

# 菅原是善の願文と王勃の文章

後藤 昭雄

## 一

平安朝においては仏事の場で多様な漢文の文章が用いられている。その主なものとして願文、表白、諷誦文、祝願文があるが、私はこのところ、祝願文について考えている。

祝願文は他とは事なる独自性を持った文章である。<sup>①</sup>一つは文体（文型）である。願文に代表される仏事の漢文は四六駢儷体で書かれるのが普通であるが、祝願文は四字句を長く連ねた形式である。讚や銘、あるいは經典の偈のような形で、これは一見して祝願文を他と分かつ、文体上の特徴である。

もう一つはそれが用いられる場である。その一つは仁王会である。仁王会は『仁王般若経』（仁王護国般若波羅密多経）を講読して鎮護国家あるいは災厄の消除などを祈る大がかりな仏事である。最も的大事は天皇の即位に伴う一代（一度）仁王会である。兵乱や外国からの来襲、災害などに際しては臨時仁王会が催された。さらに定期化して春秋二季の仁王会となった。

もう一つの仏事は諸供養である。死者の追善を初め、仏像の造立や經典の書写、また寺院、堂塔の建立などに伴う供養の場においても祝願文が用いられた。このように祝願文は仁王会および供養の場で制作、誦読さ

れたが、また両者には違いもあった。仁王会においては祝願文のみが用いられたのに対して、供養においては併せて願文も用いられた。二種の文章が捧げられている。

以上のような祝願文の基本的性格を明らかにする過程で、供養における祝願文の一例として、現存するその最も早い作品を読んだが、その作業において、別の新たな問題が浮かび上がってきた。そのことを考えるのが本論の目的である。

詩文集や歴史史料から平安朝の祝願文を拾い集めると三十一首が遺存するが、供養の場における作として最も早いのは貞観三年（八六一）の東大寺大仏供養祝願文であり、願文も併せて残る。この祝願文が作成されるには、次のような前史があった。

文徳朝の斉衡二年（八五五）五月二十三日、奈良東大寺の大仏の頭部が落下するという前代未聞の出来事が起こった（『文徳実録』同月庚午条）。大仏を建立した聖武天皇の佐保山陵に奏された「策命」には長い年月を経たことによる自然落下と述べられているが（同七月戊申条）、現在では当時頻発していた地震に依るものと考えられている。直ちに修復作業が始められたが、六年近い歳月を要し、貞観三年（八六一）三月に完了した。この間、文徳天皇が没し、清和天皇が

即位するという代替わりも挟っている。

貞観三年三月十四日、仏頭修復の完成を祝う開眼供養会が催された。その盛大なさまは『三代実録』が記述しているが、そこに仏頭の再現成った盧舎那仏に捧げられた「祝願文」と「祝願」とが引用されている。新訂増補国史大系本で三頁余に及ぶ雄篇である。作者は道真の父、菅原是善である。時に文章博士の任に在った。

この祝願文と祝願とを読んだが、当然の手続きとして一つの語句の典拠や先行の用例等を確認する。その作業を通して、この二首の文章の作成には初唐の王勃の文章が一つの素材源となっているらしいことが見えてきた。そこで、このことに焦点を絞って考察し、これを明らかにしたい。そうして、このことの、我が国における王勃の文学の受容、また平安朝の中国文学受容における意義などについて考えてみたい。

## 二

是善の文章における王勃の文の受容を見ていくに先立って、いくつかのことについて述べておかなければならない。

まずは善作の祝願文と祝願についてである。祝願文は四六

駢儷体で書かれ、一一七二字からなる。私見では以下のように六つの段落に分けた。<sup>3)</sup> ( ) 内の数字は字数のパーセンテージである。

- 一、聖武天皇による大仏建立(11)
- 二、文徳朝、斉衡二年の仏頭落下(7)
- 三、文徳朝における修復(23)
- 四、清和朝における修復の完成(11)
- 五、貞観三年の開眼供養会(26)
- 六、祈願(22)

呪願は四字句からなる。一三二句で、総字数は五二八字である。次のように四段落に分けた。<sup>4)</sup>

- 一、大仏建立(24)
- 二、仏頭の落下と修復(6)
- 三、開眼供養会(30)
- 四、祈願(39)

なお、四六文を「呪願文」、四字句を「呪願」と呼んでいるが、これはテキストとしている『三代実録』の呼称で、平安朝における一般的用法とは相違する。一般には前者は「願文」で、後者の四字句の作が「呪願文」であるが、今はテキストの呼称に従う。

王勃(六四八〜六七六)は楊炯ようけい、盧照鄰ろしょうりん、駱賓王らくひんのうと共に「初唐の四傑」と称される唐初の代表的詩人で『王勃集』がある。今は挿本『王子安集』(「子安」は字あざな)として通行する。『王子安集』については今はテキストのことにみに限っておく。清、蔣清翊注『王子安集註』(中国古典文学叢書、上海古籍出版社、一九九五年)に拠る。なお、必要に応じて『文苑英華』(中華書局、一九六六年)巻八五〇〜八五三所収本文と対校し、本文を改めたところがある。

結論の一部を先取りすることになるが、是善が呪願文・呪願の典拠として用いた王勃の作品には偏りがある。それは寺碑に限られる。以下の諸作である。そこでそれをここに一覧とし、次節の論述では「〇〇寺碑」の略称で呼ぶこととする。

- 益州綿竹県武都山淨恵寺碑(巻十六)
- 梓州飛鳥県白鶴寺碑(同)
- 益州徳陽県善寂寺碑(巻十七)
- 梓州通泉県惠普寺碑(同)
- 梓州郫県兜率寺浮図碑(同)
- 広州宝荘嚴寺舍利塔碑(巻十八)
- 梓州玄武県福会寺碑(巻十九)
- 彭州九隴県龍懷寺碑(同)

## 梓州慧義寺碑銘（卷二十）

## 三

是善はいかに王勃の文章を利用してゐるか、具体的に見ていこう。まず呪願文である。

第三段落、文徳朝における仏頭修復についての叙述にいくつかの例がある。その冒頭、即位した文徳天皇について、こう記す。

先皇、大鈞无事、神器有帰。

堯曦将仏鏡俱懸、軒車与法輪同転。

先皇、大鈞事无くして、神器帰する有り。

堯曦仏鏡と俱に懸かり、軒車法輪と同一に転ず。

「先皇」は文徳天皇（在位八五〇～八五八年）である。「大鈞」は天、「神器」は帝位を示す宝、そこから帝位をも意味する。天は何事をなすこともなく、帝位は帰すべき所へ伝えられた。この「大鈞无事、神器有帰」は「福会寺碑」に、

洎乎大鈞无事、神器有帰。清玉戸而帝寶中、転金輪而王天下。

大鈞事无くして、神器帰すること有るに洎びて、玉戸

を清らかにして寶中に帝たり、金輪を転じて天下に王たり。

とあるのをを用いる。続く文の「金輪を転じ」も呪願文の「法輪と同一に転ず」と同意であるが、この句を含む「堯曦」以下の一文も「慧義寺碑」の次の表現をそのまま借用する。

自先后膺曆、今聖乗時、堯曦将仏鏡俱懸、軒車与法輪同転。

先后曆に膺たり、今聖時に乗じて自り、堯曦仏鏡と俱に懸かり、軒車法輪と同一に転ず。

「堯」は中国古代の聖天子。「曦」は光、輝き。「軒車」は伝説上の帝王、黄帝（軒轅氏）をいう。轅は車のかじ棒であるから「車」に置き換えた。この一文をそのまま用いて、文徳天皇が仏事にも心を用いていることをいう。

文徳朝に続けられる修復作業の記述に次の一文がある。

周官詮揆日之工、荊谷練成風之功。

周官は日を揆る工に詮らかにして、荊谷は風を成す功に練れたり。

「周官」は周の役人。「日を揆る」は『詩経』邶風「定之方中」に「之れを揆るに日を以てし、楚の室を作り為す」とあるのに拠る。太陽の方角を計る。後句、「荊谷」は後述の典

拠から考えて、「荊客」の誤りである。「荊」は楚の別称。

「風を成す」は『莊子』徐無鬼の逸話に基づく。郢（楚の都）の男が大工の名人、匠石に鼻の先に付いた漆喰を取ってくれと頼んだ。匠石はまさかりを振り回し風が起こつた（匠石、斤を運らせて風を成す）が、男は落ち着いたもの、漆喰はみごと削り取られていた。

この一聯は技術者たちの活躍振りを述べるが、「善寂寺碑」の次の表現を用いている。

林衡授矩、周官詮揆日之工、  
梓匠揮斤、荊客練成風之巧。

林衡矩を授け、周官は日を揆る工に詮らかにして、  
梓匠斤を揮ひ、荊客は風を成す巧に練れたり。

「林衡」は『周礼』地官に木材の巡守を行う官として見え、「梓匠」は大工（『孟子』滕文公下）。この文章を踏まえていることが明らかになると、祝願文の後句の末尾「成風之功」は、これでも意は通じるが、やはり「巧」に改めるのが妥当であろう。『三代実録』における誤写と考えられる。

修復作業の叙述中に多くの人びとからの援助喜捨が寄せられたことが述べられている。

神靈致感、奔為知識之先、

外道帰心、還為恭敬之輩。

何況、施身童子、忍辱仙人。

神靈は感を致して、奔つて知識の先を為し、  
外道も心を帰して、還つて恭敬の輩と為る。

何ぞ況んや、施身童子、忍辱仙人をや。

「知識」は金品を寄進すること。「外道」は仏道以外の教えを信じる者。そうした人々までも心を寄せてくれる。まして施身童子や忍辱仙人が助けてくれるのはいうまでもない、という。この施身童子と忍辱仙人の併称は「惠普寺碑」の次の文に拠るものと考えられる。

施身童子、戾止巖扃、忍辱仙人、来儀磻戸。

施身童子、巖扃に戾止り、忍辱仙人、磻戸に来儀る。

後者の忍辱仙人は釈迦の本生譚に見える呼称として知られる。羯利王に身を切り刻まれてもその苦難に耐えた（『阿毘達磨大毘婆沙論』卷一八二）。前者の施身童子は不確かである。『王子安集註』は「未詳」とする。佐伯有義『増補六国史 三代実録』（名著普及会、一九八二年復刊）の標注は「波羅捺国王の太子忍辱、父母の病篤き時自ら肉を割きて薬に充つと云、之を云か」という。『大方便仏報恩経』卷三に見える話であるが、太子を「童子」といえるかという疑問が

ある。これはよく知られた雪山童子ではなからうか。本生譚の一つで、釈迦が童子となつて雪山で修業していた時、帝釈天が童子をためそうと羅刹に姿を変え、「諸行無常、是生滅法」の偈を唱えた。それを聞いた童子は残りの偈を聞きたいと、身を投げて羅刹に施そうとしたという。忍辱仙人は釈迦の前世の名として知られたものであるから、かなりの用例があるが（『大正新脩大藏經』に六一例）、<sup>53</sup>「施身童子」という語は他に用例を見出だせない。したがつて、この併称は前引の王勃の文に拠るものであろう。

呪願文は先の文章に続いて次の一文がある。

天女持花、山神献菓

天女は花を持ち、山神は菓を献ず。

天女や山の神々も力を添える。これも王勃の文を用いる。

「浄恵寺碑」に、

山神献果、送出菴園、

天女持花、来遊浄国。

山神は果を献じて、送りて菴園を出で、

天女は花を持ちて、来たりて浄国に遊ぶ。

これは全く同じであるが、近似の例もある。「福会寺碑」に、

山神献果、還栖交露之台、

天女持香、即遶飛花之閣。

山神は果を献じて、また交露の台に栖み、  
天女は香を持ちて、即ち飛花の閣を遶る。

とある。「花」を「香」に変えている。

修復成つて後に行われた開眼会についての叙述（第五段落）にも、王勃文からの借用がかなり見られる。

段落の初めである。

此を以て、貞観三年、歲辛巳に次る、春三月十四日、

青蓮湛目、褰翠幌而高臨、

楮菓涵唇、啓紅窓以密咲。

青蓮目に湛へ、翠幌を褰けて高く臨み、

楮菓唇を涵し、紅窓を啓きて以て密かに咲む。

三十二相、煥若天成、

八十四儀、巍如踊出。

三十二相、煥として天の成せるが若く、

八十四儀、巍として踊り出づるが如し。

仏頭が据えられ、仏顔が再び出現したことを述べる。前聯の「青蓮湛目」と「楮菓涵唇」との対偶の、「青蓮目に湛へ」は次の聯の「三十二相」の一つ、眼色如紺青相である。

青い蓮のような紺青の瞳。また「赭菓唇を涵し」は「八十四儀」の一つで、仏陀の唇は果物のように赤いとされる。そうしてこの「青蓮——」と「赭果——」の対偶は、「慧義寺碑銘」の、

青蓮湛目、下映香泉、

頰菓含唇、斜交宝樹。

青蓮目に湛へ、下は香泉に映じ、

頰果唇に含み、斜めに宝樹に交はる。

に基づくものである。なお、「赭」と「頰」は同義で、赤い。「三十二相」と「八十四儀」の対偶もまた王勃の文章に倣う。すなわち「白鶴寺碑」の

三十二相、臨玉座以相輝、

八十四儀、擁金山而円立。

三十二相、玉座に臨みて相輝き、

八十四儀、金山を擁して円立す。

の対偶をそのまま用いる。

「三十二相」は周知のように仏陀が有する三十二の身体的特徴。先の青蓮の瞳もその一つである。それに対して「八十四儀」という語は用例を見出だしえない語である。『王子安集註』は「八十種好」として注を施している。「八十種好」

は「三十二相」と同様の仏陀の八十の吉相をいうもので、先の朱唇もその一つで、五十一として「唇色潤沢して、頰婆果の如し」とある。王勃は「三十二」という三字の数字と対語とするために「八十種」を「八十四」に変えたのである<sup>(6)</sup>。この箇所は文章の展開も王勃の文に倣っている。「白鶴寺碑」は「三十二相、——、八十四儀、——」の前に、

果唇間発、蓮眸周映

貝齒含滋、璿毫起照

果唇間ま発き、蓮眸周く映す。

貝齒含みを含み、璿毫照を起こす。

とある。「果唇」、「蓮眸」は祝願文の「赭菓唇を涵し」、「青蓮目に湛へ」であり、次の「貝齒」、「璿毫」も仏陀の身体的特徴である。これら具体例を挙げて、「三十二相」、「八十四儀」とまとめる。祝願文も同じ文脈になっている。

続いて創建当時の偉容を取り戻した大仏殿についての記述がある。

金光護国の香場を莊嚴し、天平勝宝の旧事を排弁す。

層甍四注、激奔電於彫櫳、

複屋三休、繞浮烟於繡檻。

層甍四に注ぎ、奔電を彫櫳に激り、

複屋三たび休みて、浮烟を繡檻に繞らす。

「層甍」は幾重にも重なる瓦。「四注」は四方に広がること。「櫳」は窓の格子。「三休」は一気に登れず、途中で休むこと。建物の高いことを表す。この一聯は「白鶴寺碑」の次の一聯に基づき、語を多少置き換える。

層甍四合、爍奔電於丹楹、

複殿三休、絡浮煙於翠幌。

層甍四に合し、奔電を丹楹に爍かし、

複殿三たび休みて、浮煙を翠幌に絡はす。

これでは「四注」ではなく「四合」であるが、「四注」の語も、「福会寺碑」に、

乃ち寺内に重閣一所を建つ。……、層榭三たび休み、

珮簷四に注ぐ。

と、「三休」の対語として用いられている。「珮簷」は彫刻の施されたひさし。

大仏殿の前に拡がる殿庭の莊嚴の描写に次の一聯がある。

初虹曳綵、即挂新幡、

瑞鳳翻金、還栖旧刹。

初虹綵を曳きて、即ち新幡を掛け、

瑞鳳金を翻して、また旧刹に栖む。

色鮮やかな真新しい幡が掲げられ、以前と同じように鳳凰が飛び来たという。この一聯は「浄恵寺碑」の次の表現に学ぶ。

虹生北澗、即掛新幡、

鳳下東岑、還栖旧刹。

虹は北澗に生じて、即ち新幡を掛け、

鳳は東岑より下りて、また旧刹に栖む。

この開眼の盛儀を見ようと詰めかけた群集についての描写もあるが、そこにも王勃の文の受容が見られる。

閭閻霧撲、士女雲趨。

車不得旋、人不得顧。

閭閻は霧のごとく撲くし、士女は雲のごとく趨る。

車は旋らすを得ず、人は顧みるを得ず。

「閭閻」は庶民。「撲」は地を尽くしの意。王勃の「洪府の滕王閣に登りて餞別する序」(巻八)に「閭閻地を撲くし」とある。民衆が地に溢れての意。この「閭閻霧撲、士女雲

趨」の対句は「宝莊嚴寺舍利塔碑」の

閭閻霧撲、士女雲流。

閭閻は霧のごとく撲くし、士女は雲のごとく流く。

を、一字を換えて用いたものである。

これまでに述べてきた王勃の碑からの少なからぬ撰取例を考えると、次もその一例と見てよいであろう。

祝願文の冒頭の一文である。この文章は欽明朝における仏教の伝来から筆を起している。

粤若に天国押開広庭天皇十三年壬申、

仏像西に瞻み、釈教東に來たる。

ここに見える「西瞻」と「東來」とを対語とする表現は「福会寺碑」の、

法雲西瞻、潜銷火宅之氣、

慧日東來、迴朗昏衢之景。

法雲西に瞻みるに、潜かに火宅の氣を銷し、

慧日東に來たりて、迴かに昏衢の景を朗らかにす。

を借りたものであろう。なお、類似の表現として「兜率寺碑」に

法王西眷、教迹東遊

法王西に眷み、教迹東に遊ぶ。

の例もある。「眷」は「瞻」と同義。

祝願文については以上である。

次いで祝願の表現を見てみよう。先述のように、次の四段落に分けられる。

大仏建立

仏頭の落下と修復

開眼供養会

祈願

順序を追って見ていこう。なお、先に述べたように、祝願は全て四字句である。

第一段落に大仏完成後の大仏殿の様子が叙述されているが、次の表現がある。

神宮不夜、寰中長秋。

神宮夜ならず、寰中長に秋なり。

大仏殿には夜も煌々と灯が輝く。これは「龍懷寺碑」の、

神宮不夜、遼閣長秋

神宮夜ならず、遼閣長に秋なり。

に倣う。「遼閣」は奥深い高殿。また、「惠普寺碑」に、

神宮不夜、虚室長寒

神宮夜ならず、虚室長に寒し。

という類似表現もある。

第三段落は貞観三年三月の開眼供養会の盛儀のさまを述べるが、その冒頭に文徳天皇の後を継いだ清和天皇に対する讚美の叙述があり、次の句がある。

赤県同文、蒼毗胥悅

赤県文を同じくし、蒼毗胥悅そうほうみなるこぶ。

「赤県」は中国をいうが、ここでは日本。「同文」は同じ文字を用いること、つまり同一の文化を有することである。

「蒼毗」は民衆。「胥」ははなはだ特殊な用字であるが、皆の意。『詩経』小雅「角弓」に「爾なんじの遠とむくれば、民胥しか然せん」とあり、鄭玄の注に「胥、皆なり」という。この語を含む「蒼毗胥悅」の句は、「福会寺碑」の、

紫宸有裕、蒼毗胥悅

紫宸むた裕たかなること有りて、蒼毗胥悅ぶ。

をそのまま用いたものである。

呪願にも呪願文と同じく開眼会を見物しようと押し寄せた多くの人々についての叙述がある。

観みる者堵との如く、來たる者雲の如し。

都雄野老、雁行連袖

趙美燕餘、魚貫繼履

都雄野老、雁行して袖を連ね、

趙美燕餘、魚のごとく貫つらりて履つらを繼ぐ。

都人も地方の老人も列をなし、諸国の美人がきびすを接し  
てやってくる。「趙美燕餘」は美人。趙と燕には美女が多い

とされる。「古詩十九首（その十二）」（『文選』卷二九）に

「燕趙は佳人多し、美しき者顔は玉の如し」とある。この一  
聯は「惠普寺碑」の、

都人野彦、希梵席而投裾

趙美燕餘、望齋庭而繼履

都人野彦、梵席を希のぞみて裾すそを投なげ、

趙美燕餘、齋庭を望のぞみて履つらを繼ぐ。

を踏まえている。

第四段落では、仏頭の修復、開眼供養という善行によって人々にもたらされるであろう果報が、各人、各階層ごとに列挙されている。

まず七廟である。七廟とは天子の御靈屋みたまやである。

是かくの如き景祐、先づ七廟を資たすく。

滌想三明、恬神八解

想おもひを三明さんみんに滌そそぎ、神かみを八解はつげに恬やすかにす。

「三明」と「八解」を対語として措おいている。三明は三明智で、仏の持つ過去、現在、未来を知る知恵。また八解は八解脱で、八種の安らぎの境地。この二語を対とするのは王勃の文に基づくものであろう。二例がある。「浄恵寺碑」に、

法師、玉函に彩を降し、金瓶に色を探る。

振八解之遙源、踐三明之広路

八解の遙源を振るひ、三明の広路を踐む。

また「莊嚴寺舍利塔碑」に、

法師、夙に真地に登り、深く慧門に入る。

照果業於三明、弘塵勞於八解

果業を三明に照らし、塵勞を八解に弘ふ。

とある。

「方今の聖朝」、清和天皇についても、当然のこととして言及があるが、中に次の句がある。

風調舜曆、雨澹堯旬

風は舜曆を調へ、雨は堯旬を澹さん。

「舜」「堯」というまでもなく中国古代の聖帝の代表である。これを以て清和天皇をなぞらえる。この二句は聖代たる当代の無事平穩であることをいうが、「龍懷寺碑」の次の表現を用いている。

宝瓶宵注、潤澹堯旬、

玉柄晨麾、風調舜曆。

宝瓶宵に注いで、潤は堯旬を澹し、

玉柄晨に麾きて、風は舜曆を調ふ。

「潤」はここでは雨の意。それを、是善はより明確に

「雨」に置き換えたのである。

呪願は次のように結ばれている。

三千法界、十二因縁、

共出煩昏、同遊覚照。

三千法界、十二因縁、

共に煩昏を出で、同じく覚照に遊ばん。

「三千法界」は三千大千世界、すなわち全宇宙。「十二因縁」は人間の苦惱を生じさせる十二の項目の關係性。「煩昏」、

「覚照」は迷いの闇と悟りの世界。この結びは「淨惠寺碑」の次の聯に抛るものであろう。

三千法界、由広位而出無明、

十二因縁、自普濟而登彼岸。

三千法界、広位より無明を出で、

十二因縁、普濟より彼岸に登らん。

「三千法界」と「十二因縁」とが対語であるのみならず、続く下句も、「無明を出づ」と「彼岸に登る」の対偶が「煩昏を出づ」と「覚照に遊ぶ」と言い換えられたと見ることができよう。

呪願文および呪願における王勃の文の撰取の様相は以上の

とおりである。

全体を通して見て直ちに気付くことがある。是善が利用している文章が碑に限られていることである。調査の対象を碑に限定したなどということではもちろんない。『王子安集』には賦以下十四種の文体の詩文が収載されている。そのうちたとえば序は作品の数も多く(四十四首)、内容から考えても、その措辞が借用される可能性はあるように思われるが、その例は見出だせなかった。碑は十一首が採録されているが、一首(益州夫子廟碑)を除いて、すべて寺院の碑である。

そうして「益州夫子廟碑」は利用されていない。一方、寺碑は十首のうち九首が利用されている。すなわち、是善は東大寺大仏開眼会の呪願文、呪願を執筆するに当たって、明確な意識のもとに王勃が作った寺碑を自らの表現の素材源として用いている。寺碑には寺またその仏堂や塔の造営、仏像の建立等についての記述が含まれている。是善はこれに着目して、その表現を呪願文、呪願に取り込んだのである。

またその利用の仕方は普通の方法とは違っている。呪願文は駢儷体で書かれているが、駢儷体はその条件の一つとして典拠のある表現を用いることが求められる。ただし、その典拠ある表現とはたとえば次のようなものである。呪願文に

「荊容は風を成す功に練れたり」(4頁)という句があったが、この「成風」は『莊子』の「匠石、斤を運らせて風を成す」に基づいた表現である。こうしたいわゆる典拠を持つ表現ももちろんある。しかし、これまでに見てきた是善の王勃の文章の利用の仕方はこれとは大いに違っている。一句そのままを抜き出して用いる、あるいは対句をなす箇所をそのまま利用する、大胆なと言えまいだろうか、そうした方法を取っている。

#### 四

ここに明らかになった、菅原是善によるその呪願文への王勃の文からの摂取はどのような意味を持つのか。

奈良時代における王勃の詩文は従来注目されるどころであった。

それは第一に古写本の伝存によってである。一つは正倉院蔵の『詩序』残巻である。「慶雲四年(七〇七年)七月廿六日」の奥書がある。四十一首が残るが、うち二十首は『王子安集』には佚しており、その点でも貴重である。早く『南都秘極』(一九二一年)に複製が収められたが、近年、昭和五

十八年の正倉院展に出品され、その時の『目録』にも全巻の影印がある。

もう一つは『王勃集』巻二十八・二十九・三十の残巻である。現在は上野氏、東京国立博物館に分蔵される。同一筆者による僚巻で、墓誌、行状、祭文、書を収める。唐代、垂拱・永昌年間（六八五―六八九）の書写である。<sup>(8)(9)</sup>

また王勃の詩文の受容には次の例がある。

まずは『懷風藻』の詩および詩序で、詩語また序文の措辞に撰取されている。またこれは『万葉集』の歌序にも及ぶ。<sup>(10)</sup>

受容は史料にも拡がっている。平城宮跡から出土した木簡に王勃の詩序の一部が習書されている。そうしてこの序は前述の正倉院蔵『詩序』にのみ存する作であることも注目される。<sup>(11)</sup>

もう一つは本論で述べたことと関連する。『藤氏家伝』の武智麻呂伝に刀利康嗣作の積篋に際しての祭文が引かれているが、これには王勃作の「益州夫子廟碑」の措辞が撰取されている。<sup>(12)</sup> これは王勃の碑が我が国の文人の文章制作に利用されたもので、是善の手法の先行例である。

このような奈良時代における王勃の詩文の存在に比べると、平安朝については、これまで王勃が注目されることははなは

だ少なかった。ただし、平安初頭の勅撰三集詩について的小島憲之氏の指摘がある。小島氏は『凌雲集』『文華秀麗集』『経国集』のすべての詩に注釈を施されたが、その中で王勃の詩にも先例のある詩語が指摘されている。

これは詩に関してであるが、本論で論じたのは文である。

これまでの漢文学研究が詩を中心になされ、文章を論じることが少なかったので、見えてこなかったのである。いうまでもないが、詩のみならず、文もまた字ばれた。前節で見た諸例がその例証である。

文徳朝に先立つ仁明朝には白居易を中心とする中唐の新しい文学がもたらされ、多大の影響を与えていた。その風潮の中にあっても、用途に応じて、初唐の文人の文章もまた撰取されたのである。

#### 注

(1) 後藤昭雄「呪願文考序説」(『平安朝漢詩文の文体と語彙』勉誠出版、二〇一七年)。

(2) 後藤昭雄、ア「貞観三年東大寺大仏供養呪願文」(『成城文藝』第二四〇号、二〇一七年六月)、イ「貞観三年東大寺大仏供養呪願文(承前)」(同第二四一号、二〇一七年九月)。

(3) 注2拙稿ア。原文および書き下し文を掲げ、説明を加える。

(4) 注2拙稿イ。原文および書き下し文を掲げ、説明を加える。

- (5) S A T 大正新脩大藏經データベース (二〇一五年版) に拠る。
- (6) ただし、なぜ「八十四」であるかは未詳。
- (7) これを考えることは翻って『王勃集』の古態を推測する手掛かりとなる。十首の寺碑のうち「梓州慧義寺碑銘」(巻二十)は四部叢刊本になく、『文苑英華』にも未収で、『王子安集註』は『全唐文』より採録する。しかし、是善がその文章に「慧義寺碑」から借用していることから、是善が見た『王勃集』には確かにこの文章も存したことになる。
- (8) 内藤湖南「上野氏藏唐鈔王勃集殘卷跋」(『内藤湖南全集』巻十四「宝左廬文」、筑摩書房、一九七六年)。なお、上記二書については最近の道坂昭廣『王勃集』と王勃文学研究(研文出版、二〇一六年)に詳しい。
- (9) MOA美術館蔵の古筆手鑑「翰墨城」所収の「伝橘逸勢筆詩序切」が『王勃集』巻二十八の「陸□□墓誌」から切り取られた断簡であることを道坂氏が明らかにした。「伝橘逸勢筆「詩序切」と上野本『王勃集』の關係」(注8著)。
- (10) 小島憲之『上代日本文学与中国文学』中(塙書房、一九六四年)第五篇第五章、第十章、「同」下(一九六五年)第六篇第一章。
- (11) 東野治之『王勃集』と平城宮木簡(『正倉院文書と木簡の研究』塙書房、一九七七年)。
- (12) 北山巴正「武智麻呂伝の「釈奠文」——本文批判と『王勃集』受容——」(『風土記研究』第二五号、二〇〇〇年)。
- (13) 刀利康嗣は「懐風藻」の詩人。「大学博士」とある。
- (14) 日本古典文学大系「懐風藻 文華秀麗集 本朝文粹」(一九六四年)、『国風暗黒時代の文学』中(中)、中(下)Ⅰ、中(下)Ⅱ、下Ⅰ、下Ⅱ、下Ⅲ(一九七九年)一九九八年)。

(追記) 平安朝における王勃の文章の受容について、先学の指摘

を見逃していた。近刊の柿村重松『松南雜草』(研文出版、二〇一七年一〇月)所収「日本文学史識小」に、紀長谷雄「後漢書竟宴詩序」、同「秋思入寒松詩序」、大江朝綱「答枇杷左大臣辭職表勅」、同「為貞信公辭太政大臣第三表」、同「落花乱舞衣詩序」、藤原春海「立神祠对策」にその例のあることが述べられている。いずれも同氏著『本朝文粹註釈』に指摘がある。初校に際し、とりあえず追記する。

( ) とう・あきお 成城大学元教授