

七 梅若傳説の流れ

梅若といふ名は『秋の夜の長物語』にも出れば謡曲の『隅田川』にも出る。これが果して系統的関係のあるものかどうか。又『隅田川』は同じ謡曲の『班女』の續物語であると云ふ。これが果してさうであるかどうか。是等に對する管見を述べると共に、『隅田川』の梅若傳説が次々に發展し行く状態をも追跡して見ようと思ふ。

『秋の夜の長物語』は兒物語の權輿として知られてゐるものであるが、この物語の年代に就いては先人にも色々説がある。黒川春村の『古物語類字鈔』には「恐らくは應永の頃などつくり出しものなるべし」と云つて居り、種彦の『好色本目錄』には「庭訓往來と同作といひ傳ふ。其是非は知らず」と云つて居り、『近古小説解題』には「室町初世のものか」と云つてある。『庭訓往來』は古く玄慧法師の作と云ひ傳へるものであるが固より確證がある譯ではない。併し同書の著作年

代は室町初葉である事は疑ないと思はれる。されば『秋の夜の長物語』の著作年代も上掲の人々の説が大體に於て一致して居り、その時代も室町初葉といふ事に歸するのであるから、先づ室町初期即ち鹿苑院義滿前後の作と見て差問題ないと思ふ。扱この物語の主人公たる梅若は如何に描寫されてゐるかと思ふと、後堀川院の朝に瞻西上人といふ聖があつて、この僧は若い時は叡山東塔の勸學院の宰相の律師桂海と云つたが、石山觀音へ參詣の途次三井寺の聖護院で梅若君といふ兒と知り合ふ。梅若が桂海を訪ねて行く途すがら、唐崎で山伏が梅若をさらつて釋迦獄に連れ行き石牢の中に押し籠める。この梅若君といふのは三條京極の花園左大臣の子である。扱三井寺では梅若が失せたので大騒ぎとなり、父の左大臣が知らぬ事があるまいと大衆が押寄せて焼き拂ひ、遂に叡山との戦となり、山法師が三井寺へ押寄せて焼き拂ふ。斯くて梅若は龍王に救はれて歸つて來て見ると、自分の事から事が起つて生家も三井寺も烏有に歸してゐるので、意を決して勢田の橋から身を投げて死ぬ。桂海は之を知つて悲歎にくれ、屍を求めて煙となし、遺骨を首にかけて諸國を行脚し、後石山岩倉に庵を結んで名を瞻西と改めたが、信徒が京の東山に雲居寺を建てて瞻西を請じて住せしめた。梅若は石山觀音の化身であつたといふのである。瞻西上人が雲居寺の住侶であり、歌人でもあり畫家でもあり、又説經の名人でもあつた事は知られるが、併し梅若

との關係の如き事は史實の上からは根據が発見されぬのである。

右の梅若が『隅田川』の梅若丸と何等かの關係があるかどうか。これには先づ『隅田川』の著作年代から考へて見ねばならぬ。『猿樂傳記』には、

角田川は、關東御入國の後、彼地の遊民夫婦して舞に似たる座敷藝を渡世とせし者仕始たる由也。

とある。酒井忠昌の『南向茶話』にも同記を引いて同様の事を述べてゐる。即ち神君御入國の當時、遊民が梅若の物真似をして歩いたのに取つて作曲されたものだといふのである。然るに『文安田樂能記』の文安三年三月十八日の田樂能の中に「夜念佛能」といふ目が見える。これは名目の様子から考へると、猿樂の『隅田川』と同類のものではなかつたらうかと考へられる。そして若し『隅田川』が「夜念佛能」の前身或は併立したものであつたとしたら文安三年以前から存在したものといふ事になる。『能樂』誌上に掲載された大和田氏の謡曲講義中の『隅田川』の講義には、

物語の筋は木母寺縁起によりて作れるもの。作者は結城十郎とも云ひまた世阿彌とも云ふ。

とあつた。(結城十郎は世阿彌元清の嫡男の元雅で、普通に『隅田川』の作者として傳へられてゐる人である)。この中の世阿彌作といふ説は何に據つたものかは明かでないが、先年発見された『世子六

十以後申樂談儀』に由つて『隅田川』は同談儀の頃即ち世阿彌の頃に既に存在した事が知られるのである。従つて『猿樂傳記』のいふ家康の頃に始つたとする傳の誤である事は明白である。『申樂談儀』の中、物真似の心根の事をいふ條に、

すみだ河の能に、うちにてこもなくて殊更面白かるべし。此能はあらはれたる子にてはなし。まうじや也。ことさら其本意をたよりにすべしと世子申されけるに、

とあるのは『隅田川』の梅若丸の幽霊の事をいふものであり、拍子の事をいふ條に、人間ふれいの花ざかり、無常のあらし音そひ。

とある文句は『隅田川』中の文句で、『隅田川』の作者は誰であつたかは知られないけれども、右によつて曲は既に世阿彌の頃に存在した事が確知されるのである。扱かうなつて見ると、世阿彌は義滿の時代の人であるから(『申樂談儀』は義教の將軍時代の筆録に屬するけれども)、この『隅田川』の曲は前述の『秋の夜の長物語』と略々同じ時代に併存したものである事が知られるのである。然るに茲に一つ附け加へて置きたいのは、馬琴の『墨田川梅柳新書』の附録に、

梅若物語(寫本)といふものあり。今罕に傳ふ。こは中葉の人の筆するところとおぼし。角田川の謡曲はこれより出でたるなるべし。

と云つてゐる事である。この説は他では見かけないものであり、又『梅若物語』(寫本)といふものも如何なるものか、茲にかう記してゐるのを見るのみで他からは知られないものであり、又中葉といふのは前後の関係から見ても室町以前を指すらしいが、さういふ時代に果してかゝる書があつたかどうか頗る疑問であるやうに思はれる。されば茲には唯かういふ説があるといふ事を云ふに止めて他の方面から考察を進めて行かうと思ふ。

隅田河畔に梅若塚の存在した事は『隅田川』の曲に見える。そしてこれが曲にかうあるだけでなく實際に塚があつたのであらうと考へられる。然るにこの曲では塚は去年築かれた事になつてゐて即ち新塚といふ事になつてゐる。で、之を他の方面から見ても果してこの曲以前へ溯り得るものがあるかを調べて見よう。

隅田河畔に梅若塚の存在した事が萬里和尚の『梅花無盡藏』や道興准後の『廻國雜記』に見える事は、中神守節の『武藏國隅田川考』を始めとして蜀山人の『武江披砂』、種彦の『柳亭記』、近くは『大日本地名辭書』などに次々見えてゐる。『梅花無盡藏』には、文明十七年十月廿六日木戸罷釣翁(『隅田川考』には木戸三河守)に贈つた詩に、左の如く自註が附いてゐる。

雪月寧非老年伴、一吟聊答類篇韻、隅田春色浪如花、鳥若知都我細問。

都鳥隅田之故事也。河邊有柳樹。蓋吉田之子梅若丸墓處也。其母北

白川人。

又翌十八年の江上春望と題する詩にも、左の如き自註が附いてゐる。

十里行舟浪自花、春遊不覺在天涯、隅田鷗亦應都鳥、鼓吹晚來聲入霞。隅田在武藏下總兩國之間。路傍小塚有柳。云々。

斯て隅田川のほとりに到りて、皆々歌よみて披講などして、古の塚のすがた哀れさ今の如くに覺えて古塚のかげ行水のすみだ川聞わたりてもぬるる袖かな

とある。これには梅若の塚とは明かに記してないけれども、梅若塚の事である事は疑ないと思ふ。猶『南向茶話』には「文明の頃五山僧横川叟景三の詩集にも梅若童子悼といへる詩あれば、其頃の事にや」とある。扱文明十七八年頃と云へば慈照院義政の薨する五六年前で、義滿の薨去を距る八十年近くの年代に當るが、この頃既に梅若塚が存在した事は是等の記事によつて知られるのみならず『廻國雜記』の文に「古の塚」とあり歌に「古塚」と歌つてあるので、これから云へば塚は當時頃新たに築いたものではなくて「いにしへ」と云はれる程の年代を経たものであつた事が知られる譯である。併し「いにしへ」と云はれる程と云つてもそれが義滿の頃即ち世阿彌の頃を溯り得るものといふ事は出來ず、『隅田川』の謡曲を溯るものと云ふ事は猶更出來ない。勿論

唯「いにしへ」といふのであるから『隅田川』の謡曲の以前でもあり得ない譯ではないが、それは何とも云へないといふ事になるのである。特に『無盡藏』や『雜記』の語氣から見ると『隅田川』の謡曲を頭に置いてあるものらしくも見えるので、一層年代推究の役には立たぬのである。さればこの方面からは『隅田川』の謡曲の制作年代や梅若塚の同曲以前の存在の年代などを知り得るものはないと云ふ事になつてしまふのである。

又方面を變へて考へて見ると、大和田氏の説では、前述の如くこの謡曲は『木母寺縁起』によつて作つたものと云ふ事であつた。同縁起は『一話一言補遺』に出てゐるので、その大意を撮んで見ると、

梅若丸辭世の歌

尋ね来て問はば答へよ都鳥

すみだ川原の露と消えぬと

と詠じた聲に續けて念佛四五偏唱へ、生年十二歳で貞元四國院元御宇丙子年三月十五日に歿した。その頃出羽國羽黒の山に下總の御坊忠圓阿闍梨と云つて尊い聖のあつたのが、折節隅田の里に來給うたのを、人々が云ひ合せて導師に乞うて、兒の遺言の通り墓を道のほとりに築いて標し一株の

柳を植ゑた。後庵室をしつらひ添へて菩提を弔ふ寺とし、其の寺號を梅若寺、山號を梅柳山、院號を隅田院と云つた。斯くて星霜を経ること數百年の後、一とせ(慶長二年)近衛三藐院(信基、後信尋と改め、再び信尹と改む)が隅田の川逍遙の折、寺主に告げて寺號を木母寺と改むべき由を云はれ、自ら筆を揮つて木母寺といふ三字の額を與へられ、其れよりこの寺の改號となつた。以上の縁起が損じたので安藤對馬守重治が畫工能筆に命じて新に書畫せしめて寄進せられた。延寶七年三月中旬。かうあるのである。小山田與清の『擁書樓日記』には、この縁起を拔萃して載せて「梅若權現御縁起と端にしるせり」とあるので、これによると縁起は斯く名づけられてゐたものである事が知られる。右の『一話一言』所載のもので見ると、近衛三藐院云々とある所から前の部分が梅若及び梅若寺の時代を云ふものであるが、これは云ふまでもなく謡曲『隅田川』によつて假作したものである事は多言を要せぬであらう。梅若の事は傳説と見る外ないものとせねばならぬが、梅若寺といふものも決して古いものではなからう事は次に述べる事によつて考へられねばなるまいと思ふ。即ち前述の『梅花無盡藏』にも『廻國雜記』にも塚や柳の事は云つてあるが寺の事は云つてなく、又謡曲『隅田川』にも同じく寺の事は云つてない上、その結末に於て、

我子と見えしは、塚の上の草茫茫として、唯標し標ばかりの淺茅が原となるこそあはれなりけれ。

とあつて、塚の周圍が一面の淺茅が原であつた趣になつてゐる。尤も詞曲では作者の都合で事實と異なつた結構を取る事もあるけれども、目撃の儘の記事の方に於ても單に「河邊」の「柳樹」、「墓處」とか、「路傍小塚有柳」とか、「古の塚」、「古塚」と云ふとかしてあつて寺の事がないのであるから、當時果して寺があつたかは頗る疑問でなければならぬのである。これから考へると、梅若寺といふものは恐らく謡曲の『隅田川』より後のものである事は勿論、萬里や道興の時代よりも猶後のものであらう事が考られねばならぬであらう。従つて縁起といふものも寺が建つて後制作されたものであらう事も考へられねばならぬであらう。この縁起に就いて『南向茶話』には「梅若事跡の事、近年尾州人縁起を相記し、其記には上古圓融院の御治世の事跡とすといへども、愚案に足利の時代亂世の頃の事跡なるべし」とあつて、これに由ると縁起そのものが江戸時代の新作といふ事になるのであるが、同書は前述の如く謡曲『隅田川』をも江戸時代の作としてゐるので、是等は勿論信じ難いものとせねばならぬ。然るに梅若塚に就いて『嬉遊笑覽』に突飛な一説を引いてゐる。即ち『事跡合考』に「紫一本」を引いて、この塚は囚獄の隱居石出帶刀といふ者が、若かつた時諺などを元として假に此處に小塚を築き柳を植ゑたが、年を経ると共に誠らしくなつて、道心の僧が來て小庵を結び後に寺となつた。又梅若像は、大工棟梁溝口九兵衛

といふ者が幼い時に彫つた牛若の人形であるとかいふとあると云ふものである。この石出帶刀といふ者の年代が明記してないからいつ頃を意味するものかは明かでないけれども、塚についての説は笑ふべき捏造のものである事は、塚や柳は既に謡曲に見えるものである事によつても明かであらう。又梅若像は大工の溝口九兵衛といふ者が彫つたものと云ふ傳も遽かに信じ難いものであるが、その像が牛若丸であるといふ事は信すべきもの様である。この事に就いては『柳亭記』に以下の如く述べてゐる。木母寺にある梅若丸の木像は古く寺に傳はつたものではない。近代寺の住僧が所用あつて京都へ上つた處、佛師屋に梅若とも云ふべき古い木像があつたので其れを買つて來たのであると或人に聞いた。亡友山本晴山が故あつて彼の木像を見た處、狩衣とも云ふべき物を着てゐて、其の衣に猿を彫つたものがおぼろげに見えたと言つた。按ずるに『十二段草子』に牛若丸の装ひをいふ條に「後ろの縫物には唐土の猿を縫はせたり」とあるから彼の木像は牛若丸であらう。今山王として祀つてゐるのも猿を彫つてあるからであらうかと云ふのである。この記事に由つて今梅若山王社と云つてゐるのもその理由が了解されるやうである。

謡曲『隅田川』は『秋夜長物語』と併存したものであらうと云ふ事及び『木母寺縁起』は謡曲よりは遅いものであらうと云ふ事等は以上述べた如くであるが、今順序として『隅田川』の梗概

をざつと述べてそれから『秋夜長物語』との比較に移らうと思ふ。

都北白川の亡吉田某の妻がその獨子梅若丸を人商人にかどはかされて、その爲に狂女となり、吾が子の行方を尋ねて東に下り、隅田川に至る。そこで渡船に乗り、船頭から梅若丸最後の物語を聞く。船頭は、去年三月十五日而も今日に當るが、奥州の人商人が都から十二三ばかり(後の母との問答の處では明かに十二歳と云ふ)の兒をかどはかして下り、その兒が病氣になつたのをこの隅田川のほとりに捨てて去つたが、その兒は都北白川の吉田某の獨子で名を梅若丸と云ひ、遂に果敢なくなつた。その遺言によつて道のほとりに塚を築き、標に柳を植ゑた。今日はその兒の爲に修する大念佛の爲人々が集まるのであると語る。母はこの物語を聞いて非常に落膽し悲歎に沈むが、船頭の勧めによつて吾が子の爲に鉦鼓を鳴らし、人々と共に大念佛を唱へると、梅若丸の亡靈が幻となつて現はれる。夜が明けて見るとそれは塚の標の柳であつた。これが『隅田川』の荒筋である。扱之を『長物語』の内容と比較して見ると、類似の點と思はれるものは、兒の名が共に梅若といふ事、その親が共に都の人である事(併し住所は洛中と洛外との相違がある)、形式は異なるが共に非業の最後を遂げる事、一方が山伏にさらはれ一方が人買にかどはかされる事、是等くらゐのものであらうと思ふ。この中完全に一致するのは兒の名が梅若といふ點のみである。

(併し嚴密に云へば、『隅田川』では梅若丸とあり『長物語』では梅若君とあつて梅若丸とはない)。これについて種彦は『柳亭記』に於て「秋の夜長物語も梅若丸の事なれども同名異人なり」と云つてゐる。然るに馬琴は『梅柳新書』の附録に於て「教戒律師梅若の遺骨を携へて諸國修行すとあれば、武藏國墨田川の畔などにもて來て瘞め、しるしに柳を栽ゑ、其後叡山の因に山王權現と祭りしにや」と云つてゐるのであるが、併しこれは史實と見ての憶測のもので、史實としての旁證のない限りは到底承認し難いものである。(山王權現についての説も憶測に基くもので、前述の『柳亭記』の梅若像に據る説が當つてゐようと思はれる)。馬琴自らも右の文に續けて『秋夜長物語』は、「うきたる説どもを輯録せしものなれば、これを本説とも定めがたし」と云つてゐるので、かう云ふと自家撞着になるやうに思はれる。『長物語』と『隅田川』とは前述の如く同時代に併存したもので、而もその内容は右に述べた程異なるものである。それであるから、作者が梅若といふ人名を擇ぶに當つて一方が一方から暗示を得たと云ふ位の事はあつたかも知れぬが、その結構は全然別途に出でたものと見なければなるまいと思ふ。つまり種彦の同名異人説の如く『長物語』の小説的脚色と梅若傳説とは本來別箇のものであると云ふ結論に到達するかと思ふのである。元來名の一致と云ふ事は無關係のものの中にも幾らもあり得る事で、例へば謡曲の『班女』の花子と狂言の

『花子』の花子とは同名であるが而もその間に何の關係もない如きである。特に梅若や松若や竹若といふやうな名は元來幾らも一致し得る名なので、斯る類型的な名が一致してゐるからと云つて直ちにその間に或關係を考へる事は出來難いのである。されば私は『長物語』の梅若君と『隅田川』の梅若丸とはその結構の間に多少類似するものがないではないがそれは自然さうあり得たので兩者の間に何等系統的關係のないものと見るのが至當であらうと思ふのである。

二人の梅若の比較考察が終つたので、次に同じ謡曲同士の『隅田川』と『班女』との關係に就いて考へて見よう。『隅田川』は『班女』の續物語であるとは、古來稱せられてゐる所であつて、『謡曲拾葉抄』にも『隅田川』の解題の始めて、

世傳、班女の謡に作る吉田少將、此墨田川に作る吉田の何某同人也。且又美濃野上の宿の遊女花子も、此謡に作る狂女是も同じ人也。

と云つてゐる。この二曲が續き物であるとすると果して『隅田川』が『班女』の續篇と見てよいか問題になり得る。今『班女』の成つた時代を考へて見ると、普通にはこの曲の作者は世阿彌元清であるとされてゐるがこれには何等の確證はないのである。併しながら前にも述べた『申樂談儀』の心根を知る事の條に、

はんぢよに「せめてねやもる月だにも、しばし枕に残らずして、又ひとりねと成りぬるぞや」。

の如く曲名と共に文句が見え、續いてこの外の文句も見えてゐるので『隅田川』と併存した古曲である事は確實である。續き物と云へば、普通には後篇の性質のものが後の制作に係るのであるが、併し變則に前篇の性質のものを後から書き繼ぐといふ事も有り得ないではないから、續き物としても二曲の制作の先後は定め難いと云へよう。それは兎に角二曲が同時代に併存したものであるから、若し續き物であるとしたらその制作年代は餘り隔らぬものといふ事にならう。それなら、この二曲は果して續き物語であつて二曲相寄つて一の傳説を形作るものと見られるであらうか。

『班女』の梗概を述べて見ると、美濃國野上の宿の長に抱へられてゐた花子といふ遊女が、或時都から東へ下つて來た吉田の少將といふ人と契を籠め、形見の扇を取り替へて別れる。花子は別れた後扇に詠め入つて鬱いでゐるので、長から追ひ出され、狂女となつて都へ尋ね上る。少將は東からの歸りに野上の宿へ立寄つて花子を尋ねると、追ひ出されて居らぬと云ふ。少將は都に歸參して、糺の社へ宿願を遂げる爲參詣すると、花子が形見の扇を持つて出て來て纏綿の思ひを述べて狂ふ。少將は從者に花子の持つてゐる月を畫いた扇を取らせて見ようとし、自分の方に持つ

てゐる夕顔の花を畫いた扇を見せ、互に扇を見交はして妹背を契つた仲であつた事を知るといふのである。この内容を『隅田川』の内容と比較すると、その一致する點は男の方の吉田といふ姓と女主人公が狂女であるといふ點だけである。尤も花子はまだうら若い女であり梅若の母は相當の年齢と見做し得るから、年齢の上から云へば丁度連続させて考へられない事はない。又この二曲が續き物語と考へられた主要な點も、吉田といふ姓の一致の外にこの年齢上の關係も與つて力あつたものであらうと思はれる。併しそれと同時にをかしいのは、若しこの二人の女性が同一人であるとする、梅若の母が遊女であつた時分にも一度狂女となり、後にも今一度狂女となるといふ事になり、一生涯に前後二度狂女となると云ふやうな妙な事になるのである。然るに『班女』の内容を脚色の方面から考へて見ると、これは曲名そのものが證明してゐるやうに、漢の班婕妤の史實を基礎としたものである事は勿論で、それに扇を取り替へる事にしたのは、『源氏物語』の花の宴の卷の弘徽殿の細殿で源氏と朧月夜内侍とが扇を取り替へて別れるといふ事實を參酌したものと思はれ、作者がこの消息を文句の間に仄めかしてゐるのである。そして之を狂女物にしたのは、これは云ふまでもなく謡曲制作上の手法に従つたまでの事である。かう觀て來ると、この曲は是れ丈で一篇の脚色を成してゐるものと見るのが至當で、之を『隅田川』の内容の前半

と見るべき理由は何處からも發見出來ぬのである。『隅田川』は同じ謡曲の『櫻川』と同種の人買の狂女物で、『櫻川』とは同種のもものと云へるが『班女』とは系統的關係のあるものとは云へぬ。そして『櫻川』も『申樂談儀』の心根を知る事の條に曲名も見えて居り「曇るといふらん」といふ文句も引かれてゐて、『隅田川』や『班女』と併存したものであり、『隅田川』と同じく當時流行した人買を仕組んだ同種の現在物である。要するに『班女』と『隅田川』とが續き物語である如く思惟されるに至つたのは、吉田といふ姓の一致が根柢となつて、それに二人の女性の年齢の關係や共に狂女物である事などが觀念連合の媒介となつたもので、實は二曲は續き物語ではなく夫々別箇の二曲と見らるべきものと思はれるのである。

以上に於て『秋夜長物語』と『隅田川』・『班女』二曲との比較を大略試みた。是等の三者は略々同時代に鼎立してゐたもので、夫々兩者間に共通の名や姓が存在するに拘らず夫々別箇の成立のもので、決して相互的關係のあるものでないと云ふのが結論であつた。然るに後來の文學に於て是等のものが種々に翻案され改作されつつ行く間に、相互の間に共通の姓名のある事から自然彼此縫合されつつ發展し行く狀況を認めるのである。中にも『隅田川』は後世の戯曲・小説・歌謡の類に影響を及ぼす事の最も大きいものの一つで、その發展の徑路を追跡する丈でも可なりの勞

作を要するのである。それは今私の能くし得ない所なので、茲には私に知られるだけの作品の名を挙げると共に、その中の主要なものに就いて解説を試みて、『隅田川』の梅若傳説が他の二者と抱合しつつ發展して行く状況を略述しようと思ふ。

『柳亭記』に、

今人口に膾炙する梅若・松若の事をしるしたる冊子は、明暦二年の印本す。みだ川物語冊三よりいふるきは未見。當時あらたに作たるさうし歟。或は又慶長元和の頃の作を明暦に刻したる歟。さまざまに古き書きざまにはあらず。(中略)。鏡池妙龜庵の事も此冊子に出づ。

とある所を見ると、種彦も梅若・松若に就いての物語は、明暦版の『角田川物語』より古いものは見なかつたと見える。即ちこの物語は明暦二年十一月山田市郎兵衛板のものであるが、その梗概は次の如くである。

堀川院の御宇、都北白川に吉田の少將是定といふ人があつた。嫡男梅若丸、次男松若丸といふ二人の子があつて、母はもと美濃國野上の宿の遊女であつた。少將は菩提心を起して松若を出家にしようとし、叡山の日行阿闍梨の弟子にすると、或時山伏が一人來て松若をさらへて行つて了つた。少將は舍弟松井の源吾定景に梅若丸の家督相續を託して病歿する。定景は梅若を無きもの

にして吉田の家を押領しようとして、嘗て松若の介酌をしてゐた山田の三郎安近といふ者を語らひ附け、梅若の傅つとである忠臣粟津の六郎俊兼の心を引いて見ると、いつかな同意せず却つてその非道を説いて定景を斬らうとする。因つて定景は安近の勧めに由つて吉田の館を夜討にする。俊兼は早く之を推して、豫め北の方を西坂本の知る邊へ落し參らせ、自分は迎へ討つ用意をしてゐたが衆寡敵せず、先づ梅若を母君の方へ落し參らせ、自分は討死したと見せかけて梅若の跡を追つて落ち延びる(以上)。梅若は西坂本を指して落ち延びたが道を踏み迷ひ、奥州白川の商人喜藤次といふ者に出で逢ひ、奥州へ連れられて下る途すがら武藏下總の堺隅田川に至つて捨て去られ、遂に果敢なくなつて了ふ。里人は塚を築き標しるしの柳を植ゑ、大念佛を修して弔ひをする。扱俊兼は西坂本へ來て見ると、梅若は來ぬとの事。因つて再び梅若の在りかを尋ねに出る。北の方は都へ出て洛中洛外を尋ね廻つたが梅若にめぐり逢はぬ。嵯峨の奥で旅人に問ふと、去年の二月大津三井寺の邊でそのやうな稚兒が人買に連れられて奥州へ下るのに逢つたと云ふ。そこで北の方は狂女となつて東路をさして尋ね下る。これから道行の(以上) 文になつてゐる(中)。卷首に謡曲『隅田川』の筋が文句も聊かの鹽梅を施した丈で記してあつて、扱北の方が標しるしの柳に抱き附いて歎いてゐる所へ、群衆の中から僧が一人出て來て無常のことわりを説いて出家を勤める。北の方はやがて髪をおろして妙喜

比丘(比丘尼の尼の字脱か)と名を改め、淺茅が原に草の庵を結んで梅若の菩提を弔つてゐたが、或時池水に自分の影の映つたのを見て妙境圓頓のことわりを悟り、身を投げて死んで了ふ。因つて此池を鏡の池と云ふ。俊兼は様をかへてその名をれんしんと改め、廻り廻つて相模の國に來たが、梅若の生死の程を知らうと思つて犬山不動に願がけをすると、矜羯羅・制多迦の二童子が現はれて梅若及び北の方の最後を告げ、その代り松若を興へよう云つて天狗を招き寄せると、譜山の天狗共が松若を連れて來る。俊兼は松若を伴つて淺茅が原に下り、北の方の菩提を弔ひ、又梅若丸の塚に至つて同じく菩提を弔ひ、それから歸路を急いで、叡山の日行阿闍梨に就いて内裏への取りなしを頼み、松若は四位の大將に任ぜられ、亡父の名を襲いで是定と名乗らしめられ、下總の國を賜はるのみならず叔父定景を討つべき軍勢をさへ下される。そこで松若の是定は思ひの儘に定景を討ち、下總の國に下つて之を領する。斯くて鏡が池(茲にはか)の傍に妙喜庵(刊行會本には「あん」となく「さん」とあるが、これは誤記か誤植か)を建立し、梅若丸の塚のほとりに木母寺(もぼじ)を建立し、一家めでたく富み榮える。(以上)

この小説は、その脚色として謡曲の『班女』と『隅田川』とを續き物語と認めてそれを衝き交ぜてゐる事は、多言を要せぬ所であるが、その上猶『秋夜長物語』から取つてゐるものがあると思はれる。それは山伏(實は天狗)が松若をさらへて行つて、後にその天狗共が之を連れて來て俊

兼に渡すと云ふ趣向である。この事は馬琴も既に『梅柳新書』の附録に於て、

按ずるに、長物語に年たけたる山伏梅若を奪去るとあるを取て、後人松若天狗に奪ひ去らるゝと作りかへたる歟。

と云つてゐるが、これは恐らく動かぬ説であらう。この外に、松若を天狗が連れ來るといふ趣向も、『長物語』に石牢の中に幽囚の身となつてゐる梅若を、龍王が老翁と成つて來て救ひ出して京都の神泉苑に落すとある所からの脱化に相違ないと思はれる。猶、梅若に松若といふ弟のある事にしたのは、『長物語』に梅若丸に仕へてゐる童があるのでこれから來てゐるものであらうし、又忠臣俊兼の出家といふ事は、右の童が後に剃髮して高野山に籠るので之を引き直したものであらうし、母が出家して淺茅が原に庵を結ぶ事は『長物語』の瞻西上人を引き直したものであらうし、母の入水する事は『長物語』の梅若の勢田橋入水を持ち來つたものであらうと思はれる。以上の如く考へて來ると、この小説の内容は謡曲の『班女』並に『隅田川』と『秋夜長物語』とを巧に縫合ぬいし、之を『角田川物語』と名づけたのは、『隅田川』がこの新作物語の中心となつて居りその文句までも殆どその儘に取り入れてゐるからに由るのである。

茲に問題として残るのは、『角田川物語』の結構は全部が作者の創案か或は何か先行物があつた

かといふ事であるが、梅若の母の鏡が池傳説は明暦二年以前に發生してゐた事が知られるのでこれが素材とされたものである事は知られるが、その他は知るを得ないと云ふの外ない。されば茲には問題は問題として残して鏡が池傳説の發生時代に就いて攻究を試みる事にしようと思ふ。

『拾葉抄』に、

河のこなた武州の地、淺茅原總泉寺の前に母(梅若の母)の塚あり。云妙龜山。此所に鏡の池と云所有。母梅若丸を尋來り終に此池に身を投じて死すといへり。今は池もなし。

とあるので、この書の完成した寛保元年頃には鏡が池も埋れてなかつた(塚も壞廢してゐたらしい)事が知られるが、猶『望海每談』には、俗傳として梅若の母が遙々京から尋ね下つたのに、梅若が空しくなつてゐたのでその死別の悲しさにこの池に身を投げて死んだ。その骸を引きあげて土中に埋めた時死骸の懷から鏡が出たのでそれによつてこの池を鏡の池と名け、供養を營み、亡者を妙喜尼と戒名し、その後その菩提の爲に一字を結んで妙喜堂と言つたと傳へるとある。(後に引く「鏡池辭」には鏡を抱いて身を投げたとある)。淺茅が原といふのは橋場村にあるのであるが、これは恐らく『隅田川』の謡曲の文句(既出)から起つた地名であらう。『拾葉抄』の記事をこれに參酌して考へると、母の塚と稱する塚の名は、何々塚と云はないで妙喜山と云つたものと見える。

これは「鏡池辭」にも「妙喜山は法尼の古墳の跡なりしを」とあり、『梅柳新書』にも「今の妙龜山、これその墳墓なりといふ」とあるので愈々確かであると思ふ。されば『角田川物語』に妙龜庵とあるものは妙喜堂の事で、之を妙喜庵とも云つた事は『望海每談』にこの語も見えてゐるので知られる。(以上妙龜、妙喜二様に出てるが、熟字としては妙喜の方が熟じてゐるのでこの方に従ふべきであらうと思ふ)。然るにこの傳説に就いて、『望海每談』に之を抹殺する一事實が記されてゐる。即ち鏡が池(『角田川物語』にも鏡の池、鏡が池二様に出てるから、古くから二様に云はれたものと見える)の近くに采女塚と云ふのがある。これは新吉原大菱屋の遊女采女と云ふのが、自分の所へ通つて來た或僧が金銀を使ひ果して貧しくなり、樓の者から堰かれて行方知れずなつたのを哀れに思ひ、自ら抜け出て鏡が池に來て身を投げて死んだ。之を築き籠めた塚であると云ふ。その時この女が池邊に脱いで置いた上着の裏を見ると、

いはずともそれぞとは知れ猿澤の

跡を鏡の池にのこして

とあつたと云ふ。その後この塚も退轉した。世人はこの采女の事を梅若の母の事に附會して語りなすのであるが、采女の事實は明暦三年の大火の後新吉原へ引移つて後の事である。延寶の初

め、報恩寺の日覺上人の肉兄である人がこの妙喜堂を守つてゐたが、古い櫛笄を取り揃へてそれを梅若の母の遺物と縁起に書き載せて寶物にしたのを日覺上人がまのあたり見たと語られたと記してゐる。この記事によると梅若の母の入水傳説は明暦三年以後に采女入水の事實が附會されて起つたものといふ事になるが、さうとすると明暦二年板の『角田川物語』に現はれる筈がない。この點に於てこの所傳の信するに足らぬものである事が確認される。即ち采女入水的事實は事實であつたとしても、それは梅若の母の鏡が池入水傳説の成立よりは以後の事であつて、梅若の母の鏡が池傳説はそれよりも古いものでなければならぬのである。のみならず、采女の辭世の歌に「鏡の池」といふ語が見える以上、この名に因つて起つた傳説の方が采女の入水以前に存在した事は確實で、この歌自體が采女入水的事實が鏡が池傳説の存在以後のものである事を裏切つてしまつてゐるのである。従つて采女塚といふものは梅若の母の塚といふ妙喜山とは全然別箇のものといふ事に決定するのである。猶鏡が池傳説が明暦三年以前から存在したものである事は、山田其乙の「鏡池辭」(『武江披砂』に『洞房語園』より轉載)に據つても知られるのである。同辭に狂言師佐々木道仲が壯年の頃吉原の花かづらといふ遊女と馴染んでゐたが、その中家の妻に死なれば花蔓にも死なれたので、髪をおろして道仲と改名し、鏡が池の邊に隱遁したとあつて、その續き

に、

鏡が池は、梅若少年の母妙喜尼鏡を抱き身を投し池なりと里人の語り傳へにて、周百歩に足らぬ小池なるが、芥に埋つて茨おほひ隠したるを、芥を拂ひ茨を刈捨、池中に辨天の小社を建立し、妙喜山は法尼の古墳の跡なりしを、一字の堂を建立したり。又軒に一口の釣鐘を鑄て古跡再興の意趣を誌す。

と記してあり、且この道仲は明暦四年七月廿七日に古稀の齡を全うして永眠したと記してある。明暦四年と云へば江戸大火の翌年であるから、采女の入水が明暦三年でない限りは道仲の永眠が采女の入水より以前といふ事になるのである。然るに道仲が鏡が池傳説に感動して妙喜山に梅若の母の爲に一字の堂を建立して古跡再興を謀つたのが古稀の齡を全うして死んだ道仲の壯年の頃の事といふのであるから、采女の入水より可なり以前の事ではなければならぬ事になる。而も道仲が斯る事をした時には既に鏡が池が荒廢の狀に於てあつたのであるから、鏡が池傳説なるものは采女の入水に比べては遙かに古いものでなければならぬ事になるので、この辭中に「古墳の跡」と云ひ「古跡」と云つてゐるのは文字通りの意味のものであつたらう事が考へられるのである。猶「妙喜山は法尼の古墳の跡なりしを、一字の堂を建立したり」といふ文意を推すと、當時妙喜山は名のみがあつてその古墳は陵類してなかつたものらしく、その跡に一字の堂を建立したとい

ふのは即ち妙喜堂(妙喜庵)を意味するらしいから、これによつて妙喜堂の創立者は道仲であつて、それが寛永頃の創草に係るものと考へられるのである。(道仲は鶯氏で、寛永中『花子』の狂言から名を擧げたとあるから)。以上の如く稽へて來ると、明暦二年板行の『角田川物語』に鏡が池傳説や妙喜庵建立の事の現はれて來るのは、年代上誠に自然で、それは作者が上述の如き傳説及び事實によつて小説を結構したものであつた事が知られるであらう。

然るに上述の『角田川物語』と殆どその前後を判じ難い小説に『班女物語』といふものがある。『近古小説解題』に據ると、謡曲の『班女』をその儘翻案(寧ろ翻譯)したもので萬治頃に成つたものかとある。これには堀川院の御宇、都白川に吉田少將是定といふ人があつたとあつて、その時代なり住所なり人名なりが悉く『角田川物語』のそれに一致してゐる。さればこれが若し大凡萬治頃に成つたものとしたら、萬治は明暦に引き續いての時期であるから、この小説は『角田川物語』に據ると共にその關係に於て謡曲『隅田川』にも連繫を持つものといふ事にならう。

以上二つの小説より僅かに降る頃(寛文六年より貞享三年までの間)に新作された謡曲で、『隅田川』を翻案して『班女』にも參酌したかと思はれるものがある。それは佐々木博士によつて公にされた『新謡曲百番』の中にある『鳥廻』といふ謡曲である。その筋は、人商人が都の何某の獨

子竹若といふ兒をかどはかして東へ連れ下るのを、江州膳所の住人何某が買ひ取つて育て、今日も唐崎へ連れて出て竹若の心を慰ませてゐると、竹若の母が物狂になつて其處へ來合はせる。何某は狂女を哀れに思つて、鳥廻りして名所を詠めて心を晴らせと云ふ。母は我が子に廻り逢へるかも知れぬと思つて鳥廻りに出る。斯くて母子が遂に再會を遂げ、母は何某に禮を述べて竹若を故郷へ伴ひ歸り、元の如くに榮えるといふのである。これは幽靈物の『隅田川』を逆に行つて現在物に翻案したものである事は明かで、同曲の文句までも取つてゐるのであるが、母子が再會する事にしたのは恐らく『班女』の再會に取つたものであらうと思はれる。猶舞臺を江州にしたのは遠くは『秋夜長物語』近くは『角田川物語』を想起させるのであるが、唐崎へ連れて出たとあるのは『長物語』に梅若が唐崎でさらはれたとあるのを逆に行つた形である。又鳥廻りといふ事は謡曲の『竹生島』から思ひ附いたものらしく、その文句をも取つてゐるのである。

以上三種のものに引き續くもので、延寶前後に成つたかと思はれる山本土佐掾の正本『隅田川』があるが、この曲は恐らく淨瑠璃として梅若・松若の事を仕組んだ最も早いもので、上述の『角田川物語』を殆どその儘に取つてその末段を改作した迄のものである。この淨瑠璃は五段物であるが、その初段は全く彼の物語の上卷に符合し、二段は彼の物語の中卷に符合してゐて、三段以

下が改作されてゐるのである。尤も初段二段に於ても極微細な改作が施されてゐないではないが十中九分九厘まで同様であると云つてよく、三段以下でも彼の物語に大に類似した所もあるのである。今三段以下の梗概を述べて見ると、俊兼は所々方々と尋ね廻つて箱根峠にさしかかり、思はず一睡してゐると、去年松若をさらへて行つた叡山の横川坊と云ふ天狗が松若を連れて此處に下り立ち、俊兼を起して色々の力比べをなし、その後梅若最後の事、北の方の尋ね下つた事などを語り、只今松若を返し遣はさうと云つて松若を渡して飛び去る。俊兼は松若を連れて北の方の跡を志して急ぎ、藤澤近くの草屋に休息してゐると、圖らずも此處へ喜藤次がやつて来て休む。その腰に梅若の差してゐた御家重代の太刀を差してゐるので梅若をかどはかした人買である事が解り、松若に敵を討たせて重寶の太刀を持つて東へと急ぐ^(三以上)。北の方は隅田川まで下り着くと、今宵は丁度梅若丸の忌日の三月十五日であると云ふので里人が集つて大念佛をやつてゐる。茲に謡曲『隅田川』の筋が文句も多少の鹽梅を施した儘で取込まれてゐる。北の方は標^{しほし}の柳に抱き附いて歎いてゐる^(四以上)。北の方が歎きの餘り身を投げようとしてゐる處へ、俊兼が松若の御供をして駆け來り、北の方に松若を引き逢はせ、妙義山北法寺の源流上人を請じて梅若の追善を營むと、梅若の靈が聖衆の來迎に預つて極樂往生を遂げる。そこへ横川坊が定景を提げて來

て大地へ落す。松若は之を討つて兄への孝養は之に若くものはないと悦び、母君諸共直ぐに歸洛し、めでたく跡目の參内をして四位の侍從に兼任せしめられる^(五以上)。扱上述の三段以下に謡曲『隅田川』の取込まれてゐる點が『角田川物語』と同様であり、横川坊は同物語の矜羯羅・制多迦二童子と天狗共とを合體した役廻りで、この横川坊を前後二度使つて定景の結末をつけたのである。要するにこの淨瑠璃では、鏡が池傳説を除いてその代りに金平式の力比べや喜藤次仇討や梅若の靈の成佛といふやうな事を持ち込み、その結果松若が仇討を二度やつたり、横川坊が人間の持ち運びを二度やつたりする事になつてゐて、事件が雜駁になつてゐる。結局先作の『角田川物語』に比べてより優つた改作とは云へない。

山本土佐の『隅田川』を翻案して擴大を試みたものが享保五年八月三日から竹本座で興行された巢林子作の『雙生隅田川』である。これも土佐のものと同じく五段物であるが、之を土佐のものに比べると、人物の姓名や安排も異なつて居り脚色も可なり異なつてゐる。特にこの作の創意と認むべき點は、その外題にもなつてゐる通り、梅若と松若とを兄弟としないで、矜子とした事で、この爲に筋の發展の上に前作には見られない面白い波瀾を作り出してゐるのである。梗概を述べるとはちとありふれ過ぎるが、對比上極短簡に筋を撮んで見る。

堀川院の御宇に、吉田の少將藤原行房が帝から山王権現の神垣に鳥居を建立する事を仰せ付かり、小舅常陸の大掾百連が總奉行の宣旨を蒙る。然るに百連は天狗の住む魔所として斧を入れないう行房の領分比良嶽から大杉を切り出せと云ひ、行房の承引せぬに行房の執権の一人勘解由兵衛景逸と示し合せて、比良嶽から木を切り出さして了ふ。その爲、行房の御臺所（百連の妹）が妾が二つになる奇病に罹る。行房には美濃國野上の宿の遊女であつた班女前と云ふ妾があつて、その腹に御臺所の子といふ梅若丸と同年の松若丸といふのがある。御臺所がこの班女と松若とに逢ひたいと云つて母子を呼び寄せる。梅若と松若とが瓜二つといふ様に似てゐるので、局の長尾が二人を取紛ふなど云ふやうな笑ひ事も起る。扱御臺所は班女に、梅若は實は自分の生んだ子ではなく、そもじが難産で双子を生んだ時、その一人を引取つて育てて置いたのであると明す。七つ時になつて御臺所が又二人になつて惱むのを、行房が天狗と思ふ方を刺し殺すと、それが眞の御臺所で、天狗の方は正體を現はして、班女と共に出来た松若を掴んで飛び去つて了ふ。で、奥家老の淡路の前司兼成が、その悴淡路の七郎俊兼が主君の金を遣ひ果した御詫として、行房の誤殺を自分の行爲と名乗つて皺腹を切る。行房は班女を連れて北白川へ忍び、奴の軍介といふ大力が梅若を負うて跡を急ぐ（以上）。百連は行房と替るべくに高貴より預る事になつてゐる武帝の

筆の鯉の掛物を行房へ返す。景逸が梅若をそゝのかしてその掛物の鯉に眼を點せしめると、鯉が掛物を抜け出て庭の池に入る。景逸は梅若を嚇して館を迷ひ出させる。奴の軍介が池に飛び込んで鯉を追ひ廻はして遂につかまへる。行房がその鯉の眼を潰せば掛物へ戻ると軍介に云ふと、景逸が行房の胸元に刀を擬してその鯉の眼を潰したら行房を一突にすると云ふ。行房は軍介に鯉の眼を潰させて自分は奸臣の毒手に斃れる。鯉は案の如く掛物に戻る。軍介は景逸を池へ投げ込んで、梅若の行方を尋ねに出る（以上）。行房の執権の一人縣の權の正武國は、二人の若君の中一人を尋ね出すまで吉田の家督を班女前に繼がせられたい旨を檢非違使廳へ願ひ出る。折柄百連からも後見を願ひ出てゐたが、詮議の結果、大理大江の匡房の取りなしで、武國の願が許されたが、班女が白洲で逆上して梅若を尋ねて狂ひ出て了ふ。話が變つて、淡路の七郎俊兼は、猿島の惣太と名を變へて、夫婦連で隅田川原のほとりに人買を渡世としてゐる。この手へ梅若が賣られて来て、八丈島へ賣られて行く事になるが、梅若がそれを聴かぬので、惣太が様々に折檻し棒が急所に當つて死ぬ。そこへ武國が尋ねて来て主家破滅の有様を語るのを聞き、今殺した稚兒が梅若君であつた事を知り、惣太は自分が斯る家業をしてゐるのも遣ひ込んだ金を主君に償つて歸參を願はん爲であつた事を語り、自ら脇腹を切り割き、魔道に入つて天狗となつて松若を尋ね出すと云

つて息絶える(以上)。軍介は梅若の行方を尋ね、讃岐の金比羅に至り、大石を枕に眠り、天狗(俊兼の後身)に起されて力比べをし、天狗から汝の尋ねる人々は東にゐると聞かされ、天狗風に吹かれて東へ吹き送られる。これから「狂女道行」の一段に移つて、班女は法界坊(俊兼の後身)と云ふ天狗に助けられて、隅田川へ下り着く。茲に謡曲『隅田川』を改作した一段が出て、その中で、惣太の妻唐糸が接待の渡守をしてゐて班女前を乗せ、カタリとして、向ふ岸の松のある塚は我が夫の塚、柳のある塚は梅若君の塚である事を物語る。斯くてそこへ出て來た幽霊を班女が梅若と思つてゐると、俊兼の天狗が現はれてこれは松若君であると云ひ、我が知る邊なる方へ來られよと云つて、野火となつて三人を都の方へ導いて行く(以上)。百連は吉田の家を押領して、今日しも北白川で花火などを流して酒宴を張つてゐる。こゝへ班女や唐糸が花火賣となつて近づき、班女が花火に仕立てた鐵砲で百連を狙ひ打つが狙が外れる。併し武國・軍介等が躍り出て百連等を討ち止め、松若君が匡房の謀らひで吉田の家督を勅許される。匡房への御禮として花火を擧げて饗應する(以上)。

土佐の語つたものは『角田川物語』の後半を改作したものに過ぎなかつたが、巢林子のこの作は土佐の淨瑠璃を更に翻案して按排の妙を極めたもので、絢爛な筆力と共に天稟の創作力を發揮

してゐる。前作の定景はこの作では百連、前作の安近はこの作では景逸に變つてゐる事は勿論、前作の俊兼はこの作では武國と兼成・俊兼との三人に分役されると共に、その金平式(この作では天狗との力比べの外に、百連の家來猪の熊八郎の首を引き抜くといふ金平式の所もある)の一面を奴の軍介にも分配したのであるが、その代りこれへ前作の天狗横川坊と喜藤次との二役を合せて來て補ひを付けてゐる。又この作に於て更に擴大を試みた點は、同じ御家騷動物ではあるけれども、彼では單純に嗣子を殺して押領を企てたものに過ぎなかつたのを、ここではその手段が附加されて來て、前には魔所の杉を切る事があり、後には重寶の掛物を潰す事があり、そしてその魔所に斧を入れた事が行房夫婦の自滅を導き、重寶を潰した事が梅若の自滅を導くといふ様にした點は、附加によつて事件を複雑化すると共に興味を深化したものと云へる。又梅若と松若とを仔子にしたのは、前にも述べた如く巢林子の天來的な創案で、その爲に御臺所の役柄が活躍して來、局の長尾が二人の若君を見間違ふ滑稽や、最後に班女も同じく見間違ふ事にもなつて、看客を喜ばせる有效な場當りとなつてゐる。この巢林子の翻案は、擴大を試みて創作に近い成功を贏ち得たものと云ふべく、翻案としては上乘なものの一つと云へよう。

茲に附け加へて述べて置くが、『雙生隅田川』の三段の後半、猿島惣太住家の一段をその儘切り

放して『梅若塚古蹟青柳』と名づけた説經節のものがある。文句は原作の儘である中に唯所々數句の改竄が施してあるに過ぎないが、前後を切り放した結果、惣太が金を貯へる事になつた動機を語る所が次のやうに改作してある。惣太が吉田家の重寶徽宗皇帝の鯉の一軸が何者の爲にか紛失したと聞き、御家繼目の時には無くて叶はぬ品であるから、我が手に尋ね出して御勘氣御詫の種にしようといふ國々を流浪して歩く中、その一軸が此の邊に一萬兩の金に換へて質入してあると聞き、その金を調へようと人買になり下り、九千九百九十兩を溜め、残り十兩の代として若君を賣らうとしたといふ事になつてゐる。猶結末を惣太の死骸と梅若の死骸とを一つ野に埋めたと結んで第四段の二つの塚の事を繰り上げて使つてゐる。この曲は『聲曲全書』に收められてゐるが、説經節となつた年代は明かでない。

巢林子の『雙生隅田川』に次で現はれたのは享保十九年に出た自笑・其磧合作の浮世草紙『梅若丸一代記』である。これより以下のものは一々梗概を述べる事は略して、その中の主要なものにはその粉本となつたものを指摘して前作との異同を見るに止め、さまでの作でないものはその名を擧げるに止めて置かうと思ふ。

『梅若丸一代記』はその量に於て巢林子の作に匹敵し、小説として明曆の『角田川物語』に接踵

するものである。この作は土佐掾の『隅田川』と巢林子の『雙生隅田川』とを土臺にしたもので、人名などは却つて土佐のものに復歸してゐるが脚色は寧ろ巢林子の作に近い。この作では、常陸大掾百連は行房の老母の弟になつて居り、佞臣松井源吾定景は巢林子の景逸に當り、忠臣の家老粟津六郎は巢林子の武國に當るが、別に老母付の家老山田三郎道繼といふものがあつて、これは土佐のもの奸臣山田三郎と同名ではあるが、この道繼は忠臣で巢林子の兼成に當るやうである。又武帝の鯉の掛物に當るものとしては楊柳笛といふ名笛が出てゐて、共に支那渡來のものである點が一致してゐるが、巢林子では彼の軸が百連及び景逸に結び付いてゐたのを、これではこの笛が百連の兄上總大輔員貫出家して吹笛上人といふ淫僧に移つて居り、この僧が天狗となつて松若をさらへ班女の前を思ふ事になつてゐて、これは巢林子の俊兼を逆に行つたものであらうと思ふ。猶この作に於て注意を惹くのは、大團圓に於て粟津六郎が松若丸を助けて百連を誅せしめる所が忠臣藏式になつてゐる事である。

この作の後、梅若傳説を筋としたものが各種の方面に前後踵を接して現はれてゐる。その中小説の部類に屬するもので管見に入つたものを一括して列擧すると、次のやうなものになる。

隅田川梅若物語(讀表)

安永八年成

勸化 資補 隅田川鏡池傳 <small>(本)</small>	西白庵春張作	天明元年成
隅田川土手の青柳 <small>(紙表)</small>	同	二年成
隅田川柳禿筆 <small>(上)</small>	馬琴作	寛政八年成
隅田川梅柳新書 <small>(本)</small>	同	文化三年成
隅田系圖梅若詣 <small>(卷合)</small>	綠亭可山作	同 九年成
梅若姫 松若姫 梅柳筆繼分 <small>(上)</small>	京里山人作	同 年成
梅若姫物語 <small>(上)</small>	同	同 年成
隅田春梅若詣 <small>(上)</small>	京傳作	同十一年成
隅田川の鐘 淺草寺の鐘 梅若丸花一家 <small>(上)</small>	東西庵南北作	同 年成
隅田川梅若縁起 <small>(上)</small>	春町作	同 年成
梅若 松若 竹取物語 <small>(上)</small>	京山作	文政十一年成 自天保七年 至嘉永六年成

以上の中最も著名なのは馬琴の『梅柳新書』であらう。これはその量に於ても、脚本の『隅田川花御所染』や合巻の『梅若松若竹取物語』などと共に最も大きなものの一つである。馬琴は十一年前に『隅田川柳禿筆』といふものを書いてゐるが、これは如何なるものか見る事を得ぬ。故に茲にはこの二書の關係は姑く略して『梅柳新書』を直ちに上述の諸作に比較して考へて見ると、

これは主として巢林子の『雙生隅田川』に據つて、それに土佐の『隅田川』や其磧の『梅若丸一代記』や『木母寺縁起』を參酌したものと見られるが、猶末段に近い鏡が池の邊は、或は春張の『隅田川鏡池傳』に關係のあるものかとも思はれる。この作の仁科平九郎盛景(幼名行稚)は巢林子の百連に當り、栗津六郎勝久は巢林子の武國に當り、松井源吾則純は巢林子の景逸に當り、山田三郎光政は巢林子の俊兼に當るが、盛景の子の悪奸人買の忍の惣太は巢林子の俊兼の後身の猿島の惣太を『一代記』の猿轡の門兵衛(現に猿といふ字が共通である)の型に由つて俊兼とは別物にして『隅田川』の喜藤次の型に引き返したものでらしく、又巢林子の奴軍介はこれでは山田三郎の妻鴉崎の兄になつてゐる。斯くの如くこの作では人名が巢林子のものとは違つて元のものに復元してゐるが、これは正しく土佐の淨瑠璃や『一代記』に據つたものである。特に吉田少將の名を惟房としてそれに「一説に惟貞」と註記してゐる所は、明かに土佐の『隅田川』を參看した事を自白するものである。而もこの作に於て山田三郎といふ名を忠臣に用ひた點は獨り『一代記』にのみ符合するもので、この點に於て確かに『一代記』に參酌した事を物語るものである。猶巢林子の鯉の掛物、『一代記』の楊柳笛に當るものとしては、鑢(しん)に「自他平等即身成佛」と鑢り附けた備前家次の短刀と背に梅と松とを鑢出した鏡と夕告の短刀とがある。又『木母寺縁起』に參酌

したらうと見られるのは、梅若丸が師と頼んだ叡山月林寺の仲圓阿闍梨といふ名は彼の縁起に出てゐる忠圓阿闍梨と同音（唯一字取り代へた丈）の名で、この阿闍梨が隅田川に下つて来て梅若を弔ふとあるのが縁起の忠圓阿闍梨が梅若を弔ふのと符節を合してゐるからである。上述の如く土臺となつたものは有るにはあるが、併し馬琴は猶馬琴一流の技倆を揮つて前作には見られない趣向を構へ出し、種々の面白い波瀾を描き出してゐる。特に先行の諸作に異なる點は、先行の諸作では皆單に吉田一家の御家騒動に過ぎなかつたのを、この作では舞臺を遙かに擴大して、吉田家の御家騒動であると共に更に一天下の騷亂とした事である。即ち後鳥羽院が承久に關東討伐の舉を起し給うた事を合體し來り、その餘波として吉田家再興の事にしてゐるのである。全篇の筋の運び方としては、筋の推移發展を嚴格な因果律で説明してゐて、その爲人物の離合が餘りに豫想的であるなど、是等の馬琴臭が聊か鼻に附く嫌がないではないが、併し複雑な事件を巧に收斂し行く技倆は流石に讀本の大家馬琴なる事を思はせるものがある。

京傳の『梅若詣』、春町の『梅若縁起』は今一讀するの便宜がない。京山の『梅若 竹取物語』は、題名の如く『竹取物語』と『雙生隅田川』その他の前作とを衝き交せて趣向を立てたもので、天保七年から嘉永六年までの十八年間に亘つて、書店の需めに依つて無理やりに引き伸した前後十

六編に亘る長大なものである。その長大といふ點に於ては梅若物で恐らくこの右に出づるものは無からうと思ふが、併しその長大は實は飴細工といふべきもので、その價值はそれに反比例するものである。

脚本では、鶴屋南北の作で傑作と云はれる『隅田川花御所染』がある。『歌舞妓年代記續編』に據ると、この劇は、文化十一年三月三日から市村座の普請出來に就いて演ぜられたもので、團十郎・幸四郎・半四郎等の名優が之を演じ、半四郎の女清玄が大當りを取つたものであるが、文政三年三月三日からも、之を更に増補して是等の三名優を中心として演じて、又々大當りを取つたものである。大體この劇は、南北の得意とした狂言の綴合物の中最も調和したものと稱せられるもので、荒筋としては、梅若傳説と『鏡山』と南北創案の女清玄とを綴合したものであるが、それに猶『廿四孝』や『道成寺』をも取り込んだ所がある。本筋となつてゐる梅若傳説の源流を考へると、劇の時代が義時時代で、牛王の御鏡といふものが現はれ、妙龜庵が現はれてゐるなどから『梅柳新書』に參酌した事が知られ、又楊柳笛が現はれてゐるなどから『梅若丸一代記』にも參酌した事（女清玄も吹笛上人から思ひ付かれたかも知れない）が知られ、鯉魚の一軸や猿島惣太といふ人名の用ひられてゐるなどから『雙生隅田川』にも參酌した事が知られ、猶溯つて土佐の『隅

田川』をも頭に置いたかと思はれるものがある。この劇中の入間屋の姉姫花子の前（櫻姫）、剃髪して清玄尼（女清玄）となる姫君は、梅若の母及び『一代記』の班女の前の子故の狂氣を戀故の狂亂にしたものであるが、松若丸の御尋ね者としての繪姿がこの姫の手に入る所は『廿四孝』から來てゐる種たねであらうし、大切淨瑠璃の「都鳥名所渡」に於て岩藤の幽靈の化けてゐる松若と眞の松若との並ぶ趣向は『雙生隅田川』の天狗の化けた御臺所と眞の御臺所との並ぶ趣向から取つたものであらうし、猶この段の女清玄には『道成寺』の鐘入が結び付いてゐる。猶二番目の梅若塚及び妙龜庵の場に出て來る吉原の雁金屋の新造采女は前述の『望海每談』（明和以前の著であらうと云ふからこの脚本よりは古い）に云ふ吉原大菱屋の采女を思ひ寄せたものではないかと思はれる。

歌謡の方で梅若傳説を取つたものも段々ある。元祿十六年の『松の葉』に出てゐる半太夫節の『狂女』は、七五調で江戸名所を綴合したもので、結末に「つまの行衛を白糸の、亂れ心や狂ふらん」とある文句は、謡曲『柏崎』の「子の行方をも白糸の、亂れ心や狂ふらん」といふ文句から來たものであらうが、この文句によつて夫故の狂亂かとは受け取れるものの、大體に於て名所盡し（景事）に過ぎないものであるが、「ひかりさやかに隅田川、絶えず流るゝ水の泡、うたかた人はつゝがなく、ありやなしやと聲たてて、問へど答へぬ待乳山」などある邊から考へて『柏崎』

の外同じ謡曲『隅田川』をも參酌したものではないかと思はれる。然るに寶永七年の『増補松の落葉』には謡曲の一節をその儘改作した古今節の『隅田川』がある。これは頗る短かいものであるから標本として茲に擧げて置かう。

隅 田 川

古今新左衛門作

本調子 吾は都の者なるが、人商人にいざなはれ、東に下る玉銚の、さも荒けなきものゝぶが、歩めくと打つ杖に、あゝ父母の戀しやと、泣くより外の事ぞなき。自是江戸流位二上り「いたはしや幼兒は、今を限りの下よりも、父は吉田の少將よ、名は梅若と申也、都の人の戀しやと、西に向ひて手を合せ南無阿彌陀

同書の中に今一つ『狂亂』といふ新曲がある。これは子故に狂亂した狂女が、吾妻から出て西の方の國々を尋ね廻る事を作つたものであるが、曲中の詞のみでは直ちに梅若傳説を歌つたものは斷言しにくいが、これも出發點が吾妻である所から考へて梅若傳説の地理を逆に行つた作品ではないかと考へられる。

以上の三者は皆比較的短い小唄であるが、是等のものと前後して出た長篇のものが二つある。一つは一中節の『尾上の雲賤機帯』一つは河東節の『隅田川舟の内』である。

田川』をも頭に置いたかと思はれるものがある。この劇中の入間屋の姉姫花子の前（櫻姫）、剃髪して清玄尼（女清玄）となる姫君は、梅若の母及び『一代記』の班女の子故の狂氣を戀故の狂亂にしたものであるが、松若丸の御尋ね者としての繪姿がこの姫の手に入る所は『廿四孝』から來てゐる種であらうし、大切淨瑠璃の「都鳥名所渡」に於て岩藤の幽靈の化けてゐる松若と眞の松若との並ぶ趣向は『雙生隅田川』の天狗の化けた御臺所と眞の御臺所との並ぶ趣向から取つたものであらうし、猶この段の女清玄には、『道成寺』の鐘入が結び付いてゐる。猶二番目の梅若塚及び妙龜庵の場に出て來る吉原の雁金屋の新造采女は前述の『望海每談』（明和以前の著であらうと云ふからこの脚本よりは古い）に云ふ吉原大菱屋の采女を思ひ寄せたものではないかと思はれる。

歌謡の方で梅若傳説を取つたものも段々ある。元祿十六年の『松の葉』に出てゐる半太夫節の『狂女』は、七五調で江戸名所を綴合したもので、結末に「つまの行衛を白糸の、亂れ心や狂ふらん」とある文句は、謡曲『柏崎』の「子の行方をも白糸の、亂れ心や狂ふらん」といふ文句から來たものであらうが、この文句によつて夫故の狂亂かとは受け取れるものの、大體に於て名所盡し（長事）に過ぎないものであるが、「ひかりさやかに隅田川、絶えず流るゝ水の泡、うたかた人はつゝがなく、ありやなしやと聲たてて、問へど答へぬ待乳山」などある邊から考へて『柏崎』

の外同じ謡曲『隅田川』をも參酌したものではないかと思はれる。然るに寶永七年の『増補松の落葉』には謡曲の一節をその儘改作した古今節の『隅田川』がある。これは頗る短かいものであるから標本として茲に擧げて置かう。

隅 田 川

古今新左衛門作

本調子 吾は都の者なるが、人商人にいざなはれ、東に下る玉録の、さも荒けなきものゝふが、歩めくと打つ杖に、あゝ父母の戀しやと、泣くより外の事ぞなき。自是江戸流位二上り「いたはしや幼兒は、今を限りの下よりも、父は吉田の少將よ、名は梅若と申也、都の人の戀しやと、西に向ひて手を合せ南無阿彌陀

同書の中に今一つ『狂亂』といふ新曲がある。これは子故に狂亂した狂女が、吾妻から出て西の方の國々を尋ね廻る事を作つたものであるが、曲中の詞のみでは直ちに梅若傳説を歌つたものと断言しにくい、これも出發點が吾妻である所から考へて梅若傳説の地理を逆に行つた作品ではないかと考へられる。

以上の三者は皆比較的短い小唄であるが、是等のものと前後して出た長篇のものが二つある。一つは一中節の『尾上の雲賤機帯』一つは河東節の『隅田川舟の内』である。

『尾上の雲・賤機帯』の成つた年代は今之を確定すべき資料を持たぬが、河東の『舟の内』の中に之に據つたかと思はれる文句があるから（河東の條に述べる）、恐らくは元祿前後に成つたものであらう。扱この曲は、大磯の八雲といふ遊女が、子は人商人にかどはかされ夫には去られ、その爲狂亂となつて吾が子の行方を尋ねて隅田川のほとりまで来る。こゝで三太郎といふ悪太郎に罵られたり諫められたりし、その果てに鼓を執つて佛法臭い事を云つて狂ひ舞ふといふ筋を歌つたものである。これは謡曲『隅田川』を土臺にした事は無論であるが、狂女を遊女にしたのは『班女』の花子を持つて來たものであらうし、夫と子とに別れる事にしたのは前記の『狂女』と同じく『柏崎』から來たものであらう。然るに曲名を隅田川何々とは名づけずに『尾上の雲・賤機帯』としたのは、佐々博士の『俗曲評釋』にも述べてある如く、この曲中の文句に尾上の雲の帯と連ね得る文字が備はつてゐるので、これから尾上の雲・賤機帯としたものらしい。斯くの如くこの曲は『班女』と『隅田川』と『柏崎』とを合體したものであるが、この曲の手柄は例の船頭を持ち出して來ずに、徒らツ兒の三太郎といふ小供を出して來た點にあると思ふ。

河東節の『隅田川舟の内』は作曲の年代は不詳であるが、元祖河東（享保十年歿）節附源四郎手附のものであるから、享保十年以前同三年（河東節開基の年）以後のものである事は確かである。

この曲は一中節（三中節附）と掛合のもので、脇の船頭は一中で語るものであり、現存の河東節の中では最も長いものである。曲の内容は謡曲『隅田川』のツレの男（旅人）と梅若丸の幽霊とを省いて全篇渡守と梅若丸の母との對話にし、唯末段に一寸庄屋が現はれて來る事になつてゐる。従つて結末に於て大念佛もなく梅若丸の幽霊も現はれて來ないが、その代り庄屋どもが寄つて塚のほとりに舟道具で假屋を建て母を入れてやることになつてゐる。内容は斯くの如く大體原曲と大同小異で文句も殆んどその儘を襲うた所が多い。唯著しく目立つて異なる點は、船頭の詞に於て原曲と殆んど同様の文句を使ひながらも大いに滑稽を弄せしめてゐる事である。これは恐らく能狂言の呼吸を取り込んだものであらう。右の外、この曲が文句の上に於て一中の『賤機帯』に關係があるかと思はれるものがある。それは一中で語る脇の詞の中の「嘘を筑波の山霞む、ちぎれし雲を吹き寄せて、帯に駿河の富士の山」といふ文句であるが、これは雲の帯といふ事を分けた詞で、一中の方の曲名『尾上の雲・賤機帯』に關係のある事を思はせるだけでなく、一中の方の「名に大磯の八雲とて、廓に残る名取草、きりゝと締めし腰帯に、ふりも筑波の山路經て」といふ文句（曲名の出所の半ばをなしてゐる文句）にも關係があるかと思はれる。今一つ注意を惹く文句は母の事を叙する「此の印は梅若が、柳に變る面影かと、かひなき墳に抱きつき」といふ文句で、こ

これは明曆の『角田川物語』や土佐の『隅田川』にある標しるしの柳に抱き付きとある文句から來てゐるものであらうと思はれる。

一中節の『尾上の雲賤機帯』を土臺にしてそれに謡曲の『櫻川』を結び付けた江戸長唄で、曲名も『賤機帯』と云ふのがある。これは杵屋三郎助が手を附けたものと云ふが何代目であるか明かでない。いづれにしても比較的後のものである。一中の『賤機帯』は夏の季のものであつたが、これは『櫻川』と結び付けたので春になり、梅若山王権現の祭の日の事になつてゐる。猶一中と異なる點として、一中では船頭を小供に代へてゐたのにこれは逆戻りして隅田川の船頭にして居り、そして船頭が狂女に向つて貴女きよなの持つてゐる網で落花を抄すくへ、さすれば梅若のありかを教へようと云ひ、遂に狂女が鞆鼓を打つて『櫻川』の文句を引き伸した櫻盡しを謡ひ、今日の梅若山王の祭禮に君が代を壽ぐといふ事で終つてゐる。文句も一中の殆ど半ばをその儘取つてゐるが、猶初段の「櫻に浮ぶ富士の雪、柳に沈む筑波山」といふ富士と筑波とを對せしめた文句は、佐々博士も云つてゐられる如く前に引いた河東の『舟の内』の文句から來たのではないかと思はれる。要するにこの作は、一中の三太郎を船頭に戻しながら小供らしい注文を云はせてゐるのは失敗と云へるが、事件を梅若山王の祭日にした事は或事情からの自然の結果かも知れぬが確かに成功で

あつたと云へよう。この『賤機帯』に更に謡曲の『班女』を衝き交ぜた『角田川』といふ新曲があつて、『俗曲評釋』に之を『賤機帯』に對比してあり、明治四年に成つたものとある。この曲が上述の三種に著しく異なる點は、末段に歌念佛として再び念佛を入れて來た點である。その外特に云ふべき事はなく。

以上擧げ來つたものの外猶漏れたものがあるであらう。それ等は博雅の示教を仰ぎたいと思ふ。猶梅若傳説と愛護若傳説との關係といふ題目もあるが、それは他日を期する事とする。

八 巨人足跡傳説

『民俗』にF氏の「ダダ星様」と題する巨人足跡傳説の史的研究が擧がつてゐたが、同氏は之を唯の傳説と見ないで或史的根據のあるものとする斷案を與へてゐられた。併し私の見る所では、この傳説の分布範圍は頗る廣いもので、近江邊に云ふダダ星様は唯その中の一つに過ぎず、又その史的根據があるにしても、それは同氏の考へられるやうなものではなくて、敏達天皇の御宇の人と稱せられる元興寺の道場法師から出たものとするのが寧ろ尤もらしいと思はれるのである。

道場法師と巨人足跡傳説との關係に就いては、既に「此花」の十三・四號に「大駄ボツチと道場法師」と題して紅紐生の精しい研究が擧がつてゐた。で同誌の一讀を乞へば直に知られる事なので茲に繰返す要はないのであるが、併し紅紐生は道場法師と大駄法師と同じいと思得べきかに就いては疑を存してゐられ、又『平家物語』や『盛衰記』の戰大太との關係に就いても疑を存し

てゐられ、その分布範圍やF氏の「ダダ星」の事なども云つてゐられなかつたから、私は茲に私見をも加へてこの傳説の發展及び分布に就いて述べて見ようと思ふのである。

詳細は紅紐生の論文に譲つて必要な點だけに就いて述べるが、『靈異記』の道場法師の傳説では、法師は尾張阿育知郡片瀨の里の農夫に雷が授けた子で、生れた時に頭に蛇が纏ひ附いてゐたと云ひ、力王との力比べに於て足跡が深さ三寸踏み入つたと云つてある。雷と蛇との關係はこれだけでは不明であるが、これはやはり蛇の生れがはりと云ふ意味であらう。それであるから、軍記物の大力者戰大太が蛇神たる豊後日向境の姥嶽明神の子であると云ふ傳説は、やはり蛇の生れ代りとされる道場法師の傳説に三輪式神婚傳説が合體して出來たものと見るのに何の差支もあるまいと思はれる。そして道場法師はやはりこの大太傳説以前に大駄法師と訛られてゐたものと見られるので、大太傳説がこの轉訛を證明する材料ともなると思はれるのである。然るに大駄法師の傳説が奈良朝頃には上記の如く道場法師として尾張邊に語られてゐたのであるが、それが段段傳播して美濃・近江は勿論、遠く武藏・相模・下總邊までも傳播するに至り、西は九州にも至つて姥嶽明神に關する戰大太の傳説とも發展し、又一方には他の巨人傳説とも結合して山を動かす云ふ形式にも發展するに至つたのである。

『靈異記』にさへ既に道場の孫女と稱する大力女の連繼傳説と思はれる二種の傳説が擧がつてゐて、國所はやはり尾張の片蕨かたわ（一方には片輪とある）の里となつてゐる。又紅紐生の擧げてゐられる所では、下總の松戸まつとと小金との間の馬橋村まはしむらに「ダイダラポッチ」（同地方の方言）の足跡と稱するものがあるとの事で、「此足跡と云はれて居る凹みは、様々なものがあらうが、往々、石器時代の竪穴であることがあるらしい」とも云つてゐられる。猶『松屋筆記』五には、武藏・相模などの國人が常に「ダイラポッチ」と云つて形の大きな鬼神おにがのやうに云つて恐れるものがあつて、相模の大沼といふ沼はその「ダイラポッチ」が富士山を背負はうとした時足を踏み込んだ跡で、この原に藤のないのはその折背負繩が切れたので藤を求めたけれどもなかつたからであると云ひ傳へてゐると見えてゐる。猶平安時代に道場足跡傳説が近江邊まで傳播してゐた事は、『臺記』の石山詣の條によつても知られるので、同記には道場が爪で搔き出したと云ふ関伽井及びその履跡くつあとと稱するものがある事を記してゐる。

以上の如く見て來ると、F氏の擧げられた近江の「ダダ星」傳説は、以上擧げた一系の傳説の一部に過ぎないので、相模邊で富士山に就いて語られてゐるものが近江邊では膽吹・養老の二山に就いて語られてゐるに過ぎないので、山名の異なるのは單なる地方化に過ぎないのである。

されば同氏の擧げられた『帝王編年記』の多多美比古命の傳説は、傳説の内容も全然異なつて居り、又名稱も「タタ」が「ダダ」に一寸似てゐると云ふ丈で、この神名の轉訛と見る事は餘りに任意過ぎた見方とならう。「ダダ星」は大駄法師の轉化である事は明かで、これが地方によつて色々に轉訛してゐるので、前に擧げたやうに「ダイダラポッチ」ともなつてゐれば「ダイラポッチ」ともなつて居り、又「ダイダポッチ」とも云つたので、それが近江邊では「ダダホシ」となつたまでのものと見られるのである。「ダダ」は勿論「ダイダ」の「イ」が抜けたのであり、「ホシ」は「ホーシ」（法師）が約まつたのである事は云ふまでもない。それ故之に「星」の字を當てるのは單なる當字としてならば差支ないが語義の方から云へば穩當ではないのである。

巨人足跡傳説は辨慶に就いても語られてゐる。八島の談古嶺から下瞰すると、そこに辨慶の足跡と稱せられる池がある。

以上はF氏の提供された資料に關して私見を述べたのであるが、これは學界の共同研究といふ意味で述べて見たものに過ぎない。

九 狸の腹鼓と狂言「腹鼓」

——謡曲「石橋」との関係——

狸が腹鼓を打つといふ事は餘程早くから知られてゐたものと見えて、『夫木抄』の「貉」の條に
寂蓮法師の

人住までかねも音せぬ古寺に

たぬきのみこそ鼓うちけれ

といふ歌が見えてゐる。「貉」について「たぬき」と詠んである事については「文福茶釜の傳説童話」參
照。次で寛正五年の『糺河原勸進猿樂日記』（及び同異本）の狂言の中に「腹鼓」といふのが見
え、同じ時代の宗鑑の『犬筑波』にも、

下手猿樂に似たる化物

拍子にも合はぬ狸の腹鼓

といふ附句が見える。又淇園の『雲萍雜誌』には、淇園が筑紫へ罷り越した時或寺に宿つて、そ
の夜の月のよさに狸どもが腹鼓を打つのを聞いたと記してゐる。「一話一言補遺」には、或人が伊
豆の山中で兎が腹鼓を打つのを聞いたといふ話を載せ、「兎數十疋つらなり圓座して皆々立ちあが
りながら両手にて己のが腹をうつ音」を聞いたと話したと記してゐるが、これは信じてよい事か
どうか、狸の腹鼓さへ實は問題なのであるから兎の方は一層どうかと思はれる。併し狸の方は腹
鼓は早くからの通り物なので、江戸時代では彼此のものに見え、滑稽小説の外題にも『親敵討腹
鼓』や『父母怨敵現腹鼓』の如きものが見える。

然るに右の『糺河原勸進猿樂日記』に見える狂言の「腹鼓」に關して頗る注意すべき記載があ
る。それは『甲子夜話續篇』第六十七卷に見えるものである。然るに又雜誌『能樂』に茂山忠三
郎氏の狂言「狸の腹鼓」に就いての談話が載つてゐて、これが又参考されねばならぬものになる
のである。それで茲には茂山氏の談話の概要を始めに記し、その次に「甲子夜話」の記載を記す
事にする。

茂山氏の談話の概要は次の如きものである。

師匠大倉彌太郎虎年から直きに聞いた話で正確な事である。昔奈良の彌宜で狂言師を兼ねたトッパとい

ふ人があつて、これはどんな文字を宛てるのか又時代も判明せぬが、何でも大倉流十代目位の所かと思ふ。この人が春日の若宮に一七日の参籠をした時始めて狸の腹鼓を聞き、ふと思ひついて「狸の腹鼓」といふ狂言を作り、師匠の先祖の所へ持つて来た——その時分はまだ流儀など云ふものがなく（何流といふ様になつたのは徳川三四代の頃の事で）唯大倉家がそれとなく取締の様な格になつてゐたので——處で、此方では「釣狐」といふのがあるので何も狸まで持出すにも及ばん、演るのなら其方で演つて見なさいと云つたので、その後は奈良でだけ演ぜられてゐたが是れが抑も大倉流の此の狂言の起原である。その後此の狂言は、奈良の中垣といふ狂言師の家に傳へられてゐたが、いつの頃か中垣は此の「狸の腹鼓」の爲に仙臺侯に抱へられる事となり、仙臺侯代替りの際には必ず仙臺へ参つて之を勤めて歸り、その笛は必ず京都の平岩といふ人が吹く事になつてゐた。

然るに近代になつて、四代前の井伊侯が狸の面を御買入になつた所から思ひつかれて御自分で狸の狂言を御拵へになり、小川吉五郎といふ人がそれに型を附けた。その後先々代直弼侯の時大倉家から抗議を申出で、井伊家の方のものは狸の一字を抜いて唯「腹鼓」とだけ稱するといふ條件で讓歩した。

次に「甲子夜話」の記載は稍々長文ではあるが茲にその全部を轉記する事にしよう。

今年十月、御誕生御祝御能の番付を見るに、石橋の次の狂言に腹鼓大藏八右衛門勲と云ふあり。予曰、この狂言知る人である。皆曰、知らず。因て或る人に問へば、答、この狂言は大藏に傳ふ。されども容易に是

をなすことなく、官よりも度々仰付らるれども御辭退ことわりを申上て爲さざりしが、此度は格別に仰ありて辭することもならぬ時宜にて御請を申上しが、再興同前にて實に珍しく勤生由の誤とぞ。予因て、喜多種かが宅にて其趣を聞くに、前に菊花壇ありて後に藪あり。その藪中にて狸が腹鼓をうつことありと。何なる仕組にや。又雄吉大藏八右衛門の子に何なることぞと問へば、是は仕かけがありて腹の所が鳴り候なりと笑て答へぬ。又或る人の云しは、狸の冠りものを爲狸の服を着て腹にて鼓をうつと。かゝれば、釣狐の如く狸の體を爲て腹の衣中に鳴器を隠し持、衣上より腹をうてば器自づから鼓聲を出すなるべし。但見ざれば眞は述べ難し。

又聞、狂言にも今は絶たるが有りて彼徒も知る者鮮し。狂言獅子と云は石橋の體を狂言にしたるにて今絶たり。されども笛の譜は森田庄兵衛が家に尙遺れりとぞ。又小原木と云も絶たり。是も其中の小歌のみ彌太郎大藏が方には存して、

木かはし（うか）、小原木めせや、黒木めせ。小原・静原・芹生の里、隼の清水にかけは八瀬の里人、しられぬ梅の匂ふや、この藪里の春風、松が崎（咲カ）ちる花までも、雪は残りて春さむみ（しカ）小原木めされ候へ、小原木めされ候らへ。

定めて小原の黒木賣の婦が誰人とか戯れる體の事か。今は小唄は有て狂言は無しとぞ。右の小唄は前の彌右衛門彌太郎が養父が梅塙に語りて小舞も舞て見せたりとぞ。是等も取り興したきことにこそ。

大藏八右衛門予が中の者に文通

御内話之義委曲奉_レ畏候。如何様に歟可_レ仕心掛居候處、先此度は御沙汰止に相成、追て被_二仰付_一之由御沙汰に御座候。此度は別狂言被_二仰付_一候由、今日窺に罷出候様との義に御座候。何れ委敷義は拜顔御嘶可_二申上_一候。餘程六ヶ敷義に御座候。十月二日

右の腹鼓の狂言は古く傳へたるべし。寛政(正の誤植である。同書)五年甲申卯月、糺河原觀世大夫勸進申樂記三日目の狂言に腹鼓あり。正しく是れなるべし。今に至りて三百六十八年古昔とす(天保二年)。然るに、同巻中の後段に又次の如く記してある。

前に記せし絶へし狂言の中に狂言獅子と云ことあるを、能棧鋪にて仁右衛門に問へば、されば其ことこれあり。この狂言は八右衛門方にある腹鼓のことにて、かの狸が腹鼓をうつとき石橋の體を爲るを、夫を獅子とは謂たるなり。やはり腹鼓を同狂言なりと云ふゆゑ、予又其笛の譜森田が家には遺れりと聞くと問へば、答ふ、森田が方にて今は傳はらずと云へど、全體一増又六郎が方に存して大倉長右衛門が方にも彼鼓あり。因て此の頃實はこれをこそ執興したく迎彼是と心配は仕つれり。未だ内密の事なれば構へて他漏を爲し給ふ可らず。されば、腹鼓の狂言を狂言獅子とは云ひし也。かの腹鼓をうつ體が獅子のくるひの體なる所狂言の趣意なるよし、知らぬこと迎別事と思ひつ。何ごととも問は益あること也。

右の『甲子夜話』の記載に據ると、「腹鼓」と「狂言獅子」とは異名同物で、能の「石橋」を狂言に直したものと云ふ事になる。これから見ると、天保二年の御誕生御祝御能の番付に能の「石橋」

の次に狂言「腹鼓」を据ゑられたのも如何にも意味ありげに思はれる。この所傳が確かであるとすると、茂山氏の談のトツパと云ふ人が、實際の腹鼓を聞いて此の狂言を仕組んだ時、能の「石橋」の獅子の狂ひに參酌して仕組んだといふ事にならねばならぬが、茂山氏の談の方ではこの點が明かでない。それと共に問題になるのはトツパと云ふ人の時代である。茂山氏は「何でも大倉流の十代目位の所」と云つてゐられるが、「腹鼓」が既に糺河原勸進能の番組の中に見えるのであるから、トツパと云ふ人が若し此の狂言の原作者であつたら寛正五年以前の人といふ事にならねばならぬが、この點も明かでない。次に茂山氏の談では、奈良のトツパを元祖として同地の中垣家に傳へたものは「狸の腹鼓」と云ひ、近代井伊家で起つた類似のものは、始めは同じく「狸の腹鼓」と云つたのが直弼公の時大倉家の抗議によつて狸の一字を抜いて唯「腹鼓」と稱する事になつたと云ふ事であるが、寛正の『糺河原勸進猿樂日記』に單に「腹鼓」とあり、『甲子夜話』の記載にも唯「腹鼓」とのみあつて「狸の腹鼓」とはないのであるから、茂山氏所傳の談には何か錯誤があるのであらうと思はれる。

『甲子夜話』の記載を見ると、「腹鼓」は大藏に傳へるが「容易に是を爲すことなく」と云ひ、「再興同前にて」と云ひ、大藏八右衛門からの文通にも「餘程六ヶ敷義に御座候」と云ひ、「此度

は御沙汰止に相成」と云つてゐる所などを見ると、中々六ヶ敷い狂言である事が想像され、斯くて天保度にも遂に演ぜずじまひになつた事が知られる。茂山氏の談によると(この部分は前には略したが)、茂山千五郎氏が井伊家の腹鼓を傳へてゐられると云ふ事であり、忠三郎氏御自身は師匠から中垣家のものを傳へてゐられると云ふ事である。

猶「腹鼓」に關係のある事ではないが、『甲子夜話』の記載中に「小原木」といふ狂言の事が見えてゐて、それが小歌ばかりが傳つてその演技は失傳になつたとあつて小歌が載せられてゐた(三個所誤傳乃至誤記と思はれる。所があるので注記して置いた)。狂言の「小原木」といふ曲名は私には他のものでは寓目しないのであるが、小原木の小歌を含んだかう云ふ狂言の曲が元來あつたものと見える『夜話』の記載によると、大藏彌右衛門がこの小歌を梅塙(百花園主翁塙の養子)に語つて小舞も舞つて見せたとあるが、これで見ると小舞だけは天保頃までも傳つてゐたものか。然るに狂言「若菜」に八瀬の小原木賣の女どもがこの小歌を歌つて小原木を賣る體を真似て見せると云ふ所があつて、この曲ではかういふ云ひ方になつてゐるが是れが實は小舞なのであらうと思はれる(歌詞に多少の異同がある)。又『新語曲百番』中の「花丸」に小原女どもが所望されてこの小歌を歌ふ所があつて、これにはこの小歌(これにも亦歌詞に多少の異同がある)に猶、

八瀬や大原の賤しき者は、く、沉や麝香はもたねども、匂うてくるは薫、大原木くかはひく、黒木めさいの。ちやうりやうふりやう、ひやりやりやるろ、りやらろにるらふ、るりひやらるらふ。

の如く續けられてゐて、これで見ると、小原木の歌は元來こんな風に二段から成つてゐて斯る囃詞の附いてゐたものか、或はいつからかこのやうに二段續きになつたものか、そのいづれかであらうと思はれる。然るに同じく狂言中に出る「小原木」の小歌で、

あの山見さい、この山見さい、戴き連れた小原木。

といふ歌があるが、この小歌は右の小歌とは別のもので、女歌舞伎を経て若衆歌舞伎に入つて「小原木三番叟」の歌材となつてゐるものである。要するに『夜話』の記載は狂言「腹鼓」その他に關して吾々に面白い資料を提供してくれるのである。

一〇 文福茶釜の傳説童話

現行の童話の中に「文福茶釜」といふ噺がある。この童話は種々の點に於て他の童話と異なつてゐる。

新渡戸博士の『隨想録』に「分福茶釜の解」といふ講演が擧がつてゐるが、これに由ると、この噺は日本全般には擴がつてゐない噺で、關東から奥州邊、それから中國の一部に擴がつてゐるが、中國の他の一部には擴がつて居らず、九州では殆ど知られてゐないといふ事である。それであるから、先づ始めにこの噺の梗概を與へて置かねばなるまいと思ふ。

上州館林茂林寺といふ寺に一つの茶釜があつて和尚が之を秘藏してゐた。然るに或時この茶釜で湯を沸かすと、茶釜が熱い／＼と云つて、足が生え尾が出て狸になつて飛び出した。因つて和尚が、出入の紙屑屋（地方に由つては古道具屋とも鑄掛屋ともいふ）に賣り飛ばすと、その屑屋がこ

の茶釜で見世物を興行しウント金儲けをした。因つてこの茶釜に禮金を添へて再び寺に納めた。これが普通話されてゐる「文福茶釜」の荒筋である。

併しこの筋は最後にかうなつたので、當初は狸と茶釜との關係はかうではなかつたらしい。當初は狸が茶釜に化けてゐてそれが狸に戻るといふ筋であつたらしく、猶それを溯ると或傳説になるので、その傳説は狸が守鶴といふ僧に化けてゐて茶釜を持つて居り、その守鶴が正體を見現されて狸に戻るといふものであつたらしい。かうした關係からこの童話は傳説から變化した中間形式を経て普通話される如き形式になつてゐるので、その關係からまだ傳説的な痕跡を留めてゐて純粹の童話に成り切つてゐないと云へるのである。それ故この童話について考へるには傳説と童話との兩方面を考へる必要があるもので、以下この兩方面を考へて行く事にしようと思ふ。

始めにこの童話を一つの童話として他の童話と比べ考へるとどういふ相異點があるかを考へて見よう。

第一にその國所が話し出されてゐる事である。童話一般の法則としてはその時所人が明白でないといふのが特質である。この事は芳賀博士が大學の講義に於て述べられた所であり、又ハートランドの『童話學』などにも明記されてゐる所である。猶之が附帶條件としてはその終局が必ず

めでたし〜で終るのである。然るにこの童話に於てはその場所が語られてゐる。これは傳説の分子が猶殘存してゐてまだ純粹の童話になり切つてゐない事を意味するものである。

第二に茶釜が狸に化ける事である。道具が化けるといふ事は我が國の童話ではこの童話の外には恐らくなからうと思ふ。尤も「猿蟹合戦」には引臼や庖刀が人になつてゐるけれども、これは普通の擬人であつて化けたものとは云へない。創作文學の方ならば道具の化は幾らもある。古い方では「調度歌合」の如きが其れであらう。序文に「異様な御物の具(道具の意)どもの、ひし〜と取り置かれたる、聲々に物をぞいふなる」とあるやうに、多くの道具が話をして遂に戀を題に十番の歌合をやつてゐる。これは遅くも室町時代のものであることは疑ない。その他「萬物滑稽合戦記」の中にはこの種のもものが少なからずある。この外、「増補考古畫譜」に挿んである「百鬼夜行圖」には琵琶の化が和琴(?)の化を引きずつて行く圖があり、「眞美大觀」に載つてゐる土佐光信の「百鬼夜行圖卷」にも道具の化が交つてゐる。又同大觀に載つてゐる「土蜘蛛子」にも道具の化が交つて居り、ネットー及びワグネルの「ヤーマニツシユル・フモル日本滑稽」には色々の道具の化が勢揃をしてゐる彩色畫が挿んである。その他江戸時代の小説には、どうかしたハズミに周圍の家具家財一式が皆化物になるといふ趣向が幾らもある。猶専ら道具の化の事を書いた小説が一つあつ

てそれは室町時代の小説「付喪神」である。本書の事は「室町時代小説集」や「近古小説解題」によつて知られるからこゝには多言しないが、猶本書の原本と云はれ或は異名同物であると云はれるものに「非情草木成佛」といふものがある。斯くの如く小説などの方にならば道具の化は近古以來決して少なくない。然るに「讀賣新聞」に掲載された「妖怪側面觀」中の坪井理學博士の説に據ると、道具が化けるといふ事は外國にはない事で日本文であるといふ事である。して見ると、道具が化けるといふ思想は日本の國民思想に於ける一特色と云へるやうである。然るに道具が化けると云ふ事に關して考へて見ねばならぬ事は物が化けるといふ事と物の精といふ事との關係である。動物が化ける場合は劫を経た即ち年數を経たといふ事が條件として考へられてゐるやうである。然るに動物以外の物は、これも年數を経た即ち古いといふ事が條件として考へられてゐるやうではあるが、併しこの方は古いといふ事が必ずしも必要條件とは考へられてゐないやうである。又物の精の方は、これにも右の動物以外の物に於ける考へ方と似た考へ方があつて、古い物には精があるといふ考へ方が強いと共に又さうとばかりも考へられてはゐないやうである。それと共に精の方では、古いといふ事の外にその物が何か靈妙な性質を持つと考へられる場合その物に精があると考へる考へ方があるやうで、これが精の方に於ける特色と見られるものと思は

れる。「付喪神」にはその劈頭に、

陰陽雜記云、器物百年を経て化して精靈を得てより人の心を誑す、これを付喪神と號すといへり。是に
よりて、世俗毎年立春にさきだちて人家のふる具足(古道具)を拂ひ出して路次にすつる事侍り、これを
煤拂といふ。これ則百年ももこせに一年たらぬ付喪神の災難にあはじとなり。

とあるが、この文にいふ付喪神は『伊勢物語』の「百年に一年足らぬ江浦草つぐもがら」の歌物語から附
會されて生じたもので、「泣不動縁起」(一名「證空繪詞」といふものには安倍晴明がこの神を祭つ
て病を治するといふ事が見える由であるが、兎に角俗説で一笑に附すべきものであり、又『陰陽
雜記』がそれに就いて云ふ「器物百年を経て化して精靈を得て」といふ事も、「化して精靈を得
て」といふと化ける事と精がある事との二事が合體された意味のものになるので、化ける事と精
といふ事とを混同してゐるものやうに受取られるのであるが、多分さういふ混同をしてゐるも
のかと考へられる。

第三に、これは新渡戸博士も擧げてゐられる事であるが、道德的教訓を含んでゐない事である。
これはもとゞゞ傳説であつたものが童話となつてそれがまだ純粹の童話に成り切つてゐないから
の事で、即ちもと傳説であつたものが道德的教訓を含んでゐなかつたのでその性質がその儘繼承

されそれに道德的教訓が加味されるなどの事がなかつたからである。我が國の童話を見ると道德
的教訓を含んだものが大部分で、これはそれ等の童話の成立期に於ける時代思潮に由る所が大き
いのであるが、文福茶釜の童話は道德的教訓を含んでゐないので、この點から云ふと我が國の童
話中稀に見るもの一つとなるのである。併し之を一つの童話として眺めると、兒童に快感を與
へてその受動的想像力を鍊成するものと云へるので、即ち情操教育の達成に役立つものとなるの
で、この點に於て大切な童話と云へるのである。

以下傳説と童話との兩方面から考へて見るが、先づ始めに考へるべき事は、傳説の痕跡がある
と云つた其の傳説に關する資料である。資料となるものの第一は茂林寺に傳へるといふ「縁起」
で、今考察の必要上煩を厭はず『甲子夜話』からその全文を抄出する。

往昔茂林(寺脱カ)に守鶴といふ老僧あり。應永年中開山禪師にしたがつて館林に來り、茂林寺十世岑月
禪師まで隨從す。此僧有德碩學にて又能書なり。茂林寺七世月舟禪師の時會下の衆僧千人にこへ、法幢
さかんなること他にたくらぶるなし。然るに茶釜小さくして茶ゆきわたらざるをなげきければ、守鶴い
づくとも知らず一つの茶釜を持ち來り茶をせんじけるに、晝夜くめども盡きることなし。人々ふしぎに
思ひ其故を問ふ。守鶴曰、これは分福茶釜とて何千人にて飲むとも盡ることなし。殊に此釜八ツの功德

あり。中にも福を分ちあたるゆゑ分福茶釜といふ。一度此釜にてせんじたる茶にて喉を潤す輩は一生かわきの病を煩ふ事なく、第一文武の徳を具へ、物に對して恐るゝことなく、智慧をまし、諸人愛敬をそへ、開運出世し、壽命長久なるべし。此徳疑ふべからずとなり。それより年月をへ、十世岑月禪師の代にいたり、或時守鶴一睡のうち手足に毛はへ尾見へたりなど誰れとなくさゝやきければ、守鶴早くさとり、方丈に向つて曰、我開山禪師に隨ひしより當山にあること百二十餘年になりぬ。然るに今化縁つきて退き侍る。我誠は數千年をへたる貉なり。釋尊靈鷲山にて説法なしたまふ、余は八萬の大衆のかずにつらなり、それより唐へわたり、又日本へ來りすむこと凡八百年、開山禪師の徳にかんじ隨從せしより今に至るまで由來の高恩言語にのべがたし。今は名残をおしまんため源平八島の大かひを今あらはして見せ申さんと、一つの呪文をとふるうちより寺内たちまち漫々たる海上となり、源氏は陸、平氏は船、兩陣たがひにせめ戦ふ様恰も壽永の陣中にあるがごとし。人々不思議と見るうちにあとかたもなく消えうせぬ。又釋尊靈山上説法の體を拜せ申さん。しかし假の戯れごととなり、とうとしと思ひたふふことなかれとて、又も呪文をとふれば、庭上梢紫雲たな引、空に花ふり音楽きこへ、七寶のようらく千しゆのせうごんありくと、釋尊獅子の寶座に説法あれば、あまたの御弟子羅漢たちかうべをうなだれ聽聞の體、今見る事のありがたさよと皆一同ふしおがめば、守鶴今はこれまでなりと正體あらはし貉となつて飛び去りぬ。方丈はじめ一山の僧俗、みどり子の母にわかるゝ如くなげぎしたはぬはなし。其のち神に祭り守鶴の宮とて一山の鎮守となり、今にれいげんあらたなり。扱守鶴能書なりと雖も筆跡皆

うせて直堂の札のみのこれり。今打碑して人にあたり。是をかけおけば悪魔をはらひよろづの災難をのぞく、信ずべし。又茶釜の茶にてねり丸する守鶴傳の妙薬あり。その功神の如し。右にいふ如く守鶴むじなとなり飛びさるといへども、まことは是羅漢の化現なりといふ。實に左もあるべし。百有餘年のうちの善行、子弟をおしへ俗をみちびく、皆よのつねの人の能く及ぶ所にあらず。たうとむべし敬ふべし。

上州館林青龍山茂林寺

以上が「縁起」の全文である(句讀點は便宜之を施した。以下同斷)。即ちこの「縁起」によると、守鶴といふ貉の化の

僧が茂林寺に入つたのは、同寺の開山禪師(正通和尚)と同時で、それが七世月舟禪師の時に本文に枚擧する如き八功德(八功德水の總案か)のある分福茶釜を持ち來り、十世岑月禪師の時に正體を見現はされて去つたといふので、その間が百二十餘年になるといふのである。然るに茂林寺の草創は、「縁起」にも應永年中とある如く應永三十三年(一説に二十二年)であるから、それから百二十餘年後を數へて見ると、室町末造後奈良天皇の天文五年以後に當るのである。そしてこの「縁起」に「其後、神に祭り守鶴の宮とて一山の鎮守となり今に靈驗あらたなり」と云つてゐる所から見ても、この「縁起」は守鶴の退去をいふ頃に當る天文十五年以後より可なり後の作物といふ事になり、その文體から見ても江戸期のものである事は殆ど疑ないが、併し近代の所傳の如く守鶴を狸としな

いで貉としてゐる所を見ると、さまで遅くない時代のものと考へられるのである。然るに貉といふ所傳の外に猶一つ狐といふ所傳がある。それは『大日本地名辭書』が『名跡志』として引いてゐるもの（これは『上野國志』の誤である事を知人から教示された）に見える記載である。即ち、

茂林寺は應永三十三年大林正通和尚之を開く。和尚嘗榛名山下一僧に逢ふ、名を守鶴と稱す。和尚に隨侍せん事を懇望す。則許して伴ひ還り、守鶴の指圖によりて更に爽塏の地を尋得たり。是即今の茂林寺なり。長角に池あり、松樹鬱茂せり。乃爰に寺を立つ。其後大衆雲集して千人に及べり。守鶴をして寺務を司らしむ。湯粥缺かず、茶を煎じて大衆に給するに茶鑪汲めども盡くるなし。久しくして後一日守鶴會晝寢したり。和尚用事ありて守鶴を呼べども應なきに依り、其房に至りて見るに化して狐となりて臥たり。和尚奇みて言はずして方丈に反る。守鶴眠覺め、其本質を形はせしを慚愧して、和尚に告げ、去らんことを求む。乃ちその始末を演説して退く。其提携する所の茶鑪今猶在り。又寺の傍に守鶴の宮あり。佛殿の聯榜、

森々鬱密茂林、素無雜樹、而蔭涼天下去。

森々汪洋湖水、現有神龍、而擁護法幢來。

とあるものである。これに由ると狐であつたといふ事になつてゐて玉藻前の傳説に似たものになる。併しながら始めは貉といふ所傳であつた事は次の旁證に由つても知られるかと思ふ。即ち蜀

山人の『一話一言』に次の如き事が載つてゐる。

上州館林茂林寺宗釋より一里ばかり西に狸塚といふ村あり、一村狗を畜ふ事を禁ず。高源寺といふ寺あり、茂林寺の末寺なり。かの文武火の茶釜は、貳斗ばかりも入るべき大きなもの也。蓋はなしと云。高源寺開山を正鶴といふ。今より二百八十年ばかりむかし也と狸塚のもの丈動物語れり。

この文に狸塚と書きながら「むじなづか」と讀んでゐる所を見ると、元は貉といふ所傳であつたことが想像出来る。そして高源寺の開山を正鶴といふと云ふのも何か守鶴に關係があるらしく、「今より二百八十年ばかりむかし」といふのは丁度前述の守鶴在寺の晩年に相當するのである。この文中「狸」と書いて「むじな」と讀み、又文福を「文武火」と書いてゐる事などは後段に於て説く事とするが、扱斯くの如く、始めは貉といふ事であつたのが、或は狐といふ事になり、或は狸といふ事にもなつて、遂に狸といふ事に一定したものと考へられるが、例へば新渡戸博士の注意された『重修眞書太閤記』の「厩橋城寄せ手難戰の事並分福茶釜の事」といふ條の如きは、上掲の「縁起」及び『上野國志』などに據つたものらしく見えるが、而も貉でも狐でもなくて立派に狸といふ事になつてゐるのである。本文は餘りに長いから茲に引く事は略するが、その「分に從つて其福あり」と云ひ、釋尊說法の體や源平合戰の有様を點出する所は正に彼の縁起から來てゐ

る事は疑なく、又守鶴が寺刹建立の地を卜する事は『上野國志』の記す所と同じである。併し餘りに小説的にしようとした爲、元の事實とは大分異なつた事も生じて來てゐて、例へば彼の「縁起」では七世和尚の時に始めて茶釜が現はれた事になつてゐるのに、この文では開山和尚の時に既に茶釜が現はれて居り、又最後に一羽の白鶴が來たといふ事實を添へてゐるが、これに似た事實には『甲子夜話』に『池北偶談』の「化鶴記」を引いて大に類似してゐると云つて對照してゐるものがあるから、或はこれなどに據つたものか、乃至は守鶴といふ事からの自然の案出か、そのいづれかであらうと考へられる。兎に角この『太閤記』では守鶴を狸としてゐる事は上述の通りである。猶菊岡沾涼の『本朝俗諺志』などにも狸の化けた僧となつてゐるのである。

前述の「縁起」の記事の中、守鶴がもと印度にゐてそれから支那へ渡り又日本へ渡つたと云つてゐる事は玉藻前の傳説を取込んだものであらうし、又守鶴が去るに臨んで、源平八島の合戦の有様を現はして見せ、猶釋尊の靈山說法の體を現はして見せ、その現はして見せるに當つて假の戯れ事であるから尊いと思ふな（尊いと思つたら自分は直ぐに去らねばならぬとか再び逢へないとか云ふやうな意味が含まれてゐるやうである）と云つてゐる事は『十訓抄』に見える叡山の天狗の傳説を取込んだものではないかと思はれる。即ち『十訓抄』（もとは『今昔物語』にあつたものらしいが）

に、叡山の西塔の僧に助けられた天狗（古處となつてゐて助けられたもの）がその恩返しに何でも願ひがあれば叶へるからと云つて僧に望ませ、その望みによつて天狗（この時は僧の形）が、

さがり松（一乗寺村の内の地）の上の山へ具して上りぬ。こゝにて目をふさぎて居給へ。佛の說法の御聲聞えん時目をばあけ給へ。但しあなかしこ尊しとおぼすな。信だに發し給はゞおのれが爲悪しかりなんと云ひて峯の方へ上りぬ。とばかりして法の御聲聞えければ目を見あげたるに、山は靈山となり地は紺瑠瑠となり木は七重寶樹となりて、釋迦如來獅子座の上におはします。普賢文珠左右に座し給へり。菩薩聖衆靈霞の如し。帝釋四王龍神八部所もなく充ち満てり。空より四種の華降りて香しき薫り四方に満ち、天人雲に列りて微妙の音樂を奏す。如來寶華に座して甚深の法門を演説し給ふ。（中略）、信心忽ちに起りて隨喜の涙眼に浮び渴仰の思ひ骨にとほる間、手を額にあて、歸命頂禮する程に、山おびたゞしくからめき騒ぎて、ありつる大會かき消すやうに失せぬ。

斯くて天狗の法師が出來て、護法天童の爲に片方の羽がひを打折られたと云つて失せたと云ふのである。この傳説を取込んだものらしく思はれるのである。尤も「縁起」では守鶴が印度で釋尊靈山說法の時その大衆中にゐた事になつてゐて、それから連絡あるものの如くなつてゐるのであるが、併しこれは靈山說法の體を現はす爲印度にゐた時代をさうしたものやうで、その證據

には源平八島合戦の様を現はす方は何の連絡もなしに持出されてゐるのであり、且又八島合戦は靈山説法を延長し附加したものに過ぎないと思はれるのである。

以上は守鶴といふ僧の傳説資料であるが、それならこの傳説に對して何か史料があるかと云ふとそれは私には得られないのである。守鶴は或は實在の人物であつたかも知れぬが其れは知られぬのであるから、こゝには上述の所傳全體として之を傳説と認めて扱つて置くより外ない。(支那に守鶴禪師といふ人があつたと云ふ説があるが、或はさうかも知れぬけれども私にはこれについての資料が得られない。又文福茶釜の傳説は東山化狐の傳説がその原據であるとの説があるが、これも東山化狐の傳説といふものが如何なるものが知られない。それ故は等はいづれも不明として置くより外ない)。

童話の「文福茶釜」は「ぶんぶく」が普通「文福」と書かれる。併し之を傳説と比べると問題になるので、この問題について一考して見ねばならぬ。之に就いて普通人の考へる所は、『本朝俗諺志』に、

此釜を菴室の圍爐裏にかけ置き、一度水をさせば、五七日がほど涌出で、水をさす事なし。常にぶんぶくぐぐと沸きける。

とあるやうに、茶釜の沸く音に景氣のよい文字を當てたものとするであらう。然るに「縁起」で

は八功德の第一として、

福を分ちあたふるゆゑ、分福茶釜といふ。

とあつたのであり、『眞書太閤記』にもこの説に従つたものと見えて、「其分に従つて其福あり、因つて分福の茶釜といふと云つて大に笑ふ。此より此釜を分福茶釜といふ」とあるのである。併しこれは縁起などといふものの通有性として何がな事を有難くしようと勉める結果、沸く音の「ぶんぶく」では有難くない所から斯る附會をしたものであらうと考へられよう。然るにこれとは餘程違つた變つた他の一説は既に引いた蜀山人の説である。前に引いた『一話一言』の文に「かの文武火の茶釜は」とあつたのみならず、「狸圖」の詩にも「文武火茶釜、其名世上鳴」とあり、特に「題文武火茶釜圖」の詩には、

文福元來文武火、誤言文福化茶釜。

と考證してある。成程文武火や武火といふ文字は折々見かける文字であつて、例へば『燕石襟志』に子供の飼つてゐた蟋蟀が死んだ事を記して「女兒どもがいさゝか武火にあてゝ、餌の乾し故に死にき」など書いてゐる如きである。猶馬琴も同様の説であつたものと見えて、その院本『化鏡丑滿鐘』には「文武火茶釜」と書いてゐる(續帝國文庫本に據る)。今『佩文韻府』を繰つて見る

と次の如く出てゐる。

〔參同契注〕、鉛屬_レ金、其性至剛、藏_二干坎中、非_二猛烹極煨、不能_二飛上、故用_二武火_一逼_レ之、而不_レ可_二施以_レ武。施以_レ文。永屬_レ木、其性至柔、藏_二干離中、一見眞鉛、自然不_レ動、故用_二文火_一煉_レ之、而不_レ可_二施以_レ武。〔皮日休詩〕、既用_二文武火_一、俄窮_二雌雄篇_一。〔沈與求_二水母_一詩〕、絳囊收_レ涎體_二紆_レ紫、飛刀縷_レ功武_一火烹。〔釋皎然詩〕、文火香偏勝、寒泉味轉嘉。

即ち『參同契』の注によると武火は強い火で文火は弱い火であるらしい。そして「文武火」といふ熟字はこの抄文中の皮日休の詩に見えてゐる。蜀山人の詩ではこの文武火が文福と訛られたといふのであるが、併しこれは恐らく狂詩としての諧謔で、蜀山人の眞意は、茶釜を沸かすには或時は文火を用ひ或時は武火を用ひるといふ意味に於て文武火茶釜といふと云ふ考へであらうかと推せられる。「縁起」の云つてゐた八功德の第三には「文武の徳を具へ」とあつたが、これは文武火から來てゐるものではあるまいと思ふ。以上の三説について考へると、第二の分福説は畢竟俗解的附會に過ぎぬものと見られよう。第三の蜀山の説は面白い説ではあるけれども、文武火といふ事は、前抄の皮日休等の詩でも明かであるやうに茶釜に限つた事ではないし、又よし文武火の「クワ」が「ク」に訛つたものと見るとしてもそれには文武火といふ語を茶釜なり鼎なりに冠し

た用例を確實なもので見ない限りは一種の私解に過ぎぬものと見られよう。されば寧ろ通俗に茶釜と最も親密な（否茶釜以外には親密でない）沸く音のぶんぶくと見る説に従つて置くのが穩當であらうと思はれる。

次に守鶴の傳説に關係を持つ事で、守鶴傳説に於て守鶴が始め貉であつたのがどうして狸に變つたかといふ事、狸は多く僧に化けるといふ事、狸は書畫に巧であるといふ事、是等の問題を一括して狸の考察を少しく試みようと思ふ。

前にも述べた「妖怪側面觀」中の芳賀博士の説に據ると、「獸類が化けるといふやうな話は、私の考では支那から來たのではないかと思ふ。日本の上代からは見えぬやうで、支那との交通時代から始めて見えて來る。貉が人のやうに化けたといふことが推古帝の卅五年の條に見えますのが一番初めであらうと思ふ。それから後始終さういふことが現はれて來ました。今昔物語になつては已に澤山出て參ります。特に佛教流布の手段として色々不思議な怪談を唱へましたことが、かういふ傳説を弘く國民間に傳播する効果をもちました」といふ事である。これに據ると、日本の獸類の化物の初見が守鶴と同じく貉である。狸の始めて物に見えるのは恐らく『日本靈異記』で、同書の上卷に、文武帝の慶雲二年に膳臣廣國が死んで黄泉へ行つて亡父に會ひ、亡父が我或

は大蛇となり或は赤狗となり或は狸となつて汝の家に至るから我が爲に供養してくれと云つたと云ふ傳説が載つてゐる。然るにこれには狸を「たぬき」と讀まずに「彌古」と讀んでゐる。畔田翠山の『古名録』にはこの條を引いて「按、行厨集云、莊子謂猫爲狸」と記してある。然るに前に引いた『一話一言』には狸といふ字を「ムジナ」と讀んであつた。さうかと思ふと『夫木抄』には「貉」と題を置いて、

人住までかねも昔せぬ古寺に

たぬきのみこそ鼓うちけれ

といふ寂蓮法師の歌が載つてゐる。して見ると、「貉」といふ字を「たぬき」とも讀むのである。かうなつて來ると、「たぬき」が「ねこ」なのか「ねこ」が「たぬき」なのか、「たぬき」が「むじな」なのか「むじな」が「たぬき」なのか、さつぱり解らなくなつて來る。試みに『動植名彙』を繰つて見ると猶甚しいのがあつて、『字鏡集』には、

狸 タ、ケ、ク、キ、イ、タ、チ、ネ、コ、マ、メ、コ、マ、タ、ヌ、キ

とあつて、これには「ムジナ」が抜けてゐる代りに「イタチ」が入つてゐる。唯この間に貉を「ねこ」と讀み猫を「むじな」と讀んだものばかりは何を見ても見えない。かういふ風に狸と貉と猫

とがごちや／＼になつてゐる事に就いては何か基く所がなければならぬ。

狸の考證は例の『燕石稜志』に圖なども挿んで載つてゐる。それに依つて先づ狸と猫との關係を調べて見ると、始めに、

狸クヌキの異名を野猫といひ猫ネコの異名を家猫といふ。いにしへは猫を養カウて田タの鼠ネを捕トしたれば多奴幾タヌケは田怪タノケ又田猫タノコならん。

と云ひ、末段に再び、

再按ずるに、たぬきは田猫タノコなるべし。ぬはねに通ひきはこに通へり。廣雅云、狸一種、面白而尾似牛、故名玉面タメオモ又名牛尾。人家捕畜之、鼠皆帖伏、不復出穴矣廣百川。かゝれば唐山にて狸を野猫と異名すれど、この方には草野猫といふものあれば狸を田猫タノコと訓し音を通はしてたぬきといふ。田は田舎の義にて野といふに同じ。

と云つてゐる。草間猫との關係と見る事は如何かと思はれ、田猫といふ説も『倭訓栞』には「此皮臂クヌキ講コウによろしきをもて名を得るなるべし」ともあつてかた／＼確説とも思はれぬ。『東雅』に「未詳」とあるやうに猶未詳として置く外ないであらう。併しながら、唐土に於て狸にも鼠を捕らしめた所から狸と猫とはその點に於て同性質のものとなり、従つて狸は野の猫で猫は家の狸と

異名されるにも至つたのであるから、この兩者の混同されるに至るのも決して不思議ではない。形から行けば猫は寧ろ虎に類する筈であるけれども、鼠を捕るといふ連鎖に由つて狸との混同は生じ得るのである。元來猫は佛典に鼠の附くのを護らせる爲に佛教と共に渡來した舶來獸であるといふ説もあつて、「ねこ」は古くは「ねこま」で略しては「こま」又は「ねこ」と云つたのであるが、その「ねこま」は「寐高鹿」であるといふ説もある。『兎園小説』に、馬琴が「源平盛衰記義仲段に猫間中納言の猫に間の字を添へたり。こは猫一字にてはねこと讀む故に猫間と書きたるなり」と云つてゐる。然るに山猫や猫股などいふものになると、それは手飼の猫の劫を経てなつたものではあるが、全く野性のものとなつてゐて、狸の或種類(狸には多くの種類がある種に見えてゐる)のものとは殆ど區別し難いものもあらうと思はれるから、かういふ所から混同された點もあらうかと思ふ。次に狸と貉との關係であるが、『兎園小説』に關東陽の説が擧がつてゐて、

ある人のいふ、むじな、たぬきは雌雄にて、雌をむじなといひ雄をたぬきといふとかたりき。これに就いて與兵衛といふ獵夫上りの農夫に尋ねた處、

むじな、たぬき、まみ、皆よく似たるものなれど各別種にてみな雌雄あり。

と云つて是等三者の相異點を語つたとある。相異點のあるべき事は解つてゐるが、兎に角貉と狸とは雌雄であるといふ俗傳もある位で、與兵衛も「皆能く似たるもの」と許してゐるのである。されば狸と貉との混同は兩者の類似に基因するものかと思はれる。猶茲に獺ヌスビトが引合に出て來たが、これは與兵衛の談に由ると、「まみとむじなとは毛色も肉の肥えたるもわきがたきまで能く似たり」といふ事であつて、その相異點をも擧げてゐるが、猶このものに就いては同書中に馬琴の考證も擧がつてゐる。以上の如き次第であるから、守鶴が始め貉であつたのが遂に狸になり、狸塚と書いてムジナヅカと讀んだりするのは、決して理由のない事ではないのである。唯狐といふ一傳のみは全く系統關係のないものであるが、これは化けるといふ所からフト移つたものであらうと思はれる。

次に狸が僧に化けるといふ事及び書畫に巧であるといふ事に就いて考へて見るが、守鶴の傳説では守鶴は貉といふ傳説であつたのが狸に變つたものと考へられるが、貉には傳説的資料が得られず、然るに貉と狸とは混同されるやうなものであり、傳説上の性質に於ては差別のないものになつてゐたらしく、少なくとも守鶴の傳説ではさう考へられるから、茲には狸について考へてそれが貉にも共通し得るものと考へて置く事にしよう。扱狸は「狸は入道、狐は女」といふ諺がある位で僧に化けるのが一番多い。『宇治拾遺』には、愛宕山に住む法師の許へ夜な／＼普賢菩薩が

象に乗つて來られるのを獵夫が射て見ると狸の化けたのであつたといふ物語が載つてゐて、これは直接僧ではないが僧に準すべき話である。室町時代の『十二類繪詞』では、狸が歌の判者になり損ひ、その他散々失敗し、鬼に化けようとして犬に見顯はされ、遂に三井寺に至つて僧になつたといふ筋になつてゐる。『燕石襟志』には、近頃鎌倉何がし院の使僧であると云つて豆駮の間を券縁する僧があつたが、この僧が晝を能くするといふので村夫山妻が乞うて書かしためたが、遂に沼津に至つて狗の爲に嚼み殺されて死んだ、その屍を見ると狸の化であつたといふ話を載せ、且馬琴がその狸の書いた鷹の晝といふものを見たとき書いてゐる。又『兎園小説』には、山崎美成の「古狸の筆蹟」に就いての談がある。その中に、

白雲子の芦雁の圖は寫山樓の藏にあり。良恕のかける寒山の晝は護國主人示されき。その縮本今載せて耽奇漫録中に收めたり。これまさしく老狸の晝けるものにして諸君と共に目撃する所なり。

と云つてゐるのは晝の方であるが、それと共に、狸が僧に化けて武州の儀兵衛といふ者の家に止宿してゐて書いた書の事及びこの僧も犬に見咎められて嚼み殺された事、又狸が化けて鎌倉邊の僧と云つて勸化して歩いて書いた「不齋不崩南山之壽」といふ書を川崎の驛の間屋が藏してゐるのを見たといふ鹿山の談及びこの僧も犬に食はれて死んだ由であるといふ事を記し、猶下總藤堂

家の陣屋某の家の天井に棲んでゐて揮毫の需に應じた狸が書いたといふ「竹」といふ字（百十才田ぬきと署名がある）を寫し載せ、且、

狸はいかなる因縁かありけん、茂林寺の守鶴を始めとしていつも法師の姿になれるもをかしからずや。

と云つてゐる。是等の話は何れも云合せた様に犬に仕止められたといふ型になつてゐる。守鶴の傳説に於ても僧に化けてゐた點が是等の一般形式に漏れぬのみならず又書を能くした趣にもなつてゐる。「縁起」には貉として「有徳碩學にして又能書なり」と云ひ、又、

擬守鶴能書なりと雖も筆跡皆うせて直堂の札のみ残り。今打碑して人に與ふ。之をかけ置けば惡魔を拂ひ萬つの災難を除く、信ずべし。

と云つてあつた。この打碑して人に與へる札といふものは、「一話一言」に、

此頃茂林寺の守鶴の書るもの墨本にしたるを得たり。書も見事也。忍實といへる二字をかけるをも先のとし寫し置けり。

火 輪次直堂

防 終而後始

館林 茂林寺什寶守鶴和尚書

一〇 文福茶釜の傳説童話

と云つてあるものと見える。且前の「縁起」にはこの札の文字の外には筆跡がないとあるけれども、この文の趣に由ればこの外に猶「忍寶」の二字を書いたものもあつたと見える。猶この札の事は、『眞書太閤記』の栗原柳菴の追記の考證にも、

茂林寺、御朱印二十三石四斗、おはらき邑樂郡青柳村の内なり。當寺草創應永廿二年といふ。輪次直堂、終而復始といふ二行八字の額あり。横一尺長一尺五寸これ守鶴の書なり。

とある。この八字を前者に比べると「後」と「復」との相異がある。恐くは「復」の方が正しからうと思はれるが併し原物を見ねば何とも確言は出来ぬ。又當寺の草創年代も異なつてゐるが、これも何れが正確であるか解らぬけれども前には『上野國志』の記す所に従つて置いたのである。狸に就いての考察は以上に止めて、次に、

文福茶釜に毛が生えた

といふ諺について考へて見よう。これには稍々意外な事實も見られるからである。この諺について、『本朝俗諺志』に、

守鶴生をあらはしければ、此釜のぬしは毛が生えたりと人々いひあへり。

と説明してあるが、この解釋は如何であらうか。茶釜に毛が生えたのは畢竟そのぬし（正體）に

毛が生えた事になるから斯る解釋も出来ないではなからうが、併し諺の意味は斯る解釋を要するものではなくて茶釜そのものに毛の生えた状態をいふだけのものではあるまいか。恐らくさう見えて置いてよいものであらうと思ふ。然るにこの諺によつて出来たものであらうと思はれる童謡がある。それは、

文福茶釜に毛が生えた。剃つても刈つても又生えた。茶釜で剃つたらやつと止つた。

といふものであるが、この童謡が也有の俳文に面白く使はれてゐる。即ち也有が知人黒田釜月が俳號を釜月と云ひ一つの釜を得て愛してゐてその釜についての文を需めたので、「釜ノ賦」と題する文を書き與へたのであるが、この賦の終末を次の如く結んでゐるのである。

つらく思ふに、名にのみ聞けるぶんぶく茶釜とはいかなる物ぞ。字は分福とも書くやらむ。或は此等の事をもいふか（釜月といふ號はの意らしむ）もし年を経て毛がはえたらば茶釜で剃つて事なかるべしと、彼の老農（也有を指す）求めにあふて筆に任せて漫に記す。

かうあるのである。

最後に文福茶釜の童話を種にした創作物やこの童話の外國語に翻譯されたものに就いて考へてこの貧しい稿を終らうと思ふ。

この童話を種にした創作物は他の童話を種にしたもの程多くないやうである。新渡戸博士は文福茶釜に種々作り變へのあるものがあると言はれ、且十返舎一九の作に成つた寛政十一年頃出版の嘸本を藏してゐると云はれてゐるが、これは一九の『増分福茶賀間』といふ黄表紙を云はれるものらしい。然るに一九にはこれより前寛政八年に『化物小遣帳』といふ黄表紙があつて、これが既に文福茶釜を種にしたもので、その關係で同十一年の『分福茶賀間』には増補といふ語を冠したのであらうと思はれる。文福茶釜物と推せられる外題の作は青本・黄表紙・合巻を通じて幾つか見られるが、是等には所謂希観の書で私の見られないものが多く私の見得たものは『化物小遣帳』だけである。明和七年の青本に『化物とんだ茶釜』といふのがあつて、これは外題から考へて文福茶釜物である事は疑ないやうであり、天明元年の青本に伊庭可笑の『茶釜 毛生太郎月』といふのがあつてこれも文福茶釜の童話の作り變へである事は間違ないやうであり、又一九の作より後のもので文化八年の合巻に竹塚東子の『何でも個で茶釜前杓子物語』といふのがあつてこれも文福茶釜物に相違ないらしく思はれるが、是等はいづれも今見る事が出来ないもので、茲には私が見得た『化物小遣帳』だけについて簡単に云つて見ると、この黄表紙は、

爰に文福茶釜と云ふ釜あり。一名飛だ茶釜と云ひて、先年狸の化たる釜にて、是も人の知る處なりしが、

云々。

とあつて、この茶釜が北里の見倒屋の黄金の釜に戀をして果ては藥罐になるといふ滑稽談に仕組んだもので、猶飛んだ茶釜が藥罐になつた後の事を記して、

文福茶釜に毛が生たと云ふ諺あり。飛んだ茶釜藥罐となりたるをいよく憤り、其藥罐の中へ毛が生へて、やけのかん八となりて、

黄金の釜が銀の茶釜方にゐる由を聞いて鳴り込むと、寄つてたかつてに散々な目に逢ひ、やくわんましい奴だと怒鳴り飛ばされ、遂に本業の藥罐爺となつて殊勝な者となつたといふ風に記してある。この黄表紙の仕組は「やけのかん八」といふ當時の洒落言葉や「文福茶釜に毛が生えた」といふ諺やその他様々なるものを取込んで利用してはあるが、その中核となつてゐるものは「飛んだ茶釜が藥罐に化けた」といふ當時の流行言葉であつて、この流行言葉は『半日閑話』に據ると、

明和七年庚寅二月、此頃とんだ茶がまが藥罐に化たと云詞はやる。

按るに、笠森稻荷水茶屋のお仙他に走りて跡に老父居るゆへの戯れ事とかや。

とあるが、この説の如く阿仙の事實から起つた言葉かも知れぬが、併し「飛んだ茶釜」といふ言葉は恐らくは元來茂林寺の文福茶釜の一名で、斯る言葉があつた所からこの言葉を利用して右の

流行言葉が出来たものであらうと思はれる。兎に角茂林寺の文福茶釜がいつからか「飛んだ茶釜」とも呼ばれてゐた事は確かで、一茶の「おらが春」に、

茂林寺

蝶々のふはりと飛んだ茶釜かな

といふ句のある事によつても其れが知られる。以上の小説類の外、文福茶釜物として注意されるものは前にも云つた馬琴の院本『化裁丑滿鐘』である。これは馬琴の院本として恐らくは唯一のものかと思はれるが、その成つたのは寛政十二年であるといふから一九の『増分福茶賀間』の出た翌年に當る。これはいつか歌舞伎座で上演された事があるやうに聞えてゐる。その脚色は、夜叉百鬼の大將たる兩家、三ツ目入道家と見越入道家との御家騒動を仕組んで、それに文福茶釜を見越家の重寶として絡ませたものである。以上は明治以前のものであるが、明治以後のもので寓目したものについて云つて見ると、『世界新お伽十種』といふものの中に「文福茶釜後日譚」といふものが載つてゐた。これは篇中に餘り餘計な事がごた／＼交さつてゐて児童文學としては如何かと思はれた。又『兄弟姉妹』といふ少年雑誌に藏田秋汀氏作の「お伽劇昔語茶釜戲事」といふものがあつた。これは茂林寺の文福茶釜の弟の茶釜といふ事を考へ出して、舞臺を遠州掛川在の天

龍寺へ持つて行つて脚色したものであつたが、大體の趣向は普通の文福茶釜の童話と違つたものではなく、唯それを天龍寺本堂庭前の場、天龍寺庫裡の場といふ二幕物のお伽劇に仕組んだ所が作者の創案と見られるものであつた。次に外國語に翻譯されたものを云つて見ると、明治十八年から長谷川武次郎氏が外國人に翻譯を依頼して出版した『日本童話叢書』の第十六篇として『The Wonderful Tea-Kettle』といふ標題で出版されたものがある。同書は直接にはまだ見ないが、併し同叢書一般の體裁から推すと同じく袖珍形縮緬紙の小林永濯の畫で飾られたものであらう。ミトフォードの『舊日本の噺』には『The Accomplished and Lucky Tea-Kettle』といふ標題で面白い挿畫を加へて載せてある。これには屑屋でなく鑄掛屋といふ傳に據つてゐる。林弘之氏の『英文日本昔噺』には『The Old Story of Bunbuku Chakama』といふ標題で收まつてゐるが、「チャカマ」もをかしいが、外國人の評によると本書の英譯は英語としては餘り感心せぬものださうである。テオドラ榮子女史の『日本童話書』には載つてゐない。獨譯のものではブラウンスの獨譯はまだ見得ないが、ハンス・ハースの獨譯には載つてゐない。ネットー及びワグネルの『日本滑稽』には、茶釜の化けかゝつてゐる挿畫と共に全話の翻譯が載つてゐる。これにも鑄掛屋といふ傳に従つてあつて、且ブンブク茶釜は即ち文武工茶釜 (in literari-

schen und militärischen Künsten erfahrener Theekessel) であるといふ一新解釋に由つてある。併しこの説は到底一種の通俗語源論に過ぎないものであるから前述の語源論の條には省いて置いたのである。猶同書の同じ個所に鏝に文福茶釜を鏤刻した古雅な挿畫をも載せてゐる。

狸には前に考へた事の外猶腹鼓を打つといふ事や狸寐といふ事やその他猶考へるべき事があるが、それ等は凡で略する事として、文福茶釜の傳説及び童話に關する事としては以上を以て終つて置く事とする。

補説

静岡の知人から、同國にある連歌師宗長の遺跡吐月峰柴屋寺に文福茶釜があると云つてその繪はがきを送つてくれた。それを見ると、その茶釜に附いてゐる札には「足利義政公寄附文福茶釜」と書いてある。これについて學友に依頼して駿河資料を調べて貰つた處によると次のやうな事になる。

『駿國雜志』に、

〔文福茶釜〕

有渡郡丸子村泉ガ谷、天柱山柴屋寺ニアリ。宗長法師常に此釜ヲ圍爐裏ニ置テ茶ヲ嗜メリ。

最愛器也云々。是世ニ云鑑子也。東海道名所圖會、芦屋釜也トス。文福ノ名、何ニ據テ起ル詳ナラズ。或云、文福ハ湯ノタギル音ニナズラヘ云ヘリ。或云、此釜ハ室町家ヨリ宗長居士ニ給フ處也。手取レテ芦屋ノ一文字也云々。

とあり、又『駿河志料』には、

蘆屋釜

世ニ文福ト云。鑿口一文字、鈎トモニ時代物ナリ。釜師系圖ニ、古芦屋文福ハ釜師名ナリ。

とある。『駿河名勝遺蹟』にも記事があるがそれは『駿國雜志』に據つたものと見られる。『東海道名所圖會』には遺蹟の圖を挿んで什寶を記す所に蘆屋釜と記してある事『雜志』の云ふ如くである。扱釜の形を見ると一文字の芦屋釜である事は間違ない。併し之を茂林寺の鑑子であるといふが如きは到庭信を措くに足らぬ談で、假に茂林寺に守鶴に假託された古釜があつてそれが柴屋寺へ渡つたものと考えても、傳説に云ふ守鶴の去つた年代が宗長の没年より後に當るから年代に於て既に合はぬのである。特にこれが義政の手を経たものとする、義政は宗長よりも三四十年も前に没してゐるから益々合はぬ事になるのである。又茂林寺とは無關係に、義政が宗長に與へたものと考へるにしてもこれも遽かに信ぜられない事になる。それは宗長の没年には三説あるけれどもそのいづれに據るにしても義政の十四歳から二十一歳までの間に與へた事になるので

これもどうかと思はれるからである。されば或は『志料』のいふ如く文福は釜師の名かとも思はれるが、これには今少し確實な史料がなければ断定は出来ぬ。いづれにしても柴屋寺の釜が茂林寺の文福茶釜であるといふ事は後世假託された事に相違あるまい。文福及び茶釜の事をいふ『志料』は刊行の年時は不明であるが兎に角明治に近いものであり、柴屋寺の茶釜を文福茶釜としそれが茂林寺から渡つたものといふ『雜誌』は天保年間のものであり、そして天明年間の『駿河國志』には文福の事がなく又『東海道名所圖會』にも文福の事がないのであるから、これ等から考へて右の事實は江戸末期頃に假託されたものであらうと考へられる。

一一 『歌屏風』と『梅花屏風』

并に『梅花屏風』と『朝顔日記』

佐々木博士が校定して公にされた『新謡曲百番』の中に『歌屏風』と題する一曲があつて、博士の新謡曲百番解説の中に、

歌屏風の大内・陶の亂に關し、かつ屏風の歌を發端とせるは院本朝顔日記の先蹤ともいひつべき、

と云つてゐられる。然るに謡曲『歌屏風』は淺井了意の『伽婢子』三卷中の「梅花屏風」を取つて之を謡曲化(能樂化)したものであり、又朝顔日記物の最も古い『繪本朝顔日記』は同じ「梅花屏風」を主要な材料の一つとしてゐるので、この關係から云ふと、『歌屏風』と『朝顔日記』とは共に「梅花屏風」に對して程度の差はあるが母子關係を有するので、今この關係に就いて一わたり考察を試みようと思ふ。

これに就いては、始めに『伽婢子』及び『新謡曲百番』に就いて一言して置かねばならぬ。『伽婢子』は寛文六年三月の刊行で、その中の「梅花屏風」は同書の目録には「藤原基頼海賊に逢事」とあつて本文中の標題には「梅花屏風」となつてゐるのである。又『新謡曲百番』は佐々木博士が百番全部同一作者の著作と見てゐられるのであるが、私にもさう信ぜられる。そして該百番の著作年代を考へると、該百番の原寫本は内藤風虎侯の舊藏であつたのであるから、この點から該百番は同侯没年の貞享三年以前の著作である事が知られ、又『歌屏風』の曲が「梅花屏風」を謡曲化したものである點から該百番は『伽婢子』刊行の寛文六年前後頃以後の著作である事が知られるので、(この外にも曲々の取材した原書の刊行年代や曲の内容によつて著作年代の考へられるものもあるが、その中『歌屏風』によつて知られる年代が最も明瞭でもあり又最も年代の降るものでもあるのである)、この兩方に由つて該百番の著作年代が寛文六年前後頃から貞享三年までの大凡二十年間程の間である事が確知されるのである。

以下本論に入るが、『歌屏風』を「梅花屏風」に比べ考へる時、先づ考へさせられる事は『歌屏風』が先行作の標題の「梅花屏風」をその儘に存しないで『歌屏風』といふ様に多少の變改を施してゐる事である。標題は主材たる屏風に關聯を持つものであるが、その屏風は梅花の繪と梅花の歌とのあるものなので、「梅花屏風」はその繪の方によつて標題を立てたものであるが、『歌屏風』は歌の方によつて標題を立てたので、これは踏襲が少しでも直ぐとは目に附かないやうにとの考へからか、さもなければ屏風には標題を立て得る條件が二つあるのでその點から氣まぐれに變改したものか、この二つを出でまいと思はれ、この他に別の理由のあるものとも考へられない。次に『歌屏風』が「梅花屏風」をどういふ様に踏襲してゐるかであるが、『歌屏風』は「梅花屏風」の筋も人物も全くその儘に踏襲して之を謡曲化しただけのものであるが、唯謡曲化する爲枝葉の部分を芟り去つて出来るだけ簡約にし、それと共に、能樂の手法に従つて末段を舞がかりにした關係で筋の末の方の僅かの部分が除去されると共に舞が附加されてゐるのである。又文章は筋の簡約と謡曲化との關係から殆ど改作されて踏襲の痕跡を留めない程になつてゐるが、併しその中でも一個所簡約にされながら踏襲の痕跡をあらはに留めてゐる所がある。それを茲に抜いて見ると、『歌屏風』の

扱も天文の代亂れて、三好と細川と合戦數度に及ぶ。時の公方義輝公是を鎮め給はんとす。又周防の國義隆は、其頃從二位の侍從と成り、晝夜榮耀をほしいまいにす。其時陶晴賢は謀叛し、終に義隆を長門の大亭寺にて生害をなせり。

とある所は、「梅花屏風」の冒頭の

天文のすゑ京都の兵亂打續き、三好と細川家年を重ねて合戦に及び、其の時の公方は光源院源義輝公、しばし是を鎮めんと謀給へども、威輕く權薄くして更に是を用ひ奉る人なし。茲に周防の國山口の城主太宰大貳内義隆は、其比從二位の侍從に補任せられ(中略)、諸藝者多く集めて、晝夜榮耀を恣にせられしかば、其の家老陶尾張守晴賢謀反して、義隆を追ひ出し、長門の太宰寺に押詰め、義隆終に自害せらる。

とある所を壓搾踏襲したものである事は明瞭に看取されよう。特に義隆が自害した寺は大寧寺であるのを「梅花屏風」は大寧寺と誤つてゐるので、この誤をもその儘に踏襲してゐるのである。

併し「梅花屏風」に「義隆終に自害せらる」とあるのが「生害をなせり」になつてゐるのは、恐らく特に改めたものではなく文勢に牽引されたかどうかしての不用意に出づる筆誤であらう。

次に「梅花屏風」から『歌屏風』への謡曲化及び中心人物藤原基頼(『歌屏風』ではツレにしてある)に就いて考へて見ようと思ふが、それには簡単にでも「梅花屏風」の筋を述べて置かねば徹底を缺くので、極簡単にその筋を述べて置かう。

山口の城主大内義隆が諸藝の人を集め、榮耀を恣にし、遂に家老陶晴賢に滅される。陶は豊後の大友義

長を迎へて城主とする。その時義隆の許に客寓してゐた中納言藤原基頼が、北の方を伴つて京へ逃げ上る途中、風が悪いので、安藝の忠の海に船がかりする。船頭は能地の者であつたが、實は海賊で、夜中納言を海へ投げ入れ、北の方を能地に伴ふ。北の方は夜逃げて狐崎に來り、尼寺に投じて出家し、梨春と號する。その後、或日一人の人が尼寺に來て、一幅の梅の繪を佛前に供する。主尼が之を屏風に貼る。この梅の繪の持參者が實は彼の海賊である。梨春がこの繪を見ると、自分が箱に入れて置いた夫基頼の畫いた繪なので、梨春がその繪の上に、

我が宿の梅の立枝を見るからに

思ひの外に君や來まさむ

と書き附ける。備後の頼の品治九兵衛と云ふ者が尼寺に來て、この屏風を請ひ受けて歸る。扱中納言は、水練の達者であつたので、彼の時岸へ上り、頼へ來て城主山名玄蕃頭にかくまはれてゐる。品治が其の主の玄蕃頭に屏風の事を語る。中納言がそれを取寄せて見ると、繪は正しく自分の筆、歌は妻の手である。斯くて梨春を頼に迎へて同棲する。その中京都も鎮まり、都へ上らうとする中、中納言は病死する。北の方は再び尼となり、これも二十日ばかりの後空しくなる。

大體以上のやうな筋であるが、『歌屏風』は之を簡約にし謡曲化する爲人物の輕重の轉換を行つて、四人を取上げて、

シテ 尼(基頼の北の方)

ワキ 山名玄蕃頭

ツレ 中納言藤原基頼

ツレ 品治某

の如く役を振り(猶斯く二人には名が略せられてある)、その他の人物は語られるだけのものとし、又叙寫は謡曲化の都合で先行作の叙寫を前後したりして居り、猶末段は基頼が妻(梨春)に逢ふ所までで打切つてここに再會をことほぐ酒宴の舞を出してゐるのである(この事は前にも一寸述べた)。

以上で『歌屏風』と『梅花屏風』との比較を終る事にし、以下「梅花屏風」に就いて考へて見よう。それには主人公藤原基頼に果して「梅花屏風」のやうな事實があるかどうかを考へ、又一篇が如何にして構成されたかを考へて見よう。

藤原基頼は大官右大臣俊家(御堂關白道長の曾孫)の四男で、鳥羽院の保安三年に歿した人であるから、天文年間から云へば全く時代違ひの人である。然るにこの卿は持明院家の祖であつて、今の子爵持明院家とその末裔に當られるのであるが、類従本の『大内義隆記』(天文廿年冬霜月中旬、周防國於山口龍福寺書之とある)を見ると、義隆の許へ來てゐた公卿衆の中に「郡曲方ニハ持明院中納言基親」とあり、又同じく

類従本の『中國治亂記』を見ると、大寧寺から落ちて行く公卿衆を記した所に、

御公家衆持明院中納言基規卿・右兵衛督親世卿へ、出家入道シテ落行玉フ。

とある。(これは『公卿補任』を見ても同様である)。然るに持明院家の系譜を見ると、基親・基規共に系譜には見えるが、基親は十一代、基規は十五代で、義隆の時代に當る人は十五代の基規の方である。そして基規はもと家親と云つたとあるから、(文龜二年基規に改む)、『義隆記』の基親は、家親の誤か基規との混同か、或は基規の誤寫か誤植かであらうと推せられるので、『治亂記』の基規の方の正しい事は『公卿補任』に據つても疑ないのである。然るに基規に就いて今私に知られる所は、基規の先考基春が持明院流(世尊寺流の繼承)の書道の祖で基規も之を繼いで口訣をも傳へたと云ふ事、義隆没落の時周防に在つて落筋して落延びたと云ふ事(上掲)、天文十八年に權中納言に進んだと云ふ事位で、「梅花屏風」の事實に似たやうな事は一向に知られぬのである。併し「梅花屏風」の基頼はこの基規である事は疑なく、それが基規となく基頼とあるのは、恐らく作者が直接過ぎる事を憚つて遠い先祖の基頼を藉りて來たものではないかと思はれる。尤もそれには基頼に「梅花屏風」の事實のやうな事があつたからではないかとも考へられないではないが、併し基頼にさういふ事實のあつた事は一向知られないので、やはり恐らく古い先祖の人を藉りたと

いふ事であつたらうと考へられる。要するに「梅花屏風」は史實に多少の手係りのあるのを本としてそれを何かの種によつて鹽梅し斯くして結構した假作小説であらうと考へられるのである。多少の手係りと云ふのは、前述した基規が書道の達者であつたといふ事及び大寧寺合戦の時出家して落延びたといふ事で、この外に考へられるものはないのである。又種と考へられるものは次に述べる平兼盛の屏風の繪の歌があるのであるが、猶この外にも何か種になるものがあつたのであらうと考へられるのでそれ等を次に述べて見よう。

「梅花屏風」では、屏風に基頼の畫いた梅の繪が貼られ、後基頼の妻梨春尼がその繪の上に、

我が宿の梅の立枝を見るからに

思ひの外に君や來まさむ

といふ歌を書いた事になつてゐるが、この歌は「拾遺集」春にある

冷泉院の御屏風の繪に、梅の花

ある家にまらうど來たるところ

平兼盛

我が宿の梅の立枝や見えつらむ

思ひの外に君が來ませる

といふ平兼盛の歌の改竄利用で、即ちこの兼盛の歌を多少改竄して、原歌では既定の意味のものであるのを未然の意味のものにして、基頼が「思ひの外に來ま」すであらう即ち基頼に逢へるであらうと云ふ未來の豫見を意味するものにしたものである。然るにこの兼盛の歌は屏風の梅の花の歌で、それが多少の改竄を施されてではあるがこの小説の種として重要な役目を働いてゐるので、作者も梨春の歌について「古歌の言葉を少し引直しける、いと思ひ入たる心ありけむ」と云つて種明しをしてゐるのである。猶この外「義隆記」や「治亂記」を見ると、義隆が千戸崎せんとさきから船に乗り出して向風むかふかぜに逢つて元の浦へ吹戻された事や、北の方が妙善寺に逃げ入つて尼になつた事などが見えるから、是等も種になつてゐるかも知れぬのである。要するに「梅花屏風」一篇は、史實に於ける多少の手係りを本としてそれを發展させ得るいろんな種によつて鹽梅した假作小説であらうと考へられるのである。

最後に、「梅花屏風」と「朝顔日記」との関係について考へて見よう。「朝顔日記」には朝顔日記として成立しない前の形態があるが、それは今茲には考へる要はない。

今日に残つてゐる朝顔日記物の最も古いものは馬田柳浪作の讀本「繪本朝顔日記」(文化八年刊)

であるが、これを「梅花屏風」と読み比べると、同書の主人公駒澤次郎左衛門は熊澤蕃山をモデルとしたものである事は疑ないが、同書は當時頃から流行し出した所謂なひまぜ物で、色々の謡曲や院本小説などを縷ひ交せてゐて、「梅花屏風」をも主なる材料の一として取り込んだ事はその結構の上からも人名の上からも明かに看取されるのである。同書中駒澤が深雪の朝顔の繪の扇に歌を書く趣向は梅花屏風を班女物に縫合したものに相違なく、それ故府中本陣の段では、小屏風の貼交ぜの色紙に朝顔の歌が書かれてある事になつてゐて、これが後の朝顔日記物では衝立になつて了ふに拘らず同書ではまだ屏風になつてゐて茲にその原據を暴露してゐるのである。又明石の船別は、基頼及び北の方の藝州忠の海の船がかりに於ける椿事と蕃山の明石幽棲とを鹽梅したものであらうし、府中本陣の邂逅及び別離は、基頼と北の方との鞆の邂逅と班女物の野上の宿の掛違ひとを縫合したものであらうと考へられる。この外、結構及び人名に「梅花屏風」から來てゐると思はれるものが少なくないのであるから、同書が「梅花屏風」を主なる材料の一つとしてゐる事は疑ない事實である。然るに後の朝顔日記物になると、次々色々の加除變改が施されてゐて、今日上演される「補生しやう寫う朝顔話」などになると、「梅花屏風」との關係を辿り得る點が餘程稀薄になつて來てゐるのである。

一一一 『朝鮮の物語集』と日本の傳説童話

二つの國の傳説童話の似てゐると云ふ事には、一方から一方へ傳來した場合もあれば、その發生が別で偶然暗合する場合もある。それ故二つの國の傳説童話が似てゐると云つて直ちにその系統的關係を豫想するのは早計である。傳説學や童話學の説く所では、世界の傳説童話の發源地は印度であるといふのであるけれども、各地發生のものも頗る多いのであるから、傳説童話の類似關係の系統的研究は頗る困難で最も慎重を要するのである。されば二國間の同型の傳説童話の系統的關係を決定するには或程度迄の歴史的基底が在つて證明し得るのでなければ不可能である。今、日鮮兩國の傳説童話を比較して見るにも、その相似の傳説童話に於て、それは彼より我に入つたのか或は單なる暗合に過ぎないかは、彼の國のそれに對する歴史的材供給されてゐないので何とも斷言する事は出來ないのである。唯彼我兩國古來の歴史上の事實は、その相似は單な

る暗合ではなくて恐らくは相互傳來關係のあるものであらう事を豫想せしめ得ると言ひ得るのみである。

高橋亨氏の『朝鮮の物語集』は二十八篇の物語を収めてゐるが、その中日本の傳説童話に類似するものが可なりある。その中日本の謡曲になつてゐる傳説と全く同型のものとして、同氏が題して「韓・様・松・山・鏡」及び「仙・女・の・羽・衣」と名けてゐられる二つのものがある。この二つの物語は斯る題名を選んでゐられる程日本の謡曲のそれに類似してゐるのである。併しながら傳説や童話が分布傳播するには、時代的に並に地方的に變化するのが一般の法則であるから、是等二つの物語も我が國の謡曲のそれに比べて朝鮮式色彩を帯びてゐる事は言はずとも事である。「仙女の羽衣」にあつては、江原道の金剛山の一樵夫が同山の靈池で浴みする天女の羽衣を隠し、遂に妹背の契を結んで二人の子を設けたが、それに油断して羽衣を出して見せると、天女はそれを着て二人の子を挾んで昇天する。然るに天女等が天より釣瓶をさげて彼の靈池の水を汲む事を知り、その釣瓶に乗つて天へ昇つて夫婦親子の再會を遂げて樵夫も天人となるといふ筋になつてゐる。「再生縁」といふ物語も天女の結婚傳説である。斯くの如く中核は同一でありながら外皮は著しく變形してゐる。この異同に就いては、著者の解説にも國民性の相異として注意してあるが、彼は山我は

海濱、彼は樵夫我は漁夫、彼は妻として子を産ましめ遂に昇天して天人にまでなるのに、我はその舞樂を見て別れると云ふだけである。尤もこれは謡曲一般の手法が手傳つて例の舞樂式大團圓たらしめたものでもあらうが、兎に角是等の相異點は大に吾々の興味を惹く點であつて、著者は之を解説して「日本が如何に上古以來海に親める國なるか、朝鮮が大陸續きにして海よりも寧ろ山を以て靈地となし好風景となしたるかを證據立つべき一資料なり」と云ひ、又日本の傳説は何れも皆淡泊閑雅で濃厚な傾がない。こゝにも朝鮮人と日本人との國民性の相異を窺ひ得ると云つてゐられるが、日本の羽衣傳説にも、謡曲以外のものには夫婦になり漁夫も登仙する筋のものもあるが大體に於て濃厚でないとは云へよう。謡曲の『羽衣』は、琉球へ傳はつて『銘苴子』といふ演劇に仕込まれてゐる。これは同曲の作者の玉城朝薫といふのが二百年許前に江戸へ上つて『羽衣』を觀て歸つて作つたといふ來歴が明になつてゐるから、系統的關係は明かであるが、この琉劇には銘苴子が天女と夫婦になつて二人の子供を産ませた事になつてゐる。この點が如何にも朝鮮の物語の方に似てゐて、若し右の歴史的關係を知らなかつたら日本の『羽衣』の系統といふよりも朝鮮の物語の系統を引くものと見たくならう。併しこれは朝鮮の物語が琉球に傳はつてゐた爲ではなく、銘苴子が或女と墮落をしたといふ實説に結び付けた所から自然かうした形になつた

ものらしいが、それにしても羽衣傳説の日鮮本末關係の決定の容易の事でない事が首肯されるだけではなく、一般に傳説の傳來關係の決定の容易の業でない事も知られるであらう。それと共に羽衣傳説は所謂白鳥處女式説話の一種で世界的形式のものであるから、この傳説の如きは單に日鮮の關係を考へるのみに止めてはならないのである。

「韓様松山鏡」は謠曲の『松山鏡』に比べては餘程茶番式に出来てゐる。寧ろ狂言の『土産の鏡』に比すべきものである。片田舎の一平民が京へ出た序でに鏡二面を買つて戻り、時折出して楽しんでゐた處、妻が訝かつて夫の留守に出して見ると、自分と同年輩位の婦人がゐる。大に怒つて姑に告げる。姑が覗くと皺くちやの老婆がゐる。其處へ舅が来て覗いて見ると今度は隣の祖父さんがゐる。その後或日長男のいたづら小僧が覗くと、他のいたづら小僧が自分の持つてゐた珠を持つてゐるから泣き出す。傍にゐた隣の若者がどれと云つて覗いて見ると、血氣盛の若者がゐる。おのれ小さい者を苛める奴と云つて鏡を打つと、鏡は温突床に當つて碎けて了ふといふ筋である。鏡に映る自分の影を自分の影と知らぬといふ點は謠曲の『松山鏡』と同型であるが、一篇の結構は寧ろ和泉流の狂言の『土産の鏡』と符節を合せる。而も狂言の方は謠曲から取つたものである事は殆ど疑ない所であるが、それが却つて朝鮮のものと酷似するに至つてゐる。斯くの如

くその本源を別にしながらその末流が却つて類似するに至る場合があるのである。さうかと云へば、大藏流の『鏡男』の方では、切りに鏡を割らぬ事になつてゐてそれ丈朝鮮のものとは似てゐない。斯く類似傳説の系統研究には頗る困難な所があるが、この朝鮮傳説と松山鏡傳説とは恐らくは何等直接の系統關係のないものではあるまいかと思ふ。『歴世女粧考』の説く所では、『雜譬喻經』の葡萄酒の甕に映つた影の話が元で、それを一つの話として『寶物集』が取り、『寶物集』を本據として『鏡破の繪卷』が成り、是等を本據として『松山鏡』が出来たのであらうと云ふのである。この説に據れば、印度傳説が支那朝鮮日本と傳播したといふ事になるが、さうとすれば朝鮮傳説と松山鏡傳説とは姉妹傳説であるといふ事になる。是等は何等か歴史的材料が得られなければ何とも斷言の出来ぬ問題である。著者の解説によれば、日本の上代に於ては普通水鏡で盆や鉢の如き平たい器に水を容れて屈んで姿を映したのである。それ故日本語の「かゞみ」と屈むとは同語で、朝鮮語でも、「コウル」(鏡)は屈むの「コール」と同語である。「かゞる日韓兩語の趣味多き契合は兩國の文明及風俗を推究するに於て甚だ貴重なる材料なるを信ず」といつてゐる。これは耳新しい説で大に攷究を要する問題であらう。日本の「かゞみ」といふ語の語源に就いては、從來赫見であらうといふ説と影見であらうといふ説と二説あつたのであるが、近年かゞ

みは支那の鏡鑑の二音を合したものであらう、されば元は琉球人の如く「カマン」と云つたかも知れぬといふ新説が出た。是等に對して高橋氏の説は又斬新な一新説となる。朝鮮の事は知らぬが、日本に於ては國常立尊の御子の天鏡尊の御名を始めとして文獻に現はれる鏡の存在は上代以來の事である。考古學上の説によれば、漢鏡の渡來は吾々の豫想以上の古代からあつたものらしいが、併し鏡は極少數の人が使用し得たに過ぎぬので、國民の大多數はやはり水鏡を用ひてゐたのであらう。併しいづれにしても研究を要する餘地がまだ十分あるやうに思はれるので、「かゞみ」が果して「屈み」の意であるかどうかは攷究を要するといふべく、遽かに決定し難いとするのが穩當であらう。

以上二つの物語の外に、日本の傳説童話と著しく類似してゐる物語が幾つもある。

その一つは「瘡取」と題名のある物語である。これは題名によつて直に想像されようと思ふが、「宇治拾遺物語」の瘡取の傳説と全く異曲同工のものである。彼我多少の相異はないではないが、その骨子に於ては全然同型である。然るに『嬉遊笑覽』に引く所によると、明の萬曆年中に楊茂謙といふ人の編した『笑林評』にも全く同型の笑話がある。茲に孫引して見ると、「一人頂有_二懸疣_一因_レ取_レ涼夜宿_三廟中_一。神問此何人。左右答曰、蹴_三氣毬_二者。神命_下取_三其毬_一來_上。其人失_レ疣、

不_レ勝_三踴躍_二而出。次晚復有_レ疣者來宿_三于廟_一。神如_レ前問_レ之。左右仍以_二蹴_レ毬者_一對。神曰、可_下將_三昨毬_二還_上也。其人至_レ且、竟負_三兩疣_二而去。評云、患_レ失_レ之患_レ得_レ之、是求無_レ益_三于得_二也」といふのである。是等によると三國共に瘡取といふ同型傳説を持つてゐることを確め得る。それならその系統關係は如何であらうか。高橋氏の解説によると、韓人には瘡のあるものが多くて、之を福ともいふと云ふ事である。然るに『宇治拾遺』の本文の中にも「瘡は福の物なれば」といふ詞がある。是等も何等か系統上の關係を意味するものではあるまいか。文獻の年代から云へば我が『宇治拾遺』が一番古いけれども、全くの想像として云へば傳説そのものは支那が最も古いのではあるまいか。(附記。この傳説の本源は印度にあるのであつた)。

同じく『宇治拾遺』の中の物語と同型のものに「興夫傳」と題するものがある。これは『宇治拾遺』中の「雀報_レ恩事」と全然同型である。唯その小異を云へば、我のは相隣る老媪同士であるのに彼のは興夫(弟)ノル夫(兄)といふ兄弟であり、我のは雀であるのに彼のは燕であり、又その瓢から出るものも、我のは飽くまで日本式で、善媪の方からは白米が出、惡婆の方からは虻・蜈蚣・蠅・蛇などが出、彼のは飽くまで朝鮮式で、興夫の方の瓢からは仙童・靈藥・築材・大工・穀類・衣類・金錢・美人などが出、ノル夫の方の瓢からは伽那琴を弾く奴・祈禱僧・

喪者・巫女・瑤池鏡・大男その他の惡魔外道、最後に黃糞が流れ出てゐる。併し是等の小異は畢竟同根の傳説が時代的地方的に國民化したものであつて、特に彼の物語に於て幼弟の勝利に歸してゐるのは英雄傳説の形跡を留めてゐるもので、我のは全く童話化した形式のものと云ひ得るであらう。さればこれが一轉して『舌切雀』の童話となつたものと考へる事も可能であらう。是等は勿論猶攻究を要する事であるが、兎に角「興夫傳」は我が「雀報恩事」と全く同根のものである事は疑ない。

次に、我が『花咲爺』と同型のものに「解語龜」と題するものがある。『花咲爺』は『福富草子』に基いたものであらうと言はれるが、これは『花咲爺』の方に酷似してゐる。唯多少異なる點は、我では二人の爺であるのに彼では前の物語の如く兄弟になつて居り、我では花を咲かす灰と觸れ歩くのが彼では解語龜あひまを持ち歩く事になつて居り、且弟が兄の殺した龜を取り來つて埋めた塚から不思議の木が生えて天國の國庫の地盤を突抜いて金銀貨が降り下るのに、兄がこの木の枝を貰つて植ゑた木が突抜いた所は天國の共同便所の底で黃糞が降り下るといふ事になつてゐる。是等の小異點はやはり朝鮮式と云へようが、その大綱は全く同型で、特に彼の龜は我の犬の位置を取つてゐるのである。我の『花咲爺』にも犬の糞が出るが、これは『福富草子』の藤太の醜態

の名残と見られよう。そして『福富草子』の直系は『花咲爺』の外に却つて他の童話となつて残つてゐる。

然るに茲に「鬼失金銀棒」と題するものがある。或爺が山の歸りに日を暮して或荒家の樓に宿つてゐると、夜中に鬼共が來て金出よ銀出よと云つて金棒・銀棒を床に打ちつける。爺が拾つて持つてゐた櫛の實をカチンと噛み割ると、鬼共が樓が崩れるのだと思つて金銀棒を置いて逃げる。爺は是等の棒を拾つて之を賣つて巨萬の富を得る。隣の爺が之を眞似て、却つて鬼共に打ち据ゑられ、身の丈が非常に延びて墻越しに人の家の内が見下される様になり、爲に人々から打ち据ゑられるといふ筋のものである。これは正に前の「瘤取」と同じ種類のものと思はれるが、唯その異なる點は、一方が瘤で一方が金銀棒であるといふ所である。然るに、この朝鮮の物語の本據かと思はれるものは支那の『酉陽雜俎雜集』にある金椎子の傳説（金哥旁兄兄弟の傳説）である。特に是等兩者に系統關係を思はしめる點は、朝鮮の物語の打たれて身の丈が延びたといふに對して金椎子の傳説が「拔其鼻、鼻如象而歸」とある事である。

最後に私の興味を惹いたのは、西歐の「ハムレット」傳説と同型の傳説が本書の中にあつて、それが又支那にも日本にもある事を知り得た事である。本書中の傳説といふのは「毒婦」と題す

る物語である。支那にもあるといふのは『西遊記』の中の烏鷄國の傳説である。これは『繪本西遊記』を見ても同様である。又日本にもあるといふのは都賀庭鐘の『英草紙』の中にある茅淳官平の傳説（白水翁が賣卜直言奇を示す話）である。今是等三者に就いて記述する事は煩を思うて略するが、私の觀る所では、朝鮮の毒婦傳説も我が茅淳官平傳説も共に烏鷄國の傳説を本據とするものと思はれるのである。それは是等の三者に符合するものがあつて、それによつてさう考へられるのである。然るに是等と同型のものが西歐にもあるといふ事は興味ある問題であると思はれる。坪内博士のハムレット研究に據ると、沙翁の『ハムレット劇』の根元になつてゐる傳説は、丁抹の史家サクソが西曆一二〇四年（皇紀一八六四）に拉典文で著した『丁抹人の史』といふ書の三卷及び四卷にあるアムレトウスの物語であるといふ事で、併しアムレトウスの物語は如何なるものであつたかは今日明かでないが諸種の研究からして沙翁のものとは餘程異なつたものらしいとの事である。然るに『西遊記』は、元の太祖の時に邱長春の作る所と云ひ、太祖の歿したのが西曆一二二七年であるから、邱長春の作はサクソの著と殆ど時を同じうしてゐる譯になる。されば若し烏鷄國の傳説の『ハムレット』との類似が單なる暗合に止まらないで、何等か傳來的關係のあるものとしたら烏鷄國傳説の内容の方が沙翁劇のそれよりも却つてアムレトウス傳説により

近いものであるかも知れぬ。要は傳來的關係の有無如何の史的研究に俟つ外はない。先年日本の百合若傳説は希臘のユリウス傳説の渡來であらうとの説が坪内博士によつて提唱されたが、その後新村博士によつて、若し果してさうであれば、十六世紀の遅くも後半期（元龜天正の前後）に東洋に渡航しつゝあつた葡萄牙人によつて、ホメーロスの原作の力とユリウスが葡國國都の建立者でもあるといふ事と因縁相輔けて、彼等の口から傳へられたのではあるまいかと云ふ推定が與へられた。又室町期の小説『天稚彦物語』は希臘の神話「愛と心」の傳來であらうとの説が野々口精一氏に由つて提唱された。されば東洋に於ける烏鷄國傳説と西歐に於けるハムレット傳説との偶合も、單なる偶合以上傳來的關係の追跡される可能が充分あり得るものと云へるであらう。

下篇 童話の研究

一 御伽噺といふ語

「とぎ」といふ語の現はれて來たのは、管見の限りでは鎌倉期からのやうである。例へば『源平盛衰記』四十三卷の「宗盛取替子の事」の條に、清盛が二位殿に云ふ詞として「必ず弟儲けて給べ。とぎにせさせん」といふ詞が見えるが、これなどが最も早い部類のやうである。それから次々見えて來て、例へば『増鏡』の序に作者が老尼に云ふ詞として「ありつる人のかへり來んほど御伽せんはいかが」、「おぼえ給へらん所々にてもなたまへ。こよひ誰も御伽せん」など二個所までも見えて居り、和泉流の狂言『節分』にも、シテの鬼が女に言ふ詞として「いや一人居やるば伽をしてやらう」(大藏流のものにも見える)といふ詞がある。次に「はなし」といふ語は、伽といふ語に比べては猶遙かに後れた起原の語で、管見の限りでは、大藏流の狂言『鏡男』や鷲流の狂言『若菜』などに見えるのが最も早いものである。前者ではシテの男の詞として「戻つて此様

子を皆の者共に咄いたならば、嘸喜ぶで御座らう」といふ詞があり、後者では小原女が暇を乞ふ詞として「餘程お伽を致してござる程に、お暇をくださるゝ様に、仰せられて下されませい」と新發意に云ふと、新發意が取りなしをし、それに對して和尚が「まだ日が高い程に、もそつと咄す様にといへ」といひ、新發意は是等の詞を夫々繰り返してゐる。狂言は室町期から謡曲と共に併び行はれた事は知られてゐる通りであるが、今日残つてゐる各流の狂言には、おのづから新古があつて、中には江戸期に入つてから作られたものもあるやうであるから、是等二種の狂言も新古果していづれであるかの決定は遽かに出来難い。併し狂言の大多數は室町期に成つたものであるから、詞に流動性のある事を考慮するとしても、大體に於て江戸期以前の詞と假定して差支なからう。併しこれには猶一抹の不安を免れぬとしても、他の方面から「はなし」といふ語の江戸期以前の發生のものである事を確定し得る資料があるのである。織田氏時代の職制の中に御咄衆と云ふ侍臣があり、豊臣氏時代の職制の中に御咄衆と共に御伽衆と云ふ侍臣があつて、これが徳川氏になつてからも繼承されて、同じく御話衆（又安西衆とも云つた）御伽衆といふ役が置かれてゐるので、之に由つて既に織田氏の頃に咄といふ語のあつた事が確實に知られるのである。従つてこの語の發生が織田氏時代より猶いくばくか以前である事も考へられるのである。

伽といふ語及び咄といふ語の發生時代は上述の如くであるが、然らば是等の語は如何なる意義の詞であり、如何なる語源の詞であらうか。先づ伽といふ語の意義は右の用例でも明かである様に、目上の人の傍に侍して、徒然を慰める事又は慰める人を云つたので、それは晝夜に通じて用ひられるものであつた。室町期の小説を集めたものを「御伽草子」（又「御伽文庫」）と名づけたのは、萩野博士の「或は元祿の頃などや名づけつらん」といふ説に従へば、江戸期の初期といふ事になるが、是等の草子は婚禮道具にもされたと云はれるから、これから見てこの稱呼も右の如き意味即ち目上の人の御伽の讀物の意味のものである事が知られる。併し後には伽治郎とか伽婢子とか伽奉公とか云ふ語がある如く主として夜に就いて云はれたので、「言海」などには「夜ノ徒然ナルナドニ侍リテ、話の相手ナドスルコト」といふやうに解釋してある。次に之を漢字に「伽」と書くのは日本特獨の用法で、本來この漢字にかういふ意義があるのではない。漢字本來としては「伽」は梵語の「か」又は「が」の音を寫す爲の表音文字で、唯「茄」（なすび）に通用する事はあるが「とき」の意味に使用するやうな事はないのである。然るに日本でこの字が伽人と讀み得る字形である所から、いつしか「とき」といふ意味に假用するに至つたのである。次に「はなし」と云ふ語の語源であるが、この語の語源に就いては從來三種の説があつて、『玉勝間』や『俚

言集覽』は放しの義（口より放し出す）であらうと云ひ、『倭訓栞』は無端の義であらうと云つて『天武紀』の「問王卿以無端事」などを引證し、『嬉遊笑覽』ははかなしごとの略であらうと云つて『源氏物語』竹川の卷の「こよひは少し打とけて、はかなしごとなどいふ」とある文を引證してゐるのである。この中多く據られた説は第一の説で、『言海』も之に據り『東洋法制史序論』なども之に従つてゐるのである。併し以上の三説はいづれも語學的な根據のあるものは云ひ難いので、この語に關する語學的な資料を求めて見ると、貞門の俳諧集『鷹筑波』（内容は慶長以來の作を集めたもので、山本西武が寛永十五年に貞徳の命によつて清書したもの）に、「かさなれる山の邊には口みえて 咄とよめる文字をえよます（安信）」や、「春のものとしてあそぶ人々 おきもせずねもせで夜にする咄（孝庸）」の如き附合があつて、斯くの如く「はなし」といふ語に「咄」といふ文字を當てて讀んでゐるので、この用例から考へると、「咄」といふ文字は『説文』に「咄相謂也」とあるものであり、そして字形が「出」口」といふ字形のものである所から、この文字に由つて「放し」といふ洒落の語が起つたものかも知れぬので、かう見れば『玉勝間』や『俚言集覽』の語源説が承認される事になるのである。語源説はかう見る事として、兎に角「はなし」といふ語は「物語」といふ語と「シノニム」になる新生語である事は確かで、これが織豊時代を限

界として江戸期に於て盛んに使用されるやうになつたのである。然るにこの語が物語といふ語と同意義に使用される一方、物語は根據のあるもの、咄は根據のないものと云ふ用法もあつたので、この用法の方の物語と咄とを對照して製作した『噺物語』といふ書なども現はれてゐるのである。

伽及び咄といふ語の意義及び語源は上述の如くであるが、伽は目上の人の徒然を慰める意義の語であるので、これに御といふ敬語が冠つて御伽といふ語が成り立つたのである。それ故御伽の咄と云へば目上の人の徒然を慰める爲の咄で、狂言『若菜』で小原女がこの意味の御伽の咄をしてゐるから、御伽の咄といふものが既にこの若菜に現はれてゐる譯である。併しその意味のものとして現はれてゐるが御伽咄といふ成語としては見えてゐないのである。又御伽の咄といふ語の第一義はこのやうな意味のもので童話といふ意味のものではないのである。童話といふ意味の語は當時は昔咄と云つたので、これは古くは祖父祖母の物語と云つたものであつた。「祖父祖母之物語」といふ語は『異制庭訓往來』に見えてゐるので、この事は、『骨董集』や『嬉遊笑覽』が既に云つてゐる所であるが、『異制庭訓往來』は玄慧或は虎關の著と傳へる説には確證はないが、該書の内容から稽へると後村上天皇頃の著作と考へられるから、祖父祖母の物語といふ語は既に室町初期頃

には行はれてゐた語で、従つて祖父祖母の物語即ち後の所謂昔咄と云ふものの形式は遅くも鎌倉期の末には成立してゐた事が知られるのである。併し昔咄は元來口から耳へ傳へられるもので、文献上には上り難い性質のものであるから、その古い形式を文献上に見出す事は困難であるけれども、併し祖父祖母の物語を小説化したものと思はれるものを室町期の小説に見出す事は出来るのである。例へば『御伽草子』中にも收められてゐる『一寸法師』の如きが即ち其れで、「中頃の事なるに、津の國難波の里におうちとうばと侍り」と云ふ書き出しで、一寸法師が三條の宰相殿の姫君を伴つて鬼が島へ渡つて打出の小槌などを取つて歸つて來るといふ筋のものであるが、これは祖父祖母の物語が小説化されたものと見られるので、物語の内容としては桃太郎の鬼が島渡りの先行形式の一つと見られるものである。祖父祖母の物語と云つたものは恐らく古くから斯る形式のものであつたらうと考へられるのであるが、昔物語又は昔語といふ語がこの語の「シノニム」としても用ひられてゐたと考へられるので、これが咄といふ語の發生と共に「昔咄」といふ語を成立せしめるに至つたものと考へられるのである。寛永十一年の『私可多話』が凡ての咄の始めに「むかし」とか「むかし〜」とか云ふ語を使つて居り、萬治寛文頃の『一休咄』がその序文中に「祖父祖母との咄」といふ語を出してゐる所などから見て上述の如き徑路が考へられると思

ふのである。斯くて稍々降つて安永四年の『春遊機嫌話』の序には、落咄に六義ある事を述べた中に昔昔體といふものを立てて居り、天明六年には昔咄の會といふものが起つてゐるのである。然るに一方に於て、延寶の頃から昔咄が兒童向の草双紙として書かれるやうになり、これが赤本・黒本・黄表紙・合巻といふやうに發展して、果ては兒童よりは寧ろ大人の讀物になつたのであるが、草双紙が斯くの如く發展しつゝある間に、童話といふ意味の昔咄と目上の人の御伽といふ意味の御伽咄とがいつしか意味の混同を來すに至つたやうに思はれる。今管見に觸れてゐる所では、寛政二年に刊行された魯鈍齋の『赤表先生御伽話』といふ雜書が、御伽咄といふ成語を見る最も早いもので、その内容は、豆腐とか蟋蟀とか雉とか云ふものの咄を雜然と書き集めた隨筆やうのもので、文學的價値を云ふべき程のものではないが、その序文には自分の師友たる赤表子の戲談を聞書したものであると云ひ、「櫻に御伽話を願なし、猿と蟹との確執、舌切雀の噂に代ば、兒嬰をして自己爺は山へ柴刈の高に昇る卑を知しめ、婆アは川へ洗濯に遡よりして冬瓜の花の百に一つも用たまはゞ、彼桃太郎が鬼の首捕た心地の僥倖ならんと、その粗端をつゞる而已」と云つてゐて、斯く兒童に教訓的童話として聞かしめる爲、題材は五大噺などの昔咄（今日いふ童話）の代用としたものであると云ふのであるから、この書名の御伽咄といふ語は昔咄といふ語と

同じ意味になつてゐる事が知られ、これからして目上の人の御伽といふ意味の御伽咄と童話といふ意味の昔話とがいつか混同されるに至つてゐた事も想像され、斯くて當時既に御伽咄といふ語が昔咄（今日いふ童話）の意味に用ひられてゐた事が知られるのである。猶こゝで考へられる事は、童話といふ意味の御伽咄といふ語が、若し目下の兒童の伽にする咄と云ふ意から起つてゐるものであつたら「御」といふ敬語が冠せられる筈がないので、それが「御」といふ敬語が冠せられてゐるのであるから、この點からも目上の人の御伽といふ意味の御伽咄といふ語との混同である事が知られるのである。猶右の書の後、文化六年には感和亭鬼武の『淺草寺開帳見立滑稽略縁起稗時仇討』一名『御伽話小人島仇討』といふ合巻が出で、次で文政五年には志満山人の『浮世學者御伽噺』といふ合巻が出てゐる。是等の二書は今閱讀する事を得ないけれども、童話を小説化したものか或は童話的内容のものであつたらしく考へられる。兎に角以上の三書によつて江戸後期には御伽咄といふ語が昔咄（童話）といふ意の第二義をも有するに至つてゐた事が推定されようと思はれる。

二 桃太郎概論

桃太郎の童話が吾が國の國民童話の上に於て如何なる位置を取るかは、今更事新しく述べるまでもなからうと思ふが、私はこの童話に就いて少しく思ふ所を述べて見ようと思ふ。

桃太郎の童話は何時如何にして成立したか。この問題は國民童話と云ふものの性質上可なりむづかしい問題である。それ故、之に對して私の試みる推定も固より決定的のものではなく、私一己の私見に過ぎない事は勿論である。猶馬琴の『燕石稗志』は童話の研究に於て必ず見るべきものであるが、私が以下試みる推論も同書の考證に負ふ所の少なくない事を斷つて置く。

桃太郎の童話の作者は菅原道真であると云ふ説がある。そしてその作話の事情に就いては二様の傳があつて、一つは菅公が醍醐天皇の御幼時に考案して御話し申し上げたと云ふのであり、一つは菅公が太宰府へ左遷されて後土地の兒童の爲に考案して話したと云ふのである。併しこの説

は何等史的徴證のある説ではない。近頃この童話の作者は北畠親房であらうと唱へる人があるが、これも固より單なる推測説に過ぎない。木村鷹太郎氏は桃太郎といふ語は希臘語の Momostolos であると云つてゐられる。同氏は童話としての解説を與へてはゐられないが、兎に角この童話をも希臘起原のものと見られるのであるらしい。然るに國民的の童話傳説や民謡などは、その物の性質上その作者を考へ得られぬのが普通であるから、是等のものに作者を擬したり所傳の作者に據つて制作年代を考へたりする事は固より徒事である。されば吾々は他の方面から考察を進めねばならぬ。

『古今夷曲集』に「備中吉備津宮にて詠める」と云ふ詞書のある細川幽齋の

神はきねがならはしなれば先づ搦きて團子にしたき吉備津宮かな

と云ふ狂歌がある。（「きね」は杵に巫女を懸け、「搦きて」は神の米を搦きての意味であらう）この歌は、「きび團子」と云ふ事を詠み込んでゐるが、今日の岡山市の名物の一つの吉備團子は、同地の所傳に據ると嘉永六年頃の起原のもので、吉備團子と云ふ名の附いたのが安政二年頃であると云ふから、勿論この歌に詠まれてゐるものは關係のないものであるが、併しこの歌のものは、單に神社名に暗示されて詠んだものか、或は桃太郎の黍團子が直接或は間接に暗示となつてゐないかが一考を要せしめられるのである。

桃太郎の童話が文獻の上に現はれて來るのは江戸初期からであつて、その以前のものには更に見えない。のみならず、室町期の御伽草子などの中に同種の形式のものがあり、且隱蓑や隱笠や打出の小槌や鬼が島などが現はれてゐても桃太郎に關聯したものにはなつてゐない。併し日本一と云ふ言葉は平安末期から見えて來て、室町期から江戸期へかけて大流行をなしてゐる言葉である。又今日に傳はる國民童話の多くは室町期特に所謂戰國時代に形を成したもので、この期間は吾が國の國民童話の成形期であつたのである。以上の諸點及びその他種々の點から考へると、桃太郎の童話は室町期の中葉から戰國時代にかけての間即ち上述の幽齋の頃までの間に形を成したものと認め得るのである。馬琴以來の人々も略々この頃と認める人が多いのである。

それなら、この童話は如何にして成立するに至つたか。これには種々の説があつて、或は少彦名命が粟穀にはじかれて常世の國に渡られたと云ふ神話と伊弉諾尊が桃の實を以て黃泉軍を追ひ拂ひ給うたと云ふ神話とが結合して成つたものと見る説や、或は『西遊記』の玄奘三藏渡天の事實を雛案したものと見る説や、或は八幡船の事實を童話化したものと見る説など、種々の説があるけれども、就中最も有力な説は馬琴の説であらうと思ふ。馬琴は『保元物語』の爲朝鬼が島渡りの事實に擬したものであると云ふのである。流布本『保元物語』の爲朝の鬼が島渡りでは、爲

朝が鬼が島へ渡つて昔は鬼であつた島人等に寶があれば出せと云ふと、島人等が昔鬼であつた頃は隱蓑・隱笠・浮履・劍などいふ寶があつたが今は失せ果てたと答へる筋になつてゐるが、こゝに吾々の一考を要するものがあるのである。大體この一條は疑ひもなく爲朝と云ふ史上實在の英雄に鬼が島に寶があると云ふ傳説を附會したもので、之を史實らしく現實化しようとした結果鬼を人間化せしめて寶も失せた事にしたものと考へられ、これからしてこの爲朝傳説の制作された頃には別に鬼が島に寶があるといふ傳説の存在したらう事は、この制作傳説の中に島人が爲朝に對して鬼の子孫であると答へたのに對して爲朝が「さては聞ゆる寶あらば取出せよ。見ん」と云つてゐるので明かである。そしてこの鬼が島に寶があるといふ傳説は、恐らくは唯鬼が島には寶があると云ふだけの單純なものではなくて、誰かが鬼が島の寶を取つて來ると云ふ形式のものとして存在したのであらうと思はれる。さう考へられるのは、神代の卷に見える彦火々出見命が海宮へ行つて汐干珠・汐満珠を持ち歸られたと云ふ神話は、印度本生譚中の龍宮寶珠取傳説と同種の系列に屬するもので、この種の傳説が一轉すれば鬼が島寶取傳説となり得るからである。のみならず、汐干珠・汐満珠や打出の小槌は如意寶珠と同じ性質のものであるが、上述の流布本『保元物語』の爲朝傳説には、隱蓑・隱笠・浮履・劍があつて打出の小槌は見えてゐないけれども、

鬼が打出の小槌を持つてゐた事は『平家物語』や『盛衰記』に鬼の持つてゐる物として「聞ゆる打出の小槌」とある事によつて明かであるから、流布本『保元物語』の文には單に省かれてゐるに過ぎないものと見て差支なく、現に半井本『保元物語』（板本參考本）の同じ條には「隱蓑・隱笠・うちでの履・しづむ履」とあつて、この「打出の履・沈む履」は「打出の小槌・浮履」のどつかしての誤字に相違なく、斯く打出の小槌の見えてゐる異本もある位であるから、流布本『保元物語』に打出の小槌の見えないのは單なる省略に過ぎないものである事は明かであらう。勿論桃太郎の童話は直接爲朝傳説の系統を引くと云ふよりも間接に爲朝傳説に含まれてゐる鬼が島寶取傳説の直系に屬するものと見るのが妥當で、鬼が島寶取傳説の方はこの後も各時代を通じて時代的に變化し、同時に童話化するにも至つたと考へられ、室町期の御伽草子中の『一寸法師』や『御曹司島渡り』などはこれが小説化されて書かれたもので、それが江戸初期に於ては金平本の『朝比奈島渡り』ともなつてゐると考へられるのであるが、桃太郎の童話はこの中に於て戰國時代頃に鬼が島寶取童話の一轉化として桃太郎と云ふ童話的英雄を語る童話となつたものと考へられるのである。

次に桃太郎及びその三人の従者の猿・雉・犬は如何にして出來たものであらうか。これにも亦

種々の説があるのである。前述の『西遊記』翻案説に従へば、孫悟空・猪八戒・沙悟淨の三人から脱化し來つたものと云ふ事になるが、併しこれでは、孫悟空からの猿は聞えるとしても、後の二者がどうして雉と犬とに變つたかの説明が困難になつて來るし、又大體この説は時代や系統を閑却してのものであるし、それに神話や傳説童話などには暗合や類似は幾らもあるのであるから、これなどは單なる類似と見らるべきものであらうと思はれる。例へば新渡戸博士に據ると、中古のフアウスト傳説にはフアウストが黒犬と馬と猿とを使つたとあるさうであるが、こんな意外な處にさへこんな類似が発見されたりするのである。(尤も意外な所に系統的關係の辿られる事もあるのではあるが)。又猿・犬・雉を智・仁・勇の擬人と見る説があるが、この種の見方は、何か他に之を確め得る資料がなければ一種の任意的な解釋となりるので容易に首肯し難いのである。斯くてこの點に關しても、陰陽五行説から出た方位説に據る馬琴の見方が最も首肯するに足るかと思ふのである。即ち鬼が鳥は鬼門を表したので、之に逆向せしめるのに西の方申・酉・戌を以てしたものであり、西の方を逆向せしめたのは酉(即ち西)は四時に配すると秋で金氣殺伐を司るからであると云ふのである。鬼が鳥寶取童話が桃太郎童話の形を取るに當り、世一般に鬼が鳥は鬼門(丑寅)の方角にあると考へられてゐたか、或はこの童話に形を與へた者がさういふ様に考へ

たか、恐らくは前者の方であつたらうと考へられるが、いづれにしてもかうした考があつたとすれば、馬琴の云ふ様な着想が自然に起り得る譯である。又桃は支那では古くから仙木で、鬼精を殺すものとなつて居り、同種思想が我が國でも早く前述の伊弉諾尊の神話に見えてゐる位であり、猶追儼に葦の矢と共に桃の弓・桃の杖を用ひるといふ事にもなつてゐたのであるから、鬼を考へれば桃を聯想する事も自然である。猶この場合、酉と云ふ事から西王母を聯想し、従つてその附き物の三千年の桃を聯想するにも至るであらう。兎に角鬼を退治する桃太郎と云ふ人物は、以上の第一の聯想或は第一第二兩種の聯想から案出されたものと考へられるのである。大體この童話は江戸期の文獻上から見ると、桃から生れる事になつたのは新しい型で、原型は爺と媪とが桃を分けて喰べて若がへつて生んだと云ふ筋であつたのであるから、當初は仙果と云ふ思想が立派に保たれてゐたのである。唯以上の見方の中で、酉が雉に替へられてゐる事が多少この見方を薄弱ならしめる點であるが、併し漠然とした鳥や鶏では有効でなく、然るに雉は善く闘ふ鳥とされて居り、支那では士の表象ともされてゐたのであるから、是等の點から雉を選んだものと見れば解釋が附くであらう。かう考へれば方位解釋が最も首肯すべきものと云へようと思はれる。又申・酉・戌がその對する方角として正東(卯)に向はないで多少北寄りに動いて丑寅(鬼門)に

向つてゐるのは、鬼門に向はしめる事にしたと云ふ事の外に、合戦の法として東に向ふ事を忌む思想があつたので或はそれも考慮に入つてゐるかも知れず、即ち鬼門に向はしめる事にすれば自然にこの合戦の法にも叶ふ事になるとの考があつたものかとも考へられるのである。猶鬼門といふ思想について考へると、『大鏡』の貞信公の傳の中に鬼が丑寅の方角へ逃げる事が見えてゐるので、これから考へると鬼門といふ思想は遅くも平安朝の後期には既に存在したものでらしく考へられる。併し鬼門といふ語が文獻に見えて来るのは鎌倉期からで、又この思想が事實として現はれるのは鎌倉幕府が幕府の鬼門に五大堂を建てた事がその最も早いものであらうが、斯くて鬼門の思想が鎌倉期から甚しく人心を支配するやうになり、同期以後學問が愈々衰へ知識が低下するに連れてこの種の迷信的思想が愈々深刻になつて行き、室町期に入つては鬼門その他方位家相等の迷信が一層甚しくなつたので、この點から見て、童話等に於ても上に考へた如き方位的着想の起る事は如何にも有り得べき所と見られねばならぬであらう。

大體室町期は知識低下の結果童話的空氣に満ちた時代で、當時の文學の上にもそれが著しく反映されてゐる。上流社會に行はれた謡曲は流石に聊か趣を異にしてゐるが、その他は一般に低級であり童話的である。その中特に注意を惹くのは動植物の擬人で、當時の小説中に異類物と稱せ

られる動植物の擬人物が多く、童話も之を要素として勃興したので、桃太郎の猿・雉・犬の如きも聽て其れである。又當時の文學中に多いのは超人的英雄や鬼・天狗の如き空想的の者で、桃太郎の童話もかうした雰圍氣中の産物と云へるのである。然るに鎌倉期に於て蒙古擊退の壯學から對外的の覺醒が招來され、斯くて室町期に入つて八幡船の如き事實が見られ、又豊公の征韓の如き壯圖が見られたのである。この點から桃太郎の童話は八幡船の童話化したものであらうとの説も出てゐるのであるが、併しさう限つて考へる事はむづかしく、上述の如く當時のものには超人的英雄が幾らもあり、又「むくり(蒙古)退治」と云ふ事も見えるので、『謡曲の『白樂天』は蒙古擊退を歌道の方へ換骨奪胎したもので、斯る所にもその反映が見られる)、當時寶船に諸種の珍寶や七福神が新たに加はつたのは時代の反映と見得る如く、當時多くの英雄譚や英雄海外發展譚の生じたのも同様に時代の反映と見られ、桃太郎の童話はこの英雄海外發展譚の一として成立したものと見るのが至當であらうと思はれるのである。

附 說

氣比神宮の桃太郎彫刻

「米の成る木をまだ知らぬ」と諺はれた岡山に米の成る木といふ菓子があるが、これは精々三十年前からに新製されたもので、可なり古くからあつた岡山の名物菓子は、團子とは云ふが實はお菓子といひたい吉備團子である。黍製の甘味を附けた團子ではあるが、一週間や十日くらゐ置いてもちつとも固くならない團子である。桃太郎の童話によつてであらうが「日本一の吉備團子」と箱のレツテルに書いてある。この團子は可なり古くからのものと云はれ、製造本家廣榮堂の傳へに據ると、嘉永六年頃に作り始められ、安政二年頃に吉備團子といふ名が附いたといふ事である。『古今夷曲集』（寛文五年成）に見える細川幽齋（慶長十五年歿）の狂歌に、

びちう吉備津宮にてよめる

神はきねがならはしなれば先づ搦きて團子にしたききびつ宮哉

といふのがあるが、これは言ふまでもなく吉備に黍團子を懸けたものであるけれども、右の傳へによると岡山の吉備團子とは関係のないものといふ事になる。併し岡山に近い吉備津宮でこの歌が出来てゐるのは一寸不思議で、桃太郎の黍團子に關係があるのではないかが考へさせられて來るのである。

少し時代は後れるが、これに似たやうなものが俳句にもある。『崑山集』（慶安四年成）に見える

吉備にて雪を

餅雪や日本一の吉備だんご

備中信

充

といふのが其れである。これでは吉備團子といふのみならず日本一をも附けてゐるので、桃太郎の童話との交渉が動かし難いものになる。

桃太郎の童話の成立期は大體室町後期と見られるのであるが、併しそれは口頭のものとしてであつて、又童話は文獻には上らずに口頭のものとしていくらでも繼續し得るのである。かうした關係から桃太郎が文獻に上つて來るのは江戸期に入つてからで、而もそれは慶長元和頃を降つてのものに於てである。然るに不思議な事には桃太郎が慶長頃に造形美術の上に上つてゐるものがあるのである。それは建築彫刻としてのもので、近年發見され發見者を驚かしたものの由である。その彫刻といふのは、敦賀の氣比神宮本殿の角柱の拳鼻に彫られてゐるもので、桃太郎が桃から出る所が彫刻されてゐるのである。同本殿は慶長十九年に再築されたものであるから、この拳鼻の桃太郎の彫刻も當年のものである事が知られる譯である。私は之を寫眞によつて知つたので、之を彫刻した人は如何なる人何といふ彫刻家であるのかは知らぬのであるが、かうした部分の彫刻には型となつてゐる題材が幾らもあらうと思はれるのに、特に桃太郎を選んだ事は如何に

も意外な又奇抜な意匠であつたと云へるであらう。それは兎に角、これによつて知られる事は、桃太郎が斯く慶長期に彫刻に上つてゐる事から云つて桃太郎の童話は慶長以前から存在した事が知られ、その成立が江戸期以前である事が知られる事である。又これによつて童話といふものは口頭のものとしていくらでも繼續し得る事も知られる譯である。猶この桃太郎が桃から生れる桃太郎である事から考へられる事は、桃太郎の童話は江戸期の文獻によつて知られる所では、始めは桃から生れるのではなくて爺と媪とが桃を分けて喰べて若がへつて生むといふ筋のものであつたと考へられるのであるが、それが桃から生れる型が既にこゝに見られるのであるから、童話自体に於ける舊い筋から新しい筋への推移は、文獻の方に於ては推移の時期より時代が遅れながらそれを反映してゐるものである事が知られるので、こゝに童話自体と文獻との間に斯る微妙な關係の成立してゐる事が知られるのである。

因に云ふが、右の氣比神宮本殿は明治三十九年に特別保護建造物に指定されてゐる。

桃太郎

彼の桃が流れ来るかよ春霞

一茶

三 勝々山の研究

室町期から戦國時代にかけての間は我が國に於ける國民童話の成形期で、五大噺もこの期間に形を成したものであらうと考へられるのであるが、勝々山はその内容から考へて正しくこの期間に形を成したもので、而もそれは南蠻人の渡來後に屬する事を確言し得るのである。

先づこの童話の源流に就いての考察から始めると、この點に就いては、從來の考證家は皆『古事記』神代の卷に見える稻羽いなばの素菟しろうさぎの説話を根元とする事に於て一致してゐるのである。馬琴の『烹雜の記』、喜多村信節の『嬉遊笑覽』、黒澤翁滿の『童話長編』、梅辻規清の『雛廼宇計木』等皆さうであるが、これは動かぬ説であらうと思はれる。尤も馬琴は『燕石棟志』に於て五大噺の考證を試みた際にはまだこの點には想到しなかつたので、後に『烹雜の記』を著はすに至つてこの事を補説したのであるが、それは兎に角この説の發唱の功は馬琴に歸せねばならぬのである。

因幡の素鬼の説話は近年童話として書かれ、兒童も知つてゐる程のものであるから茲には梗概を記す事は略するが、『古事記』に見える因幡の素鬼の形式は『古事記』の編纂された奈良朝頃に至るまでの間に成つた形式で、『古事記』では大國主神の條に語られてゐるけれども、本來この説話は印度起原の童話であつて、それが我が國に傳來して『古事記』編纂當時に至るまでの間に大國主神の神話に融着混和したので、本來は遊離説話なのである。この説話に就いては、嘗て堀謙徳氏が『東亞之光』に於て「文學上鬼鰐の起原及變遷」といふ題目の下に精しく考證され、印度では早く「マハーヴスツ」に見え、次で「パンチャタントラ」(五卷書)に見える古代童話で、それが東傳しては漢譯佛典を通して支那に入り又日本にも入り、西傳しては『イソップ物語』にも入つてゐる事等を明かにされ、吾々は之に依つて大に益せられたのであるが、要するに印度に於ては本來猿猴と鰐として語られた本生譚で、それが印度に於ても既に多少の變遷を遂げてゐて、従つてこれの漢譯された支那經典に於ても經典によつて多少の異同が見られるのであるが、その支那經典から翻譯されたものが『今昔物語』の天竺震旦部にある「龜爲猿被謀語」なのである。即ち我が國に於て後まで「猿の生贍」といふ題目で語られてゐる説話が彼の印度古譚の本來の系統を引くものである。然るに因幡の素鬼の説話をこの猿の生贍の説話に比べると、「猿の生贍」

に於て活動者の主位に立つてゐる猿が因幡の素鬼では鬼に變つてゐると共に、説話全體の内容から云つても兩者の間に可なりの相異が認められるのである。堀氏に據ると、この印度古譚が東西に流傳して各地に於て變遷を遂げてゐるものの中、猿が他の動物に變つてゐるものは少なく鰐が他の動物に變つてゐるものの方が多いため、猿が他の動物に變つてゐるものとしては露國所傳の狐と我が國の鬼との外にはないと云ふ事である。因幡の素鬼がその活動者たる動物に於て斯る特例に屬するものである上、説話全體に於ても可なりの變化が行はれてゐるので、一寸見ては猿の生贍とは單なる類似説話の様に見えるその系統に屬するものとは考へられない程であるけれども、而も淡水動物たる鰐を海のものとしてゐる矛盾や、猿の生贍の效能に想到せしめるものとして蒲黃かまろの現はれてゐる點や、その他猶一二の主要な點及び説話全體の結構から見て、因幡の素鬼は印度古譚の猿の生贍の説話の日本化したものである事は疑ないのである。

上述の如く勝々山の童話は因幡の素鬼が根元となつて近古末に至つて成立したものと考へられるのであるが、それならこの兩者の間の關係は、前者が時代的に變遷して中間物を経て後者となつたのか、或は前者が何等中間物を経ずに時代を飛躍して後者となつたのか。この點に就いては文獻上の確な材料が私には得られぬのである。主として奈良朝頃成立の佛教傳説を集めた『日本

靈異記』に「無_二慈心_一剝_二生菟皮_一而得_二現惡報_一緣」なる物語があつて、これが『今昔物語』に「大和國人捕_レ兔感_二現報_一語」として取られて居り、この傳説が因幡の素兔の説話の變形したものと考へられるのであるが、この後近古末に至るまでの間のものとして同系の中間物として確かに知られるものはないのである。馬琴は『兔の物語』と云ふ繪卷物を見た様に云ひ、その奥書に威辨と云ふ名があると云つてゐるのであるが、併しこの威辨と云ふ人も不明であり、物語の内容も不明瞭である上、斯る繪卷名が『考古畫譜』や『大倭畫名卷競』などにも見えず、果して事實斯る古い繪卷が存在したかどうかも疑はれるのである。又異本『紘河原勸進猿樂日記』に「うさぎ」と云ふ狂言が見えるが、これはその内容の如何なるものであつたかは知るべき由がない。かうした事になるので、因幡の素兔と勝々山との間に中間物が存在したかどうかの點は明確には知られないと云ふの外ないのである。併し口碑の一般的性質から云へば、文獻には上らずに隨分長大な時間を経過するものがあり、従つて因幡の素兔式或は『今昔物語』の「大和國人捕_レ兔感_二現報_一語」式乃至准勝々山式の童話が口碑的存在として可なり長大な期間を流動した事もあり得るのであるから、因幡の素兔から勝々山へ遙かに飛躍したものかどうかは遠かに推斷し難いと云はねばならぬのである。斯くて勝々山が文獻に登つて來るのは、五大噺中の他のものと等しく江戸初期

からで、延寶頃の産物たる赤小本中に現はれた『兔の手柄』が恐らくその最も早いものであらうと思はれる。そしてこの後各種の草雙紙中にさう多くではないが色んな題目で次々書かれてゐる。猶この勝々山は『兔の手柄』とも呼ばれたのであるが、早い所ではこの稱呼の方が専ら用ひられたもの様である。

以上で勝々山の系統及び概要の考察を終つたが、以下この童話を構成する要素中特に注意すべきものに就いて考へて見よう。狸汁と云ふものがこの童話を構成する特殊な要素の一つであるが、この語は『宣胤卿記』の文明十三年十一月二日の條に宣胤卿等が狸汁を食つた所に見えてゐて、これがこの語の最も早く見えるものの一つではないかと考へられる。併し同じく狸汁と稱するものにも二種あつて、『獸の歌合』に「右、狸汁の蒟藟」とある様に、蒟藟の味噌汁をも狸汁と云つたのであるから、『宣胤卿記』の狸汁はそのいづれであつたかは詳かにし難いが、いづれにしても狸汁と云ふ語が當時頃より以前に見えないとすれば、この點から勝々山の童話は早くても當時頃以後の成立と云ふ事になる譯である。これと共に注意を要するのは兔が狸の火傷に塗つたと云ふ唐辛子で、この物はその名稱から唐辛子と云ひ、漢語では蕃椒と云ひ、地方によつては南蠻と云ふ様に、元來南蠻人が持つて來たもので、原産地は南米ブラジルであると云ふ事である。我が

國への渡來に就いては大體二説あつて、ホルトガル人が天文十一年頃に持つて來たと云ふ説と、豊公の朝鮮征伐の時朝鮮から持ち來つたと云ふ説とがあるのであるが、この中前説の方が有力な説で私もこの方に従ひたいと思ふのである。かう定めると、これに由つて勝々山の成立期が殆ど決定される事になるので、即ちこの童話は、狸汁によつて文明以後の成立と決定されるだけでなく、猶それよりも後天文年間唐辛子渡來以後の成立といふ事に決定される譯である。次に唐辛子に聯關して注意されるのは狸の火傷に唐辛子を塗ると云ふ趣向で、これは因幡の素兎に於ける毛皮を剝がれた膚に潮を浴びると云ふ事の轉換であらうと思はれるが、併しこれは直接關係のものか間接關係のものかは問題で、『萬葉集』に憶良の「沈_レ痾自哀文」に「諺曰、痛瘡灌_レ鹽」とあり、猶この諺がその「老身重病經_レ年辛苦及思_レ兒等_レ歌」にも「いと_レのきて痛き瘡には、鹹鹽を灌ぐちふ如く」の如く用ひられて居り、この諺が後世に至るまでも「切創に鹽」とか「創口に鹽」とか或は「痛む上に鹽を塗る」とか云ふ如き表現となつて永く生き残つてゐるので、勝々山に於ける火傷に唐辛子を塗るといふ趣向は、因幡の素兎に於けるものが暗示として間接な關係を持ちこの諺が直接な關係を持つものではないかと思はれる。いづれにしても勝々山の狸に於てその火傷に唐辛子を塗る事にした事は、當時新舶來の唐辛子を早速活用して新機軸を出したもので、頗

るハイカラな奇抜な趣向であつたと云はなければならぬ。猶考へると、勝々山の童話は唐辛子渡來以前（それは狸汁によつて文明頃以前までへは溯り得ないが）に形を成してゐて、それには狸の火傷に鹽を塗る事になつてゐたのが唐辛子が渡來するや唐辛子を以てその鹽に置代へるに至つたものかも知れぬが、これは固より何等かの徵證が得られなければ決定し得る事ではない。

次に因幡の素兎と勝々山とを直接關係のあるものと假定して比較を試みると、その間に可なり相異が認められるのである。兎は兩者に共通してゐるが、前者に於ける鱈が後者に於ては狸に變つて居り、前者に於て惡計を廻らした兎が後者に於ては善計を廻らすものになつて居り、前者に於て兎に附隨してゐた二度の治療法が後者に於ては狸の方へ廻つて居り、そしてその二度の治療法に於て、前者で兎に與へられた治療法は初度のもは惡意のもの後度のもは善意のものであつたのが、後者では狸に與へられた治療法が初度のもも後度のもも共に惡意のものになつてゐるのである。又前者の鱈も後者の狸も兎が之を欺くといふ點は共通してゐるが、併しその目的及び手段が相異してゐるのである。是等の外、勝々山に於ては種々附加され變改されて複雑なものになつてゐるのであるが、是等の事は煩はしく述べぬ事として、要するに因幡の素兎に於ける兎の役廻りが勝々山の方では意義が餘程變改されて狸の方へ移され、そして因幡の素兎に於け

る八十神の役廻りが勝々山の方では數も意義も頗る變改されて兎に移されてゐるので、この意外な轉換が勝々山の結構に於ける創意的なものとなつてゐるのであり、同時に因幡の素兎と勝々山とを一見別種のもの如く感ぜしめる主因となつてゐるのである。彼の豊富な考證資料の所有者であつた馬琴すら始めには勝々山の母胎として因幡の素兎に想到し得なかつたのは、一は國外の資料に漁るに急で國內の資料に稽へるに疎かであつた爲でもあらうが、一は又右の理由によるのであらうと思はれる。

最後に考へると、勝々山は五大噺の中に於て猿蟹合戦と並ぶべき復讐物童話で、この點に於て室町戰國期に成立しさうなものと云へる。復讐物は室町戰國期の文學詞曲に於て重要な位置を取るもの一つで、小説に於ては『曾我物語』が早く著作されて居り、その外當時の小説中に復讐物が少なからずあり、詞曲の方でも謡曲中に曾我物その他復讐物が少なからずあり、田樂の方に於ても『文安田樂能記』に「女の敵うちたる能」といふものが見えるのである。特に童話を考へるに當つて注意を惹くのは當時の特産物の一つであつた異類物小説の中に見られる復讐物で、その中でも『十二類繪詞』なるものは狸と十二支との復讐合戦物語で、これでは十二支中に卯（兎）がゐるのに之に對して狸がゐる關係になるので、この點が勝々山との對比上注意を惹くものにな

るのである。以上のやうな雰圍氣の中に勝々山や猿蟹合戦の如き復讐物童話の成立する事は如何にも自然な事と云ひ得るであらう。然るにこの兩者を比べると同じ復讐物でありながら多少異なる所があるので、猿蟹合戦は復讐すべき者が義侠の加勢者を得て復讐するので言はば復讐として本格的なものであるが、勝々山の方は復讐すべき者が復讐するのではなくて義侠の同情者が代つて復讐するので復讐としては變則的なものと云へるのである。そしてこの兩者に共通して見られる義侠の精神は、武士道的精神にはぐくまれて高調し來つたもので當時顯著となりつゝあつた精神であつたのである。

勝々山

永き日を土舟つくる狸かな

口寸

四 猿蟹合戦の研究

室町期から戦國時代へかけての時期は、我が國の國民童話の成形期であつて、所謂五大噺を始めその他の童話もこの時期に形を成すに至つた事は既に述べた所である。然るに五大噺の中では猿蟹合戦はその根源の最も推定し難いもので、從來の研究者も最も推定に苦しんでゐる様に見えるのである。

京傳の『骨董集』には、「根本雜事に云。有_二隱人_一。在_二果樹下_一坐。被_二獼猴擲_一果破_レ額。忍_レ之不_レ報。後有_二獵者_一。與_二仙人_一爲_レ友。來在_二樹下_一坐。擲如_レ前。獵者怒射_レ之致_レ死。佛與_二天受_一。(此四字義不明)。かく見えたり(中略)。按に猿蟹合戦の話は、此果樹を根として枝葉をそへたるならん」とあるが、成程所傳の上では多少類似した點はあるが、併しこの所傳は全くの人事譚であつて動物譚ではなく、又時代や系統の考へ難いものでもあるから恐らく偶然の類似と認むべきも

のであらう。又例の馬琴の『燕石襟志』には、『蟹錄』に、「蝸蚌(蟹之最)。大者長尺餘。兩螯至強。八月能與_レ虎鬪。虎不_レ如」とあるものを引き、その他の書にも蟹と虎と鬪ふ事の述べてあるものを引いて、「虎は本邦になき獸なれば、これを猴に代たる歟」と云つてゐるのであるが、併しこれなども單に或旁材とより認められないものであらう。然るに黒澤翁滿の『童話長編』には例に依つて我が國の神代に起原を求めて、『日本紀』の神代の卷の弟神彦火々出見尊(山幸彦)と兄神火闌降命(海幸彦)とが互に幸(弓矢)と鈎(と鈎)を取り換へられ、火々出見尊が兄神に責めはたらけられ、海神の力を借りて兄神に仕返しをされたと云ふ古傳を海の物なる蟹と山の物なる猿とに移して面白く語り傳へたのであらうと云ひ、且『本草』に蟹虎と鬪つて虎も如かずとあるが「其心ばへもあるに似たれど、さる事迄を引出んは却々(なかく)に古へ心にあらじ」と云つてこの方は曖昧に否定してゐるのであるが、彦火々出見尊の神話に起原を求めるなども随分牽強の説であつて到底首肯し難いものと云へよう。斯くの如く以上三人の説はいづれも異なつてゐて、而もいづれと云つて従ひ得る様なものはないのである。喜多村信節は『嬉遊笑覽』に於て、五大噺中猿蟹合戦以外の他の四者には夫々その起原説を出してゐる拘らず、獨り猿蟹合戦のみには何等の説をも出して居らず、流石の博覽達識な信節もこの童話のみには見當が付き兼ねたものと見えるのである。こんな次第

で、淺學寡聞な私などは勿論今更確説を出し得る譯ではないのであるが、試みに臆説を掲げて見るのも無駄ではあるまいと思ふので、以下私見を述べて見ようと思ふのである。

私見では猿蟹合戦は勝々山と同根異形のものかと思ふのである。別稿に於て勝々山の根源は『古事記』神代の卷の稻羽の素菟であらうと云つたのであるが、この稻羽の素菟の根源たる印度童話は、我が國に入つて日本化して稻羽の素菟と云ふ形式になる前には可なり異なつた點があつたのである。この印度童話は、堀謙徳氏の研究に據ると、巴厘語の本生譚に見えるものが最も古く、それが多少變遷を遂げて梵語の『マハーヴスツ』に收められ、次に又多少變遷を遂げて『パンチヤタントラ』(五卷書)に收められたのであるが、之を漢譯佛典の方で見ると、『マハーヴスツ』の漢譯たる『佛本行集經』に見え、又『六度經』にも見えてゐるのである。されば、我が國の『古事記』所傳の稻羽の素菟は、是等の漢譯佛典から傳つて日本化したものであらうと考へられるが、『今昔物語』五卷の「龜爲猿被謀語」の如きは『六度經』を和譯したものである。印度所傳のものは筋の變遷は姑く別として、所出の動物は前後皆猿と鰐とであるが、漢譯佛典の方では、『本行集經』には獼猴と虬とし、『六度經』には猿と鼈としてゐるのである。今『本行經』の所傳の荒筋を云ふと、昔海中に大なる虬がゐたが、その妻が懷妊して獼猴の心(膽)が食ひたいと

思ひ之を夫に告げる。夫の虬が岸へ行くと、一匹の獼猴が大樹の上にゐたから、善言を以て交友となり、向ふの岸に花果の豐饒な大林があるから、我は汝を連れて海を渡らう、汝は下り來つて我が背上に乗れと云つて乗せる。扱海上へ出てから實は心を取る爲であつた事を告げると、獼猴は又虬を誑いて、心は沙羅樹の上に置いて來たから、汝が元の岸へ還れば心を取つて來ようと思ふ。で虬が復元の岸へ還ると、獼猴は再び樹上へ上つて虬がいくら待つても下りて來ない。虬が下りて來いと催促すると、獼猴は一切の者に心の無いものがあるかと云つたと云ふのである。

大體右の印度童話は、我が國に於ては、一方に於て稻羽の素菟として轉化してゐると共に、一方に於て「猿の生膽」と云はれる童話ともなつてゐるのである。この「猿の生膽」の方は、龍宮の乙姫が猿の生膽を欲しく思ひ、龜を使として猿を欺いて龍宮へ連れ來らしめた處、門番の海月がその謀を漏らしたので、猿が又偽つて膽を林に乾して來たから取つて來ると云つて逃れ歸つたと云ふ筋のものである。こゝで考へると、猿蟹合戦も前述の印度童話の轉化したもので、先づ猿と蟹になつたのは、稻羽の素菟に於て兔と鰐になつた様に、漢譯佛典の龜から蟹へ轉化したものと考へられようし、又稻羽の素菟にも猿蟹合戦にも猿の生膽の事が抜けてゐるが、併し童話の轉化する場合斯る脱落は一向珍らしくない例であるし、そして猿蟹合戦では、樹上に果實を食ふ

猿と樹下の蟹との関係と云ふ點が本幹となつてゐて、その樹下の動物はこの童話の本來から水棲動物で樹上へは上り得ぬ動物であつたのであるから、これは蟹に轉化せしめても同様であり、斯くて本來は樹下の動物が猿を欺き猿が又樹下の動物を欺くのであつたのが、それを猿が蟹を欺くだけの事にして一方の蟹を正直なものにし、その代り本來は互に欺いて先に欺いた者が欺かれた者から又欺かれて復讐されるのであつたのが、それを欺かれた正直者に代つて他の者共が復讐をしてやるといふ事にしたものと考へられるのである。そしてこれが勝々山に於て、兎が義侠を以て正直な爺の爲に復讐してやる形式になつてゐると略々同じ形式と云へるのである。かう考へて來ると、猿蟹合戦は勝々山の根源ともなつた前述の印度童話に淵源するものとより考へられず、即ち勝々山と同根異形のものとして考へられるのである。枝葉に渉る部分は、童話的脚色として種々に變改されたり加除されたりするので、要はそれに何等かの解釋が附くかどうかにあるのである。前述の印度童話自體の印度に於ける變遷を見ても、後出の『五卷書』(パンチャタントラ)に於ては猿が閻浮樹に在つて美果を食ひ、時に之を砂上に落す。雄鰐が屢々海濱に出て、砂上に落ちた美果を食ひ、之に由つて猿と親しみ、一日美果を携へて海中に入つて雌鰐に與へたと云ふ様に轉化してゐて、之を先行の『マハーヴスツ』(漢譯『本行經』)のものに比べると、猿蟹に近似した所

が生じてゐて、童話的脚色の轉化及び猿蟹に於ける轉化に對して好い參考になるのである。

今部分的の物件に就いて考へて見ると、馬琴はその典據として種々のものを引いてゐるが、それには直接の典據と斷言し得るものはなく、特にそれは時代或は系統を考慮しないものであるから茲には述べない事にする。之を時代を考慮に入れて考へると、蜂・卵・鉄・杵・臼など云ふ類の者が加勢して仇討をしたと云ふ事は、桃太郎の猿・雉・犬などと同類のものであり、形式としては室町期の文學の特色の一たる異類物に屬するものである。異類物には動植物の擬人が多いけれども、道具類その他のものもない事はなく、『調度歌合』などは二十種の調度(道具)が歌合をしたと云ふもので、それには上品なものも下品なものもあるが、下品なものには塵取や水瓶など云ふものもあるのである。又『化物草子』には杓子や銚子の化が見え、『付喪神』には古道具が化物となつてゐる。後の二者は擬人ではなく化物で思想上多少異なるのであるけれども、親密な關係を有するもので、同時に起り得又區別し難い如き性質のものである。要するに、蟹に加勢した蜂以下の者共がこの童話に現はてゐるのも時代思想の所産と見るべきもので、一々その現はれて來た必然の理由がなければならぬと云ふ譯はないのである。勿論猿や蟹や蜂など云ふ動物には傳説の流れがあるから、この點を一應考へて見る必要があるのであるが、併しこの童話の蟹及び

蜂には直接の系統として考へられる様なものはないのである。(馬琴は、蟹には蟹満寺の傳説やその他のものを引いたり、蜂には『今昔物語』中の傳説を引いたりしてゐるのであるが、是等は蟹や蜂の傳説の流れといふべきもので、この童話から云へばその上流に起つた波に過ぎない)。又この童話が勝々山と同じく復讐物になつてゐるのは、これも室町期の時代思想の反映で、この事は「勝々山の研究」に於て既に述べた所である。

猿蟹合戦

柿接ぐが猿蟹軍記の起り哉

紅緑

五 舌切雀の研究

舌切雀の研究として目ぼしいものには、馬琴の『燕石襟志』中のものを始めとして、『國學院雜誌』所載の松尾茂氏の研究や、高木敏雄氏の「童話の研究」中のものなどがあるが、是等のものにもまだ調べ漏したのものや、説き漏したものがあつた様に思はれるので、茲に是等をも参考して私見を述べて見ようと思ふのである。

舌切雀の源流と考へられるものは『宇治拾遺物語』(順徳院の建保年間の著)の「雀報恩事」の物語であるとは、江戸期以來の研究者の一致する説である。その物語と云ふのは、慈悲深い老女が、兒童に石を投げられて腰を打折られた雀を介抱して放して遣ると、雀がその禮として瓢の種を一つ持つて来てくれた。之を植ゑて見ると、珍しく大きな瓢が澤山成つて幾ら取つても盡きない。里中配りなどした残りの特に大きい瓢七八つを吊して置いて、程經て下して切つて見ると、

白米が充滿してゐて使つても／＼盡きない。隣の老女が羨ましがつて、雀を狙つて石を投げて三羽程腰を打折つて、之を介抱して放して遣ると、同じく雀が瓢の種を持つて来てくれた。扱成つた瓢を食ふと非常に苦い。残りの瓢の中の物を桶に移してみると、蛇・蜂・蜈蚣・蠅・蛇などが出て、老女を刺殺してしまつたと云ふのである。

此の物語を舌切雀の前身と見る事は誰しも異論のない所であらうが、併しこの物語が時代を飛躍して舌切雀の形式となつたのか、或はその間に中間形式が存在したのかが問題になる所であるが、事實は後者の方であつたらしく、即ち室町末期までの間に變遷を遂げたものの様に考へられるのである。それは鎌倉後期に成つた『風葉和歌集』（龜山院の文永八年頃成）の中に『雀の物語』と云ふものを引いて、その中の歌四首（釋教法華經を説んだもの）を採つて居り、又後柏原院勾當内侍の作と傳へる『雀の發心』（『雀發心物語』ともある）と云ふ繪卷物があり、同じく勾當内侍（いづれの御時の内侍ともないが）の作と稱する『雀の松原』と云ふ繪卷物などがあるのでさう考へられるのである。そして後の二者について傳へる所によると、『雀の發心』の内容は、子雀の亡くなつたのを親雀が歎くのを聞いて諸鳥が訪ふもので、一々贈答の歌があり、雀の父母が遂に發心して梟の尊阿彌の室に投じ、鴿鳥みいづくのく阿彌を刺手として得度し、果は高野山に登ると云ふ筋のものと云ひ、『雀

の松原』の方は、雀の死んだのを諸鳥の弔問する筋のものと云ひ、『圖畫一覽』には『雀の發心』に就いて「昔咄なる糊を喰たる雀なるべし」と云つてゐるのである。

以上の三種の雀物語に就いては、研究者の中に説があつて、『雀の物語』と『雀の發心』とは別物であらうと云ひ、『雀の發心』と『雀の松原』とに就いては同物であらうと云ふ説と別物であらうと云ふ説とがある。併し是等研究者の説も多くは實物を見得ずに云つてゐるものであるから、その中いづれを是認するかと云ふ事も一寸出來難いので、私は、攝津武庫郡の名所に雀の松原と云ふ地名があるから『雀の松原』と云ふものをこの名所に關係のあるものと考へるならば『雀の發心』とは別物ではなからうかと云ひ得る丈で、それ以上何とも云ひ得ないのであるが、いづれにしても、以上三種の雀物語の全部或はその中の幾つかが『宇治拾遺』の雀報恩物語の系統を引いたもので即ち舌切雀に至る中間形式ではなからうかと考へるのである。

三種の雀物語共に發心物の様に見えるが、發心物は鎌倉室町の文學特に室町文學には頗る多いものであるから、繪卷物（小説）として書かれたものがこの形式になつてゐる事は、一面から云へばその作品の時代を反映するもので、その著作年代を推定せしめるものであるが、併し『雀の發心』なり『雀の松原』なりが既に舌切雀式の部分を含んでゐたものかどうかには就いては確實な

徴證がないのである。「圖畫一覽」の著者（山科元幹）のいふ所も「雀の發心」を見て云ふものか
どうか判然せず、「雀の發心」を實際見たらしい黒川春村（『古物語類字抄』）の云ふ所はそれが舌
切雀式のものではなかつたらしい趣に受取れるので、これから見ると、「雀の發心」はまだ舌切雀
式のものになつてゐなかつたものかと考へられる。他の二つはその内容がどうとも知られぬので
あるが、併しいづれにしても舌切雀に至る中間形式のものであつたらうかと考へられるので、結
局舌切雀は「宇治拾遺」の雀報恩物語を源流として中間形式を経て五大噺の成形期に形を成すに
至つたのであらうと考へられるのである。

それなら「宇治拾遺」の雀報恩物語は我が國固有のものであつたかどうか。この點に就いては、
江戸期の論者はその根據を支那に求めて、「搜神記」の揚寶の説話を指摘してゐるのである。揚寶
説話と云ふのは、漢の時、揚寶と云ふ者が、九歳の時一羽の黄雀が鼻に搏たれて地に落ち蟻に苦
しめられてゐるのを見て、之を愍んで持ち歸り、巾箱の中に置いて介抱すると、毛羽も元の如く
になり能く揚寶に馴れた。或夜三更に揚寶が讀書してゐると、黄衣の童子が來て、我は西王母の
使であるが、君の救済に依つて助かり、今南海に使しようとするので再び來る事が出來ぬと云つ
て、白環四枚を揚寶に與へ、君の子孫が潔白にして位三公に登るであらう事は此の環の如くであ

らうと云つたと云ふ筋で、「續齊諧記」にはこの後を受けて、揚寶以來四世三公となつた事を記
し、果して白環の兆に應じたと記してある。成程この説話は「宇治拾遺」の物語に頗る類似して
ゐて、如何にもその源流であらうかと思はれる。併しこの説話では話中の人物は揚寶唯一人で、
物羨みの役廻りをする人物が全然缺けて居り、又「宇治拾遺」の瓢は如意寶珠系のものであるの
に、この説話の白環は道家の思想による物の様に見える。それ故この説話を以て直に「宇治拾
遺」の物語の前身とする事はむづかしく、假にこれを前身と見るにしても、それが或他のものと
合體して變遷を遂げたものが「宇治拾遺」の報恩物語と見られねばなるまいと思はれる。松尾茂
氏は「搜神記」の揚寶の説話と「酉陽雜俎續集」に見える新羅の金哥旁它兄弟の説話とが混和し
て出來上つたものが「宇治拾遺」の物語であらうと云つてゐられるのであるが、私もこの見方に
従ひたいと思ふのである。

金哥旁它の説話は既に物羨みの形式になつてゐるもので、道術的な蠶や稻も現れて居り、如意
寶珠の變形と認められる金槌なるものも現れてゐて、我が國の瘤取の物語（同じ「宇治拾遺」の）
と同系のもので認められるものであり、降つては室町期の「福富草紙」や花咲爺に關係を持つ事
の深いものであるが、又雀報恩物語の分子ともなつてゐるものと考へられるのである。實は茲に

金哥旁它説話の梗概をも述べるべきであるが、これは稍々長くなるから姑く省略に従つて置くが〔花咲爺の研究〕中に述べてある、茲に一言を要するのは、松尾氏の説の混和と云ふ事は、それが我が國で遂げられた事か或は朝鮮乃至支那で遂げられた事かが一考を要すると云ふ事である。

高木敏雄氏は『宇治拾遺』の雀報恩の話は恐らく朝鮮の『興夫傳』の雛案で燕に代へるに雀を以てした丈の事であらうと云つてゐられる。『興夫傳』は高橋亨氏の『朝鮮の物語集』に出てゐるが、この説話の骨子は我が國の雀報恩物語と全然同一で、唯正直な弟（興夫と云ふ）と慾張りの兄（ノル夫と云ふ）となつてゐる事、燕が脚を折る事になつてゐる事、瓢から出る物が頗る朝鮮式な物になつてゐる事位がその目ぼしい相異點である。この興夫の説話が朝鮮にいつ頃からあるものかは私には知られぬので、或は我が國の雀報恩物語が彼の國に傳はつたものではないかとも考へられるのであるが、高木氏が何か據る處があつて云つてゐられるものとすれば興夫の説話の方が前身と云ふ事になる。私に時代判定の資料がないのであるから姑く同氏の説に従つて置くと、この興夫説話は私の觀る所ではやはり揚寶説話と金哥説話との混和である様に思はれるのである。金哥説話は『酉陽雜俎續集』（唐段成式著）に新羅の事としてゐるもので、これから云へば朝鮮に興夫説話の出来るのは自然であるとも云へる。（朝鮮に金哥説話殆どその儘の『鬼失金銀棒』と

いふ童話があり、『瘤取』といふ童話もあつて、是等はいづれも『興夫傳』と同じく成立年代の問題になるものである。併し金哥説話そのものは恐らくその流源が印度にあるものではないかと考へられる。

以上の如く考へて來ると、舌切雀の源流を溯れば『宇治拾遺』の腰折雀に至る事が出来、その腰折雀は朝鮮の興夫説話の日本化したものと云ふ事になり、その興夫説話の源流は少くともその一半は支那にあると云ふ事になる譯である。

舌切雀の源流を辿り辿れば支那にまで至り得る事は上述の如くであるが、猶舌切雀は印度にまで脈絡を持ち得るのではないかと思はれる。高木氏の説に據ると、瘤取と同じ形式の説話が歐洲にも尙儂取さむしの形式として廣く分布してゐるといふ事であるが、これは童話の根源地と云はれる印度を故郷として西へ流れたものが歐洲の尙儂取の説話となり東へ流れたものが東洋の瘤取の説話となつたものではないかと思はれる。かう見られるとすれば瘤取と同系のものと思はれる金哥説話も印度起原のものと考へ得る事になり、然るに金哥説話は朝鮮の『興夫傳』及び『宇治拾遺』の腰折雀の源流の一半と考へられるのであるから、この關係から云つて舌切雀は遠く印度に脈絡を持つと云へるかと思ふのである。

以上で舌切雀の成形成期及びその源流の考察は大體終つたのであるが、猶殘つてゐる問題は、こ

の童話に於てもと腰折れであつたものがどうして舌切になつたのかといふ點、及び腰折雀に於ての道德上の意義が舌切雀に於てもその儘に保たれてゐるかといふ點、少なくともこの二點が一考を要するかと思ふのである。然るにこの第一の點に就いては、今日までに説をなしたものである事を私は知らぬのである。私もまだ是れと云ふ資料を求め得ぬので、博雅の指教を仰がねばならぬが、試みに私見を述べて見ると、「舌は禍の根」と云ふ事は『老子』の「舌禍福之門」や『童子教』の「舌是禍之根」などを引くまでもなく、古來和漢の諸書に散見する諺であり、そしてこれから出た俗信であらうと思はれるものに、「舌の長い者は盗人である」とか「舌の先が顎へ附くのは大泥坊である」とか云ふ事があるから、これからして常に吾々の目前で能く轉り能く盜食する雀にこの俗信を附加し來つてその罪惡の舌を切る事にしたものではあるまいか。尤もこの俗信がいつ頃からあるものか、舌切雀より果して早いものかどうかは私には知らないのであるが、若し舌切雀以前からのものであつたら、かうした徑路のものではあるまいかと考へられるのである。又雀の盜食する物を糊にしたのは、事實雀にはかう云ふ事が幾らもあらうからそこからの偶然の着想であるかも知れぬが、若し徑路があるものとすれば、腰折雀に於ける瓢から出た白米に暗示を得たものかとも考へられるし、或は古くから用ひる「糊口」と云ふ語から暗示されたもの

かとも考へられる。次に第二の點であるが、原話の腰折雀に於ては「雀報恩事」といふ標題其のものの意味してゐる様に動物報恩と云ふ事が主位になつて物羨みの訓戒と云ふ事が従位に立つて居り、そして動物報恩からは動物尙恩を知る況んや人間に於てをやと云ふ意味が自然に導かれ、物羨みの訓戒には善惡應報と云ふ事が附隨して居り、斯くて童話全體としては佛教の因果律に基いてゐると見られるのであるが、舌切雀に至ると、因果律と云ふ點には變りはないが、動物報恩と云ふ事が頗る微弱になつて物羨み訓戒と云ふ事が主位に立つ様になり、又本來物羨みの動機は慾であるが、腰折雀では強慾が禍を得るといふ事になつてゐて寡慾が福を招くといふ事は認められないのであるが、舌切雀では葛籠の一件が加はつた爲、強慾が禍を得る事、寡慾が福を招く事の両者が共に頗る濃厚なものになつてゐる。それと共に舌切雀に至つて新に認められる點は、雀に盜食を附加した爲、舌を切られる事が當然の應報と解せられるものになつて従つて舌を切つた隣の婆がその爲に惡報を受くべき謂はれがない事になり、化物の葛籠を得た事は主として強慾が禍を得る事を以て解せねばならぬ事になるのである。若し強ひて婆が舌切の行爲の爲悪く報いられねばならぬとすればそれは憐愍寛假の情がないと云ふ様な消極的な點より認められず、之を雀の方に就いて考へれば、その憐愍寛假の情がないといふ點に對して頗る消極的に悪く報い得る

だけで、積極的には悪く報い得る謂れがない事になり、この點から、舌切雀では舌切と云ふ事實に於ては因果律の關係が頗る不徹底なものになつてゐると云はねばならぬのである。この點がこの童話に於ける白玉の微瑕と云ふべきものであるが、併し大體から云へば、物羨み訓戒の童話としては、花咲爺と共に國民童話中雙璧と稱すべき優秀な童話で、特に慾心訓戒の濃厚な點に於て五大噺中優に地歩を占むべきものと云へるのである。

舌切雀

蛤になりし舌切雀かな

春鴻

六 花咲爺と千手觀音

童話もそれを研究するとなると豫期しなかつたやうな問題に逢着する。五大噺の一として吾々の幼馴染である花咲爺の童話を熟考して見ると、遂に到達せざるを得なくなるのは千手觀音の信仰との關係である。

花咲爺の典據に就いては早く説を出してゐるものも多少ある。馬琴の『燕石樓志』、黒澤翁滿の『童話長編』、喜多村信節の『嬉遊笑覽』、木村默翁の『國字小説通』などが其れである。是等のものやその後のものに據ると、『福富草子』を典據と見るものが多いのである。

花咲爺の童話に於て最も注意すべき事は花咲爺が枯木に花を咲かせるといふ事であらう。これは童話そのものの題名にもなつてゐる程この童話の興味を中心となつてゐるものであるが、併しそれは『福富草子』にも見られないものであり、花咲爺以外の童話にも見られないもので、この

點に於て特に攷究を要するものと云へるものである。尤も『福富草子』に隣の爺ぼんせう少の藤太が取りはづしをやる所の形容に、

しらすはさながら山吹の花のちりしきたるやうにて、井出の梁やなもかくやらんとおぼす。

とあつて、この山吹の花が聯想のたよりになつたのであらうと云へるかも知れぬが、それはいづれであるにしても之を以て直ちに枯木開花の根據とはなし難いのである。それなら枯木開花は如何なる處から來てゐるかであるが、それは私見では千手觀音の利生の信仰から來てゐるのではないかと思ふのである。

千手觀音の信仰に就いて考へるには勢ひ一般の觀音信仰に就いて考へねばならぬ。聊か手間どるが一わたり之に就いて考へて見ようと思ふ。觀音信仰に就いては吉田修夫氏の『觀音の信仰』の中に述べられてゐて、同氏の所説によると、我が國へ觀音信仰の入つたのは推古天皇の朝で、この信仰の率先者は夢殿に籠つて祈誓を凝らされた聖德太子であつた。斯くて鎌足父子の信仰となり、奈良朝では聖武天皇・光明皇后の御信仰となり、歷代朝廷の御信仰ともなり、平安朝に至つては王化の及ぶ所に廣く傳播するに至り、田村將軍の如きは清水寺を建立した程であつた。後には西國三十三所靈場の確立を見、觀音巡禮の氣風が盛になつて國民的の宗教風俗となり、遂に

觀音信仰が家庭的信仰となつたと云ふのである。これは同氏の所説に多少の取捨を加へて抄録したのであるが、斯くの如き觀音信仰の中には六觀音乃至七觀音それ／＼の信仰も含まれて居り、千手觀音の信仰も他の五觀音乃至六觀音の信仰と共に特殊的信仰の一科を形作つてゐたのである。のみならず、千手觀音の信仰は他の觀音のそれに比べて最も優勢であつたと思はれるので、西國三十三所靈場の本尊を見ても千手觀音が最も多いのである。これは千手觀音には觀音一般の『觀音經』の外に『千手經』といふ特別の經典があり、且その中の「千手陀羅尼」の功德といふものも與つて力あつたものと思はれるのである。

今以上の觀音信仰が國文學の上に現はれて來る徑路を見ると、主として奈良朝時代成立の佛教傳説を集めた『日本靈異記』には、全卷百十二條の傳説の中、觀音信仰に關するものが十數條に及んで居り、その中千手觀音の信仰に關するものが三條あるのである。特にその中に就いて注意を惹くのは「拍ち子憶ち持ち千手呪ち者ち以現得ち惡死報ち緣ち」といふもので、或浮浪人の長が千手の呪の憶持者である修行者から浮浪人としての調物を徴發しようとし、修行者が我は俗人でないからと云つて拒むとひどく之を鞭ち、その所持した『千手經』を繩付けにして曳き去つたその罰によつて馬に乗つた儘虚空へ吊り上げられ、翌日落ちて粉碎して死んだといふのであるが、その結末

に『千手經』並に『方廣經』の文を引いてゐて、その『千手經』の文の中に私が後段に引かうとする枯木開花の本據たる文が引かれてゐるのである。平安朝に於ては『宇津保』の俊蔭の卷が『觀音經』の脱化であるのを始めとして、物語日記類に幾らも見られるが、これは際限がないから省いて、その中最も著しいものを云つて見ると、『今昔物語』の十六卷が全部觀音信仰に關する傳説で、猶十四卷の第四十二話は千手陀羅尼の功驗に依つて蛇の難を遁れる傳説である。特に平安朝に於ては、本地垂迹説の結果として觀音の本地垂迹といふ事も盛んに唱へられるやうになり、八幡明神の本地は觀音であると唱へられ、『平治物語』には信西は生身の觀音で唐僧が之を禮拜する爲來朝したといふ事が眞面目に書かれてゐるのである。斯る觀音信仰がこの後益々盛んになるので、その鎌倉期に於ける反映はこの種の傳説を含む事の少ない『宇治拾遺物語』や『著聞集』、『十訓抄』などに現はれてゐるだけでなく、軍記物などにも窺ふ事が出来、『盛衰記』には清水寺の縁起が躍々と書かれてゐる外、千手の廿八部衆は藥師の十二神將や般若の十六善神・法華の十羅刹女などと共にあらゆる機會に現はれて來るのである。特に『著聞集』の御室の寵童千手や『平家』や『盛衰記』の重衡の給仕者千手ノ前などは共に同觀音の名を以て呼ばれてゐるものである。斯くて室町期に入つては、宗教風俗として西國三十三所觀音巡禮が熾んになつたのであるが、文

學の方では小説の中に本地物と名づくべきものが愈々多くなつて、その中には觀音の本地に關するものが『秋夜長物語』を始めとして大多數を占め、『小町草紙』・『毘沙門の本地』・『今宵の少將』・『佐伯』・『梵天國』・『嚴島御本地』・『中將姫の本地』・『貴船の本地』・『熊野の本地』等はいづれも觀音の利生或は本地を説いたものである。狂言に於ても『伊文字』・『成上者』・『替女座頭』の如きはいづれも清水の觀音に關するものであるが、幸若舞曲や謡曲に至つては觀音に關するものが餘りに多い程である。江戸期に於ては、觀音巡禮以外の各種の巡禮も愈々その數を増すと共に、觀音巡禮も益々熾んになり、それと共に觀音信仰の書かれたものが頗る多く、一々擧げると追がない程である。多少變つた方面で云つて見ると、俳聖芭蕉が臨終正念の夕に『觀音經』を誦しながら安詳に瞑目したと云ふ殊勝な事を聞く傍ら、千手觀音が虱の異名に呼びなされられて也有の『百虫譜』に登場しておはします外、同じ千手觀音が千本の御手を損料で御貸出になるといふ全交の『御知而己 大悲千録本』のやうな他愛の無いものまでが現はれてゐる。最後に一言するが、觀音信仰は廣く考へれば普門品（即ち『觀音經』）を含んでゐる『法華經』信仰の中に含まれる譯であるが、法華信仰から説き出すのは餘り煩雜に涉るので、この方は省略に従つたのである。上述の如き千手觀音の信仰に伴つて、枯木開花の利益といふ事が始終現はれてゐる。それは『千

手經』の本文に基くのであるから、茲に先づその本文を引いて置かう。

佛告阿難、汝當深心清淨、受持此大悲心陀羅尼、廣宣流布。於閻浮提、莫令斷絕。此陀羅尼、大々利益一切人天六趣四生、亦大利益十地三賢鬼神羅刹。若有患苦繫身者、以此陀羅尼治之、無有差者。此大神呪、依法受持、呪乾枯樹、尙得生枝柯華果。何況有情有識衆、生身有病患、治不差者、無有是處。善男子、此陀羅尼威神之力、不可思議、歎莫能盡。

文中「此大神呪」といふもの即ち前行に「大悲心陀羅尼」とあるものは、普通所謂千手陀羅尼又は大悲呪といふもので、同經中この抄文よりは前にある「南無喝囉怛那哆囉夜囉南無阿唎囉云々」といふ陀羅尼を指すのであるが、この陀羅尼を受持すれば枯木も猶花咲くの利益があると云ふのである。今この枯木開花の思想の國文學中に現はれて來るもので、管見に入つただけのものを述べて見ると、『源氏物語』明石の卷に、源氏の君が明石から歸洛あつて、かずよりほかの權大納言になられた所を形容して、

枯れたりし木の春にあへる心地して、いとめでたげなり。

とあるが、これの出典としては、『河海抄』や『岷江入楚』などには『尙書』の金縢の篇の「王出郊。天乃雨反風、禾盡起云々」とある一段や『續日本紀』の「寒灰更煖、枯樹復榮」な

どを引いてゐるが、猶同種の出典を求めるならば『文選』の「辨言之艷、使窮澤生流、枯木發榮」や『遊仙窟』の「白骨再肉、枯樹重花」の如きものもあるのである。そして是等和漢の例はその根源は恐らく『千手經』の思想から出てゐるものであらうと思ふ。併し是等のものは直接關係のものとは云ひ難いから、明瞭に直接關係のものとして知られるものを云つて見ると、清輔の撰した『續詞花集』に、

雪中古寺といふことをよめる

覺延法師

雪ふれば誓たのもし初瀬山枯れたる木にも花咲きにけり

といふ歌があつて、これは確かに『千手經』の旨に憑つて初瀬寺を詠んだものである。この歌の前後頃發生のものと思はれる所謂今様で『梁塵秘抄』の佛歌中に見えるものがあつて、

萬の佛の願よりも、千手の誓ぞ頼もしき、枯れたる草木も忽ちに、花咲き實成ると説い給ふ。

とあるものがある。(同じ佛歌の中に觀音を歌つた今様が猶二章ある)。次に『千載集』に、

觀音の誓を思ひてよみ侍りける

前大納言時忠

頼もしき誓は春にあらねども枯れにし枝も花ぞ咲きける

といふ歌があり、『山家集』に、

世につかへぬべきやうなるゆかり數多ありける人の、さもなかりける事を思ひて、清水に年こしに籠りたりけるにつかはしける

この春は枝々ごとに榮ゆべし枯れたる木だに花は咲くめり

といふ歌がある。平安末期に於てはこんな風であるが、鎌倉期に入つて、右に擧げた今様が時代の色彩を帯びて現はれてゐる注意すべきものが二つある。その一つは『盛衰記』の康頼の硫黄ヶ島に於ける熊野詣の段に現はれてゐる

諸の佛の願よろこよりも、千手の誓は頼もしや、枯たる木草も忽に、花咲き實なるとこそ聞け。

とあるものが其れであり、他の一つは『著聞集』の侍従大納言成通が雲林院に於て詠つたとあるいづれの佛のねがひより、千手の誓ぞ頼もしき、枯れたる草木も忽に、花咲き實なると説きたれば。

とあるものが其れである。是等の二者がいづれも『梁塵秘抄』に見える原形に比べて語句に多少の異同があり、又二者相互の間に於ても語句に異同のあるのは、要するに時代的轉訛と見らるべきものであらう。そして前者の場合は、熊野三所權現が紅の袴着たる三人の女房と現はれて康頼・成經の歸洛の叶ふべき由を諭されたものとなつて居り、後者の場合は、成通がこの今様を詠つて堂の内なる病人の物の怪を退散せしめたものとなつてゐて、共に神祕的な意味を伴つて現はれて

ゐるのである。次に聖戒の『一遍聖繪』に見える豫州菅生寺の縁起は觀音靈驗の一傳説であるが、この寺の前なる櫻はもと枯木であつたのが、觀音出現の始めに再び枝をさし花が咲いた木であるとある。又『玉葉集』には、

千手經の心を

法印 暹秀

枯るゝ木も又花の咲く誓あれば我身のならむ末も頼もし

といふ歌があつて、これには明かに「千手經の心を」と斷つてある。次で室町期に入つては、『新續古今集』に、

梅の木うめの枯れたる枝に鳥の居て花咲け〜と啼くぞわりなき

これは貧しき女の清水に百日詣でてなく〜祈りける夜の夢に觀音の詠ませ給うける歌となむ。

といふ清水寺の本尊千手觀音の御詠と稱する歌がある。特にこの期のものとして注意すべきものは謡曲の『田村』・『花月』及び『三井寺』である。是等のものは、誰しも知る如く『田村』は田村丸の清水寺建立の縁起を述べたものであり、『花月』と『三井寺』とは子を失つた人が清水寺に至つてその子にめぐり逢ふ事を作つたもので、つまり言へば千手觀音の利生を述べたものである。従つて是等三曲の中には共に枯木開花の利益が述べられてゐて、即ち『田村』には、

緑もさすや青柳の、げにも枯れたる木なりとも、花櫻木の粧ひ、いづくの春もおしなべて、云々。
とあり、『花月』には、

朽木の柳は緑をなし、櫻にあらぬ老木まで、皆白妙に花咲きけり。さてこそ千手の誓ひには、枯れたる木にも花咲くと、今の世までも申すなり。

とあり、『三井寺』には、

隣み給へ思ひ子の、行末何となりぬらん。枯れたる木にだにも、花咲くべくはおのづから、いまだ若木のみどり子に、再びなどか逢はざらん。

とある。又幸若舞曲の『敦盛』には清水寺の縁起を述べた中に、

萬の佛の願よりも、千手の誓はたのもしや、云々。

といふやうに上述の今様の句がその儘取込まれて居り、『信田』にも千手の姫が清水へ参る所に、同じく、

南無大悲觀世音、萬の佛の願よりも、千手の誓は頼もしや、云々。

といふやうに同じ今様の句が取込まれてゐる。特に姫の名そのものが千手である。そして是等の幸若舞曲や謡曲と同時頃恐らくは稍々遅れて出来たものが童話の花咲爺であつたのである。猶一

二附け加へれば、連歌師基佐●南圓堂での詠に、

普陀落の淨土は春にあらはれて枯れたる木にも花や咲くらん

といふのがあり、又『假字本末』に「明の世萬曆の始、わが皇朝の天正の頃撰たる日本風土記に山歌とて載たる中に」として、

ジウシチハチロ、フタタビアロカ、カレキニハナガ、サキソロカ、
壽西之世之外、吻達單皮所六格、革里氣尼法乃挨、殺雞蘇路隔、揺那。

といふ唄があつて、これは日本の民謡の大陸へ傳はつたものとして注意を惹くものである。江戸期のものは今姑く省略して置く。

以上述べ來つた如く、觀音信仰特に千手觀音の信仰は平安末期頃から段々盛んとなり、鎌倉期から室町期と進むに連れて愈々盛んとなり、それが各方面に影響を及ぼすと共に文學や傳説にも深く浸潤するに至つたのである。然るに當時は新しく傳説の發生するものが多く、特に室町期に於てはそれが童話化する傾向を取つた一方、新しく童話の成立するものも多く、今日傳はる童話の大多數は當時の成立に係るものか或はその系統を引くものと考へられるのである。かうした時代に於て當時成立した童話の或ものに右の千手觀音の信仰の影響したらう事は有り得る事でないればならず、即ち當時成立したと考へられる花咲爺の童話に千手觀音の枯木開花の信仰が影響し

たらうと考へる事は至當の推論でなければならぬであらう。特に花咲爺に見られる枯木開花の形式——物を撒いて枯木に花を咲かせるといふ形式——は該童話以外の童話にも他の文學傳説等にも更に見られないもので、それ等の何物からも本據の求められないものであるから、一層右の如く考へられねばならぬのである。然るにそれが干手觀音の形跡を更に留めてゐないのは童話なるものの特性による事であり童話の童話たる所以と考へられるものであらうと思ふ。

花咲爺

麥を蒔く花咲爺の子孫かな

子規

七 花咲爺の研究

花咲爺の典據に就いては、これ迄説をなした人も多少あつて、或人は『宇治拾遺物語』に見える「雀報恩事」を以て典據とし、或人は同物語の「鬼に瘤を取らるゝ事」を以て典據としてゐるが、多數の人は『福富草子』を以て典據と認てゐる。花咲爺は雀報恩物語や瘤取物語よりもより多く『福富草子』に似てゐる事は争はれない事實である。雀報恩物語は「舌切雀の研究」の中に梗概を述べたし、瘤取物語は今日御伽噺としても書かれてゐて周知の物語であると思ふからかた／＼梗概を述べる必要はなからうが、『福富草子』の梗概は一應茲に述べて置く必要があらう。然るにこの草子には實は二様のものがあつて、一は上下の二卷から成る繪卷物であり、一はこの繪卷を書き約めた一卷本である（『新編御伽草子』所收のもの）。繪卷物の方の梗概を云ふと、高向秀武といふ者が年老て貧しかつたが、妻の勧めに依つて道祖神を祈り、小柑子程の鐵鈴を賜はるべ

き靈夢の告を蒙つた。妻がその夢を合せて、それは身の内から聲が出て来て其れに依つて幸を得るのであらうと云つた。果してそれから秀武が面白く屁をひる術を得て、何某の中將殿へ召されて綾・錦・黄金などを賜はり非常の富者となつた(以上)。扱その隣に七條の坊長福富といふ者があつてこれも頗る貧しかつたが、その妻が隣を羨んで夫に勧めて秀武の弟子とならしめ、屁をひる術を習はせ、出した處、福富は大便を垂れ散らして打懲されて歸つて來たから、妻が非常に恨み怒つて秀武を責めさいなんだ(以下)と云ふのである。之を一巻本の方と比べると、一巻本の方では、高向秀武に當る人が福富織部となつて居り、七條の坊長福富に當る人が乏少の藤太となつてゐて、人物の名が違つてゐるが内容の筋は殆ど同じである。扱この福富物語の内容と花咲爺とを比べて見ると、物羨みの失敗と云ふ根本義は同一であつて、高向秀武や福富織部は花咲爺に該當し、七條の坊長福富や乏少の藤太は花咲爺の隣の爺に該當するが、併し物羨みして失敗したと云ふ丈の類似ならば、同じ五大噺中の舌切雀も同様であれば上述の雀報恩物語や瘤取物語も同様である。それ故花咲爺の典據説としても、既に述べた雀報恩物語を典據と見る人もあれば瘤取物語を其れと見る人もあるので、唯最も類似の甚しいのは福富物語であると認め得るに過ぎないのである。畢竟童話に於ける物羨みの失敗といふ型は實は世界的の一形式なのである。されば花咲

爺が福富物語に頗る類似してゐると云つても、その類似以外に如何なる點が異なつてゐるかを注意する必要がある、又福富物語との前後も一應考察すると共に福富物語の源流をも攻究して見る必要がある、猶朝鮮・支那・印度邊に類似のものが有るかないかを調べて見る必要があらうと思ふ。

今花咲爺と福富物語との前後を考へて見ると、『福富草子繪卷』並に『福富草子』は、これ迄の學者の研究に據ると、吉野朝頃から室町中葉頃迄の間に成つたものと見て差支ない様である。然るに花咲爺の童話は、室町期以前は勿論室町期の文學に於ても何等の影をも投げて居らず、又他の國民童話との關係からも考へて、やはり五大噺中の他の四童話と同じく室町期の末葉から戰國時代に涉つての間に成立したものと考へられるから、『福富草子』よりは後のものである事は疑なからうと思ふ。されば福富物語を以て花咲爺の典據と見る事は時代の上からは差支ない譯であるが、それと共に、斯く福富物語を花咲爺の典據と見得るとすればその福富物語の源流は抑もどんな物であらうかを考へて見ねばならぬ。この點に就いては「舌切雀の研究」に於て一寸言及して置いたので、即ち舌切雀の源流たる雀報恩物語の源流(精しく云へば朝鮮の『興夫傳』の源流)の一半たる金哥旁它説話が瘤取物語と同系のものであると共に福富物語の源流でもあると思はれるの

である。今この事を確める爲に金哥旁它説話の内容（これは「舌切雀の研究」では省略して置いたのであつた）を述べねばならぬと思ふが、この説話は、「舌切雀の研究」でも云つた如く『酉陽雜俎續集』に見えてゐるもので、稍と長くなるがその筋はかうである。新羅國第一の貴族に金哥・旁它与云ふ兄弟があつた。兄の旁它是分家してゐたが、弟の金哥は意地悪で兄に物を呉れる事を惜しんだ。或年旁它在弟に蠶種と穀種とを求めると弟は兩方共蒸して與へた。旁它在その蠶種を掃き穀種を蒔いた處、蠶は一匹しか出なかつたが、それを大切に飼つてゐると牛程の蠶になつた。弟が妬ましがつてその蠶を殺してしまつたが、日を経て四方百里内の蠶が飛んで來て旁它の家に集つた。因つて國人は之を蠶の王であらうと云つた。又四方から人が集つて來てこの蠶から糸を取つた處、糸が非常に多かつた。扱稻も一本生えたりであつたが、その穂の長さが一尺餘もある珍らしいもので、旁它在大切に守つてゐた處、或時鳥が來てその穂を銜み去つた。旁它在鳥の後を追つて山に登つたが、鳥は其處の石の罅に入つてしまつた。夜半月明に至つて赤衣を着た群小兒が來て其處で遊び、その中一人が他の小兒等に汝等は何が欲しいかと問ふと一人は酒が欲しいと云ふ。その時彼の小兒が一金椎子を取り出して石を撃つと酒や樽などが悉く具はる。又一人が食物が欲しいと云ひ、同じく金椎子で石を撃つと餅餌羹炙が石上に並ぶ。彼等が且飲み且食

つて散する時彼の金椎を石の罅に挿んで往つた。旁它是大に喜んで彼の椎を持ち歸つたが、撃つに隨つて欲する所の物が何でも出る。爲に家は大に富み榮えた。弟は大に悔いて旁它に乞ひ、旁它是弟の乞ふが儘に蒸した二種の種を與へた。それから出た蠶はやはり一匹で常の蠶と異なる所がなく、稻も一本生えたりと同じく鳥が銜み去つた。弟は喜んで後を追つて山に入り、その鳥の入つた所まで行くと、多くの鬼がゐて、先に金椎を竊んだのは汝であらうと云つて大に怒り、その罪として糠三版を築くか或は汝の鼻を一丈の長さにしよるかと云ふので、金哥が糠三版を築くからと云つて、三日飲まず食はずでやつたが出來ず、そこで鬼が金哥の鼻を抜き出して象の鼻の様にして歸した。國人が怪しんで集り觀るので、金哥は慚悲して死んでしまつた。その後その子孫が戯れに椎を撃つたら狼糞が出た。後雷震の時に椎は所在を失つてしまつたと云ふのである。この説話が我が國の瘤取物語と同系のものである事は誰しも是認する所であらうが、茲に注意すべき事は朝鮮にも同じく「瘤取」の説話のある事で、それは高橋亨氏の『朝鮮の物語集』に出てるが、その内容は我が國のものと同で小異あるに過ぎぬ。（同書には、金哥説話殆どその儘の『鬼失金銀棒』と云ふ題名の説話も見えてゐる）。然るに「舌切雀の研究」でも云つた様に、高木氏の説では、瘤取の説話は尙俚取の形式として歐洲にも廣く分布してゐるとの事であるから、この説話

はその起原を印度に求め得るものと思はれ、又この點から金哥説話は瘡取説話の源流とは認め難く同系説話と認められねばならぬが、斯くして金哥説話と瘡取説話とは共に印度起原のもの認められる事になるのである。そしてこの瘡取説話の傳播し來つたものと思はれる朝鮮の「瘡取」は恐らくは我が國の瘡取物語よりは早く傳播し來つてゐたものと思はれ、その輸入されたものが即ち我が國の瘡取物語であらうと思はれるのである。高木氏も詳細な理由は云つてゐられないが我が國の瘡取は朝鮮からの輸入品であらうと云つてゐられるのである。そして一方に於てこの瘡取説話と同系と思はれる金哥説話が我が國の雀報恩物語の源流（精しく云へば朝鮮の「興夫傳」の源流）の一半となると共に福富物語の源流ともなつたと思はれるのであるが、その福富物語の如き形式となつたのは、私の考へる所では鳥羽僧正の戲畫として有名な（詞書は醍醐成賢であると云はれる）繪卷物の「勝繪」（「放屁軍」とも、「屁ひり繪」とも「屁の繪卷」とも云ふもの）の影響を受けたのではないかと考へられるのである。

福富物語の成立は恐らく上述の如くであらうと思ふのであるが、今花咲爺の福富物語に異なる點を考へて見ると、犬の報恩と云ふ事、如意寶珠系の福白ふくしろの見える事、枯木に花を咲かせると云ふ事などがその主なるもので、就中最後の枯木に花を咲かせると云ふ事は童話そのものの題名に

もなつてゐる程この童話の興味の中心となつてゐるものである。然るに茲に又朝鮮に我が花咲爺と頗る類似したものがあつて、同じく「朝鮮の物語集」に見えてゐるのであるが、其れは「解語かいご龜」と云ふ題名になつてゐて次の如き内容のものである。

父に死別れた二人の兄弟があつて、兄は父の遺産を一人で占領し、弟には母や弟妹をも押し付けたので、弟は頗る貧窮であつたが併し心優しく母や弟妹をはぐくんだ。或秋の事、この弟が山に入つて落葉を掻いてゐると、楡の實が一つ落ちて來た。之を拾つて「こは我が母に」と獨語すると、楡の木の下に小さな龜がゐて「こは我が母に」と口眞似をする。又一つ落ち來るのを拾つて「こは我が母に」と云ふと、龜が又口眞似をする。次々落ち來るのを拾ひつつ「弟に」・「妹に」・「妻に」・「見に」・「我食はう」など次々云ふと、その都度龜が口眞似をする。都合七つの楡の實を拾ひ、彼の龜を懐にして里に出で、物言ふ龜を見ぬか〜と呼ばると、大勢の里人が集つて來た。そこで彼の龜を出して、「こは我が母に」と云ふと龜が以前の如く「こは我が母に」と口眞似をする。次々この弟の云ふに従つて龜が以前の如く口眞似をする。その中段々人が集つて來て、皆錢を投げ出したので弟は少からぬ儲をした。この後折々人の請ふに任せて龜に物を云はせて見せ物にし、聊か活計が豊かになつた。兄が弟の豊かになつた事を聞いて、その譯を聞き、龜

を借りて里の中を呼び歩き、人々が呼び止めて聞かうとすると、兄が「こは我が母に」など云つても今度は龜が首を引籠めて眠つた様にしてゐる。集つた人々は怒つて撲つたり蹴たりする。兄は這ふ／＼逃げ歸つて龜を石で打碎いてしまふ。弟が龜を取りに来て、泣く／＼龜の亡骸を拾つて歸り、庭の隅に埋めると、塚から一本の木が生え出て、日に／＼生長し、終にその頂が天國の國庫の地盤を突抜いたものと見えて、日夜金貨銀貨が木の幹を傳ひ下り、使つても／＼盡きず減らず、忽ち國內第一の長者となつた。兄が又之を羨んで、彼の寶の木の枝を一本見付けて來て庭に挿すと根が着いて、見る／＼天に届いたが、今度は天國の共同便所の溜桶を突抜いたらしく、黄糞が頻に降つて來て所在を埋め、家族一同弟の家へ逃げて行くと、弟は憐んで家を造り與へたと云ふのである。この説話が如何に我が花咲爺に似てゐるかは誰しも認める所であらう。一方が龜一方が犬である異同があり、共に如意寶珠系の意味を有する一方の無盡の金銀貨と一方の福白との類同があり、龜には天福の意味のみが見られるのに對して犬には報恩と天福との二様の意味が見られたり、一方が木に依つて金銀貨が降るのに對して他方が枯木に花を咲かせるとするなどの類似的な相異があるのみで、大體に於てその類似の甚だしい事は争はれない事實であらう。そしてこの説話では人物が金哥説話の如く兄弟になつてゐるのである。尤も善惡の役廻りが金哥説

話とは反對になつてゐるけれども、斯る轉換は有り勝の事であり、この説話の源流を求めるとなればやはり金哥説話に行くべきで、それが他の關係に依つて斯くの如く變改されるに至つたものであらうと考へられるのである。

こゝで考へて見ると、花咲爺の童話は福富物語に關係のあるものである事は否み難く、従つて福富物語を花咲爺の源流と見るに異議はあるまいと思はれるが、それなら『解語龜』はどう見られるのであらうか。形式から云へば『解語龜』の方が福富物語よりも花咲爺により多く類似する事を感じるので、或は我が國の花咲爺が朝鮮へ傳つて朝鮮化したものではないかとも考へられるのであるが、併し又その人物が兄弟である點が金哥説話の系統を引いて變形したものらしくも思はれるのである。要するにその成立年代が明かに知られないので決定的な事は云へず、姑く少くとも金哥説話の系統に屬するものと見、福富物語とは同系關係に立つものと見て置くより外ないであらう。

以下花咲爺の福富物語に異なる點即ち犬の報恩及び枯木開花の起因に就いて攻究を試みようと思ふ。福白については前に一言したし、それだけに止めて置いてよからうと思ふ。

花咲爺に於ける犬の報恩は、忠犬説話の一變形であらうと思はれる。忠犬説話は實は世界的の

ものであつて、その起原が印度にあるのであるが、花咲爺に於ける犬は一般の忠犬説話のそれとは聊か趣を異にしてゐる。忠犬説話の一般形式は、犬がその行爲の動機を誤解されて主人に殺され殺されて猶その忠義を全うすると云ふのであるが、花咲爺の犬は隣人に殺される事になつて居り、且犬の行爲の意味も報恩(即ち忠義)と云ふ事の上に天福の意味の加はつたものになつてゐるのである。馬琴は『燕石稜志』に於けるこの童話の考證に於て、犬の典據として『今昔物語』の犬頭絲の傳説を擧げてゐるのであるが、如何にも犬頭絲の傳説の犬はこの童話の犬に類似した所があるのである。精しい事は今は略するが、犬頭絲の傳説に於て、三河國の郡司の妻が二人である事、その本妻の飼つた蠶が一匹である事、その蠶を食つた飼犬の鼻から出た絲が殆ど無盡であつた事、絲を出し終つて死んだ犬を桑の木の下に埋めた事、その桑の木に蠶が無数の繭を作つてゐた事、犬の出した絲も桑の木の繭から取つた絲も白く光があつて尋常の絲よりは異なつたものであつた事、この絲が犬頭の絲と云つて國の貢物となつて天皇の御服に織られるものになつた事、是等の點を考へて來ると、この傳説は物羨みの形式にはなつてゐないけれども、やはり金哥説話の系統に屬するものと思はれるのであるが、この傳説に於ける犬は既に忠犬説話の一變形と認められるものになつてゐて且報恩に天福を兼ねた意味のものになつてゐるのである。我が國に於て

忠犬の事實を語るものは、『崇峻紀』に見える捕鳥部萬の犬が墓を築かれた事實を始めとして次々少からず見えるけれども、中にも犬頭絲の傳説の犬の如きは最も多く花咲爺の犬に類似するもので、之を花咲爺の犬の直接の源流とは定め難いまでも花咲爺の犬はこの傳説の犬の系統を引くものとは確かに云へるのである。

次に花咲爺に於ける枯木開花であるが、これは私の考へる所では、千手觀音の利生に關する時代思想の影響に出でたものであらうと思ふのである。私は曩に「花咲爺と千手觀音」の題下に論述を試みた事があり、『國學院雜誌』に松尾茂氏の「童話花咲爺」が掲げられ、その稿中この點にも言及されてゐるが、拙稿はそれより前に發表したもので同氏の稿とは交渉がないのであるが、併し同氏も之を認められた事は私に取つては眞意見者を得た事になるのである。又茲に論述してゐる餘裕もないから、頗る簡単に大要を述べるに止めるが、觀音信仰が我が國に入つたのは推古朝で、爾後奈良朝を経て平安朝に至つて益々傳播し、後には西國三十三所觀音巡禮が國民的の宗教風俗となり、觀音信仰が家庭的の信仰となつたのである。そして各種の觀音信仰の中では千手觀音の信仰が最も優勢であつたので、これは千手觀音には觀音一般の『觀音經』の外に特に『千手經』があり、且その中の「千手陀羅尼」の功德といふ事も與つて力あつたものと思はれるのである。又本地垂迹説の

結果として各種の本地垂跡が唱へられた中でも、観音の本地垂跡が最も優勢であつたのである。以上の風俗や信仰が益々熾となりつゝ進み、鎌倉期を経て室町期に入つた時期には小説の中にも本地物と名くべきものが愈々多くなつたのであるが、その中にもやはり観音の本地に關するものが大多數を占めたのである。その他各時代の文學全般を眺めても観音信仰の反映は益々著しくなつて來て居り、中でも特に千手觀音の信仰と共に該觀音の誓願たる枯木開花の利益（『千手經』に見えてゐるもの）といふ事が始終見えて居り、それが平安朝の末期から漸く著しくなり、鎌倉期から室町期に進むに連れて益々甚だしくなつてゐる事を見るのである。されば室町戰國期に於て勃興した國民童話の一つである花咲爺が、當時の他の文學に於けると同じやうに千手觀音の枯木開花の利益を信ずる時代思想に影響せられた事は至つて見易い所でなければならぬのである。特にこの童話に見られる如き枯木開花は、この童話以外の童話傳説にもこの童話以前の文學にも更に見られないのであるから、之を時代思想に求める事は當然の推論でなければならぬのである。私には以上を以てこの童話の部分的考察を終り、この童話の考察を試みた小研究の筆を擱く。

日本の傳説と童話終

日本の傳説と童話

— 大東名著名選 16 —



配給元

東京市神田區淡路町二丁目九番地
日本出版配給株式會社

昭和十六年十一月十五日印刷
昭和十六年十一月二十日發行

定價 二圓

著者 志田義秀

發行者 岩野眞雄
東京市芝區芝公園七號地十番

印刷者 堀内文治郎
東京市神田區三崎町二ノ二二

東京市芝區芝公園七號地十番
株式會社 大東出版社
振替東京一九四七一番
電話芝三九四四番

堀内印刷・芳林社製本

◇選著名東大◇

文學博士 鈴木大拙著
禪の諸問題
 禪學界第一人者が禪の本質をあらゆる角度より考證探求した名論集。不可解なる禪は茲に躍如として眞生命を露呈す。
 ¥1.80 -1-

加藤 咄堂 著
日本風俗志(一)
 風俗志は生活、民俗、傳説の文化史である。本書は咄堂翁の名著として多年喧傳され來つたもの。本卷には總論と關東篇を收む。
 ¥1.80 -2-

醫學博士 諸岡 存著
茶とその文化
 日常生活に最も親み深い茶に就て、一切の研究、考證、嗜好を科學、歴史、文化、政治、道徳、宗教、醫學等の各項に分つて詳述す。
 ¥1.60 -3-

岡本綺堂 著
歌舞伎談義
 いはゆる綺堂物の新歌舞伎劇を以て一世を風靡した著者が、吾が傳統的國劇に對しての正しき理解と鑑賞を示唆する芝居入門書。
 ¥1.50 -4-

文學博士 椎尾辨匡 著
佛教要領十講
 佛教は人間思想の究極、又東洋文化の結晶でもある。茲に佛教學界の泰斗椎尾博士が、その深遠な教理の大綱を懇述する。
 ¥1.80 -5-

文學博士 木村泰賢 著
印度思想史
 我が印度哲學界の巨星たる著者の手にかゝれば難解無味なる宗教論策も其の要と髓とは忽ち躍如とし表出さるゝの概がある。
 ¥1.80 -6-

◇選著名東大◇

三田村鳶魚 著
江戸の風俗
 鳶魚翁の江戸研究物はなぜ面白いのか？一筋に江戸文化の闡明に四十餘年の研鑽を過したことの偶然でないことを本書にも見る。
 ¥1.80 -7-

上司小劍 著
生々抄
 萬物流轉の相の中に、著者の犀利なる文明批評眼を通じて、痛苦を堪へ、煩惱を克服する暖き宗教的生々の眞意義を見出す。
 ¥1.70 -8-

正宗白鳥 著
空想と現實
 文壇の耆宿白鳥翁の最近の評論感想集。特異の風格と鑑賞の世界に、情理の兼ね備はつた達人の境を示す。
 ¥1.70 -9-

岡本かの子 著
散華抄
 一代の才媛かの子女史の代表著作。叙事あり抒情あり、論策あり、藝術あり、宗教あり。眞理の風光は全卷に躍如として漲る。
 ¥1.60 -10-

加藤 咄堂 著
日本風俗志(二)
 質實剛健の東北、氣候温順にして物資の豊かな中部地方、人情にも民俗にも自らなる特色がある。豊かな資料と見聞を見よ。
 ¥2.00 -11-

後藤朝太郎 著
硯と筆
 硯の研究、鑑賞に於て最高權威たる著者が、東洋的趣味の精髓を紹介するために新しく書下ろしたもので、懇切を極む。
 ¥1.80 -12-

エトN-46

◇ 選 著 名 東 大 ◇

文學博士 辻善之助著
日本人の博愛
 日本民族の血の中に勇武と同時に博愛の精神が脈々として流れてゐる。本書はこの麗しい史的事實と史料を全面的に輯録す。
 ¥ 1.80 —13—

山上八郎著
兜の研究(上)
 兜の形は時代と共に變り、人と共に異なる。本書はその千様萬態の形を悉く紹介す。著者は甲冑研究で學士院賞を授與された權威者。
 ¥ 1.80 —14—

直木三十五著
日本劍豪列傳
 古來謳はれてゐる劍法の諸豪を論評し、その技術と精神を究明す。著者の氣魄と筆力は克く我が獨特の劍法至高の到達境を明示す。
 ¥ 1.80 —15—

文學博士 志田義秀著
日本の傳説と童話
 我が國民の幼兒を訓育し來たれる五大話の原型は如何なるものか。本書は五大話外兒童に親まれつゝある傳説の由來を研究せるもの。
 ¥ 2.00 —16—

森 銑三著
書物と江戸文化
 江戸時代の學者文人にどんな著書があつたか未だ世に知れない然もこの時代を觀るに重なる興味ある書物二十幾種を時代順に紹介す。
 ¥ 1.80 —17—

加藤 咄堂著
日本風俗志(三)
 冬季は雪に鎖される北陸の我同胞は如何に雄々しく生活して來たか、近畿地方は久しく皇都の地、我國文化の中心地、風俗の源泉地。
 ¥ 2.00 —18—





