

山清水考

尾崎暢映

一、はじめに

山振之 立儀足 山清水 酌爾雖行 道之白鳴（万
2・一五八）

十市皇女と高市皇子 万葉集卷二に、「十市皇女薨時、高市皇子尊御作歌三首」と題された中の一首である。

十市皇女は天武天皇の皇女で、天武七年四月に薨じた。以前、壬申の乱で天武天皇方と戦って敗死された弘文天皇の妃となっておられた。薨去の事情は不詳ながら、天帝と夫帝との抗争に悩んだすえの自殺かともいわれる。しかしそうした見かたはあるいは、歴史の伝える行跡を近代の考えかたで律することになるかも知れない。

一方、高市皇子は、天武天皇と胸形ノ君尼子娘との間の皇

子で、壬申の乱に天武天皇方の総指揮官となり、持統天皇朝に太政大臣となった人。後ノ皇子の尊とよばれた。

「山吹の」の歌の訓釈 右に掲記した歌については、現在では普通に

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

とよまれている。しかし古く万葉集代匠記（精撰本）では、第二・三句をサキタル山ノ清水ヲハとよみ、「清水ノ下ニ、テニヲハノ字モナケレハ、立ヨソヒタル山シミツト読ヘキニヤ」と云った。また荷田春満・同信名の万葉集童蒙抄では、「立」は「光」の、「足」は「色」の誤写と見て、ニホヘルイロノヤマシミツとよみ、鹿持雅澄の万葉集古義では、「儀」は「茂」の誤りとして、第三句をタチシゲミタルと読んだ。義・儀の字はりっぱな礼容を意味するから、足の

字とあわせてヨソヒタルとよむのは、よく恰当する。印象もあざやかになる。

第二・三句については、「^{〔1〕}立ちかざりたる山清水」(折口信夫)とよむ向きがある。しかし、清水の原義は凍み水である、とする解もある。しかし琴歌譜のあゆだぶりには「須美豆」とあるので、やはり澄み水の義であろう。それだから、当該歌でも「清水」と書いたのだろう。「酌爾雖行」の「雖行」は、細井本のようにユケト(ド)モとよむこともできる。

ユカメドの語については、普通には、作者が汲みに行こうと思うが、の意に解している。しかし、山吹のとり囲んだ山の清水を汲むために、皇女の御霊は通うて居られようが(折口氏、口訳万葉集)の意と見られなくもない。この考えはおもしろいが、汲む主体を皇女とする点に疑問がある。ただしこの解釈とは別に、折口氏には、その清水を汲みに行けといわれるなら汲みにも行こうが、の意とする解釈もあった。

「山吹の立ちよそひたる山清水」の句は、皇女の墓所を暗示する詩的心象とも見られよう。ただし、題詞に「十市皇女薨時」とあるのを重視すれば、墓は未だできていなかったように思われる。

二、山吹

山吹と水と 万葉集卷九の「金風^{あきかぜの}山吹瀬乃響苗」(二七〇〇)の歌の第二・三句は、ヤマフキテセノナルナヘニともよめる。そのようによめば「山吹」は花の名でなくなる。そこで念のためこの例を除けば、花の名としての山吹の用語例は、万葉集中に一八例を数えることとなる。そのうちのわけは、題詞中のもの一例、歌詞中のもの一七例である。

ヤマフキの：の形をとる作例のうち、

山吹の立ちよそひたる山清水：(2・一五八)

山振^{なまび}の咲きたる野辺のつば董：(8・一八四四)

の二首を対比すれば、和歌にあらわれる山吹の所在は水辺に限らないことがわかる。「吾が標めし野辺の山吹」(19・四一九七)の句について見ても、そのことが知られる。このほかでは、「わが夫子が屋戸の山吹」(20・四三〇三)、「山吹を屋戸に植ゑては」(19・四二八六)のようにのべた例もある。それゆえ、

蝦^{かほら}鳴く甘南備河に影見えて今か咲くらむ山振^{なまび}の花

(8・一四三五)

の歌や「繁山の 谿辺に生ふる 山振を」(19・四一八五)の句があっても、条件的に山吹が水に映発する花として扱われるとは決らない。万葉集ではむしろ、これを媒材とし

て作品の姿態に引きこむ傾きをもつ。

山吹の咲きたる野辺のつば菫この春の雨に盛りなりける
(8・一四四四)

の歌あたり、その例である。この歌では、菫が主になっているが、「山吹の咲きたる」の修飾句は、その野の風情を写すのに効果的であった。

「山吹」の句の類型性 万葉集では、「山吹」の句は、一種の常套句のような姿を持ってきている。「かくしあらば何か植えけむ山振の止む時もなく」(10・一九〇七)、「山振のにはへる妹が」(11・二七八六)の句に見るように、これを枕詞的に用いたり、「妹に似る草と見しより吾が標めし野辺の山吹誰か手折りし」(19・四一九七)の歌に見るように、佳人の容儀の譬喩とすることからも、そのことは知られる。

山吹を媒材とする一七首のうち、一一首は大伴家持周辺の人々の作である。巻八、十所収の四首(8・一四三五、一四四四、10・一八六〇、一九〇七)も、万葉後期のものであろう。巻十一所収の歌(二七八六)も、これに準ずる。こうしたことからすれば、「山吹の立ちよそひたる」の歌など、天武天皇朝にはやくあらわれて、その種の後世ぶりはじめをなしたかと思われる。

「山吹の立ちよそひたる」の句が写実の句でなく、「山清

水」の修飾句として多少形式的に用いられていることは察せられる。それは表現の問題というよりも、表現を包括する発想の問題である。

水を汲むということ この歌が挽歌であるならば、そこに作者の同情・悲嘆もうかがわれよう。十市皇女の場合、殊に不幸な生涯であったから、当時悲しまれたのであった。その皇女のみたまの在りかを尋ねて行けるものならば、山吹の咲きさかえている山の清水を汲みに行こうのに、と歌ったのは畢竟、古代ふう^なに皇女の霊のよみがえりを念じてのことであつたのだろう。「立ち平し水汲ましけむ手兎奈し念ほゆ」(9・一八〇八)、「東の厩 立てて飼ふ駒 …… 水こそは 扱みて飼ふがに ……」(13・三三二七)、「八十 憾婦らが扱みまがふ寺井の上の」(19・四一四三)、「小治田^をの 愛智^{あち}の水を 間なくぞ 人は扱むといふ …… 扱む人の 間無きが如 ……」(13・三三二六)、「遂以^二玉鏡^一、来当汲^レ水」(神代紀第十段、本伝)などの表現例に徴して知られるように、古人が水をくむのは、生活に役立てるためである。しかし別にそこには、水中に齋^いこめた靈魂を人間の体内に移しとって精気を充溢させようとする、信仰的側面もあつた。古代人にとって、靈魂は生命力の根源であつた。古事記に、海神の国におもむいた山佐知毗古が、井に水をくみに来た豊玉毗売の侍女に「水を得へ」と乞うた

とする伝えがあり、万葉集に

美濃の国の多芸の行宮にて大伴宿祢東人の作れる

歌一首

古ゆ人の言ひける老人の姿若つとふ水ぞ名に負ふ滝の
瀬（6・一〇三四）

命を幸くよけむと石流く垂水の水を掬びて飲みつ

（7・一一四二）

鈴が音の早馬馱家のつつみ井の水をたまへな妹が直手

よ（14・三四三九）

などの詠のあるのは、そのような心意生活の保有された時代であったからである。

玉筥に飯を盛り、玉盃に水をもって、鮪の臣の殺されたのを悼んだ、影媛の作と称する歌（武烈紀）に徴すれば、古くから死者に水をささげる習慣のあったことはわかる。

水をささげる行為は、対者の霊の復活・再生を念ずる心と表裏しよう。「山吹の立ちよそひたる」の歌にいうところも、今はなき皇女のために山の清水をくんで手向けよう、というのだろう。これを要するに、古人は水の神秘を信じ、重んじたのである。いわば、生の視座からながめて悲しんだのが、十市皇女を悼む歌であった。万葉びとにとつて、生死は一如であった。古代人の観想では、生はつねに死に

当面し、これと表裏するものとして在った。「道の知らなく」は、当時相応に行われた類語だが、右の意味で——「山吹の：汲みに行かめど」の句との関係で——生きている。なおつけ加える。葛城王の怒りをやわらげるために、以前に采女であった女性が左の手に觴をささげ、右の手に水をもち、王の膝を打つて

安積香山影さへ見ゆる山の井の浅き心をわが念はなく
に（16・三八〇七）

と歌つたとする（右の歌の左註）伝えにも、その点で、「山吹の立ちよそひたる」の歌の内意に通ずるものがある。この歌に示された水が「山の井」の水である——「山の井」は「山清水」というに近い——点も、注意される。山清水の語を考えるには「山」と「清水」を連繫させねばならない。この点を、第一に見ねばならない。

三、山の井

山の清水 I 天武紀七年四月の条には、十市皇女を赤穂に葬つたよしを記す。赤穂は、延喜式神名帳にみえる大和添上郡赤穂神社のあたり（今の、奈良市高畑町のあたり）かという。

今はなき皇女のために山の清水をくみに行こうのに、と歌われたその清水の所在は、皇女の墓所に考えられたとば

かりは言えない。むしろ漠然と、皇女の霊のありかを山中に幻想して言つたと見られよう。皇女の霊の所在は、なぜ山中でなければならぬのか。「山清水」を海彼の黄泉の水に比定したとする説は、合理的ながら、この一点を考へおとしていた。その理由は主として、黄泉の所在が海底に考へられたため、山中他界の観念と調和しなかつたところにある。しかし他界を山中に考へる例は中国の古代文献にとほしくないし、山海経などには特に多くの例が見出される。

一体、死の世界の水をくんで飲もうとか、死の水を皇女にささげようとか解するのでは、「山吹の」の歌はすこぶる不可解な幻怪な歌になる。いかに古代の詞人でも、そのよなことを言うはずがない。しかし従来、「汲みに行かめど」の句は「酌とは只水の縁語のみ」（檜婦手）といった、はぐらかしたような解答ですませていた。

黄泉と濁水 「山清水」のシミツは、漢語にいう清水・清泉・清流のたぐいであろう。しかし黄泉の語の内包するものは、清水・清泉・清流のそれと等しくないばかりでなく、意味的に黄土（大地・墓の意）の語の内包するものに近いのではないか。もしそうであるなら、「山清水」をもって黄泉に擬したとする説は、大きな錯覚を含むのではないか。

黄泉は、地中の冥界、人間世界をおびやかす鬼魅の住む

世界の謂であるとされる。そこでは水がわくとした文例もある（列子、黄帝篇など）。しかし管見の及ぶ範囲内では、それが清水であるとした例は見出されない。むしろ、濁水であると解せられる例ないしそれに準ずる例の方が目につく。

山の清水 II 「山吹の立ちよそひたる」の歌は、死者の霊の行きとどまる幽冥界を山中に考へた旧慣をふまえているだろう。別言すれば、山上・山中の井泉や池沼は、祭を享ける神霊の降下するところであり、これによつてその神霊を迎える人々の靈魂の更新されるところでもあるとする考へにみちびかれ、その間の観想とかわるのが、「山吹の」の歌であろう。

「山吹の」の歌を海彼の黄泉の思想に引きつけて扱ふ説では、その「山清水」がなぜ山の水であるかを考へない。しかるに、わが丹後国風土記にみえる比治山の真井、播磨国風土記の揖保郡の条にみえる粒の丘および菅生山の井、中臣の寿詞にみえる二上山の八井、万葉集巻九にみえる筑波山の裳羽服津、同書巻十六にみえる安積香山の井にかかわる伝えなど、わが古代では山中の清水をもって霊泉とみなしたことを語る。後代の記載ながら、延喜式神名帳和泉・大和・美濃・但馬・出雲に山の井神社、御井神社のの名の見えるのも、これに基づくにちがいない。そうしてみれば、

井を神として祀るにいたった次第は、大いにうなづける。

琴歌譜のあゆだぶり(第一首)の歌詞には、「高橋の甕井の清水」の句がある。甕井の清水は、奈良県山辺郡石の上の、布留の山のあたりの、高橋の地の貴い井の水を意味する。同じあゆだぶりの第三首には、その井は山あいのも、高い橋の架かった川の清水であるとする。そうすれば、高い橋のあったところから地名ともなったのが、「高橋」であろう。

起原と伝承の経路は、自ら別に推測される。しかし琴歌譜では、景行天皇が甕井の清水に寄せて王子の誕生をよろこび歌われたのがあゆだぶりの歌であるとする。いわば、後に理会が變つてきて、この歌を寿歌として扱うようになったのだろう。なお、崇神紀八年の条には、高橋邑の人活日(ひ)を三輪山の大物主の神の掌酒(かみど)としたとし、その活日が三輪の社殿での神宴の席で天皇に酒を献つたとする記載もある。そのときの歌と伝えるものも、内容は寿歌であつて、祝意がいちじるしく出ている。寿歌にあつては、その歌われる家屋(会場)や、宴席の飲料・食物や、周辺の風物などに寄せて賓客・主人をほめる形式をもつ。そうした席上では、習慣的に寿歌が歌われた。しからば、神のいます山の清水にかかわる古代的意義も、自然、推考されよう。

海から川へ、山の水へ 溯つて山の水を求めた神について

て思いあわせてよいことは、歴史の記述のほかに、延喜式の神名帳に兵主神社の記載のあることである。大和城上郡の穴師坐兵主神社——穴師山・穴師川・穴師の神に触れた記載は、万葉集や播磨国風土記にみえる——や、播州筋磨郡の射楯(いっだ)兵主神社の神など、このたぐいである。

その神は本来、秦の始皇帝や漢の高祖が祀つたという武神蚩尤(しゅう)のことで、のちに蛇形の神・水の神・航海の神の性格をふくむに至つたらしい。しかして中国の伝承では、異界の山から流れ出る川に怪神が住むとした形迹があり、山海經に記すところなどには、其れがよくあらわれている。一方、わが伝承では、水神が軍事に関与したとする例には、「墨の江の三前の大神」(古事記)の例がある。このほかに、肥前国風土記の佐嘉郡の条と宇佐託宣集(古風土記逸文考証、所引)にいうところとを照合すれば、神功皇后の高麗征討を援けた、肥前佐嘉郡の川上大明神(水神世田姫)などの例のあることに心づく。ただし、或る点まで彼我の伝承の根柢に疏通するものがあつたのである。この理由に引かれて、わが水神の信仰は海彼の兵主神のそれと習合し、広い分布をもつていたらしい。

神名帳で見ても、美濃・三河・但馬・近江・丹波・和泉・因幡・壹岐などの諸地方に兵主神社のあつたことは知られる。住吉大社神代記に、伊達(いだけ)の神は船玉(魂)の神である

由を記すのによれば、射楯^{いざ}の兵主神なども、もと、海の神であつたらしい。それが農事の發展・拡張にもなつて、山の水を支配する神——ないし水に縁ある蛇体の神——のように考えなされてきたのであろう。わが国には湿気が多く、蛇類が繁殖したから、そのことがこれを裏うちしたのだらう。常陸国風土記に、海と湖沼・井泉・水田にかかわる説話が多く、折々蛇類の話を交えるのも、その国の人々が水に圍繞せられて水に親しみ、水に苦んだ生活の背景を有したためである。

そういえば、「御諸の山の上にあります」大物主の神なども、海から出現した（古事記）蛇神、雷神であり、農耕神であつた。しかして、常陸香島郡の海ちかくの童子女の松原や、筑波山の裳羽服津^{もはき}のほとりでなされた歌垣なども、農村の祭に発源した民俗であつた。

歌垣が盛行するまでには、農業の神である天つ神が、時あつて山上に降下するとなす思想と、その神の原郷たる常世の国から流れ寄る変若水が人々の靈魂を更新させるとなす考えとが一つになり、変化して、海辺や山中に靈水の所在を觀じさせていたようである。神樂歌の採物が天・山・山人・清水・井・川などを背景として歌われるのは、溯及的にそのことを考えさせる。如上の見かたは必ずしも精確を保せられまいが、研究の視野の外に放置してよい事項で

はない。

歌垣は農耕の祭に発源するがゆえに、しばしば水辺——農事と水との関係は不可分である——の地で行われた。このことを、高い山にのぼつて天にいたり、復活の水を求めたいとのべた万葉の歌（13・三二四五）に照らすとき、山の水の觀想が農耕生活のサイクルと進展にみちびかれた次第が考えられてくる。天孫が天の磐船に乗つて（万19・四二五四）大空の浮渚に立ち寄り（神代紀）、高千穂の峯に降下したとか、元正天皇が美濃に幸して多度山の美泉をごらんになつた（統紀、養老元年）とか伝える例も、この種の、広く行われた心意伝承に筋を引く。しかるに従来、「山清水」の語を考えるのに、山の古代觀想と清水のそれとの関わりを顧慮しなかつたのは、這般の事情と経緯に、後代の理會の及ばぬものがあつたためであらう。

水の水 農耕の祭の中心にあつたものは、稻の祭としての大本である。古人は、穀類を食することによつて、これと人間の内在魂とが一体化し、その内在魂の勢能が振起されるとした。それゆえ、農耕の神を祭り、呪祝することは、延いては、生命の更新・充溢を期する所以であつた。そうした効果の特にあられる機会としては、水辺に穀靈神を迎えた巫女がこれと交婚する場合が考えられた。木の花の佐久夜毗売の婚姻譚など、明らかにそうした思考の方式に

沿つて説かれている。これを当面の問題に即していえば、神祇官によつて営まれる祈年祭に御井の神——生く井・栄く井・津長井を守る神——が祭られ、式神名帳（大和・美濃・但馬・出雲などの国々）に御井を祭る神社の見える点にも、相通するものがある。そのことは、もつとも適切には、穀霊神天つ日高日子穗々出見の命が海神の宮の、井の傍の湯津香木に降下し、海神の女なる豊玉毗売と婚姻したと説かれることから、考えられる。婚姻は思想上、少女がその衰弱した靈魂を排除し、活力にみちた新しい靈魂を得て、成年としてよみがえることであつた。

古事記、神武天皇の条によれば、天皇が吉野の河尻からさらに奥地に入られたとき、井氷鹿という者が光つた井からあらわれたという。これを新撰姓氏録、地祇、吉野の連の条では

神武天皇行幸吉野。到神瀨、遣人汲水。使者還曰、有光井女。天皇召問之、汝誰人。答曰、妾是自天降来白雲別神之女也。名曰豊御富。天皇即名水光姫。今吉野連所祭水光神是也。

とする。これによれば、天皇が從臣をして聖水を求めさせられたとすること、神の瀨で水光姫に逢われたとすること、姫が吉野の連の祖となつたとすること、の三点が注意される。女性を或る氏族の祖として特記する例はたとえば

古事記などにはいくらかもあるから、井氷鹿が水光姫であり、吉野の連の祖となつたと説かれるのは、偶然でなからう。しかして井氷鹿の名と神の瀨の称とは、聖水にかかわる心意的基礎の相通するものがあつたため、姓氏録では、井氷鹿は天皇を迎えてその部將と交婚したと説いたのだから、神武天皇を迎え、その軍の指導者と婚姻したという地方首長の女性には、菟狹津媛（神武即位前紀、甲寅年）のごとき例もある。

山辺の御井・山の御井・神の井 万葉集卷一には、

山辺の御井を見がてり神風の伊勢処女ども相見つるかも（一・八一）

の詠がある。この歌は、題詞によれば、伊勢の齋宮に使用した長田王が山の辺の御井で詠んだのだという。その井の所在は未詳であるが、そこには行宮か離宮があつたようであり、これによつて御井の称があるのだらう。その御井は、山辺の五十師の御井はおのづから成れる錦を帳れる山かも（13・三三三五）の歌にいう山辺の五十師の御井のことかと思われる。しかりとすれば、それは秋空に映えて錦を張つたような山の一隅にあつたことになる。山辺の御井というときの山辺は地名であるかも知れないが、そつであつてもなお、そこが山地であることにもとづく称であらう。

この歌とその長歌（13・三三三四）とは、山辺の五十師の原の宮殿の栄えを祝う手段として、その山のさまを叙し、御井をほめている。一方、藤原の宮の御井の歌では、その四圍に大和三山と吉野山とをめぐらす井を「御井の清水」（1・五二）と称し、たたえている。この歌を「やすみしし わご大皇…… 山辺の 五十師の原に……」（13・三三三四）の歌と「山辺の五十師の御井は」（13・三三三五）の歌との中間に立てて観察すれば、山辺の五十師の御井が一種の「山清水」（2・一五八）として扱われたことが知られよう。「井」の語は、狭小な水象を意味しただけでなく、広く河流・池・沼・温泉・噴水などを含めた、清き水をとるために湛えおく処の称であった。

長田王は、山辺の御井を見るついでに遊行して美しい伊勢の処女たちに出会ったと歌ったが、その女性のいずれかと婚姻したわけではなからう。しかし、この世ながらの異界ともいべき伊勢の神域で、齋宮の仕女かと思われる神さびた女性たちに出会ったと歌うところには、雑歌的でありながら、相聞歌的契機がひそんでいる。

神武即位前紀、戊午年の条には、天皇の率いる東征軍が茅渟ちぬの山城の水門に到ったとし、その水門の亦の名は山の井の水門であるとする。その水門は、今の大阪府泉南郡樽井の地で、上古には着船地であつたらしい。

山の井の語は、天智紀九年三月の条の

甲戌朔壬午（九日）、於山御井傍、敷諸神座、而班幣帛^一。中臣金連宣祝詞^一。

の文中にもみえる。その御井は、滋賀県長等山の御井寺（三井寺）の泉であるという。天智天皇の皇子大友与多王の創建と伝える御井寺の山号が長等山であり、その山は御井寺の西方の、比叡山の南につらなる一峯であるから、御井寺の井を山の御井と称するのは、藤原の宮の御井の構成に照しても、不思議でない。しかして、天智紀にはそこで祭がなされたとするから、それは朝廷でとり行なつた春の祈年祭であつたのだらう。

国家の神館である皇居の井の水は「御井の清水」（万1・五二）と称せられる。天智帝の意向をうけて祭のなされた長等山御井寺の井のほとりも、聖水のわくところと観ぜられたのであらう。伊予の高嶺（愛媛県の石槌山）と道後の温泉とは距離的に大分はなれてのに、万葉集にその温泉付近の岡を「伊予の高嶺の射狭庭の岡」（3・三二二）と称したところにも、そうした表現に至る契合点が見出される。釈日本紀所引の、伊予国風土記の逸文には、その温泉を「神の井」と記している。

相聞要素 「山吹の立ちよそひたる」山の井は、ありし日の十市皇女のおもかけを、詞句の調和の上に印象させてい

るだろう。つまり、作者はその井に奇せて今はなき皇女の麗容をほめ、その霊の再生を念じたと思われる。「汲みに行かめど」の句には、抒情味さえ加わっている。

当時、花の美と女性の連想とが密接であつたから、「山吹の立ちよそひたる」の歌は若干、亡き皇女への頌歌的作因を存するだろう。同時にそれは、相聞歌の素因を含むだろう。橘守部の万葉集檜婦手に、「山吹の立ちよそひてにほへるを、皇女の容儀によそへて、儀よもとも詔ふ也」と云い、如茂真淵の万葉考に「葬し山辺には、皇女の今も山吹の如く姿とををに立よそひておはすらんと思へど、とめゆかんだししられねば、かひなしと、をさなく思ひ給ふが悲しき也」と云つたのも、そのことに注意したからである。

四、黄 泉

信友・守部等の説 井上通泰博士の万葉集新考では、伴信友の『長等の山風』、橘守部の『鐘の響』、斎藤彦麿の『傍廂稿本』の所見を引いて、「山吹の立ちよそひたる」の歌は、漢籍の黄泉の字を参照して、十市皇女が幽冥界——黄色の山吹の花の、水に映つているところ——にまします趣にとりなし、「山吹の立ちよそひたる山清水」と云つたとする説をよしとした。これは、作意を解するには、語句の表面の示すところに即するだけでは不十分である——別に、

隣接した意味がある——とするとところからの所見であつた。現今の大方の解釈も、その方向を辿っているようである。

黄泉説をめぐつて 黄泉の字は、孟子、滕、文公篇や、春秋左氏伝、隠公元年の条、李白の「宣城の善釀紀叟を哭す」の詩などにみえる。このほか、当時のわが文人の見た文選詩篇の「挽歌」や、玉台新詠集卷一、卷二、遊仙窟などにみえる。鴻巣氏の万葉集全釈、山田氏の万葉集講義、窪田氏の万葉集評釈、日本古典文学大系本の『万葉集』、沢瀉氏の万葉集全注、日本古典文学全集本の『万葉集』、稲岡氏の『万葉集全注』（卷二）などは、山吹の立ちよそつた山清水を、海彼の黄泉の語を和歌ふうにならわけて云つたとする考えに同調した。ただし佐々木氏の評釈万葉集では、単に概念的に黄泉をそのように表現したのではないとし、山吹が皇女の墓のある山の清水にうつる清らかな淋しい姿をそこに思い浮べるべきであるとして、これまでの所見に小修正を加えた。また斎藤氏の万葉秀歌では、黄泉云々のことは一首の奥にひそめ、挽歌としての関連を見るべきであるとした。なお、武田氏の万葉集全註では、山清水の語は黄泉の意を寓しているとも解せられるとして、論定を避けた。

これらと一味ちがった見解をのべたのは、金子元臣氏等の所見である。金子氏の万葉集評釈では、一首は当時の宮

廷社会のしきたりに規制されて葬儀の伴に立てない遺恨を作者が暗示したもので、「山吹の：山清水」を黄泉の暗喩とみなすのは実情にうととした。また吉田正俊氏は、山吹の立ちよそいたる山清水というような情景の表現されたのは、想像もつかないほど自然であるとして、黄泉云々の説と考えあわせるのを避け、五味保義氏も、「山吹の：山清水」の句の拠りどころを黄泉の思想に求めるのは、「僻説であらう」とした。金子・吉田・五味等の諸氏が黄泉説を批判的にうけとめ、土屋氏の万葉集私注が黄泉説に触れなかったのは、その説を援用しなくても挽歌の外輪はこの歌に備わっていること、黄泉説で覆ってしまえないものがそこにあること、を示唆しよう。

山田孝雄氏の説 万葉集講義の著では、この歌は黄泉の観想と深いつながりをもつとして、別の途から次のようにのべられた。すなわち、普通の説では十市皇女の葬所は山であつて、そこに清水があり、山吹が多く咲いていた、というように説くが、この解によれば「そこは至りうべき地にして道の知られぬところなるべき筈なり。その至らむ道だに知られぬ所には誰も行きうる所にあらねば、山吹の咲けりや清水のありやも見るに由なく、知るに由なき筈」である、それゆえ守部説のように漢語の黄泉を文字のままに分解して「山吹の：山清水」と云つたと考えなくては、作

意は解せられない、とされた。そして、そのような幽冥界への道は知られないからこそ「道の知らなく」と歎かれたのだ、とされた。

しかしそれなら、黄泉の水を汲みに行きたいとは、どういふことなのか。一体、水をくむ目的は、その水をもって神迎への資格を得るための料ないし飲食のための料となすにあるから、「山吹の立ちよそひたる」の歌でも同様でなければならぬ。その場合、黄泉の水が瑞井・清泉・清渭・清溪・清池・清流のたぐいでないなら、時として濁水の意をさえ含むなら、「山吹の立ちよそひたる」の歌の作意はどうなるか。何のために、厭うべき黄泉の水をくむのか。

孟子・荀子の書の用例 孟子、滕ノ文公篇の、

仲子 惡^{イヒクシ}能^シ廉^{ナラン}。充^テ仲子之操^ヲ、則^チ蚓而後可者

也。夫^レ蚓^ハ上^ニ食^ニ槁壤[、]下^ニ飲^ニ黄泉^{。仲子所^レ居之}

室、伯夷之所^レ築^カ与^{。抑亦盜跖之所^レ築^カ与^{。所^レ食之粟、}}

伯夷之所^レ樹^ク与^{。抑亦盜跖之所^レ樹^ク与[。]}

の文中の黄泉の語などになれば、どうしても地底の濁水の意に思えてくる。はやく朱子の『孟子集註』に「黄泉、濁水也」とし、簡野道明氏の『孟子通解』の著、内野熊一郎博士の『孟子』(新釈漢文大系)の著、大久保隆郎氏の『黄泉』の語の一考察の論文などでも、濁水の意とした。かわいた土を食い、黄泉の濁水を飲むみずは、嫌悪すべき閉塞

された世界、幽暗な死の世界へ出入するものの例として、孟子に引かれたわけである。

内野博士によれば、孟子の文中にみえる黄泉を、従来、至清にして濁りなき水であると解もあつたという。管見に入る現行の註釈でも、今里禎氏の『孟子』（中国の思想）第三卷）あたり、清水の意としている。しかしその解は、仲子の所為をみみずや盜跖のそれに類するとす、孟子の趣意を捉え得なかつたための誤解であろう。荀子の勸学篇に「蚯蚓、無^ニ爪牙之利筋骨之強^一、上食^ニ埃土^一、下飲^ニ黄泉^一」の一文があつて、黄泉を埃土（ごみ、どろ土）と対応させているのも、この考えに根拠を与えよう。その点は大戴礼記の勸学篇に「蟻無^ニ爪牙之利筋脈之強^一、上食^ニ晞土^一、下飲^ニ黄泉^一」とあるのよりも、一層はつきりしている。さすれば、荀子の文例に見る黄泉の語も、黄土ないし地中の濁水を意味させているかと思われる。黄土・黄壤・黄泥などの語のあるのも、そのことを示唆する。しかもなお、泉台の語に墓穴の意のあること、貴人を送葬するためのおの枢車の発引に際して用いる紙錢（紙を切つてつくつたおかね）の黄色の文字を泉台上宝と称すること、他に黄濁の語もあること、などの事実と考えあわせれば、海彼では黄泉を濁水のように感じたり考えたりしたのではなかつたか。しかもまた、列子の黄帝篇に「夫^レ至人者、上^ニ闚^ニ青天^一、

下潜^ニ黄泉^一」とあり、時代はすこし降るが、唐の李賀の「苦^ニ昼短^一」の詩にも「吾不^レ識、青天高、黄地厚」とあつて、黄泉（黄地）——山海経を詠んだ陶淵明の詩には赤泉の語もある——の語を青天と対置させている。中国では元來、黄土の語に見るように、黄色は五行の土と結ぶもので、その土は中央とも結んで五行を統合するとした。

黄泉と清泉と「山吹の立ちよそひたる」の歌の「山清水」を、黄泉に擬したと説くのなら、その黄泉は「山^ノ潤^ハ清且浅」（陶淵明「帰^ニ園田居^一」）の類でなければならぬ。その水は「清流」でなければならぬ。しかし稿者は——せいまい知見の範囲で云うことになるが——そのことを示す文例を知らない。

大久保隆郎氏によれば、黄泉の語は先秦時代には地下にある死者の世界の観想と関つて使用されたが、漢代には（一）死者の世界に対する畏怖・絶望・嫌悪の感情と（二）現実の苦悩を解放し、万物を生成する源泉の世界へのあこがれとの相反する二方面を、この語に含めあらわすようになったという。しかし、地下世界の思想を黄泉の語に托するのは、後漢時代に至つて顕著になつた、という。けだし現実の苦悩を忘れさせる、正の価値をもつ好ましい霊界の存在を死後に空想するに至るべきは、人間の精神生活のたどる一方向であらう。しかしそうであつても、幽深の地下世界の泉

が清泉・清水に等しいとされたわけではない。

黄泉の語は、地底のいずみ、死者の行くところ、あの世、みらい、をその意味内容とするが、この語が清水の意まで分出した形跡はみとめがたい。むしろ逆にそれは、濁水の義を分化しようとしていたらしい。そうなのは、基底に、黄土・黄地の泉が黄泉であるとする考えがあつて、その方に歩み寄つたからだろう。

「道の知らなく」の解 「山吹の」の歌では、十市皇女の墓所——ないし幽冥界——へたずね行く道すじを「道」と云つたと見ることはできる。しかし、その「道」を通路の意とのみ考える必要もない。皇女の薨去に際して作者が悲歎にくれまどうのを、山清水をくみに行くでだてを知らないと表現するのは、斎藤氏の万葉秀歌にもいわれたように、すこしも無理でない。

「道の知らなく」は、「すべの知らなく」(3・四一九、11・二五五二、17・三九三七)というに近い。「道」の語には、「世間の遊びの道」(3・三四七)、「かくばかり すべなきものか 世間の道」(5・八九二)、「交の道」(神代紀第四段、一書・五)、「此の道には、僕が子建御雷の神を遣はすべし」(古事記上巻)などの用語例に見るように、方面・条理・手段・ことながら、などの意もある。それゆえ、「山吹の」の歌の作者には、皇女のいます黄泉へたずね行く道すじがわ

からなかつたから「道の知らなく」と歌われたのだとか、山吹と清水とを出したのは、黄泉を暗示させるためであつたとか、皇女の墓所への道ならわかつているはずだ、という風にはばかりは云えない。しかも黄泉説には、「汲みに」の語とのかかわりに対する注意が欠けている。

この歌に黄泉思想との脈絡を見る説は、「道の知らなく」の句を挽歌の常用語のように思いなすところから補足されてくる解釈であろう。つまりそれは、直観に拠りどころを求め、かつこれを延長した解釈である。「道の知らなく」の句は、挽歌の専用語でもない。いま、そのことを示す例歌をあげよう。

天の河去年の渡瀬荒れにけり君が来まさむ道の知らなく(10・二〇八四)

杖衝きも衝かずも吾は行かめども公が来まさむ道の知らなく(13・三三一九)

行つて見たこともない、行くこともできない処に清水があるかどうかは分らぬ道理だから、「山吹の」の歌は黄泉説によらねば釈けない、と山田博士はいわれる。この視点こそ実体を欠く歌を解釈する唯一のものだとする博士の考えは、一応もつものように思われる。しかしこれには、別の説明もできる。

表現の虚実 山かげの谷川沿いの湿地に山吹の咲く風景

は、現代でもしばしば見かけられる。そうした日常の知見にもとづく景を作品に印象させ、文学的な外貌を持たせることは、上代でも十分可能であった。実にしばしば季節季節の物色、朝夕の天象、目のとどかない遠方の景を一処に叙したり、泊瀬川を船行するよしを——この川は小流だから船は浮ばないだろう——歌ったりした例のあるのを見ても、古代人が実地にのぞみ、実景に接してのみ歌ったわけでないことは知られよう。古事記の「狭井河よ雲起ちわたり畝火山の葉さやぎぬ風吹かむとす」の詠なども、狭井河・畝火山の両景を写實的に捉えているかどうか疑問がある。万葉集の山部赤人の歌に「……印南都麻 辛荷の島の 島の際ゆ 吾宅を見れば ……」(6・九四二)とある如きは、その著しい例である。印南都麻は兵庫県高砂市の川口であり、辛荷の島の「島の際」は室津港の南方海上である。どちらも、作者の家(大和)の見えるような処でない。しかも両処は並立の格になっているのに、距離的に相当にはなれている。けだし作者の、表現への意力と巧みに説明する技術とが、こうした詞句を布置させたのである。それゆえ、赤人の右の詞句に見るところは、作者の心象に映じた情景か、その思考なり知識なりにもとづく仮象かであろう。なお云えば、万葉集には、帰宅してから旅行中の時点に立ちもどって、「いづれの野辺に慮せむ吾等」(6・一〇

一七)と歌った例などもある。古風土記には、常世の波の音が聞こえたと歌った例さえある。しかし空想された国の波の音など、聞えるべくもない。表現の母胎としての古伝承や経験・想念を背後にもつのでなければ、こうした歌は生れ出ないはずである。これらはいわば、作品に文学的陰影を添えようとした詩想の所産であり、現実を超えた操作の例である。

上代人と黄色 上代では、黄の色は赤の色にふくめて扱ったようである。佐竹昭光氏もいわれたように、当時「黄色」という色彩表象が概念として未だ確立して居らず、そっくり赤色の方に包含されていた。その証拠に、古事記にも万葉集にも「黄」の色名は見出されない。黄泉・黄葉・黄金などの文字が用いられ、その意味も知られた時代ではあったが、それは単に文字の上についてであった。黄の色が他の色と対立させられ、他の色と同程度の顕在感をもって受けとられたわけではなかった。

かつて土居光知氏は、「山吹の立ちよそひたる山清水」⁹は、西域や中国の古伝説にみえる生命の川の水——菊水——のことであり、山吹は本当は、生命の花すなわち菊のことである、とされた。そして、万葉時代には菊がなかったので、山吹やよもぎを以てこれと一致させたのであり、作者は西域などに図様として伝ったのを見ていただろう、

とのべられた。しかし漢語には黄菊・黄濁の語もあるので、山清水。II 菊水説には疑問がこののではないか。久松潜一博士も別の視点から、「山吹を生命の花とし、その花を求めて十市皇女の生命を復活させたいが、道がわからぬ、という解釈に従えばよくわかるようである。ただ〈万葉集〉に見える山吹の花が生命の花としてすべて解釈されるかという点必ずしもそうはいかない」として、「かくしあらば何か植ゑけむ山振の止む時もなく恋ふらく思へば」(10・一九〇七)、「山振のにはへる妹がはねず色の赤裳のすがた夢に見えつつ」(11・二七八六)の歌をあげられた。

一つの反省 「山吹の立ちよそひたる山清水」の句に、外来思想との同化による表現の転化を考え、新しい意味づけをそこに読みとることも、あるいは出来なくはなからう。従来も、この歌に興味をもって黄泉思想に引きつけ、発想の根ざしを見ようとした。しかしやはり、そうした方面に注意を偏らせるのでは、公正な結論は得にくいのではないか。

それよりもまず考えねばならぬことは、わが上代では民族の相違や時代・地域の相違を越えた、彼我の普遍する思想がひそみ、外来要素を需要する地盤もほとんど用意されていたことである。

このように見てくれば、この歌の発想を渡来文学の影響

のもとにあるとなし、その視座から——同じ型を定め、同じ範疇に入れて——説くのは、学説の偏向ではないか、また作意を複雑にしすぎるのではないか、という事が考えられてくる。そこには、黄泉の水が山の清水であるべき必然性がない。そのことは、上來述べたつもりである。

注

- (1) 折口信夫全集第十九卷四二八ページ。
- (2) 同右
- (3) 日本古典文学大系『日本書紀・上』一九三ページ頭註。
- (4) 斎藤茂吉編『万葉集研究』上巻、五一—一ページ。
- (5) 右書、五一—二ページ。
- (6) 『加賀博士記念論集』(昭五四)所収「黄泉」の語の一考察
- (7) 同右
- (8) 『万葉集抜書』所収「古代日本語における色名の性格」
- (9) 『文学の伝統と交流』所収「比較文学的に見た日本上代文学」。
- (10) 『古代伝説と文学』所収「詩的心象の流転と古代・中世」

(10) 講談社文庫『万葉秀歌』(一)