

國學院大學學術情報リポジトリ

御民われ生ける験あり：
天平六年の「詔」と「応詔」

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 土佐, 秀里, Tosa, Hidesato メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000749

御民われ生ける験あり

—天平六年の「詔」と「応詔」—

土佐秀里

一、古代的祝福の論理

古代において祝福が行われる場面は、現代とは大きく異なっていた。現代においては、祝福すべき結果が現出して祝福が行われる。しかし古代においては、まだ何事も実現していない段階で祝福が行われた。むしろ、まだ何も実現していない段階だからこそ、祝福が行われなければならないと考えられていたのである。この古代的な予祝の発想は、現代においては新年の賀詞に辛うじてその名残をとどめている。

望ましい未来を先取りするだけではなく、望ましくない現状を反転させるためにも、祝福は行われた。たとえば次に挙げる倭大后の詠は、もし題詞の記述内容を知らなかったならば、天皇の長寿を祝福した歌にしか見えないはずである。

A 天の原振り放け見れば大王の御寿は長く天足らしたり

(2—1四七)

歌そのものは天皇の長寿を確言しているが、題詞によればこの歌は「天皇の聖躬不予の時」、すなわち天智天皇が重態に陥った時に詠まれた歌なのである。大后の眼前にあったのは、長寿どころか、天皇の寿命が今にも尽きようとしているという苛酷

な現実であった。にもかかわらず、むしろそのような状況だからこそ大后は、その望ましからざる現実を反転させるべく、敢えて現状とは相反する事柄を揚言したのである。祝福とは、不吉な現実を反転させるために発せられる呪詞でもあった。

『延喜式』を見ると、神祇五・齋宮条と神祇六・齋院司条に「忌詞」という項目があり、伊勢齋宮や賀茂齋院では、「死ぬ」を「直る」、「病む」を「休む」、「打つ」を「撫づ」などと言い換える決まりがあったことが知られる。これらの忌詞は、ただ不吉な語を忌避しているのではなく、敢えて意味を逆にしたり、積極的に良い意味の語に変えたりしており、言い換えの方法に規則性があることがわかる。意味を反転させるという方法の根柢には、言語の呪力によって現実を更新できるという古代的言語呪術の発想がある。『古事記』には、スサノヲが祭祀を破壊し、それに対してアマテラスが「詔り直し」をして、破壊行為を良い意味に言い換える神話がある。これも「忌詞」と同じ発想に基づいていると見ることができらる。『播磨国風土記』神前郡には、「死野」という「悪しき名」を、「生野」という地名に改めたという記事がある。これも単に「死」という名が縁起が悪いので変えたというだけではなく、「名」が現実を決定すると考えたからこそ、祝福の方向へと「名」を反転させたので

ある。この「死野」改名記事は、「清麻呂」という人名を「穢麻呂」に改名し、「名」を呪詛の方向へと反転させた称徳天皇の宣命（神護景雲三年九月二十五日）の発想と表裏を成すものだとと言える。いずれの改名も、「名」さえ変えてしまえば、実体もそれに伴って変わってゆくはずだという呪術的思考に基づいて行われている。

漁師間には、操業中に漂着した水死体を「恵比寿様」と呼ぶという習俗がある。正月には害獣ネズミを「福の神」とか「お福様」などと呼ぶ民俗慣行もある。葬儀を「吉事」と呼ぶ習慣は古くから見られ、棺桶を「よし」と呼ぶという民俗事例もある。これらの事例は、不吉な現実には直面したとき、それとは対照的な祝福の言葉に言い換えることによって事態を反転させ、危機を回避しようとする心意の表れとして見ることが出来る。これらは、古代的な祝福の論理が生活習慣の中に受け継がれた例だと言えるだろう。

祝福は言語による呪術的行為であり、来るべき事態を予祝するか、悪しき事態を回避するための対処法として行われた。祝福すべき事態があるから祝福の歌を詠むというのはいかにも現代的な考え方であって、古代的な思考の方法はそう短絡的ではなかった。現実の結果よりも理想の未来を見据えて祝福は行わ

れる。だとすれば、これまで単なる祝福の歌と思われていた歌々の中にも、右に挙げたA歌のように、実は不吉な現実を回避すべく歌われた祈願の歌も含まれていた可能性が考えられてくる。そこで本稿では、ある一首の祝福歌を組上に載せ、如上の観点からその表現意図を再検討してみることとしたい。

二、天平六年の「詔に応ふる歌」とその疑問点

検討の対象とするのは、巻六雑歌に載る次の一首である。

(天平) 六年甲戌、海犬養宿柝岡麻呂、詔に応ふる歌一首
 B 御民われ生ける験あり 天地の栄ゆる時に相へらく念へば

(6—九九六)

どこから見てもこの一首は、全き祝福の歌には見えない。このような祝福の歌はいくらでもありそうなものだが、不思議なことに、これに似た歌は万葉集中に他には見られない。類歌が存在しないということは、この歌は王権讃歌の類型に属するものではないということになる。

現代人の感覚であれば、これほどまでに熱烈な感激を歌い上げるからには余程の慶事があったと考えると考えるところであろうが、しかし『続日本紀』の天平六年の記事を見ても、それらしい慶

事を見出すことはできない。万葉集全巻を閲しても天平六年に作られた歌は数が少なく、この岡麻呂歌と、それに続く九九六—一〇〇四の九首がそのすべてとなる。しかも一〇〇三と一〇〇四には年月記載がないので、確実に六年の作だとも断言できない。従って天平六年の作であることが確実なのは七首となるが、岡麻呂の一首を除けば、残る六首すべてが三月の難波行幸時の作で占められているのである。

もしこの年に人々が生きる喜びを実感できるような大きな出来事があったのならば、行幸歌よりもっと多くの祝賀歌が記録に残されていてもよさそうものであるし、それならばひとり岡麻呂だけではなく、もっと多くの歌人が祝賀歌を詠んでおかしくないはずであろう。そもそも、それほど顕著な出来事があったのならば、『続日本紀』に関連記事が一つも残らないなどということはまず考えられない。このように残された資料を見る限りでは、天平六年に何か特別な慶事があったということは証明できない。

それどころか吉井巖『全注巻六』は、岡麻呂歌の「作歌事情」として、天平四年以来、早魃・地震・飢饉が相次ぎ、さらに県犬養橘三千代の死、皇后の病氣といった凶事が続いたことを列挙しており、「本歌がこのような事態で歌われたことを承知し

ておく必要がある」と示唆的に述べる。また『新編全集』も同様の事情に言及し、「当時、必ずしも天下太平ではなかった」と注記する。これらは岡麻呂歌が単純な慶事の反映ではないということを外に仄めかしており、祝福を現実の反転と見なす本稿の立場からすると、改めて注目されてよい発言である。

天平六年に何があったかという穿鑿は一旦措いて、改めて題詞に注目すると、「詔に応ふる歌」とあるのだから、この歌の成立には何らかの形で天皇が関わっていることがわかる。もしそれが直接的な関与であったとすれば、聖武天皇は岡麻呂に向けて「詔」を発したということになるが、しかし海犬養岡麻呂は職位も経歴も全く不明の人物であり、天皇から直接「詔」を受けることができる身分であったとは考えにくい。どのような経緯があつて岡麻呂が「詔」に応えることになったのかも、この歌の大きな謎である。

岡麻呂の歌は当該の一首だけしか残されていないので、当時岡麻呂が歌人として認められていたというわけでもなさそうである。にもかかわらず岡麻呂のこの唯一の作は、これまで極めて高い評価を得てきた。「傑作」（折口『口訳』）、「実に立派な作だ。涙ぐましい程に嬉しい作だ」（鴻巣『全釈』）、「古今の絶品」（新村出『総釈』）、「雄渾の格調に託して歌い上げた、絶唱」

（佐佐木『評釈』）、「此のことはの亡びざらむことを希つて止まない」（土屋『私注』）などというように、諸注はこの歌を手放して絶賛してきた。その絶賛の理由は、この歌が「聖武天皇の御代の栄えを歌いあらわした一首」（武田『全註釈』）、「天平の御代を礼讃する詞」（佐佐木『評釈』）、「聖武の盛世を讚美した代表的な作」（澤瀉『注釈』）だという理解に基づいている。だが、この歌の主題が聖代讚美にあるという理解は、本当に正しいのであろうか。通説に流されることなく、改めて考えてみなければならぬ。

聖武朝が讚えられるべき聖代であっても構わないが、それならばなぜ、長きに亘る聖武の治世のうち、天平六年の一年だけに聖代讚美が行われているのだろうか。しかもそれが名だたる宮廷歌人ではなく、海犬養岡麻呂という無名の歌人ただ一人によつて行われているのだろうか。この歌が聖武朝の聖代を讚える歌だというのなら、岡麻呂以外にもさまざまな万葉歌人がこれに似たような歌を詠んでもおかしくないだろうし、天平六年だけではなく、毎年毎年同じような歌が詠まれていてもよいはずである。それなのに岡麻呂歌に似た趣の歌が、他の年には見ることができないというのはどういふことなのだろうか。そもそも聖代讚美が目的であるのならば、「大君は神にしま

せば」などというように直截に天皇を讚美した方が、趣旨に合致するはずであろう。聖代讚美ならば、すでに人麻呂の吉野讚歌に「神の御代かも」という表現があり、岡麻呂歌と同じく「御民」が登場する藤原宮役民作歌にも「神ながらにあらし」という類似の表現がある。そのような先行作があるにもかかわらず、岡麻呂歌はひたすら「御民」のことだけを詠み、肝腎の天皇については讚美どころか言及すらしない。岡麻呂歌には、「やすみししわが大君」とか「神ながら」といった天皇讚美の類型句もなければ、「神の御代」といった聖代讚美の表現もない。天皇の「詔」に対して詠まれていながら、岡麻呂は「大君」とか「御代」といった語は一切詠み込もうとしない。天皇を讃えてはいないのに聖代讚歌だと言えるのだろうか。

岡麻呂歌の構成は、ただひたすら発話者「われ」の満足感だけを述べるものとなっている。もちろん「御民」が満足しているということとは、天皇による統治がうまくいっていることとの証であるから、当代天皇の治世を迂回的に評価しているとは言える。しかし、自身の満足を表明することと、対象を讚美することとの間にはやはり径庭がある。天皇を讚美せずに、「民」が自身の満足を述べるだけというような形式は、万葉歌には他に見られない。「民」の歌といえは「藤原宮役民作歌」があるが、

その冒頭は「やすみしし 吾が大王 高照らす 日の皇子」という類型的な王権讚美表現で始められている。それどころか、役民歌における「さわか御民」は詠作主体ではなく、客観描写の対象物である。題詞は「役民の作る歌」となっているが、内容は「民」視点の歌ではない。役民歌が「民」の歌ではないということになると、明示的に「民」の立場を表明し、その立場から歌われている万葉歌は、当該の岡麻呂歌だけだということになる。

岡麻呂が「民」の立場で歌っていることと、この歌が「詔に応ふる歌」として作られていることとは、緊密に対応している。「詔」とは天皇の発話であり、「御民」とは天皇に対置される者である。岡麻呂は「御民」を代表して天皇の「詔」に応答する。つまり「御民われ」の満足感を表明することが天皇の問いに対する答えなのであり、それが「応詔歌」が果たすべき役割だったのである。「民は現状に満足している」というのが民の側の答えであるということは、「民は現状に不満を感じているのではないか」というのが「詔」の趣旨であったということになる。岡麻呂歌の表現を理解するためには、天皇の「詔」と民の「応詔歌」との間に対話的な構造があるということを変更して認識する必要がある。

三、「詔」と「御民」の呼応

海犬養岡麻呂なる人物の職位や経歴については、それを知る手掛かりが全く得られない。岡麻呂に限らず、海犬養という氏族は正史にはほとんど登場せず、『続日本紀』を見ても、広嗣の乱の鎮圧に派遣（天平十二年十一月五日条）された海犬養五百依というただ一人の名しか見出すことができない。この五百依は、天平勝宝三年の「左大臣家諱」（正倉院文書）に正六位とあるので、広嗣征討の功績があってもなお下級官人層に属していたことが窺える。『続日本紀』の昇叙記事に海犬養の名が一切登場しないことから考えても、一族に五位以上の高位者はいなかったと見てよいだろう。

従って岡麻呂も六位以下の下級官人だった蓋然性が高いわけだが、そうすると聖武天皇から個人的に「詔」を賜るという状況は考えにくくなる。もちろん下級官人であっても、顕著な功績を上げたとか、特殊な能力を有しているなどといった理由で天皇に褒賞される機会がないとは言えないだろうが、しかしこの歌の背景にそのような特異な事情があったのならば、題詞か左注に言及があつて然るべきであろうし、『続日本紀』にも褒

賞の記録が留められて然るべきであろう。たとえば養老五年一月二十七日条の学業褒賞記事には、六位以下の下級官人の名も多数挙がっている。

あるいは岡麻呂が、人麻呂や赤人のように公に歌才が認められていた歌人であったならば、宮中公宴において「歌を奉れ」という命令が天皇から発せられることもありえたかもしれない。しかし、この一首だけが唯一の作品である岡麻呂が、当時、歌人として評価されていたなどということは到底考えられない。その点で岡麻呂の「応詔歌」と、意吉麻呂や赤人といった有名宮廷歌人による「応詔歌」とでは、性格が異なっていると考えられる。少なくとも岡麻呂が天皇から指名されて詠んだとは考えにくい。⁵⁾

題詞にいう「詔」が対個人的な発話ではなかったとすれば、一般的な詔勅であつたと考えねばなるまい。公の詔勅に対して、歌で応答したという事例は万葉集中にある。天平勝宝元年四月、聖武天皇は陸奥国に黄金が産出したことを讃える宣命を発する。この宣命に対して越中の家持は「陸奥国出金詔書を賀する歌」（18—14〇九四〜四〇九七）を詠んでおり、聖武の「詔」に歌で応えている。言うまでもないが、この時の聖武の「詔」は越中にいる家持個人に対して発せられたわけではなく、天下

万民に向けて発せられたものである。家持は聖武の詔に感激し、天皇から問われたわけでもないのに、勝手に詔に応えたのである。こうした例を見れば、岡麻呂の「応詔歌」も右の家持歌と同じく、非直接的かつ非対称的な応答であったという可能性も充分考えられる。むしろこれが天下万民に向けて発せられた「詔」であった方が、岡麻呂が「御民われ」という代表的・集团的な名乗りを選択した意図がより明瞭になるのではなからうか。

詔勅類に「官無廢事、下無逸民」(崇神紀十二年三月十一日詔)とか「百官為本、至天下平民」(和銅元年七月十五日勅)とあるように、「民」は「官」と対を成す語である。岡麻呂がどれほど下級の官人であったとしても、官位を有する以上は「官」に属しているはずである。しかし天皇との対比を意識した文脈であれば、官人であっても「民」と僭称しておかしくはなかったのだろう。「古事記」垂仁天皇条には、サホビメが丹波の王女姉妹を「浄公民」と称して天皇に推挙する場面がある。たとえ王族であっても、天皇との対比においては「公民」となる。「民」は、特定の所属や職掌・階級を表す制度的な呼称ではなく、天皇との対比において相対的に使用される精神的な呼称であったということになる。

「民」という語は歌語的ではなかったらしく、万葉歌中にはわずか三例しか用いられていない。岡麻呂歌以外の二例は次の通りである。

C … 其を取ると さわく御民も 家忘れ 身もたな知らず

鴨じもの 水に浮き居て吾が作る 日の御門に：(1—150)

D 宮材引く泉のそまに立つ民の息む時無く恋ひ渡るかも

(11—2645)

Cは「藤原宮之役民作歌」で、「御民」は藤原京の造営工事に携わる「役民」である。Dの「民」は「宮材」を切り出す柚人であり、同じく宮都造営に関わる労役民である。どちらも新都造営に駆り出された労働者だが、それが「民」と呼称される理由は、かれらの労働が「日の御門」を建造することであり、宮殿の「宮材」を伐採することであったりと、天皇のために奉仕する労役だったからである。天皇と一対を成す立場の者として、かれらは「民」と呼称されている。

すなわち、「民」とは天皇と対になる存在であり、天皇権力を補完する存在である。「民」という語が用いられる時は、必ずそこに天皇の存在が意識されている。「民」に「御」という敬称が冠せられて「御民」となるのは、「民」が天皇の所有物だと見做されていた(たとえば大化元年八月五日詔に「国家所

有公民」とある) からであり、「御」は所有者たる天皇に対する敬意を表している。岡麻呂歌は「詔」に応えた歌でありながら直接天皇を指示する語がないが、「御民」という語の裡に天皇の存在が示唆されていたわけである。

「御民」がそのような語である以上、岡麻呂が自らを「御民」と称することは、自身の個人としての立場を表明するつもりではないということの意味している。岡麻呂の歌は「民」を代表する集団的な発話行為として理解されなければならない。当然、「御民われ」の「われ」も個我の意ではなく、人麻呂歌集の「吾等(われ)」と同じく、集団的な「われら」の意と解すべきである。⁶⁾この歌は「御民」という集団的な立場から「詔」に応えた歌である。だとすれば岡麻呂が応えようとした聖武の「詔」も、岡麻呂個人に向けられたものではなく、すべての「御民」に向けられたものでなくてはなるまい。すべての人民に向けられた「詔」に対して、岡麻呂が「御民」を代表して天皇に応答したというのが、この歌の基本的な構成原理だと考えられる。

四、「生ける験」と死の影

「生ける験あり」という発想は、およそ日常的な感覚からは

縁遠い。上代語「しるし」は多義的で、「旅のしるし」とか「後の世のしるし」といった場合には「記念」とか「目印」という意味になるが、岡麻呂歌のように「しるし」が「ある」とか「無い」という場合には、「効果」とか「甲斐」というような意味になる。後者の「しるし」には次のような例がある。

E … 朝鳥の 啼のみ哭きつつ 恋ふれども 効を無みと… (3—四八一)

F … 赤らひく 日も闇るるまで 嘆けども 知師を無み… (4—六一九)

G 念へども知僧も無しと知るものをなにか幾許吾が恋ひ渡る (4—六五八)

H … 思へども 印を無み 歎けども 奥香を無み… (13—三三二四)

I … 嘆けども 記を無みと 何所にか 君が座さむと… (13—三三四四)

「しるし」が「無い」という用法に偏るが、いずれも「恋ふ」「嘆く」「思ふ」といった動作を行ってみても、それに見合うだけの「効果」が得られなかったと徒労感や不能感を訴える用法である。つまり「しるし」の有無が問題にされる場合は、その前提として何らかの動作が行われていなければならない。岡

麻呂歌の場合は、前提となる動作が「生く」ということになる。

「恋ふ」や「思ふ」ならば動作だと自覚できようが、「生く」は動作だと自覚しにくい。そのため「生けるしるし」という表現には汎用性がなく、集中にはわずかに二例しか見られない。もう一例は次の歌である。

J あまざかるひなのやつこにあめひとし かく恋ひすらば伊

家流思留事安里

(18—四〇八二)

これは越中の家持が、都の坂上郎女から贈られた歌に答えたもので、「天離る」に「天等し」という洒落や、「鄙の奴」という極端な卑下からわかるように、明らかに戯笑的な挨拶歌である。「生けるしるしあり」も、ここでは極端な誇張表現として用いられている。岡麻呂歌のこの措辞が非日常的なものであるからこそ、家持は敢えてそれを戯画的に引用し模倣したのである。巻六の編纂が越中赴任前までに完了していたとすれば、家持が岡麻呂歌を知っていることは不思議ではなく、直接的な影響関係を認めるべきであろう。

従って「生けるしるしあり」という措辞は、かなり特殊な表現だということになる。「生けるしるし」が「ある」という感覚は観念的であり、日常的な感覚から自然に出てくるものではない。「生きる」ことは動作というよりも状態であって、健康

な人が日常それを強く意識する機会が少ない。逆に、「生きる」ことがやはり「動作」であると自覚する場面があるとすれば、それは平穏な状況にはないことが示唆される。「生きていてよかった」という感慨は、災害や病気といった「死」の危険に直面し、そこから生き延びた時に初めて生じるものではないのだろうか。

万葉においては、「生く」という動作が「死」と併せて詠まれるという明瞭な傾向が認められる。万葉歌では、「生き死に」「死にも生きも」というように「生」と「死」が並列的に表現され、あるいは「生ける人つひにも死ぬるものにあれば」「生ける者死ぬといふことに免れぬものにしあれば」「死ぬべきものを今日までも生けれ」というように、「生」と「死」が対比的に表現される。つまり万葉歌においては、「生」を自覚することが「死」を意識することと表裏一体のものとしてあるということになる。だとすれば、「生ける験あり」という聊か極端とも見える自覚の背後には、「死」を意識させられるような苛酷な状況があったことが示唆されているのではないか。もしそうであるならば、岡麻呂歌の全き祝福表現を、危機的な現実を反転させるべく要請された呪的表現として理解できることとなる。

五、「天地の栄ゆる時」と「天地の心」

「天地の栄ゆる時」が讚美表現であることは明らかだが、しかしそれが具体的にどのような状態を讚美しているのかということは明らかではない。たとえば契沖「代匠記」は、「天地の栄ゆる時」を「天地祥瑞ヲ出シテ、覆載ノ道能ク和合セル時ナリ」と解した。実際、天平六年正月元日には「木連理」という祥瑞が献上されている。しかしこの「木連理」はすでに三年前の天平三年正月にも献上されたことがあって、そこまで珍しいものとは言えない。天平四年正月には「白雀」、天平五年正月には「白鳥」がそれぞれ献上されており、この数年、祥瑞献上は毎年の恒例行事になっていた。しかも『延喜式』治部省式を見ると、「木連理」は祥瑞の中でも最下位の「下瑞」に過ぎず、天平六年の祥瑞が契沖が言うほど特別なものであったとは考えにくい。

「天地」も「栄ゆ」も、万葉歌においては讚美の文脈で用いられる語である。しかしその讚美の方向はそれぞれ異なっている。「天地」は、「天地のいや遠長く」「天地と長く久しく」「天地と共に久しく」というように、悠久性・永遠性を象徴するも

のとして用いられる。対して「栄ゆ」は、植物の繁茂という意味もあるが、讚歌においては、「栄えし君」「国栄えむ」と「天皇の御代栄えむ」というように、天皇の治世や国家の繁栄を讚美する語として用いられている。「天地」は永遠という時間的な長さを讚美する語であり、「栄ゆ」は繁栄という動態的な状態の変化を讚美する語なので、「天地」と「栄える」とは直接には結びつきにくい。次の二例のように同一文脈上に「天地」と「栄ゆ」が共起する例はあるが、いずれも間接的な繋がりに過ぎず、岡麻呂歌の発想とは大きく異なっている。

K 天地の 依り会ひの限 万世に 栄え往かむと 思へりし
大宮すらを： (6—1〇四七)

L 天地と相さかえむと大宮をつかへまつれば貴くうれしき
(19—四二七三)

Kの「天地」は、ここでは「天と地が接する果てまで」という空間の広大さを表す措辞に用いられているだけで、「栄える」のは「天地」ではなく「天皇の大宮」である。またLの「天地」とは「天地日月と共に」の縮約表現であり、「天皇の大宮」が、「天地と共に」長く永遠に繁栄することを祈願している。どちらも天皇と宮の繁栄を歌うもので、岡麻呂歌のように「天地の繁栄」を歌ったものではない。やはり岡麻呂歌の発想が特異だ

ということがわかる。

万葉の「天地」が悠久性・永遠性を表すのに対し、詔勅・宣命における「天地」の用法には、それとは異なる特有の発想が認められることが注意される。たとえば、元明即位宣命（慶雲四年七月）には「此の重位に継ぎ坐す事をなも、天地の心を勞はしみ、畏み坐さくと詔りたまへる命を」とあり、また神龜四年二月の聖武の勅には「天地、譴を告げ、鬼神、異を見はず」とある。これら詔勅の「天地」は、意思を有するものとして表現されている。そして「天地」は、天皇に対してその意思を示そうとする。これは明らかに漢土の天命思想・天人相関思想に則った表現であるが、しかし「天」だけではなく「地」を加えているところに日本詔勅の創意がある。意思を有する「天地」とは、もちろん「天神地祇」の意であろう。天神地祇が主語となるのであれば、天皇の栄えるさまが歌われるのと同じように、神の「栄える」状態が讚美されたとしてもおかしくはないだろう。

「天地が栄える」という岡麻呂歌の特異な発想は、万葉歌一般の傾向から見ると異例のものに見えるのだが、詔勅の「天地」の発想に準拠していると見ることによって理解できる表現となるのではないか。そのように考えることが許されるならば、たとえば

聖武が発した「詔」の中に「天地」という語が用いられており、岡麻呂はその「詔」に呼応すべく「天地」の語を詠み込んだという創作過程を想定することもできるのではないかと思われる。

六、詠作の時と場をめぐる従来説とその問題点

岡麻呂が応詔歌を詠作した時と場については、これまでに三つの仮説が出されている。一つ目の説は金子『評釈』の説で、岡麻呂が「何かの功績又は或技芸堪能の士か、さては珍しい長寿者かで、特に召し出されて破格の恩命に浴した人ではあるまいか」と言い、この歌は天皇に褒賞された「個人的感情」の歌であって、民を代表しての聖代讚美ではないと断ずる。しかしすでに述べたように、それほどの特技や功績が岡麻呂にあるのなら、それを示唆するような記述がどこにも存在しないことは不自然であるし、また、「御民われ」という表現は集団的かつ代行的であって、「個人的」な意識に基づく発語ではないと考えられる。

二つ目は、この歌が新年の祝宴で詠まれたという説である。真淵『考』が「此哥は御遊などの節による歎」と推測したが、武田『全註釈』はそれをさらに進めて、「新年の賜宴の際など

の作であろう」とした。土屋『私注』・澤瀉『注釈』・中西『全訳注』・多田『全解』・阿蘇『全歌講義』なども、消極的ではあるがこれに従っており、万葉注釈書においてはこの説が通説的位置を占めている。しかし下級官人と思しき岡麻呂が、朝賀の宴に列席し、天皇に伺候するという状況はやはり考えにくい。

この年の元日朝賀の記事を見ても、「天皇、中宮に御し、侍臣を宴し、五位已上を朝堂に饗す。但馬・安藝・長門等の三国、各々木連理を献る」という例年と変わり映えのしない内容で、この年の正月に「生ける験」を感じるような特別なことがあったように見えず、天皇が「詔」を発したという記事もない。例年通りの正月儀礼において詠まれたというのでは、述べてきたような特異な発想や表現の所以が説明できない。またこの歌に「新春らしさ」を示唆する語がひとつもないという点も、正月儀礼説にとつては大きな弱点である。

三つ目は、二月の「朱雀門歌垣」に際して詠まれたという説である。この説は、井乃香樹・北山茂夫・猪股静彌・城崎陽子・村山出の諸氏が主張するもので、正月儀礼説に拮抗する有力な仮説となりつつある。天平六年二月一日、朱雀門前において「歌垣」が行われ、聖武天皇の御覧があった。ただし「詔」を発したという記録はない。男女二百四十余人が集い、「五品已上の

風流ある者」も混じり、難波曲などの楽曲を演奏したという。

「都中の士女をして縦觀せしむ」とあるので、相当の盛儀であったことは慥かである。だが所詮は屋外コンサートとか野外ライブの域を出るものではなく、「生ける験あり」とか「天地の榮ゆる時」とまでの感激を与えるものであったのかどうか、判然としない。因みに翌月行われた難波行幸でも「吉師部楽」が演奏されており、行事の華やかさという点でいうと、朱雀門歌垣も難波行幸もさほど変わり映えはしない。なおこれら一連の行事における音楽や芸能の重視は、聖武天皇の関心の高さを示すものであり、その後の維摩講仏前唱歌や大仏開眼供養会にも繋がってゆくと見ることができる。

朱雀門歌垣説の弱点は、岡麻呂歌の語句や表現内容に、歌垣との接点が多く見出せないことにある。盛儀に感激したというのであれば、「をとめらが」とか「をとこをみな」といった歌垣を想起させる表現や、「手玉鳴らすも」といった音楽や舞踏を聯想させる表現があつてもよさそうなものではなからうか。岡麻呂と朱雀門歌垣の接点もわからないが、海犬養氏の職掌と朱雀門歌垣との接点も確認できない。海犬養氏が警備を担当するのは、宮城十二門のうち北面の海犬養門であり、南面の朱雀門とは正反対の真裏に当たる。「門」という共通性はあるが、

場所が離れ過ぎている。岡麻呂歌と朱雀門歌垣との間に何らかの接点があることを指摘できなければ、歌垣説も思いつきの域を出るものではなく、有力な仮説だとは言い難い。

正月儀礼にしても、朱雀門歌垣にしても、ただ単に華やかな行事というに過ぎず、「天地の榮え」とか「生けるしるし」と言わなければならないほどの画期的な出来事だとは思えない。

慥かにどちらの行事にも天皇が臨席してはいるが、そこに天皇がいるというだけでは、「御民―天皇」意識を高らかに宣言しなければならぬ決定的な動機が不足している。行事を前提とする右の先行諸説では、前節までに述べてきたような岡麻呂歌の特異な表現や発想の所以を十全に説明することができない。

これまで岡麻呂歌の場についての推論が、右の諸説以上には発展できなかったのは、巻六の歌の排列が影響しているだろう。三月の難波行幸歌群よりも前に排列されているのだから、岡麻呂歌はそれよりも前、一月か二月の歌でなければならぬという固定観念に囚われてきたところがあるのではないか。しかし、月日の記載がない歌までもが、厳密に時間順に排列されていると本当に信じてよいのだろうか。万葉集が基本的に年代順排列を指向していることは全体的傾向としては認められるが、それが排列の細部に至るまで徹底されていると見るのは、排列に対

する過大評価ではなからうか。すべての歌の成立年次が明らかになっていたとは思えないし、明らかではなかったからこそ記載がなされていないと見るべきであろう。

岡麻呂歌の題詞には「六年」という年次のみが記され、暦月の記載を欠くが、これはすでに原資料段階で月日が不明であったということの意味しているはずである。暦月を推測できる材料があったのなら、編者がそれを記載しないはずはない。そして岡麻呂歌の次に置かれた難波行幸歌群の題詞には、「春三月 幸難波宮之時歌六首」と暦月が記載されている。巻六を見ると、神龜五年・天平二年・三年・五年・十年・十一年も各年最初の題詞には暦月の記載がなく、神龜五年・天平元年・十年はその後の題詞に暦月が記載されていて、天平六年と同様の排列方針が採られている。このように巻六の排列には明らかに統一的な方針があり、年月まで判明する歌は後に廻し、年だけが判明する歌を先にしている。つまり各年内部の排列は時間順ではなく、原資料の記載に制限された便宜的な排列であったと考えられる。天平六年の作であることはわかるが、それが何月なのかまではわからなかった岡麻呂歌と、同じ年の三月の作であることが明らかで難波行幸歌とを排列する時、年次のみが記載される岡麻呂歌の方を便宜的に先にするというのは、それぞれの題詞を

どう書いたらよいかということを想定してみれば、最も合理的な処置だと言えるのではないか。だとすれば、排列という甚だ曖昧な基準だけで岡麻呂歌を三月以前の作だと決めつけてしまい、それを立論の前提にしてしまうことは、甚だ危ういことだと言える。逆に、「三月以前」という範さえ外してしまえば、岡麻呂が応答した「詔」の候補となりうるものが、天平六年の詔勅にはいくつも見出だすことができるのである。順序としては、歌の排列よりもまずは「詔」そのものの検討から素直に考えてみるべきだったのではないか。

七、天平六年の震災と聖武天皇の「詔」

改めて天平六年の「詔」を確認してみることしよう。『続日本紀』によれば、この年には聖武天皇の「詔」は四回出されている。それらはすべて四月以後のものとなる。

①「今月七日の地震、常とは殊なり。恐るらくは山陵の動がむことを。宜しく諸王・真人を遣はし、土師宿禰一人を副へ、諱所八処、及び功有る王の墓を検看せしむべし」(四月十七日)

②「地震の災、恐るらくは、政事に闕有るに由らむを。凡そ厥の庶寮、勉めて職事を理めよ。自今以後、若し改勵せずは、其

の状迹に随ひ、必ず將に貶黜せむ」(同日)

③「比日、天地の災、常に異なること有り。思へらくは、朕が撫育の化は、汝百姓に於て、闕失する所有るか、と。今、故に使者を發遣し、其の疾苦を問はしむ。宜しく朕が意を知るべし」(四月二十一日)

④「朕、黎元を撫育すること、稍く年歳を歴たり。風化尚ほ擁り、囹圄未だ空しからず。通旦寐るを忘れ、憂勞茲に在り。頃者、天、頻りに異を見はし、地、数々震動す。良に朕が訓導の不明に由りて、民を多く罪に入る。責は予一人に在り。兆庶の関るには非ず。宜しく寛宥を存して仁壽に登らしめ、瑕穢を蕩して自らを新たにすることを許さしむべし。天下に大赦すべし」(以下略) (七月十二日)

四度の詔のうち、三回は四月に出され、一回は七月に出されているが、それらがすべて「地震」に関連する詔ばかりであることは大いに注目しなければならぬ。天平六年という年は、何よりもまず畿内に大地震があった年として記憶されるべきであった⁽⁸⁾。すでに吉井『全注』がこの前後の時期に凶事が多発していたことを示唆していたが、天平六年の聖武にとつて最大の苦難が、この畿内大震災の発生であった。『続日本紀』によれば、最初の大地震は四月七日に起きている。「地、大きに震り、天

下の百姓の廬舎を壊つ。圧死せる者多し。山崩れ、川壅る。地、往往にして圻裂すること、勝げて数ふべからず」といった惨状を呈し、畿内に大きな被害をもたらした。

半年後の九月二十四日にも「地、大きに震る」とあり、かなり大きな余震があった。七月の詔④に「地、数々震動す」とあるので、四月以来ずっと余震が続いていたことが窺える。家屋が倒壊し、多数の民衆が圧死したことに加えて、③や④からは、生き残った者も生活に苦しんでいたことも窺える。これらの「詔」からは、聖武が自らの責任を感じ、「民」を救わねばならぬと考えていたことが読み取れるだろう。

この天平六年に、聖武天皇は一切経の書写を命じてもいる。この時初めて「写経司」という公的機関の名が現れるので、写一切経が大規模な公的事業として企画されたことが窺え、それが震災を契機とする事業であったことも推測できる。その現存写経には識語があり、これも聖武の「詔」に準ずるものと見ることができ⁹。そこには「身を全くして命を延べ、民を安みし⁹て業を存つは、経史の中、釈教最も上なり」という聖武の考えが記されている。従来の写経が近親者の供養といった個人的色彩の強いものであったのに対し、天平六年の写経は、「民」の生命と生活を安定させることを目的としたものであったところ

に特色がある¹⁰。この識語を詔②～④に照らし合わせるなら、自らの失政と不徳のせい¹⁰で大きな災害を招いてしまい、民衆が苦しんでいるので、その救済を仏教に頼ったという聖武の思考過程が浮かび上がってくる。この写経事業が、聖武天皇の鎮護国家仏教への傾倒の始まりであり、後の大仏造立計画にも繋がってゆくことになるわけである。

注目すべきは、地震であっても「地の災い」ではなく、「天地の災」として認識しているという点である。これは神亀四年二月勅の「天地譴を告げて」と認識を同じくしている。聖武天皇は②～④の詔において、大地震は天譴であり、その原因が自らの失政や不徳にあるという認識を示しているが、これは明らかに漢土の災異思想・天人相関思想に基づく考えである。天人相関思想では災異と祥瑞が対を成し、災害は天子の不徳や失政に対する天からの譴責とされる。だからこそ聖武天皇は、地震という自然災害が自らの「罪」であると言い、無辜の「民」に対して責任を痛感しているのである¹¹。

聖武天皇は、「わが不徳のせい¹⁰で多くの民が死に、生き残った民も苦しんでいるのではないか。撫民が足りていないのではないか」と、万民に問いかけた。それに対して岡麻呂は、「御民であるわれわれは、死んでもおかしくなかったのに生きてこ

られ、その甲斐があつたと喜びを感じています」と、天皇に返答している。地震で多数の死者が出たという現実を、「多くの御民が死なずに生き延びることができた」と言い換え、否定を肯定へと反転させる。さらに岡麻呂は、葬儀を「吉事」と言い換えるが如く、あるいは「聖躬不予」を「御寿は長く」と言い換えた如くに、「天地の災」を「天地の栄え」と言い換え、不吉な現実を反転させようとした。たまたま地震に遭遇して幸運だったのではなく、たまたま「天地の栄ゆる時」に出会えて幸運だったというのである。大地の揺動を「天神地祇が盛んに活動し、栄えている」状態だと再解釈できたのは、「高天原動みて、八百万神、共に咲ひき」（神代記）のように、天地の揺動を神々の躍動と捉える神話的な発想が（そしてその根柢にはアニミズム的自然崇拜の心理が）あつたからだと考えられる。

聖武天皇の「詔」が儒教的でネガティブな発言に終始しているため、岡麻呂はそれを悉く呪術的でポジティブな発想に解釈し直した。この「詔」と「応詔」の対応は、「常にあらむとわが念はなくに」という弓削皇子の仏教的でネガティブな発話に對し、春日王が「王は千歳にまさむ」と呪術的でポジティブな解釈で応答したのと同じ手法となっている。⁽¹⁸⁾これは、応答によって不吉な発言を祝福に転じる言語呪術の様式だと言って

よい。

聖武は地震を自らに對する天譴だと捉えたが、岡麻呂は天地の神々の躍動だと解釈し直した。そして天皇が自責を感じる必要はなく、むしろ「民」の側は現状に満足していると応答して、聖武の治世を正当化しようとしたのである。ただしそれは聖武への阿諛というよりも、災害が続く不吉な現実を好転させようとする、古代的祝福の論理の然らしむるところであつたと理解すべきであろう。

〈補説〉歌の場と詠作の契機について

岡麻呂の「応詔歌」が、天平六年の聖武の「詔」に応えたものであつた所以を述べてきたが、なおも未解決の問題として、なぜ岡麻呂が聖武の「詔」に応えようとしたのかということがあり、またその歌がどのような機会に詠まれたのか、なぜ記録に残り得たのかといった疑問が挙げられる。歌の場については不明とするのが実証的態度であろうが、敢えて憶測を述べれば、下級官人が聖武の「詔」に関与しうる契機として、たとえば岡麻呂が写経生に選ばれ、天平六年の写一切経に携わつたという可能性が考えられる。正倉院文書を見ると、海犬養広足が天平

十年代に写経所に出仕しており、また海犬養広主も神護景雲年間東大寺写経所に出仕しているため、海犬養氏から写経生が輩出していたことが知られる。岡麻呂と広足・広主とは姓は異なるが、海犬養氏という出自は同じであり、ほぼ同時代人である。岡麻呂が写経生であったという想像は、それほど突飛なものでもなからう。

仮に岡麻呂が天平六年の写経に関わっていたとすれば、書写を行う過程で識語に接し、聖武の苦衷を知ることでもできたであろう。聖武直属の写経所に属し、漢字に精通していた写経生ならば、聖武が発した詔を目にする機会もあったかもしれない。天平六年写経司の長官は、万葉歌人で朱雀門歌垣の風流侍従でもあった門部王である。風流を解し、歌を解する門部王ならば、写経司で宴を開催し、歌を詠ませるぐらいのことはするだろう。そのような宴の席で、聖武の命を受けて採用された写経生たちが、聖武の自省的な詔（中でも写経事業の契機となる内容を含む七月④詔）に対し、臣下として応える歌を詠んだとしてもおかしくはないし、それが地震の悲惨さを転換するための祝福の歌となることは当然であったと考えられる。岡麻呂の歌は、中でも特に優れていたため記録に留められ、門部王を介して宮廷関係者に伝えられたのかもしれない。この推測はどこまでも想

像の域を出るものではないが、作歌の場をめぐる可能性のひとつとして附言しておくことにする。

注

- (1) 倭太后歌の意味と言語呪術の発想法について、拙著『律令国家と言語文化』（汲古書院・令2）第二章第二節に述べた。
- (2) アマテラスの「詔り直し」の意義については、齋藤英喜「古事記」と祭祀・呪術実践」（『国語と国文学』平6・11）、谷口雅博「天の石屋戸神話における『詔直』の意義」（『古事記の表現と文脈（おうふう・平20）を参照。「酔ひて吐く」ことが祝福となる理由は、拙稿「酒造と神婚」（『国文学研究』一三七集、平14・6）に述べた。
- (3) 以下の民俗事例については、柳田國男『禁忌習俗語彙』（國學院大學方言研究会・昭13）、榎垣実「日本の忌みことば」（岩崎美術社・昭48）、今井とし「忌詞の一考察」（『国文目白』16号、昭52・2）、波平恵美子「ケガレの構造」（青土社・昭59）などを参照した。
- (4) 年次記載のない一〇〇三・一〇〇四は天平六年三月と天平八年六月の間に置かれており、排列だけを根拠にするなら天平七年の歌というつもりで配置したという可能性すら否定しきれない。なお一〇〇三の作者葛井大成が「筑後守」として歌を詠んでいる時期は、大伴旅人の大宰帥在任時（神龜五年〜天平二年）に重なっており、天平六年に至ってもまだ同じ官職に留まっていたというのは疑わしい。また一〇〇四は佐為王を饗宴した折の歌だが、佐為王が橘佐為と名を変えたのが天平八年であるので、便宜的に下限の八年直前の位置に排列しておいたという可能性も考えられる。いずれにしても排列を絶対視することは

危険であると言える。

- (5) 小野寛『万葉応詔歌考』(『論集上代文学 第十冊』笠間書院・昭55)は、岡麻呂は宮廷歌人に「ふさわしくない」ので、この歌が「天皇の『詔』を岡麻呂が直接受けて歌ったものではないだろう」と指摘し、宴席に「伺候する舍人たち」全員に向けて天皇が作歌を促す「詔」を發したと推測している。

- (6) 人麻呂歌集の「吾等」については、村田正博「人麻呂の作歌精神」『万葉の歌人とその表現』(清文堂・平15)に論じられている。

- (7) 井乃香樹『御民吾の歌』私考』(『國學院雑誌』49巻2号、昭18・2)、北山茂夫『万葉の世紀』(東京大学出版会・昭28) 二二五、一五三頁、猪股静彌「岡麿の歌一首攷」『青吹く風』(和泉書院・平6)、城崎陽子「応詔歌の再生」『万葉集の編纂と享受の研究』(おうふう・平16)、村山出一「万葉応詔歌の側面」(『北海学園大学人文論集』26・27合併号、平16・3)。ただし井乃氏の論の存在は後統の論者に見落とされている。

- (8) 天平六年地震については、今津勝紀・隈元崇「天平六年の地震と聖武天皇」(『奈良制・古代都市研究』22号、平19・3)、保立道久『歴史のなかの大地動乱』(『岩波新書』平24)、弘胤佑「飛鳥・奈良朝における地震対策」(『広島大学大学院教育学研究科紀要』第二部64号、平27・3)に論じられている。

- (9) 天平六年聖武天皇発願写一切経の識語は『東大寺要録』に引用されており、また天平六年写経の実物も檀王法林寺・根津美術館・逸翁美術館に所蔵されている。檀王法林寺蔵の『七知経』識語影印は『奈良朝写経』(奈良国立博物館・昭58)に載る。またその注釈に「上代写経識語注釈(その五)」(『続日本紀研究』三八九号、平22・12)がある。

- (10) この点については、今津氏注8論文に指摘がある。

- (11) この点については、保立氏注8書に論じられている。

- (12) 弓削皇子歌と春日王歌の対応関係とその論理については、注1拙著第3章第七節に論じた。