

桃の民俗誌

—そのシンボリズム（その二）

王 秀 文

一 『詩経』「桃夭」の意味

『詩経』とは

『詩経』の「桃夭」などに見られる桃に関する詩句は、中国の文学に植物の桃が登場する最古の例であろうが、最古であるゆえに、いろんな意味で貴重な文献でもある。

ところで、『詩経』とはいかなるものか、まずその成り立ちを簡単に見ることにしよう。周知のように、『詩経』の詩は三百十一篇であるが、その中に篇名しかない六篇を除けば、いま伝わっている詩篇の数は三百五篇であり、これを概数で「詩三百」といつている。その内容は四部からなるもので、第一部は国別に分類された地方的な歌謡を編集した「国風」であり、ほかの三部はとくに儀礼的な歌謡を含んでいる。

『詩経』の歌謡はふつう、孔子が当時宮廷の司業たちによって保存されていた詩篇を選択して編纂したものとされているが、封建諸侯の支配していた国々の風習を示し、道徳や政治理念の説明に役立てさせるのが目的であったらしい。したがって、『論語』「陽貨」において、孔子が弟子たちに『詩経』を学ぶようにすすめ、「詩は、人の心が自然の変化に感じた感興の発露であるから、これを読むことによって人の心は感奮興起する。詩には民風が反映しているから、これを学べば、人情・風俗・世態の諸事を観察することができる」などと言ったことから見て、『詩経』は古代において教育価値が大きかったことがわかる。この『詩経』が誕生して以降、さまざまに解釈され、研究されたのは当然であるが、漢代において秦の始皇帝の焚書の厄に遭って改修されたとき、『毛詩』（現存）・『魯詩』・『齊詩』・『韓詩』（二部分しか残存しない）という四つの異本が出現した。

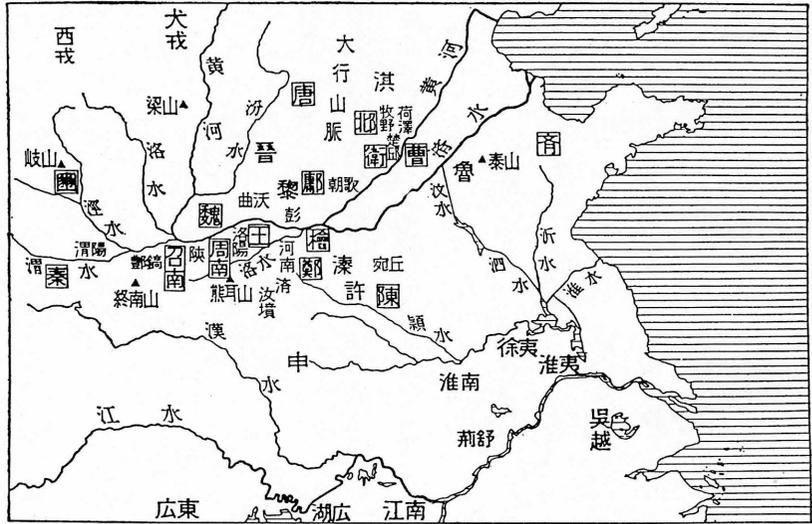


図1 十五国風地図 高田真治『詩経』上(『漢詩大系 第1巻』、1980年、集英社)による

概観して、「詩経」の詩篇には、恋愛や古代祭祀が自然的な風物に託して歌われるものがほとんどであるが、概していえばこの二つの内容は、まさに古代における生活活動や社会理念のすべてであり、そして自然宗教の段階では互いにつながっていたものであると認識

したほうがよからう。

ところで、「桃夭」の詩は、『詩経』の首篇「周南」の中の一編である。「周南」とは、「召南」とともに周王朝(紀元前一五〇ころ)二五六)の盛治を謳歌するもので、十五国風(民風)を歌った民謡のなかで正風の地位を占めている。孔子は『論語』「陽貨」において自分の子の伯魚に向かって、「お前は周南・召南の詩を読んだことがあるか。人としてこれを学ばないと、あたかも土塀の真ん中に面と向かって立っているようなものだ」と言って、この二南の詩を高く評価しているほどである。「周南」の周、「召南」の召とは地名であるが、召は周の内に属する分地である。周の地点は黄河流域に沿う陝西省岐山県一帯であるから、まさに桃の原生地であることを思い出すべきであろう。(図一)

「桃夭」の意味

さて、「桃夭」の詩全体を読んで、その意味を考えることにしよう。

桃之夭夭

桃の夭夭たる

灼灼其華

灼灼たる其の華

之子于歸

之子 于き帰ぐ

宜其室家

其の室家に宜しからん

桃之夭夭 桃の夭夭たる
 有蕢其実 蕢たる其の実あり
 之子于歸 之の子 于き帰ぐ
 宜其家室 其の家室に宜しからん

桃之夭夭 桃の夭夭たる
 其葉蓂蓂 其の葉蓂蓂たり
 之子于歸 之の子 于き帰ぐ
 宜其家人 其の家人に宜しからん

この詩は全体三章からなっており、それぞれ桃の花・実・葉を表して歌う簡潔なものである。

次に、まずテーマの「桃夭」からこの詩の意味を考えてみよう。「夭」の字は、「わかい、いとけない」という意味がだいたいどの辞書においても筆頭にのぼる。同じ『詩経』「檜風」にある「湿有萋楚」にも、「夭之沃沃、棠子之無知」（夭にして沃沃たり 子の知る無きを棠とあるが、『詩経』の古注の一つで、漢の毛萋の注解『毛伝』に「夭、少也」（夭は少なり）とあり、『説文解字』には杖に作り、「木少盛貌」（木の少く盛んなる貌）と解釈されているが、桃に結びついた「桃夭」としては、桃の木が若やかで元氣潑刺たるさ

まである意味がとれる。ちなみに、年ごろの女子を形容する言葉「夭桃始花」および女性の婚嫁のことを頌する言葉「夭桃穠李」などがあることから見れば、「桃夭」とは、若くて美しい女子に喩えられているいっぽう、嫁ぎに行く年ごろの娘のことを言い表しているものである。

第一章では、夭の疊語「夭夭」について、『詩経』の新注として、宋の朱子の注釈『集伝』は「夭夭、少好之貌」（夭夭、少好の貌なり）と、『毛伝』は「夭夭、其少壯也」（夭夭は其の少壯なり）と解釈しているので、すなわち若く美しく勢い盛んであるようであり、「灼灼」の灼は「焼く」の意味があるから、花が盛んで色が燃えるように鮮やかであるという意味がとれる。「之子」は「其の子」で、ここでは娘をさす。「于歸」については、『毛伝』は「于は往くなり」といい、『集伝』は帰を「婦人が嫁ぐを帰と曰う」といっている。「宜」は「和順」の意味であり、「室家」は次章の「家室」と同じ意味で、夫婦によって構成される家庭のことを指す。したがって、この章全体は、嫁ぎに往く若い娘を、みずみずしい桃の木に輝くように咲いている鮮やかな花に喩えて、その容姿の美しさと心の素直さをもって、きつとりっぱな家庭が作れるだろうという祝福の気持ちで謡われている。

第二章の「蕢」とは、『集伝』に「実の盛なる貌なり」とあり、桃のふっくらと実って大きい実のことをさすが、『毛伝』の解釈で

は「只だ華色有るのみに非ずして、婦徳有り」であるから、充実した婦徳にも喩えられている。とすると、桃の「實たる実」を借りて、はち切れそうな娘の健康的な肉体美を賛美するいっぽうで、嫁ぎゆく娘はきつと嫁として子をたくさんもうけるといふ責務も果たすであらうとの隠喩もあると思われる。そして、第三章にある「藜」とは、『集伝』に「葉盛世也」（葉の盛んなるなり）とあり、すなわち桃の葉の茂っているさまをもって娘が嫁ぎゆく家が栄えていくことにかけている。

「桃夭」の詩はこのように、若い娘の結婚を祝福する意味をもつものであるが、桃の花を若くて美しい娘の容貌に、桃の果実を健康で豊満な娘の体に、そしてうつつそうとした桃の葉を婚家の繁盛、すなわち結婚によってもたらされるであろう娘の生殖力に、それぞれたとえて謡っているのである。容貌の美しさ、肉体の豊満さ、そして生産力を一体のものとして、若い女性の具えている成熟した性的魅力を、余すところなくありありと表している。

同じ『詩経』の「召南」に、周の文王（平王）の孫、武王の娘であらうという王姫が齊王の息子に嫁ぐのを祝福する詩「何彼穠矣」があり、たとえば、

何彼穠矣

何ぞ彼の穠なる

華如桃李

華 桃李の如し

平王之孫 平王の孫
齊侯之子 齊侯の子

とあるように、桃の花はお嫁さん、李の花はお婿さんにたとえられ、やはりよい婚姻であるという意味に用いられている。「詩序」や『集伝』に男女の結婚の年齢について触れ、鄭玄の説によれば、古くは男は二十歳から三十歳まで、女は十五歳から二十歳まで、仲春の月に婚をなすのが礼であるとされている。そしていよいよ結婚する娘を桃に喩えるのは、古代人にとって、桃はまさに機能的に成熟した一人前の女子のイメージを担っていたにちがいない。したがって、日本でも十六、七歳の年ごろの娘が結う髪形に「桃割れ」と名付けるが、いまの中国でも俗に、女性の月経を「桃花癸水」といい、女色の運とか男女のめぐりあいは「桃花運」、男女のあいだで起こした情事は「桃色事件」、男女のふまじめな恋愛は「桃色遊戯」、そして男女のあいだのスキャンダルがもれたら「桃色新聞」になるといふように、男女関係については、すべてと云っていいほど桃をもつて命名することになっている。

さらに、『詩経』の「衛風」に「木瓜」という詩がある。その一章に、

投我以木桃

我れに投ずるに木桃を以てす

報之以瓊瑤

之に報ゆるに瓊瑤を以てせん

匪報也

報ゆるに匪なり

永以為好也

永く以て好みと為さん

とある。この詩をいかに解釈すべきかは、諸説があつて一定しないが、一説として、たとえば聞一多は「古代人の習俗として、夏季の果物が熟する頃、年に報ずる祭があつて、族人を果実園の中に大いに会し、楽しみにふける。この時、士と女が分かれてすわり、女は争つて果物を取つて思う士に投げつける。あつた者は佩玉を解いて贈り、即ち夫婦となる」と述べ、さらに、「古俗で、果実は女子に属し、女は果実を相手を求める媒介とするが、またその繁殖能力を象徴する意義も兼ねて取るのである」と言つて、すなわち女が果実を男に投げつけるのは自分の性の成熟と愛慕を示し、男を誘引するという解釈が有力のようである。もっとも、『詩経』に限つて言つても、果実は桃にかぎらず、他に李や梅や杏もそうであるが、概して、桃をはじめ果実には女性の性的成熟が託されて示されているといえる。この觀念の名残かもしれないが、裏付けにできる話の一つとして、晋の時代、河陽の県令として在任中に祟いっばいに桃李を植えたこともある潘岳という人になつたるエピソードがある。唐の房玄齡（五七八〜六四八）編纂の『晋書』「潘岳伝」によれば、潘岳はたいへん美貌で、若いころ車で洛陽のまちを行くと、女たち

が競つて果実を投げつけ、故に車いっばいになつたという。美貌で名高いこの潘岳に、女たちの人気が集まるのも当然の理であるが、果実をもつて好きな男に愛情を示すことは、果実が女の成熟したシンボルであつたからにほかならない。

二 祭祀と桃

三月上旬と桃

前節で引いた鄭玄の説に「仲春の月に婚をなすのが礼とされる」とあり、これによれば、「仲春の月」は「桃夭」の時代ではすなわち桃の花の咲く時期であり、一般の嫁入りの季節でもあることになろう。「仲」とは「真ん中」の意味で、「仲春の月」とは中国の農曆では、春の三カ月の真ん中の月、つまり二月のことであり、略して「仲春」や「仲月」というか、あるいは陽氣上昇の意をとつて「仲陽」というのがふつうである。

ところで、いったい桃の花はいつごろ咲くか、古書での記載による限り必ずしも一致しているわけではない。「桃の植物文化誌」ですでに引用した『夏小正』では「正月には、梅・杏・柰桃が咲き始める」と言い、『呂氏春秋』では「仲春の月には、雨水が降り始め、桃・李の花が咲く」と言い、『礼記』「月令」でも「仲春之月、……始雨水、桃始華。……是月也、安萌芽、養幼少、存諸孤」（仲春の月に、（中略）雨水が降り始め、桃の花が咲き始める。（中略）この月に

は、植物の芽生えを保護し、動物の子の育ちを助け、人民の孤児を救うとあり、『四民月令』には「三月三日、桃の花が咲き、農人は時を候^{*}つて種えよ」とある。このように、桃の開花季節は一月、二月、三月にもなり、一見まちまちであるが、おそらく地域差や時代差からきた違いだと思われる。しかし概して、桃の花が咲く月は春の到来を意味する。春は陽気の復帰を代表し、冬のあいだ陰気に閉じ込められていた万物が陽気が立ち返ってくるとともに、芽生え、生命の復活を迎える。そこで、このような春の到来を知らせてくれるのは、桃が花を咲かせることである。反対に、春がきたのに桃の花が咲かない場合には、陽気がひっこむといわれ、不吉と信じられた。

『本草綱目』が引用した陳彭年の『江南別録』には、桃の花は「三月三日に採って陰乾する」とあり、また農暦三月の異名に「桃月」、三月三日の節句の異名に「桃花節」があるいっぽう、三月、氷が融解して漲り流れる水を「桃花水」ともいう。このように、おそらく東風が雪を溶かし、桃の花が咲きはじめ、春の目覚める時に合わせて行われていた祭礼が、後には一定の期日すなわち三月上巳に指定されるようになったと見える。

三月上巳とは、農暦三月の第一の巳の日つまり三月三日のことであるが、春秋時代から始まったもつとも重要な農耕的な節句である。ただし、南朝梁の沈約^{しんやく}（四四一〜五一三）が撰した『宋書』巻十五「礼志」二に「自魏以後、但用三日、不以巳也」（魏より以後、但だ

三日を用い、巳を以てせず）というように、魏の時から上巳の節句は三月三日と定められたようである。桃の花が咲き始める初春の候、さまざまに行われてきた祭礼が、三月上巳ないし三月三日という節句として固まったこと自体は、いうまでもなく、民間信仰において、桃が重要な意味をもっているからにはほかならない。

それでは、桃の開花する季節には、どんな祭礼が行われていたであらうか。前引した『礼記』「月令」の部分の続きとして、次のように書かれている。

扱元日、命民社……是月也、玄鳥至。至之日、以太牢祠于高禩。天子親往、后妃帥九嬪御。乃礼天子所御、带以弓鞬、授以弓矢、于高禩之前。

これは、天子は吉日を選んで人民に命じ、社の祭を行わせる。この月には、玄鳥が渡ってくるが、その渡ってきた日には、天子は南郊において太牢（豚）を供えて高禩を祭る。このとき、天子は自ら后・妃・九嬪たちを率って往く。天子に侍し（懐妊し）た人に弓袋を身に帯びさせ、弓矢を授けて、高禩に祈る、という意味である。中にある「社」とは、もともとは土地や植物の収穫をつかさどる神であり、「高禩」とは古代信仰において、愛情、婚姻ないし生育をつかさどる生殖兼婚姻の神、大地母神、始祖母を一身にした女神で



図2 野合図（成都漢代画像石） 李露露『中国民間伝統節日—中国民間文化図説』（1992年、江西美術出版社）による

ある。そして、この儀式の一環として授ける「弓韉」は女性器を、「弓矢」は男性器をイメージしたものとされるので、故に「帯以弓韉、授以弓矢」とは、陰と陽の両性の結合による性的儀式であるともいえる。したがって、桃の花が咲く月に行われるこの社祭は、陰陽・男女の結合によって生命の蘇生、誕生を迎え祭ることと大いに関係のある儀礼である。ちなみに、「周礼」^{しゅうらい}「媒氏」にも「媒氏掌万民之判、……仲春之月、令会男女、於是时也、奔者不禁」（媒氏は万民の判を掌り、（中略）仲春の月に、男と女とを会わせる。この時には、媒酌なしに男子と結合しても禁じない）とあり、宋の李昉が『太平御覧』卷十八「時序部」春上で、「判半也。合成夫婦也」（判は半なり、合わせて夫婦となすなり）と解釈しているように、男女が華やかにふざけ戯れあって、夫婦のことを自由に行うのが、まさにこの春季の祭日に

は、媒酌なしに男子と結合しても禁じない）とあり、宋の李昉が『太平御覧』卷十八「時序部」春上で、「判半也。合成夫婦也」（判は半なり、合わせて夫婦となすなり）と解釈しているように、男女が華やかにふざけ戯れあって、夫婦のことを自由に行うのが、まさにこの春季の祭日に

おける中心的な内容であるように窺われる。（図2）

この男女のふざけ戯れあう風景は、『詩経』の時代の鄭国では三月に見られ、極めて露骨なものになる。たとえば、『詩経』の「鄭風」に「溱洧」という詩があり、その一節はこうである。

溱与洧	溱と洧と
方渙渙兮	方し渙渙たり
士与女	士と女と
方秉蘭兮	方し蘭を乗る
女曰觀乎	女曰く觀たる乎
士曰既且	士曰く既にせり
且往觀乎	且つは往きて觀ん乎
洧之外	洧の外は
洵訏且樂	洵に訏にして且つ樂し
維士与女	かくて士と女と
伊其相諠	伊れ其れ相諠れ
贈之以芍藥	之に贈るに芍藥を以てす

「渙渙」とは水が溶けて春水が満ちあふれるようすであり、『太平御覧』卷十八「時序部」春上に、「韓詩章句曰、溱与洧方渙渙兮、謂三月桃花水下時、鄭国之俗、三月上巳、於此水招魂統魄、祓除不

祥之故也」(韓詩章句に曰く、溱水と洧水いままきに渙渙とみなぎっている。三月桃花水が下る時である。鄭国の俗に、三月上巳、此の水に於いて招魂統魄し、不祥を祓除するのはそのためである)といっているので、この詩は三月、いわゆる桃花水が下る時、「招魂統魄、祓除不祥」の祭りが行われ、男女が溱と洧という二水の間でふざけ戯れあつて、楽しみ遊ぶことを書いたものであろう。

同じ「詩経」の「召南」「采蘋」に「誰其尸之、有齋季女」(誰か其れ之れを尸る、齋める季の女あり)の一句があり、「尸」とは古代において、この詩にあるように祭りをつかさどる者であるが、同時に、死者の神霊つまり神の身代りとして祭られる対象でもある。

祿祀や社祭のとき、少女が尸を担当するのが多く、神尸とか尸女と呼ばれる。郭沫若によれば、「説文」に、『尸は陳なり、臥の形に象る。』というのが尸の本意である。ゆえに尸女は即ち通淫の意に当たる」ということである。いっぽう、『論語』「八佾」において、

孔子は「禘自既灌而往者、吾不欲觀之矣」(禘既に灌してより往は、吾之を觀ることを欲せず)といっているが、「灌」とは禘祭のときの

儀式であるから、天子が尸女と性交するという内容を含んでいると思われる。前に挙げた『礼記』の例、つまり高禘を祭る社においても、天子が后・妃・九嬪としたのと同じことをやったであろう。また、「觀」は「灌」と普通なので、『詩経』「溱洧」にみられる「觀」は男女が愛を求め、つまり性交を意味する隠語とする考えもあり、

また郭沫若が、前引の「釈祖妣」において「女曰觀乎、士曰既且」、觀とは飲であり、婉曲のことばである。且とは祖であり、すでに他の女子と飲をしたということである。……士の祖したものは女子一人だけでなく、女の飲したのも士一人だけではない。いわゆる女尸、いわゆる觀社というものは、実際のごときである」と述べているように、「灌」・「觀」・「飲」は、普通の隠語に似たことばであった。こう見てみると、桃の花が咲く季節に行われる儀礼、すなわち三月上巳の風俗の源流は、愛を示し、性的行為を行って、生命の誕生を迎えることを中心にしたものといえよう。

生命の誕生を迎えることは、ある意味で死神を追い払い、生命すなわち魂を呼び戻すことであり、したがって「招魂統魄、祓除不祥」も三月三日の行事の内容であったことが、例の鄭国の風習からも窺えるのである。古代において、この「招魂統魄」という風俗は、一つには靈魂が不滅であり、もう一つには生命が死から復活できるという觀念から生まれたものである。死とは魂と魄の離散であるから、万物蘇生の春季は生命の神が復活のときであり、離散した魂魄が復帰のときでもあると信じられた。そこで、魂魄を呼び戻す手段として、「招魂統魄、祓除不祥」の式が行われ、この式は『後漢書』「礼儀志」に、「是月上巳、官民皆潔於東流水上、曰洗濯祓除、去宿垢疢為大潔、潔者言陽氣布暢、万物訖出、始潔之矣」(この月の上巳、官民みな東流の水の上に潔するが、それを洗濯祓除といつた。宿垢と疢

を取り去り、大潔するのである。潔とは陽気布暢のことで、万物が訖に出たところで、始めて之を潔くするのである」と記してあるように、なかなか盛大なものである。

この式の主宰者は、『周礼』「春官」女巫に、女巫が「掌歳時祓除衅浴」(歳時の祓除衅浴を掌る)といい、鄭玄の注によれば、「歳時祓除、如今三月上巳、如水上之類」(歳時の祓除とは、今の三月上巳、水のほとりに如くのと似ている)といっているように、すなわち巫女である。巫女も前述した尸女の役であろうが、そこで問題となる三月上巳の式は、やはり女を中心にした呪術的なものとなる。そして、「東流水上」とか「祓除衅浴」というように、三月上巳の行事といえば、すべて水と関係していることから見ても、この式は生命の再生、誕生を意味する儀式であることが分かる。「洗濯祓除」や「祓除衅浴」の原初の意味は、生命の誕生に際して受ける「洗礼」ではなからうかと思われる。改めて断っておきたいのが、ここでいう生命というのは、人間にかぎらず、万物すべてのことであり、したがって、水をめぐって儀式を行うのは、まさに男女の性的結合によって生殖力を示すのと同様に、豊穰の源として水の呪力を信じていたからである。

曲水の宴と女の日

時代がさがるにつれて、三月上巳の祭祀は変わった様相を呈して

くる。『荆楚歳時記』「三月」によれば、「三月三日、四民並出江渚池沼間、臨清流、為流杯曲水之飲」(三月三日、四民は江渚池沼の間にずらりと並び、清流に臨んで流杯曲水の宴を催す)とあるが、「流杯曲水の飲」とは何か。

宋の黄朝英は『靖康細素雜記』巻四「曲水」において、「曲水者、引水環曲為渠、以流酒盃而行焉」(曲水とは、水をくねくねと曲がった渠「溝水」に流し、そこに酒盃を浮かべ流すのである)と解釈しているが、より具体的にいえば、小流のほとりに座を設け、上流から酒杯を浮かべて流し、その杯が所定のところまで流れてくる間に詩を作り、作詩を終わって、流れてきた杯を手に取り酒を飲むという風流事であり、曲水の宴とも言う。この曲水については、『晋書』巻八十「王羲之伝」に次のように述べている。

永和九年、歳在癸丑、暮春之初、会于会稽山陰之蘭亭、修禊事也。群賢畢至、少長咸集。此地有崇山峻嶺、茂林修竹、又有清流激湍、映帶左右、引以為流觴曲水、列坐其次、雖無絲竹管絃之盛、一觴一詠、亦足以暢叙幽情(永和九年△三五三△、癸丑の歳の暮春の初め、会稽山陰の蘭亭に会し、禊の事を修めた。群賢のごとく至り、少も長もみな集まった。この地には崇山峻嶺、茂林修竹があり、また、清流激湍があつて、左右に映帯していた。そこに流觴の曲水をつくり、ずらりと列坐した。盛んな絲竹管絃はな



図3 曲水の宴 寺島良安(島田勇雄他訳注)『和漢三才図会』「上巳」(東洋文庫 447) (1987年、平凡社)による

いけれども、酒盃ひとつにつき詩をひとつ詠むので、のんびり優雅な気持ちを描べたくなるのだった)。

この曲水の宴は、六朝から唐代にかけてとくに文人墨客に好まれ、曲水の詩や曲水の名勝は枚挙にいとまがない⁽⁵⁾。唐代にはとくに長安城の東南の隅に曲江の名所が設けられ、都人の遊楽の場所となっていたほどであった。(図3)

ところで、こんなにも好まれていた曲水の行事は、何時から始まり、またその原形は何なのであろうか。これについて、まずいくつかの伝承を紹介しておこう。梁の呉均の撰『続齊諧記』に、次のような話がある。

晋武帝問尚書摯虞曰：「三月曲水、其義何指？」答曰：「漢章帝時、平原徐肇、以三月初生三女、至三日俱亡、一村以為怪、乃

相与携酒至東流水辺、洗滌去災。遂因流水以泛觴。曲水義起于此也。」帝曰：「若如所談、便非嘉事」(晋の武帝(在位二六五〜二九〇年)が、尚書の摯虞にたずねた、三月の曲水というのは、いったいどういう意味があるのかと。答えるに、漢の章帝(在位七六〜八七年)の時、平原の徐肇は三月の初めに三女を生んだのですが、三日に至りみな亡くなりました。村中の人はふしぎに思い、みなで酒を携えて東の水辺に至り、体を洗い清め、みそぎとして災よけをしようと流水に觴を泛べたのです。曲水というのは、ここから起りました、と。帝が言った、若しおまえの言うとおりでたとすると、めでたいことではなかったのだな、と)。

曲水の宴の由来を漢の徐肇の三女の死に関係づけている。類似する話は、ほかに『宋書』巻十五「礼志」二に、郭虞の三女の話として記載されている。すなわち、

旧説、後漢有郭虞者、有三女。以三月上辰産二女、上巳産一女、二日之中、而三女並亡。俗以為大忌、至此月此日、不敢止家、皆於東流水上為祈禳自潔濯、謂之禊祠、分流行觴、遂成曲水(旧説に、後漢に郭虞という人がおり、三女があった。三月の上辰に二女を産み、上巳に一女を産んだけれども、二日のうちに、三女とも死んでしまった。そこで、大忌ということで、その月その日に

なったら、家にじっとしていいでみな東流する川のほとりで祈禱し、自分も洗い潔めた。これを禊祓という。やがて、その流れを分断して酒盃を流すようになったので、それが曲水となったのである。

というように、摯虞の話と同工異曲の話となっている。

この二つの話によれば、曲水の行事の起源は漢代にあるかのようと思われるが、しかし、右に挙げた『宋書』の話は、すぐ後に、「此則其来甚久、非起郭虞之遺風」(つまり、その起源は非常に古く、郭虞から起こったというのではない)と説明が加えられ、その起源は漢からでなく、それよりさらに古いのであると暗示している。しかし、いっぽうでは、唐の杜佑の『通典』巻五十五「祓禊」に、「東晋元年、……公於鍾山立流杯曲水、宴百僚」(東晋の元年(三一八)、〔中略〕公は鍾山において流杯曲水を成り立たせ、百僚と楽しんでいた)、「齊以三月三日曲水会古禊祭也」(齊は、三月三日の曲水を以て古の禊祭に会するのだ)とあり、宋の呉自牧は『夢梁錄』巻二において、「三月三日上巳之辰、曲水流觴故事、起于晋時」(三月三日上巳の辰、曲水流觴の故事は、晋の時に起こったのだ)と言い、いずれも曲水の行事は晋の時代に始まったとしている。このように、曲水の行事そのものの起源については、晋代から、あるいは漢代ないしそれより以前からと、大きく二つに説が分かれ、一定しない。しかし、曲水

の行事に関する実例は、現在においてはまだ漢魏時代の文献に見出せない⁽⁶⁾という。

曲水の行事に関する実例は見出せなくとも、河辺において飲酒をもって祓禊の儀礼を行った形跡、あるいは曲水流觴故事の原形らしきものは、漢魏以前に求めることができる。たとえば、『荆楚歲時記』の「三月」条に、束皙の話として「昔、周公卜城洛邑、因流水以泛酒」(昔、周公は、卜いで洛邑を城とし、水を流して酒を泛べた)と記され、『統齊諧記』に「秦昭王三月上巳置酒河曲、有金人自水而出金、奉水心劍曰、令君制有西夏。及秦霸諸侯乃因其処立為曲水祠」(秦の昭王は、三月上巳に酒を川の曲がったところに置いた。そこへ金人が来て水から金を出し、それで水心劍をつくり昭王に奉じて言うには、「君をして西夏を制していただきたいのです」と。秦が諸侯を制したとき、例のところに曲水の祠をつくらせた)とある。たとえこのような話が後世に作り出された架空のものであっても、「因流水以泛酒」や「置酒河曲」のような習俗が、周秦時代における祓禊畔浴の儀礼とはば同じようなものであったことは十分に考えられよう。

また、『太平広記』巻二百九十一「延娟」の条は、『拾遺録』所引の次のような話を挙げる。

周昭王二十年、東甌貢女、一曰延娟、二曰延娛。俱弁麗詞巧、能歌笑、步塵無跡、日中無影。及王遊江漢、与二女俱溺。故江

漢之間、至今思之、乃立祠於江上。後十年、人每見二女擁王泛舟、戲於水際。至暮春上巳之日、禊集祠間、或以時鮮甘果採蘭杜包裹之、以沈於水中。或結五色綵以包裹之、或以金鉄繫其上、乃蛟龍不侵、故祠所号招柢之祠（周の昭王二十年、東甌が女を貢物として献上した。一は延娟といい、二は延娛という。二人とも文芸に秀で、歌笑もうまかった。街を歩いても跡はなく、日中でも影がなかった。ある時、王が長江・漢水に遊んだとき、その二人の女といっしょに溺れた。そこで、その土地の人は今でもそのことを偲んで江のほとりに祠を立てた。それから十年というもの、いつも二女が王を擁して舟を浮かべ、水辺で遊んでいるのが見えた。暮春上巳の日になって、祠に禊のため集った。旬の甘果を蘭杜を採って包み、水中に沈めたりしたが、その時五色の綵を結んでこれを包んだり、金鉄をこれに繫げたりすれば、蛟龍に侵されないといい。したがってこの祠を招柢の祠と称した）。

この「延娟」の話は、三月三日ないし三月上旬に女を亡くすことにおいて、徐肇や摯虞が三女を亡くす話と、基本的に同じであり、したがって曲水流觴故事の原初の形と言ってもよいのではなからうかと思われる。

そこで、問題として表面に浮かんできたのは、三月三日と女の死亡であり、つまり三月三日になぜ女が死ななければならないのかと

いうことである。

三月上旬の儀礼の中心的内容が生命ないし生命の神を迎えることであるというのは、すでに前述したとおりであるが、いっぽうでは、生命の誕生に伴うのは死亡である。したがって、生命の誕生を迎えるための祓禊の儀礼は同時に死の神を駆除する儀式でもあった。

『礼記』「月令」の季春の条に「命国難、九門磔攘、以畢春氣」（国都の役人に命じて、都城の九門において難を行わせ、牲を裂いて四方の神を祭り邪気を攘い、春気を乱れないように引き締める）というが、つまり追儼を行わせ、邪気を祓い、春気（陽気）を乱れないように引き締めるということである。鄭玄の注に「此難、陰氣也。陰寒不止、害将及人」（この難とは、陰気である。陰寒が止まらなければ、その害は人に及ぶのである）というので、季春（三月）はすなわち陰と陽、生と死が対抗し、相争う月であり、陰が勝てば人が死ぬ。「三月三、鬼門関」（三月三日、生か死かの関所）という諺が、現在でも中国の湖北省蒲圻にあって、この日に卵を食べるといった習俗が行われている。そして、女性は陰に属し、またこの月に懐妊し出産するといふ危険が伴うのだから、害の多く及ぼされるのは女性とくに女の子であることは、信仰上では十分に考えられるであろう。したがって、『王居明堂礼』の「季春、出疫于郊、以攘春氣」（季春に、疫を郊外に出して、春気を取り入れる）という三月上旬の儀礼に、女性がいかにか活躍するかも、前述のとおりである。

春秋時代から興った陰と陽、生と死にまつわる祓禊衅浴の原義は、すで見えてきたように、晋の時代あたりになってから、次第に忘れられていき、桃の花の観賞と合流し、もっぱら水辺における行楽や酒宴を楽しむようになり、ついに曲水の宴のような文人の風雅・風流事取って代わられて、定型化した。「桃の植物学」でふれた桃の観賞が唐代で盛んであるのと相俟って、曲水の宴も唐代で最高潮に達したのである。しかし、杜甫の詩『麗人行』が「三月三日天氣新、長安水辺多麗人」(三月三日天氣新たり、長安の水辺に麗人多し)のように、桃を観賞する詩も三月三日に関する詩も、女性の品質・容貌・肉体の美から離れることはない。

古風の三月三日の儀礼が曲水の宴へと変化したのは表の面であり、その源流を三女の死に求められるように、やはりすでに見たような女性との関係から切り離すことはできない。事実、その形式を置き換えたのは漢民族だけで、中国の少数民族のあいだにおいては、現在でもほとんど原初そのままの風俗が受け継がれている。たとえば、リイ族では三月三日を恋愛、結婚相手選び、また穀物、狩猟の収穫を予祝する行事を一つにした節句であり、ヤオ族では三月三日を「干巴節」と言って、男女集まって豊作を象徴する動作をする。また、トン族は三月三日を「種まき節」と言って龍女を祭祀する行事を行う。チワン族では三月三日を伝統的な「歌の節句」とし、当日、少年少女たちが朝早く五色に染めたもち米のご飯(9)と卵(10)を持って歌の

競いに出かける。男組と女組にわけてたがいに歌を合わせるのだが、三日三晩続けているうちに、愛情が培われてくる。(11)これらの三月三日における少数民族の行事にそれぞれ伝説もついているが、要するに、生命の誕生、復活にまつわる男女あるいは女性だけを中心に行う原初の名残がまだ根強く残っているのである。

三月上巳と雑祭り

日本においても古来、三月上巳は五節供(12)の一つとして重要視されてきた。伊勢貞丈(一七一七〜八四年)が「雑令に曰く、凡正月一日、七日、十六日、三月三日、五月五日、七月七日、十一月大嘗会(13)為節日」と言ったように、日本で三月三日を祭日にしたのも古いことであった。この祭日の内容に関する最古の記載は、『日本書紀』顕宗天皇元年(四八五)三月条にみえる「三月の上巳(かみのひ)に御苑(いさま)にて曲水の宴(うた)をこしめす」であるが、貝原益軒が「我朝にて曲水の宴を行はるる事、顕宗天皇の御宇より始めりとぞ」と言(14)って、この記述をもって日本における曲水の宴の始まりとするのが通説のようである。(図4)

この曲水の宴の始まりは、顕宗天皇に関する記事からも分かるように、文献上では日本における三月上巳の始まりに等しい。つまり、日本では、三月上巳の祭日が曲水の宴という行事から始まったわけである。そして、『増山井(ぢうやまのい)』に「曲水の宴、盃をなかず、めぐりみ



図4 額宗帝二年三月三日、始て曲水宴を開きたまふ図『大宝百人一首紅葉錦』(1841年)による

づのとよのあかり、日本紀によめり。是も、もろこしよりは生まれりけるに、むかしは王卿など御前にて詩を作りて講せられるとかや⁽¹⁵⁾とあつて、日本における曲水の宴は、明らかに中国の影響を受け、晋から始まった中国における曲水の宴の名称、風習とも軌を

一にしている。そして、この曲水の宴の意義について、貝原益軒が「いにしへは、今日曲水の宴をなす。是は川の上に逍遙し、祓禊して流水に觴をうかべ⁽¹⁶⁾」と言ったように、中国古来の遊戯、不祥の祓除およびその変容の形である遊宴を一緒にしたように見える。そして、これも中国の唐代が高潮であったのと同様に、日本でも奈良時代が盛んであり、⁽¹⁷⁾また公家や貴族のあいだの行事らしかった。このような曲水の宴という儀式は、平安後期から文人や伶人たちの趣向によりもっぱら盃を流して詩を作り、酒宴を楽しむようになり、本来の祓禊の姿が失われるとともに、盛況もしいに失われ、衰退の一途をたどることになる。

邪疾不祥を祓除祈願する祓禊の意義からきた三月三日の曲水の宴は、後世になると、重三、弥生の節供、桃の節供、桃花の節、桃の日などの呼称で呼ばれるようになったが、最後に雛を流したり飾ったりする雛祭りという名で定着してしまった。『伊勢国白子領風俗問状答』「三月」に「三日 神酒の瓶子に、桃花を挿して供ふるなり。(中略) 女子初生、初雛の家へは、親属懇意の家々より雛を贈るなり⁽¹⁸⁾」とあり、『紀伊国和歌山風俗問状答』「三月」に「雛をまつるには、二月末より上巳迄に祭る。(中略) 生花桃花咲合すれ、桃花などにして備之、家々によりてまつり方にかはりあれども、通例は此通りなり⁽¹⁹⁾」とあり、また『備後国品治郡風俗問状答』「三月」に「三日 ひな祭の事 草の餅は蓬のを用ひ、戸々柳、桃を葺申候。

ひなは二月二十八日頃より饒り、三日晩に小豆飯に蒜葱を醬とし、女子雛輿に乗せ、川辺又は池の辺りに送り出、盃ごととして、くれに納候⁽²⁰⁾とあって、雛祭りという言い方がまったく日本ふうでありながら、桃の花や盃流しという形態に中国古風のなごりがみられる。

この雛祭りに代表される三月三日の行事に、雛が中心的な役割をしているのは上記の引用から窺えるが、雛祭りが定着以前にもっぱら雛遊びという呼び名が用いられていたようである。たとえば、『和漢三才図会』巻四「時候類」に、「按ずるに三月三日兒女には雛遊びあり。衣冠束帯の小なる木偶夫婦、あるいは紙人形をつくり」とあり、『東都歳時記』の「三月」に、「三日、女子雛遊び。(中略)当歳の女子ある家には、初の節句とて分て祝ふ。(中略)当月、武家奉公の女子宿下り、又は藪入とて家にかへり、遊樂をなす⁽²¹⁾とある通りである。また『守貞漫稿』の「春時」に「三月三日、上巳と云ふ。又、桃花の節なる故に、婦女子は、桃の節句と云ふ。(中略)今世、今日、三都とも、女子雛祭す⁽²²⁾と記してあるように、雛遊びは桃の節句の同義語であり、また『磐城誌料歳時民俗記』「三月」に、「三日、邦俗、是日ヲ女兒節トナス。昨年重三以後ニ生レタル女子アレバ、初節供トテ祝フナリ⁽²³⁾」とあり、女子を中心に行われる儀礼であることが分かる。しかし問題は、雛あるいは人形という要素が三月三日の祭日において、どんな意味をもっているかという点とである。

まずは、雛とは何かから調べなければならない。『骨董集』に「ひいなのの仮字〔和名鈔〕雛。和名比奈。〔契沖雜記〕雛。ヒ、ナ。ひゝはひゝと聞ゆること多、なは鳴か。〔割注〕醒云、「これは鳥の子のひなの名の義をいへり⁽²⁴⁾」と、雛が鳥の子からの命名であると言っている。また、『嬉遊笑覧』に「ひゝな 又ひなともいふ、鳥の雛に准らへて小きものをいふ⁽²⁵⁾」とあり、『本朝世談綺』に「雛は元鳥の子の惣名也。鳥の子は愛らしきものゆへ名とせり⁽²⁶⁾」とあるので、雛遊びの雛は小さくて可愛らしい鳥の子の意味で名を取ったのであることが察せられる。さらに、『日本歳時記』に「今日めのおらはのたはぶれ事に、ひゐなあそびとて、ちひさき人形をもてあそぶことあり⁽²⁷⁾」と記してあり、雛遊びと人形遊びと、つまり雛と人形とは同じものになるのであるが、さらに『和漢音釈書言字考節用集』に、「偶人俗云人形。〔索隱〕以土木為之偶人類於人也⁽²⁸⁾」と記されているように、雛、人形の前身は「偶人」と言ってもいいのであろう。そして、『安斎隨筆』に「偶人をひゝなと云ふは、ひゝなあそびに用ふる物の第一の具なればなり⁽²⁹⁾」とあるように、偶人(ここでは、その後世の人形、雛も含むべき)は雛遊びの中心的遊具であることが明らかである。

雛遊びと三月三日との結びつきについては、「足利幕府ノ比ハ、未ダ、三月三日ヲ雛遊ノ節ト定ザル時ナレバ、(後略)⁽³⁰⁾」とあり、『看聞御記』の応永二十三年(一四一六)以降の三月三日の条にも、

桃花宴、桃花佳節、曲水、鬪鷄などについての記載は詳しいけれども、雛や雛遊びの語句すら見えない。というのは、室町時代（一三三六〜一五七三）までの武士社会において、雛の要素がまだ三月三日という祭日に組み込まれていなかったということになるであろう。しかし、とはいふものの、『源氏物語』『須磨』の巻に、

三月の朔日に出で来たる巳の日「今日なむ、かく思ふことある人は、御禊し給ふべき」と、なまさかしき人の聞ゆれば、海面もゆかしういで給ふ。いとおろそかにせじやうばかりを引めぐらして、この国に通ひける陰陽師めして、はらへさせ給ふ。船に、ことごとしき人形ひとがたのせて、流すを見給ふにもよそへられ、「知らざりし大海のはらに流れ来てひとかたにやは物は悲しき」とて、居給へる御さま、さる晴に出て、言ふよしなく見え給ふ。

とある。このように、祓除の儀礼として人形を海に流すことは、遅くても平安時代において三月上巳の日に行われていたと察せられる。言うまでもなく、この場合の人形はすなわち雛であるが、またこのように祓除の具として流されていた人形にはさまざまな異名が見られる。『日次紀事』の「三月」に、「雛遊、今日良賤兒女製紙偶人、是称雛玩。之者元贖物、義而乃祓具也。或名母子ははこ、蓋以斯物撫母子

身体於水辺解除(31)」とあり、「紙雛」ないし「母子」と言っているが、『加茂保憲女集』の歌に「おほぬさにかきなでながすあまがつはいくその人のふちをみるらん(32)」とあり、「あまがつ」と言っている。これらの名の関係について、『嬉遊笑覧』がいろいろな出典を引いて次のように説明している。

「河海抄」に、尼兒アノカドははふこのやうなる物なり「仙源抄」に諸事凶事を是におほするなり、（中略）さてあまがつに説ども多くあれどひがことのみなり、按るにあまがつはあまがたなり、天兒と書はその形によりて兒字を用ひしなるべし、あまは尼なり、故に尼兒とも書り「翻訳名義集」に阿摩、此云女母とありてもと梵語なりと「釈日本紀」にいへり「日本紀」には阿尼の字を用ふ（割注）今も鄙語に女をあまといふ、びくにのみいふにあらず。」よりてあまがつは女母形アノカドと心得られぬ。是に凶事をおほすることは、もと神事祓除の義なり（中略）はふこ伽婢子トギハコともいふ、母子の義にてあまがつと同じ類の物なり「伊勢守産所記」貞陸あまかつ一ツ、はここの事なり、大きニツ三ツの子ほどにあるべし、御ときの犬箱あるべしとみゆ、これ天兒はこを一物とす、造りやう少しづゝかはりて又はこいふ名も出来けぬ、おなじく偶人なれど殊に小きを比々奈(33)といふ、今三月に雛祭といふ事するは上巳祓除の義をとれり。

このように、母子・天児・尼児・這子など、呼び方にこそちがいがあるにもかかわらず、祓除の具として雛・人形・偶人と同種同義のことである。さらに、われわれが上記の説明を通して分かったのは、これらの言葉とともに母や子の意味が含まれ、いや、むしろ母子をめぐる凶事・罪穢を祓除する儀の意味からきたのではないかということである。そして『民間年中故事要言 三』（上越教育大学附属図書館所蔵）に記述されている「雛遊 三日女童雛遊ヲスル事ナリ」のように、子とは女の子のことであり、雛遊びの原義とは「雛這子ヲ翫コトハ祓ノココロニテ 凶コトヲ彼ニオホセテ除トコロノ遊ナリト知ベシ」ということであり、事実、いまの雛祭りには女の子だけの祭日なのである。そうすると、後世における三月三日ないし三月上巳すなわち日本の雛遊びないし雛祭りは、上記の祓除の儀を継承した女や子を中心にした行事であることも分かるであろう。

以上見てきたように、雛祭りの本義は凶事・罪穢を人形に託して流して身体を固める祓除の儀式であり、したがってその異名に流し雛・雛流し・送り雛・雛送りなどがあるほどである。今日、このような本義はほとんど忘れられ、華やかなひな壇に変容してしまった。とはいえ、鳥取市や用瀬町などでは現在も旧三月三日に、千代川で盛大に流し雛を行っており、古風を伝えている。この流し雛の行事は、三月節供に二対（二夫婦）求めてひな壇に飾っておき、三日の

夕方に火をともして川へ流しにゆく。雛が流されずに川の途中でひっかかったりして翌日まで止まっているようなことがあると、災厄・凶事は流されないとか、あるいはそれが悪魔に化身して戻ってくるなど、不吉がもたらされると信じられているという。⁽³⁴⁾ 岐阜県の加茂郡に土焼きの安物の流し雛が売られているし、関東地方には古びこわれた雛を道の辻の前や塚の上などへ送ってゆくのが多くて、また田舎にはときどき毎年新たに作って祭ったものを送ってしまうところがあるが、これも雛送りのなごりという。⁽³⁵⁾ さらに、三月三日に行われ、雛と関係のある行事として、たとえば海に近い村々では、海辺に出て暮らす磯遊び・磯祭りという風習が日本の全国に及んでおり、九州の北海岸からそのあたりの島々にかけて、三日を花見、四日をチラシ⁽³⁶⁾といって、若者や女たちが集会飲食する風があったといわれている。⁽³⁶⁾ このような風俗こそはすでに『詩経』諸編にみられる中国古来の風景と軌を一にするものではなからうか。そして、桂井和雄個人の記憶ではあるが、昔桃の節供の日に、盛装の元禄袖の女の子たちが「今日は節供の尻はぐり」などと言って、お互いの着物⁽³⁷⁾の裾を捲り上げ、逃げあって遊ぶ風があったというので、桃の節供の行事があらわに性的意味に結びついている。桃の節供に女の子の「着物の裾を捲り上げる」というところに、桃の実と女性性器との結びつきが意識され、桃のもっている生殖器や生殖機能に対するシンボリズムが雛祭りにおいて反映しているのであろう。

ところで、雛という名が鳥の子から来たという説があり、これも上記のとおりであるが、雛とは、孵化直後の鳥の子すなわちひよこであり、その孵化寸前の状態は卵であること言うまでもない。問題は、中国においても鳥とか卵が三月上巳の儀礼にかなり深く介入していたという点である。前引の『礼記』『月令』に「是月也、玄鳥至。至之日、以太牢祠于高禩」（是の月には、玄鳥に至る。至る日、太牢を以て高禩を祠る）とみられるように、鳥が仲春の季節に来て、これに合わせて生命の神を祭るのである。中国においては、この玄鳥は春の神であり、同時に高禩をも兼ねている生命の神である。ちなみに、『詩経』『商頌』の詩に「玄鳥」があり、その一句に「天命玄鳥、降而生商」（天帝は、玄鳥に降りさせて商を生むように命じた）と詠まれているが、これこそ商の始祖妣である簡狄が高禩に祈るときに天帝の使者である玄鳥の卵を呑んで商の祖である契を生んだという始祖神話を語ったものである。民間信仰において、生命や生殖を象徴する鳥が、同じく生命や生殖を象徴する桃が開花するときに来るのは偶然ではない。『荆楚歲時記』『正月』所引『括地図』に「桃都山有大桃樹、盤屈三千里、上有金鶏、日照則鳴」（桃都山に巨大な桃樹があり、わだかまること三千里もある。その上に金鶏がいて、日が照れば鳴く）とあり、そして『荆楚歲時記』『正月』に「按莊周云、有掛鷄於戶……挿桃符於旁、百鬼畏之」（莊子）を調べたところ、鷄を戸に掛け、（中略）桃符を傍らに挿せば、百鬼はこれを畏れると

いっている）とあるように、つねに桃とセットとなり、桃と同様に辟邪の機能ももっている。したがって、中国において、三月上巳に鬪鷄を行い、卵を食べる風俗が古くからみられ、これも鳥と桃との特別な関係からきた深い因縁があると察せられる。

玄鳥はつばめのことであり、鷄も鳥の一種にきまっている。中国の民間信仰において、龍と同じクラスの鳳凰も鳥である。この鳥と桃との関係についての詳細は、別節にまわして述べるが、三月三日の行事として、日本にも古く鬪鷄の要素を取り入れたのと同じく、雛遊びないし雛祭りの「雛」には、古来中国にみられる上記の信仰習俗の影響をどこかで継承したものと思われる。

またさらに、雛作りの変遷を見るに、土偶・木偶・草雛（草人形）・紙雛（紙人形）・着せ替え人形・布人形などの素材による種類がみられるが、歴史的事情から考えれば、土・木・草を素材にしたものが原形であり、とくに人形として流すという祓除の実用性からみては木、草のほうが古代において、よりよく用いられていたことが容易に想像できよう。雛、人形のこととは、今の中国では「木偶人」と言っているが、『説文解字』に「偶、桐人也」（偶は桐人なり）とあり、清の俞正燮（一七七五～一八四〇）は『癸巳存稿』巻三「偶桐人義」の条で、これを引いて「説文多言漢制。……漢時以桐人為偶、常也」（説文はほとんど漢の制度習慣のことを述べている。

（中略）漢の時には、よく桐人を偶としたのだ）と考証し、偶の源流を

漢に求めたが、また同時に、古訓の上から、桐人は相人か像人であり、偶とは土木で製し、人の像に類するものであるともいつている。清の王念孫（一七四四～一八三二）は『説書雜誌』卷三において、『史記』「孟嘗君列伝」の木偶人と土偶人とが語り合った話を引いて、偶は禺であり禺であり、禺は寄の意味で、形を木に寄せたものだといつている。『史記』「孟嘗君列伝」にある話は、劉向（紀元前七七～前六）編の『戦国策』卷十「斉策三」にもみえ、すなわち蘇秦が秦へ行こうとする孟嘗君を留めるために話した次のようなエピソードである。

今者臣来、過於淄上。有土偶人与桃梗相与語。桃梗謂土偶人曰、子西岸之土也。梃子以為人。至歲八月、降雨下、淄水至、則汝残矣。土偶曰、不然。吾西岸之土也。土則復西岸耳。今子東国之桃梗也。刻削子以為人。降雨下、淄水至、流子而去、則子漂漂者、將如何耳（近ごろ、わたくしめが淄水のほとりを通りましたところ、土人形が桃梗と話しあっているのです。桃梗が土人形に「おまえは西岸の土だ。それをこねて人になったのだから、八月になると雨が降り、淄水が流れてくるぞ。そしたら、おまえなんかなくなってしまうぞ」と申しましたところ、土人形は、「いやいや。おれはたしかに西岸の土だが、土だからこそ、すぐまた西岸にもどるだけのことさ。ところで、あんたは東国の桃梗だね。あん

たを刻して人にしたとすると、雨が降って淄水が流れてくれば、あんたを流し去ってしまうよ。あんたはプカプカ漂ったまま、さあ、どうする」と答えたのでございます）。

これによれば、桃梗とは桃の木を刻んで作った人形であることがわかるが、孟嘗君が戦国時代の貴族の人であるから、偶人の起源はもっと古い時代までたどられるであろう。宋の王観国は『学林』第四において、「謂之梗者、削桃為人。形以其粗有人形大略而已。故謂之梗」（これを梗と称するのは桃を削って人をつくと、形は粗末でも、まあだいたい人のすがたになっているから、というわけだ。だからこれを梗というのだ）というように、梗の字を説明している。さらに、偶人は古くどんな意味で用いられたかについては、『漢書』卷六十六「公孫劉車王楊蔡陳鄭伝」に、漢の武帝の末年に起こった江充（じやう）による衛皇后およびその太子一族誅滅の悲劇的事件の発端として族滅された將軍公孫賀のことが記され、その罪の一つとして、「使人巫祭祠詛上、且上甘泉宮馳道埋偶人」（人をして上（みかど）を巫祭祠詛させ、且つ上（みかど）が甘泉宮に参上する馳道に偶人を埋めさせた）ことが告発されたからである。顔師古の注に「刻木為人像、人之形謂之偶人」（木を刻して人の像と為す。人の形を偶人という）とあるが、要するに、中国では古くから、呪いたい人の偶人（人形）をつくり、それに「五寸釘」を打ち込むことを「厭勝（えんじやう）」といった。宮廷内の権力闘争

でよく使われたので、しばしば禁止令が出た。もちろん、桐人は梧桐とは限らず、偶人も木製の人形ばかりでなく粘土製または玉製のもの、さらには草人や紙人や布人または紙や布の画像なども、その人に擬して呪いの形代に使用されることになったのである。

この偶人は後になって、三月上旬の行事にも見られるようになるが、しかし、上記のような呪いのイメージでなく、日本の流し人形の形態がとられたらしい。たとえば、『太平広記』所引『大業拾遺』に、「隋煬帝以三月上旬、会群臣于曲水、以觀水飾」(隋の煬帝は、三月上旬に群臣を曲水に会し、水飾を觀ていた)という例が見え、「水飾とは、木人をもつて水の上で演出する一種の傀儡劇である。記載によると、当時一二の木人劇を演じたので、盛況空前であった」という。⁽³⁹⁾この場合の「木人」は何の木を素材に作られたのか記されていないが、もしかすると桃の木であったかもしれない。というのは、古代の中国ではよく桃の木を桃板・桃人・桃梗・桃符などに作って僻邪息災などの儀式に用いたし、まして三月上旬の行事に登場するものであるゆえに、なおさらこの可能性が高いと思われる。詳細は次章で述べよう。

三 桃太郎の誕生

「桃太郎」誕生のパターン

かくて『詩経』の詩や三月上旬、雛祭りなどを通して見てきたよ

うに、桃はしばしば愛情と結婚、生命の誕生などに喩えられた。とくに女性の生殖力を中心として、さまざまな行事や風習を演出してきたわけであるが、桃のこのような生殖力のシンボリズムを端的に表しているものに、日本の「桃太郎」という、世界的に知られている民話がある。そこで「桃太郎」と桃との関係を以下に分析してみることにしてみたい。

「桃太郎」の話がいつごろ発生したのかは複雑で、一口では言いきれないが、しかし室町時代とくに戦国時代から江戸初期にかけて成立し、また文字化されて定着しはじめたと見るのが、ほぼ定説となっている。曲亭馬琴の『童蒙話赤本事始』(一八二四年 錦森堂)以降は、日本「五大昔噺」(かちかち山・猿蟹合戦・舌切雀・花咲翁を含む)の筆頭に位置づけられ、⁽⁴⁰⁾民間説話のベストセラーの地位を獲得して衰えない。以来、「桃太郎」の話は、民話として語り伝えられ、絵本や漫画、文学作品や詩歌、演劇や映画の素材として用いられ、同時に国定国語教科書にも盛りこまれてきた。同時に、民俗学をはじめ、神話学、社会人類学、国文学、童話文学などの面から、幅広く深く研究考証されてきたのである。

このように広く語り伝えられ、多方面に採用されているうちに、話の内容そのものも、その時代、その分野によって多少の変異が見られるのも当然のことであるが、しかし通観して、その基本的なパターンにはそれほど変わりがないといってもよさそうである。そこ

で、まず「桃太郎」の話の原形的なものであらうと見られる赤本『桃太郎話』（作者不詳、元禄前？）のあらすじを記してみよう。

——若殿をなくさめる子どもが、火鉢を囲んで桃太郎の昔語りをしている。爺は山から帰る。婆は川へ洗濯にいき流れてきた桃を拾って帰る。ふたりで桃を食べる。ふたりは若やいで男の子を生み、桃太郎と名づけて育てる。桃太郎は力もちで、大石をさしあげて人びとを驚かす。桃太郎が鬼が島へ宝を取りにくという。途中で犬・猿・雉子に「十団子」^{とだんご}をあたえて供にする。鬼が島にいたり鬼の大将を組み敷き、宝物を出させる。打出の小槌・隠蓑・隠笠などを持ち帰る。父母の前で打出の小槌で金銀を打ち出す⁽⁴⁾。

これに対して、今日も語り続けられている民話の一つで、鳥取県東伯郡において収録されたものに次のようなものがある。

爺は山へ、婆は川へ洗濯に行く。川上から桃が、どんぶりかつきりすここんこんと流れてくる。婆は拾って帰り、戸棚に入れておく。爺が帰ったので桃を切ると中から男の子が出てくる。大きく育って鬼が島へ鬼退治に行く。黍団子を腰に下げて歩いていると、犬が来て「桃太郎さん桃太郎さんどこへ行く」「腰

にぶらんぶらん下げるものは何だ」「日本一の黍団子」「一つ下さいお供する。二つ下さりゃついて行く」といってお供に。猿、雉も同様。船に乗って鬼が島に行く。雉が鬼の門を開いて鬼退治。宝物を持って帰る⁽⁴²⁾。

このように、時代を超え、また赤本と民話の違いがあるにもかかわらず、上例二つの「桃太郎」の話にみられる桃からの誕生、犬・猿・雉子のお供と団子、鬼が島征伐、宝物を持ち帰るといった基本的な構成要素には大差がない。さらに、これらの構成要素を分析すると、桃からの誕生をめぐる異常誕生譚と、鬼が島征伐をめぐる英雄譚という二つのモチーフに大きく分解することができる。したがって、本論においてもこの二つのモチーフを別々に論ずるべく、英雄譚の部分の次章にまわすことにする。

桃太郎の誕生に関しては、いくつかの基本的な条件がある。というのは、桃の実が川上から流れてきて、水辺で洗濯する婆に拾われるというパターンに見られるように、桃の実・川・婆（女）の三つは欠かせないが、この中で桃太郎の誕生にとって何よりも直接的な起因となるものは桃の実である。この流れてくる桃の実を婆が拾って、食べて男の子を生むか、あるいは男の子がみずから桃の実から生まれるかという誕生形式の違いによって、話はまた二つのタイプに分かれる。前者の場合は、婆が子を生むのに若返りは必須の条件

であるから「回春型」といい、後者は直接に桃の実から生まれるから「果生型」といわれ、いずれも子なき夫婦の授かり子の話である。この両型をとともに挙げたのは、滝沢馬琴（一七六七—一八四八）の『燕石雜志』である。簡素明瞭で原形に近い話なので、参考に抄出しておく。

「童の話に、昔老たる夫婦ありけり。夫は薪を山に折、婦は流れに沿て衣を洗ふに、桃の実一ツ流れて来つ。携へかへりて夫に示すに、その桃おのづから破て、中に男児ありけり。この老夫婦原来子なし。この桃の中なる児を見て喜びて、これを養育み、その名を桃太郎と呼ぶ程に、〔割注〕或は云ふ、老婆桃の実二ツを得て家に携へかへりて、夫婦これを食ふに、忽地わかやぎつ。かくて一夜に孕ことありて、男子を生めり。因て桃太郎と名づくといへり。」その兎忽地大きになりつゝ、臂力人に勝れて、一郷に敵なし。（後略）⁽⁴³⁾

前者は「果生型」であり、後者は「回春型」であるのが明らかである。この両型の関係については、時代的に見て、江戸前期における文献の多くは「回春型」であり、これに対して明治以降に採集された口碑説話の九割は「果生型」であるので、「果生型」より「回春型」のほうが古いといわれるが、その原因を滑川道夫はおとな相

手から子ども向きへの転換に求め、「性」的発生が先行しているからという⁽⁴⁴⁾。しかし「回春型」にしる「果生型」にしる、いずれも「桃太郎」が桃の実を媒介にして生まれたことには変わりがない。（図5・図6）ここで、私が関心をもっているところは、なぜ「桃太郎」が桃から生まれなければならないかという問題である。

「モモ」のシンボリズム

まず、桃という言葉から調べてみよう。日本語においては、桃を「モモ」というが、この「モモ」と発音する言葉に、「桃」のほか「百」と「股（腿）」があることは周知のとおりである。「桃」の意味についてはすでに「桃の植物文化誌」でふれたが、「百」は「非常に数の多いこと」であり、「股」は「脚の上部の、腰につながる部分」であるといわれ、現代日本語においては、この三者の意味は全く関係がない。しかし語源的に考えれば、驚くほど共通点が見出される。たとえば、「股」の語根として、「マロマロの反。円の義」（名語記）や「モリモリ（盛々）の義。肉の状態から」（名言通・日本語源—賀茂百樹）と解釈され、『新選字鏡』に「勝 人乃毛毛」とあり、『和名抄』（十卷本・二）に「股 唐韻云髀（髀礼反上声之重与髀同 弁色立成云圉股 毛毛）股也（後略）」とあるのに対して、「桃」の語源として、「マロマロ（丸丸）の反」（名語記）や「モリモリの義。モリはモグの意」（名言通）や「実に毛のあるところから

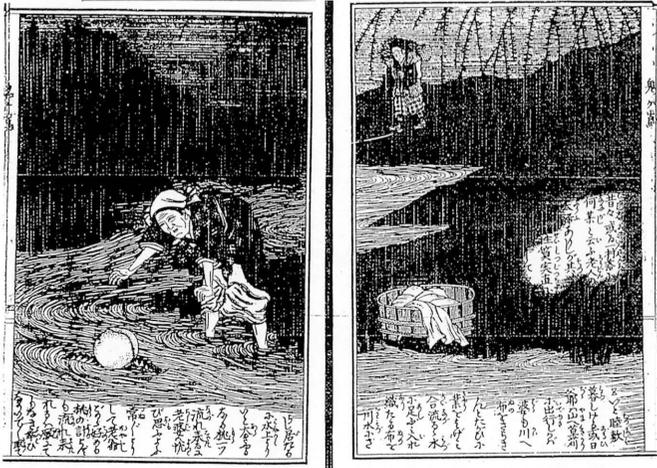


図5 桃が流れてくる 楽水山人作・泉蝶斎英春画『桃太郎鬼ヶ島記』による



図6 桃から生まれる果生型 与田準一文・三好碩也絵『ももたろう』(1969年、借成社)による

モモ(毛々)の義」(滑稽雑談所引和訓義解)と求められている。このように、現代日本語としてまったく関係のない「股」と「桃」という二語は、古代日本人の意識において「マロマロ」、「モリモリ」、「毛々」などと性的に結びついている。「股」と「桃」に見られる共通の語源は、発生的にどちらが先でどちらが後かは考察不可能であろうが、共通となっていること自体が大きな意味をもっている。いっぽうでは、「桃」のいま一つの語源として、「モモ(桃)百の義。

実の多く生るより云へるなるべし」(解説言語学Ⅱ野村茂太郎)、「桃。盛盛に実の成るよしの名。漢土にても『从木从兆。其性易殖而子繁。十億曰兆。言其多也』などといへり」(日本語源Ⅱ賀茂百樹)、「実の多いところから、モモ(百)に通ず」(東雅・言葉の根しらべⅡ鈴江潔子・大言海)と解かれ、「百」とも意味的に通じることが見られる。これまでふれてきたように、桃が植物的に枝もたわわで実も多いということは、多子性つまり女性の生殖力にもシンボリックに反映されているので、「股」イコール女性性器、

「百」イコール生殖力であり、これらの機能を一身にした「桃」はまさに生命の旺盛さのシンボルとなるのである。折口信夫も「我が国の桃には、実りの多い処から出たという「百」からする説明もあるが、此はやはり、多産力の方面から見れば、此民俗の起源の説明にはなるだらう」⁽⁴⁵⁾と認めている。もっとも、多子性を象徴する果樹・果実は他にもあるが、日本で桃が特別視されているのは、その割れた形が女性器に類似するからであるう。

語源からの推測だけでなく、民間信仰

においても桃・股・百の結びつきが見られる。岩手県紫波郡に伝わっている「桃太郎」の話では、「父と母が花見に行つて弁当を食べようとすると、桃の実が一つ母の腰もとに転がってくる。拾つて帰り、寝床の中に置くと、桃が割れて子どもが生まれる。桃の子太郎と呼ぶ⁽⁴⁶⁾」とあり、「桃太郎」の誕生において、桃と股がより直接に結ばれた例の一つである。また、秋田県の一部では、「桃太郎」のことを「股内太郎」と称し⁽⁴⁷⁾、子どもを生みだす股の中のシンボルをあらわに桃に託している。もっとも、高木敏雄ははやくも「桃太郎」のもとには人間の股間ではないかと指摘し、「母の股に生じた桃のような腫れ物が破れてその中から児が生まれたというふうに見るべく、桃そのもののシンボリックな意義を重視し、「国音の類似は第二位に置いて、やはり民間信仰の方面から説いてくる方が、この話の解釈としては穩当であろう」と述べている⁽⁴⁸⁾。柳田国男もこの見解に賛同し、「少なくとも神童が尋常を超越した状況の下に、此世に現はれ出たといふ語りごとの一つに、股から生まれた股太郎もあつたといふだけは認め得られる」と指摘しながら、オムタロ・シタロという吉田巖が報告した十勝アイヌの昔話を例にあげて、「オムは蝦夷の語で股を意味し、爺婆のオムから生まれた故にオムタロと名付けられた」と述べた⁽⁴⁹⁾のである。

このように、民間信仰において、桃と股との結びつきは「桃太郎」の誕生の基礎であり、二語同音の基礎でもあろう。思うに、松

浦静山の随筆「甲子夜話^{かっしやわ}」にも、股を桃に喩えて歌う歌「乗掛けの嫁もかすむやもゝの花」があり、「婦女遠所を行たると見ゆ。因て嫁とは、夜目遠目と云ふことあるに寄られて、桃とは、かの婦女乗掛馬のことなれば、両足を前に伸べ出したるゆゑ、股の幽かに露れたるを、かくの玉へりと覚ゆ」と記されている⁽⁵⁰⁾。さらに、角田序生は「桃と雷除」において、夏目漱石が「三四郎」のなかで、「桃は果物のうちで一番仙人めいている」といい、「第一核の恰好が無器用だ。且つ穴だらけで大変面白く出来上がっている」といっていることをあげて、桃と性器崇拜との関係に及んでいる⁽⁵¹⁾。このように、桃を股（性器）のシンボルとする認識は、民間では古くからあり、かつ広く認められている。したがって、「桃太郎」の話の伝承が「果生型」より「回春型」のほうが先であると言つたように、桃太郎は直接に桃の実からでなく、やはり母の股から生まれたほうが納得できる。多くの伝承に見られるように、「桃太郎」と呼んで、「股太郎」と呼ばなくなったのは、子ども向けの教育効果を配慮したこともあろうが、股より桃のほうが象徴性に富んでいるからではあるまいか。とはいっても、母が桃を食べて若返りし、桃太郎を生んだのだから、桃が機縁であるには変わりない。桃と股との結合＝性器・多産力＝異常な子の誕生、これが「桃太郎」の誕生である。

桃が機縁となつて不思議な子を生み出すからには、子を授かり、増産し、育てるといふ役割が当然のこと課せられる。すなわち子だ



図7 桃抱き土玩（日本）伊藤堅吉『俗信芸術』（1967年、図譜新社）による

くさん（百）を確保しなければならない。というわけで、桃の名産地である岡山県に吉備津神社があり、増産・子育ての守護神とされている吉備津彦を祀っているが、この吉備津彦は岡山県を治めたということで、俗に桃太郎に擬えられている。また、和歌山市内の栗林八幡宮境内にある日吉山王神社には、安産や子授けの祈りに参る人が多く、その際に奉納されるものが「瓦猿」という桃を抱いたサ

ルの瓦である。この日吉山王神社が明治の末ごろ現地に遷座される前、すなわち海草郡有本村にあったころ、この奉納のための瓦猿は神社より三町ほど離れたところにある地藏の辻に三、四軒の店で売られていたが、その崩れかかった地藏堂の屋根四隅の瓦にとくに核果をもった猿を現していたという⁽²²⁾。この抱かれている桃は性器のシンボルであると思われるが、とくに核をもっている凶案となっていては一目瞭然である。そして割れた桃を抱いている土玩などに見られるように、中国道教に由来する福・禄・寿・布袋などの神々までも、日本においては桃をもって性的イメージに修飾されている。

(図7)

万物の始まりとしての「桃」

いっぽう、中国語の「桃」という字に生殖の意味は含まれないであろうか。許慎の『説文解字』には、「桃」の字義についての解釈は見つからないが、すでにあげた李時珍の説が「桃性早花易植而子繁。故字従木兆。十億曰兆、言其多也」（桃の性としては花が早く、植えやすくして子が繁栄する。故に文字は木に従う兆である。十億を兆というのは、その多いことを言ったものだ）とあって、日本語の「モモ」の意味の一つである「兆」と相通じる。「桃」は木偏に「兆」でできており、「兆」は象形文字で、古代卜いを行うとき、亀の甲羅を焼いてそのできた灼拆（ひび割れのさげ目）を見て吉凶を判断

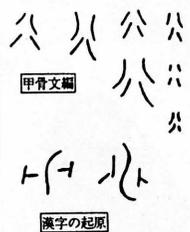
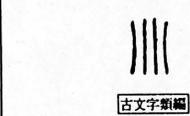
 <small>甲骨文編</small> <small>漢字の起原</small>	<small>甲骨</small>
 <small>説文</small>	<small>古文</small>
 <small>古文字類編</small>	<small>古璽</small>
 <small>説文</small>	<small>篆文</small>

図8 「兆」の字 水上静夫
『甲骨金文辞典』(1995年、雄
山閣)による

する習わしがあり、このさげ目の形に象ったものはこれである。したがって、「うらない」、「しるし」、「きざし」はこの字の原意であり、さらに『孟子』『万章下』に「為之兆也。(注)兆、始也」とあるように、また「はじめ」の意味ももっている。古代人がどのような意識で、このぱつと二つに割れる、間が開くという「割れ目」の形の字を「桃」にあてたかは、どこにも解釈が見つからないが、性器のシンボルとしての配慮から考えられないこともない。藤堂明保も語源から、「桃太郎は、パンと割れたモモから生まれ出た。モモの特色は、日本人にも二つに割れるという点で意識されている」というふうに、桃の実が二つに割れるから女性の性器に似ていると述べている。考えてみれば、同じ古代「四種果実」で知られる「李」の字は、「木」と「子」ででき、出産や子どもが生まれる、増えることに関係のある実のなる木であり、「梅」の字は、木偏に「每」ででき、字音の「バイ」は「はらむ」、「子を生む(媒・母)」の意味で、すべて妊娠や生子関係に関係し、古代つわりの特効薬であっ

たことからきたのであり、「杏」の字の「口」は変形で原形は「母」なので、妊娠・生子の意を示すと同時に、つわりを治めて母になる前兆を示す実のなる木である⁽⁵⁴⁾から、桃の字のシンボリックの意味は簡単に分かる。因みに、「兆」の字義の一つである「はじめ」は、漢字で書くと「始」であるが、「女」と「台」とからなり、「小女に起こるはじめての生理現象、女性としての最初の妊娠⁽⁵⁵⁾」が原義であるから、「兆」のもっている字形「割れ目」(女陰、字義「きざし」(妊娠の症候「つわり」)が桃に賦され、同時に初潮・妊娠・出産という機能をもたせて、信仰上において世界万物の始まりの意味にしたのではなからうか。(図8)

中国トウチャ族の始祖伝説では、太古、トウチャ族の始祖である婆が生育できず独りぼっちであった。ある時、川から八つの桃の実と一つの桃の花が流れてきた。婆がそれを拾って食べたら妊娠し、男の子八人と女の子一人を産んで、後のトウチャ族に繁殖された⁽⁵⁶⁾。この伝説は「回春型」の「桃太郎」の誕生によく似ているが、桃が一族のきつかけとなるのがなかなか意味深い。中国に子どもが直接に桃から生まれる、すなわち「果生型」の話は未だに見つかないが、しかし桃が熟れて池に落ちて赤ん坊に変わる話は『大唐三蔵取経詩話⁽⁵⁷⁾』の第十一「入王母池之処⁽⁵⁸⁾」にみえる。あらまはこうである。

玄奘の一行がすわって一休みしようとしているところ、万丈ほど高い石壁のあいだに数株の桃の木がはるかに目に入った。鬱蒼として上が青空に接し、下が池水に浸っている。猴行者の言うには、この桃は千年かかってはじめて生き、三千年かかって花一つ見え、一万年実一つ実るのだ。その実一つ食べれば三千歳まで生き延びる。それで、玄奘がしきりに盗んで来いと猴行者をそそのかしていたが、そのうちに、くだんの桃が三つ、熟れて枝を離れ、ころころポシャンと池に落ちた。玄奘に探してこいと促されて、猴行者が金鑲杖で岩を三つたたくと、子どもが池から顔を出した。いくつたたくと「三千歳だ」と答えるので、今度は五つたたくと「七千歳だ」と答えた次の子どもを、猴行者がとっつかまえてぐるぐるふりまわすと乳棗になってしまった。

この話に出てきた池とは西王母池で、桃とは西王母の蟠桃であるが、猴行者が二万七千年前にこの蟠桃を十個盗んで食べたため、西王母にさんざん痛められたことがある。桃と西王母のかかわりについて別章を設けて述べるが、この話に見えるように、桃の木、桃の実はまだことに奇異な存在である。桃太郎を誕生させたこと、桃太郎が迅速的な成長を示したこと、鬼が鳥征伐で超自然的な能力を発

揮したことなどに見られるように、子どもを生む（あるいは、子どもに変わる）桃はけっして普通の果実ではありえず、生命力旺盛な仙果であることが、あまたある桃のシンボリズムの中でも、もっとも重要なモチーフとなったのであった。

四 不老長寿の仙果

桃の奇異な効用

「桃太郎」の異常誕生に関して、「果生型」より「回春型」のほうが原初的であると述べてきたが、「回春型」の桃太郎説話における桃は、まさに仙果のイメージであり、これは「含陽紀事」、「子孫伝草昔話」、「昔々春秋」、「雛廻宇計木^{ひなのうけぎ}」などにおける初期の桃太郎説話がそうした仙果の思想によって筋を運んでいるので分かる。たとえば、中井履軒（一七三二〜一八一七年）の『昔々春秋』の「爺公」に、

五月婆氏灌于河、（中略）婆氏将還、河上有物、絳絳而円、使取之桃也、瞰之美、乃筐一片而帰、献諸公、（中略）公喜啖之、忽然化為美丈夫、入視、婦人亦既為美少婦、相与驚且喜、而又羞色、遂寢、夫人如有震。

とあり、瑞鳥園齋守翁士（本名賀茂規清、一七九八〜一八六一年）の

『難廼字計木』『桃太郎之弁』に、

(前略) 川上ヨリ桃流レ来ルユヘ、老婦早速ニ取上、是ハ能^{ヲイ}土産^{ナリ}為^リトテ持帰^リ、老夫ニ見セ二人シテ其桃ヲ給^ヅケルガ、老夫モ老婦モ遽^ニ若ク為^リ、皺モ伸^ビ、緑ノ髪ニ変ジ、三十位ノ若人ト為^リ、老婦ハ二十三ノトシマト為^ルケル。夫婦、互ニ不思議々々ト且驚キ且歎ビ、鏡ニ向ヒ髪ヲ結ビ(中略)程ナク老婦、心持平常ナラズ覺エケルガ、何時トナク娠^リテ、月ヲ重ネ安タト玉ノヤウナル子ヲ産ケルニ、不思議ヤ、産レシ男ノ子、丈高ク骨太ニテ、七ツ八ツ計リノ子程アリテ力強ク逞シケレバ、老夫老婦ノ歎ビ限リナシ。(後略)

とあるように、いずれも子を欲しがる老夫婦の若返りを中心に語り伝え、その過程を詳細に述べてある。このように、桃太郎の誕生に限って言えば、「回春型」というのは、若返りすなわち「返老還童」(老を返して、童に還る)が前提条件であり、すなわち老人夫婦が桃を食べて若返り、性的能力を取り戻したので、ついに婆が孕み子を生んだということになる。このように、桃は生命力が強調されるとともに、その生産力にも結びつけられるのである。もっとも、仙果としての桃、そしてこの「桃がかもしだす無限の生産力のシンボル」は、たとえ個体が滅びても種族は繁栄することへの強い願望を

生み出すとともに、一方では個体の生命の永続すなわち長生への願望と結びつく⁽⁵⁹⁾のである。

若返り、不老長寿は、人類有史以来ずっと求めてきた永遠の課題であり、そして桃が古くからその特効薬として扱われ、仙果の地位を固めてきたのである。このことに関しては、中国の六朝時代からの文献に数えきれないほど記録されている。たとえば、『太平御覽』の卷九百七十六に引かれる『太清諸卉木方』に、「酒漬桃花而飲之除百病、好容色」(酒に桃花を漬けて飲めば、すべての病気を除け、容色に好い)とあり、『抱朴子』の「仙藥篇」に、「桃膠以桑木灰漬服之、百病愈、久服身有光、在晦夜之地如月出也、多服則可斷穀」(桃膠を桑木の灰に漬けて服用すれば、すべての病気は治る。長く服用すれば、身体に光りが輝き出して、月のない晦日の夜でも、月が出ているように地面が明るくなる。多量に服用すれば断穀⁽⁶⁰⁾できる)と記述されるが、百病がなく、体に光りが輝きだし、さらに断穀できるといえば、まさに不老長寿の仙人になるのである。桃と不老長寿との関係ははっきりと言ったのは『太平御覽』が引く『神農經』の次の一句であり、「玉桃服之長生不死、若不得早服之、臨死之日服之、其尸畢天地不朽」(玉桃を服用すれば、長生きして死なない。若し早めに服用することができなかつたら、死に臨んだ日に服用すれば、その死体はきつと天地とともに朽れない)という。

桃を食べて若返りあるいは奇異な能力を発揮する、すなわち仙人

にしかできない業をなすエピソードが中国の古典にたくさん見られる。ここでいくつかを次に紹介しよう。

宋の洪邁の『夷堅志』に、章濤という人の妻盧氏が目に見えない大きい桃を食べて異常を起こした話を記している。

盧氏は、ある日邸宅の後ろへ遊びに行ったとき、下女に「桃の木の枝に盆のように大きい桃が一つあるから、うまいにちがない。取ってくれ。」と言った。下女の見たところでは、たしかに木いっぱい桃の実がなっているが、いずれもふつうのものであり、言われたような大きい桃はないのである。そこで、盧氏はみずから竹のハサミで手に取って食べた。いっしょにいた人びとは、彼女の食べる様子ばかり見えるが、桃が見えないので、びっくりした。その日から、盧氏は少し酒を飲んだり果物を食べたりはするが、食事を取らなくなった。家事ももどおりにするが、ただし章濤といっしょに寝なくなった。そして十五年後、酒も果物も口に入れなくなり、少し水ばかり飲んでた。さらに七年たつと水も飲まなくなった。七〇歳になった年、章濤の弟章越が病気にかかり、多くの医者に見てもらったがなかなか治らない。そこで盧氏が見舞いに行き、ベッドの端にすわって患部をさわっただけなのに、翌日からその病気は治った。⁽⁶⁾

という。食わず飲まず、そして夫と寝ず、さわるだけで病気が治せるといふような盧氏は、たしかに仙人になったであろう。金の元好問が撰した『続夷堅志』に、「桃杯」という話がある。

韓道人という人があって、中年になって異人に遇い、官を捨てて道を学びはじめた。金朝太和（泰和の誤り？ 一一〇一〜一一〇八）初年、韓が秋雨のあと山の中を歩いていると、碗ほど大きな桃が数枚の木の葉とともに流れてきて、石に止められたのを目にとめた。韓はそれを取ってきてみたら、赤くて香りのいい、絶対凡人の見たことのないものであった。これは並々ならぬ奇遇だと思い、周囲の山々にむかって拜んで、その桃を食べてしまった。それから持ってきた桃の核を割って桃仁を食べたところ、蜂蜜のように甘かった。残った二つになった桃核を盃に酒を飲んでいた。それ以降、韓道人は食事を取ったり取らなかつたりになるが、年が六〇歳になっても四〇歳ぐらいの容貌をしている。

という。韓道人は桃のおかげで、まさに道を得て若返りしたのであろう。これらのエピソードが真実とはだれも思わないが、しかし桃にまつわる仙果思想がなければこんな奇異な話も生まれるはずがな



図9 寿福図 中国版画、清時代中期、王舎城美術宝物館蔵

かるう。

仙果思想の展開

このように奇異な桃が、じつは奇異なところにある奇異な木に実るのである。これについて、漢の東方朔（紀元前一五四ごろ〜九三ごろ）が撰

だかまり、（後略）とあり、晋の王嘉（南朝梁の蕭綺が王嘉の名に仮託した説もある）が撰した『拾遺記』巻三に「扶桑東五万里有磅礴山、上有桃木百围、其花青黑、万歳一実」（扶桑の東より五万里のところに磅礴山があり、その上に太き百围ほどの桃の木があって、その花は青黒く、一万年に一度実る）とあるように、仙木によって仙果の桃が強調されている。次章から詳述するつもりであるが、この東北、度朔の山、磅礴山などにある奇異な桃の木は、信仰上では崑崙山を住いとする西王母のもつ蟠桃と同じ起源にたどりつく。『漢武故事』や『漢武帝内伝』などに見られるように、西王母は三千年かかってやっと熟する桃を七つ持ち出させ、武帝に四つ与え、自分は三つ食べたし、『西遊記』で孫悟空たる猴がめちやくちやにあらした蟠桃会も西王母の主催した寿宴であった。このように、桃は仙果として神話や民間伝承において、「長寿」、「多寿」のイメージをもたされている。（図9）ちなみに長命の神・南極寿星のシンボルも大きな桃であった。現在でも、誕生日に贈られる桃は「寿桃」といって、もっともポピュラーなプレゼントであり、桃のとれない季節なら、饅頭を桃の形につくって贈るほどである。そこで、思い出されるものに、『清朝野史大観』巻十二「南巡雜記」に見られる乾隆皇帝に関する逸話である。

したといわれる『神異経』には、「東方有樹焉、高五十丈、葉長八尺、名曰桃。其子径三尺二寸、小核、……食之令人益寿」（東方に木があって、高さは五十丈、葉は長さ八尺あり、名は桃という。その子は径三尺二寸、核が小さい。（中略）食用すれば人の寿命を長くする）と記してある。巖谷小波の『桃太郎』は「果生型」であるが、川の上から流れてきたのが「一抱もあらうと思はれる、素敵滅法大きな桃」である（2）と描いている。後漢の王充（二七〜九六？）の『論衡』第二十二卷「訂鬼」篇に引かれた『山海経』に、「滄海之中、有度朔之山、上有大桃木、其屈蟠三千里、……」（滄海の中に、度朔の山がある。その上に大きい桃の木があって、三千里にわたってくねくねわ

清朝の乾隆年間（一七三六〜一七九五）、乾隆皇帝が第五回目

に江南を巡遊したときのことである。乾隆皇帝の乗っていた船があと十キロあまりで鎮江に到着しようといったときに、岸に巨大な桃が一つあるのが遠く目に入ってきた。見たことのない大きさばかりでなく、色もみずみずしい赤い色で、とても可愛らしい。船をその桃の近くに近づけたところ、突然火花が激しく爆発した。光と焰が四方に飛び、蛇が天に舞いあがったように、目が開けられないほどであった。するうちに、その桃がぱつと割れた。桃の中は大きな劇場で、何百もの人がそこにおり、いままさに「寿山福海」という新劇を演じているところだった。

これはすなわち鎮江の地方官吏たちが乾隆皇帝の歓びをかうために企んだ歓迎式であるが、巨大な桃は乾隆皇帝の長寿を祈るためのシンボルであったろう。

仙果と「桃太郎」との結びつき

さて、ふたたび桃太郎の話にもどろう。桃太郎の誕生において、婆あるいは婆爺という老人夫婦が若返って桃太郎を生んだというところは、かような仙果なる桃の効用がなければ、とうてい考えられないし、「果生型」の誕生の場合でも桃と同じ原理に基づいたものだと思う。日本の桃太郎の話の発生について、柳田国男は『桃太郎の誕生』において、桃太郎の誕生を異常誕生に視点を置き、水辺の小

さ子信仰との関連からとらえ、日本の固有信仰をもとに生まれた昔話とした。石田英一郎は、『桃太郎の母』において、婆であれ、神の子を育てる女性が忘れられない点から、処女受胎の古い母子信仰と関係づけている。また関敬吾は『桃太郎の郷土』において、冒険的な行為を中心に考え、通過儀礼である成年式の慣習の反映と見ている。たしかに、これらの要素を日本の民俗文化において考えれば納得できるが、しかし私は、中国古来の桃に関する信仰、とくに桃の仙果思想が、桃太郎の話の発生の直接的な誘因ではないかと思われる。この考え方はすでに折口信夫によって説かれ、「桃竝びに其に似た木の実の上に、かうした偉力を認めてゐる民族は尠くない。だから、支那と日本とで、何の申し合せもなく、偶然に一致したものと考へるのが一つ、其から今一つは、わが国の歴史家が想像してゐる以上に、支那からの帰化人の与へた影響が多かつたところにある。(中略) たくさんの帰化人の携へて来たものは、単に、文化的な物質や有効な知識ばかりではなかつた。其故土で信じ、行ひして来た固有の風俗・習慣・信仰をも其まゝ将来して来た。彼等の帰化の為方が、個人帰化ではなく、団体帰化として、全村の民が帰化したといふ様な場合が多かつたのであるから、彼等は憚る処なく、其民俗を行ひ、信じてゐた事が考へられる。文化の進んだ帰化人間の民俗が、はいから嗜きの民衆の模倣を促さずに居る筈はない」⁽⁶³⁾と述べているように、日本における桃文化の根源を、中国からの帰

化人による伝播に求めているのである。

桃太郎の誕生のくだりに、中国の仙果思想がいかに染み込んでいたかを、もう少し例をあげて見よう。たとえば、北尾政美が描いた『桃太郎一代記』（二七八二）では、福右衛門という老翁が昼寝の夢に西王母から桃を授かり、婆が川で拾った桃を食べると二十歳ぐらい若返って妊るというように、西王母の神話に結びつけられている。さらに面白いのは、芥川龍之介がパロディとして創作した小説『桃太郎』である。少し長いが、桃太郎が出生するまでの一節を抄録しておこう。

—むかし、むかし、大むかし、或深い山の奥に大きい桃の木が一本あった。大きいとだけではないひ足りないかも知れない。

この桃の枝は雲の上にひろがり、この桃の根は大地の底の黄泉の国にさへ及んでゐた。何でも天地開闢の頃ほひ、伊弉諾の尊は黄最津平阪に八つの雷を却ける為、桃の実を礫に打ったといふ。—その神代の桃の実はこの木の枝になつてゐたのである。

この木は世界の夜明以来、一万年に一度花を開き、一万年に一度実をつけてゐた。花は真紅の衣蓋に黄金の流蘇を垂らしたやうである。実は—実も亦大きいのはいふを待たない。が、それよりも不思議なのはその実は核のある処に美しい赤児を一人づつ、おのづから孕んでゐたことである。

むかし、むかし、大むかし、この木は山谷を掩った枝に、累々と実を綴つたまま、静かに日の光りに浴してゐた。一万年に一度結んだ実は一千年の間は地へ落ちない。しかし或寂しい朝、運命は一羽の八咫鴉になり、さつとその枝へおろして来たと思ふともう赤みのさした、小さい実を一つ啄み落した。実は雲霧の立ち昇る中に遙か下の谷川へ落ちた。谷川は勿論峰々の間に白い水煙をなびかせながら、人間のゐる国へ流れてゐたのである。

この赤児を孕んだ実は深い山の奥を離れた後、どういふ人の手に拾はれたか？—それは今更話すまでもあるまい。谷川の末にはお婆さんが一人、日本中の子供の知つてゐる通り、柴刈りに行ったお爺さんの着物か何かを洗つてゐたのである……。

この小説に描かれた桃太郎の誕生は「回春型」とも「果生型」とも言えないが、「核のある処に美しい赤児を一人づつ、おのづから孕んでゐる」ようなら、さきにあげた『大唐三蔵取経詩話』における桃が赤ん坊に変わる話に近いし、また仙果のイメージをよりよく表しているとも思われる。が、このような桃をつけた「枝は雲の上にひろがり、根が大地の底の黄泉の国にさへ及んでゐた」こと、それから「一万年に一度花を開き、一万年に一度実をつけてゐる」というような空間、時間ともにはるかに超えてしまふ大木は、少し誇

張のおそれがあるにもかかわらず、明らかにすでに見てきた中国の仙木としての桃の伝承を受け継いだものである。そして、「人間のるる国へ流れてゐた」とは、もっとも生々しく仙桃であることを語ったのではなからうか。桃太郎の話の根本について、折口信夫の「聖徳太子と相竝んで、日本の民間芸術の始めての著手者と考へられて来た秦河勝は、伝説的に潤色せられたところの多い人である。昔、三輪川を流れ下った甕をあげてみると、中から子どもが出た。成長したのが右の河勝であると言はれてゐる。此話の種は近世のものではない。秦氏が帰化人であるごとく、話の根本も舶来種である⁽⁶⁴⁾」との説は有力だと思われる。伊邪那岐命の黄泉比良坂の話については次章で詳しく述べるつもりであるが、これも中国の桃信仰の影響を受けてできた神話である。

そこで、考えられるのは、中国古来の桃信仰がまず日本の神話に吸収され、それが種子となって、日本人的な観念をへて桃太郎の話が作り出されたのであろう。そうでなければ、桃太郎の誕生は説明がつきにくくなり、また鬼が島征伐などにおける發揮された異常な能力も根のない話になってしまうであらう。これらの問題については、次章でまたふれることとする。

注

- (1) 朱自清他編『聞一多全集(一)乙集』(開明書店、一九四八年)所収「詩經通義」一四二―三頁。
- (2) 『郭沫若全集』(考古編 第一卷)(科学出版社、一九八二年)所収「釈祖妣」五九頁。
- (3) 『辭源』(修訂本・合訂本)商務印書館、一九九三年、一〇三頁)の解釈によれば、「灌」とは、祭りの始めに酒を地に注ぐことであり、このむっと上がる酒の匂いによって神を迎え下ろすのだという。
- (4) 張君「神秘的節俗―伝統節日礼俗・禁忌研究」(広西人民出版社、一九九四年)一二〇―二頁。
- (5) たとえば、唐の徐堅他の撰『初学記』に、宋の顔延之、齊の謝朓、邢子才、王融、梁の簡文帝、沈約、隋の盧思道などの曲水の宴の詩を数多く収録している。
- (6) 宗懐(守屋美都雄訳注、布目潮風他補訂)『荆楚歲時記』(東洋文庫324)(平凡社、一九八七年)、一一四頁「注2」を参照。
- (7) 張君前掲書「神秘的節俗―伝統節日礼俗・禁忌研究」一一五頁、注1を参照。
- (8) 長安の水辺ここでは長安の東南隅にある遊賞の地。漢の武帝のときに造られ、水が曲折して流れるのと、揚子江の趣に似ているところからこの名がついたという。開元年間にあらたに疏鑿されてから都の士人の宴遊の場所となった。
- (9) 中国でモチ米文化は江南および西南少数民族にあるが、江北・華北とくに東北にはない。とくにモチ米を五色に染める風俗は、日本の「赤飯」とよく似て、祝儀用に広く用いられる。

- (10) キリスト教でも、復活祭に卵を食べる習俗がある。「イースター・エッグ (Easter Egg)」とは、(ま)り色を塗ったゆで卵で、復活のための卵である。
- (11) 徐杰舜・徐桂蘭『中国奇風異俗』(广西人民出版社、一九八九年) 二九八—三〇三頁。
- (12) 五節供とは、古くから一般に、旧暦一月の人日、三月三日の上巳、五月五日の端午、七月七日の七夕、九月九日の重陽のことをいう。
- (13) 増訂故実叢書編輯部『安斎隨筆』第一(増訂故実叢書、日用書房、吉川弘文館、一九二九年) 二九五頁。
- (14) 益軒会『益軒全集』(卷之二) (益軒全集刊行部、一九二一年) 所収『日本歳時記』(卷之三) 四七八頁。
- (15) 小高敏郎他校注『貞門俳諧集』二(『古典俳文学大系』、創美社、一九七一年) 所収『増山井』四四二頁。
- (16) 益軒会前掲書『益軒全集』(卷之二) 所収『日本歳時記』(卷之三) 四七七頁。
- (17) たとえば、『統日本紀』の「聖武天皇」、「淳仁天皇」、「称徳天皇」、「光仁天皇」などの条に天皇が曲水の宴を催していた詳細が数多く記録されている。
- (18) 谷川健一『日本庶民生活史料集成』(第九巻 風俗) (三一書房、一九七九年) 所収「伊勢国白子領風俗問状答」六二〇頁。
- (19) 同右所収「紀伊国和歌山風俗問状答」七七二頁。
- (20) 同右所収「備後国品治郡風俗問状答」七四七頁。
- (21) 斎藤月岑著・朝倉治彦校注『東都歳時記』1(『東洋文庫』) (平凡社、一九七八年) 二一九頁。

- (22) 喜多川守貞著・朝倉治彦他編『守貞漫稿』(第四巻) (東京堂出版、一九九二年) 一〇一頁。
- (23) 谷川健一前掲書『日本庶民生活史料集成』所収「磐城誌料歳時民俗記」二二三頁。
- (24) 岩瀬醒『骨董集』(下之巻前) (日本隨筆大成編輯部『日本隨筆大成』第一期15、吉川弘文館、一九七六年所収) 四六〇頁。
- (25) 喜多村均庭『嬉遊笑覧』(卷六下) (日本隨筆大成編輯部、『日本隨筆大成』別巻9、吉川弘文館、一九七九年所収) 一六七頁。
- (26) 菊岡沾涼『本朝世事談綺』(卷之四「歳時門」) (日本隨筆大成編輯部、『日本隨筆大成』第二期12、吉川弘文館、一九七四年所収) 四九九頁。
- (27) 益軒会前掲書『益軒全集』(卷之二) 所収『日本歳時記』(卷之三) 四八〇頁。
- (28) 植島昭武『和漢音積書言字考節用集』(器材) 七(『節用集大系』第82巻、大空社、一九九五年、所収) 六一五頁。
- (29) 『安斎隨筆』(卷三十二) (増訂故実叢書編輯部『増訂故実叢書安斎隨筆』第二、日用書房、吉川弘文館、一九二九年) 二九三頁。
- (30) 喜多川守貞著・朝倉治彦他編前掲書『守貞漫稿』一〇二頁。
- (31) 黒川道祐『日次紀事』(野間光辰『新修京都叢書』第4巻、臨川書店、一九七六年) 一三三頁。
- (32) 塙保己一『群書類従』第十五輯 和歌部(『統群書類従完成会、一九六〇年) 五七六頁。
- (33) 喜多村均庭前掲書『嬉遊笑覧』一六三—一五頁。
- (34) 半澤敏郎『生活文化歳時史』(第11巻) (東京書籍、一九九〇

- 年) 五五七頁。
- (35) 民俗学研究所『年中行事図説』(岩崎美術社、一九八〇年) 一二〇頁。
- (36) 同右、一二二頁。
- (37) 桂井和雄「土佐の桃節供の民俗」(山岡書店『民俗文化』第三卷第四号「桃の特集号」、一九四二年) 一一頁。
- (38) 張君前掲書『神秘的節俗—伝統節日礼俗・禁忌研究』一一四—七頁。
- (39) 同右、一三一頁。
- (40) 滑川道夫『桃太郎像の変容』(東京書籍、一九八一年) 二—三頁。
- (41) 同右から再引、一二頁。
- (42) 関敬吾『日本昔話大成』(第三卷 本格昔話二) (角川書店、一九七八年) 七七頁。
- (43) 滝沢馬琴『燕石雜志』(日本隨筆大成編輯部『日本隨筆大成』第二期19、吉川弘文館、一九七五年、所収) 四四六頁。
- (44) 滑川道夫前掲書『桃太郎像の変容』四九頁。
- (45) 折口信夫『桃の伝説』(『折口信夫全集』第三卷、中央公論社、一九六六年、所収) 五八頁。
- (46) 関敬吾前掲書『日本昔話大成』八三頁。
- (47) 池田弥三郎他『性風俗 第一集 総括篇』(講座日本風俗史別巻1) (雄山閣、一九五九年) 一七六頁。
- (48) 高木敏雄「英雄伝説桃太郎新編」(大林太良『増訂 日本神話伝説の研究2』(東洋文庫25)、(平凡社、一九八七年、所収) 一九四—五頁。
- (49) 柳田国男「桃太郎の誕生」(『柳田国男全集』定本 第八卷、筑摩書房、一九八三年、所収) 三五—六頁。
- (50) 中村幸彦他校訂『甲子夜話1』(東洋文庫306)、(平凡社、一九八五年) 三三三—三四頁。
- (51) 角田序生「桃と雷除」(山岡書店『民俗文化』第三卷第四号、一九四二年、所収) 一七頁。
- (52) 西岡秀雄「性神大成—日本における性器崇拜の史的研究」(妙義出版、一九五六年) 一二七—八頁。
- (53) 藤堂明保『漢字語源辞典』(学燈社、一九六五年) 二四三—四頁。
- (54) 水上静夫『甲骨金文辞典・上卷』(雄山閣、一九九五年) 六四六、六四七、六五〇、六七〇頁を参照。
- (55) 右書「始」の項、三二〇頁。
- (56) 林乃新『中華風俗大観』(上海文芸出版社、一九九一年) 八五六頁。
- (57) この問題に関しては、鳥居龍藏は、「いわゆる南蛮の伝説は『後漢書』に大分書いてある—桃太郎に似たような話がある。『女が川で洗濯して居ると、桃が流れて来た。それを拾って割って見ると、中から男の子が出て来た。これが南蛮の祖先である。故にこれが桃姓を名乗って居る』ということである」(『鳥居龍藏全集』(第七巻) (朝日新聞社、一九七六年) 所収「日本周圀民族の原始宗教—神話宗教の人類学的研究」三九六頁) と言っているが、『後漢書』「南蛮伝」には「夜郎者初、有女子浣於遼水、有三節大竹流入足間、其中有号声、剖竹視之、得一男兒婦而養之。及長、有才武、自立為夜郎候、以竹為姓」と、竹から男の子が出てきたという桃太郎に酷似し

た話はあるけれども、例の桃から男の子が出てきた話は見つからなかったのである。けれども、鳥居龍蔵のこの説は、滑川道夫前掲書『桃太郎像の変容』(三頁)、小久保桃江『福祉の原点と桃太郎の研究』(講談社、一九七七年、三五頁)や、中島利一郎『続桃記』(山岡書店『民俗文化』へ第三巻第四号)一九四二年、一七頁)、山口麻太郎『桃太郎と黍団子』(山岡書店『民俗文化』へ桃の特集号)一九四二年、二四頁)などに幅広く引用されている。

(58) 『大唐三蔵法師取経記』ともいう。作者不詳。上・中・下の三巻、十七則からなり、明の小説『西遊記』の原形といわれる。章ごとに詩が付されているゆえ、『詩話』と呼ぶ。一七四三年京都梅尾の高山寺で発見。『詩話』の巻末に「中瓦子張家印」とあり、王国維が一九一五年の跋において説くように、南宋の都臨安の市南坊の北、三元楼の前にあつた中瓦子と呼ばれる盛り場で書籍商をしていた張官人が刊行したという意味であろう(呉自牧『夢梁録』卷十三、二十参照)。南宋末に刊行されたものを入宋の日本人僧が将来したものといわれる。なお、『大唐三蔵法師取経記』の「入王母池之処」の話を取り上げ、仙果の桃について鋭い分析を行ったものには、中野美代子の『孫悟空の誕生―サルの民話学と「西遊記」』(一九八〇年初版。福武文庫版、一九八七年)と、「仙果のシンボリズム―ワクワク島の珍果から人参果まで」(『中国の青い鳥―シノロジー雑草譜』平凡社ライブラリー81、一九九四年)などがある。

(59) 中野美代子前掲書『孫悟空の誕生―サルの民話学と「西遊記」』、一五〇頁。

(60) 「断穀」すなわち「穀を断つ」ことであり、仙人になるために穀物の食事を取らないことである。『晋書』「哀帝紀」興寧二年に、

「帝雅好黄老、断穀、餌长生薬、服食過多、遂中毒」とある。

(61) これは、上海古籍出版社編『花鳥世界―中国花鳥虫魚故事大観』(上海古籍出版社、一九九三年、二五〇頁)の引用によつた日本語訳である。しかし、『叢書集成新編』第八二冊に収められた洪邁撰『夷堅志』(四集八〇卷)には見られない。

(62) 漣山人(巖谷小波)編・富岡永洗画『桃太郎』(『日本昔噺』第一巻) (博文館、一八九四年)。

(63) 折口信夫前掲書『桃の伝説』、五六―七頁。

(64) 同右、五九頁。