

高橋虫麻呂の「不尽山」と「筑波山」

— 幻視される東国の二つの山 —

土佐 朋子

〔抄録〕

不尽山と筑波山は東国を代表する二つの山である。その両方の山を詠んだ万葉歌人が高橋虫麻呂である。虫麻呂は、人間世界を超越し、日本国の「鎮」となる神性を有する山として「不尽山」を造形する。それに対して、「筑波山」は人々の欲望を叶えてくれる親しみ深い神の山として造形される。「不尽山」の神性は

「見る」ことによって、「筑波山」の神性は「登る」ことによって発揮される。虫麻呂は、都の人々に対して、これら東国の二つの山を言葉による仮想現実として創出して見せたと考えられる。

キーワード 高橋虫麻呂、不尽山、筑波山、東国、仮想現実

はじめに

『常陸国風土記』筑波郡に、登る者も覽る者もなき冷寒の「福慈岳」と、人々が往き集い舞い踊る「筑波岳」が、対比的に語られる説話が収録されている。もちろんこの対比の背景には、常陸国の「筑波岳」を積極的言祝ぎ賛美する意図があるわけだが、比較の対象として「福慈岳」を持ち出すところに、「筑波岳」と「福慈岳」を東国の代表的な二つの山だと考える当時の律令官人の認識が看取される。

この二つの山の両方を詠んだ万葉歌人が高橋虫麻呂である。虫麻呂が関わりを持ったと推定される藤原宇合は、養老三年（七一九）から養老五年頃までの間、常陸国に国司として赴任していたと考えられ、『常陸国風土記』の編纂に関与した可能性も指摘されている⁽¹⁾。虫麻呂の歌の特徴の一つに、東国を舞台とした作品を多く残していることが挙げられる。虫麻呂は、宇合に随行して東国に下り、そこで得た見聞を土台としてそれらの作品を創作したのではないかと想像される⁽²⁾。本稿では、そのような高橋虫麻呂の作品において、「不尽山」と「筑波

山」がそれぞれどのような性格の山として詠まれ、どのように形象化されているかを考察したい。⁽³⁾なお、本稿におけるフジの山名表記は、原則としてそれぞれの文献に即したものとするが、特定の文献に拠らない論述では「フジ」とカタカナ表記にすることがある。

一、『万葉集』の二組の「不尽山」歌

—山部赤人歌と高橋虫麻呂歌—

『万葉集』卷三雑歌に「詠不尽山歌一首并短歌」という題詞を持つ長歌一首・反歌二首の作品が収録されている（三一九～三二二）。三二二番歌に「右一首高橋連虫麻呂之歌中出焉 以類載此」という左注が付され、三二二番歌だけが「高橋虫麻呂の歌」であるかのように解されるため、この三首の作者をめぐっては様々な議論を呼んできた。しかし、佐佐木信綱氏⁽⁴⁾が主に歌風によって三首とも高橋虫麻呂作である可能性を指摘し、澤瀉久孝氏⁽⁵⁾が集中の長歌の題詞「一首」「二首」は長歌を指すのが通例であることを見出し、左注の書き方としては例外的ではあるが、「右一首」は長歌三一九番歌を指しており、短歌二首三二〇・三二二番も含めて全て高橋虫麻呂歌だと結論づけた。

『万葉集』は三一九～三二二番歌の直前に山部赤人の長歌一首短歌一首で構成された「不尽山を望む歌」（三二七・三一八）を配列している。三二二番左注「類を以て此れを載す」の「類」は、松原博一氏⁽⁶⁾が「赤人の不尽山歌に対し類といったと認められる」と言うように、「不尽山」という主題の類同性を指すと考えられる。したがって、当

然「此れ」は三二二番歌だけでなく、同じく「不尽山」を主題とする三一九・三二〇番歌も含むと考えるのが自然である。この左注によって、『万葉集』編者が、三二七・三二八番の山部赤人歌と、三一九～三二二番歌の高橋虫麻呂歌を、「不尽山」を対象とした二組の作品という意識で配列したことが窺われる。

この二組の作品は、語句や表現に類似点と相違点が見出される。本稿では、赤人歌と比較対照させて、虫麻呂歌の表現の特徴を考察してみたい。便宜的に、虫麻呂歌の表現をA～Dに分け、それぞれ対照させたい赤人歌の表現をダッシュ付の同じ記号で示した。

【高橋虫麻呂】 不尽山を詠む歌一首并びに短歌

- A なまよみの 甲斐の国 打ち縁する 駿河の国と こちこちの 国のみ中ゆ 出で立てる 不尽の高嶺は
- B1 天雲も い去きはばかり 飛ぶ鳥も 翔びも上らず
- B2 燎ゆる火を 雪以て滅ち 落る雪を 火用て消ちつつ
- B3 言ひも得ず 名付けも知らず くすしくも 座す神かも
- B4 石花の海と 名付けて有るも 彼の山の 堤める海そ
- B5 不尽河と 人の渡るも 其の山の 水のたぎちそ
- B6 日の本の やまとの国の 鎮めとも 座す祇かも 宝とも 成れる山かも
- C 駿河なる 不尽の高嶺は 見れど飽かぬかも (③三一九) 反歌
- D 不尽の嶺に零り置く雪は六月の十五日に消ぬれば其の夜ふりけり (③三二〇)

B1 布士の嶺を高み恐こみ天雲もい去きはばかりたなびくものを

(③三二二)

【山部赤人】 山部宿祢赤人不尽山を望む歌一首并びに短歌

A' 天地の 分かれし時ゆ 神さびて 高く貴き 駿河なる 布士
の高嶺を

B'0 天の原 振り放け見れば 度る日の 陰も隠らひ 照る月の

光も見えず

B1' 白雲も い去きはばかり

B2'・D' 時じくそ 雪は落りける

C' 語り告ぎ 言ひ継ぎ往かむ 不尽の高嶺は

反歌

B2'・D' 田子の浦ゆ打ち出でて見れば真白にそ不尽の高嶺に雪は零
りける

(③三二八)

二、境界性を帯びる「不尽山」

虫麻呂歌では、冒頭Aで「なまよみの甲斐の国」と「打ち縁する駿河の国」の二つの国が対となって並列される。「なまよみの」は意味のよく分らない語である。『万葉集』には他に例もない。仙覚『註釈』が「甲斐の国」の「カ」を「香」ととり、香がよいという意をいうために冠された語としたが、契沖『代匠記』に「取るに足らず」と一蹴されている。その後、「生吉貝」（『代匠記』）、「生弓の返る」（賀

茂真淵『冠辞考』）、「生善肉の貝」（鹿持雅澄『古義』）、「熟せざる好味の意で、貝と同音の国を説明しているのであらうか」（武田祐吉『全註釈』）、「半ば黄泉の国」の意で「海と陸地、ないし陸地と陸地とが交叉している所、すなわち海岸線ないし現世と黄泉国との境界地」という「甲斐国」の地形を表す語（西宮一民『全注』）など、様々な考えが出されてきている。中西進氏⁷⁾は、「なまよみの甲斐国」を「ほの暗い峡の国」と解し、「すべて山に包まれた彼方」という印象を人に与える甲斐の国を「人間の理解を超えた、どこか尊くふしぎな国」と言い表す語だとしている。対となる「打ち縁する駿河の国」は、「波が打ち縁せる」という海に面した駿河の国の地形的特徴を捉えると同時に、中西氏⁸⁾が「常世の彼方から神風などが玉などをもたらしたり、神秘の過去をよみがえらせたりする国だ」という意味である」と言うように、「海」という異界と接する国として駿河国を形象する表現だと思われる。そのことから考えると、「なまよみの甲斐の国」も、山に囲まれているという地形的な特徴を捉え、「山」という異界に接続する国としての形象化を図った表現だと解される。「なまよみの 甲斐の国 打ち縁する 駿河の国」は、甲斐国と駿河国とが共通して有する境界性に焦点をあてた対句だと考えられる。

虫麻呂歌は、不尽山がその甲斐国と駿河国の「こちごちの 国のみ中」に位置すると言う。「こちごちの」は、『万葉集』には同じ虫麻呂の一七四九番歌に「こちごちの 花の盛りに めさすとも」、柿本人麻呂の泣血哀慟歌二一〇番に「榎木の こちごちの枝の」、その或本歌に「百枝榎木 こちごちに 枝刺せること」とあるが、いずれも四

方に伸びた枝の描写に用いられている。地形の表現という点では、雄略記の「日下部のこちの山と 豊薦 平群の山のこちこちの山の峡に」（九一）に近い。虫麻呂歌の冒頭Aは、不尽山が、山という異界へつながる甲斐国と、海という異界へつながる駿河国、その二つの国の境界のど真ん中から高い嶺が屹立する山だと述べている。それによって不尽山は、境界性を帯びた二つの国が接したそのまた境界線上に位置するという、二重の境界性を帯びた山として造形される。

三、人間の知を超越する「不尽の高嶺」

これに対して、赤人歌では冒頭Aで「駿河なる布士の高嶺を」と述べて、「布士」の所属を駿河国に分類する。『万葉集』の「フジ山」を詠んだ東歌が全て「駿河国」の歌として収録され、卷十一・二六九五番歌に「駿河なる不尽の高嶺」、『常陸国風土記』筑波郡に「駿河国の福慈の岳」などとされるのを見ると、フジを駿河国に分類する発想は、ごく常識的なものとなり、表現としても類型化していたことが窺われる。当時、不尽山は東国との往来の際に東海道側から見られたであろうから、自然と駿河国の山だと認識されるようになったのだろう。

虫麻呂歌の冒頭Aの説明は、その常識から外れているが、かといって眺望によって把握した位置を実写しているわけでもない。二つの国の境界からそびえ立つという不尽の位置は、眺望で把握するのは不可能であり、空から俯瞰した地形に地図を重ねなければ把握出来ない。谷馨氏⁹⁾は、虫麻呂のこの表現は「風土記撰進期に於ける地誌的関心の

所産に違いない」と言う。虫麻呂は、地図などの文献によって、不尽が甲斐国と駿河国の境界線上に位置するという知識を得たのだろう。

虫麻呂歌はCでは「駿河なる不尽の高嶺」と述べ、当時の常識的類型的な表現へと変化させる。このことから考えると、虫麻呂は冒頭であえて表現類型から外し、二重の境界性を帯びた山としての不尽を意図的に造形したのだと思われる。本来、天然自然の大地には「国境」は存在しない。「国境」は、人間が大地に対して国土としての秩序を与えるために与える区分であり、自然を人間の文化と知の体系に組み込むために定められるものである。虫麻呂は、不尽がその国境線上にまたがってそびえ立つ山だと表現する。そのように表現することで、不尽に対して、人間の与える秩序に収まろうとしない原始的な性格と人間の知を遙かに超える超越的な性格とを付与することを意図したのではないだろうか。

虫麻呂歌でも赤人歌でも不尽山を表すのに「高嶺」の語が用いられている。『万葉集』では「高嶺」は「タカネ」と訓読され、また「多可祢」の仮名書き例もある。「高嶺」の表記は、三一七番歌と三一九番歌を除いて四例あり、そのうち卷十一の二六九五および二六九七番の二例がフジを指す。残る二例は「伊予の高嶺」（③三二二・山部赤人）と「きしみが高嶺」（③三八五）である。仮名書き例は五例あり、そのうち卷十四の三三五八番歌とその一本歌の二例がフジを指す。

「高嶺」の語は、唐太宗『大唐三藏聖教序』の「譬夫桂生高嶺、雲露方得泣其花、蓮出淥波、飛塵不能汗其葉」、宋之間「夏日仙萼亭心制詩」の「高嶺逼星河、乘輿此日過」、孫綽「三日蘭亭詩序」の「高

嶺千尋、長湖万頃」(『芸文類聚』「初学記」三月三日)など、広い大地にそびえ立つ、雄大で神聖さを帯びた山容を表す語として漢籍に散見する。『懐風藻』には吉野山を険しく高い山だと表現する「高嶺嗟峨多奇勢、長河渺漫作廻流」(丹墀広成100「吉野之作」)が見られる。

高松寿夫氏¹⁰⁾が、日本では青々とした山の連なりを美的なものとして賛美する表現が伝統的であった中で、高い山の高さを神聖性の証として賛美する漢籍の表現を受容して初めて不尽の高さを賛美したのが山部赤人「望不尽山歌」(③三二七・三二八)であったことを論じている。『万葉集』でフジ以外の山を「高嶺」とした二例のうちの一つ「伊予の高嶺」(③三二二)も赤人作であることを考えると、漢籍から「高嶺」の語を摂取して不尽の高さを表現したのは赤人であった蓋然性が高いと思われる。

赤人歌では、B'0「天の原 振り放け見れば 度る日の 陰も隠らひ照る月の 光も見えず」というように、「布土」が太陽と月の光を遮るとすることでその高さを表す。この赤人歌の表現については、早く契沖『代匠記』初稿本に「崑崙、其高二千五百餘里、日月所相避隠為光明也」(『史記』大宛列伝「論贊」)、「山峻高以蔽日兮」(屈原「九章涉江」『文選』)、「其山則盤紆峩鬱、隆崇崒崒、岑峯參差、日月蔽虧」(司馬相如「子虛賦」『文選』)、「崇山隱天」(班固「西都賦」『文選』)、「茲山亘百里…、上干蔽白日、下屬帶廻谿」(謝玄暉「敬亭山詩」『文選』)が指摘されており、漢籍の表現を受容したものであることが明らかにされている¹¹⁾。しかし、虫麻呂歌ではこの表現は用いられない。月や日の光への言及は特になされず、B2で不尽そのものから燃えあが

る「火」が採りあげられる。

虫麻呂歌で不尽の高さを表現しているのは、B1「天雲も い去きはばかり 飛ぶ鳥も 翔びも上らず」である。不尽の高さゆえに行き過ぎるのをはばかり「天雲」は、反歌三二二番でも繰り返して描かれる。

赤人歌でも、B1「白雲も い去きはばかり」と述べられ、「白雲」か「天雲」かが違うだけで虫麻呂歌B1と類似する句が置かれている。「白雲」は仙境を象徴する雲である¹²⁾。漢籍では、高い山は仙境と同一視されることによって、神聖さが付与される。例えば『文選』孫綽「天台山賦」では、「皆玄聖の遊化する所、靈仙の窟宅する所」だと述べ、天台山を神仙が住まう場所だとすることによって、その神聖性を賛美する。赤人歌では、漢籍における高山の賛美表現に倣い、「白雲」を用いて仙境の山として造形することによって、不尽に神聖さを付与し、それを称えることが意図されているのではないかと考えられる。

そのような赤人歌に対して、虫麻呂が用いるのは「天雲」の語である。「天雲」は、「あまくもの 向伏す極み たにぐくの さ渡る極み」(⑤八〇〇)のように、日本の国土の果てをイメージさせる語であり、また「葦原の 水穂の国を 天地の 依り相ひの極み 知らしめす 神の命と 天雲の 八重搔き別けて」(②一六七)では天孫降臨を連想させ、「度会の 齋宮ゆ 神風に い吹き惑はし 天雲を日の目も見せず」(②一九九)では伊勢の「神風」とともに奇跡を起こす雲とされるなど、権威や神秘を象徴する語でもある。虫麻呂歌では、「不尽」はそのような「天雲」でさえ通りすぎるのをはばかり山

だとされる。虫麻呂歌の「不尽」は、人間世界の権威や神秘を超越する山として造形されていると言える。

虫麻呂歌B1の「飛ぶ鳥も 翔びも上らず」は、「鳥」がいくら「飛」んでも「不尽の高嶺」には達しないことを言う。この「飛ぶ鳥」と「不尽の高嶺」の関係は、『莊子』逍遙遊篇の「鵬」と「蜩・学鳩」の関係を連想させる。この世の規格を遙かに超える鵬は、九万里という常識では考えられない高さまで飛翔して南方を目指す、鵬のスケールの大きさが理解できない蜩と学鳩は、「我決起して飛び、楡枋に搶りて止まるも、時に至らずして地に控つのみ。奚を以て九万里に之きて南を図らんや」と言って笑う。蜩と学鳩に象徴される「小知」には、鵬に象徴される「大知」が理解できない。人間に了解可能な範囲で概念化された「飛ぶ鳥」は「小知」の象徴であり、「飛ぶ鳥」が到達できない「不尽の高嶺」は、ちっぽけな人間の知では了解することのできない「大知」の象徴である。「飛ぶ鳥の 翔びも上らず」は、「不尽の高嶺」の人間世界に対する超越性を表していると解される。

四、「火」と「雪」の循環運動

虫麻呂歌のB2「療ゆる火を 雪以て滅ち 落る雪を 火用て消ちつ つ」は、噴火で燃え上がる火が雪で消され、降る雪が火で消されるといふ、不尽の火と雪の循環運動を描いている。それに対して、赤人歌のB2・D「時じくそ 雪は落りける」では火は詠まれない。この赤人歌に用いられる「時じく」の語は、「常世の国」の「時じくのかくの

木の実」を連想させる。垂仁記において、天皇がタヂマモリを「常世の国」に遣はして、登岐士玖能迦玖能木実を求め」させたが、タヂマモリが帰ってきた時には天皇は崩御していた。そのため、タヂマモリは「常世の国の登岐士玖能迦玖能木実を持ちて参り上りて侍ふ」と叫んで慟哭したと言う。『万葉集』にも、大伴家持「橘歌」に「田道間守常世にわたり やほこ持ち 参で来し時 時及能 香久乃菓子を：神の御代より よろしなへ 此の橘を 等伎自久能 可久能木実と名付けけらしも」(⑱四一一)と詠まれている。この「かくの木の實」に冠された「時じく」は永遠の時の中にある「常世の国」を象徴的に表す語である。赤人歌では、布士に「時じくそ 雪が落りける」と詠むことによつて、布士を時の支配から脱した常世の国の山、すなわち仙境の山として造形することが意図されていると思われる。

虫麻呂歌に描かれる火と雪の循環運動もまた、不尽の活動の永続性を表す。しかし、「雪」のみが降り続けることの永続性をいう赤人歌の布士に比べると、雪と火という対極にある物同士が消しあつてはまた生じるとされる虫麻呂歌の不尽は動的である。中西進氏¹³は、それを「水と火との相克」と捉え、虫麻呂歌の不尽山が山巔に「水と火との相克」を頂くのは「明界と幽界とのさ中に生い立つ素性と結果」だと論じている。虫麻呂歌は冒頭Aで、不尽が甲斐国と駿河国の境界に位置する山だと述べていた。そしてこのB2で、山頂では火と雪という二つの対極的な物がせめぎ合う山だと述べる。所属する国が定まらないだけでなく、雪か火かのどちらか一方の性格に落ち着くこともない。そのような虫麻呂歌の不尽山は、人間による位置づけや意味づけの範

嘯に収まろうとはしない山として示されているように思われる。

そして、このB2「燎ゆる火を 雪以て滅ち 落る雪を 火用で消ち つつ」という不尽山頂の光景は、実際に見て把握されたものではない。これが写真だとするには、虫麻呂が火を噴く火口で観察したという非現実的な想定をしなければならなくなる。この光景は、不尽山が常に雪を被る山だという性格と、「もえる」山という性格とが虫麻呂によって組み合わされて、観念的に生み出されたものだと考えられる。

常に雪を被る山だというフジの一面は、赤人歌のほかにも、東歌の駿河国歌に、「逢へらくは玉の緒しけや恋ふらくは布自の高嶺に降る雪なすも」(⑭三三五八・一本歌)と詠まれている。仙覚によれば、逸文『駿河国風土記』には、極暑の六月十五日に雪がいったん消えて、子の刻に再び降り始めるとする記載もあったらしい。『常陸国風土記』筑波郡においても「福慈山」は雪に閉ざされる山として描かれている。もちろん、虫麻呂自身が、東国へ下る際に自ら眺望してそれを直接知り得た可能性もある。しかし、冒頭Aにおける二つの国の境界にまたがるという不尽の位置の示し方からは、虫麻呂が地図などの文献から得た情報を用いて創作していることが窺われる。また、B4において「石花の海」を不尽の堰き止め湖だと述べたり、「不尽河」を不尽から流れ出る川だと述べたりするところからは、虫麻呂がかなり正確な地理学的知識をもって創作しているのではないかと考えられる。不尽の嶺の雪が六月十五日に消え、その夜には再び降り始めると詠む反歌三二〇番Dは、右に言及した逸文『駿河国風土記』に拠っているのではないかと推察される。このようにこの虫麻呂歌の表現が知識主義

的な性格を持つていることを考えると、たとえ虫麻呂自身が雪を被った不尽を眺望する機会があったとしても、文献によって得た知識を主たる源泉として創出された表現なのではないかと思われる¹⁴。

火を噴く山というフジの一面は、『万葉集』では虫麻呂歌の他に次の歌に詠まれている。

我妹子に相ふ縁を無み駿河なる不尽の高嶺の燃えつつかあらむ

(⑪二六九五)

妹が名も吾が名も立たば惜しみこそ布仕の高嶺の燃えつつ渡れ

(⑪二六九七)

君が名も妾名も立たば惜しみこそ不尽の高嶺の燃えつつも居れ

(⑪二六九七或本)

三例とも巻十一の作者未詳歌であり、会えない相手を恋う気持ちの強さを、フジの燃えあがる炎に喩える表現という類型を成している。

一方で、東歌に詠まれるフジには燃える様子は描かれていない。

天の原不自の芝山木の暗の時ゆつりなば逢はずかもあらむ

(⑭三三五五)

不尽の嶺のいや遠長き山路をも妹がりとはばけによはず来ぬ

(⑭三三五六)

霞居る布時の山びに我が来なばいづち向きてか妹が嘆かむ

(⑭三三三七)

さ寝ぬらくは玉の緒ばかり恋ふらくは布自の高嶺の鳴沢のごと

(⑭三三五八)

恋情の比喩的表現にフジが持ち出されるのは巻十一の歌と同じである。

しかし、これらの東歌では、恋情の強さを「もえる」フジに喩えることはしていない。フジの「芝山」「遠長き山路」といった地形や、「霞」という自然現象や、「鳴沢」という自然を用いて、恋情を比喩している。現実の生活圏内にフジが存在した人々にとって、自分たちの心情を重ね合わせる対象は、「もえる」フジではなく、フジの地形や自然現象だったことが窺われる。

虫麻呂歌や卷十一の三例に見られる「もえる」フジのイメージは、東国から都に寄せられるフジ噴火の報告に拠って創られたものではないかと考えられる。八世紀前半のフジの噴火を伝える文献は今のところ残っていない。しかし、平安初期には噴火の記録が残されているし、地質学的調査によれば奈良朝期の当時はフジの活動期にあたっていたとされている¹⁵。そして火の気もないフジに「もえる」山というイメージを抱くはずはないから、規模は分からないが噴火活動はあったと考えるのが自然であろう。ただ、都の人々が噴火を直接に体験するわけではない。史書に残るフジ噴火の記録が、東国各国の国司からの報告に拠ったものであることから分かるように、都の人間は各国からの情報に拠って、遠い東国にあるフジの噴火を知ったはずである。「もえる」フジは、そのような都の人たちが、恐怖とは無縁の安全地帯で創り上げたイメージであった。だからこそ、「もえあがる恋心」と重ね合わせるなどというロマンチックな発想が生まれたのだろう。実際に噴火を体験した当事者であれば、そのような余裕があるはずがない。虫麻呂もまた、都の律令官人の一人として不尽が火を噴いたという情報に接し、「もえる」という不尽の一面を知ったのだろうと想像される。

五、「火」と「雪」——尽きることのない時間——

八世紀末になると、富士山の噴火の記録が確認されるようになる。『続日本紀』天応元年（七八一）には、「富士山の下に灰をふらす。灰の及ぶ所は、木葉の彫み萎える」という駿河国の報告が記されている。延暦十九年（八〇〇）にも、「去る三月十四日より四月十八日まで、富士山巔自ずから焼す。昼は則ち烟気暗暝にして、夜は則ち火光天を照らす。其の声は雷の如く、灰の下るは雨の如し。山下の川水は皆紅なり」（『日本紀略』桓武天皇条）という駿河国からの報告が見られる。この延暦十九年の噴火で、富士の北側に大きく広がっていた割海から本栖湖が分かれた。二年後の延暦二十一年（八〇二）には、「駿河国の富士山、昼夜恒に燎え、砂礫は霰の如き者なり」（『日本紀略』桓武天皇条）という駿河国と相模国からの報告が記録されている。さらに半世紀後の貞観六年（八六四）には、五月二十五日に駿河国から、「富士郡、正三位浅間大神大山、火ゆ。其の勢ひ甚だ熾んにして、山を焼くこと方に一二許里、光炎の高さ二十許丈なり。大いに声有りて雷の如くして、地震三度なり。十餘日を歴て、火猶ほ滅せず、岩を焦がし嶺を崩す。沙石は雨の如くして、煙雲は鬱蒸たり。人は近づくを得ず。大山の西北に本栖水海有り。焼く所の岩石は、流れて海中を埋む。遠きこと三十許里、広きこと三四許里、高きこと二三許丈なり。火炎は遂に甲斐国の堺に属く」と報告があり、続く六月十七日には甲斐国から、「駿河国の富士大山、忽ちにして暴火有り。岡巒を焼碎し、草木は焦熟す。土礫石流は、八代郡本栖並びに割の両つの水海を埋む。

水熱きこと湯の如くして、魚鼈は皆死す。百姓の居宅は、海と与に埋まり、或いは宅有りて人無し。其の数は記し難し。両海以東には亦た水海有りて、名を河口海と曰ふ。火焰は赴きて河口海に向かふ。本栖・剡等の海の未だ焼埋せざるの前には、地の大いに震動し、雷電暴雨、雲霧晦冥にして、山野弁き難し。然る後に此の災異有り」(『日本三代実録』清和天皇条)と富士山噴火の情報に寄せられており、四方に火災が広がり、本栖湖と剡海の広い範囲を溶岩流が埋めたことが知られる。これによって、剡海が今の西湖と精進湖に分かれた。これらの史書の記録からは、フジは奈良朝末期から平安朝前半にかけてたびたび噴火し、国司から都に報告が上げられていたことが分かる。

『本朝文粹』所収の都良香「富士山記」は、元慶元年(八七七)に成立したと推定されている。貞観年間の大噴火から約二十年後の頂上はどのような状況だったのかよく分からないが、中央に甌のような形の窪みがあり、その中に虎が蹲ったような形をした石があるという具体的な描写から、山頂に到達した人の見聞が含まれているとも言われる。⁽¹⁶⁾池からは蒸気があがり、遠望すると「常に煙火を見る」と言い、一方で「宿雪春夏消えず」とも言う。噴煙をあげながら、雪も消えない山として描かれている。

『古今和歌集』では、『万葉集』巻十一の三例に見られた恋情をフジの火に喩える類型的表現が固定化する。「思ひ」と「ふじの火」を掛け、「思ひをする」と「するがなる」を掛ける修辭も成立している。

人知れぬ思ひをつねにするがなるふじの山こそ我が身なりけれ

(恋一・五三四)

君てへば見まれ見ずまれふじの嶺のめづらしげなく燃ゆるわが恋

(恋四・六八〇・藤原忠行)

：思ひそめ わが身はつねに 天雲の 晴るる時なく ぶじの嶺
の 燃えつつとばに 思へども あふことかたし：

(雑躰・一〇〇一)

：世の人の 思ひするがの ぶじの嶺の 燃ゆる思ひも：

(雑躰・一〇〇二)

ふじの嶺のならぬ思ひに燃えれば燃え神だに消たぬむなし煙を

(雑躰・一〇二八・紀乳母)

「仮名序」はこうした表現類型を「ふじの煙によそへて人を恋ひ」と総括している。また「仮名序」には「今はふじの山も煙立たずなり」とも述べられており、九〇五年の『古今集』撰進の頃には一時的に噴火が小休止していたとも推測されている。一方で、『竹取物語』では、「駿河の国にあるなる山」が都にも天にも一番近いと聞いた帝が、かぐや姫からもらった「不死の薬」を燃やし、「その煙、いまだ雲の中へ立ち昇る」と言い伝えられていると語っており、噴煙をあげ続けるイメージで富士山が造形され、その煙は帝のかぐや姫への届かぬ思いを象徴するものとなっている。

『後撰和歌集』においてもフジは恋情の比喩的表現に用いられる。

例えば、『古今集』五三四番に依拠した「恋をのみ常にするがの山なればふじのねにのみなかぬ日はなし」(恋一・五六五)、自らの成就しない恋をフジが燃えた後に吐く煙に重ね合わせた平定文の「我のみや燃えて消えなん世とともに思ひもならぬふじのねのごと」(恋二・六

四七）という贈歌、それに対して自分はフジのように燃える心を消せるほどの関係にはないと返す紀乳母の「ふじのねの燃えわたるともいかがせむ消ちこそ知らぬ水ならぬ身は」（恋二・六四八）など、フジを詠んだ六例はいずれも、燃えて煙をあげる山としてフジを造形し、恋情の比喩的表現に用いている。『拾遺和歌集』でも、「ちはやぶる神の思ひのあればこそ年へてふじの山も燃ゆらめ」（神楽・五九七・人麿）、「世の人のおよばぬ物はふじのねのくもぬにたかき思ひなりけり」（恋一・八九一・村上天皇）、「我が恋のあらはに見ゆるものならば都のふじと言はれなましを」（恋一・八九二）の三例すべて恋情の強さをもえるフジに比喩する。『柿本集』の「ふじのねの絶えぬ思ひをするからに常磐に燃ゆる身とぞ成りぬる」（二四七）など、私家集にも「恋する思ひを「燃えるふじの火」に比喩する表現類型が散見される。『大中臣能宣集』の「春深みまだきつきたる蚊遣り火とみゆるは富士の煙なりけり」（二〇六）は、記録に残る最古の富士山の絵となる十世紀半ばの屏風絵（散逸）を詠んだものという。天徳二年七月以前の歌合では、富士山を沈香でつくって頂上から煙を立たせる趣向があったとされる。これらからは、フジは燃えて煙をあげる山だというイメージが共有され、恋心をもえるフジに比喩する和歌表現の類型ができあがっていたことが分かる。

一方で、『伊勢物語』九段の「東下り」では、業平が「時知らぬ山はふじのねいつとてか鹿の子まだらに雪のふるらむ」と詠む。季節に関係なく雪を被るフジの姿に焦点が当てられる点は赤人歌と似ているが、赤人歌がその永遠性に対する賛美を表出するのに対して、業平歌

では「時」の理念に反するフジに対して不審が表出されている。⁽¹⁸⁾『更級日記』では、かねてより上総国からフジを遠望していた語り手の少女が、上洛の途上、駿河の国で間近に見たフジの姿を、「紺青を塗るたるやうなるに、雪の消ゆる世もなく積りたれば、色濃き衣に相着たらむやうに見えて、山のいただきの少し平らぎたるより、煙は立ちのぼる。夕暮れは火の燃えたつも見ゆ」と記す。ここには、雪をかぶりながら煙を立ち上らせ、夕方になると火が燃えあがるフジの姿が描かれる。『狭衣物語』には、雪遊びに興じる女房たちが雪山を作ろうとして、「同じらくは富士の山にこそ作らめ」と言って、頂上から煙をあげるフジを作ったという場面がある。

和歌においては雪と火を同時に詠む表現はあまり確認されない。虫麻呂歌が例外的である。一方で、平安時代半ばの日記・物語には、雪を頂きながら煙をあげる富士が描かれる。虫麻呂歌は、「火」と「雪」を同時に用いて不尽を表した最初の例ということになるが、虫麻呂歌の不尽の「火」は「雪」と同居するわけではないし、恋情の比喩でもない。不尽の頂上で雪を消し、雪に消されるという循環運動を行う「火」である。虫麻呂歌では、直線的時間が流れる人間世界に対して、永遠の循環する時間の中に存在する不尽の「尽きることのない」性質を表現しているのではないかと考えられる。

六、「名付け」を知らない不尽——神格化される不尽——

虫麻呂歌B3の「言ひも得ず 名付けも知らず」は、家持の亡妾悲傷

歌にも「そこ念ふに 胸こそ痛き 言ひも得ず 名付けも知らず」
(③四六六)と用いられ、妾の死に対する気持ちだが、既存の言葉のい
ずれにもあてはまらないことを表している。人間は混沌としている心
情を「言葉」によって整理区分して言い表すが、家持は自身の心情が
そのいずれの言葉の範疇にも収まらないと言う。

虫麻呂歌の場合、なにか「言ひも得ず 名付けも知らず」ないのかと
言えば、二つの国の境界線上にそびえ立ち、人間世界の権威や常識の
及ばない高さを有し、雪と火の永遠の循環運動を続ける不尽である。

人間の見ている「世界」は、人間が「言葉」によって整理した「認識
世界」に過ぎない。その「認識世界」では、本来は国境などない天然
自然の大地が、「駿河国」と「甲斐国」に区分され国境線を引かれる
ことによって、秩序ある国土として認識される。¹⁹⁾ 本来は循環している
はずの時間が、直線に流れるものとして認識され、「過去」「現在」
「未来」という区分で整理される。「言ふ」および「名付け」という
行為は、いわば本来は混沌としているはずの世界を、「言葉」という
「境界線」によって整理区分し、人間にとって了解可能な「認識世
界」を創り上げることだと言える。「言ひも得ず 名付けも知らず」
とは、そのような人間の「認識世界」の範疇に収まる山ではないとい
う、人間世界に対する不尽の超越性を表していると考えられる。

虫麻呂歌B3は、そのような不尽のことを、「くすしくも 座す神か
も」と言う。「くすし」は、大伴家持「七夕歌」の「うつせみの 世
の人我も ここをしも あやに久須之弥」(⑧四一二五)に、二星の
逢瀬が神の代から秋限定と決められていることに対する感嘆を表出す

る語として用いられている。虫麻呂歌は、人間世界に対する不尽の超
越性を「くすし」と感嘆し、「神」だと言うのであろう。

B4の「石花の海と 名付けて有るも 彼の山の 堤める海そ」では、
「名付け」られてある「石花の海」も不尽が堰き止めて創った海だと
言う。再び「名付け」の語が用いられる。B3の「名付けも知らず」と
B4の「名付けて有る」の二つの「名付け」は、意図的に配置されてい
ると考えられる。

「石花の海」は、前節で引いた『日本紀略』貞観六年の甲斐国国司
の報告にあった、「土磔石流は、八代郡本栖並びに剗の両つの水海を
埋む」の「剗」の「水海」のことである。貞観六年の噴火で溶岩流に
よって精進湖と西湖に分断されるが、八世紀前半はまだ富士山の北側
にある一つの大きな湖で「剗」と呼ばれていた。「石花」は『和名
抄』鱗介部「彪蹄子」に「崔禹錫『食経』云、彪蹄子、和名勢、貌似
犬蹄、而附石生者也。『兼名苑』注云石花。一三月皆舒紫花、附石而
生。故以名之」とあり、石に付着する貝のことで、石に花が咲くよう
に付着するところから「石花」と表記され、和名は「セ」とされる。

虫麻呂歌は、不尽は「名付け」を知らないとする一方で、「石花の
海」については「名付け」られているとする。これは、不尽が人間の
「認識世界」を超越するのに対して、「石花の海」は「名付け」られ
ることで、人間にとって了解可能なものとなり、人間の「認識世界」
の範疇に取り込まれているということではないだろうか。虫麻呂歌は、
人間の「認識世界」に収まらない「不尽」と、人間の「認識世界」に
収まる「石花の海」を対比的に配置し、「石花の海」は「不尽」に

よって創り出されたとする。そのように述べることで、不尽が人間の営みそのものの根源となる力を有していることを言おうとしているのではないかと考えられる。

B5「不尽河と 人の渡るも 其の山の 水のたぎちぞ」は、B4「石花の海と 名付けて有るも 彼の山の 堤める海ぞ」と対をなしている。「不尽河と」の「と」は、『古義』に「跡はとての意なり」、『澤瀉注釈』に「『と』は、として、の意」という具合に、ごく簡便に説明されてきている。しかしB4とB5が対句であることを考えると、B4の「石花の海と 名付けてあるも」に対して、B5は「不尽河と（名付けて）人の渡るも」という構造になっているはずであろう。したがって、B5では「名付けて」が「不尽河と」の「と」に含みこまれる形で、省略された表現と解するのが適当だと考えられる。つまり、B5の「不尽河と」の「と」は、「不尽河と 名付ける」というように、「名付け」に接続されて引用の意を表す「と」である。「石花の海」と同様に、「不尽河」もまた人間によって「名付け」られたものとして、「名付け」られない不尽山と対比的に示されている。そして、その「不尽河」も不尽山が生み出す流れだと言う。B4とB5は、「名付け」られることで人間の「認識世界」に位置づけられている「石花の海」と「不尽河」も、不尽山の力が生み出したものであることを述べている。

B6では、そのような不尽を、「日の本の やまとの国の 鎮めとも 座す祇かも 宝とも 成れる山かも」と言う。「日の本」は、『玉の小琴』に「ひのもと」と訓み、「日の本つ国」という意で、「国号にはあらず、山跡をほめていへる也」と説明されている。「やまとの国」を

「日のもとつ国」とする意識は、隋皇帝に対する倭王の国書の「日出る処の天子、書を日没する処の天子に致す」（『隋書』東夷伝・大業三年（六〇七））という文言や、唐に対して「日本」の国号使用の許可を申し出た遣唐使の「国、日の出づる所に近ければ、以て名と為す」（『新唐書』東夷伝・咸亨元年（六七〇））という言葉に表れている。また『万葉集』の「いざ子ども早く日本へ大伴の御津の浜松待ち恋ひぬらむ」（①六三・山上憶良、「日入る国に 遣はさるる君を」（①九四二四五）、『懐風藻』の「日辺瞻日本」（釈弁正27「在唐憶本郷」）などにも同様の発想は看取され、唐との相対性において認識された、七世紀から八世紀ごろの国家意識であることが窺われる。都筑省吾氏が、「外国を向うに廻して、国家意識十分とは見られないであらうか」と言うように、虫麻呂歌の「日の本の やまとの国」には、「やまとの国」を律令国家「日本」として提示する意図が見出せるのではないかと考えられる。

早く『代匠記』に「山跡の国の鎮とは、唐にも五岳ありて五方を鎮るやうに、富士も鎮国の霊山なりと云なり」とされ、『文選』張衡「東京賦」の「大室作鎮」とその李善注「大室、嵩高別名。言以嵩高之嶽、為国之鎮也」や「呉都賦」の「指衡嶽以鎮野」が指摘されている。その後、林古溪氏に『書経』虞書「肇十有二州。封十有二山、濬川」の孔安国伝「殊大者以為其州之鎮」が指摘され、小島憲之氏が漢籍に高山を国の「鎮」とする表現が多く見られることが改めて指摘され、山を国の鎮めだとする表現は、漢籍に由来することが明らかにされた。『続日本紀』和銅元年平城遷都の詔にも、この漢籍の表現に

拠つたと見られる「方に平城の地、四禽凶に叶ひ、三山鎮を作し、龜笠並びに従ふ」という文言がある。この詔からは、春日・奈良・生駒の三山を国家の「鎮」とする当時の思想が看取される。それに対して、虫麻呂歌は、不尽山が「日本」という国家の「鎮」だと言う。廣岡義隆氏⁽²³⁾が、「当時まだ新しい『日本之山跡国』といふ概念に、遙か離れて位置する『富士山』を『鎮』として置いた」点が虫麻呂歌の「雄大な構想」だと指摘している。当時、都の人においては、フジは未開の東国にある、火を噴く野蛮な山だとイメージされていたに違いない。虫麻呂は、そのような原始的で野蛮な辺境のフジを、人間の世界そのものをも生み出す、根源的な力を有する不尽の山に創り変え、日本という国家の「鎮」として神格化したのである。

七、「見れど飽かぬかも」

赤人歌はCで「語り告ぎ 言ひ継ぎ往かむ 不尽の高嶺は」と言い、不尽を言語化し続ける意志を詠む。それに対して、虫麻呂歌はC「駿河なる 不尽の高嶺は 見れど飽かぬかも」と述べ、「見る」ことを欲する気持ちを詠み上げる。

「見れど飽かず」は、『万葉集』に五十例余り見られ、場所などを賛美する類型的表現となっている。人麻呂の吉野賛歌の「水激く 滝のみやこは 見れど飽かぬかも」(三三六)、「見れど飽かぬ吉野の河の常滑の絶ゆることなく復た還り見む」(三七七)が最初期のものとなる。人麻呂の吉野賛歌では、天皇の来訪によって、永遠の川と高く聳える

山とを兼ね備えた、生命力あふれる滝の吉野離宮が現出する。それが、人麻呂たち臣下が永遠に見続けたいと欲する気持ちを表出するのが、「見れど飽かぬかも」である。

虫麻呂歌の場合、永遠に「見たい」と欲する不尽を現出させているのは虫麻呂自身である。虫麻呂は、辺境の野蛮な山であったフジに、日本という国家の「鎮」となる山だという思想を与えた。島田修三氏⁽²⁴⁾が、「天離る僻陬の地」に対して用いられる「見れど飽きず」は、その地が具有する「清浄性・神性」に対する賛美だと論じている。虫麻呂歌の場合、不尽の「神性」は虫麻呂自身が言葉で創りあげた仮想世界に現出させられた不尽が具有する性格である。言い換えれば、虫麻呂自身によって付与された神性である。この末尾の「見れど飽かぬかも」は、このたび虫麻呂自身が現出させた永遠と循環の時空に生きる神の山「不尽」を、幻視し続けることへの意志を表すのだと考えられる。

八、「登る山」——都の律令官人における「筑波山」——

『万葉集』には虫麻呂が筑波山を詠んだ四つの作品が収録されている。題詞に「惜不登筑波山歌」とされる巻八の一四九七番歌、および巻九に配列される三首、すなわち「検税使大伴卿、登筑波山時歌」とされる一七五三―一七五四番歌、「登筑波山歌」とされる一七五七―一七五八番歌、「登筑波嶺歌」とされる一七五九―一七六〇番歌である。四作品とも共通して、筑波山が「登る山」と見做されている。巻

八の一四七九番歌の題詞にある「筑波山に登らざりしことを惜しむ」という表現は、筑波山に登るべき山だという認識が前提となっていないと成立しない。

清原和義²⁶氏が、『万葉集』の筑波山歌の「題詞にあらわれた筑波山はすべて登もしくは不登の対象」となっており、「筑波山の登る山としての性格を明確に示している」と指摘している。確かに虫麻呂歌以外の歌においても、丹比真人²⁷人の歌は題詞に「登筑波岳」(③三八二)とされ、月を詠んだ作者不明歌の題詞にも「登筑波山」(⑨一七一二)とされており、筑波山に登る対象として認識されていたことが窺われる。

『常陸国風土記』筑波郡の「福慈山」と「筑波山」が対照的に描かれる説話においても、「福慈山」が雪霜に閉ざされた山とされるの対して、「筑波山」は民が往き集う山とされる。同じ筑波郡には、筑波岳が高く険しい西峰と泉が流れる東峰とが並び立つ山であり、西峰には春と秋になると足柄坂より東の国の男女が、「馬に歩に登臨」つたと記される。『常陸国風土記』においては、「筑波山」の「人々が登り、集まる」という性格に焦点が当てられている。

しかし一方で、東歌十一首と防人歌三首においては、筑波山をことさら「登る山」だとする意識は看取されない。例えば東歌では、筑波嶺に雪かも降らるいなをかまかなしき児ろが布干さるかも

(14)三三五(一)

筑波嶺の嶺ろに霞居過ぎかてに息づく君を率寝てやらさね

(14)三三八(八)

などのように、筑波嶺を遠望して捉えられた光景に触発されたり、またその光景に託したりして恋う心が表現されたりする。また、

筑波嶺にかか鳴く鷲の音のみをか鳴きわたりなむ逢ふとはなしに

(14)三三九(〇)

筑波嶺の岩もどろに落つる水よにもたゆらに我が思はなくに

(14)三三九(二)

のように、筑波嶺に鳴く鷲や落ちる滝に託して恋情が表現されたりするが、筑波山に登るといふ表現は見られない。防人歌においては、

我が面の忘れもしだは筑波嶺を振り放け見つつ妹は偲はね

(20)四三三(六七)

筑波嶺のさ百合の花の夜床にもかなしけ妹そ昼もかなしけ

(20)四三三(六九)

橋の下吹く風のかぐはしき筑波の山を恋ひずあらめかも

(20)四三七(一)

というように、筑波嶺は故郷を偲ぶよすがとして詠まれているが、やはり筑波山に登るといふ表現はない。

筑波嶺の動植物や滝が詠まれるということは、筑波嶺の自然をよく知っているということであるから、筑波嶺に日常的に親しんでいたはずである。そのような生活圏内に筑波山があった人々による東歌や防人歌では、筑波山に登ることが重視されているようには見えない。もちろんそれは現地の人々が筑波山に登らなかつたということではない。筑波山が持つ様々な性格の中で、特に登るべき山であるという面に興味関心を抱き、筑波山を「登る山」として形象化したのが、

都の律令官人だったということである。都の律令官人たちは、直接的に筑波山を見ているわけではない。筑波山に関する情報を間接的に得ている。その情報源は、東国での任期を終えて帰京した同僚や、地誌などの文献などであろう。都の律令官人たちにおける「筑波山」に対する「登る山」というイメージは、それらの情報から形成されたものであったと思われる。

九、「大伴卿」が見たかった「筑波山」

検税使大伴卿、筑波山に登りし時の歌一首并短歌

A衣手 常陸の国の 二並ぶ 筑波の山を 見まく欲り 君来ませりと B熱けくに 汗かきなけ 木の根取り 嘯鳴き登り C峰の上を 公に見すれば 男神も 許し賜ひ 女神も ちはひ給ひて 時となく 雲居雨零る 筑波嶺を 清に照らして いふかりし 国のまほらを 委曲に 示し賜へば D歎しみと 紐の緒解きて 家のごと 解けてぞ遊ぶ E打ち靡く 春見ましゆは 夏草の 茂きはあれど 今日の楽しさ (一七五三)

反歌

今日の日に如何にか及かも筑波嶺に昔の人の来けむ其の日も

(一七五四)

題詞によれば、検税使として都からやってきた「大伴卿」が筑波山に「登」った時の歌だという。長歌の冒頭Aに「見まく欲り 君来ませり」とあるので、「大伴卿」は筑波山を見たいと思ってやってきた

ということになる。「大伴卿」が見たいと言った筑波山はAにおいて、「衣手 常陸の国の 二並ぶ 筑波の山」と提示されている。

『常陸国風土記』には、巡狩に来た「倭武天皇」が衣の袖を泉に垂れて濡らしたことから、「袖をひたす義」によって「ひたち」の国名が付けられ、風俗の諺に「筑波の岳に黒雲掛かり、衣袖漬の国」と言ったという記載がある。これを踏まえれば、冒頭Aの「衣手 常陸の国」では、常陸国がヤマトタケルにその名の起源を持つ国として示されていると解される。Aでは、筑波山に「二並ぶ」という語が冠され、形状に注目した表現がとられている。筑波山の形状は、丹比国人の歌に「鶏が鳴く 東国に 高山は さらに有れども 朋神の 貴き山の 儕み立ちの 見がほし山」(③三八二)と褒め称えられ、『常陸国風土記』筑波郡には筑波山が「西の峰」と「東の峰」とが並ぶ山だと記されている。しかし、東歌や防人歌においては筑波山の形状が歌われる例は見られない。二峰相並ぶという筑波山の形状への興味関心は、都の官人たちが強く抱いたものだったことが推察される。男女が邂逅を求めて集まる「歌垣」が行われた場である筑波山が、男女の寄り添うような形状をしていることが、都人の興味関心を強く惹いたのではないかと考えられる。

虫麻呂歌は、「大伴卿」がその筑波山を見たがったために、筑波山に登ったという。一般的に、山を「見たい」というのであれば、その山が美しく眺望される場に案内するものだろう。山は登ってしまえば、その山容を見ることができなくなる。それにも拘わらず、虫麻呂は「大伴卿」を連れて筑波山を登っている。ということは、「大伴卿」

が見たと言ったのは、筑波山の上だったということになるのではないか。少なくとも虫麻呂はそのように理解したのである。

Bの「汗かきなけ」の「なけ」は原文「奈氣」と表記され「汗を払い」投げる」意とする解釈もある。しかし、金井清一氏が『全注』で、「ぬえどりの宇良奈氣之都追」の「ウラナケ」が「ぬえ鳥の浦歎座都」（⑩一九九七）などの「ウラナケ」と同じであることから、大きく息をする、ため息をつくの義を持つ下二段動詞「ナク」だと解するのが、合理的であり支持される。

「木の根取り」は木の根にしがみついで難渋しながら登ることを言う表現であろう。しかし、険しい山に登る困難さは、「岩が根禁樹押し靡べ」（①四五・柿本人麻呂）、「岩根踏む生駒の山を」（⑬三五九〇）、「岩根さくみて」（②二一〇・柿本人麻呂）などのように、「岩（が）根」に阻まれるとするのが一般的である。「霰零りきしみが高嶺を険しみと草取りかなわ妹が手を取る」（③三八五）というように険しいゆえに「草」を「取」ろうとする例はあるが、「木の根」を「取る」という表現は見出せない。逸文『肥前国風土記』の歌垣の記事に、「霰零りきしみが高嶺を険しみと草取りかねて妹が手を取る」という歌があることから、中西進氏は虫麻呂歌の「木の根取り」も「歌垣を意識したものであるにちがいない」と述べている。植物の根は時の経過などの長さを連想させるものとして用いられることが多い。「竹の根の 根足る宮 木の根の 根ばふ宮」（記一〇〇）は、経過した年月の長さから生じる神々しさを表す。「木の根取り」は、筑波山の神域に入っていくことをも連想させているのではないだろうか。

「嘯鳴き登り」の「嘯」は、『万葉集』では他に見られない語である。『説文解字』に「嘯は、声を吹くなり」、『詩経』召南・江有汜「其嘯也歌」の鄭箋に「嘯は、口を覺めて声を出す」とされ、漢籍では長く引いて発せられる動物の声や、脱俗の精神を象徴する動作を表す語としてたびたび用いられる。後者では特に阮籍が得意としたことでよく知られている。『懷風藻』にも「雲岸寒爰嘯」（中臣大島13「山齋」）、「寒蟬嘯且驚」（紀古麻呂23「秋宴」）、「嘯谷将孫語」（紀男人73「扈從吉野宮」）、「清風入阮嘯」（藤原宇合92「遊吉野川」）、「長嘯樂山仁」（藤原麻呂98「遊吉野川」）と用いられ、脱俗的な境地を表現する。神代紀下第十段一書第四では、「天孫海浜に在して、風招を作したまふべし。風招は即ち嘯きなり」というように、彦火火出見尊が海神から「嘯」とは風を起こす呪術だという説明を受け、地上に戻ってきて浜で「嘯」いたところ、忽ちにして「迅風」が起こったとされる。皇極紀四年春正月条には、「阜嶺」や「河辺」や「宮寺の間」に遙かに見えるものがあって、猿の「吟」が聞こえてきたので、近寄って見てみると、「鳴嘯之響」が聞こえてきたが、その姿は捉えることができなかつた。それを時人は、「伊勢大神の使」だと言ったという話が記されている。皇極紀の「鳴嘯」と虫麻呂歌の原文「嘯鳴」は、文字を入れ替えれば同じである。書紀の二例からは、「嘯」が神秘的な現象を起こす呪術性を帯びた行為だと捉えられていたことが窺われる。虫麻呂歌の「嘯鳴登」とは、単に登山の疲労感を表すものではなく、筑波山に登った「大伴卿」に神秘的な現象が起ることを予感させる表現として解されるべきものではないだろうか。

Cの「峰の上を 公に見すれば」とは、虫麻呂が「大伴卿」に見せようとしたのは「峰の上」だったことを意味しているのではないか。そう考えると、筑波山を見たいと言う「大伴卿」に、筑波山を登らせたい意味も分かる。虫麻呂は大伴卿が見たがっているのは、筑波の山容ではなく、「峰の上」だと考えたのである。

Cでは、「男神」もお許しになり、「女神」も靈力を發揮して、「時となく 雲居雨零る 筑波嶺を 清に照らして いふかりし 国のみほらを 委曲に 示し賜」うたと言う。「時となく 雲居雨零る 筑波嶺」は、先にも引いた『常陸国風土記』の「筑波の岳に黒雲掛かり 衣袖漬の国」という風俗の諺を連想させる。時を選ばずに雲がかかり雨が降るのが筑波山だとすると、筑波嶺が照らされて「国のみほら」が示されたという現象は、実に神秘的である。虫麻呂は、この現象を起こしたのは、「男神」の許可と「女神」の靈力だとする。「大伴卿」の「嘯鳴登」という行為によって、筑波山の神の力が發揮され、神秘的な現象を起こしたと虫麻呂は言いたいのではないだろうか。

「いふかりし 国のみほら」の「いふかりし」は、動詞「いふかる」に過去の助動詞「き」の連体形が接続した形である。「いふかる」は『万葉集』中には他に見られないが、「相見ずて日長く成りぬ 比日はいかに好去や言借し我妹」(④六四八・大伴駿河麻呂)、「眉根搔き下言借し思へるに古人を相見つるかも」(⑪二六一四)、「相見まく欲しきがためは君よりも我そまさりて伊布可思美する」(⑫三二〇六・問答)などに「いふかし」の語が見られる。これらの「いふかし」は、状況がよく分からないために見たい、知りたいと思う気持ち

を表しており、醍醐寺本『遊仙窟』の「不審」に「イフカシ」の訓が施されている。「いふかりし 国のみほら」とは、「状況をよく知らないから知りたい見たいと思っていた国のみほら」ということだと解される。「国のみほら」は、『万葉集』中には、「地ならば 大君います この照らす 日月の下は あまくもの 向伏す極み たにくくの さ渡る極み 聞こし食す 国のみほらぞ」(⑤八〇〇・山上憶良)、「高御座 天の日嗣と 皇祖の 神の命の 聞こし食す 国のみほらに」(⑬四〇八九・大伴家持)の二例があり、天皇が統治する国全体に対する賛美を表している。また、景行記にはヤマトタケルが詠んだ「大和は 国のみほらば たたなづく 青垣 山籠れる 大和しうるはし」(記30)がある。このヤマトタケル歌の「国のみほらば」は、自分の故郷である都・大和国に限定した賛美となっている。虫麻呂歌で「国のみほら」と称えられるのは、常陸国の筑波山という限定的な範囲であるから、憶良と家持の万葉歌二例よりも、ヤマトタケル歌での用いられ方に近い。ヤマトタケル歌は、『日本書紀』では景行天皇の望郷歌として収録されているが、「大和は 国のみほらま」(紀22)が都・大和国を限定的に賛美していることは『古事記』と変わりはない。虫麻呂歌では、すでに冒頭Aで「倭武天皇」に由来する国名起源にちなんだ「衣手 常陸国」という表現がとられていた。この「いふかりし 国のみほら」もまた、「国のみほらば」と歌ったヤマトタケルへの連想をかきたてるものとして置かれた表現ではないかと考えられる。従来、「いふかりし 国のみほら」とは、山頂から見下ろした下界の好景だと解するのが一般的である。例えば『金井全注』では、「常

陸国の政治・文化の中心地である国府一带を含んだ周囲の好景」と説明される。しかし、「筑波山を見たい」と欲する「大伴卿」をわざわざ筑波山に登らせ、「嘯鳴」きながら登ってきた「大伴卿」に「峰の上」を見せたところ、「男神」と「女神」とが、普段は雲に覆われて見えない「国のまほら」を、つまびらかに示してくれた、というこの歌の文脈をたどってくると、「国のまほら」とは「峰の上」の光景を指していると考えた方が自然ではないかと思われる。

筑波山の「峰の上」という場所に連想を喚起されるのは、歌垣が行われている場というイメージである。『常陸国風土記』筑波郡には、春と秋に、足柄坂より東の国から集まった男女が、泉が流れる西の峰に「登臨」して「筑波嶺の会」を催したことが記される。そこでは飲食をともにして歌をかけあい、男から女へ「娉の財」を渡して、婚姻関係を結ぶ相手を求めたとされる。「大伴卿」が見たいと言ったのは、この「筑波嶺の会」であり、歌垣が行われる筑波山の「峰の上」だったのではないだろうか。

歌垣は、筑波山に限定された行事ではないし、必ずしも男女の交歓の場とは限らない。清寧記では、シビ臣とヲケ命が大魚をめくって、また武烈前紀では、皇太子（武烈）と鮪が影姫をめくって、歌の掛け合いをする場として「歌垣」が登場する。また『続日本紀』天平六年二月条と宝龜元年三月条にも「歌垣」の記事が載る。このように歌垣は都でも行われており、「大伴卿」や虫麻呂の「現代」においても継続されていた。しかし、それはすでに都会的に洗練された儀式となっていた。『続日本紀』の二つの記事に記される歌垣は、天皇御覧のも

とで、諸王が務める歌頭に先導された隊列によって宮廷風に編曲された古曲が唱和がされる、洗練された一種の宮廷儀式である。「大伴卿」は、辺境の筑波山で行われるという歌垣に対して、都の歌垣には失われた原始の姿を期待していただろうか。

虫麻呂は一七五九―一七六〇番歌において筑波山の歌垣を題材としている。ここでは題詞に「嬬歌」、一七五九番の長歌に「加賀布嬬歌」と表され、長歌の末尾に「嬬歌は東俗語に賀我比と曰ふ」と注記されている。また、『常陸国風土記』香島郡には、那賀寒田之郎子と海上安是之嬢子とが歌垣で邂逅し、二人だけの時間を過ごした結果、松にされてしまうという説話が掲載されている。ここでは、二人が邂逅した歌垣は、「嬬歌の会」と記され、「俗に宇太我岐と云ひ、又加我毘と云ふ」という注記が施されている。これらの記載の仕方からは、古来一般的に「うたがき」と呼ばれ、東国では「かがひ」と呼ばれた行事が、漢字漢文を操る都の律令官人たちには「嬬歌」という漢語にあたりと解されたことが分かる。⁽²⁸⁾「嬬歌」は、巴地方の人々が、男女が手を取りあって、踊りつつうたうことを表す語であり、『文選』左思「魏都賦」に「あるいは明発まで嬬歌し」とあるように、呉や蜀が野蛮で文明的ではないことを示す風俗として取り上げられている。「うたがき」「かがひ」にその「嬬歌」をあてていることは、都の律令官人がそれらを東国に残る非文明的な習俗として解したということになる。都の人にとっての東国は、景行紀四十年の「東夷は、識性暴強く、凌犯を宗とす」で始まる天皇の言葉に示されるように、無秩序で暴力的で野蛮な鄙である。しかし都の人は、東国に対して、

未だ教化されない未開の土地として見下しながら、一方で文明化される前の素朴さと純粹さが残る原郷だという幻想をも抱く。「大伴卿」もまた都の律令官人の一人として、そのような両義的な東国幻想を抱いていたであろう。そして、虫麻呂自身もまた都の律令官人である。虫麻呂と「大伴卿」の筑波山に対する興味関心はともに、蔑視と憧憬とが表裏一体となったものだったのではないかと考えられる。

歌垣が行われたのは筑波山だけではない。逸文『撰津国風土記』には「波比具利の岡」の「歌垣山」の「歌垣」が記され、逸文『肥前国風土記』の「彦神、姫神、御子神」の三つの峰が連なつた杵島という山で、「さとの土女、酒を提げ琴を抱きて、毎歳の春と秋に手を携えて登望り、楽飲し歌ひ舞」つたとする記載も歌垣を伝えるものだとされる。しかし、男女が寄り添つたように見える二峰続きの形をしている筑波山の形状と、若い男女が結ばれる「うたがき」、すなわち東国の「かがひ」という習俗の性格とが重なり合い、「筑波山の歌垣」は都の人の興味関心を一層強く引くものであつたのではないかと推察される。

十、幻視される「今日の楽しさ」

D 「歓しみと 紐の緒解きて 家のごと 解けてぞ遊ぶ」は、「峰の上」を見た「大伴卿」の様子である。「紐の緒解きて」は解放感の表現として解されるのが一般的である。しかし、「紐の緒」は「二人して結び紐を一人して吾は解き見直にあふまでは」(⑫二九一

九)など、男女の間で結び解くものとして詠まれるのが通例である。

『金井全注』が「嬾歌会への連想が働いてい」と指摘するように、男女が結婚相手を求めて集う歌垣への連想が喚起される表現である。虫麻呂は、あたかも自身が歌垣に参加した気分になって楽しんで「大伴卿」の姿を表そうとしているのではないだろうか。

E 「打ち靡く 春見ましゆは 夏草の 茂きはあれど 今日の楽しさ」では、「夏」である「今日の楽しさ」を言うために、「春」を引き合いに出す。「春見ましゆ」とあるから、実際には春には見えていないのであり、もし春に見ていたらそれよりも、夏の今日の方が楽しいと言っていることになる。筑波山の「春」といえば、歌垣を連想させる季節である。『常陸国風土記』筑波郡には、「筑波嶺の会」が催されるのは「春」と「秋」だと記されている。春に筑波峰に登っていたら、峰の上では歌垣が行われていたであろうが、今日は夏なので歌垣は行われていない。しかし今日は、筑波山の男神と女神が特別に「峰の上」を見せてくれた。「大伴卿」の眼前には、古来歌垣が行われてきた場所としての筑波山の「峰の上」が現出している。「大伴卿」には「歌垣」が幻視されているのではないだろうか。それが、「大伴卿」にとつての「いふかりし 国のまほら」であつた。ずっと見たいと思つてきた「歌垣」の場が現出した「今日」は、実際に歌垣が行われている春などより、ずっと「楽しい」と言うのである。

さらに虫麻呂は、反歌で、「筑波嶺に昔の人の来けむ其の日」も「今日の日」には及ばないとする。この「昔の人」は春の歌垣に来た人と解される傾向にある。しかし、毎年行われる春の歌垣に来ている

人々を「昔の人」などと呼ぶだろうか。「筑波嶺」に來た「昔の人」という言い方は、もつと遠い伝説上の人を念頭に置いている表現ではないかと思われる。『金井全注』は、この「昔の人」は「常陸国風土記」の諸所に登場する倭武天皇」であり、「伊吹山の神とは違って、筑波の山の神は倭武天皇の言向けに対し、山に快晴をもたらし従いまつろつた」のではないかとする。

『常陸国風土記』には「倭武天皇」にまつわる伝承が散見される。また、景行紀ではヤマトタケルが東征時に「常陸」を経由したとされている。『金井全注』が言うように、倭武天皇が筑波山に立ち寄つたという伝承があつてもおかしくないであろう。この虫麻呂歌では、長歌冒頭Aで倭武天皇由来の国名起源に拠る「衣手 常陸国」と歌い出され、「大伴卿」と虫麻呂が目の当たりにした「峰の上」が、ヤマトタケルの望郷歌を連想させる「国のまほら」の語を用いて表される。作品末尾もまたヤマトタケル・倭武天皇への連想で締めくくることにより、大和国の平定に貢献した歴史上のヤマトタケル、常陸国を巡幸した伝承上の倭武天皇の世界への連想を喚起することを意図しているのではないだろうか。それは、「大伴卿」をヤマトタケル・倭武天皇に重ね合わせると同時に、「大伴卿」が登つて筑波山の神の力で「峰の上」を幻視した「今日」は、ヤマトタケル・倭武天皇が登つた「其の日」以上に「楽しい」とすることで、二重に「大伴卿」を称えることにもなっているのではないかと思われる。

十一、幻視された秋景——「忘憂」の「国見」——

筑波山に登る歌一首并短歌

A草枕 客の憂へを なくさもる 事もありやと 筑波嶺に 登りて見れば B尾花散る 師付の田井に 雁がねも 寒く来喧きぬ 新治の 鳥羽の淡海も 秋風に 白波立ちぬ C筑波嶺の 吉けくを見れば 長き日に 念ひ積み来し 憂へは息みぬ

(一七五七)

反歌

D筑波嶺のすそ廻の田井に秋田刈る妹がり遣らむ黄葉手折らな

(一七五八)

A「筑波嶺に 登りて見れば」を受けて、Bにおいて目に見えた景が繰り広げられる構成は、国見歌の典型的な様式に則っている。Bには、「尾花散る 師付の田井に 雁がねも 寒く来喧きぬ」と「新治の 鳥羽の淡海も 秋風に 白波立ちぬ」という大きく分けて二つの光景が描かれる。「師付」は、『常陸国風土記』茨城郡に「源は筑波の山より出で、西より東へ流れ、郡の中を経りて、高浜の海に入る」と記される「信築川」流域を指す地名で、現在のかすみがうら市上志筑・中志筑のあたりだとすれば、筑波山からは十キロメートル以上離れている。「鳥羽の淡海」は、『常陸国風土記』新治郡に「郡の西十里」にあると記される「騰波の江」で、現在の下妻市騰波ノ江あたりだとすれば、筑波山からはやはり十キロメートル以上離れている。筑波山から見て「師付」は東、「鳥羽の海」は西の方角にあたる。虫麻

呂歌では筑波山の東西の光景が描写されるわけだが、十キロ離れた地上の田んぼに「尾花」が「散」ったり「雁がね」が飛来したりする様子や、湖面に「白波」が「立」つ様子が、八百メートル超の山の上から実際に見えるものなのだろうか。田んぼで鳴く雁の声は山の上まで聞こえるものなのだろうか。

舒明天皇の国見歌(①二)では、「天の香具山 騰り立ち 国見をすれば」を受けて、天皇に見えたという二つの光景が示される。一つは、「国原は 煙立ちたつ」という国原から民の炊事の煙が立っているという光景である。もう一つは、「海原は かまめ立ちたつ」という海原に鷗が飛び交う光景である。記紀において仁徳天皇は、国見をした際に「煙」の立たない様子を見て課役を停止した。その結果、再び国見をすると「煙」が立ち上っていたという。天皇が国見で見る「煙」は炊煙であり、「国原」から立ち上る「煙」は豊かな民の生活の象徴となる。「海原」に飛び交う「鷗」は海の豊穡さの象徴である。これらは天皇の統治する大和の国の豊かさを示す光景として詠まれている。だから歌は「うまし国ぞ 蜻島 大和の国は」というように、大和の国を賛美して締めくくられる。

しかし、標高百五十メートルの香具山からはもちろん海など見えない。そのため、従来はこの「海原」は「池」だと解され、淡海に飛来する鷗の種類を特定する研究も行われてきた。確かに淡水の湖なども「海」と表されるが、「海原」の「原」は空間の広がりを表す語である。『万葉集』中における「海原」は、「海原を八十島隠り来ぬれども奈良の都は忘れかねつも」(⑬三六一三・遣新羅使)、「海原に霞たな

びき鶴の音の悲しき宵は国辺し思ほゆ」(⑳四三九九・大伴家持)などのように、広い海を意味している。『古事記』でイザナギはスサノヲに対し、「汝が命は、海原を知らせ」と「海原」の統治を指示する。この「海原」は、アマテラスに分担された「高天原」に対応して、広い海の世界を意味している。舒明天皇国見歌の「海原」も、国土の広がりを表す「国原」に対して、広い海を表す語として解されるべきだと考えられる。

山路平四郎氏が言うように、舒明天皇が詠む「国原」と「海原」の光景は、実景ではなく、舒明天皇に幻視された光景であろう。舒明天皇は、天皇として理想と考える光景を詠んでいるのである。実際には見えない「海原」を見たと詠んでいるのだから、見たと詠まれる「煙」も実際には立ち上っていないのかもしれない。天皇が理想の景を「幻視」し、それを「見えた」と言うことによって、言葉の呪力が発揮され、理想が現実のものになる。国見という行事は、言霊思想に基づく予祝儀礼であり、国見歌では言葉の霊力を発揮させるべく「幻視」された理想の景が言語化される。

虫麻呂歌はこの国見歌の形式をとる。したがって、散る尾花も、飛来する雁がねも、鳥羽に立つ白波も、虫麻呂によって幻視されている景だと解される。虫麻呂はその景を「筑波嶺の 吉けく」と言い、C「長き日に 念ひ積み来し 憂へは息みぬ」と言う。「客の憂へ」を慰めようという目的は達成されたらしい。

しかしBの景色は、「客の憂へ」を解消するにはあまりにも寂しい秋景ではないだろうか。中には、Bを秋の美景と捉え、筑波山に

対する畏敬の念の詠出、あるいは賛美の表出だと解する論も出されて⁽³⁰⁾いる。確かに『万葉集』には「尾花」も「雁がね」も、都会的な秋の好景として詠まれ、色づく秋の到来を喜び、心待ちにする心情の表現にも用いられる。「白波」が賛歌に用いられているというのもその通りではある。しかし一方で、「尾花」が「散る」という表現は、『万葉集』ではこの虫麻呂歌以外には見当たらない。漢籍の「悲秋」の概念を受容した万葉の時代には、秋に植物が「散る」現象は「悲秋」の象徴として捉えられ、死の喩にも用いられている。また、「雁がね」の寒く感じられる鳴き声は、草木が色づくことの前兆としてだけではなく、「吾が背子は待てど来まさず雁がねもとよみて寒し」⁽¹³⁾三二八一）のように、孤独感を抱かせ、寒さを感じさせる声としても感知されている。「雁」に限らず鳥の声は、恋しさを催させるものとして詠まれるのが通例である。「白波」も、「若の浦に白波立ちて沖つ風寒き夕は大和し思ほゆ」⁽⁷⁾二二一九）などのように、旅の道中にあつては望郷をかきたてる荒涼とした景物として感知される例が散見される。このように見ると、Bは秋の美景というより、人恋しさを触発する揺落の秋の景のように思われてならないのである。

筑波山の「秋」といえば、歌垣の季節である。しかし、筑波山に登った虫麻呂は歌垣を見ることなく、荒涼とした秋の光景を幻視した。「客の憂へ」とは望郷の念にさいなまれることであり、家人を恋う気持ちである。Bの荒涼とした秋の光景を「よけく」と言い、「憂へは息みぬ」と言っているからには、その光景は「客の憂へ」を「慰めようとする虫麻呂にとって、見るべき景として立ち現れてきたもの

だったはずである。⁽³¹⁾

「客の憂へ」が息んだと言う虫麻呂は、D「筑波嶺のすそ廻の田井に秋田刈る妹」を見つけ、その「妹」に贈る「黄葉」を手折りたいたい。ことさらに「妹」と呼ぶ以上は、その女性がただの農婦だということとはあり得ない。この「妹」もまた、虫麻呂が「妹」と呼ぶ手児奈や珠名のように、虫麻呂に幻視された東国の美女でなければならぬ。幻想の歌垣への耽溺を予感させる幻想の「妹」である。⁽³²⁾

十二、仮想現実としての「歌垣」

筑波嶺に登りて嬬歌会を為す日に作る歌一首并短歌

A 鷲の住む 筑波の山の 喪羽服津の 其の津の上に 率ひて
未通女壮士の 行き集ひ かがふ嬬歌に B 他妻に 吾も交はら
む 吾が妻に 他も言問へ C 此の山を うしはく神の 昔より
禁めぬ行事ぞ 今日のみは 目串もな見そ 事も咎むな 嬬歌は
東俗語にかがひと曰ふ (二七五九)

反歌

男神に雲立ち登りしぐれ零りぬれ通るとも吾かへらめや

(二七六〇)

この一七五九〜一七六〇番歌は、歌垣が「性的解放」を伴う行事であったとすることの根拠としてたびたび挙げられる。しかし、中西進⁽³³⁾氏が、この歌の「われ」は「生身の虫麻呂のことをさしているのではなく、「仮想の中でわが身が登場人物とな」っているとし、浅見徹

氏が、⁽³⁴⁾「乱婚も性的解放も、虫麻呂の文学的創作であり、幻想である」と論じている通り、この作品に描き出された世界は、虫麻呂によって創り出された仮想現実としての「歌垣」であろう。

Aは、筑波嶺で行われた歌垣の説明になっている。歌の享受者が歌垣を知らない人々、つまり都の人々であることを窺わせる。「鷲」は、『万葉集』中でこの歌を含めて四例しかない。そのうち二つは越中の「二上山」の「鷲」(16三八八二)であり、残る二つがこの歌と「筑波嶺にかか鳴く鷲」(14三三九〇)である。越中の「二上山」も「筑波嶺」も、都から離れた辺境の地だという点と、二峰続きという形状とに共通性を持つ。Aの「鷲の住む筑波の山」という冒頭は、筑波嶺を辺境の山としてイメージさせる意図があるのではないかと思われる。どこにあるのかも分からない「喪羽服津」というマニアックな地名は、都の人々にとって異国情緒を伴う響きを持っただろう。

B「他妻に 吾も交はらむ 吾が妻に 他も言問へ」は、歌垣を乱婚・野合が行われた行事として復元するために、最大かつ唯一の根拠とされる記述である。しかしこのBは、歌垣に集う男女が「未通女壮士」だとしたAと、すでに矛盾を来している。『常陸国風土記』筑波郡の記述に拠れば、「筑波嶺の会」では「娉の財」という婚約の印を渡して結婚相手を決めるといっているのであるから、既婚者が参加するということは現実的には考えられない。浅見徹氏が論じているように、歌垣で「性的解放」が行われたとするのは、共同体の集団性が重視される古代社会においては非現実的である。「性的解放」は個の欲望を優先させる行為であり、それが認められるのが歌垣であるならば、『常

陸国風土記』香島郡において、歌垣で邂逅した那賀寒田之郎子と海上安是之嬢子とが、集団を抜け出して二人だけの時間を過ごしたために松になったという話は成立するはずがない。歌垣は、未婚の男女が「娉の財」を贈り贈られ、その社会に認められる婚姻関係を結ぶために行われた行事であったと考えられる。既婚者が混じっているはずがないのである。Bは、虫麻呂の幻想である。

虫麻呂は、Cで「此の山を うしはく神の 昔より 禁めぬ行事ぞ」と述べ、幻想される「歌垣」が筑波の神によって許されているものだとする。虫麻呂は、一七五三〜一七五四番歌で、「大伴卿」に対して筑波の「男神」と「女神」が特別に「国のまほら」を示したとされていた。虫麻呂歌においては、筑波山の神が、人間の身勝手な欲望を受け入れてくれる世俗的な神として造形されていると言えるのではないだろうか。

この作品には、虫麻呂の東国幻想が生み出した仮想現実としての「歌垣」が詠まれている。「われ」と自称する虫麻呂自身が、筑波の神の許可を得て、アバターとなってその仮想空間に参入しているのである。

十三、幻視される二つの山

虫麻呂は、筑波山を「登る山」として捉え、多様な詠み方をする。一方、不尽山はひたすら「見る山」として詠まれる。筑波山は人々が登り、参集し、歌垣を行う世俗的な山として詠まれる。不尽山は、人

間世界を超越し、根源的な力を持つて国家を「鎮」める山として詠まれる。虫麻呂は筑波も不尽も神の山として造形しているのだが、筑波山は人間を受け入れる神性を有する山とされ、不尽山は人間を寄せ付けない神性を有する神聖な山とされる。

虫麻呂が造形するこの二つの山の対照性は、『常陸国風土記』筑波郡の「福慈岳」と「筑波岳」の説話と重なり合う。虫麻呂は東国へ赴任した可能性が高いと考えられるから、筑波山も不尽山も実際に見る機会を持っていたとしてもおかしくはない。しかし、虫麻呂が描く不尽山と筑波山はともに、「実態」が写真されたものではない。虫麻呂は、不尽山と筑波山を素材として、それぞれの仮想空間を言語によって創出している。その仮想現実の体験は、筑波山の場合には「登る」ことによって、不尽山の場合には「見る」ことによって可能になる。虫麻呂は、現実の東国を知らない都の人々に向けて、幻想の「東国」を創り出してみせた。それは、東国という辺境にある二つの山に対する文学的な存在意義の付与であったとも言える。

〔注〕

- (1) 菅政友『常陸国風土記ノ事』（菅政友全集全）国書刊行会、一九〇八年、秋本吉郎『風土記の研究』（ミネルヴァ書房、一九六三年）など。
 (2) 契沖『代匠記』が巻九・一七五三番の注において、藤原宇合の常陸国司在任中に虫麻呂は属官として常陸国にあった可能性を示唆しており、佐佐木信綱『和歌史の研究』（大日本学術協会、一九一五年）が、虫麻呂が宇合の属官として東国へ赴任しており、東歌の輯録は虫麻呂の手によるものではないかと推測するなど、宇合の常陸国赴任に伴って虫麻呂も東国へ下向した可能性は、早くから指摘されてきている。

- (3) 黛弘道氏が「筑波山と富士山」（『古代日本の山と信仰』学生社、一九八七年）において、古代における「筑波山」と「富士山」の表象や信仰を検討し、「筑波山」は「実のこもった山」で「富士山」は「名の高い山」だと論じている。

- (4) 佐佐木信綱氏は前掲注(2)書において、左注の「右一首」は「右三首」の誤りではないかと述べている。

- (5) 澤瀉久孝「万葉集―詠富士山歌の作者について―」（『国語国文の研究』四十九号、一〇三〇年十月）および『万葉集注釈 卷三』。澤瀉氏の論に対しては、山田孝雄氏の「万葉集の左注なる『右何首』と書せる事の意義」（『国語国文』二巻二号、一九三二年二月）において、澤瀉氏が論じたような意味の「右一首」という記載は例外的であるという反論がなされているが、菅野雅雄氏が「虫麻呂の富士の山の歌」（『神野志隆光・坂本信幸編『セミナー 万葉の歌人と作品 第七巻』和泉書院、二〇〇一年）において、卷三の赤人歌群の中に「富士山の歌」という「類を以て」虫麻呂歌を割り込ませた際に、三一九番を指して「一首」と記し、三二〇・三二二番については「并短歌」と示した題詞「詠不尽山歌一首并短歌」に忠実に対応させた左注「右一首高橋連虫麻呂之歌中出焉 以類載此」が付されたのであり、それは卷三において題詞に照合させて左注を付す原則にかなっていると論じている。

- (6) 松原博一「万葉集作者未詳の富士山歌考」（『日本大学精神文化研究所教育制度研究所紀要』十六集、一九八五年三月）。
 (7) 中西進「天と地の間」（『旅に棲む 高橋虫麻呂論』中公文庫、一九九三年）。

- (8) 前掲注(7) 中西氏論。
 (9) 谷馨『万葉東国紀行』（桜楓社、一九六四年）。また、大石泰夫「虫麻呂の地名表現」（『美夫君志』三十七号、一九八八年八月）が、虫麻呂の地名表現が「風土記」と同一の基盤に成立したものであると述べている。

- (10) 高松寿夫「〈不尽山〉の発見―赤人・虫麻呂歌をめぐる―」（『上代和歌史の研究』新典社、二〇〇七年）。

- (11) 精撰本には班固と謝玄暉の例が挙げられていない。また、林古溪「万葉集外来文学考」(丙午出版社、一九三二年)に、『史記』大宛伝「論贊」、「文選」司馬相如「子虚賦」、謝玄暉「敬亭山詩」の例のほか、『山海経』の例が指摘され、漢籍の受容であることが説かれ、小島憲之「上代日本文学と中国文学 中」(搞書房、一九六四年)において、山の高さを「貴」とするのは漢籍の受容であることが論じられている。
- (12) 井手至「仙境の雲―『万葉集』二四三番歌の『白雲』をめぐって―」(大阪市立大学文学部紀要人文研究(国語・国文学)三十九卷一号、一九八七年十二月)を参照。
- (13) 前掲注(7)論。
- (14) 横倉長恒氏が「『万葉集』卷三の富士山歌の語るもの」(『古代文学私論』武蔵野書院、一九九二年七月)において、「地理学的に捉えているところ」が虫麻呂歌の特徴の一つだと指摘し、創作にあたっては、「地図」、「公的な「巡察使」による報告」、現地における直接的「体験」、「風土記」の情報」などを必要としたのではないかと述べている。また、三二〇番歌Dは「駿河国風土記」によった見方」であり、「観念的な発想」だとも論じている。
- (15) フジ山の活動の歴史については、小泉武栄「登山史のなかの富士山」(『富士山と日本人』青弓社、二〇〇二年)、都司嘉宣「富士山の噴火の歴史」(築地書館、二〇一三年)、藤村翔「富士山古墳時代・平安時代噴火災害」(『季刊考古学』一四六号、二〇一九年二月)、杉山浩平「噴火と遺跡」渡井英譽「信仰と噴火」(富士山考古学研究会編「富士山噴火の考古学」吉川弘文館、二〇二〇年)の「第一章 富士山の歴史・考古学研究史」所収)、小林淳「富士山の噴火史研究で目指すもの―世界遺産富士山の信仰と芸術の礎として―」(『富士山学』一号、二〇二二年三月)などを参照した。
- (16) 竹居明男氏執筆「富士山」(古代学協会・古代学研究所編「平安時代史事典」角川書店、一九九四年)。前掲注(15)都司氏書や小泉氏論文は、「富士山記」の記述から、当時富士山に登頂した人がいたと推測している。
- (17) フジ山の文学的表現・形象については、梶川信行「『富士山』の誕生―『望不尽山歌』論のために―」(『万葉史の論』山部赤人「翰林書房、一九九七年)、和田律子「平安時代の富士山」(『富士山と日本人』青弓社、二〇〇二年)、久保田淳「富士山の文学」(角川文庫、二〇一三年)、前掲注(15)都司氏書、石田千尋「富士山と文学」(新典社、二〇二一年)などを参照した。
- (18) 山本登朗「浅間と富士―伊勢物語『東下り』小考―」(『国語国文』四十六卷八号、一九七七年八月)参照。
- (19) 土佐秀里「名づけと境界線―上代文学における地図的思考の進展―」(『日本文学論究』七十九冊、二〇二〇年三月)は、七世紀中葉から八世紀前半にかけて、律令制・国郡里制の思考様式に規定された空間の序列化と秩序化が進んでいくことを指摘している。
- (20) 都筑省吾「『詠不尽山歌一首并短歌』案―早春の頃に―」(『新版 萬葉十三人』河出書房、一九六五年)。都筑氏は、三一九―三二〇番の作者を高橋虫麻呂と断定することに対して慎重な姿勢をとるが、この論文において、やまとの国を「日本」と表した山上憶良以後、「国家意識が昂揚してゐた頃」、具体的には「七一九年、養老三三年の頃ほひ」に、虫麻呂が擡頭する「国家意識を思想として」創作したものと結論づけている。なお、坂田和美「高橋虫麻呂―語彙から見るその官人意識について―」(『三重大学日本語学文学』四号、一九九三年五月)が、不尽山を日本の「鎮」とするとう当該歌の表現に、虫麻呂の「官人意識」の表れを見ている。
- (21) 前掲注(11)林氏書。
- (22) 前掲注(11)小島氏書。
- (23) 廣岡義隆「寶鎮としての富士山」(『中京大学上代文学論究』二号、一九九八年三月)。
- (24) 島田修三「『見れど飽かず』考一」(『古代和歌生成史論』砂子屋書房、一九九七年)。
- (25) 清原和義「高橋虫麻呂の筑波山考」(『武庫川国文』十四・十五号、一九七九年三月)。

(26) 「大伴卿」が誰のことを指すのかという問題をめぐっては、大きくは「大伴旅人」（『代匠記』精撰本など）、「大伴道足」（土屋文明『私注』）、「大伴牛養」（井村哲夫『憶良と虫麻呂』桜楓社、一九七三年）の説が出されている。本稿では、本論の主旨には関わらないので論証はしないが、「大伴旅人」が最も自然ではないかと考えている。

(27) 前掲注（7）中西氏論。

(28) 武田祐吉『上代国文学の研究』（博文館、一九二二年）は、「耀歌」の字面が「常陸国風土記」と一致してゐるのは、偶然とは思はれぬ」と述べ、虫麻呂を「常陸国風土記」撰者に擬している。

(29) 山路平四郎「国見の歌二つ」（『国文学研究』二十九集、一九六四年三月）。

(30) 高野正美「虫麻呂の長歌―筑波山詠―真間手兒奈詠」（『万葉歌の形成と形象』笠間書院、一九九四年）は、「雁がねも寒く来鳴きぬ」を「色づき始めた山野の景を背後にした表出」だとし、虫麻呂は「秋色に映える神の山の美しさに憑かれたこと」を表出していると論じている。佐藤政司「登筑波山歌」考」（『美夫君志』三十五号、一九八七年七月）は、「尾花」「雁がね」「秋風」「黄葉」などは当時、秋の景物として好んで詠まれた題材だとし、また「白波」は讃歌的な性格を持った歌に詠まれることから、「秋風に白波立ちぬ」を「豊かに水を湛えて波立っている鳥羽の湖の美しい様子」に対する「賞美」だと解する。内藤明「『うれへ』―旅愁と豊穰 高橋虫麻呂の筑波山に登る歌」（『万葉集の古代と近代』現代短歌社、二〇二二年）は、漢詩的な秋の良景の創造だと論じている。

(31) 虫麻呂が詠む荒涼たる秋の光景と、「客の憂へ」が「息」んだとすることとの関係については、青木生子『日本抒情詩論』（弘文堂、一九五七年）、犬養孝『万葉の風土統』（塙書房、一九七二年）などに代表される、当該歌に「孤愁」を読み取る諸論では、虫麻呂の心が寂寥の光景に調和あるいは救済されたという方向で説明される。それに対して前掲注（30）の高野氏と佐藤氏の論では、「憂へ」を忘れた理由の説明が筑波山の景の美しさに求められ、内藤氏の論では、豊穣につながるものとしての秋の景によって「客の憂へ」が解消されたとされる。

ている。また、村山出「高橋虫麻呂の『登筑波山歌』―文選詩の『憂』との関連―」（『上代文学』六十七号、一九九一年十一月）・同「高橋虫麻呂の『登筑波山歌』―忘憂歌の成立と背景―」（『国語国文学研究』九十一号、一九九二年三月）が、「憂」の情をかきたてる凋落と凄緊の秋景を描く中で、「忘憂」を求める心が表出される『文選』の「忘憂」詩を受容した表現であることを論じている。虫麻呂歌において、この光景を見ることによって「客の憂へ」が「息」んだとされるのは、どのような論理によるのかについては、今後検討する必要があると考えている。

(32) 前掲注（30）内藤氏の論において、一七五八番歌Dを「筑波の麓の秋田の稔り」をいう作品だと解し、「黄葉」が「妹」と関係づけられながら、「秋の歌垣の空間への幻想を駆り立てるもの」として機能している」とされている。

(33) 前掲注（7）中西氏論。

(34) 浅見徹「筑波山の耀歌」（『岐阜大学 国語国文学』十八号、一九八七年三月）。

(35) 前掲注（34）浅見氏論文。なお、歌垣が「性的解放」を伴う行事であったとする通説は、土橋寛氏が「古代歌謡と儀礼の研究」（岩波書店、一九六五年）において、歌垣を春山入りの予祝行事の一部として国見の後で行われるものだとし、性的行事が作物の豊穣をもたらすための呪術的な意味を持つことよって提唱した歌垣論を土台としている。しかし、春山の神に対する祭祀、国見、歌垣、呪術とはそれぞれ何なのか、概念規定を含めて検証し直す必要があるように思われる。