

平安期における竜宮―『三宝絵』精進波羅蜜の例話を中心に

金 沢 英 之

はじめに

日本の物語文学にもっとも広く登場する他界のひとつが竜宮であろう。しかし周知のように、竜宮の語や概念は元来仏典に由来し、そこから日本の物語世界に取り入れられたものである。著名な例として浦島説話を挙げれば、浦島が亀に連れられてゆく世界を竜宮とするのは中世の御伽草子以降に見られる形態であり、この物語の原型を伝える奈良朝の文献では、主人公の赴く世界を「蓬萊山」（『日本書紀』〔七二〇〕雄略天皇二十二年七月条）、「蓬山」〔仙都〕（『丹後国風土記』〔七二三以降〕逸文）、「常世」（『万葉集』〔七五九以降〕卷九・一七四〇「詠水江浦嶋子一首」）などとしている。平安期の『続浦嶋子伝記』〔九二〇〕、でも事情は同様である。それが中世になると、前

述のように浦島の赴く先は竜宮へと変化し、謡曲『浦島』「十五世紀後半か」においても、「蓬莱の仙女」の父は「海竜王」であるとされる。このように、中世には竜宮が従来の物語中の他界に取って代わる現象が見られ、他にも多くの竜宮にかかわる物語が生み出されてゆくことになる。

こうした竜宮譚の盛行の背景には、無論、仏教の浸透により、竜宮をその一部として含む仏教的世界像が広く受容されていったことが理由としてあつたと考えられるが、それ以上に、日本においては、竜宮という世界そのものに、こうした浸透を促す特殊な要素があつたのではないか。この点について本論では、本邦の典籍において竜宮が描かれた初期の例である、『三宝絵』「九八四」上巻・四、精進波羅蜜の例話を題材に考察したい。

一 『三宝絵』精進波羅蜜の例話とその典拠

日本において、竜宮という世界そのものは、女人成仏の根拠として名高い、『法華経』提婆達多品、竜女成仏のエピソード（南海沙竭羅竜王の娘が、釈迦如来に宝珠を贈ることとひきかえに男子の身体に変成しさとりを得る）などを通じて早くから広まっていたと考えられるが、それが日本で著された作品の中に登場するのはそれほど古いことではない。その最初期の例が、『三宝絵』精進波羅蜜の例話である。物語のあらまは以下の通りである。^{*2}

昔、波羅奈国の王子大施太子は、王宮を出て遊行した際、衆生が生きるために殺生を行うのを目撃し、悲しみの心から宮の宝を民に施す。しかし大臣の反対もあり、代わりに海中の如意珠を求めるとを決意する。父王と

后は海中に待ち受ける難を挙げ反対するが、七日間伏して食を摂ろうとしない子に負け、出立を許す。王は海の道をよく知る盲目の老人を案内につけ、集まった五百人の商人を加えた一行は船出する。はじめに宝の山に到着すると、太子は商人たちを船とともに帰し、老人と二人、徒歩で海を渡って進み、銀の沙の浜、金の沙の浜に至る。老人もここで息絶え、その遺言のままに太子はひとり道行きをつづけ、毒蛇に守られた青い蓮の所、紅の蓮の所を過ぎ、ついに竜王の宮にたどりつく。驚いた竜王は太子を歓待し、七日間供養した後に自らの左の耳中の如意珠を与える。太子は帰途につくが、諸々の竜たちは海の宝が失われることを歎いて詮議し、海の神が人に化して太子の前に現れ、珠を一瞥することを乞い、太子が取り出した珠を奪って海に入る。太子は悔い歎き、珠を返さなければ海の水を汲み干すと誓いを立てる。海の神は嘲笑するが、太子の誓いの心に感じた天人が協力し、瞬く間に海水の十分の八を汲み捨ててしまふ。領地が失われることを恐れた竜王が現れ、詫びて珠を太子に返す。王宮に帰った太子は、珠の力により室の雨を降らせ、遍く人々に施しを行った。

右の物語のうち、後半、海の水を汲み尽くそうとする太子の行いが精進行の例とされたものである。末尾には、典拠として「六度集経、報恩経等二見エタリ」とある。しかし、実際にこれらの典拠と比較してみたとき、当該話は、經典中に見える説話を単純に引いただけのものとは言えない側面を持つ。まずはこの点を詳しく見ていきたい。当該話は、本文中に言及される『六度集経』『報恩経』を原話として利用する他に、『賢愚経』中の説話をも部分的に利用していることが指摘されている。^{*3}

これらのうち、『六度集経』（大正新修大蔵経一五二）巻第一に収められる説話は以下のようなものである。^{*4}

前世の釈迦は四姓のうちに生まれ落ちたとき、布施により衆生を仏道に導くことを誓う。驚いた親は天竜鬼神の霊が取り憑いたかと疑うが、自ら上聖の生まれ変わりだと告げ、その志により普施と名づけられる。十才の時、親の財を以て衆に施しを行うが足りず、出家して人々を濟度することを望む。出生時の誓いを思い起こした親はこれを拒めず、出家を許す。

出家した普施は国々を教化する。ある国では豪商に人となりをもとめられその娘を差し出されるが、帰りを待つよう約して海を渡る。海中の銀城に至り、城を取りまいていた毒蛇を慈定により鎮めその毒を消し、城中の天神に見える。天神は普施を九十日間供養して行と説法を受け、普施が仏果を得た後は弟子になることを願い出、別れの際に四十里のうちに宝を満たす明月真珠を贈る。さらに途を進めた普施は黄金城に至り、同様に天人から百八十日の供養を受けて説法し、八十里のうちに宝を満たす神珠を贈られる。またさらに途を進めた普施は瑠璃城に至り、同様に天人から二百七十日の供養を受け、百六十里を照らしそのうちに宝を満たす神珠を贈られる。普施はこれにより衆生の困苦を救うに足ると判断し帰路に就く。

ところが、海の諸竜神たちは海中の宝である三珠が失われることを憂い、海神が人の姿に化して普施の前に現れ珠を一瞥することを乞い、普施が取り出した珠を奪い取る。普施は珠を返さなければこの海を汲み尽くそうと言う。海神はこれを嘲笑うが、普施が決意の固いことを告げ、瓢を以て海水を鉄圀山の外に汲み出しはじめると、これに感じた遍淨という名の天が助力し、十分の八まで海水を汲み出す。海神諸神は怖れて珠を返し、普施は帰路、国々で普施を行い、衆生の困苦を救った。これにより人々は五戒を守り十善を修し、善政が敷かれ、ついに衆生は仏果を得るに至った。

『賢愚経』（大正新修大蔵経二〇二）巻第八「大施杼海品第三十五」もこれと同系の説話だが、『六度集経』と比較した場合、とくに珠を入手するまでの前半部が長大なものになっており、『六度集経』にはない、あるいは異なる要素がいくつか認められる。また後半部分も『六度集経』に比べより詳しいものになっている。以下、長くなるが内容を紹介する。

過去に閻浮提八万四千国を領する大国王がおり、王城を婆楼施舎と言った。城中には尼拘楼陀というバラモンがおり、聡明天才ゆえ大王と諸小国王の敬慕を受けていた。その富は王家に匹敵し、ただ跡を継ぐべき子がいないことを憂えていたが、十二年のあいだ諸天と日月星辰山川樹木の神に祈り、ついに紫金の身体に紺青の髪の毛を備えた男子を授かった。占師を呼び命名するに際し、母は元來慈恵の心に欠ける性質だったのが、懐妊以來ものを惜しまず布施を好むようになったことから、「摩訶闍迦樊（晋の言葉で「大施」）」と名づけた。

大施は長じるまで宮のうちで大事に育てられ、学問にも通じたが、ある日宮から出で遊んだ際、人民が辛苦貧窮し殺生を行うのを目撃し、これを憐れみ父の財を請い受けて施しを行う。やがて蔵の財物の三分の二を費やしてしまふと、蔵を守る吏が大施を止めるよう父のバラモンに進言する。父は敢えて大施の意に背こうとせず、さらに残りのうちの三分の二も費やされ、蔵が底をつきかける。再び蔵吏が進言すると、父親は蔵吏に方便を設けて大施と会わないようにし、時間を稼げと命ずる。蔵吏が言われたとおりになると、大施は父の意向を察し、自ら財宝を求めることを決め、諸人にその方法を問い、海の珍宝を得ることを教えられる。父母は海中の様々な難を挙げこれに反対したが、七日間伏して食を摂らうとしない子に負け、出立を許す。

同行を志願した五百名の商賈を率いて海へ向かった大施は、途中の荒野で群賊に出会い、これを憐れんで所持品をすべて与えてしまったため、次に辿りついた放鉢城で、迦毘梨という名のバラモンの邸を訪い金策を求めると、時に、迦毘梨の娘は紫金の身体に紺青の髪に紺青の髪に瑞相を備え、多くの国の太子の後に求められる美女だったが、大施の声を聴いて歓喜し自らの婿に望む。父母も大施の福相を認め喜び三千両の金を与え、大施が生還した場合には娘を娶せることを約す。一行はさらに進み海辺に到着する。大施は五百名の商賈に海中に待ち受ける難を説き、七本の艫綱を一日一本ずつ断つた後出帆する。最初に諸宝の山なす処に辿りつくと、商賈たちは大施に選ぶべき宝を教えられ、船に満載すると帰国を望む。しかし大施は竜王宮に如意珠を求めるとを望み、船と別れ徒歩で独り海を渡って進む。

海中に出現した山を越え、金色の蓮花を守る毒蛇を慈定により濟度し、次いで遭遇した羅刹の助けを得て四百由旬を渡り、銀の竜城に到着する。城を守る毒蛇・毒竜の毒を慈心によって除き城中に入ると、竜王は驚き大施を歓待し来意を問う。衆生の貧窮を救い仏道を得るために如意珠（梅陀摩尼）を求めに来たと答えると、竜王は一月の間供養を受け、説法を行ってくれば珠を差しだそうという。大施は言葉どおりに一月を過ごし、竜王は誓を解いて宝珠を与え、大施が成仏した暁には弟子となることを申し出る。大施が宝珠の効能を尋ねると、二千由旬のうちにあらゆる物を降らすという。これを聞いた大施はまだ自分の願いを満たすには足りないと考え、城を辞してさらに先へと進む。やがて瑠璃の城に到着し、同様に二月の供養を受けた後に四千由旬のうちにあらゆる物を降らす宝珠を竜王から得る。なお足りないと考えた大施はさらに進み、金の城に到着する。同様に四月の供養を受けた後に八千由旬のうちに七宝を降らす宝珠を竜王から得ると、閻浮提の広さが七千由旬であることか

らこれで十分と判断し、宝珠の力を用いて飛翔し海を越え陸へ還る。

時に、諸々の竜が三珠の海中から失われることを惜しみ、休息していた大施のもとから偷み去る。眠りから覚め珠を奪われたことを知った大施は、海の竜の仕業に違いないとさとり、海水を汲み尽くしてでも取り返すことを誓い、亀の甲羅で海水を汲み出そうとする。海神が来てその無理を説くが、大施はひるまず決意を述べる。この様子を見た「首陀会天」以下の諸天が大施を助け、一汲みごとに四十里の海水が減ってゆく。恐れた竜が、海中にも衆生はいるのになぜ珠を持ち去ろうとするのかと問うと、大施は閻浮提の人民の方がより大きな苦に陥っているからだと答え、まず欠乏を満たしてやった後に十善を教え諭すのだという。これを聞き竜は珠を大施に返し、海神は大施の成仏後に弟子になることを願う。

宝珠を取り戻した大施は、ふたたび帰途につき、別れた五百人の商賈と再会し、放鉢城の迦毘梨バラモンのもとを訪れる。宝珠の力でバラモンの蔵を満たしてみせ、その娘を贈られたのち、祖国へと向かう。大施の両親は息子と別れた悲しみから盲目になってしまっていたが、息子の声で生還を知り、宝珠の力によって視力を取り戻す。さらに王宮の蔵を満たして宝珠の威力を示した大施は、七日後に一切の人民を集め、望むところのものすべてを宝珠を以て降らせ、困窮を解消したうえで、十善を修することを教え諭した。これにより閻浮提から一切の悪行は消え、人は皆天に生まれかわった。

一方、『報恩経』（大正新修大藏経一五六）巻第四、悪友品第六は、前半部は『六度集経』『賢愚経』と類似の展開を示すが、後半部は完全に別個の話となっており、主人公が海水を汲み尽くそうとするエピソードはない。ここ

では前半部を中心にあらすじを追うこととする。

昔、波羅奈国に摩訶羅闍という叡主がいた。王には二万人の夫人がいたが、子宝に恵まれなかった。山川樹木の神に祈ること十二年、ついに第一・第二夫人が同時に懐妊した。十月後、二人の男児が生まれ、占師を呼び命名することになった。第一夫人は元来驕慢で嫉妬深い性質だったのが、懐妊以来朗らかで慈悲深い性質に変わったことから、第一太子は善友と名づけられた。第二夫人は柔和な性質が懐妊により粗暴に変わったことから、第二太子は悪友と名づけられた。

二人の子は長じて十四歳になったが、善友太子は聡明仁慈にして普施を好み、父母の寵愛もひとかたならなかった。悪友太子は暴悪にして父母もこれを憎んだ。常に兄を妬んで危害を加えようとし、言いつけにも従わなかった。ある日、宮から出御した善友太子は、民衆が労働に困苦し殺生を重ねるのを目撃し、憂愁にとらわれて帰還する。王に許されて王宮の蔵を開放し、財物の三分の二を普施に費やしてしまう。蔵を守る臣が王に太子を止めることを進言するが、王は敢えて太子の意向に背こうとせず、何とか時間をかせぐようにとのみ命ずる。そこで臣はわざと太子と入れ違いに出かけて会わないようにする。これを父の意向と受けとった太子は、自らの力で財宝を手に入れることを決意し、臣下を集めて手段を問ひ、海中の摩尼宝珠を求めることを選ぶ。父王は海中の難を数え上げて引き留めようとするが、七日の間食事も取らずに伏し通す太子の様子に、母もやむを得ず許可することを進言し、ついに出立が認められる。

王は太子の同行者を求め、五百人の希望者を集める。また、海の道をよく知る八十歳の盲目の海師を水先案内

人としてつける。時に悪友太子は、善友太子が独りで珠を持ち帰れば自分は見捨てられるだろうと懸念し、自ら随行を申し出、善友太子が出帆に備える浜へ至る。海浜で善友太子は五百名の同行者に海中に待ち受ける難を説き、七本の艦鎖を一日一本ずつ断った後出帆する。やがて海中の宝山に到着すると、善友太子は船に宝を積むよう同行の諸人に命じ、帰国させる。船と別れた善友太子は盲目の導師と二人、徒歩でさらに海を渡って進み、銀の沙の浜、金の沙の浜に到着する。ここで力尽きた導師も息を引き取るが、その際、このさき金山、青蓮華の地、紅蓮華の地を過ぎて七宝の城があり、そこに住む大海竜王が耳の中に摩尼宝珠を持っていること、その宝珠を用いれば閻浮提を財宝で満たし太子の願いを叶えることができることを遺言する。太子は導師を埋葬し、そのことばの通りに歩みを続ける。青蓮華の地では毒蛇に遭遇するが、慈心三昧の力によりこれを鎮めて通り、ついに竜王の城に辿りつく。ここでも毒竜が城門を守っているが、太子が一切衆生のために竜王に見えにきたことを告げると、毒竜は道を開く。玉女たちの守る外門・中門・内門を過ぎ、来意を竜王に取り次がせると、驚いた竜王は、福德の人でなければここまで来られまいと考え、出迎えて歓待する。善友太子の説法に竜王は歓喜し、贈り物を申し出る。太子は竜王の左耳の中の摩尼宝珠を願い、竜王は太子が七日間留まり供養を受けることを条件にこれを許す。

七日後、宝珠を得た善友太子は諸竜神に送られて海岸にたどりつき、悪友太子と再会する。仲間の者たちはどうしたかと問うと、船が沈没して全滅し、財宝もすべて失われたという。善友太子が摩尼宝珠を手に入れたことを告げると、悪友太子は父母の寵愛が善友太子ひとりの身に集まることを恐れ、宝珠に帰路の加護を祈ろうと持ちかける。善友太子は宝珠を隠していた髻の中から取りだし、互いに交代で眠り、交互に宝珠を護ろうと決める。

善友太子が眠る番になると、悪友太子は竹で兄の両目を刺し、珠を奪って逃げてしまう。賊に目を刺され弟を殺されたと信じた善友太子が神に助けを求めると、樹神が応えて悪友太子こそが犯人であることを告げ、これを知った善友太子はさらに懊悩する。一方、悪友太子はひとりで宝珠を持って帰国し、善友太子以下の一行が海に沈み自分ひとりが生還したと両親に告げる。父母は愁嘆し、悪友太子がひとりで還ったことを責める。悪友太子は懊悩し、宝珠を地に埋めてしまう。

以下、善友太子は瀕死の体で利師跋国王に辿りつき、牧人に助けられる。身をやつして箏を弾いていたところ、もともと太子の許嫁であった利師跋国の王女に見そめられて夫婦となり、やがて視力を取り戻して正体を明かす。一方、故国の父母は悲しみから盲目となっていたが、母が太子の日頃愛玩していた白雁に信書を託して太子を捜索させる。雁はついに太子を発見し、両親の苦しみを知った太子は帰国する。先に雁のもたらした返信で悪行を暴露され、投獄されていた悪友太子を許し、宝珠を取り戻し両親の目を回復させる。そして月の十五日を俟って宝珠の力により閻浮提の一切衆生のために宝を降らせる、といった経緯が物語られる。この後半部は、幸若舞曲『百合若大臣』⁵「十六世紀初か」の淵源となったこと⁵で知られるエピソードであり、『六度集経』『賢愚経』の後半部とは全く異なる展開を示すことは見るとおりである。

以上の典拠のうち、『報恩経』から前半部、『六度集経』から後半部の骨子と表現とを採り、部分的に『賢愚経』の表現をも利用して『三宝絵』が成っていることは、出雲路『三宝絵』注のすでに述べるところだが、さらに詳しく確認しておこう。

まず、前半部、大施太子が竜王から珠を得るまでのエピソードは、ほぼ全般にわたって『報恩経』の該当箇所にて、舞台を波羅奈国とし主人公を国王の息子とするのはその端的な例である。ただし、主人公の名称は大施太子と改められている。大施の名は無論『賢愚経』に拠ったものだろう。しかし注意しておきたいのは、『賢愚経』では大施はバラモンの子であり、太子ではないことである。『六度集経』においても、普施は「四姓」の子とされている。ここにいう「四姓」が四つのカーストのいずれを指すものか明らかでないが、要は王族ではないということである。

したがって、「大施」という名と、太子の身分を持つ主人公は、『三宝絵』を俟って初めて創り出されたことになる。そこで、以後必要に応じ、『三宝絵』の当該話を大施太子説話、『六度集経』『賢愚経』の説話を布施商主系説話、『報恩経』の説話を善友太子説話と呼び分けることとする。

『三宝絵』のこの大施太子の創出に伴い、『報恩経』では善友太子の名の由来となった、懐妊時の母の性質の変化に関するエピソードも削除されている。また、後半の主体となる布施商主系説話への接続の要請上、弟の悪友太子に関する部分は全面的に削除されている。

後半部、宝珠を奪われた大施太子が、大海の水を汲み尽くそうとする場面は、主として『六度集経』に拠る。ただし、太子が貝殻を以て海水を汲み出したという表現は典拠のいずれにもなく、『六度集経』の亀の甲羅というのが比較的近い。天人が天の衣に海水を包んだというのは『賢愚経』に見える表現である。太子が宮に帰り、月の十五日の朝に珠を用いて宝の雨を降らせたという箇所はふたたび『報恩経』に拠るが、うち「願ハ、諸ノ財ヲ雨テ普ク人ノ願ヲ満ヨ」という太子の言葉、および「閻浮提ノ内ニ財ノ雨ヲ又所無シ」という表現は『賢愚経』がもつと

も近い。

以上、『三宝絵』の大施太子説話が、典拠となった経典中の説話に対する意識的な取捨選択を経て成り立っていること、その結果、善友太子説話でも普施商主系説話でもない、独自の形態を持つに至っていることを確かめてきた。

そのうえで問題としたいのは、そのような取捨選択がなにを成り立たせたのか、その結果『三宝絵』の大施太子説話はどのような性質のものとなったのか、ということである。以下、この点についてさらに考えてみたい。

二 大施太子説話における竜宮像の創出

まず、後半部から検討する。というのも、末尾に「苦シビヲ堪へ、心ヲ励マシテ誓ヲ発シ、海ヲ汲ミシカバ、是精進波羅蜜ヲ満ルトナリ」とあるように、精進波羅蜜の例話としての性格はひとえに太子が海水を汲み尽くそうとする部分にあり、ここが編纂の上で核となる部分であったと考えられるからである。

該当箇所を有するのは、普施商主系の『六度集経』『賢愚経』『三宝絵』では『六度集経』を主体として構成するという選択がなされた。『六度集経』『賢愚経』の該当箇所を比較した場合、助力を行う天人の名前や人数、海水をどこまで汲み出したかなどの表現に小異はあるものの、本質においてはほぼ大差ないものと言える。ただ、『六度集経』には、普施が海水を汲み出そうとの決意を表明するにあたって、「恩愛難絶。生死難止。吾尚欲絶恩爱之本止生死之神。今世杼之不尽。世世杼之」（「恩愛絶ち難し、生死止め難し。吾尚恩愛の本を絶ち生死の神を止

めんと欲す。今の世に之を抒みて尽くさざれば、世々に之を抒まん」という表現が用いられている。『三宝絵』でもこの部分はほぼ逐語的に採り入れられている。これにより、精進波羅蜜としての海水を汲む行為の重みがより強調されたものになっていると言いうことができよう。

これに対し、太子が宝珠を獲得するまでの前半部は、精進波羅蜜の例話としての本質には直接関わらない部分であったと考えられる。したがって、後半部の主体とした『六度集経』の該当箇所をそのまま利用することもできたはずだが、実際にはそうされなかった。これが考察すべき第一点である。次に、残る『賢愚経』『報恩経』のうち、後半部と同じ布施商主系である『賢愚経』の説話ではなく、類縁とはいえ別個の話である『報恩経』の善友太子説話が選択されたこと、これが第二点である。

第一点に関し、『六度集経』の前半部を『賢愚経』『報恩経』のそれと比較した場合、『報恩経』との主人公の設定の差を別にすれば、もつとも大きな違いは、宝珠を与える役割を担うのが、竜王ではなく天神（天王、天人とも）とされている点である。^{*}このため、『六度集経』では、宝珠の与え手⇨天神⇩宝珠の奪い手⇨諸竜神・海神という対立の構図がはっきりしたものとなっており、話の流れは比較的掴みやすい。これに対し、『賢愚経』『報恩経』では、宝珠の与え手は竜王、奪い手は（竜王以外の）諸竜神・海神であり、よく見れば二種の行為の主体が異なることはわかるのだが、どちらにも竜が関わっているため、この対立の構図が掴みにくいものとなっている。のみならず『三宝絵』では、大施太子から宝珠を奪い取るのは「海ノ神」だが、後の場面になると「竜王」が詫びて宝珠を返すことになっているため、竜王はいったん太子に宝珠を与えておきながら、後になってこれを奪い返したという、やや一貫性に欠ける文脈を作り出す結果となっている。

では、そうした短所を抱えながらも、『六度集経』の前半部を採用しないという選択が成り立たせたものはなんだったのだろうか。問題の焦点が宝珠の与え手を竜王とすることにある以上、それは竜王およびその領する世界としての竜宮に関わるだろう。

伊藤千賀子「本生経における他界思想―『六度集経』を中心として」(『印度学仏教学研究』37―1、昭63)は、この『六度集経』布施商主説話を、主人公が宝を集めに共同体の外側の世界(他界)へ出かけて行く物語として捉えている。宝が他界に求められるのは、「古代においては、共同体はあらゆる面で限定されており、もちろん富も定まった量しかなく、(中略)今まで以上の財を求めるならば、共同体の外側の地域から取り入れるより以外に方法がなかった」からだという。むろん、そうした共同体外部の他界の表象は竜宮に限られるものではなく、実際『六度集経』においては天神の世界がその役割を担っていた。だが、『三宝絵』においては、竜宮にその役割を担わせる選択をしたことになる。加えて後半部分において、太子に宝珠を返却する主体を「竜王」(『六度集経』では「諸神」が、『賢愚経』では「竜」が宝珠を返却する)とすることは、結果的に、宝の与え手としての竜王、その宝を現世にもたらす世界としての竜宮の定位を、一層強める結果となっている。

周知の通り、こうした現世に宝をもたらす他界の表象は、日本古来の物語にも数多く見出すことができる。中でも、ここで想起されるのは、『古事記』『日本書紀』のいわゆる海幸山幸神話における海神の国だろう。いま『日本書紀』第十段本書によって要約を記せば、地上に降ったホノニギノミコトの子、ホノスソリノミコト(海幸)、ホホデミノミコト(山幸)の兄弟は、各々海での漁・山での狩猟を業として暮らしていたが、ある日各々の役割を代えてみることを提案し、道具を交換する。このとき、ホホデミは兄の釣り針をなくしてしまい、代わりの針で償

おうとするが、兄はこれを許さず、途方に暮れたホホデミが海辺で愁嘆していると、塩土老翁が現れ、ホホデミを「無目籠」まなしかたまに乗せ、海に沈める。たどりついた海神の宮の門前で、海神の娘、トヨタマビメに見とめられ、父の海神から歓待を受ける。海神の協力により失った釣り針を取り戻し、トヨタマビメを娶ったホホデミは、三年間海神の宮にとどまったが、当初の目的を思い出し地上への帰還を決める。海神は潮の満ち干をつかさどる二つの珠をホホデミに与え、その力で兄を苦しめよと告げる。地上に帰ったホホデミは、珠の呪力を用いて兄を従えた、というものである。

この神話における、海中の他界、その他界の主から与えられる呪能を有する珠といった要素は、『三宝絵』大施太子説話と共通するものであることに気づく。のみならず、両者の間の構造上の共通性は、第二の考察点にも関わってくる。

第二点に関して、『三宝絵』大施太子説話前半部の主たる典拠となった『報恩経』の善友太子説話前半部を、類似点の多い『賢愚経』普施商主説話のそれと比較した場合、『三宝絵』では一切捨象されている善友太子の弟悪友太子の存在を除けば、もつとも大きな相違点は、太子の海中行を導く盲目の老「海師」の存在である。太子にとつては宝獲得の援助者であるこの「海師」は、翁としての造形に加え、「前後数返入於大海。善知道路通塞之相」(『三宝絵』では「能く海の道を知れり」というその描写もまた、海中の「味し御路」(『古事記』)「可怜御路」(『日本書紀』第十段一書第三)を知り、ホホデミノミコトを導く「塩土老翁」を想起させる。

このように、『三宝絵』大施太子説話がいくつかの典拠をもとに成立する過程で、編纂上の操作があったと認められる箇所はいずれも、共同体に特別な価値を与える他界としての海神の国に関する神話との平行関係をつくりだ

すことに寄与していると思われることができるのである。そう見て、原典のいずれにも存在しない「大施太子」なる王族（ホホデミノミコトもまた、天皇につながる血統として、地上の王たる存在だった）があえて主人公として設定されたことの意味も納得されるのではないか。

だとすれば、『三宝絵』の大施太子説話は、単純に仏典中の説話をそのまま例話として引いたといった性質のものではなく、編纂という作業によって、現世―他界間の往来を機軸とする外来の説話を、構造的に共通するところの多い在来の神話の枠組みに、より近づけたうえで享受しようとする志向（意識的なものであったにせよ無意識的なものであったにせよ）の産物であったというべきだろう。

日本において「竜宮」という世界が描かれた最も早い例である『三宝絵』の時点ですでに、この他界の表象がそうしたハイブリッドな性格を有していたことに注目したい。

三 中世竜宮説話の展開

現世の共同体に対し、特別な価値を与える世界としての他界は、古代の物語にあっては、さまざまな表象のもとに語られる。前節に見た海神の宮以外の典型的な例としては、『古事記』大国主神の物語にあらわれた根堅州国（大国主神に対し生太刀・生弓矢という武器をもたらす）、『丹後国風土記』逸文の浦島伝説における神仙的世界「蓬山」（浦嶋子に対し不老不死をもたらす）、同じく神仙世界的要素を持つ『竹取物語』の月世界（翁夫婦に富と不死の薬、および帝にも不死の薬をもたらす^{＊7}）等を挙げ得よう。

このように多様であった他界の表象が、中世以降には竜宮に収斂してゆく現象が見られる。典型的な例が、はじめに挙げた浦島伝説の場合である。前記のとおり、奈良時代には神仙思想に基づく蓬萊、もしくは神話的な常世国がこの伝説における他界であったが、渋川版御伽草子『浦島太郎』（刊行は明暦・寛文年間「一六五五〜七三」）だが、原型の成立は南北朝から室町初期にかけてと推定される）においては、主人公が地上世界を離れて赴く海中の他界は竜宮城へと変化する。多数の室町期御伽草子『浦島太郎』の異本において、この他界を「竜宮」とするものと「蓬萊」とするもののあいだの、共時的なひろがりがあったことは、両者がこの説話において構造上同一の位置を占め、可換性のあるものだったことを示している。

さらにこうした竜宮をめぐる説話の広がりを示す例を挙げれば、『八幡愚童訓』（甲本）「一三〇八〜一三一八」では、「三韓」に攻め込もうとした神功皇后は、出立前に竜宮の沙羯羅竜王から、「乾珠・満珠」の二宝珠を借り受け、その威力により戦わずして相手を従えることに成功する。「大海の南面」に棲み宝珠を蔵する沙羯羅竜王の造形には、無論『法華経』提婆達多品における竜女成仏のエピソードが影を落としているが、同時にそれが「乾珠・満珠」の二珠とされていることは、ここでも竜宮がホホデミノミコトの訪れた海神の宮の代替を果たしていることを表している。

『平家物語』「十三世紀前半頃」は、平家滅亡に伴い草薙剣が海中に失われた事件を、神代、スサノヲノミコトに剣を奪われた八俣大蛇が、人王八十代、八歳の帝（安徳帝）として現れ、奪い返したのだと説明する。とくに屋代本剣巻ではこの部分を詳述し、ヤマタノヲロチは「風水竜王」であったがゆえに、海中の竜宮へと剣がおさまったのだと、より整合的な説明を加えている。これが『源平盛衰記』「十四世紀頃」になると、草薙剣は「竜宮城の重宝」

であり、ヤマタノヲロチは竜宮の主の息子とされるまでに至る（巻第四十四「老松・若松剣を尋ぬる事」）。これにともない、ヤマトタケルの東征の際、相模から上総に向かう海上で風波のために船が沈みかけた際、ヲトタチバナヒメが入水することで「海神」の心を鎮めたという『日本書紀』のエピソードも、「竜神」を宥めるための行為として語られている（同巻「神鏡・神璽都入並三種の宝剣の事^{*}」）。

また、『神道集』「十四世紀中頃」巻第一ノ一「神道由来之事」をはじめ、『日本書紀』注釈書である春瑜本『日本書紀私見聞』「一四二六写」、冷泉為相『古今集註』「一二九七」、了誉『古今序註』「一四〇六」などの『古今集』序注類、屋代本『平家物語』や『源平盛衰記』の「剣巻」といった中世の文献に頻出するヒルコエビス神説において、生まれて三年脚の立たなかつたヒルコは竜宮へと辿りつき、そこでエビス神へと成長した後、西宮の浜へ再来する。このとき、『神道集』では、ヒルコエビス神は、竜王から「第八の外海」を所領として贈られるが、これは須弥山を中心とした仏教的世界像を背景として理解される。すなわち、須弥山およびそれを同心円状に取り巻く七つの山脈と、世界の外輪である鉄围山とを合わせた九山の間隙を埋めるのが八つの海であり、「第八の外海」とはその最外縁の大海、人類の住む南閻浮提を含む四大陸の浮かぶ海を指す。したがって、「第八の外海」を与えられるとは、人間世界をとりまく海を領する存在になるということである。こうした海の世界の主としてのヒルコエビス神の位置づけは、くだって幸若舞曲『百合若大臣』の冒頭の一節、「そも我が朝と申は、国常よりもはじめて、さて伊弉諾と伊弉冉は、彼国に天降り、二柱の神と成て、第一に日を産み給ふ。伊勢の神明にて御座ある。その次に月を産む。高野の丹生の明神月読の御子、これなり。その次に海を産む。摂津の国に御立ちある蛭子の宮、夷三郎殿にておはします。その次に神を産む。出雲の国の素戔嗚は、大社にておはします^{*10}」といった表現にまでつ

ながら、普遍的な観念となってゆく。

このヒルコニエビス神にまつわる中世神話的言説を、ここでもまたホホデミノミコトの海宮訪問譚と比較すれば、多くの形態上の類似点を見出すことができる。すなわち、なんらかの困難（ホホデミ……兄の釣り針をなくす／ヒルコ……脚が立たない）を負った主人公が、自らの所属する地上世界を離れ海中の世界（海神の国／竜宮）へ赴き、その世界の主（海神／竜王）から現世では手に入らない価値を持つもの（潮満珠・潮干珠／第八の外海）を与えられ、地上へ帰還した後その地を司る存在となる。

『古事記』『日本書紀』の段階では、流されたその後のゆくえを語られることなく、物語としては中途半端なままで終わっていたヒルコの存在をめぐり、あたかもその半端さを補うように新たな神話的言説が習合し、形態学的な完成をみたのが、ヒルコニエビス神言説であったと言える。

こうした例に端的に見られるように、中世において竜宮は、広く浸透をみた仏教的世界像のなかに、古代の神話的物語を位置づけてゆく役割を果たした。そこに、竜宮という世界が日本においてはそもそもはじめから持っていた、神話的他界との二重性が働いていたと見ることができないのではないだろうか。

四 竜宮をめぐる言説空間―平安期において

『三宝絵』大施太子説話の分析から示された、神話的他界と仏教的他界を二重写しにすることを可能とするような竜宮の性格が、中世の物語における他界の、竜宮への収斂現象の背景として働いている可能性を前節では指摘し

た。そのとき、こうした竜宮像を具体的に媒介したものは何だったのだろうか。

竜宮への収斂傾向が目に見えるかたちで顕著になるのは見たように中世以降のことだが、海神と竜王の同一視自体はかなり早くからあったと考えられる。

『日本書紀』神代第十段本書は、ホホデミノミコトに嫁いだ海神の娘トヨタマビメの正体が竜であったとする（『古事記』および書紀一書類には「八尋わに」とある）。上代の物語に「竜」が現れる数少ない例だが、これに関し谷川士清『日本書紀通証』「二七四八」巻七は、ホホデミノミコトとトヨタマビメとの婚姻に関するエピソードの全体が、『大唐西域記』「六四六」巻三、烏仗那国の伝説に見える、釈種と竜女との婚姻のエピソード（毘盧折迦王の迫害を逃れ、雁に乗ってこの地に飛来した一人の釈種が、池辺の木陰で仮寝をしていると、池に住む竜の娘がこれを見初め、人間の姿に変わって交わる。釈種の福德力により完全に人身を得た竜女は、父である竜王に釈種を紹介し、竜王もこれを喜び婚姻の宴を開く。竜王は釈種に白木綿で覆われた宝剣を与え、これを烏仗那国王に献上すると見せかけて王を弑し位を奪うよう勧める。釈種はそのとおりにことを行い、大王の位につくと竜女を都に迎えた。竜女は宿業がなお尽きず、休息するたびに九つの竜の首を現すため、これを嫌悪した釈種は竜女が寝ている間に切り落としてしまった。このことがもとで、竜女の命に差し障りが生じただけでなく、王の子孫は代々頭痛を病むようになった、というもの）に酷似することを指摘している。ホホデミノミコトの海宮訪問譚における海神の造形に、『大唐西域記』の竜王像が下敷きとしてあったとすれば、海神と竜王を同一視する認識は、奈良朝初期においてすでに存在したことになる。^{*11}

こうした段階を経て、『三宝絵』が竜宮の物語を採り入れた十世紀後半には、竜宮を海神の宮と同一の世界と見

なす捉え方が、一種の言説空間をなしていた可能性を見ておきたい。そのことを間接的に示す例として、いわゆる宇治の橋姫伝説の存在が挙げられる。

この伝説を記す資料のうち、毘沙門堂本『古今集註』「十四世紀前半」所引『山城国風土記』逸文は古風土記とは認められておらず、成立年代も不明だが、同様の伝説が藤原清輔『奥義抄』「一一三五―一一四四」に「橋姫の物語」にある話として引かれていることから、十二世紀初めまでには成立していたことが知られる。妻の病の薬として、「七いろのめ」を採りに海辺を尋ね歩いてきた男を、竜王が連れ去ってしまう、というものである。『山城国風土記』逸文では、宇治の橋姫のつわりの薬として、七尋の和布を採りに海辺へ行き笛を吹いていた男を竜神が愛で、聳にするため龍宮へ連れ去ってしまうと、さらに詳細なかたちになっている。この、海辺で薬を探す男を聳として迎える海中の竜王という造形には、海辺で釣り針を探すホホデミノミコトを海宮に迎えた海神の姿が揺曳しているのではないか。^{*12}

ここで思い合わされるのが、『源氏物語』須磨の巻における二月上旬巳の祓いのエピソードである。海辺での祓いの後、正体不明の存在に、「宮」よりの召しとして呼び出される夢を見た光源氏は、「海の中の竜王の、いというたうものめでするものにて、見入れたるなりけり」という感懐を抱く。^{*13} 夙に四辻善成『河海抄』が、この箇所注に、「日本紀ニみえたり」としてホホデミノミコトの海宮訪問譚を挙げるように、ここに言われているへものめでする竜王もまた、宇治の橋姫伝説同様、地上からやって来た存在を見初め婚姻関係を結ぶ、海神とその娘の組み合わせが投影された造形であったと考えられる。

だとすれば、『奥義抄』の宇治の橋姫伝説の背後にあったと想定される、竜宮と海神の宮の同一視に関わる言説

空間の存在は、さらに一世紀あまり遡り『三宝絵』の同時代に近づく可能性が高い。

その言説空間を實際に支えていたものは何だったのか。吉森佳奈子「源氏物語」と「日本記」(『河海抄』の『源氏物語』和泉書院、平15、初出平10)は、右の『河海抄』の引く「日本紀」について、ホホデミノミコトの容貌を「竜神」が愛でたという内容が、実際の『日本書紀』には見えないことを指摘し、ここにいう「日本紀」が、『日本書紀』から派生し、「日本紀」のもとに総称されたサブテキスト群に属するものであったと推定する。

具体的には、九世紀初頭から十世紀中頃にかけての平安前期に宮中で行われた『日本書紀』の講書において、漢文で書かれた『日本書紀』に対する和語の訓や解釈を施してゆくなかで、講義の記録や準備のためのメモとして生み出された『日本紀私記』類や、その竟宴において詠われた歌を注とともに集めた『日本紀竟宴和歌』、また『信西日本紀鈔』[十二世紀中頃]などの『日本書紀』注釈書などがそうしたサブテキストとして挙げられるが、これらが、たとえば現存最古の『古今集』序注である勝命『古今序註』[一一六七]において、「日本紀」の名のもとに一括して引用されているのを見る。そこには現存しないテキストも多く含まれるが、そのなかには『宋史』日本伝に雍熙元年「九八四」、日本僧奝然が献じたと見える『王年代記』のような、のちに「皇代記」と呼ばれるようになる、『日本書紀』を再編成した年代記の類も含まれていたと考えられる。^{*14}

さらに吉森論は、そうした「日本紀」言説が、中世の『河海抄』の段階のみならず、平安期の『源氏物語』自体の基盤になっていた可能性を説く。また、須磨流謫から帰還した光源氏の詠んだ「わたつ海にしなえうらぶれ蛭の子の脚立たざりし年はへにけり」の歌に関わって、前節に見たような、ヒルコと竜王との関わりを説いた中世に頻出する説話も、平安期の「日本紀」言説のひろがりのなかにすでに存在していたものと見ている。

海神と竜王、海神の宮と龍宮をひとつのものともみることに関しては、いま現存する平安期の「日本紀」類に直接典拠となるものは見いだせない。しかしたとえば、ホホデミノミコトの海宮訪問譚を素材とした『彦火々出見尊絵巻』は、後白河法皇の院政期、一一七〇年代の成立と推定されているが、^{*15}ここではホホデミノミコトの赴いた世界ははっきりと「竜宮」とされている。詞書の内容は『日本書紀』を淵源とするが、海神を竜王とすることをはじめ、兄を従えたホホデミノミコトがふたたび竜宮へ戻るなど、多くの細部が『日本書紀』とは異なっており、直接的に『日本書紀』に拠ったものでないことは明らかである。^{*16}その依拠したものがどこまで遡り得るかについては推測することしかできないが、平安期「日本紀」言説の内部に、竜宮と海神の宮、および竜王と海神をひとつのものとも見ることが定着していたと考えてもよいのではないか。^{*17}

『三宝絵』の行った編纂作業もまた、そのような言説空間に支えられた、ひとつの神話変奏の営みであったと位置づけられるのである。

おわりに

本論では、『三宝絵』上巻、精進波羅蜜の例話として載る大施太子譚の分析を軸として、中世に盛行する竜宮譚の展開の淵源に、竜宮と神話的な海神の国との古くからの同一視があり、『三宝絵』の著された十世紀後半の段階において、それが「日本紀」をめぐる言説空間の一部として定着していたと考えられることを確かめてきた。日本における竜宮は、そもそもの始めから、いわば仏教的世界像と、それ以前から存在した神話的な世界像とを結ぶ結

節点として存在したと言えよう。

一方で、『三宝絵』の著された十世紀後半は、延喜年間「九〇一〜九三三」における班田収授法の廃絶や、承平・天慶の乱「九三五〜九四一」を経て、律令国家体制の崩壊が顕わになった時代でもあった。九六五年に開始された康保年度の『日本書紀』講書は、講了の記録がみとめられず、途中で中断されたものと考えられ、以後、平安初期より一世紀半にわたり続けられた『日本書紀』講書の伝統は途絶えることになる。

こうした情況にともない、律令祭祀や『古事記』『日本書紀』の神話などによって支えられていた世界観が衰退してゆく過程で、元来律令国家的世界観の中で機能していた「日本紀」のようなテキスト群が、あらたに仏教的世界観の中に引き取られていったところに、中世以降、多様な形で姿を現す新しい神話的言説が成り立つと考えられる。第三節に見た、竜宮を基軸として古代の神話・説話を仏教的世界像の中に置き換え、変奏する物語の、中世における広範な展開もその中にあると見通すことができよう。

同時に、中世以前から存在した、龍宮と海神の宮との同一視が、こうしたあらたな世界観への移行を容易にする働きを担うことにもなったのではないか。そこに、日本において龍宮という世界が持った意義がみとめられる。^{*18}

- * 1 漢詩の表現として用いられた例には、『凌雲集』「八一四」菅野真道「晚夏神泉苑同勒深臨陰心応製一首」に、「王母仙園近 竜宮宝殿深」とある。物語史上先行する『竹取物語』「九世紀後半〜十世紀初」では、竜は「この国の海山より」天へ昇り降りするものとされている。
- * 2 『三宝絵』の要約に際しては、新日本古典文学大系『三宝絵 注好選』（岩波書店、平9）を参照した。底本の東寺観智院本は伝本中もつとも欠損の少ない写本だが、漢字を増補したと思われる箇所が多く、字の当て方に誤りも含む（山田孝雄「三宝絵詞の研究」『三宝絵略注』宝文館出版、昭26所収）。以下の論述で、「竜王」「海ノ神」など個々の具体的な表記が問題になる場合には、小泉弘・高橋伸幸『諸本対照 三宝絵集成』（笠間書院、昭55）により異なることを確認した。
- * 3 出雲路修校注『三宝絵 平安時代仏教説話集』注（平凡社東洋文庫、平2）。
- * 4 以下、各経典の要約に際しては、大正新修大蔵経を参照した。
- * 5 参照、注3出雲路前掲書。
- * 6 中村史「大施太子本生譚の原型と展開」（『唱導文学研究』第二集、三弥井書店、平11）は、ジャータカを含めた諸経典を比較しこの説話の発展過程を綿密に論じたものだが、『六度集経』所収の説話を要約する際、「天神」とあるべきところを「竜神」と改めているため、この関係が不明瞭になっている。
- * 7 中唐柳宗元の『竜城録』「八一九」「明皇夢遊広寒宮」に、玄宗皇帝が八月十五日の夜に道士の術により月宮に遊び、霓裳羽衣の曲をなしたことが見えるが、この話が『起世経』における月宮殿の描写とともに『竹取物語』の原型のひとつとなった可能性が指摘されている（田中大秀『竹取翁物語解』「二八一六」巻首付録「月のみやこ」の項）が、この月宮も仙人道士の行き交う神仙的世界であった。
- * 8 林晃平「竜宮」という名の異郷とそのイメージ」（『国文学 解釈と鑑賞』平成十一年五月号、至文堂）。
- * 9 同時代の『源氏物語』注釈書である『河海抄』「二二六二〜二二六八」が、海竜王がもの愛でをするということが関係し、ホホデミノミコトの海宮訪問譚と並べ、ヤマトタケルの当該エピソードを掲げることが思い合わされる。ここでも暴風の原因が「竜神めて、尊をとりたてまつらんとし」（天理図書館善本叢書叢書之部70『河

- 海抄 伝兼良筆本 一」天理大学出版部・八木書店、昭60による）たためであったという理解が示されている。なお、次節に引く吉森論参照。
- * 10 新日本古典文学大系『舞の本』（岩波書店、平6）による。
- * 11 また、第一節に見た善友太子説話や布施商主系説話が、『経律異相』を通じて『古事記』の海宮訪問譚の形成に影響を及ぼした可能性が、瀬間正之「海宮訪問」と『経律異相』（『記紀の文字表現と漢訳仏典』おうふう、平6）によって指摘されている。だとすれば、海神⇨竜王という認識は、『古事記』の成立にあたっても存在したと思われる。
- * 12 後代の例になるが、桑原博史「宇治の橋姫伝説と橋姫物語―中世小説成立の一過程」（『国語と国文学』昭和三十四年六月号）は、『扶桑京華誌』「一六六五刊」に、橋姫神社の又の名として「宇治玉姫」とあることから、古くから漁業・渡船の神として信仰されていた橋姫がトヨタマビメと同一視された可能性を示唆している。「宇治玉姫」の呼称は、室町後期書写の『古今和歌集聞書』（東京大学国語研究室資料叢書9所収、汲古書院、昭60）にも、「故老ノ伝ナルユヘニ又ハ宇治ノ玉姫トモ云ト申シタル也」と見え、宇治の橋姫伝説と海宮訪問譚とがある種の連合を呼び起こし易い関係にあったことを推測させる。
- * 13 新編日本古典文学全集『源氏物語』2（小学館、平7）による。
- * 14 以上、平安期の「日本紀」言説に関して、神野志隆光「平安期における「日本紀」（『古代天皇神話論』若草書房、平11、初出平10）、「日本紀」と『源氏物語』（同書、初出平10）、「テキストのなかに成り立つ（聖徳太子）」（『萬葉集研究』第二十六集、平16）、「改編される『日本書紀』（『萬葉集研究』第二十九集、平19）参照。
- * 15 源豊宗「彦火々出見尊絵」（『大和絵の研究』角川書店、昭和51、初出昭34）、小松茂美「彦火々出見尊絵巻」の制作と背景」（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）、保立道久「彦火々出見尊絵巻」と御厨の世界」（『物語の中世』東京大学出版会、平10、初出昭61）。
- * 16 同絵巻の成立に、後白河院と『信西日本紀鈔』を著した信西との関わりも含め、「日本紀」テキストの介在を考えるべきこと、永井久美子「弟の王権―彦火々出見尊絵巻』制作背景論おぼえがき」（『比較文学・文

化論集』18、平13)に指摘がある。

*17

注14小松前掲論は、同絵巻と密接な関係を持つ資料として、若狭彦神社に伝えられた『若狭彦若狭姫大明神秘密縁起』を紹介している。小松論の主張するように、これが同絵巻の詞書の原拠となったと見ることにについては、伝本が室町時代の書写と見られることも含め、なお慎重を要するが(参照、注6永井前掲論)、その末尾に、ホホデミノミコトの治世の年数として六十三万七千八百九十三年、次のウガヤフキアヘズノミコトについて八十三万六千四十二年という、『日本書紀』にはない数値を記載することが注目される。これは、中世の史書や『日本書紀』注釈書(たとえば北畠親房『神皇正統記』「二三三九」、春瑜本『日本書紀私見聞』、忌部正通『神代巻口訣』「序に二三六七成とするがより後の成立か」など)において広く見られ、共通の枠組みとなってゆくものだが、この枠組みは、平安末成立の百科事典『簾中抄』「帝王御次第」の項にすでに見え、勝命『古今序註』陽明文庫蔵写本にも、ホホデミノミコトの治世年数として、同じ数値が書き入れられているのを見る(この書き入れは本文と同筆とみとめられるが、同写本は元暦元年「一一八四」の書写である。参照、新井栄蔵「影印陽明文庫蔵古今和歌集序注解説」『論集古今和歌集』笠間書院、昭56)。「簾中抄」『帝王御次第』の項は、既存の「皇代記」類を和語化して取りこんだものと見られ(神野志「改編される『日本書紀』」、そうした「皇代記」の類が、平安中期成立の『上宮聖徳法王帝説』の成立基盤ともなったことが指摘されている(神野志「テキストのなかに成り立つ〈聖徳太子〉」)。「若狭彦若狭姫大明神秘密縁起」における前記治世年数の記載は、竜宮と海神の宮との同一視が、こうした「皇代記」類とともにあったと見ることにも示唆的である。

*18

なお、古代のテクストから派生したサブテクスト群が元来の物語を変容させ、そのなかで竜宮・竜王の存在が定着してゆくという現象は、日本においてのみ見られるものではない。たとえば北魏・李暹の撰とされる『千字文』注のうち、「劔号巨闕 珠称夜光」の注文に、二十卷本『搜神記』卷二十に見える隋侯の明月珠の故事(大怪我を負った蛇を救ってやった隋侯のもとに、夜に光を放つ珠を啜えた蛇が現れ、礼として珠をわたす)を引くが、李暹注では、助けた蛇が海竜王の息子であったとする、原文にない要素が付け加わっている。また、「磻溪伊尹 佐時阿衡」の注文には、同じく『搜神記』卷四に見える、周の文王の夢の話(文

王の夢に泰山神の娘が現れ、東海神のもとへ嫁いだ身の上を語る）に基づくエピソードが引かれているが、やはり李暹注では、泰山神が東海竜王に、東海王が西海竜王に変化しているのを見る。

李暹注自体は六世紀の成立と目されるが、注文中に故事・説話を引く部分は唐宋以降の増補とされる（小川環樹・本田章義『註解千字文』解説、岩波書店、昭59）。ここにも日本の場合と同様に、『搜神記』そのものではない、そのサブテクストが関わっていたものと思われる。中国文学史において、従来の山中洞窟などでの遊仙説話が、唐代以降、仏典の影響を媒介として、竜宮譚へと変容してゆくという指摘（近藤春雄「竜宮譚の世界」『唐代小説の研究』笠間書院、昭53所収）とあわせ、問題の射程は比較文化の領域に及ぶことを付言しておく。

*本論文は、平成十六年度札幌大学共同研究助成金による研究成果である。