

大伴家持の個我意識

——『われわれ』から『われ』へ——

川井博義

一 存在根拠としての歴史的継続

「萬葉集」は「ますらを」の文学であると一般に言われることがある。これは賀茂真淵ら江戸の国学者が「萬葉集」は「ますらをぶり」が歌風であり、古今集以後は「たをやめぶり」が見られると主張したことによるところが大きい。『萬葉集』中、「ますらを」は、「麻須良男」「益荒夫」「大夫」などの用字で、「ますらたけを」「ますらをのこ」を含めると、六十数例見られる。「萬葉集」における初出は、

讃岐の国の安益の郡に幸す時に、軍王が山を見て作る歌
霞たつ 長き春日の 暮れにける わづきも知らず むら
きもの 心を痛み ぬえこ鳥 うら泣き居れば 玉たすき
懸けのよろしく 遠つ神 吾が大君の 行幸の 山越す風
の ひとり居る 吾が衣手に 朝夕に かへらひぬれば
大夫と 思へる我れも 草枕 旅にしあれば 思ひ遣る

たづきを知らに 網の浦の 海人娘子らが 焼く塩の思ひ
ぞ焼くる 吾が下心

(巻一、五 軍王) (左注・反歌略)

である。「萬葉集」の歌風が「ますらをぶり」かどうかについての当否は、先学によって議論されてきた。歌風についての議論は本稿の主題と直接関係がないため触れないが、現在、「ますらを」の実態は、古代天皇制のもとにおける心身健康な官僚貴族と考えられている。

軍王の歌に「大夫と思へる我れ」とあるが、この「ますらを」としての在り方を問い、その問いの中から「われ」について思念した人物が「萬葉集」に軌跡を残している。大伴家持である。本稿の目的は、家持の「ますらを」を巡っての思索を追思し、彼の個我意識を検討することにある。

大伴家持は、天平十八年(七四六年)六月二十一日、二十九歳にして越中守となり、天平勝宝二年(七五一年)七月十七日、少納言に遷任され、京に向かうまでの五年間を越中で過ごした。

天平二十一年（七四九年）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が産出したことを謝する詔（第十二詔と第十三詔）を發した。家持はこれを赴任先である越中にて知る。その第十三詔の一節に

（前略）また、大伴佐伯の宿祿は常も云ふ如く天皇朝守り仕へ奉ること顧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、のどには死なじ、と云ひ来る人どもともも聞し召す。是を以て遠天皇の御世を始めて、今朕が御世に當りても、内兵と思ほしめしめてはなも遣はず。故、是を以て、子は祖の心成すいし、子にはあるべし。この心失はずして、明淨心を以て仕へ奉れとしてなも、男女并て一二治め賜ふ。（後略）

（『統日本紀』卷一七、聖武天皇、天平勝宝元年四月）

とある。ここには次の三つの事柄が述べられている。

一、大伴と佐伯兩氏は先祖から天皇・朝廷を守るといふ奉仕に尽力している。二、古の天皇の時代から今の我が世（命聖武朝）まで兩氏は「内兵」であると思つてゐる。三、子孫は祖先の志を成し遂げるものであるから、これを心に留め、「明淨心」をもつて奉仕するように。

祖先の功績を讃えられ、大伴・佐伯兩氏はいつまでも天皇に奉仕するようにとの激励を賜わつた。家持は、それに感奮し

て、天平感宝元年（七四九年）五月十二日に、「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）四首を詠む。

陸奥の国に金を出だす 詔書を賀く歌一首并せて短歌

葦原の 瑞穂の国を 天下り 知らしめしける すめろきの 神の命の 御代重ね 天の日継と 知らし来る 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 数へえず 尽しもかねつ しかれども 吾が大君の 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 鶉が鳴く 東の国の 陸奥の 小田にある山に 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 すめろきの 御靈助けて 遠き代に かかりしことを 吾が御代に 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 嬉ししく いよよ思ひて 大伴の 遠つ神祖の その名をば 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 辺にこそ死なめ かへり見は せじと言立て ますらをの 清きその名を いにしへよ 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 まつろふものと
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 和礼をおきて また人はあらじ といや立て 思ひし
まさる 大君の 御言の幸の 一には「を」といふ 聞けば貴み
二には「貴くしあれば」といふ

(卷一八、四〇九四、大伴家持)

反歌二百

ますらをの 心思ほゆ 大君の 御言の幸を 一には「の」といふ
聞けば貴み 二には「貴くしあれば」といふ

(卷一八、四〇九五、大伴家持)

大伴の 遠つ神祖の 奥つ城は しるく標立て 人の知る
べく (卷一八、四〇九六、大伴家持)

天皇の 御代栄えむと 東なる 陸奥山に 金花咲く

(卷一八、四〇九七、大伴家持)

天平感宝元年の五月の十二日に、越中の国の守が館にし
て大伴宿禰家持作る。

「詔書を賀く歌」では、天皇の治世を讚美し、それを支えている大伴氏の伝統が強調されている。ここでは、大伴氏と天皇との関係に焦点が当てられている。家持は、天皇の祖先が「葦

原の瑞穂の国」に「天下」ったこと、そして、大伴氏の「遠つ神祖」が降臨以来連綿と天皇家に仕えたことを、皇室や大伴氏の存在・正当性・永続性の根拠と見なしつつ、天皇に仕えることよって、大伴氏の存在意義が保証されるという認識を披瀝している。

つまり、家持は次のように考えている。天皇家は神代から脈々と続いており、大伴氏は天孫降臨以来ずっと天皇家に仕え続けている。そのような歴史的継続性は、今現に在るものの正当性の根拠になり得る。

この思考は家持に限ったことではない。前掲の詔書第十三詔に「今朕が御世に当りても、内兵と思ほしめしてことはなも遣はず」とあるが、これを述べるために聖武天皇は、大伴・佐伯両氏の祖先のいにしえからの貢献を挙げている。このように、いにしえより連綿と続いてきたという歴史的継続性は、現在の正当性を保証する論拠となるのである。

二 「ますらを」の思想

家持は「詔書を賀く歌」の中で、大伴氏と天皇との関係及びそれらの存在根拠を語っているのみではない。四〇九四の長歌に見られる「ものふの八十伴の男」あるいは四四九四・四〇九五には「ますらを」という言葉がある。「詔書を賀く歌」の二日後、家持は

吉野の離宮に幸行す時のために、儲けて作る歌一首并せて短歌

高御座 天の日繼と 天の下 知らしめしける すめるきの
神の命の 畏くも 始めたまひて 貴くも 定めたまへる
み吉野の この大宮に あり通ひ 見したまふらし
ものふの 八十伴の男も おのが負へる おのが名負ふ
負ふ 大君の 任けのまにまに この川の 絶ゆることな
く この山の いや継ぎ継ぎに かくしこそ 仕へまつら
め いや遠長に (卷一八、四〇九八、大伴家持)

反歌

いにしへを 思ほすらしも 我ご大君 吉野の宮を あり
通ひ見す (卷一八、四〇九九、大伴家持)

もののふの 八十氏人も 吉野川 絶ゆることなく 仕へ
つつ見む (卷一八、四一〇〇、大伴家持)

という歌を作った。四〇九八・四一〇〇には、「もののふの八十伴の男」(天孫降臨以来皇室に仕えている文武百官)は各々が名を負って天皇に任じられるままに奉仕すべき存在である、という家持の思想が示されている。同様に、前掲の「詔書を賀く歌」にも「もののふの 八十伴の男を 奉るへの 向けのまにまに」(四〇八四)とある。

文武百官はみな各々名を負って天皇に任じられるまま奉仕す

べき存在である、という家持のこの論理に従えば、家持も「おのが名」を負っていることになる。前掲の宣命第十三詔に「内兵」とあるように、大伴氏は、古来、皇室の警護の任にあたる軍事的伴造であった。「詔書を賀く歌」の反歌四〇九五に「ますらをの心思ほゆ」とあるように、家持は宣命によって「おのが名」の意味、つまり、大伴氏の意味を再確認したことになる。

小野寛氏¹⁰⁾は「大君の任のまにまに」という用例が、類似のものを加えて家持に八例あることを指摘し、「先に二例あるけれど、ほとんど家持の独自句と言ってもいいだろう」と述べている。小野氏によれば、家持は「大君の命かしこみ」と「大君のまけのまにまに」を使い分けており、「大君の命かしこみ」が天皇の命令を恐れ慎んでという「受動的な感覚」であるのに対し、「大君のまけのまにまに」は天皇のお指図のままにという「アクティヴな精神」である、という。氏はさらに「指図されるままに」というのは受身の姿勢だけれども、天皇の命令に応じる応じ方において、家持は積極的に天皇側についている」とし、「天皇にただひたすら服従するというような立場ではなく、みずから天皇の代言者である意識し、天皇に代わって天皇の意志を行なつてゆくのだという誇り」があったからこそ、家持は、「大君のまけのまにまに」という句を採用したのだとする。家持が天皇の代言者としての自負、すなわち、天皇の意志を具現する者としての誇りを持っていたという小野氏の見解は首肯すべきものと思われる。小野氏は「大君の命かしこみ」と「大君のまけのまにまに」という語句からこれを明らかにした

が、本稿は、氏の言う「アクティヴな精神」とはいかなるものかという点について、家持の論理を浮き彫りにしつつ、考察を加えたい。

「天皇にただひたすら服従するというような立場ではなく、みずから天皇の代言者であるを意識し、天皇に代わって天皇の意志を行なつてゆくのだという誇り」は、家持によつて個的に抱懷されていたものというよりも、むしろ、「八十伴の男」のものであり、「ますらを」である大伴氏のものである。このような家持の思考において、天皇の意志と大伴氏を含む八十伴の男の意志とは不可分である。そうでなければ、大伴氏も八十伴の男も意味をなさなくなる。

小野氏の言うところの家持の「アクティヴな精神」は、このような家持の論理の端的な発露である。家持は、いにしえより天皇に仕える八十伴の男である大伴氏の一人として在るのだから、大伴氏をはじめとする八十伴の男の存在を支える天皇の意志と、それら八十伴の男の意志が分離することは、八十伴の男の存在意義の消失を意味するのである。天皇の命令には積極的にかかわつてこそ、つまり、八十伴の男の各人の意志が天皇の意志と不可分であつてこそ、八十伴の男である大伴氏もその存在の意義を保証され得る。

伊藤博氏は、「詔書を賀く歌」の構成について、「葦原の瑞穂の国のこと、聖武天皇と黄金産出のこと、大伴家の由来のこと、家持の感慨というように、画像が大（公）から小（私）へと絞られるようになっていゝから、それを正反対にさかのぼつ

ていく反歌は、当然、小（私）から大（公）へと拡大していく」と指摘する。氏の言う「小（私）」とは、家持自身の感慨を指している。家持の感慨とは、「大君の御言」により「ますらをの心」を喚起されたということに起因する。ここで家持は、自らの感情を述べているが、天皇や大伴氏から離れた「我」を語っているわけではない。家持は、大から小、小から大という描き方をするにより、天皇を支える八十伴の男、八十伴の男である大伴氏というように、「世間よみな」の中に憩うて在る自己を語っているのである。すなわち、家持の存在は、天皇を支える八十伴の男、あるいは大伴氏と一体なのである。

家持の披瀝するこのような認識は、「おのが名」を負う「八十伴の男」としての、大伴氏としての、いわば「ますらを」の思想である。

三 「われ」の位置

村田正博氏は、柿本人麻呂関係歌に特徴的に表れる、「個と衆とをひとつにとらえる『吾等』——ワレワレ——」の用字によつて一人称代名詞「ワ・ワレ」を表記したものを検討され、柿本人麻呂による「吾等」の用字が「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』」の表出であることを指摘している。

稲岡耕二氏は、この村田氏の意見について次のように言

う。「ワレ」の思いがワレワレの思いでありうるといふ。「共感の世界」は、古体歌において広く深かったであろう。新体歌では、新たなひとりの抒情への志向が強められたのであり、それとの対照において、共有の抒情も意識化され、「吾等」という特殊な文字表現を生んだのである。「ひとりの思いを歌う傾向が強まるのと並行してそうした表現は用いられなくなり、「吾」の思いを一般化して歌う方法は、別途に求められなければならなかったのだと考えることができる。」

両氏の論文は柿本人麻呂関係歌についてのものであるが、「吾等」と表記して「ワレ」と読ませる表記が実際に萬葉集中に存することや、それが「共感の世界」を歌う際に用いられたこと、また、共有の抒情を意識化させる際にそれが生み出されたという指摘は、家持の自我意識を探る上で、重々参考にするべきものである。

先に見た家持の「詔書を賀く歌」四〇九四には、「吾」が二例、「和礼」が一例見られる。「吾が御代に」の「吾」は、天皇の自稱として用いられているためこれは除く。この「吾」「和礼」の意味を検討することによって、「詔書を賀く歌」において、家持が自己自身をいかに考えているかを明らかにしたい。

まず、「吾が大君の 諸人を 誘ひたまひ よきことを 始めたまひて」とある。これを、「私の大君が人々を仏道にお導きになり、よきこと（大仏建立）をお始めになって」と解するのは不自然である。「吾が大君」とは、家持を含んだすべての

人々（とりわけ八十伴の男）にとつての、つまり「われらの」大君の意である。

次に、「朝守り 夕の守りに 大君の 御門の守り 和礼をおきて また人はあらし といや立て 思ひしまさる」であるが、これは「朝にも夕にも大君の御門を守る守り手は、私をおいてはほかにあるまい、とますます言立てして、その思いはつる」としてもおかしくない。しかし、御門の守りは一人で行なうものではない。また、先に見たように、家持は皇室の警護の任にあたる軍事的伴造としての大伴氏の意味を意識している。ここは、「御門の守りをする任務はわれら大伴氏においてほかにあるまい」という意味である。

以上のように見てくると、「詔書を賀く歌」に見られる家持の「われ」は、「われわれ」の意味を有していると言える。先の人麻呂関係歌についての村田・稲岡両論文が指摘する「共感の世界」や、共有の抒情の意識化が家持によって為されていると考えられなくもない。もちろん家持は「吾等」と表記していないが、家持に人麻呂が生きた白鳳時代、とくに天武・持統朝への憧憬があったことを考えれば、このように考えることも間違いないと言えないであろう。

前節の考察によって次のことが明らかになった。天皇の意志と八十伴の男を構成する各人の意志が不可分ではなくては大伴氏も八十伴の男も、その存在意義を保證されないとしたこと、また、家持は「おのが名」である大伴氏の名を負う八十伴の男の代表者として在る、つまり、大伴氏や八十伴の男と家持とは不

可分に一体化しているということが。では、家持は、自身が、八十伴の男、あるいは、大伴氏を、存在の根拠として選択している、と考えているのだろうか。

「詔書を賀く歌」に表れる「われ」は、いずれも「われわれ」を意識した「われ」である。つまり、「われ」の思いは「われわれ」の思いであるという観点から、共有の抒情の意識化が家持によって為されていると考えられる。「吾が大君の 諸人を誘ひたまひ」というとき、そこに示されるのは、家持が天皇を「われわれ」の天皇と意識していることである。家持はこれを自分ひとりの思いとはとらえていない。また「和礼をおきて また人はあらじ」といや立て 思ひしまさる」というとき、家持は「われわれ」大伴氏、あるいは「われわれ」八十伴の男の一人である「われ」と述べているのであり、これも家持一人の思いであるとは考えられていない。

すると、家持が、「われ」と「大伴氏」「八十伴の男」を対置させながら、「私は大伴氏である」あるいは「私は八十伴の男の一人である」と述べて、「われ」が所属集団を選択しているという認識を示しているという考え方には無理があると言わざるを得ない。家持が自身を「大伴氏」や「八十伴の男」だと自覚していることを否定しているのではない。家持が、「われ」が「われ」と対置せられる集団を選択しているという思考方法を取っていないことを指摘しているのである。家持は、次のように考えている。「われ」と「大伴氏」あるいは「八十伴の男」は一体である、と。

このことは、本稿第一節で検証したように、家持が、いかにえより連綿と繋がる歴史的継続性を帯びているということを、天皇や大伴氏の存在根拠あるいは正当性とする思考にあると考えていたことと密接に関わりを持つ。

家持は、歴史的継続性によって今現在に在るものの正当性や存在根拠が根拠付けられていると考えていた。それゆえ、歴史的継続性を帯びている天皇や大伴氏から分離してしまったならば、その存在根拠・正当性が失われる。すなわち、家持は、自己を「大伴氏」や「八十伴の男」と一体であり、それら今在るものはすべて歴史的継続性に正当性や存在根拠を保証されていると考えていたのである。

四 無常と恒久の狭間で

鉄野昌弘氏は、「詔書を賀く歌」について次のように述べる。「皇位継承を目の前にして、家持は高揚する。『大君の御門の守り』に立つ者として、『我をおきて人はあらじ』。それは、『祖の名』を負い持って、大伴氏の悠久の連鎖に連なることである。それと同時に、自分が功績を立てれば、それが新たな『祖の名』となって子孫に受け継がれてゆくはずである。この翌年、家持はそうした名を立てることへの憧れを歌っている（『勇士の名を振るはむことを慕ふ歌』）。鉄野氏の挙げる歌は

勇士の名を振るはむことを慕ふ歌むか一首并せて短歌

ちちの實の 父の命 ははそ葉の 母の命 おほろかに心
尽くして 思ふらむ その子なれやも ますらをや 空し
くあるべき 梓弓 末振り起し 投矢持ち 千尋射わたし
劍大刀 腰に取り佩き あしひきの 八つ峰踏み越えさ
しまくる 心障らず 後の世の 語り継ぐべく 名を立つ
べしも (卷一九、四一六四、大伴家持)

ますらをは 名をし立つべし 後の世に 聞き継ぐ人も
語り継ぐがね (卷一九、四一六五、大伴家持)
右の二首は、山上憶良臣が作る歌に追ひて和ふ。

のことである。鉄野氏は、別稿⁽⁴⁾で、「家持にとって、『祖の名』は、まず自己の生の拠りどころであつただろう」と述べている。「現在」の視座から家持を分析した場合、確かにそのように言えるかもしれない。

しかしながら、家持の論理から考えるならば、「おのが名負ふ」(四〇九八) 八十伴の男はみな「名を立つ」(四一六四) べきなのである。これが本稿二節で明らかにした、家持の「ますらを」の思想であつた。このことを踏まえると、家持が「祖の名」を、「自己の生の拠りどころ」と意識していたかどうかは疑問である。また、「自分が功績を立てれば」と言うときの「自分」は、家持の内面では、単独の存在者として意識されていたわけではなかったのではないか。なぜなら、本稿三節で見たように、家持は自己を大伴氏あるいは八十伴の男と一体視してい

るのであり、それから離れた自己などというものは、家持の意識の埒外にあつたと考えられるからである。

家持は、短歌四一六五で、「ますらを」、つまり、「おのが名」を負う八十伴の男は「名を立つ」べきだと述べる(「ますらを」は名をし立つべし)。すなわち、「名を立つ」べきなのは、八十伴の男の「われわれ」なのである。

鉄野氏はさらに次のように述べている。「しかしその立名の願いが、『世間の無常を悲しぶる歌』(四一六〇—四一六二)と一連をなして歌われていることも顧みられよう。連鎖の一環として自己を認識することは、自己の時間的有限を意識することでもある。自己が生を終えたあと、時間の中にかげがえのない自己が埋没してしまうことを、家持の自意識は耐え難く思う」と。「世間の無常を悲しぶる歌」とは、

世間の無常を悲しぶる歌一首并せて短歌

天地の 遠き初めよ 俗中は 常なきものと 語り継ぎ
流らへ来れ 天の原 振り放け見れば 照る月も 満ち欠
けしけり あしひきの 山の木末も 春されば 花咲きに
ほひ 秋つけば 露霜負ひて 風交り もみち散りけり
うつせみも かくのみならし 紅の 色もうつろひ ぬば
たまの 黒髪変り 朝の笑み 夕変らひ 吹く風の 見え
ぬがごとく 行く水の 止まらぬごとく 常もなく うつ
ろふ見れば にはたづみ 流るる涙 留めかねつも

(卷一九、四一六〇、大伴家持)

言とはぬ 木すら春咲き 秋つけば もみち散らくは 常
をなみこそ 一には「常なけむとぞ」といふ

(巻一九、四一六一、大伴家持)

うつせみの 常なき見れば 世間に 心つけずて 思ふ日
ぞ多き 一には「嘆く日ぞ多き」といふ

(巻一九、四一六二、大伴家持)

である。鉄野氏も指摘するように、「世間の無常を悲しむる歌」も「勇士の名を振はむことを慕ふ歌」も、天平勝宝二年(七五〇年)の晩春三月九日、家持が出拳のために古江の村に行く途中で詠んだ歌である。恒常的なものを望むことの根底に無常の意識が存することは、諸家の指摘する通りであろう。例えば伊藤博氏¹⁹⁾は「一転して世間の無常を悲しむ歌で、前歌(「勇士の名を振はむことを慕ふ歌」とは対極的。考えてみれば、老樹の年深くして聖なる繁榮に身の清明、安全を祈るのは、我が身の非恒常性を知ればこそである。恒久への賛美の根底には世間の無常に対する認識が潜んでいる」としている。

本稿は、家持は自己を大伴氏・八十伴の男と一体化させており、そうした一体性から離れた自己というものが存立しようとは考えていなかった、と論じてきた。しかしながら、その一方で、家持は、比較的早い時期から無常ということに触れている。例えば、

朔に移りて後に、秋風を悲嘆しびて家持が作る歌一首
うつせみの 世は常なしと 知るものを 秋風寒み 偲ひ
つるかも (巻三、四六八五、大伴家持)

という歌がある。これは天平十一年(七三九年)の作であり、家持二十二歳の内舍人時代のものである。ここで「世は常なし」と明言しているのだから、家持に「世」(世間)と自己とを対比する認識があり、その意味で彼は個我を意識していたのではなかったか、とも考えられる。しかしその解釈はいささか性急にすぎるといえる。次の歌がある。

挽歌一首并せて短歌

天地の 初めの時ゆ うつせみの 八十伴の男は 大君に
まつろふものと 定まれる 官にしあれば 大君の 命畏
み 鄙離る 国を治むと あしひきの 山川隔て 風雲に
言は通へど 直に逢はず 日の重なれば 思ひ恋ひ 息づ
き居るに 玉梓の 道來る人の 伝て言に 我れに語らく
はしきよし 君はこのころ うらさびて 嘆かひいます
世間の 憂けく辛けく 咲く花も 時にうつろふ うつせ
みも 常なくありけり たらちねの 御母の命 何しかも
時しはあらむを まそ鏡 見れども飽かず 玉の緒の 惜
しき盛りに 立つ霧の 失せぬることく 置く露の 消ぬ
るがごとく 玉藻なす 靡き臥い伏し 行く水の 留めか

ねつと たはことか 人の言ひつる およづれか 人の告
げつる 梓弓 爪引く夜音の 遠音にも 聞けば悲しみ
にはたづみ 流るる涙 留めかねつも

(卷一九、四二四、大伴家持)

反歌二首

遠音にも 君が嘆くと 聞きつれば 哭のみし泣かゆ 相
思ふ我れは

(卷一九、四二五、大伴家持)

世間の 常なきことは 知るらむを 心尽すな ますらを
にして

(卷一九、四二六、大伴家持)

右は、大伴宿禰家持、響の南の右大臣家の藤原二郎が慈
母を喪ふ患へを弔ふ。五月の二十七日

これは藤原南家の次男が母を失った際の歌である。ここに「うつそみの八十伴の男は大君にまつるふものと定まれる官」であるとか持は述べている。ここには、本稿のいう「ますらを」の思想が見られる。つまり「おのが名」を負う「八十伴の男」としての在り方、大伴氏を代表する者としての在り方が示されている。さらに、藤原南家の次男を励ますために、短歌四二一六で、「世間の常なきことは知るらむを心尽すなますらをにして」と述べている点からも、家持において、「ますらを」の思想と無常に対する認識とが並存していることが明らかにになる。

本稿は、「家持の「ますらを」の思想の内に、世間と対立する

自己」という観念は見いだせないことを主張してきた。では、「常なし」と家持が述べるとき、彼は自己をいかにとらえているのだろうか。

「うつせみ」が無常と不可分であることは諸家の指摘される通りである¹⁰⁾。四二四に「うつそみの八十伴の男」とあることから知られるように、家持の「ますらを」の思想にいう「八十伴の男」も「うつせみ」に属する。つまり、家持のいう「八十伴の男」は、無常ということを免れ得ないのである。

ここに家持が「常なし」ということと「ますらを」の思想を並存させる論理が明らかになる。それは次の通りである。

家持の「常なし」という認識は、恒常的なものはないということを示す。「うつせみ」のものはすべて「常」なきものである。しかしながら、「ますらを」として、いにしえより続く天皇を支え、かつ「おのが名」を負う「八十伴の男」として在ることは、「うつせみ」を超えた態様である。つまり、「八十伴の男」ひとりひとりも、大伴氏の各人も、「うつせみ」に在るから「常なき」ものであるが、「八十伴の男」であるということ、あるいは、大伴氏の一員であるということ、歴史的継承によつてあくまでも保持される。家持の「ますらを」の思想は、そのような在り方が実効性を有する限り、恒常的なものとなりうる。すなわち、「八十伴の男」の各人が「常なき」ものであらうとも、次の代の「八十伴の男」が継ぐのだから、「ますらを」という在り方それ自体は恒常的なものとなりうる。

家持は母を亡くした藤原南家の次男を励ますために、母も含

めすべて現に在るものは無常であるけれども、「ますらを」という在り方それ自体は恒常的に継承されるのだから、「心尽すな」(四二二六)と述べているのである。

家持は、また、「俗中は常なきもの」(四二六〇)という事態を「語り継ぎ流らへ来」たものとしている。これは、家持が初期の歌(四六五)においても四二二六においても、「常なし」ということを「知る」対象として扱っていることも関係する。「常なし」ということ自体が、歴史的継続性によってその正当性を保証されている(本稿一節参照)という論理構造に貫かれている点も見逃せない。家持にとって、歴史的継続性は現に在る存在者の存在を保証する論拠となる。現に在るもの、言い換えれば、「俗中」のものがすべて「常なき」ものだということは、「語り継」いできたからこそ確かなのである。

ここまで明らかにしてきた家持の「ますらを」の思想と彼の自己自身に対する認識、及び彼の無常に対する思考を総括すると次のようになる。家持は現に自分が見ているものすべてが「常なき」ことを知っている。これは語り継がれてきたという歴史的継続性によって保証されている。つまり、家持自身も「常なき」ものである。しかし、家持は、「ますらを」として、いにしえより続く天皇を支える八十伴の男である大伴氏として生き、それを継ぐことによって、「常なき」ことを回避できると考えている。

すると、鉄野氏の「連鎖の一環として自己を認識することは、自己の時間的有限を意識することでもある。自己が生を終えた

あと、時間の中にかげがえのない自己が埋没してしまうことを、家持の自意識は耐え難く思う」という指摘は、的確ではないと言える。「時間の中にかげがえのない自己が埋没してしまうこと」とは、まず自己が在り、その自己が時間の中に埋没することを意味する。しかし、家持の論理によれば、彼は、歴史的継続性の中で「常なき」ことを免れ、天皇を支える八十伴の男の一つ、大伴氏として自己存在の永続性を確認することができる。歴史的継続性を離れたところには、「常なき」ものしか存在しないのだから、そこに確固として在ることはできない。つまり、家持にとって耐え難いのは、歴史的継続性の中に埋没できないことだと言えよう。

うつせみの 常なき見れば 世間に 心つけずて 思ふ日
ぞ多き 一には「嘆く日ぞ多き」といふ

(巻一九、四一六二、大伴家持)

これは先に挙げた「世間の無常を悲しむ歌」の中の一首である。青木生子氏¹¹⁾は『嘆く日ぞ多き』ともあるのによれば、『心つけずて』と意志しつつ、それは念願にとどまり、しかも一方で『思ふ(嘆く) 日ぞ多き』という諦念しえぬ心のゆらめきを胸中に宿していることではないか』としている。家持が「常なき」世間に心をかかわらせたいと述べるのは、自己存在の常住を望むからであろう。しかしながら、家持の論理では、「常」であること、常住であることは、この世間を「ま

「すらを」として生きるることよつてのみ実現しうる。家持は、「ますらを」といういにしえ以来の歴史的継続性に保証された存在の中にしかやすらぎを見い出さえない。だが、彼が「ますらを」として生きる「世間」は常なきものである。家持は、常なきことを意識させられる場面に臨んで、「世間」との関わりの放棄を望む。「世間の無常を悲しぶる歌」では、「もみち」が色づくことなどが常任ならざる「世間」を意識させるものとして挙げられている。しかし、「ますらを」の思想を実現する「世間」、つまり、八十伴の男としての大伴氏を離れた家持は、自己存在を確定することができない。家持は、このような思念の葛藤において、「諦念しえぬ心のゆらめきを胸中に宿す」のであろう。この葛藤は、時代が下るにつれて、家持の内面で次第に強まってゆく。

五 「ますらを」の思想の挫折

天平勝宝八年（七五六年）、「詔書を賀く歌」から十年後の五月二日、その歌の契機となる詔書を出した聖武上皇が崩御する。その八日後、出雲守従四位上大伴古慈斐が内覧淡海三船とともに朝廷誹謗の罪に問われ、任を解かれた。

当時の孝謙天皇に重用されていたのは、大納言藤原仲麻呂であった。これに対抗する勢力の首魁は、橘奈良麻呂であった。奈良麻呂は藤原氏のために不遇となっていた大伴氏や佐伯氏などと結び、反仲麻呂派を糾合していた。これに加わった者に、

大伴古麻呂、大伴古慈斐、小野東人などがある。藤原仲麻呂は、反対勢力を抑圧するために様々な謀略を行っていく。家持は反仲麻呂勢力には加わらず、沈黙を守った。このような状況において、古慈斐解任事件は勃発したのである。沈黙を守っていた家持は、この事件を契機に次のような歌を詠う。

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 すめ
ろきの 神の御代より はじ弓を 手握り持たし 真鹿子
矢を 手挟み添へて 大久米の ますら健男を 先に立て
鞆取り負ほせ 山川を 岩根さくみて 踏み通り 国求ぎ
しつづ ちはやぶる 神を言向け まつろはぬ 人をも和
し 掃き清め 仕へまつりて 蜻蛉島 大和の国の 櫃原
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 継ぎて繰る 君の御代御代
隠さはぬ 明き心を 皇辺に 極め尽して 仕へ来る 祖
のつかさと 言立てて 授けたまへる 子孫の いや継ぎ
継ぎに 見る人の 語り継ぎて 聞く人の 鏡にせむを
あたらしき 清きその名ぞ おぼろかに 心思ひて 空言
も 祖の名絶つな 大伴の 氏と名に負へる ますらをの
伴

（卷二〇、四四六五、大伴家持）

磯城島の 大和の国に 明らけき 名に負ふ伴の男 心つ

とめよ

(卷二〇、四四六六、大伴家持)

剣大刀 いよよ磨ぐべし
来にしその名ぞ
いにしへゆ さやけく負ひて

(卷二〇、四四六七、大伴家持)

右は、淡海真人三船が讒言に縁りて、出雲守大伴古瑟瑟宿禰、任を解かゆ。ここをもちて、家持この歌を作る。

ここに家持は、「詔書を質く歌」にも見られた、「おのが名」を負う「八十伴の男」としての、大伴氏としての「ますらを」の思想を披瀝している。ところが、家持は、これらを詠んだ同日に次の三首を作る。

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

(卷二〇、四四六八、大伴家持)

渡る日の 影に競ひて 尋ねてな 清きその道
はむため

(卷二〇、四四六九、大伴家持)

寿を願ひて作る歌一首

美都煩なす 仮れる身ぞとは 知れれども なほし願ひつ
千年の命を

(卷二〇、四四七〇、大伴家持)

以前の歌六首は、六月十七日に大伴宿禰家持作る。

「ますらを」の思想を披瀝する四四六五〜四四六七に対し、四四六八〜四四七〇は、「うつせみ」の無常を前提とした歌々である。大伴氏の伝統と栄誉を強調する「族を喩す歌」(以下、「喩族歌」と略記) 四四六五〜四四六七とは対照的に、「病に臥して無常を悲しび、道を修めむと欲ひて作る歌」(以下「欲修道歌」と略記) 四四六八〜四四六九、「寿を願ひて作る歌」(以下「願寿歌」と略記) 四四七〇は、常ならざることを嘆く家持の姿を浮き彫りにする。家持が、全く異なる趣向の歌を同じ日に歌っているのはなぜだろうか。また、「世間」が常住ならざるものだとしても、「ますらを」として歴史的継承性の内に生きることができれば、葛藤は生じないのではないか、という疑問が生じる。

前掲の「世間の無常を悲しぶる歌」では、「もみち」の「うつろひ」を見れば、「うつせみ」もうつろうものであることを意識せざるをえないと述べられていたが、「欲修道歌」の四四六八では、「うつせみは数なき身なり」というより直截な表現がなされている。家持は、「うつせみ」を常なきものと観ずる認識を一層強めているといえよう。だが、「ますらを」としてその歴史的継承性の内に生きればよいのではないか、という疑問は払拭できない。たとえ「うつせみ」が常なきもののだとしても、天皇を支える八十伴の男、すなわち、大伴の名を負う「ますらを」として在れば、無常を悲しむ必要はないではないか、と考えられるのである。

だが、家持は言うだろう。私は、「ますらを」として歴史的

継承性の内に生きることができないのだ、と。

藤原仲麻呂の台頭の陰で、旧来の氏族である大伴氏や佐伯氏は不遇であった。同じ大伴氏の一員である大伴古慈斐の解任事件を目的の当たりにし、家持は、「詔書を賀く歌」で詠ったような、「われ」と、「大伴氏」「八十伴の男」との一体性が認められる世界、すなわち、自らの思いが「大伴氏」あるいは「八十伴の男」の思いであり、と同時に天皇の意志でもありうるような世界が、現実には成立し得ないことを強く意識したのである。

家持は、古慈斐や古麻呂などのように、奈良麻呂と結び反仲麻呂勢力に加わることもできなかった。家持は自分が反仲麻呂勢力に加われれば古慈斐と同様の運命を辿ることを予期していたのではないだろうか。家持が、古慈斐や古麻呂と異なる考えを抱いていたことは確かである。とすれば、古慈斐の解任事件は、大伴氏が「われら」として意志を一にできない現実を、家持に突きつけたことになる。

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約させる仕組になっているが、この制度においては、八省を統轄する大高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。藤原仲麻呂が実際にそれを実行するのを、家持は目の当たりにしている。仲麻呂の台頭は、天皇の親政が行われえない状況が現出し、律令制が本来の機能を喪失しつつあったことを意味する。既述のごとく、家持の論理では、事物のいしえ以来の持続性、すなわち、歴史的継続性は、現に在るものの正当性を証示する論拠となるは

ずである。しかし、天皇が政權から実質的に離れてしまったのでは、八十伴の男の意味も消失してしまう。同時に、天皇を支えてきた八十伴の男の歴史的継続性も失われる。このことは、大伴氏が実際にいしえより続いてきた輝かしい氏族として行動し得ない事実によつて、明らかであろう。

「喩族歌」と後続三首とは、明らかに異質である。その異質性については、先学によつて多く議論がなされてきた。例えば、伊藤博氏²²⁾は、「多年の精神的支柱、聖武天皇が不在の人となつてしまったことによる空漠たる喪失感、さような状況に置かれたことによるやり場のない危機感を自分自身にぶつけることによつて、慌ただしく揺れ動く不安な時の流れの中での存在を繋ぎとめようとした」と一連の歌群を評し、「極端な言い方をすれば、これは聖武天皇その人への挽歌だといってもよい」としている。

聖武天皇が天平勝宝元年（七四九年）四月に発した詔書に感奮した家持は、「詔書を賀く歌」を詠み「ますらを」の思想を発揚した。彼は、そこにおいて、いしえより続く天皇を支える八十伴の男である大伴氏の一員として、その中に想うて在る在り方を理想とする考え方を示し、さらに、歴史的継承性を示した存在り方の正当性の根拠とする。「喩族歌」にもそれは示される。

既述のごとく、家持にとつて耐え難いことは、歴史的継続性の中に埋没できないことであった。歴史的継続性こそが「八十伴の男」あるいは「大伴氏」の存在根拠であり、正当性の根拠

であったからである。しかし、もはやそれが存在根拠としても正当性の根拠としても機能しえない現実が家持の眼前に横たわっている。天皇を支える役目を失っては大伴氏は、「八十伴の男」でなくなってしまう。その構成員（氏人）相互の意志が異なってしまう大伴氏は、家持が思い描いたような「われ」と「われら」との共感の世界を構築することができない。家持はこうした現実と直面することによって、「八十伴の男」でもなく、「大伴氏」でもない、「個」としての「われ」が裸出するのを意識せざるをえなかった。

家持は病に臥し、「われ」が「数なき身」（四四六八）「仮れる身」（四四六九）であること、つまり、存在根拠も正当性も失ってしまったことを自覚する。その自覚に立って、彼は、「われ」を支える新たな論拠を模索する。「尋ねてな清きその道」（四四六九）「道を尋ねな」（四四六八）という表現は、そうした模索の跡を如実に示す。

「欲修道歌」四四六八で、悟りの道を辿っていきたくいと述べた家持は、四四六九においてその道を辿るのは「またもあはむため」であるという。「あふ」とは何に逢うためなのだろうか。存在根拠も正当性も失ってしまった家持が目指すところは、何であったのだろうか。

「またもあはむため」について、伊藤博氏¹³⁾は、「ここで留意すべきは『またも』という時間副詞である」とし、この「またも」は、「逢う関係が常に続くような関係、夫婦のような関係については原則として」用いず、「逢うこと難く逢うこと稀な

る対象で、しかも逢うことの期待が可能だと思われるのに限って」用いるとしている。さらに、「行って見たこともない来世のことについて『またも』などというわけがない。家持は過去において出逢ったことのある、あるものについて再び逢いたいと言っているに相違ない」と続ける。氏によれば、その家持が希求する「あるもの」とは、「長短歌にいう佳き榮しき時代、大伴の氏の名が社会に置いて輝き生きていた時代、さらに言えば、第十三詔において聖武天皇から伴の名を推奨され、我が身も従五位上に昇って喜び勇み、緊張と充足とを味わった時代」である。また、「願寿歌」（四四七〇）で「千年の命」を願うのは、「清きその道」を「尋ね」終わつたならば、聖武帝ありし日のあの佳き時代の復活に出逢えるのではないかと家持は考えていたと説く。

これに従えば、「われ」と「われら」との共感の世界を構築することができない現実と直面することによって、「八十伴の男」でもなく、「大伴氏」でもない、「個」としての「われ」が裸出するのを意識せざるをえなかった家持は、「ありし日」の「われ」と「われら」の共感の世界を、「千年の命」を得てまで待ち続けたいと渴望していることになる。

「ますらを」の思想に挫折した家持、新たな存在根拠を模索する彼が、最終的に追い求めるものは、共感の世界と永続性である。「詔書を賀く歌」の時とは異なり、「喩族歌」「欲修道歌」「願寿歌」を詠じた時点における家持は、「われ」と「われら」の共感の世界は「ありし日」のことでであると実感している。ま

た、永続性という点、「ますらを」の思想における、「八十伴の男」「大伴氏」としての歴史的継承性に裏打ちされた永続性と同一であるかのように見える。しかし、「ますらを」の思想においての永続性は、「八十伴の男」である「大伴氏」と一体化した「われ」の永続性である。「願寿歌」で家持は、「なほし願ひつ千年の命を」（四四七〇）と述べる。これは、「八十伴の男」あるいは「大伴氏」の「われわれ」としての永続性ではなく、「家持」の「われ」の永続性を個的に希求する言辞である。

家持は、「喻族歌」で詠んだような「ありし日」のこととなつてしまった共感の世界を、「われわれ」としてではなく、「われ」として待ち続けたいと、「欲修道歌」「願寿歌」で宣言したのである。これは、家持が対社会的な視座に立つて、自我の意識を研ぎ澄ましたことを意味する。

「族を喻す歌」をはじめとする一連の六首の歌は、聖武天皇の挽歌であるとともに、聖武天皇によって喚起された「ますらを」の思想への挽歌でもある。

注

(1) 賀茂真淵は「古今哥集、或は物がたりぶみらをときしるさん事をわざとせしに、今しもかへりみれば、其哥もふみも世くだちて、たをやめのをとめさびたることこそあれ、ますらをのをとさびせるし乏くして、みさかりなりしにしへのいがし御代にかなはずなんある」（萬葉集大考）（賀

茂真淵全集 第一巻）続群書類従完成会、一九七七年 四頁）と述べているが、このような主張から「萬葉集」は「ますらをぶり」が歌風であるという考えが人口に膾炙したと思われる。「萬葉集」の歌風についての議論は、本稿の主題と直接関わりがないため、ここでは控えたい。

(2) 伊藤益「ことばと時間—古代日本人の思想—」大和書房、一九九〇年 「第三章 神代論」に、古代日本人にとって神代は今へつづく始源的過去であり、それは「現に在るもの」の在り方、ないしは、それが在ることそれ自体を規定する根拠（一〇〇頁）であり、換言すれば「神代は、現実存在の存在根拠」（同頁）であると述べている。また同時に神代は、正当性・永続性の根拠としても考えられたことが詳述されている。本稿はこれを認める立場で論を進める。

(3) 小野寛『大伴家持研究』笠間書院、一九八〇年 「大君の任のまにまに—家持の『ますらを』の発想』を参照。

(4) 伊藤博『萬葉集釋注 九』集英社、一九九八年 四九八頁以下。

(5) 村田正博『人麻呂の作歌精神—「吾等」の用字をめぐつて—』『萬葉』第九〇号 一九七五年

(6) 稲岡耕二『吾』と『吾等』—共感の世界—』『國語と國文學』平成二年九月号 一九九〇年

(7) 鉄野昌弘『陸奥国詔書を賀く歌』『セミナー万葉の歌人と作品 第八巻 大伴家持』和泉書院 二〇〇二年 三一—

頁以下。

(8) 鉄野昌弘「古代のナをめぐって」『万葉集研究 第二十一集』
塙書房、一九九七年 一九九頁

(9) 伊藤博『萬葉集釋注 十』集英社、一九九八年 八五頁以
下。

(10) 例えば、青木生子『萬葉挽歌論』塙書房、一九八四年

「八 万葉集における「うつせ（そ）み」―挽歌から哀傷歌
へ―」（特に四〇〇頁以下参照）には、「うつせ（そ）み」
の詳細な検証を行い、家持の「うつせみ」意識に「何らか
の無常の性質を免れ得ぬ」ことを指摘し、「人麻呂が亡妻
を偲んで『うつせみと思ひし妹』と歌わざるをえなかつた
のと違って、死者に臨んで自己の『うつせみ』の感慨が一
層に誘出されているといった性質である」とする。

(11) 青木生子、前掲書、三九八頁以下。

(12) 伊藤博『萬葉集釋注 十』集英社、一九九八年 六八一頁
以下。

(13) 同右

・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―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）