

「ささらの小野」考

——万葉集卷三・四二〇番歌を中心に——

勝 俣 隆

On the 'Sasara-no-Ono' Focussing Especially on the Verse of
No. 420 Vol. 3 in the Manyoshu.

Takashi KATSUMATA

ささらの小野は、万葉集の卷三・四二〇番歌と卷十六・三八
八七番歌に登場する。本稿では、前者を中心に、ささらの小野
について種々の観点から考察したい。

一、ささらの小野に関する諸説

まず、ささらの小野に関する諸説を見たい。

A、天上界に想像された野（敬称略）

①天上にあると考えられた想像上の野。

（管見・槻落葉・攷証・古義・講義・全註釈・私注・全書・
注釈・大系・全集・集成・完訳・全注・新編全集等多数）

②天界の野。神秘的で静寂の世界。（大久間喜一郎「天界憧憬

の思想」）

③天界にあると信じられていた野。…菅や笹や茅などが群生
している小野（伊藤博『萬集釋注』）

B、地上世界の野

①大和国の地名（契沖）

②大和国山辺郡。所在不明（折口信夫『萬葉集辞典』）

③大和国山辺郡や河内国讃良郡（丸山林平『上代語辞典』）

④大和国山辺郡、香具山付近（中西進『万葉集辞典』の一説）

C、月世界の野、または月と関係ある野。

①サ、ラ男、月名也。サ、ラエ男、サ、ラノ小野。（拾遺采葉
抄）

②サ、ラノヲノ八月ノ名也（萬葉見安）

③月をささらえをとこと申も、この野をしめ給ふ意にや(攷証)

④月世界の野(松前健『日本神話の新研究』)

以上の諸説の中で有力なものは、Aの想像の産物とする見方とCの月世界とする説である。後者は、万葉集の次の歌を根拠とする。

大伴坂上郎女の月の歌三首の中の一

卷六・九八三 山葉 左佐良禰壯士 天原門度光 見良久之好藻

右一首歌、或云、月別名曰左散良衣壯士也、縁此辞作此歌。

ここでは、月の別名として、「左散良衣壯士」が登場する。月を「壯士」に見立てるのは、万葉集に「月読壯士」がある。

①卷六・九八五

天尔座 月読壯士 幣者将為
今夜乃長者 五百夜継許增

②卷七・一三七

因縁毛無 三空往 月読壯士 夕不去 目庭雖見

①では「天尔座」と歌われ、②では「三空往」と詠まれるが、いずれも天上世界に存在し、天上を移動する月の擬人化である。また、「左散良衣壯士」の「衣壯士」は、古事記上巻の伎・美二神の結婚で、伊邪那美命が伊邪那岐命を讃える言葉に出てくる。

後に妹伊耶那美命、「阿那邇夜志、愛袁登古袁」と言ふ。

他に、万葉集の「月読」、古事記の「月読命」、日本書紀の「月読尊」「月弓尊」「月夜見尊」もすべて月齢、月の形、出現時間に拠る月の命名であって、月が人格化、神格化されている点において「ささらえをとこと」と発想並びに語構成が等しいと思わ

れる。

「月読」と当該の「ささら」とは、名義が異なると思われるが、「左散良」が「月読」に相当し、月を意味することは否定できまい。

新編日本古典文学全集「萬葉集」頭注では、

左注にあるように、月の異名であるが、本来、ササラは

…細かく小さいことを表し、上弦の月をいったのであろう。

あるいはここは「天なるささらの小野」(四二〇)などとも

関係あるか。

とする。そこで、次に「ささら」の語義について検討してみた。

二、「ささら」の語義について

古辞書の用例は、こうである。

- a、新撰字鏡 硝 佐々良石
- b、倭名類聚抄 泊湘 左々良奈美
- c、凶書寮本類聚名義抄 泊湘 左々良奈美
- d、観智院本類聚名義抄 硝 サ、ライシ
- e、同 潺・泊・瀾・湘等 サ、ラナミ

以上の例では、「ささら」は「石」や「波」と共に複合語を成す。この場合、「ささら」か「さざら」か清濁に問題は残るが、複合語の「細かな石」「小さな波」という語義から判断すれば、「ささら」からは、「細かい」「小さい」という意味を抽出できよう。

一方、万葉集の用例では、ササナミは、琵琶湖の西南岸一帯

の地名の総称として使われおり、所謂「小さい波」の意味では、サザレナミ（巻十二・三〇―二二）が使用され、清濁が異なる。これは、「細かな石」の場合も同様で、万葉集の用例では、「佐射礼伊思」（巻一四・三五四二）、「左射礼思」（巻一四・三四〇〇）と、サザと濁音表記であつてササラとは清濁が異なる。このことは、ササラとサザレは、上代にあつては区別があつた可能性を示唆するものかもしれない。

また、万葉集、巻一四・三四四六では、

①伊毛奈呂我 都可布河泊豆乃 佐左良乎疑

安志等比登其等 加多理与良斯母

とある。これは、愛する女性を荻に例える例で、「ささら荻」は普通、「細いヲギ」（新編全集本頭注）とされる。一般的に荻の葉は細長い形状でかなりの長さになる（牧野日本植物図鑑等）。「ささら」が小さいことを意味する語であれば、長い形状は、その語義とはそぐわない。それ故、この場合は、長さではなく、その葉の細さを指すとしたものである。これから判断すれば、本来、「細くて長い状態」を「ささら」と言ったのではないかと推測されよう。

允恭天皇紀八年二月には、次の如くある。

②ささらがた（佐瑳羅餓多） 錦の紐を 解き放けて 数は
寝ずに 唯一夜のみ

これは、衣通郎姫の

我が夫子が 来べき夕なり ささがねの 蜘蛛の行ひ
是夕著しも

の歌に対して、允恭天皇が歌つた歌で、「ささがねの」に対して、「ささらがた」が持ち出されたのである点は踏まえておく必

要がある。 「ささがね」は、本来「笹が根」で、平安時代に入り「笹蟹」になつたとされる。いずれにせよ、「笹」と関係した言葉である。

一方、「ささらがた」も「ささ」の音は共通している。この「ささらがた」に付き、例えば、日本古典文学大系本では、「ササラのササは、イササカのササと同源。こまかい意。カタは模様。ササラガタは細紋。」と説明する。確かに、そのようにも採れるが、もう一つの解釈が可能でないか。それは、ササを笹（ささ）と同源と見て、細長い形状を指す言葉と見なすことである。ササに接尾語ラが付いたササラが細長い形状を意味するのであれば、「ささらがた錦の紐」とは「幅が狭く、（笹のように）細長い錦の紐」という解釈も可能でなからうか。

継体紀七年九月には、是くある。

③我が大君の 帯ばせる 細紋の御帯の（姿佐羅能美於寢能） 結び垂れ

この「姿佐羅能美於寢」も、「大系」の口訳では、「細かい模様様の御帯」とあり、そのようにも理解できるが、帯も紐と同様に長い形状であることからすれば、「幅が狭く細長い御帯」の意味にも採れよう。

①「荻」②「紐」③「帯」の共通点は、その形状の細長さにある。

故に、「ささら」は、「細か」さよりも「細長」さを表わす語と見るべきかも知れない。

実際、「細波（ささなみ）」についても、確かに、一般に言われる「小さな波」ということで理解は十分出来る。しかしながら、その形状は、注意深く観察すれば分かることだが、一つ一

つの波の形は、細長い、まさに「笹形」である。従って、「ささなみ」の「ささ」の語源も、あるいは、「笹」と関係するかも知れないとも思われるのである。少なくとも、「ささなみ」には、「小さく、細長い波」という語義が、古くは存在した可能性があるのでないか。

「ささら」の「ささ」については、「狭(さ)し」の語幹「さ」の繰り返しであるという考えがある(日本国語大辞典)。是からすれば、「ささ」は「さ(狭)」が繰り返されることよって強調された、「大変狭い」という意味であると言えるかも知れない。そうであれば、植物の「笹(ささ)」という名も、その葉の形状が他の植物と比べて、大層狭く長いことに由来する可能性があるであろう。

当該の「ささらえをとこ」の「ささら」も「ささ」は大層細長いことを表わし、「ら」は接尾語という推測も可能であろう。その「ささらえをとこ」が「月」の異名であることは、その場合の月がかなり細長い形状を為すことを意味しているのではないか。

月は新月から、段々と膨らみ、細長い形状から円みを帯びて行く。太陽が常に円形であるのに対して、細長い形状にも成ることが月の特徴で、それ故に、図像上でも、三日月形が月のシンボルとされることが多いのであろう。「ささら」の場合も、月の細長い形状に特徴を認めて、月の異名を「ささらえをとこ」と言ったのでなからうか。「ささら」が月、特に、細長い形状の月の呼称であれば、天上世界という広々とした世界、天の原の別名を持つ大きな空間の中で、その細長い月の占める面積の小ささから、あるいは、満月に比べての小ささから「小野」と意

識され、その形状と面積の両者を併せて、「ささらの小野」と言われたという推定は十分に蓋然性があるのではなからうか。

三、卷三・四二〇番歌のささらの小野

歌に即して、ささらの小野について検討するために、まず、卷三・四二〇番歌の全文を掲げる。

石田王卒之時、丹生王作歌一首并短歌
 名湯竹乃 十縁皇子 狭丹頼相 吾大王者 隠久乃 始
 瀬乃山尔 神左備尔 伊都伎坐等 玉梓乃 人曾言鶴 於
 余頭礼可 吾聞都流 狂言加 我聞都流母 天地尔 悔
 事乃世間乃 悔言者 天雲乃 曾久弊能極 天地乃
 至流左右二 杖策毛 不衝毛去而 夕衝占問 石占以而
 吾屋戸尔 御諸乎立而 枕辺尔 斎戸乎居 竹玉乎 無間
 貫垂 木綿手次 可比奈尔懸而 天有 左佐羅能小野之
 七相昔 手取持而 久堅乃 天川原尔 出立而 潔身而麻
 之乎 高山乃 石穂乃上尔 伊座都類香物

右の歌で、丹生王が「天有左佐羅能小野」に出掛けようとしたのは何故か。「左佐羅能小野」とは、何処に存在し、当該歌にとって如何なる意味を有するか。この点について、先行論において、十分に納得の行く説明がなされているとは必ずしも言えない。そこで、具体的な表現に沿って、検討したい。

当該歌において、ささらの小野との関わりが問題となるのは、「天雲の そくへの極み」から「ひさかたの 天の河原に 出で立ちて みそぎてましを」の部分である。これは、丹生王が石田王の死に直面し、石田王を復活させることが出来ずに葬つ

てしまったことを嘆いた部分である。今、石田王の復活という言葉を使ったが、これには異論もある。

四二〇番歌の解釈に当たっては、石田王の状況に関して二説あるからである。一つは、危篤状態にあるが生存しているという解釈であり、もう一つは、既に死亡して、殯宮に安置されている状態だという解釈である。それに伴い、丹生王の行動の解釈にも二説ある。

一つは、石田王が死なずに済む方法を聞くためだという説であり、もう一つは、招魂・蘇生を計るためだという説である。どちらが、より適切か、以下、吟味したい。

①天雲のそくへの極み 天地の至れるまでに（天の雲が遠く離れて見えるその果ての、天と地が一つに寄り合っているその接合点まで）……これは、一つには、「百方手を尽くして石田王が死なずに済むすべを教わりに行く」（新編全集）ということの比喩とも取れる。しかし、さらに積極的な解釈も可能であろう。それは、上代日本人の世界観を踏まえた解釈である。

上代日本人が有していた天空観については、先に拙稿において何度か論じてきた。

そこで推測した天空観は、天は一定の厚さを持った層状の物質から成り立ち、全体の形状は半球状を成して、大地や海をすっぽりと覆っており、その天の涯は、地の涯、海の涯と接合しているというものであった。これは、祈年祭祀詞、古事記序文と天若日子の段、播磨国風土記託賀郡や出雲国風土記安来郡、万葉集の「天地之依相之極」（巻二・一六七）等と言った表現（但し、万葉集では、空間的無限性が時間的永遠性に転化させられ

ている。）に共通して見られる天空観である。

このような天地・天海がその涯で接合したドーム状の天空観にあつては、地の涯、海の涯まで到達できれば、そこから天の層を伝わり、天上世界へ登ることが出来るわけである。丹後国風土記逸文浦島子の条で、島子が五色の亀から変身した亀比売に連れられ、舟に乗って蓬山に出掛け、そこで、昴星や畢生に出逢うのも、海の涯が天上世界と繋がっていると古代人が観念していたためと言える。

こうした、地の涯、海の涯から天上世界へ到達できるという観念は、中国の古文獻に先例を見ることが出来る。例えば、晋の張華「博物誌」巻十、雑説下篇では、

旧説に云ふ、天河海と通ず。近世、人の海渚に居る者有り。……様に乗りにて去く。十余日中猶星月日辰を觀るがごとし。自後茫茫忽忽として亦覺らず。……奄に一所に至る。……牛を牽く人、乃ち驚きて、問ひて曰はく、「何の由か此に至る」と。是の人……「此は是れ何処ぞ」と問ふ。答へて曰はく、「還りて蜀郡に至り、嚴君平を訪ぬれば則ち之を知らん」と。……後、蜀に至り君平に問ふ。曰はく「某年月日客星有りて、牽牛宿を犯せり。……正に是れ此の人の天河に到りし時也。」

とあつて、海の果てから、様に乗って天上世界に赴いた人の話が見られる。また、「荆楚歲時記」でも、張鸞が、黄河を逆上り、天上世界に達し、織女と出逢う話が知られている。

これらが、奈良時代の日本の知識人にも、広く知られた説話であつたことは、「懷風藻」の次の詩句に見だせる。

32 藤原史。吉野に遊ぶ。「星客查に乗りて遼る」

36 伊子部の馬養の連「仙槎栄光を泛べ」

92 藤原朝臣宇合「天高く槎路遠し」

さらに、こうした天空観は、『晋書』天文志所収「穹天論」の天の形は穹隆すること、鷄子の幕の如し。其の際は、四海の表に周ねく接し、元氣の上に浮かぶ。

と似ている。こうした天地接合の世界観においては、地の涯まで行けば、そこには天の壁が降りて来ているわけだから、そこから天の壁を登り、あるいは、天の河を逆上り、不老不死の世界である月世界即ち「ささらの小野」へ行つて、石田王を蘇生させようとしたのだとも解せる。

②杖つきも つかずも行きて（杖をついてでも、衝かないでも、何としてでも行き着いて）：杖は、長距離の旅の必需品。

何としてでも、地の涯へ行き、石田王の死なずに済む方法を聞き出し、石田王の延命を図るのか、あるいは、さらに、ささらの小野まで石田王の霊を探しに出掛け、王の蘇生を図りたいという丹生王の決意が窺われる。西宮一民氏が指摘されるように、万葉集卷十三・三三一九の「杖つきも つかずも我は 行かめども 君が来まさむ 道のしらなく」の歌と関連があると見るのが自然で、「亡き石田王を探しに行く行為の表現」と述べられたのは妥当であろう。卷二・一五八「山吹の 立ちよそひたる山清水 汲みに行かめど 道の知らなく」や同・二〇八「秋山の 黄葉を繁み 惑ひぬる 妹を求めむ 山路知らずも」に見られるように、「道の知らなく」や「山路知らずも」とは、死者が冥土へと旅立ったその跡を追い求める道が分からないという意味である。これからすれば、当該歌でも、石田王が瀕死の状

態にあるのを救う手だてを見つめるためというよりは、亡き石田王の魂を追い求めている丹生王の姿を見出すべきではなからうか。

③夕占問ひ 石占もちて（夕方辻に出て占いをし、また、石を投げて、あるいは、石を使って占いをし）：「夕占」は、万葉集では、次の如きことを占う場合に見られる表現である。

①夫の訪れを占う場合（卷十一・二六一三、卷十一・二六二五、卷十一・二六八六、卷十三・三三一八、卷十四・三四六九、卷十六・三八一一、卷十七・三九七八）

②妻を訪れるべき機会を占う場合（卷四・七三六）

③恋人たる女性の自分への気持ちを占う場合（卷十一・二五〇六）

①から③に共通しているのは、妻や夫、あるいは恋人が相手の訪れや気持ちを占う場合という点で、圧倒的に多いのは、妻が夫や恋人の訪れを占う場合である。本例の場合も、丹生王が夫の石田王の訪れを占うという意味合いが推測される。一方、石占については、本例以外見られないので、比較できないが、その目的は、夕占と恐らくあまり変わらない行為であろう。いずれにせよ、本例は、万葉集卷十三・三三二一八で、「行きし君 いつ来まさむと 玉梓の 道に出で立ち 夕占を 我が問ひしかば 夕占の 我に告らく： 君は来まさぬ」とあるのが参考になるという西宮一民氏の御指摘が当を得ていよう。ここでは、出掛けて行って帰らない石田王の行方を占う、あるいは、既に冥界に旅立った石田王に逢うべき手だてを占うのであろう。

④わがやどに みもろを立てて 枕辺に 斎瓷を据え 竹玉を間なく貫き垂れ 木綿だすき かひなに掛けて(私の家(或いは、旅の宿)に 神霊の宿る場所を立てて 丹生王の体(或いは亡骸)の頭の辺りに 神を祭る神聖な瓶を備え 竹の管玉で出来た首飾りを首から垂れて 木綿で作った襷を 両腕に掛けて) …この場合、類似表現が何首かに見られるので、それを表として、一覽してみたい。

まず、「わが宿」については、①「都の丹生王の家」と②「旅先での丹生王の仮の宿り」の二つが考えられる。丹生王の行為を一連のものとした場合、①では、丹生王は、天と接する地の涯へ行ったかと思うと、都の家へ戻り、また、天上世界へ出掛けて行くという不自然な動作を行うことになる。②であれば、丹生王は、一貫して、天上世界で、石田王の復活のための行為を行ったことになり、流れが自然である。ただ、西宮一民氏『全注』のように、丹生王の行為を一連のものとは見なさずに、亡き石田王を捜し求めるあらゆる行為が羅列されていると見なせば、都での動作と天上世界での動作が併記されていても、不自然ではないことになる。

丹生王の行動を一貫したものと見なせば、「我が宿」は、②「旅先での丹生王の仮の宿り」の意味で解釈すべきであろう。但し、「わが」という修飾語が、旅先の宿りの意味の「やど」に本来に使えるか否かという問題がある。「やど」という言葉自体が自宅ばかりでなく、旅先の宿泊所の意味でも使われることは、例えば、「一語の辞典 家」(阪倉篤義・浅見徹氏著、三省堂)で「やどかる」「やどかす」という語があるように、「やど」は単なる宿泊所の意味に用いられる語でもあった。」と指摘するよう

木綿襷	竹玉	斎瓷	御諸	我が宿	目的	作者	歌
○	○	○	○	○		丹生王	当該歌
○	○	○	×	×	恋・神祭	大伴坂上郎女	三・三七九
○	×	○	×	×	旅の安全	大伴宿禰三中	三・四四三
○	○	○	×	×	旅の安全	遣唐使の母	九・一七九〇
×	○	○	×	×	恋	或る女性	一三・三二八四
○	×	○	×	×	恋	或る女性	一三・三二八八
×	×	○	×	×	旅の安全	大伴坂上郎女	一七・三九二七
×	×	○	×	×	旅の安全	大伴宿禰家持	二〇・四三三一
×	×	○	×	×	旅の安全	雀部広島	二〇・四三九三

に問題は無い。

さらに、ヤドのドは甲類、ヤドリは乙類だが、両者は混乱して使われる面があった。例えば、卷一五・三五八〇「君が行く海辺の宿に（海辺乃夜杵尔）霧立たば 我が立ち嘆く 息と知りませ」では、ヤドのドは乙類だが、旅先の海辺の宿泊施設を指している。

それ故、ヤドに旅先の宿泊所の意味があれば、この場合の「わがやど」も、都の自宅ではなく、天地の接するその涯での、仮の宿りとしての「やど」である可能性もあろう。

若しそうであれば、この部分は、天上世界に至った丹生王が、仮の宿りを天上世界に作り、石田王の蘇生を願って、その靈魂を呼び寄せる呪術をした場面と言えよう。

一方、「我が宿」の「我が」は旅先の宿には使えないという見方もあろう。万葉集の用例で、「我が宿」とある場合、ほとんど例外なく、自分の住んでいる家屋そのもの、あるいは自分の家の庭の植え込みを意味しているからである。

用例から言えば、「我が宿」は、丹生王の自宅である可能性の方が高い。「我が宿」が、都の丹生王の家であるならば、どう理解すべきか。

西宮一民氏「全注」のように、亡き石田王に逢うための手段を羅列しているだけと解釈するのであれば、自宅に、石田王（の魂）に逢うべき呪術的装飾を成したということで、意味は通る。仮にもしました、これらの行為が一貫した行為であるならば、時間的に前後するが、丹生王は、都の家に石田王の魂寄せの為の呪術的装置を用意し、その後で、杖をたよりに、地の果てまで、石田王の魂を探しに行ったと見ることも可能であろう。

次に表の中で、「齋齋を据え」がすべてに共通しているので、

それが如何なる行為であるのか、検討してみたい。万葉集の用例は、九例あるが、当該歌以外の歌の目的は、次の通りである。

- ① 旅の安全を祈るため（卷三・四四三、卷九・一七九〇、卷十七・三九二七、卷二十・四三三一、卷二十、四三九三）
- ② 神を祭るため（卷三・三七九、卷一三・三二八四、卷一三・三二八八）
- ③ 逢いたい恋人に逢うため（卷三・三七九、卷一三・三二二

八四 卷一三・三二八八）

この分類から分かるように、②と③は歌が重複しているが、①から③に共通しているのは、今現在この場所を離れている存在に対して、速やかに此処に帰来することを希求している点である。即ち、旅行く肉親や、祖先の神や訪れぬ恋人の帰着や来訪を祈願する場合に「齋齋を据え」という行為が行われているのである。言い換えれば、旅人や神や恋人の魂を閉じ込めておくためのウツホ的意味合い、また、離れてしまった魂を呼び戻すための依代的な意味合いが、「齋齋」にはあるのでなかろうか。

当該歌に即して言えば、天上世界へ旅行く丹生王自身の安全を祈願するためとも取れなくはないが、他の例から見れば、石田王の靈魂を呼び戻すための舞台装置と見なした方がより適切であろう。

当該部分は、大伴坂上郎女神を祭る歌一首たる「奥山のさかきの枝に しらか付け 木綿取り付けて 齋齋を 齋ひ掘り据え 竹玉を しじに貫き垂れ」たわやめの おすひ 取りかけ」が、表でも分かるように、最も類似性が高い。

この歌は題詞の如く、神を祭る行為を歌った歌である。この神は大伴氏の祖先神天忍日命とも、郎女の夫であった大伴宿奈磨の靈魂とも言われるが、どちらも、既にこの世には存在しない者が祭る対象となっている。これを敷衍すれば、丹生王が大伴坂上郎女と同様な呪術を行うのも、既に死者となっている石田王の魂を呼び戻して蘇生させることが目的であった可能性があろう。

この点については、万葉集のもう一首の「ささらの小野」の例である「怕ろしき物の歌三首」の第一が参考になろう。

三八八七 天なるや 神楽良の小野に 茅草刈り 草刈り
ばかに 鶉を立つも

この歌で、「神楽良の小野に」「鶉」が出てくるのは、金関丈夫氏、『改訂綜合日本民俗語彙』、東光治氏『萬葉動物考』で説かれるように、人がぎりぎりまで近づくと急に飛び立つ鶉の性質、「鶉成す↓いはひもとほり、卷二・一九九、卷三・二三九」等があるように、死者の死を悼む匍匐儀礼との関連、また、鳥と靈魂の關係が係わろう。鳥と靈魂の密接な關係は倭健命の靈が八尋白智鳥に成る点にも見られ、多数の論がある。「靈魂が鳥に乗って天上界や冥界へ自由に移動できると考え」靈魂そのものが鳥形で顕現すると信じ」た「鳥靈信仰」が、鶉がささらの小野に出る理由の一つであることは、恐らく間違あるまい。

丹生王がささらの小野に出掛けた理由が石田王の靈魂の復活にあるとすれば、その石田王の靈魂に逢える場所がささらの小野であったことになろう。

なお、丹生王の姿は、記紀神話の天宇受売命の天の岩屋戸における姿とも似るが、天宇受売命の行為が、天照大神の岩屋戸

からの復活を祈る呪術であれば、同じく、石田王の復活を祈る呪術である点で共通する故の類似と言えよう。

⑤天なる ささらの小野の 七ふ管 手に取り持ちて（天上界のささらの小野にある七節ある管を手にとって持つて）…天なる ささらの小野」は、上述した如く月世界そのもの、または月世界の一部である小さな野原の謂と言えらる。その場合、三日月型のような細長い月のイメージが背景にあるだろうことは先に指摘した通りである。ここで、丹生王が石田王の靈魂の復活を目指すという行為の中で、月世界であるささらの小野が出てくる必然性を解明したい。先行論では、当該歌に、こうした状況の中でささらの小野が出てくる理由について、あまり明確な説明はなされていないようである。そのためには、ささらの小野がある、あるいは、ささらの小野そのものである月世界について、古代人がどういう思いを抱いてきたのかを振り返る必要がある。

そこで、上代文学で、月がどのように観念されてきたか、分類して見ると、「月読命」「月読壯士」・「月人（壯士）」の如き人格化（神格化）、「月船」の如き比喩、生活の光源、美的対象、永遠性や無常性の象徴等、様々な観念があるが、当該歌と關係が深いのは、「不死の靈薬・靈水のある不老不死の世界」と見なす見方であろう。丹生王が「ささらの小野」まで出掛けた理由が石田王の延命または蘇生にあると推測されるからである。

月と不死の關係については、以前から多くの研究がなされてきた。

例えば、N・ネフスキー、石田英一郎、松前健氏等の論があ

り、月がその盈虚により、死と復活と結びつき、不死の存在と見なされ、不老不死の靈薬が存在すると見なされたことが論証された。

実際、万葉集卷十三・三二四五には、
 天橋文 長雲鴨 高山文 高雲鴨 月夜見乃 持有越水
 伊取来而 公奉而 越得之早物
 とあり、月に不老不死の靈薬「変若水」があることが描かれている。

これは、淮南子に、
 羿不死の薬を西王母に請ふ。恒娥竊みて以て月に奔る。(「覽冥訓」)

とある如く、中国に先例が見られる。そこで、月の不老不死性との関連から、当該歌を解釈したい。

「ささらの小野」が月世界の小野であれば、そこは不死の世界であるから、その月世界の不死の力で、石田王の靈魂の蘇生を凶ろうとするのが、この部分の趣旨と言えよう。

七ふ昔は、その願いを実現するための呪物と思われる。その場合、何故「七ふ昔」とあって「七」が使われているのか、検討したい。

澤瀉久孝氏は、『注釈』で「七節に編める程の長い昔の意」と「七ふ昔」の説明をしており、それが一般的な解釈となっている。しかし、何故、他の数字ではなく、「七ふ昔」なのか。

ミルチャ・エリアーデは『シャーマニズム』の中で、次の如く述べている。

ヴォグール人も七つの階層のある梯子を登って天に到達すると信じている。この七つの天の概念は東南シベリア全

域に見られるものである。…七という神話的な数が、シャーマンの技術やエクスタシーのなかで重要な役割を果していることは明らかである。

小南一郎氏は、『中国の神話と物語』「七夕と西王母」において、斯く論ずる。

七月七日の夜、水時計の七刻というのみならず、七勝(頭につける飾り)、七個の桃と、西王母に関して七という数字が盛んに使用されていることである。この物語りの基盤になった伝承に由来するものであり、…七月七日の儀礼の背後にある七の数の呪術も、…宇宙の構造に結びついた神話的な観念に由来するものであったからだと推定することができる…

さらに、氏は、同書「人日と玉勝」において、次の如く述べる。

中国において七日が祭日として重視されたのは…また七を聖数と考える古いシャーマニズムの伝承を受けたものであったと考えられる。

その上で、同書「七月七日——祖霊の帰還」では、以下のよう

に説明する。
 …一月七日と七月七日は祖霊を迎え入れる日であり、…七月七日は、「内伝」では武帝のもとに西王母と上元夫人とが降臨する日であり、王胡の入冥譚では叔父の霊がやって来て幽途(冥土)を案内する日となっている。

他にも、正道寺康子氏は、うつほ物語で、七月七日の夜、七絃琴で俊蔭の霊を呼び出すのは、「七」の数字の呪術的使用であり、シャーマニズムが影響していると論じられている。

当該の「七相菅」も、シャーマニズムで重要視される「七」の数字との関係が推測され、その「七」に、石田王の靈魂を招くという呪術的な意味合いが込められていると見るべきでなからうか。

つまり、この部分は、シャーマンの呪具としての七相菅によって、遊離した石田王の靈魂を繋ぎ止め、次の禊ぎで、その復活を計るという段取りを描いたものと言えないだろうか。

従って、丹生王には、以下の如き巫女（女シャーマン）的意味があると思われる。

①地の涯から、天上へ昇ろうとした点。

②招魂儀礼を行おうとした点。

③大伴坂上郎女と行動が似ているが、郎女も巫女的性格があると考えられる点。

④シャーマニズムにとって重要な聖数である「七」の付く呪物を持って魂を取り返そうとした点。

それ故、丹生王が行おうとした天界（月世界や天の河）訪問は、ある意味で、シャーマンのトランス（シャーマン自体の靈魂が、シャーマンの肉体から一時的に抜け出して、天界へ上昇したり、地下界へ下降して、目的の魂を探す旅に出掛けること）に相当するとも言えるのでなからうか。

ところで、丹生王が目指したのが、石田王の靈魂の復活だとすると、古代日本人が靈魂の復活について、如何なる観念を持っていたのか確認しておく必要がある。

松村武雄氏は、『日本神話の研究』の中で次の如く論じられた。

古代日本民族の靈魂観も、多くの低層文化民族がさうで

あるやうに、(1)魂の肉体に対する去就に死生の因を見ることと、(2)生と死との間の限界線が不明確であることを、その主要な性質としてゐた。人が死ぬのは、魂が体を離れるからであり、従つて何等かの方法によつて魂を留まらせ又呼び返せば復活すると信じてゐた。

松村氏に拠れば、魂を体内に戻せば蘇生したことになるので、丹生王が目指したのは、まさに石田王の魂を石田王の肉体に戻すことであつたと推測されよう。

⑥ひさかたの 天の河原に 出で立ちてみそぎてましを（天

の河の河原に立ち出て行つて、禊ぎをすれば良かったのに）：

この禊ぎは、何のために、何故、天の河原で執り行なわれるのか、次にそれを考えたい。

万葉集の禊ぎの用例は次の通りである。

①卷四・六二六 君により言の繁きを 故郷の 明日香の川

にみそぎ（潔身しに行くへ一の尾に云ふ「立田越え三津の浜辺に みそぎしに行く」

②卷六・九四八 千鳥鳴く その佐保川に 岩に生ふる

菅の根取りて しのふ草 祓へてましを行く水に みそぎてましを（潔而益乎）：

③卷十一・二四〇三 玉くせの 清き川原に みそぎして（身

祓為） 齋ふ命も 妹がためこそ

右の諸例は、汚れ祓の目的、あるいは③の如く、長寿・健康増進のためと言える。また、古事記・上巻・伊邪那岐命の禊祓の段では、天照大御神、月読命・建速須佐之男が誕生し、生命の生成・復活と深く係わるものとして、禊ぎが描かれている。

従来、禊ぎの意味は次の如く説かれてきた。

- ① 水辺に行つて身の汚れを除く。
- ② 自らの罪を償う（祓えと混同）。

③ 水の浄化力で新しい生命に生まれ変わる。

④ 水の生命力で、死者の蘇生を計る。

禊ぎについては、青木紀元氏、西宮一民氏を初めとし、多くの論があるが、当該歌については、「水という始源的混沌を浴びることが再生を意味する」という西郷信綱氏の説に依り、水の生命力によって、死者である石田王の生命の復活を図つたものと考えたい。

それにしても、丹生王は、何故天の河で禊ぎをするのであろうか。天の河が天上世界の唯一の聖なる川であることは勿論であらうが、小島憲之氏が『上代日本文学と中国文学』で指摘されたように、七夕伝説に月が不可分の関係にあり、それ故、天の河と月も密接な関係にあるとされたことが挙げられよう。¹⁰⁾

さらに、出石誠彦氏が、『支那神話伝説の研究』で述べた点が注目される。¹¹⁾

第一は、天の河を死者の靈魂の集り帰る所、もしくは靈魂昇天の道とするもので、…靈魂の道とか、昇天の道とかの思想は天の河が地平線に接せんばかりに見えるところから、大地と続いているかの如く考へ、且つ輝く無数の星の間を南北につらなる美しさを思つて、おのづからそのやうな考へも起るに至つたのであらう。

『博物誌』や『荆楚歳時記』等で、海渚に居る者や張騫が天の河を逆上つて天上に赴いていることからすれば、丹生王も、地の涯まで出掛け、地平線まで降りてきた靈魂の道である天の

河を逆上つて、丹生王の靈魂が待つ月世界である「ささらの小野」に赴こうとしたという見方も可能でなからうか。

四、卷十六・三八八七番歌の「ささらの小野」

一方、卷十六の三八八七番歌の「神楽良の小野」であるが、これは、「怕しき物の歌三首」の一つである。

何で、この歌が「恐ろしい物」を詠んだ歌とされていたのかを考えてみたい。

上述の如く、卷三・四二〇番歌で、「ささらの小野」は、石田王の魂がそこにあり、それを「七ふ音」で招き寄せて復活させるための場所であった。つまり、端的に言えば、「ささらの小野」は死者の魂の集まる場所なのである。同じ「怕しき物の歌三首」の第三首目に「人魂」という言葉が見られるように、人の亡くなった時、肉体から遊離する魂は、「怕し」い存在であったことは、ほとんど疑い得ない。これは、現代人にとつても、恐ろしい存在であるのとほとんど変わらない心理であらう。「人魂」を恐れるのは、人の死自体への恐怖が根本にあることも、恐らく間違いない。実際、『古事記』の伊邪那岐命の黄泉国訪問譚においても、死後の世界は恐怖に満ちた恐ろしい世界として描かれている。「怕しき物の歌三首」の第二首について、松前健氏は、「当時現実に月を恐ろしいものと考えていた」とした後で、三八八八の舟の歌も月の舟の恐ろしい姿をうたったものとされている。¹²⁾ 卷三・四二〇番歌では、如何に恐ろしくても何でも、石田王の魂を探して、それを復活させようという丹生王の意気込みが感じられるが、この卷一六・三八八七番歌の「神楽良の

小野」では、人魂が溢れていて恐ろしい世界として、月世界が描かれていると見て良いであろう。その場合、「鶉」は、上述したように、魂の仮の姿、あるいは、魂そのものとして描かれていると言っても良からう。古代人が野原を横切っていて、急に鶉が飛び立って驚いた経験が背景にあり、この死者の魂が集まっている「神楽良の小野」において、魂が目に見える形で、鶉という鳥の形で飛び立ったので、恐ろしく思ったという意味に理解出来るのではなろうか。魂が存在しても、人には姿が見えないものだという認識は、『万葉集』巻二・一四五番の山上憶良が有馬皇子の魂を詠んだ「翼なす（鳥翔成） あり通ひつつ見らめども 人こそ知らね 松は知るらむ」の歌に如実に示されているように。

いずれにせよ、巻一六・三八八七番歌の「神楽良の小野」は、死者の魂の集まる恐ろしい月世界として描かれている。

結論

以上、巻三・四二〇番歌は、巫女としての性格を有する丹生王が石田王を蘇生させるために、石田王の靈魂が遊離して昇っていった天界へ赴き、その靈魂を取り戻そうとしたが、結局実現できなかったことを悔やんだ歌と理解したい。丹生王が天界へ昇ろうとしたのは、地の涯から天の壁を伝わって、あるいは天の河を逆上ってであり、そこには、上代人の抱いた天地接合の天空観を見いだすことが出来る。

その場合、ささらの小野は、広大な天の原の中では小さな、或いは、満月に比べ狭い「細長い月の小さな野」を意味した可

能性がある。「ささらの小野」の「ささら」は、「細長い形状」を意味する語で、「笹（ささ）」や「細波」の「細（ささ）」と語源が共通する可能性があろう。月はその盈虚により不老不死の世界と観念されたので、魂復活の場として相応しい。特に、「ささら」という細長い月の形状は、三日月等の場合にも、二十三夜月等の場合も、遅かれ早かれいずれは満月に向かって復活していくという点において、満月それ自体よりも復活の力が強いと思われたのかも知れない。また、七相菅の「七」には、シャーマニズムの聖数の観念が見いだされ、その七の数字の呪術で招魂を目指したと考えられる。

その「七相菅」が生える「ささらの小野」は、死者の魂に出逢う場所とされているのである。

一方、巻一六・三八八七番歌では、同様に、月世界の野で、死者の魂に出会える場所であるが、巻三・四二〇番歌と違い、死者の魂が集まることの恐ろしさが前面に出ている描写がなされていると言えよう。

いずれにしても、若干の描写の視点の違いはあるものの、巻三・四二〇番歌も巻一六・三八八七番歌も、「ささらの小野」が、月世界にある小さな野原（或いは、細長い形の月世界そのものとしての小さな野原）として、死者の魂が集まり、そこに行けば、死者の魂に出会える場所であると万葉人が意識していた点は共通していると言えよう。

注

(1) 引用は、新編日本古典文学全集本に拠る。以下、同じ。

- (2) 「天の八衢の解釈について」(『古事記年報』二七号、昭和六〇年一月)・「浦島伝説の一要素——丹後国風土記逸文を中心に——」(『国語国文』五十四卷二号、昭和六〇年二月)・「万葉集卷三・四二〇番歌の解釈への一方法——」(『静大國文』三〇号、昭和六〇年三月)・「日本神話の星と宇宙観(1)」(『天文月報』八十八卷十一号、平成七年十一月)・「浦島伝説の淵源」(『国語と国文学』七三卷十号、平成八年十月)等。
- (3) 日本語の「空」も『大言海』が指摘するように、天空が弓なりに反ってドーム状を成していることに由来するのではないかと推測される。「空(反ら)——反る」と同様な語構成のものには、「土竜(潜ら)——潜る」、「洞(掘ら)——掘る」等が挙げられよう。
- (4) 平林章仁氏『鹿と鳥の文化史——古代日本の儀礼と呪術』(白水社・平成四年九月)、内田賢徳氏「記紀歌謡の方法」『万葉集研究』十六集、今井昌子氏「大御葬歌」試論」『同志社国文学』四十二号・平成七年三月、ウノ・ハルヴァ「ジャマニズム アルタイ系諸民族の世界像」三省堂、昭和四十六年九月等。
- (5) 若浜汐子氏「万葉の月」『風土文学選書3 月と文学』(昭和五二年四月)に万葉集における月の分類がある。
- (6) N・ネフスキー「月と不死」(一・二)(『民族』三卷二号・四号、昭和三年二月・四月)、石田英一郎氏「月と不死」『民族学研究』十五卷一号、松前健氏「死の由来譚と月の信仰」『日本神話の新研究』桜楓社・昭和四十六年十月、同「月と

水」『日本民俗文化大系2 太陽と月』古代人の宇宙観と死生観』小学館・昭和五八年四月等。

(7) 堀一郎氏「冬樹社、昭和五六年九月。

(8) 岩波書店、昭和五九年二月。

(9) 「『うつほ物語』における七夕——琴との関係を中心に——」(『現代社会文化研究』一号、平成六年一二月)。

(10) 第九章「七夕をめぐる詩と歌」、塙書房、昭和三九年三月。

(11) 中央公論社、増補改訂版、昭和四八年十月。

(12) 松前健氏「死の由来譚と月の信仰」(『日本神話の新研究』桜楓社、昭和四十六年十月)。

(補) 「さら」の「さ」に関して、土橋寛氏は、「繁栄・強力」の意を表わす讚め詞(『古代歌謡全注釈』古事記編)とされ、さらに、「ササ・ササラ・サザレ」は単に小さい意ばかりでなく、小さい波や石や小模様がたくさん群がっていることと「小さいものの群がり」を生命力の現象形態として尊ぶ観念」だと説かれる。しかし「ササ波」はあっても「ササ石」という言葉はなく、第二節で述べたように、濁音の「サザ」は「小さい」意でも、清音の「ササ」は「細長い」意であった可能性がある。また、単に、「小さいものの群がり」というのであれば、月とどう関わるのか明らかでない。従って、土橋説は、「さらの小野」の解釈に関する限り、語義的に問題が残ろう。