

三皇説話の形成

——黄帝説話の遊子の話を中心に——

李 莘 梓

Structure of the Three Sovereigns' Legend, Focusing on the Story of Yushi in the Yellow Emperor's Legend

Abstract: *The Mirror of China* is a book on Chinese history written in the 13th century in Japan. Previous studies have demonstrated that this book is very similar to other books on Chinese history, and some researchers even think that many quotations in this book come from Chinese references. This study pays attention to the contents quoted from Japanese books, focusing on the story of Yushi (the Yellow Emperor's son). It shows that when recounting Chinese history, Japanese people take advantage of the aspects of culture shared by the two countries to help their readers feel closer to Chinese history. In addition, Japanese readers can understand their own history and culture through the comparison with Chinese culture.

Keyword: *The Mirror of China*, Yushi, Dosojin (deities of travelers, roads and borders), *Wakan Roeishu* (collection of Japanese and Chinese verses)

はじめに

『唐鏡』は13世紀に成立した中国に関する歴史書である。作者は藤原南家の藤原茂範である。小川剛生氏は「藤原茂範の考察 —『唐鏡』作者の生涯—」¹の中で、『唐鏡』は茂範が鎌倉滞在中(建長五年(1253年)～文永元年(1264年))の産物だとしている。

現存の六巻では「伏羲氏ヨリ殷ノ時ニ至ル」「周ノ始ヨリ秦ニイタル」「漢高祖ヨリ景帝ニイタル」「漢武帝ヨリ更始ニイタル」「後漢光武ヨリ献帝ニイタル」「魏蜀呉ヨリ余晋恭帝ニイタル」の順に中国の歴史が語られている。

巻一の冒頭の序文には『唐鏡』成立の経緯が紹介されている。老年の著者が大宰府の安楽寺に詣で法華經千部読誦の宿願を果たそうとする。結願の九月九日の夜、二人の高僧と出会った。師の僧は異国の言葉を話し、弟子の僧

はその通訳をする。宋朝の仏法が衰えた故、二人は日本に渡ったという。師僧は、伏犠の時から宋朝の太祖皇帝の建隆元年までの中国 15132 年間の歴史を語る。著者は、別れの際に、大門まで二人の僧を送ったが、二人の僧はかき消すように消えた。その名残惜しさに、語った内容のごく一部を書き留めて、『唐鏡』になったという。

『唐鏡』はこのようにして、宋人の語りとして中国の歴史を記述する。しかし、『唐鏡』には漢籍にない内容も見られる。

たとえば、『唐鏡』は伏犠、女媧、神農の物語から中国史を語り始め、神農説話の後に、いくつかの「三皇説」を挙げ、補説として黄帝説話を記述するが、その中に神農が神仏になったとの記事が見出だされる。

此帝ハ医王如来ノ反身ニオハシマシテ、百草ノ味ヲ分テ、病ヲ治給フ、
為一衆生利益ノ、日本国ニ跡ヲ垂玉フ、祇園牛頭天皇ト申奉ルニヤ
こうした記事は仏典や日本にできた書籍などに見られるものである。

『唐鏡』の出典研究は、平澤五郎氏は「唐鏡の傳本及び出典考」²、小田切文洋氏は『『唐鏡』における漢籍受容の一考察 ―中世日本の歴史叙述と漢文世界―』³などで深められているが、特に小田切氏はその続編⁴において、『唐鏡』の出典には『史記』のような中国撰述の歴史書のほか、『蒙求和歌』や『和漢朗詠集』注のような日本で再編集された書物もあったことが指摘されている。さらに、森田貴之氏は『『唐鏡考』(承前)』⁵において中国の仏教書物『弁正論』も出典に加えている。

以上の三皇説話と出典考から見ると、『唐鏡』の出典は漢籍にとどまらないことが明らかになった。本稿では、黄帝説話を例として、出典が漢籍ではない部分に注目し、『唐鏡』の歴史叙述のあり方を検討する。また、小川剛生氏が「藤原茂範の考察 ―『唐鏡』作者の生涯―」⁶の中で指摘した「こういう啓蒙的な書物（『唐鏡』）はしかるべき貴人の教育ためか、その依頼によって執筆されたと考えるのが自然であろう」をも視野に入れ、『唐鏡』の教育性についても考察したい。

一. 黄帝説話の構成

黄帝説話を研究するにあたって、黄帝説話の構成を見てみたい。黄帝説話には記述が観られる⁷。

①黄帝身柄事

黄帝は土徳で、小典の子である。姓が公孫で、名が軒轅である。母である附宝は稲妻が北斗の枢星を回ることを見、妊娠した。二十五か月の後、寿丘で黄帝を生んだ。黄帝は竜顔で、聡明な人である。

②黄帝に纏わる出来事（貢献）

- a. 服の規制を決め、舟楫、弧矢、棟宇を作った。
- b. 兵を整え、十二戦を行った。銅頭鉄身の蚩尤と戦う時、天女の助けによって、蚩尤を殺した。蚩尤は首が天狗になって、体が地霊となった。また、蚩尤が怨賊になったが故に、年の始めにはその霊を射る。後に、年中行事の射隼となった。
- c. 黄帝が三公を立てた。彼の佐官の七人はそれぞれの分野に貢献した。
- d. 杜康が酒を造った。粥もこの時に始まった。伶倫が十二管の楽器を作って、音律を定めた。
- e. 宴会の時に、梟・破鏡を群臣に賜った。
- f. 妻子を捨て、帝位を辞し、貝茨山に隠居した。また、首山の銅を使い、荆山に天地人を表す三つ宝鼎を作った。龍に乗って、天に上った。その時、群臣後宮七十人が一緒に天に上った。登れない人は龍のひげを取ったり、黄帝の弓を落とさせたりした。そのひげと弓を見て、百姓は黄帝を偲んだ。左澈という人は木で黄帝の姿を刻んで、朝夕に拝んだ。
- g. 黄帝の子が二十五人で、その中、道祖神になった子がいた。
- h. 黄帝の世に、三日三夜の大霧があつて、その後また七日七夜の雨が降った。

『唐鏡』の各説話の記事の展開の仕方は黄帝説話と大体一致する。中国の歴史書の語り方も大体同じである。まずは、皇帝の誕生の話で、次は皇帝の徳政や悪政などの治世である。この部分は世におこった異常なこと、例えば、天気異常、祥瑞のことなどが記載される。最後には、その皇帝の結末である。この部分には、逸話が見られる。皇帝が神や仏になって、日本に垂迹するケースがいくつかある。

本稿で取り上げる黄帝説話には、黄帝が神仏になった記載がないが、黄帝が天に登ったことを語る f の後、g の黄帝の子の話と h の世の異常なことが語られている。これは黄帝をめぐる逸話の補記とみられるが、ここでは g の黄帝の子の話を取り上げる。

黄帝の子、遊子の話は次のようである。

此帝、后妃四人、御子廿五人、姓ヲ得玉ヘルハ、十四人も、道行人ヲ守ラント誓テ、道祖神ト成玉ヘルモ、廿五人ノ中ナルニヤ、遊子猶行残月トイヘル、是ナルヘシ。

この話の中に現れた「道祖神」は漢籍には見出せない。しかも、「遊子猶行残月」の中の遊子は漢籍においては孟嘗君と理解するのが普通であるが、黄帝説話の中では黄帝の子とされている。元々漢籍にない「道祖神」を持ち込み、さらに、漢籍にない解釈を加えているのが分かる。

本稿では、この話の内部、つまり、「遊子」の意味、「遊子」と「道祖神」の関連性について分析し、遊子の話が黄帝説話に加えられた意義について検討する。

二. 「遊子猶行残月」について

「遊子」は「家を離れて他郷にある人。旅人」を意味する語である。したがって、「遊子猶行残月」の句だけ見ると、この「遊子」を旅人と理解することもできる。しかし、『和漢朗詠集』の暁部「佳人尽飾於晨粧、魏宮鐘動、遊子猶行於残月、函谷鶏鳴」（『江談抄』六にも）の下の句「函谷鶏鳴」を見ると、ここは孟嘗君の「鶏鳴狗盗」の典故を想起させた。秦の関である函谷関が開く時間は鶏の鳴く時間である。孟嘗君が秦昭襄王の追っ手から逃げるために、食客の一人が鶏の鳴きまねをすることで、本物の鶏も鳴き始め、これによって開かれた函谷関を抜けたという話である。つまり、ここの「遊子」は孟嘗君のことである。しかし、『唐鏡』はこれを黄帝の子とした。ちなみに、『唐鏡』の中に、孟嘗君の話は巻二に記載があり、この「鶏鳴」の話については一切触れられていない。

ここから考えると、『唐鏡』の著者がわざと「函谷鶏鳴」の部分を使わず、遊子と黄帝の子と関連をつけて、この話を構成したのではなからうか。そのために、茂範はどのような作業をしたのか。まずは、小田切氏が遊子の話との同話として指摘した『文選』「祖餞」の李善注から分析したい。

『文選』「祖餞」の李善注には、崔寔の『四民月令』の「道神也。黄帝之子、好遠遊、死道路、故祀以為道神、以求道路之福。」が引かれている。一見すると、『四民月令』の記述した内容と『唐鏡』は大体一致している。しかし、詳しく分析すると、『四民月令』と遊子の話との重なりは少なく、「道神也。黄

帝之子」だけが同じである。では、遊子の話はどこから変形して構成したのであろうか。そこで、日本の書籍の中における遊子の意味から検討する。

「遊子猶行残月」は『和漢朗詠集』の暁部「佳人尽飾於晨粧、魏宮鐘動、遊子猶行於残月、函谷鷄鳴」によるものだと指摘した。そのほか『枕草子』の185段、293段にも、この句の引用が見られる。

大路ぢかなる所にて聞けば、車に乗りたる人の、有明のをかしきに、簾あけて、「遊子、猶残の月に行く」という詩を、声よくて誦したるもをかし。(185段)

又の夜は、夜のおとゞにまいらせ給ぬ。夜中ばかりに、廊にいでて人よべば、「下るゝか。いでをくらん」との給へば、裳、唐衣は屏風にうちかけていくに、月のいみじうあかく、御直衣のいと白うみゆるに、指貫を長うふみしだきて、袖をひかへて「たうるな」といひて、おはするまゝに、「遊子、猶残の月に行」と誦し給へる、またいみじうめでたし。「かやうの事めで給」とては笑ひ給へど、いかでか、猶おかしきものをば。(293段)

これらの諸資料には「遊子」の意味は見つける事が出来ない。

そこで、『唐鏡』の成立する前に書写された『和漢朗詠集』注釈を見てみたい。知恩院『倭漢朗詠注』の中に、「暁」の条はない。その「三月三日」の条には「高辛帝、五帝中第三帝也。五帝者、黄帝、顓頊、高辛帝、堯、虞舜。有八十一子。次第皆アレシニニキ。水流ラルハ水神トナリ。野ニ迷、野神成、木ヨリ落、樹神ト成、道タウレ死、道路神ト成。」がある。この条を見る限りでは、遊子を黄帝の子と解釈する跡が見られない。

そうした中、鎌倉時代初期にできた和漢朗詠集永濟註には注目される記事がある。「遊子、猶残の月に行く」の詩の解釈は次のようである。

下句、遊子トハ、タヒユク人ヲイフ。昔、黄帝ニ、四十人子アリシナカニ、ソノ最末子ハ、ミチアリクコトヲコノミテ、ツネニ遊行セシナリ。サテ、ソノ名ヲ遊子トナン、イヒケリ。サテ、ワレシナムノチ、ミチノホトリノカミトナリテ、ミチユカム人ヲマホラムトチカヒテ、カミトナ

レリ。ヨニ、道祖神トイフハコレナリ。カノ遊子ニナスラヘテ、イマモ、タヒユク人ヲハ遊子トイフナリ。

この部分は大体『唐鏡』の内容と一致する。

また、鎌倉中期、『唐鏡』とほぼ同時代に書写された『和漢朗詠註抄』にも「暁」の条はないが、「餞別」の条に「黄帝有卅人子。第卅郎子名曰遊子。好旅行。常夜行道人也。以塚間樹下爲棲、遂於途中死了。誓成道祖神護旅行之人。故糧食奉一餞之也。酬者是也。」がある。この注釈と『文選』の「道祖神」と比べると、黄帝の四十人目の息子の名前が遊子で、常に夜道に歩く人だという解釈が加えられていることがわかる。ここで、「遊子」は黄帝の子で、さらに、常に夜道を歩くことから、「残の月に行く」との関連性も見られる。

このほか、国会図書館本『和漢朗詠註』の「帝王部」には『唐鏡』を引用する部分⁸が見られる点も、『和漢朗詠集』の注釈世界と『唐鏡』との関係をうかがう上では注目される。

いずれにせよ、「遊子」という概念が黄帝の子を指すのは大体『和漢朗詠集』注釈の中には見られる。しかも、このような解釈が生まれたのは遅くても、鎌倉時代の中期である。『唐鏡』はこれを材料として、遊子の話を構成したと考えられる。

三. 遊子と道祖神

1. 鎌倉時代に見える道祖神の機能

柳田国男の『石神問答』によれば、道祖神の主な機能は次のようである。

- ①境界の神。境界を守り、穢れや疫病などを防ぐ神。
- ②旅の神。旅人を守り、道案内をする神。
- ③性の神。夫婦和合、子孫繁栄の神。
- ④収穫の豊穰をもたらす神。
- ⑤子供を守る神。

このような機能は必ずしも『唐鏡』の時代にすでに形成したとは限らない。ここで、『唐鏡』の成立する前の作品の中に登場した道祖神のイメージを検討

する。

道祖神、ないし、道の神は記紀神話にすでに登場した。『古事記』上巻の伊邪那岐命と伊邪那美命の中に、イザナギとイザナミは国造りを行った。その後、イザナミは火の神を生むため、やけどされ死んだ。死んだイザナミを会うために、イザナギは黄泉国に行った。そこでイザナミとの約束「我を見ること莫れ」を破って腐敗したイザナミの姿を見、怖がって逃げた。イザナミは予母都志許賣、八種の雷神と黄泉軍を遣って、イザナギを追ったが、最後、イザナミ自ら追った。イザナギは千引の石を使って、黄泉比良坂を塞いだ。そこで、二人は決別した。その後、イザナギが禊をするために、筑紫に向かった。そこで、投げ捨てた杖になった神は衝立船戸神である。(以下三神、道祖との関係がなく、ここで省略) また、投げ捨てた袴になった神は道保神である。

『古事記』のこの部分から見ると、イザナギが禊をする時に捨てた杖と袴は道の神になったことが分かる。杖は道や旅などに連想することができるので、ここの「ツキタツフナトノカミ」は旅や道案内などの役割を持つ神だと推測できる。

一方、『日本書紀』巻第一 神代上〔第五段〕には先述の『古事記』の内容と大体一致する。ただし、決別のときに、「時に伊奘冉尊の曰はく、「愛しき吾が夫君、如此言りたまはば、吾は汝の治らす国民、日に千頭を縊り殺さむ」とのたまふ。伊奘諾尊乃ち報へて曰はく、「愛しき吾が妹、如此言りたまはば、吾は日に千五百頭を産まむ」とのたまふ。因りて曰はく、「此より過ぎそ」とのたまひ、即ち其の杖を投げたまふ。是を岐神と謂す。」がある。ここで登場した、「フナトノカミ」は境界を示す役割を果たすことが推測できる。また、この世とあの世の堺にあるから、魔除けの機能もある。

さらに、『日本書紀』巻第二 神代下〔第九段〕の天孫降臨の段落に、瓊瓊杵尊が葦原の中つ国に降りようとする時の記事に、「一神有り、^{あまのやちまた}天八達之衢に居り。其の鼻の長さ七咫、背の長さ七尺余り。当に七尋と言ふべし。且口・尻、明耀れり。眼は八咫鏡の如くして、^{あまのうずめ}絶然赤酸醬に似れり」とあり、そのため、眼力の強い天鈿女を遣わして、^{あまのやちまた}衢神と会わせた、とある。この衢神は猿田彦で、瓊瓊杵尊をはじめの神々を筑紫の日向の高千穂まで案内した。瓊瓊杵尊はまた天鈿女に^{さるめのみみ}「猿女君」の名を授けた。

『新編日本古典文学全集』の『日本書紀①』には、「^{あまのやちまた}天八達之衢にいる神、

道祖神。「岐神」とも記し、フナト（クナト）ノ神ともいう」という解釈がある。そのため、ここに登場する猿田彦も道祖神とされている。この段落から、道祖神は境界や道案内の機能が見られる。また、天鈿女が「サルメノキミ」という名が授けられたことから、猿田彦との関連性を持つようになって、後には、男女和合の意味を持つ男女双立道祖神になった。また、天鈿女との関連性によって、猿田彦も芸能との関係を持つようになる。ここで見られる道祖神には単純な境界や道案内の機能だけではなく、性の神などの姿もうかがわれる。同じ道祖神観は『扶桑略記』巻二五、朱雀天皇の条にもうかがわれる。

或記云。同（天慶二年）九月二日丙午。注之。近日。東西兩京。大小路衢。刻木作神。相對安置。凡厥體像。髣髴丈夫。頭上加冠。鬢邊垂纓。以丹塗身。成緋衫色。起居不同。遞各異貌。或所又作女形。對丈夫而立之。臍下腰底刻繪陰陽。構几案於其前。置坏器於其上。兒童猥雜。拜禮慇懃。或捧幣帛。或供香華。號曰岐神。又稱御靈。未知何祥。時人奇之。

【已上。】

この記事は、朱雀天皇の天慶二年（939年）の記事である。その時、東西兩京には、大きな道路や小さい路地に木で作った神を立て、相對に置いた。男性の姿をする二体の神を設置するところ、女性の形の木像を作って男性の木像の向かい側に立てることもあったという。その男女の像には陰陽の文様が臍の下や腰の底に刻まれた。当時においては、道祖神の姿も様々であり、男性二体や男女二体の形のものであったわけだが、この道祖神の姿から、当時の道祖神の役割は境界を守る役割だけではなく、陰陽の文様が刻まれ、性的な意味を持っていたことが分かる。

以上の文献から、記紀神話の中に、道祖神は境界の神として、境界を示し、邪悪な者を遮断する役割を果たしている。また、道案内の役割が示され、男女和合の意味合いもある。ここには『唐鏡』の中に記載した道祖神の姿もうかがえるのであろう。少なくとも、『唐鏡』の時代に至って、道祖神は境界の神、道案内の神、男女和合の神として認識された。

2. 道祖神と遊子

まずは道祖神から分析する。『和名類聚抄』（931年～938年成立）には次

のような記事が見られる。

道祖 風俗通云共工氏之子好遠遊故其死後以為祖 和名佐倍乃加美
 岐神 日本紀云岐神 和名布奈止乃加美
 道神 唐韻云禡音觶 和名太無介乃加美 道上祭一云道神也

『風俗通』の解釈を援用して、道祖は和語「サヘノカミ」として理解されている。「サヘノカミ」についての伝説は、記紀神話の中に見られる。『日本書紀』第一 神代上、第九段には、

伊奘諾尊、驚きて走げ還りたまふ。是の時に、雷等皆起ちて追ひ来る。時に、道の辺に大きな桃の樹有り。故、伊奘諾尊、其の樹の下に隠れて、因りて其の実を採りて、雷に擲げしかば、雷等、皆退走きぬ。此桃を用て鬼を避く縁なり。時に伊奘諾尊、乃ち其の杖を投てて曰はく、「此より以還、雷敢来じ」とのたまふ。是を岐神と謂す。此、本の号は来名戸の祖神と曰す。

「来名戸の祖神」は「クナトノサヘノカミ」としている。ここから見ると、「道祖」、「岐神」の概念は混淆していることが分かる。道祖神信仰はけっして単純なものではない。平川南氏は「道祖神信仰の源流」⁹の中で、天武天皇の孫である道祖王の「麻度比」改名のことによって、「当時」、「道祖」、「岐神」、「道神」の三者が類似した内容として理解されていたことによるのであろうと推測した。氏の検討によれば、道祖神は「道祖」、「岐神」、「道神」の三つの神の混同体として考えられていたのであろう。このような道祖神は中国の単純に旅人を守る道神とは異なっている。

一方、道祖神の「祖」の理解の違いから両国の道祖神の役割の違いも見られる。『風俗通』の原文は、「謹按『禮傳』、共工之子曰修、好遠遊。舟車所至、足跡所達、靡不窮覽、故祀以為祖神。祖者、徂也。」である。ここの「徂」の元々の意味は「行く」であるが、そのあとは旅を守る神である。「祖者、徂也」の解釈は『倭名類聚抄』所引『風俗通』に見られない。『倭名類聚抄』を見る限りでは、「祖」が「道祖神」と理解されたことが推測できる。また、柳田国男氏は『石神問答』の中で、「倭名鈔を始め諸書未だ道祖の字義を解した

る者を知らず候へども 道祖の祖は祖の義に非ず 又祖道の意味にも非ずして 阻つると云ふ阻ならんかと存じ候」と指摘した。道祖神の祖を「阻」と解釈したことから、道祖神の境界性が強調された。この意味合いは中国の「祖神」には見られない。その故、日中両国の道祖神（祖神）の名前が似ても、典拠とされる文献が同じであっても、必ず意味合いが同じとは限らない。

このような中国の概念を借りて、日本のものを説明する時に、必ず中国の原文を使って説明を行うだけではなく、自分の都合のいいものだけ使ったり、文脈を無視し、言葉だけで解釈したりする作業は『倭名類聚抄』、『唐鏡』には見える。このような作業は強引かもしれないが、典拠と日本文化を適合させるための工夫でもある。

『唐鏡』の中に登場した道祖神は漢籍の中の祖神（道神）と違って、旅人を守る役割の他に、境界を守る役割や夫婦円満な役割を果たしていることがわかる。この違いが「祖」の理解の違いからうかがえる。『唐鏡』における漢籍受容の有り様は、こうした「道祖神」記事の分析からも見透すことができる。

おわりに

旅人を指す一般的な意味の遊子は『和漢朗詠集』収載佳句の下句「函谷鶏鳴」から、孟嘗君を指すことになったが、中世の『和漢朗詠集』古注釈に黄帝の子という解釈が見えてきた。『唐鏡』は、解釈の強引さが知った上で、敢えて下の「函谷鶏鳴」を使わなかったのではなかろうか。

また、『唐鏡』は、道祖神の誕生を「道行人ヲ守ラント誓テ、道祖神ト成玉ヘル」と解釈した。そこで、黄帝の子になった道の神の役割を知った上で、しいて言えば、道の神と道祖神の役割の違いを知った上で、敢えて「道祖神」という言葉を使った。

そもそも、中国には道神（祖神）文化があつて、漢籍がそれを記録した。『唐鏡』はその漢籍を取って、日本の道祖神を説明した。表面上、道神（祖神）と道祖神が漢籍によって繋げられたが、実際には両者の神の関連性は非常に薄い。

このようにして『唐鏡』が黄帝説話の中に遊子の話を挿入したことは非常に興味深い。黄帝説話から見ると、遊子の話を境目に、その前の話はすべて中国の歴史や文化の起源を語っているのに対して、遊子の話では一機に話の場を日本に移している。このようなパターンは『唐鏡』の中に、何か所があ

る。皇帝の結末の部分には、皇帝が神や仏になって、日本に垂迹するケースがいくつかある。これらは遊子の話と同じように、説話の最後の部分に話の場を中国から日本に移したものである。

以上のことから、『唐鏡』は中国の歴史を語ったというばかりではなく、日中両国文化の中に共通する部分を見出し、身近なものを使って中国の歴史を語り、日本の読者に一種の親近感を与えるものとなっている。また、一見に共通して、実際に違いがある両国のものを同時に並べて、日本独特な理解を読者に意識させ、日本文化を意識させる働きを持って行ったのではなかろうか。『唐鏡』の表現の特性はそこにあると考えられる。

注

¹ 『和漢比較文学』第十二号 1994年 27-38頁

² 『斯道文庫論集4』1965年 309-418頁

³ 『国際関係研究国際文化編』第20巻第2号 1999年 179-221頁

⁴ 『唐鏡』における漢籍受容の一考察(続)『桜文論叢』第51巻 2000年 1-16頁

⁵ 『京都大学国文学論叢』第27巻 2012年 39-54頁

⁶ 同1。

⁷ 以下の内容は『古典文庫第二一七冊 唐鏡』(彰考館本 吉田幸一、平沢五郎 古典文庫 1965年)によってまとめたものである。

⁸ 「晋、惠帝、時、内裏焼シカハ、青鳥ト成テ東ニ飛ヒ去リ云ヘリ。唐鏡ニ見ヘタリ。

⁹ 『国立歴史民俗博物館研究報告』第133集 2006年 317-350頁

参考文献

平沢五郎「唐鏡の傳本及び出典考」『斯道文庫論集4』1965年

小川剛生「藤原茂範の考察—『唐鏡』作者の生涯—」『和漢比較文学』第十二号 1994年

小田切文洋『唐鏡』における漢籍受容の一考察—中世日本の歴史叙述と漢文世界—
『国際関係研究国際文化編』第20巻第2号 1999年

小田切文洋『唐鏡』における漢籍受容の一考察(続)『桜文論叢』第51巻 2000年

森田貴之『唐鏡考』(承前)『京都大学国文学論叢』第27号 2012年

エリン・L・ブライトウェル『唐物語』と『唐鏡』における「唐」の様相：中国故事の基礎知識』立教大学日本文学111』2014年

Erin L. Brightwell「The Mirror of China: Language, Images, and Representations of Japan in the Kamakura Period (1185-1333)」Princeton University 2014

柳田国男『石神問答』創元社 1941年

吉田幸一・平澤五郎『古典文庫第二一七冊 唐鏡』（彰考館本）古典文庫 1965年

黑板勝美 國史大系編修會編『扶桑略記』（國史大系）吉川弘文館 1965年

応劭撰 王利器校注『風俗通義校注』中華書局 1981年

伊藤正義・黒田彰・三木雅博編著『和漢朗詠集古注釈集成』第1巻・第2巻上・第2巻下・第3巻 大学堂書店 1989～1997年

小島憲之等校注・訳『新編日本古典文学全集 日本書紀』小学館 1994年

山口佳紀等校注・訳『新編日本古典文学全集 古事記』小学館 1997年

山田尚子『中国故事受容論考』勉誠出版 2009年

源順著 元和3（1617）年那波道円校訂・刊行本『和名類聚抄 20巻』国立国会図書館デジタルコレクション <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2606770>