

狂言「夷毘沙門」考

稲田 秀雄

はじめに

狂言「夷毘沙門」は、夷と毘沙門が人間の娘の髻を望んで争う特異な構想をもつ曲である。

有徳人が娘のためによい髻を得られるよう、西の宮の夷と鞍馬の毘沙門天に祈り、示現にまかせて高札を立てる。すると、鞍馬の毘沙門と西の宮の夷が自身髻になろうとやって来て、自らの由緒を語り、また相手の悪口を述べ立てた後、有徳人の求めに応じて宝を与え、ともに所の福神としておさまる、というのが近世以降の諸流台本の粗筋である。

この狂言は、和泉流では、神物として脇狂言に分類されているが、大藏流では、近世初期の虎明本において「髻類」の筆頭に収められ、以来（虎寛本でも「髻女之類」に収められる）、髻狂言に分類さ

れている^①。粗筋からもわかる通り、これは福神狂言と髻狂言の両方の性格を兼ね備えた狂言なのである。

従来、この曲については、「髻入狂言に毘沙門と恵比須を登場させた着想が面白い」という評価や、福神狂言の「変形」であり、「福神が影向し宝を与える」という基本的内容において福神狂言と一致し、やはりそれに準ずるもの^②であって、「設定が髻取り型の髻狂言の類型にあてはめられた」^③ものという見解がある。

いずれも、本曲を福神狂言の一環としてとらえられたものであり、福神が宝を与えるという福神狂言としての内容を重視され、髻取りの筋書や設定は後から付けたし、あてはめられたものとされている。確かに、夷・毘沙門双方が宝を与えた後めでたく所におさまり、髻争いの件が消え去ってしまう結末からすれば、髻取りの筋立てよりも、祝言性（福神の影向と宝の授与）を優先させているという意味

で、これを福神狂言の一変種とみることに大筋で異論はない。しかし、そうであるとしても、なお福神の髯取りという奇抜な発想をめぐっては、今少し検討の余地があるように思われる。

本稿では、まず、「夷毘沙門」を髯取り物の狂言の一つとして考へることから出発し、中世の説話世界を視野に入れつつ、この曲の基底に存する発想をめぐって、若干の問題点を考えてみることにする。

一

髯取り物とは「髯入り志願者の滑稽や失敗を描いたもの」^④で、「夷毘沙門」の他には、「八幡前」「賽の目」「角水」があり、番外曲の「眉目吉」「水練髯」も含められよう。いずれも、発端は、有徳人が高札を打って髯を募集するところから始まる。その高札には何らかの髯の条件が示されており、それに叶うべく髯候補（「八幡前」「眉目吉」以外は複数）が登場する展開になる。

ところで、この髯取り物の中で、近世以前の形態を知り得るのは、天正狂言本（以下、天正本）に記載のある「八幡前」と、この「夷毘沙門」の二曲だけである。「賽の目」「角水」は近世以前の上演記録はなく、伝本の上では、江戸初期と推定される祝本（「賽の目」）及び大藏虎明本、和泉流・天理本をもって初見とする。「眉目吉」

は、虎明本に「作狂言」とある通り、当時の新作と考えられ（「宇治拾遺物語」巻九一八「博打髯入の事」による）、「水練髯」は江戸中期の鷺流・宝曆名女川本以前には伝本が見当たらない。^⑤

ところが、天正本を見ると、「八幡前」（「八幡髯」と題する）は、その冒頭に、「一人出て、髯入せんとて色々髯を習ふ」とある通り、髯がはじめて髯にまみえる「髯入り」（天正本では「髯入」の語を用いる）の場で起こる滑稽を描いた、いわゆる髯入物の体裁になっている。そうなると、天正本に収められる髯取り物の狂言は、実は「夷毘沙門」（「高札髯」と題する）一曲のみなのである。このことから、この曲が髯取り物の狂言の中で、かなり成立の早いものではないかとの見通しができよう。

以下、「夷毘沙門」の古態と考えられる、天正本「高札髯」の内容を、近世諸流台本と比較しつつ、検討しておく。

(1) 一人出て、よき娘をもつたと言ふ、氏位高き人を髯にせんとて高札立つる、

(2) 西の宮の夷来て、髯にならんと言ふ、床几へ直す、

又、鞍馬の毘沙門来て、髯にならんと言ふ、もつともて床几に直す、

(3) 三人せれふ、

(4) いかによく、聞たまへ、まことの髯になりたくは、宝を髯に

たひたまへ、

(5) 笛へいてくさらはとらせんとて、悪魔降伏をぶくを打払ふ鉾を汝にとらすそ、

へ夷も毘沙に劣らちと、く、千代にやくをさ、れ石の命長

竿に釣針添へて舅にこれをとらせける、

へ兜を脱ひて舅にとらす、

へ烏帽子を脱ひて舅にとらす、

(6) いつれもく劣らぬ宝、く、此所にこそおさまりけれ、舅先に舞入、

天正本では、舅は神仏に祈誓したことを言わないらしい(1)。

むろん、天正本の記述態度からして、すべてのセリフが克明に記されているわけではない。しかし、「氏位高き人を掣にせんとて、高札立つる」という表現からは、高札を立てることはあくまで舅の自発的行為で、近世諸流台本のように、神仏(夷と毘沙門)の示現によるものではないことが看取されよう。岐阜の能郷猿楽の狂言に「恵比須毘沙門」がある。この狂言では、舅の名乗りに、

これはこのあたりにかくれもない有徳人でござる そうござれば己は 娘の子を一人持ちましてござる 今だに婿をとらぬが此の度は婿をとろうと存じます 己の婿になるものは何物にはよるまい 十能に余り万能にすぐれ 足もと位のえ、者を婿

にとろうと存じます 先づどうござろうとこの所に立札を立てましよう

とあって、夷や毘沙門に祈誓したことを言わない。民俗芸能化した狂言であり、台本の扱いも慎重を要するが、この能郷猿楽狂言「恵比須毘沙門」は、夷が先に登場することや、語りのかわりに海・山の幸を列挙すること、末尾の謡が「いずれもくおとらぬ宝、これをこの所におさめけり」と、天正本にきわめて近い詞章をもつことなど、注目すべき点がいくつもある。天正本が固定しかけていた必要最低限のセリフを記したとすれば、能郷猿楽狂言に見られるように、神仏への祈誓と高札を打てとの示現は、本来なかつたものと考えられる。つまり、福神出現の伏線の設定はなく、他の掣取り物(「賽の目」「角水」等)と同じように、高札によって掣の条件が示され、それに応募するかたちで、夷や毘沙門が登場したのではない。近世諸流台本よりも、より人間的な扱いをされた夷・毘沙門のイメージがここにはうかがえるのである。

なお、舅が「よき娘」をもつことは、近世諸流台本にもほぼ継承されている。和泉流・天理本は、「美しき姫」とし、特に説話的イメージを感じさせるが、和泉家古本では「美人の一人娘」という表現になり、古典文庫本や三宅派の狂言集成本に継承される。大蔵流・虎明本では、舅の名乗りに「美人」のことは見えないが、毘沙門

と夷の名乗りの中に、「承れば、美人にてであると申程に、某が鯉にならふと存じて、まづ高札を打てと示現をおろひてござる」とあり、ここでは娘の美人たることが鯉志願の主たる動機にもなっている。

このセリフは虎寛本にも継承され、大藏八右衛門派の伊藤源之丞本・虎光本にも見える。鶯流では、延宝忠政本以下の仁右衛門派諸本（寛政有江本・賢通本・賢茂小杉本等）では、舅及び二神の名乗りにも、美人であることは言わないが、享保保教本・野中本（実践女子大本）といった伝右衛門派の台本には、大藏流と同じく、娘が美人なので鯉になろうとのセリフがある。

また、舅の示す「氏位高き人」という条件についても、天理本に「足本素姓しよせうの気高うして、有徳にあらふずる人」とある他、虎明本にも同様の表現が二神の名乗りに見え、延宝忠政本以下の鶯流諸本においても、仁右衛門派、伝右衛門派を問わず、管見の範囲の諸台本に一貫して見えている。

天正本では夷が先に登場する(②)。諸流では、夷をシテ、毘沙門をアドとしており、アドである毘沙門が先に登場する。ただし、後で舅に宝を与える時には、毘沙門↓夷の順になっており(⑤)、「先に登場した者が〔仕事〕も先に勤める」という方式は、ここにはあてはまらない。鶯流・享保保教本の末尾の注記に「ケ様ノ類ハ上手ノ立合ニ両シテニモスル」とあるのを参考にすれば、本来、夷

と毘沙門は同等の鯉候補として、両ジテ的な扱いであったのだろう。少なくとも、天正本段階では諸流のように、夷をシテ、毘沙門をアドとする意識はなかったのではないか(シテ・アドの名称も天正本段階では確立していなかった可能性が高い)と見ておきたい。

鯉候補たる夷と毘沙門の言い争い(③)。天正本では「三人せれふ」とあるのみだが、諸流台本では、夷・毘沙門がお互いを「びしや」「さぶ」と呼び合い、毘沙門が夷に「生魚を売りに来たか」と言えば、夷は毘沙門に対し「山椒の皮(鞍馬の名産)を売りに来たか」と応酬する↓舅のとりなしで夷・毘沙門が各々の身の上(由来)を語る(自らの身の上を語る前半部と、相手の悪口を言う後半部からなる)↓夷の揶揄に怒った毘沙門が鯉をかまえ、夷も釣竿をかまえて張り合う、という展開になる。天正本の「せれふ」は「せりあふ」意味を残し、葛藤の動作が含まれているとすれば、ここも何らかのかたちで、夷と毘沙門が言い合う場面であったはずである。後の謡に「夷も毘沙に劣らち」とあるので、少なくとも、「びしや」「さぶ」と呼び合って相手を揶揄するセリフ、そして「三人」とあるからには、舅がとりなすセリフもあつたと考えられる。

鯉争いの決着がつかないので、舅はあらたな条件を示す(④)。その条件は宝を与えることである。人間が神に対して宝を催促することは、天正本の他の福神狂言にも、

いかにや〜聞きたまへ、我にも御福をたひ給へ

〔竹生嶋詣〕

いかにや〜聞き給へ、我らに御福をたまわらまし

〔大黒〕

とあり、ここはその変型といえるが、「まことの舞になりたくは」とするとところは、あくまでも舞取りの構想にかなっている。この謡は近世諸流台本にもほぼ同じ詞章で受け継がれる。

宝が所に納まるという結末(6)。近世諸流台本は、福神自身ふくかみが「この所」におさまる。天正本の他の福神狂言では、

これまでなれとて弁才天は、く、本の社に帰りけり

〔竹生嶋詣〕

これまでなれとて大黒は、く、本の社へ帰りけれ〔大黒〕

懐紙のうち曇して神隠れ失せにけり、あと神隠れ失せにけり

〔連歌の十徳〕

のような末尾になっており、宝が「この所」におさまる結末は、天正本の福神の登場する狂言では「高札舞」のみに見られる。(4)〜(6)の展開は、登場した福神が人間に宝を受けるといふ福神狂言の定型が表面に出てきて、舞取りの構想が消失するという福神狂言のどちらが舞に叶ったのか不明なままに終わる)過程であるともいえるが、この天正本の末尾は諸流の二神ともに所におさまる結末とはやや二

ユアンスが異なるようである。つまり、舅の要求に応じて二神からいずれも劣らぬ宝が与えられ、舅自身が思おもいがけげない幸福を得たことが強調されているのである。そう考えると「舅先に舞入」という記述も気になる。舅が先に舞い入るのは、近世諸流台本には(管見の限りでは)見当らない演出である。天正本「連歌の十徳」などは、二人の参詣人は「天神の後にして入」と記す。特に「高札舞」において、宝を得た舅が二神よりも先に舞い入つてしまうことを記すのは、ここに何らかの演出意図があったことを想像させはしまいか。例えば、舅が思おもいがけない福神の来訪を好機として宝を乞い、存分にそれを得た結果、舞のことなど忘れ果てて先に退場し、福神だけが舞台に残つて終わる、というような展開であつたかとの想像もできよう。

二

以上のように、天正本「高札舞」には、近世諸流台本の「夷毘沙門」との間に少なからぬ相違点があり、そこから、古態の演出をもいささか推定してみた。「よき(美しき)娘」をもつた舅が「氏位高き」者を舞に望み、夷と毘沙門がそれに応じて押しかける。互いに言い争うが結着がつかず、舅のあらたな提案によって、競つて宝を与えるが、舅はそれに満足して舞の件は結局棚上げにされてしま

う、というような筋立てが想定できるわけであるが、ここには、聳を折誓する対象でもなく、由緒語りも必要としない、より人間的な夷と毘沙門の姿が浮かび上がってくる。天正本「高札聳」には、近世以降の「夷毘沙門」に比して、(相対的に) 福神狂言としての色彩が稀薄であった段階の面影が残っているようである。

さて、この狂言の主眼をなすのは、何よりも福神の聳取りという構想である。そもそも、一人の美女をめぐる複数の聳候補が争うという設定自体、非常に説話的な発想によっていることは疑いない。以下、この狂言の眼目というべき聳取りの構想、特に福神狂言と聳取りの構想との結びつきについて考えてみたい。

美女を得ようと、高貴な聳志願者が多数押しかけるのは、古く『竹取物語』などにも見られるモチーフであるが、ここでは、中世―特に室町期の、次のような説話に注目したい。

栄心撰の法華経談義書たる『法華経直談鈔』の巻二本―三十二「四天因果事」には、四天王の聳取り説話というべきものが見える。その冒頭部分は左の通りである。

過去遠遠ノ昔、門前長者ト云フ長者アリ。彼長者二人ノ娘メアリ。其ノ名ヲ極好女ト云也。雪ノ膚ヘナメラカニ、花ノ顔鮮ニ、端嚴美麗ノ女人也。而ニ、四天王共ニ此ノ由ヲ聞テ、何モ皆是ヲ所望シ下フ也。娘ハ一人也。所望ノ人四人也。長者思案

二煩也。其後、長者申様ハ、四天ハ共ニ何モ偏頗无(シ)。去ハ能ノ勝タラン天ニ付ク可(シ)。各ノ何ナル不思議ノ能ヲ持給ソト問ヘハ……

いうまでもなく、四天王の筆頭は毘沙門天(多聞天)である。従って、この説話は毘沙門の聳取り説話としても読める。

右の説話において、門前長者の家に美人の一人娘がいると聞き、聳にならんと四天王(複数の聳候補)が押しかけるさまは、狂言の発端と近似する。そして、右の引用の後、四天王が各々の持てる能力を述べ、「何モノ劣能也」として長者が聳を決定できずにいるうちに、娘が行方不明(竜神にさらわれる)になり、捜し出した者に娘を与えようとの長者の言葉によって、四天王が各自の能力を発揮して、ついに竜宮から娘を取り戻すことになるが、このあたりの展開も、聳候補の能力比べでは優劣がつかず、あらたな条件を出す点において、狂言に通じるパターンであることは注意してよからう。

この説話とはほぼ同内容の室町期物語に『金剛女の草子』(慶応大文学道文庫蔵、江戸初期写本)がある。この物語では、四天王の前生たる四天神の王が「りんだ大王」の娘を望むことになっており、それが本来のかたちであろう。四天王が門前長者の娘を望む『直談鈔』のかたちは、より狂言に近くなっているのである。

もともと、この説話は四天王(及び吉祥天女)の本地譚である。

右以外にも『弘安源氏論義』『花鳥余情』のような中世の源氏注や、『大日経疏演奥鈔』に見える他、最近、三浦俊介氏が指摘されたように、¹²⁾承徳三年（一〇九九）成立の『毘沙門天王曼荼羅私記』にも見えており、その原泉は未詳の經典のようであるが、四天王の本縁を語る説話は古くから存在したらしい。それが右に見たように髣取り説話のパターンをもつことは注目に値する。

この四天王本地譚——特に『直談鈔』のようなかたが、狂言「夷毘沙門」の成立に影響を与えた可能性はないだろうか。少なくとも、毘沙門天（あるいはその前生）を含む四人の髣候補が美女を得んと争うというモチーフが狂言以前（古く十一世紀末にさかのぼる）に存した事実重要である。四天王の筆頭は独尊としても信仰される毘沙門天であり、室町期に鞍馬寺の毘沙門天の信仰が盛んであった事実を踏まえると、このような説話が、福神たる毘沙門の髣取りという発想のヒントになったことは十分考えられるのではないだろうか。

毘沙門が四天王の一員たることは、近世諸流台本にある毘沙門の語りにも強調されている。

それ多聞といつは、四王地の主として、須弥の衆生を守り、貧なる者に福を与へ、富貴榮花に榮へさするは、偏に此多聞がゆへなり、さあるによつて、年の始めの初虎（寅）といは、れ威光を

あらはず、（以下、夷の悪口を言う。略）

（虎明本。天理本もほぼ同じ）
鞍馬の毘沙門であるにもかかわらず、ここには鞍馬寺の本尊としての由来は全く語られていない（「初虎（寅）」のことがわずかに鞍馬寺と結びつくのみ）。ただ四王地（四天王の住む地―須弥の山腹）の主、すなわち四天王の筆頭であることを誇るのである。また、夷の語りの後半では、

その上毘沙には主が有ぞとよ、（略）、増長広目、多聞持国と云時は、大仏は汝が主にてはなひか

（虎明本。天理本もほぼ同じ）
とあり、四天王の一員たることを逆に夷に擲擲されている。

このように、狂言「夷毘沙門」において、毘沙門と四天王の関わりを強調することはすこぶる暗示的である。また、天正本以来近世諸流台本にもほぼ一貫していた「氏位高き」者15)という髣の条件も、毘沙門の前生が天竺の王だったとする、右のような本地譚に基づく理解を反映している可能性もある。

もし、以上の推測のように、四天王の本地譚が毘沙門の髣取りという発想の母胎だったとすれば、狂言独自の構想は、毘沙門の競争相手として夷を登場させたことにある。次に、この問題について考えてみよう。

三

夷と毘沙門が取り合わされたのは、甲冑を帯したいかめしい神（驚流諸本には「からびた(書)（る）躰」とあって、異国風も強調されている）と、俗体のにこやかな神という、剛・柔の対比的効果をねらうてのこととも考えられるが、それ以外にも、夷と毘沙門との間には深い結びつきが存するようである。一つは、すでに指摘されるように、^⑬本地垂迹の關係である。『伊呂波字類抄』（十卷本）第十によれば、広田社の末社である夷の本地は毘沙門であった。こうした理解を立てば、夷と毘沙門は一体であることになり、狂言において二神が登場する理由は明白であるかに見えるが、本稿では、中世の説話世界に測鉛を降ろすことによって、いささか迂遠ながら、毘沙門の競争相手として夷が登場することに重点を置き、夷と毘沙門のあらたな結びつきの可能性を探ってみたい。

中世の理解では、西の宮の夷の本体は蛭子(まご)である。狂言においてもこの理解は基本的に踏まえられている。近世諸流台本にある夷の語りには次のように述べられる。

いざなぎいざなみの尊、あまのいはくらのこけのむしろにて、
男女のかたらひをなし、日神月神蛭子そさのおの尊をまふけ給
ふ、蛭子とは某が事、天照大神より、三番目の弟なればとて、

西の宮の夷三郎殿といは、れ、氏素姓、誰にか劣り給ふべき

（虎明本。天理本もほぼ同じ）

この蛭子が親神に放ち捨てられて竜宮に流れ着き、竜神が取り上げて養育したことは、^⑭書陵部本『和歌知願集』のような伊勢注、『古今和歌集序聞書三流抄』『尊円序注』『古今集註』（為相註）『古今和歌集見聞』のような古今注、春瑜本『日本書紀私見聞』『日本記一神代卷取意文』『神祇陰陽秘書抄』のような中世日本紀、『神道集』『體源鈔』『神道由来の事』『雀さうし』『隠れ里』（「まびす大くかつせん」）『琉球神道記』等の諸書に見えている。その中から、『古今和歌集序聞書三流抄』を次に引く。

蛭子ト申ハ、二神ノ三男也。（略）今、是ノ蛭子生レテ骨無シ
テ練絹ノ如シ。二神是ヲ海ニ打入玉フ。龍神是ヲ取奉テ天神ノ
御子ナレバトテ養子トス。（略）其後、蛭子兄ノ天照太神ノ御
前ニ参リタリ。大神ノ「親ニ捨ラレ玉テ下位ノ龍神ガ子トナレ
リ。サレバ、汝ハ下主ヲ守ル神トナレ」トテ、今、津ノ国西ノ
宮ニ頌セラレテ夷三郎殿ト云ハル。是ハ二神ノ次三郎ナル間、
三郎ト云。^⑮

傍線 a のように、竜神が蛭子を養子にしたという記述は、『三流抄』の他、『體源鈔』卷十ノ中にも見える。こうした理解に立つと、夷（＝蛭子）も掣入りに無縁ではないことになろう。

また、ここには傍線りのように、イザナギ・イザナミ二神の子た
るにより、夷三郎とする説がすでに見えていることも注意すべきで
ある。夷の語りにもあるように、また毘沙門から「さぶ」（この呼
び方は先述したように、天正本段階でもあったと思われる）と呼ば
れているように、狂言の夷は「夷三郎殿」なのである。毘沙門とと
もに、夷もまた「氏位高き」者であった。中世の説話世界を視野に
入れてみれば、夷三郎の名の背後には貴種たる誇りが隠されている
のである。

ここで、先に見た四天王本地譚を想起したい。四天王本地譚では、
毘沙門（あるいはその前身）は、竜宮に拉致された姫君を救い出す。
つまり、蛭子⇨夷と毘沙門は、中世の説話的理解の中では、竜神
（竜宮）を媒介として、互いに対蹠的な関係にあるともいえるので
ある。蛭子⇨夷は海神として竜神と親密な関係を持ち、毘沙門は山
神として（四天王は、元来須弥山の山腹に住み、四州を守る神であ
る）竜神に敵対する。このような観点から見ると、毘沙門と夷が聳
を争う狂言の構想はまことに奥深い背景をもつことになる。四天王
本地譚は毘沙門の聳取りという発想を促したのではなく、毘沙門
と夷を取り合わせる媒介の役割を果たした可能性もあるのである。

以上、中世の説話世界との関連から、福神の聳取りという構想に
ついて私見を述べてみた。四天王本地譚、中でも『法華経直談鈔』

のように、前生ではなく四天王自身が長者の娘を望んで争うパター
ンの説話が「夷毘沙門」の成立に影響したとすれば、福神の聳取り
の構想は、福神狂言に既存の聳取り物の狂言（「賽の目」「角水」
等）の趣向が取り込まれた結果生まれたものではなく、四天王の聳
取り⇨毘沙門の聳取りという発想が基盤になっていると考えられる。
いわゆる聳取り物の狂言で、唯一天正本に収められていること、し
かも「高札聳」という意表をついた曲名（「夷毘沙門」と称する方
がはるかに素朴で自然であるはず）をもつことから、この曲は、
複数の聳候補が競い合う聳取り説話のパターンを（毘沙門の聳取り
というモチーフを介して）はじめて狂言に応用した、聳取り物の
狂言の嚆矢と考えてもよいのではなからうか。

美女の聳にならんと押しかける夷・毘沙門の姿の背後には、中世
の説話世界が広がっている。そうした世界を視野に入れる時、狂言
「夷毘沙門」における聳取りの筋立ては、必ずしも付けたしではな
く、特に毘沙門と結びついた必然の構想であったともいえよう。

〔補説〕

狂言「夷毘沙門」における夷の造型について、少し付言しておく。
夷を夷三郎と称することは、先に引いた『古今集序聞書三流抄』
をはじめ、書陵部本『和歌知顯集』、延慶本『平家物語』のような

鎌倉期成立と考え得る資料の中に見えているが、このうち、書陵部本『和歌知類集』巻三、十五段「ゑびす心」注の記述は示唆に富む。

ゑびすと申かみは、いざなぎ・いざなみの御ことの第三の蛭子と申し神也。(略) やうくおとなしくなるまゝに、人たちいでたりしを、ゑびす三郎とは申、いまのにし宮これなり。このかみはゆ、しく、いろくしき神にて、みるもの、きくものに心うつしければ、いろくしきこゝろをば、ゑびす心といふ也。いまもみこなどにつきたるにも、ゑびすのつきたるといふは、いろくしくて、よろづのものを、こひもとめて、いろくしければ、よに心とりよき神と申也。^{②1}

夷とは、見る物・聞く物に心を移す「いろくしき」(好色の意もある) 神でもあったのである。美女の聲にならんと押しかける夷の造型には、このような理解が踏まえられているかもしれない。

また、毘沙門の語りの後半部、夷の身の上を擲揄する部分で、神といは、れ候は、いかにも奇麗なる、森林にも住みはせて、あの市の中に不断住んで、わらんずはきものに踏み越へられ、たまぐ思ひ出せんとては、小舟にとり乗り、沖の方へ出で、かんじやうなます受け食ふて、絹の裁ちはづれ、布の裁ちはづれなどを着て、衆生済度はなるまひぞとよ (虎明本)

と、夷が市の中に住んで「わらんずはきもの」^{②2}に踏み越えられ、巷塵にまみれる姿が描かれる。「西宮大明神ハ商人下郎ノ主トナリ」(『塵滴問答』)、「夷は」西の宮に坐し、諸国の商人の上米を貰うて、月日を送り給ふなり(『隠れ里』)のような市神⇨商業神のイメージがここには認められるが、それと関連して『庭訓往来抄』四月状往「市町之興行」注の記述は注目される。

(1) 就中市場ニ夷ライハフ事子細アリ。聖徳太子ト西ノ宮ノ御神ト御約束也。(略) 市ノ中ニ跡ヲ垂テ横難ヲ払ヒ、商人ヲ濟ヒ給ヘト宣ヘバ、三郎殿御領掌有テ、卑キ商人ニ面ヲ曝ソ手諺ミニ成給テ、衆生ヲ助ケ御座ス。

(2) 忝モ夷三郎殿ト申奉ハ、伊弉諾ノ御子也。惣ソイザナギノ尊ニハ一女三男ト申奉テ、四人ノ御子御座ス。日神月神素盞烏蛭子是ナリ。天照太神ヨリ三番ニ当ラセ給フ御弟ナリ。御名ヲバ三郎殿ト申奉ル也。(下略)

市神としての夷の姿とともに、イザナギ・イザナミの三男であることを示す系図が述べられているのは、狂言の語りとの関連を思わせる。ちなみに、右の引用の(2)の部分は、以下に、阿弥陀を本地とするゆえに「西ノ宮」と称する説を述べるが(引用は省略)、その記述をも含めて、虎明本「夷大黒」(「夷毘沙門」と同じ夷の語りがある。ただし、後半の悪口の部分はなし)の末尾の「夷三郎殿ト申奉

八、……神道ノ大事也」の注記にはほぼ合致する。

注

- ① 虎明本「夷毘沙門」の冒頭の注記に「御前にては、何もわき狂言は、つくばひて名乗」とあり、実際の上演の際には脇狂言として初番に置かれたはずである。ちなみに驚流では、享保保教本で「仏神・脇」の冊に収められるなど、特に舞狂言としての扱いは受けていないようである。
- ② 金井清光氏「福神狂言の形成」(『能と狂言』所収)。
- ③ 橋本朝生氏「福神狂言の形成と展開」(『藝能史研究』46、昭49・7)。
- ④ 日本古典文学全集「狂言集」所収(解説)「北川忠彦氏」。
- ⑤ 田中貢氏「因州藩の能楽」所収(別表)「因州藩の演能曲目」によれば、正徳三年十二月三日に鳥取池田藩において「水練聲」が上演されている。
- ⑥ 天正本以下の狂言台本の引用に際しては、読解の便宜上、適宜表記を改め、句読点を付すなどした。
- ⑦ 『日本庶民文化史料集成 第四巻 狂言』所収。
- ⑧ 北川忠彦氏「昆布柿」の変遷」(『藝能史研究』96、昭62・1)。ただし、この方式は特に百姓狂言について指摘されたものである。
- ⑨ 田口和夫氏「狂言の鬼の遡源」(『狂言論考』説話からの形成と展開)所収。
- ⑩ 「千秋万歳の宝の玉は、合浦の浦にぞをさまりける」(能「合浦」と同じ発想であろう)。
- ⑪ 臨川書店版『法華経直談鈔』(一)(寛水刊本)による。なお引用に際して若干表記を改めた。
- ⑫ 三浦俊介氏「民間説話とお伽草子」『金剛女の草子』をめぐって」

狂言「夷毘沙門」考

(『国文学 解釈と教材の研究』平6・1)。
⑬ 『塵荆鈔』巻九「刀剣甲冑并弓矢等之事」に、鉦鐃那王の四人の太子を各々四天王に対応させる記述がある。これも四天王本地譚の断片であろうか。

⑭ 注②論文参照。

⑮ 「毘沙門の本地」でも、毘沙門の前生は維摩国の主、金色太子である。

⑯ 池田廣司氏・北原保雄氏「大藏虎明本狂言集の研究 本文篇」(上)「おびす毘沙門」の頭注一一参照。

⑰ 中世の蛭児説話を広く検討された論考に、大林三千代氏「中世における蛭児説話の伝承」『源平盛衰記』巻九における硫黄島の夷三郎殿をめぐって」(『林学園女子短期大学紀要』9、昭55・3)がある。

⑱ 注⑭大林氏論文にも、竜神養育説について触れるところがある。

⑲ 片桐洋一氏「中世古今集注釈書解題」(一)による。

⑳ 夷が巫女に憑くことは、延慶本『平家物語』第一末「康頼油黄嶋ニ熊野ヲ祝奉事」にも、「エビス三郎殿ト申ハ、巫女ニ付タル有サマ云甲斐ナキ者トコソミヘテ候ヘ」と見える。

㉑ 片桐洋一氏「伊勢物語の研究(資料篇)」による。

㉒ 驚流諸本は、この箇所が「わらんずいけんげ(延宝忠政本・寛政有江本・賢通本・賢茂小杉本)、「イゲンゲ(鞋)」(享保保教本)、「いげく(わらんず)」(野中本)等の特徴的な表現になっている。「いげんげ」(いげく)は、「いげ」(蘭で作った女性用の草履)のことであろう。

㉓ 古典資料12「庭訓抄」(寛永八年刊本)による。なお引用に際して適宜句読点を施した。

㉔ 自らの由来(系図)と相手への悪口が一体となった本曲の夷・毘沙門の語りの形態は、『隠れ里』(「おびす大こくかつせん」)において、夷・

狂言「夷毘沙門」考

大黒がやりとりする文（やはり自らの系図と相手の悪口から成る）の構成に通じるものがあるが、夷の系図に関しては、「隠れ里」では「伊弉諾、伊弉册の尊には第四の御子なり」とするなど、狂言とは異なっている。