

大伴家持の国家観

— 白鳳皇權政治への憧憬 —

序

本稿の目的は、萬葉末期の歌人大伴家持の国家観を追究することにある。

大伴家持は、萬葉歌人の中にあつて、歌とは何か、人はなにゆえに歌を詠むのかという歌そのものの本質についての問いを發した唯一の歌人である。家持は、いわゆる「春愁絶唱三首」(卷十九、四二九〇～四二九二)の左注において、次のように述べている。

春日遅々に、鶴鷓正に啼く。悽惆の意、歌に非ずしては撥ひ難きのみ。仍りて此の歌を作り、式て縮緒を展ぶ。

家持は、歌を、心中深く渦巻く悲緒や鬱情を開陳して撥い除けるための具と解している。このことは、卷十七、三九一一～三九一三の序に、

伊藤益

橙橋初めて咲き、霍公鳥翻り喫く。この時候に對ひ、詎に志を暢べざらめや。因りて三首の短歌を作り、以て鬱結の緒を散らさまくのみ。

とあることから明らかである。

自然の景物(三九一一～三九一三)においては霍公鳥に觸發されて生ずる感慨に重ねて「鬱結の緒」を散じようという作歌態度は、古今集序の、

やまと歌は、人の心を種として、よろづの言の葉とぞなれりける。世の中にある人、ことわざ繁きものなれば、心に思ふことを、見るもの聞くものにつけて、言ひ出だせるなり……

という歌論に通ずる。家持は、古今集の歌論の先駆者であつたと言つても過言ではなからう。

しかしながら、古代の歌論は、歌人家持の登場と同時に、唐

突に萌芽したわけではない。たしかに、歌そのものの本質についての問いは、家持の思索の展開を俟って、はじめて生起した問いであった。だが、「倭歌」の存在意義を明確にしようという姿勢は、すでに柿本人麻呂や山上憶良に顕著にあらわれており、それが家持の古代歌論を成立せしめる前提条件となっていたことは否定できない。

天平五年（七三三年）三月一日、山上憶良は、遣唐使多治比広成に次のような歌を贈った。

神代より 言ひ伝て来らく そらみつ 大和の国は 皇神の 敵しき国 言霊の 幸はふ国と 語り継ぎ 言ひ継がひけり・・（巻五、八九四）

また、人麻呂歌集には、次のような作がある。

暮原の 瑞穂の国は 神ながら 言挙げせぬ国 しかれども 言挙げぞ我がする 言幸く ま幸くませと 障みなく 幸くいまさば 荒磯波 ありても見むと 百重波 千重波に敷き 言挙げす我は 言挙げす我は（巻十三、三二五三）

反歌

磯城島の大和の国は言霊の助くる国ぞま幸くありこそ（巻十三、三二五四）

憶良の歌は、遣唐使の赴こうとする唐国に対して、「言霊の幸はふ国」としての「大和の国」の在り方を強調している。また、人麻呂歌集の歌——長歌（三二五三）に波が多出することから、遣唐使にかかわる作であることがわかる——も、対外意識に立って、「大和の国」を「言霊の助くる国」と規定している。

このことは、人麻呂や憶良の「言霊信仰」が国家意識と密接に結びついていたことを示す。「言霊への信仰も」とは信念は、「言霊」が「倭歌」という様式の中においてのみ躍動するという自覚をともなう。たとえば、上に挙げた八九四、三二五三、三二五四の歌々は、遣唐使を餞するに「漢詩」ではなく「倭歌」を以てし、しかもその「倭歌」の中に、「神ながらの言霊」を息づかせようという意図のもとに詠まれている（伊藤博、萬葉集の表現と方法」上、一七ページ参照）。つまり、人麻呂や憶良の「言霊信仰」は、国家意識と結びつくと同時に「倭歌」意識とも不可分にながっている。

人麻呂や憶良にとって、「漢詩」はすなわち「唐国」であり、「倭歌」はすなわち「日本」であった。彼らは、日本古来の「倭歌」を「言霊」を呼び込むことのできる唯一の表現形式と看做し、これを「漢詩」に対抗しうるものとして価値づけることによって、「唐国」に対する「日本」の独自性を証示しようと企図した。

「倭歌」意識と国家意識との結合は、家持においても顕著である。しかし、家持の時代（彼が歌人として活躍の場を得たころ）には、藤原氏の台頭と軌を一にした漢詩文の興隆にともない、「倭歌」は次第に衰微してゆく方向にあった。「倭歌」の衰退は、「倭歌」を通して国家意識を発揚しようという精神（人麻呂や憶良の精神）が、すでに過去のものとなりつつあったことを意味する。そういう意味において、家持は、人麻呂や憶良の精神の、上代における最後の継承者であった。

家持は、人麻呂や憶良の「倭歌」意識に立脚しつつ自己の歌

論を展開した。それと同時に、彼は、人麻呂や憶良の国家意識を国家観(論)の高みにまで引き上げた。したがって、家持における「倭歌」意識と国家意識との結合とは、歌論と国家観との結合にほかならないことになる。

家持において、歌論と国家観とが不可分に結びついている以上、彼の国家観を追究する過程は、彼の歌論を明らかにしてゆく過程と重なりあっていなければならない。本稿においては、まず第一に、家持が作歌の模範として称揚する「山柿の門」の意味するところを解明することを通して、彼の国家観の機軸となるものを探ってみたい。

一、「山柿の門」と白鳳皇權政治

家持は、天平十九年(七四七年)三月三日、越中国の掾大伴池主に送った書簡(卷十七、三九六九―三九七二の序)の中で、次のように述べている。

稚き時に遊芸の庭に涉らざりしを以て、横翰の藻、自ら彫蟲に乏し。幼き年に山柿の門に選らずして、裁歌の趣、詞を聚林に失ふ。

ここでは、「山柿の門」は「遊芸の庭」に対応している。「遊芸の庭」とは、『論語』の、

子曰く、道に志し、徳に抛り、仁に依り、藝に遊ぶ。(「述而」)

などを念頭においた表現であり、漢詩文の教養を指すと考えら

れる。したがって、「山柿の門」は、日本古来の「倭歌」にかかわる表現ではないかと推測しうる。

「山柿の門」の「山柿」が具体的に何を指すかという問題については、諸説紛紛としていまだに定説がない。管見のおよぶところによれば、諸家の見解は、おおむね次の四種に分類することができる。

a 山部赤人と柿本人麻呂を指す。(契沖『萬葉代匠記』、澤瀉久孝『萬葉集注釈』、久松潜一「山柿と日本の性格」国語と国文学十八巻一号、北山茂夫「白鳳の宮廷詩人―山柿の問題に寄せて―」萬葉七号など。)

b 柿本人麻呂のみを指す。(折口信夫「柿本人麻呂」春陽堂『萬葉集講座』1、小島憲之「上代作品解釈の一態度」国語国文一八四号など。)

c 山上憶良と柿本人麻呂を指す。(佐佐木信綱「柿本人麿と山部赤人」『歌学論叢』、久米常民「山柿論」国語と国文学十七巻十号など。)

d この道の先達を一括したものと。とくに、山上憶良と大伴旅人が意識されている。(高木市之助「憶良と旅人」萬葉集大成9。)

aとdいずれにも首肯すべき点が多々あり、どれに依拠すべきかを決定することは難しい。しかし、「山柿の門」が指示するものを特定しようという試みは、家持の「倭歌」意識を探究する際には、さほどの意味をもつとは考えられない。「山柿の門」とは「倭歌」の黄金時代を漠然と象徴する言葉ではなかったか

と推測しても、家持の真意を等閑に付すことにはならないと思われ。

「倭歌」の黄金時代とは、額田王、柿本人麻呂らが活躍する白鳳時代である。卷十一、卷十二において人麻呂歌集の歌を巻頭に置く編纂方針がとられていること、あるいは、白鳳時代の作品を意識する歌が萬葉集中に多数存在することなどは、白鳳萬葉が奈良朝の歌人たちの模範となっていたことを示している。

萬葉集の編纂に関して重要な役割を担っていた家持が、白鳳萬葉を「倭歌」の範と看做す立場に立っていた可能性は大きい。「幼き年に山柿の門に逕らず」という言辞は、主として、家持の白鳳萬葉への憧憬と、白鳳萬葉の中に「倭歌」の理想的な在り方を求めようという姿勢とをあらわしていると見えよう。^②

白鳳萬葉への憧憬は、家持の尚古主義（古典主義）の発露である。日本古来の「倭歌」が漢詩文の興隆に押されて次第に衰退しつつある状況を目の辺りにしながら、家持は、「倭歌」隆盛の時代への回帰を志向した。「山柿の門」とは、そうした志向を端的にあらわす表現であると同時に、尚古主義者家持の「倭歌」意識の基底（すなわち、彼の歌論の基盤）を簡潔に示す指標でもある。言いかえれば、池主にあてた書簡において、家持は「山柿の門」（黄金期の「倭歌」）への憧憬を表明することを通して、自らの歌論の根底に流れるものが尚古主義にほかならないことを宣言したのであった。

白鳳時代は、律令体制の確立期であり、ことに天武、持統、文武の治政は、「古代の天皇親政の黄金時代」（北山茂夫『大伴

家持』二六ページ）にあたる。つまり、「倭歌」の黄金時代は、律令制国家の確立期と重なりあっていることになる。これは偶然ではない。

白鳳時代、とくに天武・持統朝においては、大化前代まで半独立の地位を保っていた臣・連・国造などの氏族の族長が律令制官僚へと姿貌を遂げ（井上光貞「律令体制の成立 日本歴史古代3参照）、天皇は整備された国家機構の統轄者として絶対的な政治権力を掌握するにいたる。

このような、いわば、「白鳳皇権政治」と呼ぶべき政権の成立は、萬葉人に、天皇を頂点に戴く中央集権国家の完成を認識せしめ、彼らの国家意識を昂揚させた。そして、この国家意識こそが、萬葉人の作歌への情熱を煽り、「倭歌」の黄金期を現出せしめる動因となった。

たとえば、「吉野の宮に幸す時に、柿本朝臣人麻呂が作る歌」と題する人麻呂の行幸従駕の歌四首（卷一、三六―三九）は、天皇を神として賛仰する「現人神思想」や、自然神（山神、川の神）に対する天皇の優越性を強調することによって、白鳳皇権——ここではもっぱら持統政権を指す——の絶対性を確認する（三八、三九）とともに、そうした絶対的皇権が確立された国家において臣下として天皇に仕える喜びと矜持とを表出しよう（三六、三七）という意図のもとに詠まれている（本稿「参照」）。これらの四首は、律令制国家の確立を目的にしたりした萬葉人が、国家意識の高まりに刺激されて作歌意識を燃やしたことの好個の例であると言える。

このように、「倭歌」は白鳳皇権政治につながることにによって栄えた。皇権政治の弱体化（本稿三参照）にともない、次第に「倭歌」が漢詩文に地歩を譲りつつある状況の中で、あえて「倭歌」に固執した尚古主義者大伴家持に、白鳳皇権政治の確立こそが「倭歌」の黄金時代を現出せしめる要因となったことについての認識が欠如していたとは考えられない。家持の「山柿の門」への憧れは、「倭歌」の黄金時代への憧憬であると同時に、白鳳皇権政治への憧憬でもあったのではないかと推測しうる。この推測の可否は、家持の詠歌を分析することによって明らかになるはずである。

二、伴造意識の発揚

天平二十一年（七四九年）四月十四日、天平感宝元年と改元。さらに、七月二日には天平勝宝元年と改元。四月一日、聖武天皇は、東大寺盧舎那仏の前で、陸奥国から金（くがね）が産出したことを謝する詔（第十二詔と第十三詔）を発した。その詔（第十三詔）には次のような一節があった。

また、大伴佐伯の宿称は、常も云ふ如く、天皇朝守り仕へ奉ること願なき人どもにあれば、汝たちの祖どもの云ひ来らく、海行かば水漬く屍、山行かば草生す屍、大君の辺にこそ死なめものどには死なじと云ひ来る人どもとなも聞し召す。是を以て遠天皇の御世を始めて、今朕が御世に当りても、内兵と思はしめしてことはなも遣はず。故、是を以て、

子は祖の心なすいし、子にはあるべし。この心失はずして、明浄心を以て仕へ奉れとしてなも……（『続日本紀』）
大伴・佐伯両氏の「内兵」としての誉れを強調するとともに、両氏に対してますます「明浄心」を以て仕えるように要請するこの詔は、当時越中国守として任に励んでいた家持の心を奮い立たせた。家持は、皇室の藩屏としての自覚もあらたに、この詔書を賀する四首の歌を詠んだ。天平感宝元年五月十二日のことで、その長歌は、家持の数ある作の中で最大の量を誇る（萬葉集の長歌二六二首中第三位）。

陸奥国に金を出だす詔書を賀く歌并せて短歌

葦原の 瑞穂の国を 天降り 知らしめしける 皇祖の
神の命の 御代重ね 天の日継と 知らしける 君の御代
御代 敷きませる 四方の国には 山川を 広み厚みと
奉る 御調宝は 数へ得ず 尽しもかねつ しかれども
我が大君の 諸人を 誘ひたまひ よきことを 始めたま
ひて 金かも 確けくあらむと 思ほして 下惱ますに
鶏が鳴く 東の国の 陸奥の 小田なる山に 金ありと
申したまへれ 御心を 明らめたまひ 天地の 神相うづ
なひ 皇祖の 御靈助けて 遠き代に かかりしことを
我が御代に 顕はしてあれば 食す国は 栄えむものと
神ながら 思ほしめして ものふの 八十伴の男を 奉
ろへの 向けのまにまに 老人も 女童も しが願ふ 心
足らひに 撫でたまひ 治めたまへば ここをしも あや
に貴み 嬉しけく いやよ思ひて 大伴の 遠つ神祖の

その名をばば 大久米主と 負ひ持ちて 仕へし官 海行かば 水漬く屍 山行かば 草生す屍 大君の 辺にこそ死ぬめ かへり見は せじと言立て ますらをの 清きその名を 古よ 今のをつつに 流さへる 祖の子どもぞ 大伴と 佐伯の氏は 人の祖の 立つる言立て 人の子は

祖の名絶たず 大君に 奉るふものと 言ひ継げる 言の官ぞ 梓弓 手に取り持ちて 剣大刀 腰に取り佩き 朝守り 夕の守りに 大君の 御門の守り 我れをおきて 人はあらじと いや立て 思ひし増さる 大君の 御言の幸の 聞けば貴み(巻十八、四〇九五)

ますらをの心思ほゆ大君の御言の幸を聞けば貴み(巻十八、四〇九五)
大伴の遠つ神祖の奥つ城はしるく標立て人の知るべく(巻十八、四〇九六)

天皇の御代榮えむと東なる陸奥山に金花咲く(巻十八、四〇九七)

短歌四〇九六が「大伴の先祖の御霊屋に、人目に立つようにな印をつけよ」とうたっていることから明らかのように、右の「陸奥国に金を出だす詔書を賀く歌」(以下「詔書を賀く歌」と略記)四首は、天皇の權威に結びつくことによって榮えた大伴氏の伝統を誇示しようという意図をもつ。家持は、「海行かば 水漬く屍 山行かば 草生す屍 大君の 辺にこそ死ぬめ かへり見はせじ」という忠誠心を以て皇室に奉仕してきた大伴氏の存在意義を高からしめるものは、皇權の隆盛にはかならない

という認識に立っている。彼が長歌四〇九四において、「葦原の瑞穂の国を 天降り 知らしめしける……」という天孫降臨神話によって皇權の絶対性を確認しようとするのはこのためである。

このように、「詔書を賀く歌」は、天皇と大伴氏の君臣関係の在り方を強調することを主眼としている。しかし、家持の思考は、ひたすら天皇と大伴氏の関係のみをめぐって旋回しているわけではない。

天平勝宝二年(七五〇年)作の挽歌において、家持は、
天地の 初めの時ゆ うつそみの 八十伴の男は 大君に 奉るふものと 定まれる 官にしあれば……(巻十九、四二二四)

と詠じ、「八十伴の男」を天皇に「奉るふ」べき存在として規定している。こうした考え方は、すでに、「もののふの 八十伴の男を 奉るへの 向けのまにまに 老人も 女童も しが願ふ 心足らひに 撫でたまひ 治めたまへば」という「詔書を賀く歌」の中の一節にもあらわれている。

つまり、「詔書を賀く歌」の家持は、天皇を絶対的な政治權力の掌握者として捉えるとともに、文武百官(八十伴の男)をひたすら皇權に奉仕すべき存在と看做すことによって、天皇と大伴氏との君臣関係のみならず、天皇と文武百官との君臣関係をも規定している。

このことは、家持が「大伴氏の伴造意識」(北山茂夫『大伴家持』一九九ページ)とも呼ぶべき自らの「伴造意識」を、大伴一

族以外の他のすべての官僚の間にも敷衍しようと思図していることを示す。先に挙げた宣命第十三詔が、大伴、佐伯両氏の「内兵」としての名譽を強調しているように、大伴氏は元来、皇室の警護の任を担当する軍事的伴造である。律令体制の確立にとまないその実質を喪失しつつあったとはいえ、家持をはじめとして大伴一族は、軍事的伴造としての矜持を捨ててはいなかった。「詔書を賀く歌」の短歌四〇九五の「ますらをの心思ほゆ」という表現は、家持が武人としての自覚に燃えていたことを端的に示している。家持は、こうした自覚に基づいて、大伴一族以外の他のすべての律令制官僚に対しても、「八十伴の男」は「大君に 奉ろふ」べき存在であるという「伴造意識」を発揚しつつ、各々の立場から「明浄心」をもって皇権の繁栄のために奉仕することを望んでいる。

「伴造意識」の発揚は、絶対的な皇権のもとにおいてこそ可能である。たとえば、人麻呂の、「ももしきの 大宮人は 舟並めて 朝川渡り 舟競ひ 夕川渡る この川の 絶ゆることなく この山の いや高知らず 水激く 滝の宮処は 見れど 飽かぬかも」(巻一、三六〇)という表現によって示された、皇権への奉仕に無限の喜悦を見出そうとする精神は、白鳳皇権政治(とくに天武、持統の治政)の確立を俟ってはじめて生起しえたと見えよう。

「詔書を賀く歌」の家持は、「伴造意識」を強調するにあたって、聖武の権威を前提としている。しかし、自己の権勢の根拠を「三宝の威靈」に求め、自ら「三宝の奴」と称する聖武は、政

治的かつ宗教的な活力において、天武や持統にくらべていちじるしく劣っていた。「詔書を賀く歌」の家持、すなわち、天平感宝元年五月十二日の家持(当時三十二歳)には、このことについての明確な認識はなかった。同年五月十四日作の「吉野の離宮に幸行さむ時のために儲けて作る歌」(巻十八、四〇九八・四一〇〇)以下「儲作歌」と略記)が、「詔書を賀く歌」と同様に、皇権の絶対性と「伴造意識」を強調することに終始している点を考慮するならば、このころの家持は、聖武を天武、持統にも匹敵しうる君主と看做していたと考えられる。

「儲作歌」には、

古を思ほすらしも我、ご大君吉野の宮をあり通ひ見す(巻十八、四〇九九)

という反歌がある。ここに言う「古」とは、天武朝における皇権の繁栄をつなぎとめようという意図のもとに、頻繁に吉野への行幸が行われた持統朝のころを指すと推測される(澤瀉久孝「萬葉集注釈」参照)。つまり、「儲作歌」の家持は、聖地吉野を基盤にして起った持統・文武の盛期を、ひいては天武の治政を念頭に置きながら、聖武の吉野行幸を想定している。家持は、聖武に、天武天皇の影に蔽われた持統女帝の影像を重ね合わせている。聖武政権の絶対性を確認しつつ、「伴造意識」を発揚するとき、家持は、聖武の治政に白鳳皇権政治の幻影を見出し、いたと言えよう。

「儲作家」四〇九八と「吉野の宮に幸す時に柿本朝臣人麻呂が作る歌」三六の語句の類似は、「儲作歌」の家持が人麻呂を意識

していることを示す。家持は、聖武を持統に擬すると同時に、

自らを人麻呂の位置に立たせようと思つてゐた。このことは、家持において、白鳳皇権政治への憧憬と、「倭歌」の黄金時代への憧憬（すなわち「山柿の門」への憧憬）とが相即関係にあつたことのあらわれである。

以上の考察によつて、家持の国家観の基となる二つの要素が明確になつたかと思われる。その要素とは、1 皇権に絶対性を求めようという姿勢——これは、白鳳皇権政治への憧憬として表出される——と、2 「伴意意識」の発揚である。1と2は、相互に絡み合うことによつて家持の国家観を形成してゆく。その形成過程を最もあらわに示すものは、家持三十九歳の折の「族を喻す歌」三首である。

三、記紀的精神の継承

天平勝宝八年（七五六年）五月、出雲守従四位上大伴古慈斐は、内豎淡海三船とともに朝廷誹謗の罪に問われ、任を解かれた。この事件について、『続日本紀』の古慈斐薨伝は次のように記す。

丁酉、大和守従三位大伴宿祢古慈斐薨す。（中略）勝宝年中に、従四位上衛門督に累遷す。俄に出雲守に遷さる。疎外せられてより、意常に鬱々たり。紫微内相藤仲満（仲麻呂）、誣るに誹謗を以てして、土佐守に左降せり。促して任に之かしむ……（宝龜八年八月十九日の条。）内は本稿の

補入)

天平勝宝八年当時、台閣の実権は、大納言藤原仲麻呂によつて掌握されつつあつた。しかしながら、すでに致仕したとはいへ、反仲麻呂派の首魁前左大臣橘諸兄はいまだ健在であり、諸兄の息奈良麻呂は、大伴古麻呂、大伴古慈斐、小野東人らと結んで、仲麻呂との対決の姿勢を深めようとしていた。

このような緊迫した状況にあつて、仲麻呂は、奈良麻呂派（反仲麻呂派）の抹殺を目指し、着々と謀略の手を広げてゆく。上に挙げた『続日本紀』の記述を勘考するならば、古慈斐解任事件は、そうした謀略の一環をなすものであつたと考えられる。古慈斐解任事件は、奈良麻呂に与する人々の反感を煽つた。ことに、大伴一族の内部では、仲麻呂排撃の気運が沸騰した。

天平勝宝八年六月十七日、家持は、こうした気運を抑えるために、大伴氏の族長としての立場から、「族を喻す歌」（以下「喻族歌」と記す）と題する三首の歌を詠んだ。

族を喻す歌一首并せて短歌

ひさかたの 天の門開き 高千穂の 岳に天降りし 皇祖
の 神の御代より はじ弓を 手握り持たし 直鹿兒矢を
手扱み添へて 大久米の ますらたけをを 先に立て
取り負はせ 山川を 岩根さくみて 踏み通り 国求ぎし
つつ ちはやぶる 神を言向け まつろはぬ 人をもちし
掃き清め 仕へまつりて 蜻蛉島 大和の国の 櫓原の
畝傍の宮に 宮柱 太知り立てて 天の下 知らしめしけ
る 天皇の 天の日継と 継ぎてくる 君の御代御代 隠

さはぬ あか明き心を 皇^{すめら}に 極め尽して 仕へくる 祖^{おや}の
官^{つゝな}と 言^{こと}立てて 授^{たま}へたる 子^こ孫^{そん}の いや継ぎ継ぎに
見る人の 語^{ことば}り継ぎてて 聞く人の 鏡^{かがみ}にせむを あたら
しき 清きその名ぞ おぼろかに 心思^{しんし}ひて 空^{むな}言^{こと}も 祖
の名絶^{なな}つな 大^{おほ}伴^{とも}の 氏^{うぢ}と名に負^おへる ますらをの伴^{とも} (巻
二十、四四六五)

磯城島の大和の国に明^{あき}らけき名に負^おふ伴^{とも}の男^{をとこ}心^{こころ}つとめよ

(巻二十、四四六六)

劍^{つるぎ}大刀^{たて}いよよ磨^とぐべし古^{いにしへ}ゆさやけく負^おひて来^きにしその名^なぞ

(巻二十、四四六七)

家持は、「古事記や日本書紀が、表面に出したがつてゐる主題を、最も適確な(唯一とは云はない)形式であらはずことができた」(藤間生大「大伴家の歴史」萬葉集大成5、二三八ページ)歌人であると言われる。皇権の絶対性を天孫降臨神話によって根拠づけようという思考、すなわち、皇祖の神性を強調することによって、現実の天皇とその政権が神聖かつ不可侵であることを確認し、さらに、皇権への服属を以て諸氏族の行動理念たらしめようという記紀の精神は、たしかに、「詔書を賀く歌」や「喻族歌」などに顕著にあらわれている。家持は記紀の精神の継承者であったと言わなければならない。

しかしながら、家持における記紀の精神の受容は、終始十全な形で行われたわけではない。たとえば、「史生尾張少作を教へ諭す歌」(四一〇六、四一〇九、七四九年五月十五日作——以下「少作を諭す歌」と略記)は、大汝と少彦名の二神によって神

代を代表させているが、記紀においては、天^{あめ}の御^{のみ}中^{なかつ}主^{ぬし}、伊耶那岐、伊耶那美、天照大御神などが神代を代表する神々と目されておられ、出雲の国を作った大汝(大國主命)やその片腕として働いた少彦名は、「傍系的な神」にすぎない(藤間生大、前掲論文参照)。また、「詔書を賀く歌」(七四九年五月十二日作)は、大伴氏の遠祖は大久米主であるとしているが、記紀は、大伴氏の先祖として天忍日命、日臣命、道臣命などの名を挙げており、大久米主という名を伝えていない。これらの点を考慮するならば、「少作を諭す歌」や「詔書を賀く歌」を詠んだころの家持においては、記紀の精神を忠実に継承しようという意志が必ずしも強固ではなかったと判断せざるをえない。

家持が記紀の精神の完璧な継承者として姿を現わすのは「喻族歌」(七五六年六月十七日作)においてである。「喻族歌」は、一書に曰はく、高皇産靈尊、真床覆衾を以て、天津彦国光彦火瓊瓊杵尊に裏せまつりて、則ち天磐戸を引き開け、天八重雲を排し分けて、降し奉る。時に、大伴連の遠祖天忍日命、来日部の遠祖天穗津大来目を帥めて……(『日本書紀』神代下)

かれしかして、天津日子番能邇邇去の命に詔らして、天の石位離ち、天の八重たな雲を押し分けて、いつのちわきちわきて、天の浮橋に、うきじまり、そりたたして、竺紫の日向の高千穂の久士布流多氣に天降りまさしめたまひき。かれしかして、天の忍日の命・天津久米の命の二人、天の石鞞を取り負ひ、頭椎の大刀を取り佩き、天のはじ弓を取

り持ち、天の真鹿兎矢を手挟み、御前みまへに立ちて仕へまつりき。(『古事記』上巻)

という記紀の叙述にほぼ全面的に依拠している。すなわち、「喻族歌」は、記紀の天孫降臨神話を忠実に反映している。

家持の歌論は、尚古主義(古典主義)を基盤として成立していた。「喻族歌」が記紀の叙述に則って詠まれていることは、家持の国家観が、彼の歌論と同様に、尚古主義を機軸として展開されていることを示す。家持の尚古主義は、歌論においては白鳳時代を中心とする「倭歌」の黄金時代への憧憬(「山柿の門」への憧憬)としてあらわれ、また、国家観においては白鳳皇權政治への憧憬として発現した。周知のごとく、記紀は、天武・持統朝のころの政治理念——それは、文武、元明、元正、さらには聖武の時代にも受け継がれている——に基づいて編纂されている(記は元明朝に、紀は元正朝にそれぞれ完成)。白鳳皇權政治に、国政、ひいては国家の理想的な在り方を求めようという姿勢は、当然、記紀の叙述やその精神を尊重する態度につながってゆく。「詔書を賀く歌」や「儲作歌」(四〇九八〜四一〇〇)を詠んだころの家持が漠然と示した白鳳皇權政治への憧憬は、「喻族歌」に至って、記紀的精神の発揚という形で具体化した。家持の国家観の成立過程は、「喻族歌」においてその最終段階を迎えたと見えよう。

すでに指摘したように、家持の国家観の根底にあるものは、皇權の絶対性についての確信と伴造意識である。「喻族歌」は、記紀の叙述を根拠として皇權の絶対性を証示する。皇權の絶対

性の確認は、伴造意識の尖鋭化を可能にする。したがって、「喻族歌」は、記紀の叙述(天孫降臨神話)に基づいて皇權の絶対性を確認し、さらにそれを前提としたうえで、「隠さはぬ 明き心を 皇辺に 極め尽して」仕えることを至上の価値とする伴造意識の発揚を促す、という思想構造をもっていることになる。つまり、「喻族歌」においては、記紀の叙述とその精神が、皇權の絶対性についての確信と伴造意識とを直截的に結合させるための理論的根拠として機能している。

本稿のこれまでの考察を総合すれば、家持の国家観は次のような概観を呈する。すなわち、家持は、天武、持統のごとき絶対的な政治権力を掌握する天皇が、神のかつ超越的存在として諸人の頭上はるかに君臨し、これに、「明浄心」を有する文武百官(八十伴の男)が忠誠心を尽して奉仕するような国家を、自らの理想として思い描いている。

しかしながら、家持が官僚として活動していたころの律令制国家は、彼の理想とはかけ離れた様態を示していた。たとえば、橘奈良麻呂の乱において、奈良麻呂、大伴古麻呂、小野東人、大伴古慈斐らを政界から斥け、専横への途を歩みはじめた藤原仲麻呂が、

いざ子どもたは狂まわざなせそ天地かたの堅かためし国やまとまほぞ大和島根やまとまほは(巻二十、四四八七)

と詠み、自らの権勢を誇ったのは、家持が「喻族歌」を詠んでからわずか一年五カ月後のことであった。

律令制は、天皇を中心とするピラミッド型の制度であり、一

切の政治権力を天皇のもとに集中させる仕組になっている。しかし、この制度においては、八省を統轄する大政官の首座にある人物が全権を代行することも可能であった。権臣仲麻呂の台頭と政治的実権の掌握とは、天皇の親政が行われえない状況が現出し、律令制がその本来の機能を喪失しつつあったことを意味する。したがって、天皇の親政もしくは皇親政治に理想を託そうとする家持の姿勢は、天平律令制国家の現実に対して背を向ける方向にあったと言わざるをえない。諸家が、家持の「律令制以前の社会に生きた旧氏族の体質のようなものを持ち越した、意識の古さ」(尾崎暢映『大伴家持論攷』三二一ページ)や現実認識の欠如を強調するのはこのためである。

ただし、家持が政治状況の変遷について無自覚であったか否かは、議論の余地のある問題である。家持は、「倭歌」の黄金時代がすでに過去のものとなったことを明確に認識しつつもあえて「倭歌」に固執した歌人である。家持において歌論と国家観とが相即関係にある点を勘考するならば、彼の政治に対する姿勢は、「倭歌」に対する姿勢と近似していたのではないかと推測することも可能になる。つまり、律令制官僚としての家持は、皇権政治を成立せしめる要素が次第に消滅しつつある現状を十分に把握しながらも、あえて白鳳皇権政治への回帰を志向したのではないかという見方が成立しうる。

はたして、家持には現実認識が欠如していたのか否か。最後に、「喻族歌」三首とそれに直統する三首との関係を探ることを通して、この問題を追究することにした。

四、理想と現実との相剋

「喻族歌」三首を詠んだ同じ日(天平勝宝八年六月十七日)に、家持はさらに、次の三首の歌を作った。

病に臥して無常を悲しび、道を修めむと欲ひて作る歌二首

うつせみは数なき身なり山川のさやけき見つつ道を尋ねな
(巻二十、四四六八)

渡る日のかけに競ひて尋ねてな清きその道またも会はむた
め(巻二十、四四六九)

いづれを願ひて作る歌一首

水泡なす仮れる身ぞとは知れどもなほし願ひつ千年の命
を(巻二十、四四七〇)

これらはいずれも、「うつせみ」(人の身)の無常を訴える弱々しい表現に蔽われており、大伴氏の伝統と榮譽を強調する力強い調べを帯びた「喻族歌」とはおよそ対蹠的である。同じ日に、まったく趣の異なる歌が詠まれているという事実は、いったい何を意味しているのだろうか。

「喻族歌」に対する後続三首の異質性に、武田祐吉(『萬葉集全註釈』)は思想の動揺を読みとり、土屋文明(『萬葉集私注』)は「凡人の迷」を見出す。また、西郷信綱(『萬葉私記』第二部二三九ページ)は、「私と公、内と外とに分裂した」家持の心の動揺を強調する。いずれも天平勝宝八年六月十七日の家持の内面を鋭く看破した指摘であると言わなければならない。

しかしながら、諸家は、家持の動揺や「迷」がなにゆえに生じたのかという点について、必ずしも明確に言及してはいない。このことは、諸家が天平勝宝八年六月十七日の家持の意識の流れを克明に追求しようとはしなかったことを意味する。

川口常孝は、(A)「喻族歌」(四四六五〜四四六七)と(B)「病に臥して無常を悲しび、道を修めむと欲ひて作る歌」(四四六八〜四四六九)以下「欲修道歌」と略記)および(C)「壽を願ひて作る歌」(四四七〇)以下、「願壽歌」と略記)の関係を弁証法的関係と捉え、(A)(B)(C)は、「 $BIA \downarrow (C) \parallel$ 肯定 \downarrow 否定」という構造をもつと主張している(『大伴家持』九五九ページ)。

一般に、弁証法(Dialektik)とは、定立(These)がその中にひそむ矛盾のゆえに反定立(Antithese)を生み出し、さらに、その反定立における諸要素間の対立や矛盾が止揚(Aufheben)されて総合(Synthese)が成り立つ運動を言う。弁証法における総合とは、定立、反定立を止揚したものであると同時に定立への復帰でもありうる。しかし、天平勝宝八年六月十七日作の家持独詠歌六首に関しては、(B)が(A)の反定立であって、しかも(C)が(B)の中の矛盾や対立を止揚すると同時に(A)に復帰しているとは考えられない。(A)が公的な立場からの意志表示であるのに対して(B)が「個」の心情の吐露である点において、たしかに(A)と(B)は対照的ではあるけれども、内容的に両者が「定立—反定立」の関係にあるとは必ずしも言えない。また、(C)が(A)(B)の総合であるとすれば、(C)の内部には明白な矛盾や対立が見られないはずである。ところが、「うつせみ」のはかなさについての認識と、

「千年の命」を希求する心情との偏差からも明らかのように、(C)はいまだそれ自身のうちに矛盾・対立の要素をとどめている。したがって、(C)は(A)(B)の総合ではありえない。川口の主張は、「(A)対(B)が(C)に収束される」(前掲書九五九ページ)と解する点に難があると言わざるをえない。

しかしながら、川口の主張は、「喻族歌」三首に対する後続三首の異質性の内実を、家持の意識の流れを探ることを通して明らかにしようとするところに着眼の鋭さを窺わせる。もとより、家持が弁証法的思考に則して四四六五から四四七〇までの六首を詠んだとは考えられない。しかし、公的性格が濃厚な「喻族歌」を詠み終えた時点で、家持の内面に発想の転換を迫る何かが生じ来たり、それが彼の意識の流れに弁証法に類似した展開をもたせたのではないかという推測は成立しうる。本稿は、家持をして発想の転換を余儀なくさせた要因は、「喻族歌」自体の中にあると考える。

白鳳皇權政治への回帰を理想とする家持が、「喻族歌」において強調するものは、皇權の絶対性とそれを支えて立つ軍事的伴造たる大伴氏の矜持である。ところが、家持の時代には、すでに大伴氏は皇室の支柱としての力を失っていた。いかに家持や大伴氏の氏人たちが皇室の「内兵」たらんと欲しようとも、もはや大伴氏には軍事的伴造としての実質がともなわなかった。したがって、「喻族歌」において家持が大伴氏の伝統を強調すればするほど、彼の理想はますます政治的現実との間に齟齬をきたすことになった。

「喻族歌」の家持がこのことをはっきりと認識していた可能性は大きい。つまり、家持には、自らの理想が天平律令制国家の現実から乖離してゆく方向にあることについての明確な自覚があり、それが「喻族歌」を詠み終えた直後の彼に「欲修道歌」と「願壽歌」とを詠ませる契機となったのではないかと思われる。

「喻族歌」においてあらわになった、理想と現実との相剋は、家持の内面に苦悶を生ぜしめた。家持は、この苦悶が仏道修業によって解消されることを望んで、「欲修道歌」を詠んだ。「欲修道歌」の家持は、理想と現実との相剋を、現実逃避（すなわち仏道への帰依）によって解消しようとしているとも言えよう。厭世感に浸り、現実逃避を志向しながらも、家持は、大伴氏の族長たる立場を放棄できない自分を意識せざるをえなかった。大伴氏の繁栄は、家持の理想（すなわち皇権政治の復興）が実現を見た場合にのみ可能である。族長として一族を隆盛に導く義務を担う以上、家持は、自らの理想が政治的現実にもぐわぬい事実を熟知しつつも、あえてその実現に向かって努力し続けなければならなかった。彼は、「願壽歌」を通して、俗事にまつわる苦渋から逃れられない痛恨と、「千年の命」を得ることによって自らの理想を実現する方向に歩みたいという願望とを表明しようとしたのではなかったらうか。

以上のように、天平律令制国家の現実についての認識と、そうした認識から生じた、自己の理想と政治的現実との齟齬についての自覚が、天平勝宝八年六月十七日の家持に感興の異なる二種類の歌を詠ませる動因として機能していたと考えられる。換

言すれば、「喻族歌」三首に対する後続三首の異質性は、ただ単に家持における思想の動揺や心の迷いを示すだけではなく、家持の現実認識の深さや鋭さをもあらわしていると言えよう。したがって、家持が皇権の絶対性を証示することに固執する点や、「伴造の実体のともなわぬ伴造意識」（北山茂夫、前掲書一三四ページ）を強調する点などに、意識の古さや現実認識の欠如を見出す見解は、容易には成立しえないことになる。

家持は、「倭歌」の衰退状況を目の辺りにしながらもあえて「倭歌」に固執したのと同様に、皇権の弱体化を明確に認識しつつもなお皇権政治の復興を希求したのではないかと思われる。

結

本稿は、これまでの考察において、大伴家持の歌論の基底をなすものを探り出すことを通して、彼の国家観を追究しようとして試みてきた。その結果、家持の国家観が記紀的精神に依拠しつつ皇権の絶対性とそれを支える伴造意識とを強調することを主眼とするものであること、また、家持が白鳳皇権政治（とくに天武・持統朝の治政）の復興を希求していることが明確になった。

家持においては、白鳳皇権政治への憧憬と白鳳萬葉への憧憬とは対をなしている。つまり家持は、天皇親政の黄金期への憧憬と、「倭歌」の黄金期への憧憬とを表現することによって、国家観と歌論の双方において自らが尚古主義（古典主義）の立場

に立つことを明らかにしている。

家持の尚古主義は、現実認識の欠如が生ぜしめたものではない。家持には、天平律令制国家における皇権の弱体化や、漢詩文の興隆にとまどつ「倭歌」の衰退などについての明確な認識があった。それにもかかわらず、彼はあえて皇権の絶対性を強調する立場を固持するとともに、「倭歌」に固執した。家持は尚古主義を標榜することを通して、現実に対してアンティテーゼをつきつけていたとも言えよう。しかし、そのアンティテーゼは、現実政治の変革を促す起爆剤となることもなければ、また、「倭歌」の繁栄を復活させる動因として機能することもなかった。つまり、藤原氏族政権が形成されつつある政治状況や、漢詩文が「倭歌」にとってかわらうとする潮流の前には、家持の尚古主義は無効でしかなかった。

天武、持統という絶対君主のもとで宮廷歌人として活躍した人麻呂においては、天皇や天皇によって象徴される「天和」という国家を賛美することが、そのまま「文学」となりえ「思想」となりえた。国家意識との不可分離的な結合関係の中で尖鋭化した人麻呂の「倭歌」意識は、彼の公的な作品の中に幾多の秀作を生み出す契機となった。

ところが、皇権が弱体化しつつある時代を生きた家持においては、公的な立場から天皇と国家とを賛美することは、もはや作歌を可能ならしめるに十分な契機とはなりえなかった。家持の時代には、「倭歌」という様式によって国家意識を発揚することと自体が、その意義を喪失しつつあった。このことは、「倭歌」

意識と国家意識とが次第に分化してゆく方向にあったことを示唆している。

白鳳皇権政治への回帰を志向する自己の国家観が天平の政治的現実から乖離していることについての自覚が磨ぎすまされるにつれて、家持の歌論は、国家観との結合関係を捨象して、次第に、「個」の立場から行う文芸論へと移行してゆこうという動きを見せはじめる。こうした動きを最も端的にあらわしているのが、「春愁絶唱三首」(四二九〇〜四二九二)の左注の「悽惻の意、歌に非ずしては撥ひ難きのみ……」という言辞である。

この言辞は、家持が歌を詠むことによって鬱情を散じようという意図していることを示す。つまり、「春愁絶唱三首」の家持は、歌を、鬱々として満たされざる思いを晴らすための「悲しき玩具」と捉えている。

「悲しき玩具」とは、人が「個」の空間の中で、たったひとりて遊ぶ慰めの具である。家持が、歌を「悲しき玩具」と看做したことは、彼が、公の立場からの作歌よりもむしろ「個」の立場における作歌に沈潜する方向にあったことを意味する。

このように、人麻呂以来公的な性格を濃厚に帯びて発展してきた「倭歌」は、家持に至って、私的な場における「個」の心情の表出を主目的とする表現形式へと移行する傾きを示しはじめた。このことは、萬葉以後の時代に、「倭歌」が短歌形式において定着し、長歌形式から訣別してゆくことと無縁ではなからう。一般に、長歌が公的性格を有するのに対して、短歌は私的性格をもつ。したがって、長歌の衰微と短歌形式の定着とは、「倭歌」

が「個」の文芸として位置づけられたことを意味する。

家持は、国家意識と「倭歌」意識とを結合させようと思図した点において、紛れもなく人麻呂や憶良の精神の継承者であった。事実、彼は人麻呂や憶良と並ぶ、萬葉きつての長歌作者であった。しかし、その反面、彼は「倭歌」を「個」の文芸へと限定しようという志向を示した点において、「個」の心情を主に短歌に託してうたう古今集以後の歌人たちの先駆者でもあった。

要するに、家持は、古代と中世との接点に位置して、古代の精神を受容しつつ中世への道を切り開いた歌人であった。したがって、家持の精神の軌跡を追うことは、古代と中世とを結ぶ精神の架橋を浮き彫りにすることにつながる。古代から中世にかけての精神史を探究しようと企図するかぎり、家持の存在を無視することはできないと言えよう。

古来、家持については、さまざまな角度から詳細な研究が行われてきた。とくに、古代文学や古代政治史の研究においては、家持の文芸観や政治意識がクローズアップされ、多様な論議がなされてきた。しかしながら、思想史研究の立場からは、家持に対する十分なアプローチはいまだに試みられていない。本稿が家持の国家観を追究することを通して、彼が古代精神史上に果たした役割を明確にしようと企図した所以である。

しかし、家持へのアプローチが、本稿において十全な形で成し遂げられたとは言えない。たとえば、本稿は、家持の国家観が天平の政治的現実から乖離している点を指摘しながらも、天平の政治状況について詳述する余裕に恵まれなかった。また、

家持において「倭歌」が「個」の文芸として自覚されつつある過程は、自我意識が尖锐化してゆく過程と軌を一にするのではないかと推測しうるけれども、本稿はこの点を解明することができなかった。さらに、国家意識ないしは国家観を詠みこむのに最も適した「倭歌」形式である長歌形式の実態が、家持において、人麻呂、憶良のそれと似て、いかに質を異にするかについても言及することができなかった。究めるべき問題は山積している。

注

(1) 一般に、この左注は四二九二のみにかかると思われている。しかし、四二九二は四四九〇～四二九一と内容的に一まとまりをなす。左注はこれら三首にかかると考えられる(伊藤博『萬葉集の表現と方法』下、古典文学全集本『萬葉集』頭注等参照)。

(2) 「山柿の門」への憧憬が白鳳萬葉への憧憬と同義であるとすれば、「山柿」に人麻呂が含まれることは疑えず、したがって本稿にとってはb説が魅力をもつ。しかし、この一事を以て断定を下すことはここでは控えた。

(3) 萬葉集によれば、家持は、天平十八年閏七月から天平勝宝三年七月まで越中国守の任にあった。家持二十九歳から三十四歳までの間である。

(4) 左注に、「右大伴宿禰家持弔_下聳南右大臣家藤原二郎之

喪慈母患也。」とある。

(5) 三六に、「滝の宮処は 見れど飽かぬかも」という言辭がある。「見れど飽かぬ」と、逆説をこめて満足をあらわす表現を用いたのは人麻呂が最初であり、しかも彼は、主として最大の贊美の念を表出する場合にこれを使った。こうした表現は、皇権の隆盛を絶対視する精神の発露以外の何ものでもなからう。

(6) 天平十五年十月十五日の、盧舍那仏建立の詔において、聖武は、「夫有天下之富者朕也。有天下之勢者朕也。」(『統日本紀』)と述べ、自らの権勢を誇示しながらも、「欲頼三宝之威靈乾坤相泰、修萬代之福業動植咸榮」(同上)と語ることによって、三宝が自らの権威を超越しているという認識を示している。

(7) 天平勝宝元年四月一日の、金の産出を仏に謝する詔(第十二詔)に、「三宝の奴と仕へ奉る天皇が命」(『統日本紀』)という言葉が見える。この言葉と前注(6)とを勘考すれば、聖武は三宝を自らの権勢の拠り所としていたと考えられる。

(8) たとえば、三六に「この川の 絶ゆることなく この山の いや高知らず」とあるのに対して、四〇九八には、「この川の 絶ゆることなく この山の いや継ぎ継ぎに」とある。「山」と「川」を対比して対象をほめる表現方法は、人麻呂において(三六において)確立したものであり、家はこれを踏襲している。

(9) 橘諸兄が官を辞したのは、天平勝宝八年二月二日。翌年一月六日に死亡。『統日本紀』天平勝宝九年六月二十八日の条に言う。「甲辰、先是去勝宝七歳冬十一月、太上天皇不予。時左大臣橘朝臣諸兄抵承人佐味宮守告云、大臣飲酒之庭、言辞无礼、稍有反状云云。太上天皇優容不咎。大臣知之、後歳致仕。」これによれば、諸兄は宴席において朝廷に対して何らかの不満——おそらくは藤原仲麻呂に関することについての不満であろう(『大日本史』注参照)——をもらし、それが原因で致仕せざるをえなくなつたものと推察される。

(10) 『統日本紀』天平勝宝九年七月二日から四日までの記述(橘奈良麻呂の乱についての記事)を総合すれば、黄文王、安宿王、大伴古麻呂、多治比牛養、多治比礼麻呂、大伴池主、多治比鷹主、大伴兄人、道祖王、小野東人、賀茂角足、大伴古慈斐、佐伯全成、佐伯大成らが奈良麻呂に与していたと考えられる。なお、仲麻呂派と奈良麻呂派との抗争は、奈良麻呂の乱における奈良麻呂派の完膚なきまでの敗北によって終わる。

(11) 天平勝宝九年三月二十九日の、皇太子道祖王の廃立、および同年五月二十日の仲麻呂の紫微内相(紫微中台)の長官(朝廷の軍事力を統轄)就任、あるいは同年六月九日の勅五条(一種の治安維持法)の発布などは、奈良麻呂派の武装蜂起の動きを察知した仲麻呂が、機先を制して実施した策であつたと考えられる。

(12) 『続日本紀』天平勝宝八年五月十日の条に、次のような記事が見える。「癸亥、出雲国守從四位上大伴宿祢古慈斐、内豎淡海真人三船、坐誹謗朝廷无人臣之礼、禁於左右衛士府。」これによれば、大伴古慈斐と淡海三船とは同罪である。ところが、萬葉集「喻族歌」(四四六五・四四六七)の左注は、「縁淡海真人三船讒言出雲守大伴古慈斐宿祢解任」と記している。萬葉の左注に従うならば、古慈斐は三船によって陥れられたことになる。『続日本紀』と萬葉の左注との間には齟齬がある。

この齟齬は、古来諸家に疑問視されている。たとえば、契沖は言う。「孝謙紀によれば勝宝八歳五月に、古慈斐も三船も共に罪有て左右衛士府に禁せらるるを見えたるを、こゝ〔萬葉の左注〕にはいかて三船の讒言にて古慈斐は任を解るとかゝれけん、知かたし」(『萬葉代匠記』)内は本稿の補入)。また、土屋文明は、萬葉の左注の「三船讒言」は三船の讒言ではなく「三船の受けた讒言」であり、古慈斐はそれに縁座したのだと主張している(『萬葉集私注』)。そのほかには、古慈斐は三船の讒言によって罪せられたが、三船もまた「古慈斐を讒したことが因をなして」罪せられたと解する説(『萬葉集全釈』)や、家持誤聞説(『萬葉集評釈』)などがある。本稿は、『続日本紀』古慈斐薨伝の記述に信を置き、事件の首謀者(事件を仕組んだ人物)は仲麻呂にはかならないという前提に立って、『続日本紀』天平勝宝八年五月十日の記述と萬葉左注とのくい違いを解消しよ

うと努めた。その結果、いずれか一方を誤りとすることなく、両者を真と看做した場合には、仲麻呂の意を受けた三船が自ら囮となって古慈斐を陥れたと解するのが最も自然であろうという見解に達した。

萬葉の左注には仲麻呂の名は見当らない。しかし、仲麻呂が事件に関わっていないかたすれば、あるいは、大伴一族の間に、この事件は仲麻呂の謀略によるものであるという認識がなかったとすれば、なにゆえに家持が「喻族歌」を詠んで一族の暴走を抑えなければならぬような状況が現出したかという点が、きわめて不明瞭になる。つまり、古慈斐事件の真相はどうあれ、すくなくとも、家持および大伴氏の氏人たちが、この事件の背後に仲麻呂の謀略の手を見出していたと解さないかぎり、「喻族歌」の成立理由を明確にすることはできない。したがって、萬葉の左注に仲麻呂の名が見えないことは、家持の政治的な配慮の跡をあらわしていると考えざるをえない。

(13) 天平勝宝八年当時、大伴氏に家持よりも上位の年長者(兄麻呂、古麻呂、古慈斐など)が何人かいたことを根拠に、「喻族歌」を詠んだ時点では家持はいまだ「氏の上」(族長)ではなかったと主張する説もある(小野寛「喻族家と大伴家持」国語と国文学四十五巻三号)。しかし、本稿は通説に従って、家持はそのころ大伴氏の「氏の上」であったと考えらる。

萬葉集卷四、五六六・五六七の左注に言う。「以前天平

二年庚午夏六月、帥大伴卿(旅人)忽生瘡脚疾苦枕席。因此馳駢上奏、望請庶弟稻公姪胡麻呂欲語遺言者。勅右兵庫助大伴宿禰公治部少丞大伴宿禰胡麻呂兩人、給駢發遣令省卿病。而經數旬幸得平復。于時稻公等以病既瘳發府上京。於是大監大伴宿禰百代少典山口忌守若麻呂及卿男家持等相送、使共到夷守駅家、聊飲悲別乃作此歌。(一)内は本稿の補入。この記事は、古典集成本『萬葉集』が指摘している(一)二八九ページ頭注)ように、天平二年当時の「氏の上」旅人が、異母弟稻公と一門中の逸材胡麻呂(吉)麻呂に遺言の形で後事を託そうとしたことを示している。その後事の中心に、いまだ十三歳にすぎない家持の将来に関する件があったことは想像にかたくない。現に、稻公、胡麻呂の兩人が都に帰るとき、旅人は、下僚とともに家持にも二人を夷守の駅まで送らせている。これは、家持を自分の「名代」として立たせたもので、このことによつて旅人は、稻公、胡麻呂の兩名に対して、家持を自分の後継者、つまり将来の「氏の上」として育ててほしいという希望をはっきりと示したものと推察される。

このように、家持は十三歳の折すでに将来の「氏の上」の地位を約束されていたらしい。その家持が、大夫の列に連らなつて後に、「氏の上」の座についたとしても一向に不思議なことではない。まして、「喻族歌」の頃の家持は、すでに従五位上兵部少輔であり、彼が「氏の上」として一族を統率する立場にあつた可能性は大きい。

(14) 古典文学全集本『萬葉集』が指摘する(4)二二六二―二二六三(ページ頭注)ように、「神武紀」に道臣命が大久米部を統率したという伝承があることなどを勘考するならば、大久米主という名がなかったとは言いきれない。澤瀉久孝が言う(『萬葉集注釈』)ように、大来目を統帥したという意味で、大伴氏の遠祖が大久米主と呼ばれた可能性もある。しかし、大久米主という名が記紀に見当たらない以上、「詔書を賀く歌」の家持が記紀の叙述に従っているとは言えない。

(15) 日本書紀の引用にあたっては、主に古典文学大系本を参照した。また、古事記については、原文は桜楓社本『古事記』(西宮一民校注)を参照しつつ、古典集成本にも依拠した。

(16) 四四八七が仲麻呂によつて詠まれたのは、天平宝字元年(七五七年)十一月十八日のことである。仲麻呂は同年七月に、橘奈良麻呂一派を討滅している。「いざ子ども狂わざなせ」という表現は、この事件を意識したもので、政界の独裁者としての地位を確立した仲麻呂の自負と矜持とをあらわしている。

(17) 北山茂夫は、家持が官人たちに関して好んで用いる「物部の八十伴の男」という呼称は「律令官人集団の実体からひどく乖離して、きわめてリアリティーに乏しく、空疎で観念的であると主張している(前掲書二〇一ページ)。また、尾崎暢殃は、家持のみならず大伴一族全体が現実認識を欠落させていたと主張している(前掲書三二二ページ)。

(18) そのほかに、古典文学大系本『萬葉集』は、二面では一族をさとし激励する歌を作りながら、同じ日に出家修道を欲している所に、仲鷹に敵し得ず政治に適しない大伴家持の真情が現われている(四、四六二ページ頭注)と指摘し、また、佐佐木信綱は、「この世の醜さに比べて、『山河のさやけさ』が慕はれ、修道の志が生じた」(『萬葉集評釈』)と説く。

(19) (A)と(B)とが、定立―反定立の關係にあるとすれば、(A)の内容が(B)において積極的に否定されていなければならぬ。 (A)が皇権の絶対性とそれを支えて立つ大伴氏の名譽を強調することを主眼としている以上、(B)が皇権の絶対性を否定し、大伴氏の名譽を疑問視(もしくは否定)する場合にのみ、(A)と(B)とは、定立―反定立の關係をもつと言える。ところが、(B)には(A)を否定するような言辞は見られない。(A)と(B)は、ただ単に内容的に異質であるにすぎない。