Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-05-14

「宇治拾遺物語」拾穂抄 : 連想の契機と言語遊戯をめぐって

梅谷, 繁樹

(Citation)
國文論叢,17:15-26

(Issue Date)
1990-03

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81011764

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81011764

「宇治拾遺物語」拾穂抄

――連想の契機と言語遊戯をめぐって――

梅谷繁樹

最近「宇治拾遺物語」（以下「宇治」と略称）を読む機会を持った。その際、荒木浩氏の「異国へ渡る人びと――宇治拾遺物語序説――」（『国語国文』一九八六・一）や森正人氏の「宇治拾遺物語の言語遊戯」（『文学』一九八九・八）は大いに参考となった。これら両氏の論は、遠く益田勝実氏の「中世的諷刺家のおもかげ――『宇治拾遺物語』の作者――」の論をうけたものとも言えようか。

小稿はこれらの方々の啓発により、その延長上に何がしかの論をものするもので、よって拾穂抄の題目を用いた次第である。

○

ありきたりの言い方であるが、物語の冒頭部分はやはりその表看板の部分であり、その顔であると言えよう。

そこで、早速「宇治」第一話について考えてみよう。これについて大島建彦氏は「不浄の読経に関する戒めをもって結ばれているが、本来は、道命の読経の功徳について説かれる」ものであったとされている（同氏校注、新潮日本古典集成『宇治拾遺物語』頭注。なお、本稿の「宇治」の文章は本書より引用する）。

大島氏は、早く「道祖神の信仰と説話」（秋山虔編『中世文学の研究』東京大学出版会、一九七二）においても、「不浄な読経をば、いくら道祖神だからといって、わざわざ聴聞にくるといふのは、をかしくはないであらうか」とし、「誦経の功徳を説くのに、わざわざ逆手をとって、たくみに色懺悔をまじへながら、聴衆の興味をひかうとする」「説経師の手腕が」この説話に介在したことを推測されている。

益田氏も前引の論文で「古代の貴族社会には、こういう好色（すき）をきわめた高僧の、奔放なふるまいにもかかわらず、前世から持って生まれた素性のよさ、それでかえって仏道の価値を世に知らしめる結果になっていく行状を、賛嘆する系列の説話群があった」とされ、「不浄の身で読んでさえ、そのような力があるのが『法華経』である――そういう話に共鳴したように、その話をひっぱってきて語っておいて、その後、すぐひきつづいて、不浄説法の僧は、来世は茸（きのこ）に生まれ替らねばならない、という話をしていくのが『宇治拾遺』である」と評されている。

大島氏も益田氏も、第一話を、あの道命の読経の功徳に焦点をあ

てて読まれているようである。道祖神が従の役割のようになっているが、第一話を「宇治」の中で見る時、それだけで十分であろうか。題の表現を顧慮し、もう少し五条の道祖神に注意を払い、その「宇治」の中での役割を考えるべき点はないであろうか、というのが以下の筆者の論点である。

たしかに、道命の不浄読経という状況がなければ、「五条の斎」の聴聞もないのであるが、「宇治」に登場する、広い意味での仏教を素材とする説話において、少なからざる説話が多少不的確な言い方だが、こうしたいささか猥雑な要素を持っている。「宇治」がこうした種類の説話を冒頭に置いたのは（もちろん、真正の仏教説話を内部に有しているが）、それなりの意図があるからであろう。その意図とは、道祖神という劣位の神と思われているような神も仏の救済に預かり得ることになるということではなかろうか。もちろん、この道祖神の背景には、これを拝む衆庶の姿があるのである。

そこで、「宇治」の時代の道祖神を理解するについては、前引の大島氏の論文でも触れられている『扶桑略記』天慶二年条の左の一節が理解を得るに便である。

近日、東西両京、大小路衢、相対安置。凡厥躾像、髣髴丈夫。頭上加冠、鬢辺垂レ纓、以レ丹塗レ身、成二緋彩色一。起居不同、逓各異レ貌。或所又作二女形一、対二丈夫一、而立之。臍下腰底刻二絵陰陽一。構二几案於其前一、置二杯器於其上一。児童猥雑、拝礼慇懃、或捧二幣帛一、或供二香華一。号曰二岐神一、又称二御霊一、未レ知二何祥一、時人奇レ之。

「宇治」成立の頃の五条の道祖神の神体がどうであったかは不明であるが、右の叙述は参考になろう。第一話が道命と和泉式部の情交であるなら、「五条西洞院辺に候ふ翁」（道祖神）に姥がいたであろう（まったく蛇足であるが、五条の道祖神は、今日松原新町下ル西側にまつられている。近来の神体は男女一対のものであったが、今から二十年ほど前に盗難に遭っているという）。第一話では、道命・和泉式部、翁・姥のうち男性の方が表に出、前者の情交と後者の、少し極言であるが、淫神の面が対応されているとも言えよう。

ところで、和泉式部の方はともかくとして道命の方には、他に「色に耽」った説話が「宇治」以前にあるのかどうか、浅学にして知らないが、この第一話でおもしろいのは、言葉尻を捕えた言い方かもしれぬが、僧の破邪淫戒も、道祖神の言によれば行水さえすれば消えるかの如くである。すなわち、「清くて読み参らせ給ふ時は、梵天・帝釈を始め奉りて、聴聞せさせ給へば、翁などは、近づき参りて、承るに及び候はず。今宵は、御行水も候はで、読み奉らせ給へば、梵天・帝釈も御聴聞候はぬ隙にて、翁参り寄りて」とある。先に、劣位の神も仏の救済に預かると言ったが、実は、僧の破邪淫戒も、行水一つで帳消しになるかのような発想は、やはり仏教の世俗化という背景を考えておかないとだめなのではなかろうか。ちょうど、第七八話の一乗寺僧正増誉の話がこの際参考になる。それによると、「その坊は、一二町ばかり寄りひしめきて、田楽・猿楽などひしめき、随身・衛府のをのこどもなど、出で入りひしめく。物売りども入りきて、鞍・太刀、さまざまの物を売るを、かれが言ふままに、価を賜びければ、市をなしてぞつどひける」とあり、増誉は呪師小院という美童まで寵愛していたらしい。ここに引用した人々の群こそ、まさに、先の道祖神を拝した京中の衆庶と言えよう。仏教がこういう人々の支えの中にもあったこと、そのことを「宇治」は前提

にしていると思うのである。

ところで、道祖神の説話は他に第一三六話にある。ここでは、筑紫の「たうさかのさへ」が武蔵寺で新仏が出られるのを誘わされている。この馬に乗って誘いに来た人（神であろう）は、「たうさかのさへ」に「梵天・帝釈・諸天・諸神集まり給ふは知り給はぬか」と言っている。この例からして、ここの場合の僧は出家する人の戒師となるのであるが、俗人の老翁の出家（ここで嫗と対で登場するのは、道祖神が男女一対の例があるのと対応していて面白い）とはいえ、そういう神聖な儀式に道祖神が随喜参集できるというのは、浄不浄にかかわらぬ、道祖神のような神も必らずしも貶められた神でない例と言えよう。また、浄不浄については、第一四一話に例がある。ここでは、三位中将（冬嗣）を叡実が「わらは病」を直すべく祈祷の折、蒜を食っていたからということで不浄を除くため沐浴をしてはいるが、叡実は「法華経は浄不浄をきらはぬ経にてましませば、読み奉らん、何でふことか候はん」と言っている。

このように、第一三六、第一四一の両話に照らして、第一話の道祖神も、もっぱら劣位の神とのみ考えない方がよいようになってこよう。

ついでに言及すれば、第八三は「日本法華験記」という書名をのせている。この場合、第八三の説話そのものは現存の該書には見えないが、同書には下第百廿八に道祖神の話がある。この話の場合、天王寺の僧道公が、自ら下劣の神という道祖神の請いによって（道祖神が行疫神に苦役されているからでもあろうが）、三日三夜法華経を読誦し、観音の眷属とならしめている。したがって、「宇治」の第一の道祖神が道命の「清くて読み参らせ給ふ時」は近づけないという言に、益田氏のように道命賛嘆の意を見出すのはいかがなものであろう。そもそも、「法華験記」下第八十六は冒頭に道命の法華読誦への諸神の聴聞を記しつつ、後には道命に「我仏法に入るといへども、三業を調へず、禁戒を持たずして、意に任せて罪を作りき。就中に天王寺別当に任じて、自然に寺家の仏物を犯用しけり」（岩波・思想大系本）と言わしめている。

「宇治」の作者が「法華験記」を読んでいたか否かは別にして、また、道命その人が好色であったか否かをも別にして、「宇治」成立時の世俗化した僧の実態（清僧もいるが、妻帯僧や稚児趣味の僧も少なくない）を「宇治」の作者は許容し、これをも仏教の世界の中のこととして理解しようとしていたと言えるのではなかろうか。したがって、「宇治」第一の道祖神の「清くて云々」の言や、道命への謝辞は好色僧道命への柔和な皮肉ともとれないことはあるまい。こういうふうに言ってしまうと、「されば、はかなく、さは読み奉るとも……」以下の、所謂説話評論の部分が無用の長物となると反論されよう。この説話評論があるからこそ、道命の不浄読経を正面から批判しているのではないか、と。たしかに、「宇治」は第一九七の孔子らへの対応とは違って、第一九四、第一九五のように、日本の仏教や釈尊の真正の価値についても十分すぎる配慮をしながら、仏法の網からこぼれ落ちそうな人をも、何とか仏法の中で温たかく見つめようという態度を放棄していないようである。そこに和光同塵下化衆生の雰囲気があるのである。だから、この説話評論は道命の不浄読経に鉄槌を下すという性質のものではなく、これ自体すらも一つの洒落と見なすべきものではなかろうか。まともに読むと、説話と説話評論のズレは意図されたものではないか。それは、道命

が五条の斎に「など今宵しも言はるるぞ」と言ったり、地の文で（作者が）「……忘れがたく候ふなりとのたまひけり」とそれぞれ尊敬語を使っている点に、その気配が読めると思うのである。「宇治」作者は、道祖神を劣位の神、淫神としてあからさまに貶めず、一応、神への敬意を払っている。とすれば、末尾の説話評論は、まあ道命さん、色好みもそこそこにしなさいよ、せめて行水ぐらいは忘れないように、という気持ちが真意であるのではなかろうか。不浄読経などをするから道祖神如き劣位の神に聴聞されるという恥辱を受けるのだという非難の意はここにないであろう。「宇治」作者は道命と道祖神を左右に見分けつつ、微苦笑しているのではなかろうか。

ところで、第一の道祖神は（道命を含めてもよい）、「宇治」冒頭で露払いをしてすぐ退場するのではなく、次の第二（この説話の冒頭が「これも今は昔」で始まる点、後に言及する所がある）へと架橋する役割をしているのではないか。以下、少し強引な推論を試みる。

万治板流布本の「宇治の」第一には道命と道祖神の対面の挿絵がある。これによると、道祖神は無冠で少し頭髪が伸びていていて童髪に近い。「宇治」第二の「頭をつかみなる法師」に近いと言えよう。しかし、「宇治」成立時の道祖神像は、前引『扶桑略記』にある「髣髴丈夫」。頭上加冠、鬢辺垂「櫻」に近いであろう。この神像から冠を取ると、「髣髴」であり、これは髪の乱れた様を示す語であるから、冠を取ると髻がないことになろう。有冠・無冠は大いに意味の差のあることであるが、この髪形は注目してよかろう。やはり「頭をつかみ」と解してよかろう。ただし、第一一〇には「ただ円頭（まろがしら）にて、さいの神の冠もなきやう」とある。

さて、第一の、道命が「清くて読み参らせ給ふ」時の聴聞衆は梵天・帝釈であり、一般にこれらの像が結髪、加冠と見なしてよいもので、「法華験記」下八十六の住吉や松尾の神まで引き合いに出すと、松尾の男像は有冠理髪であり、一般に日本の神像や神図はほとんどこの類である。

そこで、第二の「頭をつかみなる法師」はどうも第一の道祖神の姿に近いと言えるのではないか。ただし、こちらは法師であり、神ではなく、しかも、その数は「二三十人」である。さらに、第二によると、これらの法師は前世に不浄説法をしたために、平茸に転生しているらしいのである。このことを第一との関連で推してみるに、第二の法師は道命が転生した姿をも連想させるし、二三十人という数は、清い状態の折の道命読経の聴聞衆の数をも思わせはしないか。とすると、「宇治」の場合、隣接する説話の連想契機、連想の糸、関連性といったことが論じられているが、今の場合、既に指摘されているような「不浄の勤行」（小出素子「『宇治拾遺物語』の説話配列について――全巻にわたる連関表示の試み――」・「平安文学研究」第67輯）とか、「不浄の読経の報い」（第一）と「不浄説法の報い」（第二）、（桜楓社『宇治拾遺物語』新訂版小林保治氏担当分の解説）といった、いわば単相の連想の糸以外の連想の展開の重層性を考えてよいのではいかと思うのである。

この連想の糸の単相と重層性については、この第一、第二だけにあるのではなく、そこにはいろいろ複雑な様相もあると思われるので、節を改めて私見を述べることにする。ただ、第一と第二の間だけでなく、第二と第三の連想の糸についてだけここで私見を付加しておくと、小出氏はここを「山中の怪異」とし、小林氏は「山中の

舞（第二・変化のもの、第三・鬼、翁）」とされているが、第二の「頭をつかみなる法師」「二三十人」（道命と道祖神の合体したイメージ）は、第三では、「ただ一人」の翁と「やうやうさまざまなるもの（鬼）ども」へと再分化していっているとも言えよう。

もう一つ付言しておく。それは、第二の説話評論の「（不浄説法の僧が故仲胤僧都の言のように平茸に生まれるのだから）されば、いかにもいかにも、平茸は、食はざらんに事欠くまじきものなりとぞ」という文言である。この説話評論も第一のそれと同様、あまり真正面から読み込んではなるまい。なぜなら、平茸に転生した僧が篠村の人々に述べている別れの挨拶、すなわち左の文言は仲胤の言うほどの深刻な表情を持たず、なれ親しんだ人同士の別れのつらさを自然に吐露したものとはなっていないだろうか。

――この法師ばらは、この年ごろとて、宮仕ひよくして候ひつるが、この里の縁尽きて、今は、よそへまかりなんずることの、かつはあはれにも候ふ。また、事のよしを申さではと思ひて、このよしを申すなり。

もし、右のような私見が許されるなら、第二の法師は不浄説法の報いに苦しむ姿より、他所へ引っ越さねばならぬ挨拶をする、人のよさの如きは第三の右の顔にこぶある翁や鬼どもの人（鬼）のよさへとつながる点もあると言えよう。そもそも、不浄と決めつける仲胤は、他の「宇治」の中では、厳しい裁断を下す役割はしていないことも注意しておきたい。

さらに蛇足をくわえれば、この第二の仲胤の寸評の出所を諸注『景徳伝燈録』を根拠にしているようであるが、この方は道眼未明の僧が説法をして信施を得るときのこに転生するというのであって、これを仲胤独得のヒネリでこういう文句を作り上げたとするなら話は別だが、典拠のままでは少し飛躍があろう。道眼未明は、益田氏が云々されているような第一との関連での不浄の意（破邪婬）には結びつきにくいのではなかろうか。ただし、織田徳能『仏教大辞典』の「不浄説法」の項には「仏蔵経」の三を引いて、不浄説法の五過失を示している。このうちの一は「自言三尽知三仏法一」とあり、五は「以二利養一故為レ人説レ法」とある。また、同辞典は「説法明眼論」（作者不明。我が国での著述で、奈良朝に存したらしいとする）を引いて、不浄説法の五科の三に「食レ酒食二五辛一犯二非婬正婬一。即身二著二法衣一及入二堂中一穢二三宝一故。」としている。これらの説ならば、道眼未明と合致するといえよう。

○

以上は、いささか大げさな論断に終始したが、以下は、各説話間の連纂の様相について言及したい。この点についても、諸家の様々の高論があるので、そのことについて一々言及することは避け、ここでも卑見を述べることに終始するが、小論でそこまでの用意はないものの、各説話間の連纂の契機を支える基盤が何であるのか、どうしてそういう連纂の契機が認め得るのか、その根源のところの解明が最終的に待望されるものであることは言っておこう。

しかし、ここでは、説話間の連纂の契機について、同一レベルで平面的にあるのみならず、深浅縦横、立体的重層的に連纂の契機が見え（顕在）隠れ（潜在）することを述べてみたく思う。問題は、それが「宇治」を読む際にどこまで妥当なことになるかということになろう。

そこで、「宇治」第九、第一〇について少し言及したい。この点は、すでに三木紀人氏に「背後の貴種たち」（「成蹊国文」第7号・昭和49・2）という高論があり、深層に及ぶ分析がある。一方、小出素子氏は、三木氏の論を顧慮しつつ「物怪・兼久の恨み」と連纂の契機を析出されている。この両氏の説はその正否が二者択一的でないであろうと推されるが、この第九、第一〇については、小出氏の指摘される関連性については別の見方もできるのではないかと思うのである。

筆者の第九、第一〇の連想の契機の見方はこうである。つまり、第九では、高位の人（頼通）が他所（高陽院）へ出かけて、そこの悪霊に見つめられて転倒して病気になること、第十は低位の人（随身）が高位の人（勅撰集撰者通俊）の所へ出かけて、高位の人が面目を失せられることとなり、高位の人と低位の人（霊、この霊を具平親王とまでは見ないこととする）との存在といずれか一方への出向、低位の人（霊）からの働らきかけによる高位の人の圧倒、等々の点が対照的になっていることが判明する。このように、二話間の要素の対応を抽象的に観察することも可能であるとすると、言葉は悪いが、表層のレベルのみか、重層的レベルにおいても、同じ二つの説話の連想の契機を一様でなく読み取れると思うのである。このことも「宇治」の「さまざま」（序の語）の一様相と言えないであろうか。

このような見方は、第八、第九についても言えると思う。小出氏はこの両話の関連性を「易占・祈祷の効験」とされるが、抽象化のレベルをもう少し下げてみたら次のようになろう。すなわち、第八は易占の効験によって、行きづまった経済生活（お金がなくなってしまうと路頭に迷う）に、再びお金が現われることによって一息ついたのに対し、第九は頼通の病気が心誉僧正の護法の力によって、いわば生命力を回復するということで、易占や祈祷の効験で欠如（経済力、生命力）を回復する、ということが指摘できはしまいか。

次に第一〇と第一一は、小出氏は「通俊・僧の当惑」に関連性を見出されている。これについて、筆者はこう考える。すなわち、第一〇の通俊は「後拾遺」の撰者であるが、兼久の歌を批判して、逆にやりこめられている。一方、第一一話の「一生不犯」の僧は、不犯のはずであるが、「かはつるみ」をしたということで一生不犯とは言えなくなってしまう。それで両者に共通して言えると思うのは、後者の方の僧が無名であることが若干気になるが（私見の障害にはなるまい）、一見権威あると思われる人物というよりその資格が一皮めくると、意外に弱点を露呈してしまっている、というふうに読めると思うのである。つまり、内実と表面上の権威づらが乖離しているのである。

事のついでに言えば、第一〇話について、前引の森正人氏の論文には触れられていないが、ここにも言語遊戯がある。つまり、兼久の和歌「去年見しに色も変らず咲きにけり花こそものは思はざりけれ」を通俊が「よろしく詠みたり。ただし、『けれ』『けり』『ける』などいふことは、いとしもなき言葉なり」と批判し、これに対し、兼久が四条大納言公任の歌に「春来てぞ人も訪ひける山里は花こそ宿のあるじなりけれ」と「ける」「けれ」のあるとする反証を示して批判したのを後に聞いた通俊が、「さりけり、さりけり、ものな言ひそ」と言ったとするのは、「けり」をめぐる面白いオチを示すものとなっていよう。

ついでの二つ目であるが、第十一の「かはつるみ」の諸注に「一

説に男色とも」とあるのが多いが、諸注の示すように「つるむ」が交接の意があるとすると、手淫より男色の蓋然性をとるべきである。そのわけは、第一二は比叡の山の稚児の話である。次に隣接する話が稚児（第一三も）であるとすると、「かはつるみ」は、むしろ男色を想定した方がよいと思われるが、いかがであろうか。

このような次第であるとすると、第一四で源大納言定房の、いわば家司としての小藤太が、その女に通ってくる生良家子に女とまちがえられて交接に及ばれんとする点は、男色（稚児愛）から女色に移る話としてよくぞ隣接話になったものと感心させられはしないであろうか。

次に、第一五と第一六であるが、小出氏は「童（悪童・聖童）にまつわる話」を指摘されている。前引『宇治拾遺物語』（桜楓社）は、両話の連想契機について積極的な指摘がない（同書355～356頁）。しかし、この両話の契機は、森正人氏流の言語遊戯の「さけ」でつながっていよう。この両話については森氏も前引の論文で触れておられるが、確かな指摘がない。第一五では大童子が鮭の盗みを疑がわれ裸にされた時、腰に鮭を二匹さしていたのであるが、大童子が「いかなる女御后なりとも、腰に鮭の一二尺なきやうはありなんや」と言って居直ったのであるが、これは、第十六で地蔵と幼名を持つ童子が、その帰りを待ちこがれた老尼の前で、遊具として持っていた楛（すはえ）で「手すさみのやうに額をかけば、額より顔の上まで裂けぬ。裂けたる中より、えもいはずめでたき地蔵の御顔見え給ふ」となるのである。「宇治」の作者が「さけ」を媒介にして前話の下世話の「鮭（女陰）」（や盗み）から、次話の「地蔵」という仏菩薩の極楽への救済の世界に話の糸をつないでいたとしたら、たいへんしたたかな企てと言えよう。

この第一六の場合、尼が見たのは本当に地蔵であったか、尼の思い込みであったかは微妙なところであるが、これは尼の思い込みと解した方が面白いのではないか。森氏は前引論文で「暁といえば子供が遊びに出るような時刻ではない」とされ、「親が、わが子を生身の地蔵であると知っていたとも知らなかったとも、語ろうとしない」とされつつ、一応この子供を「生身の地蔵」と解されているようである。しかし、この点には余り固執しなくてもよかろう。森氏自身も尼の「惑ひありく」姿に注目されているのであり、それは、尼の余りの信仰と老耄が重なっているということなので、老尼は博打にだまされるのみか、「臥しまろび、拝み入る」感情や姿勢から、童形の顔が、地蔵菩薩に見えてしまうことは自然の流れであったろう。そう言えば、童の楛は地蔵菩薩の錫杖であり、さればこそこの杖の威力で童の顔が地蔵菩薩に変化したといえるのであろう。

ところで、正真正銘の菩薩の相の話は第一〇七の宝志和尚であろう。唐の宝志和尚は貴い僧であるということで、唐帝が絵師三人を派遣して三人面々にその顔を写させたところ、和尚は「わがまことの形あり」ということで「大指の爪にて、額の皮のさし切りて、皮を左右へ引きのけ」たところ、「金色の菩薩の顔」が現われ、「一人の絵師は、十一面観音」と見、「一人の絵師は、聖観音」と見たとある。（三人目の分は叙述がない。）この話を第一六と対比した場合、第一六の方は、作者は正真正銘の話として受けとめていないかと思われる。末尾の説話評論の「されば、心にだにも深く念じつれば、仏も見え給ふなりけりと信ずべし」というもの言いは、「宇治」の作者にこの老尼を笑う気持ちはさらさらなかったであろうが、「信」

というものの持つ力の不思議を認めてはいるものの、老尼の見た地蔵菩薩は「信」という仮構の砂上楼閣の産であったという一片の思いはあったはずである。なにしろ、「宇治」作者は、童の帰宅を待ちかねた尼について「是非も知らず、臥しまろびて」とその状況を説明しているのである。

ちなみに、承知の方もあろうが、宝志和尚の像は国立京都博物館に寄託されており（京都・西往寺蔵。平安後期に伊豆半島の辺りで造像され、近世に該寺に伝来）、まさに顔の皮をはいで一面が三面となった姿で彫刻されている。第一〇七は説話の世界だけのものではなかったのである。

さて、もう少し、「宇治」の各説話間の関連性について眺めてみよう。

第一六と第一七については、小出氏は「信仰の功徳による不思議」とされ、前引の小林氏は「不思議な出会い」「信心の功徳」とされている。こういう見方の他に、次のような見方もできないであろうか。つまり、第十六は暁には地蔵菩薩が六道を遊化し、第十七では夜中になると、百鬼夜行があるという対比である。（こちらは、修行者自らが不動の呪を唱えて不動尊となっている。）しかも、第一六では老尼がはるか遠く十万億土の彼方の極楽に往生するが、第一七の修行者は津の国から、暁に（やはり西方ではあるが）肥前の国に移されてしまっているのに気づくという対比にもなっている。暁や夜中というものは出会うもの（相手）によってこんなにも行先に大きな違いがあるということを示したがっているとも言えよう。

この節としては、最後に、第一八と第一九について観察してみたい。[注一]

第一八は、裕福な若かりし頃の利仁将軍の話である。有名な話であるから、話の筋は略する。はるばる敦賀に連れて来られた五位は、余りにも多量の芋粥を目の前にして「一もりをだにえくはず」というていたらくで、いさゝか罰当たりな施食の話となっている。第一九との関連が施食であることは、前引の小出・小林両氏に共通する。それはよいとして、第一八では、「宇治」成立の頃は、大饗の後は「とりばみ」という乞食に「大饗のおろし米」が与えられていたことが分かる。（実際の先例は「枕草子」や「小右記」等に見えている。）この「とりばみ」に注目すると、第一九の清徳聖のしりにつき従っていた「餓鬼・畜生・虎・狼・犬・鳥・よろづの鳥獣ども千万」は、まさに、この「とりばみ」に対応してくることが分かろう。つまり、第一八は大臣や俗権の「とりばみ」への慈悲であり、第一九は仏教者の側の施餓鬼ということになろう。ここまで言ってくると、第一八では五位は飽満感からほとんど芋粥を食べられなかったけれど、反対に、「褻納めの装束などもあまたくだり、また、ただの八丈・綿・絹など、皮籠どもに入れて取らせ、初めの夜の直垂、はたさらなり、馬に鞍置きながら」ということで、多くの物を得ているのは、第一九の餓鬼、畜生らが「白米十石」も食い尽くしたのとも対応しよう。利仁は五位を満足させ、清徳聖は、千手陀羅尼の験力で、母についていたこれらの餓鬼、畜生等を除くのみか、彼等に十分な施しをしたということになろう。[注二] 五位のもらった物の多くが衣装や綿、絹の布なら、餓鬼・畜生の穢土（糞）が錦となるのも、一つの対比にはなろうか。

以上、本節では、「宇治」の各説話間の関連性や連想の契機をつかむのに、深浅、前後、縦横と様々の角度から、意識的、あるいは

結果論的に、多様な様相を示していることを観察し、そこにこの作品を面白くする秘密があるのではないかという主張をしてみたのである。しかし、この推論を示すだけでは不十分で、一体、どういう要素が介在しているためにこのようなことが言えるのかの説明が必要となろう。今の筆者にはその点の説明をする力はないが、院政期に盛んであった（無心の）連歌などがこの間に介在しないかと推してはいる。

○

本節では「宇治」の笑いについて、その一面を観察しておきたい。「宇治」の説話を読んでいると、既に指摘されているように末尾に至って笑いが生じ、やがてそのまま話が終結するというものがいくつかある。今、それを一々挙げてみると（　）内は主人公）、

第五　一度に「は」と笑ひたるまぎれに、逃げて去にけり。（随求陀羅尼、額に籠むる法師）

第六　中納言をはじめて、そこら集ひたる者ども、諸声に笑ふ。聖も、手をうちて、臥しまろび笑ひけり。（玉茎を隠す法師）

第一一　おほかたよどみあへり。そのまぎれに、早う逃げにけりとぞ。（一生不犯の僧）

第一二　僧たち笑ふこと限りなし。（比叡の山の児）

第一五　一度にはっと笑ひけるとか。（鮭を盗んだ大童）

第二三　人々、「いとほし」とは言はで、笑ひののしる。（荒巻を再横領された紀用経）

第二五　弟子どもは、物のうしろに逃げのきてぞ笑ひける。（鼻長き僧）

第三八　あざ笑ひてこそ立てりけれ。（絵仏師良秀）

第四九　帝ほほゑませ給ひて、事なくてやみにけり。（小野篁）

第七七　人々ほほゑみて、一人二人づつこそ逃げ失せにけれ。（実子にあらざる人）

第七九　人皆、「は」と笑ひけり。（氷魚を盗んだある僧）

第一二四　いよいよなん笑ひ嘲りける。（青常）

第一二九　笑はせおはしましてぞ、召し籠めはゆりてけるとか（左衛門尉源行遠）

第一四五　ののしり笑ひければ、逃げ去りにけり。（穀断の聖）

第一八一　この六、後に聞きて笑ひけりとか。（刑部の録（北面の女雑仕六））

第一八二　一度に、はっと、とよみ笑ひけりとか。（仲胤僧都）

第一八九　この府生取りて、笑ひてゐたりけるとか。（門部府生）

以上の十七話である。このうち、第六、第二三、第三八、第一四五は完全な説話末の文ではない。その他のものはすべて説話末の文である。面白いことに右の一七話のうち、冒頭が「これも今は昔」で始まるのが十二話（第五、第六、第一一、第一二、第一五、第三八、第七七、第七九、第一二九、第一八一、第一八二、第一八九）で、「今は昔」で始まるのが第二三と第一四五である。

ところで、「これも今は昔」で始まる説話は「宇治」に六十五話あり、その五分の一弱が一種の笑い落ちの話になっていることが分かる。しかも、この十二話は、第三八と第一二九が「十訓抄」と同文的な傾向が認められてはいるものの、すべてが、先蹤の同文的伝承を持たないものである。これらの十二話[注三]が、何か共通する一母胎から摂取されたものかとも思いたくなるが、その性急な結論を求めるこ

とは避けて、母胎追求の一過程となるか否かは別にして、これら十二話の笑いの性格について考えておこうと思う。そのために、次のような表を作ってみた。

説話番号	主な登場人物	説話の場所	笑いの様相
五	姦通の山臥 侍所の小侍	侍所（七条町）	鋳物師の妻と密通したことを告げられた山臥は、密通露見の折に鋳物師に額を傷つけられた折に、随求陀羅尼をこめたと平気で言ってのけ、大ぜいの侍の笑う中を遁走。
六	聖法師	中納言師時邸	中納言によって、玉茎を切り取ったというウソがばらされて、中納言も聖も、その光景を見ていた人も共に笑う。
一一	一生不犯の僧	源大納言雅俊邸か	小心な僧は「かはつるみ」を告白し、法会の席の人が皆笑う中を遁走。
一二	比叡の山の児と僧	比叡の山	児の狸寝入りの無邪気さへの僧たちの笑い。
一五	鮭を盗んだ大童	京の東郊粟田口	鮭の盗みが露見した大童は、秀句を口にして人々を笑わせ、その場をごまかそうとする。
三八	絵仏師良秀	（京中か）	自家の火災に平然として火焔を観察し、能のない人々を良秀があざ笑う。
七七	実子にあらざる人	京中	父親の実子でないとうわさされていた人が、実子であると証言してくれそうな元の従者の侍に、かえって実子でないように言われ、人々が、気の毒がって（？）笑いながら去る。
七九	ある僧	（不明。京中か）	氷魚を盗み食った僧が、秀句で人々をごまかして笑わせ、その場を切りぬける。
一二九	源行遠（白河法皇）	鳥羽殿	光遠は法皇の下命による、国司下向のまね事をする機を逸するが、後、法皇にその失敗の事情を知られ、法皇の笑いで、その許しを知る。
一八一	（女雑仕六）刑部録	白河院北面	「ろく」の人違いで院の出居に、刑部録が参上したのを、後に知った女雑仕六が笑う。
一八二	仲胤僧都	青蓮院座主の坊	仲胤自らがつけた連歌を衆人が解しかねているので、仲胤が解説をして、一同が（にくさげな上童をあざけり）笑う。
一八九	門部府生	（瀬戸内海の）かばね島付近での舟の中	日頃、細弓が好きな門部府生は、夜も練習にはげみ、ともしの材料のため、自らの家屋をすべて使ってしまう。弓の評判で、相撲の使

いとなり、西国に下るが、かばね島付近の海賊の襲来を、その弓矢の技で退散させて舟中で一人笑っている。

右のようにまとめてみると、第五、第一一の二話は、共に主人公の秘すべき、性に関する事柄を暴露され、真顔で釈明して、大笑を誘う中を遁走する話である。

第一五、第七九の両話は、共に盗みが露見した主人公が、うまい秀句でその場をかわそうとしている。

以上の四話は、考えようによっては後の狂言との近親性を思わせるものがあり、「やるまいぞ、やるまいぞ」の声が聞こえてきそうである。無理を言うと、第六、第一二、第七七、第一二九、第一八一もこのグループにいれられないこともあるまい。

残りの三話、つまり、第三八、第一八二、第一八九は、嘲笑話で一括できそうで、とくに、第三八と第一八九は、主人公が自らの家を燃やすこと、そしてそれによってかえって後に成功したり、手柄をあげるなどの点で共通しており、隣接してもよいくらいの話である。これは、「宇治」の作者が知っていて、あえて離れた所に配置し、その符合を読者に期待した例になるかもしれない。

なお、各々の説話の笑いの様相については右のまとめでわかってもらえるからくり返し言及しないが、大勢で笑うか、一人で笑うかという分類をすると、前者が第五、第六、第一一、第一二、第一五、第七七、第七九、第一八二の八話、後者が第三八、第一二九、第一八一、第一八九の四話となる。そして、大勢の笑いのうち、第一二、第一五、第七九の三話を除いては、何らかの形で、笑われる者が恥辱を蒙むるような類である。このように言ってくると、笑いの持つ性格から何とでも言えよう。また、「宇治」の説話の末尾の笑いだけを取り上げることにも、有意性を認め得るのか、問題もあるであろう。したがって、結局はこれらの説話の内実に再度たちもどって考えねばなるまい。そうすると、これらの説話が「宇治」のすべてではないにしても、先ほど、狂言との関連についても言及したが、「宇治」の作者は、大勢の者が笑うことへの、一つの興味関心があると言えよう。「宇治」の作者は狂言の観客の視点があるとでも言えようか。そう言えば、一人の者が笑う四つの説話も、いずれも決して孤独の笑いではなく、それを見ている人は、やはり大勢であり、共に笑っている場合もある、といってよかろう。これらの説話については、既にいろいろ先学の指摘がある。事新しく言うまでもないが、年代の分かっているものは十一世紀後半から十二世紀にかけてのものであり、白河院の院政の開始がこの間にある。人を群れや集団という視角から見る、新しい時代の空気があると言うと、少し大まかな立論と言われるであろうか。しかし、この大勢の人々のいる所を、右の十二話のまとめの中で見ると、必ずしも説話の直接の場でないものも含めて見ると、京の市街（七条町、粟田口のような繁華街）法会の場、貴族の邸宅であっても侍所のような衆庶との接触のある所、僧や座主の僧房、院の北面などで、その場で何がなされているかを考えてみると、姦通、盗み、僧の破戒や非時、連歌や国司下向のまね事のような遊び等々であり、これらの事象を雑踏の中、哄笑の中でとらえるものが多く、多様で新しい社会の姿が描写されているいえよう。このことは、まったく蛇足であろうが、第四九のと第

一二九を対比するとよく分かる。この両説話は、帝や院がその臣下に一時不興を抱くが、やがてその臣下を笑って許している点で共通する。しかし、他方、前者は嵯峨帝とたぶん、高官の小野篁の一対一の事件であるのに、後者は白河院と、身分としては、篁よりはるかに低い北面の武士たちの、国司の下向のまね事（この行列には五位や衛府らが多く加わっているし、このようなざれ事は、嵯峨帝の往事にはなかったことであろう）という群、集団の行動となっている点からも指摘できよう。

このように、きわめて一面的で単純な観察ではあったが、「宇治」の笑いには、院政期という新時代の様相が十分反映していることの一端を証し得たかと思うのである。

（注一）第一七と第一八の関連性については本論中では触れなかった。小出氏は「京から地方への突然の移動」とされている。小林氏の方は明示がない。小出氏の説は、基本的に正しいと思うが、両話をつなぐ語彙に「希有のこと」（『今昔』巻廿六第一七は「希フコソ」とある）という語がある。第一七では、僧が肥前の国で「馬なる人」に事情を語って、それに「馬なる人」が答える言葉の中、第一八では、馬で利仁らが敦賀に着いてからそこの「おとなしき郎等」の言葉の中に見られる（『今昔』では、後の舅の言は「希有ノ事」とある）。どちらも、遠方についてからの言葉である。この両話の関連の契機の「突然の移動」は、修行の僧と利仁、五位のみならず、実は、その根幹に鬼と狐がいることも大切であろう。前者は、鬼が修行僧を「片手して（われを）引きさげ」てから、夜が明けると、僧は肥前の国へ来ていたのだが、後者では、利仁が狐を「引き上げ」て命令を下し、狐はその日のうちに（狐は日中に捕らえられ、戌の時には敦賀に着いていた）利仁の使いを果たしているのである。

（注二）この第一九は、中世の絵巻の「河本家本餓鬼草子」を理解するのに、大変よく対応した絵があって興味深い。餓鬼を察知する坊城の右の大殿の眼力は、別の作品ではあるが、絵師の方の目によっても見事に表現されている。

（注三）これら、「これも今は昔」で始まる一連の説話は、山岡敬和氏の論文「宇治拾遺物語成立試論――冒頭語の考察を中心として――」（『国学院雑誌』昭57・9）によって、源隆国の没年（一〇七七）の頃以降のものとされ、忠通周辺の「哄笑の場」の存在が指摘されている。小論は山岡氏の指摘と同軌となり、より「宇治」作者の思想性、文学性が出ていると解してよいものと思われる。