

かぐや姫の光と影 I

梅 山 秀 幸

Ita n'è Beatrice in l'alto cielo
nel reame ove li angeli hanno pace,
e sta con loro, e voi, donne, ha lasciate.
ベアトリーチェは行った、高い空に。
天使が平和に住む王国に、
彼らとともに住み、御婦人方よ、あなた方を棄てた。
——ダンテ『新生』——

驚嘆すべき淑女ベアトリーチェが逝って、世界は彼女とともに死んだ。暗い夜の幕が花の都フィレンツェを重苦しく閉ざす。しかし、その癒し難い憂いの中で、ダンテの想像力は、光あふれる天上の世界で新たな生を生きるベアトリーチェを創り出した。強固な自我を持った詩人個人の想像力によってではなく、日本の古代の集団の幻視によってであるとしても、同じように地上に残された人びとの限りない悲嘆の中で、かぐや姫は月世界に帰って行った。ベアトリーチェの創造に契機としてあって、かぐや姫の創造に欠けているもの、それは死である。しかし、新生を願う者は一度死ななくてはならない。かぐや姫は本当に死ななかったであろうか。

そうしてまた、このベアトリーチェの實在・非實在の論争とはほぼ同一の問題がかぐや姫の創造の背後に予想できないであろうか。ダンテの熱烈な崇拜者でありながら、自らは極めて人間的な喜劇を苦い諧謔とともにしか語れなかったボッカチオは、その『ダンテ頌』の中で、ベアトリーチェのモデルとしてフィレンツェの名家ポルティナリ家の令嬢ビーチェの名を挙げた¹⁾。し

かし、エチエンヌ・ジルソンに代表されるような、キリスト教的なるものの啓示、信仰の、恩寵の、そして神学の象徴としてのベアトリーチェの像もわれわれは無視できない²⁾。それは、極論すれば、その位相をリアリズムに置くか、ロマンチズムに置くかということであって、本質的には読者の姿勢にも関わって来る問題なのであろう。竹取物語についても同じように、津田左右吉の「世態小説」としての把握³⁾、和辻哲郎の「お伽話」としての把握が⁴⁾、ある程度この両極の読み方に対応するに違いない。だが、さらにこの両者の説に確かな核を与えることはできないだろうか。つまり、かぐや姫は実在した、あるいは、かぐや姫は神学——もちろんわが国の神道の——の象徴である、と。よしんば、その神学の包摂する概念が「信仰」や「恩寵」ではないにしても。

——素材論および『斑竹姑娘』について——

そうした疑問はさて置き、従来、竹取物語の素材論、あるいは翻案説が華やかに行われて来た。「物語の出で来始めの祖」と、源氏物語が竹取物語を位置づけていて、竹取物語は日本で最初の小説であると認識されていたといつてよい。しかし、無から何かを作り出すのははなはだ難しいという考え方があってか、あるいは阪倉篤義先生が分析されているように、文体に「漢文訓読文的性格」が色濃く残り⁵⁾、内容もどこかエキゾチックな味わいがあるということなのであろうか、国学者契沖が『河社』で問題にして以来、さまざまな漢籍や仏典が竹取物語の典拠として取り上げられて来た。『大宝楼閣善住秘密陀羅尼經』・『後漢書西南夷伝』（契沖）、『奈女祇婆経』（小山儀・入江昌熹『竹取物語抄』）、『幽怪録』・『奈女祇域因縁経』（田中大秀『竹取物語解』）、『月上女経』（幸田露伴『日本の古き物語の一に就きて』）、『漢武内伝』（藤田作太郎『日本文学史 平安朝篇』）などと、竹（植物）からの異常な出生、求婚＝難題譚、そして昇天といった物語のある部分との類似に焦点が当てられ、竹取物語の

成り立ちが説明されて来た。こうした漢籍や仏典の名を記しながら、あらためて先学たちの読書の該博さに驚かされる。恐らく書物のほとんどが現代人が普通に手にするものでないことはもちろん、専門家とてまず一生縁のない類の書物である。

そうした典拠論とは別に、物語の素材を国内の民間伝承の中に求めて、この物語の他の異伝とってよい竹取翁説話、貧者致富譚、白鳥処女説話などのおびたしい説話群の中に位置づける仕事も成されて来た。柳田国男『昔話と文学』、高崎正秀『物語文学序説』、三谷栄一『物語文学史論』など、民俗学の領域からの試みは、特に物語の担い手について述べるとき生彩を帯びる。「物語」というエクリチュール——それ自体はパロルの記述に過ぎず、書かれた物語は語られた物語の微分係数に過ぎない——のさらにそのエクリチュールを記述する、つまり二重の微分化を行うという文献学的研究が自らに課す限界を民俗学は越える。逆に積分化するという形で、すでにはるか遠くに失われてしまったパロルの空間を、柳田以下の研究は臨場感を伴うまでに常に生き生きと蘇生させてくれるのである。

こうしたさまざまな説を再検討することは今でも決してその重要性を失ってしまったわけではない。しかし、素材論としての側面からは、近年決定的な終止符が打たれてしまった観がある。伊藤清司・君島久子・百田弥栄子氏らによって、竹取物語翻案説が明快に、かつ極めて具体的な証拠とともに提出されたのである⁶⁾。そこに提出されたチベット地方の説話『斑竹姑娘』は、その5人の若者の求婚=難題譚において、竹取物語と、すでに類似という段階を越えて、一致とってよい様相を帯びている。この『斑竹姑娘』に触れないでは、本稿を先に進めることができない。田海燕編『金玉鳳凰』(1961年、上海刊)によって、この『斑竹姑娘』の梗概を記してみよう。

——金沙江のほとりに、風光明媚で、しごく気候の温暖な地方があった。この地方に住む人びとは、稲や麦の他、好んで竹を育てていた。数多い竹の種類の中でとりわけ人びとが珍重したのは楠竹であって、家を建てたり、橋

を架けたり、荷物を荷いだり、それこそ「よろづの事」——竹取物語の表現である——に用いていた。この地方に一軒の貧しい家があって、母親と10歳ばかりの郎巴が暮らしていた。この母子は朝夕の食事にも事欠くようなあり様であったけれど、真面目に日々の労働にいそしみ、平穩に暮らしていた。しかし、そののどかな生活が脅かされる事態になる。この地方の土司（支配者）が竹林を買い占め、村人たちに世話をさせ、やがて生育した後で売り捌いては、多大な利益を独占したのである。この土司の魔の爪から誰も逃れることはできない。母と郎巴は涙し、その涙が竹にかかって美しい斑の模様をついた竹となった。郎巴と同じ高さの斑竹が一本あり、決して郎巴の背の高さ以上には伸びようとはしない。郎巴はその斑竹を大変に愛した。しかし、やがて1年がたち、すべての竹が伐り倒される日がやって来る。その日、郎巴は看視の眼をくぐって、その竹を川の淵に隠した。

この斑竹から少女が生れる。『斑竹姑娘』はわずか11ページほどの説話であるけれど、少女が生れるまでに3ページ以上も費されている。平和な農村に資本が投下され、土地から上がる利潤と人びとの労働力が搾取される。資本主義のあくことのない利潤追求とその悪徳とが強調されているためである。母親と郎巴と斑竹姑娘の3人は仲良く、楽しく暮らす。母親が家事を行い、郎巴と斑竹姑娘はいっしょに畑を耕し、竹林に水をやり、山で猟をして、日々の糧を得ていた。やがて郎巴はたくましい若者に、斑竹姑娘は美しい女性に成長した。その地方の若者たちは斑竹姑娘に夢中になり、有力者の息子たちが競って求婚する。

そこで、竹取物語とほぼ一致する難題が提出され、求婚者たちそれぞれの失敗が語られるのである。両者を対比させてみよう。

〔斑竹姑娘〕 〔竹取物語〕

打不破的金鐘———仏の御石の鉢

打不碎的玉樹———蓬萊の玉の枝

燃不爛的火鼠皮袍——火鼠の皮袋

燕窩里的金蛋——燕の子安貝

海龍額下的分水珠——龍の首の珠

4番目と5番目とは竹取物語では語られる順序が逆になっている。これら世にも珍しい宝物を求めて来るように、それぞれ土司の息子(石つくりの御子に対応する。以下同)、商人の息子(あべのみむらじ)、うぬぼれ屋の少年(いそのかみのまろたり)、臆病で法螺吹き少年(大伴のみゆき)という5人が言い付けられる。そして、やはり、山里の銅鐘をメッキして誤魔化したり、工匠を備って贋物を作らせたものの代金未納でばれてしまったり、苦心して手に入れた燃えないはずの火鼠の皮袋がめらめらと燃えてしまったり、燕の巢のある梁の上から転落したり、龍の珠を得ようとして遙々と海上を漂流したり、といった竹取物語そのままの失敗譚が続くのである。

そうして、最後の求婚者の失敗を語った上で、わずか1行、「斑竹姑娘呢、和郎巴成了夫妻。」(斑竹姑娘はね、郎巴と結婚したんだとさ)と、この説話は結ばれている。5人の求婚者に課された難題の内容、その難題に対する求婚者たちの謀略と失敗の仕方がほぼ一致しているといってよいわけで、竹取物語翻案説はまったく反論の余地がないように思われる。たとえば、伊藤氏は、『斑竹姑娘』の原拠となった書物があり、それが日本に伝わり、その翻案として竹取物語が成立したのだと説かれている。

しかし、研究は素材論で終るわけではない。比較文学では共通点に主眼が置かれるのはやむをえないのだが、むしろ逆に、相違点に注目して、竹取物語の独自性を浮き出させることだって可能なはずである。それは『斑竹姑娘』についてもいえることである。われわれが手にすることのできる『斑竹姑娘』は人びとの間で生き生きと伝えられて来た説話としての面目をそのまま保っているとは言い難い。単なる説話がこれほどまでにも時代、あるいは社会の動きを鋭敏に呼吸するものかと驚かされるのだが、編集の段階での意図的な改竄という事情をも考えるべきであろう。斑竹姑娘への5人の求婚者は「有錢有勢」と形容してあった。つまり、富裕で権力を持ち、本当の意味

での学問も才能もなく、馬を乗り回し、派手な服装をして、ただ遊び呆けている、退廃した自由主義社会の若者なのであった。少女が彼らの求婚を拒み、貧しい労働者階級の若者と結婚したというのが、この説話の主題になってしまっている。竹取説話で重要な意味を持つ貧者致富譚の側面も、もちろんここでは完全に欠落する。富裕になること、あるいはそれを願望すること自体が悪であって、郎巴と斑竹姑娘は楽しく日々の労働に勤しむのである。そこには明らかにイデオロギーが介在している。土司の資本家としての搾取の実態を曝露し、そして社会の中の矛盾と闘争とを典型化する、毛沢東の『文芸講話』の基本路線そのままに主題は設定されている。編集されたのがそういう政治の季節のさなかだったのである。

斑竹姑娘と比較することによって、竹取物語が内にかかえている問題をむしろ鮮明にすることができよう。プロレタリアートと結婚するかぐや姫というのが想像しにくいとしたら、そこにこそ竹取物語の主題が隠されているであろう。斑竹姑娘から逸脱している部分、つまり、5人の貴公子の名前、かぐや姫とみかどの関係、昇天とそれに続く富士語源説話、それらに焦点を当てて、竹取物語の主題を探っていくことにしよう。

——富士と不死，そして女性 (1)——

かぐや姫の場合

まず物語の結末に当る富士語源説話を検討してみよう。

月世界に帰って行ったかぐや姫はこの世の人びとに不死の薬を残した。しかし、姫のいないこの世の中に永遠の生命を得たとて、いったい何になるだろう。翁、女、そしてみかどもその薬を嚙むことを肯じなかった。

逢ことも涙にうかぶ我身には死なぬくすりも何にかはせむ
かの奉る不死の薬に、又、壺具して、御使に賜はず。勅使には、つきのい

はかさといふ人を召して、駿河の国にあなる山の頂にもてつくべきよし仰せ給ふ。嶺にてすべきやう教へさせ給ふ。御文、不死の薬の壺ならべて、火をつけて燃やすべきよし仰せ給ふ。そのよしうけたまはりて、つはものどもあまた具して山へ登りけるよりなん、その山をふじの山とは名づけゝる。その煙いまだ雲のなかへたち上るとぞ言ひ伝へたる。(日本古典文学大系『竹取物語・伊勢物語・大和物語』岩波書店、66—67 ページ)

伊藤清司氏はこの部分を、竹取物語の格別不可欠の一部ではないとされ、「この物語全体の『何なにとはいひける』ともいうべき潤色の部分であって、この一篇の筆者が、ことさらに、文飾を弄した個所であったと推測されるのである。」と論断されている。斑竹姑娘との類似を説くためには、この部分の無視は仕方ないことかもしれない。しかし、逆にこの部分の「文飾」にこそ、そしてそれが「ことさら」であるからこそ、竹取物語の最も本質的なモチーフが隠されていると考えるべきではないであろうか。柳田国男の『竹取爺』にしても、都良香の『富士山記』を取り上げながら、富士山周辺の民間伝承に焦点を当てることから論が展開されている。それとはやや異なった意味で富士山に注目したい。富士山にいったい何があるというのか。

竹取物語の富士語源説話は二通りに解釈できる。「つはものどもあまた具し」、つまり土に富んだから富士山とする場合と、不死の薬を焼いたから不死山とする場合とが考えられる。直前の文章との連絡からいえば、「富士」でよいわけだが、提示された状況の中では「不死」の概念が大きな意味を占めていると考えてよいだろう。そうしてまた、この語源説話は、物語の他の語源説話とははなはだ異質である。かぐや姫を得ようと世界の男たちが夜も這い歩いたので「よばひ」といったこののを始めとして、竹取物語は5人それぞれの求婚 = 失敗譚の落ちとして語源説話を付している。賈物の仏の御石の鉢を捨てた後でも臆面もなくかぐや姫を諦めなかったので「はぢを捨つ」といい、玉の枝でやはり失敗して姿を消し、魂が抜けたようになってい

たので「玉さかる」といい、そして、あべの大臣も失敗し、かぐや姫に拒まれたので「あへなし」といった。また、龍の玉を求めて海原はるかに漂流して眼が李のようにはれてしまったけれど、それは食べることができなかったので、「あなたへがた」といい、燕の子安貝を得ようとして、燕の糞を握ったので「かひなし」といい、そうして死んでしまった男に対してかぐや姫が少しは哀れと思ったので「かひあり」というようになった。……これらの軽妙な語呂合せからなる語源説話の持つ諸諺・滑稽の要素が富士山語源説話ではまったく欠如している。主題が人間の生死の問題と関わっている上に、みかどが他の5人とは異なった待遇を受けているということに過ぎないかもしれないが、さらに、唐突ではあるが、次のような穿った命題を掲げてみたい。

不死の薬を焼かせたみかどは死んだ。

ある女性の死を悲しむあまり、みかど自らが永生を拒否するという主体的な行動は、それが誰よりもみかどに他ならないだけに、その女性を聖化することになるであろう。そして、古事記・日本書紀に描かれた、たとえば雄略天皇の場合に典型的に現れる古代の天皇たちの時として残酷であることも厭わない雄々しい女性たちへの遇し方と比較するとき、このみかどの心の柔らかさが極めて新しいものであることに気が付くのである。古代叙事詩の英雄でなく、やはり物語の登場人物なのである。本格的な心理小説である源氏物語を書いた紫式部が「物語の出で来始めの祖」と竹取物語を評したのは、専らこの心が描かれていたことと関わりを持つであろう。しかし、ここでわれわれが是非注意して置きたいのは、かぐや姫—富士山—みかどの寿命というトリアード三幅対になった概念なのである。竹取物語の語る事実にてできるだけ真摯に耳を傾けたい。この世からある女性がいなくなったとき、富士（不死）山で何らかの祭祀が行われたということ、物語はこの上なく明瞭に語っているように思われる。

——富士と不死，そして女性 (2)——

木花之佐久夜毘売の場合

その稜線がたおやかで静謐な印象を与える富士山も、かつては、激昂する峻烈な神であった。その激しい噴火活動は、正史では『続日本紀』天応元年(781)の記事以来、平安時代では10回余り記録されている。記録に残されているもの以前にも、噴火を、短い間隔では、数年置きに繰り返していたらしいことが、地質学的にも確かめられている⁷⁾。万葉集中の高橋虫麻呂の歌だと考えられる「不尽山を詠ふ歌」には、

燃ゆる火を 雪もち消ち、降る雪を 火もち消ちつつ

とあり、この歌の作られたのがほぼ養老年間だと考えられるから、最も古い噴火の記録はこの歌になるかもしれない。

日本の本 大和の国の 鎮めとも 座す神かも

と、この歌は続いている。「日本の鎮め」という認識は、歌がなにがしかの呪術性を備えていると考えるとき、決して見逃してはならないものであると考える。しかし、山が神であるという認識は、古来わが国では決して珍しいわけではなかった。しかも、この不尽の山の神は女性であった。『富士山と女性の面影』という、極く短いものではあるが、たいへん含蓄に富んだエッセーを折口信夫は書いている。そうして、後世の富士講の持った信仰内容に、女性としての富士山のイメージがかなりきわどい形で残っていて、江戸時代の庶民の性に対する自由な意識を知ることができる。だが、われわれが何よりも注目しなくてはならないのは、浅間神社の祭神が木花之佐久夜毘売であるという事実であろう。現在、富士山周辺には、実に1316もの浅間神社があるらしい。その中で、静岡県富士宮市と山梨県富士吉田市の二つの浅

間神社は、『延喜式』神名帳にも「名神大」として記載されていて、最も重要であろう。

佐久夜毘売とかぐや姫、一方は古事記・日本書紀の神話に登場する女神、他方は物語のヒロインであることになるが、富士山を機縁として、この二つの女性的なるものは結び付く。三谷栄一氏が竹取物語の類型説話の例として挙げられている、『詞林采葉抄』や『本朝神社考』に収められた説話、そして『富士山の本地』などは、かぐや姫を語ると同時に浅間神社の祭神を語っていることになっていて、両者はまったく混同されている⁸⁾。三谷氏は、かぐや姫同様に竹中出生の女性を物語るこれらの説話がそのまま浅間神社の縁起を説くものとなっていることに、中世という時代特有の本地垂迹思想の影響を指摘されているけれども、そう考える必要はないようである。ことさらに中世の発案と考えるまでもなく、その本質として、かぐや姫は浅間神社＝佐久夜毘売の「権現」なのであって、世俗化した姿だといっているのではないだろうか。古事記の佐久夜毘売の神話を検討してみよう。

是に天津日高日子番能邇邇芸能命、笠沙の御前に、麗しき美人に遇ひたまひき。爾に「誰が女ぞ。」と問ひたまへば、答へ白ししく、「大山津見神の女、名は神阿多都比売、亦の名は木花之佐久夜毘売と謂ふ。」とまをしき。又「汝の兄弟有りや。」と問ひたまへば、「我が姉、石長比売在り。」と答へ白しき。爾に詔りたまひしく、「吾汝に目合せむと欲ふは奈何に。」とのりたまへば、「僕は得白さじ。僕が父大山津見神ぞ白さむ。」と答へ白しき。故、其の父大山津見神に、乞ひに遣はしたまひし時、大く歡喜びて、其の姉石長比売を副へ、百取の机代の物を持たしめて、奉り出しき。故爾に其の姉は甚凶醜きに因りて、見畏みて返し送りて、唯其の弟木花之佐久夜毘売を留めて、一宿婚為たまひき。爾に大山津見神、石長比売を返したまひしに因りて、大く恥ぢて、白し送りて言ひしく、「我が女二たり並べて立奉りし由は、石長比売を使はさば、天つ神の御子の命は、雪零り風吹

くとも、恒に石の如くに、常はに堅はに動かず坐さむ。亦木花之佐久夜毘売を使はさば、木の花の榮ゆるが如榮え坐さむと宇氣比且貢進りき。此くて石長比売を返さしめて、独木花之佐久夜毘売を留めたまひき。故、天つ神の御子の御寿は、木の花の阿摩比能微坐さむ。」といひき。故、是を以ちて今に至るまで、天皇命等の御命長くまさざるなり。

故、後に木花之佐久夜毘売、参出て白ししく、「妾は妊身めるを、今産む時に臨りぬ。是の天つ神の御子は、私に産むべからず。故、請す。」とまをしき。爾に詔りたまひしく、「佐久夜毘売、一宿にや妊める。是れ我が子には非じ。必ず国つ神の子ならむ。」とのりたまひき。爾に答へ白ししく、「吾が妊みし子、若し国つ神の子ならば、産むこと幸からじ。若し天つ神の御子ならば、幸からむ。」とまをして、即ち戸無き八尋殿を作りて、其の殿の内に入り、土を以ちて塗り塞ぎて、産む時に方りて、火を其の殿に著けて産みき。故、其の火の盛りに焼る時に生める子の名は、火照命。
此は隼人阿多君の祖。次に生める子の名は、火須勢理命。次に生める子の名は、火遠理命。亦の名は天津日高日子穗穗手見命。(日本古典文学大系『古事記・祝詞』131—35 ページ。アンダー・ラインは筆者)

この佐久夜毘売の神話は二段に分けて考えることができる。前半は天孫邇邇芸能命の求婚神話であり、後半は妊娠、出産、およびその子どもの認知に関する神話である。盟神探湯に類するような神判の思想やあるいは出産の古い習俗を示している後半も興味深いけれども、これはしばらく置こう。前半に注目しよう。実はここでも天皇の死の起源が語られているのである。

この神話は、典型的には、イギリスの人類学者フレイザーがバナナ・タイプの神話と命名した、東南アジアに広範囲に分布している神話群の中に位置づけられる⁹⁾。バナナと沢蟹、あるいはバナナと石とが死と生とを象徴する選択肢として、それらの神話の中では語られている。わが国では、バナナが木の花に置き換えられ、しかもそれが食物の選択としてではなく、女性の選

扱として語られることになるのである。日本書紀の中の一書にもこの神話はあって、「磐長姫恥ぢ恨みて、唾を泣ちて曰はく、『顕見蒼生は、木の花の如に、俄に遷転ひて衰去へなむ』といふ。此世人の短折き縁なりといふ。」となっている。こちらでは、呪咀したのは磐長姫であり、「顕見蒼生」、つまり単に一般の人間の普遍的な死の起源を説いているに過ぎない。相違点に注目しよう。少し、いやまったく穏やかならざることであるが、古事記はあくまでもはっきりと天皇の死の起源を説いているのである。しかも、「天皇命等の御命長くまさざるなり」という言葉は、単に死の起源を語っているだけでなく、常人よりもさらに短い寿命を示していると考えざるをえない。木花之佐久夜毘売とだけ寝て、石長毘売を拒けたことは、歴代の天皇の短命を決定したというのが古事記の主張なのである。

ここでもまた、富士山—佐久夜毘売—天皇の寿命という奇妙な三幅対が現れる。かぐや姫と佐久夜毘売とが重なり合うのは、ただ単に富士山を機縁にしてというだけではなく、より深く、両者とも何らかの形で天皇の寿命に影を落しているという点にも求められる。それにしても、言葉が魂を宿し、呪言としての効果が信じられていた時代に、何故、歴代の天皇は夭折すべき運命にあるという恐るべき言葉が、忌避されることなく、そのまま記されたのであったろうか。古事記の撰者の含意を探らなくてはならない。

——天皇夭折神話の意味——

記紀神話が極めて政治的なものであって、その制作当時の権力のあり方を如実に反映しているというのが津田左右吉の記紀批判の骨子であり、津田以降の歴史学からなされる神話研究は、すべてその延長線上にあるといってよいだろう。その『日本古典の研究』では次のように述べている。

「記紀の上代の部分の根拠となっている最初の帝紀旧辞は、六世紀の中ごろの我が国の政治形態に基づき、当時の朝廷の思想を以て、皇室の由来と

その権威の状態を語ろうとしたものである。」

津田は、帝紀および旧辞の一応の制作時期について、継体・欽明朝のころを想定し、アマテラスの女性化——本来は女性ではなかったというのが彼の見解である——には、7世紀初めの推古天皇の面影を見ている。そしてまた、彼は、われわれが今問題にしている木花之佐久夜毘売の神話の死の起源を語る部分は、本来の神代史の中にはなかったものだと考えている。津田の論理を整理すると次のようになる。日本書紀の本文にはこの話が見えない。邇邇芸能命と鹿茸津姫との婚姻、妊娠、出産の話が見えるのみである。異伝である八つの一書の中で第二の一書にだけ死の起源を語る神話があり、他の七つの一書にはまったくない。出産の話は多くの一書に取られている。だから、本来は天孫が国つ神の女と結婚して子供を儲けたとだけ語られる神話の中に、民間説話として存在していた死の起源説話が取り込まれたというのである。現在ではもっと厳密に考証しなければならず、書紀の本文にだけ第一の信憑性を置き、他の一書には付随的な位置をしか与えない津田の方法にも疑問があるけれども、批判を方向づけたという意味で、津田のこの分析は重要であると思われる。

こうした津田の文献批判からなされた試みとともに、広く世界的な視野から日本神話を系統づける比較神話学の試みは、記紀神話を新たな照明のもとに置いた。松村武雄・三品彰英などの仕事がそうであるが、それらを継承発展させ、大林太良氏は記紀神話を四つのグループに分けて、それぞれの起源を述べている¹⁰⁾。第一のグループは天地初発の時からイザナギ・イザナミの国生み、アマテラスとスサノオの争いの神話であり、これは中国の江南地方あたりから、紀元前一千年紀後半に入って来た。第二のグループは出雲神話であり、これは農耕民文化を背景としつつも、金属器文化的な色彩が濃く、中国の江南地方との関わりが強いが、南朝鮮を経由していると考えられている。第三のグループは天孫降臨の神話で、これはアルタイ系遊牧民族文化の要素を持っている。第四のグループが今われわれの問題としている日向

神話ということになるが、後に続く海幸・山幸の「失われた釣針」の神話をも含めて、先にバナナ・タイプという類型神話の問題に関して触れたように、東南アジアの海洋民族系統のものであることになる。

「隼人」という名で記録に現れた人びとは東南アジア系の民族との血縁関係にあるのであろう。邇邇芸能命が木花之佐久夜毘売と出逢ったのは笠沙の御前であり、佐久夜毘売の別名は神阿多都毘売といった。笠沙、阿多ともに薩摩半島南部に現在でも残っている地名であり、また佐久夜毘売が生んだ3人の子供のうち、火照命——書紀では火蘭降命を「隼人等が始祖なり」としているが——は隼人阿多の祖であるとされている。そうして、それに続く海幸（火照命）・山幸の神話は、海幸の敗北と、大和朝廷への絶対的な服属、敗北＝溺死の様子を舞う屈辱的な隼人舞の起源を説いている。この「日向神話」の伝承者は隼人と呼ばれた人びとであり、彼らは大和朝廷に政治的に服属することになるとともに、氏族の伝承する神話までも収奪されたのだと考えられる。あるいは、マルセル・モース流に神話をドン（贈り物）として贈与したというべきであろうか。ヤマトタケルのタケルという名は、尻から剣を刺し通されて息も絶え絶えのクマソタケルからプレゼントされたものであった。名にしろ、神話にしろ、服属者たちの魂そのものの贈与であったといえよう。

隼人のある部分は故郷を離れて畿内に移住し、『延喜式』によると、隼人司の管理下に置かれて、朝廷のさまざまな仕事に従事した。元旦、即位、蕃客入朝の際には、武装して天皇を警護し、行幸に供奉するときには近侍して、国界、山川道路の曲においては「吠声」を発したという。「犬馬の勞をとる」という言葉があるにはあるけれども、文字通り犬の鳴声を真似てまで朝廷に仕えたことになる。

しかし、長い間「まつろはぬ民」の性格を保持していた隼人の大和朝廷への服属はそう古い昔のことではない¹¹⁾。日本書紀では履中前紀に「近習隼人」刺領布の話を書いて、清寧紀・敏達紀にも隼人の名が出て来るのだ

が、これらはその服属の話としてではない。はっきりとした服属朝貢の記載は、天武 11 年 (682) にまで降らなくてはならない。

「秋七月の壬辰の朔甲午に、隼人、多に来て、方物を貢れり。是の日に、
大隅の隼人と阿多(3日)の隼人と、朝廷に相撲る。大隅の隼人勝ちぬ。」

とあり、さらに 7 月 27 日の条では、

「戊午に、隼人等に明日香寺の西に饗たまふ。種々の楽を発す。仍、禄賜(27日)ふこと各差有り。道俗悉に見る。」

と記されている。

以後、朱鳥元年 (686)、天武天皇の殯宮の際に、大隅・阿多(3日)の隼人が誅を献上したという記事があり、そうして持統・文武朝の隼人の記事に続く。隼人は奈良時代に入ってからでも頻繁に反乱を繰り返すのだが、その大和朝廷への服属の時期は、上の日本書紀の記事から、やはり天武朝のことだと考えられる。方物を献上し、相撲をとり、さまざまな楽を奏で、都人たちの見世物となる、それらは彼らがほとんど俘囚とかわりない存在であることを示していよう。また誅を献るという行為は先帝の偉勲を讃えることに意味があるのであろう。生前の天皇と深い関わりを持った氏族の代表者がその任に当るようである。被征服者が征服者の偉勲を讃えるとき、その儀式の演出効果は完璧なものとなる。

「日向神話」といわれるものが大和朝廷の神話の中に、ある程度の改竄を経て編入されるのは、682 年以降のことであると推定される。ちょうど前年の 3 月には国史編纂の事業が天武天皇の命によって着手されていた。佐久夜毘売の死の起源説話は隼人の伝承の段階では、書紀が説くように、人間一般の死だけを問題としていたのであろう。それが天皇の夭折を説くものに変化していく要因は、この当時の大和朝廷の内部に求められる。この時代、有馬皇子や大津皇子といった謀反という(冤)罪で死んだ皇子たちは別にしても、皇位継承者と目される皇子たちの夭折が相継いでいるのである。建皇子は 8 歳で (658 年)、草壁皇子は 28 歳で (689 年) 薨じた。そして、決定的だと思

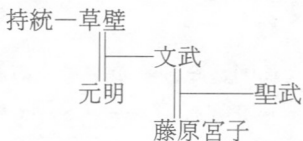
われるのは、文武天皇が25歳で(707年)崩じたことである。712年に成立した古事記が人間一般の死の起源を説く神話を天皇の夭折の起源を説く神話に変えてしまった理由は明らかであろう。しかし、それは何とも凶々しく、やはり明言は避けるべきことであつたらう。720年の書紀では人間一般の死の問題を説く穏やかな形のものとなる。それでもなお、大山津見神の呪咀は確かな効き目を持ち続けたというべきか。聖武天皇と光明子の間に生れた皇太子基王はわずか1歳でこの世を去った(728年)。

今問題にしているのは佐久夜毘売の神話だけに過ぎないが、日本古代研究に一つの期を画したと云つてよい梅原猛、上山春平両先生の古代論は、紀元700年前後に古代史の転回点を置き、記紀神話の中でもその政治的な意図において特に重要である天孫降臨の神話は、まさしくこの時代の皇室のありようが反映されているものとされている。上山先生の『神々の体系』によると、次のような対比がなされている。

(天上)

アマテラス——アメノオシホミミ——ニニギ

(地上)



アマテラスとニニギという祖母と孫との関係は、持統と文武、元明と聖武という関係に対応しており、この現実の皇統譜の反映として、天孫降臨の神話は読まれるべきであるとされている。歴史が神話化され、神話が歴史化される。かなりの蓋然性を持った推論として、大山津見神の呪咀は、文武天皇の夭折という歴史的な事実の神話化であり、逆にまた、普遍的な人間の死の起源神話の特殊個別的な歴史化であるといつてよいであろう。

——物語の中のみかど——

ひるがえって、竹取物語の場合はどうなのか。確かに、読者を個別的な歴史社会の中に置くよりも、より普遍的な感性の世界の中に置いたという点に、物語の文学としての価値を認めるべきであろう。孤独な読者の魂は内密な夢に誘われ、その想像力は現実の世界の限定を逃れて高く飛び翔って行く。しかし、現実の社会とはまったく没交渉の「お伽話」であると和辻哲郎のように考えるとき、そこには深い陥穽が待ち構えている。ついに物語の作者、および多くは女性である読者たちが胸に抱えている「不幸なる意識」に到達しえないのである。竹取物語の場合、現実の歴史の中に、はっきりとした時制と人称とを持っているのである。そのことを鋭く指摘したのは、江戸時代の国学者である加納諸平の『竹取物語考』であり、この書物は他のさまざまな竹取物語論の中でも卓抜な見解を示している。諸平は竹取物語に現実諷刺、政界の内情曝露といってよいものを見る。それは津田左右吉の「世態小説」としての見解に通じるものであるが、津田が平安時代の世態であるとするのに対して、諸平は藤原の宮の時代のそれとする。その論旨はまことに明快である。

「今按ふに、其事蹟は、藤原宮の頃と覚しければ、もと浦島子伝、柘枝仙伝などに倣ひて作れる書なりしを、後、其意をのべ、歌をも加へて、物語とせしなるべし。然思はるゝ由を云はん。持統天皇の十年七月、高市皇子尊薨れ給ひ、其年十月大臣以下中納言以上五人に、資人若干を賜ひ、専ら、政を執らせ給ふ。翌十一年二月、軽皇子、年十五にて、皇太子に立ち給ひ、其八月、即位し給ふ。是を文武天皇と申す。踐祚の年を以て元年とせられしは、珍しき例ながら、高市皇子尊薨れ給ひて後は、此天皇、皇子尊とて、皇太子の称にて坐しければなるべし。かれ、執政人たちに、資人を賜ひしも、専ら、此天皇を傳きて、政事申さしむる御情にてぞ坐しけ

ん。それより大宝元年まで、五年ばかりが程、其人と、政を執れるさま、正史に見ゆ。五人とは、即ち、丹比真人島・阿倍朝臣御主人・大伴宿禰御行・石上朝臣麿・藤原朝臣不比等なり。此物語、即ち其五人の上に亘れる書にして、色好みと云はるゝ限と書けるは、執政と云はるゝ五人を、然書なしたるなり。丹比真人島公を、石作王といひ、藤原朝臣不比等公を、車持皇子と書けり。是、当時の俗称なるべし。さて、文は、『世の中に多かる人をだに、少しも形よしと聞ては、見まほしうする人たち』といへり。天下の執政ながら、色好みなるを、誹りて作れる書なればなり。」

諸平が比定している5人の歴史上実在の人物と物語の5人の貴公子の名とを対照させると次のようになる。

石つくりの御子—————丹比真人島
くらもちの御子—————藤原朝臣不比等
右大臣あべのみむらじ——阿倍朝臣御主人
大納言大伴のみゆき——大伴宿禰御行
中納言石上のまろたり——石上朝臣麻呂

まず、あべのみむらじ=阿倍朝臣御主人、大伴のみゆき=大伴宿禰御行、石上のまろたり=石上朝臣麻呂の比定は、諸平の先輩である田中大秀の『竹取物語解』にもあって、この3人については問題はないであろう。他の2人、石つくりの御子=丹比真人島、くらもちの皇子=藤原朝臣不比等の比定については、諸平は緻密な考証を行っている。

藤原不比等は、『公卿補任』や『帝王編年紀』の伝えているところによると、天智天皇の皇子であった。母は車持国子君の娘の与志古娘、生れた子供が男ならば臣下とし、女ならば親王とするという約束で、懐妊中のこの女性を天皇は藤原鎌足に与えたのである。ありうる話だと思うが、事の真偽は今はどうでもよく、そうした言い伝えがあったというだけで十分である。竹取物語自体が言い伝えの一種に過ぎないし、決して公的なものではない。『文徳実録』嘉祥3年5月の条に、「先朝之制、每皇子生、以乳母姓為之名焉。」

とあって、母はやがて乳母として仕え、不比等はその姓を名乗った、というのである。「本文に、『心たばかりある人』と、いへるは、律令など撰びたまひ、政に深く力を尽されたるを以て、書けるなるべし。」と指摘する諸平の炯眼には心服するしかない。刑法である律をわが国で始めて制定した不比等にふさわしく、竹取物語のくらもちの皇子は、成功しかけていた策略を、かぐや姫の家に代金を請求しに行くことによって台無しにしてしまった工匠たちをさんざんに打擲するという酷薄さを見せている。

丹比真人島についてはどうか。書紀の持統天皇の10年冬10月の条に次のような記載がある。

庚寅に、仮に、正広参右大臣丹比真人に、資人百二十人賜ふ。正広肆大納言阿倍朝臣御主人・大伴宿禰御行には、並に八十人。直広壹石上朝臣麻呂・直広貳藤原朝臣不比等には、並に五十人。

ここに5人の名が列ねられていて、他の4人の比定が確かなら、残りの石つくりの御子もこの書紀の記事に出ている丹比真人島であるという推定が諸平の比定の基礎となっているのかもしれない。しかし、島は宣化天皇の曾孫であり、父は丹比王といった。真人の姓を賜って臣下に降ったのは天武朝のことであり、「みこ」と呼ばれる資格はある。『新撰姓氏録』によると、石作氏と丹比氏とは同祖であり、所の丹比王も乳母の縁でその名を名乗っていたのだろうが、島も同じく同族の石作氏の女に育てられて、石作御子と呼ばれたのだと諸平は考証している。

加納諸平の考証は緻密であるとともに、たいへん鮮やかであり、これに対して際立った反論がなされたことはなかった。5人の比定はほぼ定説化していることになるが、しかし、それがどういう意味を持つことになるのか、今まで国文学者は問題にしたことがなく、国史学者も同様であった。諸平は漢文原作論者であって——この点でも現時点の学界の結論を先取りしていると

いえよう——、そのそもその制作年代をも藤原の宮の時代に置き、竹取物語はその時代の事跡を描いたものだというのである。5人の貴頭の比定は、そのことを述べるための補足説明に過ぎない。諸平の所論の最も重要な部分の持っている意味はほとんど理解されて来なかったといつてよい。

「其御代の態を、正目に見るが如し。」と彼はいい、さらにこの上ない明快さで続ける。

「慶雲三年三月の詔に、『此者、諸司容儀、多違礼儀、加之、男女无別昼夜相会』（続紀）と、云へるも、文に、『赫映姫を見まほしうて、物も食はず思ひつつ、彼家に行きて、たゞすみありきけれど、甲斐あるべくもあらず。文をやれども、返事もせず。わび歌など書きて遣はずれど、かひ無しと思へども、霜月極月の降水り、水無月の照はたゞくにも障らず来り』、など、云へるに思ひ合すべし。」

諸平の引用した『続日本紀』の記事は、しばらく後で、是非とも問題にしよう。慶雲3年(706)に出たという風紀紊乱を戒める詔と、竹取物語が冒頭で語る「よばひ」とは、諸平が説くように密接な関わりを持っていると思われる。しかし、諸平が暗示するにとどまり、はっきりと語らなかったことがある。明敏そのものの彼が気付かなかったはずがなく、言及をためらわざるをえなかったということなのだろうが、かぐや姫への求婚者は決して5人の貴公子だけではなかった。もう1人いるのである。もう1人の求婚者、斑竹姑娘において、それは郎邑であったが、竹取物語において、それはみかどに他ならない。そして、その帝は、5人の貴頭たちがわかっている以上、誰と特定するのは実に容易である。5人の生きた時代、天武→持統→文武→元明と皇位は継承された。天武が時代的に少し古過ぎて、持統・元明が女性であることを考慮すれば、かぐや姫に求婚するみかどは、文武天皇以外には考えられない。

佐久夜毘売の神話と同じように、竹取物語にも文武天皇の存在が色濃く影を落している。神話では佐久夜毘売をしか選ばなかったということで、歴代

の天皇たちの短い寿命が予言されたわけだが、物語では、恋人を失った痛手からこの世での永生を拒むという、たいへんパラドクスな語り口によって、やはり文武天皇の夭折が語られることになるのである。

——文武天皇——

文武天皇はどのような人だったのだろうか。『懐風藻』の中に彼が残している3首の漢詩から、われわれは幸いにもその人柄を偲ぶことができる。「詠月」、「詠雪」という2首には、彼の繊細な感性、ロマンティックな性向を伺うことができる。しかし、それまで繊細な天皇などいたであろうか。文武天皇は、ほとんどが成年の偉丈夫を思わせる彼以前の古代の天皇とはまったく性向を異にしており、以後の雄勁というにはほど遠い男帝たちの生き方の先駆をなしているといつてよい。漢詩を作るという文化的行為自体が天皇としてはたいへん新しいのである。だから、彼は竹取物語の柔かい心を持ったみかどのモデルに確かにふさわしいのだが、それは彼の置かれた政治的な立場からも説明すべきであろう。「述懐」と題する一首はその間の事情を端的に表現している。

五言。述懐。一首。

年ハ冕ヲ戴クニ足レリト雖モ、

智ハ敢ヘテ裳ヲ垂レズ。

朕常ニ夙夜ニ念ヘラク、

何ヲ以チテカ拙心ヲ匡サム。

猶往古ヲ師トセズハ、

何ゾ元首ノ望ヲ救ハムト。

然スガニ三絶ノ務メ母シ、

且ク短章ニ臨マムトス。(日本古典文学大系『懐風藻・文華秀麗集・本朝文粹』の

小島憲之氏の訓み下しによる。以下同)

——私は冠を戴くに足る年齢になったけれども、知恵は天下のまつりごとを行うのに十分ではない。天子である私は明け暮れ思う。どうすれば私の拙い心を正しくすることができようか。やはり過去の聖人たちを師としなくては、どうして元首として万民を幸福にしようとする望みがかなえられようか。しかし、そうは思っても、孔子のように竹簡の綴じ糸が三度も切れるほど努力することはない。まあしばらくは、短い詩を作って感慨を述べることにしよう。……

なかば礼儀としての謙虚さを考慮するとしても、この詩は天皇の真情を率直に吐露したものと考えてよいだろう。15歳、若くして大和朝廷の首長の座に即いたものの、彼はその任に堪ええぬようである。加納諸平も看破しているように、彼は傀儡であるといつてよい。作詩も彼にとっては現実からの逃避であったのかも知れない。彼の少し前、謀反人として死を賜った彼の叔父に当る大津皇子の「述志」一首と対比させてみると面白い。

天紙風筆雲鶴ヲ画キ、
山機霜杼葉錦ヲ織ラム。

——天のように広い紙の上に、風のように自由に筆を揮って雲間を翔ける鶴を描いて、山が機となり、霜が杼となって、美しい紅葉の錦を作るように、そのように立派な詩を書きたいものだ。

単に作詩の抱負を述べたものに過ぎないとされているものだが、イメージの一つ一つが実に鮮明であり、また奔放かつ壮大な気宇がうかがえて、危険視されても仕方のない性格の持ち主であったことがわかる。同じく作詩の姿勢について述べている文武天皇の詩の持つ謙虚さもお行儀の良さもない。しかし、お行儀がよく、倫理的であるということもどこかで頹廢につながって

いるのだろうか、文武天皇の詩にはかすかなアンニュイのようなものが漂っている。

文武天皇自身の性格はともかくとして、この時代に新しく確立した律令制度のもとでの天皇の位置について考えることも重要である。それまでは自ら群臣を率いて国家を治めるために偉丈夫でなくてはならなかった天皇が、これ以後まったくそうではなく、時として幼児の天皇が外戚を背景に登場するようになる。文武天皇はその分岐点の天皇である。しかし、当面の問題に戻ろう。問題なのは文武天皇が夭折したという事実である。それは大和朝廷内部での大きな事件であったと想像される。万が一彼が天寿を全うしたとしたら、ごく最近の過去である持統一文武の継承を踏まえ、将来的には元明一聖武の継承を保証する天孫降臨の神話の趣もかなり違ったものになっていたであろう。彼の夭折はほとんどカタストロフィーを惹き起こしたものと思われるが、しかし、それを、女性との関わりの中で、「恋ゆえに」と竹取物語は語り、「呪咀ゆえに」と神話は語っているわけである。いずれにしても、鍵を握っているのは女性である。ボッカチオがベアトリーチェの戸籍調べを行ったように、われわれもかぐや姫の身許を調べることにしよう。

文武天皇の時代は律令の完成という政治史的に重い意味を持つ時代であるが、同時に、それと密接不可分の形で、後宮史ともいべきものの大きな転回点になっているのである。物語文学は後宮を舞台として百花繚乱と花開いたが、その始源にある竹取物語は、後宮のそもそもの確立期を描いているのではないだろうか。

(この稿続く)

[注]

- 1) G. Boccaccio 《*Trattatello in laude di Dante*》 Alpignano, Tallone, 1969, pag. 16.
- 2) E. Gilson 《*Dante et la philosophie*》 Paris, J. Vrin, 1939, p. 18.
- 3) 津田左右吉『文学に現はれたる我が国民思想の研究』第1巻(岩波文庫, 1977年)

- 4) 和辻哲郎『日本精神史研究』（『和辻哲郎全集』第4巻，岩波書店，1962年）
- 5) 阪倉篤義，日本古典文学大系『竹取物語・伊勢物語・大和物語』解説
- 6) 伊藤清司『かぐや姫の誕生——古代説話の起源——』（講談社現代新書，1973年）
君島久子「金沙江の竹娘説話」（『文学』1973年3月号）
百田弥栄子「竹取物語の成立に関する一考察」（『アジア・アフリカ語学院紀要』第3号）
- 7) 森下晶『富士山——その生成と自然の謎——』（講談社現代新書，1974年）
- 8) 三谷栄一『竹取物語評解』（有精堂出版，1948年）
- 9) J. G. Frazer « *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* » v. 1, London, Macmillan, 1913.
- 10) 大林太良『日本神話の起源』（角川選書，1973年）
- 11) 井上辰雄『隼人と大和政権』（学生社，1974年）