

長屋王の聖徳太子

平山朝治

目次

はじめに	二
第一節 「聖徳」の意味	四
第二節 「上宮」の意味	二二
第三節 山背大兄王の最期	二九
第四節 キリスト教の影響	三八
おわりに	六七
参考文献	七三

(『筑波大学経済学論集』第六〇号、二〇〇八年)

はつめい

日本思想史上最初にして最大の偉人とされてきた聖徳太子の事蹟のことくが、史実であるという裏付けを欠いており、『日本書紀』編纂時以来の虚構であるという説（大山「一九九八」「一九九九」「二〇〇一」、大山編「二〇〇三」）が、学界から論壇にまで及ぶ幅広い注目を集め、大筋において認められてきた（一）。

虚構であるということを経極的に論証するためには、誰がどのような動機のもとで虚構を作成したのかを明らかにしなければならぬということも、もちろんだが、その作業を通じて、虚構が作成された背景には、従来秘められてきた、作成当時の真実や理想が隠されているのであり、虚構は単なる虚構ではなく、隠されてきた真実や理想をなんらかの意味で表現しているという風にも見る事ができるだろう。

たとえば、江戸時代においては、同時代の武家社会についての上演が禁じられていたため、人形浄瑠璃や歌舞伎で有名な『仮名手本忠臣蔵』は、太平記の時代を舞台とし、吉良上野介を高師直、浅野内匠頭を塩治判官に置き換えている。この場合には、大石内蔵助・主税が大星由良之助・力弥とされるような、名前の明らかな類似からして、作者が意図的にそうしていることは明らかで、赤穂事件が描かれていることは当初より公然の秘密であったが、聖徳太子を巡る虚構についても、虚構が作成された当時、あからさまに表現することがはばかられるようなことが、過去の聖徳太子の出来事として描かれていたのではないかという観点から、虚構を解釈する余地があるように思われる。

あからさまに描くことがはばかられる理由としては、様々なものがありえ、また、作成者自らがどの程度自覚的に、過去に関する虚構のなかに同時代の真実や理想を描くかも、さまざまでありえるだろう。虚構それ自体を細かく検討

することで、作成者の意図まで明瞭にできるかもしれない。しかし、禁忌が強く内面化されていれば、抑圧された真実や理想はほとんど無意識のうちに虚構のなかに反映されているということもありえるし、その場合には、精神分析などの理論の助けによって解釈可能となるかもしれない。

いずれにせよ、聖徳太子という偉人が虚構の産物だったという、ネガティブな結論は、単にそれだけにとどまらず、虚構に託された豊かな真実や理想を掘り起こす端緒ともなりえるものではないかと思われ、虚構の聖徳太子に劣らぬ偉人（たち）の真相が明らかになるかもしれない。

私は、天智天皇が作成した日本最初のコインである 銀貨は、東南アジア標準の大きさと重さに従ったものであり、それにしばしば見られるギリシア十字は、インドから東南アジアを経て七世紀後半の日本にキリスト教が伝来した証拠になるといふ観点によって、聖徳太子が厩戸の前で生まれたという『日本書紀』の伝承にはキリスト伝が影響しているという久米邦武説（久米「一九八八」）が裏付けられると考え、聖徳太子を巡る虚構の作成には、正史から抹消された、東南アジアからの貨幣制度やキリスト教の伝来という出来事が少なからず反映されているのではないかといい、大きな仮説を持っており（平山「二〇〇六a」「二〇〇八a」「二〇〇八b」を参照）、これは、日本思想史のみに限られた問題ではなく、貨幣史・経済史・文化交流史などの根本的な問題と連なっている。

この論文においては、偉人・聖人としての聖徳太子像の形成に関与した主要人物の一人と思われる長屋王に着目し、長屋王が聖徳太子の物語を構想する際に、意識的にとのようなことを考え、あるいは、無意識的にとのようなことをそこに反映させていたのかについて、史料に即して検討してみることにはしたい。

第一節 「聖徳」の意味

人口に膾炙している「聖徳太子」なる呼称がはじめてあらわれたのは、七五一（天平勝宝三）年になつた『懐風藻』序である。七〇六（慶雲三）年のものと称する法起寺塔露盤銘文には「聖徳皇」の文字があるが、これは一世紀以降捏造の重ねられた偽文書である（大山「二〇〇三a」を参照）。七二二（和銅五）年になつた『古事記』には「聖徳」なる語句は登場せず、聖徳太子については用明記に「又、庶妹間人穴太部王を娶りて、生みし御子は、上宮之厩戸豊聡耳命」（山口・神野志校注・訳「一九九七」三八三頁）と記されているのみである。七二〇（養老四）年になつた『日本書紀』における「聖徳」の用例は、次の四つである（一）。

大臣・大連等奏して言さく、「皇太子億計、聖徳明茂にして、天下を譲り奉りたまふ。陛下、正統にまします。鴻緒を奉けて、郊廟の主と為り、祖の無窮の列を承統し、上は天の心に当り、下は民の望に厭ひたまふべし。而るに肯えて踐祚したまはず。遂に金銀の蕃国をして、群僚遠近望を失はずといふこと莫からしめむ。天命、属くこと有り。皇太子、推譲したまふ。聖徳、弥盛にして、福祚孔だ章かなり。在孺にして勤めたまひ、謙恭慈順なり。兄の命を奉け、大業を承統したまへ」とまをす。

大臣・大連等奏言、皇太子億計、聖徳明茂、奉讓天下。陛下正統。当下奉鴻緒、為郊廟主、承統祖無窮之列、上当天心、下厭民望。而不肯踐祚。遂令金銀蕃国、群僚遠近莫不失望。天命有属。皇太子推譲。聖徳弥盛。福祚孔章。在孺而勤。謙恭慈順。宜奉兄命、承統大業。（顯宗元年正月朔条、小島ほか校

注・訳「一九九六」二四〇、一頁。ルビは適宜省略した。以下同様）

詔して豊御食炊屋姫尊を立てて皇后とす。是、二男五女を生みたまふ。其の一を菟道貝蛸皇女と曰し、更の名は、菟道磯津貝皇女なり。是東宮聖徳に嫁す。

詔立「豊御食炊屋姫尊」為「皇后」。是生「二男五女」。其一日「菟道貝蛸皇女」。更名菟道磯津貝皇女也。是嫁「於東宮聖徳」。（敏達五年三月十日条、小島ほか校注・訳「一九九六」四七四、五頁）

穴穂部間人皇女を立てて皇后とす。是四男を生みたまふ。其の一を厩戸皇子と曰す。更の名は豊耳聡聖徳。或いは豊聡耳法大王と名く。或いは法主王と云ふ。是の皇子、初め上宮に居し、後に斑鳩に移りたまふ。豊御食炊屋姫天皇の世に、東宮に位居し、万機を総撰して、天皇事したまふ。語は豊御食炊屋姫天皇の紀に見ゆ。

立「穴穂部間人皇女」為「皇后」。是生「四男」。其一日「厩戸皇子」。更名豊耳聡聖徳。或名「豊聡耳法大王」。或云「法主王」。是皇子初居「上宮」。後移「斑鳩」。於「豊御食炊屋姫天皇世」、位「居東宮」。総「撰万機」、行「天皇事」。語見「豊御食炊屋姫天皇紀」。（用明元年正月朔条、小島ほか校注・訳「一九九六」五〇〇、一頁）

は、清寧天皇の死後、皇太子億計王とその弟弘計王が位を譲り合つたことをふまえており、兄の皇太子が自らは即位せず弟に位を譲つたことを褒める文脈で、「聖徳」という言葉が使われている。それに対して は、のちに聖徳太子と呼ばれるようになるが在世中は厩戸王と呼ばれていたと推測される皇子を、「東宮聖徳」「豊耳聡聖徳」と

呼んでいる。はいずれも、皇太子・東宮に対して、「聖徳」という言葉を使用している。厩戸王は『日本書紀』によれば推古女帝のもとで即位することなく摂政皇太子のまま生涯を終えたとされている。帝位に就く資格がありながら自らは即位せず皇太子・東宮のままとどまるといつ徳行が、それらに共通する「聖徳」の意味である。

そのような「聖徳」の意味付けには、先例があるだろうか？　は『後漢書』順帝紀と安帝紀を典拠としており

（小島「一九六二」三三七、八、四六三、四頁）、順帝紀の対応箇所を次に引用しよう。

尚書令劉光等奏言すらく、「孝安皇帝は聖徳明らかにして茂さかなるも、早くにして天下を棄つ。陛下は正統せいとう、当あたに宗廟を奉たもずべきに、而るに奸臣は交まじり構かまえ、遂に陛下をして蕃国に龍潜せしめ、群僚遠近、失望せざるは莫なし。天命は常有り、北郷は永からず、漢徳は盛明にして、福祚ふくそ孔あきだ章あきらかなり。近臣は建策し、左右は扶翼ふきよくし、内外は心を同じくして神明に稽合けいごうす。陛下は踐祚せんそし、鴻緒こうじゆを奉遵し、郊廟の主と為り、祖宗の無窮むきゆうの烈れつを承統し、上は天の心に当り、下は民の望みを厭あかしむ。而るに位に即つくこと倉卒そうそつにして典章は欠けること多し。請こつらくは礼儀を条案し、分別して具奏せん」。

尚書令劉光等奏言、孝安皇帝聖徳明茂、早弃天下、陛下正統、當奉宗廟、而奸臣交構、遂令陛下龍潛蕃國、羣僚遠近、莫不失望、天命有常、北不永、漢徳盛明、福祚孔章、近臣建策、左右扶翼、内外同心、稽合神明、陛下踐祚、奉遵鴻緒、爲郊廟主、承續宗無窮之烈、上當天心、下望民望、而位倉卒、典章多缺、請條案禮儀、分別具奏（吉川訓注「二〇〇二」一一、四頁、白文の傍線部は『日本書紀』の対応箇所に反映されている部分）

順帝紀は、先帝がすでに亡くなっていることよって即位を正当化しているものであり、「聖徳」とは皇帝の徳という意味にほかならない。このような「聖徳」の意味は、中国の史書における標準的な用法である。たとえばその冒頭を飾る『史記』の「五帝本紀第一」(三)には、

黄帝、軒轅の丘に居りて、西陵氏の女を娶る。是を 祖と為す。？ 祖は黄帝の正妃為り。二子を生む。其の後皆天下を有つ。其の一を玄囂と曰ふ。是を青陽と為す。青陽は降りて江水に居る。其の二を昌意と曰ふ。降りて若水に居る。昌意、蜀山氏の女を娶る。昌僕と曰ふ。高陽を生む。高陽、聖徳有り。黄帝崩す。橋山に葬る。其の孫、昌意の子なる高陽立つ。是を帝と為す。(吉田訓注「一九七三」三三頁)

とあり、黄帝の孫の高陽には聖徳があったことで、黄帝崩後彼が後を継いだことを正統化している。

中国における「聖徳」はこのように、帝位に即くことを正統化するものであり、継承資格がある者が自らの即位を辞退し、他に譲ることを「聖徳」とする、『日本書紀』の「聖徳」概念は、中国的な皇帝の「聖徳」とは、極めて異なっている。順帝紀に大いに依拠した においてあえてそのような新たな意味が「聖徳」に与えられていることから、中国史書の「聖徳」との差異は意図的なものであることがわかる。また、厩戸王は即位する資格がありながら聖徳ゆえ自らは即位することなく、推古女帝のもとで皇太子位にとどまったというような意味付けが、彼の別名として「聖徳」が採用された際には、込められていたであろうことが、皇太子億計王をめぐる の「聖徳」の用例から、読みとれる。

従来、『日本書紀』における聖徳太子の理想化は、当時の皇太子首皇子（のちの聖武）の立場を強化するために、藤原不比等が中心となつて行われたと考えられてきた⁽⁴⁾。しかし、厩戸王は壮年になつても推古女帝から位を譲られて即位することなく、女帝よりも先に亡くなつたのであるから、仮に厩戸王が推古より長生きをしていれば推古の後を継ぐことは「皇太子」である以上確定的だつたと『日本書紀』は言いたいのだとしても、即位に至らなかつた生涯皇太子を、将来首皇子が即位するためにあらゆる準備を整えようとしたはずの不比等が、理想の皇太子として崇めるといふことは、考えにくい。首皇子の模範として厩戸王を持ち出すことは、祖母元明や伯母元正⁽⁵⁾よりも先に、首皇子が皇太子のまま亡くなるという、不比等や藤原氏にとつて望ましくない将来を連想させたはずだからである。

厩戸王と同世代の押坂彦人大兄王ならば、用明の兄敏達の子で、自身は即位しなかつたが子の舒明が即位し、後の皇統の直系祖先となつたのであるから、首皇子の祖父草壁皇子の前例となる理想の皇太子像を担う存在として申し分ないはずで、不比等主導で推古朝における理想の皇太子像を無から創造するのであれば、彼が選ばれて然るべきではなからうか。そうならなかつたのは、最有力氏族である蘇我氏の血を推古の母でもある祖母蘇我固塩媛から受け継いでいる厩戸王は推古朝において押坂彦人大兄王と比べものにならないほど重要な位置をしめていたことが、具体的な史実は伝えられていなくても自明なことや、押坂彦人大兄王よりも厩戸王により共感しやすいような立場の、不比等以外の人物が厩戸王の理想化を主導しただろつことを反映しているのではなからうか。

ヤマトタケル（日本武尊）は、自身は即位しなかつたが、息子の仲哀が即位し、『日本書紀』に「尊」とあるのは、皇太子に準ずる存在で、しかもその子孫が皇位を継いだことによる尊称（坂本ほか「一九六七」二八三頁注一五頁）とされており、七世紀後半の皇統譜における、草壁皇子によく似ている。『古事記』が編纂された当時においては、

草壁皇子を天皇に準じる存在とすることでその妃であつた元明の地位を強化し、首皇子への継承に備えることが求められていたはずであり、そこで自身は即位しなかつたが息子が即位した皇統譜上の先例となるヤマトタケルが重視され、種々の英雄伝説が彼に帰せられ、並みの天皇を上回る存在とされたのである。

『古事記』におけるヤマトタケルのモデルが厩戸王の弟の久米王である（吉井「一九六三」、大山「一九九八」二九〇頁注34を参照）ことは、天武の長男にして持統女帝のもとで太政大臣だつた高市皇子と草壁皇子の兄弟が厩戸王・久米王兄弟に対応していることをも意味すると思われる。大山が想定するように、久米王の事績をもとにヤマトタケルの英雄物語が構想されたことの副産物として、久米王の兄の厩戸王にスポットライトが当てられた（同、二二四頁を参照）とすれば、ヤマトタケルが草壁皇子の立場を天皇に準ずるものとして正統化する存在として、久米王の事績を利用して英雄視された後、その兄の厩戸王は草壁皇子の兄の立場を反映した存在として解釈され、聖徳を備えているがゆえに即位しない皇太子として讃えられるに至つたと思われるからである。

『日本書紀』において、草壁皇子やヤマトタケルが「尊」と尊称されているのに対して、厩戸王は、「半夜に厩戸豊聡耳皇子命、斑鳩宮に薨かみりましぬ」（推古一九年二月五日条、小島ほか校注・訳「一九九八」五七七頁）とあるように、「尊」ではなく「命」である。『日本書紀』において、実名に「皇子尊」との尊称を添えられているのは草壁のみであり、「草壁皇子」とある十例中八例までが「皇子尊」とされている。それに対して、「皇子命」とあるのは、厩戸王と高市皇子のそれぞれ一例、合計二例のみである。しかも、「高市皇子」とある二二例中、「皇子命」は一例のみであり、それは、天武二年二月二七日条の天武即位とその妻子の記事中である。つまり、「皇子命」は、厩戸王と高市皇子とが同格の存在であり、しかも、『日本書紀』においてただ二例だけの「皇子命」という尊称が、厩戸

王の薨去と高市皇子の出自という二つの記事を繋いでいるのであり、それによって、あたかも、高市皇子は厩戸王の継承者ないし転生であるかのような位置付けを与えられていることになる。

推古女帝が愛急竹田王のことを強く思い続けていたことは、竹田皇子の陵に葬るよう遺詔した（『日本書紀』推古三六年九月二二日条）ことから明らかであり、竹田王の没年記録はないが、厩戸王は、竹田王なきあと摂政皇太子となつたと、『日本書紀』は暗黙のうちに想定しているようである。それに対して、高市皇子は、持統称制三年に皇太子草壁皇子尊がなくなつて以後、即位した持統女帝を太政大臣として支え、薨去記事に「後皇子尊」（持統十年七月十日）と記され、高市皇子薨去後に持統孫の軽皇子（文武）が皇太子となつてまもなく即位したことなどから、持統朝において高市皇子は草壁皇子薨去の後、皇太子に準ずる皇位継承候補とされていたらしく、竹田王なきあと皇太子となつて推古女帝を支え、女帝より先に亡くなつたとされる厩戸王とよく似ている。

高市皇子は壬申の乱の際、大海人皇子男子の最年長者として軍事指揮権を委ねられて勝利の立役者となつたが、厩戸王も物部守屋討伐に参加し、四天王に請願を立てて勝利をもたらしたとされている。母方の出自の低い高市皇子が太政大臣として政権の中枢に君臨しえたのは、このような武功に拠るところが大きいのであり、その権威は、乙巳の変の功臣鎌足の後継者とはいえず、壬申の乱当時一四歳の藤原不比等を圧倒するものであつたと思われる。この点でも高市皇子が厩戸王のモデルとなつていると言えよう。

厩戸王は、六〇四（推古二二）年四月三日に憲法十七条を作つたとされる（『日本書紀』当該日条）が、持統朝においては、六八九（持統三）年四月一三日に皇太子草壁皇子尊が薨去し、その動搖を抑えるべく六月二十九日に浄御原令が班賜され、翌年正月朔に持統が即位し、七月五日に高市皇子が太政大臣となつている（『日本書紀』各当該日条）。

草壁皇子なきあと、天武の皇子のうち最年長の高市は持統を支える重要な役割を担うようになり、そのもとで浄御原令が出されたのであるから、推古のもとで厩戸王が作ったとされる憲法十七条も、高市皇子の力に大いに依存して班賜された浄御原令をモデルとしていることになる⁽⁶⁾。持統三年二月二十六日、三一歳で判事になり（『日本書紀』当該日条）、官界にデビューしたばかりの不比等が浄御原令作成に重要な役割を果たしたとは思えない。

したがって、『日本書紀』編纂時において自身も子孫も結果的に皇位を継がなかった厩戸王の事績を理想化した中心人物は、厩戸王と高市皇子とを重ね合わせ、厩戸王顕彰によって高市皇子をも密かに顕彰しようとしたのであり、高市皇子の長子・後継者であった長屋王以外にその候補を考えることはできないのではなからうか。

高市皇子が皇太子とならなかつたのは、持統の孫である軽皇子が即位可能な年齢になる以前に持統が崩御すれば高市皇子が皇位を継承するのはやむをえないが、即位可能となるまで持統が存命であれば軽皇子を即位させたいという、持統の希望があつたからであろう。皇太子は無条件の皇位継承最優先予定者なので、高市皇子の立太子を持統は許しえなかつたが、自分や孫の軽皇子にもしものことが起こつた場合には誰が後を継ぐのかを予め示しておくことも、幼い孫しか直系男子のいない高齢の天皇が自分の権力の座を安定させるためには不可欠であつたと思われる。その結果、条件付きの皇位継承予定者として、高市皇子が太政大臣に任ぜられたと思われる。首皇子が無事成長し、聖武天皇として即位するまでの間の、元明・元正朝における長屋王の立場も、類似のものであつたと思われる。

元正即位後の長屋王は、自身の即位のほかに、彼の室である吉備内親王が元正の同父母妹であることから、吉備内親王の女帝としての即位や、長屋王と吉備内親王の間の息子への継承という可能性を得ていたと言えよう。首皇子が即位前に亡くなるか、あるいは即位した聖武が後継者を残さずに崩じた場合、長屋王は自身の即位が女帝の夫ないし

天皇の父となることを予定された人物であつたと思われる。七二七（神亀四）年、聖武と光明子との間に生まれた某王（基王）が生後間もなく皇太子とされたが、翌年に死去した時点では、長屋王と吉備内親王の長子膳夫王が成人していたので聖武後継となる可能性が高まり、それを嫌つた藤原武智麻呂らが長屋王・吉備内親王・膳夫王らを冤罪死に陥れたと考えられる（寺崎「一九九九」二五一～九頁を参照）。

したがつて、『古事記』のなつた七二二（和銅五）年ころ、条件付きの皇位継承予定者として、長屋王は父である大政大臣高市皇子の立場を継承しており、その立場は皇太子に準じるものであつたと言つてよい。そのような彼が、ボスト推古の皇位継承有力候補でありながら皇位に即くことなく女帝よりも先に亡くなつた厩戸王を父高市皇子と重ね合わせつつ理想化して描き、自らの規範とすることは、もっともなことではなからうか。

ところで、皇太子に対して「聖徳」を帰した、日本人による最初の例は、『懷風藻』におさめられた在唐留学僧道慈の漢詩である。

唐に在つて本国の皇太子に奉る

五言 在唐奉本国皇太子 一首

三宝 聖徳を持し

三宝持 聖徳

百靈 仙寿を扶く

百靈扶 仙寿

寿は日月とともに長く

寿共 日月 長

徳は天地とともに久し

徳与 天地 久

（江口訳注「二〇〇〇」三三三頁）

ここでは、皇太子が長寿であること、したがって夭折せずに皇位を継承することも願われており、皇帝の「聖徳」という、中国における標準的な意味から逸脱しているわけではない。道慈は大室二（七〇二）年の第七回遣唐使の際に留学、養老二（七一一）年に第八回遣唐使とともに帰国し、『日本書紀』編纂に参画し、欽明朝における仏教公伝記事など、彼の手になると思われる記載が、『日本書紀』には少なくないことが明らかになっている。この漢詩は唐に第八回遣唐使が着いて首皇子の立太子を知ってから帰国の途に着くまでの、養老元年から二年の間に作られたことになり、ここでの「聖徳」の表現が、『日本書紀』における厩戸王の「豊耳聡聖徳」あるいは「東宮聖徳」という表現に継承されているという指摘がある（吉田「二〇〇三」二八七頁）。しかし、当時の道慈が、皇帝に関する「聖徳」という中国で良く知られていた意味からかなり逸脱した、皇位継承資格がありながら皇位に即くことを自発的に辞退し、他に譲ることの徳という、『日本書紀』独特の「聖徳」の意味を思いつくことができたとはいえない。

音韻や漢文の文法からみて、『日本書紀』は、中国語（唐代北方）に忠実な部分【群Ⅱ卷一四（雄略）～二二（崇峻）、二四（皇極）～二七（天智）】と倭習の多い部分【群Ⅱ卷一（神代上）～一三（允恭・安康）、一三（推古）・二三（舒明）、二八（天武上）・二九（天武下）】に分かれ（森一九九二一九九九）【二〇〇二】【二〇〇三】、中国語の堪能な道慈が執筆し、あるいは内容を深く吟味して加筆訂正した部分は、群に含まれると思われる。というのは、道慈の関与が確実な仏教公伝記事のある巻一九（欽明）は、群に属する。また、『高僧伝』に依拠した表現や仏教公伝記事と似た内容や仏教公伝記事に通じる類型的要素の反復を特色とするなどから、井上薫が道慈の関与を想定した箇所のある巻二〇（用明）・二二（敏達）や、仏教公伝記事が依拠した『金光明最勝王経』を用いたと思われる表現がみられると小島憲之が指摘した巻一五（清寧）～一七（継体）、一九（欽明）～二二（崇峻）のように、道

慈が関与した可能性を指摘されてきた部分の多くは、群に偏っており、しかも広く分布している（吉田二〇〇六一〇二、三、一〇七頁、瀬間一九九三二〇三頁を参照）。これらの指摘部分はいずれも、仏教的内容が新たに書き加えられた部分であり、群のうち第二の巻二四、七は含まれない。第四節でみるように、巻二四、七において道慈は、ドウヴァーラヴァティーから日本へのキリスト教や貨幣制度の導入記録を削除することを主目的として手を加えたと思われる、そのため、彼が新たに書き加えたものは少ないからであろう。

森「一九九九」は、六八九（持統三）年の浄御原令班賜後、余裕ができた唐人の統守言と薩弘恪が、群を述作したと論じ、その証拠として、持統五年九月四日に両者が音博士を拝命し、翌年二月一四日にも賞賜されていることを挙げている（二二六、七頁）。しかし、浄御原令が実際に施行されるようになると、条文の解釈・運用について、その作成に従事し、中国法にも詳しい両者に種々の問い合わせが殺到したはずであり、両者の律令関係の仕事量は編纂時よりむしろ増えたと考えらるべきであろう。音博士としての権威や賞賜もその法実務にかかわるものではなからうか。また、天武・持統朝は、白村江敗戦以後対唐関係の冷え切っていた時期にあたり、旧敵国でもある唐の脅威にさらされながら日本の独立を保ち、アイデンティティを形成しようとしていたのである。そのような場合、明治維新の和魂洋才のごとく和魂唐才の発想がとられがちであろう。唐才の中核は律令法の移植であり、お雇い外国人としての唐人の指導が不可欠であったろうが、和魂の領域に唐人が深く関与することは考えにくい。和魂の核となる正史編纂・述作を唐人二人に委ね、二人が没した後、部分がやむをえず日本人によって書かれたということは、ありえないと思われる。

森「一九九九」は、群の巻二四、二二（雄略）、崇峻）が、群の巻一、一三（神代）、安康）より先に書かれたと考

える理由として、安康紀では天皇殺害が一句で済まされ、詳細は雄略紀にあると注されていることを挙げている。しかし、『日本書紀』においては、各天皇紀は出生から即位に至るまでの事情を述べた即位前紀を最初に置くように書式が定まっております。雄略即位前紀においては、安康を殺した肩輪王への報復などが重要であるからそこで安康が肩輪王に殺された事情も詳述することになるのは当然であり（<http://www.geocities.jp/yasuko8787/Ox-6.htm>）、卷一三の後に卷一四が書かれたとしても、卷一四で詳細を述べる予定なのでそのような注が予め卷一三で書かれたと考えることができる。さらに、卷一四は注において卷一三に言及しているので、卷一三を前提として書かれたことになる（同）。

森「一九九九」は、群が群より先に書かれたと考える他の理由として、『日本書紀』の暦日が卷三（神武）から卷一三の安康即位前紀までは新しい儀鳳暦で、安康元年からは古い元嘉暦で書かれているとする小川「一九四六」説を挙げている（二一五、六頁）。しかし、小川説によれば、四〇〇（履中元）年から四五五（安康二）年までの暦日が両暦いずれにも合致するので、両暦の境界は曖昧だが、中国の宋で元嘉暦が四四五（元嘉二二）年から使われはじめ、それが『日本書紀』の允恭三四年にあたることから、それに続く安康元年からが元嘉暦で、それ以前は儀鳳暦が使われたと推測されるのであり、小川は「日本紀編纂当時は恰かも儀鳳暦が新輸入の最新暦法として年々の推算に使はれてゐた時代である。それを利用して不明な古代の暦日の推算を試みたことは極めて自然な行為であつたといへやう。しかもその定期を以てせず経朔を採つたことは推算者の見識を証すものである。」（三七〇、一頁）と論じている。儀鳳暦は本来定朔だが元嘉暦は経朔（平朔）で（内田編著「一九七八」二頁を参照）、『日本書紀』の暦日推算はより簡単で古くから使われていた経朔によりつつ、最新の推定法である儀鳳暦を元嘉暦が使用されたころより前の時期に応用したのであつて、編纂当時実際に使われていた定期の儀鳳暦そのものではないのであり、自然で賢明

な推定法ということになる。また、経朔の儀鳳曆と元嘉歴の適用境界は中国における元嘉曆導入時期によって定められたとすれば、境界の前後の編年は境界を定める時点ですでに出来ていたはずであるから、境界より前がより新しい曆に拠っていることをもとに、後に書かれたと結論することはできない。また、群に属する安康紀三年八月甲申朔は明らかに元嘉曆によっているので、儀鳳曆・元嘉曆の境界と群・群の境界とは一致しない点からしても、曆に依拠して両群の先後を議論することはできないと思われる。

以上より、『日本書紀』に唐代北方音や漢文法の正しい知見を導入しえたのは、対唐外交が復活し、唐の先進文明を幅広く受け入れようとした七〇二（大宝二）年の第七回遣唐使以降と考えるべきであろう。そうすると、第七回のおり唐に渡り、第八回に帰国した者が、一六年の在唐経験によって中国語に精通し、その知識を編纂中の『日本書紀』に反映させた可能性が最も高いであろう。その条件を満たし、実際に『日本書紀』の仏教公伝の述作者であることも間違いない道慈が、群全般に関与したと考えるが、七一八（養老二）年二月一三日の帰国・平城京到着から『日本書紀』がなる養老四年五月二一日までの一年半足らずの時間に、群をことごとく述作することなど不可能であるから、群の音や文章表現を正し、仏教・宗教関係を中心に加筆や削除を行ったと考えるべきであろう。

なお、森二九九九は、群の術作者が中国語に堪能な日本人ではなく中国語を母国語とする者と考えるべき根拠として、日本語の音韻についての中国人の混同などを挙げている（一〇三三九、一七二二八頁を参照）が、この点については、中国でも名声の高かった道慈が中国人の弟子（二人？）を伴って帰国し、日本語の漢字音訳や文章表現の訂正などの基礎的作業を手伝わせたと考えることができる。限られた時間に群全般に目を通して手を加えるのは、留学帰りの高僧として多忙を極めた道慈が一人だけでこなせたとは思えず、中国語を母国語とする者が助手を務めて

いたであろうことは、その面からも要請される仮説であろう。森「一九九九」によれば、卷一四の雄略即位前紀に「妻を称ひて妹とするは、蓋し古の俗か」という注があるのも、群の述作者が日本人ではない証拠になる（一七四頁）。しかし、森が想定するように統守言が浄御原令班賜後に卷一四を書いたとすると、六六〇。一（斉明六。七）年に来日して以来三〇年近くも日本で過ししながら、妻を妹と称するといつような当時の日本語の基礎語彙を知らなかったはずがないので森の想定も反証される（<http://www.geocities.jp/yasuko8787/Ox-6.htm>）。この注を書いた者は来日したばかりの中国人と考えなければならず、道慈が連れてきた中国人の弟子ならばこの条件を満たす。

それに対して、聖徳太子伝に多くを割いている卷二一（推古）は群に属する。群の一部にも道慈の関与があつたかもしれないが、長屋王などを介した間接的な影響もありえ、聖徳太子伝が群に属するということは、道慈の影響があつたとしても微弱なものであることを示しており、聖徳太子伝は道慈の作ではないと断定できる（黒岩「二〇〇二」一七。八頁、森「二〇〇二」一六三。五頁を参照）。このことと、以下でみるように、卷二一における聖徳太子伝には道慈の思想と相容れない部分や道慈帰国以前から日本に伝わっていた思想を反映している部分があることから、道慈が『日本書紀』の聖徳太子伝形成に関与したとしても、骨格を定めたり改めたりするようなものではなく、あくまで副次的なものである。

おそらく、父高市皇子や自身の、政治的には極めて微妙な立場において、精神的な支えを求めするために、道慈の詩に多少のヒントを得たかもしれないが、長屋王が『日本書紀』特有の「聖徳」概念を編み出し、それを弟に位を譲った億計王や、推古女帝に仕えた厩戸王の事績のなかに描き入れ、自身にとつての模範としたのではなからうか。

以上のことは、『古事記』と『日本書紀』との間で、オケ・ユケ兄弟の物語がいかに変化しているかを検討するこ

とによつても、確かめられる。前者においては、清寧天皇が皇后も子もなきまま崩じた後、兄弟のオバ（父の妹）である飯豊王が角刺宮に坐して後継者を求めていたところ、兄弟があらわれたので、「是の姨飯豊王、聞き歎はして、宮に上らしめたまひき（令上於宮）」とある。宮に上がらせるとは、皇位継承資格者として認めるといふことであり、兄弟のいずれが継ぐかは未定のまま二人とも有資格と認定されたといふことである。兄弟のいずれが即位するかを巡つて、相互に譲り合つたが、兄が、弟の詠のおかげで素性が知られたことを理由に強く譲つたため、弟がまず即位し、子が無かつたため崩後兄が即位したと『古事記』は述べている。

以上より、『古事記』においては、清寧が崩じてから後継者探しがはじまり、兄弟が発見されたがいずれが優先されるかはつきりせず、兄弟で譲り合つたとされている。それに対して『日本書紀』においては、清寧によつて兄が皇太子に立てられたが、清寧崩後兄弟が位を譲り合つたため、姉妹の飯豊が臨朝秉政し、彼女も亡くなったので兄が弟のおかげで素性が知られたことを理由に、先帝が自分を皇太子と定めたことを覆して弟に譲ると百官の前で弁じて、弟の即位に至っている。

ここでは、皇太子制度がかなり明確化された状態が前提となつており、しかも、飯豊はオバではなく姉とされ、兄弟の譲り合いのために姉が代役を務め、姉の死後譲り合いに決着がつけられたことになつている。

皇太子制が皇位継承のための制度としてかなり整えられるなかで、はじめて皇太子となつたのは、『古事記』がなつた後七―四（和銅七）年六月に立太子元服した首皇子（のちの聖武天皇）である。彼にとつて、元明・元正は祖母・オバであるし、兄弟もいない。したがつて、皇太子たる兄オケ王の立場は、首皇子と重ねにくい。それに対して、兄オケ王に擬えられるべきは長屋王であると考えるところなるだろうか？

長屋王にとって、『古事記』がなつたときの文帝元明はオバ（母の同父母妹）、『日本書紀』がなつたときの文帝元正は母方平行いところで義姉（妻の同父母姉）であるから、両者のあいだで飯豊がオバから姉妹へと、一世代若くされた（？）ことかなりよく対応する。さらに、父系と母系とをほぼ同等にみなす当時の考え方においては、高市皇子と天智の娘御名部皇女との間に生まれた長屋王と、文武と藤原宮子との間に生まれた首皇子とのいずれが血統上優れているかを問題にすれば、長屋王に軍配が上がりかねないところであり、また首皇子は幼く病弱であり、一五歳で即位して二五歳で崩じた文武の例から早く即位すると激務のため寿命を縮め、子供を残す前に崩ずるかもしれないと思われたらだろつことも併せて、首皇子よりも長屋王が皇位継承者として優位にあるのではないかという思いは、藤原氏にあまり同調的ではない人々の多くに共有されていた考え方であり、長屋王自身、本当に皇太子にふさわしいのは自分ではないかという思いを全く抱かなかつたということはなからう。したがつて、皇太子たる兄オケ王は長屋王自身、位を譲られた弟ヲケ王は首皇子にそれぞれ重ね合わせれば、『日本書紀』の描くオケ・ヲケ兄弟の物語は編纂当時の事情とよく対応することになり、この物語を『古事記』のものから変形させた当事者は、そのような観点を持っていたと思われる長屋王自身にはかならないだろつ。

記紀の兄弟皇位相讓譚は、兄のオホササギ（のちの仁徳）と弟のウチノワキイラツコにもみられ、ここでは父の応神が年少者を愛して継承者としたが、心神崩後兄弟が相讓り、最終的には兄が即位したとされている。この譚の典拠と思われる『雑宝蔵経』巻一巻頭の「十奢王縁」や、その原典である『ラーマヤナ』のラーマとバラタ兄弟の物語においても、父は弟を後継者と定めたが、兄弟相讓り、結局は兄が即位している（瀬間「一九九三二〇六」一一頁を参照）ので、兄弟相讓譚が日本に伝わった当初は、後継者と決められていた弟と兄が相讓り、兄が即位するというも

のであつたと思われる。オケ・ヲケ兄弟相讓譚においても、結局は兄が即位するに至るが、その前に弟が兄の譲りによつて即位しており、『日本書紀』においては先帝が弟ではなく兄を後継者と定めていたといふように、本来の兄弟相讓譚とは兄と弟が入れ替えられており、年長者が年少者に譲るといふことが、そのような改変を加えた者にとつて非常に意味深いものであつたと思われる。これは、年少の首皇子との關係についての長屋王自身の態度を反映したものに違いないだらう。

自分こそ眞の皇太子たるにふさわしいと、周りの少なからぬ人々は思い、自分自身もそのような考えの芽を心のかにかかえながらも、長屋王は、藤原氏と協調しながら首皇子を皇太子に皇位繼承最優先予定者として盛り立てていくことを自らに課していたわけであり、そのことを自分自身に納得させるべく、皇太子でありながら年下の弟に皇位を讓つた億計王の聖徳を讃え、生涯皇太子にとどまり、皇位に就くことなく薨去した厩戸王を、同じような生涯を送つた父高市皇子の姿と重ねつつ理想化して描き、自らの範としたと考えることができる。それは、中大兄皇子とともに己巳の変・大化改新を断行した鎌足の子孫である藤原氏との協調なくしては政局の安定はなく、下手をすれば自身自身の身の破滅につながるという現実的な判断の帰結という面があつただらうが、私利私欲にとらわれず、理想を追い求める高貴な精神の發露でもあり、極めて高度な思想的営為の産物であつたのではなからうか。

厩戸王は、「玄聖の徳を以ちて日本国に生れませり」（『日本書紀』推古二十九年二月の葬送記事）とされるが、そのなかの「玄聖」の出典は『莊子』天道篇の「玄聖素王」であり、「玄聖」とは玄妙な徳を持つ聖人、奥深い自然の道を体得した聖人。『素王』は徳をもちながら位につかない無冠の帝王をいう。聖徳太子は、その徳を持った聖人の生まれ変わりだといふのである（小島ほか校注・訳「一九九六」五七八頁注一）。『莊子』外篇天道第十三は玄聖

素王の典型として、登位する以前の舜を挙げている。

夫れ虚静恬淡寂漠無為は、万物の本なり。此れを明らかにして以て南郷（嚮）するは、堯の君たるなり。此れを明らかにして以て北面するは、舜の臣たるなり。此れを以て上に処るは、帝王天子の徳なり。此を以て下に処るは、玄聖素王の道なり。（金谷訳注「一九七五」一四七、八頁）

舜が登位するに至る経緯について、『史記』は次のように記している。

堯、舜をして山林・川沢に入らしむ。暴風・雷雨にも、舜行きて迷はず。堯以て聖と為す。舜を召して曰く、女、事を謀ること至れり。而して言、績とす可きこと三年。女、帝位に登れ、と。舜、徳に譲り、懼ばず。正月上日、舜、終を文祖に受く。文祖とは堯の大祖なり。是に於て帝堯老し、舜に命じて天子の政を損行せしめ、以て天命を觀る。（中略）堯、子の丹朱の不肖にして、天下を授くるに足らざるを知る。（中略）而して卒に舜に授くるに天下を以てす。堯崩じ、三年の喪畢り、舜、讓りて丹朱を南河の南に辟く。諸侯の朝觀する者、丹朱に之かずして舜に之ぎ、獄訟する者、丹朱に之かずして舜に之ぎ、謳歌する者、丹朱を謳歌せずして舜を謳歌す。舜曰く、天なるかな、と。而して後、中国に之ぎ、天子の位を踐む。是を帝舜と為す。（吉田訓注「一九七三」四四、四九、五〇頁）

このように、舜は堯によつて聖徳あるがゆえに実子丹朱を差し置いて帝位に登るように言われたが辞退し、堯が老いて行わなくなつた天子の政を摂行させられ、堯の死後は丹朱に譲つて南河の南に住んだが、人々が丹朱ではなく舜のもとに集まつたので、都に戻つて登位したのである。登位せずに天子の政を摂行したことは、『日本書紀』の「万機を総摂して、天皇事したまふ」（用明元年正月朔条、小島ほか校注・訳「一九九六」五〇一頁）や「録まつりごと撰まつかまど政まつりごとらしめ、万機を以ちていひ悉ことごとくに委ぬ」（推古元年四月十日条、同、五三二頁）に反映されていることになるが、舜は登位を固辞しつづけたがついには帝位に即いたのに対して、厩戸王は竹田王なきあと推古女帝の後継者と目されていたかもしれないが、女帝より先に薨じて帝位に登ることはなかつた。したがつて、道教も含めて中国において聖徳とはあくまで帝位にふさわしい徳であり、それを持つことが帝位を正当化するのである。そうではなく、血統的には即位してもよいにもかかわらず帝位に即かなかつたがゆえにオケ王や厩戸王の徳を聖なるものとして讃えるというのが、『日本書紀』の独創ということになる。

このような「聖徳」概念は、長屋王が父高市皇子の遺徳を理想化して厩戸王に託したことによつて、はじめて生まれ得たものと思われる。

第二節 「上宮」の意味

厩戸王の呼び名として聖徳太子など、「聖徳」を含むものと、「上宮」を含むものとの二系列が普及している（両者をもとに含む場合も少なくない）。「聖徳」は、『日本書紀』に端を發するが、「上宮」は、『古事記』用明天皇条に「上宮厩戸豊聡耳命」とあるので、「聖徳」よりも古いと考えられる。また、「聖徳太子」は、『懷風藻』序にはじめてあ

られるが、「上宮太子」は『日本書紀』推古二年二月是月条に三箇所もみられる。

『日本書紀』推古元年四月十日条に、「父の天皇、愛めぐみたまひて、宮の南の上殿はに居はらしめたまふ（父天皇愛之、令居「宮南上殿」）」（小島ほか校注・訳「一九九六」五三〇、二頁）とあり、これが「上宮」の意味の公式説明ということになる。また、「聖徳」の用例で挙げた同用明元年正月朔条に、「初居「上宮」。後移「斑鳩」。於「豊御食炊屋姫天皇世」、位「居東宮」とあるのと併せてみると、「上宮」が「東宮」と対照されているようにも見える。つまり、「東宮」＝皇太子と類似した、皇位継承上のある種の資格が「上宮」には込められているように思われる。

さらに、オケ・ヲケ兄弟が発見された際の「其の姨飯豊王、聞き歡びて、宮に上らしめき（令上於宮）」（山口・神野志校注・訳「一九九七」三五七頁）という『古事記』の表現も「上宮」に近い。つまり、「父天皇愛之、令居「宮南上殿」」には、父用明天皇が厩戸王の皇位継承を望んでいたというような意味が込められていると思われる。このような意味合いは『古事記』の「上宮厩戸豊聡耳命」という呼称からも指摘できる。大山誠一によれば、「実名の『厩戸』のほかには『上宮』『豊聡耳』『命』という語を付している。これは、一般には、諡あきいと言いい、没後、徳を称えて贈られる名である。そういう特別な人名表記は、仁徳以後の『古事記』下巻では、即位した天皇に限られ、例外は、唯一、この聖徳太子だけである。逆に言うと、聖徳太子が、歴代天皇と同格扱いをされていたことになり、厳密な意味での聖徳太子信仰は、ここに発すると言えそうである」（大山「二〇〇三b」一九八頁）。大山はとくに「上宮」の意味に注目してこのように解しているわけではないが、「上宮」に、皇太子に近い、天皇に準ずる立場という意味があるということの傍証となる。

したがって、『古事記』に早くも、厩戸王を特別視する傾向が現れていたのであるが、前節でみた理由によって、

不比等をはじめとする藤原氏がそれに前向きであつたとは思えない。また、『古事記』編纂は道慈が帰国する七一八（養老二）年より前であるから彼の関与はありえない。とすれば、『古事記』における厩戸王特別視の推進役は、消去法によつて、長屋王に絞られることになる。前節でみたように、兄弟相讓譚の兄と弟の入れかえや、飯豊の兄弟との関係からみても、長屋王の関与が『古事記』と『日本書紀』に一貫して見られることが裏付けられよう。

『古事記』がなつたのは七一二（和銅五）年正月二八日であるが、その年の十一月一五日に、長屋王は文武天皇の菩提を弔うための大般若經書写を完成させている。和銅経と呼ばれるその奥書は次のようである。

藤原宮御禹 天皇以慶雲四年六月十五日登遐三光慘然四海過密長屋殿下地極天倫情深福報乃為

天皇敬写大般若經六百卷用尽酸割之誠焉

和銅五年歲次壬子十一月十五日庚申竟

用紙一十七張 北宮

中国人楊守敬の蔵印

このなかで長屋王は「長屋殿下」と称されており、大山は、「養老儀制令皇后条」によって、「殿下」は皇太子に對する敬称であり、長屋王が自らを皇太子に擬していたと指摘している（大山「一九九三」六〇頁）。しかし、養老令（七五七「天平宝字元年施行」）以前のものであるから、必ずしもそう断言はできない。ここで注目されるのは、乙巳の変の後、皇極が中大兄に讓位しようとし、中大兄が中臣鎌足に相談したのに対し、鎌足が中大兄に「殿下」と呼びかけ、舅の孝徳を立てるよう進言していることである。蘇我本宗家を倒すというクーデターの勝者として即位し

長屋王の聖徳太子

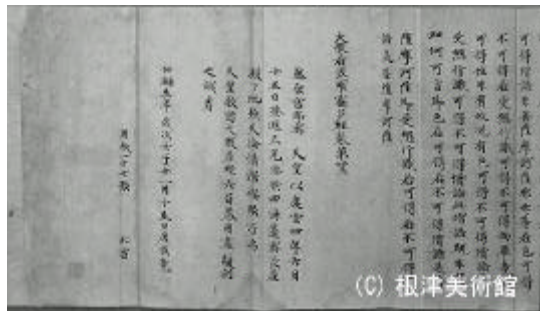


図1 大般若經卷第廿三（和銅經）
根津美術館蔵

出所：<http://www.nezu-muse.or.jp/syuuzeu/shoseki/00140.2.html>

ように思えばできたにもかかわらず、孝徳に譲ったということは、オケ王が弟のヲケ王に譲ったこととつながり、この用例を参照すれば、皇位継承資格がありながら自らの意思で辞退するという意味合いを「殿下」という言葉に込めることがありえたとと言えるのではなからうか。

『日本書紀』における「殿下」の用例四例中三例までがここにみられる。残る一例は、天智十年一月二三日条にあり、大友皇子ら六人の誓盟の際に蘇我赤兄らが大友皇子を「殿下」と呼んでいる。それより先、天智十年正月五日に大友皇子は太政大臣となっており、『日本書紀』の立場においては、大海人皇子が天智の東宮であるが、天智が大友皇子を太政大臣に任じたのは後継として強く推す意味を持つともとらえていることにならう。当時において讓位は皇極から孝徳へしか前例がないので男性天皇は終身在位するものとされていたことになり、自分の死後の皇位継承について生前の天皇が決定権を有していたわけではないので、天智はそのような形で大友皇子への皇位継承を画策したのである。ここでも、「殿下」は皇太子・東宮に準じる存在とされている。

そして、『日本書紀』における太政大臣は大友皇子と高市皇子の二人だけであるから、高市皇子も「殿下」と称されてよいことになり、その後継である長屋王についても同様であると言える。『日本書紀』によれば二人の太政大臣はいずれも、即位するには至らなかつた。以上のように、養老令の規定ではなく、『日本書紀』の用例に従えば、「長屋殿下」という表現は穏当なものであり、皇太子位を僭称するといった野心を読みとることはできないことにならう。

和銅経奥書末尾の「北宮」は、長屋王家木簡にもしばしば登場し、長屋王が高市皇子から継承した家政機関に由来するという説が有力である（寺崎「一九九九」一四六頁を参照）。長屋王邸の北西角は二条通を夾んで平城宮の南東

角と向かい合っている。藤原京においても、藤原宮と、柿本人麻呂による高市皇子の挽歌（『万葉集』巻第二、一九九）において香具山宮と呼ばれる高市皇子の邸宅との関係はほぼそれに近く、藤原宮の東南に近接していたと思われる（寺崎「一九九九」二二～二頁を参照）。高市皇子や長屋王の邸宅は内裏の南に位置する王臣の邸宅のなかでも北に位置していたこと、彼らが東宮に準じる地位にあったことから、北宮と呼ばれたのではないかと思われる。南^ニ下、北^ニ上という価値に従えば、北宮を上宮とも表現しえることになる（^{三〇}）。

このように考えれば、高市皇子は持統によって、孫の軽皇子が即位可能となる前に夭折したり、その前に持統自身
が崩じた場合には跡を継ぐべき存在として、藤原宮のすぐ南東に邸宅を賜っており、その宮は、条件付き皇位継承予定者という意味をも込めて、東宮に準ずるものとして、北宮と呼ばれ、北^ニ上なので、上宮とも呼ばれ得たことになろう。

平城京に遷都した後、高市皇子の長子長屋王はやはり、元明やその孫の首皇子との関係で、父と同様の条件付き皇位継承予定者として公認された存在だったと思われる。そのため、平城宮の南東の一等地に邸宅を構えており、それも「北宮」と呼ばれていたらしい。高市皇子・長屋王父子の北宮に近似した意味を持つ「上宮」という呼称が、高市皇子の姿と重ね合わせて理想化された厩戸王のために、考案されたのではなからうか。

「上宮」が高市皇子に関連する表現である可能性を具体的に示唆するのは、柿本人麻呂の高市皇子挽歌にでてくる木上宮（城上殯宮）である。木上宮の位置については諸説があるが、いずれにしても、亡くなった高市皇子が神として鎮座する常宮とされ、また長屋王家木簡にしばしば「木上」「木上司」とあることから、長屋王が父から継承した有力な所領が木上にあっただこともわかっている（寺崎「一九九九」一八一～八頁）。

以上のように、「上宮」を巡る考察によっても、長屋王が父高市皇子の姿を過去の厩戸王に重ね合わせることによって、偉人・聖人としての聖徳太子像が形成されはじめたということが、確認できる。高市皇子を直接聖化することは、文武から首皇子へという皇統継承の正統性を脅かしかねないために回避され、亡き父を暗喩する聖化の対象として、長屋王によって厩戸王が選ばれたと考えることができるだろう。

長屋王が発願した大般若写経にはもう一つ、神亀五年になつた神亀経があり、奥書を以下に掲げる。

神亀五年歲次戊辰五月十五日仏弟子長王
 至誠發願奉写大般若經一部六百卷其經乃
 行行列華文句含深義誦誦者、耶去惡
 披閱者納福臻宋以此善業奉資
 登仙二尊神靈各隨本願往生上天頂礼弥勒遊
 戲淨域面奉弥陀並聽正法俱悟无生忍又以
 此善根仰資 現御禹天皇并開關以來代代
 帝皇三宝覆護百靈影衛現在者争榮於五岳
 保寿於千齡登仙者生淨国昇天上聞法悟
 道修善成覺三界含識六趣稟靈无願不遂有心必
 獲明矣因果達焉罪福六度因滿四智果円
 神亀五年歲次戊辰九月廿三日書生散位寮散位少初位下張上福
 初校生式部省位子无位山口忌寸人成
 再校生式部省位子无位三宅臣嶋主
 装、圖書寮番上人无位秦常忌寸秋庭
 檢校使作宝宮判官從六位上勳十二等次田赤染造石金
 檢校使陰陽寮大属正八位上勳十二等槽曰佐諸君
 檢校薬師寺僧基弁
 檢校藤原寺僧道慈
 用長麻紙伍張

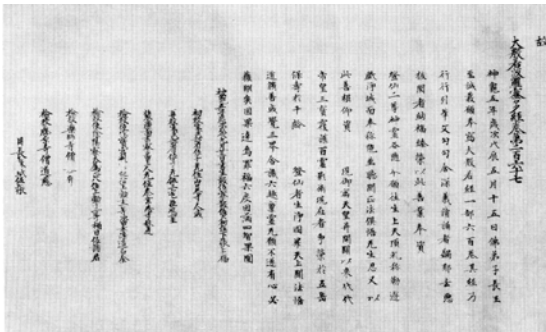


図2 大般若經卷第二百六十七(神龜經)
 根津美術館蔵

出所：寺崎 [1999] 231 頁

この奥書のなかにある「登仙二尊神靈」は、通説では長屋王の両親であるとされてきた。しかし、彼は『日本書紀』において父高市皇子と厩戸王を重ね合わせて、二人を自らは皇位に就かず他に譲るといふ「聖徳」ゆえに称えてきたとすれば、「登仙二尊神靈」とは、「聖徳」を備え、道教でいふ仙人となっているはずのこの厩戸・高市の両皇子を意味すると思われるべきであろう。即位する資格のある皇位を自ら放棄した聖徳を有するといふことは、実際に位に就いた天皇よりも徳において優れており、それゆえに現天皇をはじめ開闢以来の代代天皇よりも価値序列において上に位置して、彼らを護り、崩後の彼らを導くことができるといふたニュアンスも、当然込められていると思われる⁽¹⁰⁾。

このように、厩戸王や高市皇子が歴代天皇を護るといふ意味合いを含めた写経を長屋王が行ったであろうといふことは、当然、生まれたばかりの皇太子の容体が悪化しはじめたことをふまえ、無事成長することを主に祈願するものであつたといふことを意味している。

第三節 山背大兄王の最期

『日本書紀』においては、厩戸王の子で斑鳩宮を相続した山背大兄王の最期が次のように描かれている。六四三(皇極二)年十一月、蘇我入鹿の差し向けた軍勢に囲まれたが、脱出して生駒山に隠れた際、東国に行つて軍を起こせば必ず勝つといふ三輪文屋君の進言に対して、山背大兄王は、

卿が^{いづ}ふ所の如く其の勝たむこと必ず然らむ。但し吾が情に^ま冀はくは、十年百姓を役は^はじ。一身の故を以ちて、豈万民を煩^{わづ}勞はしめむや。又後世に、民の吾が故に由りて、己が父母を喪へりと言はむことを欲せじ。豈其れ戦ひ

勝ちて後に、方に丈夫と言はむや。夫れ身を損てて国を固くせむは、亦丈夫にあらずや」とのたまふ。(小島ほか
校注・訳「一九九八」八一頁)

と、万民のために自らを犠牲にすることを決意している。そして、

是に山背大兄王等、山より還りて斑鳩寺に入ります。軍将等、即ち兵を以ちて寺を囲む。是に山背大兄王、三輪文
屋君をして軍将等に謂らしめて曰はく、「吾、兵を起して入鹿を伐たば、其の勝たむこと定し。然るに一身の故
に由りて、百姓を傷残はむことを欲せじ。是を以ちて、吾が一身をば入鹿に賜はむ」とのたまひ、終に子弟・妃妾
と一時に自ら終きて俱に死せましぬ。時に、五色の幡蓋、種々の伎楽、空に照灼りて、寺に臨み垂れり。衆人仰ぎ
観、称嘆きて、遂に入鹿に指示す。其の幡蓋等、変りて黒雲に為りぬ。是に由りて、入鹿見ること能はず。(同、
八三頁)

このような話が全面的に史実に基づいていると考えることは困難であろう。厩戸王の子であり後継者でもある山背
大兄王のこのような言動が、『日本書紀』における厩戸王の理想像との間に首尾一貫性があるとすれば、それも、長
屋王自身の理想主義の表現であると考えることができよう。

『日本書紀』(皇極二年十月二日条)によれば、入鹿は上宮の王達(厩戸王の子達)を廃して古人大兄を天皇に
しようとした。しかし、自らは皇位につかず、他に譲るといふ日本独特の「聖徳」を、山背大兄王が厩戸王から受け

継いでいたならば、入鹿と戦い、勝利してやがて皇位に就くというような行動をとるはずはない。逆に、襲われたならば応戦せず、自らの身や一家を犠牲とすることこそ、「聖徳」にふさわしい。このような結論が得られることは、自然なことであろう。

長屋王は父の理想化として厩戸王を描いていたのであるから、山背大兄王の最期に関しては、自らが皇位継承争いに巻き込まれた場合を想定し、戦うことなく自らと一家を犠牲にする覚悟を固めつつ、その起請として描いたと考えることができよう。そして、長屋王の変において、それは現実のものとなったのだ。

七二九（神亀六）年二月二日に長屋王は自尽、室の吉備内親王、子の膳夫王、桑田王、葛木王、鉤取王等も自經し、翌日王と内親王夫妻は生馬（生駒）山に葬られた（『続日本紀』各当該日条）。生駒山といえば、山背大兄王がいったんは囲んだ軍勢から逃れながら、自らを犠牲とする決意を固めた場所とされていたところであるから、そこを葬地に選ぶ際に、長屋王に近い人々は、彼を山背大兄王になぞらえていたに違いなからう。一部の人は、長屋王がひそかに山背大兄王の最期にことよせて有事の覚悟をしていたことを察していただろうし、このような悲劇を長屋王は予知していたと思つた人もいただろう。

長屋王と吉備内親王の陵墓は、生駒山中というよりも、斑鳩・法隆寺から山一つ越えた、竜田川の東に並んであり、現在の地図で山道をたどると、図3の点線のようになる。それらの陵墓が最初の葬地であるのか、のちに改葬されたのかはわからないが、斑鳩・法隆寺から見て山の背にあり、斑鳩の山背＝長屋王ということが暗示されている。斑鳩から山中に逃れた山背大兄王の最期の旅と長屋王夫妻の陵墓の位置との間にさらなる有意味な関係を読み込めるならば、長屋王と山背大兄王とを重ね合わせるといふ陵墓の位置に込められた意味は、偶然の産物ではなく意図的なもの

のであることの証拠になると私は思い、地図(図3)で調べ、実地で確認してみた(図4、5)。

その結果、吉備内親王墓と長屋王墓とを結んだ線がちよつと法隆寺の近辺を通ることがまず分かった。そして、吉備内親王墓のまさに真南に片岡山があり、実際に見えることも分かった(図5)。さらに、吉備内親王墓と片岡山とを結ぶ線分を底辺とし、吉備内親王墓と長屋王墓とを結ぶ直線を斜辺のひとつとする二等辺三角形を描くと、その頂点がちよつと、法隆寺南大門前に位置した。

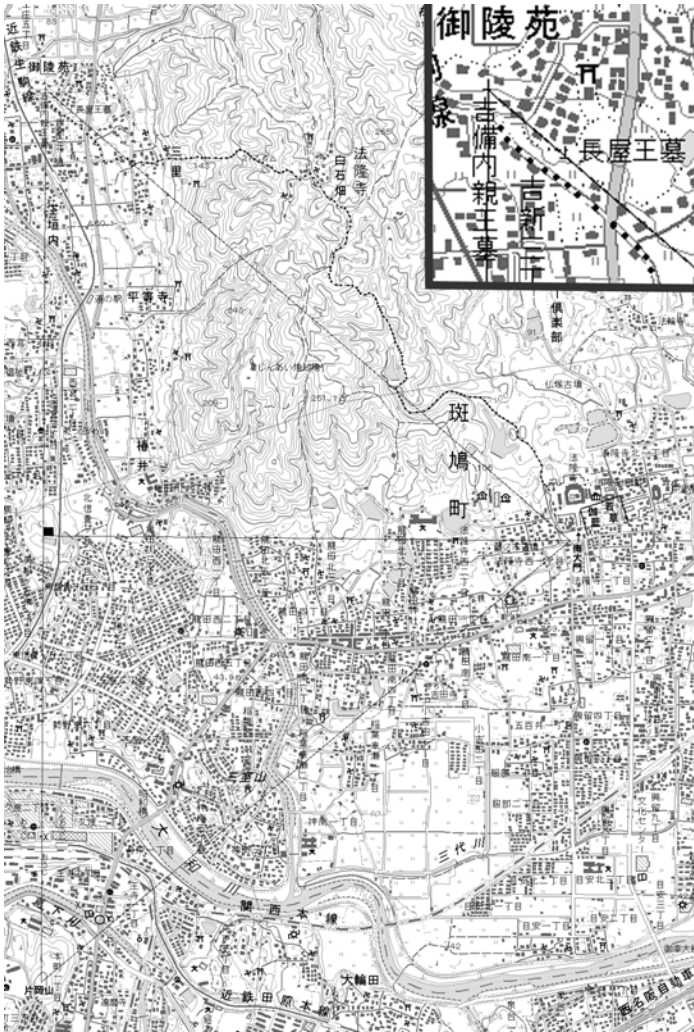


図3 長屋王・吉備内親王墓、法隆寺と片岡山の位置関係

国土地理院 地図閲覧サービス（試験公開）[<http://watchizu.gsi.go.jp/>]

2万5千分1地形図、信貴山 [北東][南東]より著者作成（右上は長屋王・吉備内親王墓およびその近辺の拡大）



図4 吉備内親王墓前より長屋王墓・法隆寺方面
著者撮影



図5 吉備内親王墓前より片岡山方面
著者撮影

『日本書紀』は、斑鳩宮（現在の東院伽藍があるあたり）が入鹿の軍勢に囲まれて焼かれた後、山背大兄王は斑鳩寺に入つて自経したとし、当時の斑鳩寺は再建前の若草伽藍であった。『聖徳太子伝私記（古今目録抄）』には「文殿之跡八今ノ南大門ノ前田也」（萩野「一九三七」一頁）とあるので、文殿はちょうど若草伽藍のすぐ西横に位置していたことになり、若草伽藍同様、入鹿の軍勢によって焼かれることなく残っていたと思われる。したがって、山背大兄王の最期の場所は若草伽藍またはそのすぐ横の文殿で、そこを頂点とし、『日本書紀』において死を超越する聖性を証す片岡山伝説の地を底辺の一方の端点とする二等辺三角形を描くことで、長屋王・吉備内親王の陵墓の位置が決められたのではなからうか。そして、山背大兄王家の最期にあらわれたとされる奇瑞や、片岡山の尸解仙伝説という、長屋王自身が編纂に関与したと思われる『日本書紀』の説話と結びつけることによって、長屋王夫妻の冥福を祈る意味が、このような陵墓の場所の選定には込められているのではなからうか？

長屋王の聖徳太子

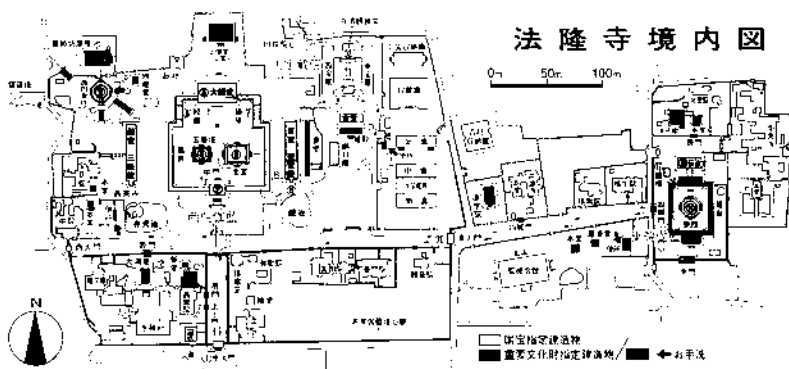


図6 法隆寺境内図
出所 『法隆寺畧縁起（拝観者に配布）』

また、現法隆寺から山越えて長屋王墓・吉備内親王墓に至る道の出発点にあたるのが、北西の小高い丘にある、西円堂とよばれる八角円堂である。現在の西円堂は鎌倉時代に再建されたものだが、峰の薬師として知られるわが国最大級の乾漆像である本尊薬師如来座像は様式的に天平時代後半の作であり、この像やそれを安置する西円堂は七四七（天平一九）年の『法隆寺伽藍縁起 流記資財帳』に記載がないことからそれ以後に造られたとされている（法隆寺国宝保存事業部「一九三八」一四八頁）。

西円堂は同じく八角円堂である東院伽藍の夢殿と対をなすと思われ、夢殿は、春宮阿倍内親王が行信僧都の奏聞によつて斑鳩宮跡に聖徳太子の遺徳を偲んで、七三九（天平一一）年藤原房前に建てさせたと伝えられる東院（『大日本仏教全書 寺誌叢書 第一』所収『法隆寺東院縁起』）の中心となる建物で、フェノロサによる調査までの間、ながらく絶対秘仏であつた聖徳太子等身とされる救世観音像などを祀っている。したがつて、聖徳太子を祀る夢殿と対をなすように作られた西円堂は、山の向こうに葬られた長屋王・吉備内親王のために建立されたのではなかるうか。ここで留意すべきは、興福寺北円堂は元明・元正が長屋王に命じて作らせ、藤原不比等一周忌の七二二（養老五）年忌日に完成し（『校刊美術史料 寺院編 上巻』所収『護国寺本 諸寺縁起集』、『大日本仏教全書 興福寺叢書 第一』所収『興福寺流記』）、不比等の菩提を弔うものであるように、奈良時代の八角円堂は死者供養のためのものとされ、その建立を長屋王が受け持っていたことである。したがつて、長屋王の菩提を弔うために八角円堂を建立しようというのは、自然な発想である。

また、長屋王が願主となつて文武の菩提を弔うために写経させた和銅経は薬師寺に施入されたと考えられる（鈴木「一九九六」一三〇？一頁）。さらに、吉備内親王が七二二（養老五）年に崩じた母元明の冥福を祈つて養老年中に

薬師寺東院を建立したと伝えられている（『護国寺本 諸寺縁起集』所引流記⁽¹¹⁾）ように、長屋王・吉備内親王夫妻にとって薬師寺は死者の菩提を弔う寺であったと思われる。

そうになったのは、六八〇（天武九）年一月二日に皇后（のちの持統）の病氣平癒を願って発願された薬師寺が天武在世中には完成せず、七九七（持統一一）年七月二十九日に開仏眼会が行われた（『日本書紀』各当該日条）からではなからうか。その翌々日（『続日本紀』によれば翌日）八月一日に持統は文武に讓位しており、薬師寺を発願した天武と本尊薬師如来とを重ね合わせつつ讓位を正統化することが、開仏眼会の目的でもあったと思われる、死者の生者への加護が薬師仏に祈られたのであろう。

持統から文武への讓位正統化の際に、亡き天皇の加護を祈ることと薬師信仰との習合が生じ、長屋王・吉備内親王にも受け継がれたため、夫妻の菩提を弔うためにも薬師像が作られたのではなからうか。それは、のちに御霊として恐れられた早良親王が崇道天皇と追号されたように、長屋王、元正の同父母妹吉備内親王あるいは二人の間の子息を密かに天皇並みに遇することであったのではなからうか。

法隆寺金堂の薬師如来像は、用明天皇が自身の病氣平癒のために発願した薬師像を六〇七（推古一五）年になって推古と東宮が造ったと、その光背銘にある。しかし、この像と光背は、六二三（推古三一）年完成と銘文にある金堂釈迦三尊像に基づき部分的に新様を取り入れた模古作であり（石田「一九九三」五二〇、四三頁を参照）、五八六年の用明発願から六〇七年の推古完成まで二一年要したとされるのも、薬師寺の天武発願（六八〇年）から持統開眼（六九七年）までの一七年を真似たものである⁽¹²⁾。異端を学び謀反を企てたとされた長屋王に言及することなく、王一家の供養をするために、金堂の薬師像とその銘文が、『法隆寺資材帳』のなった天平一九年以前に造られ、それ以

後西円堂とその薬師像が造られたという仮説を立て得るのではなからうか。

西円堂を建立したのは橘大夫人（三千代、贈太政大臣藤原不比等と再婚）とも伝えられる（『聖徳太子伝私記』荻野考定「一九三七」二二頁）が、実際には、その子である光明皇后と孫である阿倍内親王（後の孝謙・称徳）が、東院夢殿建立の後、それと対をなすように西円堂を建立したのではなからうか。これらのことは、長屋王の死後、法隆寺・聖徳太子信仰が長屋王の祟りを恐れ、鎮めようとした光明皇后を中心に展開されたという大山説と、大筋で合致するものである。ただし、開眼供養された薬師寺の像は、持統から文武への禅譲を加護・正統化するためのものであるから、妻子孫を冥界から加護する、薬師寺の発願者文武になぞらえられていたと考えられ、法隆寺金堂や西円堂の薬師像は冤罪死した長屋王一家を寓意するものであつたと考えなければならぬだろう。無実の罪を着せられた死者を救済者として祀り、その加護を祈るのは、既成仏教の発想を超えたものであり、そこにキリスト教の影響をみることができるのではなからうか。

第四節 キリスト教の影響

万民を救うために一身を犠牲にするという山背大兄王の志は、玉虫厨子に描かれた捨身飼虎にみられるような大乘仏教菩薩の自己犠牲的利他精神のあらわれである。そのような大乘仏教の利他主義は一世紀半ばころ北西インドに伝来したキリスト教の影響を受けて形成されたものと考えられる（平山二〇〇七a、二〇〇七b）が、山背大兄王については、より直接的なキリスト教の影響を想定しえる。

というのは、天智・天武のころ日本に知られたキリスト伝の影響を受けて、聖徳太子が厩戸前で生まれ（『日本書

紀』推古天皇元年四月一〇日条)、救世観音の化身であるとされたなどと論ずる久米邦武「一九八八」の説が正しいとすれば、山背大兄王の最期についても、万民を救うために罪無くして殺さたというキリスト伝の直接的影響を認めなければならぬからである。

生駒山中の山背大兄王は「山羊かましの小父おぢ」に譬えられている(『日本書紀』皇極二年一月条、小島ほか校注・訳「一九八八」七九・八三頁)。カマシシとはニホンカモシカ(Capricornis crispus)のことである。カモシカはシカ科ではなくウシ科のヤギ亜科であり(荒俣「一九八八」三四二頁)、羊もヤギ亜科に属する(同、三三八頁)。キリストは「見よ。世の罪を取り除こうとしている神の小羊だ」(『ヨハネによる福音書』一ノ二九、新約聖書翻訳委員会訳「二〇〇四」三〇五頁)、「私たちの過越の小羊」である(キリストは屠られた)、『コリント人への第一の手紙』五ノ七、同、五一一頁)とされるが、「過越の小羊」とは一歳の雄の羊ないし山羊のことであり(『出エジプト記』一二ノ五を参照)、羊と山羊のいずれでもよい(旧約聖書翻訳委員会訳「二〇〇四」補注一四頁、「小家畜(の群れ)」の項を参照)。また、贖罪に獻げられる動物は通常は雄山羊である(同「浄罪の供犠」の項、『民数記』七ノ一六、八二、二九ノ一一、三八を参照)。

『聖書』の山羊はヤギ属のなかの家畜としてのヤギ(Capra aegagrus hircus)であるが、ヤギ属(荒俣「一九八八」三四頁)、羊とカモシカはいずれもヤギ亜科であり、ヤギとカモシカは姿形もよく似ている。羊とヤギは日本には原生せず、『日本書紀』と『続日本紀』のカパーする時期についてみると、推古七年九月一日条に百濟が羊二頭などを貢ったとあるだけで、その子孫が奈良時代まで生き残っていたとは思えないし、ヤギは全く現れず、初見は『日本紀略』弘仁十一(八二〇)年五月四日条、新羅人の進献である(金子ほか「一九九二」六四、五頁を参照)。したがっ

て、羊やヤギは奈良時代の畿内ではみられなかったはずであり（本稿四七頁をも参照）、当時の畿内では知られていなかった。『聖書』の山羊や羊に最も近い動物は、山羊（かましし）＝ニホンカモシカであったと思われる。以上より、聖徳太子がキリスト伝に基づいて厩戸前で生まれたとされたと考えるならば、死を決意した生駒山中の山背大兄王も、「（雄の）小羊・小山羊」に相当する言葉の翻訳として、「小」を意味する「を」と「雄」を意味する「ぢ」を付加して「山羊（かましし）の小父（をぢ）」と表現されたと考えなければならぬだろう。ニホンカモシカが山中に生息していることと『聖書』においてキリストが犠牲の小羊・小山羊とされていることをもとにして、「山羊の小父」山背大兄王が山に逃れた際に戦わず死ぬことを決意したという筋書きが考え出されたのであろう。

聖徳太子などと「太子」を付けて呼ぶのは、悉多太子を意識したもので、釈迦と同格という意味合いを込めたものであろう。『日本書紀』推古二十九年二月是月条にある「上宮太子」も、厩戸王を弥勒慧慈を玄奘になぞらえた文脈のものである。上宮太子＝聖徳太子が釈迦や弥勒と同格とされたのは、白村江の戦いのころ皇后として実



図7 ニホンカモシカはく製（メス） 三重県立博物館蔵
出所：<http://www.pref.mie.jp/haku/hp/osusume/nihon-kamoshika.htm>

権を握っていた武則天が女帝（位六九〇、七〇五）となり弥勒の生まれ変わりと称していたのを遣唐使（第七回遣唐使 七〇二、四年）が目の当たりにし、日本においても同格の存在が求められたからではなかるうか。

草壁皇子のために構想されたヤマトタケルのモデルとして久米王が脚光を浴びた副産物として厩戸王も高市皇子に擬えられ、女帝を支える皇族男子筆頭として活躍し、自身は即位することなく女帝より先に薨じた存在として、政治家としての実績が理想化して描かれたと思われるが、それだけでは、宗教的な聖性を厩戸王に帰することにはならなかったと思われる。「厩戸」という名がイエスの降誕を連想させるとともに、厩戸王の子孫たちの悲劇もイエスの受難を連想させるものであったことが、『日本書紀』において厩戸王を宗教的な聖人として描く端緒となったのではないかと思われる。そして、そのような厩戸王聖化を行った張本人もやはり、長屋王であるう。

『日本書紀』の聖徳太子伝においてキリスト教を連想させるものとしてしばしば取り上げられるのは、推古二一年のこととされる片岡山飢者の戸解仙⁽¹³⁾伝承である。

十二月の庚午の朔に、皇太子、片岡に遊行^いでます。時に飢者、道の垂^{ほと}りに臥せり。仍りて姓名を問ひたまふ。而るを言^まさず。皇太子、視して飲食を与へたまふ。即ち衣裳を脱きて、飢者に覆ひて言はく、「安に臥せれ」とのたまふ。則ち歌して曰はく、

してなる 片岡山に 飯に飢て 臥せる その田人あはれ 親無しに 汝生りけめや さす竹の 君はや無
き 飯に飢て 臥せる その田人あはれ

とのたまふ。

辛未に、皇太子、使を遣して飢者を視しめたまふ。使者、還り来て曰さく、「飢者、既に死りぬ」とまをす。爰に皇太子、大きに悲しびたまふ。則ち因りて当処に埋ましめ、墓固封めしめたまふ。数日之後、皇太子、近習の者を召して、謂りて曰はく、「先日、道に臥せし飢者、其れ凡人に非じ。必ず真人ならむ」とたまひ、使を遣して視しめたまふ。是に使者、還り来て曰さく、「墓所に到りて視れば、封め埋みしところ動かず。乃ち開きて見れば、屍骨既に空しくなりたり。唯し衣服のみ置みて棺の上に置けり」とまをす。是に皇太子、復使者を返して、其の衣を取らしめたまひ、常の如く且服たまふ。時人、大きに異しびて曰く、「聖の聖を知ること、其れ実なるかも」といひて、逾惶る。(小島ほか校注・訳「一九九六」五六九、七一頁)

戸解仙は道教に登場するものなので、キリスト復活の話が片岡山の飢者に直接影響していると論じることは容易ではない。しかし、注目すべきことは、このような戸解仙は道慈が唐からもたらしたものではなく⁽¹⁴⁾、それよりも古いもので、百済とのつながりがみられることである。『日本靈異記』上巻の「聖徳皇太子の異しき表を示したまひし縁 第四」は、『日本書紀』の片岡山飢者と聖徳太子とのやりとりとはほぼ同じ内容に続けて、次のような話を載せていぬ。

又、藉法師の弟子円勢師は、百済の国の師なりき。日本の国大倭国の高宮寺に住みき。時に一の法師有りて、北の坊に住みき。名を願覚と号ふ。其の師、常に明旦に出でて里に行き、夕を以て来りて坊に入りて居り。以て常の業とせり。時に円勢師の弟子の優婆塞見て師に白す。師言はく、「言ふこと莫れ、默然れ」といふ。優婆

塞、窃に坊の壁を穿ちて窺へば、其の室内、光を放ちて照り炫く。優婆塞見て復師に白す。師答へて言はく、「然有るが故に、我汝を諫めて言ふこと莫れといひしなり」といふ。然して後に願覚忽然に命終しぬ。時に円勢師、弟子の優婆塞に告げて、「葬りて焼き収めよ」と言ふ。即ち師の告を奉りて焼き収め訖りぬ。然る後に、復其の優婆塞、近江に住みき。時に近江の有る人、「是に願覚師有り」と言ひき。即ち優婆塞往きて見るに実の願覚師なり。優婆塞に逢ひて談りて言はく、「此頃謁ラズシテ恋ひ思ふこと間無し。起居安からず」といふ。当に知れ、是れ聖の反化なりといふことを。五辛を食ふは仏法の中の制にして、聖人用ぬ食へば罪を得る所无からまくのみ。(中田校注・訳「一九九五」三六、七頁)

片岡山の飢者、願覚いずれも、聖と呼ばれており、飢者は死体がなくなつたことで、生き返つてどこかに行つたとを示唆しており、願覚は一度死んで火葬された後、近江で同じ名と姿で生きていたとされている。

『日本靈異記』上巻には、円勢・願覚とよく似た話がもつひとつある(「僧の心経を憶持し、現報を得て奇しき事を示しし縁 第十四」)。願覚は百濟滅亡直後の斉明朝に亡命し、難波の百濟寺に住んだ。同寺の僧が窓の紙を穿つて義覚が夜中に般若心経を念誦している様子を見ると、口から光が出ていたので、明るる日にそのことを僧たちに告げた。義覚は、昨晩心経を百遍ばかり唱えた後目を開けると、部屋の周囲の四つの壁がすべて透き通つて戸外の庭まで見え、戸外で心経を誦すると室内が透け通つたと語つた。

新川登龜男は、「このふたつの奇譚は、一連のものである。ともに百濟僧が登場して、遁甲とも呼ばれる身体自在の方術をよく理解していた。時期的には、七世紀の半ば前後のことに端を發しているもようであるが、八世紀以降、

この原型は大きく崩れてしまい、単なる仏教聖人の現報譚として骨抜きにされていった」（新川「一九九九」六五頁）と指摘しており、片岡山の尸解仙の話も、八世紀以降の遣唐使がもたらした中国由来のものではなく、七世紀半ばころ、滅亡前後の百済から入った文化と関係が深いものであることになる。

百済系の尸解仙説話として重要なのは、インドから中国ではなく、百済を経由して日本に至ったとされる善光寺秘仏本尊たる一光三尊像の由来などを記した『善光寺縁起』（『続群書類従』巻第八百十四所収。従来縁起を集成したいわゆる「応永縁起」）のなかにある、墓から死人が復活する話や、開山善光の息子善佐が頓死し、皇極女帝とともに生き返った話である。善光寺はかつて十字型の建物であり、死者の復活のほかに額の救済印の説話を伝え、善佐の誕生日は十二月の二の申の日とされていることからクリスマスに通じ、地獄で女帝を救った善佐はシリア系キリスト論に顕著なキリストの冥府降りにつながるなど、キリスト教由来と思われるものを濃厚に残しており、難波の百済寺は信濃に移る前の善光寺旧跡とも伝えられている（平山「二〇〇六a」第8節、「二〇〇八b」第三章を参照）。

『善光寺縁起』のように、インドと中国ではなく百済とを繋ぐ鍵は、『日本書紀』～白雉五（六五四）年四月条、～斉明三（六五七）年七月三日条、～同五（六五九）年三月一〇日条、～同六（六六〇）年七月一六日条、～天武四（六七五）年正月朔条に登場する、吐火羅（靚貨邏、墮羅）から漂着した人々であり、吐火羅はドゥヴァーラヴァテ（現在のタイ国チャオプラヤー川下流域）を指すと考えるのが通説である（坂本ほか校注「一九六五」補注25三四、小島ほか校注・訳「一九九八」一九八頁注54、55）。

～によれば、ドゥヴァーラヴァティからの一行の頭目であったと思われる人物の名は「乾豆波斯達阿」である。「乾豆」＝インド、「達阿」は提婆達多の「達多」と同じくインド人名の末尾と考えられる（坂本ほか校注「一九六

五三四頁注一)。「波斯」はペルシアであるが、当時唐では景教を波斯(經)教、その寺院を波斯寺と記していた(『唐会要』卷四九)。遣唐使節の彼が意味する「波斯」はペルシアではなくキリスト教であり、インドの地名「舍衛」に基づいて舍衛婦人と呼ばれる妻もインド出身のクリスチャンと断定できる。彼は斉明六年に妻を残して帰国した後、再来日を果たさなかつたので、日本に長く滞在した舍衛婦人が日本にキリスト教を伝えたキーパーソンとなつた。

乾豆波斯達阿の妻が舍衛婦人と呼ばれるのは、賞弥国の優填王と拘薩羅国舍衛城の波斯匿王が最初の仏像を作つたとする『増一阿含經』卷二八(大正二)の説に因んだもので、乾豆波斯達阿は最初の仏像を作つた波斯匿王と同様に舍衛の人とみなされ、その妻も舍衛婦人と呼ばれ、彼らのもたらしたキリスト教に基づいて作られた善光寺本尊像も日本最初の仏像とみなされるに至つたものと思われる(平山二〇〇六a第8節、「二〇〇八b」第三章を参照)。また、鳩摩羅什訳『仁王經』(大正八)にも「舍衛国主波斯匿王」が登場し、『日本書紀』によれば、天武五年一月二〇日条に「使を四方の国に遣して、金光明經・仁王經を説かしむ」、持統七年一〇月三日条に「始めて仁王經を百国に講かしむ。四日にして畢りぬ」(小島ほか校注・訳「一九九八」三七五、五四一頁)とあるように、『仁王經』は天武・持統朝において護国經典として重視されており、ドゥヴァーラヴァティーとの関係が百済を巡つての唐・新羅との対立の際に重視されて以来、乾豆波斯達阿と舍衛婦人が波斯匿王の縁者とみなされるとともに、彼らの新しい教えに因んだ仏像が造られて日本最古の仏像とみなされ、彼らのもたらしたキリスト教も仁王經的な護国仏教と同されつつ受け入れられたのではなからうか。

このように、尸解仙などを説く道教的要素を含んだ百済仏教とドゥヴァーラヴァティーから漂着した人々のもたら

したインドのキリスト教とが、死者の復活など共通する教えが触媒となって融合し、インドから百済を経て日本に渡ってきたという善光寺本尊の由來說話を生み出したと考えられ、厩戸王や山背大兄王の物語にとりいれられたキリスト伝も同様に、百済仏教・道教と融合したキリスト教を反映したものと考えることができるのである。七世紀インドのキリスト教は唐の景教と同じくネストリウス派に属するが、それ以前からインドに伝来していたキリスト教の要素も含まれていたはずであり、他方、景教のように漢訳教典を持っていたわけではないので、景教と同一視はできない。

『日本書紀』天武四年正月朔条に「大学寮の諸の学生、陰陽寮・外菓寮と舎衛の女・墮羅の女・百済王善光、新羅の仕丁等、菓と珍異等物を捧げて進たまる」(小島ほか校注・訳「一九九八」三五七、八頁)とあり、滅亡した百済のいわば亡命政権の王であり、善光寺号のもとになった善光と、墮羅(ドウヴァーラヴァティー)から漂着した同国やインドの人々と新羅の人々とが並べられていることも、朝鮮半島由来の文化とドウヴァーラヴァティー由来の文化とが同一カテゴリーに分類され、それらは容易に融合したであろうことを示唆する。また、彼らが献じた菓は宗教との結びつきを示唆するが、『善光寺縁起』は善光寺三尊両脇侍が手にしている梵篋(お経をしまつておく箱)を真珠薬箱とし、三尊の靈験としても病氣平癒や死者復活を強調している。

日本に漂着したドウヴァーラヴァティーの遣唐使節の影響としてはほかに、東南アジアの国際通貨として使われていた銀貨の大きさと重量とに従い、しばしばギリシア十字が刻印された、天智天皇による銀貨の発行を挙げることができる(平山「二〇〇六a」第六、七節、「二〇〇八a」,「二〇〇八b」第二章を参照)。銀貨を百枚ほども出土した大阪市天王寺区真宝院のすぐ近くには、和同開珎枝銭を出土し、鑄銭施設のあったことで知られる、百済尼寺跡(細工谷遺跡)があり、日本における最初期のコインの製作にかかわったドウヴァーラヴァティーから漂着した

女性たちも、百済王善光の管轄のもとに置かれ、百済尼寺でその作業をしていたのではないかと思われ？ 銀貨を「難波銀」と呼んだ木簡（今村「二〇〇二」木簡）があるのも、このことを支持する。

『日本書紀』においては、天武二二（六八三）年四月一五日に銅銭の使用を命じ、銀銭の使用を禁止したが、同年同月一八日には銀の使用を容認したことが記録されており、ここで触れられている銀銭は、天智期より流通していたものである。しかし、『日本書紀』は称制期も含めて天智朝において銀銭が発行されたことには触れず、はるか昔の顕宗二（四八六）年十月六日条に「是の時に、天下安平にして、民徭役無く、歳比としひに登稔のぼりりて、百姓殷富し、稲は斛に銀錢一文、牛馬は野に被まれり」（小島ほか校注・訳「一九九六」二五一頁、「牛」字の有無については丸山「一九六六」三三二頁を参照）とある。この典拠となるのは『後漢書』明帝紀の「是歲天下安平、人無徭役、歳比登稔、百姓殷富、粟斛三十、牛羊被野」（小島「一九六二」三三八頁、傍線部は『日本書紀』と一致）で、粟が米、銅錢三十文が銀錢一文、羊が馬に変えられている。このことは、日本書紀編纂時において、日本と中国の違いとして代表的穀物の違いのほかに、日本における銀貨の存在と羊の不在が強く意識されていたことをあらわしており、銀貨とキリスト教の真の歴史の痕跡を残したいという長屋王の意思を反映していると思われる。『続日本紀』によれば『日本書紀』のなつた翌七二二（養老五）年一月二九日には、銀錢一〓銅錢二五、銀一兩〓銅錢百と定められ、翌年二月二七日には銀一兩〓銅錢二百と改められているように、当時和同開珎の価値下落が問題となっていたことも、銀銭を基軸とする理想の治世という発想のもとにあろう。

ここで、皇太子でありながら弟に位を譲った億計王と、乙巳の変の後、母皇極から位を譲ろうと言われたが、中臣鎌足の進言に従って叔父孝徳への讓位を取りはからい、自らは皇太子位にとどまった中大兄皇子との間にアナロジ-

があるだろうことに着目する必要がある。このような観点から、顕宗紀を読むと、銀銭記事の前に、顕宗が父の仇である雄略天皇の陵を破壊して骨を投げ散らそうと兄の億計王に相談したのに対して、億計王は、即位していない父のために天皇陵を壊つことの非と、恩義のある清寧の父が雄略であることを挙げて、陵を壊つ役を思いとどまるように説き、顕宗もそれを容れており、このような徳治と銀銭とが結びつけられていることがわかる。

他方、天智が銀銭をはじめて発行したころにも、似たようなことがあった。『日本書紀』(天智六年二月二十七日条)によれば、六六七年度の齊明葬儀の際、即位前の天智は「我、皇太后天皇(齊明)の勅したまへる所を奉りしより、万民を憂へ恤む故に、石槨の役を起さしめず。冀ふ所は、永代に以ちて鏡誠とせよ」(小島ほか校注・訳「一九九八」二七一頁)と述べており、憂救万民のため横穴式石室を伴つ大規模な古墳造営をさせ、自然丘陵を利用した安価な陵墓にしている。唐の高句麗攻略が最終段階を迎えつつあり、大和国高安城・讃岐国屋島城・対馬国金田城が築かれている(同、同年一月条)ように、国防強化に多くの出費がなされなければならなかった際に、財源として、銀貨発行が実施されたものと思われ、それによつて唐や新羅の日本侵攻を思いとどまらせ、天下太平が保たれたのである。馬の繁殖も国防の充実を意味しているのだろう。このように天智と億計王の徳治は重なり合っており、銀銭記事も億計王で天智が暗喩されていることの一例であろう。

顕宗紀における銀銭への言及も、長屋王の意図によるものではないかと思われる。皇位を他に譲る聖徳の実践者として、母方祖父である天智の乙巳の変直後における謙讓を長屋王は肝に銘じていたに違いあるまい。しかし、和同開珎発行とともに中国風の銅銭を基軸とする体制が整えられる際に、かつて天武が発行した銅銭(富牟銭)の普及を阻んだ銀貨が天智の発行した記念すべき日本最初のコインであったということも正史から抹消されたと思われるの

であり、長屋王は中大兄皇子（天智）の徳治と天下太平と銀銭との結びつきを顕宗紀のなかに密かな記録として残そうとしたのではなからうか？

『日本書紀』卷二四（皇極）～二七（天智）が中国語に忠実な群に属していることは、皇極II 斉明期におけるドゥヴァーラヴァティーからのキリスト教と東南アジア貨幣制度の伝来や天智による銀貨の発行が正史から抹消されていることと無関係ではないと思われる。それらの抹消に遺漏がないよう検閲する際、道慈が隅々まで目を配り、手を加えたのではなからうか。倭習の多い群に属する卷二九（天武二年四月一日）においていきなり銀銭禁止・銅銭使用詔があるのは、天智による銀貨発行を抹消した道慈の目がこの部分には及ばなかったからとも説明できる。

『日本書紀』天武十一年三月十三日条によれば、境部連石積らにはじめて『新字一部四十四卷』を造らせており、『釈紀所引私記』には「師説。此書今在図書寮。但其字跡頗似梵字」。未詳其字義所「準抛一乎」とある（坂本ほか校注「一九六五」補注 29 二二）。このように、天武朝において、梵字に似た、後世解読できなくなった文字で記された文書が少なからず存在した。七世紀後半に漢字や梵字以外の文字をもたらしたのは、ドゥヴァーラヴァティーから来た人々に限られる。キリスト教の文書ならば国際標準語であったアラム語系のシリア語で記されていたはずであり、梵字に似ているとされる『新字一部四十四卷』はそれらをまとめたものではなからうか。

以上のように、七世紀後半以降の日本には、インドから中国ではなく東南アジアを経て海路キリスト教と貨幣経済とが伝来していたのであり、『日本書紀』における山背大兄王は長屋王によって小羊キリストに擬えられ、冤罪死した長屋王もまたキリストに擬えられたのである。

なお、六五三（白雉四）年から六六一（斉明七）年まで唐に留学し、玄奘から教えを受けた道照は、『続日本紀』

(文武四年三月十日奈卒伝)によれば、七〇〇(文武四)年、日本ではじめて火葬され、火葬後親族や弟子たちが骨を相争つて取るうとしたときつむじ風が吹いて灰骨が消えたという。これも尸解仙説話で、その二年後の持統火葬も尸解をめざしたものと思われる(辰巳「一九九四」九五頁を参照)。道照は百済滅亡翌年に帰国しており、彼の火葬は留学先の唐の影響かもしれないが、百済・高句麗の相次ぐ滅亡とともに朝鮮半島から大量に流入した文化やドウヴァーラーヴァティーからもたらされた文化とほぼ同時並行的に日本に入ったのであり、キリスト教の復活思想も含めて、尸解に関する多様な思想が七世紀後半の日本にもたらされ、融合したのである(15)。

道照は玄奘を通じて間接的にインドについての見聞・知識をかなり有し、ドウヴァーラーヴァティーから渡来した人とも少なからぬ接触を持ったのではないかと思われる。『日本書紀』においてドウヴァーラーヴァティーは^ドで「吐火羅」、^ドで「覩貨邏」、^ドで「覩羅」、^ドで「墮羅」と記され、他方、玄奘の『大唐西域記』にはアフガニスタン北部の「覩貨邏国(原注 旧に吐火羅国という。訛なり)」、(巻一、二〇・二、水谷訳注「一九九九」1、九二頁)が登場するので、東南アジアのドウヴァーラーヴァティーとアフガニスタン北部のトカラが混同されていたようであり、その錯誤を率先して行ったか、あるいはオーソライズした人物は、玄奘から学んだ道照であろう。

『大唐西域記』そのものを道照が日本に持ち帰ったという記録はないが、そこにある知識のかなりの部分を道照は玄奘から吸収していたと思われる。というのは、玄奘は道照を「特に愛でて、同じ房に住ましめ、謂ひて曰はく、『吾昔、西域に往きしとき、路に在りて飢乏つれども、村の乞ふべきところ無かりき。忽ち一の沙門有り、手に梨の子をもちて、吾に与へて食はしめき。吾啖ひしより後、氣力日に健なりき。今汝は是れ梨を持ちたる沙門なり』といへり」とあり、また、帰国の際玄奘は道照に「一の鐙子を授けて曰はく、『吾西域より自ら將ち来りしなり。物を煎て病を

養はむに、神験あらずといふことなかりき』といへり」（『続日本紀』卒伝、青木ほか校注「一九八九」二三、二五頁）とあるように、玄奘にとつて、東の果てから来た道照は、かつて自分が西域に赴いたときの恩人の生まれ変わりであつたため、一緒の房に住み、彼に恩返しをしようとする非常な愛情を注いだのであるから、西域の話をついで道照に語つただろうし、道照自身『大唐西域記』を繙かなかつたとはいへない。

道照は、ドゥヴァーラヴァティを『大唐西域記』に登場する觀貨邏と混同することを通じて、善光寺信仰形成に少なからぬ役割を果たしたと思われる。『善光寺縁起』は善光寺秘仏本尊中尊阿彌陀如来の高さを一尺五寸としていゝるが、玄奘が持ち帰つた仏像のなかにある、梅檀を彫刻した仏像一〇、これは光座を通じて高さ一尺五寸、^{「トシヤンレド」}賞彌國の出愛王が如来を思慕して梅檀を刻して真影を写した像（巻五の五・二参照）を模したもの」（巻十二、讚、水谷訳注「一九九九」三、四六三頁）と大きさが一致する。

また、觀貨邏の旧地のある瞿薩旦那國（コータン）の王城より東へ三百余里の古戦場からさらに東へ三十余里の城には「梅檀を彫刻した立仏の像の高さ二丈余りものがある。甚だ靈験あらたかたので、時に光明を輝かすことがある。疾病のあるものは誰でもその痛む場所に随ひ、金箔を像にはるとすぐに快復するが、専心祈願するものも願いを聞き届けられることが多い。土地の言い伝えによれば、次の如くである。この像はその昔、仏の在世中に、^{「トシヤンレド」}賞彌國（巻五の五参照）の陀衍那王（巻五の五・二参照）が作つたものである。仏が世を去られた後に、そこから空を飛んで、この國の北の曷落迦城中にやつて来た」（巻十二の二一・二二、水谷訳注「一九九九」三、四四六頁）。

最初の仏像は賞彌國の優填王（^{「トシヤンレド」}陀衍那王）出愛王（^{「トシヤンレド」}出愛王）が作つた梅檀像と拘薩羅國舎衛城の波斯匿王が作つた黄金像であると、『増一阿含經』卷二八（大正二）にあるが、瞿薩旦那國に飛来した像は梅檀像で金箔を貼られるとある

ので、両王の像の特徴を兼ね備えているようであり、善光寺本尊も「閻浮檀金」で作られたとあり、やはり栴檀と黄金を兼ね備えた像で、しばしば光明を発するとされている（『善光寺縁起』）。また、最初の仏像は、賞弥国から薩旦那国まで飛来したとあるが、善光寺如来も天竺から百済に飛び遷ったとされる（同）。このように、最初の仏像に関する『大唐西域記』の記述をふまえ、最初の仏像と縁があると思われるドウヴァーラヴァティーから渡来した人々が伝えた教えと結びつけることによって善光寺本尊が作られ、やがて百済からもたらされた日本最初の仏像とみなされ、『善光寺縁起』に伝えられるような信仰が形成されたものと思われる。

道照は、師の玄奘からそこで前生の自分に逢い、梨をもらったと言われた西域のトカラから来たと思われる人々に故国で思いがけず出会ったことに感激し、すぐにうち解けたと思われる。彼らは唐をめざしていたので中国語の堪能な通訳もいたと思われる。また、彼が唐にいたころはちょうど武后が権勢を伸ばしていた時期なので、夫の帰国後日本に残った舍衛婦人が、道照自身も知らない新奇な教えを説いたことにも違和感を持たなかったのではなからうか。

玄奘は道照に「経論は深妙にして、究竟すること能はず。如かじ、禅を学びて東土に流伝せしむむには」（文武四年三月十日卒伝、青木ほか校注「一九八九」二三頁）と言い、道照はそれに従って禅定を学んでいたので、仮に彼らの宗教が唐にも伝えられていたキリスト教であって仏教ではないということに気付いていたとしても、仏教とキリスト教との間の、文字に書かれた教えの相違にこだわらなかつたのかもしれない。いずれにせよ、七世紀後半の日本に伝えられたさまざまな教えをまとめてゆく上で、禅という文字にとらわれない教えを日本に伝えた道照が指導的な役割を果たしたのではないかと思われる。

『日本書紀』における厩戸王・山背大兄王の伝承や『善光寺縁起』には仏教や道教と融合したキリスト教的要素が

あり、それらは、朝鮮半島系の仏教や道教と、ドウヴァーラヴァティーから漂着したインド人がもたらしたキリスト教と、道照が玄奘から得た西域の知識との融合であり、それらをまとめる際に指導的な立場にあつたのが道照、さまざまな渡来人を統括したのが滅亡した百済の亡命政権の王家といふべき百済王氏であり、長屋王は皇族の第一人者として、斉明文帝期以来の彼らと皇室との緊密な結びつきを継承し、彼らの文化を庇護する役割を果たしていたと思われる。

朝鮮半島を経て日本に入った中国南北朝時代の古い書風は、新しい唐風が入ってきたにもかかわらず、養老・神龜ごろまでかなりの影響力を持ち続けており（東野「一九八三」二八三～三〇〇頁、「一九九七」一六〇～七八頁）、朝鮮経由の文化に対する唐直輸入文化の優位は神龜六（天平元（七二九）年、長屋王の変を契機として生じたと思われる。善光寺本尊もおそらく長屋王の変を契機として、京畿内から信濃へと追いやられたものと思われる¹⁶⁾。

このような文化変動をもたらした要因として、渤海使の来日を挙げるができる。彼らは七二七（神龜四）年九月二二日、出羽国に着いて、一二月二〇日に入京し、七二八（神龜五）年四月一六日には天皇から渤海郡王への璽書や信物が与えられ、同年六月五日には送渤海使が拜辞しているが、七二九（神龜六）年二月二二日に長屋王が自尽し、七三二（新羅聖徳王三十、天平三）年、「日本国の兵船三百艘が、海を越えてわが国東部の辺境を襲った。王は將軍に命じて出兵し、大いに（日本軍を）撃破した。」（『新羅本紀』第八、井上訳注「一九八〇」二七四頁）という記録が新羅側に残っている。同年九月二七日に、長屋王の変後政権を担った藤原武智麻呂が太宰帥を兼任しており（『続日本紀』当該日条）、彼の指揮で新羅侵攻が敢行されたが、敗戦の責任をつやむやにするため戦役の記録が抹消されてしまったのではなからうか。

つまり、長屋王の変の後、渤海との外交関係は新羅を挾撃しようとする軍事的意図を持つものとして展開し、実際に新羅進攻も行われ、それとともに、朝鮮半島の百濟・新羅からもたらされた文化も衰退し、あるいは排除されたものと思われる。従来それらの文化を保護し、新羅外交を主導し、『懷風藻』に「新羅の客を宴す」とあるものが十首残っていることから推して、長屋王は渤海との関係に对新羅軍事同盟という意味付けを与えることに反対したものと思われる。長屋王邸横 S4699 から出土した「渤海使」「交易」の文字がある木簡は、長屋王が渤海外交を平和的な交易関係として発展させようと思図していたことを暗示しており、交易を主とする平和的外交によって、新羅とも渤海とも良好な関係を保つか、あるいは、新たに関係の出来た渤海と組んで新羅を挾撃するか、といった外交政策上の対立が、長屋王の変のひとつの背景をなしているのではないかと思われる(7)。

長屋王が軍事的な対外進出を好まず、平和外交を志向し、そのことが一因となって政敵に陥れられて自尽したことは、山背大兄王が万民のために戦いを放棄して自らを犠牲としたという理想主義を『日本書紀』のなかで単に理想として掲げただけではなく、自分の命を賭けて実践したものであると言うことができる。理想を高く掲げ、その理想に殉ずるといふ、長屋王の殉教は、朝鮮半島系の道教や仏教と融合していたキリスト教的思想の強い影響のもとで生じたものであった。

長屋王が密かに左道を学んだと告発されたことも、それまでの日本史に前例がないような彼の理想主義が現実と厳しくぶつかりあつたものであったことを反映しているように思われる。実際には、それを契機として、朝鮮半島系仏教・道教とインド経由のキリスト教との融合した教えが排除されたのであるが、それらは斉明朝以来むしろ正統的な立場であったので、それらを具体的に左道として指弾することには無理があつたとも思われる。

しかし、道慈の思想について、

愚志一卷を著し述べて僧尼の事を論あげつらふ。その略に曰はく、「今日本の素縊（俗人と僧侶）の行ふ仏法の軌模を察するに、全く大唐の道俗の伝ふる聖教の法則に異なり。若し經典に順しなはば能く国土を護らむ。如し憲章に違ちがはば人民に利あらず。一國の仏法万家修善せば、何ぞ虚設を用ゐむ。豈あ慎ままざらめや」といふ。（『続日本紀』天平一六年十月二日条、青木ほか校注「一九九〇」四四七、八頁）

と伝えられているように、彼は唐の仏教を規準として朝鮮半島由来の仏教道教などを批判していたことは間違いない。また在唐中に景教の概略を知っていたであろうから、キリスト教的要素が在来の日本仏教・道教に混入していることや、『日本書紀』の聖徳太子伝のなかに長屋王がキリスト教的潤色を加えたことも、察知したと思われる、とりわけそのようなキリスト教色の排除を彼は狙ったであろう。

道慈が長屋王邸宅の宴会に招かれて辞退する詩一首と序が『懷風藻』に残されている。

初春竹溪山寺に在り 長王の宅において宴す 追つて辞を致す 序を せたり

沙門道慈啓す。今月二十四日を以て、濫りに抽引を蒙り、追つて嘉会に預る。旨を奉じて驚惶し、措とく攸とを知らず。但し道慈少年にして落飾して、常に釈門に住す。属詞吐談に至つては、元来いまだ達せず。況んや道機俗情まつたく異なることあり、香盞酒盃また同じからず。（序は以下略）

緇素 杳然として別る 緇素杳然別

金漆 諒まじに同じうしがたし 金漆諒難まじし同

(中略)

僧はずでに方外の士 僧既方外士

何ぞ煩はしく宴宮に入らん 何煩入二宴宮一

(江口訳注「二〇〇〇」三三三三、三三三六、七頁)

このなかで、道慈は緇素(僧侶と俗人)の違いを強調している。逆にいえば、俗人たる厩戸王が天皇に勝鬘経や法華経を講じ、厩戸王や飢者を聖じゆとするような、両者を混同する『日本書紀』の特徴は、道慈の思想に反するものであり、道慈の意見を排して長屋王が自らの思想を貫いたものであろう(18)。

『日本書紀』において厩戸王の薨日が二月五日とされたのは、玄奘の薨日に倣ったものである(大山「一九九八」二九九頁)とすれば、これも道慈の意思に反したものであったと思われる。のちに聖徳太子の忌日は二月二日で定着するが、その端緒らしいのは七三六(天平八)年二月二日の法隆寺における法華経講誦法会で、道慈は講師に請われて参加しており(『大日本仏教全書 寺誌叢書 第一』所収『法隆寺東院縁起』)、その日に聖徳太子の忌日を移す際に、玄奘と同じ二月五日に対する道慈の異議が反映されているのかもしれない。厩戸王と玄奘については薨日が同じであるだけでなく、死に際しての弥勒信仰の面でも極めて類似していることを指摘した大山は、「太子と玄奘の死の様子の極似は、さすがに当時の人々、特に仏教関係者に違和感を与えたのではなからうか。もちろん、それを

最も敏感に感じたのは道慈自身であったことは言うまでもなく、私は、そのことが、後に太子の薨日が変更される理由であったと考える」（大山「一九九八」三〇一頁）と論じている。

片岡山の飢者と結びつけられている片岡王寺（達磨寺）は七世紀前半に敏達系王族が建立したと考えられ、境内にある達磨寺一号墳の石室から法隆寺まで続くトンネルがあり⁽¹⁹⁾、聖徳太子が行き来したと伝えられている（<http://www.town.oji.nara.jp/history/hisanc.html>）。高市皇子から長屋王へと片岡王寺周辺の所領が伝えられたのであるから、厩戸王と並ぶ聖とされた片岡山の飢者とは、高市皇子を象徴しており、父の前世の姿といった風に、長屋王は密かに思っていたのかもしれない。

また、二月五日に厩戸王が薨去したことを知った高句麗僧慧慈が「我、来年の二月五日を以ちて、必ず死みづからむ。因りて上宮太子に浄土に遇ひたてまつりて、共に衆生を化さむ」（小島ほか校注・訳「一九九六」五七九頁）と請願したという、玄奘の死になぞらえた話は、道慈の知識に基づくものであることは間違いないであろうが、慧慈という道慈と「慈」字を共有するような名を、聖とされた厩戸王の師につけるなどという大それたことを、道慈が自らの意思でするとは考えられない。おそらく、長屋王が、『日本書紀』編纂に果たした道慈の指導や貢献に対する感謝の意もこめて、道慈は前生において聖徳太子の仏教の師であったということを暗示する名を付けたのではなからうか。だとすれば、このような謝意の表現は、道慈には有難迷惑の極みだったのではなからうか。

このように考え得るとすれば、道慈の詩序に、「（今月）二十四日」とあるのは、神亀経奥書の日付「（九月）廿三日」の翌日であるから、長屋王は神亀経関係者に感謝する宴を催し、道慈も招待したのではないかと想像したくなる。もしその通りだとすれば、まさしく、神亀経が完成する十日前の九月一三日に幼い皇太子が亡くなり、政局が動き始

めたということを見通し、それまでかかわっていた神亀経が完成したのを機に、道慈は宴への出席辞退によって長屋王と決別したということになる。長屋王の変が異端告発を含む点には、長屋王と道慈の思想的な対立が関係あるのではないかという想定ともうまく合致する。

これらを中心として『日本書紀』編纂時において長屋王と道慈の思想には相容れない対立点があり、立場上道慈は自説を曲げて長屋王に妥協したことも、この詩と序とから推測できる。両者の対立の中心をなす、長屋王の思想における出家と在家の混同ないし同格視は、どこに由来するものであろうか。

私見では、長屋王の立場はインドのキリスト教に由来し、長屋王の変後信濃に追いやられた善光寺に濃厚に保存された。西南インドネストリウス派の僧侶は妻帯を許されており（スチュアート「一九七九」一五一頁を参照）、キリスト教を意味する「波斯」を名に帯びた乾豆波斯達阿とその妻舎衛婦人も聖職者夫妻であったらう。善光寺における尼上人の存在、中衆の血統相続、俗人である聖徳太子に対する信仰との結びつき、東国で妻帯した初期親鸞と善光寺との密接な関係（五来「一九八八」第四章を参照）、不律無極の念仏堂四十八人時衆が権別当によって改易され、鎌倉極楽寺の律僧が招請されたが、「五十鈴河 清き流ハアラハアレ 我ハ濁レル水ニヤトラム」という如来御詠歌によって時衆が還つた（『善光寺縁起』）ことなども、善光寺がインド人夫妻、なかでも日本に残つた舎衛婦人による教えを伝えていることに起因すると思われる。秘仏を本尊とする東国庶民信仰の古刹として善光寺と並ぶ浅草寺草創の際、檜前浜成・竹成兄弟の綱にかかった本尊・聖観音像を拝した土師中知は出家したと伝えられているのと比べても、善光寺の俗人尊重・女性尊重は際だっている。

長屋王が学んだとされる「左道」とは『礼記』鄭玄注によれば「巫蠱ひらこおよび俗禁の者」すなわち「シャーマン（巫覡ひらこ)

が呪いまじなをもつて人を惑わすもの」(辰巳「一九九四」八八頁)である。夫が帰国した後も長く日本に残った舎衛婦人が、斉明女帝や天智・天武兄弟に厚遇されて新奇な教えを伝えたことが、『善光寺縁起』に登場するインド女性は姫に反映されていると思われる。なぜなら「如是」とは「如是我聞」に由来するもので、中国・朝鮮経由では知られていないインド直輸入の真正な仏説を彼女は語ったということを含意していると思われるからである。善光寺如来はしばしば託宣するので、尼上人の淵源には巫女が重要な役割を果たしていたと思われる(五来「一九八八」一二七～一三〇頁を参照)。舎衛婦人に発する女性聖職者が善光寺如来の言葉語るシャーマンであり、そのような女性聖職者の権威が善光寺尼上人に受け継がれたのであろう。つまり、舎衛婦人から善光寺へと連なる宗教のあり方は、正統的な仏教や中国思想から見れば、「左道」と呼ばれ、異端視されて当然のものであったのではなからうか。

道慈によつて「三宝」を漠然と仏教全般の意味で使うような用法が唐からもたらされたのであり(吉田「二〇〇三」二八五、六頁)、それまでの日本では「三宝」とは仏像ないし仏を意味していた(吉田「一九九五」二九四、三二〇頁)。「日本書紀」天武六年八月十五日条に「大きに飛鳥寺に設齋して、一切経を讀ましむ。便ち、天皇、寺の南門に御しまして三宝を礼ひたまふ」(小島校注・訳「一九九八」三七九頁)とあるように、飛鳥寺の仏像が三宝と呼ばれているが、なぜ三つの宝かといえは、三尊像を意味していたからと思われる。『扶桑略記』(第四 推古天皇下)に「十三年乙丑夏四月辛酉朔。天皇詔「皇太子并大臣諸臣」。共同発願。始造「金銅丈六尺迦佛像。挟侍并像」。とあることから、飛鳥寺の丈六仏は当初より脇侍を伴う三尊像であったと思われる。

「三宝の奴と仕え奉る天皇が命らまと盧舍那の像の大前に奏し賜へと奏さく」ではじまる、東大寺大仏前で陸奥の金産出を報告した聖武の宣命詔(『続日本紀』天平二二年四月一日条、青木ほか校注・訳「一九九二」六五、七三頁)

のなかで「三宝」は、ほかに「掛けまくも畏き三宝の太前に」「三宝の勝れて神しき大御言の験を蒙り」の、計三箇所にみられ、いずれも盧舎那仏像を指すとされている（吉田「一九九五」二九九頁）。しかし、同年四月八日から、盧舎那仏脇侍として、尼信勝によつて東（大仏の左）に観音、尼善光によつて西（大仏の右）に虚空蔵の金色両菩薩像が造り始められ（『東大寺要録』巻七 雜事章第十）、四月一四日には天平感宝と改元された。四月一日には大仏に脇侍を加えた三尊像を作る計画が確定していたはずであり、詔にある「三宝」も陸奥の金によつて輝く三尊像を予定していると言えよう。

善光寺秘仏本尊も三尊像であり、とりわけ一光三尊像形式はキリスト教の三位一体の教義と通じる。キリスト教の三位一体の図像は『聖書』に従つて中央に父、その右に子、左に女（＝聖霊）という形式をとるが、善光寺開山三卿像もまさしくその通りであり、開山三卿は秘仏三尊と同一視される。

ただし、皇極＝斉明と中大兄・大海人兄弟の母子三人が政権の中枢にあつたころには、三尊像の中尊を母たる斉明、両脇侍をその子たる兄弟になぞらえることが多かつたのではないかと思われ、それは、使徒トマスによるキリスト教のインド布教を描いた新訳外典の『トマス行伝』に記されているような、イエスとトマスを双子の兄弟とし、聖母とその双子を崇拜するような信仰が、インドにキリスト教が伝来してまもなくはじまり、ネストリウス派がインドのキリスト教を指導するようになって以降も残存して日本に伝えられたことによるのではないかと考えられる（平山「二〇〇七a」「一七八」八一頁を参照）。死期の迫つた天智が大海人皇子の出家と吉野入りを許した（『日本書紀』天智十年十月一七日、一九日条）のは、子息大友皇子の将来を危うくする行為で、皇位継承者決定を二人の間での決着に委ねた決断としか考えられない。大海人皇子が三尊像の両脇侍の一方に擬えられていたとすれば、そんな彼の出家を

認めず、あるいは命を奪うことは、天智にはできないことだったのだろう。

このように、三尊にキリスト教的意味を込め、斉明・天智・天武になぞらえるような見方のもとでは、厩戸王をキリストに擬える発想は生じ得なかったと思われる。それが可能になるのは、天智・天武の孫の世代になってからである。この点からも、イエス降誕を連想して厩戸王の宗教的聖化を行いはじめたのは長屋王であるということが支持されよう。

長屋王は、道慈の主張を入れて、それまで混同されていたキリスト教と仏教の違いを認め、キリスト教やそれと不可分の銀貨制度がドウヴァー・ラヴァティーからもたらされたことを正史から抹消し、仏教公伝など宗教史事項について再検討することを道慈に許した代償として、聖徳太子・山背大兄王伝にキリスト伝的潤色を加えようと考えたのではなからうか。雄略朝以降の群に、聖徳太子伝を主眼とする巻二二と高市皇子が活躍する巻二八～九が含まれるのは、この二人を長屋王がとくに重視していたことと符合し、長屋王は二人や祖父天武の事績に文句を付けられたいため、道慈の直接的関与をこれらの巻について禁じたからではなからうか。そのおかげで、天武紀に銀銭記事や三宝三尊といった、道慈が皇極三音明、天智紀から取り除いた内容が残されたのである。

おそらく、仏教で言う「三宝」とキリスト教の「母とその双子イエス・トマスの聖母子」ないし「三位一体」とが一光三尊像形式を媒介に混同され、七世紀後半に日本独特の「三尊仏（像）」、「三宝」という用法が生まれ、道慈はそれを排除して仏教本来の「三宝」を定着させよつとしたものと思われる。しかし、それが徹底しなかったことは、東大寺大仏を前にした聖武の宣命に示されている。

道慈は長屋王の変が二月にあつた七二九（神亀六＝天平元）年の十月七日に律師となり、『続日本紀』同日条）、

また、同年より聖武の命で、唐の西明寺を範とした大安寺の改造に着手しており、『扶桑略記』第六）、長屋王の変直後から、道慈は唐の仏教を規準として仏教界の肅正を始めたものと思われる。善光寺本尊が信濃に追いやられたのも、その一環であつたと思われる。

長屋王の「左道」の具体的な内容が伝わらないまま、その告発が誣告であり、長屋王は冤罪で殺されたと、正史の『続日本紀』天平十年七月十日に明記されている。道慈は大極殿で金光明最勝王經の講師をした天平九年十月二六日より後、行信が後任律師になつた同十年閏七月九日かそれ以前に律師を辞め、その後は『懷風藻』の伝によれば山野に遊んでおり、長屋王冤罪の確証が七月十日に露見したため、中央仏教界に居られなくなつたものと思われる。

『日本靈異記』中巻の「己が高徳を恃み、賤形の沙弥を刑ちて、以て現に悪死を得し縁 第一」は、死を決意する際の長屋王について「親王自ら念へらく、『罪无くして囚執ハル……』（中田訳注「一九九五」一一九頁）」と記している。長屋王が無実の罪によつて死に至つたということが広く認められたことは、当時の人々の間で長屋王の最期が『日本書紀』における小羊山背大兄王・キリストの死になぞえられていつたことを語っている。このことおそらく関係して、長屋王の変ののち、『日本書紀』の段階を超える聖德太子信仰の展開が生じた。第三節で述べた、法隆寺金堂薬師像や同西円堂がその一面である。聖德太子は、キリストと長屋王とを共に暗喩する存在として、日本を代表する聖人とされるに至つたと思われる。

金産出・献上は天平二一（七四九）年二月二二日であつた。天平二二年は長屋王の変の二〇年後、二月二二日は長屋王の忌日の十日後で、法隆寺系史料によつて聖德太子の忌日とされた日（『日本書紀』による忌日は二月五日）であることからして、東大寺大仏建立は長屋王＝聖德太子＝キリストを祀るためのものであつたことが示唆されてい

る。大仏の右に位置する虚空像菩薩は金星（明星天使）を応現とし、太陽神に由来する盧舎那仏とは父と子の関係にあるので、善光寺一光三尊像・三卿像と同様、東大寺三尊にも三位一体の意味合いが保持されていると思われる。そして、金産出・献上は陸奥守百済王敬福によって行われており、金色虚空像菩薩像を造った尼善光の名も百済王善光や善光寺とのつながりを示している（坂井「一九六九」八七頁）。このように、東大寺大仏建立は、長屋王変後の道慈によっていったんは唐仏教の正統に違つとして弾圧されたものが、長屋王¹¹聖徳太子信仰と結び付いて復活してきたことを象徴する出来事という一面を有したと言つことができる。

虚空蔵求聞持法は道慈が日本にもたらしており、その虚空蔵菩薩¹²金星天子を右脇侍とする東大寺大仏三尊は、道慈の意向を反映しているのかもしれない。道慈の出身氏族額田氏の氏寺額安寺が大安寺の淵源とされ、聖徳太子信仰・虚空蔵信仰の古刹であることは、晩年の道慈が長屋王を死に追いやつたことを悔いて、それらに傾倒したことを暗示しているのではなからうか。道慈は律師を辞する前の七三六（天平八）年二月二二日、法華経講読の講師に請われて参加したところから、光明皇后を中心として展開された、長屋王を密かに祀るための聖徳太子信仰リニューアルに積極的にかかわつており、それは、一旦は排除した、在来の日本仏教に混じっていたキリスト教的特徴を、裏口から再び目立たぬ形で導き入れ、罪無くして非業の死を遂げた人を神として祀り、その加護を求める御霊信仰を生み出したと思われる。

伊藤「二〇〇三b」は、「畿内以外の地で死亡した国家に対する大罪を犯したと見なされた人物の霊であること。その罪が冤罪であったこと。死亡の前後に、自然災害や疫病の被害が畿内や全国で激しかったこと。個別の霊の存在を意識する社会上の環境が整っていること。霊の怨憎の対象が天皇であると考えられること。祖霊神的祭祀によつて

祀られることなどが、御霊神の条件である」(二〇、一頁注16)としたうえで、「『長屋王』の場合であるが、彼は畿内で殺害されているため、『御霊神』と考えることは不可能である」(一〇頁)と論じている。伊藤は京都の上御霊社、下御霊社の両社に祭られ、神泉苑御霊会に関する『三代実録』貞觀五年五月二〇日条にも御霊として挙げられている相良親王、伊予親王、藤原吉子、橘逸勢、文室宮田麻呂の五名を例示している(伊藤「二〇〇三a」四、五頁)が、そのうち、絶食した相良親王は淡路国へ配流の途中、河内国高瀬橋頭でなくなり(『日本紀略』延暦四年九月二八日条、薨日は十余日後)、伊予親王と藤原吉子の母子はともに、幽閉されていた大和国川原寺で服薬自殺しており(同、大同二年一月二日条)、三人とも畿内で亡くなっている。伊藤「二〇〇三a」には、「流罪になり、その地で死亡」(五頁)あるいは「京都以外の地で死亡」(同)という表現もあるが、流罪とは畿外への追放刑であるから畿内における幽閉はそれに該当しないし、川原寺は齊明天皇飛鳥川原宮跡と伝えられ、薬子の変のごとくまた大和に都が還る可能性もあつたころのことであるから、京都以外の地とも言い難く、むしろ都の、しかも宮廷内で自殺していると言つべきだろう。

また、八六三(貞觀五)年五月二〇日の神泉苑御霊会では、上記五名と薬子の変のさい平安京大内裏内の右兵衛府に監禁され、そこで射殺された觀察使藤原仲成(『日本後紀』弘仁元年九月二日条)の六名が御霊として祀られ、「並(=皆)、事に坐して誅せられ、冤魂厲(=災厄)をなす。並坐事被誅。冤魂成厲」(『日本三代実録』貞觀五年当該日条)と説明されている。このように、神泉苑御霊会において祭られた御霊六名中四名という過半数が畿内で亡くなっており、そのうち三名は、現在あるいはかつての宮中において監禁されたまま死んでおり、御霊会にあつたの御霊の要件として畿外での死は挙げられておらず、いずれも謀反の冤罪で誅せられた者が御霊になったと觀念さ

れていたことになる。

したがって、伊藤の挙げる御霊（神）の条件のうち最初のものは不適切であり、長屋王一家も平安初期の御霊の条件を既に完璧に満たしており、御霊信仰の魁になったと考えるべきであろう。長屋王の冤罪が公認されて以降、類似の権力闘争の犠牲者に対する、冤罪ではないかという疑惑が、災異を契機として容易に冤罪に違いないという確信に変わり得るようになって、多数の御霊が次々に登場したのではなからうか。また、畿外で死んだ者がそのような死を理由として御霊になるのは、仲成以降死刑が行われなくなって流罪が一般化し、また一度罪を得たとしても赦免の可能性を期待できるようになって、畿内で処刑されたり自殺する人がいなくなり、赦免されぬまま配流地で死ぬことの無念さが、当人にも多くの人々にも強く意識されるようになった結果であろう⁽²⁰⁾。

御霊思想の展開をこのようにとらえることができると思えば、無実の罪を着せられたために死んだと公認され、あるいは人々に思われているということが御霊の本来の特徴である。このような御霊信仰は、罪なき者が処刑され、審判者・救済者として復活したと説くキリスト教の影響によつて生まれ、その端緒は罪なくして捕らえられて死んだ長屋王を聖徳太子¹¹キリストと重ね合わせて祀ったものであると説明できる。

キリスト教の贖罪死は動物犠牲を起源とする思想であるが、日本においても『日本書紀』皇極元年七月条にみられるように、牛馬を殺す動物犠牲が災厄を払つて豊饒をもたらすために行われており、冤罪死した人を祀る御霊信仰のもとになったと伊藤「二〇〇四」は論じており、日本にも皇極朝の畿内にすであつた動物犠牲の延長上に、東南アジアから伝来したキリスト教が受容され、聖徳太子信仰や御霊信仰を生み出したと考えられる。

中国浙江省の伍子胥廟、山東省や河北省の城陽景王（劉章）祠、江蘇省の項羽祠のいずれにおいても牛が犠牲とし

て殺され、祀られる人物はみな、国に恨みを持って死んだため「怨霊」として祟ると恐れられており、この信仰が日本に伝わって怨霊・御霊信仰に影響を与えたと指摘されている(佐伯「一九六七」一五五、六三頁)。しかし、伍子胥、劉章と項羽のいずれも、冤罪によって死んではおらず、英雄・英傑として崇拜されている面も強い⁽²⁾。したがって、御霊の要件としての冤罪死は、中国思想の影響によっては説明できず、山背大兄王が贖罪の小羊に擬えられて以来のものである⁽³⁾。

日本仏教特有の行事とされる春秋分七日間の彼岸会は、八〇六(大同元)年三月一七日に、崇道天皇(相良親王)のために春秋二仲月の七日間諸国分寺の僧に金剛般若経を読ませるよう、桓武が命じて崩じた(『日本後紀』同日条)ことにはじまるが、御霊信仰にキリスト教が影響しているので、小羊の血によって神の祟りを避けたことを記念する逾越祭が、ユダヤ教の第一月であるニサンの月の一四日夕方(夕方から一日のはじまるユダヤ暦では一五日のはじまり、春分後最初の満月の出るころ)から二一日夕方までの七日間、種なし(無発酵)パンを食べて祝われる(『出エジプト記』一・二一―一四、二〇)ことや、それに因むキリスト教の受難週(聖週間)に由来すると推測できる。

逾越祭のちょうど半年前と後、ユダヤ教第七月の一五日から七日間は仮庵祭であり、『民数記』第二八―九章によれば最大規模の供犠が捧げられる(旧約聖書翻訳委員会訳「二〇〇四」補注九頁、「仮庵祭」の項を参照)。『ヨハネ福音書』第七章は、仮庵祭の半ばにイエスが神殿にのぼって教えはじめ、祭司長たちやファリサイ派の人々がイエスに殺意を抱いて逮捕しようとし、祭りの最終日にイエスが活ける水について語ったと述べ、仮庵祭での出来事を逾越祭における受難や贖罪の前触れと位置付けているように、キリスト教においても仮庵祭は受難週に準じるものとされている。

この世の現実たる此岸から脱出し、理想境たる彼岸を目指すという宗教的意味付けが彼岸会にはあるが、過越祭と仮庵祭はいずれもエクソダス・出エジプトに因んだものとされており、エクソダスは出発点から、彼岸は目的地から、同じことを表現しているのも、日本の彼岸会が過越祭と仮庵祭の影響を受けていることの証になろう。そして、彼岸会のぼたもちも過越祭の種なしパンに由来することになる¹⁾。

過越やキリスト受難の月はニサンと呼ばれ、旧暦の仲春二月(ニの月)にほぼ対応することから、ニサンに相当する表現として、「ニ(ニ)」「ガ(三)サン」(個含まれる二月二日)が特別視された可能性がある。長屋王の忌日がそのちよど十日前の二月二日であることは、二月二日を受難日に当てる発想を強めたかもしれない。このようにして、ニサン月の受難日といった意味合いが、聖徳太子の忌日二月二日には込められたのではなからうか。

おわりに

本稿は、長屋王にとつての聖徳太子について考えることをテーマとしてきたため、長屋王の変後における聖徳太子信仰の展開について、詳細に検討することは控える。しかし、長屋王変後の展開の素地が長屋王による聖徳太子崇敬そのもののなかにすでに用意されていたことを、簡略に示しておいた。

注

(1) それらを全面的に批判して聖徳太子を従来通り偉人として顕彰しようとする議論としては、田中「二〇〇四」がある。同書の内容を詳細に批判する作業は省略するが、一点だけ指摘しておきたい。年輪年代法によって法隆寺五重塔心柱が五九四年に伐採されたことが明らかとなり、法隆寺再建論が否定されたと同書は繰り返し主張しており、それが最大の論拠とされていると思

われる。しかし、法隆寺塔心柱の伐採年代決定に対しては、次のような批判がある。「最外層の年輪のすぐ外側が樹皮であると想定して伐採年を算出されたようであるが、それはやや危険ではないだろうかと思う。その論拠は以下のようである。私は平成8年(1996)に東大寺再建のために、重源上人が用材を伐り出した山口県徳地町を訪ねた。そこで驚いたのは想像をはるかに越えた用材搬出の困難さであった。東大寺用材の運材は鎌倉時代であったが、法隆寺はそれよりはるかに昔で、伐採の刃物も搬送の道具も東大寺の場合より一般と劣悪だったのである。それを考慮に入れると、丸太の外側にはかなりの傷がついて、何程かの辺材を削り取る必要があったのではないかと想像する。この部分の辺材の年輪幅は1mm以下だから、少し削っても相当な年数になる。伐採年は確定よりも推定という表現のほうが妥当なように思われる。」(小原「二〇〇二」二四三頁)伐採年代推定は下限が五九四年であり、七世紀半ば頃に伐採された可能性が高いのではなからうか。さらに、心柱のような大きなケヤキ材はかなり長期にわたる自然乾燥を経なければ使用できないのであり、心柱の下の太い部分から採られた円盤は直径八五cmである(小原「二〇〇二」二四一、二頁を参照)から、心柱原木の太い部分は直径1m程度であったと思われる。現在の製材所において、切り出したケヤキの原木、太さ1m位。丸身に成型して数年以上、自然乾燥します。「何十年も自然乾燥」(『無垢材のマルサン』ホームページ、<http://moguho.blog99.fc2.com/blog-entry-6.html>)といことである。したがって、『日本書紀』が伝えるように、天智九(六七〇)年四月三日夜半の火災で法隆寺は一屋も余さず焼失し、その後の再建において、五九四年から七世紀半ばごろの間に伐採された心柱が使われたと解釈して、何の不都合もなからう。また、奈良文化財研究所による塔の部材の年輪年代測定で、「垂木二点と化粧裏板一点が六六三年、六三一年、六二四年の伐採と判明した」(『奈良新聞』二〇〇三年七月一六日)ことを、非再建説を支持する証拠ととらえる(田中「二〇〇四」一六頁)ことはできず、伐採後何年も経つてようやく建築材として使えるようになり、何十年もして使われることも珍しくないものであるから、伐採年のうちの最新のものから何年か後に造営が開始されたことになる。『奈良新聞』の当該記事は、「法隆寺の再建説 確定的 五重塔に六六三年伐採の木」というタイトルのものであり、鈴木嘉吉元奈良文化財研究所長の、「五重塔の再建開始は六八〇年ごろ」ということになりそうだ。心柱は、それまで山の中に置いてあったのではないか。ほかの部材も調査しており、さらに細かく詰めることができるだろう」という説明を紹介している。以上のように、年輪年代測定によって法隆寺再建説は確定されたと言ってしまう間違ひなからう。なお、鈴木によれば、二〇〇三、四年の部材調査の結果を、白太(辺材)が一部でも残存する金堂十五点、五重塔六点、中門二点の計二三点についてまとめると、「そのうち特に注目されるのは金堂外陣の天井板二点が端に樹皮まで残っていたため、六六七年から六六九年の間の伐採と確定できたことで、他も最外年輪年代が六五〇年から六六一年を下限とするので、金堂の部材は六五〇年代の終わり頃から六六九年までの間に伐採されたことが判明したのである。五重塔は最も年代が下る二重目隅雲肘木が六七三年で、これは伐採年代にくく近く、中門は大体六九〇年代末頃の伐採材とみられた。従来から様式上金堂・塔・中門の順に造営

されたと考えられていたが、それが年輪年代で実証されたことになる。(鈴木「二〇〇八」三九、四〇頁)。部材の乾燥には心柱のような太く、あるいは厚いものほど時間が必要であり、伐採後何十年が経たものが使われたが、普通の部材でも数年は乾燥期間を要するとすれば、最初に再建が着手されたのは金堂であることになろう。

(2) 『日本書紀』の語句検索は、まず <http://www.j-texts.com/jodai/shokai.html> に対し、Safariバージョン 3.1.2 (4525.22) for Mac の検索(文書内の一致件数が表示される)によって行ない、念のため中村編「一九六四」八」を利用して確認した。

(3) 『史記』流伝本の冒頭に置かれる「三皇本紀」は唐の司馬貞による補筆なので除外する。

(4) 律令制定や『日本書紀』編纂における藤原不比等の役割を、日本国家の設計者として強調する立場は、上山「一九七二」一、九七七」にみられ、大山「一九九三」以来、大山誠一は不比等に対抗する存在としての長屋王に着目しているが、『書紀』が、聖徳太子像を創造した目的は、天皇制の中に中国的聖天子像を取り入れることであつたが、直接には、不比等が擁立すべき首のためだったのである。仏教と儒教の教えを分かりやすく散りばめ、そのあからさまな思惑をカモフラージュしているが、十七条憲法の本質は、臣下に一方的な忠誠を強要し、性急に王権の確立を図るつもりであつた。そういう法を発した聖徳太子は、決して遠い推古朝の人物ではなく、『書紀』の中で、最も新しい人物であつたと言つべきであらう。「(大山「一九九八」二六一頁)」と、聖徳太子信仰形成における不比等の役割を、一七条憲法を中心として想定し、戸解仙をはじめとする、一七条憲法にはみられない道教的要素は、長屋王の好みとそれに妥協ないし迎合した僧道慈によって、『日本書紀』の聖徳太子像に付加されたと論じている(同、二六一～八頁を参照)。

(5) 彼女が独身のままでつたことは、女帝としての即位に備えた措置であつたであらう。

(6) 推古即位、厩戸立太子のかなり後に憲法十七条が作られたとされていることは、浄御原令班賜、持統即位、高市太政大臣任官と続いたことかなり異なるが、それは、六〇四年の干支が甲子であるため甲子革命説によって選ばれたためと説明することができる。従来、『日本書紀』の神武紀元は六〇一(推古九)、辛酉年の一節「一一六〇」前に、辛酉革命説によって聖徳太子が設定したとする那珂通世説が通説とされ、甲子革命の年に実際に憲法十七条も作られたとされてきたが、安居「一九八三」がそれを批判して天智称制開始年である六六一(斉明七)、辛酉年の一節「一一三〇」前に設定されたと考えざるべきだとするの、憲法十七条制定をはじめとする聖徳太子の事績の多くが虚構である点からも支持されよう。なお、辛酉革命説そのものは、景教によつて A.D. が伝えられていた唐において、六六一(竜朔元)年と A.D. がとも辛酉年であることをもとに唱えられはじめ、一節「一一三〇」年も六六〇年の二倍として定められ、日本の神武紀元も西紀六六一年の一節前に定められたと思われる点については、平山「二〇〇五 a」を参照されたい。日本において大宝元年の「建元」(『続日本紀』同年三月二日)が西紀七〇一年であるのも A.D. を意識したものとと思われる、神武紀元も大宝以降途切れることなく続いてきた元号も A.D. に基づいていることに

なる。

- (7) 『日本書紀』においても履中元年七月条では履中の子、すなわち二王のオバとされていたが、顕宗即位前紀の譜第では市辺押磐皇子の子・二王の姉妹とされている。
- (8) では、上宮と斑鳩とは別であることになるが、『日本書紀』皇極二年一月朔条には、「斑鳩宮を焼き」、「上宮を焼く」（小島ほか校注・訳一九九八・七九、八三頁）とあり、上宮＝斑鳩宮となっている。
- (9) 「宮殿の場合には、北が上のはずで、南側の建物は何故「上殿」と称されたのか不可解である」（大山「二〇〇三b」一九七頁）という点も、このように解すればよいのではなからうか。
- (10) 「二尊」を長屋主の両親とする通説に従いながら、そのような意味合いを指摘したものに、新川「一九八六」がある。
- (11) 『校刊美術史料 寺院編 上巻』所収「諸寺建立次第」には、「東院長屋主建立也」とあり、いずれにせよ夫妻の少なくとも一方が建立したと伝えられていることになる。
- (12) 持統開眼のちょうど九〇年前が六〇七年であることから、この年が法隆寺金堂薬師像の完成年とされたのではなからうか。持統十一年七月二九日に開眼されたのは、同年六月二六日にそのころの持統の病平癒のために造られ始めた仏像で、おそらく木彫とするのが現在では通説である。かつては国宝の銅造薬師三尊像とする説が有力であったが、今日の通説ではそれらは様式上、平城遷都後のものとされている。また、法隆寺金堂釈迦三尊像台座墨書銘より釈迦三尊像の年代は六〇七年ではなく六八一年以後である（大山「二〇〇三c」）とすれば、釈迦三尊像よりも後に出来た法隆寺金堂薬師像と光背銘の年代が六九七年以降であることも間違いないからう。
- (13) 葛洪（二八三～三六三）『神仙伝』の邦訳注は尸解について、「屍体を残して魂だけ昇仙し、もしくは屍体も共に消えて昇仙すること。尸解仙。」（沢田訳「一九六九」四〇九頁注一）と説明している。
- (14) 道慈が帰国した七一八（養老二）年より前の七二二（和銅五）年になった『古事記』に、能煩野の御陵に埋葬された倭建命が八尋白智鳥に化つて天翔け、河内国の志幾にとどまり、さらに天に飛び去つたとあるのが、日本における尸解仙説話の初見である。『日本書紀』においては棺を開いて見ると屍骨はなく、明衣だけ残つていたとされているが、『古事記』においては屍体がどつなつたかについて言及はない。『古事記』においてヤマトタケルの屍体があれば鳥は彼の魂ということになり、前注によれば屍体の有無にかかわらず彼は尸解仙として描かれていることになる。『神仙伝』巻九に、「介象は病氣と称して届け出た。呉王は左右の奥女中を遣わし、みことな梨一籠を介象に賜つた。介象これを食べるなり、まもなく死去した。呉王がこれを葬つたところ、正午時分に死んだのに、夕方にはもう建業にいついて、下賜された梨を御苑の係官にわたして種を植えさせた。のちに係官がこのことを奏上した。帝がすぐ棺をあけてみると、ただ一通の護符があるばかりだった。〜呉王これを追慕して廟

を建ててやり、時にはみずから赴いてこれを祭った。その際、よく白い鶴が座上に飛んできて、ゆっくり舞っては帰ってゆくのだった。」(沢田訳「一九六九」四三二—二頁)とあり、ヤマトタケルが白い鳥に化つたという戸解仙説話は記紀のいずれもこれに基づいているのではないかと思われる。

(15) 新羅では六八一年文武王から遺詔による火葬がはじまっており、それが日本に影響したとする説(網干「一九七九」)もある。

(16) 七二七(養老元)年の第八回遣唐使は道観を正式訪問したが、七五三(天平勝宝五)年に第十回遣唐使は鑑真的渡航許可を願い出たところ、玄宗が道士を付して渡ることを条件としたために取り下げ、代わりに四人を唐に留めて道士の法を学ばせ、鑑真は密航することになったように、中国入道士の来日を嫌っており、その傾向は七三五(天平七)年帰途に遭難して再び唐にもどった遣唐副使中臣朝臣名代が老子経および天尊像を持ち帰って聖教を日本で大いに発揚したいと申し出て帰国を許可されている中にも道士は含まれていないことに遡るので、第七回と第八回の間には日本側の道教に対する政策に大きな変化があり、その間に長屋王の変があつた(新川「一九九二」三三六、四七頁を参照)。長屋王の変とともに朝鮮半島系の文化が排斥されたとすれば、それを埋めるためにも唐直輸入の道教の導入が積極化されてよさそうなものだが、そうならなかつたのは、唐における道教の性格の変化もかかわれていると思われる。「武后の時代には、道教と帝室との関係は疎遠だつたといつて差し支えあるまい。」「唐の歴代皇帝のうちで、道教にもつともふかく心酔したのは、即位してからしばらくの間は、綱紀を肅正し、農民生活の安定に努力して、いわゆる開元の治をひらいた玄宗だつた。……即位当初の玄宗は、儒教主義に立つて国力を増強し、宗教界を肅正しようと考えたらしい。ところが即位後十年ぐらい立つと、様子が変わつてきた。七二一(開元九)年、当時天台山にある道観にすんでいた、茅山派第一二代宗師とされている司馬承禎を宮中に迎えて、みずから法をうけた。これは、史上にはあらわれないが、その以前におそらく茅山派の道士からの働きかけがあつた結果にちがいない。法をうけたからには、道士皇帝である。これから玄宗はしだいに道教に心を傾けはじめた。」「このように玄宗の道教に対する信仰は、唐歴代の皇帝のなかでも特別だつた。」(窪「一九七七」二三〇、二三二—二、二三四頁)。つまり、玄宗による道教国教化政策の結果として、玄宗が要求した道士の日本への派遣は、日本を中国に強く依存させることにつながりかねないため、日本としては受け入れがたいものとなつたのであろう。したがって、長屋王の変の結果として、長屋王が好んでいた道教が排斥されるようになったと考えることはできず、長屋王の変とともに道教・仏教・キリスト教のうち朝鮮半島系文化と結びつきの強いものが異端として排斥され、たまたまそれと同時に唐では玄宗による道教国教化が進展したため、変後の遣唐使は玄宗が求める日本への道士の派遣を拒むようになったと思われる。

(17) 「長屋王の変後の藤原武智麻呂がとつた政策をみていきますと、……特に北陸域と関わることでは、敦賀にある気比神宮に

従三位を与えています。これはおそらく新羅征討、あるいはそこまできなくても、新羅を意識した政策です。氣比神宮寺は藤原武智麻呂に非常に関わりをもっていて、武智麻呂が夢のお告げで建立したと伝えられています（『家伝』下、武智麻呂伝）。そのように、藤原氏が考えている外交政策と交易を志向する長屋王とで意見対立があったのではないかと思います。「聖武と光明子との間に生まれた基皇子が生まれたばかりで皇太子になりますが、1歳に満たないうちに亡くなってしまう。藤原氏が聖武との血統を失った危機感から長屋王が排除されるようになったと考えられています。長屋王排除の要因の一つに、外交方針の対立があったのではないかと考えられます。」（川崎「二〇〇五」）

（18）『魏書』世宗紀に皇帝が僧や朝臣のために維摩経を説いたとあるような中国帝王講経の故事が皇太子講経の着想のもとになったと思われる（坂本ほか校注「一九六五」一八八頁注九・一〇）が、俗人が活躍する維摩経や勝鬘経ならばともかく、法華経を俗人が天皇に説くことは、道慈の許容範囲を超えていたであろう。

（19）トンネルは最短距離の直線をなすはずなので、吉備内親王墓 片岡山を底辺、法隆寺南大門前を頂点とする二等辺三角形によって吉備内親王と長屋王の陵墓の位置が定められたことを反映した伝承ではなからうか。

（20）史上最大の御霊・天神とされた菅原道真是冤罪で太宰府に左遷されたと一般に信じられたが、その後、冤罪は御霊・怨霊の必要条件からはずされた。保元の乱で権力闘争敗者の死刑が復活した後、敗れて讃岐に流された崇徳上皇が、赦免されないばかりか、写経を鳥羽安楽寿院が石清水八幡宮に納めたいという希望まで後白河上皇に拒否されると逆上し、「皇を民となし、民を皇となさん」との呪詛の誓状を経に血で書いて海底に沈め、火葬の煙も都のほうになびいたとされたり（『平治物語』下「新院御経沈めの事付たり崩御の事」、柳瀬ほか校注・訳「二〇〇二」四〇一頁）、鹿ヶ谷の陰謀の首謀者として恩赦から除外されて鬼界が島で死んだ俊寛について、「か様に人の思歎のつもりぬる、平家の末こそおそろしけれ」（『平家物語』巻三「僧都死去」、市古校注・訳「一九九四」二二五頁）と、それが竜巻や平重盛死去を引き起こし、戦乱と平家滅亡に至ったと暗示された（同）。「このように、自他共に有罪と認めている人の、赦免されて都に帰りたいという思いの遂げられないことが怨念として重視されるようになったのである。他方、上杉禅秀と組んで將軍足利義持を廢そうと目論んでいた養父後小松上皇を庇って捕らえられ、京都の林光院（鶯宿梅で著名な西の京・紀貫之息女の屋敷跡）で殺された足利義嗣は、冤罪ではなく自らの意思で首謀者の「罪」を被ろうとし、そのことは彼を捕らえて殺した兄義持も承知していたと思われるが、彼の死後京都を中心とする大火や早魃を引き起こした怨霊として恐れられるようになり、やがて金剛赤精善神兩宝童子（略して兩宝童子）として祀られ、母方から皇室の血を受け、後小松の養子となった後即位する可能性もあつたことから、兩宝童子は「天照太神十六歳之御姿」とされるようになった（平山「二〇〇六b」を参照）。足利義嗣は、同い年の後小松長子一休宗純の同性恋人であり、一休の思想形成を導く存在でもあつた（平山「二〇〇五a」を参照）。

(21) 伍子胥の場合、息子を斉に預けたことが逆意の証拠とされたのであるから、伯の讒言があったとしても、冤罪だとする余地はなかる。『死屍に鞭打つ』ような激しく残虐な性格と悲劇的な自殺が、彼を怨霊と恐れさせたのであり、それは項羽と共通する。

参考文献

- 青木和夫ほか校注 一九八九『新日本古典文学大系12 続日本紀 一』岩波書店
一九九〇『新日本古典文学大系13 続日本紀 二』岩波書店
一九九二『新日本古典文学大系14 続日本紀 三』岩波書店
網干善教 一九七九『日本上代の火葬に関する二、三の問題』『史泉』五三三号
荒俣宏 一九八八『世界大博物図鑑 第5巻 「哺乳類」』平凡社
石田尚豊 一九九三『美術史学の方法と古代史研究』、木下正史・石上英一編『新版「古代の日本」第一〇巻 古代資料研究の方法』角川書店
市古貞次校注・訳 一九九四『新編日本古典文学全集45 平家物語』小学館
伊藤信博 二〇〇三a、御霊会に関する一考察 御霊信仰の關係において『言語文化論集』(名古屋大学言語文化部)第二四卷第二号
二〇〇三b、『御霊神』の誕生(1)、『言語文化論集』(名古屋大学言語文化部)第二五卷第一号
二〇〇四、『御霊神』の誕生(2)、『言語文化論集』(名古屋大学言語文化部)第二五卷第二号
井上秀雄訳注 一九八〇『三国史記1』平凡社東洋文庫
今村啓爾 二〇〇二『木簡に見る和銅年間以前の銀と銀銭の計量・計数単位』『史学雑誌』第一一一篇第八号
上山春平 一九七二『神々の体系 深層文化の試掘』中公新書
一九七七『埋もれた巨像 国家論の試み』岩波書店
内田正男編著 一九七八『日本書紀暦日原典』雄山閣出版
梅原猛ほか著 二〇〇二『聖徳太子の実像と幻像』大和書房
江口孝夫訳注 二〇〇〇『懐風藻』講談社学術文庫
大山誠一 一九九三『長屋王家木簡と奈良朝政治史』吉川弘文館
一九九八『長屋王家木簡と金石文』吉川弘文館

- 一九九九、『聖徳太子の誕生』吉川弘文館
- 二〇〇一、『聖徳太子と日本人』風媒社
- 二〇〇三a、『法起寺塔露盤銘の成立』大山編「二〇〇三」所収
- 二〇〇三b、『上宮の意味』大山編「二〇〇三」所収
- 二〇〇三c、『法隆寺釈迦三尊像台座の墨書銘』大山編「二〇〇三」所収
- 編二〇〇三、『聖徳太子の真実』平凡社
- 小川清彦 一九四六、『日本書紀の暦日に就て』内田編著「一九七八」所収
- 荻野三七彦考定 一九三七、『聖徳太子伝古今目録抄』法隆寺
- 金谷治訳注 一九七五、『莊子 第二冊』岩波文庫
- 金子浩昌ほか 一九九二、『日本史のなかの動物事典』東京堂出版
- 川崎晃 二〇〇五、『万葉集』から見た日本と渤海、『日本海学のホームページ』<http://www.nihonkaigaku.org/04f/041211/t14.html>
- 旧約聖書翻訳委員会訳 二〇〇四、『旧約聖書 律法』岩波書店
- 窪徳忠 一九七七、『世界宗教史叢書9 道教史』山川出版社
- 久米邦武 一九八八、『久米邦武歴史著作集 第一巻 聖徳太子の研究』吉川弘文館
- 黒岩重吾 二〇〇二、『厩戸王子の人間像』梅原ほか著「二〇〇二」所収
- 小島憲之 一九六二、『上代日本文学と中国文学 上』出典論を中心とする比較文学的考察。塙書房
- 小島憲之ほか校注・訳 一九九六、『新編日本古典文学全集3 日本書紀』小学館
- 一九九八、『新編日本古典文学全集4 日本書紀』小学館
- 小原二郎 二〇〇二、『東大寺五重塔心柱の円盤の履歴』『木材研究・資料』第三八号
- 五来重 一九八八、『善光寺まじり』平凡社
- 佐伯有清 一九六七、『牛と古代人の生活』近代につながる牛殺しの習俗』至文堂
- 坂井衡平 一九六九、『善光寺史 上下』東京美術
- 坂本太郎ほか校注 一九六五、『日本古典文学大系 68 日本書紀 下』岩波書店
- 一九六七、『日本古典文学大系 67 日本書紀 上』岩波書店
- 沢田瑞穂訳 一九六九、『神仙伝』本田清ほか訳。中国古典文学大系 第八卷 抱朴子・列仙伝・神仙伝・山海経』平凡社
- 新川登亀男 一九八六、『奈良時代の道教と仏教 長屋王の世界観』速水侑編。論集日本仏教史 第二卷 奈良時代』雄山閣出版

一九九九『道教をめぐる攻防 日本 の 君 王、道 士 の 法 を 崇 め ず』大 修 館 書 店

新約聖書翻訳委員会訳 二〇〇四『新約聖書』岩波書店

鈴木嘉吉 二〇〇八『世界最古の木造建築 法隆寺金堂 最新の研究から』奈良国立博物館・法隆寺・朝日新聞社編『国宝

隆寺金堂展 目録』朝日新聞社

鈴木景二 一九九六『現地調査からみた在地の世界 近江国薬師寺領豊浦荘・興福寺領鯉江荘』、佐藤信・五味文彦編『土地と

在地の世界をさぐる 古代から中世へ』山川出版社

スチュアート、J 一九七九 熱田俊貞・賀川豊彦訳、佐伯好郎校訂、森安達也解題『景教東漸史 東洋の基督教』原書房

瀬間正之 一九九三『日本書紀と漢訳仏典 兄弟相讓譚と火中出生譚を中心に』和漢比較文学会編『記紀と漢文学』汲古書院

辰巳正明 一九九四『悲劇の宰相 長屋王』講談社

田中英道 二〇〇四『聖徳太子虚構説を排す』P H P 研究所

寺崎保広 一九九九『長屋王』吉川弘文館

東野治之 一九八三『日本古代木簡の研究』塙書房

一九九七『木簡が語る日本の古代』岩波同時代ライブラリ

中田祝夫校注・訳 一九九五『新編日本古典文学全集10 日本靈異記』小学館

中村啓信編 一九六四、八『日本書紀総索引 漢字語彙篇 全四巻』角川書店

平山朝治 二〇〇五 a、天皇制を読み解く 一休の恋人』筑波大学 経済学論集』第五三三号 (<http://hdl.handle.net/2241/9423>)

PDFファイルをダウンロードできる)

二〇〇五 b、改元・官僚制・革命(改訂版)『国際日本文化研究センター共同研究会「公家と武家 官僚制と封建制の比較文明

史的研究』二〇〇五年六月一八日発表レジュメに加筆訂正を加えたもの (<http://hdl.handle.net/2241/100801>) よりPDFファイルをダウン

ロードする)

二〇〇六 a、貨幣の起源について』筑波大学 経済学論集』第五五号 (<http://hdl.handle.net/2241/13110>) よりPDFファイ

ルをダウンロードできる)

二〇〇六 b、室町の十字架 足利義嗣と一休宗純』笠谷和比古編『公家と武家 王権と儀礼の比較文明史的考察』思

文閣出版

二〇〇七 a、大乗仏教の誕生とキリスト教』筑波大学 経済学論集』第五七号 (<http://hdl.handle.net/2241/88701>) よりPD

Fファイルをダウンロードできる)

- 一〇〇七b「1世紀の思想革命とローマ帝国・インド間貿易」、『筑波大学 経済学論集』第五八号
 (<http://hdl.handle.net/2241/98315> よりPDFファイルをダウンロードできる)
- 一〇〇八a「律令官僚制と貨幣経済」笠谷和比古編『公家と武家 官僚制と封建制の比較文明的考察』思文閣出版
- 一〇〇八b「貨幣と市民社会の起源 日本市民社会の源流を探る」筑波大学 (<http://hdl.handle.net/2241/100800> よりPDFファイルをダウンロードできる)
- 法隆寺国宝保存事業部一九三八、『法隆寺国宝保存工事報告書 第四冊 国宝建造物法隆寺西円堂修理工事報告』丸山林平 一九六六、『定本日本書紀 中巻』講談社
- 水谷真成訳注一九九九、『大唐西域記 1、3』平凡社東洋文庫
- 森博達一九九一、『古代の音韻と日本書紀の成立』大修館書店
- 一九九九、『日本書紀の謎を解く 述作者は誰か』中公新書
- 二〇〇二、『日本書紀の研究方法与今後の課題』梅原ほか著「二〇〇二」所収
- 二〇〇三、『日本書紀成立論小結 併せて万葉仮名のアクセント優先例を論ず』『国語学』第五四巻第三号
- 安居香山 一九八三、『中国神秘思想の日本への展開』大正大学出版部
- 柳瀬喜代志ほか校注・訳二〇〇二、『新編 日本古典文学全集41 将門記 陸奥話記 保元物語 平治物語』小学館
- 山口佳紀・神野志隆光校注・訳一九九七、『新編 日本古典文学全集1 古事記』小学館
- 吉井巖 一九六三、『ヤマトタケル物語と土師氏』『続日本紀研究』第一〇巻第八・九合併号
- 吉田一彦 一九九五、『日本古代社会と仏教』吉川弘文館
- 一〇〇三、『道慈の文章』、大山編「二〇〇三」所収
- 一〇〇六、『古代仏教をよみなおす』吉川弘文館
- 吉田賢抗訓注 一九七三、『新釈漢文大系38 史記 一 本紀上』明治書院
- 吉川忠夫訓注 二〇〇二、『後漢書 第2冊 本紀二』岩波書店