

法隆寺金堂釈迦三尊像 光背銘の成り立ち

The History of Horyu-ji Kon-do Shaka Triad Halo Inscription

新川登亀男

SHINKAWA Tokio

はじめに

①「當造釋像尺寸王身」の問題点

②『賢愚經』と光背銘

③『大方便佛報恩經』と光背銘

④光背銘の特徴

⑤光背銘文の作者

おわりに

【論文要旨】

本稿は、法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘が日本列島史上における初期の仏教受容のあり方を物語る長文の稀有な情報源であるとの問題意識に立つ。そして、この光背銘をいかに読み、解釈するかということに終始するのではなく、この光背銘がどのように成り立ったのか、そこにいかなる歴史文化が投映されているのかを重要視する。そのためには、銘文中の不可解な用語を単語として切り出し論じることの閉塞性を反省し、人々の行為や心情ないし思考を言い表わしていると思われる表現用法や文に注目する。そこで注目したのが、「深懷愁毒」と「當造釋像尺寸王身」の2か所である。

この2か所の表現とその文脈に沿う先例は、けっして多くはない。しかし、そのなかにあって極めて注目すべき先例が、『賢愚經』巻1第1品と『大方便佛報恩經』巻1・2・3に見出せる。それは、釈尊本生の捨身（施身）供養譚や、その他の死病譚、そして優填王像譚（仏像起源譚）などの譬喩物語に含まれている。この二經は、ともに中国南北朝期に定着し、易しい仏教入門書として流布した。光背銘文の作者は、この二經の譬喩譚を承知しており、そこで語られている王や釈尊の激烈な死（擬死）や不在（喪失）の様と、それに遭遇した人々のこれまた壮絶な哀しみや恐れの様を、現実の「上宮法皇」らの病や死とそれへの反応とに当てはめて事態を認識し、受け止めようとしたものと考えられる。加えて、そこには、自傷行為や馬祭祀などをともなう汎アジア的な葬儀習俗も作用していた。そして、このような作文を可能にするのは「司馬鞍首止利佛師」であるとみる。なぜなら、「尺寸」単位や仏像起源譚に関心をもつ「秀工」、また「司馬」でもある「止利」だからである。

【キーワード】『賢愚經』、『大方便佛報恩經』、譬喩譚、捨身供養、仏像起源譚

はじめに一光背銘の試読と課題

これまで、法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘文を取り上げた論考は数多い。それは、ひとえに、この銘文が様々な意味において重要な資料であるからにほかならない。しかし、銘文には、なお未解決な問題が少なからず残されている。本稿では、旧来、さほど注目されてこなかった一文や文言に注目し、その光背銘文の成り立ちと、その読み解きから導きだされてくる造像の意図を明らかにしたい。それは、同時に、日本（倭）における早期の仏教受容がどのようなものであったのかということを知る手掛かりにもなるであろう。

まず、法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘の全文は、以下のとおりである。⁽¹⁾

法興元卅一年歳次辛巳十二月鬼
前太后崩明年正月廿二日上宮法
皇枕病弗愈干食王后仍以勞疾並
著於床時王后王子等及與諸臣深
懷愁毒共相發願仰依三寶當造釋
像尺寸王身蒙此願力轉病延壽安
住世間若是定業以背世者往登淨
土早昇妙果二月廿一日癸酉王后
即世翌日法皇登遐癸未年三月中
如願敬造釋迦尊像并俠侍及莊嚴
具竟乘斯微福信道知識現在安隱
出生入死隨奉三主紹隆三寶遂共
彼岸普遍六道法界含識得脫苦緣
同趣菩提使司馬鞍首止利佛師造

ついで、この銘文の試読は、つぎのとおりである。

法興元の卅一年、歳は辛巳に次（やど）る十二月、鬼前太后、崩ず。明年正月廿二日、上宮法皇、枕病して弗愈（ふつよ・ふよ）なり。干食王后、仍て以て勞疾し、並びて床に著（つ）く。時に、王后王子等、諸臣と及與（ともに）、深く愁毒を懷き、共に相（あい）發願すらく。仰ぎて三寶に依り、當（まさ）に釋像を造りて、尺寸の王身、此の願力を蒙り、轉病延壽し、安住世間たらん。若（も）し、是れ、定業にして、以て背世せば、往きて淨土に登り、早（すみやか）に妙果に昇らんことを、と。二月廿一日癸酉、王后、即世し、翌日、法皇、登遐す。癸未年三月中、願いの如く、敬みて釋迦尊像並びに俠侍、及び莊嚴具を造り竟る。斯の微福に乗（よ）り、信道の知識、現在安隱にして、出生入死、三主に随い奉り、三寶を紹隆して、遂に彼岸を共にし、六道に普遍せる、法界の含識、苦縁を脱するを得て、同じく菩提に趣かんことを。司馬鞍首止利佛師をして造らしむ。

この銘文から、ことの推移を要約すると、およそ次のようになる。すなわち、辛巳年（621）12月に「鬼前太后」が亡くなり、翌年（622）の正月22日、「上宮法皇」と「干食王后」とが相次いで病床に伏した。そこで、「王后王子等」と「諸臣」らが深く愁いて、造像を發願し、病氣平癒を祈った。ただし、この願いが叶わなかった場合は、浄土に登ることを祈った。同じ年の2月21日、不幸にして「王后」が亡くなり、その翌日には「法皇」も亡くなった。癸未年（623）3月、さきの願いを受けて、「釋迦尊像」と「俠侍」および「莊嚴具」を完成させ、人々が「三主」に随って「彼岸」「菩提」に趣けることを祈った。製作者は「司馬鞍首止利仏師」である、と。

今、このように要約すると、事態の推移は一応理解できる。しかし、「鬼前」以下、不明な語彙が多いのも事実である。そもそも、この光背銘自体の造作時期も、確定をみたとは言えないであろう。また、形態上、あるいは文章上、日本列島内で前後に類例をみない孤立性がうかがえるのであるが、一方で、百濟益山弥勒寺舍利銘と比較対照されるべき局面も見出せる⁽⁴⁾。

さらに、不確実な構文、あるいは大いに注目すべき構文もある。そのひとつは、原文5行目から6行目にかけての「當造釋像尺寸王身」を、「當（まさ）に釋像を造りて、尺寸の王身」と読むべきなのか、「當（まさ）に釋像の尺寸王身なるを造るべし」と読むべきなのかということである。この試読では、問題提起の意味もこめて、暫定的に前者をとっておいた。

いまひとつは、原文4行目から5行目にかけての「深懷愁毒」である。この試読について、とくに異論はあるまいが、一見何でもないような件の構文はどこに由来し、その含意は何であろうか。この問いは、さきの「當造釋像尺寸王身」の場合と同じように、この光背銘の成り立ちと造像の意図を解明する重要な論点となる。

そこで、本稿では、光背銘文中の「當造釋像尺寸王身」と「深懷愁毒」の2か所に注目して、その解読と造像意図や経緯を問題にしたい。

①……………「當造釋像尺寸王身」の問題点

1, 造像の等身説

1か所目は、「當造釋像尺寸王身」である。ここの読みについては、知恩院本『上宮聖徳法王帝説』の「當造釋像尺寸王身ナルヲ」に準拠して、現在では、「（まさ）に釋像の尺寸王身なるを造るべし」と読まれることが多い。その意味は、「王」（「上宮法皇」：いわゆる聖徳太子）と等身大の釈迦像を造るとされている⁽⁵⁾。

この等身大ということについては、江戸後期の狩谷掖斎（望之）が「所謂、等身像也」と指摘し、のち、これに補校を加えた平子鐸嶺（尚）も「按、尺寸王身者、尺寸與上宮王身等之意」であるとしている⁽⁶⁾。一方、三宅米吉も、「尺寸王身」とは「太子等身の像なり」と言い、「而して其の高さ臺上二尺八寸五分ありと云ふ、此の割合にて立像を作らば其の長五尺四寸許なるべし」と説いている。この三宅説は、いわゆる法隆寺「東院資財帳」にみえる「上宮王等身觀世音菩薩木像」（長六尺六寸という）を参照したうえでのことでもあった⁽⁷⁾。このような等身説が、現在に継承されているのである。

たしかに、「等身像」は、中国南北朝時代から知られていた。しかし、それは、王（皇帝を含む）の実人大とされたり、如来（仏）の等量大とされたり、あるいは、両者を重ね合わせたりしたものであり、文字資料からは、その認識を特定しがたい場合も多い。また、ほんとうに等身なのかも問題である。にもかかわらず、いわゆる等身と認識された偶像は、少なからず記録されている。⁽⁸⁾たとえば、『魏書』巻130 釈老志に「爲石像，令如帝身」とあり、『大唐西域記』（大正藏經51）巻5には「有金佛像，量等王身」という。また、義浄の『根本説一切有部苾芻尼毘奈耶』（大正藏經23）巻2では、「以贍部金，隨佛形量，作等身像」とされている。

そうすると、「當造釋像尺寸王身」の文意に、このような「等身像」の作製を読み取ることは可能のように思われてくる。しかし、問題がないわけではない。まず、件の釈迦座像は、現在、坐高（像高）が87.5cm、全高（頭頂～裳裾端）が134.3cmと計量されており、もし立てば、三宅米吉が推測した「長五尺四寸許」になるであろう。ところが、文字どおり「上宮王等身」と伝えられる観世音菩薩像（夢殿観音菩薩立像）は、像高179.9cmと計量されており、問題の釈迦像（坐像）から推測される身長とは一致しそうでない。⁽⁹⁾もっとも、等身をめぐり認識は中国でも多様であるから、このくい違いについては、別の視点を介在させて考えてみるべきであろうが、とにかく、東院（夢殿）の観音菩薩立像の「上宮王等身」説が、そのまま金堂の釈迦像の「上宮王等身」説を保証することにはならない。

ついで、件の釈迦像が、いつ頃から等身とみられたのかも問題になる。さきに、狩谷椽斎の解釈を先駆として取り上げたが、実は、この光背銘文から類推された等身解釈は、さらに遡って認められる。13世紀前半に書かれた法隆寺僧眞自筆の『古今目録抄』巻上によると、かの釈迦像を「太子御等身ノ尺迦形像」とするが、この解釈は光背銘にもとづくものであり、「當ニ釋迦像ノ尺寸王身ナラムヲ造」と読んでいる。これを遡ること12世紀初めの大江親通撰『七大寺日記』でも、「中尊等身」とあり、やはり光背銘にもとづく解釈であったと思われる。⁽¹⁰⁾

ところが、かの光背銘文とその注釈を掲載した法隆寺系の『上宮聖徳法王帝説』は、件の釈迦像が等身であるということに関して、とくに注解してはいない。かくして、この釈迦像が等身であることを何ら主張しない天平19年（747）の『法隆寺伽藍縁起并流記資財帳』へと遡ることになる。⁽¹¹⁾要するに、かの釈迦三尊像の製作時に、あるいは、その後8世紀に、件の釈迦中尊が「王身」と等身であるという明確な認識を確認することはできないのである。

一方、中国において等身の造像を記録する場合、「尺寸」という語彙を用いることはまずない。また、「釋像」という用例も稀有である。したがって、これは、かなり特異な用法となる。さらに、「(まさに)釋像の尺寸王身なるを造るべし」と読む場合、前後が四文字句からなっていることを勘案すると、いささか不自然である。そこで、上記の各種疑問を念頭に置きつつ、以下、考察を加えていきたい。

2. 「釋像」と「尺寸」

そこで、まず、「釋像」とは何か。これは、同銘文中のあとで「釋迦尊像并挾侍」というから、釈迦像をさすとみるのが一般的である。事実、さきの『古今目録抄』は、光背銘文を引用するとしながらも、「釋像」を「釋迦像」に書き換えている。しかし、たとえば『日本書紀』の場合、「釋教」という用例はわずかにみられるが（推古14年5月戊午条、大化元年8月癸卯条）、「釋像」は皆無

である。ただ、長谷寺銅板法華説相図に「釋天真像、降茲豊山」とあり、「釋天真像」が「釋像」に類似していると言えなくもない。ところが、この「釋天真像」が何をさすのか、これまた定説がない。「千佛」ないし銅板千仏多宝塔そのもの、帝釈天と梵天、帝釈天、釈迦如来、などの諸説がある⁽¹²⁾。

このうち、帝釈天説は、たしかに「釋像」とも結びつくところがある。たとえば、求那跋陀羅訳『佛説菩薩行方便境界神通變化經』（大正藏經9）巻下に「復作釋像、復作梵像」以下の記述がみえるが、「梵像」を梵天像とすれば、「釋像」は帝釈天像をさす可能性が出てこよう。しかし、これには留意が必要である。以下、その好例を示しておこう。

僧肇序の『維摩詰經』（大正藏經8）巻4は、『維摩詰經』菩薩品の諸注釈を集成したところであるが、「帝釋」について鳩摩羅什は「釋是佛弟子」と説き、僧肇自身は、「魔波旬」が「帝釋」を装ったことについて「變爲釋像」と述べている。これによると、たしかに「帝釋」像が「釋像」であることになる。

その場合、「帝釋」の「釋」を取り出して「帝釋」の約語とみなし、「帝釋」像のことを「釋像」と言い表わしたのであろうか。あるいは、「帝釋」の「釋」が「佛弟子」を意味するという鳩摩羅什説を尊重するならば、いわば魔王の世界以外の「佛弟子」ないし「佛」の世界の偶像をすべからず「釋像」と呼んでもよいことになり、その範疇に「帝釋」像が含まれているということにほかならない。そうすると、「帝釋」像は「釋像」であるが、「釋像」は「帝釋」像に限らないとも言える。たしかに、『法苑珠林』（大正藏經53）巻79の魏崔皓伝にみえる「釋像」は「一金像」をさしており、「帝釋」像とは限らない。

上述のことからすると、問題の光背銘が記す「釋像」とは、帝釈天像であることを排除するものではないが、もっと広く仏弟子ないし仏世界の偶像一般を示していることにもなる。そのなかには、もちろん「釋迦尊像」も含まれてよい。しかし、ここまでのところで言えば、光背銘の「釋像」は、釈迦像のほかに、帝釈像やその他の「佛弟子」ないし「佛」世界の偶像一般を意味していた可能性を留保しておくのが穏当であろう。

つぎに、「尺寸」とは何か。言うまでもないことであるが、「尺寸」という語彙そのものに等身という意味はない。たとえば、梁の『高僧傳』（大正藏經50）巻11僧祐伝に「尺寸無爽」とあるが、これは、一尺一寸も変わらないこと（いわゆる寸分も変わらないこと）を言ったものである。しかも、この場合は、僧祐作成の造像設計図に関することであり、「匠人」のよく依拠するところであったという。「不爽分寸」という言い方も、これと同じ意味であり、梁武帝の本宅に造営された光宅寺丈六金像の図様を形容した例がある（『集神州三寶感通録』巻中、『法苑珠林』巻14）（前者は大正藏經52）。

一方、また、『廣弘明集』（大正藏經53）巻12弁惑篇の「決對傅奕廢佛法僧事并表」にみえる「斗筲測大海、尺寸量虚空」は、「大海」「虚空」に喩えられる巨大さに対して、「斗筲」「尺寸」に喩えられる僅少さを強調した例である。このような関係性は、さきの「尺寸無爽」や「不爽分寸」の場合にもあり、丈単位に及ぶ「大像」の類（5丈、坐高5丈・立形10丈、丈八など）の造営計画にあたって、小さな単位の「尺寸」や「分寸」（「寸分」のこと）に至るまで正確な数値になっているという意味なのである。

では、古代日本では、どのような例があるのか。「釋像」に比べると、「尺寸」の用例はままみられる。まず、正倉院文書の場合、天平宝字6年(762)3月30日付の作物雑工散役解(続修後集34/大日古5の163以下)に朱書で「山木本殘材十四物(双行注省略)丈尺寸見上可校」,「山木本殘材二百二十九物(双行注省略)道殘柱料桁一枝,並丈尺寸見上可校」とある。ここにみえる「丈尺寸」とは、それぞれの材の未確認な長さや広さをさしているが、丈・尺・寸の単位が予想されている。ついで、天平宝字7年(763)正月26日付の経所上日解牒等按(続修20裏/大日古16の326)に「右灌頂經應坐机并覆尺寸如件」(覆は「覆」のこと)とある。前欠にて詳細は不明であるが、「灌頂經」の机とその覆の長さや広さなどが記されていたのであろう。また、それが尺・寸の単位であったことを物語っている。

降って平安時代では、長元3年(1030)の「上野國交替實録帳(案)」に「尺寸」用法がみえる。⁽¹³⁾すなわち、弘輪寺の「金色千手觀音壺體,高玖尺肆寸」について「同前日記云,尺寸本合」とあり、この場合の「尺寸」は、千手觀音像の高さに合致する単位にして、かつ9尺4寸の数値も一致することを言ったものである。また、彈正台式の「(其)表衣長纒著地」について所見を述べた『政事要略』卷67では、「若定表之尺寸,恐有人之長短,着用之處,必是不合矣」(「尺寸」を「寸尺」とする異本もある)と言う。すなわち、表衣の長さを「尺寸」と表現したのであるが、逆にまた、その長さが尺・寸の単位であることを前提としている。

さらに、『扶桑略記』延長6年(928)8月9日条は、「東宮童相撲」の開催にあたって「用四尺五寸童」と述べているが、『新儀式』卷4の「童相撲事」では「相撲童各廿人,其長尺寸,隨仰定之(或不定尺寸)」とある。また、『小右記』永延2年(988)8月19日条にみえる「(東宮)童相撲事」では、「尺寸木自隨身四尺五寸^(以カ)下也」と注されている。ここにみえる「尺寸」とは、4尺5寸の身長を目安ないし上限とした童の選定にもとづき、尺・寸の単位枠におさまることを言い表わしたものである(『内裏式』卷中、『儀式』卷8によると、相撲節会での占手は4尺以下の童を採用するという)。

このほか、詩文その他の類にも登場してくる。たとえば、『本朝文粹』卷8の都良香「早春侍宴賦陽春詞應製」(貞観17年:875)にみえる「腰無尺寸之圍」や、同卷4の大江山綱「爲貞信公辭撰政第一表」(延長8年:930)にみえる「短脛不滿尺寸」である。いずれも、身体の部位が小さい(腰のまわりが細い・脛の長さが短い)ことを「尺寸」未滿に譬えた表現であるから、尺の単位にも及ばないということになる。

また、『朝野群載』卷3所収の大江匡房「遊女記」にみえる「或切龜絹尺寸,或分米斗升」の場合は、遊女への報酬を「尺寸」(絹),「斗升」(米)の単位で切り分けることを言ったものであり、これまた、微小で細かな単位を「尺寸」と表現している。しかし、それは単なる比喩にとどまるのではなく、遊女たちの取り分をめぐる「鬪乱」(言い争いを含む)を背景とした分量の厳密さや、それへの拘り・執着ぶりを示唆してもいよう。

さらに、積雪の表現にも用いられており、『御堂關白記』寛弘6年(1009)11月9日条の「初雪下,不及尺寸」,『後二條師通記』寛治5年(1091)12月2日条の「雪飛積庭,深及尺寸」などの例がある。この場合の「尺寸」は、尺の単位にまで雪が積もったのか、積もらなかったのかという意味を含んでいる。

およそ以上の「尺寸」用法に、中国と日本での差異はみられない。ともに、尺・寸の単位、ない

し尺（寸は付帯）の単位であることを具体的に示している。その場合、短い・小さい、あるいは厳密・正確などの比喩として用いられることもあるが、それも、尺・寸の実測的な単位とその感覚を強く意識した上でのことである。これを言い換えれば、「尺寸」は、尺以上の単位、つまり丈（以上）の単位との比較を常に考慮しながら成り立っている表現でもあった。さらに、具体的で緻密な計量にかかわる表現として、その計量に従事する一種の技能者との結び付きをもうかがわせる。

法隆寺金堂の釈迦三尊像光背銘に記された「尺寸」も、このような「尺寸」用法の汎用的な特徴のもとで理解されるべきである。そこで、まず注意しておきたいのは、光背銘の「尺寸」用法には、造像技能者としての認識とその発言が投映されているとみるべきであり、やはり、末尾の「使司馬鞍首止利佛師造」に留意しておく必要がある。

ついで、かの「尺寸」は、尺単位以外、つまり丈単位との関係性を意識しながら、かつ、実測的な計量数値にも配慮しながら、言い表わされた用法であったと考えられる。

ひとまず、「釋像」と「尺寸」の語義を以上のように理解するならば、「當造釋像尺寸王身」に関する既述の2種の読み方は、それぞれ、つぎのような意味になる。まず、「當（まさ）に釋像を造りて、尺寸の王身」と読む場合は、「釋像」（固有名は保留）を造り、「尺寸」単位（現実の生身）の「王身」が病氣回復するか、浄土の妙果を得るかを願うという意味になる。ついで、「當（まさ）に釋像の尺寸王身なるを造るべし」と読む場合は、「釋像」（固有名は保留）の「尺寸」（丈尺単位ではない）の数値が「王身」（現実の生身の数値）となるような「釋像」（固有名は保留）を造るという意味になる。

では、いずれの意味を取るべきであろうか。しかし、これについては、銘文のなかの他の箇所を検討を加えた上で、再考したい。

②……………『賢愚經』と光背銘

1, 『賢愚經』の捨身供養譚と「深懷愁毒」

他の箇所とは、「深懷愁毒」というところである。これについては、これまで適切な解釈がなされたことはない。ただ、『大般涅槃經』（大正藏經12）卷19（いわゆる北本。南本では卷17）の「莫生愁毒」や、『後漢書』楊秉伝（卷54・列伝44にあたる）の「四方愁毒」を参考としてあげ、「愁」を「ウレフ」、「毒」を「イタム」などと訓じる例が紹介されている⁽¹⁴⁾。しかし、「愁毒」という単語では共通するが、「深懷愁毒」という文脈を読み解くには適切な参考例とは言いがたい。

ところが、漢訳仏典類のなかに、わずかながら「深懷愁毒」ないし「懷愁毒」の用例がみられる。まず、「深懷愁毒」については、仏陀跋陀羅・法頭共訳『摩訶僧祇律』（大正藏經22）卷12にあって、阿闍世王が父王を殺し、深く「愁毒」を懷いて、世尊に懺悔するというものであるが、この文脈は光背銘のそれに符合しない。

そこで、つぎに「懷愁毒」の用例が問われてくる。まず、劉宋の求那跋陀羅訳『雜阿含經』（大正藏經2）卷9に「内心懷愁毒、即彼没不現」とあるが、これは、美味の食べ物（実は「段肉」に似た「石」）を得られなかったことに「愁毒」を懷いた「烏」（「魔」）が姿を消したという比喩であ

る。ついで、隋の闍那崛多訳『佛本行集經』（大正藏經3）卷51に「耶輸陀羅，爲是菩薩，懷愁毒故」というが、これは、「在胎六年」にして「羅睺羅」（出家前の釈尊の子）を産んだ「耶輸陀羅」が、その経緯を疑われて「愁毒」を懐くというのである。しかし、以上の諸例は、いずれも光背銘の文脈にそぐわないので、光背銘の作成にあって、これらが参照されたとは考えにくい。

しかし、注意すべき稀少な例が2仏典にのみある。ここでは、まず『賢愚經』巻1の第1章（以後、品と呼ぶ）（『大正新脩大藏經』4の比較によると、高麗本・大正藏經は「梵天請法六事品」、宋・元本は「雜譬喻經」、明本は「雜譬喻品」）にみえる「各懷愁毒，悉來詣王，到作禮畢」の箇所を取り上げたい。この品は、捨身（施身）求法の6種の物語を集めたものであるが、問題の例は第2話に属している。

その要旨は、以下のとおりである。まず、得道後の釈尊が衆生への教化をあきらめ、涅槃に入ろうとしていた時、梵天が天より降って、釈尊に説法の継続を懇請する。その懇請にあたり、遠い過去における得道前の釈尊が、衆生のために、いかに激烈なる求法をおこなったかを説き起こしている。

すなわち、かつて閻浮提の大国王であった虔闍尼婆梨は多くの「夫人」と「太子」と「大臣」らを持っており、彼らと人民は、王を「慈父」のように慕っていた。しかし、求法を熱烈に望んでいた王は、劣度差と名乗る婆羅門の申し出に応じて、自らの身に千燈を燃やして供養することになる。これに驚いた人々（人民、小王、夫人、太子、大臣ら）は、「各懷愁毒，悉來詣王，到作禮畢」という。そして、「依恃大王，如盲依導，孩兒仰母，王薨之後，當何所怙」と訴え、王が自分たち衆生を「棄」てて薨去することを歎き悲しんだとされる。しかし、王は、これに対して、あくまで「作佛」（仏になること）を求め、「後成佛時，必先度汝」と誓う。

時に、「天帝釋」（帝釋）が天から降り、王と問答をはじめめる。つまり、帝釈が、苦痛に満ちたかのような「王身」を觀て、後悔することはないかと問うと、王は、後悔しない証しとして「身上衆瘡，即當平復」と誓った。すると、たしかに「平復」したという。かくして、この時の王こそが、今の「佛」であり、かつて、衆生のために「苦毒求法」をおこなったことを想起してほしいというのである。

この「各懷愁毒，悉來詣王，到作禮畢」を含む『賢愚經』冒頭箇所の一物語は、はるか昔の釈尊前生譚であり、捨身（施身）供養譚である。よって、かの光背銘の文脈とは一見無縁のように思われるかもしれない。しかし、ここで語られる王の捨身（施身）供養は、人々にとって、まず王の「薨」（死）を示唆するものであり、その死の予感に対して人々は「各懷愁毒」という。そして、死からの回避を願うのであるが、王の意思は固く、帝釈との問答を通じて、捨身（施身）供養を完遂し、むしろそのことによって「王身」の「平復」（死からの回避。身体の完全な回復）が得られるという誓いを立てている。これは、まことに難解で逆説的な論理であるが、いずれにせよ、王の捨身（施身）供養行為は、閻浮提（現実社会）の人々にとって死を予感させるものであった。

さらに、この捨身（施身）供養譚には、「久遠」の「過去」と「今」との壮大な時の推移（転回と言うべきか）が込められている。つまり、衆生を救うために壮絶な捨身（施身）供養を果した「過去」の大国王は、その供養完遂の証しとして全き「王身」を取り戻し、「今」や「佛」となって衆生をあらためて救うことができるというのである。

かの光背銘は、このような捨身（施身）供養を直接言い表わしてはいない。しかし、死を予感さ

せる「上宮法皇」らの事態を前にして、「王后王子等及與諸臣」らが「深懷愁毒」といい、死からの回避を願う文脈は、『賢愚經』が語る文脈によく重なり合っている。加えて、ついに死に至り、「彼岸」「菩提」に赴いた「上宮法皇」らへと事態が推移したことを光背銘は述べているが、これも、『賢愚經』が語る「過去」から「今」への推移（転回）とよく符合するであろう。とすれば、この推移（転回）の狭間に「當造釋像尺寸王身」の文が位置付けられることになる。

この点、「王身」という語彙が、この『賢愚經』の物語にみえるのも注意が必要である。また、『賢愚經』の同じ巻1の最後に位置する第7「須闍提品」（大正藏經による）も捨身（施身）供養譚であり（父母供養の要素を付帯）、ここでも「天帝釋」こと「天帝」が天から降ってきて問答をはじめが、そもそも、この帝釈は「釋身」であるとされている。ここに、「王身」と「釋身」とが現れるが、それは、光背銘の「釋像」と「王身」との関係を想起させる。

さらに、光背銘にみえる「及與」の連詞用法が、同じ『賢愚經』巻1の第1章第4話その他に散見⁽¹⁵⁾し、同巻1の第3「二梵志受齋品」には「深懷恐怖」という言い方もみえる。また、同巻1の第2「摩訶薩埵以身施虎品」からは、法隆寺蔵の玉虫厨子の図像を想起させるであろう。したがって、光背銘の作成にとって、『賢愚經』の譬喩譚が及ぼした影響にはやはり注意が必要となる。

2. 『賢愚經』の形成

ただし、ここで、『賢愚經』が日本（倭）に影響を及ぼし得る環境がどれほどあったのかという問題が出てくる。もちろん、上述のことが、その影響を具体的に示唆することになるだろうが、加えて、別な観点からの検討も試みておきたい。⁽¹⁶⁾

まず、この『賢愚經』の成り立ちを梁の僧祐撰「賢愚經記」（僧祐撰『出三藏記集』巻9：大正藏經55）で確認すると、つぎのようになる。すなわち、河西沙門の釈曇学・威徳ら8名の僧が、于闐の大寺で開催される「般遮于瑟之會」（漢では、5年に1度の一切大衆の集会という）に遭遇し、講説を分担しながら聞いた。そこで、競って「胡音」を勉強し、聞いたところを漢語に訳しながら書き写した。その後、高昌へ還って、これを一部にまとめた。さらに、これは涼州にもたらされ、河西の宗匠と称された釈慧朗が「賢愚」經と命名した。その理由は、本来、「譬喩」を説いたものであるが、「譬喩」を謳った經名はすでに多くあるので、「譬喩」の「善悪」にならって「賢愚」としたというのである。かくして、劉宋の元嘉22年乙酉歲（445）に、『賢愚經』は形をなした。

その後、かつて釈慧朗に師事し、14歳で『賢愚經』の集成編集を見聞したことのある沙門釈弘宗が京師（建康）の天安寺に住んでいた。時に、僧祐は『出三藏記集』編纂の過程で、釈弘宗を訊ね、『賢愚經』の成立事情を確認し、「賢愚經記」を著した。それは、梁の天監4年（505）のことであり、春秋84歳（膺年64）に至る釈弘宗は京師第一の上座として仰がれていた。いわゆる「賢愚經」が「中国」へ至ってから70年になるという。

以上が、「賢愚經記」の概要であるが、年次や年齢などにいささか不整合なところがある。しかし、同じ『出三藏記集』の巻2でも、「賢愚經十三卷」は「宋元嘉二十二年出」とし、宋文帝の時に、涼州沙門釈曇学・威徳らが、于闐国でこの經の「胡本」を得て、高昌郡にて訳出し、さらに天安寺の釈弘宗が伝えたという。この推移説明は、大筋において、さきの「賢愚經記」と一致するから、一応、次のように整理できよう。

すなわち、劉宋の文帝代（北魏の太武帝代）に、涼州から于闐に入った僧らが、大寺の大会で披露された胡語・胡本の釈尊本生因縁譚、つまり譬喩善悪物語を数多く聞き、可能な範囲で漢語に書き写した。その後、彼らは高昌郡まで戻って、胡本と照合しながら合集し、さらに涼州へ持ち帰って、釈慧朗により最終的な編集と訳出がおこなわれ、元嘉22年（北魏太平真君6年）段階に『賢愚經』と命名された13巻からなる経典が誕生した。その後、建康の天安寺高僧である釈弘宗がこれを南朝へ伝え、僧祐がさらに周知させたということになる。その節目は、天監4年段階である。

ところが、この『賢愚經』の巻数などをめぐっては変化と多様化がみられる。隋開皇17年（597）の費長房撰『歴代三寶紀』（大正蔵経49）巻9は15巻本とし、同巻14には16巻本とある。また、前者の巻9では、釈曇学を「釋曇覺」とし、「慧覺」とする異説も紹介している。さらに、天安寺の所在が高昌国であるともいう。しかし、これとほぼ同時期の開皇14年（594）になった法経等撰『衆經目録』（大正蔵経55）巻3は13巻本とし、「惠覺」（「慧覺」のこと）の名をあげる。ついで、同じ隋の仁寿2年（602）に編集された彦琮撰『衆經目録』（大正蔵経55）巻1は、16巻本としつつも、17巻本の存在を示唆している。そして、「惠覺」の名をあげる。

この後、唐では、麟徳元年（664）になった道宣撰『大唐内典録』（大正蔵経55）巻4が、15巻本の『賢愚經』と「慧覺」の名をあげ、元嘉22年、高昌国天安寺において訳出されたという。しかし、この『内典録』巻7と巻9は13巻本と16巻本、同巻8は12巻で一帙の『賢愚經』をそれぞれ記載している。後者の12巻は13巻の誤りであろうか。さらに、これに少し遅れて編集されたとみられる靖邁撰『古今譯經圖紀』（大正蔵経55）巻3曇覺伝によると、「曇覺」を「慧覺」とする異説を紹介して、北魏太武帝太平真君6年（劉宋元嘉22年にあたる）に、高昌郡天安寺で15巻本の『賢愚經』が訳出されたという。ついで、天冊万歳元年（695）になった明佺撰『大周刊定衆經目録』（大正蔵経55）巻7は、13巻本（同巻14で一部12巻とするのは13巻本の誤りか）を基本とし、15巻本、16巻本、17巻本の存在や伝聞も付記している。降って、開元18年（730）になった智昇撰『開元釋經録』（大正蔵経55）巻6や巻13、巻20などでも、13巻本を基本としつつ、15巻本、16巻本、17巻本を付記し、『賢愚因縁經』⁽¹⁷⁾とも言う⁽¹⁷⁾とある。

以上によると、最初13巻本であった『賢愚經』は、すでに隋代か、それ以前に、15巻本、16巻本、17巻本があらわれ、この状況は唐代へと継承された。しかし、13巻本が基本ないし基準でありつづけたようである。

ただし、日本では、「大聖武」と呼ばれる『賢愚經』が16巻69品であったとの復原案がある⁽¹⁸⁾（17巻本かともいう）。しかし、平安鎌倉期の場合、17巻69品が多い（石山寺、七寺、興聖寺、そして西方寺、金剛寺の各一切経など⁽¹⁹⁾）。逆に、遡って正倉院文書によると、17巻本（続々修12帙3／大日古7の19、続々修17帙4／大日古16の469ほか）、16巻本（続々修2帙11／大日古10の331、続々修2帙11／大日古12の258ほか）、そして13巻本（続修別集44／大日古24の532）が知られ、隋唐代の状況に近い。しかし、17巻本と16巻本の記録が多い反面、15巻本は見当たらず、13巻本も稀少である。

このように、隋唐代や日本の奈良時代では、『賢愚經』の形態には多様なものがあつた。しかし、巻数の増加傾向が、経の内容を大きく増補し、全体をさらに左右したというわけではなく、調巻のありかたが多様化したものとみられる（品次には差異の側面もある）。しかも、そのような多様化

は、漢訳の『賢愚經』が形を整えた445年段階（劉宋文帝、北魏太武帝の時代）、ついで、これをさらに弘めることになった梁武帝の時代（6世紀初め）から、隋文帝の時代（6世紀末～7世紀初め）に至るまでの間に生じた現象である。ただし、問題の「各懷愁毒、悉來詣王、到作禮畢」を記したところが、卷1の第1品に属することについては、諸本に差異はないようである⁽²⁰⁾。

上述のような多様化現象は、その間（約150年間余）における『賢愚經』の流布を示唆するであろう。すなわち、于闐での大会で語られる釈尊本生譚・捨身（施身）供養などの譬喩物語が、中国南北朝時代に中国的な「賢・愚」の観念を導入しながら、漢語文をもって広く知れ渡っていったものとみられるのである。

3. 『賢愚經』の流布と捨身行為の意味

たとえば、漢訳『賢愚經』が445年段階に形を整える以前、すでに敦煌莫高窟第275窟では『賢愚經』にみえる物語が描かれており、經としての集成は、少なくとも435年以前にすすんでいたとする見方がある⁽²¹⁾。その当否については判断しかねるが、少なくとも445年段階以前には、高昌と涼州の間にある敦煌で、やがて『賢愚經』を構成する捨身（施身）供養の譬喩譚が注目されていた可能性はあろう。

また、「燉煌太守鄧□彦妻、元法英供養爲一切」の題記をもつ『賢愚經』卷1と、「燉煌太守鄧季彦妻、元法英供養爲一切」の題記をもつ同卷2が知られている⁽²²⁾。一方、西魏大統8年（542）11月15日付で「瓜州刺史鄧彦妻昌樂公主元」が発願した『摩訶衍經』（大智度論）卷8もあるが⁽²³⁾、それぞれに登場する夫婦および妻は同一人物とみられる。したがって、『賢愚經』も、ほぼ同時期（6世紀中期）に、北朝や瓜州（敦煌）で注目されていたと言える。

さらに、かの元法英（昌樂公主元）は、東陽王元榮（瓜州刺史）の娘であり、鄧季彦は元榮の娘婿にあたるが（『周書』卷32、『北史』卷69の各申徽伝など）、すでに元榮は『賢愚經』に関心を懐いていた。彼の発願になる北魏晋泰2年（532）3月25日付の『大智度論』26品や『律藏初分』卷14、同じく北魏永熙2年（533）7月13日付の『大般涅槃經』卷31の各題記には、複数の經典とともに『賢愚經』の造経が記録されている⁽²⁴⁾。ここに、6世紀前半以降、父娘（娘婿の関与度は不詳）へと継承される『賢愚經』への信心を見て取ることができる。

しかも、元榮による『賢愚經』への信心には、いくつかの特徴がみられる。第1は、「年老疾患」（所患）と長年にわたる赴任地の悪環境から回避（帰還も含む）されたいという願いが強いこと。第2は、「毗沙門天王」（比沙門天王）への信心が付帯しているということ。ただ、基本的には「仰特天王」として（永熙2年5月7日付発願の『大方等大集經』卷2題記）、「帝釋天王」「梵釋天王」にも依拠しているが⁽²⁵⁾、『賢愚經』との関係では「毗沙門天王」との結びつきが濃厚である。「毗沙門天王」が北方の守護神になることも留意される。

第3は、この「毗沙門天王」への、あるいは「毗沙門天王」（比沙門天王）を介した「三寶」への布施という認識が基底にあること。それは、北魏建明2年（531）4月15日付発願の『仁王般若經』題記から読み取ることができる⁽²⁶⁾。すなわち、銀錢4千文をもって造経をおこなうにあたり、まず、「身」（自分）と「妻子」と「奴婢」と「六畜」をそれぞれ贖うための銀錢（各1千文）を布施するというのである。これは、まさに捨身（施身）供養であり、いったん、「身」以下「六畜」ま

でを直接には「毗沙門天王」（比沙門天王）へ布施し、今度は、これを贖い、取り戻すために銀錢を差し出して、造経に費やすという回路・論理である。

この回路・論理に『賢愚経』は大きく貢献したものとみられる。なぜなら、かの巻1の冒頭「梵天請法六事品」が、捨身（施身）供養譚で占められていることは既述のとおりである。とくに、その第1話は、王（釈尊得道前）が、「夜叉」に変身した「毘沙門王」に「妻子」を施し、「夜叉」（「毘沙門王」）が、その「妻子」を食べてしまう。しかし、強烈な信心の持ち主である王との問答を経て、偈の説法があり、逆に「妻子」は生き返るといふ譬喩物語である。

そうすると、『賢愚経』の捨身（施身）供養譚は、6世紀前半の北朝や敦煌（瓜州）で関心を集めていたものとみられる。それは、さらに5世紀へと遡る可能性もあろうか。

一方、南朝でも関心の的になった。たとえば、梁の『高僧傳』巻7の僧瑾伝によると、劉宋の明帝末年（5世紀後半）、僧瑾の助言を得た周顒は、「風疾」のために「針灸」治療を施すものの「痛惱」から解放されない明帝との「談説」にあたり、「法句・賢愚二經」の譬喩物語を真っ先に持ち出して、「三世苦報」「應報」を分かり易く解き明かしたという。「針灸」治療の最中であるから、さきに紹介した『賢愚経』巻1の第1品第3話を中心とした捨身（施身）供養譚が、少なくとも取り上げられたことであろう。このような譬喩物語は、南齊永明10年（492）9月10日付の「百句譬喩經記」が述べるように、「新學者」のためにもっとも有効であったとされる（『出三藏記集』巻9）。

この点、『賢愚経』巻1ないしその第1品に「譬喩」の表記をもつ別題が冠されていることについては既に言及しておいた。しかし、これに加えて、ロシア科学アカデミー東洋学研究所サンクトペテルブルク支所蔵のいわゆる『賢愚経』断簡に「譬喩經第一」とあることも注目される⁽²⁷⁾。さらに、「譬喩經第一」の下に双行注で「梵天請法六事一、婆羅捺人貧身供養二、摩訶薩身（以下欠）／海神難問船人四、二梵志受齋五、恒施六」と記されており、大正藏經本の巻1の品次とも相違がみられる（大正藏本は、梵天請法六事品第一、摩訶薩垂以身施虎品第二、二梵志受齋品第三、婆羅捺人身貧供養品第四、海神難問船人品第五、恒伽達品第六、須闍提品第七）。

これらの相違については詳細な検討が必要であるが、とにかく、経名を「譬喩經」としていること、そして、問題となる巻1第1品の位置づけに関しては相違がみられないことを指摘しておきたい。要するに、件の「各懷愁毒、悉來詣王、到作禮畢」は、「新學者」用の譬喩物語である捨身（施身）供養譚のはじめの箇所⁽²⁸⁾に述べられているのである。

また、南齊の文宣王蕭子良が抄出したとされる「抄爲法捨身經六卷」（「新集抄經録」「新集安公注經及雜經志録」所載、以上『出三藏記集』巻5）や、「齊太宰竟陵文宣王法集録序」（『出三藏記集』巻12）に登載されている「捨身記一卷」「妃捨身記一卷」「大司馬捨身并施天保二衆一卷」、また文宣王の男子が保持していた「捨身序并願」（「齊竟陵王世子撫軍巴陵王法集序」所載、『出三藏記集』巻12）などからして、南齊でいかに捨身（施身）供養譚が盛行していたかを推し量ることができる。

つづいて、捨身（施身）供養が梁の武帝時代に、無遮大会（于闐でおこなわれていた5年に1度の大会ともかわるか）を通じて盛んにおこなわれていたことは周知のとおりである。その武帝の子である蕭綱（簡文帝）は、「馬寶頌并序」のなかで4種の經典名をあげているが、「賢愚経」はそのひとつであった（『文苑英華』巻778。現行本は「覽愚経」）。この「頌并序」は、「徳陽之堂」でひらかれた「絲竹會」で謳われたというが、それは武帝の太清元年（547）5月に催されたものであり、

蕭綱が皇太子の時である（『梁書』巻3武帝紀下。『南史』巻7梁本紀中は4月是月条にかける）。

この時の宴樂は、既掲の資料によると、以下のような性格をもつ。まず、先例に倣いながら、同泰寺における無遮大会で武帝の「捨身」（「清淨大捨」）が断行された。その過程で、莫大な贖銭が布施され、いわば贖い戻された武帝は、宮に還り、中大同から太清への年号改元をおこなった。それは、あたかも「即位礼」のような行事であったという。「神馬」出現（献上か）にもとづく件の「絲竹會」は、まさにその一環をなすものであった。

すなわち、梁武帝の捨身（施身）行為は、ひとたび皇帝の身そのものを三宝に布施して清淨化（「皇帝菩薩」化。俗世間からの離脱。擬死）を試み、その後、残された人々の贖銭布施によって、皇帝の身はあらたに俗世間へと引き戻され、回復されて改元や即位に等しいセレモニーが披露される。しかも、これは例外的に1度だけおこなわれたのではなく、繰り返されてきた梁武帝の捨身（施身）行為の回路であり論理なのである。そして、この回路・論理全体が、広義の捨身（施身）であったとも言える。

かくして、武帝最後の捨身（施身）儀礼で、「馬寶」が登場する。たしかに、『賢愚經』は「馬」や七宝のうちの「馬（寶）」について度々語っている。それは、まず、捨身（施身）にかかわる布施物とされている（大正藏經の巻3第16「微妙比丘尼品」、巻4第22「出家功德尸利苾提品」、巻6第30「月光王頭施品」、同巻第27「快目王眼施縁品」など）。また、「馬」の形相を足底に帯びるなどして誕生した太子は、「紺馬寶」に乗って飛翔し（「一食之頃、遊四天下、不疲不勞」）、「七寶」をもたらし、広く崇拜される王（轉輪王）の資質をもっていたが、その太子（王）こそが「今」の「佛」であるともいう（巻9第48「摩訶令奴縁品」）。

武帝の捨身（施身）ないし擬死（得道）と、回帰ないし回生（広義には、これも捨身）とを祝福する「馬寶頌并序」は、武帝が「轉輪皇」であり「飛行聖」であることを賞賛している。これは、七宝にして乗馬の対象である「馬寶」の出現をかりて、武帝の捨身（施身）と回生が、「轉輪皇」になることを保証し、狭義の捨身（施身）の表象ともなる「飛行聖」であることを確認し、さらには将来、「佛」になることを約束することにもなるのである。

したがって、梁代において果たした『賢愚經』の役割は、捨身（施身）行為の促進に大きく貢献するものであった。

4, 『賢愚經』と『經律異相』

上述のような『賢愚經』の流布は、類似の譬喩譚の広がりによっても知る事ができる。⁽²⁹⁾ かの「懷愁毒」を含む巻1第1品第2話の場合、まず、『菩薩本行經』（大正藏經3）巻上に類話がみえる。『菩薩本行經』の訳出者ないし撰者は不明であるが、隋代までには1巻本と3巻本がすでに整っていたもようである（『出三藏記集』巻3では1巻本。『歷代三寶紀』巻13、法經等の『衆經目錄』巻1では1巻本と3巻本。彦琮の『衆經目錄』巻1では3巻本、同巻5では1巻本）。

このうち、3巻本の『菩薩本行經』巻上に件の類話が載せられているのであるが、「懷愁毒」の文言はない。かわって、「聞之驚愕、如喪父母、哀號涕泣、動閻浮提」とある（大正藏經の元・明本校注による）。したがって、問題の光背銘に及ぼした『菩薩本行經』の影響を重視することはできない。

つぎに、『經律異相』（大正藏經53）卷24の轉輪聖王諸国王部と、卷25の行菩薩道諸国王部に件の類話がみえる。僧旻・宝唱等撰の『經律異相』50巻は、梁の天監7年（508）に撰述された仏典の要約集を踏まえ、あらたに同15年（516）に成った仏典要約の類書（譬喩譚）である⁽³⁰⁾。この『經律異相』には『賢愚經』が50か所余も引用されており、のち、『古事記』の編纂にも参照されたと⁽³¹⁾言われている。

まず、卷24の「轉輪王爲半偈剗身然千燈」と題した譬喩譚は、たしかに件の『賢愚經』の類話ではあるが、「懷愁毒」の文言はなく、文章全体にも差異がみられる。事実、『賢愚經』からの引用とはされておらず、『大方便佛報恩經第三卷』からの引用と注されている（大正藏經本）。ただし、『大方便佛報恩經』（大正藏經3）によると、卷2の対治品第三からの引用である。『經律異相』のいう「第三卷」とは、あるいは「對治品第三」との混同によるものであろうか。この『大方便佛報恩經』については後述するが、とにかく、『賢愚經』と『大方便佛報恩經』との間で、譬喩譚をめぐる概要やテーマの重なり合いがみられることに留意しておきたい。

一方、卷25の「虔闍尼婆梨王爲聞一偈剗身然千燈」と題した譬喩譚は、『賢愚經第一卷』からの引用であると明記されている（大正藏經本）。ところが、問題の箇所は「人民懷愁，來詣王所」とあって、さきに指摘しておいた『賢愚經』（大正藏經本）の「各懷愁毒，悉來詣王」とは異なっている。今、「懷愁毒」の文言を問題視しているのであるから、この差異は見逃せない。

そこで、『賢愚經』巻1を引用したとされる『經律異相』巻25の「人民懷愁，來詣王所」前後に限って示すと、次のようになる（大正藏經本）。

昔有闍浮提王，a名虔闍尼婆梨，典領八萬四千聚落，b慈悲一切，穀米豐賤，各得安樂，而未盡我心，當求妙法，以相利益，宣令一切，誰有妙法，爲我說者，隨所欲得，c有婆羅門，名勞度差，云我有法，王迎而禮之白言，願大師，闡法令聞，d勞度差曰，大王，今日能於身上，剗然千燈，用供養者，乃相爲說，e王宣命闍浮提內，却後七日，剗身然燈，f人民懷愁，來詣王所，有命依王，如嬰兒依母，王若崩背，何所親怙，云何，爲此一婆羅門，棄於一切（後略），

今度は、これに対応する箇所を『賢愚經』巻1から示すと、次のようになる（大正藏經本）。

又復世尊，過去久遠，阿僧祇劫，於闍浮提，作大國王，a名虔闍尼婆梨，典領諸國八萬四千聚落，二萬夫人嫫（宋・元本は「綵」）女，一萬大臣，b王有慈悲，矜及一切，人民蒙賴，穀米豐賤，感（宋・元・明本は「咸」）佩王恩，猶視慈父，時王心念，我今最尊，位居豪首，人民於我，各各安樂，雖復有是，未盡我心，今當推求妙寶法財，以利益之，思惟是已，遣臣宣令，遍告一切，誰有妙法，與我說者，當給所須，隨其所（宋・元・明本は「意」）欲，c時有婆羅門，名勞度差，來詣宮門，云我有法，王聞之（宋・元・明本は「甚」）喜，即出奉迎，前爲作禮，敷好床褥，請令就座，王與左右，合掌白言，唯願大師，垂矜愚鄙，開闡妙法，令得聞知，時勞度差，復報王曰，我之智慧，追求遐方，積學不易，云何直爾，便欲得聞，王復報曰，一切所須，悉見告勅，皆當供給，d勞度差曰，大王今日，能於身上，剗然千燈，用供養者，乃與汝說，e王聞此語，倍用歡喜，即（元本は「耶」）時遣人，乘八萬（宋・元・明本は「千」）里象，

告語一切閻浮提内，虔闍婆梨大國王者，却後七日，爲於法故，當剗其身，以燃千燈，f時諸小王，一切人民，聞此語已，各懷愁毒，悉來詣王，到作禮畢，共白之言，今此世界有命之類，依恃大王，如盲依導，孩兒仰母，王薨之後，當何所怙，若於身上，剗千燈者，必不全濟，云何，爲此一婆羅門，棄此世界一切衆生（後略），

以上の2仏典を比較すると、『賢愚經』を抜粋しながら、要約改編したものが『經律異相』であることは明らかである。その逆は、⁽³³⁾考えられない。

たとえば、aの箇所は、『經律異相』が『賢愚經』の「諸國」を省略している。aにつづく『賢愚經』の箇所は、『經律異相』において全く省略され、bの箇所へと接続する。しかし、『經律異相』は『賢愚經』の当該箇所を抄出改編している。たとえば、「慈悲一切」とは、「王有慈悲，矜及一切」を意によって縮めたものであり、「各得安樂」とは、「各各安樂」を言い換えたものであり、「當求妙法」とは、「今當推求妙寶法財」を分かり易く要約したものである。bの箇所にみられる他の例は、これ以上指摘しないが、『經律異相』が『賢愚經』を読み取りながら縮小したものであることは、「穀米豊賤」「未盡我心」「誰有妙法」などが両書で全く一致することからも明らかである。

ついで、cの箇所では、『經律異相』が『賢愚經』の「有婆羅門，名勞度差」「云我有法」「願大師」をそのまま引用する一方で、他は抄出改編がみられる。さらに、dの箇所では、『經律異相』が『賢愚經』をほぼそのまま引用しているが、cとdの間には大きな省略がみられる。さらに、eの場合、『經律異相』は『賢愚經』の「閻浮提内」「却後七日」をそのまま引用し、「當剗其身，以燃千燈」を縮約しているが、全く省略したところもみられる。

問題となる最後のfの箇所では、『經律異相』が『賢愚經』の「云何，爲此一婆羅門」をそのまま引用し、つづいて「棄此世界一切衆生」を縮約する。また、『賢愚經』の「今此世界有命之類，依恃大王，如盲依導，孩兒仰母」を『經律異相』は縮約し、あるいは言い換えている。「王薨之後，當何所怙」も、『經律異相』では言い換えられている。

一方、『賢愚經』の「若於身上，剗千燈者，必不全濟」が『經律異相』では省略されているが、これは、類似の文(d)との重複を避けたものかと思われる。同様の例は、『賢愚經』の「來詣宮門」(c)が『經律異相』で省略されたことにもあらわれていよう。なぜなら、『賢愚經』に別途記される類似の「悉來詣王」(f)を、『經律異相』が「來詣王所」という文に改変して残すことで生じる表現の重複性を避けようとしたからであると考えられる。そして、この部位こそが問題の箇所なのである。

つまり、『賢愚經』における「時諸小王，一切人民，聞此語已，各懷愁毒，悉來詣王，到作禮畢」は、『經律異相』の重要視するところであった。ただし、そのまま引用することはせず、「人民懷愁，來詣王所」に縮めて書き換えたものとみられる。要するに、冗長で不必要なところをなるべく削り、『賢愚經』の「人民」のみを主語として取り出し、「毒」の文字を避け、そして、四文字句の構成に努めたのである。

このような『經律異相』の成り立ちを想定すると、「人民懷愁，來詣王所」ではなく、「各懷愁毒，悉來詣王」こそが、正しく『賢愚經』の本文であったとみてよいであろう。事実、スタイン2879の『賢愚經』巻1は、「時諸小王，一切人民，聞此語已，各懷愁毒，悉來詣王，到作禮畢」と記している。⁽³⁴⁾また、北京図書館8597(冬32)の『賢愚經』巻1は「之後，當何所怙」の以前を欠くが、これ以降、

前掲の『賢愚經』本文と同じであるから、欠落箇所には、やはり「時諸小王，一切人民，聞此語已，各懷愁毒，悉來詣王，到作禮畢」と書かれていたはずである。⁽³⁵⁾ちなみに、大正藏經本がおこなった諸本比較においても、くい違いはみられない。

そうすると、以下のようなことが指摘できる。まず、法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘の「深懷愁毒」とは、天監15年に成った『經律異相』よりも、それ以前の成立である『賢愚經』の影響を受けているものとみられる。このことは、光背銘の「時王后王子等及與諸臣，深懷愁毒，共相發願」が、『經律異相』の「人民懷愁，來詣王所」よりも、「時」ではじまり、「共白之言」へとつながる『賢愚經』の「時諸小王，一切人民，聞此語已，各懷愁毒，悉來詣王，到作禮畢，共白之言」という構文に近いことから首肯できよう。

ついで、『經律異相』が50巻、『賢愚經』が13巻（巻数は多様化する）という分量の大差が想起される。しかも、問題の一文は、前者の50巻では、ちょうど真ん中にあり、後者の13巻では、はじめにある。したがって、読者や語り手にとって、より小さな分量の、さらに冒頭に位置する譬喩譚のほうが、はるかに扱いやすく、伝えやすく、受け取り易いはずである。そして、このような譬喩譚こそが「新學者」に有効であった。

さらに、つぎのことを追加しておきたい。すなわち、『古事記』の編纂過程において『經律異相』の影響があったことを逆に考えるならば、『經律異相』の影響をこうむっていない光背銘は、『古事記』の編纂過程の段階よりも遡って作成されたことになるろう。

③……………『大方便佛報恩經』と光背銘

1、『大方便佛報恩經』の譬喩譚と「愁毒」用法

光背銘の「深懷愁毒」を中核とする文の成り立ちを考えるなかで、『賢愚經』の重要性が確認できることは既述のとおりである。しかし、これと合わせてさらに問題視すべきなのは、さきに揭示しておいた『大方便佛報恩經』である。この『大方便佛報恩經』と『賢愚經』との間で、譬喩譚をめぐる概要やテーマに重なり合いがみられることは既に指摘しておいたが、それは、『經律異相』が『賢愚經』某巻と『大方便佛報恩經』某巻との「大同小異」を指摘していることから首肯できる（『經律異相』巻14の「舍利弗先佛涅槃八」、同巻32の「善友好施求珠喪眼還明二」）。

このような『大方便佛報恩經』に、実は、「心懷愁毒」や「愁毒」の句を含む箇所ないし譬喩譚がみられる。その第1は、巻1の序品に「父王爲立宮殿，納娶瞿夷，而不行婦人之禮，令其愁毒」とある。これは、出家した釈尊が「不孝」であり「恩」知らずであると「一梵志」が誹謗した箇所であり、婚姻についても「父王」の「恩」を無視し、「愁毒」を招いたとされている（巻3の論議品では養母「憍曇彌」に対して）。

第2は、巻2の対治品に「若繫若閉，心生愁毒」とある。これは、釈尊の説法のなかで、拘禁の難に遭遇した時に生じる「愁毒」を述べたものである。第3は、これにつづいて同品で、「家室男女，愁毒懊惱」とあり、「老病喪亡」の「無常」を説いている。第4は、さらにつづけて同品に「愁毒悶絕」というが、ここでは「殯埋」後の哀しみを綴ったところである。第5は、やはり同品の後半におい

て「譬如孝子，新喪父母，其子愁毒，苦不可言」と述べているところである。これは、「轉輪聖王」の「我身欲剝作千燈供養大師」ないし「大王於身諸瘡灌膏油」譚であり、「孝子」が父母を失う時の哀しみと苦しみを語っている。

実は、この第5の箇所は、すでに指摘しておいた『經律異相』巻24が『大方便佛報恩經第三卷』からの引用としているところである。しかし、「譬如孝子，新喪父母，其子愁毒，苦不可言」の箇所は引用されていない。また、この譬喩譚が、件の『賢愚經』巻1の第1品第2話の類話であることも指摘しておいたが、その『賢愚經』が語る「各懷愁毒，悉來詣王，到作禮畢」とは異なる文章のなかで、『大方便佛報恩經』は「愁毒」の語を駆使している。ただし、父（母）を失う心情を述べたものとしては共通する。

さらに第6として、巻3の論議品にみえる「心懷憂惱，優填大王，戀慕如來，心懷愁毒」をあげることができる。これは、いわゆる優填王像（優填王を模した像ではなく、優填王が造立した釈迦如來像）に関することであり、『賢愚經』にはみられない。また、強烈な捨身（施身）供養の譬喩譚というわけでもない。要するに、如來（釈尊）を生んだ後7日で亡くなり、「忉利天」へと転生した「母摩耶夫人」と「天衆」のために、釈尊は「九十日」ほど「忉利天」へ赴き、説法をおこなった。しかし、その間、「閻浮提」では如來が見えなくなり、そのことを「愁毒」した優填王が「即以牛頭栴檀，標像如來所有色身，禮事供養，如佛在時無有異也」というのである。

ところが、この第6の箇所は、先述の第5の箇所の後続とも無関係ではなく、さらには件の『賢愚經』巻1の第1品第2話とも関連してくる。なぜなら、第5の箇所の後続では、王の「燃千燈供養大師」にあたり、「忉利天宮」の「忉利天王」つまり「天帝釋」が「世間」に下って「凡人」と化し、王のもとへ赴いて問答を始めるとされているからである。すなわち、まず、「忉利天」の登場は、やがて第6の箇所で語られる「忉利天宮」での「母摩耶夫人」と「天衆」のための釈尊説法を導くことになる。ついで、降下した「天帝釋」が「凡人」として、さらには「釋身」に復して王と問答を繰り返す、ついに王の「苦行」（千瘡・身瘡）を転回して「平復」を取り戻させるという逆説的な論理・回路へ向かうのは、既述の『賢愚經』のそれに等しい。いかにも類話といわれる所以である。

ただし、『賢愚經』の場合は、「天帝釋」が「忉利天」から下ってきたとは明記されていない。この違いは、「母摩耶夫人」と「天衆」のために釈尊が「忉利天」で説法することへと接続させる『大方便佛報恩經』と、その説法とは無関係な『賢愚經』との差異によるものであろう。また、『大方便佛報恩經』の当該譚に「釋身」という語があらわれるが、『賢愚經』の当該譚にはみえない（既述のように「須闍提品」にはある）という相違もある。

では、既掲の範囲における『大方便佛報恩經』について、どのようなことが指摘できるであろうか。それは、まず、『賢愚經』と異なり、「愁毒」用法の多さが目立つ。この点は、ロシア科学アカデミー東洋学研究所サンクトペテルブルク支所蔵の『大方便佛報恩經』（巻2 対治品）に「譬如孝子新喪〔父母，其子〕愁毒，苦不可言」とあり、同經（巻3）「〔經〕論品第五」に「心懷〔憂〕惱，優〔填〕大王，戀慕如來，心懷愁毒」とあることから納得⁽³⁶⁾がいく。また、中国甘肅省博物館蔵の『大方便佛報恩經』にも「令其愁毒」（序品第一）、「家室男女，愁毒懊惱」「愁毒悶絕」，「譬如孝子，新喪父母，其子愁毒，苦不可言」（以上、対治品第三）、「心懷憂惱，優填大王，戀慕如來，心懷愁毒」（〈經〉論品第五）

⁽³⁷⁾とあり、当該箇所は、いずれも現行の大正蔵経本に同じである。

ついで、これら「愁毒」は、愁い・哀しみ・苦しみを言い表わした語であるが、それは強烈な心情と所作をとまなうものとされている。この点は、『賢愚経』とも共通する。たとえば、『賢愚経』の場合、「愁毒」の心情と所作は「啼哭懊惱、自投於地」などと言い換えられており、まさに、「毀壞身體、不顧軀命」とされる捨身（施身）行為が「苦毒求法」であるとする認識に対応した「愁毒」なのである。それはさらに、死なないし生死に、または、その人に対する受け止め方が激烈であることへとつながっている。

これに呼応して、『大方便佛報恩経』での「愁毒」にも、様々な転換表現がみられる。たとえば、巻1の序品では「苦惱、生狂癡心、迷悶躡地」「拳聲大哭、悲涙」などと言い換えられる（巻3の論議品にみえる類似譚では「大苦惱」）。また、巻2の対治品では「憂愁苦惱」「愁苦」「哀惱」（以上、先述した第2の箇所）、また「拳聲大哭、以手搥胸、或時拔髮、食飲灰土、悶絶躡地」「良久躡地、或時致病、或時狂癡、或時致死、於生者大損、於死者無益」（以上、先述の第3・4の箇所）などとされている。さらに、同品の後半には「死轉躡地、拳聲大哭、悶絶吐逆」ともあり、巻3の論議品では「戀慕」（先述の第6の箇所）という。

さらに、このような「愁毒」の原因や対象は、どこにあるか。『賢愚経』の場合は、既述のように「慈父」とされる大王の擬死、つまり激烈な捨身（施身）行為にあったが、『大方便佛報恩経』の場合も、先述の第5の箇所はこれに当たる。ただし、父のみではなく「父母」の喪失へと拡大されており、この点は、第1の箇所の「愁毒」が父のみならず養母へも及ぶこと、そして、「孝」や「恩」の価値観が混入されていることに特徴がある。また、「愁毒」の譬喩が個別に敷衍化されていく傾向をもつ（第2・3・4の箇所）。第6の箇所についても、母に対する「孝」や「恩」の価値観導入が影響しているものと思われるが、「愁毒」の直接的な要因は積尊の不在にある。

そこで問題なのは、このような『大方便佛報恩経』の「愁毒」文が、法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘に及ぼした影響いかんということになる。これについては、さきに試みた『賢愚経』の場合と同じように、まずもって、『大方便佛報恩経』の成立や流布の状況を確認しておく必要がある。

2、『大方便佛報恩経』の成立と流布

この『大方便佛報恩経』が、経録にはじめてみえるのは『出三藏記集』巻4の「失訳」部類においてであり、「大方便報恩経七卷」という。したがって、僧祐撰の『出三藏記集』が成った梁初、およそ天監4年（505）から同17年（518）までには世に知られていたことになる。⁽³⁸⁾事実、同じ僧祐撰の『釋迦譜』（大正蔵経50）巻1や巻2に「大方便経」の引用があり（ただし注）、既述のように『経律異相』も「大方便佛報恩経」を引用しているから、梁初の天監年間に『大方便佛報恩経』がすでに流布していたことは間違いない。経名に「佛」の有無という違いはあるが、『大方便報恩経』と『大方便佛報恩経』は同じ経とみてよいであろう。しかも、『経律異相』巻5の引用によると、『大方便佛報恩経』は、やはり7巻本であったもようである。この巻数は、現行の大正蔵経本と同じである。

一方、捨身（施身）供養に強い関心を寄せた南齊の文宣王蕭子良（460～494）は、「抄報恩経二卷」を編集した（『出三藏記集』巻5の「新集抄経録」）。このことは、『大方便佛報恩経』が、梁代

をさかのぼって、既に南齊で流布していたことを物語っている。

ついで、隋代の『歴代三寶紀』巻4の「後漢録」に「大方便報恩經一卷見呉録」と「大方便報恩經七卷」（旧宮内省図書寮本は「七」を「一」とする）がみえる。また、同巻11の「齊梁及周帝代録」には、文宣王蕭子良の「抄方便報恩經二卷」が掲載されている。そして、同巻13の「大乘録」に「大方便報恩經七卷」とある。

さらに、同じ隋代の法經等による『衆經目錄』巻1には「大方便報恩經七卷」、同巻2には「報恩經二卷」とある。これにつづく彦琮撰『衆經目錄』（仁寿録）は、巻1で「大方便報恩經七卷」、巻4で「報恩經三卷」を取り上げている。

また、唐代の『大唐内典録』巻1には「大方便報恩經見呉録」とあり、同巻6では「大方便佛報恩經」を7巻本として「失訳見寶唱録」とする。「寶唱録」とは、『經律異相』を編集した宝唱が天監17年にまとめた4巻本の経録をさす（『歴代三寶紀』巻3・11・15⁽³⁹⁾）。また、同巻8は「大方便報恩經七巻一帙」、同巻9は「大方便佛報恩經七巻」という。一方、「抄方便報恩經二巻」もみえる（巻4・10）。

つづいて、『古今譯經圖記』巻1の支婁迦讖伝には「大方便報恩經一卷」、同巻の「失訳」（後漢）では「大方便報恩經七巻」がそれぞれ記載されている。また、『大周刊定衆經目錄』巻3では、「長房録」（歴代三寶紀）にみえる漢代の支婁迦讖訳として「大方便報恩經七巻」をあげ、巻13にも「大方便報恩經一部七巻」とある。さらに、『開元釋經録』巻1・14などは「大方便報恩經一卷」をあげ、同巻1・19などは「大方便佛報恩經七巻」をあげている。一方、同巻18では「抄報恩經二巻」を記載する。なお、同巻12によると、「大方便佛報恩經十巻」と「菩薩本行經三巻」との「二經十巻」が「同帙」であるという。ただし、前者の「十巻」（大正藏經本）は「七巻」（宋・元・明三本）ともあり、たしかに「七巻」としたほうが整合的である。しかし、後述するように、「大方便佛報恩經七巻」と「菩薩本行經三巻」とを合集して「大方便佛報恩經十巻」と命名した可能性もあろう。

以上によると、『大方便佛報恩經』は『賢愚經』のような巻数の多様化現象を呈していない。しかし、『賢愚經』の形成・流布期と重なって、少なくとも南齊では流布したもようであり、その傾向は梁代へと継承された。ただ、伝えられるような後漢代の失訳経とみることはできず、劉宋代を含む5世紀中ごろから後半にかけて、中国で改修構成されたものとみられている⁽⁴⁰⁾。

この『大方便佛報恩經』の巻数は7巻を基本とする。もっとも、1巻本の存在が隋代から伝えられ、3巻本も記録されているが、何らかの錯誤があるのか、詳細は不明である。しかし、いずれにせよ、7巻本が中心であったことは間違いない。スタイン6200でも、「大方便報恩經紙数」が「第七」まで配分され（「第一」20紙、「第二」19紙、「第三」18紙、「第四」18紙、「第五」17紙、「第六」21紙、「第七」15紙）、「通計一百三十四紙」とある。ただ、実際の紙数総計は128紙となり、134紙の「通計」とはくい違いがある⁽⁴¹⁾。しかし、いずれにせよ、『開元釋經録』巻9が124紙、同巻19が126紙としていることに近い。

『大方便佛報恩經』の巻数が7巻であることについては、日本の正倉院文書でも確認できる。たとえば、続々修12帙3（大日古7の29）、同14帙3（大日古7の54）、同16帙8（大日古7の56）、続修別集46裏書（大日古3の39）その他にみられる。紙数については、第一・二巻が各20紙、第三巻が21紙、第四・五巻が各20紙、第六巻が25紙、第七巻が18紙で、総計144紙の例などが

ある（続々修22帙5／大日古23の602）。

また、『菩薩本行經三卷』と『大方便佛報恩經七卷』とを合わせて10巻とすることもおこなわれたようである（続々修19帙8／大日古9の313、同20帙2／大日古18の70ほか）。この合集（帙の整理でもある）は、既述の『開元釋經錄』に準拠したものであろう。その後、日本では、七寺や興聖寺の一切經に7巻本、石山寺や金剛寺の一切經に6巻分が確認されている⁽⁴²⁾。

では、この『大方便佛報恩經』は、具体的にどのように用いられたのであろうか。まず、中国の場合、少なくとも南齊代以降、強烈な捨身（施身）供養觀念（擬死と再生）とともに、あるいは「孝」や「恩」の中国特有の觀念を混在させながら使用されていた可能性があることは既述のとおりである。ただし、実際の活用においては、後述のように、限定的ないし単一的な「孝」「恩」觀念に終始するものではなかった。

たとえば、「大方便佛報恩經卷第七」の末尾に貞觀15年（641）7月8日付けの題記をもつスタン⁽⁴³⁾イン4284が知られている。この題記からは、まずもって『大方便佛報恩經』が7巻本であることを知り得るが、題記の趣旨は以下のようなものである。すなわち、発願者の辛聞香（女性）は、「失郷破落、離別父母、生死各不知」という事態に遭遇し、「慈父亡妣」のために、そして、「來世」「生生之処」、「父母眷屬」と「莫相捨離」く、ともに「正覺」に至ることを願い、「報恩經一部」を敬造するというのである。今、この趣旨を踏まえるならば、父母らとの血縁・地縁関係が崩壊した環境下であって、その失われた環境を「來世」で取り戻したいというものであった。

ついで、『大唐大慈恩寺三藏法師傳』（大正藏經50）巻9の玄奘上表（複数ある）によると、顯慶元年（656）末、玄奘は「金字般若心經一卷并函」と「報恩經變一部」を皇帝（高宗）と皇后（武則天）に進上した。「報恩經變」とは、『大方便佛報恩經』の変相図であろう。その趣旨は、皇帝皇后の男子「佛光王」の満月を祝すものであるが、そもそも、この男子は「周王之慶」を示す「赤雀」の出現によって無事「降誕」し、皇帝皇后とその統治に「榮親」をもたらず「大孝」の「奇子」とみなされた⁽⁴⁴⁾。同時にまた、「如來之有嗣」として、「人王之胤」から「法王之子」に移ることが期待され、「剃髮」等による「出家」が「裸衣」の段階で断行される。そして、皇帝皇后らの「先廟先靈、籍孫祉、而昇彼岸」を願うとともに、「佛光王」の出現と存在は、「釋迦棄國、而務菩提」という論理をもって補完されたのである。

したがって、玄奘が贈った「報恩經變」とは、まさに、「大孝」なる「人王之胤」にして「如來之有嗣」「法王之子」でもある「佛光王」のあり方を図化したものとみられ、そこには、国を棄てて、何のために菩提を求めるとかという「釋迦」觀が重ね合わされていたに違いない。要するに、「羽族」（とくに赤雀）による祥瑞思想と、「孝」「恩」觀念と、「釋迦」の修行求法論とが混じり合ったところに、『大方便佛報恩經』を絵解きした変相図が生まれたことになる。

一方、日本では、天平勝宝4年（752）正月上旬の奥書をもつ「報恩經七卷」が伝来していたもようである。『續古經題跋』に狩谷掖斎蔵として掲載されたものであるが、それによると、「長門國司日置山守家刀自三首那」が父母のために「報恩經一部」を敬写するといひ、実際の「書写」は「法師惠行」がおこなったとある。「惠行」とは、『萬葉集』巻19の4204左注にみえる越中国「講師僧惠行」であろう。今、この奥書から得られる情報は乏しいが、とにかく、7巻本の『大方便佛報恩經』が「報恩經」として父母（供養）のために用いられていたこと、そして、その受容層に国司一家（家

刀自：婦人)がいたことを知るのである。

そこで、問題になるのは、このような『大方便佛報恩經』が法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘に影響を及ぼし得たとすれば、それはどのような形においてであったのか。

3. 亡母と釈尊の不在

既述のように、『賢愚經』と『大方便佛報恩經』との間には類似の譬喩譚がみられる。とくに激烈な捨身(施身)供養譚を介在とした「愁毒」用法の通有性が注目され、その使用度は『大方便佛報恩經』のほうがまさる。そのなかで、『賢愚經』の譬喩譚が件の光背銘作成に影響を及ぼしたとすれば、『大方便佛報恩經』がそれに関与していないとは言えまい。しかし、ここで、さらに、『賢愚經』とはやや異なる『大方便佛報恩經』の特徴を確認しておきたい。

『大方便佛報恩經』は、既述のように、父母への「恩」、そして「孝」という中国的観念を混入させている。また、亡き母の摩耶夫人のために釈尊が忉利天に昇って説法をおこない、ために釈尊が閻浮提で不在になったことを「愁毒」した優填王が、「佛」「如來」(釈尊)に似せた如来像を作成したという仏像起源譚は『賢愚經』にみられず、『大方便佛報恩經』のみに登場する。ところが、この造像のあり方は、「上宮法皇」の母とみなされてきた「鬼前太后」の死にはじまる件の光背銘、そして「當造釋像尺寸王身」という光背銘の箇所との関係性を想起させずにはいない。

そこで、この関係性を問題視したい。まず、『大方便佛報恩經』巻3の論議品冒頭に位置する、いわば優填王造像譚の優填王像は、特異な形姿をもって、唐永徽6年(655)から永昌元年(689)の間前後に洛陽周辺で爆発的に製作されたことが知られている⁽⁴⁵⁾。しかし、件の光背銘をもつ法隆寺金堂釈迦三尊像や中尊釈迦像は、そのような優填王像とは異なる形姿をしている。したがって、かの法隆寺の釈迦像が、唐における件の時期の優填王像を模したものでないことは言うまでもない。

ただ、光背銘については、さきの唐の時期にみられる優填王像の流行を目撃した上で作成された可能性もなくはない。しかし、その時期の優填王像の銘文は、多くが夫婦・親子間、および天下・皇帝そして一切の者などのための(追善)供養や、同福その他を願うものであり、他の造像銘とことさらに区別されるわけではない。その意味では、定番化したものなのである。にもかかわらず、「優填王像」の語が記されている例が多いのであるが、それは、造像の起源譚を意識しつつ、あえて潤色した結果なのであろう。

しかし、いずれにせよ、範例を求めがたい法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘と、7世紀後半に集中してあらわれる唐洛陽周辺の定型的な「優填王像」銘文との差異は大きい。したがって、造像の形姿のみならず、銘文の観点からも、唐における件の時期の優填王像が法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘の作成に影響を及ぼしたものとは考えにくい。言い換えれば、問題の光背銘が、唐永徽6年から永昌元年の間前後ないし以降に作成されたものではないことを示唆するであろう。あるいは、少なくとも、7世紀後半における唐洛陽周辺での爆発的な優填王像製作が、法隆寺金堂釈迦三尊像の製作とその光背銘作成とに影響を及ぼすという関係にはなかったものとみられる。

しかし、そのことと、『大方便佛報恩經』の影響とは区別されなければならない。そこで、あらためて注意したいのは、優填王造像譚が『大方便佛報恩經』の独占物ではないということである。すでに指摘されてきたように、優填王造像譚は、『増一阿含經』巻28、『觀佛三昧海經』巻6、『大

乗造像功德經』卷上、『法顯傳』祇洹精舍条、『大唐西域記』卷5 憍賞弥国条、『佛遊天竺記』、『双卷優填王經』にも登場する。また、これに加えて、『釋迦譜』卷3 優填王造釋迦栴檀像記・波斯匿王釋迦金像記、『經律異相』卷6 優填王造牛頭栴檀像・優填王造金像・波斯匿王造金像・波斯匿王造牛頭栴檀像などの例もある。

以下、「愁毒」用法に留意しながら、これらの例をみていきたい。まず、代表的な『増一阿含經』（大正藏經2）卷28 聽法品の場合は、如來を見ることができなくなった二王（波斯匿王・優填王）が「思觀如來，遂得苦患」という。このうち、優填王は群臣に「以愁憂，成患」と言い、もし如來を見ることができないならば「命終」となることを告げる。そこで、「國界之内」の「諸奇巧師匠」「巧匠」を集め、「牛頭栴檀」で「高五尺」の「如來形像」を作った。これを聞いた波斯匿王も、「國中巧匠」を招集し、「紫磨金」で「高五尺」の「如來形像」を作ったというのである。

ただし、この5尺の「如來形像」が、どのような形姿のものとしていたかは明らかでない。7世紀後半の洛陽周辺で爆発的に製作された優填王像は、方形ないし宣字形の台座に腰掛け、兩足を踏み下げて蓮華座等の台座で受ける特異な如來像であり、ふつう倚坐像と呼び慣わされている⁽⁴⁷⁾。たしかに、『南齊王琰冥祥記』（『集神州三寶感通錄』卷中など）は「優填王畫釋迦倚像」とし、梁の『高僧傳』卷1 竺法蘭伝にも「優田王栴檀像師」の「畫釋迦倚像」とある。しかし、この「倚像」は、椅子に腰掛けた坐像と断定できず、むしろ坐像に対する立像をさす可能性が指摘されている⁽⁴⁸⁾。

また、『増一阿含經』卷28の当該譚によると、「三十三天」に昇って亡母のために説法する実際の如來（釈尊）は「結伽趺坐」であったという。もし、この姿を「如來形像」に反映させたと仮定すれば、それは結伽趺坐像であってもよい。このように、7世紀後半以前の優填王像の形姿が、立像（「倚像」）や結伽趺坐像であったとすれば、のち洛陽周辺で爆発的に製作された優填王像の形姿とは異なることになる。このことは、法隆寺金堂の釈迦中尊像が、7世紀後半の洛陽周辺で展開された優填王像とはおよそ無関係であるとしても、7世紀以前の優填王像の形姿（結伽趺坐）を反映させた可能性は出てこよう。

ところが、この『増一阿含經』卷28の当該譚に「愁憂」の語彙はあっても「愁毒」の用法はみられない。一方、『増一阿含經』の当該譚は、さきの『釋迦譜』卷3や『經律異相』卷6にも採用されているが、同じく「愁毒」用法を見出すことはできない。このうち、前者での採用は、『増一阿含經』の卷を明記していないが、卷28の抄出であることは間違いない。また、後者での採用は、『増一阿含經』の卷28ではなく卷19からの引用としているが、大正藏經本の卷19には該当するところがない。やはり、卷28（大正藏經本）からの引用とみられるが、抄出改編の度合いは大きい。ただし、北齊・北周で活躍した道紀の編纂になる『金藏論』卷2の優填王造牛頭栴檀像縁は、この『經律異相』卷6からの孫引きである⁽⁴⁹⁾。

また、降って後唐長興3年（932）に揚州開元寺僧十明が撰述した「優填王所造栴檀釋迦瑞像歴記」（『大日本仏教全書』遊方伝叢書2）にも「阿含經説」が採用されているが、これは『經律異相』卷6からの孫引きではなく、『増一阿含經』卷28から抄出改編したものであろう。しかし、この採用箇所にも「愁毒」の用法はみられない。したがって、『増一阿含經』卷28と、それにもとづく優填王造像譚には「愁毒」の語彙と文章がなかったと判断されるのである。

なお、さきの『經律異相』卷6の当該譚には、『増一阿含經』のほかに、「作像因縁經」（『優填王

作佛形像經』ないし『作佛形像經]),「外國圖記」そして「觀佛三昧經第六卷」が援用されている。しかし、いずれも「愁毒」の文はみられない。

ついで、さきの「觀佛三昧經第六卷」に相当する『觀佛三昧海經』(大正藏經 15)は、梁代で流布していたことが推察されるが[『梁書』卷 54 扶南国伝など], その巻 6 では、世尊の不在に遭遇した優填王が「戀慕世尊, 鑄金爲像」という。そして, 作られた「金像」は「猶如生佛」とされている。ここで, 生きた世尊のような「金像」であったという点は注目されるが, 「戀慕」とは言っても「愁毒」の用法はみられない。なお, この『觀佛三昧海經』巻 6 の当該譚は, 既述の『經律異相』巻 6 以外にも『釋迦譜』巻 3 や, 「優填王所造栴檀釋迦瑞像歴記」に引用されているが, いずれも「戀慕世尊」とあって「愁毒」の用法は採られていない。

また, 『大乘造像功德經』(大正藏經 16) 巻上は, やや下って, 于闐三蔵の提雲般若が天授 2 年 (691) に訳出したとされる。これによると, 仏の不在に直面した閻浮提の衆生の様子を「孤獨無依, 皆於如來, 心懷戀慕, 生大憂惱, 如喪父母, 如箭入心」と述べ, その「悲戀」を強調している。また, これに連動して「優陀延王」(優填王のこと)も, 「常懷悲感, 渴仰於佛」とあり, 「憂悲」のあまり「死」に至るであろうことを告げる。そこで, 「似於如來」せた「坐像」「結加之像」を造ろうとして, 「工巧人」を集めるが果たせず, 毘首羯磨天がそれを果たす。すなわち, 「純紫栴檀」の木像であり, 「與如來形相相似」なる「加趺坐, 高七尺」がそれであるという。「優填王所造栴檀釋迦瑞像歴記」も, これをほぼ忠実に引用している。ところが, 「愁毒」に近い表現はみられるものの, とともに「愁毒」そのものの文は存在しない。

さらに, 「優填王所造栴檀釋迦瑞像歴記」には, 「雙觀優填王經」と「佛遊天竺記」が引用されている。前者では, 「思戀如來」した大王 (優填王) が, 「三十二匠」らをして五尺の「栴檀」坐像を造らせた。それは, 今, 「祇洹寺」(祇園精舎)にあるという。後者でも, 同じように「思慕世尊」した優填王が, 「三十二巧工」らをして「栴檀香木」による像を造らせたとある。しかし, 「愁毒」の文はない。

この 2 經は, 唐麟徳元年 (664), 道宣が撰した『集神州三寶感通録』巻中に「佛遊天竺記及雙觀優填王經」として引用されている。内容は, さきにみたところと同じであり, 「愁毒」の文がないことをあらためて確認できる。なお, 「佛遊天竺記」については, すでに梁の僧祐撰『出三藏記集』巻 2 に一卷本として登載されており, いわゆる「法頭傳」(大正藏經 51) のことであるという見解⁽⁵⁰⁾もある。

その『法頭傳』は, 長安を出発して西域・天竺を遊歴し, 建康へ到着した法頭が 5 世紀初めに表わしたものである。関連の記述は「僧迦施」条と「拘薩羅國舎衛城」条にみえるが, 後者において「波斯匿王, 思見佛, 即刻牛頭栴檀, 作佛像, 置佛坐」とある。しかし, 「愁毒」の文は存在しない。また, 「佛遊天竺記」が『法頭傳』をさすとも断定できない。

最後に, 貞観 20 年 (646) に弁機が撰した『大唐西域記』の例を挙げておこう。関連の記録は, 巻 5 「橋賞彌國」条と同巻 6 「室羅伐悉底國」条にあるが, 前者において, 「其王 (鄔陀那王: 優填王のこと) 思慕, 願圖形像」といい, 「工人」をして「栴檀」の像を造らせたと伝承している。しかし, ここでも, 「愁毒」の文はみられない。

およそ, 以上の例によると, 釈尊が切利天 (三十三天) に登って亡母のために説法をおこない, ために閻浮提に釈尊がいなくなったのを悲しみ, その釈尊にかわる像を優填王が, あるいは波斯匿

王が造らせたという造像譚は、少なからず伝えられている。そして、その像は、7世紀後半の洛陽周辺に突如出現した特異な造形像を例外として、坐像（結迦趺坐）や立像であってよい。その限りで言えば、法隆寺金堂釈迦三尊像の中尊も、この範疇でとらえられる余地を残している。ただ、銘文の「愁毒」用法ないし構文に照準をあててみると、数ある造像譚のなかで『大方便佛報恩經』のみが該当するという特徴を見て取ることができるのである。

④……………光背銘の特徴

1、「深懷愁毒」文の特異性とその系譜

これまでの検討を踏まえ、以下、法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘の成り立ちを総合的に考察していきたい。まず、稀有な例である「深懷愁毒」の文脈が、『賢愚經』巻1の冒頭箇所近くに記された激烈な捨身（施身）供養譚と、『大方便佛報恩經』巻2および巻3に記述された類似の供養譚や造像起源譚にみえる「愁毒」用法に倣ったものであることが推認できる。

『賢愚經』の場合は、釈尊（「仏身」）の前生が閻浮提の大国王であった虔闍尼婆梨の時、はげしい捨身（施身）供養（千燈を「王身」に燃やす）をおこなおうとする。これを知った小王・夫人・太子・大臣そして人民らは、「各懷愁毒、悉來詣王、到作禮畢」という。つまり、大王が死に至ることを恐れ悲しみ、大王の「王身」を取り戻そうとする強烈な思慕が「懷愁毒」用法にあらわれているのである。ただし、この捨身（施身）行為は衆生を救うためのものであり、その完遂こそが、全き「王身」をとりもどし、今は「仏身」となっているという逆説的な論理が展開されている。

『大方便佛報恩經』の場合は、「愁毒」用法が集中的に記述されている。巻2では、「令其愁毒」「心生愁毒」「愁毒懊惱」「愁毒悶絶」「其子愁毒」などの例があり、このような集中度ないし頻用度は実に稀有と言ってよい。その概要は、捨身（施身）行為譚を含みつつも、老病死に対する激しい心情を孝や恩の観念と混ぜ合わせて表現したものである。さらに、巻3では、亡き母への説法のため、釈尊が忉利天に登り、閻浮提に釈尊がいなくなったことを憂い悲しんだ優填王が、仏があたかもいるかのような「色身」（形姿）の檀像を作製し、供養したというものである。そして、釈尊の不在に対する心情が、「心懷憂惱」「戀慕如來」そして「心懷愁毒」と表現されている。

この巻3の例は、巻頭に位置し、簡潔に分かり易く記述されている。ただ、巻2の多くの例と性格が異なるかのようなようであるが、死などを含む喪失の事態と復活への強い期待を痛烈に言い表わしたものである点でよく共通している。

上記のような2経は、釈尊の本生物語にかかわるものが多い、いわば譬喩譚であり、相互に類似した物語もみえる。いかにも「新學者」にふさわしいものであり、事実、中国では南北朝時代とともに流布していた。むしろ、5世紀中葉以降の南北朝期にこそ、漢訳として、あるいは中国的色彩を濃厚に加えて世に出たというべきであろう。また、本来、『賢愚經』は13巻を、『大方便佛報恩經』は7巻を基本としており、とくに前者の場合、調巻に変化はみられるが、いずれも大部の經典ではない。加えて、件の「愁毒」用法は、2経とも巻頭箇所に記されており、活用や記憶に便宜であったと言える。

この点、当該譚を改編引用しながらも、「愁毒」の文を採っていない『經律異相』全50巻の存在が注目される。なぜなら、かの光背銘を作成するにあたって、6世紀初めに成った類書としての『經律異相』が参照されなかったことを物語るからである。このことは、やや大部の類書を検索する段階のまえに、「新學者」用の扱いやすい小さな個別の仏典が、しかも、巻ごとの初めに記述されたような譬喩譚が優先的に、あるいは抄出されて活用される段階があったことを逆に示唆するであろう。事実、南齊の文宣王蕭子良が「抄」出を多く試みたことは、先述のとおりである。

光背銘にみえる「深懷愁毒」の文は、まずもって、このような成立・採用環境を基盤にしていたものと考えられる。しかし、そのような環境下において、「深懷愁毒」の文が、死や病、あるいは不在・喪失に対して激烈な心情を言い表わすものとして選ばれていることに、あらためて注意が向けられるべきである。ふつう、光背銘と同類の造像銘には、このような激烈な心情を吐露した文表現は確認できない。したがって、「深懷愁毒」とは、きわめて特異な作文であることを知るべきである。そして、その注意は、類似の心情を記録した光背銘以外の例にも向けられることによって、一層、問題の所在を鮮明化することになるであろう。

その特異な類例とは、天寿国繡帳銘と『日本書紀』推古29年(621)2月条とである。⁽⁵¹⁾まず、天寿国繡帳銘(後段)の場合は、「孔部間人母王」について「太子」が亡くなったことを「多至波奈大女郎」が「悲哀嘆息」し、「痛酷无比」とされる。また、「大王」(太子)と「母王」とが「從遊」した「天壽国」の「圖像」を、かの「大女郎」が描いて「觀」たいと「天皇」(推古)に申し出る様子を「懷心難止」ともいう。

これらの心情表現は、「痛酷无比」に代表されるように強烈なものである。たとえば、地獄の責め苦を「痛酷」で表現するが(『佛說太子慕魄經』の「痛酷難忍」、『太子瑞應本起經』巻上の「痛酷百端」など。いずれも大正藏經3)、後漢の安世高訳とされる前者の『佛說太子慕魄經』(積尊前生譚)では、さらに「地獄勤苦、愁毒萬端」ともいう。したがって、「痛酷」と「愁毒」とは、ほぼ同義になる。また、いわゆる「大無量壽經」の異訳である『佛說無量清淨平等覺經』(大正藏經12)の巻4には、「壽終趣入、至極大苦、愁痛酷毒」とある。

このように、「痛酷无比」には、「愁毒」や「愁痛酷毒」と共有する意味がある。その好例は、地獄ないし死後の生死定めがたい体験を言い表わす場合であるが、もちろん、その用例に限らない。問題の『賢愚經』巻6「月光王頭施品」(大正藏經本)は、「汝(婆羅門)之酷毒、劇甚乃爾」というが、これは婆羅門のはげしい心情や行為を言ったものとみられる。また、梁の『高僧傳』巻10杯度伝によると、「昔、孫恩作亂、家爲軍人所破、二親及叔、皆被痛酷」という。この場合は、一家ないし一族皆殺しにあたるような無惨な苦しみを「痛酷」と言ったのである。

今、これらの用例からすると、天寿国繡帳銘の「痛酷无比」は、尋常でない表現となる。そして、この作文は「愁毒」用法に通じている。一方、光背銘が参照した可能性が高い『賢愚經』に類似の「酷毒」表現(捨身供養譚のうち)がみられるのは留意されるが、だからと言って、天寿国繡帳銘が光背銘の場合と同じように『大方便佛報恩經』や『賢愚經』をそのまま参照したものとは考えにくい。なぜなら、「痛酷(无比)」という語そのものは、『大方便佛報恩經』にも『賢愚經』にも見出し得ないからである。

むしろ、ここで注目したいのは、それぞれ依拠したテキストや、成立時期が異なるにせよ、光背

銘と天寿国繡帳銘とが当該の死ひいては病に対して、激烈な心情や体験ひいては反応を共有・分有するか、継承しているという事実である。そして、この事実は、光背銘の「深懷愁毒」と、天寿国繡帳銘の「痛酷无比」などのわずかな文に潜む意味世界から知ることができるのである。

ついで、『日本書紀』推古29年2月条の場合も、「厩戸豊聡耳皇子命」の薨去にかかわる記述である。まず、その月の癸巳（5日）条は、「諸王・諸臣及天下百姓，悉長老如失愛兒，而鹽酢之味，在口不嘗，少幼如亡慈父母，以哭泣之聲，滿於行路，乃耕夫止耜，春女不杵，皆曰，日月失輝，天地既崩，自今以後，誰恃哉」という。これにつづく是月条では、高句麗僧慧慈の誓願などが記されているが、「今，太子既薨，我雖異國，心在斷金，其獨生之，何益矣」とある。

この記述は、『日本書紀』の編纂にあたり、「厩戸豊聡耳皇子命」の薨去を悼み悲しむための文や言辞を寄せ集めたものであるが、対句を駆使するなどして、その完成度を高めようとした意図がうかがえる。このような作文については、すでに谷川士清の『日本書紀通證』、河村秀根父子の『書紀集解』⁽⁵²⁾以来、現在にいたるまでの解析がある。今、これらを取捨選択し、また追補して指摘してみよう。

まず、「鹽酢之味，在口不嘗」に関しては、『南史』卷73孝義伝上のなかの王虚之伝に「（母，また後年，父が亡くなったので）二十五年，鹽酢不入口，疾病着牀」とあることが紹介されてきた。時代は、5世紀後末にあたる南齊の永明年間である。この伝は、『太平御覽』卷411孝感や同卷966橋に引かれた「宋躬孝子伝」に「王霊之」のこととして類似の文が載せられている（「二十年，鹽酢不入口，被病著牀」「二十年，鹽酢不入其口」）。「宋躬」とは、南齊代の「宗躬」のことであり（『南史』卷26袁湛伝・顓弟子象条の「江陵令宗躬」）、「王霊之」は「王虚之」をさしている。また、『藝文類聚』卷86橋や『法苑珠林』卷49においても、「宋躬（之）孝子伝」から王虚之伝を引いて「二十年，鹽酢不入口，病著牀」あるいは「二十年，鹽酢不入口，病著牀」と述べている。おそらく、かの王虚之伝は、宗躬撰の「孝子伝」によって僧俗へと流布したのであろう。

なお、さきの『南史』卷73・74孝義伝上・下には、「鹽酢之味，在口不嘗」「鹽酢不入口」「鹽酢不入口」などと類似の文が散見する。たとえば、「不進鹽酪」（劉瑜伝）、「口不嘗鹽菜」（郭原平伝）、「以熟菜有味，不嘗於口」（丘傑伝）、「不食鹽酢」（沙弥・張昭伝）、「水漿不入口」（滕曇恭伝以下多い）、「不啜鹽酢」（沈崇徳伝）などであり、病死に至った例も多い。また、さきの『太平御覽』卷411孝感に引かれた「宋躬孝子伝」には丘傑伝なども収められていた。要するに、「鹽酢之味，在口不嘗」とは、孝義・孝感をさす常套句から派生しており、「孝子伝」に類似の表現が満載されていたのである。

つぎに、「耕夫止耜，春女不杵」に関しては、『文選』卷59の沈約撰「齊故安陸昭王碑文」に「耕夫釋耒，桑婦下機」とあり、その李善注に「曹植荀侯誄曰，機女投杼，農夫輟耕也」とあることが指摘されてきた。また、同卷60の任彦昇撰「齊竟陵文宣王行状」に「春人不相」とあり、その李善注に「史記曰，（中略）童子不歌，春者不相杵」とあることも紹介されている。このうち、「曹植荀侯誄」は、『藝文類聚』卷49光禄大夫に「魏陳王曹植光禄大夫荀侯誄」として一部が引かれており、「史記」は、卷68の商君伝をさす。なお、『書紀集解』は「禮記曲禮曰，鄰有喪，春不相」とするが、「曲禮」は「檀弓」上の間違いであり、「春不相」につづいて「里有殯，不巷歌」とある。

さらに、「我雖異國，心在斷金」に関しては、『周易』繫辭上の「二人同心，其利斷金，同心之言，其臭如蘭」を淵源のひとつとしていることは周知のとおりである。また、『書紀集解』の慧眼にし

たがって、『法華經』卷4法師品の「我雖在異國，時時，令說法者，得見我身」も淵源のひとつに数えることができる。伝上宮王撰の『法華義疏』は、この箇所について「明令說法者，得見我釋迦身」と説いており、釈迦が異国にあっても、說法者は「釈迦の身」を見ることができるといのである。これは、『日本書紀』の文脈とやや異なるところがあるが、「我雖（在）異國」の一致は無視できまい。

このように、『日本書紀』推古29年2月条の薨去記事も、当該の死に対して異常なまでの反応を作文している。もっとも、光背銘や天寿国繡帳銘にくらべて、巧みな複合文に仕立てられており、より後次的な産物であることをうかがわせるのであるが、作文上の典拠も光背銘や天寿国繡帳銘の場合と異なるところが目立つ。しかし、『賢愚經』において既に紹介しておいた「猶視慈父」や「依恃大王，如盲依導，孩兒仰母，王薨之後，當何所怙」は、『日本書紀』の「少幼如亡慈父母」や「誰恃哉」に含意としては通じるであろう。また、『大方便佛報恩經』にみえる「譬如孝子，新喪父母」も、これに加えることができる。いずれも、「愁毒」の文に接続するのである。なお、劉宋の慧簡訳『佛母般泥洹經』（大正藏經2）は、「佛母」らの滅度に遭遇して「吾等孤露，將腹誰恃乎」と述べているが、これも、『日本書紀』の「誰恃哉」と共通している。

いずれにせよ、光背銘，天寿国繡帳銘，そして『日本書紀』推古29年2月条は、当該の死ないし病に向かって異常なまでの反応を、あるいは壮絶とも言える反応を書き表している。したがって、光背銘の「深懷愁毒」も、このような反応の記憶として読み解かれるべきであり、逆にまた、そのような反応の鋭い表現として選ばれ作文されたものということになる。

2, 壮絶な死と反応の背景

では、この激烈な表現（群）は、なぜ生まれたのか。その回答として直ちに予想されるのは、いわゆる「聖徳太子」信仰のあらわれということである。たしかに、『日本書紀』推古29年2月条の薨去記事から、いわゆる「聖徳太子」信仰の要素を払拭することはできまい。しかし、その要素のみで当該記事は成り立っているのであろうか。いわんや、光背銘，そして天寿国繡帳銘の場合、信仰に収斂させるだけで解決できるのであろうか。

そもそも、信仰という概念は曖昧であり、幅もある。そのもとで、いわゆる「聖徳太子」信仰を持ち出す場合、何を信仰すると考えているのか。むしろ、ここで大切なことは、件の信仰をア prioriに想定するのではなく、あくまで歴史的に形成されていくものであり、そのひとつの重要な手掛かりが、かの激烈な表現に潜んでいるとみるべきであろう。

今、このような視点から、あらたに確認したいことは、まず、1人の死ないし病ではないということである。光背銘の場合、「鬼前太后」の死にはじまって、ほどなく「干食王后」と「上宮法皇」の死にいたる病が折り重なっていたとされる。天寿国繡帳銘の場合は、「孔部間人母王」について「我大王」（トヨトミミノミコト）が亡くなったとされる。ところが、『日本書紀』の場合は、「厩戸豊聡耳皇子命」（上宮太子・皇太子）ひとりの死になっている。これは、ひとりに特化した、いわゆる「聖徳太子」信仰への傾斜を示唆するものと受け取れる。ただ、一方で、高句麗僧慧慈の追死をあらたに組み合わせているので、複数の死であるという原点が違った構想のもとで作文されたともみることができる。

もっとも、光背銘と天寿国繡帳銘との間には、同じ複数の死を語っても、ひとりの「王后」の病死の記述に存否がある。これは、それぞれの製作者（群）の差異にもとづくものと考えればよいが、少なくとも母子とみられる2人が連なって死んだということでは一致している。ただ、このこと自体が事実であるのか否かという疑問がないわけではないが、とにかく、このように連続する複数（2人ないし3人）の死を迎えたことによって、かの激的な表現（群）が生み出されたとみるのが、まずは自然であろう。

この点、さきに紹介した唐貞観15年の「大方便佛報恩經卷第七」題記が、「父母眷属」の「離別」「捨離」と「郷」の喪失に対応するための書写であると述べたこととかかわってくる。すなわち、発願者である女性は、単なる父母への報恩を発願したのではなく、「眷属」や「郷」の解体と喪失を痛感し、その回復を願うものであった。そして、かの唐の場合に加えて、日本の天平勝宝4年の「報恩經七卷」の書写でも、「家刀自」と称する女性が発願者であった。さらに、先述の『賢愚經』にしても、瓜州刺史の娘にして敦煌太守の妻となった元法英という女性によって信奉され、書写されたのである。

天寿国繡帳（銘）が女性によって発願され制作されたのは言うまでもないが、件の釈迦三尊像（光背銘）の製作にしても、「王后」の意思の介入が示唆されている。これは、『賢愚經』や『大方便佛報恩經』の「愁毒」用法が採用されたこととも矛盾しない。つまり、天寿国繡帳銘では、「母王」と「我大王」と「后」とが紐帯となる「眷属」や「郷」の瓦解が、光背銘では、「太后」と「法皇」と「王后王子等」「諸臣」との結合による「眷属」や「郷」の崩壊が、それぞれ残された女性の存在を中核として個別社会ごとに恐れられたのであり、この恐れに対応して、尋常でない「愁毒」用法や「痛酷无比」などの表現が作文されたものとみられる。そして、これらの解体と喪失は、共通して母子の死に起因するものとされていた。

しかし、加えて、以下のことに注意すべきである。まず、このような死に対応した壮絶な表現文は、これまで見てきた『賢愚經』や『大方便佛報恩經』によれば、捨身（施身）を断行する擬死者側の激的な行為に起因するところがあった。すると、そのような身体破損のはげしい行為に匹敵する死が、今の場合、想定できるのであろうか。強いて想定するなら、『賢愚經』と『大方便佛報恩經』が共通して譬えた「瘡」にならって、「身、如被焼、被打、被摧、啼泣而死」と言われた「発瘡」「患瘡」を想起することができる（敏達紀14年3月丙戌条）。つまり、身体を内外において破損する疫病の「瘡」が連続死をもたらしたのかということである。たしかに、「天皇之瘡、轉盛」（用明紀2年4月丙午条）を参照すると、その可能性を否定し去ることはできないが、今のところ、確証となる記録も存在しない。

つぎに留意したいのは、『日本書紀』大化2年（646）3月甲子条詔において、「凡人死亡之時、若經自殉、或絞人殉、及強殉亡人之馬、或爲亡人、藏寶於墓、或爲亡人、斷髮刺股而誅、如此舊俗、一皆悉斷、（中略）必罪其族」とされていることである。すなわち、「族」内で死者が出た時、人および馬の殉死・殉葬や、人々が髪を切り、股を刺すなどの自傷行為が「族」集団ごとにおこなわれているので、その「舊俗」を以後禁止するというのである。

このような「舊俗」が、必ずしも虚構文でないことは早くから指摘されてきた。⁽⁵³⁾とくに殉死・殉葬については、いわゆる『魏志』倭人伝にみえる卑弥呼の死と多くの奴婢の「徇葬」記事や、のちの職員令義解彈正台尹条にみえる信濃国の婦人「殉」葬の風俗などが好例として挙げられ

ている。また、『日本書紀』垂仁32年7月己卯条や『續日本紀』天応元年(781)6月壬子条にみえる埴輪起源譚(殉死・殉葬の代替物譚)や、『日本書紀』大化5年(649)3月己巳条にみえる蘇我倉山田石川麻呂大臣とその「妻子殉死」記事なども参照に値しよう。

加えて、日本列島の近隣諸国地域においても、人および馬ないし牛の殉死・殉葬記事は、『三國志』卷30魏書韓伝、『晋書』卷97馬韓伝、『三國史記』高句麗本紀東川王22年9月条などにみえる。また、『三國志』卷30魏書夫余伝、『後漢書』卷85夫余国伝、『晋書』卷97夫余伝などは、夫余の習俗としてこれを挙げています。ただし、その記事伝承は必ずしも多いものではなく、自傷行為については、明確な記事伝承さえない。

さきの『三國史記』高句麗本紀によると、王の薨去にあたり、国人(近臣)が多く殉死を望み、かつ実行したが、「非礼」という理由で禁止令が出されたともいう。今、この記事伝承を参照するならば、少なくとも人畜の殉死・殉葬は、礼の遵守に反するとされ、禁止の方向へとすすんだものと推測される。『日本書紀』大化2年3月甲子条詔の場合も、その一環とみられる。

しかし、殉死・殉葬を含む壮絶な死への反応は、ユーラシア大陸を含む世界規模で古く認められるとの報告や研究がある⁽⁵⁴⁾。たとえば、これまでの整理にしたがって、文字記録の場合を挙げるなら、スキタイ(ヘロドトス『歴史』)、匈奴(『後漢書』卷19耿秉伝など)、突厥(『周書』卷50同伝など)、ウイグル(『舊唐書』卷195廻紇伝など)、エフタル(『梁書』卷54滑国伝など)、吐蕃(『新唐書』卷216上伝など)、白韃靼(『蒙韃備録』立国条など)、ケルゲス人(「プラノ＝カルピニ所伝」など)、于闐(『洛陽伽藍記』卷5所取「宋雲行紀」など)、ソグド(アル＝ビールーニの著など)、また、西域諸胡(『三國志』卷16魏書倉慈伝)やその他(『東觀漢記』卷9鄧訓伝、『三國志』卷9魏書曹爽伝裴松之注など)、さらには扶南(『梁書』卷54伝など)等を指摘することができる⁽⁵⁵⁾。加えて、涅槃図(壁画)では、バーミヤーン、キジル第3区、ピャンジケントの場合などが報告されており、文字記録とも符合する⁽⁵⁶⁾。

これらによると、死への激烈な反応は、馬を含む殺畜や祭祀、刀をもって自身を割く行為(面や耳など)、髪などを断つ行為にほぼ集約されるが、多くは、これらの組み合わせからなる。まさしく、『日本書紀』大化2年3月甲子条詔が指摘した「舊俗」に合致するのである。ただし、日本列島の場合、朝鮮半島の場合に准じて、人馬の殉死・殉葬以外での「舊俗」を具体的に伝えたものはみられない。

しかし、これについては、さらに検討の余地がある。まず、『日本書紀』斉明4年(658)条によると、百濟から戦勝報告と合わせて「馬自行道於寺金堂、晝夜勿息、唯食草時止」との情報が倭に伝えられた。「或本」には、百濟滅亡の予兆であったとされている。一方、『三國史記』百濟本紀義慈王15年(655)5月条にも「驛馬入北岳烏舍寺、鳴匣佛宇、數日死」とあるので、信憑性のある情報とみてよい。

問題は、この情報の意味するところである。一般的には、僧らの行道に関連させて理解されることが多いが、詳細な葬儀記事を多く伝える突厥の例も参照に値しよう。たとえば、『周書』卷50同伝によると、死者が出た場合、屍を帳に停め、子孫および諸親族男女は、それぞれ羊馬を殺し、帳前に陳列してこれを祭る。そして、「遶帳走馬七匝、一詣帳門、以刀斨面、且哭、血淚俱流、如此者七度、乃止」という。要するに、葬儀で殺畜(馬など)祭祀がおこなわれるのであるが、同時に、刀で面などの身体を自傷するとともに、屍が安置されている帳の周囲を馬が7度走り回るとされて

いる。かくして、殺畜祭祀と「走馬」と「癆面」（自傷行為）とが組み合わさって施行されていたことになる。かの百済での出来事は、まさに「走馬」に匹敵するのであり、時あたかも、多くの死者を出す戦鬪期（百済・高句麗・靺鞨連合軍の新羅進撃）の最中にあったことも考慮すべきである〔『三國史記』〕。なお、百済滅亡の予兆というのは、一種の結果説明に過ぎないが、多くの死者や国家自体を弔う行為の表象とみられた点では、必然性がある。

件の百済情報を以上のように読み直すならば、そもそも当該期の百済で葬儀がおこなわれる場合、仏教寺院での行事とも連環させた走馬、そして自傷行為、殺畜祭祀などが抱き合わせて施行されたものか、少なくとも、その知識や情報を得ていたものと推考される。しかし、この情報を知らされた倭が、これをどのように受け取ったものかは定かでない。少なくとも、奇異な驚きがあったようであるが、そのことが、さきのような葬儀のあり方に対して全く無知であることを吐露したものの可否は慎重な判断が必要である。なぜなら、全く無知であったとは思えないからである。

というのも、『日本書紀』皇極2年(643)11月丙子朔条によると、斑鳩宮が襲われた際、山背大兄は、「馬骨」を「内寝」に投置し、妃や子弟らを率いて膽駒山に隠れたとされる。そして、この「馬骨」投置については、宮の被災後、王の屍骨を偽装する効果があったと付記されている。しかし、なぜ馬の骨でなければならなかったのだろうか。その理由は、やはり、馬を殺して祭祀し、あるいは殉葬する広範な葬儀習俗にもとづくものであったからだと考えられる。その痕跡は、以後の太子伝へ⁽⁵⁸⁾と物語的に継承されていく。

以上の推考からすると、上宮王家は、殺馬祭祀・殉葬を含む葬儀の習俗を熟知していたことになる。ただ、その際、『日本書紀』大化2年3月甲子条詔が禁止した自傷行為の「舊俗」がどの範囲でおこなわれていたのかという問題とも関連して、上宮王家自体が、その自傷行為をどれほど実行していたのかは明らかにしにくい。しかし、少なくとも知識・情報としては承知していたものとみるのが自然であろう。

このことは、かの光背銘が『賢愚經』や『大方便佛報恩經』の影響をこうむっていたことともかかわってくる。なぜなら、この両經における「愁毒」作文は、王の「我身」「王身」を「剗」り、その「千瘡」に「燈」を燃やすという、死に至る壮絶な捨身（施身）行為への激烈な反応表現として、あるいは老病死への鋭敏な反応表現として立ち現れてくるからである。と同時に、その反応行為が、これに呼応して激烈であることの表現としても駆使されている。そして、その鮮烈な反応行為の記事は、かの葬儀習俗と重なるところが多いのである。

これについては、すでに一部指摘しておいたが、『大方便佛報恩經』（巻2）のほうが『賢愚經』よりも一層具体的な記述になっている。たとえば、「以手搥胸、或時拔髮」、「自拔頭髮、抓擱面目」、「身體肢節、筋脉抽切」などという。これらの行為は、すべて既述の葬儀習俗にみられるものであり、この記事自体、その習俗を踏まえて書かれたものに相違なく、そこに「愁毒」用法が集中するのである。⁽⁵⁹⁾

このような『大方便佛報恩經』が光背銘の作成に参照されたとすれば、たとえ、上宮王家自体が、これらの習俗をすべて実行していなくても、知識・情報としては既に承知していたのか、知るようになったのかとみることができる。光背銘の「深懷愁毒」文作成には、このような文化的背景が深部に隠されていたものと考えられるのである。

3、「釋像」と「王身」の関係

つぎに、光背銘における「釋像」と「王身」の関係性に留意しつつ、光背銘文の「當造釋像尺寸王身」がどのように成り立ったのかを総括してみたい。

まず、これまで『賢愚經』と『大方便佛報恩經』の譬喩譚を度々とりあげるなかで、「王身」という用語が頻出すること、そして、「釋身」という語彙もみられることを指摘しておいた。その「王身」とは、たとえ「佛」身の前生であるとしても、生身の王（大王・国王）の身体であり、死を予感させる捨身（施身）行為の主体であった。一方、「釋身」とは、その捨身（施身）行為を逆説的に完遂させる「天帝釋」「帝釋」であり、たとえば『大方便佛報恩經』巻2が語るように、三十三天（忉利天）から世間下って暫時、凡人に化す「化人」とも言われている。言い換えれば、いわゆる帝釈は、「釋身」と「化人」とを往還するのである。しかし、「王身」と「釋身」とは明確に区別されており、また、「釋身」であることは、「化人」であることとも区別されている。

光背銘の場合、「釋身」という語はなく、「釋像」と「王身」との対比がみられる。もちろん、「釋身」と「釋像」とを全くの同義とするわけにはいかないが、「釋身」と「王身」との関係性に准じて考えるならば、少なくとも、「釋像」と「王身」とは基本的に区別して認識されていたとみるのが自然であろう。また、「上宮法皇」や「法皇」と記しておきながら、同一人物を「王身」と言うのは、上記のような經典での「王身」用法を採用したからであり、それにともない、「王身」と「釋身」ならぬ「釋像」との対比関係がことさらに意識されていたはずである。したがって、構文上、「（上宮）法皇」は「鬼前太后」と「干食王后」との世間関係のもとで使用され、「王身」は仏典の譬喩譚にもとづき、「釋像」との対比関係のもとで使用されたことになる。ここに、文意上での連続性は認められても、それぞれの関係性は異なる構造を示している。

このように、光背銘文の「釋像」と「王身」とは区別されるべきであるが、両者が全く無関係であるとは考えがたい。したがって、問われるべきは、その区別と関係とがいかに関わるのかということになる。そこで、あらためて注目したいのは、『大方便佛報恩經』が語る、いわゆる優填王像のことである。なぜなら、この物語こそ、広く流布した造像の起源譚の一種なのであり、その点において、光背銘とも比較対照できる局面が認められるからである。

では、どの事柄が比較対照できるのであろうか。まず、当該の造像起源譚は、既述のように、釈尊が忉利天へ昇って亡き母のために説法をおこなう。そこで、釈尊を失った閻浮提の優填王は「戀慕」のあまり「心懷愁毒」という事態に陥り、ために釈尊の像を造ることになったという。また、多くある類話のうち、「愁毒」用法が登場するのも、この『大方便佛報恩經』を唯一とする。

しかし、この造像起源譚には、さらに、いくつかの留意点がみられる。その第1は、『大方便佛報恩經』自体が「恩」や「孝」の中国的觀念を導入して説かれていることである。したがって、件の優填王像譚にも、母（摩耶夫人）に対する子（釈尊）の「恩」や「孝」の觀念が反映していると読むのが自然であろう。しかし、元来、寄せ集めの傾向がつよい構文なので、優填王像譚の核心部分から、その觀念を直接的に読み取ることは容易でない。つまり、読み取れないか、読み取る必要がない場合も充分想定できるのである。

かの光背銘に「恩」や「孝」の觀念が直接見出せないのも、そのことと無関係ではあるまい。も

ちろん、光背銘の作成期に、「恩」や「孝」の観念が倭で稀薄であったという背景にも留意する必要がある。日本列島で作成された造像銘（舶載でない）のうち、「七世（云々）」の常套句使用例を除外すると、甲午年（持統8／694）銘の法隆寺蔵銅板造像記に「所生父母報恩」とあるのが報恩観念の初見となる。また、これと同時期になる壬辰年（持統6／692）の出雲鰐淵寺蔵観音菩薩像銘には「爲父母」ともある。⁽⁶¹⁾ いずれにせよ、7世紀末の持統朝に作成された造像銘にはじめて報恩観念が登場するのであり、しかも、それには百済からの渡来人によって作文された例がみられる。このことを逆に言えば、問題の光背銘は、やはり7世紀末よりも前の作成であるということになる。

第2は、かの優填王像譚の核心部分につづいて、造像の理由と、「六師」の反論・批判とが長く記述されている。これは、『大方便佛報恩經』の場合の特徴であるが、『賢愚經』巻2にも第14「降六師品」（大正蔵経本）があり（両經の内容は異なる）、『賢愚經』を読み、あるいは聞き及ぶ者にとっても、関心が注がれる「六師」であった。

『大方便佛報恩經』に登場する六師は、優填王が釈尊の居所を知るために召集されたことになっている。これに対して、六師は、「瞿曇沙門」（釈尊のこと）を「幻術所化作」の「幻人出世」に過ぎないと断じ、釈尊の崇拜はもとより、その造像の価値さえ認めないと言う。かくして、その根拠を具体的に羅列していくのであるが（「恩」や「孝」の欠如も含む）、多くの人々は、釈尊の存在が「國王」「王子」「大臣」などとは異なる「佛」であり、「一切智人」であり、「大慈悲父」であることを主張して、六師を論破するのである。

しかし、ここに廃仏の背景が示唆されている。つまり、閻浮提における釈尊の不在に何らの関心も示すことなく、また、釈尊そのものの存在価値も容認することなく、その造像に至っても当然ながら必要性を認めない社会集団の存在が告白されているのである。ところが、これに抵抗する人々は、釈尊の系譜とその正統性をもって、さらに補強を試みていく。

すなわち、「白淨王」の家系は「嫡嫡相承」して「轉輪王」となってきた。ただ、「近來二世」は「轉輪王」となっていないが、「閻浮提王」にはなっている。直近では、「兄弟三人」がおり、「最長者」は「淨飯王」（白淨王）、「次弟」は「斛飯王」。「最小者」は「甘露飯王」という。「淨飯王」には二子（「長者」は「悉達」）、「小者」は「難陀」）がおり、「斛飯王」にも二子（「長者」は「提婆達」）、「小者」は「阿難」）がいて、「甘露飯王」には「甘露味女」という一女がいる。そして、このうちの「悉達」こそが「大兄悉達太子」であり、城外に出て「老病死患」を知り、苦行と成仏を果たして、今、亡き母のために忉利天へ昇って「九十日」の説法をおこなっている。七日後には、閻浮提に還ってくるであろう、と。

このように、六師に抵抗・反論した人々は、釈尊である「大兄悉達太子」が、「轉輪王」（近來二世のみ「閻浮提王」）を嫡嫡継承する種族家系に生まれたこと、しかも、そのもっとも正統な位置と資質をもつことを具体的に分かり易く説明している。この説明は、狭義の造像起源譚と抱き合わせでなされるという稀有な性格を帯びており、造像の根拠としては実に分かり易い世間的な説得力をもつ。

光背銘の作成にあたり、この箇所と共振するところがあったとみるのは、これまた自然ではなからうか。これを言い換えれば、「釋像」ないし「釋迦尊像」などの造像行為に対して、一部の社会集団から抵抗や違和感があり得たこと、同時に「(上宮)法皇」らへの存在評価をめぐる複雑な

反応があり得たこと、そして、「(上宮)法皇」の種族的および政治文化的な正統性をいかに措定するのかという課題があったことなどが想起されるのである。「大兄悉達太子」の「大兄」や「太子」の用語も留意されてよい。

第3は、さきに触れた「九十日」説法という期間の問題がある。この90日間の切利天説法ないし閻浮提不在のことは、『大方便佛報恩經』巻3の優填王像譚冒頭でも簡潔に述べられているが、既掲の他の類話においても「九十日」ないし「三月」の説法ないし不在期間が強調されている。そして、その後、釈尊は閻浮提へ還ってくるのが知られるのである。たしかに、『大方便佛報恩經』も説くように、釈尊は天(切利天)から閻浮提へと来下して来るのであり、既掲の類話によると、そこに造像と還ってきた釈尊との出会いが様々に語られていく。

ここで注目されるのは、光背銘文に記された時系列である。すなわち、「鬼前太后」が12月に亡くなり、明年の正月22日に「上宮法皇」が病床に伏し、合わせて「干食王后」も並んで伏すことになった。そして、2月21日に「王后」が、翌日の22日に「法皇」が相次いで死去したという。一方、天寿国繡帳銘によると、12月21日に「孔部間人母王」が亡くなり、明年の2月22日に「太子」(大王)が亡くなったとされる。この両者の時系列には一致するところがあるので、かりに天寿国繡帳銘に準拠して想定してみると、「母王」の死から「太子」の死までは、ちょうど2か月ないし60日(余)となる。

この2か月ないし60日(余)の間隔が事実であるか否かは保留するとしても、かの優填王像譚でよく知られる90日ないし3か月説法(不在)という数値が、これと類似した区切りのいいものであることは、果たして偶然であり得ようか。やはり、両者の共振によって光背銘文が作成された背景を考えておくべきであろう。

問題は、その共振のあり方である。それは、以下のように想定するのが妥当であると思われる。すなわち、「鬼前太后」(母王)の死後、「上宮法皇」(太子)は母王のもとへ赴き、そこで切利天説法にも譬えられるような世間不在期間が生じたか、生じることが予想された。天寿国繡帳銘にしたがうならば、切利天は天寿国となり、世間は「世間虚假」のそれであり、閻浮提である。加えて、「我大王」と「母王」とが「如期従遊」となる事態が恐れられた。要するに、「法皇」は病床に伏し、擬死状態に陥ったのである(自傷・自損行為が死病を招く結末も存在した)。

かくして、「釋像」の造像が発願され、「上宮法皇」が「鬼前太后」のもとに赴かないこと、あるいは「鬼前太后」のもとから帰還することが期待された。つまり、擬死状態からの回復を願ったのである。ところが、期待をもって意識されていた90日ないし3か月を待たずして、60日ないし2か月後に「上宮法皇」は亡くなった。つまり、「王身」は還ることがなかったのである。

ただし、ここで最後に残る問題は、光背銘における「釋像」と「王身」の関係性、あるいは「釋像」と「釋迦尊像」等との関係性をいかに理解していたのかということである。そこで、最後に第4として、『大方便佛報恩經』の以下の記述に注視したい。それは、優填王の造像が「如來」の「色身」に合わせ、「如佛在時、無有異也」と言われていることである。これによると、釈尊(如來・佛)に限りなく似せた像を作製したことになり、光背銘文の「當造釋像尺寸王身」も、旧來どおりの等身説(訓誥)でよいということになりそうである。

しかし、問題はこれで解決しない。それは、まず、既述の『賢愚經』でも『大方便佛報恩經』

(優填王像譚以外の釈尊本生譚の箇所。『賢愚經』の類話)でも、王の捨身(施身)行為(壮絶な死なないしその予感)遂行にあたり、帝釈が降下して王と問答をはじめ、その供養行為を逆説的に完遂させると記されていることである。そして、すでに指摘したように、この帝釈こそが「釋身」なのであり、かの帝釈である「釋身」ないしその「化人」がいなければ、王の捨身(施身)供養行為は成就しないことになっている。このような帝釈は、『賢愚經』の場合、巻1第1品の第3・4・6話にも類似の文脈で登場し、第3話では、やはり「王身」(千の鉄釘を打つ)が復帰「平復」という誓約を導き出している。

今、この点に留意するならば、光背銘の「當造釋像尺寸王身」とは、帝釈である「釋身」の「釋像」を造って、「尺寸王身」との問答をはじめさせるという文脈でとらえることも可能となる。そうすると、「(まさに)釋像を造りて、尺寸の王身」と読むのが適切であり、「釋像」と「釋迦尊像」とは区別されるであろう。もし、このように読むならば、死が予感される段階で発願された「釋像」計画は、死後、「釋迦尊像」に変更されたことを示唆していることになり、死から光背銘作成までの期間には一定の長さを要した可能性が浮上してくる。

ところが、一方では、『賢愚經』巻1第1品の第3話と第6話において、捨身(施身)供養を断行する王は「帝釋」「轉輪(聖)王」「魔王」「梵(天)王」になろうとしているのではなく、あくまで「佛道」を求めているのだということが帝釈との問答で語られている(既掲の第7品も同じ)。つまり、捨身(施身)供養を断行する王ないし「王身」は、帝釈である「釋身」をめざしてはいない。この点は、『大方便佛報恩經』巻2の類話においても同様な趣旨が語られている。そこで、この含意を光背銘文に対応させてみると、光背銘の「釋像」を帝釈像とみなした上で、「(まさに)釋像の尺寸王身なるを造るべし」とは読めないことになる。

いずれにせよ、「釋像」が帝釈の像であるとした場合、「當造釋像尺寸王身」は「(まさに)釋像の尺寸王身なるを造るべし」という等身説で読むのではなく、「(まさに)釋像を造りて、尺寸の王身」と作文されたことになる。しかし、これは、あくまで「釋像」が帝釈でもあり得るとする仮説によるものであり、それ以外の可能性を排除するものではない。つまり、旧説にならって、「釋像」が「釋迦尊像」等をさすという可能性である。

ところが、「釋像」が「釋迦尊像」等であるとしても、当の「釋像」は、帝釈像の場合と同じように、一種の縮約語であることに変わりはない。では、なぜ、そのような縮約語を用いたのかというと、それは前後の構文に由来して、四文字句の整備を試みたからにほかなるまい。つまり、「當造釋像、尺寸王身」という文を構成したかったものと思われる。そうすると、ここは、「(まさに)釋像を造りて、尺寸の王身が、此の願力を蒙り、轉病延壽し」と作文された可能性が高い。言い換えれば、「釋像の尺寸」と続けて読んだ上で、その「釋像の尺寸」が「王身」である(「王身」に等しい)というふうに解釈するのは適切であるまい。ここは、むしろ、「尺寸の王身」である生身の現実の身体が、死病という喪失や崩壊(自傷行為も含む)から回復することを強く願ったものと読みたい。

しかし、このように作文され、読まれることが想定されていたとしても、なお、「釋像」が同定されたことにはならない。また、「釋像」と「王身」との等身説を完全に排除することにもならない。ただ少なくとも、先述のように、「王身」と「釋像」とは区別されるべきである。つまり、「釋像」は、「王身」の回復や完遂に貢献することが期待された異世界(彼岸)の形象物にほかならない。

そこで、これらのことを踏まえ、かつ『大方便佛報恩經』の造像起源譚（優填王像譚）との関係を尊重するなら、さらに、次のような読み解きができよう。すなわち、「上宮法皇」の存在価値を具現する「王身」の不在（死やその予感）は、「愁毒」という壮絶な反応（既述のような要件を含む）を惹起させるものであり、「鬼前太后」らの死（病）に対する恐れとも連動して、その存在の持続・復活を一定の人々は「渴仰」して止まなかった。その時、この様態を理解するにふさわしい譬喩が、亡母のもとに赴く釈尊（の不在）とその熱烈な形象化（運動）という物語にあった。かくして、『大方便佛報恩經』の優填王像譚が参照に値したのであり、そこでの「大衆渴仰如來」という描出が、そして、「如來」の「一切智人」としての存在価値が、また、「轉輪王」（一部「閻浮提王」）を嫡嫡相承してきた族種家系の正統な「大兄」「太子」であるとする記録が光背銘の作成に貢献したものとみられる。

また、これに加えて、広く「深懷愁毒」譬喩譚の受容という観点から見直せば、中国南朝で流布していた捨身行為とその供養が、このような形で倭に受け止められたということにもなる。

とすれば、光背銘のなかの「釋像」は釈尊（如來）の像であってもよい。しかし、「王身」が釈尊ないし「釋像」にそのままなるわけではない。むしろ、「王身」の不在とその恐れや不安を契機として、「一切智人」とされた釈尊への「渴仰」が、つまり釈尊信仰がはじまったというべきであろう。その結果が、「釋迦尊像」等の完成である。

このような関係性については、丙午年（慶雲 3 / 706）の法起寺塔露盤銘が参考になる。⁽⁶²⁾すなわち、「上宮太子聖德皇」が壬午年（推古 30 / 622）2月22日に亡くなった後の戊戌年（舒明 10 / 638）に、福亮僧正は「聖德御分」として「弥勒像一軀」を敬造し、金堂を構立したという。ここで言われている「聖德」と「弥勒像」との関係は、あたかも「上宮法皇」と「釋像」（釋迦尊像ほか）との関係に類似し、かつ、その関係性の論理を踏襲している。つまり、「聖德皇」がそのまま「弥勒」像になったというのではなく、「法皇」の存在価値が「一切智」等を顕示する釈尊（像）をかりて、逆に還元されようとしていたのと同じように、今度は、「聖德皇」の「聖德」が弥勒の存在に寄託され、また、そこから還元されようとしていたのである。あるいは、「聖德皇」の不在とその不安を契機として、今度は弥勒への「渴仰」、つまり弥勒信仰を生み出したことになる。

したがって、「尺寸の王身」は生死を越え、時に「法皇」として、時に「聖德」として、釈尊や弥勒の形象物をもって保証され続けようとしていたことになる。法隆寺五重塔塔本塑像の北面に涅槃像土が、南面に弥勒仏像土が配置されたのは、まさにそれが集約されたことになる。しかし、これをもって、「上宮法皇」や「聖德皇」が釈尊（像）や弥勒（像）に等しくなったと認識されることはないのである。むしろ、日本列島において釈尊信仰や弥勒信仰を創り出した、あるいは誘発した、または、そのことに貢献したとみるべきである。

⑤……………光背銘文の作者

1、「司馬鞍首止利佛師」

最後に、問題の光背銘文の作者について検討しておきたい。これまでの考察を踏まえると、この

銘文は、『賢愚經』や『大方便佛報恩經』の知識・情報をもっていた人、具体的な「尺寸」単位にこだわりをもつ人、そして、造像と「巧匠」の起源譚に関心をもつ人によって、あるいは、そのような人々によって作成されたものと推認される。そこで、有力候補に挙がるのは、すでに示唆しておいた「司馬鞍首止利佛師」である。銘文によると、彼に「造」らせたというのが、彼は「尺寸」を駆使できる単なる技術者（指導者）ではなく、「尺寸」の規格性に富んだ作文（指導）もおこなったものとみられる。その作文とは、言うまでもなく、一辺34.2cm四方区画のなかに刻まれた14行各14字の光背銘にはかならないが、この区画が、1「尺」（高麗尺）四方に近いのは、果たして偶然であろうか。

そもそも、造像銘に、このような形で作者（発願者ではない）の姓名を記すのは異例である。もっとも、造仏技術者（指導者）をさすと思われる「佛師」という用語は、想定される時期に日本列島で使用されていないという意見もみられる⁽⁶³⁾。たしかに、他に適切な用例は見当たらないのであるが、技術者を某「師」と呼ぶ例は多くみられ（法隆寺金堂四天王像光背銘の「薬師」「鐵師」、『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』所収の伝「塔露盤銘」の「鏤盤師」「寺師」「瓦師」など）、天平6年（734）5月1日の造仏所作物帳断簡（正集45／大日古1の551）には既に「佛師」が登場する。最後の例は、もちろん後のものであるから、十分な説得力をもたないが、そもそも、光背銘文には他に類例のない用語や、独自に縮約した語彙が多々採用されているので、「佛師」の用法をとくに疑う必要はあるまい⁽⁶⁴⁾。

ところが、一方で、仏典類には「佛師」の用例が少なからずみられる。それらは「佛の師」という意味が多く、たとえば、梁代になった『釋迦譜』巻1「釋迦降生釋種成佛縁」4の5では、「佛是優樓師、優樓是佛師乎」とあって「優樓迦葉、是佛弟子」とする。つまり、この場合は、「佛」と「優樓（迦葉）」とどちらが「師」なのかという問答であり、「師」と「弟子」とが対比される関係になる。

実は、かの『大方便佛報恩經』巻6にも「佛師」が登場する。すなわち、「法雖是佛師・而法非佛不弘」というのであるが、これも「佛の師」と類似の意味となり、この場合の「佛の師」とは「法」とされている。したがって、「佛の師」が何なのか、また誰なのかは様々である。

もし、光背銘の「佛師」を上述のような「佛の師」とすれば、「司馬鞍首止利」が「佛の師」ということになり、一見、不可解な意味になる。しかし、「佛」ないしその像を造り出す「師」（指導者・異能者・先達など）と理解されていた可能性もあろう。いずれにせよ、『大方便佛報恩經』からも既に知られていた「佛師」という用語を、類似の某「師」用語の存在や使用に誘発される形で、光背銘に取り込んだ可能性はあり得るであろう。

そこで、「佛師」と称された「司馬鞍首止利」その人が問題になる。周知のように、『日本書紀』は、彼を終始「鞍作鳥」と表記し、「銅繡丈六佛像、各一軀」を造った「造佛之工」（推古13年4月辛酉朔条）、「丈六銅像」を「元興寺金堂」に巧みに収めた「秀工」（同14年4月壬辰条）、そして、「丈六像」を造るための「佛本」（仏像のためし）を提供し、完成した仏像を巧みに収めた「功」によって「大仁位」を賜り、金剛寺（南淵坂田尼寺）を創建した「工人」（同年5月戊午条）として讃えている。

このうち、推古14年（606）5月戊午条は「興隆内典」の勅を記し、「鞍作鳥」の系譜に及ぶ。すなわち、「祖父司馬達等」が舍利を献じたこと、「父多須那」が用明のために出家したこと、「姨嶋女」

も出家して尼の導者になったことを述べ、その延長線上に「鞍作鳥」の「功」を位置づけている。

このうち、「司馬達等」については、敏達13年是歳（584）条に「鞍部村主司馬達等」とあり、「佛舍利」を「斎食上」に得て蘇我馬子に献じたこと、播磨国で還俗僧「高麗惠便」を捜し求めたこと、11歳の娘「嶋」が出家して「善信尼」と呼ばれたことを書き記している。そして、その舍利は大野丘の北に起てた塔の「柱頭」に安置されたという（同14年2月壬寅条）。

「多須那」については、用明2年（587）4月丙午条に「鞍部多須奈」とあり、「司馬達等」の子とする注が付されている。そして、用明のため出家し、合わせて「丈六佛像及寺」の造立を誓願し、それが「南淵坂田寺丈六佛像・挟侍菩薩」であるという。なお、彼の出家については、崇峻3年是歳（590）条にもあり、「鞍部司馬達等」の子「多須奈」は出家後、「徳齊法師」と称したとする。

さらに、「嶋（女）」の出家後については、廃仏の難に遭ったこと（敏達14年3月丙戌条）、百済で戒法を学びたいと蘇我馬子に申し出たこと（崇峻即位前紀の「善信阿尼等」記事）、実際に百済へ派遣されたこと（崇峻元年是歳条）、百済から帰国して桜井寺に住んだこと（崇峻3年3月条）がみえる。

一方、『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』（醍醐寺本『元興寺縁起』）では、17歳の「按師首達等女斯未賣」が出家したことに関する記事があり、「嶋賣ハ法名善信」との付注がみえる。また、その父については、「按師首、飯食ノ時、得舍利ヲ、以奉大臣ニ云々」というが、さきの「多須奈（那）」のことはみえない。しかし、大綱は、既掲の『日本書紀』に似たところがある。

以上の諸記事のうち、最初に掲示した推古紀の一連の記事は、「元興寺金堂」に安置した造像に関する内容を骨子にしているが、平城京移建後の呼称である「元興寺」が例外的に用いられてお⁽⁶⁵⁾り、仏生会の4月8日（壬辰）や5月5日（戊午）にかけた記事であることも作為をうかがわせる。したがって、これらは『日本書紀』編纂の最終段階にまとめられた可能性が高く、いわゆる飛鳥寺丈六仏像の造像過程上の年紀についても、前掲『元興寺縁起』所収の「丈六光背銘」との差異によって、このまま信頼できないところがある。「鞍作鳥」とするのも、きわめて後次的な表記である。金剛寺（南淵坂田尼寺）に施入された「水田二十町」というのも、もちろん、8世紀以降の単位にもとづいている。

しかし、これらの記事がまったく信頼できないというわけではない。「鞍作鳥」の系譜、彼の「秀工」ぶり、そして大仁の冠位授与などは、とくに疑うべき根拠をもたないからである。このうち、適切な「佛本」を提供し、金堂と造仏像との規模に関する微妙な調整も熟知していた「秀工」であるとされていることは、的確な「尺寸」の把握ができる人物であったことを示唆しており、そのことが、かの光背銘文に反映されているとみて矛盾はあるまい。

また、「大仁位」とは冠位十二階の第3位にあたり、遣唐使となった犬上君三田耜、薬師惠日（以上、舒明紀2年8月丁酉条）などに授与されている。これは、当初、遣隋使になった時の小野臣妹子が大礼位（第5位）であったことよりも高い（推古紀15年庚戌条）。

一方、舒明朝に「功勳」をもって「官位大仁、品爲第三」を賜った船王後首の例に等しい⁽⁶⁶⁾（同墓誌）。かの船王後首は、ミヤケ経営での造籍や、貢納物運輸記録、あるいは外交文書に携わった一族の出身であり（欽明紀14年7月甲子条、敏達元年5月丙辰条など）、のち被災した「天皇記・國記」などのうち、「國記」のみを取り出して中大兄に献上したとされる船史恵尺はその一員である（皇極

紀4年6月己酉条)。船王後首は、この「國記」救出劇の時、すでに亡くなっており、おそらく「天皇記・國記、臣連伴造國造百八十部并公民等本記」の筆録編集に携わるなどの「功勲」が認められた人物なのであろう(推古紀28年是歳条⁽⁶⁷⁾)。

以上によると、「大仁位」を授与された「鞍作鳥」の「功」は、遣唐使などの外交対応に匹敵するものであるとともに、船王後首の「功勲」にも匹敵する。とくに後者の場合、前者とも関連することであるが、記録・文書などの作成や解説、伝達などに精通した「功勲」であるから、かの「鳥」「止利」の「功」も、造仏などの技術(指導)に留まることなく、記録・文書などにも精通していた可能性がある。格別な技術(指導)には、それを実現させる知識・情報が必須だからである。

事実、その「功」が讃えられた勅は、そもそも「内典」の興隆を促すものとされている。しかし、『日本書紀』における「内典」の用例は稀少である。他に、百濟勸勒僧の上表として「貢上佛像及内典」がみえるのみであり(推古32年4月戊申条)、この場合の「内典」は欽明13年10月条の「經論若干卷」をさしている。とすれば、「鞍作鳥」の「功」を讃える作文のなかで、「内典」の興隆が稀有な形で特筆されていることになり、「鳥」自身も、その「内典」興隆に貢献し得る知識・情報をもっていたものと推認される。

また、船王後首は、「史」姓ではなく「首」姓(あるいは姓的な呼称)として墓誌に記されているが、かの「鳥」「止利」も、光背銘や『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』では「首」姓になっている。この「首」姓は、後述の例からみても当該期の呼称にふさわしいものであり、逆に光背銘の信憑性を高めることになる。さらに、司馬鞍首と船首とは、ほぼ同時期に「首」姓として記録上に登場する渡来系氏族であるから、渡来の時期が近似していた可能性もあろう。

もちろん、「鳥」「止利」の「功」が、「佛師」としてのものであることは間違いない。事実、彼の同族には、その例がみえる。たとえば、『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』が引く「塔露盤銘」の箇所かと思われるところに、「使作金人等」のひとりとして「鞍部首名加羅尔」が登場する。ここに記された4名は、「以四部首爲將、諸手使作奉也」とされているから、文字通り「首」姓ないし「部首」姓(姓というよりも統率者の意味か)の4名を指導者として、多くの「諸手」を率い、「金人」である仏像を作製したのである。⁽⁶⁹⁾「鞍部首加羅尔」は、その一翼を担ったのであり、いわゆる「佛師」ないしその統率下の者であってよい。

また、このことは、「鳥」「止利」の祖父や父そして姨が、すべて仏教にかかわる事跡を残していることとも連環しよう。しかし、だからと言って、すべてが造仏の技術者(指導者)というわけではなく、祖父は舍利を同定する知識・情報の持ち主であり、父は出家者として修行し、姨はとくに百濟で出家(法)を学習している。したがって、3代のうちでは、むしろ「鳥」「止利」の「秀工」ぶりが例外なのである。しかし、祖父・父・姨が蓄積し、保有していた知識・情報を「鳥」「止利」が継承発展させたがゆえに、かの「秀工」ぶりを発揮し得たものとみるのが自然であろう。

これに類似したことは、同族のなかにもみられる。たとえば、遣隋使小野妹子に随行して2度にわたって隋に入り、最後は帰国しなかった「鞍作福利」は「通事」であった(推古紀15年7月庚戌条、同16年9月辛巳条、同17年9月条)。また、高句麗に入って「種々奇術」を追求し、針の医術も会得した「鞍作得虎」は帰国しようとしたが、その術が漏洩することを恐れられ、毒殺されたという(皇極紀4年4月戊戌朔条)。さらに、「僧都」となった「鞍部徳積」もいる(推古紀

32年4月壬戌条)。彼らも、内外典の知識・情報を得て、あるいは得ながら、それぞれの技術や職務に携わったに違いない。

福利の場合は、中国語ないし中国漢文に精通していたものと思われる。帰国を果たさなかった理由は定かでないが、つぎの得虎の例に准じて推測するならば、その知識・情報のレベルがかなり高いゆえに生じた何らかの結果であろう。また、徳積の場合は、「内典」を教授する立場にあった。さらに、得虎の針術習得にしても、先述した劉宋明帝の針灸治療と『賢愚經』などが説く譬喩譚（千針などの供養譚）との緊密な関係を考慮すれば、『賢愚經』や『大方便佛報恩經』などの知識・情報を同時に習得していた可能性があろう。

「鳥」「止利」の場合も、これらと同様の成り立ちが想定できる。つまり、「秀工」ぶりを発揮できる知識・情報の蓄積が基盤になければならず、その意味では、仏像起源譚（優填王像譚）を分かり易く載せた『大方便佛報恩經』なども熟知の「内典」であってよい。逆に言えば、そのような仏像起源譚を信奉する立場の者、つまり「司馬鞍首止利佛師」こそが光背銘文の作者にふさわしいということになる。

2、「司馬」の呼称

すると、「司馬鞍首止利佛師」は、上述のような知識・情報と技術をいかに習得したのであろうか。もちろん、それは祖父・父・姨からということになるが、ここで留意したいのは「司馬」と称されていることである。「司馬」については、『宋書』巻97倭国伝に、劉宋文帝の元嘉2年(425)、倭讚が「司馬曹達」を派遣して上表し、方物を献じたとある。ここにみえる「曹達」は、渡来人(中国系)に相違ないが、その「司馬」とは氏姓ではなく、讚が宋から授与された安東將軍の府官名をさすものと言われており、府官の幹部は「長史・司馬・參軍」からなるのを原則としていた⁽⁷⁰⁾。ところが、このような「司馬」は、以後、日本列島で設置された記録がない。しかし、「司馬鞍首止利佛師」の「司馬」は、このような府官制と何らかの関係があるものと思われる。なぜなら、高句麗や百済でも、中国諸王朝との外交において、このような「司馬」が設けられていたからである。

まず、高句麗の場合、あらたに立った後燕の慕容宝によって高句麗王安(広開土王)が「平州牧」「遼東・帶方二國王」に封じられた時、はじめて「長史・司馬・參軍」を置いたという(『梁書』巻54高句麗伝)。時に、慕容宝が父の垂の死後立ったのは、永康元年(396)のことである(『晋書』巻124慕容宝載記など)。その後、高句麗は、『宋書』巻97高句麗国伝によると、東晋安帝の義熙9年(413)に「長史高翼」を派遣して上表献物をおこない、王の高璉は冊封を受けた。つづいて、劉宋少帝の景平2年(424)、高璉は「長史馬婁」を派遣して献物し、さらに、高璉は、劉宋孝武帝の孝建2年(455)に「長史董騰」を派遣して上表し、太祖文帝の周忌を弔い、献物した。

以上は、いずれも5世紀半ばまでの南朝派遣であり、同じ高句麗王のもので、すべて別人物が「長史」として派遣され、文書の授受や弔辞などに関わっている。この間、「司馬」の派遣や設置は明らかでないが、設置された可能性はあろう。ただ、「長史」の例に准じれば、同一人物の固定化はなかったものと思われる。

つぎに、百済の場合、『宋書』巻97百済国伝によると、さきの劉宋少帝景平2年(424)、王の余映は「長史張威」を派遣して献物した。また、『魏書』巻100百済国伝によると、王の余慶は延興

2年(472)、「私署」の「冠軍將軍・駙馬都尉・弗斯侯，長史餘禮」と「龍驤將軍・帶方太守，司馬張茂」らを北魏に派遣して上表した。「私署」とは、北魏の認可を受けていない私設という意味であろうが、元嘉27年(450)に王余毗が劉宋へ使者を送る時、「私假臺使憑野夫西河太守」とされた「私」に類似している(『宋書』百済国伝)。

さらに、『南齊書』卷58百済国伝(前欠)では、王牟大(在位479～501)が「行建威將軍・廣陽太守兼長史臣高達」と「行建威將軍・朝鮮太守兼司馬臣楊茂」と「行宣威將軍兼參軍臣會邁」ら3人を派遣して上表したというが(『冊府元龜』卷963では齊永明8年(490)とする)、これ以前の劉宋泰始年中(465～471)にも彼らが宋へ派遣されたとする(『宋書』卷8明帝紀には泰始3年(467)、7年(471)の派遣とある。時に、百済王は既述の余慶である)。

また、さきの3人が南齊に派遣された時の上表文には、各人物の評価が紹介されている。長史の高達は「邊効夙著，勤勞公務」，司馬の楊茂は「志行清壹，公務不廢」，參軍の會邁は「執志周密，屢致勤効力」というのである。これによると、長史は辺境での功績が顕著であり、參軍は行政機密処理能力が高いとされているが、司馬に関しては清廉さが強調されている。すると、司馬の特徴は薄いようにも思われるが、その資質を支える知識とそれにもとづく実践が賞賛されていたようである。

件の『南齊書』百済国伝は、さらに上記の使節団派遣につづいて、建武2年(495)、同じ王牟大が「行龍驤將軍・樂浪太守兼長史臣慕遺」と「行建武將軍・城陽太守兼司馬臣王茂」と「兼參軍・行振武將軍・朝鮮太守臣張塞」と「行楊武將軍陳明」ら四人を南齊に遣わして上表したという。下って隋代でも、百済王余昌は、隋の高句麗遠征期の開皇18年(598)、「長史王辯那」を派遣している(『隋書』卷81百済伝)。

一方、百済滅亡後の『日本書紀』天智4年(665)9月壬辰条には、「朝散大夫沂州司馬上柱國劉徳高」らが倭に到来したとある。この「司馬」は、唐の沂州刺史の僚属名であり、この時行動をとともにした「右戎衛郎將上柱國百済禰軍」は、やがて「右領軍衛中郎將兼檢校熊津都督府司馬」になっている(禰軍墓誌⁽⁷¹⁾)。ここでの「司馬」は、熊津都督府の官名である(『三國史記』新羅本紀文武王10年7月、11年7月、12年9月各条など参照)。さらに、天智6年(667)11月乙丑・己巳条にみえる「熊津都督府熊山縣令上柱國司馬法聰」の「司馬」も、百済滅亡後に唐が置いた熊津都督府の官名である。

したがって、官名としての「司馬」は、もちろん、高句麗や百済が中国王朝に派遣する使節団に固有のものではない。『通典』卷33職官15の総論郡佐で概説されているように、「司馬」は本来「主武之官」であり、魏晉以來、「刺史」の多くが「將軍開府」をとともなうので「府僚司馬」を置き、「軍府之官」として「軍事」をおさめさせたという。よって、「沂州司馬」も「熊津都督府司馬」も当然の存在であり、高句麗や百済の「司馬」も、その一環であった。

とくに、戦闘期(前後)には、このような「司馬」が「長史」とともに記録上、多く登場してくるのは必然である。たとえば、隋開皇18年(598)の高句麗遠征期には、「元帥漢王府」の「長史」⁽⁷²⁾「司馬」らが記録され(『隋書』卷41高穎伝、同卷56宇文弼伝など)、百済滅亡期には、諸州の「長史」「司馬」らが記録に残されている(『三國史記』新羅本紀文武王12年9月条など)。

「司馬鞍首止利佛師」の「司馬」が、このような「司馬」とかかわりがあるとすれば、その関係

をいかに理解すべきであろうか。ここに、いくつかの可能性が浮上してくる。

第1は、425年に倭讚が劉宋へ派遣した「司馬」の「曹達」の子孫であり、「司馬」という官名をあたかも氏姓のように継承したか、それとも逆に、その官名を誇らしいものとして固守したかという可能性である。しかし、いわゆる「鞍部司馬達等」が記録に登場するまで、1世紀半以上にわたって件の「司馬」が記録上から消えるのは不可解である。

もっとも、のちの「延暦寺僧禪岑記」によると、継体16年壬寅(522)、「大唐漢人按部村主司馬達止」が入朝して「大和國高市郡坂田原」に「草堂」を結び、「大唐神」と称される本尊を安置したというから(『扶桑略記』欽明13年条所引の「日吉山薬恒法師法華験記」。直接の典拠は「坂田寺縁起」)、「司馬達止」の記録上での登場は、かの空白期間の後半を埋めることになる。しかし、この記事は、あらたな渡来を語ったものであり、「司馬曹達」の子孫説をむしろ否定するものである。

第2は、記録上では確認できないが、倭において將軍の設置や將軍による軍編成がおこなわれた時、「司馬」が置かれた可能性である。もちろん、いわゆる倭の五王時代後、倭は、中国諸王朝から冊封を受けて府官制を敷くような歴史環境にはなかったもので、その意味からすると「司馬」の存在とその役割は国際的にはあり得ない。しかし、そのこととは別に、倭が独自に任意に「司馬」を置くことがあったのかということである。

たとえば、『日本書紀』崇峻4年(591)11月壬午条に編成記事がみえる大軍は、しばらく筑紫に駐屯していた(推古3年7月条参照)。その後、將軍来目皇子に率いられた大軍(同10年2月己酉朔条など)、將軍当麻皇子に率いられた大軍(同11年4月壬申朔条など)が西に向かっている。これら將軍のもとに、「司馬」ないしそれに仮託された職務が臨時に置かれた可能性はないのか。また、「兵馬船官及諸小官」(雄略紀9年5月条)や「馬官」(推古紀元年4月己卯条)の記事もみえるが、「尻官」の存在が「辛巳年」(621)前後に確認できることを踏まえれば(法隆寺金堂釈迦三尊像台座内側墨書)⁽⁷²⁾、これら初期的「官」の設置もあり得るであろう。

このようにみえてくると、倭側(朝鮮半島での展開も含む)で独自に、かつ臨時に「司馬」ないしそれに倣った職務が設けられた可能性もなきとしない。しかし、そのことを示す明確な資料は無いので、今のところ、この可能性は保留したい。

第3は、高句麗ないし百済で「司馬」に携わった一族家系の者が、倭へ渡来して、その「司馬」呼称を継承した可能性である。このうち、高句麗の場合は、府官設置が少なくとも4世紀末には認められ、5世紀半ばまで南朝へ「長史」が度々派遣されている。「司馬」の設置および派遣については定かでないが、永樂18年(408)銘のある徳興里古墳(北朝鮮平安南道大安市)には、「鎮□府」の「長史・司馬・參軍」以下府官の文字がみえる。⁽⁷³⁾

一方、百済の場合は、5世紀前半から府官の設置が知られ、6世紀末まで少なくとも確認できる。その派遣先は、劉宋(2度以上)、北魏(1度)、南齊(2度)、隋(1度)であり、中国南北兩朝にまたがるが、記録上、劉宋と南齊が多く、派遣された府官にも5世紀後末には連続性がうかがえる。さらに、特徴としては、長史・司馬・參軍の府官がそろって派遣された記録が多いこと。北魏に対しては任意に私設した府官の派遣がみられること。長史については余、高、慕などの王族系の姓(百済、高句麗、燕)が多いこと。司馬については張、楊、王姓と多様であるが、なぜか茂を名とするものが圧倒的に多いこと、などが挙げられる。

このような残存資料の範囲でみると、高句麗よりも百済のほうに司馬の活動が目立つ。また、その記録も長期にわたり、劉宋・北魏から隋代ひいては唐代に至るまでである。したがって、もし、朝鮮諸国において府官「司馬」の職務にあった者（その関係者でもよい）が、何らかの事情で倭に渡来し、かつての「司馬」呼称を継承し続けたとすれば、それは高句麗よりも百済の「司馬」を優先して想定するのが穏当であろう。

その際、百済の「司馬」の資質や特性・要件が問われてくる。既述のように、それは、「長史」にみられる辺境対応策や、「參軍」にみられる行政機密処理能力とは異なり、知識・教養とその実践に期待された局面がうかがえる。そして、このような「司馬」への期待と位置づけは、当然ながら、中国王朝との接触・交渉に資することが望まれたゆえであり、逆に、中国王朝から、多くの知識・情報を得ることも期待されたはずである。今、その具体的な事例を追加することは容易でないが、たとえば、さきに紹介した隋の宇文弼は、「元帥」の「司馬」として度々求められる一方、「所著辭賦二十餘萬言、爲尚書・孝經注行於時」と讃えられるような「文武幹用」の人材でもあった。たしかに、「司馬」は本来「軍府之官」であるが、それは、単に戦闘や軍事を指揮するだけでなく、「文武」の調和とその実践が求められる職務でもあったと言える。

百済の「司馬」も、このような位置づけを担うとすれば、かの『賢愚經』（捨身供養譚）や『大方便佛報恩經』（捨身供養譚、優填王像・仏像起源譚）が中国で立ち上がり、流布していった南北朝期に「司馬」が派遣されているのは注目すべきことである。すなわち、百済の「司馬」周辺を介して、件の知識・情報が百済に伝来したか、あるいは、百済において、このような「司馬」の系譜をもつ人ないし人々が、そのような知識・情報を受ける環境にあったものかと思われる。

3、「司馬」の渡来

では、百済で「司馬」を称する人ないし人々が、いつ倭に渡ってきたのであろうか。その下限は、一応、「達等」が『日本書紀』に初見する敏達13年（584）、あるいは『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』に初見する「癸卯」年（583）以前とみておきたい。すると、先述の「延暦寺僧禪岑記」が伝える「達止」（達等）の渡来年が継体16年壬寅（522）であるというのも、存外無視できないかもしれ⁽⁷⁴⁾ない。また、「達等」の舍利感得譚を考慮すれば、この間、百済では陵山里寺（陵寺）跡出土の「丁亥」年（567）銘舍利龕が、ついで王興寺跡出土の「丁酉年」（577）銘舍利函が知られており、百済で舍利への関心が高まっている時期とも関わりがあ⁽⁷⁵⁾らうか。

しかし、ここでとくに注意したいのは、さきに言及した「多須奈」の出家記事のなかに、「大伴狭手彦連女善徳、大伴狛夫人、新羅媛善妙、百済媛妙光」その他が同時に出家したとされていることである。また、『日本書紀』欽明23年（562）8月条には、「大將軍大伴連狭手彦」の軍が百済の経略にもとづいて高句麗と交戦したとある。「一本」の付注によると、11年（550）のことであったとされている。そして、高句麗王宮にまで押し入った狭手彦軍は、西方の「高樓上」にあった「鐵屋」などを奪取して帰国し、それらを天皇に献上した。一方、甲・刀などの類と「美女媛」らも奪取して、帰国後、蘇我稲目大臣に献上したが、この時に得た2人の女を大臣は妻にしたという。

この狭手彦軍の侵攻は、ながく記憶された周知のことであり、『日本三代實録』貞観3年（861）8月19日条にみえる伴宿祿の「家牒」も、宣化と欽明の世にわたる2度の遠征を伝えており（前

者は宣化紀2年10月壬辰朔条にもある)、後者の場合は敏達朝に帰還したとする。また、前者に関しては『肥前國風土記』松浦郡条にもみえ、後者については、『新撰姓氏録』左京諸蕃下の和葉使主条が以下のように説く。すなわち、呉国主の孫智聡が、欽明朝に帰国した「大伴佐弓比古」に随行して、「内外典、薬書、明堂圖等百六十四卷、佛像一軀、伎楽調度一具」をもたらしたというのである。

これらの記録伝承によると、2度目に渡海した大伴狭手彦軍は、かなりの質量に及ぶ戦利品ないし将来品と随行者を倭にもたらしたもようである。さきにも「大伴狛夫人」も、そのなかに含まれていた可能性が高い。「新羅媛善妙、百濟媛妙光」も、これに加えることができようか。すると、これらの人々と同時に出家したとされる「多須奈」の立ち位置を勘案するならば、そもそも父「達等」らと大伴狭手彦軍の帰還とは緊密な結びつきがあったのではないかと思えてくる。

これについては、既述の「達等」舍利感得譚において、その舍利が蘇我馬子大臣に献上されたこと、舎利の確認にあたり、馬子が「置鐵質中、振鐵鎚打」という行為に出たことが留意される。なぜなら、「司馬」家が蘇我大臣家と緊密な関係にあり、ここで登場する「鐵」器具は、さきの「鐵屋」にかかわるものであると推測されるからである。とすれば、大伴狭手彦軍の2度目の帰還に随行して、かの「司馬」達等ないしその家系の者が倭にはじめて渡来し、大伴狭手彦家や蘇我大臣家(稲目・馬子)の庇護下に入った可能性が出てこよう。さらに憶測が許されるならば、「大將軍大伴連狭手彦」のもとで臨時かつ任意の「司馬」職務を帯したのかもしれない。しかし、かりにそうであるとしても、元来、百濟の「司馬」ないしそれとの関わりが深かったことに由来しよう。

もし、以上の推測が認められるとすれば、「達等」らの渡来は欽明11年(550)か、同23年(562)、場合によっては敏達朝(584ないし583年以前)に入ってからということになる。いずれも確言できないのであるが、一応、「司馬」と称する「達等」らは、6世紀半ばから後半にかけての、ほぼ欽明朝に渡来したものとみたい。

4、「司馬」と「鞍部」「按作(村主)」集団

では、彼らは、なぜ「鞍首」なのか。それは、渡来後、「按作(村主)」集団に入ったか、それとの交わりを深めたからであろう。また、「司馬」呼称を冠する者が3代にわたる「達等」の子孫に限られるのは、彼らが「按作(村主)」集団のなかでも特異な存在として交わっていたことを示唆しており、かつ、その有効性も「鳥」「止利」の代で終焉に向かったものとみられる。

かの「按作(村主)」集団の淵源譚は、『日本書紀』雄略7年は歳条に求められる。すなわち、大伴大連室屋は、百濟から渡来した「手末才伎」の「鞍部堅貴」らを「上桃原・下桃原・眞神原」の3か所へ移住させたというのである。この3か所は、やがて蘇我馬子大臣の墓が造営される桃原(推古紀34年5月丁未条)、そして飛鳥寺が建立される「眞神原」[崇峻紀元年是歳条]にあたるから、蘇我稲目・馬子大臣家との関わりを深めたところであり、その媒介として大伴大連家の存在がうかがえる。一方、「司馬」家は、既述のように南淵の坂田原を本拠地としたが、さきの3か所の原とは異なるとともに、遠く離れているわけでもなかった。この微妙な地理関係は、「司馬」家と「鞍部」「按作(村主)」集団との交わり方をいみじくも示唆している。

問題は、かの「司馬」家が、どうして「鞍部」「按作(村主)」集団と交わることになったのかと

いうことである。それは、本来、「司馬」が「軍府之官」であったことに由来するところであろう。たとえば、壬申の役の時、高市皇子は「賜鞍馬、悉授軍事」と伝えられており（天武紀元年6月丁亥条）、「鞍」ないし「鞍馬」は軍事統率権の象徴でもあった。時に、天皇（大海人皇子）も、県犬養連大伴の「鞍馬」を認め、これに乗っている（同年6月甲申是日条）。蘇我入鹿臣が別名を「鞍作」と言ったのも（皇極4年6月戊申条など）、「按作（村主）」集団と蘇我大臣家との深い結びつきを示唆するとともに、入鹿らは優れた「鞍」や「鞍馬」を保有して、自身の権限を誇示していたものと思われる。

逆にまた、朝鮮経営の失政批判を受けて蟄居謹慎していた大伴金村大連は、訪れた使者に「鞍馬」を贈り、謝罪の意を表したという（欽明紀元年9月己卯条）。この行為は、金村が自身の執政・軍事権を放棄する意思として、その表象である「鞍馬」を差し出したことを物語るものである。

このような鞍の出来具合は、さらに、生死を左右した。たとえば、後方から「鞍瓦後橋」を射られた大磐宿禰は、その「後橋」（後輪）が矢を防いだので、逆に振り返って、射た韓子宿禰を射殺すことができたという（雄略紀9年5月条）。もちろん、これと反対の例も伝えられている。すなわち、「筑紫國造」が射た矢は、新羅の勇壮な騎兵が乗る「鞍前後橋」を貫通して「被甲領會」まで達した。このような戦闘を繰り返すことで、百濟王子余昌を救出したというのである。そして、この「筑紫國造」は「鞍橋（クラジ）君」と呼ばれるようになったという（欽明紀16年12月条）。今、このような事例を勘案すると、鞍の「前後橋」（前輪と後輪）の構築に優良な技術が求められたようである。

一方、「鞍」や「鞍馬」は、直接の戦闘にのみ必要とされたわけではない。たとえば、馬飼首歌依は、妻の使用する「鞍鞆」（シタグラ）が「皇后御鞍」であると疑われ、告発されて拷問死に至ったと伝えられる（欽明紀23年6月条）。のち、天武11年（682）には、婦女が男夫のように乗馬することが奨励され、ほどなく天武13年（684）には、女40歳以上の者は、「乗馬縦横」を任意にしてよいとの訂正が出されている（天武紀11年3月乙酉条、同13年閏4月丙戌条）。これによると、天武朝以前の女性の乗馬は、必ずしも鞍を跨いで乗るのではなく、いわゆる横乗りも横行していたようである。壬申の役の時、「鞍馬」に跨る皇子に対して、「皇后」はむしろ「輿」に載ったと言われているが（天武紀元年6月甲申是日条）、これも女性の乗馬方法に起因したものであろうか。

しかし、その乗馬方法や乗馬の有無はともかく、「鞍」や「鞍鞆」が「皇后」の存在や権威を表わす装置になっており、他の女性の「鞍」や「鞍鞆」とは差異化されていたことが分かる。このような女性の「鞍」や「鞍鞆」が戦闘と無関係であった保証はないが、少なくとも、戦闘の場以外で顕示されたものであろう。また、周知のように、外交使節を陸で迎え、誘導する時も、「飾騎」「莊馬」が数多く動員されている（推古紀16年8月癸卯条、同18年10月丙申条など。『隋書』巻81倭国伝参照）。

このように、「鞍」や「鞍馬」は、まずもって軍事・執政権とその秩序の象徴であり、それは、戦闘時の生死を分かつものでもある。また、男女を問わない儀容の一環でもあり、外交対応でも必要とされた。たしかに、「軍府之官」である「司馬」の本来的な職務と重なる局面があるのである。

しかし、このような「司馬」家が、直接、「鞍作」の技能をどこまで持っていたのかは定かでない。そのことは、造像の技能と「鞍作」の技能とが、どのような関係にあるのかという問題へと波及し

⁽⁷⁶⁾てくる。今、その技術論を展開することはできないが、以下のようなことは言えるであろう。

まず、光背銘でいみじくも表明された「尺寸」単位の知識と技術力は、建造物との調和をも意識した造像の技能と、精緻かつ華麗で強固な要件が求められる「鞍作」の技能とに通有するものであるろう。

また、造像とは、死病によって崩壊状態に直面した社会集団がその秩序の回復と維持を求め、また、その秩序が「釋像」のような敷衍的な個別的偶像を借りて表明されようとしていた。それは、秩序を集約し、個と集団を死や崩壊から守り、異域にむかって自社会を発揚できる「鞍」や「鞍馬」の価値や役割に准じるところが認められる。

さらに、かの光背銘から読み取れる死病に対する強烈な反応には、馬をめぐる「舊俗」も背景にあった。「鞍部」「鞍作（村主）」集団と交わる「司馬」家の「止利」には、そのような光背銘文を作成する基盤が備わっていたとみてよい。

もちろん、中国南北朝以降、定着し流布していった『賢愚經』や『大方便佛報恩經』に接することができ、それを受け入れることができる「司馬」家の歴史と、その知識・情報力とが蓄積されることによって、はじめて光背銘文は実現したはずである。また、その間、舍利（釈尊）への関心、「瘡」などの疫病体験、百濟での受法、仏像起源譚への自覚などが「止利佛師」をして造像と光背銘文制作へと導いたものとみられる。

しかし、逆にみた場合、法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘が、形態上でも銘文上でも例外的なものであるのは、「司馬」と「鞍部」「鞍作（村主）」集団との融合が「達等」から「止利」に至るまでの3世代で終焉を迎えるという限定的な環境と条件に左右されるところが少ないからでもあるろう。その限定的な環境と条件の変化ない喪失は、馬祭祀や自傷行為をともなう激しい葬儀（殯も含む）の抑制禁止や、造像と「鞍作」とを融合させた技術の失効などと連動している可能性があるろうか。

おわりに

本稿は、法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘文の成り立ちを検討しようとしたものであり、そのために、銘文中の「當造釋像尺寸王身」と「深懷愁毒」に注目した。いずれも、これまで取り上げられることのなかった構文であり、名詞としての語彙を考察する旧来の方法とは異なっている。ただ、「深懷愁毒」については、『大方便佛報恩經』とのかかわりにおいて、近年、石井公成「問題提起 聖徳太子研究の諸問題」（『藝林』61の1、2012年）で取り上げられている。しかし、それは、いみじくも「問題提起」にとどまるものであり、論点も含めて、本論とは性格を異にするものである。そこで、以下、本論の主な論点をまとめておきたい。

第1に、稀有な文章である「當造釋像尺寸王身」の課題を論じた。すなわち、この一文は、「王身」（「上宮法皇」）と等身大の釈迦像を造る意味であるとされてきたが、「釋像」とは釈迦像をさすとは限らず、帝釈天像などを含む、仏世界での幅広い概念であること。「尺寸」とは、丈単位以下の数値にこだわる造像技能者の使用にふさわしい用法であること。そして、かの等身大説に収斂される旧来の読み方を再検討する余地があることを指摘した。

第2に、「深懷愁毒」の文脈に近似している典拠が、『賢愚經』の捨身供養譚と、『大方便佛報恩經』の捨身供養・老病死譚および優填王像（造仏像起源）譚にみられること。この両經は、ともに中国南北朝時代に流布し、仏教の譬喩物語として初学者に歓迎されたこと。そして、捨身供養の論理・回路が展開するなかで、人々が、他者（王、父母その他）の死（擬死）や不在を目の当たりにして懐く感情や事態を「深懷愁毒」と言い表したことを問題視した。

第3に、「深懷愁毒」の用例は、壮絶な死（擬死）や不在の事態に遭遇して、これまた激烈な反応を露顕した場合にみられること。かの光背銘や天寿国繡帳銘も、いわゆる厩戸王のみならず、その母の死、あるいは後の死が相前後して発生したことを格別な表現を駆使しながら特記しており、そのような表現は『日本書紀』の厩戸皇子薨去記事にもみられ、これらは、いずれも稀有な表現として「深懷愁毒」の用例に符合するものであることを論じた。そして、当時、初学者用に流布していた『賢愚經』や『大方便佛報恩經』の「深懷愁毒」譬喩譚をかりて、それは記憶され、かつ主張されようとしていたことを指摘した。

第4に、上記の壮絶さ、激烈さについては、相次ぐ母子の死や病が、摩耶夫人の死（昇天）と、釈尊の昇天説法による不在・擬死とを簡潔に語る『大方便佛報恩經』の「深懷愁毒」譬喩譚、つまり優填王像（造仏像起源）譚をかりて再認識され、増幅されたところがあること。しかし、そのみではなく、死病を招く「瘡」の流行や、死に対する人畜の殉死祭儀や自傷行為などの激しい旧俗も想定できること。逆に、このような旧俗は、すでに『賢愚經』や『大方便佛報恩經』の壮絶な「深懷愁毒」譬喩譚に取り込まれてもいたことを論じた。

第5に、『大方便佛報恩經』の特異な優填王像（造仏像起源）譚では、釈尊や造仏像への抵抗と、これに抗する立場から、釈尊（悉達太子）が王家の嫡流たる大兄であることの主張が語られていることを問題視した。また、7～8世紀の唐や日本における『大方便佛報恩經』の活用方法からは、種族・一族・家族の瓦解に直面し、その秩序維持や回復を願う意図がうかがえること。この点は、『賢愚經』の「深懷愁毒」譬喩譚からも十分に察せられることを論じた。したがって、死（擬死：捨身行為）や不在の壮絶さに値する反応としての「深懷愁毒」は、さらに、その死（擬死：捨身行為）や不在からの回復、つまり種族・一族・家族の崩壊から回復させたいという強烈な感情と状況を言い表わしたものとみた。

第6に、『賢愚經』や『大方便佛報恩經』には、壮絶な捨身行為をみせる「王身」と、「釋身」との対比がしばしばみられるが、かの光背銘にも「王身」と「釋像」の対比が読み取れること。「釋身」と「釋像」の違いはあるが、生身の「王身」と、「釋身」ないし「釋像」との区別に注目しなければならないこと。両經の譬喩譚に准じると、光背銘の「釋像」は帝釈天（像）をさす可能性もあるが、釈迦像をさす可能性のほうが高いこと。しかし、銘文が四文字句で作為されていることや、法起寺塔露盤銘文の論理を参照すると、「王身」と等身大の釈迦像を造る意図が優先していたとは言えず、「尺寸」は「釋像」にかかるのではなく「王身」にかかり、「尺寸の王身」つまり「尺寸」単位の生身の現実の「王身」が回復することを優先的に願ったものとみた。そして、「釋像」と「王身」とがどのような関係にあるのかを論究した。

第7に、このような光背銘を作成し得る者は、やはり銘文の最後に刻まれた「司馬鞍首止利佛師」がふさわしいことを論じた。そして、府官の「司馬」職にかかわる祖父の達等が倭に渡来したのは、

大伴狭手彦らの帰還に随行した可能性があること。「佛師」という用語は、当時知られていたことなどを指摘した。

註

(1)——奈良国立文化財研究所飛鳥資料館編『飛鳥・白鳳の在銘金銅仏』(同朋舎, 1979年版)による。なお、字体は原文にしたがった。以降、本論文における引用史料文や史料名は基本的に旧字体を採用したが、とくに日本側の史料文・名の表記や、引用論文・著書での使用法を尊重して新(常用)字体を採用した場合もある。論述文(地の文)は、新字体を用いた。

(2)——「鬼前」については、最近、「キサキ」と読む例に接したが(吉川真司『飛鳥の都』岩波新書, 2011年)、このような音訓混用が妥当か否か。また、「鬼前」は、「上宮」「干食」の表記方法と共通するはずである。このうち、「干食」は、近年、石神遺跡出土土簡の「干食」(奈良文化財研究所編『飛鳥・藤原宮発掘調査出土土簡概報』17の43, 2003年)などによって、「カシワデ」を表記したものともみられている(市大樹「奈良・藤原京跡左京七条一坊」『木簡研究』25, 2003年。東野治之「法隆寺金堂釈迦三尊像の光背銘」同『日本古代金石文の研究』岩波書店, 2004年)。妥当な見解であるが、「干食」は漢語に由来した変型の語彙であると思われる、その発音(読み方)については、なお検討の余地がある。また、「上宮」については、いわゆる斑鳩宮をさす可能性が指摘されているが(新川登亀男『聖徳太子の歴史学』講談社選書メチエ, 2007年。古市晃「聖徳太子の名号と王宮—上宮・豊聡耳・厩戸—」『日本歴史』768, 2012年)、『日本書紀』の「上宮」説つまり池辺双槻宮の南の上殿説、ないし上之宮遺跡(桜井市)説を支持する向きもある(東野治之「上之宮遺跡と聖徳太子の上宮」同『大和古寺の研究』塙書房, 2011年)。さらに、「法皇」については、「法王」と同義であるとの主張がみられるが(東野「法隆寺金堂釈迦三尊像の光背銘」前掲著, 同「ほんとうの聖徳太子」『大和古寺の研究』など)、要検討であろう。また、「法興」については、「伊予温湯碑」が伝える「法興」年号との整合性を踏まえた通説がみられるが、成立状況の曖昧な同碑を前提にした立論は評価しがたい(新川登亀男「『サニハ』型の『マツリゴト』—『伊予国風土記』逸文を読む(1)」大橋一章・新川登亀男編『「仏教」文明の受容と君主権の構築』勉誠出版, 2012年)。また、「法興」と「法興」の差異も大きい(新川登亀男「『大化』『白鳳』『朱鳥』年号の成り立ち」新川登亀男・早川万年編『史料

としての『日本書紀』津田左右吉を読みなおす』勉誠出版, 2011年)。

(3)——東野治之氏は、註(2)の二論文「ほんとうの聖徳太子」「法隆寺金堂釈迦三尊像の光背銘」において、光背銘が蠟原型に直接刻まれたこと、三尊像の完成と同時になったことを推測している。これに対して、鈴木勉氏は、『造像銘・墓誌・鐘銘 美しい文字を求めて〈金石文学入門Ⅱ 技術篇〉』(雄山閣, 2013年)に至る諸論考において東野説に疑義を呈し、「ろう製原型埋け込み法」と「たがね彫り」と両者の複合技法という3種の可能性をさらに検討すべきであること、そして、釈迦銘の技法がいずれであるにせよ、7世紀後半から8世紀前半のものであることを主張する。

(4)——新川登亀男「法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘の性格」(田中隆昭編『日本古代文学と東アジア』(勉誠出版, 2004年), 同「『仏教』文明化の過程—身位呼称表記を中心にして—」(同編『「仏教」文明の東方移動—百済弥勒寺西塔の舍利莊嚴—』汲古書院, 2013年)。

(5)——沖森卓也・佐藤信・矢嶋泉『上宮聖徳法王帝説注釈と研究』(吉川弘文館, 2005年), 東野治之校注『上宮聖徳法王帝説』(岩波文庫, 2013年)など。遡って、家永三郎『上宮聖徳法王帝説の研究 増訂版』(三省堂, 1970年), 家永三郎・築島裕校注「上宮聖徳法王帝説」(日本思想大系2『聖徳太子集』岩波書店, 1975年)は、やや異なる訓読を示しているが、意味に差異はない。

(6)——花山信勝・家永三郎校訳『狩谷望之証註・平子尚補校 上宮聖徳法王帝説』(岩波文庫, 1997年復刊版)。

(7)——三宅米吉「探考古證雑抄(斑鳩篇)(三)」(『考古学雑誌』1の3, 1910年)。

(8)——肥田路美「一州一寺制と皇帝等身仏像」(同『初唐仏教美術の研究』中央公論美術出版, 2011年)。

(9)——計量については、法隆寺昭和資財帳編集委員会編『法隆寺の至宝』3・4(小学館, 1996・1985年)など参照。

(10)——藤田経世『校刊美術史料』寺院篇上巻・中巻(中央公論美術出版, 1972・1975年)。なお、『古今目録抄』は荻野三七彦考定『聖徳太子傳古今目録抄』(法隆寺, 1937年), 法隆寺献納宝物特別調査概報XX1『書跡』2(東京国立博物館, 2001年)を、『七大寺日記』は『鶴叢刊』5(荻野仲三郎, 1936年)をそれぞれ参照した。

- (11)——法隆寺昭和資財帳編纂所編『法隆寺史料集成』1 (ワコー美術出版株式会社, 1983年)による。
- (12)——片岡直樹「銘文の解釈」(同『長谷寺銅板法華説相図の研究』中央公論美術出版, 2012年)。
- (13)——『群馬県史』資料編4 (群馬県, 1985年)による。
- (14)——註(5)家永三郎・築島裕校注「上宮聖徳法王帝説」。
- (15)——玄幸子「『賢愚経』に於ける“與”の用法について—口語史研究への一試論—」(『關西大學 中國文學會紀要』16, 1995年)。
- (16)——『賢愚経』を多角的に研究した成果としては, 梁麗玲『『賢愚経』研究』(中華佛學研究所論叢34) (法鼓文化, 2002年)が挙げられる。
- (17)——以上の経目録については, 川口義照『中国仏教における経録研究』(法蔵館, 2000年), 大内文雄『南北朝隋唐期 佛教史研究』(法蔵館, 2013年)を参照。
- (18)——福井利吉郎「東大寺本賢愚経の研究」(『福井利吉郎美術史論集』上, 中央公論美術出版, 1998年。ただし, 初出は遡って1912年)。なお, これに対する批判的研究として, 興津香織「日本伝来『賢愚経』の復元的研究」(『仙石山論集』3, 2006年)がある。
- (19)——石山寺文化財総合調査団編『石山寺の研究』一切経篇 (法蔵館, 1978年), 『尾張史料 七寺一切経目録』(七寺一切経保存会, 1968年), 『興聖寺一切経調査報告書』(京都府古文書調査報告書第一三集) (京都府教育委員会, 1998年), 元興寺文化財研究所編『大和郡山山市西方寺所蔵一切経調査報告書』(大和郡山山市教育委員会, 1984年), 『金剛寺一切経の総合的研究と金剛寺聖教の基礎的研究』(科研A研究代表者 落合俊典, 2007年)など参照。なお, 『日本現存八種一切経対照目録』(国際仏教大学院大学, 2006年)もある。
- (20)——以上については, 註(18)福井・興津論文参照。
- (21)——劉永增「《賢愚経》的集成年代与敦煌莫高窟第275窟的開鑿」(『敦煌研究』2001-4) (70号) (2001年)。なお, 本論文の日本語訳が三谷真澄「『賢愚経』研究における諸問題」(高満也編『中国北方仏教文化研究における新視座』龍谷大学国際社会文化研究所叢書3, 龍谷大学, 2004年)に付記されている。また, 註(16)梁著には, 『賢愚経』と中国石窟芸術との比較対照研究も含まれており, 早期では, キジル石窟との関係が認められるとする。
- (22)——池田温『中國古代寫本識語集録』(東京大学東洋文化研究所1990, 大藏出版, 1990年)の223・224。このうち, 卷1はP3312 (黄永武主編『敦煌寶藏』127冊, 新文豊出版社, 1981~86年), 卷2は甘博004 (同編集委員会・甘肅省文物局編『甘肅藏敦煌文獻』第4卷, 甘肅人民出版社, 1999年)。なお, 註(16)梁著の古写本対照研究でも指摘されている。
- (23)——註(22)集録の222 (李盛鐸〔旧〕)。
- (24)——註(22)集録の196 (P2143)・198 (書道博物館)・206 (S4415)。
- (25)——註(22)集録の205 (五島美術館)。
- (26)——註(22)集録の194 (S4528)。
- (27)——『俄藏敦煌文獻』11の俄Ⅱ x 03939・03940 (上海古籍出版社, 1992~2001年)。
- (28)——諏訪義純『中国南朝仏教史の研究』(法蔵館, 1997年), 船山徹「捨身の思想—六朝佛教史の一断面—」(『東方學報』京都74, 2002年)など。
- (29)——杉本卓洲「捨身聞偈の菩薩」(『金沢大学 文学部論集 行動科学科篇』6, 1986年)。なお, 註(16)著の内容対照研究でも整理されている。
- (30)——註(17)大内著。
- (31)——註(18)福井・興津論文。
- (32)——瀬間正之『記紀の文字表現と漢訳仏典』(おうふう, 1994年)。
- (33)——三谷真澄「『賢愚経』における「梵天勧請」—仏教伝道の契機として—」(『教学研究紀要』6, 1998年), 註(21)三谷論文は, 『経律異相』所引の『賢愚経』と現存諸本とは別系統であると推測している。たしかに, 異なることは確かであるが, 『経律異相』が引用の際に省略改編した可能性がある。万一, 別系統の『賢愚経』が並存したとしても, 『経律異相』のそれが省略形であることにはかわりはなく, 本来の『賢愚経』がまずあり, 副次的に, その省略型が『経律異相』のそれであったと言えよう。
- (34)——『敦煌寶藏』24冊。
- (35)——『敦煌寶藏』110冊。
- (36)——『俄藏敦煌文獻』5の俄Φ 275, 同7の俄Ⅱ x 00707。
- (37)——『甘肅藏敦煌文獻』5の甘博102。この写経は元和3年(808)の朱筆奥書があり, 註(22)集録の補42に収載されているが, 〈疑〉とされている。たしかに, 巻・品などに錯綜したところが認められる。しかし, 本来の『大方便佛報恩経』の当該箇所をそれぞれ杜撰な形で集めたものであり, 本文を全面的に疑う必要はない。
- (38)——『出三藏記集』の成立については, 註(17)川口・大内両著。
- (39)——註(17)大内著。
- (40)——内藤龍男「大方便佛報恩経について」(『印度學

- 佛教学研究 3 の 2, 1955 年)。船山徹『仏典はどう漢訳されたのか』第 5 章(岩波書店, 2013 年)は、偽経とみる。
- (41)——『敦煌寶藏』45 冊。
- (42)——註(19)の各報告書。
- (43)——『敦煌寶藏』35 冊。
- (44)——「周王之慶」と「赤雀」との関係については、註(2)新川論文「『大化』『白雉』『朱鳥』年号の成り立ち」で論じたことに合致する。
- (45)——肥田路美「優填王像の流行と意義」(註(8)同著)。この論文には、当該研究史も紹介されている。
- (46)——註(45)肥田論文。
- (47)——濱田瑞美「初唐期の洛陽周辺における優填王像」(同『中国石窟美術の研究』中央公論美術出版, 2012 年)。
- (48)——慧皎著・吉川忠夫・船山徹訳『高僧伝』(一)竺法蘭伝注(岩波文庫, 2009 年)。
- (49)——山路芳範「京都大学附属図書館所蔵本『衆經要集金藏論』巻一・二」(『仏教学会紀要』7・8, 1999・2000 年)。山路氏が紹介された京都大学本は大谷大学本を転写したものとされているが、大谷大学本等の写本研究については宮井里佳・本井牧子編『金藏論 本文と研究』(臨川書店, 2011 年)がある。
- (50)——長沢和俊訳注『法顕伝・宋雲行紀』解説(平凡社東洋文庫, 1971 年)。
- (51)——天寿国帳繡帳銘は、飯田瑞穂復原文による(同著作集 1『聖徳太子伝の研究』所収の「天寿国繡帳銘の復原について」など、吉川弘文館, 2000 年)。
- (52)——好例として、新編日本古典文学全集 3『日本書紀』2 の推古紀付注(小学館, 1996 年)を挙げておく。
- (53)——斎藤忠「原始的葬制」(同『日本古代社會の葬制』高桐書院, 1947 年)など。
- (54)——註(53)斎藤論文、江上波夫「ユウラシア北方民族の葬礼における髻面、截耳、反剪髪について」(同『ユウラシア北方文化の研究』山川出版社, 1951 年)、大林太良「哀悼傷身の風俗について」(岡正雄教授古稀記念論文集『民族学からみた日本』河出書房新社, 1970 年)、斎藤忠『東アジア葬・墓制の研究』(第一書房, 1987 年)など。なお、江上・大林論文には多くの外国文献が使用されている。
- (55)——谷憲「内陸アジアの傷身行為に関する一試論」(『史学雑誌』93 の 6, 1984 年)。
- (56)——宮治昭「中央アジア涅槃図の図像学的考察—哀悼の身振りと女神信仰の影—」(同『涅槃と弥勒の図像学—インドから中央アジアへ—』吉川弘文館, 1992 年)。
- (57)——註(54)江上論文。
- (58)——新川登亀男『上官聖徳太子伝補闕記の研究』第四章(吉川弘文館, 1980 年)。
- (59)——註(29)杉本論文は、「施身聞偈譚の社会的文化的背景」として、一連の強烈な捨身(施身)供養譚には、自傷行為をともなう壮絶な葬礼儀式習俗が反映しているとみる。
- (60)——高田修『佛像の起源』(岩波書店, 1967 年)。
- (61)——以上は、註(1)『飛鳥・白鳳の在銘金銅仏』による。
- (62)——註(10)『古今目録抄』巻下所収。
- (63)——藪田嘉一郎「法隆寺金堂薬師・釋迦像光背の銘文について」(『佛教藝術』7, 1950 年)、笠井昌昭「法隆寺金堂釈迦三尊像光背並びに光背銘について—大橋一章氏に答えて—」(『佛教藝術』189, 1990 年)。なお、「佛師」用語を含む光背銘および造像に関する論争史は、大橋一章「法隆寺釈迦三尊像の制作と原所在」(同『奈良美術成立史論』(中央公論美術出版, 2009 年)に整理されている。
- (64)——田中嗣人『日本古代仏師の研究』(吉川弘文館, 1983 年)は、「仏師」を日本での造語とみる。
- (65)——新川登亀男「『飛鳥寺』表記の出現と「飛鳥」の意味」(『古代文学』49, 2010 年)。
- (66)——奈良国立文化財研究所飛鳥資料館編『日本古代の墓誌』(同朋舎, 1979 年)による。
- (67)——新川登亀男「古代日本からみた東アジアの漢字文化とメンタリテイの多様な成り立ち」(深津行徳・浦野聡編『古代文字文明の中心性と周縁性』春風社, 2006 年)、同「列島日本の社会編制と大陸・半島アジア世界」(早稲田大学アジア地域文化エンハンシング研究センター編『アジア地域文化の発展—21 世紀 COE プログラム研究集成—』雄山閣, 2006 年)、同「墓誌の社会史—日本列島を中心にして—」(新川登亀男・高橋龍三郎編『東アジアの歴史・民族・考古』雄山閣, 2009 年)。
- (68)——註(67)新川「墓誌の社会史」
- (69)——「金人」と読むことを否定する見解が、大橋一章「飛鳥寺の発願と造営集団」(註(63)同著)にみられるが、東大寺大仏廻廊西区出土土簡(『木簡研究』11, 1989 年)の「金人」記載から類推して金銅仏像をさすものと考えられる。
- (70)——坂元義種「倭の五王の外交—司馬曹達を中心に—」ほか(同『古代東アジアの日本と朝鮮』吉川弘文館, 1978 年)、鈴木靖民「倭国と東アジア」(同編『日本の時代史 2 倭国と東アジア』吉川弘文館, 2002 年)、同「百済の府官制と全羅道の前方後円墳」ほか(同『倭国史の

展開と東アジア』(岩波書店, 2012年)。

(71)——王連龍「百濟人『祢軍墓誌』考論」(『社会科学戦線』2011年7期, 2011年)。なお, 古代東アジア史ゼミナール「祢軍墓誌訳注」(『史滴』34, 2012年)が出た。

(72)——館野和己「釈迦三尊像台座から新発見の墨書銘」(『伊珂留我 法隆寺昭和資財帳調査概報』15, 1994年)。

註(2)東野「法隆寺金堂釈迦三尊像の光背銘」, 市大樹『飛鳥の木簡—古代史の新たな解明—』(中公新書, 2012年), 新川登亀男「日本古代の文字文明」(河野貴美子・Wiebke DENECKE 編『日本における「文」と「ブンガク」』アジア遊学162 勉誠出版, 2013年)。

(73)——朝鮮民主主義人民共和国社会科学院 朝鮮画報社編『徳興里高句麗壁画古墳』(講談社, 1986年)など。

(74)——平野邦雄「今来漢人」(同『大化前代社会組織の研究』吉川弘文館, 1969年)は, 百濟を経て渡来した南梁人とみる。

(75)——百濟の舍利資料については, 鈴木靖民編『古代東アジアの仏教と王権—王興寺から飛鳥寺へ』(勉誠出版, 2010年), 新川登亀男編『「仏教」文明の東方移動—百濟弥勒寺西塔の舍利莊嚴—』(汲古書院, 2013年)参照。

(76)——水野敬三郎「釈迦三尊と止利仏師」(水野敬三郎・米田太三郎・辻本米三郎『奈良の寺3 法隆寺 金銅釈迦三尊』岩波書店, 1974年)に研究史の整理がある。なお, 鍍金の技術が両者を融合させる一助になったとの見方もある(小林行雄『古代の技術』塙選書, 1962年)。

(早稲田大学文学学術院, 国立歴史民俗博物館共同研究員)

(2014年1月7日受付, 2014年5月26日審査終了)

The History of *Horyu-ji Kon-do Shaka Triad Halo Inscription*

SHINKAWA Tokio

This article considers the inscription on the halo of the Shaka Triad enshrined in the Kon-do (Main Hall) of Horyu-ji Temple as a long script containing rare information about the early stages of acceptance of Buddhism in the Japanese Islands. Based on this acknowledgement, this article emphasizes the circumstances to create the halo inscription and the historical and cultural background behind it rather than its reading or interpretation. Therefore, instead of being trapped in arguments over the meaning of each term in the inscription, this study focuses on the expression styles and sentences considered to describe people's actions, feelings, and thoughts. Specifically, our attention is aimed at two phrases “深懷愁毒” (deeply worry, lament, and agonize) and “當造釋像尺寸王身” (commit to create a statue of Shaka in the same size as the King).

There are not many precedents of these two phrases or contexts. Among such examples, *Xianyu jing* (the Sutra of the Wise and the Foolish) Vol.1, Book 1 and *Da fangbian fo baoen jing* (the Sutra of the Great Skillful Means of the Buddha to Reciprocate [His Parents'] Kindness) Vol. 1 to 3 are worth investigating. The related concepts can be found in the figurative stories of the sutras, such as the tales of self-sacrifice in the former lives of Buddha, the tales of death and illness, and the tale of King Udayana image (the first Buddha image). These two sutras were established in the Nan-Bei Chao period and spread as an easy guide to Buddhism. The creator of the halo inscription is considered to have known the figurative stories in these sutras and compared the tragic deaths (feigning deaths) and absence (loss) of kings and Buddha, as well as the sadness and fear of the bereaved, described in the stories with the disease and deaths of the retired Emperor Jogu and others and the reaction of surrounding people in order to realize and accept the actual situation. He was also influenced by the funeral customs common across Asian cultures, such as practices including self-injurious behaviors and horse sacrifices. This study attributes the inscription to Shibano-Kuratsukurino-Obitotori, Buddhist Sculptor, since he was Tori from the Shiba clan and a craftsman interested in the tale of the first Buddha image and life-size statues.

Key words: *Xianyu jing* (the Sutra of the Wise and the Foolish), *Da fangbian fo baoen jing* (the Sutra of the Great Skillful Means of the Buddha to Reciprocate [His Parents'] Kindness), figurative tale, self-sacrifice, the tale of the first Buddha image
