

続日本紀宣命出典未詳句再考 ― 第四五詔の対句表現を中心に ―

Reconsidering unknown source phrases of Imperial Edicts in Shoku Nihongi

— Focusing on couplet expression of Fourth and fifth edicts —

馬場 治 (教養教育部特任教授)

Hajimu BABA (Department of Liberal Arts and Education, Specially Appointed Professor)

〈要旨〉

続日本紀宣命には即位・改元・讓位といった大極殿での儀式を伴う恒例詔の他に、皇権を脅かす政治的な混乱に際し綱紀肅正を求める臨時詔がある。国家安寧のため緊急性が高い政務は後者である。仏教に帰依し「三宝の奴」と自称した第四五代聖武天皇と光明皇后の娘である阿倍内親王が夭折した弟の基王に代わり史上初かつ唯一の女性皇太子を経て即位した第四六代孝謙天皇（淳仁天皇への讓位後は高野天皇・高野姫尊とも称され、僧尼となつての法名は法基。重祚して第四八代称徳天皇。諡号は上台宝字称徳孝謙皇帝）の御代は皇権が不安定となり、皇族や臣下の逆心や謀反が発覚した都度、臨時詔が発せられた。特に、称徳が寵愛し太政大臣禪師から法王に任じた道鏡への皇位禪讓の企てに纏わる宇佐八幡宮神託事件への憎悪で関係者を処分した宣命第四四詔に続く第四五詔は、群臣を牽制し忠誠を求め訓戒する長文であり、君臣祖子の理を機軸とした東洋共通の普遍価値を示す心に訴える格言を、伝来した経・史・子・集に及ぶ漢籍や漢訳仏典から倭文体の宣命正文へ引用点綴し、説得論理が展開された。そこには、吉備真備を師傅とした称徳の学識や志操が反映され、神道・儒教・仏教といった宗教思想の輻輳が窺える。出典語句の多くは既知だが、未詳句もあるので、その解明を試みる。

〈キーワード〉

漢文・宣命正文／孝謙・称徳天皇・吉備真備／引用・出典語句／訓戒・説得／身（体）・名

一 孝謙〔孝謙太上〕および称徳期の時代背景

孝謙天皇は天平勝宝元年（七四九）〔天平宝字二年（七五八）の九年間に宣命第一四・一六・一七・一八・一九・二〇・二二・二三詔の計九詔〔孝謙太上天皇は天平宝字二年（七五八）〕天平宝字八年（七六四）の六年間に宣命第二六・二七・二八・二九詔の計四詔〕、称徳天皇は天平宝字八年（七六四）〔宝龜元年（七七〇）の六年間に宣命第三〇・三一・三二・三三・三四・三五・三六・三七・三八・三九・

四〇・四一・四二・四三・四四・四五・四六・四七詔の計一八詔、合計三二詔を發布した。続日本紀宣命全六二詔（本居宣長『續紀歷朝詔詞解』による詔番付与）中、半数を一人の女性天皇が占めている。この頻度の高さは、奈良時代後期に皇権が不安定となり、政治的な混乱を惹起したとと相関がある。

続日本紀宣命は、天武と持統の孫である文武の即位詔から始まる。文武は、持統と藤原不比等の支援で大宝律令を制定し天皇を推戴する大和朝廷を成立させ、中央集権的な律令国家を完成させた。聖武は、幼少時に父の文武が崩御したため、祖母

の元明と伯母の元正の中継ぎを経て即位した。皇后は、皇族以外で初となる不比等の娘の光明子である。既に不比等は、娘の宮子を軽皇子（文武）の後に嫁がせ血縁関係を結び外戚となり、孫の首皇子（聖武）の誕生で外祖父となった。平城京遷都を成し遂げた不比等は、聖武の即位を見届ける前に薨去した。代わって息子の藤原四兄弟（武智麻呂・房前・宇合・麻呂）が協力して朝廷で政権運営を掌握した。

天平時代の社会は、神亀六年（七二九）に献上された亀甲祥瑞で元号「天平」の由来「天王貴平知百年」とは裏腹に、度重なる地震・疫病・飢饉などの災禍により甚大な被害を受け、国民の生活は疲弊した。また、天武の孫で左大臣の「長屋王の変」（七二九）や不比等の孫で大宰少貳の「藤原広嗣の乱」（七四〇）といった変乱も起こった（この「変」と「乱」の間に藤原四兄弟が天然痘に罹り死没）。これらの危機的状況を打開すべく、聖武は遷都を試みたが奏効せず、帰依した仏教の力によって災厄や変乱を鎮め、国や民の平穏を護る「鎮護国家」の仏教政策を断行した。主な事績としては、ハード面では国分寺・国分尼寺の建立や象徴となる東大寺大仏殿の盧舎那（智慧と慈悲の光明を遍く照らし出す）仏の鑄造と塗金。ソフト面では護国經典の筆頭である『金光明最勝王經』の諸国頒布や唐僧鑑真の授戒招聘が挙げられる。如上は国の制度や文化を学んだ遣使節や渡来僧が齎した知見の媒介により、国造りのモデルとした先進国の隋唐の皇帝が「鎮護国家」の思想に基づき仏教寺院の建立を支援したり、仏法僧の三宝を敬い保護したりした、歴史事象に学んだ姿勢である。

ヤマト王権⁽¹⁾への仏教公伝⁽²⁾は、『日本書紀』の欽明天皇一三年（五五二）に「百濟聖明王^(聖王)、遣西部姫氏達率怒喇斯致契等、釈迦仏金銅像一軀・幡蓋若干・經論若干卷。別表、讚流通・礼拝功德云、是法於諸法中、最為殊勝。難解難入。周公・孔子、尚不能知。此法能生無量無辺福德果報、乃至成辨無上菩提。」の記事がある。更に遣使節が仏教東漸の一環で畿内流布を依頼したのに対し、欽明は「朕従昔来、未曾得聞如是微妙之法。然朕不自決。」と返事し、「西蕃献仏相貌端嚴全未曾看。可礼以不。」を群臣に諮問した。蘇我稲目は崇仏、物部尾輿と中臣鎌子は排仏の意見を奏上したところ、欽明は稲目へ試みに仏像礼拝を許可した。だが、疫病流行で多くの人民が若死にしたため、排仏へと方針転換した。次の敏達期には蘇我馬子が飛鳥で仏像を祀って信仰したが、再び疫病流行により政局は排仏へと向かった。次の用明天皇は病を得て「朕思欲帰三宝。」の可否を群臣に諮問した。物部守屋と中臣

勝海は反対し、蘇我馬子は賛成した。物部氏と蘇我氏の抗争は激化し、守屋が擁する穴穗部皇子は馬子に誅殺された。馬子と厩戸皇子は守屋を滅ぼし、崇峻が即位した。その崇峻も馬子を首班とする臣下や豪族の反感を買い弑逆された。次いで女性初の天皇となった推古が倭国古来の自然信仰に基づく天神地祇を崇めながらも、仏を敬う詔を推古二年（五九四）に「詔皇太子及大臣、令興隆三宝。是時諸臣連等各為君親之恩、競造仏舎。即是謂寺焉。」（仏教寺院を意味する「寺」の初見）と発布した。更には、摂政の聖德太子が貴族や官僚の心得を示す倫理的な規範として推古二年（六〇四）に制定した「憲法十七条」⁽³⁾に「二曰、篤敬三宝。」⁽⁴⁾とあるが、ハード面ソフト面ともに未だ私的レベルの信仰の域を出ない氏族仏教であった。

このような紆余曲折の二世紀だったが、天武・持統・文武・元明・元正の助走を経て、聖武期に仏教は全国へ浸透し国家権力の保護と統制を受ける国家仏教へと飛躍した。称徳期には、現存する世界最古の活版印刷物とされる「百万塔陀羅尼經」が「恵美押勝の乱」の戦死者供養と国家安寧を祈願して作成された。

先立つ儒教公伝は、『古事記』に応神天皇が百濟国へ「科賜百濟国、若有賢人者、貢上。」と命じ、「故、受命以貢上人名、和邇吉師。即論語十卷・千字文一卷、并十一卷、付是人即貢進。」が実現した記事がある。これは、理論的体系的な思想が著された漢字文献を受容した嚆矢でもある。儒教も仏教も歴史的に公伝の年代に疑問はあるものの、およそ一世紀の隔たりが認められる。どちらも外交的な友好関係にあった朝鮮半島の百濟経由で五世紀から六世紀にかけて賢人と文物によって齎され、東アジア世界の伝播では地政学的に極東の島国である日本の漢字文化の受容（仏典も梵語の漢訳）と展開（漢文訓読の創出と日本語表記の工夫）に即して重要である。漢字の表語と表音の用法を混淆させた宣命体文は、展開の節目だった。

かくして、孝謙（孝謙太上）・称徳期は、自然神崇拜を反映した記紀神話を背景とする皇位継承の基底思想が高天原以来のアイデンティティーである神道、孔子が説く「仁（個人的内面的な他者への思い遣り）」と「礼（社会的な秩序や外面的な儀礼）」を核心的な教えとする儒教、釈迦が説く「現世に生まれた人間ならば誰しも逃れることのできない生老病死の四苦から如何にして解脱し、極楽浄土へ成仏できるか」を普遍命題とする仏教が重層的に絡み合い識字層知識階級の教養となった。広義に神儒仏の習合が進展すると、共生社会の構成員と国家運営の駆動力となった（神仙思想や陰陽五行思想の道教も浸透していたが、今回個別には扱わない）。

特に仏教が興隆した理由は、教義の学問的な經典と脱俗公務員的な僧侶といった言葉と人間だけでなく、信仰の象徴である仏像や荘嚴な空間である寺院といった顕現する具体物が様々な意匠で造形され、慈悲と救済の存在感を放っていたからであろう。

二 第四五詔本文の構成から探る引用と出典

分析対象とする第四五詔（群臣に下し給へる宣命、神護景雲三年十月朔日）は、第一三詔（陸奥國に黄金出でたる時下し給へる宣命、天平勝寶元年四月朔日）^⑤に次いで二番目の長文^⑥である。便宜的に「一」～「五」の段落番号（段落末尾の表現は「二」の「謹之末利奉侍礼」以外、宣制詞「衆諸聞食止宣」、先帝（元正と聖武）の遺詔（東人の言立てを含む）や先賢（儒教の孔子や仏教の釈迦あるいは両者を彷彿とさせるような歴史的人物）の発言として引用された箇所には鍵括弧を入れ通し番号を付けた。また、訓戒論理の展開の機軸となる重要語「心14」「身（体）5」「名3」には網掛けし、問題とする出典箇所には傍線を引き記号を付けて区別した。

「一」天皇我御命良麻止詔久挂麻久毛畏岐新城乃大宮尔天下治給之中都天皇能臣等乎召天後乃御命仁勅之久①「汝等乎召都留事方朝廷尔奉侍良牟状教詔牟止曾召都留。於太比尔侍弓諸聞食。貞久明尔淨伎心乎以天朕子天皇仁奉侍利護助麻都礼。繼天方是太子乎助奉侍礼。朕我教給布御命尔不順之天王等波己我得麻之字岐帝乃尊岐宝位乎望求米人乎伊射奈比惠久穢心乎以天逆尔在謀乎起臣等方己我比伎婢企是尔託彼尔依都都頑尔無礼伎心乎念豆横乃謀乎構。如是在牟人等乎波朕必天翔給天見行之退給比捨給比岐良比給牟物。天地乃福毛不蒙自。是状知天明仁淨伎心乎以天奉侍牟人乎波慈給比敗給天治給牟物。復天乃福毛蒙利永世尔門不絶奉侍利昌牟。許已知天謹麻利淨心乎以天奉侍止將命止奈召止都流」勅比於保世給布御命乎衆諸聞食止宣。二復詔久挂毛畏岐朕我天乃御門帝皇我御命以天勅之久②「朕尔奉侍牟諸臣等朕乎君止念牟人方太皇后仁能奉侍礼。朕乎念天在我如久異奈奈。繼天方朕子太子尔明仁淨久二心無之天奉侍礼。朕方子二利止云言波無。唯此太子一人乃味曾朕我子波在。此心知天諸護助奉侍礼。然朕波御身都可良之久於保麻之麻湊尔依天太子尔天都日嗣高御座乃繼天方授麻都流」止命天朕尔勅之久③「天下乃政事波慈乎以天治与。復上波三三乃御法乎隆之米出家道人乎治麻都利次波諸天神地祇乃祭祀乎不絶下波天下乃諸人民乎敗給弊」。復勅之久④「此帝乃位止云物波天乃授不給奴人尔授天方保己止毛不得亦変天身毛滅奴流物。朕我立天在人止云止毛汝我心尔不能止知目尔見天牟人乎波改天立牟事方心乃麻尔麻世与」止命伎。復勅之久⑤「朕我東人尔授刀天侍之牟留事波

汝乃近護止之天護之米与止念天奈毛在。是東人波常尔云久⑥「額尔方箭波立止毛背波箭方不立」止云天君乎一心乎以天護物。此心知天汝都可弊止」勅比之御命乎不忘。此状悟天諸東國乃人等謹之末利奉侍礼。三然挂毛畏岐二所乃天皇我御命乎朕我頂尔受賜天昼毛夜毛念持天在止毛由無之豆人尔云聞之牟留事不得猶。此尔依天諸乃人尔令聞止奈毛召都留。故是以今朕我汝等乎教給牟御命乎衆諸聞食止宣。四夫君乃位波願求乎以天得事方甚難止云言乎波皆知天在止毛先乃人波謀乎遲奈之我方能久都与久謀天必得天牟止念天種種尔願禱止猶諸聖天神地祇御靈乃不免給不授給物尔在波自然尔人毛申顯己我口乎以天毛云都々変天身乎滅災乎蒙天終尔罪乎己毛他毛同久致都。因茲天天地乎恨君臣乎毛怨奴。猶心乎改天直久淨久在波天地毛憎多麻波受君毛捨不給之天福乎蒙身毛安家牟。生天方官位乎賜利昌死弓波善名乎遠世尔流伝天牟。是故先乃賢人云天在久⑦「X体方灰止共尔地仁埋利奴止止名波烟止共尔天尔昇」止云利。又云久⑧「Y過乎知天方必改与能乎得天方莫忘」止伊布。然物乎口尔我方淨之止云天心仁穢乎波Z天乃不覆地乃不載奴所止成奴。此乎持伊波称乎致之捨伊方謗乎招都。猶朕我尊備拜美誦誦之奉留最勝王経乃王法正論品尔命久⑨「若造善惡業令於現在中諸天共護持示其善惡報。国人造惡業王者不禁制此非順正理。治擯当如法」止命天在。是乎以天汝等乎教導入。今世尔方世間乃榮福乎蒙利忠淨名乎顯之後世尔方人天乃勝樂乎受天終尔止成止所念天奈毛諸尔是事乎教給布止詔布御命乎衆諸聞食止宣。五復詔久此賜布帶乎多麻波利弓汝等乃心乎等等能倍直之朕我教事尔不違之天束祿治牟表止奈毛此帶乎賜久止詔布御命乎衆諸聞食止宣。

右の発布年月日について、宣長「詔詞解」は「此詔は、文のやうを以て考ふるに、もしくは、去し天平神護元年、和氣王を、謀反せりとして誅され、又粟田道麻呂など三人をも、罪なひ給ひし時、それにつきての詔にて、卅五詔の次に在べきが、史の紛ひて、此處に入れるには非る歟、」と疑義を呈している。この推定が正しいとすると、第四三詔「縣犬養姉女等を配流し給ふ宣命」（神護景雲三年五月二九日）、第四四詔「清麻呂姉弟を退け給ふ宣命」（神護景雲三年九月二五日）の後ではなく、第三四詔「和氣王に下し給へる宣命」（天平神護元年三月五日）、第三五詔「粟田道麻呂等に下し給へる宣命」（同日）の後ということになる。いずれも特定の個人を名指しで叱責する内容だが、第三四詔には「逆心」「謀反乃心」・第三五詔には「逆穢心」「惑心」と見える。和氣王は舍人親王の孫で皇族の参議だったが、皇嗣未定の隙を狙って皇位を望んで謀反を企てた逆臣。伊豆へ配流の途中、山背で絞殺され、狛野に葬られた。粟田道麻呂は「惠美押勝（藤原仲麻呂）の乱」鎮圧の軍功で参議となったが、大津大浦・石川長年と共に和氣王の謀反に与したことが発

覚。だが、大臣・禪師・道鏡の仲裁により飛驒員外介への左遷で赦された。ところが、道麻呂に怨みを持つ上道朝臣・斐太都が飛驒国守として赴任すると自縊へと追い詰められ、非業の最期を遂げた。執拗なほど忠臣たる心の在り方を説く第四五詔からすると、結果的に殺された和氣王と道麻呂を処する詔の後の方が、存命・赦免された縣犬養姉女と廣虫・清麻呂の姉弟を処する詔に比べ深刻度合⁽⁷⁾に適っている。ただ、「惠美押勝の乱」「淳仁廃帝」の直後、天平神護元年（七六五）から神護景雲三年（七六九）までの五年間は前出の内紛が継起したので、混乱を收拾して再発を防止するための総括的な訓戒として発布されたと解することもできるかもしれない。

段落毎の内容を概観すると、⁽⁸⁾「⁽¹⁾は先々代の天皇である元正の遺詔を披露する段。諸臣に対して臣従の在り方を教示。聖武と皇太子阿倍内親王への忠誠を求める際、甥である聖武を「朕子」と称して元正の讓位による聖武の即位が直系者による皇位繼承であることを強調する。具体的に直系者以外が皇位を狙うことを「惡久穢心^{アツクキヤキコロ}」^{平以天逆尔在謀乎起臣等}」「頑尔無礼^{キヤナキコロ}」^{心乎念弓横乃謀乎構}」と厳しく非難し、「朕必天翔給^{ヒツタニキコロ}」^{天見行^{ヒツタニキコロ}之退給比捨給比岐良比給乎物曾}」の警戒と処断を宣言。更に天地が与える福も得られないと諭す。逆に「明仁淨伎心^{アキラカニキコロ}」^{乎以天奉侍牟人}」は「慈給比愍給^{ヒツタニキコロ}」^{天乃福毛蒙利永世尔門不絶}」と推奨する。⁽²⁾は先代天皇の聖武の詔四ヶ条を披露する段。第一は朕（聖武）と大皇后（光明）への仕奉を命じる。更に「朕方子^{ヒツタニキコロ}」^{二利止云言波無}。唯此太子一人乃味曾朕我子波在^{ヒツタニキコロ}」と、光明との間に儲けた太子（阿倍内親王）のみが直系子であり、県犬養広刀自を母とする井上内親王や不破内親王は皇位繼承権をもつ「朕我子」とは認知しない意思を言外に表明しつつ、太子阿倍を護り助けよと命じる。第二は聖武禪讓の理由を「御身都可良之久^{ウツクシキコロ}」（身体が疲れた状態にあるので）と述べ、聖武から伝えられた政事の要諦を「慈^{ウツクシキコロ}」（親が子を愛するように人をかわいがる）とし、具体的な対象を上は「仏法僧の興隆」「出家道人の尊重」、中は「神祇祭祀の継続」、下は「天下の人民へ慈悲の心をかける」とする。仏教至上の階層意識による優先順位が窺える。第三は皇位天授の特質について「天乃授不給奴人^{ヒツタニキコロ}」の識別が重要であり、不適格な人に授けても皇位を保つことはできず、かえってその身まで滅ぼしてしまうと諭す。人間が生きる地上を覆い、日月星辰が輝く高く広大な天空に何かしら超越的な力が存在するという素朴な思惟は、世界の古代民族に共通して認められるので、「天」の概念は重要である。

古代中国の天観については、「殷周革命のころに生じた天の概念は、上位の至上

神的な側面を繼承しつつも、周人によって帝とは大きく性格を変化させられた。殷人にとって上帝の意思はただ亀卜によってのみ知りうるものであったが、『詩経』や『書経』に見られる周代の天は、有徳の為政者には幸いを、不徳の為政者には災いをもたらす、善なる意思をもった人格神として理解されている。すなわち卜占を用いなくてもそれは推測でき、呪術を行わなくても徳を修めることを通じて災いは避けることができる、と考えられた。こうして周王は、天から命（天命）を受けて天下を統治する天の子（天子）であるとされ、……」との解説⁽⁹⁾がある。天命思想を繼承した春秋時代の孔子は『論語』で「五十而知天命、（五十になつて天命を弁え）」（為政篇）と語り、「予所否者、天厭之。（自分に良くない所があれば、天が嫌がつて自分を見捨てるであらう）」（雍也篇）と弟子の子路に誓いを立て、「天生德於予。桓魋其如予何。（天が我が身に徳を授けられた。桓魋^{かんたい}ごときが我が身をなんとしようぞ）」（述而篇）と遊説先での政治的な迫害など物ともしない心意を示し、天を道徳的な人格神として仰いだ。学令^{がくけい}の教授正業条に「論語鄭玄^{じようげん}。何晏注^{かえん}。」と教科書の規定があり、称徳も中務省内記も『論語』を学修したはずである。しかし、為政者の称徳は孔子ほどの認識と覚悟があつて宣命で「天^{アメ}」と表現したのだろうか。「はじめにでてる『天』は、この時期の天皇がよくつかうかたちばかりの天、中国かぶれの天、すなわち天命思想の天、天帝である。」の見方⁽¹⁰⁾もあり、測り難い。更に「朕（聖武）我立天在人（立太子道祖王名）止云止毛汝（称徳）我心尔不能止知（心に良くないと知り）目尔見天牟人乎波改天立牟事方心乃麻尔麻世与（心の思うままにせよ）」と命じたとする。実際に天平勝宝八年（七五六）五月、天武の孫で新田部親王の子、中務卿だった道祖王は聖武の遺詔によって立太子されたが、聖武崩御後の天平宝字元年（七五七）三月、「身居諒闇、志在淫縱。雖加教勅、曾无改悔。」として孝謙によって「道祖改名麻度比^{マドヒ}（惑い者）」と蔑まれ廃太子された。更に朝廷における貴族間の権力闘争で左大臣橘諸兄の没後、大納言紫微令の藤原仲麻呂（光明皇太後の甥）の台頭を阻もうと起こされた「橘奈良麻呂の変」（七五七）では、奈良麻呂に唆され皇位篡奪を画策した謀反人の一味（孝謙期の宣命第一九詔に「天日嗣高御座次乎加蘇毗奪將盜止為而惡逆^{サカシマヒルヤツコ}在奴久奈多夫礼^{クナタフレ}（黄文王）麻度比^{マドヒ}（道祖王）奈良麻呂^{ナラマロ}古麻呂等伊^{コマロトウイ}」）として捕らえられ、拷問を受け死亡した。この処分は、『続日本紀』における刑罰として名を悪字に変える判例であり、個人名に悪字を用いることは、孝謙朝以前には見られない刑罰であると指摘されている。このような刑罰

は孝謙・称徳朝に特徴的に見られ、唐の則天武后治世の事例との関連も窺える。唐では本姓と字音が通じる悪字を選び、日本では特定の悪い意味を持つ言葉に変えるといった差異がある。孝謙・称徳朝の君臣関係は、天皇から「明き浄き」心よっての仕奉が求められ、この仕奉の状態に従って授位や賜姓を行う。その君臣関係の規範に背いた謀反人への厳しい刑罰であるといった趣旨である¹⁰⁾。人名と地名の相違はあるが、中央集権の地方支配を整備するため、字数や表記が不統一だった行政地名を中国風の二字の好字に改訂し固定化しようとした『続日本紀』和銅六年(七三三)の制「五月甲子。畿内七道諸国郡郷名、着好字。」とは真逆である。だが、命名当初の意味合いが埋没したり、消失したりする虞もあることでは共通している。現世の身を滅ぼし、死後の名も貶める。律の規定に従い、皇族であっても謀反人の烙印を押し、その行為だけでなく人格まで否定し歴史に記録する無慈悲ぶりである。また、蔑称については宣命の言霊的属性として、「朝廷の宣命をもつてする活動は、文武以後、仲麻呂に恵美押勝という氏名を与えるあたりから活発となるが、孝謙女帝の頃から宣命のもっている漢文にない呪術的傾向が加えられてくる。孝謙重祚の称徳期にその回数が多く、これらのマジカルな傾向が助長されているのは、女帝の好尚にあり、その雰囲気それを発展させ、あわせて復古的な呪霊観を基盤とする和文脈によって表現の世界が發展したものではなからうか。」との推察¹²⁾がある。神護景雲三年(七六九)の宇佐八幡宮神託事件をめぐる第四四詔でも処罰により和氣朝臣清麻呂の姓を剝奪し貶め、別部稚麻呂と改名させている。第四は阿倍内親王に武装した東人を近侍させ身辺警護を命じる段。東国の民は勇猛(『萬葉集』卷二〇・四三三二、防人歌に「…鶏が鳴く東男は出で向かひ顧みせずて勇みたる猛き軍士…」で西国辺境の防人として任用された。『額方箭波立止毛背波箭方不立』とは「額に矢を受けようとも背中を受けることはない」という不退転の決意表明である。聖武期に越中国守だった大伴家が大量塗金に必要な金が陸奥国で発見されたのに報せに慶賀して詠んだ「…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ぬ顧みはせじ」と言立て：『萬葉集』卷一八・四〇九四、出金詔書賀歌)と共通する武門における不惜身命の忠誠心と矜持が窺える。「一心乎以天」は「心をただ一つのこと集中する」の意。助数詞の送り仮名を添えた宣命小書体の「一豆心」ではないが、宣命詔で他の「心」を下接する類同語句と対比すると、字音語でイッシンと読むより訓読語でヒトツココロと読む方が穏当だと思われる¹³⁾。

しかし、語彙的には漢訳仏典語に由来する用法なのかもしれない。それは、飛鳥時代に遣隋使小野妹子が持ち帰り聖徳太子が講説した『法華経』(姚秦三蔵法師鳩摩羅什訳奉訳『妙法蓮華経』)に「一心観仏」「一心除乱」「汝一心精進」(序品第一)、「一心以妙智」「一心共思求」「皆一心合掌」(方便品第二)等が見えるからである。仏陀は仏道修行か一般生活を問わず、常に人の心を重視した。例えば「ものごとは心にもとづき、心を主とし、心によってつくり出される。もしも汚れた心で話したり行ったりするならば、苦しみはその人につき従う。——車をひく(牛)の足跡に車輪がついて行くように。ものごとは心にもとづき、心を主とし、心によってつくり出される。もしも清らかな心で話したり行なったりするならば、福楽はその人につき従う。——影がそのからだからはなれないように。」¹⁴⁾と述べている。原始仏教の最初期から人の心の有り様を重んじ、修行によって心を悪い状態から善い状態へと変化せしめることで不安や煩惱を無くし、悟りの境地を目指す仏教は、人は心の清濁によって善悪の状況を自ら招くと説く。幼少期から父母と共に仏教に帰依した称徳は、この基本姿勢を日常的に刷り込まれて育った。人間の言葉は普遍的に或る特定の環境で「ことば↑こころ↑からだ」の階層構造によって発達する。称徳の場合、天平文化の時代思潮として神道や儒教以上に仏教の素養が培われ、神話的基層にある「清明心」を次第に変容させ、当該宣命での明浄心(忠誠心)と悪穢心(反逆心)の勧善懲悪を主題とする二項対立的思考となつて言表されたものだろう。^③は遺詔の引用について「口に出すのも畏れ多い二所の天皇(元正・聖武)の天命を朕(称徳)は謹んで頭上に承り、昼も夜も心に刻んでいたが、特段の理由が無く人に伝え聞かせる機会がなかった。しかし、今回の事態に際し諸人に聞かせようと召したのである。それ故、今朕が汝らへ教えるところの天命を皆々承れ。」と命じた段。以上が宣命詔の前半部であり、後半部から訓戒が展開する前提となっている。元正と聖武の遺詔を以て称徳が天皇として在位する正統性および皇位継承者を決定する絶対的な権限の所在を、皇族や臣民に承認させようとする意図は明らかである。^④は「夫君乃位波」で始まる前段と「是故先乃賢人云天在久」で始まる後段に分ける。前段は「いったい君主の位は、願ひ求めても得ることが極めて難しいということ、みな知っているが、先に「君主の位を得ようとした」人は謀が拙かった、自分こそはうまく強く計らって必ず「皇位を」得ようと思ひ、いろいろと願ひ祈るけれども、やはり諸聖(仏菩薩・諸天など)たちや天神地祇の神々、「代々の天皇の」

御霊^{みたま}がお許しにならず、お授けにならないものだから、自然に人も「その皇位を得ようとする願いを」申しあらわし、自分でも「その願いを」口に出してしまい、かえって身を滅ぼし災いを被り、ついに自分も「誘った」他人も罪に陥ってしまった。このため、天地を恨み、「自分を罰する」君主や諸臣を恨んでいる。「それでも」やはり、心を改めて直く淨くすれば、天地（の神々）も憎まれることなく、君もお捨てにならず、幸福を得て身も安らかになろう。生きている時は官位をいただいて栄え、死後は善い名を後世にまで伝えることになる。」¹⁰⁵と諭す。遺詔や經典からの引用が全くない称徳自身の言葉だけによる説得であり、本詔の主旨である。後段は前段の主張が至極当然であることを裏付ける根拠として「先方賢人」が云った格言を伝聞で表現する傍線部XYの出典語句を用いた宣命体文。そのXYを受け、謀反の発覚に称徳の無念さが滲む口吻で「然物乎（それなのに）」と言い起し、謀反の結末を傍線部Zの出典語句を用いた宣命体文で訓戒。念押し¹⁰⁶の補足で「最勝王経乃王法正論品」からの出典語句を引用するといった構成である。「先方賢人」の引用形式と傍線部Xについては、「人物を特定できぬところにむしろ、起草者の意図はあつたのではなからうか。つまり、出典語句をそのままでは利用せず、微妙に字句を違えることによってXも含め輻輳する諸説をより包括的に叙述することができるとある」旨を考察したことがある。Yの出典は梁の武帝が周興嗣^{しゅうこうしゅう}に命じて撰述させた童蒙書『千字文』だが、その背後にある経書（『論語』『孝経』『春秋左氏伝』『尚書』等）を解明しつつ、受容から述作への過程を跡付けた¹⁰⁷。Xの出典は未詳だが、次章において改めて考察する。Zの前例は『日本書紀』推古二年（六〇四）四月三日条の「憲法十七条」に「三曰、承詔必謹。君則天之、臣則地之。天覆地載。四時順行、萬氣得通。地欲覆天、則致壞耳。是以君言臣承、上行下靡。故承詔必慎。不謹自敗。」および孝徳天皇即位前紀皇極四年（六四五）六月一九日条（分注）に「乙卯、天皇・皇祖母尊・皇太子於大槻樹之下召集群臣、盟曰。〈告天神地祇曰、天覆地載。帝道唯一。而末代澆薄、君臣失序。皇天仮手於我、誅殄暴逆。今共瀝心血。而自今以後、君無二政、臣無武朝。若式此盟、天災地妖鬼誅人伐。皎如日月也。〉改天豊財重日足姫天皇四年、為大化元年。」の記事に見え、聖徳太子による日本初の憲法制定、中大兄皇子と中臣鎌足による「大化の改新（²⁰²）」による新政権の発足と日本初の元号制定といった、大和朝廷における古い政治勢力を一掃して天皇を中心とした新たな君臣関係の秩序を再構築する歴史的な局面の叙述に現れている。傍線部

の意味は「天が上から広くこの世の全てのものを覆う。地が下からこの世の全てのものを載せて支える。この天と地の事象の如く、君主の広大な人徳や慈愛を持つ心の包容力や器量の大きさを示す喩え」である。依拠した漢籍は、学令に大学で教授すべき経書が「凡経、周易・尚書・周礼・儀礼・礼記・毛詩・春秋左氏伝、各為一経。孝経・論語、学者兼習之。」と規定された中の『礼記』で、孔子の人徳を聖人として称讃する文脈に「是以聲名洋溢乎中國、施及蠻貊。舟車所至、人力所通、天之所覆、地之所載、日月所照、霜露所降。凡有血氣者、莫不尊親。故曰配天。（さればこそ、その輝かしい名声は中國に満ち溢れ、辺境未開の民にまで及んでいるのである。そればかりでなく、舟や車の至りつく果て、人の足跡の通う果てまでも、更には、天の覆っている限り、地の載せている限り、日や月の照らす限り、霜が降り露に濡れる限りの所で、すべて血や氣を持つ生きとし生けるものは尊び親しんでいるのである。このような次第であるから天の徳と相並んでいるのである）」（中庸）とある。漢文体の『書紀』では八字の対句を接合し四字句に圧縮している。それに比べ倭文体の宣命第四五詔では対句を崩さず、直前の「心仁機乎波」に呼応する文脈として否定辞「不」を冠した形に改変している。起草者の翻案であろうが、「徳」の主題に関する対句なので、発想は『莊子』内篇の寓話で孔子と叔山無趾^{しゅくさんむし}（片足指切りの刑を受けた不具の賢者）との問答、「仲尼曰。子不謹、前既犯患若是矣。雖今來、何及矣」「无趾曰。吾唯不知務而輕用吾身、吾是以亡足。今吾來也。猶有尊足者存、吾是以務全之也。夫天无不覆、地无不載。吾以夫子為天地。安知夫子之猶若是也。」（徳充符篇）から得た（「無不」は二重否定の構文で強い肯定を表す）のかもしれない。「徳充符」とは「徳が内に充実していれば、それが自ずと外に符驗（割符による証拠）となって現れる。」の意。无趾が孔子に教えを乞うた際、孔子が無趾の不謹慎による身体刑の憂目を非難したのに対し、「天と地は差別をしない。」との反論に用いた対句。「中庸」とは『論語』『子曰。中庸之為徳也。其至矣乎。民鮮久矣。』（雍也篇）に由来するが、「極端に走らず過不足なく、調和のとれた中道を用心守る最上の道徳。」の意である。だが、老莊思想に基づく寓話では孔子が迂闊にも「中庸之徳」を失い、見かけて人を差別した時もあったことを紹介する。无趾は孔子を聖人だと尊敬していたが、この一件で幻滅してしまい、儒教の道徳律「仁義礼智信」は、道教の「無為自然」とは異なり、人を「名聞（名声）」という色眼鏡で見えて差別すると批判している。儒教は外に向かって秩序ある天下国家の実現、

道教は内に向かって自然の摂理に従った自由の境地を理想としていて対照的だが、人物の器量を俯瞰して天と地に擬える常套句を用いる点は共通している。即位宣命において「現御神」である天皇が君臨する皇位の源泉を「高天原」（垂直）、統治の対象を「大八島国」「食国天下」（水平）と捉える巨視的な座標とも通底している。中国や印度の聖賢はもとより、その教えに学び、偉大な功績を残した聖徳太子や中大兄皇子の存在は、称徳期には既にレジェンドであり、謀反で皇位が脅かされる危機に瀕した折にこそ強く想起され、皇位の威光を示す心の拠り所であつたろう。朕（称徳）が尊び拝み読誦し奉る最勝王経乃王法正論品は、唐（武周）の武則天の長安三年（七〇三）に義浄三蔵が印度留学で自ら持ち帰った梵本を漢訳した『金光明最勝王経』一〇巻三品の巻八所収である。奈良朝に入り、法華経・仁王経と共に護国三部経として尊重された。『続日本紀』天平一三年（七四一）三月条「国分寺建立の詔」で「宜令天下諸国各令敬造七重塔一区、并写金光明最勝王経、妙法蓮華経一部」の如く、聖武が重視した大乘經典の一つとしても挙げられている。また、第四三詔「縣大養姉女等を配流し給ふ宣命」（神護景雲三年五月二九日）には称徳を穢悪から加護するものとして「然母盧舎那如来最勝王経観世音菩薩護法善神梵王帝釈四大天王乃不可思議威神力挂畏開闢已来御宇天皇御靈天地乃神多護助奉流都力依其等我穢久謀豆為留厭魅事皆悉発覚奴」を列挙するが、仏教を上位、神道を下位に位置づけている。王法正論品には、国王の統治（王法）と仏教（仏法）が融合し国家の安泰や鎮護を目的とする内容が説かれている。引用句「若造善惡業令於現在中諸天共護持示其善惡報。国人造惡業王者不禁制此非順正理。治損当如法」¹⁰⁴は「もし世の人が善惡の所業をなせば、現在その報いとして諸天の神々が共に守護し善惡の報いが示される。国民が悪い所業をなしているのに、為政者の王がそれを禁止し規制しないのは、正しい道理に順じていない。悪行は法に基づいて取り締め、排除しなければならぬ。」の如く、「因果応報」の思想を「法治国家」の理念に反映させている。これを以て、称徳は集侍臣民を教え導くのである。最後に「今世尔方世間乃榮福蒙利忠浄名乎顯之後世尔方人天乃勝樂乎受天終尔仏止成正」（この世では世間の榮耀幸福をこうむり、忠しく浄い名を顕わし、後の世では人界と天神とのすぐれた樂しみを受け、ついにはさとりを得て仏となれ、¹⁰⁵）と命じて結ぶ。大乘仏教では衆生（生きとし生けるもの）には仏性があり、信仰や修行によって誰しも「成仏」（目覚めた者。梵語 Buddhata）できると説くのは、釈迦が菩提樹下の瞑想によって

覚醒し、仏陀へ悟達した軌跡を辿る逸話に基づくが、仏教に傾倒し政務を執った称徳の真骨頂であると言えよう（浄名については第四章で考察する）。¹⁰⁶は今回、宣命詔の訓戒説得をこの場で拝聴した集侍臣民へ記念の帯を下賜する理由を「汝等乃心平等能倍直之朕我教事尔不違之天東称治率表止奈毛」とする。最後に二人称代名詞の複数形「汝等」（四回目）と呼びかけ、対面での臨場感を強めている。「汝」は天皇が自称する一人称「朕」と対を成し、君と臣の一体感を醸成している。「心平等能倍直之」とは、悪逆謀反の行為も煩惱による心（精神）の乱れであるから整え直すことが可能だ、とする根本的な思惟である。「朕我教事尔不違之天東称治率表止奈毛」と与えた帯は元来、着衣を体に固定するため腰部の上から巻いて締める縄状の紐だった¹⁰⁷が、律令官人の礼服では位階を表す装飾品としての役割もあつた。宣命詔直後の漢文記事には「其帯、皆以紫綾為之。長各八尺、其二端以金泥書恕字。賜五位已上。其以才伎并貢獻叙位者、不在賜限。但藤原氏者、雖未成人皆賜之。」とある。衣服令に「紫」はあつても、「紫綾」の規定はない。聖徳太子が推古一一年（六〇三）に制定した「冠位十二階」では紫が最上位の色（徳）なので高貴さの象徴として用いられたか。綾は、渡来人が大陸から伝えた高度な機織技術によるか。しかも金泥で儒教の徳目「恕」字を書き記す。『論語』で弟子の子貢と孔子の問答に「子貢問曰、有一言而可以終身行之者乎。子曰、其恕乎。己所不欲、勿施於人也。」（衛霊公篇）と見える。心中の仁（愛情）が行動に恕（思い遣り）となって表れることである。「自分が嫌だと感じることは、他人にもしてはいけない」、つまり、「相手の立場に立つて物事を考え、思い遣りを持って接する心（動詞「ゆるす」の意味を含む）」を改めて臣下に求めた訳である。正に称徳の心映えによる帯一本で心を引き締め、忠臣の心を整えさせる綱紀肅正である。なお、「恕」の解字は「如は、汝」（自分とペアをなす相手）と同系のことば。自分と同じような対者という意味を含む。恕は「心＋音符如」の会意兼形声文字で、相手を自分と同じように見る心のこと。¹⁰⁸なので、「汝」と呼応させて反感を和らげようとした意図も窺える。最後に、娘として母の光明皇后の出身家である藤原氏への特別待遇も忘れてはいない。

三 出典未詳句Xの対句表現と説得論理の根底にある二元論的思考

では、「是故先乃賢人云云在久X体方灰止共尔地仁理利奴礼止名波烟止共尔天尔昇止云利」の出典未詳句について考察する。宣長『詔詞解』は「漢人の語には有べからず、

皇國人の語なるべし、さて灰と烟とをもちいへるを思へば、いたく古き人のいへるにもあらで、火葬といふ事の、ひろくなりての世の人の語也、」とする。我が国における火葬習俗は、『続日本紀』文武四年（七〇〇）三月一〇日条、唐への留学で玄奘三蔵に師事した元興寺の僧道照（道昭）の入滅記事「時七十有二。弟子等奉遺教、火葬於栗原。天下火葬從此而始也。世伝云、火葬畢、親族与弟子相争、欲取和上骨斂之、飄風忽起、吹颺灰骨、終不知其処。時人異焉。」を初見とする。僧として仏陀が入滅し遺言で荼毘（梵語 *荼毘*、死体を焼いて遺骨を納める葬法。灰となった肉体は土に還り、精神は煙となって天界へ昇り成仏して冥福を得るといった、輪廻解脱の死生観が底流している）に付された故事に倣ったものである。

但し、仏陀の葬儀は婆羅門教の祭祀に則って執り行われた点は注意すべきである。印度は総じて高温多湿の気候風土で遺体の腐敗が速く進むので、衛生的な処理方法として古代から屋外での火葬があった。葬送儀礼の一環として火葬場に集う親族や信徒が地上に焼け崩れる遺体と天空に立昇る煙を見て、死後の世界を想像し思惟を廻らせ、「身体から靈魂が離れて天界へ向かう」といった宗教的な観念を抱いても不思議ではない。青銅器文明の時代から世界各地で火葬の風習があった痕跡は知られているが、いずれの民族文化でも、靈魂の不滅が信じられている社会集団では、特定の集団を率いた人物への敬慕を表現する葬儀は、荘厳な装飾品と荘重な形式に整えられた。故人への追善供養のため遺骨を納めた仏塔（卒塔婆）も建てられた（地方によっては、聖なるガンジス川に遺灰を流した）。仏教の源流である婆羅門教ではカースト制度が敷かれ、その最上位に司祭（婆羅門）階級が形成され、葬儀を執り仕切るだけでなく、地域の民衆へ人間と神々に関する教義を説いた。過去からの縁によって現世へ生まれ、与えられし有限の時間を生き終え、不可避の死を迎える。死後の来世は誰も経験し得ない時相なので、そこに様々な宗教上の解釈が生まれる。また、地上での出来事は体験的に観察できるが、天上の出来事はそうはいかないので、信仰対象やその物語を求める共同体の空想世界で設定された神話的な虚構の真理が成立しやすい。アーリヤ人の自然崇拜（自然現象に神秘的な力を認める信仰）の伝承を集約した婆羅門教の聖典ヴェーダ（聖なる知識）には、仏教の輪廻転生へ連なる「二道説」がある。それは、人間が死後に辿る経路が知識や生前の行為によって二つの道——最高存在（ブラフマン）に至る「神々の道」と、再び生を繰り返す「祖霊の道」とに分かれることを述べる。最後に「死」という閼門

を潜り抜け、人間と神々を媒介する火神の力と、火葬という通過儀礼を経て、漸く到達できる分岐路である。

有史以来、社会的存在である人間は死について、不安や恐怖を超越したいと願ひ、哲学的な思惟を廻らせてきた。そこで、古今東西の民族文化に共通して看取されるのが存在論と時間論が交差する形で展開された「靈肉二元論」乃至「心身二元論」と呼ばれる枠組みである。およそ、生前は形而上の「こころ（精神）」と形而下の「からだ（物質）」は一体の物として実在するが死後は分離し、後者が目前で消滅しても前者は永遠に不滅であるといった考え方であり、神秘への知的好奇心によるものである。

古代中国の陰陽五行説では「心身」の異称に「魂魄」がある。「魂」は人の精神を司る気で、陽に属して天に帰る。「魄」は人の肉体を司る気で、陰に属して地に帰るといふ概念で形成されている。両者に共通する字素「鬼」は、後漢の許慎が編纂した中国最古の漢字字典『説文解字』に「人所歸爲鬼 从人 象鬼頭 鬼陰氣 賊害从人 凡鬼之屬 皆从鬼」とある。「歸」は「行き着く所」の意で「死」を示す。漢音キが近く音通で解釈されたか。また、平安中期に源順が編纂した漢和字典『倭名類聚抄』に「四聲字苑云鬼居偉反。和名於邇。或説云陰字。音於爾也。鬼物隱而不欲顯形故俗呼曰隱也。人死魂神也」とあり、和訓オニが傍線部を類推させる解釈である。「隱」の古層字音 *on* に母音 *i* を添えた語だとすれば、字音から和訓へと転成した例となる。「魂」の字素「云」は「雲」の本字で、甲骨文字や金文の時代には空中に立ち昇る水蒸気が渦を巻いて漂う様子を描いた象形文字。「魄」の「白」は甲骨では地面に晒された死体の白骨化した頭蓋骨を象っている。つまり、「魂魄」とは、二つが結合した生命体であり、精神エネルギーである雲気が抜け出てしまひ、分離して元に戻らない状態が死者である。この「魂魄」の認識を含め、先述の二元論は仏教伝来以前の古典に確認されるので、生から死へと変化した人体の観察過程で生じた普遍的な観念であろう。例えば、学令で「凡礼記。左伝。各為大經」と規定された『礼記』には「夫禮之初、始諸飲食。其燔黍捭豚、污尊而抔飲、蕡桴而土鼓、猶若可以致其敬於鬼神。及其死也、升屋而號、告曰、皋某復。然後飯腥而直執。故天望而地藏也。體魄則降、知氣在上。故死者北首、生者南鄉。皆從其初。（かの礼というものは、まず飲食から始まっている。きびを焼き、豚を割き、地のくぼみを壺の代りにして水を入れ、手で掬って飲む。そしてかやの堅い茎をばちと

して土の鼓を叩く。こうした粗野なやりかたであっても、これで尊敬の気持を鬼神にささげることができる。——また、人が死んだとあれば屋根に登って大声をあげ、霊に告げて『ああ、なにがしよ、生き返れ』と叫び、それから遺体の始末をして、生米をその口に含ませ、煮た肉を包み霊に供えるが、これは霊魂が天に昇るのを望んで呼び戻そうとするのであり、かつ体魄が地に返ってゆくのを、送って葬る。即ち霊魂は上にあり、体魄は下にあるわけである。また死者は北枕に寝かせ、生きている人びとは南を尊び、南面してその位を保つ。——こうした礼や思想はみな古代に生じて、伝えられて来たものである。』(礼運篇)とある。本篇は、礼が天地自然の理によって運行されていることについて具体例を挙げて説く。引用では、孔子が魯国の歳末祭に賓客として招待された折に礼樂が廢れたことを嘆き、夏殷周三代の英名王の治世を伝承記録から回顧し、弟子の子游に語った原初的な葬送儀礼の場面が描かれている。仏式火葬の風習の伝来以前(儒家とは異なる戦国時代の諸子百家の一つ『墨子』節葬では厚葬久喪を批判し、「楚之南有炎人國者、其親戚死朽其肉而棄之。然後埋其骨、乃成爲孝子。秦之西有儀渠之國者、其親戚死聚柴薪而焚之、燻上、謂之登遐。然後成爲孝子」等の国風と親孝行な子供を紹介)でも飲食供応を主題として、霊肉や心身を死生や天地といった時空の座標に反映させる。生前の人格と功績を称え感謝し、肉体を丁寧に扱い、霊魂への奉仕を目的として深い哀悼の意を表す慟哭を伴い、死者の霊魂を呼び戻そうと試みる招魂儀礼と遺体処理の様子が克明である。

日本古代の葬送儀礼では、「殯」に相当する。死後、遺体を棺に納め埋葬するまでの一定期間、仮安置して死者を弔い、別れを惜しみ、霊魂を慰め招き戻そうと試みる。やがて、遺体の腐敗が進み、白骨化を確認することで、肉体的な「死」を確定して鎮魂する儀式である。『説文』の「殯」には「死在棺、將遷葬柩、賓遇之。从宀从賓、賓亦聲。夏后殯於阼階、殷人殯於兩楹之間、周人殯於賓階」とある。入棺から埋葬までの期間、賓客として祀ることであるとし、夏殷周三代の具体的な殯の場所の違いにも言及している。一方、「殯」の典故は『日本書紀』神代上、伊弉諾尊の黄泉国訪問譚で、死者となった伊弉冉尊が「見るな」の禁忌を出す前の一伝承「一書曰。伊弉諾尊欲見其妹。乃到殯斂之処」(第五段一書第九)にある。更に、宮廷講読における覚え書きの一系統である私記乙本には、一字一音式の万葉仮名で「殯斂之処 毛加里乃止呂尔」と和訓が示されている。語源は「喪」(人の死後その親族

が憂いに沈み屋内で謹慎すること)と「上がり」(終わりの意)が複合したか。『書紀』は漢文体の正史だから、述作者は『説文』で「殯」の字義も理解した上で神話伝承に用いたのであろう。称徳に近い人代では天武紀下の朱鳥元年(六八六)八月から九月にかけての記事に、天武の発病↓崩御↓殯宮の経過と対応の記録が「丁丑、為天皇体不予祈于神祇。」↓「丙午、天皇病遂不差。崩于正宮。」↓「戊申、始発哭。則起殯宮於南庭。」辛酉、殯于南庭、即発哭。当是時、大津皇子謀反於皇太子。」甲子平旦、諸僧尼発哭於殯庭乃退之。是日、肇進奠。即誄之。第一大海宿禰薨蒲誄壬生事。……「乙丑、諸僧尼亦哭於殯庭。是日、直大參布勢朝臣御主人誄太政官事。……」「丙寅、僧尼亦発哭。是日、直広肆阿倍久努朝臣麻呂誄刑官事。……」「丁卯、僧尼発哭之。是日、百済王良虞代百済王善光而誄之。次国々造等随参赴、各誄之。仍奏種々歌舞。」と見える。「誄」は『説文』に「諡也。从言未聲。」とある。第四〇詔(藤原永手に右大臣を授け給ふ宣命、天平神護二年正月八日)に「今勅久掛畏岐近淡海乃大津宮仁天下所知行之天皇我御世尔奉侍之藤原大臣復後乃藤原大臣尔賜天在留志乃比己止乃書尔勅天在久子孫乃淨久明俊心乎以天朝廷尔奉侍必治賜尔其継方絶不賜止勅天在我尔今藤原永手朝臣尔右大臣之官授賜止勅天皇御命遠諸聞食止宣」と見える。一字一音式の万葉仮名表記から和訓は「しのひこと」であるが、貴人の死を悼み、生前の人格と功績を称え、冥福を祈り追憶する弔辞の文章である。語源は「慕い偲ぶ」意の動詞「しのぶ」であろうことは、第五八詔(能登内親王に一品を贈り給ふ宣命、天應元年二月十七日)に「朕波汝乃志覽覽乃久間毛志得美毛悲賜比之乃比賜比大御泣哭、大坐麻煩。」とある一字一音式の万葉仮名表記から窺える。

天武以前は遺体を埋葬したが、持統以降は道昭の影響で崩御後に火葬されるようになった。即ち、『続日本紀』の大宝三年(七〇三)の持統崩御に「十二月癸酉、從四位上當麻真人智徳、率諸王・諸臣、奉誄太上天皇。誄曰倭根子天之広野日女尊。是日、火葬於飛鳥岡。」慶雲四年(七〇七)の文武崩御に「十一月丙午、從四位上當麻真人智徳、率誄人奉誄。誄曰倭根子豊祖父天皇。即日、火葬於飛鳥岡。」養老五年(七二二)の元明没後の喪葬儀について大臣へ指示する詔に「十月丁亥、太上天皇召入右大臣從二位長屋王、參議從三位藤原朝臣房前、詔曰、朕聞、万物之生、靡不有死。此則天地之理、奚可哀悲。厚葬破業、重服傷生、朕甚不取焉。朕崩之後、宜於大和国添上郡藏宝山雍良岑造竈火葬。莫改他処。誄号称其国其郡朝廷駁宇天皇、流伝後世。又皇帝撰断万機、一同平日。王侯・卿相及文武百官不得輒離職

掌、追従喪車。各守本司視事如恒。其近侍官并五衛府務加嚴警、周衛伺候、以備不虞。」天平二〇年（七四八）の元正崩御に「四月丁卯、勅、天下悉素服。是日、火葬太上天皇於佐保山陵。」と見える記事の如くである。大宝令制定当時には未だ火葬習俗は一般化していなかったが、天皇が率先したことで貴族や高僧の死体は焼却されるようになった。喪葬令では天皇以下、官人身分以上で名のある者が死んだ際の葬送・陵墓・服喪その他に関して規定されている。唐令を継受した条文が多いが、中国古代の社会では死者に対する礼が極めて重視され、葬送の方式が丁重かつ複雑であったため、養老令では儒教的な礼式の諸規定が簡素化された。それは、大化二年（六四六）の孝徳詔での薄葬令から窺える如く、豪族の権勢を示す巨大古墳の造営に人民が労役に徴発された困苦、家産を浪費する副葬品で過度に装飾した遺体、人馬を生き埋めにする殉葬といった、厚葬の弊害に対する為政者としての反省と戒めであったろう。

さて、出典未詳句Xについて宣長が「体↓灰」と「名↓烟」に着目し、「火葬といふ事の、ひろくなりての世の人の語也、」と示した方向性は間違っていないだろう。なぜなら、『萬葉集』で持統朝から文武朝まで宮廷歌人だった柿本人麻呂に「土形娘子火葬泊瀬山時、柿本朝臣人麻呂作歌一首（土形娘子を泊瀬山に火葬りし時に、柿本朝臣人麻呂の作れる歌一首）」の題詞を持つ「隱口能 泊瀬山之山際余伊佐夜歴雲者妹鴨有牟（こもりくの初瀬の山の山の際にいさよふ雲は妹にかもあらむ）」（巻三、四二八）や「溺死出雲娘子火葬吉野時、柿本朝臣人麻呂作歌二首（溺れ死し出雲娘子を吉野に火葬りし時に、柿本朝臣人麻呂の作れる歌二首）」の題詞を持つ一首目「山際従出雲兒等者霧有哉吉野山嶺霏霰（山の際ゆ出雲の児らは霧なれや吉野の山の嶺にたなびく）」（巻三、四二九）といった、死者の靈魂を火葬の煙に見立てて雲霧（水蒸気の変化）と抒情的に象徴表現する挽歌が出現したからである。一方、宣命の「灰」と「烟」は「貴人の魂は死後、天上に昇る」という天上他界観を反映しているが、火葬の現場に立ち会ったような、写実性がある叙事的な対句表現である。しかし、漢籍や仏典を調査しても直接的な漢文出典「体共灰埋地、名共烟昇天」は未だ見出せないで、「心身二元論」が底流する作品における対偶表現の考察から迫りたい。ただ、「心」は「清明心」や「明浄心」によって君に忠誠を尽くした臣の「善名」や「浄名」を称讃する形で「名」へと転換されているので、実際には「身（体）」と「名」が対偶的に表現されている語句を手掛かりとする。

なぜなら、貴人の葬送において制度や儀礼に変化があっても、東アジアの漢字文化圏では貴人の死後に、生前の功績と人徳に対し、評価に基づいた敬意を払い、「諡」を贈る文化は一貫していたからである。「名」や「諡」は靈魂個人の表象であり、各々の歴史に記録され、人々の脳裡に記憶されるために必要な媒材である。

四 「善名」と「浄名」——「名」への執着

第四五詔で「名」は三回出現するが、謀反への訓戒と忠誠の誓約を意図したからか、いずれも対偶表現された「生天方官位乎賜利昌死_マ善名_マ遠世流伝_マ天_マ」（生と死の時間）↓「X体方灰止共尔地仁埋利奴礼止名波烟止共尔天昇」（天と地の空間）↓「今世尔方世間乃榮福乎蒙利忠浄名乎顕之後世尔方人天乃勝樂乎受天終尔仏止成止」（今世と後世の時間）の、漸層法で説得論理が展開されていることに注目すべきであろう。

まず、語素（形態素）の漢字「名」について。字源は『夕（イメージ記号）＋口（限定符号）』を合わせた字。『夕』は『暗くてはつきり見えない』というイメージを示す記号。したがって『名』ははつきりとわからない物になづけることによって、その物をはつきりわからせる様子を暗示させる。この意匠によって、物につけて識別するための『な』を表象する」であり、語義は「展開」人や物につけるなまへの意味①から、実体を表す言葉の意味②、言葉と文字の混同により、文字の意味③、また、なづける（言葉で言い表す）意味④に展開する。また、なまえが多くの人々の口に上ることから、評判・誉れの意味⑤、名高い・優れている意味⑥を派生する。」とする。各々対応する用例を挙げると、①論語「小子、何莫學夫詩……多識於鳥獸草木之名。（弟子たちよ、どうして詩経を学ばないのか。……詩経を学ばと鳥獸草木の名を数多く知ることができる）」（陽貨篇）②論語「必也正名乎。……名不正、則言不順、言不順、則事不成、……故君子名之必可言也。言之必可行也。君子於其言、無所苟而已矣。（せめて名を正すことだね。……名が正しくなければ言葉も順当ではなく、言葉が順当でなければ仕事も出来上がらない。……だから君子は名を付けたら必ずそれを言葉として言えるし、言葉で言ったら必ず実行できるようにする。君子は自分の言葉について決して疎かにしない）」（子路篇）③管子「書同名、車同軌、此至正也。（書は文字を等しく同じにし、車は線路を等しく同じにする）」（君臣篇）④論語「大哉、堯之爲君也、巍巍乎、唯天爲大。唯堯則之。蕩蕩乎民無能名焉。（偉大ものだね、堯の君としての有り様は。堂々として唯一天だけ

が偉大であるが、堯こそは天を見習われた。伸び伸びと広やかで人民には言い表し
ようがない」(泰伯篇) ⑥ 論語「君子疾没世而名不稱焉。(君子は自分の生涯が終
わってから自分の名前が人々に称えられないことを悩みとする)」(衛霊公篇) ⑦ 詩
経「猗嗟名兮、美目清兮。(ああ、なんとも素晴らしい、美しい目が清々しくて)」
(国風・齊・猗嗟「美しいものを見て思わず発す
る驚きや感動の声」ああ)」の如くである。『管子』は春秋時代に齊の宰
相だった管仲の言行録を元に編纂されたことされ、唐太宗の勅命で魏徵等が作成した
『隋書経籍志』の四部分類(経・史・子・集)では子部の法家に、寛平三年(八九一
年)に宇多天皇の勅命で藤原佐世が作成した日本最古の漢籍分類目録『日本国見在
書目録』も法家とする。戦国時代に成立した法家の『荀子』や『韓非子』へと継承
される濫觴と見られる。『詩経』は大学寮で教授されるべき主な儒教經典の一つで
『毛詩』の異称である。死後を想定した「名波烟止共尔天尔昇」の意味は⑥に相当する
が、生前の存在と活躍に相当する⑧と⑨を時系列で通過後、当該人物の人生経歴を
総括した名の意味だと言える。現代社会の慣用句「名は体を表す」にも通じる。

名と実の関係については、王朝が興亡した六朝時代の乱世を生き抜いた名門貴族
で官僚学者の顔之推が子孫へ遺した訓戒書『顔氏家訓』の「名實篇」に「名之與實、
猶形之與影也。德藝周厚、則名必善焉、容色姝麗、則影必美焉。今不脩身而求令名
於世者、猶貌甚惡而責妍影於鏡也。(名声と実体は、形と影の関係と同じである。
徳や芸が十分に備わっていれば名声も善くなる。容姿が美しければ影も美しくな
る。いま我が身を修めずに世間で善い評判を得ようとするのは、容貌が非常に醜惡
なのに鏡に美しい影を映そうとするようなものだ)」と、陰と陽の対比的な比喩に
よる本質論がある。『顔氏家訓』は、奈良時代末期に吉備真備が子孫への訓戒書『私
教類聚』(平安時代の明法博士惟宗允亮編『政事要略』に逸文のみ伝存)を著す際
に実用的な家訓の様式と構成を参考とし、典拠明示で引用したとする研究がある。

次に、善名の出典について。戦国時代の諸子百家の一つで孟子の性善説に対し、
性悪説を唱えた『荀子』正名篇に「名無固實、約之以命實。約定俗成、謂之實名。
名有固善、徑易而不拂、謂之善名。(名前には固定された意味はない。それがある
べきものに当て嵌める約束で意味が生まれる。約束されて習慣となること、それが
『実名』である。名には本質的に良いものがあり、簡単に分かり易く、誰もが納得
するような正しい名が『善名』である)」と説かれている。「実名」が必須要件での「善
名」である点は見逃せない。名と実を一致させる言語思想で、これも二元論だが、

「約定俗成(物事の名称や社会的な習慣などが特定の法律がなくても、人々の間で
繰り返し使われたり行われたりすることで、自然に次第に決まって一般的に認めら
れるようになること)」の対象が君・臣・民であれば、政治的性格を帯びてくる。
荀子の弟子で戦国時代末期の韓の王族に生まれ、荀子に学んで法に基づく国家統治
のあり方を説いた『韓非子』内儲説上七術に「成驪謂齊王曰、『王太仁、太不忍人』。
王曰、『太仁、太不忍人、非善名邪』。(成驪が齊王に向かって言った、『王様は仁愛
に過ぎ、同情心も厚過ぎます』。王は言った、『仁愛に過ぎ、同情心も厚過ぎるとい
うのは、善良で名誉なことではないのか。』の問答があり、君主と人民の立場の
相違で「善名」の価値が転倒することを諫められている説話である。更に、則天武
后の政策顧問機関が作成した、官僚かつ臣下の心得について記述した倫理規範書
で、我が国にのみ伝存する佚存書『臣軌』誠信章に⑥の意味で「夫仁者不妄為。
知者不妄動。擇是而為之。不為非也。計義而行之。故事立而功足恃也。身沒而名足
稱也。雖有仁智、必以誠信為本。故以誠信為本者、謂之君子。以為君子也。以詐偽
為本者、謂之小人。君子雖殞、善名不滅。小人雖貴、惡名不除。(そもそも、仁者
は、むやみに物事をしない。知者は、やたらに動かない。正しいことを見極めてか
ら行動する。それは、間違った行動をしないためである。道義に適っているか熟考
してから実行する。だからこそ、その実績は確固たるものとなり、功績は信頼する
に足るものとなる。たとえ身が亡んでも、その名声は称讃され続ける。どれほど仁
徳や知恵があっても、必ず誠実と信頼を基本としなければならない。それ故、誠実
と信頼を基本とする者を「君子」と呼ぶ。本物の君子とは、そうした人物のこと
である。一方、欺瞞や虚偽りを基本とする者を「小人」と呼ぶ。君子はたとえ命を落
としても、その立派な評判は色褪せることはない。小人はたとえ高い地位に就いて
尊ばれても、悪い評判が消えることはない」とある。称徳は同じ女帝として、律
令国家実現のモデルとした先進国唐の則天武后を尊敬し、仏教政策だけでなく、綱
紀粛正の手法として『臣軌』に学ぶ所があったのではないだろうか。称徳は皇太子
時代に遣唐留学の経験がある吉備真備を師として経書を学んだ。『続日本紀』宝龜
六年(七七五)の薨伝に「前右大臣正二位勲二等吉備朝臣真備薨。右衛士少尉下道
朝臣国勝之子也。靈龜二年、年廿二、從使入唐、留学受業。研覽經史、該涉衆藝。
我朝学生、播名唐国者、唯大臣及朝衡二人而已。天平七年、歸朝。授正六位下、拜
大学助。高野天皇師之、受礼記及漢書。恩寵甚渥。賜姓吉備朝臣。」と見え、持ち

帰った漢籍の中に『臣軌』が含まれていた可能性もある。それは、天平宝字三年（七五九）六月に「丙辰、勅、如聞、治国之要、不如簡人。簡人任能、民安国富。窃見内外官人景迹、曾無廉恥、志在貪盜。是宰相訓導之怠。非為人皆稟愚性。宜加誘誨、各立令名。其維城典訓者、叙為政之規模、著脩身之檢括。」とある、藤原仲麻呂（恵美押勝）が儒教政策を推進する過程で律令格式と共に官吏に必読を命じた『維城典訓』も、則天武后が編纂を命じた訓戒書だからである。両書名は『日本国見在書目録』に確認できる。令名は善名の類義語。学令が定めた経書の『古文孝経』諫諍章に「士有爭友、則身不離於令名。父有爭子、則身不陷於不義。（優れた人物には争ってでも道理を以て諫める友がいれば、その身は良い評判から離れることはない。親には争ってでも道理を以て諫める子がいれば、その身は不正な道に陥ることはない。同じく『礼記』内則に「父母雖没、將爲善、思貽父母令名、必果。將爲不善、思貽父母羞辱、必不果。（たとえ父母が既に亡くなっていたとしても、善行をする時には父母に良い評判を残そうと考え、必ず実行する。逆に、不善な行いをしようとする時には父母に恥辱を残すことになると考え、決して実行しない）」とあり、朋友や父母との関係性における倫理的な行為のあり方について、対概念による対偶表現で断言している。また、貞観年間（八五九〜八七七）に明法学者の惟宗直本が編纂した養老令の私撰注釈書である『令集解』巻一九の考課令で善条の「恪勤匪懈者爲一善。（真心と力の限りを尽くしてその職務を怠らず精勤する者があれば一善とせよ）」の一解に「……鄭箋云、公事也。四善並須。衆人悉知、然後成善。一得以後無所犯者、永得善名。……」とある。律令官僚の具体的な理想像を実現させる「四善」と呼ばれる訓戒の一条であり、勤務評定の基準項目としても用いられた律令用語の一種である。たとえ身は亡びようとも永遠性のある善名への執着が窺える。官僚貴族は登庸試験で選ばれ、位階と官職を与えられ、祭政一致の社会における役割と使命感、家門に相応しい人格と功績に基づく評判で生きていた。

次に、浄名の出典について。唐僧玄奘が印度など西方地域への求法の旅（六二九〜六四五）で見聞した内容を口述し、弟子の弁機が撰録した旅行記（地誌）『大唐西域記』巻七の三「無垢稱及寶積故宅」に「伽藍東北三四里有窣堵波、是毗摩羅詰。（唐言無垢稱、舊曰淨名。然淨則無垢、名則是稱、義雖取同、名乃有異。舊曰維摩詰、訛略也。）故宅基趾、多有靈異。去此不遠有一神舍、其狀疊磚、傳雲積石、即無垢稱長者現疾說法之處。（梵語のVimala-kīrtiを唐言（漢語）では「無垢稱」と訳

すが、古くは「浄名」と称されていた。「浄」は「垢が無い」という意味であり、「名」は「称」と同じ意味であるから、意味合いは同じだが、言葉（訳語）は異なっている。「維摩詰」という呼び方は、原音Vimala-kīrtiを音写したもので、元の発音をやや訛らせ、略したものである。彼の故宅の跡地には、今も多くの不思議な霊験がある。そこからさほど遠くない所に、ある神殿（祠）がある。その様子は煉瓦を積み重ねたような、石を積み上げたような形をしており、言い伝えによると、無垢稱長者（維摩居士）が病気の身となつて法を説いた場所である」と、『維摩経』の主人公について語られている。また、鳩摩羅什漢訳の大乗經典『維摩詰諸説経』を注釈した上宮皇（聖徳太子）の『維摩詰経義疏』に「維摩詰者、乃是已登正覺之大聖也。……維摩詰、是西國之音。秦言淨名。和光同塵、不爲衆累所。故称淨名也。（維摩詰という人物は、既に仏陀の悟りを開いた大聖者である。……維摩詰とは、印度の言語音である。秦の言語では浄名という。これは、仏や菩薩が人々を救うためにその智慧の光を和らげ、俗世間の塵埃の中に身を置くが、少しも煩惱や汚れに染まることがないので、浄名と称されるのである）」とある。

また、天平二年（七四九）、陸奥国で金が発見され、聖武天皇が東大寺に献上する詔を発したことを越中国守だった大伴家持が祝い詠んだ長歌「賀陸奥国出金詔書歌」には「……大伴能遠都神祖乃其名乎婆大来目主登於比母知弓都加倍之官海行者美都久尻山行者草牟須履大皇乃敝尔許曾死米可敝里見波勢自等許等太弓太夫乃伎欲吉彼名乎伊尔之敝欲伊麻乃乎追通尔奈我佐敝流於夜能子等毛曾大伴等佐伯乃氏者人祖乃立流辞立人子者祖名不絶大君尔麻都呂布物能等伊比都雅流許等能都可左曾……（大伴の遠い祖先の神、その名も大久米主という誉れを背負ってお仕えしてきた官職。『海を行くなら水に沈む屍、山を行くなら草に埋もれる屍となつて、大君の近くで死ぬのは本望。決して省みることはない』と誓った一族。この大夫なる潔い名を古より今まで受け継いできた子孫なるぞ。大伴と佐伯の氏は祖先が立てた誓いのままに、『子孫はその名を絶やさず、大君にお仕え申し上げる』と言ひ継がれてきた官であるぞ大伴は）」（『萬葉集』巻一八、四〇九四）と見え、先祖から継承してきた名への誇りと天皇への忠誠が強調されている。氏族の血筋や家柄という観点からは、『古文孝経』開宗明義章に「立身行道、揚名於後世、以顯父母、孝之終也。夫孝、始於事親、中於事君、終於立身。（身を立て、道を行き、後世に名を揚げて親を高貴にすることが、孝行の最終段階である。孝行とは、

親に仕えることから始まり、君主に仕え、最終的には自らの立身出世で完結する」とと説く、「孝」の徳目が歴史的な行動原理となっている。傍線部は、廣揚名章では「君子之事親孝、故忠可移於君。事兄悌、故順可移於長。居家理、故治可移於官。是以行成於内、而名立於後世矣。（君子は親に仕えてよく孝行を尽くす。親に仕える孝行を君主に移して仕えると、それが取りも直さず君主に対する忠誠となる。君子は兄に仕えてよく弟としての道を尽くす。兄に対する弟としての道を年長者に移して仕えると、それが取りも直さず年長者に対する従順となる。君子は家に居ると、家がよく治まる。家を治めるやり方を官職に移せば、世の中がよく治まる。これにより、孝に基づいた行いが内に成り立つと、後世に名を残すことになる）」と、「揚名」に至る道筋について、仕える相手との関係を対象別で段階的に詳述している。「孝」の進展形が「忠」であり、「忠」には「孝」が内包されている。

この名に関する『孝経』の著名な字句は、日本古代製の「美努岡万墓誌」にまで引用点綴されている^⑧。美努岡万は八世紀初頭の中級官人。大宝元年（七〇一）五月、第七次遣唐使の一員に「小商監從七位下中宮少進」として大使等に随行した。霊龜二年（七一一）正月、正六位上から從五位下に昇叙され、主殿頭に叙任されたが、神龜五年（七二八）一〇月二〇日に卒した。享年六七歳。明治五年（一八七二）、その人と為りと功を顕彰した墓誌が大和国平群郡萩原村竜王から出土した。

五 『文選』収録作品からの影響

葬送儀礼の変遷は人間存在の根幹をなす「霊肉」や「心身」に対する洞察を深め、「万物流転」や「永遠不滅」などの相対的な概念を実感させた。更に、神儒仏に及ぶ「死生観」には「身（体）」と「名」の二元論的思考が根底にあることを認識させた。

では、この二元論と故人への弔辞に類する文章は如何に結び付き、美文的に修辭され、称徳宣命の対句表現に配置されたのだろうか。秘訣は、経書に准ずる地位を認められた『文選』の利用ではなかっただろうか^⑨。中国の六朝時代に南朝梁の蕭統（昭明太子）が周から梁に至る代表的な詩文を網羅選定で編纂し、それに唐の学者李善等が訓詁注釈した詞華集『文選』では「誄」を「諡縁起の文章」^⑩と位置づけ、当該文体とジャンルの属性を持つ作品群を収録する。いま、着目している出典未詳句「体方灰止其尔地仁埋利奴礼止名波烟止其尔天尔昇」と発想が似通っていると認められる当該箇所を（李善注）と併せて抽出すると、**卷数**を示した次の五例である。

選叙令「秀才進士条」に「凡秀才。取博学高才者。明經取學通二經以上者。進士取明閑時務。并誦文選爾雅者。明法取通達律令者。」と規定されており、『文選』は官人が漢文で公文書を上申する文章力を養成するために課された教科書である。奈良時代の平城京や地方国府から出土した木簡には、『論語』『千字文』『古文孝経』『文選』等の書名や字句を書写した断簡が発見され、官人の習書用に普及浸透していた痕跡が窺える。これらの文献に精通し、文章述作の糧としたのであろう。

卷五六 曹子建「王仲宣誄」

嗟乎夫子、永安幽冥。人誰不沒、達士徇名。（莊子曰、小人徇財、君子徇名。天下皆然、不獨一人也。）生榮死哀、亦孔之榮。嗚呼哀哉。（論語子貢曰、夫子其生也榮、其死也哀。）

卷五六 潘安仁「楊荊州誄」

自古在昔、有生必死。（法言曰、有生者必有死、有始者必有終、自然之道也。）身沒名垂、先哲所躋。（東征賦曰、唯令德為不朽、身既沒而名猶存也。）行以號彰、德以述美。（周禮曰、諡者行之跡、號者功之表也。蔡邕郭有道碑曰、德音猶存、亦賴之見述也。）敢託旒旗、爰作斯誄。其辭曰、…… ※東征賦は卷九曹大家（後漢の女性歴史家で、『漢書』を著した班固の妹の班昭）の作。

関連して、後漢の名士だった故人の業績を称揚するためや、寺院の建築修繕の記録と、その過程で仏教の教えを広める目的で石碑に彫り付けた「碑文」のジャンルの用例も挙げておく。頭陀寺は南朝宋の大明五年（四六一）に釈慧宗が荊州に創建した。頭陀（梵語 dhūṭa「振り払い、打ち捨てる」が原義）とは、出家者が衣食住への執着を払い除け、煩惱を捨てて諸国行脚し、托鉢修行すること。

卷五八 蔡伯喈「陳太丘碑文」

河南尹种府君臨郡、追歎功德、述錄高行、以為遠近鮮能及之。重部大掾、以時成銘。斯可謂存榮沒哀、死而不朽者已。（論語子貢曰、夫子其生也榮。其死也哀。不朽、已見上文。）乃作銘曰、……

卷五九 王簡棲「頭陀寺碑文」

夫民勞事功、既鏤文於鍾鼎。言時稱伐、亦樹碑於宗廟。世彌積而功宣、身逾遠而名劭。（法言曰、年彌高而德彌劭者、孔子之徒與。小雅曰、劭、美也。）敢寓言於彫篆、庶髣髴於衆妙。（法言曰、吾子少而好賦。曰、然。童子彫蟲篆刻。老子曰、玄之又玄。衆妙之門。）其辭曰、……

また、王侯・貴人・功臣等の偉業や徳を褒め称え、後世に伝えようとする目的で作られた「頌」(『文選』卷四五「毛詩序一首」で詩の六義を「風・賦・比・興・雅・頌」と分類した第六。頌は誦。周代の祖廟で奏上された神楽歌が起源)のジャンルにもある。次は漢の高祖と漢の隆盛に貢献した功臣三一人の名が挙げられた中の一人、將軍紀信の命を捧げた功績を四字句の韻文形式で讃美している。

卷四七 陸士衡「漢高祖功臣頌」

紀信誑項、軺軒是乘。攝齊赴節、用死孰懲。身與煙消、名與風興。(漢書曰、項羽圍漢王滎陽。將軍紀信曰、事急矣。臣請誑楚。可以閒出。紀信乃乘王車。黃屋左纛。曰、食盡漢王降楚。皆之城東觀。以故漢王得遯。羽見紀信。問王安在。曰、已出去矣。羽燒殺信。論語曰、攝齊升堂。)

李善は、後漢の班固が紀伝体のスタイルで編纂し、唐の顔師古が付注した前漢の正史『漢書』の高帝紀によつて裏付けを取っている。前漢の司馬遷が編纂した『史記』の高祖本紀にも同様の記事がある。秦滅亡後の楚漢戦争において、漢の高祖劉邦が楚の項羽に滎陽で包囲された際、陳平の脱出策で高祖の身代わりとなつて敵の目を欺き、捕らえられて焼き殺された悲話。忠君愛国の鑑と称讃する頌である。

律令官人かつ萬葉歌人である大伴家持の前掲「賀陸奥国出金詔書歌」に見られる君臣関係や氏族意識も「漢高祖功臣頌」に触発されたからではないかとの旨を指摘する研究もある。陸機、字は士衡。陸氏は呉の名門貴族で祖父の遜は呉の丞相、父の抗は大司馬を務めた。二十歳の時に呉が滅亡し、その後は郷里に蟄居して学問に励んだ。やがて弟の陸雲と共に洛陽に上り、文壇で活躍した。後に『文選』所収の詩や賦により文人としての名声は轟き渡ったが、常に亡国の旧臣という憂鬱な気分は付き纏った。武人かつ文人という共通項がある家持は、祖父に大納言安麻呂、父に大納言旅人、弟に書持といった家族構成も似ているだけでなく、次第に官職も昇階していった陸機が三世紀末の八王の乱(西晋滅亡の発端となった皇族同士の内乱)の渦中、成都王麴下の後將軍河北大都督の命による長沙王討伐の戦争に敗れ、部下の讒言を受けて陣中で殺害され、弟の陸雲も連座して殺された悲運も含め、栄枯盛衰の歴史に学び、陸機の波乱万丈な生涯と大伴氏の斜陽な境遇を重ねて共感したのではないだろうか。

功臣頌の場面は火葬ではなく焼殺死だが、称徳宣命が臣下に忠誠を求める文脈とも符合しており、発想が「体方灰止共尔地仁埋利奴礼止名波烟止共尔天尔昇」と最も近い

ように思われる。しかし、傍点部の二字は「身」が「体」、「煙」が「烟」と相違している。字源的に「身」は「腹部に内臓が詰まった肉体のミ」(実と同根)の意であり、「體(体の旧字体)」は「骨が豊かに整つて組み立てられたカラ」(殻)「ダ」(接尾語)の意である。つまり、「中身」と「容器」の関係性だから、話者がどちらに焦点を置いた文脈かで使い分けがあったのではないか。例えば、『礼記』祭義篇に「曾子曰、身也者、父母之遺體也。行父母之遺體、敢不敬乎。(曾子が次のように言つた。人の身体は父母の遺した體、故人の姿を偲ぶ形見である。その形見を取り扱うのに、どうして敬意を払わずにおられようか)」といった使い分けが見られる。

称徳宣命の場合は、自ら参列した火葬場で「身」の生命が脱けて殻の骨となつた「体」を写實的に観察した結果ではなからうか。仮に、用字選択によつて字訓読みまで対応させるなら「体」はミでなく、カラダではないかと思われるが、対偶表現で「名」はナと一音節だから、ミの方が均衡する。意味のイメージを字面から喚起させつつ音節数も揃えるなら、字音読みでタイ・メイと二音節にして読むことも可能だが、集待して聞く側の臣民へ、理解と承認を求めて宣読口誦する宣命体文では字訓読みが優勢だから、やはり違和感が生じる。一方、「煙」は「火から立ち昇るケムリ、火の氣」の意だが、未知の天上界への憧憬と詩的な虚構によつて異体字の「烟」が選ばれたのではないか。それは、『文選』に代表される六朝文学が上代日本文学へ影響したことによる、流行的な用字選択の一つだと思われる。なぜなら、古写本照合に基づく校異にも左右されるが、『続日本紀』の漢文記録では、「煙」は炊飯する竈(貴人の遺体を火葬するのも竈だが)を持つ家の戸数表示として「常陸国鹿嶋郡中臣部廿煙。占部五煙。賜中臣鹿嶋連之姓」の如く用いられることが多く、その他は、僧綱宣での自然描写「其居非精舍、行乖練邪。任意入山、輒造菴窟、混濁山河之清、雜煙霧之彩」、戦乱被災の描写「又陸奥・筑紫辺塞之民、数遇煙塵、疾勞戎役」、氣象状況の描写「是月、西方有声。似雷非雷。時当大隅・薩摩兩國之堺、煙雲晦冥、奔電去来。」等が見えるくらいだからである。六朝詩の影響を受け、天智系の子孫で、大学頭兼文章博士だった淡海三船(葛井広成や石上宅嗣との説もあり)が撰修し、天平勝宝三年(七五一)に成立した日本最古の漢詩集『懷風藻』には「雲疊酌烟霞、花藻誦英俊」(四位下治部卿犬上王一首、五言 遊覽山水)、「浮沈烟雲外、攀翫野花秋」(從四位下兵部卿大神朝臣安麻呂一首、五言 山齋言志)、「高旻開遠照、遙嶺靄浮烟」(左大臣正二位長屋王、五言於寶宅宴新羅客一首(賦得煙字))等、

官僚貴族らによる自然景観を描写した、典雅な対句表現に散見される。

吉備真備と『文選』について、大江匡房の談話を藤原実兼が筆録し、平安後期に成立した説話集『江談抄』類聚形態本巻三の「吉備人唐間事」に逸話がある。真備の優れた才能技芸に怖気づいた唐人が真備を楼に幽閉し様々な難題を課すが、その最初が『文選』を読ませる試験だった。鬼の助成により、『文選』の講義所へ飛んで儒学者の講義を聴き、方術を用いて試問を乗り切ったという粗筋である。『江談抄』の内容を元に成立した『吉備大納言人唐絵巻』にも、この場面が描かれている。

後世の伝説だが、真備と『文選』の由縁を物語る。称徳宣命で駆使された対句や対偶の修辭法も『文選』仕込みで、臣民の納得承認を得るための説得効果⁸³を狙って、官僚学者で右大臣だった吉備真備の添削指導が入った可能性も考えられよう。

平安時代末頃の院政期になると、貴族文化も衰退し、末法思想が漂う戦乱の世へと向かうが、二元論的思考に基づいた対句や対偶の表現は、仏教唱導（仏法を説いて衆生を導く、節回しを付ける語り物）へ流れ込んだ。例えば、経論（経・律・論の三蔵中で、仏説を文学的に表現した経および経の内容を論理的に述べた論）や漢詩文から唱導に適した文言を摘記した要文集で表白・願文を述作するための参考書である『言泉集』（天台宗僧侶の澄憲・聖覚父子を祖とする安居院流の表白集）では「忌日帖」（故人の命日やその後の法要の日程などを記録管理するための帳面）の一節に「……我身独々ニモ魂一コソハ行ク事ニテ候ヘ内ラハ尽テ松ノ下蓬カ下ニ朽チ骨ハ摧テ草ノ辺リ苔ノ下ニ散ス埋ハ成レ土ト朽チヌ土ノ下ニハ誰ト伴カハ送レ世ヲ焼ケル為テ煙ト揚ヌ残レハ只一時ノ雲也……」⁸⁴と見え、網掛けした返読箇所もあるが、宣命体文から脱化したような、日本語の語順で読み下せるように小字片仮名を交えた書き下し文である。しかし、表白文の骨格には『文選』収録作品に顕著な四六駢儷体を効果的に用い、律動感を伴って、聴衆の耳に心地よく響く文章を作成しようと創意工夫を凝らした痕跡が窺える。宣命と唱導とは政治と宗教、臣民と信徒といった目的や対象に相違はあるが、対面で口誦するので、音声言語（聴覚）を前提とした文字言語（視覚）である点では共通している。

六 称徳天皇の葛藤と宣命の特質

第四五詔が發布された契機は、やはり「宇佐八幡神託事件」であろう。称徳は寵臣の道鏡に皇位禅譲しようとしたが、和氣清麻呂が奏上した託宣によって頓挫し

た。その経緯は第四四詔直後の記事だけでなく、『日本後紀』延暦一八年（七九九）の薨伝にも「此時僧道鏡得幸於天皇、出入警蹕、一擬乘輿、号曰法王。大宰主神習宜阿蘇麻呂、媚事道鏡、矯八幡神教言、令道鏡即帝位、天下太平、道鏡聞之、情喜自負。天皇召清麻呂於牀下曰、『夢有人來、稱八幡神使云、爲奏事請尼法均。朕答曰、法均軟弱、難堪遠路、其代遣清麻呂。汝宜早參聽神之教』。道鏡復喚清麻呂、募以大臣之位。先是路真人豐永爲道鏡之師、語清麻呂云、『道鏡若登天位、吾以何面目可爲其臣。吾與二三子共爲今日之伯夷耳』。清麻呂深然其言、常懷致命之志、往詣神宮、神託宣云々。清麻呂祈曰、『今大神所教、是國家之大事也。託宣難信、願示神異』。神即忽然現形、其長三丈許、色如滿月。清麻呂消魂失度、不能仰見。於是神託宣、『我國家君臣分定、而道鏡悖逆無道、輒望神器。是以神靈震怒、不聽其祈。汝歸如吾言奏之。天之日嗣必續皇緒。汝勿懼道鏡之怨。吾必相濟』。清麻呂歸來、奏如神教、天皇不忍誅、爲因幡員外介。尋改姓名、爲別部穢麻呂、流于大隅國。尼法均還俗、爲別部狹蟲、流于備後國。……」と見える。「惠美押勝の乱」後の混乱に乗じて佞臣に唆された道鏡が皇位篡奪を画策したが、清廉潔白な忠臣清麻呂によって阻止されたという同じ粗筋である。法王といえども、天皇家の血筋でない人物を即位させようとする未曾有の企てを成就させるには、人知を超えた神託が必要だったが結局、神託の言霊に「我が国家は君臣の別が定まっている。皇位は必ず皇祖天照大神以来の靈威や血筋を受け継ぐ者に続けさせよ。」という絶対条件を突き付けられ頓挫した。しかし、称徳の怒りは収まらなかった。清麻呂だけでなく、僧尼で腹心の法均（清麻呂の姉広虫の法号）まで還俗させ、「狹蟲」と悪字に変えて改名し、遠国へ配流してしまい、孤独となった。その折の喪失感・虚脱感はいかにばかりだったろうか⁸⁵。その心理的葛藤は、想像に難くない。

数奇な運命で女性天皇となった孝謙・称徳天皇。血筋や家柄、学識や能力は備わっていたが、祭政一致の古代社会では、祭祀の権威は象徴できても、政治権力を行使し、国家を運営するためには、信頼できる男性頭脳^{フクロ}の支えが必要だった。孝謙期には藤原仲麻呂主導で儒教色の強い政治、称徳期には道鏡主導で仏教色の強い政治といった具合である。二人とも「国家君主になりたい」という野心が顕在化し変乱によって信頼は裏切られた。だが、孝謙・称徳天皇は二人の傀儡だった訳ではない。それは当時、祭政執行の意思決定に宣命を發布できる唯一無二の権能を有していたからである。第四五詔は、先帝の遺詔・先賢の格言・仏典の經文を次々に繰り

出しながら訓戒していた。その文章心理は、現人神と称えられた天武天皇の如きカリスマ性を喪失した称徳の、レジェンドたちの威光に縋らざるを得ない、孤独な魂の悲痛な叫びとも受け取れる。臣民への説得効果を高めるべく腐心した孝謙・称徳宣命の起草には、東宮時代から支えてくれた吉備真備の関与があったのではないだろうか。最後まで称徳に従い、信頼を裏切らなかつたのは、数多の漢籍や仏典に記された聖賢の言葉に通暁し、各々の言語表現や意味内容を教授した博識多才の忠臣

注

(1) 六世紀以前は未だ「天皇」を中心とする中央集権国家ではなく、氏姓制度の頂点に立つ「大王」が畿内王権によって諸豪族に貢納と奉仕を求めた関係性の連合勢力だったので、律令制度が整った七世紀以降に成立した「大和朝廷」や、地名の「倭」「大和」と区別した。

(2) 北條文彦「日本仏教公伝年代の問題―欽明天皇御世戊午年伝来の説について―」（宮内庁『書陵部紀要』第九号、昭和三年三月）を始め、歴史研究者によって疑問視されている。

(3) 新編古典文学全集『日本書紀』（小学館、平成八年一〇月）の頭注は「この憲法は朝廷を構成する支配層、主として官人に対する訓示の性格をもつ。従って、憲法作成者ひいては作られた時代の政治・宗教思想を条文から汲み取ることができる。作成者は聖徳太子と書紀に明記されているが、条文の内容から天武朝以降の作かと疑う説もある。『法王帝説』は憲法の作成年代を推古十三年にあたる乙丑年七月と解される文を載せ、書紀所伝と一年の差が生じている」と指摘する。各条文の文飾の典拠は「一曰、以和為貴、無忤為宗。」が『論語』学而篇の「有子曰、禮之用和為貴、先王之道斯為美。」を始め、儒家・法家・道家・史書、中国南北朝の南朝梁の蕭統（昭明太子）によって編纂された詩文集『文選』等、将来した数多くの中国古典に求められたことは、岡田正之著・長澤規矩也補『日本漢文學史 増訂版』（吉川弘文館、昭和二十九年二月）「第一篇 朝紳文學時代 第一期 推古朝及び其の以前」や市川本太郎『日本儒教史（一）上古篇』（汲古書院、平成元年七月）「第一篇 日本書紀に見える儒教思想」が詳細に考証している。

(4) 日本思想大系『聖徳太子集』岩波書店、昭和五〇年四月）の頭注は「推古一年紀の『詔三皇太子及大臣、令興隆三宝』という記事は、むしろこの条文などによって特定の年代に詔命があったかのように造作したのである。」と推察し、補注は「敬」の訓ヤマフのヤは「礼」の意、マフは動詞を作る接尾語。ウヤマフ（仏足石歌）と併用されたか。ヤヤブも同義語らしく、日本書紀にも「礼」、又続日本紀宣命『為夜備末都利』（三八詔）の例もある」と検証する。他に、「意中尔昼毛夜毛倦怠止无久謹美礼比仕奉都侍利。」（四一詔）も見える。

(5) 標題は倉野憲司編『續日本紀宣命』（岩波文庫、昭和一一年一月）による。

真備だつたと思われる。その特質は、公式令で規定された公文書の様式を踏まえて、前掲『文選』収録作品から学んだ、六朝文学に顕著な修辭法である対句や対偶で表現された出典語句を、柔軟性のある宣命体文へと引用点綴し、巫女的な感情吐露による言霊まで込め得た感性にある。それ故、「漢」と「理と情」を巧みに織り交ぜた折衷型となつたと考える。葛藤する正負の感情が向かう標的は、原始的な呪術思想に起源を持つ「名」であつた。

(6) 原文は北川和秀編『続日本紀宣命 校本・総索引』（吉川弘文館、昭和五七年一〇月）による。

(7) 唐律「十惡」を変更した養老律の名例律「八虐」では「一曰、謀反。謂、謀危国家。」と規定する。高宗の永徽三年（六五二年）長孫無忌等により編纂された注釈書『唐律疏議』では「一曰謀反。謂謀危社稷。【疏議曰】案公羊傳云『君親無將、將而必誅。』謂將有逆心、而害於君父者、則必誅之。左傳云『天反時為災、人反德為亂。』然王者居宸極之至尊、奉上天之寶命、同二儀之覆載、作兆庶之父母。為子為臣、惟忠惟孝。乃敢包藏凶慝、將起逆心、規反天常、悖逆人理、故曰謀反。」と規定している。宣命起草者である中務省内記は律令官人だから刑法にも精通し、實際に発生した具体的事例へ判決の如く、成文化された律の用語「謀反」「逆心」を宣命体文へ意図的に組み込んだものと推察される。この形式的法源は言語主体である天皇の意思として宣命使によって口頭宣布（言い渡し）されると、法の妥当性の根拠を示す実質的法源へと変容し、逆臣への量刑が執行されたのであろう。「のり（法）（名）」と「のる（宣）（動四）」の語源的な相関について『時代別国語大辞典 上代編』（三省堂、昭和四二年二月）は「考」宣ルの名詞形に由来するものであろうか。ノルは重々しく重要な事柄を宣言すること。宣言されたノリは規則であり、また結局慣習であつた。転じて典型・方法の意にも及ぶ。」と記述する。他に、仏典の最勝王經乃王法正論品も見える。

(8) 八重樫直比古「宣命と仏教―『続日本紀』神護景雲三年十月乙未朔条の一考察―」（『日本思想史学』第二〇号、昭和六三年九月）を参考にして、小稿に合わせて段を改めて設けた上で概観した。また、関連する史実の脈絡や先行研究の知見を確認しつつ、新たに私見も付け加えた。

(9) 溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中国思想文化事典』（東京大学出版会、平成一三年七月）【宇宙・人倫】天の項目

(10) 早川庄八「続日本紀宣命詔・三題について」（『名古屋大学文学部研究論集・史学』第四二号、平成八年三月）参照。番外詔（逸文）・第二五詔（淳仁）・第四七詔（称徳遺宣）について考証。

- (11) 石坂佳美「孝謙・称徳朝における易名」(明治大学大学院文学研究科『文学研究論集』第二四号、平成一八年二月) 参照。君臣関係の道理に背く意味を持つ名を与えることの衝撃について指摘。
- (12) 豊田国夫『言霊信仰 その源流と史的展開』(八幡書店、昭和六〇年三月) 第六章 祝詞・宣命の言霊信仰 第六節 宣命の言霊的属性 参照。陰謀反逆のような不祥事への宣下形式について指摘。
- (13) 拙著『宣命体の研究―表記と文章の諸相―』(汲古書院、令和五年二月) 第一部 天皇と宣命体(『続日本紀』宣命に関するもの) (前編) 表記と訓読 第六章 続日本紀宣命における漢訳仏典語の訓読―至誠心―について参照。
- (14) 中村元訳『ブッダの真理のこゝば 感興のこゝば』(岩波文庫、昭和五三年一月) による。「真理のこゝば」は『法句経』(パーリー語Dhammapadamapadā)の冒頭第一章と第二章の偈(サンスクリット語śūtra)経文における詩のような韻文形式の部分)に収録されている。
- (15) 直木幸次郎他訳注『続日本紀3』(平凡社東洋文庫、平成二年一〇月)の口語訳による。巻三〇の担当者は、吉田靖雄。
- (16) 拙著『宣命体の研究―表記と文章の諸相―』(汲古書院、令和五年二月) 第一部 天皇と宣命体(『続日本紀』宣命に関するもの) (後編) 文章と表現 第一章 続日本紀宣命における出典語句―「千字文」の対句について―参照。
- (17) 春日政治『^{『西大』}金光明最勝王經古點の國語學的研究 本文篇』(勉誠社、昭和四四年九月)の経文影印は「若造善惡業 令於現世中 諸天共護持 示其善惡報 人造惡業 王捨不禁制 斯非順正理 治擯當如法」となっており、傍点を振った三字に異同がある。五字句毎に区切られているのは偈頌(仏の徳や教えを称えたり説いたりする韻文(詩)形式の部分)を指し、散文(長行)と対をなす)で、御仏の功德を期して漢文直読の字音で読経されたからだろう。引用句も文面は漢文体だが、宣命においては集侍臣民への訓戒説得の文脈であるから、意味内容を伝えるため訓読で宣読されたものと思われる。音声言語の口誦場面と用途の相違に注意したい。なお、八重樫直比古『続日本紀』神護景雲三年十月乙未朔条の宣命における『金光明最勝王經』の引用(『続日本紀研究』二三七号、昭和六〇年二月)は、『最勝王經』の本文引用に関連して、明暦三年(一六五七)刊、立野春節校訂『続日本紀』の印本を底本とした宣長『詔詞解』と西大寺本を照合し、両者は別系統に属すると推定している。
- 因みに、漢訳した義浄には自身が仏法を求め印度へ旅する途中に出会った中国や新羅の僧たちの伝記を集成した『大唐西域求法高僧伝』もある。うち、益州成都人の會密律師への哀傷文の一節に「身は没すと難も道は著れ時は縦ひ遠くとも名を遺す／菩薩の先志を將らし後念を共にして聲を揚げよ」(足立喜六譯註、岩波書店、昭和一七年五月)の対句がある。
- (18) 新日本古典文学大系『続日本紀四』(岩波書店、平成七年六月)の脚注による。
- (19) 藤堂明保編『学研漢和大典』(学習研究社、昭和五三年四月)の解字による。
- (20) 藤井正人「二道説の成立―後期ヴェーダの再生説―」(『日本佛教學會年報』第五五号、平成二年五月)参照。火葬された魂が五つの「火」を経て生まれ変わる「五火説」と関連。
- (21) 新釈漢文大系『礼記上』(明治書院、昭和四六年四月)の通釈による。著者の竹内照夫による題意は、儒教の国教化(官学化)が進んだ後漢の訓詁学者である鄭玄の『三礼目録』を引き、「礼運とは、五帝三王の(政道の)相変易したこと及び陰陽転旋の道を記したもの、という意味」とある。即ち制度や慣例などとしての礼の運変(転変)した跡、もしくはその転変の法則に関する記録であって、この篇の内容は、ほぼそうした趣旨のものであるから、鄭玄の説明は当たっているとしてよい。」と評価している。
- (22) 和田萃「殯の基礎的考察」(京都大学史学研究会『史林』第五二巻第五号、昭和四四年九月)は研究の意義について、「先帝崩御の後、埋葬が終了するまでの間、すなわち殯の行なわれている間は、大津皇子謀反事件や穴穂部皇子事件にみられるように、皇位継承をめぐる争いが起こりやすい時期であった。それは、先帝の崩御によって、ややもすれば皇位継承者と定められていた太子の地位が不安定なものとなり、皇権の所在が不明瞭となることに起因するものと思われる。そうした意味で、日本古代政治史の研究をすすめていく場合、この殯に関する考察が不可欠なものとなる。また殯を注視することによって、政治史理解のみならず古代史全般の理解に、新しい視野を広げることができであろう。」と強調し、「殯」に関して漢籍からの出典語句や民俗学的な解釈だけでなく、考古学的な観点から詳細に検討している。また、唐の開元二五年に令が施行された頃、火葬を禁ずる風潮が強まり、その影響が大和にも及んで「わが国においても、持統太上天皇・文武天皇・元明太上天皇・元正太上天皇と火葬に付されたが、それ以後、聖武太上天皇・光明皇太后・称徳天皇・光仁太上天皇・皇太后高野新笠・皇后乙無漏・桓武天皇・平城太上天皇などは土葬である。」と注意を促している。
- (23) 加納喜光『漢字語源語義辞典』(東京堂出版、平成二六年九月)の記述による。意味分類に対応する用例については適宜補足し、現代語訳を添えた。
- (24) 目加田さくを「吉備真備著私教類聚考」(福岡女子大学国文学会『香椎潟』第七号、昭和三六年八月)参照。権門藤氏への警戒が動機で、政界に身を置く子孫へ教訓を遺す営為となったと指摘。
- (25) 渡辺信一郎「『臣軌』の研究(武則天期の政治と政治思想)」(平成元年度科研費一般研究(C)東洋史「研究概要」)に「『臣軌』は、南宋時代に散逸し、わが国にのみ伝存する所謂佚存書である。したがって、わが国において最も有利に研究が展開できる。そこでまず、国会図書館・内閣文庫所蔵の『臣軌』について、通行本の寛文本と対校し私製の定本を作制した。この定本に基づいて『臣軌』10章の内容を、特に引用されている典故の割り出しを中心に分析した。その結果、9割の典故が判明した。それらは漢代から六朝にかけて著述されたものであり、特に杜恕の『体論』において大成された君臣同体論を基軸に編纂されたものである。したがって、『臣軌』自体には独創的な思惟が含まれているわけではない。しかし、『孝経』に規定された忠を媒介とする君臣関係に、君主を元首、臣下を股肱としてその一体不可分を主張する君臣同体論を接合したところに

最大の特徴があることが判明した。つぎに、『臣軌』の制作者と制作年代については、以下のことが明らかにされた。『臣軌』は、則天武后の政策顧問機関である北門学士グループの手になるものであり、巻末に記載のある通り垂拱元年の制作にかかっているものである。その背景には、北朝末から唐初にかけて官僚数の増大と入官経路の複雑化が顕著となり、それにともなつて国家機構全体の混乱が進行したことが挙げられる。『臣軌』は、この国家機構の中核をなす君臣関係に強固なイデオロギー的支柱を与えるべく編纂されたものであった。今後は、唐代初期の政治過程のなかにおける『臣軌』の位置づけを明確にし、上記の諸論点をより具体的に跡づけてゆきたい。なお、このテーマについては、11月22日、京都大学人文科学研究所の共同研究『中国中世の文物』（班長砺波護）において報告をおこなった。」との実績報告がある。『臣軌』は、『旧唐書』経籍志丙部子録と『新唐書』藝文志丙部子録の儒家類に著録を確認できる。孔子と弟子の子貢による問答体形式で、当該の主題に関して『論語』の章句から抄出した形態である。

(26) 東野治之校注『上宮聖德法王帝説』（岩波文庫、平成二五年三月）は太子の学業に關して「上宮主、高麗の慧慈法師を師とす。王命、能く涅槃常住、五種仏性の理を悟り、明らかに法花三車、権実二智の趣きを開き、維摩の不思議解脱の宗に通達し、且つ経部、薩婆多両家の弁を知る。また三玄五経の旨を知り、並びに天文、地理の道に照かなり。即ち法花等の経疏七巻を造る。号して上宮御製疏と曰う。太子問う所の義、師の通ぜざる所有らば、太子、夜夢に、金人の来たり解けざる義を教うるを見る。太子寤むる後、即ち之を解く。乃ち以て師に伝え、師も亦た領解す。是の如き事、一二に非ざる耳。」と記し、*三玄五経について「三玄は莊子・老子・周易（顔氏家訓）。太子撰と伝える維摩經義疏には老子からの引用がある。五経は儒教の古典。その書目は一一定しないが、初学記所引の白虎通注は易・詩・書・礼・春秋（周易・毛詩・尚書・礼記・春秋）を挙げ、釈日本紀（継体七年）は礼書・樂書・論語・孝經・尚書を挙げる。やはり維摩經義疏に、尚書・論語・春秋左氏伝の引用がある。ここは個々の書物よりも、三玄五経で

我祖美努岡萬連飛鳥淨御原 天皇御世
甲申年正月十六日勅賜連姓藤原宮御宇
大行 天皇御世大寶元年歲次辛丑五月
使乎唐國平城宮治天下大行 天皇御世
靈龜二年歲次丙辰正月五日授從五位下
任主殿寮頭神龜五年歲次戊辰十月廿日
卒春秋六十有七其爲人小心事帝移孝爲
忠忠簡帝心能秀臣下成功廣業照一代之
高榮楊名顯親遺千歲之長跡令聞難盡餘
慶無窮仍作斯文納置中墓

天平二年歲次庚午十月一日

外典の学問を総称したのである。推古元年四月紀に、太子の外典の師として覚智が見える。僧侶・貴族が仏教とともに老莊や儒教を学ぶのは、中国南北朝時代から隋唐にかけて、極めて一般的な傾向であった。」と注している。この指摘は、称徳宣命述作の背景にある、数多の漢籍を通じた人文系の学問における師弟関係や学識知性を探究するためにも重要である。

(27) 東野治之『日本古代木簡の研究』（塙書房、昭和五八年三月）第二部 古代の学問「美努岡萬墓誌の述作―『古文孝経』と『論語』の利用をめぐる―」は、奈良国立文化財研究所飛

鳥資料館編『日本古代の墓誌（銘文篇）』（同朋舎、昭和五四年一月）所収の原文を翻刻引用し、傍線部について「これらの語句が単に漠然と『孝経』の思想を背景として措辞されたものではなく、明らかに『孝経』そのものを参照して述作されたと思われることである。このことは、たとえば『小心』など『毛詩』（大雅、大明）に典拠があるとみえる語句までが、『孝経』の注の一つ、『古文孝経』孔安国伝に引用された形でみいだされることから確かめられる。」と指摘し、墓誌と対比した上で、「双方を比較してみると、墓誌の純漢文風のほとんどが『古文孝経』やその孔安国伝と類似した語句・文章を有しており、それらを綴合して加筆・修飾すれば墓誌の文ができあがることが知られる。おそらくこれがそのままこの文の述作過程であるとみなしてよさう。このように撰文者が直接の拠り所としたのは、主に孔安国注の『古文孝経』であったが、他に『論語』も利用されている。」として、傍線網掛けした「忠簡帝心」と魏の何晏『論語集解』も対比し洞察している。宣命における中務省内記の起草過程でも、同様の作成技法があったものと推察する（傍線および網掛けは、私による）。

(28) 東野治之『正倉院文書と木簡の研究』（塙書房、昭和五二年九月）第二部 木簡と上代文学「奈良時代における『文選』の普及」は、『文選』がこのように令制当初より経書にも準ずる地位を認められたについては、当代における文章の尊重という事情を考慮しなければならぬ。それは文章科の設置と隆盛の背景をなすものでもあった。従来この風潮は、中国に対する我国の特殊事情として説明されることが多かった。経書に盛られた難解な政治道德の理論に対して、文章は美的意識に訴えるところが多く、実用上も文章の作製に有益であったというのである。しかし『文選』を例にとっても、収録された文章の主題は多方面にわたり、内容・文体とも経書に劣らず難解である。むしろ文章の尊重という現象は、簡単に我国の特殊事情に帰すべきではなく、中国における学問・文学の動向と深い関わりがあるとみるべきであろう。即ち唐では高宗朝になると儒学の衰えるきざしがみえはじめ、かわつて文章・詩賦を重んじる傾向が顕在化する。科挙においても、高宗の永隆二年（六八二）八月には、最も受験者の多い進士科の試験に雑文両首が課せられるようになったが、『唐大詔令集』卷一〇六所収永隆二年八月詔、その雑文とは詩・賦各一首をいい、あるいは兼ねて頌・論が試されることもあった（『封氏聞見記』卷三）。その場合、範とされたのは、当時流行していた六朝風の詩文である。このような風潮の中で六朝文学の詞華集である『文選』が高い評価をうけ、同時に貢奉の参考書としても流布したことは当然であったといわねばならない。」と洞察している。漢字文化圏に属する日本の朝廷が中国の制度や文化を積極的に受容し、作り変えながら文物を形成していった時代の潮流からも興味深い。

(29) 福井佳夫『六朝文体論』（汲古書院、平成二六年三月）「第十二章 誄のジャンル―潘陸の作を中心に―」では「旧時の中国では、さまざまな儀礼をおもんじた。なかでも死者の霊をとむらう葬礼においては、用途や内容の些細な違いに応じて、多様な文章がかかれてきた。……こうした死にまつるジャンルのなかで、故人の諡の決定に関係して、つづられる文があった。それが誄（和訓で「しのびごと」）である。諡は故人の死後、

生前の功績にちなんでつける名前であり、仏教の戒名に相当するものだろう。たとえば、当該の故人が生前、武勲の方面で傑出していたならば「武」、文徳がたかったならば「文」と諡をおくったりするが、誄は、そうした諡のネーミングの由来を、叙する文章なのである」と考究している。また、誄の起源について、「誄は周代に、すでに発生していた。『周礼』春官や『礼記』曾子問の記載によると、周では誄の創作は、官制できちんと規定された儀礼の一環だったようだ。」と指摘し、「いまはそれらを整理した、劉勰の『文心雕龍』誄碑篇の記載を紹介しよう。」と『周世盛徳、有銘誄之文。大夫之材、臨喪能誄。誄者累也。累其徳行、旌之不朽也。夏商已前、其詳靡聞。周雖有誄、未被于士。又賤不誄貴、幼不誄長、在萬乘則稱天以誄之。讀誄定諡、其節文大矣。自魯莊戰乘丘、始及于士。」を引用している。『文選』は「誄」と「碑」を分けたが、南朝梁の官僚文人劉勰が著した文学理論書『文心雕龍』の章立てでは、追悼する韻文の範疇として「誄碑」（葬儀場での悲嘆讃美の詠唱と歴史的な功績不朽の記念碑）を一括りにした。

(30) 吉村誠「大伴家持の『君臣』表現——『頌』からの視点——」（山口大学教育学部『研究論叢 人文科学・社会科学』六六巻一号、平成二九年一月）参照。中国詩論における儒教的な「君臣和楽」を理想とする君臣像について言及。

(31) 合山究「雲烟の国 風土から見た中国文化論」（東方書店、平成五年四月）第三章 雲烟に関する文字について「『烟』の別体字は、『煙』であるが、『煙』は『説文解字』に「火気なり」とあるように、もともと竈のけむりなどの、火のけむりをいうのである。ところが、それがいつしか「もや・かすみ・きり」の類をも意味するようになり、六朝ごろからその意味で用いられることがいよいよ多くなり、それにつれて烟に関する熟語も急増した。文学作品、特に詩では、火気の「けむり」よりも、「もや・かすみ」の意で用いられることが圧倒的に多くなり、烟は中国の山水美を描写する上に不可欠の詩語となった。『佩文韻府』には、上に「烟」の字のつく熟語（複合語）が五八八語、下につくものが四〇一語、あわせて一千語近くの烟に関する熟語（火のけむりの「烟」も含む）が載っているが、詩語としては、「もや・かすみ」の意味で用いられるほうが断然多い。とにかく、六朝ごろから、火のけむりの「烟」に、「もや・かすみ」の意が加わったことは、中国の自然において雲烟の価値をはじめて発見したことに等しく、中国文学史上画期的なことであった。」との評価がある。述作者の脳裡に、漢字の多義性や派生義の側面から風土や風情を映す用字選択の意識があったかを検討する必要がある。

(32) 注(28)の「第五章 対偶論—陸機『弁亡論』を中心に—」に「中国とくに六朝では、対偶は文学の本質にかかわる技法であり、よむ者に美的な感興をよびおこすものとされてきた。その美的感興の実体は、現代ではもう自明のことだろう。すなわち、対偶のうみだす美感として、じゅうらい対称の美が強調されてきた。対をなす両句のうみだす意味、音調、視覚等さまざまな面からの諸調によって、シンメトリの美感がもたらされる、……だが、対偶のはたらきは、そうした美的機能だけだろうか。対偶の機能については、じつは近時、何人かの研究者によって、「説得的機能」とでも称すべきはたつきが、主張されている。それは、簡単にいえば、一度いえばすむことを二度いい、それ

によっていいたいことを確認し、また強調する機能をさす。そして対偶のはたらきとしては、この説得的機能が本来的かつ原初的なものであり、シンメトリの美感をうみだす美的機能のほうは、より洗練された後出のものではないかとされている。」と、文章心理に及ぶ学説が紹介されている。

(33) 畑中栄編『言泉集 東大寺北林院本』（古典文庫第六三九冊、平成二二年二月）による。
(34) 勝浦令子「ミネルヴァ日本評伝選 孝謙・称徳天皇 出家しても政を行ふに豈障らず」（ミネルヴァ書房、平成二六年一〇月）参照。宣命第二八詔の一節である副題の宣言が、称徳による最終的な「崇物天皇」の確立であったと指摘。

(35) 『続日本紀』天平七年四月（七三五）条には「入唐留学生徒八位下道朝臣眞備、献唐礼一百卅卷、太衍曆経一卷、太衍曆立成十二卷、測影鉄尺一枚、銅律管一部、鉄如方響写律管声十二条、楽書要録十卷、絃纏漆角弓一張、馬上飲水漆角弓一張、露面漆四節角弓一張、射甲箭廿隻、平射箭十隻。」と、帰朝した眞備が唐の文物を朝廷へ献上した記事が見える。太田晶二郎「吉備眞備の漢籍將來」（大東急記念文庫『かがみ』第一號、昭和三四三年三月）は、学問僧玄昉と共に遣唐留学の目的と使命が典籍將來にあったことを指摘している。また、「吉備大臣入唐繪詞を讀んで」（『日本歴史』第二百七號、昭和四〇年八月）では、『続紀』の記事は漢籍について四種だけを掲げているが、それは代表的な品目名であって、背後には「日本国見在書目録」十一の正史家に見える『東觀漢記』を始め、数多の典籍が存在したことは常識からも明らかであることを、平安時代の皇円「扶桑略記」第六や明治時代の村尾元融「續日本紀考證」巻五の関連する記載から傍証している。

(36) 森三樹三郎『名』と「恥」の文化（講談社現代新書、昭和四六年九月）「2 名譽・名声としての名」は、前掲「顔氏家訓」『名実篇』を引用し、「このように名と実の等置は、呪術的な信仰から始まった。しかも名と実の等置は、やがて必ず名の優先に發展する。なぜなら、実を人為によって変えることは困難であるが、名はもともと人為によって作られたものであり、いくらでも変更がきくからである。名を改めることによって、実も自動的に改められる。孔子の『必ずや名を正さんか』という正名の思想は、このような原始的な呪術思想を遠い祖先としてしているのである。」と、文化人類学の視点から名と実を考究している。称徳は、神護景雲二年（七六八）五月丙午、勅、「入国問諱、先聞有之。況從令、何曾無避。頃見諸司入奏名籍、或以国主・国繼名、向朝奏名。可不安于懷。自今以後、宜勿更然。昔里名勝母曾子不入。其如此等類、有先著者、亦即改換、務從礼典。」の如く、諸々混乱していた氏姓制度について憂慮し、恣意的な名付けを禁止し、諱・名・字・号の称を礼典に従わせ、正しい氏姓を名乗らせるための勅を出しているので、謀反人への易名処罰は、この政策方針に則った反面と捉えることができるかもしれない。

〔補記〕拙論中で「体共灰埋地、名共烟昇天」と「身與煙消、名與風興」の発想が最も近

いと思われると指摘したが、漢文訓読で国語の「トトモニ」に相当する助字が「共」と「與」で相違している。この点については、拙著『宣命体の研究―表記と文章の諸相―』（汲古書院、令和五年二月）第一部「天皇と宣命体（『続日本紀』宣命に関するもの）」（前編）表記と訓読 第五章「続日本紀宣命における語序と表記の変遷―「トトモニ」について―」を参照されたい。また、奈良時代における『文選』の普及と利用については、天平年間、特に聖武天皇と光明皇后の在位期間中の天平三年（七三一）八月、皇后宮職から中務省の図書寮へ送った移文（異なる部署への移送文書）中に「文選上帙九卷紙二百冊四張」「文選音義七卷紙一百八十一張」等、蔵書目録に資する書誌情報が造東大寺司写経所での書写受容と文書保管の動態を示す『正倉院文書』に記録されていることから窺える。宣命を起草する際の粉本の一つでもあったに違いない。漢土から伝来した諸々の文物を通じた学びは、漢土への畏怖と憧憬に満ちたもので、天皇や官僚貴族の視野を広げ、思考を深化させた。その営為は異文化接触を契機としたが、漢字・漢語・漢文の高度な理解と受容なくして、漢文訓読の創出と日本語表記の工夫に基づく変体漢文体や倭文体による述作という、自国の言語文化への昇華は不可能だったと推察する。

〔附記〕 本稿は、萬葉学会第四六回全国大会（平成五年一〇月二四日、於共立女子大学）における研究発表に基づく。その後、いくつかの新たな知見を得たので「再考」と題した。