書評

『中国神話の構造』

百田弥栄子著

福田晃

一

最近、わたくしは、民俗のフィルド・ワークを〈伝承の天文学〉などと称している。いささかおおげさなもの言いであるが、近年の天文学が、ファップル宇宙望遠鏡やスバル望遠鏡によって、数千光年から数億光年に及ぶ見えざる宇宙の星を探り出す方法に対して、われわれのそれは、その望遠鏡に代わるフィルド・ワークによって、未知の伝承の星々を探り出し、見えざる文化の宇宙をあぶり出す学問だというのである。百田弥栄子氏の前著『中国の伝承曼荼羅』（一九九九年刊、三弥井書店）にふれたときの感動は、まさに中国各地に分け入り、未知の伝承の星々を探り出して構築された中国〈伝承の天文学〉ではないかということであった。すなわちそれは、著者が、文化大革命の終熄を待って、一九八四年より二十余年に及んで、中国の奥地にまで踏み込み、数々の民間神話を聞き取り、あるいはそれとかかわる祭儀に立ち入り、また近年の豊かな報告資料を吸収し、時には古典文献から考古資料・絵画資料を駆使して伝承宇宙を究明してみせておられる。しかもそのフィルド・ワークに当っては、多くの中国側の民俗学者、現地の伝承者を先達とし、その交流のなかで、考察を進めておられることが、またわれわれフィルド・ワークを生命とするものに、深い感銘を与えることになっている。

その前著『中国の伝承曼荼羅』において考究されたものは、本書の〈まえがき〉でふれておられるごとく、さまざまな神話伝承が〈オンドリ雷神〉を核心として、みごとな曼荼羅を形づくっているところであった。そしてそこで取り上げられているものは、雷神の化現するオンドリを中心に、〈オンドリ雷神〉の息子・娘、あるいは孫たちに当る鼠・猿・蛙・犬・馬・牛などの動物神にかかわる伝承である。しかもその核心の〈オンドリ雷神〉は、天地を開いた鍛冶神であり、万物を作り出した創造神であり、豊作をもたらす豊穣神であるが、その究極の職責は、人類の始祖を誕生させるもので、これにしたがう動物神も、それぞれにその職責を担ってみごとな神話の伝承体系〈曼荼羅〉を織りなしているという。時折、日本の伝承事例も引用されて、日本文化を専攻する筆者においても、目からうろこが落ちる感懐を抱くこともしばしばであった。そのおよそは、大学における講義の草稿の由、受講の学生たちの感動の深さが思われる。

さて、本書は、右の『中国の伝承曼荼羅』の続編をなすものであり、その前著が主として動物神によって、〈オンドリ雷神〉をめぐる神話曼荼羅を描いてみせられたのに対し、これでは植物の神樹・神竹・神瓜を通して、その曼荼羅の構造を追究し、射日神話・洪水神話をもって、〈オンドリ雷神〉が、その中核にあることを確認したものである。しかもその付編として、われわれ国文学専攻の研究者を驚かせた著者の卒業論文〈後述〉で取り上げられた「斑竹姑娘」のフィルド・ワークの成果を添えられている。とりあえず本書の内容を目次にそって紹介しておこう。

第一章　桑
一、天にそびえる巨木　二、樹上の金鶏
三、高木の祭典

第二章　竹
　一、天にのびる竹　二、竹王の物語
第三章　瓜
　一、婚礼の歌　二、〈瓜子〉の物語
　三、九隆の物語
第四章　射日神話と洪水神話
　一、射日の物語　二、洪水の物語
　三、洪水神話の発端
第五章　鍛冶曼荼羅
　一、宝剣と泉　二、岩をつらぬく剣
第六章　『竹取物語』と「斑竹姑娘」
　一、『金玉鳳凰』の経歴　二、「竹姫」と「竹息子」の物語

たいへん濃密な内容を含んだ著書である。以下は、それをやや詳しく紹介して、共感の読後感を添え、評者としての責を負わせていただく。なおわたくしの中国におけるフィルド体験は、一九九一年と一九九三年の二度に過ぎない。それも河北省と湖南省奥地の一部でしかない。したがって、本書の理解に及ばぬところが少なくないと思う。見当違いの読み取りがあるやも知れず、著者に対する失礼をおそれるところである。

二

まず主編なる第一章から第五章を読む。

その第一章「桑」では、天に伸びる神樹・馬桑樹をあげる。すなわち第一節〈天にそびえる巨木〉では、その馬桑樹が、月を咬むムカデや太陽を呑むカエル、星を突っつく猿の拠る所であったこと、またオンドリ雷神を呼び出して太陽を射抜く英雄のそれでもあったことを貴州省の水族や湖南省・湖北省・四川省の土家族、あるいは湖南省・貴州省の苗族などの民間故事や「古歌」「史歌」に見出し、その射日神話が前一世紀頃の『淮南子』の「堯帝の御世」にもうかがえることを説く。またその馬桑樹が、雷公・天帝の怒りによって丈をちぢめた、あるいはそれにあくまでも抵抗を試みたという異伝の数々を同じ少数民族の伝承から指摘し、その馬桑樹の誇り高い姿が、湖南省の長沙で発掘された前漢墓の柩を覆っていた五色の帛画にも見出されたという。自ずから柳田国男の『神樹篇』を思い出されるが、その神樹を桑とするのはなぜか、やはり雷神とかかわる聖性からであろうか。その第二節〈樹上の金鶏〉では、馬桑樹の樹上が金鶏の座とする伝承を『山海経』『神異経』『玄中記』から検索し、その梢に〈オンドリ雷神〉の降臨を予測、桑樹に雷神が落ちる『搜神記』の記事を引いて、『今昔物語集』震旦編に類似の説話を見出す。そして「太陽は光輝く金鶏」であり、地上ではオンドリとなり天に戻っては雷神となる。いわゆる〈オンドリ雷神〉の性格を苗族や四川省布依族の洪水モチーフを含む射日伝承に探り出し、広西区宝墟の歌垣の場でおこなわれる射鶏の行事に「射日」の意義を推している。しかもその太陽の道筋としては、朝に暘谷を出て咸池で沐浴し、扶桑樹を登って梢より天に飛び立ち、夕刻に虞渕に至り、夜には蒙谷に過して夜明けを待つという『淮南子』の記事を引き、毎朝東にある杏扶の根元から上って天橋をたどり、夕刻西の神桑の根元から地下へ入り、地中の大亀に乗って杏扶の根元に至るという四川省珙県一帯の伏羲・女媧神話の前段をあげ、その太陽の道筋は、そのまま〈オンドル雷神〉のそれでもあると説く。続いて奈良の正倉院宝物の大樹に草花や岩や獣・水鳥等の寄る「樹下動物紋」を注目し、春秋戦国期の斉国から出土した半瓦当に刻まれた神樹に左右から人馬や鳥獣の相寄る意匠をあげ、新石器まで遡る浙江省余姚県の河姆渡遺跡から出土した陶盤に、同じ意匠を見出す。しかもその「神樹の風景」は、樹下美人図の「鳥毛立女図」に及ぶ。そしてこれらの構図は、「複数太陽の灼熱に屈せず揺るぎなく立つ馬桑樹のような神樹」の風

景にもとづくものであり、「神樹の梢には豊穣神たる〈オンドリ雷神〉＝太陽がいるという観念」によるものであると説く。前著から導き出された神話の中核に〈オンドリ雷神〉を据える伝承曼荼羅に導かれるものであるが、本書の読者にはいささか飛躍が感じられるであろう。なお先に疑問を提した桑の聖性について、この節では桑樹が「子産みの神樹」と観じられており、「生―死―生」の循環を司り、病魔を祓い厄を除く穰災招福に託する儀礼をあげるにとどまっている。その第三節「高木の祭典」は、〈金鶏を戴く神樹〉のフィルドのなかで見聞きされたものの報告である。1〈南詔王国の鉄柱〉は、昆明の雲南省博物館と雲南民族学院の展示室、大理の大理州博物館で閲覧した『南詔図伝』についてのもの。その南詔とは唐代に同省大理にあった王国で、この『図伝』は当国の建国とその発展を描いた絵巻で、著者が注目するのは、その中で金鶏のとまる同じ構図の「鉄柱祭祀」の場面である。すなわちそれは、国王を選ぶ鉄柱祭祀に、突然美しい五色の鳥が飛んで来て鉄柱の先に止まり、さらに五色鳥が細奴邏（シヌルオ）の肩先に止まり、十八日間とどまって後に飛び去ったという絵図である。そこで人々は細奴邏を王に推したが、彼は再三辞退、最後に剣を抜いて岩をつらぬき、それによって南詔王となることを決意したという。まさに絵図に含まれた君主選定の伝承は、〈オンドリ雷神〉の認定を伝えるものと著者は説く。また「剣で岩をつらぬく」モチーフもこれとかかわるものというが、これについては後章で説かれることになる。その2〈樹下踏歌図〉は、雲南省巍山県の巍王山文昌殿で閲覧したもの。それは松の木の古木の下、三人の歌頭と一人の笛吹き、二人の蘆笙吹き、それに輪になって踏歌を舞う三十余人の官民男女、そしてその踏歌が池の水面すれすれに描かれている。そこには〈神樹の根元は泉に満たされている〉思想がうかがえると著者は説く。そしてその踏歌の足さばきに鍛冶のフイゴを踏む動きを推測している。3〈楓香樹と蘆笙柱〉は、貴州省の苗族の村を訪ね、鍛冶の先駆者・蚩尤が化したとする楓香樹を見聞、その正月に蘆笙柱を巡る晴着の娘たちの円舞を実見した報告。その楓香樹の梢には、〈オンドリ雷神〉にもみまがう背宇鳥（チーユイ）がいると観念されていることに注目し、蘆笙柱の頂には、〈オンドリ雷神なる〉金鶏が据えられていることを確認している。

第二章「竹」では、馬桑樹に準じる神竹の伝承を紹介する。すなわち第一節〈天にのびる竹〉では、竹が天に伸び天人に踏みつけられて低くなり、その先には金鶏がいるという、さながら馬桑樹そのままの貴州省苗族の民間故事をあげ、盤古が楠竹をもって天地を支えたという貴州省布依族の射日神話の前段、また天地の始祖が大地を竹製の大縄で括り付けたという同省瑤族（ヤオ）の創造神話を紹介する。しかもその神竹が、〈オンドリ雷神〉と深くかかわることを貴州省の水族の民間故事「雷を恐れる竹鼠」、四川省の傈僳（リスー）族の「ミミズの報恩」、湖南省の土家族の「天の穴」、同省の彝（イ）族の「親棄てもっこ」などによって説いてみせる。続く第二節〈竹王の物語〉では、まず貴州省の西南部に興った夜郎（ろう）国の竹王神話（流水の竹から誕生した始祖伝承）を『後漢書』『述異記』『異苑』『水経注』、あるいは『蜀王本紀』などから検索し、すべての文献が一様に竹王の「竹から誕生する貴い生まれ」を語ることに注目し、また竹王の「剣で岩を撃って泉を湧き出させる」モチーフを重視する。そしてこの竹王の物語が今も夜郎国の版図に当たる地域の少数民族のそれぞれに伝えられているとして、北盤江流域の布依族の伝承する「竹王の伝説」、安順地区一帯、また黔南（けんなん）州長順一帯の苗族の伝えるそれを紹介。続いて揚文金著「夜郎王〝多同〟後裔金氏家譜簡述」（貴州民族研究）によって、夜郎の竹王多同（トートン）を始

祖とする家譜を連綿と今に伝える家々があることを知り、三度の予備調査の後、二〇〇二年九月、貴州省の奥地・安順（あんじゅん）地区鎮寧県の革邦村に及んで、竹王の子孫・金邦礼氏一族を訪ねた感動を報じる。しかして、竹王伝説を支える竹王祭祀の実態をあげ、「生―死―生―死」のつつがない循環を司り、それを阻害しようとするすべてを穰災し招福する竹の力を説く。ここでは、まさにフィルド・ワークの醍醐味が示されている。が、桑の場合と同じく、なぜ竹に聖性が認められるのか、その生活史のなかで説かれることが要請されるであろう。

第三章「瓜」では、その聖性とかかわる伝承がとりあげられる。まず第一節〈婚礼の歌〉では、ヒョウタンに人の種が入っていて、盤古の命令で鼡がヒョウタンをかじると、そこから女媧と伏羲の姉弟が生まれ、それが彝（イ）族の始祖となったという婚礼歌が、雲南省南華の同族の間で伝承されていることをあげ、この瓜中始祖誕生の神話が、彝族のみならず、広く雲南省・四川省・貴州省に住む拉扶（ラフ）族・白（ペー）族・布朗（ブーラン）族・佤（ワ）族など多くの民族に伝承されていることを具体に紹介される。続いてその始祖の兄妹は、天神から選ばれた貴い身分の者であり、その結婚は、〝近親婚〟〝兄妹婚〟などではなく、人類を世に伝える天意にもとづく兄妹神婚であると説く。しかもその神婚は、「碾臼の上下がぴったり重なった」という婚姻儀礼によって果たされるもので、その儀礼は天意の保証であるという。そして著者によれば、この神話は兄妹神が天意にもとづき瓜という〈聖なる容器〉に一定の期間〈お籠り〉して後、世に人類を伝えるために誕生、かの婚姻儀礼にもとづく神婚によって責務を果たすという意義を有するものとなる。しかもその伝承は〈オンドリ雷神〉の境涯にも通じると説く。次の第二節〈瓜子の物語〉では、双子の兄妹神が〈からまり睦む〉という〈婚姻儀礼〉をおこなって神婚、ヒョウタンの種が生まれ、そのヒョウタンから部族の始祖が誕生したという「人類起源の物語」を、雲南省に蕃居する阿昌（アチャン）族・拉祜（ラフー）族・佤（ワ）族のそれぞれの神話叙事詩のなかから紹介し、それが彼等の祖先祭祀や死者葬儀の折に、巫師・活袍（フオパオ）によって唱読され、特に元旦の「窩羅（ワオオ）節」には、村人たちによって盛んに歌舞されるのであるという。次いで朱砂・金銀とかかわる〈瓜子の物語〉の類話を、山西省・山東省・貴州省の民間故事に探り、鍛冶神たる〈オンドリ雷神〉の息子・娘たちに当る〈瓜子〉であれば、それは当然の伝承であると説いている。続く第三節〈九隆（きゅうりゅう）の物語〉では、沙意（シャイー）という娘が川で、竜の変化たる沈木に触れて十人の男子を生むが、竜が本体を示すとき、末子のみ竜の背に乗って遊んだので、九隆（九は背、隆は坐の意）と命名され、後に選ばれて哀牢（あいろう）国の王となったとする哀牢国の始祖神話を『後漢書』の「南蛮西南夷列伝」によって紹介し、その母の沙意を沙壺とする異伝を引用、彝（イ）族では「沙」は果実の成熟、「壺はヒョウタン」の意であるから、九隆はヒョウタン〈瓜〉の子となったと説く。しかも、この九龍神話は過去のものとなっているが、哀牢王国の版図だった地域の彝（イ）族や白（ペー）族・布朗（ブーラン）族・壮（チワン）族・傣（タイ）族・徳昂（ドアン）族などの民間故事には、それが含まれていることを知り、一九九六年の春、在地の研究者を先達として、保山東郊の九隆洞に入り、前頭部（額）にヒョウタンがレリーフされた龍牙の神像を実見するに至る。しかして九隆の子孫が今も生きる〈九隆の町〉や〈九隆祭祀〉を紹介し、「岩をつらぬく剣」のモチーフを含む九隆神話を紹介して、〈オンドリ雷神〉への系譜をたどることとなる。著者の紹介される少数民族の豊かな神話伝承には、目くるめく感さえ抱くが、ここでもなぜ瓜に人類の始祖を宿す聖性が認められるのかが問われるであろう。それは、柳田国男以来の「うつぼなるものに神宿る」の思想によれば、

水に浮いて沈まぬことが、瓜（ヒョウタン）をもって水神・雷神の依り代たり得たことになろう。そしてそれは、著者の〈おこもり〉とかかわることとなる。が、それだけでは瓜の聖性を解いたことにはなるまい。わたくしどもは、瓜に対する植生の文化史を尋ねるべきではないのか、また鍛冶とのかかわりも、山中の鉱脈・水脈（いわゆる竜脈）をたどる瓜の植生のなかに求めるべきではないのか、そしてそれが〈オンドリ雷神〉神話と響き合う。そんな感想を抱く。

第四章「射日神話と洪水神話」では、右にあげた馬桑神樹譚・竹中誕生譚・瓜中誕生譚とそれぞれに響き合う二大神話をとりあげる。すなわち第一節〈射日の物語〉では、『淮南子』などの古文献、および四川省の毛南族や土家族などの民間故事から太陽を射る物語を紹介し、この神話の意義は、祖先が太陽を「射抜く」ことにあると説き、この神話発唱の実修が、その一は葬儀の場・祖先祭祀の場、その二は神判（盟神探湯）の場、その三は子宝祈願にあったことを、四川省の苗族、雲南省の彝族・白族、広西省の瑤族などの「葬送歌」や長編叙事詩、あるいは民間習俗などを通して明らめる。次の第二節〈洪水の物語〉では、この人類起源の物語が、〈聖なる容器〉→〈お籠り〉→〈小さ子〉なる三点セット、および〈婚姻儀礼〉→〈兄妹神婚〉→〈誕生の再生〉なる三点セットの循環の法則によっているとし、収集された二百余の伝承事例を宝舟型・兄妹神婚型・若者天女婚型に分類、右の三点セットにもっともかなうものは兄妹神婚型にあることを考究、その神話の実修が豊穣を期する祭りのなかで営まれるが、その中心は子孫繁栄の豊穣にあるとし、「からまり睦む」〈婚姻儀礼〉の円舞を分析して、「人類起源神話のこの場面は、〈オンドリ雷神〉の大いなる意思の下に行われる婚姻儀礼にほかならない」と説く。続く第三節〈洪水神話の発端〉では、右にあげた洪水神話・兄妹神婚型の162事例をその発端から二十六の型に分類して、それぞれを紹介し、兄妹神婚から人類誕生に至る経過を八つの型に分類して示す。そしてその洪水の発動者は、あの〈オンドリ雷神〉であったことを論述し、その伝承の中心は、現在の貴州省・湖南省・雲南省・広西区・広東省の苗族・瑤族にあったことを説く。第五章「鍛冶曼荼羅」では、これまでの神話群と響き合う鍛冶神話がとりあげられる。すなわち第一節「宝剣と泉」では、赤穴から生まれた巴氏の子が、〈岩をつらぬく剣〉によって首長となったという巴国の廩君神話を『後漢書』の「南蛮西南夷列伝」によってあげ、この〈岩をつらぬく剣〉あるいは〈岩をつらぬく矢〉のモチーフが、鍛冶文化の流れにあることを雲南省の傣族・傈僳族・苗族などの民間故事のそれぞれによって推測、それがまた〈岩を剣でつらぬくと泉が湧く〉というモチーフに重層することを、各地の民間故事の事例で検証し、その〝宝剣と泉〟は、鍛冶文化を含む〈オンドリ雷神〉の伝承曼荼羅にふさわしいものであると説く。続く第二節〈岩をつらぬく剣〉では、雷神が岩を割って水路を開いたという貴州省苗族の民間故事を引き、金鶏が堅牢な岩壁を打ち割ったとする雲南省の鶏足山伝説をあげ、〈岩をつらぬく剣〉のモチーフが、鉱山鉱脈を背景とすることを検証する。しかして天と地の太極図を提示して、太陽の中心を射抜く射日神話と岩をつらぬく鍛冶神話が対応の構図をなしているとし、それが豊穣を希求する〈婚姻儀礼〉の円舞のなかに実修されていると説く。その構造主義的論理が、いささか理解を難しくしているが、〈オンドリ雷神〉の伝承曼荼羅の中核に〈鍛冶〉文化があるという主張は、現在の中国神話論のみならず日本神話の研究にも、大きな刺激を与えるにちがいない。

三、

すでに与えられた原稿枚数は超過しているが、第六章「『竹取物語』と『斑竹姑娘』」に触れないわけにはゆかない。

およそ著者は、一九七〇年に「竹取物語の成立に関する一考察」と題する卒業論文を慶応大学に提出されたが、その内容は、一九七二年十一月公刊の『アジア・アフリカ学院紀要』第三号によって知ることができる。すなわちそれは、『竹取物語』の文芸性を明らめようとするものであるが、まず「五人の貴公子の難題求婚譚」こそ作者の技倆の働いた部分とする先達の諸説を検討し、『竹取物語』全体の半分をしめる五人の求婚譚にも先行する伝承の存在が認められるとし、また『竹取物語』の原竹取物語が漢文であったとする諸説を受けて、その原書が中国大陸から将来された可能性を説き、五人の若者の求婚譚を含む中国の民間故事「竹姫」を田海燕編著『金玉鳳凰』（少年児童出版社、一九六一年版）によってあげ、『竹取物語』のモチーフ構成の近似を明らめる。そしてこれによれば、作者の創造力は、むしろ「帝の求婚」と「かぐや姫の昇天」にこそ認められるであろうと結論づけている。（なお、この論文には、右の「竹姫」の翻訳文が添えられているが、著者は一九七九年五月刊の新潮日本古典集成『竹取物語』（野口元大氏校注）末尾に、求められてその原文・対訳・解題・比較表を添えておられる）

ところで、この著者の卒業論文の審査を務められた伊藤清司氏は、右の論文を受けて、一九七一年、『中国大陸古文化研究』第五集に「『竹取物語』源流考（上）」を発表、一九七二年の第六集の同題（下）には、本書の著者が、右の「竹姫」の全訳を添えている。あるいはまた伊藤氏は、一九七二年九月六日の『読売新聞』（都内版）に「竹取物語は翻案である―かぐや姫の求婚者への難題、中国民間伝承と一致―」という見出しのもとに、中国の四川奥地の「竹姫説話」が『竹取物語』の源流であることを主張し、さらに一九七三年二月、講談社現代新書の『かぐや姫の誕生―古代説話の起源―』によって、それを詳しく説かれたのである。またアジア・アフリカ語学院によって著者を指導された君島久子氏は、この問題について一九七一年四月の説話文学例会で発表、これを一九七二年三月、「チベットの「竹姫説話」と『竹取物語』」と題して『説話文学研究』第六号に公表され、さらに一九七三年三月、「金沙江の竹姫説話―チベット族の伝承と『竹取物語』―」と題して岩波書店の『文学』四一巻三号に、詳しく論述されているが、それは両者の叙述の類似を改めて検討し、これを伝承する揚子江上流・金沙江周辺が、「竹姫説話」を醸成させる自然条件、伝承環境を有することを詳述され、『竹取物語』へのつながりの可能性を慎重に説いておられる。

さて著者の論稿はともあれ、右の伊藤・君島両氏の論文、特に伊藤氏の『竹取物語』の翻案説、中国の「斑竹姑娘」源流説は、国文学界に大きなセンセイションを起こすこととなった。まず一九七三年十月刊の『日本の説話』第二巻に、国文学の民俗学的研究の旗頭ともいうべき三谷栄一氏が、「作り物語と説話」と題する論稿のなかで、「四川省に僅かに一例しか発見されていないのは、古来からの口頭伝承かどうか疑わしい」とし、当地方に潜入した日本人が「現地人の子供相手に『竹取物語』の筋を土地柄にふさわしく語ったか（中略）とも考えられないこともない」と述べておられる。また一九七七年七月、『国文学』22巻11号に、平安朝物語研究における代表的立場にある片桐洋一氏が、「『竹取物語』は中国種か」の論稿のなかで、両者の余りの酷似に疑いをもち、原初形態の『竹取物語』が難題求婚者は三人であったとして、これを五人とする「斑竹姑娘」は、現在の『竹取物語』に拠っていると考えざるを得ないとし、「「斑竹

姑娘」は後の作か」と想定されている。しかもこの論稿は、二〇〇〇年十月、『源氏物語以前』の著書に収載されるにあたり、その〔付記〕に、「その後、大橋清秀氏の「斑竹姑娘と竹取物語」（一九八〇年）、安藤重和氏の「斑竹姑娘考―竹取物語との先後をめぐって―」（一九八二年七月）など、「斑竹姑娘」の方が『竹取物語』の影響を受けているという論文が出始め、（中略）日本の『竹取物語』によって田海燕が「斑竹姑娘」の話を作りあげたのだと結論づけられた奥津春雄氏の『竹取物語』の研究―達成と変容―」に至るまで、（中略）『竹取物語』が「斑竹姑娘」に先行するという結論を出しておられるのは、（中略）当然の結論だと納得できる」と論ずる。勿論〝翻案〟あるいは〝源流〟の説は、速断と言わねばならぬが、右の国文学者たちの反論は、机上の上のことで、この学問の限界を示したものと判じられる。

さてこのような国文学界の状況を踏まえて第六章を読むと、あらたな感動をおぼえるであろう。まず第一節〈『金玉鳳凰』の経歴〉では、原著者の創作かとの説に対して、伝承資料としての信憑性を確認する。すなわち一九五七年版『金玉鳳凰』の前記に、編著者が「西蔵代表団を送って三峡にさしかかった時（中略）私に三峡の旧跡にまつわる伝承を話してくれと頼んだ。私が「神女峰」や「杜鵑」を話すと、たちまち西蔵のたくさんの故事を誘い出した。その中の一つが『金玉鳳凰』で、まるまる三日間というもの彼らは語り続け私は書きとめ続けた」とあるのを確認すべく、二〇〇〇年の秋、四川省阿壩藏族自治州を訪ね、同藏族の王文澤先生（藏名昂旺斯旦珍、阿甕州第一の藏族作家、元小学校校長、理県文化館主任）から、「彼らは誰でも自分たちの民族の神話伝承を話し聞かせることができた」「武漢に招かれるほどの人は、神話伝承をほとばしるように語ったとしても不思議はない」という伝承状況を聞き取っている。また、これに先立ち、一九九五年の夏に四川省を訪ねた折、青海民族学院中文専科編『藏族文学史簡編』の第二節「優秀な藏族民間故事集―〝説不完的故事〟―」のなかに、「斑竹姑娘」を見付け、二〇〇二年四月、現地の民間文芸家協会副主席の肖崇素先生から届けられてきた『藏族文学史簡編』を見るに及び、さらに藏族関連の『文学史略』『民間故事史』類によって、「中国では『金玉鳳凰』は当然ながら〝作品〟としてではなくて民間伝承として認知されている」ことを確認するのである。（ちなみに原著者の田海燕氏は、文化大革命の迫害に会われ、不幸にも逝去されていた）。続く第二節〈「竹姫」と「竹息子」の物語〉では、民間故事の報告資料、及び自らのフィルド・ワークによって聴取した竹中誕生譚を紹介する。すなわち貴州省の彝族・馬衛村の「祖先は竹から生まれた」をあげるが、それは津波で流された竹筒のなかから五人の男子が誕生、それぞれの秀れた技によって、その村は発展したという。そしてその馬衛村が自称〝青彝〟というのは、子どもが生まれた竹が青かったことに由来するという。著者はここでは「竹の息子たち」が、五人の求婚者をいう『竹取物語』と関連して、「五人」であることを注目する。しかもこの彝族の「竹息子」は、当地から都合三例の報告を検している。次いで、一九九五年以来、四川省訪問のなかで、「斑竹姑娘」に関する情報を集めているうちに、ついに二〇〇〇年八月、西南民族学院民族博物館館長の張建世先生のご案内で、先の王文澤先生ともども、湖北省の土家族を訪ねてそれを聞き取る。語り手は周輝枝さんで、子どもの頃に祖父・周開成さん（当時60歳）から聞いたという。それは堆子村の天子坪に暮らしていた牧童が、溝に倒れている娘を竹の変じた天女と信じて連れ帰り、斑竹姑娘と呼んでいっしょに放牧を営んでいると、近くの五人の若者が、次々と

娘に求婚、五人同士で争うことにもなる。しかし、突然の嵐で、すべての竹林が倒れ、五人の若者も死んでしまい、皇帝となる資格の金馬も竹の節のなかで亡くなり、牧童は皇帝にもならず、斑竹姑娘と安らかな日々を送ったという。ちなみにこの天子坪は、昔は見渡す限り斑竹の竹林であったとのことである。またこれに先立って著者のもとには、一九九七年七月に、王文澤先生から藏族の伝承する「斑竹姑娘」を四川省の馬尓康（マルカン）県党覇郷で聞き取ったという報告が届いている。語り手は若拉（ルオラー）さん（45歳）で、それは藏族の竹細工師・日尓古（リールクー）（当時、57歳）、及び同じく藏族の農民出の村長夫人で、民間故事の伝承者としてよく知られている巴日官（ペリクワン）さん（当時75歳）から聞いていたもので、この「斑竹姑娘」は、この村ではしょっちゅう話されていたともいう。それはなかなかの長編であるが、要約すれば、次のようである。

1、むかし金川村のほとりに、子のない渡し守がいたが、妻が還暦近くになって女児を生んだ。するとそれまで育てていた斑竹が枯れてしまったので、その女児を斑竹姑娘と名づけて育てる。娘は成長すると、向かいの牧童と親しくなる。

2、上の土司（土地の首長）の館に五人の王子がおり、舟を漕ぐ娘を見染めて、五人はそれぞれの技芸や富を誇示して求婚するが、娘は応じない。

3、五人の王子たちは、娘の恋人が牧童であることを知り、二人を牛皮船に誘い、牧童を河の中に突き落し、娘に五人の一人の嫁になれと迫る。娘は懐から白い羊の毛糸玉を取り出し、この玉を早く取って戻ってきた人の嫁になると約束、五人の王子が、玉を追って戻ってみると、娘の姿はなく白骨だけが残っている。

4、遺骨を埋めた所から山花紅（シャンホワホン）が伸び、通りがかる王子たちに害をなす。下男が命じられて、これを伐って竈で焼いていると、火種を貰いに来ていた隣の婆（ばあ）が、その山花紅の火を持ち帰る。それからは、婆の家には、たいへんなご馳走がこっそりと用意されるが、やがて美しい娘の仕業と分り、二人はいっしょに暮らすようになって、婆の暮らしは裕福になる。

5、婆の提案で、上下の土司の家族を招待してご馳走をする。台所で火を焚く娘の美しい姿を見て、上下の土司の王子たちが娘に求婚する。娘は船こぎに勝った人の嫁になると答える。

7、二艘の牛皮舟が用意される。上の土司の王子たちの船は、揺れに揺れて、河の藻屑となって消えてしまう。下の土司の船は順調に向こう岸に着いたので、娘は下の土司の王子に嫁（とつ）ぎ、幸せに暮らす。人々は、下の土司の領地には見渡す限りの斑竹が伸びていたので、娘はもとの家に戻ったのだという。

後半に、「偽の花嫁」（「白鳥の姉」）のモチーフが複合されているが、「斑竹姑娘」の類話であることはまぎれもない。著者はここでも竹姫に対する求婚者が「五人」の王子であることを注目する。『竹取物語』との近さが思われるのだ。

以上、長々と本書の内容を紹介しながら、粗末な感想を添えてきた。誤読・曲解があればお許しいただきたい。そして前著の『中国の伝承曼荼羅』とあわせての感動は、フィルド・ワークのなかで、数多くの中国の民間神話を掬い上げ、それを基として「オンドル雷神」を中核とする伝承の宇宙を体系化されたみごとさである。勿論、それぞれの論述には課題が残されている。それらはいずれ、中国がわとの共同研究で克服されるにちがいない。それを今後に期待する次第である。

（二〇〇四年六月刊、三弥井書店）

（ふくだ・あきら／立命館大学）