

萬葉集卷十九の表記をめぐって（三）

——「俗中」と「よのなか」——

本学助教

朝比奈英夫

悲世間無常歌一首并短歌

天地の遠き初めよ 俗中・波常無毛能等 語り継ぎ流らへ来たれ 天の原振り放け見れば 照る月も盈みちか呉しけり
 あしひきの山の木末も 春されば花咲きにほひ 秋づけば露霜負ひて 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 にはたづみ流るる滞また 留めかねつも (萬葉集19・四一六〇)
 言とはぬ木すら春咲き秋づけばもみち散らくは常をなみこそ 一云常なけむとぞ (四一六一)
 うつせみの常なき見れば世の中に心つけず思ふ日そ多き 一云嘆く日そ多き (四一六二)

一 はじめに

右は、萬葉集に見られる大伴家持の歌で、前後に並ぶ「過澁谿崎見巖上樹歌一首」(四一五九)、「豫作七夕歌一

首」（四一六三）、「慕_レ振_レ勇士之名_一歌一首并短歌」（四一六四―四一六五）などの歌々とともに、「季春三月九日擬_レ出舉之政行_一於_レ舊江村_一道上属_レ目物花_一之詠并興中所_レ作之歌」という総題に括られている。これら四一五九から四一六五に至る四作品については、各々の作品の理解に異なる見解が示されているところも多々あるが、これらが意図的な連作である^(注1)と見る点では、いずれの論も同じ立場に立っている。

しかし、連作性の問題と関わりながら、件の作品には検討すべき点が残されているように思われる。冒頭に掲出した本文の中で、「俗中_・波常無毛能等」と原文で記した部分がそれである。該当部分の「俗中」は、題詞との対応から見て世の中の意であることは疑いない。

「よのなか」という語が仏典の用語「世間」に基づくことばとして、

世間_{よのなか}を何に譬へむ朝開き漕ぎ去にし船の跡なきごとし (3・三五一)

世間_{よのなか}は空しきものとあらむとぞこの照る月は満ち欠けしける (3・四四二)

余能_{よのなか}奈可_なは空しきものと知る時しいよよますます悲しかりけり (5・七九三)

世間_{よのなか}を常なきものと今ぞ知る奈良の都のうつろふ見れば (6・一〇四五)

世間_{よのなか}も常にしあらねばやどにある桜の花の散れるころかも (8・一四五九)

などのように、「無常」という意識を伴っていること、それに応ずるかのようには、現世やそこに生きる人を肯定的に捉える語である「うつせみ」が無常感と結びついて用いられるようになること（青木生子「万葉集における「うつせみ」―挽歌から哀傷歌へ―「萬葉挽歌論」など、すでに指摘されているとおりである。それゆえ、従来の注釈や論考では、当面の家持歌の「俗中」に格別の注意を寄せていない。が、巻十九の中で特に秀歌が連続する前半部の表記の様相から見ると、「俗中」という表記にも家持の表現意図と関わる問題が潜むものと考えられる。そこで、以下、表記のあり方から「悲世間無常歌一首并短歌」の性格の一端を探ってみたい。

二 卷十九の中の義訓

卷十九は、一見して知られるように巻全体が表意表記を主体としている。しかし、巻頭から巻末にかけて表記の様に変化が認められるゆえ、その表記のあり方について、これまでに多数の論が考察を加えている。それらの成果を踏まえつつ、拙稿「萬葉集卷十九の表記をめぐって（二）―巻内部の傾向と前半部の様相―」（『光華日本文学』第三号）では、一首の中での表意表記の比率の推移に着目し、およそ次のような結論を得た。すなわち、卷十九には巻頭四一三九から四二一〇、四二一一から四二五六、四二五七から巻末四二九二という三区分が認められること、その最初の区分は、現在の卷十九編集以前に家持によって清書されていたと見られる部分に合致すること、そこに見られる表記の根底には、歌稿の清書という丹念な扱いに見合う読みやすさへの配慮が一貫していること等々である。

読み手への配慮を貫くかような傾向は、卷十九の表意表記全体が正訓を主体としていることによって支えられているのだが、その中において、問題の「悲世間無常歌」の「俗中」は、特殊な位置を占める表記の一例といえよう。「世の中」を「俗中」と表記することは、一般に行われている分類に従えば、義訓にあたる。表記に用いられる文字と表記されることばとの間にある種の連想を要求する義訓は、読みやすさという方針とは相容れない性質を持つ表記法である。しかしながら、その連想の介在ゆえに、義訓は、文字そのものに表記の担い手の表現意図を込める有効な手段となりうる。卷十九の中での義訓例は、二十六語について三十八例、件の家持歌を含む冒頭歌群四一三九から四二一〇では十四語について二十二例見出され、^{（注2）}冒頭歌群に義訓例の三分の二が集中するものも、表記を表現の一手段とみなす家持の積極的な姿勢に由来するものと思われる。

とはいうものの、卷十九の義訓例がすべてひとしなみに明確な表現意図を担って用いられているわけではない。そ

これらの三十八例を示すと、次のとおりである。

本郷	挿頭	逆言	奥墓	灼然	去来	表記
国	かざし(す)	およづれ	おくつき	いちしろし	いざ	語彙
四一四四	四二五三 四二五二 四二五三	四二二四	四二一一	四二四八	四二二六	番号
*				*		冒頭歌群
詞 六三題詞・五三五左注・三六五二題	頭刺三八・一五五九・一六八六・三二二三 頭挿一四二九 三八・一九六・一一一八・一五八一・一五八三・一五八六・一五八八・一五八九・一六一〇・一八八三・二二二五・三七八六	四二二・四七五・一四〇八	奥津城四三二・一八〇七 奥城一八〇一・一八〇二 奥柳四三一・四七四・一八一〇	六八八・二一九七・二二六八・二二七四・二三四六・二四八〇・二四九七・二六〇四・三〇三三・三二二三	一〇・六三・二八〇・九五七・一一二・二二〇三・二二七三	他巻の例

皇祖神	不怜	三更	比来	幾許
すめろぎ	さぶし	さ夜ふく	このころ	ここだ
四二〇五	四一七七 四一七八	四二四一	四二一四	四一九五 四二〇八
*	* *	*		* *
皇神祖三三二・四一一 皇御祖四〇九四 皇祖四四三・一〇四七・二五〇八	一一三三 皇神祖三三二・四一一 皇御祖四〇九四 不楽二五七・三八六三	(よひ) 一五四五・二三六一 (よなか) 一六九一 夜三更(よくたちて) 一一二四	日來二一七五 比日四三六・六四八 他一八例 頃者七一三・一六〇三・一八八九・ 一一三三五・三〇二一・三〇五 二・三〇五五・三八五九 酒者一九八四	二二〇・二三〇 他二五例 一一三三・三五九・七六七・二二六 〇・二三二九・二六〇三・二六六 八・二八七七・二九八四・三八五八 比者三三六・六八六・三二一三・二 三六六・二五二五・二七七八

狂言	たはごと	四二一四		四二〇・四二一・四七五・二五八 二・三三三三三・三三三三三 狂語一四〇八
鷹狩	鳥狩（とがり）	四二四九		鷹田二六三八 鳥嶽二二八九
毎年	としのは	四二五八 四一六八	* *	九〇八・一八五七
豊宴	とよのあかり	四二六六		
痛念	嘆く	四二一五		（悲悽）一八〇四
涕	なみた	四一六〇	*	一五二〇
卿大夫	まへつきみ	四二七六		大臣（おほまへつきみ）七六
国家	みかど	四二四五		（とほの）朝庭三〇四・七九四・三 六八八 御朝庭九七三 朝廷四三三二
盈臭	満ち欠け	四一六〇	*	一二七〇
停息	止む	四二〇六	*	
俗中	世の中	四一六〇	*	
吾等	われ	四二五七 四一九一	* *	二五〇・一〇一七・二六九・一七 〇五・二〇〇一・二二一〇・二四一五 （わが）一七七・一一一八・二〇〇 三・二〇一四
	（わが）	四二三四		

咲	笑(ゑ)み	四一六〇 四一九二	* *	一七三八・一八〇七・二六二七・三八一七 花咲(はなゑみ)二二五七・四一一六 (ゑまひ)四七八・七二八・一六二 七・二六四二・二九〇 〇・三三三七 (ゑます)六二四・六八八・九四 一・二七六一
壮子	男(をとこ)	四二一一		三六九・五七七・九八三・九八五・ 一三七二・一七五九・一八〇九・二 〇四三・二〇五一・二三三三 壮二〇一〇・三七九一 丁子一八〇二
媼	娘子(をとめ)	四一三九 四一四三 四一六六 四一九二 四二一一	* * * *	四〇・五二二・一〇〇三・一〇五 六・一四二九・一八七九・二一一 七・二九九〇 丁女三七九一

右の一覧表から知られるように、二十六語の中で、他巻に同様の表記が複数例存在する場合が「去来」「灼然」など十四語、二十六例を占める。また、そのものびたりの表記ではないものの、類例が他巻にみられる「奥墓」「三更」「鷹狩」の三語、三例も、その十四語に準じて同列に扱うことができる。これらは、元来は表記とことばとの間に連想を必要とし、そこに程度の差はあれ表現のあやが生じたであろう。しかしながら、そのような表記の使用が重なる

につれてそこに連想の介在する余地は減少し、表記と訓との定着度の高まりは、それぞれの例を正訓と同質の表記に位置づけていくことになる。

したがって、右の二十六語の中で、さしあたり問題とすべきは、他巻において同様の表記がほとんど認められない場合であろう。すなわち、当面の「俗中」をはじめ、巻十九のみの孤例である「本郷」「停息」「豊宴」「痛念」「卿大夫」「国家」の七例、および他巻に一例を見る「盈異」「滯」の計九例がそれにあたる。そこで焦点の「俗中」に対する考察に先立ち、その他の八例について検討を加えたい。それによつて巻十九の中の「俗中」という表記の特質が明確になると考えられるからである。なお、便宜上、それら八例を(1)(2)(3)に分ち検討する。

(1)

ここでは漢語に出自を持つ四例「本郷」「痛念」「停息」「国家」を取り上げる。まずは、次に掲げる家持歌の「本郷」。

燕来る時になりぬと雁がねは本郷^ニ 偲ひつつ雲隠り鳴く(四一四四)

この語は、集中の題詞・左注に「山上臣憶良在^ニ大唐^ニ時憶^ニ本郷^ニ作歌」(一・六三題詞)、「右安貴王娶^ニ因幡八上采女^ニ、係念極甚愛情尤盛 於^ニ時勅断^ニ不敬之罪^ニ退^ニ却本郷^ニ焉」(4・五三五左注)、「至^ニ筑紫館^ニ遙望^ニ本郷^ニ、悽愴作歌四首」(15・三六五二―三六五五題詞)の三例を見る。一方、歌においては、「クニ」の表意表記としては、「國」が六八例(1・二など)、「邦」が一例(9・一八〇〇)で、「國」という表記の定着度がきわめて高いことが知られる。このことは「國辺」(四・五〇九)などの複合語を考慮に入れても変わらず、したがって、家持の「本郷」という表記の異質性が際立つのだが、これについては、小島憲之「春の雁」(『日本古典文学全集(3)』補論)に指摘がある。すなわち、当面の家持歌四一四四は、次の四一四五と連れだつて「見^ニ歸雁^ニ歌^ニ一首」と題する作品で、漢詩の素材である春の「帰

雁」を詠む件の二首は、「素材史上はなはだ注意すべきであり、同時にまた「歌」と「詩」との接点に位置する歌としても、貴重というべきである」という。首肯すべき指摘で、漢語に出自を持つ「本郷」を歌の中に取り入れたねらいは、漢詩的世界を想起させる「帰雁」の斬新さを印象づけることであらう。と同時に、この表記によって、越中にある家持の望郷の想いが帰雁の詩情に重ね合わされることとなる。こうして、「本郷」には、表記も表現の手段として活かそうとする家持の意欲的な態度を見て取ることが出来る。

ついで「痛念」を取り上げる。これは、家持の「挽歌一首并製歌」〔四二二四―四二二六〕の例で、左注の「甲、舜南右大臣家藤原二郎之喪慈母患」とが作歌事情を明らかにしている。問題の「痛念」は、その第一反歌に見られる。次の一首がそれである。

遠音にも君が痛念と聞きつれば哭のみし泣かゆ相思ふ我は

（四二二五）

右のように「痛念」は、母を失った「君」すなわち藤原二郎の嘆きをいうが、ここに「痛念」が用いられているのは、家持の漢語に対する理解の産物であると考える余地がある。漢語「痛念」は、「民人痛疾、而或煨^い休^い之、其愛^い之如^い父母^い而歸^い之如^い流水^い。」〔春秋左氏伝「昭公三」の晋杜預の注に「煨休、痛念之聲」という例が見える。「煨」は、「煨、熱在中也」〔説文解字〕のように、「温かい」という意だが、右の左伝の例について、初唐孔穎達の正義は、「服虔云、煨休痛其痛而念之、若今時小兒痛、父母以口就之曰煨休、代其痛也」と注している。これらによれば、「痛念」は、「謂願念其痛而撫慰之」〔漢語大詞典〕と説かれるように、相手の痛みを思いやり、慰めることをいうと解される。しかしながら、ここでは同情の意の漢語を応用したものと見るよりも、「あるいは相手藤原二郎の書翰にあった字をそのまま借用したもの」〔新編日本古典文学全集〕という可能性を考慮すべきであらう。「通念」の具体例の追求を俟って判断すべきところだが、少なくとも家持歌の「痛念」も、漢語に出自を持つと見て大過ないものと思われる。

以上の二例は、表記を工夫することによって、歌の内容を効果的に補強している場合だが、「停息」「国家」なども、これらと同様に考えることができる。「停息」は、次の歌の例である。

澁谿を指して我が行くこの浜に月夜飽きてむ馬之末時停息。

(四二〇六)

一首は、越中国衙の官人たちが初夏の布勢水海に遊覧した折りの一連の歌群(四一九八―四二〇六)の最後に位置し、「還時濱上仰見月光」歌一首という題詞を持つ。遊覧の楽しみの名残は尽きず、帰路の月夜の情景に飽くまで興を求めようとする高揚感が伝わってくるが、そのために馬の歩みをしばし止めよと一同に呼びかけるところに「停息」が用いられている。集中では「止む」には、「流るる涙止そかねつる」(2・一七八)、「大御馬の口抑駐」(3・四七八)、「うちひさす宮に行く子を……留者苦し」(4・五三三)などのとおり、「止」「駐」「留」が用いられており、いずれの表記が一般という傾向は見られないが、これらに倣って当該歌の場合も、「停」あるいは「止、駐、留」などの一字のみで表記すれば事足りたところである。それを「停息」と表記したのは、家持の脳裏に次のような例が想起されていたからではないか。

驅役無停息、軒裳逝東崖

(晋陶淵明「雜詩十二首」の「其十」)

山川阻隔、疲頓異常。欲投娘子片時停歇。

(遊仙窟)

前者は、かつて任務を帯びて陸路を車で東方の果てまで旅したことをいうらしく、「驅役」すなわち仕事に追われ休むことがないの意。後者は、桃源郷に至った主人公が旅の疲れに倦み、川岸で洗濯をしている娘に向かい、お宅でしばし休ませて欲しいと願う場面で、「歇、息也」(「説文解字」)から、前者の「停息」と同義であると見てよい。これら二例には、いずれも休息の時間を持つ意が含まれている。家持は、こうした漢語の語彙に倣って「止む」に「停息」をあてたのだと思われる。これによって、単に馬の歩みを止めるというのではなく、浜辺の月夜の下でしばし憩おうとする場の雰囲気表現しようとしたのであろう。

次に「国家」。作主未詳「天平五年贈入唐使歌一首并短歌」(四二四五―四二四六)の一節で、住吉の神に向かつて使人の無事の帰国を「平らけく率て帰りませ毛等能国家爾」と祈るところに用いられている表記である。集中、朝廷・国家の意の「みかど」は、当該の例以外は、すべて「とほの朝廷(廷)」(3・三〇四、5・七九四など八例)として用いられている。それらに倣えば、「毛等能朝廷(廷)」と表記してもよいところだが、そこをあえて「国家」と表記した由縁は、当該歌が「日の入る国」(四二四五)、すなわち唐に対しての「大和の国」(四二四五)日本を意識しての歌であるからであろう。

(2)

本項では、「卿大夫」「豊宴」を取り上げる。これらの場合も、それぞれの歌の内容を表記の面から補強しているところは、(1)で見た「本郷」などの場合と共通するが、とくに「卿大夫」「豊宴」の場合は、表記のあり方に加えて、その前提となる言葉の選択の段階に特色がある。

まず「卿大夫」と表記される「まへつきみ」は、

鳥山に照れる橘うずに刺し仕えまつるは卿大夫等（四二七六）

という例で、「廿五日新嘗會肆宴應詔歌六首」のうちの一首、藤原八束の作である。これには類例として「物部乃大臣」(1・七六)があるが、こちらは、右大臣石上麻呂という具体的な個人を指すと見てよく、したがって、歌の現場に強く依存した一回的な表現とみなされる。これに対して、当面の「まへつきみたち」は、「臣下たち」という意で特定の個人を指すものではない。しかし、一般性を持つ語彙であるにしても、「まへつきみ」という語は、歌の表現としては当該歌以外には例を見出すことができない。そこで、当面の「卿大夫」を考えるにあたって参照すべきは、次の諸例であろう。

四郊多_レ壘、此卿大夫之辱也

〔禮記〕曲禮上

至_レ黯七世、世爲_二卿大夫_一

〔史記〕汲鄭列伝

天皇巡_二狩南國_一。於是留_二皇后及百寮_一、而從駕_二三卿大夫及官人數百_一、而輕行之。

〔仲哀紀二年三月条〕

大臣參議并諸王者令_レ侍_二于大殿上_一、諸卿大夫者令_レ侍_二于南細殿_一。

〔17・三九二一三九二六前文〕

謂國君自來曰朝、使_二卿大夫曰聘_一。

〔令集解〕職員令「諸蕃朝聘」の項

これらの例から考えるに、「まへつきみ」は、漢語「卿大夫」を訓読した際に引き当てられる和語であつて、しかも、散文の中で使われる用語という性格が濃かつたのではなからうか。それをあえて歌に用いたのは、当該歌を含む四二七三～四二七八が題詞の記すとおり、「新嘗會肆宴應詔」という儀礼的な場で詠まれた歌であることに由来するのであろう。さような場で披露された作品の中に、散文の用語「まへつきみ」を、それに即した「卿大夫」という表記によって用いることで、儀式ばつた重みを加えることをねらつたのだと思われる。

こうした事情は、次の「豊宴」の場合も同様である。

……あをによし奈良の都に 万代に國知らさむと やすみし我が大君の 神ながら思ほしめして 豊宴見す今日の日は もののふの八十伴の男の 鳥山に赤る橘 うずに刺し紐解き放けて 千年壽き壽き響もし ちらちらに仕へまつるを 見るが貴さ

〔四二六六〕

「とよのあかり」もまた、右の家持歌以外には、集中に見られない表現である。しかしながら、これも歌以外では次のような例が見出される。

……天皇聞_二看豊明_一之日、髮長比賣に大御酒の柏を握らしめて、その太子に賜ひき。

〔古事記〕応神天皇条

これより後時に、大后為_レ將_二豊樂_一而、御網柏を採りに、木の国へ幸行しし間に……

〔同 仁徳天皇条〕

今勅りたまはく、今日は新嘗のなほらひの豊_カ明_カ聞_レこしめす日に在り。

（「統日本紀」宣命 第四十六詔 神護景雲三年十一月二十八日条）

当面の「豊宴」の表記それ自体は、右の諸例を参照すれば、取り立てて特別な表現意図を持つとは思われない。むしろ注目すべきは、右に掲げたように、件の「とよのあかり」が、「為_レ應_レ詔儲作歌一首并短歌」と題する長反歌二首のうちの長歌の中で、「やすみしし我が大君の神ながら思しめして豊宴見す今日の日は」と、宴を主宰する天皇を高らかに讚美する部分に用いられていることである。当面の家持歌は、「豊宴見す今日の日」の盛況を描写しつつ、「八十伴の男」が天皇に対して抱く奉仕の念をうたうことを主眼とする。つまり、ここでは「豊宴」のありさまこそが中心なのであり、自らが思い描く理想の「豊宴」を「儲作歌」という形で描き出すことが当該歌の目的であったのだと思われる。そうであれば、「豊宴」という盛儀を初めて歌の題材として取りあげたこと自体が、新たな讚歌のあり方を開拓しようとする家持の意欲的な選択であったということになる。件の「豊宴」は、こうしたねらいによって必然的に歌に呼び込まれることとなったのだといえよう。

(3)

第三項として「盈臭」「滯」について検討したい。これら二例は、「俗中」と同じく「悲世間無常歌」（四一六〇）に見られる例で、各々が他巻にもひとつずつ用例を持つ。すなわち、次の例である。

こもりくの泊瀬の山に照る月は盈臭しけり人の常なき

（柿本朝臣人麻呂歌集 7・一二七〇）

彦星は織女と 天地の別れし時ゆ いなむしろ川に向き立ち 思ふそら安けなくに 嘆くそら安けなくに 青

波に望みは絶えぬ 白雲に滯は盡きぬ……

（山上憶良 8・一五二〇）

これらについては、つとに小島憲之氏によって、漢籍の語句に対する訓詁の応用であるという指摘が行われている（『上代日本文学と中国文学』中）。それに拠りながら右の二例を見ると、前者の「盈臭」（満ち欠け）は、「日中則臭、

月盈則食」（『周易』豊伝）の「臯（かたむく）」を王弼注「臯食」によって「食」（欠く）の意に解したことによると考えられ、そこに右の『周易』の例や「日月盈臯」（千字文）などの文字についての訓詁の応用が認められるという。後者の「滯」については、敦煌変文に涙の意に用いた例が認められ、「流涕」（19・四二四）などという「涕（なみた）」に通用する例の存することが指摘される。これは「滯、一滴水」（集韻）とされる「滯」が、水滴や涙のしずくをあらわす「滴」と同じ意に用いられたものという。従うべき見解で、前掲の家持歌の例は、人麻呂歌集歌や憶良歌のかような訓詁を踏まえての表記と見られるが、家持の場合については、鉄野昌弘「興」と「無常」―家持「歌日誌」への試論―（注1に掲出）が、小島氏の論を承けつつ表現の内実により深く踏み込んだ考察を加えている。すなわち、「盈臯」は、先掲『周易』豊伝が「天地盈虚與時消息、況於人乎、況於鬼神乎」と続けて日月の満ち欠けを人にたとえていることから、人麻呂歌集歌も家持歌も「当然その字面だけでなく、そうした表現全体を踏まえているのだらう」と指摘する。「滯」については、「文選」や『藝文類聚』「哀傷」部その他の「世の無常を歌った詩文に、決まって「涙が流れる」或いは「涙が衣を濡らす」といった表現が用いられる」こと、「涙を留めたい」という表現が魏阮籍「詠懐詩」などに見られることを挙げ、「この例は、漢籍とは別個に成り立った表現に、漢詩文との相似を見出し、それを用字によって表したものと見えよう」との見解を示している。これによって、典拠と目される漢籍への依存の程度に差はあるが、家持の場合における漢詩文の摂取が、依拠する詩文に対する適切な理解の上に立って、きわめて自覚的に行われたことが明らかにされたといえよう。つまり、家持歌の「盈臯」「滯」は、家持の漢語に対する訓詁の成果を担って、この世の無常のありさまと、それに由来する悲嘆をうたう当該歌の文脈に厚みを加えるべく、意図的に用いられたということになる。

こうして、(1)(2)(3)に取り上げた八例は、いずれもそれぞれの作品に呼び込まれるべき必然性を持つこと

が知られ、家持歌六例については、そこに作者家持の明確な意図を見て取ることができる。残る二例については表記の担い手を特定しにくいところだが、それらの表記が表現に及ぼす効果は、家持歌の場合と質を同じくするものとしてよい。とりわけ、それら八例の中でも「悲世間無常歌」に見られる(3)の二例が漢詩文の表現の積極的な撰取の結果であることは、当面の「俗中」を考える上で見逃すことができない。かような傾向から推して、「俗中」についても、その表記を用いた必然的な背景の存在が想定されるであろう。つまり、「よのなか」に対しては、四十三例中、三十一例までが「世間」を用いるという定着した表記があるにもかかわらず、当該歌において、なにゆえ「俗中」を用いたのが問われてしかるべき問題となるのである。もともと、歌には用例が見られないものの、題詞や序、あるいは詩文の例として、山上憶良の作品に「俗道」「塵俗」などの例がある。が、これらと当面の「俗中」との関係は、後に触れることとして、まずは「俗」の字義を検討し、その上で叙上の憶良の用例を視野に入れて、当面の「俗中」の表現性を考えたい。

三 「俗」の意義

「俗」の字義は、「俗 習也」(説文解字)、「俗 風也凡也」(篆隸萬象名義)、「俗 凡」(天治本新撰字鏡)とあり、ここにいう「習」「風」の義の「俗」には、次のような例がある。

六曰、以_レ俗_レ教安、民不_レ偷。〔鄭玄注〕俗、謂_二土地所_一生習也。

〔周禮〕地官大司徒

入_レ國而問_レ俗、入_レ門而問_レ諱。〔鄭玄注〕俗、謂_二常所_一行與_レ所_レ惡也。

〔禮記〕曲禮上

移_レ風易_レ俗、天下皆寧。〔正義〕上行謂_二之風_一、下習謂_二之俗_一。

〔史記〕樂書

これらは、「俗、ナラヒ」(『観智院本類聚名義抄』)という場合にあたり、「風俗、習わし」の意と解される。

日本上代の文献における「俗」の意義については、小泉道「上代文学における「俗」の用法」〔光華日本文学〕第二号に詳細な考察がある。ここでは、風土記を中心に、記紀・萬葉集などの上代文献から、中古初頭頃成立した「続日本紀」「古語拾遺」「令義解」にわたって「俗」の用例の調査が行われ、その結果、次のような見解が示されている。上代の作品の「俗」用語例をみると、各地の国郡郷在住者一般あるいは当地関係の異種族などに係わる、ことばを含む長短種々の伝承を記述する表示として、これが目立つ。その「俗」の意味はクニヒト（俗人）とナラヒ（風俗）とに大別され、前者では広狭古今などにわたっており、後者には地方・種族・往古などの特異な世俗記事と大和政権の風教化記事との二種がある。

従うべき見解で、

東俗語云、可豆思賀能麻末能弓胡

（3・四三二題詞脚注）

嬬歌者、東俗語曰賀我比

（9・一七五九歌脚注）

などは、「クニヒト」、すなわち地方の人の言葉を示し、

憶良聞、方岳諸侯都督刺使、並依典法巡行部下、察其風俗

（5・八六八題詞）

は、「方岳諸侯」「都督刺使」が治める地方の「ナラヒ（風俗）」の意である。次の二例もこれに類するものと見てよからう。

獸名俗曰牟射佐妣

（6・一〇二八題詞脚注）

寵薄之後還賜寄物 俗云可多美

（16・三八〇九題詞割注）

前者は、むささびが他の例ではすべて「牟佐佐婢」(二六七)のように「ムサ(佐)サビ」と読むべき表記であるのに対して、「ムザ(射)サビ」と読むべき表記となっており、俗言で、といった意味での用法と思われる。後者は、漢語「寄物」を、普段の言葉では、という意味合いで説明したところである。こうして、これら二例の「俗」には、

一般的な言い方に対する訛った言い方、漢語に対する日常の和語という意識が認められ、^(注6)「中央の規範的・一般的通例からはずれて」(先掲「上代文学における『俗』の用法」) いる点で、先の「クニヒト・ナラヒ」を意味する例と共通する性格を持つ。次の、

所怨有_レ此不能_レ黙_レ已、俗語云以_レ藤續_レ錦、聊擬_レ談笑_レ耳

(17・三九六七前文)

は、越中国守大伴家持から贈られた書簡と歌とを承けて、国掾大伴池主がそれに応じる作を作った次第を、「錦(家持の作)に藤(自作)続く」と、俚語を用いて述べているところである。漢文体の書簡文に伴う雅な意識に対する日常の俚語という認識が、この「俗語」には認められるであろう。加えて、そこには「俗」たる俚語にいうような振る舞いを行う自らを謙遜し、相手方の家持の持つ雅趣をいっそう引き立てようとする意図があるように思われる。

かくして、「俗」の持つ地方的・脱規範的な意味が、都鄙あるいは雅俗の対比を導くことになる。すなわち、

蓋是國也、地險而民多_レ知、其主、俗主也、不_レ足_レ與_レ學。〔高誘注〕俗主、不肖凡君。

(〔呂氏春秋〕孟冬紀 異寶)

という、先掲の「篆隸萬象名義」や「天治本新撰字鏡」の「凡」にあたる例や、

有_レ不_レ學問_レ無_レ正義_レ以_レ富利_レ爲_レ隆、是俗人者也

(〔荀子〕儒效)

衛鄙_レ俗不_レ習_レ喪禮

(〔孔子家語〕曲禮子貢問)

などは、「俗」の帯びる負の価値意識を示している。萬葉集に見える、

固是俗愚懷_レ癖不_レ能_レ黙_レ已、仍捧_レ數行_レ式酬_レ嘔咲_レ

(17・三九六九前文)

は、作者大伴家持が自らを「俗物愚人」(萬葉集全注卷十七)と謙遜するところで、右の漢籍の場合に通じる用法と違ってよい。

しかしながら、当面の家持の「俗中(よのなか)」は、こうした「風俗」「凡庸」「卑俗」といった意味での「俗」

とは、直接には繋がらない。前節で触れたとおり、家持の件の例にとって参照すべきは、山上憶良の作に見られる次の諸例であると思われる。

(a) 自稱倍・俗・先生、意氣雖揚・青雲之上、身體猶在・塵俗之中 (5・八〇〇序)

(b) 竊以、朝夕佃・食山野・者、猶無・災害・而得・度・世、晝夜釣・漁河海・者、尙有・慶福・而全・經・俗 (5・沈痾自哀文)

(c) 吾以・身已穿・俗、心亦累・塵 (同)

(d) 悲・歎・俗・道假合即離易・去難・留詩一首并序 (5・悲歎……易去難留詩題詞)

(e) 是知、世俗本無・隱遁之室、原野唯有・長夜之臺 (同・序)

(f) 俗道變化猶・擊目、人事經紀如・申臂 (同・詩)

右の(a)「塵俗」、(e)「世俗」について、

徒成盡・所・懷而理蘊・蘊于情、遂令・無上道服毀・於塵俗、亮到之心屈・乎人事、

(釋慧遠「沙門不敬王者論」弘明集)

(「道会寺碑文」聖武天皇宸翰雜集)

迹染・俗・塵、心標・淨・土

(「法華經」勸持品)

是人懷・惡・心、常念・世・俗・事

(「王居士涅槃詩」聖武天皇宸翰雜集)

何爲出・世・俗、本欲・避・塵・喧

などの例が見え、これに加えて、

(「法華經」法師功德品)

若説・俗・間・經書治世語言資生業等、皆順・正法
といった例を参照すれば、世の中を「俗」と観ずる態度は、「風俗」の義がそのまま発展したのではなく、仏教思想とも関わることによって培われていったものと考えられる。

芳賀紀雄氏は、憶良の(d)、(f)の「俗道」について漢籍、仏典類の調査を踏まえた上で、これが憶良による造語である可能性を示唆し、さらに先掲の諸例について次のような指摘を行っている(「理と情―憶良の相剋―」『萬葉集研究』第二集)。

これら(筆者注、先掲憶良の(a)から(c))は、仏教的意味合いが濃厚ではあるが、明らかに「世間」の意である。当の「俗道」も「仮合即離」を従えているだけに同類とみなしてよい。(中略)「俗道」には、「俗世間」というもの(の来たり行く道)つまり「世間のあり方(存在の仕方)」といった意を与えればよいのではなからうか。

これによれば、憶良が世の中をあらわすのに「俗」という語を用いたのは仏教の教理そのものを表現しているのではなく、仏典に想を及ぼしつつ、一般的な意味合いを含ませて「現世」を表現したものと見る事ができる。事情は、家持の「俗中」においても同様であろう。世の中をあらわす家持の件の表記が、右に述べてきた憶良の「俗」の用法を念頭に置いていることには、疑いを容れる余地がない。家持に比して仏典により深く通曉していたと思われる憶良の漢文体の作での例でさえ、教理そのものを踏まえているのではないとすれば、家持の歌に見られる「俗中」は、いつそう一般的な意味合いが強く、そこでうたわれる「俗中は常無きもの」という認識も、すでに八世紀の貴族層にとって心底に根付いていた無常感を表現したに過ぎないと思われる。

が、ここで注意すべきは、「造筑紫観音寺別當俗姓笠朝臣麻呂也」(3・333六題詞脚注)、「夫寺家之屋者不^有俗人寝處」(16・38三左注)という例である。これらは、仏教を背景において用いられている「俗」の例として、ともに仏教に関わる事柄を聖、それ以外の世間一般の内にある事柄を「俗」とする態度によっている。ここに^(注)見て取ることができる聖俗の対比は、先に述べた「風俗」の意味での「俗」に見られた都鄙、雅俗の対比の場合と軌を一にする。それゆえに、聖俗・都鄙・雅俗の意が相俟って、「俗」で示される世間一般の価値が相対的に低められるのは、必然の帰結であるといえよう。つまりそこでは、世間は無常であるという認識に加えて、それが「凡庸」で「卑俗」な性

質を持つ世界であるという価値判断が行われることになるのである。先掲の憶良の第一例(5・八〇〇序)において「塵俗之中」が「青雲之上」に対比されているのは、こうした「俗」の性質をよく表している。「青雲」は、「文選」李善注が「仲容青雲器」(宋顔延年「五君詠」のうち「阮始平」)について、「青雲言高遠也。閭巷之人、欲砥行立名者、非附青雲之士、惡能施於後代哉。」と注を加える。したがって、それに対置される「俗」は、世の中が「卑俗」なものなのだという、負の価値意識を自ずから含むことになる。次に挙げる諸例は、世の中に対するさような価値意識を端的に示している。

〔孟子〕盡心章句下

〔陶淵明〕當輿欲高行

〔王子安〕遊廟山賦

同乎流俗、合乎汙世、居之似忠信、行之似廉潔、
憤憤俗間、不辨偽真、

恨流俗之情多、痛飛仙之術寡、驅逸思於方外、踟高情於天下、

第一例「流俗」は、対句に見える「汙(汚)世」と同義であり、第二例は、「俗間」を「憤憤」すなわち、乱れたものとみている。第三例は、世間の卑俗な情のぬぐいがたいことを恨み、「飛仙之術」に乏しいことを嘆く。ここに見られる「俗」と「方外」とを対比的に捉えた表現として、さらに次の例が見出される。

〔世説新語〕任誕篇

〔釋僧順〕三破論

〔弘明集〕

(イ) 阮方外之人、故不崇禮制。我輩俗中人、故以儀軌自居
(ロ) 釋曰、人哭亦哭、俗内之冥跡、臨喪能歌、方外之擔情、

(イ)は、阮籍の故事で、母の喪に際して酔って髪も結わず哭泣の礼もしない阮籍と礼を尽くした弔問客の裴楷とを、それぞれ「方外之人」「俗中人」と評している。ここでの「俗中人」は、先の「流俗」のような「卑俗」の意味合いではなく、現世の礼儀作法という常識の枠の内にある人という。しかし、この場合にも、「孔子曰、彼遊於方外之者也、而丘遊於方之内者也」(「莊子」太宗師)という現世を超越した世界である「方外」に比べて、諸々のきまり

に拘泥せざるを得ない窮屈さを、「俗」たる現世に見て取ることができるようと思われる。

石川忠久「両晋に於ける雅俗の概念」(『陶淵明とその時代』)は、「世説新語」に見られる「俗」が、「物を好むことに拘泥する」「貧富に拘泥する」といった事例に対して用いられていることを指摘し、右の(イ)の任誕篇について、次のような見解を示している。

ここでは「方外之人」と「俗中人」との対比が見られる。世俗の中にいる人と、埒外にある人、礼制は世俗の問題で、その外にいる人はその羈絆から自由なわけである。ここでの阮瞻のあり方は、(5) (筆者注 賞誉篇所収の一話)の阮瞻の評である「虚夷有遠志」というのを、極端な形で示したものと、見ることができよう。

この指摘によれば、「俗」には、卑近なもの、日常的なものに囚われるという性格が見られるといえよう。このような「方外」と「俗」との対比は、さらに次のような広がりを持つ。

金壇疏^{注8)}俗字、玉洞侶^{注8)}仙羣……琴尊方待^{注8)}興、竹樹已迎^{注8)}暝

(王子安「山居晚眺贈王道士」)

城闕居年滿、琴尊俗事稀

(同「送盧主簿」)

前者では「俗」と「仙」とが対置され、仙境になぞらえられる山中での楽しみを「琴尊」が象徴する。この「琴尊」は、後者において「俗事」とはなじまないものとして取り上げられている。こうした「俗事」は、日常を離れた「方外」や「琴尊」の興趣とは相容れない、現世の煩わしい雑事をいうものと思われる。

先掲の例の戻って、(ロ)は、右の(イ)の場合に準じて解される。(イ)では、「俗」と「方外」との対比に、「儒」と「沙門」すなわち儒教と仏教との対比が重ね合わされているが、ここでも「俗中之一物」たる儒者は、「方外之士」たる僧侶に対して相対的に低い位置付けを与えられているのである。

以上、「俗」が背景に仏教思想からの影響を持ちながら、現世の意味で用いられており、そこには現世に対する価値意識が含まれていることを述べた。その価値意識とは、凡庸、卑俗、あるいは雑事や常識に囚われる窮屈さという

性格から現世を捉える認識であった。ここで問題の家持歌の「俗中」に立ち返ると、家持が「世の中」の表記として定着度の高い「世間」を用いず、あえて「俗中」という表記を工夫したねらいは、現世が無常という性質を持つことに加えて、かような認識において捉えられる世界であることを強調したかったためであると考えられる。すなわち「俗中(よのなか)」とは、恒常性や雅で高邁な性質という理想を具現することができない世界として把握されているのだといえよう。

その際に家持の念頭にあつたのは、先に述べたとおり、憶良の「塵俗」「俗道」などの表現であつたと思う。先掲の(イ)の「俗中人」、(ロ)「俗内之冥跡」、(ハ)「俗中之一物」や、

咄ちやう俗中愚、且當レ從二黃綺一

(陶淵明「飲酒二十首」の第六首)

高酣發二新謔一、寧效二俗中言一

(同「讀山海經十三首」の第二首)

還將不二事事一、同醉俗中人

(初唐張說「耗磨日飲二首」の第二首)

などは、一見するところ、当面の家持の「俗中」に直結するように見受けられる。(注9)しかしながら、これらは、「俗」それ自身が現世の意であつて、その現世の「中」の「愚」「人」「言」等々という構造をとると見るべきであろう。(注10)ここでの「中」は、ある領域の内側という実質的な意味を持つ。「俗」一字が現世を意味する用法として、次のような例がある。

還二十力一以摧レ魔、弘二四等一以濟レ俗

(謝鎮之「昔與願道士」弘明集)

玄微子三隱二居大荒之庭一、飛レ遯離レ俗、澄レ神定レ靈

(魏曹植「七啓」文選)

同方久厭レ俗、相與事二遐討一、及二此雲山一去、甯レ然レ巖レ徑レ好

(初唐張九齡「與生公尋幽居處」)

これら漢籍の場合に対して家持の側についていえば、「よのなか」を「よ」と「なか」とに分かつて「よ」に「俗」を、「なか」に「中」をあてたのではなく、あくまでも「よのなか」を一語と見なして、それに「俗」をあてたもの

と考えられる。第一節に挙げたとおり、現世を意味する「よのなか」は、「世間」に対応する語として、すでに充分定着しているからである。したがって、家持の「俗中」は、「よのなか」を「俗」と表記し、さらにその下に「中」を添えたものと解されるが、これは、「争ふ」を「有争」（19・四一六〇）と表記する家持歌の場合と同じ方法であるといえよう。そこでは「争」が一字で充分意味を担えるかわからず、「争」のみでは「いそふ」と読み誤られる可能性があるゆえ、「有（あり）」の字を上に加えて「あらしふ」という正しい読みが行われることを期している。これと同様に、当面の「俗中」の場合、「俗」一字では「よのひと」「くにひと」といった読みが行われるおそれがある。そこで、正しく「よのなか」と読ませるために「中（なか）」の一字が添えられたものと見るべきであろう。

表記と読みとに対する家持のかような周到さは、第一節で述べたとおり、巻十九の前半部四一三九から四二一〇の間の基調をなす態度といえるが、就中、当面の「俗中」についていえば、そこに認められる家持の手厚い配慮は、「悲世間無常歌」において是非とも「俗」という文字を用いたかった執着の現れに相違ない。このことは、現世を「俗」と認識することが、当該歌にとってきわめて大切な意味を持つことを示唆している。

四 連作への志向

当面の「悲世間無常歌」は、長歌において、天の月の満ち欠け、地上での季節の推移、女性に象徴される人の老いといった三つの視点から現世のありさまを描写し、それらの具現する無常の相を「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るふ」と表現する。第二反歌では、かように無常な現世であるがゆえに、

うつせみの常なき見れば世の中に心つけず思ふ日そ多き

（四一六二）

と、現世に「心つけずて」、すなわち信を置くことができないというたう。かかる不信は、世の中を「俗」と表記する

価値判断に由来するのだが、そうであればこそ、現世に対する負の認識は、「思ふ日そ多き」と、その認識の対極にあるものへと向かうことになる。かくして、その思いの内実が、当該歌の後に位置する「豫作七夕歌」（四一六三）、「慕振勇士之名歌」（四一六四―四一六五）に示されることになる。

いうまでもなく七夕は、年に一度の逢瀬という永遠の宿命を持つ伝説である。これに続く「慕振勇士之名歌」では、家持が心底深く抱き、折に触れて言及する大伴氏の名の誇りとその永続への願いとが、

……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

（四一六四）

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

（四一六五）

と、力を込めてうたわれている。^{（注1）}つまり、「豫作七夕歌」、「慕振勇士之名歌」は、ともに永続するものへの共感と理想とをうたう作といつてよく、したがって、家持にとって無常を具現する現世の対極にある恒常性は、愛情と名とのうちにこそ見出されるべきものであったのだといえよう。

が、家持の脳裏に練り広げられた想念の展開は、嘆くべき無常のありさまと、理想とする恒常への願いととの対比にとどまるのみではない。当該歌を含む連作四作品の展開については、述べてきた「俗」の意義を考慮に入れて、再度考察を加える必要がある。多岐にわたるそれは別稿に譲ることとして、ここでは、家持その人によって、七夕の伝説が「うつけみの世の人我も ここをしもあやに奇しみ」（四二二五）とうたわれ、天界の靈妙な出来事と認識されていること、家持が尊重する大伴氏の名は、「清きその名」（四〇九四、四四六五）、「明らけき名に負ふ伴の雄」（四四六六）、「いにしへゆさやけく負ひて来にしその名ぞ」（四四六七）などのように、「清し」「さやけし」をその本質とするとうたわれていることを挙げておきたい。^{（注2）}一連の作品において、七夕の二星逢会が帯びる「奇し」、大伴氏の名が保持する「清し」という性質は、現世がぬぐいがたく持つ「俗」という側面に対立的に関わるはずで、そこでは現世を「俗」と観ずる認識が深ければ深いほど、それに対比的に語られる理想の尊さがいっそうの輝きを増すに相違ないか

らである。

ひるがえって、家持が「出挙」の政務による巡行の途上に世間の無常に思いを致し、「悲世間無常歌」なる作品を制作するに至ったきっかけにも目を向けるべきであろう。一連の作の冒頭、

磯の上のつままを見れば根を延へて年深からし神さびにけり (四一五九)

にうたわれれるとおり、多くの年輪を経て神々しい風貌を呈する老樹「つまま」へ賛嘆の念が、それとは対照的な現世のありさまへと家持の連想を誘ったものと思われる。かような老樹は、

一つ松幾代か経ぬる吹く風の音の清きは年深みかも (6・一〇四二)

という一首に見られるように、それ自体が古代人の理想とする「清なるもの」(高木市之助「萬葉集に於ける清なるもの」【吉野の鮎】)の体現にほかならないのである。

このように見てくると、総題に括られる四作品に見出される永統から無常へ、無常から永統へという思考の反復は、その内部に「清」なるものと「俗」なるものとの対立を含みつつ、作者家持の思いをさらに豊かな連想へと誘うこととなったのだと思われる。

(注)

(1) 橋本達雄「天平勝宝二年三月、出挙の歌」(『大伴家持作品論攷』)

拙稿「総題を掲げる歌群—大伴家持論序説—」(『日本語と日本文学』第八号)

鉄野昌弘「興」と「無常」—家持「歌日誌」への試論—」(『上代文学』第七十三号)

(2) 正訓と義訓とは、ともに漢字の意義に注目しての表記法であり、両者の間に明確な区分を設けることはできない。ここでは諸注釈書の指摘や沖森卓也「萬葉集の表記」(『万葉集—和歌文学講座2—)を参照し、筆者の判断で義訓と見なされる例を取り上げた。

(3) 「藤原二郎」については、南家の右大臣藤原豊成の次男継繩と見る説(『萬葉集新考』など)と、同じく南家で豊成の弟仲

麻呂の次男久須麻呂と見る説(『萬葉集全註釋』など)とがあり、定説を見ない。

(4) 平安朝に入り、五節舞が行われる豊明節会が年中行事として定着するのに伴い、

まことにやなべて重ねしおみごろも豊の明りのかくれなきよに

(源 頼家、『後拾遺和歌集』雑五、一一二六)

くもりなき豊のあかりにあふみなる朝日のさとは光さしそふ

(藤原敦光、『金葉和歌集』賀部、三二六)

神うくる豊の明りにゆふそののひかけかづらそはへまさりける

(宮内卿永範、『千載和歌集』神祇、二二八四)

など、しばしば歌に詠まれるようになる。また、催馬楽「美濃山」に、「止与乃安可利に会ふが楽しさや」という例がある。

(5) 世の中の無常のありさまを日月の満ち欠けにたとえるという家持の着想の由来については、佐竹昭広「無常『万葉集』

再説」(岩波講座「日本文学と仏教」第四巻「無常」)に指摘がある。それによれば、「作者家持の脳裏に去来した一つ」

として、「仏説罪業応教化地獄経」の偈、「水流不常滴 火盛不久然 日出須臾没 月滿已復欠 尊榮豪貴者 無常復過

是」を挙げることができるという。件の経の名が正倉院文書に残るところから見て、首肯すべき指摘であると思われる。

(6) 橋本四郎「古代の言語生活」(『橋本四郎論文集 万葉集編』)は、「(3) 語の雅俗」の中で、先掲の「俗語曰『賀我比』」

(9・一七五九)や、「上古の時俗号」(『韋武多』)などの例を挙げ、次のような指摘を行っている。

上代の「俗」「俗語」は、時代差や地域差により一般性を欠く語をさして用いられている。もとは必ずしも雅に對立する概念ではなかった。一方、文章の發達に伴つて、漢文による表現を「雅」とし、對する日本語的・口語的表現を「俗」と意識する場合も生じたいらしい。(中略) 歌を含めた記載文学の展開とともに、文学用語を雅と意識しはじめたのであろう。

(7) 教理においては、「真諦」に對する「俗諦」のように、「真俗」の對比において「俗」が用いられている。その内実については、「因縁所生の事理を俗とし、不生不滅の理性を真とす」(織田得能『佛教大辭典』)、「わが国では、一般に、真諦とは佛法をさし、これに對して俗諦とは「自他・彼此の區別される森羅万象」を指す」(平凡社『日本仏教語辭典』)などと説かれてはいるが、「真俗」二諦の解釋に關しては諸經に頗る多説あり(『望月』『佛教大辭典』)という。

(8) 清藤清翔注「王子安集注」は、第一・二句を、「金壇疎俗宇、玉洞似仙羣」に作る。

(9) 類例として時代は下るが、寒山詩に次の例がある。

己見俗中人、靈林施酒果(有身與無身)

大有「俗中」^六、知非不受^金(拾得「我勸出家輩」)

- (10) 石田茂作「奈良朝現在一切経疏目録」(写経より見たる奈良朝仏教の研究) 所載の経典にも「俗中」の例が見出される。その一端を示せば、次のとおり。

無常故苦。是可斷相者。有漏可斷。集因滅故苦果隨滅。此俗中之假相。

〔法苑義鏡〕卷第三

言立二諦等者。實義雖同。而世俗諦即俗中實。勝義諦法勝義中實。故立二諦。

〔同〕

若依本記。真中有俗故云非證。俗中有真故非不證。

〔仁王護國般若波羅蜜多經疏〕卷下

初制意者。菩薩理宜預命護法。何容故違聖教別請所親。乃是俗中曲席。豈成福會。

〔梵網經菩薩戒本疎〕卷第六

右の「俗中之假相」等々をはじめ経典に見られる「俗(中)」については、先掲の「世説新語」などの場合とは異なり、教理上の概念と密接に関連する。それゆえ、目下のところ、充分に理解が届かない点が多々あるが、それらの「俗(中)」は、おおむね「真俗」の対比における「俗諦」として認識される世界を意味するものと考えられる。したがって、右の「俗中之假相」「俗中曲席」などの語の構成も、先掲の「俗中人」等々に準じて理解してよいのではなからうか。

- (11) 鉄野昌弘「天平勝宝八歳六月一七日作歌六首をめぐって」(帝塚山学院大学研究論集) 28) 及び「古代のナをめぐって」(萬葉集研究) 第二十一集) は、和語「ナ」の意義についての丹念な検討と史学の成果とを踏まえて、家持がしばしば矜持を込めて称揚する「名」が、武門の氏族という大伴氏の出自と来歴に密着するものであるという指摘を行っている。

- (12) 大伴氏の名を「清し」とうたうことについては、奥村和美「天平勝宝八歳六月十七日大伴家持作歌六首の論」(萬葉) 第百五十七号) に詳細な考察がある。それによれば、大伴氏の祖先以来の「名」における「清し」という価値は、天皇と大伴氏との関係を担って意識されているもので、家持にとって、その価値の実現は、「天皇と大伴氏の間の歴史を自覚し、その歴史に意識的に参画しようとする」ところにおいて可能となると考えられていた、という。家持の「名」に対する意識、ひいては当面の四作品の内的関連性を考える上で、注(11)に掲げた論とともに、示唆に富む見解である。