

家持の立山観

城岡 朋洋

はじめに

天ぞかる 鄙に名かかす 越の中 国内ことごと
山はしも しじにあれども 川はしも さはに行け
ども すめ神の うしはきいます 新川の その立
山に 常夏に 雪降り敷きて 帯ばせる 片貝河の
清き瀬に 朝夕ごとに 立つ霧の 思ひ過ぎめや
あり通ひ いや年のはに よそのみも ふりさけ見
つつ 万代の 語らひぐさと いまだ見ぬ 人にも
告げむ 音のみも 名のみも聞きて ともしぶるが
ね (『万葉集』巻17・4000番)¹⁾

立山に 降り置ける雪を 常夏に 見れども飽かず
神からならし (同巻17・4001番)

大伴家持の立山歌である。立山は万葉仮名で「多知夜麻」と表記し、古代では「タチヤマ」と読まれていた。天平18年(746)7月に越中守として赴任した家持は、翌天平19年3月から4月にかけて、赴任後最初の上京に向けて「二上山の賦」(巻17・3985～7番)・「布勢の水海に遊覧する賦」(巻17・3991～2)・「立山の賦」(巻17・4000～2)の、いわゆる越中三賦を作歌した。上記の歌は「立山の賦」のうちの長歌一首と短歌一首である²⁾。越中掾としてあった一族の大伴池主も家持の「立山の賦」に唱和して、長歌一首と短歌二首の立山歌を詠んでいる(巻17・4003～5番)。家持はその後、天平20年(748)春に出拳の政のために諸郡を巡行した際、新川郡の延槻河を渡河し、「立山の 雪し来らしも 延槻の 河の渡り瀬 鏡浸かすも」(巻17・4024番)という立山歌も詠んだ。『万葉集』で立山歌とすることができるのは上記の7首である。

これらの歌に示される家持や池主の立山観につい

ては、「立山」があらわれる最初の文献が『万葉集』であるだけに、立山信仰史研究で重視され、立山信仰の前提となる古代人の山岳信仰を表現する史料として取り扱われてきた³⁾。

立山信仰史研究はここ4半世紀の間に著しく進展し、立山曼荼羅や立山縁起をはじめ、旧宿坊家が伝えてきた古文書・古記録の精緻な分析により、近世立山信仰の解明が進んでいる。一方で、その前史となる古代・中世の立山観や立山開山の問題、立山信仰の実態や変遷については未解明の部分が多く残されている。まもなく開館25周年を迎える立山博物館としても、今後、継続的に取り組まなければならない課題であろう。

私は解明すべき課題の一つとして家持の立山観があると考えている。とくに立山のもつ神々しさや神聖観の根拠となっている立山の神とはどのような神なのかについては未解決の部分を残している。万葉歌はあくまでも文学作品であり、史実を明らかにする史料としては弱さをもっている。歌自体から雄弁に歴史を語らせることは慎まなければならない。しかし、少なくとも、作歌された時点における歌人の山岳観や神観念(とくに山の神観)をそこに見出すことは可能である。問題は、家持が古代のいつの段階におけるどのような山岳観や神観念をもとにしているのか、ということである。作歌された時代状況や歌人の意識を踏まえなければ、立山歌に語らせることはできない。そこで本稿では、万葉歌のもつ史料的限界性をふまえながら、家持の立山歌が作成された時点における古代王権の山岳観や神観念を明らかにし、そこから家持の立山観の特徴に迫っていきたいと思う。

1. 古代王権と山の神

ここでは、古代王権と山の神との関係を知る史料をいくつか見て、家持の立山歌作歌の時点における山の神観の時代傾向をうかがいたい。

最初に、よく知られた史料であるが、『常陸国風土記』の行方郡の段に出てくる夜刀の神の伝承を取り挙げる。概略は次のようである。

継体天皇の時代に、行方郡に箭括麻多智という人がいて、郡家の西の谷の葦原を開墾して新田にしようとしたところ、蛇身で頭に角がある夜刀神に妨害されて開墾できなかつた。そこで麻多智は甲鎧を身につけ、仗を執って打殺したり、山へ駆逐した。その後麻多智は山口に至り、「標の柵」を立て、夜刀の神に「ここより上は神の地となす。ここより下は人の田となす」と伝え、崇りがないように自らは神の祝となり、社も設けた。その結果、耕田10町余を開墾することができたので、子孫により神を祭ってきた。また、孝徳天皇の時代に茨城国造である壬生連磨が谷の池に堤を築こうとすると、池の辺にある椎株に夜刀神が集まり、邪魔しようとしたが、磨が「民のための修築である。風化に従わないのはどこの神祇か」と叫び、役民に「目に見える雑物、魚虫の類いは憚り怖れることなく、全て打ち殺せ」と命じたところ、神しき蛇が隠れ去った⁴⁾。

この伝承については、蛇＝水神＝大雨という災害・災厄をもたらす自然への畏怖が強い原始的信仰から、蛇を神として祀り、その神と交渉して土地をわけあう段階へ、そして蛇を蛇以外のなものとも思わず打倒へと進行する経過を読み取ることができる⁵⁾。さらに付け加えるならば、山の神々を人とは対立的にとらえる思考が見られる。自然への畏怖が神々への畏怖として認識され、そこから交渉や武力

によって人が山の神々を従わせることができ、その結果として公益がもたらされるという論理があったことを知ることができる。この論理は、王権による風俗教化を意味する「風化」(王化ともいう)という用語を使用していることから明らかなように、開発行為そのものが古代王権による地域支配の強化と関連しており、王権の伸張にともなって在地における荒ぶる山の神々との対立的構図が強まっていったことを意味していよう。おそらく大和王権と地方豪族との対抗関係を背景にしていると考えられる。

ところが、奈良時代後半の山の神が出てくる次の史料では、人や王権と山の神々との関係は大きく様相を異にしている。

空海(沙門遍照金剛)は弘仁5年(814)に「沙門勝道山水を歴て玄珠を瑩く碑」⁶⁾を撰した。これは、下野芳賀の人で日光山(男体山・二荒山)を開き、神宮寺を建立した僧勝道(736～817)の顕彰碑文である。この記録は日本の高山登頂の最も古い記録として注目すべきものとされている⁷⁾。概略を記そう。

勝道は、釈尊の苦行時代における勇猛にならう形で、天平神護3年(767)4月上旬に「古より未だ攀ち躋る者有らず」とされた男体山に最初の登頂を試みた。しかし「雪深く巖峻しくして、雲霧雷迷して上ること能くせず」として断念した。それから14年のちの天応元年(781)4月上旬に再挑戦するも登頂を果たせなかつた。

翌天応2年(782)3月中、3度目の挑戦を行い、「白雪の皚皚たるを跨むで緑葉の璀璨たるを攀づ。脚踏むこと一半にして身疲れ力竭きぬ。憩ひ息むこと信宿にして終に其の頂を見る。」と、ついに男体山登頂を果たした。

この3度目の挑戦にあたって勝道は、「諸の神祇の奉為に経を写し仏を図し裳を裂いて足を裹み、命を棄てて道を殉む。経像を纏負して山の麓に至る。経を読み仏を礼すること、一七日夜。」と、7日間読経礼拝し、その上で次のように堅く誓願していた。「若し神明をして知ること有らしめば、願はくは、我が心を察せたまへ。我が図写する所の経及び像等、当に山の頂に至つて神の為に供養して神威を崇め、群生の福を饒にすべし。仰ぎ願はくは、善神威を加へ、毒龍霧を巻き、山魅前導して我が願を助け果せ。我、若し山の頂に到らずは、菩提に至らじ」と。

ここには荒ぶる神への恐れから一步進んで、僧侶による山林修行の実践のなかに神の為に供養して神威を崇め、神威をもつ「善神」にたのみ、群生の福、すなわち生きとし生けるものの幸いや、個人の願いを果たそうとする動きが明確に現れている。奈良時代における国家仏教の展開過程のなかで山の神々のとらえ方が対立から受容へと変化しているのである。霊力の恐ろしさに関わる「威」という用語を使い⁸⁾「神威を崇め」とするところに山の神に対し畏怖する感情を見出せるが、『常陸国風土記』に現れた在地の人や王権と山の神々との対立的構図は弱まっている。それどころか、衆生の現世利益や菩提への道を山の神に助けてもらうという姿勢がはっきりうかがえる。

この史料で注目すべきなのは「善神」の語である。勝道が男体山登頂を果たすため、神を供養して神威を崇めたのはあくまでも勝道の個人的行為であるが、菩提につながる登頂達成という仏教的修行の加護神・守護神としてとらえていることは確かであり、天平期に王権の仏教信仰の昂揚にともない広まった思想、仏法を護り国を護る神という護法善神の思想の影響下に勝道もおかれていたと見なさなければならぬまい。

古代において在地の神々が「荒ぶる神」→「苦しむ

神」→「護法善神」と性格が変化してきたことは戦後の古代史研究が明らかにしてきたところである⁹⁾。天平元年(729)には諸国の天神神祇に対して国司の長官が祭祀を行うと規定され¹⁰⁾、従来伝統に則り在地の豪族に委ねてきた地方の神祇祭祀は国司を通じて中央集権化を図ろうとする姿勢が強く打ち出される一方¹¹⁾、孝謙天皇や称徳天皇の時代(749～770年)頃になると、在地の神々は「護法善神」と位置づけられ、これによって神仏習合の動きが一気に拡大し、社会に深く浸透していくことになった。

特に天平神護元年(765)の大嘗祭にあたって称徳天皇が発した次の宣命¹²⁾はきわめて重要な意味をもつ。

詔して曰く、「今勅りたまはく、今日は大新嘗のなほらひの豊明聞し行す日に在り。然るに此の遍の常より別に在る故は、朕は仏の御弟子として菩薩の戒を受け賜はりて在り。此に依りて上つ方は三宝に供奉り、次には天社・国社の神等をもるやびまつり、次には供奉る親王たち臣たち百官の人等、天下の人民諸を愍み賜ひ慈び賜はむと念ひてなも還りて復天下を治め賜ふ。故、汝等も安らけくおだひに侍りて、由紀・須岐二国の献れる黒紀・白紀の御酒を赤丹のほにたまへゑらき常も賜ふ酒幣の物を賜はり以て退れとしてもなお御物賜はくと宣りたまふ。復勅りたまはく、神等をば三宝より離けて触れぬ物そとなも人の念ひて在る。然れども経を見まつれば仏の御法を護りまつり尊びまつるは諸の神たちにいましけり。故、是を以て、出家せし人も白衣も相雑はりて供奉るに豈障る事は在らじと念ひてもなも、本忌みしが如くは忌まずして、此の大嘗は聞し行すと宣りたまふ御命を、諸聞きたまへと宣る」とのたまふ。

神々を仏から遠ざけ、神と仏は接触してはならないというこれまでの考えに対し、仏教の経典には仏

法を護り尊ぶものは諸神であるとし、僧尼と俗人が一緒になって諸神に供奉してもよく、今までのように諸神だからといって忌む必要はない、というのである。この宣命のもつ史的意義について、神祇と仏教との位置付けが明らかに逆転し、こうした称徳朝に確立された新たな神祇に対する観念は、のちの時代においても存続したと理解するのが通説である¹³⁾。

こうした奈良時代における国家仏教の展開のなか

で、かつて王権と対立的にとらえられた「荒ぶる神」が天平期以降の王権の仏教信仰の昂揚にともない「護法善神」へと変化し、その動きはのち立山と同様に地方靈山化する男体山の神でも確かめることができるのである。

それでは家持の立山歌に現れる立山の神は、はたしてどのような神なのだろうか。「荒ぶる神」なのか、「護法善神」なのか、はたまた「苦しむ神」なのか。

2. 立山歌の「神」

天平21年(749)4月、陸奥国から黄金が産出したことを感謝するため聖武天皇は百官を率いて東大寺に行幸し、宣命を読み上げさせた¹⁴⁾。天皇は自らを「三宝の奴」と称し、盧舎那仏の慈悲のたまものと感謝の言葉がささげられた。また、随行の群臣に対しては、三宝の靈験や神祇、歴代の天皇靈の加護によるものだとし、なかで大伴・佐伯両氏の名を挙げ、宮中で天皇に親しく奉仕することを意味する「内兵」として歴代の天皇に仕えてきた忠勤を賞め讃えた。奇瑞ともいべき産金を機に、聖武天皇の仏教信仰が深まり、三宝(仏教)を神祇の上に位置づけたのである¹⁵⁾。

詔はただちに各国へ伝えられたが、越中国府で内容を知った家持は、天平感宝元年(749)5月12日、感激をして「陸奥国に金を出だす詔書を賀く歌」を作っている(巻18・4094番)。この歌で注目されるのは、A「わが大君の 諸人を 誘ひたまひ 良き事を 始めたまひて」という部分と、B「天地の 神相うづなひ 皇祖の 御靈助けて 遠き代に かりしことを 朕が御代に 顕はしてあれば 食す国は 栄えむものと」という部分である。

Aに関して、多田一臣氏が盧舎那仏造立についてはここにしか触れていないと鋭く指摘したところであり、当時の鎮護国家構想の推進に家持は無理解であったのではないかという理解を示されている¹⁶⁾。

Bの部分は詔の趣旨を引用しているところであるが、神靈の加護のことには触れているのに神祇の上位に置かれた三宝の靈験のことは触れずじまいである。家持が当時の政権に少しく距離をおき、守旧的な伴造意識¹⁷⁾を強く表明したのであろう。「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 顧みは せじと言立て」という大伴氏の父祖から伝えられた王権への言立て(誓い)の戦闘歌謡をわざわざ持ち出していることにそうした家持の意識は明確である。

家持はこの歌の冒頭「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 尽くしもかねつ」と王権とその治める国土を讃歌している。神祇の加護のことには触れているのだから、「護法善神」の考え方も理解していたに違いない。

しかしながら、あらためて家持の立山歌の神をとらえていくと、どうも「護法善神」という新たな神観念を見出すことは困難なようである。

そこであらためて、本稿の冒頭に掲げた家持の「立山の賦」に注目したい。

天ぞかる 鄙に名かかす 越の中 国内ことごと

山はしも しじにあれども 川はしも さはに行けども すめ神の うしはきいます 新川の その立山 (以下略、『万葉集』巻17・4000番)

この「すめ神の うしはきいます」については、立山の神の性格をとらえるためにこれまで注目されてきた。廣瀬誠氏は「すめ神」を「皇神」と見なし、地方の一地域の神ではなく、国の鎮めの神、国土守護の神として理解された¹⁸⁾。

しかし、「すめ神」は、王化を蒙るが、ただちに皇神とは言い切れない。同じく家持作歌の「二上山の賦」(巻17・3985番)で使う「すめ神」(「須売加未」)が二上山の神を指していることは間違いないところであり、「山科の 石田の社の 皇神に」(「須馬神」)(巻13・3236番)や「住吉の 我が皇神」(「須売可未」)(巻20・4408番)の例もあることから、皇祖神としての「皇神」の用法とは異なっていると考えられる。今日の万葉集研究で「すめ神」を「国の神」と訳しているように¹⁹⁾、地名や山名と結びつく土着的な地域神と理解するのが妥当である。

「うしはきいます」(万葉仮名「宇之波伎伊麻須」)は「主人として(土地などを)持っている意」の古代語「うしはく」に尊敬語が付いた表現である²⁰⁾。成沢光氏が鋭く指摘されたように²¹⁾、「うしはく」は古代王権の正統かつ普遍的支配を表す「しらす」「しろしめす」とは異なり、『万葉集』の用例から山・海辺・船舳など限定された小領域に対する神々の支配について使われているのであり、いわば土着性を超えた普遍性を持たない用語に他ならない。したがって、家持の立山観には土着的な地域神としての立山の神への畏怖や尊崇の念が核心部分にあると言えるだろう。

家持の立山歌は王権の国土とその治める国土讃美をモチーフとしている。しかし、そこに現れた山の神には、鎮護国家構想とそのなかで強まっていく「護法善神」思想を見出すことはできず、先に見た王権

と対立的構図にあった「荒ぶる神」との親和性が強いと考えられる。

そこで、『日本書紀』景行天皇の条に載る日本武尊(ヤマトタケル)の物語²²⁾における日本武尊の死の場面から大和王権と山の神との関係を探っておきたい。次のような要旨である。

日本武尊は剣(草薙剣)を腰からはずして胆吹山の征服に向かった。荒ぶる神で山の神である大蛇をそうとは気付かず跨いで進んだところ、この山の神は雲を起こして雹を降らせた。峰には霧がおおい、谷は暗くなり、道が分からなく、心身ともに弱ってしまった。なんとか下山して尾張に戻り、その後鈴鹿の能褒野(野登か)に至ったところ、痛みがひどくなり、病没した。

この物語では胆吹山の山の神は地方征服の過程における対立者である。先に見た『常陸国風土記』の夜刀神の伝承に出てくる山の神観との類似性があることがわかる。日本武尊は霊力のある剣を持参しなかったことで死に至ったのであるが、死に際して「臣、命を天朝に受りて、遠く東夷を征つ。則ち神の恩を被り、皇の威に頼りて、叛逆罪に伏ひ、荒神自づからに調ひき。是を以ちて、甲を巻き戈を戡め、愷悌して還れり。」と奏上し、王権の威光により、武力も使いながら、荒ぶる神も自然に馴化させてきたとしている。この荒ぶる神は地方征服(「遠く東夷を征つ」)の過程で王権に供奉させるべき地域で畏怖されている地域神に他ならない。

家持の立山歌でとらえられた立山の神は、単に神々しい山の神ということに留まらない。こうした大和王権時代の山の神観を投影し、そこから発する山の神への畏怖やその裏返しとしての尊崇の念が表出されていると考えるべきだと考える。

先に取り上げたように、家持は鎮護国家構想に少なからず距離をおいていた²³⁾。家持にとっては、赴

任地の「天離る鄙」で日々に向きあい絶えず異和を突きつける自然が彼の心のうちに大きな意味をもって迫り出し、真夏でさえも雪を宿す立山を靈威に満ちた神の山として感動的に詠むことにつながってい

る²⁴⁾ことは確かであろう。しかし、そこにとらえられた神観念は意外と古く、大和王権の時代の神観念を投影している可能性が高いのである。

おわりに

家持の立山歌を理解するためには、作歌された時点における古代人の山の神観が表現されていると考えることはできず、大和王権の時代の「荒ぶる神」としての山の神観の投影とすべきことを主張してきた。すなわち、立山歌の立山の神とは、家持の観念としては王権に未だ馴化していない土着的な地域神に他ならないのである²⁵⁾。家持は、都とは異なる鄙の地で発見した圧倒的で荒々しい大自然に対する驚きと感動とともに、未だ仏教を寄せつけずに屹立し

ている立山の神への畏怖と尊崇の念を表現したのだろう。

それは家持の歌人としての個性としてもよいが、従来から指摘されているように当時家持は大伴家嫡流家の当主としての伴造意識を抱懐しており²⁶⁾、家持の立山歌にも、かつて大王に仕奉り支えてきたという氏族意識が根底に流れていると考えるべきなのである。

註

- 1) 以下、越中万葉歌の読み下し文は『越中万葉百科』(高岡市万葉歴史館、2007年)に従う。その他は小学館版の新編日本古典文学全集『萬葉集』に従う。
- 2) この歌に関しては、『越中万葉百科』(高岡市万葉歴史館、2007年)が万葉歌研究の成果をふまえ、「(あまざかる)鄙の地のなかでも名高い越中の国中のいたるところに、山は数々あり、川はたくさん流れているが、国の神が鎮座されている新川郡のその名も高さ立山には、夏だというのに雪が降り積もっていて、山裾を流れる片貝川の清らかな瀬に朝夕ごとに立つ霧のように、この山を忘れることなどあろうか。通いつづけて、ずっと毎年、遠くからでも仰ぎ見て、万代の語りぐさとして、まだ見たことのない人にも話そう。噂だけでも名前だけでも聞いて、うらや

- ましがるように。」「立山に降り置いている雪は、夏のいま見ても見あきることがない。神の山だからにちがいない。」という現代語訳を掲載している。
- 3) 日本の山岳信仰の歴史を概観した鈴木正崇氏の近著『山岳信仰 日本文化の根底を探る』(中公新書、2015年)でも第五章「立山—天空の浄土の盛衰」で、「神が住まいし夏でも雪をいただく畏怖すべき対象として立山を讃えている。」(前掲書p161)と、家持の立山歌を取り上げ、畏怖すべき神の山として古代立山を記している。
- 4) 『新編日本古典文学全集5 風土記』(小学館、1997年)を参考にした。
- 5) 青木和夫『古代豪族』日本の歴史第5巻、小学館、1974年、p38。
- 6) 「遍照發揮性靈集」(『日本古典

- 文学大系』71、岩波書店、1965年)。
- 7) 高瀬重雄『古代山岳信仰の史的考察』角川書店、1969年、p137。
- 8) 成沢光『政治のことば 意味の歴史をめぐる』講談社学術文庫、2012年、p78。初出は1984年平凡社本。
- 9) 本郷真紹『律令国家仏教の研究』法藏館、2005年、p81。この説の基となった湯浅泰雄『古代人の精神世界』(ミネルヴァ書房、1980年)も重要である。
- 10) 『続日本紀』天平元年八月癸亥条。
- 11) 本郷前掲書、p86・87。
- 12) 『続日本紀』天平神護元年十一月庚辰条。
- 13) 本郷前掲書、p286・100。
- 14) 『続日本紀』天平勝宝元年四月庚午朔条。
- 15) 吉川真司『聖武天皇と仏都平城京』天皇の歴史02巻、講談社、p196・197。

- 16) 多田一臣『大伴家持 古代和歌表現の基層』至文堂、1994年、p 203。
- 17) 北山茂夫『大伴家持』平凡社、1971年、p200。2009年に平凡社ライブラリーで再刊。
- 18) 例えば廣瀬誠氏は次のように述べられている。「立山は「皇神のうしはきいます」山と歌はれた。ウシハクは領有することである。『萬葉集』には、山をうしはく神、海原をうしはく神等々が歌はれてゐる。その山域・海域は、家持が「大君の敷きます国は都をもここも同じ」（巻十九・四一四五）と歌った如く、すべて大君の敷きます国土である。或は大君の勅によって派遣された船の航路である。家持はその任地越中を「大君の遠の朝廷」と繰り返し歌ってゐるが。そのやうな家持の「皇土」意識と、立山・二上山の皇神と尊称したこととは無関係であるまい。詠不尽山歌では不尽の高嶺が「日本の山跡の国の鎮めともいます神かも」（巻三・三一九）と歌はれ、国の鎮めの神山といふ觀念が強く打ち出されてゐるが、立山・二上山の神もまた単なる地方の一山域の神としてではなく、国の鎮めの神、国土守護の神といふ觀念をこめて皇神と歌はれたのであろう。」『越中萬葉と記紀の古伝承』桂書房、1996年、p221。
- 19) 註2 参照。
- 20) 大野晋『古典基礎語辞典』角川学芸出版、2011年、「うしはく」「います」。
- 21) 註8) 参照。
- 22) 「近江の胆吹山に荒神有りと聞きしめして、即ち剣を解きて宮簀媛の家に置きて、徒に行でます。胆吹山に至りますに、山神、大蛇に

化りて道に当れり。爰に日本武尊、主神の蛇に化れりといふことを知りたまはずして謂はく、「是の大蛇は、必ず荒神の使ならむ。既に主神を殺すこと得てば、其の使者、豈求むるに足らむや」とのたまふ。因りて蛇を跨えて、猶し行でます。時に山神、雲を興し氷を零らしむ。峰霧り谷噓くして、復行くべき路無し。乃ち棲遑ひて、其の跋涉る所を知らず。然るに、霧を凌ぎて強に行で、方しに僅に出づること得たまへり。猶し失意ひて酔へるが如し。因りて山下の泉の側に居して、乃ち其の水を飲んで醒めます。故、其の泉を号けて居醒泉と曰ふ。日本武尊、是に始めて痛身みたまふこと有り。然して稍に起ちて、尾張に還ります。爰に宮簀媛の家に入りたまはずして、便ち伊勢に移りて尾津に到りたまふ。昔に、日本武尊東に向でましし歳に、尾津浜に停りて進食したまひき。是の時に、一劍を解きて松の下に置き、遂に忘れて去きたまひき。今し此に至りたまふに、劍猶し存れり。故、歌して曰はく、尾張に 直に向へる 一つ松あはれ 一つ松 人にありせば 衣着せましを 大刀佩くけましを とのたまふ。能褒野に逮りて、痛みたまふこと甚し。則ち俘にせる蝦夷等を以ちて、神宮に献る。因りて吉備武彦を遣して、天皇に奏して曰したまはく、「臣、命を天朝に受りて、遠く東夷を征つ。則ち神の恩を被り、皇の威に頼りて、叛逆罪に伏ひ、荒神自づからに調べぬ。是を以ちて、甲を巻き戈を戟め、愷悌して還れり。翼はくは、曷の日曷の時にか、天朝に復命さむと。然るに天命忽に至り、隙駒停め難し。是を以ちて、独り

- 曠野に臥し、誰に語らむことも無し。豈身の亡せなむことを惜しまむや。唯し愁ふらくは、面へまつらずなりぬることのみ」とまをしたまふ。既にして能褒野に崩ります。時に年三十なり。」（新編日本古典文学全集2『日本書紀①』小学館、1994年の訓下し文による）。
- 23) この点に関し、今から半世紀以上前に北山茂夫氏が次のように記している。（聖武天皇の陸奥国産金詔書に感激して家持が「陸奥国に金を出だす詔書を賀く歌」を詠み王権護持の姿勢を強く打ち出しているにもかかわらず盧舎那仏造立のことにほとんど触れないことに関し）「天皇が、皇権回復のために、仏の靈威にまですがっていることをかれはまっとうにうけとることができず、造仏の達成については、それとして、ただの一言も費していないありさまである。造仏そのこともただ神統を継ぐ天皇のはたらきとして讃えているまでのことである。家持と天皇とのあいだに、皇権の回復という点ではふれあいながら、肝心の造仏をめぐることは、小さからぬずれがあったわけだ。」（北山茂夫『萬葉の創造的精神』青木書店、1960年、p 105）。私もこの「ずれ」を重視すべきだと考える。
- 24) 註16のp137・146。
- 25) 立山の神の個別神の一つと考えられる雄山神に神階が叙位され、律令制神祇制度に組み込まれるのは、家持の時代から一世紀以上も後の9世紀後半のことである。雄山神の神階奉授については、木本秀樹「越中国雄山神の神階奉授」（『越中古代社会の研究』、高志書院、2002年）を参照のこと。
- 26) 註17のp226～234。