

〈海中なる博大之嶋〉考^{わたなか とほしろう きしま}

増尾伸一郎

常世・蓬萊・竜宮・ギリイカナイと洞天福地

はじめに

「聖地のエクスタシー」という二〇〇九年度第一回シンポジウムの、「聖地」という空間で喚起される、ある特別な感情と表現」をめぐり、「宗教的エクスタシーと場所とは、どのように関わるのか」（大堀英二氏）という問題提起をうけて、本報告では海の彼方にある楽土とされたトコヨをはじめとする概念と、その表象をめぐる宗教的重層性^{シンタクシカル}について、漢文文化圏の展開を視野におきながら考えたい。

一、常世・常夜と蓬萊

永遠の生命が得られる場所としてのトコヨは常世と表記され、記紀や『風土記』・『万葉集』などの随所にみられる。『古事記』では国作りを終えた少名毘古那神が常世国に渡ったといい、神代紀では出雲の熊野の御崎から常世郷に赴いたとし、伯耆の粟嶋から粟茎にのぼり弾かれて常世郷に行ったとも伝える。

垂仁記では多遲摩毛理^{タヂマモリ}を常世国に遣わして登岐士玖能迦玖能木実^{トギシクノミカミ}（橘）を求めさせたが、生前には持ち帰ることが出来な

かったことを簡潔に記すのに対して、垂仁紀九十九年条では非時の香菓^{カクノミ}を携えて帰還した田道間守^{タチミモリ}が天皇の死を知って悲歎にくれ、十年もの歳月を要したことについて、「遠くより絶域に往る。万里浪を踏みて、遙か弱水を度る。是の常世国は神仙の秘区^{ミク}、俗の臻^{いた}らむ所に非ず」と記す。弱水は崑崙にある（『玄中記』）とも、西域の絶遠の地を流れる（『漢書』司馬相如伝・顔師古注）ともいわれる遠く遙かな大河をさす。

天平二年（七三〇）の暮に、大宰帥の任を終えて帰京する大伴旅人が、赴任直後に筑紫で喪った妻の郎女のことを回想して備後国で詠んだ、

吾妹子^{わきもこ}が見し鞆^{とも}の浦のむろの木は常世にあれど見し人そなき
（卷二・四四六）

は、生い繁るむろ（ネズ）の木に永遠の生命力を感じて妻の死を悲しむ。大宰府で旅人の下僚をつとめた大伴三依が、女性との再会を喜んで詠んだ一首、

吾妹子は常世の国に住みけらし昔見しより変若ましにけり
（卷四・六五〇）

のように相手の変わらぬ美しさ若々しさを讃えるのに常世の国

に住んでいたようだ、と形容するものもある。

国土そのものの永遠性や豊穡を讃える例としては、巻一の「藤原宮の役民の作る歌」に「我が国は 常世にならむ （例） 負へるくすしき亀も 新た代と」という一節があり、『常陸国風土記』総記にも「謂はゆる水陸の府蔵、物産の膏腴くになり。古の人、常世の国といへるは、蓋し疑はくはこの地ならむか。」とある。それに対して大伴坂上郎女が跡見庄から佐保の自宅にいる娘の大嬢におくった長歌（巻四・七二三）の冒頭では、

常世にと わが行かなくに 小金戸に もの悲しらに おもへりし わが児の刀自を

と詠み、死の他界としてのトコヨを表現する。『古事記』には天照大神が天の岩屋戸に隠れた時のことを、

爾に高天の原皆暗く、葦原の中つ国悉くに闇し。此に因りて常夜往きき。

と記し、「根堅州国」や「黄泉国」にも通じる闇や死の世界を「常夜」とすることから、本居宣長『古事記伝』巻一二ではトコヨには常住不変の世界としての「常世」と、遠い彼方の容易に往来できない「常世国」に、「常夜」を加えた三つの概念があるという。上代特殊仮名遣によれば〈世〉はヨ乙類音、〈夜〉はヨ甲類音で別の音だが、前引の大伴坂上郎女の歌は「常世」と「常夜」の交錯を示すものといえるかもしれない。

古典文芸において「常世」が重要な舞台となるのは〈浦島子〉伝承においてである。『万葉集』巻九の高橋虫麻呂の長歌「水江の浦島の子を詠める歌」（一七四〇）では、

海若の 神の女に たまさかに い漕ぎ向ひ 相詠ひ こ

と成りしかば かき結び 常世に至り 海海の 神の宮の

内の重の 妙なる殿に 携はり 二人入居て 老もせず 死にもせずして 永き世に ありけるものを

と詠み、結末では浦島子が玉篋を開けると白雲が箱から出て常世辺に棚引き、たちまちに老衰して死んだという。反歌（一七四一）でも、

常世辺に住むべきものを剣大刀汝が心からおそやこの君と詠んで、常世における永生を捨ててこの世に戻り、思いがけない死を受け入れた浦島子への共感を込めて「おそや」といい、人間という愚かな存在、もしくは現身の人間としての浦島子の姿を描く。平安時代に浦島子を詠んだ和歌では、

あけてだに何にかは見む水の江の浦島の子を思ひやりつつ

（『後撰集』巻一五・一一〇四）

夏の夜は浦島の子が箱なれやはかなくあけてくやしかるらん

（『後撰集』巻一・一二二）

のように、箱を開けて後悔したことが繰り返して詠まれるようになる。さらに『源氏物語』須磨巻の配所で秋風が吹く夕暮れに初雁の声を聞きながら、光源氏と側近たちが都を偲びつつ歌を詠む場面の、

こころから常世を捨ててなく雁をくものよそにも思ひけるかな

（民部大輔）

常世いでて旅の空なる雁がねもつらにをくれぬほどぞなくさむ

（前右近将監）

のように「常世」は雁の故郷として詠まれる例がふえるが、これは顕昭『袖中抄』の考証によれば、垂仁紀の天照大神が倭姫

命に話した言葉の伊勢国をさす「是の国」が「胡の国」となり、「胡の国」が北方に位置することから「雁の故郷」へと連想が拡がっていったものと見られる。⁽³⁾

これに対して漢文で書かれた作品では「常世」ではなく「蓬莱山」と表記して「とこよのくに」と訓むものが多い。その初見は『日本書紀』雄略二十二年条で、浦島子は「蓬萊山に到りて、仙衆を歴り観」たといひ、「語は、別巻に在り」と記す。

卜部兼方「釈日本紀」所引の『丹後国風土記』逸文には「こは旧宰、伊預部馬養の連の記せるに相垂くことなし」とあることから、雄略紀の「別巻」は、持統三年（六八九）に撰善言司に任じられ、大宝律令の撰定にもあたった伊預部馬養の（浦島子伝）をさし、さらにこの佚書が古代における浦島子伝承の原拠となったとみる説がある。⁽⁵⁾『懷風藻』には皇太子学士の時の馬養の「從駕、応詔」詩が載り、天皇の遊覧を『穆天子伝』の西王母の故事に見立てた、

仙槎泛榮光 仙槎榮光を泛かべ

鳳笙帶祥煙 鳳笙祥煙を帶ぶ

豈独瑤池上 豈に独り瑤池の上のみならめや

方唱白雲天 方に唱はむ白雲の天

のような表現もみられるので、その可能性も考えられるが、論証は難しい。⁽⁶⁾

『丹後国風土記』逸文では浦島子を日下部の首らの先祖で筒川の嶋子とし、海の沖合で獲た「五色の亀」が変じた「女娘」は「天の上なる仙家之人」であり、「蓬山」に誘われた嶋子が到着したのは「海中なる博大之嶋」で、「その地は玉を敷け

るが如し。関台は瞭映え、楼堂は玲瓏けり」という。女娘は昴星の七豎子や畢星の八豎子から「亀比壳」と呼ばれており、出迎えた両親は「人間と仙都の別を称説き、人と神の偶会の嘉を談議れり」と記す。

後段にも「時に嶋子、旧俗を遺れ仙都に遊び、既に三歳のほどを逡ぬ」とか「僕近く親故之俗を離れ遠く神仙之域に入りぬ」とか「芳蘭之体、風雲のむた翻りて蒼天に飛びゆきぬ。嶋子、即ち期要に乖違ひ、かへりてまた会ふことの難きを知りぬ。首を廻らして跼蹐み涙に咽ひて徘徊りき。」という。

これらの漢文作品では「蓬萊」に赴いたと記すが、蓬萊は『山海經』海内北經に「蓬萊山は海中に在り」とあり、晋の郭璞の注には「上に仙人の宮室有り、皆金玉を以て之を爲る。鳥獸尽く白く、之を望めば雲の如し。渤海中に在るなり」というが、これは司馬遷の『史記』封禪書に、

此の三神山（蓬萊・方丈・瀛州）は、其の伝に渤海の中に在り、人を去ること遠からず、且に至らんとすれば則ち船、風に引かれて去るを患ふ。蓋し嘗て至れる者有り。諸々の僊人及び不死の薬皆焉に在り。其の物禽獸尽く白くして、黄金・銀をもて宮闕と爲す。未だ至らずして之を望めば雲の如く、到るに及びて三神山反つて水下に居り、之に臨めば風輒ち引き去る。終に能く至るもの莫しと云ふ。

とあるのに基づくものと思われる。この他『列子』湯問篇にも「渤海の東畿億万里」に「大壑」という底無し谷があり、「八紘九谷の水、天漢の流れ」は皆ここに注ぐが、その中の五山の一

つが蓬萊であるとし、やはり「その上の台観^{たかど}は皆金玉、その上の禽獸は皆純縞（白）、珠玕（玉）の樹皆叢生し、華実皆滋味あり、之を食へば皆不老不死なり。居る所の人は皆仙聖の種^{なま}、一日一夕飛んで相往来する者数うべからず」という記事があり、相互に関連する。

『日本書紀』や『丹後国風土記』の筆者が浦島子の伝承を漢文で記述するにあたって、これらの漢籍を踏まえながら、神仙譚として再構成したためか、結末も神仙にふさわしく、『万葉集』のように死を語るものはない。こうした潤色を最も多く加えたのは十世紀初期の『続浦島子伝記』であり、中世にかけて『扶桑略記』や『古事談』などに引き継がれてゆくが、和歌や歌論書のような和文との先後関係についていえば、「常世」は漢語ではなく、和語であるトコヨに適しい漢字を充てた熟語であることを考えると、漢文作品において「蓬萊」をトコヨと訓むのは、漢語の中で最も近い概念をもつ常世の意味で用いたからであって、その逆ではないだろう。この問題に関しては、琉球文献におけるギライカナイの表記と、竜宮との習合が示唆を与えてくれる。

二、琉球のギライカナイと竜宮

『琉球神道記』全五巻（一六四八年刊）は薩摩の島津氏が侵攻する直前の一六〇三年から三年間琉球に滞在し、尚寧王から桂林寺を賜与された浄土宗の学僧袋中良定が、尚寧王の要請を受けて撰録したもので、仏教が天竺から震旦を経て琉球に伝わった歴史をたどりつつ、琉球固有の神格であるキンマモンが

仏・菩薩の化身であり、琉球も日本と同じく仏国土であるという認識を明示する。本書の中核は琉球七社などの縁起や、天妃・天巽・道祖神・火神その他の民俗信仰とキンマモンについて詳述する巻五にあり、書名もこの巻に由来する⁷²。

第三節の「キンマモン事」では冒頭に「已下ハ正ク琉球国神道」と注記し、琉球の信仰世界を構成する核心部への注目を促す。そしてキンマモン以下、シネリキュウやアマミキュウなどの固有の神格や御唄（おもう）の歌詞などについては、本文の漢字と片仮名とは別に梵字で表記している（以下、引用文の傍線部は梵字）。最初にシネリキュウとアマミキュウという男女二神による国土創生についてのべた後、

時二国二火ナシ。竜宮ヨリ、是ヲ求テ、国成就シ、人間生長シテ、守護ノ神現ジ給フ。キンマモント称ジ上ル。此神海底ヲ宮トス。毎月出テ託アリ。所所ノ拝林ニ遊給フ。持物ハ御萱ナリ。唄ハ御唄ナリ。竺王ノ唄ノ如シ。其詞多ト雖、今少分ヲ挙。（歌詞は省略）
と記し、竜宮から火がもたらされて成就した国土の守護神として、キンマモンが毎月海中の宮から拝林に出遊して託宣するといふ。次いで七年に一度の新神、十二年に一度の荒神祭儀についてのべた後、

キンマモンに陰陽ノ二神アリ。天ヨリ下給フ。ギライカナイノキンマモント称ス。海ヨリ上給フヲ、オボツカクラノキンマモント称ス。都テ弁財天ナリ。

といい、その神託の靈驗に言及する。この部分に関しては、琉球王府最初の史書として向象賢（羽地朝秀）が編纂した『中山

世鑑』（一六五〇年）卷一冒頭の「琉球開闢ノ事」に、

キミマモント申スニ、陰陽ノ二神アリ。ヲボツカグラノ神ト申スハ、天神也。ギライカナイノ神ト申スハ、海神也。という一節があり、天神と海神が逆になっているが、識名盛命らが尚貞王の宣旨を受けて編纂した古辞書『混効験集』には「おほつ かくら」は「天上の事を云」とあり、「にるやとよむ」について「にらひかないまでとよむと也」とあるので、袋中が混同したものと思われる。『中山世鑑』ではギライカナイから五穀もたらされたというように、琉球では海の彼方の楽土、もしくは海中の国のギライカナイは生命と火や五穀の根源であり、守護神キンマモンが来訪する聖地として認識され、竜宮とも習合している。袋中は、

又国土ヲ視ルニ、不寒不熱ニシテ、草木四時ニ萎マズ、人心亦柔軟ナリ。諺ニ竜宮世界ト云。私云、爾バ琉球ノ二字、恐ラクハ竜宮ノ韻也。

とも述べるほか、次のような見聞も記して琉球と竜宮の親近性を説く。

若狭町ニ、若狭殿ト云者ノ妻、走り失ヌ。夫、深く悲テ、諸神ニ祈コト数十年。爾ニ、三十三年ニシテ、海ヨリ返ル。失シ時、其歳二十也。今来テ二十歳ヨリモ若。

彼女の姿を見た世間の人も夫も眼を疑ったが、三十三年ぶりに戻った妻は、二三日の間、野原で遊んでいただけだという。そこで夫が夫婦二人だけで交わした話を尋ねたところ、本人に相違ないことがわかったので再び夫婦となり、娘も二人生まれまして子孫は栄え、六代目の子孫に袋中も会ったという。

又近ゴロ、棚晴ニ、陰レタル女アリ。村の肝煎リ棚晴船頭ガ妻ナリ。失シコト七年ニシテ来ル。時、綾羅錦繡ヲ身ニ纏ヒ、上ニ藻ヲ覆。時人、其衣ヲ取テ、国ノ麻衣ニ更。其衣忽ニ失ヌ。

姿を隠してから七年目に現れた棚晴船頭の妻は、豪華な着物の上に藻が付着していたというのだから、やはり海中の世界から戻ったことを示す。この話を聞いて会いに行つた袋中は、彼女が「六十歳計」であつたと記している。

この他にも琉球文獻には竜宮訪問譚や浦島伝承の類話が少なくないが、尚敬王の下命により編纂された『琉球国由来記』全二十一卷（一七一五年）や、唐栄（久米邑）出身の鄭秉哲らによつて編纂された『球陽』の外卷『遺老説伝』では、キンマモンは「君真物」ギライカナイは「竜宮（儀来河内ト呼ブ）」と表記される。

これらの事例を通して窺えるのは、『梵漢対映集』二卷（一五八一年）や『浄土血脈論』二卷（一五八三年）をはじめとする著書をもつ浄土宗の学僧袋中や、一四世紀末に明との朝貢外交推進のために入琉した閩人三六姓を祖とする唐栄（久米邑）出身の鄭秉哲など王府の学事と外交を担った人々が、琉球固有の言語を表記する際に、例えばギライカナイやキンマモンに梵字を用いたのは、その固有性を表わすためであり、発音に近い漢字を充てたりしたのは、トコヨを常世と表記したのと同じであつて、海の彼方の楽土もしくは海中の国とされるギライカナイを竜宮に見立てたのも、常世国と蓬萊山との関係に通底することだろう。また『琉球神道記』では記紀神話にみえるヒルコが竜宮で生育し、帰国に際しても竜王から引出物を与えら

れ、鰐に乗って戻ると市神として祀られたと伝えるが、これは記紀の注釈書の中から独自に展開した中世日本紀や『古今和歌集』序の注釈書、あるいは安居院流の唱導をまとめた『神道集』など中世の神仏習合に根差した言説を踏まえる。さらに「竜宮城」の模様を次のように描写する。

高広八万里ノ水精ノ塔アリ、三層也。上殿ハ過去七仏ノ経蔵、中ハ七仏ノ舍利。下ハ金珠（閻浮提金如意珠）アリ。文殊入テ教化シ、目連往テ金ヲ得。竜樹至テ経蔵ヲ開ク。

これは『竜樹菩薩伝』や『菩薩処胎経』などをはじめとする仏典に依拠した記述と思われる。浦島説話において神仙譚的な要素が後退し、常世や蓬莱に代わって仏教的な竜宮が出現するのは中世の御伽草子「浦島太郎」以後のことであり、琉球文献とも軌を一にするが、この点に関しては、さらにヴェトナムの浦島説話ともいべき昔話が、手がかりを与えてくれる。

三、ヴェトナムの昔話と洞天福地

「トゥー・トゥック」というヴェトナム民族の（浦島）ともいべき昔話は、次のような内容である。

下級役人のトゥー・トゥックは大寺院の花見に来て牡丹の枝を折ってしまった美少女を助けたが、美しい景色を眺めては詩を作るのが好きなので仕事を辞め、琴を携えて周囲を名山に囲まれ海にも近いトゥンスンに移った。

ある朝、港の方に五色の雲が見えたので出かけたところ、海に張り出した高い山の麓に大きな洞窟があった。入って行くとは暗く、川の流れに沿って歩いた。光が見えて外に出たが別

の高い山があり、空は青く、光が輝いていた。ようやく頂上に登ると宮殿があつて、二人の青い服を着た少女が出迎えてくれた。中に案内され、二階で白い絹を着て七宝台に座った女性に会った。その女性はウイ夫人という地仙で、ここは飛來山の三十六洞窟中の第六洞なのだと話すと、ザン・フンという少女を呼んだ。先日助けた少女だった。

二人は結婚し一年が過ぎた頃、トゥー・トゥックがしばらく故郷に帰って来たいと話した。ザン・フンは泣きながら世間の時間はとても短いので、帰っても昔の面影は無くなっているのに驚くのが心配だといひ、ウイ夫人に相談した。夫人はトゥー・トゥックが下界との縁を切れないでいることを知ると仙車を用意させ、ザン・フンも手紙を書いて渡すと、家に着いてから読むようにと話した。

トゥー・トゥックは瞬く間に家に着いたが、辺りは全く変わっており、昔のままなのは山だけだった。村の老人に尋ねると、四代前の祖父が同じ名前だったが、二百年程前に山で迷ったそうだという。寂しくなり車に乗って仙界に戻ろうとしたが、仙車はウグイスと化して飛び去っていた。彼女の手紙を読むと、別れの言葉が書いてあつた。その後、人々は彼が小さな帽子を被って黄山に入ったまま帰らなかつたと語り伝えたという。

この話とはほぼ同じ内容の短編小説「徐式僊婚録」が阮嶼（グエン・ズー）の『伝奇漫録』にある。十六世紀前期頃に書かれたこの作品集は、明の瞿佑『剪灯新話』（一三七八年、自序）や李昌祺『剪灯夜話』（一四二〇年、自序）などの影響を受けながら、実在の人物や具体的な時代背景を盛り込んで構成した

二十篇からなり、黎朝の官僚体制への批判も含む。「徐式僊婚録」は『剪灯新話』巻一の「水宮慶会録」「三山福地志」、巻三の「申陽洞記」や、『剪灯余話』巻四の「洞天花燭記」などと同じく仙境訪問譚だが、内容や構成に共通する部分は少ない。昔話「トゥー・トゥック」との前後関係は不詳だが、ヴェトナムの在地の古伝承を神仙譚として潤色し、漢文で述作したとみることができるとはなからうか。

この話の背景には中国道教の洞天福地説が投影している。名山の奥深くに神仙が棲むと信じられた洞天と、天災や人災が及ばない別天地としての福地とは本来異なる概念だったが、唐代には道教的聖地として統合された。洞天の祖型は山中の洞窟だが、四世紀末頃には洞窟内の別天地としての洞天へと展開し、齊・梁時代の道士陶弘景の『真誥』¹⁸ 稽神枢篇に「大天の内、地中の洞天三十六所有」とあるように、その全容が現れる。北宋の張君房撰『雲笈七籤』¹⁹ 卷二七に引く唐の司馬承禎の「天地宮府図」は現在では図を欠くが、十大洞天と三十六小洞天と七十二福地に区分し、「三十六小洞天」については「諸名山の中に在り、また上仙の統治するところなり」とする。道教において洞窟が特別視されるのは、果てしなく拡がる闇の空洞が道家・道教の空無の哲学を具体的に体现するとともに、俗界と隔絶され、原初の靈気が充満する聖なる場所が、とくに初期道教の道士たちの修行の場でもあったことによると考えられる。²⁰

昔話の中でトゥー・トゥックが入って行った洞窟はトゥンスン附近にあったというが、ここは現在のタインホア（清化）省にあたり、ハノイ南方の海岸部に位置する。石灰岩質の丘陵が

広がり、洞窟が各所にみられる地域である。地仙のウイ夫人は飛來山三十六洞窟中の第六洞なのだと言ったが、『徐式僊婚録』では「浮萊山」と記す。司馬承禎の「天地宮府図」では第六洞は中岳嵩山洞で「周りを廻ること三千里、名づけて司馬洞天と曰う。東都の登封県に在り、仙人鄧雲山が之を治む」としており、トゥンスン地方で語り継がれた伝承を成書化するにあたり、道教的な潤色を加えられたことを示すものと思われる。

ヴェトナムでは九三八年以前の、北部と中部北境が中国領土に属した北属期に、唐王朝の崇道政策によって二十一の道観が建てられたほか、道教的な民間信仰も浸透していたが、いわゆる唐宋変革期以後は南宋の道士の渡来などにより、一二・三世紀にかけて宋代道教の展開がみられた。²¹ この話はこうした動向を反映するが、中国道教をそのまま取り込んだのではなく、ヴェトナムの基層信仰に融合した伝承であることが看取される。李朝（一〇一〇～一二二五）には中国に対抗して独立を維持するために自国を中国化するという矛盾にぶつかり、中国化と独立を両立させる論理が追求されたが、陳朝（一二二五～一四〇〇）では、中国に倣って漢文の正史や漢詩文を盛んに作る一方で、漢字の字形に基づきながら、ヴェトナム語表記に適合させた字喃（チュノム）文字を新たに創った。さらに黎朝（一四二八～一七八九）では第四代聖宗がヴェトナム三十六洞を定めたとされるように、²² 独自の文化を追求したのである。²³

おわりに

漢字を媒介にして中国文化を受容した周辺の諸地域では、さ

さまざまな形でこうした文化変容を重ねた。アジア各地に見られる〈浦島〉伝承は典型的な素材の一つであり、その伝播に関しては南方の海洋民族の漂流譚が北上したとみる説もあったが、中国における竜宮譚の展開からは、さらに多様な様相が窺える。⑧。仏典には竜宮や竜王、竜女をめぐる挿話が随所にみられるが、中国で竜宮訪問譚が生まれるのは唐代中期のことで、薛瑩の『竜女伝』や、李朝威の『柳毅伝』などが知られ、ともに洞庭湖を舞台とする。これに先行するのは仙洞譚で、六朝時代には、羊を追ううちに山中の洞窟に入り、仙女に欲待されたという袁相と根碩の話が『搜神後記』にあり、劉義慶『幽明録』の薬草を採りに出かけた山中で仙郷に迷い込んで悦楽の日々を過ごした劉晨と阮肇の話と、溪川に魚を捕りに出かけた男が山中の小洞窟に入って行き、桃源郷に至ったという陶潜（淵明）の『桃花源記』⑨は、唐の李翰の『蒙求』にも「武陵桃源 劉阮天台」と記載されてよく知られる。ヴェトナムの事例もこれらの系譜に連なるものである。

奈良時代以降、日本で広く読まれた張文成の『遊仙窟』⑩は、こうした仙洞訪問譚を発展させたものであり、さらに中国の竜宮譚は、唐代になって六朝の山中仙洞譚を、水中に転変するところに出現したとみられている。日本古代の人々が幻想したトコヨも、当初から琉球のギライカナイのように海の彼方の世界と考えられていたわけではなく、遙か彼方の常住不変の世を意味したが、唐代の仙境訪問譚の変容と軌を一にする形で、「海中なる博大之嶋」と認識されるようになり、さらに竜宮へと変化していったと考えられるのである。

注(1) この問題については浅見徹『玉手箱と打出の小槌』

(一九八三年、中公新書。改稿版は二〇〇六年、和泉書院) 参照。

(2) 林晃平『浦島伝説の研究』(二〇〇一年、おうふう) に詳細な研究史の整理がある。

(3) 多田一臣「水江浦島子を詠める歌」(『伝承の万葉集』一九九九年、笠間書院)、錦織浩文「水江の浦島子を詠む歌」(『セミナー万葉の歌人と作品』第七巻、二〇〇一年、和泉書院) など。

(4) 奥村恒哉「常世」(池田亀鑑編『源氏物語事典』一九六〇年、東京堂出版)、拙稿「〈浦島の子が心地なん〉考」『源氏物語』における虚構の真実をめぐって(『日本文学』五七巻五号、二〇〇八年、日本文学協会)。

(5) 三浦佑之『浦島太郎の文学史』(一九八九年、五柳書院)。

(6) 浅見徹「書評・三浦佑之氏著『浦島太郎の文学史』」(『風土記研究』九号、一九九〇年、風土記研究会)。

(7) 以下の記述は拙稿「ニライ・カナイと龍宮」(『東方宗教』一四号、二〇〇九年、日本道教学会) と一部重複する。

(8) 引用は横山重編『琉球神道記 弁連社袋中集』(一九三三年、大岡山書店、一九七〇年、角川書店復刊) による。

(9) 伊波普猷・東恩納寛博・横山重編『琉球史料叢書』第五巻(一九三三年、名取書店、一九七二年、東京美術復刊)。

(10) 外間守善『おもろ語辞書』(一九七二年、角川書店)、池宮正治『琉球古語辞典混効験集の研究』(一九九五年、第一書房)。

(11) 『琉球史料叢書』第一巻、第二巻(前掲注(9))、外間

守善・波照間永吉編『定本 琉球国由来記』（一九九七年、角川書店）。

- (12) 『球陽』は一七四五年に正巻一四巻までが編纂された後も王府の系図座によって琉球処分直前の一八七六年まで書き継がれ、正巻二二巻、附巻四巻からなる。球陽研究会編『球陽』（一九七四年、角川書店）。

- (13) 島袋盛敏訳『羈遺老説伝』（一九三五年、学芸社）、嘉手納宗徳編訳『琉球外巻遺老説伝』（一九七六年、角川書店）。

- (14) グエン・カオ・ダム、チャン・ベト・フォン、稲田浩三、谷本尚史編訳『原語訳ベトナムの昔話』（一九八〇年、同朋舎）。同書には「ベトナム民間の古い話」第一巻（文学院民間文学班編、一九六三年、文化出版局）や「ベトナム昔話の宝庫」全四巻（一九七二―七五年、社会科学出版）などのベトナム語文献から訳出した昔話が収められている。「トゥー・トゥック」には諸種の絵本もある。

- (15) 『越南漢文小説叢刊』第一冊（一九八七年、台湾学生書局）所収。東洋文庫に一九二二年の古版本、ハノイ漢喃研究院に一九六三年の注釈書『新編伝奇漫録増補解音集註』がある。川本邦衛『伝奇漫録刊本攷』（一九九八年、慶應義塾大学言語文化研究所）参照。

- (16) 『剪灯新話』と『剪灯余話』の訳注は『中国古典文学大系』三九巻（飯塚朗訳注、一九六九年、平凡社）にあり、朝鮮や日本への影響については張龍妹『東アジアにおける『剪灯新話』の受容』（『アジア遊学』一一四号、二〇〇八年、勉誠出版）、早川智美『金鰲新話 訳注と研究』（二〇〇九年、和泉書院）参照。

- (17) 以下の記述は三浦國雄『洞天福地小論』、『洞庭湖と洞庭

山―中国人の洞窟観念』（ともに『中国人のトボス 洞窟・風水・壺中天』一九八八年、平凡社）に拠る。また奈良行博『道教聖地中国大陸踏査記録』（一九九八年、平河出版社）も参照。

- (18) 芽山を中心とする上清派の教理書で、現存本は二〇巻。

- 『道藏』太玄部六三七―六四〇冊所収。

- (19) 『道藏』太玄部六七七―七〇二冊所収。

- (20) 三浦國雄、前掲注（17）。

- (21) 大西和彦『ベトナムの道教・道士と唐宋道教』（講座道教第六巻『アジア諸地域と道教』二〇〇一年、雄山閣出版）。

- (22) 川本邦衛『ベトナムの詩と歴史』（一九六七年、文芸春秋社）に聖宗が第一洞を詠んだ七言律詩「壺公洞に題す」の紹介がある。

- (23) 古田元夫『ベトナムの世界史』（一九九五年、東京大学出版会）、桃木至朗『歴史世界としての東南アジア』（一九九六年、山川出版社）、李成市『東アジア文化圏の形成』（二〇〇〇年、山川出版社）など。

- (24) 川村悦磨『万葉集伝説歌考』（一九二七年、甲子屋書房）。

- (25) 以下の記述は近藤春雄「竜宮譚の世界」（『唐代小説の研究』一九七八年、笠間書院）によるところが大きい。

- (26) 『太平広記』巻四一八のほか、『古今説海』『五朝小説』『竜威秘書』などに所収。

- (27) 『太平広記』巻四一九のほか、『説郛』『五朝小説』『竜威秘書』『唐代叢書』その他に所収。

- (28) 作者は晋の陶淵明に仮託。『津逮秘書』『学津討原』『漢魏叢書』他に所収。

- (29) 佚文は『説郛』『琳琅秘室叢書』等のほか、魯迅の『古

小説『鉤沈』などに所収。前野直彬他訳『幽明録 遊仙窟他』

(一九六五年、平凡社東洋文庫)がある。

(30) 『搜神後記』『陶淵明全集』卷五の他、『異苑』『述異記』に類話を収める。

(31) 宋の徐子光の注では「桃花源記」と、梁の呉均の『続齊諧記』所引の本文を引く。

(32) 今村与志雄『遊仙窟』(一九八〇年、岩波文庫)に研究史の整理と醍醐寺所蔵古鈔本の影印がある。

(33) 近藤春雄、前掲注(25)。

〔附記〕 シン・ボジウムの報告では、最後に補陀落渡海と観音信仰の問題に言及したが、この部分は別稿「我、現身にして補陀落山へ帰参せん―〔補陀落渡海〕のシンクレティズム」（金永晃編『仏教の生死観と基層信仰』二〇〇八年、勉誠出版）に譲り、成稿にあたって、第三節のヴェトナムの昔話と洞天福地を新たに加筆した。ヴェトナム文献に関しては、ハノイ国家大学のファム・レ・フィさん、ゲン・ズオン・ドー・クエンさんと、漢喃研究院のゲン・ティ・オワインさん、ハノイ宗教研究院の大西和彦さんのお世話になった。

『新編伝奇漫録増補解音集註』（1763年刊、ハノイ・漢喃研究院所蔵）

徐式僊婿錄

陳光泰中佐州人徐式代近陳勳陳良宗字州羅
古清佐炎蔭補僊遊縣宰種藏書少官字興廉遊官榜名利
州也有牡丹一本沙門得一次建越治遠日利宰樓家上
立柱中藏舍利亦日每開時輪蹄集集條枝花時
利今謂之塔出正通會會丙子年二月麻口麻口麻
騎馬蹄蹄爲爲花花聯會船花丙子年二月麻口麻
九年見一美姝年可十五大體茂綠綠薄薄施拾金金
壺顏色絕整絕整前前果果着着花花花花攀攀挽挽花花枝枝脆脆而偶

[illegible]