

16 世紀ベトナムにおける道教の展開

—『伝奇漫録』の「徐式仙婚録」を通じて—

大西和彦

序

本稿の目的は、洞天福地思想と南岳魏華存信仰の受容を中心に、16 世紀前後のベトナムにおける道教の展開を考察することである。

唐代以降、中国の道教典籍にはベトナムの福地が記される。司馬承禎（647～735）撰『天地宮府図』や杜光庭（850？～933）撰『洞天福地岳瀆名山記』には「交州安山」という記載があり、これは現ベトナム北部東境の安子山に比定される〔拙稿 2013b：65, 84 note(1),(2)〕。また宋の李思聰の『洞淵集』巻四所収『洞天海岳名山図』によれば、元は現中国の広東省連県に位置した抱福山という福地が、11 世紀頃にベトナム北部へ移った事象もある〔ibid.77-78〕。

反面ベトナム人自身が、洞天福地思想を受容したことを示す史料は長く沈黙を続けた。ようやく陳朝期ベトナム（1225～1400）において、14 世紀に活躍した文人官僚である范師孟（？～？）が、七言律詩「峽山の抱福巖に題す」^{*1}に「抱福洞天は滄海の頭（下略）」^{*2}と詠った〔Đào Phương Bình 1978：106〕。これは広東から移動した福地抱福山に相応するベトナムの「抱福巖」または「抱福洞」をテーマにして作った詩であり、その場所は既述の安子山に近いクアンニン省ドンチュウ県アンカイン社^{*3}付近に位置する。この范師孟の詩は、ベトナム側でも安子山周辺を道教の聖地として認識したことを示している。後代、黎朝（1428～1789）第5代皇帝の聖宗（在位 1460～1497）^{*4}は、自らを「天南洞主」^{*5}と名乗った。この自称には、南方における洞天の主人というようなニュアンスが漂う。本稿 2－1 で後述するように、この聖宗は道教にかなり親和性があった。しかし、この「天南洞主」とは実際に何を意味し、なぜそう名乗ったのか史料は沈黙している。

このように、単に「洞天福地」という用語をなぞるだけでなく、ベトナム人自身が洞天福地思想をどのように受容したのかを直接示す史料は、16 世紀以前では乏しい。しかしながら、それ以前に著された中国やベトナムの古典文学作品に、神仙の住まう地下世界や海上を漂流する仙島によって中国ベトナム間が結ばれるモチーフが継続していることを着目したい。これは、中国・ベトナム間における絶えざる交流の暗喩であり、またその間にベトナムにおいては洞天福地思想などの中国思想文化の摂取が行われていたと思われる。そして、16 世紀の漢文小説『伝奇漫録』に記された「徐式仙婚録」という文学作品に、南海を漂流する仙島の隠された洞窟において南岳の女仙魏華存が、徐式というベ

注 1…原文「題峽山抱福巖」

注 2…原文「抱福洞天滄海頭」

注 3…Xã An Khánh, huyện Đông Triều, tỉnh Quảng Ninh. [Đào Phương Bình 1978：106]

注 4…黎朝の聖宗は、儒教の精神に従い科挙制度や官僚制度の改革と充実に勤め黎朝に最盛期をもたらした皇帝として名高い [Lê Thành Khôi 1955：222-231, 1981：225-245]

注 5…『大越史記全書』本紀、巻十二、黎紀、聖宗淳皇帝の条巻頭に「（前略）帝を迎えて即位せしむ。時に帝年は十八、入りて大統を承ぎ、天南洞主と称す。廟号は聖宗なり。」原文「（前略）迎帝即位。時帝年十八、入承大統、称天南洞主。廟号聖宗。」

トナムの青年と対応するモチーフが現れる。本稿筆者は、ここによくやくベトナム人が洞天福地思想を咀嚼した一端が示されていると思われる。このモチーフがベトナム人に愛好されたことを示しているのが、阮朝（1802～1945）の紹治7年（1847）の刊記があるベトナムの仙伝集『会真編』である[拙稿1994a]。たとえば『会真編』に記載される仙人の過半は、独立して他の係累は別記されない。それに対して、南岳や「徐式仙婚録」に見える仙境の碧桃洞（現徐式洞）に関わる黄山真人（徐式）、絳香仙子（徐式の妻）、絳嬌仙子（南岳仙妹：霞絳嬌）、安国真人（絳嬌仙子の夫）、製衣仙子（碧桃洞に出現）という複数の仙人が掲載されているのである。

『会真編』を初めて体系的に研究したチュオン・ディン・ホエーは、ベトナムの仙人が山、洞窟、池、寺院に好んで現れ、特に「徐式仙婚録」のヒロイン絳香が、中国の聖山である五岳の南岳から到来したことを指摘している。[Trương Đình Hoè 1988 : 54]。またベトナムの道教が特に発展した時期を、黎朝後半期（1533～1789）と述べている [ibid. : 52]。しかし、南岳や洞天という概念が、どのような過程でベトナムへ伝播し受容されていったか、絳香の主人である魏華存とベトナムとの関係について、そして、具体的にどの時点でベトナム道教が新たな展開があったのか、さらには、その発展と「徐式仙婚録」における南岳や洞天的表出との関係という重要な問題については特に言及していない。そこで本稿の目的を達成するために以下の問題を検討する。

- ① 『伝奇漫録』の「徐式仙婚録」見える洞天について。
- ② 仏寺碑文から見た北部ベトナムにおける洞天福地思想展開の時期。
- ③ 「徐式仙婚録」に著された洞天に登場する中国南岳の女仙魏華存の信仰がベトナムにも伝播した可能性の検討。
- ④ 「徐式仙婚録」の重要な舞台が、ベトナム中部北端の愛州、現在のタインホア省東北海岸に出現した仙島に設定された理由。
- ⑤ 「徐式仙婚録」が創造された背景と考えられる15世紀末～16世紀初期のベトナムにおける道教の展開

上記の諸問題に加えて、ベトナムにおける中国の文化受容における模倣と独創の発揮という事象についても考えてみたい。

1. 『伝奇漫録』の「徐式仙婚録」

ベトナムの『伝奇漫録』は、阮嶼（Nguyễn Dữ: グェン・ズー：？～？）が著した20話からなる漢文短編小説集である。黎朝（1428～1789）の永盛8年（1712）刊行『伝奇漫録』いわゆる旧編『伝奇漫録』に、何善漢が序文

注 6…原文「觀其文辭不出
宗吉藩籬之外」

注 7…原文「瞿宗吉著剪灯
新話」

を書いたのが莫朝（1527～1677）の永定元年（黎朝の元和 15 年）で、これが西暦の 1547 年に相当する。従って、この序文の書かれた時点を遠く離れない 16 世紀前半期に、『伝奇漫録』は成立したと見なされている [川本 1998:5]。

何善漢は、1547 年に著した序文の中で「其の文辭を觀るに宗吉の藩籬（かきね）の外に出でず」⁶と述べている。この序文を掲載した旧編『伝奇漫録』はこの引用箇所「瞿宗吉は剪灯新話を著す」⁷という割註を入れている。このように『伝奇漫録』は、中国明代の瞿佑（字は宗吉：1341～1427）が 1378 年頃に著した『剪灯新話』の翻案であるとベトナム人自身が古くから指摘している。また後代においてもフランスのエミール・ガスパルドンや日本の奥野信太郎により、『伝奇漫録』が『剪灯新話』の模倣または翻案であることが再確認されている [Gaspardon 1934:128] [奥野 1940:357, 358]。

しかしながら、奥野信太郎は同時に「この小説集の体裁なり、内容なりが一見純然たる支那伝奇小説であるにも拘らず、物語中の地域はすべて安南地方に限られ、物語を構成してゆく諸人物は悉く安南人であるということを見逃してはならないのである」[奥野 ibid: 358, 359] と述べている。奥野が注意を喚起しているように本来ベトナムの古典文学作品は筋書きから登場人物に至るまで、構成要素の多くを中国の古典小説を精密にコピーしたものが多く [拙稿 2013a: 103-106]。

こうした傾向に対し、『伝奇漫録』はベトナムの諸事象を豊富に取り入れている点で前近代ベトナム文学史上特異な存在である。そして、奥野は『伝奇漫録』には「安南の地方的民話」が利用され付会されているとも考察している [奥野 ibid: 362]。またベトナムのチャン・ギアは、『伝奇漫録』20 話中の 11 話が『剪灯新話』と直接関係の無いベトナムの民間伝説を元に創作されていたと分析している [Trần Nghĩa 1987: 12]。

このように『伝奇漫録』は、著された当時の諸事象を濃厚に反映している。これは、この文学作品が、文献史料の少ない 16 世紀ベトナムの思想や信仰を復元する重要な手がかりになる記事を、多く含んでいることに他ならない。

とりわけ、この『伝奇漫録』に収められた「徐式仙婚録」には、「洞天」と「南岳魏華存」という管見の及ぶ所それまでベトナムの文献上に見られなかった道教の重要な語句が表出していることに注意を喚起される。そこで、本稿ではまず「徐式仙婚録」の洞天について、次にその洞天に住まう南岳魏華存について考察を進めることとする。

1-1 『伝奇漫録』の「徐式仙婚録」に見える洞天と魏華存

「徐式仙婚録」の概要は、仙女の危難を救った青年が、海島の洞天でその仙女と再会し結婚しながら故郷が忘れられずついに仙女と離別するという筋書きである。その冒頭は以下のようである。

陳の光泰中、化州の人徐式、父の蔭を以って仙遊県の宰に補せらる。県の傍（かたわら）の古刹に、牡丹一本有り、春期は盛んに開き、開く時毎に、輪（くるま）と蹄（うま）は翕集（つどいあつ）まり、花を看て勝会たり。丙子年の二月、一美妹見（あら）われ、年十五六、薄く粉黛を施し、顔色は絶（はなはだ）整いたり。前（すす）み来たりて花を看んとし、花の枝を攀（ね）じ挽（ひ）きたるに、脆（もろ）くして偶（たまたま）折れ、花を護る人の執（とら）える所となれり。日は既に暮れ、人の承認（うけお）う無し。徐は適（たまたま）見て、之を憐（あわ）れみ、服（き）る所の白絹の衣を解いて、僧房に就（おもむ）き購いて之を遣（かえ）さしむ⁸。（下略）

上記のように「徐式仙婚録」は、陳朝の光泰年間（1388~1398）、化州⁹の人で徐式という人物が、父の蔭位によって仙遊県¹⁰を司る官吏となって赴任した、という書き出しで始まる。丙子年つまり光泰九年（1396）の二月に、仏教寺院の牡丹会で花を折って捕らえられた美少女を徐式が救ったことが述べられている。

『伝奇漫録』を研究した台湾の陳益源は、陳朝の文人である范師孟（？~1365）の七言律詩「仏跡山に遊び偶（たまたま）題（つく）る」に、

遊仏跡山偶題 仏跡山に遊び偶（たまたま）題（つく）る

吟鞭詞客上岵嶠 詞を吟い鞭（はげ）み、客は岵嶠（けわ）しきを上り、
踏偏招提絶世囂 偏く踏む招提、世に絶（はなは）だ囂（かまびす）し。
松浪翻風寒洞口 松浪は風に翻って洞口寒く、
泉神拖帛勒山腰 泉神は帛を拖（ひ）いて山腰に勒（きざ）む。
群峰烟霧三神島 群峰に烟霧あり三神の島、
万竅笙鏞九奏韶 万竅の笙と鏞（おおがね）もて九奏の韶。
徐氏怪奇休説着 徐氏の怪奇は休（おお）いに説き着（と）どき、
徘徊吟罷又吹簫 徘徊し吟じ罷めて又簫を吹く。

[Đào Phương Bình 1978 : 93]

と詠われる中に、「徐氏の怪奇は休（おお）いに説き着（と）どき」という記述に着目し、「徐式仙婚録」の原話が陳朝期には既にあったのではないかと推測している [Trần Ích Nguyên 2000 : 210]。

本稿筆者は、本稿3-3で後述するように「徐式仙婚録」のモチーフは、唐代伝奇の「崔煒伝」ならびにそれを翻案したベトナムの説話集『嶺南摭怪』の「越井伝」に酷似している。このことから、陳益源が推断するように「徐式仙婚録」

注8…原文「陳光泰中、化州人徐式、以父蔭補仙遊県宰。県傍古刹、有牡丹一本、春期盛開、毎開時、輪蹄翕集、為看花勝会。丙子年二月、見一美妹、年十五六、薄施粉黛、顔色絶整。前来看花、攀挽花枝、脆而偶折、為護花人所執。日既暮、無人承認。徐適見、憐之、解所服白絹衣、就僧房購而遣之。（下略）」

注9…化州：現ベトナム中部トゥアティエン - フェ省 (Tỉnh Thừa Thiên - Huế) に相当する陳朝期の地方行政地域 [陳他 1986 : 200]

注10…仙遊県：現ベトナム北部バクニン省ニン省ティエンズー県 (Đu, tỉnh Bắc Ninh) に相当する陳朝期の地方行政地域 [Đinh Xuân Vĩnh 2002 : 651]



「タインホア省徐式洞周辺図」[Robequain 1929: Tome I, Planche No.1] より作図

の原話の形成は陳朝期以前に遡る可能性が高いと考えることができる。

ただ、「徐式仙婚録」の原話で重要なことは、上記の通り 11~14 世紀李陳朝期の「越井伝」も 16 世紀莫朝期の「徐式仙婚録」も、唐代文学作品を常に基盤に置いていることである。そしてその基盤の上に、これらがそれぞれ唐代文学を精密に模倣した時期と、模倣しながらも「徐式仙婚録」へ新たな創造が加えられた差異に注目したいのである。

こうした問題は、本稿第 3 章で詳述することとし、「徐式仙婚録」に記された洞天のことに論述を進めたい。

「徐式仙婚録」は、先述の内容に引き続いて、主人公の徐式は地方官僚を退職して、中部ベトナム北境現タインホア省（Tỉnh Thanh Hóa）北東にかつて存在した河口である神符海口に遊んだ。そのくだりは以下のようなものである。

一日早作（あけがたにお）き、神符海口を望めば、数十里の外、五彩の祥（めでた）き雲見（あら）われ、鬱葱（きがさか）んに盤結（わだかま）り、蓮の花の如きもの湧き出だせり。船を撐（すす）めて径（ただ）ちに抵（いた）れば、則ち佳（うつく）しき山なり^{*11}。

注 11…原文「一日早作、望神符海口、数十里外、見五彩祥雲、鬱葱盤結、如蓮花湧出。撐船徑抵、則佳山也。」

注 12…原文「縞袂仙娥」

山の石壁がにわかに開いて、その中に朱の門に銀の宮殿があった。そこから現れた青い衣の女性二人に導かれるまま宮殿に入ると、その楼閣上に白絹の袂の着物をまとった仙女^{*12}が現れて、こう徐式に語った。

卿は安（いづく）んぞ之を識るを得んや。此はいわゆる浮萊山三十六峒天の第六窟なり。周りは溟渤（うみ）に遭い、下は根の著くる無く、羅と浮



徐式洞

の二岳が風雨を以って合い離れ、蓬萊の諸峯が波濤を以って伸縮するが如し。而して妾は即ち南岳の地仙魏夫人なり。卿の高き義が能く人の困しみを給（のぞ）きしを以って、屈（ま）げて邀（むか）えんと欲して此に至るなり。因って侍児に目（めくばせ）して、「阿娘を喚（よ）びて来たらしめよ。」、徐は竊（ひそか）に之を睨（み）しに、乃ち前に花を折りし人なり。仙娥は指さして謂いて曰く「此れ我児の絳香なり。昨（きのう）花を看（み）しの厄有りて、君の救援を蒙（こう）むる。此れ意（おも）うて忘れず。佳婚を結び、少しく之に贅（あがな）わざりし恵みに報いんと欲す。」と^{*13}。

ここで、仙女が語る「浮萊山三十六峒天之第六窟なり」という場面の設定と、さらにそこは「羅と浮の二岳が風雨を以って合い離れ、蓬萊の諸峯が波濤を以って伸縮する」という場面の背景に注目される。ここでは本稿 1-2、1-3 で述べるように、ベトナム人の考えた新たな洞天の概念と、それが「離合」したり「伸縮」したりするという思考が示されている。

さらに、この仙女は南岳の魏夫人こと、中国の著名な女仙である魏華存であると名乗り、この仙島に住まいを移していることにも留意したい。

1-2 「浮萊山」について 一 交州沖を浮遊する山一

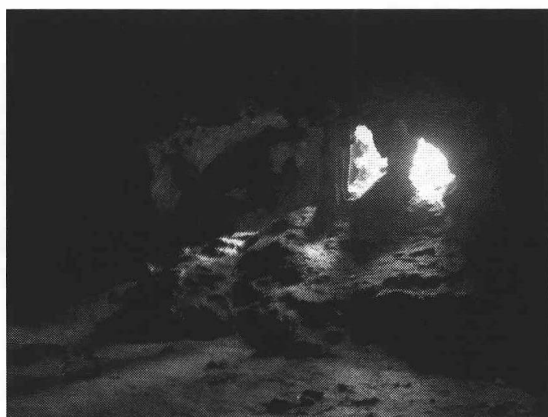
徐式が訪れた仙境は、ベトナム中部北境タインホア省ガーソン県（Huyện Nga Sơn）の鍾乳洞に想定され、その名も徐式洞（別名は碧桃洞）という。

2014年5月4日、本稿筆者は徐式洞を訪れた。当日午前7時30分にハノイ市南郊ザップバット（Giáp Bát）の長距離バス停留所から、ガーソン県直行バスに乗り、午前10時にガーソン県中央公園に到着した。ハノイから南行132km、2時間半の行程であった。中央公園から北東7kmに徐式洞がある。

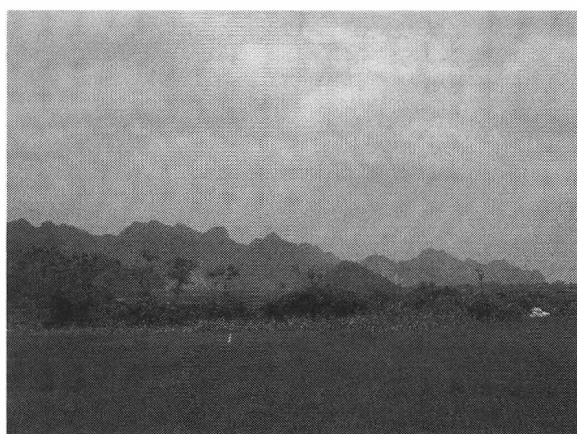
注 13…原文「卿安得而識之耶。此所謂浮萊山三十六峒天之第六窟也。周遭溟渤、下無根著、如羅浮二岳、以風雨合離、蓬萊諸峯、以波濤伸縮。而妾即南岳地仙魏夫人也。以卿高義、能給人之困、欲屈邀至此。因目侍児、喚阿娘来。削徐竊睨之、乃前折花人也。仙娥指謂曰、此我児絳香、昨有看花之厄。蒙君救援、此意不忘。欲結佳婚、少報不贅之惠。」



徐式洞遠景



徐式洞口内部



神投山方向

この徐式洞は、ベトナムの北部と中部の間を隔てるタームディエップ（三疊）山脈（Dãy núi Tam Điệp）の西端にある石灰岩丘陵の中腹に位置する。本稿4－1で言及する神符海口に程近い。その周辺は海岸線から約8キロメートル離れているけれども、かつては海中にあったようである〔Robéquain 1929：Ⅱ，270〕。本稿2で述べるような、かつては島であった仙境が、やがて陸地に接するというイメージを髣髴とさせるロケーションである。

さて、既述のように、「徐式仙婚録」には「浮萊山」の由来として。「羅と浮の二岳が風雨を以って合い離れ、蓬萊の諸峯が波濤を以って伸縮するが如し。」と述べられている。これによって「浮萊山」は、中国広東にある羅浮山と仙境である蓬萊のイメージに沿って創造されたことが推測される。

羅浮山は、周知のごとく現在の中国広東省増城県東北に位置する名山である。『太平御覽』巻四十一、地部六の、羅浮山の条に引用される、劉宋（420～479）の沈懷遠が著した『南越志』は「此の山、本は蓬萊山と名づけられ、一峰は海中に在って、羅山と合し、因って焉（これ）を名づく¹⁴。」と記している。これによれば、羅浮山は陸にある羅山と海中にある浮山が合体して出来

注14…原文「此山本名蓬萊山、一峰在海中、与羅山合、因名焉」

た名前であること、蓬萊山と同一視されていたことが示されている。

この「浮山」は、中国南部だけではなく、現在のベトナム北部を示す交州とも比較的早期から関係があった。『芸文類聚』巻八、山部下、交廣諸山の条に、下記のような記載がある。

劉欣期の交州記に曰く、浮石山、海中に峙（そばだ）ち、高さ数十丈、浮びて水上に在り^{*15}。

また『太平御覧』巻十四、地部十四、浮石山の条にも同様ながらより詳しい記述がある。

交州記に曰く、海中に浮石山有り、而して峙すること高さ数十丈、永平營を去ること百余里、浮びて水上に在り。昔、李遜は朱崖を征し、その実（まこと）なるや否なるやを審（つまび）らかにせんと欲し、長き索（つな）牽（ひ）いて山の底を洞過せしめんとす^{*16}。

ここには「交州記」とのみ記されているけれども、内容に重なる所が多いので、『芸文類聚』が引用する東晋（317～420）の劉欣期の『交州記』のことを示すと思われる。

この『太平御覧』引用「交州記」文に見える李遜とは、東晋の太元五年（380）十月に反乱を起こし、東晋の軍人杜瑗（327～410）に征伐された九真郡太守の李遜のことであろう^{*17}。李遜については『宋書』の杜慧度の伝に、交州で勢力を持ち朝廷派遣の官吏を拒もうとしたので征伐されたこと以外は記載が無い。李遜が海上に浮かぶ浮石山を見て、その底を探らせたかどうかは虚構の話であろう。しかし、こうした記載から見ると、実際はともかく交州沖の浮石山というもののイメージは、六朝初期の頃にすでに存在していたものと思われる。

このような「交州沖の浮石山」の伝承が、ベトナム人の間でも伝えられて『傳奇漫録』の「徐式仙婚録」に見える「浮萊山」の一半に反映したようだ。

「浮萊山」という仙境を形成するもう一つの要素と思われる蓬萊も、比較的早くからベトナム人に認識されていた。例えば、ベトナムの史書『大越史記』巻一、黎紀、大行王の天福四年（984）年の条文が、前黎朝（980～1009）の初代皇帝黎桓（在位 980～1009）によって都の華間に建設された宮殿群を描写する中で「左に蓬萊殿を建て、右に極楽殿を建て」^{*18}という記事が見える。ここには左右に対置された宮殿に、道教の蓬萊と仏教の極楽が命名されており、それぞれの宗教の理想郷として当時の人々に認識されていたことが示されている。また時代は下って陳朝の皇族である陳元旦（1325～1390）が詠った「月

注 15…原文「劉欣期 交州記曰、浮石山、海中而峙、高数十丈、浮在水上。」劉欣期の『交州記』は、清の曾釗の輯本が伍崇曜の粵雅堂刊行『嶺南遺書』第 68 冊に収められている。この輯本に付された曾釗の考証によれば、劉欣期は東晋の太元年間（376-396）以後の人物である。

注 16…原文「交州記曰、海中有浮石山而峙高数十丈、去永平營百余里、浮在水上。昔李遜征朱崖、欲審其実否、牽長索于山底洞過。」

注 17…李遜の反乱は、『晋書』本紀卷九 帝紀第九、太元五年、冬十月の条及び、『宋書』卷九十二、列伝五十二、良吏伝、『南史』卷七十、列伝六十、循吏伝に収められた杜瑗の五男の杜慧度の伝に見える。

注 18…原文「左建蓬萊殿、右建極楽殿」

注 19…原文「題月澗道籙太極之觀妙堂」

注 20…原文「瀛洲蓬島知何在」

澗道籙の太極の觀妙堂に題す」^{*19}という七言律詩の一節に、「瀛洲蓬島何（いづれ）に在るや知らん」^{*20}と、同じく道教の中核たる神仙思想の理想郷である瀛洲と共に蓬島こと蓬莱島に言及している [Đào Phương Bình 1978 : 169]。

以上を考え合わせれば、「徐式仙婚録」に見える「浮萊山」とは、恐らく上記の中国属領期から存在した「交州沖の浮石山」の伝承と、10世紀以降ベトナムの文献に現れる蓬莱への認識が結合して創作された仙境と思われる。

1-3 「浮萊山三十六峒天第六窟」について

「徐式仙婚録」に見える「浮萊山三十六峒天の第六窟」という記述は、本稿が考究する課題の一つである。黎朝の永盛八年（1712）刊行の旧編『伝奇漫録』は、類庵と記された人物の註釈が本文に挿入されているので「類庵会註本」とも呼ばれる。その「浮萊山三十六峒天の第六窟」に対する註釈は、以下のようである。

第一童山、霍林天と名づく。第六毒山、上帝司る真の天と名づく。第三十六崗、金華洞元の天と名づく。詳（つまびら）かに文苑に見る^{*21}。

一方、『雲笈七籤』巻二十七、『天地宮府図』の三十六小洞天の第一、第六、第三十六の各条には、以下のように記されている。

注 21…原文「第一童山、名霍林天。第六毒山、名上帝司真之天、第三十六峒金華山、名金華洞元之天。詳見文苑」

注 22…原文「第一霍林山洞、周廻三千里、名霍林洞天」

第一霍桐山洞、周廻三千里、霍林洞天と名づく、福州長溪県に在り。（下略）^{*22}

注 23…原文「第六中岳嵩山洞。周廻三千里、名曰司馬洞天、東都登封県。（下略）」

第六中嶽岳山洞、周廻三千里、名づけて曰く司馬洞天、東都登封県に在り。（下略）^{*23}。

注 24…原文「第三十六金華山洞。周廻五十里、名曰金華洞元天、在婺州金華県。（下略）」

第三十六金華山洞。周廻五十里、名づけて曰く金華洞元天、婺州金華県に在り（下略）^{*24}。

旧編『伝奇漫録』の「徐式仙婚録」の註の洞天と、雲笈七籤』巻二十七、『天地宮府図』の三十六小洞天を比較すれば以下ようになる。

【第一童山】まず「第一童山、名霍林天」は、『雲笈七籤』の天地宮府図の「第一霍童山洞（中略）名霍林洞天」という記述にほぼ相応している。従って、「徐式仙婚録」の「第一童山」という註は、中国の三十六小洞天の第一霍桐山洞をイメージして書かれたに違いない。

【第六毒山】徐式が訪れて魏華存や降仙と会った「第六窟」に重なる「第六毒山」は、『雲笈七籤』など中国資料に見えない。以下の本稿筆者の類推では、恐ら

く「毒山」の「毒」は、上記「第一童山」の「童」から派生して創造された語句と思われる。18世紀のベトナム語を収集して編纂したパリ外国宣教会コーチシナ代表のピニョー・ドウ・ベヌ（1741～1799）が1773年に著した『安南語ラテン語辞彙』がある。「徐式仙婚録」に、註が加えられた時点にやや遅れて著されたこの辞書において、「童」[Pigneau 1773:200] または「桐」[ibid.:201] もベトナム語は、いずれも“Đồng”、そして毒山の「毒」は“Độc”[ibid.:201] と表記されている。この18世紀の辞書の表記に従った“Đồng”はカタカナ表記では「ドン」、「Độc」は「ドッ(ク)」である。これらの語尾の発音は“Đồng”も“Độc”も共に口を閉じて頬をやや膨らませ、“Độc”：「ドッ(ク)」の末尾音の「ク」は、口の中にくぐもるようで、明瞭に「ク」とは発話しない。また声調も下降するなど近似している。こうした近似音から「毒山」の「毒」は、「童山」の「童」から派生した可能性が高いと思われる。また「第六窟」に相当する天地宮府図の第六洞天は、「第六中岳嵩山洞」である。しかし「中山嵩山洞」という概念は「徐式仙婚録」の「毒山」に直接反映されていない。

翻って考えれば、既述のように「徐式仙婚録」の洞天は「浮萊山」という「浮山」と「蓬萊山」の二つが一つに合わさった概念から成立している。このことから類推を重ねれば、「徐式仙婚録」の洞天の中核たる「第六窟」は、「第三南嶽衡山洞」の「三」の倍数の「六」から創造されたのではなかろうか。

【第三十六峒金華山】最後の「第三十六峒金華山」、「金華洞元之天」の部分は、『雲笈七籤』の天地宮府図の記述に相応している。しかし、「徐式仙婚録」の当該部分では、まず「三十六峒天」を全体として掲げている。これは「第三十六番目の峒天」を意味するものではない。従って、この部分の記載は、註釈の主旨から離れた存在である。

以上の浮萊山三十六峒天の第六窟に対する註釈の最後に記された、洞天の詳細が書かれているという「文苑」は、『文苑英華』とも思われる。しかし、同書巻一百五十九、詩九、地部一、山の条文には、上記に直接かわる記事は見えない。わずかに沈約の「遊金華山」という金華山に関する詩は掲載されているものの、この山あるいは他の洞天福地について言及はない。

ともあれ、「徐式仙婚録」に記された三洞天のうちで、第一童山と第六毒山は、霍桐山と関連している。これは、呼称が変化しながらも、ベトナムで霍童山について長く認識されていた状況の一端を垣間見るように感じられる。

この霍桐山は、古くは霍山とも呼ばれた。たとえば、明の何喬遠（1559～1631）が著した現在の福建省の地誌『閩書』巻三十一、方域志、福寧州、寧徳県、山の霍桐山の条文に、梁の道士陶弘景が編纂した『真誥』の稽神枢に記された「王と鄧の二真人は、道を霍山に学べり。（下略）」²⁵ という記事を引用している。

この霍山は、本稿のもう一つの課題である中国の女仙魏華存と関係があるけれども、これは本稿の3－1で詳述したい。

注 25…原文「王鄧二真人、学道霍山。（下略）」

小結

旧編『伝奇漫録』の「徐式仙婚録」に記されたベトナム風のという洞天は、中国の各地に所在する洞天に比べて、一つの島に集約されその規模の概念は小ぶりである。しかしまた、これは入れ子細工のように小は大を兼ねるという陰陽思想の影響とも考えられる。そして、「徐式仙婚録」の中で南岳の魏華存がその住まいする仙島浮萊山のありさまを「蓬萊の諸峯が波濤で伸縮するようだ」と記しているのは、本稿3で述べるように中国とベトナムの間における道教教線の伸縮の隠喩のように思われる。さらに、「徐式仙婚録」の洞天は、蓬萊のような漂流する仙境という前代の認識を継承しつつも、名称や組み合わせに少し変化が見られる。

次の本稿2では、この「変化」つまりベトナムにおける洞天福地思想の普及について、この「徐式仙婚録」が記された16世紀前後におけるベトナム北部の仏教碑文における「洞天福地」の記載の有無から考えてみたい。

2. 仏寺碑文から見たベトナムにおける洞天福地思想展開の時期

「徐式仙婚録」に見える洞天福地思想は、いつごろからベトナムに普及展開していたのであろうか。本稿序文で述べたように、この経緯を示す文献史料は乏しい。しかし管見の及ぶ所、北部ベトナムで採取された仏寺の碑文には、1510年前後を境にして、それ以前には洞天福地の用語が現れず、それ以後に言及される事象が見られる。そこで、洞天福地の用語の無記入と記入の事例を二例づつ挙げ、それぞれを検討してベトナムにおける洞天福地思想の普及時期について考究する。

2-1 15世紀末から16世紀初頭の仏寺碑文の「福地」無記入

黎朝前期（1428～1527）、15世紀末から16世紀初めのベトナム仏寺碑文には「洞天福地」用語が記されていない。この事象について以下2つの碑文から考究する。

2-1-1 1497年撰述『峨眉寺碑』における「洞天福地」用語の無記入

現ハノイ市街南部に相当するホアンマーイ郡ホアンヴァントゥ坊ガーミー（峨眉）寺^{*26}の碑文『峨眉寺碑』^{*27}は、黎朝聖宗の末年の洪徳28年（1497）に撰述された。その前半は以下のように刻まれている。

□□^{*28} 清潭県黄梅社峨眉寺碑銘並びに序

聖人の教えは仁義の綱常に外ならず、仏家の言は[性は]慈[悲]清浄に[生]

注 26…Chùa Nga My, phường Hoàng Văn Thụ, quận Hoàng Mai, Thành phố Hà Nội.

注 27…『峨眉寺碑』：漢喃研究院蔵、請求番号 50702、[Phạm Thị Thủy Vinh 2014 : 300 - 311]。

ず。又戒恵定の三言を挙げて、貪嗔癡を治める要法と為す。天堂地獄の□□[現われたり]の論有り。其の民をして悪を去り善へ遷し[我]に□を勧めし所以(ゆえん)なり。其れ初めは中国に入らんとする意は有らざるなり。帝自から使いを遣して之を迎えしのみ。士大夫は往きて□敬んで信じ□□□之に命ず。民なれば則ち皆風に靡(なび)き影に従い、奔走し之に服事(つか)えて暇(いとま)あらず。凡そ中華の名山勝地は皆宝刹を建てて以って之を崇奉す。此れ黄梅社峨眉寺の由って立ちし所なり。李朝已往、名藍に中(あた)って頗る聞え、或いは廃興挙げて枚(かぞ)えるべからず。

光順四年、大智字は純忠居士、貲(しきん)を發し次家を締構(かま)えしも、年を歴て寥(さび)しく□頗る已に□挙たり。今なれば則ち僧清燦及び清閑居士は同(とも)に率(さきだち)て重ねて修(つく)りし貨力浅からず。跂(くわだて)し輩(ともがら)は□美は輪(ひろ)がり美は兔(かが)やき、善男善女は共に徳□に依り、皆景(した)い仰いで其の心を用いしの篤(あつ)きと、夫(そ)の人を昂(はげ)まして善を為さしめんとする意を憑(さかん)に嘉(よろこ)びしは取るべきと為(おも)うなり。

銘に曰く、天は覆い地は載せ。□人は大を為す。(下略)^{*29}

ここには、まず儒教と仏教の思想概要、中国への仏教初伝、皇帝、士大夫、庶民の仏教信仰の様相が述べられている。続いて、中国では「名山勝山」にはすべて仏寺が建立されているので峨眉寺も建立されたという創建の理由が説かれた後、李朝(1009～1225)以来続く峨眉寺の沿革に言及される。しかし、その沿革で明らかなのは、同じく聖宗治下の光順四年(1463)に、大智あざなは純忠という居士の別荘となりながら、経年劣化したのを僧の清燦及び清閑居士が共に修築したことのみである。

この『峨眉寺碑』の撰者について、碑文の末尾に「洪徳貳拾捌年參月初壹日、賜進士謹事郎国子監礼記兼太常寺丞阮佃撰」と記している。この撰者は科挙の進士合格者の阮佃で、聖宗がその充実に尽力した当時の官立大学である国子監の属官と、儀礼や祭祀を司る太常寺[Lê Kim Ngân 1963: 75]の属官を兼務した人物である。

上記のように彼が撰述した『峨眉寺碑』には、中国において「名山勝地」に仏寺が建てられるから峨眉寺も建立されたとのみ記されている。「名山勝地」とは、有名な山と優れた景色の地という意味に他ならず、極めて漠然とした立地条件である。本稿4-2で後述するように、阮佃の仕える聖宗は道教の信仰を行っていたけれども、聖宗の治世最末年に至っても中国式教養を保持していると思われる官僚の記す碑文には、後代のような洞天福地の用語の使用や、風

注 28…『峨眉寺碑』は、ファム・ティ・トゥイー・ヴィン[Phạm Thị Thùy Vinh 2010: 60 - 69][Phạm Thị Thùy Vinh 2014: 300 - 311]で既に掲載され、その編纂凡例で掲載碑文の□内は原文が摩滅して判読不能の字と定めている[ibid.: 48]。本稿第2章引用の碑文の□はこれに倣う。なお碑文内の□に記入された漢字の用例について特記していないが、碑文選集の編集者が判読した漢字と思われるので、本稿も暫時これに倣うこととする。

注 29…原文「□□清潭県黄梅社峨眉寺碑銘并序。聖人之教不外乎仁義綱常、仏家之言[性生]乎慈[悲]清浄。又挙戒恵定三言、為治貪嗔癡之要法。有天堂地獄之□□□[現]之論。其所以使民去惡遷善勸[我]□其初非有意於入中国也。帝自遣使迎之耳。士大夫往□敬信□□命之。民則皆風靡影従、奔走服事之不暇。凡中華名山勝地皆建宝刹以崇奉之。此黄梅社峨眉寺之所由立也。李朝已往、中名藍頗聞。或廃興不可枚挙。光順四年、大智字純忠居士發家貲締構次家、歷年寥□頗已□挙。今則僧清燦及清閑居士同率重修貨力不淺。跂輩□美輪美兔、善男善女共依徳□、皆景仰憑嘉其用心之篤與夫昂人為善之意、為可取也。銘曰、天覆地載、□人為大、(下略)」

注 30…Chùa Minh Khánh,
xã Hương Đại, huyện Thanh
Hà, tỉnh Hải Dương

注 31…『明慶大名藍碑』：
漢喃研究院所蔵、請求番号
11417、[Phạm Thị Thùy
Vinh 2014:544 - 552]。

注 32…原文「南策府清河
県春袋社大悲院明慶寺、迺
前朝陳仁宗修行之地、而血
書□□□于神前曰也、竹林
大仏淨慧覺王調御主□既命
之為小西方□一邑之□□。
是勝蹟祇園世界、葉風吹却
於桑門竺国楼台宝地、光浮
於花県。斯時僧人酒掃旦夕
焚香□明奉事侍乎、懇禱靈
応旁激。雖遇時兵火自兵火
耳、何損乎増園之壯觀哉。
於己巳年拾壹月初□日、聖
駕上西都城、天人順応、大
興仁義之兵、士女俊蘇、思
得寵明之主。其潜邸□臣鄧
□歸于本寺、頓首懇祇盡心
默禱于陳仁宗皇帝位。聖上
光臨宝位、其□□之□已□
副於□之□望□□□皇上、
皇帝陛下勅賜竭忠將軍錦衣
衛指揮使知号令司力士直金
光殿、可謂君臣巡合魚水縁、
諸因此鄧枚奉乞□□□□□
□名□□□□□奉事材社
之因、曷勝欣幸。今茲士等
福祉重修法門改觀、砌成之
日人歆慕之。令千載後□□
茲□□不□□□□□、刻
碑文于寺之左。銘曰、猗□
明□、地□尋常。(下略)」

水の条件の記述をまだ認めることが出来ない。このことは阮憫が儒教を専一に
信奉して道教の影響を避けようとしていたことがまず考えられる。しかし、同
時に中国の文献を通じた道教のテクニカルタームが、文人官僚内で十分普及し
ていなかったことも示されている。

2-1-2 1511 年撰述『明慶大名藍碑』における「洞天福地」用語の無記入

北部ベトナムの紅河デルタ東境に位置する現ハイズオン省タインハー県フオン
ンダイ社ミンカイン（明慶）寺^{*30}の碑文『明慶大名藍碑』^{*31}は、黎朝第9
代皇帝襄翼帝（在位 1509～1516）の洪順三年（1511）に撰述された。そ
の前半は以下のように刻まれている。

南策府清河県春袋社大悲院明慶寺は、迺（すなわ）ち前朝の陳の仁宗の修
行の地にして、血もて神前に□□□書いて曰く、竹林大仏淨慧覺王調御主
□既に之に命じて小西方□一邑之□□と為さしむ。是れ勝蹟祇園世界、
葉風吹いて桑門竺国の楼台宝地に却（かえ）り、光は花県に浮かびたり。
斯の時僧人は酒掃（そうじ）し、旦夕香を焚き明りを□し、奉事（つか）
へ侍（はべ）り、懇（ねんごろ）に禱（いの）れば靈応は旁（あまね）く激（す
みやか）なり。時に兵火に遇うと雖（いえ）ども、兵火耳（ばかり）に自（よ）つ
て、何んぞ増園の壯觀を損なわんや。己巳の年拾壹月初□日に於いて、聖
駕は西都城に上り、天人順応し、大いに仁義の兵を興し、士女は俊（おお
い）に蘇（よみがえ）り、寵明（いつくしみふか）き主を得たりと思えり。
其の邸に潜みし□臣鄧□は本寺に歸り、首（こうべ）を頓（ぬかず）き懇
祇（ねんごろ）に心を盡くして陳の仁宗皇帝の位（牌）に默禱す。聖上の
光は宝位に臨み、其の□□の□已に□□の□□□皇上の望みに副（そ）い、
皇帝陛下は勅（みことのり）して竭忠將軍錦衣衛指揮使知号令司力士直金
光殿を賜へり。君臣が魚水の縁に巡り合いたりと謂うべく、此の鄧枚奉じ
て乞い□□□□□名□□□□□材を社に奉事（つかえ）しの因（いん）
が諸（かな）うに因（よ）り、曷（いづく）んぞ欣幸に勝（た）えん。今
茲（こ）の士等は福祉もて重ねて修（つく）り法門は觀を改め、砌（とき）
に之が成るの日は人歆（よろこ）びて之を慕う。千載の後をして□□茲れ
□□□□□□□ならざらしめんとし、碑文を寺の左に刻ましむ。
銘に曰く、猗（ああ）□明□、地は□尋常たり。(下略)^{*32}

このように碑文の冒頭は、明慶寺を陳朝の第3代皇帝仁宗（在位 1278～1293）が修行した場所と記している。仁宗は上皇（在位 1293～1308）となった後、1299年に竹林派という独自の仏教宗派を創設したことで名高い[Nguyễn Lang 2000/1973: 279 - 312]。以後も同寺は、戦火に遭遇することがあっても仏寺としての機能は維持されてきたことが述べられている。

続いて「己巳の年拾壹月初□日に於いて、聖駕は西都城に上り、天人順応し、大いに仁義の兵を興し」と見える。この記事は次のような事象に基づくものと思われる。『大越史記全書』本紀、巻十四、己巳端慶五年（1509）十一月の条によれば、黎朝第8代皇帝の威穆帝（在位 1504～1509）は暴虐で、宗室も殺害される者が多かった。聖宗の孫の簡脩公濬（えい）も獄に繋がれたが、西都³³に脱出して反対勢力を結集したと記されている。碑文の引用部分は、この状況に関連し『大越史記全書』の既述の条文に併記された「是の月初八日、簡脩公濬は西都より水歩諸營を發して並び進ましめ、（下略）」³⁴という記事に相応する。

衆望を集めて威穆帝を廃した簡脩公濬は、黎朝第9代皇帝の襄翼帝（在位 1509～1516）として即位する。碑文は続けて簡脩公濬の臣下で、この明慶寺の施主または主な寄進者と思われる鄧枚について述べている。彼に関する文献史料は乏しいが、この碑文によれば鄧枚は簡脩公濬が邸に隠れていた時から仕えていた臣下である。そして、公のために明慶寺に安置された陳朝仁宗の位牌に黙祷を捧げている。この鄧枚に即位後の襄翼帝は、竭忠將軍錦衣衛指揮使知号令司力士直金光殿という宮城守備軍指揮官³⁵に任命して彼の忠節に報いた。その後の碑文は欠字が多く不明瞭である。しかし、前後の記事を考慮すれば、1511年にこの鄧枚が施主となり明慶寺に加えた恐らく大規模な修築の記事と思われる。

碑文の末尾には「洪順三年三月貳拾捌日、錦衣衛指揮使知号令司力士直金光殿鄧枚」と鄧枚の名前と、最末尾に「村人阮維精刊」と碑文を刻んだ人名しかなく、先の『峨眉寺碑』に記されたような撰者を明示した記載が見あたらない。社会の混乱した状況下、碑文撰述にふさわしい肩書きを持つ識者を見いだせなかったか、あるいは、その識者が名前を著すことをはばかったかは明らかではない。ともあれ上記のような内容以外、この『明慶大名藍碑』にも後代のような洞天福地の用語の使用や、風水の条件の記述はまだ認めることが出来ない。

2-2 16世紀前半期の仏寺碑文に見える「洞天福地」用語

続いて、16世紀初期からベトナムの仏寺碑文に「洞天福地」用語が記され始める。この事象について2つの仏寺碑文から考察する。

注 33… 西 都 (Tây Đô): 1397 年に 胡 朝 (1400~1407) 初代皇帝胡季犛 (在位 1400) が、現タインホア省ヴィンロック県イェントーン社 (Xã Yên Tôn, huyện Vĩnh Lộc, tỉnh Thanh Hóa) で築いた都城。

注 34…原文「是月初八日、簡脩公濬自西都發水歩諸營並進、（下略）」

注 35…錦衣衛など黎朝時代の宮城守備軍については [Lê Kim Ngân 1963: 90-96, 98-99, 123, 124] を参照。

注 36…『無為寺碑』：漢喃研究院蔵、請求番号 01942、[Phạm Thị Thùy Vinh 2014 : 588 - 593]。

注 37…原文「(前略) 況甲宅乙第村、羅列左山右水景政論清嶂川繞。其東宛然三神山中央也。紫極峙其北、然五色雲在目也。丐其西仙山迢迢有真龍之盤地。其望南方、泉濯濯有如玉女之捧鏡。(中略) 簇三界之精英、萃十方之福寿、寺与山斉屹、山与仏斉霊。其寺之作、殆与茲山相為久長与霄壤、好功德寧不盤盤聳淚耶。寧山福地洞天有二与山相列。仏跡以仏名、仙山以德名。而尤有驗意者、山不在高有仙、則名水不在深有龍、則霊。無為寺其福地乎。寺以十二月初十日成、因磨崖以寿其伝。(下略)」

注 38…寧山は、ベトナムの政書『歴朝憲章類誌』巻一、地輿誌、山南、応天府、彰徳県の条に「寧山は在彰徳の上県に在り。俯しては喝江を臨み、景到って幽雅なり。(下略)(原文「寧山在彰徳上県、俯臨喝江、景到幽雅。(下略)」)」とみえる。この彰徳県は、上述した現在のハノイ市西郊チュオンミー県に相当する [Lê Mạnh Thát 1999 : 407-408, note (1)]。また喝江は、かつては紅河の一大支流で、ハノイ市西北約 15km で紅河から分かれて南流するダイー河 (Sông Đáy) のことである [Đinh Xuân Vịnh 2002 : 283]。

2-2-1 1515 年撰述『無為寺碑』に見える「洞天福地」用語

現ハノイ市西郊チュオンミー県ローンチャウ社ヴォーヴィー (無為) 寺で採取された『無為寺碑』^{*36} は、後黎朝前期 (1428 ~ 1526) 末期の洪順七年 (1515) に撰述された [Phạm Thị Thùy Vinh 2014 : 589]。その本文第 9 行目から第 16 行目に、以下のような記述が見える。

(前略) 況や甲宅乙第の村、左に山、右に水羅列し、景は政 (まさ) に清 (よき山) 嶂 (ぞびえた) ち川繞 (めぐ) れるを論 (あきら) かにす。其の東は宛然たるかな三神山の中央なり。紫極 (山) は其の北に峙し、五色の雲然 (も) えて目に在る也。其の西に丐 (みちわたり) しは仙山にして迢迢として真龍の盤 (わだかま) る地有り。其の南方を望まば、泉の濯濯 (かがや) いて玉女の鏡を捧げる如き有り。(中略) 三界の精英を簇 (あつ) め、十方の福寿を萃 (あつ) め、寺は山と斉 (ひと) しく屹 (そばだ) ち、山は仏と斉しく霊たり。其の寺の作りは、殆んど茲の山と久長を霄壤 (天地) と與 (とも) に相為す。功德を好んで寧 (いずく) んぞ盤盤 (まがりくね) って涙を聳 (つつ) しまざらしめんや。寧山の福地洞天は二つながら山と相列する有り。仏跡は仏を以って名とし、仙山は徳を以って名とす。而して尤 (もつ) とも意を験 (ため) す者有るは、山は高きがゆえに仙有るに在らず、則ち名あればなり。水は深きがゆえに龍有るに在らず、則ち霊あればなり。無為寺は其れ福地なるかな。寺は十二月初十日を以って成り、磨崖に因つ以って其の伝を寿 (ことほ) ぎたり。(下略) ^{*37}

ここには、まず無為寺周辺の地形として、東に三神山 (蓬萊、方丈、瀛州) の中央に比した山、西に仙山という山、北には紫極という山が囲み、南には光輝く泉があるという一種の理想的な風水条件 [石田 1994 : 125-127] [Ngô Nguyễn Phi 2002 : 433] が記されている。そして「寧山」^{*38} の福地洞天は二つながら山と相列する有り。」という洞天福地に係わる文章を続けている。

2-2-2 1528 年撰述『祥先寺碑』に見える「洞天福地」用語

旧ハータイー省フールオン社 (Xã Phú Lương, tỉnh Hà Tây) で採取された明德二年 (1528) 撰『祥先寺碑』^{*39} は、莫朝 (1527 ~ 1677) の盛期 (1527 ~ 1592) に、北部ベトナム各地に残された石碑の中で現存最古のものとされている [Đinh Khắc Thuận 2010 : 17]。その本文第 1 行目から第 4 行目にかけて、以下のような記載がある。

(前略) 古人、嘗って祥先寺□□を剏 (中略) 北は□□を望み (中略) □□西は桐江の浪を挹 (く) み、湖山□□挙げて目前に集まり、是れ畿内の

第一福地と為すなり。此れ兵燹（へいせん）を経て、梁棟は欹傾（かたむ）き、遺跡荒れ□□（後略）^{*40}。

原文は磨耗部分が多いけれども、本稿筆者が拓本で視認できる所では上記のように、古人が嘗て創建した祥先寺という寺は、北に某所を望み、西方に桐江と湖山があり、これらが「挙げて目前に集めしむ」と、風水の好条件を列挙する文脈がまずある。それに続いて「これ畿内第一の福地と為すなり」と記されている。これは風水の好条件が福地を醸成するという概念が明示されていると言えるだろう。また同第14～18行目に記された銘文中の第2行目（本文第15行目）にも、

歳を歴ること既に久しく、遺跡荒に就（つ）けども、福基未だに墜ちず、好景は忘れ難し。爰（ここ）に善衆を集め、共に慈航に駕せんとす^{*41}。

と刻まれ、歳月が流れて遺跡が荒廃しても、福の基盤はまだ墜落せず、この景地が忘れがたいので、善男善女が共に慈航つまり仏像を迎えた、という記述がある。さらに銘文の第5行目（本文第18行目）最終行は、その末尾を「千年の福地、悠久にして疆（きわ）まり無し（原文「千年福地、悠久無疆。」）」と結んでいる。これは寺院建築が減んでも風水上の好条件は不変であることを意味している。要するに風水上の好条件を備えた場所が「福地」なのである。

この碑文の撰者は、本文第27行目に「□□栄禄太夫礼部左侍郎東閣学士兼知昭文館秀林局正治上卿羅山曾軒黄澂一清譔」とあり、礼部の次官が撰述している。このことは、当時の文人官僚に風水の好条件を備えた場所が「福地」であるという意識が存在したことを示している。

小結

以上のように、16世紀前期の仏寺碑文に「福地」思想の記述が現れはじめる。これは本稿4で考察するように、この時期から道教思想がベトナムの知識階層へ前代よりも一層普及定着してきたことを示す事象と推測される。こうした事象を考慮すると、1547年頃に著された旧編『伝奇漫録』の「徐式仙婚録」において洞天が言及されるのは、上記のような洞天福地思想の普及を反映しているものと思われる。

3. 南岳魏華存と交州の関係

ここでは、『伝奇漫録』の「徐式仙婚録」に登場する中国の南岳と、この聖山を統治する女仙魏華存の信仰が、ベトナムにも伝播した可能性を探る。この

注39…『祥先寺碑』：漢喃研究院所蔵、請求番号25579（1）、[Đình Khắc Thuân 2011：67-68]。

注40…原文「（前略）古人嘗創祥先寺□□（中略）□□北望□□（中略）□□西挹桐江之浪、湖山□□挙集目前、是為畿内第一福地也。此經兵燹、梁棟欹傾、遺跡荒□□（後略）。」

注41…原文「歴歳既久、遺跡就荒、福基未墜、好景難忘。爰集善衆、共駕慈航。」

問題について、唐代の『伝奇』に表わされた元柳二公伝ならびに 15 世紀成立のベトナム説話集『嶺南摭怪』の「越井伝」などから考える。

3-1 交州に南岳があるという虚説の存在

中国の南岳と北部ベトナム方面との関係は、結局虚構と見なされたとは言え、2 世紀ごろから史上に現れは始めている。

『三国志』巻十三、魏書巻十三の王朗伝によれば、建安元年（196）に会稽太守の王朗（?～228）は、孫策に敗れて交州へ逃亡しようとしていた。『三国志』巻五十二、呉書巻十二^{*42}、虞翻伝の裴松之の註が引用する『呉書』に以下のような記述がある。

注 42…『三国志』巻十三、魏書巻十三王朗伝裴松之の注に「献帝春秋に曰く、孫策は軍を率いて閩越に如（ゆ）き朗を討たんとす。朗は舟を浮海に浮かべて、交州に走らんと欲す。」〔原文「献帝春秋曰、孫策率軍如閩越討朗。朗泛舟浮海、欲走交州。」とある。

注 43…原文「呉書曰、翻始欲送朗到広陵、朗惑王方平記、言、疾来邀我、南岳相求、故遂南行。既至候官、又欲投交州、翻諫朗曰、此妄書耳、交州无南岳、安所投乎。乃止。」

注 44…原文「建初八年、（中略）旧交阯七郡貢獻輻運、皆從東冶泛海而至。」

注 45…原文「大方諸宮青宮常治処也。」

注 46…原文「霍山赤城亦為司之府。唯太元真人南岳夫人在焉。」

呉書に曰く、翻は始め朗を送って広陵に至る。朗は王方平の記に惑いて言わく「疾（すみやか）に来たりて我を邀（むか）えよ。南岳は相求めん」と。故に遂に南に行かんとし、既に候官に至る。又交州に投ぜんと欲す。翻は朗を諫めて曰く「此れ妄りなる書なるのみ、交州に南岳無し、安（いず）くにか投ずる所ならんや」。乃ち止める^{*43}。

孫策に敗れた失意の会稽太守王朗は、仙人王方平の預言書のような書物に従い、ついに現在の福建省福州市に該当する候官まで来て、そこから南岳に行くために交州へ赴こうとしたことが記されている。ここでは、虞翻が「交州に南岳など無いのに、どこへ行こうとされるのか」と諫めて、王朗は思いとどまっている。しかし、会稽太守の王朗が交州へ渡ろうとしたのは、南岳が交州に存在するという、虚構ながらやはりそういう情報があったからこそであろう。これは、中国の神仙思想にある南方指向に従って、「南岳」の範囲の概念が交州にまで及んでいたことを物語っている。

王朗が「交州の南岳」へ赴くため出発地としてたどりついた福建と、ベトナムとの関係は密接である。たとえば、『後漢書』巻三十三、鄭弘伝に「建初八年（83）、（中略）旧来、交阯の七郡からの貢物の運送は、すべて東冶より海路によって（中央）へ運ばれた。」^{*44}とある。ここに記された「東冶」とは既述の候官の別名で、共に現在の福建省福州市である。従って当時、ベトナムからの貢物は、すべて福建において集散していたのである。この事象は、紀元後一世紀の段階で、福建とベトナムは海上輸送によって人と物資の流れが密接に結ばれていたことを示している、

一方、東晋の興寧二年（364）に始まる魏華存などの御告げを筆写した『真誥』巻九の「大方諸宮の青君が常に治（おさ）むる処なり」^{*45}の注に、「霍山赤城は亦司命の府と為す。ただ太元真人、南岳夫人のみ焉（これ）に在り^{*46}」とある。小南一郎は、この部分について「（前略）南岳夫人の名前が見えて、恐らくこ

の霍山（赤城山）が道教の内部で南岳に比定されたい」と述べている〔小南 1984：342〕。注目すべきは南岳夫人魏華存が所在する霍山について、『抱朴子』内篇金丹第四に「今中国の名山、至るを得るべからず。江東の名山の往くを得る者は、霍山の普安に在り、長山太白の東陽に在る有り（下略）」⁴⁷と記されており、4世紀に霍山は、これも現在の福建省を指す普安に在ると考えられていたことである。この霍山は、本稿1－3で言及したように中国三十六小洞天の筆頭となる霍桐山と重なるものに違いない。そして、この霍山／霍桐山は、旧編『伝記漫録』に見える魏華存が住む「浮萊山三十六峒天第六窟」の注釈にも強く意識されて記されている。このことは、ベトナム人の間で潜在していた「霍山／霍桐山は交州の南岳に対置する存在」という認識の表出と考えられる。

小南一郎はさらに「（前略）東華山（方諸という海中の仙島にあるとされる山）が霍山と結びついていて、この道教内部の南岳が東海の仙島との連絡から海からそれほど隔たらぬ地に求められたらしいことが推定される（下略）」〔ibid〕と述べている。このような情景の設定は、『伝記漫録』の「徐式仙婚録」におけるベトナム中部沖に浮かび南岳魏華存が住まう浮萊山という仙島の構想を彷彿とさせる。

こうした中国南部とベトナム北部の関係を勘案すると、虚説にせよ南岳が交州に存在するという情報は、当時両地域の間で展開していた可能性がある。

そこで次節では、南岳とベトナムの間に関係が存在した可能性について考えてみたい。

3－2 交趾へ往還する南岳衡山の修行者と南冥夫人

伸縮する仙界・仙島に見える中国・ベトナム間の道教教線の連続性を想起させる仙伝がある。それは『太平広記』巻二十五、神仙二十五、元柳二公の条であり⁴⁸、南唐（923～936）沈汾の撰『続仙伝』からの引用として、以下のような記述である。

元和の初め、元徹、柳実なる者有り。衡山に居れり。二公は俱（とも）に従父（おじ）の浙右に官を為すものあるも、李庶人の累に連（つら）なり、各々驩愛の州に竄（のが）れたり。二公は共に行きを結んで往きて焉（これ）を省（みま）わんとし、廉州の合浦県に至れり。舟に登（の）って海を越え、将（も）って交趾に抵（いた）らんと欲し、舟を合浦の岸に舫（つな）ぎたり。夜、村人の神を饗（もてな）し、簫鼓もて喧嘩（かまびす）しきこと有り。舟人は二公の僕吏（しもべ）とともに齊（みな）往きて焉（これ）を看たり。夜の将（まさ）に午（なかば）ならんとし、俄（にわか）に颶風歟（たちまち）起こり、纜（ともづな）を断って舟を漂わしめ、大

注 47…原文「今中国名山、不可得至。江東名山之可得往者、有霍山在普安、長山太白在東陽（下略）」

注 48…『雲笈七籤』巻116、紀伝部、南冥夫人の条に、「南冥夫人は、南海の中に居り、品秩の等降を知らず、蓋し神仙の道を得たる者なり。元徹、柳実の二人有り（下略）」（原文「南冥夫人者、居南海之中、不知品秩之等降、蓋神仙得道者也。有元徹、柳實二人（下略）」）とあり、以下『太平広記』元柳二公の条と同内容の記載がある。しかし、元徹、柳実が交趾に赴こうとした理由を記していないなど、『太平広記』の文に比べてかなり省略されている。

注 49…原文「元和初、有元徹、柳実者、居衡山。二公俱有従父為官浙右、李庶人連累、各竄於驩、愛州。二公共結行李而往省焉、至於廉州合浦縣、登舟而欲越海。將抵交趾、艤舟於合浦岸。夜有村人饗神、簫鼓喧嘩、舟人與二公僕吏齊往看焉。夜將午、俄颶風欬起、斷纜漂、入于大海、莫知所適。(中略)然後抵孤島而風止、二公愁悶而陟焉。」

注 50…李庶人：唐の李錡(741～807)のこと。彼は唐の宗室で、任地の浙右(浙江東部)で酒の専売や水上の運送を独占するなど専横を極めた後に謀反を謀るも、元和二年(807)に処刑される。『新唐書』巻二二四上、列伝一四九上、叛臣上、李錡の伝末尾に、「葬むるに庶人の礼を以てせしむ。」(原文「葬以庶人礼」)とあり、以後「李庶人」と呼ぶ。

海に入りて、適(ゆ)く所を知らざらしむ。(中略)然る後に孤島に抵(いた)りて風止みしも、二公は愁(うれ)え悶(もだ)えて焉(ここ)に陟(のぼ)れり^{*49}。

唐の元和年間(806～820)の初めに、南岳衡山に居住する元徹、柳実という二人が、交趾へ赴こうとした書き出しがある。彼らは、李庶人^{*50}の謀反に巻き込まれ、驩愛の州へ逃れた従父を尋ねようとした。驩州とは現在のゲアン省(Tỉnh Nghệ An)からハティン省(Tỉnh Hà Tĩnh)におよぶ地域である[陳他 1986: 875]。愛州は現在のタインホア省(Tỉnh Thanh Hóa)[ibid. 651]に相当し、いずれもベトナム中部北境に位置する。

廉州の合浦県(現広西チワン族自治区北海市の北)に停泊中、台風に遭遇して漂流した後、天尊を祀る孤島に漂着した。そこで巨大な芙蓉の花が海面に現れ、ついでそこから虹の橋を渡って天尊に香を供えようとする侍女に助けを乞う。それに侍女が答えて、さらに以下のように条文が続く。

女曰く「少頃(しばらく)して玉虚尊師が当(まさ)に此の島に降り、南溟夫人と会約(まみ)えんとすること有るべし。子は但(ただ)堅く之に請えば、将(も)って遂げる所有らん。」言い訖(お)わりて、道士の白鹿に乗り、彩霞を馭して、直ちに島の上に降りるもの有り。二公並びに拝して泣いて告げるに、尊師は之を憫(あわ)れみて曰く、「子は此の女に隨いて南溟夫人に謁すべし、当(まさ)に帰る期有りて、碍(さまた)げ無かるべし。」(中略)一女の未だ笄(こうがい)をなさず、五色文彩を衣(き)て、皓(しろ)き玉のごとく肌を凝(こ)らし(中略)見(あらわ)れたり。二子は告げるに姓と字を以ってす。夫人は之に晒(そそ)いで曰く。昔時(むかし)天台に劉晨有って、今柳実有り。昔阮肇有って、今元徹有り。昔時劉阮有って、今柳柳有り。天に非らずんばあらざる莫(な)きなり。二つの榻(こしかけ)を設けて坐すに、俄頃(にわか)に尊師至り、夫人は迎えて拝し、遂に還(もど)りて坐せり。(中略)。忽(たちまち)ち玄(くろ)き鶴有り、彩牋(いろどりがみ)を銜(ふく)み空より至りて曰く、「安期生は尊師の南溟の会に赴くを知れり。暫く駕を枉(ま)げられんことを請う。」尊師は之を読んで、玄き鶴に謂いて曰く、「尋いで當に彼に至るべし。」尊師は夫人に語りて曰く、「安期生と間閻(ひさしくあわ)ざりしこと千年。南に遊ぶに値(あ)わざれば、因って訪れて話しをする無し。(中略)遂に告げて去らんとし、二子を回顧(かえりみ)て曰く「子に道骨有り。帰れば乃ち難(かた)からず。然(しか)し邂逅して相偶い、合(まさ)に靈藥相貺(たま)わるべき有るのみ。子は但(ただ)宿分もて自(おの)ずから師有り、吾は子の師たるに当たらざるのみ。」二子は拝し、尊師遂に

去れり。(中略)夫人は侍女の紫衣鳳冠せる者に命じて曰く「客の去らんとするを送るべくも。乗る者は所何(いか)にせんや。」と。侍女曰く「百花橋もて二子を馭すべきものあり。」二子は感謝し拝して別れんとす。(中略)俄(にわか)に橋の長さ数百歩なるもの有り、欄檻の上は皆異花有り。(中略)⁵¹

このくだりで南冥夫人は、紫の衣を着て鳳の冠をかぶった侍女を使者として見送らせた。この使者は自ら水仙といい、番禺の少年との間に子供が出来たけれども「夫人は命じて南岳神に与えて子と為さしめんとす。」(原文「夫人命与南岳神為子」との命令があった。そして水仙は、その子供へ渡すようにと琥珀の合子を元徹、柳実に託した。二人は別れぎわに使者に次のように尋ねて、条文は続く。

又曰く「玉虚尊師云わく、吾輩に自ら師有り、師は復(ま)た是れ誰なるや」と。曰く「南岳の太極先生のみ。当に自ら之に遇うべきなり。」遂に使者と別れを告げたり。橋の盡きる所は、即ち昔日の合浦の舟を維(つな)ぎし処なり。回(かえ)り視れば已に橋無し。二子之を詢(はか)るに、時已に一十二年なり。驩愛二州の親属は、已に殞謝(し)せり。道を問いて将って衡山に帰りたり⁵²。

以上の記述で注目すべきは、まず元徹と柳実という二人の修行者が、南岳衡山から、南冥夫人が司る海中の仙島を経てベトナムへ赴こうとし、再び南岳衡山へ戻るといふ行程が話の骨子になっていることである。これは、南岳衡山とベトナムの間で道教関係者の往来があったことを反映した概念ではなかろうか。

そして、この南冥夫人こそ魏華存の化身ではないかと考える。上記のように、この物語の主人公元徹と柳実は南岳衡山の修行者であり、南冥夫人はその庇護を行なつた。また、二人を見送る使者の水仙が生んだ子供の処遇を、南岳神に命じた南冥夫人は、南岳神を上回る権威を持ち、実質上南岳を支配する存在であることが示されている。さらに玉虚尊師が元徹と柳実が南岳に戻った後で師事すべきは、「南岳の太極先生のみ」と述べていることにも注意したい。

『集仙伝』および『本伝』から引用した『太平広記』巻五十八、女仙三、魏夫人の条文によれば、晋の司徒であった魏舒の娘で、若い時から神仙や真道に心を寄せていた。彼女も結婚して生まれた二人の子供が成長した後、家族と起居の場所を別にして斎戒すること三ヶ月目に、神々が降臨し神仙界に入るきっかけとなった事件がおこる。そのくだりに、

注 51…原文「女曰、少頃有玉虚尊師当此島、与南冥夫人会約。子但堅請之、将有所遂。言訖、有道乘白鹿、馭彩霞、直降於島上。二公並拝而泣告。尊師憫之曰、子可隨此女而謁南冥夫人、当有帰期、可無碍矣。(中略)見一女未笄、衣五色文彩、皓玉凝肌、(中略)二子告以姓字。夫人晒之曰。昔時天台有劉晨、今有柳実、昔有阮肇、今有元徹、昔時有劉阮、今有元柳、莫非天也。設二榻而坐。俄頃尊師至、夫人迎拝、遂還坐。(中略)忽有玄鶴銜彩牋自空而至曰、安期生知尊師赴南冥会、暫請枉駕。尊師読之、謂玄鶴曰、尋当至彼。尊師語夫人曰、与安期生間闕千年、不值南遊、無因訪話。(中略)遂告去。回顧二子曰、子有道骨、帰乃不難、然邂逅相遇、含有靈藥相祝。子但宿分自有師、吾不当為子師耳。二子拝。尊師遂去。(中略)夫人命侍女紫衣鳳冠者曰、可送客去。而所乘者何。侍女曰、有百花橋可馭二子。二子感謝拝別(中略)。俄有橋長数百歩、欄檻之上、皆有異花。」

注 52…原文「又曰、玉虚尊師云、吾輩自有師、師復是誰。曰、南岳太極先生耳。当自遇之。遂与使者告別。橋之盡所、即昔日合浦之維舟処、回視已無橋矣。二子詢之、時已一十二年。驩愛二州親属、已殞謝矣。問道将帰衡山。」

注 53…原文「忽有太極真人安度明、東華大神、方諸青童、扶桑碧阿陽谷神王、景林真人、小有仙女、清虛真人王褒來降。褒謂夫人曰、聞子密緯真氣、注心三清、勤苦至矣。扶桑大帝君勅我授子神真之道。(下略)」

忽ち太極真人安度明、東華大神、方諸青童、扶桑碧阿陽谷神王、景林真人、小有仙女、清虛真人王褒來降する有り。褒は夫人に謂いて曰く、聞くならく子は密かに真氣を緯（みち）とし、心を三清に注ぎ、勤苦して至らんと。扶桑大帝君は我に勅して子に神真の道を授けんとす。(下略) *53

とある。ここに見えるように、魏華存を導く神々の筆頭の称号は太極真人である。既述のように、元徹と柳実が南岳に戻った後で師事すべきとされた人物の名前も「太極先生」であって、彼らを神仙界へ導く重要人物として登場する。以上を考え合わせると、唐代の頃に南岳の修行者が海路によってベトナムを往還し、それを魏華存が南冥夫人の名の下に庇護するという話の構図が浮かび上がる。このような概念は、唐代のころ元徹と柳実のような南岳にかかわる修行者が、南シナ海を間にはさんで南岳とベトナムの両地域を行き来していたことを反映して生じたものではないか。

他にも同様の事例がある。秦漢時代において中国東北の渤海湾上に漂流する蓬萊山に住み、不老長生薬を持つ仙人安期生は次第に南下し、唐代には交州に隠れるに至る。これを本稿筆者は、採薬の法士の南下ならびにベトナムに埋蔵される丹砂の暗喩であるということ論じた [拙稿 2013b : 68-72]。また上記の元徹、柳実の話の中でも、ベトナム沖を漂う仙島に安期生が訪れるであろうことが述べられている。

以上を考え合わせれば、海上に浮かび南岳とベトナムの間を漂う仙島とは、海上を往還する修行者の隠喩であろう。同時に仙島の漂流は、海上交通による道教教線の延伸を象徴するものと思われる。

- 上記「元柳二公」の話の主要なモチーフは、以下の3点である。
- ① 漂流する島に著名な仙人が集い、交州沖の海上に仙境が形成される。
 - ② 仙島自体、または橋など仙島と他の地域を連結する霊的な交通機関を花で形容。
 - ③ 仙境・仙島における魏華存の化身たる南冥夫人と南岳の修行者の邂逅。
- これらの主要モチーフは、本稿 1－1 で述べた『伝奇漫録』の「徐式仙婚録」でも以下のように繰り返されているように思われる。

主要モチーフ	『続仙伝』『元柳二公』の条	『伝奇漫録』の「徐式仙婚録」
主人公たちが活動する仙島・仙境	天尊が祀られ、玉虛尊師、南冥夫人、安期生など仙人が集う交州沖の島	羅・浮の二岳、蓬萊の諸峯、三十六洞天など仙境が集約した浮萊山三十六峒天という神符海口の沖合いに出現する仙島

仙島自体、または仙島と他の地域を連結する霊的な交通機関を花で形容	仙島に渡る侍女が乗る巨大な芙蓉の花と、仙島から元柳二公が陸地へ渡る「百花橋」	五彩の雲がわだかまって出来た蓮の花のような仙島「浮萊山三十六峒天」
南岳魏華存と密接な関係を持つ主要登場人物	南岳を支配する「南冥夫人」と南岳の修行者元柳二公	物語のヒロイン絳香の主人が「南岳の魏夫人」

以上のような共通点から見て、ベトナムの『伝奇漫録』『徐式仙婚録』は、『続仙伝』『元柳二公』の主要なモチーフを継承していると考えられる。そして、何よりも、「徐式仙婚録」における交州沖に現れる南岳魏華存を重視する視点は、2世紀より続く中国人の「交州の南岳」という概念が、16世紀ベトナムの文人にも継承され、その作品に表出されていたことを示している。

3－3 ベトナムの古説話集『嶺南摭怪』に現れる麻姑と地下世界

ここでは、中国やその南岳ならびに魏華存とベトナムが関係していることを、魏華存の重要な補佐役である麻姑を通じてさらに考えてみたい。

まず麻姑と魏華存の関係は、宋の陳田夫撰述『南岳総勝集』巻上⁵⁴に「魏夫人者、按内伝、諱華存（後略）」⁵⁵で始まる魏華存の伝記があり、彼女が天帝から南岳の支配を命ぜられた後に、配下の神々が集まる場面を描写した以下の記事がある。

（前略）須臾（しばらく）して司命神仙冲寂麻姑大仙佐治、並びに南岳の洞天福地の仙官、靈壇の主なる者官属並びに至れり⁵⁶。

ここで麻姑の称号の最後には「佐治」つまり「治世を佐（たす）ける」とあり、魏華存を補佐する役割であることを示している。この称号は、麻姑が魏華存の信仰体系の中で、重要な位置を占めていることを物語るものである。

このように、魏華存信仰体系において重要な神仙である麻姑が、ベトナムの説話集『嶺南摭怪』の重要なキャラクターとして現れている。

『嶺南摭怪』は13世紀半ばにベトナム陳朝期（1225～1400）の人、陳世法（Trần Thế Pháp: チャン・テー・ファップ）が収集したベトナムの李朝（1009～1225）と陳朝時代の伝説・神話が起源である。それを1492年に黎朝（1428～1789）の京北道監察御史の武瓊（Vũ Quỳnh: ヴー・クイン: 1453～1516）が校訂し、翌1493年に喬富（Kiều Phú: キエウ・フー: 1447～？）が記した序と共に約42伝で構成されたものが現行本である [Đình Gia Khánh 1990: 6-8]。

注 54…『大正大蔵経』第51冊、No.2097 所収。

注 55…原文「魏夫人者、按内伝、諱華存（後略）」

注 56…原文「須臾司命神仙冲寂麻姑大仙佐治、並南岳洞天福地仙官靈壇主者官属並至。」

この『嶺南撫怪』の「越井伝」は、井戸から不思議な地下世界に通じる物語だ。その文頭の概略は次のようである。

越井は、武寧郡の鄒山(現Xã Đức Long, huyện Quế Võ, tỉnh Bắc Ninh)にある。第3世雄王(Hùng Vương: ベトナム古代神話の王)の時代、中国の殷王がベトナムを攻めて鄒山で敗死した。人々は祠を建てて殷王を祀ったが、年月を経て祠は荒廃したのをベトナム人で御史大夫の崔亮が再建した。

次いで、以下のように麻姑が登場する記述がある。

(前略) 殷王は亮の徳に感じ、其の功に報いんと欲し、麻姑仙をして境より出て之を尋ねしむ。時に亮はすでに秦に於いて死し、ただ子の崔偉のみなお在って遊学す。時に正月上元節、民はこの祠に遊び、玻璃瓶一双を献ずるもの有り。麻姑は手に持ち玩びて看るに、忽ち地に墜ちて破缺す。衆人は捉え取り追って還(あがな)わせしめんとす。麻姑は弊衣を衣(き)て、人は其の仙たりしを知らず、遂に辱めて打ち痛楚(いたみくる)ししむ。崔偉は見て之を憐み、衣を解いて麻姑に与えて之を賞(あがな)いて、免がるを得しむ。麻姑は偉の居る所を問うに、偉は具(つぶ)さに父の由を道(い)う。麻姑は始めて其の崔御史の子たりしを知り、喜んで偉に謂いて曰く「今吾報いる無し、他日必ずや之に報い有らん」と。因って偉に艾(もぐさ)一束を授け、謂いて曰く「謹みて此の物を守り、其の身より離さざれば、後に人の肉癭(こぶ)の疾が首に有るもの見(あら)わる。之を灸すれば即ち消え、必ずや得大いに富貴を得ん」と。偉は之を受けるも、亦其の仙薬たりしを知らず⁵⁷。

注 57…原文「(前略) 殷王感亮徳、欲報其功、使麻姑仙出境尋之。時亮已死於秦、惟子崔偉尚在遊学。時正月上元節、民遊此祠、有獻玻璃瓶一双。麻姑手持玩看、忽墜地破缺、衆人捉取追還。麻姑衣弊衣、人不知其為仙、遂辱打痛楚。崔偉見憐之、解衣與与麻姑賞之、得免。麻姑問偉所居、偉具道父由。麻姑始知其為崔御史之子、喜謂偉曰、今吾無報、他日必有報之。因授偉艾一束、謂曰、謹守此物除不離其身、後見人有肉癭疾在首、灸之即消、必得大富貴。偉受之、亦不知其為仙薬。」

以上を要約すれば次のようである。ベトナム人の崔亮が祠を再建したので、地下の殷王は、仙女の麻姑を俗界へ遣わして恩人を探させた。しかし、崔亮は亡くなっていたので、その子の崔煒に恩を報いようとした。正月十五日の上元節の殷王祠の縁日に、乞食に変装した麻姑が、縁日に売られていた玻璃(ガラス)の瓶を壊し責められているのを崔煒が救った。そこで麻姑は魔法の艾を崔煒に与えたのである。上記の文に続いて、次のような話が続く。

富豪の任囂の病気を治療したが、任囂の家人は恩を仇で返し、家で祀る猖狂神の生贄にしようとした。危うく逃げた崔煒は越井に落ち、底にいた白蛇の口の疣を艾の灸で治した。この後、白蛇は崔煒を殷王の地下宮殿に導き、そこで崔煒は殷王から宝の珠と妻を得る。地上に出た崔煒夫妻を麻姑が迎えた後、皆は消息不明となる。

上記ベトナムの『嶺南撫怪』「越井伝」の原話は、唐の裴鉞(?~?)が著した『伝奇』の「崔煒伝」(『太平広記』巻36所収)と考えられる。その概略

は以下のとおり。

唐の貞元年間（785～805）、中国の広州に崔煒という人がいた。七月十五日の中元節に開元寺の縁日で、乞食の老婆が酒甕を割って殴られているのを救った。老婆は御礼に越井岡の艾を崔煒に贈った。崔煒は、この艾で富豪の任囂の病気を治した。しかし、悪神の独脚神を祀る任囂は、崔煒をこの神の生贄にして恩を仇で返そうとした。夜間に、危うく逃げ出した崔煒は枯れ井戸に落ち、底にいた白蛇の口の疣を、艾で灸をして治した。白蛇は崔煒を古代南越王の趙佗（在位前 203～前 137）の地下宮殿に連れて行き、そこで崔煒は趙佗から宝の珠と田夫人を与えられた。地上に戻った崔煒は、艾をもらった老婆が神仙になる方法を研究した葛洪（283～343 頃）の妻鮑姑と知り、彼女を探して広州の羅浮山に登って以後消息不明となる。

両方の物語を比較すると、①崔煒という主人公の名前が、全く同じである。②乞食の女性から艾を得る。③悪神の生贄から逃れて井戸に落ちる、④井戸の底で蛇を治癒し地下宮殿に導かれる、⑤古代の王から美女と珠を得る、という大筋も同じであり、ベトナムの越井伝は中国の崔煒伝の翻案であることは明らかである。また「崔煒伝」の鮑姑と「越井伝」の麻姑、「崔煒伝」の「趙佗」と越井伝の「殷王」などの置き換えが見られ、複数の仮託現象も認められる。『嶺南摭怪』を、ベトナム語に翻訳し注釈をつけたディン・ザー・カインは、この「越井伝」を「内容と芸術性が劣る」と酷評している [Đinh Gia Khánh 1990: 14, noto (2)]。彼はその理由を特に記していないが、恐らく「越井伝」があまりにも中国の『伝奇』崔煒伝の露骨な翻案であり、独創性がないということなのだと思う。

このような中国古典文学作品の模倣は、「越井伝」にとどまらない。その極端な事例に、1479 年に呉士連が編纂したベトナムの史書『大越史記全書』外紀、巻 1、鴻厯紀の条文に記されたベトナム人の始祖の系譜である。

その概要は、炎帝神農氏三世の孫の帝明が生んだ涇陽王は、中国の洞庭湖の神の娘神龍と結ばれ貉龍君を生んだ。貉龍君の子供の 1 人が、ベトナム人が実在したと考えているベトナム最初の王国文郎国の王雄王となる。

このベトナム建国の始祖貉龍君を生んだ洞庭湖の神の娘である神龍について、『全書』上記本文は「(涇陽) 王娶洞庭君の女を娶る。神龍と曰う。貉龍君を生む⁵⁸。」と記した後、続く割註に、

唐紀を按ずるに、涇陽に、時に羊を牧(か)う婦有り、自から洞庭君の少女と謂う。涇川の次子に嫁ぐも、黜(しりぞけ)らる。柳毅に書を寄與(あ

注 58…原文「(涇陽) 王娶洞庭君女。曰神龍。生貉龍君。」

注 59…原文「按唐紀、涇陽時有牧羊婦、自謂洞庭君少女。嫁涇川次子、被黜。寄書與柳毅、奏洞庭君。則涇川、洞庭為婚姻、有自来矣。」

た)へ、洞庭君に奏せしむ。則ち涇川が、洞庭と婚姻を為すは、自来(ゆらい)有り^{*59}。

ここには初め「唐の記録を考えると」と記しているけれども、この部分は歴史書の記述ではない。8世紀頃に李朝威という人が創作した「柳毅伝」前半そのまま内容の要約である。これも『伝奇』の一つだ。『太平広記』巻四一九、龍二所収の『異聞録』に、以下の記載がある。

魏鳳中、儒生に柳毅なるものあり。挙に応ずるも下代(落第)し、将るに湘濱へ還らんとす。郷人に涇陽の客となる者有るを念(おも)い、遂に往きて別れを告げんとす。至ること六七里、鳥起きて馬驚き、疾(はや)く道を左に逸れしこと又六七里にして、乃ち止まれり。見(あら)われるに婦人の羊を道の畔に牧するもの有り。毅は怪しみて之を視るに、乃ち殊色(ことのほか美しく)ある也。然して蛾のごとき臉は舒(おだやか)ならず。巾(かぶり物)と袖に光無く、凝(じつ)と聴(みみをそばだ)て翔立(たちつく)し、伺う所あるが如し。毅は之に詰(ただ)して曰く子は何んぞ苦しみて自ら辱かしむることは是(かく)の如きや?」婦は始め楚(くる)しみて謝(はじ)しも、終に泣いて對(こた)えて曰く、賤妾(わらわ)は幸ならず、今日辱められて長者に問われき。然して恨みは肌と骨を貫き、亦何んぞ能よく媿(は)じ避けんや。幸に一たび焉(これ)を聞かれかし。妾は洞庭の龍君の少女なり。父母は配して涇川の次子に嫁(とつ)かしめしたるも、夫たる壻は楽逸にして婢僕(めかけ)の惑わす所となり、日々以って厭(きら)われ薄(かるん)じられたり。既にして將(も)って舅姑に訴えたりしも、舅姑にも毀(そし)り黜(しりぞ)けられ以って此に至れり。言い訖(お)わり、歔歔(すすりない)て涕(なみだ)を流す。(中略)女は遂に襦(はだぎ)の間より書(てがみ)を解(ぬきだ)し、再び拜して以って進め、東に望んで愁(うれ)い泣き、自から勝(たえ)ざるごとし。毅は深く之が為に戚(かな)しみ、乃ち書を囊中に致(おさ)めしむ。(下略)^{*60}

注 60…原文「儀鳳中、有儒生柳毅者、応挙下第、将還湘滨。念郷人有客於涇陽者、遂往告别。至六七里、鳥起馬驚、疾逸道左。又六七里、乃止。見有婦人、牧羊於道畔。毅怪視之、乃殊色也。然而蛾臉不舒、巾袖無光、凝聽翔立、若有所伺。毅詰之曰：「子何苦而自辱如是？」婦始楚而謝、終泣而對曰：「賤妾不幸、今日見辱問於長者。然而恨貫肌骨、亦何能媿避、幸一聞焉。妾、洞庭龍君小女也。父母配嫁涇川次子、而夫壻楽逸、為婢僕所惑、日以厭薄。既而將訴於舅姑、舅姑愛其子、不能禦。迨訴頻切、又得罪舅姑。舅姑毀黜以至此。」言訖、歔歔流涕(中略)女遂于襦間解書、再拜以進、東望愁泣、若不自勝。毅深為之戚。乃致書囊中(下略)」

以上の『異聞録』の「柳毅伝」と、『大越史記全書』の鴻厯紀の割注の内容を比較すれば、涇陽王という名前は「柳毅伝」に記された現在の陝西省にある涇陽という地名を写したものだし、彼の妻も「柳毅伝」のヒロインである。そして『大越史記全書』より前、1272年に編纂されたベトナムの年代記『大越史略』に涇陽王は見えない。従って、15世紀に呉士連が『大越史記全書』の建国神話に唐代伝奇を丸写したのである。この事象はまた地底または水底に展開する仙界、そこに所属する仙女の救助を機縁とする俗世の男性と婚姻とい

うモチーフが、独立期ベトナムの知識階層の間でいかに愛好されたかを象徴している。そして『伝奇』の「柳毅伝」のモチーフから登場人物、地名に至るまで、ベトナム人の登場が無いまま丸ごと民族の建国神話にそのまま写すという極点に至るに達していたことが示されている。

しかし本稿筆者は、こうした極端な模倣こそがベトナムの漢文文学の一つの伝統と思われる。これはベトナムにおける識字率の問題に起因した、中国文化偏重によるものである[拙稿 2013a: 110-111]。かえって、ここに取り上げられた原話やキーワードを拠り所として、往昔のベトナム人が何を特に尊重したかを知る情報源とすべきである。

この本稿筆者の視点に立脚してさらに注目すべきは、原話の「崔煒伝」で主人公崔煒に救われる鮑姑(老婆)が、ベトナムの「越井伝」では麻姑となっていることである。さらに「崔煒伝」では、崔煒に艾を与えた後、話の後半において鮑姑は登場しないが、「越井伝」には、崔煒が妻と共に麻姑に迎えられる文章が加わっている。

エミール・ガスパルドンは、「徐式仙婚録」が正にこの「越井伝」を原案としていることを、すでに 自著のベトナム漢籍解題「安南書誌」の中で指摘している[Gaspardone 1934: 129]。ガスパルドンは論拠を挙げてはいないものの、恐らく上記の「崔煒伝」に登場する鮑姑が、「越井伝」では麻姑になっている点なども考慮されたと推察される。

このように麻姑が繰り返し登場して大きな役割を与えられていることは、15 世紀までのベトナムの知識階層において、麻姑について認知が相当あり、人口に膾炙していたと推測される。ひいては、このような受容の中で麻姑の周辺の重要な人物についても 15 世紀までには認知され、16 世紀に著された「徐式仙婚録」における魏華存の登場に繋がるものと推測される。

3-4 地下世界を通じて繋がる中国とベトナム

前節の 3-3 で述べた『嶺南摭怪』の「越井伝」に見える井戸から出入りする地下の仙界、動物に変身した龍などのモチーフの起源は、劉宋の劉義慶(403 ~ 444)が著した『幽明録』における「痴龍珠」の下記の条文に、古い原型を留めている。また、この条文には地下世界の通路という隠喩を借りた中国ベトナム間の遠距離往来が示唆されているようだ。

漢の時、洛(陽)の下に一洞穴有りて、其の深さを測かれず。一婦人の夫を殺さんと欲するもの有りて、夫に謂いて曰く、「未だ嘗つて此の穴を見ず」と。夫は自ら逆しまに之を視んとして穴に至るに、婦は遂に推して下(おと)し、多くの時を経て底に至らしむ。婦は後に飯物を擲(なげ)て、之を祭らんと欲するが如くす。此の人顛墜(らっか)する時に当たりて

注 61…原文「漢時、洛下有一洞穴、其深不測。有一婦人欲殺夫、謂夫曰、未嘗見此穴。夫自逆視之至穴、婦遂推下、經多時至底。婦於後擲飯物、如欲祭之。此人當時顛墜恍惚。良久乃蘇、得飯食之、氣力小強。周皇覓路、仍得一穴、便匍匐從就、崎嶇反側、行數十裏、穴寬、亦有微明、遂得寬平広遠之地。歩行百余裏、覺所踐如塵、而聞糠米香、啖之。芬美過於充饑。即裹以為糧、緣穴行而食此物。既盡。復過如泥者、味似向塵、復賁以去。所歷幽遠、裏數難詳。□就明広、食所賁盡、便入一都。郭郭修整、宮館壯麗、台榭房宇、悉以金魄為飾、雖無日月、而明逾三光。人皆長三丈、被羽衣、奏奇樂、非世間所聞。便告求哀、長人語令前去、從命前進。凡過如此者九処。最後所至、苦饑餒。長人指中庭一大柏樹、近百圍、下有一羊、令跪掣羊須、初得一珠、長人取之、次掣亦取、後掣令啖、即得療饑。請問九処之名、求停不去。答曰、君命不得停。還問張華、當悉此間。人便隨穴而行、遂得出交郡。往還六七年間、即歸洛。問華、以所得二物視之。華云、如塵者是黃河下龍涎、泥是崑山下泥。九処地仙名九館大夫。羊為痴龍、其初一珠、食之与天地等寿、次者延年。後者充饑而已。」

恍惚たり。良（やや）久しうして乃ち蘇（よみ）がえり、飯を得て之を食して、氣力は小（やや）強し。周皇（あわ）てて路を覓（もと）めんとし、仍って一穴を得て、便（ただ）ちに匍匐して従い就（おもむ）くも、崎嶇（けわ）しく反側（ころび）やすし。行くこと数十里にして穴は寛（ひろ）く、亦微（かす）かに明り有り、遂に寛平にして広遠の地を得たり。歩み行くこと百余里、覺（おぼ）うるに踐（ふ）む所は塵の如く、而して糠米の香りを聞き、之を啖（くら）う。芬（かお）りは美（よ）く饑（うえ）を充（みた）すに過ぎたり。即ち裹（おさ）めて以って糧と為し、穴に縁（そ）いて行くに此の物を食せしも、既に盡（つ）きたり。復（ふたた）び泥の如き者を過ぐ。味は向（さき）の塵に似たり。復（ふたた）び賁（たま）わって以って去る。歷る所は幽（くら）く遠く、里数も詳（つまびらか）にし難し。明るく広き所に□就（おも）むくも、食し賁わりし所も盡きんとするに、便（すなわ）ち一都に入る。郭郭（みやこのくるわ）は修整（ととの）い、宮館は壯麗、台榭房宇（うてなとへや）は、悉く金魄を以って飾りと為し、日月無きと雖も、明りは三光を逾（こ）ゆ。人は皆長（たけ）三丈にして羽の衣を被（き）て、奇（めづら）しき樂を奏し、世間に聞く所に非ず。便ち告げて哀を求めるに、長人語りて前（さき）に去さら令（し）め、命に従いて前に進む。凡そ過ぐるに此（かく）の如き者は九処。最後に至る所に、饑餒（うえ）に苦しむ。長人の指さす中庭に一つの大なる柏の樹の百もて圍（かこ）むに近きものあり。下に一羊有り、跪（ひざま）ずいて羊の須（ひげ）を掣（つまみと）ら令（し）むに、初めて一珠を得、長人は之を取る。次に掣って亦取り、後に掣って啖わ令むに、即ち饑（う）え療（いや）すを得たり。請うて九処の名を問い、求め停（とど）まりて去らず。答えて曰く、「君の命は停まるを得ず。還りて張華に問はば、當（まさ）に此の間を悉（つく）すべし」と。人は便ち穴に隨（した）がいて行き、遂に交郡に出るを得たり。往き還ること六七年間、即ち洛に歸りたり。華に問うに得し所の二物を以ってし之に視せしむ。華云わく、「塵の如き者は是れ黃河の下の龍の涎（よだれ）なり。泥は是れ崑山（崑崙山）の下の泥なり。九処の地仙は九館大夫と名ずく。羊は痴龍（みずち）にして、其の初めの一珠は、之を食すれば天地と寿（よわい）を等しうし、次なる者は年を延ばす。後の者は饑えを充（みたす）のみ」と⁶¹。

この話には、「越井伝」が踏襲した地下宮殿一龍蛇あるいはその化身の案内など共通の概念が見えることから、「崔煒伝」のモチーフの原型を形成した小説の一つに違いない。それと共に、この『幽明録』の記載には、漢代の洛陽から地下道があり、中国の地下世界が交郡つまり交州の中心地である交趾郡まで連なっている、という概念が存在していることにも注目したい。遊佐昇は、中

国の四川地方で信仰された仙人嚴君平に関係する道観の井戸が、遠隔地にも係わらず互に通じ合っている伝説について、それは「井戸で繋がる土地と土地の間に、交流（情報の交換）が存在していたことを直接意味しているはずである。」[遊佐 2015：418] と述べている。

これらを勘案すれば、神仙の住む地下世界を通じてベトナムと中国が通じているということは、陸地においても道教関係者が両方の地域を往還していたことを隠喩するものである。そして、この神仙思想に彩色された地下世界こそ、やがてベトナムにおける洞天思想の基盤となったと考えられる。

小結

以上、本稿3で述べてきたように、唐代伝奇小説が長くベトナム文人の関心を引き、中でも李朝威が創作した「崔煒伝」が、『伝奇漫録』の徐式仙婚録の重要な骨格として翻案されたことを認めることができる。

そして、ベトナムの文人による唐代伝奇「崔煒伝」の精密な模倣は、すでに『伝奇漫録』に先立つベトナム説話集『嶺南摭怪』の「越井伝」に現れている。この「越井伝」には、南岳魏華存の重要な眷属である女仙の麻姑が登場しており、ベトナムにおける南岳魏華存信仰の影響の一端が認められる。

この信仰概念の形成は古く、2世紀末には交州に南岳が存在するという虚報が既にあり、会稽太守の王朗を交州へ赴こうとさせた。王朗が交州への渡航地点として至ったのが中国の沿海部である福建である。この福建地方こそ古来よりベトナムとは海上交通によって密接な繋がりがあった。また、道教内部には福建地方の霍山は魏華存が所在する南岳と考えられ、しかもそれが東海の仙島と連絡しているという概念が存在した。この事象も、南岳とベトナムが繋がっているという概念形成に関与したと思われる。このような両地域の繋がりがこそ、南岳の領域が南方へ延伸するという概念を形成したのではないか。そして、こうした背景から、南岳の修行者たちが魏華存の化身と言うべき南冥夫人が支配する仙島、いわば漂流する南岳を経てベトナムと行き来する話も引き続き創造されている。このような状況を勘案すれば、長く潜在して文献上に表出してこなかったとは言え、魏華存の信仰はベトナムに伝播したと思われる。その片鱗が、中国の『伝奇』の精密な模倣の中にもベトナム人の嗜好が反映された説話「越井伝」に、魏華存と深い関係を持つ麻姑が重要人物として登場したことに垣間見られる。

「越井伝」はベトナム人不在の物語であった。一方、『伝奇漫録』は依然として中国古典文学影響を受けつつも従来の中国人に替わるベトナム人が登場する。この変化はベトナム知識層の中国文化模倣一辺倒からの脱却と、新たな独自性の創造を象徴している。そして、『伝奇漫録』の「徐式仙婚録」において、ついに魏華存が現れる。これは、15世紀の中国文化接受が振興したことにより、

前代から潜在していた南岳ならびに魏華存信仰あるいは傾仰が表出したものと言えるだろう。

省みれば「徐式仙婚録」には、魏華存が住む仙島の中の洞天という設定が表現されている。この設定にこそ、仙島と地下世界という隠喩によってなぞえられた、中国ベトナム間における海と陸との道教教線延伸の概念が一つとなって反映されていると考えられる。

4 徐式洞周辺が洞天福地に選定された理由の試考

本章では、「徐式仙婚録」の重要な舞台が、なぜベトナム中部北端の愛州、現在のタインホア省東北境に出現した仙島に設定され、洞天と称せられたのかについて試考する。

4-1 神符海口とその周辺における信仰

南岳魏華存の仙島が現れた神符海口は、かつて神投海口とも呼ばれた。それは、その近傍に神投山という聖山にちなむ。1307年から1340年の間に成立し、ベトナム人の著作として現存最古の史書である黎則撰『安南志略』巻一、山の条文に、

神投山、羅城、清花二郷の界山なり。(中略) 初め李の聖王占城を攻めんとし海を済(わた)らんとするも、烟浪もて済ること能(あた)わず。山神に禱りて、遂に済り運ぶを得、還りて即ち祀を此に立てたり。(下略)

*62

注 62…原文「神投山、羅城、清花二郷界山也。(中略) 初李聖王攻占城欲済海、烟浪不能済。祈于山神、遂得済運、還即立祀於此。」

という記述が見える。ここに「羅城、清花」と見える。「羅城」は都の外周の城壁という意味であるが、前後の脈絡から考えれば現在の北部ベトナムの紅河デルタを指すに違いない。「清花」は現在の中中部ベトナム北境のタインホア省である。そして上記のように、この神投山は、ベトナムの北部と中部の間に位置する自然の境界地点となっている。この山の後背山脈タームディエップ(三疊)山脈はベトナムの北部と中部の間に位置し、その西北から発して東南へ約80kmに亘り延伸して海岸に至っている。正にベトナムの北部と中部の間に位置する自然の境界線である。その海岸へ延びた山脈の先端部分が、神投山なのである。

この神投山の近傍にある海口は、カーン河(Sông Càn)の河口の一つで今は沖積土で塞がれている。しかし、かつては紅河デルタに居住するキン族の諸王朝が、占城などと呼ばれた南方チャム族のチャンパー王国へ侵攻する際の出発地点であった。上記のように、李の聖王すなわち李朝(1009～1225)の第

3代皇帝聖宗（在位1054～1072）が1069年に占城遠征を行った時、この渡海地点で、荒れやすい南シナ海の高況に直面し、この神投山の山神に祈りを捧げて航海の成功を祈っている^{*63}。

そして注目すべきことに、李朝期の神投山には山神と俗界に介在する道士が存在していたようである。それは、胡朝（1400～1407）の王子である黎澄（1374～1446）^{*64}が、明代中国において著した『南翁夢録』の「壓浪真人」の条に以下の記述があるからである。

宋の仁宗の時、安南の李王親（みず）から舟師を率いて占城を伐たんとし、神投海口に至るも、風浪連日航海するを得ず。近くの山に道士独り庵の中に居るを聞き、乃ち召して祈祷を請う。道士曰く、王自（おのず）から福力有り。臣万一の憂い無きを保たんければ、明日の發行に疑慮を生ずるなかれ。夜半ばにして風止み、詰旦（あけがた）行きて海外に至り、遠く望まば風浪は山の如きも、舟師の向う所寧靜たり。（中略）師還りて神投山に至る。道士迎へ見（あらわ）るるに、王喜び謝して慰勞す。道士曰く、臣王の福重きを知り、故に憂い無し。此れ神が王を祐（たす）けしのみにして、臣にはあらざるなり。之を郷人に問わば曰く、道士は此（か）れより葉を採りて久しく庵に在らず。王大いに之を異（ふしぎ）とし、封じて壓浪真人と為さしめたり。（中略）其の後裔の羅脩なるもの、進士に挙げられ陳の芸王に仕え、官は審刑院司に至りて卒す。余の親（みず）から識る所なり^{*65}。

この記事は幻想的な内容である。しかし、その末尾に書かれた付記に認められるように単なる完全な創作ではなく、14～15世紀に生きた作者黎澄自身の身近な見聞を元に著されている。この付記に記された羅脩^{*66}は、『大越史記全書』本紀、卷七、陳紀の隆慶二年（1374）二月の条に、三甲と呼ばれる三組に分けられた科挙の進士合格者の、第二組である第二甲の別称黄甲の筆頭として記されている[Ngo Đức Thọ 1993:58]。従って、羅脩は実在の人物であって、その先祖の道士壓浪真人とその神符海口における活動は、14～15世紀当時、リアリティをもって語られていたことが窺える。そして、当時以下のような概念が存在したことになる。

- ① 神符海口付近は、北部ベトナムの住民から見れば、チャンパーなど外国への入り口であり、いわば異界との境界地点であった。
- ② チャンパー遠征のような同地から外洋への進出は、南シナ海の過酷な海洋環境に直面した。
- ③ 神符海口付近には壓浪真人という道士が居住し、航海困難な高況を道教の

注63…渡海するのに、海神ではなく山神に祈るのは、奇異な感じがする。しかし、長く信頼に足る海神を持たなかったキン族は、既存の山神に対して航海の成功を祈ったのである。これらの事情については[拙稿2001b]を参照されたい。

注64…黎澄は、ホー（胡）朝（1400～1407）の初代皇帝胡季犛の長男で、後に明に仕えて火薬兵器の開発に大功があり、官位は工部尚書に至った[張1992:55－61]。

注65…原文「宋仁宗時、安南李王親率舟師伐占城、至神投海口、風浪連日不得航海。聞近山有道士独居庵中、乃召請祈祷。道士曰、王自有福力。臣保万一无憂、明日發行勿生疑慮。夜半風止、詰旦行至海外遠望風浪如山、舟師所向寧靜。（中略）師還至神投山。道士迎見、王喜謝慰勞。道士曰、臣知王福重、故無憂。此神祐王爾、非臣也。問之郷人曰、道士自此採葉久不在庵。王大異之、封為壓浪真人。（中略）其後裔羅脩者、舉進士仕陳芸王、官至審刑院司而卒。余所親識也。」

注66…『大越史記全書』当該箇所原文「廷試進士、賜狀元陶師錫（中略）黄甲及第同及第羅脩等、並賜宴襲衣出身有差。」（進士を廷試し、狀元を陶師錫に（中略）黄甲及第、同及第を羅脩等に賜り、並びに宴、襲衣を賜るも出身に差有り）

祈祷によって制御した。

このような概念の存在は、かなり早期から神符海口地域は道教職能者との関係が生じていたことを窺わせる。こうした背景の延長上に、仙界の存在が認められる海島と沿海地帯の接合という思想上の概念が、中部ベトナム北境の神符海口付近でも再現されたのである。

本稿3-1で述べた仙島と沿海地域との関係には、ベトナムの場合2つの方向性があるようだ。一つは、仙島が陸地へ移行して地上の福地へ変化するものである。これは北部ベトナムの福地安子山の形成で見られた〔拙稿2013b〕。反対に、陸地の道教拠点が海上へ進展するものであったようである。徐式が訪れた仙島は、後者の事例であり、中部ベトナム北境の神符海口付近の道教信仰環境が、概念上で海へも進展したのではないか。この後者のような概念が『伝奇漫録』の作者阮嶼の「徐式仙婚録」構想の中に存在した可能性がある。

4-2 15世紀末～16世紀ベトナムの道教

本稿2-1-1で述べたように、1497年という『峨眉寺』が成立した時期は、黎朝皇帝聖宗の治世の最末年に当たる。聖宗は、儒教の精神に従い科举制度や官僚制度の改革と充実に勤め黎朝に最盛期をもたらした皇帝として名高い〔Lê Thành Khôi 1955: 222-231, 1981: 225-245〕。同時にこの聖宗は天命思想を固く信じた結果、宮中への落雷は皇帝の不徳を天が与える懲罰と考えた。その対処として道士が主催する靈宝謝雷解厄道場などの道教儀礼を、都の昇龍（現ハノイ市）宮城内において、中国宋朝首都の大道宮に倣った景靈宮で頻繁に举行している〔拙稿2009: 436-442〕。また聖宗の臣下や親族は、聖宗を玉皇上帝が人間界に賜った仙童と信じていたようである〔ibid.: 444-446〕。

このようにベトナム儒教を隆盛に導いた聖宗とその周囲の人々は、一方において道教にかなり親和性があったと考えられる。

そして、この聖宗の治世の後に、ベトナム道教界出身者が、科举官僚層の一翼を担うようになった事象にも注意したい。『大越史記全書』本紀、卷十四、景統五年（1502）二月の条文に、

会試あり。天下の挙人の試に應ずる者五千人、陳翼等六十一人を取り、吏部はその名を以て聞す。上は親（みず）から策問するに、帝王天下を理（おさ）むを以てす。（中略）太常寺卿嚴琳は試巻を読まれんことを進む。上は覽（み）て、第一甲を黎益沐、水棠県清朗の人、前に道士を為すに賜る。（下略）⁶⁷

とあり、黎益沐の割注に「水棠県清朗の人、前に道士を為す」と記されている。

注 67…原文「会試。天下
挙人、応試者五千人、取陳
翼等六十一人、吏部以其名
聞。上親策問以帝王理天下、
（中略）太常寺卿嚴琳進読
試巻。上覽、賜第一甲黎益
沐、水棠県清朗人、前為道
士。（下略）」

このように、聖宗の長男であり父を継いで黎朝の第六代皇帝になった憲宗（在位 1498～1504）によって、道士出身者が科挙合格者の首席に選ばれている。もっとも黎朝期の官僚には、15 世紀前半に道士出身で礼部侍郎を務めた程全陽がいる〔拙稿 2013a

：113〕。しかし、彼が科挙出身官僚であるかどうか明らかではない。一方、黎益沐の場合は、科挙を経て官僚となっていることに注目したい。この事象はベトナム道士の儒教的素養が向上したことを示すものである。そして同時に、聖宗の儒教振興政策を通じて、ベトナムの知識階層における中国文化の受容も広く振興された結果が 16 世紀になって表出したことを象徴する事象であると言える。

また 1574 年（明、万暦 2）の自序がある嚴從簡撰『殊域周咨録』巻 6、安南の条には、この撰者が知見したと思われる当時のベトナムに所在した書籍名が列記されている。その中に、

（前略）并（なら）びに禅林・道録なれば、金剛・玉枢、諸仏経雜伝并（あわ）せてこれあり。

という一節がある。この「禅林・道録」以下の部分は、「禅林」こと禅寺では『金剛経』、「道録」こと道教官僚においては『玉枢経』が使用される主要な経典であるという意味に解釈できる。『玉枢経』の正式名は、『九天応元雷声普化天尊玉枢宝経』と呼ばれ道蔵の洞真部本文類第 25 冊に収められている。これは、道教の雷神である九天応元雷声普化天尊を教主とする経典である。この事象は、15 世紀後半に黎朝の聖宗が落雷に対処するため宮中で挙行した道教儀礼に引き続き、16 世紀の道教官僚の間でも雷神信仰と結合した道教が継承されていたことを示している〔拙稿 2006：93〕

さらに、官界だけではなく 16 世紀初期の北部ベトナム民間における道教信仰の普及を示す事例がある。それは本稿 2－2－1 で、1511 年撰述『明慶大名藍碑』に言及した際に引用した『大越史記全書』本紀、巻十四、己巳端慶五年（1509）十一月の簡脩公濤に関する条分と同じ十一月の箇所に記されながら、その前に先立つ記事である。以下のように、襄翼帝の暴虐を示す事例の一つで、

（前略）法門の呪術を禁じ、道士の道を奉じし者は髪を剪らしめ、髪を長くするを得ざらしむ。以つての故に舖舎市肆の先に師を者奉ずる者は之を蔵（かく）まい、後に教えを承け業を承けたり。（下略）^{*68}

と見える。ここには法門^{*69}という道教系祈祷師の呪詛と、道士の長髪が禁じられたことが述べられている。重要なことは、さらに続けて「舖舎市肆の先

注 68…原文「（前略）禁法門之呪術、道士奉道剪髪、不得長髪。以故舖舎市肆奉先師者蔵之、後承教承業。（下略）」

注 69…この法門については〔拙稿 1994：515 - 516〕を参照されたい。

に師を者奉ずる者」つまり市場や商店に従事する人々が、こうした道教系宗教職能者を匿い、匿った道士等から教えや業を学んだということである。この記事は、当時の商人たちが道教系宗教職能者を信仰していたと同時に、宗教弾圧を機会に、その専門知識を学習継承しようとしていたことを示している。この記事は、16世紀ベトナム北部において道教信仰が一般社会にかなり普及していた状況を物語っている。

その反面、洞天福地や、風水などのテクニカルタームは、北部ベトナムにおいてまだ十分に普及していなかった状況があった。それが本稿2-1で述べたように1497年撰述『峨眉寺碑』1511年撰述『明慶大名藍碑』二つの仏寺碑文に反映されたと考えられる。

しかし、これら1515年撰述『無為寺碑』や1528年撰述『祥先寺碑』によって16世紀前半期までにベトナム北部では風水思想をともなった「福地」の概念が仏教界にも普及していたことが窺える。

16世紀前半期までに、道教が仏教界に浸透した事象を象徴するものとして、16世紀の莫朝期に、仏寺内に玉皇上帝像の合祀が始まっていることが挙げられよう。たとえば、莫朝の興治4年（1591）に刻まれた『新造玉皇諸仏宝光寺碑記』⁷⁰には、陳翰茂等の善男善女が己丑年（興治2年：1589）2月6日に宝光寺のために新造した7軀の諸像の筆頭に玉皇の名を挙げている。さらにこの碑名自体、「玉皇」を「諸仏」に先んじて記していることにも、当時の仏教界における道教信仰の台頭が認められる。

小結

『伝奇漫録』は、上記のように仏教界にまで洞天福地という道教用語が浸透した16世紀半ばに創作されたものである。この時期こそ、ベトナムの知識階層に蓄積されてきた道教の諸要素が、ようやく咀嚼され広範囲に普及した時点と考えられる。このような時代において、阮嶼の『伝奇漫録』「徐式仙婚独自性を帯びた洞天思想を展開したのであろう。

結論

15世紀後半に黎朝の聖宗とその周辺の文人官僚による儒教ならびに中国文化の受容は、仙伝文学につらなる神仙思想など道教の諸要素の受容も促進している。それも15世紀は概ね中国の仙伝文学の受容の仕方に見られるように完全な模倣の時期を経過した。その一方で、陸路と海路から中国の道士たちは、継続してベトナムに渡来していた。そうした行動の暗喩として、地下世界を経由し、あるいは仙島が漂流して中国からベトナムへ漂流する話が、繰り返しばえられてきたのである。この種の仙伝文学は単なる虚構ではなく、その創作の

注 70…『新造玉皇諸仏宝光寺碑記』：ヴィンフック省ヴィントウオン県トゥオンチュン社バーオクアーン寺（Chùa Bảo Quang, xã Thượng Trung, huyện Vĩnh Thường, tỉnh Vĩnh Phúc）所蔵。漢喃研究院所蔵同拓本の請求記号は No.4949. [Đinh Khắc Thuân 2010 : 501 — 503]

背景には中国道教の教線の絶え間ざる延伸という事実が存在したと考えられる。

これらの概念に象徴されるようなベトナムと中国の間における連続した道教の伝播の過程で、ベトナムにおける中国の道教の普及とその咀嚼も行われていったと見られる。それは16世紀初期までに、道教信仰がベトナムの一般社会へかなり普及していたことでも確認できる。その事例として『大越史記全書』の端慶五年（1509）十一月の条文に記された、市井の人々が最眞の道士を持つだけではなく、さらに自らその技を学ぼうとしていた事象が挙げられよう。

この記述は、前世紀の道教受容の蓄積時期を経て、16世紀初期のベトナム北部において道教信仰が一般社会にかなり普及していた状況を示すものである。上記の背景を元に、この16世紀には中国道教文化の咀嚼も進み、従来ベトナムで行われてきた文化模倣の伝統を継承しつつも、少し変化と独創の色彩が加わる。その一つは『嶺南撫怪』の「越井伝」に登場する麻姑が、『伝奇漫録』の「徐式仙婚録」に見える魏華存に変わったことである。ここで注目すべきは、まずこれらのベトナム仙伝文学に、麻姑と魏華存という南岳に関係する主要神仙が継続して登場することである。この事象は、三国時代から中国人の概念上に存在した南岳とベトナムの関係が、ベトナム仙伝文学の中に反映したものと推察される。次に既存の地底または海上に展開していたベトナム人が抱く仙界の概念の恐らく延長上に、洞天福地という新たな宇宙観が加わったことである。このような変化は、長らくベトナムの碑文に見られなかった洞天福地の思想が、16世紀前半から仏教寺院の碑文に書き足されていく過程にも現れている。

15世紀から16世紀における、このような道教のベトナム社会への普及とベトナム人による道教文化の咀嚼が、『伝奇漫録』の「徐式仙婚録」の中に結実したのである。

【参考文献】

Đào Phương Bình, những người khác (Biên)

1978 *Thơ văn Lý - Trần*, Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, Hà Nội, Tập III (ダーオ・フォン・ビーン、他 (編) 『李陳詩文』、社会科学出版社、ハノイ市、第3集)

Đinh Khắc Thuần

2010 *Văn bia thời Mạc*, Nhà xuất bản Hải Phòng, Hải Phòng (デイン・カック・トゥアン 『莫朝碑文』、ハイフォン出版社、ハイフォン)

Đinh Xuân Vịnh

2002 *Sổ tay địa danh Việt Nam*, Nhà xuất bản Quốc gia Hà Nội, Hà Nội

Đinh Gia Khánh (Dịch và chủ thích)

1990 *Vũ Quỳnh - Kiều Phú Lĩnh Nam chí quái*, Nhà xuất bản Văn học, Hà Nội (ディン・ザー・カイン (訳註) 『武瓊 - 喬富 嶺南摭怪』、文学出版社、ハノイ)

Gaspardone, Emile

1934 “Bibliographie annamite”, *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. Tome 34, n°1, pp. 1- 173 (ガスパルドン、エミール 「安南書誌」、フランス極東学院紀要、第34巻、第1号、1 - 173 頁)

Hoàng Tuấn Phổ

2008 *Thanh Hóa - Nghìn xưa lưu dấu*, Nhà xuất bản Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh (ホアン・トゥアン・フォー 『タインホアー 1000 年の足跡』、青年出版社、ホーチミン市)

Nguyễn Đồng Chi

2000 *Kho tàng truyện cổ tích Việt Nam, In lần thứ tám*, Nhà xuất bản Giáo Dục, Hà Nội, Tập 1, tr.995 -1002, Tập 2, tr.,1675 -1676. (グエン・ドーン・チー 『ベトナム古譚宝庫』、第8刷、教育出版社、ハノイ、第1集、995 - 1002 頁、第2集、1675 - 1676 頁)

Nguyễn Lang

2000/1973 *Việt Nam Phật giáo sử luận*, Nhà xuất bản Văn học, Hà Nội (グエン・ラーン 『ベトナム仏教史論』、文学出版社、ハノイ)

Nguyễn Quang Hồng (Phiên âm & chú giải), Nguyễn Thế Nghi (Dịch sang văn xuôi)

2001 *Truyện kỳ mạn lục giải âm*, Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, Hà Nội. (グエン・クアン・ホーン (編音と注釈)、グエン・テー・ギー (チューノム文翻訳) 『伝奇漫録解音』、社会科学出版社、ハノイ)

Ngô Đức Thọ (Chu biên), *Các nhà khoa bảng Việt Nam 1075 - 1919*, Nhà xuất bản

1993 Văn học, Hà Nội (ゴ・ドゥック・ト (主編) 『越南科榜録会要』、文学出版社、ハノイ)

Ngô Nguyên Phi

2002 *Nghiên cứu phong thủy và phong thủy Việt Nam dưới góc độ khoa học*, Nhà xuất bản Khoa học Văn hóa Thông tin, Hà Nội (ゴー・グエン・フィー 『科学的角度のもとでの風水とベトナム風水の研究』、文化通信出版社、ハノイ)

Lê Kim Ngân

1963 *Tổ chức chính quyền trung ương dưới triều Lê Thánh tông* (1460 – 1497),
Bộ Quốc gia Giáo dục, Sài Gòn (レー・キーム・ガーン『黎聖宗期 (1460 –
1497) 治下の中央政権組織』、国家教育省、サイゴン)

Lê Mạnh Thát

1999 *Nghiên cứu về Thiền Uyển tập anh* (レー・マイン・タット『禅苑集英の
研究』ホーチミン市出版社、ホーチミン), Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí
Minh, Thành phố Hồ Chí Minh

Lê Thành Khôi

1955 *Le Việt Nam, l'histoire et civilisation*, Les Edition de Minut, Paris (レー・タ
イン・コーイ『ベトナム、歴史と文化』ミニユイ出版社、パリ) .

1981 *Histoire du Vietnam des origines à 1858*, Sude Stasie, Paris. (レー・タイン・
コーイ『起源から 1858 年までのベトナム史』、東南アジア、パリ)

Phạm Thị Thùy Vinh (Chủ biên)

2010 *Tư liệu văn hiến Thăng Long - Hà Nội Tuyển tập Văn khắc Hán Nôm*, Nhà
xuất bản Hà Nội, Hà Nội (ファム・ティ・トゥイー・ヴィン (主編)『タン
ロン - ハノイ文献資料 漢喃刻文選集』、ハノイ出版社、ハノイ)

Phạm Thị Thùy Vinh (Giới thiệu – Tổ chức biên dịch – Hiệu đính)

2014 *Văn bia Lê Sơ Tuyển tập*, Nhà xuất bản Khoa học Xã hội, Hà Nội (ファム・
ティ・トゥイー・ヴィン [紹介—編訳指揮—校訂]、『黎朝前期碑文選集』、
社会科学出版社、ハノイ)

Pigneau de Behaine

1773 *Dictionarium Anamitico Latinum* (『安南語ラテン語辞彙』、本稿では、
パリ外国宣教会文書館所蔵原本 (Documents des Archives des Missions
Étrangères de Paris) を複写した漢喃研究院所蔵本 (請求記号 V v、
0 2 2 9 2) を使用)

Robéquain, Charles.

1929 *Le Thanh Hóa : Étude géographique d'une province annamite*, Paris et
Bruxelles Tome I, II (シャルル・ロブカン『タインホア：一アンナン地
方の地理研究』、パリおよびブリュッセル、2 巻)

Thạch Tr ung Giải

1972 “ Hệ thống Tam giáo trong Truyền kỳ mạn lục ”, *Tư Tưởng*, Số 3,
Năm thứ V, tr.83-108. (タック・チュン・ザーイ「伝奇漫録中の三教体系」、
『思想』第 5 年、83 – 108 頁)

Trần Ích Nguyên

2000 *Nghiên cứu so sánh Tiên đăng tân thoại & Truyền kỳ mạn lục*, Nhà xuất bản
Văn học, Hà Nội (陳益源『剪灯新話と伝奇漫録の比較研究』、文学出版社、
ハノイ)

Trần Nghĩ

1989 “ Thư so sánh Truyền kỳ mạn lục với Tiên đăng tân thoại ”, *Tạp chí Hán
Nôm*, 1-2, tr. 3-13 (チャン・ギア「伝奇漫録と剪灯新話の比較試行」、『漢喃
雑誌』1 – 2、3 – 13 頁)

Trường Đình Hoè

1988 *Les immortels vietnamiens d'après le Hội Chân Tiên – étude et traduction française anotee*, École française d'Extrême-Orient, Collection de textes et document sur l'Indochine X VI, Paris. (チュオン・ディン・ホエー、『会真篇のベトナム諸神仙—研究とフランス語訳註』、極東フランス学院、インドシナ文献資料集成 16、パリ)

石田秀美

1994 「抱き合う大地—風水の身体論」、渡邊欣雄、三浦國雄（編）『環中国海の民族と文化 4 風水論集』、凱風社、114 - 132 頁

拙稿

1994a 「会真編」、坂出祥伸、福井文雅、山田利明、野口鐵郎（編）『道教事典』、平河出版社、54-55 頁

1994b 「符水」、坂出祥伸、福井文雅、山田利明、野口鐵郎（編）『道教事典』、平河出版社、515 - 516 頁

2001a 「ベトナムの道観・道士と唐宋道教」、遊佐昇、野崎充彦、増尾伸一郎（共編）『講座道教第 6 卷 アジア諸地域と道教』、雄山閣出版、平成 13 年 10 月 25 日発行、110 - 127 頁

2001b 「ベトナムの独脚神信仰における山神と海神の複合」ベトナム社会文化研究会（編）『ベトナムの社会と文化』第 3 号、風響社、平成 13 年（2001）12 月 20 日発行、3 - 48 頁

2006 「ベトナムの雷神信仰と道教」、塚田誠之（編）『中国・東南アジア大陸部の国境地帯における諸民族文化の動態』国立民族学博物館調査報告 63、国立民族学博物館、平成 18 年 12 月 27 日発行、71 - 81 頁

2007 「ベトナム後黎朝期の道教官僚制度について - 18 世紀を中心に - 」ハノイ国家大学—ベトナム社会科学院（共編）『第 2 回ベトナム学国際シンポジウム、2004 年 7 月 14 -16 日、於：統一宮殿（ホーチミン市）—紀要』、世界出版社、2007 年 12 月発行、第 2 集、133 - 142 頁（“Bản về chế độ quan lại Đạo giáo của thời Hậu Lê Việt Nam (thế kỷ 18)” Viện Khoa học Xã hội Việt Nam, Đại học Quốc gia Hà Nội (Biên chung), *Việt Nam học kỷ yếu Hội thảo Quốc tế lần thứ II -Thành phố Hồ Chí Minh 14-16.2004-*, Nhà xuất bản Thế Giới, Hà Nội, 2007, Tập II, tr. 133-142)

2009 「黎朝聖宗の天命思想と道教」、ベトナム漢喃研究院 - ハーバード大学燕京研究所（共編）『ベトナム儒家思想研究 - 関連分野からの接近 - 』、世界出版社、ハノイ、2009 年 2 月 9 日、433 - 452 頁。（“Đạo giáo và tư tưởng thiên mệnh của vua Lê Thánh Tông” Viện nghiên cứu Hán Nôm Việt Nam - The Harvard Yenching Institute (Biên), *Nghiên cứu tư tưởng Nho gia Việt Nam từ hướng tiếp cận liên ngành*, Nhà xuất bản Thế Giới, Hà Nội, 6-2-2009, tr. 433 - 452)

2010 「道教正一教派のベトナム伝播について」、ハノイ国家大学—ベトナム社会科学院（共編）『第 3 回ベトナム学国際シンポジウム科学報告選集』世界出版社、2010 年 12 月発行、第 2 集、396 - 415 頁（“Bản về sự truyền bá của giáo phái Chính Nhất Đạo sang Việt Nam” Viện Khoa học Xã hội Việt Nam, Đại học Quốc gia Hà Nội (Biên chung), *Truyện tập báo cáo khoa học*

Hội thảo Quốc tế Việt Nam học lần thứ III, Hà Nội, 4-7.12.2008, Nhà xuất bản
Thế Giới, Hà Nội, Tập II, 2010, tr. 396 – 415.)

2013a「ベトナムの伝説・昔話に見える中国古典小説の翻案と仮託をめぐって」『アジア遊学』第 161 号、勉誠出版、103 – 116 頁

2013b「交州福地安山とベトナムの安子山」、『東方宗教』第 121 号、65 – 87 頁

奥野信太郎

1940「安南文学の一例として見たる伝奇漫録」、『中国文学』第 67 号、
357 – 362 頁

川本邦衛

1998『伝奇漫録刊本攷』、慶應義塾大学言語文化研究所

小南一郎

1984「漢武帝内伝」、『中国の神話と物語り』、岩波書店、237 – 433 頁

張秀民

1992「明代交趾人在中国内地之貢獻」、張秀民（著）『中越關係史論文集』、
文史哲学集成 255、文史哲出版社、台北、45 – 74 頁

陳佳榮、謝方、陸峻岑

1986『古代南海地名匯積』、中華書局、北京

松本浩一

1979「宋代の雷法」『社会文化史学』第 17 号、45 – 65 頁

遊佐 昇

2015『唐代社会と道教』、東方書店