

「黄梁夢」と「南柯夢」：能〈邯鄲〉における『南柯太守伝』受容の可能性

LI, Suyang / 李, 蘇洋

(出版者 / Publisher)

法政大学国際日本学研究所

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

INTERNATIONAL JAPANESE STUDIES / 国際日本学

(巻 / Volume)

21

(開始ページ / Start Page)

259

(終了ページ / End Page)

280

(発行年 / Year)

2024-02-10

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00030880>

「黄粱夢」と「南柯夢」

——能〈邯鄲〉における『南柯太守伝』 受容の可能性——

李 蘇洋

1 はじめに

能〈邯鄲〉は、有名な「邯鄲の枕」の説話を舞台化した作品である。人生に迷う青年盧生（シテ）は楚国の羊飛山に赴く途中、邯鄲の里で宿を借りる。宿の女主人（アイ）から借りた枕で寝る盧生は、栄華を極める夢を見るが、それは宿の主人が粟飯を炊く間のことだった。夢から覚めた盧生は栄華の五十年も夢だと悟り、旅の目的は達したので羊飛山へは行かずに故郷へ帰っていく。

〈邯鄲〉の現存する最も古い上演記録は寛正五（1464）年の糺河原勸進猿楽で、音阿弥が演じた時の記録である。また〈邯鄲〉は禅竹作の『歌舞髓脳記』で「妙花風」として高く評価され、現在でも頻繁に上演されている。『歌舞髓脳記』のほか、『能本作者注文』、『自家伝抄』、『いろは作者注文』にいずれも〈邯鄲〉についての記述が残されている。本曲についての先行研究を概観してみると、作者と原拠という二つの点が問題となってきたことがわかる。

まず作者について、先行研究の意見は世阿弥作説・元雅作説・禅竹作説に分かれているが、作者付をめぐる研究が深まるとともに、世阿弥作説のかわりに、世阿弥周辺の人物作説が有力になってきたことがうかがえる。しかし、そこから先は〈邯鄲〉の構造や詞章を詳しく分析した宮本圭造氏の説（後述）を経てもなお作者の確証は得られていない。そこで、本稿も世阿弥周辺の人物による作とするに留めておく。

典拠については、唐代小説『枕中記』と『太平記』巻二十五「自伊勢進宝

剣事付黄梁夢事」とするのが通説であった。しかし、伊藤正義氏は原拠と考えられてきた唐代小説『枕中記』と『太平記』巻二十五「自伊勢進宝剣事付黄梁夢事」を〈邯鄲〉と比較し、二書と〈邯鄲〉の「夢中の近似性が弱い」と指摘し、〈邯鄲〉はこの二書より、抄物と禅林文学によって日本化された「邯鄲説話」から影響を受けていると論じている¹⁾。また、宮本圭造氏は『空華日用工夫略集』に記された和漢連句の中に「邯鄲の枕の事」を詠んだ記事があることを指摘し、「邯鄲説話」は日本の南北朝期からすでに知識層に知られていたと推定している。その一方で、宮本氏は『太平記』にある邯鄲説話と能〈邯鄲〉との関連も指摘する。具体的には、岩波古典大系の頭注から〈邯鄲〉に出ている地名の「羊飛山」が『太平記』巻二十五「自伊勢進宝剣事付黄梁夢事」の文末にある「楊亀山」の誤用である可能性や、『太平記』の「倩夢中ノ楽ミヲ叶レバ」や「人間百年ノ楽モ、皆枕頭片時ノ夢ナル事ヲ悟リ得テ」などの部分が〈邯鄲〉の「つらつら人間の有様を案ずるに」、「百年の歡樂も命終われば夢ぞかし」や「夢の世ぞと悟り得て」などの文章に影響を与えた可能性などを述べている²⁾。

これらの先行研究の示すところに本稿も多くを学んでいる。しかし、能〈邯鄲〉には原拠とされている邯鄲説話に描かれていない点や、邯鄲説話と微妙に異なる点がいくつかある。

(一) 廬生が立身出世を願わず、人生の目標を失った青年に造型されていること。

(二) 廬生が夢の中で楚国の勅使の話を飲み込めないまま輿に載せられて楚国へ行くこと。

(三) 廬生は楚国の王として五十年の栄華を楽しむだけでなく、侍臣から仙家の酒と仙家の盃を得て、神仙なみの体験までもすること。

(四) 廬生は宿の主人から起こされて、夢から現実世界に戻ることに。

これらの点については、本説を離れた、作者独自の発想であると論じられてきたが、果たして本当に作者独自の発想だけなのだろうか、何か作者が拠った素材がほかにあるのではないか。本稿はそうした問題意識から出発し、同じ夢説話として認識されてきた『南柯太守伝』からの影響を検討してみたい。

2 〈邯鄲〉における『南柯太守伝』享受の可能性

『南柯太守伝』のあらすじは次のとおりである。

主人公である淳于棼（以下、「淳于生」と呼ぶ）は酒好きで、自由奔放な性格の持ち主である。淳于生は武芸が評判となり、「淮南軍裨将」に任じられたが、酒によって將軍に逆らい、軍から追い出され職を失う。それで、より一層酒に耽るようになった。

ある日、淳于生は友人との酒宴で酔いつぶれ、庭の中に植えてある大きな槐の木の下に運ばれた。すると、槐安国から遣わされた使者に迎えられ、槐安国へ赴く。槐安国についての淳于生は国王から娘の金枝公主との結婚を命じられ、南柯という地方の長官である「南柯太守」に任じられ、栄華を極めた生涯を送る。ところが敵国の檀蘿国との戦争に負けてしまい、妻も病で亡くなり、一連の挫折に落胆した淳于生は官職をやめ、槐安国の都に戻った。王は、彼を実家に帰らせる。使者が再び淳于生を槐の下に送り、彼の名を大きな声で二三回呼ぶと、淳于生は夢から覚める。目覚めた淳于生は再び槐安国を探してみると、その正体は槐の下にある蟻の巣だった。その後、彼は槐安国で会った友人の周弁が急病で死亡したこと、もう一人の友人、田子華も病に伏していることを知った。南柯で過ごした栄華の日々を虚しく思い、人生の短さを悟った淳于生は（感南柯之虚浮、悟人世之倏忽）、宗教に心を寄せ、酒も女色も断じる（遂栖心道門³⁾、絶棄酒色）。

以下、この『南柯太守伝』と能〈邯鄲〉の共通点を述べる。

2.1 人物像

まず、能〈邯鄲〉では、主人公盧生は登場した際に、自分が人生のあり方を知らず、茫然とした日々を送っていることを語る。そのような日々を暮らすうちに、彼は楚国の羊飛山に「尊き知識」がいることを知り、人生のあり方を聞くために旅立つのである。

[次第] シテ 憂き世の旅に迷ひ来て、憂き世の旅に来て、夢路をいつと定めん。

〔(名ノリ)〕シテ これは蜀の国の傍らに、盧生と言へる者なり、われ人間にありながら、仏道をも願はず、ただ茫然と明かし暮らすばかりなり。まことや楚国の羊飛山に、尊き知識のましますよし承り及び候ふほどに、身の一大事をも尋ねんため、只今羊飛山へと急ぎ候⁴⁾

冒頭の〔次第〕で盧生は自分が「人間の身に生まれながら仏道を願うこともせず、ただぼんやりと月日を送っているだけである」（傍線部）と述べ、楚国の羊飛山に尊い「知識」がいるという噂を聞くと、すぐ悟りを求める旅に出る。

一方、『南柯太守伝』の主人公淳于生は、呉や楚の地方の俠客であり、酒を嗜み、一度軍職に任じられたが、酒に酔って失敗し、軍から追い出されてだんだん落ちぶれてしまった人物である（因使酒忤帥、斥逐落魄）。その後はより一層酒に耽るようになり、放恣に日々を過ごす（縦誕飲酒為事）。一見すると、〈邯鄲〉のシテ盧生と淳于生のキャラクターはまったく違っているように見える。しかし、二人とも人生の目標を失った状態にあるという点は共通している。少なくとも、邯鄲説話の出世欲に満ちた主人公よりは、人生の目標を失い酒に溺れている淳于生のほうが、能〈邯鄲〉の盧生に似ているのではなからうか。

2.2 夢での人生の始まり方

『枕中記』では、盧生は自分から枕の両端の穴を通して、夢の世界に入って波瀾万丈の人生を送る。『太平記』と『和漢朗詠集和談鈔』に出てくる「富貴を願う客」（盧生という名はないが相応する主人公である）は楚国の使者から迎えられると、すぐに喜んで楚国へ赴き、楚国の王として五十年の榮華を楽しむ。これらの邯鄲説話の主人公は立身出世という願望を持っているので、迷いなく、喜んで夢の世界に入ることも妥当な展開である。

しかし、〈邯鄲〉の盧生の様子は異なっている。彼は、夢に入っただけで、楚国から遣わされた使者（ワキ）と輿を担ぐ輿昇（ワキツレ）が迎えに来ると、次のような問答を交わす。

[問答] ワキ いかに盧生に申すべきことの候 シテ そもいかなる者ぞ ワキ ①楚国の帝のおん位を、盧生に譲り申さんとの、勅使これまで参りたり シテ ②思ひよらずや王位には、そもなにゆゑに備はるべき ワキ ③是非をばいかで計るべき、おん身世を持ち給ふべき、その瑞相こそましますらめ、はやはや輿に召さるべし シテ こはそもなにと夕露の、④ワキ 光輝く玉の輿、シテ 乗りも慣らはぬ身の行くへ、ワキ かかるべきとは思はずして、シテ 天にも上がる ワキ・シテ こちして

ぼんやりしている盧生は、自分が楚国の王位を継ぐ者となったことを知る(①)。思いがけない栄華を得た盧生は不思議に思いながら、使者に自分が王になる理由を聞く(②)。盧生の疑問に対して、使者は「推し量ることができないが、きっと王になる瑞兆があるのだろう」と答え、再び出発を催促した(③)。まだ事情を分かっていない盧生は慣れていない輿に乗って楚国へ赴く(④)。

ここからは〈邯鄲〉の主人公である盧生が決して出世や富貴を願っているわけではなく、勅使に促されるまま、状況を飲み込めないまま王宮へ赴くことが分かる。これは邯鄲説話の、富貴を願い、楚国の使者から迎えられると喜んで楚国へ赴く主人公と異なっている。

そこで『南柯太守伝』の、酒に酔いつぶれた淳于生が使者に迎えられ、小車に乗せられ、槐安国へ赴く描写に注目したい。

(a) 生解衣就枕、昏然忽忽、髣髴若夢。見二紫衣使者、跪拜生曰：「槐安国王遣小臣致命奉邀。」生不觉下榻整衣、随二使至門。(b) 見青油小車、駕以白牡、左右従者七八、扶生上車、出大戸、指古槐穴而去。(c) 使者即驅入穴中、生頗甚異之、不敢致問⁵⁾。

(a) 酒に酔った淳于生が頭を枕に乗せてそろそろ夢に入ると、目の前に紫色の服を着ている二人の使者が現れ、その後ろに七八人の従者がついていて、使者は槐安国王の勅命により、淳于生を迎えに来たことを述べ、行先の分か

らない淳于生を槐安国に連れて行く。(b) 淳于生は従者にささえられ、白い牡馬に引かせる黒い漆塗りの小車に乗せられる。(c) 槐安国に行く理由を知らない淳于生は車に乗り、使者とともに古槐の木の穴に入る。大いに不思議だと思いついながらも、ついに何も聞けないままに槐安国へ赴く。

淳于生が夢に入る描写は、①何も知らずに槐安国の使者に迎えられ、心に疑問を抱いている、②使者の後ろに複数の従者が付いている、③馬車に乗せられて槐安国へ赴くという三つのポイントからなっている。これは〈邯鄲〉で盧生が楚国の使者と数名の輿昇に迎えられ、輿に乗せられる場面と非常によく似た構造なのである。

『枕中記』の主人公がみずから枕の両端にある穴を通して夢の世界に至る様子は、舞台上では再現できない。また、もともと立身出世する願望を抱えていない、前掲の〔名ノリ〕で描かれるような盧生が、邯鄲説話の「富貴を願う客」のように、喜んで使者とともに楚国へ赴くというのも不自然な展開になってしまう。誰かが迎えにきて、よく判らないまま乗り物に乗せられていくという『南柯太守伝』の設定は、能の舞台上で盧生が夢の中に入っていく場面を自然に描くのに便利だったのではないだろうか。

2.3 宴会にある神仙的要素

従来〈邯鄲〉の原拠とされている『太平記』や『和漢朗詠集和談鈔』では、宿の主人に枕を与えた仙人呂洞賓を別にすれば、道教と関わりを持つ人物は殆ど見当たらず、たとえ夢の世界で宴会を開いても、仙人を客として招いたり、仙人の酒を飲んだりする描写はない。

一方、能〈邯鄲〉では、第七段の〔問答〕で侍臣は盧生による五十年の治世を祝うために、仙家の酒である「天の濃漿」と仙家の盃である「沆瀣の杯」を進上する。仙家の酒を得た盧生は大いに喜んで、曲水の宴を楽しむ。

〔問答〕侍臣 いかにな奏聞申すべきことの候、おん位に即き給ひてははや五十年なり、しからばこの仙薬を聞きしめさば、おん年一千歳まで保ち給ふべしさるほどに、天の濃漿や沆瀣の杯、これまで持ちて参りたりシテ そも天の濃漿とは 侍臣 これ仙家の酒の名なり シテ 沆瀣の

杯と申すことは 侍臣 同じく仙家の杯なり シテ 寿命は千代ぞと菊
 の酒、侍臣 栄花の春も シテ 万年、侍臣 君も豊かに シテ 民
 シテ・侍臣 栄へ

諸注にあるとおり、「天の濃漿」は濁っている仙人の酒であり、「沆瀣の杯」は仙人の飲み物を盛った盃である。『謡曲二百五十番索引』に拠ると、「天の濃漿」は〈邯鄲〉と〈大典〉の二曲に見えるが、「沆瀣の杯」は〈邯鄲〉一曲に見えるのみである。つまり、「天の濃漿」と「沆瀣の杯」はほかの曲目にほとんど見られず、〈邯鄲〉独特の表現だと言えよう。〈邯鄲〉の作者は現実からかけ離れた夢体験を描くために、廬生に王としての俗世の楽しみを体験させるだけでなく、仙家の酒を飲んで神仙並みの体験をさせることも狙ったようだ。

『南柯太守伝』では、淳于生と槐安国の王女との結婚式で、仙女と見られる人物を賓客として登場させ、その豪華な様子を詳しく描いている。

是夕、羔雁幣帛、儀容威度、妓樂糸竹、肴膳灯燭、車騎礼物之用、無不咸備。有群女、或称華陽姑、或称青溪姑、或称上仙子、或称下仙子、若是者数輩、皆侍従数十、冠翠鳳冠、衣金霞帔、綵碧金鈿、目不可視。

下線部からは、「華陽姑」、「青溪姑」、「上仙子」、「下仙子」といった名の女性が結婚祝いの客として招かれていることがわかる。彼女たちにはみな数十人の侍女がついており、目が眩むほど華麗な装束（冠翠鳳冠、衣金霞帔、綵碧金鈿、目不可視）を着ているというのである。ここで注目したいのは女性たちの名である。「上仙子」と「下仙子」にある「仙子」⁶⁾は道教の仙女のことを指しており、「華陽姑」と「青溪姑」といった人名にある「華陽」⁷⁾と「青溪」⁸⁾も道教と深くゆかりを持つ地名である。つまり、作者は淳于生の夢の中での体験を描く際に、結婚式の賓客として仙人と思われる女性を登場させていることがわかる。

一方、能〈邯鄲〉では物語は単純化されており、廬生の結婚についてはまったく触れられないが、能作品にとって重要な歌舞の要素を取り入れ、シテ（廬

生)に舞を舞わせるために、作者は酒宴という場面を設置し、そこに神仙が使う「沆瀣の杯」や不老長寿の効用を持つ「天の濃漿」などの神仙的要素を書き込んだのだろう。宴会の目的は異なるが、両作品の主人公は、夢の中で無上の幸せを味わう際に、いずれも神仙とかかわりを持つ物事によってさらなる超越的な体験をしているのである。

2.4 夢の世界から現実世界への戻り方

『枕中記』の主人公は夢で栄華を極める日々を数十年も過ごし、天寿を全うして目が覚め、『太平記』と『和漢朗詠集和談鈔』の主人公は夢の中で妻と息子が水に落ちるのを目撃し、侍臣と宮人の驚愕の声に包まれて目覚める。邯鄲説話では、主人公は宿の主人に起こされるのではなく、自ら夢から目覚めることになっている。そのため、能〈邯鄲〉のシテ廬生が、夢に入るときには大臣から、そして夢から覚めるときには宿の主人から、同じ扇で一畳台をたたき演出によって起こされるという設定で、これは能作者のすぐれたアイデアだと考えられてきた。たしかに、夢への入り方と覚め方を同じにする演出は能作者の手柄と思われるが、この場面に関しても『南柯太守伝』との類似が認められる。

淳于生は長い間南柯の長官に任じられていたが、妻の病死をきっかけに、槐安国王の命令に従い、二人の使者とともに槐安国から去る。二人の使者は再び小車を用意して、淳于生は使者とともに自宅に帰った。

二使者引生下車、入其門、升其階、己身臥於堂東廡下。生甚驚畏、不敢前近。(i) 二使因大呼生之姓名数声、生遂發悟如初。(ii) 見家之僮僕擁簞于庭、二客濯足于榻、斜日未隱於西垣、余樽尚湛于東牖。

自宅に着くと、二人の使者はまた淳于生を車から降ろし、家に入り、階段を上る。淳于生は自分の体が廊下に臥していることを見て、大いに驚くが、自分の体に近づくこともできない。使者は大きな声で淳于生の名前を二三回ぐらい呼ばれる。すると、淳于生は夢から覚めてまたもとの体に戻るようになる (i)。周りを見ると、下僕はまだ庭掃除をしていて、二人の客は椅子に

腰を掛けて足を洗っている。日は西に傾いているが、まだ落ちていないし、酒の飲み残しもまだ東の窓ぎわに置かれている (ii)。

淳于生の夢も盧生の夢と同じく、他人から迎えられて始まり、夢から覚める場面も他人から起こされるという構造となっている。また、夢で過ごした長い年月が所詮一睡に過ぎないという場면을強調するために、使用人がまだ庭掃除をしており、二人の客もまだ去らずに足を洗っていることを描き、さらに夕日がまだ沈んでいない景色を描いている。これは能〈邯鄲〉で盧生が宿の主人に起こされたあと、松風の吹く音を聞き、自分が粗末な宿屋の一室にいることに気づき、「栄花の程は五十年、夢の間は粟飯の一炊の間なり」とつぶやく場面と、通じるのではないだろうか。単に「粟の飯が炊けるまで（未だ炊けないほど）の短い時間」と言うのではなく、何も変わっていない周囲の情景を描写することで、夢から覚めて茫然とする主人公の状態も、より明確になってくる。

3 中世日本禅林文学における『南柯太守伝』享受

前章では、能〈邯鄲〉と『南柯太守伝』に多くの重要な類似点があることを指摘した。これは単なる「偶然の一致」なのか、それとも、能作者が『南柯太守伝』を見ていた可能性があるのだろうか。

能〈邯鄲〉に禅林文学における邯鄲説話享受の影響があることは、従来から指摘されているところであるが、『南柯太守伝』の享受については、十分に考察されてきたとはいえない。本章では、『南柯太守伝』が禅林でどのように享受されていたのかを検討し、同書が能作者の素材となり得た可能性について考察する。

3.1 宋元時代の知識層が受容した『枕中記』と『南柯太守伝』

まず、黄庭堅の『欵乃歌二章戯王稚川』にある「従師学道魚千里、蓋世功名黍一炊」について、伊藤正義氏はこの作品が日本の五山僧の間で広く読まれていたことを指摘している⁹⁾。その『欵乃歌二章戯王稚川』にある「従師学道魚千里、蓋世成功黍一炊」¹⁰⁾についての註釈を見よう。

「従師学道魚千里」は師のもとで道理を学ぶことは魚が千里を泳ぐように長い時間がかかることを言う。「蓋世成功黍一炊」は世を覆い尽くすほどの栄誉を得ても所詮黍の飯を炊く間にすぎないと述べる。その「黍一炊」について、『山谷詩集註』¹¹⁾では黄庭堅自身の説を次のように記している。

黍炊、即淳于棼夢富貴百年於蟻穴中、破夢起坐、舎中炊黄粱猶未熟也。
山谷之説如此。(後略)

この註釈を踏まえ、高語莎氏は「黄庭堅が漢詩を作る際に『南柯太守伝』と『枕中記』を重ね合わせている」と指摘したが¹²⁾、氏の指摘した以外にも、『山谷外集詩註』には『枕中記』と『南柯太守伝』を併せて詠み込んだ例が見いだせる。そこで、ここでは『山谷外集詩註』に収められている『明叔知県和示過家上塚二篇復次韻』の「功名黄粱炊、成敗白蟻陣」という一句について考察を行う。

「功名黄粱炊」は人生の儚さを描き、功績を挙げて栄華を極める生涯を送ったとしても目が覚めたら所詮一炊の間にすぎないことを言う。「成敗白蟻陣」は国と国の戦争や勝敗も広い宇宙からみればまるで小さな蟻の間での戦争のようなものであることをいっている。「黄粱炊」と「白蟻陣」について、『山谷外集詩註』¹³⁾には次の註釈がみえる。

呂公邯鄲道上炊黄粱、此事與南柯事相類、皆出異聞集大概言淳于棼夢入槐安国、其王妻以女、使為南柯太守十年。有檀蘿国来伐、王命棼征之、敗績。及覺見蟻穴云云。山谷多以此二事為一事。事雖不同其義一也(後略)¹⁴⁾。

(呂公は邯鄲の道上で黄粱を炊く。このことは南柯が事に似ている。この二つの説話はみな異聞集に収録されている。その話の大概は、淳于棼が槐安国に入ることを夢みることである。国王は自分の娘を淳于棼に嫁がせ、彼は南柯太守に任命され、十年も過ごしてきた。檀蘿国が槐安国を攻めに来て、王は淳于棼に檀蘿国軍と戦うことを命じるが、戦に負けてしまった。目が覚めた淳于生は夢の中にある槐安国が蟻の穴だと気づ

く。黄庭堅はよくこの二つの説話を一つの説話として扱っていた。これは説話の内容が異なっているが、同じ趣旨を持っているからだ。）（後略）

下線部にある「以此二事為一事。事雖不同其義一也」からみると、『山谷外集詩註』の作者である史容が『南柯太守伝』と『枕中記』を同じ趣旨の説話として認識していることが分かる。

さらに『題槐安閣并序』にも、『南柯太守伝』と『枕中記』をセットとして扱っている記述がある。

白蟻戰酣千里血、黄梁炊熟百年休。
功成事遂人間世、欲夢槐安向此遊¹⁵⁾。

「白蟻戰酣千里血」は『南柯太守伝』における槐安国と檀蘿国との戦争の様子を描き、「黄梁炊熟百年休」は『枕中記』の夢で百年の人生を過ごしても目が覚めると粟の飯がまだできあがっていないことを描いている。また、「功成事遂人間世、欲夢槐安向此遊」では自分のできる限りのことをやり遂げたら、夢の世界にある槐安国で自由自在に暮らしていきたいと言う。

以上三首の漢詩の内容からみると、黄庭堅は時間的な短さを描く際によく『枕中記』にある「黄梁を炊く」を取り上げ、空間的に小さいさまを描く際には『南柯太守伝』にある「槐安国と檀蘿国との戦争」を用いていることがうかがえる。また、黄庭堅だけでなく、黄詩に注を付けた中国の知識層も『南柯太守伝』を『枕中記』と同じく人生の儚さを描く夢説話として扱っているのである。

黄庭堅のほか、蘇軾が『南柯太守伝』を取り入れて漢詩に詠み込んだ例が見いだされている。『次韻定慧欽長老見寄八首・其一』第一聯の「左角看破楚、南柯聞長滕」¹⁶⁾にある「南柯聞長滕」は、夢にある南柯という地方でも、春秋戦国時代の滕侯と薛侯が王に謁見する順番をめぐる争いをするのだとの意味である。

『九日次定国韻』の第二聯「南柯已一世、我眠未轉頭」¹⁷⁾は「南柯で一生を送る間は自分が眠りについていまだ寝返りもしていない短い間だ」という

意味である。さらに、『用前韻再和孫志挙』の第四聯「夢結南柯姻」¹⁸⁾は、淳于生が夢の中で槐安国の王女と婚姻を結び、南柯太守に任命されたことを取り入れて、榮華を極めても人生は所詮儚いものに過ぎないことを述べている。

この三つの例から、蘇軾は『南柯太守伝』を『枕中記』と同じ人生の儚さを描く夢説話として理解していたことがうかがわれる。『枕中記』と『南柯太守伝』は宋代中国の知識層に同じ趣旨を持つ夢説話として受容されていたのである。

3.2 五山僧が受容していた『南柯太守伝』

蘇黄詩を愛読した五山僧も、その影響を受け、『枕中記』と『南柯太守伝』を同じ趣旨を持つ作品として認識していたのだろう。すこし時代が下がるが、五山僧たちが自ら蘇軾の漢詩を解釈する際に、『南柯太守伝』の内容を踏まえた例が見いだせる。

『四河入海』に収録された瑞溪周鳳(元中八・明德二(1391)年～文明五(1473)年)の『脞説』には次の記述がある。

脞云此外四句、蓋言人生百年眞暫時事、不異朝菌纔榮、蟪蛄暫生。又雖一世之榮、蓋南柯夢而已。

(『脞説』ではこの外の四句の詩はみな人生百年が一瞬のことを言うのであろうと記している。人生百年もまことに一瞬のことであり、朝菌や蟪蛄と同じくらい短いものだ。また、生涯榮華を極める歳月を送っても、それも南柯の夢にすぎないのだろう。)¹⁹⁾

下線の内容から、瑞溪周鳳が『南柯太守伝』を人生の儚さを描く物語として解釈していたことがわかる。また、同じ『四河入海』に収録された『一韓聴書』²⁰⁾では、ごく簡単だが、『南柯太守伝』の大概を記している。

①一云左角…(中略)槐安国へ行キ、南柯郡ノ太守ニ淳于棼カナルハ一夢ノ中ノソツトシタコトソ²¹⁾。

②一云、…（中略）南柯一一在南柯国一世ヲワタリテ、富貴ヲ極メシト思タレハ、只一睡ノ間未轉頭ソ²²⁾。

③一云、（前略）「醉眠中山酒、夢結南柯姻」言ハ、世間ノ是非榮辱ト云モ中山ノ酒ニ酔タル中、又南柯一夢の間ホトノコトヲスチトモナイ事ソ（後略）²³⁾。

「南柯」について、①～③の内容ではいずれも「一夢」か「一睡」という語を用いている。また、②と③は淳于生が夢の世界で栄華を極める生涯を送ったことに言及しているから、当時の五山僧が『南柯太守伝』の趣旨を把握していることがうかがえる。

さらに時代がかなり下るが、糺河原勸進猿楽以降の天文頃(1550～1579年)の成立とされている『蠡測集』にも淳于生と呂洞賓についての記述がある。『蠡測集』は仏典と漢詩文学に現れる語についての解説書であり、「槐安国」について、次のように記す。

譬槐安国ノコトハ。淳于禁カ事ナルヲ、白玉蟾カ集ニ洞賓カ槐トシタソ。
淳于禁呂洞賓。何モ浪跡相類シタルハ同ヤウニ用テシタソ²⁴⁾。

ここで言及された「白玉蟾カ集」は中国の南宋時代に成立した漢詩集である。作者の白玉蟾（一名を葛長庚という）は南宋時代に活躍していた全真教²⁵⁾の道士であり、数多くの漢詩文を残している。「洞賓カ槐」は彼の漢詩『夏五即事』にある「池畔雨荒靈運草、庭前雲釀洞賓槐」²⁶⁾のことを指している。呂洞賓は北宋時代末期から全真教の教祖として崇められているので、『枕中記』にある仙人「呂翁」も次第に「呂洞賓」となり、南宋時代に入ると、邯鄲説話は「呂洞賓が仙人の鐘離権によって悟りを開く」説話と、「廬生が呂洞賓によって悟りを開く」という二種類の話型として伝わっている。白玉蟾が呂洞賓を取り入れた邯鄲説話と『南柯太守伝』とを重ね合わせて、「洞賓槐」を漢詩に詠み込んだのも、呂洞賓信仰から影響を受けたからだと思われる。

『蠡測集』の筆者策彦周良（文亀元（1501）年～天正七（1579）年）は、淳于禁（淳于生）も呂洞賓も、あちらこちらを当てもなく彷徨っている様は

似ているので、同じようなものとして用いられるのだと説明している。策彦周良が邯鄲説話だけでなく、『南柯太守伝』についての知識も持っていたことが明白である。

以上の例からみると、『南柯太守伝』は、五山僧にもよく知られていたようだ。また、彼らが『南柯太守伝』を邯鄲説話と同じ類型の作品として受容していたことも読み取れる。このような認識を踏まえて、五山僧はみずからの漢詩を作る際にも『南柯太守伝』を取り入れていた。

また、義堂周信の『古劔新年試筆ノ偈和第二十韻十首 有叙』の「南柯太守夢分符」²⁷⁾にある「分符」にも注目した。「分符」とは皇帝が自分の持っている軍隊を率いる許である割り符の片方を臣下に分け、その臣下に軍を率いる権力を与えることである。軍を率いた淳于生が敵国の檀蘿国からの侵略に立ち向かうという『南柯太守伝』の描写が義堂周信の漢詩に取り入れられていることから、五山僧が『南柯太守伝』に親しんでいた可能性は高い。

このように、五山僧たちは夢の短さや栄華の虚しさを描く際、『南柯太守伝』を素材として漢詩に詠み込んだ。雪村友梅（正応三（1290）年～正平元・貞和二（1346）年）²⁸⁾は、伊藤稿が指摘するように『過邯鄲』で邯鄲説話を引いているが、『岷山歌』では、邯鄲説話と『南柯太守伝』を併せて漢詩に詠み込んでいる。『岷山歌』の前半は中国四川省の岷山山脈と岷江の壮大な景色を描き、後半は人間の欲望と諍いは壮大な自然景色と比べると如何に空しいかを嘆いている。その後半部分に「誰向南柯夢炊粟」²⁹⁾とあることに注目したい。

「誰向南柯夢炊粟」にある「向南柯」は淳于生が夢の中で槐安国の南柯という地方の長官に任命され、都から離れて南柯に赴く場面を踏まえている。それに続く「夢炊粟」は『枕中記』の盧生が邯鄲の宿で栄華を極める生涯を夢見て、目が覚めると粟飯ができあがったばかりだったことを言っている。「南柯」と「炊粟」を繋げるのは「夢」であることから、雪村友梅が『南柯太守伝』と『枕中記』を同じ夢という趣旨を持つ説話として扱っていることになる。また、彼が栄華の虚しさを描く際に、この二つの故事をセットとして漢詩に詠み込んでいることがうかがえる。

さらに、世阿弥とほぼ同時代に活躍した惟忠通恕（貞和五（1349）年～永

享元（1429）年の『猿吟集』に『南柯太守伝』の内容に基づく以下の作例がある。

槐

緑葉如雲護此堂、陰々毎送午時涼。

近聞郡守來爲政、不抵南柯一夢長³⁰⁾。

「緑葉如雲護此堂、陰々毎送午時涼」で槐の木の葉が雲のように仏堂を守り、昼間に涼しさをもたらしているという情景を描いている。「近聞郡守來爲政、不抵南柯一夢長」は新しい地方長官が来たという実際に起こった出来事を語る。近頃郡守はこの地方の長官としてまつりごとを始めたが、自分に涼しさをもたらし、仏堂を守ってくれる槐の木のように永遠にはいられず、南柯の夢よりも短い間のうちにこの地から去ってしまうことを惜しむ。

江西龍派（天授・永和元（1375）年～文安三（1446）年）の『扇面有睡人像』という題の漢詩にも、「若知胡蝶無真假、輪与南柯五十年」³¹⁾がある。もし真実と夢との境目がはっきり分かったならば、夢にある槐安国で五十年の栄華を楽しむほうがよほど楽しいという気持ちを述べている。

以上、五山僧は人生の儂さや時間的な短さを描く際に邯鄲説話だけでなく、『南柯太守伝』も素材として取り入れていたことがわかる。特に雪村友梅が「南柯」と「炊粟」を同時に取り上げているように、中国の知識層がこの両者を類似のものとして扱っていた態度も含めて、当時の五山僧に伝わっていたと見てよいだろう。

3.3 『太平広記』——蘇黄詩のほか、中世日本知識層が『南柯太守伝』を受容したもう一つの可能性

中世日本の五山僧たちは、蘇軾と黄庭堅の詩やその注釈書以外にも、『太平広記』から直接『枕中記』と『南柯太守伝』を享受していた可能性がある。

『太平広記』は李昉によって太平興国二（977）年から編集され、その翌年に成立した物語全書である。唐代に成立した後に散佚した『異聞集』に所収の「枕中記」は、『太平広記』巻八十一「異人二」に収められており、同書

に所収の「南柯太守伝」も、『太平広記』巻四百七十五「昆虫三」に収められている。

中国国内における『太平広記』の受容について、富永一登氏は『東坡題跋』に『太平広記』についての記載があることを取り上げ、蘇軾が『太平広記』を読んでいたことを指摘する。その上で、富永氏は蘇軾が『太平広記』に収録されている物語を題材に詩を詠じていた可能性を指摘する³²⁾。

以上から、宋代に活躍した知識人は『太平広記』を通して『枕中記』と『南柯太守伝』を同時に享受していた可能性が考えられる。

一方、『太平広記』の日本での流布について、周以量氏は平安末期から鎌倉末期にかけて成立したとされる『明文抄』が現在残っている最古の記録だと指摘し、『明文抄』のほか、南北朝時代の延文～応永年間(1356～1375)成立とされる『異制庭訓往来』、享徳三(1454)年の序を持つ辞書『撮壤集』、永仁元(1293)年写の『医家千字文注』にも、『太平広記』の引用と書名の記載があることを指摘し、『太平広記』が中世の日本において積極的に受容されていたと主張している。

さらに、周氏は義堂周信の『空華日用工夫集』応安二(1369)年二月十日条に「才侍者問麻糰、引広記答之…」、翌年の応安三(1370)年六月十日条に「…陳裴事見太平広記」とあること、瑞溪周鳳の『臥雲日件録』を抜粋した『臥雲日件録抜尤』に、竺華梵萼の「柳文裂裳裹足」「東方朔」の出典が『太平広記』であるとの指摘が見えることを取り上げ、五山僧の間で『太平広記』が広く読まれていた可能性を指摘している³³⁾。

また、西尾和子氏は藤原頼資(寿永元(1182)年～嘉禎二(1236)年)の日記『頼資卿記』に、土御門定通との書状の遣り取りの中で「大平廣記、御覧、廣博通鑑、随分嗜持候、若入事候者、不憚可被召候(後略)」とあることから、土御門定通が『太平広記』を所有し、藤原頼資にそれを貸していたことを指摘し、文化人として名高い土御門定通のほかにも、宮廷医に任命されていた惟宗時俊の『本草色葉抄』『医談抄』に収録されている『太平広記』の記事が数多くあることから、『太平広記』が鎌倉時代に幅広く読まれていたと述べる³⁴⁾。

以上の先学が提示した資料を合わせ考えると、五山僧たちは蘇軾と黄庭堅

の漢詩から『南柯太守伝』の大概に触れるだけでなく、『太平広記』から実際に「枕中記」と「南柯太守伝」を受容していた可能性があったと考えられる。また、『太平広記』は五山僧だけでなく、公家や宮廷医の間でも幅広く読まれており、当時の能作者が『太平広記』に所収の「呂翁」と「淳于棼」に触れていた可能性も十分に想定されるのである。

先行研究の説に従い、能〈邯鄲〉の作者を五山僧と親交があった人物として想定するなら、この人物も『南柯太守伝』に触れていた可能性は十分ある。『枕中記』や『太平記』にある邯鄲説話だけでは十分な劇的効果をもたらせない部分について、『南柯太守伝』から必要な要素を取り入れた可能性も考えてみる必要があるのではないだろうか。

4 まとめ

以上、能〈邯鄲〉と『南柯太守伝』との関係について考察を行った。

まず本稿では、能〈邯鄲〉と『南柯太守伝』のテキストを精読し、両者の相似点を明らかにした。〈邯鄲〉のシテ廬生は人生の目標を失った求道者として造型され、邯鄲説話にある富貴を願う青年とは大いに異なる。人生の目標を失い、茫然としている状態は、むしろ『南柯太守伝』の淳于生と通じている箇所だといえる。主人公の人物像のほか、夢に入る方法と夢から覚める方法、神仙思想の影響という三つの点において、〈邯鄲〉と『南柯太守伝』に共通する描写が数多くある。夢への入り方について、両作品の主人公はいずれも乗り物に乗せられ、疑問を抱えながら夢の世界に入る。また、〈邯鄲〉で廬生が自ら目覚めるかわりに、宿の主人に起こされることも、『南柯太守伝』で淳于生が使者に呼び起こされる展開とごく近い発想だと言える。さらに、〈邯鄲〉の作者が仙家の盃を指す「沆瀣の杯」や仙家の酒である「天の濃漿」を取り上げることは、『南柯太守伝』で淳于生の結婚祝いの宴会で仙女と見られる人物を登場させることと似ている。〈邯鄲〉と『南柯太守伝』には無視できないほどの共通点が見いだされるのである。

また、中世日本の知識層が『南柯太守伝』をどのように受容していたのかを検討し、能作者が『南柯太守伝』に触れることができた可能性について考察

した。

中国宋代の知識層が作った漢詩をみると、『南柯太守伝』は邯鄲説話と同じ趣旨を持つ説話として扱われる傾向が見える。特に黄庭堅にはこの二つの説話を併せて漢詩に詠み込んだ例が見いだされ、蘇軾も『南柯太守伝』を夢説話として認識している。そうした認識は蘇黄詩を愛読した日本の五山僧たちにも伝わった。彼らは中国で成立した蘇黄詩を受容するだけでなく、『太平広記』所収の「枕中記」と「南柯太守伝」を受容していた可能性が見出される。これらの受容を踏まえ、五山僧たちは『南柯太守伝』を取り入れて漢詩に詠み込み、中には邯鄲説話と『南柯太守伝』を併せて詠み込む作例も見いだせる。こうした知的環境の中で、能作者が『南柯太守伝』に触れる機会は十分想定できる。〈邯鄲〉が邯鄲説話を踏まえて作られた能作品であることはたしかである。だが、邯鄲説話とほぼ同時代に成立し、且つ同じく人生の無常と夢の世界を描く『南柯太守伝』に〈邯鄲〉と近似する展開があることも無視できないことである。〈邯鄲〉の作者は、物語の骨格を邯鄲説話から取り入れると同時に、主人公の性格や夢の描き方など、能らしい演出を作り上げるために、『南柯太守伝』からも多くのヒントを得ていたと考えておきたい。

註

- 1) 伊藤正義「邯鄲一夢の世ぞと悟り得て」『謡曲雑記』和泉書院 昭和六十四年 p.99～102
- 2) 宮本圭造「作品研究〈邯鄲〉」『観世』檜書店 平成十二年十二月号 p.28～32
- 3) 「道門」について、『大漢和辞典』は五代成立の『図絵宝鑑』に「道士李寿儀、邛州人、宗張問卿筆法、多書道門尊像」とあるのを例に挙げ、「道教。又、道家をいふ」と解している。一方、『仏教語大辞典』では、『維摩経義疏』に「踟躕道門、置心不安」とあることによって、「道門」を「仏道に入る門。または、修行以前」と解している。

そこで、『南柯太守伝』以前に成立した詩文中の「道門」の用例を考察する。隋(581～618)に成立したとされる『老子化胡経』所収の「太上皇老君哀歌七首」には「昔有劉仲伯、精誠于道門」という句があり、劉仲伯が道教の修行に励むことを述べる中に「道門」の語が用いられている。また、「太上皇老君哀歌七首」のほかにも、「道門」を道教とかかわらせた作例が多い。例として王維の『過太乙觀賈生夫房』と白居易の『舟中李山人訪宿』を挙げておく。

王維の『過太乙觀賈生房』に「謬以道門子、徵為驂御臣」という一句がある。その詩題にある「太乙觀」は道士(道教の修行者)が修行し、祭礼を行う寺院を指し、すなわち「道門子」は道教の修行者と解される。

また白居易の『舟中李山人訪宿』に「客乃道門子、来自嵩高岑」という一句が

あり、舟の中に宿を借りた李山人のことを描いている。その次の「得意言語断、入玄滋味深」では、李山人の話を理解したときには言葉が絶えてしまい、玄妙な境に入るほど興味深かったと描写している。ここにある「玄」は『大漢和辞典』に「道家の語」と記されており、白詩の「道門子」は道教を修行する人物を指しているといえよう。

しかし、唐末に活躍した禅僧、永明延寿（904～975）年作の『定慧相資歌』には「永作群生証道門、即是古仏菩提様」という句があり、「道門」は時代が下るにつれて、「道教」だけでなく、「仏教」を指す語として使われていることが分かる。

一方、『南柯太守伝』では道教とかかわりを持つ人物が登場しているが、その人物が語った内容には神仙的な要素だけでなく、仏教的な要素も含まれている。

結婚式に招かれた仙女の一人は、自分が淳于生と何度も会ったことを語り、淳于生をからかう。彼女は三月三日の節句に「靈芝夫人」に従って「禪智寺」を通り過ぎ、「天竺院」で右延が舞った「婆羅門舞」を観た時、まだ少年だった淳于生と出逢ったことを語り、さらに七月十六日に「孝感寺」で「上真子」と一緒に「契玄法師」の「観音経」の講釈を聞きに行った時、ふたたび淳于生と会ったことを冗談半分に語る。

仙女が言及した人物のうち、「靈芝夫人」と「上真子」とは道教と関係を持つ人物であり、「契玄法師」は仏教と関係を持つ人物である。さらに、「禪智寺」、「天竺院」、「婆羅門舞」と「観音経」はいずれも仏教との関わりを示している。

以上より、『南柯太守伝』は架空の非現実的な世界を構築するために、神仙思想的な要素と仏教的な要素とを共に取り入れていることが窺える。また、「道門」の理解は読者によってそれぞれ異なる可能性がある。しかし、主人公が夢から覚めたあと、人生の短さと無常を悟り、宗教に心を寄せることは、『南柯太守伝』と『枕中記』との重要な共通点であり、能〈邯鄲〉に登場する廬生とも大きく重なる要素だと言えよう。

- 4) 〈邯鄲〉の詞章の引用は横道萬里雄・表章校注『日本古典文学大系 41 謡曲集』下(岩波書店 昭和三十八年)による。p.393～396
- 5) 『南柯太守伝』の内容の引用は竹田晃 黒田真美子編 中国古典小説選〈5〉『枕中記・李娃伝・鶯鶯伝他』(明治書院 平成十八年)によるものである。p.158～194
- 6) 「仙子」はもともと仙人を指したが、時代が下るとともに、仙女を指す言葉になった。例えば、白居易作「長恨歌」の「樓閣玲瓏五雲起、其中綽約多仙子」にある「仙子」は仙女を指している。
- 7) 「華陽」は中国梁の時代(紀元後 502～557)に活躍していた隠者である陶弘景の住処の華陽洞のことである。この陶弘景は後に仙人となって天に昇ったことで「華陽洞」も隠者と仙人の住処の代名詞となった。
- 8) 「青溪姑」は蔣子文の妹であり、三国時代(紀元後 220～280年)から兄の蔣子文と同じ神として祀られている女神である。
- 9) 伊藤正義「邯鄲一夢の世ぞと悟り得て一」『謡曲雑記』和泉書院 昭和六十四年 p.99～102
- 10) 『山谷詩集註』巻一、黄庭堅撰、任淵、史容、史季温註『山谷全集』冊1『四部備要：集部』に所収。台湾中華書局 1970年
- 11) 黄庭堅の死後まもなく、黄庭堅の甥である洪炎によって『山谷内集(豫章黄先生文集)』にまとめられ、建炎二(1128)年に刊行されたものである。黄庭堅の弟子である任淵は『山谷内集』に註を施し、『山谷詩集註』に編纂し、紹興二五(1155)年に刊行した。
- 12) 高語莎「能〈邯鄲〉の文学的背景—中世における「邯鄲譚」の受容」『和漢比較文学』68号 和漢比較文学会 令和四年二月 p.73～89

- 13) 『山谷外集』は李彤より建炎二(1182)年に成立した『山谷内集(豫章黄先生文集)』に漏れた作品を蒐集し、編纂された註釈集である(建炎・紹興(1127～1162)年間の成書と推定されている)。その後、史容は『山谷外集』に註釈を施し、『山谷外集詩註』を著した。序によると、『山谷外集詩註』は嘉定元(1208)年に成立とされ、淳祐十(1250)年に修訂本が刊行される。
- 14) 『山谷外集詩註』巻十四、黄庭堅撰、任淵、史容、史季温註『山谷全集』冊2『四部備要：集部』に所収。台湾中華書局 1970年
- 15) 吉川幸次郎, 小川環樹編集・校閲、荒井健註『黄庭堅』中国詩人撰集二集 岩波書店 昭和三十八年 p.47～49
- 16) 岩垂憲徳, 久保天随, 枳清潭訳注『蘇東坡全詩集』第五巻 続国訳漢文大成 日本図書センター 昭和五十三年 p.578
- 17) 岩垂憲徳, 久保天随, 枳清潭訳注『蘇東坡全詩集』第六巻 続国訳漢文大成 日本図書センター 昭和五十三年 p.243
- 18) 岩垂憲徳, 久保天随, 枳清潭訳注『蘇東坡全詩集』第五巻 続国訳漢文大成 日本図書センター 昭和五十三年 p.291
- 19) 岡見正雄, 大塚光信編 抄物資料集成第二巻『四河入海一』清文堂出版社 昭和四十六年七月 p.687
- 20) 一韓智翊(生没年未詳)が桃源瑞仙(永享二(1430)年～延徳元(1489)年)の講義録。
- 21) 岡見正雄, 大塚光信編 抄物資料集成第二巻『四河入海一』清文堂出版社 昭和四十六年 p.502
- 22) 岡見正雄, 大塚光信編 抄物資料集成第二巻『四河入海一』清文堂出版社 昭和四十六年 p.687
- 23) 岡見正雄, 大塚光信編 抄物資料集成第四巻『四河入海三』清文堂出版社 昭和四十六年 p.732
- 24) 塙保己一編 巻九百五十七『蠡測集』(『続群書類聚』第三十二輯・雑部に所収) 八木書店 昭和五十年 p.588
- 25) 道教の一派である。北宋時代末期に王重陽(北宋末・政和二(1113)年～金・大定十(1170)年)は儒・仏・道の「三教一致」を唱え、全真教を開く。道教の仙人の鍾離権と呂洞賓は全真教の教祖として崇める。
- 26) 大島絵莉香 「国立公文書館内閣文庫蔵『海瓊白先生詩集』解題と翻刻」『金城学院大学論集 人文科学編』13(1) 金城学院大学 平成二十六年九月 p.127～101
- 27) 『空華記』二百八十頁、上村観光編『五山文学全集』第二巻に所収。思文閣出版 昭和四十八年 p.1617
- 28) 伊藤正義「各曲解題『邯鄲』」『新潮社古典集成謡曲集』上巻 新潮社 昭和五十八年 p.433
- 29) 『岷峨集』十八頁、上村観光編『五山文学全集』第一巻に所収。思文閣出版 昭和四十八年 p.546
- 30) 『雲壑猿吟』五十六頁、上村観光編『五山文学全集』第三巻に所収。思文閣出版 昭和四十八年 p.2484
- 31) 巻三百二十六『豚菴集』、塙保己一編『続群書類聚』第十二輯上・文筆部に所収。八木書店 昭和五十年 p.310
- 32) 富永一登「『太平広記』の諸本について」『広島大学文学部紀要』59 広島大学文学部 平成十一年十二月 p.42～61
- 33) 周以量「日本における『太平広記』の流布と受容——近世以前の資料を中心に」『和漢比較文学』26 和漢比較文学会編集委員会 平成十三年二月 p.33～45
- 34) 西尾和子「日本における『太平広記』受容の展開：『太平広記』の日本伝来時期を中心として」『東方學』143 東方學會 令和四年一月 p.26～43

<ABSTRACT>

**"The Handan Dream" and "The Nanke Dream":
The Possibility of Reception of "Nanke Taishou Zhuan"
in the Noh Play "Kantan"**

LI Suyang

The noh play "Kantan" 邯鄲 is frequently performed in the current repertoire. It tells the story of a young man named Rosei 廬生 who travels to Mount Yōhi 羊飛 in *So* 楚 (Ch. *Chu*) to seek knowledge of Buddhism. He stays at an inn in Kantan and takes a nap with a pillow borrowed from the innkeeper, only to have a dream of great success and prosperity. Upon waking up, he realizes that his dream of fifty years of prosperity was just an illusion and decides not to continue his journey to Mount Yōhi.

The prevailing theory on the source of "Kantan" is that it was based on Tang Dynasty chuanqi 伝奇 fiction named "Zhenzhong Ji" 枕中記 (Record of the World Inside a Pillow) and chapter 25 of the Japanese historical *Taiheiki* 太平記 (The Chronicle of Great Peace). However, Masayoshi Itō 伊藤正義 has compared these two works with "Kantan" and pointed out that the similarities in the dream sequences are weak. He argues that "Kantan" was influenced by a Japanese version of the "Kantan" story, adapted from Chinese sources and transformed through the genres of anthology and Zen literature.

This paper discovered common points between "Zhenzhong Ji" and the Japanese version of the "Kantan" story, as well as a Tang Dynasty chuanqi fiction called "Nanke Taishou Zhuan" 南柯太守伝 (The Governor of Nanke). This paper examines four aspects of "Kantan": the protagonist's character, his entrance into the dream world, his exit from the dream world, and the influence of Taoist immortals.

Furthermore, I explore how medieval Japanese intellectuals received

"Nanke Taishou Zhuan" and consider the possibility that noh playwrights had access to this novel. When looking at Chinese poetry created by Song Dynasty intellectuals, "Nanke Taishou Zhuan" is often treated as a story with the same theme as "Zhenzhong Ji". Huang Tingjian 黃庭堅, for example, wrote a poem combining both stories, and Su Shi 蘇軾 recognized "The Story of Nanke Taishou" as a dream narrative. Such recognition was transmitted to *gozan* (also pronounced *gosan*; Ch. *Wushan*; "five mountains") zen monks who loved to read the poetry of Su and Huang. They not only accepted the poem by Su Shi and Huang Tingjian, but also incorporated "Nanke Taishou Zhuan" into their own poems, and some examples can be found that combine both the story of Kantan and "Nanke Taishou Zhuan".

Thus, it is possible that the author of the noh play "Kantan" not only borrowed the basic story from the story of Kantan but also gained many insights from "Nanke Taishou Zhuan" to create the distinctive elements of the play, such as the protagonist's personality and the depiction of dreams.