



上海外国语大学

SHANGHAI INTERNATIONAL STUDIES UNIVERSITY

硕士学位论文

(题目)

《竹取物语》的外来宗教受容

学科专业	日语语言文学
届 别	2021届
姓 名	陈 瑶
导 师	谢 秦

上海外国语大学
硕士学位论文

《竹取物语》的外来宗教受容

院系：日本文化经济学院

学科专业：日语语言文学

姓名：陈瑶

学号：0183100331

指导教师：谢秦

2021 年 5 月

上海外国語大学

『竹取物語』における外来宗教の受容

学部：日本文化経済学院

専攻：日本語文学

氏名：陳瑶

学籍番号：0183100331

指導教官：謝秦

2021 年 5 月

答辩委员会成员

主席：杜勤 教授 上海理工大学

成员：康德瑰 教授 上海外国语大学
焦毓芳 副教授 上海外国语大学

謝辞

本論文の執筆から完成に至るまで、数多くの方々からご指導・ご支援をいただきました。この場を借りて、厚くお礼を申し上げます。

特に、指導教官の謝秦先生から、長い期間に渡って、テーマの選定から内容の仕組みまでご親切に指導していただき、論文全体において数々の有益なご助言を賜り、心より感謝の意と御礼を表したいと存じます。

続いて、論文の審査に当たり、貴重なご意見をくださった杜勤先生、廉徳瑰先生、焦毓芳先生に謹んで感謝の意を申し上げます。

最後に、今まで共に努力し、相談し合ってきた同級生の皆さんにも深く感謝いたします。

摘要

日本最早的物语文学作品《竹取物语》中混杂着诸多佛教、道教用语，佛道两教对《竹取物语》可谓影响颇深。这一点已被众多典故考证相关先行研究指出，但大多研究亦止步于此。因此，本论文以富于宗教要素的“天人”形象为切入点，从宗教色彩最浓厚的《辉夜姬的升天》一章展开，对《竹取物语》中佛道两教的存在形式和受容程度进行了考察，探究了从中国传去的佛道两教在《竹取物语》所发挥的反衬人类、人间真情美好的作用。

《竹取物语》对由中国传来的佛道两教典籍的引用乍一看是混乱的，却乱中有序，可以说是借用佛经的诸多语言表达讲述了一个神仙故事。这大约是受了平安前期基于神仙思想衍生出的贵族们憧憬仙女的社会风潮影响。《竹取物语》明示了视人类“卑贱”、人间“污秽”的宗教思想，采用了佛教、道教及其衍生的诸多故事典型桥段，却在结尾反其道行之，借天皇燃烧不死药和虚构的“富士山”地名起源情节舍弃了不老不死，摇身一变成为了和展示理想乡优越性的宗教故事性质完全相反的物语，体现了日本的独创性。此般利用外来宗教的手法，揭示了平安贵族并未将从中国传去的佛道两教，尤其是道教的神仙思想作为生活指南或宗教信仰，而仅仅是当作兴趣爱好、知识教养接受的这一现象。

辉夜姬所象征的月之都在物语中是一面“镜子”，提供了一种超越俗世的审视视角以比较天上世界和地上世界，反映出了平安前期的社会现实和人类本性。与此类似，从中国传来的佛教、道教对于《竹取物语》而言，正是其建构“自我”所不可或缺又不得不排除在外的“他人”。《竹取物语》虽是利用外来宗教虚构而成的传承故事，却做出了将故事视角从异界移向人间、将叙述焦点从异界之人转向人类的尝试，这正是《竹取物语》成功脱离“传统说话”，作为“物语文学”成立的原因。

关键词：《竹取物语》 佛教 道教 受容 天人

要旨

日本の最古の物語とされる『竹取物語』に仏教語と思わせる言葉が現れるだけでなく、道教に関わる用語も見られ、仏教と道教からの影響が強いことが明らかである。この点は既に素材・出典論に指摘されてきたが、それだけで終わるものが多い。従って、本論文は最も宗教的要素に富む「天人」像を手掛かりとし、そして最も宗教的色彩の濃い「かぐや姫の昇天」の章をはじめ、『竹取物語』全体において仏教・道教の混在の形と受容の実相を考察し、中国から伝来した仏教と道教が物語で果たした、人間とその感情の価値を際立たせる機能を究めた。

実際、『竹取物語』において、要素の混在に形が存在しており、主に仏教的要素が豊かな表現を用いて神仙説話を説いている形で整えられている。これは神仙思想に基づく平安初期の仙女への憧れという風潮による影響だと思われる。しかし、『竹取物語』は「いやしき」人間と「きたなき」地上という宗教的思想を見せ、仏教・道教とそこから発展された諸種の説話を織り込みながら、それを逆手にとって不死の薬を燃やし、「富士の山」の地名起源譚を作り上げたことで不老不死を拒否して、一転して理想郷の優越性を描く宗教説話とは徹底的に異質なものとして成立し、日本の独創性を示した。このような外来宗教の利用方法から、中国から伝来した仏教・道教、とりわけその神仙思想が、平安貴族の日常生活や宗教信仰に関わるほどの問題とされているよりはむしろ、趣味や嗜好、知識や教養として受け入れられる一面が示唆される。

物語でかぐや姫に象徴される月の都は、世俗を超えた視点を提供し、地上世界と対比されることで、平安前期の社会の現実と人間の本性を浮き彫りにする一枚の「鏡」として機能している。これと同様、中国から伝来した仏教・道教は、『竹取物語』が「自己」を形成するのに欠かせないものでありながら、また排除されるべきものでもある「他者」の機能を果たしている。かくして、外来宗教を利用して虚構された伝承でありながら、物語の視線を異界から人間世界へ、叙述の焦点を異界の者から人間へ移そうと試みたゆえにこそ、『竹取物語』は見事に「伝承説話」から脱却して、「物語文学」として成立することができたのであろう。

キーワード：『竹取物語』 仏教 道教 受容 天人

目次

謝辞.....	I
摘要.....	II
要旨.....	III
1 序論.....	1
1.1 先行研究とその問題点.....	1
1.2 研究方法と目的.....	3
2 『竹取物語』に見る宗教的要素の形.....	4
2.1 「天人」に見る宗教的要素.....	4
2.2 「功德」と「贖罪」に見る宗教的要素.....	7
3 『竹取物語』における宗教思想の実相.....	11
3.1 人物の示す受容の実相.....	11
3.2 オチの示す受容の実相.....	12
3.3 俗世への関心.....	14
4 『竹取物語』における宗教思想の機能.....	17
4.1 「鏡」としての月の都.....	17
4.2 「他者」としての宗教思想.....	18
4.3 話型からの脱却.....	19
5 結論.....	22
参考文献.....	23

1 序論

『源氏物語』の絵合巻に「物語のいできはじめのおやなる竹取の翁」と記されているように、『竹取物語』は日本の最古の物語であると考えられているが、著者と成立はいまだに謎めいたままで、これに関するさまざまな議論が展開されている。

『竹取物語』の成立時期について、より広く認められているのは延喜以前という説である。伊藤清司は「より積極的に根拠をあげて、論証してきた諸家の意見の集中するところをみると、貞観より延喜の間(九世紀末から十世紀初頭)の成立ということになる」と述べた^[1]。

物語の著者について、伊藤清司は源順・源融・僧正遍照・反天武帝側の人物・賀茂峯雄・斎部氏系の人物・紀長谷雄など、それまでの数多い諸説をまとめたが、どれを支持するかまでは表明しなかった^[2]。石井公成は「岡一雄が戦前に提唱した僧正遍照作者説の影響は根強く、この説に魅力をおぼえる研究者は多い」と高く評価した同時に、「ただ、五十嵐を初めとする諸家が指摘するように、『竹取物語』の歌は遍照の歌と詠み口が異なるうえ、遍照の作とする確かな証拠があるわけでもない」と認めた。しかし、「遍照説の優れている点は、遍照その人でなくても、遍照のような資質の作者でなければ、『竹取物語』を書くことはできなかったろうということにある」「遍照のごとき人物というのが、『竹取物語』の作者論として言い得る最大のところであり、また、それが最善の結論だと思うのである」という奥津春雄の見解^[3]に従うべきであろうとも述べた^[4]。

『竹取物語』の著者に必要な資質の一つは、「和漢書仏典に通じる」ことだと考える。なぜなら、この物語に「変化」「功德」「天人」など仏教語と思わせる言葉が見られるだけでなく、「蓬莱」「羽衣」「不死の薬」など道教に関わる用語もしばしば出ており、既に多くの素材・出典論に指摘されてきたように、実に多様な文化的要素が取り入れられ、説話・仏典・漢籍の語彙の使用、構成・展開上の模倣、民間信仰や宗教思想の混在は明らかだからである。日本の『竹取物語』において、これらの民間信仰や宗教思想、とりわけ中国から伝来した仏教・道教が、一体どのように受容され、そしてどのような役割を果たしたかを考察し、中国の文化に対する平安前期の知識人の受け入れ方の一つが窺われよう。

1.1 先行研究とその問題点

伊藤清司の言葉を借りてこれまで収集した素材・出典論を整理すると、「国内種説」と「外国種説」という二説にか分かれると言える。

まず、国内種説について、よく挙げられるのは羽衣説話の話型である。中島悦次は「人間がかうした神異の女性と夫婦になつた説話と、養女にした説話とあるが、何れも最後に絶縁に終る点は共通してゐる」と羽衣説話の性質を論じ、「竹取物語はあらゆる民間文芸、歴史、信仰を素材として創作された物語(小説)で、根本的に羽衣説話が創作のヒントとなり、素材とされたであらう」と結論付けた^[5]。武田祐吉は平安朝文学における中国の神仙思想の影響と、それと『竹取物語』の関係を考察した上で、なお「竹取物語の後半は、仙人思想を受け入れて仙女物語になつたのであるが、しかしその素材としてはやはり日本の古伝説があつた。それは白鳥処女説話と呼ばれる一類である」と主張した^[6]。

次に、外国種説についてだが、主に仏典由来と漢籍由来との二つの類型まで細分できる。

伊藤清司の著作において既に多くの仏典由来説がまとめられている^[7]。竹中誕生・竹光る・身から光を放つという類似点から『広大宝楼閣善住秘密陀羅尼經』の序品を典拠として挙げた僧契沖の『河社』と、植物誕生・植物光る・貴人たちの求婚から『仏説奈女耆婆經』を挙げた小山儀・入江昌熹の『竹取物語抄』と『仏説奈女祇域因縁經』を挙げた田中大秀の『竹取翁物語解』がある。しかし、『竹取物語』と異なり、どの仏典においても最終的には奈女が求婚者

[1] 伊藤清司. かぐや姫の誕生. 講談社, 1973: 「2 『竹取物語』の形成」85.

[2] 伊藤清司. かぐや姫の誕生. 講談社, 1973: 「2 『竹取物語』の形成」85-88.

[3] 奥津春雄. 竹取物語の研究—達成と変容—. 翰林書房, 2000: 「第六節 竹取物語の成立」218.

[4] 石井公成. 変化の人といふとも、女の身持ち給へり—『竹取物語』の基調となつた仏教要素—. 駒澤大学仏教文学研究. 駒澤大学仏教文学研究所, 2006(9): 79.

[5] 中島悦次. 竹取物語と羽衣説話. 国文学: 解釈と鑑賞. ぎょうせい, 1958, 23(2): 42-45.

[6] 武田祐吉. 竹取物語と神仙思想. 国文学: 解釈と鑑賞. ぎょうせい, 1958, 23(2): 52-54.

[7] 伊藤清司. かぐや姫の誕生. 講談社, 1973: 「1 『竹取物語』の素材論」17-22.

の一人と結婚したことで終わっている。これに対して、幸田露伴の『仏説月上女経』説は、誕生後光り輝く・異常成長・月上女という名・大勢の男の求婚・自ら夫を選ぶ・十五夜の奇跡・虚空に舞いて偈を説く・天子の出現など多くの類似点を挙げたが、比較的冷淡に遇された。それが「月上女の出生が神秘化されているとはいえ、他の素材にみられるように、竹ないし他の植物などからの異常出生の形をとらないことに大きく関わりをもっていたかもしれない」ためだと伊藤清司は推測した。

このほか、久保堅一は『法苑珠林』『過去現在因果経』にある釈尊伝の部分を取り上げ、「釈尊の誕生・瑞応・出家」と「かぐや姫の発見・瑞応・昇天」との対応、両者共に見られる「親と子」の軸を指摘したが、自らもこれらは「罪という要素を捨象するならば」を前提とした論証だと予め断った^[8]。

塚原明弘はかぐや姫昇天の段に、『日本往生極楽記』『往生伝法華験記』などに見られる極楽の迎えとの類似する要素と、「天の羽衣=天衣」を端緒にして、浄土教が『竹取物語』と往生説話に共通する発想基盤である可能性を探り、「『竹取物語』における天上界への憧憬と、往生説話における極楽浄土の追求の、両者に共通するのは、「ここではないどこかへ」という渴望である」「やがて文人貴族に広まる浄土教は、『竹取物語』の世界形成に大きな役割を果たし」、「『竹取物語』は「浄土教が寺院内部から一般社会に進出した、最初の例の一つ」であろうと結論付けた^[9]。

また、石井公成は「変化の人」「きと影になりぬ」「螢ばかりの光だになし」「鉢を捨て」などの言葉から多くの仏典を典拠として挙げ、さらに神仙境であるはずの蓬萊の様子を記述する際、浄土経典など「仏典における表現がごく自然にもちこまれて潤色されている」ことを指摘して作者の豊かな表現力は「仏典における表現に支えられていたであろう」と説く中川浩文の見解に賛成し、「つまり、作者は仙女関連の話に関して興味と知識を持っていたものの、その基本となる立場はあくまでも仏教だった」と強調した^[10]。

漢籍由来説においても、竹中誕生という共通点から、『後漢書』列伝七十六の西南夷伝「夜郎侯伝説」を挙げた西村真次の『万葉集の文化史的研究』と、『華陽国志』「竹王伝説」を挙げた加納諸平の『竹取物語考』などがある^[11]。また、月・羽衣の要素に着目する君島久子は、物語における『淮南子』嫦娥奔月と『開元天寶遺事』『龍城録』玄宗訪月譚、『史記』『封禪書』と『漢書』『郊祀志』などの影響を指摘した^[12]。不死の薬・富士の煙については、既に倉又幸良の挙げた『漢武帝内伝』^[13]、藤田景子の挙げた『漢書』『外戚伝』^[14]などの影響が論じられてきた。

このほか、加地伸行は竹取翁を道教修行者の「菌芝取翁」、かぐや姫を「邪魔=三尸」が美しく化身した姿とし、求婚部分・昇天部分を薬餌・辟穀・服氣・庚申待ちという道教の「三尸撲滅」方法と見做して読解を試み、『竹取物語』を道教翻案説話から飛躍して変相を遂げた物語と高く評価した^[15]。渡辺秀夫は『漢武帝内伝』と『太平広記』女仙部(巻五十六～七十)収載された幾多の女仙伝を引例しながら、人間の住む地上界を汚濁の悪所とする・光彩に満ち溢れた中を群仙に囲まれた天人が降臨する・穀断ちをして身を清浄に保って仙骨を得、人の服を着て薬を吐き出して人となること、など数多くの類似点と、女仙伝と『竹取物語』に共有する天界からの流謫のモチーフを発見して後者の神仙譚的性格を明らかにした^[16]。

[8] 久保堅一。『竹取物語』と仏伝。中古文学。中古文学会、2006、77：1-10。

[9] 塚原明弘。天の迎えと極楽の迎え——『竹取物語』成立背景としての浄土教——。日本文学。日本文学協会、2009、58(6)：36-44。

[10] 石井公成。変化の人といふとも、女の身持ち給へり——『竹取物語』の基調となった仏教要素——。駒沢大学仏教文学研究。駒沢大学仏教文学研究所、2006(9)：77-98。

[11] 伊藤清司。かぐや姫の誕生。講談社、1973：「1『竹取物語』の素材論」22-23。

[12] 君島久子。嫦娥奔月考——月の女神とかぐや姫の昇天——。武蔵大学人文学会雑誌。武蔵大学人文学会、1974、5(1)：31-50。

[13] 倉又幸良。『竹取物語』の帝物語——『漢武帝内伝』からの離陸——。中古文学。中古文学会、1993、51：1-10。

[14] 藤田景子。『竹取物語』『富士の煙』攷——反魂香影響説をめぐって——。日本文学。東京女子大学、2002、97：77-90。

[15] 加地伸行。『竹取物語』と道教と。國語と國文學。至文堂、1976、53(6)：13-29。

[16] 渡辺秀夫。竹取物語と神仙譚——文人と物語・〈初期物語成立史階梯〉——。日本文学。日本文学協会、1983、32(3)：26-43。

ところが、上記の『竹取物語』の文化的要素を考察する先行研究において、民間信仰・仏教・道教の角度のうち、どれか一つだけを取り上げ、限定された説話・仏典・漢籍との部分的類似性を重んじるものが多く、ほかの要素がもたらした差異や矛盾を見落とした所があるように思え、物語の全体像が逆に把握しにくくなるのではと懸念する。例えば羽衣説話論の場合、『竹取物語』の展開はかぐや姫の「罪と罰」に基づくものであり、羽衣説話に見る「羽衣の盗難と奪還」ではないという大きな差異が見落とされていた。また、天人が地上を「穢き所」と称することから、「月の都」を仏教の「浄土」と同一視する見解があるが、仏教の世界観において、仏の住む所のみが浄土として認められ、たとえ天人が住む天道であろうと、人間道と同じく「穢土」に過ぎない。つまり、「月の都=浄土」説は仏教が説く天人の住む天道の性質に矛盾している。

無論、全体像を考慮し、それぞれの典籍に触れた先行研究もある。黄一雁は「天人」に注目し、数多くの仏教・道教の經典と照らし合わせ、かぐや姫が仏教の「天人」と同一視されるほかに、道教の「天人(仙人)」としても認められることを論証した。さらに、仏教・道教の共通する「済度」という新たな角度から物語を読解し、特に求婚難題の部分から「得道の可能性」と、「滅悪生善」を中心とする「功德」の思想を汲み取った^[17]。しかし、黄一雁の論文はあくまで「済度」という視点からの新しい読み方を導き出すことを目指して、物語を教訓説話として解釈する傾向が見られる。『竹取物語』における仏教と道教の混在を指摘したものの、悟りの世界・仙界志向と矛盾する天人に反発するかぐや姫と不死の薬を燃やす帝の言動と、わざわざ仏教・道教両方を取り入れた理由を、つまり、物語における民間信仰や宗教思想の導入や混在の意味を、残念ながら十分に解明していないと見受けられる。

従って、本論文は最も宗教的要素に富む「天人」を手掛かりとし、そして最も宗教的色彩の濃い「かぐや姫の昇天」の章を中心に、『竹取物語』において仏教・道教が、一体どのように受容されたかを考察する。さらに、伝奇的であり現実的でもある物語の全体像を心に掛け、導入された宗教的要素がなぜ混在しており、どのような役割を果たしたかを明らかにしたい。

1.2 研究方法と目的

本論文はこれらの先行研究を踏まえ、テキスト分析と文献研究の研究方法に基づき、『竹取物語』の原文^[18]を最大の拠り所としたい。

まず「かぐや姫の生い立ち」「かぐや姫の昇天」の章にある「天人」、及び「功德」と「贖罪」を取り上げ、仏典・漢籍の概念と類話を参照に、天人像と物語の起因における宗教的要素の混在の形を考察する。さらに、これ以外の求婚部分と「富士の煙」の内容をも考慮に入れ、物語全体における宗教思想の受容の実相を検討し、『竹取物語』の主題を突き止める。その上で、仏教・道教を両方ともに導入した意図と、仏教・道教が物語で果たした機能を究め、『竹取物語』を物語文学に仕上げた方法の解明を目的とする。

このように、伝来した仏教・道教による受容を比較しながら、『竹取物語』における日本の独創性を見出し、中国の文化に対する平安前期の知識人の受け入れ方を究明するのに役に立ちたい。

[17] 黄一雁. 中国の宗教思想から見た竹取物語—天人と済度—. 中国文化大学, 2008.

[18] 『竹取物語』にも諸本があるが、本論文は『新 日本古典文学大系 17 竹取物語 伊勢物語』(堀内秀晃校注・岩波書店 1997)をテキストとして研究を展開していく。

2 『竹取物語』に見る宗教的要素の形

『竹取物語』における仏教・道教の受容を論じるに当たり、まずこれらの宗教的要素の存在を確認する必要があるが、この点はすでに多くの先行研究によって指摘されたゆえ、本章ではそれを省くことにする。それよりも、これらの要素がどのように表現されていたということに焦点を当て、最も宗教的要素に富む「天人」の造形と、物語の起因である「功德」と「贖罪」を取り上げ、仏典・漢籍の概念と類話との比較を通して、『竹取物語』において、仏教と道教の要素の混在の形を探ってみたい。

2.1 「天人」に見る宗教的要素

『竹取物語』において、「天人」の登場を描写する「大空より、人、雲に乗りて降り来て、地より五尺ばかり上がりたる程に、立ち連ねたり」に「阿弥陀仏来迎図」の影響を受けたものと主張するものが見られる^[19]。これは、『竹取物語』の天人が仏教の天人と同一視されることの証である。『佛説長阿含經卷第二十』^[20]において、「空を飛翔する」を含む天人の十種の特徴が記載されている。

天有十法，何等為十？一者飛去無限數。二者飛來無限數。三者去無碍。四者來無碍。五者天身無有皮膚、骨體、筋脉、血肉。六者身無不淨大小便利。七者身無疲極。八者天女不產。九者天目不眴。十者身隨意色，好青則青，好黃則黃，赤、白眾色，隨意而現。此是諸天十法。
(《佛説長阿含經卷第二十》第四分世記經忉利天品第八)

なお、『竹取物語』「かぐや姫の生い立ち」の章に「この児のかたち、けうらなる事、世になく、屋のうちは、くらき所なく、光みちたり。翁、心地あしく苦しき時も、この子を見れば、苦しき事もやみぬ。腹立たしきこともなぐさみけり」とあるように、かぐや姫は、実際に光り輝く、翁の苦しみ・腹立ちなどを慰める不思議な力を持っている。この力も、仏典『大智度論卷第七』で見られ、この言葉はまさにかぐや姫の力そのものを指している。

問曰：其餘天人亦能放光，佛放光明有何等異？

答曰：諸天人雖能放光，有限有量；日月所照，唯四天下；佛放光明，滿三千大千世界，三千大千世界中出，遍至下方。餘人光明，唯能令人歡喜而已；佛放光明，能令一切聞法得度，以是為異。
(《大智度論卷第七》初品中放光釋論第十四)

かぐや姫が仏教「天人」の力を持っていることを確認することができたが、仏教の世界において、「天人」にもそれぞれ異なる所に住み、異なる特徴がある。仏教は仏の住む所のみが浄土として認められ、それ以外の、天人・人間などの者が住む世界を、欲界・色界・無色界という三界に分けている。『佛説長阿含經卷第二十』によれば、天人が住むのは欲界の最上位である六欲天と、色界及び無色界である。下記の「六者四天王」からその上の「十二者魔天」までは全てこの「六欲天」に属する。

欲界眾生有十二種。何等為十二？一者地獄，二者畜生，三者餓鬼，四者人，五者阿須倫，六者四天王，七者忉利天，八者焰摩天，九者兜率天，十者化自在天，十一者他化自在天，十二者魔天。
(《佛説長阿含經卷第二十》第四分世記經忉利天品第八)

欲界の六欲天だけを取り上げて述べるのは、色界・無色界における天人と違って、欲界の天人は食欲、性欲など欲望の支配から脱していないためである。言い換えれば、欲界の六欲天には男女の区別があるが、色界及びそれ以上にはその区別がないということである。これも、前述の仏典にその描写が見られる。

閻浮提人有婚姻往來、男娶女嫁。拘耶尼人、弗于逮人亦有婚姻、男娶女嫁。鬱單曰人無有婚姻、男女嫁娶。龍、金翅鳥、阿須倫亦有婚姻、男女嫁娶。四天王、忉利天，乃至他化自在天亦有婚姻、男娶女嫁。自上諸天無復男女。

閻浮提人男女交會，身身相觸以成陰陽。拘耶尼、弗于逮、鬱單曰人亦身身相觸以成陰陽。

[19] 例：堀内秀晃校注。新 日本古典文学大系 17 竹取物語 伊勢物語。岩波書店，1997：「注二八」69。

[20] 本論文における仏典は、全て「中華電子佛典協會 (CBETA) 線上閱讀」から引用したものである。
https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0001_001

龍、金翅鳥亦身身相觸以成陰陽。阿須倫身身相近，以氣成陰陽。四天王、忉利天亦復如是。焰摩天相近以成陰陽。兜率天執手成陰陽。化自在天熟視成陰陽。他化自在天暫視成陰陽。自上諸天無復婬欲。（《佛說長阿含經卷第二十》第四分世記經忉利天品第八）

このように、六欲天に男女の区別も、婚姻も性欲も存在していることは明白だが、前述した天人の十種の特徴に「八者天女不産」と書いてある。つまり、天人は婚姻があっても、性の交わりがあっても、天女は子供を産まない。天人はどこから誕生したのかについて、『佛說長阿含經卷第二十』『起世經卷第七』に以下の記述があり、天人は生まれてから1、2歳の人間の子供のような姿で、何もないところから突然に現れることを述べている。そして、子供の人天が大人の天人の膝に坐り、大人の天人がこれが我が子であるということによって初めて親子関係が結ばれる。これは『竹取物語』にある「月の宮古の人に父母あり」というかぐや姫の自白に一致する。

彼天初生，如此人間一、二歲兒，自然化現，在天膝上坐，彼天即言：『此是我子。』由行報故，自然智生，即自念言：『我由何行，今生此間？』即復自念：『我昔於人間身行善，口言善，意念善，由此行故，今得生天。我設於此命終，復生人間者，當淨身、口、意，倍復精勤，修諸善行。』（《佛說長阿含經卷第二十》第四分世記經忉利天品第八）

諸比丘！彼於天中，或在天子、或在天女、或於坐處、或兩膝內、或兩股間，忽然而生，初出生時，即如人間十二歲兒。若是天男，即在天子坐處膝邊，隨一處生。若是天女，即在天女兩股內生。既出生已，彼天即稱是我兒女。如是應知。

（《起世經卷第七》三十三天品第八之二）

この上、仏教の世界において、「月の都」「月の王」「飛ぶ車」に当たる「月天宮殿」「月天子」「大輦」も確かに『起世經卷第十』に存在する。

諸比丘！月天子宮，縱廣正等四十九由旬，四面周圍，七重垣牆、七重欄楯、七重鈴網，復有七重多羅行樹，周匝圍繞，雜色可觀。彼諸牆壁，皆以金銀乃至瑪瑙，七寶所成。四面諸門，各有樓櫓種種莊校，乃至眾鳥，各各和鳴，廣說如前日天宮殿。諸比丘！月天宮殿，純以天銀天青琉璃，而相間錯，二分天銀，清淨無垢，無諸滓穢。其體皎潔，光甚明曜；餘之一分天青琉璃，亦甚清淨，表裏映徹，光明遠照。

諸比丘！於此月天大宮殿中，有一大輦，青琉璃成，其輦輿高十六由旬，廣八由旬，月天子身與諸天女，在此輦中，以天種種五欲功德，和合受樂，歡娛悅豫，隨意而行。諸比丘！彼月天子，如天年月，壽五百歲，子孫相承，皆於彼治，然其宮殿，住於一劫。

（《起世經卷第十》最勝品第十二之餘）

「我設於此命終，復生人間者，當淨身、口、意，倍復精勤，修諸善行」という文脈通りに、天人は人間に生まれ変わるがあり、つまり六道輪廻から脱しておらず、その存在は決して永遠のものではない。すなわち「彼月天子，如天年月，壽五百歲」というように、天人には寿命の限りがあり、この点も、仏典に記されている。また、天人の死に応じた五種の兆があり、いわゆる「天人の五衰」が『阿毘達磨俱舍論卷第十』に詳しく記述されている。

四天王壽天五百歲，少出多減。忉利天壽天千歲，少出多減。焰摩天壽天二千歲，少出多減。兜率天壽天四千歲，少出多減。化自在天壽天八千歲，少出多減。他化自在天壽天萬六千歲，少出多減。（《佛說長阿含經卷第二十》第四分世記經忉利天品第八）

然諸天子將命終時，先有五種小衰相現：一者衣服嚴具出非愛聲；二者自身光明忽然昧劣；三者於沐浴位水滯著身；四者本性瞿馳今滯一境；五者眼本凝寂今數瞬動。此五相現非定當死。復有五種大衰相現：一者衣染埃塵；二者花鬘萎悴；三者兩腋汗出；四者臭氣入身；五者不樂本座。此五相現必定當死。（《阿毘達磨俱舍論卷第十》分別世品第三之三）

しかし、『竹取物語』にある「天人の中に、持たせたる箱あり。天の羽衣入れり。又あるは、不死のくすり入れり」の「不死のくすり」が出てくる。これは、六道輪廻を唱える仏教の教えと矛盾していると思われる。ここで、道教と結びつけられる可能性があると考えられる。「天人」が仏教用語であるのに、なぜ道教と結びつけるのかという疑問が生じるが、実際、仏典に限らず、葛洪の著した『神仙伝』で、道教の「仙人」を意味する「天人」という言葉が使われている。

闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀。住鹄鸣山，著作道书二十四篇，乃精思炼志。忽有天人下，千乘万骑，金车羽盖，驂龙驾虎，不可胜数。或自称柱下史，或称东海小童，乃授陵以新出正一盟威之道。^[21]（《神仙传》卷四 张道陵）

仏典の「天人」の語義と語源に関して、吉村怜は『神仙伝』のほか、『莊子』『三國志』などをも参照に、「devaは通常、天と漢訳されるが、梵天、帝釈天、毘沙門天などの名称が示すように、これらの「天」はいずれも“天上の神”の意だが、さりとて天の一語では、神と理解しにくい面もあって天人と呼んだとは考えられないであろうか。仏教經典の漢訳に際して、天上に住む神仙といった意味の、いわゆる神仙語としての天人を、新たに仏教語として借用したという事情が存するのではなかろうか」と、仏教の「天人」は漢訳される際、道教から借用して今となったことを主張した^[22]。

また、吉村怜によると、「仙人が雲に乗って飛行するのは、天人が天衣によって飛行するのと同様、当然のことだが」、「インド以来の西方的天人像が雲に乗らず、ダイビングするような姿勢で空を飛ぶのに対して、中国的、南朝的天人像は流れる雲に乗り軽快に飛んでいる」と天人の飛び方におけるインドと中国の相違について説明した。これが仏教が伝来した際、本土の道教から影響を受け、「ごく自然に雲を伴ういわゆる中国的天人像が出現してくることになる」と吉村怜は述べ、雲に乗る中国の天人像に道教の仙人の影響がみられると指摘した。さらに、丹陽胡橋南朝大墓の墓室壁画中にみる天人誕生図に、天人が豪華な羽衣をまとっていることに気付く、これは「仙人だった時の名残りなのである」と断定した^[23]。

仙人が雲に乗って羽衣を身にまとう記述は、『神仙伝』に見られる。

汉元封二年八月壬辰，孝武皇帝闲居殿上，忽有一人，乘云车，驾白鹿，从天而下，来集殿前。其人年可三十许，色如童子，羽衣星冠。^[24]（《神仙传》卷八 卫叔卿）

须臾，有三仙人，羽衣，持节。以白玉简青玉介丹玉字授羲，羲不能识，遂载羲升天。升天之时，道间锄耨人，皆共见之，不知何等。^[25]（《神仙传》卷八 沈义）

上記のことを背景とすれば、まず仏教の天人として認識される『竹取物語』の「天人」が、雲に乗って飛行し、不死の薬を所持する道教の仙人と同一視して、剩え天人の天衣と仙人の羽衣との融合の産物と思わせる「天の羽衣」をまとうのも不思議なことではあるまい。

道教において、『神仙伝』によると、仙人自身が不死であるされている。また、「仙人」と「不死の薬」との組み合わせは、ごく自然なものとして受け入れられ、不死の薬に伴って仙人に関する伝説も広く伝わってきた。『史記』によれば、蓬萊、方丈、瀛洲という「三神山」に仙人と不死の薬がある。そこに辿り着いた人がいたという前提はあったとしても、不老不死に憧れた戦国時代の齊の威王と宣王、燕の昭王、秦の始皇帝、漢の武帝らは、いずれも徒労に終わる試みを経て、普通の人と同じように死んでおり、誰も不死の薬を手に入らなかった。

仙人者，或竦身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，上造天阶；或化为鸟兽，游浮青云，或潜行江海，翱翔名山；或食元气，或茹芝草；或出入人间而人不识，或隱其身而莫之见。面生异骨，体有奇毛，率好深僻，不交俗流。然此等虽有不死之寿，去人情，远荣乐，有若雀化为蛤，雉化为蜃，失其本真，更守异气。^[26]（《神仙传》卷一 彭祖）

自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者，其傳在勃海中，去人不远；患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。^[27]

（《史記【三】書》封禪書第六）

晋の葛洪は、神仙が実在することを認めた上で、新たに仙薬を服用して「仙人」になる鍊丹術を提唱した。この鍊丹術によって生まれた「仙人」が駆使できる奇妙な術も『抱朴子』に詳

[21] 謝青雲訳注。神仙伝。中華書局，2017：「卷四・張道陵」169－170。

[22] 吉村怜。天人の語義と中国の早期天人像。佛教藝術。毎日新聞社，1990(193)：81。

[23] 吉村怜。天人の語義と中国の早期天人像。佛教藝術。毎日新聞社，1990(193)：86-87。

[24] 謝青雲訳注。神仙伝。中華書局，2017：「卷八・衛叔卿」297。

[25] 謝青雲訳注。神仙伝。中華書局，2017：「卷八・沈義」323。

[26] 謝青雲訳注。神仙伝。中華書局，2017：「卷一・彭祖」52。

[27] 韓兆琦訳注。史記【三】書。中華書局，2010：「封禪書第六」2196。

しく記されている。射干や獨搖芝や小丹の法による生成する仙薬の力を借りて、「隱其身而莫之見」のように、身を隠すことができるという記録があり、「きと影になりぬ」ことによって、帝の入内を拒否したかぐや姫と酷似している。

また、「不死の薬」と「月へ昇天する女」との結び付けは容易に「嫦娥奔月」という伝説を想起させる。前漢代の劉安の『淮南子』「覽冥訓」に「譬若羿請不死之藥於西王母。姮娥竊以奔月。悵然有喪。無以續之。」とあり、後漢代末期の高誘が「姮娥羿妻羿請不死之藥於西王母未及服之姮娥盜食之得仙奔入月中為月精」と注を付している^[28]。これと酷似していたことに、かぐや姫も不死の薬を舐めてから月へと昇天したため、かぐや姫を「仙人」として認めるのも理に適うことであろう。

しかし、『抱朴子』に並べる道教の經典『真誥』によれば、仙人の間において夫婦はあるが、道を求む修行者は性欲を捨てなければならず、子供が生まれないゆえ、親子の関係が存在するとは思われない。

夫真人之偶景者，所貴存乎匹偶，相愛在於二景，雖名之爲夫婦，不行夫婦之迹也。是用虛名，以示視聽耳。苟有黃赤存於胸中，真人亦不可得見，靈人亦不可得接，徒劬勞於執事，亦有勞於三官矣。^[29]
(《真誥》卷之二 運題象篇第二)

夫真者，都無情欲之感、男女之想也。若丹白存於胸中，則真感不應，靈女上尊不降矣。縱有得者，不過在於主者耳。陰氣之接，永不可以修至道也。(中略)所以真道不可對求，要言不可偶聽也。有匹則不真，外併則真假。^[30]
(《真誥》卷之六 甄命篇第二)

仙真之道，以耳目爲主，淫色則目闇，廣憂則耳閉。此二病從中來而外奔也，非復有他矣。今令人聰明益易耳。但不爲之者，行之難。欲得上通徹映，旁觀鬼神，當洗心絕念，放棄流淫，所謂嚴其始矣。^[31]
(《真誥》卷之九 協昌期第一)

従って、『竹取物語』の「天人」の、少なくとも「月の都」部分の造形の源泉は、仏教だと考えるのが妥当であろう。なぜ、仏教が天人の造形のみを源泉であることを強調するかというと、これは、天人の一員である「かぐや姫」が地上に流された理由が罪であり、仏教の教えに反する不死の薬を舐めて死を経ないまま昇天したからである。つまり、「天人」に内核にあるのは、道教思想の「謫仙」である可能性を見逃すことは出来ない。次節では、『竹取物語』の起因とも言える「功德」と「贖罪」の要素を取り上げて、その宗教思想の受容を検討する。

2.2 「功德」と「贖罪」に見る宗教的要素

「かぐや姫の昇天」の章において、翁に対する月の王の話は、翁がかぐや姫の助けと黄金を授かって長者になったのは「功德」ゆえであり、かぐや姫が地上に流されたのは「罪」ゆえであるという二種の理由を提示した。この「功德」に、堀内秀晃は「善事をもたらす善行。翁が前世で積んだ善根である。仏教語。」^[32]との注釈をつけた。

汝、おさなき人。いささかなる功德を、翁つくりけるによりて、汝がたすけにとて、片時のほどとてくだししを、そこらの年ごろ、そこらの黄金給て、身をかへたるがごと成にたり。かぐや姫は、罪をつくり給へりければ、かく、いやしきをのれがもとに、しばしおはしつる也。罪の限り果てぬれば、かく迎ふるを、翁は泣き嘆く、あははぬ事也。
(『竹取物語』かぐや姫の昇天)

『佛教語大辞典』によれば「功德」は、「①すぐれた徳性。よい性質。(特別の)性質。価値ある特質。善を積んで得られるもの。いわゆる徳をいう。②福。福德。善いこと。③幸運の原因。福祉のもとたる善根。すぐれた結果をもたらす能力。④善い行ない。万行をいう。⑤偉大な力。「如来功德之力」⑥(仏が教え示した道を進もうとする心のための)資糧。⑦善行の結果して報いられる果報。善を積み、また修行の結果得られる恵み。⑧利益。すぐれた点。利徳。⑨すぐれた結果を招く能力が、善の行為に徳として具わっていることをいう。⑩はたらき。効

^[28] 劉安. 淮南子. 上海古籍出版社, 1989: 「第六卷覽冥訓」67.

^[29] 陶弘景, 趙益點校. 真誥. 中華書局, 2011: 「卷之二運題象篇第二」20-21.

^[30] 陶弘景, 趙益點校. 真誥. 中華書局, 2011: 「卷之六甄命篇第二」106.

^[31] 陶弘景, 趙益點校. 真誥. 中華書局, 2011: 「卷之九協昌期第一」151.

^[32] 堀内秀晃校注. 新 日本古典文学大系 17 竹取物語 伊勢物語. 岩波書店, 1997: 「注三」70.

用。⑪念仏行に徳として具わっているところのすぐれた結果を招くはたらき。」と解釈され、「④善い行ない。万行をいう。」の出典として『上宮維摩疏』並べに『竹取物語』の名が挙げられている^[33]。さらに、日本の現存最古の仏教説話集『日本国現報善惡靈異記』^[34]において、男が電を助けたことで強力な子供を授かった話が上巻「電の恵を得て、生ましめ子の強力在りし縁 第三」一話、仏教の仏や観音に帰依して富を得た話が上巻「慇懃に観音に帰信し、福分を願ひて、以て現に大福徳を得し縁 第三十一」、中巻「窮れる女王の吉祥天女の像に帰敬して、現報を得し縁 第十四」「極めて窮れる女の、尺迦の丈六仏に福分を願ひ、奇しき表を示して、以て現に大福を得し縁 第二十八」「孤の嬢女の、観音の銅像を憑り敬ひしときに、奇しき表を示して、現報を得し縁 第三十四」「極めて窮れる女の、千手観音の像を憑み敬ひて、福分を願ひて、以て大富を得し縁 第四十二」五話、合わせて六話の説話は、かぐや姫を児に、黄金を手にした竹取翁の話との類似点が見られ、功德を積めば富などの善い応報を迎えられることを示している。

道教も「功德」を説くが、『抱朴子』によれば、功德を積む目的は長生を得て仙人となって昇天することであり、児や富の現報をもたらす仏教説話とは大きく異なっている。このため、竹取翁の致富長者の話は、道教より仏教からの影響が強いと思われる。

或問曰：“为道者当先立功德，审然否？”抱朴子答曰：“有之。按《玉铃经中篇》云：‘立功为上，除过次之。为道者以救人危，使免祸，护人疾病，令不枉死，为上功也。欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。行恶事大者，司命夺纪，小过夺算，随所犯轻重，故所夺有多少也。（中略）又云：‘人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳。故善不在大，恶不在小也。（中略）’又云：‘积善事未滿，虽服仙药，亦无益也。若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣。’吾更疑彭祖之輩，善功未足，故不能升天耳。”^[35]

（《抱朴子内篇》对俗卷三）

「功德」のほか、仏教語として理解されがちなが、実際、道教語として読み解くことが可能な、もう一つの言葉がある。それが月の王がいう「いざ、かぐや姫、きたなき所に、いかでか久しくおはせん」の「きたなき所」である。この「きたなき所」に、堀内秀晃は「仏が菩薩の浄土に対し、現世を穢れた不浄な国土と見る仏教思想による」^[36]との注釈をつけた。

確かに『佛教語大辞典』も「煩惱を離れて、さとり境地に入った仏や菩薩の住む清浄な国土。煩惱のけがれを離れたきよらかな世界。仏のおられる世界。仏の国。」とする「浄土」^[37]に対応し、「穢土」を「けがれた不浄な国土。穢国・穢悪国土・不浄土ともいう。三界六道はこれである。現実世界。この世。」^[38]と解釈している。しかし、「きたなき所」である地上世界に対応する「月の都」と、仏教の「浄土」との間には、ずれがあることを見逃してはならない。前節で述べたように、『竹取物語』の天人には男女・親子の関係が存在するため、月の都・月の王・天人を、欲界の六欲天に存在する「月天宮殿・月天子・天人」として考えられる。仏や菩薩の住む国土のみを浄土と見做す仏教において、六欲天であろうと三界六道に属している限り、天道も人間道と同じ穢土であることに変わりはない。月の都を仏教の月天と捉える場合、月の王が地上世界を「きたなき所」として蔑視する行為が、どうもおかしく見えてくる。仮に細部を無視して月の都を浄土と捉える場合、かぐや姫が不死の薬をなめ、死という契機を経ないで、現身で月への帰還を実現したことは、『日本霊異記』上巻「勤に仏教を求学し、法を弘め物に利あらしめ、命終の時に臨みて異しき表を示しし縁 第二十二」^[39]で示した、現世での死亡が極楽浄土へ往生する前提に明らかに反している。これらの矛盾について、石田瑞麿は「結局、『竹取物語』の著者にはまだ仏教はただの借り物でしかなく、「穢き所」としての穢土に対する浄土の観念は全くないのである」、「どちらかといえば天上も道教的と捉えた方が正し

[33] 中村元。佛教語大辞典。東京書籍，1981：「功德」260。

[34] 中田祝夫校注・訳。日本霊異記。小学館，2008。

[35] 張松輝訳注。抱朴子内篇。中華書局，2011：「对俗卷三」103-104。

[36] 堀内秀晃校注。新 日本古典文学大系 17 竹取物語 伊勢物語。岩波書店，1997：「注一八」71。

[37] 中村元。佛教語大辞典。東京書籍，1981：「浄土」754。

[38] 中村元。佛教語大辞典。東京書籍，1981：「穢土」107。

[39] 中田祝夫校注・訳。日本霊異記。小学館，2008：79-80。

いようである」と厳しく指摘した^[40]。

道教が人間界を「きたなき所」とする思想は、『真誥』及び渡辺秀夫が挙げた『漢武帝内伝』に見られる。「きたなき所」について、渡辺秀夫は「従来、『竹取物語』の注釈が、この箇条を仏教の厭離穢土の思想でのみ解して疑わないのは、訂正を要しよう」と主張した^[41]。これらの点から見て、「きたなき所」の思想はより道教に近いものだと読み解くほうが自然であろう。

愕緑華者、(中略)神女語見：「君慎勿泄我，泄我則彼此獲罪。」訪問此人，云是九嶷山中得道女羅郁也。宿命時，曾為師母毒殺乳婦。玄州以先罪未滅，故令謫降於臭濁，以償其過。與權尸解藥。今在湘東山，此女已九百歲矣。^[42]（《真誥》卷之一 運題象篇第一）

「吾久在人間、実謂臭濁」「是故發我閨宮暫舍塵濁」（いずれも西王母が暫時地上に居留したことについての言葉）、「帝下席叩頭曰、徹(武帝の諱)下土濁民、不識清真」（地上の人、武帝の王母に対する言葉）^[43]

『真誥』「愕緑華」における「玄州以先罪未滅，故令謫降於臭濁，以償其過」の一文が、罪によって地上に降ろされたかぐや姫の経歴と酷似していることは言うまでもない。これは、道教で謫仙とよばれる仙人にまつわる一種の説話であり、ここでは便宜上謫仙説話としておく。この類の説話は、『神仙伝』及び『太平広記』にも収録されている。

公语长房曰：“卿见我跳入壶中时，卿便随我跳，自当得入。”长房承公言为试，展足不觉已入。既入之后，不复见壶，但见楼观五色，重门阁道，见公左右侍者数十人。公语长房曰：“我仙人也。忝天曹职，所统供事不勤，以此见谪，暂还人间耳。卿可教，故得见我。”^[44] / 公语长房曰：“见我跳入壶中时，卿便可效我跳，自当得入。”长房依言，果不觉已入。入后不复是壶，唯见仙宫世界：楼观重门阁道，宫左右侍者数十人。公语长房曰：“我仙人也，昔处天曹，以公事不勤见责，因谪人间耳。卿可教，故得见我。”^[45]

（《神仙传》卷九/卷五 彭祖）

『太平広記』は宋代の李昉らが宋太宗の勅命を奉じて、前漢から北宋初期までの奇談を集めて編纂した類書であり、今では散失した唐代及びそれ以前の小説を知るための貴重な史料である。これにおける唐代以前の書物が全て日本に伝来したとは限らず、『竹取物語』の直接的な典拠であるはずが非常に低い、唐とそれ以前の、とりわけ女仙の謫仙説話の共通点を発見し、それを『竹取物語』の展開と比較することで、謫仙説話が『竹取物語』の発想基盤の一つである可能性が窺われよう。

『太平広記』女仙部分「女仙一～女仙十五」^[46]において、謫仙を明示した話が、「萼緑華(出《真誥》)」「杜蘭香(出《墉城集仙錄》)」「黄觀福(出《集仙傳》)」「崔少玄(出《少玄本傳》)」の四つである。流謫された理由が具体的に書かれたのは、萼緑華の「宿命時，曾為其師母毒殺乳婦玄洲。以先罪未滅，故暫謫降臭濁，以償其過」と崔少玄の「退居靜室，嗟嘆其事，恍惚如有欲想。太上責之，謫居人世，為君之妻」であり、これに対して杜蘭香は「有過謫于人間」、黄觀福は「有小過，謫在人间」の一言で済まされた。小説においては通常、罪や過に罰という言葉が対照的に設定されるが、これらの女仙説話では罰の内容に全く触れていなかった。この点について、まさに「謫降道塵濁的人世間，這種謫凡自是一種懲罰」という李豐楙の指摘^[47]の通りだと思われる。前述した人間界を濁所とする道教思想からも分かるように、仙人は人間界を臭くて汚らしい場所と見なし、そこに長く留まることを避けている。罪や過ちを犯した仙人にとって、一時とは言え、人間界に追放されること自体が、この上ない罰であろう。しか

^[40] 石田瑞麿. 日本古典文学と仏教. 筑摩書房, 1988 : 「Ⅱ 浄土教と物語り」 246.

^[41] 渡辺秀夫. 竹取物語と神仙譚——文人と物語・〈初期物語成立史階梯〉——. 日本文学. 日本文学協会, 1983, 32(3) : 37.

^[42] 陶弘景, 趙益點校. 真誥. 中華書局, 2011 : 「卷之一運題象篇第一」 3-4.

^[43] 渡辺秀夫. 竹取物語と神仙譚——文人と物語・〈初期物語成立史階梯〉——. 日本文学. 日本文学協会, 1983, 32(3) : 37.

^[44] 邱鶴亭注訳. 列仙伝注訳 神仙伝注訳. 中国社会科学出版社, 2004 : 「卷九 壺公」 254—255.

^[45] 謝青雲訳注. 神仙伝. 中華書局, 2017 : 「卷五 壺公」 207.

^[46] 本論文における『太平広記』は、全て「諸子百家 中國哲學書電子化計劃」から引用したものである。
<https://ctext.org/font-test-page/zh>

^[47] 李豐楙. 誤入與謫降 六朝隋唐道教文學論集. 臺灣學生書局, 1996 : 「道教謫仙傳說與唐人小説」 253.

し、たとえ人間界に流され、人間として生まれ変わったとしても、この者たちはなお、人並外れた外見や能力を持ち、人から見れば奇妙な行動をとる時さえある。萼綠華は「上下青衣，顔色絶整」、最後に「亦隱景化形而去」。杜蘭香は「天姿奇偉，靈顔殊瑩，迥天人也」、また「留玉簡、玉唾盂、紅火浣布，以為登真之信焉」。黄觀福は「幼不茹葷血，好清靜，家貧無香。以栢葉栢子焚之。每凝然靜坐，無所營為，經日不倦。或食栢葉。飲水自給，不嗜五穀」。崔少玄は「其母夢神人，衣綃衣。駕紅龍，持紫函，受於碧雲之際，乃孕，十四月而生少玄。既生而異香襲人，端麗殊絶，紺髮覆目。耳璫及頤。右手有文曰盧自列妻」、盧陲の妻となって五年、夫に正体を打ち明けた後、「往往有女真，或二或四。(中略)來詣其室，升堂連榻，笑語通夕」。さらに、李豐楙が「謫仙人一旦降謫人間，通常都負有點化有仙縁者の道法傳承的任務」「降謫人間，接受考驗，並度脱有縁，都只是謫仙人的「修積」——修行積德，(中略)他們的共同願望就是期畢當去，可得再復」^[48]ように、萼綠華は羊權に「詩一篇，並火浣布手巾一，金玉條脱各一枚」を送り、「尸解藥」を授けた。張碩は杜蘭香に「舉形飛化之道」を教えられて「得仙」した。黄觀福は両親にこの地に疫病が流行る未来を告げ、引っ越すための黄金を残した。崔少玄は、亡くなりそうだった父親の寿命を十二年延ばして、夫である盧陲に、仙人になる修行法を秘めた詩詞を残した。そして、萼綠華を除いた三人はそれぞれ、「玄期有限，今去矣」ゆえ青童靈人に迎えられて昇天する、「年限既畢，復歸天上」ゆえ自ら入水して「古木天尊像」に化する・「今復召為玉皇左侍書玉華君」ゆえ棺に服だけを残して尸解する方法を通して仙界へ帰ることができたが、萼綠華がそのまま地上に留まり続けたのは、おそらくその贖罪期限がまだ終わっていないためだと考えられる。

以上の話が持つ「罪/過による謫降・修積・昇天」の共通的要素から、完全なる謫仙説話の基本的な話型には、罪や過によって人間界に流謫される・修行して功德を積む・期限が切れて仙界へ帰る、という三つのプロットが含まれていることが推定される。罪によって地上に降ろされ、「きと影になりぬ」の術を使い、帝に不死の薬を残し、「罪の限り果てぬれば」そのまま昇天するかぐや姫の話が、この話型に完璧なほどに当てはまっていると言ってよいだろう。また、渡辺秀夫は六朝小説以来の謫仙説話と比べ、唐代小説では(ア)叙述の重点が「受難・試練」のプロセスに傾斜する、(イ)仙人と人間界の男女の交流(恋愛・恩愛等の情愛)が充実化される、の二点が顕著になったことを指摘し、『竹取物語』においてこの「受難・試練」に充当するのが「求婚譚」であると主張した^[49]。渡辺秀夫の説に従えば、現報説話の終わりに現れる善い応報を竹取翁が『竹取物語』の第一章で迎えたのに対して、誕生の第一章から昇天の第九章まで全てかぐや姫の謫仙説話と見做せる。つまり、『竹取物語』において現報説話より、謫仙説話の比重が遥に大きいことが分かる。

かくして本章では、仏教・道教の諸經典、説話集などとの照合を通して、『竹取物語』において「天人」、特に月の都に関する造形の描写が仏教寄りであるものの、不死の薬をなめ、天の羽衣を纏って昇天するかぐや姫から見れば、「天人」の内核を成しているのは道教の神仙思想であること、そして、「功德」による竹取翁の致富と仏教の現報説話との間、「贖罪」によるかぐや姫の昇天と道教の謫仙説話との間に高い類似性があるが、『竹取物語』は現報説話より謫仙説話のプロットを骨子としていることが判明された。

[48] 李豐楙，誤入與謫降 六朝隋唐道教文學論集，臺灣學生書局，1996：「道教謫仙傳說與唐人小説」255-256。

[49] 渡辺秀夫，『竹取物語』の漢文世界——物語文学における「典拠」「材源」論に向けて——，中古文学，中古文学会，2017，99：53。

3 『竹取物語』における宗教思想の実相

前章は「かぐや姫の昇天」にある天人・功德・贖罪の三つの要素に焦点を当て、仏教・道教の要素の混在の形を指摘したが、これらの思想の中核である浄土・仙界への志向が、他の章乃至物語全体から反映されているのかについては検討しなかった。従って本章は、かぐや姫・翁・帝及び五人の貴公子たちの言動と結末から、物語のオチの付け方と全体の構成までを分析対象に入れて、『竹取物語』における浄土・仙界志向の有無と、宗教的教訓説話として読み解く可能性を考察し、仏教・道教の宗教思想の受容の実相及び『竹取物語』の主題を突き止めることを試みる。

3.1 人物の示す受容の実相

『竹取物語』において、月の都に男女の区別と夫婦・親子の関係があるゆえ、その存在は仏教の浄土というより、欲界の六欲天に近いと考えたほうが妥当だろう。どちらにせよ、不老の者が住む無憂の世界である限り、人間世界より一段上にあることに変わりはない。また、月の都に不死の薬と「心異」にする天の羽衣があるため、これを不死の者が住む非情の世界として捉え、道教の仙界と見做すことができる。すなわち浄土(天)・仙界と同様に、月の都は寿命や煩悩などの点において、人間世界より優位を占め、理想郷の性質を備わっており、「月の都」という天上世界への志向は浄土・仙界への志向とも意味する。このような志向が、果たして『竹取物語』の中に反映されているのかを判断する基準の一つとして、月の都・浄土(天)・仙界またはこれらを象徴する物に対する、作中人物の態度を挙げておきたい。

数多くの仏典・漢籍、仏教説話・道教説話などが示したように、様々な物事や感情で思い悩み、老いて死すべき人間たちにとって、浄土(天)・仙界といった理想郷へ行けるのは願ってもないことである。それなのに、月を見ながら思い悩むかぐや姫を、「月の顔見るは、忌むこと」と制止する人がいて、月はタブー視されている。また、「月の都の人なり」と自白した姫と翁・媼との会話の中で、彼女は「いみじからむ心地もせず、悲しくのみある」、「さる所へまからむずるも、いみじくも侍らず。老いおとろへ給へるさまを、見たてまつらざらむこそ、恋しからめ」など、随所に月の都へ帰ることに対する悲しさと切なさを述べている。さらに、帝への文を書こうとする彼女に「遅し」と催促する天人に向かって、かぐや姫は「物しらぬことな給そ」と、「物」という地上の論理で天人を退け、「思ふ事もなく侍る也」の月の都より、「きたなき所」とされる地上世界とりわけ人間の感情を評価していると思われる。これは、『董永与織女』の派遣期限が終了すると忽ち姿を消す織女^[50]、『太平広記』の流謫期限が切れると躊躇なく昇天する「杜蘭香」「黄観福」の女仙たち^[51]とかなり異なっている。

次に、物語における人間側の代表とも言える、かぐや姫と最も親しかった竹取翁と、不死の薬まで授けてもらった帝の態度を見てみよう。姫の帰還を知った翁は、帝から二千人ほどの護衛を借り、迎えにくる使者たちを捉えようと念入りに準備を整えて、たとえばかぐや姫が月の都の人には弓矢や塗籠の戸が全く効かない力を持つことを告げて弱音を吐いても、翁はなお反抗すると決心した。そして天人の王の前で伏してその質問に答える時でさえ、「又異所に、かぐや姫と申人ぞおはすらむ」「ここにおはするかぐや姫は、重きやまひをし給へば、え出でおはしますまじ」と嘘をつけて抵抗しようとしたのも、かぐや姫を思う一心がためにほかならない。物語の最後の章「富士の煙」に、「薬もくはず、やがて、起きもあがらで、病み臥せり」という翁・媼についての描写があった。ここでの「薬」が一般的な薬なのか、それとも不死の薬なのかはまだ定説がないが、どちらにしる、翁夫婦が命を放り出したことが明白であり、彼らの行動は月の都・浄土(天)・仙界への志向からほど遠いものであった。では、確実に不死の薬を手に入れた帝はどうだかという、これもさして違わなかった。『竹取物語』の典拠として幾度も取り扱われた『漢武帝内伝』において、武帝は西王母より仙書を授けたが、期待に反して教えを守られず、淫乱や殺戮を犯し続けて、遂に天火が下りて授与された書物を焼かれ、

[50] 馬銀琴訳注。捜神記。中華書局、2012：「卷一・董永与織女」26。「董永譚」と『竹取物語』との関係を扱う論文として、三木雅博。『竹取物語』と孝子董永譚——日中天女降臨譚における『竹取物語』位置づけの試み——。國語國文。中央図書出版社、2007、76(7)：1-25。を参考にした。

[51] 『太平広記』と『竹取物語』との関係を扱う論文として、渡辺秀夫。竹取物語と神仙譚——文人と物語・<初期物語成立史階梯>——。日本文学。日本文学協会、1983、32(3)：26-43。と、渡辺秀夫。『竹取物語』の漢文世界——物語文学における「典拠」「材源」論に向けて——。中古文学。中古文学会、2017、99：43-58。を参考にした。

仙界へ昇天することが不可能になった^[52]。これと比べ、『竹取物語』の帝は、かぐや姫の所から帰った後「よしなく御方々にも渡り給はず、姫の御もとにぞ、御文を書きて通はせ給ふ」と「深き心ざし」を表明し、道教では仙界への通行証である不死の薬を授けてもらったにもかかわらず、かぐや姫を記念するように不死の薬を一番天に近い山で燃やした。つまり、帝は自ら不老不死を手放し、昇天する道から背け、地上で人間としての一生を全うすることを選んだ。このような行動こそが、月の都・浄土・仙界への志向とは真逆のものだと言ってもよからう。

昇天を悲しむかぐや姫・月の王に抗う翁・不死の薬を燃やす帝、月の都という理想郷に直接的な接触を持ったこの三人のほか、間接的なではあるが、浄土・仙界と接触する機会のあった者がまだ二人いる。これが、「仏の御石の鉢」と「蓬莱の玉の枝」の難題を課せられた石作の皇子とくらもちの皇子である。「仏の御石の鉢」の典拠として契沖の河社に、大唐西域記十一・波刺斯国の条に「釈迦仏ノ鉢、此ノ王宮ニ在リ」があり、また南山住持感應伝に「世尊初メ成道ノ時、四天王、仏二石鉢ヲ奉ル。唯世尊ノミ用キタマフコトヲ得。」がある^[53]。「蓬莱の玉の枝」の「蓬莱」は周知のように、道教の仙界である三神山または五神山の一つとされ、史記と列子の記載によれば、そこに「諸仙人及不死之薬皆在焉」^[54]「珠玕之樹皆叢生，華実皆有滋味，食之皆不老不死」^[55]とある。この二つの宝物を、天竺へ仏の御石の鉢を、蓬莱へ玉の枝を探し得るということは、即ち仏教・道教の「成道」を目指して努力を重ね、これらを手にするによって理想郷である浄土・仙界へと導かれることであるとも解釈できよう。石作の皇子とくらもちの皇子の難題部分に注目すると、両者の共通点がただちに分かってくる。これらの宝物を手に入れるためには莫大な時間と労力と財力が必要であり、計り知れない期限も予想され、また全てが無意味に終わる可能性が極めて高いことは、誰もが推察し得る。これゆえ、「心の支度ある人」の石作の皇子と、「心たばかりある人」のくらもちの皇子は、かぐや姫に宝物探しに旅出たと見せかけて、時間を計って姫の前に現れて用意した偽物を献上することにした。この二人は、真面目に宝物を探す気など初めからなかった。後の三つの宝物を含めて、「その宝物を探させる難題に隠されている「得道の可能性」は、貴公子達に「道」を修めることを通し、「悟りの世界・仙界」へ導くということを意味する」と黄一雁は論じた^[56]。管見の限り、後の三人の貴公子達の難題に、宝物の出典がやや複雑で曖昧な所があり、仏や蓬莱のような明確な宗教的要素が構成に組み込まれていないため、「得道の可能性」が隠されていることにまだ議論する余地がある。しかし、隠されているかいまいか、三人のとった行動は変わらない。考えなしに金だけを費やして偽物を買わされた阿倍の右大臣、部下に任せきりや力づくで竜を殺そうとする無謀な大伴の大納言、自主的な判断力をもたず周りの意見のみに動かされ、世間の思惑に一喜一憂して衰弱死する石上の中納言、いずれも「道」を修めるほどの甲斐性がないと考えられる。一言でいうと、五人の貴公子たちの行動には、浄土(天)・仙界への志向が見られるかと問うと、答えは否であろう。

『竹取物語』が月の都といった理想郷の存在を前提にしているにもかかわらず、その中の登場人物はほぼ全員、それに背く言動と態度をとっていた。昇天を悲しんで天人を退けるかぐや姫、護衛を集めて月の王に抗う竹取翁、不死の薬を燃やす帝、代品と作り物でごまかそうとする二人の皇子、財力・武力・他人ばかりを頼りにする三人の臣下、この者たちは理想郷に属する場所・住人・品物に対する信仰や尊敬など、微塵たりとも持っていないと見受けられる。要約すれば、仏教・道教要素に富む『竹取物語』に、少なくとも作中人物の中において、仏教・道教思想の中核にある浄土・仙界への志向が皆無だと言わざるを得ない。

3.2 オチの示す受容の実相

五人の貴公子の難題部分について、「人々は貴公子達のような「悪事」を犯さないようになったから、これを以って「善行」を行うようになることを示し、それこそが語源譚に存在する「恥」にある「戒め」という機能の発動された証拠となることが分かると同時に、この現象を

[52] 「漢武帝」と『竹取物語』との関係を扱う論文として、小嶋菜温子、『竹取物語』にみる皇権と道教——不死の薬の歴史から——、日本文学、日本文学協会、1988、37(4)：20-33。と、倉又幸良、『竹取物語』の帝物語——『漢武帝内伝』からの離陸——、中古文学、中古文学会、1993、51：1-10。を参考にした。

[53] 堀内秀晃校注、新 日本古典文学大系 17 竹取物語 伊勢物語、岩波書店、1997：「注一四」10。

[54] 韓兆琦訳注、史記【三】書、中華書局、2010：「封禅書第六」2196。

[55] 葉蓓卿訳注、列子、中華書局、2011：「湯問」116。

[56] 黄一雁、中国の宗教思想から見た竹取物語—天人と済度—、中国文化大学、2008：63。

引き出した根源であるかぐや姫もまたこれを利用し、これが「功德」であることを人々に示してから、天に戻ったと私は考える」と黄一雁は主張し^[57]、難題部分乃至翁・帝の話までを、人々に「戒め」や「功德」を説く機能を持つ宗教的教訓説話として読解する傾向が強い。一先ずこの考え方に沿って五人の貴公子・翁・帝の言動と結末を改めて確認する。

五人の貴公子たちのうち、正しい手段や姿勢で難題に取り込む者が誰一人おらず、そしてそれ相応の哀れな結末を迎えた。石作の皇子は真黒に煤墨のついている鉢をかぐや姫に見せ、光沢がないため偽物であると姫に容赦なく指摘されたにもかかわらず、鉢を捨ててなお付きまとったが、無視されてようやく帰った。くらの皇子は、工匠たちにお金を支払わなかったことで玉の枝が作り物であることが露見し、求婚は失敗した。皇子は怒りで従者に工匠たちを殴らせたのち、世間の人はどう言われようかと恥かしさのあまり、深山に入り込んで行方不明になった。火にくべて焼いたことで莫大なお金がかかって買わされた火鼠の皮衣が偽物だと知った阿倍の右大臣は、顔が草の葉の色のように青ざめたまま、仕方なくかぐや姫を諦めて帰った。姫を迎えるために元の妻妾たちと全て離別して、力づくで竜を殺そうと旅出た大伴の大納言は、大嵐に遭遇して大変な目に遭わされ、苦勞して陸上に戻ったが、ひどい風病にかかっただけでかぐや姫を大悪党と呼ぶ始末だった。石上の中納言は、家来の意見のみに動かされ、自ら荒籠に上って何かを握り、急いで降ろさせた結果、八島の鼎に仰向けに落ちて腰が折れた。努力したのに燕の糞を得たことが人に聞かれるのが恥かしく、やがて病となって衰弱死した。なるほど、この五人の難題部分の、それぞれの原因と結果が単純明快に結び付けられており、悪事をなして悪報に遭うと説く教訓説話を思い出させる。

次いで、翁と帝の話を振り返えよう。月の王によれば、竹取翁の積んだ「いささかなる功德」に対する善報として、彼に助けとなるかぐや姫を地上まで降りさせ、数年間竹の筒から黄金を授けた。授かった黄金があるため、翁は段々富を築いて「いきおひ猛の者」すなわち豪族となった。また、かぐや姫が持つ、見る者の苦しみ・腹立ちなどを慰める不思議な力によって、「翁、心地あしく苦しき時も、この子を見れば、苦しき事もやみぬ。腹立たしきこともなぐさみけり」とあるように、翁は苦痛や憤怒などの負の感情を免れることができた。一方、内侍を遣わせ、翁に官位を与えることから御狩の行幸姫を連れ去ろうとするまで一連の強引な手を使ってきた帝は、「きと影になりぬ」かぐや姫を見て「げに、ただ人にはあらざりけり」と認めて諦めた後、一転して妃たちをも顧みず、姫のみと文を交わし続け、その「深き心ざし」を示して、最後は月の都の宝物である不死の薬を手に入れた。この二人の話は、功德を積んで善報に会うことと、初めは悪行をなしても、心を改めて善業をなしたとすれば、良い報いを迎えられることを説いていると思わせる。

確かに、これらの話は「戒め」の機能を備えており、教訓説話の色を帯びていると認める。しかし、これらを宗教的な教訓説話と同一視、両者が同じ働きをしていると決めることはいささか早計であろう。これと教訓説話との間に、一つ大きな違いが存在しており、それが話のしめ方、主旨を示す話のオチである。

仏教説話集『日本霊異記』^[58]をめくると、それらの説話は大方、人々にこれまで以上に仏教の三宝を信仰し、功德を積むことをすすめる形で締めくくり、前文の「戒め」の効果の強化を目的とするオチの付け方をとっている。『列仙伝』^[59]『神仙伝』^[60]『搜神記』^[61]から見れば道教の神仙説話にも、仙人が不思議な術を披露し、縁のある人に術を教えて、最終的には行方をくらまし、またはそのまま昇天する形で話をしめるものが多く、人々の仙人への憧れを掻き立てようとしている。これに対し、『竹取物語』は求婚難題の各段及び物語の最後を、「よばひ・はぢを捨て・玉さかる・あへなし・あなあへがた・かひなし・かひあり」の語源譚と「富士の山」の地名起源譚で締めくくることを選んだ。前述のように、黄一雁は五つの語源譚について、「貴公子達の行為を滑稽譚（笑い）として語っているとともに、自分たちを貴公子達と入れ替えて」、「自分は貴公子達のように悪い結末になった可能性があると考え、自分を

[57] 黄一雁。中国の宗教思想から見た竹取物語—天人と済度—。中国文化大学，2008：69。

[58] 中田祝夫校注・訳。日本霊異記。小学館，2008。

[59] 邱鶴亭注訳。列仙伝注訳。神仙伝注訳。中国社会科学出版社，2004。

[60] 邱鶴亭注訳。列仙伝注訳。神仙伝注訳。中国社会科学出版社，2004。と、謝青雲訳注。神仙伝。中華書局，2017。を参照にした。

[61] 馬銀琴訳注。搜神記。中華書局，2012。

貴公子達と同様な行為をさせないようにする」^[62]という「戒め」の機能を指摘した。ここで、このような言葉遊びが与える印象の例として、一文を引用しておく。「子(籠)になりたまふべき人なめりという洒落で始まり、五人の求婚話のすべてを大嘘の語源譚でしめくり、富士山の名の由来に関するひねった洒落で物語で終えるなど、『竹取物語』全体が徹底した冗談仕立てになっている」と、石井公成が論じた^[63]。このような印象が一般的であるゆえ、管見の限り、戒めの効果を求めるのに、必ずしも語源譚のオチを用いなければならない必然性はないと考える。語源譚で締めくくらずとも、人々に反省させる目的も達成できる。それどころか、語源譚でしめることは、逆に人々に正しく受け止められることなく、ただの笑い話として聞き流され、戒めの効果を弱める恐れさえある。仮に語源譚はありうるとしても、功德を積んだはずの翁と媼に「薬もくはず、やがて、起きもあがらず、病み臥せり」の最後を迎えさせ、物語で唯一「道」を成したと思われる帝に、「道」の象徴である不死の薬を食べずに山で燃やせておいて、「富士の山」の地名起源譚で終らせるなど、宗教的な教訓説話がとる形とは到底考えられない。

『竹取物語』に、功德を積んで善報を迎える翁、悪事をなして悪報を迎える五人の貴公子、悪事をなしたが目が覚めて善行を積んで善報を迎える帝の、七人の言動と結末が詳しく描写されており、「戒め」の機能の備える教訓説話の色彩が窺われる。しかしながら、求婚難題の各段及び物語の終わりを嘘の語源譚と地名起源譚の洒落を用いてオチをつけることで、『竹取物語』は全体的に「冗談仕立て」の印象が強く、これを信仰を強めるための宗教的な教訓説話として読み解くのは、適切でないと思えてならない。

一見して仏教・道教的要素に富む『竹取物語』であるが、その作中人物の中には、仏教・道教思想の中核にある浄土・仙界への志向が皆無に近いばかりか、布教を目的とする宗教的な教訓説話のイメージからもほど遠い。これが、仏教・道教の宗教思想の受容の実相だと考えられる。これゆえ、物語の主題を、念入りに取り込まれた宗教思想にではなく、それ以外のところに見出すべきであろう。

3.3 俗世への関心

従来、『竹取物語』の主題論は困難なものとされている。これは物語において、実に多種多様な要素が取り込まれているからである。これについて、南波浩は「羽衣説話的要素たとえば昇天の段などに重点をおいてみる人は、天上憧憬の物語だとか、浄土希求の物語だとか、神仙思想の物語だと見る。また竹取説話的要素を重視する人は、化生説話・致富長者説話にひとしく、伝奇的な御伽話のように見る。さらにまた『竹取物語』の求婚難題の段などの現実的・諷刺的な要素を重視する人は、王朝の世態を反映した写実的な物語と見るであった」と指摘した^[64]。奥津春雄も『竹取物語』「全体が、写実的・諷刺的な求婚譚部分とそれを除いた空想的・浪漫的な冒頭・末尾の部分とに分かれており」、「前者に主題性を認めれば、後者は源泉または祖型となった説話の残存で、作意の動いていない部分ということになり、後者に作意の中心があるとすれば、前者はかぐや姫の超越性を示し、物語に興味を添える従属的部分となる」ため、「それらを統一する主題が発見しにくい」と意見を述べた^[65]。

ここでは、『竹取物語』を「天上憧憬の物語だとか、浄土希求の物語だとか、神仙思想の物語だと見る」という考え方に異論を唱えたい。これは作中人物の態度と、物語の性質を見極めていないゆえの早まった判断だと言える。物語が月の都といった理想郷の存在を前提にしているのは確かなことであり、月の都側の圧倒的な力とそれに対する人間の無力さを感じさせる描写がよく見られるため、このような考え方があるのもごく自然であろう。だが前述の通り、「月の顔見るは、忌むこと」とあるように、月はタブー視されている。また、かぐや姫・翁・帝・五人の貴公子の言動と結末から、この八人の主要人物は月の都・浄土(天)・仙界への信仰・尊敬は全く持っていないことが分かる。求婚部分の各段を嘘の語源譚で、全文の終わりを嘘の地名起源譚でオチをつける『竹取物語』の洒落た作風と、浄土(天)・仙界への志向を中核とする宗教的説話のとも大きな差異が存在する。従って、『竹取物語』を、天上憧憬・欣求浄土・仙

[62] 黄一雁。中国の宗教思想から見た竹取物語—天人と済度—。中国文化大学，2008：69。

[63] 石井公成。変化の人といふとも、女の身持ち給へり—『竹取物語』の基調となった仏教要素—。駒沢大学仏教文学研究。駒沢大学仏教文学研究所，2006(9)：78。

[64] 南波浩。「竹取物語」の思想と方法。日本文学。日本文学協会，1963，12(3)：223。

[65] 奥津春雄。竹取物語の研究—達成と変容—。翰林書房，2000：「第八節 竹取物語の主題」408。

界希求の物語として受けとめることは、妥当性に欠けていると考えられる。南波浩も、「かぐや姫は翁との対話の中で、天界へ帰ることに対して、随所に昇天の悲しさを述べ、決して天上を憧憬したり、浄土を希求したりは、していない」と判断をつけた^[66]。

では、『竹取物語』の主題性は「空想的・浪漫的な冒頭・末尾の部分」にあらず、「写實的・諷刺的な求婚譚部分」に求めるべきだろうかという、そうでもない。この二つの部分は一見対立しているように見えるが、実際、両者は有機的な連関を保っており、これらを統一する主題を見出すことができる。

周知のように、求婚難題の部分は、『竹取物語』の構成において最も多くのスペースを占めており、貴公子たちの求婚と宝物探しの顛末を記している。高貴な身分の求婚者ばかりであるにもかかわらず、この求婚難題の部分は、代品と作り物でごまかそうとする二人の皇子や、財力・武力・他人ばかりを頼りにする三人の臣下を作り上げ、彼らの恥知らずや悪巧み、無知、無能、無謀、無定見など性質をいきいきと描き出している。各段の話に嘘の語源譚のオチをつけることによって、彼らの行為に一種の滑稽さを与え、読者に笑えずにはいられないおかしみを提供することができた。著者は、写實的で諷刺的な手法を駆使し、現実性のある五人の、五様の性格類型を描き分け、見事に当時の社会の中で生きる「色好み」をつかみ出して典型化したと言える。これらの人間を正面切って批判しなかったのは、当時の物語享受者が貴族階層であり、彼らとの関係を考慮した可能性がある。また、物語において、求婚者は五人の貴公子に限らず、ここまで紙幅を費やした人物もこれだけではない。もう一人の求婚者は、言うまでもなく帝のことを指している。物語における地上の最高権力者である帝は、初めの一連の強引な手を使ってきたが、かぐや姫を諦めてのち、三年間彼女と文を交わし続けて心が通じ合うようになり、「その煙、いまだ雲のなかへたち昇るとぞ、言ひつたへたる」という結末の一文には、姫への深い恋心が窺われる。そして地位が最も低い、物語の最初から最後まで登場したのが竹取夫婦である。翁(媼)は姫ことを思う親としての役割をよく果たしており、途中で官位の褒美に目をくらまされたところはあるが、月の使者たちから姫を必死に守ろうとし、彼女を思うあまり、薬も飲まず病気になることが印象に残る。帝と翁・媼に対する語り手の態度は好意的であり、この二人の人物像は、典型化された五人の貴公子とは異なって変化に富んでおり、変わりつつある現実の人間に近く、物語の世界を一層充実させた。諷刺的であれ好意的であれ、物語の作意は、自分が観察した、平安初期の貴族社会の人間類型を描き出すことに違わないだろう。

典型化された五人の貴公子と、変化に富む帝と翁との、対照的な二組の人物たちを結びづけるのは、かぐや姫がいう「深き心ざし」である。この言葉は、翁に結婚をすすめられた時、かぐや姫がいう「世のかしこき人なりとも、深き心ざしを知らでは、婚ひがたしと思」一文に出現し、後の求婚難題の部分から富士の煙の章まで、物語に一貫性をもたらす重要な契機となっている。恋の道の達人と言われる五人の貴公子は、誰一人「深き心ざし」を持たぬ、名ばかりの「色好み」であった。一方、一転して妃たちをも顧みず、三年間かぐや姫のみと文を交わし続ける帝と、親としてかぐや姫を思い、必死に守る翁夫婦には「深き心ざし」があることは明らかである。そして昇天の章におけるかぐや姫の言動によって、「深き心ざし」を説く物語はクライマックスに至る。無憂で非情な月の都の人であった姫は、翁夫婦の養育に感謝し、「老いおとろへ給へるさまを、見たてまつらざらむこそ、恋しからめ」と老後の世話もできずに昇天することの悲しさを嘆いて、特別に帝にと宮仕えに行けぬお詫びの手紙と不死の薬を残し、「今はとて天の羽衣きるおりぞ君をあはれと思ひいでける」と自分の気持ちを打ち明けて、「深き心ざし」即ち人間の愛情を示した。これは、「深き心ざし」を持たぬ貴公子たちを否定した後、「深き心ざし」を持つ帝と翁夫婦に対し、かぐや姫が自ら「深き心ざし」を示すことを通して、人間の愛情の美しさを描き出している。さらに、「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」と思いながら、姫が残した不死の薬を燃やし、進んで不老不死を放棄した帝の行為は、人間の感情への最も有力な肯定にほかならない。

上記の考察は、奥津春雄の「永遠の憧憬と努力と蹉跌を繰り返す人間の生態と運命と描くことを主題とする」という結論^[67]と、さして矛盾しないが、ただ一つ強調したいのは、天上世界と地上世界との優劣の問題である。不老不死で、思い悩むことのなく、圧倒的な神通力を持つ

[66] 南波浩. 「竹取物語」の思想と方法. 日本文学. 日本文学協会, 1963, 12(3): 225-226.

[67] 奥津春雄. 竹取物語の研究—達成と変容—. 翰林書房, 2000: 「第八節 竹取物語の主題」 414.

月の都の人と、「きたなき所」とされる地上及び「いやしき」人間とを対立させ、現世を否定していると思われやすいが、このように割り切ってはならない。のち自ら愛情を示したかぐや姫と、不死の薬を燃やした帝の言動からは、むしろ浄土否定・仙界否定の思想さえ読み取ることができ、語り手は月の都という理想的な天上世界に対して、明らかに人間世界の優位を主張していると示唆される。

笑い・滑稽さとおかしみに満ちる洒落た作風と、平安初期の貴族社会の人間類型を描き出すという作意をもとに、「深き心ざし」によって、「写实的・諷刺的な求婚譚部分」と「空想的・浪漫的な冒頭・末尾の部分」とに表裏のような有機的な連関がもたらされ、物語は一貫性を保っている。その主題は、五人の貴公子・帝・翁(媼)・かぐや姫の、八人の主要人物の対照的な言動を描き出すことを通して、人間の愛情の美しさを肯定し、老いて死すべき人間とその感情の価値を発見したところにあると言えよう。かくして『竹取物語』には天上世界への憧憬も、仏教の厭離穢土も道教の俗界蔑視もなく、逆に人間性への興味と地上世界への愛着に溢れており、俗世に対する関心が物語られていると考えられる。

4 『竹取物語』における宗教思想の機能

前章は、かぐや姫・翁・帝及び五人の貴公子たちの言動と結末から浄土・仙界志向の有無と、物語のオチの付け方と全体の構成から宗教的教訓説話として読み解く可能性を考察し、『竹取物語』の関心は宗教思想にあらずという仏教・道教の受容の実相を明らかにした上、その主題は俗世、人間とその感情の価値を肯定することであると指摘した。

第二章と第三章を合わせて考えれば、『竹取物語』において、天人と仙人、功德と現報、贖罪と謫仙、浄土と仙界、厭離穢土・俗界蔑視など、仏教・道教と匂わせる多くの要素が取り入れられつつも、これらの宗教思想は、物語の主題を引き立てる傍役に過ぎないということになる。ここで、一つの疑問が生じる。人間の種々相と感情の美しさを際立たせるのに、わざわざ「月の都」という、仏教の浄土(天)と道教の仙界を融合した虚構の理想郷を作り出したのは、何のためだろうか。この疑問を念頭に置きながら、本章は物語の天上世界の象徴である「月の都」の構成を改めて確認して、それが作り出された意図と、引いては『竹取物語』全体に対して仏教・道教の宗教思想が果たした機能を検討する。

4.1 「鏡」としての月の都

第二章の考察からも分かるように、物語の天上世界は、「雲に乗る仙人」と思わせる「雲に乗る天人」、「月天宮殿・月天子・大輦」に当たる「月の都・月の王・飛ぶ車」、「天衣・羽衣」を組み合わせた「天の羽衣」、仙人に伴う「不死の薬」、贖罪の期限が終わってそのまま昇天する「謫仙」を想起させる「かぐや姫」など、多くの宗教的要素によって構成されている。また、物語はかぐや姫については「罪」による流謫、そして、流謫先が竹取翁の家であるのは翁の「功德」に対する応報という、謫仙説話と現報説話と酷似する二種の異なる理由を設定した。すなわち「月の都」は、単一の観念に限定せず、六欲天(月天)の造形と仙界の内核、仏教と道教の両方を融合して創出した、複合的で虚構の理想郷である。このように創られたものは月の都のみならず、求婚難題にみる宝物も同じである。これについて、網谷厚子は次のように論じた。世界にただ一つしかない「仏の御石の鉢」を除いて、それ以降の宝物は全て「A 蓬萊の+B 玉の枝」「A 唐土にある+B 火鼠の皮衣」「A 龍の頸に光る+B 五色の玉」「A 燕のもたる+B 子安の貝」の、「A の「得難さ」を強調する条件部分と、B の実在していると思われる品物との組み合わせでできていると考えられる」^[68]。奥津春雄は、藤岡作太郎が「種々の出典はありながら、一つも原書と同一のものなく、模擬の謗りを免れて」と指摘しているように、「この出典離れは確かに意図されたもので、これによって物語の中心興味が難題物のエキゾティシズムでなく、求婚者達の性格と行動に向かうようになっている」と述べた^[69]。

月の都に出典離れの特徴が見られるのも、類似する配慮があるためだろう。物語の天上世界の構成に仏教と道教との両方を連想させる要素を取り入れながら、その住人であるかぐや姫について語りはするものの、故郷となる月の都については語らず、イメージを明瞭にしなかった。なぜなら、物語が描き出そうとしているのは、天上世界と天人の超越性ではなく、地上世界とそこに生きる人間の有り様だからである。単一の観念に限定した場合、読者の興味を仏教か道教かのほうに分散させてしまう可能性がある。観念の複合と虚構によってそれが免れられ、読者の関心をあくまでも人間世界に、物語の主題に向かわせることができた。『竹取物語』の著者は、仏典・漢籍に関する該博な知識の持ち主とされているが、作品そのものにおける典拠の利用が、常識的な範囲に限られており、その上、それらの要素を複合した虚構の方法が意図的に用いられたのは、上記の考慮及び第三章で詳述した物語の作意と主題が理由であろう。

これゆえ、念を入れて創出した月の都が、どのような機能を果たしたかという問題を解明するのに、それを地上世界と併せて検討しなければならない。物語全体、とりわけ「かぐや姫の昇天」の章が示したように、煩惱に振り回されて老いて死ぬ人間と、思い悩むことのない不老不死な天人、これに対応する月を見ることを忌む地上と、地上をきたなき所と見なす月の都が、対照的で対立的な関係にある。両者の価値観における相違は、地上に降ろされたことで両方の性質を兼ねたかぐや姫の言葉を通して、一層明らかになった。

一つは、かぐや姫が翁に結婚を薦められた時に見られる。ここで、家の繁栄のために結婚す

[68] 網谷厚子. もし天竺にたまさかにもて渡りなば——竹取物語の難題物の再検討——. 中古文学. 中古文学会, 1990, 44: 4.

[69] 奥津春雄. 竹取物語の研究—達成と変容—. 翰林書房, 2000: 「第八節 竹取物語の主題」 410.

べきだという価値観と、結婚相手を慎重に選ぶべきだという価値観がぶつかる。「この世の人は、おとこは女に婚ふことをす、女は男に婚ふ事をす。そののちなむ、門ひろくもなり侍る」と説く翁に対して、かぐや姫は「なむでう、さることかし侍らん」と問いかけて「よくもあらぬかたちを、深き心も知らで、あだ心つきなば、後くやしき事もあるべきをと、思ふばかり也。世のかしこき人なりとも、深き心ざしを知らでは、婚ひがたしと思」と世俗的な結婚への不信感を表した。かぐや姫の言葉は、単に己が変化の人であるゆえの結婚拒否の口実だと推定されるが、やはりこの世の倫理に対する月の都の人ならではの、直截な自己主張である。さらに、前半の言葉の裏には、家の繁栄のために高貴な人に言い寄られれば躊躇なく結婚すべきことを道理とする貴族社会の中、軽率な結婚に不安や心配を抱く女性たちの心理が潜まっており、そして後半の言葉は、かぐや姫の口を借りた、「結婚相手は、深き心ざしを持たねばならぬ」という、語り手ひいては著者の思想の表明とも察せられる。もう一つは、かぐや姫が天人に昇天を催促された時に見られる。第三章でも挙げたように、帝への文を書こうとする彼女に「遅し」と急かす天人に向かって、かぐや姫は「物しらぬことなの給そ」と天人を退けた。ここで、人間の愛情を美しさを理解できるかどうかで、天人とかぐや姫、月の都と地上世界の間に一線を画す。石上の中納言のことを少し気の毒に思い、長い年月翁夫婦と共に過ごし、帝と心が通じ合ったかぐや姫が、自ら「深き心ざし」を持つようになり、地上世界の住人でないだけに、かえって人間の本性を見据えて、人間の感情を受けとめ、その価値を誰よりも肯定することができたと言えよう。

以上の二点をまとめていうと、かぐや姫に象徴される月の都は、世俗を超えた視点を提供し、地上世界と対比されることで、平安前期の社会の現実と人間の本性を反照する外部装置として機能している。月の都があればこそ、限られた命を与えられ、地上で悩み苦しみ、老いて死んでいくが、美しい情愛を持っている人間の素晴らしさが浮き彫りにされた。つまり、この虚構の理想郷は、人間世界の比較対象であり、その様相を相対的に映し出す「鏡」である。地上世界にとっての月の都と同様、『竹取物語』にとって、宗教思想もまた一枚の鏡だと考えられる。

4.2 「他者」としての宗教思想

結論から言えば、月の都が地上世界を反照する一枚の鏡であるように、『竹取物語』によって、その中に織り込まれた仏教・道教の宗教思想は、「自己」を形成する要素であると同時に、それと一線を画して区別されるものであり、本質的には「他者」である。これを論証するためには、物語における仏教・道教の典籍と思想の利用方法と、物語の成立期と思われる平安前期における宗教伝来の歴史的背景を併せて再考察する必要がある。

中川浩文はその論文の中で、『竹取物語』の作者の豊かな表現力は「仏教典籍の表現に支えられていたであろう」と説いているようである^[70]。事情があってこの文献^[71]を手に入れられなかったのは残念だったが、これを引用した論文を二本通して、その論拠の一部を確認することができた。久保堅一によれば、「蓬莱の玉の枝」は『無量寿経』におけるう宝樹の記述を取り入れ、『列子』の蓬莱世界に「投影」させた産物であると、中川浩文は述べた^[72]。また石井公成によると、中川浩文は、神仙境であるはずの蓬莱の様子を記述する際、浄土經典など「仏教における表現がごく自然にもちこまれて潤色されている」ことを指摘した^[73]。一言でいうと、『竹取物語』において、「玉の枝」と「蓬莱」に関する描写に、仏教典籍に見られる表現が利用し潤色されていたことが窺われる。この見解が、第二章の「天人(月の都)」の造形に関する描写が仏教寄りであるという結論と、奇しくも合致している。しかし、仏教の造形と道教の内核によって構成される「天人(月の都)」と同じく、仏教典籍に支えられているのは物語にみる豊かな表現であり、かぐや姫の謫仙説話・帝の求仙説話として読み解くことのできる『竹取物語』の性格はやはり、より道教の神仙説話に偏っていると言ってもよいだろう。これは、「平安初期の漢詩や吉野の天女に由来する宮中の五節の舞が示すように、仙女への憧れが時代の風

^[70] 石井公成. 変化の人といふとも、女の身持ち給へり—『竹取物語』の基調となった仏教要素—。駒沢大学仏教文学研究。駒澤大学仏教文学研究所, 2006(9): 95.

^[71] 中川浩文の「竹取物語の表現—仏教典籍の表現の投影とその意義—」による。『国文学論争』十号、1962年12月。後に遺稿集である『中川浩文論文集(上巻)竹取物語の国語学的研究』(思文閣出版、1985年)に収録。

^[72] 久保堅一. 『竹取物語』と仏伝. 中古文学. 中古文学会, 2006, 77: 1.

^[73] 石井公成. 変化の人といふとも、女の身持ち給へり—『竹取物語』の基調となった仏教要素—。駒沢大学仏教文学研究。駒澤大学仏教文学研究所, 2006(9): 95.

潮であった」^[74]ことに、影響されたに違いない。

日本に伝来したのは、教団道教ではなく、民衆道教であり、仏教の寺院・僧侶に該当する道教の道観・道士は、日本に存在しなかった。また、日本への道教の伝来は、四世紀後半以降著しくなる大陸系の渡来人を通してというのが中心であり、一部は七世紀以後に帰朝する留学生や学問僧の見聞やそのもたらした文献によった、いわば間接的な伝来であった。このため、神仙思想に対する日本の志向が、強く仙女の世界へ傾いていた^[75]。下出積世は、神仙思想の日本的展開を論じるのに、『万葉集』の「松浦の仙媛」「吉野の仙柘媛」「竹取翁」、『駿河国風土記』「三保の松原」、『近江国風土記』「伊香の小江」、『丹後国風土記』「奈具社」、及び『万葉集』と『風土記』の両方に見られる浦嶋子の伝承を考察対象として挙げた。そのうち、浦嶋子の伝承と万葉集の三仙女伝承に現れた仙女の世界は神仙思想が漸次日本化されていくが、人の願望があくまでも不老不死であったという点は常に変わらなかった。ことに風土記の三羽衣伝承は、神仙思想が単なる異国趣味にとどまらず、天女=仙女への憧れが際立って、元来根本であるべき不老不死が第二義的となり、もはや神仙観はその本末を転倒していた。この上、「奈具社」において、仙女が地方の神や祖先となるまで形式が大きく変わり、日本の神祇との習合が認められ、ほとんど古代人の思想と生活の中に融合されていった^[76]。

世の男から五人の貴公子、帝までが次々と、かぐや姫を追い求める求婚部分が構成の大半を占めることが示すように、『竹取物語』にも天女=仙女への憧れという「神仙思想の日本的展開」の特徴が見とれる。ところが、『竹取物語』を単なる「神仙思想の日本的展開」の延長線上にあるものと見做してはならない。上記の羽衣伝承は主に美しい天女=仙女に視線を注ぎ、不老不死について言及しなかったが、対して『竹取物語』は、不老不死を二の次にしたどころか、願ってもない不死の薬を帝に燃やせたことで、神仙思想の根本にある不老不死を拒否した。言い換えれば、神仙思想に触発されて書かれたと思われる『竹取物語』は、その最後において、神仙思想の中心である不老不死を捨てたわけである。さらに、不死の薬を燃やす=不老不死を捨てることに対応するかのよう、地名起源譚において「不死」の代わりに「富士」が使われ、「富士の山」に象徴される日本の独創性が表された。このような結末が『竹取物語』を、仙人・仙界の優越性を描く中国の神仙説話とは徹底的に異質なものに仕上げている。虚構の伝承でありながら、伝承された説話そのものではないゆえにこそ、『竹取物語』は「物語文学」として成立することができたのであろう。心の苦悩こそが竹取とそれ以降の物語文学が書こうとしたものだった、との指摘の通り^[77]、物語の視線を異界から人間世界へ、叙述の焦点を異界の者から人間へ移そうと試みた『竹取物語』は、「物語のいできはじめのおや」という紫式部の評価にふさわしい、理想郷よりも人間・俗世に関心を示し始めた先駆けの作品である、といっても過言ではないだろう。

『竹取物語』は始終、主眼を人間・俗世に置いているゆえ、仏教典籍における表現を自然にもちこみ、道教の神仙思想を取り入れつつ、根本にある不老不死を徹底的に拒否した。それには浄土・仙界への志向が見られないだけでなく、天女=仙女であるかぐや姫は「きたなき」地上の世界と「いやしき」人間の情愛への肯定さえ示した。かくして宗教思想は、地上世界を浮き彫りにするための鏡である月の都と同じく、『竹取物語』が「自己」を形成するのに欠かせないものでありながら、またそれが物語文学として成り立つためには、排除されるべきものでもある「他者」の機能を果たしている。このような宗教典籍・思想の利用方法から、中国から伝来した仏教・道教、とりわけその神仙思想が、平安貴族の日常生活や宗教信仰に関わるほどの問題とされているよりはむしろ、趣味や嗜好、知識や教養として受け入れられる一面が窺われよう。

[74] 石井公成. 変化の人といふとも、女の身持ち給へり—『竹取物語』の基調となった仏教要素—. 駒沢大学仏教文学研究. 駒沢大学仏教文学研究所, 2006(9): 95.

[75] 田村晃祐[ほか]. アジア仏教史 日本編Ⅱ 平安仏教〈貴族と仏教〉. 佼成出版社, 1974: 「第六章 道教思想の消長」347-348. を参照にした。

[76] 下出積世. 神仙思想. 吉川弘文館, 1968: 「四 神仙思想の日本的展開」182-243. を参照にした。

[77] 古橋信孝の『物語文学の誕生—万葉集からの文学史 角川叢書 9』によるが、ここは平田治之. 物語文学としての『竹取物語』作品論—異郷考をめぐる複数の視座から—. 立正大学大学院日本語・日本文学研究. 立正大学大学院国文学専攻院生会, 2012(12): 26. から引用した。

4.3 話型からの脱却

『竹取物語』が、仏教・道教にみる種々の説話の特徴を有しているにもかかわらず、伝承説話ではなく、物語文学として成立することができた。これには俗世への関心を示した主題の働きが認められるほか、説話を意識的に織り込みながらそれを逆手にとって打破した方法も、説話の話型からの脱却に一役買ったと考えられる。

話型とは、物語の類型であり、始まりに終わりが予想される機能を一面では意味している。〈読み〉という視点から言えば、話型は、物語が終わった時に出現するものではなく、読みの過程で、さまざまな修正を行いながら、終わりを想定していく行為である^[78]。ある話型には、一定のモチーフやプロットという、ある程度に決まった様式が含まれているため、それに属する物語の展開及び結末は容易に推測される。第二・三章で触れた仏教の現報説話・教訓説話、道教の謫仙説話・求仙説話の四種の説話を除き、『竹取物語』の典拠として研究者たちにより多く取り上げられたのは前述の『風土記』の羽衣伝承、またの名は羽衣説話である。下出積世が羽衣伝承を「神仙思想の日本的展開」に取り入れたこととすれば、日本の羽衣説話を神仙思想の影響を受けた産物として見做すこととなる。

関敬吾は、羽衣説話を凡そ近江型・三保型・丹後型の三つの系統に分けており^[79]、一般に羽衣説話と言えば、近江型のものを指している。「近江の小江」の内容を要約すれば、伊香刀美が白犬を遣って、白鳥となって水浴びに来た天の八女天羽衣を一つ取り隠したので、年下の天女が天へ飛び帰ることができず男の妻となって二男二女を産んだが、のち天女は天羽衣を探し出して、夫と子供を地上に残して一人で天に昇ったという、すなわち天女と結婚するパターンである。さらにこれをベースにして、夫が子供や動物の助けで天まで追いかけて、天女または天女の両親に難題を課せられてそれを克服したまで話を展開したケースも見られる^[80]。ところが、『竹取物語』との強い関連性が広く認められているのは、老人が天女を子供にすることで富み栄えた、丹後型のほうであった。「奈具社」とは、和奈佐の老夫婦が、水浴びに来た八女天女の、一人の衣裳を盗み隠したため、天女は天に帰られず老夫婦の児となって、十数年間、万病を癒す酒を醸して老夫婦を長者にさせたが、のち老夫婦に吾が児でないと断言して追い出され、さまよって竹野郡の奈具社に至って留まった話であり、『竹取物語』との相関性が察せられる。高崎正秀博士も早くに「竹取物語の最も重要な源は、実に此真名井の話であつたらし」といはれた^[81]。天女が老人の児となって富をもたらすという要素以外、「かぐや姫」の名も、『竹取物語』と奈具社伝説を結び付ける重要な証拠とされている。奈具社の天女は後年、丹波の竹野郡の里の奈具村に至り、「いはゆる竹野郡の奈具の社に坐す豊宇賀能売命なり」と伝えられている。この奈具社伝説と『古事記』の開化天皇妃であり、丹波国丹波郡丹波郷の県主由基理の娘である竹野媛とは関連がありそうである。そして、竹野媛の延長線に垂仁天皇妃迦具夜比売がおり、その父は大筒垂根王で竹中誕生の、叔父讃岐垂根王が養親の素材となったと考えられる^[82]。奥津春雄も、「『竹取物語』諸本の「さるき」「さかき」が「讃岐」の誤写ならば、竹に関わる一族の名として迦具夜比売の名が登場したかもしれない」と見解を述べた^[83]。これで、かぐや姫がなぜ天から降りるのではなく竹の中から生まれ、なぜ他ならぬ竹取の翁の児になったかという疑問も解消されたと言える。

改めて『竹取物語』の説話的要素と、それから想起される仏教・道教の説話を対照的に整理すると、①かぐや姫を児とすることで長者となった翁⇒羽衣説話(丹後型)、②かぐや姫に求婚して難題を課せられ、大変な目に遭った五人の貴公子⇒羽衣説話(近江型)・教訓説話、③功德によってかぐや姫の助けと黄金を授かった翁⇒現報説話、④罪によって月の都から地上に降ろされたかぐや姫⇒謫仙説話、⑤天の羽衣を伴う昇天⇒羽衣説話、⑥三年間文を交わし続けてかぐや姫の心を動かし、不死の薬を手に入れた帝⇒求仙説話(漢武帝・始皇帝)の、最低、両者における六つの類似点が明かされる。当時の読者、つまり仏教・道教・本土の典籍に関する豊富な知識を身につけていた平安貴族にとって、これらの類似点を通して、原典と思われる説話とその話型を思い出すのは容易だろう。前述のように、話型には始まりに終わりが予想される一

[78] 三谷邦明. 竹取物語と古代説話——〈話型とはなにか〉あるいは〈読み〉と始まりの中の終わり——. 国文学解釈と教材の研究. 学燈社, 1993, 38(4): 53.

[79] 関敬吾. 日本昔話集成 第二部 本格昔話 1. 角川書店, 1953: 「十二婚姻・異類女房」194.

[80] 関敬吾. 日本昔話集成 第二部 本格昔話 1. 角川書店, 1953: 「十二婚姻・異類女房」194.

[81] 中島悦次. 竹取物語と羽衣説話. 国文学: 解釈と鑑賞. ぎょうせい, 1958, 23(2): 43.

[82] 雨海博洋. 〈源泉〉素材と話型 『竹取物語』. 国文学 解釈と教材の研究. 学燈社, 1991, 36(10): 35-37.

[83] 奥津春雄. 竹取物語の作意と主題. 国文学研究. 早稲田大学国文学会, 1990(102): 49.

面が存在するため、二つのテキストを意識的に関係付けた読者は、それらの話型に影響されて自然に、①翁夫婦はかぐや姫を追い出す、②帝を含めた求婚者のうち誰か一人は成功する、貴公子たちの行動をまねてはいけない、③功德を積んだ者には善報と善果を迎える、④罪を償ったかぐや姫は未練なく昇天する、⑤天の羽衣は天へ昇るための飛翔道具、⑥帝は不死の薬を食べて不老不死となる、と物語を想定していくことが推測される。

しかし、『竹取物語』は明らかに話型の、そして読者の期待通りにはならなかった。実際、飛翔道具としての天羽衣の盗難と奪還によって完成する羽衣説話に対して、竹取の天の羽衣は物語の終わりに近い部分に天人が月の都から持ってきたものである上、飛翔の機能が「雲・飛ぶ車」に委ねられたため、代わりに「物思ひ」をなくして「心異」にする道具となった。親子の愛情のかけらも見られない丹後型の羽衣説話に対して、竹取翁夫婦とかぐや姫は互いに深い情愛を示した。天女と結婚できて子供まで生まれた近江型の羽衣説話に対して、五人の貴公子・帝を含めた六人の求婚者は、誰一人かぐや姫と結ぶことができなかった。より信仰を深めて善行を重ねる現報説話に対して、翁夫婦は姫を守ろうと月の王に逆らい、姫が昇天後薬も飲まずに病気となった。仏教の教えをさらに強調して戒めの機能を果たす教訓説話に対して、五人の貴公子の求婚譚が洒落た嘘の語源譚で締めくくられて笑いの効果が強かった。贖罪期限が終わって躊躇なく昇天する謫仙説話に対して、かぐや姫はもう一年の猶予を願って翁夫婦と帝のことが恋しく思い、「物しらぬことなの給そ」と天人を退けて人間の情愛への肯定を表した。不死の薬、仙術や仙書を生涯追い求めた秦の始皇帝・漢の武帝などの求仙説話に対して、帝は自らの命令で不死の薬を燃やして不老不死を放棄した。

以上のように、諸説話を織り込んで読者に話の展開を期待させる一方、その期待通りに話を展開させず、意外性に溢れた『竹取物語』からは、読者の予想を見事に覆す著者の巧みな説話の利用方法と、話型に囚われない創意工夫のあとが窺われる。かくして仏教・道教を複合した虚構の月の都を作り出し、仏教典籍の表現や道教の神仙思想、及び上記の諸種の説話の構造をも中に取り入れ、典拠と思われるものと類似・共通点を多く示すことを通して、『竹取物語』は読者に原典を強く意識させ、説話通りの展開と結末を想定させた。その上で、読者の意識を逆手に取って、想定に反した内容を書き上げて話型を打破した。これこそが、『竹取物語』が既存の説話の枠組みを超越し、物語へと飛躍して変相を遂げた、最大の原因であると思えてならない。

5 結論

本論文は、『竹取物語』における仏教・道教の要素の存在を指摘してきた先行研究を踏まえ、仏典・漢籍の概念と類話を参照に、中国から伝来した外来宗教がいかに受容されたかについて研究を行った。

『竹取物語』において、外来宗教の導入は一見不規則に見えるが、これらの要素の混在に形を見出すことができる。実際、仏教の天人・月天の造形及び道教の仙人・仙界の内核からなっている「天人・月の都」像と、「功德・贖罪」の二つの起因を持ちながら、仏教の現報説話より道教の謫仙説話のプロットに合致する物語の骨子が示すように、この物語は主に仏教的要素が豊かな表現を用いて神仙説話を説いている形で整えられている。これは神仙思想に基づく平安初期の仙女への憧れという風潮の影響によるものと思われる。

しかし、多くの宗教的要素が積極的に取り込まれながらも、『竹取物語』には、布教を目的とする宗教説話の、浄土・仙界志向や人を戒め、信仰を強める機能が見受けられがたい。『竹取物語』の主要人物の言動には、仏教・道教の中心にある浄土・仙界への信仰や尊敬が皆無に近く、特に道教の求仙説話を想起させる帝の結末には、不老不死への拒否さえ表した。また、物語の男たちが行為に相応しい応報を迎えた点に、戒めの教訓説話の色は帯びているが、各章を洒落た嘘の語源譚と地名起源譚のオチで締めくくることによりその色も褪せていき、むしろ笑い・滑稽さとおかしみに満ちている。従って、『竹取物語』を、天上憧憬・欣求浄土・仙界希求の、または宗教的な教訓説話として受けとめてはならず、それは明らかに、老いて死すべき人間とその感情の価値を際立たせ、理想郷よりも俗世に対する関心を物語っていた。これが、仏教・道教の宗教思想の受容の実相であろう。

始終、主眼を人間・俗世に置いているゆえ、『竹取物語』は仏教典籍における表現を自然にもちこみ、道教の神仙思想を取り入れつつも、根本にある不老不死を徹底的に拒否した。この結末が『竹取物語』を、仙人・仙界の優越性を描く中国の神仙説話とは徹底的に異質なものに仕上げている。かくして、かぐや姫に象徴される月の都は、世俗を超えた視点を提供し、地上世界と対比されることで、平安前期の社会の現実と人間の本性を浮き彫りにする一枚の「鏡」として機能している。これと同様、中国から伝来した仏教・道教は、『竹取物語』が「自己」を形成するのに欠かせないものでありながら、また排除されるべきものでもある「他者」の機能を果たしている。このような外来宗教の利用方法から、中国から伝来した仏教・道教、とりわけその神仙思想が、平安貴族の日常生活や宗教信仰に関わるほどの問題とされているよりはむしろ、趣味や嗜好、知識や教養として受け入れられる一面が窺われよう。

仏教の現報説話・教訓説話、道教の謫仙説話・求仙説話、また神仙思想から展開された日本の羽衣説話を巧みに織り込み、読者に説話通りの展開と結末を想定させながら、『竹取物語』はその意識を逆手に取ってあえて話型を打破した。とくに、神仙思想に触発されて書かれたと思われる『竹取物語』は、その最後において不死の薬を帝に燃やせたことで、神仙思想の中心である不老不死を捨てたわけである。さらに、これに対応するかのよう、地名起源譚において「不死」の代わりに「富士」が使われ、「富士の山」に象徴される日本の独創性が表された。外来宗教を利用して虚構された伝承でありながら、伝承された説話そのものではないゆえにこそ、『竹取物語』は「物語文学」として成立することができたのであろう。

『竹取物語』は、物語の視線を異界から人間世界へ、叙述の焦点を異界の者から人間へ移そうと試みた先駆けの作品だと言える。この「物語のいできはじめのおや」の、理想郷よりも人間・俗世に関心を示す特徴は、それ以降の物語文学にも継承し展開されたかについてまだ研究の余地があるため、可能であれば今後の課題にしたい。

参考文献

- 關敬吾. 日本昔話集成 第二部 本格昔話 1. 角川書店, 1953.
- 中島悦次. 竹取物語と羽衣説話. 国文学: 解釈と鑑賞. ぎょうせい, 1958, 23(2): 42-45.
- 池田弥三郎. 古伝承と竹取物語. 国文学: 解釈と鑑賞. ぎょうせい, 1958, 23(2): 45-48.
- 武田祐吉. 竹取物語と神仙思想. 国文学: 解釈と鑑賞. ぎょうせい, 1958, 23(2): 52-54.
- 南波浩. 「竹取物語」の思想と方法. 日本文学. 日本文学協会, 1963, 12(3): 216-227.
- 君島久子. 中国の羽衣説話——その分布と系譜——. 藝文研究. 慶應義塾大学藝文学会, 1967(24): 20-42.
- 下出積世. 神仙思想. 吉川弘文館, 1968.
- 君島久子. 羽衣覚書——飛翔と変身——. 藝文研究. 慶應義塾大学藝文学会, 1969(27): 411-421.
- 君島久子. 東洋の天女——中国におけるその変遷の過程——. 文学. 岩波書店, 1972, 40(2): 224-230.
- 伊藤清司. かぐや姫の誕生. 講談社, 1973.
- 君島久子. 嫦娥奔月考——月の女神とかぐや姫の昇天——. 武蔵大学人文学会雑誌. 武蔵大学人文学会, 1974, 5(1): 31-50.
- 田村晃祐[ほか]. アジア仏教史 日本編Ⅱ 平安仏教<貴族と仏教>. 佼成出版社, 1974.
- 小川光陽. 「竹取物語」の形成と外来思想. 人文科学. 同志社大学人文科学研究所, 1974, 2(2): 115-145.
- 加地伸行. 『竹取物語』と道教と. 國語と國文學. 至文堂, 1976, 53(6): 13-29.
- 中村元. 佛教語大辞典. 東京書籍, 1981.
- 安藤重和. かぐや姫の贖罪譚——竹取物語を貫流するもの——. 国語国文学報. 愛知教育大学国語国文学研究室, 1981(38): 1-10.
- 福永光司. 道教と日本文化. 人文書院, 1982.
- 渡辺秀夫. 竹取物語と神仙譚——文人と物語・<初期物語成立史階梯>——. 日本文学. 日本文学協会, 1983, 32(3): 26-43.
- 福井康順[ほか]. 道教 1 道教とは何か. 平河出版社, 1983.
- 福井康順[ほか]. 道教 3 道教の伝播. 平河出版社, 1983.
- 宮川尚志. 中國宗教史研究第一. 同朋舎, 1983.
- 福永光司. 道教思想史研究. 岩波書店, 1987.
- 小嶋菜温子. 『竹取物語』にみる皇権と道教——不死の薬の歴史から——. 日本文学. 日本文学協会, 1988, 37(4): 20-33.
- 石田瑞磨. 日本古典文学と仏教. 筑摩書房, 1988.
- 芳賀繁子. 嫦娥伝説と『竹取物語』——初期物語と神仙思想の受容の関係——. 国文学科報. 跡見学園女子大学国文学科, 1988(16): 23-34.
- 吉村怜. 天人の語義と中国の早期天人像. 佛教藝術. 毎日新聞社, 1990(193): 78-90.
- 網谷厚子. もし天竺にたまさかにもて渡りなば——竹取物語の難題物の再検討——. 中古文学. 中古文学会, 1990, 44: 1-9.
- 奥津春雄. 竹取物語の作意と主題. 国文学研究. 早稲田大学国文学会, 1990(102): 46-55.
- 雨海博洋. <源泉>素材と話型『竹取物語』. 國文學 解釈と教材の研究. 學燈社, 1991, 36(10): 34-40.
- 倉又幸良. 『竹取物語』の帝物語——『漢武帝内伝』からの離陸——. 中古文学. 中古文学会, 1993, 51: 1-10.
- 三谷邦明. 竹取物語と古代説話——<話型とはなにか>あるいは<読み>と始まりの中の終わり——. 國文學 解釈と教材の研究. 學燈社, 1993, 38(4): 52-58.
- 高橋亨. 竹取物語と漢詩文——月をめぐって. 國文學 解釈と教材の研究. 學燈社, 1993, 38(4): 59-65.
- 堀内秀晃校注. 新 日本古典文学大系 17 竹取物語 伊勢物語. 岩波書店, 1997.
- 奥津春雄. 竹取物語の研究—達成と変容—. 翰林書房, 2000.
- 鈴木日出男. 『竹取物語』の本性——異界と人間をめぐって——. 文学. 岩波書店, 2001, 2(6): 112-127.

- 藤田景子.『竹取物語』「富士の煙」攷——反魂香影響説をめぐって——.日本文學.東京女子大学,2002,97:77-90.
- 伊澤美緒.『竹取物語』「竜の頸の珠」難題譚の方法——『史記』撰取の実相とその改変——.愛知淑徳大学論集 文学部・文学研究科篇.愛知淑徳大学文学部,2004(29):95-108.
- 石井公成.変化の人といふとも、女の身持ち給へり—『竹取物語』の基調となった仏教要素—.駒沢大学仏教文学研究.駒沢大学仏教文学研究所,2006(9):77-98.
- 久保堅一.『竹取物語』と伝.中古文学.中古文学会,2006,77:1-10.
- 三木雅博.『竹取物語』と孝子董永譚——日中天女降臨譚における『竹取物語』位置づけの試み——.國語國文.中央図書出版社,2007,76(7):1-25.
- 東望歩.『竹取物語』蓬萊訪問譚の再検討——典拠・話型・主題——.中古文学.中古文学会,2007,80:1-15.
- 黄一雁.中国の宗教思想から見た竹取物語—天人と済度—.中国文化大学,2008.
- 中田祝夫校注・訳.日本靈異記.小学館,2008.
- 塚原明弘.天の迎えと極楽の迎え——『竹取物語』成立背景としての浄土教——.日本文学.日本文学協会,2009,58(6):36-44.
- 岡崎祥子.『竹取物語』研究—かぐや姫の罪と罰をめぐって—.岩大語文.岩手大学語文学会,2009(14):12-20.
- 高橋亨.『竹取物語』の〈終わり〉と物語史のはじまり.國文學 解釈と教材の研究.ぎょうせい,2010,75(3):31-38.
- 平田治之.物語文学としての『竹取物語』作品論—異郷考をめぐる複数の視座から—.立正大学大学院日本語・日本文学研究.立正大学大学院国文学専攻院生会,2012(12):21-29.
- 安藤重和.竹取物語と神仙思想—「天の羽衣」の由来—.日本文学論叢.愛知教育大学日本文化研究室,2012(20):5-14.
- 山田利明.謫仙の構造.東洋大学中国哲学文学科紀要.東洋大学文学部,2013(21):43-59.
- 杉野恵子.『竹取物語』の「天の羽衣」について.物語研究.物語研究会,2016,16:55-65.
- 渡辺秀夫.『竹取物語』の漢文世界——物語文学における「典拠」「材源」論に向けて——.中古文学.中古文学会,2017,99:43-58.
- 山田尚子.西王母譚の展開——『唐物語』第十六話をめぐって——.慶應義塾中国文学会報.慶應義塾中国文学会,2018(2):122-142.
- 中華電子佛典協會(CBETA)線上閱讀https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T0001_001
- 諸子百家 中國哲學書電子化計劃<https://ctext.org/font-test-page/zh>
- 劉安.淮南子.上海古籍出版社,1989.
- 李豐楙.誤入與謫降 六朝隋唐道教文學論集.臺灣學生書局,1996.
- 邱鶴亭注訳.列仙伝注訳 神仙伝注訳.中国社会科学出版社,2004.
- 韓兆琦訳注.史記【三】書.中華書局,2010.
- 陶弘景,趙益點校.真誥.中華書局,2011.
- 葉蓓卿訳注.列子.中華書局,2011.
- 張松輝訳注.抱朴子内篇.中華書局,2011.
- 馬銀琴訳注.搜神記.中華書局,2012.
- 謝青雲訳注.神仙伝.中華書局,2017.

