

中世文学における〈笑い〉の位相

會 田 実

【論文概要】

中世文学における〈笑い〉を道化・共同体の活性化と相対化・攘災・理知的遊び・一体化・呪術という視点から分析したもの。

【キーワード】 笑い 猿楽 道化 呪術 理知 共同性

―はじめに―

本稿は、平成二十六年後期担当科目「日本文学概説」の講義テーマ「中世文学における〈笑い〉」をもとにしている。そのこともあり、取り上げた作品、論文の引用も説話一話全部であったり長文であったりするが、それは誌上講義という意味合いを持たせてのことであり御寛恕いただけたら幸いである。

さて、笑いとは何だろうか、また笑うことはどういう行為なのか、そしてどのような笑いがあるのか。本稿の目的は、それらを念頭に置きながら中世散文の中で「笑い」の位相を考えてみることである。

―感情の発生と笑い―

感情を表すことばに「悲喜」「喜怒哀楽」があるが、これは「笑い」と同一の位相にはない。「笑い」は「泣く」と対になることばであり、「悲喜」

「喜怒哀楽」の表現行為としてある。そして、「笑い」と「泣き」は、一見対照的な行為のようではあるが（喜びは笑いと、悲しみは泣きに伴うように思うこと）、左のようにそうとも言い切れず、重なり合う部分がある行為である。

悲しみ(泣き)	⇕絶望の笑い
悲喜	⇕冷笑・照れ笑い・そら泣き・男泣き・赤子の泣き
喜び(笑い)	⇕うれし泣き

右に述べたように、「笑い」と「泣き」は、「悲喜」「喜怒哀楽」の表現行為⇕身体的表現である。しかし、「笑い」には、〈大笑い〉〈失笑〉〈冷笑〉〈微笑〉と、そのレベルが異なり、意味合いも相違するものがある。加えて、和語で〈わらい〉という場合と、二字熟語の中の〈笑〉が同じであるかどうか、またそれぞれ異なるレベルや状況の〈笑い〉がなぜ〈笑い〉として同一にカテゴライズされるのか。ある程度言えることは、思わず笑う

行為（失敗の誤魔化しやギャグへの反応としての）などは、一種の思考停止（判断停止）であるが、冷笑やつくり笑いと爆笑とは位相が異なっているように見える。だが、結果的には、笑いが物事や事象を相対化し、笑った後、その物事や事象がそれまでとは違う見え方がすることは誰しもが経験していることであろう。思考停止（判断停止）もその一過程と考えたと、笑いが硬直性や形骸化を停止し、場合によれば破壊する行為となっているのである。

ところで、「笑い」と「泣き」に関わる人間の感情はどのように発生したのだろうか。

私見では、喜びと悲しみは、生物の原始的、本能的な感覚が人間に於いて高度に抽象化されたものである。その原始的、本能的なそれとは則ち獲得と喪失に関わる感覚である。この獲得と喪失という生物の生存の根源に関わる感覚が抽象化されて喜びと悲しみになると考えている。つまり、生命の維持のための餌の獲得とその喪失、種の継続のための生殖対象の獲得とその喪失。これが生物の生きる根源であり、喜びと悲しみ発生の根源ではないだろうか。人間において高度に抽象化されても、喜びは何らかの獲得であり、悲しみは何らかの喪失である。また、恐れと怒りは、これも生物の原始的感情である天敵への恐れやそれからの逃走と、窮った末の反転攻撃の抽象化された感情からきていると考えている。こうした悲、喜、怒、怒のもとになった原始的感情に於いても対処できない状況に追い込まれたとき、生物は声を発して思考を停止させたかもしれない。

ところで、人が因果関係を求める動物であることに異論を持つ人はいないだろう。人は、何についてもその原因を求めるのである（そしてまた、人は、主体的な行動を望み、意味なく従うこと、強制されることを嫌う。これが顕著に現れるのは自己の死についてではないだろうか。尊厳死ということばの意味するところはそこにある）。人は因果関係を求めると共に、その因果が成立させた意味を求める。〈笑い〉はある場合、この因果関係

の成り立たないところに起きることがある（ギャグ・冗談等）。それに対して〈泣き〉は、因果関係を主張してそれが受け入れられないところに起きることが多々ある。〈笑い〉と〈泣き〉は類似した感情表現でありながら、対照的な行為なのである。

ここから、本題に戻るが、先述の笑いの持つ一種の破壊力についてミハイル・バフチンは次のように述べている。

真の笑いは両面価値的であり普遍的であって、厳肅性を否定し切らず、その不純物を取り除き、そのあとを補う。この場合の不純物とは、ドクマティズム、一面性、硬直性、ファナティズム、定言命令的性格、素朴性、幻想、悪しき一次性と一義性、愚鈍なるはりさけんばかりの〈声の張り上げ〉である。笑いは厳肅性が硬化することを許さず、存在の未完了的統一から分離することを許さない。笑いはこの両面価値的統一性を回復するのである。文学、文化の史的発展における笑いの機能はかくのごときものである。

『フランソワ・ラブレの作品と中世ルネサンスの民衆文化』
（川端香男里訳 せりか書房／108頁）

ここでは笑いが物事や事象そして制度を相対化することによって、硬直化を防ぎ、世界の更新に至らせる力を持つことをバフチンのこのことばによって再確認するに留めよう。

— 王朝文学の中の笑い —

中世前代の笑いの一端として平安期を代表する『枕草子』『源氏物語』『枕草子』を見てみよう（各傍線＝會田）。

『竹取物語』「中納言みずから子安貝を取らんとし、失敗」

(小学館新編日本古典全集口語訳)

(中納言はみずから荒籠にのつて網で大炊寮の建物の上に釣り上げさせ、燕の巣に手を入れ何かを握ったが、地上の鼎の上に落ちてしまふ)

中納言は、御目は白目の状態で倒れていらつしやる。家来たちが、水をすくい入れて飲ませてさしあげる。やつとのことで生き返られたので、また鼎の上から、手とり足とりして、下げおろし申しあげる。「御気分はいかがでございますか」と問うと、やつとのことで、虫の息で、「意識はすこしあるが、腰が動かない。しかし、子安貝をさつと握って、そのまま持っているから、うれしく思っているのだ。まず、とにかく紙燭しそくをつけてこい。この貝の顔を見よう」と、御頭みづかみをもたげて、御手を広げなさんと、それは子安貝ではなく燕がもらしてそのままあった古糞ふるくそを握っていらつしやるのであった。中納言は、それを御覧になつて、「ああ、貝がないことだ」と仰つたときから、期待に反することを「かい(ひ)なし」と言うのである。

『源氏物語』第六帖「末摘花」末(小学館新編日本古典全集口語訳)

姫君(若紫)は、絵などを描いて、色をおつけになる。何かとおもしろく気の向くままお描き散らしになるのだった。源氏の君も、お描き添えになる。髪の毛たいそう長い女をお描きになつて、鼻に紅べにをつけてごらんになると、絵に描いたものにしても、見るのもいやな有様である。君はご自分のお顔の鏡台に映っているのがとても高く美しいのをごらんになつて、手づからこの紅粉を塗りつけ赤く染めてごらんになると、こんなみごとなお顔でも、こうして赤い鼻がついているのでは、見苦しいのも当然であつた。姫君がごらんになつて、ひどくお笑いになる。「わたしがこんなみづもない顔に

なつてしまつたら、どんなものでしょう」とおつしやる。「いやでございますわ」と言つて、本当にそのまま赤く染みつきはせぬかと心配しておいでになる。

『枕草子』九八段(小学館新編日本古典全集口語訳)

中納言(定子弟隆家)が参上なさつて、御扇を中宮様におさしあげあそばすのに、「この隆家は、すばらしい骨をば手に入れましてございます。それを、紙を張らせてさしあげようと思うのですが、いいかげんな紙はとても張るわけにはいきそうにもありませんから、探しているでございます」と申しあげなさん。「いったいどんなふうなものなのか」と中宮様がおたずね申しあげあそばされる。「何もかもすばらしいのでございます。『全くまだ見たこともない骨の様子だ』と人々が申します。本当にこれほどのは見られなかつた」と、声高におつしやるので、「それでは扇の骨ではなくて、くらげの骨のようですね(くらげのななり)」と申し上げると、「これは隆家の言つたことにしてしまおう」と言つて、お笑いになる。

『竹取物語』の傍線部の笑いは、いわゆる駄洒落である。『源氏物語』

の傍線部の笑いは、相手の醜貌を笑うという一種の差別的笑いである。『枕草子』の傍線部の笑いは、現代でいうとウィットの効いた笑いであり、理的な笑いと言える。

これらの笑いは、現代でもよくある種類の笑いであり、古典世界においてもその傾向は現代と同様といえる例かもしれない。

「道化」という観点から(1)―日常の非日常化

さて、ここからは中世の作品を見てゆこうと思う。まず、『宇治拾遺物語』所収の猿楽の話を検討する。本文は次のとおりである。

第七四話「陪従家綱兄弟、互ひに謀たる事」

是も今は昔、陪従はさもこそとはいひながら、これは世になきほどの猿楽なりけり。堀川院の御時、内侍所の御神楽の夜、仰にて、「今夜、めずらしからん事、仕れ」と仰ありければ、職事、家綱を召して、此よし仰けり。承て、「何事をかせまし」と案じて、弟行綱をかたすみにまねきよせて、「かゝる事、おほせ下されたれば、わが案じたる事のあるは、いかゞあるべき」といひければ、「いかやうなる事をせさせ給はんずるぞ」と云に、家綱がいふやう、「庭火、しろく焼たるに、袴をたくくひきあげて、細脛をいだして、「よりにく夜のふけ、さりにくさむきに、ふりちうふぐりを、ありちうあぶらん」といひて、庭火を三めぐりばかり、走めぐらんと思ふ。いかゞあるべき」といふに、行綱がいはいく、「さも侍りなん。たゞし、大やけの御前にて、細脛かきいだして、ふぐりあぶらんなど候はむは、便なくや候べからん」といひければ、家綱、「まことに、さいはれたり。さらば、異事をこそせめ。かしこう申あはせてけり」といひける。

殿上人など、仰を承りたりければ、こよひ、いかなる事をせんずらんと、目をすまして待つに、人長「家綱を召す」と召せば、家綱出て、させる事なきやうにて入りぬれば、上よりも、そのこととなきやうにおぼしめす程に、人長、又す、みて、「行綱召す」と召す時、行綱、誠に寒げなる気色をして、ひざをも、までかきあげて、細脛を出してわな、き、寒げなる声にて、「よりにく夜のふけて、さりにく寒きに、ふりちうふぐりを、ありちうあぶらん」といひて、庭火を十まはりばかり、走廻りたりけるに、上より下さまにいたるまで、大かたよどみたりけり。

家綱、かたすみにかくれて、「さやつに、かなしう、はかられぬるこそ」とて、中たがひて、目も見合はせずして、すぐるほどに、家綱思けるは、「はかられたるはにくけれど、さてのみやむべきにあらず」

と思て、行綱にいふやう、「この事、さのみぞある。さりとて、兄弟の中、たがひはつべきにあらず」といひければ、行綱、喜て、ゆきむつびけり。

賀茂の臨時祭の帰立に、御神楽のあるに、行綱、家綱にいふやう、「人長召したてん時、竹台のもとによりて、そ、めかんずるに、「あれは、なんする物ぞ」とはやい給へ。その時、「竹彪ぞ、く」といひて、彪のまねをつくさん」といひければ、家綱、「ことにもあらず。てのきははやさん」と事うけしつ。

さて、人長、たちす、みて、「家綱、召す」といふ時、行綱、やをらたちて、竹の台のもとによりて、這いありきて、「あれはなにするぞや」といはば、それにつきて、「竹彪ぞ」といはむと待程に、家綱、「かれは、なんぞの竹彪ぞ」と問ければ、詮にいはんと思ふ竹彪を、さきにいはいれば、いふべき事なくて、ふと逃げて、走入にけり。此事、上まできこしめして、中くくゆ、しき興にてぞ有けるとかや。さきに行綱にはかられたりける当とぞいひける。

(鎌倉初期成立・引用と語注は岩波新日本古典文学大系) 陪従とは、テキストの注釈では、賀茂・石清水・春日などの祭や内侍所の神楽で、舞人に従つて歌・管弦を演ずる地下の楽人と説明されているが、現代でいえば宮内庁式部職楽部の楽師ということになるうか。猿楽は、能・狂言の源流とされている即興の滑稽芸である。

堀川院は、一二世紀初頭、白河院の子として第七代天皇となるが、嘉承二年(一一〇七)二九歳で崩御している。本話では院の天皇時代の話となっている。

舞台は、内侍所(宮中賢所)。ここで神楽を催すことがあり、これまでになく珍しい芸を見せよと堀川院の仰せを給わつた陪従の家綱・行綱兄弟。まず兄の家綱が口を開き「庭のかがり火を明るくたいしていると、袴をたくくひきあげて、細い脛を出して、「よりによりに、夜の更けに、

さらにさらに寒いのに、ふりちうふぐりを、ありちうあぶろう」と言つて、庭のかがり火を三度ばかり走り回ろうと思う」と言うと、行綱は、名案ではあるが天皇の御前でそれは具合が悪いだろうと懸念を示すと、家綱はさもありなんと撤回し、本番ではどうということのない芸を見せた。ところが行綱は登場するや家綱の考えた芸を演じ大受けとなる。騙された家綱はしばらく行綱と疎遠になるが、行綱が兄を訪れ仲直りをする。その際、賀茂の臨時祭があるがその帰り立ちの神楽で演じる芸について行綱が、「竹台の陰で音を立てたら、あれは何だと囁し立ててください。そうしたら竹豹だと言いながら豹の真似をして這って現れます。」と兄の家綱に言うところ、兄は承知した。当日、行綱がさがさと竹台のもとで音をたてたところ、「あれは何の竹豹だ」と家綱が落ちを言ってしまったので行綱は言うべきことがなくなりその場を逃げるしかなかった。それが天皇にまで聞こえてたいへんな興になったというのが本話の内容である。

ここに出る竹台とは清涼殿の東庭にある竹を植えた台のこと。竹彪とは、斑点の大きな豹の毛皮。上流貴族に珍重されたという。

陪従家綱・行綱は、『中右記』寛治七年十一月二十三日条に登場し、人々の眠りを覚ますほどの猿楽の演者だと評されている。^①

小峯和明は、この家綱等の笑いについて次のように述べている。

この家綱らは宮廷の官人として専属の猿楽芸に従っていたわけで、必然的にその笑いの照準は堀河院や白河院を頂点とする公家の人々にあわされる。この話でも、発端は堀河院が「今夜めづらしからん事仕れ」といったことにあり、結末でも「ゆゆしき興」とたたえる。宮廷社会の日常を笑いによって異化し、解きはぐす道化の役割をおびた存在にほかなるまい。清少納言の父元輔が賀茂祭で落馬した際、口をきわめて弁解にこれつとめ、ますます笑いを拡大させるのも、対象は大路の一般大衆ではなく、あくまで車や棧敷にいる「公家」たちであつ

た。人を笑わせるのが元輔の「役」だったと結末でその道化ぶりが種明かしされており、笑いの照準は最初からしぼられている。落馬という突発的な失態を逆手にとり、意識的な笑いに飛躍させたところに元輔の猿楽精神が生きている。

（小峯和明『宇治拾遺物語の表現時空』「方法としての猿楽」六三頁・傍線―會田）
笑いの役割について、バフチンのことばを先に紹介したが、小峯はまさにこのことばどおり、宮廷の硬直化した日常を解きほぐし、相対化する笑いを提供する道化として家綱・行綱を見ている。この読解自体に異論はないが、付け加えるとすれば次の二点である。一つは、失敗をしたツレが最後に逃走するという形を持っているということ。これは、現代の狂言に共通し、また他のパロディ笑劇にもある形である。二つめは、この騙し合い自体が笑劇の一部として構成されていた可能性である。互のネタばらしは兄弟の中に留まっているはずであるのに、誰が天皇にこの兄弟の諍いを告げたのだらうか。ここにこの兄弟の諍いも含めた笑劇の外枠があるのであり、これを以てはじめて小峯の言う日常の異化が成立したのである。単に猿楽芸の善し悪しに関するものでは猿楽にとつては日常に過ぎない。つまり、単なる猿楽芸観覧の笑いは、観客の一時の日常をほぐすだけであつて、陪従という職分までを含んだ宮廷社会の日常世界を解きほぐすまでではない。

―「道化」という観点から（2）―演ずる翁／ヲコとシレモノ―

続いて『宇治拾遺物語』第一六二話「元輔落馬の事」を読んでみる。

今は昔、歌よみの元輔、内蔵助くわのすけになりて、賀茂祭の使しけるに、一条大路わたりたりける程に、殿上人の車、多くなれば立てて、物見ける前わたる程に、おいらかにてはわたらで、人見給ふにと思て、馬を

いたくあをりければ、馬狂ひて落ぬ。年老たるものの、頭を逆さまに落ぬ。君達、あないみじと見る程に、いとく起きぬれば、冠脱げにけり。本鳥つゆなし。たゞほとときをかつきたるやうになん有ける。馬副^{まへ}手まどひをして、冠をとりて着せさすれど、うしろざまにかきて、「あなさはがし。しばし待て。君達に聞こゆべき事あり」とて、殿上人どもの車に歩寄る。日のさしたるに、頭きら／＼として、いみじう見苦し。大路のもの、市をなして、笑ひの、しる事限なし。

車、棧敷の物ども笑ひの、しるに、一の車のかたがまに歩寄りていふやう、「君達、この馬より落ちて冠落したるをは、おこなりと思給。しか思ひ給まじ。其故は、心ばせある人だにも、物につまづき倒る、事は、常の事也。まして馬は、心ある物にもあらず。此大路は、いみじう石高し。馬は口を張りたれば、歩まんと思だに歩まれず。と引きかう引き、くるめかせば、倒れなんとす。馬を悪しと思べきにあらず。唐鞍はさらなる、鐙の、かくうべくもあらず。それに、馬はいたくつまづけば落ぬ。それ、わるからず。又、冠の落つるは、物してゆふ物にあらず。髪をよくかき入たるに、とらへらる、物なり。それに、髪は失せにたれば、ひたぶるになし。されば、落ちん冠、うらむべきやうなし。又、例なきにあらず。なにの大臣は大会の御禊^{ごけ}に落つ。なにの中納言はその時の行幸に落つ。かくのごとくの例も、かんがへやるべからず。しかれば、案内も知り給はぬ此比の若き公達、笑ひ給べきにあらず。笑給はば、かへりておこなるべし」とて、車ごとに手を折りつ、かぞへて、いひ聞かす。

かくのごとくいひはてて、「冠持て来」といひてなん、取てさし入ける。その時に、どよみて笑ひの、しる事限なし。冠せさすとて、寄りて、馬副のいはく、「落ち給則、冠奉らで、などかくよしなし事は仰らる、ぞ」と問ひければ、「痴^ちれ事ないひそ。かく道理を聞かせたらばこそ、此君達は、のち／＼にも笑はざらめ、さらずは、口さがな

き君達は、ながく笑^{わら}なん物をや」とぞいひける。

人笑はする事、役にする也けり。

(岩波新日本古典文学大系)

清原元輔と言えは清少納言の父親であり、『後撰和歌集』撰者、梨壺の五人の一人として有名である。この元輔が賀茂の祭りの勅使として、祭りの露払いしながら一条大路を馬で進んだ。ところが穏やかには通らず途中で馬をおったため落馬してしまった。頭から落ち、すぐに立ち上がると冠が脱げて、髻もない禿げ頭が露わになってしまった。祭りの行列見物に集まっていた殿上人たちが、それを見て笑うと、従者が冠を持って着させようとするのを押しやり、禿げ頭を出したまま、この笑う若い公達たちに理を聞かせて説教するのであった。公達たちはそれでなおさら笑った。説教が終わると、従者から冠を受取り頭に着けた。従者がどうしてすぐに着けずにこのようなことをしたのかと聞くと、ものごとの道理を聞かせたのだと言ったという。そして末文は、「人笑はする事、役にする也けり」と結ばれている。つまり意識して道化を演じていたのである。

この話について廣末保は次のように論評している。

馬の口取りの質問は、第三者の立場をも代表しているといつてよいだろうが、その問いに元輔は、「痴^ちれ事なせそ。みこと」(シレコトをいうな、お前)というふうに応じておいて、その質問にこたえるが、しかし、その結果は、馬の口取りの白事^{しやく}を証明するよりも、逆に、元輔のヲコぶりを際立たせるという効果をもたらす。もともとらしく道理を言い立てれば立てるほど、その場の光景の中ではヲカシク、しかも、その言い立てが笑われなかったための弁舌だというのであれば、そこに一種の自己戯画化が生じる。「こう臆面もなくしゃべり立てた」のは、「物おかしく云ひて人笑わする」馴^{なれ}者であり、「物云ひ」の興言利口を役とする翁だったためだ、というふうに、この話は結んでもいい。自嘲的なものがないとはいえないにしても、演技的な自己戯画化をそ

こにみていたといえるだろう。鼻長の内供も、もし、このようにふるまおうとしたらできたかもしれない。しかし、そうはならなかった。内供の話と関連させていうならば、内供と中童子の、つまり、童子の行動を白事視してしまうような白事と、そこに嗚呼をみて笑う嗚呼が、元輔のなかでは一つになっているということになるうか。そして、シレコトでもなく、かといって、全くシレコトと対立するでもないこととの「ヲコ」は、道化のヲコに近いが、その道化の意識は、元輔の場合、宮廷サロンのな場を背景とした下級貴族の自嘲と自己保持といった面からも考えねばならないだろう。したがってそれは、媚びるヲコに傾斜しないともかぎらないし、幫間の意識に展開していかないと、もかぎらない。もつとも、わたしは、酔いながら醒めているといった幫間の精神構造を全く否定しようとも思わないし、それはそれでまた、別に論じなければならないものだと思っではいるが。

『新編悪場所の発想』「痴の弁慶」ちくま学芸文庫・二〇〇二年。

一七五、六頁・傍線―會田

先の小峯の論評にも元輔についてのがあったが、この廣末の論評に呼応してのことである。^③つまり、元輔の説教は、自己戯画化したヲコであり、興言利口の役を演じたのだ。そして元輔は禿という身体的特徴をただ笑われたのではないということも大切だ。烏帽子も含め成人男子が冠り物をすることは、当時の容儀と体面であったのだからそれをかなぐり捨てて説教することの自己戯画化は、遙に日常を逸脱した行為なのである。馬の口取りが第三者の立場(常識的な羞恥心)を代表していると廣末は言うが、公達はどうかというと必ずしも馬の口取りの対面にある第三者として笑っているわけではなく、元輔の自己戯画化を承知しての二重化された構造の中で笑っている者もいるに相違ない。元輔と笑う公達とはその点でグルにもなりえ、それを以て祭りという非日常の口火を切る役割を果たすのである。それは、折口信夫の説く、^④芸能における「翁」の役割とも似ている。

道化は観客と一体になってこそ日常を異化できるのである。そして後述するバフチンのいうカーニバルの狂騒はこの口火切りゆえに始まるのである。

―共同体の活性化と相対化―

『宇治拾遺物語』から、誑惑(狂惑)の法師譚と呼ばれるものを一話見てみよう。

第六話「中納言師時、法師の玉莖検知の事」

これも今は昔、中納言師時という人、おはしけり。その御もとに、ことのほかに色くろき墨染の衣の短きに、不動袈裟という袈裟かけて、木練子の念珠の大なる、繰りさげたる聖法師、入来て立てり。

中納言、「あれは何する僧ぞ」と尋ねらるゝに、ことのほかに、声をあはれげになして、「飯の世、はかなく候を、しのびがたくて、無始よりこのかた、生死に流転するは、せんずる所、煩惱にひかへられて、今にかくて、憂き世を出やらぬにこそ、是を無益なりと思とりて、煩惱を切すて、ひとへにこのたび、生死のさかひを出なんとしたりたる聖人に候」といふ。中納言、「さて、煩惱を切りすつとは、いかに」と問給へば、「くは、これを御覽ぜよ」といひて、衣の前をかきあげて見すれば、誠にまめやかのはなくて、ひげばかりあり。「こは不思議の事哉」と見給程に、下にさがりたる袋の、事の外におぼえて、「人々ある」とよび給へば、侍二三人いで来たり。中納言、「その法師、ひきはれ」との給へば、まのしをして、阿弥陀仏申て、「とくく、いかにもし給へ」といひて、あはれげなる顔けしきをして、足をうちひろげて、をろねぶりたるを、中納言、「足をひろげよ」とのたまへば、二三人よりて、引きひろげ、さて小侍の十二三ばかりなるがあるを召しいでて、「あの法師のまたの上を、手をひろげて、あげ

をろしさすれ」との給へば、そのまゝに、ふくらかなる手して、あげおろしさする。

とばかりある程に、この聖、まのしをして、「今はさておはせ」といひけるを、中納言、「よげになりにたり。たゞ、さすれ、それく」とありければ、聖、「さま悪しく候。今はさて」といふを、あやにくにさすりふせける程に、毛の中より、松茸のおほきやかなる物の、ふらくといで来て、腹にすはくとうちつけたり。中納言をはじめて、そこらにつどひたる物ども、もろ声に笑ふ。聖も手をうちて、ふしまるび笑ひけり。

はやう、まめやか物を、下のふくろへひねり入れて、続飯そくいにて毛をとりつけて、さりげなくて、人をはかりて、物を乞はんとしたりけるなり。狂惑の法師にてありける。（引用は岩波新日本古典文学大系）

中納言師時の屋敷にみすばらしい乞食法師が入ってくる。中納言がどういふ僧なのかと尋ねると、自分はこの仮の世をはかなみ煩惱を捨てた者であると答える。中納言が煩惱を捨てたとはどういうことかとまた尋ねると、これを見て欲しいと言って、自分の衣の前をかきあげて見せた。そこには男性のシンボルがなく袋ばかりがぶら下がっていた。これを怪しく思った中納言は、従者たちにこの法師を押さえつけさせ、歳一二、三ばかりの小侍に命じて股をさすらせた。するとないはずのものが松茸のように出てきた。中納言をはじめ居合わせた者たちが爆笑すると、この法師も手を打って笑ったというのだ。物乞いをしようとした「狂惑の法師にてありける」と結ばれる。

狂惑は誑惑とも言われ、無住が『雑談集』の中で次のように述べていることはよく知られている。

日本ノ乞者法師ハ、誑惑ヲモテ道トシテ、渡世シ侍ル。シヲホセテハ得分也。シソコナハバ、我ハ乞食トナノリヌレバ、常ノ人ニモ不レ

似過ナシ。ヲヒイダサレ侍リ。昔ヨリカ、ル習也。不知シテ誑惑セラル、ハ、常の事、知ナガラ猶誑惑セラル、事、世ニ多ク侍リ。

（巻九「誑惑（ワウク）ノ事」三弥井書店版二九一頁）

誑惑は渡世の道であり、為果せては得分、失敗しても乞食法師だからと言えは許される。昔からそれは習いであつて、誑惑の法師と知っていてわざと騙される者も多きといふのである。私の記憶では、近代に入つても昭和三〇年代の東京では、香具師口上聞きたさに商品が粗悪品と知りながら金を払つたり、グルだとわかつていながら「泣売なみばい」と言われる連中の芝居につきあいインチキ品を買う人がいた。日常の中の道化として許容し、一時の憂さを忘れたのである。しかし、世の中がそうした遊びのない状況へ移行するにつれ（それを近代化と呼ぶ）、詐欺であり違法行為と呼ばれ（事実そうなのであるが）彼らの舞台はなくなつた。だが、それを許容したから自由な世界だったともいえないし、生活苦の少ない時代であつたともいえない。また、現代にそれがないから苦しい時代ではないのだともいえない。五〇年前の日本はまだ貧しかった。しかし、格差はそれほど感じず、映画『三丁目の夕日』に描かれたような素朴な情緒はまだあつた。おそらくそれは助け合ひなくては生きていけないという村落共同体の延長線上に時代があつたからだろう。それが、経済的に豊かになり、人々の生活の格差が増すと、こうした日常の道化は共同体の仲間から排除され、格差のヒエラルキーの中に組み込まれたのである。そして、人々は五〇年前よりさらに息苦しくなつていく。相対的にみれば、生活の質食物、流通、交通、情報等）は、五〇年前の方が遙かに低い。現に、「乞食」と言われた人を今見ることはなくなつた。現代は、その息苦しさの中にあつても、それを道化の「笑い」の中に解消できず、遊びのない窮屈な感情をぶつけ合つていふように見える。東日本大震災の際、絆という言葉がよく聞かれ、一昔前の村落共同体のつながりが見直された。しかし、絆の原義は人を縛る繋累である。それが嫌さに人は繋累を断ち、独立を志向したのだが、そ

れが進むと孤立となつてしまつた。人は人々との繋がりがなければ生きていけないが、それが強すぎれば人はがんじがらめになつてしまい身動きができなくなる。誑惑（狂惑）の法師は、中世の身分社会において（そこに生きる人々がその矛盾や理不尽に目覺めていたとは思わないが）、笑いを以て暫しの和みをもたらしたのである。

― 笑いと攘災 ―

『宇治拾遺物語』からはこれが最後の話となる。

第一三三話「空入水シタル僧事」

これも今は昔、桂川に身投げんずる聖とて、まず祇陀林寺にして、百日懺法行ひければ、近き遠きものども、道もさりあへず、拝みにゆきちがふ女房車などひまなし。

見れば、三十余斗なる僧の、細やかなる目をも、人に見合はせず、ねぶり目にて、時く阿弥陀仏を申。そのはざまは臂ばかりはたらくは、念仏なんめりと見ゆ。又、時く、そゝと息をはなつやうにして、集ひたる者どもの顔を見渡せば、その目に見合はせんと集ひたる者ども、こち押し、あち押し、ひしめきあひたり。

さて、すでにその日のつとめては堂へ入て、さきにさし入たる僧ども、おほく歩み続きたり。尻に雑役車に、この僧は紙の衣、袈裟など着て、乗りたり。何といふにか、臂はたらく。人にも見合はせずして、時く大息をぞはなつ。行道に立なみたる見物のものども、うちまさを霰の降るやうになか道す。聖、「いかに、かく目鼻に入る。堪へがたし。心ざしあらば、紙袋などに入て、我居たりつる所へ送れ」と時くいふ。これを無下の者は、手をすりて拝む。すこし物の心ある者は、「などかうは、此聖はいふぞ。たゞ今、水に入なんずるに、「きんだりへやれ。目鼻に入、堪へがたし」などいふこそあやしけれ」な

どさ、めく物あり。

さて、やりもてゆきて、七条の末にやり出したれば、京よりはまさりて、入水の聖拝まんとて、河原の石よりもおほく、人集ひたり。河ばたへ車やり寄せて立てれば、聖、「たゞ今は何時ぞ」といふ。供なる僧ども、「申のくだりになり候にたり」といふ。「往生の刻限には、まだしかんなるは。今すこし暮らせ」といふ。待かねて、遠くより来たるものは婦などして、河原、人づくに成ぬ。これを見果てんと思たる者はなを立てり。それが中に僧のあるが、「往生には剋限やは定むべき。心得ぬ事かな」といふ。

とかくいふほどに、此聖、たふさきにて、西に向ひて、川にざぶりと入程に、舟ばたなる縄に足をかけて、づぶりとも入らで、ひしめく程に、弟子の聖はづしたれば、さかさまに入て、ごぶくとするを、男の、川へ下りくだりて、「よく見ん」とて立てるが、此聖の手をとりにて、引上たれば、左右の手して顔はらひて、く、みたる水をはき捨てて、この引上たる男に向ひて、手をすりて、「広大の御恩蒙さぶらひぬ。この御恩は極樂にて申さぶらはむ」といひて、陸へ走のほるを、そこら集まりたる者ども、童部、河原の石を取て、まさかくるやうに打。裸なる法師の、河原くだりに走を、集ひたる者ども、うけとりく打ちければ、頭うち割られにけり。

此法師にやありけん、大和より瓜を人のもとへやりける文の上書に、「前の入水の上人」と書きたりけるとか。（『岩波新日本古典文学大系』）

これも誑惑の法師譚の一つに分類される話である。

舞台は、現在の京都市上京区中御門京極にあつたという祇陀林寺。歳三十くらいの僧が入水往生を遂げる前の百日懺法をするためこの寺にいた。人々は、この有難い僧を拝もうと、近隣だけではなく遠方からも寺に押しよせた。ところが、いつまでも入水する気配を見せず何日もたつた。また、入水をしようという僧であるのに世俗の欲に執着する振る舞いもあ

り、疑問を抱く人が出てきた。そうこうするうちにこの僧は遂に入水をしたように寺を出て七条末の桂川の川原に来たが、ここで時間を聞く。「申のくだり」と聞いて、まだ往生には早いと奇妙な発言をして入水を引き延ばす。だが、いよいよ「時間」となりふんどし姿で川に入るが、舟を係留している縄が足に引っかかってしまう。弟子が縄を外すとそのまま水の中へ逆さまに沈み溺れた。入水をよく見ようと近づいた男が、この僧の手を取り助け上げると、僧はこの男に手をすりあわせて、この恩は極楽で返そうと言う。これでインチキ坊主だとわかると、川原に集まった人々や子供たちはこの僧に一齐に石を投げつけた。僧は川原を走って逃げるが、人々は次々と石を受け取って投げるので遂に頭を割られてしまった。その後、この僧らしい人物が、大和より某人へ瓜を送ったその差し出人が書かれた上書きに「前の入水の上人」と書いてあったところで話は終わる。

桂川は、本テキストの注釈には、「桂川は古来、入水したり罪人を水中に沈めて処刑したりする場所として選ばれることが多かった。」とある。

また同注に「桂川は入水が多いところで、日本紀略によれば安元二年（一一七六）八月十五日、「蓮華淨上人」ら十一人の上人が入水したと伝える。

同記事は発心集三ノ八にも載り、「蓮華淨」は入水を敢行したものの、直前に死への恐怖、水への恐怖に襲われ、極楽往生できなかったと伝える。

さらに「ある聖」の話として、水の怖さ、苦しさが入水の聖達は純粹な宗教者の行為であったが、本話の聖は、始めから入水往生する気などさらさらず、入水をふれまわり、人を集め、ひとかせぎさせようと思っていた「誑惑」の聖、発心集等の聖たちとは根本から違っている。」と解説している。

話末の瓜のことをどう解釈するかは大きな問題である。入水した上人が瓜を人に送ることは出来ないからだ。しかし、本テキストの注釈では、「瓜は大和の名産。瓜は冷やして食べるわけで、自分の入水を連想させるユーモアか。」とあっさりしており、本話の内容と直接の関係づけを行わない。

小峯和明は、この瓜を読解の鍵として積極的に目を向け、瓜の上書きを左のように紹介した上で考察を述べている。

瓜の上書とは（『平安遺文』承安三（一一七三）年七月十七日）

進上

瓜六十二いけしりのみしやう

右件瓜事

承安三年七月十七日

僧□□

（小峯後掲著者一一九頁）

次に、瓜の説話です。瓜に関しては、前に勤めていた国文学研究資料館の紀要に書いた『宇治拾遺物語』の表現時空」という論文に簡単にとりあげたことがあります。この論文は『宇治拾遺物語』のキーワードのひとつに「ひしめく」ということばがあるのではないかと思います。『ひしめく』という語は今でも使いますが、平安末期頃から出てきて、中世でたくさん使われるようになったものです。人がいろいろ集まり、群衆でも何でも、わいわいがやがややっている状態をあらわす語です。

それが平安時代まであまり例がないということは、群衆などが群がっている現象自体はいつだってあるわけですが、それに注意を向けていなかった。ところが、そういうものを問題にせざるをえなくなってきた何らかの背景があつて、そこから「ひしめく」ということばが出てきたことを意味します。語の構成としては、「ひしひし」という一種の表容語（擬態語）からきていて、『源氏物語』などにもありますが、それに「春めく」とか「〇〇めく」という、ある状態に近づくことを表す「めく」が結びついてきたことばだと思います。当て字の「菀」は定家の『明月記』などにも出てきますが、日本でつくられた

漢字だと思えます。とにかく、「ひしめく」は一種の中世語といえると思いますが、説話集では『今昔物語集』には出てこなくて『宇治拾遺物語』に出てくる。しかも『宇治拾遺物語』では、ほかに同類話のない話に限ってこの語が出てくるので、登場人物の年代などからみて、結論として『宇治拾遺物語』に他の同類話がない話は、新しい中世にできた話題だろうということが同時にいえるわけです。

(二一四～二一五頁)

さらに『真俗雜記問答抄』はほとんど一般には知られていないテキストですが、湛叡という中世の学僧が僧坊世界の口伝を記録した聞書として注目されるものです。湛叡は十四世紀前半、鎌倉末期から南北朝にかけて活躍、鎌倉の極楽寺や金沢称名寺を拠点に、東国に華嚴や戒律など南都仏教の教学を根づかせます。その著述は金澤文庫にたくさん残っています。そこに切り瓜の故実、瓜の切り方をめぐる故実というのがある。ですから僧坊の世界でも瓜は重宝とまではいかなかったも、生活に非常に深くかわっていて、瓜の切り方ひとつにも故実があり、口伝として語られ、記録されていたことを示す例だと思います。「木幡口伝に云く」とありますが、ある師匠の口伝を伝えていくということなのです。

先づアマタニ破テ作クル時ニ、俗句刀ヲ尻カタヲ切テ捨ル也。子細ヲ知ラザル人ハ、先ヅ尻ヲ切テサテ破テ作ルハ僻事也。片端ヲ切り捨て事ヲ作ス時、大指ヲ柱ルガ故ニ、障ル指ノ処ヲ切捨ル意也。但シ女房ニ勸ルヲバ大切レニ作テ、俗ニ勸ルニハ小切レニ作ル也。俗ハ必ず一切ヲ一口ニ食フ。女房ハ一切レヲ数口ニ食スルガ故也。

瓜を割って尻を切り捨てるのにも作法があり、女房が細かく食べる

中世文学における〈笑い〉の位相

ので大きく切り、男は一口で食べるので小さく切るといふ。男女の相手によって切り方も変えるという、細かい作法にまで言及しているわけです。

衣笠殿、此ノ沙汰有リ。又人ノ前ニテ賜ハル瓜ヲ食スルニハ、マロムキニシテ、其ノ皮ノ中ヲ切入テ食スルヲ之ヲ吉トナス。作リシ瓜ノ如ク切テ食ハ、説ニアラザル也。其ノ故ハ、俄カニ客人来臨ノ時、取テ起ツ時ニ、マロムキノ瓜ニハカイスクヒテ取り易シ。散シタルハ取ニクキ故也。

瓜の切り方や相手による切り方の使いわけをめぐっているいろいろな故実、作法があつたという談話の記録です。瓜が坊さんたちの食生活でかなり身近であつたし、珍重される格別なものとしてあつたことが浮かびあがってくるわけで、さらには有名な明恵上人の講義の聞書『華嚴信種義聞集記』にも、黄なる瓜の表面は黄でも中は白いように、文殊の智は白淨無垢を表すのだという比喻があります。『宇治拾遺物語』の空入水僧が瓜をおくる文の上書きに書いた云々の一文は、こういう背景をおさえて読みこんでいく必要があるのではないかと思います。

(二二〇～二二二頁)

(小峯和明『中世説話の世界を読む』岩波セミナーブックス69・一九九八)

瓜に関し、その食の作法など貴重な指摘をした上で、「瓜をおくる文の上書きに書いた云々の一文は、こういう背景をおさえて読みこんでいく必要があるのではないかと思います。」と述べている。また別書で小峯は「瓜にはだまされまされる話がついてまわるようだ。瓜を贈る手紙に「ささの入水の上人」と書いた洒落は、はたして瓜自体とは無縁であろうか。瓜にこそ〈狂惑〉にかかわる意味があるようにも思われる」と考察している^⑤。確かに瓜に関する話末の落ちが読解上重要である。だが他にも視点を向け

て、話全体の構造を意識しながら本話は解釈した方がよいのではないだろうか。

打ち撒きを撒かれた僧が最後は石をぶつけられ、尊敬から侮蔑へ群衆の心理が動くのだが、石をぶつけるということの意味も瓜同様大きいのではないか。石をぶつけることでまず思い浮かぶのは印地打ち（石合戦）である。『日本民俗大辞典』は次のように解説している。

〔石合戦〕

互いに相対して石を投げ合う遊び。印地打ちと記されることもある。印地は石打ちの訛りというが明確ではない。戦いの折りに飛礫を用いた例は『吾妻鏡』にもみえ、古くからの武器の一つであった。それが年中行事の中にとり入れられ、端午節供の行事として行われたが、たびたび事件を起した。その後、江戸幕府は一六三四年（寛永十二）には禁令を発し印地打ちを禁じた。しかし全く石合戦の行事が行われなくなったわけではない。千葉県勝浦市では、かつて五月五日に多良と原岡の青年たちが小川をはさんで石合戦をしたというし、埼玉県大里郡寄居町でも荒川をはさんで二つのムラが端午節供に印地打ちを行なったし、香川県木田郡三木町でもこの日に少年たちが印地打ちを行い、勝ったムラは豊年であるといった。こうして全国的に石合戦の行事が行われていたが、それは端午節供の行事として行われていただけではない。福島県いわき市平豊間町では大正の末まで行われたがそれは小正月の行事であった。平日から石を集めておき、一月十四日に北組と中組の子供が境川をはさんで石を投げ合った。石に当たると吉相だといった。ほとんど怪我をすることはなかったが、怪我をしても火祭のトリオイゴヤの炉の灰をつけると治るといわれた。このほか祭のときに行われることもあったが、豊凶の占いとしての信仰に裏付けられたものであった。

（『日本民俗大辞典』吉川弘文館一九九九）

石合戦（印地打ち）が豊凶の占いとしての信仰に裏付けられたものであるとされているが、これも石のもつ呪力と関係するだろう。同辞典の「石占（いしうら）」に次のようにある。

石によつて吉凶や成否をうらなうこと。古くは、石に神霊がこもると信じられていたために、それによつて神意をうかがったものと考えられている。大岩や鳥居などの上に石を投げあげて、うまくのせられるかどうか、目を閉じたままで石にむかつていつて、うまくゆきあるかどうかなどというように、かなり多様な方式によるものが伝えられる。特に石を持ちあげてみて、それが軽くあがるかどうかによつて、物事がうまくゆくかどうかをうらなうことは、うかがい石や重軽石などといつて、もっとも広い範囲に知られている。また、たがいに力を競いあう力石、双方から石を投げあう石合戦なども、そのような石占の方式にもとづきながら、ひろく競技の一種としてもはやされたものと認められる。

石に神霊が籠もるということでは、注連縄を廻らされた大石が各地の神社にあることを目にした人は多いだろう。現代でもパワーストーンといふことばがあるように石に何らかの呪力が宿ると思う人々は多くいる。

先の石合戦の解説に「石に当たると吉相」というのも石の持つ呪力による攘災と考えていいだろう。

また、本話で注目したいのは、子供である。川原にいた人々とともに「童部、河原の石を取て、まきかくるやうに打」つとある。子供も呪力に関係しているのである。

〔子ども〕

（前略）子どもは神の代わりにムラの家々を訪れて祝福して歩いたり、小正月や盆を中心とする子供組の行事のなかでは異界からの神霊

を接待したり罪・穢れを払ってムラを浄化したりする役割も演じた。

また祭礼などでは、稚児やヒトツモノとして着飾って馬に乗り神のよりわらの役割をすることも少なくなかった。これは子どもがより神に近い存在として神聖視されていたためであるが、実際に神霊が憑依しやすく、また罪や穢れに大人ほど敏感でないという点もあげられる。

近代には資本主義経済の発展とともに、子どもは子どもとして扱われ学校に隔離・管理されて、大人社会とのつながりや自由も次第に薄れて均一化し、子ども独自の文化も失われていった。

〔日本民俗大辞典〕

祇園祭でも稚児に神霊が宿るように、子供は聖なる存在でもあった。その子供（童部）と石とが本話では結びつき、さらに舞台は川原である。川原は処刑場でもあり、また死体遺棄の場でもあり、川は流し雛に見られるように穢れを流すところでもあった。

はじめ打ち撒きを投げられていた僧が、インチキ僧（誑惑の聖）だと正体がばれると、今度は石を投げられる。この僧が聖なる僧の道化を演じていることは重要だろう。道化は、聖なるものや王の身代わりとして追放される者であり、その際、穢れを一身に背負った（王殺し問題）。石と子供、節分の豆まきのときの鬼のように穢れを負って誑惑の僧は、偽王の如く追放されるのだ。最後に逃げるというのも先述したような狂言・猿楽の型である。本話の構造は、猿楽の枠を模しながら、穢れを排除し、祥福を予祝する物語を内在させているのではないだろうか。入水往生の機に弥陀との結縁を望んだ衆生は、一度は裏切られながら、祥福へと最後はつながる。その点で本話は、その構造を見れば、民俗的な価値観の中で死よりも生の世界の安穩を祈る構造を持つており、その点で浄土信者と浄土教へのパロディ（相対化の笑い）ともなっている。この文脈で読むと、話末の瓜の逸話は、その笑劇の枠の外にあって、今述べた話の構造を対象化する一文となる。すなわち瓜を送った上人は穢れを背負った鬼を演じていたというよ

うに読むこともできるのである。

― 理知的遊びとしての笑い ―

『徒然草』は『枕草子』『方丈記』と並ぶ日本古典の三大随筆ということになっている。だが、『徒然草』を純粹な随筆と見る文学史的常識は本節で後述するように、近年、兼好の経歴とともに危うくなっているように感じる。この項では、一見生真面目な経験談とも思える章段に「笑い」という視点を当てて見てみようと思う。

さて、『徒然草』には第四十五段「公世の二位の兄に」、第五十二段「仁和寺にある法師」、第二百三十六段「丹波に出雲といふ所あり」や末段の第二百四十三段「八つになりし年」など、すでに笑話的章段も複数あり、通常、『徒然草』の笑いというこれらの章段を思い浮かべる人が多いのではなからうか。今挙げた章段もウィットに富んだ書きぶりで、クスツと笑えるが、私が理知的な遊びとしての笑いを誘う段と理解している第四十一段「五月五日、賀茂の競馬を」取り上げてみたい。

五月五日、賀茂の競馬を見侍しが、車の前に雑人立ちて隔てて見えざりしかば、をの／＼下りて、埒の際に寄りたれど、ことに多く立ち込みて、分け入べきやうもなし。
かゝるおりに、向ひなる棟の木に、法師の登りて、木の股につゐて物見るあり。取り付きながらいとう眠りて、落ぬべき時に目を覚ますことたび／＼なり。

是を見る人、あざけりあさみて、「世のしれ物かな。かくあやうき枝の上にて、安さ心ありて眠らるらんよ」と言ふに、我が心にふと思ひしまゝに、「我等が生死の到来、たゞ今にもやあらん。それを忘れて物見て日を暮す、愚かなることは猶まさりたる物を」と言ひたれば、

「前なる人共」「まことにさにこそ候けれ。もとも愚かに候」と言ひて、皆うしろを顧みて、「こゝへ入らせ給へ」とて、所をさりて呼び入れ待にき。

かほどのことばり、誰かは思寄らざらむなれど、おりからの思ひかけぬ心ちして、胸に当りけるにや。人、木石にあらねば、時にとりて物を感じることもなきにあらず。

（引用と語注は岩波新日本古典文学大系 底本は正徹本、□内は烏丸本等からの補遺）

随筆とは『広辞苑』によれば「見聞・経験・感想などを気の向くままに記した文章。漫筆。随想。エッセー。『一家』ということになる。本章段は、まさしくその見聞・経験・感想を備えた随筆ということに理解されているだろう。

賀茂の競馬を見物に行った兼好一行は、見物人の多さに牛車からの見物を諦め、牛車を降りて競馬の直線コースを限る埒の際に寄ろうとした。しかし、混みいついて近づけない。そんな折り、向かい側の埒の外側にある棟の木の上に法師が登り、木の股に座って見物している。そしてあろうことか木に取り付きながら居眠りをして、落ちそうになると慌てて目を覚ますことが何度もあった。これを見ている人は、馬鹿な奴だ、危ない木の上にいるのに気楽な気持ちで眠っているのだろうと、嘲っていると、兼好はふと思ったままに、私たちの死も今来るかもしれないのに、それを忘れてこのように見物している、愚かなことはなおあの法師より勝っているのではないかと、口に出してしまつと、前にいた人が、本当にそうだと云つて、兼好たちを前の方に入れてくれたのである。たいした道理を言つたわけではないけれども人は木石ではないので時によつては物に感じることもあるのである。という話である。

本段は高校の教科書にも取り上げられる著名な段であり、この段の実証的研究としては次のような安良岡康作のそれが知られている。

賀茂の競馬は、注釈書の多くは、毎年五月五日に行われる行事のように説いている。しかし、確かな史料によると、必ずしも、この日に催されたとは限らない。弘安三年（一二八〇）は五月五日に行われた（『続史愚抄』）が、兼好の生まれる以前のことであるから問題外として、兼好の生年といわれる弘安六年（一二八三）は五月五日に、六歳といわれる正応元年（一二八八）には五月一日に（『実躬卿記』『続史愚抄』）、九歳といわれる同四年（一二九一）には五月一日に、同五年には、五月二日に行われている。『実躬卿記』正応五年五月の条には、

朔日、晴、自他幸甚々々、今日賀茂御馬馳、依訴訟延引云々。
二日、晴、賀茂御馬馳、今日被行也云々。

とあつて、このころは五月一日に行われるのが通例であつたように記されている。（南北朝に入つてからは、また、もとのように、五月五日に行われるようになったことが知られている）。それならば、本段のように「五月五日」に行われたのは何年のことかという点、永仁三年（一二九五）であつて、この時は、『実躬卿記』によれば、その五月の条に、

一日戌。雨下。朔日幸甚々々。且其雨頗殊勝。（中略）今日、依雨休息。賀茂社御馬馳、依雨延引云々。
五日寅。陰。今日賀茂競馬也。予入風炉西刻許連出。於下社御所屋辺、自賀茂婦洛人見物。此間雨下。風立飼逸物人々飛車。無量見物也。就中、前藤大納言、高倉三位、子息長嗣朝臣、高二位入道経口、花山院中納言師藤、左少弁為行等、菅家在朝臣、出立殊勝驚耳目者也。入夜降雨。洪水過法云々。

と記されている。わたくしは、この競馬が通説のように、必ずしも五

月五日に行われるものではなく、五月一日の方がむしろ常例であった時期があったことを強調したい。したがって、五月五日に行われた永仁三年度のことは当時としては例外であったことになる。そこで、本段の始めに「五月五日、賀茂の競べ馬を見侍りしに」とあるのは、あるいは、この永仁三年のことではないかと推測されてくる。この年は、通説における、兼好出生の公安六年（一二八三）から数えて、十三年目に当たる。したがって、彼が競馬見物に出かけ、その雑踏の中で、棟の木の下で居睡りする法師を見物衆が嘲る声を聞くや、「我等が生死の到来、たゞ今にもやあらん。それを忘れて、物見て日を暮す、愚かなる事はなほまさりたるものを」と言い放ち、それが前にいた人々を感動させて、「誠にさこそ候ひけれ。尤も愚かに候」と丁寧な言い、「ここへ入らせ給へ」という態度の変化を起こすに至ったのも、十三歳の少年から思いがけない一言を聞いたがためであって、兼好が見物を続行しているのも、そうした年齢であれば、不自然な成り行きとも言えなくなる。下級ではあっても、とにかく貴族の子息であり（父は治部少輔、卜部兼頭）、牛車に乗って見物に行くほどの格式を備えていることから、見物人たちのことばの丁寧さも理解されてくる。

なお、本書の最終の第二四三段において、「八つになりし年」に、父に「私は如何なるものにか候ふらん」と尋ね、ついに、「問いつめられて、え答へずなり侍りつ」と父に言わせているところを見ると、兼好の中に、仏道につき、宗教についての関心はかなり早くから芽ばえていたことが知られ、この段のごとき言辭を言い放ったことも、けっして、不自然・不相応なこととは言えないと思う。当時の十三歳の人間は、現在よりもかなり成熟していたと考えられるからである。

わたしの説は、一つの仮説・推測に過ぎないが、本段の末尾の数行は、そう思つて読むと、少年兼好の一言がひき起こした意外な結果についての、弁解であり、謙遜な気持も含まれているように思われる。

この段についての悪評も、この考証により、もう一度考え直してみてもよいのではないかと考えている。

（安良岡康作『徒然草全注釈』・角川書店一九六七・上巻二〇二頁）

当初この考証を見た時、その論証の鮮やかさに感服したのだが、現在本章段については、『沙石集』に類似した話があること、また『沙石集』のその話も、『景德伝燈録』に依拠していることがわかつている。両者を左に挙げておく。

昔道林禪師、秦望山ノ長松ノ上ニ居ス。時ノ人、コレヲ鳥窠和尚ト名ク。白居易侍郎、其国ノ守タリシ時、ユキテ問テ云、「禪師ノ居所、アヤウクコソ」ト、師云、「我ニ何ノアヤウキ事カアラン。侍郎ガアヤウキ事ハ、コレヨリモ甚シ」ト云。侍郎云、「弟子江山ヲツカサドル、何ノアヤウキ事カアラン」。師云、「薪火相交リ、職性トマラズ。何トカ危事カナカラン」。侍郎云、「何ナルカ、佛法ノ大意」。師云、「諸惡莫作、衆善奉行」。侍郎云、「三歳ノ孩兒モ、此ノ如クイフ事ヲシリ」ト。師云、「三歳ノ孩兒モ、云コトラウレドモ、八十老翁モ、行ル事ヲエズ」ト。マコトナルカナ、コノコトバ。

（無住『沙石集』五本ノ五・引用は岩波日本古典文学大系）

杭州鳥窠道林禪師。本郡富陽人也。姓潘氏。母朱氏夢日光入口。因而有娠。及誕異香滿室。遂名香光焉。九歲出家。二十一於荊州果願寺受戒。後詣長安西明寺復礼法師。学華嚴經起信論。復礼示以真妄頌偈修禪那。師問曰。初云何觀。云何用心。復礼久而無言。師三礼而退。属唐代宗詔徑山国一禪師至闕。師乃謁之遂得正法。及南帰先是孤山永福寺有辟支仏塔。時同俗共為法会。師振錫而入。有靈隠寺韜光法師問曰。此之法会何以作声。師曰。無声誰知是会。後見秦望山。有松枝葉繁茂盤屈如蓋。遂棲止其上。故時人謂之鳥窠禪師。復有鵲巢于其側

自然馴狎人。亦目為鵲巢和尚。有侍者会通。忽一日欲辞去。師問曰。汝今何往。対曰。会通為法出家。以和尚不垂慈誨。今往諸方学仏法去。師曰。若是仏法。吾此間亦有少許。曰如何是和尚仏法。師於身上拈起布毛吹之。会通遂領悟玄旨。元和中白居易出守茲郡。因入山礼謁。乃問師曰。禪師住処甚危險。師曰。太守危險尤甚。曰弟子位鎮江山。何險之有。師曰。薪火相交識性不停。得非險乎。又問如何是仏法大意。師曰。諸惡莫作衆善奉行。白曰。三歳孩兒雖道得。八十老人行不得。白遂作礼。師於長慶四年二月十日。告侍者曰。吾今報尽言訖坐亡。寿八十有四。臘六十三有云。師名圓修。念是諱号。

〔景德伝燈録（傳燈録）〕（宋）道原纂・卷四・大正新修大藏經 第五一卷 一三〇頁 No.2076・傍線―會田〕

『沙石集』の内容が『景德伝燈録』の傍線部からきていることは明らかである。ここからはあくまで推測になるが、当時のインテリにとってこの内容は知られたものではなかったか。無住もそうしたインテリの一人として『景德伝燈録』のこの逸話を翻訳して採録したのでろう。この推測が成り立つならば、インテリにとっては話の元は暗黙の了解として共有されていて、それをどうアレンジして兼好の経験談に仕立てているかを見るだろう。インテリ同士の知的な遊びである。また、「棟の木」や「五月五日」に關しても『枕草子』からの影響が言われている。こうした典拠に關して細谷直樹は次のように述べている。

齊藤彰氏が「徒然草の考察」〔『中世文学』昭和五一・一〇〕で、内閣文庫蔵『実躬卿記』を再調査されたところ、五月五日の賀茂の「競馬」は安良岡氏の指摘された弘安三年（一二八〇）・同六年（一二八三）・永仁三年（一二九五）以外、正応五年（一二九二）・正安四年（一二三〇）にも行われており、さらに五月一日に行われる「馬馳」〔足摘〕ともいい、五日の「競馬」のため、参加馬の試駈をこころ

み、二頭一組の取組みを決める催し）を安良岡氏は五日の「競馬」と誤って読み取っていたことも判明した…（後掲細谷著書三四頁）

「五月五日、賀茂の競馬を見侍りしに」と起筆した、「五月五日」と向ひなる「棟の木」を結びつけるものが枕草子の第三五段「木の花は」の中の「木の花にくげなれど、棟の花、いとをかし。かれがれに、様異に咲きて、かならず五月五日にあふも、をかし」であることは、古注の『文段抄』がはやくに指摘しているところであるが、「向ひなる木」だけでもよいところを、「向ひなる棟の木に」と木名を明示し、「五月五日」と交響させたのは、枕草子を介在させての創作意識を働かせての筆であることは間違いないまい。

「木の股についてゐて、物見る」法師に關しても、古注の『徒然草句解』は「此の所、鳥窠禪師の故事思ひ合はせ見るべし。五灯会元曰、鳥窠道林禪師木郡富陽人。秦望山有長松。枝葉繁茂、盤屈如蓋、遂棲止其上。故時人謂之鳥窠禪師。元和中、白居易郎入山、謁師問曰、禪師住処甚危險。師曰、太守危險猶甚。白曰、弟子位鎮江山。何險之有。師曰、薪火相交、職性不停。得不險乎」と記し、それが鳥窠禪師と白樂天の問答を踏まえての筆であることを指摘している。この問答は沙石集卷五の「学生解怨事」の中にも記載されており、知識層の知囊の中の話であつたらしい。（四〇頁）

第四一段の中の創作意識を働かせての筆と思われる箇所を削ぎ落せば、そのあとに浮び上がる記事が、実は事実としてあつた当日の兼好のなまの体験であつたのではないか。当日の事実としてあつたと思われる事の推移を浮び上げると次のようにならう。

（一）五月五日の賀茂の競馬を人（おそらくは二、三人の知友）と同車して見物に出掛けた。

(2) 雑踏する群衆のために見えないので、牛車から下り、柵の所へ行こうとしたが、そのあたりは特に人が密集していて、中に分け入れなかった。

(3) ところが、馬場を隔てた向い側の木に男が登り、木の股に腰掛け、枝にとりつきながら、こっくりやり出し、落ちそうになるたびに目をさます奴がいた。

(4) こちらか側からそれを見ていた(兼好の前にいる)者たちが、なんと馬鹿な奴だと嘲笑した。

(5) 競馬見物に來たもののよく見えない不満もあり、不快感もこうじてきていたので、兼好が、馬鹿なのはあちら様だけではない、死は今日明日かもわからぬ人の身で、競馬見物にうつつを抜かしているなんて、馬鹿なことはこちらだって同じさ、と、つい小声で言ってしまった。

(6) ところが、思いも寄らず、前の人々がそのことばに反応し、本当にそうですね、どうぞこちらへと、席をあけてくれた。見たくて來たものの雑踏でよく見えぬ憂さから口にしたことばであり、事の意外さにうれしくてならず、どうも有難うということで、たのしく競馬見物ができた。

事実としては、右の(1)～(6)を経験し、その日または後日、その経験を筆にする際、枕草子を介在させ、鳥窠禪師と白楽天の問答の故事で潤色し…(四三頁)

第四一段が創作意欲に突き動かされての筆であることは間違いない。

久保田淳氏は『諸説一覽徒然草』の中の「出典・源泉・先蹤」の項で、徒然草に影響した先行作品を周到な用意のもとに数えあげ、重要な箇所では、徒然草と先行作品の本文を対比させて、精細な検討を加えておられる。氏の検討の跡をたどると、先行作品の該当箇所のすべ

てが徒然草執筆時の兼好によって徒然草に記されたと、おりのかたちで暗記されていたものとは思えない。当然、先行作品の該当箇所をひらき、本文を確かめてから筆にした箇所が相当数あったはずであり、しかも、その多くは兼好自身のことばとして随感随想の中に入り組まっている。

その一部あるいは全部が虚構になる明らかな創作談もあり、他書を披見しての翻案もあり、しかも、それが兼好自身の体験談、あるいは自身の随感随想のかたちで記されているということは、徒然草の文学としての性格は単純に随筆と捉えたのでは捉え切れぬことを教えてくれている。随筆という枠を取りはずして、創作文学という面から徒然草を捉え直さねばならぬ時が次第に近づいてきているように思える。

(四七頁)
(細谷直樹『深読みの力』(麗澤大学出版会二〇〇四)・傍線―會田)

『徒然草』という作品の捉え方については右傍線部の創作性を言う細谷の意見は大事だろう。但し、ここは「笑い」についての考察なので、この節のはじめに書いた通り、インテリの遊びとしての知的な笑いがあったと考えているのである(パロディあるいはオマージュとして読むこともできる)。

― 一体化する笑い・語り手と聴衆 ―

次は「笑い」が聴衆と物語空間との壁を破るということについて考えてみたい。取り上げるのは『平家物語』巻九「宇治川先陣」である。

巻九「宇治川先陣」

佐々木あぶみふんばり立ちあがり、大音聲おおいこゑをあげて名のりけるは、「宇

多天皇より九代くだの後胤、佐々木三郎秀義が四男、佐、木四郎高綱、宇治河の先陣ぞや。われと思はん人々は高綱にくめや」とて、おめいてかく。

畠山五百余騎でやがてわたす。むかへの岸より山田次郎がはなつ矢に、畠山、馬の額をのぶかに射させてよはれば、河中より弓杖ゆづきをついておりたり。岩浪甲の手さきへぞとおしあげけれども、事ともせず、水のそこをくぐって、むかへの岸へぞつきにける。あがらんとすれば、うしろに物こそむずとひかへたれ。「たそ」ととへば、「重親」とこたふ。「こはいかに大串か」。「さ」候。大串次郎は、畠山には烏帽子子はしごにてぞありける。「あまりに水がはやうて、馬はおし流され候ぬ。力及ばでつきまいらせて候」と言ひければ、「いつもわ殿原は、重忠がやうなるものにこそたすけられむずれ」と言ふまゝに、大串をひき上げて、岸のうへへぞなげあげたる。なげあげられ、たゞなをって、「武藏國の住人、大串次郎重親、宇治河の先陣ぞや」とぞ名のつたる。敵も御方みかたも是を聞いて、一度にどつとぞわらひける。

（引用と語注は岩波新日本古典文学大系 一七〇、一頁）

よく知られた章段なので解説は簡略にするが、本曾義仲と源義経とが宇治川を挟んで対峙したとき、義経方の佐々木高綱と梶原景季とが先陣争いをする場面は高校の教科書でも採用されることが多い。右の箇所は、その先陣を遂げた佐々木高綱に続いて、畠山重忠が川を渡るところである。この時、畠山の烏帽子子大串次郎も畠山に続くが、畠山は、馬の額を射られ川中に降り立つ。そこへ誰か後から畠山を掴む者がいる。誰かと見ると大串。大串は馬が流されて川中に降り立ち、力及ばず自分も流されそうになったので畠山に掴まったのであった。お前はいつも俺に助けられるのだなと言われながら、畠山にその体を岸に投げ上げられたところ、大串が宇治川の歩行立ちの先陣を遂げたと名乗りを上げたので、敵も味方もどつと笑ったというのである。この笑いについて石母田正は次のように評してい

る。

宇治川の先陣の章に、畠山重忠の烏帽子子の重親という侍が、押し流されて、重忠にたすけられ、向こう岸に投げ上げられて、「武藏國の住人大串次郎重親、宇治川の先陣ぞや」と名乗り、「敵も御方も是を聞いて一度にどつとぞ笑ける」とある。このような笑話は現実には無数にあつたろう。しかしこれが宇治川の先陣争いの緊張した場面に、すぐつづいておかれているのは、語り手が聴衆の緊張をほぐすためにもちいる常套手段だからではないだろうか。平家の無邪気さも、聴衆と語り手との特殊な関係から生まれてきた性質であつたにちがいない。

（石母田正『平家物語』（岩波新書）一六六、七頁）

笑いが敵と味方の壁を一時的に崩し、その笑いにつられて聴衆（享受者）も笑うと、享受者の時空と物語の時空の壁が取り払われるのである。語り手と聴衆（享受者）との共同性を石母田は指摘しているのだ。この境界の解消は換言すれば、享受者が物語の時空に入り込むということでもある。

笑いが境界を超え、二つの世界をつなげるということだが、演劇空間は、総じて享受者（聴衆・観客）と物語の時空をつなげることに腐心してきたように思える。それは、現代の実験演劇はもとより、歌舞伎や文楽の例えば『平家女護が鳥』の鬼界ヶ島と俊寛の場面でも、去って行く舟に泣きながら手を振り、乗船を願う俊寛が、観客に後ろ姿を見せて向こう側に手を振っていたのが、廻り舞台が観客席側に回り俊寛がこちら側に手を振るようになると、観客が俊寛を置いて去って行く舟に乗ることになるなどもうした演出である。そして現代のバーチャルリアリティ。その究極の目的は今ほ措くとして、そうした演出、工夫を劇空間と享受者との関係に求め続けてきたのではないだろうか。

—呪術としての笑い—

現在でも笑う門には福来たという慣用表現があるが、これも笑うという状況＝幸福な状況であることを前提として、その状況にあるから笑うということに反転させ、笑えば幸福になるとする模倣呪術である。ここに取上げる『曾我物語』の笑いは、これと同じではないが、ある混沌状態（バフチンというカーニバル後述）の中の逆転が笑いによつて起こり、これまでの、あるいは現在陥った状況が一新・一掃されたのだと考えている場面である。

『曾我物語』「祐経、屋形をかへし事」（仮名本）

（工藤祐経を斬ったとき祐経と同宿していた吉備津王藤内が巻き添えをくつて殺される）

理なるかな、源氏重代友切、何物かたまるべき。あたるにあたる所、つゞく事なし。「我幼少よりねがひしも、是ぞかし。妄念はらへや、時致。わすれよや、五郎」とて、心のゆく／＼、三太刀づつこそきりたりけれ。無慙なりし有様なり。

後にふしたる王藤内、ねおびれて、「詮なき殿ばらの夜ちうのたはぶれかな。あやまちしたまふな。人たがひしたまふな。人々をば見したり。後日にあらそふな」とはいひけれども、刀をだにもとらずして、たかばひにしてぞ、にげたりける。十郎おひかけて、「晝のことばにはにぎる物かな。いづくまでにぐるぞ。あますまじ」とて、左の肩より右の乳の下にかけて、二つにきりて、おしのけたり。五郎はしりより、左右の高股二つにきりて、おしのけたり。四十あまりの男なりしが、時の間に、四つになりてぞ、うせにける。にがすばかりつる物、かひふしてはにげずして、なましいなることをいひて、四つにな

るこそ、無慙さよ。五郎、王藤内が果を見て、一首とりあへずよみたりける。

馬はほゑ牛はいなくなさかさまに四十の男四つになりけり「よく／＼つかまつり候かな。一期詠しても、これ程こそよみ候はんずれ。詩歌にをいては、時宗、集にもめと、なん。思ふ本意をばとげぬ。今ははゝかることなし」と、高聲にいひちらし、どつとわらいて、出けるが、

（引用と語注は岩波日本古典文学大系 三五・二頁）

曾我兄弟の敵討ち場面である。敵工藤祐経を斬った兄弟は、同宿していた吉備津神社神官の王藤内も斬る。以下、この箇所を口語訳してみる。

当然のこと、源氏重代の名刀友切だ、これに斬れないものがあるろうか、刀の触れたところはすべて断ち斬られた。「私が幼少の頃からの願いはこれであつた。（殺害が罪だというような）妄念をはらへ時宗、わすれる五郎（と自分に言い聞かせる）」と言って、気のすむまで三太刀づつ（兄弟で祐経を）斬った。

（祐経の）後ろに伏していた王藤内は寝ぼけて、「どうしようもないお方の夜中の戯れだなあ。間違いを犯しなざるな。人違いしなざるな。あなたが誰かはわかつている、後日の訴訟では逃れられないぞ」とは言つたけれども、刀もとらずに尻を高く上げて這つて逃げた。十郎は追いかけて、「昼間、お前が俺に言つたことばとは随分違うものだな。どこまで逃げるのか。逃がさんぞ」と言つて、左の肩から右の乳の下にかけて二つに斬つて押しつけた。五郎が走り寄つてきて、左右の股の上方を斬つて押しつけた。

四十あまりの男であるが、あつという間に、四つにされて亡くなつてしまつた。逃してはならない者であつたが、（王藤内も）そつと体を低くして逃げないで、言わなくてもいいことを言つて四つに斬られた

ことは無残である。五郎は王藤内の最後を見て、一首とりあえず詠じた。

馬は（いななかず）ほえ、牛は（ほえず）いなくような逆さまに、四十の男が四つんばいで四つに斬られたものよ

「すばらしい歌を詠めたものだ、一生かかってもこれ程の歌は詠めないだろう。詩歌においては、（私）時宗、（将来）歌集の中にもこの歌は採られるだろう。思う本意を遂げたから今ははばかりものはない」と声高に言い散らして、どっと笑って出て行ったが、

この箇所に関し、かつて拙論で次のように述べたことがある。

村上美登志氏は、太山寺本の注釈の中で、「こうした必要以上の罵倒と侮辱は、通常概念の逆手にとった、怨霊封じの一種なのかもしれない」（二六七頁）と述べる。村上氏が参考にした小和田哲男著『呪術と占星の戦国史』（新潮選書・一九九八）に次のような一文がある。

（織田信長による武田勝頼の首実検につき）

その時の模様を『常山紀談』（国民文庫刊行会）は次のように記している。

：勝頼の首を滝川が土滝川莊左衛門といふ使番に持たせて、信長に見せ思せば、さまざまに罵りて、杖にて二つつきて後、足に蹴られけり。

要するに、勝頼の首を見た信長は、首に向かって悪罵を投げかけ、杖でつづいたあと、足蹴にしたのである。信長のように足で蹴らないまでも、その相手と戦い、身内に犠牲者が出たような場合、首実検の場で悪罵の一つも投げかけなくなる心境はわからないではない。ふだん、あまり感情をあらわにすることのない毛利元就ですら、厳島の戦いで破った陶晴賢の首に鞭を振り下ろしている

ほどである。（中略）元就が鞭で陶晴賢の首を指し、「科無き義隆を殺し、八逆罪を以て天罰通がれず、殊更天子の勅勘を以て此の如し。誰に恨みか有るべし」と言っている点も注目されるところで、「お前が悪いのだ。怨むなよ」と引導を渡した形となっている。（二五八、九頁）

時代状況の差異はおくとして、信長と元就のここでの例が直接に長年の敵であったのに対し、王藤内はあくまで巻き添えをくった男であり、兄弟が祐経に対して侮蔑的態度を示したのではない。また小和田氏も積年の怨みの相手への悪罵はその心境からも理解できることとし、この例では呪術との見方をとっていない。この個所に呪術的意味合いを認めるとすれば、むしろ王藤内の身体が「さかさま」になるというところにあるのではないだろうか。私は、村上氏とは別にこの笑いを物語の構造と絡むところ、言い換えれば仮名本が類型化し純化した物語構造の問題に傾斜させてとらえたいと思っている。

『仮名手本忠臣蔵』の基底に御霊信仰とカーニバル性を読み取り、その淵源に『曾我物語』があることを指摘した文芸批評「忠臣蔵とは何か」（『丸谷才一批評集第三巻芝居は忠臣蔵』所収・文藝春秋社一九九五）の中で丸谷才一氏はこう述べる。

バフチンはカーニバルのときに民衆が体験する放埒な喜び、常軌を逸した生、逆転や異変や無遠慮な接触のもたらす興奮を、カーニバル的世界感覚と名づけた。たぶんさうとでも呼ぶしかない混沌とした満足なのだらう。そしてわれわれが『仮名手本忠臣蔵』によって味ふものは、御霊会「カーニバル的世界感覚とでも形容するしかない猥雑な静けさ、秩序感にあふれた混冥、感動と哀愁と解放と浄化である。そこでは封建時代の一史実が様式によつて純化

され、埋伏されてゐる神話によつて整へられて、不思議な安定を誇つてゐる。

バフチンによればカーニバル性とは次のようなことである

『フランソワラレーの作品と中世ルネッサンスの民衆文化』川端香男里訳

せりか書房一九七四。

公式の祝祭に対立しつつ、カーニバルは広く世を支配している真理と現存社会機構からの一時的解放や、階層秩序・関係、特権、規範、禁止などの一時的破棄を祝うものであると言えよう。カーニバルは〈時〉の真の祝祭であり、生成、交替、改新の祭りであったそれは、あらゆる恒久化され、完成されたもの、終わったものに敵対した。カーニバルは完成されることのない未来をうかがい見ていたのである。(二六頁)

カーニバルの言語のすべての形式・象徴には、変化・交替と改新の感激(パトス)がみなぎり、あまねく支配している真理や権威がおかしく相対的なものであるとの認識がある。この言語に極めて特徴的なのは、独特の《裏側》(à l'envers)《あべこべ》、《裏返し》の論理、上下(《車の輪》のように)、正面と背面の間の絶えざる変転の論理であり、さまざまな形のパロディ、もじり、そして、冒涇、道化的な戴冠や奪冠である。(二七頁)

あべこべの顔、上下の取り換えというイメージ、モチーフ群は、密接に死や冥界と結びつく。(三三二頁)

先に村上學氏の仮名本の「見せ場的」「劇的」な志向という言を紹

中世文学における《笑い》の位相

介したが、敵討ちの実行された富士野巻狩りが頼朝王権の成立を祝祭する盛儀であつたことを前提にすれば、この王藤内斬殺に際し兄弟が詠んだ、

馬はほゑ牛はいなくなさかさまに四十の男四つになりけり

(馬は牛のようにほえ、牛が馬のようにいなくなるのは逆さまであり、立っていた四十の男が馬や牛のように四つんばいになった)

という狂歌にはものごとの逆転が直截に表現されている。

政権成立を目出、臣従式を兼ねて関東一円に催された巻狩りは、富士という表徴の前でクライマックスを迎える。そのとき、夜の闇の中で頼朝寵臣工藤祐経を敵とする曾我兄弟の敵討ちが決行された。しかしそれも兄弟処刑後の富士浅間と一体化した曾我御霊を(視点を変えれば先験的に御霊神化を約束されていたともいえる)、新たな王法仏法相依の論理のもと、王権の鎮護に繰り入れる儀式的次第の一であつた。兄弟の闘入と敵討ちは、カーニバル的に「公式の」祝祭をかき乱し、それは曾我兄弟を擁護する畠山等旧世代武士団の新政権への秘かな反感の発散をも意味していた。真名本では、祐経にとどめを刺すにあつて、「拳も刀も通れ通れと三刀ばかり差す程に、余り手重(しげ)く差されて口と耳と一つになりにけり。」(巻九)と《グロテスク・リアリズム》(バフチン)というべき身体は示されるが王藤内へ侮蔑、悪罵の歌を詠むことはなかった。

これは、物語の現在とは切り離された次元で、物語の隠喩を以て現在を限定的に解放する道化であり、この道化はその置かれている秩序を一旦破壊し、その上で新たな秩序の成立を祝う。R・ジラルの「暴力と聖なるものは不可分である」(三二頁)、「聖なるものはまず第一にさまざまな差異の暴力的破壊である」(三八九頁)〔暴力と聖なるもの〕ウニベルシタス叢書15法政大学出版局一九八二〕というこ

とばをここに考えてもよい。頼朝の催した巻狩りの盛儀を定型化し反

復する枠の中でそれは極まるのである。

(中略)

またこの逆転に関し付け加えると、先の村上美登志氏のこの場面への指摘である「呪術」は、兄弟から王藤内への悪罵よりは、この狂歌に示された「さかさま」の中にこそあるのではないかと考えている。

例えば服部幸雄氏は、松田修氏が論じた「さかさま」の意味などをふまえつつ、歌舞伎において逆さの形で出現する亡霊を考察し、

「さかさまの幽霊」は、底なしの無間地獄をめざしてまっ逆さまに落下していく肉体の、その恐怖のイメージの表象でもあった。その形は、最初は（あるいは基本的には）冥界との通路と信じられた井戸の中へ突き落とされ、まっ逆さまに墜落していく時の身体の形状そのままに立ち現われたものと考えられていたかも知れないが、実際には必ずしも井戸で殺されなくとも、「さかさまの幽霊」は出現した。それは前述のごとく、金輪奈落の果てへとまっ逆さまに落下する観念の産物だからで、同時に地獄で受ける苦患責苦の表象でもあったからである。つまりは浮かばれないでいる霊、解脱できない迷える魂魄が形を与えられたものということである。

〔「さかさまの幽霊―怪気事・怨霊事・輕業事の演技とその背景―」
岩波「文学」五五巻四号一九八七・四〕

と述べ、同論文の注釈においても、

象徴としての「さかさま」は、非日常の極として、たとえば後述の逆柱の怪異のごとく、それ自体が平穩な日常に挑戦的に発動する攻撃的でデモニッシュな靈威を内包する一方、死者の葬送儀

札中に多々見られる例のごとく、死者に近づこうとする魔ものを退散させ、あるいは依り憑かせまいとする、いわば外界に向けて働く強力な靈威を備えてもいた。

と言う。結論めいたものを軽々に述べることはできないが、可能性の問題としていえば、王藤内自身に曾我兄弟を苛立たせる言動があったにせよ、巻き添えをくって殺害されるという非情な死がもたらす王藤内の怨靈化を、御霊というより強い靈威を現すことを前提にした曾我兄弟が防いだともいえるこの「さかさま」の演出は、より近世歌舞伎の象徴的所作に近く、強力な靈威によって除災するという予祝性を帯びたものと意味づけてもそれほどはずれではないだろう。

〔『曾我物語』その表象と再生―「仮名本論へのまなざし」
笠間書院・平成一六・傍線―会田〕

旧稿の長い引用で申し訳なく思うが、『曾我物語』のこの場面の笑いは、敵討ちの成就というクライマックスを見る上で場違いな輕薄さを見せている。わざわざこの場面でこうした笑いは必要ではないように見える。といつてこの場面を省いて物語を読解してもそれが物語の読解になるのだろうか。物語を読み解くとは、物語総体を読み解くことが原則だと思っている。筋・表現・趣向を好き勝手に取捨選択して恣意的に解釈するのは断章取義である。部分と総体とをどう連絡させ辻褄を合わせるか。そして、その作業の中でどのような別の物語を抽出できるかが読解だと考えている。

『曾我物語』の成立が、曾我兄弟に対する御霊信仰に由来したことは、この物語を研究する上でほぼ前提となっていると言つてよい。それは読解が御霊信仰を底辺に意識しながらの作業でもあるということだ。旧稿の長い引用となつてしまつたが、ここにおける笑いでは、単に輕薄な言動と馬鹿笑いではなく、その中に潜む呪術的な意味を抽出することが大事なのだ。そしてここに見出した攘災が、物語を語るという行為の意味づけに

も重要だろう。御霊は、まず鎮魂されねばならないが、さらに祀り上げられる中で強力な霊威となつて悪霊を押さえ込む。毒をもって毒を制するのである。丸谷才一『忠臣蔵とは何か』の中で曾我物正月恒例上演の意味として述べた予祝性の依つてきたる由縁である。

— おわりに —

ここまで中世の作品の中から些か恣意的に選り出した説話や章段について「笑い」という視点から考察を加えてきた。選り方はランダムであるのでこれが中世の笑いだとまでいうことはできないが、「笑い」の位相について考察してみることある程度できたかと思う。

「笑い」の定義を言うことはできなかったが、「笑い」がバフチンの言うように、硬直性を破るものとして見ていくと、底辺ではつながるかと思う。ただし、その結果として、どのように解釈できるかが問題だろう。

「笑い」については純哲学的な考察もあると思うが、中世文学に見る「笑い」の位相をテーマにした講義が本稿の下敷きなので、そうした考察については概観していない。感情の発生共々、ここではあくまで私見を述べたまでで、もし先学に既に同様の考察や指摘があった場合はご教示願いたい。私見と重なる先行論文があった場合は後稿で陳謝するつもりである。

(注)

(1) 【中右記】

寛治七年（一〇九三）十一月二十三日

陪従家綱、知定、頗以散楽、是又例事也。人々驚_レ眠

同十月三日

人長召立_二陪従之中、家綱知定等_一之間、散楽之興互_二尽其術_一、在_二座上下_一、

中世文学における「笑い」の位相

本山大衆、見_レ之莫_レ不_レ含_レ咲_二

(2)

小峯和明は、「方法としての〈猿楽〉」（『宇治拾遺物語の表現時空』若草書房・一九九九年）七三頁で「笑いと逃走」に関して論評している。

(3)

小峯和明は、廣末の論を受けて、ヲコの持つ意味について次のように整理している。

広末保は柳田の論を再検討しつつ、ヲコがシレコト」と「物云ひ」に分極したり、融合しあう相を的確にとらえている。要するに、ヲコの無意識は「シレコト」に傾斜し、意識的なヲコは「物云ひ」に上昇する、と規定しうる。それがどのようにからまりあうかに個々の物語の位相が問われる、といつてよい。「シレコト」のヲコは糾弾され、教訓までもなう場合もあり、「物云ひ」は世の賞賛をあびる徳にまで高められる。ヲコの方位は正と負の双方にゆれ動く。旧著（『古昔物語集の形成と構造』…會田注）で、「嗚呼」と「物云ひ」を対比的にとらえた表を示したが（五三一頁）、その「嗚呼」は「シレコト」とすべきだった。ヲコは双方をふくみこむ上位概念としてあるので、訂正しておきたい。

ヲコ

シレコト・シレモノ — 不覚・失態・暗愚・

— 非難・教訓

物云ひ・物云ノ上手 — 機知・機転・才覚

— 徳・賞賛

「物云ひ」とは文字通り、ものをいう初源的な言語行為であり、今日の相槌の物言いにまで及ぶ。

（小峯「中世笑話の位相」『日本の美学』二〇号・ベリかん社・一九九三。一一）
また興言利口についても『古今著聞集』の次のような一文を紹介している。

『古今著聞集』卷一六卷頭

虚言、当座殊有取_レ笑驚_レ耳者也

「談話にそらごとをなして当座の笑いをとることをいう。当座のことばのおかしさからもたらされる笑いの質がよく出ている。現実的、利根的な笑いに近い。この序に対応する評語が「比興」にはかならない。（中略）比興はもと『詩経』にいう六義の修辭法をいうが、中世では「興」に比重が移り、興味深いことやおもしろい意味で使われる（後に卑怯に転ずる。）」

（同「笑いの位相」）

- (4) 「翁の発生」『折口信夫全集2』中央公論社一九九五
- (5) 前掲注(2) 同書「ひしめくもの」四七頁
- (6) ジン・ワン著『石の物語』(法政大学出版局・二〇一五)、中沢厚著『つぶて』(ものと人間の文化史四四・法政大学出版局・一九八二)等参照。
- (7) フレイザー『金枝篇』第二章「神聖王の弑殺」、第二章「一時的な王」(岩波文庫)及び山口昌男『道化の民俗』(岩波現代文庫)等参照のこと。
- (8) 岩波新日本古典文学大系『徒然草』の注でも、『沙石集』の本話を引いている(一一八頁注一四)。また岩波古典文学大系『沙石集』二一〇頁注一〇にも「伝燈録 卷四」を出典としている。
- (9) 兵藤裕己は『平家物語がわかる』(AERA Mook・一九九七・朝日新聞社)二一頁で「木曾最期」での義仲の装束描写は、着ていく順番に語られることの意味を「人物の行動時間のなかに取り込まれ、物語全体の大きな時間のうねりのなかに組み込まれてゆきます」と言っている。左の「木曾最期」の義仲装束描写を参照されたい。

木曾左馬頭、其日の装束には、赤地の錦の直垂に、唐綾おとしの鏡着て、鍬形うツたる甲の緒しめ、いかものづくりのおほ太刀はき、石うち矢の、其日のいくさに射て少々残ツたるをかしらだかに負ひなし、しげどうの弓持ツて、聞ゆる木曾の鬼華毛といふ馬の、きはめてふとうたくましひに、黄覆輪の鞍置いてぞのツたりける。

(岩波新日本古典文学大系下巻一三二頁)

(補) 森正人は『今昔物語集』の笑いについて次のように分類している。
『古代説話集の生成』第六章「今昔物語集」の1「今昔物語集説話の世

界誌」二四七頁(笠間書院・二〇一四。三刊)
巻二十八でも、笑いの対象と契機が何であるかによって、笑いが分類され、それに基づき、

巻一〜七 人の行為の逸脱「嗚呼」による笑い

巻六〜二十 「物云ヒ」による笑い(第六、七は前群とも重なる)

巻二十〜二十五 肉体の異状による笑い(第二十は前群とも重なる)

巻二十六〜四十四 人の行為の失敗「嗚呼」による笑いと配列されて、ここにも笑いの体系化が試みられている。