

「天津水影」考

——『日本書紀』——漢字表記の訓古をめぐって

王 小林

一 はじめに

上代日本に伝来された形・音・義の三要素をそなえた中国の漢字が日本語を表記するにも使用され、用字機能は主として音・義に集中していたことは周知の事実である。『萬葉集』に多用される「音仮名」と、『古事記』、『日本書紀』など漢文体で書かれた数多くの上代文献における表意機能の漢字が我々にその様相を伝えてきている。さらに、こうした表音と表意機能以外に、所謂「表訓漢字」——すなわち漢字の訓に基づく用法も存在するのである。この「訓」とは、従来の解義解釈をさす「訓詁」の意ではなく、漢字の日本語の読み、要するに和訓の意になり、小林芳規氏の言葉を借りれば、「漢字の字義を翻訳した日本語の音形がその漢字に結びついたものである」^{注1}。これらの「表訓漢字」は、例えば「馬飼」^{うまかひ}、「牛飼」^{うしかひ}、「心前」^{こころまき}のような古語を記したと思われるものが上代文献にしばしば現われる^{注2}。しかし、「表訓漢字」の中でも、「正訓字」ならともかく、場合によって「表訓」とも「表意」ともつかない、所謂「戯書」またはそれに近いような、複雑な構成及び成立背景を持つ漢字表記も時折存在するものである。こうした用例は一般的に使用者の主観的な支えが強く、構成も多様に分かれ、訓詁する者をして困惑させてしまうことが多い。その原因は、使用者の文字や典故に対する高度の

教養に裏付けられた余裕に由来することが考えられ、「個人的趣味に片寄り、興味の質も多様であることから、普遍性を欠き、ほとんど一回的なものに留まる」という特徴が指摘されている^{注3}。その具体例に、「金」^{あき}、「義之」^{てし}、「少熱」^{ぬま}、「山上復有山」などが挙げられる。こうした漢字表記の訓詁は、出典とするテキストの性質を踏まえつつ、広く和漢の域に涉ってその訓義を明らかにするべきであり、そこに日本漢文学研究の原点なるものが存在すると言っても過言ではなからう。その意味において、小稿で取り上げる『日本書紀』仲哀紀に見える「天津水影」という漢字表記もその一例であるといえる。

『日本書紀』仲哀天皇八年九月條に次のような記事が見られる。

秋九月乙亥朔己卯、詔群臣以議討熊襲。時有神、託皇后而誨曰、天皇何憂熊襲之不服。是膺穴之空国也。豈足舉兵伐乎。血刃、其國必自服矣。復熊襲爲服。其祭之、以天皇之御船、及穴門直踐立所獻之水田、名大田、是等物爲幣也。天皇聞神言、有疑之情。便登高岳、遙望之大海曠遠而不見国。於是、天皇對神曰、朕周望之、有海無国。豈於大虚有国乎。誰神徒誘朕。復我皇祖諸天皇等、盡祭神祇。豈有遺神耶。時神亦託皇后曰、如天津水影押伏而我所見国、何謂無国、以誹謗我言。其汝王之如此言而遂不信者、汝不得其国。

(傍線、筆者による、以下同じ。原文は岩波日本古典文学大系による)

右の記事は『古事記』中巻にも見られ^{注4}、両者を照らし合わせて見れば、その概ねの意味は、神託を受けた仲哀天皇が、山に登って新羅の国を眺望しようとしたが、眼前に広がる海しかなかったため、ついに神への不満を口にする。これに怒った神が、「如天津水影押伏而我所見国」といった上で、天皇への罰として「汝不得其国」と崇めた、というものである。

さて、小稿が考えようとするのは、右記事の傍線部、「如天津水影押伏而我所見国」という一文の訓詁である。ほぼ純粹な漢文体に混じって、「天津水影」という見慣れない用語と日本語動詞「押伏す」^{おしふ}の使用とい

う、やや和習の強いこの一文は、読解にある程度の困難をもたらしたためか、これまでの解釈にはなお疑問を感じられるところが残されている。以下、一文をめぐる解釈、とりわけ「天津水影」という漢字表記の意味について私見を述べてみたい。

二 「天つ水の影」か、それとも「天つ水影」か

諸注釈書では、一文が「天つ水影みづかげ如なす押おし伏ふせて我われが見る国」と訓まれ、その意を「水にうつる影の如く鮮明に、自分が上から見下ろしている国があるのに」注5、または「水に映っている影のように、天上から押し伏せて私が見下ろしている国」とされている注6。文中の「天津水影」が「あまつみづかげ」と訓まれていることから、「天津水影」を「表訓漢字」として見ているようである。その訓義については、「アマツは、高天原の意。ここでは水影の美称」注7、「天ツ水は〈水影〉の美称。〈水影〉は水に映る影。その鮮明さを〈天つ〉といったもの」と解しているのである注8。

ところが、以上の解釈では、「天津水影」の語義が「天つ水の影」か、それとも「天つ水影」なのか、今ひとつ明確ではなく、なお疑問が残っているのである。とりわけ諸注釈では、「天つ」を「高天原」とし、「天津水影」を「天ツ水は〈水影〉の美称。〈水影〉は水に映る影」とするが、『萬葉集』（佐竹昭広他編『万葉集本文篇』塙書房による）に、

〔原文〕 天下四方之人乃大船之思憑而天水仰而待爾

〔訓読〕 天の下四方の人の大舟の想ひ頼みて天つ水仰ぎて待つに（二・一六七）

〔原文〕 弥騰里兒能知許布我其登久安麻都美豆安布藝豆麻都

〔訓読〕みどり児の乳乞ふが如く天つ水仰ぎてぞ待つ

(十八・四一二二)

の歌があり、また、『延喜式』祝詞に見える「中臣壽詞」にも、天皇の飲料水となる「御膳水」の取り方について、

〔原文〕天乃玉櫛遠事依奉氏、此玉櫛遠刺立氏、自夕日至朝日照萬氏、天都詔刀乃太詔刀言遠以氏告禮。如此告波、麻知波弱菰仁由都五百篁生出牟。自其下天乃八井出牟。此遠持天、天都水止所聞食止事依奉支。

〔訓読〕天の玉櫛を事依さしまつりて、この玉櫛を刺し立てて、夕日より朝日の照るに至るまで、天つ詔との太詔と言をもちて告れ。かく告らば、まちは弱菰にゆつ五百篁生ひ出でむ、その下より天の八井出でむ。こを持ちて天つ水と聞しめせと事依さしまつりき。

とある内容が見られるように、「天つ水」は古くから存在する言葉である。『万葉集』の「天つ水」は枕詞にも使われ、「天の水」、「雨」と解され、「中臣壽詞」の「天つ水」は、「天の八井」から汲み取る水の意で、「顕し国」現実の国の水」の反対として、「天津国」、つまり「天からの水」と解されている^{注9}。

さて、上代文献にしばしば見られる「天つ神」「天つ風」「天つ国」「天つ罪」などの用例と合わせて見れば、「天つ水」はそれらに類した、「天」と「水」の複合語であった可能性が高いのである^{注10}。となれば、「天津水影」については、「天つ水の影」と訓むよりは、同じく「天」と「水影」の複合語とした上で、訓詁の重心を「水影」に置いて差し支えないであろう。

三 漢語としての「水影」

「みづかげ」という和訓を漢字で表記した例は上代文献に二種類求められる。それぞれ「水蔭」と「水影」である。前者はともに『萬葉集』に収められている。

〔原文〕天漢水蔭草金風靡見者時来

〔訓読〕天の川水蔭草の秋風になびかふ見れば時は来にけり (十・二〇一三)

〔原文〕山川水蔭生山草不止妹所念鴨

〔訓読〕山川の水蔭に生ふる山菅の止まらずも妹は思ほゆるかも (十二・二八六二)

そして、上代文献における「水影」の用例は『萬葉集』卷十六「田部親王献歌一首」の左註に、

〔原文〕右、或有人聞之曰、新田部親王出遊于堵裏、御見勝間田之池、感緒御心之中。還自彼池、不忍怜愛。

於時語婦人曰、今日遊行、見勝田池、水影濤々、蓮花灼々。何怜断腸、不可得言。

〔訓読〕右、或る人聞きて曰く、新田部親王、堵裏に出遊す。勝間田の池を御見し、御心の中に感緒づ。その池より還りて、怜愛に忍びず。ここに婦人に語りて曰く、「今日遊行でて、勝間田の池を見るに、水影濤々に、蓮花灼々なり。何怜きこと腸を断ち、得て言ふべからず」といふ。

との一例が見られ、本稿が扱う仲哀紀の「天津水影」と合わせてわずか二例である。

さて、「水蔭」の用例は和歌に限られた上、いずれも「草」にかかわる用語であり、それに「かげ」に「蔭」という訓漢字を宛てられていることから、その訓詁について考える場合、表記が相違する「水影」との間に一線を画すべきであろう。「水影」をめぐる例がいずれも漢文脈に用いられていることに鑑みて、ここに「水影」を所謂「表訓漢字」としてではなく、漢籍との関連において見ることにし、「天津水影」の訓詁をめぐる新たな糸口を探ってみたいと思う。

「水影」をめぐる用例は、主として六朝詩に多く求められる。順次に並べれば、およそ次のような内容となっている。

澄江涵皓月

水影若浮天

風来如可泛

流急不成圓

況乃豫遊仁寿

行樂徽音

水影揺日

花光照林

夕鳥已西度

残霞亦半消

風声動密竹

水影漾長橋

竹密山齋冷

荷開水殿香

山花臨舞席

水影照歌床

澄江皓月を涵べ

水影天を浮べるが若し

風来りて泛ぶが如し

流れ急ぎて圓を成さず

況や乃ち仁寿に豫遊し

徽音に行樂す

水影日を揺らし

花光林を照らす

夕鳥已に西に度り

残霞亦た半ば消えす

風声密竹を動かし

水影長橋を漾わす

竹密にして山齋冷たく

荷開きて水殿香る

山花舞席に臨み

水影歌床を照らす

梁・孝元帝「望江中月影」

梁・庾信「象戯賦」

梁・何遜「夕望江橋詩」

梁・庾肩吾「和竹書詩」

このように、右記の詩文における「水影」の用法、即ち「天を浮かべる」、「日を揺らす」、「長橋を漾わす」、「歌床を照らす」等の表現から、「水影」は「水に映った影」というよりも、物を映し出す「水面」の意として使われていた傾向が強く認められる。つまり、「影」の意が薄れた故に、「浮」「揺」「漾」「照」等の他動詞と結びつき、「水面」に映る様々な情景を描写出来たということであろう。

さて、「水影」をめぐるこのような用法から、前記『萬葉集』「田部親王献歌一首」左註に見える「水影」に関する訓義にも再考の余地が出てくるのである。岩波新古典大系では、「水影濤々」を「水に映った影が波に大きく揺れる」と訳しているが^{注11}、ここはやはり日本古典文学集成の、「水面一面に波が揺れ動く」に従うべきであろう^{注12}。そして、同じく、「如天津水影押伏而我所見国」の「水影」についても、「水に映っている影」ではなく、「水面」と解した方がより妥当であろう。

ところで、「水影」における「影」の意が薄れたことで、従来の「天つ水影如す押し伏せて我が見る国」、即ち「水に映っている影のように、天上から押し伏せて私が見下ろしている国」との訓義が成り立ち難くなったのである。こうした事情を承けて、自然に一文に関する新たな訓義を求め必要性に迫られることになる。そこで、漢詩から一步離れてみれば、漢文における「水影」が、地上に生ずる水の影のようなもの、言わば蜃気楼に近い現象をも指すような用例が目に入る。

例えば、『晋書』苻堅傳には、

(一) 長安有水影、遠觀若水、視地則見人。

長安に水影有りて、遠觀すれば水の若し、地を視れば則ち人を見る。

との記事が見え、類似の記事として、

(二) 神龍中、洛城東地若水影、織微必照、就視則無所見。

神龍中、洛城の東地水影の若く、織微必ず照す、就きて視れば則ち見るところ無し。

唐・劉餗『隋唐嘉話』下

(三) 洛陽東七里有水影、側近樹木車馬之影、歷々見水影中。

洛陽の東七里に水影有り、側近の樹木車馬の影、歴々として水影の中に見わる。

『旧唐書』五行志

(四) 長安街中往々見水影。

長安の街中に往々にして水影見はる。

『唐書』五行志

(五) 青州城南遠望、見地中如水有影、謂之地鏡。

青州城の南を遠望すれば、地中に水の影有る如くを見る、之を地鏡と謂ふ。

『南史』宋文帝紀

などが諸漢籍に散見する。その内容に拠れば、「水影」は(二)の「織微必照」や(三)の「歴々見水影中」などの特徴から、(五)の「地鏡」という別称まで与えられている。これらの例に照らして「天津水影」を見れば、一文におけるその意味は、「国」を間接的に映し出す、鏡のような「水影」の意として使われていたことが推測される。では、果たして「水影」を「鏡」と訓むことが可能であろうか。

四 鏡としての「水影」

「水影」が「鏡」または「地鏡」の別称として使われた例について触れたが、実際漢詩文においてもしばしば見受けられるものである。例えば庾信の「春賦」に、

百丈山頭日欲斜 百丈山頭日斜せんと欲し、

三哺未醉莫還家 三哺未だ酔わざれば家に還ること莫れ

池中水影懸勝鏡 池中の水影懸りて鏡に勝り

屋裏衣香不如花 屋裏の衣香花に如かず

このように「水影」を「鏡」と形容する例がある外、直接「地鏡」と詠む詩も見られる。

地鏡階基遠 地鏡の階基遠く

天窓影跡深 天窓の影跡深し

碧玉成雙樹 碧玉雙樹を成し

空青為一林 空青一林を為す

庾信「道士步虛詞十首」

草茂瓊階綠 草茂くして瓊階緑なり

花繁宝樹紅 花繁くして宝樹紅いなり

石樓紛似画 石樓紛として画に似たり

地鏡淼如空 地鏡淼として空の如く

唐・楊炯「和輔先入昊天觀星瞻」

右記二例の「地鏡」は、いずれも「水影」に反射されている映像を詠うものであるが、ここに興味深く思われるのは、右記庾信「春賦」に見える「地鏡」について、清の学者倪璠は、『地鏡図』という書物に見える「欲

知宝所在地、以大鏡夜照、見影若光在鏡中者、物在下也」(宝の所在地を知らんと欲せば、大鏡を以て夜に照らし、影の光の如く鏡中に在るを見れば、物下に在るなり)とを引用して注を施しているのである^{注13}。『地鏡図』は、『隋書・経籍志』五行に、「有『天鏡』二卷、『乾坤鏡』二卷、梁『天鏡』、『地鏡』、『日月鏡経』各一卷、『地鏡図』六卷、亡」と、佚書として著録されている。その内容については、『藝文類聚』所引十一項目にわたる『地鏡図』の引用文を見れば、左記のように、讖緯色を強く帯びた地理関係の記述である。

○古之王者、行遊諸侯、其所居国、国必有三日浸、変而為日中之霧。(霧)

古の王は、諸侯に行遊す。其の居とするところの国、国に必ず三日の浸ること有り。変りて日中の霧と為る。

○凡観金玉宝剑銅鉄、皆以辛之日、待雨止、明日平旦、亦黄昏夜半観之、所見光白者玉也、赤者金、黄者銅、黒者鉄。(宝)

凡そ金玉宝剑銅鉄を観るに、皆辛の日を以て、雨の止むるを待つ。明日の平旦、亦た黄昏夜半に之を觀れば、見るところの光白なるは玉なり、赤は金なり、黄は銅なり、黒は鉄なり。

○銅器之精、現為馬。(馬)

銅器の精、現れて馬と為る。

これらの引用から、『地鏡図』は、恐らく「水影」の「緋微必照」の神秘性にあやかたて作成された地理にまつわる緯書であろう^{注14}。「鏡」と名づけられたのは、「水影」の特質は無論のこと、後述するように、古代中国の「鏡」をめぐる思想や習俗とも関わるが、ここはともかく、「水影」という自然現象から「地鏡」の名称が生まれ、更にその名にちなんで讖緯色の強い書物まで編まれるに至ったことを通じて、古代中国における「水影」が、幾層ものの認識から構成された概念であったことを窺えれば足る。ここにむしろ注目したいのは、藤

原佐世『日本国見在書目録』（宮内庁書陵部所蔵室生寺本）の「五行家」にも、『乾坤鏡』、『天鏡』、『地鏡』、『日月鏡経』等、『隋書・経籍志』とほぼ同じ内容の書物が著録されていることである。そして、同項目所収『地判経』や『高麗国讖』、更に『符瑞図』等の書名からもその性質が緯書に近いものと推測される。こうした事情から、『地鏡図』及びそれに類した文献が上代日本に伝来されるとともに、「水影」と「地鏡」に関する知識ももたらされたものと考えられる。

さて、ここに「天津水影」の意味を改めて考えてみたい。

まず、国見を背景とする一文は、「水影」に「国」が映るという点で、讖緯色の強い地理書『地鏡図』が持つどんな物でも映し出すモチーフに通じるものがあつたと推測される。そして、「天津水影」のあり方は、鏡を持つて地下にある宝を探す『地鏡図』の「欲知宝所在地、以大鏡夜照、見影若光在鏡中者、物在下也」にも一脈通じていると言えよう。そこで、もし「天津水影」を「鏡」と解し、「如天津水影押伏而我所見国」を「天津水影の押し伏せてが如く我見る国」と訓めば、その意は、前記「以大鏡夜照」に倣った、「天津水影」即ち「鏡」が「押し伏せる」ように天上から国を見ることになり、一文の置かれる国見の背景にも合致することになるのである。

ただ、これによって「神」を「鏡」のように譬える意になり、右記漢籍における「鏡」のあり方との間に開きをもたらしてしまう。従って、このような訓義が成り立つかどうかについて、上代日本における「鏡」のあり方と結び付けて考える必要があるだろう。

五 上代日本における鏡のあり方

鏡は、古代日本の宗教や政治生活の中で重要な機能を果たし、信仰形態まで形成していたことは、周知の事実である。考古学の研究に拠れば、鏡の歴史は文字資料より遙か以前の弥生時代に遡るが、中国からの伝来という事実がありながらも、既に指摘されたように、そのあり方が日本独特の色を帯びるようになったのである。^{注15} その一つは、鏡を単なる道具としてではなく、神の御魂、または人の身代わりとされてきた点である。例えば、『古事記』下巻允恭天皇条には、

〔原文〕伊久比爾波加賀美袁加氣麻久比爾波麻多麻袁加氣麻多麻那須阿賀母布都麻

〔訓読〕齋杵には鏡を掛け真杵には真玉を掛け真玉なす吾が思ふ妹鏡なす吾が思ふ妻

と見え、『万葉集』にも、

〔原文〕真十鏡見座吾我背子吾形見將辰爾將不相哉

〔訓読〕まそ鏡見ませ我が背子我が形見持てらむ時に逢はざらめやも

(十二・二九七八)

との歌があるように、「鏡」を妹、妻の形見と見なし、或いは持ち主の姿を留めるものと見る表現は、古代人の「鏡」をめぐる素朴な信仰を表していると言える。

ところで、古代日本における鏡のあり方は、右記のように生活の中の呪物であると同時に、宗教や政治とも深く関わっていたのである。例としてよく知られるのが、左記『古事記』上巻の有名な伝承である。天照大神は、皇孫邇邇芸尊に、天下りして葦原中国を統治せよと詔するくだりにおいて、

〔原文〕於是副賜其遠岐斯八尺勾瓊、鏡、及草那芸劍、亦常世思金神、手力男神、天石門別神而詔者、此之鏡者、專為我御魂而、如拜吾前、伊都岐奉。次思金神者、取持前事為政。

〔訓読〕是に、其のをきし八尺の勾瓊、鏡、また草那芸劍、また常世思金神、手力男神、天石門別神を副へ賜

ひて、詔りたまひしく、これの鏡は、専ら我が御魂として、吾が前を拝くが如いつきまつれ。次に思
金神は、前の事を取り持ちて、政為せよ、とのりたまひき。

と記されている。ここに、天照大神が、「鏡」、「勾瓊_二玉」、「劍」を三柱の神に授けると同時に、「鏡」を「我
が御魂」と強調した上で、これをもって「政為せよ」、つまり「国を治めよ」と言っているのである。かかる
ような、「鏡」が神体そのものと見なされ、更に権力の象徴とされていることは、古代の宗教政治儀礼におけ
る「鏡」の重要性を物語っている。とりわけ「鏡」、「玉」、「劍」から構成された所謂三種の神器が、早くに天
の石屋戸伝承に現われるなど、様々な宗教や政治儀礼に登場していたのである^{注 16}。

上代日本における「鏡」の機能の多様さは、ある意味で「鏡」信仰の幅広さを示唆するが、ここに注目した
いのは、「鏡」が権力の象徴として見なされる次の二例である。『日本書紀』卷十七継体天皇条に、

〔原文〕二月辛卯朔甲午、大伴金村大連、乃跪上天子鏡劔璽符再拜。男大迹天皇謝曰、子民治国重事也。寡人

不才、不足以稱。願請、廻慮擇賢者。寡人不敢當。大伴大連、伏地固請。男大迹天皇、西向讓者三。

南向讓者再。大伴大連等皆曰、臣伏計之、大王子民治国、最宜稱。臣等、爲宗廟社稷、計不敢忽。

〔訓読〕二月の辛卯の朔甲午に、大伴金村大連、乃ち跪きて天子の鏡、劔、璽の符を上りて再拜みたてまつる。

男大迹天皇、謝びて曰はく、「民を子とし國を治むることは、重き事なり。寡人不才して、稱ぐるに
足らず。願請ふ、慮を廻して賢しき者を択べ。寡人は敢へて當らじ」とのたまふ。大伴大連、地に伏
して固く請ひまつる。男大迹天皇、西に向ひて讓りたまふこと三。南に向ひて讓りたまふ再。大伴大
連等皆曰さく、「臣伏して計れば、大王、民を子とし國を治めたまふ、最も稱ふべし。臣等、宗廟社
稷の為に、計ること敢へて忽にせず。

との記事が見える。天皇に降伏した大伴金村大連が、跪いて献上したのが、その権力の象徴となる「鏡」と「劔」

と「璽」の符である。また、類似の記事は、「天津水影」を含む一文と同じ仲哀紀の築紫行幸のくだりにも見られる。天皇一行が築紫に到着したことを聞きつけた縣主五十迹手は、慌てて次のように奉獻し、そして、奏言したとある。

〔原文〕又築紫伊靦縣主祖五十迹手、聞天皇之行、拔取五百枝賢木、立于船之舳艫、上枝掛八尺瓊、中枝掛白銅鏡、下枝掛十握劍、參迎于穴門引嶋而獻之。因以奏言、臣敢所以獻是物者、天皇如八尺瓊之勾以曲妙御宇、且如白銅鏡以分明看行山川海原、乃提是十握劍平天下矣。

〔訓読〕又、筑紫の伊靦縣主の祖五十迹手、天皇の行すを聞りて、五百枝の賢木を拔じ取りて、船の舳艫に立てて、上枝には八尺瓊を掛け、中枝には白銅鏡を掛け、下枝には十握劍を掛けて、穴門の引嶋に參迎へて獻る。因りて奏して言さく、「臣、敢へて是の物を獻る所以は、天皇、八尺瓊の勾れるが如くにして、曲妙に御宇せ、且、白銅鏡の如くにして、分明に山川海原を看行せ、乃ち是の十握劍を提げて、天下を平けたまへ、となり」とまうす。

五百枝賢木にかけるところの記述は、記紀天の石屋戸傳承の内容とほぼ一致するが、相違点は、この記事において権力を象徴するところである。「瓊」「鏡」と「劍」を献上する意味を詳しく述べているが、文中の「且如白銅鏡以分明看行山川海原」は、天皇を「白銅鏡」に喩え、「山川海原」、即ち「国」を「看行」することを言う点が、「鏡」を神体と見なす信仰に基づきつつも、権力の象徴とも見なし、そこから古代日本における「鏡」をめぐるある種の複合的な觀念が読み取れる。

ここに右の記事に見える「白銅鏡」の文章を「天津水影」の文章と比較して見よう。

○如白銅鏡以分明看行山川海原

○如天津水影押伏而我所見國

このように、両者とも歴史記述の背景を「国見」と設定した上で、それぞれ天皇を「白銅鏡」、神を「天津水影」に喩え、そして、ほぼ同じ構文を持っているのである。両文に見る高所から「鏡」、「水影」を「山川海原」及び「国」に向ける発想は、前引『地鏡図』の「欲知宝所在地、以大鏡夜照、見影若光在鏡中者、物在下也」に通じつつも、「白銅鏡」「天津水影」を直接「天皇」及び「神」と喩える点が、前述「鏡」をめぐる古代日本の固有観念を受け継いでいるのである。二つの文章は、同じ仲哀紀の作者の手によって作成されたところに、類似のモチーフから生まれた表現である可能性が考えられよう。

さて、このように「天津水影」の「水影」を「鏡」と解し、更に古代日本の宗教や政治儀礼における「鏡」のあり方と比較すれば、仲哀紀における一文が、より象徴的意義を持ったものと理解されよう。しかし、ここに猶問題として残るのは、冠詞「天つ」の解釈と、鏡が持つ権力の象徴の由来である。「天つ」は、諸家に「高天原」と解されているように、「天つ神」、「天つ風」、「天つ国」、「天つ罪」に類した、古代日本のコスモロジーをめぐる信仰に由来した表現であろう。それが「鏡」の意を持つ「水影」と結びつくことによって、いかなる意味を表そうとしたのであろうか。様々な解釈が試みられようが、古代日本における「鏡」のあり方が中国古代の道教思想とも深く関連していることに鑑みて、ここにこの特殊な組み合わせを生み出した背景を、道教思想との関わりを通して考えてみたいと思う。

六 「天津水影」と「天鏡」

「鏡」は古代日本において、「剣」、「玉」と合わせて三種の神器とされ、宗教や政治儀礼に深く関わっていたことについて先に指摘した。三種の神器の起源について、かつて福永光司氏は、「道教における鏡と剣―そ

の思想の源流——との論文において、漢から六朝に至るまでの道教思想における「鏡」「劍」の位置付けと結び付けつつ詳細に論じたことがある^{注17}。その中でとりわけ「鏡」をめぐってしばしば使われる「天鏡」、「金鏡」、「玉鏡」などの表現について、これらいずれも「帝王の権力を象徴する言葉」と指摘し、その呪術性を次の『道蔵』所収漢代の鏡の銘文に求めている。

百鍊神金、九寸円形。禽獸翼衛、七曜通靈。鑑包天地、威伏魔性。

百鍊の神金、九寸の円形。禽獸は翼衛し、七曜は靈に通ず。鑑は天地を包み、威は魔性を伏す。

文中の「鑑包天地」は、明らかに「鏡」の反射機能の神秘性を謳った文句であるが、「水影」から生まれた「地鏡」という呼称も、こうした「鏡」をめぐる道教的発想に由来するものであろう。この点、先に指摘したように識緯色の強い『地鏡図』が、『乾坤鏡』、『天鏡』、『地鏡』、『日月鏡経』とともに『日本国見在書目録』五行家に収録されていたことも、「鏡」をめぐる道教的観念が早くに日本にも伝えられ、定着していたことを示唆している。

ここに注目したいのは、「天鏡」という言葉が、しばしば「玉」とセットとなって天地をかたどる存在として謳われていたことである。手近に『藝文類聚』を繙けば、次の一連の用例が見られる。

○自軒皇以降、墳索所紀、略可言者、莫崇乎堯舜、披金繩而握天鏡、開玉匣而総地維。

軒皇より以降、墳索の紀す所、略か言うべきは、堯舜の崇きよりは莫し、金繩を披きて天鏡を握り、玉匣を開きて地維を総べる。

『南齊書』・高帝紀

○自憑玉几握天鏡、履璿璣而端拱、居巖廊而淵默。

自ら玉几に憑り、天鏡を握り、璿璣を履みて端拱たり、巖廊に居て淵黙たり。

梁・簡文帝「大法頌序」

○握天鏡而授河図、執玉衡而運乾象。

天鏡を握りて河図を授け、玉衡を執りて乾象を運かす。

陳・徐陵・「皇太子臨辟雍頌序」

○玉檢騰暉、金繩薦宝、天鏡既穆、地維既肅、遐邇一体。

玉檢暉を騰ち、金繩宝を薦む、天鏡既に穆たり、地維既に肅たり、遐邇一体なり。

齊・王儉「高帝哀策文」

○負茲天鏡、來拾遺珠、爰初發跡、斬蛇鞠旅。

茲に天鏡を負ひ、来りて遺珠を拾ふ、爰に初て發跡し、蛇を斬りて鞠旅す。

陳・沈炯「武帝哀策文」

○有人卯金刀、握天鏡。

人有り卯金刀、天鏡を握る。

『春秋孔録法』

右記諸例から、古代中国の觀念において、「天鏡」と「玉」玉匣、玉几、玉衡、玉檢、遺珠」と合わせてそれぞれ天と地を司る崇高な符として崇められていたことが分かる。「鏡」と「玉」との関係について福永氏は次のように指摘している。

中国の道教では死者の世界と天上の神仙世界とはペアであるとされ、天上世界の神が死者の功過を裁き、

死者の世界を管理するわけですから、死者を墓のなかに鎮める鏡と剣と玉は同時に天上世界の最高神の象徴であるともされます^{注18}。

福永氏は一方では、「鏡」「剣」と違って、「玉」が本来道教では重視されず、儒教系統の『周礼』などの祭祀儀式にしか現われなかったと言っているが^{注19}、その指摘は一面的に過ぎず、実際、例えば道教色の強い緯書も『周礼』などに見える「玉」について、

○王者得礼制則澤谷之中有白玉焉。

王者礼制を得れば則ち澤谷の中に白玉有り。 『礼稽命徴』

○君乗金而王則玉見於深山。

君金に乗じて王たれば則ち玉深山に現はる。 『礼斗威儀』

○龍馬金玉帝王之瑞應。

龍馬金玉は帝王の瑞應なり。 『礼含文嘉』

○神靈滋液則有玉英。

神靈滋液せば則ち玉英有り。 『孝経援神契』

と記述しているのである。これは同じ緯書の「鏡」に関する記述、即ち、

○神靈滋液則有瑠璃鏡。

神靈滋液せば則ち瑠璃鏡あり。 『孝経援神契』

○神靈滋液、百宝為用則出璣鏡。

神靈滋液し、百宝用を為せば則ち璣鏡出づ。 『孝経援神契』

といった発想と明らかに軌を一にする。このように「鏡」同様、「玉」も宇宙を統帥する呪物として見られ^{注20}、

考古学者張光直氏の言葉を借りれば、古代人の觀念において「玉」は「天地を貫通する象徴である以上、天地を貫通する手段の一つまたは法器でもあった」ということである^{注21}。そして、前記仲哀紀の記事に見える「天皇如八尺瓊之勾以曲妙御宇、且如白銅鏡以分明看行山川海原」も、「鏡」と「瓊」が併用されているが、いずれもこうした觀念に基づいた用法であろう。

さて、右記漢籍における「天鏡」のあり方から、「如天津水影押伏而我所見國」の「天津水影」に目を移せば、一文の用いられる背景は、天皇の新羅征伐の際に行われる国見の儀式であることから、その意について、天皇の見えない国を、「天つ水影（鏡）が押し伏せるように私が見える国」と解せば、いかにもこの場に相応しい表現である。やや大胆に推測すれば、「天津水影」は、右記「天鏡」を踏まえつつ、古代日本語「あまつ」の訓漢字「天津」を援用し、さらに漢籍から「水影」をそのまま借りて、両者を一つの単語にアレンジしたものである。言い換えれば、「天津水影」は、古代日本の固有信仰と道教思想を習合した漢字表記ということになる。とりわけ漢籍では「天鏡」に関して一様に「握」という動詞が使われているに對して、一文における「天津水影」は、前引同じ仲哀紀の「如白銅鏡以分明看行山川海原」の表現同様、古代日本における「鏡」のあり方に影響を受けて、「握」の表現を借用せず、これを「如」でもって擬人化し、「神」を直接「鏡」||「天津水影」と喩えたところに、この用語の特質が端的に現われている。そして、一文が置かれている文脈においてその意味を考える場合、左記梁の元帝の作である「玄覽賦」の内容が参考できると思う。

唯天為大、唯堯則之。唯地為厚、唯王国之。粵羲皇之握鏡、實乃神而乃聖。

唯天は大なり、唯堯之を則す。唯地は厚なり、唯王之を国す。ここに羲皇の鏡を握るは、實はこれ神なり聖なり。

このように「鏡」を握る者は天地を支配する「神」「聖」に他ならぬことを明言しているが、「如天津水影押伏

而我所見國」も、「天津水影Ⅱ天鏡」との表現を通して、天皇がもたす不満、即ち「誰神徒誘朕。復我皇祖諸天皇等、盡祭神祇。豈有遺神耶」に対して、自らを由緒ある神と証明し、天地をしつかりと「天津水影Ⅱ天鏡」のように治めていることを強調するものと理解されよう。

七 むすび

以上、仲哀紀に見える「天津水影」の訓詁を、古代日本の固有信仰と道教思想の両面から試みてきた。思うに、類書『藝文類聚』を含む数多くの漢籍に囲まれていた書紀の撰者にとって、「水影」と「天鏡」をめぐる知識が或いは常識だったのかもしれない^{注22}。「天津水影」は、そうした表現を熟知した撰者が、筆先のあやを弄するあまり、和漢の知識をアレンジした表訓と表意の二つの要素を含んだ漢字表記と推測されよう。それが時代が経つに従い、却って難解な表現となってしまったのではないか。『日本書紀』の文章と表記は、作者が不特定多数もあることから、和習など訓詁上難解なものを数多く抱えており^{注23}、一見ささいな用語でありながら、その実、『古事記』とは異なる複雑な構成及び成立背景を持つ場合も少なからずある。その一つ一つと根気強く付き合っていくことは、訓詁学の終りなき使命であり、宿命でもあろう。

【注釈】

1 小林芳規「表記の展開と文体の創造」(『日本の古代6・ことばと文字』・中公文庫・一九九六年)

2 例えば、小林芳規氏は、『古事記』上巻のスサノヲノミコトにまつわる伝承に見える「八拳須至于心前啼伊佐知伎也」の「心前」という漢字表記に注目し、漢籍にその類例のないことから、平安初期の訓点資料から「ココロサキ」なる語を検出し、

「心前」は「ココロサキ」という古語の表訓漢字との推論を示している。(同注1)

3 井手至「上代語概説」(沢瀉久孝他編『時代別国語大辞典・上代編』所収、三省堂、一九六七年)

4 『古事記』仲哀天皇条の内容は次のようになっていいる。

太后の帰せる神、言教へ覺して詔ひしく、「西の方に国有り。金・銀を本と為て、目の炎耀く、種々の珍しき宝、多た其の国に在り。吾、今其の国を帰せ賜はむ」とのりたまひき。爾くして、天皇の答へて白さく、「高き地に登りて西の方を見れば、国土見えずして、唯に大海のみ有り」とまをして、詐を為る神と謂ひて、御琴を押し退け、控かずして、黙し坐しき。爾くして、其の神、大きに忿りて詔ひしく、「凡そ、茲の天の下は、汝が知るべき国に非ず。汝は一道に向かへ」とのりたまひき。

5 坂本太郎他注『日本古典文学大系・日本書紀』(岩波書店、一九六七年)

6 小島憲之他注『日本古典文学全集・日本書紀』(小学館、一九九六年)

7 同注5

8 同注6

9 倉野憲司注『古事記・祝詞』(『日本古典文学大系』、岩波書店、一九七七年)

10 『時代別国語大辞典・上代編』によると、上代において、漢字「天」には、①天の意、②天に関する事物に添える、③美称、の三段階の意味があり、その訓みに交替に使えるものとして「あま」と「あめ」が同時に存在し、「あま」には①が、「あまつ」には①②③が、「あまの」に③が多用されている、ということである。

11 佐竹昭広他注『新日本古典文学大系・萬葉集』(四)(岩波書店、二〇〇四年)

12 青木生子他注『新潮日本古典文学集成・萬葉集』(四)(新潮社、一九八三年)

13 清・倪璠『庾子山集注』(中華書局、一九八〇年)

14 古代における讖緯と地理の関係について、顧頡剛氏はかつて「讖緯の内容」（『秦漢的方士與儒生』、上海古籍出版社、一九七八年）において、緯書の包括範囲と特徴を説くにあたり、「讖緯の内容は非常に複雑で、釈経、天文、曆法、神靈、地理、歴史、文字、典章制度さまざまである。範囲が広いわりには性質が単純であり、作者がひたすら陰陽五行の立場から発言しようとしている」と述べている。

15 例えば、日本における鏡信仰の淵源について、小林行雄氏はその名著『古鏡』（学生社、二〇〇〇年）で、鏡を化粧道具の一種とみず、あるいは神とし、あるいは鏡を用いて神を祭る風習のある社会では、逆に、その鏡から神が生まれたという信仰もつくりだされるであろう。

と指摘している。また、最近では、大谷雅夫氏も、古代日本と中国における鏡のあり方の異同について詳論している。『国文学と中国文学―「鏡」について』（『文学と言語に見る異文化意識』、京都大学大学院文学研究科発行、二〇〇四年三月）16 『古事記』上巻天の石屋戸伝承では、姿を暗ました天照大神を何とかして誘い出そうと、八百万の神が共議して、次のような決定を下した。

天安河の河上の天の堅石を取り、天の金山の鉄を取りて、鍛人天津麻羅を求めて、伊斯許理度賣命に科せて鏡を作らしめ、玉祖命に科せて、八尺の勾瓊の五百津の御須麻流の玉を作らしむ。…天の香山の五百津真賢木を根許士爾許士て、上枝に八尺の勾瓊の五百津の御須麻流の玉を取り著け、中枝に八尺鏡を取り繫け、下枝に白丹寸手、青丹寸手を取り垂でて云々。

最終的に誘い出しに成功し、世界に再び光明を取り戻すが、類似の記事は、『日本書紀』卷一第七段にも複数見られる。

17 福永光司『道教思想史研究』（岩波書店、一九八九年）は、道教における「鏡」と「劍」の組み合わせとその思想の源流を、司馬承禎『含象劍鑑図』所載「含象鑑序」及び「景震劍序」を手がかりに詳しく論じている。

18 福永光司『道教と日本文化』（人文書院、一九九二年）

19 『周礼・大宗伯』における「玉」の記述は、

以玉作六器、以礼天地四方、以蒼壁礼天、以黄琮礼地。

玉を以て六器を作り、以て天地四方を礼す。蒼壁を以て天に礼し、黄琮を以て地に礼す。

とあり、これに対する鄭玄の注は、

礼神者必象其類、璧圓象天、琮八方象地。

神に礼せば必ず其の類を象る。璧圓にして天を象り、琮八方にして地を象る。

となっており、よって「玉」が早くに儒教の「礼」と結びついたことが分かる。これに類した思想は、『白虎通義・文質篇』にも、

琮為之言宗也、象万物之宗聚。……内圓象陽、外直為陰、外牙而内湊象聚會也、故謂之琮。

琮の宗と言ふを為すは、万物の宗聚を象るなり。……内圓にして陽を象り、外直にして陰を為す。外牙にして内は湊象

聚會なり、故に之を琮と謂ふ。

とのように認められる。

20 姚士奇『中国玉文化』（鳳凰出版社、二〇〇四年）は、「国家政治生活における玉の作用」なる章を設けて、一、万物主宰説。二、天地之精説。三、道德模範説。四、辟邪除崇説。五、延年益寿説の諸項目に分けて、古代中国文化における「玉」の象徴的意義を詳論している。

21 張光直『中国青銅器時代二集』（三聯書店、一九九〇年）

22 小島憲之『上代日本文学与中国文学』上卷（塙書房、一九七七年）は、『日本書紀』の出典を論じるにあたり、類書として利用されていた『藝文類聚』との密接な関連を明らかにしている。

23 森博達『日本書紀の謎を解く』（中公新書、一九九九年）は、音韻学と文体論の視点から『日本書紀』の成書過程を分析

し、その音韻分布の特徴及び文体の多様性に基づいて撰者複数説を提出している。

【付記】

小稿において、上代日本の引用文献を除き、漢籍の訓読はすべて筆者によって施されたものである。