

「浦島説話の研究」

― 異郷訪問譚の変遷と御伽草子『浦島太郎』への道程 ―

言語文化研究科 日本言語文化博士前期課程
107103 久村 希望

目次

序

$$\vdots$$

第一章 上代における異郷訪問譚の特質

5

一節『古事記』における「綿津見神の宮」の位置づけ

5

二節『古事記』における豊玉毘売と火遠理命の結婚の問題

$$\vdots$$

三節 『古事記』における「黄泉国」の世界観

18
⋮

四節 『丹後国風土記逸文』における「トコヨノクニ」の考察

28

五節 『万葉集』における「常世」の考察

35

第二章 中古における異郷訪問譚の特質

40

一節『浦島子伝』『続浦島子伝記』における蓬萊の考察

40

二節 『浦島子伝』『続浦島子伝記』における亀と玉匣に関する考察

46
⋮

第三章 中世における異郷訪問譚の特質

50

一節 御伽草子『浦島太郎』における龍宮の表現

50

二節 御伽草子『浦島太郎』における四方四季の考察

56

三節 御伽草子『浦島太郎』における鶴亀の考察

61

結び

66

参考文献目錄

68
⋮

序

南北朝から江戸初期にかけて、分かりやすい散文体の読み物が多く作られている。その中の二十三編を収めた叢書に、渋川清右衛門が発行した『御伽文庫（御伽草子）』という名が付けたものがある。研究の主題として、渋川清右衛門の「御伽草子」二十三編を軸とし、その中でも異郷訪問を話型として取り入れている作品を取り上げ、異郷とは何かを明らかにしていく。御伽草子の異郷とは『お伽草子事典』では大きく「海の彼方の異郷」「水中（海中・湖中）の異郷」「地下の異郷」「天上の異郷」「鬼等の異郷」「隠れ里」に分けられるとしている。（注1）本稿では、御伽草子『浦島太郎』を取り上げ異郷訪問譚とは何かについて考察していく。この物語は、日本人であれば誰もが知っていると云っても良いほど一般的に広まっている話であり、現在では昔話の一つとして定着している。この物語はいつから存在し、なぜこれほどまでに広まり現存しているのだろうか。また、御伽草子『浦島太郎』の中で異郷として描かれている龍のいない「龍宮城」が生まれたのかについて考察していく。

研究の方法としては、『古事記』に描かれている「綿津見神の宮」、「黄泉国」、「丹後国風土記逸文」における「トコヨ」、「万葉集」における「常世」、「浦島子伝」『続浦島子伝記』における「蓬山」、御伽草子『浦島太郎』における「龍宮」と時代を追って順に考察していきたい。御伽草子『浦島太郎』の原型として『丹後国風土記逸文』が挙げられることが多いが近年の研究では、『古事記』の「綿津見神の宮」訪問も注目されており、また、同じ「水中の異郷」訪問として類似点があると考えた。

『古事記』の成立は、天武天皇が『古事記』の撰録を発意し、元明天皇の代に至って大安万侶が和銅五年（七一二）正月二十八日に完成させたと序文に記されている。内容については『新編日本古典文学全集1古事記』の解説を引用する。

世界を、成り立ちから始めて全体として語る、まさに世界の物語において、律令国家の世界原理を確信し、天皇の世界を根拠づけると見るべきなのである。『古事記』の本質はここにある。（注2）

一方、養老四年（七二〇）五月に撰上された『日本書紀』は「陰陽の世界像において世界の物語を成り立たせ」たものであり、この二つを比較することによって「作品において成立する神話」であるとされている。（注3）本稿でも、『古事記』と『日本書紀』を比較、検討していくことによって、『古事記』における「綿津見神の宮」、「黄泉国」について考察していきたい。また、『古事記』研究においては、本居宣長、西郷信綱の論が根底にあると考えその他の先行研究とともに検討していく。

『丹後国風土記逸文』の成立に関しては明らかにしていないが、靈龜元年（七一五）以前と推定されている。『風土記』は和銅六年（七一三）に元明天皇に詔によって、諸国に命じて郡郷の名の由来、地形、産物、伝説などを記して撰上させた地誌である。（注4）本稿では、『大漢和辞典』から着想を受け、『列子』や『史記』などの諸資料をもとに「ト

コヨ」について考察していく。

『万葉集』巻第九の一七四〇番「水江の浦島子を詠む一首」は、高橋虫麻呂によって詠まれた歌であるとされている。澤寫久孝は次のように述べている。

この作者蟲麻呂は常陸風土記の制作にも関係した人であり、雄略紀や丹後風土記も讀んでをり、浦島子が丹後筒川の人だといふ事は知つてゐたのだと思ふ。けれども筒川や網野へは今日でも餘程思ひ立たねば一寸行き難いというところで、當時の作者がたずねる事は困難であつた事は申すまでもない。これに反して摂津へはこの先の作でも認められるように行つてゐるので、作者は住吉の岸に立つて、書物でも讀んだ浦島傳説を思ひ出し、ここを舞臺にして作者の浦島傳説を「創作」したのである。「摂津地方に傳承された浦島傳説」ではなくて、作者の創作である。(注5)

このように、高橋虫麻呂の創作で詠まれた歌であるという論を踏まえたうえで、『万葉集』においては、その他『万葉集』の歌に詠まれている「常世」とも比較しながら先行研究と共に考察していく。

古事談本『浦島子伝』、群書類従本『浦島子伝』『続浦島子伝記』の成立は、群書類従本『続浦島子伝記』には「延喜二十年庚辰八月朔日なり」としながら、「承平二年壬辰四月二十二日」に加注を施したという記述がある。また、『群書類従』本は安永八年(文政二年(一七七九)一八一九)に成立したとされている。一方、『古事談』本は建暦二年(建保三年(一二二二)一二二五)に成立したとされている。また、重松明久は次のように述べている。

『古事談』本『浦島子伝』は、平安時代から鎌倉時代にかけて、かなり流布していたと思われる。『類従』本はこれに基づき、些少の改訂を施したものと察せられる。(注6)

成立に関しては諸説あるが、本稿では本文が漢文であり、表現に神仙的な表現が見取れることも踏まえ『抱朴子』『列仙伝』などの中国文献を参考資料として考察を進める。

御伽草子『浦島太郎』の成立については先述したように、南北朝から江戸初期にかけての成立である。本論では『日本国語大辞典』を着想として、中国文献、日本の説話集や物語集などを参考に「龍宮城」がどのように描かれているかについて検討していく。

浦島説話についてこのように時代を追って見ていくことで伝承から物語への変化の過程を見ていくことが出来る。三浦佑之によると伝承とは、「文字として定着していないもので、口誦される」もので、「それを支える人々の内では現実の事件や事柄として意識されている」ものをいうとしている。また、現在では「正確な意味での古代伝承」がないため記紀や風土記がそれにあたるのであると述べている。一方、物語とは「記録化され系譜化された伝承」を言い、また、「作者を離れて、物語は一人歩きしてゆく」ものであると述べている。

(注7) これらのことから、『古事記』から『御伽草子』までの変化の過程を見ることによって新たに論究できるものがあると考えられる。事実として受け入れられていた伝承と一人歩きしていく物語の意識の違いは、変化の過程を辿っていくうえでとても重要であり「龍宮

城」の誕生にも深く関わっていると考えられる。

これまでの研究では、個々の作品研究が盛んに行われてきているため、本論ではこれまでの先行研究を踏まえた上で、時代を追って総合的に異郷訪問、ここでは特に御伽草子『浦島太郎』で描かれている「龍宮城」について考えたい。

注 1	徳田和夫編『お伽草子事典』東京堂出版 平 14・9	3 〱 4 頁
注 2	山口佳紀・神野志隆光校注・訳『古事記』新編日本古典文学全集 1 小学館 平 9・6	401 頁
注 3	山口佳紀・神野志隆光校注・訳『古事記』新編日本古典文学全集 1 小学館 平 9・6	406 頁
注 4	日本古典文学大辞典編集委員会編『日本古典文学大辞典第五巻』岩波書店 昭 59・10	347 頁
	金田一京助・柴田武他編『新明解国語辞典 第四版』三省堂 平 5・3	1139 頁
注 5	澤寫久孝著『萬葉集注釋第九巻』中央公論 昭 36・6	112 〱 113 頁
注 6	重松明久『浦島子伝』現代思潮社 昭 56・1	131 頁
注 7	三浦佑之「浦島子伝承における異次元―物語発生論への一試論―」	
	(成城國文學論集 8 輯 成城大學大學院文學研究科 昭 51・1	126 頁 〱 131 頁)

一章、上代における異郷訪問譚の特質

一節、『古事記』における「綿津見神の宮」の位置づけ

綿津見神とは、『古事記』の「伊耶那岐命と伊耶那美命の国生み・神生み」の箇所、伊耶那岐命と伊耶那美命により「海の神、名は大綿津見神」(注1)として生まれている。また、伊耶那岐命のみそぎの場所では次のように記されている。

水底に滌すすぎし時に、成れる神の名は、底津綿津見神。次に、底箇そこつつ之男命のをのみこと。中に滌すすぎし時に、成れる神の名は、中津綿津見神。次に中箇なかつつ之男命のをのみこと。水の上滌すすぎし時に、成れる神の名は、上津綿津見神。次に、上箇うはつつ之男命のをのみこと。此の三柱の綿津見神(注2)

この場面から綿津見神は水中で生まれた神であり、海中を守っている神であると言える。このことを含め、綿津見神の暮らしている「綿津見神の宮」とはどのような場所なのかについて考察していく。

『古事記』の「日子穗々手見命と鵜葺草葺不合命」に登場する異郷として「綿津見神の宮」がある。火照命ほでりのみこと(海佐知毘古)から借りた釣り針を失くし困っていた火遠理命ほをりのみこと(山佐知毘古)に塩椎神が綿津見神の宮へ導くことにより向かう場所である。

無間勝間の小船みなしかつまをぶねを造り、其の船に載せて、教をしへて曰いひしく、「我われ其の船を押し流さば、差さ暫しばらく往ゆけ。味あじし御路有みちあらむ。乃すなはち其の道に乗りて往ゆかば、魚鱗いさなの如く造れる宮室みやや、其綿津見神の宮ぞ。(中略)故かれ、教をしの随まにまに少し行ゆくに、備つづさに其の言ことの如ごとし。(注3)

この場面において『新編日本古典文学全集1 古事記』の頭注には「海神の宮は海の彼方にあると受け取られる」(注4)と書かれている。しかし、海神の宮の存在する場所については大きく海底と海の彼方の二つの意見に分かれている。本居宣長は『古事記伝』で次のように述べている。

海ワタノ神カミの宮は、海の底にある国なり、【(中略)】近き代の、なまさかしき人の心には、水ノ中に宮室ミヤなどのあるべき理りなし、と思ひとるから、かの龍宮などの説をも信ウケず。此ノ段の事をも、實は海ノ底には非ずとして、或は薩摩ノ國近き一ツの島なりといひ、或は琉球ノ國なりといひ、或は對馬なりなども云て、其ノ證シルシなどをも、とりぐに云めれど、凡てさる類は、皆古ヘノ傳ソムヘに背ける、例の儒学者意の私事なり。さばかりさかしく、漢めきて書かれたる書紀にすら、内彦火々出見尊イレデ於ヲ籠中ノニ、沈ム之ニ于海。また海底ニ自有ニ可怜小汀ニ、などあれば、海ノ底なることは、これらの語にても、しるきものをや。【(注5)】

このように宣長は實在の地に否定する論を展開し、海神の宮が「海底」の世界であるこ

とを強く主張している。また、『日本書紀』卷第二 神代下〔第十段〕正文に「無目籠まなしかたまを作り、彦火ひこほ火出見尊ひでみのみことを籠かまたの中に内れ、海に沈しずむ。」という表現があり、宣長はここを根拠として海底説を強めたのではないかと考える。また、勝俣隆はこの『日本書紀』の一文について次のように述べている。

つまり、海の中に潜って行くのであるから、潜水艇のように、密閉した空間に入っていなければ呼吸が出来ないと考えたのであろう。海底まで行けば、そこには、「可怜小汀」（美しい小さな浜）があり、宮殿や井戸もあり、木まで生えているのであつて、地上と同じような世界が広がっているのので、呼吸を始めとして、何ら心配なく過ごせると考えたのであろう。つまり、海の下の海底には、地上が模倣された海神の国が層を為して広がっているというのが、古代人の世界観であると言えよう。（注6）

海底に「地上が模倣された」世界があるというのが古代人の世界観なのだと論じている。また、『古事記』に関してもこの点を根拠として次のように述べている。

古事記で、火遠理命が無間勝間の小舟に載せられ、味し御路に乗って行くと綿津見宮に至るといふのは、渦潮の如き海中へと潜る潮に乗り、密閉した籠状の舟に乗ったまま、海底にある別世界としての綿津見宮に到着することを意味すると推定されるのであり、神野志氏が指摘されるように、海面の潮に乗り、海面を水平に進んで、海面上の島に行き着くのではないと判断されよう。（注7）

このように『日本書紀』の「海に沈む」という表現と綿津見神の宮の様子から宣長と同様に綿津見神の宮が海底にあることを論じている。一方、神野志隆光は四つの点を示して海の彼方説を論じているため以降その論点に則して本稿の考察を進めて行く。まず第一に、神野志隆光は火遠理命が海神の宮へ行く際、「船を押し流さば」と表現されていることから「海上を潮路に乗ってすすむとうけとるしかない」と指摘している。（注8）また、倉野憲司は、宣長の説は『日本書紀』に於いては述べる事が出来るが、『古事記』の論拠にはならないとして「ここでは海神の国を海上遥かあなた潮の八百路の先にある国としているのである。」（注9）と海のかなたの世界であるとしている。指摘されているように『古事記』の「船を押し流さば」という表現からは、船が海の上を平面的に移動しているとしが読み取れないと言える。しかし、『日本書紀』に於いては、先掲したもの以外にも神代下〔第十段〕一書第一には「火火出見尊を籠かまたの中に内れ、海に投なる」「繫ゆひつ著けて沈しずむ」とあり、一書第三には「海中わたなかに推放おしはなてば、自然おのづからに沈しず去さる」とあり、一書第四には「一尋鰐魚ひとひろわに」に「乗のりりて海に入りたまふ」とあり海中に潜っていったと考える方が妥当である。（注10）ここで海底説の根拠としても挙げられていた「無目勝間の小舟」がどういふものであったのかを考察することによってこれらの説を説く手がかりの一つとしたい。

『日本書紀』卷第二 神代下〔第十段〕一書第一には「無目堅間まなしかたま」について次のように記述されている。

囊中の玄櫛を取り地に投げしかば、五百箇竹林に化成一ぬ。因りて其の竹を取り、大目篋籠に作り、火火出見尊を籠の中に内れ、海に投る。一に云はく、無目堅間を以ちて浮木に為り、細繩を以ちて火火出見尊を繋著けて沈む。所謂堅間は、是今の竹籠なりといふ。(注11)

ここでは竹で作った「大目篋籠」は「編目の粗い竹籠」であるとともに、一説には「無目堅間」、「堅間」は「竹籠」を示しており「隙間のない籠」であるとも記しており、いずれも竹籠であることが分かる。次田真幸は折口信夫の論を挙げ、次のように述べている。

この竹の籠は神への供物を入れる容器であるとともに、神霊の依代でもあったといわれている。松前建博士は、カツマあるいはカマタとよばれる竹籠は、大嘗宮に荒妙・和妙の神衣を納めて置く竹のひげこ(目籠)にあたると述べ、ヒコホホデミノ命が「八重席薦」の上に坐したという伝承とともに、大嘗祭儀を反映したものであるとされた。践祚大嘗祭の祭料としての抜穂田の稲は、すべて籠に盛って搬送された。海幸山幸神話に見える竹籠が、大嘗祭に用いられる籠と無関係のものではないことは明らかである。(注12)

ここで挙げられた「大嘗祭」とは次のような儀式であると『日本国語大辞典』に記述されている。

天皇が即位の後、初めて行なう新嘗(にいなめ)の祭。その年に新たに収穫された穀物を、天皇みずから、祖神天照大神(あまてらすおおみかみ)をはじめ天地のよろずの神々にさし上げる一代一度の大礼。(注13)

このように、天皇即位後の儀式に用いられる「籠」との関わりを考えると、その後の神武天皇誕生と無関係ではないと考える。一方、西郷信綱は次のように論じている。

籠に入って眠っている間に海底の異郷に達することを、マナシカツマの船に乗ると表現しているのではなからうか。竜宮や海底の仙宮に行った話には、眠りや夢を通路としたものが多い。(中略) マナシとは目がないことで、つまり容器のなかで眠ることをマナシカツマと比喩的に表現したものと思われる。(中略) 眠りあるいは夢がこの世と次元のちがう異郷へ渡る通路であるとされていた(注14)

『丹後国風土記逸文』、群書類従本『続浦島子伝記』、古事談『浦島子伝』でも眠っている間に異郷の地へ辿り着いていることから、マナシという言葉が眠っていることの比喩と考えられる。また、先述したように天皇即位後の儀式である大嘗祭が後述する婚姻の儀式の母体であると考えたと供物を入れる容器であるとも言える。この二つの意味が「無目勝間」に含まれており、現実性と異郷というものを繋ぎ合わせることで、より異郷観を強

めているのであると考える。森重敏は万葉集の歌を踏まえて次のように述べている。

「海つ道を通して往来ひ」うるが、しかしそれは、海神宮の者には可能でも、「上つ國」の者には、それこそシホヅチ神の「无間勝間」やワタ神の「一尋の鯨」でもなければ往来しえないところであった。それは、天上の神々が地上に降りあるいは天上に上ることができないのに対して、地上の人草は降り居た限り上りえないということと類比的である。（注15）

『日本書紀』巻第二 神代下〔第十段〕一書第四では「綿津見神の宮」に向うために「一尋鰐魚」（注16）に乗って行つたという記述もある。これらの乗り物は「綿津見神の宮」に行くために必要なものであり、特別なものであったと言える。また、「無目勝間」の名前についても次のように論じている。

萬葉集―巻十六（三八六〇～九）の「筑前國志賀白水郎歌十首」に見える「奥つ鳥鴨」とふ船の還り来ば世良の埼守早く告げこそ」（三八六六）「奥つ鳥鴨とふ舟は世良の埼たみて榜ぎ来と聞えぬかも」（三八六七）の「鴨」は、水鳥、さらには海を渡る渡り鳥であることに因んでの、明らかに船の名である。（中略）古事記としては、「无間勝間」が「鴨」という名の「小舟」であったと暗示的に語っていることになるわけであるが、それには、「无間勝間」が前段に述べた以外に、その「勝間」の「かつ」に命が海なかを潜（かづ）いていったその「潜く」もが懸けられていたことも与っていた（中略）「无間」は「目無し」で、「船」中のホヨリ命には何も見えないという意味があつたが、（中略）あたかも「潜く鳥」にかかわって「目にし見えねば」といつている。（注17）

西郷信綱も述べていたように、マナシには眠ったり、見えない状態を表す言葉であり、「無目勝間」は「鴨」という名の特別な乗り物とも考えられる。以上のように「無目勝間」は綿津見神の宮へ行くための方法を示す言葉であり、その後の神武天皇の誕生を示唆するものであるとも考えられる。

神野志隆光の論じている海の彼方説の二つ目は、「出」「入」をもって表されているため「葦原中国」と「ワタツミノ神の国」との往来の表現に即しても、両世界の上下の垂直的関係を表示するものは認めがたい」（注18）という点である。しかし、先掲した『日本書紀』巻第二 神代下〔第十段〕正文に「海に沈む」とあり、一書第三にも「海中に推放てば、自然に沈去る」とあり、一書第四にも「豊玉姫出来り、産まむとする」後に「児を裹みて波激に置き、即ち海に入りて去ぬ」という言葉も見られ、海の中に入るといふ上下の移動が認められる。（注19）

第三に神野志隆光は「トヨタマビメが自らの世界の所在をしめすのに「海原」という点である。ここで「海原」とは「海の平面的な広がり」を意味していると述べている。第二点に挙げた指摘と合わせて考えると、「海原」という「平面的な広がり」を出入りしていたと考えることが出来る。すなわち、「海原」を「入」った場所とは海底を意味すると考え

られる。

神野志隆光は四つ目の論として次のことを挙げている。

トヤタマビメと歌いかわしたとされるヒコホデミの歌の問題がある。すなわち、
沖つ鳥 鴨どく島に わが率寝し 妹は忘れじ 世のことごとく
とある歌。その「沖つ鳥鴨どく島」は「ワタツミノ神の国」をさしていることになる。
そこでうけとられるべきものは、海底ということにはつながらないのではないか。

(注 20)

一方、宣長はこの歌に関して次のように論じている。

意岐都登理は、奥つ鳥なり。奥に住ム鳥を云て、鴨の枕詞なること、野つ鳥雉、家つ
鳥鶏、嶋つ鳥鶇などの例の如し。(中略)嶋は、海神ノ宮を指して詔ふなり。かくて鴨著
と云までは、たゞ嶋と云名に係てつづけたる、序のみなり。(中略)海底にある海神ノ
宮をしも、嶋とよみ賜へるは、海路を経て到る處なる故に、海表にある尋常の嶋に准
へて詔へるなり。(中略)或人、此御歌に島とよみ給へるを以て、海神ノ宮も、一ツの
島なりと云證にしたるも、まことに然ることのごと聞ゆめれど、なほ然には非ず。志
麻とは、必しもよのつねの、海上にある島を云のみにあらず。周に界限の有て、一
区なる處を云名なること、國號考に委く云るがごとし。(注 21)

このように、宣長は島と表現していても必ずしも海の上にあるような島を示しているの
ではなく一つの空間であったと主張している。また、勝俣隆は先述したように海底に「地
上が模倣された海神の国」があるという論に合わせて次のように述べている。

海の中に、またもう一つの海があり、島があるというように、海が二重構造になつて
いることが読み取れた。それ故、「沖つ鳥 鴨どく島」は、通常の海上の島だけでなく、
二層目の海中の島にも全く同様に当て嵌まると言えよう。海中(海底)にも、海上と
同様の世界が広がっているのだから、「沖つ鳥 鴨どく島」を海中の島と考えても、何
ら不都合はないことになる。(注 22)

また、勝俣隆は次のようにも述べている。

その綿津見宮は天井が通常の第一の海で覆われた世界であつて、樹木や井戸、建物等
があり、地上と同様に呼吸が出来る地上世界を再現した空間であり、海面下にある第
二の海の上に浮かぶ美しい浜辺のある島のような世界として存在していたと帰納でき
る。(注 23)

宣長が論じているように一つの島であるとは断言できないがそれに近い空間が「通常の

第一の海で覆われた」形で存在していたものが綿津見宮だったのだと考える。このように、海上とも海底とも取れないもう一つの空間があるというモチーフは『古事記』以後、鎌倉初期から南北朝時代に成立したとされる『源平盛衰記』巻十一「經俊入布引瀧事」に(注24)「瀧壺の底龍宮城」のある場所を「四五丈もや入りぬらんと思ふ程に、底にいみじき御殿の棟木の上に落ち立ちたりけるが、腰より上は水にあり、下には水もなし。」と描かれている。時代的には『古事記』より後になるが、同じ異郷の要素として少なからず関係があると思われる。これらのことから、海中(海底)にもう一つの世界があるという古代人の世界観というものが綿津見宮に反映されていたのではないかと考えられる。また、『日本書紀』巻第二 神代下「第十段」一書第三に「川雁有り、鵜に嬰り因厄む。即ち憐心を起し、解きて放去る。須臾ありて塩土老翁有り」(注25)と、雁を助けた報恩に乗り「綿津見神の宮」に案内されたという記述があり、これも雁により「龍宮城」に連れて行ってもらった『今昔物語』巻三「釋種成龍王智語第十一」(注26)にある「釋種」の話に類似した要素である。ここで、綿津見神の宮という空間にある井戸や樹木の存在についても少し触れておく。まず、井戸にはどのような意味があるのか。次田真幸は井戸の水について次のように述べている。

水を玉器たまものに入れてヒコホデミノ命に献った、とする伝承の背後には、宮廷に献る御膳の水が連想されているように思われる。大嘗会に中臣氏が奏上した「中臣寿詞」には、天孫降臨のとき、中臣氏の遠祖天忍雲根神が天つ水を現し国の水に加えて、天皇の御膳の水としたことが述べられている。(中略)海神の宮の井の水は、宮廷に奉る神聖な御膳の水の源泉として語られているのではないかと思われる。(注27)

しかし、本来ならばこの水を奉られるのは豊玉毘売であり、それだけの力が豊玉毘売にはあつたのだと考えられる。また、折口信夫もこの水を神聖なものとし次のように論じている。

貴人誕生の産湯は、誰も考へるやうに禊ぎに過ぎないが併し、その水は単なる禊ぎの為の水ではなく、或時期を限り、ある土地から、此土により来るものと看做されてゐた。即、其水の来る本の國は、常世國であり、時は初春、及び臨時の慶事の直前であつた。海岸・川・井、しかも特定された井に湧くのである。其水を用ゐて沐浴すると、人はすべて始めに戻るのである。此を古語で變若ハツと言ふ。其水を又變若水ハツミツと称する。貴人誕生に、壬生の汲んでとりあげる水は、即、常世の變若水であつたのだ。(中略)此は古代には、特定の井に常世の水が湧き、其を汲んで飲み、禊ぐと若返るものと考えへてゐた為の名である。(注28)

このように、井戸の水は神聖なものとして、その後の神武天皇の誕生に関わるものとして描かれている。また、勝俣隆は「綿津見神の宮」の訪問について次のように述べている。

火遠理命は、大穴牟遲神同様に、綿津見宮という異郷を訪れることで、成長し、一人前の成人として認められ、結婚も出来、地上の王者となることも可能になったと看做することが出来る。つまり、異郷訪問譚は、地上の支配者となるために一度は通過しなければならぬ関門であったことになる。(注 29)

井戸の水は、火遠理命の手に一度渡り、「御頸の璵を解き、口に含みて其の玉器に唾き入れ」(注 30) られてから豊玉毘売に奉られたことを考えると、豊玉毘売と結婚するための成人の儀式であったと言える。また、これらの儀式的な行為は、その後の神武天皇誕生に関わるものであったと考える。

次に、「傍の井上」にある「湯津香木」について『古事記』上巻「忍穗耳命と邇々芸命」の話の中では「湯津楓」とあり頭注に「湯津」は借字で「神聖な」という意味があるとしている。(注 31) 下川新は「湯津香木」について次のように述べている。

ユツカツラの湯津は「神聖な」や「繁茂した」という意味である(中略)『日本の巨樹・巨木』によると「カツラは水のある地を好み、沢地、湖畔、川岸などといった地に巨樹が多い。根元には必ずといってよいほど水が存在するところから、別名水の木とよばれている」と解説されている。このように、現在、カツラと呼ばれている日本固有の樹木(カツラ科カツラ属)は、水辺の樹木なのである。(注 32)

また、『古事記』の天若日子神話でアメワカヒコが降り立った場所がユツカツラであることなどを挙げ、「穀霊が降りる樹木」であると述べており、『古事記』においてユツカツラが選ばれる理由として「穀物を豊かに実らせることに必要不可欠な水象徴するが故に登場する」と考えられる」と論じている。(注 33) 綿津見宮の「湯津香木」の近くにも神聖な水を湛える井戸があり、下川新が述べているようにこの「湯津香木」も「無目勝間の小舟」と同様に大嘗祭との関わりがあると考えられる。

次に、火遠理命が綿津見宮から帰ってくる時の様子を示している箇所を挙げ、綿津見宮の位置について再び考察する。

虚空津日高、上つ国に出幸さむと為。(中略) 若し海中を度らむ時には、惶り畏らしむること無かれ(注 34)

この箇所から宣長は「上つ国」について次のように述べている。

上ツ國は、書紀に、上國此云羽播豆矩爾とあり。海神ノ宮は、海ノ底にして、此ノ御國は上なるが故に、如此云なり。(中略) 鎮火祭ノ詞に、吾名妹能命波、上津國乎所知食倍志。吾波下津國乎所知牟止申弓。【こは豫美ノ國にて申シ賜ふ御言なるが故に、此ノ現國を、上ツ國と詔へり。豫美も、根ノ國底ノ國と云て、下方に在ればなり。】(注 35)

また、倉野憲司は「古事記はここではじめて海神の国が海底の世界と考へられてゐたことが分かる」（注36）と述べ、「海中」について次のように論じている。

「海中」は海底から海面までの間の海中にある。だからこそ惶畏させてはいけなと言つてゐるのである。（注37）

「^{ひやう}尋わに」（注38）が通る「海中」とは「海底から海面までの間」と考えることが妥当だと言える。また、勝俣隆は次のように考察している。

「上」が「うへ」の意で使われていると判断されるから、「上つ国」とは、綿津見宮のある海神の国から見て、垂直的に上部に存在し、かつ海表面に接合している国であることになる。（中略）「底」に対して「上（表）」であるから、海底の綿津見宮に対して、海表面並びにその延長としての陸地の世界たる葦原中国が対置されることになる。つまり、当該の「上つ国」は「表つ国」であつて、結論的には、やはり、葦原中国を指すと見るべきであろう。（注39）

一方で神野志隆光は、火遠理命が綿津見神から「ソラツヒコ」と呼ばれていたことから「高い山の上」に住んでいると考察している。そのため、「上つ国」≡ソラ、（ワタツミノ神の国）≡地上とおなじレベルである」としているが、「ソラとは「地上の意識で呼ぶ」ものであることによつて証されているのではないか」（注40）と述べている。しかし、同じ地上で上下の移動に小舟や鰐を使うということには疑問が残る。また、火遠理命が「海辺に居りし時」に綿津見宮へ行き、豊玉毘売も「海辺の浪限」（注41）に子どもを産みに来たことから綿津見宮が海底にあり火遠理命は地上にあると考える方が矛盾がないと考える。

以上のように「綿津見神の宮」に関しては、海中説、海のかなた説のように論が別れていることから、多様な読みができる内容であることが言えるが、先に述べたように海底説が有力であると考ええる。これらの考えをまとめる上で古代人の世界観というものは大きく関わっており、『古事記』の成立以後に描かれた『源平盛衰記』の天上に海面のある「龍宮城」の様子はこの「綿津見神の宮」の海中とも海底とも考えられる要素をまとめる大きな手掛かりとなると考える。

- | | | | | |
|----|--------------------------------|-------|--------|------|
| 注1 | 山口佳紀・神野志隆光校注・訳『古事記』新編日本古典文学全集1 | 小学館 | 平9・6 | 39頁 |
| 注2 | 先掲『古事記』新編日本古典文学全集1 | | | 51頁 |
| 注3 | 先掲『古事記』新編日本古典文学全集1 | | | 52頁 |
| 注4 | 先掲『古事記』新編日本古典文学全集1 | | | 127頁 |
| 注5 | 本居宣長撰『古事記傳（四）』岩波書店 | 昭19・6 | | 286頁 |
| 注6 | 勝俣隆著『異郷訪問譚・来訪譚の研究—上代日本文学編』 | 和泉書院 | 平21・12 | 288頁 |
| 注7 | 先掲『異郷訪問譚・来訪譚の研究—上代日本文学編』 | | | 191頁 |
| | | | | 192頁 |
| | | | | 193頁 |

注 8	神野志隆光著 『古事記の世界観』 吉川弘文社 平 20・2	123 頁
注 9	倉野憲司著 『古事記全註釈 第四卷篇(下)』 三省堂 昭 52・2	245 頁
注 10	小島憲之他校注・訳 『日本書紀①』新編日本古典文学全集 2 小学館 平 6・4	
注 11	先掲『日本書紀①』新編日本古典文学全集 2	163・175・182 頁
注 12	次田真幸 「海幸山幸神話の形成と阿曇連」	163 頁
注 13	(伊藤清司・大林太良編 『出雲神話・日向神話』日本神話研究 3 學生社 昭 52・7 119 頁) 日本国語大辞典第二版編集委員会・小学館国語辞典編集部編『日本国語大辞典 第二版 第八卷』 小学館 平 13・8	668 頁
注 14	西郷信綱著 『古事記注釈 第二卷(全五卷)』 平凡社 昭 51・4	319 320 頁
注 15	森重敏 「海幸山幸―古事記上巻について(一九)―」 (『国語国文』 51 巻 10 号 中央図書出版 昭 57・9 41 頁)	
注 16	先掲『日本書紀①』新編日本古典文学全集 2	182 頁
注 17	先掲『海幸山幸―古事記上巻について(一九)―」	49 頁
注 18	先掲『古事記の世界観』	123 頁
注 19	先掲『日本書紀①』新編日本古典文学全集 2	175・187 頁
注 20	先掲『古事記の世界観』	125 頁
注 21	先掲『古事記傳(四)』	359 頁 360 頁
注 22	先掲『異郷訪問譚・来訪譚の研究―上代日本文学編』	197 頁
注 23	先掲『異郷訪問譚・来訪譚の研究―上代日本文学編』	200 頁
注 24	國民圖書株式會社編 『校訂日本文學大系第十五卷』 國民圖書 大 15・4	391 頁
注 25	先掲『日本書紀①』新編日本古典文学全集 2	175 頁
注 26	山田孝雄・山田忠雄他校注『今昔物語集一』日本古典文学大系 22 岩波書店 昭 34・3	216 217 頁
注 27	先掲『海幸山幸神話の形成と阿曇連』	127 頁
注 28	折口博士記念會編 『折口信夫全集第二巻』 中央公論社 昭 30・4	143 頁
注 29	先掲『異郷訪問譚・来訪譚の研究―上代日本文学編』	207 頁
注 30	先掲『古事記』新編日本古典文学全集 1	128 頁
注 31	先掲『古事記』新編日本古典文学全集 1	102 頁
注 32	下川新 『『古事記』『日本書紀』におけるユツカツラの意味―水の木としてのカツラ―」 (『花園大学国文学論究』 32 号 花園大学国文学会 平 16・12 1 頁)	
注 33	先掲『『古事記』『日本書紀』におけるユツカツラの意味―水の木としてのカツラ―」	19 頁
注 34	先掲『古事記』新編日本古典文学全集 1	133 頁
注 35	先掲『古事記傳(四)』	325 頁
注 36	先掲『古事記全註釈 第四卷上巻篇(下)』	325 頁
注 37	先掲『古事記全註釈 第四卷上巻篇(下)』	268 頁
注 38	先掲『古事記』新編日本古典文学全集 1	133 頁

注 39 先掲『異郷訪問譚・来訪譚の研究―上代日本文学編』

注 40 先掲『古事記の世界観』

注 41 先掲『古事記』新編日本古典文学全集 1

126・135
頁

135 187
頁 頁

二節、『古事記』における豊玉毘売と火遠理命の結婚の問題

豊玉毘売と火遠理命の結婚にはどのような意味があるのかについて考察する。まず、関口裕子は、高群逸枝『招婿婚の研究』を次のようにまとめている。

共有下の男女個人所有とそれに保障された女性の地位の高さ（Ⅱ世界史的敗北以前の女性の状況）が日本古代社会の特徴であるが高群の認識であると考ええる。すなわち高群は家族が所有の単位化せず、所有形態が男女個人所有をとる事実、およびそれに規定される女の男への非従属の事実から、日本古代での家父長制家族の未成立（Ⅱ氏族性の存続）を考え、それゆえに当時の家族の具体的携帯を母系的家族とする一方、婚姻の本質を対偶婚、その具体的形態（婚姻居住規制）を通いと妻方居住婚の併存としたのである。（注 1）

このことから、家父長制ではない古代の日本社会において、女性の地位が重んじられていたと考ええると、身分の高い女性と結婚し、子供を産むことが男性の安定した地位の獲得を意味していたと考えられる。この点を踏まえて、豊玉毘売と火遠理命の結婚について見ていきたい。

塩椎神の導きにより綿津見神の宮に辿り着いた火遠理命は、豊玉毘売と出会った直後に結婚相手として迎え入れられている。

みちの皮の^{かは}畳^{たたみ}を八重^{やへ}に敷き、亦^{また}、絶^{きぬ}畳^{たたみ}を八重^{やへ}に其^{うへ}の上に敷き、其の上に^いま^まに坐せて、百取^{ももとり}の机代^{つくえしろ}の物を具^{そな}へ、御饗^{みあし}を為^して、即ち其の女^{むすめ}豊玉毘売^{とよたまひめ}に婚^あはしめき。（注 2）

この婚礼の儀式にあたる描写から川上順子は次のように述べている。

即位儀礼である大嘗祭のなかにもでてくる。さらに、また豊玉毘売神話には、即位儀礼に使用される調度や儀礼行為もでてくる。このことから聖婚神話が王の即位儀礼を母胎として形成されていることが推測できよう。（注 3）

このことから、この後、豊玉毘売と火遠理命の孫にあたる「神倭伊波礼毘古命（若御毛沼命）」が「聖なる御子にして最大の神話的王である」（注 4）神武天皇となることは前提としてあったと考えられる。そのため、火遠理命が豊玉毘売と結婚する必要性があったことを川上順子は述べている。

自然を豊饒にし、大地の生産力を増強させる王の呪力は聖婚によって獲得される。聖婚の相手は大地の豊饒力の象徴である国つ神の女である。(中略)

火遠理命も海底の国を経由し、宝物を手に入れ、他界の神女を后とすることで、地上の王としての資格を獲得する。地下(海底)の国は地上に豊饒をもたらす根元の国である。地上での豊饒王の呪力の根元は、地下(海底)から持ち帰った宝物と、王の聖婚の相手となる神女にある。(注5)

また、これに合わせて次田真幸の論を挙げる。

ヒコホデミノ命の神明のホホは「穂穂」の義であり、ホフリノ命のホフリは「穂撓り」の意と解されるから、ヒコホデミノ命は稲穂の神を意味している。従ってヒコホデミノ命と豊玉姫との結合には、稲の豊饒を予祝する意味がこめられている。穀神としてのヒコホデミノ命が海神宮を訪れて、水神としての豊玉姫を娶ることによって、水界支配の呪能を得たわけである。(注6)

後に、神武天皇が地上での絶対的な力を持つためには「確実に異界王の魂の一部を継承」(注7)し、水を支配することにより五穀豊穰を確実なものにする力を得ることが必要であったと言える。『日本書紀』巻第二十四 皇極天皇(元年七月―八月)にもこれを裏付けるような記述が載っている。

辛巳に、微雨ふる。

壬午に、雨を祈ふこと能はず。故、読経を停む。

八月の甲申の朔に、天皇、南淵の河上に幸して、跪きて四方を拝み、天を仰ぎて祈りたまふ。即ち雷なりて大雨ふる。遂に雨ふること五日、天下を薄く潤す。或本に云はく、五日連雨して、九穀登熟れりといふ。是に、天下の百姓、俱に万歳と称して曰さく、「至徳します天皇なり」とまをす。(注8)

当時の人々にとっても、五穀豊穰のための水は生きるためには欠かせない物であるため、その水を支配することのできる天皇という存在は重要なものであり、地上の世界を支配するだけの力を持つものなのである。その根源として、火遠理命と豊玉毘売の結婚は欠かせないものとして描かれていると言える。また、婚姻の儀式について関口裕子は次のように述べている。

儀式婚については一〇世紀以前になんらかの婿取儀式の存在した点は、記紀に記される「桃取机代物」による婿への接待の存在から知られるが、それが一〇世紀以降になると高群が実証したような複雑な儀式婚へと発達したのは、結婚が対偶婚段階を抜け出し、社会によって公認されるべき、より強固な結合になりつつあったこと、すなわち単婚化しつつあったことを示すと考える。(注9)

このことから婚姻の儀式としての位置づけではなく、「大嘗祭」や「即位儀礼を母胎として形成されている」と考えられるのである。また、関口裕子は次のように考察している。

貴族層（おそらくは豪族層）では一〇世紀、庶民層では一二世紀より前には結婚相手に対する性の独占は未成立であることを示し、この点からも、当時の本質規定としての婚姻は対偶婚であつたといえるのである。

ところで日本古代において対偶婚を現出させた規定的要因は、記述の共有下での男女個人所有という所有形態で、男女個人が自己産の所有主体であつたからこそ氣が合えば結婚し、いやになれば離婚できたのである。（注10）

「結婚」は火遠理命が、綿津見神の宮に行き「豊玉毘売に婚はしめき」とき、「離婚」は豊玉毘売が子供を産みに葦原中国へ来て「海坂を塞ぎて、返り入りき」の箇所に対応すると考えられる。「婿取儀式」とも考えられる場面がある点、結婚と離婚に当たる箇所がある点から考えると、ここで描かれている火遠理命と豊玉毘売の結婚は古代婚姻と「社会によつて公認されるべき」結婚形態が出来上がる中間的なものであつたと考えられる。後に、火遠理命の子である天津日高日子波限建鸕草葺不合命と、豊玉毘売の妹である玉依毘売が結婚することによって生まれた子豊御毛沼命が神武天皇にあたり、天皇制が始まるという大きな変化が起こることを示しているのである。

次に、豊玉毘売と火遠理命の結婚によつて産まれた、鸕草葺不合命の名前の中にもある「鸕」にはどのような意味があるのかについて考察する。中西進は「鸕草葺不合」という表現に関して次のことを挙げている。

沖縄では鸕の羽には安産の靈力が備わっていると信じられていて、鸕が安産の守り神と考えられていたという。それは中国から渡来した習俗だという説である。対して国語学的な見地に立つと、ウガヤはウミガヤ（生むが屋）からウムガヤを経てウガヤになったと考えられるという。奄美大島の習俗には、妊産婦がいるときには屋根を葺かない習慣があるという。この習俗を考えると、ウムガヤをすっかり葺き上げない意が、ウガヤフキアヘズに認められるというのである。（注11）

『日本書紀』巻第二 神代下〔第十段〕正文の頭注にも「沖縄では鸕の羽を安産のお守りにするという」（注12）と解説されている。また、森重敏は次のように述べている。

「産殿」は、御子の名ウカヤフキアヘズに適うように「鸕草葺」のものであつたが、そこには命が「竊かに伺つ」たというその「伺殿」が懸けられている。「伺ふ」の語根ないし語幹は「窺狙ひ」（萬葉―卷八―一五七六―巨曾倍津島）「候・間謀」（天武紀元年五月・名義抄）などに見られる。また、御子の名の続くフキアヘズは、もちろん譚（イ）の「いまだ葺き合へぬに」よるが、命が「伺屋」に伺つたために「含キ敢ヘズ」となったということを陪義として考えると考えられる。「葺ク」は屋を蔽い包むこと

であり、それ自体に「含ム」の義を含んでいる。(中略)「御頸の璵を解きて口に含ん」で毗賣を得た命も、いまやその毗賣を「含キ敢ヘズ」「上つ國」にとどめえなくなったというのである。(注13)

ウカヤには鵜で葺くという意味と覗き見するという意味が、フキアヘズには産屋を葺き終らなかった意味と豊玉毘売と一緒にいられなくなることを示していると述べている。また、『古事記』上巻「忍穂耳命と邇々芸命」に鵜について次のような箇所がある。

櫛八玉神、鵜と化に、海の底に入り、底のはにを咋ひ出だし、天の八十びらかを作りて、海布の柄を鎌りて燧臼を作り、海葦の柄を以て燧杵を作りて、火を櫛り出だし

(注14)

「櫛八玉神」は「鵜」となり口から容器を作り出し、火を起す道具などを作り出している。越野真理子は次のように述べている。

鵜の持つ、こうした容器の器としての機能は、イザナミに代表されるような、母胎の子宮のイメージと容易に繋がっていくだろう。(中略)ウガヤフキアエズは、鵜の羽で産屋の屋根を葺き終える前に生まれてしまったとされている。このことは、「鵜」の変容の器としての機能が完全に発揮される前に、生み出された子であることを意味していると思われる。(中略)ウガヤフキアヘズは、高天原の天つ神と海の神との融合を、不完全にししか果たしていない子であった。(中略)高天原のアマテラスの子孫たちは、繰り返し、国つ神の娘たちに吞み込まれ、彼女らと一体化することで変容し、国つ神たちの山や海を支配する機能をも自らのうちに含んだ、より優れた王の資質を持つものとして生み出される。コノハナサクヤビメ、トヨタマビメ、タマヨリビメの三女神は、まさに変容の器として、神話的な「鵜」にふさわしい特性をそなえた母神たちであったと言えるのではないだろうか。(注15)

このように、「鵜」には中国から伝わってきたという安産の守り神と、子供を守る母胎としてのイメージがあり子どもを産む場所としての認識があったのである。また、鵜は「より優れた王の資質を持つ」子どもを産む者の象徴であったとも言えるのである。産屋を葺き終えなかった不完全性は鵜葺草葺不合命にも影響し、叔母である玉依毘売との結婚によりその力を強めたことによって神武天皇である「神倭伊波礼毘古命」を産み出したのだと考える。

注1 関口裕子著 『日本古代婚姻史の研究上』 塙書房 平5・2

注2 先掲『古事記』新編日本古典文学全集1

注3 川上順子 「豊玉毘売神話の一考察」

- (日本文学研究資料刊行会編 『日本神話Ⅱ』日本文学研究資料叢書 有精堂 昭52・9 103頁)
- 注4 先掲「豊玉毘売神話の一考察」
- 注5 先掲「豊玉毘売神話の一考察」 105頁
- 注6 次田真幸 「海幸山幸神話の形成と阿曇連」 106頁
- (伊藤清司・大林太良編 『出雲神話・日向神話』日本神話研究3 學生社 昭52・7 118頁)
- 注7 松本直樹著 『古事記神話論』新典社 平15・10 310頁
- 注8 先掲『古事記』新編日本古典文学全集1 65頁
- 注9 先掲『日本古代婚姻史の研究上』 31頁
- 注10 先掲『日本古代婚姻史の研究上』 30頁
- 注11 中西進 「古事記抄―鵜葺草葺不合命神話―」
- (成城国文学論集) 16 成城大學大学院文學研究科 昭59・6 10頁
- 注12 先掲『日本書紀①』新編日本古典文学全集2 161頁
- 注13 森重敏「海幸山幸―古事記上巻について(一九)―」
- (国語国文) 51巻10号 中央図書出版 昭57・9 45頁
- 注14 先掲『古事記』新編日本古典文学全集1 111頁
- 注15 越野真理子『古事記』構造論―鵜の神話学―下― 112頁
- (学習院大学上代文学研究) 27巻 学習院大学 平13 22頁

三節、『古事記』における「黄泉国」の世界観

『古事記』に登場する異郷として「黄泉国」がある。「黄泉国」は「古事記 上つ巻 伊耶那岐命と伊耶那美命」で、伊耶那岐命が死んだ伊耶那美命を追って行き辿り着いた異郷である。「黄泉国」とは、『日本昔話事典』では次のように記述されている。

地下にあると信じられた死霊の世界であるが、陰惨で、暗黒な世界であり、腐爛した死体、8種の雷神や女怪などの恐ろしい邪霊が住むと信じられたらしいことは、『古事記』や『日本書紀』の伊邪那岐・伊邪那美の神話を見ても判る。『出雲国風土記』を見ると、(中略)洞窟を出入口とする地下の国と考えられていたことが判る。伊邪那岐が死んだ妻の伊邪那美を訪ねて、その国を訪ねたとき、殿の内を一つ火をともして見たという話があり、火をともして見なければならぬ暗黒の国として画かれている。

(注1)

また、『日本民俗語大辞典』には「ヨミの国は、死者のための唯一の来世(常世国)であった」(注2)としている。これら辞典類から、黄泉国が「洞窟を出入口とする地下の国」であり「暗黒な」「死者の世界」であるという認識があることが分かる。では、「古事記 上つ巻 伊耶那岐命と伊耶那美命」ではどのように描かれているのか考察していきたい。

「黄泉国」について本居宣長は次のように述べている。

黄泉國は、豫母都志許賈、又書紀に余母都比羅佐可など、例多きに依て、豫母都久爾と訓つ。たゞ黄泉とのみあるは、豫美と讀べし。さて、豫美は、死し人の往て居國なり。(中略) 下ノ文に燭一火とあれば、暗處と見え、又夜之食國を知看月讀ノ命の、讀てふ御名も通ひて聞ゆればなり。さて祝辭に、吾名妹能命波、上津國乎所知食倍志、アハシタツクニヲシラムトマヲシテ、吾波下津國乎所知牟止申氏とのたまひ、又欲一能妣國根之堅洲國と、須佐之男ノ命の詔へるなどで見れば、下方に在ル國なりけり。(注3)

また、「凡人」は行くことが出来ず、神だけが往来することが出来る場所である一方で「貴きも賤きも善も悪も、死ぬればみな此ノ夜見ノ國に往くこと」が出来るところであると述べている。西郷信綱は次のように論じている。

死者の赴くヨミの国のこと。「比婆の山」の項でふれたように山は他界への入口であった。ヨミという語はそのヤマに由来すると説く人もいるが、やはりヤミ(闇)の転と考える方がいいと思う。下に、イザナキが櫛の齒をかきとり火をともして見たとあるのも、そこが闇の世界であったことを示す。黄泉は漢語で、冥土のこと、黄は「地の色」(説文)である。(注4)

本居宣長と西郷信綱が共通して述べている点は三つある。一つ目は、黄泉国が死者の赴く場所であるという点。二つ目は、暗い闇の世界であるという点。三つ目は、地下を表すような場所にあるという点である。

一つ目の死者の赴く場所であるという点について考察する。『古事記』には、伊耶那岐命が黄泉国を訪れた理由として、伊耶那美命が火之夜芸早男神を生んだことにより、みほとを焼かれ病み、死を迎え葬られたことを記している。また、伊耶那美命は伊耶那岐命の手により「出雲国と伯岐国との堺の比婆之山に葬りき。」(注5)されたのである。その後、「其の妹伊耶那美命を相見むと欲ひて、黄泉國に追ひ往きき。」(注6)これにより伊耶那岐命は黄泉国を訪れたのである。また、『日本書紀』巻第一神代上〔第五段〕一書第五にも同様の内容が記されている。

一書に曰く、伊弉冉尊、火神を生みたまふ時に、灼かれて神退去ります。故、紀伊国の熊野の有馬村に葬りまつる。土俗、此の神の魂を祭るには、花の時には亦花を以ちて祭る。又鼓・吹・幡旗を用ちて、歌舞ひて祭る。(注7)

「紀伊国の熊野の有馬村に葬りまつる」について『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』の頭注に、現在この場所は「地上七〇メートルの花ノ窟といわれる岩壁に比定され」ており、「巨岩信仰に基づく伝説で、岩壁は黄泉国との境界を意味」しており、「その背後に伊弉冉神という巨人的な女神の籠る所と考えられていた」(注8)と説明されている。こ

これらのことから、黄泉国は死者の赴く場所、すなわち、埋葬される場所と考えられる。また、『日本書紀』卷第一神代上「第五段」一書第九には「伊弉諾尊、其の妹を見むと欲し、乃ち殯斂の処に到ります。」という一文もある。『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』には「殯斂」について次のように解説している。

埋葬や火葬などして葬るまでの間、死者を仮に喪屋に置いて弔うこと。喪上りの約で死者の魂が肉体から遊離して死ぬ（アガル）までの間の服喪をいう。「殯斂」は漢語、「斂」は死者をおさめ入れること。（注9）

このように、死者を弔うための場としての殯斂と黄泉国は同一の場と考えられる。また、西郷信綱はこの話の根底にあるものが通過儀礼としての「殯（モガリともいう）」であると述べている。

アラキとは墳墓つまりオクツキに埋葬する前、死体をかりに納めておくところだが、この期間は顕幽いまだ定まらぬ、生死不明の一つの通過期であり、死者の魂を呼びもどそうとする歌舞がこのとき演じられたことは、記紀の伝える天稚彦の葬儀の模様を見てもわかる。イザナキがイザナミを黄泉の国からもう一度呼びもどそうとしたことじたい、同じ魂呼びいなのである。（注10）

西郷信綱が述べているように、伊耶那岐命は伊耶那美命の魂を呼び戻し生き返らせるために黄泉国を訪れたのである。すなわち、黄泉国は生と死の境にある場と考えられるのである。黄泉国訪問は現在の研究者のなかでも埋葬の儀式を表しているという意見が一般的であり、寺川眞知夫は次のように考察している。

殯斂や埋葬の儀礼やイメージ、あるいは殯斂や埋葬の場に対して人々の抱いたある種の恐れを感じや嫌悪感によって黄泉国のイメージが具体化されたこと、いいかえれば黄泉国訪問譚の形成過程で殯斂・埋葬の習俗を含むさまざまな喪葬儀礼が利用されたことを暗示する。（注11）

また、勝俣隆は次のように述べている。

死後の世界のイメージとしては、むしろ、死者の復活をおそれて屈葬したと言われる弥生時代の埋葬法などの方が神話のイメージに近いと思われる。（注12）

寺川眞知夫や勝俣隆が論じているように、古代の死後の世界への恐怖心、殯斂や喪葬儀式がこの神話の中で黄泉国の世界観の形成に関わっているといえる。また、古代人の黄泉国のイメージや死生観を踏まえ勝俣隆は次のように述べている。

古代人は、多くの事例から考え、肉体と魂が組み合わさって生命が存在できると考え

ていたと推測される。既に民俗学等でも指摘されているように、肉体から魂が分離することが「死ぬ」ことである、しかし、肉体が残っていて、魂がその肉体に戻る事ができれば、生命は復活できるのである。一方、魂は残っていても、肉体が消滅してしまえば、もはや生命は復活できない。それが「滅ぶ」ということである。(注13)

西郷信綱の「魂呼び」と類似している点もあるが、勝俣隆が述べているように、古代人が考えていた死が「肉体が消滅」する「滅ぶ」ということであると考えると、山田永が述べているように「黄泉国は、埋葬前で蘇生の可能性がある場」(注14)であるため、「肉体の消滅」が起こるかどうかが死者の復活に大きく関わっていると言える。この「肉体の消滅」と関係するものが次に挙げる「黄泉戸喫」である。

伊耶那美命は連れ戻しに來た伊耶那岐命に対して、「悔しきかも、速く來ねば、吾は黄泉戸喫を為つ。」と一緒に帰れない理由を述べる。すなわち、「黄泉戸喫」が「肉体の消滅」を意味するものと言える。「黄泉戸喫」について『日本国語大辞典』には次のように説明されている。

黄泉竈食(よもつへぐい) 黄泉(よみ)の国のかまどで煮炊きしたものを食うこと。

黄泉の国の者となることを意味し、現世にはもどれなくなると信じられていた。(注15)

また、『日本書紀』卷第一神代上〔第五段〕一書第九にも「吾が夫君の尊、何ぞ來ますことの晩きや。吾已に黄泉之竈しつ。」(注16)という一文が見られる。宣長は「黄泉戸喫」をするに現世に帰れなくなる理由について次のように考察している。

黄泉戸喫とは、黄泉國の竈にて煮炊たる物を食を云り。是なむ火を忌清むる事の本なりける。あなかしこ萬の禍は、火の穢るゝから起るぞかし。禍の起るは、此ノ黄泉の穢より成り坐る禍津日ノ神の靈なり。火穢るゝときは、此神とて荒ぶる故に、萬の禍おこるなり。神ノ道に志さむ人は、由なき漢意を捨て、よく此レを思ふべきことぞ。かゝれば、民を撫世を治むには、先ヅ天ノ下の火を忌清めて、神の御心を取り奉るべきものぞ。さて今此に如此申し給ふは、族離がたき御心は坐々して、又此ノ世に還坐まほしくはおもほしめすものから、此ノ黄泉戸喫の穢によりて、還座スこと不能るよしなり。此ノ御言をよく味ひて、あなかしこ火の穢をなほざりにな思ひなしそ。

(注17)

「黄泉戸喫」は「火の穢」と関係があるとしている。また、黄泉戸喫をした伊耶那美命の姿は『日本書紀』卷第一神代上〔第五段〕一書第六に次のように描かれている。

陰に湯津爪櫛を取り、その雄柱を牽き折きて秉炬として、見せば、膿沸き虫流れたり。今し世人夜一片之火を忌み、又夜擲櫛を忌むは、此其の縁なり。(注18)

このように黄泉戸喫をし、また、その姿を見るときに伊耶那岐命が「一片之火」を着け

たことにより伊耶那美命の穢れた姿を見たことが「火を忌」むものとして捉えるようになったことと関係すると記されている。また、西郷信綱は黄泉戸喫と殯斂との関連について次のように論じている。

ヨミの国のかまの飯を食うとヨミの国の人となつてしまい、もはやこの世にもどれなくなる。共食は所屬を決定するのである。(中略)モガリがこのように生死不明の時期にあたつており、ヨミガヘルことがありうると考えていたからである。この生と死をわかつのがヨモツヘグヒであつた。したがつてヨモツヘグヒを実体化して、何かを食べることと解するのはよくない。それは生と死をわかつ一つの説話上のしきりであり、生死不明の時を経て現に死ぬことがすなわちヨモツヘグヒとしたことと同義であつたと見るべきであろう。(注19)

ここで『古事記』に於いて伊耶那美命が黄泉戸喫をした後の姿も挙げておく。

うじたかれころるきて、頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には析雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の足には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、合せて八くさの雷の神、成り居りき。(注20)

西郷信綱が述べているように殯斂の後に黄泉戸喫をし、変つてしまつた伊耶那美命の姿は生死不明の存在から死を確定させる「肉体の消滅」(注21)を「八くさの雷の神」に成つた姿で表現している。すなわち、「黄泉国」とは死者の赴く場所であり、生死を彷徨う場所でもある。また、「黄泉戸喫」により死の確定する場所であると言える。

次に、先掲した宣長と西郷信綱が「黄泉国」について共通して述べている二つ目、暗い闇の世界であるという点について考察する。黄泉国が闇の世界であるとされる理由として『古事記』の次の箇所が挙げられる。

其の殿の内に還り入る間、甚久しくして、待つこと難し。故、左の御みづらに刺せる湯津々間櫛の男柱を一箇取り闕きて、一つ火を燈して入り見し(注22)

しかし、伊耶那岐命が「一つ火を燭して入り見」したのは殿の内を覗き見ようとしたときであり、黄泉国自体が闇の世界であるとは判断出来ないのではないだろうか。また、『日本書紀』神代上〔第五段〕一書第六にも同様に、「然りと雖も吾寢息まむ。請ふ、な視たまひそ」と言われたにもかかわらず伊耶那岐命は「湯津爪櫛を取り、その雄柱を牽き折き」(注23)火を着けて伊耶那美命の様子を見るのである。また、『日本書紀』卷第一神代上〔第五段〕一書第九では「吾が夫君尊、請はくは吾をな視たまひそ」と言つた伊耶那美命が「言訖りて忽然に見え」なくなり、「時に闇し」となり「伊弉諾尊、乃ち一片之火を挙げて」(注24)様子を見たところ。『日本書紀』からは伊耶那美命の姿が見えなくなつたと同時に暗くなつたように読み取れる。一方で、勝俣隆は古代の建築方法に関連させ次のように述べている。

昔は電気による照明などがないため、むしろ構造上も明るくなる工夫がしてあった。
(中略) 戸外が明るいのに家の中でももし火を点けなければ物が判別付かないような暗い状態にしてあるのが不自然で、もし戸外が明るいのなら、御殿の中もそれなりの明るさでなくてはならない。外は明るいが御殿の中が暗いので、一つ火を点して御殿に入ったとするのは、無理があろう。暗かったのは、黄泉国全体であって、御殿の外も内もどちらも暗黒であったと理解すべきであろう。(注 25)

また、勝保隆は黄泉国が暗黒であるからこそ、「周囲を土に覆われて、光も射さ」ない地下の世界であることに繋がるのだと述べている。『古事記』『日本書紀』からは「黄泉国」全体が闇に覆われているとは読み取り難い。しかし、火を灯して見た物は実体のある肉体であり火を着けないと見えないものであったと考えたと、伊耶那岐命が黄泉国に辿り着いて最初に出会った伊耶那美命は魂の存在であったと考えられないだろうか。このように火を着けないで見えていたものが伊耶那美命の魂、火を着けて見たものが肉体であると考えられるのであれば「黄泉国」が暗い場所であったと考えることもできる。また、「黄泉戸喫」をすでにしている伊耶那美命に会って直接話をしているような表現にも矛盾を感じずに済むのである。以上のことから、「黄泉国」が闇の世界であったと考える。

次に、先掲した宣長と西郷信綱が「黄泉国」について述べている三つ目、「黄泉国」が地下を表すような場所にあるということについて考察する。

「黄泉国」が地下を表すような場所にあると考えられる理由となる『古事記』の箇所を挙げる。

黄泉ひら坂の坂本に到りし時に、其の坂本に在る桃子を三箇取りて待ち撃ちしかば、
悉く坂を返りき。(中略) 千引の石を其の黄泉ひら坂に引き塞ぎ、其の石を中に置き、
各対き立ちて、事戸を度す(中略) 故、其の所謂黄泉ひら坂は、今、出雲国の伊賦夜
坂と謂ふ。(注 26)

『新編日本古典文学全集1 古事記』の頭注において「黄泉ひら坂」について「ひらは崖の意。黄泉国と葦原中国とを隔てる切り立った坂。」(注 27) であるとしている。一方で、「黄泉国」については次のように書かれている。

伊耶那岐神の黄泉国行きは、そこに伊耶那美命がいるのは自明のこととして、また、そこに行くことは当然できるものとして語られる。(中略) 黄泉国の在りかについて、地下とする説が有力だが、そのような徴証は認められない。葦原中国と同じ地上の側の世界であり、その世界とのかかわりにおいて葦原中国は成り立つ。(注 28)

このように「黄泉国」とはあることが前提の場所であり、行き方やどこにあるかなどは記されていないとされている。しかし、「黄泉ひら坂」があるという点で地下説が出てくるのは当然のことであると考ええる。『日本書紀』巻第一神代上〔第五段〕一書第六にも「泉津

平坂」に伊耶那岐命は「其の坂路に塞へ、伊弉冉尊と相向きて立ち、遂に絶妻之誓を建した」（注29）のである。また、『日本書紀』卷第一神代上「第五段」一書第十にも、伊耶那岐命と伊耶那美命が「泉平坂に相闘ふ」（注30）とある。『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』の頭注には「黄泉ひら坂」の「ヒラは境界の意」（注31）であり、先掲した『古事記』の「ひら」は崖の意」であるというものと一致していないようにも思えるが、いずれも黄泉国と現世を隔てるものの存在として同一の解釈であると考ええる。

先掲した「黄泉ひら坂」に関する『古事記』の引用箇所にもあったように、「所謂黄泉ひら坂は、今、出雲国の伊賦夜坂と謂ふ。」とも記されており、これを『出雲国風土記』の「黄泉の坂・黄泉の穴」と結びつける説が多いが、あまり意味がないと『新編日本古典文学全集1 古事記』の頭注では述べられている。（注32）しかし、「黄泉ひら坂」について何らかの関連性があると考え、次にその箇所を引用する。

磯より西の方の窟戸は、高さ広さ各六尺許りなり。窟の内に穴在り。人入ること得ず、深き浅きを知らず。夢に此処の磯の窟の辺に至らば必ず死ぬ。故れ、俗人、古より今に至るまで、黄泉の坂・黄泉の穴と号ふ。（注33）

『出雲国風土記』で「黄泉の坂・黄泉の穴」は「窟」であり「至らば必ず死ぬ」場所として描かれており、先に考察した「嬪斂」の場としての「黄泉国」と重なると考ええる。すなわち、「黄泉の坂・黄泉の穴」は「黄泉ひら坂」を意味していると考えられるため黄泉国の入口は「窟戸」のある洞窟のような場所であったと推測されるのである。西郷信綱は「黄泉ひら坂」について「地下へと通じる岩場の洞窟を暗示しているように思われる」と述べた後、先掲した『出雲国風土記』を挙げ次のように論じている。

今は猪目洞窟と呼ばれ、人骨なども出土したところだが、それはとにかくここで「黄泉の坂」と「黄泉の穴」とが同格となっており、つまり坂が穴であるのに注目したい。「五ノ八」の条で述べたとおり、古事記にイザナミを「出雲国と伯伎国との堺の比婆の山」に葬ったとあるのを紀一書は熊野の有馬村に葬ったとしているわけだが、そこがやはり「花の窟」と呼ばれていることも合わせ考えるべきである。黄泉比良坂は死体を遺棄する洞窟であったのだ。（注34）

『古事記』と『出雲国風土記』を照らし合わせると、西郷信綱も述べていたように伊耶那美命を葬った「出雲国と伯伎国との堺の比婆之山」が「黄泉の穴」「黄泉ひら坂」に匹敵する場所であったと考えられる。また、黄泉国は「黄泉ひら坂」で現世と繋がる場所であったということは明確である。では、黄泉国と現世は「黄泉ひら坂」によってどのような位置関係で繋がっていると考えられるのか。勝俣隆は黄泉国と葦原中国の位置関係について次の三つの説を挙げている。

第一は、黄泉比良坂の上に現世があり、坂の下に黄泉国があるという考えである。

そして、坂本とは、その坂の現世側で、そこから地下向って坂が下っているという考えである。

第二は、黄泉比良坂の上に黄泉国があり、黄泉比良坂を下ったところに、葦原中国があり、坂本とは、黄泉比良坂の麓で、現世との境となるところだという考えである。

第三は、黄泉比良坂の上に葦原中国があり、黄泉比良坂の下が黄泉国で、坂本は黄泉比良坂の麓で、黄泉国との境となるところだという考えである。(注 35)

第一、第三の説は黄泉国が地下にあることを前提としている説、第二説は山の上に黄泉国があり、その麓に葦原中国があるという考えである。現在は、信綱が論じていた第一の説「黄泉比良坂の上に現世があり、坂の下に黄泉国があるという考え」が一般的であると言われている。

伊耶那岐命が黄泉国から逃げ帰る際の、「黄泉ひら坂の坂本に到りし時に、其の坂本に在る桃子を三箇取りて待ち撃ちしかば、悉く坂を返りき」という箇所から、勝俣隆は「攻返」、「逃返」、「坂返」の異本があることを挙げ、「攻返」、「坂返」は誤写であり、語法的にも文脈的にも「逃返」(逃げ返る)が妥当であるとしている。しかし、写本の数もあり変わらないため、一概に「坂返」が誤写であると言えるのか疑問であるためここでは、『新編日本古典文学全集1 古事記』に採用されている「坂返」として考えていきたい。「坂返」は『新編日本古典文学全集1 古事記』では「坂を逃げ帰って行った」と解釈されている点、伊耶那岐命を救った桃子に「葦原中国に所有る、うつしき青人草の、苦しき瀬に落ちて患へ惚む時に、助くべし」と言っている点に注目する。桃子が葦原中国の「うつしき青人草」を「苦しき瀬に落ちて患へ惚む時に、助くべし」そのためには、桃子の存在が葦原中国になければその意義というものがないと考える。そうすると、「坂本に在る桃子」は葦原中国にあり、黄泉ひら坂の下に葦原中国があり、黄泉ひら坂の上に黄泉国があるという構図が自然と成り立つ。そして、坂を下ってきた黄泉軍等が坂を上って逃げ帰っていったと解釈できると考える。これは勝俣隆が挙げた第二の説と一致する。しかし、『日本書紀』巻第一神代上〔第五段〕一書第六には「黄泉ひら坂」について次のように記されている箇所がある。

泉津平坂に、或いは、所謂泉津平坂は復別に処所有らず、但死るに臨みて氣絶ゆる際、是が謂かといふ(注 36)

この箇所から「黄泉ひら坂」の位置に関係なく、現世と黄泉国を生と死の場所として何らかの形で分ける境であったともいえるだろう。また、西郷信綱は次のように述べている。

黄泉の国はこの世と地続きで往来可能と考えられていた。それにたいし地獄はこの世から断絶した地下数万由旬の底にある、と仏説にはいう。地獄なるものの成立する下敷きになっているのが黄泉の国であるのは確かだが、両者は世界として質を異にする。古墳文化が前提にしているあの世は、いうまでもなく黄泉の国であり、さまざまな財

物を古墳に副葬するのは、死後と生前とがつながり、死後もなお生前と同じような生活が続くという考えにもとづく。つまりこの世と地続きであることによつて、この世の秩序はそのまま黄泉の国まで持ちこまれるわけで、権威を誇示する巨大古墳が築かれるのも、そのこととかわるはずである。(注37)

『日本書紀』と同様に「黄泉ひら坂」は単なる現世との境の意味であるとしている。しかし、「千引の石」を「黄泉ひら坂に引き塞ぎ」葦原中国に這入れないようにしたことから、黄泉ひら坂からしか出入り出来ない空間であったことは明らかである。

また、西郷信綱は豊玉比売が海坂を塞いだことを挙げ次のように述べている。

黄泉国の話とは、明らかに様式が似ている。一方が黄泉比良坂をふさいだのにたいし、これは海坂をふさいだとある。サカとは境の意に外ならない。またイザナミは、見るなというのを見られ「吾に恥見せつ」といってイザナキを追っかけたのだから、豊玉姫の場合と同じである。視るなという同じタブーが死と誕生の双方に課されるのは、それらが人生における二つのもつとも危機的で、諸力の攻撃にさらされた通過点であったことを考えれば決して偶然ではない。かくして「うじたかれころろきて」云々は古墳ではなくアラキのときのことにかんすると見て、ほぼ誤らない。(注38)

このように、生と死という対立したものが描かれている話に同じように「サカ」という言葉が使われていることは、生と死、それぞれの境の意味を含めたものとして使われていると考えることが妥当であると考ええる。

『日本書紀』巻第一神代上「第五段」一書第六の「黄泉」の頭注には「黄」は五行説に基づき、土を示す(注39)とあり、西郷信綱も先掲した論の中で同様のことを述べている。また、五行説における「黄」すなわち、「土」には次のような意味があると吉野裕子は述べている。

特に生成順は「水に始まって土に終わり、土に終わってまた水に始まる循環、つまり最も微なる存在の水から確乎不動の土に終わり、再び水から始まる」という秩序で、時々刻々、変化して止まない宇宙の実相を反映する。(注40)

「水に始まって土に終」わるという生成の循環は、伊耶那岐命が黄泉国に行ったことを「穢きたなき国」にいったと後悔し禊を行ない、水の中で「三柱の綿津見神」(注41)を生んだことと重ね合わせる事が出来る。

以上のことから、「黄泉国」とは「殯斂」や「黄泉戸喫」による肉体の消滅を意味し、「終わり」を意味する場所なのである。また、伊耶那美命の死の一方で、新たに生まれた綿津見神の三柱は「始まり」を表しており、後の天皇誕生を示唆している生の存在であると言える。このように、「黄泉国」と「綿津見神の宮」は死と生という相反するものを表現した場所なのである。

注 1	稲田造二他編『日本昔話事典』弘文堂 昭 52・12	1004 〱 1005 頁
注 2	石上堅著『日本民俗語大辞典』桜楓社 昭 60・10	1400 頁
注 3	本居宣長著『古事記傳(二)』岩波書店 昭 16・9	6 頁
注 4	西郷信綱著『古事記注釈 第一卷(全五卷)』平凡社 昭 50・1	173 〱 174 頁
注 5	山口佳紀・神野志隆光校注・訳『古事記』新編日本古典文学全集 1 小学館 平 9・6	43 頁
注 6	先掲『古事記』新編日本古典文学全集 1	45 頁
注 7	先掲『古事記』新編日本古典文学全集 1	41 頁
注 8	小島憲之他校注・訳『日本書紀①』新編日本古典文学全集 2 小学館 平 6・4	41 頁
注 9	先掲『日本書紀①』新編日本古典文学全集 2	54 頁
注 10	西郷信綱著『古事記の世界』岩波書店 昭 40・9	50 頁
注 11	寺川眞知夫著『古事記神話の研究』塙書房 平 21・3	358 頁
注 12	勝保隆著『異郷訪問譚・来訪譚の研究―上代日本文学編』和泉書院 平 21・12	22 頁
注 13	先掲『異郷訪問譚・来訪譚の研究―上代日本文学編』	28 〱 29 頁
注 14	山田永著『古事記スサノヲの研究』新典社 平 13・10	154 頁
注 15	日本国語大辞典第二版編集委員会・小学館国語辞典編集部編『日本国語大辞典第二版第十三巻』	
平 14・1	小学館	700 頁
注 16	先掲『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』	45 頁
注 17	先掲『古事記傳(二)』	10 〱 11 頁
注 18	『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』	45 頁
注 19	『古事記注釈 第一卷(全五巻)』	174 〱 175 頁
注 20	先掲『古事記』新編日本古典文学全集 1	45 〱 46 頁
注 21	先掲『異郷訪問譚・来訪譚の研究―上代日本文学編』	29 頁
注 22	先掲『古事記』新編日本古典文学全集 1	45 頁
注 23	先掲『日本書紀①』新編日本古典文学全集 2	45 頁
注 24	先掲『日本書紀①』新編日本古典文学全集 2	55 頁
注 25	先掲『異郷訪問譚・来訪譚の研究―上代日本文学編』	15 頁
注 26	先掲『古事記』新編日本古典文学全集 1	47 〱 49 頁
注 27	先掲『古事記』新編日本古典文学全集 1	46 頁
注 28	先掲『古事記』新編日本古典文学全集 1	44 頁
注 29	先掲『日本書紀①』新編日本古典文学全集 2	47 頁
注 30	先掲『日本書紀①』新編日本古典文学全集 2	57 頁
注 31	先掲『日本書紀①』新編日本古典文学全集 2	46 頁
注 32	先掲『古事記』新編日本古典文学全集 1	48 頁
注 33	植垣節也校注・訳『新編日本古典文学全集 5 風土記』小学館 平 9・10	213 頁
注 34	先掲『古事記注釈 第一巻(全五巻)』	185 〱 186 頁
注 35	先掲『異郷訪問譚・来訪譚の研究―上代日本文学編』和泉書院 平 21・12	16 頁

注 36	先掲『日本書紀①』新編日本古典文学全集 2	47 頁
注 37	先掲『古事記注釈 第一卷（全五卷）』	198 頁
注 38	先掲「古事記の世界」西郷信綱著	52 頁
注 39	先掲『日本書紀①』新編日本古典文学全集 2	44 頁
注 40	吉野裕子著 『吉野裕子全集 11』 人文書院 平 20・3	308 頁
注 41	先掲『古事記』新編日本古典文学全集 1	52 頁

四節、『丹後国風土記逸文』における「トコヨノクニ」の考察

『丹後国風土記逸文』の「筒川の嶋子」におけるトコヨノクニについて考える。この説話には、トコヨ・トコヨノクニを示す言葉が四例ある。

一つめに、筒川の嶋子、いわゆる水江の浦の嶋子が捕まえた五色の亀がたちまちに美しい女性となり次のように述べる箇所である。ここでは「蓬萊」と表記されている。

女娘をとめ曰いはく、「君棹廻さをさすべし、蓬山とこよのくにに赴ゆかむ」といふ。（注 1）

二つめは嶋子が蓬山へ赴いたときのことである。ここでは「仙都」と表記されている。

女娘をとめの父母共相かそいに迎むかへ、揖をろがみて坐あしきにましき。ここに、人間ひとと仙都とこよの別わかを称説とき、人と神かみの偶会たぐひの嘉よしみを談議かたれり。

時に嶋子うみこ、旧俗ふるさどを遺わすれ仙都とこよに遊び、既に三歳みとせのほどを逕ぬ。（注 2）

三つめは、嶋子が故郷に帰りたいと言っている場面である。ここでは「神仙之堺」と表記されている。

「僕われ近く親故かでい之俗いろを離はなれ遠く神仙とこよのくに之堺さかいに入りぬ。恋眷こほしきに忍しのびずて、輒すなわち輕慮はたことを申しつ。所望ねがはくは暫本俗まじもつくにに還かへり二親かそいに奉拝あはまくほりす」（注 3）

四つめは、嶋子が亀姫に向けて詠った歌と、後の人の歌の中にある。ここでは「常世」と表記されている。

常世とこよ辺べに 雲立くもたち渡わたる 水江みづのえの 浦嶋うらしまの子こが 言こともち渡わたる

子等こらに恋こひ 朝戸あさとを開あき 我われが居ゐれば 常世とこよの浜はまの 波なみの音聞とこゆ

常世とこよ辺べに 雲立くもたち渡わたる 多由女くも 雲くもは継つがめど 我われそかなしき（注 4）

先に挙げた三例は、いずれも漢文で書かれているため、注釈者は四例目の和歌が万葉仮名で「等許余」と記してあることを根拠として以上の四例をトコヨ・トコヨノクニと読ませていると考えられる。また、内容から見ても「蓬山」「仙都」「神仙之堺」「常世」がいずれも、亀比売の暮らすトコヨ・トコヨノクニであることは明確である。これら表記の違いからトコヨ・トコヨノクニとはどのような場所として考えられていたのか考察する。

一つめのトコヨとして挙げた「蓬山」は、『新編日本古典文学全集5 風土記』に「蓬萊山の略。神仙の山。」と注記されている。では、中国においてはどのように考えられていたのだろうか。『大漢和辭典』の「蓬山」の項目には「蓬萊山の略称」、「蓬萊」に仙山の名。東海の東にあつて、仙人が住んで居たといふ。」とし、これを着想としてトコヨ・トコヨノクニについて用例を挙げていきたい。

『山海經』海内北經には次のようにある。

蓬萊山在海中（上有仙人宮室、皆以金玉為之。鳥獸盡白、望之如雲。在渤海中也）。

（注5）

また、『列子』湯問篇には次のようにある。

渤海の東、幾億萬里なるを知らず、大壑有り。實に惟れ底無きの谷なり。其の下、底無し。名づけて歸墟と曰ふ。八紘九野の水、天漢の流れ、之に注がざるは莫きに、増すこと無く減ること無し。其の中に五山有り。一に曰く、岱輿。二に曰く、員嶠。三に曰く、方壺。四に曰く、瀛洲。五に曰く、蓬萊。其の山、高下周旋三萬里。其の頂、平處九千里。山の中間、相去ること七萬里、以て鄰居と為す。其の上の臺觀は皆金玉、其の上の禽獸は皆純縞。珠玕の樹皆叢生し、華實皆滋味有り、之を食へば、皆老いず死なず。居る所の人は、皆仙聖の種にして、一日一夕、飛んで相往来する者、數ふ可からず。（注6）

また、『史記』秦始皇本紀には次のようにある。

海中に三神山有り、名づけて蓬萊・方丈・瀛洲と曰ふ。僊人之に居る。（注7）

これらの文献から、中国において蓬萊山とは海中にある神山の一つであることが分かる。また、このような蓬萊山の要素が、「海中なる博大之嶋」や亀比売が「五色の亀」であることに関連していると考えられる。

二つめのトコヨである「仙都」は、『大漢和辭典』では「仙人の居るところ。」とされている。また「仙人」とは、「道士の理想的人物。俗を離れ穀を避け、多くは山に棲み、不老不死の術を修め、雲を乗じ、風を致し、変幻の事を行ひ、天上に飛昇するといふ。」とある。これらの要素を踏まえた点を三つ挙げる。一つめは、「雲を乗じ」にあたると考えられる、亀比売が雲に乗り天上から来たと述べる箇所である。

嶋子、問ひて曰はく「人宅遥けく遠く、海庭に人乏きに、詎に人忽来れる」といふ。女娘の微咲みて対へて曰はく「風流之士、独蒼海に汎べり。近く談らはむおもひに勝へず、風雲の就来れり」といふ。嶋子また問ひて曰はく「風雲は何処ゆか来れる」といふ。女娘、答へて曰はく「天の上なる仙家之人なり。請はくは君な疑ひそ。相談の愛を垂へ」といふ。ここに嶋子、神の女と知り懼り疑ふ心を鎮めき。(注8)

二つめに、「天上に飛昇する」にあたると考えられるのはトコヨに星の子がいるという点である。

女娘、曰はく「その七豎子は昇星なり。この八豎子は畢星なり。君な怪しみそ」といふ。即ち前に立ちて引導き内に進み入れり。(注9)

三つめに、「風を致し」「天上に飛昇する」にあたると考えられるのは玉匣の中から風雲が出てくる点である。

即ち未瞻之間に芳蘭之体、風雲のむた翻りて蒼天に飛びゆきぬ。(注10)

このように天上の要素も見えて取れるのである。また、二つめに挙げた「昇星」と「畢星」について見ていく。「昇星」は承平年間(九三一〜九三八年)に源順によって編纂された『倭名類聚鈔』に次のようにある。

昇星 宿曜經云昇星六星火神也音與卯同 和名須八流(注11)

また、項青は「畢星」は貞觀年間(六二七〜六四九年)に勅命によって記された『晋書』「天文志」にも「畢八星、主邊兵。主戈獵、云々。月行入畢多雨。」とあり、「畢星」は雨との関連があるとしている。また、『獨斷』上(東漢、蔡邕)に「雨師神、畢星也。其象在天能興雨。」という記述もある。(注12) このように「昇星」＝「火神」、「畢星」＝「雨神」であることから項青は陰陽五行説を挙げ、火と水の相生と相剋関係を述べている。

昇星の陽と畢星の陰とが互いに交合することによって、また五行の相生説が加わり、宇宙のような永遠の生命力を持つことを意味している。すなわち、不死と再生である。(注13)

以上のことから、「仙都」のトコヨには、天上にある不老不死の要素が含まれていることが分かる。

三つめのトコヨノクニである「神仙之堺」も『大漢和辭典』の「神仙」には「道家で不老不死の術を得、変化自在な者をいふ。仙人。神僊。」とあり不老不死の意味がふくまれていることが分かる。また、「堺」には『古事記』の「黄泉ひら坂」と同様に現世との境を示

す場所があることを示唆していると考えられる。

四つめのトコヨである「常世」は『新編日本古典文学全集 5 風土記』の頭注では「常世」は物語中の「仙都」に当る。(注14)とし、天上にある仙人の居るところと同じ要素であると考えられている。本来の表記では「等許余」であるが、『新編日本古典文学全集 5 風土記』では「常世」があてられているためこの表記についても考察しておく。『大漢和辞典』の「常世國」には次のようにある。

- ① 往来の出来ない遠い国土。絶域。
- ② 物事が常住不変で、住む人の不老不死である楽土。
- ③ よみぢ。夜見の國。人の死後往く所。黄泉。(注15)

また、『古事記』で「常世」とは『新編日本古典文学全集 1 古事記』の頭注には「海の彼方にあると考えられた国。ヨは本来、年齢・寿命の意で、トコヨは永生を意味する」と注記されており、『古事記』中巻 垂仁天皇」の巻で「多遲摩毛理」が訪れている。

又、天^{すめらのみこと}皇^{みやけのむらじろ}、三宅連等が祖^{おや}、名^なは多遲摩毛理^{たちまもり}を以て、常世國^{とこよのくに}に遣^{つかは}して、ときじくのかくの木実^{このみ}を求めしめき。故^{かれ}、多遲摩毛理^{たちまもり}、遂^{つひ}に其の國^{くに}に到^{いた}り、其の木実^{このみ}を採^とりて、縵^{かげ}八^や縵^か・矛^{ほこ}八^や矛^{ほこ}を將^もち來^きる間^{あいだ}に、天皇^{すて}、既^{すで}に崩^{くさ}りましき。爾^{しか}くして、多遲摩毛理^{たちまもり}、縵^{かげ}四^よ縵^か・矛^{ほこ}四^よ矛^{ほこ}を分^わけて、太后^{おほきさき}に獻^{たま}り、縵^か四^よ縵^か・矛^{ほこ}四^よ矛^{ほこ}を以て、天皇^{みか}の御陵^{のみか}の戸^{このみ}に獻^{たま}り置^おきて、其の木実^{このみ}を擎^{ささ}げて、叫^{こゑ}び哭^なきて白^{つひ}さく、「常世國^{とこよのくに}のときじくのかくの木実^{このみ}を持^もちて、参^まる上^のりて侍^はり」とまをして、遂^{つひ}に叫^{こゑ}び哭^なきて死^しにき。其のときじくのかくの木実^{このみ}は、是^{これ}今の橘^{たちばな}ぞ。

此^この天^{すめらのみこと}皇^{みとし}の御年^{ももとせあまりいとせあまりみとし}は、老^{ももとせあまりいとせあまりみとし}佰^{ももとせあまりいとせあまりみとし}伍^{ももとせあまりいとせあまりみとし}拾^{ももとせあまりいとせあまりみとし}参^{ももとせあまりいとせあまりみとし}歳^{ももとせあまりいとせあまりみとし}ぞ。(注16)

勝俣隆は『万葉集』や『古事記』の「常世」の例を挙げ、「常世」は「永遠なる世界」すなわち、「そこに在る生きとし生けるものは永遠不滅の命を持つ世界」の謂である」としている。(注17) また、ここで描かれている「ときじくのかくの木実」は『古事記』の「湯津香木」が水を象徴するものであり、不老不死と関係することから類似するものであると考える。また、『大漢和辞典』の「常世國」の意味として挙げられている「人の死後往く所」という意味について、嶋子が三百年余りたった後に故郷に帰ってきたことは、俗界では死を意味していると言える。そのため、三浦佑之が述べているように、「蓬萊山へ行つた浦島子と同様に、瞬間的な「消滅」死」を意味していると考えられる。(注18) すなわち、トコヨクニは誰も知らない死後の世界への期待と、不老不死の世界への憧れが重なりあったものだと考えられる。

以上、見てきたように、「蓬山」は海中の世界を、「仙都」「神仙之堺」「常世」は天上の世界を示す不老不死の仙境であることが分かった。これら大きく二つの要素が入り混じったものが、『丹後国風土記逸文』の「筒川の嶋子」におけるトコヨクニという海中とも天上ともとれない理想郷を作り出したのではないだろうか。

注 1	植垣節也校注・訳『風土記』新編日本古典文学全集 5	小学館	平 9・10	
注 2	先掲『風土記』	新編日本古典文学全集 5		476・477 頁
注 3	先掲『風土記』	新編日本古典文学全集 5		478・479 頁
注 4	先掲『風土記』	新編日本古典文学全集 5		478・479 頁
注 5	前野直彬著『山海経・列仙伝』全釈漢文大系第三十三巻	集英社	昭 50・10	481 頁
注 6	小林信明著『列子』新釈漢文大系 22	明治書院	昭 46・5	215 頁
注 7	吉田賢抗著『史記一（本紀）』新釈漢文大系 第 38 巻	明治書院	昭 49・8	336 頁
注 8	先掲『風土記』	新編日本古典文学全集 5		474・475 頁
注 9	先掲『風土記』	新編日本古典文学全集 5		476 頁
注 10	先掲『風土記』	新編日本古典文学全集 5		478 頁
注 11	京都大學文學部國語學國文學研究室編『諸本集成 倭名類聚鈔〔本文編〕』	臨川書店	平 5・3	14 頁
注 12	項青「道教・陰陽五行思想から見た古代浦島説―星辰と不死をめぐる―」			
注 13	先掲「道教・陰陽五行思想から見た古代浦島説話―星辰と不死をめぐる―」			
注 14	先掲『風土記』	新編日本古典文学全集 5		478 頁
注 15	諸橋轍次著『大漢和辭典 縮寫版 巻四』	大修館書店	昭 32・3	211・212 頁
注 16	先掲『新編日本古典文学全集 1 古事記』			211・212 頁
注 17	勝俣隆「浦島伝説の一要素―丹後国風土記逸文を中心に―」			211・212 頁
注 18	三浦佑之「神仙譚の展開―蓬莱山から常世国へ」			211・212 頁
	（国語国文）	54 巻 2 号	中央図書出版社	昭 25・10
	（文学）	9 巻 1 号	岩波書店	平 20・1
				81 頁

五節、『万葉集』における「常世」の考察

万葉集に於いてトコヨとはどのように描かれているのか。万葉集で浦島について高橋虫麻呂が詠んだとされる巻第九の一七四〇「水江の浦島子を詠む一首」には次のように描かれている。

海界を過ぎて漕ぎ行くに 海神の 神の娘子に たまさかに い漕ぎ向かひ 相とぶ
らひ 言成りしかば かき結び 常世に至り 海神の神の宮の 内の重の 妙なる殿
に 携はり 二人入り居て 老いもせず 死にもせずして永き世に ありけるものを
(注1)

常世は、舟を漕いで行つた先にある「海神の神の宮」を示しており、「老いもせず 死にもせずして永き世に ありけるもの」すなわち不老不死の世界であることが読み取れる。

しかし、常世の詳しい様子などは描かれていない。
他の万葉集の歌の中ではどのように詠まれているのだろうか。巻第五の八六五、巻第十八の四一一では、「蓬萊とも呼ばれる不老不死の仙郷」であると注があり、『浦島子』の歌と同様の意味で常世が登場している。巻第五の八六五の歌を挙げる。

君を待つ 松浦の浦の 娘子らは 常世の國の 海人娘子かも (注2)

巻第十八の四一一は次の歌である。

かけまくも あやに恐し 天皇の 神の大御代に 田道間守 常世に渡り 八矛持ち
参り出来し時 時じくの 香菓を 恐くも 残したまへれ (中略) み雪降る 冬
に至れば 霜置けども その葉も枯れず 常盤なす いやさかばえに 然れこそ 神
の御代より 宜しなへ このの橘を 時じくの 香菓と 名付けけらしも (注3)

常世には永遠に枯れることのない「時じくの 香の木の實」という植物が生えており、ここからも常世が不老不死の世界であるということが窺える。また、前節でも述べたように「湯津香木」と似たものであり、ここでは「香の木の實」という表記がされていることから香木という類似した要素を持つものだと考えられる。一方で、「常世」が不老不死の世界とは別の意味で詠まれている歌も存在する。巻一の五〇、巻第三の二六一、巻第三の四四六には「我が國は常佳不變の國にならうといふ瑞兆をもつた、の意」(注4)すなわち、「いつまでも變らぬ長き世までも」(注5)という意味で詠まれている。巻一の五〇の歌は次のようなものである。

家忘れ 身もたな知らず 鴨じもの 水に浮き居て 我が造る 日の御門に 知らぬ
國 よし巨勢道より 我が國は 常世にならむ 凶負へる 奇しき亀も 新た代と

泉の川に 持ち越せる (注6)

また、巻第三の二六一には次のように詠まれている。

やすみしし 我が大君 高光る 日の皇子 敷きいます 大殿の上に ひさかたの
天傳ひ来る 雪じもの 行き通ひつつ いや常世まで (注7)

三つ目に、巻第三の四四六では次のように詠まれている。

我妹子が 見し鞆の浦の むろの木は 常世にあれど 見し人ぞなき (注8)

これら三首の歌の中で「常世」はいつまでも変わることの無い、不変性を表す言葉として使われている。万葉集が編纂された時代にはすでに「常世」というものが「海神の神の宮」という不老不死の世界としてだけではなく、不変性を表す意味を持つ言葉の代名詞として定着していることが読み取れる。また、巻第四の七二三でも、「いと遠く、たやすく至りがたき海外の諸國をいへり。」(注9)と、遠い國の意味で「常世」という言葉が使われている。

常世にと 我が行かなくに 小金門に もの悲しらに 思へりし 我が子の刀自を
ぬばたまの 夜昼といはず 思ふにし 我が身は瘦せぬ 嘆くにし 袖さへ濡れぬ
かくばかり もとなし恋ひば 故郷に この月ごろも ありかつましじ (注10)

このように「常世」という言葉が不老不死の意味だけでなく、不変性や遠い国の意味を表す言葉として広まっていたために、高橋虫麻呂が浦島の歌を詠むにあたっても「常世」という世界観よりも、現実世界の実状を表す死と云うものを歌の中に取り込み人の世の愚かさを歌ったのだと考えられる。万葉の時代にはすでに「常世」に対する憧れというよりも、現実的な世界を見る傾向があったのではないだろうか。

松原博一は「常世」について次のように述べている。

トコは不変性、超時間性を指している語である。(中略)ヨは齡(寿命)を指し、トコと複合するとき「生」の無限を意味する。このことは存在の変化と有限の対立概念として指定された。(注11)

また、高橋正美は次のように論じている。

神仙思想と結びついた常世は、この世の現実によって照らしだされた対極の世界であり、仙境として理想化された世界であったが、虫麻呂の歌には、それほどの浪漫性も、楽天性も見られず、唯、不老不死の理想郷として概念的に語られているにすぎない。

い。(中略) 老人と化したという点に、すでに死は目前のものとして暗示されており、死まで描くことは執拗とさえいえるのだが、それをあえて表現しているのは、死が人間に運命づけられたこの世の姿であることの強調であろう。(注12)

常世が「存在の変化と有限の対立概念」として描かれていると考ええると、高橋正美が述べているように、高橋虫麻呂自身、浦島の歌の中で人間が死から逃れられないものであることを強調したかったのであろう。

桐生貴明は浦島子の常世に関する意識を次のように述べている。

浦島子には「常世」と「現実」を行き来するという意識はほとんどなかったといつてよい。故郷に戻るものの、そこに故郷は存在せず、遂には「簋」を開けて死を迎えた。「簋」から出る白雲を見たときに初めて、その二つの世界の存在に気づいたのである。(注13)

「常世」と「現実」の違いを意識することなく「常世」に赴いていたとしたら浦島子の愚かさを感じざるおえないだろう。ここで少し、「玉簋」について触れておく。土橋寛は「玉簋」と、そこから出てきた「白雲」について次のように考察している。

このような生命力としてのタマは、ある場所には目に見えないチカラとして表象されたが、しばしば揺れ動く物の姿においても表象されている。あるいは雲・煙・火炎のようにゆらゆらと動く水蒸気様の姿において、あるいはひらひらと飛ぶ蛾や鳥の姿において表象された。ということは、裏からいうと揺れ動く物の姿には、生命力の活動を認めるということであって、靈魂観と自然観とは表裏一体の関係にある。浦島子が神女から授かった魂筥を開いた時、中からゆらゆらと立昇って飛び去った白雲または煙のようなものは彼のタマであるが、その結果彼は白髪のお翁となってしまったのは、タマが靈魂というよりも、むしろ生命力であることを物語るものといえよう。(注14)

「玉簋」を開いた後、浦島子は死を迎えたことから、「玉簋」に収められていた「白雲」は「靈魂」であったと言うことが出来るだろう。「玉簋」を開けることはすなわち、浦島子の死を確定する行為であったと言えるのである。また、桐生貴明は浦島子が常世を意識していなかったことについて次のように述べている。

詠者自身も不老不死を願う気持ちがなかったのではなく、むしろ現実には「死」は訪れるのであり、その「死」に直面することから、個の存在意義を改めて感じ、生きるものとそのものを逆説的に訴えたのであろう。(中略) 人間は「常世」には生き得ないということを詠者は表したのである。(注15)

やはり人間が常世を訪れることは一時の夢であり、その現実を突きつけられるように描

かれたのが虫麻呂の『浦島子』の歌であったのだと考えられる。他の、浦島説話とは違い常世の描写も非常に少なく、「死」を強調した内容は神仙説話の影響が強かったこれまでとは違い、虫麻呂の創作であったのではないかという論もある。(注16)

次に、万葉集の『浦島子』の歌には、他の浦島説話と違い亀が登場しない。なぜ、亀が描かれていないのかについて考えてみたい。町方と夫は『浦島子』の歌に亀が詠まれていることについて次のように考察している。

浦島伝説において、風土記のそれと、万葉集に見る水の江の浦島の歌とを比較して、亀の存在がこの伝説の原点を考える上で問題にされるが、私は浦島伝説は本来亀を伴うものであって、独立した伝説の形態として考えるべきだと考える。つまり、亀を伴うからこそ浦島伝説であって、もし亀を伴わなければ豊玉姫伝説に近づくことになり、浦島伝説ではないことになる。(注17)

豊玉姫伝説が浦島伝説ではないという点には疑問が残るが、亀が登場しないということにおいて、豊玉姫伝説に近いと言えるだろう。また、町方と夫は次のように述べている。

「文化生活」を私注の「日本的」と同質的なものと考えうるならば、急速に推進されてきた皇親政治の体制に合致した変化の形として受けることができよう。(注18)

亀が登場しないことは「日本的」であるとしている。このことに関して松原博一は亀の存在について次のように論じている。

なかんずく風土記には五色の亀が現われるのであるが、虫麻呂の歌には現われない。亀が変化のもので実は仙女であったというのは中国特有のものである。(注19)

このように亀の存在は中国的な要素であるとしている。また、亀と同様に、桐生貴明は神女のことを「吾妹子(児)」「妹」と表現していることと神仙思想に関して次のように述べている。

『丹後国風土記』には、ほぼ「女娘」と表れており、これと比較してみると、当該歌はむしろ浦島子自身に、この神女を「神の女」としてではなく、本当の妻として意識させていたのではないだろうか。もう少し言えば、神仙思想的な世界の意識を持たせなかったと理解できよう。(注20)

亀の存在が詠われていない点、神女が人間の妻のような表現になっている点から『浦島子』の歌には神仙思想の要素が薄いということが言える。また、松原博一は『浦島子』の歌について次のように論じている。

「山幸海幸」における鰐や浦島子の所伝における亀は、古代人の現実と夢とを連繫媒介する具体的象徴であった。

しかし伝説を構成する説話と、説話によって或る伝説と、その文学化されたものは範疇が違う。しかも虫麻呂の伝説歌は、伝説の素材である説話が改変されている。というより伝説そのものが、創造的に改変されているといえる。撰津の伝承に、仮に亀の現れる説話が存していたとしても、虫麻呂は恐らく亀を否定し消去したかも知れないと思う。撰津に亀の現れない伝承があったから、それに従って歌ったとするのは、一種の素朴實在論的発想にすぎない。(注21)

亀が登場しないのは作者である高橋虫麻呂の意思であり、そのことは死を強調していることにも繋がると考える。また、虫麻呂が亀を登場させなかった理由について町方と夫は次のように述べている。

宇合の死後、彼は宮廷人として低位にあつて、その辛酸をなめ、白亀の捕獲献上によつて無位無冠の者が従六位上や従五位下に叙せれる事実を耳にするにつけ思い出すにつけ、瑞亀・亀卜の思想に心を奪われた宮廷風潮に反発する気持ちが彼をして伝説の世界に近づかしめ、はたまた優婆塞の世界に目を向かわしめたのだろう。その結果が亀を剥落した長歌の誕生になったのではなからうか。亀が元々魚であつたためにそれを素直に歌つたのではなからうかと私は考える。(中略)

非凡なる文才を有する政治家宇合を亡くし、少初位上の低位に甘んじて撰津大夫牛養のもとで寄食している時、虫麿には瑞亀・亀卜の思想はにがにがしいものであつたにちがいない。その気持ちが彼自信を現実から蟬蛻せしめ、その結果が「水の江の浦島」歌で亀の剥落という形になつてあらわれてきたものと私は考える。すなわち、伝説をより伝説に、現実の伝説を古代的伝説の世界へ遡上させ隔離することによつて、それは原伝説を基にした亀の剥落ではなくて、亀の剥落によつて伝説の古代化の創作がなされているといえよう。(注22)

虫麻呂の「宮廷風潮に反発する気持ち」が亀のいない浦島説話を登場させたのだとしている。桐生貴明は亀の存在について次のように論じている。

この話が不老不死を詠む歌ではなく、「死」を詠むという点に見出すことができるのではないだろうか。つまり、「死」そのものを詠むために「亀」を詠む必要がなかったたのである。たとえどのような世界に向かおうとも、人間界から離れることが出来なかった浦島子を詠んだ詠者の意識の表れなのであろう。(注23)

以上のように、町方と夫が論じられた虫麻呂の「宮廷風潮に反発する気持ち」も含め、人間の逃れられない「死」を描いている『浦島子』の歌は高橋虫麿の描いた現実を見据えた浦島説話であると言えるのではないだろうか。

注1 小島憲之他校注・訳 『萬葉集②』新編日本古典文学全集7 小学館 平7・4 415頁
卷第九の一七四〇の「常世」の解釈についてその他の注釈書を挙げる。

トコヨは、永久不變の世界の義で、思想上の世界である。(中略) 神仙思想が渡来するに及んで、仙人の住む世界を、この語であらわすようになり、年を取らないで若くていられる國の概念が成立した。
(武田祐吉著「増補 萬葉集全註釋七卷の八・九」角川書店 昭31・9 328頁)

すべての物ごとが不變の世界。人間の世界が季節、生死など変化循環するのに対して永久不變の世界として考えられた空想的理想的世界。したがって不老不死であり、非時香菓が実るなどの觀念がある。
(金井清一著「萬葉集全注第九」有斐閣 平15・4 138頁)

「常世」は常住不變の國。これは古くは、人が死後に往く國の稱であつたが、後、轉じて、不老不死の仙郷となり、海の彼方にあるものとされてゐた。

(窪田空穂著「萬葉集評釋第七卷(卷第九・卷第十)」東京堂 昭60・4 83頁)

常代は人間界以外の不老不死の世界。仙境。

(鴻巣盛廣著「萬葉集全釋第三冊(卷第九・卷第十・卷第十一)」大倉廣文堂 昭7・10 72頁)

トコヨの常住不變の國だが、海神の國をそう考へたのである。

(土屋文明著「萬葉集私注五」昭44・11 筑摩書房 91頁)

共通して不老不死、不變の世界であることが挙げられている。人が死後に往く國であるという認識もあり、死後の世界との関わりについても併せて考える必要がある。

- 注2 先掲『萬葉集②』新編日本古典文学全集7 58頁
- 注3 先掲『萬葉集②』新編日本古典文学全集7 268頁
269頁
- 注4 澤寫久孝著 『萬葉集注釋第一卷』中央公論 昭32・11 339頁
- 注5 澤寫久孝著 『萬葉集注釋第三卷』中央公論 昭33・10 94頁
- 注6 小島憲之他校注・訳 『萬葉集①(全四卷)』新編日本古典文学全集6 小学館 平6・5 54頁
- 注7 先掲『萬葉集①(全四卷)』新編日本古典文学全集6 178頁
- 注8 先掲『萬葉集①(全四卷)』新編日本古典文学全集6 248頁
- 注9 澤寫久孝著 『萬葉集注釋第四卷』中央公論 昭34・4 524頁
- 注10 先掲『萬葉集①(全四卷)』新編日本古典文学全集6 355頁
- 注11 松原博一「虫麻呂の浦島子傳説歌の論」
(「語文」42輯 日本大学国文学会 昭51・11 51頁)
- 注12 高野正美「水江浦島子を詠む歌」
(「高岡市万葉歴史館紀要」3号 高岡市万葉歴史館 平5・3 25頁)

注 13	桐生貴明 「浦島の死―『万葉集』卷九・一七四〇、一七四一―番歌考―」	
	(二)松學舎大学人文論叢」	70 輯 二松學舎大学人文学会 昭 15・3
注 14	土橋寛著 『古代歌謡と儀礼の研究』 岩波書店 昭 40・12	165 頁
注 15	先掲「浦島子の死―『万葉集』卷九・一七四一―番歌考―」	17 頁
注 16	澤寫久孝著 『萬葉集注釋第九卷』 中央公論 昭 36・6	112 113 頁
注 17	町方和夫 「高橋虫麿の態度―浦島伝説の亀をめぐって―」	
	(一)古代文学」	11 号 古代文学会 昭 46・12
注 18	先掲「高橋虫麿の態度―浦島伝説の亀をめぐって―」	17 頁
注 19	先掲「虫麻呂の浦島子伝説歌の論」	49 頁
注 20	先掲「浦島子の死―『万葉集』卷九・一七四一―番歌考―」	10 頁
注 21	先掲「虫麻呂の浦島子伝説歌の論」	54 頁
注 22	先掲「高橋虫麿の態度―浦島伝説の亀をめぐって―」	19 頁
注 23	先掲「浦島子の死―『万葉集』卷九・一七四一―番歌考―」	7 頁

二章、中古における異郷訪問譚の特質

一節、『浦島子伝』『続浦島子伝記』における蓬萊の考察

まず、「蓬萊」について考察する前に古事談本『浦島子伝』、群書類従本『浦島子伝』『続浦島子伝記』の成立について考察する。重松明久は次のように述べている。

『古事談』本『浦島子伝』は、平安時代から鎌倉時代にかけて、かなり流布していたと思われる。『類従』本はこれに基づき、些少の改訂を施したものと察せられる。(注1)

また、『続浦島子伝記』(以下『続伝』)は群書類従本の『浦島子伝』(以下『浦島子伝』)を基にして作られたとしている。一方で、渡辺秀夫は『続伝』が古事談・群書類従本『浦島子伝』の基になっているとしている。また、古事談本『浦島子伝』(以下『古伝』)と『浦島子伝』の関係性についても次のように論じている。

『浦島子伝』には『古伝』にとられた以外の『続伝』中の本文が全く存在しないからである。『浦島子伝』が『古伝』とは没交渉に『続伝』から直接引いたとすれば、『古伝』の本文以外の多彩、豊富な『続伝』の本文が当然あってよい筈なのに、そうはならず、『浦島子伝』の『続伝』にみえる本文部分がすべて『古伝』のそれに一致している点で、『浦島子伝』は『古伝』を参照してできたものであることが確実である。(注2)

このように、『古伝』を基にして『浦島子伝』『続伝』が作られたという論と、『続伝』が『浦島子伝』『古伝』の基になっているという考えが存在するように、成立に関してはっきりとしたことは分かっていない。

三つの伝本を比較することで成立に関して少し考えてみたい。比較対象として挙げた言葉は少ないが三つの伝本に共通していない言葉があった。『続伝』『浦島子伝』には「仙女」「蓬山」という表記があるが、『古伝』には存在しない。「蓬萊山」は『続伝』『古伝』にはあるが、『浦島子伝』では使われていなかった。『浦島子伝』『古伝』のみに共通して見られる言葉は今のところ見つけることが出来ない。用例としては乏しいかもしれないが、このことから『続伝』が『浦島子伝』『古伝』の基になっているという渡辺秀夫の論によることが出来ると考える。以降、『浦島子伝』『続伝』『古伝』に共通する箇所を挙げる場合は『続伝』を参考とする。

『続伝』の次の箇所に注目してみたいと思う。

五言絶句と二首の和歌を紀し、更に他の艶なし。之に因りて、至感に堪へず。島子に
かわいしんぜつく にしゆ やまとつた しる あり ほか いづどや これ よ まじく た しまこ
代り、七言二十二韻を詠み、三百八字を以て、篇を成すなり。名づけて続浦島子伝記と
いふ。(注3)

「続浦島子傳」と名付けられたのは、「七言二十二韻」のある『続伝』の後半部分「島子が釣舟に亀媛芳しく」から「夢に蓬萊を見て秋夜長し」までの漢詩文にあたると考えられる。そして、「五言絶句と二首の和歌を紀し」たものが「浦島子傳」にあたると考えられる。しかし、現存する『浦島子伝』の形態はこれとは全く違う形態をしている。そのため、現存する『浦島子伝』以外の「浦嶋子傳」が存在していたと考えられる。『和歌童蒙抄』にはそれを裏付けることの出来る内容が記されている。『和歌童蒙抄』「第六」の「玉匣」の項目に記載されている和歌、「みつのえのうらしまのこがたまくしげあけてのゝちぞくやしかりける」(注4)は「浦嶋子傳」にあると記されているのである。しかし、現存している『浦島子伝』にはこのような歌は含まれていない。即ち、原文となる「浦嶋子傳」が存在していたと考えることが出来る。渡辺秀夫は次のように述べている。

『続伝』の浦島子の歌詠は―亀媛の詠四首も同様に―その主人公に成り代わって感情移入的に自己同一化して詠出するのを原則としているが、この第一首のみが浦島子を第三人称的に詠んでいる点で、他の歌とは異質である。―ここで一つの推定をしている―この歌は『風土記』の古歌の系統のもの(一部改作又は訛伝)であり、同時に失われた原『浦島子伝』に附載された(二首の和歌)の内一首ではなからうか。『続伝』が作中人物に成り代わって歌詩の競詠を試みたとき、すでに存在した原『浦嶋子伝』中の古歌を利用吸収して、これを導入歌と位置づけて以下の連作を行なったものと考えてみたいのである。なお、『和歌童蒙抄』(第六)は〈委見延喜三年浦嶋子伝〉として上記『続伝』の一首を掲げる。(注5)

渡辺秀夫が述べているように『続伝』に同様の和歌があり、『続伝』の成立以前の「延喜三年」に成立した「浦嶋子傳」が存在したと考えられる。また、『和歌童蒙抄』「第六」の「玉匣」の記載にあるもう一つの和歌「いにしへのうらしまのこがつりふねはおあんじうらにぞみとせこぐてふ」(注6)も『続伝』に「二首の和歌」があつたと記されていることから「浦嶋子傳」に記載されていた和歌の一つであつた可能性もあると考える。このように、原文の「浦嶋子傳」があると考えると、『続伝』が現存する『浦島子伝』より前に成立し、『続伝』を基にして『浦島子伝』が書かれたと考えられる。いずれにしろ、『浦島子伝』『続伝』『古伝』の内容の軸となっている部分が類似しているため、三つの伝本の根底にあるものは同じであると考ええる。

『浦島子伝』『続伝』『古伝』中で、「蓬萊」はどのような場所として表現されているのだろうか。御伽草子で「龍宮城」とされている場所を『浦島子伝』『続伝』『古伝』では「蓬萊(とこよ)」、神女の住んでいる場所を「蓬萊宮」「仙宮(ひじりのみや)」「仙洞(ひじりのほら)」と言い、神女自身も「天仙(あまつひじり)」であると言っており、神仙的要素が強いと考えられる。また、『古伝』では「合眼」して、『続伝』では「眼を眠らしめ」て、いずれも「湊(みなと)の間に蓬萊山(とこよ)に」辿り着いている。『続伝』では次のように続いている。

夢の如く、電の如く、靈変期り難く、惚たり恍たり。幽暮遷り易く、陽俟日に渡る。

葉舟を天心に挟さみ、靈神を雲に蕩して、花浪を海面に散らす。掣々洩々として、未だ志す所の遠近を知らず。沈々悠々として、遊ぶ所の東西を悟らず。遂に一時の眠の内に、万里の波の上を洩りて、蓬萊山の脚に到りき。(注7 57頁)

眠りにつき夢を見ているかのような状態で蓬萊山に辿りついたことが見て取れる。「万里の波の上を洩りて」とあるように蓬萊山は海の遙か彼方にある場所とし認識されていることが読み取れる。また、『丹後国風土記逸文』にも「女娘、眼目らしめ、即ち不意之間に、海中なる博大之嶋に至りぬ。」とあるように「蓬萊」が海の遙か彼方にあるという認識が共通してあったと言える。

唐代伝奇『柳毅伝』にも影響を受けたと考えられる箇所がある。

武夫は水を掲げ路を指し、毅を引き以て進む。毅に謂ひて曰く、當に目を閉づべし、數息にして達す可し、と。毅は其の言の如くし、遂に其の宮に至る。(注8)

毅の着いた場所も「靈虚殿」いわゆる龍宮城にあたる場所である。また、「雨工」という雨の神も登場するなど、『古事記』の「日子穗々手見命と鵜葺草葺不合命」に登場する「塩盈珠」との類似性も窺える。

一方、『史記』封禪書第六に「蓬萊」に関して次のような記述がある。

蓬萊・方丈・瀛洲を求めしむ。此の三神山は、其の傳に、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。諸々の遷人及び不死の藥皆焉に在り。其の物禽獸盡く白くして、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。(注9)

ここで注目したいのが「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」という表現である。大淵忍爾(注10)によると「渤海湾では「海市」即ち蜃気楼の現象が現れることが知られて」おり、『史記』でも海市の現象を述べたと考えられる記述」として前述の箇所を挙げている。『浦島子伝』『続伝』『古伝』における蓬萊が渤海と考える根拠はないが、着想として『史記』を読んでいたとすれば蓬萊の場所が海の果てなのか、海底なのか曖昧な表現がされている根拠となり得る。

『列子・湯問篇』にも類似する箇所がある。

蓬萊。(中略)其の上の臺觀は皆金玉、其の上の禽獸は皆純縞。珠玕の樹皆叢生し、華實皆滋味有り、之を食へば、皆老いず死なず。居る所の人は、皆仙聖の種にして、一日一夕、飛んで相往来する者、數ふ可からず。(注11)

『列子』に描かれている仙人の島の一つを「蓬萊」と言い、そこは「臺觀は皆金玉」で

あると書かれている。『続伝』からこれに該当する箇所を挙げる。

不死の金庭、長生の玉殿は、妾の居る処にして、父母兄弟は彼の金闕に在り。
(中略)其の宮の為躰、金台玉楼は隆崇して崔嵬、紺殿綺窓は花麗くして煥爛
なり。金精玉英を丹墀の内に敷き、瑤珠珊瑚は玄圃の表に満たり。(注12)

また、『列子』にある「珠玕の樹皆叢生し、華實皆滋味有り、之を食へば、皆老いず死な
ず。居る所の人は、皆仙聖の種」(注13)という表現も類似している。『続伝』には次のよ
うに記されている。

朝に金丹石髓を服み、是に百種千名を分かつて。暮に玉酒瓊漿を飲み、亦、九醞十旬
を有てり。九光の芝草は、老を駐むるの方、百節の菖蒲は齡を延ぶるの術なり。一
盃の仙薬を飲むの処に、長生の籙を得るなり。(注14)

このように中国における神仙説話が『浦島子伝』『続伝』に大きく影響を与えていたと言
える。この他にも影響を与えた作品があると考え、その点についてはまた検討していく。
神女の言葉の中に次のようなものがある。『続伝』から引用する。

妾在昔の世、夫婦の義を結びて、我は天仙と成り、蓬萊の宮の中に生まれ、子は地
仙と成り、澄江の波の上に遊びき。(注15)

ここに書かれている「在昔の世」に該当するものはないのか見当してみたい。まず、『古
事記』の「日子穗々手見命と鵜葺草葺不合命」を「在昔の世」と仮定して考えてみる。綿
津見神の宮を訪れる火遠理命・山佐知毘古は「天津日高の御子、虚空津日高、上つ国に出幸
さむと為。」(注16)ともあるように地上世界で暮す「地仙」であると言っていることができると
考える。一方で、綿津見神の娘である豊玉毘売は、綿津見宮が海の彼方にあるという説と
海底説とが論じられているなかで、居住する場所を考えても天仙とは言い難いものがあると
考える。次に、『丹後国風土記逸文』の「筒川の嶋子」の話を「在昔の世」として考えてみ
る。水江の浦の嶋子は地上に住むものとして「地仙」であるとする。一方で、亀毘売は「五
色の亀」が変化したもので、自らも「天の上なる仙家之人なり。」(注17)と言っているよ
うに「蓬山」に住む「天仙」であると言っている。また、『丹後国風土記逸文』にお
ける「蓬山」の様子と、『続伝』の「長生の玉殿」「金台玉楼は隆崇して崔嵬」(注18)
に在る蓬萊の宮は類似している。『丹後国風土記逸文』の箇所を挙げる。

その地は玉を敷けるが如し。闕台は瞭映え楼堂は玲瓏けり。目に見ず、耳に聞かず。

(注19)

以上のことから「在昔の世」として描かれているものを『丹後国風土記逸文』の「筒川

の嶼子」の話として位置づけることもできるのではないかと考える。

『浦島子伝』『続伝』『古伝』の中には蓬萊には仙人になるための薬に「金丹石髓」きんたんせきすい「九転の霊丹」くしきになどが描かれている。ここで神仙について大淵忍爾の論を挙げる。

「神仙」あるいは「仙人（旧くは僊と書いた）」とは、基本的には現身で不老を伴う不死を得た人をいい、それは往々にして昇天するものとされる。「神仙術」とは、人がかかる神仙になるための方法のいいである。（注 20）

「仙人」とは、人からなることの出来るものであるとしている。また、『抱朴子』では次のように位置づけているとしている。

仙術を綜合し、それと同時に仙人の實在していること、それは普通の人間と類を異にするものではなく、仙術、窮極的には金丹の服用によって人になるものであることを力を極めて主張した。（注 21）

『抱朴子』の金丹について平木康平、大形徹が『列仙伝』の総説で次のように述べている。

『抱朴子』は、草木薬よりも金丹を重視する。これは、丹砂の還元作用を不老不死と結びつけた葛洪の哲学による。葛洪の目的は、不老長生ではなく、不老不死である。『韓非子』『山海経』『史記』などには、不死の奇薬が記され、葛洪もその影響を受けている。これに対して、『列仙伝』には、実際の経験にもとづく草根木皮の薬が多く、薬自体は葱や菖蒲のように、どこにでもあるありふれたものが多い。それらは一度飲めば不死となる奇薬ではなく、長期間服用し続けねばならないものが多い。『列仙伝』は、不死よりも、不老長生をめざす。実際、不死という言葉はわずかに二箇所に見えるのみであり、仙人の寿命も二、三百歳どまりと推測されるものが多い。（注 22）

このように不老長生・不老不死の薬として『抱朴子』『列仙伝』に描かれている「金丹」が、『浦島子伝』『続伝』『古伝』に「金丹石髓」として「蓬萊」の「仙薬」として登場する。また、島子が蓬萊宮で口にする「九転の霊丹」にりあげは『抱朴子』金丹に「九転之丹服之三日得仙」という記述がある。『真誥』にも「仙道有九転神丹、服之化為白鶴」とあり、神仙の「九転の霊丹」を飲むと「白鶴」になるとある。『続伝』には「頸を延して鶴立ち」と「鶴」の字が使われていたり、御伽草子『浦島太郎』の最後に鶴と亀の明神となる伏線のようにも見えて取れる。平木康平と大形徹が『列仙伝』の仙薬について「一度飲めば不死となる奇薬ではなく、長期間服用し続けねばならないものが多い。」としている点も『続伝』に取り入れられている。玉匣を開いた後、「白鬢」となりながらも「玉液を飲み」、「後代、地仙」になったとあり、「玉液」を飲み続けることにより人間から神仙となったとしているのである。

このように「蓬萊」自体が神仙思想に基づいたものであるため、『浦島子伝』『続伝』『古

伝』に描かれている「蓬莱」にもその要素が随所に見えるのである。

- 注 1 重松明久著 現代思潮社 昭 56・1 131頁
- 注 2 渡辺秀夫 『浦嶋子伝』の検討―成立と表現をめぐって―
（「東横国文」 12号 東横短大文学会 昭 55・3 20頁）
- 注 3 先掲『浦嶋子伝』 61頁
- 注 4 室松岩雄編『國文註釈全書第十九卷 萬葉集仙覚抄・萬葉緯・和歌童蒙抄・詞林采要抄』
すみや書房 昭 44・6 88頁
- 注 5 先掲『浦嶋子伝』の検討―成立と表現をめぐって― 17頁
- 注 6 先掲『國文註釈全書第十九卷 萬葉集仙覚抄・萬葉緯・和歌童蒙抄・詞林采要抄』 88頁
- 注 7 重松明久著 『浦嶋子伝』 現代思潮社 57頁
- 注 8 内田泉之助著『唐代伝奇』新釈漢文大系 44 明治書院 昭 49・1 129頁
- 注 9 『吉田賢抗著 『新釈漢文大系 41 史記四（八書）』 明治書院 平 7・5 236頁
- 注 10 尾崎正治・平木康平・大形徹著『抱朴子・列仙伝』鑑賞中国の古典第 9 卷 角川書店 昭 63・7 366頁
- 注 11 小林信明著 『列子』新釈漢文大系 22 明治書院 昭 46・5 215頁
- 注 12 先掲『浦嶋子伝』 57頁
- 注 13 先掲『列子』新釈漢文大系 22 215頁
- 注 14 先掲『浦嶋子伝』 58頁
- 注 15 先掲『浦嶋子伝』 57頁
- 注 16 先掲『新編日本古典文学全集 1 古事記』 132頁
- 注 17 植垣節也校注・訳『風土記』新編日本古典文学全集 5 小学館 平 9・10 474頁
- 注 18 先掲『浦嶋子伝』 57・58頁
- 注 19 先掲『風土記』新編日本古典文学全集 5 475頁
- 注 20 大淵忍爾「神仙術」 （尾崎正治・平木康平・大形徹著『抱朴子・列仙伝』鑑賞中国の古典第 9 卷 角川書店 昭 63・7 366頁）
- 注 21 先掲『鑑賞中国の古典第 9 卷 抱朴子・列仙伝』 74頁
- 注 22 先掲『鑑賞中国の古典第 9 卷 抱朴子・列仙伝』 155頁
- 窪徳忠は金丹の薬について次のように述べている。

薬の効能によって、命がのびて天仙になれる上薬、性をやしなう中薬、病気がなおって妖怪をのぞくことができる下薬の三種類にわけられるが、上薬中の上薬が丹または金丹とよばれるものである。丹の種類にもいろいろあって、一粒のんだら直ちに仙人になれるものもあれば、三年間連続服用してようやく仙人になれるものもある。

（窪徳忠著「第五章 道教」（宇野精一・中村元・玉城康四郎編『講座東洋思想第 3 卷中国思想Ⅱ』東京大学出版会 昭 42・4） 263頁）

島子が蓬萊にいた期間は記されていないので分からないが、御伽草子『浦島太郎』の中で龍宮に行っていた期間と一致する。最後に明神として祀られているように、龍宮に三年間いて仙薬を飲んでいしたことにより仙人になれていたのだと考える。

二節、『浦島子伝』『続浦島子伝記』における亀と玉匣に関する考察

『浦島子伝』『続伝』『古伝』における亀について考察する。「霊亀」について巖紹は次のように述べている。

中国最古の経典『尚書』に、「霊亀は玄文五色にして神霊の精なり。上は円くして天を法どり、下は方にして地を法どる」と記されているように、神秘的な亀は、宇宙の縮図、シンボルであると思なされていた。したがって、中国漢族の夏族や周族などは、「亀」を自分たちのトータルとしていたと推察できる。(注1)

『尚書』の『大誥』では「寧王の我に遺せし大寶龜を用ひ、天の明を紹げんとして、ついで命じて曰く」(注2)と記しており、亀は大寶龜として重要なものとして位置づけられていたことが分かる。また、『洪範』にも亀は占いに使用され、政治を動かす道具として利用されていたことが読み取れるのである。

『列子』湯問篇には次のように記されている。

五に曰く、蓬萊。(中略)其の上の臺觀は皆金玉、其の上の禽獸は皆純縞。珠玕の樹皆叢生し、華實皆滋味有り、之を食へば、皆老いず死なず。居る所の人は、皆仙聖の種にして、一日一夕、飛んで相往來する者、數ふ可からず。而るに五山の根は、連著する所無く、常に潮波に随つて、上下し往還して、暫くも峙どまるを得ず。仙聖之を毒み、之を帝に訴ふ。帝、西(四)極に流れて、群聖の居を失はんことを恐れ、乃ち禺彊に命じ、巨龜十五をして、首を挙げて之を戴き、迭ひに三番を為して、六萬歳にして一たび交らしむ。(注3)

ここには巨大な亀が蓬萊を背負い支えている様子が描かれており、亀と蓬萊が密接な関係であったことが窺える。また、巖紹は「漢族の人々の生活の中で、この「亀」は生命と長寿の象徴となっている。」(注4)と述べている。また、次のようにも論じている。

『浦島子伝』中の女主人公が「亀女」の形をとって登場するのは、この「亀崇拜」が潜在した痕跡である。このような信仰心理が、作者に、「蓬萊」という文化概念の暗示するものを受け入れさせ、物語の展開する舞台をも、この神秘的な神仙世界に留め置かせたのである。(注5)

また、原雅子も次のように論じている。

史書、歌学書、歌論書、御伽草子、抄物、説話集、和歌集、連歌や芸能など中世に新たなジャンルにおいて、出現が変化を齎す。「浦島子」の時代の子としての把握やものの見方が新たな浦島子の読みを深め、享受者の知識層から一般層への広がりも含めて出てくる。「浦島子」が漢文から仮名へ、日本の愛される話になる多様性が一挙に噴出するように出てきた時代と見てよいだろう。(中略) 中世に入り学問ジャンルの拡大や仏教の輪廻転生、あるいは説話の中で天皇と公家の行動の正当性などを説くといった多様化が窺える。(注6)

また、渡辺秀夫は『浦島子伝』に書かれている「七世の孫」を挙げて次のように考察している。

ここにみえる〈七世の孫^{むさし}〉の語は、『幽明録』に収められた説話を出典とするものである。(中略) 全体の構造や細部のモチーフなどに浦島伝説との類似点が少なくない。その意味では、この〈七世の孫〉の語を伝の末部に置いたことは、単なる修辭的引用ではなく、この『浦島子伝』が浦島子の伝を異郷訪問譚として説話的な話型の中で再び捉え直そうとする姿勢を示していると考えられることもできよう。(注7)

巖紹、原雅子、渡辺秀夫がそれぞれ述べているように、時代を追って考えると『丹後国風土記逸文』『万葉集』の後に書かれたと考えられる『浦島子伝』『続伝』『古伝』が漢文調で、内容においても神仙説の要素を色濃く見せていることを考えると、神仙思想としての異郷観というものを再び捉え直そうとしたのだと考えられる。そこで、蓬萊と関わりの深い亀の存在が必要であったのである。『抱朴子』には仙人の姿を次のように描いている。

神龜を以て牀と為し、金樓玉堂にして、白銀を階と為し、五色の雲を衣と為し、重疊の冠、鋒鋌の劔、黄童百二十人を従へ、左に十二の青龍有り、右に二十六の白虎有り、前に二十四の朱雀有り、後に七十二の元武有り、前道は十二の窮奇、後従は三十六の辟邪、雷電は上に在りて、晃晃昱昱たりとす。此事、仙經の中に出づ。老君を見れば即ち年命延長して、心は日月の如く、事として知られざること無きなり。(注8)

『抱朴子』で仙經に居る老君は神龜を腰掛けにし、後ろには七十二匹の元武、即ち、亀を従えている。このように、神仙人と亀とは常に傍に在るものとして描かれていることが分かる。他にも、青龍・白虎・朱雀を従えており、青竜からは御伽草子『浦島太郎』に見られる「龍宮」の表現と亀との関連性も窺える。また、老君に出会えば寿命が延びるという設定は「蓬萊」に浦島子が訪れたことにより現世で生きるよりも長い時間を生きることが出来たことにも繋がるのである。神仙には亀が付き物であり、先に挙げたように政治的にも占いなどに利用され「亀」には強い力があつたと考えられていたと言える。これを前

提として考えると加川千章が述べているように「ただならぬことの起こる象徴的なものを示すというか、蓬萊山へ向かつて行く伏線を示しているもの」(注9)として最初から意図して描かれているとして良いと考える。

浦島説話の最後に必ずと言っていいほど登場する「玉匣」について考える。原雅子は『古伝』に書かれている「紫雲匣より出で、起ち上りて、西を指して飛び去り了りぬと云々。」という箇所を挙げて次のように述べている。

浦島太郎が玉篋をあけると「紫雲が西にたなびいた」『古事談』『和歌童蒙集』『水鏡』とある。紫雲が西方にたなびくというのは、仏教において瑞雲に乗った釈尊が修行者を迎え極楽の西方浄土に連れて行くことを指し、目出度い話になっている。(注10)

『続伝』では「紫雲玉匣より出で、蓬山を指して、飛び去りき。」とあり、蓬山は西方の方角に存在すると考えられる。また、『浦島子伝』には「紫煙天に昇り、其の賜なし。」とあり、原雅子の説を含めて考えると仏教的要素と神仙的要素が混ざり合わさってそれぞれの子伝の中で「玉匣」が描かれているのである。

一般的に「玉匣」の中に入っていたものは「魂」や「齡」であると考えられているが、玉匣を開けた後も「其の容顔、幼童の如しと云々。」とある『古伝』に関してはどのような「玉匣」の存在を理解したら良いのだろうか。「若再逢の期に見えんと欲せば、玉匣の緘を開くこと莫れ」と言う神女の言葉通り、ただ再び浦島子が蓬萊に行くことが出来なくなっただけであるとすれば浦島子にとっては良い結果だったとも考えられる。また、『古伝』の続きの話が『続伝』であると仮定できるとすれば、『古伝』で島子が玉匣を開いた後も子供のような顔をしていたことも納得のいく内容となると考える。

『浦島子伝』に浦嶋が蓬萊から帰って来たときの年齢を「島子齡時に二八歳許りなりき。」と「九九のこえでよみ十六歳」(注11)であると記してあるが、仙道においての年齢についての考えに次のようなものがあるので、村上嘉実の論を挙げておきたい。

仙道で理想とする若さは、三十代である。三十歳を壮という。人間が身体においても知能においても、一番若々しい活躍ができるのは三十代である。仙道で不老という場合には、いつでも三十代を予想しているのであり、若返るという場合でも、その線に向って若返るのである。(注12)

ここでの「二八歳」が十六を示すのではなく、そのままの二十八の数として捉えることが出来るのであれば、仙人になるに良い年齢であるために浦島子は蓬萊へ導かれたと考えることも出来るのではないだろうか。

以上のように『浦島子伝』『続伝』『古伝』は漢文調で書かれており、『丹後国風土記逸文』『万葉集』から再び神仙思想の要素が見直されたことで、「蓬萊」と「亀」という要素が描かれているのであると言える。また、「紫雲が西にたなびいた」という表現には極楽浄土を連想させるものもあり、仏教的要素も垣間見えるのである。『浦島子伝』『続伝』『古伝』の

「蓬莱」には神仙思想と仏教思想が融合したものが表現されているのではないかと考える。

- 注 1 巖 紹 「二本古「伝奇」『浦島子伝』の研究―日中文化における神話から小説への軌跡についての研究（その一）」（『日本研究』 12 集 国際日本文化センター 平 7・6 42 頁）
- 注 2 加藤常賢著 『書経』 新釈漢文大系 25 明治書院 昭 58・11 175 頁
- 注 3 小林信明著 『列子』新釈漢文大系 22 明治書院 昭 46・5 215 頁
217 頁
- 注 4 先掲「二本古「伝奇」『浦島子伝』の研究―日中文化における神話から小説への軌跡についての研究（その一）」 43 頁
- 注 5 先掲「二本古「伝奇」『浦島子伝』の研究―日中文化における神話から小説への軌跡についての研究（その一）」 65 頁
- 注 6 原雅子「浦島子の受容と変容―文学源流と仏教潮流の合流―」
（『千里金蘭大学紀要』 7 号 千里金蘭大学 平 22・10 6 頁
7 頁）
- 注 7 渡辺秀夫『浦嶋子伝』の検討―成立と表現をめぐって―
（『東横国文』 12 号 東横短大国文学会 昭 55・3 24 頁）
- 注 8 湯洪著『抱朴子』 岩波書店 昭 17・3 267 頁
- 注 9 加川千章『浦嶋子伝』についての一、二の問題―
（『愛媛国文研究』 27 号 愛媛国語国文学会 昭 52・12 29 頁）
- 注 10 先掲「浦島子の受容と変容―文学源流と仏教潮流の合流」 7 頁
- 注 11 先掲『浦島子伝』 43 頁
45 頁
- 注 12 村上嘉実「読書ノート 抱朴子の思想的地盤」 （尾崎正治・平木康平・大形徹著『鑑賞中国の古典第 9 卷 抱朴子・列仙伝』昭 63・7 角川書店） 388 頁

三章、中世における異郷訪問譚の特質

一節、御伽草子『浦島太郎』における龍宮の表現

御伽草子『浦島太郎』に描かれている「龍宮」とはどのような場所なのかについて考察していく。『浦島太郎』の中で龍宮は次のように描かれている。浦島が龍宮に着いて最初に目にしたのが次の様子である。

船よりあがり、いかなる所やらんと思へば、銀しろかねの築地ついちを築きて、金こがねの甕いづかを並べ、門もんを建て、いかならん天上の住居すまゐも、これにはいかでまさるべき。(注1)

このように『浦島太郎』の「龍宮」は、天上世界の住居より素晴らしいものとして表現されている。この龍宮のイメージとはどこから来たのか、『日本国語大辞典』を着想として、「龍宮」「龍宮城」についての用例を挙げていきたい。また、先行研究等の諸資料も参考にし「龍宮」について考えていく。

御伽草子の『浦島太郎』に到るまで、「龍宮」は「常世」「蓬莱」として表現されてきた。林晃平はこの点について次のように論じている。

浦島太郎の訪問先は龍宮であると、今日はだれもが知っている。しかし、浦島伝説の長い歴史の中では、それは江戸時代の中頃に至って顕著になるに過ぎず、行き先が蓬莱であったとの認識は、江戸末期までも続いていた。(注2)

このように、「龍宮」という言葉が定着するまでには時間がかかったことが分かる。では、「龍宮」という言葉はいつ頃から見られるのだろうか。

「龍宮」という言葉が出てくる最も古い資料として、一七九九年頃に成立したとされる『宝物集』巻第五には龍宮城は「南方」にあり、龍宮城の位置は周知のこととして描かれている。

小猿さるの僉議せんぎにまかせて、をのく板一枚、草一把をかまへて、橋わたし筏いかだにくみて、自然じねんに竜宮城へいたりぬ。(注3)

このように、筏を組んで渡ることが出来る場所であるとされている。また、龍宮の様子について次のように描かれている。

猿猴霧えんこうきりにゑひ、雪におそれてたをれふしぬ。小猿せつせん、雪山ゆきせんにのぼりて、大葉王樹だいやくわうじゆと云木いふのえだを折て、かへり来りて、ゑひふしたる猿どもをなづるに、たちまちにゑひさめ、心たけくなりて竜をせむ。(注4)

『宝物集』の龍宮城には「竜王」「小竜等」がおり、また、なでられると生き返ることのできる「大薬王樹」という木があるとされている。この「大薬王樹」は『古事記』に描かれている「湯津香木」や「ときじくのかくの木実」が不老不死の力を持つている点と類似している。また、「雪山」があり、御伽草子に描かれているような煌びやかで美しい誰もが行ってみたくなる場所とは違い、冷たいイメージを持つ場所である。龍宮に辿り付けたのは猿猴による一種の報恩と、梵天帝釈に助けられたためであり、一種の報恩という点では御伽草子の『浦島太郎』と類似していると言える。

また、『宝物集』『波羅奈国』の「大施」の話には、如意珠という宝があったことも描かれている。ここでも、「万里の浪にうかびて、とう／＼竜宮へわたり」とあり、舟に乗って龍宮を訪れている。龍宮城には「如意珠」という玉があることも書かれている。

竜宮城にゆきて、つきせぬ宝の如意珠といふ玉を得んと云願をおこし給ふ。(中略)竜王、随喜しあはれみて、大竜の頤の下より玉をとり出して太子に奉る。(注5)

「欲しいものは何でも出すという」如意珠の存在は、龍宮の四方四季の庭のような永遠性を髣髴させるものである。

次に、『平家物語』灌頂卷六道之沙汰では天皇の死後の世界で「昔の内裏にははるかにまさりたる所」として描かれている。

『是はいづくぞ』と問ひ侍ひしかば、式位の尼と覚えて、『竜宮城』と答へ侍ひし時、『めでたかりける所かな。是には苦はなきか』と問ひさぶらひしかば、『竜畜経のなかに見えて侍ふ。よく／＼後世をとらひ給へ』と、申すと覚えて夢さめぬ。(注6)

後世を弔えば苦のない場所として龍宮を訪れることが出来るとされている。また、「竜畜経」という経もあり、龍宮と仏教は関わりのあるものだと言える。

次に、弘仁五年(八一四)に成立したとされる最初の勅撰詩集『凌雲集』が挙げられる。『凌雲集』『晚夏神泉苑同勅深臨陰心。應勢。』には次のようにある。

王母仙園近ク。龍宮寶殿深シ。(注7)

『凌雲集』の龍宮は「宝殿」と表現され宝のような美しい宮殿であり、『浦島太郎』の「金の甍」が「宝殿」のイメージと結び付く。

永観二年(九八四)に成立したとされる仏教入門書『観智院本三宝絵』下には薬師寺を作る際の手本として次のように記してある。

薬師寺ハ、淨見原ノ御門ノ、母后ノ御タメニタテマツル所也。ソノツクレルサマ、御門ノ御師ソレガ定ニ入テ、竜宮ノカタヲミテ、スコブルマネビツクレルナリ。(注8)

「龍宮城」を浦島太郎が「天上の住居」よりも美しいと表現しているように、当時の人々が真似をして造りたくなるほど美しい建造物の代表であつたことが分かる。

『今昔物語集』(一一一〇年頃か) 卷第十四「橘敏行発願従冥途返語第二十九」に「龍宮」は仏教と関わりのある場所として登場する。

心こころ清きよク誠まことヲ至いたシテ精進しやうじんニテ書かタル経きやうハ、併しかラ竜宮りうぐうニ納をさマリヌ。汝なむぢガ書かきたてまつり奉たてまつタル様やうニ、不ふ浄じやう懈怠けだニシテ書かタル経きやうハ、広ひろキ野のニ棄すて置おツレバ其そノ墨すみノ雨あめニ洗あらレテ流ながル、ガ、此かク河かはニ成なりテ流ながル、也なり」ト。(注9)

ここでの「竜宮」は、「竜王の宮殿。大海の底にあり、一切経を収蔵するとされる。」場所である。『浦島太郎』の龍宮とは違うが、御伽草子の『地藏堂草紙』には『今昔物語』と同様に一切経を収蔵する場所としての「龍宮」のモチーフが見える。

はじめは如法の行をくはだてられし、貴く侍りて結縁し侍し程に、我に愛着の心をおこし給しより、如法の行もいたづら事に成侍りき。書をかれし経もとりにて見せ奉るべし。この城の経蔵に、もろくの経をばあづかりをくならひにて侍るほどに、これも始は如法に心ざし給たりしゆへに、経の中には入をきたれども、しかしながらいたづら物なり。さりながらはじめおもひくはだて給し功力によりて、しばらくかゝる化薬の報をばえ給たりつれども、後の忘念によりて又悪道に帰り給べきなり。はやくもとの国にかへりてまことをいたし、如法の写経をとげて、このたび生死を出給べし。又我身も苦をはなれる身なり。かならずとぶらひ給べし。さやうならば書をき給たるいたづらごとの文字も転じて、みな真実の妙経となるべき也。この程なれたてまつりてこれまで申も、仏法のちからむなしからざることほりをしり給べし。これぞかき給し経よ」とて、玉の経管をとりいでたり。ふたをひらき紐をときてみれば、かきたる事とは、とくしはてゝこの女房とねばやく、とくしはてばや、とくねばや／＼というくらといふ事もなく、はじめよりをはりまでくり事に、これをのみ書たりけり。まさしき我手にてかきたれば、あらがふべきにあらず。あさましとはづかしともいふばかりなし。見はてゝ後、経をば寶藏へ返しやりつ。(注10)

『今昔物語』「橘敏行発願従冥途返語」にもあつたように、精進して書き、如法の行を常日頃きちんで行っていることで、龍宮にある「経蔵」「寶藏」と呼ばれる場所に経を収めることが出来るとされている。「玉の経管」についても浦島太郎が龍宮城の女房からもらった「かたみの箱」を髣髴させる。また、『今昔物語集』卷第十一「天智天皇造薬師寺語第十七」にも「定ニ入テ竜宮ニ行テ、其竜宮ノ造ノ様ヲ見テ」(注11)とあり、仏教に入定すること「竜宮」へ行き竜宮城を見ることができると書かれている。また、先掲した『平家物語』に「竜畜経」という言葉も出てくることから、龍宮と仏教は結びつけて考えることが出来るのである。『佛教語大辞典』にも「龍」について次のように解説されている。

龍神。海や川に住む巨蛇の類。蛇形の鬼神。天龍八部衆の一つ。もとインド原住民の間で行われていた蛇神崇拜が、仏教にとり入れられたもの。(注12)

また、「龍神」については「龍は神力があるための称。」とあり数々の仏教書にも登場してくる。仏教と龍宮との関わりがこれらのことから見て取れる。

『今昔物語』卷三「釋種成龍王智語第十一」には、「釋迦如來ノ御一族」である「釋種」が龍宮を訪れる話もある。

釋種近付クニ不逃ネバ此ノ雁ニ乗ヌ。然レバ此ノ雁、遠ク飛テ去ヌ、遙ニ飛テ何クトモ不知ヌ所ニ落ヌ。見バ池邊也。木ノ茂リタル影ニ寄テ借染ニ打臥タルニ寢入ニケル。其時ニ、此ノ池ニ住ム龍ノ娘、出テ水ノ邊リニ遊ブ程ニ、此釋種ノ寢タルヲ見、龍ノ娘、夫ニ為ムト思フ心、忽ニ出キテ思フ様、「此レハ人ニコソ有メレ。我ハカク恠シキ土ノ中ニ住ム身也。定テ恠ミ思ヒナム、亦、賤シビ蔑ラレナム」ト思テ、人ノ形ニ成テサリ氣无テ遊ビ行クヲ、此ノ釋種見テ寄テ物語ナドシテ近付キ馴レニケリ。

(注13)

龍の娘が釋種に求婚する様子は『丹後国風土記逸文』『浦島子伝』『続伝』『古伝』に類似している。また、人の形に姿を変えていた龍女が「實ハ自ハ此ノ池ニ住ム龍王ノ娘也。」と龍王の娘であることを明かしている点や、次に挙げる龍宮の様子も他の浦島説話と類似している。

カクテ、龍王、池ヨリ出テ、人ノ形ニテ釋種ニ向テ膝マ突テ申サク、「忝ク釋種賤キ身ヲ不簡ズシテ恠シキ姿ヲ御覽ジツ。願クハ此ノ栖ニ入ラセ給ヘ」ト云ヘバ、云ニ随テ龍宮ニ入ヌ。見レバ七寶ノ宮殿有リ、金ノ木尻、銀ノ壁、瑠璃ノ瓦、摩尼珠ノ瓔珞、梅檀ノ柱也、光ヲ放ツ淨土ノ如ク也。其内ニ七寶ノ帳ヲ立テ、无量ノ荘有リ。心モ不及ズ、目モ耀ク。亦、重々ノ微妙ノ宮殿共育リ。其ノ中ヨリ玉ノ冠ヲシ百千ノ瓔珞ヲ垂タル、嚴シク氣高キ人出未テ、迎ヘテ登セテ七寶ノ床ノ上ニ居ツ。種々ノ樹有リ、皆、宝ノ瓔珞ヲ懸タリ。大ナル池有リ、荘レル舟共有、百千ノ妓樂ヲス。諸ノ大臣・公卿、百千万ノ人、品々ニ育リ。万ヅノ樂シミ、心ニ不叶ヌ事无シ。

(注14)

また、この話の中で、龍王の娘は自らが龍になった理由について次のように話している。

我レ前世ノ罪ニ依テ、カク惡趣ニ生レタリ。无数劫ノ間、此ノ苦ヲ不免ズ。今、君ノ福德ニ依テ其身ヲ刹那ニ轉ジテ人ニ成タリ。此ノ身以テ君ノ徳ヲ報ゼムト思フニ、賤シキ身ヲ以テ何ニシテカ此ノ徳ヲ報ジ申サムト(注15)

輪廻転生で前世の罪から龍になったとしている。しかし、その罪も釋種の福德によって

浄化され、人になる事が出来たとしている。ここでの龍の存在は『丹後国風土記逸文』や『万葉集』に描かれている「神」としての龍とは正反対の畜生としての存在なのである。この点から『今昔物語』に描かれている龍とは、前世の罪により輪廻転生した畜生であり、浦島太郎説話に登場している龍の存在よりも仏教的要素が強いと言える。また、釋種の話の出典は六四六年に成立した唐僧玄奘法師の地誌である『大唐西域記』「烏仗那国の王統と釈迦種族」であることから仏教との関係性が窺える。

次に、万治三年（一六六〇）に成立した狂言の伝書である『わんらべ草』五には「遊行の寶物」の一つとして「一いぼ硯龍宮よりきしん」（注16）とある。硯も写経するために必要なものであると考えると龍宮では重要なものが寄進されたと言えるのではないか。

以上のように、「龍宮」「龍宮城」という言葉は御伽草子『浦島太郎』以前から仏教要素と結びついて存在していたということが確認できた。しかし、なぜ異界としての蓬莱が定着していたにも関わらず「龍宮」という言葉が出てきたのだろうか。南北朝時代に成立したとされる『太平記』の「妙吉侍者事メウキツジヤノ秦始皇帝事シノ」に次の様な箇所がある。

蓬莱ニアル不死ノ薬ヲ求テ、千秋萬歳ノ寶祚ヲ保タント思給ヒケル（中略）蓬莱ハ今モ古ヘモ只名ヲノミ聞ケル事ナレバ、天水茫々トシテ求ルニ所ナシ。蓬莱ヲ不見否ヤフシタケ歸ラジト云シ童男ヒ女ハ、徒ニ舟ノ中ニヤ老ヌラン。（中略）龍神コレ是ニヤ驚キ給ケン。オドロキ臥長五百丈計ナル鮫大魚ト云魚ニ變ジテ、浪ノ上ニゾ浮出タル。頭ハ如師子遥ナルカシラ天ニ延揚リ、背ハ如龍蛇萬頃ノ浪ニ横レリ。（注17）クシシハルカ

蓬莱には龍神がおり、その龍は鮫に変化することが出来ると記されている。このように、蓬莱が龍の住む場所であることが定着していたとすれば、龍の住む宮を「龍宮」と言い、「蓬莱」と「龍宮」を同一の場所として認識していたとも考えられる。また、出水裕子が次のように述べている。

『古事記』の中で、倭建の命は、「ここに八尋白智鳥になりて、天翔りて、浜に向きて飛び行でます。」と、死後大白鳥となって故郷大和を目指し、飛びたつのである。ここから、人が死後、故郷を目指すその時に、大白鳥と化すのであると考えられ、御伽草子「浦島太郎」の最後に、浦島が大白鳥、鶴となって「蓬莱の山」に飛んで行ったという事は、「蓬莱の山」と「龍宮城」を同一の場とすると、蓬莱山は女房の「故里」であると共に、浦島の故郷として頭われているとみる事が出来るのではないだろうか。（注18）

また、御伽草子『浦島太郎』の最後の場面に「蓬莱山にあひをなす。亀は、甲に三せきのいわぬをそなへ、万代を経しとなり。」とある点に注目する。ここでの「いわぬ」は『日本古典文学全集 御伽草子』の頭注で大島建彦は「いわぬ」は「祝」か」と注記している。「祝」の意味を広辞苑で調べて見ると「神を祭る所」としての意味がある。「神を祭る所」を神の居る場所として考えると、蓬莱、方丈、瀛洲などの神仙山も当てはまると言える。

すなわち、蓬莱山を担いでいた亀を髣髴させるものであり、ここでの亀の甲にある「三せきのいわぬ」とは蓬莱、方丈、瀛洲の三山なのではないかと考えられるのである。これらのことから、蓬莱、龍宮、亀との関連性も自然と読み解けるのである。

以上のように、「蓬莱」と「龍宮」とは別の場所とは考えにくく、龍の住む場所が「蓬莱」であり「龍宮」であったと考える。また、一七四五年に成立した『遺老説伝』にも龍宮訪問の話があり、少し異なる点もあるが「龍宮」に対する認識は共通したものであり、「龍宮」という言葉が定着していたと言えるだろう。(注19)

- 注1 大島建彦校注・訳『御伽草子』日本古典文学全集36 小学館 昭60・3 416頁
- 注2 林晃平「龍宮」という名の異郷とそのイメージ―御伽草子『浦島太郎』における異郷表現の変遷―
(国文学解釈と鑑賞) 71巻5号 至文堂 平18・5 115頁
- 注3 小泉弘・山田昭全他校注『宝物集・閑居友・比良山古人霊託』新日本古典文学大系40
平5・11 岩波書店
- 注4 先掲『宝物集・閑居友・比良山古人霊託』新日本古典文学大系40 243頁
- 注5 先掲『宝物集・閑居友・比良山古人霊託』新日本古典文学大系40 244頁
- 注6 市古貞次校注・訳『平家物語②』新編日本古典文学全集46 小学館 平6・8 523頁
- 注7 国民圖書株式會社編『校註日本文學大系第二十四卷』國民圖書 昭2・11 114頁
- 注8 馬淵和夫・小泉弘・今野達平校注・訳『三宝絵・注好選』新日本古典文学大系31 岩波書店
平9・9 166頁
- 注9 馬淵和夫・国東文麿他校注・訳『今昔物語集①』新編日本古典文学全集35 小学館 平11・4 474頁
- 注10 市古貞次校訂『古典文庫53 未刊中世小説3』古典文庫 昭26・11 187頁
- 注11 先掲『今昔物語集①』新編日本古典文学全集35 103頁
- 注12 中村元著『佛教語大辞典下巻』東京書籍 昭50・2 1422頁
- 注13 山田孝雄・山田忠雄他注『今昔物語集一』日本古典文学大系22 岩波書店 昭34・3 216頁
- 注14 先掲『今昔物語集一』日本古典文学大系22 218頁
- 注15 先掲『今昔物語集一』日本古典文学大系22 218頁
- 注16 大藏虎明著『わらんべ草』岩波書店 昭37・8 420頁
- 注17 後藤丹治・岡見正雄校注『太平記三』日本古典文学大系36 岩波書店 昭37・10 46頁
- 注18 出水裕子「御伽草子「浦島太郎」にみる〈異郷〉」 47頁
- (昭和学院国語国文) 19号 昭和学院短期大学国語国文学会 昭61・3 63頁
- 注19 田畑千秋『遺漏説伝』の中の「竜宮」(国文学解釈と鑑賞) 71巻5号 至文堂 平18・5

二節、御伽草子『浦島太郎』における四方四季の問題

御伽草子『浦島太郎』で浦島太郎が訪れる異郷、「龍宮城」に特徴的なのが「四方に四季の草木」のある、いわゆる四方四季の庭が存在することである。「龍宮」と同等の場所として考えられる「蓬莱」「常世」にはない四方四季の庭がなぜ御伽草子『浦島太郎』に描かれるようになったのか考察していきたい。『浦島太郎』では四方四季の庭は次のように描かれている。

まづ東の戸をあけて見れば、春の景色とおぼえて、梅や桜の咲き乱れ、柳の糸も春風に、なびく霞の内よりも、鶯の音も軒近く、いづれの梢も花なれや。南面を見てあれば、夏の景色とうち見えて、春を隔つる垣ほには、卯の花やまづ咲きぬらん、池の蓮は露かけて、汀涼しきさざなみに、水鳥あまた遊びけり。木々の梢も茂りつつ、空に鳴きぬる蟬の声、夕立過ぐる雲間より、声たて通る時鳥、鳴きて夏とや知らせけり。西は秋とうち見えて、四方の梢も紅葉して、ませの内なる白菊や、霧たちこむる野辺の末、真萩が露を分け分けて、声ものすぎき鹿の音に、秋とのみこそ知られけれ。さてまた北をながむれば、冬の景色とうち見えて、四方の梢も冬がれて、枯葉に置ける初霜や、山々やただ白妙の、雪に埋るる谷の戸に、心細くも炭竈の煙にしるき賤がわざ、冬と知らずる景色かな。(注1)

このように、春夏秋冬の四季の景色を四方に見ることが出来る場所が龍宮城なのである。西川照子は四方四季の庭について次のように述べている。

室町時代になると、「とこよのくに」という床しい言葉は消えて、龍宮・蓬莱が「楽土」を表わす言葉となる。しかし、そこが、楽土であることは、「四季の景」を約束事として描くことで知らされる。これは、カタリ（カタリ）の常套手段である。(注2)

また、この四方四季の存在について出水裕子は、次のように論じている。

一年の四季が一つ所にあるというのは、人間の力を超える自然の時間の流れを掌にするとする事であり、一つの世界を掌握するという事に他ならない。このことをもって、一つの所に四季を巡らした地を理想郷ととらえるのだと考えるのである。つまり、我々の持つ日常的時間意識とは異なる、「龍宮城」独自の時間があると考えられ、その他とは異なる独自の時間の中に、この場所は運行されているといえよう。又、日常時間というものを超えた空間であると言い換える事もできるだろう。(注3)

『浦島太郎』以外の説話にも共通して言えることだが、「龍宮城」に三年いたと思っていたものが、帰って見たら七百年もたっていたということから「独自の時間」が龍宮には流れていたと言えるだろう。また、四方四季があるということが「日常的時間意識」とは違

い集約された時間が流れている場所であることを印象付けている。

平安前期に成立したとされる『古今和歌集』二五五の歌にも四季の移ろいについて詠まれている。

貞観御時、綾綺殿の前に梅の木ありけり。西の方にさせりける枝ののみぢはじめたりけるを、うへにさぐらふをのこどもよみけるついでによめる
藤原勝臣

おなじ枝をわきて木の葉のうつろふは西こそ秋の始めなりけれ（注4）

注釈においても「秋は西から来るのだな」という思いつきが、中国の学問によつて裏打ちされているところにあつた」としてあり陰陽五行の影響があつたことが伺える。

また、林晃平は次のように述べている。

四季の庭とは理想郷に住んでいる者にこそ意義深くめずらしい、心なぐさむところである。だが、その四季のある故郷へ帰りたいたいと願う人間にとっては、心なぐさむどころか、逆に火に油を注がれる場所ではない。（注5）

『浦島太郎』では四方四季の庭を見せられたから帰りたいと思つたのではないが、枯れることの無い草花や、永遠の四季により「龍宮城」の異郷観は強められていると言える。

一方、九七〇〜九九九年頃成立したとされる『うつほ物語』吹上 上にも四方四季の庭が「紀伊国牟婁郡」の「神南備種松といふ長者」が孫の「源氏の君（涼）」のために造つた御殿の中にあるとして描かれている。

吹上の浜のわたりに、広くおもしろき所を選び求めて、金銀瑠璃の大殿を造り磨き、四面八町の内に、三重の垣をし、三つの陣を据ゑたり。宮の内、瑠璃を敷き、おとど十を、廊、楼なんどして、紫檀、蘇枋、黒柿、唐桃などいふ木どもを材木として、金銀、瑠璃、車渠、瑠璃の大殿を造り重ねて、四面めぐりて、東の陣の外には春の山、南の陣の外には夏の陰、西の陣の外には秋の林、北には松の林、面をめぐりて植ゑたる草木、ただの姿せず、咲き出づる花の色、木の葉、この世の香に似ず。梅檀、優雲、交じらぬばかりなり。孔雀、鸚鵡の鳥、遊ばぬばかりなり。（注6）

また、この四方四季の庭の様子について詳しく述べられている。

吹上の宮。南面、大きな野辺のほとり、松の林二十町ばかり、丈等しく姿同じやうなる。野清く広し。鹿、雉子、数知らずあり。東面、浜のほとり、花の林二十町ばかりなり。花の御垣のもとまで並み立ち、満つ潮は御垣のもとまで満ち、干る潮は花の林の東を限れり。潮満てば、花の木は海に立てること見ゆ。砂子麗し。木の根しるからず。色々の小貝ども敷けることあり。宮より西、大きな川のほとり、二十町ば

かり、紅葉の林の丈等しう、数同じ。宮より北面、大きな山のほとり、山より下ま
で常盤の木、色を尽くしたり。町のほど、木の数、南と等し。宮の内四面巡りて三重の
垣、三つの陣の面ごとに、檜皮葺きの御門三つ立てたり。(注7)

訪れた人に「四方浄土に生まれたるやうになむ」(注8)と思わせるほどの美しさであつたことが分かる。また、「黒柿」「唐桃」など神仙思想的な「四方四季」のイメージが表現されている。

その他にも四方四季の庭が描かれている文献をいくつか挙げる。

平安中期に成立したとされる『源氏物語』『少女』の巻で源氏は、兼ねてより構想していた四季の町を六条院に造っている。

南の東は山高く、春の花の木、数を尽くして植ゑ、池のさまおもしろくすぐれて、御前
近き前栽、五葉、紅梅、桜、藤、山吹、岩躑躅などやうの春のもてあそびをわざと植
ゑで、秋の前栽をばむらむらほのかにまぜたり。中宮の御町をば、もとの山に、紅葉の
色濃かるべき植木どもを植ゑ、泉の水遠くすまし、遣水の音まさるべき巖たて加へ、
滝落して、秋の野を遙かに作りたる、そのころにあひて、盛りに咲き乱れたり。嵯峨の
大堰のわたりの野山むとくにけおされてる秋なり。北の東は、涼しげなる泉ありて、
夏の蔭によりり。前近き前栽、呉竹、下風涼しかるべく、木高き森のやうなる木ども木深
くおもしろく、山里めきて、卯花の垣根ことされにしわたして、昔おぼゆる花橘、撫子、
薔薇、くたになどやうの花のくさぐさを植ゑて、春秋の本草、その中にうちまぜたり。
東面は、分けて馬場殿つくり、埒結ひて、五月の御遊び所にて、水のほとりに菖蒲
植ゑしげらせて、むかひに御廐して、世になき上馬どもをととのへ立てさせたまへり。
西の町は、北面築きわけて、御倉町なり。隔ての垣に松の木しげく、雪をもてあそば
んたよりによせたり。冬のはじめの朝霜むすぶべき菊の籬、我は顔なる柞原、をさを
さ名も知らぬ深山木どもの木深きなどを移し植ゑたり。(注9)

次に、平安末期に成立したとされる『今昔物語』巻十九「東三条内神報僧恩語第三十三」
にも、僧が恩返しをしたいという男に誘われ「東三条ノ戌亥ノ角ニ御スル神ノ高キ木」を
登った先にある宮殿に四方四季の庭のような場所が描かれている。

而ル間ダ、「不臨マジトハ」云ツレドモ、竊ニ臨テ見レバ、東ニハ正月ノ朔比
ニテ、梅ノ花糸、ク榮キ鶯糸花ヤカニ、世ノ中ニ今メカシク、所々ニ節供参リ、世擧テ
微妙キ事員不知ズ。辰巳ヲ見レバ、様々ノ狩装束ノ姿共多クテ、船岳ニ子日シ、男女其
レニ付タル歌ヲ讀通シ、直姿共ニ紫ノ指貫、紅梅ノ濃薄キ桂ナド脱垂レテ、花ヲ尋
ネ鞠・小弓ナド遊ブ。南ヲ見レバ、賀茂ノ祭ノ物見車、返サノ紫野ノ生メカシク、神館
ニ郭公ノ眠タ氣ニ鳴キ、花橘ニ付ル心バヘナドモ有メリ。五月五日ニ菖蒲共葺渡シ、
薬玉ノ世ノ不常ズシテ、未申ヲ見レバ、六月ノ解除スル車共繚ハシ氣ニ水ニ引渡シ、
西ヲ見レバ、七月七日(以下缺) (注10)

次に、鎌倉初期から南北朝時代に成立したとされる『源平盛衰記』巻十一「經俊入布引瀧事」では「瀧壺の底龍宮城」であり、「四五丈もや入りぬらんと思ふ程に、底にいみじき御殿の棟木の上に落ち立ちたりけるが、腰より上は水にあり、下には水もなし。」場所に辿り付く、そこは「浦島が子が遊ばしけん名越の仙室」であるとしている。また、そこには四方四季の庭も存在する。

軒より庭に飛び下り、東西南北見廻せば、四季の景氣ぞ面白き。東は春の心地なり。四方の山邊も長閑にて、霞の衣立渡り、谷より出づる鶯も、軒端の梅に轉り、池のつらゝも打解けて、岸の青柳絲亂る、松にかかれる藤の花、春の名残も惜し顔なり。南は夏の心地なり。立石遣水底浄く、汀に生ふる杜若、階の本の薔薇も、折知り顔に開けたり。垣根に咲ける卵の花、雲居に名乗る杜鵑、沼の石垣水籠めて、菖蒲みだるゝ五月雨に、昔の跡を忍べやと、花橘の香ぞ匂ふ、潭邊にみだれ飛ぶ螢、何とて身をば焦すらん。梢に高く鳴く蟬も、熱さに堪へぬ思ひかは。西は秋の心地なり。萩女郎花花薄、枝指しかはす籬の内、朝は露に亂れつゝ、夕は風にやそよぐらん。梢につたふ、庭の白菊色そへて、窗の紅葉葉濃く薄し、妻喚ぶ鹿の聲すぐく、蟲の怨みも絶えぐなり。北は冬の心地なり。木々の梢も禿にて、焼野の薄霜枯れぬ。降り積む雪の深ければ、言問ふ道も埋もれぬ、池の汀に住みし鳥、去つては何處に行きぬらん、峯吹く風烈しくて、檐の笕もつらゝせり。庭には金銀の沙を蒔き、池には瑠璃のそり橋、溝には琥珀の一橋を渡し、馬瑙の石立て、珊瑚の礎、眞珠の立砂、四面を莊れり。(注11)

『源氏物語』『今昔物語』『源平盛衰記』に見てきた四方四季の庭は、日本庭園のようであり。富田成美が述べているように、「四季の庭は、和歌世界の美意識から構築されている。」と言えるような描写が多い。また、「四季の庭の詞章は、古典の「雅」と当世の「俗」の情感が融合した世界を表象する。」(注12)と述べているように、憧れの場としての龍宮の認識が窺える。また、徳田和夫は次のように述べている。

お伽草子の四方四季の描写は風雅な趣きを表現するためのものであり、その点、前代の作り物語の情趣を再現しているとしてよい。(注13)

また、市古貞次は当時の時代背景を考え次のように述べている。

自然を愛し、四季の推移に心を傾けた日本人は、世が暗く荒涼たるものであればあるほど、四季をあこがれずにはゐられなかった。そうして老を感じず死を知らざる理想境にあつても、決して四季の風物を忘れはしなかった。いな春夏秋冬を併せ有ち、四季の風物を一時に觀賞し得る境地をこそ、理想の究極として、つねに追求したのである。そしてこれこそ中世小説が、理想郷において最も描かうと欲したものであったのである。(注14)

「龍宮城」という異郷に現れる四方四季の存在は、日本人にとっての憧れであったのである。異郷に対する憧れが龍宮の四方四季の庭を造らせたのだと考える。また、市古貞次は王朝文学による影響について次のように論じている。

物語に就いても鎌倉時代に入ると中國趣味の浸染が濃厚にみられる。鎌倉期の物語には、「源氏物語」など王朝のそのの影響を強く受けると共に、さういふものから抜け出ようとする努力が認められるが、没落期の公家作家は、これを發展させるべき氣力・才能に缺けてゐた。それ故、官能的傾向に趨りもしたのであつたが、題材においては、専ら新奇をねらふ事になつたのであつて、さういふ意圖と中國文學再認識の機運とが、中國を描くやうに導いたのだと考へられる。(注15)

御伽草子『浦島太郎』に描かれている四方四季の庭には、室町時代までの文学要素を再認識し集大成させており、日本的な美と不老不死の場所としての神仙的な要素が合わさって作り上げられたものであるとも言える。一方で、徳田和夫は、四方四季の方角と取り合わせは「陰陽五行思想から生まれた。」(注16)としている。五行思想の配当表を見ると「東・春」「南・夏」「西・秋」「北・冬」となっており四方四季の庭と一致する。また、「万象は対立すると同時に、循環するもの」であるとして吉野裕子は次のように述べている。

一年の推移においても、各季の中間におかれた土氣は、過ぎ去るべき季節を殺し、来るべき季節を育成する。いわば土用の効用はこの強力な転換作用にある。死すべき季節を殺し、生れるべき季節を育む。それによって一年は順当に推移する。(注17)

すなわち循環のない生の庭である龍宮城の四方四季の庭は「不死」を表しており、「龍宮」が不老不死の異郷世界であることを示していると言える。

以上のように、陰陽思想の不老不死の観点を四方四季への憧れと重ね合わせて「龍宮城」における四方四季の庭が創り上げられたのだと考える。

注1 大島建彦校注・訳『御伽草子』日本古典文学全集36 小学館 昭60・3 418頁

注2 西川照子「常世国の浦嶋太郎 浦嶋大神―三野氏の守る小童神」

〔別冊太陽〕 129 平凡社 平16・6 74頁

注3 出水裕子「御伽草子「浦島太郎」にみる〈異郷〉」 昭和学院短期大学国語国文学会 昭61・3 61頁

注4 小沢正夫・松田成穂注訳『古今和歌集』新編日本古典文学全集11 小学館 平6・11 117頁

注5 林晃平「浦島と四季―浦島太郎誕生の周辺―」 (苦小牧駒澤短期大学紀要) 19号 苦小牧駒澤短期大学 昭62・3 18頁

注6 中野幸一注・訳『うつほ物語①』新編日本古典文学全集14 小学館 平11・6 377頁
378頁

注 7	先掲『うつほ物語①』新編日本古典文学全集 14	
注 8	先掲『うつほ物語①』新編日本古典文学全集 14	433 頁
注 9	阿部秋生・秋山虔他校注・訳『源氏物語③〈全六冊〉』新編日本古典文学全集 22	小学館
	平 8・1	78 〜 80 頁
注 10	山田孝雄・山田忠雄他注『今昔物語集一』日本古典文学大系 22	岩波書店 昭 34・3
注 11	國民圖書株式會社編『校訂日本文學大系第十五卷』國民圖書	大 15・4
注 12	富田成美『浦島太郎』の「四方四季の庭」と人物形象」	
	(日本文藝學)	29 号 日本文藝學會 平 4・11
注 13	徳田和夫著『お伽草子 研究』三弥井書店	昭 63・12
注 14	市古貞次著『中世小説の研究』東京大学出版会	平 7・12
注 15	先掲『中世小説の研究』	317 〜 318 頁
注 16	先掲『お伽草子 研究』	71 頁
注 17	吉野裕子著『吉野裕子全集 11』人文書院	平 20・3
		226 頁

三節、御伽草子『浦島太郎』における鶴亀の考察

御伽草子『浦島太郎』の話の中で特徴的なのが、浦島太郎が「亀が与へしかたみの箱」を開けると鶴となり、その後、鶴と亀は夫婦の明神として祀られる点である。この鶴と亀の組み合わせはいつ頃から見られるのだろうか。浦島太郎は亀を釣り上げたとき「鶴は千年、亀は万年として、命久しきものなり」と言い「亀をもとの海に返し」ている。

出水裕子は、『列子』に五山、『史記』に三山あつた蓬萊を含む神仙山は、『法隆寺寺要日記所記教化』に到ると、蓬萊山一山のみになり、鶴が、蓬萊山に住む仙人の乗物として表わされているとしている。また、『法隆寺寺要日記所記教化』に初めて鶴と亀との対になった姿が見られると指摘している。(注 1)

後白河天皇撰定の『梁塵秘抄』にも鶴と亀の関係について次のように詠まれている。

- 316 万劫年経る亀山まんげふとしふ かめやまの下は泉の深ければした 苔こけふす岩屋いわやに松生おひて 梢こずえに鶴こそ遊ぶ
 317 万劫亀の背中をばまんこふ 沖の波こそ洗あらふらめ いかなる塵ちりの積もりゐて 蓬萊山ほうらいざんと高たかか
 らん
 318 海には万劫亀遊ぶまんかい 蓬萊方丈瀛洲ほうたいはうじやうえいしう この三つの山をぞ戴いたける 巖いわに鍊れんずる亀の
 319 海には万劫亀遊ぶ 蓬萊山をや戴ける 仙人童せんになんわらはを鶴に乘せて 太子たいしを迎へて遊あそば
 ばや
 320 黄金こがねの中山なかやまに 鶴と亀はもの語り 仙人童わらはの密ひそかに立ち聞けば 殿とのは受領ずりやうになり
 たまふ

321 須弥を遙かに照らす月 蓮の池にず宿るめる 宝光渚に寄る亀は 劫を経てこそ
遊ぶなれ (注2)

三二〇番の歌では「黄金の中山に 鶴と亀はもの語り」とあるように、蓬萊と亀が切り離されて詠まれるものもある。このように『梁塵秘抄』には鶴と亀が対になって詠まれている作品がいくつかある。

森正人は諸資料から龍女、御伽草子『浦島太郎』では女房と記されている亀の存在について次のように述べている。

厳島の明神の娑竭羅龍王の第三の娘、すなわち法華経提婆達多品で成仏を遂げて南方無垢世界に赴いたと語られる龍女の娘とする点は、諸資料ほぼ一致する。厳島明神を法華経の八歳の龍女の妹とする説は、中世に広く流布していたと認められる。(注3)

龍王の娘の一人が、安芸の厳島明神であつたことは、『八幡愚童訓甲』にも「水神・竜神ノ二人ノ童女参リ、御髪ヲ二二分ク。此竜神女ハ厳嶋ノ大明神、水神女ハ宗像ノ大明神ト後ニハ頭レ給ケリ。」(注4)と記されている。また、亀の存在について書かれた箇所もある。

「我ハ依宣旨参也。自海中誰カ皇后ヘ参ル者アル。便船セン」ト宣ヘバ、早亀(ト云亀)、近ク寄テ、「我コソ竜王ノ仰ヲ承テ、諸ノ小竜共、皇后ノ御船ノ下ニ奉付ト、四州ノ海中ヲ催廻テ只今参ル也。我ガ上ニ乗給ヘ。刹那ノ程ニ至ルベシ」ト申セバ、此亀ノ甲ニ乗テ、御神楽ノ終又前ニ常陸ノ国ヨリ豊浦ニ着ク。(注5)

亀は竜王に従う存在であり、亀と龍が同一のものとして捉えられる場合もあったと考えられる。ここから、龍宮へ住む亀という御伽草子『浦島太郎』の設定が生まれたとも考えられる。また、亀が人に乗せて移動するというモチーフも見られる。

『日本書紀』神代下の正文に豊玉姫が子どもを産むときに「竜に化けりぬ」とある。また、神代下の一書第一では「八尋大熊鰐に化けり」、一書第三には「屋の萱未だ合き及へぬに、豊玉姫自ら大亀に馭り」やって来て、「八尋大鰐に化ける」とある。ここから言えることは、豊玉姫が「竜」であり「八尋大熊鰐」「八尋大鰐」であつたという事である。また、「竜」「鰐」「亀」は「海神」という同一の場所に存在するものであることが分かる。森正人は「トヨタマビメ」ワニ「龍」亀と見ることが出来るのではないかとしている。また、「実際、中世人もまた、ワニと龍と亀とを同一と見なすことがあつた。」とし、『日本書紀神代卷抄』の「鰐ハ一タヒニ生百卵也。化亀化蛇者也。」の箇所を挙げている。(注6)鰐が卵を産むときに、亀に化け、蛇にも化けるという記述は興味深いものであり、「鰐」「亀」「竜」が同一のものと考えられていたことを裏付けていると言える。

天文二十二年(一五五三)上演された謡曲『鶴亀』にも鶴と亀を次のように謡っている。

庭の砂は金銀の。庭の砂は金銀の。玉を連ねて敷妙の。五百重の錦や瑠璃の樞。碑磔の。行桁瑠璃の橋。池の汀の鶴亀は。蓬萊山もよそならず。君の恵みぞ、ありがたき君の恵みぞありがたき(注7)

この謡曲は支那の皇居に於いて四季の節会の事始が行なわれる際に嘉例として鶴亀の舞を舞うというものである。支那の皇居の庭には蓬萊山と変わらない程美しい庭があり、そこで長寿を意味する鶴亀の舞が行なわれるという設定は、蓬萊山と鶴亀の組み合わせが一般化していたことを示していると言える。また、鶴亀の出典として『古今和歌集』『今様歌』『宴曲抄』が挙げられている。『古今和歌集』巻第七「賀歌」三五五の在原滋春の歌である。

藤原三善の六十の賀によみける 在原滋春

鶴亀も千年ののちは知らなくに飽かぬ心にまかせはてむ

この歌は、ある人、在原時春がともいふ(注8)

平安前期に成立した『古今和歌集』において、すでに「鶴亀」は「古来、長寿の例に引かれる。」として、長寿の象徴として詠まれている。院政時代の『今様歌』にも詠われている。

蓬萊山には千年ふる、千秋萬歳かさなれり、御前の松には鶴巢くひ、巖の上には龜遊ぶ。(注9)

御伽草子『浦島太郎』でも浦島太郎が言っているように、「鶴」と「千年」という言葉も対になって使われている。また、「蓬萊山」「鶴」「亀」の組み合わせでも詠われている。

鎌倉中期頃に成立したとされる『宴曲抄下・寄山祝』には次のように歌われている。

おなじく仙洞に霜をうち払ふ 亀の尾山のうごきなき(中略)千年の松の緑も 万年の苔の色までも 鶴亀の名をあらはせば このみぎりにやさかへん 亀谷山巨福山 嵐万歳をよばふなり(注10)

ここでは、「亀」と「万歳」の組み合わせも見えてとれる。『古今和歌集』『今様歌』『宴曲抄』では「浦島太郎」にも描かれている鶴亀と同様に長寿を意味するものとして詠われていたことが分かった。

御伽草子『浦島太郎』の成立以前に、群書類従本の『続浦嶋子伝記』を援用しながら、和文化して書かれた「浦嶋之縁起」が存在する。また、この「浦嶋之縁起」の原本が作られたとされるときに同時に作られたのが「浦島明神縁起」である。「浦島明神縁起」には詞書はなく、絵のみが描かれており、「浦嶋之縁起」により絵解きされていたものと考えられている。(注11) 浦島子が箱を開け白髪の翁となり、その後、明神として祭られている様子も描かれており、この絵からは浦島子が鶴となって明神として祭られたかは分からないが、

浦島明神として祭られるという着想はこのときからあったと考えられるのである。また、陰陽思想において「亀」は水を掌る神としての存在であり、吉野裕子は次のように述べている。

宇宙の根元で、物の始めをなす水を支配するものがこの鼈なのである。これは要するに鼈および鼈によって代表される亀の類が、万物の祖だということを暗黙のうちに物語っていて、水を掌る鼈は祖神として太一と同格に意識されていたと思われる。(注12)

陰陽神として「北の玄武は蛇と亀の二霊から成る陰陽神」(注13)であり、龍宮と亀の繋がりがりも陰陽思想にあったのである。以上のように、亀と鶴の組み合わせも、蓬萊と亀との組み合わせから見えるように不老不死を意味するものであり、陰陽神としての亀の存在も明神として祭られることに繋がると考える。

注1 出水裕子「御伽草子「浦島太郎」にみる〈異郷〉」

〔昭和学院国語国文〕 19号 昭和学院短期大学国語国文学会 昭61・3 62頁

『法隆寺寺要日記所記教化』の掲載箇所である。

海ニ住ム亀乃萬却ヲ過ス事ハ蓬萊乃山ニ不二の菓乃有レバコソアリケレ、空ヲ飛ブ鶴ノ千年ヲ持つ事ハ羽ニ乗ル仙人ノ長生ノ味ヲナムルバコソアリケリ

注2 臼田甚五郎・新聞進一他校注『神楽歌・催馬楽・梁塵秘抄・閑吟集』新編日本古典文学全集42

小学館 平12・12 269頁

注3 森正人「龍宮乙姫考(上)——お伽草子《浦島》とその基盤——」

〔国語国文学研究〕 28号 熊本大学文学部国語国文学会 平4・9 56頁

注4 桜井徳太郎・萩原龍夫他校注『寺社縁起』日本思想大系20 岩波書店 昭50・12 171頁

注5 先掲『寺社縁起』日本思想大系20 173頁

注6 森正人「龍宮乙姫考(下)——お伽草子《浦島》とその基盤——」

〔国文学研究〕 29号 熊本大学文学部国語国文学会 平5・12 22頁

注7 佐成謙太郎著『謡曲大観第三卷』明治書院 昭6・1 2097頁

注8 小沢正夫・松田成穂注訳『古今和歌集』新編日本古典文学全集11 小学館 平6・11 153頁

注9 先掲『謡曲大観第三卷』 2096頁

注10 外村久江・外村南都子注『中世の文学 早歌全詞集』三弥井書店 平20・5 146頁

注11 小松茂美「「浦島明神縁起」再生」(小松茂美編『日本絵巻大成22 彦火々出見尊絵巻・浦島

明神縁起』中央公論社 昭54・4 112頁

注12 吉野裕子著『吉野裕子全集11』人文書院 平20・3 293頁

注
13 先掲『吉野裕子全集
11』

317
頁

結び

本稿では「水中（海中・湖中）の異郷」に分類されている、御伽草子『浦島太郎』を取り上げ異郷訪問譚とは何かについて考察してきた。この物語は、日本人であれば誰もが知っているといっても良いほど一般的に広まっている話であり、現在では昔話の一つとして定着している。この物語はいつから存在し、なぜこれほどまでに広まり現存しているのだろうか。また、御伽草子『浦島太郎』の中で異郷として描かれている龍のいない「龍宮城」が生まれたのかという点を明らかにするために考察してきた。

研究の方法としては、『古事記』に描かれている「綿津見神の宮」、「黄泉国」、「丹後国風土記逸文」における「トコヨ」、「万葉集」における「常世」、「浦島子伝』『続浦島子伝記』における「蓬山」、御伽草子『浦島太郎』における「龍宮」と、時代を追って異郷表現の変化に着目して周辺資料と比較してきた。また、御伽草子『浦島太郎』の原型として『丹後国風土記逸文』が挙げられることが多いが近年の研究では、『古事記』の「綿津見神の宮」訪問も注目されており、また、同じ「水中の異郷」訪問として類似点があると考え取り上げた。

まず、『古事記』の「綿津見神の宮」には海底と海の彼方説の二つに論が分かれているが、本居宣長が論じているように海中にあるもう一つの世界が「綿津見神の宮」である。また、火遠理命の「綿津見神の宮」訪問には、王の即位儀礼を母胎として形成された可能性や大嘗祭との関連も窺え、その後の神武天皇誕生と大きく関わっていると言える。水を支配することは穀物の支配を意味し、天皇の力を強める意味が「綿津見神」の娘との結婚に隠されていると言える。

次に、『古事記』の「黄泉国」は、死者を弔うための殯斂をする場所であり、生死の境にあたる場所である。また、「黄泉戸喫」により肉体が消滅することにより死の確定する場でもある。

「黄泉」の「黄」は五行説に基づき、土を示す。「水に始まって土に終」わるという生成の循環により死を意味するとも考えられる。伊耶那美命の死の一方で、伊耶那岐命の禊によって生まれた綿津見神の三柱は「始まり」を表しており、後の天皇誕生を示唆している生が存在であると言える。このように、「黄泉国」と「綿津見神の宮」は生と死を対極に表した場所なのである。

『丹後国風土記逸文』の「トコヨ」については『列子』や『史記』などの諸資料をもとに考察した。『丹後国風土記逸文』には「トコヨ」あるいは「トコヨノクニ」と読むものに、「蓬萊」「仙都」「神仙之堺」「常世」の四例がある。「蓬山」は海中の世界を、「仙都」「神仙之堺」「常世」は天上の世界を示す不老不死の仙境である。これら大きく二つの要素が入り混じったものが、『丹後国風土記逸文』の中でのトコヨノクニであるが、ここでは天上の理想郷としての要素が強く表現されている。

『万葉集』巻第九の一七四〇番「水江の浦島子を詠む一首」は、高橋虫麻呂によって詠まれた歌であり、亀の出てこない内容から虫麻呂の創作ではないかと考えられる。また、これまでとは違い「常世」の様子などは描かれておらず浦島子の死が強調されており、現

実的な浦島説話の世界を描いていると言える。

古事談本『浦島子伝』、群書類従本『浦島子伝』『続浦島子伝記』は漢文調であり、『丹後国風土記逸文』『万葉集』から再び神仙思想の要素の一つと考えられる「蓬莱」と「亀」の組み合わせが描かれている。合わせて、「紫雲が西にたなびいた」という表現にたいして極楽浄土を連想させるものもあり、仏教的要素も垣間見えるのではないかと考察した。

御伽草子『浦島太郎』の「龍宮」は、龍の住む場所としての「蓬莱」と、経を納める場所、仏教に入定すれば行ける場所の二つの要素を持って描かれている。神仙思想における「龍宮」と、仏教思想における「龍宮」との考えが融合したものが御伽草子『浦島太郎』における「龍宮」なのである。また、「龍宮城」の様子で特徴的なのが四方四季の庭であり、陰陽思想における循環のない場所はまさしく不老不死を印象付ける場であると言える。

「竜」「亀」「鰐」は同一のものとして考えられており、「龍宮」と「亀」との繋がりがや、「龍宮」と「綿津見神の宮」との関連もある。また、蓬莱と亀の組み合わせが、鶴と亀の対になり、蓬莱と亀と鶴が合わせて描かれるようにもなり、神仙思想と繋がり鶴亀は長寿の象徴となったと言えるのである。

陰陽思想において「亀」は水を掌る神であり、北を掌る神である玄武は蛇と亀の二霊から成る陰陽神であることは浦島太郎が後に明神として祭られることにも関わっているだろう。

以上見てきたように、憧れの地として描かれている「綿津見神の宮」、「常世」「蓬山」、「龍宮」は、「常世」「蓬山」から「龍宮」へと少しずつ日本的な要素を含みながらその呼び名を変化させてきたのである。神仙思想における不老不死の仙人の住む場所としての要素と、竜畜経を納める場所として描かれるなどの仏教的要素が「龍宮」という異郷を作り出しているのである。また、「龍宮」に描かれる四方四季の庭には日本の美が描かれている。しかし、その裏には死というものが必ず描かれており、「常世」「蓬山」、「龍宮」へ行くことは現世での死を意味している。また、「常世」「蓬山」、「龍宮」から現世へ戻ることも玉篋を開けることを前提として考えると不老不死の力を失くし死ぬことを意味していると言えるだろう。御伽草子『浦島太郎』において最後に夫婦の明神として祭られることも、死後の一つの幸せの形であり、浦島の現世での幸せが本当にあったかどうかは定かではない。

陰陽思想において亀が万物の祖であることや、水が「始まり」を意味することは「綿津見神の宮」、「常世」「蓬山」、「龍宮」が不老不死の世界として描かれていることに繋がる。また、その反対に浦島の死が待ち受けていることは陰陽思想の循環の考えと一致するのである。人が生きる上で逃れられないものが死であり、その問題から逃れるために作り出したのが憧れの地である「綿津見神の宮」、「常世」「蓬山」、「龍宮」なのである。そして、その異郷の地への憧れが現在まで語り継がれている理由であると考ええる。

本稿では、「ニライカナイ」という沖縄の神道の海の異郷について考察することができなかった。浦島説話を考察するうえで、日本における異郷空間の変容について知り、日本人の異郷観というものについて知る必要があると考えこの点を今後の課題としたい。

参考文献目録

テキスト

山口佳紀・神野志隆光校注・訳 『古事記』新編日本古典文学全集 1	小学館	平 9・6
植垣節也校注・訳 『風土記』新編日本古典文学全集 5	小学館	平 9・10
小島憲之他校注・訳 『萬葉集②』新編日本古典文学全集 7	小学館	平 7・4
重松明久著 『浦島子伝』	現代思潮社	昭 56・1
川端善明・荒木浩校注 『古事談 続古事談』新日本古典文学大系 41	岩波書店	平 17・11
大島建彦校注・訳 『御伽草子』日本古典文学全集 36	小学館	昭 60・3

単行本

鴻巣盛広著 『萬葉集全釋 第三冊(巻第九・巻第十・巻第十一)』	大倉廣文堂	昭 7・10
本居宣長著 『古事記傳(二)』	岩波書店	昭 16・9
本居宣長著 『古事記傳(四)』	岩波書店	昭 19・6
窪田空穂著 『萬葉集評釋第七巻(巻第九・巻第十)』	東京堂	昭 25・12
下中彌三郎編 『萬葉集大成(第三巻) 訓詁篇上』	平凡社	昭 29・8
柳田國男著 『柳田國男集』現代日本文學全集 12	筑摩書房	昭 30・1
折口博士記念會編 『折口信夫全集第二巻』	中央公論社	昭 30・4
折口博士記念會編 『折口信夫全集第八巻』	中央公論社	昭 30・10
松村武雄著 『日本神話の研究 第三巻―個分的研究篇(下)―』	培風館	昭 30・11
折口博士記念會編 『折口信夫全集第二十巻』	中央公論社	昭 31・2
武田祐吉著 『増訂 萬葉集全註釋七巻の八・九』	角川書店	昭 31・9
澤寫久孝著 『萬葉集注釋第一巻』	中央公論	昭 32・11
澤寫久孝著 『萬葉集注釋第三巻』	中央公論	昭 33・10
長坂金雄著 『講座 日本風俗史 全四巻』	雄山閣出版	昭 34・1
澤寫久孝著 『萬葉集注釋第四巻』	中央公論	昭 34・4
澤寫久孝著 『萬葉集注釋第五巻』	中央公論	昭 34・10
澤寫久孝著 『萬葉集注釋第九巻』	中央公論	昭 36・6
西郷信綱著 『古事記の世界』	岩波書店	昭 40・9
土橋寛著 『古代歌謡と儀礼の研究』	岩波書店	昭 40・12
宇野精一・中村元・玉城康四郎編 『講座東洋思想第 3 巻 中国思想Ⅱ』	東京大学出版会	昭 42・4
西郷信綱著 『古事記の世界』岩波新書 654	岩波書店	昭 42・9
柳田國男著 『柳田國男集』日本現代文学全集 36	講談社	昭 43・2
澤寫久孝著 『萬葉集注釋第十八巻』	中央公論	昭 43・7
土屋文明著 『萬葉集私注五』	筑摩書房	昭 44・11
青山道夫・竹田旦他編 『講座家族 5・相続と継承』	弘文堂	昭 49・4

高木敏雄著『増訂 日本神話伝説の研究 2』東洋文庫 253	平凡社	昭 49・5
西郷信綱著『古事記注釈 第一卷(全五卷)』	平凡社	昭 50・1
川副武胤著『古事記及び日本書紀の研究』	風間書房	昭 51・3
西郷信綱著『古事記注釈 第二卷(全五卷)』	平凡社	昭 51・4
倉野憲司著『古事記全註釈 第四卷篇(下)』	三省堂	昭 52・2
『講座日本の神話』編集部編『日本神話と祭祀』講座日本の神話 7	有精堂出版	昭 52・2
伊藤清司・大林太良編『出雲神話・日向神話』日本神話研究 3	学生社	昭 52・7
小島憲之著『上代日本文學と中國文學中―出典論を中心とする比較文學的考察―』塙書房	塙書房	昭 52・9
日本文学研究資料刊行会編『日本神話Ⅱ』日本文学研究資料叢書	有精堂出版	昭 52・9
日本文学研究資料刊行会編『児童文学』日本文学研究資料叢書	有精堂出版	昭 52・12
小松茂美編『彦火々出見尊繪卷・浦島明神縁起』日本絵巻大成 22	中央公論社	昭 54・4
島田修二郎編『天神縁起繪卷・八幡縁起・天稚彦草紙・鼠草紙・化物草子・うたたね草紙』新修日本繪巻物全集 別巻 2	角川書店	昭 56・2
山路平四郎・窪田章一郎編『古事記』古代の文学 3	早稲田大学出版部	昭 56・6
河合隼雄著『昔話と日本人の心』	岩波書店	昭 57・2
関敬吾著『昔話の歴史』関敬吾著作集 2	同朋舎出版	昭 57・2
関敬吾著『比較研究序説』関敬吾著作集 6	同朋舎出版	昭 57・5
奥平英雄編『御伽草子絵巻』	角川書店	昭 57・5
日本文学研究資料刊行会編『日本の古典と口承文芸』日本文学研究資料叢書	有精堂出版	昭 58・3
徳田和夫著『お伽草子 研究』	三弥井書店	昭 63・12
高木敏雄著『日本伝説集』	宝文館出版	平 2・3
黒田日出男・佐藤正英・古橋信孝編『御伽草子…物語思想絵画』	ぺりかん社	平 2・11
関口裕子著『日本古代婚姻史の研究上』	塙書房	平 5・2
古事記学会編『古事記の神話』古事記研究大系 4	高科書店	平 5・6
和漢比較文学会編『記紀と漢文学』和漢比較文学叢書第十卷	汲古書院	平 5・9
古橋信孝・三浦佑之・森朝男編『旅と異郷』古代文学講座 5	勉誠社	平 6・8
市古貞次著『中世小説の研究』	東京大学出版会	平 7・12
宮島正人著『海神宮訪問神話の研究―阿曇王権神話論』	和泉書院	平 11・10
中村啓信著『古事記の本性』	おうふう	平 12・1
山田永著『古事記スサノヲの研究』	新典社	平 13・10
金井清一著『萬葉集全注 巻第九』	有斐閣	平 15・4
古事記学会編『古事記論集』	おうふう	平 15・5
松本直樹著『古事記神話論』	新典社	平 15・10
神野志隆光著『古事記の世界観』	吉川弘文社	平 20・2
吉野裕子著『吉野裕子全集 11』	人文書院	平 20・3
寺川眞知夫著『古事記神話の研究』	塙書房	平 21・3

中村生雄・三浦佑之編 『信仰のなかの動物たち』人と動物の日本史 4	吉川弘文館	平 21・4
勝保隆著 『異郷訪問譚・来訪譚の研究―上代日本文学編』	和泉書院	平 21・12

単行本所収論文

窪徳忠 「第五章 道教」			
(宇野精一・中村元・玉城康四郎編 『中国思想Ⅱ』講座東洋思想第3巻	東京大学出版会	昭 42・4)	
土井卓治 「日本神話における死の儀礼」			
『講座日本の神話』編集部編 『日本神話と祭祀』講座日本の神話 7	有精堂出版	昭 52・2)	
松本信広 「南海の釣針喪失譚―再説豊玉姫説話―」			
(伊藤清司・大林太良編 『出雲神話・日向神話』日本神話研究 3	學生社	昭 52・7)	
次田真幸 「海幸山幸神話の形成と阿曇連」			
(伊藤清司・大林太良編 『出雲神話・日向神話』日本神話研究 3	學生社	昭 52・7)	
川上順子 「豊玉毘売神話の一考察」			
(日本文学研究資料刊行会編 『日本神話Ⅱ』日本文学研究資料叢書	有精堂	昭 52・9)	
松前建 「豊玉姫神話の信仰的基盤と蛇女女房譚」			
(日本文学研究資料刊行会編 『日本神話Ⅱ』日本文学研究資料叢書	有精堂	昭 52・9)	
市古貞次 「御伽草子と近世の児童読物」			
(日本文学研究資料刊行会編 『児童文学』日本文学研究資料叢書	有精堂	昭 52・12)	
小松茂美 「浦島明神縁起」再生」			
(小松茂美編 『日本絵巻大成 22 彦火々出見尊絵巻・浦島明神縁起』	中央公論社	昭 54・4)	
官次男 「八幡縁起繪巻」			
(島田修二郎編 『天神縁起繪巻・八幡縁起・天稚彦草紙・鼠草紙・化物草子・うたたね草紙』新修日本繪			
巻物全集 別巻 2	角川書店	昭 56・2)	
福島秋穂 「黄泉国」 (山路平四郎・窪田章一郎編 『古事記』古代の文学 3	早稲田大学出版部	昭 56・6)	
佐佐木幸綱 「海幸彦と山幸彦」 (山路平四郎・窪田章一郎編 『古事記』古代の文学 3	早稲田大学出版部	昭 56・6)	
池田弘子 「浦の島子」			
(日本文学研究資料刊行会編 『日本の古典と口承文芸』日本文学研究資料叢書	有精堂出版	昭 58・3)	
福島千賀子 「浦島説話の成立試論」			
(日本文学研究資料刊行会編 『日本の古典と口承文芸』日本文学研究資料叢書	有精堂出版	昭 58・3)	
町方和夫 「玉篋(櫛笥)考―浦島伝説の篋と鏡から―」			
(日本文学研究資料刊行会編 『日本の古典と口承文芸』日本文学研究資料叢書	有精堂出版	昭 58・3)	
石原昭平 「浦島説話の異郷―富・長寿・悦楽の国」			
(日本文学研究資料刊行会編 『日本の古典と口承文芸』日本文学研究資料叢書	有精堂出版	昭 58・3)	
河合隼雄 「浦島と乙姫―分析心理学的考察―」			
(日本文学研究資料刊行会編 『日本の古典と口承文芸』日本文学研究資料叢書	有精堂出版	昭 58・3)	
黒田日出男 「御伽草子の絵画コード論―挿絵の世界をも読むために―」			

神田典城	〔黒田日出男・佐藤正英・古橋信孝編 』御伽草子・物語思想絵画』	ぺりかん社	平2・11)
福島秋穂	〔古事記神話における異界〕 (古事記学会編 』古事記の神話』古事記研究大系4 高科書店		平5・6)
	〔海神の宮訪問譚をめぐって〕		
吉田修作	(和漢比較文学会編 』記紀と漢文学』和漢比較文学叢書第十卷	汲古書院	平5・9)
大内建彦	〔死へ向かう旅〕 (古橋信孝・三浦佑之・森朝男編 』旅と異郷』古代文学講座5	勉誠社	平6・8)
	〔異郷訪問譚神話』海幸山幸神話をめぐって』		
宮島正人	(古橋信孝・三浦佑之・森朝男編 』旅と異郷』古代文学講座5	勉誠社	平6・8)
奥田俊博	〔綿津見神―阿曇磯良神と宇都志日金拆命〕 (古事記学会編 』古事記論集』	おうふう	平15・5)
	〔古事記』の神名と文字表現〕 (古事記学会編 』古事記論集』	おうふう	平15・5)
三浦佑之	〔神話のなかのひとと動物 西のワニと東のサケと〕		
	(中村生雄・三浦佑之編 』信仰のなかの動物たち』人と動物の日本史4	吉川弘文館	平21・4)

雑誌掲載論文

倉野憲司	「古代人の異郷観」	「文学」	5巻12号	岩波書店	昭12
桐生貴明	「浦島の死―『万葉集』巻九・一七四〇、一七四一 番歌考―」	「二松學舎大学人文論叢」	70輯	二松學舎大学人文学会	昭15・3
守屋俊彦	「黄泉国訪問説話について」	「国語国文」	23巻2号	中央図書出版社	昭25・10
勝保隆	「浦島伝説の一要素―丹後国風土記逸文を中心に―」	「国語国文」	54巻2号	中央図書出版社	昭25・10
西野貞治	「浦島の歌に見える玉篋のタブー發想について」	「萬葉」	16号	萬葉學會	昭30・7
原岡敦子	「昔話の「竜宮」―異郷觀念の一面―」	「史論」	10	東京女子大学史学研究室	昭37・11
衣笠梅二郎	「リップ・ヴァン・ウインクルの渡来と浦島太郎をめぐって」	「人文學」	67輯	同志社大学人文学会	昭38・11
大林太良	「古事記の神話―南方的要素―」	「国文学解釈と鑑賞」	31巻7号	至文堂	昭41・5
金関文夫	「海幸・山幸の話」	「国文学解釈と鑑賞」	31巻7号	至文堂	昭41・5
大野晋	「古事記（1）海幸・山幸の話／倭建命の話―隣接諸語を総合した新しいアプローチ―」	「国文学解釈と鑑賞」	31巻7号	至文堂	昭41・5
山路平四郎	「海上の道―山幸海幸、浦島伝説について―」	「国文学解釈と教材の研究」	13巻14号	學燈社	昭43・11
町方 和夫	「高橋虫麿の態度―浦島伝説の亀をめぐって―」	「古代文学」	11号	古代文学会	昭46・12
中西進	「高橋虫麻呂」	「上代文学」	31号	上代文学	昭47・10
河合隼雄	「昔話のユング的解釈(その三)―浦島太郎(講演)」	「幼児の教育」	71巻11号	日本幼稚園協会	昭47・11
次田真幸	「豊玉姫神話と黄泉国神話―禁室型モチーフを中心として―」	「国語と国文学」	53巻5号	至文堂	昭51・1
三浦 佑之	「浦島子伝承における異次元―物語發生論への一試論」				

松原博一	「成城國文學論集」	8 輯	成城大學學院文學研究科	昭 51・1
秋谷治	「虫麻呂の浦島子傳説歌の論」 「作品論的アプローチ 浦島太郎―怪婚譚の流れ」	(「語文」 42 輯	日本大学国文学会	昭 51・11)
加川千章	『浦嶋子伝』についての「一、二の問題」	(「国文学解釈と教材の研究」 22 卷 16 号	学燈社	昭 52・12)
熊谷春樹	「黄泉国考―古代出雲の考察」	(「国学院雑誌」 79 卷 5 号	國學院大學	昭 53・3)
丹野由美子	「古事記における黄泉国訪問神話の一考察」			
渡辺秀夫	「米沢国語国文」 5 卷 「初期物語成立史の断想―『続浦島子伝説記』の意味するもの―」	山形県立米沢女子短期大学国語国文学会	昭 53・9)	
中西進	「古事記抄―黄泉国神話」	(「国文学研究」 67 輯	早稲田大學國文學會	昭 54・3)
渡辺秀夫	『浦嶋子伝』の検討―成立と表現をめぐって―	(「成城国文学論集」 12	成城大學學院文學研究科	昭 55・3)
中村宗彦	「風土記二題―黄泉坂・比治真奈井考」	(「東横国文」 12 号	東横短大国文学会	昭 55・3)
森重敏	(「国語教育研究」 26 号上	広島大学教育学部光葉会	昭 55・11)	
森重敏	「海幸山幸―古事記上巻について (一八)―」	(「国語国文」 51 卷 4 号	中央図書出版	昭 57・4)
森重敏	「海幸山幸―古事記上巻について (一九)―」	(「国語国文」 51 卷 10 号	中央図書出版	昭 57・9)
尾川真知子	「黄泉国」考―『古事記』の記述を中心に―	(「星稜論苑」 3 号	星稜女子短期大学	昭 57・10)
森重敏	「鵜神世統―古事記上巻について (完)―」	(「国語国文」 52 卷 1	中央図書出版	昭 58・1)
神野志隆光	「黄泉国」をめぐって―『古事記』の神話的世界―	(「風俗」 22 卷 3 号	日本風俗史学会	昭 58・9)
古川義和	「絵本・童話「浦島太郎」の心理学分析」			
中西進	「古事記抄―鵜草草葺不合命神話」	(「鹿兒島短期大学研究紀要」 33 号	鹿兒島短期大学	昭 59・3)
岡部隆志	「黄泉国訪問神話」論―イザナギの悲哀の仕事―	(「成城国文学論集」 16	成城大學學院文學研究科	昭 59・6)
神野志隆光	「ワタツミノ神の国」をめぐって―『古事記』の神話的世界―	(「明治大学日本文学」 13 号	明治大学日本文学研究会	昭 60・7)
金井清一	「虫麻呂の浦島子伝説歌 (巻九・一七四〇と四一)」	(「国語と国文学」 62 卷 7 号	至文堂	昭 60・7)
阿部真司	「黄泉比良坂考 ―『古事記』のサカを中心にして―」	(「国文学解釈と鑑賞」 51 卷 2 号	至文堂	昭 61・2)
坂井香代子	「古事記における黄泉国について」	(「高知医科大学一般教育紀要」 1 号	高知大学	昭 61・3)
出水裕子	「御伽草子「浦島太郎」にみる (異郷)」	(「昭和学院国語国文」 19 号	昭和学院短期大学国語国文学会	昭 61・3)
		(「昭和学院国語国文」 19 号	昭和学院短期大学国語国文学会	昭 61・3)

- 越智恭子 「古事記」研究―黄泉国について」
（東洋大学短期大学論集（日本文学篇）） 23号 東洋大学短期大学 昭62・3
- 林晃平 「浦島と四季―浦島太郎誕生の周辺―」
（苦小牧駒澤短期大学紀要） 19号 苦小牧駒澤短期大学 昭62・3
- 榮谷温子 「エジプトに渡った浦島太郎―タウフィーク・アルハキーム『洞窟の人々』をめぐって―」
（言語文化研究） 7 東京外国語大学 昭64
- 浅野祥子 「龍宮について―地獄との類似性」 （國文學踏査） 15号 大正大学 平元・3
- 外間守善 「根の国・黄泉の国・ニライ・ハワイキ―南太平洋島嶼文化と日本文化の比較―」
（日本文学誌要） 42号 法政大学 平2・3
- 渡辺 秀夫 「王朝びとの浦島説話―もうひとりの浦島太郎Ⅴ―「続浦嶋子伝記」略注」
（人文科学論集） 24号 信州大学人文学部 平2・3
- 錦織浩文 「高橋虫麻呂の浦島伝説の構図」 （萬葉） 138号 萬葉學會 平3・3
- 鳥居フミ子 「木曾に蘇った浦島太郎」 （日本文学） 77巻 東京女子大学 平4・3
- 徳永圭紀 「浦島草子群における本地物化の必然性について」
（国語国文学研究） 28号 熊本大学文学部国語国文学会 平4・9
- 森正人 「龍宮乙姫考（上）―お伽草子《浦島》とその基盤―」
（国語国文学研究） 28号 熊本大学文学部国語国文学会 平4・9
- 富田成美 「『浦島太郎』の「四方四季の庭」と人物形象」
（日本文藝學） 29号 日本文藝學會 平4・11
- 高野正美 「水江浦島子を詠む歌」 （高岡市万葉歴史館紀要） 3号 高岡市万葉歴史館 平5・3
- 高松寿夫 「浦島子と豊受神―二つの『丹後国風土記』逸文の背景―」
（国文学研究） 110号 早稲田大学国文学会 平5・6
- 項青 「道教・陰陽五行思想から見た古代浦島説―星辰と不死をめぐって―」
（国文学研究） 29号 熊本大学法文学部国語国文学会 平5・12
- 森正人 「龍宮乙姫考（下）―お伽草子《浦島》とその基盤―」
（国文学研究） 29号 熊本大学法文学部国語国文学会 平5・12
- 中村啓信 「『黄泉』について」 （古事記年報） 36号 古事記学会 平6・1
- 西澤 一光 「上代文献における「常世」をめぐって」
（青山學院女子短期大學紀要） 48号 青山学院女子短期大学 平6・12
- 梅田徹 「イザナキの黄泉国訪問と「大神」への変異―『古事記』の「神代」―」
（帝塚山学院大学日本文学研究） 26号 帝塚山学院大学日本文学会 平7・2
- 榎本福寿 「『古事記』の黄泉譚と志怪小説」 （文学部論集） 79号 佛教大学 平7・3
- 巖 紹 「二本古「伝奇」『浦島子伝』の研究―日中文化における神話から小説への軌跡についての研究（その一）―」
（日本研究） 12集 国際日本文化センター 平7・6
- 内藤美奈 「豊玉姫の胞衣―対馬 鴨居瀬の伝承を中心に―」
（帝京国文学） 3号 帝京大学国語国文学会 平8・9

生井真理子	「古事談―浦島子伝―」	〔同志社国文学〕	46号	同志社大学	平9・3
小谷博泰	「古事記の成立と日本書紀各書―海幸山幸説話の場合―」				
	〔甲南大学紀要文学編〕	107号	甲南大学	平10・3	
丸山顯徳	「昔話の時間―異郷譚における時間観念―」	〔昔話―研究と資料―〕	26	三弥井書店	平10・7
吉野政治	「黄泉比良坂の坂本」―黄泉国の在処について―	〔古事記年報〕	41号	古事記学会	平11・1
目黒礼子	「黄泉国の位置―黄泉比良坂を中心に―」				
	〔群馬県立女子大学国文学研究〕	19号	群馬県立女子大学国語国文学会	平11・3	
姜鍾植	「黄泉比良坂」考―事戸を渡す場所と関わらせて―				
	〔古事記年報〕	42号	古事記学会	平12・1	
伊東真紀	「古事記『黄泉国』と出雲国―海食洞穴に注目して―」				
	〔広島女学院大学大学院言語文化論叢〕	3号	広島女学院大学大学院言語文化研究科	平12・3	
瀧音能之	「浦島子伝承の変容」	〔駒澤史学〕	56	駒沢大学史学会	平12・8
戸谷高明	「神話の時空と異界」	〔上代文学〕	85号	上代文学会	平12・11
古川のり子	「特集・神話の読み方 神話に民族の世界観を見る―創世神話と道祖神信仰―」				
	〔言語〕	29巻12号	大修館書店	平12・12	
近藤良樹	「浦島太郎の時間感覚」	〔広島大学文学部紀要〕	60巻	広島大学文学部	平12・12
越野真理子	「古事記」構造論―鵜の神話学―上―	〔学習院大学上代文学研究〕	26巻	学習院大学	平12
酒井陽	「黄泉の国と死者の国―記紀神話の「黄泉の国」は死者の赴く世界か―」				
	〔千葉大学日本文化論叢〕	2号	千葉大学文学部日本文化学会	平13・3	
坂元宗和	「伊邪那岐命の杖」	〔国学院雑誌〕	102巻9号	國學院大學	平13・9
越野真理子	「古事記」構造論―鵜の神話学―下―	〔学習院大学上代文学研究〕	27巻	学習院大学	平13
大内建彦	「黄泉国訪問神話(その1)―死の起源をめぐる問題―」				
	〔城西大学女子短期大学部紀要〕	19巻1号	城西大学	平14・3	
林晃平	「飛鳥の亀」	〔国文学―解釈と教材の研究―〕	48巻14号	學燈社	平15・12
植田麦	「黄泉比良坂と伊賦夜坂」	〔古事記年報〕	47号	古事記学会	平16・1
阿部寛子	「日向三代の神話―その(二)―不花之佐久夜毘売と豊玉毘売―」				
	〔人間文化研究〕	2号	田園調布学園大学短期大学部	平16・3	
林晃平	「昔話・伝説における異郷の表現とイメージ―浦島伝説を視点として―」				
	〔苫小牧駒澤大学紀要〕	11号	苫小牧駒澤大学	平16・3	
平野あや	「『日本書紀』の「一書」に関する一考察―黄泉国訪問の記述を中心に―」				
	〔東洋大学大学院紀要(文学研究科)〕	40号	東洋大学大学院	平16・3	
西川照子	「海のカタリ 海が運んだものがたり―網野の浦島太郎―」	〔別冊太陽〕	129	平凡社	平16・6
西川照子	「常世国の浦嶋太郎 浦嶋大神―三野氏の守る小童神―」	〔別冊太陽〕	129	平凡社	平16・6
林晃平	「日本海における浦島伝説の現状と過去」	〔国文学解釈と鑑賞〕	69巻11号	至文堂	平16・11
下川新	「古事記『日本書紀』におけるユツカツラの意味―水の木としてのカツラ―」				
	〔花園大学国文学論究〕	32号	花園大学国文学会	平16・12	

青野直仁	『古事記』における「黄泉国」の位置付け				
	〔日本文学論究〕	64巻	国学院大学国文学会		平17・3
工藤隆	「負を語る神話モデル」から見た海幸山幸神話				
	〔大東文化大学紀要〕	42号	大東文化大学		平17・3
吉川宜時	「死についての考察——『古事記傳』における黄泉國の研究——」				
	〔国際文化研究紀要〕	10号	横浜市立大学		平17・12
勝保隆	「伊邪那岐命の黄泉国訪問譚の解釈——黄泉国の存在位置と黄泉比良坂の位置関係を中心に——」				
	〔長崎大学教育学部紀要——人文科学——〕	第72号	長崎大学		平18・3
仁平道明	「異空間」への招待				
	〔国文学解釈と鑑賞〕	71巻5号	至文堂		平18・5
田畑千秋	『遺漏説伝』の中の「竜宮」				
	〔国文学解釈と鑑賞〕	71巻5号	至文堂		平18・5
林晃平	「龍宮」という名の異郷とそのイメージ——御伽草子『浦島太郎』における異郷表現の変遷——				
	〔国文学解釈と鑑賞〕	71巻5号	至文堂		平18・5
鳥谷知子	「黄泉国訪問神話の構成」				
	〔学苑・日本文学紀要〕	759号	昭和女子大学		平19・1
前田速夫	「異郷遊歴 古典文学の異空間（1） 窟（いわや）——籠りと再生『古事記』黄泉国訪問」				
	〔国文学解釈と教材の研究〕	52巻5号	学燈社		平19・5
黄當時	「古代日本語の船舶の名称における異層の要素について——産屋の豊玉姫が和邇の姿をしていたことを中心に——」				
	〔文学部論集〕	91号	佛教大学学会		平19・3
武笠俊一	「玉匣から玉手箱へ——浦島伝承史考——」				
	〔人文論叢 三重大学人文学部文化学科研究紀要〕	24	三重大学人文学部文化学科研究紀要		平19・3
三浦佑之	「神仙譚の展開——蓬莱山から常世国へ——」				
	〔文学〕	9巻1号	岩波書店		平20・1
岡田裕香	「古事記における死の表現——黄泉国訪問の文脈を中心に——」				
	〔日本文学論究〕	67巻	國學院大學國文學會		平20・3
金沢英之	「平安期における竜宮——『三宝絵』精進波羅蜜の例話を中心に」				
	〔比較文化論叢 札幌大学文化学部紀要〕	21号	札幌大学文化学部		平20・4
石川透	『浦島太郎』奈良絵 解題・影印				
	〔三田國文〕	49	慶應義塾大学		平21・6
渡辺秀夫	「漢文伝と唐代伝奇・物語——『続浦嶋子伝記』をめぐる——」				
	〔和漢比較文学〕	44号	和漢比較文学会		平22・2
林晃平	「浦島伝説から見る仏教文化」				
	〔駒澤大學佛教文學研究〕	13号	駒澤大學佛教文學研究所		平22・3
原雅子	「浦島子の受容と変容——文学源流と仏教潮流の合流——」				
	〔千里金蘭大学紀要〕	7号	千里金蘭大学		平22・10
小峰和明	「竜宮と冥界」				
	〔別冊太陽〕	170	平凡社		平22・7
徳田和夫	「異界訪問絵巻——浦嶋明神縁起絵巻——」				
	〔別冊太陽〕	170	平凡社		平22・7

辞書・事典

諸橋轍次著 『大漢和辞典 縮寫版 卷一』

大修館書店

昭30・11

諸橋轍次著	『大漢和辭典 縮寫版 卷四』	大修館書店	昭 32・3
諸橋轍次著	『大漢和辭典 縮寫版 卷九』	大修館書店	昭 33・12
諸橋轍次著	『大漢和辭典 縮寫版 卷六』	大修館書店	昭 42・3
諸橋轍次著	『大漢和辭典 縮寫版 卷八』	大修館書店	昭 42・7
諸橋轍次著	『大漢和辭典 縮寫版 卷十二』	大修館書店	昭 43・3
神宮司應編	『古事類苑 地部二』	吉川弘文館	昭 45・9
高木市之助・富山民藏編	『古事記總索引 本文編』	平凡社	昭 49・12
中村元著	『佛教語大辭典下卷』	東京書籍	昭 50・2
稲田造二他編	『日本昔話事典』	弘文堂	昭 52・12
日本古典文学大辞典編集委員会編	『日本古典文学大辞典第一卷』	岩波書店	昭 58・10
日本古典文学大辞典編集委員会編	『日本古典文学大辞典第二卷』	岩波書店	昭 58・1
日本古典文学大辞典編集委員会編	『日本古典文学大辞典第三卷』	岩波書店	昭 59・4
日本古典文学大辞典編集委員会編	『日本古典文学大辞典第四卷』	岩波書店	昭 59・7
日本古典文学大辞典編集委員会編	『日本古典文学大辞典第五卷』	岩波書店	昭 59・10
日本古典文学大辞典編集委員会編	『日本古典文学大辞典第六卷』	岩波書店	昭 60・2
石上堅著	『日本民俗語大辞典』	桜楓社	昭 60・10
西村亨編	『折口信夫事典（増補版）』	大修館書店	平 10・6
武光誠著	『古事記・日本書紀を知る事典』	東京堂出版	平 11・9
福田アジ才他編	『日本民俗大辞典 下』	吉川弘文館	平 12・4
日本国語大辞典第二版編集委員会・小学館国語辞典編集部編	『日本国語大辞典 第二版 第二卷』小学館	小学館	平 13・2
日本国語大辞典第二版編集委員会・小学館国語辞典編集部編	『日本国語大辞典 第二版 第三卷』小学館	小学館	平 13・3
日本国語大辞典第二版編集委員会・小学館国語辞典編集部編	『日本国語大辞典 第二版 第八卷』小学館	小学館	平 13・8
日本国語大辞典第二版編集委員会・小学館国語辞典編集部編	『日本国語大辞典 第二版 第九卷』小学館	小学館	平 13・9
日本国語大辞典第二版編集委員会・小学館国語辞典編集部編	『日本国語大辞典 第二版 第十卷』小学館	小学館	平 13・10
日本国語大辞典第二版編集委員会・小学館国語辞典編集部編	『日本国語大辞典 第二版 第十二卷』小学館	小学館	平 13・12
日本国語大辞典第二版編集委員会・小学館国語辞典編集部編	『日本国語大辞典 第二版 第十三卷』小学館	小学館	平 14・1
神田龍身・西沢正史編	『中世王朝物語・御伽草子事典』	勉誠出版	平 14・5
徳田和夫編	『お伽草子事典』	東京堂出版	平 14・9

資料

經濟雜誌社編	『日本逸史・扶桑略記』國史大系第六卷	經濟雜誌社	明 30・12
國民圖書株式會社編	『校訂日本文學大系第十五卷』	國民圖書	大 15・4
國民圖書株式會社編	『校註日本文學大系第二十四卷』	國民圖書	昭 2・11
佐成謙太郎著	『謡曲大観第三卷』	明治書院	昭 6・1
渴洪著	『抱朴子』	岩波書店	昭 17・3
市古貞次校訂	『未刊中世小説3』古典文庫 53	古典文庫	昭 26・11

新聞進一・志田延義・淺野建二校注 『中世近世歌謡集』 日本古典文学大系 44	岩波書店	昭 34・1
山田孝雄・山田忠雄他注 『今昔物語集一』 日本古典文学大系 22	岩波書店	昭 34・3
山田孝雄・山田忠雄他校注 『今昔物語集四』 日本古典文学大系 25	岩波書店	昭 37・3
大藏虎明著 『わらんべ草』	岩波書店	昭 37・8
後藤丹治・岡見正雄校注 『太平記三』 日本古典文学大系 36	岩波書店	昭 37・10
黒板勝美・國史大系編修會編 『日本書紀私記・釋日本紀・日本逸史』 国史大系第八卷	吉川弘文館	昭 40・4
黒板勝美・國史大系編修會編 『扶桑略記・帝王編年記』 国史大系第十二卷	吉川弘文館	昭 40・12
黒板勝美・國史大系編修會編 『水鏡・大鏡』〔新訂増補〕 国史大系第二十一卷上	吉川弘文館	昭 41・5
室松岩雄編 『萬葉集仙覺抄・萬葉緯・和歌童蒙抄・詞林采要抄』 國文註釈全書第十九卷	すみや書房	昭 44・6
小林信明著 『列子』 新釈漢文大系 22	明治書院	昭 46・5
内田泉之助著 『唐代伝奇』 新釈漢文大系 44	明治書院	昭 49・1
吉田賢抗著 『史記一（本紀）』 新釈漢文大系 第38卷	明治書院	昭 49・8
井上光貞・大曾根章介校注 『往生伝・法華驗記』 日本思想大系 7	岩波書店	昭 49・9
島津久基著 『羅生門の鬼』 東洋文庫 269	平凡社	昭 50・3
前野直彬著 『山海経・列仙伝』 全釈漢文大系第三十三卷	集英社	昭 50・10
中田祝夫校注 『日本靈異記』 日本古典文学全集 6	小学館	昭 50・11
桜井徳太郎・萩原龍夫他校注 『寺社縁起』 日本思想大系 20	岩波書店	昭 50・12
水谷真成訳 『大唐西域記』 中国古典文学大系 22	平凡社	昭 54・11
加藤常賢著 『書経』 新釈漢文大系 25	明治書院	昭 58・11
尾崎正治・平木康平・大形徹著 『抱朴子・列仙伝』 鑑賞中国の古典第9巻	角川書店	昭 63・7
小町谷照彦注 『拾遺和歌集』 新日本古典文学大系 7	岩波書店	平 2・1
京都大學文學部國語學國文學研究室編 『諸本集成 倭名類聚鈔（索引編）』	臨川書店	平 3・7
村田正志・秋本古徳・真壁俊信校注 『古典編十三 海部氏系圖・八幡愚童記・新撰龜相記・高橋氏文・天書・神別記』 神道大系 17	神道大系編纂会	平 4・3
京都大學文學部國語學國文學研究室編 『諸本集成 倭名類聚鈔（本文編）』	臨川書店	平 5・3
外村久江・外村南津子校注 『早歌全詞集 中世の文学』	三弥井書店	平 5・4
小泉弘・山田昭全他校注 『宝物集・閑居友・比良山古人靈託』 新日本古典文学大系 40	岩波書店	平 5・11
佐成謙太郎著 『謡曲大観第三巻』	明治書院	昭 6・1
小島憲之他校注・訳 『日本書紀①』 新編日本古典文学全集 2	小学館	平 6・4
小島憲之他校注・訳 『萬葉集①（全四巻）』 新編日本古典文学全集 6	小学館	平 6・5
市古貞次校注・訳 『平家物語②』 新編日本古典文学全集 46	小学館	平 6・8
長谷川端注・訳 『太平記①』 新編日本古典文学全集 54	小学館	平 6・10
小沢正夫・松田成穂注訳 『古今和歌集』 新編日本古典文学全集 11	小学館	平 6・11
吉田賢抗著 『新釈漢文大系 41 史記四（八書）』	明治書院	平 7・5
阿部秋生・秋山虔他校注・訳 『源氏物語③（全六冊）』 新編日本古典文学全集 22	小学館	平 8・1
小島憲之他校注・訳 『日本書紀②』 新編日本古典文学全集 3	小学館	平 8・10

馬淵和夫・小泉弘・今野達平校注・訳 『三宝絵・注好選』新日本古典文学大系 31	岩波書店	平 9・9
植垣節也校注・訳 『風土記』新編日本古典文学全集 5	小学館	平 9・10
小島憲之他校注・訳 『日本書紀③』新編日本古典文学全集 4	小学館	平 10・6
馬淵和夫・国東文麿他校注・訳 『今昔物語集①』新編日本古典文学全集 35	小学館	平 11・4
中野幸一注・訳 『うつほ物語①』新編日本古典文学全集 14	小学館	平 11・6
臼田甚五郎・新間進一他校注『神楽歌・催馬楽・梁塵秘抄・閑吟集』新編日本古典文学全集 42	小学館	平 12・12
成瀬哲生 『古鏡記・補江総白猿伝・遊仙窟(唐代Ⅰ)』中国古典小説選 4	明治書院	平 17・11
佐野誠子著『搜神記・幽明録・異苑他(六朝Ⅰ)』中国古典小説選 2	明治書院	平 18・11
岡村繁著 『白氏文集二下』新釈漢文大系第 117 卷	明治書院	平 19・7
外村久江・外村南都子注 『中世の文学 早歌全詞集』	三弥井書店	平 20・5