

# 物ぐさ太郎の種姓

渡邊昭五

## 一、はじめに

「物ぐさ太郎」の種姓、即ち作品成立の基盤について論を展させてみたい。

凡そは、戦前までお伽草子などは文芸作品としてたった一種の方法である文献異本を透してでないと、この母胎となるもの、即ち古い姿と、それが変遷して今日ある状態にまで固定してきた実情とは、窺い知るすべもなかった。その理由は極めて容易である。現在、文芸という作品組織を、作品のまゝの姿で分析してきたからであって、文芸作品に到る庶民の文芸以前の組織を、公けの場で討議することがなかったからである。しかし、当時庶民の誠実なる文芸愛好者はその読み物自身を物語として製成する前に、信仰の場における来由の道を問ひ訊そうと努力したのである。そこには、文芸作品として固定する以前

に、種々の要素が口承の世界に息づいているのである。彼等は  
その世界を専ら行為と感覚とを以て、伝達せしめ得るべきものであったことを体験していた。神の来由の道を訊すことに依って、あるいは豊作であった理由を語ることに依って、通常の日  
の宥し難き怠慢は補われると考えていたのであった。子供に説いてきかせるような何の他愛ない草子の中に秘められた信仰組織を究明することに依って、改めて「物ぐさ太郎」の種姓について再考してみたいと考える。

例えば、この説話の展開の中で、もっとも大きな問題が一つある。みすばらしく且文字も読めず、はなもちならない信濃の山奥の怠け者が、一つの偶然を機縁に京に出て、大和言葉を用いることに依って神への道を辿って行く。これを逆に訊ねれば、それは神の来由を解きあかした物語である。しかも、この

突飛な展開の中に包摂された神への素姓をひも解く「謎を解く」という伝承の上に普遍化された定理を究明するところにある。謎を解くということは、掛けられた言葉を特定の人間が解く神臨幸の齋場における歌垣的機会の掛合に共通する要素を持っているからである。

この一つの大きな問題に伴って、三つの究明されねばならぬ問題点がある。第一は、物語の結びにある「おたがの本地」に物臭太郎がマツられることである。信濃の呑百姓が、偶然な出あいの重層に依って本地となるこのお伽草子自身が、中世庶民に依って板本に定着せしめられる以前に、『穂高の本地』として簡単なる来由譚があったとするなら、この「謎を解く」過程は、更に詳しく説明されるであろうし、また今日伝承される板本に、この本地譚以外から、滑稽味や多くの文芸趣味その他、別の要素が随分介入されているだろうと考へ得る。要諦は、おたがの本地の解明にもあるし、別要素として、「三年寝太郎」（隣の寝太郎）などの昔話類も分析されねばならない。この草子の別名が『おたがの本地』、内題に『おたがの本し物くさ太郎』などという名を示して伝承されたという点は、この異った系統の性格を想定させる。

第一の想定のとおりとして、この滑稽譚と神来由譚の境界を何処におくかということが、第二の問題となる。それは、上述の

「謎を解く」経緯であり、更に詳しくこれを別の尋ね方をすれば、

思ふなら訪ひても来ませわが宿は

からたちばなの紫の門

の歌が、配置されていることが手掛りとなるであろう。この一般性を持つ和歌が、中世の草子に脚色され、他の謎の歌と並列されて、おかねばならぬ必要性は何処にあったのか。物語に登場する以前に、神様として神をもと寛める場合に用いられたウタが、他の昔話の世界、例えば「難題聳」「灰坊太郎」や「播磨糸長」に登場してくるようになった原因は何であったのか。これに伴って、中世草子の恋成就の定石として、大和言葉を詠みこめばたとえ賤しい身分の者でも直ちに上臈をもものにできるといふ不文律も説明されねばならない。例えば、中世物語の『浄瑠璃十二段草子』『小おとこのさうし』『をぐり判官』『さいき』『みなづる』『猿源氏』『和泉武部』『ふくろふ』『横笛草紙』など、振り事の台詞としてではなく、この定石を実践することに依って男女の関係を容易にせしめているのである。この物語をば、「謎を解く」一節を以て、このように思いきって分析してしまうならば、上述の別要素の挿入の解明は更に容易になるのではあるまいか。それは、前半の「のさ者」が、「まめ」に変身するだけの相違のみではないのである。而して「のさ者」の活

躍がこの作品の主題となる（佐竹昭広氏「物ぐさ太郎」『国語と国文学』四二の3号「無知と愚鈍」『文学』三五の2号その他）のみではないのである。呼び名「物ぐさ太郎」なる笑話的三枚目が、上述分断点を境として、呼び名「太郎ひじかす」なる非凡な才能の持主に転換できる必然性は、何もない。寧ろ、私は分断して三つの次点で捉えてみたいと思う。

第三は、更に根本的なものであり、問題は拡大されてくる。而して、これが困難であることは、口承の世界が中心であり、共通するものが稀であるからである。即ち、「三年寝太郎」を別の異伝として考え、更にその系統の中に狐を妻とす異類婚姻譚が行われる別の伝承のあることは、神の来由譚ということにおいて検討を求めさせてくれる。しかもこの異伝とは別に、「物ぐさ太郎」が狐を妻とした伝承が、昔話の中に伝存しているのである。凡その異類婚姻譚が、本来神の来由譚であったことを母胎として、昔話の中に変移してきているということは、前に「蛇簀入の周辺」（『伝承文学研究』10号所収）で詳しく述べたので、ここでは省略するが、神が動物に姿を変えて現世の女性もしくはみこともちの許を訪れる信仰の感覚は、古典では三輪山神婚説話や伊勢の神の使令としての猿の記事でも理會されたし、民間伝承の例では、アイヌの熊祭の本義や熊野の鳥（からす）がその予兆を告知することなどもわかる。狐の場合も、稲荷神の使者となる前からこれと同じ性格を有している。このことは、我国庶民の

持つて生まれた確信とそこからの変化を併せて詳しく後述するが、上述神の来由譚である「物ぐさ太郎」に呼応して、口承の世界に別系統の来由譚の婚姻譚を持つことは、この信仰組織を究明する一手段ともなり得る。

この「謎を解く」一つの問題にまつわる三つの問題点の中では、第三点がもっとも力を入れられねばならぬであろうが、そこに到達する方法として、まず三つの点に関係する「三年寝太郎」と「物ぐさ太郎」の比較を通して行く方が都合がよい。而して大和言葉がいかなる概念をもって考察されねばならぬかを、実際に依って説明する方が、信仰性との触れ合いもわかりよいであろう。

## 二、三年寝太郎ともぐさ異伝

山口県厚狭郡に流れる厚狭川をさかのぼると、柳瀬の堰がある。当地の美田はこの堰に依って調節される千町が原の水路（現地では寝太郎水路と呼ぶ）で天災を免れているのであるが、この水路にまつわる寝太郎の伝説は、庚申の夜に語られる寝太郎荒神の話として、農民の豊稔祈願の一助をなしている。その伝説の内容は、全国に土着化している「三年寝太郎」の話であって、三年三月の間寝るだけにしか能のなかった怠け者が早魃に困る村民の間に大川の水をひいて、一千町歩の荒地の開

発、多くの人々を救い大福町者となった、ということである。主人公の寝太郎は当地二月二十五日の寝太郎庚申のマツリの日の対象となっている寝太郎荒神として祀られているのであるが、この話の内容は全く「物ぐさ太郎」と変るところがない。たゞ「物ぐさ太郎」の場合は、神に変わる転機——まめに変わるために添加される謎解きの要素がその条件であったが、この厚狭の「三年寝太郎」の話は、ある村八分にされている異端者が、一つの機会を得て村に貢献をし富を致した事実が伝承の過程に昇華洗浄されてしまった、というような次点を発端として荒神に祀られた庚申の夜語りになったのだと思う。通常の「三年寝太郎」の昔話というのは、この山口県厚狭に伝わる大瀬漑を成功させた怠け者でなく、たゞ一つの特技としてお湯を沸すことを得意とする怠け者になっている。この一般的な話の成功は湯を浴びることに依って美男子に生まれ変わり、長者の娘に見染められる致富譚である。こゝにも、「ものぐさ」と同じ「謎を解く」定理が、湯を浴びるといふ契機モチヰに変わったに過ぎない。美男子への変若をちかえりは大和言葉に依る生まれ変りと何の変哲もない。湯を浴びることに依って神となれば、それは全く同じ偶然の成功であり、それは成年式の再生の論理である。湯立神楽や三河の花祭のように、湯を沸しその飛沫をかぶることに依って成年式の形態をとり、若衆への仲間入りをするこれ等の行動伝承

には、プロイス Konrad Theodor Preuss (1868~1938 a. d.) の唱えた成年式は死して再生するという原理を信仰の上で踏襲している『歌垣の民俗学的研究』 (P.184, P.318)。彼の場合にはその原理は、性交↓死↓オチ変えり、の段階を踏み、またこれが娘宿などの習俗をみれば一般的であるようだが、重労働や湯をかぶる過程もあったらしい。いったん死してオツ、即ちそれがオトコ、オトメの民俗の原理を、湯を浴びた美男子に依る致富譚で、昔話は踏襲しているのである。それは「謎を解き」美女との性交渉を経て一人前のオトコから神に昇華する「ものぐさ」と同じ定理が、無言のうち踏襲されているのである。「ものぐさ」の中に包括されたこの意義は、謎を解くことに依って神への過程を物語の中で踏襲した、主人公の神招来の定理の実践にあった。市古貞次博士も『静岡県伝説昔話集』にみえる「まめ祖ものぐさ祖」などは、物ぐさとまめと使いわけた点において考えあわせらるべきであり、またその発端には『発心集』巻五の貧しい男が古ぼけた破れた堂に宿って毎日々々家の設計に心を慰める話を想起すると述べられる『中世小説の研究』 (P.297)。

このように考えると「物ぐさ太郎」の展開における前半部分は、契機を別として、「三年寝太郎」(隣の寝太郎)の口承文芸と類似もしくは同根の話としてあったものと推し測られる。この昔話が、「ほだかの本地」となるまでの神生成の過程が問

題である。その契機即ち大和言葉については次章で述べることとして、「ものぐさ異伝」の解明の前に、このお伽草子における八信濃国十郡のその内に、筑摩の郡あたらしの郷Vに住む、「物ぐさ太郎」が、どのような神に昇華したかを本文に依ってみると、

みかど叙覽まし／＼て、皇子をはなれて程近き人にておはしけるよとて、信濃の中將になして、甲斐信濃兩國を給はりて、此女房相具して、信濃へ下り、あさひのかうに著き給ふ。あたらしの郷の地頭、左衛門尉をば、忠深き人なればとて、甲斐信濃兩國の総政所に定め給ふ。又三年養ひたる百姓にもみな／＼所領を取らせて、わが身は筑摩の郷に御所をたて、眷族を置き、貴賤上下にかしづかれ、国の政をだやかに有りしかば、仏神三宝の加護ありて、百廿年の春秋を送り、御子あまた出でて、七珍万宝に飽き満ちて、長生の神となり給ふ。殿はおたがの大明神、女房はあさいの権現とあらはれ給ふ。

とある。ものぐさ時代の信濃に帰って報恩致富の結果の「おたがの大明神」であるが、この意味が判明しない有明堂文庫本の頭註にある御多賀大明神は出身が信濃であることから、恐らく中央で口承されるされる過程において穂高大明神から訛ったものと考えられ（『信府統記』、『大日本地名辞書』）、更にこの考え方を推しすゝ

物ぐさ太郎の種姓

めるならば本来穂高大明神の神由来譚を説明する物語が、「三年寝太郎」系の口承文芸と化合しお伽草子の形態になったとも考えられるのである。『松本市史』（昭和八年十月）（松本市役所発行）下巻は、このお多賀明神について「彼ははしゆくせむすぶ神と現はれなん、女を恋ひせん人はみづからが前に参らば、協へんと盟ひ深くおはしますなり云々、之に因り出川の御多賀様には良縁の整ふことゝ長寿延命のことゝ、家内円満のことを祈り、を芋とたが糴とを社頭に掛くる風習を為せり。即ち、をたが様と云ふ名称に協ひて、結ぶ、円く、長く、丈夫にと云ふ願ひの意味なりVと述べている。もちろん索強附会の芋籜明神であろうが、男女のとりもち役に自らなつたということは、後述大和言葉に並列して考える興味ある附会である。この穂高地方の神ということから、異伝の方との連繫を検討してみたい。

御多賀大明神を穂高の神とした上述『信府統記』（『信濃史料叢書』二所収）は、『信濃奇勝録』二（『路原拾葉』一七・一八所収）に依れば、

穂高の岳は雪にそひて、連山左右に見立す、穂高神社は保高の村にいます、神名式、名神大、本社瓊々杵尊、穂高見命、姓氏録曰、安曇宿禰、綿積豊玉彦神子穂高見命之後、古事記曰、綿洋神者阿曇連等之祖神ト云々、信府統記、光仁天皇の御宇、中房山の悪賊、此の辺に暴乱し神社仏閣を破却す、垣武

帝の御宇、坂上田村丸これを退治す、文徳帝の御宇、信濃の將と聞えし人、当社を造営の事有り、按、此の中將は其の頃当国の国司にや、仁明天皇の孫とかや、又俗に物草太郎と称するは此の人なりといへり、物草太郎物語には、昔二位の中將にて在せし人の、信濃に左遷給ひしが、子なき事を憂ひて善光寺の如來に祈り一子をまうしうけて、三とせといふ年に二組みまかりければ、世にはふれて筑摩郡あたらしの郷といふ所の里人に養はれて成長ひとなり、其の名を物草太郎と號く、かくて其の里のながぶといふにやとはれて都に上り、ながぶの期果てかへるさに清水の辺に徘徊み、侍徒の局といへる女房に懸想して、其の夜七条のすゑから橘の紫のやかたへ忍び入りし事抔作り、又信濃の中將となりて筑摩の郡にやかたし、百廿年の齡をたもちて榮之、後に殿はおたかの明神、ほたかの誤か、女房は朝日の権現とあらはれ給ふと云々、今当社頭の末社若宮明神の祠は、此の中將を祭ると社司の説也、本社の後背に塚あり、これを物草太郎が塚といひ伝ふ。

と述べられ、お伽草子をその假借用しているようにも思われる。もう一つ、近世の豊田庸園編者の『善光寺道名所図会』五には口承資料としての信濃出身の物草太郎について、次のように述べている。

世にいふものぐさ、信濃国新江の人とす、姓氏不知、安曇郡保高

神社の辺に物草が墓ある由なり、以上地名考、○按松本より廿丁程西、三の宮村に三の宮あり、式内沙田神社いさしたのと称す、祭神彦火々を出見尊、豊玉姫、鵜茅葺不合尊、三柱相殿例祭七日廿七日、是れより三里西、波田村の朝日山より、物草太郎といひし人勸請ありし由、年月不知、己上社家浅沢氏 武藤氏の説物草太郎生所不審、其の裔孫と伝へて今新村に弥兵衛なる者あり、新村の古名新江の郷、此の辺に太郎の塚といふあり、又十一丁程ひがし栗林村に御乳の宮あり、これは物草太郎の乳母を祀るとい、以上里老の談

この一節も、内容は源を一にした感があるが、穂高地方の神にこの主人公を結びつけようとした伝承が残存することに問題を内包している。お伽草子の「あたらしの郷」出身という一条も多分にこの問題に関連がある。この穂高の郷社の神が、農民の汎神論的觀念に依つて、信濃国の地方神としての「ものぐさ太郎」の異伝承をもたらししてきたのであろうか。この地名及びこの穂高系の神についての管見を並べてみると、『長野県町村誌』(昭和十一年発行)においては、南安曇郡の穂高神社は鳥川村と東穂高村にしかなく共に祭神は穂高見命である。前者は村社、後者は郷社として延喜式内名神大社鎮座とある(口承では、太郎をまつる穂高神社とある——武田清澄 『日本伝説の旅』)。この穂高見命については『穂高嶽記』は、阿曇連の祖とあるのみで、八岳麓有

称「三十塚」者号「累代穂高見命之後」阿曇連累世墳墓之地也。V  
とあるのが、辛じて「ものぐさ太郎」の異伝に關連があるので  
はないかということである。——と云うのはこの物ぐさ太郎の  
話は、安曇族の持ち運んだ物語の変化したものと云う折口博士  
の説があるからだ。このことは狐の妻の話とも關連があるので  
後に詳述するとして、「あたらしの郷」との他に地名の混同に  
ついては『大日本地名辞書』信濃国東筑摩郡崇賀郡の条に次の  
ように述べられている。

地名考には崇賀郷を郷原の邊歟と疑ひ、近年本山村を宗賀と  
改む。然れど郷原は良田郷、本山は大井郷なれば崇賀にあら  
ず、且物草太郎の逸話を參据して、新村の辺とて定むるを最  
妥当とす。信府統記云……(中略)……今物草太郎の塚とて穂  
高神社の背に在り、又松本の四南一里余へたちて、新村と云  
ふ(上新村、下新村、其外東南北の五つに分てり)此地むか  
し物草太郎が住居の所と云ひ伝ふ、あたらしの郷名転転して  
新村と唱ふるにや、又もとよりニヒの郷なりしを、他にて推  
量にアタラシと訓しにや。○又按、物草物語にあたらしの郷  
とあるは新野郷とあるをよみひがめたるにて、方俗には更に  
新野も新野アラノと同義なれば、專爾比と唱へしなり、之を多武峰  
略記、蘇我郷草茂庄とあるに參考するに、草茂は茂草モウサの転倒  
にて、物草とあるも茂草のよみひがみとす(草名に燃草モウサあ

物ぐさ太郎の種姓

り)、此辺を古は茂草庄と稱したる也。  
とある。更に安曇郡穂高神社の一節では、上述『長野府町村  
誌』の郷社をば、

今東穂高村に在り、延喜式、安曇郡の名神大祠とす。俗説に  
仁明帝の王子物草太郎本社を建て、太郎の墳墓、神域に存す  
るもの是なりと云ひ、又穂高神は皇極天皇の王子にて、白雉  
四年伊勢国より下向、又此神は初め穂高嶽に天降りたまふ、  
即彦火々瓊々杵尊なり等、種々に談ず。

按に、穂高神は安曇氏の祖神にして、安曇氏此地を開き、一  
郡を建てたり、故に其廟ありて名神大祠に列す、其墳墓を物  
草物語に索合するは、誤謬甚し。又此地、中世には伊勢の矢  
原御厨たりしを以て其事と混 説を成すものあり。凡穂

高神は三代実録「貞觀元年、信濃国宝高神受位」姓氏録「安  
曇宿弥、神綿積豊玉彦神子、穂高見命之後也」……(中略)……  
とあるにて、安曇氏の祖穂高見命を祭ること疑なかるべし。  
と述べ、安曇氏の伝承には關係なく「ものぐさ太郎」の墓は偽  
りとしているが、上述『穂高嶽記』に参照すれば、事実とは別  
にこの伝承が何故このように虚構といわれるようにこの信濃の  
山奥に派生したかが問題となる。この伝承が、義経伝説として  
東北地方に拡がり『義経記』に昇華した程の規模の大きさはな  
いとしても、昔話の「三年寝太郎」の傍系的なものとして信濃

地方に広く口承されたとする、この墓にまつわる伝説も地名を冠するように「あたらしの郷」に定着してくる。『お伽草子』に編纂される以前に、幾つかの昔話や縁起譚があつて、これを複合してきたのが「ほだかの本地」的な安曇族の伝承でなかつたかと、想定を飛躍させてみる、而して、「三年寝太郎」の如き単純な物語が、厚狭に伝承される收穫に関連する一つの転機を主人公が行つた場合神道の上での穂高見命に習合されずとも、農民の汎神的觀念を基礎として、民俗信仰の上での神靈に昇華されたかもしれないのである。怠け者の再生が、一邑落の絶滅の危機を救えば、これは語りぐさとして伝えられるし、一邑落の神靈にまで昇華するのは当然である。ここまですぐれば、祀られる神靈の縁起は、その邑落には重要な伝説として伝承されるのである。怠け者が危機を救つたというような話は、全国の何処にもあつたに違いない。たゞ神になる程の条件が揃つていたか否かの差違であるかと思う。それが、「ほだかの本地」と「三年寝太郎」との差を作つたのである。

ここに都合のよいことは、この物語の異伝として、信濃地方に狐を妻とした「ものぐさ太郎」の口承資料がある。折口博士に依れば人物臭太郎は、日本アルプス登山鉄道と云う方が適当な、信濃鉄道の穂高駅の近所に在る、穂高の社の本地物なのである。だから、此方の話も、松本市から北西の地方で、根を卸

したものと見てよからうと考える。つまり物臭太郎出世譚の平凡化したものだ。物草太郎といふ人、ある時自分の田を作つていと、見知らぬ女が手伝いに來た。こんな働き者なら、女房にしたらよからうという考えで、家に入れた。子が産れて後、添乳してまどろむ中、尻尾を出していた。それをよそから戻つた物臭太郎―今は亭主―が見つけた、これはとんでもない所を見た、しかし知らぬ風をしてやろうと、もう一度表へ出て、今度はばたばた足音を立て戻つて何喰わぬ顔でいた。ところがあけの日になると、子供が騒ぎ出した、母親が姿を隠したのである。いぢらしいから乳離れまでいてやってくれと云つたが、とうとう戻らなかつた。その代りには、その家がだんだん富み榮えて長者になつた（「信太妻の話」「全集卷二」）。Vという昔話「狐女房」の致富譚である。『お伽草子』の「物ぐさ太郎」とは全く離れてしまつた物臭太郎であるが、こゝにも説話の複合があり、狐の神靈性（後述）など考え併せると、草子の本地性（神來由譚を原型とする仮説）と満更關係がないとは云えない。「信太妻」の説話が、何処の本地を説いたものであつたか、現在は明らかでない。信太という地名が冠せられているから、信太の森にまつわる民俗信仰、即ち狐が神の使令として転生することを葛の葉社に因んで説いた本地物かもしれぬが、もう一つ溯れば、このような異類婚姻譚は多く全国に汎く点在していたに違いな



い。しかも「恋しくば訪ね来てみよ和泉なる信太の森のうらみ葛の葉」の三輪神詠は、後述するが(一七二頁)お伽草子の「物ぐさ太郎」の中にもある謎解きの歌である。こゝに、「三年寝太郎」系説話と「狐女房」系説話の接点もあったかもしれない。全国に点在する異類婚姻譚系の昔話が、次々と庶民の伝説などに結びついて縁起譚となるのである。海部であった安曇氏の本拠地が信州の北西の隅の北安曇、南安曇の二郡であったことも、昔話の同系が点在する一因となっているであろう。折口博士はこの安曇氏の入径路を辿って行くと、まず日本海々岸に沿い、更に信濃川を溯って入ったとみるのが当然であろう。しかも不思議なのは、安曇郡の元地と思われるのは北安曇郡の穂高町で、そこに明神、物臭太郎の社というのがある。この町の元の土地は穂高嶽の頂上であるが、それに対して物臭太郎の社は、山の宮に対して里の宮になっている(『文学史ノート』I 『海部の文学と移動』)。Vと述べられる。海部に限らず、このような祝言者はまず山に入り、そのの神として、里に降りて呪詛、祝言を行うのである。このほかいの際に、語られる自己の来由譚もしくは神の来由譚が、異類婚姻譚的な昔話に変わる。あるいはその説話をもととした昔話があって、村や邑落への貢献者の伝説と結びつく。このような形態が時代的屈折を経て「お伽草子」のような他愛もない話になって行くのである。

物ぐさ太郎の種姓

この「狐女房」系のものぐさ異伝は、『日本昔話名彙』に依れば長野県の『北安曇郡口碑伝説集』の二の六三及び『南安曇郡誌』九三七にあり、重柳村の例話は田植を助けに来て子に添乳したところを夫に尻尾を発見される話となっている。厚狭の「三年寝太郎」に同じく、田植に関連を持っており、やはり稲作労働に密着していることは後述する異類婚姻譚の一即ち「蛇簪入」「河童簪入」と同じ性格を持っている。それは、もともと神の由来譚であり(『蛇簪入の周辺』 『伝承文学研究』十号)、農民の民間信仰がなければ成立しなかった昔話である。『本朝俗諺誌』にも、△この狐の子、物草太郎といふ、信太宮の話Vとあり、『続飛鳥川』(『新燕』一の一八)には△狐の面をかぶり田作の祝ひ歌を唄ふVとある由、豊穰を祝する縁起譚の要素もあるし、また裏返しに云えば、山のほかい人が里に来て祝言する折の内容にもふさわしい。もともと民間信仰では神霊の来由は祖霊の縁起的説明の話であり、この異伝は一方では旧家の祖先を示すための話であったとも云えるのである。しかし、この要素をいくつ並べてみても、『お伽草子』の「物ぐさ太郎」には直接関係がない。而して、肝腎の本文に戻ろうと思うが、敢てこゝに再三繰返すならば、何故信太妻の話の中に、物臭太郎なる怠け者の名が入り込んで信濃に伝存するかは、究明されねばならない間接的な大

問題である。

### 三、大和言葉

最初の序において述べた如く、本草子の全篇を通じて大きく二つにわけられる主人公ものぐさの前半と、主人公まめの後半の切れめとなるのが、大和言葉でありその謎解きである。この謎を解くことに依って、美しき上臈を妻とする主人公太郎は、徐々に非凡な才能を表わし神に近づく。何故大和言葉の謎を解くことが女をものにできるのか。神に昇華するのか。まず主人公が清水観音で上臈の住居を解く一節、

女「……今はこれにては、人目もしげし、わらはがさふらふ所へ、とふて入らせ給へ」

とありければ、

男「いづくにて候ぞ」

と問いければ、調子のことばをかけ、それをふくせんその内に逃げばやと思召し、

女「わらはが候所をば、松のもとゝいふ所にて候」

物くさ太郎是を聞き

男「松のもとゝは心得たり、明石の浦の事」

かかる希代の事はなし、是一つをこそ聞き知るとも、余の事は知らじと思ひて

女「たゞし日暮るゝ里に候ぞ」

男「日暮る里も心得たり、鞍馬の奥ほどの程ぞ」

女「これもわらはがふる里よ、ともし火の小路をたづねよや」

男「油の小路ほどの程ぞ」

女「是もわらはがふる里よ、はづかしの里に候よ」

男「しのぶの里とはどの程ぞ」

女「これもわらはが故里よ、うはぎの里に候」

男「錦の小路ほどの程ぞ」

女「是もわらはがふる里よ、なぐさむ国に候は」

男「それは恋してあふみの国ほどの程ぞ」

女「けしやうするくもりなき里」

とのたまへば

男「鏡の宿ほどの程ぞ」

女「秋する国に候よ」

男「因幡国にはどの程ぞ」

女「これもわらはがふる里よ、はたちの国に候よ」

男「若狭国にはどの程ぞ」

かやうにとかくいふ程に、此上はわが身のがるべきやうなし。いやゝ此者に、歌をよみかけ、それを案ぜぬ折ふしに逃げ去らばやと思ひて……云々

と、主人公太郎は片端から謎を解くので、次に上臈は和歌を以て逃れんとする。しかしこの歌の道も読み解かれるところとなつて、結局上臈は太郎の妻となつてしまうのである。この和歌もまた嘗て神霊の示現を頌した神詠であつたことも、次章に詳述する（一七一頁）。

何故、謎を解けば女は男のものとならねばならないのか。上述の如く、この中世物語の謎解きの定石を『浄瑠璃十二段草子』に例をとつてみるならば、十段目御曹子に口をきくまいと決心した。浄瑠璃姫が、

二、俣川のたとへとは、こゝにて二つに別るゝとも、末にて合へとの仰せかや。小夜の千鳥の風情とは怨みて立つと候ふか。野中の清水のたとへとは、ひとり心を澄ますとや。筒井の水の心とは、遺瀬なきとの仰せかや。つながらぬ駒の風情とは、みづから主なきものとのたとへかや。尺なし帯のたとへとは、結びかねたとの給ふかや。一群薄のたとへとは、いつかこの恋穂に出でて乱れ合はふと候かや。浦島が玉手箱のたとへとは、あけて心の口惜しきや。沖漕ぐ舟の心とは、ともにもの思ふかや……云々

と、御曹子の提出する大和言葉の心を解くことを示すことに依つて、男の口説きに説伏されたことになっている。この謎解きが、恋の口説きの登場する時、他の上述の中世物語（一五八頁）

物ぐさ太郎の種姓

でも釣合のとれぬ男女はすべて恋は成就している。この「物ぐさ太郎」においても、全く無智であつた筈の主人公に雅語を多く用いさせているこの一条は、釣合いとれぬ矛盾とともに、中世に常套句としてあつた謎解きの定石を踏襲したのでなければ、理解しにくいのである。

文芸の上で謎という言葉の遊戯は、中世後期に表われる現象で『宣胤卿記』の文明十三年上半期には、謎の記事が集中している。二月二日の条には宮中の諸卿がこの遊びに耽つたことが記されるし、『後奈良院御撰何曾』には、百七十二題の謎がみえる。また、狂言の『二九十八』や『伊文字』などは、本篇の主人公が女の住居をあてる謎解きと全く同じ構想である。前二書の公家の遊戯的な謎は、多分に発展してきた連歌とも関係はあつたろうが、このような謎に変えさしめてきた謎解きの文芸はもっと深いところにある。解くことに依つて美女が野獣の如きむさびに体を許すという不思議な定理、これは公家の遊戯を離れた庶民の言語遊戯以前の歴史に問題を求めねばならない。この不思議な不文律を現今の民俗事例にみると、笠松彬雄氏の報告に依る爐辺叢書本『紀州有田民俗誌』には、四十四種の事例が載せられている。どのような年中行事の機会に用いられたか知るすべはないが、氏は「大和言葉とは「恋の暗号」であるといえはわかる。廓に私語り交す恋言葉があるように、この原始

的な農村にも、それに相当した暗号が用いられているVと述べている。例えば、男が女に申込みをする時「峠の松の螢です」と云えば（見ずに焦れる）と解するように（詳しくは小著『歌垣の民』（俗学的研究）P.131以降）洒落のような掛詞を以て、「物ぐさ太郎」の文語調を現代語に変えたと考えればよいだろう。この紀州の例の如く、はっきりしないが用いられる機会を示したのは、私が昭和三十六年に調査した高知県豊楽等の歌垣的機会である。当地の男女の掛合の習俗の中には、実際の大和言葉そのものは口承されていなかったが、女の掛合の種類にこの語彙が残っていて、男女の生殖行為（類感呪術）を行う前にこの種の謎解きが常套されたことが理合される。つまり、紀州の言葉の例と、この柴折葉師の行われる機会の例を結びあわせると、後述する男女集会の祖霊を迎える齋場（にわ）においてこの掛合が行われたらしいことが推定できる。また徳島県の本沢村の山奥では、盆の頃、ポポイチ踊なるものが行われ、嘗ては男女のやりとりも行われたらしいのであるが、今日でもオガンホドキと称して黄色い手拭の女性ならば体を許すという伝承があった（『四国の口承文芸』（芸能）四の2号）。このように物品に変えて行う男女の恋情通達の手段としては、例えば米糠を渡せば、コヌカ↓来んか↓今夜来ませんか、あるいは、松や栗の本の枝は↓マツ（恐らく正月の依代から）↓待っているわ、という謎を示す能登の習俗など（天野武氏「能登の恋愛習俗」『日本民俗学会報』29）、は文字の

読み書きできぬ農村社会の「呼ばひ婚」の習俗の中で自然にできてきた知恵であり、今日万年筆の贈物（プレゼント）に依って恋文を要求する不文律に若干似てはいはしまいか。つまり男女の仲には、このような緩衝地帯はいつの世でも必要であったのだ。もう一つ、この謎解きの用いられる機会として、対馬に成年式の場合がある。女子十七才の旧十一月十五日にカネオヤという貰い親を定めて三つ盃をかわすのであるが、その場で、若い男女に歌のやりとりが行われたと云う（牧田茂氏「海の民俗学」）。例えば「謎かけますばや、これ解かしゃんせ。丸い卵とかけて何ととく」「むつれいくさ（負け戦さ）と解くわいな」「よう解かしゃんした、そのころ」「シロが破れりやキミがでる」という掛け合い歌のやりとりである。これが成年式に行われることに、私は一つの歌垣的機会というよりも、女の変若（なをち）かえりの日に、謎解きに依って、男と関係できた、——換言するならば、この折目に神と交感できた巫女的性格の女の再生の民俗が一端に伝存したと考えるのである。『醒睡笑』卷三「文の品々」にも同じような恋情通達の一節が述べられている。また、本居宣長の『玉かつま』にも、△さぬきの国の人、女よばふに、菓をむすびておくるわざあり。此事、かの国にても、城下などいふやうのところの人は、しらぬを、なべての所の里人どもは、皆する事也Vとあり、女の諾否はこの二本の菓の結び目を組み合わせ返すか一本

ずつ引きわけるか、に依ることも、大和言葉ではなくとも、物品がそれに近い役割を果した例であろうか。福島県安積郡の村々でも、真菰や石菖蒲を玉結びとして男女間の恋文の代用としたと、中山太郎氏は報告されている（歴史公論六の12）。地方の農民社会に点在して今日に伝えられている錦木塚の習俗も、菅江真澄の東北紀行の中に再三出てくるように、男が女に逢わんが為に女の家の門口に立てる恋情通達の手段であり、謎解きを媒介する場合は若干異なるが、大和言葉や和歌の縁語・掛詞・物名などを生み出す一つの母胎の要素の民俗であったと思う。

錦木は立てながらこそ朽ちにけれけふの細布むねあはじや

（能因法師『後拾遺集』）

錦木にかきそへてこそ言の葉も思ひそめつる色はみゆらめ

（法橋顯昭『夫木集』）

思ひかね今日たて初むる錦木の千束もまたで逢ふ由もがな

（大江匡房『詞花集』）

の如く、撰集などにもみえるのは多く盛行した物品の大和言葉の民俗であったことが想像される。このような暗号が、明治初期の義務教育普及以前の全国の妻問い婚の風俗の中に頻繁に用いられたことは、男女間の接触の機会の少なく且文字のなかった社会を考えれば当然であったろうし、また畜生と異なる人間であれば直ちに見染めた異性が交合に発展することはできない

### 物ぐさ太郎の種姓

い。その機会も手段も少なかった彼等の邑落には、種々の別の方法が信仰に伴ってあったに違いないのである。

男女の緩衝地帯として、和歌文芸などの母胎となる品々、言語遊戯が必要であることは一応解った。しかし、何故謎を出さなくてはならないのであろうか。それなら単なる符牒でもよい筈であるし、たとえ謎が解けても嫌いならば関心を示さなければよい筈である。私はこの点について、単なる遊戯とは異って、謎とか和歌は読み解かれねばならなかった農民社会の先祖からの根強い伝統が、このような習俗を存続せしめたと考える。五穀の孕みを念じて神幸を希求した古代の民俗が、男女の歌垣の掛合（感染呪術）に移行する如く、掛合に依る謎解きは神臨幸の託宣の場における神と巫女の間に行われたのである。このことは、既に『歌垣の民俗的研究』に詳しく言及したので改めては詳しく述べないが、この掛合に上述柴折薬師の如く一般に大和言葉まで昇華されずとも、緩衝地帯の変形として物品もしくはそれに近い稚拙な謎解きはあったに違いないのだ。謎が解けるということ、即ち託宣を理解することなのであった。言問われることに依って意を解する男女の問答の源を溯及するならば、それは歌垣の齋場において臨幸する祖霊神の神言みことを巫女のみが理解するということであった。神霊に仕える巫女は神の神言の伝達者である「神言もち」なのである。尊いお言葉いっに齋き仕える

ことが「みこともち」なのである。もちろん、歌垣の本来の姿が一村一地方単位に行われるような大がかりなものではなかった。稔りを約諾する神霊は、穀の折目のみに家単位に臨幸する。みこともちは家の神に仕えるのであるから、当然各家毎にあった筈である。この神臨幸の折目の時期に潔斎し侍つのが、その家のウナリ（主婦もしくは娘）で、神（男）はその家に託宣を下される。一般の人には不解なる託宣を理解し得るのはこの神に仕えた一夜妻のみであった。この唱え言を宣り伝える瞬間だけでもみこともちは神と同等となる信仰から、この神人交感の媒介となった必須の謎が、みこともちを通じて血族的集団の家に下される。此処に謎の文芸の培養土壌があり、男女間に解かれねばならぬ謎の民俗信仰は生まれる。家の産土うぶすなを単位として血族のつながりから一邑落一村と拡大され、祖霊神は氏神として、同時に歌垣の斎場も拡大されてくるのだ。氏を中心ににおける神人問答とは別に、氏の中の家々においても神をあやかる男とそれを迎える女との間に感染呪術は行われる。男は女に言問い、女もまたその問いかけがないとその女の家には稔りがないうという感染呪術の信仰は、積極的に男を迎えんとする形態を以て、歌垣の斎場は農村の中に存続してきたのである。今日この歌垣的機會の前に、秘かに娘に男を約束させた親の気持は、遠くこの信仰に淵源している。五穀の孕みを基底とした農村の

信仰は、来訪の観念が払われても謎とか掛合の形態は残っていた。謎解きという文芸の意匠は和歌の世界では物名歌とか掛詞の中に残って、王朝貴族の間で遊戯の如く乾溜し、男女間の手交のすさびとなったが、一方農村では男女の恋情通達の手段として、稚拙な謎もしくは物品に依ってきた。中世物語に定理の如く謎解きが男女を結ばせるという不文律も、逆に云えば謎を解けば男女は結ばなければならないとする根強い信仰に拠る伝統にたつたものである。それは和歌の神詠を解くことが神託を受けるといふ虫喰いの神詠になどみられる定理にも叶っているのである。次章に詳述する神詠という名を以て処々に伝承される同型の和歌がそうであったように、説話には常に神と神を助けた者がありその伝承者の来由譚に依って構成されてくるのが『お伽草子』などの文学の胎盤となるのである。何れにせよ、主人公太郎が大和言葉の謎に依って恋を成就させることは、恋の上下をへだてなしとする庶民小説の新しい一つの造型、とばかり定められない、文学へ到る民俗信仰の伝統があると考えるべきであろう。

#### 四、神 詠

主人公太郎に云い掛りをつけられた女性は大和言葉の謎も叶わず、次に和歌に依る防禦手段を構じようとする。本文は一六

六頁の大和言葉の問答からの続きであり、とりかわされる五首のうち最後の一首である問題の神詠を除くと、前四首は謎歌である。而して一、二首目が掛詞、三、四首が隠喩と、従来の男女間に手交された謎（問）とそれを解く（答）二つの立場がちゃんと踏まえられている。

いや／＼此者に、歌をよみかけ、それを案ぜぬ折ふしに、逃げ去らばやと思ひて、男の持ちたる唐竹の杖によそへてかくなん、

唐竹を、杖につきたる物なればふしそひがたき人を見るかな（竹の節が添う。臥し添う。「節」と「臥」を掛けての謎）

物くさ太郎これを聞、あな口惜しやさて、われと寝じとござんなれと思ひ、御返事、

よろづ世の竹のよごとよごとに添ふふしのなど唐竹にふしなかるべき（竹の「節毎」と「夜毎」の掛詞。ふしは前の歌と同じ。）

あな恐ろしや此男は、我と寝んといふ、また姿には似ず、かゝる道を知りたること、やさしさよと思召て

はなせかし網の糸目のしげければこの手はなれ物語せん（「網の糸目がつまる」ということが「人が多い」の意）

物くさ太郎是を聞き、さては手をゆるせとござんなれ、いか

物くさ太郎の種姓

ゞせんと思ひて又かくぞ、

何かこの網の糸目はしげくとも口を吸はせよ手をばゆるめん

とよみかへし申しければ、女房時刻移りてかなはじとおぼしめして、またかくなん。

思ふならとひても来ませわが宿はからたちばなの紫の門物くさ太郎此御ことばを案じ、少ゆるす所に、ふりはなし、笠をも御衣裳など迄もうち捨、うらなしをもふみぬぎ、かちはだしにて、下女をもつれず、ちりぢりになりて逃げられにけり

この前四首の大和言葉の謎歌と云うべきものも、『蜻蛉日記』における夫兼家と作者の間に手交された天暦元年のいさかいの絶えなかった頃の歌に含まれているものをみると、全くそれ等の技法は相手に如何に読み解いて貰うべきかのために極端に弄意匠されている（『大和言葉と謎解き』「日本文学論究」23号）。しかし究極は大和言葉と同じであり、本篇の稚拙さをとり入れ、ばそれは同質である、『小男の草子』や『ひきう殿物語』の主人公も才能を發揮することで女房を自己のものとしている。この中世後期に流行する謎解きの言語遊戯の兆候はなは王朝の日記に始っていたのだ。否溯るならばそれは『古事記』の歌謡の世界に登場している。更に、謎というより神詠といふべき最後の和歌人思ふなら訪ひ来てもませわが宿は……Vの一首は、非常に多くの類歌を持つ

て居り、神の託宣を読み解くための信仰的慣習に始って、庶民の口承文芸の中では思い人を尋ねあてる手段として屢々登場しているのである。

この神詠については、『枕草子』二八〇段に「歌は風俗。中にも杉立てる門。神楽歌もをかし。今様歌は長うてくせづいたり」とあり、『榮華物語』の「はつ花」にも「三輪の山本うたひて御遊さまかはり……云々」とある。現存風俗歌にこの歌は見当らぬが、『梁塵秘抄』に二句神歌として「恋しくは疾うくおはせ我が宿は大和なる三輪の山本杉立てる門」とある。恐らく風俗歌として愛唱される段階では、三輪明神の神詠として、『古今集』卷十八雑歌下に「読み人しらず」として、

我が庵は三輪の山もと恋しくばとぶらひ来ませ杉立てる門

(九八二)

とあったのが普及したものであろう。柳田翁は勸酒の歌と述べられる（『歌と「うたげ」』、『民謡覚書』）。が、風俗歌としての流行がこのような解をもたらしただけと思う。この歌については、臼田甚五郎博士の『神詠覚書』（『国学院雑誌』六〇の七号）及び志田廷義博士の『梁塵秘抄と今様時代の研究』（『日本歌謡史』）に委曲は尽くされているが、昔話や庶民小説に到る過程をもう少しくしてみたい。即ち、神詠から風俗に到って、庶民の口にあがって来る道程である。臼田博士は「神詠覚書」の中で次のように三輪の託宣歌として神

人交感における神のお告げであることを解説される。大和言葉の謎解きに同じく、神は歌の形式を以て啓示する信仰もあつたのだ。

『古今六帖』第二かどの条に

我宿は三輪の山もと恋しくは訪らひきませ杉立てる門

を挙げ「三輪の御歌」としてゐるのは、ずばり神詠とする伝があることを証してゐる。また『古今六帖』第六での杉の条に、第四句をば「疾うく来ませ」の意に変へて出している。……（中略）……平安末期の歌学書では三輪明神の神詠は少しく詞を異にしてゐる。『俊頼髓脳』では、

恋しくばとぶらひ来ませ千早振三輪の山もと杉たてる門を挙げ「是は三輪の明神の。住吉の明神にたてまつり給へる歌とぞいひ伝たる」と記してゐる。更に蛇身を示した愛する男の狩衣の尻に針をさして、それをしるべに尋ねる三輪山地名起源説話を附してゐる。『綺語抄』では、「或説。むかし三輪の明神すみよしの明神にすてられてよみ給へる歌にいはく」として、

こひしくばきてもみよしかしちはやぶる三輪のやまもと  
すぎたてるかど

を載せ、「たしかの證文を見てこそ一定すべき」と云って、多少の不安を或説にに寄せてゐる。「我庵は」が「恋しくば」



に改変されて説話に歌謡に長く久しく生命を保った詳細は、すでに志田延義博士の御研究があるので、たゞ一つだけ付け加えておきたい。「諏訪本地」でも、甲賀三郎兼家系統の方であるが、兼家が根の国の冥途の旅を続けて、本朝にもどる最後の場面で、道を教へる翁のもとに文がとどいてゐる。それは若狭国七月路の山の地底で馴れた姫御前から屈いたもの。文の奥に一首の歌が書かれてゐる。正保三年書写の『諏訪明神縁記』では、

こひしくばたづねてもみよやまとなるみわのながわす  
ぎのやしろに

とあり、それよりやや古い書写と思はれる『しなの諏訪の神伝』では

こひしくばたづねてもこよやまとなる三輪の中川杉のや  
しろに

とある。九月五日の杉の祭は杉の社へ詣でて、姫御前即ち杉の明神と対面となる次第。平安末期の歌学書では、三輪の神は男神と信ぜられてゐたのが、「諏訪本地」では女神となつてゐるのが面白い。唱導家は脚色上このくらの冒険は平気なのだ。

「物ぐさ太郎」の最後の和歌は、この正統なる三輪の神詠の流れから改削されて第一句と第三句が逆になつたものであるが、伝承歌謡であつたことに誤りはない。これが風俗歌にはな

物ぐさ太郎の種姓

かつたが、その後の歌謡の世界にどれ程普及していたかを一覽してみると、いかにこの和歌が謡われたが理會される。例えば、恋しくはたづねて来まいせい伊勢の国いせ寺もとに住むぞわらは、

の上述狂言『伊文字』は清水観音の靈夢に依つて導き出される女性、本篇の主人公と和歌ばかりでなく筋の展開まで似ている。

我が庵は三輪の山本恋しくはとむらひ来ませとよの やあ杉  
のたよりに

(日吉神社七社祭礼船謡)

たづねてござれこひしくは三輪のふたもととすまん

(山家鳥虫歌)

恋しくはくたづねてござれよ我がやどへアイヤつまくつ  
まいくと

(巷謡篇)

恋しくは、尋ね来てみよ和泉灘しのだの森のうらみくずの葉

(阿波八坂社、船歌)

恋しくは尋ね来てみよ曾根の松宮の茶屋にはまつ右衛門

(播磨民謡)

など、まだ多くの民謡の例はあるが、志田延義博士の前掲書に重複するので省略する。また、一方これが説話の世界では、本篇のほかに上述「信太妻」「諏訪本地」などに同類の和歌が求められたが、昔話の世界には女が自分の所在を示すために残した謎の和歌として、この神詠が都合よく、位置している。「物ぐ

さ太郎」と主題を一致させたのは偶然か、それとも伝承の必然であろうか。

恋しくはたづね来てみよ十七の国、腐らぬ橋の袂にて夏なく

虫のぼたもち 〔難題解〕

恋しくはたづね来てみよ、いつも十七、腐らぬ保たぬつち皿

屋店ののれんにかげの姫 〔灰坊太郎〕

恋しくはたづね来てみよ十七よ、かわらぬ橋の吉の字ののれん 〔播磨糸長〕

また備後の高野山村の田植唄の中にオナリ送りの言立の後に

恋しくはたづねてござれ米子まで米子の町のまん中へ

など他一首の短歌体の田唄とともに二首の歌を歌っている。神

歌が恋歌に発展する経緯が歌謡の世界にもある。

頭昭法橋の『頭注密勘』には、神女が自己の所在を示すために夫の猟師にこの三輪の神詠を残している。上述の蛇が求めさせた神婚説話に絡む『俊頼髓脳』の一条に類似する。凡て神女の求めさすべき託宣歌であることが、昔話の世界では単なる女性の在所を示す謎歌と変わっているのである。その点では、「物ぐさ太郎」も全く同根であることが解る。この歌は用いられてなくとも、謎や難題を解くことを以て女を妻として、神ならずとも富や幸福を得る型は多い。「山田白滝」「蟻通」「難題解」等々主題は非常に近い。つまり、この神詠は難題を解く一つの例にす

ぎないのである。唯あまりにも風俗として、民族として謡いひろめられたが故に、この歌の場合(型)の説話を多く口承せしめたのである。

日本文学の母胎となったその最も根本的なものは神の由来譚である。伝承の過程にこの自叙伝は三人称に変わるのである。文学が文学として発生する筈はない。目的を別途とする縁起説話が伝承の過程に楽しみの話に変わって、文学と自覚される段階に到るのである。

試みに『神道集』の縁起説話と『お伽草子』の関係を菊地良一氏の『中世の唱導文芸』に依って列挙してみるなら、

- (1) 熊野権現事——熊野の本地・五衰殿
- (2) 二所権現事——ふせやの物語・美人くらべ・秋月物語  
・いわやのさうし・花よの姫
- (3) 祇園大明神・赤山大明神——祇園御本地
- (4) 諏方大明神・秋山祭事——田村のさうし・すずか
- (5) 諏方大明神・五月会事——青葉笛物語・仁明天皇物語
- (6) 三鳥之大明神事——みしま
- (7) 上野国一宮事・諏方縁起——甲賀三郎
- (8) 蟻通明神事——蟻通本地
- (9) 橋姫明神事——扇草紙
- (10) 赤城大明神事・伊香保大明神事——赤城山御本地

- (11) 鏡宮事——鏡破翁絵巻・鏡男絵巻  
 (12) 北野天神事——天神記・てんじん・天地本地  
 (13) 宇佐八幡事——八まんの本地
- とある。「神道集」以外にこれを拾うなら更にこの神の来由譚という点は究極につめられよう。さしずめ、「穂高大明神——物ぐさ太郎・ほたかの本地」ということであろうか。

## 五、むすび

もう一度主題を最初に戻して「物ぐさ太郎」が神の来由譚を母胎として醸成されたことについての要素を検討して結論とする。

- (1) 本篇が伝説「三年寝太郎」昔話「隣の寝太郎」系説話と、「信太妻」系異類婚姻譚を複合して成立した作品であること。一邑落の稔りの危機を救った主人公が、伝説化して、神と崇められる話に、狐（もしくは異類である動物）を妻とした男が神に昇華する昔話が、穂高地方に口承されて複合すると、こゝに本篇の母胎ができる。他方、狐との婚姻を語る物語を分析すると地方豪族の始祖伝説や家系を箔付ける話となっている（狐に限らず、蛇・猿・河童等の異類婚姻譚にその要素は多分にある——「蛇登入の周辺」<sup>「伝承文学研究」10号</sup>）。「葛の葉」の子別れの主題が信仰圏を異にする邑落から来た巫女の園内に留り得なかった姿を示した

物ぐさ太郎の種姓

と云われる如く（<sup>「信太妻の話」</sup>「折口全集」卷二）、神と人間との神秘的な婚姻は、神の使令としての異類との婚姻、または神の転生解説を解く本地物が多かったということである。異類がこのように考えられるのは、曆以前の農耕民の信仰がある。蛇や猿そして猿から創造されたと推定される猿の山太郎に対する川太郎こと河童も季節の交替を告知すると信じられたと同じく、狐もまた山ミサキの異名を持つ地方があるように、山の神の使者として信仰されたし、伏見の本社を始めとして全国に広く存在する稲が熟る<sup>いなり</sup>↓稲生↓稲荷の信仰は、山ミサキの民俗信仰に胎生してきたその顕著なるもの一つである。「相伝狐者倉稲魂之神使也」と『和漢三才図会』三八にもあるし、「宇賀之御魂神、一名専女<sup>クヰメ</sup>亦白狐と号す。……其はもと伊奈利神の顯はれたまへる時、稲成生たりと云へる……云々」と伴信友の『験の杉』にも述べらる。狐火・狐松明・狐館・狐の森立て・狐のお作立て等々、稔りの前兆とした民間信仰は、この山ミサキ信仰が、一大要素となっている。昔話「狐女房」も狐の援助で稲が豊作となる主題に注意されるべきであろう。即ち、この神のミサキとの婚姻は、男側の神への昇華である。

(2) 本篇の主人公が信濃出身であること。及び本篇類似の話が信濃地方に口承されること。そして「おたかの本地」の名が、穂高明神の縁起に移行せしむる可能性がある。この点は最

も薄弱であるが、神の自叙伝的母胎の内容を推定せしむるよすがとなる。

(3) 大和言葉の謎を解くということは、神人交感の場における巫女の託宣を解く男の家の、稔りの招来を意味する歌垣的機会の信仰があったということ。しかるが故に、謎は男女間に手交されるべきものであり、解けば必ず二人には交合に依る感染呪術が行われる。これが説話文学の世界に導入されると、この謎解きに依って身分の違う男女でも必ず結ばれる。即ち、謎解きに依って結ばれた男は神への道を一途に辿る。

(4) 三輪の神詠を解くこと。これは前項と全く同じ要素を持つ。しかも、狐の妻であった「信太妻」にもこの神詠は用いられている。和歌の恩徳が神の招福を招き返すという、この託宣歌の系譜は歌占巫女の謎解きにも連繋する。この歌が本篇では、おたがの神へ昇華できる伏線であり、大和言葉から始まる謎歌の解決を転機として、主人公ものぐさは太郎ひぢかすなる譚を持つ一八〇度の人格転換をしてしまう。読み解かれるべき神詠の恩徳たる伝承が、この草子の中に前代論理として無意識のうちに胚胎して伝承されていたということである。

我々の先祖が残してくれた多くの文学作品には常に伝承者の痕跡が深く滲透している。嘗ては各家にまつる神(祖霊)があ

りこれをまつる人間との特殊な往復が、神婚説話から別の起源説話に移って行く。多くの文芸作品の作者という観念は、今日考える創造的作者と異なって伝承的作者と考えるべきであろう。神をまつる人間の特殊な位置が、信仰を離れてしまった後にも、説話の中に痕跡をとどめて行くことについて、一例として『おたがの本地物ぐさ太郎』の素姓を分析してみた。

(43・9・2)