって、儒教思想を否定したところに、『宇治拾遺物語』の編纂を通して、鎌倉期という新しい時代に即した行動、判断、あるいは美的価値などの規範的な基準を模索している、と考えることができるのではないだろうか。

(五) 『宇治拾遺物語』 冒頭話に見える思想

一方、末尾話にみられるそのような思想は、『宇治拾遺物語』冒頭話^③とどのようなかわりをもって認められるのであろうか。

冒頭話を『日本古典文学大系』は、『古事談』三、『東斎随筆』好色類を『同文的な同話』と捉え、『雑談集』七、『今昔物語集』巻第一一第三六を『同話・類話』とみる。また、『新日本古典文学大系』は、『古事談』三・二三一、『古事談抜書』八三、『雑談集』七、『東斎随筆』好色類を『同話(一)』と捉え、『宝物集』九(九冊本)、『古今著聞集』八・三二八、『沙石集』五末、『後花園天皇宸翰本琴腹絵巻』、『御伽草子』和泉式部、『謡曲』道命法師、を『類話・関連話』とみる。さらに、『新編日本古典文学全集』は、『古事談』三・二三一、『東斎随筆』好色類を『同文話』と捉え、『本朝法華験記』下、『今昔物語集』巻第二第三六、『宝物集』、『雑談集』七、を『類話・関連話等』とみる。いずれにしても、冒頭話が『古事談』第三二条と『同話』であると考えられることは動かない。

両者を表現において対照させると次のようである。

『宇治拾遺物語』第一八三話	『古事談』第二二二条
今は昔、	

<p>道命阿闍梨とて、傳殿の子に、色にふけりたる僧ありけり。和泉式部に通けり。経を目出く読けり。</p>	<p>道命阿闍梨八道綱脚息也。其音声微妙ニシテ。読経之時間人皆発「道心」云々。但好色無双之人也。通「和泉式部」之時。</p>
<p>それが和泉式部がりゆきて、臥したりけるに、目さめて、経を心すまして読みけるほどに、八巻読みはてて、暁にまどろまんとする程に、人のけはひのしければ、「あれは、たれぞ」と問ければ、をのれは、五条西洞院の辺に候翁に候」とこたへければ、「こは何事ぞ」と道命いひければ、</p>	<p>或夜住「式部許」。会合之後。暁更二目ヲ覚テ。読経。両三巻之後。マドロミタル夢ニ。ハシノ方ニ有「老翁」。誰人哉ト相尋之処。翁云。五条西洞院辺ニ侍翁也。</p>
<p>「この経をこよひ承める事の、世々生々、忘がたく候」といひければ、道命「法花経を読みたてまつる事は、常の事也。など、こよひもいはるゝぞ」といひければ、五条の齋いはく、「清くて、読みまゐらせ給時は、梵天、帝尺をはじめたてまつり</p>	<p>御経之時者奉レ始「梵天帝釈天神地祇」。</p>

<p>て、聴聞させ給へば、翁などはちかづき参て、うけ給るに及び候はず。こよひは御行水も候はで、読みたてまつらせ給へば、梵天、帝尺も御聴聞候はぬひまにて、翁、まゐりよりて、うけたまはりさぶらひぬる事の、忘れがたく候也」とのたまひけり。</p> <p>されば、はかなく、さい読みたてまつるとも、清くて読みたてまつるべき事なり。」</p> <p>「念仏、読経、四威儀をやぶる事なかれ」と恵心の御房もいましめ給にこそ。</p>	<p>悉御聴聞之間。此翁ナドハ近辺ヘモ不レ能「参奇。而只今御終八行水モ候ハデ令レ讀給ヘレバ。諸神祇無「御聴聞隙ニテ。此翁参テヨク聴聞候了。喜悦之由令レ申也云々。</p>
---	--

この話末評語「されば、はかなく、さい読みたてまつるとも、清くて読みたてまつるべき事なり」に、『宇治拾遺物語』の主張は端的に示されている。『古事談』には、そのような話末評語はない。すなわち、道命阿闍梨が和泉式部の元に通つて、「御行水も候はで」読経するということとは、とがめられていない。法華経読誦は「清くて読みたてまつるべき事」が肝要であるとする。すなわち、「法華経は淨不淨をきらはぬ経にてましますべし」(『宇治拾遺物語』第一四一話「持経者觀実効驗事」)であるゆえに、「能読」と讃えられた道

命阿闍梨が「心をすまして読みける」ことが重要だとするのである。冒頭話と類話であるとされる『本朝法華験記』は、道命阿闍梨の読経が「修行仏道。於法花経。一心読持。更無他事」というさまで行われたとする。「就中其音微妙幽美。雖不加曲不致音韻任運出声。聞人傾耳。随喜讚嘆」であつたといふ。また、『本朝法華験記』に拠つたとされる『今昔物語集』においては、「初メ心ヲ一ツニシテ、他ノ心ヲ不交スシテ法花経ヲ誦」したとする。そして、「就中二其ノ音微妙ニシテ、聞ク人皆首ヲ低ケ不貴スト云フ事無シ」といふ。すなわち、いづれにおいても、道命阿闍梨は法華経をいわば厳格な齋戒のもとに一心に読誦したものとみられる。その聴聞に訪れた神々は、『本朝法華験記』では、「金峰山蔵王。熊野権現。住吉大明神」であり、『今昔物語集』では、「金峰山ノ蔵王・熊野ノ権現・住吉ノ大明神・松尾ノ大明神等」であつたとされる。

これに対して、『宇治拾遺物語』では、「五条の齋」が聴聞に及んだという。話末評語に「念仏・読経をするには、行住座臥の四つの威儀(戒律)を破つてはならぬ意」とされる、源信の戒めの言葉を引きながらも、戒律を破ることを禁すべきことをいっているのでなく、和泉のもとに一夜を過ごしたとしても、なお貴い「法華経」の功德と、道命が能読であることのみならず、「心をすまして読みける」ことが必要であるという、内的な倫理性を強調している。

そのような内面性への注目は、例えば『宇治拾遺物語』第一一〇話「ツネマサガ郎等仏供養事」にみえる、作仏に対する人々の考え方に編者の興味が向けられていることも重なる。「筑前国」に住む「つねまさ」は、郎等「まさゆき」が仏を作り供養すると聞く。講師の僧は「何仏を供養せんぞ」と尋ねるが、「まさゆき」も仏師もそれが何仏であるかを知らない。

「はいかなる事ぞ」とてたづぬれば、はやう、たゞ、仏つくり奉れ」といへば、たゞまるがしらにて齋の神の冠もなきやうなる物を、五頭きざみたてて、供養し奉らん講師して、その仏、かの仏と名を付奉る也けり。それを問ひ聞きておかしかりし中にも、同じ功德にもなればと聞きし。あやしものどもは、かく希有の事どもをし侍りけるなり。

とある。西尾光一氏は、本話について「こういうやり方でも、同じように功德になるならばそれもよからうと思つた」といふ批評は、都会人の田舎人に対する批評というよりは、無教養な人々に対する知識的な批評態度とみるべきであろう」ととされ、

この話を書きとめた編者の態度には、そういう人々に対する否定とか軽べつとかよりは、むしろ暖かに見まもり、それもよからうとする容認の態度がふくまれているように思う。

と捉えておられる。そして、第一〇九話「くつすけが仏供養の事」

とともに、「両話に最も特徴的にみられる『宇治拾遺』編者の人間のとらえ方」は、「伝承関係不明の五四話の中の口誦的な要素の濃

いもの多くに共通していると同時に、書承的とみられる説話においても、かなりしばしば発見されるといつていい」といわれる。この西尾氏の論述には、『宇治拾遺物語』を貫く思想についての考察に対する重要な手がかりが示されている。すなわち、話末評語における「あやしものどもは、かく希有の事どもをし侍りけるなり」は、筑前国の郎等が仏教的な知識の無いことをただ笑うものではない。その仏像はどのような名を負うのかが明らかでなければ誤りであるとか、拜むことができないというのではなく、仏像を作ること、また拜むことそのことに功德があることをいう。すなわち、編者は、仏に対する「あやしものども」の心のありかたを支持しているのである。あるいは、そのような仏像に対する礼拝のあり方を受け入れようとしている。そのことが結果的に、都の文化のありかたを突くことになるのである。

(六) 第三話「田舎見」に見える思想

末尾話と冒頭話に共有されている編者の思想は、『宇治拾遺物語』内部の他の説話のうちにはどのように認められるであろうか。

例えば、旧来有名な第三話「田舎見、桜ノ散ヲ見泣事」の本文は

次のとおりである。

是も今は昔、ゐ中の児の、比叡の山へのほりたりけるが、桜のめでたく咲きたりけるに、風のはげしく吹けるを見て、此児、さめく泣きけるを見て、僧の、やわらよりて、「など、かうは泣かせ給ふぞ。この花の散るを惜しうおぼえさせ給か。桜ははかなき物にて、かく程なくうつろひ候なり。されども、さのみぞさぶらふ」となぐさめければ、「桜の散らんは、あながちにいかゞせん、苦しからず。我父の作たる妻の花散りて、実のいらざらん、思ふがわびしき」といひて、さくりあげて、「よ」と泣きければ、「うたてしやな。」¹⁴

本話について、同話・類話に該当するものは指摘されていない。話末評語について諸注釈は「うたてしやな」の語義のみを注するが、『新日本古典文学大系』だけは、

情けないことであるよ。情趣に欠ける児の返事を非難しつつ、ちくはぐなやりとりをおかしがっているのだらう。¹⁵

と注する。それではいったい、何に對して情けないというのであろうか。かつて、永積安明氏は次のように説かれた。

この説話のありかたからすれば、作者は、たしかに農村の在地の生活に眼をむけてはいるが、それを自分たち都市の貴族的な生活圏に住むものとはちがう、かわつたものとして見つめて

いる。しかも、かわつているし、珍しくもあるが、自分たちはそうではない。「いやはやどつも。」というところで、この説話をつけとめている。けれども、それらの説話は、およそ貴族的な感覚のしみとおつた都市人の手で、つつみこまれている。¹⁶といわれる。そして、

だから、『宇治拾遺』の文体が、全体としては、貴族文学伝来の和文脈につまれながらも、そのうちには、けつして消し去ることのできない庶民的な感覚や構想力が、生き生きと自らを主張し、そのことによつて、新しい文学的な魅力をうみだしているのである。¹⁷

と説かれた。次に、西尾光一氏は、「僧院の内で伝承されたと思われる説話」として、本話を挙げ、

この僧のことばは、桜の花のはかなく散ることに、僧侶らしく無常を感じ、またそれを惜しむところに、都市貴族らしい風雅を感じる点から発せられており、児のことばは、農村出の少年らしく、父の苦勞や妻のみをりを思うところから発せられているとみてよからう。その点でこつした説話を口がたりし、また書承伝承したものは、農村の生活を受けとめながら、それを結局自分たち都市貴族の生活感覚からみて、「うたてき」もの、異質のものとして見ていたというように理解していいと思う。¹⁸

と論じられた。

そのような従来の読み方に対して、最近、稲垣泰一氏が、対談のなかで本話に触れて次のような発言をされている。

それぞれの階層で、ある物に対する物の見方、形式、あるいは儀式、そういったものがありまして、それが両方とも食い違つたままであるのではないか。(略)この話では、僧侶は仏教的な、桜というものは散るんだという無常思想で物を見ている。稚児は親のことを心配している。ところが、『宇治拾遺物語』の編者は、これは両者とも違つていて、桜というものは風雅の精神で見るべきだという立場にいる。私はこの三つの問題がぶつかつているんだらうといふふうに考えています。

確かに、桜花のうつろいを惜しむことは伝統的な美意識の問題でもあるのだが、僧のものは必ずしも無常を説くことのみ向かつているのではない。この僧は、そのすぐ後で「されどもさのみぞさぶらふ」という。その言葉の意味するところは、桜ははかないもので、いち速く散るものであるが、それはそれだけのことである、ということではなからうか。すなわち、あるがままを受け入れるよりしかたがない、と僧は主張しているのではないか。そのことは、第九〇話にいう「たゞしかるべき居所をしめて、一生を送られん、これ今生の望なり」という翁の主張に連なる思想である。いうまでも

なく、末尾の「うたてしやな」に収斂してくる表現は、民衆の側の論理ではなく都人のものである。そのとき、「うたてしやな」と混ぜ返すところに、この物語の落しどころがある。そのような思想は児の理解の及ぶところではないからである。

(七) まとめにかえて

そのように見ることができれば、末尾話、冒頭話、さらに例示した各話に、『宇治拾遺物語』の「序」に伝えるような、官途を求め続けるよりも「いとまを申て、暑さをわびて」宇治に「こもりゐる」ことにおいて、栄達よりも蟄居することを望んだと伝えられる編者像にふさわしい思想を見てとることができる。歴史上の隆国は知らず、「隆国」が貴賤に語らせた話を書き記したという伝説を伝える「序」は、むしろこの物語が「宇治大納言物語」、「大納言より後の事、書き入れたる本」、「又、物語書き入れたる」すなわち「宇治拾遺物語」というように、成書化される三段階を伝えるところに主題がある。「序」が後代のものであるとしても、まさに「序」をもつことにおいて現存の『宇治拾遺物語』はひとつの統一性をもつ書物として成立したといえよう。「序」を含めて『宇治拾遺物語』を最終的に編述した編者の思想は貫かれていとみることができぬ。

すでに『宇治拾遺物語』は基本的に書承の説話集であるということが指摘されていることからすれば、編者による説話の選択と配列に伴う編述は、「序」にいうように、「隆国」の聞き書きの記録ではありえない。編者の求める興味に即して収集編述されたものと解されよう。その基準は編者の内側の倫理的な規範にある。

『宇治拾遺物語』における儒教的なものとの離反は、古代律令を支える基本的な思想である儒教が、判断や行動の拠りどころとして重視されなくなっていたことを意味する。すなわち、一方では「古事談」との同話が示すように古代への憧憬を持ちながらも、拠るべき新しい原理を模索するところに、『宇治拾遺物語』の特質は示されている。『宇治拾遺物語』は、内面的な、規範的原理の追求を中心に据えることによって、世界的な視野の中で話群を配列しているといえよう。

注

- ① 『宇治拾遺物語』の説話配列の問題の検討については、別の機会に譲りたい。
- ② 三木紀人・浅見和彦校注『新日本古典文学大系 宇治拾遺物語』「類話一覽」岩波書店、一九九〇年、三九三～三九六頁。以下、『宇治拾遺物語』の本文を引用する場合には、これに拠る。
- ③ 渡辺綱也・西尾光一校注『日本古典文学大系 宇治拾遺物語』「説話

目録」岩波書店、一九六〇年、四七頁。

- ④ ②に同じ、「類話一覽」、五三四頁。
- ⑤ 小林保治・増古和子校注・訳『新編日本古典文学全集 宇治拾遺物語』「関係説話表」小学館、一九九六年、五四五頁。なお、『宇治拾遺物語』末尾話と『今昔物語集』巻一〇話巻第一五話との表現の異同をめぐる問題については、別の機会に譲りたい。
- ⑥ 中島悦次『宇治拾遺物語全註解』有精堂、一九七〇年、五八〇頁。
- ⑦ 小林智昭校注・訳『日本古典文学全集 宇治拾遺物語』小学館、一九七三年、五〇九頁。
- ⑧ ②に同じ、三九六頁。
- ⑨ ⑤に同じ、四八七頁。
- ⑩ 野村八良校註『日本古典全書 宇治拾遺物語 下』朝日新聞社、一九五〇年、二〇二頁。
- ⑪ ③に同じ、四三五頁、頭注。
- ⑫ ⑦に同じ、五〇九頁。
- ⑬ 『続群書類従』第三〇輯下『世俗諺文』続群書類従完成会、一九八五年、七六～七七頁。
- ⑭ 福永光司『中国古典選 莊子（雑編・下）』朝日新聞社、一九七八年、七八頁。
- ⑮ ⑬に同じ、『世俗諺文』の引く『列子伝』、七七頁。
- ⑯ 国東文麿『今昔物語集作者考』武蔵野書院、一九八五年、九頁。
- ⑰ 同書、一八九頁。『莊子』の『今昔物語集』への受容については、池上洵一『今昔物語集』の世界 中世のあけぼの』筑摩書房、一九八三年、一九三頁、上田設夫『敬して親しまず―今昔話の孔子―』『国語と国文学』一九八八年九月、などの論がある。
- ⑱ 石田穰二『清水好子校注』新潮日本古典集成 源氏物語 四』新潮社、

- 一九七九年、四二頁。私に句点を施した。
- ①⑨ 玉上琢彌編『河海抄』角川書店、一九六八年、四〇四～五頁。私に句点を施した。
- ②⑩ 伊井春樹校注、松永本 花鳥余情、桜楓社、一九七八年、一七二頁。私に句読点を施した。
- ③⑪ 山岸徳平校注、日本古典文学大系 源氏物語 二、岩波書店、一九五九年、四〇三頁。
- ④⑫ 岡見正雄校注、日本古典文学大系 義経記、岩波書店、一九五九年、二三四頁。
- ⑤⑬ ②に同じ、一六六～八頁。
- ⑥⑭ 山田孝雄他校注、日本古典文学大系 今昔物語集 二、岩波書店、一九六〇年、二九一頁。
- ⑦⑮ ⑦に同じ、二四〇頁。
- ⑧⑯ ⑦に同じ、二四〇頁。
- ⑨⑰ ②に同じ、一六七頁。
- ⑩⑱ ②に同じ、一六七頁。
- ⑪⑲ ②に同じ、二九二頁。
- ⑫⑳ ②に同じ、七～八頁。
- ⑬㉑ ③に同じ、「説話目録」、三八頁。
- ⑭㉒ ②に同じ、「類話一覧」、五二〇頁。
- ⑮㉓ ⑤に同じ、「関係説話表」、五三八頁。
- ⑯㉔ 諸注釈のなかで、『新日本古典文学大系』は、「法花経は、浄不浄をきらはず」といつて読経したのも、浄不浄がまわず法華経を読みとげた第一話の道命と対比される」と注する（前掲書、二九七頁）。
- ⑰㉕ 黒板勝美・国史大系編修会編『新訂増補国史大系 尊卑分脈 第一篇』の注記するところであるが、この問題については、清水真澄「能読

の世界―後白河院とその近臣を中心に」、青山国文、第二七号、一九九七年三月、清水真澄「能読の系譜―読経口伝明鏡集を中心に」、國學院雑誌、一九九七年四月、に詳細な研究がある。

- ⑱㉖ 『統群書類従 第二八輯 上』統群書類従完成会、一九二七年、一七二～四頁。
- ⑲㉗ 山田孝雄他校注、日本古典文学大系 今昔物語集 三、岩波書店、一九六一年、一九四～五頁。
- ⑳㉘ ③に同じ、五四頁。
- ㉑㉙ ②に同じ、二二七頁。
- ㉒㉚ ②に同じ、二二七頁。
- ㉓㉛ ②に同じ、二二七頁。
- ㉔㉜ 西尾光一、中世説話文学論、塙書房、一九六三年、二七六頁。
- ㉕㉝ 同書、二七七頁。この問題については諸注釈の他、高橋貞氏の論文「鑑賞。宇治拾遺物語」(4)―第一一〇(巻九第五)恒正が郎等仏供養の事―」、『並木の里』第四九号、一九九八年二月、が検討を加えられている。
- ㉖㉞ ②に同じ、二五頁。
- ㉗㉟ ②に同じ、二五頁。
- ㉘㊱ 永積安明、物語・小説論、『中世文学の展望』東京大学出版会、一九五六年、二六〇～一頁。
- ㉙㊲ 同書、二六六頁。
- ㊳㊳ ①に同じ、二六四頁。
- ㊴㊴ ①に同じ、二六三頁。他に、『日本古典文学全集』七五頁、『新潮日本古典集成』四六頁、『新日本古典文学大系』二五頁、『新編日本古典文学全集』四七頁、などに評がある。
- ㊵㊵ 馬淵和夫責任編集、『中世説話の意味』笠間書院、一九九八年、一八頁。