

## 天智と周公

池田昌広

『要旨』 近年の中国史研究の成果によれば、南北朝は周公の撰した『周礼』に依拠し正統性を争った。『周礼』は儒教經典の一つ、周公は儒家が理想とする周の太平を招来した聖人である。小論は、日本の天智らの政権がこの政治思潮を受容し、正統性の演出に援用したことを論ずる。取りあげるのは、斉明六年（六六〇）の漏刻造作と天智七年（六六八）の天智即位と二つの史事である。前者については従来、時刻制導入の一環とされていたが、主たる目的は飛鳥地中説の実証にあったと推される。地中とは『周礼』がさだめる天下の中心をいう。斉明紀六年五月は月条の一連の施策は、周公の故事を援用して斉明朝を周公政権になぞらえ、太平の世の到来を演出するものだった考えられる。後者について。斉明七年七月に斉明が急死するも、天智はまず称制し六年五か月後によりやく即位した。その理由について定説はない。私見によれば、天智は周公の居撰七年の故事をふまえ、周公に比肩する有徳者であることをもって、自身に天命が所在すると証明せんとしたと推される。小論から浮かびあがるのは、儒教にもとづく中国的な国家体制を構築しようとした天智の姿にはかならない。

キーワード…天智、周公、周礼、地中、漏刻、称制。

## はじめに

近年の中国史研究の成果によれば、南北両朝は周公の撰した『周礼』に依拠し正統性を争った。『周礼』は周初の行政組織をしるした儒教經典の一つ、周公は周を開いた武王の弟にして、儒家が理想とする周の太平を招来した聖人である。『周礼』を国策の根本とし、周公の諸事績（以下、周公故事）に留意することは、周への回帰を意味する。南北両朝はおのの周の継承者を任ずることで、自家こそが正統な中華王朝であると主張したのである。

この政治思潮は、律令国家を建設中だった日本の飛鳥朝にもたらされた。分かりやすい例は藤原京である。いま最も有力な復元案によれば、藤原京は四辺各五・三キロメートルの正方形で、中央に宮闕を配する姿であった。同案を首唱した中村太一と小澤毅とは、設計者が『周礼』冬官、考工記を典拠にした可能性を説き、これがいま通説である。<sup>(1)</sup>考工記に見える理想の都城は、周公が造営した洛邑（洛陽）にはかならない。藤原京は日本初の計画都市として造営された。そのモデルを『周礼』にもとめたことは、たんに経書に典拠したというに止まらず、持統朝が王権の正統性を明示するためくだんの政治思潮を継受した証左と考えるべきだろう。『周礼』への着目は持統朝の創見ではあるまい。藤原京への遷都は持統八年（六九四）のことであった。

小論は、くだんの政治思潮がすでに斉明朝と天智朝とに受容されていたことを論ずるものである。具体的にいえば、『日本書紀』（以下、『書紀』）の斉明六年（六六〇）五月是月条に見える一連の施策と、母帝の急死から即位までの六年五か月を称制した天智の意図とに、この政治思潮の影響が見出せる。またこの政治思潮が百済を介し受容した中国南朝のそれであろうことも附言する。なお即位前の天智は中大兄と呼ぶべきだ

ろうが、煩を避けるため天智の呼称に統一する。

各論に入るまえに行論の便宜、中国の南北朝の正統性をめぐる争い、および周公故事について、小論にかかわる部分を中心に概観しておく。これらの知識は小論の主張を理解するうえで缺かせない。

# 一 南北朝中国における『周礼』と周公故事

『周礼』の成立については兎角議論があるが、後漢末の大儒鄭玄の貢献によって經書としての權威を獲得した。<sup>(2)</sup>かれは三礼(『周礼』『儀礼』『礼記])の注釈を著し、『周礼』を根本とした緊密な礼体系を打ちたてた。南北朝中国で經学は南北に分かれ所依の注釈を異にしたが、三礼は南北とも鄭玄注によって読まれた。<sup>(3)</sup>『礼記正義』にしばしば「礼は是れ鄭学なり」と見えるように、漢唐訓古学における鄭玄の三礼注は、絶対にちかい權威をもったといつて過言でない。

さて永嘉の乱によって西晋が滅亡し、中国は分裂の時代をむかえた。それまでと大きく異なるのは、北方の遊牧騎馬民族が中原をふくむ華北を占拠し王朝を創始したことである。非漢人政權のかれらが自身の正統性を主張するにはどうすればよいか。魏・呉・蜀・晋にならつて漢にもとめるわけにはいかない。そこで着目したのが周である。周は漢をこえ得る權威でありながら、その出自は辺境たる中国西北にある。周への回帰を標榜することで江南の漢人政權に対抗したのだ。周の統治体制をしるした『周礼』を政策の典拠としたのは当然の帰結である。すでに五胡時代に『周礼』は受容され、北魏中期には国策決定の根本とされた。<sup>(4)</sup>ひるがえつて華北を逐われた漢人たちは、当時なお辺境であつた江南に政權をたてた。興味深いのは、南朝も周への回帰を標榜し、『周礼』によって新たな正統性を主張したことである。<sup>(5)</sup>果たして、南北朝はともに『周礼』

に依拠して正統性を争った。くだんの史事がよく分かるのは、天下の中心をめぐる争いだ。

古代中国では地上世界に中心があると考えられ、これを「地中」と呼んだ。その測定法が『周礼』に記されている。大司徒にかくある。

以土圭之法測土深、正日景以求地中。日南則景短多暑、日北則景長多寒、日東則景夕多風、日西則景朝多陰。日至之景、尺有五寸、謂之地中。天地之所合也、四時之所交也、風雨之所會也、陰陽之所和也。然則百物阜安、乃建王国焉、制其畿方千里而封樹之（土圭の法を以て土深を測り、日景を正して以て地中を求む。日南なれば則ち景短くして暑さ多し、日北なれば則ち景長くして寒さ多し、日東なれば則ち景夕べにして風多し、日西なれば則ち景朝にして陰多し。日至の景、尺有五寸なる、之を地中と謂う。天地の合する所なり、四時の交わる所なり、風雨の会する所なり、陰陽の和する所なり。然らば則ち百物阜安にして、乃ち王国を建つ、其の畿方千里を制して之に封樹す）。

また同夏官、土方氏の経文に「土方氏掌土圭之法、以致日景（土方氏土圭の法を掌り、以て日景を致す）」とあり、鄭玄が「致日景者、夏至景尺有五寸、冬至景丈三尺、其間則日有長短（日景を致すとは、夏至の景尺有五寸、冬至の景丈三尺、其の間は則ち日に長短有り）」と注する。つまりところ、地面に八尺の表（ノーマン）を立てその日影の長さが、夏至の正午に一尺五寸、冬至の正午に一丈三尺となる地が、天下の中心すなわち地中ということだ。この条件を満たす地はどこか。複数の候補があったが、後漢時代にはすでに洛陽説が有力であった。<sup>(6)</sup> 洛陽の起源は周公が造営した洛邑にある。<sup>(7)</sup>

周公が洛邑を造営し遷都したのは、王都は地中に所在せねばならないからだ。鄭玄が周公の洛邑遷都の理由を述べてかくいう。

岐・鎬之域、扼五岳之外、周公為其於政不均。故東行於洛邑、合諸侯、謀作天子之居（岐・鎬の域は、五岳の外に扼<sup>あ</sup>れば、周公其れ政に於いて均しからずと為す。故に東のかた洛邑に行き、諸侯を合して、天子の居を作らんことを謀る）。

〔周礼〕天官序官疏所引『尚書』康誥鄭玄注佚文

文王と武王が王都とした岐陽と鎬京とが五岳の外つまり「政に於いて均しから」ざる位置にあつたゆえとする。岐陽と鎬京とは現在の陝西省宝鸡市と西安市。同種の記述は『史記』周本紀にもあつて、「（周公）曰、此天下之中、四方入貢道里均（周公）曰く、此れ天下の中なれば、四方の入貢するに道里均し」と見える。「此」とは洛邑。つまり地中はその四方の夷狄とて地理的に等距離であり、したがって王都の位置は地中こそふさわしい。果たして、周公は地中だからこそ洛邑に遷都し、その洛邑は『周礼』考工記のごとくであつたと、史実はともかくそう觀念されたのである。

太和十七年（四九三）、北魏の孝文帝は洛陽遷都を敢行した。『周礼』および周公故事にもとづき、中華王朝としての正統性をしめすためである。困つたのは南朝だ。東晋以来、江南の政權は建康（いまの南京）に都をおいた。建康は洛陽より赤道にちかく影長は短くなる。唐の李淳風によれば、建康の影長は八尺の表に對して、夏至に一尺一寸七分強、冬至に一丈二尺六寸二分弱にしかならなかつたらしい（『周髀算經』卷上の李注）。このままでは南朝の都は天下の中心ではなく、したがって南朝は辺境の一政權にすぎなくなる。

この事態に南朝はどう対処したか。劉宋の元嘉暦は飛鳥日本でも行用されたが、中国史上はじめて洛陽でなく建康を天下の中心とする暦であつた。元嘉暦は夏至と冬至の影長をそれぞれ一尺五寸と一丈三尺とする。虚偽の影長をもつて建康が地中であると主張したのだ。ついで梁代には如何なる地をも地中に認定でき

る五表法が考案された。これは武帝の命により天文学者の祖暅之が『周礼』を再解釈して編み出した測影法である。<sup>(8)</sup>五表法によれば建康も地中であると客観的に主張できる。留意すべきは『周礼』を否定するのではなく、『周礼』の読みかえによって正統を主張する点である。南朝も周への回帰を標榜することで北朝に対抗したのだ。

ついで周公故事について整理しておく。牧野の戦いで勝利した武王は、周を開くも間もなく歿した。後嗣の成王が幼少であったため、叔父の周公が執政し成王が成長したのち政権を返還した。周公の執政は「居摂」摂政などと表現される。「摂」は「代」に同義だから、周公は成王の政務を代行したのだ。その行実の大略をつたえるのは、『尚書大伝』に見えるつぎの記事である（以下、居摂年譜）。

周公摂政、一年救乱、二年克殷、三年踐奄、四年建侯衛、五年營成周、六年制礼作樂、七年致政成王（周公政を摂す、一年乱を救わんとし、二年殷に克ち、三年奄を踐し、四年侯衛を建て、五年成周を營じ、六年礼を制め樂を作り、七年政を成王に致す）。

居摂年譜の各年条について、鄭玄説などによりながら若干の解説をくわえる。<sup>(9)</sup>武王の崩時に天下はなお不安定だったが、居摂の前半三年にわたる周公の東征により太平が招来された。これを契機に洛邑建設が計画され居摂五年に造宮された（「五年營成周」）。文王・武王の旧都たる豊鎬を宗周と呼ぶのに対し、新都の洛邑を成周という。居摂六年に太平を国家制度に具現するべく『周礼』を制作した（「六年制礼作樂」）。この六年には太平招来の瑞祥として嘉禾が顕現し、越裳や肅慎が遠路来朝した。そして居摂七年に政権を返還しその際に『周礼』を成王に授けた（「七年致政成王」）。七年の致政は、『尚書』洛誥末尾の「惟周公誕保文武受命惟七年（惟れ周公誕いに文武の受命を保つこと、惟れ七年）」に対応する。戦国期以来、洛誥の「七年」は周公

の執政期間であり、致政は執政の七年目の史事とするのが伝統的理解である。周公の執政は後世、堯・舜らと同格の天命と認識され、居摂の間に達成された偉業は絶えず振りかえられた。周公は釈奠で孔子とならび祭られたことがあるように、儒教としてこれを国教とした中華王朝にとって特別な存在である。

## 二 漏刻造作と周公故事

齊明紀六年五月是月条につきのごとくある。へ内は双行注、以下おなじ。

是月……又皇太子初造漏刻、使民知時。又阿倍引田臣〈闕名〉献夷五十餘。又於石上池辺作須弥山、高如廟塔、以饗肅慎四十七人（是の月……又た皇太子初めて漏刻を造り、民をして時を知らしむ。又た阿倍引田臣〈闕名〉夷五十餘を献ず。又た石上池の辺に須弥山を作る、高さ廟塔の如し、以て肅慎四十七人を饗す）。

皇太子時代の天智が日本で初めて「漏刻」（以下、漏刻）をつくり、さらに石上池の辺りに須弥山をつくって肅慎を饗応したという。齊明紀のこの記事はおおむね史実とみとめられる。一九八一年に水落遺跡で漏刻の遺構が発見された。<sup>(11)</sup> 水落遺跡に隣接する石神遺跡では、一九〇二年に須弥山石が発見されている。<sup>(12)</sup> 通説によれば、この漏刻跡と須弥山石とは、上掲の齊明紀の記事に対応する。本条には追加すべき史事がある。齊明紀四年は歳条に見える「是歳、越国守阿倍引田臣比羅夫討肅慎、献生熊二・熊皮七十枚、沙門智踰造指南車（是の歳、越国守阿倍引田臣比羅夫は肅慎を討ち、生熊二・熊皮七十枚を献ず、沙門智踰は指南車を造る）」は、齊明四年ではなく同六年五月に繫年すべきを、板橋源がほぼ実証している。<sup>(13)</sup> 闕名の阿倍引田臣とは阿倍比羅夫であり、比羅夫は齊明六年三月に肅慎征伐にむかい同五月に凱旋した。上掲の「夷五十餘」とは肅慎であろう。

紀年ほかの混乱が生じたのは、原史料の系統が異なつたゆえと考えられる。

小論にとって注目すべきは、肅慎饗応ほかと指南車製作とが同年の史事ということである。これは偶然ではない。すでに津田左右吉が気づき尾崎勤が詳論したように、これらは周公故事を念頭に天智の意向によりなされた一連の演出と推される。肅慎は周公の徳を慕つて入朝した北方民族、指南車は肅慎が帰路で道に迷わぬよう周公が下賜した機械<sup>(15)</sup>、ともに周公故事を構成する要素である。肅慎——むろん中国古典中の肅慎ではなく、肅慎に擬せられた某民族<sup>(16)</sup>——が入朝したのは、斉明朝の徳が北の彼方にまで及んだことを意味する。斉明朝を周公政権になぞらえ、太平の世の到来を演出したのである。その入朝が斉明六年なのも、上述した周公の居摂六年をふまえたゆえと推される。漏刻と須弥山との造作が史実であるので、肅慎饗応と指南車製作とも史実であつた可能性がたかい。以上の詳細は尾崎論文につかれない。

本章は、尾崎が説きおよびなかつた漏刻造作の目的について論ずる。漏刻とは、階段状に設置した複数の水槽をパイプでつなぎ、一定のペースで水を流し、最下段の水槽にたまる水量（水深）をはかり時刻を測定する装置である。くだんの漏刻は遷都後の大津に移築されたようだ。天智紀十年四月辛卯条につぎのごとくある。

置漏剋於新台、始打候時、動鐘鼓。始用漏剋。此漏剋者、天皇為皇太子時、始親所製造也、云々（漏剋を新台に置き、始めて候時<sup>とき</sup>を打ち、鐘鼓を動かす。始めて漏刻を用いる。此の漏剋は、天皇の皇太子為りし時、始めて親<sup>みづか</sup>ら製造する所なり、云々）。

なぜ天智は漏刻を造つたのか。斉明紀と天智紀との上掲条を閲するに、その用途に報時があつたことは間違ひなからう。通説が天智の漏刻設置を、律令制的な時刻制の原型と位置づけ、朝政定刻制の実現など官僚



制の整備を目的としたと述べるのは故あることである。ただわたしは、斉明朝の漏刻は五表法の実施を主たる目的に設置されたと考える。また大津京のそれも新都の地中認定に使われた可能性を指摘したい。

上述のように、影長の足りない健康を地中にさだめるため考案されたのが五表法であった。五表法については、『隋書』卷十九、天文志上、地中の記事がくわしい。

案土圭正影、經文闕略、先儒解說、又非明審。祖暅錯綜經注、以推地中。其法曰、先驗昏旦、定刻漏、分辰次。乃立儀表於準平之地、名曰南表。漏刻上水、居日之中、更立一表於南表影末、名曰中表。夜依中表、以望北極樞、而立北表。令參相直、三表皆以懸準定、乃觀三表直者、其立表之地、即當子午之正……又以春秋二分之日、旦始出東方半体、乃立表於中表之東、名曰東表。令東表与日及中表參相直。視日之夕、日入西方半体、又立表於中表之西、名曰西表。亦從中表西望西表及日、參相直。乃觀三表直者、即地南北之中也……（案ずるに土圭の正影、經文闕略し、先儒の解説、又た明審に非ず。祖暅經注を錯綜し、以て地中を推す。其の法に曰く、先ず昏旦を驗し、刻漏を定め、辰次を分かつ。乃ち儀表を準平の地に立て、名づけて南表と曰う。漏刻上水、日の中に居り、更に一表を南表の影末に立て、名づけて中表と曰う。夜中表に依り、以て北極樞を望み、而して北表を立つ。參をして相い直くせしむれば、三表皆な以て準定に懸かる、乃ち三表の直き者を觀れば、其れ表を立つるの地、即ち子午の正に当たる……又た春秋二分の日を、旦始めて東方の半体に出ずるを以て、乃ち表を中表の東に立て、名づけて東表と曰う。東表と日及び中表の參をして相い直くせしむ。日の夕を視て、日西方の半体に入り、又た表を中表の西に立て、名づけて西表と曰う。亦た中表より西のかた西表及び日を望み、參相い直くす。乃ち三表の直き者を觀れば、即ち地南北の中なり……）。

『周礼』の経文には闕落や省略があり、先儒の解説も明白でないので、祖暅之が経文と注文とを種々集めて、新たに地中の測定法をさだめたという。かれは従来、一本しか使わなかった表を五本も使った。五表法と呼ばれる所以である。まず子午線上に南・中・北の三表を立て、ついで中表を基準に東・西に二表を立て、これら南北と東西とが交わる地点を地中とした。この方法だと、南北と東西とが交叉さえすれば、いかなる地でも地中に認定できる。五表法はのちの測影法に大きな影響をあたえたようだ。唐の賈公彦でさえ「周公度日景之時、置五表（周公日景を<sup>はか</sup>るの時、五表を置く）」（『周礼』大司徒疏）<sup>18</sup>といって、周公も五表を立てたと誤解する始末。五表法の影響力、推して知るべし。

隋志によれば、五表法は南中二表を立てるにあたり漏刻を用いた（傍線部分）。南北の方位をさだめるため、漏刻によって正午を測定したのだ。正午に太陽は真南に位置するから日影は真北にのびる。その影末に中表を立て、北極枢（天枢）を観察しながらその延長線上に北表を立てれば、南中北の三表を子午線上に立てることができる。南北の正確な方位を知るのは五表法にとって肝腎である。五表法実施のため天監六年（五〇七）、梁武の命で祖暅之の監修の漏刻が新調された。正確に南北を認定するうえで信頼できる漏刻が必要だったのだ。

斉明朝の漏刻にもどろう。周公故事において、肅慎など異民族が入朝するのは王都たる洛邑である。洛邑が王都たりうるのはそこが地中ゆえであり、肅慎が入朝する王都飛鳥も地中に位置しなければならぬ。そこで天智は五表法による測定を実施し、飛鳥地中説を実証することで、飛鳥が天下の中心であるという客観的証左を獲得せんとしたのではないだろうか。漏刻はそのためにも必備の装置だった。漏刻設置と肅慎入朝の時系列にも注意したい。斉明紀を素直に読めば、漏刻を設置した直後に肅慎が饗応されたと解される。わたし

は漏刻をもちいて飛鳥の地中たることが証明できたので、はじめて肅慎入朝の演出が実行されたと考える。漏刻はたんに時刻を報知するために設置されたのではない。大津京の漏刻については、次章でふれることにする。<sup>(19)</sup>

附言すれば、須弥山石を配したのも天下の中心を演出するためだった可能性がある。須弥山とは、古代インドの宇宙観において世界の中心にそびえる巨峰をいう。<sup>(20)</sup> 東北アジアでは『俱舍論』など仏典をとおして知られた。斉明紀三年（六五七）七月辛丑条に飛鳥寺の西、同五年三月甲午条に甘櫓の丘の東の川上、そして同六年五月是月条に上掲のごとく須弥山建立の記事がある。<sup>(21)</sup> 通説によれば、斉明朝の三つの須弥山は、夷狄の服属儀礼の場を構成する要素という。<sup>(22)</sup> 須弥山には帝釈天など三十三天和四天王とが住む。来朝した夷狄はこの諸天に服属を誓約するわけだ。わたしは通説の理解にくわえ、飛鳥中心説を仏教的世界観から演出する意図もあったと推測する。斉明六年を最後に須弥山が設置されないのは、五表法によって飛鳥地中説が証明できたので、須弥山は不要になったからではないか。

さて、斉明朝の漏刻設置の趣旨をこのように推定して、はじめて斉明紀六年五月是月条の施策が一連のものと理解できる。中国の影響のもと、『周礼』および周公故事を典拠に立案したのであろう。天智が独自に『周礼』に注目したとはとても考えられまい。

私見が是認されるとして、本章の最後につきぎの二点を指摘しておく。第一に斉明朝における華夷秩序の導入について。七世紀はヤマトの政権が華夷思想にもとづく統治を標榜し、蝦夷などの夷狄が擬制的に創出された時期である。その劃期を斉明朝にもとめる見解が少なくない。主たる根拠は『書紀』中の蝦夷記事が斉明紀に激増することである。<sup>(23)</sup> 本章は該説にあらたな論拠を提供したといえる。そもそも華夷の別は礼なる文化

価値の有無によるが、そのまま中心と周縁という二つの地理的峻別にしばしば置き換えられた。中心と周縁とは相補的であって、夷狄の住する周縁の創出には同時に中心の確定がともなわなければならない。なかでも王都の位置は中心のさらに中心といえる。飛鳥地中説の実証は中心と周縁とを認定する一環にほかならない。漏刻の初造が斉明六年であることは、斉明朝においてはじめて天下の中心が確定したことを示す。この点でも、華夷思想導入における斉明朝の劃期性は明らかであろう。

第二に天智が自身を周公に比擬したであろうこと。肅慎を入朝させ指南車を下賜したのは中国古典では周公である。これを再現したのは、天智みずから周公たらしめた表白と理解するほかない。周朝の創業になった周公と、律令国家を創業せんとする天智と、後者が前者を襲うことで、斉明朝は周公が執政し太平を実現した周初の政権に見立てられる。この見立てを演出することこそ、『周礼』を重んじ周公故事を模する目的であったろう。斉明が成王に比擬されたか否かはともかく、天智の政治的意図は明白である。

後者は次章の主題たる天智の即位問題からも看過できない。斉明の急逝後ふたたび天智は自身を周公に比擬したからだ。それも恐らくより意識的より計画的に。章をあらため、天智が即位の正統性を獲得するため周公故事を援用したことを論じる。

### 三 天智即位と周公故事

肅慎入朝とおなじ年、朝鮮半島では百濟がほろんだ。そして翌七年（六六一）七月に斉明が急死する。この緊急事態のなか、天智はすぐに即位せず「称制」した。かれが即位したのは天智七年（六六八）の正月である。まず天智紀と『藤氏家伝』（以下、『家伝』）とから該当の記事を引いておく。

（斉明）七年七月丁巳、崩。皇太子素服称制……（天智）七年春正月丙戌朔戊子、皇太子即天皇位（或本云、六年歲次丁卯三月、即位）（斉明）七年七月丁巳、崩ず。皇太子素服もて称制す……（天智）七年春正月丙戌朔戊子、皇太子天皇の位に即く（或本云く、六年歲次丁卯三月、位に即く）。（天智紀）

（白鳳）十三年……既而命遂有限、天皇崩于朝倉行宮。皇太子素服称制……十四年、皇太子摂政……摂政六年春三月、遷都于近江国。七年正月、即天皇位、是為天命開別天皇（白鳳）十三年……既にして命遂に限り有り、天皇朝倉行宮に崩ず。皇太子素服もて称制す……十四年、皇太子摂政す……摂政六年春三月、都を近江国に遷す。七年正月、天皇の位に即く、是て天命開別天皇為り）。（『家伝』上）

なぜ天智はすぐに即位しなかったのか。斉明の崩御から天智の即位まで、空位の期間は六年五か月にもおよぶ。このような長期の空位は例を見ない。天智の選択には相応の理由があったはずだ。

くだんの理由については諸説あつて意見の一致を見ない。森公章の整理によれば、いま以下の五説が提起されている。<sup>(24)</sup>①白村江戦前後の緊急事態下では皇太子という自由な立場のほうが強力な政治を実施できたゆえとする説、②間人皇女が存在が障碍となつたとする説、③古人大兄殺害など天智の血塗られた過去が一因とする説、④天智の称制は『書紀』の潤色で、天智はまず六六二年に治天下王に即位し、六六八年により強力な君主たる治天下天皇に即位したとする説、⑤称制七年は後継者の弘文（大友皇子）が朝政を統べることでできる二十一歳に達する年であり、それを待つて天智はあえて立太子も即位もしなかったとする説。森も指摘するように、いずれの説も難点がある。

私見によれば、天智の即位には周公故事がふまえられている。その意図は、周公故事を援用し天命が自身に所在すると示すことにあつたと思われる。行論の便宜、天命思想について略説し、ついで実際どのように天

命を受けたこと（受命）を証明するの、王莽による禪讓革命の例を紹介しておく。

天命思想とは、地上世界を統治する正統性を天命（人格神的天の命令）<sup>(25)</sup>にもとめる思想である。受命の人物（天子）は天より執政をゆだねられるが、失政をおかすと天命は別人に移る（革命）。天命を有することは政権の正統性を意味した。殷周革命の正当性を理論づけるために発展し、前漢の董仲舒の天人相関論に止揚され広く受け入れられるに至った。天人相関論は天は天子に対する賞罰として祥瑞と災異とをくだすと説いたが、これを承け前漢末から讖緯説が流行した。讖緯説は祥瑞や災異を未来の予言とみなす学説で、經書を神秘的に再解釈した緯書が量産された。

かくして讖緯説を包摂した天命思想が成立したわけだが、これを駆使して帝位に就いたのが王莽である。<sup>(26)</sup>伝説の時代をのぞき、はじめての禪讓で以後その雛形となった。漢から自家に天命が移った徴証をどう提示したか。かれは自身を周公に比擬し、自身の徳が周公に比肩すると、祥瑞や符命などを使って演出することでものを達した。具体的には以下のとおり。元始元年（後一）、王莽は益州塞外の蛮夷に越裳の名で白雉を献上させた。これは周公が太平を将来したおり、越裳が祥瑞たる白雉を献上した故事の再現である。幼い平帝を補佐する王莽の功績が周公に比肩するものであると演出したので。これで王莽は周公にちなむ安漢公の称号を受けられる。ついで周公の「制礼作樂」に倣い、官制の改革と礼制の整備をおこなう。周公でさへ七年を要した「制礼作樂」を王莽は四年でなし遂げたとして、元始五年に史上初めて九錫を賜与される。同年十二月に平帝が夭折するのと前後して、「告安漢公莽、為皇帝（安漢公莽に告ぐ、皇帝と為れ）」と「丹書」された「上田下方」の白石が出現した。「上田下方」は天は円く地は方形とする宇宙構造を象徴し、「丹書」つまり赤い文字は天の言葉を意味する。この八字は天命と解され、これが符命の始まりという。臨朝する王太后

もやむなく聴許し、「其令安漢公居摂踐祚、如周公故事（其れ安漢公をして摂に居り祚を踐むこと、周公の故事の如からしむ）」との詔を下した。『漢書』王莽伝には該詔のあと、王莽の居摂の正当性を論証せんとした群臣の上奏文が収載されている。詳細な分析は間嶋論文にゆずるが、ここでも周公故事が利用し尽くされている。上奏文については一点だけ、天智の称制との関聯から「平決朝事、常以皇帝之詔称制」（朝事を平決し、常に皇帝の詔を以て制と称す）とあるのを指摘しておく。居摂した王莽の命令を皇帝と同じく「制」と呼ぶ、ということである。かくして翌年に居摂と改元、王莽は「摂皇帝」と呼ばれた。実質的には皇帝と同等の権力を獲得したものの、正式な地位はなお摂政であった。居摂三年（後八）に「摂皇帝、当為真（摂皇帝、当に真と為るべし）」との符命が出現し初始に改元、そして居摂した周公が王を称した故事を援用し、摂政の地位のまま帝位に就く。同年に「金匱」の符命が出現し「王莽為真天子、皇太后如天命（王莽は真天子と為れ、皇太后は天命の如くせよ）」とあることを承け、その十二月に名実ともに皇帝に即位し国号を新とさだめた。こうして王朝の篡奪は完了した。

わたしが王莽の例を取りあげ、その過程を縷々述べてきたのは、天智も周公故事を援用し同様の演出を企図したと考えるからだ。空位の期間に祥瑞や符命を出現させ、これらを天智が周公に比肩する有徳者たる証左と認定する。こうして天智が天子の資格をもつと明白になれば即位のお膳立てはおわり、あとは群臣の勸進をうけ帝位に就くだけである。即位が天智七年であること、換言すれば称制が七年目に終了することは、周公の七年の居摂期間に合わせたと思われる。後漢以来の通説では、周公の摂政就任は武王崩御の翌年とされる。<sup>(27)</sup>これを居摂年譜に当てはめれば、武王崩御の翌年を元年として起算し、七年に「致政成王」することになる。したがって斉明崩御の翌年を天智元年と起算し（つまり踰年称元）、七年に天智は即位するのである。<sup>(28)</sup>



わたしの仮説は以上のごとくだが、この徴証を文献上に見出せるか。遺憾ながら史料の不備は否めない。尾崎も指摘するように、『書紀』撰者は指南車製作や肅慎入朝の繫年を誤るなど、周公故事を連想させる史事に無理解ないし無関心といわざるを得ない。くわえて天智紀の杜撰はつとに指摘されるところである。<sup>(29)</sup>明快な論証は困難だけれど、私見の状況証拠を三点にわけ述べたい。

第一に七世紀中後期の日本で讖緯説を包摂した天命思想が流行したこと。くだんの演出が要請された背景であり、だからこそ天智は自身の受命を証明せんとした。天命思想がいつごろ日本に移入されたか詳細は不明なものの、本格的な受容は七世紀中葉とされる。たとえば孝徳朝の白雉改元はその一証である。白雉を祥瑞の顕現と認定したのは天命思想にもとづく。<sup>(30)</sup>そのほかの徴証は関晃や水谷千秋の論考にゆずるが、このとき孝徳の諮問に応じた僧旻は讖緯説にくわしく、天命思想の受容に重要な役割を果たした。<sup>(31)</sup>かれは推古十六年(六〇八)の遣隋使で渡海、舒明四年(六三二)に帰朝、孝徳朝では国博士に任ぜられた。『家伝』上に「嘗群公子、咸集于旻法師之堂、読周易焉。大臣後至、桉作起立、杭礼俱坐……(嘗て群公の子、咸な旻法師の堂に集い、周易を読む。大臣後れて至るに、桉作起立して、杭礼して俱に坐す……)」とある。旻と中臣鎌足との師承関係もさることながら、旻が『周易』を講じた点は興味ぶかい。『周易』はそもそも卜占の書だが、すでに前漢末には易学と讖緯説との混交がみとめられる。旻の易学が讖緯的要素に富んだものであったろうこと想像にかたくない。<sup>(32)</sup>天智は弱年ゆえ旻の学堂に通つたとは考えにくいが、南淵請安に儒教を学んだことが知られる。皇極紀三年正月乙亥条に「而俱手把黄卷、自学周孔之教於南淵先生所(俱に手に黄卷を把り、自ら周孔の教を南淵先生の所に学ぶ)」とある。請安は旻とともに渡海、舒明十二年(六四〇)に帰朝した。<sup>(34)</sup>天智らへの教授内容が旻のそれと大きく異なつたとは考えにくい。当時の経学教授のメニューとして天人相關論や



識緯説は珍しいものではなかったからだ。天智のころ知識人のあいだで天命思想が流行したことは疑いない。<sup>(35)</sup>

第二に天智紀ほかに受命の徴証とおぼしき記事の散見されること。天智紀七年七月条に「于時近江国講武。又多置牧而放馬。又越国献燃土与燃水。又於浜台之下、諸魚覆水而至。又饗蝦夷。又命舍人等為宴於所々。時人曰、天皇天命將及乎、(時に近江の国武を講ず。又た多く牧を置きて馬を放つ。又た越国燃土と燃水とを献ず。又た浜台の下に、諸魚水を覆いて至る。又た蝦夷を饗す。又た舍人等に命じ宴を所々に為さしむ。時人曰く、天皇天命將及乎)」とある。この「天命將及乎」は「ミイノチオハリナムトスルカ」の古訓にしたがい「天智の死が近いのか」ほどに解され、直前の「又」と重ねられる短文は天智の死が近いことの凶兆とされるのがふつうだが、この理解はおかしい。まず「及」の語義は「いたる、せまる」であり「おわる」とは訓めない。「于時近江国講武」から「又命舍人等為宴於所々」にいたる短文はみな吉例吉兆を意味し、「ミイノチオハリナムトスルカ」の古訓と文脈が食いちがう。水谷千秋はこれらの諸点をかんがみ「天皇天命將及乎」を「天皇に天命が到ろうとしているのだらうか」の意に解し、該条は天智の受命を意味すると結論した。<sup>(36)</sup>従うべきと考える。古訓は天智朝のその後を知る後世のさかしらであらう。さて天智紀が繫年ミスや記事の重出など杜撰な巻であるとは上述したが、該条も繫年を誤っていないか。「于時近江国講武」のくだりから六年三月の近江遷都後、かつ文意からすれば七年正月の天智即位前の繫年こそふさわしい。「于時近江国講武……」のくだりは、幸運にも『書紀』に記録された、天智の受命演出の一環と考えることができるのではないか。

居摂年譜の「六年制礼作樂」に対応すると思しき礼制の整備もあった。天智の命で鎌足が撰述した「礼儀」「五礼」は「篇章や条例を備えた広闊な成文法」とされる。<sup>(37)</sup>これらの礼書は天智の即位のころにはほぼ出来上がっていたのではないか。『礼記』樂記に「王者功成作樂、治定制礼、其功大者其樂備、其治辯者其礼具(王は功

成りて楽を作り、治定まりて礼を制むさだ、その功大なればその楽備わり、その治辯なればその礼具わる」とある。<sup>(38)</sup>だからこそ周公は「礼を制め楽を作」ったのであり、漢代には礼楽の整備は受命者つまり天子の義務とされた。天智は礼制のほか楽制の整備にも努めたと思像するが詳らかでない。ただすでに推古朝が隋の鼓吹楽を受容したことが明らかで、天武朝が民間の収蔵を禁じた鼓吹楽の楽器は隋のそれであつたらしい。<sup>(39)</sup>天智朝でも雅楽は奏されていたはずで、上述の「礼儀」「五礼」の内容に準拠した楽制の整備があつたと考えたい。

天智朝までの礼制受容について附言しておく。継体七年（五一三）に百濟から五経博士が来朝して以来、礼制に関する知識がもたらされた。本格的な受容がはじまる推古朝を第一の劃期とすれば、七世紀中葉は第二の劃期ではなかったか。その徴証と思しき一、二例を挙げよう。たとえば、天地四方を祭る天地四方拝について。くだんの祭祀は『礼記』曲礼の規定では天子にのみ許される営為である。天皇がおこなった「拝四方」の史料初見は、皇極紀元年（六四二）八月朔日条で、「天皇幸南淵河上、跪拝四方、仰天而祈、即雷大雨、遂雨五日、溥潤天下（割注省略）。於是、天下百姓俱称万歳曰至德天皇（天皇南淵の河上に幸し、跪きて四方を拝し、天を仰ぎて祈る、即ち雷ありて大雨ふる、遂に雨ふること五日、溥く天下を潤す（割注省略）。是に於て、天下の百姓俱に万歳を称え至徳の天皇と曰う）」とある。皇極の四方拝が『礼記』に直接の典拠をもつか否かはともかく、すくなくとも中国の礼制の一定の消化のうえになされたと推察される。<sup>(41)</sup>さきに引用した『家伝』の記事、蘇我入鹿が鎌足に「伉礼」（あるいは「抗礼」）した点も注目される。伉礼は身分の等しい者に対する礼である。<sup>(42)</sup>古代中国において士人が交際するにあたっては身分の相違により行う礼が異なる（『儀礼』士相見礼など）。入鹿は鎌足への礼として伉礼を選んだわけで、その選択に当時の貴族社会における礼に関する知識の普及を見ることができるとはいえない。そうして天智朝をむかえ「礼儀」「五礼」が編纂された。皇極朝

あたりから礼制の導入が漸次すすみ、天智朝で成文化され一定の完成を見たときと整理できる。天智は「礼を制め」たのである。

官制の改革もあった。天智三年（六六四）二月の「甲子の宣」、その一部である二十六階冠位制は天武朝まで踏襲された大きな官制改革であった。近江令の制定も無視できない。近年は近江令の存在をみとめる学説が有力で、天智七年ごろにはほぼ完成していたと考えられる。<sup>(43)</sup> そのほか天智紀三年十二月条の坂田郡・栗田郡での不思議な稲の話柄は、たとえば『尚書大伝』に見える周公の太平招来の祥瑞たる嘉禾を想起するし、<sup>(44)</sup> 同紀六年六月条の白鸞献上も受命の祥瑞だったのではない。天智の和風諡号が「天命開別」であることも看過できない。歿後の評価ではあるが、天智にその実態があったゆえの諡号と考えるべきであろう。

第三に『家伝』が天智の即位前の執政を称制とともに摂政とも呼ぶこと。すなわち上掲の「十四年、皇太子摂政」と「摂政、六年春三月、遷都于近江国」の二例である。<sup>(45)</sup> 前者の「十四年」は白鳳十四年（六六三）つまり天智二年、後者の「摂政六年」は天智六年（六六七）をいう。『家伝』は『書紀』を主材料に編まれているが、摂政の称谓は『家伝』にしか見えない。なぜ『家伝』はそう呼んだのか。原史料の表記とすれば、なぜ原史料はそう呼んだのか。わたしは周公の執政が意識された可能性を想起する。周公の執政を摂政と表現することとは、七・八世紀の知識人には常識であったはずで、天智朝当時そう呼ばれていたか否かはともかく、天智を周公に見立てたなら周公の執政と同様に天智のそれを摂政と呼ぶことはあり得るのではない。<sup>(46)</sup> ただし『書紀』はその称谓を採用しなかった。

称制の語義について附言しておく。先行研究を一覧するに、日中の称制に相違を見出す点<sup>(47)</sup>が共通する。称制する人物とは別に天子（皇帝）が存在する前提の中国に対し、日本のそれは天子（天皇）の不在が前提になっ

ているという。本当にそうだろうか。称制の先蹤となったのは前漢の呂后の史事で、『漢書』高后紀に「太后臨朝称制（太后朝に臨んで制を称す）」とある。該文への顔師古注は称制の語釈としてしばしば引かれる。師古は「天子之言一曰制書、二曰詔書。制書者、謂為制度之命也、非皇后所得称。今呂太后臨朝行天子事、斷決万機、故称制詔（天子の言は一に制書と曰い、二に詔書と曰う。制書は、制度の命を為すを謂うなり、皇后の称するを得る所に非ず。今呂太后は朝に臨んで天子の事を行い、万機を斷決す、故に制詔を称す）」と注する。天子でない呂太后の命令を天子のそれを意味する「制」と呼んだ。上掲の王莽の例も、摂政に過ぎない王莽の命令を天子のそれに同じく「制」と呼ぶということである。つまり称制とは、天子ではない人物が天子と同等に政務を取り仕切ることを意味し、本義はこれ以上でも以下でもない。称制は天子の存否を含意しないのであり、先行研究はこの点、称制の語義を過剰に読みとっていると思われる。天智が称制したという謂いは、即位していない（つまり天皇ではない）天智が天皇と同等に政務を行った、ただそれだけの意と解される。<sup>(48)</sup>

以上、三点にわけて私見の論拠を述べた。私見はつぎの三つのことがらと整合的である。第一に前章で検討した、斉明朝を周公政権に見立てるため周公故事を援用したこと。つまり足かけ七年の称制は再度の援用ということである。周公故事の利用法を熟知した天智だからこそ、飛鳥地中説や自身の受命を実証しようとしたと推定すれば、天智の施策の一貫性が見てとれる。第二に大津京の漏刻の利用法について。天智が周公故事を一貫して援用したのなら、大津の漏刻が飛鳥のそれと同様に地中の認定にも使われたと推定できるのではないだろうか。天智紀の漏刻の記事に周公故事をうかがわせる記述は見あたらない。ただ本章で検討したように、自身の受命に周公故事を駆使した天智であれば、受命証明の一環に大津地中説の実証がふくまれ

ていたと考えるのは自然なことではないか。第三に壬申の乱で天武軍が赤色をシンボルカラーに戦ったこと。通説によれば、天武が自家を火徳の漢に擬し近江朝を金徳の秦に見立て、五行相勝説によつて自軍の勝利の必然を演出したとされる。しかし漢火徳説は五行相生説による立論であり、天武が相勝説によつたと考えにくい。詳細は拙稿「天武と火徳」（『京都産業大学日本文化研究所紀要』第二九号、二〇二四年）によろたいが、天武が近江朝を周と同様の木徳とみなしたゆえと思しい。「近江朝＝木徳」の認定の背景に天智の周公への自擬があつたと想定すれば、天武火徳説を合理的に説明できる。

さて天智はなぜ受命の証明を企図したのか。国際環境が緊張するなか、かれの急務は中国的な律令国家体制の確立であつたに違いない。したがって自身も中華皇帝のごとく儒教的に正統な君主たらしめたのではないか。儒教的に正統な君主とは畢竟、天命を受けた人物にほかならず、いきおい天智には受命を証明する必要がうまれる。王莽以降、周公故事の援用は受命証明の常套手段であつた。後漢の光武帝然り、曹魏も司馬晋も越裳や肅慎の入朝など周公故事を使つて天命の在りかを演出した。むろん王莽の史事に学んだのだ。天智が周公故事を援用したのは、それが受命証明の常套手段であつたからにほかならない。

### おわりに

小論から浮かびあがるのは、中国的な換言すれば儒教的な国家体制を構築しようとした天智の姿である。五表法により地中を確定する営為は、儒教の世界観たる華夷秩序による列島の統治につながる。天命思想のもと周公故事を援用した受命の人君は、はなはだ儒教的な君主といわねばならない。儒教的な国家体制への志向という評価は従来も説かれてきた。小論は従来の評価に何をくわえることができるか。いくつか指摘し

てみたい。

第一に天智の施策が中国南朝の政治文化につよく影響されていること。五表法が中国南朝の発明である点を勘案すれば、北朝ではなく南朝の影響が考えられる。ただそれは直接には中国ではなく主に百済から受容したものと推される。六六〇年に百済が滅亡し、ついで六六三年の白村江の戦いで日本百済連合軍が大敗し、「古代日本が迎えた最大の渡来者集団」<sup>(49)</sup>と表される多くの百済人が日本に亡命した。そのうちには少なからざる知識人が含まれていた。かれらが日本の学藝の進展に大きく貢献したことはよく知られる。たとえば、大学寮の創設について天智朝説が有力だが、その教官のみならず学生も渡来系なканずく亡命百済人が大多数を占めていた。大学寮の長官たる学職頭の鬼室集斯が亡命百済人であつたろうことは象徴的である。<sup>(50)</sup>百済は中国南朝にたびたび遣使し、南朝文化の受容に積極的であつた。百済で『周礼』や周公故事が重視されたか否か、<sup>(51)</sup>五表法が実施されたか否か、わたしには発言する能力がない。ただ「中国南朝→百済→日本」という文化の移入経路はつとに指摘されるところであり、<sup>(52)</sup>大量の亡命百済人の存在を考慮すれば、天智の施策の背景に百済經由の中国南朝の政治文化を想定することは許されよう。<sup>(53)</sup>

第二に天智が王権の正統性を天命に求めたことの意味について。古代中国の王権は天子と皇帝と二つの称号をもち、おのおのその正統性を説明する論理があつた。天子としての王権が天からの受命に由来するという論理と、皇帝としての王権が王朝の創始者・受命者からの血統による権力の継承に由来するという論理とである。天下の公共性を説く前者と、私的血統原理を説く後者とは矛盾する。この矛盾を孝の実践を媒介に止揚したのは王莽である（ここでも周公故事が援用された）。このとき成立した郊祀制度は清末まで維持された。<sup>(54)</sup>古代日本にもどろう。天智は従来の私的血統原理にくわえ、天子としての王権の論理をもって自家の正統

性を説明しようとしたのではないか。つまり王莽以降の止揚された天子＝皇帝という王権を日本で実現しようとしたのではないか。そうであれば、天智の試みは定着しなかったというほかない。文武朝以降に皇祖神としての天照大神が成立し、それから天照大神の子孫であることが正統性の根拠となった。西本昌弘が天智朝で祭天儀礼が行われていた可能性を指摘している。<sup>(55)</sup>その蓋然性はたかいて考える。しかしその後の日本で祭天儀礼が常例となることはなかった(六国史にはわずか三例)。文武朝以降の王権は畢竟、天子の論理を放棄し、基本的に皇祖神との血統原理によつてのみ正統性を主張したと整理できる。

第三に従来意図が明白でなかった天智の政策について。小論の考証をふまえれば、これらに合理的説明を施せるのではないか。たとえば天智六年(六六七)の大津遷都、その理由には諸説ある。<sup>(57)</sup>『春秋元命苞』なる緯書に「王者受命、昭然明於天地之理。故、必移居所、更称号、改正朔、易服色、以明天命(王者命を受くれば、昭然として天地の理を明らかにす。故えに必ず居所を移し、称号を更え、正朔を改め、服色を易え、以て天命を明らかにす)」とある。水谷千秋が該文を引いて、大津遷都と天智の受命との関聯を示唆している。<sup>(58)</sup>水谷の示唆は天皇号の成立時期にまでおよぶ。<sup>(59)</sup>「称号を更え」ることも受命を証明する一環でありえた。小論の考証によつて、水谷の提起は魅力を増したと考える。

さて壬申の乱で近江朝がほろび、天智の地位はいったん低下した。しかし文武朝になって復権をはたす。たとえば、国忌廃務の制度からみれば、天智を律令国家の「基業を開いた天皇と位置づける意識が八世紀初頭には確立していたとされる。<sup>(60)</sup>文武朝以降、天智は律令国家の創業者とみなされ、それゆえ「不改常典」が天智のさだめた国家統治の祖法と観念された。これらは天智歿後の評価にすぎないけれど、天智朝にはそれだけの実態実績があったのではなからうか。天智の時代がいかに劃期的であったか。くだんの極めて高い評



価は、その素直な表白に思われる。

注

- (1) 中村太一「藤原京と『周礼』王城プラン」(『日本古代の都城と交通』八木書店、二〇二〇年。初出一九九六年)、小澤毅「古代都市『藤原京』の成立」(『日本古代宮都構造の研究』青木書店、二〇〇三年。初出一九九七年)。通説へは批判ないし修正意見がある。村元健一「藤原京と中国都城」(『日本古代宮都と中国都城』同成社、二〇二二年)に諸説の整理あり。わたしには通説の優位は動かないように思われる。『周礼』以外の漢籍に類似の文章があることをもって通説を批判する研究があるけれど、南北朝中国の『周礼』重視の風潮から、特段の事情がないかぎり『周礼』によったと考えるべきだ。また藤原京と『周礼』の記述との相違から通説を批判する論もあるが、これらは『周礼』を持統朝の設計者がどう理解したかという視点を欠いている。『周礼』の簡潔な文章から現実の都城を設計するにあたっては、取舍選択はありうるし、読解力の如何によっては誤解が生じたかもしれない。そもそも『周礼』の記述を一義的に平面図に落とすことは不可能なのだから。後漢の洛陽以降、『周礼』に影響されない中国都城は皆無だろうけれど、藤原京ほど『周礼』の中央宮闕を遵守した都城は確認されない。布野修司『大元都市——中国都城の理念と空間構造』(京都大学学術出版会、二〇一五年)が、中国において『周礼』の都城モデルは理念モデルにとどまった可能性を指摘している(二二頁)。つまり現実の中国都城は『周礼』の理念を追求しながら、その理念とはズレを生じているということだ。理念どおりに設計されることがなかった現実の中国都城より『周礼』にこそ、藤原京の直接のモデルをもとめるほうが合理的ではないだろうか。ただ現実の中国都城なканずく南朝都城の間接的影響はありうる。佐川英治「六朝建康城と日本藤原京」(黄曉芬・鶴間和幸編『東アジア古代都市のネットワークを探る——日・越・中の考古学最前線』汲古書院、二〇一八年)が、南朝建康の藤原京への影響を論じている。孫呉時代の都城の制約を受けながらも、梁陳の建康城は中央に宮闕を配置する志向がみとめられるという。
- (2) 彭林『《周礼》主体思想与成書年代研究 増訂版』(中国人民大学出版社、二〇〇九年)一六六頁など。
- (3) 焦桂美『南北朝經学史』(上海古籍出版社、二〇〇九年)一七三—一七五頁など。
- (4) 川本芳昭「五胡十六国・北朝史における周礼の受容をめぐって」(『魏晋南北朝時代の民族問題』汲古書院、一九九八年。初出一九九一年)。



- (5) 戸川貴行が以下の一連の論著で詳述している。『東晋南朝における伝統の創造』（汲古書院、二〇一五年）「第二編 東晋南朝の天下観」、「東晋南朝における民間音楽の導入と尺度の關係について」（『東洋史研究』第七三卷第四号、二〇一五年）、「南北朝の雅楽整備における『周礼』の新解釈について」（窪添慶文編『魏晋南北朝史のいま』勉誠出版、二〇一七年）、「齊梁革命と『周礼』の關係について」（『お茶の水史学』第六四号、二〇二二年）、「南朝の天下観と伝統文化」（荒川正晴責任編輯『岩波講座世界歴史六 中華世界の再編とユーラシア東部 四〇八世紀』岩波書店、二〇二二年）、「漢から周へ——東晋南朝」（岡田和一郎・永田拓治編『漢とは何か』東方書店、二〇二二年）。
- (6) 地中および地中洛陽説については、以下の論著を参照。吉川忠夫「中土辺土の論争」（『六朝精神史研究』同朋舎出版、一九八四年。初出一九七二年）四七五～四七八頁、関増建「中国天文学史上的地中概念」（『自然科学史研究』第一九卷第三期、二〇〇〇年）、孫英剛「神文時代 讖緯・術数与中古政治研究」（上海古籍出版社、二〇一五年）「第一章 洛陽測影与洛州無影——中古知識世界与政治中心観」、戸川貴行「隋文帝「亡国」の音」考——中国古代における新音程の正統化」（『歴史学研究』第九四五号、二〇一六年）、同「南北朝における天下の中心について」（『唐代史研究』第二一号、二〇一八年）、同「天下の中心の測り方」（前掲『漢とは何か』）。地中洛陽説のほか地中陽城説も有力であった。陽城は現在の河南省告成鎮、洛陽のやや東南に位置する。同説の論拠については、小沢賢二「中国天文学史研究」（汲古書院、二〇一〇年）緒言頁七・七九・三三四頁参照。ただ洛陽と陽城との地理的ズレは、漢唐間において認識されてはいるものの、あまり問題化しなかったらしい。少なくとも問題化しないよう解釈したようだ。たとえば、賈公彦は陽城地中説をとりながら、地中を畿内というより広い範囲におさめ、洛陽が地中でないとはではない。山本健太郎「咸淳臨安志」の思想——洛邑としての臨安」（『中国哲学研究』第二八号、二〇一五年）二六・三〇頁参照。地中に酷似した概念に「土中」がある。『尚書』召詔に見える「周公曰……王来紹上帝、自服于土中（周公曰く……王来めて上帝を紹け、自ら土中を服めよ）」が経文の用例で、洛邑を指すとするのが後漢以来の通解である。召詔序の鄭玄注に「欲挾土中建王国（土中を挾び王国を建てんと欲す）」（『詩王城譜疏引』）とあり、『周礼』天官、冢宰の「惟王建國（惟れ王は國を建つ）」への鄭玄注にも「建、立也。周公居攝而作六典之職、謂之周礼。當邑於土中、七年、致政成王、以此礼授之、使居洛邑、治天下（建は立なり。周公摂に居て六典の職を作る、之を周礼と謂う。邑を土中に営み、七年、政を成王に致し、此の礼を以て之に授け、洛邑に居て、天下を治めしむ）」とある。「国」は天子の居する国都の意。なお洛陽が天下の中心であるとの認識は、はるか後世まで引き継がれた。たとえば、漢語における洛陽音の評価。隋の陸法言『切韻』が洛陽音を基礎に編まれたのは、洛陽音こ

そ中国全体の標準音と認定するからにはかならない。水谷真成「陸法言「切韻」」(『中国語史研究——中国語学とインド学との接点』三省堂、一九九四年。初出一九六一年)一八一頁など。さらに下って南宋の陸游『老学庵筆記』巻六が「中原惟洛陽得天地之中、語音最正(中原に惟だ洛陽天地の中を得れば、語音最も正し)」というのも、同様の認識の所産である。小川環樹『中国語学研究』(創文社、一九七七年)八四・四〇頁参照。

- (7) 佐原康夫「周礼と洛陽」(奈良女子大学21世紀COEプログラム古代日本の形成の特質解明の研究教育拠点編『古代都市とその形制』同拠点、二〇〇七年)など。

- (8) 五表法については、山田慶児「梁武の蓋天説と世界庭園」(『山田慶児著作集』第三卷、臨川書店、二〇二二年。初出一九七五年)三一五・三一六頁、関増建「中国天文学史上的地中概念」(前掲)二五七・二五八頁、戸川貴行「南北朝における天下の中心について」(前掲)八・一〇頁、同「天下の中心の測り方」(前掲)一七一・一七三頁。

- (9) 鄭玄による居損年譜の解釈については、間嶋潤一「尚書注」と「尚書大伝」——周公居損の解釈をめぐって(『鄭玄と『周礼』——周の太平国家の構想』明治書院、二〇一〇年。初出二〇〇二年)に負うところが多い。周公の居損については、顧頡剛「周公東征史実考証」乙 周公執政称王(『顧頡剛全集 顧頡剛古史論文集』卷十、中華書局、二〇一一年。初出一九八四年)、劉起釪「由周初諸《語》作者論、周公称王の問題」(『古史統辨』中国社会科学出版社、一九九一年。初出一九八三年)、郭偉川編『周公攝政称王与周初史事論集』(北京図書館出版社、一九九八年)、井上源吾『周公攝政説話』(葦書房、一九九二年)第4章、新田元規「文王称王」と「周公居損」(上)「人間社会文化研究」第二九卷、二〇二二年、山本健太郎「宋元時代における周初史の編年をめぐる考証の再構築」(『中国哲学研究』第三一号、二〇二二年)なども参照。

- (10) 伊藤東涯(礪波護・森華校訂)『制度通』卷十一、釈奠の事(平凡社、二〇〇六年)、高明士「唐代的釈奠礼制及其在教育上の意義」(『大陸雜誌』第六一卷第五期、一九八〇年)。

- (11) 奈良国立文化財研究所編『飛鳥・藤原宮発掘調査報告Ⅳ——飛鳥水落遺跡の調査』(奈良国立文化財研究所、一九九五年)「第Ⅵ章 考察」など。木庭元晴「飛鳥時代の水落天文台遺跡から観測された天球」(『関西大学文学論集』第六七巻第一号、二〇一七年)は、漏刻をもつ天文台と主張する。いずれにせよ、漏刻が設置された点は動かない。

- (12) 奈良国立文化財研究所飛鳥資料館編『飛鳥の石造物』(奈良国立文化財研究所飛鳥資料館、一九八六年)六・三三頁、千田稔『飛鳥——水の王朝』(中央公論新社、二〇〇一年)一五二・一六六頁など。

- (13) 板橋源「阿倍臣肅慎征討年代考」(『岩手大学文学部研究年報』第一卷、一九五〇年)。井上光貞『飛鳥の朝廷』(講談社、二〇〇四年。初版一九七四年)四〇六頁も板橋説におなじ。
- (14) 津田左右吉「肅慎考」(『津田左右吉全集』第二卷、岩波書店、一九六三年。初出一九二五・二六年)二七七・二八一頁、尾崎勤「中大兄皇子と周公旦——斉明朝の「肅慎」入朝が意図すること」(『日本漢文学研究』第二号、二〇〇七年)。
- (15) 天智紀五年は冬条にも「倭漢沙門智由獻指南車(倭漢の沙門智由は指南車を獻ず)」とある。尾崎勤「中大兄皇子と周公旦——斉明朝の「肅慎」入朝が意図すること」(前掲)注(11)によれば、これは斉明六年五月条の重出らしい。指南車は磁石の指極性を利用した機器とされることが多いが、そうではないこと、藪内清『科学史からみた中国文明』(日本放送出版協会、一九八二年)七四・七六頁参照。
- (16) 熊谷公男「阿倍比羅夫北征記事に関する基礎的考察」(高橋富雄編『東北古代史の研究』吉川弘文館、一九八六年)は、肅慎を蝦夷とは明確に異なる種族にみとめる(九三・九四頁)。熊谷のような理解が通説らしいが、東野治之「史料としての『日本書紀』」(直木孝次郎ほか編『鑑賞日本古典文学第二巻 日本書紀・風土記』角川書店、一九七七年)は、「肅慎四十七人」の実態を蝦夷の捕虜と推定している(四五五頁)。わたしには通説より東野説のほうが合理的と思われる。
- (17) 今泉隆雄「飛鳥の漏刻台と時刻制の成立」(『古代宮都の研究』吉川弘文館、一九九三年。初出同年)、同「飛鳥の須弥山と斎櫓」(同前書。初出一九九二年)二五・三〇頁、鎌田元一「暦と時間」(『律令国家史の研究』塙書房、二〇〇八年。初出二〇〇六年)三三三・三三三頁、木下正史「古代の漏刻と時刻制度」(吉川弘文館、二〇二〇年)三六三・三六五頁など。なお天智紀上掲条の前半は訓みにくい。二つの「始」が、斉明紀上掲条の「初造漏刻、使民知時」とどう整合するか分明でないからだ。今泉「飛鳥の漏刻台と時刻制の成立」(前掲)七一頁は、「漏刻を新台に置き、始めて時を打ち候<sup>う</sup>。鐘鼓を動かすに、始めて漏刻を用いる」と訓み、漏刻の刻箭を見て時刻を知ること、漏刻によって鐘鼓を撃つこと、この二事が天智十年にはじまったと解した。今泉案とくに「始打候時」の解釈には同意できない。斉明朝の漏刻に刻箭がないわけはなく、斉明六年にすでに刻箭の目盛りで時刻を測ったと推されるからだ。斉藤国治『日本・中国・朝鮮 古代の時刻制度』(雄山閣、一九九五年)二二七頁は、斉明六年の漏刻は試作品で公用せず、天智十年に初めて公式に時刻報知をおこなったと解釈した。斉藤案も苦しい訓みである。いまのところ、鎌田「暦と時間」(上掲)三三三頁の訓みが最も合理的と考える。鎌田によれば、「始用漏刻」の四

字はもともと「置漏剋……動鐘鼓」の十三字を要約した文言で、それが書写の過程で衍入しいまの字面になったという。

(18) 『隋書』天文志に見える漏刻について、広瀬秀雄「『隋書』天文志の漏刻記事について」(數内清先生頌寿記念論文集出版委員会編『東洋の科学と技術』同朋舎出版、一九八二年)があるが、同論文に五表法への言及はない。

(19) 念のため附言する。本章で分析した斉明紀上掲条について、「使民知時」の四字に注目すれば、漏刻の設置は天智による授時と見なすこともできる。民に時を授ける授時は、受命の人物つまり天子が地上世界の時間を支配する行為にほかならない(『尚書』堯典)。皇太子にすぎぬ天智を天子のごとく記述する点を重視すれば、斉明紀該条に天智顯彰のため後世の脚色がいくらか加えられている可能性なしとしない。ただし天智が漏刻を設置し肅慎を饗応したなどは史実と考えられるから、本章が主張してきたように、天智が周公故事を援用したことは動かない。

(20) 定方晟「須弥山と極楽——仏教の宇宙観」(講談社、一九七三年)一一一―一七頁、同「インド宇宙誌」(春秋社、一九八五年)一九―三二頁。

(21) 推古紀二十年(六一二)是歲条に、百濟から来た路子工なる男が小墾田宮の南庭に「須弥山形及呉橋」を築いたとある。該文が須弥山石造作の日本初出である。清水真一「須弥山・呉橋」考(森浩一・松藤和人編『考古学に学ぶ——遺構と遺物』同志社大学考古学シリーズ刊行会、一九九九年)。今泉隆雄「飛鳥の須弥山と斎槻」(前掲)二二―二三頁は、斉明朝の須弥山石は推古朝のそれを流用した可能性を指摘する。

(22) 熊谷公男「蝦夷の誓約」(奈良古代史談話会編『古代奈良史論集』第一集、一九八五年。真陽社発行一九九一年改訂版による)一一―二三頁、今泉隆雄「蝦夷の朝貢と饗給」(高橋富雄編『東北古代史の研究』吉川弘文館、一九八六年)一二九―一三六頁、藤澤典彦「古代における誓約の場」(横田健一先生古稀記念会編『文化史論叢』上、創元社、一九八七年)。なお外村中「飛鳥の須弥山石」(『日本庭園学会誌』二二号、二〇〇九年)は、通説の批判を目的に書かれたようだが成功していない。

(23) 坂本太郎「日本書紀と蝦夷」(『坂本太郎著作集』第二卷、吉川弘文館、一九八八年。初出一九五六年)二七六―二七七頁、北條勝貴「日本的中華国家の創出と確約的宣誓儀礼の展開——天平期律令国家を再検討する視点として」(『仏教史学研究』第四二卷第一号、一九九九年)一二―一四頁、河内春人「華夷秩序の形成と方位認識」(『日本古代君主号の研究——倭国王・天子・天皇』八木書店、二〇一五年。初出一九九七年)三六―三七二頁、同「唐から見たエミシ」(『東アジア交流史のなかの遣唐使』汲古書院、二〇一三年。初出二〇〇四年)一二二―一二六頁など。

なお河内は、斉明朝においてもなお仏教思想（須弥山）のみに依拠し華夷を差別したというが（前者論文三八六～三九一頁）、小論によって訂正されるべし。斉明朝はすでに儒教による華夷の別を導入していた。なお梁曉舜『日本古代における華夷思想とその影響——春秋三伝の受容を中心に』（『日本歴史』第八四四号、二〇一八年）は、おもに八世紀以降をとりあげ、七世紀以前はほとんど論じない。

(24) 森公章『天智天皇』（吉川弘文館、二〇一六年）一八七～一九七頁。

(25) 天命思想については、江曉原（薩日娜・宝鎮・小澤賢二訳）『天学真原』（臨川書店、二〇二四年）がくわしい。そのほか、平岡武夫『経書の成立』（創文社、一九八三年）一五五～二四・二八一～三三〇頁、池田知久『中国古代の天人相関論——董仲舒の場合』（溝口雄三ほか編『アジアから考える七 世界像の形成』東京大学出版会、一九九四年）、板野長八『儒教成立史の研究』（岩波書店、一九九五年）三二三～四五〇頁、佐藤貢悦『古代中国天命思想の展開』（学文社、一九九六年）、傅斯年『性命古訓辨証』（『傅斯年全集』第二卷、湖南教育出版社、二〇〇三年。初出一九四〇年）など。

(26) 王莽による禪讓革命については、間嶋潤一「周公と王莽——王莽期における周公居攝実践の解釈」（『中国文化』第六三号、二〇〇五年）、東晋次『王莽 儒家の理想に憑かれた男』（白帝社、二〇〇三年）第六～十章にくわしい。そのほか宮川尚志「禪讓による王朝革命の研究」（『六朝史研究 政治・社会篇』平楽寺書店、一九六四年。初出一九五五年）八二～八九頁、平秀道「王莽と符命」（『龍谷大学論集』三五三号、一九五六年）、安居香山「王莽と符命」（安居香山・中村璋八編『緯書の基礎的研究』国書刊行会、一九六六年。初出一九六三年）、渡邊さおり「王莽の易姓禪讓革命について」（『東海史学』第二十九号、一九九五年）、武田時昌『術数学の思考 交叉する科学と占術』（臨川書店、二〇一八年）二〇二～二〇七頁など。

(27) 間嶋潤一「鄭玄『尚書注』と『尚書大伝』——周公居攝の解釈をめぐる」（『東洋史研究』第六〇巻第四号、二〇〇二年）八一頁。本論文が間嶋の著書『鄭玄と『周礼』——周の太平国家の構想』（前掲）に再録されるさい、該当の記述は削除されたようで見当たらない。いま初出論文による。

(28) 平勢隆郎『中国古代紀年の研究——天文と暦の検討から』（汲古書院、一九九六年）一五八頁によれば、踰年称元法は、周公から政権を返還された成王が正月に正式即位した故事に倣ったと理解できるといふ。

(29) 尾崎勤「中大兄皇子と周公旦——斉明朝の「肅慎」入朝が意図すること」（前掲）七一～七二頁。『書紀』が未定稿であることは、森博達『日本書紀成立の真実 書き換えの主導者は誰か』（中央公論新社、二〇一一年）によって

明らかだが、類書の「周公」の類目を利用して「天智＝周公」の構図のもと文飾をほどこした痕迹がないのは未定稿ゆえか。あるいは別の編輯方針があったのか。天智紀の杜撰よりは、坂本太郎「天智紀の史料批判」（前掲『坂本太郎著作集』第二巻。初出一九五五年）が詳述する。

- (30) たとえば孝徳紀白雉元年二月条の「詔曰、聖王出世治天下時、天則応之示其祥瑞。曩者西土之君周成王世与漢明帝時、白雉爰見……（詔して曰く、聖王世に出てて天下を治むる時、天則ち之に應えて其の祥瑞を示す。曩者西土の君周の成王の世と漢の明帝の時と、白雉爰に見ゆ……と）」や「又詔曰、四方諸国郡等、由天委付之故、朕総臨而御寓……改元白雉（又た詔して曰く、四方の諸国郡ら、天の委付するに由るの故に、朕総臨して御寓す……元を白雉に改む、と）」のくだりに、天命思想の影響が読みとれる。また白雉元年は孝徳の即位六年に当たり、周公の居撰六年をふまえた可能性がある。天命思想の受容については、水谷千秋「古代天皇と天命思想——七世紀を中心として」（『日本古代の思想と天皇』和泉書院、二〇二〇年。初出二〇〇六年）、同「日本書紀」における「天命」について——「ことよさし」との関連から」（同前書。初出二〇〇九年、関晃「律令国家と天命思想」（『関晃著作集』第四巻、吉川弘文館、一九九七年。初出一九七七年、同「有間皇子事件の政治的背景」（『関晃著作集』第五巻、吉川弘文館、一九九七年。初出一九九一年）が参考になる。水谷の前者論文一四頁が「天智が天命思想を駆使して自己を權威化しようとした可能性の-highことが認められる」と指摘するのは、小論の主張と相通じる。『書紀』に見える「天命」の語について、阪口由佳「日本書紀における「寿」「命」の用法」（『古代学』第一号、二〇〇九年）の調査がある。
- (31) 関晃『帰化人』（『関晃著作集』第三巻、吉川弘文館、一九九六年。初版一九五六年）九五頁、藺田香融「古代の知識人」（『岩波講座日本通史』第五巻、岩波書店、一九九五年）一七三―一七四頁など。

- (32) 日原利国「災異と讖緯——漢代思想へのアプローチ」（『漢代思想の研究』研文出版、一九八六年。初出一九七二年）。
- (33) 水谷千秋「僧旻と蘇我氏」（『仏教史学研究』第三六巻第二号、一九九三年）五五―五七頁。

- (34) 辰巳正明「遣唐使と近代日本の漢学復興——南淵請安の顕彰碑をとおして」（『アジア遊学』第四号、一九九九年）。水谷千秋「僧旻とその周辺——孝徳天皇・中臣鎌足らとの関係」（『仏教史研究』第三三号、一九九七年）四一―四三頁は、天智への旻の感化を推定する。

- (35) 『懷風藻』が収載する大友皇子「述懷」詩について従来、天命思想の影響をみとめる訓みがおこなわれてきた。しかし住谷孝之「大友皇子「述懷」詩について——「塩梅寄真宰」句の解釈を中心に」（『中国詩文論叢』第三九集、二〇二〇年）によって、従来の訓みは過去のものになった。「述懷」詩は小論の根拠として採用できない。



- (36) 水谷千秋「古代天皇と天命思想——七世紀を中心として」(前掲) 一一～一四頁、同「日本書紀」における「天命」について——「ことよさし」との関連から」(前掲) 四四頁。「又於浜台之下、諸魚覆水而至」の理解には、間嶋潤一『鄭玄と『周礼』——周の太平国家の構想』(前掲) 二二四～二一九頁、保科季子「受命の書——漢受命伝説の形成」(『史林』八八巻五号、二〇〇五年) 八〇～八三頁も参照。「天命将及」を文淵閣『四庫全書』のデータベースに検索すれば、『隋書』巻五十、李安伝に「高祖……乃下詔曰……往者周歴既窮、天命将及、朕登庸惟始、王業初基、承此澆季、実繁姦宄(高祖……乃ち詔を下して曰く……往者周歴既に窮まり、天命将に及ばんとす、朕の登庸さるるは惟れ始まり、王業初めて基づく、此の澆季を承くに、実に姦宄繁し)」とあるのが見つかる。『隋書』の「天命将及」は隋の高祖の受命をいい、「及」はむろん「おわる」ではない。関晃「有間皇子事件の政治的背景」(前掲) 七四～七六頁は、「及」を字形の似る「反」の誤字として、「天命将に反らんとするか」と訓む。関説によっても前段の諸短文と矛盾することにならない。
- (37) 西本昌弘『日本古代儀礼成立史の研究』(塙書房、一九九七年) 八頁。最近の陳睿珪「七世紀における日本の礼制継受——葉瓚を視点として」(愛知県立大学大学院国際文化研究科論集『第三号、二〇二二年』)をはじめ、成文化された礼制の継受が天智朝にはじまるとする論者は少なくない。該説は通説といってよいだろう。通説には大隅清陽「礼と儒教思想」(吉川真司ほか『列島の古代史』ひと・もの・こと』第七巻、岩波書店、二〇〇六年) 一一〇～一二頁などの反論もあるが、通説は動かないように思われる。
- (38) 緯書もさかんに同種の記述をしたこと、安居香山・中村璋八『重修緯書集成』巻三(明徳出版社、一九七一年) 六二～六三頁など参照。
- (39) 渡辺信一郎「隋の樂制改革と倭国」(『中国古代の樂制と国家——日本雅樂の源流』文理閣、二〇一三年。初出同書)。
- (40) 西本昌弘『日本古代儀礼成立史の研究』(前掲) 六～九頁、鈴木靖民「遣隋使と礼制・仏教——推古朝の王権イデオロギー」(『日本の古代国家形成と東アジア』吉川弘文館、二〇一一年。初出二〇〇九年) など。
- (41) 佐野真人「天地四方拝の受容——『礼記』思想の享受に関連して」(『古代天皇祭祀・儀礼の史的研究』思文閣出版、二〇一九年。初出二〇一六年)。山下洋平「七世紀の日本における中国思想の受容と『管子』——憲法十七条・時令思想・鍾匱の制を中心に」(『九州史学』一七二号、二〇一六年) 一四～一六頁によれば、皇極紀の時令記事は『礼記』月令に典拠するという。『書紀』の文飾でないとすれば、皇極朝における礼制受容の一証に数えられよう。
- (42) 彭林『中国古代礼儀文明』(中華書局、二〇〇四年) 一二八頁。

(43) 吉川真司「律令体制の形成」(歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座1 東アジアにおける国家の形成』東京大学出版会、二〇〇四年) 二二一・二三三頁。

(44) 間嶋潤一『鄭玄と『周礼』——周の太平国家の構想』(前掲) 三七六―三七八頁。

(45) 米田雄介「摂政制の源流」(『摂政制の成立と展開』吉川弘文館、二〇〇六年。初出一九七九年) 九頁が挙げる、「白鳳十三年」冬十一月、天皇喪至自朝倉宮、殯于飛鳥川原の「裏書伝、摂政五年八月葬」を加えれば都合三例。『家伝』の読解には、沖森卓也・佐藤信・矢嶋泉『藤氏家伝 鎌足・貞慧・武智麻呂伝 注釈と研究』(吉川弘文館、一九九九年)を参照した。

(46) 摂政とは政務の代行を意味するから、摂政には代行する客体がいるはずだ。称制中の天智の周囲に、客体にふさわしい人物を敢えてさがせば、ほぼ唯一の候補として間人太后が浮かぶ。間人は孝徳の皇后、天智の同母妹。斉明歿後、即位こそしなかったが天皇に準じる地位にあったともいわれる。小林敏男「称制考」(『古代女帝の時代』校倉書房、一九八七年。初出一九八二年) 一五八―一六六頁は、天智が間人の政務を代行したと説く。周公は成王の政務を代行したが、じつはこの居摂の間の周公の立場が経学では問題になる。『礼記』文王世子に「成王幼不能涖阼、周公相踐阼而治(成王幼く涖阼する能ず、周公相い踐阼して治む)」とあり、同明堂位に「武王崩、成王幼弱、周公踐天子之位以治天下(武王は崩じ、成王は幼弱たり、周公天子の位を踐み以て天下を治む)」とある。これをふまえ、周公は成王に代わって暫定的に踐阼(阼を踐む)つまり君主の位に就いたと考えられ、これが漢唐間の伝統的な解釈であった。該説への懷疑は唐初の孔穎達あたりにはじまり、宋代に周公の踐阼を否定する理解が定着したようだ。新田元規「『文王称王』と『周公居摂』(上)」(前掲) 一四五―一五〇頁、和漢比較文学会第四十三回大会の共同討議「光源氏と周公旦」(二〇二四年九月二十一日、於早稲田大学)における陳佑真の報告レジュメなど参照。漢唐間の通説によれば周公居摂の間、成王は即位しなかったと想定できる。天智らが拠つたのはこの通説であつたらうから、間人が即位しなかったのは、彼女を成王に見立てたゆえと考えられまいか。間人の不即位は、天智の周公故事援用の一環であつたといえば、あまりに穿ちすぎだろ。間人については、吉永登「間人皇女——天智天皇の即位をはばむもの」(『万葉 文学と歴史のあいだ』創元社、一九六七年。初出一九六三年)、坂本太郎「古代金石文二題」(『古典と歴史』吉川弘文館、一九七二年。初出一九六六年) 一九七―二〇五頁、押部佳周「近江令の成立」(『日本律令成立の研究』塙書房、一九八一年) 三一―三三頁、小林敏男「中天皇について」(前掲『古代女帝の時代』。初出一九八二年)、大平聡「『中皇命』と『仲天皇』」(『日本古代の王権と国家』青史出版、二〇二〇年。初出一九九八年)、



木村康平「万葉歌人「中皇命」研究」(『帝京大学文学部紀要 日本文化学』第三五号、二〇〇四年)など参照。

- (47) 西山徳「日本書紀の撰修に関する一考察——称制について」(『増補 上代神道史の研究』国書刊行会、一九八三年。初出一九五三年)、米田雄介「踐祚と称制」(『続日本紀研究』第二〇〇号、一九七八年)、同「摂政制の源流」(前掲)、小林敏男「称制考」(前掲)、松尾光「天智天皇の称制について——その素描の試み」(蘭田香融編『日本古代社会の史的展開』塙書房、一九九九年、中西康裕「中大兄皇子と皇位」(同前『日本古代社会の史的展開』)、坂口彩夏「臨朝」による称制の検討——日本における称制の受容形態」(『文学研究論集』第三六号、二〇二二年)など。

- (48) 中国の臨朝称制と持統の称制とに後見対象が存在する共通点から、天智の称制の特異性を見出す、河内春人「天智「称制」考」(前掲『日本古代君主号の研究——倭国王・天子・天皇』。一部初出二〇〇五年)もある。称制には後見対象の有無は含意されないものであり、河内も称制の語義を過剰に読みとっている。

- (49) 蘭田香融「古代の知識人」(前掲) 一七八頁。

- (50) 久木幸男『日本古代学校の研究』(玉川大学出版部、一九九〇年) 二二～四三頁。

- (51) 有働智契「六世紀における日本と百済の神祇祭祀——日祀部の制度と『周礼』の受容」(『日本宗教文化史研究』第二〇巻第一号、二〇一六年)、同「欽明朝の宗教交流——仏教受容と建邦之神について」(『國學院大學大學院紀要 文学研究科』第四一輯、二〇一〇年)は、百済の祭祀が『周礼』から多くの影響を受けていること、日本が百済からこの祭祀制度を導入したことを論じている。

- (52) 山尾幸久『古代の日朝関係』(塙書房、一九八九年) 後篇第一章第四節「ヤマト国家の形成と日朝関係」、榎本淳一「比較儀礼論」(石井正敏ほか編『日本の対外関係2 律令国家と東アジア』吉川弘文館、二〇一一年)、河内春人「五―七世紀における學術の流通と南朝文化圏」(榎本淳一『古代中国・日本における學術と支配』同成社、二〇一三年)など。

- (53) 新川登亀男「卜と占」(吉川真司ほか『列島の古代史 ひと・もの・こと』第七卷、岩波書店、二〇〇六年) 三四八～三五〇頁によれば、『周礼』に由来し南北朝に展開した亀卜占の知識・情報を、天智朝はかなり受容していたらしい。これも南朝のそれを百済を経由し受容したのであろう。

- (54) 詳細は、渡辺信一郎「古代中国の王権と郊祀——南郊祭天儀礼を中心に」(『中国古代の王権と天下秩序——日中比較史の視点から』校倉書房、二〇〇三年)を参照。

- (55) 森博達「皇祖天照大神はいつ誕生したか——『日本書紀』区分論から史実を探る」(『京都産業大学日本文化研究

所紀要』第一九号、二〇一四年）。

(56) 西本昌弘『日本古代儀礼成立史の研究』（前掲）三一頁。

(57) 諸説については、仁藤敦史「大津京」の再検討」、『古代王権と都城』吉川弘文館、一九九八年。初出一九八六年の整理を参照。

(58) 水谷千秋「古代天皇と天命思想——七世紀を中心として」（前掲）一六頁。『春秋元命苞』該文は、安居香山『緯書』（明徳出版社、一九六九年）一五七頁。

(59) 関根淳「天皇号成立の研究史」（『日本史研究』第六六五号、二〇一八年）が諸説を整理する。ただ関根は天武朝成立説を支持している。

(60) 藤堂かはる「律令国家の国忌と廃務——八世紀の先帝意識と天智の位置づけ」（『日本史研究』第四三〇号、一九九八年）。

〔附記〕小論は、京都産業大学日本文化研究所月例研究会（二〇一三年十月二十五日）での口頭発表を論文化したものである。