

都と鄙

多田一臣

一

今回のシンポジウムの場合では、上記の表題のもとに、大伴家持の「立山の賦」を取り上げ、それが都から鄙へと赴いた家持の「みこともち」としての自覚に支えられた作であることを論じた。その際の発表内容を忠実に文字化すべきところではあるが、その大筋はすでに近著『大伴家持 古代和歌表現の基層』（至文堂、平6・3）に組み入れた。本稿ではそれとの重複を避ける意味から、とくに当日補足として述べた部分に焦点を絞り、これに加筆することで発表内容に代えることにしたい。当日の参加者および企画委員の各位には御迷惑をお掛けするが、なにとぞお許しいただきたい。

二

シンポジウムの場合でも述べたように、家持は都と鄙の文化的落差を自覚しており、「都ぶり」の実践を通じて、鄙越の国を王化の徳に浴する地に変えていこうとする積極的な意識を抱いていた。その実践の一端がたとえば宴を設け、和歌をつくることであつた。

家持が、土着の郡司階級の人々との間に一種の隔たりを感じていたことは、そうした宴の歌のありようを見ることでもあきらかになる。『万葉集』によれば、家持の出席が確認できる越中での宴はざっと数えて二五回ほどになるが、その中で郡司階級の人々の出席をあきらかにしうるものは四回ほどしかない。ここには、国庁で郡司たちに饗を賜う新春の宴の例（天平勝宝二年正月二日、18・四一三六）も

あり、このような機会をむしろ定期的にあつたと考えられるが、それにしてもその機会の少なきは、国司階級と郡司階級とが宴の場を共有しないことの通例を感じさせる。もちろん、郡司たちが出席してはいても、その歌が記録されなかつた可能性はある。が、出席者の顔ぶれを見るかぎり、土着の人々が家持たちと同座して歌を詠み交わしあつた形跡はまことに少ない。遊行女婦（遊女）の同席している例はいくらかもあるが、これは彼女たちの特殊な役割を考えるべきだろう。

地方国庁などの宴において国司と郡司の同席が少ないのは、何も家持に限つたことではない。彼の父大伴旅人の大宰府における場合を見ても同様なことが指摘しうる。ころみに梅花の宴を例にとる。ここには土着の人々の出席はない。もちろん、歌が残されていないだけかもしれないが、その可能性は乏しいように思われる。梅花の宴の場合、中国伝来の植物である梅を、庭園という囲い込まれた人工の空間に移植し、それを賞玩の対象としているところに大きな意味がある。一切の外界（鄙の風土）を遮断してつくりあげた庭園の閉鎖性が、そこを「みやび」の空間として仕向けることに深くあずかっているのである。そこには鄙の人々の立ち入る余地はたしかなかつたに違いない。梅花の宴こそは、望郷（京）の思いにとらわれた人々が、この

辺境の地に都を幻視し、さらには都を仮構するための営みにほかならなかつたからである。

さらに、松浦河での遊覧においても、同様な事情を想像することができるといふ。ここでの歌には神仙趣味の横溢があらわだが、それはまたその表現に土地の風俗の具体的描写がないこととも表裏の関係にある。「序」には、「文選」や「遊仙窟」からの影響が「よくうかがわれるが、それは最先鋭・最先端の文化である漢文学のフィルターを被せることで、鄙の風土を「みやび」のそれへと変容させる意図的なころみがおこなわれたことを思わせる（辰巳正明「万葉集と東アジア」『万葉集と中国文学 第二』笠間書院、平5・5）。宴の事例ではないが、このような遊覧の場においても鄙の人々の介在する契機はありえなかつたと見るべきだろう。

もちろん、かれらと国司たちと同席する宴の場がまったくなかつたわけではない。数こそ少ないが、そこで詠み交わされた歌も残されている。次の歌は、そのような場合の例である。

(a) 上総国の朝集使大掾大原真人今城の、京に向かひ
し時に郡司が妻女等の、餞の歌一首

あしがら
足柄の八重山越えていましなば誰をか君と見つと思は
む

立ちしなふ君が姿を忘れずは世のかぎりにや恋ひわた
りなむ
(20・四四〇〜一)

これは朝集使として都に上る大原今城を送る出立の宴で
の歌。題詞によれば、歌い手は郡司の妻である。この二首
の歌には、いささかの方言・訛りもあらわれていない。表
現の水準も、都の歌と格別の差異はない。郡司層の教養は、
妻たちをも含めて、国司たちのそれとさほどの隔たりをも
つものではなかったことが理解される。むしろ中央と地方
の頻繁な交流が絶えず持続される中、土着の豪族たちの間
からも学問を通じて中央で栄達する人物が少なからずあら
われている事実をこそ重視すべきだろう(横田健一「万葉
時代の地方社会と文化」『万葉集大成 11 特殊研究篇』、
平凡社、昭30・3)。

しかし、歌はやはり本来的には中央貴族のものだった。
郡司層の人々のつくる歌が、中央貴族に劣らぬ教養の高さ
をうかがわせるものであったとしても、それは中央の文化
の浸透の結果をこそ意味していたのである。もちろん、こ
こにいう歌とは、『万葉集』に記録されるような短歌や長
歌、すなわち和歌を指している。

ところで、現在でさえも、『万葉集』を一大国民歌集と解
する見方が半ば常識のようにまかりとおっている。それは、
その作者が上は天皇から下は衆庶に及ぶ全階層性を有し、

その舞台も全国的広がりをもつという表面的な事実を根
拠にしているからである。が、こうした見方はきわめて皮
相なものではない。近時、古橋信孝氏が積極的に論じて
いるように、『万葉集』は何よりも宮廷歌集であり、その歌
は宮廷生活を母胎とした宮廷語(貴族たちの社会で話され
る中央語)によってうたわれるのを原則としていた(古橋
信孝『万葉歌の成立』〈講談社学術文庫〉、平5・2)。「み
やび」の文化の精髓を集めたのが、『万葉集』という歌集だ
ったのである。古橋氏の主張は、以下のようにまとめるこ
とができる。『万葉集』には、方言で詠まれた歌がほとんど
見られないが、それはこれが宮廷語による歌集であること
を意味する。大和に都が置かれ、国家が形成されたのであ
れば、その方言をもとにした共通語がつくられた可能性が
ある。それがここにいう宮廷語である。そのことばは、神
の生活を模倣する貴族たちの権威を背景として流通される
ことになる。その際、和歌がそうした宮廷語にもっとも密
着した宮廷文化であったために、それは普遍化された歌の
様式として全国的に広められることになった。——これが
古橋氏の主張である。たしかに、五七音を基調とする和歌
の様式が日本語にとつてもっともふさわしいとする俗説に
は、絶対的な根拠があるとは思われない。氏も指摘するよ
うに、記紀歌謡や奄美・沖縄の歌謡の多様さを思えば、そ

それぞれの地方（方言）ごとに独自の様式をそなえた歌があったと見るほうがよい。それが五七音を基調とする様式に統一されていくのは、やはり和歌が宮廷の権威を背景とする「みやび」の文化であったからだろう。とすれば、『万葉集』とは、中央の貴族たちの生活文化を体現するきわめて特殊な歌集であったことになる。

そこで問題となるのが、防人歌や東歌の存在である。『万葉集』を国民歌集と解する理由の多くが、そこに防人歌や東歌が含まれていることを根拠としているからである。たしかに、防人歌の場合、歌い手の階層はさまざまである。

国造（国造丁）―助丁―主帳丁（帳丁、主帳）―火長―上丁（防人）という序列は、地方における身分差を反映したものと見なしうる。防人の上層部に、国造一族、すなわち地方豪族層がいた可能性は高い。最下級の防人は一般農民の出身であろうから、防人の階層はきわめて多岐にわたっていたことになる。佐佐木幸綱氏は、「軍防令」の規定をもとに、毎年一〇〇〇人の防人が交替になったとし、その人数と家持に進上された防人歌の歌数一六六首（いうまでもなく、家持はこの中から拙劣歌を除き、計八四首を『万葉集』巻二〇に採録した）とを比べることで、防人の約一五％が歌を進上しているという事実をあきらかにした（佐佐木幸綱『東歌』へ日本詩人選、筑摩書房、昭59・6）。防人

がなぜ歌を詠進したのかの理由はともかくも、この数字は短歌形式で歌を詠むことのできる人々が、当時の東国において相当な広がりをもって存在していたことをうかがわせる。これらの歌には方言や訛りがあらわれてはいるものの、中央の歌との発想の類似を否定することはできない。

一方、東歌は、その民謡的性格の理解をめぐって諸説定まらぬところが多い。しかし、東国の衆庶の歌声を伝える歌うたであることはたしかであろう。東歌は、一般に、防人歌に比して方言的要素は薄いといわれる。が、それでもその要素はかなり色濃く残されてはいる。序歌様式が著しいことも表現的特質のひとつである。しかし、何より注視すべきなのは、これまた明確な短歌形式でうたわれているという事実である。防人歌にせよ東歌にせよ、方言的要素を含みながらも、それが短歌としてのありようを妨げてはいないことこそが重要なのである。

近年の歴史学や民俗学の知見によれば、日本列島の東と西との間には明確な文化的断絶が存在するという（網野善彦『東と西の語る日本の歴史』、そして、昭57・11、など）。その断絶は言語についても指摘されており、それぞれが独自の言語圏を形成していたことがたしかめられている（徳川宗賢『言葉 西と東』へ日本語の世界 8）、中央公論社、昭56・10）。とすれば、防人歌や東歌が東国語的要素

を強固に残存させつつも、なおそれが短歌体という宮廷歌の様式によってまとめあげられている事実は、その背後にある意志的な力がはたらいたことを示していることになる。しかも、防人歌や東歌の場合、東国語的要素とはいってもそれは中央の側から見てまったく意味不明なものとして存在したわけではない。むしろ、そこには異土性を強調する意味合いが期待されていた。方言的要素は和歌の秩序を逸脱させるものではなく、かえってそれへの活性化をもたらす作用がもとめられていたのである。が、それ以上に、その様式や発想に中央の歌と共通する面がよく認められることは、繰り返すように、中央の側からの強力なはたらきかけ、文化的な馴致があったことを意味している。それらの歌は、いわば中央の側からの文化的な整序の結果として存在しえたことになる。その背後には、和歌を「みやび」の文化とする権威の押しつけがあったに違いない。

ここで最初に述べたことに戻れば、中央貴族である官人たちが、地方の赴任先で和歌を詠むことは、たしかに望郷（京）の思いをはらす心やりではあったが、一面それは「都ぶり」の実践を通じて、鄙の風土を王化に浴する地に変えていこうとする積極的な意義をもつ行為でもあった。宮廷語による和歌の製作は、いわば中央から鄙の地へと向けられた文化的なはたらきかけを意味したのである。そこには

おそらく律令国家の理念に支えられた国司としての自覚、すなわち「みこともち」の意識が作用している。そこで、次節では、その「みこともち」の意識を、家持に即してさらに追求してみることにしたい。

三

ここにいう「みこともち」とは、国司などがそう呼称される（クニノミコトモチ）こと以上に、術語的な意味合いを含み込ませたものである。折口信夫の、いわゆる折口名彙にある理解を前提にした用語といってもよい。『釈日本紀』巻一―所引の「日本紀私紀」には、「宰」に注して「師説、令_レ持_二天皇御言_一之人也。故称_二美古止毛知_一」とある。天皇のことばを持ち伝えるものが「宰」すなわち「みこともち」であるというのである。折口は、この意味をさらに展開し、天皇自身も天つ神のミコトモチであるとし、その天つ神の神言はさらに天皇↓大臣↓国司↓地方官人というように、より下級のミコトモチを通じて、中央から地方へと伝宣・伝達されていく、ととらえた。これが折口の説く「みこともち」の理念である。この場合、ミコトとはいうまでもなく神言を意味する。が、ここでは、そのミコトをさらに拡大して考えたい。宮廷語である和歌のことば、あるいは宮廷文化の精髓である和歌の様式そのものが神言

に近いものとされ、その文化的優位を背景に、上から下へ、中央(都)から地方(鄙)へと浸透していったのではないか。いうまでもなく、それは、和歌こそが「みやび」の体現であったからである。

とすれば、このような「みやび」を地方に伝達し、さらにはそれを実践することで王化の実をあげることこそが「みこともち」の使命である、という自覚が国司の中に生じたとしても不思議ではない。それは、律令国家の理念に見合う自覚であるともいえる。が、宮廷語の地方への浸透という側面を考えれば、その基底には「言向け」の論理の発現があったとも見られる。「言向け」については、神野志隆光氏に卓説がある。氏は、「おもむけ」など類似の語構成をもつことばとの比較の中から、「言向け」を次のようにとらえた。「言向け」とは、相手がコト(言)をこちらへ向けるようにさせることであり、具体的にはそれは、服属誓詞の言上によって、相手をこちらへ向き従わせることだ、というのである(神野志隆光「ことむけ」『古事記の達成』、東京大学出版会、昭58・9)。「言向け」の基本的意義は、このとおりであろう。しかし、ここでは「言」を簡単に服属誓詞と述べてしまうことは差し控えたい。むしろ、この「言」は、新たな支配者の用いる言語Ⅱ中央語Ⅱ宮廷語としてとらえなおせるのではないか。というのも、「言向け」

の用例中に、次のような注目すべき事例が見られるからである。

- (b)ここに、天の忍穂耳の命、天の浮橋にたたして詔らししく、「豊葦原の千秋の長五百秋の水穂の国は、いたくさやぎてありなり」と告らしめて……。しかしして、高御産巢日の神・天照大御神の命もちて、天の安の河の河原に八百万の神を神集へに集へて、思金の神に思はしめて詔らししく、「……この国(葦原の中つ国)に道速振る荒振る国つ神等の多にあるとおもほす。これ、いづれの神を使はしてか言趣けむ」……。〔神代記〕
(c)俗いへらく、豊葦原の水穂の国を依さしまつらむと詔りたまへるに、荒ぶる神等、又石根・木立・草の片葉も辞語ひて、昼は狭蠅なす音声ひ、夜は火の光明く国なり。此を事向け平定さむ大御神と、天降り供へまつりき。
〔常陸国風土記〕香島郡条)

いずれも葦原の中つ国の平定にかかわる記事。注意されるのは、「言向け」の対象となる葦原の中つ国が、「石根・木立・草の片葉」の言問う世界として存在していることである。精霊たちのざわめきの世界といってもよい。「さやぎてありなり」のサヤギも、そうした状態の形容である。そのざわめきの世界を「言向け」とは、渾沌とした世界を、意味あることばによって秩序化することではなければならない

い。それを服属誓詞の言上ととらえてもよいが、そのためには支配者と被支配者とのあいだにことばの共有が実現されていなければならない。それは支配者のことばへの同化を意味するから、「言向け」とは言語による支配と言い換えでもよいことになる。神野志氏も注意するように、「古事記」における「言向け」の語は、天孫降臨およびヤマトタケルの異賊平定にかかわる部分に集中する。前者が高天の原による葦原の中つ国の「言向け」であるとすれば、後者はとくに中央政府による東国の「言向け」という性格がよい。わけのわからぬ異国語を話す文字どおりの野蠻人を、中央語の秩序の中にとり収めること、それが「言向け」の中心的な意義だったのではないか。東国が独自の言語圏を形成していたことは先にも述べたが、ヤマトタケルの「言向け」が東国を中心としてなされていることは、その意味で興味深い。ことばが異なれば、心を通わせることができな。意味不明な地方独自のことばは、それゆえに精霊たちのざわめきと等しく不気味な威力を中央の支配者たちに感じさせたのであろう。

おそらく中央語⇨宮廷語である和歌が地方に浸透していくことの裏側に、このような「言向け」の論理が作用していた。その浸透は、繰り返すように、「みこともち」としての国司の自覚に支えられた営みとして、いわば意識的なさ

れたともいえる。そこで、次に、その自覚の内実をさらに具体的に探ることにする。

国司の責務については、「職員令」大国条に一般的な規定があるが、地方政治に直接にかかわるといふ点では「戸令」国守巡行条の規定が重要である。この規定は、儒教的な徳治主義によって、礼の秩序を上から形成する国守の使命を記したものとされる（日本思想大系「律令」補注）。そこに、次のような記述が見える。

(d) 凡そ国の守は、年毎に一たび属郡を巡り行いて、風俗を觀、百年を問ひ……。

これは、その冒頭部分だが、国守が毎年一回部内を巡行し、百姓を教導すべきことを定めている。以下、郡司の政治の実態を檢察する旨などが述べられることになる。教法としての律令の性格をもっとも端的にあらわす規定であるともいわれる（日本思想大系「律令」補注）。その意味で、ここに「風俗」の語が見えることはやはり無視できない。「風俗」とは、別にクニブリという訓みが存在するように、その土地独自の習俗や生活態度を意味する。しかし、それは一方で、正統的な秩序の側にとっては未開、異端、反秩序性をつよく感じ取らせるような内実をもっていた。

「風俗」とは、「鄙ぶり」にも等しいが、そこには中央の側から見たあるあやしさが潜められていたのである。したが

つて、ここに「風俗を觀」とあることは、国守が、その「鄙ぶり」に親しく触れることでそれを教化し、そこを王化の徳にあずかる土地に変えていくという意味あいが含まれていたことになる。

もともと、それぞれの地方は、中央の側にとつては、荒ぶるものたちの跋扈する未開の、それゆえに秩序の側によつて制圧・鎮撫されるべき土地としてとらえられていた。そのような土地がミチリ「道」と呼ばれていたのである。

そこに王化の徳が及べば「国」となる（丸茂武重『古代の道と国』、六興出版、昭61・1）。国守は、そのような「国」に、一層の王化の実をあげるべく、王（天皇）の代言者として、その理念の宣撫をはかるために派遣される存在だった。そこに「みこともち」の使命があつたのである。

それでは、家持にとつて、その使命はどのように自覚されていたのか。家持には、まず「大夫」の意識というものがあつた。「大君の任のまにまに　しな離る　越を治めに　出でて来し　大夫われすら……」（17・三九六九）という口ぶりから、「鄙」を治めるおのれの立場を「大夫」のそれととらえていたことがわかる。これは、とりあえずは官人意識と考えてよいだろう。それ以上に注意したいのは、ここに「大君の　任のまにまに」という表現があらわれていることである。小野寛氏によると、これはほとんど家持に

かぎつて使用されることばであり、ここには彼の官人としての行動を支える思想的意義が含まれているという。しかも、防人歌などに頻出する「大君の　命かしこみ」といういわば絶対的服従を示すことばとは違つて、ここには「みこともち」の誇りに満ちた意識があらわれているという（小野寛「大君の任のまにまに」、『大伴家持研究』、笠間書院、昭55・3）。とすれば、この表現には、家持の国守としての使命の自覚があらわれていることになる。

その家持の自覚を、さらに具体的に見せている例がある。ひとつは「史生尾張少咋に教へ諭せる歌」（18・四一〇六一九）、いまひとつは「祈雨歌」（18・四二二二〜三）である。前者は、山上憶良の「令反惑情歌」（5・八〇〇〜一）にならう姿勢の顕著な歌だが、遊女にうつつをぬかず下僚尾張少咋の生活態度を戒めようとする内容をもつ。「序」において「戸令」の条文を引用しているところに、国守の使命への自覚があらわである。後者は、早天の続く中、雨の降ることを願つた歌で、ここにも同様な自覚があらわれている。とくに注意したいのは、そのうたい起こしの部分である。

(e) 天皇の　敷きます国の　天の下　四方の道には　馬の
蹄　い尽くす極み　船の舳の　い泊つるまでに　古よ
今の現に　万調　奉るつかさと　作りたる　その農

は
業を……

(18・四一二)

ここには、天皇の支配する国土の果て、「四方の道」とある。先述したミチノ「道」の始原的な意味がうかがわれる例でもある。までが、最高の作物を生産する場であることがうたわれている。王化の徳に浴するがゆえに、その「四方の道」の果てにもすばらしい農作が実現される。ならば、この越の国にも雨がもたらされ、豊かな実りが約束されなければならぬ。家持は、越の国を、律令国家の普遍的な理念の中に積極的に位置づけようとしている。そこに、国守、すなわち「みこともち」たることをつよい自覚と自負とがあらわれていたのである。

四

家持の「みこともち」としての自覚は、あらゆる土地の普遍性(均質性)を前提とする律令国家の理念に支えられていた。しかし、鄙の地に赴任し、そこでの生活を体験する中で、都と鄙の落差はむしろ切実なものとして実感されるようになる。このことは、何も家持に限ったことではない。大宰府は、小規模とはいえ中央官制に準じた組織をそなえた、鄙の中でもっとも都に近い実質をそなえた場所であり、それゆえにそこはしばしば「大君の遠の朝廷」と誇りをもって呼称された。しかし、この呼称も、そこが都

とは異なる辺境の地であるという自覚の裏返された、いわば転倒した価値意識の所産にすぎなかった(辰巳正明「万葉集と東アジア」、前掲書)。「大君の遠の朝廷」と思へれどけ長くしあれば恋ひにけるかも(15・三六六八)という詠には、大宰府がけつして都とは交換することのできない場所であることの嘆きが表出されている。「大君の遠の朝廷」という呼称には、都を絶対視する観念、言い換えれば望郷(京)の思いが裏打ちされていたのである。

もちろん、「大君の遠の朝廷」という呼称は、大宰府だけに用いられたわけではない。律令国家の普遍性に立脚するかぎり、どの国府もまた「大君の遠の朝廷」でありえたからである。事実、家持にも、越の国をそのようにうたっている例がある。

(f)大君の 遠の朝廷そ み雪降る 越と名に負へる 天
離る 鄙にしあれば 山高み 河とほしろし 野を広
み 草こそ繁き…… (17・四〇一一)

ここで家持は、越の自然を理想の自然としてうたっているからである。だからこそこの地は、「鄙」ではあっても「大君の遠の朝廷」たりうるのである。いや、むしろ「大君の遠の朝廷」となりえたがゆえに、理想の自然があらわれることになった、と解すべきなのかもしれない。その自

然とは、無論、この歌においても明瞭なように、山水の徳の顯現としての理念的な自然、すなわち様式的な自然である。

しかし、このような自然観は、現実の風土との接触をつよめる中で、家持のまなざしに少しずつ異和を突きつけはじめようになっていく。理念と現実の齟齬が意識されはじめるのである。そこから、おそらく鄙の風土のあらたな発見が生まれてくる。事実、越中時代の家持の作品中には、鄙の自然と向きあう感動を直截に表現した例もあらわれるようになってくる。それは、これまで述べてきた「みこともち」の意識からはみ出ることでもある。が、ここでは、その問題を論ずることは省略に従うことにする。ただ、越の風土の固有性への認識があらわれることだけを指摘するにとどめておく。

最後に、冒頭に述べたことに再び戻れば、家持における「みこともち」としての自覚は、何よりも「都ぶり」の実践の中にあらわれていた。その中でも、とくに和歌をつくらることが重要な意味をもっていた。古橋信孝氏は、中央の貴族たちが赴任先の地方で歌を詠む意味を、天皇を中心とする世界が成立し、それぞれの地方が異郷性を奪われても、地方の差異の具体性は消えずに残り、ためにそうした異郷にあることの不安を抱えた都¹¹宮廷人は、歌を詠むことに

よって自分たちの位置を權威化し、その不安を克服しようとしたのだ、と説明している（古橋信孝『万葉歌の成立』。「みやび」の実践を通じて、鄙の地を王化の徳に浴する地に変えていこうとするのが「みこともち」の意識である、とする本稿の趣旨とは異なるようにも見えるが、実はどちらも盾の両面をそれぞれに言いあらわしたにすぎない。たしかに、異郷にあることの不安が、かれらに歌をうたわせ、そこを「みやび」の地¹²幻想の都として仮構していくような意識を生み出していったのだろう。そして、そうした際の振りどころとなったのが律令国家の理念に支えられた意識、すなわち「みこともち」の意識だったのである。なお一言付言すれば、和歌のみならず、漢詩文の述作もまた同様な意味をもっていた。むしろ、漢詩文が「みやび」の最先鋭・最先端の文化であることを思えば、鄙の地でその世界に没入することは、和歌を詠む以上の重みをもつ文化的な営みでありえたはずである。漢詩文の世界を通じた家持と下僚大伴池主との交友も、この意味から考えられなければならない。

注

(1) ただし、この活性化といういいかたは曖昧である。防人歌や東歌の問題は中央にとつての東国がいかに特殊な地

域としてとらえられていたのか、という点を抜きにしては論ぜられない。その根本には、すでに述べた東と西の問題が大きくあずかっている。いわば異文化支配にかかわる王権の論理の問題である。

(2) 防人歌などに頻出する「大君の命かしこみ」を、絶対的服従を示すことばと見ることに異論があるわけではないが、本来、これは「大君の命」の権威を背景に、行旅の不安を鎮めるはたらきもつ、あらたな呪語であつたと解されるべきだと思ふ。たとへば、防人歌に、

大君の命かしこみ愛し妹が手枕離れ夜立ち来のかも

(14・三四八〇)

大君の命かしこみ愛しけ真子が手離り島伝ひ行く

(20・四四一四)

といった例が見える。この「大君の命かしこみ」を絶対的服従の意をあらわしたものと解すると、これは王権の強制に対するうらみ、あるいは消極的抵抗を表明した歌のようにも読めてくる。しかし、そうした歌であれば、『万葉集』に採録されるはずはあるまい。この表現は、むしろ下旬にあらわれる旅の不安(具体的には妹の不在)を鎮めるはたらきをもつと考えられるべきである。官人がこの表現を用いる場合も、同様な説明が可能である。代表的な例のみを掲げておく。

昼見れど飽かぬ田児の浦大君の命かしこみ夜見つるかも

(3・二九七 夜旅の不安を鎮める)

大船に真梶繁貫き大君の命かしこみ磯廻するかも

(3・三六八 海路の不安を鎮める)

大君の命かしこみ大船の行きのままに宿りするかも

(15・三六四四 暴風に漂流する不安を鎮める)