

桜 児 考

古事記中巻、景行天皇の条には、東征の帰途、倭建の命が危篤におちいられた時の詠として「嬢子の床の辺に吾が置きしつるきの大刀その大刀はや」の歌が見える。古事記の説明によれば「その大刀」というのは草薙の剣のことであつた。日本書紀には、草薙の大刀、すなわち天の叢雲の剣のあるところには常に雲氣があり、神靈の氣があつたと伝える。記紀のいうところによれば、この靈劍は須佐の男の命が八俣の大蛇の体内より得て天照大神に献上されたものであつたという。

古く雷蛇の信仰とかかわりを有し、思想上の脈絡を保つていたのは、靈劍の信仰である。上古における宮廷の伝承では、靈劍はまた水靈の象徴でもあれば、国向けの威靈の標象でもあつた。それが嬢子すなわち美夜受比売の床の辺に置かれたという景行記の伝えは、史実化されているため、大蛇退治の神話ないし大物主の神と倭迹々日百襲姫の命（記には、三輪の神と活玉依毘売）との婚姻の物語ほどに神話的なものを感じしめないが、そこにはなお、この種の物語の発想基盤がみられる。殊に、神異の女性が神のものたる呪具を

尾 崎 暢 殃

得てこれを床のべに置き、娠むという類話は他にも多い。古事記に、大物主の神の丹塗矢となつたのを持ち来てつて勢夜陀多良比売が床のべに置き、伊須氣余理比売の命を生んだとあり、伊豆志衰登女が春山の霞壯夫の所持していた弓矢を持ち来てつて一人の子を生んだとあり、山城の國風土記逸文に玉依日売―この日売も一種の「活玉依毘売」である―が石川の瀬見の小川を流れる丹塗矢を取つて床の辺に置き、別雷の命を生んだとあるなどは、これである。

ただし、応神記にみえる天の日矛の物語では、男の方が呪具（のちに女性）を得て床の辺に置き、これと婚姻したことになつているが、子を生んだ伝えはこれを遺落している。また、前記草薙の剣を美夜受比売の床のべに置く一条でも、比売が御子を生まれたことは伝えない。けれども、この種の説話では、その語りごとの性質から推して、相手の女性が貴人の子を生む伝えを有するのが原形的であつたと考えられる。なお附言すれば、記紀の天の安の川における日神と須佐の男の命との誓約の条には、穀靈呪術に属する聖婚の儀礼の反映があるとされる。天照大神の御子生みは十拳の劍（その劍は須佐の男の命所有のものとする伝えと、日神自身のものとする伝えとがあるが、前者がこの語りにおける本来の形であろう。また、書

紀一書の二では劍に代えるに須佐の男の命所有の曲玉をもってして（いる）を媒介としてなされたのであり、しかもその御子生みの場は天の安の川であり真名井であったことに注意すれば、この見解は肯定されるはずである。熱田大神宮御鎮座次第本紀に、倭建の命が尾張においでになった時、川の辺に布を曝している宮簀媛をごらんになったとあり、熱田大神宮縁起に、その宮簀媛は建稲種（建稲種）の公の妹であったとあるのも、これと発想の基層・素因を同じくしている。

神話・説話の主人公が、呪具、とくに神劍を靈巫たる女性の床のべに置いたということ自体、彼がその女性と通婚したことの比喩表現と見られる。若干、觀察点を変えて考えれば、上古の語りごとにおける発想論理では、婚姻はすなわちその神人の「（呪具）変若ちかへり」を意味した。通常、この種の物語にあつては、その婚姻によつて神の子の誕生することが附帯して説かれるのは、この思想を補足した具象したものにほかならないであろう。くり返すことになるが、倭迹々日百襲姫の命が箸で陰を突いて亡くなつたとする語りのごときも、思想的にはその神の変若ちかへり―穀霊の再生―を語るころの類型の所伝にすぎない。

肥後和男博士は、魏志倭人伝に見える邪馬台国の卑弥呼はこの百襲姫のことであろうとされたが、この説の当否は別としても、きわめて古い時代には政治と信仰とは一体であつて、当時、神の意志は巫女の口を通してあらわれるとされたことは事実である。このように神の意志にもついで政治の行われた時代には、皇族の中のすぐれた女性は靈媒であり、神の意志の伝達者であつたのだから、百襲姫の命にかかわる物語が現に見られるような形において説かれたこ

とは不思議ではない。而してこの姫にかかわる物語においては、その伝承者の心意の上では、箸は飲饌の用具であるとともに、雷神の標章でもあつたはずである。松本信広氏も、「（註三）たがの」とがつた矢とか鋤とか矛とか劍のような器具が曾て雷神の標章であつたという想像は確からしい」として、古典の記事に即してこの点を詳説されている。すなわち、ここにも上古の語りごとにも多い二重発想による伝承が見られるのである。このように見れば、いずれの点からするも、呪具としての箸は穀霊の信仰と不可分のものであつたことが知られる。須佐の男の命の大蛇退治の物語に、肥の川上より箸の流れ下ることを説いているのも、発想心理の根柢にこれと共通の根柢がひそんでいたからであろう。けだし、靈劍のみでなくその箸もまた須佐の男の命（雷蛇神・穀神）の分身であつた。つまり、このような類型の語りでは、どこまでいつても物語の原質は同じものであつたのである。

二

倭迹々日百襲姫の命に三輪の神がかよい、果てに姫が死んだ語りの根柢には、翌年復活する穀霊の活動をより、強盛にするために、穀霊は老朽しないうちに殺戮されねばならぬとする思想と連絡があるのである。あるいはまた、御子神の誕生をその母神の死という形で表現しているとも考えられる。書紀卷第一、素戔嗚の尊の暴悪を記した条に、

時に素戔嗚の尊、天照らす大神の方に神衣を織りて齋服殿に居（まゐ）しますを見、天の斑駒を剣（つ）ぎて、殿の薨（ま）を穿ちて投げ納れき。

この時に、天照らす大神、驚動かして、梭以ちて身を傷ましめたまひ：
まひ：

とあり、同じくその一書に

この後に稚日女の尊、齋服殿に坐しまし、神之御服を織りたまひき。素戔嗚の尊見そなはして、斑駒を逆剣にして殿の内に投げ入れしかば、稚日女の尊驚きて機より墮ち、持たせる梭以ちて、体を傷めて神去りましき。

とあつて、婉曲で暗示的な書きかたではあるが、ここでも穀神（この場合は男神）との婚姻による女神の死の意を寓していることが認められる。しかも、その女神もまた、半面では穀神としての性格を有する神であつて、このことはこの神が天照大神の御妹神であつたとされていることによつても知られるが、古事記に若昼女の神が大國主の神の裔なる布忍富鳴海の神と婚姻した記事のあることによつても明らかである。ただし、この神は書紀の稚日女の命とは別の神であるかもしれない。

記紀の八俣の大蛇の条に、この大蛇が足名稚の神の女の稚女を年ごとに來て喫うたというのも、右のような穀霊の死と復活の思想を比喩的に語っているものと解せられる。

三

雄略記に「天皇、長谷の百枝槻の下にましまして、豊の楽きこしめしし時に、伊勢の國の三重の塚、大御盞を捧げて献りき。ここにその百重槻の葉落ちて、大御盞に浮びき。その塚、落葉の御盞に浮べるを知らず、なほ大御酒献りけるに、天皇、その御盞に浮べる

葉を看そなはして、その塚を打ち伏せ、御佩刀をその首に刺し当て、斬らむとしたまふ時に：」とある記事も、右に記したところとはほぼ同様の古代的心意から出た語りごとであろう。しかし古事記のこの記事には、当代風の合理化と潤色が加わっている。すなわち、ここにいうツキ（月）女性生理↓槻は、伝承されているうちに類推・連想によつて意味内容が移行しました拡充された—これにも、その意義の分化を必然にした理由がある—ものである。そして、天皇が塚の無礼を怒り、その塚を打ち伏せて斬らうとされたというのは、新嘗の祭における神と巫女の婚姻の古俗を語り、またその婚姻による神女の死の意を寓した物語が原形を損傷してそこに歴史観すら加わつた結果、右のような形にひきなおして伝えられたものと見られる。

このことは、大気都比売の神が種々の料理を作り具えて須佐の男の命に献つた時に、命が怒つて比売を殺害したという伝えとあわせ考えれば、よく理解されるのである。なお、右にいう雄略記の物語が新嘗の祭—穀霊の復活を呪禱する祭儀—と関連させて伝えられたものであることは、歌詞自身がこれを語っている。

日本書紀神代卷の一書には、天孫邇々杵の尊と木の花の開耶姫—この女神も穀神。ただし国つ神—とが婚姻されて火明の命・火進の命・火の酢芹の命を生まれた。「時に竹刀以ちてその児の臍を截る。その棄てし竹刀、終に竹林に成りき。故、其地を丹けて竹屋と曰ふ。時に神吾田鹿葦津姫（開耶姫）、卜定田を丹けて狭名田と曰ひ、その田の稻以ちて天の甜酒を醸みて嘗しき、また淨名田の稻を用ちて飯に為して嘗しき」とある。この一条は、万葉集に酒杯に散り浮

く花を歌った歌（八四〇・八五二・一六五六）の原形質ともいうべき記事であることは嘗て論じたことがある。而して酒杯に花の散り浮くという構想は、雄略記の三重の嫁に関する伝承のそれと類似している点に注意される。

履中紀三年十一月の、稚桜の宮の由縁物語のうち、皇妃が登場されるくだりも、右に記したような穀霊の死と復活の意を寓しているであろう。なぜなら、十一月は鎮魂祭にひきつづいて新嘗の祭の行われる月であつたからであり、この稚桜の宮縁起ともいふべき物語は桜花の信仰にことよせて説かれていゝからである。それは今一步掘りさげて考えれば、古人の発想心理の基層に穀霊信仰が核となり忠となつて存していたからであるということになる。このように見れば、この物語もまた、古代的信仰圏内のものであることが知られるのである。（桜は十一月のものでないのに、この花を新嘗の祭のことに絡ませて提示したので、書紀は、この花は非時に来り。それ何処の花ぞ、と天皇が仰せられたと説かねばならなかつたのである。）

しかし、記紀は、開耶姫や履中天皇の妃の薨逝については触れていない。これは、そこまで説く必要もなかつたからであろう。あるいはまた、その部分は遺落して伝えなかつたためであるかもしれない。

日本書紀には、允恭天皇の八年二月に、天皇が皇后をはばかつてひそかに藤原の地に衣通の郎姫を訪い、井の傍の桜の花をごらんになつて、

花ぐはし桜の愛でこと愛でば早くは愛でずわが愛づる子ら

ささらがた錦の紐を解き放けて数多は寝ずにただ一夜のみ

と歌われたとある。この物語が、磐長姫（開耶姫の姉）を避けて天孫が開耶姫と一夜をちぎられたとする伝承と類型のものであることは、一見して明らかである。ここでは美姫の麗容を「花ぐはし桜」の美にたとえており、その桜花の生命は一瞬のものにすぎないとする意が寓されているようである。殊に「ただ一夜のみ」の句は、よくこの間の消息を語っているようである。万葉集の、高橋虫麿歌集所出の歌に、「一夜のみ 宿たりしからに 峯の上の 桜の花は 滝の瀬ゆ 落ちて流る」（一七五一）の句があり、その反歌に「い行相の坂の麓に咲きををる桜の花を見せむ児もがも」（一七五二）の作のあるのも、このような物語歌の発想の流れを汲むものなのであろう。

このような伝統の心意がはたらきかけ、それがやがて物語の中のものとして取りあげられることになれば、たとえは桜の花が酒杯に散り浮く（履中紀三年十一月条）という構想となり、さらにそれが擬人化されるに至つては、男たちに求婚された桜児―允恭天皇作と伝える紀の歌にも「花ぐはし桜の愛で：子ら」とあつた「がその争いを息めさせるために林の中に分け入つて経死するという構想を見出してくるはずである。わたくしとしても、記紀の神話や説話のすべてが民族の心意・信仰の自由な展開によつて発達した民族叙事詩のようなものであるとは思わないが、しかも万葉の歌との間にこれだけの内的なつながりを見ることができるのである。

右にもいふように、万葉集巻第十六の巻頭にみえる桜児の伝説では、この娘は二人の壮士に求婚されて「古より今に至るまで、い

まだ聞かず、いまだ見ず、一の女の身にして、二つの門に往き適ふといふことを。方今壯士の意和平ぎ難きものあり。妾死りて、相害ふこと永く息めむには如かじ」とて、林の中にたずね入り、樹に懸つて経ぎ死んだことになつてゐる。そうして、その二人の壮士が各心緒を陳べて作つたという、

春さらば挿頭にせむとわが念ひし桜の花は散り去にしかも（三七八六）

妹が名に懸けたる桜花咲かば常にや恋ひむいや毎年（三七七八七）の歌では、「桜の花は散り去にしかも」の句があり、桜花の生命は「いや毎年」に復活するものであることを語つてゐるのが注意される。

当時における歌謡に対する受容・感受の状態から見て、すでに社会情勢は漠然とその詞章の由縁譚を定立することを求めており、万葉の編者自身も或る程度その作品の真正の作者は誰であるかについて関心をもつようになつてゐたことが知られる。しかし、この種の物語歌・伝承歌では、作歌事情と作品との関係は、おおまかに云つて(一)或る特定の個人によつてはじめてその歌の製作された当初の状態、(二)その歌の作者が不明のまま有由縁歌として伝えられ、作歌事情や成立についても漠然と考へ、感じられていた状態、(三)作品を典籍に掲載する機会に際してここに述作意図を生じ、作品と作者とが結びつけて考えられるようになった状態、おおよそこの三つの段階を考へることができ。そしてその各々の段階では、それぞれその関係のうけとりかたに多少の、あるいはかなりの相違のあつたことが考えられる。しかも作者も作歌事情もまつたく不明に帰するに

至つては、逆に作品の内容を分解して由縁譚を附加し、あるいはその歌とは関係のない他の物語―それでいて、その歌の縁起を説いたものとしても通じそうに見える物語―と結びつけて説くというような事態に立ちいたることも少なかつたにちがいない。

しかし考へてみれば、この種の由縁物語は全くの附会というようなものでもなく、そこには世間でもこれを肯定するような社会的な心意生活の背景があつた。古人はそのような発想の基盤に立つて、周囲のものとの類似を通して、またはこれと対比することによつて自己を表現する方途を見出したのであつた。

春山は散り過ぎぬとも三輪山はいまだ合めり君待ちがてに（一六八四）

この歌は、たとえば「足代過ぎて糸鹿の山の桜花散らずあらなむ還り来るまで」（二二二二）、「山越えて遠津の浜の石躑躅わが来るまでに含みてあり待て」（二一八八）あたりの歌と類縁の内容をもつた歌で、ただちがうのは、三輪山の花を主体としてその花が「君」を心待ちしている事を歌つている点だけである。「春山は散り過ぎぬとも」というのは、山の花は散り過ぎても（散りすぎたが）の意に解せられる。単に山が咲く、木末が咲くといつて、山の花や梢の花の咲くことを意味する例（一八六一・一四二二）があるから、ここに山が散るとあるのも、山の花の散る意に解してよいであろう。伊和（三輪）の大神の妃の一人に許乃波奈佐久夜比売の命があるのも此の歌の注解に役だつし、大三輪神社鎮座次第に、狭井社（三輪の神の系統である大己貴の命の荒魂を祀る）で行われる鎮花祭のことを説いているのも、この見かたを助けるもののものである。しか

も、やや直観的な云いかたになるが、狹井社のサキは、古くは山百(註五)合草の古称であつたこととも連絡がありそうである。曾ては百合もまた、呪農の花の一つであつたのである。さて「春山は散り過ぎぬとも」の句は、春の山についてのものであるから、木の葉が黄変して散る意とは考えられない。そうすれば、ここに春山は散り過ぎぬともと歌われたのは、どうしても「花」をもつて年穀の「ほ」となす思想をふまえ、比喩的な手法をとつて歌い出されたからであるということになる。しかし右の歌あたりになれば、すでに三輪の神とこれをいつく巫女との交親を暗示させた表現から脱化してきているようである。この歌、柿本人麿集所出の歌であつて、題司によれば舎人の皇子に献つた歌であるというから、一首の題意は皇子の三輪山への出遊をお誘い申している意に解することもできよう。しかし、同じく人麿歌集所出の歌で、舎人の皇子に献つた歌には、他にも「たらちねの母の命の言にあれば年の緒長く憑み過ぎむや」(一七七四)、泊瀬河夕渡り来て我妹子が家の金門に近づきにけり」(一七七五)のような作もあることを考えあわせれば、皇子の出遊をお誘い申した歌であるとか、(註六)三輪氏の族人がその沈淪をなげき、皇子に献つて吹笙を願つた歌であるとかいうふうにはかり考えるのは、やはり解釈が固定しすぎ、鑿穿に過ぎるようである。

しかしまた、この山にかかわる歌には「味酒三輪のはより社」(三輪の社) 山照らす秋の黄葉の散らまく惜しも」(二五一七) というような作もある。「三輪の祝が山照らす」の句は、神威の赫灼たること、秋の黄葉の美わしいのとを融合させた云い方のもの」と思われる。

以上を総合して考えれば、万葉集の歌では、三輪の神をほめ、すす

んでその山の美をえがくに至つては、春の花の艶・秋の黄葉の彩を以てするまでに文学的な境位をひらいて来たさまが見える。古今集巻第二に「みわ山をしかも隠すか春がすみ人に知られぬ花や咲くらむ」とあるのは、一そう文学の領域にふみ入っているが、これとても、右にいうような神事の印象を持ち越して歌つていると考えられるものである。このように、上代の作品には、表面にはあらわれなくとも、その発想の根柢を左右するだけの民俗信仰とこれにもとづく心意生活の背景の存したことを考えねばならぬものが多い。

「君待ちがてり」(八五九・二〇〇四・二五三九・三四七〇)、「君待ちがてり」(三七〇)の句は、集中では、「春山は」の歌中の例は別にしてもすべて短歌の結句になつており、それも意味上、一旦完結した上の句に反転する形をとつている。そしてそれは、すでに相聞歌中の歌語として固定してきているように見うけられる。けれども、三輪山の花の歌も桜児物語の中の歌も、呪農の花としての桜と人間の婚姻と一更には婚姻による死と新生と一を関連させて考えている点からすれば、共通の心意伝統をふまえて歌つているということができる。つまりこの歌なども、表面は三輪山そのものについてのべているように見えても、よく見ればやはり人事を絡ませて歌つている点に注意される。しかし、そのような手法は、この「春山は……」の歌に限つたことではない。家持あたりの頃のものにすら、歌の姿は純化してきているように見えても、もつとくところが一つであるため、なおかつこのような発想の系列につらなるものがあるのである。大伴池主が「桜花今ぞ盛と人は云へど我はさぶしも君としあらねば」(四〇七四)と云いおこしたのに応えて家持が、「わが

夫子が古き垣内の桜花いまだ含めり一目見に来ね」(四〇七七)と歌つたなどは、その一例である。

四

倭迹々日百襲姫の命は、三輪の神との交親ののちにたたびは死なねばならなかつた。その死はしかし、新生の前提としての死なのであつた。このような古人の心意生活の印象が桜花によせて歌われることになれば、それはたとへば

去年の春逢へりし君に恋ひにてし桜の花は迎へけらしも (一四三〇)

というような作品となるわけであろう。表面は抒情発想によりながら叙事脈の要素を残している理由が、ここにある。

桜花が歌の媒材として取りあげられるようになったそもそもの初めから、人人は世の無常に思いよそえて桜の散る光景に対していたわけではない。世間も常にしあらねば室戸にある桜の花の散れる頃かも」(二四五九、久米女郎)の歌などは、自然の推移を静かにながめ、日々の生活を省察するようになってからの作品にすぎない。けれど、上古の信仰では、人間の生命は春正月の到来とともに桜花が野山に開朗な趣致を添えるにも似て蘇るのであつたから、年年歳歳そのような民俗信仰にもとづく鎮花祭の行事がくり返されてきたのであつた。そしてその印象を残した歌にあつては、ここに「いや(毎年)に」の句が見出されることになり―国語ではトシは穀物の意をふくむ―、意中の女子の光儀を桜花の盛栄によそえては「桜花盛未通女」(三三〇五)、「桜花盛娘子」(三三〇九)と歌われ、さらに

はその「をとめ」は開耶姫とも桜児とも呼ばれて神話や歌物語の中の佳人ともされるに至つた次第であろう。「妹が名に懸けたる桜」(三七八七)という云いかたは、端的にこの間の消息を語っているようである。「春山は散り過ぎぬとも」の歌にしても、事情はほぼ同様であつて、それはもはや明らかに相聞歌の領域に入つてきているが、物語歌らしいおもかげを残し、そういう姿態を失つていない点に注意されるのである。

註一 新日本史大系第一巻、長野正氏「神話と宗教」

二 学灯社、国文学、昭和三十五年二月号「記紀と紀元節」

三 松本信広氏「日本神話の研究」一三七頁

四 播磨の国風土記、宍禾郡雲箇の里の条

五 古事記、神武天皇の条

六 万葉集代匠記

七 窪田空穂氏、「万葉集評釈」