

種の時空の披瀝

―柿本人麻呂をめぐって―

川井 博義

一 序

「自己」「他者」とは何かという問題は、それらが個別単独で在ることを前提に、位置づけや意味をめぐって議論されることが多い。そのような視座から、「共同体」とは、個々別々の人が集合して形成される集団と考えられる。しかしながら、そもそも、人間とは、そのような個々別々の「個人」を前提としたものののだろうか。人間は自らの存在の立脚点を自らのみに置き得るものなのだろうか。

本稿が扱う『萬葉集』は今から一三〇〇年ほど前の歌々が収められている。一三〇〇年の時を隔てた私たちと彼らの置かれた環境は言うまでもなく異なっている。それを理由に、現在を生きた私たちには無関係な話として退けるのは性急と言わざるを得ない。いつの時代も人は生きている。生きているとは、生物学的に生存しているということのみを指すのではない。人は自らの置かれた現実の中で、その現実にある様々な事柄を問い、

悩み、行動するのである。このことはいつの時代においても変わらない。一方で、置かれた環境（現実）が異なれば、その最中にある人々の間い悩む際の視座は異なる。私たちは、いかにえの人々の記したものの中から彼らの思念を導き出すことにより、生きる上での視座―現在の私たちが覆われている価値体系とは異なる―を見出すことができるのではないだろうか。

本稿では、『萬葉集』の代表的歌人である柿本人麻呂（生没年未詳。七世紀中頃から八世紀）が開陳する思念を追思することにより、先に示した問題の一視座を明らかにしたい。

二 神世と人世 ―人麻呂の時空認識―

柿本人麻呂は、「吾等」の用字によって「共感の世界」を語る。これは「ワレワレ」の思いは同時に「ワレ」の思いであるという認識の表明であると解することができる。つまり、単に人麻呂が自らの認識を個的に作品化したわけではなく、種的な一体性を帯びた共同体に通底する思念を代弁しているの

ある。

伊藤博氏^④は人麻呂のいわゆる近江荒都歌(『萬葉集』卷一、二九・三二)の構造を検証し、そこには「自己の悲嘆は時代の悲しみであり、時代の悲しみは自己の悲嘆であるとする感動の綜合がある」と指摘している。つまり、長歌二九の前半に叙事的な箇所があり、それにより「公的な語り歌・偲び歌としての資格を獲得」しており、長歌の後半部で一旦止められ、反歌へと流れる「個人的詠嘆は」長歌前半部との関連において「公的な悲しみに止揚されている」というのである。その証左として、題詞「過」の検討から、近江荒都歌が古代日本人が伝統的に有していた羈旅信仰に則して歌われており、旅先における集団の座で歌われたことを掲げる^⑤。また、氏は『釋注』において、人麻呂作歌の題詞を「作歌事情+作者名+作歌」(A型)と「作者名+作歌事情+作歌」(B型)の二つの型に分け、「作歌事情が作者だけに限らぬ第三者に関する場合にはA型となり、作者事情が作者だけに關する場合にはB型となる」とし、このことから近江荒都歌の内容は人麻呂のみに關わるものではなく、宮廷集團一行にかかわるものであることを指摘している。

以上のように言及される近江荒都歌とは、

近江の荒れたる都を過ぐる時に、柿本朝臣人麻呂が作る歌
玉たすき 畝傍の山の 榎原の ひじりの御代ゆ 或いは
「宮ゆ」といふ 生れましし 神のことごと 母の木 の いや
継ぎ継ぎに 天の下 知らしめししを 或いは「めしける」とい

か そらにみつ 大和を置きて あをによし 奈良山を越
え 或いは「そらみつ 大和を置き あをによし 奈良山越えて」といふ
いかさまに 思ほしめせか 或いは「思ほしめか」といふ 天難
る 鄙にはあれど 石走る 近江の国の 楽浪の 大津の
宮に 天の下 知らしめしけむ 天皇の 神の命の 大宮
は ことと聞けども 大殿は ことと言へども 春草の
茂く生ひたる 霞立つ 春日の霧れる 或いは「霞立つ 春日か
霧れる 茂くなりぬる」といふ ももしきの 大宮とて 見れば
悲しも 或いは「見ればさおしも」といふ (卷一、二一九)

反歌

楽浪の 志賀の唐崎 幸くあれど 大宮人の 舟待ちかね
つ (卷一、三二〇)

楽浪の 志賀の 一には「比良の」といふ 大わだ 淀むとも
昔の人に またも逢はめやも 一には「逢はむと思へや」といふ

(卷一、三二一)

の三首である。

旧都の荒廢に直面するということは、人麻呂たちにとって次のような意味がある。二九では眼前の旧都の荒廢が、神性を保持し正当で永続するはずの天皇の所作の結果であることに「悲し」と述べられる。天皇は神性を把持しており、その神性は皇統の連綿たる歴史的継続によって保持されるはずである。しか

し、眼前にある旧都近江は荒廢している。ここに、天皇に支えられた種的共同体の現実存在のゆらぎが生じるのである⁽⁴⁾。

先に「種的な一体性を帯びた共同体」あるいは「種的共同体」と述べたが、人麻呂により想定される種的共同体とは、天皇を中心とする宮廷集団である。人麻呂にとつて天皇を中心とする宮廷集団とは、宮廷集団がそれを構成するものに先立つて在るものであり、まず個々人が個として独立して在り個々人が集合して集団を構成したものではない。本稿では以上のような人麻呂の認識に即し、種的共同体という言葉を採用した。

近江荒都歌の長歌二九の前半部では皇統譜に連なる天皇に關わる事物（「大和」）が、不滅であることが語られる。後半部（傍線部）で描かれる人麻呂たち宮廷集団が位置する時空を人世とすれば、前半部の神武から天智までの天皇は神世に位置すると言うことができる。すなわち、二九では神世と人世が描かれているのである。

さて、歴代の踐祚は、天孫ニニギノミコト以来連綿と繼承された唯一の靈魂である天皇靈を新天皇の身に付着させ、それにより天孫と一体となり、歴代天皇はみな天照大神の御孫（ニニギノミコト）として天下に臨む儀礼、すなわち大嘗祭によってなされた⁽⁵⁾。皇統が「いや継ぎ継ぎに」継続することとは、歴代天皇が天孫として一体となる事態が無限に反復することである。換言すれば、新天皇がそれぞれ順番に即位するというわけではなく、天孫との一体化という同一事態を反復するのである。近江荒都歌前半部で語られる神世とは、事態の推移や新たな展

開を有するものではなく、反復可能な可逆の時空である。

一方、後半部に示される人世は、不斷に事態が直線的に推移する、不可逆の時空である。このことを人麻呂は次のように考える。人麻呂たちが見た旧都（空間）は荒れ果てていた。旧都（空間）の繁栄から荒廢へという推移（時間）は、旧都（空間）の荒廢を見ることにより把握される。また、旧都（空間）の繁栄は荒廢へと推移した。つまり、時間と空間は不可分である。時間と空間は空間から把握され、空間は時間に支配されていると表現されるのである。さらに、時空（時間と空間）は、旧都を見ることを契機に把握されている。旧都を見るのは人麻呂たちである。後半部で披瀝される人世とは人麻呂たちの時空であり、人麻呂はその時空に在る者としての立場に立っているのである。

では、可逆の時空である神世と、人麻呂が立脚する不可逆の時空である人世はどのような関係にあるのだろうか。神世に在る天皇はその人世に在る種的共同体の正当性・永続性を保証する根拠であった。このことを中心に、次に人麻呂が示す神世についての思念を追ってみよう。

三 神世についての認識

先述のように、宮廷集団は天皇を中心としている。天皇の神性は天孫降臨によって保証され、天孫降臨によって根拠付けられた者は正当であり永続すると人麻呂たちは了解している。近江荒都歌では神武天皇の統治からの皇統の歴史的継続が語り起

こされ、天智天皇の近江遷都、眼前の荒都という順に描かれる。次に挙げる人麻呂のいわゆる日並(草壁)皇子挽歌(卷二、一六七―一七〇)には、これとは異なる点がある。

日並皇子尊の殯 宮の時に、柿本朝臣人麻呂が作る歌一首并せて短歌

天地の 初めの時 ひさかたの 天の河原に 八百万
千万神の 神集ひ 集ひまして 神分ち 分ちし時に
天照らす 日女の命 一には「さしはる 日女の命」といふ 天を
ば 知らしめすと 葦原の 瑞穂の国を 天地の 寄り合
ひの極み 知らしめす 神の命と 天雲の 八重かき別け
て 一には「天雲の 八重雲別けて」といふ 神下し いませまつり
し 高照らす 日の御子は 明日香の 清御の宮に 神な
がら 太敷きまして すめろきの 敷きます国と 天の原
岩戸を開き 神上り 上りいましぬ 一には「神登り いまし
にしかば」といふ 吾が大君 皇子の命の 天の下 知らしめ
す世は 春花の 貴くあらむと 望月の 満しけむと 天
の下 一には「食す国」といふ 四方の人の 大船の 思ひ頼み
て 天つ水 仰ぎて待つに いかに 思ほしめせか
つれもなき 真弓の岡に 宮柱 太敷きいまし みあらか
を 高知りまして 朝言に 御言問はさず 日月の 数多
くなりぬる そこゆゑに 皇子の宮人 ゆくへ知らずも
一には「さす竹の 皇子の宮人 ゆくへ知らにす」といふ

(卷二、一六七)(反歌略)

日並皇子挽歌の長歌一六七では、神の世界、天武天皇の降臨、草壁皇子の崩御という順に語られ、神武・天智朝の記述が見られない。近江荒都歌の長歌二九のように神武朝から語り起こされておらず、天武天皇の降臨が描かれている。この歌について検討する前に、この歌をめぐる議論を整理しておきたい。議論の焦点は大別して二つある。

まず、「日の御子」とは誰かという問題である。先に天武天皇の降臨が描かれているとしたが、これは、「高照らす 日の御子は 明日香の 清御の宮に 神ながら 太敷きまして」とある「日の御子」を「明日香の清御」に「宮」を置いた天皇は天武であるとところから推定する説に従ったためである。一方、「日の御子」を「神の命」の繰り返しの形と見なし、「明日香の 清御の宮に 神ながら 太敷きまして すめろきの 敷きます国」を挿入句的にとらえ、「日の御子」は日並(草壁)皇子であるとするとする説もある。いずれにせよ、古事記にあるような二ニギノミコトの降臨は描かれていない。

二つ目は、二ニギノミコトではないものの降臨をどのように考えるのかという問題である。古事記では二ニギノミコトの降臨が描かれているが、ここでは天武天皇の降臨が描かれている。これをどのように解するかが議論の焦点となっている。この議論には次のような諸説がある。一つは、二ニギ・天武二重写し説(幻視説)と呼ぶものである。

天の八重雲をわけて降臨した天孫と、明日香清御宮に宮

居を定めた天武天皇が「神下しませまつりし」(『注釈』)の句で二重写しのようになって、「日の御子」がいつの間に
か天武天皇となっている。
(二重写し説)

天武は亡くなったわけではなく「神上り」したわけだから、その意味で「神」そのものであり「天皇」ではないとし、ここでは「今」の神に「古」の神々を飽和させた表現、表面にあるものはあくまで天武天皇で、その天武天皇が天照大御神以来の長く重い神統譜を古代的な幻視として背負った「神」そのものと待遇された表現」⁽⁶⁾で語られている。
(幻視説)

ニギノミコトと天武天皇が二重写しになっている、あるいは、今の神にいにしえの神々を幻視として背負わせていると考えるのがこれらの説である。

一方、天武降臨神話と称するべき説がある。つまり、古事記や日本書紀に示されるニギノミコトの降臨神話とは異なり、これは人麻呂が独自に創りだした天武天皇の降臨神話(人麻呂神話)であるとする説⁽⁹⁾がそれである。人麻呂が日並皇子挽歌で語るのは天武降臨・天武始祖神話であり、古事記と日本書紀も別神話であると考えるのである。このような立場から、天武天皇は「王朝の創始になった」「神」として、天降り、死して天上にもどって天を治める。それは、そのように一般的に「信じられていた」というものではなく、人麻呂の表現をつうじて

明確な形をとってきた思想ではなかったか」⁽¹⁰⁾との論及がなされた。つまり、人麻呂が天武天皇を始祖神とし、「すめろき」を神話化したと言うのである。

日並皇子挽歌をめぐる二つの大きな議論を紹介した。「日の御子」については注(6)に示したように天武説を支持する。ニギノミコトではないものの降臨については、次のように考える。

まず、近年、文学研究者を中心になされた研究では、この歌の中ではどの天皇が起点なのかということに議論の焦点が集中したため、人麻呂たちにとって神武が降臨することと天武が降臨することはどのように異なるのか、あるいは異なるのか、すなわち、人麻呂にとって天孫降臨とは何なのか、さらに、人麻呂にとって天皇、あるいは神とは何なのかということがあまり顧みられなかった感がある。確かに天皇は神格化されたか否かなどの研究は膨大に存在するし、「すめろき」「おほきみ」といった表記に着目した詳細な研究も多々見られる。しかし、そもそも人麻呂にとって神あるいは天皇とは何なのか、人麻呂はそれらをどのように位置づけて思念しているのかという点については、あまり触れられていない。

昨今、天武降臨神話を人麻呂が創作したとの立場を支持する論を多く目にするが、これは、天武天皇が歴史上はじめて「天皇」と称したという研究⁽¹¹⁾などにより明らかにされた「事実」を論拠の一つにし、天武朝から古代天皇制国家体制が確固たるものになっていったと考える立場である。天武天皇が支配を強化していく中、官人、人麻呂がこのような天武を「神」とみなす

歌をつくったと考えるのだとするのである。あるいは、天武降臨を描くものは人麻呂以前に例を見ないということ論拠に、人麻呂が天武降臨神話を創作し、天皇を神格化したと説くものもある⁽¹³⁾。

しかしながら、これらは歌を「個人」のものとしてとらえ、歌人も今の私たちと同じであり、天皇も「一人間」であり「個人」であり、天皇も不可逆的時間の渦中にあるとする前提に立っている。つまり彼らの言うところの「事実」とは、今を生きる者が現在の価値体系に立脚し、事物を外在的なものとして判断した結果である。

ここに次のような疑問が生ずる。人麻呂にとってどの天皇が起点であるかということが問題であつたであろうか。人麻呂は各天皇を個々別々の人間だと考えていたであろうか。人麻呂が天武降臨神話を宮廷集団に披瀝することにより、宮廷集団はその神話をはじめて受容したと考えるのは妥当であろうか。人麻呂にとっての事実、あるいは神、宮廷集団とは何であろうか。これらの疑問について人麻呂の思念に即し考究する。

そもそも、日並皇子挽歌は題詞の通り、日並（草壁）皇子が亡くなり殯宮の時に詠まれた挽歌である。人麻呂にとってこのとき眼前にある事実とは、日並皇子の殯宮であり、天武朝において国家体制が強化されたことではない。国家体制が強化された状況下にあるうとなかろうと、皇子を哀悼・供養することが日並皇子挽歌の目的である。天武と現天皇持統の子である草壁を高く祭るために、草壁が皇子、それも日（天皇）に並ぶ

皇子であると語ったのである。その根拠を神である天武天皇がそれを保証したとし、根拠を絶対化している。次に、神、天武天皇とは人麻呂にとって何であるのかが問題となる。

本稿二で見たように、古代日本人は、天孫降臨を眼前に在るものの正当性の根拠として語り、正当性（神性）を継続しているものは永続すると考えている。日並皇子挽歌で語られる天武天皇は天孫として降臨する。「明日香の清御の宮に神ながら」あらわれた天武天皇は、「神下り」「神上」る存在、つまり、不死の存在として語られる。天武天皇は天の下知らしめすものである。天武天皇は神であり不死の存在であり、人世を治めるものである。近江荒都歌の長歌二九に「橿原のひじりの御代ゆ生れましし神のごごと」「いや継ぎ継ぎに天の下知らしめししを」とあるように、歴代の天皇も神であり人世を治めることを人麻呂は語っている。つまり、人麻呂にとって、天皇とは、不死であり、天から降臨し、人世を治める神なのである。

今見たように、確かに人麻呂は天皇を神として措定しているが、それを根拠に人麻呂が天皇を神格化した、あるいは、人麻呂が天武降臨神話を創造し人々に流布させたと論ずるのは性急である。なぜなら、人麻呂は宮廷集団を代表して歌っているのであり、歌は人麻呂のみならず宮廷集団の思いであるからである。つまり、人麻呂が個的な思念を披瀝し、宮廷集団の個々人がそれに賛同したということではなく、人麻呂は宮廷集団としての種的な思念を披瀝しているのである。このような人麻呂の思考に即して考えれば、人麻呂が何か未知の思念を創造し流布

させたと解することはできない。

人麻呂は、宮廷集団は個々人が集合し構成されているものとは考えていない。人麻呂にとって宮廷集団とは種の共同体であり、それは個々人に先立つものであった。つまり、我々が我であり、我は我々である一体的なものとして考えられていた。そのような視座に立つ人麻呂にとって、歌を歌うとは、人麻呂独自の思念を發露するというより、人麻呂たち宮廷集団の思いを代表して語ることになるのである。確かに、その歌がそのときの人々の思いを的確に代弁しており、人々の好評を博し受容されたのかもしれないが、人麻呂が天皇を神格化する独自かつ未知の思想を提起したと見なすのは、人麻呂の意図にはなかったと考えるべきである。人麻呂はあくまでも種的共同体である宮廷集団の思いを代表して歌ったのである。

では、天武天皇が降臨したと述べられている点についてはどのように考えるのが妥当であろうか。人麻呂たちは天武天皇が降臨したと考えていたのだろうか。

先述のように、二九の前半部に示される神世は、事態の推移や新たな展開を有するものではなく、反復可能な可逆的時空である。一方、二九後半部に示される人世は、不可逆的時空である。「神上」「神下」という表現でも明らかなように、反復可能な可逆的時空にあるものが神であり不死なるものである。天皇の「神上り」「神下り」は、可逆的時空である神世に属する事柄である。反復可能な時空において起点を定置することはできない。

大嘗祭とは代々唯一の天皇靈を新天皇に付着させる儀式である。このことを踏まえて一考するならば、天皇は個々別々のものではなく、天皇はまず種的なものとして一にとらえられ、その一なる天皇が「神下り」(降臨)し人世を治め「神上り」すると考えられる。「神下り」し人世にあらわれた個々をそれぞれ宮を置いた場所などによって判別したのではないだろうか。このような思念に基づき、一六七では「明日香の清御の宮」にあらわれた天皇(天武天皇)を、一なる種的な天皇、その代表としてみなし、その神性が語られていると考えられるのである。

以上のように論を進めてきた本稿は、ニニギ・天武二重写し説(幻視説)を基本的に支持することになるが⁽¹³⁾、「二重写し」あるいは「幻視」と指摘された内実を、人麻呂の思念に即し、より鮮明に論証できたのではないかと思う。

四 結

これまで見てきたように、人麻呂は、その作品(歌)の中に、二つの時空、つまり、可逆的時空である神世と不可逆的時空である人世を披瀝している。近江荒都歌二九において、永続性が保証された天智天皇の近江遷都という所作を介して、両時空は接触し相克、瓦解するとも考えられるが、荒廃した旧都に直面した人麻呂はそのように思考しない。天智天皇の所作の結果を入世のもの、天智天皇の存在は神世に在ると明確に峻別する。神世は人世の正当性や継続性の根拠であるが、それらはその峻

別により保たれた。

日並皇子挽歌から、人麻呂たち宮廷集団の現実存在を保証する天皇の位置づけが次のように看取できる。皇統の歴史的継続とは、同一事態の無限の反復を意味する。皇統の永続性はこの無限の反復により保証される。つまり、天皇は可逆の時空である神世に在るのである。一六七における天武天皇の降臨は、神世における無限の反復の一環である。その降臨は、天武を天皇たちの代表として描くものと考えられる。つまり、反復的に継ぎ来、継ぎ行くものたち、種的な天皇の代表として天武天皇が把握されているのである。

さて、全体と個、普遍と特殊、他と自といった問題は、常に問われ続けている。本稿が追思してきた人麻呂の歌に示される視座、つまり、宮廷集団がそれを構成する個々に先立つて在るという視座は、現在の私たちにとっては違和感のあるものかもしれない。それよりもむしろ、まず個々人が個として独立して在り、その個々人が集合して集団を構成したという考え方が馴染み深いであろう。だからこそ、いにしえの人々の思念を追思する意義がある。すなわち、私たちの馴染んでいる思想に一石を投じる可能性があるそこには内包されているのである。

人麻呂が開陳するのは、宮廷集団という種的共同体が個に先立つという視座であるが、これは「全体」が「個」に先立つ、もしくは、「普遍」が「特殊」に先立つと述べているのではない。「全体」あるいは「普遍」といったとき、そこでは具体性や実性が捨象されてしまう。人麻呂が指定しているのは、宮廷集団、

すなわち、あくまでも実際の、具体的な集団、種的共同体なのである。さらに、その種的共同体とは、個と単純に対立あるいは融合するといったものではない。今まで見たように、人麻呂は個単独で語っているわけではなく、種を代表して歌を歌っているのである。そこには種と乖離した個、あるいは、種と融合した個が在るわけではない。確かに種を代表しているのだから、種を代表した時点でそれを個と見なしたり、種の思いを歌い上げるという点から種と個が一体となっていると言うこともできるが、それは種と個が乖離するあるいは融合するというところではない。なぜなら、次の通りである。種を代表する際の個は、種から乖離、独立したものである。また、種の思いを歌うとき、種と個がそれぞれ在りその二者が合一したり融解したりするのはないからである。ではそれはいかなる事態であるのか。

種と個はそれぞれが別々に独立するものではない。人麻呂が種的共同体を代表して種的共同体の思いを歌うとき、種と個と分解し得ない一体的な種として人麻呂は歌うのである。そこでは種と個はそもそも分解し得ないのであるから対立も融合も生じない。すると、種のみしかないのである、人麻呂は代表しているではないか、ということになる。人麻呂は、あくまでも種的な視座から語っている。その意味では種のみしかないと。では、人麻呂が種を代表するということをどのように考えるのかと問われれば、次のように答えることができる。

種的共同体が在り、その中に個と呼ばれ得るものが内包されている。代表して歌うということは、その個が種から分離し独

立するわけではなく、種の中に在り種として語るということである。その点において個は存立していないが、それは個の存立の契機にはなり得るはずである。なぜなら、種として語るということが不可能であった場合、つまり、種の思いを代弁し得ない事態に陥つたとき、そこに種と個の相克が生じるはずであるからである。とはいえ、人麻呂はそのような事態には陥っていない。

私たちは、まず個々人が個として独立して在り、その個々人が集合して集団を構成したという考えがあたかも自明であるかのごとくに過ごしている。しかしながら、人麻呂の示す思念に触れたとき、そのような「常識」に疑念が沸き上がる。私たちは本当に個々人が個として独立しているのか、個として独立するとはどのようなことなのか、その思考方法は實際的に具体的なのか、と。私たちの多くは病院で産まれ、あるいは、産婆によって取り上げられこの世に生を授かる。それは私たちが自らの力で何の助けも借りず産まれてきたわけではない。医師や看護婦、産婆などはもちろんのこと、病院というシステムや建物など（思いをめぐらせれば限らないが）がなければ生を授かることができたか疑問である。つまり、私たちは私たちの種的共同体の中に産まれ落ちるわけである。このようなことを想起すると、個々人が個として独立して在るという発想の具体性、實際性に疑念が生じる。むしろ、人麻呂の歌に見られるような規座、つまり、種的共同体が在りそこに個の生ずる可能性が内包されているという発想の方が、私たちにとって具体的かつ實際

的なのではないだろうか。最後に人麻呂の思念を再び概括し、稿を閉じたい。

人麻呂にとって、天皇を中心とする宮廷集団とは、宮廷集団を構成する個々人に先立って在るものであり、個々人が集合して集団を構成したものではなかった。種的共同体の代表として人麻呂が在るのである。また、神世に在る天皇は、人世に在る人麻呂たち種的共同体の現実存在を保証する。その保証は、人世に表出される天皇の個的な所作によるものではなく、神世にある天皇という種的存在そのものによりなされている。つまり、人的時空に在る人麻呂たち種的共同体は、神の時空に在る天皇という種的な存在により保証されているのである。以上のような思念を人麻呂は人世の種的共同体の代表として披瀝している。人麻呂は、神世・人世いずれに在るものも、種的なものとして認識していた。私たちは、柿本人麻呂の歌（人麻呂たちの思念）からこのような種的な認識を看取することができるのである。

註

- (1) 村田正博「人麻呂の作歌精神―『吾等』の用字をめぐって―」『萬葉』第九〇号、一九七五年は、人麻呂歌集歌の「吾等」の用字は「歌の場の人々と自分自身とを一元化したワレワレの抒情として詠出していることを示す」とし、これは「われひと渾然一体の境地をうたいあげる、満座

の「共感の世界」の表出であるとしている。稲岡耕二「吾」と「吾等」―共感の世界―『國語と國文学』平成二年九月号、一九九〇年は、この論に基づき、共感の世界の意識化が「吾等」の用字を生んだと、表記の変遷を踏まえつつ指摘する。

- (2) 伊藤博「萬葉集の歌人と作品」上『塙書房』一九八五年、二一八頁。

- (3) 伊藤博前掲書、二二二頁以下。

- (4) 近江荒都歌について、別稿「種的共同体のゆらぎ―柿本人麻呂近江荒都歌試論―」を執筆中である。

- (5) 西郷信綱「古事記研究」未來社、一九八二年、伊藤益「アキツカミ思想の構造と特質」『倫理学年報』第三十四集、一九八五年、などを参照。

- (6) 天武天皇説を採用する注釈書は、賀茂真淵「考」、鹿持雅澄「古義」、井上通泰「新考」、鴻巣盛広「全釈」、武田祐吉「全註釈」、土屋文明「私注」、澤瀉久孝「注釈」、伊藤博「釋注」などがある。日並皇子説は、異伝に「いましにしかば」とあり、これを採用し「神のまま（日並皇子が）天上に登って行ってしまったので、「吾が大君皇子の命の」とすると、「吾が大君皇子の命」が何を指しているのか不明になってしまう。

- (7) 日並皇子説を採用する注釈書は契沖「代匠記」、山田孝雄「譚義」、窪田空徳「評釈」、岩波大系などがある。

- (8) 伊藤博「萬葉集の表現と方法」下『古代和歌史研究6』

塙書房、一九七六年、一〇一頁

- (9) 牧野博行「日並皇子挽歌覚え書拾遺―映像重層説の周辺―」『明治大学日本文学』第五号、一九七二年

- (10) 神野志隆光「柿本人麻呂研究」塙書房、一九九二年、一四七頁。

- (11) 東野治之「正倉院文書と木簡の研究」塙書房、一九七七年など。

- (12) 神野志隆光前掲書。

- (13) 古事記神話には天皇についてこのような種的な認識が示されていないとすれば、これは人麻呂らの独特の思念であるということになるのかもしれないが、天孫降臨という起点をその区別の根拠としているニギ・天武二重写し説（幻視説）と、本発表は視点を異にする。いずれにせよ、このことを語るには古事記神話についての検討を要する。

・本稿の『萬葉集』の歌の訓みは、原則として、伊藤博「萬葉集釋注」全十一巻、集英社、一九九五年・一九九九年に拠った。

（かわい・ひろよし 筑波大学大学院哲学・思想研究科）