

竹取翁伝承の本源

堅 田 修

一

説話・伝承を、日本文化の基層を形成するものととらえ、文学、歴史学、文化人類学の視座から解明し、ひろく世界的な視点に立って比較研究を試みるのが主張されている^①。

これは妥当な主張であり、重要であることは論を俟たないが、問題なのは、国際的な視野に立っての比較研究のすゝめ方である。説話、物語文学研究において、国外の説話伝承との比較検討は、従来、素材論という面からはなされてきているところである。その典型は『竹取物語』研究においてみられるところで、周知のように江戸時代の契沖以来、その素材を海彼の典籍・仏典に求めている。『広大宝楼閣善住秘密陀羅尼經』序品、『奈女祇域因縁經』などに依拠

するとし、あるいは、『後漢書』西南夷伝、夜郎国条や、『漢武内伝』^②、朝鮮半島の『大東韻玉』巻九に引く『新羅殊異伝』^③等にもとづくともされている。とくに近年、チベットの民話集、『金玉鳳凰』^④のうちの、「斑竹姑娘」と酷似することが指摘され、注目をあびている。

このような国外の説話伝承との関係をどうとらえるかということが重要な課題で、単に部分的な類似をもって論ずることは注意されねばならない。わが国内の古典にみられる伝承とのかかわりも考慮すべきであるが、『記・紀』神話と世界の諸民族の神話との関係、『日本霊異記』なども、中国の『冥報記』や『般若驗記』を抛りどころとしていることなど考えると、広い国際的視野に立っての考察が必要である。要は論考に当たっての視点のおきどころにあると思

われる。説話伝承は、本来何を伝えようとして語り始められ、うけつがれてきたのであろうか。どのような心のはたらきによって説話が語られてきたのか、古代日本人の思想、信仰を考へることが重要な視点でなからうか。説話文学として構成されているところをときほぐし、説話の原点を洗い出し、その本質を考察することがなされねばならない。いまここでは、前述のように素材をめぐって古来多くの論議が重ねられている竹取翁の説話伝承をとりあげたいが、その研究をふりかえると、ながく且つ甚だ深いものがある。それら先学の業績をふまえつつ、古代日本人の信仰を顧慮し、説話伝承の分析考察をすすめたい。

二

竹取翁伝承は、改めていうまでもなく、『竹取物語』において文学作品としてまとめられているが、それに先立って『万葉集』巻十六の長歌(三七九一)の詞書にみられるところと、さらに鎌倉時代の『海道記』に記されているものと、三異伝が知られている。このほか、『今昔物語集』、巻第三十一の第三十三話、『竹取ノ翁、見付ケシ女ノ児ヲ養ヘル語』があるが、説話要素、構成とも、基本的には『竹取物語』と同類と見做して差支えなからう。また、『海道

記』以後の古今集註釈書、例えば、『古今和歌集序聞書 三流抄』、『古今集為家抄』等に引かれているところ、さらに『三国伝記』、『臥雲日件録抜尤』等所載も、鶯の卵から出誕という要素をもち、『海道記』と同系となしう。従って竹取翁の伝承は、大別して三類に分けられよう。『竹取物語』と、『海道記』記載とは、かぐや姫の竹中生誕と、卵生との違いはあるが、全体の構成としては、姫の生誕、難題求婚、姫の昇天、富士の煙という要素をともにもっている。しかし、『万葉集』の詞書にみられるところは、これらの要素をふくんでいない。共通しているのは、竹取翁という存在のみである。『竹取物語』、『海道記』、そして『万葉集』詞書の三異伝に共通する要素は、竹取翁という人物である。もともと、『海道記』には「採竹」と表記されているが、同質の人物に他ならない。各異伝に共通する竹取翁は、これを欠いては説話が成立しないという重要な要素といえる。竹取翁の竹取の語については、早くから論考されている。竹取をタカトリと訓じ、大和国の鷹取山にもとづくとしたり、また鷹取り、すなわち鷹を放って鳥を捕える鳥取部との関連という説や、文字通り竹取り、とみて、竹を伐り取り細工をすることとする説などが出されている^⑧。竹取の意味も重要であるが、それが翁とされることに注意すべきで

ある。翁は、『万葉集』巻十六の竹取翁について記した詞書に「老翁」、つづく長歌(三七九)に、「老人」、短歌(三七九四)に「老夫」とあるように老年者にほかならない。老年者が何故登場しなければならないのか、老人登場の意味を考えねばならない。老翁については、嘗つていささか論じたことであるが、改めて『古事記』、および『日本書紀』に記されているところから考察をすすめよう。

素戔鳴尊の八岐大蛇退治の神話において、

是時、素戔鳴尊、自天而降^ニ到於出雲国簸之川上。時聞^ニ川上有啼哭之声。故尋^レ声覓^レ往者、有^ニ一老公^ニ与^ニ

老婆、中間置^ニ一少女^ニ、撫而哭之。素戔鳴尊問曰、汝等誰也。(中略)対曰、吾是国神。号脚摩乳。我妻号手摩乳。(中略)

とあり、「老公」が登場し、それは「国神」であるという。そして大蛇退治ののちに名を「稲田宮主神」と賜ったとあり、さらに第一・第二の一書では、「稲田宮主^ヲ饗^ハ狭^キ之八箇耳」とある。『古事記』では、「稲田宮主須賀之八耳神」と記している。この八岐大蛇神話は、ペルセウス・アンドロメダ型神話の類型に属するものであることは周知のところであるが、しかし外来のモチーフであっても、わが古代農耕社会の信仰と儀礼を背景としているものと考えられている。

「老公」の名に見える「饗^ス狭^キ」・「須賀」は、『出雲国風土記』飯石郡下の地名、「須佐郷」、また「須賀」も、同国大原郡下に「須我山」、「須我小川」とある地名であり、「老公」の名は、この地名にもとづいているといえる。そして「稲田宮主」と名付けられるように、須佐や須我の地の稲田の神を祭る宮主が「老公」であったことになろう。素戔鳴尊も、『出雲国風土記』飯石郡須佐郷条によれば

神須佐能衰命詔、此国者雖^ニ小国^ニ、国处在。故我御名者、非^レ著^ニ木石^ニ詔而、即已命之御魂、鎮置給之。然即、大須佐田小須佐田定給。故云須佐。即有^ニ正倉^ニ

とあり、まさに須佐に御魂が鎮まる須佐の稲田の神にほかならない。従つて出雲地方の祭祀状況に則していえば、須佐や須我の地で稲田の神、須佐之男が奉祀され、その須佐之男神をまつる宮主、司祭者として「老公」が奉仕し、その祭祀に当って宮主の女、奇稲田姫が神と聖婚する呪儀を行う巫女として仕えていたということであろう。豊穰を願つて実修する農耕儀礼が、継承、説明されていくとき、須佐之男と稲田姫との神婚として物語られてきたものといえよう。

神話に登場する翁として次にあげられるのは、海宮遊幸神話にみえる塩土老翁である。いま、『書紀』の本文に従

つて概要を記すと、彦火火出見尊は、兄の火闌降尊と互いに「幸」を交換したが、兄の幸である「釣鉤」を失ってしまった。兄から返却を迫まれて苦慮していると、海辺で塩土老翁に逢う。話をきいた老翁は、「無目籠」を作って中に火火出見尊を入れ、海神の宮へ行かせるのである。海宮で失った鉤を得た火火出見尊は、海神の女、豊玉姫と成婚、三年後に帰還し、兄に鉤を返すが、海神に教えられたように、「貧鉤」といって渡すと、兄は服従することになる。のち豊玉姫は、海浜でウガヤフキアエズノミコトを産む。

『書紀』の第一、第三の一書、および『古事記』に記すところも少異はあるが、塩土老翁(塩椎神)が彦火火出見尊を海宮へ導くという役割に違いはない。

この海宮遊幸神話は、遠く南方民族、とくにインドネシア方面の伝承と、類縁関係にあることが指摘されているが、その本質は、海神(水神)をまつる祭儀にもとづく伝承であるといつてよからう。この水神祭儀はまた農耕儀礼でもあった。『書紀』記載の同神話第三の一書には、火火出見尊が海神から潮満瓊・潮涸瓊をうけ、さらに

又教曰、兄作_レ高田_二者、汝可_レ作_二海田_一。兄作_二海田_一者、汝可_レ作_二高田_一。

と教えられ、その通りにすると、兄の火酢芹命はやつれ貧

しくなり、弟に帰伏したとある。水の呪能とともに、水田耕作の呪能もあわせうけたと伝えており、水神をまつる農耕祭儀が伝承の背後にあることがうかがわれる。この神話に登場する老翁は、「塩土」の名をもつが、塩土は潮ツ霊、すなわち潮流、潮路にかかわる名とされている。彦火火出見尊を海宮へ導いており、また天孫降臨神話でも、『書紀』の第四の一書には、名を「事勝国勝長狭」とあり、天降った瓊杵尊の「国在りや」の問いに在りと答えており、さらには神武即位前紀でも天皇に東方によい国があると教えている。海路等の教導者としての性格がうかがわれる。しかし、海宮遊幸神話で終局的には、教導の結果、火火出見尊と豊玉姫の成婚をもたらすのであり、また天孫降臨神話でも『書紀』の第六の一書にみられるように、吾田の笠狭の御崎で瓊杵尊を迎え、豊吾田津姫との成婚に導くのである。このような伝承は、さぎの八岐大蛇神話の「老公」、稻田宮主簀狭之八箇耳と同様に、巫女による水神、穀神との神婚呪儀と、それを実修する司祭者の姿を伝えているものと考えられる。

三

『記・紀』に登場する老翁を、さらに求めて行くと、神

武即位前紀の大和平定のときに登場する椎根津彦があげられる。椎根津彦のものと名は珍彦で、天皇が日向から速吸之門に至ったとき、天皇を迎え導いたことにより名を与えられた。この椎根津彦が老翁そのものと語られてはいないが、神武天皇の磯城八十梟帥討伐に当って、天香山の埴を取って天平瓮を造り、天社国社の神を祭れば討ち易いという天神の夢告をえた天皇の命をうけ、「弊衣服及蓑笠」を著し、「老父貌」をして天香山の土を取り帰った。その土で八十平瓮、天手扶八十枚等をつくり、丹生の川上で天神地祇を祭ることになる。椎根津彦が老父の貌になるというのは、敵の目をあざむくためということであるが、椎根津彦は本来前述の塩土老翁と同性質の存在とみられる。先にも記したように、速吸之門で天皇の「汝者知_レ海道_ニ乎」という問に、「答_ニ曰能知_レ」(『古事記』)といつて、「海導者」(『紀』)として導き奉ったのである。もとの名が「珍彦」というのも、渦彦、すなわち渦潮の潮路にかかわる名と考えられ、塩土老翁が潮ツ霊とみられるのと同様であろう。従って椎根津彦も老翁たりうる存在で、老父の貌をとるのも必然といえる。椎根津彦が丹生の川上で神々をまつための祭具をとのえると語られるのは、水の呪能者として祭儀を実修する司祭であることを意味している。老翁が村

々の神事を司祭、実修する儀礼社会が背景としてうかんでくる。

『記・紀』に記されている老翁で、いま一人注目されるのは、『古事記』景行天皇段に登場する「御火焼_{ミヒヤク}之老人」である。倭建命が東国征伐におもむいて甲斐国に至り、酒折宮に坐しましたとき、

邇比婆理 都久波袁須疑旦 伊久用加泥都流 (新治
筑波を過ぎて 幾夜か寝つる)

と歌われたのに対し、「御火焼_{ミヒヤク}之老人」が御歌について、

迦賀那倍旦 用邇波許許能用 比邇波登袁加袁 (かが
なべて 夜には九夜 日には十日を)

と歌った。それでこの老人を誉めて東の国造を給ったという。『書紀』では、「御火焼_{ミヒヤク}之老人」は、「秉燭_{ヒトモセモノ}者」、「秉燭_{ヒトモセモノ}人」とあり、日本武尊が酒折宮に居_ゐりました時に、「時拳燭而進食」という。火は靈妙なはたらきから神聖視され、着火、保持について様々な信仰と儀礼があるのは、世界の諸民族に共通してみられるところである。『記・紀』神話、および古伝承には火について多く語られているが、いまここでとくに注意したいのは、日本武尊が酒折宮に坐しました時、「進食」に当って「拳燭」としたという点である。「進食」と火とは密接な関係があることはいうまでもなく、食

によって火が区別されていた。例えば、伊弉諾尊の黄泉国行神話にみられる「黄泉戸喫」のように、黄泉の国の穢れた火で煮炊きしたものを食べると、黄泉の国の者になり、現世に還れないという。神聖な火と俗な火とは、嚴重に区別されていた。とくに神に供進する御饌は、神聖な火、忌火で調えられねばならない。いま、大嘗祭・新嘗祭・神食などの宮廷儀礼において行われる「忌火御飯」、「忌火御膳」についてみると、『江家次第』に、「忌火御飯二月十一日早旦」とあり、引用の「或記」の割註に、「今按忌火毎至神饌内膳也」と記している。神事に当って新しく火を鑽り出し、かまどで炊いたが、これを忌火とよんだという。『貞観儀式』によると神今食のとき、「膳伴造鑽燧、即炊御飯、安曇宿禰吹火、内膳司率諸氏伴部及采女等各供其職、料理御膳雜物」とあるように特別に火を鑽り出して神饌を用意したのである。これは宮廷儀礼においてであるが、実はこの忌火御飯の神事は、東国に始原があると伝えられている。『高橋氏文』に、

天皇五十三年八月、行幸伊世転入東国。冬十月。到上総国安房浮嶋宮。爾時磐鹿六雁命從駕仕奉矣。天皇葛飭野令御獵。六雁留守。太后詔。此浦聞異鳥音。其鳴賀我久々。欲見其形。即盤鹿六雁命乘船

到于鳥許。鳥驚飛於他浦。猶雖追行遂不得捕。

於是磐鹿六雁命詔曰。汝鳥恋其音欲見其貌。飛還他浦不見其形。自今以後不得登陸。還時願舳。魚多追來。六雁以角弓弭当遊魚之中。即着弭而出。忽獲數隻。仍号曰頑魚。此今諺曰堅魚。以角為釣船柄此由也遇潮涸渚上爾居奴。堀出止為爾。得八尺白蛤一貝。六雁捧二種之物二献太后。太后嘗給欲供御食。爾時六雁命申久。令料理。將供奉。卜白云々。見河西山柅葉。高次八枚刺作爪。見真木葉二枚次八枚刺作弓。取日影。為纒。以蒲葉。美頭良乎卷。採麻作氣葛。天多須岐爾加氣云々。時為供奉。太后詔之。是時上総国安房大神乎御食都神止坐奉。為湯坐連等始祖。意富壳布連之子豐日連乎。令火鑽。此乎忌火止為天。伊波比由麻閑天。供御食。并大八洲爾像天。八乎止古八乎止咩定天。神斎大嘗等供奉始支。但云安房大神為御食神者。今大膳職造者。物部豐日連之後也。

とある。大要は、景行天皇の東国巡狩のとき、磐鹿六雁命が随行し、安房の行宮で堅魚と白蛤を得て、これを太后に献じた。太后は上総の安房大神を御食都神として、意当壳布連の子、豊日連に火を鑽らせ、これを忌火として六雁命に神饌をつくらせ、八男八乙女を定めて、神嘗・大嘗等に

奉仕させたというのである。

いささか長文のこの伝承は、宮廷の神事における調膳物の由来譚として語られているが、先述の倭建命に酒折宮で「進食」の「御火焼老人」の原像を推測する手がかりとなりうる。「御火焼老人」は、『高橋氏文』の六雁命、そして火鑽りの豊日連に、また宮廷神事における忌火御飯に当たての火吹の安曇宿禰に当てることができよう。六雁命の伝承、および「御火焼老人」も、景行天皇や倭建命と関係づけられているが、実は各地方において神迎えの祭儀が実修されるとき、神饌を神聖な火を鑽り出し調膳する神事が行われ、その火鑽り神事の司祭者としての「御火焼老人」であり、六雁命であったと考えられる。各地に、そのような火鑽り神事が行われたとみられるが、著名なのは出雲国造による火継ぎの神事において、鑽火の儀礼と、それに引続く神饌の供進が行われることである。いま『古事記伝』^(十四 追次考)によると、

国造世々、神事相統とて第一の大事とす。今世に至るまでも、国造新に世を嗣むとする時は、まず意宇郡なる大庭社にゆききて、神火神水を受継ぐ式あり。それは神代の火切曰、火切杵を以て神火をつぐ。これを火継と云り。さる故に国造の世がはりを火継と云なり。さ

て火継竟りて国造となりぬれば、食膳をととのふるにも常に此神火を用ひて其をつつしむこといと／＼嚴重にして、かりにも他火を用ることなし

とあり、さらにまた毎年十一月中の卯の日に、国造が大庭社へ赴き、新嘗の祭りを行い、新穀を国造が始めて食べるが、この時、熊野社から火切板と火切杵を持ち来て、火をきり出し、饌をととのえ、国造に献納するという。このような出雲国造の例は、いささか特殊とはいえ、各地方においてもありえたところで、「御火焼老人」も東国造を給うとあり、火鑽りの神事の執行者はまた、地方支配者であったのである。

四

以上、『記・紀』にあらわれる老翁について、その原像を求め論究してきたが、これをふまえて竹取翁伝承の考察をすすめよう。先ず、『竹取物語』や、『海道記』所載のように、かぐや姫出誕譚をとみなわない『万葉集』巻十六所収の竹取翁伝承をとりあげることとする。改めて、その伝承を記す題詞の全文を掲げる。

昔有_ニ老翁_一。号曰_ニ竹取翁_一也。此翁、季春之月登_レ丘遠望、忽值_ニ煮_レ羹_一之九箇女子也。百嬌無_レ儔、花容無_レ

止。于_レ時、娘子等呼_ニ老翁_一嗤曰、叔父来乎、吹_ニ此燭火_一也。於是翁曰_ニ唯々、漸趨徐行、着_ニ接座上_一。良久娘子等皆共含_レ咲相推讓_レ之曰、阿誰呼_ニ此翁_一哉。尔乃竹取翁謝_レ之曰、非_レ慮之外、偶逢_ニ神仙_一、迷惑之心無_ニ敢所_一禁、近狎之罪、希贖_レ以歌。即作歌一首并短歌

この題詞の文は、神仙文学的潤色がされており、古伝承の原形を直ちにうかがいえないが、春の初めに野山に出て、若菜を摘んで煮て共食する山籠り・若菜摘みの行事、嬬歌・歌垣などの場が想定されている。老翁も、その場を訪れて成女戒を授ける翁で、本来常世の稀人神であるともいうこれに関連して想起されるのは、『儀制令』春時祭田条の記事である。

凡春時祭田之日。集_ニ郷之老者_一。一行_ニ郷飲酒礼_一。使_ニ人知_ニ尊_レ長養_レ老_レ之道_一。其酒肴等物。出_ニ公廩_一供。

この記載は、『令集解』釈説に唐令を引用して述べているように、中国の禘祭に倣って定められたものであるが、その根底には、「古記」に、

春時祭田之日。謂国郡郷里毎_レ村在社神。人夫集聚祭。若放_ニ祈年祭_一歟也

とあるように、村々において春に行う年穀の豊穰を、田の神を迎え祈る農耕儀礼があったのである。さらにこの農耕

儀礼は、

一云。毎_レ村私置_ニ社官_一。名称_ニ社首_一。村内之人。縁_ニ公私事_一往_ニ来他国_一。令_レ輸_ニ神幣_一。或毎_レ家量_レ狀取_ニ斂稻_一。出_ニ举取_レ利。預造_ニ設酒_一。祭田之日。設_ニ備飲食_一。并人別設_レ食。男女悉集。告_ニ国家法_一令_レ知訖。即以_ニ齒居_一坐。以_ニ子弟等_一充_ニ膳部_一。供_ニ給飲食_一。春秋二時祭也。此称_ニ尊長養老_レ之道_一也

とあることによって、より具体的にうかがい知られる。「跡」説には、「祭田。謂毎_ニ郷村_一立_ニ社_一。人々聚集祭」とあり、村々で社を立てて社官が神迎えの神事を行い、男女、老者がつどい飲食を共にし、田の神の祭を行った。このような情景は、先の『万葉集』竹取翁歌の題詞にあったところと重なりあうと思われる。

『万葉集』の竹取翁伝承の背景に、春の初めの地方農耕祭祀があったと考えられるが、さらに注意したいのは、「呼_ニ老翁_一嗤曰、叔父来乎、吹_ニ此燭火_一也」とあることである。燭火を吹けというのは、前節でみた宮廷の神今食の忌火御飯調製のときの「安曇宿禰吹_ニ火_一」を想起させる。燭火を吹けといわれて着座したのち、娘子たちは、「皆共含_レ咲」という。火を吹く姿に笑ったのであろうが、それは後世の里神楽の中の「ひょっとこ」同様の面相に笑みを含ん

だのであろう。岩手県時前台遺跡から、鼻がまがり、ゆがんだ表情の土製仮面が出土しているが、これを「ひょっとこ」仮面の一種と考えられてもいる。^⑮いまのところ一例だけの史料で、「ひょっとこ」面と断定しにくい^⑮が、しかし火を鑽りおこし吹く火男は、縄文時代に遡っても存在したであろう。『万葉集』の火を吹く翁は、まさに前述の『古事記』倭建命を酒折宮で迎えた「御火焼之老人」に相当する。春、農耕の開始に当って田の神の来臨を仰ぎ、豊穡を祈る祭儀に、火を鑽り出し神饌の供進を実修する司祭者の姿が浮び上ってくる。そして、この祭儀に『儀制令』春時祭田条に、「祭田之日。設_レ備飲食_一。并人別設_レ食。男女悉集」とあるように、人々が会食したわけである。『万葉集』題詞に「忽値_ニ煮_レ羹_一之九箇女子_二也」とあったのも、そのような会食の光景を示しており、『高橋氏文』に磐鹿六雁命がつくった神饌を八男八乙女を定めて奉仕させたというのにも相通ずるといえよう。『万葉集』の題詞が八乙女でなく、「九箇女子」となっているのは、すでにいわれているように、^⑯九を陽の極数として尊ぶ中国思想によって記されたものであろう。

このように考察をすすめてくると、『万葉集』の竹取翁伝承の原像を、おおよそかがいえたであろう。ただ問題

は、「御火焼之老人」的な司祭者が、竹取翁の名であらわされていることである。何故、竹取翁なのか考えてみなければならぬ。竹取の意味については前述したように、菌取り、鷹取り、そして多くは文字通り竹を伐り取り細工するなど解釈されているが、前節までに考察した記紀神話伝承にあらわれる老翁を通じてみると、「取」を具体的な労働の意味に解することはできにくい。この点はすでにするどい指摘があり、「竹取り」といふことも竹を手草として採ると意もあつたかも知れぬ^⑰。「竹を手草に採ることは、天鈿女以来文献もある」と論考されている。天鈿女が竹を手草に採るといふのは、『古事記』天岩戸がくれ神話において、岩戸にかくれた天照大神を招請する舞のときのことである。

手_三次_一繫天香山之天之日影而、為_レ縵_三天之真柄_二而、手_三草_一結天香山之小竹葉_二而_三於_三天之石屋戸_二伏_ニ汗氣_一^{此二字}踏登_レ杵呂許志_{此五字}^{以_レ音}為_ニ神懸_一而、掛_三出胸乳_一、裳緒忍_三垂_ニ於_三番登_一也。

とある。『書紀』では、手に持ったのは、「茅_モ纏_ハ之_ハ稍_ハ」^{此二字}となつてゐるが、この矛について『書紀』天岩戸がくれ神話の第一の一書には、「宜_ニ図_一造彼神之象、而奉_ニ招請_一也。故即以_三石凝姥_二為_ニ治工_一、採_三天香山之金_一、以作_ニ日矛_一」とあ

る。矛は、「彼神」、すなわち天照大神の「象」^{みかた}、表象であり、これをもって招禱しようとしたのである。従って『古事記』の「小竹葉」も同様の聖性をもつものといつてよく、神靈を来臨・憑依せしめる招ぎ代であった。

老翁が、このような神靈を憑依せしめる招ぎ代を手草として採るということは、前節で考察した老翁の本質からすれば、決して不思議なことではない。すでに述べたように、老翁は、巫女の神婚祝儀や、火鑽り神事の実修司祭者であるから、彼らが招ぎ代に相当する何らかの採り物をもつことは、むしろ当然であった。さきにも老翁とみなした椎根津彦は、「天皇勅授漁人椎櫛末、令執而牽^レ納於皇舟、以爲^ニ海導者^一」という。天皇から授かった水棹によって「海導」しえたが、それは堅牢な椎棹であるからだけでなく、水を統御する呪力のある、すなわち水神の憑依した棹であったからであった。その棹は、水神の憑代としての呪棹であり、それをもつが故に、「槁根津日子」(『古事記』)と名づけられた。手にもつ招ぎ代によって、その名がつけられたのである。「竹取」の名も、招ぎ代である竹をもつことによって名づけられたとみなしえよう。先述した八岐大蛇神話に登場し、稻田宮主の名を賜わった「老公」について『古事記』をみると、「故、所^ニ避追^一而、降^ニ出雲國之肥上

河上、名鳥髮地。此時箸從^ニ其河^一流下。於是須佐之男命、以^ニ爲人有^ニ其河上^一而、尋覓上往者、老夫与^ニ老女^一二人在而、」とある。箸の流下によって、人が河上に住むことを知ったと語られているが、箸は神饌の供進にともなう祭具の一つとされており、また後世杖立伝説と同様の箸立伝説も語られ、呪力あるものと考えられていた。権現、聖僧等が使い終った箸を土にさしたのが成長したという松、杉、柳等の伝説が各地に伝えられている。箸は、指串、杖などと同様に、神靈の憑依する憑代と考えられていたのである。箸は、稻田宮主の採り物でなかったかと推測され、従って『本朝文粹』にみられる「白箸翁」の如く、稻田宮主とはまた箸老翁などと称しうる祭儀者でなかったかと考えられる。

いささか推測にすぎたきらいはあろうが、このように考察をすすめてくると、竹取翁も竹を招ぎ代としてもつ祭儀者に名付けられたものといつてよからう。竹の靈性、呪力については、すでに多くの論者によって述べられているところであるが、伊弉諾尊の黄泉国訪問神話において伊弉諾尊が黄泉国から逃げるとき、湯津爪櫛を投げると筍(『古事記』では笋)になったと云い、また国譲り神話の第三の一書には、神吾田鹿葦津姫が火明命以下三子を生んだ時、竹

刀をもって臍を截り、その棄てた竹刀が竹原となったという。さらに海宮遊幸神話において、彦火火出見尊を海宮へ導くために、塩土老翁は「無目籠」^{まなしかたま}を作り、籠の中に入れたとあるが、第一の一書には、「所謂堅間、是今之竹籠也」としている。このように記紀神話にあらわれるところをみただけでも竹は霊力のあるものとされていた、と知られ、招ぎ代にふさわしいものであったから、これをもつ祭儀者を竹採翁とよんだものであると考えられる。

五

上来、『記・紀』にみえる老翁を手がかりとして、『万葉集』の竹取翁伝承と、竹取翁の原像を考究してきたが、さらに、かぐや姫をめぐる物語の『竹取物語』、および『海道記』等に、竹取翁が登場することについても考を及ぼさねばならない。『竹取物語』では、求婚難題の話が大部分を占めているが、要はかぐや姫の出生と昇天にほかならない。『海道記』以後の諸古今集註にのせるところは、難題は逐一挙げられてなく、『今昔物語集』所載でも難題は挙げられていたが三題にすぎない。難題話が、かぐや姫の伝承にとって原初的、本原的なものではなく、この話がなくとも成立しうるものであったと考えられる。従って文学作品と

して物語がまとめられたときに、あるいは大陸の説話を参考に構成したということであったであろう。物語の本質は、かぐや姫の伝承であるから、難題話については、いまは論考をひかえたい。

かぐや姫の竹中生誕伝承は、前述したように、『後漢書』や、仏典にみられることが早く指摘されているが、しかし、それよりもインドネシア諸民族、オセアニア諸族、台湾の諸族に通じてひろくみられ、それら南方諸民族の伝承が、むしろ中国・インドの説話に影響を与えたものとみるべきとされている。従ってわがかぐや姫の竹中出誕譚も、中国・インド説話の翻案とみる必要はなく、南方諸民族との関係を考えるべきであると論考されている。^⑩また、『海道記』、『古今集註』、『三国伝記』、『臥雲日件録抜尤』等、鎌倉時代以後の文献にのせられているかぐや姫は、鶯の卵から出誕と語られているが、この卵生ということも、ひろく南方地域から台湾・朝鮮半島にみられるという。^⑪いま、かぐや姫伝承の本質にせまるには、かかる竹中生誕、ならびに卵生伝承についての比較神話学、民族学的研究を十分にふまえての上でなくてはならない。

かぐや姫の伝承を改めて『竹取物語』についてみると、注意されるのは、

その竹の中に、もと光る竹なむ一筋ありける。あやしがりて寄りて見るに、筒の中光りたり。それを見れば、三寸ばかりなる人いとうつくしうてゐたり。^②

という中で、かぐや姫が光とともに出生したという点である。これは、『今昔物語集』所収の説話でも同様で、

翁籠ヲ造ラムガ為ニ篁ニ行キ竹ヲ切ケルニ。篁ノ中ニ一ノ光リ有リ。其ノ竹ノ節ノ中ニ三寸許ナル人有り^③。

とある。さらに鶯の卵から出生を語る『海道記』でも、

おきなが家の竹林に鶯の卵子の形にかへりて巢の中にあり。翁養て子とせり。ひととなりてかほよき事たぐひなし。光ありてかたはらをてらす。

と記し、『古今集為家抄』にも、「或時、竹の中を見れば、金色なる鶯の卵有り」と、いささか表現は違うが光ることを示している。かぐや姫が光の中で出生ということについては、すでに卓説されているところであるが、およそ神話・説話伝承において、光りは神霊もしくは聖性をもつものの出現の相として多く語られている。例えば、『書紀』の出雲神話の第六の一書に、「于時、神光照海、忽然有浮来者。」(中略)然則汝是誰耶。(中略)此大三輪之神也」とあり、大和の三輪山の神が大己貴神の国土経営に來臨するときの姿を光で示している。また、海宮遊幸神話の第三の一

書に、豊玉姫がウガヤフキアエズノミコトを出生するとき、「自馭大亀、将女弟玉依姫、光海來到」とある。神霊が光とともに來臨するという神觀念は、わが国だけでなく朝鮮半島、台湾、さらに南方諸民族にもみられる。例えば、新羅の始祖、赫居世の出生は、「楊山下蘿井傍、異氣如電光下垂地、有二白馬跪拜之状、尋檢之、有二紫卵、(中略)剖其卵得三童男。形儀端美、驚異之。浴於東泉、身生光彩」(中略)因名赫居世王^④。蓋瑞言也、或作弗矩內^⑤。王言光明理世也」という。光が地に至って卵から光り輝く童男が出生し、名づけて「光明理世」といったというのは、わがかぐや姫の出生状況と相似している。このような光りを神霊來臨の相ととらえる觀念は、太陽信仰と関連すると考えられるが、台湾や南方諸民族の間には、太陽が卵を生み、日光によって孵化し、始祖が出現したとく神話が多いことが知られている^⑥。従って、光とともに出生したとかぐや姫の伝承も、南方から台湾、朝鮮半島へというひろがりの中で考えねばならない。また、光が神霊のみでなく、他の聖性をもつものの出現にもともなうものとして語られていることも考慮しておかねばならない。この点については嘗て拙稿で論じたところであるが、仏像が光り輝いて出現すると説く寺院縁起は、欽明十四年紀の吉野寺の放光樟像ほか数多い。

改めて、かぐや姫出誕状況をみると、光とともに出誕するのは竹中は勿論であるが、鶯の卵も竹林においてである。叢林は神奈備であり、神霊来臨に最もふさわしい聖所であることは贅言を要しないであろう。その聖所に前述の如く祭儀執行の司祭者である老翁を登場させて語るのは、まさに聖所に神霊を招きまつる祭祀の実修が背後にあることを推測せしめよう。林の中でも、とくに靈性を有する竹の叢林への神霊招禱を語るには、竹を招ぎ代とする竹採翁を登場せしめるのが最もふさわしいことであつたであろう。『竹取物語』の原説話の原像として、叢林に神霊を招ぎ祀る祭儀と、それを司祭する老翁の姿が浮んでくる。『万葉集』には、筑前大野三笠社（巻四）、大和伊波瀬社（巻八）、山代石田社（巻十二）、大和卯名手社（巻十二）等、社をモリとよんでおり、森が神の来臨する所と考えられていたと知られ、それは各地にみられたところであつた。老翁が司祭する祭儀が、それぞれ各地で実修され、それにともなつて老翁が登場し、神霊来臨を語る説話が伝えられたことである。その一として、竹取翁の祭儀伝承に、竹中生誕伝承をとり入れて説話として形成され、それに大陸の説話や、神仙思想等が加わり、『竹取物語』が生れてきたものと考えられる。鶯の卵からという要素は、文献上は鎌倉時代の

『海道記』に始めて現われるが、伝承としては竹中生誕伝承とともに伝播してきていたものと思われる。

『竹取物語』の終りに、かぐや姫の昇天のことが語られるが、これは神霊の来臨、鎮祭のあと、還帰するという神觀念にもとづくもので、神幸祭に対する還幸祭に相当しいう。それに羽衣説話をとり入れて文学的に構成したものと見えよう。その点、柘枝仙媛説話と同様である。

上來縷説してきたところは、竹取翁伝承について、古代日本人の神信仰と儀礼に視点を置きつつ、より広い視野から考察をすすめたが、なおかぐや姫とその昇天について論述不十分な点、また難題求婚譚など論及しえなかった問題については後稿にゆずりたい。

注

- ① 説話・伝承学会『説話伝承の日本・アジア・世界』（昭和五八年）、帯封の文。
- ② 契沖『河社』（『日本随筆大成』第二期第七卷、昭和四年）。
- ③ 田中大秀『竹取翁物語解』（昭和三年）。
- ④ 西村真次『万葉集の文化史的研究』（昭和九年）。
- ⑤ 藤岡作太郎『国文学全史Ⅰ・平安朝篇』（『東洋文庫』、昭和四六年）。
- ⑥ 三品彰英「かぐや姫の本質について」（『日鮮神話伝説の研究』）

究、昭和十八年。

⑦ 君島久子「金沙江の竹娘説話」『文学』14の3、昭和四八年。伊藤清司『かぐや姫の誕生』、(昭和四八年)。

⑧ 高崎正秀「竹取の翁」『物語文学序説』、昭和一七年)に既往の説ものせられている。

⑨ 拙稿「寺院縁起の研究」(大谷大学研究年報、31、昭和五四年)。

⑩ 松本信広『日本神話の研究』、(昭和二一年)。

⑪ 『日本古典文学大系』、『日本書紀』上、(昭和四二年)、一五七頁、頭註22。

⑫ 『年中行事秘抄』『群書類従』、昭和三五年)。

⑬ 尾崎暢映「竹取翁考」二二二頁『萬葉考説』昭和五二年)。

⑭ 高崎正秀、前掲書。

⑮ 高山純「縄文時代人の火に対する信仰」『古代文化』21の8、昭和四四年)。

⑯ 高崎、前掲書、沢潟久孝『万葉集注釈』卷十六、二〇頁、(昭和四一年)。

⑰ 高崎、前掲書、一四九頁。

⑱ 高崎、前掲書、一五九頁。

⑲ 『延喜式』^{二十三}民部「凡神祇官卜竹、及諸祭諸節等所須箬竹、柏生、蔣、山藍等類、亦仰畿内令進。『延喜式』^{三十二}大膳「六月神今食、十二月准之、箬竹八十株」等。

⑳ 沢潟、前掲書、一九頁、尾崎、前掲書、二〇四、二〇五頁等。

㉑ 松本信広、「竹中生誕譚の源流」『東亜民族文化論攷』、昭和四三年)。三品、前掲論文⑥。

㉒ 三品彰英『神話と文化境域』、五〇—九四頁、(昭和三二年)。

㉓ 阪倉篤義他校注『日本古典文学大系9』(昭和三二年)。

㉔ 新訂増補『国史大系、17』(昭和四二年)。

㉕ 三品、②の論文。

㉖ 『三国遺事』紀異卷第一。

㉗ 三品、前掲書②。

㉘ ⑨の拙稿。

㉙ 拙稿「柘枝仙媛伝承の原像」『大谷学報』60の3、昭和五五年)参照。

(本学教授 国史学)