

因幡の白兔説話考

石 破 (国文教室) 洋

A Study of The Japanese Traditional Story of "Inaba no Shiro-usagi"

Hiroshi ISHIBA

いわゆる因幡の白兔説話は、『古事記』によって周知のところであるが、なぜか正史たる『日本書紀』には見えていない。西郷信綱氏は、

古事記を初めからずっと読んできてここに及ぶと、突如、語り口や文体、世界の風景がまるで変わってくるという印象を受ける。国生みや高天の原にかんするこれまでの話につきまといいた神学的な、あるいは政治的な要素がすべり落ち、民間臭の強い、素朴で興趣に富む物語がオホナムチとともに初まるのである。そしてそれはこの素菟の一件から八十神の迫害、根の国訪問の話へと続き、一つのまとまりあるオホナムチ譚ともいふべきものを形づくっている。八千矛神の歌謡をも加えるなら、神代の物語中これはもつとも魅力的な部分といえる。⁽¹⁾と述べているが、確かに、まことに興趣に富む説話部分といつてよいであろう。

因幡の白兔説話をどのように考えるかは諸説紛々としていて、未だ定説を見ない。鰐は鉄(剣)を持った集団であって、その威力を知らぬ兎一族の抗争を物語ったものだとする説もあれば、兎を山神とし、鰐を海神と見て、兎を守護神とする山の集団と、鰐を守護神とする海の集団との闘争の痕跡を示すものだとする説もある。

或いは、白兔の毛皮を着ていた因幡の住民白兔族と、朝鮮半島から漂着

した北鮮住民鰐族との争いと見る説もあれば、渡来した南洋民族鰐族であると主張する説もある。或いは、鰐とはワニザメのことだという人もあれば、ウミヘビであるとか、カメであるとか、いや、そうではなく、舟を説話的に表現したものであるという人もある。

因に、私は因幡の国の住人であるが、わが先祖が白兔の毛皮をまとった一族であったとも、「白兔族」なる一族であったとも、一向に耳にしたことがない。けだし、珍説といふべきであろう。

さすがに、これでは具合が悪いと考える向きもあって、朝鮮半島には玄菟郡が存するから、その玄菟郡近傍からの漂流民が「白兔族」ではなかったかとする説もある。「玄菟」は、すなわち、クロウサギであるから、これも些か心もとない説といふべきであろう。

そうかと思えば、ウサギはウサ神、すなわち、宇佐神であると考えたり素兔||素土、すなわち、粘土であるという説まで現れた。鰐はサメからカメになり、兎はとうとう粘土にされてしまったわけである。

とまれ、これらの諸説に共通しているものは、因幡の白兔説話に何らかの歴史上の現実、もしくは、その痕跡を見ようとする視点であろう。今、私の考察は、歴史的現実の立場を離れ、あくまで文学的考察を、就中、演劇の視点に立っての考察を加えようとするのである。

二

『古事記』はまず、

故、此の大国主神の兄弟、八十神坐しき。然れども皆国は大国主神に
避りまつりき。避りし所以は云々

と語りはじめて、以下に因幡の白兔説話を接続している。右の冒頭部分に
ついては、宣長が『古事記伝』に、

こは後の事を先言とおきて、次に其ノ然る所以を、初より具に言
ふ

と述べている通りであろう。

『古事記』が続けて、

避りし所以は、其の八十神各稲羽の八上比売を婚はむの心有りて、共
に稲羽に行きし時、大穴牟遲神に俗を買せ、従者と為て率て往きき。

と記して、ここで主人公の名前を大国主神から別名の大穴牟遲神を用いて
いるのは、「大国主神」がきわめて政治的な、新しい名前であること、従っ
て、大穴牟遲神を主人公として語られる、以下の説話の古さを暗示するも
のであろう。

とまれ、このようにして、兄弟八十神と大穴牟遲神は、稲羽の八上比売
求婚の旅に出るのであるが、ひとり大穴牟遲神に俗を負わせ、従者として
率て行くという設定は、記紀の他にも見られる兄弟の恋争いや物争い、少
弱者の最後の勝利、といった話型によるとしても、文学的、演劇的に見て
も、効果的な発端なのである。俗を負うのは「賤者の役」とする宣長のコ
メントがある。彼がやがて「大なる功業を立むとする人」（『古事記伝』）
となり行く全体的な構成を示すものである。

因幡の白兔説話の発端は、まず、舞台の上に多くの兄弟神を登場させ、
その後ろにポツンと独り離れた大穴牟遲を配置し、彼に俗を負わせて、ス
ポットライトを当てているわけである。

三

その八十神の前に、裸の兔が泣いていた。『古事記』本文はただちに、

爾に八十神、其の菟に謂ひて云らく、「汝が為むは、此の海塩を浴み、
風の吹くに当りて、高山の尾の上に伏せれ」とのりき。

と述べて、八十神と兔との問答を記さない。これについては宣長は、
此ノ上に、菟の裸にて伏る所以を、八十神の問る言、次に菟の答へた
る言など有ルべきを、其は次の大穴牟遲ノ神の問ヒ賜へる處に、委曲
に挙て、此には省り、抑前に言て後に省こそ、文章の常なるに、

此レは前に省て後に云るは、凡て大穴牟遲ノ神の事業を主と語る故に、
其ノ處を委曲にいへるなり
と指摘している。確かに、最初に八十神と兔の問答を記さず、或いは八十
神と兔、大穴牟遲と兔の、同様の問答を二度重ねず、それどころか、当然
あるべき最初の問答を切り捨てて、後の大穴牟遲との問答場面をクローズ
アップした点、非凡なものがあるといえるであろう。

宣長が、ここを説明的文章にあらず、文学的構想に基づく行文なりと看
破したのはさすがというべきで、彼が文学の何たるかをよく理解していた
のに対し、現代の児童書の大穴牟遲の場面が全て最初の場面で、或いは二度重ねて
問答を記しているのは改悪というほかあるまい。

このようにして、兔は、裸で泣いていた事の次第を大穴牟遲に物語るこ
とになるのであるが、この部分の考察は後で行うことにしよう。ところで、
兔の語るところを聞いた大穴牟遲が、

今急く此の水門に往き、水を以ちて汝が身を洗ふ即ち、其の水門の蒲
の黄を取り敷き散らして、其の上に輾転ばば、汝が身本の膚の如必ず
差えむ

と教えた内容は、八十神の教えとは全く逆であったのである。これについ
ては、海のミソギと真水のミソギの対比と見る説もあれば、蒲黄は止血鎮
痛薬であるから、古代、王となるべき者に必要な呪医の資格を示すものと
見る説もある。

しかし、今、重要なことは、八十神と大穴牟遲の教えの内容が全く対照
的であつて、甚だ明瞭かつ分り易い点であろう。しかも、八十神の、間違っ
ている教えの方だけは二度くり返されているのであるから、文学的という
よりも、むしろ、ドラマチックというのにふさわしい。

この、大穴牟遲の教えによつて、兔は元通りに回復し、兔が、

此の八十神は必ず八上比売を得じ。岱頁はせども汝命ぞ獲たまはむと予言する。そして後に、その通り実現することになるのである。

このようにして、『古事記』における所伝は僅かに三九〇字、四百字詰原稿用紙一枚に満たない短さであるが、それにもかかわらず、極めて緊密な構成を所有していることが知られる。構成は対照的であり、明瞭であつて、視覚性を有する。ここに演劇性を強く感じざるをえないのである。舞台芸術の観点に立って論じれば、対照的構成は観客に分かり易くする為の必須の条件ということになるであろう。

四

更に、細部の表現に注目してみよう。例えば「裸菟伏」の「伏」字は、三九〇字の所伝の中で九回使用せられているが、恐らく意識的な使用であつて、「裸菟伏」と後出の「剝我衣服」とは相応じ合っている一組である。右の「衣服」について、宣長は「こは人に准へて、衣服とは云るか」といつているが、むしろ逆に、人が兔を演じているからであると言ふことも可能であろう。

かつて、坪内逍遙は『因幡うさぎ』なる脚本を書いて、登場する兔や鰐の仮面の作製方法をも図示したが、兔が鰐に衣服を剥がれるところ、卜書に次のごとく言う。

わには、かまはず、兔の毛をむしりはじめぬ。(着てある上のシャツや下ばきをぬがせる。夏なら半股引だけの赤はだかにしてもよい。が、成るべく赤いシャツを着せておきたい。寒い時なら、下に真ッ赤な色のシャツを着て同じ色の下ばきを穿いてゐるがよい。)

逍遙の『因幡うさぎ』は有楽座で上演された由であるが、今日でも子供たちの学芸会の出し物になったりする。因に、一九八八年五月八日、鳥取市民会館において、創作バレエ「因幡の白うさぎ」が演じられて記憶に新しい。実際、兔や鰐は特徴のある動物ではあるが、ただ単に特徴があるからという理由によるのみならず、この説話そのものが演じ易いということであろう。

白ウサギが衣服を着て、ポケットから時計を取り出す場面など、ルイス・

キャロルの名著によつて周知のところであるが、わが『十二類合戦絵巻』三卷(永享一〇年—宝徳元年頃成立か)には、衣服を着けた兔が描かれており、遡れば、『鳥獸戯画』四卷の中に、既に、弓を持ち、烏帽子をかぶり、僧衣をまとうた兔が描かれて、中に、兔が鹿や猪の背に乗っているところや、楽しげに泳いでいるところが見られるのは、見逃せないところである(ただし、画中の兔はノウサギである)。筆者とされる鳥羽僧正覚猷は保延六年(一一四〇)、八八歳で没した。

絵画資料ではないが、擬人化せられた動物が争つたり、茶と酒が論争したりする争奇対話形式の通俗戯作文学が、唐代中国の辺境社会に流行していたことが知られている。燕と雀とが論争して、鳳凰が仲裁する形式である敦煌本『燕子賦』や、茶と酒の効能論争を水が仲裁するという敦煌本『茶酒論』などがそれである。

わが室町期にも、『魚鳥平家』・『鴉鷲合戦』・『けだもの太平記』などの異類合戦物が続出し、又、『酒茶論』・『酒飯論』・『酒餅論』も現れた。世界の古代文学の中には、擬人物語や動物寓話物語が広く見られるが、わが国古代にも鳥獸魚虫を主人公にした異類物語が数多く存していた証拠があり(『三宝絵』序)、空海の『尊誓指帰』(『三教指帰』)に見える兎角先生や亀毛先生、蛭牙公子はもとより、『我輩は猫である』に至るまで、何らか共通するところがあるであろう。

五

兔が裸で泣いており、そこへ通りかかった大穴牟遲がその理由を尋ね、兎が説明するというスタイルは、仏典に類型が多く見られる。すなわち、仏が泣いている人や苦しんでいる人、困っている人を見、その理由を尋ね、説明を聞いて彼らを救済するというパターンである。

例えば、『賢愚経』(卷四、出家功德戸利苾提品、第二二)によれば、「悲泣懊惱。拳声大哭。」している老人に仏が「汝何故哭」と訊き、同じく『賢愚経』(卷五、金天品、第二七)には、泣いている夫に妻が「有⁽⁵⁾何不適⁽⁶⁾。懊惱若⁽⁶⁾是。」と訊くと、夫がその理由を説明して「……是故泣耳」と答えるといったスタイルである。

月を見て泣くかぐや姫に竹取の翁が「なんでふ心地すれば、かく物と思ひたるさまにて月を見たまふぞ」と言うのも同型であつて、このようなパターンはわが作り物語や説話集（例えば、『今昔物語集』卷一の二七、卷二の八など）、民話等にしばしば見られることはいうまでもない。森鷗外『舞姫』の冒頭において、主人公太田豊太郎とヒロイン・エリスが出逢う場面、

今、この處を過ぎんとするとき鎖したる寺門の扉に倚りて声を呑みつつ泣くひとりの少女あるを見たり云々

に至るまで、わが国不変の伝統的定型であると言えなくはない。

ついでながら、右の出逢いの場面は、鷗外のドイツにおける実体験に基づくものではなく、このようなわが国古来の伝統的定型によるものと見、その具体例として、江戸の儒者林羅山（一五八三—一六五七）の『本朝神社考』（上巻、八幡の条）、

鎮西の慶円、八幡の神祠に詣づ。祠に近づくころ、一女家門に立ちて悲泣歎歎す。円憐みて問ふ。答へて曰く、去夜我が母逝す、我れ寡にして喪を拵ぐる事能はず、是を以て泣くのみ。円、女の言を慰みて、中夜に屍を負ひて野に葬る。云々

を示したことがある。なお、「泣くこと」の意味するところについては拙稿「イナバノシロウサギ説話の研究—泣くこと考—」がある。

六

次に、兎の告白部分について考察しよう。兎は「淡岐嶋」から「稲羽」の「気多之前」に渡ろうとしたのだと言うが、その理由については述べていない。しかし、一般的に考えれば、兎がなぜ「稲羽」に渡りたかつたかを説明することは必要であろう（伝承地について拙稿「イナバノシロウサギ説話の研究—伝承地考—」がある）。

実際、文永・弘安頃（一一六四—一二八七）の成立とされる著者未詳『塵袋』（第一〇、詞字、読数の条）に引く『因幡ノ記』の所伝によれば、因幡国高草郡に棲んでいた兎（白兎、シロウサギとは書いていない。『古事記』にも「素菟」とあつて「白兎」とは書かれない。これについては拙

稿「イナバノシロウサギ説話の研究—兎神考—」において述べているが、結論だけを先に言えば、ウサギは白色のウサギではない）が、洪水のために流されて、竹の根に乗り、「オキノシマ」に漂着、それゆえ「本所ニカヘラン」と思ったのだとはつきり述べているのである。

しかるに、『古事記』においてこれを削除したのは、舞台という観点を導入すると、うまく説明することができる。すなわち、舞台の上では、兎がなにゆえ因幡に渡らんとしたかを述べることは、必ずしも重要なことではなく、また、これは演じにくいものであるから、勢い、セリフで説明することになる。演出のし易さ、効果という点では、むしろ、兎が並んだ鰐の背を渡る場面や、鰐に衣服を剥がれる場面、裸で泣いている兎が大穴牟遲と出逢う場面などが重要である。

それともかく、因幡の国に渡らんとする兎は、鰐を欺いて「族之多少」を比較しようと提案するが、鰐一族の数を調べる方法だけを述べて、兎一族の調査方法には触れていない。これについて宣長は、

右の如く為たらむには、実に和邇の族の数をば、知るべけれども、菟の族の数は、知ルべきならねば、此ノ上に、然後 吾亦隨族在悉率來將列伏、爾汝云々 読度、などいふ語もあるべきを、其は今菟の身ノ上へを語るに用無ければ、略けるにこそ、

と述べている。兎一族の数を数える方法として、宣長が推測したこと原文が存したとしても、兎の告白の焦点をぼかすことになり、また、演出の場合にはセリフとなることが考えられるから、結果的には宣長の言うように、鰐を数える提案だけで十分であつたのである。

七

ところで、兎が海を渡ろうとした際、渡海の方法は幾通りも存したのである。第一、兎自身、泳げないのではなかった。我々は『鳥獸戯画』の中の、楽しんで猿とたわむれる水の中の兎を知っている。

朝日総氏によれば、兎の泳法はいわゆるイヌカキで、実にうまく泳ぐのだという。早く、南方熊楠は『十二支考』の中で、ウツドの『博物画譜』

を引いて、

兎敵を避くるに智巧を極め、犬に嗅ぎつけらるるを避けんとて流水や大湖に躍り入り、長距離を泳いで遠方へ上陸し、また時として犬に追究されて海に入り奔波を避けずして妙に難を免るる云々¹⁰⁾

と紹介している。従って、仮にもし、兎が現鳥取市白兎に存する「淤岐の島」(海岸よりおよそ一五〇米)に棲んでいたとする当地の伝承によれば、兎は自ら泳いで行けばよかつたことになる。なお、兎の泳ぎについては拙稿「イナバノシロウサギ説話の研究—波ウサギ考—」がある。

或いはまた一説のごとく、兎がいたのが現島根県隠岐島(中ノ島)であつたとすれば、中ノ島—美保関(本土の最先端)間はおよそ六〇キロ、鳥取市白兎は更に遠く、一〇〇キロを超えるから、やはり、鰐の背に乗るべきであつたのかも知れない。

それにしても、兎は鰐を横向きに並ばせることはなかつたのである。例えば、鰐を縦に並ばせる方がよかつたかも知れず、いっそのこと、一匹の鰐の背に乗って、因幡の国を目ざす方法だつてありえたのである。

現に、西岡秀雄氏の報告によれば、マライの教科書(一九三八年、シンガポール)には、縦に並んだ鰐の背をマライのネズミジカが渡る図が見え、或いは、ヴァロン著『虎さんとその仲間』(一九四二年、サイゴン)や、ミダン著『利口なウサギの話』(一九二七年、プノンペン)には、まさしく兎が一匹の鰐の背に乗って渡る図が見えている。¹³⁾

もっとも、西岡氏の報告の中には、横並びの鰐の背をマライのネズミジカが渡る図¹⁴⁾(一九二〇年、ジャワの本)や、小出正吾著『東印度童話集クスモの花』(昭和一七年)に見えるボルネオの類話にも、横並びの鰐の背を渡る鹿の図がある。¹⁵⁾

これらの二〇世紀における資料が八世紀のわが『古事記』の所伝に、どこまで近づけるか大いに疑問であるとしなくてはならないが、『古事記』の所伝がわが国人の創出でなかつた可能性はなしとしないであろう。

とまれ、演劇の視点から見ると、一匹の鰐の背に乗る仕方は演出しにくいし、また、効果的でない。鰐を縦に並べる方法も考えられるが、兎が鰐を数えつつ渡るといふことになると、横並びが最善の効果的な方法で、且つ、限定された舞台の広さを有効に使用できるのである。

因に、「和迹」をばワニサメと認定したものの、サメの背では滑り易いと気になつてか、サメを交互に向きを変えて横に並べた尋常科用『小学国語読本』(昭和一三年)や児童書(例えば、偕成社版なかよし絵文庫『いなばの白うさぎ』など)があつて、思わず苦笑させられる。

ところで、先に、『塵袋』第一〇に『因幡ノ記』が引用せられているところに触れたが、それは「説教」の条に見える。ヨムについては西郷信綱氏が、

ヨムは、たんに計算するのではなく、一ツ二ツ三ツと声に出して数えるのをいう。¹⁶⁾

と指摘している。けだし、兎は横一列にならんだ鰐の背を、声に出して数えながら、ピョンピョンとんで渡つたのである。兎がトブとかハネルとかは、兎の連想として今も昔も同様であろう。

それゆえ、兎を一匹の鰐の背に乗せて静止させず、ピョンピョンとんで渡らせなくてはならず、そのためにこそ横一列に並ばせねばならず、横並びに多く並ばせるために一族の数を比べようと言ひ出す必要があつたのであつて、この逆ではなかつたのである。

現今の児童書が多く「ピョンピョン」「トブ」の語を用いていることは、軽々に見過ごせないであろう(例えば、偕成社版『いなばの白うさぎ』に「びよん、びよん、びよん。しろうさぎは、わにぎめの上を、とんでわたりました。」とあるがごとし)。

八

さて、兎は岸を目前にして、最後の一匹の鰐の背の上で「汝者我見欺」と言つた為に、衣服を剥がれることになつてしまつたが、鰐の背から飛びおりて、陸地に立つてから言うべき言葉であつたのである。

それにしても、不器用そうな鰐がどのようにして兎の衣服を剥ぐのか、些か気にならなくもないが、両者を人間が演じているのならば、話は別ということになるであろう。右の点について、中西進氏は、

ただここでもっとも重大なことは、南方地域の話において、ワニの背を渡つて行く動物は皆成功しているのに、『古事記』の兎はワニに本

音を語って失敗する点である。この点では類型が見つからない。(中略)『古事記』の話は特殊だと言わなければならない。そして、この特殊であるところをこそ『古事記』は重点として、話を展開させている。この変形はあえて行った変形にちがいない。いうまでもなく素兔の話の最も言いたいところは、後半の大国主が兔を助けたというくだりだからである。そのためには兔は失敗していなければならない⁽¹⁷⁾。と述べている。

類話は南方地域に多いが、西岡氏の報告によれば、カムチャッカのように北方のものも存する。いずれにしても、兔(ネズミジカ、ジャッカル、サル)の例もある)が鰐(カムチャッカではクジラ)を欺いて成功するのが通例で、世界的に分布するところの兔の巧智譚の中の一例である。

従って、賢いとされている兔が失敗することは、極めて注目すべきところであって、中西氏が言うように、「あえて行った変形」、『古事記』作者のドラマツルギーによって要請されたものかも知れないし、また、後で詳述するように、実は、兔の全くの作り話であり演技であったのかも知れない。『古事記』所伝の、このような緊密な構成を見ると、作者が単に口語りの説話を採録してここに挿入したといった、いいものでないことは明らかであって、この段一つをとってみても作者がすぐれた文学的才能の持ち主であり、その脚本家としての手腕の並み並みでないことを知ることができよう。

かつて、西郷信綱氏は、西郷氏の言う「神話と叙事詩の時代」を「祭式」の視点から読み解こうと試み、例えば、『古事記』八千矛神の歌群も新嘗祭や大嘗祭において所作を伴ってうたわれたものだと考え、上田正昭氏も大穴牟遲の神話について「成年式を背景とした神話の劇的要素が濃厚である⁽¹⁹⁾」と述べたが、神話なり説話なりを演劇の視点に立って読み解く試みは、今後一層重要性を増すであろう。このことについては、拙著『説話と説話文学—古代から現代まで—』の中でも特に強調したところである。

九

ところで、当面の『古事記』の所伝が、上来見て来たごとく、甚だ演劇

的であるということは、どのように考えるべきであろうか。西郷氏のごとくそれを、現実に演じられたからだと見るのは、一つの有力な見解である。しかし、私が上来述べて来たところは、実際に演じられたのだという主張なのではない。演劇の視点を持ち込むことによって、説話をよりよく理解できると言いたいのである。

神話は必ずしも事実に基づくものではないが、説話は事実に基づくか、もしくは、事実に基づいているふりをすると認められている。もとより、『古事記』のウサギ説話が事実に基づくとは考えられないから、兔が棲んでいた島や上陸地を特定することは、あまり意味がないであろう。しかしながら、仮に、説話が事実に基づき、もしくは、事実性を強調するものであるとしても、説話はもっとと文学、就中、演劇の視点から考察されなければならないと考える。

説話が演劇的であるということは、説話が必ずしも事実そのものではなく、むしろ、事実から遠ざかる一面を有することを示すものである。説話が事実に基づくとか、事実性を強調するとかいふ物言いは、そのことを意味している。従って、説話も作り物であるという一面を含んでいると見てよいであろう。

説話文学は『源氏物語』のごとき作り物語とは明確に異なると説かれることが多いが、果してそうであろうか。作り物語が最も極端に作り物ふうになると、限りなく演劇の脚本に近づくのではあるまいか。或いは逆に、『源氏物語』のように作り物であるのに現実よりもっとリアルであるという方向も考えられる。

説話を「文学」という範疇に繰り込んでよいとすれば、作り物語と同様の態度をもって、作り物としての読み解きを必要とするであろう。このことについては、拙著『説話と説話文学—古代から現代まで—』において詳述したところである。

とまれ、このような考え方を『古事記』の所伝に導入した時、『古事記』ウサギ物語は作者による作り物として完成しているものと見ることも可能であり、作り物とみてよいのであれば、兔が大穴牟遲に告白したハナシそのものが作り物語、全くの創作であったとする見方もできるであろう。兔が鰐の背を渡るハナシは、主に南方を中心とする類話が多く知られて

はいるものの、どこまで遡ることができるとか疑問である。今後、調査が進んだとしても、恐らく、八世紀のわが『古事記』を遡ることは不可能であろう。

仮にもし、わが国人の発想ではないとしても、極論すれば、ハナシの要点は、並んだ鰐の背を兎が渡ったということだけであるから、一度、口語りを耳にすれば十分利用可能であって、殆ど書承など必要としないであろう。これ以外の部分はいかようにも変容可能であり、また、実際に変容されている。

兎が鰐の背を渡るの、日本の発想にあらず、わが国人の興味を惹く面白さがあるとして、従前、この部分のみがあまりにもクローズ・アップされ、重要視されすぎて来たのではあるまいか。

兎が大穴牟遲に告げたハナシそのものが作り物語であったということは、『古事記』作者がウサギ物語を創作したというにとどまらず、兎自身が告白の中味を創出したということをも意味するであろう。

つまり、兎が物語ったハナシの中身の穿鑿など、実はどうでもよかったかも知れない。なぜなら、それは兎がデタラメに創作したオハナシにすぎなかったのだから。

仮にもし、このような考えが許されるとすれば、次に、兎はなにゆえにデタラメなハナシを大穴牟遲に告げたのが問われなくてはならないであろう。

十

『古事記』によれば、兎は大穴牟遲の教えに従って元通りに復することになる。その結末部分は左のごとし。

教の如く為しに其の身本の如くなりき。此れ稲羽の「素菟」なり。今者に「菟神」と謂ふ。故、其の菟、大穴牟遲神に白まをさく、「此の八十神は必ず八上比売を得じ。幣を買はせども汝命ぞ獲たまはむ」とまをしき。

鰐に衣服を剥がれ、裸で泣いていた兎、八十神の間違った教えに愚かにも従って、痛み苦しんでいた兎、やっと大穴牟遲に助けられた兎が神になっ

たというのである。これは一体どうしたことであろうか。

此の八十神は必ず八上比売を得じ。幣を買はせども汝命ぞ獲たまはむと予言をなしたからであろうか。そうではあるまい。予言をなしたから神になるのではなく。神であったからこそ予言をなしたのである。「於今者謂菟神也」の「於今者」について、宣長は、

於今者とあれば、古へは稲羽之素菟と云々、今は菟神と云、と云意かとも云フべけれど、さも聞えず、記中凡て於今者と書るは、たゞ於今と訓て、至ニルマテ 于今ニの意にて、者、字は、波と訓べき例にあらず、他の處にあるを見合せてしるべし、

と述べ、西郷信綱氏は、

「今に……と謂ふ」は、ある話を終つてそれを今と関係づけるための形式で、しばしば古事記に用いられている。つまり、いま語ったところがたんに過ぎし世の話でなく、その因縁が今も続いていることをい wantとするものである。もつともここは、ごく軽く語りおさめようとしていただけ云々。

と言う。ここは、この時以後、兎が兎神に昇格したという意味ではあるまい。宣長は兎は今に至るまでずっと神であったと読み解いているように見えるが、『古事記』は、兎が実は神であったのだと、最後のところで暴露しているのである。

「菟神」の二文字は、この段の秘密を解くキー・ワードなのである。兎が神となる例証は、拙稿「イナバノシロウサギ説話の研究—兎神考—」に譲るが、神は衣服を剥がれて裸にされた兎の姿に化現して、泣きまねをしながら八十神と大穴牟遲を待ち構えていたのである。つまり兎の言動は全て神の演技であったことになる。

十一

グリム童話「神様と貧乏人とお金持ち」によると、神は粗末な衣服をまとった旅の老人となつて、お金持ちの家の戸を叩き宿を乞う。断られた神は次に貧乏な老夫婦の住む小さな家の戸を叩き、泊めて貰ったお礼に三つの願いを叶えてくれるが、後で同様にしたお金持ちは失敗する——我々が

子供の頃よく読んだこのようなパターンのハナシが想起されて来る。

ギリシア神話によると、ゼウスと息子のヘルメスは人間の姿に身をやつし、疲れた旅人に変化して、一夜の宿を乞いながら家々の戸を叩き、オデュッセウスは女神アテーナーによって、汚らしいぼろをまとい、不快な臭気を放ち、やつれ衰えた旅の老人となり、親切なエウマイオスに泊めて貰うが、身の上を尋ねられると巧みに作り話をかまえて、長々と偽りの身の上を物語る。

或いは、米国の作家ルース・ソーヤ『長いクリスマス』（一九四一年刊）中の一話「シュニツル、シュノツル、シュヌーツル」は大略次のようなハナシである。

オーストリアのチロルの、ある山に棲むラウリン（妖精の王）が不細工な鼻、大きな耳、ずんぐりしたみっともない爺さんとなって、寒いクリスマス・イブの夜、チロルの谷間の貧乏な靴屋にやって来て、泊めて貰ったお礼にクリスマス用品や金貨・銀貨をプレゼントして消えて行く。

また、一七世紀のフランス政府高官シャルル・ペロー『ペローむかしばなし』中の一話「仙女」も類話である。大要を示す。

森の中の家に母と二人の姉妹が住んでいる。姉はわがままで怠け者、妹はやさしくて働き者。姉のクララが水汲みを拒否するので、妹のメリーが遠くの泉まで水汲みに出かけると、つぎはぎだらけの服を着、杖をつき、顔の汚れた、みすぼらしい老婆が、苦しうに、杖にすがりながら、水を所望する。老婆は水のお礼に、メリーが話すたびに口から宝石や花がこぼれ出るようにした。それを聞いて姉も泉に行くが失敗する。妹のメリーは家を追い出され、泣いていると、白馬の王子がやって来て、泣いている理由を尋ねる。妹がわけを話し、王子が求婚する。

類話はわが鳥取県の昔話「人のよいおじいさんの正月話」にも見られる。要旨は左のごとし。

気だてのよい老夫婦が、大晦日、ざんばら髪（21）の若い女が赤ん坊を背負って、寒空にふるえていたのを泊める。夜中になって赤ん坊は死ぬが、翌朝（元旦）見に行くと女も赤ん坊の死体もなく、大判小判がザクザク

クあつた。

右は「大歳の客」型のハナシであって、関敬吾氏の『日本昔話大成』第五巻に各地の類話を多く収めている。

大歳の客としてやって来るのは、例えば、「盲目の旅芸人」・「汚い」座頭」・「盲目の坊様」・「今にも死にそうなる六部」・「癩病人」・「癩病の遍路」・「白髪の老人」・「汚い爺」・「汚い坊主」・「みすぼらしい坊様」・「汚い」乞食」・「子供を負うた乞食」・「雪原に倒れている乞食爺」等々である。

わが鳥取県赤碕町の例では神社の石段にあった死体をかわいそうに思っ

て家に連れて帰るなど、客が死人であることさえある。これら大歳の客人に一定の型が存していることは明らかであるが、鹿児島県沖永良部島のごとく、

お天とうの神様が人の心見に降りて来られるのです。神様は貧しい飯もらい坊主の姿になつて云々

とある点に注目したい。「大歳の客」型の類話では、神仏等が人を試すために姿を変えて現れるとはつきり述べている例もあれば、そのところがあいまいな表現になっているものや、全く触れないものなどいろいろであるが、もとは、沖永良部島のごとく、神仏等が人を試すために姿を変えて現れる——と語られていたのではあるまいか。

一九八九年度ノーベル平和賞を受賞したダライ・ラマ一四世は、一三世の生まれ変わり信じられている。一三世の死後、高僧高官たちが種々の啓示を得て、転生者探しの旅に出た。貧しい服で変装した高僧の一人は、数珠を首にしていた。もうすぐ二歳になる運命の子は、家を訪れた変装僧を見ると「その数珠を下さい」とねだったが、それは一三世が使用していた数珠であった。一九三九年のことである。その子供は数々のテストに合格し一九四〇年、一四世ダライ・ラマとして即位した。

二〇世紀の実話に至るこのような類話が、果して『古事記』の時代にまで遡ることができるであろうか。この点について関敬吾氏は、

この系統の物語の成立は古く、ギリシアのエウリーピデース（紀元前四八五—四〇六）にまでさかのぼる。ローマのオウィドの「メタモルフォーゼ」によると、ゼウスとヘルメースとが人間の姿をして遊行し

ているとき、人々は神の宿を拒んだが、貧乏なビレーモン (Philemon) とその妻パウキス (Baucis) とは親切に泊めた。神は怒って彼らを山上に避難させたのちに大洪水を起した。助かった彼らは死を願ったので、その住居は神殿に、二人は社前に立つ木に変えられる。これと同系統の話はインドの「パンチャタントラ」(五十一、八、双頭の織工) にもある。⁽²⁷⁾と述べている。

十二

次に大陸中国の類話を紹介してみよう。「太平広記」巻七所引「神仙伝」によれば、仙人の李八百は唐公昉を試さんとして、旅の日雇いとなり、公昉の家に住みこみ、仮病を使って今にも死にそうに苦しんでみせたり、悪性の腫物を作って全身血膿だらけになってみせ、他人に舐めて貰えば治るなどと言う。そこで三人の女中が舐めてやると、旦那様でなくては効き目がないと言ひ、公昉が舐めると奥様でないとダメだなどと言う。その末尾に、

乃告公昉曰。吾是遷人也。子有志。故此相試子。云々

とある。同じく『太平広記』巻八所引『神仙伝』によれば、神仙の張道陵は趙昇を試さんとして七種類のテストを行うが、その第六試は次のごときものであった。

第六試。昇守田穀有一人往。頭乞食衣裳破弊。面目塵垢。身体瘡膿。

臭穢可憎。云々

或いは、周知の杜子春の一話(『太平広記』巻一六所引『統玄怪録』)において、杜子春の前に現れた一老人は実は仙人で、杜子春をいろいろ試すのも類話としてよいであろう。

『神仙伝』は晋の葛洪の撰。葛洪は太安(三〇二—三〇三)頃の人とされる。『統玄怪録』は唐の李復言の撰。復言は太和(八二七—八三五)・開成(八三六—八四〇)頃の人という。

十三

私はかつて、神仏その他が姿を変えて、人を試すという類のハナシを集めたことがあり、それらの幾つかは、拙著『仏教文学の世界—名篇と研究—』に収めている。

例えば、『今昔物語集』⁽²⁸⁾巻五の一三は、帝釈天が菟・狐・猿の三獣を試すというハナシであって、

天帝尺、此レヲ見ミ給テ、「此等、獸ノ身也ト云ヘドモ、難有キ心也。人ノ身ヲ受タリト云ヘドモ、或ハ生タル者ヲ致シ、或ハ人ノ財ヲ奪ヒ、或ハ父母ヲ致シ、或ハ兄弟ヲ讎敵ノ如ク思ヒ、或ハ咲ノ内ニモ悪シキ思ヒ有リ、或ハ恋タル形ニモ嗔レル心深シ。何況ヤ、如此ノ獸ハ、実ノ心深ク難思シ。然レバ試ム」ト思シテ忽ニ老タル翁ノ无力ニシテ羸^{ツカ}レ^{ズツ}無術氣ナル形ニ変ジテ、此ノ三ノ獸ノ有ル所ニ至給テ宣ハク、「我レ、年老ヒ羸^イレテ為ム方無シ。汝達、三ノ獸、我レヲ養ナヒ給ヘ。我レ、子无ク家貧クシテ食物无シ。聞ケバ、汝達、三ノ獸、哀ミノ心深ク有リ」ト。

とある。結局、兎だけが食物を入手できず、

「我レ食物ヲ求テ持来ルニ无力シ。然レバ只我ガ身ヲ焼テ可食給シ」

ト云テ、火ノ中ニ踊入テ焼死ヌ。

『今昔』では、この兎が今の釈迦であるという部分を佚しているが、『ジャータカ』三一六に見られる周知の一話である。

本話の典故は『大唐西域記』巻七「婆羅痾斯国・烈士池」の条とされるが、類話は『旧雜譬喻經』巻下・『法苑珠林』巻四一・『撰集百緣經』第四・

『雜宝藏經』巻二・『経律異相』巻四七などに見える。

また、『三宝絵』上の一〇「雪山童子」には、

昔独ノ人有テ雪山ニ住ミキ。名付テ雪山童子ト云フ。菓ヲ食ヒ菓ノ子ヲ取テ心ヲ閑カニシテ道ヲ行フ。帝尺^{チカラ}是ヲ見テ思ハク。(中略)此ノ人ノ心ヲモ行キテ心口見テ知ル等シト念フ。

とあって、雪山童子が「諸行無常、是生滅法」の残りの半偈のために、羅刹にわが身を与えようとするのである。

即高キ木ニ上テ羅刹ノ前ニ落ツ。未タ地ニ不至又程ニ羅刹俄カニ帝尺

ノ形ニ成テ其身ヲ受ケ取りツ。平カナル所ニ居ヘテ敬ヒ拜カミテ云フ。我レ暫ク如来ノ偈ヲ借テ心見ニ菩薩ノ心ヲ惱シツ。願ハ此ノ罪ヲ免シテ後ニ必ス渡シ濟ヘト云フ。

本話を描いた「雪山童子捨身聞偈図」は、「薩埵王子捨身飼虎図」と共に、法隆寺玉虫厨子側壁板絵として遺存しており、わが国美術史の開巻を飾る傑作として知られているが、北京図書館所蔵敦煌写本洪字六二号第五扇Cに、雪山童子本生が見える。

敦煌画の中には、色紙形に絵解きの文句を書き込んだものがあり、また、この文句だけを写し取った「敦煌本色紙形絵詞銘文集」が存する。川口久雄博士の報告によれば、雪山童子の一話も絵解きせられていたのである。

『三宝絵』は今絵を佚しているが、もとは絵を存して、わが平安社会で絵解きされていたのであって、『三宝絵』上の「檀波羅密」(尸毗王本生)や、上の二「須太那太子」(本生)も「敦煌本色紙形絵詞銘文集」に見え、敦煌画が遺存している。『三宝絵』上の「檀波羅密」には、

昔国王伊坐キ。尸毗王ト云キ。慈悲ノ心深クシテ衆生ヲ見ル事子ノ如シ。帝尺其心ヲ試ミムト念ヒテ毗首羯磨天ニ語ヒテ云ク。汝ハ鳩ニ成テ逃テ王ノ懐コロニ入レ。我ハ鷹ニ成テ追ヒテ王ノ心ヲ試ミムト云ヒテ各ノ成ヌ。

とあり、上の二「須太那太子」には、
此ノ人、妻ヲ取テ七ナ歩ミ行クニ太子遂ニ悔ル心无シ。人返テ妻ヲ返ス。吾レハ是帝尺也。子ヲ人ニ与ツルヲ見テ妻ヲ乞ヒテ心ヲ試ミツルナリ。何事ヲカ願フ。吾レ与ヘムト云ヒテ帝尺ノ形ニ成ヌ。

と記される。

十四

『今昔物語集』巻六の六は、『西遊記』で知られる玄奘三蔵が、求法のために天竺へ赴いた際のエピソードを次のごとく伝えている。

遙ニ深キ山ノ中ヲ通ル間、人ノ跡絶タル所有リ。鳥獸猶シ不走来ズ。而ル間、鼻キ香俄ニ出来ル。難堪キ事无限シ。鼻ヲ塞テ退クニ、此ノ香ノ奇特ナルヲ漸ク寄テ見レバ、草木モ枯レ、鳥獸モ不來ズ。強ニ寄

テ見レバ、一人ノ死セル人有リ。「此レガ香也ケリ」ト思フ程ニ、善ク見レバ、動ク様ニ見ユ。(中略)病メル者答テ云ク、「我レハ此レ、女人也。身ニ瘡の病有テ、首ヨリアノウラ 跌ニ至ルマデヒマ 隙无クシテ身爛レ、ナマクサク 鯉クサ テ鼻キ事ノ難堪キニ依テ、我方父母モ不知ズシテカク深キ山ニステ 弃タル也。然シテ 而モ、命ハ限り有リケレバ、不死畢ズシテ有也」ト。女は、彼女の頭のてっぺんから足の先まで、膿汁を吸い舐り取ってくれたならば治癒するなどと言うのである。

如カクノゴト 此ク頸ノ下ヨリ腰ノ程マデ舐リ下シ給フニ、舌ノ跡、例ノ膚ニ成リ持行テ愈ユ。法師、喜ビノ心无限シ。其ノ時ニ、俄ニ微妙ノ梅檀・沈水香等ノ如クナル香出来ヌ。亦、日ノ始テ出ヅルガ如クナル光有リ。法師驚キ恠テ退テ見レバ、此ノ病メル人忽ニ変ジテ観自在菩薩ト成リ給ヒヌ。法師、膝ヲ地ニ着ケテ掌ヲ合セテ向ヒ奉ルニ、菩薩、即チ起キ居給テ、法師ニ告テ宣ハク、「汝チ実ノ清浄・質直ノ聖人也ケリ。汝ガ心ヲ試ムガ為ニ、我レ病メル人ノ形ヲ現セリ。云々」

玄奘が六二九年長安を発し、六四五年に帰国するまでの苦難に満ちた旅の始終は、『大唐西域記』に詳しいが、本話はそれに依拠していない。類話は『打聞集』や『三国伝記』に見える。『打聞集』九「玄奘三蔵心経事」には、

其心ヲ願カタメニ病人形ヲ見ツルナリ(31)
とあり、『三国伝記』巻二の二三「玄奘三蔵渡天竺事」には、
実ニハ汝ガ心ヲ知ラントテ我レ変ジ病人ニタル也(32)
とある。

『今昔』と『打聞集』の所伝は、同文的類話であるが、両書に直接関係は認められておらず、共通源の別の資料が存在していたものと考えられている。原拠はもとより大陸にあるであろうが、例えば、『神僧伝』巻六「玄奘」の条には、顔に瘡ができ、体中、膿と血でただれた老僧を礼拝したので、老僧が般若心経を口授したとあるのみであり、『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻一にも、

初法師在レ蜀見ニ病人一。見瘡臭穢衣服破汚。憐將ニ向レ寺施ニ与衣服飲食之直。病者慚愧乃授ニ法師此経(33)。と記すのみで、わが国の所伝とは異なっているが、先に示した『太平広記』

卷七所引『神仙伝』の李八百の二話（ただし、現行本の『神仙伝』には見えない）は、内容的にはわが国の所伝に最も近いと言えるであろう。

いずれにせよ本話は霊験あらたかな般若心経が、いかにして玄奘に伝えられたかを物語る体裁をとるけれども、説話のキー・ワードは病者が菩薩の姿に復して「汝ガ心ヲ試ムガ為ニ、我レ病メル人ノ形ヲ現ゼリ」（『今昔』卷六の六）と告げるところにあったのである。

なお、わが『撰集抄』卷一の八「行賀僧都之事」は、
おろ／＼もろこしのむかしの跡をたづね奉るに、玄奘三蔵渡天し給ひけるに、ある山中にして、慈悲をもつて、臭くけがらはしき病人を、頭より足のあなうらにいたるまで、ねぶり給ふ時、観音となり給ひて『心経』を授けさせ給へるとは承はる。

と玄奘説話を記すが、そのすぐ前に、行賀の僧坊に「四十あまりに見え侍る法師」（実は十一面観音）がやって来て、「我うしろに悪しき瘡いできて、すでに死に侍らんとす」などと言って、「貴からん上人のひだりの耳」を切り取って用いれば治ると「さめ／＼と泣」いてみせる話を置いている。

十五

『古今著聞集』卷二の三七「行基菩薩毘陽寺を建立の事」には次のように見える。

行基、諸の病人をたすけんがために、有馬の温泉にむかひ給に、武庫山の中に一人の病者臥たり。（中略）「我病温泉の效験をたのむといへども、忽にいへんことかたし。苦痛しばらくも忍がたし。譬をとるに物なし。上人の慈悲にあらでは、たれか我をたすけん。願は上人わがいたむ所のはだへをねぶり給へ。しからばおのづから苦痛たすかりなり」といふ。其體焼爛して、その香はなはだ大きくして、すこしもたへこらふべくもなし。しかれども慈悲いたりて深きが故に、あひ忍て病者のいふに随て、其はだへをねぶり給に、舌の跡紫磨金色と成ぬ。其仁をみれば又薬師如来の御身なり。その時仏告ての給はく、「我はこれ温泉の行者也。上人の慈悲をこゝろみんながために、仮に病者の身に現じつるなり」とて、忽然としてかくれ給ぬ。

或いは、光明皇后の行為とする所伝もある。すなわち、『元亨釈書』卷一八「皇后光明子」の条に、

建三温室。令下貴賤一取上浴。后又誓曰。我親去千人垢。君臣憚之。后壮志不可沮也。既而意九百九十九人。寂後有二一人。偏體疥癩。臭氣充室。后難去垢。又自思而言。今満二千数。豈避之哉。忍而摺背。病人言。我受三惡病。患三此瘡者久。適有良醫。教曰。使二人吸膿。必得除愈。而世上無深悲者。故我沈痼至于此。今后行無遮悲濟。又孔貴之。願后有見乎。后不レ得レ已吸瘡吐膿。自頂至踵皆遍。后語病人曰。我吮汝瘡。慎勿語人。于時病人於大光明。告曰。后去阿閼仏垢。又慎勿語人。后驚而視之。妙相端嚴。光耀馥郁。忽然不レ見。

と見える。後に、会津八一は皇后の行為に感動して、

ししむら は ほね も あらは に とろろぎ て ながるる う
み を すひ に けらし も
からふる の ゆげ たち まよふ ゆか の うへ に うみに
あき たる あかき くちびる
からふる の ゆげ の おぼろ に ししむら を ひと に す
はせし ほとけ あやし も（『自註鹿鳴集』）

と詠み、原田禹雄氏はその著『この世の外れ—琉球往還私記—』の冒頭に八一の歌と皇后の説話を記した。

十六

また、『今昔物語集』卷四の六によれば、天竺の「優婆曇多申ス證果ノ羅漢」が若い女人に化現して、優秀なる弟子を誘惑して試すというもので、『宇治拾遺物語』卷一三の一四は同文的類話。類似度は高いが、『今昔』を出版とするものではない。

本話は『阿育王経』の他、『阿育王伝』卷六や『付法蔵因縁伝』卷四など、大陸の所伝が知られているが、それらがわが国の散佚説話集に採録せられていたのかも知れない。

因に、『阿育王経』卷一〇「江因縁」の条には、

優波笈多於其中路化作五百賈客共遊山中。復化作五百劫賊來殺賈客。

(中略) 於賈客中有一長者女失伴無侶。(中略) 優波笈多復化作大江。

是比丘入水欲渡江而在水下。女人亦渡江而在水上。比丘見此女人在江

中將欲没。⁽³⁷⁾

とあつて、優婆曇多が女人のみならず大江をも化作したことになる。

上海や南京などの大都市で映画演劇として行われる『戯目蓮』は、目連が地獄にいる母(劉清題)を救わんと西天へと志し、ある荒野の一軒家に宿をとると、文殊が彼の決意の程を試そうと美女になつて誘惑するが、目連の心は固く、試験に合格するというものである。⁽³⁸⁾

十七

また、『枕草子』第二二九段(三卷本)には、周知の蟻通明神縁起譚が見える。本話が経説によるという指摘は、早く契沖の『河社』に見えるが、『ジャータカ』五四六をはじめ、『雑宝蔵経』卷一「棄老国縁」(『法苑珠林』卷四九「棄老部」第四にも)、敦煌本『諸経略出因縁』(Pelilot. 3000)、『賢愚経』卷七「利耆弥七子品」第三二、『根本一切有部毘奈耶雜事』卷二八、敦煌本『雜抄』(Pelilot. 3721) 或いは、わが『今昔物語集』卷五の三二、『打聞集』七「老者移他国事」、『奥義抄』、『倭漢三才図会』卷七六「和泉国蟻通明神」、『広益俗説弁』卷三など、インド・中国・日本に拡がる所伝がある。

今、『雑宝蔵経』の所伝と同文的関係にある新出の敦煌本『諸経略出因縁』によって述べると、「天神」が「棄老国」に突きつけた九つの難題のうち、第五、六、七問は、

天神復化作餓人。連骸拄骨。而来問言。世頗有人飢窮瘦苦劇於我不。

(中略) 天神又復化作一人。手脚杻械。項復著鎖。身中火出。拳體焮

爛。而又問言。世頗有人苦劇我不。(中略) 天神又化作一女。端正瓊

瑋。踰於世人。而又問言。世間頗有端正之人似我者不。云々

となつていて、天神が餓えた人、手かせ足かせ首かせされて火だるまの人、端正の美女を化作してテストしているのである。

十八

『ジャータカ』において、釈迦の前生である人や動物を試すというパターンを採ることは、理解し易いところであるが、本行譚にもこの話型が多く見られる。今、その代表例として、釈迦八相の一つとされる「四門出遊」の場面を『過去現在因果経』卷二によって見よう。

出_二城東門_一。國中人民。聞_二太子出_一。男女盈_レ路。觀者如_レ雲。時淨居天。化作_二老人_一。頭白背偃。拄_レ杖羸步。(中略) 今者可_レ令_下從_二南門_一出_上。爾時太子。百官導從_レ出_二城南門_一。時淨居天。化作_二病人_一。身瘦腹大。喘息呻吟。骨消肉竭。顔貌痿黃。拳身戰掉。不_レ能_二自持_一。兩人扶掖。在_二於路側_一。(中略) 出_二城西門_一。時淨居天。(中略) 化為_二死人_一。(中略) 出_二城北門_一。(中略) 時淨居天。化作_二比丘_一。

『過去現在因果経』は、西紀四四四—四五三年に求那跋陀羅によって訳されたと伝えられているが、わが『絵因果経』は既に奈良時代後期及び平安時代初期に書写せられた。いわゆる『古因果経』がこれである。

要するに本生譚であれ、本行譚であれ、いずれも絵を伴っており、絵解きせられていたのであつて、経典その他に見られる数多の「試す物語」は、目からも耳からも豊富に享受されており、わが国人にとっては、ごく親しいものであつたということになるであろう。

『古事記』における兎は、実は、神であり、兎の告白したハナシは全くの作り話であり、裸にされて泣いていたのも、兎神の化作演技であつて、神が大穴牟遲とその兄弟を試すという構成は、ほぼ認めてよいのではあるまいか。

『古事記』におけるウサギ物語は、僅かに三九〇字にすぎないが、大國主の国譲りを物語る大きな枠組の中に、兎と鰐の話型や泣くことの話型、神が試す話型、兄弟の恋争い物争いと少弱者の最後の勝利という話型などを嵌め込んで完成させていたのであつた。

本話は、民間伝承の投影した古代文学としての色合い豊かな詞章であると評価せられて来たが、上來考察して来たところによれば、従前の評価をはるかに超えて、その構成といい、表現といい、甚だ高度の文学的達成を

なし遂げていることを認めざるをえないであろう。

注

- (1) 西郷信綱氏『古事記注釈』第二卷(一九七六年、平凡社)一七頁。
- (2) 『古事記』訓読文の引用は小学館『日本古典文学全集』本により、原文は真福寺本影印による。以下同じ。
- (3) 『古事記伝』の引用は筑摩書房『本居宣長全集』本による。以下同じ。
- (4) 『逍遙選集』第九卷(大正一五年、春陽堂)六一二頁。
- (5) 『大正新修大藏経』第四卷、三七七頁上。
- (6) 同右、三八五頁上。
- (7) 『日本庶民生活史料集成』第二六卷、九二頁。原漢文。
- (8) 拙稿「森鷗外『舞姫』と『本朝神社考』」(金沢大学附属図書館報「こだま」第七八号、昭和六〇年一月五日付)。
- (9) 朝日稔氏『日本の哺乳動物』(一九七七年、玉川大学出版部)六六頁。
- (10) 『南方熊楠全集』第一卷、七〇頁。
- (11) 西岡秀雄氏「ハウサギ」と「ワニ」の物語―伝説の伝播―(『風土と生活』昭和四九年、千曲出版社)所収。
- (12) 同右、第五九頁。
- (13) 同右、第六〇・六一頁。
- (14) 同右、第五六頁。
- (15) 同右、第六二頁。
- (16) 西郷氏、前掲書、一四一―一五頁。
- (17) 中西進氏『天つ神の世界』(昭和六〇年、角川書店)二二〇頁。
- (18) 西郷信綱氏『日本古代文学史―改稿版―』(一九六三年、岩波書店)。
- (19) 鑑賞日本古典文学第一卷『古事記』(昭和五三年、角川書店)一四一頁。
- (20) 西郷氏『古事記注釈』第二卷、一六頁。
- (21) 岩波文庫本『ギリシア・ローマ神話』上、六七―六九頁。
- (22) 呉茂一氏訳『ギリシア神話』下卷(昭和三一年、新潮社)二〇四―二〇五頁。
- (23) 中村妙子編訳『クリスマス物語集』(一九七九年、偕成社)所収。
- (24) オールカラー版世界の童話20『ははをたずねて』(昭和四九年、小学館)所収「ほうせきひめ」。
- (25) 『鳥取のむかし話』(昭和五二年、日本標準)所収。
- (26) 『日本昔話大成』第五卷、八頁。
- (27) 同右、七頁。ただし、『パンチャタントラ』巻五の八は、今、必要としている類話ではない。
- (28) 『今昔物語集』の引用は岩波『日本古典文学大系』本によるが、表記を改めた。以下同じ。
- (29) 『三宝絵』の引用は古典文庫本『三宝絵詞(東寺観智院本)』による。以下同じ。
- (30) 川口久雄氏『敦煌資料と日本文学(一)「敦煌壁画絵解き銘文集」』(昭和五八年、東京美術)。
- (31) 『打聞集―研究と本文―』(昭和四六年、笠間書院)二五三頁。
- (32) 中世の文学『三国伝記』上(昭和五一年、三弥井書店)一四七頁。
- (33) 『大正新修大藏経』第五〇巻、二二四頁中。
- (34) 岩波文庫本、五二頁。
- (35) 岩波『日本古典文学大系』本、七五―七六頁。
- (36) 『新訂増補国史大系』本、二六一頁。なお、『建久御願礼記』法華寺の条にも見えている。
- (37) 『大正新修大藏経』第五〇巻、一六七頁下。
- (38) 波多野乾一氏『支那劇大観』(昭和一五年、大東出版社)二一五頁。
- (39) 東洋文庫所蔵のフィルムによる。
- (40) 『大正新修大藏経』第三卷、六二九頁下―六三二頁下。

(平成四年十月三十日受理)