

岩波
講座

日本文学史 第六卷 中世

中世説話文学

西尾 光一

岩波書店

中世説話文学

西
尾
光
一

目次

一口がたりの世界の中から……………	三
二 説法・唱導の打聞とその資料集……………	五
三 世間話の文字定着と「説話物語」……………	九
四 故事の記録と説話の類纂……………	二〇
五 批評・教訓と「説話評論」……………	二七
六 中世説話文学の形態と方法……………	四〇
参考文献……………	四三

一 口がたりの世界の中から

どのような時代にも、人々は話を楽しんで聞き、口から口へと語り伝えたであろうが、古代末院政期から中世はじめの鎌倉期にかけての時期ほど、口承活動が文学と深くかかわり合い、大きな意義になった時代はなかった。王朝貴族文学における伝統的な漢文・かな文などの文字ことばの持つ規制力から解放された場所で、物語・和歌の発想法ではとらえ得ない新しい文学素材のとらえ方が、口ことばの世界の中では可能であった。今日でも現実のなまの生活の場から生まれ出る口ことばのいろいろの中に、固定的な文字ことばの及び得ない、新鮮な人間社会の具象的表現があることに驚かされることがあるが、古代から中世への転形期にあたるこの時期においては、口ことばのもつ文化形成力をはるかに鮮明に時代史的意義を染め出していたといつてよい。衰え崩れゆくきざしを見せ始めた古代後期の事象の中から、次の時代に継承され、新しい中世をにない支える力となったような要素をふくむ事件や人間の姿が、めざとく見分け出され、文学の世界に新しい季節の風を送り始めた。このような口ことばの世界は、一方では口がたりの芸術として発展する素地をつちかうものとなったが、一方では和漢混淆文による説話文学として、文字ことばの文学の中に組みこまれていった。そうした文学としての最初の輝かしい成果を『今昔物語』に見ることができるが、院政期から鎌倉期にかけて出た数多くの説話集の中には、このような口ことばの世界の持つ新しさを基盤とした、さまざまな形態での文学的な試行と達成を指摘することができる。

しかし、中世説話がすべて口ことばにつながり、それを基盤としていたわけではない。それは、口がたりによらない、各種の説話をもあわせた集合体として存在する。したがって、数百年を経た今日のわれわれとしては、口がたりの世界をふくみつつ、それよりも、幾まわりも大きな説話世界ともいふべきものを想定して、各説話集がそれぞれ編

成された時点における説話世界がどのようなものであったかを想像してみることしかない。

ところで、院政期から鎌倉期にかけての説話世界は、大きく分けて二つの部面において想定される。一つは古代以来の説話集・物語・日記・歌集・往生伝など本朝の書物および中国伝来の内典外典などによる書承伝承をうけて、それを伝承しつづけた書承による説話世界である。他は宮廷貴族とそれととりまく僧侶や下級官人などの構成する社会圈の中で語り継がれた口がたりの説話の世界である。この二つの説話世界はしばしば交錯する。書物で読まれた説話が口がたりの中に流れ出たこともあるうし、口がたりの説話で説話集その他の書物に書きとめられ、書承伝承の中に組みこまれたものは更に多かつたであろう。しかし、『宇治大納言隆国の物語』をはじめ、散佚した書物がすくなくないし、まして実さいの口がたりがどのように行なわれたか、口がたりで語り伝えられたまゝで、書物に採録されることなく消え去ってしまった説話にどんなものがあつたか、今日まったく知るすべがない。つまりわれわれは、説話集その他の書物に書きとめられて今日に残されたものによって、中世説話世界のほんの一部をしか知ることができないわけである。それにもかかわらず、それは他のどんな時代の説話世界にくらべても、量的にゆたかであり、質的にもすぐれている。この事は、この時期の説話世界が、他の文化諸形態がじゅうぶん荷うことのできなかつた独自の機能をも果たしたためであると考え他はないが、そのような説話世界を基盤とするものであつたからこそ、中世説話集は文学史上の一時期を代表する典型的なジャンルの一つであり得たと考えられるわけである。

最近の説話研究は、『今昔物語』以下の中世説話集が当代の口ことばを背負つて、口ことばの持つ新しい文化形成力ともいふべきものを内蔵し、和漢混濁文によつて、王朝以来の和文や漢文ではなし得なかつた発想法をとり得ていることに着目し、古代から中世への転形期の文学ジャンルとして、伝承性の中に新たな創造への萌芽をふくむ地盤的・母胎的文学たる大きな意義を持つものであることを明らかにしつつある。しかし、従来、ほとんどすべての文学史や文学講座が、古代を平安末で限り、中世を鎌倉初頭に開いているため、これらの説話集は古代と中世とに二分されて

とり扱われている。本講座においても、「古代説話文学」の最後の章に、「世間話の文学」として、『打聞集』『古本説話集』『今昔物語』などに関するすぐれた考察が加えられている。しかし、筆者の益田勝実氏も言われる通り、「古代末は新しい説話の季節である。新しい説話文学は、人々の新しい眼と耳、新しい文字ことばによって呼び寄せられた」のであって、院政期説話文学の新しいさは、本質的には古代的なものではなく、古代末の行きづまりから中世的世界への脱出点を示す転形期のものとみるべきであろう。院政期の説話世界がいったん収束されて、鎌倉期説話文学の世界が改めて開かれたのではなく、院政期の説話世界は、口がたりのひろまりにおいても、説話の文字採録の盛行とその伝承という点でも、古代末の様相を多く変えることなしに、いわば一つづきのものとして、中世に流れこんでいる。逆にいえば、中世はそのような形で、すでに始まっているのである。したがって、中世説話文学は、常に院政期説話世界とのわがちがたい連続の中に構想されなければならない。本稿では、この講座の編成上、鎌倉期以降の説話集を中心に、中世説話文学がどのような形態と方法で行なわれ、どのような文学的人間像の形象化を具現したかという点を概説したい。

二 説法・唱導の打聞とその資料集

中世説話の中で仏教説話と言われているものの概念や範囲は明確でなく、本来の仏教的・宗教的な発想契機を全くふくまないものが少なくない。高僧の伝記や仏寺建立の史話などはまだしも、単に僧侶の言行に係る話というように、素材的な意味で仏教説話に数えられているものもあるし、天狗の話までもふくまれている。このようなものであれば、中世説話の過半を占める大きな分野は仏教説話であるといってい。このような、あいまいで龐大な仏教説話群を文学としてどのように把握すべきかには、説話文学研究の上で厄介な問題をふくんでいる。個々の仏教説

話集の研究や伝承関係の究明、仏教文学関係書の解説などは進められているが、仏教説話がどのような形態と方法で制作・享受され、どのような意義を持ったかという問題をもっと文学の側面に引きつけて探究する必要があると思う。そのような探究の手がかりの一つとして、昭和初年に始まり、近年詳しくを加えつつある唱導文芸研究の成果は寄与するところが多い。⁽¹⁾ 僧団内部での厳肅な研修や貴族を施主とする莊嚴な法儀として行なわれていた講経や説法は、古代後期には民衆を対象とする説教教化にひろまり、安居院澄憲などの唱導家の流派を生むにいたり、職業的な説教師の興味中心のかたり口がもてはやされた。法会が多数の聴聞者を集め、説教者と聴衆とがちかしく結ばれた関係になればなるほど、深遠難解な教義よりも、聴衆の感情に直接に訴える力を持つ具体的な因縁話や譬喩談などの説話がよくこばれたのは自然であろう。

このような説法唱導の打聞きのな記録や資料集として、院政期の『大安寺百座法談』(法華修法百座聞書抄)『打聞集』『金沢文庫本仏教説話集』や、鎌倉期の『草案集』『言泉集』『普通唱導集』、南北朝期の『神道集』などは、説話をふくむ代表的なものである。『草案集』のように、法会の次第や表白の部分が詳しく、説話は見本のように添えられたものもあるが、他は説話が中心的な位置に据えられている。速記による筆記のように、口がたりの通りに筆録されていたならおもしろいのであるが、いづれも抄録であり、文語化されてしまっている。実際の唱導の場におけるなまの口がたりの姿態や声調は、ほんのわずかしか探り出し得ないが、それでも貴重な資料というべきである。

此娑婆世界ノ始メハ空劫ト申テ山モナク河モナク草木モナク衆生モナク日月□光モナクシテクラキヤミニテ廿許ノ劫ノ候ナリ 『百座法談』天仁三年六月十九日の条

とか、

トテモカウテモ生死界ハ以苦ヲ莊嚴セル処ナリ。然ニアミタ如来ノ御坐スナル極樂世界ハ娑婆界閻浮提テ定ニ事カハテ侍コソ候メレ。但娑婆世界之苦患ハ朝夕昼夜見侍事ナレハ少モ申侍也 (『金沢文庫本仏教説話集』二十一丁)

というような講説の部分の叙述においても、「……モナク……モナク」の繰返しとか、「トテモカウテモ」などとあるのは、説教師のかたり口が書きとめられたものであろうし、説話部分の中にも、内容的にも表現の上でも、唱導の説話らしいいきいきとした口がたりを書きとめた文学になっているものがある。

獅子をとらえその生き血を採って国王の瘡^{かさ}を直した女が、いざ賞を受けようとする、彼女の舌は獅子の血を採ったのではなく、ウサギの血を採って奉ったのだと答えてしまう。実は、彼女の眼耳鼻舌身意の六根がそれぞれ自分の功を争っておさまりがつかず、舌根が悪心をおこして、ウサギの血だと申立てたのだということが分って、初めてその女に賞が与えられたという話など、その好例で、『百座法談』の中の代表的な説話であろう。六根が具足して罪をも功德をもつくるものだという例話として、このインド起原の譬喩談はまことに巧みに口語化されており、聴衆の理解と共感を得たものと考えられるが、

(徒)シタカヒテスナハチヲムカサイヒル事ヲエタリ
(即) (御) (瘡) (獲)
とか、

コノ女ノ六根ノ各アヒタカヒテアラソウ事ノ侍ツルナリ。耳根ノ申ヤウハ、諸根アリトモヲノレカカ、ルコトアリトキケルコソ師子ノ血モトレト申。又眼根ハワカミレハコソ師子ノアリトコロモミレト申。身根ニトリテモ足ハワレコソスツレトマウス。手ハワレカトラサラムニハイミシキコトアリトモトリテムヤナト申ケルニ、舌根ノワレカマウシ、ラスルニヨリ、トリテタテマツルヘキヨシヲモカフレルナリ。此事タレニモナサシトテ、舌根ノ悪心ヲナシテ……

というような表現は、口がたりの味わいの豊かなすぐれた仏教説話の口演が唱導の場でなされたことを記しとどめたものといえよう。

『金沢文庫本仏教説話集』は、『百座法談』よりはるかに多くの漢文的な文脈と表記を残しており、長承三年(一一

三四書写の『打聞集』に近い表現形式をとっている。弥陀三尊図絵の開眼供養の法会における唱導の記録と考えられているが、⁽²⁾『賢愚經』その他から引用されている譬喩因縁談は、たしかに書物からの直接的な引用ではない、唱導の場での口がたりに媒介された口承的な表現をふくんでいる。そして、辺境に嫁したある梵志の女が、二人目の子の産のために、夫とともに長途の旅をして実家に帰る途中、夫と長子と生まれたばかりの第二子の三人を次々に失なってしまうが、すべては前世の因縁であったという哀話（一〇丁―一二丁）のような、世俗性の濃い仏教説話は、素材からだけでも聴衆の涙をさそったことであらう。

鎌倉期に入ると、唱導関係の資料はかなり多く残されているが、直接的な口がたりの記録はなく、唱導家のための教科書・資料集としての性格のもののみである。そのため、所収の説話はいずれも抄出的・記録的で唱導家たちによって実用的に利用されただけのものであり、読んで楽しんだり、文学として鑑賞されたりしたものではなかった。そのことは、資料的に簡約化し、要点的に整理したそれらの編成方法にも端的にあらわれている。中で南北朝期の『神道集』は、ゆたかな唱導性と庶民的性質を持ち、説話に小説的構成を加味し、お伽草子における本地物や利生談の源流となっているなどの点で注目⁽³⁾に値する。

当時の説教の場でこれらの仏教説話が実際に語られた際には、『百座法談』の例のようにいきいきと力強く表現され、聴衆を感動させたことがしばしばであらう。唱導家のある者は、「音ヲ挙テ扇ヲ開キ仕ヒ、如意ヲ高クニギリ、⁽⁴⁾ 肱ヲ延テ」熱演し、またある者は、用語に工夫をこらした。それは一種の演出的な唱導芸術であり、口がたりの文学でもあった。唱導の場から流れ出した仏教説話は、聴衆の口から世人の口へと、当時の説話世界の中に伝えひろめられたに違いないし、中世説話の盛行の背景に、こうした口がたりの仏教説話のひろがりがあり、一般説話集もそれらを多量にくみとりながら展開したことを見のがしてはならない。このような唱導の口がたりにおいて、仏教説話が一種の文学として享受され、文字ことばの中に浸潤した実態に中世説話文学における基礎的な形態を認めることがで

きると思う。それらの過程の中で、仏教説話が世俗化され、世俗説話が唱導家たちの手で仏教説話化されたいが、説教の打聞や資料集の形では、仏教説話はそれ以上文学に近づくことはできなかった。『今昔物語』仏法部のような、説話物語の形態に移行するか、『宝物集』以下の評論的仏教説話集として、説話を通じての批評・教訓という説教者（編者）の主体性をにじみ出させる方法によらざるを得なかったのである。

註

- 1 折口信夫氏『古代研究国文学篇』昭和四年 大岡山書店、「唱道文学―序説として―」『日本文学講座』第二巻 昭和九年 改造社）や筑土鈴寛氏（『唱道と本地文学と』『国語と国文学』昭和五年八、九月、その他）の研究に始まり、片寄正義氏『今昔物語集の研究』上を経て、最近の永井義憲氏（『日本仏教文学研究』・菊地良一氏（『口がたりの説話について―大安寺百座法談聞書を中心にして―』『文学』昭和二十六年九月、その他）・岡見正雄氏（『説教と説話』『国語国文』昭和三十二年八月、その他）などの研究に及んでいる。

- 2 片寄正義「金沢文庫所蔵仏教説話集について」『国語と国文学』昭和十七年十二月）
- 3 菊地良一「神道集の成立―その基盤と唱導性―」『日本文学』昭和二十八年一月）
- 4 『今昔物語』巻二〇第三六話、『宇治拾遺物語』巻五第一一話

三 世間話の文字定着と「説話物語」

院政期から鎌倉期にかけての説話世界のある時点における切断面を、もっとも正確に提示してくれる代表的な説話集は、院政期では『今昔物語』、鎌倉期では『宇治拾遺物語』である。この時期の説話世界は、前に述べたように、書承の部面と口承による部面とから成り立っているし、仏教説話と世俗説話とに大別される。また素材と発想との関係から分ければ、神話的・古代的な発想の残存するもの、仏教的なもの、王朝貴族社会への憧憬につながるもの、武士

的・庶民的・地方的な契機をふくむものなど、さまざまに染め分けられる。⁽¹⁾これらの説話集は、この多様性をそれぞれの割合で包含しているわけであるが、説話文学の方法としては一つの共通性につらぬかれているといつてよい。それは口がたりによる世間話の文字定着という発想形式を中軸として、説話のおもしろさに導びかれつつ、説話を蒐集して興味中心の読みものとして叙述した部分が、それらの説話集の中心をなしていることである。それらは中世説話集の中では、最も文学的な部分であり、物語的であるといつてよい。文体・発想法ともに、王朝物語文学とは大きな差違があり、また「説話」と「物語」とには語義上の重複もあるが、「歴史物語」などと同じように「説話物語」と呼ぶことができよう。院政期から鎌倉期にかけての説話集のうちで、院政期の『古本説話集』、鎌倉期の『今物語』『世継物語』なども、説話物語集というにふさわしい形態と内容をそなえている。また、『古今著聞集』『十訓抄』その他の説話集の中にも部分的に説話物語というべき説話をふくんでおり、その部分がその説話集の中で最も興味をひく部分であるといつて過言ではない。

ところで、説話物語の一般的方法は、書承のばあいにも、口がたりの説話に対しても、作者（説話集編者）の創作的改変をあまり加えず、伝承された話をそのものとして享受するという、文学としては決して高度のものとはいえない方法であるが、この時代の文学として、大きな関心が払われ、意義が認められているのはどうしてであろうか。このような方法は、古代物語文学の現存作品の中では、『大和物語』にもみられる。『大和物語』は形態としては説話集であり、方法とすれば説話物語的な方法によるものであるが、王朝物語文学の系列に組みこまれつつ、高い評価は与えられていない。それは、『宇津保物語』や『源氏物語』などのすばらしさに対して見劣りがするばかりでなく、表現においても、作中に形象化された人間像のあり方においても、王朝の作り物語の世界の方向へと発展する契機や要素をふくむことがすくなかったからといわざるを得ない。これに対し、中世説話集における説話物語は、王朝物語文学を克服して新文学を生むべき否定的な契機を、その文体や発想の中にふくんでいる点で、本質的な相違がある。

戦後の『今昔物語』研究は、この側面から『今昔』における物語説話の文学的特質をかなり掘り進めた。『今昔物語』には卷二〇を境に、その前後に語法的に大きな差違があり、素材や発想にも、卷一五の往生談の前と後ではかなり大きな文学としての違いがあるように思われるが、『今昔』後半部の往生談・出家談・強力談・武將談・盜賊談・滑稽談・奇異談などの中から、王朝貴族文学の中には全く見られない新しい文学的人間像の形象化がとり出され、庶民的・地方的な説話の発想法や民話の方法が指摘された。^③それらの研究は、大正末期以来、野性の美、異類の美としてだけとらえた現象的な把握を一步進めて、社会的な観点を導入して、時代的な必然性を持つものとしてとらえたものが多い。そして成立論や作者研究の面でも、欠文に注目して『今昔』が未定稿で完結したものでなかったこと、編者は僧団に属する階級の人で、書記僧のような立場の人であったかも知れないこと、唱導の資料集としての性格を持ちひろく流布はしなかったらしいことなどが推論されるときに、『今昔』において成立している和漢混淆文体が世間話の文字定着の文学として大きな歴史的意義と独自の価値をもつものであることの解明が具体的に手がけ始められている。^④そして、やがては『今昔』の全篇を統一し、仏法部をも世俗部をも正しく位置づけ、『今昔』文学の方法を全的に定位することがなされねばならないが、見通しとしては、『今昔』がたとえ仏教的な編集意図でつくられ、僧たちの唱導の種本であったにせよ、長い編集の途中で編者ははじめの目的を次第に逸脱して、じぶんが集めた多くの説話を説話物語として、読者に伝え、伝えることによって読者に語りかけずにはおられなくなったという一種の文学的方法を成り立たせている点が確認されることが出発点となるであろう。編者は、書承の採録のばあいも、口がたりを書きとめた時と同じように、「トナム語り伝へタルトヤ」と話を結んで、口がたりの文字定着という発想形式を一貫しているが、そのような口がたりの話をとりついで話し伝える読者としては、説話末に附した短かい批評や感想をそのまま受けとめるにふさわしい人々を想定していたとみる他はない。それは決して貴い身分や深い教養を持つ人々でないと同時に、用字法などからいって、むげに知識のない人々でもなかった筈である。片寄正義氏は、『今昔』における編者の批評や

感想を整理して、仏教説話における根本理念を「至心」（真心・実の心）とし、一般世俗説話の批評原理を日常生活の一般の心得であると認められている。⁶それらは当時としてごく平凡な精神生活や日常生活の規範意識であり、そこには『今昔』編者の強い主体的な意識の表出は見られない。編者にとってたいせつなのは、集めた説話それ自体の持つ量的にも質的にも強烈なさまざまな人間存在の実態に対するおどろきとその文学的把握であったと思われる。その強さというものは、書物を媒介とした説話よりも、本朝の後半部に多い口がたりを直接にうけとめたと考えられる説話の中に多いし、編者もまた、常に口がたりの形で受けとめ、説話物語として再構成するという形態と方法を貫ぬいたわけでもある。この点は、さらに、編者がどのような説話世界をどのように受けとめて、どのように発想しているかという、素材と発想との関連や文体論の問題として、こまかに分析されなければならない。わたしは中下級の僧侶や官人の階層の生活感情に密着した素材の受けとめ方であり、発想様式であると思うが、紙数が少ないので他日稿を改めて述べたい。

『今昔物語』が僧院の内部に収蔵されて流布しなかったのに対し、『宇治拾遺物語』は、中世説話集の中で最もひろく流布したものの一つであり、宮廷でも物語の一種として愛読された。⁷『今昔』ほど強烈な個性は持たないが、『今昔』とはちがう一種の風格をそなえ、文学的鑑賞にたえる。しかも、『宇治拾遺』ほど多くの他説話集と同文の伝承関係を持つ説話集もないし、『宇治拾遺』ほど雑然と、しかも多量の説話を集めた説話集もない。『宇治拾遺』を説話文学としてどう評価し、どのように位置づけるかは、『今昔』の全体的な評価よりもある意味で困難である。そして、その正しい位置づけができ上らない限り、中世説話文学の文学的ジャンルとしての統一性は安定したものにならないとさえいえる。この点では今までの『宇治拾遺』研究はほんのさぐり歩きを始めたばかりである。

『宇治拾遺物語』百九十七話のうち、書承関係の検索されていない説話は五十余話で他の百四十余話の大部分は書承説話と考えられる。しかもその中の八十余話は『今昔物語』と同話であり、さらにその約五十話はほとんど同文で

さえある。他に『古本説話集』『打聞集』『古事談』『十訓抄』『古今著聞集』以下多くの書物と同話または同文的な書承関係を持っている。この中、『古事談』を直接的な出典としているらしいことはほぼ認められており、『古本説話集』とも直接的な近似性があるが、他は直接の関係ではなく、共通的な祖本からの間接的伝承関係と考えられる。そのような祖本の一つとして、散佚した『宇治大納言隆国の物語』も数え得ると思うし、書承関係のまだ検索されていない五十余話の中にもおそらく散佚書からの書承関係を持つ説話があり得ると推測される。また同一の説話が三書もしくは四書に同文的に伝承されている場合もあり、この時期の書承伝承の世界が莫大なひろがりをもっていたのではなく、案外限定された説話世界として構成されていたという推定も成立する。⁽⁹⁾

このように『宇治拾遺』は書承的契機の濃い説話集であり、なかならず、『今昔物語』の縮約版的なものと見られなくもない。それにもかかわらず、『今昔』ともその他の前記諸書とも趣を異にした独自の説話集たり得た原因はどこにあるのであろうか。『宇治拾遺』編者の書承の態度は、原文を大きく改変し、新たな創造的改変を加えるという類のものではなく、だいたい原文に忠実に即応しつつ、和文と和漢混淆文の調和の上に立った独自の文体に統一している。『古事談』との関係から一例をあげよう。

〔古事談〕

南京永超僧都ハ

無_二魚肉_一之限者、

𦔻非𦔻モ

都不_レ食之人也。

〔宇治拾遺〕

是も今は昔 南京の永超僧都は

魚なき限は、

時非時も

すべて食はざりける人也。

公請勤テ、

在京之時久不_二魚食_一、

窮屈シテ下向之間、

於_二丈六堂辺_一

くしゃうつとめて、在京の間久しく成て魚を食はで、

くづはれてくだるあひだ、奈島の丈六堂のへんにて、

昼破子之𦔻、

弟子一人近辺ノ在家ニテ

魚味ヲ乞テ令_レ勸_レ之云々。

(第三・僧行篇)

ひるわりご食ふに、

弟子一人きんべんの在家にて、

魚を乞ひてすゝめたりけり。

(巻四・第一五話)

このような和文化は、『宇治拾遺』が漢文的文体の出典をとり入れる場合の一般的態度であり、口がたりを書きとめ

た説話と同じスタイルにひき直して読みやすいものになっていることはたしかである。『今昔物語』や『打聞集』と同文的な説話の場合もだいたい同様であり、それらより和文脈の多い『古本説話集』とくらべると更に同文の度が高い。それらを通じて、編者の態度は極めて安易であり、時に杜撰でさえもあって、編者が原典に対して、僅かに改変し、加除したであろう跡を精密に分析しても、『宇治拾遺』に関する積極的な評価は出てくるものではない。また、書承關係を持たない、当代の口がたりの世間話や民話を書きとめたと思われる説話の場合においても、文体的には大体同様であり、口がたりのかたり口を会話体の部分などで再現し得ていても、全体としては、『宇治拾遺』独特の一種の文語文に統一してしまっている。こうした伝承法は、実は『宇治拾遺』に限らず説話物語における共通的な現象であるのだが、その中において同文的伝承の多いしかも雑然たる『宇治拾遺』が、独自の文学的風味をたたえ、多く読まれたのはなぜであろうか。

その理由の第一は、口がたりの説話とみられる部分の持つ迫力であり、第二は逆説的ではあるが、『宇治拾遺』の雑然たる多様さそのものの中にあると考えられる。類纂的に編成された説話集は、『今昔物語』のようにすぐれておもしろいものであってさえも、同類の説話の連続は、説話の持ついのちを制限し、素材としても並列感を読者に与える。『打聞集』や『今物語』『世継物語』などのように、雑纂形態のものにおいても、素材が同質のものの場合では、類纂性を伴うため、読者の享受を限定することは否み得ない。その点『宇治拾遺』は全く自由であり、奔放である。全篇百九十七話中、連続する二話または数話の間に、素材的な、時には聯想的な同質類似の關係はあっても、全篇を通して編者がどのような構成の意図を秘めているのか、読み進む読者には予測し難い。冒頭の部分をみても、道命の不浄の読経の話から始まり、不浄説法の聯想から篠村の平耳の話となり、鬼のこぶ取り、伴大納言の話へと進み、随求陀羅尼を額にこめたと称する密通法師の話、中納言師時の玉莖検知の話と転ずる。一つ一つの説話は、それぞれの個性と独立性をもって、書承からも口がたりからも『宇治拾遺』の中で新しく生き返る。道命の話と伴大納言

の話とは、『古事談』を出典するものと思われるが、同書巻三の僧行篇や巻二の臣節篇の集落の中から抜け出して、ほとんど同文であるのにもかかわらず、『古事談』の中におかれた時とは異なった新鮮な印象をさえ与える。物語説話の作家として、『宇治拾遺』の編者はふしぎな力を備えていたといわなければならぬ。

しかし、いくら目先きが変わり、説話が多様に変転してもそれだけでは読者の興味はつなぎ切れない。『宇治拾遺』がもし未定稿であり、編者は他日類纂し直すつもりだったとすれば、この第二の理由は編者の怪我の功名にすぎなかったのだということにもなりかねない。第三の、さらに重要な理由を、書承の中から説話を選択採録し、口がたりを聞きとめて編制した、その全体の構成の中におのずからにじみ出ている編者の人間理解の独自性に見出すことができると思う。すでに説かれてるように、『宇治拾遺』には教訓や啓蒙の意識はうすく興味中心に説話が集められており、笑いやおかしみの要素が目立つが、それらは『今昔物語』の持つような鮮烈さを持たず、きわめてゆるやかであり、おおらかである。おかしみをテーマとする説話は三十余話で、うち二十余話は書承関係を発見し得ない、口がたりの採録とみられる話である。その笑いはすべて愚かしい人間性に対する寛容を基盤とするものといえよう。無常を感じ煩惱を切り捨てたと称して中納言師時の家に来て物を乞おうとした法師は、師時の妙計にであって、切り捨てたところではなく、たくましい生理を大ぜいの前で実証してしまう。そこで、「中納言を始めて、そこら集ひたる者ども諸声に笑ふ。聖も手を打ちて、臥しまろび笑ひけり」(巻一・第六話)となるわけだが、末梢的でない、ともどもに笑いあう開放された笑いがある。中島悦次氏は「随分ばかげた話だが、こんな下がかった事を語つても決して不快を起さない所はこの著者の筆の魅力によるのであらう。この点では『古今著聞集』の著者は数歩譲らねばなるまい」と評しているが、この他にもある下がかった話においても、愚かしいセックスが笑いの中で許されている。また、空寝しながら「かいもちひ」に呼んでくれるのを待っていた児(こ)(巻一・第二話)や、桜の散るのをみて父の作った麦の花が散って実がいらないだろうと心配して泣いた田舎出の児の話(巻一・第三話)など、少年期の心理に対する理解も当代の文学

にはまれであるし、仏師や講師をだまして一文もつかわないで仏をつくって供養した「くうすけ」に対して編者は「かゝりとも少しの功德は得てんや、如何あるべからん」（巻九・第四話）というだけであり、桂川に入水往生するといつわって金銭を集めた法師は、群集に石を投げつけられて裸で川原を遁走するが、「この法師にやありけん、大和より瓜を人の許へやりける文の上書きに、前の入水の上人と書きたりけるとか」（巻一一・第九話）という形で許されている。編者はこのような寛容な人間理解の上に立って、愚かしい人間と人間のかもし出す事件を精彩にとんだ描法で読者の前に繰りひろげてくれる。

こうしたすぐれた滑稽談以外の多くの説話においても、『宇治拾遺』の編者は常に寛容に人間を理解する。巻四・第七話の出家の決意をした大江定基が、道心を固めるために生きた鳥を目の前で料理させた話は、『今昔物語』巻一九・第二話の前半と同話であるが、『今昔』の場合は、巻一九に集中している出家談の共通モチーフたる出家には深刻な俗世否定の契機すなわち機縁があるという点を中心としているのに対し、『宇治拾遺』の方は、人間の「弱い心」に鞭うつためという人間理解を前提とする。次につづく第八話は、進命婦に恋慕した清水の師僧が、死際に逢ってくれた進命婦の幸福のために、自分が八万余部読んだ法華經の最大の功德を贈りものにしたという話であるが、仏教の戒律とは全く背反した場所で師僧の肉身的な希望が容認されている。この話は『古事談』巻二の臣節篇からとられているが、前の定基の話と接続していることにおいて、『宇治拾遺』的な人間理解の特徴が明瞭に出ているといつてよい。このような寛容な人間理解の上に立って、編者は淡々とした描法の中に、いきいきと人間や事件を描出する。そこに『宇治拾遺』独自の持ち味が出るが、それはすでに巻頭の道命の話から始まっている。美音の僧道命が和泉式部の許で不浄のまま説経したのを、不浄のおかげで五条の斎の神が聴聞できたといつてよろこんだというこの話の結びは、恵心僧都の言葉を引いて、不浄の念仏説経をいましめる形になってはいるものの、説話発想の背後には、道命に対する容認の態度がふくまれている。まれには峻厳な求道者の話も、苛烈な奇異のものがたりもある。しかし全体としては日常