

平城京の仏教

—唐からもたらされた文学の「場」と「体系」—

藏中しのぶ

1 はじめに一尾形侑『座の文芸』を敷衍する—

本稿は、仏教文学の立場から、平城京における『万葉集』の成立基盤を、副題にあげた「唐からもたらされた文学の場」と「唐からもたらされた文学の体系」という、ふたつの観点から論じることを目的とする。

第一に、「唐からもたらされた文学の場」とは、文学が生みだされる「場」、すなわち、研究対象としては「人的ネットワーク論」に置き換えることができよう。

第二に、「唐からもたらされた文学の体系」とは、文学や学問といった知識の体系が、つぎの世代へと継承されていく知の「体系」、すなわち、研究対象としては「知的体系の継承関係論」と置き換えることができるであろう⁽¹⁾。

そこで、この「場」と「体系」を解明するために、夙く、尾形侑氏が「日本文学と座」において提起した、俳諧における「座」の概念、文学を構成する縦軸と横軸の関係を、『万葉集』の成立基盤を形成した平城京の仏教の「場」と「体系」に敷衍してみたい⁽²⁾。

尾形侑氏は松尾芭蕉に即して、「文芸的な精神連帯の場を、譬喩的に『座』と呼んでいいとすれば）、「芭蕉にとって座とは、その詩情を誘発し、増幅し、普遍化する、いわばかれの詩の成立・定着にとっての不可欠の媒体であったといえる」と述べられた。そして、「作者の投げかけた詩情を増幅し変奏して返すのが、座の連衆の務めである」と説く。尾形氏は「座」の構成要素の第一として、共時的共同体としての横の軸、すなわち、ここでいう「人的ネットワーク論」の対象として、「かれが直接俳席をともにして連衆心を通わせ合った一次的座、もしくは所を隔てて共感を寄せ合った二次的座を含めての横の共時的共同体」をあげる。

ここにいう「一次的座」とは、「確かな手ごたえをもって作品を受けとめてくれる連衆と対座し、合作文芸としての連句の制作に参加する中で、もしくはそれに付随して兼題・探題の発句を競作しあう中で、互いの詩心を確認交響を奏でる」ものである。

そして、「二次的座」とは、「空間を隔てて、文芸的な精神共同体がかたちづくられている場合、すでに抽象的な意味での座が成立していたことになる」という。ここで尾形氏が例示するのは、江戸蕉門と美濃・尾張連衆との関係であるが、それは、奈良朝に遡れば、唐の都・長安と奈良の都・平城京との関係に置き換えることが可能であろう。

「座」の構成要素の第二、通時的・歴史的共同体としての縦の軸、すなわち、ここでいう「知的体系の継承関係論」の対象として、尾形氏は「時代を隔てて詩心の交響を奏でた縦の歴史的共同体」を指摘する。

例えば、「他門の座」として、「貞門の座」に北村季吟の『源氏物語湖月抄』『枕草子春曙抄』『徒然草文段抄』等の古典講釈の場があり、「蕉門の座」には杜詩や『莊子』の会読の場が存在したこと、「談林の座」として世間の話題を俎上にのせた夜咄の場があり、これが井原西鶴の浮世草子へと展開していったことを指摘するのである。

こうして見れば、近代以前の日本文学は、「座の文芸」として展開してきたとも言えよう。

「知的体系の継承関係論」と「人的ネットワーク論」にもとづく日本文学史の再構築の可能性が、

ここには秘められている。

そこで、本稿では、尾形氏の提唱する縦軸と横軸の関係を、平城京の仏教文化圏「大安寺文化圏」、さらには『万葉集』の仏教的基盤へと敷衍することを試みる。

2 唐からもたらされた文学・学問の「場」—大安寺文化圏—

東大寺が「東の大寺」、西大寺が「西の大寺」と称されたように、「南の大寺」「南大寺」とも呼ばれたのが、大安寺である。現行の奈良の観光ガイドブックには、大安寺はあまり掲載されていない。しかし、この大安寺という寺院は、平城京の時代、東大寺建立以前には、国内で最大規模を誇る官大寺であった。

大安寺の成立にあたって、最も重要な役割を果たしたのが、道慈である。

道慈は、十七年間におよび唐への留学中、長安・西明寺に学び、西明寺の組織・機構を模倣して平城京の大安寺を造営したとされている。

さらに、東大寺の盧舎那大仏が建立されたのとはほぼ同じ時期、大安寺でも、同じ盧舎那仏の像をえがいた刺繍の仏像「繡帳」を造ったという記録がある。

東大寺造営にさきだって、金鐘寺でおこなわれた『華嚴経』講説には、大安寺の審祥が講師として招聘されており、審祥の住寺であった大安寺でも、『華嚴経』の教主である盧舎那仏繡帳が制作されていたことは、注目されてよい。

あるいは、審祥の住した大安寺の側が、東大寺における盧舎那仏建立に影響を与えたかもしれないのである。

このように、平城京における大安寺は、東大寺建立以前には最大の、建立以後には東大寺にも匹敵する規模を有する官立の大寺院であった。

当時の官立寺院は、現代の国立大学と同じような存在であった。大安寺が、唐の長安・西明寺の影響を受けたのは、こうした国立大学にも似た組織・機構、ハード・ウェアの面においてである。

第一に、大学の研究室に相当する、諸宗の研究集団「衆」の存在である。

第二に、大学付置の図書館にあたる「経蔵」の存在である。

第三に、大学が留学生や外国人研究者を受け入れるのと同様、大安寺には渡来僧・学僧が止住していた。

第四に、こうした渡来僧・留学僧が居住する寮・寄宿舎として、大安寺には、巨大な「僧坊」が存在した。

第五に、学会組織にも似た、文学・学問の伝播ルートの存在である。

ここでは、このうち最も重要な第五の文学・学問の伝播ルートに着目したい。

さきにあげた尾形氏のいう「共時的な共同体としての横軸」を敷衍して、同時代の横軸としての「人的ネットワーク論」を平城京にも立ててみよう。

例として、奈良国立博物館で開催された「古密教」展、東京国立博物館で開催された「仏像」展で広く知られることになった大安寺の木彫の仏像をとりあげてみたい。

大安寺と唐招提寺には、同じ様式の木彫の仏像が伝来する。美術史研究においては、その様式は大安寺様式・唐招提寺様式とよばれ、鑑真和上が唐から伝えた新しいスタイルの仏像とされている。興味深いことに、この木彫の仏像は、大安寺や唐招提寺だけではなく、薬師寺にも伝来し、さらに香川県正花寺などの地方寺院にも伝わっている。それは、唐招提寺と大安寺、薬師寺、さらには同じスタイルの木彫仏像を伝える地方寺院が、なんらかの関係を有したことを意味するであろう。

文化はさながら水のように、高いところから、低いところへと流れる。

寺院における仏像もまた、重要な構成要素のひとつと言って良いであろう。仏像を新しく造像する際には、規範とすべき良好な関係がある寺院の仏像の様式を受容したのではなかろうか。

大安寺が先か、唐招提寺が先か、それとも薬師寺が先なのか。それは今後の美術史研究に俟たねばなるまいが、いずれにせよ、共通する様式を備えた仏像が伝来するこれらの寺院の間には、「人的ネットワーク論」からいっても、教学的な「知的体系の継承関係論」からいっても、相当に深い関係を想定せねばならないであろう。そして、こうした共通する仏像様式の伝播を支えていたのは、大安寺・薬師寺、さらには唐招提寺、東大寺といった大寺院を中心とする、出家の僧侶や在家の仏教信者をもふくみこんだ平城京の諸寺院間の人的ネットワークだったのである。

3 唐からもたらされた文学・学問の「知的体系」—長安・西明寺から平城京・大安寺へ—

「知的体系の継承関係論」とは、尾形氏の説かれる「通時的・歴史的共同体」としての縦の軸、「時代を隔てて詩心の交響を奏でた縦の歴史的共同体」に相当する。

平城京の仏教文化圏における通時的な共同体、すなわち、縦軸とは、唐の都である長安の西明寺を核とする唐の新しい文学・学問というソフト・ウェアとしての「知的体系」が、平城京の大安寺の文学・学問に継承されたことをさす。長安・西明寺の創建にあたった玄奘、その後を嗣いだ道宣・道世をはじめとする西明寺の文学と学問は、大安寺に受け継がれ、八世紀後半以降、高僧伝を中心とする奈良朝漢詩文、特に伝の成立の場を形成することになってゆく。

玄奘が創建に深く関与した長安・西明寺における、新しい唐の文学・学問の「体系」は、大安寺にどのように継承されていったのか。

長安・西明寺を核として生みだされた『大唐大慈恩寺三藏法師伝』『大唐西域記』をはじめとする玄奘伝、さらにはこれらを抽出編纂した類聚編纂書『諸経要集』『法苑珠林』等の影響は、大安寺に住した婆羅門僧正菩提僊那の伝『南天竺婆羅門僧正碑并序』、『懐風藻』仏家伝、『日本霊異記』に著しく、さらには『万葉集』の仏教思想にまでおよぶことが推測される。

大安寺は、平城京の大寺院とその僧侶、さらには在俗の仏教徒とのネットワークを有し、長安・西明寺の知的体系を文学・学問として継承する仏教文化圏の中核寺院であった。そして、大安寺を核とする大安寺文化圏は、平城京における漢詩文生成の場、つまり、漢詩・漢文学が生みだされた「場」であるとともに、新しく唐からもたらされた文学・学問の発信地としても機能していたのである。副題にあげた「唐からもたらされた文学・学問の体系」を継承する「唐からもたらされた文学の場」として、大安寺は、平城京の仏教的な基盤を形成し、非常に重要な役割を果たしていたと考えられる。

さらに重要なことは、大安寺のような文学の「場」が、平城京には他にも存在していたこと、そして、それらが、平城京における『万葉集』の仏教的な成立基盤を形成していたことである。大安寺とおなじような「唐からもたらされた文学・学問」を継承する「唐からもたらされた文学の場」が平城京には他にも存在し、そうした文学の場・学問の場が、平城京の『万葉集』の成立基盤を形成していたことを、つぎに概観していきたい。

4 平城京の仏教の成立基盤—皇子文化圏の文学史—

平城京の大安寺文化圏を遡ってみよう。

平城京の『万葉集』の仏教的な成立基盤には、どんな文学の場があって、どんな学問の継承があり、これを支えるどんな人的ネットワークが存在したのであろうか。

平城京以前、飛鳥・藤原京の時代には、皇子文化圏が仏教との交渉をもっていた。

皇子文化圏とは、『万葉集』研究の成果であり、その性格は、つぎの三点に要約されよう。

第一に、皇太子や皇子の周辺には、渡来系の知識人が師として配された。

第二に、皇子文化圏とは、皇太子や皇子の教育を担い、学問をはぐくむ場であった。

第三に、こうした学問の場は、サロンを形成し、文学の場としても機能した。

このような場で、皇太子や皇子たちは最新の渡来文化を学び、こうした教育の場が、政治や思想や制度を支えるとともに、新たな文学をも生みだしていったのである。

では、こうした皇子文化圏の中心人物には、どのような皇子たちがいたのであろうか。

『万葉集』や『懷風藻』から読み取ることのできる皇子文化圏として、聖徳太子・中大兄皇子・大友皇子・大津皇子・長屋王・首皇子（聖武天皇）が指摘されており、さらには、天智の皇女である水主内親王、薬師寺の仏足石を発願した文室真人智努らの文化圏などの存在が想定しうるであろう。

皇子文化圏には、最新の渡来文化としての仏教が、絶えず影響をあたえていたにちがいない。

では、皇子文化圏と仏教の交流は、どのような様相を呈していたのであろうか。

ここでは、大学図書館にも相当する、皇子文化圏の書庫や寺院の経蔵といった文献の保管場所に的をしぼって、平城京遷都にともなって、仏教の図書館が藤原京から平城京に移転していった経緯をあとづけてみたい。

5 聖徳太子文化圏と法隆寺

皇子文化圏として確認されるもっとも古いものは、六世紀末から七世紀にかけての推古朝に展開した聖徳太子の文化圏である。

聖徳太子文化圏の最大の特徴は、最初に皇子文化圏と仏教の結合を果たしたという点である。それは、聖徳太子文化圏と法隆寺の結合とみなすこともできよう。聖徳太子文化圏と法隆寺周辺で生まれた文学として、推古朝遺文をあげることができる。その一例、「法隆寺金堂薬師仏光背銘」には、漢文体・和文体のほか、日本語の語法・語順を生かした和化漢文体・変体漢文が混在している。また、漢字には和訓が成立し、前代に比べて、漢文表記が格段に浸透している様相が看取される。

聖徳太子による仏教興隆とともに、漢文学もまた、発達した。聖徳太子文化圏の場は、上宮王家の斑鳩の宮であり、それは、聖徳太子没後も、太子の遺族である山背大兄王一族に受け継がれてゆく。

聖徳太子文化圏は、歴史書編纂の場としても機能した、政治・思想・制度の場でもあった。「天皇記」「国記」などの編纂は、天武朝の「帝紀」「上古諸事」を経由して、後の『古事記』『日本書紀』等にも継承されてゆく。

こうした法隆寺と聖徳太子文化圏の背景には、遣隋使の派遣があった。そのメンバーである南淵請安や僧旻が中国に滞在した時期は、太宗の「貞観の治」とよばれる初唐の最盛期であり、ちょうどこのころ、玄奘三蔵は西域へとむかって長安を旅立つ。

ただし、僧旻の帰朝は舒明四年（632）、南淵請安の帰朝は舒明十二年（640）であり、両者の帰朝が舒明朝に下るため、初唐の仏教界の情勢が影響をもたらした痕跡は、推古朝には未だ認めることができない。

6 中大兄皇子文化圏から、道昭の「飛鳥・本元興寺の東南隅」の禪院へ

聖徳太子のつぎに確認できるのが、大化の改新をおこなった中大兄皇子の文化圏である。

中大兄皇子の世代にいたって、ようやく、南淵請安・僧旻が唐からもたらした儒教の影響が表面化

してくる。『日本書紀』には、中大兄皇子と中臣鎌足は「俱に手に黄卷を把りて、自ら周孔の教を南淵先生の所に学ぶ」とある。南淵請安は唐の太宗の「貞観の治」を具さに体験し、三十年の長きにわたって初唐の儒教を学んで帰国した。そんな南淵請安の伝えた初唐の儒教思想が、大化元年（645）大化の改新を準備することになってゆく。

ちょうど、大化の改新と同じ年、唐の貞観十九年（645）正月に、玄奘三蔵が西域から唐に帰国する。玄奘は西域の新たな仏教を唐にもたらし、仏教の經典の翻訳を精力的におこなうことになる。

玄奘がもちかえった仏教は、ひとつの体系をもっていた。それが、大安寺に受け継がれた、長安・西明寺の学問と文学である。

しかし、大化二年（646）に成立したとされる金石文「宇治橋断碑」には、漢籍の影響は認められるものの、玄奘や長安・西明寺の仏教の体系を継承している痕跡は認められない。この時期、法隆寺で成立した金石文にも、「宇治橋断碑」と同様、漢籍の影響は認められるものの、しかし、玄奘や長安・西明寺の仏教の体系の影響は確認できない。

玄奘や長安西明寺の仏教を、体系的に受け入れる兆しがみえるのは、道昭が帰国してからのことである。

中大兄皇子の文化圏に属したと思われる人物に、王辰爾を祖とする船連の船史恵尺がいる。蘇我蝦夷・入鹿父子誅滅の際、聖徳太子が蘇我馬子とともに編纂した「国記」の残欠を取り出して中大兄皇子に献じた人物である。その船史恵尺の子が、道昭である。

長安・西明寺に滞在したことを確証しうる入唐僧は、上代においては存在しないが、道昭は、わずかながら、その可能性を有する人物である。

道昭は、唐に八年間滞在した。

道昭が唐に入ったときには、玄奘は大慈恩寺に住していた。その後、玄奘は、太宗の跡を嗣いだ高宗の命令によって、西明寺を建立する。しかし、玄奘が西明寺に住したのは、わずか一年四ヶ月あまり、道昭が西明寺に滞在できた期間と、玄奘が西明寺に住した期間をすりあわせると、わずか三ヶ月にすぎない。

しかし、この時期、西明寺では、玄奘の跡を嗣ぎ、西明寺上座の地位にあった道宣によって、経蔵、すなわち、図書館の整備が進められていた。その蔵書目録と目されているのが、道宣撰『大唐内典録』である。これによると、このとき、西明寺の経蔵には、七九九部三三六一巻の仏教の經典が所蔵されていたことになる。

そこで、道昭と西明寺経蔵の関係を検討してみよう。

道昭が、これほど整備された西明寺の図書館を利用することは、実際には不可能であった。西明寺経蔵に大量の經典が収蔵される前に、道昭は日本に帰国してしまったからである。

しかし、それでも、道昭は、玄奘から託された經典を日本に持ち帰った。

『続日本紀』道昭伝によると、帰国後、道昭は「飛鳥・本元興寺の東南隅」に「禪院」を建てて住したという。「飛鳥・本元興寺の東南隅」の「禪院」は、道昭帰国の翌年、天智天皇元年（662）三月に創建されたと伝える。そこは「禪院」と呼ばれたように、ひとつには禪を修行する道場であり、いまひとつには道昭が玄奘から託された經典を収蔵した図書館の役割をもっていた⁽⁵⁾。その位置は、ここ万葉文化館のすぐ下のあたりであったとされている。

7 藤原京「飛鳥・本元興寺の東南隅」の禪院から、平城京「禪院」へ

平城京遷都によって、飛鳥の大寺院は、平城京へと移転した。これにともない、道昭が玄奘から託

された経典もまた、「飛鳥・本元興寺の東南隅」の「禅院」から、平城京へと移されることになる。図書館の移転である。

正倉院文書には、「禅院」「禅院寺」という注記のある経典がある。これらはみな、初唐、すなわち、玄奘の時代までのものであることが明らかにされており、道昭が唐から持ち帰った経典そのものであったと考えられている⁽⁶⁾。

道昭が玄奘に託された経典は、いったんは「飛鳥・本元興寺の東南隅」の「禅院」に保管されたが、平城京への遷都とともに、平城京の右京の「禅院」に移され、その後、写経の底本として活用されたことが、『続日本紀』道昭伝から知られる⁽⁷⁾。

「平城右京の禅院」の蔵書が、文学に影響を与えた例として、薬師寺に今も残る「仏足石記」があげられる⁽⁸⁾。「仏足石」を発願し、造立したのは、文室真人智努。皇族につらなる血筋であり、皇子文化圏を形成したひとりとしてよいであろう。

文室真人智努は、鑑真の菩薩戒弟子であり、律令官人としては、東大寺大鎮・法華寺大鎮、浄土院別当をつとめた経歴を有する。在家の仏教徒として、また皇族出身の律令官人・万葉歌人として、幅広い活動の場をもっていた。

彼が建立した「仏足石」に記された「仏足石記」の典拠は、道昭の図書館が平城京に移転した「平城右京の禅院」の蔵書「仏跡図」の記録である。道昭が唐から持ち帰った経典は、平城京遷都にあたって、平城右京四條一坊の「平城右京の禅院」に移され、これが薬師寺に現存する「仏足石記」の原本となって善本として活用されていたのであった。

「仏跡一卷」は、その後天平十九年（747）に、東大寺写経所に借りだされた。東大寺で仏足石が造営されたという記録は確認できないものの、これが文室真人智努が建立した「仏足石」の底本と同じものであったと考えられている。

ところが、この「仏跡図」は、道昭が持ち帰ったものではない。

このことは、「平城右京の禅院」という図書館の蔵書は、道昭の経典だけに固定されていたのではなく、「仏跡図」のような新しく唐からもたらされた経典が、続々と追加収蔵されていったであろうことを推測させる。

また、この「仏跡図」は、書物（Book）ではない。このことから、「平城右京の禅院」という図書館には、書物のかたちをとったものだけではなく、断片的な作品が、あるいは一枚の紙のかちのまま（Letter）に保管されていた場合もあったと考えられる。

玄奘の時代、初唐の文化が、平城京にどのくらい伝来していたのか。

この問題は、まだ、断片的・部分的にしか跡づけられていない。しかし、平城京の大安寺文化圏にもたらされた長安・西明寺の知的体系は、道慈以前、道昭によって伝来していた可能性が高いとみてよいであろう。道昭は、道慈よりも早く唐に渡り、玄奘のそば近く仕え、玄奘から経典までも託されたからである。

玄奘や長安・西明寺の文学や学問の体系は、道昭をはじめとする入唐学問僧によって、藤原京の時代には、すでに断片的・部分的に伝来していた可能性が高いと考えられる。

この時期に成立した金石文に「船王後墓誌」がある。これは、断片的にもたらされた長安・西明寺の学問や文学の体系の一端を示すものかもしれない。

以上、平城京遷都にともなって、藤原京の仏教図書館が平城京に移転したことを概観してきた。これをふまえて、平城京の皇子文化圏にも、初唐文化の影響を認めうること、飛鳥・藤原京から平城京へと継承されたものがあつた可能性を指摘しておきたい。

8 近江朝から天武・持統朝の皇子文化圏—『懷風藻』『万葉集』の成立基盤—

まず、『懷風藻』から確認される皇子文化圏として、大友皇子の文化圏がある。大友皇子は、天智九年（670）に立太子された。『懷風藻』の大友皇子の伝には、「賓客」として、つぎの五名の名があげられる。

年二十三、立ちて皇太子と為る。広く学士沙宅紹明・塔本春初・吉太尚・許率母・木素貴子等を延きて、賓客と為す。

「賓客」とは、太子の補導役、師匠、話相手の意。唐の太宗の後を嗣いだ高宗のとき、初めて官名となり、役人は五名となった。つまり、「賓客」とは、唐の時代に官名として成立する「太子賓客」のことで、大友皇子伝にあげられた五名の「賓客」は、『日本書紀』天智十年正月条にみえる亡命帰化人たちをさし、後の日本の東宮学士に相当する⁽⁹⁾。

しかし「賓客」は、初唐、とりわけ、太宗の代の「友」を模範として、制度的に導入されたものと考えられる。唐では皇太子文化圏は自然発生的なものではなく、制度であった。高宗の前の太宗の宮廷には「友」があったことが『翰林学士集』の侍宴応詔詩から確認される⁽¹⁰⁾。

『懷風藻』にみえる大津皇子の文化圏がをはじめとする皇子文化圏にも制度的性格は皆無ではない。

磐余の池辺にあった大津皇子の宮には、川島皇子ら、石川郎女が集った。大津皇子文化圏のメンバーは、大津皇子の謀反の罪に連なった人々を中心とし、「伊吉博徳書」で有名な遣唐使人・沓伎連博徳、持統朝で「撰善言司」となる巨勢多益須らをふくむものとされる。

さらに、天武・持統朝の皇子文化圏⁽¹¹⁾には、草壁皇子に島の宮、高市皇子に香具山の宮、忍壁皇子の宮として飛鳥浄御原宮の南、新田部皇子の宮は八鈎山麓にあったことが指摘されている。島の宮と大津皇子の宮には石川郎女が出入りし、高市皇子の宮には但馬皇女がいて穂積皇子を思慕し、川島皇子と忍壁皇子とも泊瀬部皇女との関連で交流があった。島の宮は、大海人皇子が、天智十年（671）冬十月に近江大津宮を辞して吉野に向かった第一夜（天武即位前紀）、壬申の乱後の「倭京」帰還の第一夜（天武元年九月紀）に「御嶋宮」とあることから、天武朝の原点ともなる離宮とされている。

やがて、島の宮は、草壁皇子・安陪皇女夫妻の宮殿となり、天武十年（681）から草壁皇太子の東宮となった。壬申の乱（672）、飛鳥浄御原宮遷都（673）を経て、天武十年（681）二月、草壁皇子立太子と同時に浄御原令撰定の詔がくだり、三月には「帝紀及上古諸事」を「記定」せしむる詔が発せられる。

この律令制定と修史事業の背後にも、草壁皇子をめぐる川島皇子・忍壁皇子・中臣大嶋・柿本人麻呂らの文化圏が想定されている。持統三年（689）草壁皇子が薨じ、六月浄御原令が施行される。この月、草壁皇子の七七忌における志貴皇子・巨勢多益須・調老人・伊与部馬養らの「撰善言司」着任には、草壁皇太子追福との関係が指摘され、やがて、後の聖武天皇の皇太子時代にいたって、皇子文化圏は律令体制のなかで制度化されてゆくことになる。

こうした皇子たちが織りなす人的ネットワークは、『万葉集』成立の背景をなし、基盤をなしたと考えられる。

9 水主内親王—中大兄皇子文化圏の継承—

大宝元年（701）、新しい令制「東宮職員令」のもと、皇子文化圏は律令制のなかで整備されることになる。

和銅七（714）首皇子が皇太子となって元服すると、首皇子（聖武天皇）文化圏が形成される。

こうした流れは、やがて長屋王の詩苑へとつながっていくものと位置づけられており、天平勝宝三

年（751）には、皇子文化圏で生まれた漢詩をあつめたともいえる『懷風藻』が成立する。

そんななか、ひとりの皇女に注目したい。

水主内親王は、天智天皇の第十皇女、『万葉集』四四三九の左注にも、「水主内親王」の名がみえる。

水主内親王は、数多くの経典を所蔵しており、その所蔵経典は「水主宮経」と称され、彼女の所蔵した経典は、しばしば借り出され、写経の際の底本に用いられていた。

水主内親王所蔵経の性格として、須田春子氏は、つぎの三点を指摘された⁽¹¹⁾。

- (1) 水主内親王経と呼ばれて正倉院文書に散見する経典六十四部九百卷は、主に孝謙上皇の開設した奉写御執経所及び奉写一切経司の経本・証本に用いられた。
- (2) これらの内親王経は、審詳師・図書寮・坤宮官また宮（光明皇后）の一切経とともに、神護景雲二年に初見する論・疏・章・抄・伝・記などの新写に活用され、役立っている。
- (3) 内親王経はその大部分が常に審詳師経とあわせて奉請されている。本来、勘経の証本たり得るのは、わが国で転写されたものよりも原本に遡って求められるのが当然であり、特に勘経証本となった内親王経、審詳経はともにそのような条件を満し得るものであったろうと見なければならぬ。且つまた、内親王、審詳両者の所蔵経の装体裁には、多くの点で類似するものがあり、両者の類似性は強い。

このことは、水主内親王が、個人で図書館を有し、必要に応じて、ほかに貸し出すことをしていたことを意味するであろう。

なぜ、女性である水主内親王が、これほど多くの経典を所蔵していたのか。

その理由は定かではないが、彼女が天智天皇の皇女であることから、天智天皇家の仏教信仰のなかで、天智天皇の代から収集されてきたであろう経典類を相続していた可能性が指摘されている。

10 むすび

大安寺文化圏のような文学や学問の場合は、皇子文化圏においても想定することが可能であると考えられる。仏教の経典に関しては、正倉院文書の研究によって、平城京のなかに図書館の役割をになつたいくつかのスポットが指摘されており、それが、平城京の仏教的な基盤を形成していたとみてよいであろう。

一方、『万葉集』の背景をなす皇子文化圏については、そうした史料がのこされていないために、その質を具体的に把握することは困難である。しかし、天智天皇の皇女であり、仏教経典を多く所蔵していた水主内親王の存在によって、皇子・皇女の文化圏においても、仏教の文化圏と類似したありようを想定する余地が残されているのではないと思われる。

平城京には、大安寺を核とする仏教文化圏と、皇子・皇女を軸とする皇子文化圏が共存していた。

文学の場・学問の場として、こうした文化圏相互の「人的ネットワーク論」、あるいは学問・文学の「知的体系の継承関係論」が可能であり、実際に平城京の仏教においては、唐の長安・西明寺と大安寺、さらには、大安寺と平城京の諸寺院間のネットワークとして、こうした交流がおこなわれていたことを想定して、『万葉集』の成立基盤にかかわる仏教文学の側からの報告に代えさせていただく。

【注】

(1) 拙稿『奈良朝漢詩文の比較文学的研究』（二〇〇三年七月、翰林書房）

拙稿「長安西明寺の学問と上代漢詩文—大安寺文化圏の出典体系—」（『上代文学』第八九号、二〇〇二年十一月、上代文学会）

(2) 尾形尙「日本文学と座」（『国文学』一九七〇年七月、改稿。『座の文学—連衆心と俳諧の成立—』初版一九

- 七三年九月、角川書店。一九七〇年十一月、講談社学術文庫所収)
- 藏中しのお編『茶の湯と座の文芸の本質の研究－『茶譜』を軸とする知的体系の継承と人的ネットワーク』(平成16～18年度日本学術振興会科学研究費補助金・基盤研究(C)(2)[課題番号16520114]研究成果報告書、二〇〇七年三月『語学教育フォーラム』第11号、大東文化大学語学教育研究所)
- (3) 柿村重松『上代日本漢文学史』(一九四七年七月、日本書院)
中西進「人麿をめぐる人々」(『万葉史の研究』一九七二年六月、桜楓社。『中西進万葉論集』第四・五卷所収、一九九六年、講談社)
- (4) 廣岡義隆「宇治橋断碑」(『古京遺文注釈』一九八九年二月、おうふう)
- (5) 藤野道生「禪院寺考」(『史学雑誌』第六六編第九号、一九五七年八月)
堀池春峰「平城右京禪院寺と奈良時代仏教」(『仏教史学』第二卷第四号、一九五三年一月。『南都仏教史の研究 遺芳篇』所収、二〇〇四年三月、法蔵館)
- (6) 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教史の研究』(一九三〇年、東洋文庫)
- (7) 注(5)の前掲論文。
- (8) 廣岡義隆「仏足石記」(『古京遺文注釈』上代文献をよむ会編、一九八九年二月、桜楓社)。同「仏足石記文の撰述態度について－『西域伝』の引用に関して－」(『三重大学日本語日本文学』六、一九九五年六月)。
拙稿「薬師寺『東塔擦銘』『仏足石記』と大安寺文化圏－日中交流」(『国文学 解釈と教材の研究』第四八卷十二号、二〇〇三年十二月、学燈社)
拙稿「薬師寺「仏足石記」所引「西域伝」攷」(『東洋研究』第一六一号、二〇〇六年十一月、大東文化大学東洋研究所)
- (9) 林古溪『懐風藻新註』(一九五八年十一月、明治書院)。
辰巳正明「皇子文化圏と漢文学」(『万葉集と中国文学』一九八七年二月、笠間書院)。同「万葉集と東アジア」(『万葉集と中国文学 第二』一九九三年五月、笠間書院)。
- (10) 藏中しのお・藏中進・福田俊昭『輪林学士集注釈』(二〇〇六年三月、大東文化大学東洋研究所)
- (11) 渡瀬昌忠「島の宮の歌人」「東宮文化と人麻呂」(『柿本人麻呂研究 島の宮の文学』一九七六年十一月、桜楓社)。同「文学の場としての『島の宮』－皇子文学圏－」(『国文学 解釈と教材の研究』一九八二年四月、学燈社)。
村山出「『帰化系知識人の文学』の可能性－万葉集における位置－」(『山上憶良の研究』一九七六年十月、桜楓社)。
藤原茂樹「撰善言司研究－内記への道－」(『折口信夫 論文・作品の研究』一九八三年九月、慶応大学国文学研究会)
- (12) 須田春子『律令制女性史研究』(一九七八年五月、千代田書房)