

仏教的脈絡における『竹取物語』

尾 留 川 方 孝

一 はじめに

『竹取物語』は、成立年代や著者が特定されていないが、古くは『源氏物語』の中で「物語の祖」として言及されており、平安時代を代表する仮名文学の作品中、最も古いものとして位置づけられる。基本的モチーフや素材として、すでにある程度流布していた伝承などを用いているが、それらをただつなぎ合わせて文書化したものではなく、そこに独自の創作が加えられた文学作品とされる。これまでに多くの研究がなされてきた⁽¹⁾。

『竹取物語』は内容的には仏教思想の影響が希薄との指摘もあるが⁽²⁾、仏教関連の表現が多く見える。それらは、用いられた素材にすでに取り込まれていたため、それを媒介に取り入れられたのではなく、素材とは別に『竹取物語』に加えられた。古く契沖が指摘したように、「竹取の翁」の名前は『万葉集』に由来するとされるが、そこには仏教文献に特有の言葉は見られない。かくや姫の形容に「我が子の仏」や「変化の人」⁽³⁾といった仏教関連の言葉を用いたのは著作である。『竹取物語』の著者および想定読者たちが仏教的素養を持つ人々であったことは、御齋会をはじめとする仏教儀礼が朝廷の恒例および臨時行事となっていたことや、『竹取物語』の成立から遠くない時代に『三宝絵詞』を編纂したのが貴族であることから確かである。仏教関連の表現の存在はそうした事情を反映しているのだろう。すでに指摘されるように『竹取物語』の成立に神仙思想の関連文献が影響を与えたことに疑いないが、仏

教との関わりも確かにあった。成立条件となった神仙思想の中に置いてみることで理解が深められたように、成立の土壌であった仏教とのつながりや関連を考察することで、『竹取物語』の理解を深めたい。

まず『竹取物語』よりも前に成立し、貴族にある程度読まれていた『日本霊異記』所載の説話との関係から考察し、それから改めて浄土教との関係を考察する。

二 『竹取物語』の背景——神仙と仏

『竹取物語』は古くから研究され、素材となったモチーフや表現・表記などの典拠も探されてきた。渡辺秀夫は、『漢武帝内伝』の神仙思想の影響などを認めるものの、そうしたものについて「仏典や漢籍類などの個別的な典拠・材源のあれこれが、単発的に指摘・比較されるばかりで、しかもそれが真に『竹取物語』が直接依拠した材料か否かは明らかにはならない。」⁽⁴⁾と総括し、特定の文献ではなく一連の文献が共有する諸觀念の集合体を「神仙ワールド」と称して、これに依拠して『竹取物語』は構成されたと指摘した。かぐや姫が地上に來た経緯については「神仙ワールド」に見られる「謫仙」の類型に合致し、これに依拠したものであろうと指摘する。ただ「神仙ワールド」を基礎に作られたとしても、想定読者のほとんどの人が共有していたのか、それとも比較的狭い範囲に限定されていたかについては、必ずしも明らかではない。

中国で生じた神仙思想は、老子を始祖として道家思想も取り込み、伝來した仏教の僧伽や經典を参照しつつ、道観や道士による組織や文献を整備して、いわゆる成立道教となる。老子が『史記』老子韓非列伝などで李姓とされることから、唐王朝では帝室の祖先とみなし、仏教よりも優先して道教を支援したため盛んになった。日本では、仏教を受容したことは違い、成立道教の導入は意図的に拒否し、道観や道士といった道教を実践する人の集団は請來されなかつた⁽⁵⁾。ただ成立道教以前に成立した神仙思想の関連文献は請來され、一定程度の受容があったことは確かである。例えば空海の『三教指帰』では、三教の一つとして道教ないし神仙思想をあげるが、その文章は『抱朴子』な

どを引用して構成されている。ほかにも『万葉集』や『経国集』などでも影響が見える。『竹取物語』が編纂された時代よりもまえに神仙思想の文献は伝来し、その思想や観念も受容されていたことも間違いない⁽⁶⁾。

ただ、そうした思想や観念が、文章作成を中心的に担った官人貴族や僧侶などに広く共有されていたのか、それともあくまで一部分の限定された人だけに受容されていたのか、十分には分からない。儒学の文献は、官人となろうとする人が大学寮で学び、仏教は朝廷が行う恒例の仏教儀礼や災害発生時の臨時の儀礼、さらに朝廷による東大寺の大仏や国分寺・国分尼寺の造営を通して、程度の差こそあれ、不可避に知ることになる。しかし神仙思想の文献は儒学や仏教とは違い、表立って学ぶ機会はない、いわば陰の存在であった。『本朝神仙伝』についても「信仰的といわんよりはむしろ、知的な、ないしは文学的な作品というべきではなからうか。」と、往生伝が信仰の一形態として成立したことが位相が異なることを指摘されている⁽⁷⁾。唐の学制で儒学の経書に加えて『老子』を学ぶこととされていたが⁽⁸⁾、日本の学制はこれに倣って作られたにもかかわらず、『老子』が除かれていること⁽⁹⁾なども考えられあわせれば、平安時代前期が神仙譚の大流行期だとしても、その受容の範囲は、儒学や仏教と比べれば限られていたと考えられる。平安時代の前半に、春澄善繩や三善清行のように神仙思想に入れ込んだ人がいたことと、官人貴族の社会全体に浸透したことは、同じではない。

渡辺秀夫も「共同の観念・イメージとしての「神仙ワールド」が共有されていたであろうと仮定してみる」⁽¹⁰⁾としたうえで、『竹取物語』と重なるプロットや言い回しを『太平広記』などの文章から示して、影響の可能性を指摘する。イメージとしての「神仙ワールド」が共有されていた証拠をあげているが、その範囲あるいは程度については、必ずしも明らかにしていない。

さらに現在「神仙ワールド」に分類されるものであっても、当時の日本ではそれとして受容されたとも限らない。『本朝神仙伝』は、一一〇〇年頃に大江匡房が書いたとされ、その書名に端的にあらわされているように、神仙思想の影響が明らかである。その文中に見える「神仙」の語句には、のちの時代のものであろうが、読み仮名が「いきぼとけ」と付けられている⁽¹¹⁾。また『本朝神仙伝』で取り上げられる人物は半数程が仏教者で、往生した人の多くが

「神仙」であったと記す。そして仏教関連文献には見られないが、中国の神仙思想関連文献に特徴的に見られる「屍解」などの語句は見られない。つまり、日本に受容された神仙の観念は、仏教と峻別される固有の存在や観念でなく、むしろ仏教に重ね合わせることで把握されるようなものであった。

これを踏まえて時代的にさかのぼると、現存する日本で最も古い仏教説話集の『日本霊異記』にも興味深いところがある。『日本霊異記』は、その序文によれば仏教が説くところの因果の法則が実際にあることを述べることを目的としているのだが、その方針には必ずしも合致しない、ただの不思議な話や、また神仙思想と関わるような話が収録されている。例えば、聖徳太子の話には、片岡山の乞食が屍解仙となったと理解できる記述があり⁽¹²⁾、これは『三宝絵詞』にも引き継がれている。また上巻第十三縁の話では、仏教は修業しなかったが慎み暮らしていると、神仙が感応し仙草を得て天に飛んだという⁽¹³⁾。仏教は実践しないが仙薬の力によって空を飛んだというあらすじは、『本朝神仙伝』所載の竿打の仙の伝記でも同じである。ようするに仏教と神仙は関連性があり、また重なりうるものであって、峻別すべき異質なものではないという受け止めは、『日本霊異記』から『本朝神仙伝』に渡って見られ、それゆえその間の時期に成立したとされる『竹取物語』でも、背景にあったのは同様の受け止め方であったと考えられる。

ちなみに、仏教と神仙思想のつながりは、すでに中国でも生じていた。日本へ受容された仏教の文献とは、ほとんどが漢訳仏典や中国で編纂された関連文書であり、その中にすでに同様なことが見られる。中国での仏教受容のはじまりは、中国にすでにあった道家思想やその語彙を用いて翻訳し理解した（格義仏教などと称される。）ため、仏教と道家思想との区別は必ずしも明らかではなかった。仏陀を「金仙」「大仙」と翻訳するなど習合的なものが少なくない。両者が明確に区別されるようになるのは、仏教の本来の姿を明らかにしようとする経典をインドに求めて、それを改めて翻訳した後のことである。神仙思想は道家思想を取り込みつつ、中国ですでに仏教とも重ねられていた。仏教関連文献として日本にもたらされたものの中にも、儒教的なものと同様に、神仙思想的なものとのつながりが含まれていた。

『竹取物語』は仏教思想により全体が構成されているわけではないとされる一方で、慣用表現とされるものを含

め、仏教と関係が深いとされる言葉が少なからず出てくる。そのことは仏教が、おそらくは世俗化をとまなつて相当程度浸透したことを示すのであり、神仙思想の影響があるとしても、その根底にはすでに仏教的觀念や思想があつた。つまり單純な仏教の影響や神仙思想の影響を考へるのではなく、必ずしも自覺されていない仏教的觀念や発想の上に、「神仙ワールド」の刺激を受けることで『竹取物語』は成立したと把握する必要がある。謫仙などの神仙思想の影響があるとしても、その基底には仏教の觀念があつた可能性を考へねばならない。

三 竹中生誕譚・致富長者譚と『靈異記』

『竹取物語』は、かくや姫をめぐる話である。物語が進むと、このかくや姫は月の都の貴人であつて、そこで罪を犯したためにこの地上世界に来ることになり、相応の期間が過ぎたので月に帰らねばならないということが、明らかになる。しかし、すべての場面でそうしたかくや姫の理解が不可欠なわけではない。そうした理解がなくても成り立つ、ひとまとまりの部分がある。その代表としてまず冒頭の竹から姫が出てきた部分を取り上げる。

その最初の部分とは、つぎのようなあらすじである。竹取の翁が、山に竹を採りに行くと、根元が光っている竹があり、そこから子を得て連れて帰り育てた。ここまでの部分は竹中生誕譚などと称される。そののちも竹を採りにゆくと、しばしば黄金の入った竹を見つけ裕福になつた。そして子供はあつという間に成長し、とても美しく光り輝き、接する人の苦しみを除いた。この部分は致富長者譚と称される類型である。ここまでの竹中生誕譚と致富長者譚で、ひとまとまりの話になつている。この部分だけを取出すと、不思議な出来事の話としてすでに『靈異記』に見られる説話と同じ構成になつている。二つの例をあげる。

『靈異記』上巻の「雷の意を得て生まれし子の力在る縁」はつぎのような話である。昔、敏達天皇の時代、ある農夫が田に水を引こうとしていると、雷が鳴り目の前に落ち、小子となつた。鋤で突こうとしたところ、やめてくれれば恩に報いて子供ができるようにしようと言う。その通りにすると、雷の小子は天に昇り、やがて農夫に子供が生

まれた。この子は力が強く、元興寺の童子となった。そのころ鐘を撞く童子が毎晩死んでいたもので、この子は待ちかまえて、あらわれた鬼の髪を引きちぎり、血痕をたどり正体を突き止め、問題を解決した。その後、諸王が寺の田に水を引くことを妨害したが、力によりそれを除き田に水を引き入れた。諸王はその力を恐れてそれ以上は妨害しなかつた。その後その子は出家得度して道場法師となった。そしてこの話は「是れ、日本国の奇しき事なり」と結ばれる⁽¹⁴⁾。

同じく下巻の「産み生せる肉団の作れる女子、善を修し人を化する縁」はつぎのような話である。肥後のある人の妻が妊娠し、卵のような形をした肉の塊を生んだが、不祥だとして山の石窟に置いた。七日して見に行くと、肉の塊から女子が生まれたので、連れ帰って育てた。その子は聡明で、七歳をまえに『法華経』と『華嚴経』を読むようになり、出家し尼になった。ある時『華嚴経』を講じる法会があり、欠かさず参加したところ、講師から尼なのになぜ参加するのかと責められた。そこで仏の慈悲は平等なのになぜ制限するのかと言ひ、偈を作つて問うと、その講師は答えられなかつた。ほかの高僧たちが試しに問題を出したが、尼はすべてに答えた。こうして尼が聖の化現だと分かつたので舍利菩薩と名付けられた。人々は敬つて指導者とした。そしてこの話も「斯れも亦奇異しき事なり」と結ばれる⁽¹⁵⁾。

これらの基本構造は、ある人が特異な生まれ方をした子供を得て育て、その子供が特異な成長をして優れた様相になり、それにもない人々に利益をもたらしたというもので、共通している。子供は、養育することになる人が生んだのか、それとも別に生まれた子供を連れ帰って育てのかという点では異なるが、特異な生まれ方をした子が、ある人によって育てられたという点では同じである。また利益を得た人が、子供を生んだ人もしくは養育した人なのか、それとは別の人々なのかといった点は異なるものの、その子の周りにいた人々に利益が生じたことに違ひはない。『靈異記』の中でも仏教的な観念や価値観が希薄な不思議な出来事の類型と、この最初の部分は基本構造は重なる。

竹取の翁という名前などは『万葉集』に見え、それらはモチーフとして重要な要素であったと考えられるが、話の構造に着目するならば、そこから受けた影響は小さい。『万葉集』巻十六の関連が指摘される詞書ではつぎのように

説明する。竹取の翁が丘から遠くを眺めていると九人の大変美しい女性を目にした。彼女らが翁を呼ぶも、しばらくして、笑いながら誰が呼んだのかという。翁は、思いがけず神仙に会い、迷う心を抑えられず、なれなれしくしてしまったので、償いに歌をよもうと答え、つづけて歌が記される。ここから『竹取物語』に取り入れられたのは、「竹取の翁」という名前と、「神仙」と記される特異な女性に出会ったという要素であって、話の構造にはほとんど共通する部分はない。最初の部分の基本構造は、「竹取の翁」という重要な具体的名称が一致する『万葉集』から取り入れたのではなく、むしろ文面上の直接的一致は見られない『靈異記』の説話をなぞるようにして構成された。さらに『今昔物語』巻第三十二「竹取ノ翁、見付ケシ女ノ兄ヲ養ヘル語」という『竹取物語』の類話に、「此ル希有ノ事ナレバ、此ク語り傳ヘタルトヤ」という結びが見られることを考え合わせれば、『靈異記』にすでに見られる「奇しき事なり」「奇異しき事なり」などと結ばれる説話の延長線上に、『竹取物語』の最初の部分はあると理解できる。

四 地上での「罪の限り」と地獄訪問説話

『竹取物語』の最も印象的な部分は、帝の求婚から月へ帰還する終盤であり、その話の展開は、かぐや姫の正体と深く関わりがある。それまで語られていなかったかぐや姫が地上に生まれた事情は、かぐや姫を迎えに来た月の人により明かされる。一つは翁の功德に報いるためで、もう一つは、かぐや姫が過去に罪を犯したから、卑しい翁のもとに来たという。そして地上での暮らしが期限に達したので、再びもといた場所に帰るといふ。

先行研究では「神仙ワールド」を前提にこれを解釈し、かぐや姫が地上にあらわれたのは女の謫仙に相当すると指摘し、さらに女の謫仙の代表的な類型とは性欲的な罪であることから、かぐや姫が過去に犯したのも、やはり性欲的な罪と推測する。しかし『竹取物語』では文面に「神仙ワールド」に特徴的に見られる「神仙」や「謫仙」などの語句は見られず、またかぐや姫の罪も具体的に明らかにしていない。「神仙ワールド」との合致の程度はさほど高くはない。「神仙ワールド」に依拠するという解釈とは違った解釈もできる。

改めて罪について着目すると、それは地上を離れて月に帰らねばならない理由としてあげられていることに気付かされる。月から迎えに来た人は、地上にたぐや姫が来た理由として罪をあげるのだが、続けて「罪の限り」^⑬が来たから迎えに来たのだと述べる。罪への言及は、なぜかぐや姫を迎えに来たのか、なぜかぐや姫は帰るのか、その理由を明らかにするためのものである。ほかに、これより以前になされた、かぐや姫自身の二つの説明の中では、同様の内容について「契り」^⑭という異なる表現がなされている。二つの説明のうち先にある発言では、地上に来た理由および帰らねばならない理由として言及し、後にある発言では、いま帰らなければならぬ理由として言及する。「契り」の言葉は、約束や決められたことという意味である。内容的にしばしば前世の因縁と解釈されるのも、前世の行いにより決定されたという解釈なのであって、決められたという意味自体に変わりはない。迎えに来た月の人とかぐや姫の両者の発言を合わせ考えれば、罪により決められたことという程の意味で、力点は、罪を犯したことにあり、ではなく、むしろ月に帰るべきで、地上に居続けるべきでないこと、すでに決定されていることにある。「罪の限り」や「契り」の語句の焦点は、竹取の翁やかぐや姫さらには帝といった人々が暮らす地上での事情に左右されることなく、地上を去ることがすでに決まっているという説明にある。

この、地上での暮らしに期限があらかじめ決められていたという設定は、『靈異記』にすでに見える。一見したただけだと類似するとは思われないが、実はこれと重なる説話を二つあげる。

下巻の「閻羅王、奇しき表を示し、人に勧めて善を修せ令むる縁」は、つぎのような話である。藤原広足という人は、称徳天皇の時代に病氣になり、その平癒を願って戒律を守り写経していたが、そのまま動かなくなった。従者が、日も暮れたので仏を礼拝する時間だと知らせ揺ると、広足はそのまま倒れて、息もなく、死んでいた。親族に知らせ喪をして三日たつと、広足は蘇生し、地獄に行っていたと語った。すなわち、閻魔王の兵士がやって来て、連行され楼閣にたどり着いた。そこには閻魔王がいて、そのそばには妊娠したまま死んだ広足の妻がいた。妻は妊娠したまま死んだため地獄で六年間、苦を受けねばならず、すでに三年経ったが、残りの三年は夫と一緒に苦を受けたいというので、広足を地獄に呼んだというのだ。広足は、妻のために法華経を写経し講読し供養すると言うと、すぐに

許して帰らせるということになり、蘇生したというのだ。広足は約束の通り、死んだ妻のために法華経を写経・講読・供養して、苦を贖った¹⁸。

これは、一度死んで地獄に行くが、何らかの事情によって蘇生し、地獄での出来事を話すという、地獄訪問説話と称される類型である¹⁹。仏教で前提とされる六道での輪廻転生の觀念では、人として悪を行ったら畜生や地獄などの、より苦しみに満ちたところに転生し、そこで一生をおくり、その間になにか善い行いをすれば、今度はより楽が多いところに転生すると考える。悪行の報いは、地獄や畜生となり一生をおくることであって、その存在や環境での苦は終身受け続けることになる。『冥報記』などの中国の仏教説話では、それが前提にあるので、例外的に苦を一生の途中で終えさせて人や天に生まれ変わらせることができると示すことで、仏教には特別なパワーがあるとアピールする。しかし、『靈異記』のこの説話では、「悪」や「罪」とは明示されていないものの、妊娠したまま死ぬと地獄に落ちて六年間苦しむと、期限があらかじめ明確に決まっている。地獄に落ちたら一生を終えるまでそこで苦を受け続けるというわけではなく、地獄の一生と比べてはるかに短い一定の期間だけ苦を受けることと、あらかじめ決まっている。

中巻の「寺の息利の酒を借り用ゐて、償は不して死にて、牛と作りて役はれ、償ふ縁」は、つぎのような話である。聖武天皇の時代に、紀伊国の人が薬王寺のために、僧侶を連れて、配布する薬のための運用資金を募り、それを岡田村主の姑の家に預け、酒を造って利益を増やすようにさせた。その時、まだら模様の子牛が薬王寺の塔のところにやって来た。追い出しても戻ってくるし、飼い主もいらないようなので捕まえて飼い、大きくなると寺のために使役した。それから五年して岡田村主は夢を見た。この牛は桜村の物部磨という人であったのだが、かつて寺の葉代のために運用されていた酒を借りたまま返すことなく死んだので、牛となって酒の償いをするべく使役されている。期限は八年間なのだが、あと三年残っている。桜村の人に確認すれば事実か分かる。このような夢をうけて桜村の人に聞くと、話の内容は真実だった。そして寺の関係者で経をあげた。八年が過ぎると牛はどこかに去ってゆき、二度とあらわれなかった²⁰。

これは仏教説話の代表的類型の一つ、化牛説話である。人間として生きていくときに、寺の酒を借りて、そのまま返さずにいたことは窃盗であり、仏教で最も基本とされる十悪の一つに数えられる偷盜に該当する。物部麿はこの罪によって死後に牛へと転生し、寺のために使役されるという苦を八年間受けねばならなくなつた。「八年を遂げ已はりて、去く所を知らず。亦更に見え不りき。」と、苦が終わつたと示しつつ、一生の終わりを示さずに生涯がまだ続くように描写していることから、苦を受けるのは一生よりもっと短い期間と考えられる。期限がどのようにして決まるのか、根拠や基準はなにも示されずただ期限だけが示されるが、ともかく罪に應じてあらかじめ決められた時間だけ、生前とは別の場所で苦しむことが描かれている。

ようするに『靈異記』が載せるいくつかの説話では、ある生涯において罪業をなし、生前に罪を償つたり精算することなくそのまま生涯を終えて、その繰り越された罪業の精算として、死後に地獄や畜生で定められた期間だけ苦を受けることされる。これらの説話では、地獄や畜生は、あくまで生前に犯した罪業を精算するための特殊な延長期間であつて、それ自体が独立した生涯としては描かれていない。こうしたことは、仏教の教理からの必然的帰結ではなく、また『靈異記』が倣つたとされる中国の『冥報記』などとも異なり、したがって『靈異記』の特徴的な部分の一つといえる(21)。

そして、これらの説話の起点となる場所を置き換えると、そのまま『竹取物語』と重なる。『靈異記』では六道の世界観を前提に、起点となるのは人間界であり、そこで罪や悪をなしたために、地獄や畜生などより悪い環境ないし存在に転生し、定められた期間の苦を受けねばならず、その期限が来ると地獄や畜生から解放される。基本構造を変えずに起点を人間界から天界に置き換えると、天界で罪を犯したために、より悪い環境・存在である人間界に転生し、そこで定められた期間だけ苦を受け、期限が来たらそこでの苦から解放されるという話になる。これは『竹取物語』の構成そのものである。『竹取物語』は、『靈異記』に載せられる説話を、人間の世界や存在を相対化して展開したところに位置づけられる。自身が人間でありながら、人間であることを相対化するのは必ずしも容易ではないが、そもそも仏教では人間を相対化する六道観念が前提とされており、仏教説話もそうした観念に基づいているのだから

ら、起点を人間から天に置き換えることは十分にありうる。『靈異記』は、『竹取物語』のように、人間が暮らす現実世界を罪を犯したものが落とされる苦または悪の場所として描くことはないが、罪に応じて定められた期間だけ、より悪く苦しい場所で過ごさねばならないという部分は、『竹取物語』にそのままつながる。「神仙ワールド」の謫仙のモチーフと重なる構成は、すでに『靈異記』に載せられる説話により準備されていたのである。

五 『竹取物語』と『靈異記』的現世肯定

『竹取物語』の各部分は、構造こそすでに『靈異記』に見られるが、話の起点となる場所を置き換えたものなので、『靈異記』の現世理解から一步はみ出す。

かぐや姫が生まれて成長する最初の場面は、すでに述べたとおり『靈異記』と同様の構成である。かぐや姫自身の苦楽について直接の言及がなく、また何度も竹から金を得て裕福になった竹取の翁に養われていたと描写されるのであり、文面上は苦を受けていたとは考えられない。『靈異記』と同様に、人の地上での暮らしが肯定的に描かれている。つづく何人もの求婚を受ける場面も、かぐや姫は「深き心ざしを知らずは、あひがたしとなむ思ふ」⁽²²⁾と、求婚した男たちに難題を突きつけ、それぞれに苦勞や苦しみを味わわせるが、かぐや姫自身は苦しむことも、贖罪に該当すると思しきこともしない。文学的には、求婚を受けることが苦であるという解釈も可能かもしれないが、文面には苦や贖罪に該当する直接的表現はない。現実世界への肯定的認識は否定されてはいない。

しかし、最後の部分では、これらを否定するような認識が見える。地上で人間の暮らしをしているうちに、かぐや姫は「罪の限りはてぬ」⁽²³⁾という状態に到達し、月から迎えに来た人に「穢き所に、いかでか久しくおはせむ」⁽²⁴⁾と言われ、月に帰るように催促される。月の人はさらに「穢き所の物きこしめしたれば、御心地悪しからむものぞ」⁽²⁵⁾と言われ、地上でものを食べて暮らすことを否定的に表現している。場所について「穢い」と判断するにとどまらず、そこでの暮らしの主観的受け止め方である「御心地」も否定的であるはずとしている。はじめの部分で肯定的に描い

ている地上での人間の暮らしを、最後の場面では嫌悪すべきものとしている。『靈異記』では、人間界を起点として肯定的に描き、地獄や畜生を罪の結果これを償うべく一定期間過ごさねばならぬ場所として否定的に描いていたわけだが、『竹取物語』では基本構造はそのままに起点を地上の人間界ではなく月に置き換えており、現実の地上世界は『靈異記』に描かれる地獄や畜生になぞらえられ、それゆえ地上の人間界が否定的に描かれるという、『靈異記』には見られなかった認識に至ったのである。

この現実に対する否定的認識は、厭離穢土そして欣求浄土をモットーとする浄土教に結びつく可能性も十分にあり、これまでも関係が指摘されてきたが、『竹取物語』の、こうした現実の人間界に対する否定的な認識は、月の人の発言にだけ見られることを見逃してはならない。月の人と地上の人間が、ともにこの認識を共有しているのではない。地上の人間を否定的に捉えるのは月の人の立場であって、地上の人はあくまで地上での生存を肯定している。

物語の終盤にいたるまで地上で暮らしてきたかぐや姫は、本来月の住人であって月に帰ることになるのだが、月の世界を必ずしも肯定的に捉えていない。かぐや姫は自分が月の人であると自覚して、月が不老で悩みもない場所だと認識しながらも、「さる所へまからむずるも、いみしくははべらず。」²⁶と、月に帰ることを嬉しくないと言う。自身が月の人であったり月が不死の世界であることを忘れているから、帰りたくないと思うのではなく、それと認識した上で帰りたくないという。帰るときも「かへすがへす本意なくこそおぼえはべれ」²⁷と、不本意であると述べている。「神仙ワールド」にある謫仙の話で、仙人は自ら地上から離れ、昇天が肯定的に描写されることとは、明らかに異なる。

かぐや姫に最後に求婚する帝も同様である。かぐや姫が月に帰ることをとどめようとし、迎えに来た月の人に矢を射かけさせている。月の人は帝にとって対峙すべきものである。かぐや姫と一緒に月に行く可能性に竹取の翁は言及しているが、帝はともに月に行くことに言及しないし、月に帰ったあとに追って行こうともしない。帝は月に行きたいと願うことはない。かぐや姫はもともと月の住人であったために「罪の限り」には月に帰ることになるが、そもそも地上の住人である人々は、それとは異なり、地上でどんなに暮らしても月へ行けるようにはならないし、それを望

んでもいない。

さらに月の技術を地上で享受することも避けられている。不死は、現実には不可能であろうとされつつしばしば願われるが、かぐや姫が残した「不死の薬」を帝は拒否し、薬を意図的に焼かせて放棄している。富士山から今もなお消えずに煙が出ているのは、焼かれたのが不死の薬であったからだと説明しているのだろうが、そのためには不死の薬を意図せず燃やしてしまったとしても説明は成り立つ。起源説話的説明として構成する辻褃合わせとは関係なく、帝による不死の薬の拒否が描かれている。

つまり地上に暮らす人は、人であることを受けとめ肯定し、地上での人の暮らしを超えることを放棄するかのような行動に終始する。現世肯定の立場に踏みとどまっており、超日常的世界はむしろ否定されているのである。月の人が明かしたように、罪を犯したために月から地上に落とされるのだから、月が地上よりも好ましい場所であるはずだが、地上に暮らす人の認識としては、月はむしろ忌避すべきところと否定的に捉えられている。月の人の認識は、地上で暮らす人には共有されていない。

ちなみにこうした認識は、仏教経典に見られる認識とも異なる。仏教では、地獄が最も苦に満ちていて、畜生はそれより苦が少なく、人はそれより楽が多く、天はさらに楽が多く好ましいとする。そして、こうした六道世界とは別に極楽浄土があり、そこには阿弥陀仏がいるのでさらに良い所とされる。このような苦楽の序列は、人それぞれの主観ではなく、いわば客観的事実とされている。これに対して『竹取物語』の月と地上のあいだには、そうした客観的と思われる序列観念は見られない。月と地上は単純な好悪の序列をなしてはいない。

つまるところ『竹取物語』は、現実の地上世界こそ人々の幸福が実現されるべき場所であるという、『靈異記』の基底にある認識に、依然として踏みとどまっている。月の世界は、浄土として捉え直すことの可能性を感じさせるものとして描かれているが、地上の人にとって異質であり願われる場所などではない。月の人が持つ認識は、自分たちの中に取り入れることがない異質なものとされる。厭離穢土・欣求浄土をモットーとする浄土教へと結びつく地上の否定的把握は月の人のものであって、地上の人にとっては拒絶される対象として描かれている。

六 浄土教への階梯として

『竹取物語』は浄土教に直結することはない。地上の人々が、月に連れていってもらえる可能性はないし、自分から行く可能性もまったく模索されない。かぐや姫は、衣を着てもとの月の住人にもどり、それまでの心は消えうせて、地上やその人々に見向きもしなくなる。月に帰ったあとにも、仏が見せる慈悲のような働きかけはまったく望めない。月と地上は一時的に往来があったとすることからこの物語は成り立つが、物語の終わりでは断絶状態に戻っている。こうしたことは「神仙ワールド」にある、偶発的に神仙境に迷い込み、それゆえ再現や再訪は指向されない異界訪問譚に近い。物語はそもそも文章の目的が仏教説話などと違うこともあり、そこに行こうとしたり、向こうから働き掛けられることを願うなどといった、自分の行動を促しはしない。浄土教では、西方の極楽浄土を、われわれが赴くべき空間、存在すべき場として、現実世界とは別に、これを拡張するものとして措定するが、『竹取物語』はそうした拡張が成立しないような構成になっている。

しかし、物語の根幹ではないところに、小さいながら現実世界を拡張したと言いうる部分がある。物語が終わったあとには、富士山の煙のほかに、月見の習慣が残る。かぐや姫は月に帰らねばならない時が迫ってくる中で、地上に残される翁たちに向かって、衣を形見として残すことに続けて「月のいでたらむ夜は、見おこせたまへ。」と述べている。かぐや姫が帰ったのちも確かに存在する月を、かぐや姫の存在と結びつけて見てほしいというのである。かぐや姫が地上に再来することはないが、月は毎月再現性をもって夜空に浮かび、これを眺めることで、その月に居住するはずのかぐや姫の存在を思い起こす。物語の中では、ある人が「月の顔見るは、忌むこと」⁽²⁸⁾とかぐや姫を制したり、思い悩むからといって翁がかぐや姫に「月な見たまひそ」⁽²⁹⁾と言ひ、月を見ることに否定的態度をとっているが、最終的に、かぐや姫の存在と結びつけた月見をするように願われる。物語の中には記されていないが、かぐや姫が月に去ったあとに、地上にのこされた翁らが行いするのは月見であり、これは物語を離れた現実世界でも可能であり、

現実世界の拡張となりうる。

先行研究によると、現実の貴族社会では、なごらく月を見ることに格別の意味づけはなされていなかったようである。『古事記』『日本書紀』『風土記』『万葉集』には、月を見るのが禁忌とされたとうかがわせる記述はなく、『万葉集』には月を詠む歌もあるものの、とくに中秋の名月を詠んだわけでもない。平安時代はじめの漢詩集に、ようやく満月を詠んだものが見えるが、すべて中国の詩の知識に基づくという。中秋の名月を鑑賞するのは新しいことで、おそらくは杜甫以後の中国の詩の影響で、とくに『白氏文集』の影響が大きかったであろうという。このように指摘される³⁰。

つまり『竹取物語』は、月見の風習が中国の影響を受けた作詩にはじまり、貴族社会に広がってゆく時期に成立した。そして『竹取物語』は月を見るという現実世界の風習の起源説話としても機能する。『竹取物語』によって月見の風習が成立したのではなく、すでに貴族社会に広がりつつあった月見の風習に、あとから文学的表現により起源説話を提供し、それによって風習の浸透や定着が進んだのだろう。

そしてこの起源説話はさらに、月への認識を変容させる。月は、何らかの心情を投影したり想起したりする契機として役割を果たすことにとどまらない。満月を眺めることを、単に月自体を楽しむのではなく、月自体ではない何者かの存在をそこに読み取ろうとするような営為を可能にする。上空をゆつくりと動きながら輝いている小さな点としか見えなかった月を、地上と同じような生物の生活空間であるが遠くにあるため小さくしか見えないのでという了解につながる。物語は現実とは区別されるとしても、物語を読み終えた人は、月には何者かが暮らし、そこから何者かが地上にやって来るといイメージを想起することがあったにちがいない。

仏教では、ひろく仏顔を月のようにだと形容したり、姿が見えたり隠れたりする月に釈迦の存在をなぞらえたり、さらに浄土教では、月を阿弥陀仏の主催する極楽浄土に見立てたり、往生伝などでは満月の時こそ来迎が実現すると期待するさまが描かれている。『竹取物語』では、月は結局地上の現実世界から行ける可能性がない断絶した所なのだから、その月に対する見立てが、そのまま極楽浄土に重なることはない。しかし月には何者かが暮らし、そこから何

者が地上にやって来るというイメージは、貴族社会で浄土教を受け入れる階梯として機能する。

浄土教は、この世界を離れて阿弥陀仏が主催する西方浄土に往生することで仏・菩薩になろうとするもので、仏教実践の手段として出家集団の中で展開したのであり、現世を楽しむ「貴族のサロン文化」での月見と詠歌とは対照的で、しばらくは交わることはなかった。しかし撰閨期になると、勧学会という一つの場に、本来性格が異なる貴族的な「風月詩酒」と、信仰行為の「見仏聞法」が引き合わせられ、これが貴族への浄土教浸透の先蹤となる³²。「見仏聞法」とは、仏の姿を見て説法を聞くことで、浄土教ではこれを月に浮かぶ阿弥陀仏を対象とする観想念仏により実現しようとする³³。これが「貴族のサロン文化」での風月を賞し詩を作るという、性格に隔たりがある行為と結びつくのは、月を見るという行為においてであろう³⁴。月が生物の存在場所となるという『竹取物語』に描かれた観念が、貴族たちに受け入れられていたからこそ、これが可能になった。言い換えれば、もしも『竹取物語』に描かれたような、月には何者かが暮らし、そこから何者かが地上にやって来るというイメージをもって月見をする風習を貴族が持っていなかったならば、月を眺めて阿弥陀仏らの来迎を願う浄土教の貴族層への広がりはずっと遅れていたかもしれない。

『竹取物語』は、貴族の浄土教を成立させたわけではないし、また浄土教を取り込んで構成されたとも言えない。両者は明確に区別される。ただ『竹取物語』で描かれる月見の起源説話や月の観念もしくはそれらに結実した機運が、貴族の主導する勧学会を実現させ、貴族社会への浄土教の浸透を進めた。僧伽内にとどまっていた浄土教を、貴族社会へ呼び込み浸透させたのは、『竹取物語』に描かれた月の観念であった。かぐや姫を月の人が迎えに来るさまに、阿弥陀の来迎を重ね合わせる理解がしばしばなされてきたのは、そうした事情の帰結であろう。

七　む　す　び

本稿では、『竹取物語』を、貴族に受け入れられた仏教の脈絡の中に位置づけ、どのような関連が考えられるか、

最初と最後の部分を取り上げてつぎのことを論じた。『竹取物語』の最初にある竹中生誕譚・致富長者譚は、『靈異記』に載せられている不思議な話と総括される説話と基本構造は合致し、また地上の現実世界やその暮らしを肯定的に描いていることも、『靈異記』が現世肯定を基調とすることと変わらない。特徴的なストーリー展開は、かぐや姫が、罪により下界に落とされ、そこで一定期間を過ごす元の場合に帰るといふモチーフにより成立するのだが、『靈異記』に載せられる地獄訪問譚にも同様の構造をしているものがあり、その起点を人間界から天界に置き換えたとする理解もできる。神仙思想に見られる謫仙に基づくというこれまでの理解は相対化される。『竹取物語』の最後のかぐや姫昇天の場面は、しばしば阿弥陀仏の来迎と結びつけられてきたが、結局地上の人は月世界を願うこともなく、むしろ『靈異記』的現世肯定の立場に踏みとどまっており、浄土教には直結しえない。むしろ、月をそれ自体としてはなく、何らかの生物もしくはその居住空間として把握し、月見をするという風習の描写こそが、月を浄土であり仏であるとして望み、来迎を願う浄土教を貴族が受容することを導いたと評価すべきである。ようするに『竹取物語』は、『靈異記』に見られる現世肯定にとどまりつつ、月に関する観念において、それを踏み出し浄土教に向かう階梯を提供したのである。

注

- (1) 近世の田中大秀『竹取翁物語解』や小山儀『竹取物語抄』以来、典拠を仏典や漢籍から探るものも多い。阪倉篤義「解説」〔『竹取物語・伊勢物語・大和物語』岩波書店、日本古典文学大系、一九五七年〕、野口元大「解説」〔『竹取物語』新潮社、新潮日本古典集成、一九七九年〕、田中元「竹取・伊勢物語の世界」〔吉川弘文館、一九八二年〕、渡辺秀夫『平安文学と漢文世界』(勉誠社、一九九一年)第三篇、第四章「竹取物語」と神仙譚、小嶋菜温子「かぐや姫幻想」(森話社、二〇〇二年)、渡辺秀夫『かぐや姫と浦島』(塙書房、二〇一八年)など多数。

- (2) 田中元前掲書、第二章「竹取物語」、一六三頁。

- (3) 片岡洋一・高橋正治等校注『竹取物語 伊勢物語 大和物語 平中物語』(小学館、新編日本古典文学全集、一九九四年)、

竹取物語、二二頁。

- (4) 渡辺秀夫『かぐや姫と浦島』、一八頁。
- (5) 新川登龜男『道教をめぐる攻防』(大修館書店、一九九九年)。
- (6) 日本での神仙思想や道教的文化の受容については広く研究されてきた。下出積與『神仙思想』(吉川弘文館、一九六八年)、福永光司『道教と古代日本』(人文書院、一九八七年)、村山修一『日本陰陽道史総説』(塙書房、一九九一年)、野口鉄郎編『選集 道教と日本』(雄山閣出版、一九九七年)など。『竹取物語』に言及するものも少なくない。
- (7) 井上光貞・大曾根章介校注『往生伝・法華験記』(岩波書店、日本思想体系、一九七四年) 所載「文献解題」。
- (8) 仁井田陞著・池田温編『唐令拾遺補』(東大出版会、一九九七年)、学令。
- (9) 井上光貞・関晃等校注『律令』(岩波書店、日本思想体系、一九七六年)の学令部分に付せられる頭注でも指摘されている。
- (10) 渡辺秀夫『かぐや姫と浦島』、二二頁。
- (11) 『本朝神仙伝』一、倭武命(前掲『往生伝・法華験記』、二五七頁)。
- (12) 春日和男・遠藤嘉基『日本靈異記』(岩波書店、日本古典文学大系、一九六七年)、上卷「聖徳太子、異しき表を示す縁 第四」、七六〜七八頁。
- (13) 前掲『日本靈異記』、上卷「女人、風声の行を好み、仙草を食ひて、現身に天を飛ぶ縁 第十三」、一〇四〜一〇七頁。
- (14) 前掲『日本靈異記』、上卷「雷の意を得て生まれ命めし子の力在る縁 第三」、七〇〜七五頁。
- (15) 前掲『日本靈異記』、下卷「産み生せる肉団の作れる女子、善を修し人を化する縁 第十九」、三六八〜三七二頁。
- (16) 前掲『竹取物語』 伊勢物語 大和物語 平中物語、七二頁。
- (17) 前掲『竹取物語』 伊勢物語 大和物語 平中物語、六五頁、七〇頁。
- (18) 前掲『日本靈異記』、下巻の「閻羅王、奇しき表を示し、人に勧めて善を修せ令むる縁 第九」、三三八〜三四三頁。
- (19) 澤田瑞穂『修訂地獄変』(平河出版社、一九九一年)などによると、こうした地獄訪問説話は、仏教の地獄觀念に中国的道教的冥界觀念が習合したもので、道教的觀念が入り込んでいとされる。日本ではこうした習合的地獄觀念が、仏教の地獄觀念として受け止められている。
- (20) 前掲『日本靈異記』、中巻「寺の息利の酒を借り用ゐて、償は不して死にて、牛と作りて役はれ、償ふ縁 第三十二」、二七〇〜二七三頁。

- (21) 拙稿「六道輪廻観念の回避としての『靈異記』の地獄観念と死後理解―『冥報記』との差異からみる『靈異記』の独自性―」(中央大学文学部『紀要』第二四七号(哲学五十五号)、二〇一三年三月)。
- (22) 前掲『竹取物語』伊勢物語 大和物語 平中物語、二二頁。
- (23) 前掲『竹取物語』伊勢物語 大和物語 平中物語、七二頁。
- (24) 前掲『竹取物語』伊勢物語 大和物語 平中物語、七二―七三頁。
- (25) 前掲『竹取物語』伊勢物語 大和物語 平中物語、七四頁。
- (26) 前掲『竹取物語』伊勢物語 大和物語 平中物語、七〇頁。
- (27) 前掲『竹取物語』伊勢物語 大和物語 平中物語、七三頁。
- (28) 前掲『竹取物語』伊勢物語 大和物語 平中物語、六三―六四頁。
- (29) 前掲『竹取物語』伊勢物語 大和物語 平中物語、六四頁。
- (30) 田中元前掲書、一八九―一九七頁。
- (31) 小原仁『文人貴族の系譜』(吉川弘文館、一九八七年)、六七頁など。
- (32) 『本朝往生伝』などにも、満月の夜に没して往生したと見えるものが見える。
- (33) ちなみにこの会は三月と九月のそれぞれ一五日すなわち満月の日に開催される。