

『竹取物語』その禁忌の構図

—— 天皇の死とタタリと ——

小 嶋 菜 温 子

一、タブーの構図

日本的な感性あるいは日本人的な美意識といったことが論じられる場合、その議論はしばしば文化天皇制と連接するかたちでおこなわれてきた。そのとき規範としてかえりみられるのは多く平安朝の文学であり、なかでも『古今集』や『源氏物語』などの美的な世界であった。その結果、日本文化の底流には、本居宣長の示唆した「もののはれ」の伝統が透視されることになる。

それにしても「もののはれ」論はどれほどの普遍性をもつのか。前提についての論議は、かならずしも十分ではないように思われる。最近、近世という時代の必然を重視して宣長の論を解説し、その意義を限定しようとする観方もある。^(注1) 平安文学に即して、「もののはれ」なるものの根拠を問うこともなされるべきだろう。本稿は、そうした試みのひとつであるが、伝統（正統）的とされる感性の本質を見極めることで、通念的な日本文化（天皇制）論を相対化することがで

きればと考えている。

王朝物語の始祖とされる『竹取物語』(以下、『竹取』とする)。この作品が意外に醒めた視線に根ざしていることについて、帝をめぐる描写を中心に既に指摘した。^(注2) 皇権が物語の論理に占める位相をさぐるとともに、『竹取』の固有の論理、文学としての根拠をさらに明確にしていきたく思う。

かぐや姫は不死の薬をのこして、地上から去る。姫が人間としての「もの思ひ」を喪失して昇天する場面には、かえって人間的な地上の悲哀が濃厚にただよう。そうした情緒的な側面の意義は従来の研究によって、十分に掘り下げられてきているが、結構部分には解釈されにくい不透明な部分もあった。作品論においては、結末の解釈が全体の論にかかわることも多い。とすれば、『竹取』論はまだ完成の途上にあることになるだろう。総合的な視点をえるために、いますこし物語の結末にこだわってみたい。まず前稿までの作品分析によりながら、考察の方向づけをしておく。

『竹取』の結末で、帝は山(富士山)で不死の薬を焼かせる。従来、この物語の主題は人間の苦悩(情緒)あるいはその裏返しとしての天(神)への憧れにあるとされ、富士山の段もいわゆる「ものあはれ」の側から読まれることが多かった。かぐや姫にとり残された翁や帝の姿は悲哀にみち、天と地の乖離には、たしかに「ものあはれ」的なライト・モチーフがあらわだ。ではあるが、不死の薬をめぐる展開には、なにかしら異質なものがあつた。それは人間の「もの思ひ」つまり情愛や心理といった事柄の範囲では、とらえきれない性質のものである。

富士山の段は、律令皇権的な骨太い構図によって構成されていた。勅使に薬を焼くように命令し、富士山頂での儀礼の次第を「教へ」る帝。そこにあるのは哀しみにくれる男(人間)、つまり単なる個人の姿ではなく、そうした個別性を捨象した地上の秩序そのものであろう。事態は天(の権威)に対することで生じた。天人の降臨にそなえて勅使を派遣したくだけりでは、武力が行使されるのであつたが、それと同じように、天にむけての儀式に即して律令皇権の枠が示されている

のである。とはいえ、物語は無批判に皇権に依拠したのでは決してなかった。

天と地を弁別する論理そのものを、物語は問う。不死の薬の焼失についても、独自の論理的な必然が用意されているらしい。まず天は不老不死を原則とし、人間界は生病老死を原理として逆の関係におかれる。「かの国の人はいとけうらに老いることをせず」という姫の言葉は、そうした天地の原理的な差異を示唆した。そのうえで姫じしん、不死の世界に帰属すべき存在であることが方向づけられる。

そして月への帰還にあたり、不死の薬が形見に遺される。この神仙の薬は不死の世界の論理を象徴するものである。もとより地上の死の論理とは相容れないものはずで、いふなれば異物にはかならない。それは本来、地上に滞留するべきではなく、むしろ排除の対象であるにちがいがなかった。(そして、かぐや姫じしんもまた)。不死の薬の焼却のことは、おのずと双方の世界の原理的な対立にかかわってこないではおかない。対立を図式するところなる。

姫……………天……………不死……………神

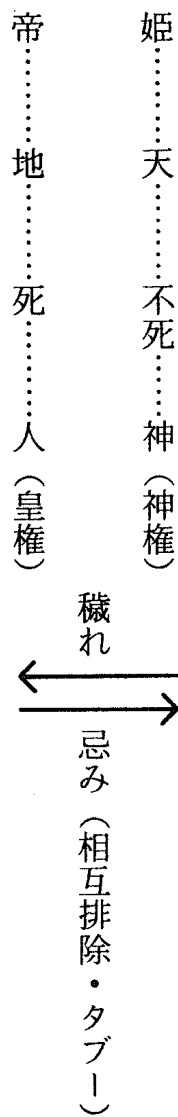
帝……………地……………死……………人

問題はそうした対立がなにを意味するのかということである。じつは、排除の構図はステイックなものでなく、相互作用を胚胎している。皇権の枠にそって不死の薬が失われてしまうのは、姫が「もの思ひ」を喪失して月に帰ることの裏返しとみなされる。それだけではない。はやくから、人々は月を見るのを「忌み」、戒める。それは、天人たちが地上を「穢れ」たものとするのと照応する。天と地は、その原理を異にするのみならず、相互にタブーの関係をきりむすぼうとするのであった。

姫は地上の衣を脱ぎ「羽衣」を着て昇天するが、人間界の衣服は天界にとって異物であり禁忌そのものとなろう。反対

に、月からもたらされた不死の薬は、地上にとってタブーの品のはずだ。翁たちへ、姫は脱ぎ置いた衣と「月」を慰めと
してくれるよう遺言した。にもかかわらず、そのち衣について言及されることはなく、また誰も月をながめることをし
ない。不死の薬も月も衣も、ことごとく消えてしまうのだった。天に地上の論理が及ばなかったのとパラレルに、地上か
らは天と地をむすぶすべてのよすがが奪われるのである。

タブーはついに破られることがない。ふたつの時空はどこまでも互いを排除しあい、そのことによって禁忌の関係は守
られる。異質な発想や物象は喪失にまかせ、タブーは貫徹されるのである。『竹取』の結末をめぐることは、こうした禁忌
の構図がはりめぐらされていた。先の図式は次のように補われる必要がある。



物語は、ふたつの世界をただ弁別するのではなかったのだ。神と人、不死と死という二項対立を発生させる装置として
の、禁忌のモチーフの意味について考察する余地があるだろう。相互タブーの関係は、いかなる視座によってささえられ
ているか。以下にさぐってみたい。

方法としては、これまでどおり外側から作品をながめてみる。国史——それもまた一種の虚構ではあるが——をひもと
き、史的文脈から物語の論理の固有性を照らしだす。不死あるいは死の観念をめぐる、『竹取』の時代の動向をうかがう
ことになる。死は一個の人間にとっての重大事であるばかりか、共同体にとっての大きな関心事でもあった。とくに天
皇にかかわる場合などはそうだろう。王朝社会における天皇の死生観について、タブーの問題を視野にいれつつ確かめる

ことになる。かぐや姫なきあとの富士山上での祭儀が御霊信仰的な枠組みをもつことを指摘したが、^(注3)死や靈魂とタブーの関係をつきつめていくと、怨霊や祟りという事柄に踏みこまざるをえなくなる。あらかじめいうと、『竹取』の時代はタタリの時代でもあったのである――。

二、嵯峨・淳和の薄葬と靈魂観――「帝王」の夢――

おおざっぱにみて『竹取』の時代は、律令天皇制から前期摂関制への移行（正確に言えば二重化）の時期にあたる。六国史でいうと、『続日本後記』から『日本三代実録』にかけての時代である。摂関期前夜の天皇親政期ともいうべき、嵯峨・淳和・仁明の三代には、政教両面にわたって様々な変革がはじまっていたとおぼしい。ここではとくに仁明朝（嵯峨・淳和がそれぞれ退位後、しばらく上皇の位にある）に焦点をしばり、『続日本後記』――『国史大系』による――の範囲で考察をすすめる。三代の天皇の死がそこでは語られており、参考になろう。

藤原氏による摂関制の胎動にともない、天皇の権威は巧みに利用されるとともに、そのことを通じて皇権の本質にかかわる転換をすら余儀なくされていく。不死の薬をめぐることも、天皇との関わりは流動的であった。律令制定らしい道教的な神仙観を囲む国家レベルでの葛藤があったことは、すでに検索したとおりである。^(注4)

不死の薬は受容と排除のあいだを揺れながら、仁明の時代を節目として許容される方向にむかう。道教のうみだした神仙思想は、律令国家の神祇・仏教にもとづく王法仏法的イデオロギーにとって邪念であり、異端であった。律令体制下で排除の対象とされたその思想が、許容されるにいたるのは、皇権の内部でのなんらかの変質を物語るといえるだろう。^(注5)ことは天皇の生死に、つまり身体や靈魂にかかわるものだった。

皇権と不死の幻想の交渉の歴史には、個としての天皇をどう抽象化しうるかという問題が潜在している。とくに先帝の死をどうのりこえるかということは、変動期にかぎらず天皇制にとっての困難な課題であることは間違いあるまい。天皇の靈魂はその身体から切り離され、イデオロギー的に価値づけをされなければならない——『竹取』の時代は、そうした操作をとりわけ必要とした時期であつたらしいのである。不死への憧憬をもふくめ、天皇をめぐる靈魂観がどのように形成されたか。時代のコンテキストを読んでみることにしよう。ついでには天皇の葬儀をめぐる歴史を参考にする。通例の儀式は措いて、葬儀の簡素化（薄葬）に関する記録を手がかりとしたい。

仁明朝は、薄葬をひとつの特徴としている。^(注6)それは、たんなる形式の問題ではなく、靈魂観と相渉するものであるらしい。天皇それぞれの靈魂観は微妙にずれており、それゆえにまた興味ぶかいものがある。

嵯峨・淳和について調べる前に、仁明の場合をみておこう。『続日本後記』の薨卒伝の直前につきのような薄葬の記事があるのだが、残念なことに靈魂観というほどのものは見出しにくい。

…奉_レ葬_ニ天皇於山城國紀伊郡深草山陵。遺制薄葬。綾羅錦繡之類。並以_ニ帛布_一代之。鼓吹方相之儀。悉從_ニ停止_一。

(嘉祥三・三・二二三)

ただ、仁明天皇の神仙志向はよく知られている。薨卒伝に、彼が不死の薬を愛飲したことについて、自ら弁明した件（淳和上皇の勧めにしたがったとする）。おなじく、死の前年に献上された四十の賀の贈り物が、浦嶋や吉野の仙女の像であり、「無限の」の「命」を寿ぐものであつたという記録。^(注7)そこには批判を招くほど、長生に、つまり不老不死に憧れを寄せた人間の姿が浮きぼりにされていた。いっぽうで仁明は、仏教にも帰依していた。教義の理解とまではいかずとも死につ

いて、また不死ということについて、どれほど自覚的に考えられたのか不明とするほかない。

ではあるが、薄葬自体については、嵯峨・淳和に先例をもとめることができる。仁明のをもふくめて、三代にわたる薄葬の流れのなかで、天皇の靈魂がどのように措置されていくかを俯観することは可能であろう。嵯峨・淳和の薄葬観にさかのぼる。

嵯峨の長寿は有名で、弟の淳和のほうが先に鬼籍にはいった。淳和の薄葬に関する記載から、まず検討してみることでしょう。死に先立ち、淳和は皇太子（恒貞親王——のちに廃太子となる）に遺言をのこした。

…後太上天皇願_レ命皇太子_一曰。予素不_レ尙_レ華飭。况擾_レ耗人物_二乎。歛葬之具。一切從_レ薄。朝例凶具。固辭奉_レ還。葬畢釋_レ纒。莫_レ煩_レ國人。葬者藏也。欲_レ人不_レ觀。送葬之辰。宜_レ用_レ夜漏。追福之事。同須_レ儉約。又國忌者。雖_レ義在_レ追遠。而絆_レ苦有司。又歲竟分_レ綵帛。号曰_レ荷前。論_レ之幽明。有_レ煩無_レ益。並須_レ停狀。必達_レ朝家。夫人子之道。遵_レ教爲_レ先。奉_レ以行_レ之。不_レ得_レ違失。』重命曰。予聞。人歿精魂皈_レ天。而空存_レ冢墓。鬼物憑焉。終乃爲_レ祟。長貽_レ後累。今宜_レ碎_レ骨爲_レ粉。散_レ之山中。』於_レ是。中納言藤原朝臣吉野奏言。昔宇治稚彥皇子者。我朝之賢明也。此皇子遺教。自使_レ散_レ骨。後世效_レ之。然是親王之事。而非_レ帝王之迹。我國自_レ上古。不_レ起_レ山陵。所未_レ聞也。山陵猶_レ宗廟_一也。縱無_レ宗廟_二者。臣子何處仰。於_レ是更報命曰。予氣力綿憊。不_レ能_レ論決。卿等奏_レ聞嵯峨聖皇。以蒙_レ裁耳。

（承和七・五・六）

①とした部分に、みずからの葬儀については「一切從薄」の命令を下した。すなわち薄葬を遺詔としたのである。「儉約」を旨とするところは、大化の薄葬令とつうじるものだろうか。それはともかく、ここには明確な靈魂觀がある。とくに興味をひくのは、②で「荷前」の無用が説かれる点である。「荷前」など陵前での祭祀は、「幽明」を論じることになるがゆえ、「無益」だとするのである。論拠は、つづく③に明示される。人間が死ぬと、その「精魂」は「天」にかえる。なまじ虚しく「墓」があると、「鬼物」が憑いて「祟」りをなし、後世に累をおよぼすことになる^(注8)と聞いている——と。ここでは純粹に、靈魂だけが問題にされている。

そして淳和は、異例な葬方を示唆したのであった。「碎骨為紛。散之山中。」——山中散骨である。夢想的、観念的な感もぬぐえないが、實際ふるく散骨の例がなかったわけではない。ただし、上皇にそれが可能であるかが問題であった。はたして、家臣の藤原吉野から反論がよせられる。④にあるように、宇治稚彦皇子の先例は認めながらも、それは親王のことであり「帝王」の例ではないこと。古来、山陵をつくらない例はなく、また陵は「宗廟」として必要であること。以上の説得を淳和は無視することができなかつたようだ。嵯峨に裁可をゆだねるとしたまま(⑤)、二日後に死去する。裁定の結果が気になるが、それを確かめるまえに、淳和の靈魂觀を整理しておこう。

「精魂」が「天」にかえるとは、まさに道家の発想なのであった。古代中国において、 \wedge 精は天に帰す \vee という考えにもとづいた薄葬の思想があり、それこそが『抱朴子』などにいう \wedge 尺解仙 \vee の、つまり登仙の理想に根ざすものだったという^(注8)。淳和の靈魂觀そして山中散骨の葬法とは、まさしく昇仙の理想をもとめたものだったといえよう。神仙思想に依拠して、淳和は自らの靈のゆくえを幻視しようとした(仁明が淳和の勧めで仙薬を愛好したという記事も思い出される)。

それにしても不死の理想は、あくまでも幻想にすぎない。だからこそ淳和の靈魂觀は純粹でありえたわけだが、同時に現実から完全に乖離する結果を生む。淳和は陵前での祭祀を禁じた(その遺制については守られたが)。ばかりか、陵

そのものを否定していく。反駁されたように、それは「帝王」としての立場からいえば非現実的のそしりを免れえないものだった。

ただ、淳和の遺詔は重要な課題をつきつけてもいた。「祟り」の問題がそれであり、裁定をまかされた嵯峨の身のうえに振りかかっていく。嵯峨は淳和の葬儀について、折衷案でしのいだようである。陵を作るいっぽうで、骨は砕いて大原野の山上に撒いたらしい。淳和の理想を容れつつも、現実的な解決がはかられたといえる。が、懸案のタタリについては不問に付された格好となった。課題をかかえて、嵯峨じしんの遺詔が展開されることになる。

嵯峨の遺詔は、それなりに靈魂のゆくえについて、またタタリについて考えるものとなっていた。薄葬についても淳和の場合とくらべて念入りで、棺からはじめて陵地にいたるまで簡素を旨とすべく細々と指示している。合間に、薄葬觀の根拠となる靈魂觀がのべられていた。当該部分のみぬきだしておく。

④ 余年弱冠。寒痾嬰_レ身。服_レ石變_レ熱。頗似_レ有_レ驗。常恐天傷不_レ期。禁_レ口無_レ言。是以略陳_三至志。九人之所_レ愛者生也。所_レ傷者死也。雖_レ愛不_レ得_レ延_レ期。雖_レ傷誰能_レ遂免。人之死也。精_亡形銷。魂無_レ不_レ之。故氣屬_三於天。體歸_二于地。④ 終_二一身而卽休。他兒不_レ效_レ此。後世之論者若不_レ從_レ此。是戮_三屍地下。死而重_レ傷。魂而有_レ靈。則冤_三悲冥途。長爲_二怨鬼。忠臣孝子。善述_三君父之志。不_レ宜_レ違_二我情而已。他不_レ在_二此制中者。皆以_三此制。以_レ類從_レ事。

(承和九・七・一五)

④は後まわしにして、④の部分からみるが、これはごく普通の死生觀である。だれしも生を愛し、死を恐れる。が、つい

に死から逃れることはできない。問題は死後のことである。㉔に靈魂のゆくえが語られる。「形」がほろびても、「魂」は別であり「氣」は「天」に、「體」は「地」にそれぞれ帰属するのだ、とする。淳和の考えと近い面もあるが、根本的な違いのほうに眼をむけておこう。淳和はあくまで観念的に靈魂について語り、天を夢想した。に対して嵯峨は、「體」を捨象しえず、「地」つまり現実を直視せざるをえないのである。

㉕に「君父の志」は明らかだ。本文に異同もあって読みづらいつころだが、薄葬のことを遵守しない場合について警告したものだろう。「一身」は休息につく——身体はあくまで地上にのこりつづけるのだ。「地下」にある「屍」は、だから「戮」（はずかしめるの意か）したりしてはいけない。また、死に対して重ねて「傷」むべきではない。でなければ、「魂」にある「靈」が、「怨鬼」となるだろうという。天にある自らの靈魂を安んじさせるために、地の屍体を放置してほしい——このような戒めであると読める。靈と肉を分離することによって、靈魂には靈魂の平安をねがい、身体には身体の安息がもとめられている。

嵯峨の恐れた「怨鬼」とは、淳和の遺詔にあった「鬼物」にあたるものであり、「祟」の根源であるにちがいない。しかも、淳和の「鬼物」は一般的なものを想定していたのに対し、嵯峨の「怨鬼」は自らの靈のこととして考えられている。問題はタタリ一般の次元にすぎなく、天皇（上皇）の靈魂とタタリの関係にしばらくつある。淳和がタタリを回避するために地上的な発想を否定したようには、簡単に処理しにくい問題だったといえるであろう。なぜなら嵯峨が靈（天）・肉（地）の二元的思考に依じてタタリを封じこめようとすればするほど、例えば天皇靈の機微にまで触れかねまい。

ふたりの発想にはつうじるところもあった。引用をばぶいた部分で、嵯峨は陵について棺を穴にいっただけの平坦なものを指示するとともに、「長絶祭祀」として陵前の祭祀を禁じている。それは淳和が荷前の類の儀を無用としたことに重ねあわせられる。そもそも神仙志向においても、両者は共通していた。㉖の部分にもどると、「服石」のことが記されていた。

嵯峨も淳和（そして仁明）と同じく不死の薬を服用し、道教的な養生法を体験していたらしい。天に帰属する靈魂の範囲で夢みたところは、かわらなかつたのではないか。

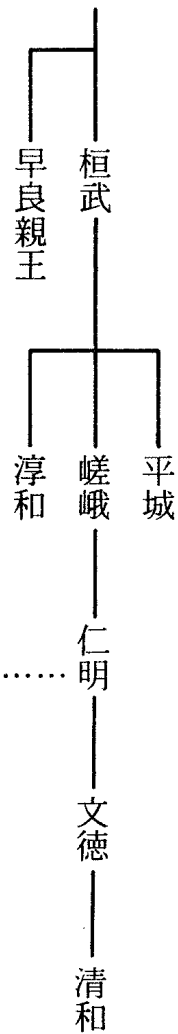
にもかかわらず、嵯峨の場合は神仙思想を薄葬の根拠とするにとどまらず、あくまで不死の夢と地上的な論理との均衡のうえに観想しようとした。そうした均衡への配慮自体が、かえって現実のくびきを思わせてあまりある。「帝王」の立場あるいは皇権の祭祀の枠組みは、大きな呪縛力をもって重くのしかかるだろう。たとえば、いかに陵前の祭祀を禁じようとも、宗廟としての陵があるかぎり、後世まで詔が墨守される保証はどこにもない。したがって、嵯峨の靈魂はタタリの危機をやらんだまま天にあり、屍は陵に身を「休」めているしかないということになる（実際あとで見るとおり、この「君父」の命は、破棄される運命にある）。

ともあれ、以上のような淳和・嵯峨の二代の薄葬観は、仁明に形骸化して引きつがれていった。それにともなって、本質にある靈魂とタタリの問題は、天皇じしんの手を離れ、藤原摂関体制の側に委ねられることになるようだ。

三、先靈のタタリとト占——△雑穢▽の視点から——

なるほど仁明朝はタタリの重圧に満ちていた。が、そのこと自体は時代特有の現象であつたわけでない。たとえば平安朝の始発である桓武の代が想起される。

桓武は皇子（平城天皇）に皇位を継承させるため、弟の早良親王を廢太子とし死に追いやつた。ために死ぬまで怨靈の影におびえ、親王の陵前（崇道天皇とおくり名をした）にて何度も祭りをしたことはよく知られている。参考までに皇統譜をかかげておこう。



奈良から平安にかけて非運な政治的敗北者は多く、そうした者たちの鎮撫が王朝の課題であったことは疑いない。^(注9) 仁明の死後（貞観期）に開催される御霊会にむけて、御霊信仰的な高まりがあった。嵯峨や淳和がタタリの忌避を意識せざるをえなかったのは、当然だったといえる。

とはいうものの、顕在化したタタリの認識は、いわゆる御霊信仰とは趣を異にするのではないか。皇権から排除された敗北者ではなくあくまで皇権の中枢における靈魂の問題だったのである。関連記事をいくつか拾いあつめてみる。

A：物恠見_三于内裏。柏原山陵爲_レ崇。遣_下中納言正三位藤原朝臣愛發等於山陵_一祈禱_上焉。

(承和七・六・五)

…天皇我詔旨止。掛畏支柏原乃御陵_尔申賜_止へ申久。頃者御病發_天惱苦比大坐。依_レ此_天卜_求礼_波。掛畏支御陵乃木伐并犯穢流崇有利。讀經奉仕波無_レ咎久可_レ有止卜申。乍驚恐畏流狀乎。差_三使參議從四位下大和守正躬王。右近衛中將從四位上藤原朝臣助等_二天申奉_レ出。卜_申我_己止_久。讀經毛令_三奉仕_二。又巡見檢_天犯狀乃隨_尔。山陵守等_乎勘賜_牟。此狀乎平久聞食天。護賜比矜賜_牟依_天。所苦平痊_天。國家無_レ事久可_レ有止。恐美恐美毛申賜_止久申。

(承和八・一〇・二九)

B…獻_二楯列山陵神寶_一曰。天皇我詔旨_{良麻}挂畏_支神功皇后御陵_尔申賜_止申久。御心_尔念行_須事有_尔依天。御寶弓劍等設_備天。吉日良辰乎擇_天。參議從四位上式部大輔兼讚岐守滋野朝臣貞主乎差使_天奉出。此狀乎聞_食天。御心_尔念行_我如_久。國家乎平_久護賜_比矜賜_止。恐美恐_美申賜_止申久。

(承和九・一二・二〇)

…使_二參議從四位上藤原朝臣助。掃部頭從五位下坂上大宿祢正野等_一。奉_謝楯列北南二山陵。依_去三月十八日有_二奇異_一。搜_檢圖錄。有_二楯列山陵_一。北則神功皇后之陵。_{倭名大足}南則成務天皇之陵。_{倭名稚足}以_三南陵_一爲_二神功皇后之陵_一。偏依_是口傳。每_レ有_二神功皇后之崇_一。空謝_{成務}天皇陵。先年緣_三神功皇后之崇_一。所_レ作_弓劍之類。誤進_於成務天皇陵。今日改奉_三神功皇后陵_一。

(承和一〇・四・二二)

Aは桓武帝の、Bは神功皇后の陵における崇りの記事および、それに関する詔である。桓武の場合は「穢」のために、神功のほうは「神宝」をあやまって他の陵に奉ったために、それぞれ崇りをなしたという。彼らは政治的な追放者・敗残者どころか、皇統の中樞をあゆんだ先帝たちだ。『統後記』以下には、歴代天皇の陵霊が崇りをなしたという例に事欠かない。それにつれて、早良親王(崇道天皇)陵でなされた祭祀の類は、一般化していくと考えられる。

Aの例にあるように、タタリは、多く「穢れ」を媒体としたという。だがそれを証明するものは「ト」だけだ。いいかえれば、「ト」はタタリを儀式化する、そのための論理的な装置だったのではなからうか。「穢」に誘発される陵の祟りと、そしてそれにまつわる「ト」と祭儀の記述は枚挙にいとまがない。神祇の確立と連動して、国家レベルでのタタリの位相が決定づけられていく過程をそこにみる事ができるだろう。次の記事などは、その間の事情をよく物語っている。

…鴨上下大神宮祢宜外從五位下賀茂縣主廣友等歎也。所謂鴨川。經三神社指南流出。而王臣家人及百姓等。取鹿屍於北山。便洗水上。其末流來觸神社。因茲。汚穢之祟屢出御ト。雖加禁制。曾無順慎者。

(承和一一・一一・四)

「汚穢之祟」を「ト」うのは、先靈の崇りの「ト筮」とパラレルなものといえる。「穢れ」を抽出する仕組みが、すなわちタタリを構造化するのだ。であるならば、天皇の靈魂の特殊性はどのように処理されるのか。嵯峨の死後、その遺誠をめぐる『統後記』の記述がある。

…文章博士從五位上春澄宿祢善繩。大内記從五位下菅原朝臣是善等。被大納言正三位藤原朝臣良房宣稱。先帝遺〔嵯峨〕誠曰。世間之事。每有物恠。寄崇先靈。是甚無謂也者。今隨有物恠。令所司ト筮。先靈之祟明于卦兆。臣等擬信。則忤遺誥之旨。不用則忍當代之咎。進退惟谷。未知何從。

(承和一一・閏八・五)

嵯峨はタタリを「先靈」にもとめるな、と戒めた。これは遺詔にみた「君父」の制、つまり陵前での祭祀の否定と通じるものだろう。ところが、この引用によれば仁明の治世は、むしろそうした祭儀を重視する方向にあったらしい。しかも、嵯峨たちが回避しようとした、先帝のタタリを様式化していく。嵯峨の戒めをよそに、仁明は「卜筮」によって「先靈之祟」をうらなっている——そのジレンマに文章博士らは悩んだようなのだ。

引用につづく部分では、彼らに問われて良房が、「卜筮」を擁護する。故事によりながら「幽明」界の異質さを言い、それを根拠に「君父の命」も適宜改革していいのだとした。先に嵯峨の遺した「君父」の制は、やすやすと放棄されてしまったのであった。かつて淳和が理念的に「幽明」を論じることを無益としたが、良房の論法は純粹な靈魂観とは無縁の、政治的な発想によっているだろう。良房にとって、靈魂のゆくえは問題ではないのである。「先靈」は、もはや「卜筮」という儀礼の存在理由を証明する手段でしかない。「穢れ」の排除と連動させて、タタリは形式化されねばならなかった。そうすることで、「先靈」の呪縛力を希薄にしおおせたのである。天皇の靈魂を論じるこの意味も、失われるほかあるまい。

かくして天皇の靈魂は、前期摂関期のイデオロギーに組み込まれていった。卜占によるタタリの儀式化——それはやがて貞観的に、国家的な大イベントとしての御靈会に結実していく。政治的な敗残者たちの怨靈に焦点がうつされる。そのことで、皇権の中枢に胚胎した天皇の靈魂と、そのタタリについての議論は後退を余儀なくされるだろう。あとはタタリの解消の様式が問題になるだけで、したがってタタリ自体に内在したタブー性も無化されることになる。

ことからは皇権における清浄化の歴史と、根ぶかいところまでつながっている。大嘗祭あるいは天皇靈、また山陵祭などの問題とかかわらせて改めて論じなければならぬのだが、そのためにはつけておきたい。聖武朝における大嘗祭の確立について山折哲雄は、モガリの短縮の意味を清浄性の獲得にみた^(注10)。死と再生の儀式である大嘗祭におい

て、新帝は天皇霊を受胎する。先帝の死にともなう穢れを、新帝の即位儀礼と抵触させないで除去すること（それは仏教の力をかりてなされた）。はやく聖武天皇の頃に、そのようなイデオロギー的な装置がもうけられていたという。タタリの定位もまた、それと同等の巧みな装置であったとすることができよう。

いわゆる御霊信仰的な、つまり権力に排除される周辺的なものとしてでなく、皇権に生成する本源的なタタリのエネルギー。歴史はそうしたエネルギーを、くりかえし隠蔽しなければならなかったのではないだろうか。タタリについて折口信夫は、もともとは神の示現であったと考えた。^(注11) 天皇霊について折口の見解は揺れているとされるが、おそらく本来的なタタリと天皇霊とは接続するはずである。様式化されるタタリとは別に、天皇の霊魂が即自的にもつ混沌としたもの。天皇霊に関するおぞましさの源泉に、これは通底するだろう。^(注12) 天皇霊のおぞましさⅡエネルギーという視覚は、皇権にとって、本源的なタブーに属することであるにちがいがなかった。

つまり、権威の維持のためには、聖性や清浄性こそが強調されねばならなかったらしい。仏教や不死観、あるいは御霊信仰の様式によって、そうしたエネルギーは隠蔽されようとした。皇権存続のためのイデオロギー的な操作がここにある。そこではタブーがタブーであることすら、無意味になろうとする。『竹取』の時代は、そうした岐路に直面していたといつてさしつかえないのではあるまいか。

最後に作品にたちかえろう。はじめに触れたように、『竹取』は禁忌じたいを構図の軸にすえていた。ここまでに確かめた歴史的な文脈から、その禁忌の意味をとらえかえしておく。タブーは死・不死という、霊魂にかかわって発生し、天と地のふたつの世界は禁忌を媒体にして両義的な関係をむすんだ。折口が、（不死の世界にもどるはずの）かぐや姫に死の影をみたのも、こうした両義性に想到していたからではないだろうか。^(注13) わたくしの読みでは富士山の段の帝は、死

の影を帯びながらも皇権の枠にそって生の側から御霊鎮撫の祭儀を主采する。かたや不死の仙女・かぐや姫は、死者としての祟り神に擬されている。美しい物語の深層は、タブーを前提に重く混沌とした動機にみちているようだ。皇権と神権の対峙は、あくまで媒介項であった。天と地のふたつの世界は、靈魂をめぐるタタリ、大嘗祭の本義につらなる死と再生の論理のうずまくなかで仮に対立の関係におかれただけだということもできる。^(注14)

このように考えてくるとき、『竹取』は王権論に関わらせて論じられることになる。王権論一般において、王権とは王殺しにはじまり、ゆえにはんらい根源的な外部性を根拠とするとされる。^(注15) タタリもまた、ほんらい皇権の根拠でありえたという意味で天皇制にとっての本源的な外部性そのものではなかったかと思う。それがいわゆる万世一系の歴史のなかで、周辺として位置づけられてしまい、共同体は聖なる等質性、たとえば“ものあはれ”を確保することになる。聖なるもの清浄なるもののみ、前面におしだされるのとひきかえにその異質な暴力性は不問に付されてしまうのである。

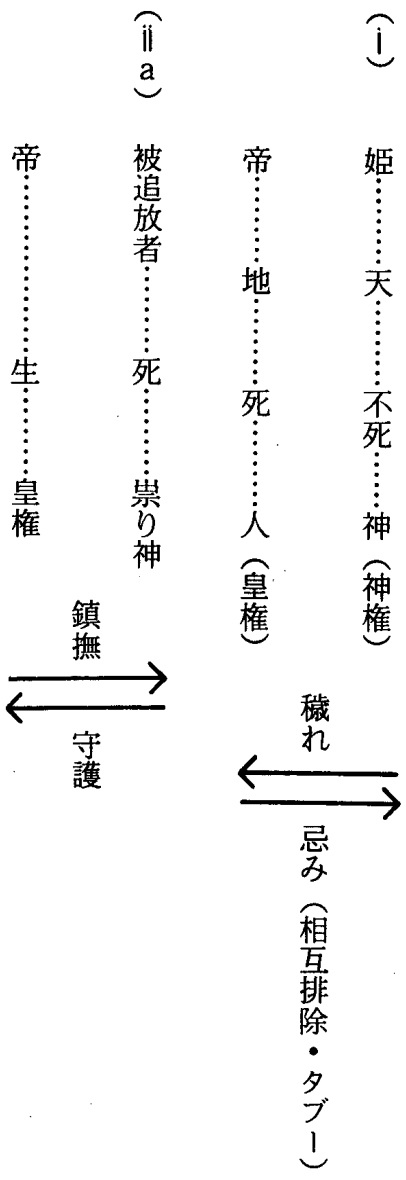
物語もまた陰蔽の方向を内在する。が、だいじなのは、『竹取』は清浄なるもののみ依拠しなかったという点ではないだろうか。タブーから眼をそらすことなく、むしろそれを直視している。であるからこそ、人間的な悲しみとは異質の帝の姿を描きこむことをしているのではないか。物語は△雑穢▽なるものの側にたっているというのが言いすぎであるなら、少なくとも△雑穢▽への視線を失っていないとはいえよう。それは王朝の歴史が、皇権の根拠となる負のエネルギーをタタリの周縁化・様式化によって隠蔽したのとは異質の闘いであった。物語として、あるいは文学としての固有の論理をここに見るべきではないだろうか。『今鏡』は物語を「雑穢語」とした^(注16)が、物語はまさに△雑穢▽なる磁場を根拠としたといつてよい。天と地との境に視点をすえて、△雑穢▽のなかから物語は神を、そして人を等しく眺めたのだ。さらにいえば、それが神話からの離陸をも保証したのである。物語は神話を超脱したが、^(注17)それは古代的な想念を切り捨てるのではなく、ぎゅくに原点にたちかえりながら克服しようとする苦闘であったとすべきだろう。

いわれるように『竹取』は物語文学の始祖である。ただしそれはその情緒的な側面においてのみ言えることではない。混沌としたエネルギーをみすえる情念と、冷静な視座についてもかえりみられるべきだろう。王朝の風雅を代表する『古今集』『源氏物語』などにしても、『竹取』と同じように負のベクトルを内在させ、またそれゆえの苦闘を強いられるとみなされる。^(注18)「ものあはれ」のような日本的な感性や伝統的な美意識が考えられるとしても、それは△雑穢▽なるものに根ざしている。ゆえにそこにあるのは本来、スタティックで等質的な美しさではなく、もっとダイナミックで相互異化的な流動性であったはずなのだ。であるならば、聖別を旨としてきた日本文化論もしくは文化天皇制論は、その根拠について見直しをせまられざるをえないと思われるのだが、どうだろうか。^(注19)

注

1. 百川敬仁『内なる宣長』一九八七。
2. 拙稿「竹取物語にみる衛府と天皇」（『国語と国文学』一九八五・九。『日本文学研究大成 竹取物語・伊勢物語』一九八八所収）。あるいは、「竹取物語の主題と表現」・「竹取物語を読む」（『竹取物語伊勢物語必携』一九八八）に述べた。
3. 拙稿「竹取物語“富士の山”をめぐる一試論」（『中古文学 三十七』一九八五）。
4. 拙稿「『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』一九八八・四）。
5. 渡辺秀夫「天皇と不死——帝皇追善願文をめぐる」（『日本文学』一九八九・一）は、上皇と不死観の結びつきに着目している。ここでは皇権の本質にかかわらせて不死の問題をとらえたい。
6. 薄葬といえば大化の薄葬令がすぐに思いうかぶが、大化のそれは不明な点も多く、『竹取』の時代とは切り離して考えるしかなかろう。
7. 注4におなじ。
8. 吉川忠夫『中国古代人の夢と死』一九八五など。

9. 目崎徳衛『王朝のみやび』一九七八。
10. 山折哲雄「浄穢のなかの王権」(『国家と天皇』一九八七)。
11. 「『は』・『うら』から『はがひ』へ」折口信夫全集 一六卷」。
12. 宮田登『生き神信仰』(一九七〇)は、「天皇信仰の性格の中に……贖罪性Ⅱ悪霊追放があった……」とする。最近では、斎藤英喜「玉躰と祟咎——「御体御卜」あるいは天皇の身体儀礼と伝承」(『日本文学』一九八九・一)が、皇祖神である天照大神を「天皇の身体に祟りをもたらす凶荒な神」の側面からとらえる。この問題は、山陵祭の考察を通して御霊信仰の再検討へとつなげることができる。拙稿「守護神と祟り——へケガレ」のシャーマニズム的考察から——」(『比較民俗 二号』一九八六、ソウル)に述べたことと重なる。この問題は、山陵祭の考察を通して御霊信仰の再検討をうながしてくれる。
13. 「民族史観における他界観念」(『折口信夫全集 一六卷』)。
14. 第一節の天と地との二項対立の図式(Ⅰ)を以上の文脈にしたがって(Ⅱa)~(Ⅱc)のように読みかえることも許されよう。



(ii b) 先帝……死……祟り神

帝……生……皇権

タタリ
← 祭祀 →

(ii c) 天皇(死→再生)

悪霊追放

共同体(生→死)

← 贖罪 聖性 →
← 信仰 →

15. 赤坂憲雄『王と天皇』(一九八八)に詳しく整理されている。

16. 『今鏡』一〇。〈雑穢〉と文学の関わりについては、『古今集』など勅撰集の雑歌の位置付けを手がかりにしていずれ述べることになる。

17. 西郷信綱「竹取物語の文学史的的位置」(『日本文学』一九四七・七)。

18. 益田勝実『火山列島の思想』(一九六八)のケガレ論は、今日にあっても大事な問題提起たりえていよう。

19. 本稿の基本的な立場については「王権」(『別冊 国文学 源氏物語事典』一九八九)にまとめたが、『源氏物語』に関わらせては「光源氏と犯し」(『日本文学』一九八八・一二)に論じた。さらに現代への接続として三島由紀夫論にも発展させていくつもりである。