

麗澤大学大学院

令和元年度 博士論文

日本における「忍者」のイメージ形成と定着
― 神仙道教要素のフィクションにおける受容と展開 ―

言語教育研究科 比較文明文化専攻

指導教員 岩澤 知子

学籍番号 一一五一二〇〇一四 中島 慧

目次

序論

第一部 近世庶民文化の中で展開する道教的呪術要素―「ジライヤ」を中心とした考察― 1

第一章 先行研究の分析 ― 1

第一節 「忍者・忍術」についての先行研究 ― 3

- 忍者（忍び）に関する史実的な研究 ― 3
 - ・山田雄司による「忍び」に関する史実的な研究 ― 3
 - ・伊藤銀月による忍者・忍術の「科学的」な考察 ― 5
 - ・藤田西湖による実践を前提とした忍者・忍術研究 ― 6
 - ・フィクションにおける虚構の忍者像の考察 ― 7
 - ・吉丸雄哉による「忍者」イメージ形成についての分析 ― 7
 - ・秋月高太郎による言葉使いによる「忍者キャラクター」考察 ― 11
- 作家の視点から行う忍者・忍術研究 ― 12
 - ・奥瀬平七郎による考察 ― 12
 - ・戸部新十郎による考察 ― 14
- まとめ ― 17

第二節 近世日本における宗教的（怪異）事象の娯楽化について ― 18

- ・武光誠・阿部主計による整理 ― 19
- 怪談文化発展についての分析 ― 20
 - ・横山泰子による考察 ― 20
 - ・宍戸道子による整理 ― 22
 - ・勝又基による整理 ― 22
- 娯楽としての怪異―近世日本の幽霊について ― 23

・高橋明彦による分析	—	23
・風間誠史による考察	—	25
・高岡弘幸による分析	—	26
まとめ	—	29

第二章 忍者・忍術―道教（神仙思想）の日本的展開の一例として― | 35

第一節 説話・伝承からみる忍者像形成―役行者と修験道― | 37

仙人役行者と道教	—	37
修験道と忍者・忍術	—	44
・九字	—	45
呪術と忍者	—	48
まとめ	—	52

第二節 忍術書における忍者像形成―『万川集海』の例から― | 52

中島篤巳による解説	—	54
『万川集海』の目的	—	56
まとめ	—	64

第三節 フィクションにおける「忍者・忍術」 | 65

忍者ものに対する文芸上の評価について	—	66
・「忍者ブーム」（大正・昭和期）に関する分析	—	66
・山田風太郎と忍法帖シリーズ	—	71
・山田風太郎自身による作品分析より	—	78
・小説家戸部新十郎による考察	—	81
まとめ	—	82

第四節 「忍者キャラクター」の原型としての「ジライヤ」 | 83

第三章 フィクションにおける道教観―「ジライヤ」ものの例から― 105

第一節 一連の「ジライヤ」ものについて 107

感話亭鬼武読本『自来也説話』 108

・ 感話亭鬼武 108

『自来也説話』について 109

・ 『報仇奇談自来也説話』 110

・ 『自来也説話後編』 114

『報仇奇談自来也説話』『自来也説話後編』における自来也 121

・ 「悪」の主人公としての自来也 123

・ 自来也の死 123

合巻『児雷也豪傑譚』 123

・ 『児雷也豪傑譚』の作者たち 124

あらすじ―主人公児雷也の動向を中心に― 126

『自来也説話』との違い 159

・ 新しい趣向 162

『児雷也豪傑譚』と忍者もの 163

まとめ 165

第二節 「ジライヤ」における「妖術」と「怪異」 165

感話亭鬼武の自来也と妖術の関り方について 166

石川五右衛門―「忍術」を使う泥棒の物語― 83

ジライヤ―蝦蟇の「妖術」使いの物語― 86

忍者としての「ジライヤ」 88

・ 尾上松之助と「ジライヤ」 88

猿飛佐助―「正義」の忍者の物語― 93

まとめ 96

第三節 「ジライヤ」ものにおける「蝦蟇」に見られる道教要素の影響について―「蛇」との比較から― 201

- 「不死」を司るアイテム西天艸 ― 166
- 『報仇奇談自来也説話』における自来也と妖術 ― 167
- 『自来也説話後編』における自来也と妖術 ― 168
 - ・妖術伝授の経緯 ― 168
- ・『自来也説話後編』における自来也の妖術使用の場面 ― 170
 - 自来也と蛇―弁財天の石螺 ― 173
- 『児雷也豪傑譚』における怪異・妖術 ― 173
 - 雷獣 ― 174
 - 蝦蟇の妖術 ― 176
 - 蝦蟇と児雷也の関連性について ― 180
 - 仙素道人 ― 181
- ・『自来也説話』の異人と『児雷也豪傑譚』の仙素道人 ― 183
 - ・仙素道人の使う術 ― 185
 - 児雷也と蛇―大蛇の怪異 ― 186
 - 大蛇丸 ― 192
 - まとめ ― 201
- 「へび」について ― 202
- 『自来也説話』における蛇 ― 202
 - 弁財天について ― 204
 - ・弁財天信仰 ― 204
 - ・江ノ島弁財天 ― 207
 - ・弁財天と蛙 ― 209
- 『児雷也豪傑譚』における蛇 ― 210
- 妙高山の大蛇殺しに始まる蝦蟇と蛇との対立構造 ― 218
 - ・恨む蛇 ― 218
 - ・嫉妬する蛇（女） ― 219

大蛇丸の登場による三竦みの対立構造	220
・蛇が人間の子を産む話	220
・淫心を抱く蛇(男)	221
「ガマ」について	221
蝦蟇・蛙にまつわる伝承について	222
・中国における蝦蟇・蛙	222
・日本における蝦蟇・蛙	223
蝦蟇の仙人について	223
・中国の蝦蟇仙人	224
・蝦蟇仙人は誰か	224
文学の中の蝦蟇仙人	224
・代表的な蝦蟇の妖術使い	225
・七草四郎時平	226
・天竺徳兵衛	227
・平由門	227
・自来也	227
・児雷也	227
『児雷也豪傑譚』における蝦蟇の妖術	228
まとめ	230

第一部まとめ — 239

第二部 近世以前の日本における道教的呪術要素の受容と展開 — 245

第一章 先行研究の分析 — 247

第一節 神仙思想を中心とした中国道教について — 247

道教について——窪徳忠・坂出祥伸による分析 — 247

神仙思想について―窪徳忠・陳仲奇・小南一郎による分析 ― 248

大形徹による神仙思想研究まとめと考察 ― 251

・『中国遊仙文化』による「仙」考察 ― 252

道教・神仙思想の日本への伝播について ― 253

・中村璋八によるまとめ ― 254

・下出積與による考察 ― 255

・文学への影響について ― 258

まとめ ― 259

第二節 神仙思想を中心とした日本における道教の受容について ― 259

日本的な仙人像形成について ― 259

・下出積與による分析 ― 260

・安東大隆による『今昔物語集』を中心とした考察 ― 260

・松田智弘による仙伝の日中比較 ― 261

・中前正志による分析 ― 261

・馬耀による『本朝神仙伝』分析 ― 262

・吉原浩人による大江匡房考 ― 264

・張小鋼による江戸時代における仙人イメージに対する考察 ― 264

・文学者による考察 ― 264

日本における道教的呪術の受容について ― 265

陰陽道への影響 ― 265

陰陽道における道教的呪術の展開について ― 266

修験道への影響 ― 268

修験道と道教の関係について―下出積與による整理 ― 270

修験道における道教的呪術の展開について―宮家準による考察 ― 271

民間信仰への影響について ― 272

まとめ ― 273

第二章 日本における近世以前の道教的呪術要素の受容と展開 | 279

第一節 道教流入期の道教的呪術要素の展開について | 281

道教的呪術の受容 | 281

呪禁の解釈と発展および衰退 | 284

まとめ | 289

第二節 日本の宗教世界観における道教的呪術要素の影響 | 289

陰陽道への展開 | 290

・禹歩／反問の例 | 292

修験道への展開 | 301

・九字の例 | 308

まとめ | 316

第三章 日本における仙人と呪術の使用 | 321

第一節 日本における仙人観―『本朝神仙伝』の例から | 323

大江匡房の解釈 | 323

『本朝神仙伝』について | 323

・和製仙人の特徴 | 324

・『本朝神仙伝』の読者 | 325

中国の仙人観との差異について | 326

・中国の仙伝に見られる仙人の特徴 | 326

・「仙人」の定義 | 327

まとめ | 331

第二節 伝説上の仙人―役小角伝承の展開を例とした考察 | 331

役小角像の原形 | 332

主な役小角伝承	333
まとめ	340

第三節 江戸期における仙人観―平田篤胤の例から	341
-------------------------	-----

『仙境異聞』について	341
・『仙境異聞』における山人（仙人）の定義	342
篤胤の仙人観	345
篤胤にとつての神仙界	347
まとめ	348

第二部・まとめ	351
---------	-----

結論	355
----	-----

参考文献一覧	359
--------	-----

序論

本論は、日本における道教の受容・展開の一例について考察するものである。日本における道教・神仙思想は、その流入・受容のはじめから道教における中心的思想である不老不死の仙人を目指すという要素が軽視されており、その結果、日本における仙人とは、単に常人とは異なる厳しい修行を行う者、主に仏教の修行僧と混同されて語られてきた。ここで言う不老不死の仙人を目指す道教の中心

的思想とは、仙人という超越的存在を人間の延長線上の存在と想定し、主に神仙道といったような理論に則った道教的工程によって、生身の自身を不老不死の肉体を持った存在へと変質・改造しようとする試みを指す。日本においては、このような肉体の不老不死化が目指されず、代わりに「修行」に相当するような具体的な工程の一部が仏教の修行僧の行動と混同されたため、「修行する者」を「仙人」と見做す傾向が生じたと考えられる。

本論では、日本における道教の展開の一例として、近世の都市部における宗教（怪異、呪術）の娯楽化という点に注目して、主に幕末期の娯楽作品に登場する仙人や仙術の扱われ方を分析し、中国道教における本来的な仙人譚の翻訳・翻案とも、仏教の修行僧と同一視される仙人とも異なる近世以降の一般大衆における仙人観について

て考察する。

近世以降の日本のフィクション作品において、主に「仙術」は「妖術」とされ、「仙人」は「妖術使い」として描写される。さらに各作品の中で創り上げられたそれらのバリエーションは一つのイメージに集約されて行く。そのイメージとは「忍者・忍術」である。本論は、フィクションにおける「忍者・忍術」のイメージの形成過程を追うことにより、中国道教とは異なる日本特有の仙人観のあり方を探っていく。

本研究の目的は、娯楽作品を題材として、そこに近世以降の日本における一般大衆の仙人観の反映がある、と規定することで、中国道教の中核である神仙思想の日本的な受容・展開は、呪術性への強い嗜好を前提として行われている、ということを示すことである。よって本論では、フィクションにおける仙人像展開の一例について、近世日本における娯楽作品を用いて考察する。具体的な作品としては、近世以降、日本のフィクション（文芸・演劇）において度々登場する「ジライヤ」というキャラクターを主人公とする、一連の「ジライヤ」ものを用い、その展開について分析する。

第一部では、呪術的な要素に着目してフィクションにおける忍

者・忍術について考察することで、大衆的な娯楽作品という、フィクションの中から見る近世以降の日本の道教観の一端を明らかにする。

娯楽作品の中では、忍者とは忍術使いである。よって、忍者に求められるのは「忍術を使う」という呪術的要素なのだが、忍者・忍術についての先行研究は、歴史研究が主なものであって、そこでは忍者・忍術の持つ神秘性・宗教性・呪術性は軽視される上、言及があっても、それらは基本的に修験道や密教の範囲で解釈されてきた。しかし、忍者・忍術の神秘性・宗教性・呪術性は、修験道や密教のみを背景としているのではなく、修験道・密教が全盛となる以前から日本人の宗教的世界観に影響を与えてきたと考えられる「神仙思想（道教的呪術）」に、その淵源を見出すことができよう。したがって、この「神仙思想」が中世以降の日本においてどのように扱われて来たか、また、修験道はこれをどう取り込もうとしていたのかを分析する必要がある。

先行研究における忍者・忍術研究では、呪術的な忍術行使を否定しない場合でも、そこでは、主に仏教等を背景に、信仰による精神統一等、科学的・現実的な方向に結論を導こうとしてきた。しかし、フィクションに登場する忍者が用いる忍術は、おどろおどろしい「妖術」と言われるような呪術とほぼ同じである。それは、人々がこれ

らの使用をフィクションの忍者に期待するからであり、そのような人々の期待こそが、忍者の忍術のイメージを創り上げてきたのである。本論の目的は、そのイメージの根源が、近世以前の日本における宗教的世界観形成に大きく影響を与えていたであろう「呪術要素の強い道教的（＋密教的）世界観」にあることを明らかにすることである。

第二部では、近世以前の日本における道教的呪術の展開について整理し、これらが第一部で挙げた近世日本の娯楽作品に登場する忍者・忍術のイメージを創り上げた土台であることを示す。

中国道教の中心要素は「神仙思想」であり、その関心の中心は「不死性」すなわち、「不老不死の追求」にある。この「神仙思想」は日本にも伝わったが、中国道教において最大の関心事であったはずの「不死性」への関心が日本では著しく低下する。その代わりに、中国道教では不老不死獲得の手段に過ぎなかった、「呪術」そのものの関心が強まり、呪術性が重視される傾向が、日本では見られるのである。

また、「不老不死」の獲得が日本人の興味の対象にならなかったため、中国道教における「仙人（人間の成ったもの）」の位置付けも、日本においては、人間の延長上の存在という範疇から抜け出て人間

が目指す対象としてではなく、「神仙」神仏」とみなされて信仰の対象としてのみ見られる存在となるか、もしくは単に文学上のフィクションとして装飾的に扱われ、娯楽的存在として消費されるか、であった。本論はこうした点を踏まえ、日本に受容された「道教的呪術」の本質とは何かを明らかにしていく。

「仙人」についても、その呪術の行使者としての側面に注目して分析を行う。日本の仙人についての先行研究では、仙人と呪術の関係についても仏教的に解釈されることが多いが、本論ではそこで見逃されがちな道教的側面について掘り下げていく。

フィクションにおいて、「仙人と呪術」の関係はどのように取り扱われてきたか―近世以前には、それは仏教説話に由来するような「仏教」を基にした「仙人と呪術」として取り扱われ、宗教性（仏教性）を中心とする物語に結実する。しかし、たとえ仏教の盛況があったとしても、呪術を代表とする道教的要素は、古代日本に導入されて以来、絶えず民衆の生活の中に取り込まれ、影響を与え続けてきた。そのため、近世になって宗教的事象（怪異、呪術）が娯楽として楽しまれるようになると、仏教的な結末に結び付かない仙人もフィクションの中で描かれるようになる。そこでは、仙人は、技術的な呪術を用いる妖術師や忍術使いといった「怪しげな」存在と同一視されるようになる。これは、大衆による「仙人」呪術行使者」という

イメージを近世の作家が拾い上げた結果であると考えられる。したがって、術の行使という点を焦点に、妖術師や忍術使いというイメージを被らせる仙人、特に仙人の用いる術・仙術が娯楽作品を通して支持されていった過程を分析することで、仙人が日本文化の中でどのように解釈、展開されていったか、その日本的な仙人観の志向を明らかにすることができよう。

第一部 近世庶民文化の中で展開する道教的呪術要素―「ジライヤ」を中心とした考察―

第一章 先行研究の分析

第一節 「忍者・忍術」についての先行研究

第二節 近世日本における宗教的（怪異）事象の娯楽化について

第一部 近世庶民文化の中で展開する道教的呪術要素

―「ジライヤ」を中心とした考察―

第一部では、フィクションにおける忍者・忍術に関する分析を中心に行なう。このような分析から、中国において道教世界観の中で育まれた呪術的要素が、日本の近世庶民文化の中で、どのように受容され、展開し、消化または消費されていったか考察すること、近世の一般大衆における道教観の一部を明らかにすることが第一部の目的である。

第一章 先行研究の分析

第一節 「忍者・忍術」についての先行研究

従来の忍者・忍術に対する先行研究は、主に歴史研究であり、史実における忍者・忍術の実像を明らかにすることを目的とするものである。そこには、大衆的な忍者・忍術の「ネガティブ」なイメージを払拭し、歴史的な忍者・忍術の価値を高めようとする姿勢がある。しかし、フィクションによって創り上げられた忍者のイメージは強固であり、史実的な忍者のイメージ形成においても強く影響を与えているために、両者を明確に区別することは困難である。

忍者・忍術についての先行研究は、主に歴史研究である。代表的なものとして山田雄司や吉丸雄哉の研究が挙げられる。

忍者（忍び）に関する史実的な研究

・山田雄司¹⁾による「忍び」に関する史実的な研究

山田雄司による研究は、日本文化において度々発生する忍者・忍術ブームを受け、そこに登場する虚構の忍者・忍術のイメージの広がりに対して、主に歴史史料に登場する忍びについての記述や、忍術書等を用いて史実的な忍者（忍び）の実像を明らかにしようとするものである。

山田雄司の『忍者の誕生』²⁾日本における兵法の変容と忍術の成立』によれば、忍術は兵法に基づいて江戸時初期に成立したのだという。山田は、忍者の成立時期について、忍術書の内容の検討から忍術が形成される際にどのようなことが重視されたのか、忍びの素養として何が必要とされたのかといった考察からこう断言している。ここでは、古代中国に成立した兵法書について、日本には、紀元前五世紀中ごろから紀元前四世紀中ごろにかけての春秋時代の『孫子』を始め、唐代までに相次いで編纂された武経七書と呼ばれる兵法書が、『日本書紀』天智天皇十年（六八二）正月条の記述から遅くとも

七世紀後半にはもたらされていたことが分かっており、また、日本独自の兵法書は院政期以降に編纂された、とある。そして南北朝時代以降には、太公望、張良、黄石公などに仮託して、中国から伝来したと称する日本独自の兵法書が流行した、としている。内容については、今川了俊『了俊大草子』の記述を引いて中国における兵法書との違いとして呪術性を挙げている。

南北朝期の日本の兵法書には、出陣の際の作法などとともに、「闇夜明眼ノ秘術」「隱身ノ秘術」「飛行自在霧鞭之大事」「兵法九字ノ大事」「敵ノ為メニ火中ニ攻メ籠マレンニ火難ヲ免ルゝ秘術」「敵ノ為メニ水ニ溺レンニ水難ヲ免ルゝ秘術」といった、「忍び」が用いるのにふさわしいような修験道的要素を伴っていることが目を引く。これらは中国兵法書とは異なり、個人的な戦い方について記しており、真言が記されたり印が描かれるなど呪術性が強い。³

山田は日本の兵法書は修験道的・密教的なものである点を指摘する。また、『兵法秘術一卷書』『隱形の秘術の事』を例に、フィクションにおける「忍者」の使用する忍術の「型」についても言及している。

印を結んで真言を唱えることによって、消えることができるというのは、後の「忍術」につながっていくあり方と言えよう。印を結んで呪文を唱えれば消えるという忍者のイメージは、何の根拠もなく創造されたのではなく、これら兵法書に起源を求めることができる。⁴

山田はフィクションにおける忍術の代表的イメージである印を結んで呪文を唱えると消える、といったイメージも完全な創作ではなく、兵法書の記述に起源がある、と断言している。

こうした兵法書が忍術書になった経緯について、山田は以下のよう to 指摘する。十七世紀中葉には武経七書が重視され、日本でも慶長十一年に開版し、林羅山らが研究していた。しかし幕府の学問として兵学が成立した際、中世的で呪術的な内容は切り捨てられ、「忍び」も記されなくなった。そこで「忍び」としての職を失った伊賀衆・甲賀衆が技術を伝承しようとして、忍術書をまとめたのだ、という。⁵ 代表的な忍術書は『万川集海』『正忍記』『忍秘伝』である。

山田は、十七世紀『孫子』『呉子』『司馬法』『尉繚子』『六韜』『三略』『李衛公問对』といった武経七書が日本で開版され、中国兵法が日本に定着し、その後、江戸幕府にとっての統治術としての兵学が

確立し、それが実践としての兵法から学問としての兵学へ変化した結果、兵法は戦闘の術から治国平天下のための大道、倫理的側面を強め、これまで日本の兵法書が有していた「忍び」の要素、呪術的側面が切り捨てられた、と結論している。その上で「忍術」には取り残された中世的要素を含む、と指摘している。

他方、国家から切り離された部分が在地に残り伝えられ、さらにさまざまな要素を加味して「忍術」となっていたのではないだろうか。つまり、「忍術」には呪術や「忍び」などの中世的要素が多分に含まれていると言える。もちろん中世そのままではなく、特に思想的側面は近世幕藩体制に符合した内容とならざるを得ない。⁶

このように山田は、忍術と呪術との関係性について断定している。また、「大正時代の忍術研究」⁷では、立川文庫の『猿飛佐助』や尾上松之助の「児雷也」「猿飛佐助」等の忍術映画の大流行を受けてのこの時期の忍者・忍術ブームにおける忍者・忍術研究についての考察がある。山田は主に伊藤銀月の著作を取り上げ、大正時代に相次いで出版された忍術研究書の分析から、この時代の忍者・忍術研究の傾向から、「忍術のどの面に注目するののか」といった点は、当時の

社会状況を強く反映している」⁸として以下のように述べる。明治後半には、江戸以来の蝦蟇に変身、消える等の摩訶不思議な忍術が引き継がれるが、大正時代に立川文庫、映画の影響で忍術ブームが起これど、大正時代の「科学的」解釈志向によって忍術にも「科学的」視点が向けられ、忍術を合理的に解釈しようとした、その代表的人物が伊藤銀月である。山田は、忍術について心身鍛錬法で物理的・心理的、数理的なものとして日常生活への応用を説いており、この傾向はその他の忍術本も同様であると結論している。

⁹

・伊藤銀月¹⁰による忍者・忍術の「科学的」な考察

文芸作品から広まったフィクション性の強い忍者・忍術のイメージの広がりに対し、「科学的」な視点を向ける、という方向から現実志向の忍者・忍術研究を行った早い例として、山田雄司の著述にも挙げられている伊藤銀月の研究を以下で簡単に紹介する。伊藤の忍術研究は、忍術というものが、大正期の忍術映画の流行を背景に社会に悪影響を与えるもの、とされていたのを始まりとする。伊藤の忍術研究は、忍術映画等の文芸作品で「忍術」とされるものを否定することで、歴史上の忍者が用いる忍術＝真の忍術というものを想定し、「科学的」な視点を持って擁護することで、忍者や忍術に価値

を与えようとするものである。

大正六年（一九一七）に武俠世界社より出版された『忍術の極意』

11では、まず、「忍術にんじゆつに對する誤解ごかいを正す」¹²とあり、忍者・忍術といったものが忍者映画や講談本等によって広く大衆に知られているが、それによって本当の忍術といったものが誤解されているため真の忍術を世に知らしめる必要がある、と主張している。山田雄司『忍者の歴史』によれば、伊藤の忍者・忍術研究の背景には、明治末から大正にかけて起こった忍者ブームの中で、特に尾上松之助主演の忍者映画の影響で、子どもが印を結んで呪文を唱えて屋根から飛び降りたり、「忍術」と称して列車を止める等といった社会問題が発生していたことが挙げられている。¹³

伊藤は『忍術の極意』の中で一般大衆の間で忍術というものが、魔法幻術の類だと思われていることが正しい忍術への理解を妨げると批判し、真実の忍術は印を結んで呪文を唱えたりすることではなく、物理的・心理的・数理的なものである、と断言している。

そこでは、伊藤は忍術の中に呪文結印が用いられることを認めながらも、呪文結印の使用は精神統一のためであるとし、呪文や印はそれ自身に神秘性がある訳ではない、そのものには何の意味も無い、と断言し、精神統一のための自己催眠を行えるのであれば、どのよ

うな文言を用いても構わない、としている。

伊藤の忍術研究は、科学的な姿勢で、一般大衆の間で認識されていた魔術妖術的な忍術を否定することで、史実的な忍術¹²真の忍術というものを創り出し、その実践が現実の生活においても応用できるものであるとして、忍術の有用性のアピールを目的としているというのは、『現代人の忍術』¹⁴や『忍術と還金術』¹⁵等の著作からも分かるだろう。

・藤田西湖¹⁶による実践を前提とした忍者・忍術研究

また、伊藤銀月と同様に、忍術を現実の生活で実践するものとして忍者・忍術研究を行った人物として藤田西湖も挙げられる。藤田の忍者・忍術研究の立場は、甲賀流忍術の後継者、という忍術の実践者としてのものである。よって藤田は、忍術は現代でも応用可能な「技術」であると主張し、またその有用性を自身でも実際に行っていること等を主な根拠として主張する。

『忍術とは？』¹⁷や『忍術からスパイ戦へ』¹⁸といった著作からは、伊藤と同様に、忍術は現実生活に応用できる優れた技術であるという主張が見て取れる。藤田は忍術を「間諜―スパイ術」¹⁹であると断言した。藤田も伊藤と同じく、忍術とは現実存在する技術であるとした上で、文芸作品に登場する忍者が用いる忍術は想像上

のものであり、印を結んで呪文を唱えるという一般的な忍術のイメージは現実の忍術とは異なる、と断定している。しかし、藤田は、文芸作品のような忍術使用の例を創作上のみではなく実際に行われたと想定した上で、それを現実的に解釈し、実行可能な術として捉えている。また、藤田も伊藤と同様に印や呪文の使用は精神統一のために行うと断言している。しかし、伊藤と異なり藤田は真言の使用には忍者の神仏への信仰があり、印や呪文は抛り所であった、という見方をしている。

自身を甲賀流忍術の後継者と自認し、忍術の実践者を自称する藤田は、忍者を密偵・スパイの類に位置付け、忍者の使用する忍術は現代の実生活でも使用できると考えているため、忍術に対する考察において、一般にイメージされるフィクションの中の忍者が使用する忍術は、文学者等の想像の産物である、として否定的に扱っている。しかし、藤田は、自身の著作の中でフィクションの中の架空の忍者の名前を並べて語っている部分もあり、そのような記述からは、自身を忍術の実践者として自認する藤田にとっても、忍者・忍術のイメージ形成においては、それまでのフィクションが創り上げてきた忍者・忍術のイメージが大きく影響しているということが見て取れるだろう。

忍者・忍術研究において伊藤や藤田による研究は、どちらも忍術

の実生活への応用を期待するという立場から行われたものである。

フィクションにおける虚構の忍者像の考察

・吉丸雄哉²⁰による「忍者」イメージ形成についての分析

吉丸雄哉による研究も山田雄司と同様に、史実の忍者（忍び）の実像を明らかにしようとするものであるが、吉丸はフィクションにおける虚構の忍者像に注目している。吉丸はフィクションにおける忍者・忍術のイメージ形成について、物語における忍者の役割、立ち位置に着目し、フィクションにおける忍者や忍術の性質の発展について考察している。

吉丸は、『忍者の誕生』『忍者とは何か』²¹の中で、忍者とは、「日本の歴史や風土から発生した日本独自の存在であり、今や日本文化の典型として世界に知られるようになった。」²²ものと規定している。吉丸は、忍者像の解明のためには、史書や忍術書という史料から近接すべきだが、実際の記録が少ない、また史実より想像で作られた部分が多いため、「史実と同様に虚構の忍者を調べ、その成り立ちや現在に至るまでの忍者像の変容を解明することは忍者を知るには必須」²³であるとし、フィクションにおける忍者像分析の必要性を主張している。

「近世における『忍者』の成立と系譜」²⁴では、実像としての忍

者を「忍びの者」、虚像としての忍者を「忍者」と呼び分け、「虚像としての忍者は、忍術が付きものであり、それが登場する忍者の話は一定の型を持つ。」²⁵として、「虚像としての忍者に着目」している。ここでは、虚像としての「忍者」が形成された過程について『武家名目抄』を引いて、敵地侵入で行う偵察・情報収集と偵察あるいは敵陣・敵城に侵入してする放火・暗殺²⁶といった活動を行った「忍びの者」が江戸時代に入ると実像を失い「忍者」という虚像に変容したと分析している。その中で「忍者」のイメージ形成について言及している箇所を引用する。

「忍者」は天狗のようなものである。よく実態がわからず、実在すると考えられているものの、具体的にそれを見た（と信じている）人間は少ない。にもかかわらず、その外見的特徴や性格、あるいはよくとる行動などは、誰もが説明できる。伝承や文芸・芸能により、世間共通の一定のイメージを結んでいるからである。²⁷

事実の伝承をもとにある特徴的な、人の関心をひく「忍びの者」の話が記される。いったん登場すると、それがひな形となり、似た構成の話が続けて生み出される。結果として世間共通の一

定のイメージが形成され、「忍びの者」とは違う「忍者」像ができてきたがっていく。²⁸

実態のある「忍びの者」について語っているつもりでも、実際にはイメージに基づいた虚像である「忍者」を語っているにすぎなくなる。²⁹

以上のような記述からは、史実の「忍びの者」について分析している場合でも、フィクションで培われた「忍者」のイメージからは逃れられない、としてフィクションによる影響力の強さを指摘している。また、フィクションの中の「忍者」の特徴から「修行によって身につけた超人的な忍術によって遂行する存在とみなされた点に特徴がある」³⁰として忍術についての分析も行なっている。それによると、忍術には「人間の能力を拡張した超人的な体術と、超自然的な変化の術の二つ」³¹がある。後者については文芸上の都合によるものであるとして、以下のように分析している。

軍事行動が遂行できればよかった「忍びの者」だが、それが文芸・芸能あるいは伝承に残るためには、特異な能力を身に着けている「忍者」である必要があった。³²

フィクションにおける「忍者」像を固定させるひな形について、吉丸は、一つは近世前期から中期にかけて成立した「忍者が忍術を用いてしのびおり、宝物を盗んで戻ってくる」というもの³³を挙げている。祖型は浅井了意『伽婢子』巻七の三「飛加藤」、巻十の四「窃の術」であり、『五朝小説』の「崑崙奴」と「田膨郎」の二つが典拠として指摘されている。³⁴吉丸は、『伽婢子』の例からこの「忍者」説話のひな形の成立について、「崑崙奴」「田膨郎」は『五朝小説』のなかでは「剣侠伝」の部とともに「人間離れた体術を使う超人」³⁵である「侠」を扱うものであるが、日本に剣侠は居ないので「物をとる(盗る)」という話の構成にはめこめられるものとして「窃」の字もあてはまる「忍びの者」が選ばれた。³⁶と分析している。また、「飛加藤」の例から忍術を不可欠とする「忍者」の誕生について考察している。

『甲陽軍鑑末書結要本』にみえる超人的な体術や幻術をつかう「まいす者」が当てはめられ、それを「窃盗」(「忍びの者」)だと了意が言い切ったことで、はじめて虚像としての「忍者」が生じたといえる。剣客あるいは『効用軍艦末書結要本』での不思議な術が忍術となり、「忍びの者」と切り離せなくなった瞬間

に「飛加藤」という忍者が誕生したのである。「忍びの者」と「忍者」との差異は忍術の有無にある。「忍者」には忍術が不可欠である。忍術が目立つ「忍者」説話が『伽婢子』『飛加藤』からはじまった。³⁷

吉丸は、「剣客」と「忍者」はともに超人的な能力を身に着けているのは同じだが、中国の剣客は弱者を助け正義のために行動を移すが、「忍びの者」「忍者」は基本的に後ろ暗い行いをする存在であるとイメージされていたため、「超人的な術をつかい大事なものとつて戻ってくる」という構成³⁸が剣客伝である「崑崙奴」「田膨郎」から『伽婢子』に移植された結果、「剣客」とは性格の違う「忍者」が主役になり、また、『伽婢子』の構成を真似た「忍者」作品が続出した結果、「超人的な忍術をつかつて大事なものを盗み取ろうとするもの」というイメージが「忍者」の定番³⁹になった、と結論している。

また、「猿飛佐助と忍者像の変容」⁴⁰では、「飛加藤」に代表されるような、忍術を用いて盗むものといった、従来の「忍者」とは異なった「忍者」像のひな形として、「猿飛佐助」を挙げて考察を行っている。

江戸時代に成立した話形は、「忍者が忍術を用いて貴重なものを盗って戻ってくる」ものや「悪人から忍術をつかってお家の乗っ取りや天下国家の転覆を謀る」ものであった。いずれにしても、忍者は後ろ暗い存在として描かれており、現在の忍者像とは大きく異なる。⁴¹

吉丸は、「忍者」にそれまでの悪役といった役割に加え、正義の存在という役割が加えられたのは、江戸時代の「忍者」像とはことなる猿飛佐助という「キャラクター」の登場がある、として、猿飛佐助というキャラクターを、虚構の忍者像の転換に大きな役割を果たした存在として挙げている。

吉丸によれば、大正二年（一九一三）に刊行された『猿飛佐助』は忍者像の転換をもたらした作品である。吉丸は、講談、実録、歴史小説では忍術をつかう者は配下であって主人公にはならなかったが、『猿飛佐助』ではこの忍者が主人公になっており、前近代の妖術使いのように後ろ暗いところがないのが画期的であった、と分析している。吉丸は、江戸時代の草双紙の例として『児雷也豪傑譚』を挙げ、児雷也は主人公だが盗賊・強盗とされている点、作中でも忍術ではなく妖術とされており、児雷也が忍術使いと見做されたのは大正以降で、江戸時代では妖術使いの範疇で正義の忍者とはいえない

といった点などから、正義の忍者像へ影響を与えたのはやはり猿飛佐助というべきと結論している。

吉丸は、猿飛佐助が「それまでの後ろ暗い忍者像を転換する画期的な正義の忍者」⁴²になった理由として、出版先であった立川文庫による武士道の強調といった点を挙げている。「主君への忠」⁴³は立川文庫が重視したものの一つであり、これは立川文庫の主な読者が当時大阪の商家で働く丁稚だった、という背景に基づいている。そのために猿飛佐助も「忍術を身につけた武士」⁴⁴として描かれているのだという。吉丸は、「正義の忍者」といった新しい忍者のイメージの原型は猿飛佐助であると断定し、立川文庫の『猿飛佐助』を始めたとする講談系の作品に登場する「正義の忍者」猿飛佐助登場の意義について以下のように述べている。

忍びの術を身につけながらも、武士の心をもった侍が佐助の本質だが、結果として正義の忍者という新しい忍者像が佐助から広まっていった。⁴⁵

主君への忠義を大切にする猿飛佐助は武士的な登場人物に忍術を身につけた存在であり、それまでの後ろ暗い面のある「忍び」や「忍術使い」像とは大きくことなる新しい忍者⁴⁶

講談や立川文庫など講談速記本の『猿飛佐助』から、忍者が正義の登場人物となり、作品の主人公となったため、その後の忍者作品では正義の心を持つ忍者が主人公となるのが当たり前になった。その意味では猿飛佐助は忍者文芸史上できわめて重要な存在であった。⁴⁷

また、吉丸は忍術のイメージ形成についても言及している。吉丸は忍術映画の嚆矢とされる、大正三年（一九一四）浅草常盤座公開の『児雷也』以後、忍者映画、忍術小説ブームがあったということ挙げ、映像作品の視覚的効果が忍者もの全般での忍術使用の形を作っていた、と以下のように分析している。

表現面で映画の影響が小説にあったように感じる。後出の立川文庫作品は「猿飛佐助も仕方がないから、椽側へ進み出て口の中に呪文を唱へ九字を切ると、忽ちその姿は煙のごとくボーッと薄くなった」（一七〇忍術名人立花家三勇士驚塚力丸、大正六年）と初期の『猿飛佐助』とくらべて忍術がより視覚的に表現されるようになった。⁴⁸

また、忍者映画はブームの中で粗雑なものが濫造された結果、衰退したが、その結果、猿飛佐助や霧隠才蔵ぐらしいか忍者映画の忍者が残っていない点を挙げ、「忍術名人」と銘打つても、猿飛佐助や霧隠才蔵ほど全面的に忍術をつかっていないためであろう。⁴⁹と、忍者映画の中心は忍術の行使という点であった、という指摘をしている。

吉丸は、史実における「忍び」の実像を明らかにするためにフィクションにおける忍者のイメージについて分析を行うが、そこで吉丸はフィクションが創り上げたイメージの影響力は強いため、史実の忍者とフィクションの忍者のイメージを明確に分けて考えることは難しい、と指摘している。また、吉丸はフィクションにおける忍者のイメージの展開、発展において、フィクションの忍者・文芸上の忍者が用いる忍術、という術の使用が中心である、という点を重視している。ここからは、忍者のイメージにおける忍術の重要性がうかがえる。一般大衆における忍者のイメージとは、忍術、特に超常的な忍術を使用する者であるためである。

・秋月高太郎⁵⁰による言葉使いによる「忍者キャラクター」考察
フィクションにおける「忍者」イメージ形成については、フィクションに登場する忍者を「忍者キャラクター」と呼称し、主に言葉

使いによる「キャラ付け」といった点から考察を行った、秋月高太郎の「忍者の言語学」⁵¹もある。

ここでは、主に戦後に出版された漫画に登場する「忍者キャラクター」の言葉使いを取り上げ、「忍者キャラクター」が用いる特徴的な言葉遣いに着目し、役割語の視点から分析されている。

秋月は、漫画に登場する「忍者キャラクター」を①老忍・②少年忍者・③青年忍者・④女忍者の四種類に分類し、それぞれのキャラクターが用いる言葉使いを分析している。これによると、①は老人といった役割が与えられているため、他のキャラクター性が与えられている場合は、他の役割語を用いることもあるが、おおむね〈老人語〉を用いる傾向にある、②の場合、特徴的な個性が与えられている主役等の場合以外は、「せつしや」「ござる」等の〈忍者語〉を用いる傾向にある、③の場合、役割語は用いられない、④の場合、特徴的な個性が与えられている主役以外では、〈お嬢様語〉を用いる傾向にある、と整理され、「忍者キャラクター」と言葉使いに結び付きはそれほど強いものでは無く、忍者の言葉使いは忍者以外の属性によって決定されることが多いと結論している。また、「せつしや」「ござる」といった〈忍者語〉についても〈侍語〉〈武士語〉と呼ぶべきかもしれない、と指摘してもいる。

この〈忍者語〉と〈侍語〉〈武士語〉との同一性については、先に

挙げた、吉丸雄哉の猿飛佐助の考察において、立川文庫『猿飛佐助』は「忍術を身に付けた武士」として当初造形されていた、という指摘とも合致する点であり、「忍者キャラクター」は武士・侍の一種として造形、受容されている、と考えられる。

作家の視点から行う忍者・忍術研究

忍者・忍術研究については、これ以外にも、文学者の立場から考察されたものも存在するため、代表的な作家による考察を以下で挙げる。

・奥瀬平七郎⁵²による考察

奥瀬平七郎は、伊賀市出身の作家であり、忍者・忍術研究についての著作が多数存在する。奥瀬は修験道（山伏）を忍術形成において重視している。例えば、奥瀬は『新装版 忍法 その秘伝と実例』⁵³の中では、忍術に用いられる呪文と印に言及し、ここから忍術の源流を修験道に持ち込まれた密教の三密に見ている。

忍術に呪文と印はつきものだが、これは忍者がその祖先である山伏修験者から引きついたもので、そもその根は、密教（真言、天台）にある。密教、特に真言宗では、三密の具足といっ

て、身・口・意の三者が一致した時に即身成仏の機縁（奇蹟）が生れるとしているのだ。忍術ではこの身を印とし、口を呪文にあて、意を念力（祈り）に結びつけて、この三密が一致すれば、奇蹟的な力が発揮できると考えているのだ。⁵⁴

奥瀬によれば、忍者像・忍術形成において修験道はこの呪術的方面以外にも影響を与えている。『忍術 その歴史と忍者』⁵⁵の中では、修験道を当時、庶民側にあつて主権者である貴族たちと対立する存在と規定し、「修験道は、当時の主権者に対する被支配大衆の要求を結集して叩きつけたものだといっても過言ではない」⁵⁶とし、山伏を官兵と常に戦う勢力と位置付けている。奥瀬はここで兵学の基礎条件としての密偵に注目し、春秋戦国時代に孫武の『孫子』の中で用間（諜報術）について触れていることから忍術の始まりは中国からと主張する一方、『孫子』の兵法が日本で山伏によって運用された際に、本来の『孫子』に兵法から日本兵法に変化したと主張している。この際のもっとも大きな変形は、『孫子』の兵法にない武技が兵法の技術として新たに取り入れられたことだという。さらに奥瀬は、孫子の兵法の用間の技術が山伏によって拡大強化されたことをもう一つの特色であると挙げ、日本では兵法と武技が一体になっているとしている。奥瀬は、このような山伏兵法の特色について以

下のように整理する。

(1)外国では、それぞれ別途に発達した兵法と武技が、当初から不即不離のものとして統一的に把握されたこと、その結果、(2)兵法中の用間術（本来思考の範疇に属するもの）が武術の影響を受けて、武術的体技を含むようになり、『孫子』の兵法の用間術とくらべ、はるかに独立性が強くなったこと、(3)用間術の内容のうち、謀略間（忍）が、孫子の用間の範囲をこえて、はるかに広く深くなっていたこと⁵⁷

山伏兵法が完成するまでの年代的な流れとしては、山伏兵法は平安期に入ると陰陽思想を吸収しながら密教の拡大とともに全国に広がった、という。さらに奥瀬は、陰陽道も修験道に大きな影響を与えるものであったとして、忍術への影響についても、「密教の咒文、印とともに陰陽道の陰陽思想と察気術は、のちに完成した忍術の神秘的な部門にきわめて強い影響力を及ぼしている」⁵⁸と言及しており、具体的には陰陽道の呪術は察気術として忍術の中に組み込まれた、と分析している。奥瀬はこのような技術が、密教寺院が置かれるようになると荘園を守るために置かれた僧兵に山伏兵法が伝わることで武士に山伏兵法の技術が伝播し、平安期になると、兵法・武

術・忍術の技術が山伏から莊園武士や土賊に移って、盗賊、山賊がこの術を使って正規の武士と対立した、と整理している。さらに奥瀬は、兵法が山伏から武家に移っていった室町、戦国期に武士の禅思想が山伏兵法に追加されたと指摘している。

また、奥瀬は、忍術における呪術性について言及しつつも、忍術の神秘性については、火薬の使用という点に着目し、忍者が火薬を使いこなすところから忍者にとって火薬の伝来は重要なポイントだったと主張している。

「火薬の使用」——火薬の多様化によって（それまで忍術の火術は、ほとんど狼煙のろしに限られていた）、忍術は、幻術、仙術のたぐいと同一視されるほど変幻自在性を付加された⁵⁹

奥瀬の考察によれば、忍術の神秘性は火薬の効果によるものとされる。

さらに、この忍術について、『新装版 忍法 その秘伝と実例』の中で「孫子は抽象的で、原理的であり、忍術は具体的で、技術的」⁶⁰なものである、と指摘している点からも、奥瀬は忍術の源流や発展の過程に密教や陰陽道を想定していても、忍術を宗教的な呪術ではなく現実的な技術であると考えていることが分かるだろう。

・戸部新十郎⁶¹による考察

戸部新十郎は、剣豪物、忍者物を中心とした作家であり、忍者についての考察も行なっている。戸部も忍術への修験道（山伏）の用いる呪術の影響を指摘している。

例えば戸部は、『虚像の英雄——忍者と盗賊』⁶²の中で、延命長生、障害を除き、水上を歩き、潜行自在にするに存在として修験道でもっとも尊重される孔雀明王法という呪術を挙げている。この孔雀明王法は役小角の使用したものが有名である。戸部は、役小角の時代の孔雀明王法と同じかは分からないとしつつも、役小角をはじめとする修験者の姿を、「世のはみ出し者で、術を遣う、といった影像がうかがわれる。これはそして、忍者一般の姿でもある」⁶³と断言している。また、ここには忍者の精神統一法としてよく出て来る、九字についても言及があり、九字について戸部は『万川集海』には結印についてとくに書かれていないが、古伝書ではかならず記載されているものとして、「自らの鎮魂と、不可思議な現象を予測させるための術法なのだろう」⁶⁴と考察している。

戸部は、忍術について、「妖異の術や現象は、憧憬され、畏怖され、単に物語として伝えられていたばかりでなく、ぼつぼつ戦さや武将の足跡のなかに登場する」⁶⁵ものとして、甲賀三郎兼家という武

将をその代表例として挙げている。さらに『義盛忍び歌百首』で有名な伊勢三郎義盛についても考察しており、『義盛忍び歌百首』は忍術歌というより戦陣の心得を読んだものであるが、戸部は、義盛が忍者とされた理由について、存在の在りように着目し以下のような考察を行っている。

体制に逆らった敗者の系列にあり、かれもまた滅びていく。忍者として、そのすべてではないにしても、心情的条件にかなっている。そんなところが、粗暴であるなしかかわらず、忍者の先達にされるのだろう。かれはとくに鬼を使ったり、妖異な術を示したりした話はない。そろそろ兵法のなかへ組み込まれていく経過と考えていい⁶⁶。

戸部は、義盛が忍者と見なされるようになったのは、その技術の内容や性質によるのではなく、敗者という存在の在りようであった、と考察している。

忍術の古流として挙げられる「義経流」「楠木流」についても戸部は、共に華々しい人物だが、活躍期間は短く、敗者で経歴が良く分らない点、義経には、異能のモノに兵法を習ったという伝承を持つたりしている点がある、と指摘している。

戸部はこれらの点から、忍術について「おぼろげだが、忍術の風姿というものがうかがえる。いわば、滅び行く者の術である。」⁶⁷と断定している。

そして戸部は、戦国期を忍者が忍者らしく活躍する時代として挙げ、忍者が幻術、仙術、呪術の妖しさの部分で薄れ、身軽さ、速さ、強さなどの鍛錬や習慣で得られる具体的な存在になったとし、忍者に対する見方＝定義的なものがこの時期に定まったとして、『近江輿地志略』や『武家名目抄』等の書物を挙げる。戸部は、この中の記述に、スッパ、ラッパは盗賊、無頼の徒をさすこともあれば、特殊な職業を指すこともあり、『近江輿地志略』では下賤な職で武士の職ではないが有用なものであるのではなくてはならないもの、とあるとしている。

さらに戸部は、伊賀者、甲賀者をラッパやスッパと分けて考えており、伊賀者、甲賀者は身元不確かなラッパ、スッパとは異なり、伊賀、甲賀という土地の歴史、伝承、風土の中から発生した、とし、伊賀者、甲賀者が『万川集海』『正忍記』などの体系的忍術書を編成し、下賤な職分である忍びの職を「忍道」という道にまで高めたことを主張している。

戸部は、忍術書についても考察しており、忍術書が書かれた時代は忍術が実際に行われなくなった時代であるため、それまでは体験

して覚えていたのが、体験を必要としなくなったため、行われなくなった忍術を忘れないように文書にしておこうという発想から忍術書が書かれるようになった、と考察し、その内容は教本のつもりで書かれたものであったが、単に過去を記録するにすぎないものに終わった、と分析している。

著書は教本のつもりだったろうが、教本ができてさらに発展するものと、教本が教本にならず、単に過去の経緯を示すに終わるものがある。忍者はどうやら後者のほうだった。⁶⁸

忍術書は、現在約三〇種の伝書が知られており、戸部によれば延宝四年（一六七六）の藤林保武著『万川集海』、同九年藤一水子（藤林正武）著『正忍記』が忍術書の双璧であり、特に『万川集海』を忍術の集大成ともいうべきもので、忍術、忍者の原典といえるという。戸部は『万川集海』『正忍記』に対しては、永禄三年（一五六〇）に服部半蔵から伝承したという『忍秘伝』を、怪しい伝承の例として挙げ、このようなものがあるのは「重々しくするための操作なのだろう」。⁶⁹と考察している。このような操作について戸部は、忍術伝書では聖徳太子が伊賀国人で大伴細人を「忍能便」（しのび）に使ったという話のっていること、細人という名前がまた忍者の意

味を持つこと、『太平記』に細人とかいてしのびと読ませる例があること等から、忍術伝書では、大伴細人をしのびの古い例として見るが、忍術は伊賀の遺風であるというアピールのために持ち出される、という例も挙げている。その上で、戸部は忍術書の内容について、怪しいものもあるが、おおむね実用的と言える記述である、と、どの忍術書でも倫理的心得が強調して説かれている点を評価している。

諸書いずれも忍者の倫理的心得を説いている。それだけ「術」が「道」として高められていたのだろうし、それはまた、術の低下や盗賊術との関連をしのばすものにほかならない。⁷⁰

戸部は忍術を武芸、武術の一種として捉えているが、忍者とは存在の在りようであり、一般に反社会的と捉えられるような姿勢を指すものであると考えている。ここからは、戸部にとって忍術における呪術性の評価点は、呪術そのものではなく、その呪術性によってもたらされる怪しげなイメージを忍者に相応しいもの、と捉えたためである、と考えられる。

作家である戸部による忍者・忍術研究は、フィクションの立場に立った忍者・忍術研究であると考えられる。その戸部が忍者のイメ

ージを怪しげなものとし、そのイメージを補強するものとしてそこに呪術性を採用している点に注目したい。何故なら、「科学的」な忍者・忍術研究が呪術性を否定することで史実的な忍者・忍術の価値を高めようとするのに反し、作家である戸部の、呪術的な忍者・忍術のイメージに関する考察は、一般大衆が求める忍者のイメージをそのまま反映した結果であると考えられるためである。

まとめ

忍者・忍術における先行研究の主な目的は、史実の「忍び」の実像、実態を明らかにする、というものである。先行研究からは、忍者・忍術とは後ろ暗いもの、「ネガティブ」なものであるという、従来の一般的な前提を覆し、忍者・忍術の価値を高めようとする姿勢が見て取れる。ここでは、忍者・忍術の実態を明らかにする、として主にフィクションの中で発生し成長していった架空の忍者・忍術のイメージは、史実とは異なる（＝間違った）ものとして否定される傾向にある。この中で、間違った忍者のイメージとして真っ先に挙げられるのが、印を結んで呪文を唱えるとドロンと消える、等といったものが忍術であり、このような忍術を使うのが忍者であるといったイメージである。しかし、一般に忍者・忍術といえど、印を結んで呪文を唱えるとドロンと消える等といった超常的な能力をも

つたもの、というイメージである。また、先行研究の例から見ても、忍者・忍術のイメージ形成にとって、虚構の超常的な忍術を用いる「忍者」のイメージは強く影響しているため、史実的な「忍びの者」と虚構の「忍者」のイメージを完全に分離することはできない、と考えられるだろう。また、一般的に「忍者」とは「忍術」を使用するもの、であるため、虚構の「忍者」のイメージを確立させるのに欠かせないのは「忍術」という要素であるが、この「忍術」の解釈や理解は呪術性によって担保され支えられている。

本論の目的は、フィクションから見る大衆的な道教／神仙思想の日本的展開について考察することである。忍者・忍術の実態を明らかにするといった先行研究では忍者・忍術の呪術性というのはあまり触れられない点であるが、忍者・忍術の一般的なイメージの源流には中国道教の仙術が存在している、と考えられる。ゆえにフィクションの中に登場する忍者・忍術のイメージには、日本での一般大衆が持つ道教の「仙人」や「仙人の用いる仙術」に対するイメージが強く反映されている、と考えられる。

よって以下の章でフィクションとしての忍者・忍術の考察、物語の中で忍者・忍術はどのように扱われるものであるか、といった考察や、忍者・忍術には一定の型があると規定して、その忍者・忍術

のパターンの源流に「ジライヤ」ものを想定し、考察を行う。

第二節 近世日本における宗教的（怪異）事象の娯楽化について

本項では、「娯楽」を通して現れる近世の一般庶民のもつ宗教的事象に対する観念を示すために、近世日本江戸の怪異譚や怪談をテーマにした先行研究を分析する。

近世になると、怪異や呪術等の宗教的事象が娯楽として一般庶民の間で楽しまれるようになる。忍者・忍術のイメージが、フィクションにおいて形成され親しまれるのは、この近世である。忍者・忍術がフィクションの中で発展し、イメージの定着を果たしたのは、近世日本の都市部における怪異や呪術等の宗教的事象の娯楽化という現象の一端である、と考えられる。何故なら、フィクションの中に登場する忍者は、呪術的な技術としての忍術を行使するもの、として理解・共有されてきたためである。

一柳廣考監修 飯倉義之編者『怪異を魅せる（怪異の時空2）』⁷¹によれば、近世に怪異等が娯楽として楽しまれるようになったのは、近世以降は王権の力が薄れたことによって、代わりの力をふるうメディアが現れるが、安定した社会状況下では怪異は切実な政治的要

請を伴わなくなる代わりにエンターテインメントとしての怪異が享受されるためであるという。⁷²

近世になって都市化が始まり、これまでの農村共同体とは異なる他人の集合によって形成される生活圏が生まれると、人々は自分ととりまく未知の「人間」に対しても宗教事象的な関心を示すようになる。そこでは、それ以前にリアリティを持っていた宗教的事象は必然性を失う。さらに、切実ではなくなった怪異等の宗教的事象は、江戸を始めとする近世日本の都市部では、生活の安定が生む余裕によって発達した娯楽という消費の対象とされる。また、そこで生まれた娯楽としての宗教的事象の姿は広く共有される。

近世以前には、フィクションの中でも超常現象が解釈される際には、仏教説話のように結末が回収されていく傾向があった。しかし、近世になると超常現象を仏教的に解釈（因果応報に代表されるような）することに説得力やリアリティが失われていった。これによって仏教の影響力を離れた超常現象は、フィクションとしての独立性を高める（＝娯楽として楽しむ）ものになっていった。これは、近世の都市化に伴って、農村共同体とは異なる新しい生活形態を持つ町人社会が始まったことと関連している。近世日本では、徳川幕府の政策による仏教制度の普及（檀家制度など）によって、都市部における仏教の世俗化が進行し、仏教に対する信頼性が低下した。ま

た、都市化が始まることで、都市部における住民の生活に余裕が生まれ娯楽の範囲が広まっていった。近世には様々な技術の発展があったが、出版技術においても技術の向上があり、出版物の一般化は近世日本における都市を中心としたメディアの発達を促進した。そして、都市は多様な背景を持つ「他人」同士が寄せ集まって生活する場であるため、都市の発展に伴って人々は「他人」という自分を取り巻く未知の「人間」に興味関心を向けるようになった。これらの要因によって、近世日本では、従来であれば仏教への信仰を誘導する解釈を与えられていた怪異等のような超常現象は、仏教という縛りから離れ、それ自体に「娯楽性」という価値を持つようになり、楽しみのために消費されていくようになったと考えられる。

怪異に関する先行研究としては、小松和彦・宮田登・常光徹・諏訪春雄等のものがあるが、本項では、「娯楽」を通して現れる近世の一般庶民のもつ宗教的事象に対する観念を示すために、近世日本江戸の怪異譚や怪談をテーマにした先行研究から幾つか例を挙げる。

・武光誠⁷³・阿部主計⁷⁴による整理

武光誠は江戸期による怪談の流行について、江戸期において人々に怪異は恐れられてはいたものの、怪談等では怪異は人間に劣るものとして描かれる、としている。武光は、中世では怪異は、修験者

の説明によって鬼の仕業とされることが多かったが、江戸期の都市化によって人々は他人を恐れるようになり、怪異の原因を人間とするようになった、としている。武光はこれを江戸期の人々が鬼や化物を信じない人間中心主義という発想をとったため、としている。これによって江戸期の怪談は幽霊という人間を物語の主役に置くようになった。また、武光は江戸期における出版技術の向上によって絵を主にした刷り物が可能になったことで、鳥山石燕を始めとする絵師による妖怪画の影響も怪異が恐れられなくなった原因であると指摘している。武光は石燕の『画図百鬼夜行』や『画図百鬼夜行続編』『画図百鬼夜行拾遺』の流行を挙げ、石燕の妖怪を人間的に描く作風を挙げ、親しみやすい姿で視覚化された妖怪は、江戸期以前の得体の知れない恐怖の対象ではなくなった、と考察している。⁷⁵

阿部主計は、幽霊・妖怪・変化の三種類に「おばけ」を分類した上で、三者に共通した点として超常的な能力をもって人間に害を及ぼすが、神仏のような権威は持たない点を挙げ、そのような存在がどのように扱われるのか、以下のように考察している。

そうして、一面から見れば、その力は超人であっても、精神においては人間悪なみの感情のとりこであり、俗物であって超越

者たり得ない者なればこそ、神仏に対する畏敬とは違った身近な親しみを感じさせ、俗世の風物の中に、時代の生活感と歩調を合わせ、ロマンティックな興味や、ときにはユーモアまで交えて、生き続けてきもしたのである。⁷⁶

阿部もこれらの怪異は恐怖の対象にはならない、としている。また、怪談文化の発展した江戸期については、徳川時代は封建制度の完成された安定期であるとして、以下のように考察している。

安定のもたらす心の余裕が求める奇抜な楽しみと、革新を許さないきびしい制度と生活の枠に対する不満を紛らす夢の中で現実の復讐、これらが合してどぎつい妖異趣味を発展させた。退廃期と呼ばれはした――明治、大正の健全主義から――が、じつは江戸文化の爛熟期、絶頂期と称すべき文化・文政期、すなわち十一代家斉治世の十九世紀前半において、娯樂的おぼけ文化も完成に達し、いわば一種の無理のないグロテスク芸術を仕立て上げた。現に今でも「おぼけ」「ばけもの」と一語でわれらの頭におのずと浮かぶ日本伝統の怪異の姿は、おおむねこの時代に固定化され、常識化されたものだといつてよい。⁷⁷

ここでは、阿部は怪異譚を好む姿勢として、江戸期における安定を余裕としているが、妖異趣味には現実に対する不満が反映されている、とも指摘している。ここからも、この時期に既に怪異は畏怖の対象ではないことが分かるだろう。また、阿部はこの文化・文政の時期に成立した怪異のイメージは、その後の怪異の姿にほぼ等しい、としている。この点からは、この時期に発達した歌舞伎や出版物等の江戸の娯樂文化の影響力の強さが見て取れる。

武光と阿部は、どちらも江戸期における怪異の娯樂化に対し、近世の人々の価値観の変化に理由を求めながらも、怪異の視覚化という要素を重視している。そこでは近世になって技術の発達によって普及した出版物を中心に、視覚化された怪異が親しみやすいものとして広く共有されたという点が注目されている。

怪談文化発展についての分析

・横山泰子⁷⁸による考察

横山泰子は『江戸東京の怪談文化の成立と変遷――一九世紀を中心に――』⁷⁹で江戸東京における怪談文化の成立について考察している。横山は主に歌舞伎を用いて怪談文化について考察しているが、それ以外にも怪談会や読物も扱っている。そこで横山は怪談文化の発展

と展開に知識人の参加があった点を指摘している。横山は、江戸を中心に流行した怪奇趣味の文化をまとめて「怪談文化」と呼ぶ。⁸⁰横山は、後期江戸文化は各ジャンルが積極的に相互連絡して活性化し、視覚的であるという点を大きな特徴として文化文政期が最も活性化したという。横山は「第一章 娯楽としての怪談」において新井白石の『鬼神論』の項より、以下のように考察している。

私が強調したいのは、江戸時代は、不思議な出来事に強い好奇心を持った人間に、それを解釈したり説明したりする楽しみが与えられた時代であった、という点である。恐ろしい事件の情報を得てただおびえるだけでなく、その現象が起こった理由を様々に考え、文献をひもといて色々と解釈する、この世の謎とくのような楽しみが江戸時代人には許されていた。⁸¹

白石から元隣と、鬼神論を担う層を広げて考えると、怪異譚を樂しみつつ知的に語る、という朱子には見られなかった遊興的な要素が、江戸時代の怪談ブームという現象のなかで明らかになるのではないだろうか。⁸²

横山は江戸の怪談文化の形成に知識人の参加があった、とし、彼

らの持つ知識が怪異譚の解釈にも用いられた点を指摘している。そして横山はこのような怪異を語る怪談会の流行によって怪談文化が成立した、とし、以下のように分析している。

そして怪異を語る営みに、「解釈」という行為を加えることで、それは知識人にとっても別の楽しみとして成り立ったのである。怪異現象を語るという行為は、知識人の忌むべきこととしてマインスの意味だけでなく、知的営みとしてプラスの意味を付けられる場合もあった。知識を持った知的な人間の目には、怪異現象は説明を超えた超自然的な恐ろしいものではなく、驚異的なものとうつつた。合理主義的な感覚と未知なる不思議に対する好奇心を持った知識人も、怪を語る楽しみを知っていた。彼らもまた、怪談文化を知的側面から支えた人々だったと言えるのである。⁸³

横山は、鶴屋南北の怪談狂言が上演されていたのは、このように人々が怪異を好んで話題にし、かつ怪異に対しある程度の知性を持っていた時代の江戸であった、としている。また、横山は、歌舞伎の中で「恨みを述べて登場人物に働きかける、というのは非常に近世的」⁸⁴である、と分析し、「霊が現実の人間の世界に積極的に関

わりを持つ様子を劇化したのは、現世に強い関心を寄せた近世人の感覚」⁸⁵による、としている。

・ 宍戸道子⁸⁶による整理

宍戸道子は「不思議」の展開―近世的世界観の一端」⁸⁷において、「不思議」の観念について整理している。

宍戸は、万物は不思議という観念を、近世怪談、特に怪異を説明・否定する弁惑物怪談では怪異否定の論理の根幹にかかわるとして「不思議」の観念について、その流れを整理している。

宍戸は、「不思議」はもと仏語で「一般的には、考えや説明のつかないこと、妖しいことを指している」⁸⁸のものであったが、時代と共に使われ方が変化した、としている。奈良期から平安中期には、「不思議」は仏の靈験、諸経の功德などに使用、非仏教的な現象に対してはほぼ使われないという。宍戸は、『保元物語』を挙げ『保元物語』では「不思議」は戦乱による現実世界の秩序、道徳の崩壊を指している、と具体的な使用例を挙げている。そして近世では『清水物語』『祇園物語』の二例を挙げて、近世初期に「よろづの事、みなふしぎ」という観念が明確に示されており、そこへの同意と反論もまた備わっていた」⁸⁹と分析している。また、『清水物語』の「不思議」の観念を挙げ、これが後続の仮名草子の啓蒙的側面を通

じて、怪異を合理的に解釈、神秘性を否定する弁惑物怪談になる、という。宍戸はしかし、万物は不思議という観念は、怪異否定や合理化の文脈の中だけで展開しているものではないとして、鈴木亨の『祇園物語』の「道理」論は不可知論の要素を含むという指摘を挙げる。宍戸は、天地万物は不思議とした上で、人智には「理」の究極的理解は不可能、「理」そのものの限界性を意識すると不可知論的姿勢へ向かう、としている。そしてこのような不可知論は仏教的立場からのみではなく、徂徠のような朱子学的な理批判の立場からも提出されていた、という。天地万物は不思議という不可知論的立場から、さらに神秘と怪異の实在を説く態度を示すとして宍戸は大江文坡を挙げ、中野三敏の、文坡の姿勢の中に、当時の科学思想と不可知論的神秘主義が併存しており、実証性と神秘主義が強制した当時の思想傾向が宣長や秋成の思想形成にも大きく関係した、という指摘も挙げている。また吉江久彌の『清水物語』の怪異観が西鶴の「人は化物」観に通底するという指摘も挙げ、宍戸は、現実の人間の様相を不思議とする視点は、『百物語評判』といった弁惑物、『怪談登志男』という怪談作品にも示され、世相批判と教訓で展開している、と結論している。

・ 勝又基⁹⁰による整理

勝又基は「都市文化としての写本怪談」^{9.1}において、江戸時代中期の写本怪談について、中村満重著『向燈賭話』『続向燈吐話』を挙げ、『向燈賭話』を研究した近藤瑞木が、怪談作者たちが写本の怪談集を粉本としていたことを明らかにしたこと、これを踏まえて畑中千秋が『続向燈吐話』が同じように近世中期の板本怪談・奇談作者のあいだで素材として利用されていたことを明らかにしたことから、この二冊を取り上げて写本怪談そのものの在り方に注目し、江戸戯作発生の問題にまで言及する。

勝又によると、写本の傾向として写本が刊本に利用される場合、もとの写本にあった実名が削除、臆化されるという。勝又はこれを近藤瑞木の指摘の通り出版統制だろうと断定し、その上で消された固有名詞そのものに注目し写本怪談はどのような意識で書かれたのか人名や地名を探っている。それによると写本『向燈賭話』『続向燈吐話』からは怪談の舞台には地域的な偏りがあったと分かる、という。さらに勝又は作者についても「山の手を舞台とする写本怪談集の著者は下級幕臣であった」^{9.2}と言及し、著者である中村満重は下級幕臣である、と断定している。勝又は江戸戯作の特徴について「第一に、江戸戯作はそもそも、山の手を舞台とする武士の文学であった」^{9.3}「第二に、江戸戯作は内輪受けの文学でもあった」^{9.4}「江戸戯作の初期は、仲間が笑ってくればそれで良し、という内

輪向けのエンターテインメントだった」^{9.5}としている。勝又はその上で、『向燈賭話』『続向燈吐話』にもこれと同じ特徴があると主張し、その上でこれらの成立年時に注目し、『向燈賭話』は元文四年（一七三九）なので狂歌会や『金々先生栄花夢』より約四〇年はやく生まれた、と指摘し、江戸戯作を生み出す状況は従来知られているよりも早くから整っていたのではないかと推測している。

娯楽としての怪異―近世日本の幽霊について

近世日本の文学作品において描かれる怪異は、その背景に宗教的な解釈を求めるのではなく、個人に原因が求められることが多い。幽霊はその代表であると思われるため、以下で近世日本における幽霊に関する先行研究を幾つか挙げる。

・高橋明彦^{9.6}による分析

高橋明彦は、木越治・勝又基 編『怪異を読む・書く』の中で「幽霊は実在するか表象か―「代筆は浮世の闇」試論」^{9.7}として井原西鶴の作品を取り上げて、仏教的な因果応報ではないことに注目している。

高橋は、井原西鶴の『万の文反古』巻三の三「代筆は浮世の闇」に登場する侍客と商家の主人にまつわる怪異譚から、これを仏教的

な因果応報ではない話として注目し、以下のように断定している。

中世的仏教的な因果応報にそって描かれながら、「此世をのがれ」ることを許さず、ただ「眼前に恥を」という一点の変化によつて全体像を反転させるという手際の鮮やかさと、それを実現する論理的明晰さに感動したのであった。

この全体像の反転は、中世的な世界像から近世的な世界像への転回によるものである。⁹⁸

そして高橋は、仏教の本来の因果応報思想と異なる展開になる点について、幾人かの「読み」を挙げて考察している。宗政五十緒の読みについては以下のようなものである。

ここにある因果はもはや仏教的な性質を持つておらず、現世主義によつて変形されており、ただ一点の変化は全体を一変させている。幽霊という存在も同様でそれが実在するのは、仏教的な因果が通用しないことを証明するためなのだ。⁹⁹

さらに高橋は谷脇理史の読みについても以下のように考察している。

幽霊を客観的な実在と考えず男の幻影だと見る読み方は、幽霊や怪異を信じない点で一見西鶴に相応しくも見え、そもそも主観的な表象と考えたほうがより合理的であり、近代的であるが、そのために却つてこの読みは社会認識を示さないものになってしまうであろう。幽霊は実在せず、おのれの心の反映でしかないのであれば、心頭滅却すれば火もまた涼しと言うごとく、社会世相もまたおのれの心持ち次第となってしまうだろうからである。近世的浮世はそのまま地獄の顔も持っている、ということを示すためには、幽霊は実在し、社会は抵抗不可能な対象でなくてはならないのである。¹⁰⁰

この上で、高橋は谷脇理史を暉峻康隆、神保五彌の流れにあるとし、これらは社会認識より主人公の男の心持ちを描くところに話のポイントを見出しているのが共通点であり、またそれは「罪悪感」「生存欲」で括ることができる、としている。しかし、幽霊を罪悪感や生存欲から生み出された幻影＝心的表象とする谷脇に対して、暉峻、神保は幻影と解釈されない点が異なるとしている。しかし、高橋は暉峻、神保も幽霊を幻影でないと断言していない、とも述べており、谷脇説の発生は必然的であった、としている。ここから、

高橋は侍客の幽霊の読みは、實在論と観念論の対立であるとして、以下のように考察している。

ところで、幽霊を幻覚だと見る谷脇説はあまりに合理的すぎて、本話の持つ近世社会認識に対する衝撃をむしろ緩和してしまうと私は考えたが、そこまでではなく、西鶴が描いた登場人物に「生存欲」を読み取った暉峻説、つまり、死なせない幽霊の背後には実は本人の生存欲が潜んでいたのではないかという読みは、情緒至上主義的だとは言え、じつさいなかなかの卓見ではないかと思われる。¹⁰¹

このような高橋の考察では、西鶴の作品に登場する幽霊は、いわゆる化物としての幽霊ではなく、生身の登場人物の精神が生み出した存在である。これはその解決に宗教的行為を用いるものではない。

・風間誠史¹⁰²による考察

さらに、怪異のもたらす恐怖について、これを個人の内心に原因を求める立場から、風間誠史による「怪異と文学―ラヴクラフト、ポオそして蕪村、秋成」¹⁰³を挙げる。

風間は、ラヴクラフトの恐怖や怪異を「文学」とする主張に対し

て以下のように主張する。

ラヴクラフトは恐怖と怪異譚について、それが「宗教的感情と同じくらい古く、宗教の多くの面に密接に結びつ」¹⁰⁴いていると述べる。どんなに科学的・合理的な認識が広まっても、心の深層において未知なるものへの恐怖は消えることがないのだと。

こうしたラヴクラフトの議論を私なりにまとめれば、「恐怖」とは崇高さをもなった畏怖の念(宗教的な感情)であり、「怪異譚」とは科学や合理性で解釈したり説明したりすることのできない(あるいはそれを拒否)する物語のことである。そしてそのように理解する時、私はラヴクラフトの見解にはほぼ同意する。¹⁰⁵

そして風間は保田與重郎「近代文芸の誕生」冒頭を引いて、日本における近代小説家の祖は秋成か綾足であると主張する。風間は、「問題は日本近世の恐怖と怪異が、どのような近代として現れたかということ」¹⁰⁶とし、以下のように主張する。

私が論じたいのは近世の怪異譚、あるいは奇談・怪談の全般ではなく、近代小説としてのそれである、ということ。そしてそれは最も本質的な「文学」論であるはずだ、ということである。

107

ここで風間は近代小説として、怪異譚を代表するものとして『雨月物語』を挙げる。風間は『雨月物語』を内面の恐怖が描かれているとして、以下のように評価する。

そこには、明らかに「恐怖」が、それもこけおどしではない恐怖が表出されていり、怪異は常に主人公のなか（あえて言うてしまえば、内面）にあり、世間話や噂話、共同幻想的な恐怖や怪異とは一線を画している。¹⁰⁸

怪異・恐怖を「文学」と捉える風間は、近世日本の江戸は「近代的な消費社会において展開」¹⁰⁹するものとして、スプラッターや視覚的な恐怖演出ばかりで本質的なあるいは近代小説的な怪異が語られることはなかった、とその在り方について否定的に捉えている。風間はその上で以下のように指摘している。

なぜ、『雨月物語』の近代小説性が、十九世紀の江戸で見失われたのかはよくわからない。私の印象は、十九世紀の江戸は近代をスキップしてポストモダンもしくは「現代」に至ってしまっている、というものである。そこでは「わからないもの」への忌避というか拒否が一般化し、何でも理解可能にして消費してしまうのである。¹¹⁰

風間は、近世日本の江戸における怪談文化の大きな特徴点である、怪異を解釈したり説明したりする姿勢や、グロテスクな恐怖表現、視覚的な恐怖演出、またそれらを娯楽として消費する行為を本質的な怪異ではない、と否定的に見ているが、上で挙げたように、近世日本の江戸の娯楽としての怪談文化にとってこれらは重要な要素である。

・高岡弘幸¹¹¹による分析

近代の怪談文化において幽霊は欠かせない要素である。高岡弘幸は『幽霊 近世都市が生み出した化物』¹¹²の中で、この幽霊の展開を都市との関係から考察し近世の宗教観の分析を行っている。

高岡はその中で都市を農作物などのモノの生産ではなく、モノや情報などを「商品」として売買し消費する場所と定義しており、そ

の上で幽霊Ⅱ人の化物の活性化と都市の関りについて以下のように分析している。

貨幣を媒介として、縁の浅い一時的な人間関係が主流となる都市では、他人こそ頼りになると同時に裏切られる可能性をも持った、人間こそが中心の場所となるわけである。そのため、牧歌的な側面もある自然環境を形象化した妖怪ではなく、「愛情」や「恩義」「友情」といった人間関係の「正」の側面と、その逆の「恨み」「辛み」「嫉妬」といった「負」の側面から生み出される怪異が、死者の霊である「幽霊」として表象されたのである。¹¹³

高岡は前近代のマチの特徴として、マチは地域というよりも各地の村、城下、京・大坂・江戸の「三都」を相互に結び付け、モノ（商品）・人（労働など）・情報を交流させる結節点であるとしている。そしてマチは西洋の町場とは違って農村や漁村、山村と軒を連ねる形で存在しているという柳田国男の指摘から、マチが単独で生活文化を成立、発展させたのではなくて村の生活文化と相互に影響を与えあっていた、と分析している。そこから、妖怪像の変化について、田舎の都市化によって、妖怪、特に狐などの自然系の動物妖怪から

幽霊へなり、またその逆に、都市の田舎化によって、幽霊から動物妖怪へと移り変わっている、と指摘している。そしてこれは、西洋のような都市と農村が明確に分離・区別された文化圏では起こり得ないことであるとして、日本の都市と田舎での連続性には、地域の政治的变化によって「民俗系」の化物が変化する可能性があった、と結論している。

高岡は、都市を代表する幽霊という特定の化物について注目しているのであるが、それについては以下のように定義・分析している。

「近世における幽霊は、妖怪とともに化物に含まれる文化的事象で、妖怪とは異なり、生前の姿で生者の前に現われる死者の霊」と定義することができらう。この場合の「化物」は、小松和彦の考えにしたがい、祭祀された霊的存在を「神」とするのに対して、祭祀されない霊的存在を意味している。¹¹⁴

近世において、小説や絵画、芸能などの「創作系」、民間の伝説や世間話などの「民俗系」を問わず、祭祀されてきた霊的存在である「神」に対して、祭祀されない霊的存在は「化物」と呼ばれ、幽霊はその一種目として他の化物と同列に扱われていた。幽霊はほかの種目の化物とは異なり、生前の姿で生者の前に現

が、近世になると普通の人が幽霊をみるようになった、と指摘し、その理由として中世後期に隆盛を極めた「能」の影響を挙げ、舞台上で可視化された霊の姿が具体的な幽霊のイメージとして人々の間に普及した、としている。また、江戸期、とくに都市部で「口寄せ」

等の憑霊文化が衰頹した点については、都市は「冷徹な合理的思考を必要とする商業の場」¹²¹であつたことと仏教の変容を理由として挙げている。そして仏教の布教に伴って「口寄せ」などの憑霊呪術で人々の「ニーズ」に応えていた民間宗教者が邪魔者とされ、人を呪うことや邪道を意味する「巫蠱」「左道」として迫害され、幕府をバックに背負った仏教が人々に浸透した、としている。そして、幕府権力に守られた仏教による世俗化や僧侶の墮落について、高岡は堤邦彦の仏教の「大衆化」に近世仏教の特質をみるべき、そこで特に用いられたのが笑い話と怪異譚である、という指摘を挙げ、怪異譚には人間の執着の恐ろしさや因果応報の思想が浮き彫りにされていると分析し、また、成仏という観念が強調されることで成仏できない理由や状態が示されるとして、近世における幽霊信仰は靈魂の成仏を説く仏教の民間への浸透に支えられていたと分析している。しかし、高岡は幽霊の可視化は仏教の教理に基づく現象ではない、とし「口寄せ」の衰退によって人々は霊媒に頼る事なく自分自身で霊の善悪を判断しなくてはならなくなったということが近世に幽霊

が明確な形をとって一般人の前に姿を現すようになった理由であると断定している。

高橋や風間の主張において、近世日本の怪異譚に登場する幽霊に対する解釈に人間の内面の働きを見るのと同様に、高岡による考察においても、近世における幽霊は、その登場の背景として宗教的事象ではなく、個人的な理由が想定されている。

まとめ

近世以前には、フィクションの中でも超常現象が扱われる際には、仏教説話のように結末が回収されていく解釈の傾向があつた。しかし、近世になると超常現象を仏教的に解釈（因果応報に代表されるような）することに説得力やリアリティが失われていった。これによって仏教の影響力を離れた超常現象は、フィクションとしての独立性を高める（＝娯楽として楽しむ）ものになっていった。これは、近世の都市化に伴って、農村共同体とは異なる新しい生活形態を持つ町人社会が始まったことと関連している。近世日本では、徳川幕府の政策による仏教制度の普及（檀家制度など）によって、都市部における仏教の世俗化が進行し、仏教に対する信頼性が低下した。また、都市化が始まることで、都市部における住民の生活に余裕が生まれ娯楽の範囲が広まっていった。近世には様々な技術の発展が

あったが、出版技術においても技術の向上があり、出版物の一般化は近世日本における都市を中心とした「メディア」の発達を促進した。そして、都市は多様な背景を持つ「他人」同士が寄せ集まって生活する場であるため、都市の発展に伴って人々は「他人」という自分を取り巻く未知の「人間」に興味関心を向けるようになった。これらの要因によって、近世日本では、従来であれば仏教への信仰を誘導する解釈を与えられていた怪異等のような超常現象は、仏教という縛りから離れ、それ自体に「娯楽性」という価値を持つようになり、楽しみのために消費されていくようになったと考えられる。

近世日本の江戸では、都市化という現象によって他人という人間に恐怖を感じるようになった、人間中心の思想になり近世以前のような仏教的な怪異の解釈に「リアル」を感じなくなった、等の理由により、得体の知れない化物よりも人間の変化した幽霊を怪異として関心の対象とした。しかし、近世日本においては、幽霊（怪異）であっても、その背景に宗教的解決、例えば仏教的な因果応報の理屈ではなく、あくまで個人に原因を求めるような現世的な幽霊観を持つのが一般的であった。また、娯楽としての怪異（超常現象）は、怖がらせること、驚かせることを目的に創作される。そのためそこでは、恐怖・驚異の表現として、演劇や出版物等の充実により、視覚的なインパクトのある怪異表現が求められ、また、共有されるよ

うになった。このように、近世日本の江戸では、それまで宗教的なものとして解釈されてきた事象が、切実なリアリティを失い、代わりに娯楽として親しみを得、消費されるものになった。加えて、このような怪異を娯楽として楽しむ際には、武士階級等の知識人の参加があった。近世日本の初期における文学の担い手は武士を始めとした知識人であり、怪談文化においてもそれは同様であったためである。怪談文化供給の担い手として、知識人の参加があったということも、従来とは異なる怪異の解釈が生まれ、またそれを好んで娯楽として消費するという選択の余地に繋がったと考えられるだろう。

近世日本の娯楽作品においては、怪異として死んだ人間、つまり、人間の化物である幽霊が主に用いられるように、「フィクション」娯楽として消費し楽しむものであっても、その関心の対象には「人間」が置かれている。そのような中で、死んでいない人間（＝生身の人間）を超常的に描く場合、一般大衆の支持を得る、好まれる姿としては、仏教的な解釈から自由で、視覚的なインパクトの大きい「呪術」を用いる超人になるだろう。このようなキャラクターは、近世江戸、幕末期にフィクションにおいて一ジャンルを築いた「妖術使いもの」、さらに、近代以降に「妖術使いもの」を引き継いで発展する「忍者もの」の中に、主に超常的な「忍術」を使用する「忍者」

として登場することになるのである。

- ¹ 一九六七
- ² 山田雄司「日本における兵法の変容と忍術の成立」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、三〇十五頁。
- ³ 同右、六頁。
- ⁴ 同右、七頁。
- ⁵ 同右。
- ⁶ 同右、十三頁。
- ⁷ 山田雄司「大正時代の忍術研究」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、八三〇八七頁。
- ⁸ 同右、八六頁。
- ⁹ 同右。
- ¹⁰ 一八七一〇一九四四
- ¹¹ 伊藤銀月『忍術の極意』武俠世界社、一九一七年。
- ¹² 同右、一頁。
- ¹³ 山田雄司『忍者の歴史』KADOKAWA、二〇一六年。
- ¹⁴ 伊藤銀月『現代人の忍術—図解説明』巧人社、一九三七年。
- ¹⁵ 伊藤銀月『忍術と還金術—応用自在』南光社、一九二二年。
- ¹⁶ 一八九九〇一九六六
- ¹⁷ 藤田西湖『忍術とは？』東京講演会出版部、一九三八年。
- ¹⁸ 藤田西湖『忍術からスパイ戦へ』東水社、一九四二年。
- ¹⁹ 藤田西湖『忍術とは？』東京講演会出版部、一九三八年、二頁、他。
- ²⁰ 一九七三
- ²¹ 吉丸雄哉「忍者とは何か」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、

- ⁱ vi頁。
- ²² 同右、i頁。
- ²³ 同右、i、ii頁。
- ²⁴ 吉丸雄哉「近世における「忍者」の成立と系譜」『京都語文』十九、二〇一二年、一〇四〇一二頁。
- ²⁵ 同右、一〇四頁。
- ²⁶ 同右、一〇六頁。
- ²⁷ 同右、一〇七〇一〇八頁。
- ²⁸ 同右、一〇八頁。
- ²⁹ 同右、一〇八頁。
- ³⁰ 同右、一〇八頁。
- ³¹ 同右、一〇八頁。
- ³² 同右、一〇八〇一〇九頁。
- ³³ 同右、一〇九頁。
- ³⁴ 同右、一〇九頁。
- ³⁵ 同右、一一二頁。
- ³⁶ 同右、一一二頁。
- ³⁷ 同右、一一二頁。
- ³⁸ 同右、一一二頁。
- ³⁹ 同右、一一二頁。
- ⁴⁰ 吉丸雄哉「猿飛佐助と忍者像の変容」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、一四五〇一六六頁。
- ⁴¹ 同右、一四五頁。
- ⁴² 同右、一五七頁。
- ⁴³ 同右、一五九頁。
- ⁴⁴ 同右、一五九頁。
- ⁴⁵ 同右、一五九頁。

⁴⁶ 同右、一六四頁。
⁴⁷ 同右、一六四頁。
⁴⁸ 同右、一五六頁。
⁴⁹ 同右、一五六頁。
⁵⁰ 一九六三、
⁵¹ 秋月高太郎「忍者の言語学」『尚絅学院大学紀要』六八、二〇一四年、二七、四〇頁。
⁵² 一九一、一九九七
⁵³ 奥瀬平七郎『新装版 忍法 その秘伝と実例』新人物往来社、一九九五年。
⁵⁴ 同右、二八五頁。
⁵⁵ 奥瀬平七郎『忍術 その歴史と忍者』新人物往来社、二〇一一年。
⁵⁶ 同右、三三頁。
⁵⁷ 同右、三九頁。
⁵⁸ 同右、四八頁。
⁵⁹ 同右、一五一、一五二頁。
⁶⁰ 奥瀬平七郎『新装版 忍法 その秘伝と実例』新人物往来社、一九九五年、十五頁。
⁶¹ 一九二六、二〇〇三
⁶² 戸部新十郎『虚像の英雄―忍者と盗賊―』日本書籍、一九七八年。
⁶³ 同右、二七頁。
⁶⁴ 同右、二四、二五頁。
⁶⁵ 同右、三七頁。
⁶⁶ 同右、四一頁。
⁶⁷ 同右、四二頁。

⁶⁸ 同右、一二七頁。
⁶⁹ 同右、一一八頁。
⁷⁰ 同右、一二五頁。
⁷¹ 一柳廣考監修 飯倉義之編者『怪異を魅せる（怪異の時空2）』青弓社、二〇一六年。
⁷² 同右、十二、十三頁。
⁷³ 一九五〇、
⁷⁴ 一九〇九、二〇〇六
⁷⁵ 武光誠『武光誠の怪談学』青春出版社、二〇〇五年。
⁷⁶ 阿部主計『妖怪学入門』雄山閣、二〇〇一六年、六頁。
⁷⁷ 同右、六〇頁。
⁷⁸ 一九六五、
⁷⁹ 横山泰子『江戸東京の怪談文化の成立と変遷―一九世紀を中心に―』風間書房、一九九七年。
⁸⁰ 同右、八頁。
⁸¹ 同右、二五頁。
⁸² 同右、二七頁。
⁸³ 同右、二八、二九頁。
⁸⁴ 同右、五一頁。
⁸⁵ 同右、五一頁。
⁸⁶ 一九七五、
⁸⁷ 穴戸道子「不思議」の展開―近世的世界観の一端―木越治・勝又基編『怪異を読む・書く』国書刊行会、二〇一八年、三六九、三八四頁。
⁸⁸ 同右、三七一頁。
⁸⁹ 同右、三七五頁。
⁹⁰ 一九七〇、

⁹¹ 勝又基「都市文化としての写本怪談」木越治・勝又基編『怪異を読む・書く』国書刊行会、二〇一八年、二六三～二七六頁。

⁹² 同右、二七一頁。

⁹³ 同右、二七一頁。

⁹⁴ 同右、二七二頁。

⁹⁵ 同右、二七二頁。

⁹⁶ 一九六四～

⁹⁷ 高橋明彦「幽霊は実在するか表象か——「代筆は浮世の闇」試論」

木越治・勝又基編『怪異を読む・書く』国書刊行会、二〇一八年、三九～五〇頁。

⁹⁸ 同右、四〇頁。

⁹⁹ 同右、四二頁。

¹⁰⁰ 同右、四三頁。

¹⁰¹ 同右、四六頁。

¹⁰² 一九五八～

¹⁰³ 風間誠史「怪異と文学——ラヴクラフト、ポオそして蕪村、秋成」
木越治・勝又基編『怪異を読む・書く』国書刊行会、二〇一八年、七一～八八頁。

¹⁰⁴ 同右、七三頁。

¹⁰⁵ 同右、七三頁。

¹⁰⁶ 同右、七七～七八頁。

¹⁰⁷ 同右、七八頁。

¹⁰⁸ 同右、七八頁。

¹⁰⁹ 同右、八五頁。

¹¹⁰ 同右、八六頁。

¹¹¹ 一九六〇～

¹¹² 高岡弘幸『幽霊 近世都市が生み出した化物』吉川弘文館、二〇一六年。

〇一六年。

¹¹³ 同右、十六～十七頁。

¹¹⁴ 同右、四五頁。

¹¹⁵ 同右、四七～四八頁。

¹¹⁶ 同右、六九頁。

¹¹⁷ 同右、七一頁。

¹¹⁸ 同右、七一頁。

¹¹⁹ 同右、七四～七五頁。

¹²⁰ 同右、七六～七七頁。

¹²¹ 同右、六五頁。

第一部 近世庶民文化の中で展開する道教的呪術要素―「ジライヤ」を中心とした考察―

第二章 忍者・忍術―道教（神仙思想）の日本的展開の一例として―

第一節 説話・伝承からみる忍者像形成―役行者と修験道

第二節 忍術書における忍者像形成―『万川集海』の例から

第三節 フイクションにおける「忍者・忍術」

第四節 「忍者キャラクター」の原型としての「ジライヤ」

第二章 忍者・忍術

―道教（神仙思想）の日本的展開の一例として―

第一節 説話・伝承からみる忍者像形成―役行者と修験道

本項では、役行者伝承の展開や修験道の展開における道教要素の影響という点から、日本における超常的なイメージとしての忍者像の形成について考察する。

忍者・忍術研究においては、忍者・忍術の超常性は宗教的なものとの関連から語られることも多く、その際に必ず引き合いに出されるのは、修験道である。そこでは修験道の開祖とされる役行者も特別に崇拜される存在として取り扱われている。修験道を忍術の源流と見るのは通説¹とされており、そこから忍者の祖を役小角とする場合もある。

豊嶋泰國²は、通説では忍者の祖は修験道の祖とされる役小角とされ、また、白山の開創者である泰澄も忍術の始祖とされるとしている。山伏＝山岳修行者は山を舞台に活動することで特殊な技術や呪力を身に付けるが、忍者集団の発生地である伊賀や甲賀なども山が中心であるとし、修験の行場は忍術集団の活動地と重なるため忍者集団もこのような場所で特殊な忍術を身に付けたに違いないと、豊嶋は断言している。また、忍術と修験道の共通点として、修験者

は宗教的な呪術以外にも遁甲方術、気象、薬草、鉱物の知識に長ける点や、役行者が鬼神を使役していたという言い伝えから、役小角を忍者の親玉、使役される鬼神を忍者と捉えたり、役行者の伝承は忍者の理想像であった、などとして忍者・忍術の源流に役小角や修験道が置かれる理由を述べている。³

本項では、役行者伝承の展開および修験道の展開における道教要素の影響という点から、日本における超常的・超人的なイメージを持った忍者像はいかに形成されたのか考察する。

仙人役行者と道教

役小角は、役行者や役優婆塞と呼ばれ、鎌倉時代になると修験道を始めとする山岳修行の開祖と見なされるようになる。主に伝説の中に登場する人物であるが、架空の人物では無く七世紀後半頃に活動していた実在の宗教者である。

役小角が最初に登場するのは『続日本紀』である。役小角の登場する書物は多数あるが、そのほとんどが伝承、伝説や物語であり、正史に役小角についての記述があるのは『続日本紀』だけである。ここに記録されているのは伝説化される以前の役小角の姿である。

役君小角流^三于伊豆嶋^一。初小角住^二於葛木山^一。以^二咒術^一稱。外

從五位下韓國連廣足師焉。後害「其能」。讒以「妖惑」。故配「遠處」。世相傳云。小角能役「使鬼神」。汲「水採薪」。若不「用命」。即以「咒縛」之。⁴

この『続日本紀』の記録から分かる事は、役小角の活動時期が七世紀後半頃だったこと、拠点は和の葛城山であったこと、呪術の腕で有名になっていたこと、外從五位下韓國連広足が弟子にいたこと、その弟子の讒言によって伊豆大島に配流されたこと、世間では呪術によって鬼神を自在に使役していたという評判を得ていたということだけである。

また、『続日本紀』では、役小角が使っていた術は、ただ呪術とされているだけで具体的な内容は記されていない。しかし、ここで弟子と記録されている韓國連広足という人物については他にも天平四年の項に「外從五位下物部韓國連廣足為「典藥頭」。」⁵と記録があることから、韓國連広足は道教的な呪術の専門家とされていたことが分かる。従って、この韓國連広足の師とされていた役小角の用いていた呪術も道教の呪術であったと考えることが出来る。

役小角は正史の『続日本紀』では呪術の腕を羨んだ弟子の韓國連広足に、呪術を悪用して民衆を誑かしていると讒言されて配流され、それ以外の伝説では一言主神が役小角は朝廷に対して謀反を企てて

いると讒言したために配流されたことになっている。この役小角の配流という処置は役小角が道教的な修行を行っていた人物だったからである。しかし、呪術それ自体が問題であったとは言えない。何故なら、役小角に呪術を習っていた韓國連広足は典藥寮の役人であり、呪術を行うことが業務であったからである。役小角が配流された理由は他にもある。

役小角は山林修行を行っていたのであるが、役小角が活躍していた時期の政治体制は公地公民であり、その支配から離れて山林に籠って脱俗修行を敢行すれば、反国家的と見なされ排除の対象となつたと考えられている。例えば、『万葉集』には山上憶良の「或へる情を反さしめし歌一首」⁶というものが有る。

或いは人有り。父母を敬ふことを知りて、侍養することを忘れ、妻子を顧みずして、脱屣より軽しとす。自ら異俗先生と称す。意気は青雲の上に揚がると雖も、身体は猶し塵俗の中に在り。未だ修行し得道するに験あらざる聖か。蓋しこれ山沢に亡命する民か。所以に三綱を指し示し、更に五教を開き、これに遺るに歌を以てし、その或ひを反さしめむとす。

その序部分にこのような記述があるのは、支配者側の意見として、

俗世の生活から離脱し、脱俗修行を実践するような人物を反社会的であるとして非難するからである。

また、奈良時代の日本では道教も教団としての展開を認められていなかった。『続日本紀』では記述が無いが、多くの伝説で役小角は中国で仙人になったと伝えられている。これは、役小角は道教的な人物と考えられていたからであり、役小角が道教的な修行を行い、道教的な呪術を身に付けていたと考えられていたからであるが、それは役小角が不都合で危険な存在であったということにもなる。

役小角の時代に日本が道教を認めていなかったのは、その時期の道教が唐王朝の道教であったからである。唐王朝は老子を祖先とし、国家的な規模で道教の保護を図っていた。この唐王朝は道教を外国に対しても熱心に伝えようとしており、高句麗や新羅はこれを受容した。日本に対しても同様であり、玄宗は日本にも道教を伝えたがっていた。新川登亀男⁷は、鑑真を日本に招く際に、玄宗が僧侶である鑑真を連れて行くのなら道士も一緒に連れて行けと遣唐使に命じたのに対し、遣唐使は、日本では道教を崇拝していないので道観や道士は存在しないと言ってその随行を拒否した、という出来事や、遣唐副使の中臣朝臣名代が唐で官吏採用試験に『老子道德経』が採用されたことを受け、玄宗に対して「老子経本」や「天尊像」を持ち帰りたいと願い出て、許可されたにも関わらず、帰国以降に「老子

経本」や「天尊像」がどうなったか記載が無く、さらに道士の同行が無かった、という例等を挙げ、日本では特に、道士の流入を阻止することで、日本国内に道教が展開出来ないようにしていた、と分析している。⁸

また、新川は、高句麗や新羅に唐が道教を伝えていた時期には、日本も道教に無関心ではなかったが、最終的に日本は道教の宗教的展開を阻止することになるのは、唐王朝が勧める道教を積極的に受容した高句麗が唐によって滅亡させられたことも無関係ではなかったはずだ、とも指摘している。

役小角が活躍していた時代は、道教は唐王朝と不可分であったため、唐王朝に対する警戒心という面からも、政策として道教的なものを排除することで唐王朝の影響から遠ざかるうとしていた頃でもあった。

さらに、役小角の時代には、道教の要素の中でも呪禁の力が脅威と捉えられ排除の対象となつて行く時期でもあった。

韓国連広足は典薬寮の呪禁師であったが、呪禁は道教の方術にあたる部門である。道教の方術は主に消息度厄や延命などを目的に行われていたため、身体 の安全と健康促進を目標にする典薬寮に採用されたのであるが、その威力が信じられるようになると敵対する者に脅威を与える方向への展開を求められるようになった。

律に厭魅・蠱毒が殺人と同等の悪事とされ、絞首刑、軽くても徒二年の刑だとされていることなどから、下出積興¹⁰はこの方面への展開があつたとしている¹¹。呪禁という呼び方は唐の太医署に倣った呼び方であるが、呼び方は他にもあり、厭魅・蠱毒と呼ばれていたものも内容は呪禁と同じ道教の方術であつた。

さらに、『続日本紀』にある天平元年（七二九）四月の聖武天皇の勅もその例の一つである。

内外文武百官及天下百姓。有_下學_レ習異端_二畜_レ積幻術_一。厭魅咒阻害_レ傷百物_一者_上。首斬從流。如有_下停_レ住山林_一詳道_二佛法_一。自作_二教化_一。傳習授_レ業。封_レ印書。符合_レ藥造_レ毒。萬方作_レ恠。違_二犯勅禁_一者_上。罪亦如_レ此。其妖詛書者。勅出、以後五十日内首訖。若有_三限内不_レ首後被_二糾告_一者。不_レ問_二首從_一。皆威配流。

12

ここで一般庶民と官人層すべてに対して厭魅呪詛、書符の封印、合藥造毒などの具体例を挙げて道教の呪術の学習や、道教の専門書の所持を禁じているのは、律令体制の秩序維持のために、人を害する方向に展開し始めた呪禁を排除しようとしたためである。下出はこの勅が出される二か月前に長屋王の事件が起こっていることに注

目し、この勅が出された目的は、長屋王の事件が世間に与えた衝撃を利用して広く世間から呪禁を排除することだったとしている。¹³

役小角が配流された要因は、中央の支配を逃れて山林に隠れ住むものに対する警戒心や、道教の宗教的展開を認めない政策や道教の方術である呪禁を危険視する考えが強まっていた時期に、非公式な修行を行う宗教者であつたことと、その修行内容が道教的なものであつたこと、さらにその道教の方術の腕で評判になっていたことの三点であつた。

しかし、配流されるような危険人物であつたにも関わらず、役小角はこの後、修験道の開祖として崇められるようになる。それは公地公民制度が崩れ、山林に籠って修行する、民間宗教者が容認されるようになったからである。

修験道の祖とされる役小角は、日本最古の仙伝である大江匡房¹⁴の『本朝神仙伝』では仙人として扱われているが、それは道教的な修行によって、道教的な呪術を扱う技術を身に着けたからではなく、山岳などの厳しい環境下で修業するものを、その修業の内容に関わらず仙人と見做す、という日本的な判定基準によって仙人と判定されたからである。平安初期に流行した密教は、奈良朝では禁止されていた道教的要素を取り込むことで、密教の範囲内での得仙修業を可能にした。配流されるような危険人物であつた役小角も、非公式

な宗教者の活動に対する圧力が弱まり山林修行者が増加したことや、
道教的な修行内容が修験道の一要素として隠れされたことによつて、
その神通力の腕前が好意的に解釈されるようになったために、修験
道の開祖として崇められるようになったのである。この場合、役小
角は仏教の修業を行い、仏教の呪法を身に着けた人物として描かれ
るのである。下出は『日本霊異記』をこの役小角像の変容の過程を
具体的に示す最初の文献として挙げており、これ以降の役小角伝承
は『続日本紀』では無く『日本霊異記』の記述を基に、仏教的に膨
らませたものがほとんどであると指摘している。¹⁵

『日本霊異記』は日本最古の仏教説話集であり、著者は薬師寺の
僧、景戒である。役小角はここで在家の仏道修行者を示す優婆塞と
して扱われている。

えのうばそく かものえのきみ たかかものあそみしん ひと やまとのくに
役優婆塞は、賀茂役公、今の高賀茂朝臣といふ者なり。大和国
かつらぎのかみのこほりちはらむら
葛木上郡茅原村の人なり。自性生れながら知りて博く学び
て一を得たり。三宝を仰信ひて之れを以ちて業とす。毎に庶
はくは、五色の雲に挂りて冲虚の外に飛び、仙の宮の寶と
携りて億載の庭に遊び、蕊蓋の苑に臥伏して養性の氣を
吸嗽はむとねがふ。所以に晩年四十余歳を以ちて、また
巖窟に居て葛を被松を餌ひ、清水の泉に沐みて欲界の垢を濯

き、孔雀の呪法を修習ひて證に奇異しき験術を得。鬼神を
驅使ひて自在を得、諸の鬼神を唱して、催して曰は
く「大倭国の金峯と葛木峯とに、椅を度して通はむ」とい
ふ。是に神等みな愁ふ。藤原宮に宇御めたまひし天皇の世
に、葛木峯の一語主大神託き讒ぢて曰はく「役優婆塞天皇を傾
けむことを謀る」といふ。天皇勅して、使を遣りて捉ら
せたまふ。なほ験力に因りて、輒く捕られず。故に其の母
を捉る。優婆塞、母を免れしむが故に出で来りて捕らる。す
なはち伊図の嶋に流す。時に身は海の上に浮び、走くこと陸を
履くが如し。体は万丈に踞り、飛ぶこと翥る鳳の如し。
皇は皇の命に随ひて嶋に居て行ひ、夜は駿河の富岨嶺に往
きて修ふ。然うして庶はくは斧鉞の誅を宥され天朝の辺
に近かむことをねがひて、故に殺る劍の刃に伏ひて、富岨
の表を上る。「斯の嶼に放たれて憂へ吟ふ間、三年に至る。
是に慈の旨を垂れたまへ」とまうす。大宝元年歳の辛丑に
次るとしの正月に、天朝の辺に近かしめられ、遂に仙に作
りて天に飛ぶ。吾が聖朝の人道照法師、勅を奉り法
を求めて大唐に往く。法師五百の虎の請を受け新羅に至る。
其の山の中に有りて法花經を講く。時に虎衆の中に人有りて
倭語を以ちて問を挙げ。法師「誰れぞ」と問へば「役優婆塞

なり」と答ふ。法師我が国の聖人なりと思ひて、高座より下りて求むれども無し。彼の一語主大神は役行者に呪縛せられ、今の世に至るまでに解脱かれず。其れ奇しき表を示すこと多数にして、繁きが故に略はくのみ。寔に知る、仏の法の験術の広く大なることを。帰り依まばかならず證を得む。¹⁶

役の優婆塞と呼ばれている以外にも『日本靈異記』では『続日本紀』とはかなり異なる仕上がりになっている。拠点とする場所は葛木山周辺と同じであるが、『続日本紀』では明らかでない役小角の出自について『日本靈異記』では触れている。そして、特に異なる点は、用いた呪術が孔雀明王の呪法であるという点、使役対象として一言主神という具体名が出ている点、その讒言は役小角が謀反を企てているという内容である点などである。

孔雀王法とは、孔雀明王を本尊として行う密教の儀式である。孔雀王法は、主に雨に関する効果を期待された呪法であり、役小角はこの呪法によって飛行能力を手に入れたとされている。

最終的には中国で仙人に成ったという記述がわざわざ入っている点や、『続日本紀』には無い飛行能力という仙人的な能力についての記述が入っている点から見ても、『日本靈異記』においても役小角は道教色の強い人物として理解されていたはずだというのが分かる。

しかし、『日本靈異記』では役小角は仙人に成ろうという意思を持って、それを達成するための手段として孔雀王の呪法、つまり、仏教の修行を選び行つたと主張されているのである。但し、これは実際に役小角が仏教的な呪法を行っていたということでは無い。¹⁷

そして『続日本紀』では配流の原因が呪術についての讒言であつたという所から考えても、役小角が実際に使用していた呪術は道教色の強いものだったと思われる。仏教説話集である『日本靈異記』ではそれを孔雀王の呪法であつたとして役小角を仏教側に引き入れ、その呪術を仏教の武器として用いることにしたのである。

さらに、『日本靈異記』では役小角を仏教側の人間として見ることで、役小角に縛られたまま何もできないでいる一言主を登場させ、神の上位に仏が居るという仏教説話的な主張をするのである。

一言主神とは、葛城山で雄略天皇が出逢つた神であり、『古事記』にその記述がある。

又一時、天皇葛城山に登り幸でませる時、百官の人等、悉紅紐著ける青摺の衣を給はりて服たりき。彼の時に其の所向の山の尾より、山の上に登る人有り。既に天皇の鹵簿に等しく、其の装束の状及人衆も相似て傾れず。爾に天皇望らして問はしめたまはく、「茲の倭國に吾を除きて亦王は無

きを、今誰人ぞ如比て行く」ととはしめたまひしかば、答へ曰
 せる状も亦、天皇の命の如くなりき。於是天皇大く忿ら
 して矢刺したまひ、百官の人等も悉に矢刺しければ、其の
 人等も皆矢刺せり。故天皇亦問はしめたまはく、「然らば其
 の名を告らさね。各名を告りて矢彈たむ」とのりたまひき。
 於是答へ曰さく、「吾先づ問はえたれば、吾先づ名告為む。吾は
 雖惡事而一言、雖善事而一言、言離之神、葛城之一言主之大神
 なり」とまをしたまひき。於是天皇惶畏みて白したまはく、
 「恐し、我が大神宇都志意美有さむとは學らざりき」と白し
 たまひて、大御刀及弓矢を始めて、百官の人等の服たる衣服
 を脱がしめて、拜みて獻りき。爾其の一言主大神手打ちて、
 其の捧物を受けたまひき。故天皇の還幸ります時、其の大
 神山の末を降りまして、長谷の山口に送り奉りき。故是の一
 言主之大神は其の時にぞ顯れませる。 18

ここでは雄略天皇は、一言主神の下位に置かれている。

役小角が『日本靈異記』の中で思い通りに使役したのは、雄略天
 皇でもどうにもできなかった一言主神である。つまり、一言主神と
 いう権威ある神が真言密教の孔雀明王の呪法を修めた人物によつて、
 呪縛され手も足も出なかったという物語を作り上げること、仏教

説話集である『日本靈異記』は、神祇に対する仏教の優位性を主張
 したかったのである。

また、『日本靈異記』では『続日本紀』ではただ伊豆島に配流され
 た、とだけ記されていた部分が膨らまされている。役小角が呪術を
 駆使して逃げ回ったため捕まえることができず、最終的に母親を捉
 えて人質にして出頭させたとすることで役小角の呪力を強調する記
 述になっている。

そして、伊豆島に配流されて以降の記述は『続日本紀』には無い
 が、『日本靈異記』では詳細に記述されている。そこで最終的には仙
 人になって新羅に行つたとされている。しかし、そこで役小角は僧
 である道照が行っていた講和の聴衆の中に紛れて話を聴いているの
 である。つまり、ここで役小角が仙人に成つたとされているのは、
 そのような超越者にさえ仏法は尊重されるのだ、として仏法の偉大
 さを強調するための装飾であると考えられるため、役小角が元々持
 つていた道教的要素との関係からでは無かつたと思われる。

しかし、仙人という存在がこのような箔付けに利用出来たという
 ことは、この当時に仙人が憧れの対象として認知されていたという
 ことに他ならない。そのため、『日本靈異記』などによつて役小角が
 仙人とされたことで、仙人の具体的なイメージが、役小角のような
 身近な山林修行者の姿として想像され始めることになったのである。

山林に籠り非公式な宗教活動を行う民間宗教者を取り巻く環境の変化によって、役小角像も危険な呪術師というものから、尊敬すべき修行者に変化し肯定的に扱われるようになる。その最初の例は『日本霊異記』であるが、修験道の発展に伴い、その開祖という立ち位置に置かれた役小角は、『日本霊異記』以降も、そのポジションに相応しいエピソードの持ち主として伝説化され様々な伝承に登場する。しかし、その大本はこの『日本霊異記』で固められた伝承であるため、話が膨らまされている部分はあっても、その大筋の流れは変わらないものであった。

忍術の源流に修験道を置き、その開祖を役小角に求める発想も、この流れの一つであると考えられる。さらに、修験道を忍術の源流に置くということは、山岳という特殊な環境下で修業を行う際に必須と思われる、地形、草木、鉱物、薬学、天文学等の専門知識と、役小角伝説に見られる孔雀明王の呪法を代表する密教の呪術という、現実的能力と超常的神秘性という二つの要素の獲得をアピールする行為である、と考えられる。

前者はともかく、後者の要素は、印を結んで呪文を唱える、という忍者のイメージに直結するものである。例えば豊嶋泰國は『忍者と忍術』の中で、忍者のイメージについて「忍者に関する一般的な

イメージは、胸の前で両の手を組み合わせて何やら呪文じゅもんを唱えると、ドロンと消えるというものだろう。」¹⁹と言い、これを密教の印と真言に基づくとしている。そのため、修験道における印と呪文（真言）についてももう少し詳しく考察してみたい。

修験道と忍者・忍術

日本の修験道は、在来の山岳信仰や神祇信仰、外来の仏教、道教が習合してできた大衆的な宗教とされ、呪験に対する期待によって民間に浸透したものである。外来の影響としては仏教、特に密教のものが注目されているが、修験道には道教の要素も強く影響を与えている。窪徳忠²⁰によれば、道教と類似した点が多くある修験道は「日本の道教」²¹と呼べる、とするほどである。窪によると日本における修験道とは「日本古代の民衆の山に対する神秘的な信仰を基盤とする自然宗教」²²であり、その目的は、

山中における修行によって山の靈力ともいうべき超自然的な力を体得するとともに、その体得した力にもとづく呪術宗教的な行為によって、人々に現世利益を与える²³

ことである。窪は、修行者＝山伏・験者は、修行によって山の靈

力Ⅱ神仏の力を獲得するのみではなく、その力を一般庶民に対して呪術によって行使することが期待される存在と分析しており、宗教的呪術者としての面を重視する。

修験道における呪術とは、印・真言によって行われる、とされている。この修験道における印・真言・本尊は、仏教、特に密教の影響による。印は密教の三密の一つである身密、真言は口密であり、修行者は本尊である神仏と一体化するためにこれを行うのである。そして日本の修験道の特色は密教におけるこの三密の導入であるとされる。

戸部新十郎は忍術の源流の一つとして、修験道を挙げている。戸部新十郎は、修験道、修験者について以下のように定義する。

修験者は宗教的呪術者であるばかりか、芸能の導入者であり、演出家であり、医薬の心得があり、杖術など武芸にも達している、山岳周辺から畏敬される存在だった。²⁴

戸部は窪徳忠とは異なり、修験者に対して宗教的な側面よりも技術の専門的知識の保持者としての面を重視している。

戸部と同じく奥瀬平七郎も忍者・忍術の源流を修験者とし、技術、

特に武術の専門家としての面に着目²⁵しているが、忍者の神秘性を否定はしない。

忍術に呪文と印はつきものだが、これは忍者がその祖先である山伏修験者から引きついだもので、そもその根は、密教（真言、天台）にある。密教、特に真言宗では、三密の具足²⁶として、身・口・意の三者が一致した時に即身成仏の機縁（奇蹟）が生れるとしているのだ。忍術ではこの身を印とし、口を呪文にあて、意を念力（祈り）に結びつけて、この三密が一致すれば、奇蹟的な力が発揮できると考えているのだ。²⁶

戸部新十郎と奥瀬平七郎はどちらも作家であり、特に戸部は剣豪物を主とする。このような立場から忍者・忍術について考察を行う両者が、共に忍者・忍術を語る上で修験道の中に見出した武術という要素を強調して語っているのは、両者が忍者を武士身分の範疇に置き、また忍術を武術の一種と想定しているためである。

・九字

日本では、「九字」とは主に修験道において用いられる調伏のまじないを指す。『修験道辞典』²⁷「九字」の項によれば「九字」とは、

以下のように説明されている。

臨・兵・闘・者・皆・陳（陣）・列・在・前（りん びよう とう しゃ かい ちん れつ ざい ぜん）の九つの文字から成る呪文。葛浜の『抱朴子』（篇四）に出る「臨兵闘者皆陳列前行」に由来する。道士が山に入るときの魔よけの呪文とされたが、密教や修験道にとり入れられて、煩惱魔障一切の禍を除く護身呪とみなされた。九字の印は九字の呪を誦し、大金剛輪印・外獅子印・内獅子印・外縛印・内縛印・智拳印・日輪印・宝瓶印の九印を結んで禍を避け、福を招こうとするもの。修験道では九印に毘沙門天・十一面観音・如意輪観音・不動明王・愛染明王・正観音・阿弥陀如来・弥勒菩薩・文殊菩薩などを本地仏とすることもある。九字護身法は、九字を唱えながら刀印で虚空を縦横に切ることによって一切の災難を除き、その身を護る作法という。²⁸

ここからは、「九字」が、中国道教に由来する魔除けの呪文が、日本に伝わって護身呪に変化したものと定義されていることが分かる。ここにあるように、修験道で用いられる「九字」の呪法は『抱朴子』に由来するというのが、前提である。「九字」の呪法の大元の記述は、『抱朴子』（内篇）「登涉篇」にある「入山宜知六甲秘祝。祝曰、

臨兵闘者、皆陣列前行。凡九字、常當密祝之、無所不辟。要道不煩、此之謂也。」²⁹という部分である。

ここでは「九字」の呪法は「六甲秘祝」という遁甲術の呪文とされ、入山の際に用いるべき呪法である、とされている。遁甲術とは、外敵から身を隠す、避ける、といった身を守るための術である。

『抱朴子』の「九字」に対して修験道の「九字」は、主に「臨・兵・闘・者・皆・陣（陳）・烈（列）・裂・在・前」の九文字の漢字を使用する点や、それぞれの文字に対応する印・本尊がある、とされる点が『抱朴子』のそれとは異なっている。

また、修験道における「九字」は、「九字の呪法」「九字を切る」「早九字」等と様々に呼ばれ、やり方、バリエーションも複数存在している。主なやり方は、「臨・兵・闘・者・皆・陣・烈・在・前」と唱えながら一文字ずつ印を結ぶやり方、刀印を結んで「臨・兵・闘・者・皆・陣・烈・在・前」と唱えながら空中に縦横を描くやり方、この両方を組み合わせたやり方等である。また、漢字や印の形はこれ以外にもいくつかパターンが存在する。³⁰

修験道における「九字」について、宮家準³¹は、『修験故事便覧』巻二を引いた意味付けを行っている。

九字を切るということの意味は、「五陰魔・煩惱魔・死魔及び一

切の悪魔・魔民を切断する」ことを示すとされ、その際九つの印呪を組みあわせるのは、「九は是れ陽の満数なり、邪気は是陰氣にたよる。故に陽をもつて陰を伏する意」になぞらえたものであると説明されている。³²

修験道において「九字」を切るということは、「九字」の呪文を唱え、それぞれの印を結び、本尊（＝神仏）を観念し、その神仏を通して山の霊力との一体化を図り、その力によって自身を害する怨敵を調伏することを目的とするのである。

修験道における「九字」の呪法は、漢字一文字ずつを本尊に対応する印として結ぶまじないである。宮家はこの印を結ぶ意味についても、以下のように言及している。

印契だけから見ると、自己の信仰心を示した上で崇拜対象と一体となり、きり・しばり・かむ等の行為によって相手を降伏させ、あと自分の姿をかくすというメカニズムを認めることができる³³

また、宮家は、刀印で縦横に斬るというアクションについても言及している。

一切諸法の根本を剣にたとえ、この剣を持つて前にひきすえた調伏する相手の悪をきりすてることを行という唱え言と実際にこまぎりにすることを象徴する symbolic action によって示している³⁴

その上で、宮家は「九字」のメカニズムについて以下のように説明している。

九字の修法のメカニズムを全体としてながめて見ると、まず自分の身をかためたと、自分と本尊と一体となり、調伏の対象である怨霊・怨敵等をきり、しばり・かむなどして自分の前に引きすえた上で、その悪を切り、一切諸法の根本を教えて悪を止めさせるというメカニズムになっていると考えられる³⁵

ここからは、「九字」の呪法においては、印や刀印、真言そのものが持つとされる力に加え、それに伴うアクションの行使が重視されている、ということが伺える。これは、修験道における「九字」の呪法には、怨敵に対する積極的な攻撃である「調伏」という密教的な効果が最も期待されているためである。ゆえに、修験道の「九字」

の呪法においては、目に見える具体的なアクションの行使が重視されるのである。

修験道においてもっとも有名な呪術は「九字」の呪法であると思われるが、この「九字」は忍者の用いる忍術の一種としても代表的なものとして扱われている。

『決定版 図説忍者と忍術』では「実践・忍術修行／甲賀流忍術継承者の過酷な鍛錬」と題したコラム³⁶で、修行者である忍者が実際に進んでいたとして、九字を切る写真が載せられている。



37

忍術としての「九字」は、修験道における「九字」と同様に護身法としての効果が期待される場合もあるが、「調伏」を期待されるとはいえず、更に精神統一のために行われると解釈されることの多いものである。精神統一のために行われると解釈されるのは、先に先行研究でも挙げた通り、現代における忍者・忍術研究では忍術を現実的な技術として考察しようとするために呪術的、非現実的側面を排除しようとする傾向があったため、と考えられる。しかし、そのような傾向があったとしても「九字」をはじめとする忍者の呪術は、精神統一という現実的な効能の範疇に当てはめられてでも生き残った要素である、という点から見ると、忍者・忍術には呪術的という方向での超常性が期待され続けていると考えられるのではないだろうか。

呪術と忍者

通説として役行者を忍者の祖とし、忍術の源流を修験道とする豊嶋泰國は、胸の前で両手の指を組合せて呪文を唱えるとドロンと消えるというのを一般的な忍者のイメージであるととし、これは密教儀式と関係している、と断定している。そこで豊嶋泰國は指を組むのは密教の印の応用で、呪文も真言を代表とする宗教的言語を根拠と

する、としている。このように豊嶋は忍術の源流を修験道とするが、

本当に姿が消えてしまうはずはないが、少なくともこの宗教的儀式によって意識が変容され、日常の世界から非日常の世界への移行を可能にさせる決定的な引き金となったに違いない。³⁸

等の記述があるように忍術を呪術的なものと同一視しているのではなく、印や真言の使用は、心理的な効果を得るためであると考えているのが分かる。この他にも豊嶋は、忍者の用いる護身法として九字が有名であるとして挙げ、九字は中国道教にルーツがあり兵法家もこれを用い、日本に伝わると密教や修験道等の修法に採り入れられ忍者も用いるようになった、とし、この九字護身法の存在が、忍術の中にあることが、忍者が宗教的呪術的なものに頼った証拠である、としながらも、「忍者集団の結束を固め、意識を集中し、精神を統一するための儀式になっていたのは間違いない。」³⁹と断言し、

九字における呪術性を低く評価している。また、飯綱権現信仰等を例に挙げ忍者も神仏への信仰があった、としながらも「神仏の信仰によって集団の一定の秩序や規律が保たれていた」⁴⁰と断定しており、やはり信仰による現実的な効果により注目し、評価している。

さらに、豊嶋は時代劇や漫画の忍者に触れ、そこでは忍者が姿を

消すときに左手の人差指を立てて右手でその指を包み込む形の智拳印を結んでいることが多い、と指摘し、智拳印は金剛界の大日如来が結ぶ印であり悟りの境地を表したものであるため、厳密にいうと智拳印を結ぶのは間違いで敵から自身の身を隠印形である摩利支天の印を結ぶべきである、と述べている。

このような豊嶋の分析の例からも分かるように、忍者・忍術を語る上で呪術的な側面は、精神統一のために九字が用いられた、等と現実的な解釈がなされることが多い。

先行研究でも挙げた山田雄司は「しのび」の実像⁴¹の中で、忍者の呪術性について、日本の兵法書にある呪術性の高さに注目している。例えば山田は、忍術との関連については南北朝時代に成立したとされる日本の兵法書『兵法秘術一卷書』の記述を例に挙げている。

「隠形の秘術の事」として以下のように記述されている。

左の手を胸にあてて仰ておく。右の手を上ウエにうつぶけて中をすこし屈して摩利支天の隠形の秘印明を用者也。呪に曰く、
シヤマリキヤタラ
唵謝摩利伽陀羅ソハカ

コレ
是を摩利支天の隠形オンキヤウの三魔地門サマチモンに入ると云也。

又曰、後代コウタイの名匠メイシヤウの口伝に云、印インは上カミに同じ。呪オナに曰く、唵マ摩利支寧諦リシネイテイ々々阿奈アナ隱陀羅ヨンタラソハカ

この呪を七反みつべし。かならずかくるる秘伝ヒデン也。

摩利支天は帝釈天の眷属で、猪に乗って武具を携えた三面六臂の姿であらわされ、武士の守護神とされる。この秘術を行ったならば身を隠すことができるとされ、こうしたあり方は印を結んで呪文を唱えると消えるというイメージと結び付いていくのではないだろうか。⁴²

このように、山田は武士の間で用いられた摩利支天に対する信仰に忍術との関連を見ている。

また山田は『兵法秘術一卷書』などのような呪術性の高い兵法書は十七世紀初頭には淘汰された、としながらも近世の兵法書が切り離した呪術的側面、個人的戦闘、しのびの方法といったあり方は「忍術」の中に残されているのではないか、と推測し、呪文を唱えてドロンと消える、忍者のイメージの展開について言及している。

近世人にとって前近代的で不思議な存在である「シノビノモノ」

であるからこそ、仮名草子や歌舞伎などで好奇の目をもってとりあげられ、呪術を使って姿を消したりする「忍術」を創作することができたのだろう。⁴³

また、同じく先行研究に挙げた藤田西湖も、自身の著作において印について言及している箇所がある。藤田西湖は忍術を科学的で現実的な技術と捉えているが、忍者・忍術と印や呪文の結び付きを否定しない。例えば、藤田西湖は『忍術からスパイ戦へ』⁴⁴でこのように記述している。

精神統一の方法として、古來の傳書には、忍者が先づ呪文を唱へ、印を結ぶ事にしてある。かくして術者は心の安定を得、精神を信仰に結び付けて自信力を強めるのである。昔から眞言宗では身、口、意の三密を具足する事を教へた。眞言の力ではこの三つが完全に一致した時に、即身成佛が出来るとされてゐる。忍道ではこの身を印、口を呪文、意を觀念と結びつけて、印と呪文と觀念が一致すればそこに法力が直に具顯されると言つた。かうしたところに科學的に構成されてゐる忍術もあくまで神佛にたよつてゐるので、己を正しくしてそこに神佛の加護を仰ぐといふのは、我れ乍ら進んで危地を冒す忍術家に取つては、唯

一の心頼みであつたに違ひないのである。⁴⁵

藤田は、真言密教の「身・口・意」が忍術にも取り入れられ、精神統一のみならず神仏の加護を期待するために行われていた、と考えている。また、結印についてはやはり九字護身法が大きく扱われており、「兵法九字の大事」が引用されている。それによれば、九字も神仏の加護が期待できる呪法である。

身心を堅固にし、運力を増し怨敵を退け、悪魔を拂ひ、悪靈、邪鬼、妖怪を滅ぼし、惣じて一切の厄難を除き、諸々の願望を成就圓滿ならしむるの神術なり。至心に傳授して久しく修する人は靈驗實なり⁴⁶

また、この点について藤田は、神仏の加護を得ることと心の正しさとの関係について記述している。

神佛は善人義人を助け護るので、心の正しからず私利私益を専らとする者には、此の功德をも與へないとしてある處は、我が武士道精神の精隨である。⁴⁷

また、藤田が忍者・忍術を武士道の中に位置づけているところに、忍者を武士身分に置き、「正心」を強調する江戸時代以来の忍術書的な忍者観が見られる点にも注目したい。

藤田は九字の他にも印があると主なものとして、淨三業印明、佛部三昧耶印、蓮華部三昧耶印、金剛部三昧耶印、護身三昧耶印、不動明王金縛法の六つを紹介している。藤田西湖によれば、これらは護身法印明であり、期待される効果は自身の身を守ることである。

そして藤田は、忍者のイメージとして想像される、両手を組む御馴染みのポーズを九字の印の転化である、と断言している。

錦繪の忍術の圖は何れも幻怪を極めたもので、百日鬘に金ピカの鎖かたびら装束で、手は左右重ねて人差指を上に向けて居る所は、世界何れの魔法にも武術にも見られぬ形である。之は右の九字の印から轉化したものである。要するに忍術の結印は前にも説いた通り、生死岸頭に立ちて、一身を神佛の加護に任せ疑はず、我が心を安定して死中の活を得るの心得である。神に頼る事はやがて我が力に頼る事である。我は宇宙の一分子である以上、亦神の一分子である。我は神―宇宙と合體して、そこに無限の大威力を得る工夫とも見られやう。⁴⁸

そして、藤田は印の正体を、「人間は危急存亡の場合には、手足を張るとか手に汗を握るとか、我知らず手を合わせるとか、手の作用は神變不可思議である。」^{4,9}と緊張に晒された人間の生理的反応の産物であるとも断定している。ここからは、藤田にとって印とは自身の精神統一や自己暗示のようなもののために用いられるものであって、呪い等の呪術的なものではない、という前提がありつつも、忍者とはこれらの印を使用するもの、というフィクションの中での「常識」「お約束」のような前提は否定されていない、ということが分かるだろう。

まとめ

忍者・忍術研究において、忍者や忍術が持つ呪術的なイメージは否定的に扱われ、軽視されてきた部分である。しかし、呪術性は一般的な忍者や忍術のイメージの大部分を占める、欠くことの出来ない要素である。忍者・忍術研究においては、その源流が史料の記述に求められ、忍者は武士身分の一部として、忍術は兵法の一種として扱われるのに対し、役行者（役小角）というそのイメージの大部分が伝説によって形成される宗教家的人物を忍者の祖とする通説が一般に広く伝わっているのはその現れだろう。一般大衆にとって忍術とは、超常的な現象を引き起こす呪術に等しく、それを用いる忍

者とは修験道の開祖とされる役小角のような超人である。このようなイメージにおいて忍者とは、修験道における現実的な技術のみならず、呪術的な面も習得していることを期待されるような修行者であり、具体的には修験道の修験者＝山伏の用いるものとしてイメージされる、印と呪文（真言）を用いて不可思議な超常現象を引き起こす存在としてフィクションの中でそのイメージを固めて行った。印を結んで呪文を唱えると変身する、消える、飛行する等がそのイメージの代表である。その際に用いられる印や呪文は、修験道の代表的呪法である九字の呪法が使用されることが多い。九字の呪法の忍術への転用にも、他の忍術の例と同様に現実的な解釈は与えられているが、フィクションにおいては、九字の描写があれば超常現象が引き起こされることが期待される。フィクションにおける忍者・忍術が呪術的なのは、史実的な忍者に神仏への信仰があったから等といった、史実の記述に依った描写があるといったこと以上に、一般大衆が忍者に対して、呪術的な超人というイメージを持ち、また、そういった存在であることを期待して求めたためであると考えられる。

第二節 忍術書における忍者像形成―『万川集海』の例から

本項では、忍者・忍術が言及される際に、主に史料としての価値を期待されて挙げられることの多い忍術書の記述について、『万川集海』を用いて考察する。

ここで用いる『万川集海』とは、忍者・忍術の研究といえ、必ず挙げられる代表的忍術書である。

先行研究によれば、忍術書の成立は実際の「忍び」が機能しなくなった時代に始まり、主に江戸時代に記されたものが大部分で、目的としては、実際に「忍び」の後継を自認する立場に居る者が、「忍び」の価値を高めることで自らの立ち位置も高く置こう、とするものである。忍術書がこのような目的を持って書かれた書物であるというのは、先行研究の項でも挙げた藤田西湖の著作の書かれ方を見ても明らかである。忍術の実践者という立場から忍術の後継者を自認する藤田西湖は、自らの著書において忍術の実用的な有効性をアピールしており、それは、忍術書と同様の志向だからである。

また、甲賀流忍術の後継者を自認し、活動している川上仁一⁵⁰は忍者の価値として精神性を見ており、例えば「忍者の精神と日本の心」⁵¹の中では、忍術書にも触れて以下のような主張が記されている。

忍者は、行ったとされる術技のみが注目され世間での関心を呼

んでいるが、その精神性や発生の基層については殆んど論じられて来なかった。秘伝書や口伝などの伝承では、術技以上に心構えや理念が重要視され、武士道とは異なった、忍道ともいえる特質が身受けられる。江戸時代に大成されたとは云え、日本人の本性や文化基層に根差した、より日本的な心より発したものが忍者の精神なのである。⁵²

川上のこのような主張は、忍術書の作者や藤田と同様に、忍者・忍術文化の当事者としてのものであり、日本文化における忍者・忍術の価値の底上げを図る試みである、と言えるだろう。川上は、藤田が忍術に実用性を見出し、これをアピールすることで忍者・忍術の意義付けを試みたのに対し、忍者の精神というものを創造し、これを前面に押し出すことで日本文化の中核部に忍者・忍術を位置付けようと試みているのである。

前項で挙げたように、忍者・忍術における一般的なイメージは多分に呪術的であり、また、その宗教的、呪術的イメージの多くは、役小角や修験道によってもたらされ、発展していったと考えられる。しかし、忍者や忍術そのものは全くのフィクションから生まれたのでは無い。史実的な忍者である「忍び」は実際に存在した職であり、

時代が下ること「忍び」が職として機能しなくなっても、その後継（もしくはその自称）は存在する。彼らにとって、フィクションにおける忍者のイメージは、自身を形成する要素として好ましいものでは無かったようである。忍術書は、彼らにとって好ましい忍者のイメージを積極的にアピールする場であり、またこれらの記述はその性質から、史実的な忍者像や忍術の実態の根拠とされることも多いため、忍術書の主張する忍者・忍術とは、呪術的存在であるフィクションの中の忍者、妖術そのものである忍術というイメージ、に対する現実的立場からの抵抗・反抗・対抗といった「もの言い」である、と捉えることもできるだろう。

本項では、役小角や修験道に由来するような一般的な忍者・忍術のイメージに対して、「忍び」（を自認するもの）自身は、忍者・忍術をどのようなものと考え、またイメージの誘導を計ったのか、そしてその中で宗教的、呪術的な要素はどのように解釈、利用、または処理されていたのか、代表的な忍術書である『万川集海』の記述から考察する。

中島篤巳⁵³による解説

『万川集海』は、『完訳 万川集海』⁵⁴によって現代語訳されており、中島篤巳の解説があるため、以下で引用する。中島の解説に

よれば『万川集海』とは実用書的な存在ということになるだろう。

「まんせんしゅうかい」または「ばんせんしゅうかい」と読む。その本文に「伊賀と甲賀四十九流の忍術をまとめた」とあるように、『万川集海』は各忍家の家流を総集した書である。内容的には忍術の具体的な方法に加え、忍術の意義、由来、忍者の心得などを繰り返し述べて、忍術の価値を伝えている。⁵⁵

中島は、本文中に「訳者は「忍術の心は総合生活術である」と思っている。」⁵⁶とあるように『万川集海』のような忍術書を実用書的に捉えている。

また、中島は、『完訳 万川集海』「はじめに」において、忍者・忍術について整理しており、それによると忍術の誕生は伊賀・甲賀であり、「大きく成長したのは中世混乱期の歴史地理学的理由によるもの」⁵⁷とされる。中島は、伊賀・甲賀を特殊な地域としながら、以下のような具体例等を挙げて、忍術を「総合生活術」と評している。

それは歴史民俗学的に伊賀・甲賀独自の盗賊術と潜入術、薬方、

信仰と呪術、信号、火術、平地や山地での昼夜行動術、観展望気、食法その他諸々の生きる術を結集して「総合生活術」とでも表現すべき忍術を体系化していったというわけである。忍術の成長に関係した多くの職種のうち、中世芸能集団や宗教集団は特筆に値するだろう。例えば吉野大峰山修験道だけ挙げてみても、修験者たちの連絡網、法螺貝通信、ほらが松明方、山野跋涉術、呪術、精神統一法、薬法、山伏行、地形解説、夜間行動、経路発見、水や食の確保など、忍者の得る所は多い。弱者が多方面に積極的に参加して、多種多様な技術を吸収し、消化吸収したものが忍術であり、その多様性が生活全体を支える技術までに広がったと考えてよいだろう。換言すれば伊賀と甲賀は心身ともに他国とは全く異なった生活様式、すなわち「極限状態で生活した歴史民俗学」が存在していたのである。⁵⁸

そして『万川集海』自体の性格については、全体を通して、忍術の正当性を高めようという意図が見える点があると指摘している。

忍術は盗人強盗の術であるが、献上した『万川集海』が盗人であるの秘伝書であってはならない。したがって『万川集海』には「正心」の項が絶対に必要であった。また教養の高さも誇張す

る必要があり、大陸伝来の歴史観、文中「口伝」の多用、故事文書を沢山引用して格調を高め、他流兵法書からも引用して伝書の内容を増大するなど、その手法は多岐にわたる。⁵⁹

さらに、忍術の区分について筆者は、古代忍術・中世忍術・近世忍術・現代忍術の四つに区分して整理しており、古代忍術は、「忍びは「窃盗」と記されていた。表向きは間諜であつても事實は窃盗しのびを生業とした泥棒・強盗・山賊の類いの術の応用であつた」⁶⁰と断言しており、「武士が勢力を拡大するにつれ、忍びは武士の戦術に組み込まれて中世忍術となる」⁶¹として、中世忍術の終わりの時期も「藤堂高虎が伊賀上野城に入城した慶長十三年（一六〇八）」⁶²と特定している。そして、近世忍術を江戸時代の忍術として「近世は多くの忍術伝書が書かれた時代である。火術や兵法が発展し、禅の思想を取り入れて武士化した忍術が特徴」⁶³と、その特徴を挙げている。現代忍術は「明治以後の新作忍術的要素が強い」⁶⁴と立川文庫の忍者物の講談本の流行によって「娯楽や経済など社会的価値が高い忍術が誕生」⁶⁵し「現代忍術には大道芸系忍術と柔術系忍術の二系統があり、共に忍術伝書の術技を基礎に置いて成長した」。⁶⁶と分析している。

『万川集海』の目的

『万川集海』は江戸期に記された忍術書であるが、『万川集海』が書かれた理由について、『完本 万川集海』の書き下しから見るとその序の文章から、『万川集海』の筆者は、忍者・忍術を軍事の重要事と捉えており、そこから『万川集海』の目的は、これを積極的にアピールすることであった、と分かる。

およ
凡そ兵は国の大事、死生存亡の道なり。国家安危の基にして極めて大事、細少にあらず。

はなは
甚だ深重の義にして、軽率の利あらざらんや。故に詳密にはかりごとを始め、五重七計を明察し、よく衆の心を執り、権謀をもつて奇正を使わば、智、仁、信、勇、敵の五材叶い、天地人の三利そろわざれども、すなわち千卒をもつて億万の敵に当たるといえども、百たび勝つべし。なんぞ危うかるべけんや。⁶⁷

それ戦は、その虚に乗りて速やかにその不意を撃つ。その理を察し、謀計多しと雖も忍術にあらざれば、すなわち敵の密計、陰謀をつまびらかに知ることあたわず。

それ呉子、孫子の兵法を探り、張良、韓信等の秘書軍法を閲るに、間諜なくして敵の虚実を知り、数里の長城を抜き、三軍

を稲井に墮め、全勝の功なすあたわず。一人の功を以て千万人を亡ぼすは、忍術にあらずして何ぞや。学ばざるべからず。

その成就に至りては、鉄牢を牆に築くと雖も、士卒をこの城に入れるべからざるはなきなり。その術は神通妙用の術にあらざれば、すなわち剣術の討に似て討のみに隋いり、返って不意を撃るるなり。故に間林精要の綱領、忍術書二十有余卷並びに或は問、凡例等を挙げて軍事の奥義を記すものなり。仍て序す。⁶⁸

片倉望⁶⁹は『忍者の誕生』『孫子』と『万川集海』とを比較して「70の中で、『万川集海』は戦争における間諜の重要性を説くことで、間諜である忍者の重要性を主張するが、その根拠は序文にあるように『孫子』に基づくとしている。

『万川集海』の筆者は、『万川集海』の書名の由来については、伊賀・甲賀に伝わるとされた忍術を中心に忍術を網羅したため、と記述している。

始めより終わりに至るまで間林精要の綱領を挙記して用るに、伊賀甲賀十一人の忍者の秘せし忍術忍器、並びに今代の諸流の

悪しきを捨てて善きを撰んで取り、又和漢の名將の作れる忍術の計索等、あまねく徧これを集め、殊に前人未発の旨を開顕し、義理を正しくし、邪義を誣しらず、この術の至極に帰し、序次を乱さずして畢はつくこれを著すものなり。然らばすなわち、天下の河水儘いんげん大海に流入して広大なるごとくなる故をもつて、是書を万川集海と号す。故に他の忍者等の伊賀の名を借りて漸つぐ、二得一両句の類にあらず。そのうえ、万計万功の手熟多し。その甚だ深くなる事、世の人の知る所にあらず。然れども言を簡略にして、敢えて分明に述べざる事は尋常の人の口弄くろうとすまじき為なり。学ぶ者は師の口授を受けて熟翫つらつらん味する事久しからば、おのずと蘊奥うんのう知れぬべし。もし師の口伝を受けずしてこの書を見れども、奥義に徹すること、これあるべからざるのみ。⁷¹

また、盜賊術に等しいという忍術の性質から『万川集海』では繰り返し「正心」の大切さが説かれている。この点は序文でも記述されている。

正心とは万事万作の本深なる故なり。抑そも忍芸は智謀計策を以て或は堀石垣などを登り、或は鑢とじこ子、くるる枢、かけがね掛鉄、しりさし尻差を外す事なれば、略盜賊ほぼの術に近し。もし天道の恐るべくも知らず、

無道の者を手熟して悪逆をなさば、予がこの書を作述するは畢竟ひつきよう、盜賊の術を開くにもなりなんと。欲して正心を第一に置くなり。⁷²

ここにある忍術を盜賊の術に等しいという記述からは、『万川集海』の筆者の中にも、草紙類等に登場する忍者のイメージと同様に、忍者とは、忍び込んで何かを盗んでくる者＝盜賊の一種という一般的なイメージが前提にあることが分かるだろう。そのために『万川集海』で筆者は、本物の忍者は盜賊とは異なるものである、と主張するために、忍者には「正心」が必須であると繰り返し説くのである。そして、この「正心」は、後に主に「立川文庫」等に登場する「正義の忍者」キャラクター形成の際にも強調される要素である。『万川集海』では、序文に引き続いて、巻第二・巻第三で続けて「正心」について記述されている。

巻第二ではその冒頭で「それ忍の本は正心なり。忍びの末は陰謀いんぼう佯計ようけいなり。是故に、其の心正しく治まらざる時は臨機応変の計を運めぐらす事ならざるものなり。」⁷³と、忍者における「正心」の重要性が強調されている。

さらに巻第三では、「二字の事」として、「正心」を持つべき忍者は、士の一種である、と記述されている。『万川集海』の筆者にとつ

て忍者は、盗賊の術と同様の技術を持っていたても、あくまでも武士身分として想定されているのである。

是所を二字と題する事も、或る書に曰く。「士やまのこの二字と云うは生死の二字を指して云うなり。その故如何となれば、士として生死の窟宅くつたくを離れざるときは有相の行にのみ執着して無上の武勇に至る事なし。因りて士たる者、生死を出離せずんば有るべからず。故に二字と云うなり」。是に依りて思い見れば、士として二字を抱えたりとなど云いながら、生死の落とし処を知らざるは恥ずべきの甚しきなり。故に二字と題す。⁷⁴

遠山敦⁷⁵は『忍者の誕生』「江戸時代の忍者と武士―『万川集海』巻第二・三に見る忍者の自己規定」⁷⁶の中で、江戸時代の「忍者」が自身をどのように規定したのか、という点について「正心」を中心に考察している。遠山は、『万川集海』は忍者を「戦う者」戦闘者として位置づけている⁷⁷とし、このような記述⁷⁸から江戸時代の「忍者」も忍者を武士と捉えていた、としながらも、江戸時代の「忍者」は「武士道」や「士道」とは異なる「忍」という自己規定を形成した、と分析している。⁷⁹そして遠山は『万川集海』の規定する忍者像について、武士とは異なる戦闘者であると以下のように結論

している。

江戸時代、「武勇を宗とする」〈忍者〉たちは、自己のあるべき姿を「忍」と捉えた。彼らは、生死を「主君にうりて置」くという契約的主従関係の中で、「正心」によって、自らの心を刃の如く「鋭く堅」く鍛え上げることによって「無上の武勇」を奮い、身につけた「忍術」「忍芸」を遺憾なく発揮することを求めた人々であった。そこには、同じく「武勇を宗とする」武士とは異質な、戦闘者としての姿を見ることが出来る。⁸⁰

また、巻第一の忍術問答からは、『万川集海』筆者の忍者・忍術に対する前提が分かる。忍術問答によると、『万川集海』において忍術の始まりは、中国の伏羲帝の時代と特定されている。

それ軍法は上古伏羲帝より始まり、その後黄帝に至りて盛んに行われたり。それより後代に伝わり、心ある人、崇用せざるはなし。然れば忍術は軍用の要術たり。⁸¹

また忍術を軍用の要とする根拠としても、真つ先に孫子を挙げている。

それ孫子十三篇の中、用間の篇に忍術を載す。その外、歴代の軍書、又吾邦の兵書にも、略この術、雑じり出でざるはなし。これ用兵の至用にあらずんば、争か歴代の明哲、この術を書し伝えんや。かつ、汝、聴かざらんや。軍書に曰く。兵法は内を治め外を知る。いうは、敵の内計、密事等を委曲知るをいうなり。⁸²

さらに孫子の「用間篇」で挙げられている間を中国の忍者としている。また、中国では間を様々な名で呼ぶのに対し、日本ではこれを「忍び」と何故呼ぶのか、という理由について、「正心」の強調と同様に精神性を根拠に挙げている。

中華にてこの術の名を間諜、遊偵、細作、姦細の遊士、行人など云いしは右に答うるごとく、敵の便隙を窺い入り、或は敵の君臣、隣国の交わり等を隔つる職なりと云う義を以て名づくるなり。吾邦にて忍びと号たるは、即ち刃の心と書きたる義によつてこの術の号とす。これ偏く術の本を以て名づくるなり。この意を考えずしては術の遠源を知る事難しとす。⁸³

敵の便隙を窺い忍び入る事は、一心の堅貞なる事、刃のごとくなる心より出るによつて、吾邦に於いて異邦よりの名を改めて刃の心と書ける字を以てこの術の名とす。⁸⁴

このように、日本では「忍」の字を用いたと、「忍」の字に意味を与え、それを強調した主張をしている。

山田雄司は『忍者の歴史』⁸⁵の中で、『万川集海』を始めとした忍術書で忍者の精神性が強調される点について以下のように分析している。

このような精神性を重視した忍術書が十七世紀後半に成立したということは、実際の戦闘からは遠ざかり、江戸時代の幕藩体制による支配が安定し、儒教的倫理観が浸透していたということが背景にあるが、それと同時に、忍びという職能に付随する精神性が反映された結果と言えよう。⁸⁶

山田は忍者にとつて精神性が不可欠であると考えている。そして、それは忍術書の記述から読み取れることであるため、精神性を重視した存在という忍者像は、忍術書の意図する忍者像であると言える。片倉望も、『万川集海』における「正心」から忍者の精神性に対す

る期待について指摘している。片倉は、『万川集海』の記述だけでは『万川集海』の中で道徳性がどのくらい重要視されていたかは不明であるが、『万川集海』で「正心」という単語によって忍者の道徳性が強く求められているのは確かであり、それこそが『孫子』とは異なる『万川集海』独自のあり方である、と指摘している。⁸⁷そして片倉は『万川集海』の求める忍者の精神性について以下のように結論している。

『万川集海』においては、使われる側の忍者の道徳性が「正心」という形で求められていて、平時と戦時との道徳性の区分け、及び、君主に対する忠節の心の厚さが、盗賊と類似した忍者の活動を浄化するものであったのである。⁸⁸

「正心」という単語によって『万川集海』は高い精神性を持った道徳的な忍者といった忍者像の精製を行った。忍術書による忍者像の誘導は、忍者・忍術の始まりについての記述でも行われている。『万川集海』では、日本での忍術の始まりの時期は、『日本書紀』の記述を引いて、天武天皇によってこの時期に用いられた「多胡弥」という人物から始まった、と主張している。

人皇三十九代の帝、天智天皇の御弟〔著者改。底本は「第二」の尊をば天武天皇と申し奉る。此の御代に当たりて、清光の親玉、逆心企て山城国愛宕郡に城郭を構え籠城しける所に、時に天武天皇の御方より多胡弥たこやと云ふ者を忍び入れしかば、多胡弥忍び入りて城内に放火しければ、天武天皇、外より攻め玉いしに依りて其の城忽ちに落すとなり。是、吾邦、忍術を用いるの始めなり。この事、日本紀に見えたり。後世の将たる人、この術を用いざるはなし。⁸⁹

このような記述からみると『万川集海』では、それまでに流布され認知されてきた忍者・忍術のイメージから、「正統な」忍術書に採用するに相応しいと判断されたものが抽出、集約されて記述されている、と判断できる。そして、それは筆者の立場に忍者という立ち位置からのものであり、そのことは、忍術を盗賊術に等しいとしながらも、忍者を武士身分の一種とし、「正心」の重要性が強調されていること等からも分かるだろう。

遠山敦は「正心」という言葉は朱子学修養論の『大学』の八条目の一つである、とし⁹⁰、「正心」とは仁義忠信を守ることであり、仁義忠信の規定や、これをどのように守るのか、という点では朱子学的な修養論がそのまま踏襲されている、として『万川集海』内に

において朱子学的思考が存在することを指摘している。⁹¹このような「正心」以外にも『万川集海』に採用されている、忍者・忍術イメージの中には、思想的なものが存在している。

以下では、このような点に注目し、忍者・忍術イメージの思想的または宗教的背景が忍術書の中でどのように理解され、利用されていたのか考察する。

例えば、巻第二には、「身を思う心が返りて讎^{あだ}となるは、何故ぞと云うに、天理に背く故なり。愚人は我身は天理に背きながら神仏を祈る。是、不可なり。」⁹²という記述がある。ここでは、「天理」という儒教的思想が説かれる。さらに「道心」という単語も続けて登場する。

又、道心と云うは眼に色を見ても不道の事は視まじと思ひ、耳に声を聞きてても不道の事は聴くまじと思ひ、身に触れん事を思ひ都て皆道に叶わず、礼を以てせざる事は堅く是を為さず。凡て当分、身の為によからざるとも、少しも知欲に拘らず天性の正しきの儘^{まま}に随いて、私心なきを道心と云うなり。天理に叶う時は神仏にも契う故になり。⁹³

されば人として形のなき者はなき故に、賢人にても人心無とう事なし。天性を具足せざる者なき故に、下愚も道心なき事なし。是故に聖賢下愚不肖人も少しもかわりなく、人々胸中方寸の間に、道心と人心との二つの心雑^まざり或る間、道に志さんと思ふ人は諸事万端につき、心の転ずる毎に、是は道心か吾身のあだとなる人心かと精察して、人心を道心に雑ぜざるように禁制して、一に本心の正しき道の心を我が主人として道心の下知法度を人心に聴かせ随わするように平生努め励ますときは人欲の心衰えて次第に知欲うすく成行きて、彼の露^{あわ}れ難き道心、浮雲の晴れたる月のごとく明らかに露る。故に自ずと仁義忠信の道に通達するときは、我心、忍の一字となるなり。心、忍の字となる時は、更に外物の為に犯さるる事なきに因りて、万端につき、聊^{いささか}も倒顛^{どうてん}する事なくして義理の勇にとるなり。且つ心明らかなるに依りて、機に望み応変する事、玉の盤上を還^{めぐ}るが如し。此の如くならば、如何なる城営の堅固なるも忍び入る理なり。入りて大功を成さずと云う事なし。⁹⁴

『万川集海』にとって忍者とは正しい存在である。『万川集海』では私欲で動くのではない、正しい行いのために働くので「天理」に叶った行いである、よって神仏の加護も得られるために失敗しない、

と主張されている。これらの記述からは『万川集海』の中で「正心」が強調されているのと同様に『万川集海』筆者による、好ましい、理想としての忍者像形成に相応しい思想として「天理」や「道心」といった単語が用いられている、と想定できる。

また、巻第三では、「生死」に関する以下のような幾つかの記述で、忍者にとつての理想的な思想が語られる中で、「空」や「陰陽五行」が説かれる。

それ生死を出離せんには、我一心の源を悟るにあり。我一心の源を覚きらんと思わば、先ず能々万物の本源と我身の心の根元を悟り知るべし。万物の本は我身の心の根元なり。如何となれば、天地の間に一の理と云うもの有り。此の理というものは無形にして空なるものなり。空なる故に目にも視えず、手にも取れずと云えども、無始むしより以来、儘じん未来みらいに至るまで、敢えて不生、敢えて不滅にして天地の間に充滿して至らざる所もなく、明々歴々として在るものなり。手に取れず、目に見えざればとて無き物に非ず。是一心の眼にて見ずしては見附られざるものなり。故に知者は空の一理を知り、凡夫は是を知らざるなり。是、空の一理を感じ、動きて一氣と云うものに変ずるなり。此の一氣の始まり動くを陽と云い、動く事終わり静なるを陰と云う。日

は陽氣の凝れるなり。月は陰陽の二氣を發し行わるる時、五つに別れて木火土金水の五氣と成るなり。是を五行と云う。木火は陽氣なり。金水は陰氣なり。土は陰なりといえども陽にも属するなり。此の五行の氣、相生相剋して年を流行するなり。⁹⁵

種々の不審有る事は皆是五行の相生相剋に非ずと云う事なし。此の五行和合して万物生ずるなり。人物の差別億兆ありと云えども、元来一理より生じたる五行なり。五行より生じたる五行なり。⁹⁶

此の如く五行の氣、形を成すにつれて一度に天理具わるなり。天理、人に具わりたるを性と云う。天に在りては理と云い、人に在りては性と云う。⁹⁷

性も情も一つなれども、静なるを水と云い、動くを波と云うと同意なり。此の情、五つに別れて發するなり。仁義礼智信、是なり。⁹⁸

人の身心は五行の氣と理とにて、なき所は一つとしてなき事を云う。正に知るべし、人の心は五行の分身にして五行は則我が

身心なり。我が身心は則五行なることを、又五行の理を指して理の天と云い、五行の氣を指して形の天と云う。天道と云うも此の外に別に非ず。正に、天則我が身心なり、我が身心則天なる事を知るべし〔底本に四字欠あり、大原勝井本で補足〕。是によつて、我が行跡我が心を理に契る事を天道に契りたると云い、我が心、理に背くを天にそむくと云うなり。 99

このような「五行」の解釈から筆者は、人も五行であるため、人の死も循環するものであつて恐れるものではない、と主張している。

死するに似たりと云えども全く実^{まこと}に滅するに非ず、不死の死なり。死すれば本来、空の一理に帰るものなり。能々此の理に徹せば、生滅するに似たりとも、更に生滅にあずからず出生入死生万却を歴^ふるとも、終に転変の理なし。只、是性にまかせ、縁^{えんじ}に随う事のみなり。此の如くの理に契^あい徹せば、是則大道の本来、幽玄の理を悟るなり。不生不滅の田地に至りたるなり。 100

また、「天命」という思想が持ち出され、人の生死は初めから決まつており、自身にはどうなるものでもない、とも主張している。

それ死も生も母の胎内にやどる時、天命定まりあるものなり。やどる時分、不時分、五行の相生の順逆あるによつてなり。是故に死を恐れずして、進み先んずるとも死するに非ず。生きん事を好み、死せん事を惡み嫌いて退き逃げるとも生きるに非ず。然れば、進み先んじて退き逃げても生きる。我、天命ならば退き逃げて生きんより、進み先んじて生きんには如かず。同じく死する天命ならば退きて死せんよりは、一陣に進みて死せんには如かず。同じくし高名をする天運ならば、後陣にて高名せんよりは先陣にてせんには如かず。 101

このような記述からは、武士の理想像を形成する思想と共通する、私心を捨てて、死を恐れないという姿勢によつて、自らの生死に価値を持たせようとする思想が、理想の忍者像を形成するにあつても用いられていることが分かる。ここからも『万川集海』は忍者を戦闘者と規定し、武士の一部に位置付けていた、ということが分かるだろう。

以上の思想的な記述には、「空」・「陰陽」・「五行」・「天命」といった特徴的な単語が見られる。ここからは、これらの記述も、巻第二の記述と同様に『万川集海』の筆者による、好ましい忍者イメージの形成上必要な要素であつた、と考えられる。更に『万川集海』が

書かれた時期に、一般で常識とされていた儒教的道徳や仏教的觀念を土台に筆者が忍者の理想的思想を形成した、と考えると、忍者を武士や侍の一種と規定している『万川集海』の筆者が、儒教的道徳や仏教的觀念に即した思想を背景とした忍者像の形成によって、忍者のイメージの底上げを図っている、と想定することもできるだろう。

また、遠山敦は「正心」のあり方について、江戸時代の「士道」が武士を為政者とする道徳的な秩序社会の形成を目的にするのに対して、「忍」の「正心」は「忍術」そのものの成功・成就を目指す、として江戸時代の「忍者」の自己規定が戦闘者に留まり、そのための技術である「忍術」に拘る姿勢を指摘する。¹⁰²

まとめ

以上で見たように『万川集海』の筆者の目的は、忍者の身分を武士または侍の一種と見做し、戦闘者としての視点から、流布されているフィクションに登場する忍者によってつけられた（彼らにとっては）好ましくないイメージを排して、現実的な職として想定された忍者の立場＝筆者の立場を強化することである。『万川集海』にこのような目的があることは、『万川集海』の中で、忍者の始まりを中国としながらも日本の忍者は中国の間諜とは異なる、として「忍」

に特別な意味を与えた上でこの名称の由来を説明していることや、日本の忍者の始まりを、日本史を最大限溯った『古事記』の記述に求めている点からも分かるだろう。

また、『万川集海』が全体を通して、多く中国の書籍を引用しているにも関わらず、道教の道術、仙術、『抱朴子』のような道術書に対する言及がない点、修験道や修験道の祖とされる役小角と忍者、忍術の関連性に対する言及がない点にも注目したい。

古くから絵巻物や絵草子、その他のフィクションに登場する忍者は、多く「悪」といった属性を持たされて登場し、その立場は悪役でなくとも脇役である。そこでは忍者は忍術を使うものとして描かれるが、そこで用いられる忍術はおおむね妖術・幻術と同様のものである。そして、このような妖術・幻術系の忍術の源流は中国の道術書等に記載されている仙人の術、仙術や道術に求められる。さらに、忍者の原点を求める際には、必ずといっていいほど忍者・忍術には修験道や修験道の祖とされる役小角との関係性が言及されている。修験道には道教の影響も多く見られ、用いられる呪符・呪文には『抱朴子』等道教の道術書によってもたらされたものも数多く存在する。また、役小角は日本における仙人として『本朝神仙伝』他で取り上げられており、またその内容も道教的な色合いの濃い仙人である。

このように、忍者・忍術に言及しようとするれば、道教や修験道に触れざるを得ないはずであるが、『万川集海』では、これらとの関りを避けて記述されている。

筆者の立場は忍者の立ち位置を確立させたい側からすれば、忍者・忍術にまわりつく妖術師まがいのイメージは、忍者は盗賊といったイメージ以上に不要なものであった、と理解できるのではなからうか。しかし、『万川集海』以降も、忍者には「呪文を唱えて印を結ぶと、ドロシ」というような強固な妖術師タイプの忍者像が付き纏う。このようなイメージは、一般的な忍者のイメージとして広く親しまれるイメージである。そして、このような「呪文を唱えて、印を結ぶと、ドロシ」といった忍者・忍術のイメージの原型は、前項で考察したように役小角伝説や修験道の発展の中から生まれ、育っていったものである。

第三節 フィクションにおける「忍者・忍術」

本項では、フィクションにおける忍者・忍術のイメージ形成過程の全体像を把握するために、所謂「忍者ブーム」と呼ばれるものを始めとする忍者ものに関する分析を用い、文芸・文学上の評価という視点から行われる忍者・忍術の解釈について考察する。

フィクションで描かれる忍者・忍術のみならず、忍者や忍術と言われて想像される忍者・忍術のイメージは大きく分けて二通りのものがあるだろう。一つは呪術的な忍術を用いる超常的存在としての忍者といったイメージ、もう一つは史実的な戦闘者として望ましい存在として描かれる忍者像である。フィクションにおいて忍者、は小説・漫画・映画・演劇等様々なジャンルに登場するが、前者のイメージを持つ忍者ものについては、「荒唐無稽」「子供向け」として評価されない。一方で後者のイメージを持つ忍者ものは「重厚なテーマ」「大人の鑑賞に耐え得る」等の評価を受ける。これは従来の忍者・忍術研究において史実的な戦闘者という忍者像に対する考察が重視されることで、呪術的（宗教的）な超常的存在としての忍者のイメージが軽視、排除されてきたからである。それと同様に、文学研究という面においても忍者・忍術に対しては、戦闘者としての忍者の内面、精神性に「納得」したり、この戦闘者という性質にその時代ごとの読者の共鳴を呼び込める点に注目が置かれるため、後者のイメージは高く評価されるのに対して、このような評価基準に外れる前者のイメージは、その持ち込まれる媒体が子供向けの映画や少年漫画といったものが多かったというのも相まって評価や考察の対象とされてこなかったのである。

忍者ものに対する文芸上の評価について

忍者ものは現在に至るまで、小説や演劇において一つのジャンルを築いており、幾度かの「忍者ブーム」と呼ばれるブームに対する分析も行なわれている。本項では、忍者・忍術のイメージ形成過程の全体像を把握するために、「忍者ブーム」を始めとする忍者ものに関する分析を用い、文芸・文学上の評価という視点から行われる忍者・忍術の解釈についても考察したい。

・「忍者ブーム」(大正・昭和期)に関する分析

まず、「忍者ブーム」とは何かということである。現在、忍者を主人公にした作品群は、歴史・時代小説の主要な分野の一つとなっているが、それは昭和三〇年代後半から四〇年代前半(一九六〇年代)にかけて、柴田錬三郎¹⁰³の『赤い影法師』、司馬遼太郎¹⁰⁴の『梟の城』、『風神の門』、村山知義¹⁰⁵の『忍びの者』、山田風太郎¹⁰⁶の『甲賀忍法帖』、『くノ一忍法帖』といった、忍者を主人公にしたエンタテインメント時代小説が出版されたことによって引き起こされた特異なブームである、とされている。¹⁰⁷

尾崎秀樹¹⁰⁸は『大衆文学論』の中で、この「忍者ブーム」についてマス・メディアと絡めた以下のような考察を挙げている。

だいたい忍術ブームは、マス・メディアの更新期に起こる傾向がある。カブキ演出に新しい展開の見られた文化・文政期に一つのメルクマールがあり、大正期を中心とする昭和にかけての一時期に、立川文庫から大衆文学への忍術小説・映画の興隆があった。¹⁰⁹

さらに、忍者とマス・メディアとの関連性については、高山宏¹¹⁰も考察¹¹¹を述べている。それによれば、戦前・戦後の様々なメディアに繰り返し立ち現れる忍者の本質とはマニエリスムである、ということである。そこで高山は「忍者はマニエリスムの極致」¹¹²と断言している。

時代の閉塞の強い驚異と運動と暴力、それらがメディアをそうした解放のための具に変える。つまり、メディアそのものが忍者原理を抱えて走る。案の定、表の文化から嫌われる。¹¹³

高山はこのように述べ、さらに以下のように主張する。

善悪という価値観の二元、光闇というイメージの双極に世界が激しく二極化する時代を、文化史という現象分析の新方法の世

界では、たとえばマニエリスムという。こう言っただけで二極の間に生き、裂かれる忍者はマニエリスム時代の人間存在そのものだとわかるだろう。¹¹⁴

人格の隠蔽というか多重化というマニエリスムの人間類型とは、つまりその極致はニンジャだろう。間に耐えて術を錬磨する奸智としての虚無―それこそマニエリスムの真諦であり、そしてメディアの本質ではないか。メディアとはもともと「間」の意。事故隠蔽しつつ相手を倒す「しのび」の族を示す字あまたある中、筆者がとりわけ「間忍」を好みとするのは、こうした呼吸をよく伝えてくれるからである。¹¹⁵

また、高山は戦前の「忍者ブーム」がなぜ大正期に起こったのか、戦後の「忍者ブーム」がなぜ一九六〇年代に起こったのか、という点についても「原郷喪失が忍者を生んだ」¹¹⁶と指摘している。

それ以後の都市文明を支える光と影の二元論がはっきり地べたの上に刻印された原郷喪失の大正を背景にしてこそ、「信州」を神話的原郷とする忍者文芸は出発した¹¹⁷

高山は、大正期の「忍者ブーム」についてこのように分析している。内容については真田十勇士説話、霧隠才蔵の忍者説話を中心とする立川文明堂の立川文庫を指す。そして、一九六〇年代の忍者ブームについては、この大正期と酷似した時代、「日本人が地べたを、そこから自分の命の生じた原郷とは見なくなり、ひたすら収益を生む道具としか見なくなった十年」¹¹⁸という背景により、立川文庫から吉川英治という忍者小説の流れの復活を招いたと分析している。高山はこの時代(昭和期)の「忍者ブーム」を代表する作品として、小説は、五味康裕¹¹⁹『柳生武芸帳』(一九五六)、司馬遼太郎『梟の城』(一九五八)、山田風太郎『甲賀忍法帖』(一九五八)、村山知義『忍びの者』(一九六〇)、柴田錬三郎『赤い影法師』(一九六〇)、池波正太郎¹²⁰『忍者丹波大介』(一九六四)等、さらに漫画を重ねて、白土三平¹²¹『忍者武芸帳・影丸伝』(一九五九)、横山光輝¹²²『伊賀の影丸』(一九六一)、藤子不二雄¹²³『忍者ハットリくん』(一九六四)を具体的なタイトルとして挙げ、この時点で忍者マンガのほとんどのパターンは出そろった、と断言している。¹²⁴そして、高山は「忍者ブーム」についてメディアの擬態であるとして以下のように結論している。

たしかに忍者に大きな関心を寄せた文化があり、いわば自らは

はきとした実体を持たず、ないしは隠しながら、表沙汰に形になった文化を確実に変えていくという構造において、台頭中のメディアが自らの間的なありようを忍者・忍術にそっくり仮託したとしか言いような興味津々の二つのエポックが存在する。それが一九一〇年から二〇年代にかけての時代、そして一九五五年から六〇年代初めまでの時代であろう。¹²⁵

また高山は、映画の忍者ものについても言及しており、一九一〇年代から吉沢商店、日活京都、天活が競って忍術映画を撮っていたとして、日活京都、牧野省三¹²⁶監督と尾上松之助¹²⁷の黄金コンビで『八犬傳』『真田漫遊記』（ともに一九一三）、『児雷也』『天竺徳兵衛』（ともに一九一四）、ここに吉沢商店『西遊記』（一九一一）で「映画の最草創期の数年（一九一〇〜一九一四）で、忍術映画の祖型はいきなり出つくした感がある。」¹²⁸とここでも忍者もののパターンについて断定している。そこでも高山は忍者ものと時代との関連性について「時代の憂鬱と忍者の出現」¹²⁹と題して以下のように指摘している。

表むきの権力の不当と無根拠を突く裏の力、ということだが、あとはこれに時代と人々の好尚にに応じて幾多のヴァリエーション

ンが付いていくだけ。よく飽きもせずとも思うが、大衆は飽きる気配を見せない。どこかで見た、どこかで聞いたという筋や道具立てだが、そうした時代劇一般と違うのは、忍者もののメディアの本質はひたすらに「驚異」させるという一点にあり、その点でもメディアそのものの大衆刺激の欲望と、新しのびつくり技やどんでん返しに淫せざるをえない忍者の文芸ジャンルは全くびつくりするほど同じ構造を持つ。つまりは、相手よりも一寸先に出る新奇な術アルチを持たねば闇に葬り去られるしかない忍者そのものである構造だが、時代がどこかで行き詰まりをうつつ鬱々と感じて突破と驚異とを夢見るとき、天啓のように闇から忍びが出現する。¹³⁰

このような点を高山は忍者を主題とする各メディアを根本にひとつに貫く原理であると断定し、それは「無体なまでの新奇への耽溺、旧態から身を引きちぎってどこかに動く激越な運動への憧憬」¹³¹によるのだと結論している。

谷口基¹³²も戦後の「忍者ブーム」について、時代性を背景にした新しい忍者像が一九六〇年代のブームを招いた、と指摘している。

「ヒーロー」ではなく特殊技能者、最下層の兵士、アンダーグラウンドの住人など、従来にはなかった解釈に基づき、権力者に対峙する忍者像を打ち立てた¹³³

忍者をめぐるこの新しいリアリズムは、高度経済成長期の技術立国論や反安保・反ベトナム戦争の運動が惹起した抵抗精神などの同時代的イメージに絡めとられることで、一九六〇年代のブームを招来した。¹³⁴

このような忍者像は小説の中だけでなく、漫画や映画のような映像作品の中でも描かれ、支持される。

『忍者と忍術（歴史群像シリーズ七一）』『忍者マンガの両極に屹立する劇画と少年マンガ』¹³⁵では、昭和期の「忍者ブーム」の一つとして漫画というジャンルにおける忍者ものについて言及している。それによると、昭和三〇年代になると、大正期の「立川文庫」の流れを汲む忍者マンガとは異なり、「階級闘争や忍者集団の掟などのリアルで重いテーマのもと、修練の末に身に付けた体術としての忍法をメインにすえた作品が登場」¹³⁶するのだという。ここではその代表的作家として白土三平と横山光輝が挙げられている。

漫画における忍者ものについては、秋田孝宏¹³⁷が「うなる手裏剣、飛び出す秘術 ブームを生んだ古典的名作から、ほのぼの学園コメディまで」¹³⁸で分析している。それによると、庶民の娯楽においては時代劇が戦前の最大のものであり、そこで活躍する猿飛佐助等の忍者は「何でもできるスーパーヒーロー」¹³⁹であり、それは戦後の漫画の世界でも同様で「巻物をくわえてドロロンと消えたり、化け物に変身したり、空を飛んだりする魔法のような忍術合戦」¹⁴⁰が描かれていたが、白土三平による『忍者武芸帳・影丸伝』（一九五九年に三洋社から出版）という貸本マンガの出版によって忍者マンガに革命がもたらされた、という。秋山は『忍者武芸帳・影丸伝』を「唯物史観を下敷きにしている」として六〇年安保とともに語られ、マンガが文学や演劇などと同等に評するに足るものであることを初めて知らしめた不朽の傑作」¹⁴¹と評価すると共に、白土作品に登場する忍者の使用する、忍術描写について以下のように評価する。

魔術ではなく、厳しい訓練によって身に着けた体術としての忍法を駆使していた。そうした忍法は、頃合いを見計らって、その仕組みが詳細に解説される。忍者は、絶えず鍛錬して技を磨かなければならぬし、他人に盗まれないよう細心の注意を払うものだと、読者は大いに啓蒙されたのである。¹⁴²

秋山はこのように白土三平の忍者ものにおいて、重いテーマといった人間性を重視したストーリーそのものの内容や、従来の時代劇のような作品に登場する魔法のような、「何でもあり」な忍術を使用するのではなく、作品内で使用される忍術は（それなりに）科学的であるという点を評価すべき点として挙げている。秋山も忍者マンガというジャンルから忍者を扱う文芸作品は、忍者そのものを扱うこと、ストーリー、忍者の人間性が注目され評価されると考えていることが分かるだろう。これは、白土作品に対して、少年マンガの中での忍者の活躍として横山光輝の『伊賀の影丸』（一九六一年、『週刊少年サンデー』で連載）を代表に挙げた解説からも見て取れる。秋山は『伊賀の影丸』について、自分の得意とする忍法を持った忍者同士の忍法合戦というバトルストーリーである、として以下のよう

に解説している。

いかに相手を自分の有利な状況に引き込んで、忍術を使って勝利するかという、ゲームやスポーツのような勝負が繰り返され、第一級のエンターテインメントとして少年たちを熱狂させたのである。¹⁴³

秋山は白土作品と比較して、従来の「忍術くらべ」の系譜と言って良いであろう少年マンガの『伊賀の影丸』については、忍術の行使が主題であるためか、「少年たちを熱狂させた」として子ども向けの作品という評価に留まるようである。秋山にとって忍術を駆使した忍者同士の戦いという古典的なモチーフを用いた作品は、白土作品に劣ると捉えられているようである。

次に忍者映画に対する分析について挙げる。秋本鉄次¹⁴⁴は「銀幕に跳梁する『忍びのもの』たち 社会派巨匠の描く政治ドラマからエロティック忍法バトルまで」¹⁴⁵において、忍者ものの中には映像作品も多く含まれるとしている。秋本は忍者映画について、昭和三〇年（一九五五）には新東宝作品『忍術児雷也』などの忍術冒険映画などが作られていたが、これ等と区別した大人の鑑賞に堪えるものとしては、最初の忍者映画として大映が当時の東映大スターであった市川雷蔵を主演に、『忍びの者』シリーズ（昭和三七年・一九六二）を昭和四一年（一九六六）までに八本製作したのが、映画界に忍者ものブームを巻き起こした切っ掛けであるのだという。秋本は、『忍びの者』シリーズの第一作である、村上知義の小説『忍びの者』を社会派巨匠、山本薩夫が映画化した『忍びの者』について以下のような評価を与えている。

冷酷非情な「忍び」の世界と権謀術数がはびこる政治的ドラマとしての側面を持ち、やたら妖術、幻術を使うような荒唐無稽な忍者物とは一線を画し、むしろ科学的解釈により、忍者の実像にリアルに迫った点が評価されている。¹⁴⁶

秋本は忍者映画をスパイ映画の一種として捉えている。忍者をスパイと同種の存在として扱うため、秋山は映画における忍者を「歴史の中の闇の存在としての忍者、政争や権謀術数の道具としての忍者。アナーキーなテロリスト」¹⁴⁷と定義する。そのため、秋山も忍者映画を分析する際には、忍術ではなく忍者そのものの在り方、描かれ方に注目するのである。よって、秋本は映画というジャンルにおける忍者ものについて分析しているが、忍者マンガについて分析した秋山と同様に、忍者ものの映画について、「荒唐無稽」な忍術を多用する映画を子供向けと切り捨てる一方、ストーリー性を重視し一応は科学的に解釈できる「リアル」な忍術を用いる映画を大人向けとして評価しているのである。

大正・昭和期における「忍者ブーム」分析においては、忍者は大きく言う時代を反映する存在として評価される。これは、忍者の

史實的側面を重視する評価の一つである。このような評価の方向は、先の項で挙げた『万川集海』の作者が史実の忍者（「忍び」）の地位の底上げを計るために「正心」等の精神性を特に強調したり、藤田西湖等が忍術の実践性を強くアピールしたのと同様の方向である。つまり、彼らは「忍者ブーム」を解釈するにあたって、フィクションの中の存在である忍者が持つ様々なイメージから、忍術（＝呪術的技術）の使用者という従来のイメージが持つ一側面をできる限り排し、忍者とは「忍び」という職業人である、というイメージを積極的に受け取り、評価しようとしたのである。

しかし、本当に「忍者ブーム」発生の本質とは、社会背景の忍者への投影である、と断定して良いのであろうか。何故なら、忍者という単語からイメージされるのは、現実の世界に実在したとされる「忍び」達では無く、人間離れた忍術を使用する、主にファンタジー的世界観を持つ作品群で活躍するキャラクター達の姿だからである。

・山田風太郎と忍法帖シリーズ

そこで注目したいのは、山田風太郎と風太郎作品である「風太郎忍法帖」シリーズの存在である。風太郎作品では、その主眼は「忍法」と呼ばれる忍術にあると考えられるからである。また、「忍者ブ

ーム」を巻き起こした作家達の中で、継続して忍者ものを書き続けられたのは山田風太郎だけと言える点にも注目したい。

よって、以下では主に現代の忍者ものを代表するブーム、その代表的作家である山田風太郎を取り上げて、その評価と著者自身による作品分析を、忍者・忍術に対する作家という立場から見た具体的な忍者分析の例として挙げてみたい。

昭和期の「忍者ブーム」を引き起こした作家、作品としてよく挙げられるのは上で挙げた通りであるが、他の作家が忍者小説を書き続けなかったのに対し、唯一山田風太郎だけが十数年に渡って忍者小説を書き続けた点や、『山田風太郎忍法全集』の刊行によって全国的な「忍法」ブームが発生した、という指摘¹⁴⁸、そしてそれらの作品が以後の「忍者もの」に与えた影響力の強さという意味からも、山田風太郎の「忍法帖シリーズ」はこの時代の「忍者もの」ブームを代表する作品であると言えるであろう。谷口基は山田風太郎について、『甲賀忍法帖』を始めた「忍法帖シリーズ」によって「大衆読者との距離を一気に縮めることに成功した」¹⁴⁹と分析している。

「忍法帖シリーズ」の影響力の大きさについて、例えば、現在当たり前前のように使用されており、一般的な辞書にも載っている「忍

法」という言葉がある。これは山田風太郎が定着させた言葉である。風太郎の『風眼抄』の記述に以下のような記述がある。

十年ほど前、忍法小説の第一篇「甲賀忍法帖」^{ちよう}を書くとき、「忍法帖」としようか「忍術帖」としようか、迷った記憶がある。忍法という用語が定着していなかったからだ、しかし僕がそれを発明したという覚えもない。定着していなかったにしろ、どこかにこの言葉はあったのである。

いったいそれが何に由来したか、長い間僕はくびをひねっていた。それが最近「神州天馬俠」の中に「忍法試合」という言葉が出ているのを知るに及んで、やっと多年の疑問が氷解した。

150

さらに別の箇所の記述からは、山田は自身の忍法小説を吉川英治作品に由来する物と認識している様子が分かる。

たんに忍法という用語ばかりではない。よくよく考えてみると、^{たしか}立川文庫を読んだ記憶のない——立川文庫が流行したのは僕が生まれる以前のことであつたらしい——僕に、忍法小説などを書く能力を与えたのは、ほかの何よりも、少年時代に読んだ「神

州天馬俠」などの面白さではなかったかと思うこともある。¹⁵¹

日下三蔵¹⁵²によれば¹⁵³、山田風太郎の「忍法帖」のスタイルは、これまでの時代伝奇小説になかった独創的なフォーマットであり、これはほとんど新たなサブジャンルの一つである、としている。さらに日下は山田風太郎と同じく時代小説とミステリを融合させて「捕物帳」というフォーマットを作った岡本綺堂¹⁵⁴と比較し、岡本綺堂の「捕物帳」フォーマットは多くの追隨者によって受け継がれ、現在に至るまで多数の「捕物帳」作品が書かれているのに対し、山田風太郎の「忍法帖」は独創的すぎるため山田風太郎以外に書ける作家がほとんどいなかった、と評価している。

細谷正充¹⁵⁵も日下と同様に「風太郎忍法帖」は読者の要望と破天荒な内容によって、風太郎にしか書けないものになった、と述べている。さらに細谷は、風太郎が一つの世界に縛られたことで、「忍法帖」の内容はバラエティ豊かなものになった、としている。¹⁵⁶そして笹川吉晴¹⁵⁷は「風太郎忍法帖」の功績について、忍法（忍術）を駆使して戦うという点を中心にしてこのように評価している。

巨人・山田風太郎の業績中、最も広範囲にわたって（ほとんど世界的な）影響を与えたのは、『忍法帖』と呼ばれる物語群に

他ならない。読者の想像を絶する超人的——というよりもむしろ怪物的な技を駆使する忍者たちが、敵味方入り乱れて展開する集団戦が忍者物にとどまらず、広く後続のエンターテインメント一般に与えた影響は計り知れない。彼らがいなかったら、ハリウッドさえも席卷したZINJAは講談と共に、時代遅れの存在として、煙となって消え去っていたかもしれないのだ。¹⁵⁸

これら忍法帖が出色なのは、二度と同じものを出さないという意気込みで創出し続けた、奇想天外な忍法の数々はもちろんだが、一人一芸の忍者たちがそれぞれの秘術を生かしてぶつかり合う集団抗争の構図の妙と、彼らの闘争が多くは何ら切実な動機を持たない、闘いのための闘いである点だ。政争の単なる道具として、自分自身には何らかかわりのない、愚かしいとさえ言っていい闘いに駆り出されながらそれを当然のことと受け取り、従容と——それどころかしばしば喜々として死地に赴く忍者たち。そこでは、彼らの生には員数としての戦闘能力以上の価値はまったく認められていない。¹⁵⁹

谷口基は「風太郎忍法帖」の特徴として、同時代の他の忍者小説にはない特殊性があると分析している。谷口は以下の点をその特殊

性、特性として挙げている。

第一に、忍者が生きたほぼすべての時代を視野に入れ、忍者の前史から栄光と没落の時代を経て近現代に至るまでの全過程を描いていること。¹⁶⁰

第二に、忍法小説（忍者小説）として考えられるあらゆる種類の物語を創ったこと。¹⁶¹

さらに谷口は「風太郎忍法帖」の戦後文学としての特性として以下の点を挙げる。

忍者と忍法をめぐって一九六〇年代忍者ブームに顕著だった、合理主義やリアリズムを相対化するフィクションの優位を証明しえたこと。その最大の特徴としては、忍法をSF的に描いたことと、忍法にセクシュアルな要素をとりこんだことの二点をあげることができるだろう。¹⁶²

そして、谷口はこの特性に「風太郎忍法帖」の独自性がある、として、司馬遼太郎等が忍術をあくまでも合理的な運動能力や精神作

用として説明したのに対し、「風太郎忍法帖」では忍法はその範疇に無いとして、『忍者月影抄』の例を挙げ、「風太郎忍法帖」は、「忍者Ⅱ人外存在」¹⁶³という発想から「文学史上にかつてなかった忍者像を打ち立てた」¹⁶⁴と結論している。

しかし、谷口の分析と同様に忍法の描かれ方が、SF的手法をとっているという見方をしながらも、「風太郎忍法帖」の忍法に（一応）医学的・科学的「風」な解説（もどき）が与えられている点を挙げて、これを従来の「妖術」的忍術とは異なる、と評価する日下三蔵のような分析もある。

まず、これまでの伝奇小説では万能の妖術のように描かれていた「忍術」に、現代的・科学的な説明を加えて「忍法」としてリニューアルした点。SFの手法に近いが、これによって現実には不可能と思われる忍法にも、作中でのリアリティが与えられることになった。¹⁶⁵

このような評価の方向は、同時代の作家の描く忍術が現実的であることに拘るような姿勢と同様である。しかし、風太郎作品においては、谷口の考察するように、忍法における医学的・科学的な説明は「見せかけ」であり「目くらまし」的な効果を狙ったものである

と考えるべきではないだろうか。なぜなら、「風太郎忍法帖」の主題は「忍術くらべ」であり、そこで「人外の」肉体を持った忍者が用いる多様な「忍法」のインパクトが読者に支持されたと考えられるからである。

縄田一男¹⁶⁶は、「物語世界に甦る闇の忍法 現代読者が憧憬する非情の忍びたち」¹⁶⁷の中で「風太郎忍法帖」を「天下の奇書」¹⁶⁸と呼び、その内容について以下のように分析している。

では、『風太郎忍法帖』は、何故、天下の奇書なのかといえ、一方で人間の身体をデフォルメした奇想百出^{きそうひゃくしゅつ}の忍法（山田風太郎作品以後、忍術を忍法と称するようになった）を繰り出し、その一方で歴史をパロディの手法により裁断していくという大胆な小説作法に依っていた、と見てよいだろう。¹⁶⁹

縄田は更に、忍法については、「一片の医学的根拠が付与されているのがミソ」¹⁷⁰と述べ、物語の骨子については、『甲賀忍法帖』では「稗史という設定が取られているため、歴史（正史）の水面下でどのような殺し合いが行われているようにそれはパロディでしかありえないとして以下のように断言する。

そのパロディとして提出された歴史の中に、時には敵対する忍者同士の純愛を絡め、その一方で忍びの世界の非情さをあぶり出し、或はエロティックな側面をも盛り込み、作者は稀有^{けう}なエンターテインメントを創造した。¹⁷¹

そして縄田も山田風太郎の忍者もの分析によって、忍者ものの背景に時代的な影響を読み取り、以下のような考察を挙げている。

無意味な闘争の果てに死んでいった忍者の群には、戦時中、戦地へ赴^{おもむ}く者たちの死の行列を傍観^{ぼうかん}せざるを得なかった作者の戦中派としての思いが、そして、妖しい術、忍法には、長い年月のあいだ、閉ざされた思想的近親相姦を繰り返し、八月十五日の敗戦に至る伏線として日本史の中に培^{つちか}われてきた魔界を意味してはいないだろうか。

戦後の忍者小説ブームは、剣豪小説ブームにそろそろ飽きはじめていた大衆が、安保闘争、米ソの冷戦といった内外の情勢に照らし合わせて、剣のヒーローより、より非情かつ政治的な意味合いを持った主人公を希求したことに依っている。そして書き手の側に見れば、そこには戦中派としての抜き差しならぬ認識があつたのである。¹⁷²

ところで、縄田は、山田風太郎でブームが爆発する以前に忍者もブームの先陣を切った作品群として、司馬遼太郎、村上知義、柴田錬三郎、池波正太郎の作品を挙げ、以下のような考察も行なっている。

第一陣は、司馬遼太郎『梟の城』（昭和三三年）である。縄田は「忍者を何よりも無償の精神に徹し、己の技法に自己陶醉することのみに生き甲斐を見出す特異な職業集団として捉えた視点が斬新だった」¹⁷³と評価する。次作の『風神の門』（昭和三六年）では従来から忍者もので御馴染みとされる主人公の霧隠才蔵について、「技は売っても己は売らずに活躍する」¹⁷⁴ところに注目し、司馬作品における現代性を評価する。縄田は、昔の時代小説の主人公のモラルとは義、忠〓金で買えないものであると同時に、精神面を支える行動理念であるため物質面より上位に置かれた、と解説した上で、忍者ものについて以下のように断言する。

金で技術を売る忍者の辿らねばならぬ道は、死んで花実の咲く武士よりも何倍も苛烈であり、また厳しいものだ。つまり司馬作品における忍者は「経済」を介した自由人の謂であり、そこにはあらゆる保障や強いられた関係性を捨て去らない限り、完

全に解放され得ない現代人の姿がものの見事に刻印されていた、とは言えはしないか。司馬作品の斬新さはこのような時代小説の核となり得ていたシンプルな精神主義を打ち砕いた現代性にあつたのである。¹⁷⁵

村山知義については、『忍びの者』（昭和三五年）を挙げ、以下のように評価している。

一般的には大泥棒として知られている石川五右衛門を新解釈の忍者として甦らせ、その一方で、上忍・下忍といった忍者間の身分秩序を明らかにし、更に五右衛門を信長、秀吉といった権力者に対する階級闘争の闘士とした点がユニークだった。

176

縄田は、村上作品の傾向について、村上は戦前、前衛芸術家として活動したが、マルキシズム運動に傾斜、プロレタリア戯曲から転向文学をものにする、といった軌跡をたどったため、作品が左翼的傾向になった、と作者のプロフィールから解説している。そのため作中の忍者は、ほとんど百姓、漁師などの労働者、技術者として描かれているのを、縄田は「作者いわく、戦国の武将同士の争いの結

果、人を欺く術が発達し、食えない百姓がその専門家、忍者になる¹⁷⁷のだとしている。さらに、「こうした視点は、忍者を軸に社会の上部構造と下部構造の問題に切り込みを示す」¹⁷⁸として、作品に社会的なテーマを見出している。

縄田は、司馬、村上作品を「忍者を通して、組織と人間、政治の非情さ等、今日的な問題を打ち出していた」¹⁷⁹と評価する一方で、主に剣豪小説で知られる柴田錬三郎と池波正太郎の書いた忍者小説についても言及している。縄田は柴田錬三郎の『赤い影法師』（昭和三五年）を講談で御馴染みの寛永御前試合を扱った作品として以下のように評価する。

忍者を介して歴史の中の政治、そして現代の政治状況が二重写しにされている時期にあえて手垢のついた講談ネタに挑んで、これを他の追隨を許さぬ伝奇ロマンに仕上げてしまう——ここに、小説の基本は嘘をつくことにある、といい、自らを伝奇作家と呼ぶ作者の反骨と真骨頂がうかがえるのである。¹⁸⁰

縄田は、定番の御前試合ものを忍者の活躍を主軸に据えることで伝奇ロマンに仕上げた、と述べており、ここでは忍者は社会性を反映するために用いられる存在ではない。

池波正太郎『忍者丹波大介』（昭和三九年）については、縄田は作中の一文から、「戦後日本人が精神性を閑却し物質的繁栄^{かんきやく}Ⅱ高度経済成長に向かいつつある当時のこの作者なりの違和感の表明を見ていいだろう」¹⁸¹と断定している。縄田は池波正太郎の忍者ものについて「人間くさい忍者を描いた」¹⁸²と評価している。

そして縄田は「このような忍者小説ブームが去った後でも、忍びの者たちは、時代小説において物語性を追求する作家たちの絶好のテーマである」¹⁸³と作家の視点から、忍者は物語性の追求という面で有用性の高い存在として用いられるのである、と述べている。このように縄田の忍者小説分析においても、忍者はその社会性や個人的な内面が描かれることに評価が置かれていると分かる。

このような分析に対して、内田樹¹⁸⁴は風太郎の『忍法帖』は、『甲賀忍法帖』より「物語的な興味のほとんどは彼らが駆使する奇想天外な身体技法に集中している」¹⁸⁵として以下のような指摘をしている。

作家の関心は人間にどのように奇怪な生理的機能を賦与するが、そのことだけに向けられているように思えた。
そこには何の社会的メッセージもなかった。石坂洋次郎の青春

小説や源氏鶏太^{げんじけいた}のサラリーマン小説にさえそれなりのメッセー
ジ性があるのに、山田風太郎にはまったくなかった。人間の
身体はどのように変形し、どのようにねじまがり、どのように
醜く崩れ、打ち砕かれ、切り刻まれ、灰燼^{かいじん}に帰すか、それだけ
が執拗^{しつよう}に描かれていた。¹⁸⁶

内田と同様に宇月原晴明¹⁸⁷も風太郎伝奇は「見立てと取り合わ
せこそがすべて」¹⁸⁸だと断言し、「忍法帖」における忍者と忍法の
役割について以下のように分析している。

忍法帖において、忍びは人ではない。茶のために創造された楽
焼の碗^{わん}のようなオリジナルの道具である。忍者の史実やリアリ
ティーとは無縁に、まず見立てとしての忍法があり、忍法に形
を与える道具として忍者がいる。¹⁸⁹

このように、風太郎作品についても、他の作家の忍者ものと同様
に社会性や時代の反映が見られる一方、風太郎作品にはその「忍法」
という特徴から、他の作家の忍者ものとは異なり、他の作家が遠ざ
けようとした従来の講談由来の忍者ものに登場する「妖術まがい」
で「荒唐無稽」な忍術によって創り上げられた忍者のイメージに近

似したイメージを持つ。

・山田風太郎自身による作品分析より

次に山田風太郎が自身の作品をどのようなものであると考えてい
たのかについて、自著の記述から考察する。

風太郎は『風眼抄』『伝奇小説の曲芸』で、自身の書く明治の時代
小説についてであるが、その創作における限界といったものについ
て記述している。

いくら伝奇小説でも、限度を超えた歴史の勝手な変改や捏造^{ねつぞう}は
許されない。推理小説に有名なヴァン・ダインの二十則やノッ
クス^{ノックス}の十戒があるように、いやくも歴史に材をとる以上、た
とえ歴史小説ではなくても、守るべき限界がある。――この戒律
を守った上での芸当でなくては面白みがなく、だいいちその限
界を破つては、その小説そのものが無意味となる。¹⁹⁰

続けて風太郎は「以前に荒唐無稽^{むけい}な忍法小説なるものを書いてい
たところでも、自分としては原則として極力この戒律を守っていたつ
もり」¹⁹¹と、忍法小説についても同様であると述べている。

風太郎は忍者小説の代表格とされる作家であるが、『風眼抄』¹⁹²

の中で、白井喬二¹⁹³の作品は一つ読んだだけ、白土三平の漫画は一度も見たことがなくて、国枝史郎¹⁹⁴についても本をもらった時に解説に風太郎は国枝史郎の後継者とあるのを見て自分は何を読んだのだったか、と驚いたとあり、風太郎が意識して「忍者もの」の系列に随った忍者像を自身の作品に用いたわけではなかった、ということが分かる。このような点は、谷口基が『戦後変格派・山田風太郎 敗戦・科学・神・幽霊』の中で、山田風太郎「駅売りベスト・セラ―『風太郎忍法』サラリーマンのための新『立川文庫』」「週刊朝日」一九六四年二月二八日号、朝日新聞社の談話で、「風太郎忍法帖」を風太郎自身が忍者ものではなく怪奇小説だ、と発言しているのを引いていることから分かるだろう。

ぼくの書きたいものは怪奇小説です。忍法ものは、手法として忍者を借りただけで内容は怪奇小説だ。忍者の文献はほとんど読んだことがない。ぼくは怪談の分野をもっと発達させたいと願っている。大人の原型はすべて子どもにある。子どもは怪談を非常によろこぶんですね。その子どものよろこぶ原始的な興味を発達させた文学があってもいいと考えたわけです。しかし、現代人は怪談を信じない。だから、ナンセンス化した怪談にならざるを得ないのです¹⁹⁵

また、風太郎は自身の「忍法帖シリーズ」の主眼は「忍術」であるとし、さらにこのような忍者への興味の方向は昔からあるものである、としている。

小生の忍法帖^{ちよう}は要するに忍者の術くらべ物語といつていいのだが、こういうアイデアは立川文庫―立川文庫という^{たつかわ}と、これまた読んだことがないのだが―以来のものだろうと想像していたら、蕪村に、「甲賀衆の忍びの賭^{かけ}や夜半の秋」という一句があるのを発見して、ははあ、こういう忍者の世界への伝奇的空想はすでに天明のころからあったのだな、とはじめて知った。忍びの賭とはすなわち忍術くらべのことである。小生の忍法小説数十巻は詮じ^{せん}つめればただこの一句につきる。¹⁹⁶

そして、風太郎は自身の「忍法帖シリーズ」では「忍術くらべ」が主題である、と考察した上で、自身の作品における「ニヒリズム」という点の特徴として挙げている。

余の忍法帖の根底にニヒリズムありと大井広介氏いう。
忍法帖にそれが現れているとは思わなかったが、余の心性はま

さに然りである。 197

さらにその「ニヒリズム」は何に由来しているのかという点について、「それを分析すれば次のごとし。」として以下のように自己分析している。 198

一、そもそも先天的にその心性あること。

二、信ずべきものがごとく崩壊するのをまざまざと見た敗戦体験。

三、しかしその敗戦の結果、かえって日本も自分も幸福になっちゃったという滑稽感。

四、一方でその現在の幸福も信ずべからずものであるという観念。

五、昔の作家はどこかに人を教育しようという心があつた。漱石鴎外はもとより吉川英治に至つてはその極端なものである。そんな説教癖のない私小説作家でも「人生はこういうものであるゾヨ」というところがある。われわれにはそれはない。読者に媚びるという気は全然ないが、読者を教えようという気も全然ない。謙遜しているわけでなく、その資格がないと自認しているわけでもなく、そんなことを教えたつてムダだと思つてい

るからである。

また風太郎は、民衆はどのような英雄を好むのか、といった分析も行なっている。

古来、民衆の愛好する英雄とは必ず人間味のある英雄である。

すなわち我々の持つ欲望（権力、金、女などへの）稚氣等を見んな最大量に所有し、かつそれを發揮した人間である。ナポレオン然り、義経然り、太閤然り。

これに反して、凡人の望まぬもの、凡人と相反する性格を極度に發揮した英雄は民衆から好まれぬ。家康然り、大久保利通然り。 199

風太郎は一般大衆の好む英雄像を、普遍的な欲求を分かりやすい言動で現すものであると分析し、作家もこのような英雄を描くのである、と述べている。

大作家は必ず凡人の欲望を―我々に理解出来る性質の欲望を―縦横むじん最大限に描いたものである。あまりに病的な一画を發揮したものは―ポーのごとく―万人向きではない。 200

風太郎作品においては、「忍法」という忍術に焦点が当てられ、時にこの「忍術くらべ」といった古典的な要素は風太郎作品を「低俗」や「子供向け」と評価させる一因となった。しかし、先に挙げた縄田一男による風太郎作品分析において「忍術くらべ」以上に注目された点が社会性や時代性の作者（風太郎）における作品への反映であったのと同様に、風太郎も自身の作品考察においては、「忍法」作品の要点は「忍術くらべ」である、としながらもそれ以上に、「ニヒリズム」といった忍者という存在の持つ人間性の表現に重点を置いた考察を行っている。

・小説家戸部新十郎による考察

最後に、小説家自身の忍術考察という点について、戸部新十郎の考察も挙げたい。

戸部はフィクションに登場する忍者について、作家（＝創作者）の立場から以下のように述べている。

時代物の活字（小説）映像（映画・テレビ）にしばしば登場しており、描くほうにも見るほうにも、すでにある忍者像ができあがっていて、いわば約束ごとが成立しているといってもいい。

戸部は、フィクションに登場する忍者について「全体のストーリーを展開させる裏方として、極めて都合がいい」²⁰²存在であると断言し、「ストーリーの伝達者であり、演出者でもある」²⁰³と言っている。忍者が登場することで、作中で何が起っているかいちいち説明しなくても読者、視聴者に事の次第を納得させることが出来るからだという。このような役割を持つ忍者は「忍者もの」ブーム以降、「忍者もの」が日本流の「スパイもの」と解釈されて構成された忍者像²⁰⁴によるが、忍者のイメージはこのような「スパイ」的なイメージ以外にもある。例えば、戸部は、このようなイメージは古いものだと言いながら一つのイメージを挙げている。

ひところまで、忍者はただ妖しく、不可解な存在だった。黒い忍び頭巾をかぶり、鎖帷子かたびらをのぞかせた筒袖を着、伊賀袴をはいたいわゆる忍び装束で出現し、九字を切り、印を結び、呪文をとねえたりすると、たちまち煙とともに消え失せ、あるいはへびやガマなどに変化へんげした。²⁰⁵

戸部はこのような怪しげな忍者のイメージを、『伽羅先代萩』『天

竺徳兵衛韓漸』『棚自来也譚』などの芝居、猿飛佐助や霧隠才蔵の活躍する「立川文庫」、さらに初期映画の世界の影響によって植え付けられたイメージである、としている²⁰⁶。

そして戸部は、忍者（主にフィクション世界における）というものについて、「忍者の実態を知りたいと思うと同時に、常人が鍛えて到達できる程度ではつまらないという思い」²⁰⁷、「忍者に対し、人智人力を超えた存在であってほしい」²⁰⁸という期待が読者、視聴者といった大衆に存在するため「忍者像はだから、素気ない実態と、ロマンのあいだを往来して、辿らねばならない」²⁰⁹のだ、と結論している。

まとめ

フィクションで描かれる忍者・忍術のみならず、忍者や忍術に関するイメージは、大きく分けて二通りのイメージになるだろう。一つは呪術的な忍術を用いる超常的存在としての忍者といったイメージ、もう一つは史実的な戦闘者として望ましい存在として描かれる忍者像である。そして、フィクションにおいて忍者は、小説・漫画・映画・演劇等様々なジャンルに登場するが、前者のイメージを持つ忍者ものについては、「荒唐無稽」「子供向け」として評価されない。

一方で後者のイメージを持つ忍者ものは「重厚なテーマ」「大人の鑑賞に耐え得る」として評価されている。これは従来の忍者・忍術研究において史実的な戦闘者という忍者像に対する考察が重視されることで、呪術的（宗教的）な超常的存在としての忍者のイメージが軽視、排除されてきたためである。これと同様に、文学研究という面においても忍者・忍術に対しては、戦闘者としての忍者の内面、精神性や、この戦闘者という性質が持たされる社会性といった背景や時代性といった点に注目が置かれるため、後者のイメージが高く評価されるのに対して、このような評価基準に外れる前者のイメージは、その持ち込まれる媒体が子供向けの映画や少年漫画といったものが多かったというのも相まって、評価や考察の対象とされてこなかった、と考えられる。

フィクションにおける忍者・忍術に対する分析については、現代に起った二度の大きな「忍者もの」「ブーム」について言及されることが多い。そして、ブーム期の作品分析では、主に文学研究という視点からその時代背景に注目が置かれる。そこに登場する忍者は、その時代の社会背景をもとにしたテーマを背負った存在であると定義され、そのような点が評価されるのである。その中では、従来の超常的で呪術的な忍術が登場する作品については「荒唐無稽」で「子供向け」なものとして価値を置かれぬ。しかし、そのような人間

性に焦点が当てられて評価される作品がもたらす忍者像も、リアルタイムを離れてしまうと、外見やキャラクター性に焦点が当たり、記号化、パターン化、ステレオタイプな忍者像に収斂し、忍者Ⅱ妖術使い的な存在という古典的な忍者像が結局残るのではないだろうか。それは、結局、忍者とはその存在そのものに注意、関心が向けられて想像されていた、という以上に、その者の使うとされた特殊な術Ⅱ忍術に関心が向けられていたということではないだろうか。

第四節 「忍者キャラクター」²¹⁰の原型としての「ジライヤ」

本項では、石川五右衛門・児雷也（自来也）・猿飛佐助といった三人のキャラクターの分析から、広く一般にイメージされる「呪文を唱えろと煙とともにドロン」といった超常的な忍術を扱う、という忍者のイメージの原点に「ジライヤ」が挙げられると主張したい。

忍者・忍術研究においてはあまり重視されないとしても、一般的に忍者のイメージといえば、「呪文を唱えろと煙とともにドロン」といったような妖術的な忍術を使用する超常的な存在である。

忍術のイメージ

忍者の特徴といえば、なんといっても「忍術」が使えることです。秘伝の巻物をくわえて智拳印ちけんいんを結べば、ドロンと煙を出して瞬く間に闇へと消えうせる。そんな忍者のイメージは江戸時代じらいやこうけつたんの小説「児雷也豪傑譚」などに始まると考えられます。²¹¹

そして、この「呪文を唱えろと煙とともにドロン」といったような忍者・忍術のイメージ形成に大きく影響を与えたフィクションとして石川五右衛門・児雷也（自来也）・猿飛佐助といった三人のキャラクターを主役とした物語が挙げられるだろう。

石川五右衛門―「忍術」を使う泥棒の物語

実在の人間がフィクションの中で忍者に仕立て上げられた例では、石川五右衛門が最も有名な存在であると考えられる。石川五右衛門は史実では釜煎りの刑に処されたことで有名になった泥棒であるが、その素性等が分かるような資料はほとんど存在せず、刑の執行についての記録が幾つかあるだけである。代表的な記録は、『言経卿日記』『豊臣秀吉譜』『日本王国記』である。

今井敏夫²¹²は、²¹³石川五右衛門について、三浦浄心『慶長見聞集』『言経卿記』文禄三年（一五九四）八月二十四日の項目で前日のこととして処刑の様子が記されている点を挙げながら、処刑され

た盗賊が五右衛門かどうかかわからないと指摘している。また今井は、林羅山編纂『豊臣秀吉譜』に文禄のころ石川五右衛門という盗賊が三条川原で処刑された記録があるが期日についての記載が無い、とした上で、スペイン商人アビラ・ヒロン『日本王国記』に盗賊の首領が生きたまま油で煮られたという記事がある点、そこにイエズス会のパードレ・モレホンの註で一五九四年（文禄三年）の夏のこと、油で煮られたのは石川五右衛門と書いてある、という点から、これらの記録を総合すると石川五右衛門が三条川原で釜煎りの刑にあったのは文禄三年八月二三日と分かる、と特定しながらも、記録としてはこれだけのものでしかないと指摘している。その上で今井はこの石川五右衛門が、『絵本太閤記』、浄瑠璃、歌舞伎などで、忍術の大英雄に仕立て上げられていく、と分析している。『絵本太閤記』とは五右衛門が臨寛という異人から忍術を学び、伊賀の郷士、百地三太夫に仕えるが、裏切つて逃亡、京で忍術を使つて盗賊になり、やがて秀吉の命をねらう、というのが大体の筋である。歌舞伎では、並木五瓶の『楼門五三桐』が「絶景かな、絶景かな、春の眺めは値千金」のセリフで有名である。今井は、このほかにも読本、歌舞伎、黄表紙など数多くに石川五右衛門を扱った作品があり、近松門左衛門や井原西鶴までが石川五右衛門を取り上げていることから、石川五右衛門の江戸庶民による人気の高さが伺える、と分析している。

原田伴彦²¹⁴も『石川五右衛門ほか―日本史人物夜話―』²¹⁵の中で、スペイン人貿易商のアラビ・ロラン著『日本国王記』の記録に石川五右衛門の名前があることから、文禄三年に三条川原で釜茹の刑に処された石川五右衛門という泥棒は実在した、としている。その上で原田も、フィクションにおける石川五右衛門のキャラクターの展開について、以下のように整理している。原田は、五右衛門の脚色の始まりの時期を、十七世紀末葉元禄のすこし前頃と特定し、松本治太夫が語った浄瑠璃本『石川五右衛門』をその始まりと特定している。また、原田も五右衛門ものを井原西鶴と近松門左衛門が手掛けている点に注目している。原田は井原西鶴『本朝二十不幸』巻二「我と身を焦す釜が淵」で石川五右衛門が「放埒無慚な「夜盗の学校長」にしたてられる」²¹⁶としている。近松門左衛門については松本治太夫の浄瑠璃の改作で竹本座の台本としえ書かれた『傾城吉岡染』を挙げている。なお、ここまでの石川五右衛門モノの作品の見せ場はすべて釜茹刑の処刑場面である。次に原田は歌舞伎の世界での展開を挙げる。それは並木五瓶の『楼門五三桐』である。原田はこの作品における山門の場面を挙げ、千日髻、太い眉、赤い隈取、黒に金銀の縫い取りの派手な衣装、銀煙管、で桜の前に「絶景かな、絶景かな、春のながめ価千両」という台詞を言う、という演出により、以後、このイメージが石川五右衛門の新しい大衆的イ

実在の泥棒である石川五右衛門がフィクションを通じて忍者とみなされるようになったのは、おおまかに言えば、史実的な忍者が持つ「盗人の技術」という側面が、史実に記録されている石川五右衛門（推定）という泥棒の「盗みの技術」の箔付けのような背景に当てはまったためである、と考えられるだろう。

石川五右衛門は庶民によって生み出されたヒーロー的な忍者キャラクターであるが、それは泥棒という犯罪者を社会や権力に対する挑戦者とし見なし支持する庶民の嗜好や、義賊や権力者に対する挑戦者という脚色が、庶民の願望を満たすものであったからである。

また、石川五右衛門の物語には庶民の願望が反映されていると考えられているが、石川五右衛門というキャラクターに付け加えられた忍者という要素は、盗みを行うための技術として忍術を用いるために必要だから付加されたのであって、忍者＝庶民の味方という発想によるものではなかった。忍者＝庶民の味方という新しいタイプの忍者が創造されて以降だとされている。よって、キャラクターとしての石川五右衛門の物語の中心にあるのはストーリー性である、と言えよう。これは、先に挙げたように「忍者ブーム」の背景に時代性や社会性を見て、忍者はこれらの反映である、と評価するのと同じ

様である。よって、石川五右衛門を主役に据えた物語は現在でも現代的な解釈が当てはめられるため機能すると思われるのである。

ジライヤ―蝦蟇の「妖術」使いの物語

「ジライヤ」は石川五右衛門とは異なつて、完全に架空のキャラクターであり、「妖術使い」ものに位置付けられる存在である。

「忍者列伝・架空編」²²⁵ 川口素生²²⁶により、「自雷也」²²⁷（※この項目では自雷也で表記されている）として紹介されている。ここでは自雷也は、江戸時代の文学や演芸に主君の仇を討つ忠臣、義賊という設定で登場する架空の人物であり、蝦蟇の妖術を使って活躍する、とされる。そして川口は、その姿が、忍者が術を繰り出す姿と酷似していたことから、自雷也を忍者と捉える観客、読者も少なくなかっただろう、と自雷也が忍者とされた理由について推測している。また、近現代の映画、テレビ番組では自雷也を忍者として描く傾向が強い、ともある。

自雷也の始まりは、感話亭鬼武の『自来也説話』種本、宋の沈淑撰『諧史』『黠盜我来也』であり、自来也を人気にしたのが『児雷也豪傑譚』である。「三すくみ」の設定が大評判となり、自雷也を主人公とした演劇・文学には欠かせぬ設定として定着²²⁸とある。

また、嘉永五年（一八五二）に合巻をもとに河竹黙阿弥脚本『児

『雷也豪傑譚話』初演、(主演は八代目市川團十郎) 大当たりをとった後、嘉永七年(一八五四) 八月に主演の団十郎が大阪で上演期間中に自殺したため一層注目を集め、近現代においても引き続き自雷也は人気のキャラクターであり絵本、双六、紙芝居の題材になり、戦前は再三、映画化されたが、「しかし、戦後は「三すくみ」の設定などが敬遠されたのであろうか、右で紹介したストーリーに基づく映画や小説は、あまり製作・発表されていない。」²²⁹と、全体的にジライヤものの人気の理由について、主に作品全体の設定である「三すくみ」に注目して解説しており、ジライヤ個人のキャラクター性や設定についてはあまり注目されていない。

縄田一男も、歴史群像シリーズ七一『忍者と忍術』の「妖術士・幻術士列伝」²³⁰の中で同様の分析を挙げている。ここでは、ジライヤは果心居士と同様に妖術師として挙げられている。

縄田は自来也を、「渡来説話から誕生した蝦蟇の術士」²³¹とされているが、近年以降の文芸世界にはほとんど登場しないとしている。縄田はここで、自来也について加太こうじ『国定忠治・猿飛佐助・鞍馬天狗―明治・大正・昭和の英雄』の猿飛佐助の項目を引いて、猿飛佐助の項目に付けたしでそっけなく書かれているだけである、と以下のように整理している。

・『自来也』は人気があつたので作者を変えて数十年も続いた

・明治になると話のタネも尽きて同じようなことの繰り返しになつて読者にも飽きられ尻切れトンボで終わっている

・『自来也』の面白みは三竦みの術を使う三人の妖術使いが争う点にあるので、そこにばかり焦点が当てられてストーリーがつくられたため、今でははじめのものについてはどうだったかが分かる文献も資料も残っていない

・『自来也』は『児雷也』とも書かれ、書き方が違うたびに作者が違い、話の骨子である三竦みは同じでも話の構成も展開も全く違う

・現在記録に残っているのは、河竹黙阿弥戯曲『児雷也豪傑物語』、読本『児雷也豪傑譚』、浄瑠璃『自来也物語』などがある²³²

縄田は、『ジライヤ』について以下のように整理している。

・感話亭鬼武、読本『自来也説話』が、義賊自来也の英雄譚として人気になる

・大坂座、芝居『柵自来也談』で上演され、四世市川團十郎の当たり役となり、天保十年(明治元年(一八三九)一八六八)には合巻『児雷也豪傑譚』が書かれ、そこでは自来也(児雷也)の風貌は八世団十郎がモデルにされた

・嘉永元年、江戸河原崎座『児雷也豪傑譚』として河竹黙阿弥によって劇場上演、八世団十郎主演で評判になった

・近代以降文芸の世界での自来也は影が薄く、白井喬二のパロディ

的伝奇長篇『忍術己来也』(大正十一年・一九二二)、山田風太郎『自来也忍法帖』(昭和四〇年・一九六五)がある程度である²³³

映画についても同様に、尾上松之助以下、片岡千恵蔵、大谷日出雄、松形秀樹等が自来也を演じたが、いずれも同工異曲、自来也は御家再興の悲劇を抱く若者で綱手姫の協力を得て父母の敵を討つというストーリーに終始、と低評価である。²³⁴

児雷也については吉丸雄哉も「猿飛佐助と忍者像の変容」²³⁵で言及しているが、忍者のイメージ形成における影響力は猿飛佐助に劣ると考えているようである。

なお江戸時代の草双紙である『児雷也豪傑譚』では、児雷也が主人公となって活躍しているが、児雷也は義賊であつても盗賊・強盗である。また作中でも忍術ではなく妖術を使つており忍術使いと見なされたのは大正以降である。江戸時代では妖術使いの範疇であり、正義の忍者とはいえず、現在の正義の忍者像へ影響を与えたのはやはり猿飛佐助というべきであろう。

236

忍者としての「ジライヤ」

江戸末期に妖術師として読本や歌舞伎に登場した「ジライヤ」は、後に忍者と見なされるが、そこには近代になって流行した映画(活動写真)による影響が大きい。

・尾上松之助と「ジライヤ」

初期の日本映画といえば尾上松之助という映画俳優がいる。中沢弥²³⁷によれば、松之助は多数のヒーローを演じた役者であるが、特に知られているのは蝦蟇の妖術使い「児雷也」であり、この役によつて松之助は忍術映画というジャンルを作り出した²³⁸、とある。〈目玉の松ちゃん〉の愛称で知られる俳優、尾上松之助は旧劇映画の大スターであり、一九二六年に死亡するまでの間、生涯で千本以上の映画に出演したという。²³⁹初期の映画は、高尚な芸術品として考えられていなかったということもあり、そのような性質をもつた旧劇映画の代表的俳優であつた松之助はあまり肯定的に扱われてこなかった。松之助映画についても「子供向けの低級映画」²⁴⁰といった評価は一般であり軽く扱われることが多い。

佐藤忠男²⁴¹は『時代劇映画大全 意地の美学』²⁴²の中で尾上

松之助と日本の初期映画ブームについて分析している。それによる

とチャンバラ映画Ⅱ旧劇と呼ばれるものであるが、その主流は京都の日活撮影所で当時最大のスーパースター、尾上松之助を中心としたスターシステムで、チャンバラ映画は大量生産されていたが、大量生産作品であり似たような作風であったとされている。その内容とは、当時の時代劇の主流である講談本や歌舞伎的な内容であり、英雄豪傑や侠客を主人公にその武侠、俠気、忠誠を描く子供向けの英雄崇拜の内容であった、という。また、このような内容になったのは日本の時代劇（映画）が歌舞伎から始まったためである、とされる。時代劇映画の生みの親とされる牧野省三は歌舞伎の興行師であったため、牧野省三が育成した時代劇のスターとは歌舞伎畑から映画界にやってきた俳優であった。尾上松之助は日本時代劇映画最初のスーパースターであったが、大正時代のほぼ全期間で一千本の作品に出演した彼は、歌舞伎の立ち回りの型をそっくり映画に持ち込んだ。佐藤忠男は尾上松之助主演映画の特徴として、尾上松之助は歌舞伎出身であるため、そこには歌舞伎ダネの題材が入っているが、歌舞伎の重要な部分を占める色恋沙汰の世話物などは排除されている点を挙げている。佐藤忠男はその理由として尾上松之助のフアンのほとんどが子ども出逢ったため、としている。そして佐藤忠男は尾上松之助が日本映画の大スターとされている理由としてもこの子ども人気、という点を重視している。

さらに佐藤忠男は『増補版 日本映画史Ⅰ』²⁴³の中で松之助映画と子どもという観客との関りから、映画における忍者ものの主役の「ジライヤ」から猿飛佐助への交替について以下のような分析を行っている。

佐藤は、一九一〇年代頃の日本映画は、映画の観客の主体は子どもであり、当時の映画、特に日本映画は大人にとってはまだかなりバカバカしい見世物であった、としている。そして、観客のほとんどが子どもだということもあり、歌舞伎は内容的に複雑で、セリフを主にした作品は無声映画では困難だったため、映画は歌舞伎より講談に題材を求めたのだという。それによると、歌舞伎には正義の士が義理と人情の板挟みになって苦悩するというシチュエーションが多いが、これは、主役はあまり大きく動き回らず、スローテンポで延々と苦悩の身振りを見せる芝居であって、子どもには退屈、かつ映画的なテンポもでなかったが、対して講談はあまり苦悩することなく正義の士が悪者をやっつけるので単純明快で物語のテンポも速かったのだという。

そして、佐藤は、「ジライヤ」について、一九一四年（大正三）の『児雷也』が忍術ものという新しい分野を作り出した、としている。それによれば、『児雷也』は変身のスペクトルが簡単なトリックだったが子どもに受けて人気になった。しかし、児雷也は山賊で一種の

義賊であるが泥棒は泥棒、正義の士とは言えないため、驚くべき忍術を使う怪人として畏怖されるが、子どもたちが無条件に支持できる人物とは言えなかったのだという。よって、子どもたちが無条件に支持できる人物は正義の士でなければならぬという理由から、児雷也の「お子様向け改良版」として『猿飛佐助』（一九一八）が登場したのだという。

児雷也のような得体の知れない怪人が、子どもの人気を得ることによって多くの亜流を生み、それがやがて、おなじように異常な魔法めいたものを使いながらも、もつと愛すべき猿飛佐助のような存在に変化してゆくという過程は、大衆児童文化の歩みのうえではしばしば繰り返されるものである。芝居の「児雷也」は大人が喜んだのだが、映画化されたそれは子ども向けであつた。そこには、超自然的な恐怖すべき存在を、より可愛らしい存在に変えることによって心理的に飼い馴らす、という精神の作用が働いているように思われる。²⁴⁴

そして、佐藤は、猿飛佐助を誕生させたのは松之助と同時代に非常に人気のあつた大衆児童文化である立川文庫とそれに追隨した小型の児童向け講談本であるとしながら、『猿飛佐助』とその多くのバ

リエーションを生んだ立川文庫とその亜流が、尾上松之助や澤村四郎五郎の映画化との相乗効果で一九二〇年前後に児童大衆文化の主流になった、と結論している。

「ジライヤ」はこの尾上松之助の忍術映画を代表するキャラクターの一つである。

中沢弥は、映画『豪傑児雷也』について「子供向け」の映画と考えている。

仇討ちの旅に出た児雷也（尾上松之助）が、妖術使いと対決し、ガマ・オロチ・ナメクジに化けての大乱闘となる。いかにもハリボテや着ぐるみとわかる稚拙な変身姿だが、子供たちには人氣があつた。²⁴⁵

岩本憲児²⁴⁶も、映画『豪傑児雷也』について、視覚的な効果について言及している。

トリック技法を駆使した映画の趣向を凝らし、すべて実景を背景にして物語を展開させ、動く草双紙、動く錦絵、実景のなかの写真歌舞伎、吉川旭光ふうに言えば「動く写し絵」ともなつ

た。²⁴⁷

西村安弘²⁴⁸は「消えた児雷也」²⁴⁹において「ジライヤ」は明治以降の時代劇映画によって忍者になった、と分析している。西村は忍者もののヒットによって忍者ブームを巻き起こした立川文庫には「ジライヤ」ものは無い、としながら、立川文明堂以外の講談本には『児雷也』『豪傑児雷也』『妖術 児雷也物語』等があると挙げ、また、この題名に注目し、題名には「忍術」では無く「妖術」とあるところから、大正期の講談本の世界では児雷也は忍術使い(忍者)ではなく妖術使いと認識されていた、と考察している。その上で西村は、忍者映画の大スター尾上松之助との関りから、忍者「ジライヤ」の誕生について映画に注目して以下のように分析している。

松之助の「児雷也もの」の系譜を注目してみると、「臺の大妖術 二代目児雷也」と「忍術元祖児雷也」の間で、妖術使いだった児雷也が忍者へと解釈されるようになったことが判る。つまり歌舞伎に由来する「児雷也もの」と講談に由来する「忍者もの」の交錯が、新しいメディアを使用した松之助の映画で行われたことになる。そして松之助の豪放な立て役イメージを継承しながら、児雷也＝忍者という新しい解釈が、映画や漫画の中で浸

透して行く。²⁵⁰

西村は、松之助映画の中から「ジライヤ」ものについて、順に一九一三年、「豪傑物語 天下一品 実録 児雷也」、一九一七年、「臺の大妖術 二代目児雷也」、一九一八年、「忍術元祖 児雷也」、一九二〇年、「旧劇 児雷也」、一九二二年、「旧劇 児雷也(豪傑児雷也)」、一九二五年、「新作忍術時代劇 自来也」とリストアップし、現存している「旧劇 児雷也(豪傑児雷也)」の内容から、止め写しといわれる置換トリックを用いて、隠遁の術や蝦蟇への変身が描かれたことが確認できる、として「歌舞伎舞台のセリやドンデンで演出していた児雷也の隠遁の術や変身(速変わり)を、映画的なトリックに移し変えた」²⁵¹と分析している。ここからは、映画における「ジライヤ」の「忍術」と歌舞伎における「ジライヤ」の「妖術」は互換性があり、視聴者・観客にとって重要なのは視覚的な演出(隠遁や変身といったような)であり、その根拠が「妖術」だろうが「忍術」だろうが構わなかったため、両者は同質のものと受け取られ、容易に混同したのだ、と考えられることができるだろう。

「ジライヤ」の忍者化に大きく貢献したのは映画という、新しく視覚を刺戟するメディアである。尾上松之助というスター俳優や、

映画という新しい表現を可能とした媒体によって、尾上松之助による忍術映画というジャンルが創出された。そこでは、忍術と妖術の演出は同じ手法で表現されたため、松之助の演じた忍者と妖術使いは混同し、妖術使いも忍術使い⇨忍者として捉えられることになった。結果、天竺徳兵衛もジライヤも忍術使い⇨忍者のイメージを持つことになり、以降の作品でも引き続き忍術使い⇨として扱われるようになった。そして、そこには忍者映画の主な観客であった子どもが存在が欠かせなかった。子どもは忍者映画のトリック技法による忍術（妖術）の演出、印を結んで呪文を唱えるとドロンと変身したり消えたりする、といった演出のインパクトに魅了され、これを好んだ。このような理由で、印を結んで呪文を唱えるとドロンと変身したり消えたりする「ジライヤ」の視覚的イメージが定着していたのである。

そして、「ジライヤ」は従来の妖術使いものの流れを汲む。そのため、「ジライヤ」が忍者ものの一つとして見なされ、「ジライヤ」を忍者として描くとしても、「ジライヤ」というキャラクターを「ジライヤ」らしく描写しようとするならば、そこから「妖術的な」要素を外すことはできない、と考えられるのではないか。つまり、ストーリー性に重心に置いて動かせる石川五右衛門や猿飛佐助とは異なり、「ジライヤ」の中心は「妖術的な」忍術の使用にある、と考えら

れる。そのために、時代性や社会性の反映としての忍者には「ジライヤ」というキャラクターは不向きであった、と想定できる。

「消えた児雷也」において西村安弘が、「ジライヤ」を主役に据えた作品は時代が下ると消えて行った、としているが、その理由としてこのような点も挙げられるのではないだろうか。何故なら、昭和の忍者ブームは「妖術的な」忍術を「ネガティブな」ものとして排除する傾向があったためである。西村も昭和三〇年代の第二次忍者ブームの到来について、「一言でまとめてしまえば、この第二次忍者映画ブームの基礎には、唯物論的忍者観の出現があった。」²⁵²と指摘している。

現在、忍者の代表格とされるのは猿飛佐助であろうが、猿飛佐助を誕生させたのは「ジライヤ」である、と考えられるのではないだろうか。何故なら、『児雷也豪傑譚』において児雷也は物語進行の都合上、「なし崩し的に」正しくなるからである。それまで「悪の主人公」として存在していたものが反転し、「正義の主人公」として動くことを読者が受け入れ、成功していたために、「忍術」と「正義」が結びつく・同居する「正義の忍者」というキャラクターを生み出すことができたのではなからうか。

猿飛佐助―「正義」の忍者の物語

猿飛佐助というキャラクターは、忍者を代表するキャラクターである。

縄田一男は、『忍者と忍術』『忍者列伝 小説編』²⁵³で、猿飛佐助について、立川文庫以来、忍者ヒーローの代名詞とされている、としている。また、猿飛佐助を筆頭とした真田十勇士については反徳川の伝奇伝承を集大成した群雄伝²⁵⁴である、としている。

縄田によると、猿飛佐助を生み出したのは立川文庫である。縄田は、この立川文庫について、明治末から大正の終わりにかけて大阪の立川文明堂から刊行された講談叢書であり、講談師二代目玉田玉秀斎²⁵⁵とその妻山田敬²⁵⁶、敬の長男阿鉄²⁵⁷らの共同作業によって作成されたもので、講釈師の講談を速記したこれまでの講談本に対して、講談を種本として創作した点を特色、として挙げている。²⁵⁸

そして、縄田はこの立川文庫の中で、猿飛佐助がなぜヒーローとされたのかという点について、猿飛佐助の明快さが大正デモクラシーの気運に結び付けられるからという考察や、立川文庫に徳川礼讃の影がほとんどなく豊臣方をヒーローの主人公としたものが多かったことから猿飛佐助は江戸文化に対するアンチテーゼとなり、これに上方の笑いがミックスされたためという説などを挙げている。ま

た、縄田は立川文庫の『猿飛佐助』の成功は、講談や類似品の発生を促し、一方では忍者映画の隆盛とも連動している²⁵⁹、と解説している。

足立巻一²⁶⁰は「解説立川文庫」『別冊立川文庫』²⁶¹で猿飛佐助について、「猿飛佐助の系譜」²⁶²として以下のようにまとめている。足立は猿飛佐助の名前は『真田三代記』異本や大阪城所蔵の大坂夏の陣合戦図に見えるという説を挙げながら、ここでは名前が見られるのみである、としている。足立は猿飛佐助がキャラクターとして立ち上がってくるのは「大阪赤本」の『真田幸村諸国漫遊記』だと特定している。足立は『漫遊記』の好評によって幸村の英雄ぶり、佐助の超人ぶりは誇張された、として立川文庫の原型はここにできあがっていた、としている。そして足立は、続いて猿飛佐助は明治四三年出版（推定）の松本金華堂出版『真田家三勇士 猿飛佐助』の中で主人公として成りあがり、そのキャラクターを決定し、続編の『真田三勇士 由利鎌之助』と『真田三勇士 霧隠才蔵』の三編がまとめて要約された立川文庫第四十編『猿飛佐助』において爆発的な人気を得た、と整理する。また、足立は「その特徴と忍術ブーム」²⁶³において猿飛佐助自体は立川文庫以前であったが、忍術ブームを巻き起こしたのは立川文庫第四十編『猿飛佐助』の大きたり

であるとし、牧野省三のトリック技法を用いた忍術映画と絡めて、大正の忍者ブームにおける立川文庫『猿飛佐助』の影響力について記述している。

戸部新十郎は「立川文庫」の生み出した大人気スター忍者、猿飛佐助のキャラクターについて、「甲賀流の忍術を習い、真田―豊臣家のために活躍する。悪逆非道をこらし、豪傑剣豪を翻弄し、明るく楽しい。」²⁶⁴とし、この猿飛佐助の登場によって忍者のイメージはそれまでの体制、権力と結び付き弱者を虐げるというものから権力、体制に刃向かう弱者の味方といったものに変化した、と指摘している。²⁶⁵また戸部新十郎は、猿飛佐助を主人公とする「立川文庫」の忍者ものは、善玉（大阪Ⅱ豊臣方）の甲賀流忍術と悪玉（江戸Ⅱ家康方）の伊賀流忍術を対立させる構図を取っているが、これは「立川文庫」が大阪で生まれたことと無関係ではなく、長年徳川体制に押さえつけられていた大阪勢力の徳川に対する不満の発散である、と分析している。しかし、戸部新十郎は、そのような構図が生まれたのは単に、勤皇対佐幕といった単純な観念的対比によるのではなく、「神君徳川家康を狸おやじとして、地上へ引きずりおろす」²⁶⁶という庶民の要求に応じる形で現れたのである、と分析している。また戸部は、その構図は忍者小説だけにとどまらず近代の時代小説

の一つのパターンにも繋がっている、とも指摘している。²⁶⁷

正義の忍者像としての猿飛佐助については吉丸雄哉も「猿飛佐助と忍者像の変容」²⁶⁸等で詳しく述べている。ここで吉丸は、正義の忍者という忍者像は猿飛佐助の登場によると断言している。

虚構の忍者像の転換に大きな役割を果たしたのが、猿飛佐助である。猿飛佐助はそれまでの忍者と異なり、正義の心を持ち、諸国を漫遊しつつ、武士と争い、他の忍者と忍術競べを行った。忍者が悪役だけでなく、正義の忍者も登場するようになったのは猿飛佐助の影響が大きい。²⁶⁹

そして、吉丸も猿飛佐助のヒーロー性について、その主な媒体である立川文庫の性質に注目した分析を行っている。吉丸の分析によると、主な読者が大阪の丁稚であった立川文庫において、「猿飛佐助は丁稚の理想をいきている」²⁷⁰存在である。

立川文庫は武士道精神を鼓吹する内容である。もう武士の世の中でないにもかかわらず。そのような内容の小説が受入れられた理由は、読者層であった丁稚らにとって望ましい道徳が述べ

であり、佐助が理想とされる登場人物であったからにほかならない。佐助は丁稚の英雄だったといえよう。²⁷¹

以上のように主君への忠義を大切にする猿飛佐助は武士的な登場人物に忍術を身につけた存在であり、それまでの後ろ暗い面のある「忍び」や「忍術使い」像とは大きくことなる新しい忍者であった。

立川文庫など講談速記本の猿飛佐助が選ばれた存在で、主君や家そして仲間を大事にすることが当時の読者層であった丁稚には理想の姿として好まれたといえる。²⁷²

また吉丸は『忍者の教科書』二、「『忍者VS忍者』の系譜」²⁷³において、文芸作品、フィクションの中に登場する「忍者VS忍者」の趣向について以下のように分析している。

江戸時代の小説全般を見て、忍者同士の戦いが描かれたものはほとんどありません。江戸時代では、忍者は怪しい忍術をつかって、ものを盗んだり、悪事を働く存在であり、それを正義の人々が懲らしめるのが、一般的な話型だったからです。歌舞伎で、仁木弾正を懲らしめる荒獅子男之助（伽羅先代萩）や石

川五右衛門に対抗する真柴久吉（桜門五三桐）はいずれも武士であって、忍者ではありません。

あえていうなら美図垣笑顔・溪斎英泉・柳下亭種員・柳水亭種清が約30年間書き継いだ『児雷也豪傑譚』（天保10年〈明治1年（1939）68〉）刊が『忍者VS忍者』の小説でしょう。²⁷⁴

『忍者VS忍者』で文芸上、画期的なのは立川文庫第40篇『猿飛佐助』（大正2年（1913）刊）です。立川文庫は主に大正期に十代の若者に読まれた時代小説です。戸沢白雲斎に忍術を学んだ猿飛佐助は、従来の後ろ暗い忍者とは異なり、主君真田幸村に忠義を誓い、悪事は見逃さず、悪人は懲らしめる、正義の忍者でした。正確に言えば、猿飛佐助は忍者ではなく、忍術を使う侍なのですが、とにかく猿飛佐助により、忍術使い同士の戦いが文芸に登場するようになりました。²⁷⁵

立川文庫の忍術小説は、同時期に登場した映画の格好の題材となります。映画では、ドロンと消える忍術がカメラを止めて撮影することで簡単に再現できたからです。牧野省三監督・尾上松之助主演の忍術映画の成功とあいまって、立川文庫は大ヒッ

トし、『忍者VS忍者』が小説に定着しました。²⁷⁶

ここでも吉丸は、『猿飛佐助』を「忍者VS忍者」の始まり、つまり「忍術」が物語の主軸におかれる「忍者もの」の始まり、と定義づけている。また、吉丸はこのような「忍者VS忍者」の物語が忍者ものの最大の魅力である、と断言している。

忍者説話は、立川文庫『猿飛佐助』の登場までは「忍者が忍術を用いて大事なものをとって帰ってくる」というパターンの話が多いです。忍者のテレビゲームも正面切って戦うものではない、『天誅』シリーズ（アクワイア）のような、「忍び」らしいステルスアクションゲームもあります。忍者の魅力は『忍者VS忍者』の話型だけで描けるものだとは思っていません。しかし、『忍者VS忍者』が現在もつとも力のある忍者説話の型であるのは間違いないと思います。²⁷⁷

吉丸は、忍者ものの魅力、人気の理由は「忍者VS忍者」という型に依っている、と結論し、これも『猿飛佐助』を始まりとしている。

猿飛佐助は『立川文庫』という子ども向けジャンルの中で生まれたため、その属性は子ども向けの読物の主人公に相応しく「善」「正義」でなければならなかった。そのために、猿飛佐助の物語には読者の「正義感」と矛盾しないような「正統性」が与えられ、かつ猿飛佐助は「善」で「正義」の属性に相応しい内面を持つ主人公である、といったことが分かるような描写が繰り返されるのである。

立川文庫『猿飛佐助』は、「忍者VS忍者」という従来の「忍術くらべ」の物語の型に「正義の忍者」という新しい概念をもたらした。そして、この「正義の忍者」という概念により、架空の、子供向けジャンル発祥のキャラクターである猿飛佐助は、忍術（妖術）の使用にそのキャラクターの個性の大部分を依存する「ジライヤ」とは異なり、ストーリー性を中心に背負ったキャラクターとして生息可能になった、と考えられるのではないだろうか。

まとめ

以上のように具体的なキャラクターから見ると、フィクションにおける忍者には大きく分けて三つの焦点がある、と考えられる。それは、「盗むという行為」「妖術という技術」「正義という精神性」の三つである。

そして、総合的な忍者のイメージは、盗賊から正義のヒーローへ

と変化している。その過程で、幻術・妖術は忍術に統合された、と考えられる。それには忍者が登場するメディアの（絵草子・草双紙・読本↓小説・映画↓漫画・ドラマのような）文章から映像といった変化も関係していると思われる。

また、フィクションに登場する創作上の忍者を代表するものは猿飛佐助であり、「ジライヤ」ものに対する一般的評価は以上で見たように低い。それは、「ジライヤ」が非現実的な忍術（妖術的な）に大きく依存するキャラクターであるためである。主題である盗むという行為に反権力を視ることで社会性を反映する石川五右衛門や、正義という内面の強調によってキャラクターを保つ猿飛佐助とは異なり、「呪術的」な忍者のイメージを遠ざけようとする傾向があると、そこから「ジライヤ」は「低俗」「荒唐無稽」「子供向け」といったように弾かれざるを得ないのである。

しかし、猿飛佐助に集結する忍者像の形成には、一連の「ジライヤ」ものから生み出されたイメージが大きな影響を与えている。

よって以下の稿では一連の「ジライヤ」ものの分析から一般大衆にとつて、忍者・忍術とは何を期待され、どのような役割を持たされた存在であったのか、考察する。

¹ 豊嶋泰國「忍者と呪術 九字・刀印・信仰」歴史群像シリーズ特別編集『決定版』図説・忍者と忍術 忍器・奥義・秘伝集』学研、二〇〇七年、一〇〇～一〇三、他

² 一九五九

³ 豊嶋泰國「臨兵闘者皆陣烈在前」九字と呪法の真実』『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一〇二～一〇五頁、一〇二頁。

⁴ 『續日本紀』新訂増補國史大系第二卷、吉川弘文館、二〇〇〇年、四頁。

⁵ 同右、一三〇頁。

⁶ 『萬葉集』一、新日本古典文学大系一、岩波書店、一九九九年、四四九頁。

⁷ 一九四七

⁸ 新川登亀男『道教をめぐる攻防―日本の君王、道士の法を崇めず』、大修館書店、一九九九年。

⁹ 同右。

¹⁰ 一九一八～一九九八

¹¹ 下出積與『道教と日本人』、講談社、一九七五年。

¹² 『續日本紀』新訂増補國史大系第二卷、吉川弘文館、二〇〇〇年、一六～一七頁。

¹³ 下出積與『道教と日本人』、講談社、一九七五年。

¹⁴ 一〇四～一二二

¹⁵ 下出積與『古代日本の庶民と信仰』、弘文堂、一九八八年。

¹⁶ 『日本靈異記』新日本古典文学大系三〇、岩波書店、一九九六年、四一～四三頁。

¹⁷ 例えば、上田正昭は『日本靈異記』の役小角の伝承には古代国家の基盤であった「同族的共同体」の信仰とは別の呪術の習得

があつたとしている。(上田正昭『神と仏の古代史』、吉川弘文館、二〇〇九年より)。

¹⁸ 『校註古事記』、明治書院、一九四〇年、二四八～二四九頁。

¹⁹ 豊嶋泰國「臨兵闘者皆陣烈在前」九字と呪法の真実」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一〇二～一〇五頁、一〇二頁。

²⁰ 一九一三～二〇一〇

²¹ 窪徳忠『中国宗教における受容・変容・行容』山川出版社、一九七九年、二七八頁。

²² 同右、二七六頁。

²³ 同右、二七六頁。

²⁴ 『虚像の英雄Ⅱ忍者と盗賊』日本書籍、一九七八年、二十一頁。

²⁵ 奥瀬平七郎『忍術 その歴史と忍者』新人物往来社、二〇一一年。

²⁶ 奥瀬平七郎『新装版 忍法 その秘伝と実例』新人物往来社、一九九五年、二八五頁。

²⁷ 宮家準編『修験道辞典』東京堂出版、一九八六年。

²⁸ 同右、神田より子「九字」、九二頁。

²⁹ 王明『抱朴子内篇校釋』中華書局出版、一九八〇年、二七七頁。

³⁰ 村上俊雄『増補修験道の発達』名著出版、一九四三年、他。

³¹ 一九三三

³² 宮家準「修験道における調伏の論理」『慶応義塾大学大学院社会学研究紀要』六、一九六六年、二七～三七頁、三〇頁。

³³ 同右、三〇頁。

³⁴ 同右、三〇頁。

³⁵ 同上、三一頁。

³⁶ 川上仁一「実践・忍術修行／甲賀流忍術継承者の過酷な鍛錬」『決

定版 図説忍者と忍術』歴史群像シリーズ特別編、集学研、二〇〇七年、六〇～六三頁。

³⁷ 同右、六〇頁。

³⁸ 豊嶋泰國「臨兵闘者皆陣烈在前」九字と呪法の真実」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一〇二～一〇五頁、一〇三頁。

³⁹ 同右、一〇四頁。

⁴⁰ 同右、一〇五頁。

⁴¹ 山田雄司「しのびの実像」『忍者文芸研究読本』笠間書院、二〇一四年、三五～四七頁。

⁴² 同右、三八頁。

⁴³ 同右、四五頁。

⁴⁴ 藤田西湖『忍術からスパイ戦へ』東水社、一九四二年。

⁴⁵ 同右、一七二頁。

⁴⁶ 同右、一七三～一七四頁。

⁴⁷ 同右、一七四頁。

⁴⁸ 同右、一八三頁。

⁴⁹ 同右、一八三～一八四頁。

⁵⁰ 一九四九

⁵¹ 川上仁一「忍者の精神と日本の心」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、七一～八二頁。

⁵² 同右、八一頁。

⁵³ 一九四四

⁵⁴ 中島篤巳訳註『完本万川集海』、国書刊行会、二〇一五年。

⁵⁵ 同右、一頁。

⁵⁶ 同右、十七頁。

⁵⁷ 同右、一頁。

⁵⁸ 同右、二頁。
⁵⁹ 同右、五頁。
⁶⁰ 同右、十五頁。
⁶¹ 同右、十五頁。
⁶² 同右、十五頁。
⁶³ 同右、十六頁。
⁶⁴ 同右、十六頁。
⁶⁵ 同右、十六頁。
⁶⁶ 同右、十六頁。
⁶⁷ 同右、二八一頁。
⁶⁸ 同右、二八一頁。
⁶⁹ 一九五二
⁷⁰ 片倉望『孫子』と『万川集海』とを比較して『忍者の誕生』
 勉誠出版、二〇一七年、十六〜三八頁。
⁷¹ 中島篤巳訳註『完本万川集海』、国書刊行会、二〇一五年、二八
 二頁。
⁷² 同右、二八二頁。
⁷³ 同右、二九五頁。
⁷⁴ 同右、三〇二頁。
⁷⁵ 一九五八
⁷⁶ 遠山敦「江戸時代の忍者と武士―『万川集海』巻第二・三に見
 る忍者の自己規定」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、三九〜五
 三頁。
⁷⁷ 同右、四〇頁。
⁷⁸ 同右。
⁷⁹ 同右、四〇〜四一頁。
⁸⁰ 同右、五二頁。

⁸¹ 中島篤巳訳註『完本万川集海』、国書刊行会、二〇一五年、二八
 六頁。
⁸² 同右、二八六頁。
⁸³ 同右、二八七頁。
⁸⁴ 同右、二八七頁。
⁸⁵ 山田雄司『忍者の歴史』KADOKAWA、二〇一六年。
⁸⁶ 同右、一一九頁。
⁸⁷ 片倉望『孫子』と『万川集海』とを比較して『忍者の誕生』
 勉誠出版、二〇一七年、十六〜三十八頁、三二頁。
⁸⁸ 同右、三八頁。
⁸⁹ 中島篤巳訳註『完本万川集海』、国書刊行会、二〇一五年、二八
 九頁。
⁹⁰ 遠山敦「江戸時代の忍者と武士―『万川集海』巻第二・三に見
 る忍者の自己規定」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、三九〜五
 三頁、五三頁。
⁹¹ 同右、四六〜四七頁。
⁹² 中島篤巳訳註『完本万川集海』、国書刊行会、二〇一五年、二九
 九頁。
⁹³ 同右、二九九頁。
⁹⁴ 同右、二九九頁。
⁹⁵ 同右、三〇二頁。
⁹⁶ 同右、三〇二〜三〇三頁。
⁹⁷ 同右、三〇三頁。
⁹⁸ 同右、三〇三頁。
⁹⁹ 同右、三〇三頁。
¹⁰⁰ 同右、三〇四頁。
¹⁰¹ 同右、三〇四頁。

102 遠山敦「江戸時代の忍者と武士―『万川集海』巻第二・三に見る忍者の自己規定」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、三九〜五三頁、四八〜四九頁。

103 一九一七〜一九七八

104 一九二三〜一九九六

105 一九〇一〜一九七七

106 一九二二〜二〇〇一

107 細谷正充「風太郎忍法帖」『KAWADE夢ムック文藝別冊山田風太郎綺想の歴史ロマン作家』河出書房新社、二〇〇一年、八十六〜九十一、八十六頁、他。

108 一九二八〜一九九九

109 尾崎秀樹『大衆文学論』講談社、二〇〇二年、四二〇頁。

110 一九四七〜

111 高山宏「メディアの中の忍者学 六方手裏剣に仮託されたマニエリスム時代のトリックスター」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一五八〜一六五頁。

112 同右、一六四頁。

113 同右、一六四頁。

114 同右、一六四頁。

115 同右、一六五頁。

116 同右、一六一頁。

117 同右、一六一頁。

118 同右、一六二頁。

119 一九二二〜一九八〇

120 一九二三〜一九九〇

121 一九三二〜

122 一九三四〜二〇〇四

123 藤子・F・不二雄、一九三三〜一九九六、藤子不二雄④、一九三四〜

124 高山宏「メディアの中の忍者学 六方手裏剣に仮託されたマニエリスム時代のトリックスター」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一五八〜一六五頁、一六二〜一六三頁。

125 同右、一六三頁。

126 一八七八〜一九二九

127 一八七五〜一九二六

128 高山宏「メディアの中の忍者学 六方手裏剣に仮託されたマニエリスム時代のトリックスター」『忍者と忍術闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一五八〜一六五頁、一六三頁。

129 同右、一六三〜一六四頁。

130 同右、一六三頁。

131 同右、一六四頁。

132 一九六四〜

133 谷口基『戦後変格派・山田風太郎 敗戦・科学・神・幽霊』青弓社、二〇一三年、一八八頁。

134 同右、一八八頁。

135 「忍者マンガの両極に屹立する劇画と少年マンガ」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、五八〜五九頁。

136 同右、五八頁。

137 一九六五〜

138 秋田孝宏「うなる手裏剣、飛び出す秘術 ブームを生んだ古典

的名作から、ほのぼの学園コメディまで』『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一七〇〜一七三頁。

¹³⁹ 同右、一七〇頁。

¹⁴⁰ 同右、一七〇頁。

¹⁴¹ 同右、一七〇頁。

¹⁴² 同右、一七〇頁。

¹⁴³ 同右、一七一頁。

¹⁴⁴ 一九五二〜

¹⁴⁵ 秋本鉄次「銀幕に跳梁する『忍びのもの』たち 社会派巨匠の描く政治ドラマからエロティック忍法バトルまで」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一七四〜一七七頁。

¹⁴⁶ 同右、一七四頁。

¹⁴⁷ 同右、一七七頁。

¹⁴⁸ 『別冊太陽 日本のこころ 198 山田風太郎』平凡社、二〇一二年、細谷正充「風太郎忍法帖」『KAWADE 夢ムック 文藝別冊 山田風太郎 綺想の歴史ロマン作家』河出書房新社、二〇〇一年、八六〜九二頁、他。

¹⁴⁹ 谷口基『戦後変格派・山田風太郎 敗戦・科学・神・幽霊』青弓社、二〇一三年、六三頁。

¹⁵⁰ 山田風太郎『風眼抄』角川書店、二〇一〇年、二〇三頁。

¹⁵¹ 同右、二〇三頁。

¹⁵² 一九六八〜

¹⁵³ 日下三蔵「山田風太郎作品集2 忍法帖の時代」『別冊太陽 日本のこころ 198 山田風太郎』平凡社、二〇一二年、一一〇〜一一五、一一〇頁。

¹⁵⁴ 一八七二〜一九三九

¹⁵⁵ 一九六三〜

¹⁵⁶ 細谷正充「風太郎忍法帖」『KAWADE 夢ムック 文藝別冊 山田風太郎 綺想の歴史ロマン作家』河出書房新社、二〇〇一年、八六〜九二頁、八七頁。

¹⁵⁷ 一九六九〜

¹⁵⁸ 笹川吉晴「山田風太郎ジャンル案内」『KAWADE 夢ムック 文藝別冊 山田風太郎 綺想の歴史ロマン作家』河出書房新社、二〇〇一年、二二四〜二二九頁、二二五頁。

¹⁵⁹ 同右、二二六頁。

¹⁶⁰ 谷口基『戦後変格派・山田風太郎 敗戦・科学・神・幽霊』青弓社、二〇一三年、一五四頁。

¹⁶¹ 同右、一五四頁。

¹⁶² 同右、一五五〜一五六頁。

¹⁶³ 同右、一五七頁。

¹⁶⁴ 同右、一五七頁。

¹⁶⁵ 日下三蔵「山田風太郎作品集2 忍法帖の時代」『別冊太陽 日本のこころ 198 山田風太郎』平凡社、二〇一二年、一一〇〜一一五頁、一一〇頁。

¹⁶⁶ 一九五八〜

167 縄田一男「物語世界に甦る闇の忍法 現代読者が憧憬する非情の忍びたち」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一六六―一六九頁。

168 同右、一六六頁。

169 同右、一六六頁。

170 同右、一六六頁。

171 同右、一六六頁。

172 同右、一六六―一六七頁。

173 同右、一六七頁。

174 同右、一六七頁。

175 同右、一六七頁。

176 同右、一六七―一六八頁。

177 同右、一六八頁。

178 同右、一六八頁。

179 同右、一六八頁。

180 同右、一六八頁。

181 同右、一六八―一六九頁。

182 同右、一六八頁。

183 同右、一六九頁。

184 一九五〇、

185 内田樹「帝国瓦解の焦げ臭さ」角川書店編集部編『列外の奇才

山田風太郎』角川書店、二〇一〇年、二六―二七頁、二七頁。

186 同右、二七頁。

187 一九六三、

188 宇月原晴明「別格の夢 風太郎伝奇の茶味」角川書店編集部編『列外の奇才 山田風太郎』角川書店、二〇一〇年、三四―三五頁、三五頁。

189 同右、三五頁。

190 山田風太郎『風眼抄』角川書店、二〇一〇年、六〇―六十一

頁。

191 同右、六十一頁。

192 同右、一四二―一四三頁。

193 一八八九―一九八〇

194 一八八七―一九四三

195 谷口基『戦後変格派・山田風太郎 敗戦・科学・神・幽霊』青

弓社、二〇一三年、三六八頁。

196 山田風太郎『風眼抄』角川書店、二〇一〇年、一四三―一四

四頁。

197 山田風太郎『人間風眼帖』神戸新聞総合出版センター、二〇一

〇年、二〇二頁。

198 同右、二〇二頁。

199 同右、一二二頁。

200 同右、一二二頁。

201 戸部新十郎『虚像の英雄Ⅱ忍者と盗賊Ⅱ』日本書籍、一九七

八年、七頁。

202 同右、八頁。

203 同右、八頁。

204 同右、他。

205 同右、八頁。

206 同右、八頁。

207 同右、十一頁。

- 208 同右、十二頁。
- 209 同右、十二頁。
- 210 秋月高太郎「忍者の言語学」『尚絅学院大学紀要』六八、二〇一四年、二七〇頁の「フィクションの世界における登場人物として造形（二七頁）」された忍者を「忍者キャラクター」とする、という定義を本項でも用いることとする。
- 211 伊賀忍者研究会編、山田雄司監修『忍者の教科書＝The Ninja Textbook—新萬川集海』一、笠間書院、二〇一四年、一四頁。
- 212 不明。
- 213 今井敏夫「忍者列伝・実在編」『決定版』図説・忍者と忍術 忍
器・奥義・秘伝集』歴史群像シリーズ特別編集、学研、二〇〇七年、
一二三～一四八頁、一四二～一四三頁。
- 214 一九一七
- 215 原田伴彦『石川五右衛門ほか—日本史人物夜話—』時事通信社、
一九七三年。
- 216 同右、十一頁。
- 217 同右、十五頁。
- 218 同右、十六頁。
- 219 同右、十六～十九頁。
- 220 坪内逍遙、渥美清太郎編『歌舞伎脚本傑作集』第三卷、春陽堂、
一九二一年、五六二頁。
- 221 戸部新十郎『虚像の英雄Ⅱ 忍者と盗賊Ⅱ』日本書籍、一九七
八年、一九五頁。
- 222 一九七五
- 223 金時徳「壬申戦争文献群における忍者」『忍者の誕生』勉誠出
版、二〇一七年、五四～七〇頁、六二頁。
- 224 同右、六三頁。

- 225 縄田一男・川口素生・秋田孝宏「忍者列伝・架空編」『決定版』
図説・忍者と忍術 忍
器・奥義・秘伝集』歴史群像シリーズ特別編
集、学研、二〇〇七年、一四九～一六一頁。
- 226 一九六一
- 227 川口素生「忍者列伝・架空編」『決定版』図説・忍者と忍術 忍
器・奥義・秘伝集』歴史群像シリーズ特別編集、学研、二〇〇七年、
一五四～一五五頁。
- 228 同右、一五四頁。
- 229 同右、一五四～一五五頁。
- 230 縄田一男「妖術士・幻術士列伝」『忍者と忍術—闇に潜んだ異
能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一九二
～一九三頁。
- 231 同右、一九二頁。
- 232 同右、一九二頁。
- 233 同右、一九二頁。
- 234 同右、一九二頁。
- 235 吉丸雄哉「猿飛佐助と忍者像の変容」『忍者の誕生』勉誠出版、
二〇一七年、一四五～一六六頁。
- 236 同右、一五三頁。
- 237 一九五九
- 238 中沢弥「1920年代／映画術の変遷—尾上松之助とトーマ
ス栗原を軸にして—」『湘南国際女子短期大学紀要』十三、二〇〇六
年、七二～五七頁、六十八頁。
- 239 同右、他。
- 240 同右、七十一頁。
- 241 一九三〇

- 242 佐藤忠男『時代劇映画大全 意地の美学』じゃこめてい出版、二〇〇九年。
- 243 佐藤忠男『増補版 日本映画史Ⅰ』岩波書店、二〇〇六年。
- 244 同右、一三五頁。
- 245 中沢弥「1920年代／映画術の変遷―尾上松之助とトーマス栗原を軸にして―」『湘南国際女子短期大学紀要』十三、二〇〇六年、七二〜五七頁、六十八頁。
- 246 一九四三〜
- 247 岩本憲児『「時代映画」の誕生 講談・小説・剣劇から時代劇へ』吉川弘文館、二〇一六年、四十一頁。
- 248 一九六二〜
- 249 西村安弘「消えた児雷也」『芸術世界』十四、二〇〇八年、一〜六頁。
- 250 同右、四頁。
- 251 同右、四頁。
- 252 同右、四頁。
- 253 縄田一男「忍者列伝【小説編】」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一八〇〜一八三頁。
- 254 同右、一八〇頁。
- 255 一八五六〜一九一九
- 256 不明。
- 257 不明。
- 258 縄田一男「忍者列伝【小説編】」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一八〇〜一八三頁、一八〇頁。
- 259 同右、一八〇頁。
- 260 一九一三〜一九八五
- 261 足立巻二『別冊立川文庫』『立川文庫傑作集』第一巻、ノーベル書房、一九八一年、七〜十五頁。
- 262 同右、一〇〜十二頁。
- 263 同右、十二〜十四頁。
- 264 戸部新十郎『虚像の英雄Ⅱ忍者と盗賊Ⅱ』日本書籍、昭和五十三年、一二七頁。
- 265 同右、一二七〜一二八頁。
- 266 同右、一三一頁。
- 267 同右、一三一頁。
- 268 吉丸雄哉「猿飛佐助と忍者像の変容」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、一四五〜一六六頁。
- 269 同右、一四五頁。
- 270 同右、一五九頁。
- 271 同右、一六二頁。
- 272 同右、一六四頁。
- 273 吉丸雄哉「『忍者VS忍者』の系譜」伊賀忍者研究会編、山田雄司監修『忍者の教科書ⅡThe Ninja Textbook―新萬川集海』二、笠間書院、二〇一五年、四四〜四八頁。
- 274 同右、四五〜四六頁。
- 275 同右、四六頁。
- 276 同右、四七頁。
- 277 同右、四八頁。

第一部 近世庶民文化の中で展開する道教的呪術要素―「ジライヤ」を中心とした考察―

第三章 フイクションにおける道教観―「ジライヤ」ものの例から

第一節 一連の「ジライヤ」ものについて

第二節 「ジライヤ」における「妖術」と「怪異」

第三節 「ジライヤ」ものにおける「蝦蟇」に見られる道教要素の影響について

―「蛇」との比較から

第三章 フィクションにおける道教観―「ジライヤ」ものの例から 第一節 一連の「ジライヤ」ものについて

現在においても「ジライヤ」は多数の作品に登場するほど、著名なキャラクターである。ここでは彼を主人公とする一連の「ジライヤ」ものについて整理する。

倉知克直¹は『江戸文化をよむ』²の中で、十八世紀～十九世紀における怪談趣味について、江戸期の奇怪小説は中国の白話小説に強く影響されていることや、全国各地の民俗的な談話が取り入れられていることを挙げながら³、以下のように述べている。

怪奇の跳梁は「悪」と同じように日常の秩序に対して破壊的に作用する。日常は儒教的な合理主義や法治主義によって秩序付けられている。怪奇はそれとは異なる「異界」のエネルギーであり、世俗の日常にその存在を認めることは、そのまま日常に対する批判意識の現れであった。荒唐無稽な物語に、人びとの心性を読み取るべきだろう。⁴

このように、フィクションに表れる怪異には、一般大衆の嗜好・

願望が反映されている、と言つて良いだろう。

本論は道教の要素、特にその呪術と主にそれを扱う人物、仙人に向けられる日本的な解釈、消化あるいは整理は、最終的に忍者・忍術のイメージに落ち着くのである、と主張するものである。そして、本論は、道教要素が忍者・忍術に落とし込まれる過程には、十八世紀～十九世紀の怪談趣味によって創作された「フィクション」の働きがあった、と想定するものである。

近世江戸期において流行した「妖術使いもの」というフィクションで描かれる妖術使いの姿には、近世における一般大衆の嗜好や願望が反映されている。そして、「ジライヤ」というキャラクターは、これら一連の「妖術使い」を集約したようなキャラクターである。よって、本論では、「ジライヤ」の物語を用いて、そこに現れる「怪異」や「妖術」について整理・考察することで、近世江戸期における一般大衆の道教・道教要素に向ける理解や嗜好の一端を明らかにできると考える。

本論で主に扱う「ジライヤ」ものは読本『自来也説話』と合巻『児雷也豪傑譚』である。「ジライヤ」の内容については、以下の節で考察するが、そのために本項では読本『自来也説話』と合巻『児雷也

豪傑譚』がどのような作品とされているか、という評価や、少し長くなるが両者の簡単な粗筋などをあらかじめ挙げておきたい。

感和亭鬼武著読本『自来也説話』

一連の「ジライヤ」ものの始まりは、感和亭鬼武による読本『自来也説話』である。鬼武の『自来也』は、文化三年（一八〇六）の『報仇奇談自来也説話』と文化四年（一八〇七）の『自来也後編』の二つである。画は葛飾北馬による。「ジライヤ」という呼び名は感和亭鬼武の考案であるが、この物語は鬼武の完全オリジナル作品では無く、中国の宋の、沈俶による『諧史』にある「我来也」が元であるとされている。

・感和亭鬼武

感話亭鬼武がどのような人物であったのかということについて、滝沢馬琴の『近世物之本江戸作者部類』に卷之一 赤本作者部と中本作者部の二か所に記載がある。赤本作者部の記載では、鬼武は以下のように酷評されている。

（まんていおにたけ いっにかんわていとうす）
曼亭鬼武（一号感和亭）

実名を忘れたり。寛政中まで御代官の手代にて、飯田町万年樹坂

の辺りに処れり（この頃の姓名、倉橋羅一郎とかおぼえしが、さだかならず。なほよく考て異日追録すべし）。後に橋の私たちの御家人某甲の名跡を續て御勘定を勤め、浅草寺の裏手に卜居し、後又家督を婿養嗣某に渡して、をさく戯作を旨としたり。初は山東庵に交加し、文化の初より曲亭に就く。自作の臭草紙を印行せられん事を請しかば、馬琴則山城屋藤右衛門（馬喰町の書賈也）に紹介して、その作初て世にあらはれしは、文化五年の事なりき。これより後、新編の臭草紙を印行せられしかども、させるあたり作はなし。性酒を嗜み、退隱の後、放蕩無頼を事として瘡毒を患ひ、遂に鼻を失ひたれども羞とせず。歌舞伎の作者たらん事を欲して、一年、木挽町の芝居にかよひて、やうやく前狂言を綴ることを得たれども、その徒に僚役せらるゝに堪ずとて、果さずして退きたり。かくていよく零落して、身のさま初にも似ずなりしかど、猶浮れあるきつゝ、瘡毒再発して身まかりけり（没年、文政のはじめにやありけん、たづぬべし）。この人の戯作多かりしそが中に、『自来也物語』といふよみ本のみ、頗る時好に称ひたり。そはよみ本の条下にいふべし。 5

中本作者部の記載でも、同様の評価である。

曼亭鬼武〔又号感和亭〕
まんていおにたけ またかんわていしやうす

上に録せし『きうくわん帖』といふ中本は、この作者、一九と
合作也といふ。この余も中本の作ありけんを、今はひとつも記
臆せず。そは聞えたるものなければ也。⁶

このような記述からは、鬼武という作家は元々士族身分に属しており、その家督を婿養嗣に渡した後に山東京伝、曲亭馬琴と交流を持ち曲亭馬琴の紹介によって文化五年（一八〇八）に作家活動を始めた人物であったというのが分かる。が、肝心の作品については、多作であっても『自来也説話』以外にはヒット作を生み出せず、歌舞伎作者を志すも果たせず、中本作者部類においても一九との合作以外には印象に残る作品がなかった作家、というのが馬琴による評価である。

作品については高木元⁷が年表に整理⁸しており、それによれば鬼武は多数の作品を発表した作者であったことが分かるが、後世にまで知られた作品は『自来也』ぐらいのものであり、鬼武自身も二流作家という扱いである。

『自来也説話』について

須永朝彦⁹は『自来也説話』を悪漢小説の一つとしている¹⁰。

『自来也説話』は中国宋代の沈俶撰の『諧史』にある「我来也」という一篇を種とした作品であるとされているが、須永朝彦は「我来也」は短い作品であるため『自来也説話』には他にも粉本があるのではないかと指摘¹¹しており、高木元も鈴木重三¹²の言葉¹³などを引用しながら、義賊小説としての『自来也説話』の構想上の典拠は「我来也」以外にある可能性を指摘し、その候補の例として『二刻拍案驚奇』三十九「神偷寄興一枝梅俠盜慣行三昧戲」を挙げている¹⁴。

そして、須永も鬼武の筆力について馬琴が酷評したのと同様に評価している。『自来也説話』も構成力が杜撰である、機能しない挿話が脈絡なく差し込まれている等と批評しており、何故ヒットしたのか、という点については中村幸彦¹⁵の主人公の造形と芝居風の展開が受けたのではないか、という分析を挙げている。¹⁶

また、『自来也説話』は「蝦蟇の妖術使い」ものの一つであるが、須永は以下のように整理している。¹⁷それによると蝦蟇の妖術は近松門左衛門が中国の仙書から創出したと考えられる、として浄瑠璃『傾城島原蛙合戦』（享保四年・一七一九年）を挙げている。次に歌舞伎狂言作者の並木正三が『天竺徳兵衛聞書往来』（宝暦七年・一七

五七年）でこれを展開、続いて近松半二・竹本三郎兵衛合作の人形浄瑠璃『天竺徳兵衛郷鏡』（宝暦十三年・一七六三年）で蝦蟇の妖術が採り上げられ、その後蝦蟇の妖術は歌舞伎に持ち込まれ、『皆寛百合若大臣』（明和四年・一七六七年）、『天竺徳兵衛故郷取楫』（明和五年・一七六八年）、『けいせい帷子辻』（天明三年・一七八三年）などが上演され、鶴屋南北（勝俵蔵）の『天竺徳兵衛韓嘶』（文化元年・一八〇四年）で大当たりした、という。そして当時は芝居と戯作が交流を持ち始めた時期であった、として文化三年（一八〇六）に蝦蟇の妖術が扱われた読本が二種類ある、と山東京伝の『善知安方忠義伝』と感話亭鬼武の『自来也説話』を挙げている。

以上のように、感話亭鬼武の『自来也説話』は大部分の特徴点を他の人気作から引き継いでおり、ヒットの理由として考えられている視覚的な要素、視覚に訴えるような要素についても、歌舞伎との交流というジャンル全体の時代の傾向があったことから、鬼武独自の着想ではなかった、と考えられるだろう。

ここからは、『報仇奇談自来也説話』『自来也説話後編』¹⁸の粗筋を概観する。

・『報仇奇談自来也説話』

『報仇奇談自来也説話』は文化三年（一八〇六）、半紙本五卷六冊、蹄齋北馬画、松濤館（中村藤六）刊の読本である。

主な登場人物

- ・侶吉 …… 勇源太郎正村と衣重の一人息子。『報仇奇談自来也説話』の事実上の主人公。
- ・勇源太郎正村 …… 先祖は足利幕府の臣下である村上家の元家臣であったため元武家。
- ・鹿野苑軍太夫 …… 侶吉の祖父である喜楽斎を殺した敵。越後国の武将竹俣政信の元家臣。
- ・自来也 …… 三好家の浪人尾形周馬寛行。盗賊の頭。

あらすじ

（巻の一）

信濃国伊那郡麻績の里で勇源太郎正村が不作によって租税が支払えなくなり、捕えられたところから話が始まる。金を作るために妻の衣重が身売りすることになり、源太郎の父親の喜楽斎と、一人息子侶吉（二歳）を連れて越後国新潟の湊に向かう。衣重を宿場女郎にした金を持って喜楽斎は侶吉を連れて帰る途中、弥彦山で山賊（鹿野苑軍太夫）に襲われ喜楽斎は殺され、金を奪われる。置き去りに

された侶吉は通りかかった自来也に拾われる。金は奪われたが喜楽齋が殺されたことが村に知らせられたため、村人の金策によって源太郎は解放される。解放された源太郎は仇討を誓う。その後、源太郎は椎津国久という城主が狒に襲われているところを助けたため、この国久に召し抱えられる。

(巻の二)

鹿野苑軍太夫も国久に召し抱えられ、県令職と家中の剣術師範を命じられていた。椎津の領内に、金品を奪い「自来也」と書いた札を貼って行く自来也が度々現れていたため、軍太夫と源太郎は共に自来也の捕縛を命じられる。自来也は越後国蒲原にある名越長兵衛という大百姓宅に押し入ったが、そこには自来也を捜して領内を巡っていた源太郎が居合わせており、源太郎に捕えられる。自来也は源太郎の名乗りを聞いて侶吉の実父と気付いたがここでは黙っている。なお、ここで源太郎は名越長兵衛の娘美鳥を養女とし、後には自分の息子と結婚させると約束している。捕えられた自来也は拷問にかけられるが、仲間の事は話さず、ここで源太郎に侶吉を拾った経緯を告げ、その居所を一首の歌で教えた。捕えられている自来也はある夜、番人の一人を騙して鋸の仕込まれた阿弥陀如来像の掛け軸を入手し大風の吹く夜に獄舎の格子を壊し、居合わせた番人を殺して逃亡した。

(巻の三)

自来也が逃亡してから時が過ぎ、源太郎は父親の敵討をするための旅に出ようと思案していた頃、城主の子息である左門之助国時の妾狂いが家中を騒がせていた。源太郎はそれを諫めようと軍太夫と共に妾の早枝の元に密かに意見しに行くことにした。しかし、早枝は実は身売りした源太郎の妻、衣重であったため、対面した二人は離れていた後の事をお互いになることになる。しかし、そこにやって来た軍太夫にも聞かれてしまったため、源太郎の追う敵が軍太夫であったことを本人に知られてしまう。衣重（早枝）に横恋慕していたこともあって源太郎を邪魔に思った軍太夫は讒言を以て城内から追い出した後これを殺してしまおうとした。元々敵討ちのめどが付くまでという約束であったため、軍太夫の讒言もあって源太郎は国久の元から去ることになり、それに合わせて早枝も別荘から抜け出した。源太郎を殺し早枝を手に入れようとしていた軍太夫は、盗んでおいた、唐から伝わった西天艸という持つ者を不死身にし、死人すら撫でれば蘇生するという椎津家の家宝を懷に忍ばせてこれを追う。道中で軍太夫に出会った二人は軍太夫が敵であることを知るが、西天艸のせいで軍太夫を傷つけることも出来ずに返り討ちに逢って平幡の松原で殺されてしまう。この時、後には父と再会し、死んだ祖父の敵を討て等と自来也に言われ様々な教育を施されていた

十六歳になっていた侶吉は自来也の塀である黒姫山の留守を守っていたが、自来也は越後で捕えられた後に脱獄を果たしてからの行方も知れないのでこれを捜そうと思い立ち、勇侶吉郎という本名では無く、速水雅次郎と名乗って旅をしていたが、その雅次郎が平幡の松原で源太郎と衣重を殺したばかりの軍太夫と出くわす。しかし、そこで軍太夫を山賊の類だと思つた雅次郎は軍太夫を取り逃がしてしまう。その後、軍太夫の殺した二人を見つけた雅次郎は二人の持ち物によつて彼らが自分の両親であつたことを知つた。これを殺した軍太夫が祖父と両親の敵であることを知つた雅次郎はこれを討つ決心を固めて後を追う。

(巻の四)

軍太夫を追つた雅次郎だったが、その行方は分からなかつたため平幡に帰り二人の供養を済ませた後、敵を追うためと自来也を捜すために旅を続けることにした。源太郎と衣重を軍太夫が殺したという話が広まり、搜索がなされたが軍太夫の行方はなかなか知れなかつた。これを見ていた娘の美鳥を源太郎の養女にしていた名越長兵衛は、美鳥に養父の敵討をさせるために武芸の達人を美鳥の婿として募集することにした。そこに名を五十嵐典膳と変え、見た目を変えた鹿野苑軍太夫が入り込み、同じくやって来ていた朝妻歌之助業久という人物と試合することになった。同じ頃、旅の途中の雅次郎

はこのあたりに差し掛かつており、試合の話を目にすると自分も腕試しをしようと、長兵衛のもとにやって来た。この時偶々雅次郎を目にした美鳥は雅次郎に一目惚れしてしまったが、やる事のある雅次郎は美鳥を振ってしまふ。そのため美鳥は池に身を投げてしまい、責任を感じた雅次郎によつて引き上げられるが、美鳥は既に死んでおり、西天艸を持っていた典膳が美鳥を妻とすることを条件にこれを蘇生させた。しかし蘇生した美鳥は典膳を拒んだため長兵衛も雅次郎を婿にするために両者をそれぞれ説得することにした。美鳥が武術の達人を婿にしようとした経緯から、雅次郎は自身と美鳥との縁を感じ、また長兵衛も雅次郎の本名を知つたことからこの二人は共に敵討することになる。一方、典膳は聞き分けなかつたため、困つた長兵衛に相談された雅次郎は剣術勝負を提案する。典膳がこれを受けたため二人は顔を合わせる事になり、ここで初めて典膳は雅次郎が平幡の松原で出会つた人物だと気付き、また、雅次郎も相手が敵であることを知る。ここで雅次郎に告げられ美鳥を始めとする名越家の人々もまた自信を敵と狙う者であることを知つて逃亡する。

(巻の五)

軍太夫は鉄砲で撃たれたが西天艸のおかげで無傷であつた。逃走した軍太夫は日が暮れたので宿を捜していたところ、一人の女が燈火の下で糸を紡いでいるのが見えたため、声を掛け一夜の宿を請う

たところ女が快く承諾したので、内に入り顔を見るとそれは衣重であつたため、慌てた軍太夫は表の方に走って行ったがそこにも喜楽斎と源太郎がいて恨み言を吐くので、軍太夫は刀で滅多やたらに切りつけた。すると死霊は消え、家だと思っていたのは山中の林の中であつた。恐れ戦いた軍太夫が山中を彷徨っていると燈火が見えたので怪しみながらも近づく、岩窟の中に道人が燈火を照らし、香を焚き書を読んでいたので、近づいて声を掛けると、その異人に人を殺したこと、西天艸を持つていることを言い当てられたうえ、人殺しの因縁のせいで西天艸があつても死ぬであろうと予言される。驚いた軍太夫が助けを求めたため、不憫に思つた異人は、一旦は助けてやろうと言い、呪文を唱えて死霊を遠ざけたが、自分が妙香山に居ることを他人に語れば死ぬ、と脅して下山を促した。軍太夫が岩洞を出ると黒雲があたりを覆い、雷鳴が轟いたため軍太夫は慌てふためいて麓に降りて行った。その朝、軍太夫を異人が助けたところを窺つていた自来也が、奇術を授かうと六十六部の格好をして黒雲が覆い、雷鳴轟く中をやつて来た。山上を睨み付ける自来也のもとに異人が現れ、お前がここに来た目的は奇術を学ぶためであることは法力にて察知しているが、盗賊の首領である自来也に秘法を教える訳にはいかないが、自来也は賊ではあるが義気のある人物であるので一つだけ術を授けようと言つた。何もかも知られているこ

とに感じ入つた自来也が頭をたれて願うと、異人は自来也に味方を引き寄せる術を授け、自分に出逢つたことは人に話さないこと、またこの術は蛇の血潮によつて消えることを伝えた。この時、万里野破魔之助保義という人物が一部始終を立ち聞きしており、二人を生け捕らうと試みたが、察知した異人によつて二人は忽然と立ち消えた。妙香山の異人から妖術を学んだ自来也は上総国の八幡のあたりで、その妖術で手下を呼び寄せると、安房国多知山に住む名加邑普蔵という町人の家に押し入つた。すると主人に一喝されたため、自来也は尾形周馬と名乗り、主人に金を借りるために参上した、と告げた。言われたとおりに金を用意した主人に言われて自来也は証文を残して立ち去つた。普蔵の家から千金を得た自来也は八幡山に籠つていたが、黒姫山に残したままの侶吉の事を思い出したため、術によつてこれ呼び出してみると、侶吉は美鳥を伴つて現れた。再会した侶吉に別れて後の事を聞かされた自来也は、敵の手がかりについて侶吉に尋ねると、侶吉は無き父母が夢枕に立つて軍太夫は今上総国音信山のあたりに居ると知らせてくれたので、探つていると最近音信山の城下にやつて来た武術師範の浪人が鉄砲も素手で受け止めるという噂なので、これの動向を窺っていると告げた。これを聞いた自来也は天眼礮兵衛という手下にこの噂の浪人が本当に軍太夫なのか見極め、本人だったなら西天艸を奪い取つたうえで誘き出

せ、と命令した。この時、軍太夫は鬼首剛右衛門と名乗っており、天眼礮兵衛は草相撲の場で目立ち首尾よく剛右エ門の門人となり入り込むことに成功する。剛右エ門の身の回りの世話をしながらその様子を探っていると、よく奇術を使って人を驚かせるので礮兵衛は、西天艸の靈験だと当りをつけ盗む隙を窺っていた。ある夜酒に酔った剛右エ門が妙香山で異人に出逢ったことや、武者修行中に人を殺したことなどを話したので礮兵衛はこれを軍太夫と確信し、その夜、西天艸を奪い、軍太夫を誘き出すために八幡山目指して逃走した。八幡山に帰った礮兵衛は自来也に西天艸を渡し、剛右エ門が追いかけてくることを伝えた。自来也は礮兵衛にさらに剛右エ門を鏡ヶ浦に誘き出すように、侶吉と美鳥にはそこで名乗りを上げて勝負するように命令した。礮兵衛によつて鏡ヶ浦に誘き出された剛右エ門は、そこで準備と調え待ち構えていた侶吉と美鳥によつて多くの見物人の前で勝負を挑まれる。軍太夫は西天艸を失っていても手強く、侶吉、美鳥の両名は手傷を負わされてしまったため、見かねた礮兵衛が砂で目潰しを、こっそり見物人に紛れて見守っていた自来也が手裏剣を眉間に打って加勢し、侶吉と美鳥は軍太夫を討ち取ることに成功する。ここで自来也は侶吉に軍太夫を弔殺しにしろ、と声を掛けている。敵討が済むと自来也は手下を呼び、二人の介抱を命じ、侶吉に向かって自分は暫く身を隠すことを伝え、二人は八幡で養生

した後に椎津家と名越長兵衛に敵討が済んだことを知らせる、また西天艸に関しては思うところがあるので暫く自分が預かるため、そのことについても伝えておけ、と命じて立ち去った。その後、礮兵衛は計略のためとはいえ師となった人物を殺したのは罪なので、鹿野苑軍太夫を弔うために法師となる、と言つて行方知れずになる。侶吉と美鳥は回復すると直ぐに越後国に向かい、名越長兵衛に敵討の次第を告げ、さらに城主の国久にも伝えたと侶吉は父源太郎の禄高に百五十石足した三百石で勇家の跡目相続が叶い、さらに美鳥とも婚姻を結んで後々まで富栄えて暮らした。

・『自来也説話後編』

『自来也説話後編』は文化四年（一八〇七）、半紙本五卷五冊、画工は『報仇奇談自来也説話』と同じく蹄斎北馬、浪華書肆・吉文字屋市左衛門の刊の読本である。

主な登場人物

- ・勇侶吉郎正輝 …… 侶吉
- ・自来也 …… 三好家の浪人尾形周馬寛行
- ・万里野破魔之助 …… 石堂晴昵の近臣
- ・汀 …… 万里野破魔之助の妹
- ・吾川采男 …… 石堂晴昵の小姓。汀と共に逃亡。

あらずじ

(巻の一)

侶吉郎の敵討を見届けた後自来也は暫く相模国鎌倉に潜伏していたが、ある夜寝ている自来也の枕元に、かつて越後国妙香山一つの術を授けた異人が現れ、憔悴した姿で苦しげに頼みがある、起きろ、と告げてきた。目覚めた自来也は目の前に異人の姿があるのに驚き拝伏しながら出来ることならば引き受けたい、と応じると、異人は喜び最近黒姫山の大蛇が妙香山にやって来て困っている、大蛇相手には術も使えないので命ももう危ない、そのため自来也がその大蛇を退治してくれば自身が会得した術を授けようと思つてやつて来た、と告げたので、自来也は師の一大事であるならば、と承諾した。承諾の言葉が消えないうちに異人の姿は消え、自来也は夢かと疑ったが、師の一大事であるからと、直ぐに旅支度をし手下を従え鉄砲も準備して妙香山に急行した。妙香山に到着した自来也は谷底を睨み付ける大蛇と岩上に蹲る大きな蟾蜍を見付ける。これを見た自来也は異人の言っていた大蛇の難とはこれか、と合点し手下を下がらせ鉄砲を持つて様子を窺うことにした。大蛇と蟾蜍の戦いを見ていた自来也は、蟾蜍がだんだんと弱つていく様子を見た自来也はあの蟾蜍は力尽きた異人の正体だ、と気付く大蛇を仕留めるため

に鉄砲を撃った。鉄砲を撃ち続けていると大蛇は死に、蟾蜍の姿も消え異人が現れ自来也に苦しそうに礼を述べ、しかしこの命はもうもたないため自分の得た残りの術も全て授けようと告げ一卷を取り出して自来也に与えた。これを受け取った自来也が異人を看取るというと異人はこれを断り、自来也に対して盗賊行為を改めよと言つても聞かないだろうが、術を使つて名を残せ、と言ひ残して煙のうに消えた。この後死んだ大蛇を見て自来也の勇猛に感嘆した里人に名を尋ねられたが自来也は武者修行の浪人とだけ答えてその場を後にした。その後自来也は鎌倉に帰る途中で上野国碓氷郡下仁田の甘楽屋球珠右衛門が富裕であると言ふことを聞き、これを相手に習い覚えた術を試そうと思ひ、この奇術を用いて大金を騙し取ることに成功する。自来也は優婆塞に変装して球珠右衛門の家に逢いたい者が居るのでといつて訪ね、ある部屋の床の間に掛けられた仙人らしき人が手に一つの壺を持った絵が描かれた掛け軸に向かい、やつと捜し当てた、最近難病が流行していることは知っているでしょう、この病苦を取り除くためにはあなたの薬が必要なので暫く貸してもらいたいとお願ひしに態々やつて来たのです、と語りかけた。すると、この絵の仙人が領き持つている一つの壺を差し出したので自来也はこれを受け取り、頭をたれて礼拝しその場を後にしようとする。するとそれを見ていた球珠右衛門が慌てて自分の一家もその力で救

つてくれ、と懇願したので自来也は、この薬を作るのには多くの黄金が必要なので自分はこれから富裕で廉直な人物を捜して黄金を調達し薬を作ろうと思う、あなたは裕福であるがケチであるので今あなたの一家を救うことは叶わない、と告げ立ち去ろうとする。すると球珠右衛門は黄金を差し出すから、と言って救いを求めたので自来也は、ならば救いましょうと言い、黄金三千金を出すならば一家をはじめ多くの人が助かり、またこの徳によってあなたの家は益々富み繁栄するだろう、と言ったので球珠右衛門は喜び三千金を差し出した。これを受け取った自来也は八月十五夜の亥の上刻に薬を持つて来る、と告げて立ち去った。しかし、この夜自来也は現れず、騙されたことに気付いた一家は、掛け軸が怪しいと思い至り、それを取って見てみるとそこに描かれた仙人の絵の上に「自来也」と書いてあったので、有名な盗賊自来也によって三千両の黄金が奪い取られたことが分かった。相州江ノ島郡金亀山弁財天に、かつて異人と自来也を捕えようとした石堂晴昵の近臣万里野破魔之助保義が妹の汀と共に詣でにやって来ていた。ここで破魔之助は足の遅い妹とお供を置いて先に行き、残された妹はそこで兄と同じく晴昵の家臣で小姓を勤める吾川采男という若者と出逢い、惹かれあう。一方、妹たちを置いて先に進んでいた破魔之助は弁財天を礼拝し終わってもまだ妹たちが来ないので、宿坊で待ち合わせようと思いかえろう

とすると窟の中から名前を呼ぶ声がする。辺りに人もいないので不審に思っていると再び声があつて、お前に授ける物があるので近くに來い、と呼ばれたので窟の中を覗くと神女が現れて、破魔之助に、お前は常々私を信仰し主家の武運を祈る心正しき忠義篤実の士であるのでこの窟にある名器を授けようと思う、私の下の石櫃の中にある石螺は悪魔妖邪を退け障碍を払う名器であるので持つて帰って家の重宝にしろ、と告げ姿を消したので、破魔之助はこえを掘り出して窟を出た。一方、破魔之助と別れた汀は采男と滝鼻屋という茶店で男女の契りを交わしたが、二人の様子を窺っていた鶴の猿平という無頼者喧嘩を売られ、二人は猿平とその子分を殺してしまったため死に場所を探そうと落ちて行つた。喧嘩の騒ぎと聞き駆けつけた破魔之助はお供に経緯を聞くと、怒って二人の跡を追って行つた。

(巻の二)

敵討を果たし、父源太郎の家名を相続した勇侶吉郎は自来也が預かっているという椎津家の重宝、西天艸を取り戻すように越後国の椎津国久に命じられたため、自来也を捜すため妻の美鳥とも別れ、一人で越後国を出た。一方その頃、自来也は鎌倉あたりの探索が厳しくなってきたため、暫く海賊をやつて世間の動向を窺うことにし、手下に大船や舢舨等を手配させ、相州三浦岬を沖に親船を置き、押し込みの他海賊行為等を働いて金を稼いでいた。ある日の夕暮れ、

自来也が一人で親船に残っていた時に、暴風が吹き海上が荒く波立ち、一叢の黒雲が船の上に覆いかかるとその雲の中から、周馬寛行、と呼びかける声がしたため、自来也が舷に立ち誰かと尋ねると、雲の中からまた声がして自来也に主恩を何と思うと尋ねたので、当主は暗君であり、人の使い方を知らないため、自分はこれを諫めて身を引いたが代々の恩はあるので主家を忘れはしない、と伝えると、声が自分は当主の父の三好長滋であるが、応仁の乱に石堂晴昵の父晴正の所為で自殺したため遺恨が残っているが、当主の長房は頼りにならないのでお前が石堂家に仇を報いて自分を安心させて欲しいと伝えてきたので自来也が承諾すると、雲が晴れ波も穏やかになった。するとそこに手下が男女二人の死体と共に帰ってきたため、自来也は西天艸を使ってこの二人を蘇生させる。この二人は汀と采男であり、采男によって事の次第を聞かされた自来也は、汀を自分の妾にし、采男には手下になれと命じた。それを聞いた采男に名を尋ねられた自来也は、本名尾形周馬寛行、異名は自来也という盗賊の首領である、と名乗り、名を聞いたからには返答次第では生きては返さない、と睨み付けると怒った采男が切り付けて来るが、自来也は西天艸を所持しているため傷一つつけられずに采男は手下によって海中に投げ捨てられる。自来也を探す旅をしていた侶吉郎は新潟の港から商船に乗り東海を巡って鎌倉を目指していたが、その途中

常陸国鹿島の沖に差し掛かった時に急に大風が吹き、漂っているとその夜中に海賊に襲われた。戦闘しているうちに夜も明け、風も静まり雲も晴れると、沖に停泊している大船から自来也の声が侶吉郎に掛けられたため、侶吉郎は喜んで自来也の元に向かった。再会した自来也に何故ここに居るのかと尋ねられた侶吉郎は、西天艸を返してもらったために捜していたのだ、と自来也に伝えたが、自来也は訳あって西天艸はまだ返せないが、それでは侶吉郎も帰り難いと思うのでここに半年留まれ、訳は後で話す、と言われてしまい、断ることも出来なかったため承諾するしかなかった。そして自来也は居合わせてしまった商船の乗組員たちを返すわけにはいかないといい、奇術によって船を転覆させ、乗組員を皆殺しにしてしまった。自来也の手下に海中に放り出されてしまった采男は相州三浦岬の漁師伝兵衛に引き上げられていた。この伝兵衛は実はもと采男の父親に仕えていた若党、猿島金吾というものであったため、この後采男の容体が悪化した際に薬の高麗人参を買うために娘の簑が大磯の廓に身売りすることになる。千歳屋の遊女になった簑は代々衣と名を変え、売れっ子になっていた。その代々衣のもとに曾て典膳と武術勝負をして負けた朝妻歌之助業久と勇侶吉郎が通って来ていた。回復した采男は代々衣の元にやって来ており、そこで客として来ていた自来也を見付け、捕縛するために県令庁に向かった。午前零時頃、捕り

手を連れた采男は自来也を捕まえるため千歳屋に踏み込んだが、それを察知した自来也は印を結んで呪文を唱え、姿を消しそのまま逃走した。一方、代々衣目当てに千歳屋にやって来ていた朝之助は居合わせた自来也の手下に目を付けられ、夜更けに帰る道の途中で襲われ、命乞いをしてその一味に加わるようになった。

(巻の三)

大磯から逃げた自来也は居所が采男に知られたため、一旦上総国に向かいその後、再び安房国に向かうことにした。安房国に着いた自来也は鋸山に身を隠していたが、上総国天羽郡百首邑の大見屋茂八という酒問屋が富豪であると聞いたので、ここに気晴らしに押し入ることにした。ある夜、茂八の元に盗賊が押し入ったが思いがけず激しく抵抗され押され気味になると、そこに大風が吹き鎧兜姿の異形が数百騎現れ茂八達に切りかかったため、皆金子を置いて逃げだした。するとその後自来也が現れ、印を結び呪文を唱えると風は止み異形の姿も消えた。自来也は茂八達が置いて逃げた金銀を背負って鋸山へと帰った。自来也を取り逃した采男は仕方なく三浦に戻ったところ、猿島金吾が大磯の無頼者蝮の胴人に襲われているところだったので胴八を切り殺した。猿島金吾は喜んだが、人を殺した采男は金吾の元にも居られなくなってしまった。そのため、采男は金吾の勧めで代々衣の兄と偽って千歳屋で暮らすことになった。

しかし、この二人は代々衣に懸想する千歳屋の若い衆の得助が代々木衣と二人で飲もうと用意していた惚れ薬入りの御神酒を飲んでしまい、恋仲になってしまう。一方、采男の元の恋人汀は、石堂家の近臣万里野破魔之助の妹であったため人質として自来也の元に留めおかれていたが、傍に置いておくのもどうかと思った自来也によって天眼坊の居る上総国に送られていた。そこで汀は采男への思いから病になり、遂には死んでしまう。不憫に思った自来也は天眼坊にこれを厚く弔わせたが、汀の亡霊は代々衣の元に向かいこれを食い殺した。二人の女と契りを交わした次第を語った采男は、千歳屋の主人の勧めに従い、功を立てた後は出家して二人の供養をしようと決意して鎌倉に向かった。

(巻の四)

侶吉郎は上総国の天眼坊の許に居たが痔が悪化したので、痔に効くと評判の相州底倉で湯治するため上総国を出た。底倉で療養中の侶吉郎は気晴らしの散策の途中に谷川で魚釣りなどするのに山間深くに入り込むと、突然身分の高そうな様子の童子が現れ、主人に頼まれて迎えに来た、と侶吉郎に告げたため、侶吉郎はこれを近くの子供だろうと思いき直に従った。童子に付いて行った侶吉郎は仙女の元に案内される。そこで侶吉郎は歓待を受け、ここは何処であなたたちは何者か、と尋ねると仙女は、ここは相州足柄の山中で侶吉

郎が魚釣りしていた所から十有余里隔てた仙境で、自分達は不老長寿の存在で、諸国漫遊で世の様を知るのであなたをここに招いた、あなたの恩人の尾形寛行は義気勇猛の者であるが邪術を使う盗賊であるため、その道に逆らう様は天誅を免れず、近々鎌倉石堂家との関わりの中で死ぬだろう、ということも知らせようと思ひここに誘ったのだと言ひ、また侶吉郎については、忠孝が天に通じており、富貴は離れず寿命も百歳を保つだろう、と言ひ玉簪を授けた。密かに鎌倉に向かった采男は武運祈願のために顔を隠して鶴ヶ岡八幡宮に参詣していたが、そこで江ノ島で采男が殺した鶴の模平の子分に見つかり追われ、通りかかった伴連れの武家女に助けを求めたが、これは万里野破魔之助の妻、環であつた。環と顔を合わせた采男は咄嗟に自殺しようとしたが、環はこれ押し止め、轎に押し込めると駆けつけた県令を躲して屋敷へと戻つた。その頃、自来也は足利義植より伊豆国の城主仁木胤遠の子息、胤行と石堂晴昵の息女、玉琴姫の縁組が命じられ、仁木家から結納の印が石堂家に贈られるという噂が鎌倉中に広まつたため、これを聞きつけた自来也は喜んでこの贈り物を道中で奪い取る計画を立て、安房国鋸山を立ち鎌倉に向かうと松葉ヶ谷の辺に身を隠し、その時が来るのを待っていた。そして仁木家から結納の贈り物が贈られると、自来也は鎌倉街道の鐘突山という所で手下と共に待ち構え、仁木の家人がここを通りか

かると一斉に襲ひ掛かり、手下が返り討たれて劣勢になると、自来也は天に向かつて印を結び呪文を唱え、腰刀を抜いて四方を払うと、陸地が大河に変わり洪水が仁木の家人を溺れ死にさせた。さらに自来也が呪文を唱えると大河はもとの平地になり、贈り物と死骸が残つたので一同は贈り物を奪ひ、更に死骸の衣服まで剥ぎ取つて行つた。そして自来也は手下に向かつて仁木の偽家来となつて、奪ひ取つた贈り物を持つて石堂家に潜り込んで様子を探るように命じ、自分からは後から朝妻歌之助と一緒に、別の計略を行うと告げ、手下達と別れて松葉ヶ谷に帰つて行つた。

(巻の六)

石堂家の入り込んだ偽家来の自来也の手下によつて、玉琴姫が病であり、また医術や祈祷の甲斐も無く、今度は祈祷の評判の良い鎌倉雪ノ下の辺に居る厳妙院と言う修験者が呼ばれたことを聞くと、歌之助を伴つて自来也は厳妙院を待ち伏せし、妖術を用いて気絶させ、それから衣を剥ぎ取ると踏み殺し、歌之助に何事か囁くと自来也は厳妙院に成りすまして石堂家に入り込んだ。石堂家に入り込んだ自来也の前にはまず破魔之助の妻、環が現れ玉琴姫の様子を語り屏風を引き開けるとそこには同じ容姿の姫が二人臥せていたので、自来也は印を結び呪文を唱えて一人を消し、環に向かつて一人は消したが今夜は屋敷に留まつて祈念を続けたい、そうすれば明日には

姫の容体も良くなるだろう、と告げ、別間に案内される。そこで自来也は破魔之助と対面し、偽巖妙院だと覺られる。夜が更けると自来也は鎧姿になり晴昵の寢所を目指して忍び入ったが、これを窺っていた破魔之助は呼子を吹き鳴らし、駆け付けた妻の環にあの修験者は自来也である、と告げ奥殿へ急いだ。自来也は広庭前の池の辺に生首を啞え血刀を提げた姿で現れると天を仰ぎ、故主三好長滋公、以前に三浦岬の海上で頼まれた石堂晴昵の首級を捧げるので遺恨を晴らして欲しい、自分が盜賊働きをしてきたのも石堂家に仇をなして三好家の恥辱を雪ぐための軍資金集めのためであり、今宵習い覚えた妖術によつて晴昵の首を得たのは大願成就であり心地よいことだ、と独り言を言っていると、破魔之助の手配した組子を取り囲み挑みかかったが退けられ、飛び道具を使用しても西天艸の効果によつて自来也は傷つけられず、そうしているうちに自来也は呪文を唱えて姿を消した。組子が探索のために居なくなると、自来也はまたその場に現れ呪文を唱え印を結んで勇侶吉郎を呼び寄せた。呼び出された侶吉郎にどうしたのかと尋ねられた自来也は、石堂晴昵を討ち取り心願が叶ったため、約束通り西天艸を渡すので、これを持つて速やかに帰国し椎津家に返せ、自分は術を使って身を隠すが、個々は敵地なのでお前は早く立ち去れ、と告げ、侶吉郎に西天艸を渡した。侶吉郎が立ち去ると弁財天から授かった石螺を持った破魔之助

が名乗りを挙げながら登場したため、自来也はこれを睨み付けながら主を失ったお前らを手下に加えてやる、と挑発すると、破魔之助は笑いながら自来也が晴昵を付け狙っていることを察知したため、荒山隈五郎時綱を朝妻歌之助として自来也の元に送り込んでいたこと、自来也が晴昵と思つて討ち取った人物は、実は吾川采男であつたことを告げた。謀りにかけられたことを知つて怒つた自来也は、奇術に依つて皆殺しにしてくれると言ひ放ち印を結ぶ。すると、呪文につれて風が吹き黒雲が覆いそこから沢山の騎馬武者が現れ破魔之助に襲ひ掛かったので、駆け付けた歌之助が荒山隈五郎時綱、と名乗り太刀を抜いて異形に打ち掛かったため、破魔之助は今だ、と一心に金龜山弁財天と祈念し、石螺を吹き鳴らすと、大量の蛇が現れ異形の武者に這いかかった。すると、武者は木の葉になつて四方に消え去つたため焦つた自来也は再び呪文を唱え印を結んだが、既に術の効力は失われていた。ここで破魔之助にお前の蝦蟇の妖術は弁財天の加護によつて尽きたため今は只一人の盜賊自来也、と笑われた自来也は、人手にはかからないと言つて腹を切り、喉笛を掻き切つて自殺した。隈五郎が首を取ろうと近づいたが、そこには煙が立ち昇つたため目が霞んで躊躇っているうちに、自来也の姿は消え、後には一つの石の像が残された。この石は破魔之助によつて自来石と名付けられた。これが鎌倉扇ヶ谷の自来石の由来である。その後、

自来也の残党は破魔之助の命により、歌之助こと荒山隈五郎時綱によつて捕えられ、鎌倉に引つ立てられた。その途中隈五郎は三浦岬に立ち寄つて猿島金吾に事のあらましをはなすと、金吾は出家して采男、汀、代々衣を弔うための廻国修行に出た。また自来也滅亡の顛末を伝え聞いた侶吉郎は、同じくこれを聞いて鎌倉の自来石を拝みに行つた天眼坊を庵主とした庵室を立て、自来也を弔わせた。

以上が、『報仇奇談自来也説話』『自来也説話後編』の簡単なあらすじである。

『報仇奇談自来也説話』『自来也説話後編』における自来也

『報仇奇談自来也説話』ではタイトルに自来也と書いてあるが、その存在感は薄く、実質上の主人公は侶吉である。

『報仇奇談自来也説話』は侶吉の出世譚といふべきである。ここでは、自来也は死ぬところであつた幼児の侶吉を拾ひ、養育するという役割を与えられているにすぎず、主人公をサポートする脇役である。

『報仇奇談自来也説話』における自来也は、物語に最初に登場する場面から既に成人しており、既に盗賊の首領「自来也」として有

名である。そしてその人物像が冒頭にある。

武術に熟練し、忍術を行い、いつからか強盗の張本となつて
あまた でした 許多の小賊を従へ所々に強盗に押し入ると 雖も、貧家と見て
取れば黄金きんすを与え、富んだる家には忍び入つて大金を奪い取り、
その家毎に「自来也」と書き記した札を貼り置いて立ち帰つた
ので、人呼んで「自来也」と称えるまま、遂に「盗賊の張本
自来也」という異名いみょうを取るに至つた。 19

ここからは、貧しい者に金を分け与える描写は見当たらず、押し入つた先に「自来也」の札を残す、といった描写も『自来也説話後編』に一か所あるだけであり、この人物像描写は「我来也」の影響であり、鬼武自身の自来也像とは一致しない部分があると思われる。そのため、鬼武の創り上げた自来也の人物像を自来也の言動描写から整理してみる。

まず、鬼武の自来也も盗賊である。しかし、その身元はハッキリしており自来也は三好家の浪人であり、本名は尾形周馬寛行という。次に、その性格、性質であるが、例えば盗賊の首領として良く知られていても自来也は、豪胆、不遜な人物として描かれている。

国の守^{かみ}からも嚴重なる指図が下されていたが、奇術を以て身を隠すゆえ、中々召し捕り難く、また自来也は大胆不敵^{えせもの}の似非者^{（悪者）}なれば、わが身の詮議^{しやべつ}厳しきを事とも思わず、昼夜の差別なく所々に押し入った。²⁰

また、名越長兵衛宅で勇源太郎に捕えられた際にも、啖呵を切る場面があり、豪胆さが表現されている。

我が名は当時日の本に隠れなく、三歳の小兒も能く知りおろう。汝らが予を草を分かつて詮議をなす盜賊の首領尾形周馬寛行、異名を自来也と申すは我が事なり。過つてあざとき（小利口なる）術に陥り搦め捕らるるも我が運命の尽くる處、卑怯未練に白状などとは片腹痛し。これまでの悪行は云うに及ばぬ賊徒の首領、今宵自然と手に入りしは汝らの手柄と心得、無益^{むやく}の尋ねは止めにし、早々に城下へ連れ行け²¹

この場面でも、白洲において軍太夫に本物の自来也であれば隠れようとして偽るはずであり、自分で自来也などと名乗ると言うことは首領を庇っている手下であるはずだから拷問にかけて白状させて

やる、と言われると、以下のような挑発を行う描写もあり、地の文だけでなく、実際の自来也の言動からもその豪傑さが見て取れる。

汝が如き愚人輩に申し聞かすも詮なき事なれども、両剣を帶するを以て己を士と心得て口賢く詮議だてする事こそおかしけれ。我が申す事を、耳を穿つて承れ。いま汝が尋問に『実の自来也ならば初めより名乗るまじ』と申すは、己が畜生士の臆病根性に引き比べたる言いぐさにて、勇も義も無き一言。それがし、盜賊と雖も数千個の首領となれば、小賊を憐れみ、且つまた貧人を助けて頗る仁義の道も知り尊ぶ。汝などは、主人の大事と聞かば、今にも他人より先に逃げ行く性根と覺ゆるぞ。かかる家臣を扶持し置き、殊には政事に関与せしむること、領主の無智にも似たり。それがし、聊か恥を知り天命を知るが故に、かく捕われの身となるも、予て覚悟を決めておるゆえ、卑怯未練に己が名を裏み小賊の名を白状して叶わぬ命を助からんと遁れ口はきかぬワ。かかる勇気を汝らも見覚え、実の武士の真似など致せ。この上に何を問うとも、畜類に答うる詞はない。大たわけめ²²

そして、自来也は、山賊によって祖父の喜樂齋が殺されそのまま

では死ぬところであった幼児の侶吉を拾い、連れ帰って養育するばかりか、侶吉の敵討のために力を尽くす義侠の人でもある。

・「悪」の主人公としての自来也

鬼武の『自来也説話』はピカレスクとされているように、自来也は「悪」の主人公である。

自来也に侶吉を助ける役割が持たされている『報仇奇談自来也説話』では、盗賊の首領である自来也はそのまま「悪」の属性を保ったまま物語が終了するが、自来也自身が主人公として主体的に動き出す『自来也説話後編』では、自来也はただの盗賊の首領では終われない。

『自来也説話後編』の中盤から自来也は、自らを三好長滋の遺恨を晴らす者という立場に自らを定め、石堂晴昵の首を取ることを目的として行動し始める。その切っ掛けは海賊をしていた自来也の元に三好長滋の亡霊が現れ（声のみ）、自来也に、「予が存念を受け継ぎ、何とぞ石堂家に仇を報い、予が心を安からしめよ。」²³と命じたからである。それによって自来也は、討った晴昵の首（実は采男）を啜^すえて登場する場面で、「それがし、予てより石堂家に仇をなしかねを啜^すえて登場する場面で、「それがし、予てより石堂家に仇をなして三好家の恥辱を雪ぎ参らせんと、これまで盗賊の悪行を重ねたるも軍用の金を調えんがため。」²⁴と発言し、これまでの盗賊働きの

理由についても全て三好長滋に還元してしまうのである。

・自来也の死

『自来也説話後編』における自来也は、『報仇奇談自来也説話』の中で軍太夫から奪った西天艸と、蝦蟇の異人から伝授された蝦蟇の妖術により、圧倒的に有利な立場を得て行動する。

自来也は最後に死ぬのであるが、それは人間の盗賊自来也としてであり、所持する者を不死にする西天艸が無効化されたのでも、蝦蟇の妖術が普通の人間の力によって破られたのでも無い。

『自来也説話後編』における自来也は浪人となりながらも旧主である三好家の前の当主、三好長滋の恨みを晴らすために行動する忠義の士であり、その様は破魔之助と変わらないように思える。しかし、破魔之助の行動によって自来也の計画は失敗し、石堂晴昵を討つことのみならず、自来也自身も死に追い込まれる。『報仇奇談自来也説話』の頃から「義気」ある人物とされ、『自来也説話後編』においては旧主のために行動する自来也が死ななければならなかったのは、自来也が「悪」の主人公であるだけではなく、蝦蟇の妖術という「邪」な術を使用したためではないだろうか。

合巻『児雷也豪傑譚』

合巻『児雷也豪傑譚』は天保元年（一八三〇）～慶応四年（一八六八）にかけて、美図垣笑顔、一筆庵主人（溪斎英泉）、柳下亭種員、柳水亭種清の四人の作者の手によって執筆された四三編に及ぶ未完の長編続き物合巻である。『児雷也豪傑譚』の三度に渡る作者交代の理由は、作者死亡に因るものであり、初編（天保元年・一八三〇）～六編（弘化三年・一八四六）までの作者が美図垣笑顔、七編（弘化四年・一八四七）～十一編（嘉永二年・一八四九）までの作者が一筆庵主人、十二編（嘉永三年・一八五〇）～三六編（安政六年・一八五九）までの作者が柳下亭種員、三七編（安政七年または万延元年・一八六〇）～四三編（慶応四年・一八六八）までの作者が柳水亭種清である。但し、七編～十一編までの部分は美図垣笑顔の遺稿に基づいてのもの、三七編～三九編は柳下亭種員の遺稿に基づいたものであるため、実質上の作者との対応は、初編～十一編が美図垣笑顔、十二編～三九編が柳下亭種員、四〇編～四三編が柳水亭種清となる。

・『児雷也豪傑譚』の作者たち

『児雷也豪傑譚』は美図垣笑顔によって書き始められた。この作者は、高木元によれば²⁵、美図垣笑顔は通称美濃屋甚三郎という人物であり、書肆²⁶として『八大伝』の出版にも携わったが、経営に

失敗し廃業した人物である、という。

最初の作者である美図垣笑顔は感和亭鬼武の読本『自来也説話』（文化三・一八〇六・四年・一八〇七）をもとに『児雷也豪傑譚』を執筆したのであるが、四三編で途切れるまでに、作者の死亡による書き手の交替が起こったため、美図垣笑顔・一筆庵主人（溪斎英泉）・柳下亭種員・柳水亭種清の四人の手による作品となる。

『児雷也豪傑譚』解説²⁷によると、作者とその担当部分について以下のようにまとめられている。表紙・見返し・巻末書名等の記述からは、初編から六編を美図垣笑顔、七編から十一編は笑顔の遺稿から一筆庵主人、十二編から三六編は柳下亭種員、三七編から三九編は種員の遺稿から柳下亭種清、四〇編から四三編は柳下亭種清となるが、五編の改題改修本である『緑林豪傑譚』の序の文章から一筆庵主人が六編から嗣作した可能性がある、とし、小池藤五郎『増補改訂日本文学大事典』『児雷也豪傑譚』の項目では初編から五編を笑顔作、六編から十一編を一筆庵主人とし、また六編と七編は遺稿によるものらしい、という記述、鈴木重三『日本古典文学大事典』『児雷也豪傑譚』の項目では初編から五編を笑顔作、六編から十一編を一筆庵主人作とする記述を紹介している。

『児雷也豪傑譚』は四人の作者によって書き継がれた長篇作品で

あるということもあって、しばしば作品の前後に矛盾が生じることがあった。この点について、例えば三人目の作者である柳下亭種員は第十九編上冊の序で以下のように述べる場面がある。

曲亭翁の南柯後記は前編の江湖の售るゆる、遽に後編を著作ならん歟とおもはる。一九叟の膝栗毛は発兌毎に高評なりしより、発端を後に綴添しものとぞ。此書も則美図垣主が妙案に依て世評高く、己が拙き継作さへ見捨てたまはで、斯許のながものがたりまで、さてじらいや、じつふあるひはしなか、たれかれ長譚と迫はなりつ。扱児雷也が実父の事、或臣下の誰彼が在に世頃の話をも此に不慮ず説発せしは、前文に稟し、発端を後に綴、後編を不意に著したる類にも等し。さはいひながら、南柯夢の寂煩き作意は従来、膝栗毛の能毛錐を走す滑稽にもかで、争およばん。只、後巻に半七と三勝が名を附会と、此巻に児雷也が東海道を往来する而己、両種の書に聊因のありといはん歟²⁸

このように種員は、この作品が長篇になった理由について、南柯後記や膝栗毛の例を挙げ『児雷也豪傑譚』もそれと同じように、作品が世間に受けたために後付け的に次々に設定が作られ続編が出版されていった、としている。『児雷也豪傑譚』は続編を求める読者の

存在を背景に出版され続けた作品であるが、そのように書き続けられた作品はその内容に矛盾が生じ、一貫性を失いがちである。

種員は続いて第二〇編上冊の序においてもこのような弁解のような内容を記述している。

前巻にも言、此書元稿は美図垣大人にて、中頃は一筆菴の著述なり。綴継ゆるにや、英泉子に至て文中聊誤あり。一度児雷也が手に帰入葉籠を勇見之助が復所持し、殺害されし母梢を存生様にいひ、且尾形弘純は筑紫の城主と二編にあるを越後の領主なりとせり。予は笑顔子の条に倣て、則肥後の国人とす。此他初編に紛失まゝなる吹雪形染の茶入をいだし、五編より後行衛閨老婆於強を尋て用ゐ、彼是と補綴すれども、恵吉といふは弘行が義理ある娣深雪が偽名、そを別人のごとくしるせし、これのみは亦補正がたし。さはいひつ、錯乱ながらも葉籠の事と死たる人を生るにかきしは最興あり。葉に依て回生と看ばなく、頗妙文、一筆菴が無二筆の名誉を賛美するの余り、叙詩に換て誌なりけり²⁹

『児雷也豪傑譚』の矛盾する記述について言及し、その理由とし

て『児雷也豪傑譚』が複数の作者の手によって書かれた作品であり、二人目の作者一筆庵主人になるとそのために内容に誤りが生じてしまった、としている。

高木元は、『児雷也豪傑譚』は当時流行していた読本の抄録合巻とは異なり、筋を次第に改変して発展した、とし第二十編上冊の柳下亭種員の序を引いてその内容は錯乱が多い、としている。³⁰ その上で高木元は筋が分からなくなるのは読み方が間違っているから、と指摘、「毎年何巻ずつかまとめて出されるので、その限られた範囲の場面に趣向の奇抜さを求めればよい」³¹と断言している。

以下で、主人公の児雷也の動向を中心に『児雷也豪傑譚』³²の粗筋を概観する。

あらすじ―主人公児雷也の動向を中心に

初編（上冊）

太郎十三歳、信濃国更科、鼠の宿の村はずれで義父畑作、義妹深雪十一歳との三人暮らし。強盗に畑作を殺され、深雪を攫われて、一人になり、長者の持丸に引き取られて庭子になる。持丸の総領息子富貴太郎元服の夜に強盗が入るが、強盗は雷火に打たれて倒れる。

太郎は雷火から飛び出した雷獣に打ち掛かる。

初編（下冊）

太郎は雷獣を捕まえて松の木に括り付けると、盗賊の頭摺針太郎とその手下四人も松の木に括り付けて捕まえた。太郎は村の噂で雷を生け捕りにした太郎、雷太郎と呼ばれるようになる。ここから太郎は雷太郎と書かれる。強盗と捉えた雷太郎はその褒美として、越後国の新潟の畑作の弟を訪ねたいと申し出、許されると单身越後へと旅立つ。これより物語は七年後へと飛ぶ。七年後に雷太郎（ここでは実夢上人）は相模国の大磯屋で遊女艶衣となっていた深雪と再会する。

二編（上冊）

雷太郎（以後実夢上人）は越後に向かったものの、畑作の弟の行方も深雪の行方も分からなかったので職を転々とし、鎌倉で都からやって来た高僧に弟子入りした、と艶衣に語った。艶衣と話をしていると盗み聞きをする人があったが、そのままにして実夢上人は艶衣に書き付けを渡して駕籠に乗り出立し、大磯の大門口で艶衣の客、針崎登毛九郎という浪人者と伊達衆の親分、夢の蝶兵衛の刃傷沙汰を仲裁する。この針崎登毛九郎は実は以前に雷太郎に捉えられた盗賊の摺針太郎であった。針崎登毛九郎の異母兄弟である龍巻荒九郎が盗んだ吹雪の茶入れを狙った実夢上人（ここから児雷也）は艶衣

を使つて針崎登毛九郎を誘き出すことに成功する。しかし、摺針太郎の証言によつて茶入れは信濃国、黒姫山を根城にする盗賊、黒姫夜叉五郎鬼門と名乗っている龍巻荒九郎の手元にあることが分かった、児雷也は信濃国に向かうことにする。ここで児雷也は自ら夢実上人は人々を欺く仮の姿で、自身は盗賊の首領、児雷也であると宣言する。摺針太郎を殺した児雷也は手下を連れ、善光寺詣での格好で信濃に向かったが、越後国の妙香山の麓のあたりで悪天候にみまわれ手下とはぐれてしまう。山中に家を見つけた児雷也は一夜の宿を借りることにするが、越路と名乗る女主人に一目惚れする。児雷也は越路に言い寄るが越路は相手にしない。怒った児雷也は刀を抜いて脅そうとするがこれも簡単にあしらわれ、金縛りにかけられてしまう。越路にやるべきことがあるのに女に現を抜かすな、と脅された児雷也は許しを請うと、越路は児雷也を待っていたと言う。

二編（下冊）

越路と名乗った女は実は仙素道人という白髪の異人だった。仙素道人は児雷也を周馬弘行と呼び、自分が呼び寄せたと言う。児雷也はここでこの仙素道人によつて仙術を伝授される。（仙素道人はこの術は蛇の血によつて破られると言っている）さらに児雷也は仙素道人の幻術によつて父親の最後の場面を見せられる。そこで討手の更科左衛門に怒りを見せる児雷也は仙素道人にこれを恨むのは筋違い

である、と諭され巻物を渡され下山させられる。ここで児雷也と仙素道人は一旦別れる。妙香山の麓に降り立った児雷也ははぐれた手下を試しに伝授された仙術で呼び出して見る。ここからただの盗賊であつた児雷也は、仙術の使用者となる。この後、信濃に向かう途中の道で（仙素道人と出会つてからも目的地が茶器を持つ盗賊の龍巻荒九郎のいる信濃、というところは変わっていない）行き倒れている病気の非人に児雷也は印籠を渡す。この後児雷也は信濃国司、更科左衛門の妾の白妙として、これが都からやつて来るという噂を聞きこれを攫おうとした黒姫夜叉五郎鬼門の元に潜りこみ、幻術を使つてこの一味を打ち負かし、自身の手下に取り込むことに成功する。（児雷也が白妙に成りましたのか、このような人物は実在しなかったのか、国司の妾が都からやつて来る、という噂から黒姫を誘き寄せるための児雷也の罠であつたのかは記されていない。）ここで児雷也の名乗りに尾形周馬弘行というのが本名として追加されている。黒姫を戸隠山にやり、黒姫山を根城にした児雷也のもとに、ある日妙香山の仙素道人が現れ、黒姫山からやつて来た大蛇によつて殺されそうだから助けてくれ、と言つて姿を消す。慌てた児雷也は妖術を使つて妙香山に向かう。

三編（上冊）

妙香山で児雷也は弱つて術が解け、正体である大蝦蟇の姿になつ

て伏している仙素道人を見つけた後、大蛇の顎と左の眼を狙い撃ち、これを殺した。ここでは児雷也は妖術は使わず、鉄砲を使用して大蛇を殺している。この後児雷也は再び仙素道人の姿を取った大蝦蟇のもとに向かうが、仙素道人は児雷也を追って妙香山まで来ていたが、そこで大蛇の白氣に当てられて変心した夜叉五郎によって撃ち殺され、児雷也も狙われる。夜叉五郎と取っ組み合いになった児雷也は二人そろって谷川に落ち、柴刈りの鎌平（夜叉五郎の元手下）の舟に拾われるが、児雷也は再び水中に落とされる。しかし児雷也は妖術を使って水中から脱出し消える。ここで児雷也は光源氏もかくやという雅男として描写されており、その姿は更科家の家老、姫松枝之進と子の姫松須磨太郎を殺され、夜叉五郎を敵とする姫松枝之進の妻梢、姫松須磨太郎の妻美棹、お供の松平の三人に目撃されている。（三人と書いているが美棹の子どもも居るので正しくは四人である。）

三編（下冊）

児雷也は、畑作を殺し深雪を攫った敵の一人であるがん八が、欲四郎と名乗り主になっている越後国新潟の妓楼熊手屋に、信濃国領主更科家の若殿都守之助と名乗って遊女菖蒲の客として入り込んでいた。欲四郎は児雷也の手下を捉えており、菖蒲を唆して児雷也とついでに邪魔な継子の多金を始末しようとしたが、児雷也は先手を

取って妖術で庭先に火炎を吐く大蛙を出現させ、それに気を取られた欲四郎とついでに菖蒲を覆面頭巾の忍び装束の手下に縛らせ攫いだす。ここで児雷也は一騒動の素になっていた巡礼恵吉もつれて行く。この巡礼の正体は畑作の仇討をさせるために児雷也が送り込んだ深雪だったことが次の四篇（上冊）で判明する。

四篇（上冊）

児雷也は手下に乗っ取らせておいた熊手屋の別荘に辿り着くと、がん八に刀を渡し、深雪との敵討ちの為の勝負を強要する。深雪が劣勢になったところで児雷也は雪の蝦蟇に呪文をかけてがん八に投げつけて加勢し、深雪ががん八の喉を刺し貫くと、その頭を打ち落とした。児雷也は逃亡のために船を用意していたが、永尾家の陣代八鎌鹿六に逃亡手段を読まれて追われたため、妖術で大鰐鰯を出現させて畏れさせ追跡を止めさせると、女三人を連れたまま黒姫山の隠れ家に帰った。黒姫山で児雷也は菖蒲と多金との三角関係状態に陥り、多金に嫉妬した菖蒲の口からは出た蛇が下冊で騒動を起こす。

四編（下冊）

児雷也は寝室で、相模国大磯の郭に居る鶴橋屋喜之助の元へ向かうと考えていたところであったが、そこに多金がやって来て愚痴をこぼす。それを児雷也がなだめていると、柱にかけてある薬玉が

蛇になって多金に飛びかかろうとしたので児雷也は腰刀で切ったが何ともない。良く見ると蛇では無く元の薬玉に戻っている。児雷也は不信に思いながらも多金を部屋に帰すが、その夜から多金は重い病にかかり、蛇が来る、と讒言を口にするようになる。これに対して児雷也は為す術なく心配するだけである。ある日菖蒲が外面を取り繕うために多金を見舞ったが、その時にどこから飛び出してきた蛇が多金に飛びかかろうとしたので児雷也が掴むと手に絡まって離さない。そのため怒った児雷也が縁側の手水鉢に蛇の頭を押し付けて腰にさしていた鉄扇で打つと、菖蒲があつと叫んで悶絶する。

菖蒲の額は割れていた。これを怪しんだ児雷也が再び蛇の頭を打つと、蛇の頭が切れて多金に飛び付き髪に食いついた。驚いた児雷也が蛇を取ろうと近づくと、小さな蛇は蟒蛇の頭になっていた。多金の髪を啜えた蟒蛇が屋根裏高く舞い上がり、多金を宙づりにすると、児雷也はこれを睨み付けて退散させる。駆けつけた手下達や恵吉に多金と菖蒲をまかせると、児雷也は夜遅くまで和漢の軍書を紐解いていた。この騒動は夜叉五郎に大蛇の怨念が憑りついたのと同じで菖蒲の嫉妬心に大蛇の怨念が憑りついたのだらうという。この後額の傷が悪化して発熱し、発狂した菖蒲が多金を殺すと児雷也は刀で菖蒲の頭を打ち落とす。この後この騒動を向かいの松の太木の上手の枝で覗き見ていた黒装束の忍びの者に襲い掛かれるが、児雷也

妖術を使って滝の中に消えて見せる。滝の下に降りた児雷也は旅浴衣の艶衣の姿になった恵吉と共に信濃に向かう。この後児雷也は困窮しているおさちの元に現れる。(四編では何者であるかは明言されていない。)

五編(上冊)

児雷也は夫の稲作が越後に行ってしまったから困窮し、渋谷工門に責め立てられていた信濃国鼠の宿の持丸富貴太郎の妹おさちの前に畑作の息子の太郎として現れる。この時児雷也は侍の姿であったが、それは鎌倉の武家方に奉公して出世したからだと説明する。児雷也は渋谷工門を手裏剣で殺すと、おさちに富貴太郎はどうしたのか、と尋ねる。尋ねられたおさちに児雷也は、持丸の家が没落したのは、熊手屋で児雷也が三人を攫って行った時に熊手屋に偶然逗留していた富貴太郎が、児雷也との関わりを疑われて陣代八鎌に捕えられてしまったからだ、と詰られる。自分が児雷也であることをおさちに気付かれ、懐剣で切りかかられた児雷也だがこれを躲すと自分が盗賊になったのには訳がある、そして富貴太郎を巻き込んだのも偶然であるし、助け出す算段もついている、といってこれを宥める。児雷也は艶衣をまた若衆の巡礼に仕立て、変装した手下を付き添わせて相模国の大磯へ送り出し、別の手下を越後の新潟に先行させ、单身新潟へ向かう。一人になった児雷也は旅の二日目に宿を取

りそびれたため急いで歩いていると、鳥居を見つけたのでそこにあらだろう祠で一夜を明かそうとする。社で休んでいると児雷也は瘧気に襲われる。瘧気に苦しんでいると、きこりのような身なりをした大男で山の麓に住む岩根の我毛六と自称する者に印籠を渡される。実はこの男は以前児雷也に薬を恵まれた非人であり、この印籠は児雷也のものであった。更にこの男は児雷也の隠れ家に忍び込んだ曲者でもあったことがここで判明し、児雷也はこの男を挑発する。児雷也はここでまたこの男に対して印籠の根付の蛙を投げるとその蛙が杉の根本に取りついて虹を吐くという妖術やその虹の上を渡り、風と共に消える、といった妖術で応戦している。児雷也はここで此の男を更科家の家臣、高砂勇見之助であると特定して声をかけている。

五編（下冊）

児雷也は越後国新潟の湊に上方から移り住み、占いや呪いに長け、指すの神子と呼ばれる、福蒔の宝子に化けて陣代八鎌を騙りにかける。児雷也（この時点では宝子）は陣代の屋敷に掛けられていた楊柳観音の掛け軸を騙りに使用した。児雷也（宝子）が掛け絵の観音に語りかけると観音が頷いて微笑み、屋敷の者を驚かせた。さらに児雷也（宝子）が楊柳観音がこの家の主に福を授けると言っているという、その手に持っている壺を受け取り、礼拝するとその壺か

ら小判小粒が湧きだした。児雷也（宝子）は陣代にこれは日頃の信心の賜物であるため、これからも一層信心しろ、と言いながら壺を掛け絵の観音に還した。陣代はこれにより児雷也（宝子）を完全に信用し、児雷也（宝子）が円通大師の通力によって世界の黄金を集めるために、ありつたけの黄金を床に飾って祀れ、という指示に従い二千両の金と黄金を床の間に飾って観音の祈りを行うと、灯りが消え轟音がし、祈りを行っていたはずの児雷也（宝子）も金も消え、ついでに掛け絵の楊柳観音の姿もなくなっておりそこには「児雷也」の文字が残されていた。さらに児雷也は冤罪で打ち首になるところであった富貴太郎のもとに大驚の姿になって現れこれを攫って救出す。

六編（上冊）

ここで児雷也が富貴太郎に事の顛末を説明するが、その中で神子の宝子に化けていたのは陣代に近づくためであったことが分かる。さらに富貴太郎に噂に聞く児雷也と年恰好が似ていると指摘されると自身が児雷也本人であると告白するが、ここでも本名は周馬弘行であると告げており、また、ここで盗賊の首領をやっているのは軍資金を集めるためであると、その目的をそれまでのぼかした理由に比べればややハッキリと告げている。ここで児雷也は確保しておいた稲作と富貴太郎を対面させた後、稲作には百両渡して帰らせ、富

貴太郎は病身の侍に仕立てて共に駕籠に乗せて連れて行く。しかし、この後、山賊に襲われた稲作の前に現れこれを助けている。

六編（下冊）

ここでは児雷也という名前は出ていないが、七編（上冊）で児雷也の妹の艶衣（ここでは主にお六）が兄と言っている鮫鞘四郎三と名乗る浪人が、敵の龍巻荒九郎（ここでは強敵斎無闇軍太左エ門）に出会い返り討ちにされた梢と美棹に出くわし、美棹に兄の高砂勇見之助に息子を渡し、事の顛末を伝えてくれと頼まれている。その後児雷也（ここでは四郎三）は妹の旦那になる蝶兵衛とその恋敵、焰魔の鬼六の斬り合い巻き込まれ、ここで蝶兵衛と顔を合わせている。

七編（上冊）

児雷也（ここでは四郎三）は預かった幼子に捨松と名付け面倒を見ていると、ある夜美棹の幽霊が現れる。ここでは児雷也（四郎三）は美棹を不憫に思つて涙を流しながら「南無阿弥陀仏」と唱えている。児雷也（四郎三）は鶴橋屋喜之介の家に仮住まいし、これの子分を装いながら鎌倉の様子を窺っていた。そこに野手の三吉が、更科家の息女田毎姫と越後の月影深雪之介との婚札が整つたため、その礼物を近いうちに送り合ふと告げ、それを道中で奪つて軍用金の助けにしようと提案したため、捨松を喜之介夫婦に預けると手下と

共に越後信濃の境である山路を目指して出発した。

七編（下冊）

月影家へ田毎姫を送り届ける婚札の警護を任されたため、道中の下見に妙香山を目指し、そこで武者修行のために越後信濃へ向かつていた無闇軍太左エ門に出くわし切り合いになった勇見之介に、ここでは誰とも名乗っていないが児雷也は手を貸している。ここで児雷也は勇見之介に無闇軍太左エ門の手下二人を簡単に殺せたのは自分の妖術の助けによるものであると言ひ、この妙香山にいる自分が以前退治した蟒蛇の番の毒氣に当てられる前に山を降りろと警告し、恩を着せると勇見之介の前から姿を消す。婚札の本番では、月影家の深雪之介のもとに更科家の田毎姫が嫁入りする際の付け人が高砂勇見之介であり、鎌倉管領からの上使としてやって来た比企の藏人に化けて潜り込んでいた児雷也がやり合う。児雷也（ここでは藏人）が深雪之介に月影家の重宝、尾形の家に軍勢を催促する月形の印と名付けられた割符と尾形の系図を見てこいと命令されている、と言ひその二品を持つて来させようとする、勇見之介がそれを制しまず見て欲しいと蒔絵の印籠を取り出し、児雷也（藏人）に迫る。児雷也が妙香山の恩を忘れたかと詰るが勇見之介はそれは私情であるとして、児雷也の襲撃を予見していたため興入れの田毎姫を自身の娘である照田と入れ替えており、それを襲撃した児雷也の手下が化

けた偽姫を既に捕えていると告げ、蔵人と名乗る児雷也に正体を明かせと迫る。迫られた児雷也は、自分は尾形弘廉〔弘澄〕の忘れ形見の尾形周馬弘行である、と告げ、割符と系図に拘ったのは、自分は鎌倉に潜んで時期を待ち絶えた尾形の家名を立て再び鎌倉管領と合戦して亡き父に報いたい、印が無ければ越後の軍勢が従わないからであると言ひ、わざわざ上使に化けて潜り込んだのは事の真偽を質しなかったからであり、盗むだけなら自身の妖術を使えば簡単なことであると告げる。更に児雷也は如何に謀って自分を捕まえようとしても自分には敵わないとし、勇見之介が捕まえたと思つてゐた偽姫が児雷也の妖術によつて宝蔵に忍び込み、月形の印と尾形の系図を盗んだと言ひ、偽姫である恵吉の懷中から二品を取り出して見せた。その後児雷也はもう用は済んだが話の種に妖術を見せてやろうと言ふ。児雷也が呪文を唱えて立つとその姿は大蝦蟇になり御殿を押し潰したが、皆が驚いて見ていると大蝦蟇は段々と小さくなり、潰されたはずの御殿も何ともないため、人々が不思議がつて取り巻いていると蝦蟇は堀へ飛び込んで水門を潜り表に出、そこに待ち構えていた取り手の前に、児雷也は恵吉と共に蝦蟇の口から吐き出された虹の上に登場した後、朝日に消える雪のように姿を消して見せた。

八編（上冊）

田毎姫の婚礼の贈り物を強奪したり、偽上使になつて両家の婚儀を騒がせた児雷也は、あちこちに制札を立てられ多額の懸賞金を掛けられることになる。そこには児雷也の本名が尾形周馬弘行とであると明かされている他、妖術を以て強盜を働く、と書かれている。よつて、物語の中ではここから児雷也＝尾形周馬弘行は児雷也の名乗りによつて明らかになるのではなく、周知の事実である。月形の印と尾形の系図を手に入れた児雷也は、追手の詮議が厳しくなつてきたため国分寺の山門に仮住まいしていた。児雷也は偽上使となつた際に田毎姫の替え玉となつてゐた勇見之介（八編では勇見之助になつてゐる）の娘、照田を盗み出してゐたがその処遇に困つたため、信濃に送り返すことにした。その際児雷也は龍巻荒九郎を敵とする勇見之介の妹、美棹が返り討ちにされてしまひ、そこに居合わせた児雷也が美棹に託された遺児に捨松と名付け、姫松枝之進の妻梢と共に鎌倉で養つてゐること、その捨松を盛り立て美棹の本懐を遂げさせたいと思うがもし自分に何かあればこれの行方を知るものも居なくなつてしまふこと、等を勇見之介に伝言するよう照田に告げ、さらに美棹の最後の様子についても詳しく照田に聞かせ、形見の短刀を託した後、隠れ家で見聞きたことについては他言するなどと念を押して送り出した。ここで児雷也は照田を送り返すための護衛を妖術によつて用意している。児雷也は鼻紙台の白紙を折つて、呪文

を唱えて投げるとこれが一旦五十余りの蛙になり、忽ち様々な姿に変化した。照田達を送り出した児雷也は星や鐘の音から味方の凶事を察知する。するとそこに手下の野ぶすまてん六がやって来て、夢の蝶兵衛が閻魔（ここでは焰魔ではなく閻魔になっている）の鬼六を殺したために捕まり、そこから偽上使の件で激しく追われる児雷也との繋がりもあつてその身が危ういこと、またそのために、お六や喜之助夫婦にも危険が迫っていることが告げられ、児雷也は思案する。

八編（下冊）

児雷也は蝶兵衛の様子を窺うために紙の蛙に乗って鎌倉まで向かい、すみかの様子を窺うとそこには喜之助の女房お梭と捨松しか居なかったのだ、目代の屋敷の獄中に居る蝶兵衛のもとに向かう。そこで児雷也は隠形の術を使って獄に入り印籠から出した仙丹を蝶兵衛の身体の傷に塗り、また口に含ませると、様子を詳しく聞きだした後、煙のように消えて行つた。この八編（下冊）で児雷也は取り手や大將愚平太、笛八等を引き連れた蝶吉と名乗る若衆によつてねぐらである国分寺に攻め込まれ、半時あまりの戦いの末に蝶吉によつて捕えられ、牢獄に入れられてしまうことになる。

九編（上冊）

児雷也は由比が浜で槍玉の刑に処されることになり、多くの見物

人の前で刑死した。しかし放免になった蝶兵衛の口から児雷也を生け捕りにした蝶吉という若衆は、実はお六の変装であり、児雷也が捕まつたのは蝶兵衛を放免させるために児雷也が考えた作戦であつたことが明かされる。

九編（下冊）

児雷也が刑死した場所に喜之助夫婦等に行つて見ると、児雷也だつたはずの死体が手下の恵吉だったので、身代りに死んだのだと思ひ不憫に思い念仏を唱えて家に帰るとそこに児雷也が駕籠に乗つて登場する。そこで児雷也は全て自分の妖術を以て行われたものであり、死体も他の人には分からないが蟾蜍である、と明かした。その後児雷也は喜之助の女房お梭に向かつて捨松の成長を待つてこれに龍巻荒九郎を討たせるつもりであること、自分も時期が来れば近国の野武士を集め甲斐信濃越後を攻め従えるつもりであること等を告げ、捨松を連れて空高く消えて行つた。

十編（上冊）

ここには児雷也は出てこない。

十編（下冊）

鎌倉を離れた児雷也は、捨松と共に信州に隠れ住んでいたが、ある夜珍しく捨松が夜泣きしたので、敵に何かあつたに違いないと悟り、蝦蟇を集めて吉凶を占うと、案の定敵の命は既に長くないと分

かったため夜明けを待つてすぐに鎌倉に向かうことにした。ここで児雷也が捨松を預かってから三年と言う部分があるため、物語の中の時間の流れが分かる。捨松を連れて鎌倉に戻ってきた児雷也は蝶兵衛、喜之助、半七（改名した富貴太郎）に無闇軍太左エ門の命が危ういことが占いによってわかったので敵討を成就させるために捨松を連れてきたことを告げる。ここで喜之助が美棹等の追善供養の帰りに出くわした軍太左エ門が落としたのを、拾って持っていた甲斐国黒駒山の郷土浦富二左エ門の書簡が児雷也の手に渡る。この書簡から代官畑守大膳によって横嶋愚平太、鹿野笛八が捕えられ、一味である軍太左エ門が寝巻のまま逃げ出した先に、児雷也が現れ自分は尾形周馬弘行、人には児雷也と呼ばれるものであると名乗り、浦富二左エ門耀影が自身の謀反に児雷也を引き入れるために軍太左エ門に交渉させようとしていたことは承知しており、自分は盗賊と呼ばれる身ではあるが大望あつてのことであり浦富二程度の下に下ることは無いし、そもそも浦富二のような民を苦しめ驕りたかぶる強欲非道の輩に味方する者は居ないのだから謀反など叶う訳も無い等と啖呵を切ると、自分は三年前に龍巻荒九郎（軍太左エ門）に返り討ちにされた美棹の遺児捨松に敵討させるためにここで待つていたのだ、と告げ軍太左エ門に捨松、及び助太刀の喜之助、蝶兵衛との勝負を強要する。ここでも深雪の時と同じように児雷也は見てい

るだけであり直接敵討には手を出さない。敵討が成就し事が済んだあと、児雷也は今回の敵討では姫松一家の怨念が軍太左エ門の二の腕の腫物となり人の面ようになっていたが、首を打った後には跡形もなく消えていたのは不思議なことだと、感想を言うと、このあと更科家より何らかの接触があるはずだから、として蝶兵衛の元に隠れてこれ待つことにした。

十一編（上冊）

捨松の迎えに阿諏訪飛番太、深井智之内がやって来ると、児雷也は喜之助夫婦に付き添っていくようにと命じ、捨松を送り出したが、武蔵国分倍河原の畔に差し掛かった所で捨松を攫って行つた。この時児雷也は、辻風が起こり砂石を飛ばして木を倒し、雲は立ち込め、雲の中から現れた一匹の大蝦蟇が捨松の乗物の戸を吹き飛ばし、捨松を引き咥えて飛んで行く、という派手な方法で攫って行つた。捨松を奪い返した児雷也は別れを告げさせるために捨松を山の寨に連れ帰り、一晚を過ごさせ、思うところがあるのでひそかに自分が更科家に連れて行くつもりだ、と乳母に告げる。ここで蝦蟇の子が登場し別れを惜しむ場面が描かれている。次の朝、児雷也は手下を武家の旅支度に仕立て、自身も羽織野袴姿になり捨松を駕籠に乗せ信州信濃へ向かった。信州へ到着した児雷也は玄関で自分は尾形周馬弘行であると名乗って勇見之助への取り次ぎを案内の者に頼んでい

る。勇見之助と対面した児雷也は捨松に敵討をさせることになった顛末を勇見之助に語って聞かせる。

十一編（下冊）

更に偽上使騒動の件についても触れ、互いにこれまでのことを詫びた。捨松を勇見之助に渡した児雷也は住处に戻ったあと、蝶兵衛や喜之助にも告げた方が良さだろうと思いい立ち、妖術を以て信州街道から鎌倉へ向かう途中の喜之助夫婦に合流し捨松を勇見之助に渡したことを教え、飛番太、智之内にも伝えておくようにと命じた。

黒姫山の山寨に帰ってきた児雷也は、手下を集め自分の運氣を考えると近いうちに軍慮に臨む知らせがあるため近国に散らばった手下を集めておくようにと告げる。それから後の夜児雷也は明神の森で怪しい女に遭遇する。児雷也はなんとなくその女の顔が忘れられず、自分でも不思議であると思っていると、その夜、児雷也の枕元に身の丈一丈ばかりの蛇が今切ったばかりと見える女の首を啜えて児雷也を恨む様子で現れた。しかし児雷也は驚く様子も見せずこれを見るとその首は嫉妬に狂った菖蒲に食い殺された多金の首であったので、この蛇は菖蒲の怨念であったか、しかし何故今更現れたのだろうと不思議に思いつつも怯まずこれを睨み付けた。すると蛇は突然人語で語り出した。その内容は、自分は長い間成仏出来ず、児雷也にも恨みをなさんと様子を窺っていたがなかなか近寄ることもかな

わず漂っているうちに、越中の立山にある地獄谷で彷徨っているときに蛭螭仙人に児雷也には前世より定まった縁ある妻を迎えるという天縁があるので諦めて成仏しろ、と教え諭されたため未来の懺悔を告げに来た、と言うとその姿は五色の雲に覆われ仏の姿が見えたので、児雷也は心の迷いかと疑ってきつと見渡すと、八つか七つの鐘の音が聞こえたため、夢だったかとも思ったが、これまで聞いたことも無い越中立山の蛭螭仙人の教化によって成仏すると確かに聞こえた、それに確かに忘れられない女の姿も心にある、と思いい信が晴れることは無かった。

十二編（上冊）

ここには児雷也は登場しない。

十二編（下冊）

ここでは名乗らないが、最後に病の田毎姫の治癒祈願のために必要な家宝の蛭螭丸という宝剣を騙し取られた責任を感じた陸三郎の自殺を止めるために登場する修行者が児雷也である。

十三編（上冊）

児雷也（ここでは陸三郎に雲水の乗雲と名乗っている）は浜藪六三郎に父親の汚名を雪ぐためには、自殺ではなく盗まれた宝剣の行方を捜すべきだと諭し、またその行方については、陸三郎に父親の介錯をした五十嵐典膳の依頼によって甲斐の黒駒山にいる浦富二左

エ門耀影が未塵骨平に命じて二人の女と共に騙り取ったと骨平が一味の笛八に話したのを聞いたが、笛八も骨平も宝剣を巡る争いによつて何者かに殺されてしまったためその在りかは不明であるので、まずは騙りの片棒を担いだ二人の女を捜せと陸三郎に助言し、縁があればまた会えるだろうと告げ別れる。児雷也（ここでは修行者乗雲）は陸三郎と別れたあと上野国で妙義山に参詣しようとして此の山に登ったが道に迷つて山奥に入り込んでしまう。日が暮れてしまったので夜を明かすための家でもあるだろうかと探すと谷を隔てた向こうに火の光が見えたのでそこに向かうと、古びた社の前で火を焚いている人がいたので、自分もここで一夜を明かそうと近寄りそこに居た武者修行のような身なりをした色黒の大男に焚火の火を貸してくれと話しかけた。焚火の火にあたりながら話していると、児雷也（乗雲）はこの武士に自分の配下にならないかと誘われたため、お前は盗人の頭であるのかと尋ねると、この男は自分は通称児雷也、本名尾形弘行である、と名乗った。それに驚いた児雷也（乗雲）が児雷也であるならば噂の妖術を見せてくれと要求すると、この偽児雷也は妖術によつて大蝦蟇を呼び出したが、それを見た児雷也（乗雲）はこれがインチキだと見破った。そのため内心可笑しく思いがらお札に自分も妖術を見せてあげようと言ひ、それを嘲笑う偽児雷也の前で蝦蟇には蛙で返そうと呪文を唱え、印を結び念ずると、

山谷が震え傍らの古宮が前に倒れ蝦蟇となり、偽児雷也を啞然とさせた。偽児雷也に詰め寄られた児雷也はニコリと笑うと、越後国黒姫山の児雷也、本名尾形弘行とは自分の事であると、ここで名乗りを上げる。さらに児雷也は偽児雷也に最近自分の名を騙つて強盗を働く曲者が居ると聞いたため、それを捕まえようと諸国をめぐつていたところであつたのだと告げ、お前は何者だと逆に詰め寄る。この後児雷也は、真野山に棲む海賊の張本（頭）である大蛇丸の手下の地潜黑夜叉と本性を明かした偽児雷也にお前を倒して本物の児雷也を名乗つてやる、とインチキ妖術で蝦蟇に化けていた賊とともに襲い掛かれたが、軽くいなすと黑夜叉の襟髪を掴み、ここでお前を殺すのは簡単であるが、最近お前たちの頭である大蛇丸が自分の時を狙っているという噂を聞くので、虎の棲む岩室を狐が望むのは無理のあることだと大蛇丸に伝えさせるために帰してやる、と挑発しさらに驚かせついでに送つてやろうと宙に引つ提げて大蝦蟇の背に乗り疾風、黒雲に包まれながら北の方に飛んで行った。

十三編（下冊）

このころの児雷也の目的は尾形の家再興、とハッキリしており、ここではそのために管領に対して功を立てることで亡き父である尾形左エ門弘澄の汚名を雪ぐうと思つていたため、甲斐国の郷土、浦富二左エ門が謀反のため黒駒山に籠っていると聞くとこれを平らげ

ることで管領に自身の真意を伝えようと思い、変装して様子を窺っている。捨松の父須磨太郎が大磯で殺された際に失われた更科家の重宝である吹雪肩衝と言われる茶入が入ったので、姫松家再興の足掛かりにしようと勇見之助の元に送った。これによって更科家より捨松が成人した後に、これが姫松の家を相続することを許されたため、児雷也の義心に喜んだ勇見之助がこれに報いようと主君である更科満明を説得し、海賊の大蛇丸が浦富二輝景と手を結び管領を脅かそうとしているためこれを討ち取れば、その功によってこれまでの罪を帳消しにし、尾形の家を再興すると認める赦し文を書かせることに成功した。それを勇見之助に渡されこれを討ち取って尾形家を再興しろ、場合によっては更科家、月影家も兵を出すので共にこれを討ち取ろうと言われた児雷也は、大蛇丸は自分の罠を狙う敵でもあるので願ったり叶ったりであると赦し文を受け取り、大蛇丸等を討つ手はずを整え勇見之助と別れた。

十四編（上冊）

都に向かうために黒姫山から出た児雷也は、虚無僧に変装して越後国頸城都市振の浜、親不知、駒返とも言われる難所にさしかかっていた。児雷也は地元農民に今日の波の様子は、と聞いたところ昨日まではいつものような高波であったが今日は珍しく穏やかであると返されたので喜び、難所を超えて行こうと西に向かう。そこで

児雷也は六十六部に変装した大蛇丸と巡礼姿のお綱（ここから綱手）と出逢う。児雷也は言い寄る大蛇丸を振り払う綱手を見て以前に見た勇婦だと気付き、児雷也に対面した綱手も彼が宿世の夫であるかと感じ、二人の仲が縮まりそうになったが、振られた大蛇丸によって邪魔される。この時大蛇丸が落とした一巻は武蔵の布引山の麓で失った尾形の家系図であったため、大蛇丸に詰め寄ると、更に綱手の言葉から三人は夜の布引の本社で出逢っており争いになるが、その際三人を守護する蛇、蛭螭、蝦蟇の三竦みによってそれぞれが思うように動けず、そこでうっかり系図を取り落した児雷也に茶器、綱手に短刀、大蛇丸の手には児雷也の系図が渡ったことが判明する。ここで立ち去る綱手を追って行こうとする大蛇丸に対して、児雷也は海賊真野の大蛇丸と断定してこれ呼び止める。呼び止められた大蛇丸にも児雷也は正体を見破られており、名を名乗れと言われる。ここで児雷也は如何にも自分が異名児雷也、本名尾形周馬弘行である、と名乗りを上げ系図を返せと迫る。大蛇丸に系図を返してやる代わりに児雷也の黒姫山の罠を明け渡せと言われた児雷也は、怒って力づくでこれを取り返そうと切りかかり、二人は切り合いになる。不利になった大蛇丸が系図を盾にすると児雷也は妖術でこれを取り返そうとするが上手く行かずためらっていると、海の底から現れた大蛇と岩陰に潜んでいた大蛇丸の手下の鉄砲が児雷也に襲い掛かり、

児雷也はいつの間にか戻って来ていた綱手に助けられる。児雷也は分が悪くなって逃げた大蛇丸を深追いしようとした綱手を止め、綱手から蛞蝓丸を受け取り、その短刀にまつわる話をしていたが大蛇丸の嫉妬が引き起こした荒波によって綱手と離ればなれになる。

十四編（下冊）

児雷也は、多金に対する嫉妬から狂い児雷也に殺された菖蒲のために児雷也を敵と狙う悪魔のお強とその娘小園が営む木賃宿にまた虚無僧の姿をとって現れる。ここで児雷也は、山賊児雷也を狙う土岐家の身内の大柿甘平（実は地潜黒夜又だったことが十五編で分かる）が持っていた姿絵によってお強と小園に正体を見破られ、その妖術を警戒した甘平に渡された毒薬や、鉄砲を持った甘平自身に狙われることになる。

十五編（上冊）

木賃宿に泊まった夜に児雷也はお強と小園に襲撃される。（お強と小園は敵討のためであったので毒は使わず刀を使った）しかし、二人が部屋に入ろうとした時に庭に積もっていた雪が沢山の蛙になって家の中に入り二人を驚かせたり、襲い掛かった二人が刺したはずの寝床の人形が消えて庭先に移動していたり、またそれを追って切りかかると煙のように消えてしまったり、と児雷也は妖術を使ってこれに対処している。この後宝剣の短刀を騙し取った女二人を追っ

ていた六三郎が現れると姿を消したはずの児雷也が再び登場し、六三郎に蛞蝓丸を手渡すと、以前に六三郎に乗雲と名乗った自分の本名は尾形弘行、又の名を児雷也と名乗る。正体を明かした児雷也は改めてお強に勝負を挑まれるが、ここに居合わせた二人、黒姫山の児雷也の噂に忍び込んでいた時に盗み見た、嫉妬に狂って多金に襲い掛かった菖蒲の有様を伝えた高砂勇見之助善任と、実は生き別れたお強の子供だった児雷也一味の夢の蝶兵衛によって説得され、お強と小園は児雷也を諦める。しかし、潜んでいた大柿甘平（地潜黒夜又）が鉄砲で狙っており児雷也は未だ命の危機であったが、これは様子を窺っていた六三郎の母浅香が黒夜又に切りかかることで回避される。さらに手負いの状態で児雷也に切り付けてきた黒夜又は六三郎に刺殺される。一連の短刀に纏わる騒動が解決すると児雷也は一人東を目指して旅立つ。

十五編（下冊）

東へと旅立った児雷也は武蔵国足立郡桶川の東の雷電山を越えようという際に、日が暮れてしまったので今日はこのあたりで夜を明かし山越えは明日にしようと思ひ身体を休ませられる場所を捜すと、近くに鳥居があつたのでその社で休むことにする。暫く休憩していると春とはいえ冬のような寒さであつたので焚火をして夜明けを待っていると丑三つ頃に本社の中から物音がして赭熊のような頭髪、

金色の眼、口には牙、雲形の半臂に雷紋の大口はいた異形の者が現れたので、児雷也は身構えてお前は何者で何のために現れたのか、と問い詰めた。するとその異形の者は恭しく礼をし、自分は昔児雷也に助けられたことがあり、そのために去年の冬越路で大蛇丸と児雷也が対決した時に大蛇丸が仕掛けた地雷火を破って児雷也を助けたりしたことのある者で、今回も鎌倉で縁ある人の危機を助け、またその他の人の禍を払えばその功績が児雷也を助けるだろう、と助言するためにやって来たのだと告げ、遠くでどろどろと鳴り響く雪下ろしの音と共に消え去った。児雷也は夢ではないと思い、この異形の言ったことについて考え、助けられたという言葉から昔生け捕りにした雷獣に思い当たる。ここで児雷也によつてこの児雷也という異名がこの雷獣に由来していたことが判明する。そして大蛇丸と対決したときに自分が気付いていなかった地雷火に雷が落ちたことで、自分では無く逆に敵方に被害が出たことを思い出し、これが雷獣の恩返しかと思ひ当たつたため、雷獣の助言に従うことを心に決める。夜が明けたので山を下りようとして宮を仰ぎ掛けてある額を見た児雷也は、そこに火雷神と書いてあるのを見て、雷電山にある雷の宮に泊まつた自分が雷獣のお告げを聞いたのは縁である、とましますその意に従う決意を固めた。鎌倉についた児雷也は江之島で児雷也の動向を探るために浦富二によつて刀屋伴右エ門のもとに潜

り込んでいた甥の土尾六とその土尾六の様子を見にやって来た横嶋愚平太による香炉強奪計画を阻止する。この香炉は頼経が鎌倉將軍であつたときに沈牡丹と名付け江之島の上の房へ寄附した香炉で、今度の管領持氏が望んだため畑守大膳が受け取り役になつたので二人は大膳に恨みを晴らすという目的もあつてこれを狙つた。児雷也は二人が仲間に引き入れた泣面ヶ崎の陀々八という漁師の仲間に紛れて襲撃を待ち伏せし、香炉を奪い取つた愚平太の手から香炉を取り上げ、大膳に向かって香炉は自分が預かる、心配するなど告げ、無熱池という池にほとりにある蝦蟇石と呼ばれる石の上に立ち、呪文を唱えて印を結ぶと、その蝦蟇石が動き、漁師たちのうえに飛び乗りその動きを封じ、その口から虹を吐きだした。児雷也は果然とする一同を尻目にその虹を渡つて南の方へ消えて行つた。この後、児雷也は土尾六を裏切つてお花を攫つて逃げた陀々八の舟に現れる。

十六編（上冊）

陀々八の舟に虹を渡つて現れた児雷也は、お花を殺そうとしていた陀々八を逆に切り殺すと、お花に向かって自分は児雷也である、と名乗っている。ここで児雷也は半七の妻であるお花に向かってあなたは誰か、と尋ねていること、またお花の方でも聞いてはいるが会うのは今日が初めて、と言っているためこの二人に面識が無かつたことが分かる。また、沖の舟の上の出来事を何故知っているのか、

と不思議がるお花に児雷也は腰越で土尾六の企みを耳にしていたが他の用事を片づけなければならなかったのもそのままだにしていたが、気になったので奇術に依って雪の下に向かい様子を見るために蝦蟇に吐き出させた虹の上から見渡していたらお花の窮地に気付いたので助けたが、これが半七の妻だというのは奇遇だ、とも言っている。

この後、陀々八に攫われた事のあらましを聞かされ父母が心配であるので、と訴えられた児雷也は共に様子を見に行こうと櫓をこいで江之島の東浦に乗りつけた。ここでお花の父母が死んでいるのを見た児雷也は嘆くお花に犯人の土尾六に対して半七と共に敵討しろ、と焚きつける。その後二人の野辺送りのために人を雇ってお花と共に雪の下に向かった。

十六編（下冊）

児雷也は大膳を疎ましく思う鎌倉管領家執権職の上杉氏憲入道禅秀によって、香炉盗難を咎められて切腹を命じられた大膳の切腹場所である佐々目ヶ谷にある東禅寺という荒れ寺に現れる。ここで児雷也は腹を切る合図として鳴らされるはずだった魚盤が鳴らないようにしたり、腹を切ろうとした大膳の腕を痺れさせたり、太刀取りの刀が抜けないようにしたり、といった不思議をまず起こして見せる。その後で児雷也は正面の戸帳から香炉一つのために忠臣が死ぬ浅ましさに仏が嘆いて魚盤の音を止めたのだ、香炉さえ大膳の手に

戻れば切腹しなくてもいいだろうと声をかけ、それを聞かされた検使の一人である五郎景憲に戸帳の内の妖怪を捕えろと命令された警護の者が戸帳を引き千切ることで姿を現わす。この時児雷也は眉秀でて色白く威あつて猛でない武士の姿で、蜘蛛に囲われた香炉台に沈牡丹の香炉を置き、崩れかかった椅子にかけ呪文を唱えて印を結び、という悠然とした様子で居た。大膳が児雷也を見て、江之島で曲者に壊されそうになった香炉を持って姿を消した人物だと言ったため、景憲によって盗賊とされ警護の者に襲い掛かれるが、児雷也はこれを躲し捕えてあつた愚平太を突き付け、香炉を大膳に手渡し、香炉を狙った曲者は捕えているがまだ自分を盗賊と言うならば相手になろうと皆に詰め寄る。そこでもう一人の検使である一色太郎頭広に問われて自身はもと越後の住人尾形氏の者、周馬弘行と名乗りかけると、その場の者に児雷也か、と驚かれる。ここでは名乗りが遮られているようなので、児雷也が自分で異名児雷也と名乗ろうとしていたかは分からない。大膳に愚平太が香炉強奪に至ったいきさつについて語られた児雷也は、自分は罪人であり、その悪事を償うため人々の窮地を救うと仏神に誓いを立て国々を巡っていたため、たまたま耳にした愚平太の企みを阻止しようと動いたが、途中でお花のために時間を取られているうちに大膳が切腹させられそうになったので、術を使ってこの寺に先回りしようとした途中で愚平

太を捕まえたと告げる。児雷也は香炉を渡すのが遅れたのはこのような理由によるものであり、また犯人も捕まえたのだから大膳の切腹は取り消して欲しいと頼むと、一色頭広は納得したが、景憲は許さず、児雷也についても掟を破る盗賊だと言う。すると児雷也は自分分は、一度は山だちの群れに入るとは言っても筋の無い盗みは行わない、忠孝を愛で不義を憎む者であり、また自身の非を知り志を改めた後には国のために力を尽くし、義を守ることを旨とし人々の難を救うため諸国を巡れば、信濃国更科家を通じて管領に罪を許された上、甲斐国黒駒山の浦不二左エ門輝景を滅ぼせという上意も得ている、これを見ろ、と勇見之助からもらった御書を景憲に付き付け、その上でまだ自分を盗賊呼ばわりするのであれば管領家の赦し文も保護同然である、と啖呵を切つて黙らせる。その後児雷也は香炉盗難の責任を未だに感じ切腹しようとしている大膳を説得し、浦富二退治に勧誘する。大膳が持氏に許された後、持氏には合わないまま別れることにした児雷也は、大膳には密かに愚平太から取り上げた鑑札渡して佐々目ヶ谷から立ち去った。その後児雷也は久しぶりに花水橋にある蝶兵衛の家に行き、お六に事の一部始終を伝えお花を預かるように言い、翌日雪の下からお花を連れてきた。お花を預けた児雷也は浦富二の様子を探るため、また半七夫婦に敵討をさせるために土尾六の居所を探るために甲斐に向かった。

十七編（上冊）

ここには児雷也は登場しない。

十七編（下冊）

児雷也は児雷也を味方につけようとした犬懸入道に仲間引き入れられなければ殺せと命じられた田越雁六によつて後を追われており、駿河の方に向かう途中の足柄越の半腹で声を懸けられる。呼び止められ犬懸入道の一味になるために鎌倉に戻ってくれと頼まれるが、児雷也はこれをあつさりと断つてしまったため怒った雁六、隠れていた組子に切りかかられたが、彼等を倒し雁六の刀を取り上げ、切り殺すのは簡単だけれど、そうしても何の手柄にもならないから命は助けてやるので早く帰つて事の次第を犬懸入道に告げよ、と言いつつ刀を投げ捨てると立ち去った。この後児雷也は返り討ちにされ報復を狙う雁六等に雇われた弓の名人岬平、鉄砲の名人峪蔵によつて薩埵峠で待ち伏せされることとなる。

十八編（上冊）

駿河国由比で四五日留まっていた児雷也は、薩埵を超えて遠江の方に行こうとして由比川を越そうとしている時に、林の陰から一人の漁師に声をかけられる。この漁師は実は児雷也の家の譜代西上隼人忠久の次男で幼名を太郎吾という人物で尾形家に代々伝わる白旗を預かっており、児雷也の近況を知ったためこれを渡そうと母親と

旅をしていた途中に水難事故で旗を失い、そのせいで母親も死に、目的を無くして漁師の家に婿入りし名を美保七と改め生活していたところ、夢枕に母親が立ち、若君が今この国に来ているので早く逢いに行け、また若君に危険が迫っているのをこれ告げて救え、と言われ、実際、この言葉の通り児雷也が由比の宿に来ていることを知り、また雁六の悪だくみも耳にしたので、この謀の裏をかいて別の道を行って欲しいと児雷也に告げた。しかし児雷也は雁六の執念深さは今後も自分を危うくさせるであろう、また敵が待ち構えているのを知りながらこれを避けるような真似は卑怯と言われるだろう、と聞き入れなかったため美保七もならば自分も手伝おうと密談していると、そこに二人の話を盗み聞きしていた漁師姿の男が現れ、三人ともその場から離れる。その後児雷也と美保七は待ち伏せしていた雁六達を返り討ちにする。ここで児雷也は岬平の矢と峪蔵の鉄砲を受けたと見せかけ、雁六等を喜ばせたところでその姿を消して見せる。すると二人の打った矢と鉄砲の玉は児雷也ではなく杉の枝と幹に当たっており、児雷也はそれを見て戸惑う岬平と峪蔵の二人の後ろに一身分体の術を使って二人になり、それぞれの襟首を引っ掴み、生きるも死ぬも運次第と言って谷間に投げ落とした。

十八編（下冊）

分裂した児雷也はそれぞれ歩み寄って合体し一人に戻る。奇術の

一部始終を見ていた美保七に称賛された児雷也は、美保七に御家再興を目指して浦富士左エ門輝景、大蛇丸を滅ぼすための手勢を集めていると語った。児雷也はそれを聞いた美保七に実は今自分が養父としている磯太夫は以前鎌倉で武士であった者であり、女房の弟田子作も人並み外れた力を持ち、武術にも優れた者で、二人は日頃から機会があれば武士に戻ることを望んでいるので、素性を隠して美保七の縁者とだけいって逗留し二人を試し、役立つと思ったら味方に加えて欲しいと言われたため、美保七に付いていくことにした。

美保七の棲家で児雷也は、磯太夫の古主である犬懸入道禅秀の甥、上杉五郎景憲が、禅秀の命で以前罷免した磯太夫（元の名は杜戸珍内）の帰参を促しにやって来たところ、磯太夫に以前から禅秀には鎌倉管領に対する謀反の気持ちが見え、それを諫めても聞かなかったから自分は鎌倉から去ったのに、今戻って主を討つための軍師にはなれない、帰って伯父によく諫言しろ、と言われてカッとなり磯太夫に斬りかかろうとするが、磯太夫の娘のお岸の執り成しによって思いとどまり、捨て台詞を吐いて立ち去るまでの一部始終を目撃する。この後児雷也は景憲と雁六達が合流したことによって居所が知れて再び命を狙われることになる。

十九編（上冊）

この場面には児雷也は登場しないが、田子作と、美保七の斬り合

いと磯太夫の自殺が発生する要因に児雷也が関係する。田子作は峪蔵と岬平の田子作を利用して児雷也を殺させるという策略を採用した景憲に唆され、帰参の手土産にと児雷也の首を狙い、お岸と美保七はそれを止めようし、磯太夫はその斬り合いの中に飛び込んで自殺する。

十九編（下冊）

児雷也は、磯太夫の自殺の理由―自分は禅秀の父親である上杉民部大輔重憲の臨終の際に管領家に対して氏憲が叛意を見せたならば諫言して正すと約束したにも関わらず、禅秀は諫言を聞き入れないばかりか自分が鎌倉から去つてみても相変わらずの様子で、更には謀反の軍師にするために自分に帰参を命じる始末であるので、自殺して大殿である民部重憲に詫び、同時に自身の子に禅秀の怒りを向けさせないようにしたいというものを語り、更に磯太夫は児雷也と美保七の密談を盗み聞きしていたため、両名の正体を既に知っており、その会話から以前偶然拾った白旗が、美保七が海難事故で無くしてしまった尾形家重代である三つ鱗の白旗であると知ったと言いきこれを美保七に渡す場面で登場し、磯太夫に礼を述べ、旗を手にし、尾形の家運も開けてきたと喜ぶ。するとそこに雁六に縄をかけて引き立てて峪蔵と岬平がやって来てひれ伏したので、美保七は怒ってこれに詰め寄ったが、児雷也は美保七を制して二人に訳がある

なら話してみると促す。実は峪蔵と岬平の親は児雷也の父親の足輕であつたため、児雷也は自分たちの主筋に当たるということを、田子作を使つた児雷也襲撃の仕上げのために潜んでいた際に聞こえてきた会話で知つたため、心変わりして藪に忍んでいた四人の組子を殺し、雁六を捕まえてきたので、雁六と共に処分してくれ、と言うのに児雷也は、笑つてそのようなことであらうと思つた、先の対立は知らなかったことなのだから仕方ない、自分の非を認めるならば心を改め、自分に仕えて忠義を示せと告げ、更に捕らえられた雁六に対しても、討つて捨てるべき相手であるが珍内（磯太夫）臨終の場であるので雁六の名から放生会になぞらえやるので鎌倉に帰つて禅秀にこの忠死の様を良く伝え悪心を翻させよ、と告げて縄を切つて逃がしてしまう。その後児雷也は美保七に浦不二を攻める時には先手を任せるので、武蔵国の分倍河原に勢力を集めるつもりなのでそのような話を聞いたら駆け付けるように、と命じ、峪蔵と岬平に指示して漁船に乗つて暁の頃に荃崎の磯を出立した。

二〇編（上冊）

ここには児雷也は出てこない。

二〇編（下冊）

ここにも児雷也は出てこない。

二一編（上冊）

駿河国の荏崎の磯から岬平と峪蔵に櫓櫓を取らせ小舟で南に進んでいた児雷也は、浜松の三保の出崎に漕ぎついたところで、岬平には大蛇丸に狙われている児雷也の根城である黒姫山に守りを固めるようにという伝言を、峪蔵には浦富士左エ門輝景のもとに潜入している畑守大膳への密書を届けるようにそれぞれ命じた。二人と別れた児雷也は三保の社に詣で、羽衣、相生、二木の松でも見ようと三保の里から南に出発したところ、駿河遠江二国の領主である今川伊予介時秋が臣下の大道寺玄蕃充頼邦、荒川蔵人貞勝等を連れ、鷹狩をしており、そこで八重霞という鷹が銘木羽衣の松に足縄を絡ませてしまっている場面に出くわす。

二二編（下冊）

児雷也は時秋の近習に弓矢を借り、松に絡まっている足縄を切つて八重霞を助け出した。すると喜んだ時秋に素性を尋ねられた児雷也は、尾形周馬弘行と名乗る。児雷也は時秋一行にも名を知られており、時秋には自分の館への逗留を勧められるが、児雷也は名所旧所の観光もしたのでとそれを辞退する。時秋一行が去ると児雷也は宿を請うのも煩わしいので今日はここで休もうと思い、野宿の用意を整えお花や半七のこと等を考えていると、清見寺の鐘に音が九つの時を告げると、児雷也の前に松葉を入れた籠を背負い左手に熊手を持って唱歌を歌う若い女が現れた。丑三つ時近くにこのような

女が一人でやって来るわけは無いのでこれは狐狸の類が自分を誑かしに來たのだろう、と思った児雷也は暇つぶしに一なぶりしてやろうと声をかけた。すると児雷也は乙女に自分は妖怪変化の類ではなく、昼間児雷也のおかげで切られることを免れたのでその札にあなただのようになることを教えに來た告げ、府中の駅にある色町で暫し遊びなさい、そうすれば大願果たすべき便りを得られます、何度か危ない目にも遭いますが、厄難は直ぐに解けるばかりか幸いを得、また久しく行方の分からなかった我が子と等しい人物にも再開します、その他にもいろいろとありますが、それはその都度あなたの陰に付き従つて守りますので、くれぐれもお疑いなきよう、といろいろ教えると羽衣の松の梢から吹く風と共に消えた。それを見た児雷也は暫くの間呆然としていたが、今の女は松の精で自分に礼を言うために現れたもので、自分が何となくここから動く気がしなかったのも自分を足止めする為の通力だったのか、と納得し、鎌倉の様子を伺うに犬懸禪秀の謀反の気配を感じたのでこの災いを取り除いて持氏の恩義に報いようと考え、たまたま出合った今川主従は禪秀に与するとは思えないので密かに彼らに子細を告げようと、松の精の言葉の通りにまず府中の城下に留まり、ある夜密かに荒川蔵人貞勝の屋敷に赴き、密談を交わした。その後、府中の宿に逗留中の児雷也は駿河国府中の北の芦久保の法明寺に觀世音が安置されており、この

本尊は行基菩薩の作ったものであると聞き、ならば観音を詣で、ついでに茶摘みの様子でも見物しようと出かけて行った。

二二編（上冊）

ここで、児雷也は松の精の言葉に従って駿河の府中の駅に逗留し、弥勒町という廓に入り込み、人には尺八指南をする者と言い、児雷也の雷からとって雨田甚三郎という偽名を名乗って、浅沢屋の岸川に馴染みを重ねていたとしている。この巻で児雷也は浦不二左エ門の弟嶽五郎に浅沢屋の岸川の元に通っている雨田甚三郎が児雷也であると知られており、さらに嶽五郎は岸川を狙っていたため、個人的な理由もあって命を狙われている状況である。嶽五郎は岸川の父親である我良八を雇い児雷也を殺させようとしている。ここで嶽五郎は自分の家に先祖代々伝わる一振りの名剣があると言い、それは焼き刃に白蛇の形があるため鱗形と呼ぶ剣で、不思議な力があり鳴いている蛙にさしつけると声を止めて動かなくなるため、蛙の奇術を会得した児雷也の術もこれで挫くことが出来ると言っている。

二二編（下冊）

児雷也はここで岸川に、雨田甚三とは偽名で正体は児雷也だろうと告げられる。それを聞いた児雷也は岸川に何故それを知っているのかと尋ねると、岸川は元々大磯の廓に居り、そこで鮫鞘四郎三と名乗っていた時の児雷也を見かけており、姿が見えなくなっ

四郎三が児雷也であったと知り、その後自分は府中へ仕替え、そこで芦久保の法明寺で児雷也の姿を見かけたので神仏に再会を念じたところそれが届いて自分の所に児雷也がやって来たので喜んでいたのに、通うというのは名ばかりだと詰られる。岸川の言い分を聞いた児雷也は岸川に子細を伝えることにした。児雷也が芦久保の観音堂へ詣でいた時に足元に落ちた手紙があったのでそれを取り上げてみると、仇の浦不二輝景から弟の嶽五郎に送ったものであり、その内容は児雷也を害せよというものであったのでその様子を探っていると、岸川のもとに通っている山畑偽蔵という人物が嶽五郎であると知れたので同じように自分も岸川のもとに通って嶽五郎の裏をかくと思った、と告げ児雷也は岸川にこれを聞いたからには協力しろと伝えた。これを聞いた岸川に命に替えても様子を聞き出し伝えるので、その代わりに自分の思いを叶えてくれと迫られた児雷也と岸川の様子は廊下で嶽五郎に立ち聞きされていた。この巻で児雷也は、逃げ帰った雁六の報告を受けた禅秀の児雷也討伐の命令に、越路で児雷也に討たれた八鎌鹿六の弟の鰐淵現藤太が名乗りを上げ、夜半に鎌倉を出立しているため、新たな討手に命を狙われることになる。

二三編（上冊）

児雷也は岸川に自分の事情を伝えた後も浦富士退治のために弥勒町に足繁く通っていたが、いつもより早く宿にかえろうとして駕籠

に乗って進んでいたある夜に嶽五郎に襲撃される。嶽五郎に駕籠を突かれたが児雷也はそれをかわしており、嶽五郎の横に姿を現し、驚いて斬りかかって来る嶽五郎の刃を持った利き手を取って制そうとしたが、嶽五郎の持つている太刀が光を放って児雷也の動きを止め手が緩んでしまう。しかし嶽五郎より児雷也の方が腕が良いので斬り合いになると嶽五郎は刀を取り落とし、慌てて差し添えを抜こうとしたところを切りつけられて逃走する。児雷也は逃走した嶽五郎は無視して嶽五郎が落とした刀を拾おうとする。児雷也は刀を探していると思つての下の蒲鉾小屋から非人が飛び出して来てその刀に手を出し、二人が共に柄に手をかけた。すると、児雷也は剣の光に目が眩んでしまったじろいだ。そこで刀は非人の手に渡りそのまま非人は児雷也に斬りかかる。しかし、刀は児雷也ではなく近くに生えている松の幹に食い込んでいた。ここで児雷也の姿は蛙に群がる蛙が吐き出した白気の内に現れる。そこで児雷也は非人に対し、一度は許すが今後もこのようなことをすればこのように頭を引き抜いてやる、と言って非人の被っていた頭巾をひたたくつてそのまま消えた。

二三編（下冊）

ここには児雷也は出てこない。

二四編（上冊）

ここには児雷也は出てこない。

二四編（下冊）

ここには児雷也は出てこない。

二五編（上冊）

ここには児雷也は出てこないが、児雷也襲撃に失敗し鱗形の剣も失って逃げ帰った嶽五郎と輝景の密談に乗り込んできた老家臣の言葉から、蝦蟇の妖術を破るための、鱗形の剣以外にも巳の年月の揃った女の心臓の血汐を絞って鱗形の焼き刃に塗る、という新たな攻略法が登場する。

二五編（下冊）

駿河国府中の駅に逗留中の児雷也は、富士屋佐五郎と呼ぶ家を宿に定め、卯月の頃からここに泊まり続けこの時点で水無月の朔日になっていた。この日の朝特に早く起きた児雷也は、神楽の太鼓を聞いたので下男にあの太鼓はどこかの宮で何の神のものか、と尋ねると、下男はあれは府中の産土である富士浅間の御社で朔日の神いさめのためのものであると、教えた上で児雷也に二か月もここに泊まっているのに、これ程名高い御社を今朝の太鼓で初めて知るなんて、弥勒町通いには熱心なのに神仏には疎い、と揶揄い、今日は必ず参詣して国元への土産話し社内も見物すると良い、と進めてきた。児雷也は朝食の最中に自分には特に必要なことだと考え、浅間を参詣

することにした。児雷也はそこで社内を見ていると額殿の辺りで富士屋の亭主佐五右エ門に行き会い茶店に誘われる。そこで児雷也は額殿にかけてある額の中に巳の字を四字並べた堅額を見つけ、佐五右エ門に由来を尋ねる。その額は府中に住む浪人望月右内の一人娘白露が奉納したもので、右内は昔越後国領主である月影家の身内に仕えていたが浜荻波之進を妬んでした讒言によって浪人し、府中で手習い指南をして生計を立てることになったが、子供がいなかったので子供が欲しいと願い、その時男子ではなく女子が欲しいと思つた右内が、赤目昌斎という医者に六尺に余る蛇の生き胆を取り、それを酒に浸して毎晩寝酒にすると良いと言われ、密かにそれを作つて試したところ早速効果が生じ妻は妊娠したが、ある夜右内の夢に生き胆を取つた蛇が、髪を振り乱した凄まじい表情の女の姿で登場し、まず妻を殺し、その子にも非業の最後を与えてやる、と言い、右内の妻は巳の年巳の月巳の日の巳の刻に女の子を産んだ後七日後に死んだ、という逸話を持つのが白露であり、その白露が十三になった時巳年の吉書始めに書いたのを奉納したものである、と教えられた。その時児雷也の隣に編み笠を目深に被つた武士が何時の間にか腰かけており、その姿は児雷也に瓜二つであり、児雷也も自分にソックリである、とそちらを見る。ここで参詣に来ていたその白露が右内と共に児雷也のいる出茶屋の床几に腰掛けた。

二六編（上冊）

児雷也は白露とここで顔を合わせる。更にこの場に居合わせた町医者の赤目生材によって雷から連想された児雷也が話題にされる。雨が降って来たので児雷也は富士屋の主と共に帰る。ここで児雷也は白露に一目惚れされている。この場での児雷也の浅間の社の参詣から茶店で休むまでの一部始終の行動は、鰐淵現藤太によって監視されており、児雷也の正体を確信した現藤太によって児雷也は尾行され宿を突き止められる。児雷也はこれによって現藤太と宿を同じくすることになった。

二六編（下冊）

ここに児雷也は直接出てこないが、白露に懸想する現藤太の言動―弥勒町の浅沢屋の太夫である岸川が白露と瓜二つと聞かされて岸川を見に行つた―によって、岸川の馴染みである浪人雨田甚三郎が児雷也であると見破られていた経緯が書かれている。

二七編（上冊）

ここで児雷也は、現藤太によって、岸川の父親を殺した非田次とその非田次の知り合いのあぶれ者らにも命を狙われることになる。この巻で児雷也は岸川に身の上話を打ち明けるように促す。

二七編（下冊）

児雷也は岸川の身の上話から、岸川の姉が捨松の乳母として雇い、

その後大蛇丸に殺された苦であることを知り、敵討を約束し、また殺された岸川の養父の敵討についても約束する。ここで岸川は現藤太が五人と共に待っている座敷に連れていかれる。そこで岸川をだしにした現藤太に挑発されて児雷也（ここではまだ甚三郎）が座敷に現れる。座敷で酒を飲みながら児雷也は現藤太にさらに挑発されるが、児雷也は逆に先頃見逃してやった非人が被っていたものだといつて奪つておいた頭巾を差し出して挑発し返す。すると現藤太は雨田甚三とは仮の名でその正体は妖賊児雷也だろう、兄の恨みの刃を受けろ、と児雷也に言い五人と共に斬りかかるが、そこにおいてあつた羽衣の松を描いた屏風から影のように人の姿が現れてそれを阻む。これは児雷也が羽衣の松を助けたためである。児雷也はここで六人を殺すこともできたが仁義をむねとし、物の命を好まない人柄である上、騒ぎを起こしては大望の妨げにもなる、と考えたのでこれを見て笑つて去るだけであつた。

二八編（上冊）

ここでは児雷也は出てこない。

二八編（下冊）

現藤太と廓で顔を合わせていた児雷也は、現藤太の言葉から現藤太は以前に殺した八鎌鹿六の縁者だろうと推測していたが、自分と同じ富士屋に宿を取っていたことを知って驚き、何でもやるだろう

とは思つたが宿が同じというのは油断しすぎであると笑われるだろうが、他所に逃げるのも卑怯未練であるし、三保の古松の精に言われたこともあるため、暫くはこの地に留まろう、現藤太から敵と名乗られ勝負を挑まれればその時には返り討ちにしなければならぬが、自分から殺しに行くのは非道なので、宿を変えることにしようと思うが何の理由もなく他所の宿に移るのも疑いを招く元だと考え、思案の末賤機山の東南の半腹にもあたる所に誰かが住み捨てたと思われる庵があつたのでここを棲家にしようと思い、荒川蔵人にはそれを告げ、旅店には出立するとだけ告げ、庵に拠点を移した。その後、児雷也は山を登ろうとして迷い、看板でその場所が鈴鹿越であると知らされ何時の間にこんな所まで来たのか戻ろうと思つてるところで、半七とお花が土尾六とその仲間に取り囲まれているところにいくわし、それを助けようとしたがお花を攫つて行つた土尾六にどうやっても追いつかない、という夢を見る。ああもどかしい、と叫ぶ自分の声で目が覚めた児雷也が半七がどうしているのか思案していると、領主の今川伊予介時秋を連れた荒川蔵人がお供数人とともにやつて来て、犬懸入道禅秀に謀反の気配があるため早いうちにこれを討ち取りたいがどうすればいいか、奇計があれば聞かせて欲しいと告げて来たので、児雷也は自分のようなものにそのような大事を伝えてくれたことと、管領家に父親の罪科の許しを被つた恩

から自分の考えを伝えよう、と告げた。

二九編（上冊）

児雷也は伊予介の言葉を聞くと、行李の中から一枚の絵図を取り出して荒川に渡すと、これは今年の春鎌倉に滞在していた時に犬懸入道の館の辺りを徘徊し出入り口の数、堀の高さ、堀の深さ、水門口の流れの末に至るまで細々と書き認めたものであり、犬懸入道が逆心を露わにしこの館に立て籠もったならば寄せ手に加わった自分がこの絵図を元に犬懸入道の首を取って帰り、尾形の家を再興させるつもりである、と時秋等に告げた。それを聞いて時秋は喜んだが、上杉は名家で一族の数も多く、執政であるため肩入れする者の数も多いため、事を荒立てずにこれを密かに滅ぼす手段は無いか、と問われると、児雷也は持氏公の昵近の者から特に忠義篤く才知優れた者を選んで禅秀の元に送り込み、入道の信頼を得たうえで舟装いを勧めさせ小壺の沖に誘い出して船中で討ち取ってしまった良い、と提案する。これを聞いた時秋主従は感心したが、入道は多くの一族郎党を抱える者であるため、入道を殺された係累の恨みが管領家に向かつて謀反が起こるのではないか、と心配する。それを聞いた児雷也はまた笑ってそのような事も考えられるだろうが入道を滅ぼしてしまえばその他の者とは事を構えることを回避する工夫もあるのでありあまり気にするな、と諭した。その後入道を滅ぼすための密談を

終え、帰る秋時主従を児雷也は見送る。

二九編（下冊）

ここには児雷也は出てこない。

三〇編（上冊）

賤機山の川で釣りをしていた児雷也は、児雷也に一目惚れした白露のために児雷也を探していた望月右内に袂を捕まれ、白露の媚になつてくれと突然頼まれる。訳を聞かされた児雷也はこれを持って余し人違いということにしようとしたが通じず、何を言っても聞かなかったばかりか逆恨みのようになって否と言えば斬りかかる様子であつたため呆れて、不思議を見せて親子の目を覚まそうと考えを改め、ちようど日も暮れて暗闇であつたので、頃合いも良し、と立ち上がり望月右内に向かって、自分は人間では無くある神の飛行自在の御使いであり、いささかの許しがあつて偶々人界に遊ぶ身である、それを妨げるのはなんであるかと思うが今回は許してやる、お前ら親子の目を覚ますために正体を見せてやろう、と告げた。すると右内は更に怒って斬りかかってきたが、児雷也は騒がず懷中で印を結んだ。すると児雷也の体が光り、佇む足元から雲霧が起こってこれを包み、空高くに昇っていった。と同時に右内の五体は立ち竦み動かずただ見上げるのみであつた。児雷也はその右内に人界ならざる我を慕う娘にはこの様子を伝えて煩惱を覚ませ、と伝えると風

と共に姿を消した。この巻で児雷也は、他に直接姿は見せないが美保七のもとに二通の書状と一枚の鑑札を持たせた大蝦蟇を遣わして、今川時秋と計画し、犬懸入道禪秀を滅ぼし、甲斐国黒駒の浦富士左エ門輝景も攻める時期が近いので、越後国黒姫の山寨に行き鑑札を見せて留守役の者に一封を手渡し、かしこに籠っている屈強の者を選んで密かに東に寄越せ、剣ヶ峰の大蛇丸が空居を狙うようなことがあれば防御はこれこれのように、東国での集合場所は武蔵国分倍河原だろうが、旗挙げの時が来るまでは武蔵野に分散して潜ませろ、その際の兵糧の手当てはこう、軍器の用意はこう、と細かく指図している。

三〇編（下冊）

ここには児雷也は出てこない。

三一編（上冊）

ここには直接児雷也は出てこないが、児雷也の命を受けて動く美保七によつて、井戸六夫婦の手下のもとを児雷也一味の隠れ家にすることが約束される。

三一篇（下冊）

駿河国賤機山の庵に滞在していた児雷也は、ある夕間暮れ、縁先に立つて庭を見ているとあちこちの草むらから沢山の蛙が出てきて東西に分かれ声を上げる様を見て、何の術も使っていないのに蛙が

集まって敵味方に分かれて戦うような風を見るとこれは犬懸入道禪秀が謀反の意を現した知らせではないか、と思い当たる。その蛙の様子を思案しながら見ていると、そこに武蔵国に遣わしたはずの美保七がやつて来て、児雷也の指示通りに武蔵国に向かい味方を潜ませるための下見をしている時に思いがけなく別れた姉に会ったため、その夫堀兼の井戸六と共に味方に付け、彼らのもとに黒姫山の手勢を引き連れ潜んでいると北国路から鎌倉に向かう者が急に増えたため、これは犬懸入道禪秀謀反ではないかという噂も囁かれるようになったので、事の様子を見極め本当のところを確かめたならすぐに東国を超えてそれを告げなければと考え、味方の者に事情を説明して一人で鎌倉へ向かうと右馬頭満隆と犬懸入道の謀反によつて持氏との戦になっており、持氏は不意を突かれたこともあって不利のようなのでこれらの事を告げなければと思ひやつて来た、児雷也の居所については薩埵を超えた辺りで児雷也に恩のある古松の精と名乗る声に教えてもらったがあれは誰か、と言ってきた。児雷也はそれを聞いて美保七に松の精との経緯を話して聞かせ、また美保七の知らせを聞いて世に出るべき時と考え、美保七に自分は今川時秋と示し合わせて事を起こすので、武蔵野に潜む手勢を引き連れて相模国の藤沢である道場に向かえ、持氏の忠臣である畑守大膳という者が浦富士左エ門の様子を探るために甲斐国黒駒山のほりにある

鞍掛明神の社地に住んでいたので様子を知らせてやれ、と指示した。それを受けた美保七がこれから甲斐に向かうと武蔵野に行くのが遅れるのでどうしよう、と言ったので児雷也は、ならば時を移さず甲斐より武蔵へ行かせてやろう、と懷中で印を結び呪文を唱えろと、美保七（ここでは太郎吾）の居るところから白煙が立ち上り彼の体を包み込むと美保七を浮かび上がらせ北を目指して飛び立たせた。児雷也はそれを見送ると自分はここを發つて持氏の戦を助けよう、今や尾形の家運は開き時である、ああ心地よい、と勇んで賤機山を出發した。

三二編（上冊）

児雷也は追い詰められて自害しようとする持氏の前に鎧武者のいで立ちで現れる。持氏の前に進み出た児雷也は、鎌倉で叛意の者があり持氏が危険であるとの知らせを駿河で受けたので今川時秋と申し合わせ救うためにやって来た、時秋の軍勢は敵を退治するために兵船に乗って相模国に渡ったので近いうちにこれを平らげ勝ち戦の報告をするだろうから安心して欲しい、と告げた。それを聞いて持氏は喜んだが身一つでどうやって敵を防ぎきるのかと尋ねると畑守大膳が児雷也（ここでは寛行）には奇術があるのでそのようなことは容易いと答え、児雷也に向かって以前に申し合わせた通り甲斐国黒駒にいる浦富士左エ門の下に入り込みその様子を伺い、それを児

雷也に伝えようとしていたところ西上太郎吾という人物がやって来て鎌倉で謀反が起こり持氏の身が危険なので早く助けに行け、という児雷也からの伝言を持ってきたので取る物も取りあえず鎌倉へやって来たところ、持氏が駿河の方へ落ちたと聞いて後を追ったところ、折良く落ち合えたのは児雷也のおかげである、と礼を述べた。そうしているうちに敵が押し寄せて来たが、児雷也は慌てることも無くニツコリと笑つて主君に刃向かった逆賊共、天罰を受けよと言つて呪文を唱え、懷中で印を結ぶと忽ち天地は鳴動し空は曇り海水が湧き立ち凄まじい悪龍が逆巻く波に頭を現し火焰を吐いて禅秀の軍勢を呑みこもうとした。これを見て敵が逃げ惑っていると、関の聲が聞こえ尾形の家の紋である三つ鱗が染め抜かれた旗を翻しつて児雷也の手勢が美保七（ここでは西上太郎五）を大将にして磯山からまっすぐに禅秀の手勢目掛けて突っ込んで行つた。児雷也は禅秀方の崩れた所を見てこの機を逃さず攻め討てと指示し、敵陣を崩している二人は何者だろうとそちらに向かうとそれは児雷也の手下になった山添岬平と切岸峪蔵であつたので、喜んでどうやって敵陣の後ろの方で立ち廻っていたのか、と尋ねる。二人は不意に起こった戦に参加するために鎌倉へ向かったが尾形家の譜代といつても主に仕える日が少なかったたので今度の戦では是が非でも活躍しなければ、と申し合わせて二人で手勢から分かれて磯山に登つて様子をみてい

ると味方の手勢が崩されたので、敵勢の後ろから襲い掛かって一泡吹かせてやるのが面白いだろうとして適当な樹木を引き抜いて暴れていたところあなたの目に留まつて過ぎたる褒美の言葉を賜ったのは冥加に余ることである、と喜んで答えたので児雷也は他の人と一緒に二人を褒めてやった。児雷也はその後美保七（西上太郎吾）から井戸六、鬼火の二人について知らされたので、姉弟の不思議に喜び、二人を呼び出して対面しその働きを熱く称賛した。そして児雷也（尾形寛行）は一色太郎顕広、畑守大膳らと共に計って、大將持氏朝臣を伊豆国清寺に入らせ、味方が近国から集まるのを待つて、兵糧等の用意を整えていた。

三二編（下冊）

ここには児雷也は出てこない。

三三編（上冊）

ここには児雷也は出てこないが、夢で蛞蝓仙人に再会の時であると言われた綱手が児雷也と合流するために鎌倉に向かう。

三三編（下冊）

ここには児雷也は出てこない。

三四編（上冊）

ここには児雷也は出てこない。

三四編（下冊）

伊豆国清寺を飯の御館とした持氏は、味方が集まってくるのを待つて鎌倉に向かおうとしていたが、児雷也は敵方の夜討ちや忍びによる大將暗殺を警戒し昼夜の守りを油断なく固めると兵士たちに命令していた。児雷也は持氏の忠臣たちと共に戦の軍議をし、その後酒宴を終え夜も更けたので寝間に下がると、急に雲が晴れて月が照り渡って明るくなったため、障子を開けて園を眺めていると縁のほとりに急に大蝦蟇が登場しても言いたげな様子で数十丈の梯のような虹を大將の居る客殿の方に向かって吐き出した。児雷也はこれを見て怪しみ虹の行方を見ると、吹く風に殺気の混じる辺りがあったので敵の忍びが侵入したことを察し、コッソリとこれを捕らえようと客殿に遠くない座敷に潜んで様子を覗うことにした。忍び込んでいたのは上杉五郎に唆されて持氏暗殺にやって来た隈浦兄弟という忍びであったが、忍術の手練れであったため潜んで様子を見ていた児雷也にも動きが見えず、訝しがってあちこち見渡していたところ障子にさす月に庭の見越しの松影の映るのと共にその梢に覆面姿の忍びの姿が二人分見えたので、持氏暗殺のために満隆、禅秀らに送り込まれた忍びであると確信し、すぐさま捕まえるのも簡単だが奇術によって肝を潰した後に生け捕りにしてやろうと決めると密かにその座敷を立ち去った。藤内、藤六の二人は今まで児雷也がいた座敷に上がりこむと屋敷の様子を覗い、持氏の寝間だと辺りを付

けた部屋に侵入したが、そこには児雷也が用意した大蝦蟇が待ち構えていた。行動が読まれていたことを察した二人は蝦蟇に斬りかかるが五体は竦んで動けず、また蝦蟇の吐き出した炎に面を打たれて悶絶し、はっと気が付くと忍び込んだはずの座敷では無く、元の松の根元に倒れていたため、児雷也の奇術の手並みに驚き、自分たちの忍術では敵わないと恐ろしく思つて退散しようとしたところに、児雷也たちが登場し逃げるために使おうとしていた忍術を児雷也が奇術で阻んでこれを捕らえた。二人は捕らえられ詮議にかけられたが何も喋らなかつたため、持氏たちも責めあぐねていたところで児雷也が口を割らせて見せようと言つて二人を自室に連れて行つた。

そこで児雷也は二人の縄を切り二人に向かつて、二人に大丈夫の魂を感じるためそれが失われるのは惜しいことであるし、二人を唆して持氏暗殺を唆けたのは大懸入道禪秀であることは分かっている、逆賊に騙られた非を悔やみ心を改め、今後は持氏に随身するといふのであれば自分が良いように推挙しよう、と説得する。児雷也に諭された二人は事の次第を全て白状し今後は改心して励むのでよろしく計らつてほしいと児雷也に告げたので、児雷也は喜んでとりあえずと二人を客殿に連れて行つた。

三五編（上冊）

児雷也（ここでは寛行）は改心した藤内と藤六を連れて持氏らの

もとに行き、経緯を説明した上で両者の罪を許すように告げ、二人を味方に付けさせることに成功する。退室した後児雷也は藤内と藤六に内密の任務を命じ鎌倉に向かわせる。

三五編（下冊）

ここには児雷也は出てこないが、児雷也の密命を受けた隈浦兄弟が鎌倉の上杉五郎のもとに帰り、伊豆国の国清寺に忍び込んだ折に思いがけない内乱があり、一部始終を目にしたが秘密の内容でありまた長い話なので満隆と全禪秀の前で報告したいと告げる、といったような児雷也による仕込みが発動している。

三六編（上冊）

ここには児雷也は出てこないが、児雷也の指示を受けた隈浦兄弟が上杉五郎景憲らに対して、国清寺で児雷也が謀反を起こし酒に毒を盛つた、という嘘を聞かせて見せる。

三六編（下冊）

児雷也の仕込みを真に受けた上杉五郎らは喜んで、児雷也を討ち取るために大蛇丸を喚べることにする。一方、仕込みをした方の児雷也は嘘を信じて乗り込んでくるだろう上杉五郎らを待ち伏せる策を講じている。児雷也は美保七（西上太郎五）に対して鎌倉へ行つて様子を覗つて来い、行きは詳細にちこち見て帰りは真つすぐに帰れと命じ、帷子を渡すと波を走る奇術にはこの帷子に船を描き、

山に行くには馬を描けば一時に百里を走る、と伝えた。計略を整えた児雷也（尾形周馬寛行）は持氏の前に出て一部始終を知らせると黒嶽に移れ、と頼み蝦蟇の術で黒清寺のある奈古屋から黒嶽に持氏主従十余人を雲に乗せて運び、自分は直ぐに取って返して、さらに敵を欺く策として遊女を集めて酒宴を設けて遊んで見せた。その後十八日の夜になると偵察に出していた美保七（西上太郎五）が帰って来て児雷也に敵味方の様子を告げ、特に熱田の浦に来たときに錦の岩屋の洞中に黒雲が蟠っており良く見えなかったので船を近づけて見極めようとしたが五体が萎え痺れて手足の自由が利かなくなつたので止む無く諦めて帰って来た、と子細を告げた。その報告を聞いた児雷也は、美保七を労い錦の岩屋には自分が向かう、と告げ、密書をしたため、金剛の印を結び呪文を唱えると声に応じて稲妻が光りその中から沢山の蛙が現れ鳴きながら児雷也の前にやって来たので児雷也（寛行）はそれぞれの密書を蛙に渡し行く先を告げて遣いにやった。この時、綱手あての密書を預けられた蝦蟇には天眼士という名前が付けられている。

三七編（上冊）

ここには児雷也は出てこないが、児雷也の密書をもった蛙によって今川時秋主従が四月十九日に持氏の行方を知ったり、二十日に浦富士退治の指示を出し、一日では向かえないと思案していると荒川

のもとに蛙が近づいて奇術を以て何事か囁いたりしている。

三七編（下冊）

この他にも児雷也の使いである蛙が、相州高麗寺に陣取った月影深雪之照道や綱手のもとにも密書を以て訪れており、それが読まれようとするときには、その蛙が巨大化して空に飛びあがり、その背にのつた六三郎と綱手が安心して密書を読めるようにしている。さらに児雷也の蝦蟇は二十日の夕暮れ、浦富士攻めの用意を整えて待つ今川主従の前に現れ（白の真ん中に積み上げられていた石垣が突然蝦蟇に変身した）虹のような長橋を吐き出しすと、傍らにつないであつた黒馬がそれを駆け上がったいて時秋に浦富士の棲家へ案内し、月影勢のもとにいた蝦蟇も同じように長橋を吐き出し一同が伊豆国清寺の戦場へ向かわせた。児雷也自身は敵を欺く油断の芝居中に犬懸勢に潜ませた隈浦兄弟がやって来て、これも計略かと聞かれたので、これはこうこういう次第であるので、引き続き犬懸勢を騙し続けろ、と言って隈浦兄弟を敵陣に帰した。隈浦兄弟は児雷也の指示通りに真鶴に居る憲形、憲春、快尊らの元で児雷也は己の邪知に誇り、持氏を滅ぼした後は酒色に耽つて油断し通しであるので、夜討ちをかけるなら今である、自分たちに百人ばかり兵を預けてもらえれば児雷也の寝首を掻いた後、国清寺の凶賊も皆殺しにしてやろう、またあちこちに伏せている児雷也の手下も児雷也と

同じように酒色に溺れているので簡単に討ち取れるだろう、そもそも児雷也の首を討ち取って見せなければ戦意も失って降参する輩も多くいるだろうから、奈古谷谷の辺りに後陣を置いて児雷也の首を見たらそれを合図に攻めてくれ、と勧めた。これを聞いた伊予大掾は喜んで隈浦兄弟の言う通りに二人に百人ばかりの兵を与え国清寺に向かわせた。児雷也はここで寅の中刻ばかりに忍び込んだ兄弟に首を取らせて見せる。

三八編（上冊）

隈浦兄弟はこの首をそこに居合わせた児雷也を見知った兵に本人であるか確認させ、その兵にそれを持って本陣に戻り速やかに敵陣に攻め込んで滅ぼさせろ、と言って送り出し、残りの兵には寺中に残ったものを皆殺しにしろ、と言って先人切って座敷に上がり込みそこに居合わせた人々を男女見境なく切まくって見せるが、これは児雷也の幻術で正体は靉倭であつた。ここに児雷也は出てこないが、非伝次と現藤太が箱根の峠を登ろうとやって来た湯本の坂で出会つた、持氏の脇妻の百世の前の姿をした大蛇丸の母の魂によって大蛇丸とその母には児雷也の計略がばれていることが明らかにされ、さらにこの母が南天竺から奪ってきた伊蘭という毒薬による毒殺という新たな危険が児雷也に迫っている。ついでに大蛇丸の母の口から持氏の行方は児雷也の術によって隠されており、それは大蛇丸の母

の通力でも破れないものであると書かれている。

三八編（下冊）

児雷也（尾形周馬寛行）は伊豆国の国清寺の陣中で、犬懸勢を謀りにかけ南北の谷に誘き寄せ、一万余騎は焼き討ちに、残る五千の水軍は帰服させ、大蛇丸には綱手を差し向け、とそれぞれ手配りし自身は一人軍配場の床几に寄り掛かつて、戦の注進を待っていると夜が明ける頃に関の声が聞こえたので味方の勝ち戦かと待つと暫くして、武蔵野鬼火が注進に来たので、児雷也が首尾を尋ねると、鬼火は児雷也に月影勢、更科勢の活躍による勝ち戦を伝えた。そこに甲州黒駒の合戦の物見をしていた美保七（西上太郎五）が乾の方から緑色の雲に跨って飛び込んで来て児雷也に、黒駒の合戦の様子を伝え、浦富士兄弟ら十人ばかりが討ち漏らされたと言いながら戦場の様子を写し取った一卷を土産である、と児雷也に手渡した。児雷也はこれを喜んで見入る。ここでは児雷也は黒装束を着せられた百人ばかりの女武者と共に幻橋と伝つて国清寺にやって来た綱手と久しぶりに対面しているが、その辺りの描写は無く、綱手は直ぐに児雷也の指図を受けて大蛇丸に対するために北奈古谷の岬に立つ物見台に陣取る。

三九編（上冊）

あちこちの味方から勝ち戦の報告を受けた児雷也は安心しながら、

綱手の方はどうなったかと岬の方を見やると、怪しげな雲が西北に起こるのが見え、児雷也の胸先が落ち着かなくなりこれはただ事ではないと慌てて仏殿に向かうと、風雨雷電激しく起こり、辺りが真っ暗になり児雷也の頭上に耳を劈く雷がガラガラと鳴り、天井が碎けて日月を並べかけたような物が愕然と現れ唐紅の口を開いて大火炎を吹き出し、さらに左の方からやって来た大蛇丸が手に持った壺から毒薬を児雷也の頭へ注ぎかけた。児雷也はそのために五体が竦んで動けなくなり、心を励まして天井を睨むが大大蛇が口を開き、炎が再び吹き出し、児雷也を殺そうとする。そこに綱手と力之介が床下から登場し、綱手が呪文を唱えて花瓶の水を児雷也の身に燃え移る炎にかけると炎は消えたが、児雷也は五体の痛みに立とうとしても手足が動かずそのまま付し転んでしまう。この後力之介の師匠の天狗大日坊によって、大蛇丸の使った毒が、南天竺のその果てにある伊蘭林という地にある少しその香りを嗅いだけで腸崩れて死ぬので南風の強い日には、九万余里のあなたにあるにもかかわらず、その毒の香りを含んだ風によって日本に住む人なども頭痛を發して胸先を煩わしくさせる毒木であることが知らされ、このままでは児雷也の命は今日より三日と持たないので、その伊蘭の毒気を消すとされる梅檀木の花を摘み、呪法を以て厳かに治療をしなければならぬ、と告げられる。力之介は児雷也を助けるため大日坊に連れら

れて梅檀花のある西方に飛んで行った。大蛇丸を追った綱手も大蛇丸を海際近くまで追い詰めるが、毒薬を振りかけられ両目が眩んで崩れ落ちた。しかし綱手は蛞蝓の宝剣を大蛇丸の右腕に向かって打ち込んだので大蛇丸も妖術を消され波間に消えて行った。毒薬に中てられた児雷也は苦しみ死にそうになっているが、そこに十人ばかりの女武者に同じく死にそうな綱手が担ぎ込まれてきたのを見て、心が挫けて悲嘆に耐えず涙に咽ぶ。そうしているところに美保七(西上太郎五)が、一大事、と注進にやって来る。

三九編(下冊)

美保七(西上太郎五)によって持氏が行方知れずになったことを知らされた児雷也は、やられたと思いきうなったら毒薬に殺される前に腹を切って死んでやる、と枕刀を取ろうとするが腕も動かず歯噛みして付し転ぶのみであった。児雷也は綱手と共に月影、更科をはじめ、西上、切岸、山添、鬼火、堀兼などが集って祈ったり、呪いしたり、毒消しを求めたりして介抱するがその甲斐も無く皆悲嘆に暮れていたところ、沢山の蛙が児雷也(周馬)と綱手の枕元に群がりながら銜えて来た車前草を二人の頭の上から、肩、腰、腕、足裏と灸でも据えるかのように鳴きながら置いてゆくと児雷也と綱手にその効果が見えた。持ち直した二人を見て看病していた人々は喜び、月影照道、更科満明は持氏も大蛇丸に殺されたとは限らないの

だから早まるな、と励ます。児雷也はその励ましを受けて平静になり、両家の殿が頼みであるので自分に代わって持氏の行方を捜し、鎌倉に帰還させるように計って欲しい、と送り出すと共に更科家に勇見之介を招いて密かに自分の影武者を使つて犬懸禪秀を討ち取れと指示する。同月二十一日の夜の事である。大蛇丸に打ち込んだ後、行方知れずになった蛞蝓丸は綱手組の女武者によつて搜索されていたが、蛞蝓丸は犬懸禪秀の次男の伊予大掾憲形に拾われており、綱手組は騙されて偽物の蛞蝓丸を掴まされる。偽物の蛞蝓丸を持つて帰つてきた女武者は国清寺で綱手、児雷也の前にその短剣を出したが、児雷也はそれが偽物であると気づき、摩り替えらえたことも見抜いたためそいつの後を追つて本物を奪い返せ、と命じる。蛞蝓丸の追跡を命じられた女武者はその後、手傷を負つて帰つて来て、児雷也に命令の通りに曲者を追つていたが夜明け頃石橋山の山腹の辺りで山賊のような者が三〇人余り群れており、そこに蛞蝓丸を摩り替えた曲者も居たため、名乗つて駆け寄つたところ、道端近くに座していた男が立ちふさがつて、自分は犬懸の身内の鰐淵現藤太であり、お前らが出会つた人物は禪秀の次男である憲形である、その時手に入れた蛞蝓丸は自分たちが頼みとする大蛇丸の身に祟り成す剣であるので踏鞴を以てふきたたらかし、湯にして土中に埋めてやつた、さらにお前たちの気にする持氏は二〇日の夜に箱根の木造谷で

自分と非田次でその首打ち取つてやつた、更に大蛇丸は月影照道と綱手の留守に乗じて以前から執心であつた田毎姫を奪い取るために越後国へ向かつた、これらのことを冥土の土産に児雷也、綱手の命のあるうちに伝えてやれ、そうすればたちまち落命するだろう、と言つて九人が討ち取られた、自分も死にかけたがこれらの事を伝え、二人の智略を借りて諸々の難儀を払おうと剣も奪い返せないままおめおめと帰つてきたのだ、と訴えると息絶えた。それを聞いた児雷也、綱手は狂乱し、命捨てて悪鬼となつて引き捨てん、とその身に太刀を突き立てようとしたときに、空中から早まるな、両人の病気を治す梅檀香樹を持つて力之介が帰つてきました、と声がして力之介が庭へ飛び下り、持つていた一枝の花を二人の前に投げ出すと辺りに異香の香りが漂つて、一同を不思議な気持ちにさせた。この花は、力之介を連れた大日坊浄雲が天狗の術を以て西天へ向かい、そこで浄雲が梅檀樹の林の主である般多留婆羅門という食欲無残の知れ者とやり合つて奪い取つたもので、浄雲はこれを力之介の髻に差すと力之介の襟を引っ掴んでぶん投げて児雷也のもとに飛ばした。

四〇編（上冊）

梅檀の香りで児雷也と綱手は息を吹き返したが、治療の方法を知つている力之介は大日坊の突風扇で七万余里を一気に吹き飛ばされたため体は萎えて息絶え悶絶しておりどうにもならない。力之介を

吹き飛ばした大日坊は天竺で婆羅門の手下に捕らえられていたが、力之介の事に思い至り自分の手ばかりを後悔して助けに行こうと縛めを引き千切って日本に帰ろうとしたところに、力之介に一目惚れした人質にされていた伽羅闍王の娘の霊堅女が取りすがり力之介に合わせて欲しい、と懇願したので大日坊は霊堅女に取り出した天眼鏡を見せて力之介は死ぬと言い、霊堅女が命を捨てるというなら彼の妻にしてやると言ったので霊堅女は谷に落ちて死んだ。大日坊は襟にかけてあった篠懸を取り外して招魂の法を以てその魂を招き寄せ、これからお前を日本に遣わせ力之介に合わせてやるのでこの篠懸から決して離れるな、力之介の許に到着したら即座にここにある秘薬で蘇生させよ、また他に何か危難が起こったら篠懸の縫い目を開いて中に入っている物を見ろと伝えろ、と言つて腰にさしている突風扇を取り出し口に呪文を唱えながら東に向かって篠懸を扇いで飛ばした。伊豆の国清寺の綱手と児雷也は息を吹き返しはしたが、二人の治療法を知っている力之介が悶絶してどうにもならないので、介抱の人々も伊蘭の毒にやられて苦しむ綱手と児雷也（寛行）を見てどうしようかと困っていると、そこに西の方から激しい風が吹き、飛び込んできた修験の篠懸が倒れ伏している力之介に頭の上に落ちる様子でパツと燃える怪しい陰火が力之介の耳元を二三遍飛び廻ると力之介に呼びかける声が聞こえたので、人々は不思議がったが力

之介は意識を取り戻した。霊堅女は自分がここに來た経緯を伝えると鬼火は消えて見えなくなった。力之介は西の方を再び拝して、師の教えのままに二人の治療をしよう、と方丈に案内をさせた。力之介は死者を茶毘にする隠亡所で薬用の釜を据えて蒸すことにし、その用意を整えさせると、児雷也と綱手を乗せた簣輿を曳き出して真ん中に据えた鼎の上に二重三重に敷いた粗薦の上に安置し、二人に体に毒のあるうちはどれだけ蒸しても熱くは感じないので、肌が湯気の熱さを感じたら毒気が去ったということなので上に繋いだ綱を動かして鈴を鳴らして合図をしてくれ、と言い慰めて、梅檀香樹の花を取つて、児雷也と綱手に服用させ残りは大釜の中に入れ蒸し始めた。この時児雷也と綱手を首尾よく始末したと思っている大蛇丸のもとに母もくずが現れ、自分が大蛇丸に与えた伊蘭の毒は鬼でも天狗でも殺す猛毒であるが、信濃国の浄雲という天狗が伊蘭の毒を消す方法を知っており、二十四時間そこで南天竺の摩黎山から梅檀香花を持つて来て児雷也、綱手から毒を抜く手立てを講じているので、伊豆国の国清寺にもう一度行つて防げ、と告げている。

四〇編（下冊）

児雷也、綱手は、大蛇丸が母にその魂魄を託すに丁度良い三千年経った藤の木があるからと言われて行つた行為によつて、大蛇丸の母の魂が乗り移つた藤の木の太蛇、藤太蛇によつてまた命を狙わせ

ることになる。伊豆国国清寺では丑三つ時頃にその藤大蛇の襲撃を受けるが大日坊の要請で助っ人に来た天狗たちに助けられこれを倒す。

四一編（上冊）

そのうちに伊豆国奈古谷の国清寺ではへきれんがんに上に掛けてある合図の鈴が鳴り児雷也（尾形寛行）と綱手が復活する。完治した児雷也は周囲の者に礼を述べると、その夜のうちに軍議をし、鎌倉へ向かう手筈を整え、田毎姫の安否を気遣い越後へ向かう綱手と再び別行動を取る。天竺に残した大日坊が盗人の汚名を着せられているということを気にして、これを取り返そうとする力之介だが、集まって来た天狗が摩黎山に向かって頭領を連れ帰ってこようと請け合ったので、力之介はここから児雷也の大懸攻めに合流する。

四一編（下冊）

ここには児雷也は出てこないが、以前児雷也の仕込みによって児雷也の首を討ち取ったことになっている隈浦兄弟が禅秀の前にやって来る。

四二編（上冊）

ここには児雷也は出てこない。

四二編（下冊）

ここには児雷也は出てこない。

四三編（上冊）

ここには児雷也は出てこない。

四三編（下冊）

ここには児雷也は出てこないが、児雷也の仕込みによって隈浦兄弟が禅秀の前に児雷也の首と持氏を生け捕りにしたと言って登場する。

『児雷也豪傑譚』は未完であるのでここで終了である。

『自来也説話』との違い

『児雷也豪傑譚』は『自来也説話』を基に書かれたものであり、主に尾形周馬弘行という名前、「ジライヤ」という異名、「ジライヤ」が蝦蟇の仙人（異人）に伝授された蝦蟇の妖術を使用するという点、敵討と謀反と御家再興という説物の御馴染みの趣向が作品の主軸として用いられているという点は、『自来也説話』と『児雷也豪傑譚』で変わらない点、引き継がれた要素である。

しかし、『児雷也豪傑譚』では『自来也説話』とは変更や新たに加えられた趣向等、異なる設定もある。『児雷也豪傑譚』において変更された主な点は以下のような点である。

『自来也説話』と『児雷也豪傑譚』では、「ジライヤ」の名前（異名）は同じであるが使用されている漢字が異なる。『自来也説話』で

は感話亭鬼武は「我来也」から「我」を「自」に変えて「自来也」とした。石田元季³³は、『草雙紙のいろく』³⁴の中で、美図垣笑顔が『児雷也豪傑譚』において「自来也」を「児雷也」に変えたのは当時評判であった式亭三馬の合巻『雷太郎強悪物語』（文化三年・一八〇六）に由来する、としている。³⁵

美図垣笑顔は「児雷也」を「雷」の「児」にするために、児雷也と雷獣が関わり合いになるエピソードを序盤で創作している。

『自来也説話』と『児雷也豪傑譚』では見た目も当時の流行である優男へと変化している。

「消えた児雷也」³⁶では、『修紫田舎源氏』（柳亭種彦作、文政十二年・一八二九〜天保十三年・一八四二）の光君を思わせる優男という設定が与えられている、としている。³⁷石田元季も『田舎源氏』の光氏が妖術を使ふのが児雷也³⁸だとしている。また、縄田一男によれば、児雷也は八世団十郎をモデルに描かれた、という。³⁹

「ジライヤ」の立ち位置は『自来也説話』と『児雷也豪傑譚』で異なっている。『自来也説話』において自来也は、初めは脇役であるが、後編において主役として立ち回る。そして自来也はずっと盗賊、そして後半では謀反人という属性も加わって一貫して「悪」の主人公である。それに対して児雷也は一貫して主人公であり、序盤では盗賊の謀反人という設定があるが、物語が進行すると正義の味方に

設定が変化する。

『自来也説話』と『児雷也豪傑譚』における蛇と蝦蟇のモチーフが示す役割も異なる。『自来也説話』において、蛇は善で蝦蟇が悪のモチーフである。これは蛇や蛙の持つ宗教的または通俗的なイメージに沿ったものである。それに対して『児雷也豪傑譚』では蛇が悪になることで（物語の中で）蝦蟇は善に転じている。

『児雷也豪傑譚』解説⁴⁰では、『児雷也豪傑譚』は『自来也説話』と同様に蝦蟇の妖術使いの系譜に連なるが、角書に「妖術／大蛇怪異」とあるところから「蝦蟇の妖術使いが蛇と戦うという構図を明確に打ち出している」⁴¹点を挙げ、これが特に特徴的な点である、としている。これによると、蝦蟇の術を児雷也に伝授した蝦蟇（の仙人・仙素道人）を苦しめる大蛇を児雷也が殺す場面は『自来也説話』から取り込まれたが、『児雷也豪傑譚』ではその後、殺された大蛇の怨念が人間に憑りついて児雷也と対立する筋立てが創作された、とし十一編までは蝦蟇の妖術使いと殺された大蛇の対立の物語である、としている。そして十二編からは大蛇丸を登場させ、児雷也（蝦蟇）・大蛇丸（蛇）・綱手（蛞蝓）の三竦みの俗信を持ち込んだ人間関係の構図が打ち出された、としている。ここでは、綱手が八編の口絵に登場していること、十編に綱手は蛞蝓仙人の予言で未来の夫（児雷也）を探していると書かれていることから、綱手の登場は笑

顔の遺稿を受けた一筆庵主人であるため、この時点ですでに「蝦蟇―蛇の対立軸に蝦蟇―蛞蝓の従属関係を新たに加える構想」⁴²はあったと推測されている。その上で三疎みの構図は十二編から作者となった種員によるものとし、「この綱手の存在を生かしつつ、成仏した大蛇に代わる新たな「蛇」として大蛇丸を登場させた」⁴³点を種員の功だと評価している。そして、人気のあった『児雷也豪傑譚』を書き継ぐ作者として発注を受けた種員にとって、さらに「シリーズ」を人気のまま長引かせるために投入した大蛇丸の登場は有効な方法であった、と評価している。

佐藤至子⁴⁴は『児雷也豪傑譚』の蝦蟇⁴⁵の中で、妖術使いものの型の一つとして「主人公が他者から謀反の志を託され、妖術を伝授されて妖術を使う謀反人になる」⁴⁶というものを挙げており、蝦蟇の妖術使いのものもこの一つである、と分析している。そして児雷也についても謀反による御家再興を目標にしているところから、「典型的な〈妖術を使う謀反人〉」⁴⁷であった、としている。しかし、児雷也は物語の途中から謀反人という属性を失う。この点について佐藤は「児雷也は御家再興と謀叛という二つの志のうち、前者を優先するために後者を捨てた」⁴⁸としている。この変化が生じたのはこの「シリーズ」が進んだことによる物語展開上の都合があった、と考えられる。佐藤は、児雷也と大蛇丸の対立軸を挙げ、児雷

也という義賊と大蛇の血を引く悪賊である大蛇丸の対立を軸に物語を進めるための変更である、以下のように指摘している。

かりに児雷也を謀叛人として描き続ければ、かれには義賊（善人）と謀叛人（悪人）という相反するイメージがつきまとうことになり、畢竟その人物像は曖昧にならざるを得ない。⁴⁹

児雷也から謀反人という属性を外すことによって、完全な「悪」である大蛇丸と対立する主人公として児雷也には「正義」の主人公という人物像で以て以降の物語をすつきりと進行することができるのである。佐藤は、『児雷也豪傑譚』の最初の作者である美図垣笑顔は自来也と同様に児雷也を謀反人に設定していたが、その後の作者の一人である柳下亭種員によって変更された点について、その効果について以下のように分析している。

児雷也のイメージを現政権に与する正義の味方に一本化した。⁵⁰
この変更は、児雷也と大蛇丸の対立が善悪の対立であることを明確に示すには有効であった。⁵⁰

しかし、この上で佐藤は児雷也から謀反人という属性を外した点

について「蝦蟇の妖術使いの魅力は、蝦蟇の不気味なイメージが謀反人（すなわち悪人）というイメージを増幅するところにある」⁵¹と主張し、否定的に捉えている。佐藤は蝦蟇にまつわる不気味なイメージと謀反人という「悪」のイメージは呼応するという前提に立った上で、児雷也と蝦蟇の関係について以下のような見解を述べている。

蝦蟇の魔性と謀叛人の魔性とが共鳴するところに蝦蟇の妖術使いの造型の妙があるとすれば、謀叛人の魔性を欠く児雷也にとつて、蝦蟇はどのような存在なのか。美貌の児雷也とグロテスクな蝦蟇の取り合わせは美女と野獣めく面白さだが、このコンビの魅力はそれだけではないと思う。児雷也のどのような側面に蝦蟇は共鳴するのか。⁵²

また、『自来也説話』においては蝦蟇の異人とされた蝦蟇の仙人に、『児雷也豪傑譚』では仙素道人という固有名詞が与えられている点も異なる。仙素とは蝦蟇の成分である蟾酥（センソ）のことである、と思われる。

・新しい趣向

三竊みの趣向とそれに伴うキャラクターは、『児雷也豪傑譚』で新しく加えられた要素である。

三竊みの趣向は、「ジライヤ」ものの代表的な特徴として挙げられる趣向であるが、『児雷也豪傑譚』においても初めからあった趣向では無く、柳下亭種員が大蛇丸と児雷也の対立軸を物語の主軸に持つてきて以降に大きく前に出て来る設定である。蛇対蝦蟇の対立構成に蝦蟇と蛞蝓の従属関係を加えようという構想は、笑顔の時点であったとされているように、初期から綱手というキャラクターを児雷也の協力者として登場させようとしていたと推測できるが、三竊みの趣向で重要になってくるのは種員の手によって投入される大蛇丸というキャラクターである。種員によって大蛇丸が悪役兼児雷也の敵役として蛇を背負って台頭してくると、必然的に主人公である児雷也は「悪」の主人公ではなくなる。しかし、児雷也Ⅱ蝦蟇対大蛇丸Ⅱ蛇を直接対立させると、蝦蟇対蛇の構図では、児雷也Ⅱ蝦蟇の立場が弱くなり、正義のはずの児雷也を優勢に持つていけない。そこで児雷也に蝦蟇の属性を持たせたまま蛇の大蛇丸に勝るために、種員は蛇・蛙・蛞蝓の三竊みの俗信を持ち込み効果的に使用した、と考えられる。以降、「ジライヤ」ものと言え、この三竊みの趣向から児雷也・大蛇丸・綱手の三人をめぐる物語である、とされるほど影響をあたえる要素である。

『児雷也豪傑譚』と忍者もの

最後に、「ジライヤ」のキャラクター形成の変遷と、忍者ものとの関連における考察をここに付け加えておきたい。

「ジライヤ」が忍者と見なされた経緯について、前項で映画の流行や立川文庫の忍者ものとの関連について考察したが、『児雷也豪傑譚』と忍者ものとの関係については、佐藤至子も『児雷也豪傑譚』から『NARUTO』⁵³の中で忍者漫画『NARUTO』を題材にした考察を行っている。佐藤は「蝦蟇の術」を両者が持つ共通の要素としながら、『児雷也豪傑譚』と忍者漫画『NARUTO』の差異について考察している。

佐藤は少年漫画『NARUTO』を『児雷也豪傑譚』の外伝⁵⁴と定義している。その中で佐藤は、『児雷也豪傑譚』と『NARUTO』の主人公（児雷也・ナルト）の共通点として以下の要素を挙げている。

- ① 由緒ある血筋を引くが、孤児である。
- ② 異獣を凌駕する力を持っている。
- ③ 自分が共同体の長となることを意識している。
- ④ 仙人的人物から特殊な術を伝授される。

⑤ ライバルの男と協力者の女がいる。⁵⁵

また、佐藤は①③④を近世文芸における「妖術使い」ものでも、主人公をめぐる設定としてしばしば採用される、としてこれを「妖術使い版の貴種流離譚」⁵⁶である、と定義している。

次に佐藤は、自来也（『NARUTO』）と仙素道人（『児雷也豪傑譚』）との共通点として以下の要素を挙げている。

- ① 主人公の若者に蝦蟇の術を教え、強敵と戦って死ぬ。
- ② 老人である。
- ③ 「仙素道人」の名を持つ。⁵⁷

さらに佐藤は、自来也（『NARUTO』）と児雷也（『児雷也豪傑譚』）との共通点として以下の要素を挙げている。

- ① 蝦蟇から術を学んだ経験がある。術を使って蝦蟇を使役する。
- ② 他人に転生する蛇と戦う。蛇を使役する大蛇丸と対立関係にある。
- ③ 蛞蝓を使役する怪力の美女綱手と協力関係にある。
- ④ 綱手・大蛇丸との力関係は拮抗している。⁵⁸

そして佐藤は忍者漫画『NARUTO』の自来也を『児雷也豪傑譚』の児雷也の面影と、仙素道人に相当する役割の両方か付与されている。」と結論している。

また佐藤は、『NARUTO』と『児雷也豪傑譚』の関係について、『児雷也豪傑譚』の児雷也が浪人であるのに対し、『NARUTO』の自来也とナルトは忍者である点が決定的に異なる点であると指摘しており、『NARUTO』は直接『児雷也豪傑譚』から影響を受けているのではなく、様々な受容作を通じて間接的に影響を受けていると推測し、以下のような受容作を挙げている。それによると『児雷也豪傑譚』の受容作として佐藤は、一九三二年、講談『快傑児雷也』・一九五五年、講談『快傑自来也』・一九五五年、映画『忍術自来也』・一九五六～五七年、漫画『少年児雷也』・一九六五年、小説『自来也忍法帖』・一九九七年、漫画『豪談児雷也』を挙げ、この中で『NARUTO』以前に「ジライヤ」を忍者として描いたのは『自来也忍法帖』のみで、他の作品は「ジライヤ」は御家再興を志す浪人で『児雷也豪傑譚』の設定がそのまま生かされている、と整理している。その上で、佐藤は『NARUTO』における蝦蟇の術は、古典的な妖術使いの物語における蝦蟇の妖術が反権力に結び付くのに対して、自来也やナルトの個性を際立たせるために機能しているのであって、

伝統的な妖術のイメージは無くなっている、と結論している。

佐藤は、忍者漫画である『NARUTO』を『児雷也豪傑譚』の外伝と定義できるとするが、『NARUTO』において登場人物である自来也もナルトも当然忍者であるという前提に基づいて世界観が創作されているのに対して、『児雷也豪傑譚』とその受容作ではほぼ「ジライヤ」は忍者とされない。にもかかわらず『NARUTO』が『児雷也豪傑譚』の外伝とされるのは、主に「蝦蟇の妖術（忍術）」を主人公が用いるためである。この要素によって本来忍者ではなかった「ジライヤ」は『NARUTO』という忍者ものに違和感なく移植されているのである。これは、前項で考察したように昭和期以降の忍者ものの主流に「ジライヤ」が登場しなくなるのは、「ジライヤ」というキャラクターが「蝦蟇の妖術（忍術）」といった呪術的な忍術に大きく依存した存在であるためである、というのと逆説的に同様の理由があるのではないだろうか。つまり、少年漫画のような呪術的、超常的な忍術の描写を用いるのが当たり前のジャンルにおいては、「蝦蟇の妖術（忍術）」の使用が制限されないため、これを用いる、またはこれを用いなければキャラクターを成り立たせられないと言えるであろう「ジライヤ」は、「ジライヤ」の属性（＝蝦蟇の呪術性）を持ったまま忍者として登場可能なのである。

まとめ

「ジライヤ」は蝦蟇の仙人から伝授された、蝦蟇の（妖術・忍術）術を用いるキャラクターである。「ジライヤ」は「蝦蟇の妖術使い」として、感話亭鬼武の読本『自来也説話』において「自来也」という名前で初めて登場し、次に美図垣笑顔に始まる合巻『児雷也豪傑譚』の中で「児雷也」となって大きく展開した。合巻『児雷也豪傑譚』は未完であるが、そこで形成されたイメージやキャラクター造形はその後の受容作にも引き継がれ、特に日本の初期映画における「ジライヤ」もので子どもを中心に広まり、大きな影響力を持つことになった。その中で「ジライヤ」は「忍者」という新たな属性を獲得している。その後の忍者ブームにおいては「ジライヤ」というキャラクターは埋もれて行ったが、それは先の項で述べたように、「ジライヤ」が「蝦蟇の妖術使い」ものから生まれたキャラクターであったために、そのイメージは当時の忍者ブームが求めた傾向と合致しなかったからだ、と考えられる。しかし、「ジライヤ」の呪術的で超常的な蝦蟇の術（妖術・忍術）を持ち込めるジャンル、主に言えば漫画というジャンルにおいてはその限りでは無く、「ジライヤ」は「蝦蟇の忍術を用いる忍者ジライヤ」として存在することが可能であった。

「ジライヤ」というキャラクターにとって、蝦蟇の妖術の使用は中核とも言える要素である。そして、「ジライヤ」もののヒットの背景には、歌舞伎・映画・漫画等の視覚に訴えるメディアとの交流によって妖術が効果的・印象的に演出された、という理由がある、と考えられる。そして、これらの視覚的なメディアでは、妖術表現は例えば「印を結んで呪文を唱えたとドロンと消える」といったような、何かしらのアクションによって不可思議な現象が起こる、というようなものになる。視覚的な効果が中心であるメディアでは、このような表現は流れる映像の中で、たいした説明もなく差し込まれていてもそれほど違和感なく進むが、文章でこのような妖術あるいは忍術を表現するには、妖術・忍術の背景にそれなりの説得力が必要になるのではないかと考えられる。

そのため、以下の項では「ジライヤ」ものにおける作者たちは、蝦蟇の妖術等をどのようなものにしたかったのか、また、読者たちはこれをどのようなものと了解・理解していたのか、という点について『自来也説話』『児雷也豪傑譚』の内容から考察したい。

第二節 「ジライヤ」における「妖術」と「怪異」

本項では、『自来也説話』と『児雷也豪傑譚』における超常現象（妖

術の使用や怪異の出現等）の描かれ方・表現について、主要なモチーフである蝦蟇と蛇のイメージとの関係を中心に考察する。

主人公のキャラクター形成の主軸になるのは、「ジライヤ」が用いる蝦蟇の妖術である。そして、「ジライヤ」ものにとって作品の主要な要素は、派手に妖術を使用する場面でもある。

「ジライヤ」ものには、蛙対蛇の対立構図の前提（常識）が物語の中に持ち込まれている。そして、蛇は「善」と「悪」の両面のイメージを持っているが、「ジライヤ」ものにとって、「ジライヤ」の属性はこの蛇のイメージに依存している、と考えられる。

感話亭鬼武の自来也と妖術の関わり方について

最初に、感話亭鬼武の読本『自来也説話』における超常的現象の描写について考察する。

「ジライヤもの」には欠かせない妖術であるが、鬼武の自来也も妖術を使用している。しかし、鬼武の自来也は、始めのうちは妖術の類とは縁が無い。むしろ、始めのうちは敵役である鹿野苑軍太夫の方が、鬼武の『自来也説話』における重要なアイテムである西天艸などに縁がある。

「不死」を司るアイテム西天艸

蝦蟇と蛇に関する考察の前に、『自来也説話』における特徴的な超常的存在である西天艸について初めに整理したい。

西天艸は『自来也説話』において全編において「不死」を司る「アイテム」として登場する。この西天艸について鬼武は以下のような設定を与えている。

唐土は隋の煬帝広王（文帝楊堅の次男楊広、隋王朝第二代皇帝）⁶⁰の前庭に生い出でたる西天艸と申す草にて、往昔、雲宦と申す漢人が干葉（乾草）となして日本へ持ち来つたもの⁶⁰。

この艸の奇特と申すは、これを肌に帯びる時は不死身となり、名剣を以て切ると雖も、惣身に疵一つ付かず、また不慮に死したる者も一刻を経ぬうちにこれを以て撫でる時は蘇生せずという事無し。⁶¹

そしてこの西天艸は、存在を示す記事は確認されていないため、⁶²鈴木重三によれば、西天蔓を参考にした可能性が指摘⁶³されており、鬼武の創作のようである。『自来也説話』の中で西天艸は、最初椎津家代々の国宝として登場し、当主の国久が肌身離さず持ってい

たものであるが、虫干ししていた時にこの西天艸の効能を知った軍太夫に盗み取られて以降、軍太夫のために使用され、その後、自来也の計略によつて軍太夫から自来也の手に渡り、最終的には侶吉郎を介して椎津家に返還される。

西天艸という「不死のアイテム」は『児雷也豪傑譚』には引き継がれていない。よつて、『自来也説話』においては、前編を通じて物語の「キーアイテム」として機能していた西天艸という「アイテム」、さらに「アイテム」の所持によつて不死、または不死身という属性を持ち主が得る、という設定は「自来也」ものの中でも『自来也説話』のみに見られる設定であつた、と考えられる。

『報仇奇談自来也説話』における自来也と妖術

次に『報仇奇談自来也説話』における自来也と妖術の関りについて以下で簡単に整理する。

自来也は『報仇奇談自来也説話』で、妙香山の異人と関り妖術を授けられる。しかし、これは自来也が鹿野苑軍太夫と異人の遣り取りを見たことによる偶然からであり、異人の登場は物語の終盤である。更には、自来也は異人に悪人には術は授けられないと言われている。

汝がここ^{きた}に來りしは、我が奇術を学ば^{こころ}ん意と法力にて悟れども、盜賊^{ちようほん}の首領たる積惡の自来也と知つたる上は、我が秘法は聴^{ゆる}されぬところ。左^さは言えど、賊徒とは申しながら天晴^{あつぱ}れ義氣ある志に愛^めで、ただ一術のみを授く⁶⁴

このように、鬼武の異人は、盜賊の首領という悪人には本来、異人の術を使用する資格は無いと認識している。にも関わらず自来也が異人にその術を授けられたのは、その「義氣」による。しかし、自来也の根本は悪人であるため、授けられる術は、この段階では一つだけである。そして、その一つの術の内容は以下のように味方を呼び寄せる術である。

汝の味方となるべき者が縦^{たと}い千里を隔てて在るとも、この呪文を掌^{たなこころ}中に認めて心中にその相手を想い、手を以て招く時には、即時^{きた}に來る奇術⁶⁵。

異人はこれを自来也の手に呪文を書くという方法で伝授している。そして弱点についてもこの時に、「この術を消さんには、蛇^{くちなわ}の血汐^{ちしお}を手中に注ぐ時は、忽^{たちま}ち異術は尽くと思え」⁶⁶と忠告が与えられているため、異人の術の天敵が蛇であることは早くから明かされ

ている。ちなみに、この異人の術は二人の遣り取りをこつそり見ていた破魔之助の口によって蝦蟇の幻術と特定されている。

この後、異人に術を伝授された自来也であるが、その術を使用する場面は『報仇奇談自来也説話』では、押し込みをするための人手集めのために、あちこちに散らばった手下を呼び寄せた所と、黒姫山に置いてきた侶吉が気にかかって呼び寄せた所の二か所だけであり、また、その術の効果についても、前者では、自来也の居所を教える術のようでこの術は相手を「即時」に呼び寄せる術では無い。

名ある小賊を意に念じて掌中に呪文を認め、手を以て四方を招く所作をなしたところ、不思議や、所々に散らばる盗賊どもが日ならずしてこの所に集まり来たり、「我ら、諸国に散っておりし処に何処ともなく『自来也は上総にあり』と聞こえてくざれば、馳せ参じて候」と語るのを聞き、自来也も「稀代の術かな」と心に悦んだ。⁶⁷

後者の場合でも、「呪文を唱えて異術を執り行うたところ、一兩日も経て、侶吉郎が美鳥を伴うて到着した」⁶⁸とあるため、自来也が異人に授けられた術は、不思議な術であるのは間違いないが、この段階では「即時」に呼び寄せる術では無いようである。

この後、自来也は軍太夫から西天艸を取り上げ、誘き出す計略を立て、また、自身も侶吉郎が不利になれば手裏剣を軍太夫に投げつける、と言った方法で積極的に侶吉郎の敵討をサポートし、侶吉郎に軍太夫を討たせるが、その際には妖術を一切使用していない。『報仇奇談自来也説話』においては、妖術使用の場面は先の二か所のみであり、自来也と妖術の結びつきは薄い。自来也が妖術を使用し、妖術使いの盗賊として活躍するようになるのは、自来也が主役としての動きを見せる『自来也説話後編』になってからである。

『自来也説話後編』における自来也と妖術

『自来也説話後編』になると自来也は多くの場面で妖術（奇術と書かれる場面もある）を使用するようになる。

・妖術伝授の経緯

『報仇奇談自来也説話』においては、自来也は妙香山の異人に弟子入りしてその術を学ぼうとしたが、自身の悪行のために、一つの術を伝授されるに留まった。しかし、『自来也説話後編』においては、早い段階で自来也は妙香山の異人の妖術を継承する。その理由は、妙香山の異人を苦しめる信濃の黒姫山からやって来た大蛇を自来也が退治したためである。しかし、これは異人の要請によるものである。

り、さらに、術の伝授は異人の命を助けた礼として行われたものでも無い。

異人はある夜、自来也の夢枕に立ち、以下のように要請する。

数年来、霧を含み霞を呑んで異術を磨き、妙香山に在って身を養う所に、豈計らんや、汝も曾て住みたる信濃なる黒姫山の谷間の岩窟に蟠る大蛇が、国続きなれば、近來妙香山に到り越え、予を悩ますこと累りなり。大蛇に逢うては術を行うこと能わず。数年の功ある予なれば、一命は是非なしとは思えども、仮令この儘に亡ぶるとも、悪徒ながら予が一術を授けし汝に残る奇術を譲らんと欲すれば、汝の勇猛武術を以て、かの蟒蛇を退けてはくれまいか。然ある時は予が会得せし術を授け与えんと、一念ここに象を顕わし、身の一大事を告げて頼み入る次第。今かの大蛇と妙香山中にて争う最中なれば、一刻も早く到り越えて予を救うてくれよ。

自来也はこの要請に応じて妙香山に向かい、鉄砲を使って大蛇を退治する。その後、自来也は瀕死の異人から残りの術を授けられたが、この伝授は以前とは違い、一卷を与えることによって行われる。このように、『自来也説話後編』において異人の術の全てを継承した

が、『報仇奇談自来也説話』において異人がそれを拒否する理由として挙げた、自来也の悪の行いや性質に変更は無い。それは異人の次のような言葉からも明らかである。

汝が行状には盗賊の首領たる悪行あれども、今更これを翻えせと止むるとも聞き容れまい。併しながら義気ある汝が魂なれば、たとい人手に死せずとも、亡ぶる期は至るぞよ。必ず終りの進退を慎み、術の奇特を顕して、名を後代に残すべし。 70

異人は『自来也説話後編』では自来也の悪行を改めさせようとはしておらず、伝授した残りの術が盗賊働きのために使用されるであろうことも想定している。つまり、ここでは『報仇奇談自来也説話』では有った、異人による自身の術を使用する者の資質的な資格についての判定基準が変わっているのである。

ちなみに、この異人の術については、破魔之助によって『報仇奇談自来也説話』内で既に蝦蟇と術と特定されているので読者には周知であるが、自来也自身がこれに気付くのは妙香山で大蛇と蝦蟇が睨み合う様子を見て、「異人の蛇を恐るるは応しく蝦蟇の術を使うためなれば、上なる墓は異人にて、早や術尽きて蝦蟇の体を顕わたるか。」⁷¹と思った、という描写があるのでこの時である。

・『自来也説話後編』における自来也の妖術使用の場面

一つの術のみが伝授された『報仇奇談自来也説話』の場合とは異なり、『自来也説話後編』では異人から残りの術を伝授されて以降頻繁に妖術（奇術）を使用している。以降にその使用場面を挙げる。

まず、富豪を騙りにかけ大金を騙し取るための策略に使用されている。自来也は、上野国碓氷郡下仁田に居る甘楽屋球珠右衛門という富豪を騙して三千両を奪い取った。自来也は優婆塞に変装して球珠右衛門の家に、ここに逢わなければならない人がいるといって現れ、この家の床の間の掛け軸に向かい、描かれていた仙人を見てこの人である、と主人に言い、自分が仙人に諸国に流行する難病から人々を救うためにはあなたの持つ名薬が必要なので、長い間あなたを捜していた、と語りかけると掛け軸の仙人が頷いて持っていた壺を差し出す、という遣り取りを見せ、球珠右衛門に自分を信用させ、その上で、薬を作るためといって三千両をその場で差し出させ、これを持ち去った。またこの時、自来也は立ち去る際主人に、以下のように告げ、事が露見するまでの時間稼ぎをしている。

来る八月十五夜は、殊に雲晴れ晴明たる月夜なれば、この夜、
家内を清浄になして所々に燈を点じ、衣服を改め、香を焚いて

予を待つべし。その夜の亥の上刻（午後九〜十時頃）に、薬を携えてこの家に到り与えようぞ。夢々疑う事なかれ⁷²

そしてこの詐欺は、以下の記述から異人から術が伝承されてから初の術使用場面であることが分かる。

自来也が妙香山にて異人の奇術を受け継ぎ、越後より鎌倉に立ち帰る途すがら、球珠右衛門の分限なる事を聞き知り、習い得たる術を試さんものと、ここに奇術を行い、多くの金銀を騙り取ったのである。⁷³

ここでは掛け軸の仕掛けに術が使用されている。

次は、鎌倉近辺での詮議が厳しくなったため、相州三浦沖に親船を構え、これまで通りの押し込みに加え海賊行為も行うようになっていた時、自来也の持つ西天艸を返してもらうためにこれを追っていた侶吉郎と再会した際に、自身の居所が露見することを防ぐため侶吉郎の乗っていた商船の乗組員を皆殺しにする場面である。ここでは、以下のように使用した術の効果が詳しく描写されている。

自来也が手に印を結び、口に呪文を唱えつつ九字を切り払うと

見るや、俄に大風が吹き起こり、荒波が立つて賈船を揺り上げ揺り下げ、四方より浪が櫓を打ち越え、「驚破や」と見るうち、忽ち大船が砕け散り、乗り合う者は一個も残らず海底に沈み藻屑と化した⁷⁴

次は、大磯の廓で寝ていた所を捕手に囲まれ逃げ出す場面である。ここでは「印を結び呪文を唱えるや、その姿は忽ち消え失せた」⁷⁵とあるだけなので、この術が姿を隠れさせるものであるのか、術者を瞬間移動させるものであるのかは、不明である。

次は、上総国天羽郡百首邑の酒問屋、大見屋茂八宅に押し込みをかける場面である。この茂八宅の者は豪胆であり、押し入った盗賊相手に応戦しこれを押し返す勢いであつたが、突風と共に現れた鎧兜の異形、数百騎に切り掛かれ、全員金子を置いて逃げだしたという場面である。そこで「その跡に自来也が現れ、印を結び呪文を唱えると、忽ち風が止み、異形の者も消え失せた」⁷⁶とあり、更には手下に加わったばかりで異形に怯えて腰を抜かしていた歌之助に対して、「この上ともに味方の危うき事あらば、今宵の如き異形の者に限らず種々奇怪の事が出来する」⁷⁷と言っているのだ、この異形は自来也の術によつてもたらされたものだとか分かるが、その正体が幻術なのか、或いは実際に何処からか異形を呼び寄せたのか、

その詳細については明言されていない。

次は、自来也が旧主の遺恨を晴らすため石堂晴昵を殺すための準備のために仁木家の家人を皆殺しにする場面である。伊豆国の城主仁木胤遠の子息胤行と石堂晴昵の息女玉琴姫の婚姻のために、仁木家から結納の品を贈るためにやって来ていた仁木の家人を自来也は手下に襲わせたが、手下達は家人の反撃にあつたため、それを見ていた自来也は術を使用する。その様子は以下のように描写されている。

鐘突山に控えていた自来也が天に向かって印を結び、呪文を唱え、腰刀を抜いて四方を払えば、這は不思議、陸地が忽ち大河と変じ、洪水が仁木の家隸どもを襲つて溺れしめた。⁷⁸

しかし、家来が死んだのは、これに狼狽えたところを自来也の手下に襲い掛かれたためである。また、以下のような描写がある。

ここにまた自来也が呪文を唱えると、今まで溢れ返っていた大河も旧の平地と干上がり、跡に残るは仁木の贈物と数十個の死骸のみ。⁷⁹

このような描写からは、ここで自来也が使用した術は幻術の類であった、と設定されていたのではないかと推測できる。

最後は、石堂家に入り込んだ自来也が当主の石堂晴昵を殺そうと画策する一連の場面である。仁木の家人を殺した後、自身の手下を偽使者に仕立て上げて石堂家に送り込み情報を探らせていた自来也は、玉琴姫が病気であり、その平癒祈願のために鎌倉雪ノ下に居る厳妙院という修験者が呼ばれたことを聞きつけると、すり替わるためにこれを待ち伏せる。そこで自来也は厳妙院に幽霊を見せて気絶させ着物を剥ぎ取りこれを殺したが、自来也は厳妙院を踏み殺しており、この場合も術が直接人を殺したのでは無い。そして、厳妙院に成りすまして石堂家に入り込んだ自来也は臥せっている二人の玉琴姫に対して、印を結んで呪文を唱えて片方を消して見せることで、自身の法力をアピールし、祈念を続けるために一晚滞在することを認めさせる。そこで、その夜に晴昵を討った自来也はその首を咥えて庭先に現れたところを組子に取り囲まれ襲い掛かれたため、呪文を唱えて姿を消した。この術についてはその後消えた自来也を捜すために組子達が居なくなると、「跡にはまたも自来也が顕あらわれ」⁸⁰とあるため、姿を隠す術であることが分かる。そして自来也はその場で直ぐにまた呪文を唱え印を結んで術を使用し、西天艸を侶吉郎に渡すため侶吉郎を呼び寄せている。この術は、『報仇自来也説話』

にて異人に授けられた最初の一つの術であるが、『自来也説話後編』での使用はこれが初めてである。その後、実は自分の正体が見破られており討ち取ったはずの晴昵が身代わりだったことを知らされて怒った自来也は、「この上は我が奇術を以て館の奴輩やつばらを塵みじろしにしてくるわ」⁸¹と言い放って術を使用するが、印を結んで呪文を唱えた自来也によつて湧き出した黒雲から顕れた騎馬武者は、弁財天より破魔之助に授けられた石螺の音に呼び出された蛇によつて、木の葉にされてしまう。その後、焦った自来也はもう一度印を結んで呪文を唱えるが何も起こらず、また、破魔之助が、

最早叶わぬ、尾形周馬。汝が行う蝦蟇がまの妖術も、弁財天の加護により尽き果てたるぞ。今は為せん術すべも無いき一本立いっぽんたち（孤立）の盗賊自来也。⁸²

と勝ち誇っている描写からも分かるように、ここでは術の一つが破られたのではなく、自来也から蝦蟇の妖術を使用する資格そのものが剥奪されたのである。

以上が、自来也が蝦蟇の妖術を獲得してから失うまでの流れである。自来也は大蛇退治によつて蝦蟇の変じた瀕死の異人から蝦蟇の妖術を伝授されるが、自身も弁財天の蛇によつてその妖術を失い、

死亡する。自来也の死によって蝦蟇の妖術の使用者は途絶えるのである。

自来也と蛇―弁財天の石螺

次に『自来也説話』における蛇について考察する。『自来也説話』における蛇は、妙高山の蝦蟇の異人を害する大蛇と、弁財天の石螺の使用者である自来也の敵役、万里破魔之助の二つである。

自来也の敗北は、石堂晴昵の近臣である万里破魔之助が弁財天の石螺を入手した時に決定する。万里破魔之助は自来也と対立する石堂家の人間であるが、物語の中で破魔之助は弁財天の石螺を授かる。物語の中では、この弁財天は相州江ノ島の金亀山弁財天⁸³とあり、このように描写されている。

諸人^{しよにん}が歩み^{かしこ}を運び^{よも}諸願^{しよこん}を誓^{ちか}うがゆえに一入威^{ひとしお}を増した、尊く
畏^{かしこ}き島山^{しまやま}にて、四方^{よも}に海原^{かいげん}を眺望^{みえ}し、奥^{おく}の院^{いん}は絶景^{けつけい}の地なる
海辺^{かいべ}の岩窟^{がんくつ}に安置^{あんじ}勧請^{かんじよう}なし奉^{ほう}り、靈験^{れいげん}殊^{あらた}に灼^{もや}かなる宮居^{みやい}にて
坐^{おわ}した。⁸⁴

破魔之助は武者修行に出る前にこの宮に祈願を籠めて旅立ったため、無事の帰国は弁財天の加護である、と考え妹の汀とお供を連れ

てこの宮にやって来ていた。そこで、破魔之助は窟の中から声を掛けられ、「玉の冠に錦の直垂^{ひたたれ}、粧^{よそお}いも美々しく、雅びやかなる上臈^{じょうろう}」⁸⁵から石螺を授かるのであるが、その場面は汀と別れた破魔之助が一人で岩窟を詣でていた時であり、授かる理由は、「汝、常々我を信仰なし、主家の武運を祈り、心正しく忠義篤実の士なるを以て、今この窟に埋もれ在る一つの名器を授けん」⁸⁶とあるように、破魔之助の信仰心と忠誠心である。

弁財天は物語の中だけでなく、現実で信仰されている神仏であり、弁才天、弁天様等とも呼ばれる女神である。破魔之助の詣でた相州江ノ島の金亀山弁財天も実在しており、読者にとってその効能も周知であった、と考えられる。

そして、弁財天は蛇をイメージさせる存在である。そのため、弁財天の加護を授かり、蛇の力を手に入れた破魔之助は、蝦蟇の自来也を打倒する必然性を弁財天との関わりによって獲得する。そして、読者にとって弁財天は正義である。そのため、正義の破魔之助に自来也が打倒されることにより、打倒される悪の自来也が用いる蝦蟇の術もまた、悪の妖術として『自来也説話』において固定されるのである。

『児雷也豪傑譚』における怪異・妖術

雷獸

『児雷也豪傑譚』においても蝦蟇と蛇の考察に入る前に、雷獸について整理しておきたい。

『児雷也豪傑譚』において初めて登場する超常現象は雷獸である。この雷獸が初めて登場するのは初編の、稲妻と共に空から落ちてきて太郎に捕まる、という場面である。この後、太郎は捉えた雷獸を逃がしてやるが、それが噂になって、「雷を生け捕りし太郎なれば、雷太郎くと人呼びつ。己もまた、雷太郎と呼ぶるれば返事をぞしたりけるとなん。」⁸⁷となった、とされるため、雷獸は児雷也の「雷」の字の由来という役割を担っている。この点は二五編の上に柳下亭種員の記述がある。

そうのちんしゆくがかいしにいはいく
宋 沈 淑 諧史曰、京城闌闌之区窃盜極多 中略 以粉書
我来也三字於門壁と。故人漫亭鬼武子の綴れし物の本に強盜
の名を自来也とせるは、彼諧史にやよれるならん。其は兎も角
も、此児雷也は雷を捕へし童の事にて、云々の名をかうむら
せるは実に原稿の主なりし美図垣大人が一世の手柄。されば是
書の售るに連、高評は雷のごとくにとどろき、また電光の閃
くばかり甘泉の堂号を輝せり。復後集を編続ども、天雷の
猛勢に乗じて雲に跨雷獸のするどき所為はさらになく、頃

日意匠に困むさまは白雨あがりの 潦に僅に息する小鮒に
も髣髴べし⁸⁸

種員は、美図垣笑顔が鬼武の自来也を、付け加えた雷獸を捕らえるというエピソードから児雷也に改名したアイデアを評価している。この雷獸は初編に登場して以降しばらく出てこないが、後半になつて再び登場する。

再登場するのは、柳下亭種員の書いた十五編下冊で武蔵国安達郡桶川の東、雷電山を超えようとした児雷也が社で野宿する場面である。そこで雷獸は夜明けを待つ児雷也の前に丑三つ時に「頭の毛は楮熊に等しく、眼の光は金色にて、左右には牙を生じ、雲形の半臂に雷紋の大口はき、変面異形の出で立ち」⁸⁹という姿で現れる。そこで雷獸は児雷也に向かって以下のように告げる。

己は過ぎしその昔、御身のために一命を救われし事のあれば、
去年の冬越路にて大厄難のおはし、頃、敵の伏せたる地雷火
に火勢を注いでこれを破り、いさゝか恩に報ひし事あり。今
また形を現せしも、かゝる由さへ告げんため、二つにはこれ
よりして鎌倉へ至り玉はゞ、縁ある人の危ふきを助け、かつ
は又その他にも人のために禍を払ひ、その功によりて行く先

の大方ならず助けとなるべし。いさゝか疑ひ玉ふ事なく、か
しこへ急がせ玉へや⁹⁰。

そして雷獣は「遠山の方に雪下しのとどろくと鳴り響けると共に」⁹¹居なくなる。ここでは雷獣は自分は昔に児雷也に命を救われたことがあるので、その恩返しのために以前児雷也を助けたことがあること、今回姿を見せたのはそれを告げるためと、鎌倉に児雷也を向かわせそこである人を助けさせるためである、と言っているが、自身の正体についてはつきりとは告げてない。しかし児雷也には雷獣の言葉の中から、子供の頃の出来事や大蛇丸との戦い等思い当たることがある、ということになっている。

われ未だ前髪にて信濃の国鼠の宿にありし時、雷獣を生け捕りしを助け放ちし事のあり。さるゆゑにこそ異名をも児雷也とおはせられぬ。⁹²

去年十月、越後なる親不知の浜辺にて、大蛇丸が奸計によりわれを討たんと地雷火を伏せたる事をいさゝか悟らず、既に死地に入らんとせしに、時ならざる落雷して、かへつて敵の者どもを多く微塵になしたりしが、今更思ひ合はすれば、かの

雷獣の古き恩を報へるものに疑ひあらじ。⁹³

ちなみに、ここに出て来る大蛇丸の奸計とは、十三編下冊で大蛇丸が児雷也を倒すために越後国の浜辺に手下を待ち伏せさせ、さらに地雷を仕掛ける⁹⁴という場面であるが、十四編上冊でその地雷について煽るような記述がある。

此辺りにはかねてより大蛇丸が設け置きし地雷火のいけありて、弘行こゝに追ひ上らば、たとへいかなる術ありとも、いかに毒手を逃るべき、その危ふきこと風の前の灯火にも異ならず。⁹⁵

しかし直後にその危機はあっさり解決する。

時に不思議や、時は今冬の初めにあんなれば、越路のならひ、四方の山ははや雪積りて白妙なる間に、たちまち黒雲おこり、目を射るばかりの稲光、耳を貫くはたゝがみ、かの地雷火をいけたるほとりに一つの雷火落つるとひとしく、地中の火気はこれに誘はれ、大地を破つておこり立ち、今がたこゝに逃げ来たりし大蛇丸が手下の賊は中天に打ち上げられ、わが手に

いけたる地雷火にて悉く微塵になりぬ。 96

地雷の危機はこのようにあっさり解決されてしまったため、これについて児雷也が特に何か言う、といった描写はないので、児雷也がこの事態を把握しているかどうかは不明であるが、上記の雷獣との出逢いの場面で児雷也は、雷獣のおかげで危機を脱することができた、ということに納得している。

自分が出逢ったのは雷獣だと確信した児雷也は、雷獣の言った通りに動くことにする。

蝦蟇の妖術

蝦蟇のモチーフは、児雷也の中核をなす超常現象である。蝦蟇の妖術は作中で主人公である児雷也が、蝦蟇の仙人である仙素道人より授けられ用いるものであるが、この蝦蟇の妖術とは何であるか、ということについて作者は八編・上冊でこのように定義している。

抱朴子と云書に、蟾蜍千歳すれば、頭上に角あり。腹の下に丹書ありて是を肉芝と云ふ。能山精を喰ふ。仙術に是を用ふ。霧を起し、雨を祈り、兵を辟、自縛を解と言ひ。世にいふ蝦蟇の妖術、是也。唐土の書には、蝦蟇の身を変じたる人の事粗

見えたり。蟾蜍は蛇を喰ふ。尋常の蟇も蛇に小便を係て是を殺し、小虫に交じさせて喰ふ。故に蛇、蛙を喰ふといへども蟇を恐る。三竦縮と諺にいふは蟇にはあらず、蛙也。蛙蟇も蛇を殺と云り。然ども蟇には喰る。此故に蝦蟇の妖術には敵する者なし。児雷也を豪傑と号しも故有かな。

97

これによると、この作品における蝦蟇の妖術は『抱朴子』の記述に由来するものとして用いられることが分かる。更に作者は続けて蝦蟇の設定についても触れ、蛙と蝦蟇は異なるものであるとし、蛇・蛙・蛙蟇の三竦みの関係性で蛇に食われるのは蛙であって蝦蟇ではなく、また蝦蟇は蛙蟇だけでなく蛇も食う、ために蝦蟇の妖術は最強である、と主張している。

また、十一編上冊でも、以下のような蛇を食う蝦蟇や三竦みについての記述がある。

本草綱目に曰、田父は蝦蟇の大きいなる者也。よく蛇を喰ふ。蛇行て遂るゝに殆去ことあたはず。因て其尾を啣で久して蛇死す。尾の後数寸皮損ぜずして肉すでに尽矣。文字集略に曰、は蝦蟇也。能蛇を喰ふと見へたり

事文類聚、東坡集註等に所謂三竦縮は、蝦蟇・蜈蚣・蛇なり。
此三物相俪は皆動かず。彼も此も食ふことを畏て也と見へたり。
未蛞蝓のことを載ず。今世俗のいふ三竦縮は、蛇・蟇・
鼻涕虫を斥ていへり。按るに本草綱目に蜈蚣蛞蝓を畏ること
見えたり。五雜俎には龍の蜈蚣をおそるゝ事をしるせり。い
まだ其是非をしらず⁹⁸

『自来也説話』では蝦蟇と蛇の対立は、弁財天Ⅱ蛇Ⅱ正義対自来
也Ⅱ蝦蟇Ⅱ妖という構図のまま最後まで進み、自来也の蝦蟇の妖術
は弁財天の力によつて破られ死亡して終わる。しかし『児雷也豪傑
譚』において児雷也はその立場を主に前半と後半で変えており、前
半では自来也と同様、盗賊Ⅱ悪として登場するが、話が進むにつれ
て正義のヒーロー化する。その際、従来通りの蝦蟇と蛇の対立構図
のままでは都合が悪い。作者による蝦蟇と蛙は異なるものであり、
蝦蟇は蛇をも食らう、という三竦みに比べると一般的と言い難い
主張は、その不都合の解消策の一つである。

児雷也による蝦蟇の妖術使用の場面は、『児雷也豪傑譚』における
目玉の一つである。以下で児雷也が妖術を使用する場面とそれに関
連する場面を簡単に整理する。

始めに児雷也が蝦蟇の妖術を使用するのは、二編下冊で仙素道人
に蝦蟇の妖術を伝授された後、手下を呼び出すのに妖術を使用して
いる。二編下冊ではこの後も、夜叉五郎一味に対して幻術を使用、
大蛇退治の要請を受け妙高山に向かうために妖術を使用している。
三編上冊では、水におちた児雷也が妖術を使用して水中を脱出し
て消える。三編下冊では、火炎を吐く大蛙を出現させている。

四編上冊では、雪の蝦蟇に呪文をかけて投げつけ、大鰐鮫を出現
させている。四編下冊では、妖術を使つて滝の中に消える。

五編上冊では、印籠の根付の蛙を投げるとその蛙が杉の根元に取
りついて虹を吐く、その虹の上に乗つて風と共に消える。五編下冊
では、『自来也説話』と同様に詐欺を行う場面があり、そこで楊柳観
音の掛け軸の絵を微笑ませたり、壺から小判小粒を出したり、して
いる。また冤罪で打ち首になるところであつた富貴太郎のもとに大
鷲の姿になつて現れて攫っている。

七編下冊では、妖術で勇見之介を手助けした。ここではやり合う
場面で、呪文を唱えて大蝦蟇に変化して御殿を押しつぶす幻覚を見
せ、蝦蟇が口から吐き出した虹に乗つて消えるという妖術を使用し
ている。

八編上冊では、児雷也は妖術を以て強盗を働くと制札に書かれて
いる場面があるまた、照田の護衛を妖術で用意している。児雷也が

紙を折って呪文を唱えて投げると蛙になってから様々な姿に変化した。八編下冊では捕まった蝶兵衛の下に向かう場面で紙の蛙で向かう。また獄中に隠形の術を使用して入って消えた。

九編（上・下冊）では、捕まって槍玉の刑に処された児雷也だが、それはすべて妖術で、児雷也の死体も蟾蜍の身代わりである。そして九編下冊で空高く消えていく。

十編下冊で、児雷也は蝦蟇を集めて吉凶を占っている。

十一編上冊で捨松を攫う場面で、辻風が起こり砂石を飛ばして木を倒し、雲は立ち込め、雲の中から現れた一匹の大蝦蟇が捨松の乗り物の戸を吹き飛ばし、捨松を引き咥えて飛んで行く、とある。十一編下冊では喜之助夫婦に合流するのに妖術を使用している。

十二編上冊では、出くわした偽児雷也のインチキ妖術に対して、呪文を唱え印を結んで念じると古宮が蝦蟇になる、という妖術を見せる。また、児雷也は偽児雷也（黑夜叉）を掴んで大蝦蟇の背に乗って飛行する。

十四編上冊では、大蛇丸に対して妖術を使用しようとするが、児雷也の蝦蟇の妖術は失敗する。

十五編上冊では、お強と小園に襲撃された児雷也が、雪がたくさんの蛙になる、人形が移動する、消える等の妖術で対処している。十五編下冊では、児雷也は襲撃を待ち伏せ、蝦蟇石と呼ばれる石の

上に立って呪文を唱え印を結ぶと蝦蟇石が動いて敵の上に乗る、口から虹を吐き出すと、児雷也はその虹を渡って逃がっている。

十六編下冊では、大膳の切腹の場面で児雷也は、切腹の合図である魚盤が鳴らないようにしたり、大膳の腕を痺れさせたり、太刀取りの刀を抜けないようにしたりする。児雷也は蜘蛛に囲われた香炉台に沈牡丹の香炉を置いて、崩れかかった椅子にかけ呪文を唱え印を結ぶ、という様子で登場する。

十八編上冊では、児雷也は岬平の矢と峪蔵の鉄砲で狙われるが、当たったと見せかけ姿を消し、一身分体の術を使って分身し二人を谷間に投げ落とす。

二二編上冊では、児雷也の蝦蟇の妖術を封じる策として、焼き刃に白蛇の形があるため鱗形と呼ばれる剣には、不思議な力があつて鳴いている蛙に向けると声を止めて動かなくなるため、児雷也の妖術もこれで封じられるだろう、と敵が話す場面がある。

二三編上冊では、児雷也は斬り合いによって刀を落とし、落とした刀を非人に拾われ斬りかかられるが、刀は児雷也ではなく近くの松の幹に食い込み、児雷也は蛙に群がる蛙が吐き出した白氣の内に姿を現す。

二五編上冊では、蝦蟇の妖術を破る方法として、鱗形の剣以外にも巳の年月の揃った女の心臓の血汐を絞って鱗形の焼き刃に塗る、

という方法が登場する。

三〇編上冊では、児雷也は望月左内に斬りかかれる場面で印を結ぶと体が光り、佇む足元から黒霧が起つて身を包み空高く昇つて風と共に消える。また、児雷也は大蝦蟇に書状や鑑札を持たせて使いに çıkしている。

三一編下冊では、児雷也は庭の蛙が集まって東西に分かれて声を挙げる様子を見て、何の術も使っていないのに蛙が集まって敵味方に分かれて戦うような様子を見せるのは、犬懸入道が謀反の意を現した知らせではないか、と考えている。そして児雷也に事情を知らせに来た美保七に対して妖術を使用する。印を結び呪文を唱えると美保七のいる所から白煙が立ち上り美保七の身体を包み込むと美保七は浮き上がり目的地目がけて飛び立つ。

三二編上冊では、児雷也は謀反を起こした犬懸入道の軍勢に対して妖術を使用している。呪文を唱えて印を結ぶと、天地は鳴動し空は曇り海水は湧き立ち凄まじい悪龍が現れ火焰を吐いて軍勢を呑みこもうとする。

三四編下冊では、児雷也に対して大蝦蟇が侵入者を知らせる場面がある。児雷也が寝間に下がると、急に雲が晴れて月がでて明るくなり、障子を開けて園を眺めていると、緑のほとりに現れた大蝦蟇が数十丈の梯のような虹を吐き出して侵入者の忍びの居所を知らせ

る。そして児雷也は侵入者を生け捕りにするために寝間に大蝦蟇を用意して待ち構える。児雷也は妖術を用いて忍びを捕まえる。

三六編下冊では、児雷也は金剛の印を結んで呪文を唱えると稲妻が光り、そこから現れた沢山の蛙に密書を渡して使いに çıkしている。

三七編上・下冊では、使いに çıkされた蛙が巨大化したり、石垣が突然蝦蟇になって虹のような長橋をはきだして味方を戦場に送ったりしている。

三八編上冊では、児雷也に罌に掛けられた隈浦兄弟が幻術に嵌って人間に思わせられた刳俵を切る場面がある。

三九編下冊では、伊蘭の毒にやられた児雷也・綱手の前に車前草を啗えた蛙がたくさん現れ、二人の身体に置いていく場面がある。

主な妖術の内容は、味方呼び寄せる術、幻術、変身する・させる術、消える術（隠形の術）、飛ぶ・飛ばす・飛行する術、蛙・蝦蟇を呼び出す術、蛙・蝦蟇を操る術、といったものである。

以上のような場面から見ると、味方呼び寄せる術や幻術、姿を消す術（隠形の術）の使用や呪文や印といった要素等、『児雷也豪傑譚』の児雷也が使用する蝦蟇の妖術には『自来也説話』の自来也と共通する部分がある。その上で『児雷也豪傑譚』において特徴的な点は、児雷也の用いる蝦蟇の妖術は、蝦蟇の仙素道人に伝授されたから蝦蟇の妖術であるのみならず、ことあるごとに蛙や蝦蟇が登場

して関わって来る蝦蟇の妖術である、点だと思われる。『児雷也豪傑譚』において児雷也は蝦蟇の属性を持つだけでなく、児雷也のもとに蛙や蝦蟇が何事か知らせに来る場面や薬草を持つてくる場面、呼び出した蛙を使いに出す場面等から見ると、児雷也は蛙・蝦蟇を従えている、と考えられる。

蝦蟇と児雷也の関連性について

佐藤至子は『児雷也豪傑譚』の蝦蟇⁹⁹において、児雷也の妖術と蝦蟇の俗信との結び付きについて「児雷也の妖術には、蝦蟇をめぐる俗信がある程度反映されている」¹⁰⁰として、以下のように指摘している。例えば、児雷也は蝦蟇の妖術を使ってよく空中浮遊したり、飛行したりするが、七編に児雷也が巨大な蝦蟇を呼び出して敵の館を押し潰す幻を見せた後その蝦蟇の吐き出した虹に乗って手下と共に逃亡する場面を挙げて、この虹について佐藤は、背景に、蝦蟇が虹を吐くと言う俗信が当時あったため、とし、根拠として『和漢三才図絵』の「虹蜺」の項に中国の話としてそのような記述があったこと、『甲子夜話』の松浦静山随筆卷二九にも蝦蟇が虹を吐くと言う記事があったこと等を挙げている。また、児雷也が折り紙の蛙を使って妖術を用いる場面もあるが、それについても佐藤は十辺舎一九の洒落本『倡売往来』の記述から、実際に江戸時代に遊郭で折

り紙の蛙がまじないに使用されていた、と指摘している。そして佐藤は児雷也本人のイメージも蝦蟇が持つイメージとの結び付きがある、として以下のような指摘をしている。佐藤によれば、児雷也は家に縛られた存在であり、それが家につく生き物とされる蝦蟇と重なるのだという。佐藤は『耳袋』巻の四にある床下や庭に棲んで生き物の精気を吸い取る蝦蟇の話を挙げ、このような蝦蟇のイメージに児雷也を重ね、「床下や庭に棲みつき、他の生きものの命を飲み込みながら生きている蝦蟇と、義賊として金銭を奪い、悪人を成敗しながら家の再興を目指す児雷也は、どこか似ている」¹⁰¹と述べている。さらに佐藤は児雷也と綱手との関りについても「かれが尾形家の跡継ぎであることと無関係ではない」¹⁰²と指摘している。物語において綱手の登場というのが、蛇への児雷也（蝦蟇）にとつての対抗手段という前提があったとしても、佐藤は、綱手が児雷也の未来の妻としてほぼ最初から児雷也の味方として動くことについて、綱手の尾形三郎吉弘の末孫であるという設定に注目し、以下のように考察している。

綱手が児雷也を将来の夫として慕い続けるのは、かれが予言に
適う「世に勝れる豪傑」だからであり、そのような豪傑の妻と
なることが身寄り頼りのない綱手の生きる道だからである。

そして児雷也の豪傑ぶりは、尾形家再興のために管領に忠誠を尽くし、悪をくじき善を助けるところに發揮される。綱手は児雷也の美貌や腕つぷしの強さに惹かれていたのではない。児雷也が尾形家の跡継ぎであるからこそ、かの女はかれを慕い続けるのである。 103

仙素道人

『児雷也豪傑譚』における仙素道人は、越後国妙高山に住む大蝦蟇である。仙素道人は、『児雷也豪傑譚 上』¹⁰⁴の登場人物紹介では、「越後国妙高山の異人」¹⁰⁵とされている。

児雷也にとって仙素道人は重要な人物である。仙素道人が初めて登場するのは二編上冊である。ここでは仙素道人は信濃に向かう途中で越後国妙高山の麓に通るかかったところで手下とはぐれ道に迷った児雷也の前に、越路と名乗る「年二八ばかりなるが、見目かたち麗しく鄙には似げなき美人」¹⁰⁶の姿で現れる。

仙素道人は二編下冊で女の変化を解き、白髪の老人の姿になると、児雷也に向かって以下のように名乗る。

われは此山に数百年の星霜を経て、霞を飲み丹を練る事既に久し。されば霧を起こし雨風を呼び、雲に乗りて宇宙の間を

飛行する事自在を得、又平地を荒海となす不可思議の術を行ふ仙素道人といふ者也。 107

さらに仙素道人は児雷也に対して以下のように伝える。

今日しもわが術を以て此所へ呼び寄せたる周馬弘行、よく聞け。汝、盗賊のわざをなして軍用の為金銀を多く集むれども、その大望おそらくは成就すまじ。しかれども汝が義心金鉄のごとく、人を殺害せぬ心ざしに愛で、今わが術を伝ふべし。さりながら此術を行ふ時は、大蛇又は小蛇たりとも、その血汐を飲む時はたちどころに破れをとる、最も希代の敵薬たり。心を鎮めて会得せよ。 108

このように児雷也は、仙素道人によって児雷也が呼び寄せられたこと、そしてその目的というのは、児雷也は盗賊働きで軍資金を稼いでいるため、大願成就とはいかないだろうがその義心に免じて自身の術を与えようと思ったからであるということ、さらにその術は蛇が弱点であるということ、を伝えられる。また、仙素道人は最初から児雷也の本名を知っていただけでなく、児雷也の父親の最期やその敵についても知っていた。仙素道人は児雷也に対して、「汝幼

くして父を喪ひ、その面を見知るまじ。今わが通力を以て対面させん」¹⁰⁹と言つて、児雷也の父である尾形左エ門弘澄の最期を見せる。

この後、仙素道人は「もはや此山を下るべし。又会う事もあるべきぞ」¹¹⁰と告げ、児雷也に一卷の書を与え、術で山から下した。

この後、二編の最期に仙素道人は塙で転寝する児雷也の前に現われ、「われ、汝とさいつ頃師弟のちなみを結びたる縁によりて来たりし子細は、わが身にとりて一大事の難儀出来せり」¹¹¹と告げ大蛇退治を依頼する。

近き頃、此黒姫山より一つの大蛇移り来て、われを悩ます事度々也。われ幻術をもつて争ふ事既に数日に及べども、大蛇は次第に勢ひ強く、今兩三日過ぐるならば、わが勢ひ遂に尽きて、かれが餌食とならんのみ。

汝疾く来たつて、かの大蛇を退治して、わが苦しみを除きてくれよ。頼むぞ¹¹²

仙素道人の正体は次の第三編上冊の大蛇退治の場面で判明する。第三編上冊で仙素道人は術が解けてしまったため、大蛇の前で正体の大蝦蟇の姿を晒している。仙素道人の正体が大蝦蟇である、とい

うのは妙高山に駆け付けた児雷也の「師の仙素道人、術挫けて真の姿を現し給ひけめ」¹¹³という台詞から分かる。

大蛇は児雷也によつて撃ち殺されたが、仙素道人もここで死んでしまう。この場面で仙素道人は大蛇を撃ち殺してやつて来る児雷也の前で、正体である大蝦蟇の姿から仙素道人の姿に替わつて、児雷也によつて大蛇は退治されたが、「大蛇が毒氣身に触れて、命数こゝにわれも滅びん。」¹¹⁴と告げる。そしてこの後、弱つた仙素道人は撃たれて死ぬ。

児雷也が撃つたりし大蛇の口より一道の白氣立ち上り、樹木生ひ茂りたる中へ落つると見へしが、たちまち鉄砲の鉄丸飛び来たつて児雷也が袖を貫き仙素道人が胸板へ当たりて筒音高く響きけるが、神通自在の仙素道人もそのまゝ息は絶えにける。

115

このように、仙素道人は撃ち殺されるのであるが、この後、以下のような描写の中で姿を消して以降、物語には登場しない。

天にはかにかき曇り、山鳴り動きて大雨車軸を流し、風荒く吹き来たりて樹木を鳴らし、見るく仙素道人が姿は霧にみへず

・『自来也説話』の異人と『児雷也豪傑譚』の仙素道人

『児雷也豪傑譚』は感話亭鬼武の『自来也説話』を継ぐ作品である。そのことは例えば、三編の序、五編の序、七編上冊の序に以下のような記述があることから分かる。

さき まんていおにたけしゆじん じらいやせつわ
嚮に漫亭鬼武主人に自来也説話あり。年を隔て這甘泉堂に東里
ぬしの女じらいやを開板せり。おのく作意の妙高山、蝦蟇と
おろち をんな かいはん
大蛇のあらそひて、うれし趣向をかりとじの初編二編と売出せ
し、素人細工の手づくねの蛙の面へ美図垣が吹出さるゝ作者
しろとざいく て かいり つら みづかき ふきいだ さくしや
の真似事。大的といふはいとかたき石のうへにも三編目、こと
まねこと あたる いし だ
しもあとをひきがえる、続て猶も新板のとび出すやう、子ど
もしゆみのみな手をうつ山の山おろし、雨車の音すさまじく大
て やま おほ
どろくの買手の山まく 117

むかしおがたしうま いへ がうだうあり
昔尾形周馬と云る強盗有て、渾名を自来也と呼し譚は、
かんわていしゆじんあらは よつた このさうし そのな かり じらいや
感話亭主人著して世に伝へたり。此冊子は其名を仮て児雷也
なづけ そのおもむき おほ ことな ほんぼうかいはん はじめ おも
と号たれども、其趣は大ひに異り、本房開販の始より思
まし じかう かな としく いた まゝ すで だいごへん いた
ふに増て時好に称ひ、年々に続き出す随に既に第五編に至れり。

およそみづがきうし しんきめうあんかうなが
凡美図垣大人の新奇妙案恁長やかに続けるは、今將是を以て
だいいち こと このへん いんぐわおうぼう ことわり とき じちよじうもう ぐわんぜん
第一とす。殊に此編は因果応報の理を説て兒女童蒙に勸善
てうあく おしえ こいねがわ ぜんしう おんもと ほど ひたすら
懲惡の教とす。冀くは前輯にひとしく御求めの程を只管ね
いふこと はんもと しょし
ぎまつると云事を印行の書肆 118

そちこのちらいや ぞじん こうひ つた じらいや たね
抑這児雷也は土人の口碑に伝えたる自来也を種として、名は
おなじ そのことごと ぐわんごつだつたい がま えうじつおろち ぐわいぬ
同うして其事異なる換骨奪胎、蝦蟇の妖術大蛇の怪異に
あに がうとういもと ゆふちよ けうたいとも よる しやうばい ぜいゑん いふ あくだう
兄は強盜妹は遊女、兄弟俱に夜の商売。説苑に云、惡道を
にくむ事 甚だしき事あたはず、善道を好も亦甚しきこと
あは され ぜん つよ あく つよ をがたしうま ぎやうでう みづかき
能ずと。然ば善にも強く惡にも強き尾形周馬の行状は美図垣
し きばく みやうあん へん つぐまゝ ひやうばん じかう かな ことしまた
子の戲墨の妙案、編を続俚に評判よく時好に協ひて、今歳亦
あこう はな かざ みたり はやしあをやき なか へん つぎ ぜんぶ
遺稿に花を飾らせて緑の林青柳のいと長やかに編を嗣、全部
けつきよくちか か 119
の結局近きにあらん歟。

作者である美図垣笑顔の序にも漫亭鬼武の『自来也説話』についで
の言及がある。

『児雷也豪傑譚』は複数の作者によって長年書き続けられた長編
作品であるため、その内容は次第に変化していくのであるが、最初
の作者である美図垣笑顔の手になる部分では、下敷きになっている
漫亭鬼武の『自来也説話』の設定が意識されている。

特にそれが感じられるのが、仙素道人の設定である。『自来也説話』では妙高山の異人とされ、名前は無いが、『自来也説話』の妙高山の異人と『児雷也豪傑譚』の仙素道人の両者が作中で果たす役割は以下のように、ほぼ同じである。

・妙高山の異人も仙素道人も共に越後国妙高山を棲み処とする大蝦蟇であり、どちらも作中では妙高山以外の場所には登場しない。

・妙高山の異人は自来也に、仙素道人は児雷也に自身の術を授け、それによって師弟となる。

・妙高山の異人も仙素道人も、ジライヤに自身の術は蛇によって破られる、と告げている。

・妙高山の異人も仙素道人も、共に黒姫山から妙高山にやって来た大蛇によって命の危機にさらされ、どちらも眠っているジライヤのもとに姿を現して助けを求める。

・妙高山の異人も仙素道人も、共に大蛇によって術を破られ正体である大蝦蟇の姿をジライヤの前にさらす。

・妙高山の異人も仙素道人も、死体を残さずに消える。

仙素道人は『児雷也豪傑譚』において非常に重要な脇役である。作中で仙素道人が活躍することはない、登場とほぼ同時に退場してしまうのであるが、主人公の児雷也が用いる蝦蟇の妖術の師、とい

う児雷也のキャラクターを形づくるための重要な役割を担っている。作中で『自来也説話』の妙高山の異人と『児雷也豪傑譚』の仙素道人が果たす役割は、ジライヤに蝦蟇の妖術を授け超人という属性を与えることと、大蛇と対峙し蛇対蛙の構図では蝦蟇は蛇に負けるということ的印象付けて退場すること、と同じであるが、その限られた登場シーンの中で異なる言動をする場面がある。

『自来也説話』では、妙高山の異人が登場するのは全五巻ある前編の第五巻目と、かなり遅いのに対し、『児雷也豪傑譚』では序盤の二編上冊に仙素道人は登場する。

ジライヤとの出逢い方も異なる。『自来也説話』では自来也と妙高山の異人との出逢いは偶然であり、作中で異人に最初に出逢うのは鹿野苑軍太夫¹²⁰である。自来也は妙高山の異人が奇術を行うところを偶然目撃し、それを習おうと異人に近づいたのであるが、『児雷也豪傑譚』では仙素道人は自身の術を授けるために、自らの意思で児雷也を誘き寄せる。

術の伝授に際しても、『自来也説話』では自来也が盗賊であること理由に最初の一つの術しか伝授せず、大蛇退治と引き換えに一巻を渡すのに対し、『児雷也豪傑譚』では最初から一巻が渡されておりすべての術が伝授されている。

これらの点が『自来也説話』と『児雷也豪傑譚』の妙高山の異人

と仙素道人の異なった言動である。しかし、これは両者のキャラクターそのものの違いによるものではなく、『児雷也豪傑譚』における児雷也は名実ともに主人公であるのに対して、『自来也説話』、特に前編における自来也は脇役であるというように、自来也と児雷也のキャラクター性の違いによってもたらされた違いである、と考えられる。

・仙素道人の使う術

仙素道人は二編上冊の終わりから三編上冊の初めまでしか登場しないが、その中で何種類かの術を使用しているので、以下にそれを挙げる。

まず、初めて術が使用される場面は、児雷也が越後国妙高山の麓で手下とはぐれ道に迷う場面である。ここでは仙素道人の姿はまだ見えないが、天候を操って児雷也を誘き寄せている。次に、仙素道人は越路と名乗る美女の姿に変じて児雷也の前に現われる。仙素道人は越路の姿のまま、刀を振り回して迫る児雷也に金縛りをかける。そして仙素道人は児雷也の前で越路の姿から白髪の老人の姿に変わって見せる。さらに仙素道人は児雷也に過去の映像を見せる。最後に一巻の書を梯のように山に架けて児雷也を山から下した。

次に術が使用されるのは大蛇に殺されそうになって児雷也に助け

を求める場面である。ここでは寝ている児雷也の元に現われて自身の身が危ないことを訴えると姿は見えなくなる。

妙高山で仙素道人と児雷也が再会する場面では、仙素道人は術が破れて大蝦蟇の姿で登場し、その大蝦蟇から人の形になる。そして死亡の際には天候の急変によって発生した霧に紛れて姿を消す。

これらの描写から判断すると、仙素道人の使用する術は、主に天候を操る術、姿を変化させる術、幻術、等と思われ、それは仙素道人の名乗りの台詞とも合致する。

天候を操る術、姿を変化させる術は『自来也説話』の妙高山の異人も使用している。この他、妙高山の異人は死霊を遠ざける術¹²¹、姿を隠す術¹²²を使用している。後者については、仙素道人にも類似的の術があるが、死霊を遠ざける術は、仙素道人は使用しておらず、また児雷也が使用する描写も無いため美図垣笑顔をはじめとする『児雷也豪傑譚』の作者たちは、死霊に関する術を蝦蟇の妖術として採用しなかった、と考えられる。

『児雷也豪傑譚』では仙素道人には、死霊に憑り殺されようとしている人物を助ける、死霊を遠ざける、といった妙高山の異人の登場シーンは引き継がれていないが、替わりに美しい女、越路の姿に変じて児雷也の前に現われ、児雷也相手に立ち回りを演じるという見せ場的なシーンが与えられている。(変身か変装かは不明である

が)美しい女に化けて男相手に立ち回り、というシーンは児雷也も演じているため、このような趣向は読者に好まれるものであった、というのが分かるだろう。

また、この中で、仙素道人が使うのは、通力あるいは術もしくは幻術と記述され、妖術という言葉では表現されていない。児雷也においてはこの段階で既に妖術という言葉が使用されているため、仙素道人と児雷也は師弟であり、児雷也の使用する妖術は仙素道人によつて授けられたもの、という前提があるにも関わらず、作者である美図垣笑顔には仙素道人と児雷也を区別する意図があつた、と思われる。

児雷也と蛇―大蛇の怪異

「ジライヤ」ものにとつて、「蛇」のもたらす超常的現象も蝦蟇と同様に重要な要素である。

『児雷也豪傑譚』においては、「蝦蟇の妖術 大蛇の怪異」の言葉の通り、大蛇は常に「怪異」として、また「悪」として児雷也の敵側に登場し続ける。

初めて児雷也が大蛇の怪異と対峙するのは、三編下冊で妙高山の仙素道人が黒姫山からやってきた大蛇に殺される場面である。この場面は『自来也説話』から引き継がれるものであるが、『児雷也豪傑

譚』では、ここで児雷也に鉄砲で撃ち殺された大蛇はこの後、延々と児雷也に祟る。

かの^{おろち}大蛇^はが吐いたる^{はくき}白氣^{やしや}、夜^{やしや}又^{また}五郎^{ごろう}が身^みに当^あたるとひとしく、身内^{うち}ぞつとしてけるが、夜^{やしや}又^{また}五郎^{ごろう}、児雷也^{じらいや}に日頃^{ひごろ}帰服^{きふく}せし心^{こころ}、たちまち悪心^{あくしん}起^おこり、「われ日頃^{ひごろ}児雷也^{じらいや}が勇氣^{ゆうき}に恐れ、かつ劍^{けん}術^{じゆつ}の不思議^{ふしぎ}によつて帰服^{きふく}すといへども、勇力^{ゆうりき}はかれと等^{ひと}しくして恐るゝに足らず。たゞかの術^{じゆつ}に及ばぬのみなり。今日の当^{いまま}たり見たる異人^{いじん}こそ、児雷也^{じらいや}幻術^{まじゆ}を習^えい得たる道人^{どうにん}ならめ。まず彼奴^{かやつ}めを鉄砲^{てつぽう}にて撃ち殺^{ころ}し、後^{のち}、児雷也^{じらいや}を討^うち取らん」と狙^{ねら}いを固めて打たりしは、全^{まった}く夜^{やしや}又^{また}五郎^{ごろう}が身^みの内^{うち}へ大蛇^{おろち}の執^{しやう}念^{ねん}分け入^いて、仙素道人^{せんそ}を撃ち殺^{ころ}せしなり。 123

まず、大蛇の害意は、児雷也の後を追ってきていた手下の黒姫夜又五郎に向かう。黒姫夜又五郎は大蛇の毒氣に当てられて、児雷也に対する反抗心を抱き、これを討つためにまずその師を殺そう、と仙素道人を撃ち殺す。

この後、児雷也は裏切った夜又五郎と戦い、二人揃つて谷川に落ちる。

次に児雷也が大蛇と対峙するのは、新潟の熊手屋から連れてきた遊女菖蒲の嫉妬による。

児雷也は義理の妹である深雪に敵を討たせるため新潟の女郎屋熊手屋から主人欲四郎の娘、多金と遊女の菖蒲を盗んだが、敵討が済んだ後、二人の女を黒姫山の隠れ家に連れ帰っていた。¹²⁴そこで多金と菖蒲は児雷也をめぐって対立し、菖蒲の嫉妬が蛇になる。その描写は四編上冊の最期の場面で記述されている。

わが部屋へ、独り籠りて鬱々と菖蒲は心樂しまず、われから燃ゆる瞋恚の炎、熱きともなる灯火に、並ぶ火鉢へ寄りかゝり、胸に迫りし独り言、「思ひ出だせば更科家の若殿様とかしづかれ、初めて会ひしその時から、今盗賊の児雷也さんと知つて此身はもろともに、捕らへられても殺されても、恨みと思はぬ私心、それほどまでに思ふてゐる、此身はぬしの氣に入らぬか。多金々と朝夕に側離されぬ故にこそ、女も自づと私をばあるかなきかに扱ふ悔しき。主人の娘と遠慮する、わしを恵吉と源氏によそへ、とやかく言ふたあの多金、目の前でさへあの通り、ましてやぬしに添ひ寝の時は、どのやうな事言はふも知れず。おのれやれ、たゞには置かじ」と煙管にくゆらす煙草の煙、はつと吐きたるその中より、妖しや一つの蛇が、する

くと這ひ出でたり。これぞ菖蒲が嫉妬の一念、蛇となりて出でたるなり。¹²⁵

このように菖蒲の中で、主に多金に対する嫉妬が高まっていく様子が詳しく記されている。

菖蒲の蛇は四編下冊で多金に襲い掛かる。その様子は四編上冊の最期で「菖蒲が怪談」¹²⁶とされている。

初め蛇は実体を見せない。児雷也相手に愚痴をこぼす多金の前で怪異が起こるが、以下のように見間違いで済ませられるぐらい小さな怪異である。

かたへの柱にかねて掛けおく薬玉の、風もなきに下がれる糸の乱れてうごめく有様は細き蛇に異ならず。頭を上げて多金を目かけ、飛びかゝらんず気色なれば、多金はわつと児雷也が膝にうち伏し震ひぬ。児雷也かくと見るよりも、堪えず抜いたる腰刀、ばらりと切れど子細なきやうす様子に又もよく見れば、蛇の形ははやなくて、元のごとくの薬玉なれば、児雷也は不審ながら、多金を部屋へ帰さんとするに、多金はあまりに強く驚き、色青ざめて足さえ震へ、立かぬる¹²⁷

現にことを重く受け止めているのは多金のみであり、児雷也はそれほど気に留めていない。しかし、多金は自分にしか見えない蛇に悩まされ病みついてしまう。

此夜より、遂に重き病となり、日にくつのり苦しみながら、「ソレ私の枕元へ幾らもく蛇が来る。追つて下され下され」と譫言のやうにしばく言ふを、側に付き添ふ恵吉は気づかひ、児雷也にかくと告ぐれど、児雷也が目に見えねば、たゞとやかくと案ずるのみ、又せん術もなかりけり。 128

そして、菖蒲が多金の見舞いにやって来ると以下のように実体を持った蛇が現れる。

いづくよりか一ツの蛇するくと這ひ出だし、頭をもたげ、多金を目掛けて飛びかゝらんず気色なるに、多金はあなやと声を立て、悶へ苦しむ有様に、恵吉は驚き介抱す。児雷也かくと見るよりも、走り寄つてかいつかみ、捨てんとするに、かの蛇は手にからまりてちつとも離れず。児雷也怒つて、腰にさしたる鉄扇手早く抜き取りて、縁側也ける手水鉢に蛇の頭を押しつ

けて、打たんとするを見るよりも、菖蒲は苦しむ多金をば見も返らずして、児雷也が側へつと寄り、慌たゞしく、「ヤレ危なし、その蛇を逃がし給へ、コレのみ」と言ふをば聞かず、鉄扇もて蛇の頭をてうと打てば、不思議や菖蒲はあつと叫びて、迸りたる額の血汐押さへてそのまゝ悶絶す。これはいかにと児雷也が再び打つたる蛇の頭は、切れて多金に飛びかゝり、そが黒髪に食ひつきたり。児雷也は菖蒲と言ひ、此有様にますく驚き、手にからみたる蛇の頭を取らんとすれば、不思議や今まで小さかりし蛇は、たちまち蟒蛇の頭となつて凄まじく、多金が黒髪くはへしまゝ屋根裏高く舞ひ上り、多金を中ウに吊り上て、辺りを見る目の恐ろしさ、恵吉は驚きうち伏して、二目とも見ず震へみぬ。その時、児雷也はすつくと立、刀を抜いてさしかざし、大蛇が頭をはたと睨めば、その勇氣にや恐れけん、多金を畳へはたと落とし、頭はふツと消へ失せたり。 129

ここからはここに登場する蛇が普通の蛇ではなく、多金を悩ませている蛇だと分かるが、ここではこの場にいる全員に蛇の姿が見えるだけでなく、この蛇は児雷也や多金と物理的に接触もしている。

さらに、この蛇は菖蒲と連動しており、蛇の負わされたダメージによつて菖蒲も傷つく。

そしてこの後児雷也は、この菖蒲の蛇が妙高山で撃ち殺した蛇の怨念であると知る。

和漢の軍書に眼をさらし、夜の更くるをも知らざりけり。されば最前児雷也が蛇の頭を打ちし時、菖蒲が額に傷つきし事又小蛇の頭、大蛇の頭となりし事、これ皆先立つて児雷也に鉄砲にて撃たれたる大蛇の怨念、夜叉五郎に憑き、又々菖蒲が嫉妬深きその胸間に分け入て、かゝる不思議を現して、児雷也に見するものならし。130

この後、発狂した菖蒲は多金の喉を食い破つて殺し、児雷也に殺される。そして菖蒲の死の際にも、以下のように怪異の起こる描写が挟まれている。

にはかに山鳴り振動して、大風吹き出で雲起こり、篠をつかねて降る雨は砂利を飛ばすに異ならず。時に菖蒲が頭の黒髪、一トかたまりになりてするすると縄のごとく長く伸びて、次第に空中に渦巻き上るを、瞬きもせず見てあれば、黒髪はさな

がら大きな蛇に似て、その内に菖蒲が頭、口を開き舌を吐きて、車輪のごとくくると雲にまつはれ飛び廻る131

また、妙高山の大蛇は黒姫山からやつて来た、とされていたが、七編上冊の最期、七編下冊の最初で、高砂勇見之介が道案内の木こりから大蛇について以下のように聞かされる場面がある。

この山には過ぎし頃まで仙素道人と言へる異人住みて、さまざまの不思議ありしに、かれは蝦蟇の妖術を行ひけるが、此山の主は二ツの蟒蛇132

妙高山の主は二匹の蛇であり、さらに、「いかにしてかその蟒蛇、一ツは死して一ツ残れり。これ夫婦の主なるべし。今はたまさかにも見る人の少なくなれり」133とこの二匹は夫婦であり、今は一匹しかおらず見ることも少なくなつたと聞かされている。この死んだ一匹は児雷也が撃ち殺した大蛇であるが、荒九郎（軍左エ門）と勇見之介の立ち回りの中に登場する。

軍太左エ門、後へくと退きつゝ、一丁余り谷陰へ逃れて岩を小楯に取り、勇を奮ふて戦ひしに、こゝは小径より横切りて下

りし所ゆゑ道もなく、谷を越すべき橋さへなきに、およそ二
抱へ余りの松の太木、細谷川へ横たはりて一本橋となりてあり。
軍左エ門はこれ幸ひと一本橋を渡りながら、勇見之介が鎧を
あしらひく、隙を見合はせかい潜りて身を逃れんとするほどに、
逃れはせじと勇見之介はいよいよ激しく突き立つれば、此方は一
生懸命と受け流しつゝ、一本橋を踏み立て蹴立て戦ひたる。

134

此時、不思議や今までも松の古木と見へつる橋は、自づと動き
てゆらくと向かひの方へ、われ知らず引かるゝことくなりにつ
れば、戦ひながらも勇見之介、さてはと心に悟りけん、かた
への岩に飛び移る。隙を得たりと軍左エ門、逃げんとしたる後
ろより、眼は百練の鏡のごとく、舌は炎に似て凄まじく紅
の光を現し、小山に等しき大蟒蛇、頭を上げて軍左エ門を
たゞ一口に引きくはへ、山の

彼方へ行くよと見へしに、たちまち山鳴り振動して、以前の橋
と思ひしはこれ蟒蛇の胴中にて、身を震はせて引行くを、見る
よりさすがの勇見之介をもうち驚きつ呆然と、鎧を杖に巖の
上、呆れ果てゝぞその行く方を暫しまもりて居たりけり。

135

大蛇はこのように二人の前に現われて「怪異」を起こす。しかし
七編で実は夫婦の山の主大蛇とされたこの残り一匹も、この場面で
高砂勇見之介とその敵龍巻荒九郎（無闇軍太左エ門）に「怪異」を
与え、急に勇見之介の前に現われた児雷也によつて、このように滅
びる、と言われて以後出番はない。

今大蛇の怪異の有様、此蟒蛇は過ぎし頃それがしが手に滅びた
る、すなはち大蛇の雌にして雌雄二ツのその一ツ、今こゝに二
ツとも滅ぶる時節到来せり。

136

そして、この後、大蛇に取りつかれた菖蒲の霊が、児雷也と綱手
を出逢わせる役割をもつて十一編下冊の最期に登場する。

深更にいたり、夢ともなく現ともなく児雷也の枕元に、その
丈一丈ばかりの蛇が、今切りたるとおぼしく見ゆる女の首を引
つくはへて、忽然と現れ出で、児雷也つれごとく恨むる有様な
りけれども、豪勇不敵の者なれば、さらに驚く気色もなく、眼
を定めてこれを見れば、過ぎし年、嫉妬のために凶らずも狂
気なしたる、かのたがねが食らひ殺せしあやめの首

137

あやめは、このように首を啜えた大蛇の姿で児雷也の前に現われる。(ここには多金と書かれているが、本当は蛇が菖蒲で首が多金である。) 児雷也はこれを睨み付ける。(ここでも多金と菖蒲が取り違えられている。)

さては此蛇は妬み女たがねの怨念なりけるか。さるにても幾年か、はや過ぎ去りしその事の今宵目先に現れしは、心の迷ひか、不思議なり 138

児雷也に睨み付けられると、蛇(あやめ)は語り出す。

蛇はたちまち人語を出だし、「去りし恨みを今更に怪しみ給ふは理なれど、過ぎし頃、御身の手にはかなくかりしがねの怨恨、嫉妬の恨みにこの世を去り、修羅の巷に浮かみ得ず、蛇形となりてあやめ殿を恨みて互ひに成仏せず。日々にかしやく呵責の憂き目にあひ、御身にも恨みをなさんと魂魄中有にさまよひながら、勇気激しき御方ゆゑ近寄る事もかなはねば、この年月の経つ間、越中の立山なる地獄谷にさまよひしに、蛭蟪仙人の教諭にて、御身には前の世より定まれるに縁ある妻を此度迎へ給ふ天縁あれば、諦め

よ、われ結縁して仏果を得させ永く成仏さすべしとて、極楽往生なすにつけ、浅ましけれどもこの姿を仮にこの世に現して、未来の懺悔を告げ参らす。かくては恨みも解け侍れど、たゞ恥づかしき蛇形の姿は罪障消滅の因縁なり。あら嬉しや」と言ふ声とともに、蛇の姿もあやめの首も五色の雲に覆はれて、仏の姿と見えける 139

蛇(あやめ)の言葉から、児雷也には前世からの決まった相手がいることが分かることになっている。(最後まで多金と菖蒲は逆のままである。)

ここで菖蒲が語る成仏の過程は本編ではないが、十編上冊の口絵の蛭蟪仙人の箇所以下のような記述がある。

児雷也が黒媛山の隠家にて傍女たがねを喰殺して弘行の手に係りし菖蒲の怨霊、大蛇と現じ、嫉妬の燃る火思ひを焦し、瞋恚の刃胸を刺て、蟒身の怪異を以て児雷也を恨むといへども、邪欲の愛情に迫りし妖怪なれば蛭蟪仙人の術にて得脱なし、怨念すみやかに消除す 140

ここで大蛇になった菖蒲の怨念は蛭蟪仙人の術によって消え去つ

たことになっている。(ここでは多金と菖蒲は間違えられていない。)

大蛇丸

『児雷也豪傑譚』における大蛇といえ大蛇丸である。大蛇丸というキャラクターは『自来也説話』には登場しない。大蛇丸は柳下亭種員によって児雷也の敵役として創作されたキャラクターである。

種員は、二三編上冊の序で、「稗官の腹裏を木匠に比すれば」¹⁴¹として大工に例えて「初編よりの自作物は新造家」¹⁴²「祠作物は古舎の修補」¹⁴³であり、「是書は既十一輯まで他人の編集、拙手におよばぬ妙著述を引請、遽に胸中を割普請、大蛇丸という丑をつくりたし」¹⁴⁴と書き続けている、と記述している。

『児雷也豪傑譚』の中にこの大蛇丸が登場するのは、十二編上冊からである。

十二編上冊では大蛇丸の出自が語られている。大蛇丸は青柳の池の大蛇が、越後国頸城郡関田村の郷士、松崎四郎太夫の息子、玉の介に憑りついてできた子どもである。

青柳池の大蛇は玉の介に異変に気付いた四郎太夫によって射殺されたが、その大蛇は、

大蛇の死骸を引き上げて見ばやとて、肝太き若者ども、大勢かゝりて漸うと池より上へ引き上ぐれば、げに幾年か経たりけん、体は松の古木にひとしく二丈余りもあらんほどなり。¹⁴⁵

といった様子で、「殊にそも腹ふくだみて、何かを呑みしごとくに見えにけり」¹⁴⁶とあった。

大蛇丸は、その膨れた腹を見た四郎太夫にその腹を開いてみると言われた穂作によって大蛇の腹から取り出された子どもである。

穂作は独り進み出て、「己がこれを裂いてみん」と山刀引き抜いて、のんどの下に突き立てゝ二尺余り断ち割れば、物呑みしにはあらずして、胎内に子を宿せしなり。穂作はこれを取り上げ見るに、人間の子にいさゝか違わず。たゞ肩より背にかけて鱗のごときもの生たり。¹⁴⁷

そして、大蛇丸は四郎太夫に禍の元として殺されそうになる。

「かゝるものゝ成人せば、又いかなる災ひをかなすべし。殺す

にしかじ」^{おも}と思ひしかば、「その小児^(しょうじ)これへおこせ、殺^{ころ}して捨^すてん」と取^とらんとする。 148

しかし、大蛇丸は死んだ大蛇に操られた穂作によって助けられる。

穂作^{ほさく}はこれまでかの水子^{なにごろ}を何心なく抱いてありしが、この時^{とき}死^ししたる大蛇^{おろち}の口より一道^{いちどう}の白氣^(はくき)立ちのぼり、穂作^{ほさく}が懷^{ふし}へ飛び入^とりしに、余人^(よじん)の目^めにはさらに見えず、己^{おのれ}もこれをつゆ知らねど、身^みの氣^けよだちてぞつとせしが、不思議^{ふしぎ}なるかな、かの水子^みを見るに不憫^{ふびん}さしきりになり、取^とらんとしたる主人^{しゅじん}の手を払^{はら}ひのけて涙^{なみだ}を浮かめ、「たとへ大蛇^{おろち}の腹^{はら}より出^でるとも、見玉^{かたち}へ、形^{かたち}は人^かに変^かはらじ。此子^{たす}を助け玉^{たす}ふとも、何^{なに}か祟^{たぐ}りのあるべき」と抱^{いだ}きしまゝにさらに放^{はな}さず、遂^{つひ}に家^{いへ}へ抱^だき帰^{かへ}れば、四郎太夫^{せんかた}も詮^{せん}方^{かた}なく、殺^{ころ}す事は止^{とど}まりけり。 149

そして、「これ、かの大蛇^{おろち}が恨^{ねん}みの念^{ねん}、穂作^{ほさく}が皮肉^{ひにく}に分^わけ入^いつて幼子^{おきな}を助けさせ、後^{のち}に恨^{うら}みを報^{むく}へるなり。」150とあるように、成長した大蛇丸は後に復讐^{むく}を果たす。

穂作に助けられた大蛇丸は玉吉と名付けられる。その玉吉は、以下のような描写でその性質の特殊さが強調されている。

かくて春行^{はるゆ}き秋暮^{あきく}れて、玉吉^{たま}五才^{ごさい}になりけるが、その生^うまれつき力^{ちから}優^{すぐ}れ、背丈^{せたい}も高^{たけ}く、世^よの小児^(しょうじ)の十才^{じゅうさい}ほどの者^{もの}と同じく、心^{こころ}あくまで太^{ふと}ければ151

その後、四郎太夫によって出家させられた大蛇丸は出家先の米丸寺の住持によって、玉吉から笑若とその名を変えられるが、その素性を知る者には陰で蛇若を呼ばれる。そして、その寺でも大蛇丸は以下のように素行の悪さを強調する描写がされている。

笑若^{ゑみわか}十六才^{じゅうろくさい}になりけるが、いよく良^よからぬ行^{おこな}ひつりの、物盗^{ものぬす}む事^{こと}を甚^{はなは}だ好^{この}み、同宿^{どうしゆく}の物^{もの}、師匠^{ししょう}の物^{もの}などやゝともすれば掠^{かす}め取る^とゆゑ、人々^{ひと}捕^とらへて懲^こらさんとすれども、大力^{たから}なればなかくに寺中^(じちゅう)の者^{もの}の手に及^{およ}ばず。 152

この描写によって、大蛇丸の悪性が現されている。そして大蛇丸は、手を焼いた住持によって呼び出された穂作によって自身の素性を知らされ、涙ながらに諭される。

かく因縁^{いんえん}ある身^{うへ}の上^{うへ}ゆゑ、四郎太夫^{どの}殿^{どの}も心^{こころ}を尽^つくし出家^{しゅつげ}にせん

とはし玉ふに、その戒めはつゆ守らで日々に悪事のつゝのるといふも、自然と蛇身の性を受け継ぎ、恐ろしき魂に生まれ玉ひしものなるか。何とぞ心を取り直し、善心になり玉へ¹⁵³

それを聞かされた大蛇丸は、凶暴性を前面に押し出すような反応を返す。

聞くうちに面色変はり、眼血走り、炎のごとき息をつき、
「わが身の事を陰言に蛇若なんど、呼ぶゆゑに、子細であらんと
思ひしに、さる身の上と聞くからは出家をせん事思ひもよ
らず。これより母の身にならひ、人を食らふの悪念を起こし、あ
るとあらゆる悪事を働き、天が下を横行なし、人民を悩ま
さん。

まずさしあたつて四郎太夫は、母がためには敵なり。これよ
り松崎の家に踏み込み、四郎太夫を引き裂いてその生き胆を食
らひし上、家に人種のあらん限りは殺し尽くさでおくべきか」
と猛り狂ふて立ち上がる。¹⁵⁴

この後大蛇丸は、

さる恐ろしき心にせんとて、いかで素姓を明かすべき、この上
ははや詮方なし。その浅ましき働きして人の手にかゝらんよ
り、己に命を賜れ¹⁵⁵

といつて自分を殺そうとした穂作を逆に「小賢しきふるまひや、い
で血祭りにおのれを討つて、母が霊に供へん」¹⁵⁶と斧で返り討ち
にし、追手を蹴散らして関田村の松崎家に押し入り家人と共に四郎
太夫を惨殺する。ちなみに、大蛇丸は四郎太夫に対して、「母の大蛇
を矢先にかけて恨みのほどを思ひ知れ」¹⁵⁷と言ひ、殺した四郎太
夫の前に「心地よし、漸うに思ひは晴れぬ」¹⁵⁸と言つており、四
郎太夫殺しは母である大蛇丸に対する敵討である。

四郎太夫を殺して追われる大蛇丸は漁船を奪つて佐渡に逃げ、盗
賊の頭となる。

笑若は佐渡へ押し渡り、真野山の奥に隠れ棲み、力あくまで優
れしゆゑ数多の賊をわが手に従へ、大蛇丸と名を改め、沖行
く廻船、かゝり船、荷物多しと見る時は乗り移りてこれを奪ひ
あるひは陸にもうち上がり、富む家に押し入り財を掠め、殊に
蛇身の性を受け継ぎ淫心あくまで深ければ、見目良き女と
見る時は奪ひ取つて山寨へ連れ行き、恣になしければ、民

の嘆き^{なげ}大方^{おほかた}ならず。国々^{くにぐ}の領主^{りようしゅ}よりからめ捕らんと^となすと言^いへども、ある時^{とき}は山に^{ひそ}潜み、またある時^{とき}は船に^{ふね}住まひ、所定^{ところさだ}めず横行^{わうぎよう}なせば、捕らんとするに^{たよ}便りなく、世を^よひたすらに騒^{さわ}がせけり。159

作中で大蛇丸が大蛇丸と名乗るのはこれ以降である。また、大蛇丸が『児雷也豪傑譚』に登場するのはこの十二編上冊が初であるが、作品中では、「この大蛇丸が佐渡へ渡りしは、初編^{へん}に見えたる児雷也^{じらいや}が信濃^{しなの}の国鼠^{くにねずみ}の宿^{しゆく}を出でたる年と同じ頃^{ころ}と見給ふべし。」¹⁶⁰とあるため、十二編上冊で語られる大蛇丸についてのエピソードは、これまでの児雷也の動向の裏で起こっていた出来事である、と設定されていることが分かる。

大蛇丸は物語に登場して以降、児雷也の敵役として動き、母である大蛇の霊も大蛇丸に味方するように登場するが、この大蛇はそれまでの大蛇の怪異とは異なり、妙高山の大蛇とは無関係である。妙高山の大蛇は蛭螭仙人によって憑りついた菖蒲が成仏して以降登場しない。

そして、大蛇丸の母である青柳池の大蛇（四〇編上でもくずという名前が出ている）は、自身が何か悪事を働いた、といった描写は

無いが、殺されそうになっている大蛇丸を助けようとしたのを「恨みの念」¹⁶¹、成長した大蛇丸の素行の悪さを「蛇身^{（じやしん）}の性」¹⁶²、自身の素性を知らされた大蛇丸が、「母の身^はにならひ、人を食らふの悪念」¹⁶³とするように、蛇Ⅱ悪・邪という前提で話が進んでいる。そして、大蛇丸は人と大蛇の間に生まれた子どもであるが、その性質が母である大蛇の側に寄っているという前提があるのは、大蛇丸に対する周囲の扱いや大蛇丸自身の言動からも分かる。

『児雷也豪傑譚』は蛇・蛙・蛭螭の三竦みの構図で語られることが多く、そのため蛇である大蛇丸は蝦蟇である主人公児雷也の最大の敵役であり、大蛇丸は児雷也を殺すために動くが、それと同時に作中で一貫して月影家に嫁入りして来た更科家の田毎姫に執着しこれを付け狙い続ける。大蛇丸は自身の属性の弱点である蛭螭の属性を持つ綱手と直接的、間接的に幾度もやり合うが、作中で児雷也と綱手は殆んど行動を共にしていないため大蛇丸と綱手の対決は、児雷也を中心に置いて行われるよりも田毎姫を介して行われることが多い。

大蛇丸が真野山の盗賊大蛇丸を名乗ってから作中に登場するのは、十二編下冊、深雪之助と田毎姫夫婦が野角の浜辺に潮干狩りするのを聞いた大蛇丸が盗賊働き目的で、舟で様子見に出、そこで以下の

ように田毎姫に一目惚れする場面からである。

田毎姫の女中に混じり磯辺に立ちし姿を見て、もとより蛇身の性を受け、あくまで淫心深ければ、たちまち懸想なし、「あら美し」とそろ立ち、「かゝる美人は世の中に又ありとも思はれず、いで奪ひ取つて隠れ家へ連れ行き、思ひのまゝに樂しまん」とひそかに陸へ上がりしが、警護の武士大勢にて奪ふべき隙もなく、暫しが間あめらふうち、入相の近づくにぞ、「はや御帰館」と共人促し、駕籠の四方をうち囲ませ、館を指して帰り行けば、大蛇丸は呆然と手に持ちしもの失ひしごとく、駕籠の行く方を見送りつゝ、うつとりとして立つ

これ以降大蛇丸は田毎姫に執着し、何度も田毎姫を奪おうとする。大蛇丸が直接的に狙う田毎姫に対して、児雷也は大蛇丸にとつて間接的な敵である。最初に大蛇丸の前に児雷也の名前が現れるのは、月影家の乗っ取りを企む家来の五十嵐典膳猛虎との会話の中である。田毎姫に一目惚れした大蛇丸の前に現われた五十嵐典膳は大蛇丸に、このように言つて誘う。

このほど世上の噂に、佐渡の国真野山に大蛇丸と言ふ盗賊

棲み、力あくまで人に優れ、多くの手下も従ふ由。かれを味方につくるものならこれに増したる方人あらじと思ひしゆゑに、かねてより佐渡へ忍を渡らせおき、今日この浜へ汝が来たるも、われは疾くより聞き知つたり。折こそ良けれ、面会せんとかしこの林に身を潜め、最前より窺へば、田毎姫の姿を見て余念なき様子なれば、懸想なしと察せしなり。それがしに力を合はせ深雪之助を失ひなば、田毎姫は言ふにも及ばず、越後一國も手に入りなん。さある時は汝と二人、これを分かちて領すべし。心はいかに

五十嵐が大蛇丸を誘うのは月影家の領土を手に入れるためである。五十嵐はこの後誘いに乗つた大蛇丸に、田毎姫の実家である更科家まで巻き込むことを提案される。

甲斐の国黒駒山に立て籠る浦不二左門輝景も、書簡を以ていつぞやより、われにちなみを結ぶなれば遠からずしてかしこへ赴き、御身が望みもかれに打ち明け、示し合はせてあはよくは信濃の領主更科家も立て挟みて滅ぼさん

児雷也が関わってくるのはここで五十嵐が、以下のように児雷也の名を出したためである。

かねて聞くらん、更科家には高砂勇見之助善任とて知勇優れし
老臣あれば、たやすくははからひ難し。まだその上に、当国の
妙高山に隠れ棲む児雷也と呼ぶ者ありて、善に与し弱きを助け、
悪を憎んで強きをくじくと人こそぞつて噂せり。既にいつぞや、
鎌倉の上使比企蔵人と偽つて当家へ入り込み、月形の印、尾
形の系図二品を奪い取り、即座に館を立ち退きし、そのわざ希
代の妖術あり。かれもし望みを妨げやせん¹⁶⁷

この五十嵐の台詞で児雷也の性質はすでに盗賊という悪党から正義のヒーローに変質していることが分かる。

大蛇丸はこの五十嵐に対して、このように答えている。

われもかねては聞き及べど、かの児雷也と言ふ奴は蝦蟇の術
を施すとか。さすればわれに会ふ時は、その法いたづらに消
え失せん。¹⁶⁸

大蛇丸はこの時点では、力の強さは持っているものの、児雷也の

ように妖術を使用することはない。しかし、児雷也の蝦蟇の妖術に
対して怯む五十嵐とは異なり大蛇丸は強気である。それは蛇である
大蛇丸の前では児雷也の蝦蟇の妖術は失効する、という前提がある
からである。

大蛇丸は児雷也の最大の敵として設定されて登場するにも関わら
ず、直接の敵として登場するのではない。大蛇丸が児雷也に関わる
のは序盤では田毎姫を介してである。そして、大蛇丸は主人公であ
る児雷也とぶつかるより田毎姫経由で綱手とぶつかる。

大蛇から生まれた大蛇丸は児雷也や綱手とは異なり、初めから怪
異としての蛇の性質を持っている。

そのため、大蛇丸に執着された田毎姫は以下のように体調を崩す。

弥生末の頃よりして御心地すぐれ玉はず、医薬はもとより加持
祈祷さまぐになすと言へども、つゆほども験なければ、人々
心を痛むる¹⁶⁹

そして、原因を占うと田毎姫に対する大蛇丸の執着が姫を病気に
している、とされる。

姫の病気を祈りのため、信州の一の宮諏訪明神の祝らに命じ、御神樂の奏せしに、湯立ての巫女に憑きて言ふよう、『この煩ひは物の怪の祟りにて、姫に深く執心なす妖魔のものゝなすわざなれば、医師の力にいかで及ばん。災ひを避けんとらば、世に類なき名剣を臥所に置いて守とせば、たちどころに全快すべし』とあらたの告げの候ひき。 170

ここでは大蛇丸の執着心は物の怪の祟りや妖魔の執心と書かれる。これは物語世界の前提として、大蛇丸の存在そのものが人間ではなく怪異の側に置かれているからである、と考えられる。

また、大蛇丸は母である大蛇に守られている。大蛇丸に殺された穂作の敵討をするために大蛇丸の元に潜り込んだ穂作の弟、義助とその妻お苦に夜襲をかけられる場面で、大蛇の一念が大蛇丸を助けている。

枕のほとりに立ち寄つて、「汝がためにあへなくなりし松崎が僕穂作が弟、兄の敵、お主の仇、恨みの刃受け取れよ」と左右より刺さんとするに、かれには大蛇の一念付き添ひ、身

を守る事のあれば、二人の者は五体竦み、刃持つ手も自由ならず、こは口惜しと焦るうち、大蛇丸はがばと跳ね起き、「曲者の忍び寄りしぞ、面々起きよ」と呼ばはれば、手下の者ども聞きつけて、われもくと馳せ来たり、義助を中に取り込めて討ち取らんとする 171

十四編上冊で児雷也・大蛇丸・綱手の三人が鉢合わせる場面では、三人はそれぞれの守護の所為で「三竦み」の状態になる。ここで大蛇丸を守っているのは母親の大蛇である。この後、大蛇丸が児雷也を系図を楯に取つて逃げようとする場面でも、母親の大蛇の加護によつて児雷也の蝦蟇の術を防ぐ。そしてこの後「水底より凄まじき大蛇の形現れて、児雷也めがけ飛びかゝる。」 172とあり、また、この大蛇が大蛇丸が不利になると「大波どうと寄せ来たり、かの毒蛇は大蛇丸をうち囲ひて、そのまゝ水底深く沈み行くにぞ」 173と逃がしている。

また、大蛇丸の危険に起こる蛇の怪異の場面は、三八編下、三九編上で綱手と綱手の率いる女武者との戦いの場で「綱手は金の馬印を大蛇丸と心得て、馬簾の半ばを切り払ふに、たちまち蛇と変化して女武者に飛びつく」 174というものもある。

そして、児雷也を襲う場面でも大大蛇が現れ大蛇丸を助けている。

また、この大蛇は三九編上冊の見返しに以下のような設定で紹介されている。

白露が本身は遠州桜が池の大蛇にして、周馬を慕ふて一たび駿府弥勒街の色界にその身を沈ること、是や因地の高聖が弥勒の出世をまつに符合す。然はあれども遂に大蛇丸が妻となりて毒を醗すこと、大火坑の天を焼んとする性あり¹⁷⁵

大蛇丸の超常的現象は、主に術ではなく怪異として現われる。

三三編下冊の謀反の場面で大蛇丸の使用する術について記される場面がある。大蛇丸は風を起こして今川勢の船を転覆させるのであるが、そこで「大蛇の性を受け継ぎ、よく雲を呼び風を起こし、雨を降らす術あれば」¹⁷⁶とある。また、この術について「大蛇が悪念の業通を受けたる術」¹⁷⁷ともある。

そして、三八編上冊では大蛇丸の母親の大蛇の魂は百世という女に憑りついて登場する。そこでは「面色、髪の毛までおどろ変わりて、数多の蛇の井楼と言う物にうち乗り、鬼人に等しく立見えけれ」¹⁷⁸と描写されている。そこで大蛇は大蛇丸について「悪人ながらもわが倅に本意を遂げさせたう侍る」¹⁷⁹と述べ、児雷也と綱手を殺す伊蘭の毒を渡している。

また、もくずの魂は、鎌倉へ帰った大蛇丸の元に現れ、児雷也と綱手が伊蘭の毒の解毒法を見つけてしまったので阻止しろ、と忠告し、藤沢の御寺にある三千歳の藤の木があり、それが「大蛇の伏したるごとく、わが魂魄を託するによく適ふたる身体なり」¹⁸⁰といつて大蛇丸に藤を切らせ、これに憑りついてこのように児雷也と綱手を襲いに行く。

天地一時に鳴動し、四面の山を砕くばかりにはたゝみ鳴り出だして、黒雲藤樹を包むと見えしが、さつと虚空に巻き上げつゝ、見るく大蛇の形を現じ、火炎のごとき息吹き出でて豆州の方へ飛び去りける。¹⁸¹

大蛇丸は、児雷也と綱手に毒をかけた後、田毎姫を奪おうとする。ここでは、大蛇の守護によって超常現象（怪異）が起こるのではなく、大蛇丸の意思によって術を使用するという描写があり、大蛇丸は自分の意思で術を使用できる、とされているのが分かる。また、三八編上冊の大蛇の台詞に「わらはが教へし大蛇の術」¹⁸²とある。田毎姫を奪うために大蛇丸は死んでいた綱手の手下の女に蛇を入れる術を使用する。

暫し呪文を唱へしが、声高らかに、「箱根の草嘗・根府川の齒覆・錦が岩屋のおどろ姫・赤索よ、黒縄よ」と四方に向かつて呼び立つるは、これ大蛇丸が使ふところの蛇の中にして長なるものゝ名を覚ゆ。

ほどさへなきに、いと太く、八九尺もありと思しく、五色なす長虫ども、草押し分けて走り出づるを、大蛇丸が指図して九人の女の九穴より皆それくに入り込ませしが、怪しむべし、九人の女むつくと起きて、総身にまみれし血汐を残らず舐めつき、りゝしく衣紋つくらふて大蛇が前につくばふたり。 183

この後、大蛇丸は四〇編下冊で田毎姫に術を使用する場面がある。その効果は、「口に呪文を唱ふるに、田毎は曲者一討ちと太刀振り上げる腕やら、総身竦んで働かれず」 184とあり、動きを止めるものであるようである。その後、大蛇丸は田毎姫を抱えたまま、「邪印を結ぶ足元より、黒雲一団起こり立ち、大蛇丸を包むと見えしが、怪しや、田毎を引つ抱へしそのまゝ虚空に立ち上る。」 185と、このように消える。

ちなみに、大蛇丸が会得した術を使用する場面もある。二四編上で登場する離魂の法である。これは出羽国羽黒山の山伏の家の生ま

れとする岩倉道全が田毎姫に恋する大蛇丸に、修験者の行う法である、として教えるものである。(二四編下では勇見之助義任に邪法と言われている。) 弱点は「金銀財宝に目をかくれば術はたちまち破るゝなり。」 186とある。しかし、大蛇丸は離魂の法で田毎姫のもとに魂だけになつて通つたが、綱手によつて蛞蝓丸の短刀で斬りかかられて体も負傷させられている。

大蛇丸の弱点は、蛇の弱点が蛞蝓と俗信であるのに従つて、全編通じて、宝剣の蛞蝓丸の短刀と綱手であるが、四二編下冊で攫つた田毎姫の反撃を食らう場面で縫い針が登場する。ここでは田毎姫が「もと縫針は鉄を磨いて作りし物なれば、元来、蛇の忌む品也。」 187と言つて、含み針で手下の蛇や大蛇丸を撃退する。

大蛇丸という存在は、兇雷也と仙素道人とは別個の存在であるのに対して、大蛇の怪異の一部である、と考えられる。大蛇丸に関する超常的現象は主に、大蛇丸の母である大蛇の怪異に由来している。大蛇丸はその大蛇と人間の子という生れや性質に大蛇を引き継いでいるだけでなく、母親の大蛇の霊(魂)が常に大蛇丸を守っているのである。故に、大蛇丸は「蛇の術」を使用するキャラクター＝兇雷也と同等・対等なキャラクター、というよりも、前半で登場する

大蛇の怪異と同様の役割を課された、引き起こす「怪異」そのものが主体である。大蛇丸は、大蛇の怪異を「擬人化」したとも言えるキャラクターなのではないだろうか。

まとめ

「ジライヤ」ものにおいて、主人公のキャラクター形成の主軸になるのは、「ジライヤ」が用いる蝦蟇の妖術である。そして、「ジライヤ」ものにとって作品の中核として目を引くのは、派手に妖術を使用する場面でもある。全体的な超常的現象の表現は、『自来也説話』より『児雷也豪傑譚』の方が派手であり、蝦蟇の妖術使用の描写も同様である。

また、「ジライヤ」ものには、蝦蟇（ジライヤ）を中心とした蝦蟇対蛇の構図がある。『自来也説話』においてこの構図は自然界における蝦蟇（蛙）と蛇の捕食関係に基づいて持ち込まれる。対して『児雷也豪傑譚』においては、蝦蟇と蛇のイメージにはこの常識に加えて「蝦蟇の妖術」に対する「大蛇の怪異」という設定が加えられている。蝦蟇が「妖術」なのは『自来也説話』と同様であるが、蛇に関しては『自来也説話』では自来也が「悪」であるため、対立する蛇は最終的には弁財天という「善」のモチーフを背負って登場する。これに対して『児雷也豪傑譚』では蛇は、全編で「怪異」という否

定的なイメージを背負ったものとして描かれる。前半では「大蛇の怪異」は児雷也に殺された大蛇の怨念の表現として描かれ児雷也に害を与える。後半では「大蛇の怪異」は実体化し大蛇丸というキャラクターとなって児雷也に敵対する。

蛇には、「善」と「悪」の両面のイメージがあるが、「ジライヤ」ものにとつて、「ジライヤ」の属性はこの蛇のイメージに依存している、と考えられる。つまり、自来也は対立する蛇が「善」のモチーフとして登場するため、終始「悪の主人公」であり、児雷也は対立する蛇が「悪」のモチーフとして登場するため、「悪の主人公」から「正義のヒーロー」への転換を可能としたのである。

次項では以上のような前提を基に、蛙（蝦蟇）と蛇（大蛇）が持つイメージの宗教的な背景に注目して、蝦蟇の妖術に持ち込まれた道教的要素について考察する。

第三節 「ジライヤ」ものにおける「蝦蟇」に見られる道教要素の影響について―「蛇」との比較から

本項では、「ガマ（カエル）」「蝦蟇の仙人」という「ジライヤ」において重要で特徴的なモチーフを中心に、そこに現れる中国道教的 worldview の受容について考察する。

「ジライヤ」は蝦蟇の妖術使いである。しかし、「ジライヤ」ものは蝦蟇の妖術ではなく、蛇の伝統的イメージによって物語世界観を保っているのではないだろうか。なぜなら、日本では蝦蟇の妖術が新しい発想・趣向であるのに対して、蝦蟇に対峙する蛇は、伝説・伝承・説話が豊富に存在し、それに拠って作られた蛇のイメージのパターンも豊富であるため、「ジライヤ」ものにおいても宗教的説得力を持つのは蛇である、と考えられるからである。例えば、『自来也説話』においては、弁財天という善性・正義の蛇の伝承、または説話イメージ、『児雷也豪傑譚』においては悪性の蛇の伝承・説話イメージがある。そして、このイメージによって、蛇の敵役になるジライヤ＝蝦蟇の役割、イメージも定まるのである。しかし、それを踏まえても「ジライヤ」ものといえば、中心には蝦蟇・蛙のモチーフがあり、蝦蟇の妖術は物語の肝である。そして、蝦蟇の妖術は蝦蟇仙人に着想を得て創作されたものであり、蝦蟇の妖術のイメージは、中国道教的の世界観を背景に想像されたものである。よって、蝦蟇の妖術に関して、読者もこのようなイメージも受け取っている、と想定される。

本項では、「ジライヤ」ものにおける蝦蟇の宗教的背景について、日本において神話・伝説・伝承・説話によって古くから宗教的イメ

ージが共有されてきた蛇との比較から、蛙・蝦蟇の宗教的イメージにおける道教的の世界観の影響について考察する。

「ヘビ」について

蛙・蝦蟇について考察する前に、日本で古くから伝説・伝承・説話において宗教的背景・意味を持たされてきた蛇について整理し、そのような蛇のイメージが『自来也説話』『児雷也豪傑譚』でどのように用いられ、共有されているのか考察する。

『自来也説話』における蛇

『自来也説話』において蛇は、主に悪である自来也の蝦蟇の妖術に対峙するものとして、正義を表現する存在の味方として描かれる。前半の『報仇奇談自来也説話』においては、蛇は登場せず、終盤に妙香山で、自来也に術を授ける異人の台詞の中に「この術を消さんには、蛇くちなわの血ちしおを手中に注ぐ時は、忽たちまち異術は尽くる」¹⁸⁸とあるだけである。

実際に蝦蟇対蛇の構図が現れるのは、自来也が主役として全面に登場する『自来也説話後編』になってからである。

始めて蛇が登場するのは『自来也説話後編』の巻一において、自来也が妙香山の異人に助けを求められる場面である。ここで、妙香山の異人は自来也の枕元に立ち、

信濃なる黒姫山の谷間の岩窟に蟠る大蛇が、国続きなれば、
近來妙香山に到り越え、予を悩ますこと累りなり。大蛇に逢う
ては術を行うこと能わず。数年の功ある予なれば、一命は未だ
保つと雖も、いま十日を過ぎるならば術も尽きて、かの大蛇
の為に命を失わん。¹⁸⁹

と訴え、自来也に「汝の勇猛武術を以て、かの蟒蛇を退けてはくれまいか」¹⁹⁰と依頼している。これは妙香山の異人は大蛇に敵わない存在＝蝦蟇であるためである。

この後、妙香山に向かった自来也は蝦蟇と大蛇が睨み合う場面に遭遇し、異人の依頼通りに大蛇を鉄砲で撃ち殺す。自来也の撃ち殺したこの大蛇は、「その丈凡そ十余丈、胴囲は四斗（約七二立余）樽の如く、惣身に鱗が生え、頭の大きさは馬に等しく、実に凄まじき大蛇」¹⁹¹であつたとされる。（この場面では、蛇は大蛇と蟒蛇の両方で表記されている。）

次に蛇が登場するのは、同じく巻之一にある、江ノ島弁財天の場面である。この場面は、物語の終盤で自来也を追いつめる万里野破魔之助という人物が、江ノ島弁財天詣でに向かう所から始まる。ここで万里野破魔之助は、「玉の冠に錦の直垂、粧いも美々しく、雅びやかなる上臈」¹⁹²に声をかけられ、石螺を授けられる。この石螺は「一回これを吹き鳴らす時は、その音数十里に響き、悪魔妖邪を追いつけ障礙を払う名器」¹⁹³とされる。

この石螺の登場は、蝦蟇の妖術を手に入れた自来也に対するものとして、弁財天＝蛇の力を破魔之助が手に入れたことを意味する。

そして、破魔之助が石螺を授けられた理由としては、「汝、常々我を信仰なし、主家の武運を祈り、心正しく忠義篤実の士なるを以て、今この窟に埋もれ在る一つの名器を授けん」¹⁹⁴とある。

この石螺は『自来也説話後編』巻之五、物語終盤の自来也との対決場面に用いられる。そこで、自来也が用いた蝦蟇の妖術に対して、破魔之助は石螺を吹いて対抗する。この場面では自来也は妖術を用いて異形の軍勢を呼び出すが、破魔之助は石螺を吹いてこの妖術を破る。

破魔之助が「時機はここぞ」と、一心に「金亀山弁財天」と祈念をなし、かの石螺を吹き鳴らせば、まこと遠音に響き渡り、

不思議や数多の蛇くちなわ（蛇は弁財天の「使わしめ」とされる）が頭われ、異形の武者に這いかかると見るや、武者どもの象かたちは変じて木の葉となり、四方よもに散って消え失せた。¹⁹⁵

この後、「自来也は焦いらいって再び呪文を唱え印を結んだが、這こは如何いかに、早術力は失せて何らの験しるしも無かった」¹⁹⁶とあり、また破魔之助の「最早叶わぬ、尾形周馬。汝が行う蝦蟇がまの妖術も、弁財天の加護により尽き果てたるぞ」¹⁹⁷との台詞からも、破魔之助の石螺は自来也の妖術を完全に打ち消したことが分かる。

弁財天について

『自来也説話』において自来也の蝦蟇の妖術を打ち消す蛇とは弁財天であるが、前半の妙香山の異人に自来也が妖術の一部を伝授された際には、蝦蟇の妖術を破るのは「蛇の血汐」とされ、また妙香山の蝦蟇を殺すのも大蛇であり、この時点では蝦蟇を破るのは実態をもった蛇と設定されていた、と考えられる。しかし、終盤に自来也の蝦蟇の妖術を破り、これを追い詰めるのは破魔之助の用いる石螺によって呼び出された蛇である。この蛇は補足にあるように弁財天の「使わしめ」としての蛇であり、また、破魔之助の台詞からも分かるように、自来也の蝦蟇の妖術を破ったのは弁財天である、と

もいえる。ここからは、前半とは異なり、異端な蝦蟇の妖術を破るのは、ただの動物としての蛇ではなく、正統な信仰を背景にした蛇が相応しいとする嗜好が伺えるのではないか。

そこで、以下で『自来也説話』で用いられる弁財天について、実際に主に江戸時代において庶民層にとつてどのように信仰される存在であったか、そしてそれが『自来也説話』のような娯楽作品の中で用いられる場合、どのように扱われる存在であるか考察する。

・弁財天信仰

弁財天（弁才天）とはどのような神であるか、について、現在の一般的な辞書では弁財天はこのように説明される神である。

元来はインドの河神。音楽・知恵・財福をつかさどる女神。仏教では吉祥天と同一視されている。日本では七福神の一人として信仰されている。弁天。¹⁹⁸

一般的には弁財天はこのような存在と解釈されている、と思われる。ちなみに同辞書では弁財天と同一視される吉祥天については、以下のように解説されている。

天部の一。もとインド神話の神で、ビシュヌ神の妃とされたが、
仏教では徳叉迦とくさかを父に、鬼子母神を母に生まれ、毘沙門天の妃
とされる。福德安樂を与え、仏法を護持する天女。通常、天衣
宝冠を着け、左手に如意宝珠を捧げ持つ。吉祥天女。きつしよ
うてん。功德天。宝蔵天女。¹⁹⁹

どちらも元はインド神話の女神であるが、日本で信仰されている
のは仏教に取り込まれた後の姿である。

弁才天は、弁才天とも弁財天とも書くが、この点について『弁才
天信仰と俗信』²⁰⁰では、「才」の字の弁才天は、「弁才はインドの
女神サラスヴァティーが知慧の神ヴァーチュと同一視され、言語・
学問の神としての範囲まで弘まったから才能の才でよい」²⁰¹とし、
「財」の字の弁財天は、「しかし、福德・音楽の利益によって福德利
財に繋がるので、福分を強調した場合には財の字を用いて弁財天と
する。」²⁰²といったように説明している。そして、弁財天の文字が
用いられたのは室町時代頃からである、としている²⁰³。

そして、日本における弁才天は、はじめは妙音弁才天として伝来
したが、日本の産土神である稲荷神と結び付いて宇賀弁才天になり、
また、弁才天としてはこの宇賀弁才天の方が多い²⁰⁴、とされてい
る。

笹間良彦²⁰⁵は、日本における弁才天と宇賀御魂命の習合につい
て、以下のように考察している。

保食の女神と団体もしくは夫婦神とされ、日本で作られた仏説
では人頭蛇身の神として蛇とされ、蛇は土地や水に縁があり豊
穰を希う神であるが、弁才天も蛇や水に縁のある神で、豊穰に
つながる福神である、土地の神として稲荷神が広く信仰された
のと同じく、弁才天も水辺の土地に多く祀られ、潤沢な水を希
望したり、水の恵みによって豊かな産物が得られて幸福に至り
たいという人々の願いが托される神である。両神ともに、これ
らのよく似た性格と人々の希望に答える能力を付与されている
ので、混同され、一体の神として習合されやすかったのである。

まして本地垂迹の説により、伝来した仏教の神が古神道の日本
の神として示現したとする見方によれば、弁才天が宇賀神とし
て日本に現われたと当てはめるのは、仏教優勢の中世によって
は至極当然の採り上げ方であった。²⁰⁶

そして習合をさらに確たるものにしたものは、中世に誰かが作っ
たとされる密教の『弁天五部経』であるとし、ここでは宇賀神は完
全に弁才天になっている、としている。そこでは、二神習合一体神

となったことをあらわすため、六臂の弁才天に二臂を加え、稻荷神の福得のシンボルである鍵と宝珠を持たせ、宇賀神をあらわす人頭蛇身、稻荷鳥居を宝冠の正面に据えた姿となっており、これは妙音弁才天には無いものである、としている。²⁰⁷

また、蛇というモチーフからも宇賀御魂と弁才天の習合について、以下のような考察を挙げている。

また宇賀御魂（倉稻御魂）神の「ウガ」は梵語のウガヤと似ており、ウガヤは白蛇を意味するから、弁才天が蛇に縁があるのと共通するし、弁才天を龍女とみる説からも、蛇で表現される宇賀御魂神に当てはめられる。²⁰⁸

笹間は、弁才天が主尊として祀られるようになったのは、平安時代頃から、本地垂迹説によって神仏習合が進んで以降、と推定している。そして、信仰の流行について宇賀御魂神、市杵嶋姫命との習合を重要視している。²⁰⁹ また、笹間は、弁財天が蛇と結び着くのは日本に入ってからであり、宇賀神と習合して以降である、としている。

笹間は、弁才天信仰が盛んになったのは平安時代末期ごろからであり、それは「弁才天はその功德の範囲が広くむしろ庶民的色彩が

濃厚であつたから、信仰層が多くなつていった」²¹⁰としている。その理由については、現世利益的側面に注目し以下のように結論している。

吉祥天はインド以来の神として日本の神に習合しないのに対して、弁才天は宗像三女神や、日本の穀神である宇賀御魂神や稻荷神に習合して、土地や水に縁あるものに関係する人々の信仰を捷ち取り、さらに学問・芸能の神とされているのであるから、ほとんどの人間の欲望を充たす神とみられていた。

そして日本古来の民族思想の中には、龍蛇を神とし祖先とする思想が潜在するが、弁才天も龍蛇とすこぶる関係が深く、特に龍蛇そのものを弁才天とみることもあるから、仏教の女神の中で一番日本に同化し易い性質を持っていた。

したがって、当時の大衆思想から発する現世利益の希いの現世極楽のイメージは、弁才天を通じて竜宮にも通じるものがあつた。

宗像三女神を祀る北九州の島やその対岸、そして厳島や金華山島、そして竹生島を始め諸所の池沼の中島や水辺の風光良くして神聖の場所と見られる所は、仏教で説く天上界であり極楽浄土と見え、そうした所は弁才天の居ます場所と考えられ、弁才

天は龍宮の乙姫様のイメージにも合致した。
現世利益の再興女神であったのである。²¹¹

弁才天は、このほかに農耕の豊穰を希う宇賀御魂や稲荷神に結び付くことによって、大衆の理想郷を託す神であるところから^{ユートピア}全国に広く祀られるようになり、それは仏教・神道の別なき必要な神の存在であった。²¹²

・江ノ島弁財天

『自来也説話』の中で、破魔之助の参詣する江ノ島弁財天は、「日本三大弁財天」として現在でも有名な弁財天であり、『自来也説話』の出版された江戸時代には、江ノ島弁財天に対する信仰が高まり、江ノ島詣が流行していた。

江ノ島神社の社紋は、北条家の家紋「三枚の鱗」伝説にちなんだものである。

『太平記』より、健久三年（一一九二）、北条時政が子孫繁栄を願って江ノ島の御窟に参籠と弁財天が現われ、時政の願いを叶えることを約束すると、大蛇になって三枚の鱗を残して海に消えた、時政はこれを家紋にした、と伝えられているためである。

笹間良彦によれば、この『太平記』巻五の時政参籠榎島事の条は、「南北朝時代にはすでに弁才天は蛇であるとの思想があったことを物語るもの」²¹³である。

笹間による『江島縁起絵巻』から江の島の成り立ちと弁才天の関係についての整理²¹⁴がある。

それによれば、絵巻の縁起そのものは、永承二年（一〇四七）延暦寺皇慶の撰述になる縁起絵巻が作られていたようだが、現存の岩本家蔵のものは室町時代後期の作とされる。しかし、詞書の内容はこの撰述を基にしているとされるため、江の島縁起の伝承は平安時代中期ごろにはすでに聞こえていた、と推定できるといふ。²¹⁵

また、笹間は、『江の島縁起絵巻』からは倉稻魂神や宗像三女神についてはいっさい触れられていない、と指摘し、以下のように考察している。

欽明天皇の御代に、津村の湊の南の海上が鳴動雲霧渦巻いて忽然と江の島が誕生し、そこに弁才天が降臨したことになっている。

そして、その弁才天がやがて宇賀弁才天に変わってくるのであるから、日本の倉稻魂神が仏説の宇賀神と習合し、さらに弁才天と複合した中世において作られたもので、皇慶の撰述になり

縁起にこれが繋ぎ合わされて、三巻に及ぶ縁起絵巻となったものであろうが、少なくとも室町時代後期頃までは仏家の説が認識を拡め、産土神である倉稻魂神や海上神である宗像三女神は、祀られていたとしても影の薄い存在であったのであろう。

しかし、江戸時代に入るとこれらの神々の存在が強く打ち出され、弁才天は宇賀龍神であるとの妥協的見解になり、宇賀弁才天としてクローズ・アップされてくる。しかし、古い弁才天の姿は二臂で琵琶を弾じる音楽の神でもあるから、妙音弁才天としても認識されていた。²¹⁶

そして、江ノ島について「江戸時代の江の島は弁才天が祀られている」と思い込まれていた²¹⁷として、以下のような考察を行っている。

江の島は金亀山与願寺の弁才天社を主として、上ノ坊の上宮・下宮・岩本院の本宮と多くの末社によって信仰の対象となっていたが、ほとんど弁才天信仰で成立っていたとみてよく、神道の神は信仰の拡まる過程において加えられていった感がある。したがって、江の島弁才天は神仏習合によって神道系の神が弁才天に置き換えられたというのではなく、初めから修験道系の

仏教や、真言・天台系の僧侶によって弁才天信仰が生じたのであるから、縁起や伝承記録の内容は別として、純然たる弁才天信仰の島であったといえる。²¹⁸

このように、江戸期において江ノ島は弁財天信仰によって成り立つ場であった、と言えるだろう。

このような背景を持つ江ノ島弁財天は、鎌倉時代に岩屋に参籠して戦勝祈願した源頼朝が八臂弁財天、鳥居を奉納し、後宇多天皇が蒙古撃退のお礼として江ノ島大明神の勅額を奉納したという由来により、弁財天を戦いの神として信仰したため、東国武士が多く江ノ島を参詣した、ともされている。

文芸作品の中でこのような由来を持つ江ノ島弁才天がどのような役割を持たされているか、という点について、吉田桂子²¹⁹が「御伽草子『御曹司島渡』と江の島弁才天」²²⁰の中で、『御曹司島渡』を中心に江ノ島弁財天と御伽草子の関係について考察している。そこで吉田は、江ノ島が登場する作品として、謡曲『江島』『江島童子』『鱗形』を挙げ、ここには江ノ島弁財天に期待されている軍神としての性質が現れている、としている。また、『御曹司島渡』以外の御伽草子における江ノ島弁財についても考察されており、『頼朝の最期』『浜出草子』『唐糸さうし』を挙げている。ここで吉田は、これ

ら頼朝を扱った作品の中で、江ノ島弁財天が頼朝たちに福を授ける存在とされているのは、これらの作品に江ノ島弁財天が登場する背景には、鎌倉將軍家の江ノ島弁財天信仰という、鎌倉幕府と江ノ島弁財天の結び付きの強さがあるためである、としている。そして、吉田は「江の島弁才天は『御曹司島渡』に含まれる要素「源氏、兵法、援助する女性」と関わりのある神であった。」²²¹と結論している。

このような例から見ても、弁才天のイメージとしてまず挙げられるのは、福の神や芸能の神というものであっても、江ノ島弁財天の持つ軍神、という属性も一般的なものであった、と推測することができるだろう。

・弁財天と蛙

山本ひろ子²²²は、密教の影響とされる宇賀神の姿は中世期に意図的に作られたものである、としている。

頭上に蛇を乗せた弁才天は、宇賀弁才と呼ばれること、「宇加耶」とは梵語（白蛇）で密教徒の行った修法が神祇信仰に取り入れられたらしいが、密家の経軌にはそのようなものではなく、中世に「作為」されたもの²²³

そして、江戸中期の国学者である天野信景の『塩尻』巻四九の以下のような記述を引いて江戸時代の状況について示している。

宇賀神とて頭は老人の顔にし、体は蛇体に作り、蛙をおさへたるさまして神社に安置し、祭る時には一器に水を盛り彼の像を入れ、天の真名井の水なんいふ文を唱へて其の像を浴す。像、或は金銅、または磁器也。²²⁴

按に宇加耶は梵語にして白蛇と訳す。さればもと密教の修法にして神人伝へて此の法を修せしと見ゆ。されとも其の像、密教に製する所は、彼の人首蛇身の像には侍らず。亦俵の上に蛇を作り、これをも宇賀神といふ。山城国稲荷の社に此の形あり。熱田の宝蔵にも磁器の此の像侍る。いとふるき物也。此等、中世我国の人作為せし事と見え侍る。亦蛇首人身の像も有て修驗者などまつる。弁才天を弁財の字を書き、頭上に蟠蛇を作り、宇賀弁才なんどいふ。密家の本伝にかゝるすがたなし。竹生島の影像も此のすがた也。神人僧侶のあやまり来りて然も夫を秘して伝ふるわざ一二にあらず。²²⁵

蛇である宇賀神は蛙を押さえつけている。弁財天にとつての蛙について山本ひろ子は、『仏説宇賀神王福德円満陀羅尼經』を引いて、障礙の三惡神として「飢渴神」「貪欲神」「障礙神」があるとして、「貪欲神」を「蝦蟇」と表現している点に注目している。²²⁶そして、「宇賀神」が降伏する対象は、しばしば「蝦蟇」の形象をとる²²⁷と指摘している。

『自来也説話』における「蝦蟇」と「蛇」の関係は、このような現実の弁財天、特に江ノ島弁財天信仰を背景に機能しており、読者もそれを前提として読むものと推定される。

『児雷也豪傑譚』における蛇

『自来也説話』における蛇は弁財天の能力として機能する存在であり、作中での役割は、惡の自来也の用いる蝦蟇の妖術に対抗するものであるため、正義である。

これに対して『児雷也豪傑譚』における蛇は、惡の蛇である。

初めて蛇が登場するのは、児雷也の師である妙高山の蝦蟇の仙素道人と、そこにやって来た黒姫山の大蛇との戦いの場面である。そこで児雷也は仙素道人に請われて大蛇を撃ち殺す。ここで付いて来

ていた、児雷也の手下である夜叉五郎に大蛇が憑りつくが、その場面は以下のようなものであり、大蛇の氣によつて夜叉五郎が心変わりする様子が描かれている。

時にかの大蛇が吐いたる白氣、夜叉五郎が身に当たるとひとしく、身内ぞつとしてけるが、夜叉五郎、児雷也に日頃帰服せし心、たちまち惡心起こり、「われ日頃児雷也が勇氣に恐れ、かつ劍術の不思議によつて帰服すといへども、勇力はかれと等しくして恐るゝに足らず。たゞかの術に及ばぬのみなり。今日の当たり見たる異人こそ、児雷也幻術を習ひ得たる道人ならめ。まづ彼奴めを鉄砲にて撃ち殺し、後、児雷也を討ち取らん」と狙ひを固めて打ちたりしは、全く夜叉五郎が身の内へ大蛇の執念分け入りて、仙素道人を撃ち殺せしなり。²²⁸

この後、児雷也は自分を狙う夜叉五郎と戦うが、これが蛇と児雷也が対立する初めての場面である。

次に蛇が児雷也の元に現われるのは、児雷也が連れて来た多金と菖蒲の間の確執の場面である。

かねて定めしわが部屋へ、独り籠りて鬱々と菖蒲は心樂しまず、

われから燃ゆる瞋恚の炎、熱きともなる灯火に、並ぶ火鉢へ
寄りかゝり、胸に迫りし独り言、「思ひ出だせば更科家の若殿様
とかしづかれ、初めて会ひしその時から、今盗賊の児雷也さん
と知つて此身はもろともに、捕らへられても殺されても、恨み
と思わぬ私が心、それほどまでに思ふてゐる、此身はぬしの氣
に入らぬか。多金々と朝夕に側離されぬ故にこそ、女も自づ
と私をばあるかなきかに扱ふ悔しさ。主人の娘と遠慮する、
わしを恵吉と源氏によそへ、とやかく言ふたあの多金、目の前
でさへあの通り、ましてやぬしに添ひ寝の時は、どのやうな事
言はふも知れず。おのれやれ、たゞには置かじ」と煙管にくゆ
らす煙草の煙、はつと吐きたるその中より、怪しや一つの蛇
が、するくと這ひ出たり。これぞ菖蒲が嫉妬の一念、蛇となり
て出でたるなり。 229

この蛇はこの後菖蒲の嫉妬に悩む多金に憑りつく。まず、蛇は菖
蒲について児雷也に訴える多金の前に現われる。

かたへの柱にかねて掛けおく薬玉の、風もなきに下される糸
の乱れてうごめく有様は細き蛇に異ならず。頭を上げて多金
を目がけ、飛びかゝらんず気色 230

しかし、この蛇は児雷也が斬ろうとすると元の薬玉に戻る。

此夜より、遂に重き病となり、日にくつのり苦しみながら、「ソ
レ私の枕元へ幾らもく蛇が来る。追つて下され下され」と譫
言のやうにしばく言ふ 231

このように多金は寝付くようになり、蛇に憑りつかれた状態にな
る。

寝付いた多金の元に菖蒲が見舞いに来て、児雷也、恵吉、菖蒲が
多金の元に揃った時、蛇が現れる。

いづくよりか一つの蛇するくと這ひ出だし、頭をもたげ、多金
を目がけて飛びかゝらんず気色なるに、多金はあなやと声を立
て、悶え苦しむ有様に、恵吉は驚き介抱す。児雷也かくと見
るよりも、走り寄つてかいつかみ、捨てんとするに、かの蛇は
手にからまりてちつとも離れず。児雷也怒つて、腰にさしたる
鉄扇手早く抜き取りて、縁側也ける手水鉢に蛇の頭を押しつ
けて、打たんとするを見るよりも、菖蒲は苦しむ多金をば見も
返らずして、児雷也が側へつと寄り、慌たゞしく、「ヤレ危な

し、その蛇を逃がし給へ、コレのふ」と言ふをば聞かず、鉄扇もて蛇の頭をてうと打てば、不思議や菖蒲はあつと叫びて、送りたる額の血汐押さへてそのまゝ悶絶す。これはいかにと児雷也が再び打つたつ蛇の頭は、切れて多金に飛びかゝり、そが黒髪に食ひつきたり。児雷也は菖蒲と言ひ、此有様にますく驚き、手にからみたる蛇の死骸を手早く打捨て走り寄つて、多金が髪へ食ひつきたる蛇の頭を取らんとすれば、不思議や今まで小さかりし蛇は、たちまち蟒蛇の頭となつて凄まじく、多金が黒髪くはへしまゝ屋根裏高く舞ひ上り、多金を中ウに吊り上げて、辺りを見る目の恐ろしき、恵吉は驚きうち伏して、二タ目とも見ず震へゐる。その時、児雷也はすつくと立、刀を抜いてさしかざし、大蛇が頭をはたと睨めば、その勇氣にや恐れけん、多金を畳へはたと落とし、頭はふツと消へ失せたり。

232

この蛇は、以下のような記述があるため、夜叉五郎の蛇と同じように児雷也に殺された大蛇であると分かる。

されば最前児雷也が蛇の頭を打ちし時、菖蒲が額に傷つきし事、又小蛇の頭、大蛇の頭となりし事、これ皆先立つて児雷

也に鉄砲にて撃たれたる大蛇の怨念、夜叉五郎に憑き、又々菖蒲が嫉妬深きその胸間に分け入て、かゝる不思議を現して、児雷也に見するものならし。 233

この後、発狂した菖蒲は多金を殺し、児雷也に斬り殺され首を落とされる。

菖蒲が頭の黒髪、一トかたまりになりてするすると縄のごとく長く伸びて、次第に空中に渦巻き上るを、瞬きもせず見てあれば、黒髪はさながら大きな蛇に似て、その内に菖蒲が頭、口を開き舌を吐きて、車輪のごとくくると雲にまつはれ飛び廻る 234

最終的に、嫉妬によって菖蒲は完全に蛇という一種の化物になる。夜叉五郎が元々悪人であったように、蛇になった菖蒲についても、自分の客である都守之介（児雷也）が、主人の娘である多金を口説く場面に出くわすと、「いかに主人の娘とて、恋路になりては仇敵。寝取るならば寝取れかし、たゞには置かじ」と眉逆立ち、袖も袂も喰ひ裂きて」²³⁵踏み込もうとする激しい性格であるといったように、嫉妬深い性格を描写する場面があらかじめ用意してある。

その後、蛇になった菖蒲の怨念は、十編上冊にある蛭螭仙人の紹介のようなページで以下のように消化されている。

児雷也じらいやが黒媛山くろひめやまの隠家かくれがにて傍女そばめたがねを喰殺くひころして弘行ひろゆきの手に
係かゝりし菖蒲あやめの怨霊おんりやう、大蛇おろちと現げんじ、嫉妬しつとの燃もゆる火思ひおもひを焦こがし、瞋しん
いやいばむねを刺さし、蟒身もうしんの怪異くわいいを以もつて児雷也じらいやを恨うらむといへども、
恚じやよくの刃胸あいじやうを刺せまて、妖怪えうくわいなれば蛭螭仙人くわつせんにんの術じゆつにて得脱とくだつな
し、怨念おんねんすみやかに消除しやうじよす²³⁶

この顛末については、十一篇下冊でも菖蒲は黒姫山の児雷也の枕元に多金の首を啗えた蛇の姿で現われて告げる、という場面がある。

去さりし恨みうらを今更いまさらに怪あやしみ給ことほふは理ことわりなれど、過ぎすし頃ころ、御身おんみ
の手に（あやめ）はかなくかゝりしたがねの怨恨あんこん、嫉妬しつとの恨みにこの世を
去さり、修羅しゆらの巷ちまたに浮うかみ得えず、蛇（じやぎやう）形（たがね）となりてあやめ殿どのを恨
みて互たがひに成じやうぶつ仏（ひん）せず。日々（ひん）に呵責かしやくの憂うき目にあひ、御身おんみにも恨
みをなさんと魂魄こんぱく中有ちゆうちゆうにさまよひながら、勇氣ゆうき激はげしき御方おんかたゆゑ
近ちか寄よる事こともかなはねば、この年月としつきの経た間あひだ、越中えちゅうの立山たてやまなる
地獄（じやく）谷（たに）にさまよひしに、蛭螭仙人くわつせんにんの教諭きやうゆにて、御身おんみには前さきの
世よより定さだまれる縁えにしある妻つまを此度このたび迎むかへ給たまふ天縁てんえんあれば、諦あきらめよ、

われ結縁けちえんして仏果（ぶつくわ）を得えさせ永ながく成（じやうぶつ）仏（ぶつ）さすべしとて、極楽（ごくらく）
往生わうじやうなすにつけ、浅ましけれどもこの姿すがたを仮かりにこの世あらはに現
して、未来みらいの懺悔さんげを告つげ参まゐらす。かくては恨みうらも解とけ侍はべれど、
たゞ恥はづかしき蛇形じやぎやうの姿すがたは罪障ざいしやう消滅せうめつの因縁いんえんなり。あら嬉うれし
や。²³⁷

このように前半の蛇については、蛇と蛙の対決の結末が児雷也とは無関係に行なわれる。ここでは、蛇に乗った嫉妬する女の解消法に則って蛇も倒されているためである。

新しい蛇Ⅱ大蛇丸は十二編上冊から登場する。「こゝに説とき出いだす
一ひとくだりの物語ものがたりあり。」²³⁸から大蛇丸の生い立ちについて書かれ
ている。

大蛇丸は、越後国頸城郡関田村の郷士、松崎四郎太夫という弓の
妙手の一人息子、玉の介と、関田の近くにある青柳の池と呼ばれる
湖の主、大蛇、もくずの間に生まれる。発端は、玉の介は主が居る
と恐れられている青柳の池で度々釣りをして止められてもやめない、
という所から始まる。

主ぬしありとて所ものの者ものもこの淵ふちは恐おそるゝに、かの玉の介はいかなる

故にか、年十三の頃よりしてかの池に行き、釣りする事一日をも欠かざれば、父をはじめ人々止めて、「かの池には主ありとて、人も恐るゝ所なり。ほとり近く寄るさへあるに、釣りする事は極めて悪し。止まり玉へ」と意見なせども、すぐれて柔和の生まれながら、此事は幾度言へども用ゐる事のさらになければ、はてはそのまゝうち捨ておきぬ。239

そして、玉の介が十八の時にいつものように釣りに来た玉の介の前に人間の女の姿で大蛇（もくず）が現われる。

「君は心も付き玉ふまじ。わらはゝ日々に君が姿の池に映るを見るごとに、その懐かしき言はん方なく、夢現にも忘れかね、今宵はこゝまで来たりしなり。不憫と思し玉ふなら、一夜の情を交はしてたべ」とうち嘆きつゝ寄り添ふにぞ、玉の介は呆然と心浮かれて恋風の渡りに船を吹き寄せて、人目忍ぶの草枕、この青柳の池よりも深き契りを交わせし240

しかし、玉の介と大蛇の関係は一度では終わらず、「これよりしてかの娘は夜更くるごとに玉の介が闇に忍びて語らひしを、知る者絶えてなかりけり。」241といった状態となる。そのうち玉の介は、

以下のように寢れ異常な状態になる。

病は何とも分かつたねども、心地悪しくてうち伏せしが、月日経つに従ひて、その身いたく痩せ衰へ、生くべきとも見えぬほどなり。242

この後も娘は相変わらず玉の介の元にかよい続け、玉の介はそれを知った父親に問いただされる。しかし、玉の介は口を割らず、玉の介と大蛇の関係も、以下のように変化しない。

「二人が事を父も知り、いたくこれを責め問ひし」と語りつゝうち嘆けば、かの乙女も又言ふよう、「わらはも君が胤を宿し、はや月頃を経るなれば、生み落とすも近かるべし。此上はわが住む方へもろともに来たり玉へ」とひたすらに勧むる243

この後、大蛇は怪しんだ四郎太夫によつて「池のふちに間近くなる頃、神仏を祈念なし、弓に矢つがひ引き絞り、切つて放てば、あやまたず手応へなして射通したり。」244と射殺される。その後、大蛇の状態については以下のように描写されている。

女が影を隠す所を、雲間を目あてに二の矢をつがひ、再び切つて放しければ、又手応へぞなしたる。とかくなすうち夜明けて見れば、池の面は紅と変じ、さも恐ろしき一つの大蛇、うなじよりのんどにかけ、今一矢は左の眼を篋深に射られて浮かみてあり。²⁴⁵

この大蛇は、「げに幾年か経たりけん、体は松の古木にひとしく、二丈余りもあらんほどなり。」²⁴⁶というように異常なものである、とされていることが分かる。

そして、大蛇の腹の中には玉の介の子どもがいた。その子どもを外見については、「人間の子にいさゝか違はず。たゞ肩より背にかけて鱗のごときもの生たり」²⁴⁷とある。

四郎太夫は子どもを見て「かゝるもの成人せば、又いかなる災ひをかなすべし。殺すにしかじ」²⁴⁸と殺そうとする。しかし、子どもを抱いていた下人の穂作に阻まれる。

死したる大蛇の口より一道の白氣立ちのぼり、穂作が懷へ飛び入りしに、余人の目にはさらに見えず、己もこれをつゆ知らねど、身の氣よだちてぞつとせしが、不思議なるかな、かの水子を見るに不憫さしきりになり、取らんとしたる主人の手

を払ひのけて涙を浮かめ、「たとへ大蛇の腹より出るとも、見玉へ、形は人に変はらじ。此子を助け玉ふとも、何か祟りのあるべき」と抱きしまゝにさらに放さず²⁴⁹

このように、子どもを守ったのは、死んだ大蛇の怨念であり、それは「かの大蛇が恨みの念、穂作が皮肉に分け入つて幼子を助けさせ、後に恨みを報へるなり。」²⁵⁰と、恨みのための行為であるとされる。

ここまでの青柳の池の主（正体は大蛇）もくずの動きを整理すると以下のようなになる。池に通う玉の介に恋する↓玉の介の前現われる（夜・外・池）↓玉の介の元に通い出す（夜・玉の介の部屋）↓玉の介を弱らせ出す↓もくず妊娠↓もくず、池で四郎太夫に射殺される↓子ども殺されそうになる↓穂作を操って子供の殺害を阻止↓玉の介、青柳の池に入水自殺。

このような大蛇と玉の介の下りは、異類婚姻譚のパターンである。よつて、この流れに従つて生まれた大蛇丸は、異類婚で異常出産された子のパターンであると考えられる。

大蛇丸（玉吉）については、「玉吉五才になりけるが、その生まれつき力優れ、背丈も高く、世の小児の十才ほどの者と同じく、

心あくまで太ければ」²⁵¹と、異常出産による生まれつきの異能性を見せる描写がある。これによつて、「四郎太夫も心に徹し、「わが子の後世や、かの大蛇が悪業をも滅するため、出家にせん」と思ひ定め」²⁵²として、米山寺に「かれが成人なし、上は出家になして玉はれ」と、穂作を添へてかしこへ送れば、住持はこれを預かりて笑若とその名を変へ、稚児となして寺へ置く」²⁵³ことにしたが、「その素姓を知る者は笑若」とは呼ばずして、ひそかに蛇若と言ひしなん」²⁵⁴とある。そしてその異常性を強調する描写が以下のうに続く。

十年は夢と過ぎ行きて、笑若十六才になりけるが、いよく良からぬ行ひつり、物盗む事を甚だ好み、同宿の物、師匠の物などやゝともすれば掠め取るゆゑ、人々捕らへて懲らさんとすれども、大力なればなかくに寺中の者の手に及ばず。²⁵⁵

これによつて、住持に言われた穂作に告げられたため、笑若（大蛇丸）はここで出生について知ることになる。

「かく因縁ある身の上ゆゑ、四郎太夫殿も心を尽くし出家にせんとはし玉ふに、その戒めはつゆ守らで日々に悪事のつる

といふも、自然と蛇身の性を受け継ぎ、恐ろしき魂に生まれ玉ひしものなるか。何とぞ心を取り直し、善心になり玉へ」と真実見えて異見なせば、笑若は聞くうちに面色変はり、眼血走り、炎のごとき息をつき、「わが身の事を陰言に蛇若なんど、呼ぶゆゑに、子細ぞあらんと思ひしに、さる身の上と聞くからは出家をせん事思ひもよらず。これより母の身にならひ、人を食らふの悪念を起し、あるとあらゆる悪事を働き、天が下を横行なし、人民を悩まさん。まづさしあたつて四郎太夫は、母がためには敵なり。これより松崎の家に踏ん込み、四郎太夫を引き裂いてその生き肝を食らひし上、家に人種のあらん限りは殺し尽くさでおくべきか」と猛り狂ふて立ち上げる。²⁵⁶

大蛇丸は、これを聞いて笑若（大蛇丸）を殺そうとした穂作を逆に殺し寺を飛び出し、関田村の松崎の家に向かい四郎太夫を始めとする家中の者を殺害し、逃亡すると盗賊になる。

笑若は佐渡へ押し渡り、真野山の奥に隠れ棲み、力あくまで優れしゆゑ数多の賊をわが手に従へ、大蛇丸と名を改め、沖行く廻船、かゝり船、荷物多しと見る時は乗り移りてこれを奪ひ、

あるひは陸にもうち上がり、富む家に押し入り財を掠め、殊に蛇身の性を受け継ぎ淫心あくまで深ければ、見目良き女と見る時は奪い取つて山寨へ連れ行き、恣になしければ、民の嘆き大方ならず。257

この際の時系列は、「この大蛇丸が佐渡へ渡りしは、初編に見えたる児雷也が信濃の国鼠の宿を出でたる年と同じ頃と見給ふべし。」²⁵⁸とあるため、大蛇丸の物語は、児雷也の物語と同時に進行していたことになる。

そして、大蛇丸が児雷也と対立する切っ掛けは「蛇性の淫心」である。

田毎姫の女中に混じり磯辺に立ちし姿を見て、もとより蛇身の性を受け、あくまで淫心深ければ、たちまちに懸想なし、「あら美し」とそろ立ち、「かゝる美人は世の中に又ありとも思はれず、いで奪ひ取つて隠れ家へ連れ行き、思ひのまゝに楽しまん」とひそかに陸に上がりしが、警護の武士大勢にて奪ふべき隙もなく、暫しが間ためらふうち、入相の近づくにぞ、「はや御帰館」と共人促し、駕籠の四方をうち囲ま

せ、館を指して帰り行けば、大蛇丸は呆然と手に持ちしもの失ひしごとく、駕籠の行く方を見送りつゝ、うつとりとして立つたる²⁵⁹

大蛇丸は、大蛇丸が田毎姫に懸想したのを察した月影家の家来五十嵐典膳猛虎に声をかけられるが、五十嵐は月影家の乗っ取りをたくらんでいるため、その場で田毎姫と越後国を餌に大蛇丸を仲間に引き込む。大蛇丸は五十嵐典膳の誘いに乗り、「あはよくは信濃の領主更科家も立て挟みて滅ぼさん」²⁶⁰と、更科家についても言及すると、五十嵐典膳が以下のように告げる。

更科家には高砂勇見之助善任とて知勇優れし老臣あれば、たやくすははからひ難し。まだその上に、当国の妙高山に隠れ棲む児雷也と呼ぶ者ありて、善に与し弱きを助け、悪を憎んで強きをくじくと人こそぞつて噂せり。既にいつぞや、鎌倉の上使比企蔵人と偽つて当家へ入り込み、月形の印尾形の系図二品を奪い取り、即座に館を立ち退きし、そのわざ希代の妖術あり。かれもし望みを妨げやせん²⁶¹

ここから、大蛇丸と児雷也が、月影家に嫁入りした更科家の娘、

深雪之助の嫁、田毎姫を通して、更科家に対するスタンスで対立する。物語の流れでは、大蛇丸と児雷也はもともと対立する立場にはない。

児雷也の妖術に対して五十嵐典膳が懸念していると、大蛇丸は、「かの児雷也と言ふ奴は蝦蟇の術を施すとか。さすればわれに会ふ時は、その法いたづらに消え失せん。」²⁶²と、自信を持つて告げている。これは蝦蟇Ⅱ蛙に対する自身の蛇性が持つ優位性からくる自信である。

児雷也は蝦蟇の妖術を仙素道人から伝授される際に、蛇によって破られる、と忠告されているが、大蛇丸の側では、蝦蟇に対する記述は特に無い。これは、蛇が蛙に勝つのは当然という認識があるからである。

『児雷也豪傑譚』における蛇のイメージについては、佐藤至子が『児雷也豪傑譚』における蛇の物語²⁶³で先行作品を挙げて整理している。佐藤至子はその『児雷也豪傑譚』は蝦蟇と蛇の対立を物語の軸としている点が独自の構想である、と指摘している。そして、佐藤至子は『児雷也豪傑譚』における蝦蟇と蛇の対立構造について初編～十一編を第一部、十二編以降を第二部として二つに分けて考察している。²⁶⁴

妙高山の大蛇殺しに始まる蝦蟇と蛇との対立構造

佐藤至子の指摘にもあるように、妙高山の大蛇殺しは『自来也説話』に拠るものである。しかし、『自来也説話』における大蛇殺しは自来也が蝦蟇の妖術を妙高山の異人から継承する切っ掛けに過ぎない。それに対し、『児雷也豪傑譚』における妙高山の大蛇殺しは、「蛇の怨念が人間に憑いて児雷也につきまとう物語」²⁶⁵の発端となるエピソードである。

妙高山の大蛇殺しが『自来也説話』に拠るものであるため、仙素道人と大蛇の戦いの場面においては、大蛇は『自来也説話』同様にただの大蛇であり、悪のイメージはまだ無い。しかし、これ以降大蛇は『自来也説話』の結末とは異なり、自分を殺した児雷也を恨み、これに付き纏うため、悪の蛇としてイメージされる。

悪としての蛇のイメージについて、佐藤至子は先行作品として、悪人に蛇の怨念が憑りついて自分を殺した人間に報復しようとする点に『小説東都紫』、悪人が大蛇に吞まれて異相になる点に『敵討岡崎女郎衆』、女の嫉妬の象徴として蛇が登場する点に『修紫田舎源氏』がある、としてこのような作品を主に挙げている。

・恨む蛇

以上に挙げられたように先行作品の時点で、悪心・邪心、または悪人と蛇とは結び付くものとされていたことが分かる。蛇のもたらしイメージは蛇信仰、蛇を神ととらえる発想にもつながるが、蛇は人間に対して脅威でもあるため嫌悪の対象にもなる。この点に関して、日本古代の蛇信仰について、例えば吉野裕子²⁶⁶の考察がある。

吉野は、古代の日本人が惹き付けられた蛇の生態として、男根を連想させる蛇の形態、毒蛇、蝮等の強い生命力と強さ、の二点を挙げている。²⁶⁷

蛇を執念深い生き物と考えるのは昔からある発想であるが、執念深さは、蛇の生命力の強さからイメージされた発想である。

説話における蛇観念について、王立雪²⁶⁸が「中世説話における蛇観念」²⁶⁹の中で、『発心集』『古事談』『宇治拾遺物語』『古今著聞集』『沙石集』の記述から整理している。

それによれば、中世になると説話において蛇は、神としては扱われず、人間に危害を加える動物として登場し、怨霊としての側面が強調される、という。しかし、蛇に対するそれらの畏怖の感情も次第に薄くなっている、としている。そして、中世には唱導説教と関連の深い説話が盛んになっている、という傾向によって、蛇に関する説話も因果応報、輪廻転生を語る話が多くなっている、と指摘している。そこでは、特徴として蛇の邪姪な特性を表す話は特に多い

として、説話的には蛇は愛欲等煩悩の象徴になる、説話的には蛇は女の罪深さとも深く関連する、と説話によって形成される蛇のイメージについて結論している。

・嫉妬する蛇（女）

蛇のイメージには男性性、女性性のどちらもあるが、女性と結び付く蛇のイメージは、説話などの影響もあつて嫉妬する女を象徴する。

女の嫉妬を象徴する蛇については、堤邦彦²⁷⁰が仏教の「龍女成仏」思想から始まる「女人蛇体」という概念が中世末から、十七、八世紀の民衆文化の中で男女の恋の破綻を表現するキーワードになつていった、と考察している。²⁷¹

堤は、日本の蛇婦譚を大きく分けて、古代アニミズムの神話体系に由来する水の精霊の民談、中世以降の仏教唱導の流行と背景に現われた自然神の仏法への帰順を語る〈神人化度〉の仏教説話、二つの蛇婦伝承を踏まえて江戸期に生まれた恋の懊悩や嫉妬に狂う執着から蛇になる女の怪異譚、の三つのカテゴリーに分類できるとしている。²⁷²

また堤は、近世怪異小説の蛇になる女について以下のように指摘している。

そこには、もはや神靈に対する古代的な畏敬いけいの念や、中世仏教の篤い信仰心の発露をうかがうことはできない。だが、それについて、身近の好色生活のなかに見出される人の心の闇を表現する際、近世の表現者たちは古くから伝承された「女が蛇になる超現実の物語」に仮託し、伝統的な蛇婦譚の枠組みにそって作品世界を語ろうとする。²⁷³

『児雷也豪傑譚』における嫉妬する女としての蛇との対決も、死んだ菖蒲の成仏という救済によって決着する。しかし、佐藤至子は、菖蒲を救済するのが僧侶ではなく蛭螭仙人であるという点に注目し、この話は「仏教説話の蛇婦教化譚に則ってはいるが、最後は蛇が蛭螭に負けるという三すくみの俗信に沿って帰結する」²⁷⁴と指摘している。

菖蒲成仏の顛末が、蛭螭仙人の紹介のような形でされているのは、菖蒲の救済よりも、蛭螭仙人の力の強調に重点が置かれており、蛭螭が蛇に勝つと言いたいためだと考えられる。三竊みの理屈は後半の『児雷也豪傑譚』の物語展開上、重要なテーマであるが、この三竊みの理屈によって、菖蒲が救済されるという前半の結末は、後半の蛇と蛙の力関係に向けた展開である。つまり、嫉妬によって蛇に

なった女が救済されるためのパターンが既存の作品の中で形成されていて、それが作者と読者の間に周知のものとして存在していたため、そのパターンを、蛭螭仙人⇨蛭螭が蛙⇨児雷也を悩ませる蛇を成仏させるという形式で倒す、という以後の展開で強調されていく三竊みの理屈にスライドしたのであり、この展開によって以後、蛭螭の綱手を挟むことで蛙の児雷也と蛇の大蛇丸を敵対させられるのである。

大蛇丸の登場による三竊みの対立構造

大蛇丸は十二編から登場する『児雷也豪傑譚』の主要キャラクターであり、主人公児雷也の敵役である。

・蛇が人間の子を産む話

大蛇丸は大蛇が人間と交わって産まれた子どもである。佐藤至子はこの大蛇丸の造形についても先行作品を挙げており、『酒吞童子』『小栗判官』『雨月物語』『愚智太郎懲悪伝』が、寺育ちの盗賊という要素、蛇と契った若者という要素、母親から蛇性を引き継いだ子どもが盗賊になるという要素、といったように『児雷也豪傑譚』との類似があるため、『児雷也豪傑譚』ではこのような先行作品によって形成されたイメージを利用している、と指摘している。²⁷⁵

・淫心を抱く蛇(男)

蛇に対して、好色さや淫らさをイメージするのは、蛇の生命力の強さを否定的に捉えたものである。

佐藤至子は、「一方向的に女性に恋慕する邪魔者」の隠喩²⁷⁶という蛇のイメージは近世の文芸作品の中で培われてきた、としている。これは、嫉妬する女の象徴としての蛇に対する、蛇の男性的イメージである、と考えられる。佐藤は、このようなイメージを形成した先行作品として『諸国百物語』『太平百物語』を挙げ、『児雷也豪傑譚』にある田毎姫が大蛇丸につきまとわれて衰弱する場面に通じている、とその類似性を指摘している。²⁷⁷

「ジライヤ」ものは蝦蟇の妖術ではなく、蛇の伝統的イメージによって物語世界観を保っている、と考えられる。蝦蟇の妖術は新しい発想であるのに対して、蝦蟇に対峙する蛇は伝説・伝承・説話等それに拠って作られた蛇のイメージのパターンが豊富であり、「ジライヤ」ものにおける宗教的説得力を持つのは蛇だと思われるためである。『自来也説話』においては、弁財天という善性・正義の蛇の伝承、説話イメージ、『児雷也豪傑譚』においては悪性の蛇の伝承、説話イメージがある。これによって、蛇の敵役になるジライヤ＝蝦蟇

の役割も決まってい、と考えられる。しかし、それでも「ジライヤ」といえば蝦蟇であり、その蝦蟇の妖術は中国道教的世界観を背景にしている。

「ガマ」について

日本の江戸末期に流行した、読本・合巻といった伝奇小説によっておなじみとなった蝦蟇の仙人、蝦蟇の妖術について、これらの発想がどこから来たものであるか考察する。

蝦蟇の妖術は、中国の蝦蟇仙人に着想を得た近松門左衛門が、浄瑠璃『傾城島原蛙合戦』で用いたのに始まるとされる。²⁷⁸須永朝彦は、蝦蟇の妖術について、伝承や説話、俗信などとの関連性の低さ、その創作の占める割合の多さについて以下のように指摘している。

蛇・蜘蛛・鼠などの妖術は未だに民俗の根に繋がるところ少ないとせぬが、蝦蟇の妖術にはそれが稀薄であり、新参の臭いがある。ついでに言えば、蛇の妖術などは、蝦蟇の妖術が登場した後、(蛇は蛙の天敵)とする民俗伝承に則って、後追いの形で出てきたかの如くである。²⁷⁹

このように蝦蟇の妖術は、日本における神話・伝説・伝承・俗信に由来するような動物（あるいは生き物）の超常性・神秘性の發揮からはある程度自由な描写が可能であった、と思われる。

蝦蟇・蛙にまつわる伝承について

・中国における蝦蟇・蛙

蝦蟇の妖術の大元である、中国の神話・伝承において、蝦蟇（蟾蜍）・蛙は、月・不死の象徴・薬・富に結びつく存在である。

蟾蜍の薬効は「蟾酥」と言い、『本草綱目』『宋書』等に記載されている。なお、『本草綱目』には千年生きた蝦蟇を食べると仙人になれる、という説が乗っている。また、『神農本草経』では「蝦蟇」をそのまま薬として使用する使用法が記載されており、腫物に効くとされている。

現在判明している蟾酥の実際の成分と薬効は以下の通りである。

蟾酥は、ヒキガエル科のヒキガエル、シナヒキガエルまたはヘリグロヒキガエルの耳後腺および皮膚腺の分泌物から採取する。分泌液は、はじめは白色だが時間が経つと黒褐色になる。主成分は、ブファジエノリド型ステロイドであり、ブホタリンとシノブファギン

である。強心配糖体で、強心作用がある。これには作用が早く蓄積性がないという特徴がある、とされる。強心成分にはそれぞれ以下のような特徴がある。ブファリンには、強力な強心作用と強力な局所知覚麻酔作用がある。レジブホゲニンには、強心作用と呼吸促進作用等がある。これは、強心配糖体以外で蟾酥の薬効とされる薬理作用を示す主な成分である。エピネフリン（アドレナリン）には、血管収縮作用、発汗防止作用、切り傷や擦り傷の止血等がある。他にブホテニンには、幻覚作用があるとされる。²⁸⁰このように、蝦蟇の薬効には、蝦蟇の見かけから想像された空想上の効果（思い込みのような効果）のみでなく、蝦蟇に存在する実際の成分による薬理作用がある。

このように蝦蟇は、実際に薬効を持った生物であるが、それ以上に蝦蟇を神秘的な生物として捉えるのは、月〓不老不死〓不死の薬と蝦蟇を結び付ける伝説があるためであろう。

それは『淮南子』巻六覽冥訓に「羿請不死之藥於西王母」、姮娥竊以奔月²⁸¹とある、姮娥奔月の物語である。「姮娥奔月」は不死となった姮娥は蟾蜍になって月に住む、とされる。また、月に住む蟾蜍は三本足の蟾蜍であるとされ、青蛙神という蟾蜍の霊獣、または神であるとも言われる。さらに青蛙神は、漢江から長江、杭州

で信仰される天災を予知する、縁起のいい福の神、金運をもたらす神であるとも言われている。ちなみに、中国全土に生息し体色の個体差の大きさを特徴とするチュウカヒキガエルを神聖化したものが青蛙神である、と考えられている。

また、中国において青蛙神が扱われたものとして、蒲松齡²⁸²『聊齋志異』があり、この中で青蛙神は粗末に扱うと祟るが、主に財をもたらす神として概ね肯定的に描かれる。これに対して、日本では中国に青蛙神を扱いながらもこれとは異なる結末をもたらす作品がある。日本では、岡本綺堂が『青蛙堂奇談』と舞台『青蛙神』を書いている。綺堂の描く青蛙神は不吉をもたらす神であり、青蛙神の話は怪談である。蒲松齡、岡本綺堂は、共に奇談として青蛙神を扱うが、蒲松齡は『聊齋志異』で御馴染みの異類婚姻譚をベースにした上、最終的に青蛙神は現世利益をもたらすという、実在する青蛙信仰を肯定する結末であるが、岡本綺堂の青蛙神は青蛙神の置物で、この置物が不気味な存在として機能する。岡本綺堂の青蛙神は、怪異の発生は青蛙神に帰結するため、青蛙神は不吉の象徴になる。両者の青蛙神の扱い、印象が異なるのは、蒲松齡の小説は青蛙神の信仰が前提にあり、青蛙神＝蛙・蝦蟇にまつわる不吉な印象が中国には無いのに対し、岡本綺堂は戯作を引き継ぐ作家であり、日本での

蛙・蝦蟇の印象は、読本、合巻で定着した蛙・蝦蟇への不吉な印象が前提にあるので、中国の青蛙神＝財をもたらす神をモチーフにしているもその不吉さが前面に出るためであると考えられる。

・日本における蝦蟇・蛙

中国における蝦蟇の神話・伝承に対して、日本では蛙は、地域的な信仰において、田の神や水に結び付くこともある生物である。

また、蝦蟇に対する神秘的な期待は日本にも存在する。その代表的な存在は、四六の蝦蟇、筑波山の蝦蟇の油である。四六の蝦蟇とは、つまり普通の蝦蟇だが、蝦蟇の油売りの口上では特別な蝦蟇とされる。蝦蟇の油売りの口上には、薬効以外に刃物に塗ると切れ味を止めるという特徴的な効果がある。これは、蟾酥の薬効とは無関係だが蝦蟇によって兵を避ける、というのは『山海経』等にそのような記述があるため、これらの影響がある、と考えられる。

このように、蛙・蝦蟇に対する伝承等は日中ともに存在している。しかし、中国では特別な蛙や蝦蟇は道教的な世界観の一部として蝦蟇仙人と繋がっていく。

蝦蟇の仙人について

・中国の蝦蟇仙人

高木元や佐藤至子は、妖術使いの使用する蝦蟇の妖術の元は中国の蝦蟇仙人の術にあるとしている²⁸³。しかし、中国の蝦蟇仙人と日本の蝦蟇の妖術使いとは容姿、行動等大きく異なり、共通項は「蝦蟇」の文字程度のように見える。高木元は、「中国の蝦蟇仙人は日本で文芸化された途端に、得体の知れない妖術使いの謀反人として形象化されてしまった」²⁸⁴と分析している。そのような差異がありながら何故日本における蝦蟇の妖術使いの原型が中国の蝦蟇仙人とされるのか考察するために、ここでは日本の蝦蟇の妖術使いの原型になったとされる中国の蝦蟇仙人について整理する。

・蝦蟇仙人は誰か

まず、蝦蟇仙人とはどのような者であるか、ということについて、高木元は「文字通り蝦蟇を使う仙人のこと」²⁸⁵とし、具体的に誰のことを指すとされているのかについては、葛玄、劉海蟾を挙げ、これが脚色されたものが蝦蟇仙人であるとしている。²⁸⁶また、その他に張小鋼が侯先生、劉海等を蝦蟇仙人の候補として挙げている。²⁸⁷

張小鋼²⁸⁸は画題から、日中における蝦蟇仙人の解釈について、主に侯先生説、劉海蟾説、劉海説を挙げて考察している。張小鋼の

考察によると、中国における蝦蟇仙人は「蝦蟇十仙人」と解釈され、「劉海十蟾」の構図が定着し、そこでは、糸に繋がった銭を手に持ち、三本足の蟾蜍を連れた劉海、という構図が描かれ、日本では蝦蟇仙人は侯先生、劉海蟾、劉海等、様々に解釈されたものの、最終的に「劉海十蟾」とされたが、そこで描かれた構図は劉海蟾のものであり、劉海が糸で繋がった銭をもっているという要素が入らない。²⁸⁹

蝦蟇の妖術使いの物語に登場する蝦蟇仙人の姿は、中国における蝦蟇仙人の絵²⁹⁰劉海蟾の姿とは異なる。そして、これは中国における「劉海十蟾」の姿とも異なっている。

文学の中の蝦蟇仙人

高木元は蝦蟇仙人を取り入れた日本文学の例として、近松の浄瑠璃『傾城島原蛙合戦』を挙げる。²⁹⁰

高木元は、「中国の蝦蟇仙人は日本で文芸化された途端に、得体の知れない妖術使いの謀反人として形象化されてしまった」²⁹¹としている。しかし、日本において蝦蟇の仙人は妖術使いの謀反人そのものではない。日本の文芸では蝦蟇の仙人は、「肉芝仙人」や「仙素道人」などと名付けられており、肉芝とは蟾蜍の頭にある角のこと、

つまり、肉芝の仙人とは蝦蟇の仙人という意味であり、仙素道人の仙素とは、蟾酥（センソ）という蝦蟇の成分のことであり、これも蝦蟇の道人ということになる。そして両者は蝦蟇の化物と同義である。日本の物語に登場する蝦蟇仙人の姿は、中国で言えば、侯先生タイプと言えるだろう。

侯先生とは明の王世貞の『有象列仙全伝』第七卷に記述されている仙人である。

日本の蝦蟇の仙人はその名前に「肉芝」「仙素（センソ）」のように、蝦蟇の薬効成分を表す要素を冠している。これは、中国の蝦蟇仙人譚が侯先生のように正体は蝦蟇、というものがあるにも関わらず、青蛙神信仰に引つ張られるように不死の薬⇨健康長寿よりも、富の獲得という実際の蛙・蝦蟇がもたらす利益からは離れた効能の方がクローズアップされ、その結果、青蛙神を連れた仙人⇨富を授けるもの、となるのに対して、日本の蝦蟇の仙人は、中国で固まった蝦蟇仙人像（三本足の蝦蟇⇨青蛙神を連れた仙人の構図）を経由しても、その内容は受容せず、蝦蟇そのものの薬効の神秘化から創造されたと考えられる。よって、日本では蝦蟇の仙人の正体は蝦蟇になるのだと思われる。

『児雷也豪傑譚』の二人目の作者一筆庵主人は、『抱朴子』に記述がある、として長生した蟾蜍の薬効について述べ、仙術と蝦蟇の妖

術とを同一視している。

抱朴子と云書に、蟾蜍千歳すれば、頭上に角あり。腹の下に丹書ありて是を肉芝と云ふ。能山精を喰ふ。仙術に是を用ふ。
霧を起し、雨を祈り、兵を辟、自縛を解と云ふ。世にいふ蝦蟇の妖術、是也。唐土の書には、蝦蟇の身を変じたる人の事粗見えたり。
292

また、ここでは蝦蟇の変身したものについても記述されている。

・代表的な蝦蟇の妖術使い

中国では蝦蟇を使うのは蝦蟇仙人自身だが、日本では物語において蝦蟇（蝦蟇の妖術）を使用するのは、蝦蟇の仙人から蝦蟇の妖術を託された人間である。また、蝦蟇の仙人は物語の中で人間に妖術を伝授すると出番を失う。そして、蝦蟇の妖術を伝授された人間は、蝦蟇の妖術を使用しながらも仙人とは呼ばれないのである。

佐藤至子は『児雷也豪傑譚』の蝦蟇²⁹³の中で、蝦蟇の妖術使いの有名どころは五人とし、浄瑠璃『傾城島原蛙合戦』（享保四年・

一七一九)の七草四郎高平・歌舞伎『天竺徳兵衛聞書往来』(宝暦七年・一七五七正月)等の天竺徳兵衛・読本『善知安方忠義伝』(文化三年・一八〇六刊)の平由門・読本『自来也説話』(文化三、四年)の自来也・合巻『児雷也豪傑譚』(天保十年〜明治元年・一八三九〜一八六八刊)の児雷也²⁹⁴を挙げる。そして、蝦蟇の妖術の原形は中国の蝦蟇仙人の術にある、としながら、七草四郎の術はギリシタンの邪法がほめかされており、それは天竺徳兵衛にも引き継がれている、と指摘している。²⁹⁵しかし、先に挙げたように佐藤は、「蝦蟇の妖術使いの魅力は、蝦蟇の不気味なイメージが謀反人(すなわち悪人)というイメージを増幅するところにある」²⁹⁶と、述べているように蝦蟇の妖術使いものの要素として「怪しげ」で「反社会的」なイメージを重視している。実際、蝦蟇の妖術使いものは、このようなイメージを重視していたために、当時、禁教であったギリシタンの邪法や「はらいそ、はらいそ」という呪文や、天竺徳兵衛に朝鮮の臣の子孫による謀反という設定は、「怪しげ」で「反社会的」な点を強調する意味で用いられていた、と考えられるのである。

また、佐藤は『傾城島原蛙合戦』で仙術が「儒・仏を重んじる立場からすれば異端・邪法」²⁹⁷であるとされている点を挙げている。

・七草四郎時平

七草四郎藤原時平は、享保四年(一七一九)の浄瑠璃『傾城島原蛙合戦』の登場人物である。

佐藤至子は、七草四郎の使用する術について、鉄拐仙人と蝦蟇仙人に由来するとしている²⁹⁸。口から虹や毒気を吐く等の描写から、七草四郎の妖術は鉄拐仙人の一身分体の術がモチーフになっているとされるようである。一身分体の術とは日本では鉄拐仙人の用いる仙術とされ、口から自身の分身を吐き出す術であり、画題等にもよく取り上げられる鉄拐仙人の特徴である。しかし、鉄拐仙人の発祥地である中国では一身分体の術は鉄拐仙人の代名詞とはされていない。鉄拐仙人は、中国では鉄拐李、又は李鉄拐²⁹⁹と言ひ、八仙伝説に登場する「八仙」の一人である。八仙伝説とは唐の時代に民間伝承として起こったもの³⁰⁰である。中国では、鉄拐李はこの伝承から伺える離魂、反魂といった要素と、「八仙」が所持しているときれるそれぞれを象徴する道具³⁰¹として背負っている瓢箪に入っている仙薬により、病を癒すのみならず、死人を蘇らせることが出来る³⁰²といった特徴を持つ。

これは中国における鉄拐像であるが、このような鉄拐像は日本には無い。中本大³⁰³によれば、日本における鉄拐の基本的なイメージは「吐き出した息とともに人の身を出現させる」³⁰⁴というものであり、中国における鉄拐像とは大きく異なっている。福永美佳³⁰⁵

も日本では鉄拐は、「一身分体の術」という仙術を会得した仙人というイメージであるが、中国では鉄拐がこのような仙術を使用したという話はあまり知られてはいない、として両者の鉄拐仙像の違いを指摘³⁰⁶している。七草四郎の使用する妖術も中国における鉄拐像ではなく、日本的な鉄拐像に基づくものである。

・天竺徳兵衛

天竺徳兵衛は実在した人物で、寛永年間に天竺に渡航して帰ってきた漁師である、とされる³⁰⁷。その天竺徳兵衛が登場する作品は元文二年（一七三七）の歌舞伎『源氏雲扇芝』を初め多数存在する³⁰⁸が、宝暦七年（一七五七）の歌舞伎『天竺徳兵衛聞書往来』、宝暦十三年（一七六三）の浄瑠璃『天竺徳兵衛郷鏡』、文化元年（一八〇四）の歌舞伎『天竺徳兵衛韓嘶』等で蝦蟇の妖術を使う謀反人として描かれている。

・平由門

平由門は山東京伝の文化三年（一八〇六）の読本『善知安方忠義伝』に登場する人物で、平将門の遺児とされる。『善知安方忠義伝』では蝦蟇の精霊、肉芝仙が登場し、平由門にその妖術を授ける。

・自来也

自来也は感話亭鬼武の文化三、四年（一八〇六、一八〇七）の読本『自来也説話』に登場する人物である。自来也は三好家の浪人で盗賊の頭であり、本名は尾形周馬寛行という。自来也は越後国の妙高山で蝦蟇の異人に逢い、その術を伝授される。

・児雷也

児雷也は合巻『児雷也豪傑譚』に登場する人物である。児雷也も三好家と尾形家という違いはあるが、浪人で盗賊の頭であり、本名を尾形周馬寛行という。児雷也もまた妙高山の蝦蟇の異人によって妖術を伝授されるが、『自来也説話』とは異なり、『児雷也豪傑譚』ではこの異人は仙素道人という名前が付けられている。

以上の例から、蝦蟇の妖術使いの物語において、蝦蟇の妖術使いには、天敵、使用する術の種類、属性（身分）といった、一定のパターンがあることが分かる。

佐藤至子は『妖術使いの物語』の中で、蝦蟇の妖術に関して「蝦蟇に変じて虹を吐き、飛行するという型」³⁰⁹を共通するパターンとして挙げている。蝦蟇の吐く虹については先に挙げたように蝦蟇に関する一般的な俗信の反映である。これに対して、蝦蟇の妖術と

して重視されるその他の要素、「変化」の術といった変身の要素や飛行の術については、蝦蟇・蛙の俗信とは関りのないものだと考えられる。よって、中国における蝦蟇仙人からのイメージの影響が考えられる。先で挙げたように蝦蟇仙人候補の一人である侯先生は大蝦蟇が人に化けたものであるため、人から蝦蟇、蝦蟇から人への変化はここに大元を見ることができると言える。また、飛行は仙人が全般的に持つ大きな特徴である。妖術使いといった属性は、物語の中で基本的に逃亡を必要とする立場にあり、変身や飛行はそのために都合よく用いられる術である、というのもあるが、日本では神仙・仙人の持つ飛行という属性に強い関心を寄せていたと考えられる面があり、そこからは、仙術といえば真つ先に飛行の術が浮かんだ、と考えられる。また、『児雷也豪傑譚』には他にも消える・隠れるなど逃走のための術が多く使用されるが、このような術も中国の仙伝でよく仙人が主に逃走のために用いており、中国における仙術の一つとしても一般的なものである。

高木元は蝦蟇と妖の関係について書いていたが、蝦蟇の妖術ものにとって「妖」より「術」の方が要素として重要だったのではないだろうか。佐藤至子も児雷也が正義のヒーロー化するのに違和感があると書いていたが、それは、佐藤が、蝦蟇Ⅱ「妖」の関係を重視

しているために正義のヒーロー化する児雷也に違和感があるのではないだろうか。しかし、蝦蟇の妖術使いのものは、蝦蟇の妖術という「術」の描写を中心に据えている、と考えれば、蝦蟇によってもたらされる「術」の使用者、という点が児雷也にとって最も重視される。このように考えれば、児雷也の正義への転換も読者にとって不自然な展開ではないと考えられる。

『児雷也豪傑譚』における蝦蟇の妖術

『児雷也豪傑譚』では、日本や中国の古典籍などの記述が度々引用されているが、蝦蟇の妖術を始めとする蝦蟇の呪術性についても『抱朴子』の記述などのような、古典籍類の記述がその担保とされている。

抱朴子と云書に、蟾蜍千歳すれば、頭上に角あり。腹の下に丹書ありて是を肉芝と云ふ。能山精を喰ふ。仙術に是を用ふ。
霧を起し、雨を祈り、兵を辟、自縛を解と言ひ。世にいふ蝦蟇の妖術、是也。唐土の書には、蝦蟇の身を変じたる人の事粗見えたり。
310

また、十六編上冊見返しには、児雷也を中国の仙人に準えるような柳下亭種員による序文がある。

もうほう かめ のり ひちやうばう つる のり りようびん けん のり きんこう こい
毛宝は亀に乗、費長房は鶴に乗、呂洞賓は剣に乗、琴公は鯉
のり しやうざん しこう りう かしら のり くわんちゆう いづ じらいや にじ
に乗、商山の四皓は龍の頭上に乗、巻中に出る児雷也は虹に
のる をりをり
乗こと数度なり。 311

ここで、児雷也が虹に乗る、とされているが、この虹は日本における蝦蟇にまつわる俗信である。佐藤至子は、児雷也の妖術と蝦蟇の俗信との結び付きについて、背景に、蝦蟇が虹を吐くと言う俗信が当時あった、として『和漢三才図絵』（正徳五年・一七一五拔）、「虹蜺」の項に中国の話としてそのような記述があったこと、『甲子夜話』（文政四年・一八二二）松浦静山随筆巻二九にも蝦蟇が虹を吐くと言う記事があったことを挙げ、蝦蟇と虹について述べ、また、蝦蟇に乗って飛行する場面も児雷也にはあるがそのような描写の背景になるような俗信は確認されていないが、寛政五年（一七九三）刊の浄瑠璃『傾城島原蛙合戦』を読物にした黄表紙『音聞七草嘶』では七草四郎が蝦蟇に乗って飛ぶ場面がある、と指摘している。³¹²そして佐藤はこのような描写について以下のように考察している。

浄瑠璃の同じ場面では七草四郎が虹を吐き、その虹を渡るかたちで空中歩行しており、蝦蟇は出てこない。蝦蟇はそれだけでも絵になる上、空を飛ぶ様子は実際にはあり得ないだけになおさら面白い。挿絵の面白さを重視する黄表紙や合巻では、蝦蟇の飛行を絵にして見せることで、読者の眼をたのませようとしているのだろう。 313

このように、蝦蟇の妖術には視覚的な華々しさが求められている、と考えられる。『児雷也豪傑譚』においても、妖術行使の場面は挿絵によって描かれ、その文面でも派手に描写されている。

『児雷也豪傑譚』において児雷也は、仙素道人に伝授されて蝦蟇の妖術を使用するのであるが、その特徴として蝦蟇が児雷也の属性になるだけでなく、作中に児雷也に関係するような蛙・蝦蟇が登場する点が挙げられる。例えば、三編下冊で児雷也は火焰を吐く大蛙を出現させている。五編下冊では蛙の根付が妖術に使用されている。七編下冊では大蝦蟇が御殿を押しつぶすという幻を見せている。八編下冊では児雷也は紙の蛙に乗って移動している。三〇編上冊では児雷也は大蝦蟇を使いに出している。

『児雷也豪傑譚』の描写から、児雷也は、蝦蟇の仙人に伝授され

た妖術を使う人間、といった以外にも、蝦蟇・蛙を従えた妖術使いである、とも言える。そして、蝦蟇・蛙を使役する人間という姿は、中国における一般的な蝦蟇仙人の姿に重なる。しかし、中国において蝦蟇仙人は特別な蝦蟇（青蛙神）を従えた仙人であるのに対し、児雷也はあくまでも人間として描かれ、読者の理解もそのようなものである、という点で異なっていると思われる。

『児雷也豪傑譚』には、中国における蝦蟇仙人の姿が、蝦蟇の化物として侯先生タイプの蝦蟇仙人として仙素道人が、一般的な蝦蟇仙人の姿としては絵面としては、児雷也がそれぞれ重ねられている、と考えられる。

まとめ

「ジライヤ」ものにおいて、蛇のイメージは日本における既存のイメージを下敷きにしている。『自来也説話』では弁財天のイメージであり、『児雷也豪傑譚』では蛇の邪性のイメージである。それに対して、蝦蟇の仙人・妖術といったものは、中国の仙伝等に由来する存在である。

蛙・蝦蟇にまつわる神話・伝承は日中共に存在する。それは主に、不死（薬による再生も含め）、水（田の神）を表すものとして共通していると考えられる。しかしそれは局地的なものであり、不死につ

いては日本が局地的、田の神の要素は中国が局地的な信仰であると考えられ、富については中国特有の信仰である、と考えられる。

そして、中国における不死や富に関わる蝦蟇は蝦蟇仙人というものを生み出したのに対し、日本には蛙・蝦蟇によって象徴される具体的な宗教的存在は不在である。

また、日本では、画題としてはそのまま中国の仙伝に登場する人物を蝦蟇仙人として受容している一方、中国で固有名詞を持つ蝦蟇仙人は日本の伝奇小説には登場しない。

蝦蟇仙人とは、中国では主に三本足の蟾蜍を連れた仙人であり、蝦蟇を使う仙人とされる。主に劉海十蟾の姿で描かれる。しかし、日本の読物では、蝦蟇が人に化けたものが蝦蟇の仙人（蝦蟇仙人）になる。これは、中国と異なり日本では、人間を仙人と見做す場合、仙人としての超人的属性を付与させることができるのは限定的な場合のみであるため、蝦蟇の化物＝人外が存在、とすることで蝦蟇の仙人は超人性を与えられることが認められたのではないかと考えられる。よって、蝦蟇の妖術使いは蝦蟇の（妖）術が全て伝授されたとしても日本の文芸の中では仙人とは呼ばれないのではないだろうか。

蝦蟇の妖術の型についても日中では異なっている。中国において特別な蛙・蝦蟇がもたらすものは、主に富である。しかし、日本に

おける蝦蟇の妖術では、富は引き継がれない要素である。しかし、日本における蝦蟇の妖術には、蛇とは異なり日本的な説話・伝承に由来するイメージ・要素も稀薄なようである。

蝦蟇の仙人や蝦蟇の妖術は、中国においては、先行してあった道教の信仰を土台に形成されたものである。よって、新たに形成された蝦蟇仙人もまた道教の信仰の対象として機能することを前提に物語化されたものである。対して、日本においては、蝦蟇の仙人や蝦蟇の妖術は、中国の道教的、神仙的世界観を背景・下地にしながらも、日中どちらの宗教的世界観とも直接つながらない、文芸の世界にしか存在しないものである。そのために、日本の文芸世界において蝦蟇の仙人や蝦蟇の妖術は、道教的世界観の中で生まれた呪術を種として用いながらも、根本的な道教的宗教性からは断絶した無関係な存在となり、自由に想像・描写できる対象として機能し続けたのである。また、そのために「妖術使い」ものの延長にある「忍者」においても、蛙（蝦蟇）は、「不老不死」を象徴する動物として仙人と関わるといった道教的含意とは無関係に、忍者に付随する「アイコン」または「マスコット」的動物として選択され続けるのである。

¹ 一九四九

² 倉知克直『江戸文化をよむ』吉川弘文館、二〇〇六年。

³ 同右、二五三頁。

⁴ 同右、二五四頁。

⁵ 曲亭馬琴、徳田武校注『近世物之本江戸作者部類』岩波書店、

二〇一四年、六〇～六二頁。

⁶ 同右、一三二頁。

⁷ 一九五五

⁸ 高木元『江戸読本の研究―十九世紀小説様式攷―』ぺりかん社、

一九九五年。

⁹ 一九四六

¹⁰ 須永朝彦訳『報仇奇談自来也説話／近世怪談霜夜星』現代語訳・

江戸の伝奇小説⑤、国書刊行会、二〇〇三年、四七八頁。

¹¹ 同右、四七八頁。

¹² 一九一九

¹³ 高木元『江戸読本の研究―十九世紀小説様式攷―』ぺりかん社、

一九九五年、三四二頁。

¹⁴ 同右、三四一～三四二頁。

¹⁵ 一九一一～一九九八

¹⁶ 須永朝彦訳『報仇奇談自来也説話／近世怪談霜夜星』現代語訳・

江戸の伝奇小説⑤、国書刊行会、二〇〇三年、四七九頁。

¹⁷ 同右、四七四～四七六頁。

¹⁸ 本論では、須永朝彦訳『報仇奇談自来也説話／近世怪談霜夜星』

現代語訳・江戸の伝奇小説⑤、国書刊行会、二〇〇三年、を使用。

¹⁹ 同右、二五五頁。

²⁰ 同右、二五五頁。

²¹ 同右、五十二頁。

- ²² 同右、五十三～五十六頁。
²³ 同右、一九五頁。
²⁴ 同右、二七五頁。
²⁵ 高木元「戯作者達の〈蝦蟇〉―江戸読本の方法―」『江戸読本の研究―十九世紀小説様式攷―』ぺりかん社、一九九五年、三二六～三四九頁。
²⁶ 涌泉堂
²⁷ 高田衛監修『児雷也豪傑譚』下、国書刊行会、二〇一五年、五八七～五八九頁。
²⁸ 高田衛監修『児雷也豪傑譚』上、国書刊行会、二〇一五年、五〇四頁。
²⁹ 同右、五三〇頁。
³⁰ 高木元「戯作者達の〈蝦蟇〉―江戸読本の方法―」『江戸読本の研究―十九世紀小説様式攷―』ぺりかん社、一九九五年、三二六～三四九、三四四～三四五頁。
³¹ 同右、三四五頁。
³² 本論では、高田衛監修『児雷也豪傑譚』上・下、国書刊行会、二〇一五年、を使用。
³³ 一八七七～一九四三
³⁴ 中村正明編『草双紙研究資料叢書』第一巻、クレス出版、二〇〇六年。
³⁵ 同右、九四頁。
³⁶ 西村安弘「消えた児雷也」『芸術世界』十四、二〇〇八年、一～六頁。
³⁷ 同右、一頁。
³⁸ 中村正明編『草双紙研究資料叢書』第一巻、クレス出版、二〇〇六年、九六頁。

- ³⁹ 縄田一男「妖術士・幻術士列伝」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一九二～一九三頁、一九二頁。
⁴⁰ 高田衛監修『児雷也豪傑譚』下、国書刊行会、二〇一五年、五八九～五九〇頁。
⁴¹ 同右、五八九頁。
⁴² 同右、五九〇頁。
⁴³ 同右、五九〇頁。
⁴⁴ 一九七二～
⁴⁵ 佐藤至子『「児雷也豪傑譚」の蝦蟇』、鈴木健一編『鳥獣虫魚の文学史―日本古典の自然観』三、虫の巻、三弥井書店、二〇一二年、三五五～三七二頁。
⁴⁶ 同右、三五六頁。
⁴⁷ 同右、三五七頁。
⁴⁸ 同右、三五七頁。
⁴⁹ 同右、三五八頁。
⁵⁰ 同右、三五八頁。
⁵¹ 同右、三五九頁。
⁵² 同右、三五九頁。
⁵³ 佐藤至子『「児雷也豪傑譚」から『NARUTO』へ』『忍者文芸研究読本』笠間書院、二〇一四年、五九～七〇頁。
⁵⁴ 同右、六〇頁。
⁵⁵ 同右、六一頁。
⁵⁶ 同右、六二頁。
⁵⁷ 同右、六二頁。
⁵⁸ 同右、六三頁。
⁵⁹ 同右、六五頁。

¹⁰⁸ 同右、五〇頁。
¹⁰⁹ 同右、五十一頁。
¹¹⁰ 同右、五十二頁。
¹¹¹ 同右、五十九頁。
¹¹² 同右、五十九、六〇頁。
¹¹³ 同右、六十七頁。
¹¹⁴ 同右、六十八頁。
¹¹⁵ 同右、六十八頁。
¹¹⁶ 同右、六十八頁。
¹¹⁷ 同右、六十四、六十五頁。
¹¹⁸ 同右、一八頁。
¹¹⁹ 同右、一七四頁。
¹²⁰ 敵役。
¹²¹ 須永朝彦訳『報仇奇談自来也説話／近世怪談霜夜星』現代語訳・江戸の伝奇小説⑤、国書刊行会、二〇〇三年、一一六頁。
¹²² 同右、一二〇頁。
¹²³ 高田衛監修『児雷也豪傑譚』上、国書刊行会、二〇一五年、六十九頁。
¹²⁴ 同右、八〇、九十九頁。
¹²⁵ 同右、一〇一頁。
¹²⁶ 同右、一〇一頁。
¹²⁷ 同右、一〇四頁。
¹²⁸ 同右、一〇四頁。
¹²⁹ 同右、一〇五、一〇六頁。
¹³⁰ 同右、一〇六頁。
¹³¹ 同右、一〇六頁。
¹³² 同右、一八五頁。

¹³³ 同右、一八六頁。
¹³⁴ 同右、一八七、一八八頁。
¹³⁵ 同右、一八八頁。
¹³⁶ 同右、一八八頁。
¹³⁷ 同右、三〇五頁。
¹³⁸ 同右、三〇五頁。
¹³⁹ 同右、三〇五、三〇六頁。
¹⁴⁰ 同右、二五九頁。
¹⁴¹ 同右、六〇八頁。
¹⁴² 同右、六〇八頁。
¹⁴³ 同右、六〇八頁。
¹⁴⁴ 同右、六〇八頁。
¹⁴⁵ 同右、三一九頁。
¹⁴⁶ 同右、三一九頁。
¹⁴⁷ 同右、三二〇頁。
¹⁴⁸ 同右、三二〇頁。
¹⁴⁹ 同右、三二〇頁。
¹⁵⁰ 同右、三二〇頁。
¹⁵¹ 同右、三二〇頁。
¹⁵² 同右、三二二頁。
¹⁵³ 同右、三二二頁。
¹⁵⁴ 同右、三二一、三二二頁。
¹⁵⁵ 同右、三二二頁。
¹⁵⁶ 同右、三二二頁。
¹⁵⁷ 同右、三二三頁。
¹⁵⁸ 同右、三二三頁。
¹⁵⁹ 同右、三三三、三三四頁。

¹⁶⁰ 同右、三三四頁。
¹⁶¹ 同右、三二〇頁。
¹⁶² 同右、三二二頁。
¹⁶³ 同右、三二二頁。
¹⁶⁴ 同右、三二六頁。
¹⁶⁵ 同右、三二六、三二七頁。
¹⁶⁶ 同右、三二七頁。
¹⁶⁷ 同右、三二七頁。
¹⁶⁸ 同右、三二七、三二八頁。
¹⁶⁹ 同右、三二八頁。
¹⁷⁰ 同右、三二九頁。
¹⁷¹ 同右、三五四、三五五頁。
¹⁷² 同右、三七七頁。
¹⁷³ 同右、三七八頁。
¹⁷⁴ 高田衛監修『児雷也豪傑譚』下、国書刊行会、二〇一五年、三七頁。
¹⁷⁵ 同右、三五五頁。
¹⁷⁶ 同右、二〇〇頁。
¹⁷⁷ 同右、二〇六頁。
¹⁷⁸ 同右、三二四頁。
¹⁷⁹ 同右、三二四頁。
¹⁸⁰ 同右、三二三頁。
¹⁸¹ 同右、三七五頁。
¹⁸² 同右、三一五頁。
¹⁸³ 同右、三七〇頁。
¹⁸⁴ 同右、三八二頁。
¹⁸⁵ 同右、三八二頁。

¹⁸⁶ 高田衛監修『児雷也豪傑譚』上、国書刊行会、二〇一五年、六三六、六三七頁。
¹⁸⁷ 高田衛監修『児雷也豪傑譚』下、国書刊行会、二〇一五年、四三三頁。
¹⁸⁸ 須永朝彦訳『報仇奇談自来也説話／近世怪談霜夜星』現代語訳・江戸の伝奇小説⑤、国書刊行会、二〇〇三年、一二〇頁。
¹⁸⁹ 同右、一七二頁。
¹⁹⁰ 同右、一七二頁。
¹⁹¹ 同右、一七七頁。
¹⁹² 同右、一七八頁。
¹⁹³ 同右、一八八頁。
¹⁹⁴ 同右、一八八頁。
¹⁹⁵ 同右、二八一、二八四頁。
¹⁹⁶ 同右、二八四頁。
¹⁹⁷ 同右、二八四頁。
¹⁹⁸ 『辞林21』、一八六〇頁。
¹⁹⁹ 同右、五〇〇頁。
²⁰⁰ 笹間良彦『弁才天信仰と俗信』、雄山閣、二〇一七年。
²⁰¹ 同右、五十六頁。
²⁰² 同右、五十六頁。
²⁰³ 同右、五十七頁。
²⁰⁴ 同右、三十四頁。
²⁰⁵ 一九一六、二〇〇五
²⁰⁶ 笹間良彦『弁才天信仰と俗信』、雄山閣、二〇一七年、三五、三六頁。
²⁰⁷ 同右、三六、三七頁。
²⁰⁸ 同右、三七頁。

209	同右、八〇九頁。
210	同右、六〇頁。
211	同右、六〇〇六頁。
212	同右、六二頁。
213	同右、五六頁。
214	同右、七六〇八九頁。
215	同右、七六頁。
216	同右、七九頁。
217	同右、八〇頁。
218	同右、八五頁。
219	不明。
220	吉田桂子「御伽草子『御曹司島渡』と江の島弁才天」『同志社国文学』六二、二〇〇五年、一六〇〇一七一頁。
221	同右、一六九頁。
222	一九四六〇
223	山本ひろ子『異神―中世日本の秘教的世界』平凡社、一九九八年、三二七頁。
224	同右、三二六頁。
225	同右、三二七頁。
226	同右、三四一〇三四二頁。
227	同右、三四二頁。
228	高田衛監修『児雷也豪傑譚』上、国書刊行会、二〇一五年、六九頁。
229	同右、一〇一頁。
230	同右、一〇四頁。
231	同右、一〇四頁。
232	同右、一〇五〇一〇六頁。
233	同右、一〇六頁。
234	同右、一〇六頁。
235	同右、八五頁。
236	同右、二五九頁。
237	同右、三〇五〇三〇六頁。
238	同右、三二六頁。
239	同右、三二七頁。
240	同右、三二七頁。
241	同右、三二七〇三二八頁。
242	同右、三二八頁。
243	同右、三二八頁。
244	同右、三二九頁。
245	同右、三二九頁。
246	同右、三二九頁。
247	同右、三二〇頁。
248	同右、三二〇頁。
249	同右、三二〇頁。
250	同右、三二〇頁。
251	同右、三二〇頁。
252	同右、三二〇頁。
253	同右、三二〇頁。
254	同右、三二〇頁。
255	同右、三二一頁。
256	同右、三二一〇三四二頁。
257	同右、三三三〇三四頁。
258	同右、三三四頁。
259	同右、三三六頁。

²⁶⁰ 同右、三二七頁。
²⁶¹ 同右、三二七頁。
²⁶² 同右、三二八頁。
²⁶³ 佐藤至子『『児雷也豪傑譚』における蛇の物語』『日本文学』六二、二〇一三年、五三〇～六二頁。
²⁶⁴ 同右、五四頁。
²⁶⁵ 同右、五四～五五頁。
²⁶⁶ 一九一六～二〇〇八
²⁶⁷ 吉野裕子『蛇―日本の蛇信仰』講談社、一九九九年、五四～五五頁、他。
²⁶⁸ 不明。
²⁶⁹ 王立雪「中世説話における蛇観念」『東北宗教学』七、二〇一一年、一一九～一五四頁。
²⁷⁰ 一九五三
²⁷¹ 堤邦彦『女人蛇体―偏愛の江戸怪談史』角川書店、二〇〇六年、七～八頁。
²⁷² 同右、十七頁。
²⁷³ 同右、十七頁。
²⁷⁴ 佐藤至子『『児雷也豪傑譚』における蛇の物語』『日本文学』六二、二〇一三年、五三〇～六二頁、五七頁。
²⁷⁵ 同右、五八頁。
²⁷⁶ 同右、五八頁。
²⁷⁷ 同右、五八～五九頁。
²⁷⁸ 須永朝彦「解題」須永朝彦訳『報仇奇談自来也説話／近世怪談霜夜星』現代語訳・江戸の伝奇小説⑤、国書刊行会、二〇〇三年、四七四頁。
²⁷⁹ 同右、四七四頁。

²⁸⁰ 上海科学技術出版社、小学館編『中葉大辞典』第三卷、小学館、一九八五年、一五二～一五二四頁、他。
²⁸¹ 『淮南子』上、新釈漢文大系第五四卷、明治書院、昭和五四年、三一七頁。
²⁸² 一六四〇～一七一五
²⁸³ 高木元「戯作者達の〈蝦蟇〉―江戸読本の方法―」『江戸読本の研究―十九世紀小説様式攷―』ぺりかん社、一九九五年、佐藤至子『妖術使いの物語』国書刊行会、二〇〇九年、他。
²⁸⁴ 高木元「戯作者達の〈蝦蟇〉―江戸読本の方法―」『江戸読本の研究―十九世紀小説様式攷―』ぺりかん社、一九九五年、三三二頁。
²⁸⁵ 同右、三二九頁。
²⁸⁶ 同右、三二九頁。
²⁸⁷ 張小鋼「『蝦蟇仙人』考」『金城学院大学論集』人文科学編、一〇、二〇一三年、四六～五六頁。
²⁸⁸ 一九五七
²⁸⁹ 張小鋼「『蝦蟇仙人』考」『金城学院大学論集』人文科学編、一〇、二〇一三年、四六～五六頁。
²⁹⁰ 高木元「戯作者達の〈蝦蟇〉―江戸読本の方法―」『江戸読本の研究―十九世紀小説様式攷―』ぺりかん社、一九九五年、三二九頁。
²⁹¹ 同右、三三二頁。
²⁹² 高田衛監修『『児雷也豪傑譚』上、国書刊行会、二〇一五年、二〇四頁。

²⁹³ 佐藤至子『『児雷也豪傑譚』の蝦蟇、鈴木健一編『鳥獣虫魚の文学史―日本古典の自然観』三虫の巻、三弥井書店、二〇一二年、三五五～三七二頁。

²⁹⁴ 同右、三五六頁。

²⁹⁵ 同右、三五六頁。

²⁹⁶ 同右、三五九頁。

²⁹⁷ 佐藤至子『妖術使いの物語』国書刊行会、二〇〇九年、九八頁。

²⁹⁸ 同右、一〇一頁。

²⁹⁹ この他にも、李凝阳、李洪水、李孔目、李玄、李岳、李元宗等、多数の別名がある。

³⁰⁰ 山曼『八仙・传说与信仰』、学苑出版社、二〇〇三年、他。

³⁰¹ 暗八仙という。瓢箪（鉄拐李）・うちわ（漢鐘離）・劍（呂洞賓）・

花かご（藍采和）・笛（韓湘子）・蓮華（何仙姑）・魚鼓（張果老）・

玉製の板（曹国舅）の八つ。

³⁰² 山曼『八仙・传说与信仰』、学苑出版社、二〇〇三年、一〇八頁。

³⁰³ 一九六五

³⁰⁴ 中本大『鉄拐仙』像の受容と定着』『古代中世文学研究論集』

一、和泉書院、一九九六年、三五一～三六九頁、三五七頁。

³⁰⁵ 不明。

³⁰⁶ 福永美佳「元雜劇『鉄拐李』と落語『鉄拐』―酒・色・財・氣

への執着』『アジア遊学』一〇五、二〇〇七年、一三〇～一三九頁。

³⁰⁷ 佐藤至子『妖術使いの物語』国書刊行会、二〇〇九年、一〇八頁。

³⁰⁸ 高木元「戯作者達の〈蝦蟇〉―江戸読本の方法―」『江戸読本の研究―十九世紀小説様式攷―』。ぺりかん社、一九九五年、三三二

一～三三三、他。

³⁰⁹ 佐藤至子『妖術使いの物語』国書刊行会、二〇〇九年、一三八頁。

³¹⁰ 高田衛監修『児雷也豪傑譚』上、国書刊行会、二〇一五年、

二〇四頁。

³¹¹ 同右、四二二頁。

³¹² 佐藤至子『『児雷也豪傑譚』の蝦蟇、鈴木健一編『鳥獣虫魚の文学史―日本古典の自然観』三、虫の巻、三弥井書店、二〇一二年、三五五～三七二頁、三六〇～三六二頁。

³¹³ 同右、三六二頁。

第一部まとめ

第一部では、日本の一般大衆における道教観の一端を明らかにするために、近世庶民文化の分析、主にフィクションにおける忍者・忍術に関する分析を行った。このような分析から、中国では道教世界観の中で育まれた呪術的要素が、日本の庶民文化の中では、近世においてどのように受容・展開・消費されていたか考察した。

第一章では、先行研究の分析として、忍者・忍術についての先行研究、近世日本における宗教的事象―主に怪異の娯楽化という現象について整理した。

忍者・忍術における先行研究の主な目的は、史実の「忍び」の実像、実態を明らかにする、というものである。先行研究からは、忍者・忍術とは後ろ暗いもの、「ネガティブ」なものであるという、従来の一般的な前提を覆し、忍者・忍術の価値を高めようとする姿勢が見て取れる。そこでは、忍者・忍術の実態を明らかにする、として主にフィクションの中で発生し成長していった架空の忍者・忍術のイメージは、史実とは異なる（＝間違った）ものとして否定される傾向にある。この中で、間違った忍者のイメージとして真っ先に挙げられるのが、印を結んで呪文を唱えたとドロンと消える、等と

いったものが忍術であり、このような忍術を使うのが忍者であるといったイメージである。しかし、一般に忍者・忍術といえば、印を結んで呪文を唱えたとドロンと消える等といった超常的な能力をもったもの、というイメージである。

近世日本における宗教的事象の娯楽化という現象についての先行研究の整理では、主に都市部における怪異という現象を中心に分析した。近世以前には、フィクションの中でも超常現象が扱われる際には、仏教説話のように結末が回収されていく解釈の傾向があった。しかし、近世になると超常現象を仏教的に解釈（因果応報に代表されるような）することに説得力やリアリティが失われていった。これによって仏教の影響力を離れた超常現象は、フィクションとしての独立性を高める（＝娯楽として楽しむ）ものになっていった。これは、近世の都市化に伴って、農村共同体とは異なる新しい生活形態を持つ町人社会が始まったことと関連している。近世日本では、徳川幕府の政策による仏教制度の普及（檀家制度など）によって、都市部における仏教の世俗化が進行し、仏教に対する信頼性が低下した。また、都市化が始まることで、都市部における住民の生活に余裕が生まれ娯楽の範囲が広まっていった。近世には様々な技術の発展があったが、出版技術においても技術の向上があり、出版物の一般化は近世日本における都市を中心とした「メディア」の発達を

促進した。そして、都市は多様な背景を持つ「他人」同士が寄せ集まって生活する場であるため、都市の発展に伴って人々は「他人」という自分を取り巻く未知の「人間」に興味関心を向けるようになった。これらの要因によって、近世日本では、従来であれば仏教への信仰を誘導する解釈を与えられていた怪異等のような超常現象は、仏教という縛りから離れ、それ自体に「娯楽性」という価値を持つようになり、楽しみのために消費されていくようになったと考えられる。

近世日本の娯楽作品においては、怪異として死んだ人間、つまり、人間の化物である幽霊が主に用いられるように、フィクション＝娯楽として消費し楽しむものであっても、その関心の対象には「人間」が置かれている。そのような中で、死んでいない人間（＝生身の人間）を超常的に描く場合、一般大衆の支持を得る、好まれる姿としては、仏教的な解釈から自由で、視覚的なインパクトの大きい「呪術」を用いる超人になるだろう。このようなキャラクターは、幕末期にフィクションにおいて一ジャンルを築いた「妖術使いもの」、さらに、近代以降に「妖術使いもの」を引き継いで発展する「忍者もの」の中に、主に超常的な「忍術」を使用する「忍者」として登場することになる。

第二章では、道教（神仙思想）の日本的展開の一例として、日本における忍者・忍術について説話・伝承方面から役行者と修験道の影響についての考察、忍術書における忍者像形成について『万川集海』の例を挙げた考察、フィクションに登場する忍者・忍術に関する考察、フィクションにおける「忍者キャラクター」の原型として『ジライヤ』を中心とした考察を行った。

日本における説話・伝承から忍者像形成について考察すると、役行者と修験道の影響が強く見られることが分かる。呪術性は一般的な忍者や忍術のイメージの大部分を占める、欠くことの出来ない要素である。しかし、忍者や忍術が持つ呪術的なイメージは忍者・忍術研究において否定的に扱われ、軽視されてきた部分である。忍者・忍術研究においては、その源流が史料の記述に求められ、忍者は武士身分の一部として、忍術は兵法の一種として扱われてきたのである。であるが、一般大衆にとって忍術とは、超常的な現象を引き起こす呪術に等しく、それを用いる忍者とは修験道の開祖とされる役小角のような超人である。役行者（役小角）というそのイメージの大部分が伝説によって形成される宗教家を忍者の祖とする通説が一般に広く伝わっているのはその現れだろう。一般的な忍者のイメージとは修験道における現実的な技術のみならず、呪術的な面も習得していることを期待されるような修行者と類似するものである。

そして、忍者・忍術は、フィクションの中で印と呪文（真言）を用いて不可思議な超常現象を引き起こす存在としてそのイメージを固めて行ったのである。フィクションにおける忍者・忍術が呪術的なのは、史実的な忍者に神仏への信仰があつたから等といった、史実の記述に依つた描写があるといったこと以上に、一般大衆が忍者に対して、呪術的な超人というイメージを持ち、また、そういった存在であることを期待して求めたためである。

『万川集海』を代表とする忍術の目的は、忍者の身分を武士または侍の一種と見做し、戦闘者としての視点から、流布されているフィクションに登場する忍者によつてつけられた（彼らにとつては）好ましくないイメージを排して、現実的な職として想定された忍者の立場＝筆者の立場を強化することである。フィクションに登場する忍者は、多く「悪」といった属性を持たされて登場し、その立場は悪役でなくとも脇役である。そこでは忍者は忍術を使うものとして描かれるが、そこで用いられる忍術はおおむね妖術・幻術と同様のものである。そして、このような妖術・幻術系の忍術の源流は中国の道術書等に記載されている仙人の術、仙術や道術に求められる。さらに、忍者の原点を求める際には、必ずといっていいほど忍者・忍術には修験道や修験道の祖とされる役小角との関係性が言及されている。しかし、『万川集海』が全体を通して、多く中国の書籍を引

用しているにも関わらず、道教の道術、仙術、『抱朴子』のような道術書に対する言及や、修験道や修験道の祖とされる役小角と忍者、忍術の関連性に対する言及はない。忍者・忍術に言及しようとすれば、道教や修験道に触れざるを得ないはずであるが、『万川集海』では、これらとの関りを避けて記述されている。それは、筆者の立場＝忍者の立ち位置を確立させたい側からすれば、忍者・忍術にまわりつく妖術師まがいのイメージは、忍者＝盗賊といったイメージ以上に不要なものであつたためである。しかし、『万川集海』以降も、忍者には「呪文を唱えて印を結ぶと、ドロム」というような強固な妖術師タイプの忍者像が付き纏う。このようなイメージは、一般的な忍者のイメージとして広く親しまれるイメージである。

フィクションで描かれる忍者・忍術のみならず、忍者や忍術に関するイメージは、大きく分けて二通りのイメージになる。一つは史実的な戦闘者として望ましい存在として描かれる忍者像で、もう一つは呪術的な忍術を用いる超常的存在としての忍者といったイメージである。フィクションにおいて忍者は、小説・漫画・映画・演劇等様々なジャンルに登場するが、後者のイメージを持つ作品は「子ども向け」などとして評価されない傾向にある。これは従来の忍者・忍術研究において史実的な戦闘者という忍者像に対する考察が重視されることで、呪術的（宗教的）な超常的存在としての忍者のイメ

ージが軽視、排除されてきたのと同様に、文学研究という面においても忍者・忍術に対しては、戦闘者としての忍者の内面、精神性や、この戦闘者という性質が持たされる社会性といった背景や時代性といった点に注目が置かれる傾向にあるためである。しかし、人間性が評価される作品がもたらす忍者像も、リアルタイムを離れてしまうと、外見やキャラクター性に焦点が当たり、記号化、パターン化、ステレオタイプな忍者像に収斂し、忍者＝妖術使的な存在という古典的な忍者像が結局残ると考えられる。それは、結局、忍者とはその存在そのものに注意、関心が向けられて想像されていた、という以上に、その者の使うとされた特殊な術＝忍術に関心が向けられていたためである。

フィクションにおける忍者というキャラクターには、大きく分けて三つの焦点がある。それは、「盗むという行為」「妖術という技術」「正義という精神性」の三つである。そして、総合的な忍者のイメージは、盗賊から正義のヒーローへと変化している。また、フィクションに登場する創作上の忍者を代表するものは猿飛佐助であり、「ジライヤ」ものに対する一般的評価は低い。それは、「ジライヤ」が非現実的な忍術（妖術的な）に大きく依存するキャラクターであるためである。主題である盗むという行為に反権力を視ることで社会性を反映する石川五右衛門や、正義という内面の強調によってキ

ャクターを保つ猿飛佐助とは異なり、「呪術的」な忍者のイメージを遠ざけようとする傾向があると、そこから「ジライヤ」は「低俗」「荒唐無稽」「子供向け」といったように弾かれざるを得ないのである。しかし、猿飛佐助に集結する忍者像の形成には、一連の「ジライヤ」ものから生み出されたイメージが大きな影響を与えている。

第三章では、「ジライヤ」ものの例から、日本の近世庶民文化における道教観の一端について考察した。読本『自来也説話』と合巻『児雷也豪傑譚』を用い、「ジライヤ」ものに用いられる「蝦蟇」と「蛇」のモチーフの分析から、「ジライヤ」ものにおける超常的現象表現についての考察、日本における「蛇」に関する宗教的背景についての分析との比較から、「蝦蟇の妖術」に流入した道教要素の影響についての考察を行った。

「ジライヤ」は蝦蟇の仙人から伝授された、蝦蟇の（妖術・忍術）術を用いるキャラクターである。「ジライヤ」は「蝦蟇の妖術使い」として、感話亭鬼武の読本『自来也説話』において「自来也」という名前で初めて登場し、次に美図垣笑顔に始まる合巻『児雷也豪傑譚』の中で「児雷也」となって大きく展開した。合巻『児雷也豪傑譚』は未完であるが、そこで形成されたイメージやキャラクター造形はその後の受容作にも引き継がれ、特に日本の初期映画における

「ジライヤ」もので子どもを中心に広まり、大きな影響力を持つことになった。「ジライヤ」というキャラクターにとって、蝦蟇の妖術の使用は中核とも言える要素である。そして、「ジライヤ」もののヒットの背景には、歌舞伎・映画・漫画等の視覚に訴えるメディアとの交流によって妖術が効果的・印象的に演出された、という理由がある、と考えられる。そして、これらの視覚的なメディアでは、妖術表現は例えば「印を結んで呪文を唱えるとドロンと消える」といったような、何かしらのアクションによって不可思議な現象が起る、というようなものになる。

「ジライヤ」ものにおいて、主人公のキャラクター形成の主軸になるのは、「ジライヤ」が用いる蝦蟇の妖術である。そして、「ジライヤ」ものにとって作品の中核として目を引くのは、派手に妖術を使用する場面でもある。また、「ジライヤ」ものには、蝦蟇（「ジライヤ」を中心とした蝦蟇対蛇の構図がある。『自来也説話』においてこの構図は自然界における蝦蟇（蛙）と蛇の捕食関係に基づいて持ち込まれる。対して『児雷也豪傑譚』における蝦蟇と蛇のイメージには、この常識に加えて「蝦蟇の妖術」に対する「大蛇の怪異」という設定が加えられている。

蛇には、「善」と「悪」の両面のイメージがあるが、「ジライヤ」ものにとって、「ジライヤ」の属性はこの蛇のイメージに依存してい

る、と考えられる。つまり、「自来也」は対立する蛇が「善」のモチーフとして登場するため、終始「悪の主人公」であり、「児雷也」は対立する蛇が「悪」のモチーフとして登場するため、「悪の主人公」から「正義のヒーロー」への転換を可能としたのである。

「ジライヤ」ものにおいて、蛇のイメージは日本における既存のイメージを下敷きにしている。『自来也説話』では弁財天のイメージであり、『児雷也豪傑譚』では蛇の邪性のイメージである。それに対して、蝦蟇の仙人・妖術といったものは、中国の仙伝等による存在である。中国における不死や富に関わる蝦蟇は蝦蟇仙人というものを生み出したのに対し、日本には蛙・蝦蟇によって象徴される具体的な宗教的存在は不在である。また、日本では、画題としてはそのまま中国の仙伝に登場する人物を蝦蟇仙人として受容している一方、中国で固有名詞を持つ蝦蟇仙人は日本の伝奇小説には登場しない。そして、日本の文芸の中では、蝦蟇の妖術使いは蝦蟇の（妖術が全て伝授されたとしても仙人とは呼ばれない。

蝦蟇の仙人や蝦蟇の妖術は、中国においては、先行してあった道教の信仰を土台に形成されたものである。よって、新たに形成された蝦蟇仙人もまた道教的信仰の対象として機能することを前提に物語化されたものである。対して、日本においては、蝦蟇の仙人や蝦蟇の妖術は、中国の道教的、神仙的世界観を背景・下地にしながら

も、日中どちらの宗教的世界観とも直接つながらない、文芸の世界にしか存在しないものである。そのために、日本の文芸世界において蝦蟇の仙人や蝦蟇の妖術は、道教的世界観の中で生まれた呪術を種として用いながらも、根本的な道教的宗教性からは断絶した無関係な存在となり、自由に想像・描写できる対象として機能し続けたのである。また、そのために「妖術使い」ものの延長にある「忍者」においても、蛙（蝦蟇）は、「不老不死」を象徴する動物として仙人と関わるといった道教的含意とは無関係に、忍者に付随する「アイコン」または「マスコット」的動物として選択され続けるのである。

本論は、フィクションを取り扱うことで、日本における近世庶民文化の中に見られる道教（神仙思想）の日本的展開について考察するものである。本論では、中国道教の中核である神仙思想の「仙人」という存在が、日本の庶民文化の中に流入し、受容・消化されると、結果的に「忍者」というものの中に取り込まれた、と考えるものである。よって、第一部では、「忍者・忍術」についての考察を行った。またフィクションにおける「忍者・忍術」のイメージ形成の過程においては、「ジライヤ」というキャラクターが、重要な通過点であると考えられるため、「ジライヤ」ものについて考察し、そこに見られる怪異や妖術等の超常的現象の表現について分析することで、フィ

クションにおける道教的呪術要素の影響について考察した。

第二部では、近世日本以前における道教的要素の日本的展開について、主に呪術や仙人（神仙思想）といった要素中心に整理・分析し、これらが一部で挙げた日本の近世庶民文化における忍者・忍術のイメージ形成の土台になったということを示す。

第二部 近世以前の日本における道教的呪術要素の受容と展開

第一章 先行研究の分析

第一節 神仙思想を中心とした中国道教について

第二節 神仙思想を中心とした日本における道教の受容について

第二部 近世以前の日本における道教的呪術要素の受容と展開

第一部では、近世日本の大衆娯楽への道教的呪術要素の展開として、忍者・忍術文化への影響について、「ジライヤ」というキャラクターを中心にした考察を行った。第二部では、第一部で挙げたような近世日本における、フィクションの忍者・忍術のイメージを形成した土台には、日本的な道教的呪術観や仙人観が存在しているというを示すために、近世に至るまでの日本における道教的呪術要素の受容・展開や日本的な神仙思想や仙人観について整理する。

第一章 先行研究の分析

第一節 神仙思想を中心とした中国道教について

まず、第二部においても先行研究の分析から行うが、本論においては、日本の忍者・忍術文化への中国道教の呪術的要素や神仙思想・神仙観の影響について考察するものである。そのため、道教史についての先行研究は、アンリ・マスペロ『道教』、窪徳忠『道教史』、小林正美『中国の道教』、野口鐵郎編『講座 道教』、福井康順・山崎宏・木村栄一・酒井忠夫監修『道教』、横手裕『道教の歴史』、坂出祥伸『道教とはなにか』『日本と道教文化』など、多数存在してい

るが、本項・次項の先行研究分析においては、神仙思想・呪術を中心としたものを挙げて行きたい。

道教について―窪徳忠¹・坂出祥伸²による分析

道教の定義について窪徳忠の定義を挙げる。

『道教史』³序説において窪徳忠は、道教について、不老長生という点を中心的目的とする宗教として以下のように定義している。

現段階では道教とは、古代の民間の信仰を基盤とし、神仙説を中心として、それに道家、易、陰陽、五行、讖緯、医学、占星などの説や巫の信仰を加え、仏教の組織や体裁にならってまとめられた、不老長生を主な目的とする呪術宗教的傾向のつよい現世利益的な自然宗教だという定義ができればよい。⁴

道教の、呪術を重視する傾向については、坂出祥伸も『道教とはなにか』⁵の中で道教における呪術性に注目している。坂出は道教について、呪術を中核とした宗教である、として以下のように考察している。

つまり道教は、本質的に呪術を基礎とする宗教であり、極端ないい方をすれば、老荘思想をはじめとする高遠な思想は、その本質を粉飾する表層部にあたるのではないかとさえ、私は考えているのである。⁶

さらに『日本と道教文化』⁷の中でも、坂出は呪術性を重視した上で、道教を「気の宗教」⁸と定義し、「気」というエネルギーの操作によって人間を不老不死の仙人にする、という呪術的観念について以下のように考察している。

「気」という視覚では捉えられない存在、それは人間をも含んだ万物を生成する根源的なエネルギーであり、道教では、その「気」を操作することによって仙人とか真人とか称される最高の境地に到達することを目指すのである。⁹

道教の目指すものはなにか。「福・禄・寿」という現世利益を得ることである。とりわけ寿、すなわち永遠の生命（不老長寿あるいは仙人）の達成を目指すのである。そこで「気」を操作して「永遠の生命」を獲得しようとする宗教だともいえよう。¹⁰

このように坂出は、道教の呪術性を重視し、特に不老不死の仙人・仙人を希求する神仙思想的な思想を道教の中心としている。

神仙思想について―窪徳忠・陳仲奇¹¹・小南一郎¹²による分析

神仙説・神仙思想は道教の中核をなす思想である。道教における神仙説・神仙思想について窪徳忠は『道教史』の中で、神仙説についての現存最古で信用のおける記述は『史記』の封禅書の三神山の記述であると断定した上で、それ以外の神仙説の記述や神仙説に関連する伝承として以下の点を挙げている。

・前三世紀に神仙説は山東半島の北部沿岸地方におこったと考えられているが、陝西省韓城県生まれの韓非著とされる『韓非子』や楚の屈原作とされる『楚辞』等には不死についての説が記述されているということ

・『莊子』『淮南子』『山海経』の記述は、神仙と山岳信仰との密接な関係を物語るということ

・神仙の伝記を集めた『神仙伝』『列仙伝』などからも神仙は山と密接な関係をもっているということが分かるということ

・神仙説とその思想は山東半島だけでなく、遠く離れた地方にも見出せる上、各地の山岳信仰と密接な関係をもっていると思われることと等

そして窪は、神仙説は山東半島の北部沿岸地域だけに存在したわけではない、と指摘する。窪は山東半島に神仙説がおこったとする説は、『史記』に司馬遷がたまたま山東半島の話を書いたために、のちの人が神仙説は山東半島にしかなかったと思いこんだことで生まれた誤解で、神仙説は、実際には前四世紀の末から前三世紀の初め頃、華北各地の山岳信仰の方士たちが地方くの山に結び付けて各地で説いていたものである、と考察している。

そして、窪は神仙思想の誕生について『道教史』の中で、不死への願望によって生まれたものである、として以下のような推測を述べている。

長生きに対する欲求から、一歩進んで不死の希求になったのではないかと思われる。この希求に応ずるかのようにあらわれたのが、神仙説だったといえよう。したがって、神仙の特性としては、空をとぶことよりも、不死の方が第一義的だったにちがいない。地上で、自分の生をかぎりなくのばすこと、これが神仙説の立場だった。この現世に生きている人間が、人間としての肉体をそなえたまま、かぎりなくその生をのばし、いつまでも快樂をもち続けたいという欲望が、神仙説という他国にはみあたらない特異な思想を生んだように思われる。¹³

窪は、神仙にまつわる特性の一つである「不死」について注目し、この点が中国道教における神仙思想にとって、特に重要な点であったと推測しているのである。

「不死」性への関心の高さについては、陳仲奇が「道教神仙説の成立について」¹⁴の中で考察している。陳は、津田左右吉、窪徳忠、吉岡義豊、大淵忍爾、小南一郎等の研究を主な道教、神仙研究として挙げ、「なぜ道教は神仙の信仰を中核として成立したのであろうか」¹⁵として神仙信仰に注目し、その点について、中国人が精神面での永久性ではなく、肉体そのものの不老不死を追い求めたため、中国社会の中で神仙信仰が信じられてきた、と考察し、「これは神仙理論の問題だけではなく、中国民族文化の根幹にかかわる問題」¹⁶であると指摘している。

神仙思想の展開については、『中國古道教史研究』の中で、小南一郎が「尋薬から存思へ―神仙思想と道教信仰との間―」¹⁷で江南文化の影響に注目しながら整理している。例えば、もっとも古い靈寶經典の内の一つである「靈寶五符序」を挙げ、これは江南文化が基礎にある、としている。

小南によると、符とは中核をなすものであり、符を介して神々の力を借りられるようになったため、「神々はなお、その前にひれ伏すべき存在であるよりも、使役すべき存在であつたのである」¹⁸とある。

また、小南は梁の陶弘景『真誥』の茅山の神降ろしの記録から、神仙の性格の変化について言及している。これによると、努力して神仙に成った人々や江南の伝承に登場してきた古い神ではなく、観念的に生み出された新しい神々が登場し、神々に対する人々の態度にも変化が現われ、使役して現実的な利益を計るための神から、ひれ伏し教えを乞う対象としての神へ変化したことで新しい道教運動の流れが上清派として生まれた、としている。

小南は、探葉Ⅱ外向、存思Ⅱ内向といった関係性についても以下のように言及している。古くは道を求めさまよう行為として、実際に行われてきた神仙探究行為が、神話的な土地を巡るような話になると、象徴としての旅になり、それが、精神的な旅の話になった。そして、これが可能になってくると、次に、本来は別の修行系統に属していた体内神を思い浮かべて観想する存思の技法と合体可能になった。すると、追い求める神仙（真人）の性格にも必然的に変化が現れることになるのである。

小南は、魏晋時期は基本的に精神優勢の思想であるため、存思に

傾くとして、逆の主張は珍しく、肉体より精神を重視する主張が一般的であると解説している。小南は、唯心論に傾かせたその時代の社会的背景を忘れないこと、としながら、神仙思想、道教のなかでも「外丹から内丹へという流れは、常に底流として存在するものであり、技術的な問題が精神の問題にすり代えられて、観念的に理論化される例は枚挙に暇がない」¹⁹と解説している。

また小南は、三国西晋時期の神仙思想は、現実の不满から神仙世界を描き出し、自らの努力で現実世界の限界を突破し、自らを絶対的な存在に高め、現実に対する批判的精神を一つの宗教運動の基盤とし（教団、葛氏道的な話）現実世界に背を向けて、山中にこもり、そこで現実世界とは違った理想の人間関係、道教的な共同体を作ろうとするものである、と解説している。

さらに東晋中期の神仙思想について、外界に働きかけることで自己を広げようとする姿勢から、自分の内部に目を向け、自己の心のありさまを探る姿勢になり、修行によって白日昇天するなどということは語られなくなってくるため、尸解²⁰があるかもしれないと言われるぐらいである、と解説している。

そして小南は、宗教の基礎が定まった時期は、自分の限界を知り、神の前に跪くものだったが、北来貴族の支配に江南土着豪族が負けたという歴史的環境が、江南に基盤を持つ土着豪族たちに自らの能

力の限界を思い知らせる結果になった、と結論している。

大形徹²¹による神仙思想研究まとめと考察

神仙思想研究については、大形徹が「神仙思想研究小史―神仙思想はどのように研究されてきたか(一)」²²「神仙思想研究小史―神仙思想はどのように研究されてきたか(二)」²³でまとめている。

大形は、「神仙思想研究小史―神仙思想はどのように研究されてきたか(一)」²²「神仙思想研究小史―神仙思想はどのように研究されてきたか(二)」²³の中で、「一、神仙思想研究の大きな流れ」²⁴として神仙思想研究を概括している。これによると、神仙思想は道教の中に概括されることが多く、中国や台湾では仙人といえは道教の中の八仙などの仙人たちを想定することが多いことから、初期の仙人研究では、幸田露伴の「仙人呂洞賓」など八仙にみえる仙人について考察したものが見られる、とし、宗教としての道教のなかにみえる神仙の起源をさぐるうとしたものである、と解説している。中国において数多く存在する仙伝については『列仙伝』や『神仙伝』をのぞいてほとんど研究されていない、と指摘している。神仙書としては、葛洪の『抱朴子』内篇があるが、これについては古くから邦訳もあり研究もかなり蓄積されている、と評価し『抱朴子』の内容から科学の立場からの研究も多くあるとしている。しかし、薬物書である

『新農本草経』については薬物の効能を確認しようとする薬学系の考察が主流であって、神仙関係からのアプローチはほとんどない、と指摘している。このほか、「行気」「導引」等の養生術関連、蓬萊・崑崙のような神仙世界についての研究等に言及しつつ、大形は、神仙思想に関わる範疇の広さから神仙思想の全容を解明した書物は現れていない、とまとめている。そして「二、神仙思想研究」²⁵で幸田露伴、加納直喜、津田左右吉、竹内義雄、顧頡剛、聞一多、金谷治、清宮剛、窪徳忠、アンリ・マスpero、宮川尚志、山田利明、伊藤丈、大形徹、松村巧、福永光司、神塚淑子、大淵忍爾、千春松、吉川忠夫、羅永麟、小南一郎、迂涌豪・徹朝敏の著作を神仙思想研究の重要なものとして挙げている。さらに「三、神仙思想研究のテーマ」²⁶では、テーマを①神仙術等、②神仙文学・仙伝等、③図像資料等として分け、関係する論考を紹介している。

大形は神仙思想の中でも特に「尸解仙」に注目している。この点については、「道教における神仙思想の位置づけ―尸解仙の事例を手がかりとして」²⁷等で詳しい。

「道教における神仙思想の位置づけ―尸解仙の事例を手がかりとして」の中で大形は中国社会における宗教観について、神仙思想以前は中国社会も一般的な死生観と同様に、肉体の死後も「魂」が生き続ける、と考えていた、とし、しかし「ここに不老不死の人で

ある「仙人」がわりこんでくる」²⁸として、以下のように考察している。

伝統的な中国の宗教観念のなかで、「魂」だけでなく「肉体」も不老不死となる仙人の存在というのはやはり異質である。「不死の存在」となろうとすることは「神の領域」を侵犯することであり、実際、道教という「神仙」は神の領域に近づき重なりあっている。²⁹

大形は、このように神仙思想が持つ、肉体の不老不死を求める姿勢の特異性に着目している。

そして、このような特異性について大形は「道教における神仙思想の位置づけ―尸解仙の事例を手がかりとして―」の中で、生きていくような死体という実例が、尸解仙という仙人の概念を生んだ、と考察している。

また、大形は「僊」と「仙」―神仙思想の形成と文字の変化―³⁰の中で、仙人の「仙」の字が「僊」とも書かれることに注目し、この文字の用例を比較することで神仙思想の形成過程を考察している。³¹ここで大形は「僊」の字が「仙」の字以前に用いられていたという例から、神仙思想は死んだ魂があのだに「遷り」永遠になる

という死生観が屈折し、肉体の不死を得る仙人に変化したものである、と指摘している。ここでも大形は、神仙思想以前の古い中国社会における死生観は、肉体の死後に魂が別の世界で永遠を得る、といった一般的な死生観と変わらないものだった、と考えているのが分かる。

・『中国遊仙文化』による「仙」考察

「仙」の字の使用については、汪涌豪³²・俞灝敏³³『中国遊仙文化』³⁴でも指摘されている。その中で、『漢書』『芸文志』に神仙觀念の最初の定義が有る、とされ、ここでは「神仙」は一つの概念だが、厳密には「神」「仙」は別であるという以下のような解釈が与えられている。

神は天神のように、人類と異なる靈威、絶対的かつ超越的な存在のことをいい、仙は修鍊によつて超人的な能力と永久不変の生命を獲得した人、つまり一定の条件のもとでなければ超越的な存在に転化することができない³⁵

しかし、神には永久不変の生命、仙には凡俗を超越した神通力があり、超越的な存在であるという点では、両者は非常に似て

いる。それゆえ、たがいに通用することができる³⁶。

ここでは、人がなったものも、天界の住人も両方神仙と呼ばれるが、「超越と永久不変を探索するのはつねに人であり、その意味で使われる「神仙」という言葉は「仙」に重点がある。」³⁷として、神仙概念の源流は「仙」の概念から始まると述べている。また、「仙」はもともと「遷（の右側だけの文字）」だった、といい、『説文解字』段玉裁³⁸にある「昇高」、「イ」を付けると「長生僊去」の意味になるという注を挙げ、また、『莊子』「天地」の聖人を「千歳世を厭え、去りて上僊す」³⁹天寿を全うして昇天、とする例などから、「仙」には二つの概念があると考察している。一つは靈魂の永生、陝西以西の火葬の習慣から靈魂を線香の煙に載せて昇仙させて、天上で永生を生きさせる、という考え、もう一つの概念は長寿の祈願である。さらにこの二つの概念を一つにすると当時の人々の願望を表す。「地上では生命を享受し尽し、ついで肉体から脱して昇天し、靈魂の永生を求め、天地と行を共にする」³⁹というものであり、これが「仙」のもつとも原始的な意味である、と考察している。

また、「仙」の字の源流についても、『中国遊仙文化』では言及しており、それによれば、『楚辞』「遠遊」の仙人は「營魄を載せて発霞し、浮雲を掩めて上り征く」⁴⁰という記述を引用し、古代人の考

えでは人が死ぬと魂魄は頼るものが無くなってその辺をふらふらするので遊魂と言った、仙人の魂魄が霞に登り雲を留めて登って、天上で周遊遊覧するのを遊仙とも言った、これがのちに長寿を願う所から不死の欲求が生まれ、結果、歴代の書物には不死の伝説が記されるようになった、としている。また、伝説の大半は、黄河の源と思われていた崑崙山の付近で発生している、とし、この『淮南子』「時則訓」にある「中央の極」、『楚辞』の「天問」にいう「崑崙の嵬圃」、『淮南子』「ちけい訓」の記述を挙げ、「崑崙の嵬圃」の嵬圃は天上の庭園、崑崙山は天に昇る梯子であるから、崑崙山は天地を繋ぐ柱であり、崑崙山に登る⁴¹天に昇ると断定し、「嵬」という古い仙の字が発生し、これが、人が山に登ると仙になるという意味であり、「嵬」の後「仙」の字が生まれた、と考察している。また、『釈名』の「釈長幼」の「仙は遷なり、僊人に山なり」という部分を挙げ、仙と山は縁が深い、とも言及している。「昇天化仙」から「登山成仙」への文字の変化は、肉体の長生不死に対する探求からで、不死の薬の伝説も効能が起死回生から長生不死に変化している、と分析している。

道教・神仙思想の日本への伝播について

神仙思想の日本への伝播に関する先行研究は、『道教（第三巻 道

教の伝播』『講座道教(第六卷 アジア諸地域と道教)』『道教と日本人』等がある。ここでは主なものとして、中村璋八、下出積興の研究を挙げる。また、文学への影響として、中前正志、中西進の分析も挙げる。

・中村璋八⁴¹によるまとめ

日本への道教の伝播について、『道教(第二巻 道教の伝播)』『日本の道教』⁴²で中村璋八がまとめている。

それによると、日本への道教の伝播は、初期には朝鮮半島から伝わり、長江流域からの帰化人がもってきた神仙思想や方術を主とする民間的なものである。その後、遣隋使・遣唐使と一緒に渡った学生、留学僧が、直接そこで道教のもとになる数術・方術を学び、さらに帰国の際に中国で成立していた道教経典を持ち帰り、これらが混ざって受容され、日本古来の民俗信仰とも結びつき、時代とともに変容し、各階層の人がそれぞれの立場で消化していった。平安朝に入ると、入唐していた留学生たちの帰国により密教経典とともに道教経典が持ち帰られる。平安朝後期、宇多天皇の寛平年間(八八九〜八九七)に藤原佐世が勅を奉じて撰じたという『日本国見在書目録』に多数の道教経典が記載されている。道教経典がもたらされ宮廷人や上層階級に親しまれるようになると、奈良朝よりずっと

人々の考えや日常生活に影響を及ぼすようになる。中村は例として『続日本後記』巻二、仁明天皇の天長十年(八三三)十一月戊辰(十六日)の条に西王母を中心とする神仙説の記述があることを挙げている。平安朝の道教は、遣唐使や留学生、留学僧の持ち帰った道教経典により、祭祀や年中行事、文学作品に影響を及ぼしており、特に医学、薬学の分野への影響が大きかった。鎌倉・室町期には、遣唐使の廃止により、中国との交流の担い手が僧や武士層から民間になったことで、道教の影響は貴族層中心ではなくなった。また、この時期には道教より仏教文化導入の傾向が強くなっている。しかし、中村は『教行信証』(親鸞聖人(一一七三〜一二六二))で道教を邪教として惑わされるなど警告している例を挙げ、警告が必要なほど道教の影響が当時もまだ残っていたとも考えられる、と考察している。江戸時代に入ると、黄檗山の僧によって明代、特に明末の文化が輸入され、明代に普及していた民衆道教の経典の一種「善書」も輸入されたため、これが当時民衆の間で発達してきていた心学と呼応して民間道徳の向上に役立った、としている。清初に黄檗・曹洞の中国禅僧が「善書」を日本に伝えた結果、江戸時代にはそれらの刊行が盛んになった、とし、善書は石門心学などの心学者を通じて一般庶民にも親しまれ、功過格の教えもそれなりに身近であった、としている。また、江戸時代の道教は、それ以前とは違った受け取

られ方をしている、と指摘し、『太上天尊太乙神經序』で太乙神を祭っている例などを挙げている。また、文学作品や国学に影響を与えている、として、『浮世物語』（浅井了以）卷三「後悔の事」の条に『明心宝鑑』（明の善書のような教訓書）からの引用が多数あること、三浦梅園（一七二三～一七八九）の道教志向、本居宣長（一七三〇～一八〇一）『玉かつま』での道教批判（この時代に道教が民衆の間で信仰されるようになっていたことに対する警告だろうと筆者は解釈している）、平田篤胤（一八〇一～一八八二）が道教思想が日本の神典に関係のあることを指摘し、道教を高く評価していること、儒学の広瀬淡窓（一七八二～一八五六）は道教にも関心を持っていた、青木北海（一七八三～一八五六）は『禹歩僊訣』という道教関係の書を書いて、等の例を挙げている。

そして、中村は、まとめとして、以下の注意点を挙げている。一つは、漠然とした道教観から日本の道教を論じないことである。道教の重要な要素は、方僊道や神仙説・神仙道・後の金丹道（丹鼎派）系列の道教的信仰や集団である。六朝時代の道教の中の神仙道は、戦国時代から漢代にかけての方僊道を受けたもので、方僊道は後世の神仙道より古代中国の科学的技術性格が強い。しかし、日本では方僊・神仙双方を神仙説と合わせて道教的なものとして受けとっている傾向があるのでは、と中村は指摘している。二つ目は、道教には中国の思想、

科学、信仰の各種の要素が含まれており、さまざまな各要素が道教の中に消化されるまでは、個々に知識人の思想とか専門的技術としてあるだけで、それは道教とは言えないということである。中村は陰陽道を例として挙げ、後に民間で行われた陰陽道は道教の影響と言えるが、陰陽寮は学問・技術を基礎とした官制上の職掌が日本に輸入されたものであり、道教の伝播ではない、としている。三つ目は、日本の歴史や文化は中国の物である、漢字・漢文で記述されているため、漢字や漢字成語に中国の文化を表現するものと同じものがあつたとしても、それが違うものを指している場合には、中国文化の伝播流入にはならないということである。

・下出積與⁴³による考察

下出積與は『道教と日本人』⁴⁴の中で、日本への神仙思想の伝播について、道教は一つではないが、根底には神仙思想とそれへの志向がある、という共通点がある、としている。

下出は、日本へ伝播した道教は、道観を建て道士が駐在するタイプの道教ではなかったため、民衆（素人）から民衆（素人）へと伝わったものであり、伝来ではなく流伝とするのが相応しい、としている。筆者は、古代の支配者は、政治権力や経済の実権以外にも、ひろく文化一般をも独占したがる傾向が強いとし、「古代の支配者は、

ほとんど例外なく思想を強く統制し、宗教をおのれに奉仕する位置に秩序づけようとしている」⁴⁵と断言した上で日本の道教の展開について以下のように分析している。

新しい宗教が伝来するに際しては、それが一方の支配者から他方の支配者に伝えるというコースをとった場合、新宗教の展開は比較的順調に運ばれるのが普通である。日本における仏教や儒教が、まさにそのケースに当る。日本に流伝してきた道教は、仏教や儒教のように、大陸や朝鮮の支配者が大和朝廷へ伝えてきたものではなかった。そのうえ、成立道教でもなかった。かの地の民衆から流伝したものである。この日本へ流伝した民衆道教が、もし仏教や儒教のような順調な展開をみせたとするならば、みせたほうがおかしいのである。⁴⁶

そして、下出は日本の道教の展開が支配層から支配層ではなく、民衆から民衆の方向だった、というのを重要な点であったとしている。下出は、神仙思想を例に挙げ、神仙思想は貴族層にとっては物珍しい思想でしかなく、それは生活の心情や文芸的教養の内容を多様化するためのものではなかったが、庶民層にとっては切実な現実の願望を満たす対象として受け入れ、結果在来の神祇信仰に習合

した、と結論している。下出は、道教の現実肯定と日本の神祇の現実肯定に差異があり、日本の神は個としての人間の魂を対象にするのではなく、ほとんどが共同体の守護を本来の機能としている（祖先神や氏神は特にその傾向が強い）ため、個人の祈りの対象としての意味は二義的であったが、それに対して、道教の祈りは、個が主な対象になる、としている。そしてそのために共同の祈りを中心とする神祇信仰の欠落に個人を祈りの対象とする現世利益の道教信仰が食い込んだ結果、仙女や浦嶋が神の中に習合されていくような神仙思想の受容態度が庶民のなかに生まれていった、と考察している。このように、下出は宗教的なものとしての道教・神仙思想については、日本の道教は、道教的な形で歴史に現れているのは古代だけであり、その影響力は保ちつつも、中世以降は、仏教、神道、陰陽道、修驗道・民間信仰に習合、埋没してしまう、とし、日本における道教、とくに中世以降の在り方は「裏の文化」「サブ・カルチャ」である、と結論している。

その上で下出は、取り入れられなかった道教要素についても言及しており、民衆の流伝は、神学・倫理的なもの、医方・方術の四分野からなっており、ここからは教義関係の經典類や神仙伝にあまり関心かむけられていなかったことが分かる、と考察している。そして、下出は、日本人がまったく取り入れようとしなかった道教の面

として、中国人の現実肯定の態度の特色として『功過格』というものを挙げ、日本でも善書の流行はあったのにもかかわらず、それが『功過格』的なものへほとんど展開していない点を挙げ、ここに日中への現実肯定、現世利益の受け取り方の違いが現れている、と指摘している。

下出は、神仙思想を道教の中心要素とするが、神仙思想が日本に与えた影響については、『神仙思想』⁴⁷の中で津田左右吉と和辻哲郎の見解から神仙思想研究の三つの問題点を挙げている。一つ目は、神仙思想を文学上の問題にすぎないとする観方であり、筆者はこれをもっとも基本的な問題としている。二つ目は、神仙思想の有する世界観の問題で、下出は、神仙思想は古代人の生活と思想に融合したと考えている。三つ目は、神仙思想の日本的な性格についてで、下出はこの点について成立道教が日本に根づかなかった問題とも関連する、と指摘している。⁴⁸下出はこのような問題点を挙げた上で日本における神仙思想について『神仙思想』で考察している。

下出は、神仙思想が文学上の問題にすぎないとする観方に対して、以下のように述べている。

神仙思想が、古代人の元来もっていた現実的傾向に一つの方向を与えるのに力あったことが基本となっていたればこそ、外見

的にはきわめて無造作に、あたかも文学上の遊戯と思われるほど思想的な儒・仏・道の関係にこだわることなく、好尚的に投じ得たのだと思う。⁴⁹

さらに下出は、和歌や詩に儒仏よりも老荘思想・神仙思想や道家が援用されている点等を挙げ以下のような指摘も行なっている。

そもそも古代貴族が、隠遁思想に富んだ自然観を、仏教思想によらずに老荘と神仙思想に求めたということ自体が、神仙思想は彼らの文学上の遊戯にとどまるものではなく、彼らの生活感情と深く連なっていたことをなにもものにもまして雄弁に物語っているとしなければなるまい。⁵⁰

またその創作における世界観の面においても、以下のように指摘している。

古代人が最初に接した異質の世界観は仏教思想であるというのは誤りで、最初に接したのは神仙思想のそれであったといわねばならない。⁵¹

以上のように、下出は古代日本における神仙思想の受容は表面的なものでは無いと主張している。

日本的な展開についても、『古事記』『万葉集』の例から、「古代人のもった神仙思想が、仙女を中心とする世界に集中しようとする志向を持ったのではないかということが推測される」⁵²とし、天女伝承や浦嶋子伝承の展開などを引いて、以下のように結論付けている。

素材的な神仙思想が、摂取の度の進むにつれて自らこれに日本的な選択が加えられ、ついには仙女伝承への帰一という方向を決定してきたということ、いま一つ、その形態も、知識的・想像的なものから次第に思想的・信仰的なものへと発展していったという結論を導き出してもよいと思うのである。⁵³

下出は、日本的な展開についても仙女趣味という特徴を持ちながらも、神仙思想が文学上の単なる素材としてのみ用いられているのではない、としているのである。

下出は最終的に日本における神仙思想の受容について、最終的には神観念に習合されるものであるとして以下のように結論している。

大陸に端を発する神仙思想は、わが国に享受されるや、当初の

間こそは津田左右吉・和辻哲郎両氏にいわれたように、知識として貴族層の異国趣味を刺戟したにすぎなかったであろうが、それは僅かの間であって、やがて感覚的には仙女観を中心とする美しい抒情詩として展開する途をえらんでいった。そして一方、帰化人の量と交通の頻繁さがもたらす普及度の拡大は、最初の素材的なものをして、次第に古代人の即物的直観力の規制する現実性の卓越に適應していく内容をもつものへと転じていく方向を、著しく強化せしめていくのである。こうして結局は、古代人の心理においては血縁を通して現実の大和の人間と連絡し、古来からの神の観念に習合されてしまうのであった。これをもつてわたくしは、神仙思想の日本的展開と規定してよからうと思うのである。⁵⁴

・文学への影響について

最後に日本における神仙思想の文学への影響について付け加えておきたい。中前正志⁵⁵は、『講座道教（第六巻 アジア諸地域と道教）』『古典文学の中の神仙思想と道教』⁵⁶の中で、神仙思想などの要素は日本の思想や文化、文学にも影響浸透しているが、まとまって伝来した仏教やキリスト教によって仏教文学やキリスト教文学を生み出されたのに対し、道教文学といったものが見られないと指摘してい

る。しかし、中前は、三教一致の傾向が強い新道教の一派である浄明道を基礎に独自の神仙教を説いたとされる江戸中期の大江文坡の『成仙玉一口玄談』などを例に挙げ、道教文学と見做せるものは存在している、とも指摘している。そして、中前は、日本には神仙思想を軸にした作品や、神仙的、道教的要素のあるものはたくさんあるとしながらも、外来の宗教と文学との関係性について、そこでは仏教やキリスト教とは違う現象が起こっているのではないかと分析している。⁵⁷

文学上の神仙思想の影響としては、中西進⁵⁸『ユートピア幻想』⁵⁹等による万葉歌人の和歌に見られる神仙思想に対する考察も存在している。

まとめ

中国において道教とは、呪術的宗教であることが求められ、また、その中核となるのは神仙思想・神仙説である。そして神仙思想・神仙説が道教の中心要素とされるのは、中国において神仙の持つ「不死性」という要素が人々の関心を惹いたためである。よって、中国において道教は、神仙・仙人の「不死性」への希求によって発展・展開していた、と理解できる。しかし、日本への道教の伝播、という展開については、道教的な呪術に対する高い関心が見られ様々な

文化に取り込まれる一方、中国において最も関心が示されていた「不死性」という要素においてはあまり関心が見られないようである。

日本では、道教的呪術は様々な分野に取り込まれ、以後も宗教的な文化の中で保存され続けるが、中国道教において不老不死を象徴する仙人という存在は、その最も重要であるはずの「不死性」に関心を向けない日本においては、大きく変質することになる。中国においては人間の肉体の不老不死（の可能性）を象徴・具現する仙人に対して、日本では、人間の延長線上の存在としてではなく、ただ単に神仙の一種、一方的な信仰の対象として受け取っている、若しくは文学上の装飾として受け入れている、と整理できるだろう。次項では、日本における神仙思想・道教的呪術への反応に関する先行研究分析として、日本における仙人観や日本における宗教的文化への道教的呪術の影響についての先行研究を挙げる。

第二節 神仙思想を中心とした日本における道教の受容について

日本的な仙人像形成について

主な先行研究として、神祇信仰をベースにした神仙思想受容による仙人像形成、特に万葉歌人の歌等から仙女に注目した下出積興、『今昔物語集』から考察した安東大隆、文学上の神仙・仙人に注目

した中前正志、日本初の仙伝である『本朝神仙伝』と中国の代表的な仙伝である『神仙伝』や『列仙伝』を比較した松田智弘のものを挙げる。

さらに具体的な事例に対しては、『本朝神仙伝』の作者である大江匡房について分析した中前正志の「大江匡房の神仙観」、馬輝の「大江匡房における中国文化の受容と変容―『本朝神仙伝』と中国の仙伝類を中心に―」、吉原浩人の「説話文学に描かれた空海―大江匡房と『本朝神仙伝』をめぐって―」や、仙人について画題の日中比較を行い、蝦蟇鉄拐図から蝦蟇仙人、鉄拐仙人の変遷を考察した、張小鋼の「絵手本における中国仙人の一考察―林守篤『画筌』を中心に―」「蝦蟇仙人」考」等もある。

また、文学者の中にも日本人の仙人観に言及したものがおり、太宰治、武者小路実篤、芥川龍之介等著名な文学者の作品の中で語られる他、幸田露伴や岡本綺堂には仙人観を分析する随筆がある。

・下出積與による分析

下出積與は、日本には素人から素人へ、といった流伝によって道教の要素がもたらされたため、中国では神仙・仙人は、道士によって説かれる存在であるのに対し、日本における神仙・仙人は架空、想像の産物であるとしている。そして、それは外来の知識、感性か

ら生み出されたものであるため、その志向は仙女という形に集約されていったのだという。

中国では仙人について記録された仙伝が多くあるが、日本の仙伝としては、大江匡房の『本朝神仙伝』が挙げられる。『本朝神仙伝』は、『神仙伝』や『列仙伝』といった中国の仙伝を基に書かれたものであるが、『本朝神仙伝』に採録されている人物は、日本的な仙人観によって仙人と解釈されたものである。下出積與は、この『本朝神仙伝』について、往生伝の一種として書かれたものである、と定義し、往生伝を最も喜んだのは平安貴族であり、『本朝神仙伝』も平安貴族の志向を通してのイメージ、願望の一つの現れであり、客観的存在としての神仙は描かれておらず、匡房の神仙観も宮廷貴族の趣味や教養から構成される以上のものにはなっていない、と指摘している。さらに、下出は、『本朝神仙伝』は平安貴族の持つ神仙のイメージが反映されている例として泰澄を挙げ、『本朝神仙伝』で泰澄が仙人として採録されているのは、平安時代中期から浄土信仰が盛んになり聖や沙弥と呼ばれる市井の僧の活動が表面化し、平安貴族がこのような自分達とは距離のある僧に神仙思想を反映させたためであると分析している。⁶⁰

・安東大隆⁶¹による『今昔物語集』を中心とした考察

安東大隆は「仙人」考―『今昔物語集』を中心として―^{6.2}の中で、日本の仙人が中国の仙人像とは異なる、というのを『今昔物語集』に登場する仙人を例に考察している。筆者は、ここで日本の神仙譚の源流が役小角の説話にある、と指摘し以下のように分析している。

「今昔」では、仙人というものに、独自の地位を与えずに、仏教の範疇の中に、位置づけようとしている。即ち、法花経読誦の功德が、積もって、仙人になるというようである。そして、その仙人は、更に経を読誦したり、聴聞したりしながら、研讃していく。あるいは、人に仏の道を、教えたりもする。^{6.3}

安東は、『今昔物語』の作者（编者）は、仙人を特別な範疇に収めずに高德な仏教修行者と捉えている、と分析し、それについて、川口久雄の指摘を引いて、『今昔物語集』が唱導の資料集としての性格をもっているためである、と結論している。

・松田智弘^{6.4}による仙伝の日中比較

松田智弘は、『本朝神仙伝』と中国の仙伝を比較『列仙伝』とを比較し、日本的な仙人像形成について分析している。『日本と中国の仙

人』^{6.5}によると、中国の仙人は世俗の民を救済するが、日本の仙人は救済を行わない点、中国の仙人は救済を行うため祀られる存在になるが、日本の仙人は救済しないため仙人としては神仏と異なつて祀られない点、『列仙伝』では僧侶をはじめとした仏教関係者は仙人とされないが、『本朝神仙伝』では仙人とされる点が主に中国と日本で異なる仙人像である。そして松田智弘はこの差異について、日本の仙人が救済を行わないのは日本では仙人を俗世から脱した存在として見るため、救済しない仙人は信仰の対象とはならないため、仏教関係者が仙人とされたのは日本では仏と神仙が混同されていたため、とし、これを日本的な仙人観と解釈している。^{6.6}

・中前正志による分析

中国の仙伝と日本の仙伝の差異については、中前正志も『講座道教（第六巻 アジア諸地域と道教）』『古典文学の中の神仙思想と道教』^{6.7}で考察している。中前はここで、『本朝神仙伝』と中国の『列仙伝』『神仙伝』を比較し、『本朝神仙伝』では、中国の仙伝には存在しない失敗譚が含まれている点から、中国の得仙実現者の集成的としての「仙伝」から根本的に逸脱しようという傾向があると指摘し、代表的な日本の二つの仙伝が、どちらも得仙の失敗自体を大きく取り上げることから、神仙への関心や憧憬は持っていない、

それが神仙そのものへの信仰に向かうような感じがするのは、道教が伝わっていない日本の環境と関係している、と考察している。この中で中前は神仙・仙人について近世・近代に至るまでの文学作品等の記述から、神仙は究極の理想的存在であり、仙境という理想郷は現実世界の不平、落胆の感情を含みつつ、憧憬・希求の対象である、とし、不老不死という理想を実現した神仙世界にはめでたいイメージがあり、そこには長寿を祝い願う気持ちが存在するが、神仙世界は通常とは異質の世界として描かれる、と整理している。そして、日本では神仙が崇拜・憧憬の対象となりつつも、滑稽な存在として描かれるという特徴に着目し、憧憬・希求しても神仙に成りえない人間の無力さや哀れさに対する、むなしさ、嘆きが神仙の万能さとのどうしようもない落差を痛感させつつ響いてくる、と日本における文学上の神仙・仙人について考察している。

また、中前は、「大江匡房の神仙観」⁶⁸の中で、大江匡房の神仙観として、『続本朝往生伝』と『遊女記』に見られる「神仙」という単語から、「断穀といった養生法を行うなどして、あるいは筋骨露われ身体が枯れた状態になったり、あるいは身が軽く自在に空中を飛行できるようにしたり、というような存在」⁶⁹と「俗世間からかけ離れて仙界に住むような、華やかで美しい神女・仙女の類」⁷⁰といった二種類の神仙に対するイメージを指摘し、この神仙に対する

異なったイメージの併存は日本人の普通感覚であった、としている。その上で中前は『本朝神仙伝』には仙女系の仙人が採録されていないという点、中国の仙伝には無い得仙失敗者の伝が取り上げられている点を挙げ、大江匡房は神仙を通じて人間そのものを描こうとしている、と解釈している。

・馬耀⁷¹による『本朝神仙伝』分析

『本朝神仙伝』は中国の仙伝に倣って書かれたものであるが、中国の仙伝の影響については、馬耀が「大江匡房における中国文化の受容と変容——『本朝神仙伝』と中国の仙伝類を中心に——」⁷²で考察している。馬耀は『本朝神仙伝』について「もともと影響を与えたものとして『列仙伝』と『神仙伝』を挙げ、その根拠として川口久雄の指摘する「本朝意識」があつたとし、『本朝神仙伝』も「本朝意識」の元に中国の仙伝類と同じものを作ろうとする意識から、『列仙伝』『神仙伝』のような漢籍を規範として誕生したとしている。

馬耀は、『列仙伝』『神仙伝』や、仙道の理論書である『抱朴子』について、書名が『日本国見在書目録』にあることから平安時代初期にはすでに日本に伝わっており、また匡房による『江談抄』『江都督納言願文集』の記述から匡房への葛洪の影響を指摘している。

馬耀は、『本朝神仙伝』における『列仙伝』『神仙伝』の影響につ

いて、外部徴証としては「神仙伝」という書名の付け方に認められるとし、内部徴証としては『列仙伝』の黄帝伝に見られる尸解仙の特徴と天仙を思わせる特徴の矛盾する二つの説が記されている、という方法が『本朝神仙伝』の上宮太子伝に影響を与えている、とし、上宮太子伝に本来の意味から逸脱する「白日昇天」があるのは、匡房が黄帝に匹敵する人物像を作るために、黄帝の最後に関する二説をむりやり上宮太子伝に応用した結果だと考察している。

このように、馬耀は『本朝神仙伝』における中国仙伝の影響について書名や内容から指摘しつつも、『本朝神仙伝』と中国の仙伝との差についても指摘している。馬耀は『本朝神仙伝』には中国仙伝にある地仙について明記されている例のないことを指摘し、その理由について、中国の地仙の特徴として、地仙は山に入り薬を作るが、それに対して『本朝神仙伝』では山に住む仙人が非常に多く、山に関わる仙人が二〇人も居り、また、それらの山は山岳修業の霊地として知られる吉野一帯にある金峯山、大峯などとされることが多いが、『本朝神仙伝』には薬を錬成する例が見られず、辟穀という修業法を実践している例が目立つとし、入山の目的は薬の錬成ではなく苦行である、とし、『本朝神仙伝』に地仙が居ないのは服薬を軽視し、辟穀を重視する姿勢と関わる、と考察している。さらに『本朝神仙伝』において珍しく服薬について語られている竿打仙、長生の伊予

国長生翁の記述を対比させ、やはり匡房は服薬を評価せず、代わりに辟穀を重視している、と匡房の仙人観について分析している。また『続本朝往生伝』日円伝の記述からも、馬耀は「中国の地仙を構成する要素が入山と合薬であるのに対し、匡房の中における仙人というイメージを構成する重要な要素となっているのは、住山と辟穀であることが分かる。」⁷³としている。

そして馬耀は中国の仙人は入山も薬の錬成も不老長寿を達成させるための手段であるのに対し、『本朝神仙伝』は必ずしも不老長寿を仙人の必須条件としていないとして都藍尼、河内国樹下僧、大嶺僧の記述から仏道修行や修業によって不思議な力を手に入れた験者が多く描かれているとし、『本朝神仙伝』で山に住む仙人が服薬ではなく辟穀を重視するのは、そこに仙人の本質が反映されているからだ、としている。

また馬耀は李育娟の指摘を引いて『本朝神仙伝』に見られる辟穀などの要素に高僧伝などの仏典からの影響があることを挙げながらも、『本朝神仙伝』に山に住む仙人が多く居ることについて、院政期の山岳信仰との関連について指摘している。そして匡房にとって地仙に代わる存在として山岳修行者が想定された、と考察している。

馬耀は『本朝神仙伝』独自の展開として地仙が存在しない点を挙げ、地仙の特徴である入山のみを受容し薬の錬成については脱落し

ているが、この脱落は匡房が意図的に行なったと考察している。

・吉原浩人⁷⁴による大江匡房考

また、『本朝神仙伝』の特徴となる僧侶を仙人とする見方については、吉原浩人も「説話文学に描かれた空海―大江匡房と『本朝神仙伝』をめぐる」⁷⁵の中で、千本英史の研究を引きながら、空海伝の記述から匡房の空海に対する関心について考察している。

・張小鋼⁷⁶による江戸時代における仙人イメージに対する考察

張小鋼は「絵手本における中国仙人の一考察―林守篤の『画筌』を中心に」⁷⁷の中で、江戸時代における仙人のイメージについて、中国仙人の画題が浮世絵に多く取り入れられていることから、林守篤の『画筌』を用いて画題、絵手本という視覚情報によるイメージに対する影響について考察している。そこで張は、張果、蝦蟇仙人、丁令威の例を挙げ、同一の画題であるにも関わらず日中で異なる構図になるものについて、江戸の人々の思い込みがある、と指摘している。それについて張は江戸の人々は中国仙人の画題の受容について、原典通りには行わず、さらにその原因は必ずしも中国原典に対する誤解ではなく、意図的なものであること、その意図とは自分の漢学の学識を自慢することであったこと、意図的に変形された構図

はさらにパターン化される傾向にあり、そこには江戸の人々の嗜好による取捨があったこと、の三点を特徴として指摘している。また、「『蝦蟇仙人』考」⁷⁸では、蝦蟇仙人という特定の仙人の受容、変遷について、王世貞『有象列仙全伝』の記述等を基にした考察を行っている。

・文学者による考察

また、近代の文学者も神仙や仙人に対して言及することがあるが、近代の文学者による神仙・仙人に対する評価については、否定的なものが多い。

例えば、岡本綺堂は、日本の怪談は中国の志怪小説を基に作られている、と中国の小説の影響力の強さについて指摘しているのにも関わらず、その内容については、中国では怪談は神仙奇怪の事というが、日本では中国と同じように人の靈魂、幽霊、冤鬼による怪異は好んで書くが、中国で好んで多く語られる仙人についての話が日本にはほとんど存在しないと指摘し、日本人には仙人譚は好まれない、と分析している。⁷⁹

これらの先行研究から日本的仙人像について以下のように整理できる。日本にも古代から中国道教の神仙思想は伝わっており、

日本においても神仙思想を象徴する仙人といった超常的存在について語ろうとし、中国の仙伝に倣って仙人譚を創作した。しかし、基本的には日本的な仙人譚は中国の仙伝ありきで創られたものであったが、中国の仙伝の規準がそのまま適用されているというわけではない。よって、削除、追加された部分に日本的な仙人像の規準があった、と考えられる。主な点は、日本においては、中国とは異なり仙人は仏教的修行者と同一に語られることが多く、仙道修行者は僧侶と同一視される点、仙人や仙道修行者が不老不死の存在、または、不老不死を目指した修行者であるという箇所が無い点が大きな違いである。

日本における道教的呪術の受容について

日本において道教的な呪術要素は、主に陰陽道、修験道、民間信仰の中で受容されている。以下でそれぞれの先行研究を挙げる。

陰陽道への影響

陰陽道について、村上重良⁸⁰による『日本宗教事典』⁸¹の「陰陽道」「民衆道教と流行神」の項には道教・神仙思想の伝来に扱めた以下のような記述がある。

古代中国では、陰陽五行説は、道教、儒教にとりいれられて、その構成要素となった。

道教は、不老不死で人間の願望を具象化した理想的存在である神仙を信仰し、修行を行なう宗教であり、民間に普及して民衆道教が成立した。日本には、仏教伝来と前後して、四、五世紀に民衆道教が伝来し、神仙思想とともに道教の呪禁じゅこん（道術）が広まった。⁸²

さらに「陰陽道」の項では、日本の陰陽道の成立について道教との関りについて以下のように記述されている。

奈良時代には、宮内省典藥寮に属する呪禁師が道教の呪禁によつて身体にかんする方術を行なっていたが、奈良時代末期には、道術が民間に広がって民衆を動かし、政争に利用される事件が頻発したため、呪禁師の活動が禁圧され、呪禁は官製から除かれた。そのため、道教の呪禁は、陰陽寮の方術に組み込まれることになり、陰陽五行説と道教の呪術が一体化した自然認識の理論と呪術の体系として、日本独特の陰陽道が成立した。

また、「星辰信仰」の項には、以下のような記述がある。

陰陽道は、中世以降、武士、農民、商工民の間に普及したが、天文、暦数の領域は形骸化して、呪術が主力となり、陰陽師の両家は秘伝を受けつぐ家元的存在となった。陰陽師は、やがて民間の呪術者の系列に流れこみ、民間の陰陽師は、農村、都市をめぐり、やがて唱門師しやうもんじや芸能を中心とする万歳、鳥追いなどの集団を形づくった。⁸⁴

ここでは、陰陽道の展開が、呪術を主力とする呪術師としての陰陽師の展開になった、とされている。

陰陽道における道教的呪術の展開について

下出積興は『道教と日本人』⁸⁵の中で、陰陽道は日本では生活化され、多くの習俗の基礎をなしている、としている。

『道教と日本人』の中で下出は、中央の専門家養成機関として大学寮・陰陽寮・典藥寮があり、典藥寮の専門職務は、医・針・按摩・呪禁・薬園で、前者四つが直接病気の治療にあたるもの、呪禁が道教の方術に当たる部門だとしている。下出はここで、道教の方術の目的は消災度厄や延命などが中心であり、身体の安全と健康促進を

目標にする典藥寮に採用されたのは、日本では宗教としての道教の信仰とは無関係にその技術だけを取り入れようとする態度があったためである、と分析している。

下出は、道教の呪禁は、人間の身体を若々しく保ち、性命を長らえ、生活の安全を図るための方術であり、まじないや護符はそのために具体化された手段だ、とし、本来の適用範囲は、自分や一族の安全幸福、自然の脅威から遁れ、動植物による災害の防止を図るものであったが、この威力が信じられるようになると、社会上や感情上自分に都合の悪いもの、対立者、敵対者に脅威を与える方向への展開を求められるようになった、としている。そして、大陸においてはこの方面への展開がこの時期すでに非常に顕著であり、典藥寮にとりいれられた呪禁という呼び方は、唐朝の大医署にならった呼び方であったが、それ以外にも様々な、小道巫術・厭符・小厭小符・道士法・符造左道・左道・道術符禁・厭魅・蠱毒などの呼び方があり、特に問題にされたのが厭魅・蠱毒といわれた場合であった、という。下出は、律の、人を憎悪して行うものとされていた厭魅・蠱毒を行う事は、殺人と同等の悪事で、絞首刑、軽くても徒二年の刑であった例を挙げている。そして、下出は、律とは中国の唐にあったものをそのまま持って来たものであるため、律の条文にあるからといって、日本でも奈良時代の当初からそういったことが行われて

おり、日本の実情を反映している、と考えることは出来ないという点を注意点として挙げつつも、呪禁には消災度厄や治病と厭魅・蠱毒の両面があったということはこの例が明瞭に示している、と分析している。そして、日本で典藥寮に呪禁があったのは、唐の制度に太医陵の呪禁があったためであり、呪禁を良く理解して採用したというものではない、つまり、かなり無条件に呪禁に治病方としての効果を期待し、これを治病と予防に効果のある方術と捉え、当初は無批判に近い盲目的な呪禁の設置があったものの、留学僧や留学生によって次第に本来の意味が理解されてきたことで、呪禁の方向は典藥寮の目指すものと背反する者を含むということがだんだん露呈し、典藥寮に呪禁が置かれていることの矛盾を覚えるようになったのではないか、と考察している。

陰陽道については、下出は、古代中国の陰陽五行説にもとづく俗信で、最初から陰陽道の形で伝わってきたという陰陽道の通説⁸⁶を間違いとして挙げ、中国では陰陽思想や陰陽五行説は、道教や儒教を構成する要素になっており、それ自身の独自展開はなかった、陰陽家というものは一時的には存在していたが、最終的には思想としての陰陽思想は存続しても、陰陽道という具体的な形での発展はなかった、と断言している。

下出は、中国で陰陽五行説を母胎に形成された方術を使う専門職

は、のちに日本の官制に組み込まれ、これが典藥寮と陰陽寮であるため、起源は一緒だが、日本では、呪禁は人間の身体に関する理法を究めて処置するもの、陰陽は自然界の理法だけでなく、人体をめぐる外界についても最高の理法でそれらに対処する道という解釈があったため、別の専門部所となった、と整理している。陰陽道の展開については、陰陽寮について、陰陽師以下の専門職のあつかう方術は、六世紀初頭までには伝来しており、どれも新技術、最も進んだ実用の学として重視され発展を図られてきたが、呪禁の理解が進み、典藥寮に対する矛盾があらわになってくると、もともと起源を同じくする陰陽寮の方術との区別があいまいになり、厭魅方面への呪禁の異常な発展に伴って奈良末期の典藥寮の呪禁弾圧から職の官制からの消滅があり、厭魅は地下へ、呪禁の厭魅ではない面⁸⁷自己防衛的性格の方術が、方術には専門家が必要であるが、呪禁師が請負えなくなってしまったので、必然的に陰陽寮の陰陽師以下が引き受けざるを得なくなり、陰陽寮の学問と方術が呪禁の厭魅ではない面を活かすことになった、結果、平安時代以降、陰陽寮の方術の内容は、天文曆数より、人体の保全を図るような性質の呪術的なものが急激に増えて行つた、陰陽寮に陰陽道の成立を促進し、大陸には見られない独自の展開をさせた原動力は、奈良時代まで栄えていた典藥寮の呪禁である、と結論している。そして、大陸の禹歩の法を、

平安時代になってからあらためて反閔と言ひ直し、それを陰陽寮固有のものであるようにいったことを例に挙げ、これを良く物語っている、と分析している。禹歩（反閔）は、陰陽道の代表的な方術の一つである。禹歩とは、山に入る際に必ず心得ておかなければならない、とされる悪魔を退け邪鬼を払う道教の呪法である。禹歩は入山に際して、重要な呪法であり、危険な入山に効果のある呪法であることから、その他あらゆる邪気払いにも利くに違いないと考えられた結果、天皇・貴族の出行や武將の出陣式などでまで禹歩が行われるようになった。日本では反閔というのが普通である。

そして下出は、陰陽寮の方術が、奈良末期から平安時代にかけて陰陽道として成立し、日本人の生活に定着したのは、日本独自の展開である、と結論している。

陰陽道が中国で成立したのではなく、道教の呪禁、方術への関心などから日本で独自に陰陽道として成立、定着したというのは、山下克明⁷や鈴木一馨⁸も言及している。そして、山下克明や鈴木一馨は、陰陽道が個人的な欲求に応えるという点に着目している。山下克明は、陰陽道の祭祀の特徴として道教の神々が祀られる点を挙げ、これを「個人的な延命招福を祈願するもの」⁸として「個人の現世利益祈願型祭祀」⁹と呼んでいる。鈴木一馨は、「陰陽道」と

は、陰陽寮の知識・諸技術を「公」のためではなく、「私」のために使い始めたところに成立した」⁹と指摘している。

また、近代における陰陽道については、遠藤克己¹⁰の『近世陰陽道史の研究』¹¹で主に江戸時代の土御門家の動向から、近代に日本の民間で行われた陰陽道の占い、祭祀祈禱等の呪術についての分析がある。ここからは、江戸期の陰陽道について、江戸期の陰陽道は民間に広がり庶民生活に影響を与えたとされ、主に民間で占いや避凶招福を行っていたことが分かる。また、宮廷陰陽道も国事には関わらず私的生活を中心にしていて、とあり、ここからも日本では一貫して、陰陽道に取り込まれた呪術は、個人の欲求に応えるものとして関心がもたれていた、ということが分かるだろう。

修験道への影響

修験道の定義について、村上重良『日本宗教事典』『山岳信仰・修験道』によると「修験道」の項で以下のように定義される。

古代以来の山岳信仰は、密教の圧倒的な影響下でめざましく展開し、人跡稀れな深山で超人的な修行をつんだ修験者の呪力への期待に支えられて、独自の宗教として修験道を形成した。

修験者は、山に臥して山の霊力を身に受けることから、山伏とよばれ、それぞれが属する霊場を拠点として活動した。⁹⁴

また、修験道の修験者である山伏については、「山伏」の項で以下のように記述されている。

中世から近世にかけて、修験道は教義、行法を整え、本山、当山両派に加えて、各地の霊場がそれぞれ独自の伝統を保持して多彩に展開した。修験道の修行は、ほんらい山中修行によって超自然力を身につけることを目的としており、山伏は、この力を發揮して呪術宗教活動を行った。修験道は、とおく原始神道の山岳信仰を受けつぐとともに、陀羅尼^{だらに}を唱え、般若心経を誦して密教系の行法を行い、その呪術祈禱には、陰陽道に発する呪術、呪禁が多くみられる。修験道は、神道、密教、陰陽道を構成要素とし、しかもそのいずれでもない独自の宗教なのである。⁹⁵

さらに「中世の山伏」の項には、「中世の山伏は、山岳修行を修めるとともに、霊山の寺社に参詣者を導き、また村々を遊行して加持祈禱を行なった。」⁹⁶として、以下のような記述で説明されている。

山伏は、九字や陀羅尼を用いて、病気なおし、憑きものおとし、調伏などの求めに応じた。遊行する山伏の活動は、芸能の伝播をはじめ、金峰山のだらにすけ、木曾御岳の百草、越中立山の薬草など山岳でとれる薬草類の民間への普及に大きな役割を果たした。⁹⁷

山伏は、封建支配の境界を自由に越えて行動するうえ、けわしい山中の地理に通曉し、遊行した国々の情報にもくわしかった。そのため戦争があると、山伏は、みずから武装集団として活動するとともに、伝令、密偵としてさかんに利用された。山伏は、変幻自在に出没する天狗と見なされたり、甲賀、伊賀、根来^{ねごろ}、飯繩^{いすな}（飯網）等、各地の忍者集団とも密接な関係にあった。有力な武装集団としての山伏は、源平、南北朝、戦国の戦乱をつうじて、しばしば一方の武将と手を結んで戦闘に参加した。また敗れた武将が、山伏を頼り、山伏に姿を変えて逃亡した事例も少なくない。⁹⁸

また、その信仰対象については「修験道と不動明王」の項に以下のような記述がある。

修験道の教義では、山伏の修行は大日如来、不動明王と同化する力を得るために行なうものとされた。山伏は、諸国をめぐり、民衆のもとめにこたえて、加持祈禱、調伏、憑きものおとし、符呪等を行ない、その効験は、みずから同化した本尊の大日如来、不動明王の力によるものとする。⁹⁹

道教の宗教的展開の無かった日本においては、仙人は山中で修行する者として修験道の行者、山伏のような存在が仙人と混同され、同一視されるが、修験道においても、求められるものは呪術性である。修験道における呪術の行使は修験者、行者、山伏といった者によって行われるとされる。修験道では山中における修行によって、これらの修行者が身に付けた超常的な能力によって行われる呪術によって、現世利益がもたらされることが期待される。この点については、宮家準¹⁰⁰、村上俊雄¹⁰¹、村山修一¹⁰²、和歌森太郎¹⁰³等の分析が挙げられる。

修験道と道教の関係について―下出積與による整理

修験道と道教の関係については、下出積與が『道教と日本人』の中で、窪徳忠の『宗教学辞典』の記述に「修験道は日本版道教」¹⁰⁴

とある点に注目している。そして、下出は、修験道における道教要素に関する主な研究について触れており、『道教と日本人』の中で、修験道の中心的要素に関する三つの説を挙げている。一つ目は、通説で、仏教、特に密教による神仏習合の一つのタイプである。ここでは、陰陽道的要素が多いのも、密教が基調になっているからである、とされる。代表的研究者として村山修一『山伏の歴史』などが挙げられている。二つ目の説は、五来重らの主張である。これは、密教の仏教的要素や陰陽道的要素は装飾であって、本質はあくまで原始宗教の呪術・巫術であると言って通説と対立する説である。『山の宗教―修験道』などが代表として挙げられている。三つ目の説は、和歌森太郎らの考えで、山岳修行によって異常な力を獲得し、その力を得たものに帰依しその力を信仰するのが修験道の本態である、とするものである。『山伏』などが代表として挙げられており、二つ目の説と共通する、と解説されている。

また、下出は、修験道の呪術について、勅発布から典薬寮の呪禁師をはじめとする関係職が官制上から削除された宝龜十一年（七八〇）を境として、呪禁そのものが非合法の存在になった結果、必然的に地下に潜らざるを得なくなった¹⁰⁵必然的に民間信仰との結合を深め、大社寺に象徴される体制宗教とは相対立、支配層からは邪信とされる宗教基盤を構成する要素になる方向に向かい、再び歴史の

表に鎌倉時代以降に、修験道という新しい装いに包まれた形で浮上した結果、民衆道教とか呪禁とかという名前では形容できないものになった、と考察している。その上で、下出は、修験道は神祇信仰と並んで日本人のもつ現実肯定の論理の具体化されたもう一つの宗教と捉えるべき、と結論している。

また、陰陽道との関係については、下出は、『道教と日本人』の中で、陰陽寮に寄生せず地下に潜った方の呪禁が、平安時代を通じて地方の民間信仰の中に溶け込んだ結果が修験道で、修験道の陰陽道的呪術は、密教を通じた間接摂取である、とし、同じ現実肯定の論理を基調とする中国の民衆道教と日本の民間信仰の働きが、陰陽道と修験道を生み出していったため、中世以降の修験道が密教で統一された形態をとっているのは表面の粉飾である、と考察している。

105

修験道における道教的呪術の展開について―宮家準による考察

修験道において重視されるのは、呪術であるが、その中でも特に「九字」は代表的な呪術である。この「九字」の修験道的展開については、宮家準の「修験道における調伏の論理」¹⁰⁶で詳しい。

宮家は「修験道における調伏の論理」で、「調伏」を修験道の代表的な活動であるとしている。そして調伏に使用される印契や真言の文句等を、意味を表象する「symbolic action」と呼び、修験者の日

常生活に身近な「モチイフ」であり、修験道の宗教的世界観の中に位置づけられていると考えられるとしている。このモチイフについて、密教の調伏法と共通する面、異なる面を持つ多彩なモチイフが抽出できるとして、代表的な調伏から、九字の修法からは中心的なモチイフとして調伏の相手を切り殺すというもの、金縛法からは全体としては調伏の相手を捕まえて縛り付けるというもの、摩利支天鞭法からは、調伏の相手を叩きつけるもの、封じものからは、密教の調伏法中第一のものといわれた転法轉法と同じく相手を筒の中や土の中などに封じ込めるもの、引き目の法からは、密教の六字法と同じく、弓矢によって調伏の相手を打ち殺すもの、等を挙げている。また、宮家は、修験道において調伏する場合、密教の調伏法をそのまま使うこともあるが、それをもとにして性格の違った調伏法をつくり上げていることも多いとしている。密教の調伏法とは違った修験道で特に多く用いられているものとして、修験道章疏全三巻及び修験聖典から、九字に関する修法が九法、十字に関するものが二法、不動金縛に関する修法が六法、摩利支天鞭法が四法、調伏に関係した祈禱法、法界調伏法が各一つ収録されている、と挙げている。そして、どの修法でも基本的な行為は、護身法と崇拜対象との「identification」を示す行為であるため、修験道の調伏法は、自身の身を護身法や九字で固めた上で、崇拜対象である調伏の本尊と一

体になるという二つの「symbolic action」を行なった後に、場合に
応じて調伏の相手を縛る、切る、叩く、等で降伏させ、その後身を
隠すというメカニズムが成り立っている、としている。さらに、こ
のメカニズムの背後には、現世の不運不幸の原因を霊界の怨霊等の
働きによるものとすると共に、それよりも上位の崇拜対象の力によ
ってこれらを懲らしめることによつて、障害を止めさせられること
が可能であるという世界観と、修験者自身がこうした上位の崇拜対
象と一体になれるという世界観が存在していることが推測でき、ま
た、この二つの世界観の組み合わせによつて上位存在と一体となつ
た修験者自身が怨敵の調伏をなし得るのだという調伏の理論が成立
している、と分析している。

民間信仰への影響について

他、神道を仏教の伝来以前に日本に伝わって来ていた中国の道教
的な信仰とするもの、守庚申のような民間信仰が想定されている。
神仙思想として「常世神」信仰の例もあるが、これは地域・時代
共に限定的な例である。村上重良『日本宗教事典』『陰陽道』の「民
衆と流行神」の項にも流行神として記載されている。

道教の呪禁は、急速に民間に普及し、すでに蘇我氏滅亡の直前、

六四三年ごろには、富士川のほとりに住む大生部多^{おおふべのおお}という者が、
常世の神の信仰を流行させて罰せられている。この神は、カイ
コに似た黒点のある緑色の虫で、大生部多は、祀る者には富と
寿命が与えられると宣伝した。巫女もこれに加わつて、貧しい
者は豊かになり、老人は若返るとの神託を伝えた。農民たちは
家財、酒、家畜を路上に投げたし、都でも田舎でも、虫を家に
祀り、歌い舞つて幸せを祈り、財物を捨てたという。これは明
らかに道教系の神であり、記録にみえる日本最古の流行神であ
る。¹⁰⁷
^{はやり}

という記述がそれである。

民間信仰への影響について、坂出祥伸¹⁰⁸が『日本と道教文化』
¹⁰⁹の中で、道教の神である閼帝・媽祖・土神・后土が祀られてい
ること、神農さん・鍾馗さん・福祿寿神・寿老神・庚申さん・妙見
さんの信仰、中元のような行事、雨乞いや地鎮の儀礼などを挙げて
いる。この中で、特に坂出は、地鎮儀礼が道教にルーツを持つ、と
いう説を独自の説として主張し、日本の土公神や犯土という地鎮儀
礼の觀念が、中国道教の謝土儀礼の影響を強く受けている、と指摘
している。また、冥界観、死者供養観として、泰山府君信仰を挙げ、
四九日の「満中陰」の法要を忘れられた道教信仰である、としてい

る。さらに六曜や鬼門は現在の生活においても強く影響を与えている、と指摘している。また、「おみくじ」や「おふだ」「お守り」についても、日本の寺院で最もポピュラーに行なわれている「元三大師百籤」を挙げ、この内容について、司東真雄の調査を引いて中国南宋の『天竺靈籤』に由来する、と指摘すると共に、現在日本の寺社で行われている引き方は台湾のやり方とも共通している、と指摘している。日本で用いられている「おふだ」「お守り」についても、その起源は中国道教である、としている。坂出は、日本で「おふだ」を頒布している主体を仏教系、神道系、修験道系、民間に分け、日本では「おふだ」は仏教、特に真言密教で盛んに発行されている、と指摘し、その理由について、仏教系の「おふだ」（護符）は、日本が仏教を受容した奈良平安時代（中国の隋唐時代）に道教と密教の流行があり、道教は早くから呪符による攘災や治病を行なっていたため、密教は道教勢力の強い朝廷、貴族に取り入るために道教から呪符、呪言、呪法などの方術を取り込んで道教との呪力競争を行っており、唐代に中国から密教を日本に伝えた僧侶によって他の呪術とともに呪符の作法も将来した、と考察している。

村山修一などに、陰陽道と修験道が類似しているという指摘があるが、陰陽道と修験道はその源流を同じにするため、反閏や九字など両者で共通するものがその呪術の性質への関心によって存在する。

お札などの例については、下出積興の『道教と日本人』に、各地の寺社がお守りやお札を頒布するようになったのは鎌倉時代から目立つ、とし、神社、寺院が道教の符籙を日本化し、利用したところから始まった、としている。下出は、流伝してきた呪術で、日本側が歓迎した道教の方術は禁呪と符籙が中心であった、と指摘し、禁呪は、災いを避けたり長生きするために必要な禁忌、おまじないであり、符籙は、この禁呪を具体的にある物の形であらわしたもので、これが、後のお守りやお札にあたる、とし、これらが人間の自己保全の本能に適応した、と考察している。

この他、日本で行われる中国道教の影響を受けた民間信仰の行事として守庚申がある。守庚申もまた日本においては仏教の宗教行事と考えられることが多い。日本で行われる守庚申については、窪徳忠の『庚申信仰』等が主な先行研究として挙げられる。

日本で行われていた庚申信仰の行事に関する記録として窪徳忠が「庚申年譜」¹¹⁰で文書に記載されているものをまとめている。

まとめ

以上のように、日本においては、道教的呪術要素は、中国道教の

ような宗教としての道教で行われる範疇から離れて要素ごとにそれぞれ受容されている、と考えられる。中国道教においては不老不死の仙人になることを窮極の目的とするため、その呪術的要素も不老・延命を求めることに関連するものが多い。日本では中国道教の中核である不老不死の仙人になることを求める思想は嗜好に合わなかったようであるが、不老や延命、除災といった中国道教の呪術が持つ現世利益的な効能に対しては関心があつた。よって、それらは陰陽道や修験道を通して広まり、民間信仰の中にも道教的な呪術が入り込んだのだ、と考えられる。

- 1 一九一三〜二〇一〇
- 2 一九三四
- 3 窪徳忠『道教史』世界宗教叢書九、山川出版社、一九七七年。
- 4 同右、四二頁。
- 5 坂出祥伸『道教とはなにか』中央公論社、二〇〇五年。
- 6 同右、八頁。
- 7 坂出祥伸『日本と道教文化』角川学芸出版、平成二〇一〇年。
- 8 同右、十一頁。
- 9 同右、十一頁。
- 10 同右、十三頁。
- 11 不明。
- 12 一九四二

¹³ 窪徳忠『道教史』世界宗教叢書九、山川出版社、一九七七年、七七頁。

¹⁴ 陳仲奇「道教神仙説の成立について」『総合政策論叢』一、二〇〇一年、一四九〜一七〇頁。

¹⁵ 同右、一五〇頁。

¹⁶ 同右、一五〇頁。

¹⁷ 小南一郎「尋薬から存思へ―神仙思想と道教信仰との間―」吉川忠夫編『中国古道教史研究』同朋舎出版、一九九二年、三〜五四頁。

¹⁸ 同右、三五頁。

¹⁹ 同右、四二〜四三頁。

²⁰ 昇仙概念の一つ。死を仙化と見做す。

²¹ 一九五四

²² 大形徹「神仙思想研究小史―神仙思想はどのように研究されてきたか(一)」『中国研究集刊』二七、二〇〇〇年、一〜二三頁。

²³ 大形徹「神仙思想研究小史―神仙思想はどのように研究されてきたか(二)」『中国研究集刊』二八、二〇〇一年、四六〜七〇頁。

²⁴ 大形徹「神仙思想研究小史―神仙思想はどのように研究されてきたか(一)」『中国研究集刊』二七、二〇〇〇年、一〜二三頁、一〜三頁。

²⁵ 同右、四〜二二頁。

²⁶ 大形徹「神仙思想研究小史―神仙思想はどのように研究されてきたか(二)」『中国研究集刊』二八、二〇〇一年、四六〜七〇頁。

²⁷ 大形徹「道教における神仙思想の位置づけ―戸解仙の事例を手がかりとして―」『道教と東アジア文化』国際シンポジウム十三集、国際日本文化研究センター、二〇〇〇年、六五〜八〇頁。

²⁸ 同右、六五頁。

²₉ 同右、六五頁。
³₀ 大形徹「僊」と「仙」―神仙思想の形成と文字の変化」『人間文化学研究集録』十二、二〇〇二年、一〇三〇頁。
³₁ 同右。
³₂ 一九六二〇
³₃ 一九五五〇
³₄ 汪涌豪・俞灝敏著『中国遊仙文化』鈴木博訳、青土社、二〇〇八年。
³₅ 同右、二五頁。
³₆ 同右、二五頁。
³₇ 同右、二六頁。
³₈ 一七三五〇一八一五
³₉ 同右、二七頁。
⁴₀ 同右、二七頁。
⁴₁ 一九二六〇二〇一五
⁴₂ 中村璋八「日本の道教」『道教』第3巻、道教の伝播、平河出版社、一九八三年、三〇四八頁。
⁴₃ 一九一八〇一九九八
⁴₄ 下出積興『道教と日本人』講談社、一九七五年。
⁴₅ 同右、一七八頁。
⁴₆ 同右、一七八〇一七九頁。
⁴₇ 下出積興『神仙思想』日本歴史叢書・新装版、吉川弘文館、一九九五年。
⁴₈ 同右、十六〇十七頁。
⁴₉ 同右、六三頁。
⁵₀ 同右、七七頁。
⁵₁ 同右、一〇九頁。

⁵₂ 同右、一八五頁。
⁵₃ 同右、二二七〇二三八頁。
⁵₄ 同右、二四三頁。
⁵₅ 一九六〇〇
⁵₆ 中前正志「古典文学の中の神仙思想と道教」『講座道教第六巻 アジア諸地域と道教』雄山閣、二〇〇一年、二八五〇三二二頁。
⁵₇ 同右。
⁵₈ 一九二九〇
⁵₉ 中西進『ユートピア幻想―万葉びとと神仙思想』大修館書店、一九九三年。
⁶₀ 下出積興『道教と日本人』講談社、一九七五年。
⁶₁ 不明。
⁶₂ 安東大隆「仙人」考―「今昔物語集」を中心として―『別府大学紀要』十七、一九七四年、二三〇三二頁。
⁶₃ 同右、二九頁。
⁶₄ 一九四五〇
⁶₅ 松田智弘『日本と中国の仙人』岩田書院、二〇一〇年。
⁶₆ 同右。
⁶₇ 中前正志「古典文学の中の神仙思想と道教」『講座道教第六巻 アジア諸地域と道教』雄山閣、二〇〇一年、二八五〇三二二頁。
⁶₈ 中前正志「大江匡房の神仙観」『国文学解釈と鑑賞』六〇、一九九五年、一五〇〇一五五頁。
⁶₉ 同右、一五二頁。
⁷₀ 同右、一五二頁。
⁷₁ 不明。

- ⁷² 馬耀「大江匡房における中国文化の受容と変容―『本朝神仙伝』と中国の仙伝類を中心に―」『日本語と日本文学』五一、二〇一〇年、一〜十三頁。
- ⁷³ 同右、八頁。
- ⁷⁴ 一九五五〜
- ⁷⁵ 吉原浩人「説話文学に描かれた空海―大江匡房と『本朝神仙伝』をめぐって―」『国文学解釈と鑑賞』六六、二〇〇一年、一二五〜一三二頁。
- ⁷⁶ 一六五七〜
- ⁷⁷ 張小鋼「絵手本における中国仙人の一考察―林守篤の『画筌』を中心に―」『名古屋大学中国語学文学論集』二三、二〇一一年、六七〜八七頁。
- ⁷⁸ 張小鋼「蝦蟇仙人」考『金城学院大学論集』人文科学編 十、二〇一三年、四六〜五六頁。
- ⁷⁹ 岡本綺堂『岡本綺堂随筆集』岩波書店、二〇〇七年。
- ⁸⁰ 一九二八〜一九九一
- ⁸¹ 村上重良『日本宗教事典』講談社、一九七八年。
- ⁸² 同右、四八頁。
- ⁸³ 同右、四九頁。
- ⁸⁴ 同右、五三頁。
- ⁸⁵ 下出積與『道教と日本人』講談社、一九七五年。
- ⁸⁶ 例えば、村山修一『日本陰陽道史総説』塙書房、一九八一年の
おんみょうどう
「陰陽道とは、古代中国に起った陰陽五行説を中心とする思想とそれに基づく諸技術をさす」（四頁）といった記述や、「陰陽道の日本化」（一一二頁）「陰陽道の国風化」（一九〇頁）といった表現からは、中国において陰陽道が成立しており、それが日本にそのまま伝来した、と筆者が考えている、と読める。また、今枝二郎『道教―

- 中国と日本をむすぶ思想―』日本放送出版協会、二〇〇四年のように、最近の著作の中にも陰陽道について「陰陽道は中国から流伝したもので、文献も当然中国から伝えられたものが多いが、日本で撰せられた文献もある。」（二三六頁）と記述しているものもある。
- ⁸⁷ 山下克明（一九五二〜）『陰陽道の発見』日本放送出版協会、二〇一〇年。
- ⁸⁸ 鈴木一馨（一九六六〜）『陰陽道』講談社、二〇〇二年。
- ⁸⁹ 山下克明『陰陽道の発見』日本放送出版協会、二〇一〇年、一六三頁。
- ⁹⁰ 同右、一六三頁。
- ⁹¹ 鈴木一馨『陰陽道』講談社、二〇〇二年、七〇頁。
- ⁹² 一九二一〜
- ⁹³ 遠藤克己『近世陰陽道史の研究』新人物往来社、一九九四年。
- ⁹⁴ 村上重良『日本宗教事典』講談社、一九七八年、一六六頁。
- ⁹⁵ 同右、一六六頁。
- ⁹⁶ 同右、一六八頁。
- ⁹⁷ 同右、一六八頁。
- ⁹⁸ 同右、一六八頁。
- ⁹⁹ 同右、二四四頁。
- ¹⁰⁰ 一九三三〜
- ¹⁰¹ 一九〇六〜
- ¹⁰² 一九一四〜二〇一〇
- ¹⁰³ 一九一五〜一九七七
- ¹⁰⁴ 窪徳忠『中国宗教における受容・変容・行容』山川出版社、一九七九年、二七八頁。
- ¹⁰⁵ 下出積與『道教と日本人』講談社、一九七五年。

- ¹⁰⁶ 宮家準「修験道における調伏の論理」『慶応義塾大学大学院社会学研究紀要』六、一九六六年、二七～三七頁。
- ¹⁰⁷ 村上重良『日本宗教事典』講談社、一九七八年、四八～四九頁。
- ¹⁰⁸ 一九三四～
- ¹⁰⁹ 坂出祥伸『日本と道教文化』角川学芸出版、二〇一〇年。
- ¹¹⁰ 窪徳忠『庚申信仰の研究―日中宗教文化交渉史―』日本学術振興会、一九六一年、七七九～九九〇頁。

第二部 近世以前の日本における道教的呪術要素の受容と展開

第二章 日本における近世以前の道教的呪術要素の受容と展開

第一節 道教流入期の道教的呪術要素の展開について

第二節 日本の宗教世界観における道教的呪術要素の影響

第二章 日本における近世以前の道教的呪術要素の受容と展開

第一節 道教流入期の道教的呪術要素の展開について

本項では、近世以前の日本に見られる道教要素について、その流入期に見られる呪術的要素の受容の在り方について考察する。

日本において受容された中国道教的要素は多数あるが、その中で関心の中心とされたのは、呪術的なものであったと考えられる。

道教の呪術は、日本の宗教世界観に大きな影響を与えている。例えば、現在でも神社や仏教寺院で当たり前のように使用されている、お札や呪文はそれにあたる。

道教的呪術の受容

松田智弘は、『古代日本の道教受容と仙人』¹第一部古代日本道教受容史研究の序論で、外来文化の受容について、新しい概念を受け入れるときには在来の似通った概念を当てはめて理解する、当てはめられるものが無かったら模倣から始まって理解されるため、元にあつたものとは違うものが出来上がる可能性があり、受容文化の理解の仕方には受け入れる側の文化がある、と指摘している。そして、道教には仏教のように道士の渡来を証明する証拠がないため、道士たちによる（僧侶がやったような）体系だった布教活動が行われな

かったために、日本では受け入れた道教（要素）に対する理解が道教の教えのような「フィルター」を通さずに日本的に理解され日本化した可能性がある、と指摘している。²流入期の道教的呪術においても同様の解釈がなされたと考えられるだろう。

武光誠は、日本の古代王権が中国（大陸）の呪術に関心を示し積極的に取り込んだのは、王権の安定のため³である、として以下のように解説している。

古代国家が成長する間に、大陸から日本にさまざまな文化・技術がもたらされた。仏教の伝来に前後して、中国の占術や方術^{ほうじゆつ}なども伝わっている。古代の権力者たちはそれらを政権を支えるテクノロジーとして導入し、大陸系の呪術者たちを国家システムの中に組み込んでいく。⁴

また武光は、六世紀半ば頃について、中国文化が広く日本に受け入れられてくる頃であり、道教系呪術の日本化もこの頃に始まる、として、日本の行事として取り入れられた曲水の宴や重陽の節句といった、中国道教の宗教的行事を例に挙げている。⁵

先行研究の項でも挙げたように、中村璋八の整理⁶によると、日

本に伝播した道教の状況は以下のようなものである。

日本に伝播した道教は、初期には朝鮮半島・長江流域からの帰化人がもつてきた神仙思想や方術を主とする民間的なものである。その後、遣隋使・遣唐使と一緒に渡った学生、留学僧が、直接中国で道教のもとになる数術・方術を学び、さらに帰国の際に中国で成立していた道教経典を持ち帰った。後に、これらが混ざって受容され、日本古来の民俗信仰とも結びつき、時代とともに変容し、各階層の人がそれぞれの立場で消化していった、という。平安朝期の道教は遣唐使や留学生、留学僧の持ち帰った道教経典により、祭祀や年中行事、文学作品に影響を及ぼしたが、特に医学、薬学の分野への影響が大きかった、という。そして、鎌倉・室町期になると、遣唐使が廃止されたことにより、中国との交流の担い手が僧や武士層から民間移ったことで道教の影響は貴族層中心ではなくなり、また、道教よりも仏教文化導入の傾向が強まる、という。

下出積興は『道教と日本人』の中で、道教の呪術的要素が日本の宗教文化の中に取り込まれていく過程について、以下のように整理している。

中国において道教は主に宗教教団として整理されていく。しかし、宗教教団として整備されたもの以外の民間信仰が無くなってしまっ

たわけでは無い。そして、日本へ伝来したものは民間信仰の道教である。これは、四世紀後半から多くなる渡来人によって日本へ伝来し、七世紀からは大陸からの留学生や学問僧などを通して伝わった。これは、道観や道士・女冠の直接の関りから伝わったものでは無い、素人による伝達である。

下出は『道教と日本人』⁷において、現実肯定の理論というところは共通でも神祇信仰と道教には微妙な違いがあった、として以下のように分析している。

- ・道教も日本の神祇も現実肯定である
- ・日本の神は個としての人間の魂を対象にしない
- ・日本の神はほとんどが共同体の守護を本来の機能としている（祖先神や氏神は特にその傾向が強い）ため、個人の祈りの対象としての意味は二義的である

- ・これに対して、道教の祈りは、個が主な対象になる

- ・共同の祈りを中心とする神祇信仰の欠落に個人を祈りの対象とする現世利益の道教信仰が食い込んだ結果、仙女や浦嶋が神の中に習合されていくような神仙思想の受容態度が庶民のなかに生まれる

ちなみに下出は、仏教との関係についても以下のように分析している。個と言う点では仏教も同じだが、仏教は現世では無く、来世の浄土への転生を目指す、否定の論理展開から形成された宗教であ

る。しかし、仏教の中からも薬師如来や観音菩薩などへの現世利益を期待する信仰は一般庶民のあいだにはかなりの長期間にわたって広い流行をみせていた。よって、仏教でさえこうなのだから、神祇信仰と同様な基盤をもつ部分の多い道教がより強く民俗信仰のなかに溶け込んでいったのは当然である。そして、伝来当時の古代仏教は官大寺と山寺の仏教で、宮中や貴族社会より下には降りていかなかったものであり、この時の貴族や地方豪族などの俗人は、僧のもつ加持祈祷と呪験力に最大の関心を見せていた。これが、十世紀末以降に浄土信仰の流行が起ると、仏教は高僧と学僧の管理下から離れて、山から俗人の生活する里に下りて来る。その際の仲介者は「往生伝」だという。

「往生伝」は俗人の念仏で往生を遂げたものにあやかりたいとした信仰の書である。下出は、十世紀末の慶滋保胤の『日本往生極楽記』が最初で、十二世紀の院政期までさかんに創られ、以後江戸時代に至るまで現れないとされている。

下出は、道蔵の分類法はだいたい唐の時代までに完成した、として三洞部と、各洞を十二類、あわせて三十六類に分ける方法が普通である、として以下のように整理している。

洞とは玄妙に通達するという意味であり、洞真・洞玄・洞神の三部を三洞とし、その各々を十二類に分ける。

本分類（経典そのもの）

神符類（呪文とかお札に関係するもの）

玉訣類（経典の註釈関係のもの）

靈図類（教義の図解や画像関係のもの）

譜籙類（系譜や因縁のたぐい）

戒律類（各種の戒と規律）

威儀類（種々の儀式に関するもの）

方法類（各種の方術）

衆術類（服食や煉養などの術に関するもの）

記伝類（神仙の伝記や歴史のたぐい）

讃頌類（諸神をたたえる詩歌や偈）

表奏類（諸神への願文や祭文のたぐい）⁸

その上で下出は、日本の東洋学者中心に唐代以来の三洞・三十六分類にこだわらず、経典の内容そのものから五部門か四部門に分けるやり方がとられはじめている、として以下のように整理している。

・第一、哲学部門

道教の神学に属するものすべて、道家・陰陽五行・易など

・第二、伝記的部門

神仙や道士の伝記中心、系譜・詩集・語録のたぐいもここに入る

・第三、数術、方術中心部門

・第四、医術的部門

最も多いとされる

・第五、倫理的部門

中国民衆の道徳的生活に儒教より深く関る部門である

また、第二部門を独立させず、それぞれの内容によって他の部門に分属させるやり方をとる人もある、としている。

呪禁の解釈と発展および衰退

下出は、流传してきた呪術で、日本側が歓迎した道教の方術は禁呪と符籙が中心であるとしている。禁呪は、災いを避けたり長生きするために必要な禁忌、おまじないを指し、符籙は、禁呪を具体的にある物の形であらわしたもので、後のお守りやお札に当たるとしている。これらは人間の自己保全の本能にぴたり合致したため、道教の方術は日本においてもあちこちの文化にとけこんだのだという。下出によれば、各地の神社がお守りやお札を頒布するようになったのは鎌倉時代から目立つが、これは神社、寺院が道教の符籙を日本化し、利用したところから始まるものである。⁹

ちなみに護符については、坂内龍雄¹⁰も「護符」¹¹の中で道教に

由来するものとしている。

護符の起源は明かでないが、中国ともみられる。

仏教は道教から護符をならい、道教は仏教から施餓鬼をならったといわれている。道教は護符の宗教といわれるように、天、地、鬼神、星宿等沢山の護符を考案し、現世利益の撰災招福の標幟としている。¹²

日本における呪禁の展開についてであるが、下出は、道教の呪禁について、自己の生活と身体生命の安全を守るもの、自己防衛的なものであるとしている。

また、武光誠の説明では、呪禁師は「医療の呪術者」¹³である。

中国では、ある種の病気は悪鬼や魔物が体に入るために起こる
と考えられ、その害から身を守る持禁^{じきん}の法、与えられた害から
身を解き放つ解忤^{かいき}の法が行われる。¹⁴

また、持禁の法と解忤の法について以下のような解説がある。

持禁の法

呪禁師が杖や刀を持って呪文を唱え、気の動きを止めることによって、体内に入って病気を起こしている悪鬼や魔物、また、猛獣・毒虫・盗賊・外敵などの害を退散させ、さらには、自分の身体を固めて、湯・火・刀刃とうじんによって傷つけられない体になる法。陰陽道の身固めや修験道しゅげんどうの湯加持・火渡りなどと共通する呪術である。¹⁵

解忤の法

与えられた害から身体を解放し、また、人々が悪者にだまされて動かされることがないようにする法。¹⁶

大まかに言えば、呪禁とは、このような方法によって身を守ろう、とする呪術である。

下出積與は『神仙思想』¹⁷の中で、日本の古代における道教要素の受容について呪術に関する関心について以下のような指摘をしている。

ところで神仙思想や仙薬とその薬法、ならびにそれにもとづく養生法などは大いに世人に歓迎されたが、一方の道術符禁は、

時として左道とか鬼道とか呼ばれて恐れられ、公然と行うどころか、その疑いのあるものや符書を所持するというだけで罰せられるほど嚴重な弾圧を蒙った¹⁸

このような弾圧があつたのは、当時、道教の呪術が高く評価され、またこれを使用する者が多数存在したことを示している、と考えられる。そして、下出は続けて『続日本紀』や『類聚国史』の記述から「官僧の世界から道教的要素を峻別しようとする態度は、律令制を維持しようとする限り、終始変わらなかった」¹⁹としている。

下出は、中国道教において方術が重視される理由として、神仙は自然の理になつて生老病死を超越し、あらゆる自由と全能を獲得したものだから、自然の理にかなうことが、神仙になる基本条件であると考えられていた点から、人間が自然の理にかなうようにするのは難しく、困難な修行やむずかしい手続きがある、としてこれを道教の方術とした。そして、方術の目的は神仙になるための手段であるが、仙人になれなかった場合でも方術は一時的にでも神仙と同様の機能を手にするための手段になる、と考えられていた、と指摘する。

そして、下出は、方術について、第一に禁呪、第二に符籙を挙げ、

禁呪・符籙の威力を保証するものは元始天尊以下多くの道教の神々の加護であり、その神々への祈りを捧げる（斎醮）、祈祷の儀式（科儀）も必要で、これらも方術の一部門である、と言い、本来、願文を捧げて祈る儀式の主宰は道士であったことから、日本には道士が存在しないため、本来的な意味での斎醮・科儀は発展できなかった、と結論している。

方術については、高尾義政²⁰の考察もある。²¹そこで高尾は、方術を「方士雑技の術であり、神仙になることを目的として、焼丹、禁呪、祈禱等の諸術を求めること」²²と定義している。また、高尾は「方」という字源から方術について以下のように考察している。

「方」という字は、古くは方法、手段などを意味し、それは「法」、「術」、「道」、「数」などの字と共通の用法をもつとされる。

しかし、戦国時代末期頃より、この「方」という字には、医療・呪術的な意味あいが付加されてくる。²³

方が医療と同時に呪術をも意味している理由は、この当時にあつては、医療と巫呪、巫呪とは、同一な役割を果たしていたからであると推察される。中国古代にあつては、人間の生を害なうものである疾病災禍は、どれも悪しき精霊（悪鬼）の仕業と

され、この悪しき精霊を祓ったり、あるいは避けることが福を招き生を保つ唯一の手段とされていたのであり、呪術はまた医療でもあつたと考えられているのである。そして、このような呪術＝医療を司る者が巫であり、巫は人間生活百般にわたる禍招福をその任務としたのである。方士はその職掌として、鬼神の事に関わることが本来的なものであつたのであろう。²⁴

このように、古代中国の宗教的世界観においては、人間の身体・生命を損なう存在を操作することによって身体・生命の保全を図ることが可能である、と考えられていたため、鬼神のような超常的存在に関わる方術は医療と同様の技術のように用いられていた。そしてこのような方術の考え方は日本においても同様であつた。

下出積興は、日本における方術の展開として、中央の専門家養成機関には大学寮・陰陽寮・典薬寮の三種類があつたとして、その中の典薬寮の役割について以下のように整理している。

典薬寮の専門職務は、医・針・按摩・呪禁・薬園で、前者四つが直接病気の治療にあたる。呪禁が道教の方術に当たる部門である。ここには、呪禁師二人、呪禁博士一人、呪禁生六人の定員が官制化されている。

下出は、道教の方術の目的は消災度厄や延命などを中心とするものであり、そのために身体の安全と健康促進を目標にする典藥寮に採用された、と考察している。そしてここには、日本における宗教としての道教の信仰とは無関係にその技術だけを取り入れようとする態度が見える、と指摘している。

下出は、道教の呪禁について、人間の身体の若さを保ち、性命を長らえ、生活の安全を図るための方術である、と定義し、まじいや護符はそのために具体化された手段である、としている。

下出は、呪禁の本来の適用範囲として、自分や一族の安全幸福、自然の脅威から遁れ、動植物による災害の防止を図ることが想定されていたが、呪禁の威力が信じられるようになると、社会上や感情上自分に都合の悪いもの、対立者、敵対者に脅威を与える方向への展開も求められるようになった、としている。そして、下出は、大陸においてはこの方面への展開は日本の流入した時期には、すでに非常に顕著であったとし、典藥寮にとりいれられた呪禁という呼び名は、唐朝の大医署にならった呼び方だが、それ以外にも様々な呼び方があったとし、小道巫術・厭符・小厭小符・道士法・符造左道・左道・道術符禁・厭魅・蠱毒などを挙げ、厭魅・蠱毒といわれた場合のものが特に問題になる、と指摘している。それは、律では厭魅・

蠱毒は、人を憎悪して行うものとされていたため、これを行うのは殺人と同等の悪事であり、絞首刑、軽くても徒二年の刑にされているためである。下出は、これについて、律は中国の唐のものをそのまま持つて来たものであるため、律の条文にあるからといって、日本でも奈良時代の当初からそういったことが行われていたといった、日本の実情を反映していると考ええることは出来ない点は注意だが、当初から呪禁には消災度厄や治病と厭魅・蠱毒の両面があったと考えられていたということは明瞭に示している、と結論している。

下出は、日本で典藥寮に呪禁があったのは、真似をした唐の制度で太医陵の呪禁があったからで、呪禁を良く理解して採用したというものではない、よって無条件に呪禁に治病方としての効果を期待し、呪禁を治病と予防に効果のある方術と理解していたため、当初は無批判に近く盲目的に呪禁が設置されていたが、留学僧や留学生によつて次第に本来の意味が理解されてくると、典藥寮に呪禁が置かれていることの矛盾を覚えるようになったのではないか、と推測している。

下出は、呪禁の方向が典藥寮の目指すものと背反する者を含むということがだんだん露呈していった結果、呪禁が排除されることになるのである、と指摘している。

その代表的な例は左道によつて国家転覆を謀ったとされる長屋王

事件と、天平元年四月の聖武天皇の勅である。

『続日本紀』が伝える天平元年（七二九）四月の聖武天皇の勅に関する通説として、勅に養老元年（七一七）四月に、僧尼の非行を四か条にわたって禁断するために発せられた詔と重要な関連があるという点を理由に、山林仏教徒に多い私度僧に対して、特に行基の集団に対する弾圧を目的にした禁令とされているのに対して、下出は、立法の趣旨は行基と私度僧に限定されるものではない、と指摘する。その理由として下出は以下のようなものを挙げている。

・ 勅の適用対象が、「天下の百姓」⇨一般庶民と「内外文武の百官」⇨官人層すべてで僧侶限定ではないこと

・ 俗人に対しての禁止ということは、必ずしも仏法に基づく呪術の禁令ではないということ

・ 具体的な例として厭魅呪詛、書符の封印、合薬造毒などがあり、これらはどれも道教のものであり医方であるということ

・ 「異端を学習し幻術を蓄積」する⇨厭魅・蠱毒・造符などの道教の呪術の学習修練を指すということ

・ 所持禁止の「その妖詛の書」⇨道教の専門書を指すということ

下出は、これらの理由から、聖武天皇の勅は、厭魅・蠱毒への呪禁の展開を弾圧する方針の宣明というのが眼目であると、指摘し、これは、僧尼社会といった狭い範囲で考えているのではなくて、広

く律令体制の秩序維持と言う基点から發送されている勅である、と結論している。そして下出は、注目する点として勅の時期を挙げており、勅の真の目標は、勅が出される二か月前に起った長屋王事件を絶好の好機として、呪禁そのものの排斥方針を表面化させることであつた、と結論している。

また、下出は、同様の意図をもって発せられた勅として宝亀十一年（七八〇）の暮に光仁天皇が発した勅を挙げている。

奈良時代最末年の宝亀十一年の暮、光仁天皇が京中に発した勅として『類聚三代格』の記述から、百姓が巫覡に行事を要求し、淫祇を喜ぶものがそこに溢れている、とある。下出は、喜んだ百姓は、現世利益のために歓迎していて、厭魅を目的にしていないが、当局側はそれらを妖妄と断じ、やがて厭魅に転化すると警戒したため、これを嚴重に禁断とした、としている。

下出は、宝亀十一年の勅は、厭魅にかこつけて、呪禁そのものを排除しようとする意図が明らかに見える、としており、この勅からは貴族層や官人層にも、これらの道術を喜ぶものが多かったと分かる記述があるとし、この頃までは、厭魅蠱毒を除く呪禁は非合法ではなかったようであるが、これ勅以降は全面禁止になった、と結論している。そして下出は、典藥寮の呪禁師をはじめとする関係職が官制上から削除されたのは、この勅發布からであり、宝亀十一年を

境として、呪禁そのものが非合法の存在になった、と分析している。下出はこのような政策の的となった結果、呪禁というものは、全体的に地下に潜らざるを得なくなったため、必然的に民間信仰との結合を深めることとなり、大社寺に象徴される体制宗教とは相対立し、支配層からは邪信とされる宗教基盤を構成する要素になるといった方向に向かい、再び歴史の表に現れることになる鎌倉時代以降には、修験道という新しい装いに包まれた形で浮上することとなったため、民衆道教や呪禁とかという名前では形容できないものになっていた、と結論付けている。

まとめ

近世以前の日本において期待される呪術の効能とは、神聖な存在との交信・交流によってその恩恵を受けること、神聖な存在や超常的存在の力を借りることで利益を得ること、鬼神のような超常的存在を縛り、または自在に使役すること、これらの力を利用すること、を求める・期待するものである。道教流入期の日本では、道教の呪術的要素についてこのような点が期待されていたものと考えられる。次項では、主に陰陽道や修験道の呪術の中に取り込まれた、中国道教の呪術のこのような点に着目して、『抱朴子』の記述などから陰陽道や修験道の具体的な呪術の効果・期待される効能について考察

する。

第二節 日本の宗教世界観における道教的呪術要素の影響

本項では、日本の宗教世界観における道教的呪術要素の影響について、主に陰陽道と修験道の呪術を例に考察する。

道教的呪術の「システム」あるいは理屈、もしくは約束事について、鈴木健郎²⁵⁾による以下のような簡単なまとめがある。

道教の世界観では、一般に、神仙や真人や鬼神は、具体的な形状と名前を有する実在であり、それらの存在が住む世界は空間的構造と階層的序列を成しているということである。「氣」は無形の流動体として存在するが、凝集して形を有する実体ともなるものであり、体内や天界の神々の「存思」は、現代的な意味での心理的イメージの操作ではなく、「氣」としての実体性をもたう実践として認識されていると見なければならぬ。東晋の末期に作成されたと考えられる道教經典『女青鬼律』では、膨大な数の「鬼」について、その具体的な外形や害悪とともにそれぞれの姓名が記され、「鬼」の姓名を知ることによってこれを制することができるとしている。こうした生々しく具体的な鬼神の

存在は、厳しい自然や社会の環境の中で恐怖や不安や無力感とともに生きていた人たちの意識と関係していると考えられ、多くの現代人の感覚とはかなりの懸隔があるように思える。しかし、当時の文脈に沿って考えてみるならば、『女青鬼律』などの經典は、正体不明の鬼神や魍魎魍魎の脅威におののいていた人々に対して、大量の「鬼」を具体的に分類しその姓名（＝隠された正体）を明るみに出してそれを制する方法を提供したという意味で、洗練された合理的な手段であった可能性も高い。

26

道教的呪術は、このような「システム」によって鬼神のような超常的存在を制御・使役できる、と考えるものである。日本の宗教的世界観は、このような道教世界観によって生まれた「システム」を自身の世界観に組み込んで展開している。本項では、陰陽道や修験道の呪術にこの「システム」がどのように解釈・理解されて取入れられて運用されていたのか、考察する。

陰陽道への展開

陰陽道は中国道教を始めとする様々な思想の影響を受けて展開したものである。その中では中国道教の呪術も多く取り込まれている。

武光誠は日本の呪術の発展は、陰陽道を中心に発展したと考えており、「陰陽道は日本文化の底流をなす」²⁷としている。

日本の呪術の流れを見ると、アニミズムに立つ呪術の時代から、^{いんようぎよう}陰陽五行説の呪術の時代を経て、近代科学のもとで呪術が非合理とされた時代に至る流れがある。この中で陰陽五行説は、日本ではさまざまな宗教と結びついて、政治に大きな影響を与えてきた。²⁸

陰陽五行思想は六世紀に日本に入ったが、日本では^{せんじゆつ}占術・呪術に応用された部分が最も重視された。やがて道教の呪術と融合して、日本独自のきわめてミステリアスな陰陽道がつけられていく。陰陽道が最も発展した平安時代にはセーマン、ドーマンという日本独自の呪符^{じゆふ}も考案されている。²⁹

奈良時代に入ると、陰陽五行説を学び、呪術を身につけた僧侶が現れた。しかし、その頃の仏教界の主流は学問仏教にあった。仏教呪術が本格化するののは、平安時代初めに^{くわかい}空海が密教を取り入れたのちのことになる。

密教呪術は、^{しんこん}真言宗と^{てんだい}天台宗で広く行われた。そして、平安後

期には宮廷の陰陽学者が密教の一部を取り入れて、中国の経験科学としての陰陽五行説を、元のものと全く異なる日本風の呪的陰陽道に変えた。³⁰

陰陽道ができたことをきっかけに、日本の呪術はさまざまな広がりを見せた。仏教、民間信仰、陰陽道を合わせた山岳信仰の場で修験道しゅげんどうが生まれた。そして、修験道を身につけた山伏やまぶしの全国的活躍が始まった。³¹

武光は、仏僧の用いる呪術もその大元になるのは陰陽道で用いられる呪術である、としてその影響力の強さを指摘している。

『道教と日本人』では、陰陽道の発展について、陰陽道の通説として、古代中国の陰陽五行説にもとづく俗信で、最初から陰陽道の形で伝わってきた、というのは間違いであるとして以下のように整理している。

・中国では陰陽思想や陰陽五行説は、道教や儒教を構成する要素になって、それ自身の独自展開はなかったため、陰陽家というものは一時的には存在していたが、最終的には思想としての陰陽思想は存続しても、陰陽道という具体的な形での発展はなかった

・中国で陰陽五行説を母胎に形成された方術を使う専門職は、のちに日本の官制に典藥寮と陰陽寮として組み込まれた

・典藥寮と陰陽寮は起源を同じくする存在であるが、日本では、呪禁は人間の身体に関する理法を究めて処置するもの、陰陽は自然界の理法だけでなく、人体をめぐる外界についても最高の理法でそれらに対処する道という解釈があったため、別々の専門部所になった

・陰陽師以下の専門職のあつかう方術は、六世紀初頭までには伝来しており、どれも新技術、最も進んだ実用の学として重視され発展を期待されていた

・呪禁の理解が進み、典藥寮に対する矛盾が顕になると、もともと起源を同じくする陰陽寮の方術との区別が曖昧になって行く

・厭魅方面への呪禁の異常な発展により、奈良末期の典藥寮の呪禁弾圧が起り職の官制からこれが消滅する

・厭魅は地下へ

・呪禁の厭魅ではない面Ⅱ自己防衛的性格の方術の行方について方術は専門家を必要とするが、呪禁師が無くなったため、必然的に陰陽寮の陰陽師以下が引き受けざるを得なくなるⅡ陰陽寮の学問と方術が呪禁の厭魅ではない面を活かすことになる

・結果、平安時代以降、陰陽寮の方術の内容が、天文暦数より、人体の保全を図るような性質の呪術的なものが急激に増えていった

下出は、このような展開から、陰陽寮に陰陽道の成立を促進し、大陸には見られない独自の展開をさせた原動力は、奈良時代まで栄えていた典藥寮の呪禁である、と考察し、大陸の禹歩の法を、平安時代になってからあらためて反問と言い直し、それを陰陽寮固有のものであるようにいったことはこれを良く物語っている、と禹歩の例を実例として挙げ、陰陽寮の方術が、奈良末期から平安時代にかけて陰陽道として成立し、日本人の生活に定着したのは、日本独自の展開である、と結論している。

陰陽道の展開については、高尾義政も以下のようにまとめている。

日本に於ける陰陽道は、平安時代中期に、貴族社会を中心に甚だしく盛行したと考えられている。この時期以後、即ち、呪術的、宗教的性格を具えたものを、俗に陰陽道と我々は言っている。

この陰陽道の源流が古代中国社会の、陰陽五行説と、これに基づく種々の方術にあったことは周知の事実である。これらのものが、六世紀の初め、わが国に渡来したのである。そして、陰陽寮の成立とともに、中務省所属の職掌として、国家の保護のもとに、積極的に移入されてきた。当初、帰化人の手にあつた

これらの職も、後に平安時代になると、日本人によって引き継がれるようになった。これは原典の加筆訓点の成果による、漢文読解力の大幅な増進も大きく貢献したものと思われる。そして、賀茂家、安倍家を中心として、この陰陽道は積極的に、神道や仏教と融合しながら、展開していったのである。³²

そして高尾は、平安期中期に以下の四点によって日本独自の陰陽道は成立した、とする。

- 一、呪禁の包括。
- 二、日本独自の陰陽道書の制作。
- 三、陰陽道祭の整備。
- 四、禁忌と物怪の強調。³³

・禹歩／反問の例

陰陽道を代表するような呪術は多数存在するが、本項では道教的呪術の影響が分かり易いであろう呪術として、反問（禹歩）を取りあげて考察したい。

田中勝裕は「反問と地戸呪―若杉家文書『小反問并護身法』の解説から―」³⁴の中で反問について以下のように簡単にまとめている。

反閉とは陰陽道で用いられた作法の一つで、中国の遁甲式占に従属する祭法である『隋書』経籍志「玉女反閉局法」、『宋史』芸文志の「遁甲玉女返閉局」などを典拠とする。反閉は返閉・反閉・反敗・反倍などと表記されることもあり、後に陰陽道だけでなく密教や修験道、さらには芸能の世界へと広がりを見せる作法である。³⁵

田中は、禹歩と陰陽道の反閉との関りについて折口信夫・藤野岩友・小坂眞二・村山修一・酒井忠夫・八木意知男・斎藤英喜・繁田信一の先行研究を挙げ、地戸呪に注目した考察を行っている。

田中は、天門地戸について松村巧の以下のようなまとめから、神仙術、特に遁甲方術の天門地戸の概念に注目している。

(一)道家哲学の場合…修道の極みにおいて参入すべき「道」の世界。

(二)天に対する宗教意識…中国西北の崑崙山の上空にあるとされる天界への入り口。

(三)天文学…二十八宿のうち、角宿。

(四)漢代の自然学…天地の気の循環を説明する概念としての天

門。その対概念として初めて地戸が成立。このとき、天門は西北に位置し、地戸は東南に位置する。

(五)神仙術…特に遁甲と服気における要素。

(六)六朝期道教…天界と冥界。ただし冥界が地獄説として発展すると、地戸の概念の意義は失われていった。³⁶

田中は、中国のものを「反閉局法」、陰陽道のものを「反閉」と呼んでいる。田中は、松村巧が『抱朴子』登涉篇と『秘蔵通玄変化六陰洞微遁甲真經』遁甲神經出処序の記述から、遁甲における天門地戸が、現実世界から他の境界に身を隠す意味があった分析していることを挙げ、反閉局法の呪法にどのような効果が期待されていたものであったのか、という点について以下のようにまとめている。

反閉局法とは、一切の吉事吉方がない場合に行う法であり、それは言い換えれば凶事凶方しかない状態から遁れるための法と言えるだろう。『抱朴子』の「百邪虎狼毒虫盜賊不敢近人」という記述も、凶事(百邪・虎狼・毒虫・盜賊)を近づけない＝凶事から遁れるということを表していると思われる。反閉局法に見られる避けるべき凶事は盜賊や鬼魅、百惡鬼賊などで、猛獸や毒虫は除かれているものの、ほぼ同じと言えよう。

以上のことをまとめると、反閉局法という法は、遁甲式占に由来する作法であり、そして危難から逃れる法であることから、『抱朴子』の記述をさらに発展させたものと言えるだろう。³⁷

また、田中は、『太上六壬明鑑符陰経』『玉女反閉局』、『武備志』『釈玉女返閉局法』の記述からそのやり方について、以下のようにまとめている。

- (Ⅰ)法を行うに際し室内では六尺、庭では六歩、野外では六十歩の場所を確保する。
- (Ⅱ)左手に一尺二寸の筭を六本持ち、右手に刀を持つ。旺方に向かつて旺気を吸い、叩齒を十二回行い、旺方に背を向けて表奏する。
- (Ⅲ)地に局を作成する。中央に北斗を書き、その周囲に左回りで十二神・八干(戊己を除く十干)・四維(乾・艮・巽・坤)を配する。これは刀で書くが、ない場合は指で書く。
- (Ⅳ)甲日には甲方から、乙日には乙方から入局する。ただし、戊日には乾から、己日には坤から入る。
- (Ⅴ)四方神を勧請する。
- (Ⅵ)筭を用いて天門・地戸を成する。このとき、一定の法則と

呪がある。

- (Ⅶ)等を手にして呪を唱える。
- (Ⅷ)玉女の名を呼び、呪を唱える。
- (Ⅸ)呪を唱えながら、北斗七星に二星を加えた九星を踏む。
- (Ⅹ)刀で地に四縦五横図を描く。³⁸

そして田中は方位や干支に関して厳格な決まりがある、と指摘している。また、田中は『太上六壬明鑑符陰経』『玉女反閉局』と『武備志』『釈玉女返閉局法』にある呪の記述から、天門・地戸の反閉局法の役割について以下のように分析している。

「反閉局法」では「出天門入地戸」あるいは「出地戸入天門」し、呪の内容を入れ替えることによって、吉事吉方がない場合の出行・上官などを訪問する・陣に入り掩捕するときの三種にその目的を変えることができるのである。言わば、この部分が「反閉局法」の目的を決定していると言えるだろう。³⁹

以上のことをまとめると、「反閉局法」において天門地戸は不可欠な概念であり、法を実践するにあたって、厳格な法則に基づいて用いられる要素である。また、この天門・地戸にかかわ

る呪を変更することで、法の目的を三種に変えることができるという、非常に重要な役割を果たす要素であることがわかる。

40

また、陰陽道の反閉について、田中は小坂眞二の、『小反閉作法』の記述から、陰陽道の反閉は中国の反閉がそのまま継承されているのではなく、雑密などの影響があるという指摘を挙げて、「反閉局法」と『小反閉作法』を比較している。田中は、勧請する神格の違いや反閉局を描くかどうか、筭の使用の有無を挙げるが、特に呪の内容の差に注目し、『小反閉作法』の地戸呪の内容はほとんど呪詛と言ってもよく、ここまで攻撃的な呪が他にない、と指摘し、以下のような推測を述べている。

つまり、地戸呪の目的とは、これら自らに対して攻めてくる者、あるいは敵となる者が必要な何かであったのではないだろうか。地戸呪を整理すると次のようになる。

- (i) 追ってくる者…遠ざける
- (ii) 車で来る者…両軸を折る
- (iii) 騎馬で来る者…目を暗くさせる
- (iv) 徒歩で来る者…足を腫らせる

(v) 挙丘ハする者…自滅させる

(vi) 敵…明星、北斗が却する⁴¹

一つの可能性として、ここに見える地戸呪こそが、反閉の主目的である「閉気の反転」を起こす、あるいは起こし始めている場面ではないかということが挙げられる。

自らに向ってくる者や「敵」という表現で閉塞された状況を設定し、それを反すること、その閉塞された状況を覆っていくのではないだろうか。⁴²

そうであるなら、地戸呪とは『小反閉作法』において非常に重要な位置を占める要素であると言える。そしてそうであるからこそ、この部分の呪の内容を変更することによって、反閉の目的を変更させることができたのではないだろうか。⁴³

『小反閉作法』の天門呪・地戸呪を解説してきたが、そこから導き出されることは、典拠である「反閉局法」が十干十二支などの方位・時間などに非常に厳格なものであるのに対し、『小反閉作法』においてはそれほど重要視していない点が挙げられる。

典拠である「反閉局法」は通甲式占に基づいて行う法であり、後に六壬式占の要素も取り入れたのにもかかわらず、『小反閉作法』の呪の内容からはそれらを思わせる文言はわずかなものである。⁴⁴

また、田中は反閉の持つ護身という役割に関する部分についても、反閉が用いられる場面について、「反閉局法」の用途からでは、陰陽道祭があるのが説明がつかない、と指摘し、そこで反閉が行われることから、「反閉局法」は陣に入る際に行われる例から、護身法としての側面もあるとしている。田中は、これを以て陰陽道の反閉でも、呪詛・靈氣を打開するべき閉氣として設定したのではないか、と推測している。

さらに田中は、護身に反閉が応用される点について、密教の呪詛返し之法にも反閉が用いられる点を挙げ、反閉の呪詛返しのような機能に関する根拠の補強としている。

また、密教側の呪詛返し之法として六字河臨法が挙げられるが、これに関して『阿娑縛抄』には申臣祓を読む間に大奴佐を振りながら唱える呪があるとされるが、それは『小反閉作法』の禹歩立留呪を一部省略した形のものである。一方、『覚禪鈔』の六

字経法にはそのような記述は見えないが、六字天が結ぶ輪印は陰陽反閉印という別名があるという記述がある。このように、呪詛を返却するに際して反閉が関係するのは、呪詛返却の機能の一部を担うことを期待されたと見ることができだろう。その理由が、地戸呪に見られるような呪詛にも護身法にも読める側面にあったのではないだろうか。⁴⁵

地戸呪の内容から、反閉の目的である「閉塞された状況の打破」はここで行われる、あるいはここから始まっているのではないかという可能性が浮上した。また、反閉は貴人の出行に際しての邪気払いとされてきたが、地戸呪の内容から呪詛などから身を守る、あるいはそれを返却しているというような要素が見え、単なる移動前の露払いの呪術とは言えない点が見える。この点から、移動に際して行われるはずの反閉が一部の陰陽道祭、特に呪詛祭・荒神祭・六道靈氣祭などの祓いの儀礼で用いられたのではないかと思われる。そして、このことが反閉が呪詛などからの護身法の一つとしての機能を期待され、理解されていた原因なのではないだろうか。

あるいは一つの可能性ではあるが、呪詛・荒神・靈氣などを返すべき場所に無事に送り返し、それらが帰ってくるのではない

ようにするために、移動に関する作法である反閑が用いられたのかもしれない。そして本来はそのように受容されていたものが、護身法として見られるようになったと考えることもできる。

46

以上のような田中の考察からは、好ましくない事象を「閉塞」と捉え、これを打開するものが反閑であり、これによって反閑を護身の呪法とする、というように理解できる。

護身との関係については、深澤暉⁴⁷の「禹歩・反閑から身固めへ——日本陰陽道展開の一端として——」⁴⁸もある。深澤は、中国における禹歩について、旅の安全祈願・病気の治療法・入山術・魔除けと定義する。深澤は、雲夢睡虎地秦墓竹簡「日書」、馬王堆漢墓『五十二病方』、『抱朴子』仙藥篇・登涉篇といった史料の記述から、中国において禹歩が、主に旅の安全祈願や病気の治療法、または入山術や魔除けのための歩行法に用いられていた、と整理している。深澤は、それに対して、日本の禹歩（反閑）について、江戸期の『貞丈雑記』と『禹歩僊決』の記述を引いて以下のように定義する。

『貞丈雑記』では反閑の足取りが、『抱朴子』仙藥篇と異なる点から、『貞丈雑記』での理解としては、悪い方角へ移動する際の護身法ということであろう」⁴⁹ということ、『禹歩僊決』の説明のされ

方から特徴的な点として、禹歩の歩数を、自然と感応する数字であると説明し、禹歩が既済の卦の模写であるという『抱朴子』登涉篇の考えから、禹歩の歩数から十八という数字を導き出せる、とする点から、深澤は、禹歩の目的としては、日本においては中国とは異なっており、禹歩は邪気を祓う護身法である、と結論している。そして、深澤は、日本における反閑という呪術の展開は、陰陽道を媒介に身固めというものに進展して行く、としている。

平安時代において、邪気祓い・護身法として定着していく反閑は、陰陽道の展開に従って、陰陽師の占有するところとなった。呪術的な行為を陰陽師が担っていくという、平安時代の陰陽道における一つの特徴が示されていると考えられる。⁵⁰

平安時代における反閑は、陰陽師の担う呪術行為であり、その目的は邪気祓い・護身法に特化されたものであった。後世になると、この反閑に新たな意味付けがされていくことを確認できる。それが、身固めである。⁵¹

深澤は、滋野井公麗の『禁秘御抄階梯』を引いて、江戸期には、反閑・禹歩・身固はほぼ同義に扱われていたと指摘している。

つまり、反閑から派生、もしくは発展したものが、身固めの呪法ではないかと考えられる。反閑は地面を踏み固めて邪気を祓うものであり、身固めは対象者の体を強く抱くことで邪気を取り除こうとするものである。両者の行為には、何かを固めて邪気を祓うという共通点が見出せるのである。日本に受容された禹歩は、身固めという新たな呪法として応用され、独自の展開を遂げていったと考えられる。⁵²

そして、中国の禹歩と陰陽道の反閑との差異について、以下のよう整理している。

日本との相違点としては、まず主催者の相違が指摘できた。中国での禹歩は、旅人あるいは患者本人が行うものであった。対して、日本においては、陰陽師が先導し、対象者は陰陽師の足跡をなぞっていくことで呪術を完成させていた。対象者は受身に徹することになるのである。こうして、反閑（禹歩）は、陰陽師の行なう呪術作法として占有化されていた。

もう一つの相違点としては、目的の限定化が挙げられる。中国では病の治療法や入山術としても禹歩が行われていたが、この

ことは日本に受容されなかったようである。日本では、旅の安全祈願や新居などへの引越しに際して行なわれる邪気祓い・護身法に徹していったのである。さらに、新たな展開として、身固めという呪術作法が見出せた。身固めは人体に対する邪気祓いであり、反閑（禹歩）の応用であると考えられる。⁵³

このように深澤は、反閑の護身という側面について着目し、身固めという人体の保護という展開を重視している。

護身という反閑の側面に関する考察としては、反閑の呪法がもたらす「安定」という側面から考察した、高野暁子⁵⁴の「天・地・人の技法―反閑からみる生の安定―」⁵⁵もある。高野の反閑についての定義は以下のようなものである。

反閑とは、中国に起源を持ち、邪気を払って身を守る効果があるとされている。主として陰陽師が行っていたが、修験道や芸能にも取り入れられ、日本独自の展開をみせてきた。⁵⁶

高野は、反閑について「変化それ自体を極力避け、安定を保とうとする方向」⁵⁷がある、としている。

高野は、反閑に期待される効果から、移徙法と出行儀礼に注目し、

反閑に期待される安定という効果について、以下のように考察している。

今この場から先のかの場へと移動するときに、反閑が行われたのである。こうした、生涯のなかで幾度か訪れる場面に呪的技法が用いられたということは、移動が当時の一定の人々にとって重要な意味を持ち、しかもそれを平穩無事に乗り切ることが彼らの生活上の課題だったのではないかという予測が立つ。

58

崇られるというのは、生が不安定になる状態であり、したがってそのような不安定な状態を避けるために何らかの方法が必要となっていく。災いを基軸にしてみれば、変化や変革は決して好ましいものではなく、むしろそれを積極的に回避して安定を実現しなければならない。こうした災因観を背景にして反閑は行われ始めた。崇りが日常にあふれているからこそ、この呪的技法の役割は重要性を持つ。⁵⁹

さらに具体的な反閑の効果について、高野は『小反閑作法并護身法』の記述から以下のように解説している。

・反閑の全体像は、「神格の勧請や呪言、あるいは刀や身体を用いた呪術によって、この技法が構成されている」。⁶⁰

・反閑の具体的な効用は、「術者を守護するとともに、術者が対峙する局面に働きかける役割を担っていた」。⁶¹

そして、高野は、反閑の効用を考える上でこの作法の中にある、禹歩に注目し、以下のように考察している。

元々反閑とは独立した形で成立した特殊な技法で、中国では旅の安全祈願や病の治療、入山術として用いられた。主として巫術や医術としてその効果が認められたが、北斗七星への信仰に基づいて反閑と結びつき、それが陰陽道のなかで取り入れられ整えられていったと推定されている。⁶²

この上で高野は、反閑の足を使った技法という点に注目し、ここに日本の理解があると見ている。

陰陽道の禹歩は、足を左・右・左、右・左・右、左・右・左というように進め、一足ごとに天逢・天衡・天内・天輔・天禽・天心・天柱・天英・天任の九星が当てはめられている。この足捌きと星の関係については、足を踏むことで星神を勧請すると

いう捉え方があり、九足歩いた足跡が北斗七星の形に結びつくという考えもできるのだが、いずれにせよ、星が足によって現れているところにその特質があると解してよい。このことは、天の原理が術者の足によって大地に印されるということを意味する。陰陽道において重要な位置を占める夜空の星々が、術者の身体を介して大地に表されるのである。ここに、天・地・人が一体化する原理を見出すことができるだろう。⁶³

高野は、反閉を行う術者の歩法によって「天」と「地」を繋ぐことで反閉の呪法が完成する仕組みである、と考えている。

一連の反閉の流れを辿ると、禹歩はその終わりのほう、既に術者の周囲が神格によって守護され、術者を襲う対象に呪言がかけられた後に行われていることがわかる。禹歩する術者の身体は、このとき、あらゆる脅威から守られているような状態になっているのであり、禹歩による天・地・人の一体化は、こうした術者が行うからこそ大いなる効力を発揮するのだと解される。

64

反閉は災いを回避できる術者と天の原理と術者が位置する大地

との一体化によって、効力を高める性質を持つ。そして、その効力に依拠して貴人も技法のなかに入っていくのである。反閉は、天・地・人の一体化を術者自身の行為によって表してもせる技法に他ならない。⁶⁵

また、高野は反閉の効用に以下のような特質があるとされていた、として以下の点に注目している。

この技法をめぐる人々の考えによれば、それは既存の秩序を人の都合に即して全く作り変えてしまうものではなかった。反閉は、人が移動しなければならぬときに災いに遭わないよう、一時的に特異な状態を表出される技法であって、決して持続するものではなく、またそこには、月日の流れに抗うことや移動先に潜む神々の生滅を狙うという発想もなかった。⁶⁶

反閉は、既存の秩序そのものをつくり直すというよりも、むしろ術者が行為するまさにその時にだけ、安全な場を生み出すことができる技法として行われた。本来なら不安定な状況であるところに、わずかな防御部分を表出されることが、その眼目なのである。反閉は、災いという変化に極力遭遇しないための方

途だと言える。⁶⁷

高野によれば、陰陽度における反問に期待される効果とは、一時的かつ一定範囲内の安定、ということになる。

修験道への展開

日本の修験道は、在来の山岳信仰や神祇信仰、外来の仏教、道教が習合してできた大衆的な宗教とされ、呪験に対する期待によって民間に浸透したものである。外来の影響としては仏教、特に密教のものが注目されているが、修験道には道教の要素も強く影響を与えている。窪徳忠によれば、道教と類似した点が多くある修験道は「日本の道教」⁶⁸と呼べる、とするほどである。

しかし、日本では道教の中心的思想である「神仙」という存在に対する解釈が中国とは異なっている。日本において仙人は度々僧と同一視される。これは、山中で修業する者を仙人として混同したためである。日本において主に仙人視されるのは修験道の修験者・行者・山伏といったものであった。

修験道においては、このような修行者に対して民衆の現世利益への期待がある。

重松明久⁶⁹は、役小角と泰澄の伝承から修験道形成における仏教

と道教の関りについて、泰澄に新羅系の神仙思想と法華経・雑密系仏教との関連、役小角に百済由来の道教思想と金剛藏菩薩に代表される華嚴系密教との関係があると指摘している。また、重松は、修験道への道教の影響について、「九字」「符」「辟穀」を挙げている。重松は、九字や符は修験道において『抱朴子』に由来するものと認識されていた、としている。そして、辟穀についても、『釈署』や『伝記』の記述から修験行者が辟穀（穀物を食べない修行）を行っていたことを、道教の神仙道における辟穀術の影響であるとし、辟穀は修験道においても基本的な修行法として知られる十種修行にもある、として道教的な修行に由来すると考察している。また、重松は修験道における荒神信仰についても、荒神は竈神であるため、中国道教において竈神が庚申の日に天に昇り人の罪を司命に報告する神とされている点を挙げ、道教の影響を指摘している。⁷⁰

村上俊雄は『修験道の発達』⁷¹の中で修験道について以下のように定義する。

修験道と言へば、すぐ靈驗不可思議な、而も恐怖と怪異を伴つたその呪術宗教的信仰を思ひ出す。民間にそれが受け入れられたのはこのためであり、修験山伏の徒の活動も呪師又は巫者としてのそれであつた。⁷²

このような点については、宮家準も「修験道における調伏の論理」

⁷³の中で同様に定期している。

修験道は山岳で修行をつむことによって超自然的な力をえ、その力を用いて呪術宗教的な活動を行うことによって、庶民の現実生活から生じる悩みの究極的解決をはかることを目的とする

宗教⁷⁴

また、修験道の修行者である山伏についても村山修一が『山伏の歴史』⁷⁵の中で以下のように定義している。

一体山伏とは修験行者ともいい、修験道に入って行法を練る者で、つねに山岳を跋涉苦行し超人的な法力をたくわえるのを目的とする。⁷⁶

さらに、村山は江戸末期の『木葉衣』から山伏について「山伏ト書ハ借字ニシテ臥ノ義ナリ、山臥トモ書クト見ユ、……称ナリ」とあるのを引いて、江戸期における山伏の定義についても山中で修行する者とされていた点を示している。そして、村山はその山伏に対

する期待について以下のように結論している。

山伏の広範な活動は、世俗世界との間に様々の関係をつくり出して行つたのである。例えば山深く人界を絶した幽境に超人的修練を積んだ山伏に対する世間の畏敬と信頼は、法力による俗界の諸問題解決への期待となった。疾病流行や様々の天変地変のごときには、貴賤の上下を問わず山伏の法力が最も頼まれたのであった。⁷⁷

山伏のこのような呪術的存在であることが期待されるという点について、和歌森太郎も『山岳宗教の成立と展開』⁷⁸の「総説 山岳信仰の起源と歴史的展開」の中で以下のように解説している。

山臥（山伏）といわれる、仏僧でも神主でもない、独自のスタイルで山々を抖擻し、読経、念誦、加持祈禱から陰陽道的な呪法までをも行なうことで檀那を獲得したものが、中世以来著しい存在となる。それとともに、役小角は役行者の名でひろまり、各地方の山臥らによつての理想的祖師となった。⁷⁹

村上俊雄も『修験道の発達』⁸⁰の中で山伏の性質について以下の

ように解説している。

貴族の依頼を受けて祈禱に従った山伏は室町時代以降いよく定着して一種の師檀關係を結んだが、更に徳川時代に入ると民衆に接觸して、現世利益的實利主義の風潮に投じ、地盤を獲得した。彼等が民間に喰ひ入る場合には二つの方法があった。その一は、山嶽登拜、神社參拜の先達をつとめ、道者を引率して名山靈場を參詣するにいたったことである。その二は參詣者の手引丈ではなく、諸名山や靈場の功德を種に、その護符を配付することによつて民衆の治病や除災の途に努めたことである。⁸¹

このように修験道やその修行者は呪術を強く重視するものであるが、修験道におけるこのような呪術の重視について、和歌森太郎⁸²は『山岳宗教の成立と展開』で、原始信仰には神信仰と呪術信仰があったとし、山岳信仰では、山の神を想念してそれが生じるのは同じだが、一方は直接に神との合一を求める信仰、他方では呪術を介入させる行為への合一を求める信仰になった⁸³として、以下のよう

に述べている。

山にこもりかつその山の主ともなる神靈を絶対者と仰いで、そ

れへの合一を求める態度であるといえる。ところが一方では、人生や生活を不安にならしめる根源としての有力な神靈も山に

いると見られた。⁸⁴

この類の神にたいしては、これをなごめ鎮めることにより、その人生への災厄となることを防ぎとどめようとした。これは信仰の対象となるものではなく、呪術をいざなうものであった。

⁸⁵

日本の山岳宗教史、あるいは山伏の修験道の歴史をかえりみると、呪術のことが頻繁に問題になるのだが、その素地は、山の神にたいする古来の基本觀念にすであつたのである。呪術をもって、惡靈的な神をおさえる役割を、後世の修験者は負うていたが、その場合、鎮魂調伏者として呪術を行うものへの信仰があつた。念仏を唱えるのも呪術の一つであつたが、後世においては、そうした呪術者としているすぐれたものに帰敬し、これを絶対者として崇めるようになる。

そのような、特定の呪術者たる人格への信仰もあらわれていくが、そもその原初形態での山岳信仰では、神信仰という側面のほかに、呪術を行なうこと自体を絶対視して信仰する側面も

あつたのである。⁸⁶

また、武光誠も山伏や修験道について以下のように解説している。

日本では有史以前から山は神霊、祖霊のいる場所として神聖視され、山中の霊によつて呪術を行う巫女や呪術者がいた。密教が移入されると山中の呪術者が行うことを密教的な修法で行う僧侶が現れ、呪力を得るために洞窟に籠ったり、山駆けをするようになった。そのことを「験を修する」といい、験を修めたる者は「修験者」、あるいは山伏と呼ばれた。

修験者の模範とされた人物が、奈良時代後半の呪術者・役行者（役小角）である。役行者が修行をしたとされる吉野、大峯、熊野と連なる山岳地帯は、修験者の根本の道場となった。鎌倉時代に入ると修験者の活動はいよいよ盛んになり、修験が「道」として意識され、「修験者」の名が生まれた。この時代に修行の決まりごととも整えられていったが、その様式は密教だけでなく古来の山岳信仰や神道など、さまざまな宗教の要素を含んでいる。⁸⁷

山伏の修験道

山間修行をする修験道を指す「山伏」の語が広く使われるようになるのは鎌倉期からである。山伏の中には、密教僧から転向して広く民間に布教することを選んだ者たちが多くいた。彼らは、僧侶や神官のようでもあり、武士のようでもある姿で、金剛杖を持ち、法螺貝を下げたりしていた。旅をしながら武士や農民・庶民と接触し、布教や加持祈禱を行つた。そこで施す呪術も、護摩を炊く密教系のものや、呪符を用いる陰陽道系のもの、神道系のもの、また、治病・安産、災難除け、縁結びなど、スタイルも目的も多種多様で、人々を頼りにされていた。⁸⁸

以上のように、修験道では修験者・行者・山伏といった修行者に呪術的存在であることを求め、呪術の行使を期待するのであるが、このような呪術の形式について、修験道は密教の影響を強く受けている。修験道における呪術とは、印・真言によつて行われる、とされているものである。この修験道における印・真言・本尊は、仏教、特に密教の影響による。印は密教の三密の一つである身密、真言は口密であり、修行者は本尊である神仏と一体化するためにこれを行う。

村上俊雄は『修験道の発達』において三密について、身密は手に印を結ぶというような人間の動作、語密は真言を唱える、音声を発

する等の言語活動、意密は心に本尊を念じ、その種字を観ずること⁸⁹として、以下のように説明している。

そしてこの身密、語密、意密の三つの作用は、その性質上それ
をなす人の自由であり、内的な不思議なもの、秘密なものであ
るから密と言ふのである。即ち、宇宙一切のものを包括した大
日如來の三つの作用、言ひ換へれば、普通の常識や理論の上に
あらはれて來ない身語意三密の秘密が大日如來の生命でもある。
これ即ち物心を包括した宇宙一切の活動に他ならない。かくし
て、身體、特に手や指の運動、即ち、印相、印契に大日如來の
身密をあらはし、呪文や眞言、陀羅尼の音聲文句を發し唱して、
そこに如來の語密をあらはすことが、佛と感應道交し、佛の加
庇を得、我れ佛に入り、佛また我れに來つて佛と一體となり、
佛と成ることとなるのである。⁹⁰

また、村上はまじないの仕組みについても言及しており、以下の
ように解説している。

まじないには、その文句・方法そのものに不可思議靈妙な働き
があるとされる場合と、その呪文を唱え一定の所作をなす人に、

常人とは違つた超自然的、神秘的な一種の靈異能力があるとさ
れる場合とがある。この二つは多くの場合、一緒になって考え
られている。呪術呪法や巫術という時には前者に重きがおかれ
て全體をさし、呪者とか巫者とかいうのは後者、即ちその人に
中心をおいていう。呪はまじないであり、巫はうらないである。
呪は呪文であり、これを唱える人。巫は舞衣をまといて神意を
伺う女性であり、覘がその男性である。呪師や呪術では全體の
所作、やり方の構造に神秘的効果が狙われており、巫者や巫術
からはよき判斷のあわわれることが期待されているのである。

91

修驗道の呪法についてもこのようなまじないの仕組みが適用され
ると考えられるものである。

また、修驗道の呪術における陰陽道との関係については、下出が、
陰陽寮に寄生せず地下に潜つた方の呪禁が、平安時代を通じて地方
の民間信仰の中に溶け込んだ結果が修驗道で、修驗道の陰陽道的呪
術は、密教を通じた間接摂取である、と考察しており、同じ現実肯
定の論理を基調とする中国の民衆道教と日本の民間信仰の働きが、
陰陽道と修驗道を生み出していったため、修驗道に見られる密教色
については、中世以降の修驗道が密教で統一された形態をとってい

るのは表面の粉飾である、と結論付けている。⁹²

修験道の呪法といえ、重視されるのは真言や印によってもたらされる「調伏」という強力に攻撃的な効果である。

宮家準の「修験道における調伏の論理」では、印や真言について、「印契や真言の文句等はそうした意味を表象している *symbolic action* と考えられる」⁹³と考察している。また、宮家は「モチイフ」を「修験者の日常生活に非常に身近な主題」⁹⁴と呼び、調伏について以下のように考察している。

ある特定の調伏の次第に記されている個々の行為は、その特定の儀礼のモチイフを中心とした儀礼体系の中に位置づけられ、その構成要素となっているのである。そしてこうした儀礼のモチイフは更に修験道の宗教的世界観の中に位置づけられていると考えられるのである。⁹⁵

宮家は修験道における調伏といった活動は、修験道の主要な活動であるとしている。

調伏の法は、修験者の代表的な宗教活動の方法であると一般に

広く信じられている。また修験者の側でも調伏法を自己の重要な活動方法として強く意識していると考えられる⁹⁶。

そして宮家は、修験道の調伏する場合、密教の調伏法をそのまま使うこともあるが、それをもとにして性格の違った調伏法をつくり上げていることも多いとしている。宮家は、密教の調伏法とは違った修験道で特に多く用いられているものとして、修験道章疏全三巻及び修験聖典から、九字に関する修法が九法、十字に関するものが二法、不動金縛に関する修法が六法、摩利支天鞭法が四法、調伏に関係した祈禱法、法界調伏法が各一つ収録されている、とその具体例を挙げている。⁹⁷

修験道の代表的な調伏の次第には、真言、印契などの所作が記されているが、宮家はこれを「*symbolic action*」と呼び、これによって「全体が修験者の日常生活や宗教生活に非常に身近なモチイフを中心とした一つの体系をなすようなメカニズムになっている」⁹⁸としている。

この調伏のメカニズムといったものに関しては、宮家は修験道の調伏のモチイフには、密教の調伏法と共通する面や、異なる面をもつ多彩なモチイフが抽出できる、とし、代表的な調伏の法から、九字の修法・金縛法・摩利支天鞭法・封じもの・引き目の法等がある、

として挙げている。九字の修法の中心的なモチーフは調伏の相手を切り殺すもの、金縛法は全体としては調伏の相手をつかまえて縛りつけるもの、摩利支天鞭法は調伏の相手を叩きつけるもの、封じものは密教の調伏法中第一のものといわれた転法輪法と同じく相手を筒の中や土の中などに封じ込めるもの、引き目の法は密教の六字法と同じく、弓矢によって調伏の相手を打ち殺すものである。⁹⁹

宮家はこのような調伏のメカニズムをなす行為として、修験道の調伏法一覧¹⁰⁰から引いて、以下のようなものがある、としている。

どの修法にも基本的な行為は、自分の身をかためる護身法と崇拜対象との *identification* を示す諸行為である。そしてこのあと各々の修法のモチーフに関する *symbolic action* がなされるというメカニズムになっている。それ故基本的には修験道の調伏法は、自分の身をかためた上で崇拜対象と一体となるという二つの *symbolic action* を行なったのちに、それぞれの調伏法の相手を切る、しばる、たたく、封じこめる等のモチーフに適した *symbolic action* のうちの一つをそれぞれの場合に応じて行なうというメカニズムになっていると考えられる¹⁰¹

修験道の調伏法は結局、まず護身法や九字によって自分の身を

かためた上で、調伏の本草である五代明王や不動明王と一体となり、その上で調伏の相手をしばりつけ、場合にに応じて、切る・かみつく・たたきつける・焼く・封じこめる等の方法によって相手をこらしめ、降伏させたのちに後難にかからぬよう自分の身をかくすというメカニズムから成り立っていると結論づけることができよう。¹⁰²

このメカニズムのうちに、調伏の本草と一体となった修法者が、障害をもたらしているものを引きよせてしばりつけ、種々の方法によってこらしめて降伏させ、以後障害をおこさせないようにさせるというモチーフを読みとることができる¹⁰³

そして宮家はこのメカニズム、モチーフの背後には以下のようなものがあると想定されている、としている。

現世での人間の不運不幸等の原因を霊界の怨霊（生霊・死霊・動物霊等）・邪神等の働きに帰すると共に、それよりも上位の崇拜対象（不動明王・五体明王等）の力によって怨霊・邪神等をこらしめることによって、それ等の悪心をすてさせ、障害を止めさせることが可能であるという世界観と、修験者自身がこう

した上位の崇拜対象と一体となることの可能性を認める世界観が存在していることが推測される¹⁰⁴

そして、宮家はこのような理屈によって修験道の調伏の呪法は構成・成立している、と理解されるのである、と結論している。

そしてこの二つの世界観を組みあわすことによって、不動明王や五代明王と一体となった修験者自身が怨霊や邪神等の怨敵を調伏し得るのだという調伏の理論が成立している¹⁰⁵

・九字の例

日本では、「九字」とは主に修験道において用いられる調伏のまじないを指す。例えば、『勸進帳』は歌舞伎十八番とされるほど歌舞伎において代表的な演目であるが、その中に「山伏問答」という場面があり、そこでは山伏に化けた弁慶が「九字」について問われて以下のように返答する場面がある。

九字は大事の神秘にして、語り難き事なれども、疑念を晴らすんその爲に説き聞かせ申すべし。それ、九字の眞言といつば、所謂、臨兵闘者皆陳列在前の九字なり。正に切らんとする時は、

正しく立つて、齒を叩く事三十六度、先づ右の五指を以て四縦を書き、後に五横を書く。その時、急々如律令と呪する時は、あらゆる五陰鬼煩惱鬼、まつた悪魔外道死靈生靈、立ち所に亡ぶる事、霜に熱湯を注ぐが如し。實に元品の無明を切るの大利劍莫耶の劍もなんぞ如かん。武門に取つて呪を切らば、敵に勝つ事疑なし。まだこの外に修験の道、疑ひあらば、尋ねに應じて答へ申さん。¹⁰⁶

このような例からも、「九字」が修験者である山伏にとって常識として修めているような基本的な呪法である、と一般に認知されていた、ということが分かるだろう。

『修験道辞典』「九字」の項によれば「九字」とは、以下のようなものであると説明されている。

臨・兵・闘・者・皆・陳・(陣)・列・在・前・の・九・つ・の・文・字・から成る呪文。葛浜の『抱朴子』(篇四)に出る「臨兵闘者皆陳列前行」に由来する。道士が山に入るときの魔よけの呪文とされたが、密教や修験道にとり入れられて、煩惱魔障一切の禍を除く護身呪とみなされた。九字の印は九字の呪を誦し、大金剛輪印・外獅子印・内獅子印・外縛印・内縛印・智拳印・日輪印・宝瓶

印の九印を結んで禍を避け、福を招こうとするもの。修験道では九印に毘沙門天・十一面観音・如意輪観音・不動明王・愛染明王・正観音・阿弥陀如来・弥勒菩薩・文殊菩薩などを本地仏とすることもある。九字護身法は、九字を唱えながら刀印で虚空を縦横に切ることで一切の災難を除き、その身を護る作法という。¹⁰⁷

ここからは、「九字」が、中国道教に由来する魔除けの呪文が、日本に伝わって護身呪に変化したものと定義されていることが分かる。ここにあるように、修験道で用いられる「九字」の呪法は『抱朴子』に由来するというのが、前提である。「九字」の呪法の太元の記述は、『抱朴子』(内篇)「登涉篇」にある「入山宜知六甲秘祝。祝曰、臨兵闘者、皆陣列前行。凡九字、常當密祝之、無所不辟。要道不煩、此之謂也。」¹⁰⁸という部分である。

ここでは「九字」の呪法は「六甲秘祝」という遁甲術の呪文とされ、入山の際に用いるべき呪法である、とされている。遁甲術とは、外敵から身を隠す、避ける、といった身を守るための術である。

『抱朴子』とは、神仙思想の集大成とされる書物である。神仙思想とは道教の中心的思想とされているものである。これは、神仙・仙人は不老不死の存在であるということを前提に、この不老不死を

手に入れるために神仙・仙人に接触し、不死の薬を手に入れて人間の身体を仙人化させようとする思想である。

神仙思想は、呪術的存在である方士によって語られたものである。神仙・仙人は長生を説く方士によって不死の薬を持つ存在として宣伝されてきた。しかし、神仙思想は、方士の説くような不老不死の存在である神仙・仙人との接触によって人間を不老不死にしようとするものから、自身の修練によって人間を不老不死の仙人に変化させようとする「神仙道」というような方向に変化して行った¹⁰⁹。

この「神仙道」を確立させたのが『抱朴子』の著者である葛洪である。『抱朴子』は内篇二〇篇と外篇五〇篇とがあり、神仙術に関する集大成とされるのは内篇である。ここで特徴的な点は、人間を修練によって仙人にするという「自力昇仙」を主張している点である。そして、この自力昇仙のために葛洪が最も重視したのは金丹の服用である。

金丹が重視されたのは、金属がその不変性から類感呪術によって不老不死の薬とされたため¹¹⁰であるが、特に金丹の主な材料である丹砂は加熱によって水銀になり、また水銀が過熱によって丹砂に似た酸化水銀(Ⅱ)に変化するため、見た目上、永遠に繰り返すことから不死を連想させた、という理由がある¹¹¹。

『抱朴子』はこのような思想の上に成り立っているものであるが、

葛洪は昇仙のための金丹服用について、この金丹は山で作るもの、としている¹¹²。そして、『抱朴子』(内篇)「登涉篇」の「凡爲道合藥、及避亂隱居者、莫不入山。然不知入山法者、多遇禍害。」¹¹³といった記述のように、山中には多くの危険があるため、入山の際には対策が必要であるとされている。『抱朴子』の記述からは、昇仙には入山が必須であって、「九字」の呪法もこの目的のために必要なまじないである、と考えられていることが分かる。

葛洪は、山に神霊が存在するとして、山中で遭遇する様々な禍に対して、呪文、符等を準備して避けるもの、と考えている。葛洪は、山中では様々な危険に見舞われると考えているが、この入山の際に生じる危険には、神霊・鬼神のようなものによってもたらされる害も想定している。しかし、葛洪にとってこの神霊は、お札などの準備によって自由に使役、コントロールできる存在であると考えられている¹¹⁴。本田濟は、

抱朴子は「自分は四季の先祖の祭のほか、祈禱などしたことがない。旅行中に廟などを見ても拝まない。我の侵すべからざるを待み、鬼神の我を侵さざるを待まず」(道意)と言い切る。勿論、彼は山中の鬼神などの存在を信じてはいるが、そのようなものより自分のほうが上であるべきだと思っているのである。

と、『抱朴子』の記述から葛洪は、人間と神霊・鬼神等との力関係では、人間が上位にいくと考えていると断定している。「九字」の役割も神霊・鬼神を使役、コントロールすることで自身の身を守るものであった。

『抱朴子』の神霊等の存在に対する考え方は以下のようなものである。

上士入山、持三皇内文及五嶽真形圖、所在召神、及按鬼錄、召州社及山卿宅慰問之、則木石之怪、山川之精、不敢來試人。其次即立七十二精鎮符、以制百邪之章、及朱官印包元十二印、封所住之四方、亦百邪不敢近之也。其次執八威之節、佩老子玉策、封則山神可使、豈敢爲害乎？¹¹⁶

このように『抱朴子』では、神霊・鬼神等の存在は、『三皇内文』や『五嶽真形図』といった護符や鬼録といった鬼神の名簿等を準備する等といった対策によって、自由に使役できる存在と考えられているが、『抱朴子』に見られるこのような人間と神霊等との力関係に関する考え方は『抱朴子』特有のものではない。

人間と神霊等の力関係についての一例として、松本浩一の『中国の呪術』による記述がある。そこに「籙」について以下のように記述されている。

道士の位階に応じて授けられる免許状のことである。籙の主要な部分は、道士が使用することが出来る神将・神兵のリストからなっている。道教教団内での位階があがることに上級の籙が授けられたから、籙は道士の教団内での地位を示すとともに、行うことのできる儀礼もこれによって決まってくる。¹¹⁷

そしてこの籙というリストの成立については「この籙も真文と同じように気が自然に結成して文字となったものとされる」¹¹⁸としている。

松本は、六朝末から唐初にかけて成立、道士の修行と伝授の過程を示した『正一修真略儀』を引いて、籙の発生について、道気の変化したもので、それによって天地が分かれ万物が生成した、道士は籙を得ると神将・神兵を使役できる、等と説明¹¹⁹しており、ここから、道士と神霊等との力関係は、神霊等の存在は道士が籙によって使役するもの、つまり、人間（道士）と神霊という考え方が一般的であると分かる。

『抱朴子』の「九字」に対して修験道の「九字」は、主に「臨・兵・闘・者・皆・陣（陳）・烈（列）・裂・在・前」の九文字の漢字を使用する点や、それぞれの文字に対応する印・本尊がある、とされる点が『抱朴子』のそれとは異なっている。

また、修験道における「九字」は、「九字の呪法」「九字を切る」「早九字」等と様々に呼ばれ、やり方、バリエーションも複数存在している。主なやり方は、「臨・兵・闘・者・皆・陣・烈・在・前」と唱えながら一文字ずつ印を結ぶやり方、刀印を結んで「臨・兵・闘・者・皆・陣・烈・在・前」と唱えながら空中に縦横を描くやり方、この両方を組み合わせたやり方等である。また、漢字や印の形はこれ以外にもいくつかパターンが存在する。¹²⁰

村上俊雄は『増訂修験道の発達』の中で、九字の切り方について以下のように記述している。

九字を切るのは紙に書いてもよし、もしくは指で空中に書くのもあり、あるいは散杖で空中に描くのもあり、更に念が入ってくれば九字のそれぐに應じて印を結ぶのもある。¹²¹

また、バリエーションについても村上は以下のように整理している。

- ・初め道家では最初に縦に四線、次に横に五線を書いた
- ・修験ではこれが逆になって、最初に横に四線、次に縦に五線を書いた

- ・山伏、行者、特に大峯で修行した者の九字の切り方は、道家のやり方も併存しており、さらに真言宗における事相の流儀の影響もある

- ・真言は流派多数、特に中院流と三寶院流では細部に亘ってかなり違いがある等、修験道の宗派的所属、行法の固定化、教義的理論附けと説明の分かれ、東密と台密との相違、これらの過程で九字の切り方には差異がある

- ・羽黒、大山になるとまた違ってくる¹²²

そして村上は九字について以下のように結論付けている。

いずれにしても、九字を切るのは道家から陰陽家へ、更に真言の密師や台密の修行者へと移り、山伏一般に傳わり、終には忍者にまで及んでいるのである。¹²³

また、村上は、九字の文字についても『抱朴子』内篇第十七「昇

渉」に見えるものとして、以下のように分析している。

この九字が、密部の種字や陀羅尼や真言の如くになっている。こゝに、道家の方術や醫藥の服餌法、陰陽道の符占、東密台密の呪禁が雑居したり、あるいは一つに習合して現われているのを見る。

この九字の法は、密議修法で護身法の秘法の中にもおさめられて、招福、除災、惡鬼摺伏の呪驗あるものとなっている。故に九字を切るのは、まず拂祓掙穢の式次第に始まる行事において修される。これが修驗行者獨特のもののようにも考えられ、また山伏を通じて廣く一般化したものとも見られる。¹²⁴

修験道の印には、それぞれ対応する本尊がある。九字の呪法はそれを使用する際に印を用いるのであるが、九字の印はそのバリエーションが多数存在する。以下でその例を挙げる。

村上俊雄は『増訂修験道の発達』で以下のように対応させている。臨…独古印、兵…大金剛輪印、闍…外獅子印、者…内獅子印、皆…外縛印、陣…内縛印、烈…智拳印、在…日輪印、前…隱形印¹²⁵

これは、『九字護身法』（国立国会図書館デジタルコレクション）の「切紙九字之大事」と同じである。



126

宮家準は「修験道における調伏の論理」の中で、羽黒山の「九字

之大事」の対応を引用している。 127

（護身法を結んだあと）臨…内縛印、兵…外縛印、闘…劍印、者…索印、皆…内獅子印、陣…外獅子印、烈…日輪印、在…宝瓶印、前…隱形印（この後、行となえて、バン・ボロンの真言をとなえて双印をむすんで、四縦五横に切る）

また、宮家は修験道章疏についても言及しているので、『日本大蔵經』第十七卷、宗典部修験道章疏一、「修験常用秘法集」三卷、「兵法九字之大事」 128 の対応も以下に引用する。

先護身法。

臨外縛二立合中指。兵大金剛輪印。

闘外獅子印。者内獅子印。

皆外縛立合二頭指。陣内縛印。

烈智拳印。在日光印。

前寶瓶印。

爰十字習有之。此印云須彌鐵印。

勝軍除惑出行勝負書。此字又書「成手内」。 129

というものである。

そして、九字の音は「リン・ビョウ・トウ・シャ・カイ・ジン・レツ・ザイ・ゼン」で同じであるが、一文字づつ唱えながら結ぶ印には、バリエーションがある。修験道の印にはそれぞれ対応する本尊があるため、本尊にもバリエーションが発生している、と言える。

130

これらのように九字切りにはいくつかのバリエーションが存在する。それは、紙に書く、印を結びながら唱える、刀印を結んで縦横に書きながら唱える、唱えて印と縦横療法やる、等である。そして九字の漢字、印にもいくつかのパターン以上のように存在している。しかし、いずれの場合であっても「九字の法」に求められる効果は、護身、調伏と共通しているのである。

修験道における「九字の法」において求められる護身や調伏については、宮家準の「修験道における調伏の論理」で詳しい。

宮家は、修験故事便覧巻二から、九字を切るこの意味について以下のように考察している。

九字を切るというこの意味は、「五陰魔・煩惱魔・死魔及び一

切の悪魔・魔民を切断する」ことを示すとされ、その際九つの印呪を組みあわせるのは、「九は是れ陽の満数なり、邪気は是陰氣にたよる。故に陽をもつて陰を伏する意」になぞらえたものであると説明されている。¹³¹

さらに宮家は、修験道勤行式の記述からも九字を切るこの効果について以下のように考察している。

「心身堅固にして運力を増し、怨敵を退け、悪魔を払い、悪霊邪鬼狐狸妖怪を滅し、惣じて一切の厄難を除き、諸々の願望を成就円満なさしむる神術なり」と記されているように、怨敵・悪魔・悪霊・邪鬼・狐狸・妖怪の調伏に特に効果があると信じられていると考えられよう。¹³²

また、宮家は、九つの文字の読み方についての例からも九字の意味について考察しており、摩利支天九字法、広島県の修験者橋本弘竜氏の記した山伏修験参考書から以下のように考察している。

「ノゾメルツワモノタカウモノ、ミナジンヤブレテマエニアリ」と読ましている。これを見ると、この九つの文字は自分に

立ち向かつて来る生霊・死霊・怨霊等をうち破つて前にひきす
えることを表象する言葉であると解することができる¹³³

さらに、宮家は印からも九字の意味について以下のように考察し
ている。

印契だけから見ると、自己の信仰心を示した上で崇拜対象と一
体となり、きり・しぼり・かむ等の行為によって相手を降伏さ
せ、あと自分の姿をかくすというメカニズムを認めることがで
きるのである。それ故、臨兵闘者皆烈在前の呪文だけからは、
生霊・死霊・怨霊等を打ち破つて前にひきすえることを表象す
ると解し得たことが、印契の意味から解釈すると具体的には、
きり、しぼり、かむ等の行為によって相手をうち破ることを示
していることがわかる¹³⁴

九字の呪法には刀印というものを用いることもあるが、宮家はこ
の刀印で縦横に斬るアクションについても以下のように解説してい
る。

一切諸法の根本を剣にたとえ、この剣を持って前にひきすえた

調伏の相手の悪をきりすてることを行という唱え言と実際にこ
まざりにすることを表象する *symbolic action* によって示して
いる¹³⁵

このような考察の上で宮家は、九字の呪法のメカニズムについて
以下のように結論付けている。

九字の修法のメカニズムを全体としてながめて見ると、まず自
分の身をかためたと、自分と本尊と一体となり、調伏の対象
である怨霊・怨敵等をきり、しぼり・かむなどして自分の前に
引きすえた上で、その悪を切り、一切諸法の根本を教えて悪を
止めさせるというメカニズムになっていると考えられる¹³⁶

このように、修験道における九字は感応した本尊の力によって敵
を打ち据えるという、調伏を目的として行われる呪法であり、多分
に積極的な攻撃性を見せている。このような点は、『抱朴子』の九字
は遁甲という逃げる・隠れる・避けることを目的に行わる呪法であ
る、ということからかなり展開している、と考えられるだろう。こ
のような差は、『抱朴子』を始めとする中国道教世界観において、鬼
神等の神霊は名簿によって使役できる、という考え方の上で、九字

は使役する鬼神等によつて護身することを目的にするのに対し、修験道では、九字の呪法によつて感應した本尊と一体化できる・または目指す、という超常的存在との関り方に関する前提の差異から来ているのではないだろうか。

まとめ

陰陽道や修験道を始めとする、日本の宗教的文化の中に取り込まれた中国道教的世界観は、主に呪術的要素である。

道教世界観を背景に出来あがつた道教呪術の「システム」のうち、反閑（禹歩）・九字は陰陽道と修験道のどちらでも使用される場合があるが、陰陽道に取り込まれたものの中で代表的なのが反閑（禹歩）、修験道に取り込まれたものの中で代表的なのが九字の呪法である。反閑（禹歩）と九字に期待される代表的な効能としては、どちらも「護身」的なものが期待されている。

反閑（禹歩）は特殊な歩法によつて、一時的かつ局地的に安定を呼び込むことで護身することを目的とする。

九字は、印や真言によつて本尊を感應させ、「調伏」という積極的な攻撃によつて護身することを目的とする。

どちらも決められた「呪文」や身体的動作「アクション」によつて効果を発揮すると考えられている。

もともとの道教世界観では「システム」の使用者は道士であるが、陰陽道では陰陽師かそれに類する者、修験道では修験者・山伏がその使用者として想定される。

本項では、具体的な呪術の例について考察したが、次章では道教的世界観における道教呪術の主な使用者である、神仙・仙人やそれに類するものに関して、日本ではどのような解釈が行われていたのか、といった点について考察を行う。

¹ 松田智弘『古代日本の道教受容と仙人』岩田書院、一九九九年。
² 同右。

³ 武光誠『すぐわかる日本の呪術の歴史―呪術が日本の政治・社会を動かしていた』東京美術、二〇〇一年、二七頁。

⁴ 同右、十二頁。

⁵ 同右、四三頁。

⁶ 中村璋八「日本の道教」『道教』第三卷、道教の伝播、平河出版社、一九八三年、三〇四八頁。

⁷ 下出積興『道教と日本人』講談社、一九七五年。

⁸ 同右、一二二―一二三頁。

⁹ 同右。

¹⁰ 一九二〇。

¹¹ 坂内龍雄「護符」『印度學佛教學研究』三四、一九八六年、六九三―六九八頁。

¹² 同右、六九四頁。

- ¹³ 武光誠『すぐわかる日本の呪術の歴史―呪術が日本の政治・社会を動かしていた』東京美術、二〇〇一年、五四頁。
- ¹⁴ 同右、五四頁。
- ¹⁵ 同右、五五頁。
- ¹⁶ 同右、五五頁。
- ¹⁷ 下出積與『神仙思想』吉川弘文館、一九九五年。
- ¹⁸ 同右、十四頁。
- ¹⁹ 同右、十五頁。
- ²⁰ 一九四一―一九九〇
- ²¹ 高尾義政『陰陽道を媒介とした神佛習合―吉田神道を中心として―』東洋史観算命学総本校高尾学館、一九九三年。
- ²² 同右、十五頁。
- ²³ 同右、十六頁。
- ²⁴ 同右、十七頁。
- ²⁵ 一九〇七―一九六三
- ²⁶ 鈴木健郎「道教と「スピリチュアリティ」」宗教研究八四、二〇一〇年、三三九―三七八頁、三六四―三六五頁。
- ²⁷ 武光誠『すぐわかる日本の呪術の歴史―呪術が日本の政治・社会を動かしていた』東京美術、二〇〇一年、十八頁。
- ²⁸ 同右、六頁。
- ²⁹ 同右、一三三頁。
- ³⁰ 同右、七頁。
- ³¹ 同右、七頁。
- ³² 高尾義政『陰陽道を媒介とした神佛習合―吉田神道を中心として―』東洋史観算命学総本校高尾学館、一九九三年、二二頁。
- ³³ 同右、三二頁。

- ³⁴ 田中勝裕「反閑と地戸呪―若杉家文書『小反閑并護身法』の解説から―」『佛教大学大学院紀要』第三五号、二〇〇七年、二九―四三頁。
- ³⁵ 同右、二九頁。
- ³⁶ 同右、三三頁。
- ³⁷ 同右、三四頁。
- ³⁸ 同右、三四頁。
- ³⁹ 同右、三六頁。
- ⁴⁰ 同右、三六頁。
- ⁴¹ 同右、三八―三九頁。
- ⁴² 同右、三九頁。
- ⁴³ 同右、三九頁。
- ⁴⁴ 同右、三九頁。
- ⁴⁵ 同右、四一頁。
- ⁴⁶ 同右、四一頁。
- ⁴⁷ 不明。
- ⁴⁸ 深澤瞳「禹歩・反閑から身固めへ―日本陰陽道展開の一端として―」『大妻国文』四三、二〇一二年、十九―四五頁。
- ⁴⁹ 同右、三一頁。
- ⁵⁰ 同右、三八頁。
- ⁵¹ 同右、三八頁。
- ⁵² 同右、四一頁。
- ⁵³ 同右、四一―四二頁。
- ⁵⁴ 不明。
- ⁵⁵ 高野暁子「天・地・人の技法―反閑からみる生の安定―」『研究室紀要』四二、二〇一六年、一四七―一五七頁。
- ⁵⁶ 同右、一四七頁。

⁵⁷ 同右、一四八頁。
⁵⁸ 同右、一四八頁。
⁵⁹ 同右、一四九〜一五〇頁。
⁶⁰ 同右、一五三頁。
⁶¹ 同右、一五三頁。
⁶² 同右、一五三頁。
⁶³ 同右、一五三頁。
⁶⁴ 同右、一五四頁。
⁶⁵ 同右、一五四頁。
⁶⁶ 同右、一五四頁。
⁶⁷ 同右、一五五頁。
⁶⁸ 窪徳忠『中国宗教における受容・変容・行容』山川出版社、一九七九年、二七八頁。
⁶⁹ 一九一九〜一九八九
⁷⁰ 重松明久『古代国家と道教』吉川弘文館、一九八五年、四四三〜四四六頁。
⁷¹ 村上俊雄『増訂修験道の発達』名著出版、一九四三年。
⁷² 同右、九頁。
⁷³ 宮家準「修験道における調伏の論理」『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要…社会学心理学教育学』六、一九六六年、二七〜三七頁。
⁷⁴ 同右、二七頁。
⁷⁵ 村山修一『山伏の歴史』塙書房、一九七〇年。
⁷⁶ 同右、十六頁。
⁷⁷ 同右、十八頁。
⁷⁸ 和歌森太郎『山岳宗教の成立と展開』山岳宗教史研究叢書1、名著出版、一九七五年。

⁷⁹ 同右、四〇頁。
⁸⁰ 村上俊雄『増訂修験道の発達』名著出版、一九四三年。
⁸¹ 同右、一七一頁。
⁸² 和歌森太郎『山岳宗教の成立と展開』山岳宗教史研究叢書一、名著出版、一九七五年。
⁸³ 同右、十七頁。
⁸⁴ 同右、十六頁。
⁸⁵ 同右、十六頁。
⁸⁶ 同右、十七頁。
⁸⁷ 武光誠『すぐわかる日本の呪術の歴史—呪術が日本の政治・社会を動かしていた』東京美術、二〇〇一年、一三五頁。
⁸⁸ 同右、八九頁。
⁸⁹ 村上俊雄『増訂修験道の発達』名著出版、一九四三年、二二七頁。
⁹⁰ 同右、二二七頁。
⁹¹ 同右、三二九頁。
⁹² 下出積興『道教と日本人』講談社、一九七五年。
⁹³ 宮家準「修験道における調伏の論理」『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要…社会学心理学教育学』六、一九六六年、二七〜三七頁、二七頁。
⁹⁴ 同右、二八頁。
⁹⁵ 同右、二八頁。
⁹⁶ 同右、二八頁。
⁹⁷ 同右、二九頁。
⁹⁸ 同右、二九頁。
⁹⁹ 同右、三五頁。
¹⁰⁰ 同右、二六頁。

- 101 同右、三六頁。
 102 同右、三七頁。
 103 同右、三七頁。
 104 同右、三七頁。
 105 同右、三七頁。
 106 渥美清太郎編校訂『日本戯曲全集』第二七卷、春陽堂、一九二八、一九三三年、七五〇頁。
 107 神田より子「九字」、宮家準編『修驗道辞典』東京堂出版、一九八六年、九二頁。
 108 王明『抱朴子内篇校釋』中華書局出版、一九八〇年、二七七頁。
 109 下出積與『道教と日本人』講談社、一九七五年。
 110 夫金丹之爲物，燒之愈久，變化愈妙。黃金入火，百鍊不消，埋之，畢天不朽。服此二物，鍊人身體，故能令人不老不死。此蓋假求於外物以自堅固，有如脂之養火而不可滅，銅青塗脚，入水不腐，此是借銅之勁以扞其肉也。金丹入身中，沾洽榮衛，非但銅青之外傳矣。『抱朴子』（内篇）「金丹篇」、王明『抱朴子内篇校釋』中華書局出版、一九八〇年、六二、六三頁より。
 111 凡草木燒之即燼，而丹砂燒之成水銀，積變又還成丹砂，其去凡草木亦遠矣。故能令人長生，神仙獨見此理矣，其去俗人，亦何邈邈之無限乎？『抱朴子』（内篇）「金丹篇」、王明『抱朴子内篇校釋』中華書局出版、一九八〇年、六三頁より。
 112 『抱朴子』（内篇）「金丹篇」他の記述による。
 113 王明『抱朴子内篇校釋』中華書局出版、一九八〇年、二七三頁。
 114 『抱朴子』（内篇）「登涉篇」他の記述による。
 115 本田濟『抱朴子 内篇』平凡社、一九九〇年、四三〇頁。
 116 王明『抱朴子内篇校釋』中華書局出版、一九八〇年、二七四、二七五頁。

- 117 松本浩一『中国の呪術』大修館書店、二〇〇一年、一九五頁。
 118 同右、一九五頁。
 119 同右、一九五、一九六頁。
 120 村上俊雄『増補修驗道の發達』名著出版、一九四三年、他。
 121 同右、三三九頁。
 122 同右、三三九、三四〇頁。
 123 同右、三四〇頁。
 124 同右、三四〇、三四一頁。
 125 同右、三四一、三四三頁。
 126 『九字護身法』博文堂庄左衛門、一八八一年、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/819213> 2019/09/22。
 127 宮家準「修驗道における調伏の論理」『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要…社会学心理学教育学』六、一九六六年、二七、三七頁、三〇頁。
 128 『日本大藏經』第十七卷、宗典部 修驗道章疏一、日本大藏經編纂会、一九一四、一九二〇年、二四九頁。
 129 同右。
 130 宮家準「修驗道における調伏の論理」『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要…社会学心理学教育学』六、一九六六年、二七、三七頁、他。
 131 宮家準「修驗道における調伏の論理」『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要…社会学心理学教育学』六、一九六六年、二七、三七頁、三〇頁。
 132 同右、三〇頁。
 133 同右、三〇頁。
 134 同右、三〇頁。

$\frac{1}{3}$ $\frac{3}{6}$	$\frac{1}{3}$ $\frac{3}{5}$
同右、	同右、
三一頁。	三〇頁。

第二部 近世以前の日本における道教的呪術要素の受容と展開

第三章 日本における仙人と呪術の使用

第一節 日本における仙人観——『本朝神仙伝』の例から

第二節 伝説上の仙人——役小角伝承の展開を例とした考察

第三節 江戸期における仙人観——平田篤胤の例から

第三章 日本における仙人と呪術の使用

第一節 日本における仙人観―『本朝神仙伝』の例から

本項では、主に日本における代表的な仙伝である『本朝神仙伝』の記述から、日本における一般的な仙人観について考察する。

仙人は中国道教における神仙思想・神仙説に由来する存在である。中国道教においては、不老不死の追求が最大の関心事であり、仙人はその究極の姿である。中国においてはこの仙人にまつわる伝承が数多く存在する。仙伝はその伝承を集めてまとめたものである。代表的な仙伝に『列仙伝』『神仙伝』等がある。『本朝神仙伝』はこの中国の仙伝に倣って平安期に書かれたものである。よって本項では主にこの『本朝神仙伝』の記述を用い、中国における仙人（神仙）観と比較することによって、日本的な仙人観、日本において、仙人という存在は人々のどのような願望・欲求の対象であるのか、という点を示したい。

大江匡房の解釈

大江匡房は『本朝神仙伝』の著者である。大江匡房は中国の仙伝を真似て、日本の神仙譚を採収し、『本朝神仙伝』を書いた。中国の仙伝に倣って記されたものである以上、これは神仙思想や神仙説を

ベースとした道教的な仙伝になるはずであったが、『本朝神仙伝』には僧侶を始めとする仏教関係者がかなりの人数、神仙として解釈され、採録されている。これは中国の仙伝には見られない処理の仕方である。本来無関係であるはずの仏教の修行という要素が神仙譚に入り込み、しかもそれがかなり重視されるといって、日本特有の仙人像の作り上げ方を示している点が『本朝神仙伝』の最大の特徴である。

『本朝神仙伝』について

『本朝神仙伝』は承徳元年（一〇九七）頃に成立したと推定される、日本最古の仙伝である。

『本朝神仙伝』に採録されている人物は、以下の三七人である。

一、倭武命・二、上宮太子・三、武内宿禰・四、浦島子・五、役行者・六、徳一大徳・七、泰澄大徳・八、久米仙・九、都藍尼・十、善仲・十一、善算・十二、窺詮法師・十三、行叡居士・十四、教待和尚・十五、報恩大師・十六、弘法大師・十七、慈覚大師・十八、陽勝仙人・十九、同弟子仙・廿、河原院大臣侍・廿一、藤太君・廿二、源太君・廿三、売白簪翁・廿四、都良香・廿五、河内国樹下僧・廿六、美濃国河辺人・廿七、出羽国石窟仙・廿八、大嶺僧・廿九、同山仙・三十、竿打仙・三十一、伊予国長生翁・三十二、中算上人

童・三十三、橘正通・三十四、東寺僧・三十五、比良山僧・三十六、
愛宕護僧・三十七、沙門日藏

このうち現在『本朝神仙伝』の内容として確認できる逸話は、『釈
日本紀』に『本朝神仙伝』から引用したと記録されている浦島子伝
も含めて三十一人分であり、三、武内宿禰・六、徳一大徳・八、久米
仙・十、善仲・十一、善算・十二、窺詮法師の六人は目次に名前が
残っているだけでその内容は伝わっていない。

『本朝神仙伝』では何をもってこの三七人を仙人と判断したのか、
それぞれのエピソードを見ると、幾つか基準となる要素が有るのが
分かる。その要素から考えると『本朝神仙伝』では仙人の条件とし
て、①寿命に関する記述がある（不老・著しい長命など）②不明瞭
な死（死後に遺体が無くなる・死んだはずの人物に出逢う・行方知
らずになり死んだかどうかの記述が無いなど）③神通力の取得（飛
行能力・物を飛ばす能力など）④脱俗を示す記述がある⑤辟穀して
いる⑥昇天した、などの要素が伝わっている人物が仙人として選択
されているようである。これらの要素は中国の仙伝でも見られるも
のである。仙人の判断基準自体は中国の仙伝に倣っており、日本独
自の判断基準は無いといえる。¹

・和製仙人の特徴

しかし、この三七人の内ほとんどが僧侶である。中国の仙伝には
僧侶の仙人は登場しないため、これは『本朝神仙伝』の大きな特徴
とされる。日本では仏教の修行によつてこれらの要素が獲得できる
と考えられているのである。また、僧侶の身分を持つもの以外でも、
仏教の修行をすることによつて仙人と判断される要素を獲得した人
物も『本朝神仙伝』には採録されている。

日本では、神仙は仏と混同されている。本来仙人になるのに仏教
修行は必要ないが、日本では仙人に成ることを目的に、仙道ではな
く仏道の修行を積む僧侶が存在する。そんな、僧侶身分の仙人は『本
朝神仙伝』の中でも最多であるが、『本朝神仙伝』に登場する僧侶の
エピソードには、いくつか特徴的な点がある。一つ目の特徴は、逸
話や伝説を多数持つような有名な高僧が仙人とされる一方、脱俗し
きれない情けない僧侶も登場するという点である。²

前者の例は、泰澄大徳、弘法大師、慈覚大師である。この例につ
いて下出積與は白山を開いた高僧に仕立て上げられていた泰澄の例
を挙げ、匡房は泰澄の高僧ぶりを強調するために神仙的扮装をかぶ
せていると指摘している³。つまり、高僧が仙人とされているのは、
僧侶を神仙として読み替えるという試みによるのでは無く、高僧の
伝説を箔付けるために、神仙の要素が飾りとして追加された結果な
のである。

松田智弘は、『古代日本の道教受容と仙人』⁴の中で、日本の仙人について、日本では仙人という言葉に仏教的なイメージがあるという点に関して、仏教に係る人物を仙人に見立てたのは平安時代になつてからである、と指摘する。そしてそれ以前では、神に仙人が近いため、神が仙人的であつたのだという。そして、日本では、神は皇室と各氏族の祖先神で人間的なものであるため、仙人は本来人間でありそれが両者の接近する要因だったのだという。また、松田は「神に近い仙人に靈驗を期待し救いを求めての信仰は禁じられた」⁵としており、その禁止されていた信仰を可能にしたのは密教・修驗道の發達による、と分析している。それは、「即身成仏」の思想と「不老不死」が一致するものと考えられたためだという。そして、仏教と習合した仙人像の誕生によつて、ここに靈驗を求めての信仰が発生し、仙人が仏教のテリトリーで生存、許容されると、道教は忘れられてしまうのだと考察している。そして松田は、むしろ道教の宗教展開が禁止されていたために道教を知らない人は靈驗あらたかな仙人を仏教のものとみなしていったのだ、と考察している。

また、松田は、中国の仙人の隱逸性に注目しているため、中国の仙人は、脱俗しており、無欲で、俗世の欲に対して否定的な仙人であるとし、日本はそのような中国的な隱逸の仙人を否定している、としながら、仙人の伝説が残されている以上、日本は古代から現在

にいたるまで一貫して仙人の要素を否定し、隱者を認めない文化が形成されていたわけではないはずである、とその根拠として以下のような例を挙げている。

- ・『日本書紀』の神仙・仙・仙衆は「ひじり」と読まれている
- ・『万葉集』の仙媛は「やまひめ」仙柘枝を「やまひとつみのえ」神仙を「ひじり」と読む
- ・『類聚妙義抄』（平安期）仏上は神仙を「いきほとけ」
- ・『和漢三才図会』（江戸期）卷第七人倫類は僊人を「せんじん」「やまひと」と読む

・『時代別国語大辞典』上代編で「ひじり」を「聖人君子。すぐれた人や仙人などをさす」と説明

以上のような例を挙げて、日本では仙人を「ひじり」と同様のものと見做すという理解があつたといえる、と考察している。⁶

・『本朝神仙伝』の読者

『本朝神仙伝』は日本の仙人観が形成された院政期に、往生伝の一種として書かれたものである。下出積與によれば、この往生伝を最も喜んだのは貴族層であり、『本朝神仙伝』についても、匡房は平安貴族が思い描く神仙のイメージ、平安貴族の願望が反映された神仙観、といった平安貴族の趣味や教養によつて構成された神仙観の

範囲を超えた神仙観を持たなかったため、『本朝神仙伝』には客観的存在としての神仙は描かれていないという⁷⁾。

中国の仙人観との差異について

・中国の仙伝に見られる仙人の特徴

『列仙伝』は現存する最古の仙伝である。

王照円の『列仙伝校正本』では、『列仙伝』は漢の光禄大夫劉向の著であり、神仙譚好きの武帝のために劉向が神仙譚を採収して作ったものであるという内容の「敍」が付くが、本当のところは分からないとされている。

『列仙伝』は巻上と巻下に分かれている。巻上には歴史上の有名な人や神話、伝説の登場人物が主に仙人として取り上げられているが、巻下では庶民出身の仙人が大半を占めるのが特徴的である。

儒教の影響を受け、昇仙に儒教的徳目を必須と考える葛洪とは違い、『列仙伝』では昇仙と儒教的徳目を結び付けて考えていないという点も、『列仙伝』が昇仙に世俗の地位や身分を関連付けていないという特徴を示す一つの例である。

『史記』で語られる仙人の話は、皇帝のために方士が説いたものである。故に例えば欒大の発言などからも、皇帝に取り入るために昇仙には高い身分であることが重要だと方士たちが主張していただ

ることが分かる。しかし、『列仙伝』には、多種多様な職業の仙人が採録されている。ここでは、仙人に成るための条件に身分は関係ないのである。

仙人に成るには、身分の高い低いや財産の有無は無関係だと示す『列仙伝』の主張は、特に身分が低いとされていた職業従事者の昇仙話が存在することからも見て取れる。

例えば、馬師皇⁸⁾という馬医者⁹⁾が昇仙したエピソードが採録されている。

『列仙伝』に登場する仙人は良く服薬しており、昇仙と薬物は深く結びついて考えられていたのであるが、金丹を重視する『抱朴子』と違って、『列仙伝』の薬の多くは草木薬である。七〇のエピソードの中で薬として植物が登場する話は二三あるが、鉱物は九、動物は一である。(重複あり)これらの薬物は、珍しくないものがほとんどであり、比較的容易に手に入るものばかりである。

『列仙伝』では鉱物薬の使用例は多くない。しかも、『抱朴子』で重要視されていた金丹は登場しない。

『列仙伝』では売薬する仙人や薬を扱う仙人が何人が登場する。そのエピソードの中には、取り扱っていた薬がどんなものなのか分かるものもある。

『列仙伝』には人々の昇仙願望が反映されているだけでは無い。

崔文子や負局先生のエピソードから分かるように、仙人に救済を求める多くの人々の姿も、仙伝の中には描かれている。

松田智弘は『列仙伝』の仙人は、救済を期待される存在であるとしている。⁹『列仙伝』では祠が造られ、祀られる仙人が多いが、それは、彼らは世俗で生活をし、その中で仙人の力を用い、例えば薬などによって世俗の人々を救済することによって、救済者として期待されるようになり人々の信仰を集めたからであるという。

『列仙伝』から見られる仙人の特徴は、主に服薬によって得られる不老長生を元にした超常的能力を頼みに、権力のような俗世の理屈等から自由な存在である、ということである。

・「仙人」の定義

中国の仙人観について、「仙人」の定義について字源・語源から以下で簡単に整理する。

『釈名』「釈長幼」より¹⁰。「仙」は、「老^ハ朽也老^テ而不^レ死曰^レ仙^ハ遷也遷^テ入^レ山^ニ也故^ニ其制^{スルヲ}字^ヲ人^傍作^レ山^ヲ也」¹¹とされている。『釈名』は後漢の劉熙によって作られた字書である。ここでは「仙人」の略として「仙」の字が用いられており、さらに「遷」の字と「仙」の字は同じであるとしてその源を説明している。しかし、大形徹は『釈名』のこの解釈に対して、分かりやすいため「仙人」を

説明する際には、よくこの『釈名』が引用されることが多いが、『釈名』は神仙思想が広く浸透して以降の後漢に書かれたものであり、劉熙は「仙」の元々の意味を説明したのではなく、当時、広まっていた「仙人」のイメージから「仙」を解釈したに過ぎないと指摘している。¹²

『説文解字』による「セン」の解釈では、「セン」の字には共通して高い所に昇るという属性が与えられており、登仙の意味で解釈されている。さらに、段玉裁は『聲類』などから、「僊」が「仙」の字になり、以降「僊」の字は使われなくなったと解説している。

津田左右吉¹³はこの『説文解字』の説から、「僊」を「飛揚升高のこと」¹⁴とし、昇天を意味する字と解釈している。

しかし、『字統』では、「セン」は登仙を意味する文字として解釈されていない。『字統』では、「仙」¹⁵（訓 やまびと）について以下のように解説している。

声符は山。^{さん}正字は僊^{せん}に作り、その声符は^{せん}。くは死者を他に遷^{うつ}すことを示す字で、死去することをいう。その人を僊というのであるから、いわゆる不老不死の仙ではない。その僊が、山中に住んで永生をうるものと考えられるようになって、仙の字が作られた。

さらに「すべて現実を越えた世界を仙」というとしている。「仙」の正字とされた「僊」¹⁶（訓 やまひと・まつさま）についても同様である。

声符は「𠂔」^{せん}。「𠂔」は死者を他に遷す形。一時邑を離れた板屋のなかに死者をおき、その風化を待つて、改めて葬る複葬の形式を示す字である。その遷された人を僊という。

『説文解字』で僊に登仙の意味があるとされている点に対しても、元々あった要素ではない、として以下のように解説している。

死を永生とする考えかたは莊子学派によって完成されたもので、かれらは顛死者である眞（眞）^{てんし しん}を、存在の本源に達したものとして真人とよび、死して朽腐したものを僊として、羽化登仙の人とした

このように、登仙の意味は神仙思想が広まってから後付けされた発想であって、元々僊の字に含まれた意味では無い、という。

「𠂔」¹⁷（訓 のぼる・うつる）についても、「人の死屍の形と、井とに従う。死葬のとき、前後よりこれを昇ぐ形である。上部はその頭部、下部はその跪坐する足の形。」とあり、『説文解字』では登仙の意味を持たされているが、これも神仙思想が広まって以降の発想であって、「本来は神霊を他に遷すこと、すなわち遷座」を意味するものであったとしている。さらに遷の元の形であるとして、「遷」¹⁸（訓 うつす・さる）も同様に解説されている。

『字統』によれば、「僊」「遷」は「𠂔」の系列の文字であり、その文字は同じ意味を指すため、これらは互いに互換可能な文字である、という。そして、本来は、人が死んだ後、その遺体や霊魂が余所へ移る、または余所へ移動させるといった意味で使われていた文字であるため、不老不死の仙人に成ると解釈するのではなく、死ぬことを指していると捉えるのが正しいとしている。

大形徹も『莊子』の「千歳厭^レ世。去而上僊。乗^二彼白雲^一。至^二於帝郷^一。」¹⁹という部分が、段玉裁によって「長生僊去」を解釈するために使われているが、これは、不老不死の仙人に成って別の世界に移動すると解釈する以外にも、死んだ後に霊魂が別の世界に移動すると解釈することも出来るとしている。

『漢書』「芸文志」では「神僊」の文字が使われている。この項には十冊分の書名²⁰が記録されており、

神僊者、所_下以保_二性命之眞_一、而遊_中求於其外_上者也。聊以盪_レ意平_レ心、同_二死生之域_一、而無_レ怵_二惕於胸中_一。然而或者專以爲_レ務、則誕欺怪迂之文、彌以益多。非_三聖王之所_二以教_一也。孔子曰、「索_レ隱行_レ怪、後世有_レ述焉、我不_レ爲_レ之矣。」²¹

このように「神仙」について定義する部分もある。

本来別のものである「神」「仙人」を指していた、「シン」と「セン」という言葉の持つ概念が、統合され「神仙」という一つの単語となつて使われるようになった理由として、『中国遊仙文化』²²では、

神には永久不変の生命、仙は凡俗を超越した神通力があり、超越的な存在であるという点では、両者は非常に似ている。それゆえ、たがいに通用することができる²³

と解釈しており、修鍊によつて人が成つたもの、天神のような自然神、最初からの天界の住人、といった超越的な存在を指す言葉は、全てこの「神仙」の概念で賄われることになつたとしている。また

超越と永久不変を探求するのはつねに人であり、その意味で使われる「神仙」という言葉は「仙」に重点がある²⁴

とし、「神仙」という言葉が使われる際、主にそれが人由来のものを指す点についても説明を加えている。

『中国遊仙文化』では「仙」の字については、もともとは「𠂔」であつたとされるのみであり、両者の字義の違いについては触れられていないが、大形徹はこの「仙」と「𠂔」の字義の違いから、「神僊」と「神仙」は別のものを表している言葉であり、両者は単純に置き換えられる言葉では無いと指摘している。

大形徹によれば、「神」には天神のような自然神を指す以外にも、神霊や靈魂といった「たましい」を意味することもあるとし、ために「神僊」と書いた場合には「神^{たましい}が僊^{うつ}」ことを表していると解釈できると言う。「神僊」の本来の意味が、死んだ後に「たましい」が余所に移動することだつたと示す例として、唐の『隆闡法師碑』で法師の死去が「神遷^{しんうつ}る」と表現されている例²⁵などが挙げられている。つまり、「神僊」は動詞であり、これに対して、「神仙」は「神」と「仙人」といった具体的な存在を一括りにして表現する概念であり、名詞である、という。

例として、『史記』には「神僊」が動詞として使われている場合と、

名詞として使われている場合の両方の記載が挙げられている。考武本紀第十二の「海上燕・齋之間、莫_レ不_レ揜_レ掩、而自_丙有_二禁方_一、能_乙神僊_甲矣」²⁶では「神僊ができる」ではおかしいので、これは「神僊」が動詞として使われている例である、という。そして、「將_レ招_二來神僊之屬_一」²⁷のように使われている個所は「神僊」が名詞として使われている例である、という。

「神僊」と「神仙」は指すものが違うのではあるが、「神僊」が動詞としても、名詞としても使われている『史記』のような例があるため、その意味の違いを表現させるために「神僊」「神仙」が併用されていた可能性は無かつただろうと思われる。津田左右吉も『史記』で「僊」と「仙」が入り混じって使用されているが、これは書き写した際のミスか、後世の人の手に拠るものであり、元はすべて「僊」の字が使われていたはずであるとしている。²⁸

「神僊」には本来の動詞としての使い方と、靈魂が他の世界に移動するという状態を擬人化し、名詞として使う使い方の、二つの使用法があった。さらに、「僊」に代わって「仙」が使われるようになる、「仙」の字には遷るという意味が含まれないため、「シンセン」は動詞として使われることが無くなり、名詞として具体的な存在を示す場合のみに使われるようになったと考えられる。²⁹

「センニン」も元々は、「遷った人」であり、死者を表現する言葉

であつたと思われる。それが「仙人」になると状態を表す言葉では無く「仙の人」という具体的な存在を示す言葉になり、さらに山と関連付けてイメージされるようになった。しかし、「仙」は「僊」の代用であるため、「センニン」は「仙」に含まれない「僊」の内容も込みで理解される。

そして、「仙人」は「神」と「仙」の統合概念である「神仙」に比べると、より人に重点が置かれているため、「神仙」よりもさらに人由来の超越者をイメージさせる言葉である。

「僊」を引き継ぐ「仙人」のイメージは、肉体の不死や飛行能力などである。靈魂が天の世界に昇って行くというのは、死んだ後に身体から抜け出た靈魂が、この世界とは別の世界に入り、永遠に生きるという靈魂永生の思想である。『中国遊仙文化』³⁰では、線香の煙に乗って昇った靈魂は、天上で永遠に生きるという発想で行われた陝西以西の火葬の習慣を挙げ、ここに靈魂永生の思想を見ている。これを目に見える形に変換すると「死ぬことのない人」という具体的な存在がイメージされる。そのため「仙人」は不死なのである。そして、靈魂が天に昇るという思想は、靈魂を浮遊させ、仙境を上方に設定させる。そのため「仙人」は空を飛び、上に向かって進むのである。

つまり、仙人に与えられた大元のイメージは、「時間の止まった人

間(死体)」「(これ以上)死ぬことのない人」、転じて「不老不死の人(生身)」であり、浮遊・飛行・飛翔の能力を持つ存在である。

まとめ

日本の仙人観として、前提として仙人は特殊な存在として理解される。そして、仙人は多くの場合、仏と混同されるという方向で特殊な存在とされる。ここで望まれる性質は、隠逸性・脱俗性であった。

中国の仙人観との差を『列仙伝』に見られる仙人観と比較すると、『列仙伝』で望まれる仙人像は、一般の普通の人間が偶然に機会を得て成るものとされる。ここで求められるものは不老長生と自由性である。自由性は隠逸性や脱俗性に関連する部分があるだろうが、中国の仙伝で重視される不老長生といった属性は、日本の仙人が積極的に求める属性とはされていない。

また、仙人といえはその仙力、超常的能力であるが、その代表的な能力は浮遊・飛行・飛翔である。この点は、大元の中国における仙人のイメージに始まるものである。中国においても仙人は前提として飛行能力を有するが、この飛行能力は日本においても仙人を仙人たらしめる重要な能力とされている。

第二節 伝説上の仙人―役小角伝承の展開を例とした考察

本項では日本で仙人と見做された人物の中で、伝説上最も著名な人物である、と考えられる役小角の伝承から、日本では仙人に対してどのような呪術を用いることが期待されているのか、といった点を伝承の具体例から考察する。

日本では仙人に成るために行う修行は仏教的な修行とされていた。そして、その修行は先の項でも触れたように、特に密教や修験道の修行とされることが多かった。

役小角は役行者や役優婆塞と呼ばれ、鎌倉時代になると修験道を始めとする山岳修行の開祖とされ、主に伝説の中に登場する人物であるが、架空の人物では無く七世紀後半頃に活動していた実在の宗教者である。村山修一は「役小角の研究」³¹で、役小角は修験道の権威付けのために超人化・超能力化された面が強い、と指摘している。

本項では、日本的な仙人として役小角を取り上げ、その伝承の記述されかたから、日本では仙人を具体的にどのような存在と考えているのか、また、どのような点が仙人の特徴として重視されているのか示すことにする。

役小角像の原形

役小角が最初に登場するのは『続日本紀』である。役小角の登場する書物は多数あるが、そのほとんどが伝承、伝説や物語であり、正史に役小角についての記述があるのは『続日本紀』だけである。ここに記録されているのは伝説化される以前の役小角の姿である。

役君小角流^二于伊豆嶋^一。初小角住^二於葛木山^一。以^二呪術^一稱。外從五位下韓國連廣足師焉。後害^二其能^一。讒以^二妖惑^一。故配^二遠處^一。世相傳云。小角能役^二使鬼神^一。汲^レ水採^レ薪。若不^レ用^レ命。即以^レ呪縛^レ之。³²

この『続日本紀』の記録から分かる事は、以下の点のみである。

- ・役小角の活動時期が七世紀後半頃だったこと
- ・拠点は大和の葛城山であったこと
- ・呪術の腕で有名になっていたこと
- ・外從五位下韓國連広足が弟子にいたこと
- ・その弟子の讒言によって伊豆大島に配流されたこと
- ・世間では呪術によって鬼神を自在に使役していたという評判を得ていたということ

村山も、『続日本紀』から分かることは、葛城山のすぐれた呪術宗

教家だったこと、弟子の韓國連広足に讒言されて伊豆島に配流されたこと、鬼神を使役し、呪でこれを縛ることが出来たという世間の風説・伝承があったことである、としている。³³

また、『続日本紀』では、役小角が使っていた術は、ただ呪術とされているだけで具体的な内容は記されていない。しかし、ここで弟子と記録されている韓國連広足という人物については他にも天平四年の項に「外從五位下物部韓國連廣足為^二典藥頭^一」。³⁴と記録があることから、韓國連広足が道教的呪術の専門家とされていたことが分かる。従って、この韓國連広足の師とされていた役小角の用いていた呪術も道教の呪術であったと考えることが出来る。

本来の役小角は道教的な修行によって、道教的な呪術を扱う技術を身に付けた人物であったと思われるが、後に役小角は仏教の修行を行い、仏教の呪法を身に付けた人物として描かれるようになる。下出積與は『日本靈異記』をこの役小角像の変容の過程を具体的に示す最初の文献として挙げており、これ以降の役小角伝承は『続日本紀』では無く『日本靈異記』の記述を基に、仏教的に膨らませたものがほとんどであると指摘している。³⁵

実在の役小角について記録されている『続日本紀』からは、役小角は道教的な修行を行っていたと推測することが出来るにもかかわ

らず、役小角は仙人である、とも仙人に成つたと言われているとも書かれていない。『続日本紀』では呪術師的に扱われていた、役小角を仙人とするようになったのは、役小角が仏教的な修行を行ったとされるようになってから、つまり『日本霊異記』に役小角は仙人だと記述されてからである。

主な役小角伝承

『日本霊異記』は日本最古の仏教説話集であり、著者は薬師寺の僧、景戒である。役小角はここで在家の仏道修行者を示す優婆塞として扱われている。

えのうばそく かものえのきみ たかかものあそみしん ひと やまとのくに
役優婆塞は、賀茂役公、今の高賀茂朝臣といふ者なり。大和国
かつらぎのかみのこほりちはらむら ひとしなり ひろ
葛木上郡茅原村の人なり。自性生れながら知りて博く学び
て一を得たり。三宝を仰信ひて之れを以ちて業とす。毎に庶
いぢ
はくは、五色の雲に挂りて沖虚の外に飛び、仙の宮の寶と
たづさは おくさい はながき その ふ やうじやう け
携りて億載の庭に遊び、蕊蓋の苑に臥伏して養性の氣を
す このゆゑ くれにしとし あまりのとし
吸嗽はむとねがふ。所以に晩年四十余歳を以ちて、また
いはや ふちき しみつ かはあ よくかい あか すす
巖窟に居て葛を被松を餌ひ、清水の泉に沐みて欲界の垢を濯
くさく しゆほう おこな しるし あや げむじゆち う おにかみ
き、孔雀の呪法を修習ひて證に奇異しき験術を得。鬼神を
はせつか わがまにまなること え もろもろ うなが もよほ
驅使ひて自在を得、諸の鬼神を唱して、催して曰は

やまとのくに かねのみたけ かつらぎのみたけ はし わた かよ
く「大倭国の金峯と葛木峯とに、椅を度して通はむ」とい
ふ。是に神等みな愁ふ。藤原宮に宇御めたまひし天皇の世
ひとことめしのおほかみつ しこ
に、葛木峯の一語主大神託き讒ちて曰はく「役優婆塞天皇を傾
けむことを謀る」といふ。天皇勅して、使を遣りて捉ら
せたまふ。なほ験力に因りて、輒く捕られず。故に其の母
を捉る。優婆塞、母を免れしむが故に出で来りて捕らる。す
なはち伊図の嶋に流す。時に身は海の上に浮び、走くこと陸を
履くが如し。体は万丈に踞り、飛ぶこと翥る鳳の如し。
ゆ おほきみ みこと ばんぢやう うずくま おほとり
星は皇の命に随ひて嶋に居て行ひ、夜は駿河の富岨嶺に往
きて修ふ。然うして庶はくは斧鉞の誅を宥され天朝の辺
に近かむことをねがひて、故に殺る劍の刃に伏ひて、富岨
の表を上る。「斯の嶼に放たれて憂へ吟ふ間、三年に至る。
こゝ うつくしび むね た しま だいほうくわんねんとし かのとらうし
是に 慈の旨を垂れたまへ」とまうす。大宝元年歳の辛丑に
やと むつき あめのみかど ちかつ ひじり な
次るとしの正月に、天朝の辺に近かしめられ、遂に仙に作
りて天に飛ぶ。吾が聖朝の人道照法師、勅を奉り法
を求めて大唐に往く。法師五百の虎の請を受け新羅に至る。
其の山の中に有りて法花経を講く。時に虎衆の中に人有りて
やまとことば とひ あ た 誰れぞ」と問へば「役優婆塞
倭語を以ちて問を挙げ。法師「誰れぞ」と問へば「役優婆塞
なり」と答ふ。法師我が国の聖人なりと思ひて、高座より下り
て求むれども無し。彼の一語主大神は役行者に呪縛せられ、

今の世に至るまでに解脱とくたつかれず。其れ奇あやしき表あらはを示すこと
多数あまたにして、繁しげきが故ゆゑに略えらはくのみ。寔まことに知る、仏みの法のりの
験げん術じゆつの広おほく大なることを。帰より依たのまばかならず證しるしを得む。³⁶

最終的には新羅で道昭が遇ったという記述がわざわざ入っている点や、『続日本紀』には無い飛行能力という仙人的な能力についての記述が入っている点から見ても、『日本霊異記』においても役小角は道教色の強い人物として理解されていたはずだというのが分かる。

しかし、『日本霊異記』では役小角は仙人に成ろうという意思を持って、それを達成するための手段として孔雀王の呪法、つまり、仏教の修行を選び行つたと主張されているのである。

孔雀王法とは、孔雀明王を本尊として行う密教の儀式である。孔雀王法は、主に雨に関する効果を期待された呪法であり、役小角はこの呪法によって飛行能力を手に入れたとされている。

村山修一も孔雀王法について、「役小角の研究」³⁷の中で『日本霊異記』から分かる事として、優婆塞という表記から『霊異記』では役小角を在家の仏教行者として扱っているという点を挙げ、役小角の用いるとされる呪術について以下のように考察している、

仙人として修行し仙術を身につけたといつても道教の道士とし

ててなく、孔雀明王経の呪を修めたとしているところに密教的行者としての性格を示しており、これらの所伝は大むね小角の名誉回復後に広まったものであろう。³⁸

そしてこのような点を「小角の密教的仙人化」³⁹とし、『日本霊異記』の小角伝の神秘的伝承部分について以下の四点を挙げている。

- 一、孔雀明王経の呪を誦したこと、
- 二、一言主を呪縛したこと、
- 三、富士山で修行したこと、
- 四、道昭の講筵に小角があらわれたこと、⁴⁰

孔雀明王経を使用した点について、村山は小角の時代には孔雀明王経はまだ伝わってきておらず、孔雀明王経は奈良期中期に入り、新しい密教の呪として脚光を浴びた、としている。そして村上は小角が密教の孔雀明王の呪法を使用した、と密教的仙人化されながらも『日本霊異記』の記述からは小角の持つ道教的な要素が排除し切れていない、として以下のように分析している。

密教の呪法は勢威ある一言主神をも呪縛する程効力があると宣

伝えられた結果、一言主神は土佐より本拠へ還幸し、神威回復は成ったものの、雑密仏教優勢の下で昔日の権威を保つことは困難となった。他方、小角は孔雀妙王の呪を誦する密教行者に塗りかえられても、雲に乗り空を飛び仙宮に遊はんがため岩屋に籠り葛をつて松を食し清水を浴びたとの『靈異記』の記述には、道教の道士としての要素が強くのこり、その辺に、彼の本来の性格の一端を露呈しているようである。⁴¹

その他の主な伝承として、平安時代は、『本朝神仙伝』・『今昔物語集』・『扶桑略記』・『水鏡』・『大峯縁起』、鎌倉時代は、『源平盛衰記』・『古今著聞集』・『私聚百因縁集』・『沙石集』・『元亨釋書』、室町時代は、『三国伝記』・『修験修要秘訣集』、江戸時代は、『扶桑隱逸伝』・『修験心鑑鈔』その他にこれまでのいろいろな伝承を採り入れて作成された『役行者本記』が挙げられている。⁴² 役小角伝承は上で下出の指摘を挙げたように『日本靈異記』の記述と内容に差異はほとんどないが、幾つか記述を引用する。

初めに、『今昔物語集』は代表的な説話集であるため、『今昔物語集』の役小角の記述も引用して、仏教説話的な仙人の解釈について考察する。

役優婆塞誦「持咒」驅「鬼神」語第三。

今昔。本朝□天皇ノ御代ニ役ノ優婆塞ト申ス聖人御ケリ。大和國葛上ノ郡茅原ノ村ノ人也。俗姓ハ賀茂役ノ氏也。年來葛ノ山ニ住テ藤ノ皮ヲ以テ着物トシ。松ノ葉ヲ食物トシテ。四十餘年彼ノ山ノ中ノ崛居給ヘリ。清キ泉ヲ浴テ心ノ垢ヲ洗ヒ淨メテ。孔雀明王ノ咒ヲ誦ス。或時ニハ五色ノ雲ニ乗テ仙人ノ洞ニ通フ。夜ハ諸ノ鬼神ヲ召驅テ水ヲ汲セ薪ヲ拾ハス。然レハ此ノ優婆塞ニ不レ隨ル者先シ。而ルニ金峯山ノ藏王菩薩ハ。此ノ優婆塞ノ行出シ奉リ給ヘル也。然レバ常ニ葛木ノ山ト金峯ノ山トニ通テゾ御クル。是ニ依テ優婆塞諸ノ鬼神ヲ召集メテ仰セテ云ク。我レ葛木ノ山ヨリ金峯ノ山ニ參ル□道ト爲ムト。諸ノ鬼神此ノ事ヲ承テ□佗ム事无レ限シ。然レドモ優婆塞ノ責難_レ遁キニ依テ。鬼神等多ノ大ナル石ヲ運ビ集メテ。造リ調テ既ニ橋ヲ亘シ始ム。而ニ鬼神等優婆塞ニ申シテ云ク。我等形チ極テ見苦シ。然レバ夜ニ隱レテ此ノ橋ヲ造リ渡サムト云テ夜々急ギ造ルヲ。優婆塞葛木ノ一言主ノ神ヲ召テ云ク。汝チ何ノ恥ノ有レバ形ヲバ可_レ隱キゾ。然ラバ凡ソ不_レ可ニ造渡一ト云テ。嗔テ咒ヲ以テ神ヲ縛テ谷ノ底ニ置ツ。其後一言主ノ神宮城人ニ付テ云ク。役ノ優婆塞ハ既ニ謀ヲ成シテ國ヲ傾クムト爲ル也ト。天皇此事ヲ聞給テ

驚テ。官使ヲ遣テ優婆塞ヲ令レ捕メ給フニ。空ニ飛上テ不レ被レ捕。然レバ官使優婆塞ノ母ヲ捕ツ。優婆塞母ノ被レ捕ヌルヲ見テ。母ニ替ラムガ爲ニ心ニ態ト出来テ被レ捕ヌ。天皇罪ヲ勘テ優婆塞ヲ伊豆ノ國ノ島ニ流シ遣ツ。優婆塞其ノ所ニ御テ。海ノ上浮テ走ル事陸ニ遊ブガ如ク也。山ノ峯ニ居テ飛ブ事鳥ノ飛ブガ如ク也。晝ハ公ニ畏リ奉テ流所ニ居タリ。夜ハ駿河ノ國富士ノ峯ニ行テ行フ。願フ所ハ此ノ罪ヲ被レ免ムト祈ルニ。三年ヲ經テ公優婆塞罪无キ由ヲ聞シ食シテ被レ召上⁴³ヌ。□⁴³

『今昔物語集』における主要な点は以下の通りである。

- ・役行者は、役の優婆塞という「聖人」である
- ・役小角は大和国葛上郡、茅原の村の人である
- ・葛木山在住
- ・神仙道的な修行を行っていた
- ・孔雀明王の呪を会得
- ・五色の雲に乗るなどの記述は神仙思想的である
- ・鬼神を使役する
- ・讒言するのは一言主
- ・母親を人質にされて出頭し伊豆の国の島に配流されるが夜には富士山に向かう

・三年後に無罪になる

松田智弘は、『古代日本の道教受容と仙人』⁴⁴の中で、仙人は神よりも仏にちかくなるのは平安朝になってからである、としている。『本朝神仙伝』に登場する仙人もほとんど仏教関係者である。説話に関する性質として、『日本霊異記』『今昔物語集』は仏教の応報話であり、『今昔物語』では仏教に反対する教えを説く道士やその教えを信じる物は悪とされ、仏教の邪魔をしない範囲でなら仏教は仙人や仙人に成ろうとする行動を許容するが、本来、仙人は仏教の管轄外である、という。

松田は、空海が仙人とされた例を挙げ、これは密教の即身成仏が仙人化とみなされたためである、として、平安初期に密教が流行した点から、奈良朝には禁止だった道教要素を密教が取り込み、密教の範囲内での得仙修行が可能になったため、即身成仏＝仙人と考えることが出来るようになった、としている。そしてそうなると『本朝神仙傳』に採用されている仙人に密教や修験者の関係者が出て来ることについて、『令義解』が呪禁について言っているところで、これが仏教とは無縁なことは明白だが呪禁師である役行者が『日本霊異記』で仏教関係者としてあつかわれているのは上記のような理由からである、と断定している。

松田は、平安朝以前の仙人は神と見做せる性質があつたが、これを信仰の対象とするのは禁止されていた、としてその理由を以下のように述べている。

王化の思想は、『古事記』・『日本書紀』に示されるように道教である。道教を王化の思想としながら、脱俗して仙人修行をすることを禁止した理由は、天皇家が道教を独占したためで、道教の信仰が一般化すれば王化思想と、天皇家の権威の基礎が失われるために道教の宗教的展開を禁止したと考える。仏教は認めるが、道教を認めなかった由縁であろう。⁴⁵

そして、平安朝になると僧侶のなかにも得仙修行の実践者がでてくるため、即身成仏＝仙人で成功者は「神仙のいきほとけ」となる。そこには、密教と道教の習合で修験道が展開したことがあり、奈良朝では否定される存在だった役小角が修験道の開祖として容認されたのは密教があつたからである、としている。その上で、松田は修験道の目標、即身成仏である、という考えから、では仙人に成るのと一緒にという発想があり、そこから仙人は即身成仏の実現者でありそれを行う験者の厳しい山岳修行などを見て日本の仙人像の一つ（仏教的な）が作られていった、と結論している。

松田は、また、日本的な仙人観の一つとして、役小角の例を挙げ、仙人は神仏と交われると考えられていた、としている。そこでは、脱俗して仙人になったものは清浄で神仏と交われる、山中の鳥獣や鬼神の類からも供養を受ける、よって、仙人を供養し経を聞くのは山の神＝仙人から仏の教えを聞いて解脱する、と以下のように結論される。

脱俗し、俗人の近づけない「清浄善根の境界」にいる不老不死者で、悪鬼や鬼神に仏の教えを説き聞かせ、神に本覚を問える仙人は、仏菩薩的であり、また、浄域に住んでいるため、神のでもあつて、神と仏を結び付ける重要な役割を果たしている。だが、仏教にかかわりなく、単に仙道修行の結果仙人となつた者には、このような性格が認められない。⁴⁶

松田は、脱俗、山籠り、修行という仙人をほぼ神仏と見たため、不老不死の仙人＝神仏に生命安全祈願、長寿を祈るような、仙人に憧れるものがあらわれるようになる、としている。

そして、山伏は山岳修行で呪力をつけようとするため、山中に入る。よって、山に住む仙人のところに偶然訪れるのはこのような山岳修行者であるが、同時に山岳修行者も仙人とみなされた可能性を

指摘している。また、山岳修行者の目的は仏法修行で呪力を付けることが基本だったが、都由香の例を挙げ、不老不死を得ようと山に入る者もいた、としている。都良香の話は不遇の天才が世俗を捨てて仙人世界で自由に生きたという意味の話で、隠者的であり、そこには呪力の獲得より自由な立場を得たものに対する憧れがある、としている。

そこで次に、『本朝神仙伝』は日本における仙伝であるため、『本朝神仙伝』にある役小角の記述をここで引用し、どのように書かれているのか考察する。

『本朝神仙伝』の役小角の項は、都良香の「吉野山記」の引用であるため、当時の貴族層による役小角像を示したものとと言える。

『本朝神仙傳』の役小角伝承は以下の通りである。

役優婆塞えのうばそくは、大和国の人なり。仏法を修行して、神力じんりき迈まなり。昔富士山の頂に登りて、後に吉野山に住めり。常に葛木山かつらぎに遊びて、その嶮岨けむそを好み。諸の鬼神をして、石橋を両の山の上に造り互わさしめむと欲へり。皆呪力に応こたへて、漸しくに基趾きしを成したり。行者ひんと性なり太せだは編はく急はしくして、譴責けんせきすること日あらず。一言主神ひいつしめし、容貌太ようぼうだ醜みにくし。行者に謂いひて曰く、形顔を慚

づるがために、昼造ることを得ずといへり。行者あへて許し止めず。神帝宮かみに託宣して曰く、役優婆塞は將に謀反ませむとすといへり。公家その母を捕へしかば、役優婆塞孝敬に堪へずして、自ら来りて獄ひとやに繋がれたり。後に赦に逢ひて出づることを得たり。即ち一言主神を縛ゆひて、澗たにの底に置く。今見るに、葛の纏まつはるところ七匹めぐりなり。万方すれども遂に解けず、呻よび吟なげく声、年を歴ふれども絶えず。今その扶くる石、吉野・葛木の山に各十余枚あり。

その母を引きて鉄くろがねの鉢に乘せて、海に浮びて去りぬ。舟楫ふねかぢを用ゐず、何いづれに之ゆきしかを知らず。後に本朝の僧道照、高麗かうらいに到りて法を説きしとき、法を聴く中に和語する者あり。この行者なり。漸しくに百余年を経たり。道照大きに驚きて座を下りて問訊もんしんするに、殊に答ふところなくして復来またらず。事は都良香の吉野山記に見えたり。今略記ほぼしぬ。47

『本朝神仙伝』の役小角の話は、都良香の『吉野山記』からとつたものであるため、都良香の仙人観を通した役小角像である。都良香も仏と仙人を同一視しているが、それは当時の貴族層一般の仙人観である、とされる。

主要な要素は以下の点である。

- ・役小角は役優婆塞と呼ばれている
- ・役小角は大和の人とされる
- ・仏法修行で神力を得る
- ・吉野山在住している
- ・葛城山に遊行する
- ・鬼神を使役する
- ・讒言するのは一言主である
- ・母親を人質にされ出頭後許される
- ・一言主に仕返しをする
- ・母親と後行方知れずになる
- ・後に道昭法師が高麗で遭遇する

このように、伝承のおおまかな内容はほぼ、『日本霊異記』と同様であるが、『本朝神仙伝』では役小角は、仏法の修行によって通力を得た、とされているが、孔雀明王経については言及されていない。他、引用されることが多い、とされる⁴⁸鎌倉時代の『元亨釈書』の役小角の記述も引用しておく。

役小角者。賀茂役公氏。今之高賀茂者也。和州葛木上郡茆原村人。少敏悟博學。兼郷ニ佛乘^{タトフ}。年三十二棄^ツ家入^ニ葛木山^ニ。居^ニ巖窟^ニ者三十餘歲。藤葛爲^レ衣。松果充^レ食。持^ニ孔雀明王咒^ニ。

駕^ニ五色雲^ニ優^ニ遊仙府^ニ。驅^ニ遂鬼神^ニ以爲^ニ使令^ニ。日域靈區。修歷殆徧。一日告^ニ山神^ニ曰。自^ニ葛木嶺^ニ蹊^ニ金峰山^ニ。其間危嶮。雖^ニ苦行者^ニ猶或艱^ニ。汝等架^ニ石橋^ニ通^ニ行路^ニ。衆神受^レ命。夜夜運^ニ崑石^ニ督^ニ營構^ニ。小角呵^レ神曰。何不^ニ早成^ニ。對曰。葛城峰一言主神。其形甚醜。難^ニ晝役^ニ待^ニ夜出^ニ。以^レ故遲耳。小角促^ニ一言主^ニ。一言主不^レ肯。小角怒咒縛^ニ繁^ニ之深谷^ニ。一言主託^ニ宮人^ニ曰。我是管^ニ逆寇之神也。竊見^ニ役小角^ニ。潛窺^ニ國家^ニ。不^ニ急治^ニ殆乎危^ニ。宮人以聞。文武帝下^レ勅召^ニ小角^ニ。小角騰^レ空飛去。不^レ得^ニ追捕^ニ。官吏設^ニ計略^ニ敢^ニ其母^ニ。小角不^レ得^ニ已自來就^ニ囚^ニ。便配^ニ豆州大島^ニ。居三年晝守^ニ禁而居^ニ。夜必登^ニ富士山^ニ行道。踏^レ海而走猶^レ行^ニ陸^ニ。其疾飛鳥不^レ可^レ及也。黎明歸^ニ島。大寶元年放廻。近^ニ京師^ニ凌^レ虛飛去。小角嘗在^ニ攝州箕面山^ニ。山有^レ瀧。小角夢。入^ニ瀧口^ニ謁^ニ龍樹大士^ニ。覺後構^ニ伽藍^ニ。自^レ此号^ニ箕面寺^ニ爲^ニ龍樹淨刹^ニ。世曰。小角自坐^ニ草座^ニ。戴^ニ母於鉢^ニ。泛^レ海入^ニ唐^ニ。

贊曰。道德全者。鬼神不^ニ得而窺^ニ矣。役君神異可^レ謂^ニ不^レ測者^ニ焉。然遭^ニ三神誣^ニ受^ニ竄謫^ニ。豈咒力有^ニ未^レ充之處^ニ與^ニ。古記曰。道昭師在^ニ唐時^ニ。五百群虎共來作禮。一虎人語曰。新羅山中衆虎之所^レ伏也。願師赴^ニ山導^ニ我暴獐^ニ。昭默受^レ請。乃至^ニ彼講^ニ法華^ニ。群虎側聽。其中有^ニ和語者^ニ。進曰。我是日本國役小角

也。昭愕然聞曰。何在^レ此。對曰。本國神曲詔^{デム}。是以我遁去化^二異類^一耳。然或又有^レ往^ク矣。亦可^三以爲^二善應無方之一端^一矣。而此事年代小乘故。我^レ不系^二本章^一。疑又役之放逐。古史或有^レ誤乎。方今攀^二大峰之嶮巖^一。撥^二葛嶺之深邃^一者。皆租^二于役^一。不下^二以形服^一而易^レ懷也。嗚呼役之化迹盛乎哉。

論曰。治容粉黛惑^二我肉眼^一也。不^レ得^レ不^レ容^二好醜於其聞^一矣。鬼神不^レ然。具^二分天眼^一。豈言^二嫌惡于形兒^一哉。一言主神豈其然乎。曰。渭中有^二留神^一。曾與^二魯班^一語。班令^二其出^一。神曰。我兒醜。卿善圖^二物容^一。不^レ出。班於^二是拱^レ手與語曰。出^二頭見^レ我。神乃出^レ首。班以^二脚畫^レ地付^{ハカル}。神覺^{サトテ}之便没^レ水。故置^二其象於水上^一。唯有^二腰以上^一。又秦始皇將^二下^レ於海中^一作中石橋上。或云^二非^二人巧所^一建^一。於是海神爲^レ之堅^{タツ}柱。始皇感^二其惠^一。乃通^二敬於神^一。求^二與相見^一。神曰。我形醜。約莫^二圖^一我。始皇乃從^二石橋^一入^二三十里^一。與^二神相見^一。帝左右有^二巧者^一。潛以^二脚畫^レ神形^一。神怒曰。帝負^二約^一。可^二速去^一。始皇即^二轉^一馬纔上^二前脚^一。其跡地即没。僅登^レ岸。是等事。又異域之神耻^レ醜者也。夫鬼神多^レ類。豐言^二好醜^一之有^レ以^二吾輩^一乎。以^二渭海^一而言。一言主曷^二其不^レ然邪^一。 49

役小角の記述があるのは、『元亨釋書』卷十五、方応の部である。

内容の特徴は以下の通りである。

- ・役小角は大和葛木上郡茅原村生まれである
- ・神仙道的な修行を行った
- ・孔雀明王咒によつて神通力を会得したが、内容は神仙思想的である

- ・鬼神を使役する
- ・讒言するのは一言主である

- ・母親を人質にされて出頭し伊豆大島に配流されるが夜には富士山に居る

- ・後に放免される
- ・夢のお告げで竜樹大王に謁見する
- ・唐で道昭法師が遭遇する

このように主なものと思われる伝承を幾つか挙げたが、ここからどのような性質の伝承でも、役小角には神通力という超常的能力という要素が強調されていることが分かるだろう。

まとめ

元々古代の日本において仙人は神仏と混同したイメージが持たれており、仙人修行も仏道修行と混同されていたため、修験道の展開

によつて超常的能力を会得しようとする修行者、修験者は仙人と見做されるようになっていた。役小角は山中修行によつて超常的な能力を身につけ、呪術を自在に操つた、とされる伝承を持つ日本の仙人の代表的な存在例である。

呪術の使用者という仙人としての役小角は、道教的な呪術の使用で評判をとるとされる。ここで用いるのは鬼神の使役等の呪術である。そして役小角は、特殊な地域である葛城山で修行するとされるが、ここでは神仙道・道教的な修行を行うとされる伝承が多い。伝承では、役小角が会得する能力は孔雀明王経による、とされることも多く、これは、後世で役小角に修験道・密教的な権威付けがなされるようになるためである。また、この孔雀明王経によつて獲得され得るとされる主な能力は、飛行である。そして、大部分の伝承で母親を人質にされて出頭する、とされているのは、役小角が用いる呪力の強さを強調するためであると思われる。役小角伝承は最後は、大体どこかに飛び去るという描写があり、それは主に中国方面であるが、それは役小角が道教的な仙人であることを示す面がある、と思われる。

第三節 江戸期における仙人観―平田篤胤⁵⁰の例から

最後に近世における仙人観の一つとして、『仙境異聞』の記述と平田篤胤の仙人観について述べておきたい。

平田篤胤は死後の靈魂の行方について強い関心を示していた人物である。例えば『靈能真柱』の冒頭このような文言がある。

へビ トモ ムネ ヤマトゴ、ロ カタ ムネ カタカラ
古学する徒は、まづ主と大倭心を堅むべく、この固の堅在で
マコトノミチ シリ ヨシ ガシ ヤマスゲ ネ ネモコロ ヲシヘサト
は、真道の知がたき由は、吾師翁の、山菅の根の丁寧に、教悟
しおかれつる。此は磐根の極み突立る、厳柱の、動まじき教
カク ホリ
なりけり。斯てその大倭心を、太高く固ましく欲するには、その
シツマリ
靈の行方の安定を、知ることなも先なりける。 51

死後の靈魂の行く先としての幽冥界の存在を証明したい篤胤は、異界から帰ってきたとされる仙童寅吉を、自身の主張を裏付ける証拠として捉え、寅吉の語る異界情報を通じて自身の異界に対する考えを述べるために『仙境異聞』を記したのである。

『仙境異聞』について

『仙境異聞』は、文政三年に異界から帰ってきたとされる寅吉少年が伝えた異界情報の聞き書きという形式で書かれたものであるが、

寅吉の語る異界は、篤胤の考える異界観と合致していたようである。

吉田真樹⁵²は『平田篤胤―霊魂のゆくえ』で、寅吉の異界情報について、『仙境異聞』と『勝五郎再生記聞』において、篤胤は自説にほぼ完全に符合する「今の現の事実」の収集に成功する」⁵³としている。寅吉の語る「山人界」とは「神界」と「人間界」とをつなぐ中間の位置に」⁵⁴あるもので、そこにいる山人とは、「神通力を用いて、神々に対する人間の数多い祈願を聞き、それを引き受けて神に祈りを届け願いを叶えるべく空を飛び回っている」⁵⁵とされているためである。

寅吉は自分たちを山人と称しているが、『仙境異聞』では、天狗・山人・仙人は同じものとされてる。寅吉は、仙人と山人は違うのかと聞かれて「唐のを仙人といひ、日本のを山人といふ。同様の物なれども、日本にては仙人といはず。」⁵⁶と答えている。

仙人と山人の違いは呼び方の違いである。そして、山人とは世間では天狗と呼ばれている存在のことであるという。

世の中の人は、人間界の外なる仙人は云ふに及ばず、悪魔また天狗など、其の外種の怪しき類ひをば、すべて天狗のわざと云ふ故に、其の通りにて在るなり。然れど彼方にては、天狗とい

はず、山人と云ふなり。⁵⁷

・『仙境異聞』における山人（仙人）の定義

寅吉の言うには、山人にもいろいろと種類があるらしい。⁵⁸

まづ山人と云ふは、此の世に生まれたる人の、何ぞ由ありて山に入り世に出でざれども、自然に山中の物をもて、衣食の用を弁ずる事を覚え、禽獣を友として居れば、最初の間は獣類も此を恐るれども、後にはなれ近づきて、食をさへに運び与ふ。三十年ばかりも山に居れば、誰も成らるゝ物にて、安閑無事に木石の如く長生す。これ真の山人なり。⁵⁹

山人とは山に住むものの総称である。しかし、本来の山人とは、人間が山中に入って成るものを指す言葉である。だが、人間では無くても、元々山中に生まれ、人に近い形をしている異形も山人と呼ばれるという。

また深山に自然に生ずる物あり。其は異形さまざまなれど、まづは人の状に近き故に、此れをも山人と云ふ。然れど此は魍魎の類ひとも云ふべし。⁶⁰

これは、妖怪の類だけでは無く、例えば寅吉の師匠のような山の神もそこに含まれる。

さて我が師の如きも、山に住む故に山人とは称すけれども、眞は生きたる神にて仏法なき以前より、現身のまゝ世に存し、神通自在にして、神道を行ひ、其の住する山に崇むる神社を守護して、其の神の功德を施し、或は其の住する山の神とも崇められて、世人を恵み、数百万千万歳の寿を保ちて、人界の事に闇がはしく、かつて安閑無事には居ざる物なり。⁶¹

また、人間の成るものの中で、仏教関係者が成ったものも山人であると言うが、これについては、以下の通りやや否定的である。

また仏法渡れる後に現身のまゝ世を遁れて、仏を崇むる山に住み、其の崇むる仏の功德を行ふ山人も多し。此れも自在の態ありて長生なり。⁶²

但し仏道信仰の者の化れるに、現身ながら化れるにも、現身を捨てたるにも、正と邪とあり。然るは世の限り邪道を信ずと云

へども、幽界に入りて始めて其の道の妄なり事を悟り、正道に帰する心を生じて世人を利益す、これ正なり。また幽界に入りてなほ悟らず迷へる者、また悟りつゝも正道に帰せず、ますます我慢をはりて、生涯の失を改めざる者は、共に妖魔の部属に入りて、幽より事を行ひて、世人を邪道に引入れむとす、是れ邪なり。彼の界にて山人と云ふには此^{さかい}くの如く差別多し。⁶³

『本朝神仙伝』には仏教の修行によつて仙人に成ったものが多く登場していたが、『仙境異聞』に登場する山人は、基本的に仏教の修行で成った仙人に対して懐疑的な立場を取っている。それは、この記述以外でも、仏教嫌いの仲間の言ったことだからと但し書きをしながらも、「越中ノ国の立山はことに高山なれども、仏法のみ山なる故に正しき天狗は住せず、悪魔のみ住す」⁶⁴などと主張してしまふところからも窺えるだろう。

寅吉は仏教を嫌うが、この姿勢は篤胤同様のものである。土屋昌明⁶⁵は篤胤の仏教嫌いについて、国学者としての立場からインドの思想である仏教を排除しようとするという姿勢以外にも、貨幣経済が進んだ近世社会の倫理を仏教の思想では説明しきれず、また、近世社会は都市化と人の流動化が進んだ社会であり、その中では子孫による供養を重視する仏教の姿勢を維持するのが難しくなってきた

時期でもあったということから、近世社会全体が、仏教に対して説得力を感じられなくなっていたという理由を挙げている⁶⁶。

つまり、『仙境異聞』に見られる仏教嫌いの姿勢というのは、寅吉や篤胤の特殊性によるもの、ということではなく、一般の人々の間でもこの時期には既に仏教の語る死後の世界が現実味を失っていたため、仏教は彼ら全体に否定されていたのである。

そして、人間が山中に入って成ったものの中には、生きていないものも含まれていると思われる「また現身を蛻もぬけの如く捨て化うれるは殊に夥しく有り。此れまた靈妙なる事元よりなり。」⁶⁷という記述がある。

篤胤にとつて、この山中とは寅吉の言う山人の世界が筑波にある愛宕山という実在する山であったことから分かるように、実際の山の中であると同時に、異界を指す言葉でもある。そのため、そこを縄張りとするものであれば、生身の人間であっても、死後の靈魂と思われるものであっても、妖怪であっても、神であっても、特に区別されずに山人と呼ばれるのである。そのため、仙人に成るためには生まれながらの資格があるという考えも篤胤には無いようである。

寅吉云はく、仙人と云ふ物の状になるには、別に仙骨といふ骨なくては成りがたきには非ず。誰人にも深山に三十年も住む時は、始めの程こそ獣にも厭ひ逃れど、遂には、なれてまづ種々の食を持ち来て養ひ、後には奇術を得たる鳥獣なども使はれて、いつとなく仙人と成らるゝ物ぞと師に聞きたり。⁶⁸

このように、誰でも山で暮らせばそのうち自然と仙人に成るのである。そのため、山人は煉丹術も行わない。仙人が山に入るのは煉丹術を行うためであるが、山人は煉丹術のために山で暮らすのではないのである。

寅吉云はく、然やうの丹薬煉るを見たる事なし。但し師の常に用ひらるゝ薬あり。其の法は柚の実を去りて幾箇にても、上酒にて火を強からず柔ならず煮るときは、煮とけてとろりとなる。其の時に滓を去りて、干し生姜の粉と太白の砂糖を入れてまた煉りつめて、塗り板に水を引きて親指のはら程におとし、冷たく堅まれる時にへぎ取りて、壺にたくはへて常に用ひらるゝなり。此れは胸腹をすかし、痰を治する薬なりとぞ。またたじまの実と艾の葉と外に何にても百種の草を煎じ出して、滓を去り煉りつめて、痰、癰、虫腹痛などに用ひてよく功をなすなり。⁶⁹

寅吉は、山人も煉丹術を行うのかという質問に対して、そのようなことをしているのは見たことがないと答えている。そして、山人の常備薬を紹介しているが、それも万能薬といった類の神秘的なものでは無く、実用的な普通の薬である。

篤胤の仙人観

篤胤の仙人観は、『本朝神仙伝』にあるような世俗の出来事に囚われずに済むという部分に最大の価値を置き、脱俗者として仙人を捉える仙人観とは異なるものである。

篤胤の仙人観は、ある人が「我は此の世に住み侘びたれば、山人に成りたく思ふ」⁷⁰と言ったのに対する寅吉の以下のような返答からも分かるだろう。

それは以ての外なる事なり。神を置きては世に人ほど貴き物はないに、山人天狗などの境界をきゝて羨ましく思ふは、心得の宜からぬなり。人は此の世に住みて、此の世の人のあたり前の事を務めて終るが真の道なり。山人天狗などは自由自在がなると云ふばかり、山人には日々に種々の行ありて苦しく、天狗にも種々の苦しみあり。それ故に彼の境にても、人間といふ物は

楽な物ぞと常に羨み居たるなり。此方にては彼方を羨み、彼方にては此方を羨む、これ皆その道に入りて見ざる故に事なれど、人と生まれたからには、人の道を守りて外を願ふまじき事なり。

71

寅吉はこのように論ず。これもつて子安宜邦は、寅吉の語る異界は、江戸時代の日本を形作る社会的文脈から外れたところには存在しない証拠だと指摘している。⁷²

ここには、この「ある人」の持っている仙人観、異界観と、篤胤の仙人観、異界観の齟齬がある。おそらく、「ある人」の仙人観は、『本朝神仙伝』にある脱俗を至上とするような貴族層由来の仙人観であると思われる。それに対して、仙人に成りたいなどと考えずに、人間としてこの世のために生きろというのは、脱俗者を肯定することとで社会の秩序が崩れることを恐れ、仙道修行を反社会的行為として非難した山上憶良と同じ立場からの発言である。この寅吉の発言は、当時の社会体制を肯定する篤胤の思想を代弁するものであると思われる。篤胤にとって、仙人が存在する意義は、世俗の人々の生活を助けるというところにある。これは、『本朝神仙伝』の世俗からの離脱という理想とは、むしろ真逆の立ち位置にある存在意義である。

その証拠に、『仙境異聞』に登場する仙人は、世俗に積極的に関る姿勢を見せている。例えば、

彼の境にては人の祈り祈らざるに拘はらず世間を守護する故に、
外国などの犯しある時に、其を退くる防ぎの為に、武器、武術、
軍法までも精究してあり。⁷³

などと寅吉は語っている。

俗世で救済を求める人々のために、仙人の力を使うというのは、中国の仙伝に登場する仙人と同じである。しかし、篤胤の考える仙人は、中国の『列仙伝』を始めとする仙伝に登場する仙人とも違うようである。

例えば、中国の仙伝に見える、権力者、支配者層に対する庶民層の反感、反発を背景にした仙人の、反政府的な権力に対する「チャレンジャー」という要素は、篤胤の考える仙人像には入っていない。

例えば寅吉の言葉として、以下のように語る場面がある。

我が師の交はる人々は誠に其の人の物語の如く、天子、將軍を

敬ふ事、人間の神を尊敬するに似たり。師語に將軍は万国を鎮め押さへて、天下の人を恵み給ふ御職なる故に、神々は元より人の為に世を守り給はでは叶はざる由あれば、御崇敬あるに従ひて、まずく神威を益して世を守り給ひ、山人は神と人との中に立ちて、神の御事を行ふもの故に、天下を治め給ふ君をば、大切に守護せでは叶はざる由なりと聞きたり。其は種々の物の成りたる、謂ゆる天狗と云へども、正道に就きたるは右の如し。それ故に俗にも日光山には数万の天狗といひて、山人天狗夥しく居て、其の山を守るは云ふに及ばず、他の山なる山人天狗も、彼の山を見周りにて守護す。此は師に正しく聞きたるには非ざれど、世の始めの神たちは、各々其々に持ち前の事を持ち分けて鎮まり坐しまし、世間の御世話は金毘羅様がなされ、天下の事をば日光山の御神の掌り給ふ様に思はるゝなり。天下に變事あらむとすれば、山人天狗いづれも苦行をなし、天道神明に祈りを為し、また非常の事ある時は云ふに及ばず、常にも禁廷また江戸の御城へは、日光よりも他の山よりも守護にまはり、正月元日と春秋の彼岸に、京の愛宕山より芝の愛宕山へ一人づつ遣はされ、また江戸に火災ある時は、東叡山なる俗に天狗の休み所といふ二本杉へ、日光より二人づつ来たりて火をしめす咒術を行ふ。⁷⁴

寅吉の言うには、異界の仙人たちは世俗の権力者、支配者層を認め、尊敬し、これに従う姿勢を見せているからである。

子安宜邦によれば、篤胤にとつて異界の存在意義は、現世に対する守護者的世界というところにある。そうであるので、異界に暮らす住人も当然、現世の政治秩序の守護者となるのである。⁷⁵

篤胤は『靈能真柱』の中でこう言っている。

さて顕明事アラハニゴトと幽冥事カミゴトとの差別を熟想ケヂメふに、凡人タマビトも如此カクイキ生てウツシヨ現世アに在るタマほどは、顕明事オモムにて、天皇命ミタマの御民シニとあるを、死ては、その魂タマやがて神カミにて、かの幽霊・冥魂シなどいふ如く、すでにいシロシはゆる幽冥オモムに帰けるなれば、さては、その冥府シを掌り治めウケタマす大神は、大国主神ニに坐せば、彼神ノに帰命マツロヒマツ奉り、その御制ミオキテを承賜ウツシヨはることなり。さてありつゝこの顕世ウツシヨなる君親キミオヤまた子孫ウミノコに幸ふサチハこと、大国主神ノの、隠坐リシつゝも、世に幸ひたまふが如し。⁷⁶

現実の社会、政治体制に反抗しない篤胤にとつて、仙人もまた実際の社会を脅かすような存在にはならない。篤胤は、仙人は当然そ

の力を實在の社会維持に貢献する形で還元すると信じて疑わないようである。

仙人の力を社会に還元するという考えは、『本朝神仙伝』の神仙観とは違うものであるが、これもまた救済を求める庶民層の願望が反映された仙人観であるとは言えないだろう。篤胤の仙人は、権力者による支配を肯定してしまうからだ。

篤胤にとつての神仙界

篤胤の関心事は、死んだ後の靈魂は何処に行くのかという不安を解消することである。仏教の語る死後の世界も、宣長の死後の靈魂は黄泉の国に行くしかないという主張にも反対した篤胤は、死後の靈魂の行く先として独自の幽冥界を設定することになる。日本が世界の始まりであると考える篤胤は、外国の文献も日本の古伝承を伝えるものとして扱っていた。道教についても、日本の神道が神仙思想の本になったという考えだったため、篤胤は幽冥界の形成に多数の道教文献を利用することが出来た。そのために篤胤の幽冥界には道教的な世界観の影響がある。

そんな篤胤の中で、神仙界は幽冥界の一部と解釈されてしまったのである。そして幽冥界は大国主神の管理する世界であるので、その世界の住人とされる仙人も当然これに従うものと解釈されてしま

うのである。

まとめ

篤胤は仙童寅吉の登場を歓迎し、寅吉の語る山人の世界を信じた。しかし、それは篤胤に仙人に成りたいという願望があったからではない。篤胤が仙童寅吉を歓迎したのは、寅吉を幽冥界の住人と考えたからである。

篤胤の関心は、死後の靈魂の行方である。篤胤は幽冥界を死後の靈魂の行く先として設定し、さらにそこに現世の守護者的世界としての役割を持たせた。

篤胤にとって死後の靈魂の行く先である幽冥界と仙人の暮らす神仙界とは同一である。そのため仙人の存在を証明することは、幽冥界の存在も証明することになり、それによって死後の靈魂の永続性も保証されることになる。篤胤は幽冥界の存在を証明したかっただけで、仙人の存在そのものに興味があったわけでは無いだろう。篤胤にとって仙童寅吉は自分の主張を裏付ける証拠の一つだったにすぎない。

このような仙人観を持つ篤胤にとって、仙人は異界の存在である。そして、異界の住人である仙人は超常的能力を持つ超越者的存在である。そして、最も重要な点は、このような超常的能力は俗世の維

持・守護のために当然使用される力である、という点である。

このような仙人観は篤胤独自のものではなく、江戸期における仙人観の一つである、と考えられる。

- 1 松田智弘『日本と中国の仙人』岩田書院、二〇一〇年
- 2 同右、他。
- 3 下出積與『道教と日本人』講談社、一九七五年。
- 4 松田智弘『古代日本の道教受容と仙人』岩田書院、一九九九年。
- 5 同右、三〇六頁。
- 6 同右、三二五頁。
- 7 下出積與『道教と日本人』講談社、一九七五年。
- 8 『山海経・列仙伝』全釈漢文大系第三三卷、集英社、一九七五年、六三九頁。
- 9 松田智弘『日本と中国の仙人』岩田書院、二〇一〇年、他。
- 10 『和刻本辭書字典集成』第一卷、汲古書院、一九八〇年、二六七頁。
- 11 同右。
- 12 大形徹『不老不死―仙人の誕生と神仙術』講談社、一九九二年、他。
- 13 一八七三～一九六一
- 14 津田左右吉『津田左右吉全集』第十卷、岩波書店、一九六四年、一七四頁
- 15 白川静（二〇一〇～二〇〇六）『字統』、平凡社、一九八四年、五一五頁。
- 16 同右、五二二頁。
- 17 同右、五二〇～五二二頁。

¹₈ 同右、五二六頁。
¹₉ 『國譯漢文大成 老子・列子・莊子』經子史部第七卷、國民文庫刊行會、一九三二年、莊子原文二六頁
²₀ 宓戲雜子道二十篇・上聖雜子二十六卷・道要雜子十八卷・黃帝雜子步引十二卷・黃帝岐伯按摩十卷・黃帝雜子芝菌十八卷・黃帝雜子十九家方二十一卷・泰老雜子十五家方二十三卷・神農雜子技道二十三卷・泰老雜子黃治三十一卷
²₁ 鈴木由次郎『漢書藝文志』、明德出版社、一九六八三年、三〇九頁。
²₂ 汪涌豪・俞瀨敏『中國遊仙文化』鈴木博訳、青土社、二〇〇二年。
²₃ 同右、二五頁。
²₄ 同右、二六頁。
²₅ 大形徹『不老不死―仙人の誕生と神仙術』、講談社、一九九二年、四一頁。
²₆ 『史記』二、新釈漢文大系第三九卷、明治書院、一九七三年、七〇八〜七〇九頁。
²₇ 同右、七三七頁。
²₈ 津田左右吉『津田左右吉全集』第十卷、岩波書店、一九六四年、一七五〜一七六頁。
²₉ 大形徹「僊」と「仙」―神仙思想の形成と文字の變化『人間文化学研究集録』十二、二〇〇三年、一〜三〇頁、他。
³₀ 汪涌豪・俞瀨敏『中國遊仙文化』鈴木博訳、青土社、二〇〇二年。
³₁ 村山修一「役小角の研究」『愛知学院大学文学部紀要』十五、一九八五年、一五七〜一四六頁。

³₂ 『續日本紀』新訂増補國史大系第二卷、吉川弘文館、二〇〇〇年、四頁。
³₃ 村山修一「役小角の研究」『愛知学院大学文学部紀要』十五、一九八五年、一五七〜一四六頁。
³₄ 『續日本紀』新訂増補國史大系第二卷、吉川弘文館、二〇〇〇年、一三〇頁。
³₅ 下出積興『古代日本の庶民と信仰』、弘文堂、一九八八年。
³₆ 『日本靈異記』新日本古典文学大系三〇、岩波書店、一九九六年、四一〜四三頁。
³₇ 村山修一「役小角の研究」『愛知学院大学文学部紀要』十五、一九八五年、一五七〜一四六頁。
³₈ 同右、一五六頁。
³₉ 同右、一五一頁。
⁴₀ 同右、一五一頁。
⁴₁ 同右、一五一頁。
⁴₂ 錢谷武平（一九二〇〜二〇一三）『役行者伝記集成』、東方出版、一九九四年。
⁴₃ 『今昔物語』國史大系第十六卷、經濟雜誌社編、一九〇一年、五三九〜五四一頁。
⁴₄ 松田智弘『古代日本の道教受容と仙人』岩田書院、一九九九年。
⁴₅ 同右、三三三頁。
⁴₆ 同右、三五三〜三五四頁。
⁴₇ 『往生伝 法華驗記』日本思想大系七、岩波書店、一九七四年、二五八〜二五九頁。
⁴₈ 錢谷武平『役行者伝記集成』、東方出版、一九九四年、七一頁。
⁴₉ 『日本高僧傳要文抄 元亨釋書』新訂増補國史大系三十一卷、吉川弘文館、一九三〇年、二二九〜二二〇頁。

50	一七七六〜一八四三	72	同右、解説より。
51	『平田篤胤 伴信友 大國隆正』日本思想大系五〇、岩波書店、一九七三年、十二〜十三頁。	73	同右、一三八頁。
52	一九七一〜	74	同右、一三六〜一三七頁。
53	吉田真樹『平田篤胤―靈魂のゆくえ』再発見日本の哲学、講談社、二〇〇九年、二三四頁。	75	同右、他。
54	同右、二四四頁。	76	『平田篤胤 伴信友 大國隆正』日本思想大系五〇、岩波書店、一九七三年、七七頁。
55	同右、二四四頁。		
56	平田篤胤『仙境異聞・勝五郎再生記聞』子安宜邦校注、岩波書店、二〇〇〇年、二八〇頁。		
57	同右、二四三〜二四四頁。		
58	同右、一四九〜一五〇頁。		
59	同右、一四九頁。		
60	同右、一四九頁。		
61	同右、一四九頁。		
62	同右、一四九〜一五〇頁。		
63	同右、一五〇頁。		
64	同右、二八五頁。		
65	一九六〇〜		
66	土屋昌明「平田篤胤の幽冥觀と道教・神仙思想」『人文科学年報』三四、二〇〇四年、八九〜一〇五頁。		
67	平田篤胤『仙境異聞・勝五郎再生記聞』子安宜邦校注、岩波書店、二〇〇〇年、一五〇頁。		
68	同右、一二八〜一二九頁。		
69	同右、二九三頁。		
70	同右、三三二〜三三三頁。		
71	同右、三三三頁。		

第二部まとめ

第二部では、第一部で挙げた、日本の近世庶民文化における忍者・忍術のイメージ形成の基盤に、日本文化に取り込まれた道教的呪術要素の強い影響があることを示すために、近世に至るまでの日本における、道教的要素の日本的展開について、主に呪術という点に注目して整理・分析を行った。

第一章では、先行研究の分析として、呪術的な要素である中国道教の中核である神仙思想を中心とした中国道教の先行研究の整理、日本への神仙思想を中心とした道教要素受容についての整理を行った。

中国において道教とは、呪術的宗教であることが求められ、また、その中核となるのは神仙思想・神仙説である。そして神仙思想・神仙説が道教の中心要素とされるのは、中国において神仙の持つ「不死性」という要素が人々の関心を惹いたためである。よって、中国において道教は、神仙・仙人の「不死性」への希求によって発展・展開していた、と理解できる。しかし、日本への道教の伝播、という展開については、道教的な呪術に対する高い関心が見られ様々な文化に取り込まれる一方、中国において最も関心が示されていた「不

死性」という要素においてはあまり関心が見られないようである。

日本では、道教的呪術は様々な分野に取り込まれ、以後も宗教的な文化の中で保存され続けるが、中国道教において不老不死を象徴する仙人という存在は、その最も重要であるはずの「不死性」に関心を向けない日本においては、大きく変質することになる。中国においては人間の肉体の不老不死（の可能性）を象徴・具現する仙人に対して、日本では、人間の延長線上の存在ではなく、ただ単に神仙の一種、一方的な信仰の対象神仙の一種として受け取られる、若しくは文学上の装飾として受け入れられている、と整理できる。

中国道教においては不老不死の仙人になることを窮極の目的とするため、その呪術的要素も不老・延命を求めることに関連するものが多い。日本では中国道教の中核である不老不死の仙人になることを求める思想は嗜好に合わなかったようであるが、不老や延命、除災といった中国道教の呪術が持つ現世利益的な効能に対しては関心があった。よって、それらは陰陽道や修験道を通して広まり、民間信仰の中にも道教的な呪術が入り込んだのだ、と考えられる。

第二章では、日本における近世に至るまでの道教的呪術要素の受容と展開に関する考察として、道教流入期の道教的呪術要素の展開

や、日本の宗教世界観への道教的呪術要素の影響に関する考察を行った。

近世以前の日本に見られる道教要素について、その流入期に見られる呪術的要素の受容の在り方について整理し、具体的な呪術の例について陰陽道と修験道への展開から考察した。

道教世界観を背景に出来あがった道教的呪術の形式から、反閑（禹歩）・九字を具体的な呪術の例として取り挙げた。反閑（禹歩）・九字は、陰陽道と修験道のどちらでも使用される場合があるが、陰陽道に取り込まれたものの中で代表的なのが反閑（禹歩）、修験道に取り込まれたものの中で代表的なのが九字の呪法である。反閑（禹歩）と九字に期待される代表的な効能としては、どちらも「護身」的なものである。

反閑（禹歩）は特殊な歩法によって、一時的かつ局地的に安定を呼び込むことで護身することを目的とする。九字は、印や真言によって本尊を感応させ、「調伏」という積極的な攻撃によって護身することを目的とする。どちらも決められた「呪文」や身体的動作「アクション」によって効果を發揮すると考えられている。もともとの道教世界観では呪術の使用者は道士であるが、陰陽道では陰陽師かそれに類する者、修験道では修験者・山伏がその使用者として想定される。

第三章では、道教的世界観においては道教呪術の主な使用者である神仙・仙人やそれに類するものに関して、日本ではどのような解釈が行われていたのか、役小角という具体的な例を交えて考察した。日本の仙人観としては、前提として仙人は特殊な存在として理解される。そして、仙人は多くの場合、仏と混同されるという方向で特殊な存在とされる。ここで望まれる性質は、隱逸性・脱俗性であった。

このような、中国の仙人観との差を『列仙伝』に見られる仙人観と比較すると、『列仙伝』で望まれる仙人像は、一般の普通の人間が偶然に機会を得て成るものとされる。ここで求められるものは不老長生と自由性である。自由性は隱逸性や脱俗性に関連する部分があるだろうが、中国の仙伝で重視される不老長生といった属性は、日本の仙人が積極的に求める属性とはされていない。

また、仙人といえばその仙力、超常的能力であるが、その代表的な能力は浮遊・飛行・飛翔である。この点は、大元の中国における仙人のイメージに始まるものである。中国においても仙人は前提として飛行能力を有するが、この飛行能力は日本においても仙人を仙人たらしめる重要な能力とされている。

日本で仙人と見做された人物の中で、伝説上最も著名な人物であ

ると考えられるのは、役小角である。元々古代の日本において仙人は神仏と混同したイメージが持たれており、仙人修行も仏道修行と混同されていたため、修験道の展開によつて超常的能力を会得しようとする修行者、修験者は仙人と見做されるようになっていた。役小角は山中修行によつて超常的な能力を身につけ、呪術を自在に操った、とされる伝承を持つ日本の仙人の代表的な存在例であるため、このような役小角の伝承から、我々は、日本では仙人を超常的な呪術に通ずる存在であると見ているのが分かるだろう。

また、近世（江戸期）の日本における仙人観の一例として、平田篤胤の『仙境異聞』の記述もとり挙げた。『仙境異聞』に登場する仙人（山人）も、超常的能力を使用する超越者的存在として理解されている。

日本における仙人観の展開を簡単にまとめると、中国道教・神仙思想または神仙説の流入の初めから注目されていたのは、呪術性である。呪術の重要性を第一のものとすれば、日本において仙人とはその使用者という立ち位置に置かれると考えられるだろう。中国道教における呪術は、大まかに言えば人間の肉体、生身の身体をそのまま「不老不死」へと繋げることを目的として用いられるものである、または、ものであった、と言えるであろう。しかし、日本にお

いて道教に由来する呪術からは、人間の生身の肉体を「不老不死」へ至らせよう、という元々の目的が脱落している。そのような中で日本において道教的呪術は陰陽道や修験道を通じて主に護身を目的とする呪術として「形式化」「システム化」「マニュアル化」され整えられていったものである。このような経緯によつて、日本では仙人に関して、陰陽道や修験道の中で整備されていった、「身振り」や「呪文」を伴った「アクション」によつて超常的能力を行使する超越者的存在である、と解釈されていくのである。

結論

本論は、日本における神仙道教の受容・展開の一例について考察するものである。本論では、フィクションを取り扱うことで、日本における近世以降の庶民文化の中に見られる道教（主に神仙思想）の日本的展開について考察した。そして、本論は、中国道教の核要素の一つである神仙思想の「仙人」が、日本の庶民文化の中に流入し、受容・消化されると、結果的に「忍者・忍術」というものの中に取り込まれることになる、と主張するものである。よって、本論では、近世都市部における宗教（怪異、呪術）の娯楽化という点に注目し、近世以降の日本における娯楽作品を対象として取り上げ、そこで登場する「仙人」や「仙術（妖術）」のような道教要素の扱われ方を分析し、それらは娯楽を通じて「忍者・忍術」のイメージを形成して行く想定し、そのイメージ形成と定着の過程を追うことで、中国道教における本来的な仙人譚の翻訳・翻案とも、仏教の修行僧と同一視される仙人とも異なる仙人観、日本の庶民文化としての仙人観の在り方、を示すことにした。

そして、本研究の目的は、このような日本の庶民文化から見た道教的「呪術」の展開、およびその行使者である「仙人」の展開に注目することで、中国道教の核を成す神仙思想の、日本的な受容・

展開の一端を明らかにすること、そして特にそれは「呪術性」への強い嗜好を前提として行われている、ということを主張することである。

第一部では、日本の一般大衆における道教観の一端を明らかにするために、近世庶民文化の分析、主にフィクションにおける忍者・忍術に関する分析に焦点を絞り、中国の道教世界観の中で育まれた呪術的要素が、日本の近世庶民文化の中で、どのように受容・展開・消費されていったかを考察した。これは、フィクションにおける道教要素の日本的な受容・展開の一形態を見ることによって、一般大衆の理解・嗜好の反映として消化された道教要素を観察することができる、と考えたためである。本論では、その道教要素は、最終的に「忍者・忍術」というものに集約されていった、と結論づけている。

さらに本論では、「忍者・忍術」のイメージの原型として、「ジライヤ」というキャラクターを具体的事例として考察した。これは、「忍者・忍術」イメージの前景として「蝦蟇の妖術使い」がある、と考えられるためである。「蝦蟇の妖術使い」もののイメージの集約であるジライヤは、忍者・忍術のイメージの起点であると言えるだろう。ジライヤものは妖術の行使が全てであると考えられるが、忍

者もまた、忍術の行使がそのイメージの大部分を支えていると言える。よって、「ジライヤ」ものを「忍者・忍術」のイメージの起点として考察し、その中の妖術等の超常現象がどのように描写されているかを分析することで、「忍者」の使用する「忍術」に対するイメージの方向性を示すことを試みた。

第二部では、第一部で挙げた、日本の近世庶民文化における忍者・忍術のイメージ形成の基盤に、日本文化に取り込まれた神仙道教的呪術要素の強い影響があることを示すため、近世に至るまでの日本における、神仙道教要素の日本的展開について、主に「呪術」という点に注目して整理・分析を行った。

中国道教には多数の呪術が存在するが、それは概して中国の神仙道教の中核である「不老不死」に至る手段のためのものである、と言えるだろう。代表的な呪術は護身や避災のものだと考えられる。中国神仙道教においては、これらの呪術を用いて身体を守り、その間に「不老不死」の仙人を求める修行を行う、という工程が創造されている。これに対し、日本で受容・展開した中国神仙道教の呪術からは、興味深いことに、この「不老不死」という目的は脱落し、目的に至る手段であるはずの「呪術」がほぼ単体で陰陽道や修験道の中核をなすものとして存在している。

さらに、中国神仙道教では呪術の主な行使者である仙人（およびそれに類するもの）は、当然「不老不死」（またはそれを求める存在）を前提とするが、この「不老不死」という要素が脱落した日本においては、仙人像も当然のことながら変化し、その「不老不死性」よりも、「呪術性」が強調される傾向にある。このような日中の仙人観の差異を、我々はどうか考えればよいのだろうか。本論は、ここに日本と中国における身体観の差異が存在するのではないかと考える。人間が「不老不死」の仙人に成るということは生身の肉体に対する変質・改造行為を意味する。中国においては、このように生身の肉体を変質・改造することによって「不老不死」の仙人に至るという行為が忌避されることがない。よって、中国では「不老不死」の仙人に至る可能性が一般大衆にまで広く歓迎される。それに対して、日本では、そのような生身の肉体に対する変質・改造行為は一般的な大衆の感覚としては、共感を呼ぶ行為ではないばかりか、むしろ忌避感を覚える行為であるため、生身の肉体を変質・改造する行為は、特殊な条件下にある、特別な人物である等といった、限定的な場合以外では受容されないのではなからうか。よって、日本では、例えフィクションであっても、それは一般大衆の理解・嗜好・支持を前提として創作されるものであるため、やはり、そこで中国道教の様式に則った仙人を主役的立ち位置で存在させるのは難しいので

ある。

本論では、日本における道教要素の受容・展開の一例を示すものとして、フィクション、娯楽作品を取り扱った。その理由は、フィクションの中の怪奇現象や超常現象または、怪異の描写は、主に読者である一般大衆の嗜好に基づいて創作されると見なされ、従って、一般大衆がそれに相応しいと感じる表現に道教要素が用いられているという事実の中に、我々は近世江戸期における一般大衆の道教・道教的要素に関する理解、好みの志向の反映を見ることができ

る、と考えたからである。本論は、道教の呪術、そしてその（主な）行使者である仙人の姿として「忍者」を想定し、これは日本的にかみ砕かれ、理解された仙人像の日本における終着点であると主張するものである。結局、中国道教の仙人・神仙道は、日本においては「忍者・忍術」として文学・文芸を基点とした庶民文化の中に保存されている、と言えるだろう。この「忍者・忍術」におけるイメージの大部分は「印を結んで呪文を唱えろとドロン」といった超常的存在として語られる。ここには、中国神仙道教において中核をなした「不老不死」という要素を脱落させる半面、「呪術」の受容については積極的であった、という日本特有の呪術に対する興味・関心の高さとその嗜好の在り方が見出されよう。

いかに「忍者」の価値を、これまでの先行研究が描いてきたような「史実」や「精神性」に求めようと、一般的な「忍者」のイメージは、あくまでも超常的な「忍術」を使用する特殊な存在というものなのである。それは、肉体を変質・改造させる行為を忌避し、中国道教的工程によって形成される仙人を否定的に見ながらも、その過程によってもたらされる（と考えられる）超常を操る技術のシステムⅡ「呪術」を望み、求め続けた人々の理想によって、「忍者」が成り立っているからである。

「呪術」とは、人間が超常に干渉し操作・支配するためのシステムである。日本における道教は教団組織の成立という方向では展開しなかったが、中国において道教世界観によって形成された呪術体系は日本でも魅力的であったのか、積極的に取り込まれている。しかしながら、この「呪術」の受容において、日本と中国との間には、意識の違いが存在する。中国道教において、超常を操作する「呪術」の主な行使者は、「不老不死」の肉体を持つ仙人である。が、日本では中国道教的な仙人は一般的な共感を得難い存在であるため、そのまま受容されることは無かった。そこで仙人の代わりに登場するのが「忍者」である。

フィクションにおける「忍者」とは、一般大衆が「生身の肉体」のまま、超常を操作できる「呪術」を駆使する存在として生まれ

たものである、と考えられる。日本では、中国道教的工程によって形成された仙人の根底的要素である「不老不死性」を脱落させると同時に、超常的な「呪術」のみを際立たせ、この超常的な「呪術」を「忍術」として、これを使用する「忍者」というものを創造したのである。

最後に改めて強調するならば、本論が「フィクション」に焦点をあてて分析を行ったのは、生活の中で消費される娯楽としての宗教の中にこそ、一般大衆に広く支持される宗教的世界観が現れると考えたからである。このような大衆の宗教観は、道教では、特に「神仙説・神仙思想」を扱う「神仙道教」に見られる。「神仙道教」の中から産み出される娯楽作品の中には、道家思想や道教教団の教義が想定する世界観と必ずしも合致しない一般大衆の願望の反映が見られるのである。本論は、道教に関する先行研究がこれまで中心的に取り扱ってきた、知識階級や宗教家中心の「道家思想」や「道教教団の教義」の分析ではなく、一般大衆によって支持された宗教的世界観（神仙道教の展開）の探求に焦点をあてたものである。

以上を前提とした上で、今後のさらなる課題を挙げるならば、今回取り扱った近世日本における神仙観・仙人観のみならず、同時代の中国の庶民文化（明や清といった近世期の庶民文化）において、

この神仙観・仙人観がどのように展開していたのか、についても分析を試みる必要がある。明や清といった近世期中国の庶民文化においては、志怪的な小説や武俠小説といったジャンルが流行したが、これらの小説がどのような社会的発展を遂げていたかということから考察を進め、そこに見られる神仙観・仙人観と日本の娯楽作品に見られる仙人観とを比較したい。本論では、日本における仙人観の展開として「忍者」ものというジャンルに注目したが、同じように神仙道教の系譜をひく「志怪小説」も日本においては数多く翻案されており、また「武俠小説」も日本の小説に大きな影響を与えているジャンルである。この両者の中国における発展と、その後の日本の展開について比較考察することで、本論で取り上げた「忍者」ものというジャンルのみならず、それ以外の分野をも含んだ、「仙人観」をめぐる日中の文化的・思想的差異を明らかにすることができるのではないかと考えるためである。

また、このような比較を行う事で、本論で指摘したような日中の「身体観」に関する一般大衆が持つ感覚の差異や、中国では、一般大衆の生活において「道教」的な存在がどのようなものであるのか、といったことについてもより明確化できるのではないかと考えるものである。

参考文献一覧

- 『今昔物語』国史大系第十六卷、経済雑誌社編、一九〇一年。
- 『日本大藏經』第十七卷、宗典部 修驗道章疏一、日本大藏經編纂会、一九一四～一九二〇年。
- 坪内逍遙、渥美清太郎編『歌舞伎脚本傑作集』第三卷、春陽堂、一九二二年。
- 『國譯漢文大成 老子・列子・莊子』經子史部第七卷、國民文庫刊行會、一九二二年。
- 渥美清太郎編校訂『日本戯曲全集』第二七卷、春陽堂、一九二八～一九三三年。
- 『日本高僧傳要文抄 元亨釋書』新訂増補國史大系三十一卷、吉川弘文館、一九三〇年。
- 『校註古事記』明治書院、一九四〇年。
- 西山松之助編『江戸町人の研究』第一卷、吉川弘文館、一九七二年。
- 『史記』二、新釈漢文大系第三九卷、明治書院、一九七三年。
- 『平田篤胤 伴信友 大國隆正』日本思想大系五〇、岩波書店、一九七三年。
- 『往生伝 法華驗記』日本思想大系七、岩波書店、一九七四年。
- 『山海經・列仙伝』全釈漢文大系第三三卷、集英社、一九七五年。
- 『淮南子』上、新釈漢文大系第五四卷、明治書院、一九七九年。
- 『和刻本辭書字典集成』第一卷、汲古書院、一九八〇年。
- 『立川文庫傑作集』第一卷、ノール書房、一九八一年。
- 『道教』第三卷、道教の伝播、平河出版社、一九八三年。
- 上海科学技術出版社、小学館編『中藥大辞典』第三卷、小学館、一九八五年。
- 『無声映画の完成』講座 日本映画2、岩波書店、一九八六年。
- 吉川忠夫編『中国古道教史研究』同朋舎出版、一九九二年。
- 『辞林21』三省堂、一九九三年。
- 『日本靈異記』新日本古典文学大系三〇、岩波書店、一九九六年。
- 『萬葉集』一、新日本古典文学大系一、岩波書店、一九九九年。
- 『續日本紀』新訂増補國史大系第二卷、吉川弘文館、二〇〇〇年。
- 遊佐昇・野崎充彦・増尾伸一郎編『アジア諸地域と道教』雄山閣出版、二〇〇一年。
- 『KAWADE夢ムック文藝別冊山田風太郎綺想の歴史ロマン作家』河出書房新社、二〇〇一年。
- 須永朝彦訳『報仇奇談自来也説話／近世怪談霜夜星』現代語訳・江戸の伝奇小説⑤、国書刊行会、二〇〇三年。
- 『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年。

中村正明編『草双紙研究資料叢書』第一巻、クレス出版、二〇〇六年。

中村正明編『草双紙研究資料叢書』第二巻、草双紙研究二、クレス出版、二〇〇六年。

『図説中国の神々―道教神と仙人の図鑑』学研、二〇〇七年。

【決定版】図説・忍者と忍術 忍器・奥義・秘伝集』、歴史群像シリーズ特別編集、学研、二〇〇七年。

『思想の科学』五十年史の会『『思想の科学』ダイジェスト 1946～1996』思想の科学社、二〇〇九年。

角川書店編集部編『列外の奇才 山田風太郎』角川書店、二〇一〇年。

岩本憲児編『日本映画の誕生』森話社、二〇一一年。

『山田風太郎』別冊太陽日本のこころ一九八、平凡社、二〇一二年。

横浜薬科大学編『漢方薬膳学』万来舎、二〇一二年。

『図説江戸の幽霊―江戸怪談と幽霊画』洋泉社、二〇一三年。

曲亭馬琴、徳田武校注『近世物之本江戸作者部類』岩波書店、二〇一四年。

吉丸雄哉・山田雄司・尾西康充編『忍者文芸研究読本』笠間書院、二〇一四年。

伊賀忍者研究会編、山田雄司監修『忍者の教科書＝The Ninja

Textbook―新萬川集海』一、笠間書院、二〇一四年。

伊賀忍者研究会編、山田雄司監修『忍者の教科書＝The Ninja Textbook―新萬川集海』二、笠間書院、二〇一五年。

高田衛監修『児雷也豪傑譚』上、国書刊行会、二〇一五年。

高田衛監修『児雷也豪傑譚』下、国書刊行会、二〇一五年。

中島篤巳訳註『完本万川集海』、国書刊行会、二〇一五年。

伊東慎吾編『妖怪・憑依・擬人化の文化史』笠間書院、二〇一六年。

一柳廣孝監修者／今井秀和・大道晴香編著者『怪異を歩く』青弓社、二〇一六年。

一柳廣孝監修 飯倉義之編者『怪異を魅せる(怪異の時空2)』青弓社、二〇一六年。

渡辺尚志編『生産・流通・消費の近世史』勉誠出版、二〇一六年。

小松和彦編『進化する妖怪文化研究』せりか書房、二〇一七年。

吉丸雄哉・山田雄司編『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年。

阿部主計『妖怪学入門』雄山閣、二〇一六年。

石井明『江戸の風俗事典』東京堂出版、二〇一六年。

石田行雄『不老不死と薬―薬を求めた人間の歴史―』築地書館、一九九二年。

石原千秋『読者はどこにいるのか―書物の中の私たち』河出書房新

社、二〇〇九年。

伊藤銀月『忍術の極意』武俠世界社、一九一七年。

伊藤銀月『忍術と還金術―応用自在』南光社、一九二二年。

伊藤銀月『現代人の忍術―図解説明』巧人社、一九三七年。

伊藤清司『死者の棲む樂園―古代中国の死生観―』角川書店、一九九八年。

井上泰至『江戸の発禁本 欲望と抑圧の近世』角川学芸出版、二〇一三年。

井上泰至・田中康二編者『江戸の文学史と思想史』ぺりかん社、二〇一一年。

井波律子『中国のアウトサイダー』筑摩書房、一九九三年。

井波律子『中国幻想ものがたり』大修館書店、二〇〇〇年。

今枝二郎『道教―中国と日本をむすぶ思想―』日本放送出版協会、二〇〇四年。

岩本憲児『「時代映画」の誕生 講談・小説・剣劇から時代劇へ』吉川弘文館、二〇一六年。

上田正昭『神と仏の古代史』吉川弘文館、二〇〇九年。

碓井益雄『蛙（かえる）』ものと人間の文化史 六四、法政大学出版局、一九八九年。

遠藤克己『近世陰陽道史の研究』新人物往来社、一九九四年。

大岡昇平『歴史小説論』岩波書店、一九九〇年。

大形徹『不老不死―仙人の誕生と神仙術』講談社、一九九二年。

大形徹『魂のありか―中国古代の靈魂観―』角川書店、二〇〇〇年。

大澤千恵子『見えない世界の物語 超越性とファンタジー』講談社、二〇一四年。

大星光史『日本の仙人たち 老荘神仙思想の世界』東京書籍、一九九一年。

岡野他家夫『日本出版文化史』原書房、一九八一年。

岡本綺堂『岡本綺堂随筆集』岩波書店、二〇〇七年。

奥瀬平七郎『新装版 忍法 その秘伝と実例』新人物往来社、一九九五年。

奥瀬平七郎『忍術 その歴史と忍者』新人物往来社、二〇一一年。

奥野卓司『江戸（メディア表象）論―イメージとしての〈江戸〉を問う』岩波書店、二〇一四年。

尾崎秀樹『大衆文学論』講談社、二〇〇一年。

加藤千恵『不老不死の身体―道教と「胎」の思想―』大修館書店、二〇〇二年。

金谷治『易の話―「易経」と中国人の思考―』講談社、二〇〇三年。

川口久雄著 日本歴史学会編『大江匡房』吉川弘文館、一九六八年。

川添裕『江戸の大衆芸能―歌舞伎・見世物・落語』青幻舎、二〇〇〇

八年。

川原秀城『毒薬は口に苦し―中国の文人と不老不死―』大修館書店、二〇〇一年。

木村八重子『草双紙の世界 江戸の出版文化』ぺりかん社、二〇〇九年。

窪徳忠『庚申信仰』山川出版社、一九五六年。

窪徳忠『庚申信仰の研究―日中宗教文化交渉史―』日本学術振興会、一九六一年。

窪徳忠『道教百話―仙人へのあこがれ―』筑摩書房、一九六四年。

窪徳忠『道教史』世界宗教叢書九、山川出版社、一九七七年。

窪徳忠『中国宗教における受容・変容・行容』山川出版社、一九七九年。

久保田展弘『役行者と修験道―宗教はどこに始まったのか―』ウェッジ、二〇〇六年。

倉知克直『江戸文化をよむ』吉川弘文館、二〇〇六年。

小南一郎『中国の神話と物語り―古小説史の展開―』岩波書店、一九八四年。

子安宜邦『平田篤胤の世界』ぺりかん社、二〇〇一年。

五来重『日本人の地獄と極楽』吉川弘文館、二〇一三年。

坂出祥伸『道教と養生思想』ぺりかん社、一九九二年。

坂出祥伸『道教とはなにか』中央公論社、二〇〇五年。

坂出祥伸『日本と道教文化』角川学芸出版、平成二〇一〇年。

坂出祥伸・梅川純代『「気」の思想から見る道教の房中術―いまに生きる古代中国の性愛長寿法』星雲社、二〇〇三年。

笹間良彦『弁才天信仰と俗信』雄山閣、二〇一七年。

佐藤忠男『大衆文化の原像』岩波書店、一九九三年。

佐藤忠男『増補版 日本映画史Ⅰ』岩波書店、二〇〇六年。

佐藤忠男『時代劇映画大全 意地の美学』じゃこめてい出版、二〇〇九年。

佐藤至子『妖術使いの物語』国書刊行会、二〇〇九年。

佐藤至子『江戸の出版統制 弾圧に翻弄された戯作者たち』吉川弘文館、二〇一七年。

重松明久『古代国家と道教』吉川弘文館、一九八五年。

下出積與『道教と日本人』講談社、一九七五年。

下出積與『古代日本の庶民と信仰』弘文堂、一九八八年。

下出積與『神仙思想』日本歴史叢書・新装版、吉川弘文館、一九九五年。

下出積與『日本古代の道教・陰陽道と神祇』吉川弘文館、一九九七年。

下出積與『日本古代の仏教と神祇』吉川弘文館、一九九七年。

白川静『字統』平凡社、一九八四年。

杉山二郎、山崎幹夫『毒の文化史』講談社、一九八二年。

鈴木一馨『陰陽道』講談社、二〇〇二年。

鈴木由次郎『漢書芸文志』明徳出版社、一九六八三年。

銭谷武平『役行者伝記集成』東方出版、一九九四年。

高尾義政『陰陽道を媒介とした神佛習合―吉田神道を中心として―』東洋史観算命学総本校高尾学館、一九九三年。

高岡弘幸『幽霊 近世都市が生み出した化物』吉川弘文館、二〇一六年。

高木敏雄著・大林太良編『日本神話伝説の研究』一、二、平凡社、二〇〇三年。

高木元『江戸読本の研究―十九世紀小説様式攷―』ぺりかん社、一九九五年。

高橋昌一郎『反オカルト論』光文社、二〇一六年。

武光誠『すぐわかる日本の呪術の歴史―呪術が日本の政治・社会を動かしていた』東京美術、二〇〇一年。

武光誠『武光誠の怪談学』青春出版社、二〇〇五年。

棚橋正博『式亭三馬』ぺりかん社、一九九四年。

田中聡『妖怪と怨霊の日本史』集英社、二〇〇二年。

田中真知『毒学教室』学研、二〇一一年。

谷口基『戦後変格派・山田風太郎 敗戦・科学・神・幽霊』青弓社、二〇一三年。

田村栄太郎『考証 忍者物語』雄山閣、一九八八年。

知切光歳『仙人の世界』国書刊行会、二〇〇八年。

知切光歳『日本の仙人』国書刊行会、二〇〇八年。

辻惟雄『奇想の江戸挿絵』集英社、二〇〇八年。

津田左右吉『津田左右吉全集』第十卷、岩波書店、一九六四年。

堤邦彦『女人蛇体―偏愛の江戸怪談史』角川書店、二〇〇六年。

徳田武『近世近代小説と中国白話文学』汲古書院、二〇〇四年。

徳田武『秋成前後の中国白話小説』勉誠出版、二〇一二年。

戸部新十郎『虚像の英雄Ⅱ 忍者と盗賊Ⅱ』日本書籍、一九七八年。

戸部新十郎『忍者と忍術』毎日新聞社、一九九六年。

中島昌彌編『ポピュラー文学の社会学』世界思想社、一九九四年。

中西進『ユートピア幻想―万葉びとと神仙思想』大修館書店、一九九三年。

中野美代子『龍の住むランドスケープ―中国人の空間デザイン』福武書店、一九九一年。

中野三敏『十八世紀の江戸文芸―雅と俗の成熟』岩波書店、二〇一五年。

長友千代治『江戸時代の書物と読書』東京堂出版、二〇〇一年。

新川登亀男『道教をめぐる攻防―日本の君王、道士の法を崇めず』大修館書店、一九九九年。

二階堂義弘『中国の神さま―神仙人気者列伝―』平凡社、二〇〇二年。

西山茂『近現代日本の法華運動』春秋社、二〇一六年。

服部幸雄『歌舞伎成立の研究』風間書房、一九六八年。

服部幸雄『歌舞伎のキーワード』岩波書店、一九八九年。

服部幸雄『さかさまの幽霊〈視〉の江戸文化論』平凡社、一九八九年。

服部幸雄『大いなる小屋―江戸歌舞伎の祝祭空間』講談社、二〇一二年。

原田伴彦『石川五右衛門ほか―日本史人物夜話―』時事通信社、一九七三年。

平岡聡『〈業〉とは何か 行為と道德の仏教思想史』筑摩書房、二〇一六年。

平田篤胤『仙境異聞・勝五郎再生記聞』子安宜邦校注、岩波書店、二〇〇〇年。

藤井史果『嘶本と近世文芸 表記・表現から作り手に迫る』笠間書院、二〇一六年。

藤田西湖『忍術とは?』東京講演会出版部、一九三八年。

藤田西湖『忍術からスパイ戦へ』東水社、一九四二年。

船山信次『毒の科学』ナツメ社、二〇〇三年。

本田濟『抱朴子 内篇』平凡社、一九九〇年。

前田愛『幕末・維新期の文学』法政大学出版局、一九七二年。

前田愛『都市空間のなかの文学』筑摩書房、一九九二年。

前田愛『近代読者の成立』岩波書店、一九九三年。

前田愛『近代日本の文学空間 歴史・ことば・状況』平凡社、二〇〇四年。

前田勉『江戸後期の思想空間』ぺりかん社、二〇〇九年。

松田智弘『古代日本の道教受容と仙人』岩田書院、一九九九年。

松田智弘『日本と中国の仙人』岩田書院、二〇一〇年。

松本浩一『中国の呪術』大修館書店、二〇〇一年。

水野稔『江戸小説論叢』中央公論社、一九七四年。

宮城公子『幕末期の思想と習俗』ぺりかん社、二〇〇四年。

村上重良『日本宗教事典』講談社、一九七八年。

村上俊雄『増補修験道の発達』名著出版、一九四三年。

村上嘉美『中国の仙人』平楽寺書店、一九五六年。

村上嘉美『抱朴子』明德出版社、昭和四二年。

村山修一『山伏の歴史』塙書房、一九七〇年。

村山修一『日本陰陽道史総説』塙書房、一九八一年。

山折哲雄『日本人の靈魂觀―鎮魂と禁欲の精神史』河出書房新社、二〇一一年。

山下克明『陰陽道の発見』日本放送出版協会、二〇一〇年。

山田慶兒『本草と夢と鍊金術と』朝日出版社、一九九七年。

山田風太郎『半身棺桶』徳間書店、一九九一年。

山田風太郎『死言状』富士見書房、一九九三年。

山田風太郎『風眼抄』角川書店、二〇一〇年。

山田風太郎『人間風眼帖』神戸新聞総合出版センター、二〇一〇年。

山田雄司『忍者の歴史』KADOKAWA、二〇一六年。

山本ひろ子『異神―中世日本の秘教的世界』平凡社、一九九八年。

山本ひろ子『変成譜 中世神仏習合の世界』講談社、二〇一八年。

横手祐『中国道教の展開』山川出版、二〇〇八年。

横山泰子『江戸東京の怪談文化の成立と変遷―一九世紀を中心に―』

風間書房、一九九七年。

吉川忠夫『中国古代人の夢と死』平凡社、一九八五年。

吉川忠夫『古代中国人の不死幻想』東方書店、一九九五年。

吉田真樹『平田篤胤―靈魂のゆくえ』再発見日本の哲学、講談社、

二〇〇九年。

吉野裕子『日本人の死生觀―蛇信仰の視座から―』講談社、一九八二年。

吉野裕子『隠された神々―古代信仰と陰陽五行』人文書院、一九九二年。

吉野裕子『蛇―日本の蛇信仰』講談社、一九九九年。

吉見俊哉監修『夢とおもかげ―大衆娯楽の研究―』文化社会学基本

文献集・第Ⅱ期戦後編第十一巻、中央公論社、一九五〇年。

吉見俊哉『メディア文化論〔改訂版〕』有斐閣、二〇一二年。

吉見俊哉・土屋礼子責任編集『大衆文化とメディア』ミネルヴァ書房、二〇一〇年。

吉本昭治『道教と不老長寿の医学』平河出版社、一九八九年。

吉本昭治『不老長寿への旅―ニッポン神仙伝』集英社、一九九八年。

四方田犬彦『日本映画と戦後の神話』岩波書店、二〇〇七年。

和歌森太郎『山岳宗教の成立と展開』山岳宗教史研究叢書一、名著出版、一九七五年。

渡邊晃『江戸の悪』青幻舎、二〇一六年。

王充『論衡―漢代の異端的思想―』大滝一雄訳、平凡社、一九六五年。

葛兆光『道教と中国文化』坂出祥伸監訳、東方書店、一九九三年。

鈴木博訳、汪涌豪・俞灝敏著『中国遊仙文化』青土社、二〇〇八年。

「忍者マンガの両極に屹立する劇画と少年マンガ『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、五八〜五九頁。

『実践・忍術修行／甲賀流忍術継承者の過酷な鍛錬』『決定版』図説・忍者と忍術 忍器・奥義・秘伝集』歴史群像シリーズ特別編集学研、二〇〇七年、六〇〜六三頁。

秋田孝宏「うなる手裏剣、飛び出す秘術 ブームを生んだ古典的名作から、ほのぼの学園コメディまで」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一七〇〜一七三頁。

秋月高太郎の「忍者の言語学」『尚絅学院大学紀要』六八、二〇一四年、二七〜四〇頁。

秋本鉄次「銀幕に跳梁する『忍びのもの』たち 社会派巨匠の描く政治ドラマからエロティック忍法バトルまで」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一七四〜一七七頁。

足立巻二『別冊立川文庫』『立川文庫傑作集』第一巻、ノーベル書房、一九八一年。

安東大隆「『仙人』考―『今昔物語集』を中心として」『別府大学紀要』十七、一九七四年。

池田博「映画の物語構造における舞台芸術の影響について」『日本大学芸術学部紀要』二九、一九九九年、五〜十七頁。

池田博「映画における演出のスタイルについて」『日本大学芸術学部紀要』三〇、一九九九年、十五〜五頁。

池田博「映画における実録と物語構造とその乖離について」『日本大学芸術学部紀要』三二、二〇〇〇年、五〜二三頁。

石島快隆「魏伯陽の道家思想の系列とその系譜的意義について」『駒澤大學研究紀要』十八、一九六〇年、五三〜六四頁。

石島快隆「参同契の思想的考察」『駒澤大學文學部研究紀要』二五、一九六三年、十七〜三一頁。

石島快隆「道家と神仙との思想的考察」『駒澤大學文學部研究紀要』二七、一九六九年、一〜二四頁。

石田安実「プラセボ効果は心身因果関係の理解を変えるか」『国際哲学研究』二二、二〇一三年、一四九〜一四九頁。

石塚薫「『元亨釋書』に関する一考察―平安期往生伝から鎌倉期高僧伝への展開―」『佛教大學大学院紀要』三三、二〇〇五年、一〜十五頁。

伊藤清司「古代中国の戦禍・剣難回避の呪法―『山海経』の研究」『史学』五〇、一九八〇年、三二九〜三四一頁。

伊藤清司「『山海経』の研究上の一課題」『史学』五五、一九八五年、

一〇十七頁。

稲垣泰一「高僧破戒譚の二つの形―真濟・志賀寺上人・久米仙人・湛慶・浄藏譚を通して―」『金城学院大学論集』国文学編十六、一九七三年、十九〇四七頁。

今井敏夫「忍者列伝・実在編」『決定版』図説・忍者と忍術 忍器・奥義・秘伝集』歴史群像シリーズ特別編集、学研、二〇〇七年、一二三〇一四八頁。

今井昌子「日本靈異記の聖―山野に籠るもの―」『同志社国文学』十二、一九七七年、十六〇二九頁。

井本英一「蛙神事の源流(1)」『桃山学院大学キリスト教論集』四〇、二〇〇四年、一〇九〇一三七頁。

内田樹「帝国瓦解の焦げ臭さ」角川書店編集部編『列外の奇才 山田風太郎』角川書店、二〇一〇年、二六〇二七頁。

宇月原晴明「別格の夢 風太郎伝奇の茶味」角川書店編集部編『列外の奇才 山田風太郎』角川書店、二〇一〇年、三四〇三五頁。

王立雪「中世説話における蛇観念」『東北宗教学』七、二〇一一年、一一九〇一五四頁。

大形徹『列仙伝』にみえる仙薬について―『神農本草経』の薬物との比較を通して―『人文学論集』六、一九八八年、六一〇七九頁。
大形徹「本草と方士の関係について」『人文学論集』八、一九九〇年、

四七〇六六頁。

大形徹「松喬考―赤松子と王子喬の伝説について―」『大阪府立大学紀要（人文・社会科学）』四〇、一九九二年、四三〇六〇頁。

大形徹『神農本草経』にみえる「鬼」について『人文学論集』十一、一九九三年、七五〇九三頁。

大形徹『莊子』にみえる「化」と「真人」について『人文学論集』一二、一九九四年、四五〇六二頁。

大形徹「「氣」系の病因論―張家山漢簡を中心として―」『人文学論集』十三、一九九五年、三三〇五〇頁。

大形徹「「鬼」系の病因論―新出土資料を中心として―」『大阪府立大学紀要（人文・社会科学）』四三、一九九五年、一〇一十五頁。

大形徹「張目吐舌考―靈魂との関連から―」『大阪府立大学紀要（人文・社会科学）』四五、一九九七年、一五〇二八頁。

大形徹「疫鬼について―顓頊子の三子を中心にして―」『人文学論集』十六、一九九八年、七一〇八八頁。

大形徹「道教における神仙思想の位置づけ―戸解仙の事例を手がかりとして―」『道教と東アジア文化』国際研究集会報告書第十三集、二〇〇〇年、六五〇八〇頁。

大形徹「神仙思想研究小史―神仙思想はどのように研究されてきたか(一)」『中国研究集刊』二七、二〇〇〇年、一〇二三頁。

大形徹「神仙思想研究小史―神仙思想はどのように研究されてきたか」『中国研究集刊』二八、二〇〇一年、四六～七〇頁。

大形徹「道教における神仙思想の位置づけ―戸解仙の事例を手がかりとして―」『道教と東アジア文化』国際シンポジウム十三集、国際日本文化研究センター、二〇〇〇年、六五～八〇頁。

大形徹「僊」と「仙」―神仙思想の形成と文字の変化―『人間文化学研究集録』十二、二〇〇二年、一～三〇頁。

大形徹「仙人と祠―『列仙傳』の事例を中心として―」『人文学論集』二〇、二〇〇二年、五一～八〇頁。

大形徹「僊」と「仙」―神仙思想の形成と文字の変化―『人間文化学研究集録』一二、二〇〇三年、一～三〇頁。

大形徹「死についての文字学的考察―魂と骨の観点から―」『人文学論集』二二、二〇〇三年、五一～六六頁。

大形徹『列仙傳』の仙人(一)―黄帝・關尹子・涓子―『人文学論集』二二、二〇〇四年、一～十六頁。

大形徹「厚葬と薄葬―神仙思想の観点から―」『人文学論集』二四、二〇〇六年、四一～五一頁。

大形徹「仙穴考―『列仙傳』の子の事例を中心として―」『人文学論集』二五、二〇〇七年、一三五～一五七頁。

大形徹『道德經』にみえる「精」と房中術―廣成子・大成・容成等、

「成」のつく人物との関わりから―』『人文学論集』二六、二〇〇八年、五五～六七頁。

大形徹「鹿の角がもつ再生観念について―スキタイ、戦国楚墓、馬王堆漢墓をつなぐもの―」『人文学論集』三二、二〇一三年、五九～八九頁。

大木康「明清文学における道教・神仙思想に関する覚え書き」『筑波中国文化論叢』二三、五五～八五頁。

大隈和雄「『元亨釋書』と神祇」『東京女子大学附属比較文化研究所紀要』四八、一九八七年、二三～三三頁。

大谷慎一郎「名前はいかに抹消されるか―山田風太郎『甲賀忍法帖』論」『立教大学日本文学』一一、二〇一四年、三八八～四〇二頁。

長部和雄「法道仙人の飛鉢法について」『佛教學佛教研究』十七、一九六八年、一〇六～一〇九頁。

小二田誠二「江戸戯作の「連載」構想」『日本文学』五三、二〇〇四年、二～一〇頁。

風間誠史「怪異と文学―ラヴクラフト、ポオそして蕪村、秋成―木越治・勝又基 編『怪異を読む・書く』国書刊行会、二〇一八年、七一～八八頁。

片倉望「『孫子』と『万川集海』とを比較して」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、十六～三十八頁。

勝又基「都市文化としての写本怪談」木越治・勝又基 編『怪異を読む・書く』国書刊行会、二〇一八年、二六三〜二七六頁。

勝又隆「天狗の古典文学における図像上の変化に関する一考察―鳥天狗から鼻高天狗へ―」『長崎大学教育学部紀要・人文科学』七一、一〜十七頁。

金本拓士「平田篤胤『靈能真柱』における靈魂觀」『現代密教』二三、二〇一二年、二四七〜二六四頁。

神山重彦「体外に出る魂の物語」『人間文化・愛知学院大学人間文化研究所紀要』七、一九九二年、十五〜二三頁。

神山重彦「物語要素の連鎖(1)」『愛知学院大学文学部紀要』二六、一九九六年、二二〇〜二〇九頁。

川上仁一「忍者の精神と日本の心」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、七一〜八二頁。

川口素生「忍者列伝・架空編」『決定版』図説・忍者と忍術 忍器・奥義・秘伝集』歴史群像シリーズ特別編集、学研、二〇〇七年、一五四〜一五五頁。

神田より子「九字」、宮家準編『修驗道辞典』東京堂出版、一九八六年、九二頁。

木村善保「詠題としての季語に関わる動物・植物についての生物学的考察」『聖徳大学研究紀要・短期大学部』三二、一九九八年、一五

三〜一六〇頁。

金時徳「壬申戦争文献群における忍者―「伊賀の忍び」から石川五右衛門へ―」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、五四〜七〇頁。

日下三蔵「山田風太郎作品集2 忍法帖の時代」『山田風太郎』別冊太陽日本のこころ一九八、平凡社、二〇一二年、一一〇〜一一五頁。

窪徳忠「庚申信仰年譜」『東洋文化研究所紀要』十七、一九五九年、八三〜二五四頁。

小南一郎「尋薬から存思へ―神仙思想と道教信仰との間―」吉川忠夫編『中國古道教史研究』同朋舎出版、一九九二年、三〜五四頁。

小林信彦『日本靈異記』に登場するシャミたち―政府統制の外で呪術を行った人々―』『国際文化論叢』二六、二〇〇二年、二九〜六二頁。

小林真由美『日本靈異記』の異類婚姻譚―神話から仏教説話』『成城国文学論集』三一、二〇〇七年、三五〜五三頁。

小松和彦「怪物退治と異類婚姻―『御伽草子』の構造分析」『日本文学』二六、一九七七年、一〜十七頁。

近藤良樹「昔話・神話にみる蛇の役割―知恵・生命・異性の象徴となる蛇」『HABITUS』十六、二〇一二年、一〜二五頁。

境光一「近世の思想と文学」『日本文学』十二、一九六三年、四八五〜四九二頁。

坂出祥伸「冥界の道教的神格―「急急如律令」をめぐる―」『東洋史研究』六二、二〇〇三年、七五〜九六頁。

坂出祥伸「道教と日本の宗教文化」『歴史読本』五一、新人物往来社、二〇〇六年、一八四〜一九五頁。

坂内龍雄「弁才天女考」『印度學佛教學研究』二五、一九七六年、三八三〜三八六頁。

坂内龍雄「護符」『印度學佛教學研究』三四、一九八六年、六九三〜六九八頁。

坂巻甲太「近世初期における作者・書肆・読者の位相―作者浅井了以・書肆河野道清を軸に」『日本文学』四三、一九九四年、一〜九頁。

笹川吉晴「山田風太郎ジャンル案内」『KAWADE 夢ムック 文藝別冊 山田風太郎 綺想の歴史ロマン作家』河出書房新社、二〇〇一年、二二四〜二二九頁。

細谷正充「風太郎忍法帖」『KAWADE 夢ムック 文藝別冊 山田風太郎 綺想の歴史ロマン作家』河出書房新社、二〇〇一年、八十六〜九十一頁。

佐藤至子「試練としての異界遍歴」『日本文学』五〇、二〇〇一年、五七〜六五頁。

佐藤至子『「児雷也豪傑譚」の蝦蟇』鈴木健一編『鳥獣虫魚の文学史―日本古典の自然観』三、虫の巻、三弥井書店、二〇一二年、三

五五〜三七二頁。

佐藤至子『「児雷也豪傑譚」における蛇の物語』『日本文学』六二、二〇一三年、五三〜六二頁。

佐藤至子『「児雷也豪傑譚」から『NARUTO』へ』『忍者文芸研究読本』笠間書院、二〇一四年、五九〜七〇頁。

佐中壮「孫星衍本抱朴子の研究」『大阪府立大学紀要（人文・社会科学）』六、一九五八年、一四九〜一五九頁。

宍戸道子「「不思議」の展開―近世的世界観の一端」木越治・勝又基編『怪異を読む・書く』国書刊行会、二〇一八年、三六九〜三八四頁。

寿舒舒「日本中世の古記録から見る中国画人・絵画の記載」『東アジア文化交渉研究』五、二〇一二年、四七三〜四八八頁。

新保哲「山岳信仰に見る修験道の特色」『文化女子大学紀要』人文・社会科学研究十六、二〇〇八年、十三〜二八頁。

杉谷修一「ジャンケン遊びにおける三すくみとシンボル」『西南女学院大学紀要』十六、二〇一二年、五一〜六〇頁。

鈴木健郎「「内丹」の技法と思想―『悟真篇』の例―」『東京大学宗教学年報』十四、一九九六年、八一〜九五頁。

鈴木健郎「氣の世界観内における死の克服の一類型としての「内丹」（陽神）」『死生学研究』二、二〇〇三年、二八九〜三〇五頁。

鈴木健郎「道教と「スピリチュアリティ」」宗教研究八四、二〇一〇年、三五九〜三七八頁。

善塔正志『善知安方忠義伝』滝夜叉姫の造形』『日本文芸研究』五六、二〇〇四年、二〇〜三二頁。

高野暁子「天・地・人の技法―反閑からみる生の安定―」『研究室紀要』四二、二〇一六年、一四七〜一五七頁。

高橋明彦「幽霊は実在するか表象か―「代筆は浮世の闇」試論」木越治・勝又基 編『怪異を読む・書く』国書刊行会、二〇一八年、三九〜五〇頁。

高山宏「メディアの中の忍者学 六方手裏剣に仮託されたマニエリスム時代のトリックスター」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一五八〜一六五頁。

田代有樹女「佛教における女神像の位置(一)―辯才天」『名古屋造形芸術大学名古屋造形芸術短期大学紀要』一、一九九五年、一五八〜三二頁。

田代有樹女「佛教における女神像の位置(二)―吉祥天」『名古屋造形芸術大学名古屋造形芸術短期大学紀要』二、一九九六年、一六〇〜二九頁。

田島良一「牧野省三研究―桑野桃華編『日本映画の父(マキノ省三傳)』補遺」『日本大学芸術学部紀要』四三、二〇〇六年、三一〜四

一頁。

立花靖弘「史実と伝説の間にみる役行者の魅力」『湖北紀要』二九、二〇〇八年、八七〜九三頁。

田中勝裕『小反閑并護身法』の一考察―「天鼓」と「玉女」をめぐって―』『佛教大学大学院紀要』三三、二〇〇五年、十七〜三二頁。

田中勝裕「反閑と地戸呪―若杉家文書『小反閑并護身法』の解説から―」『佛教大学大学院紀要』第三五号、二〇〇七年、二九〜四三頁。

田中貴子「姉妹神の周辺―竜女・吉祥天・弁才天をめぐって」『日本文学』三九、一九九〇年、六三〜七六頁。

田中徳定『扶桑略記』撰者の性格について―引用仏教書の側面から―』『駒澤國文』二九、一九九二年、一三三〜三三頁。

田村栄太郎「歴史と大衆文学」『日本文学』十一、一九六二年、六三六〜六四三頁。

張小鋼「絵手本における中国仙人の一考察―林守篤の『画筌』を中心に―」『名古屋大學中國語學文學論集』二三、二〇一一年、六七〜八七頁。

張小鋼「『蝦蟇仙人』考」『金城学院大学論集』人文科学編、十、二〇一三年、四六〜五六頁。

陳仲奇「道教神仙説の成立について」『総合政策論叢』一、二〇〇一年、一四九〜一七〇頁。

土屋昌明「平田篤胤の幽冥観と道教・神仙思想」『人文科学年報』三四、二〇〇四年。

豊嶋泰國「忍者と呪術 九字・刀印・信仰」『決定版』図説・忍者と忍術 忍術・奥義・秘伝集』歴史群像シリーズ特別編、集学研、二〇〇七年、一〇〇～一〇三頁。

豊嶋泰國「臨兵闘者皆陣烈在前」九字と呪法の真実』『忍者と忍術——闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一〇二～一〇五頁。

土井大介「忍歌の来歴―道歌集「伊勢三郎義盛忍百首」と忍術伝書『万川集海』を中心に―」『三田國文』三四、二〇〇一年、十四～三一頁。遠山敦「江戸時代の忍者と武士―『万川集海』巻第二・三に見る忍者の自己規定』『忍者の誕生』勉強出版、二〇一七年、三九～五三頁。

中沢弥「1920年代／映画術の変遷―尾上松之助とトーマス栗原を軸にして―」『湘南国際女子短期大学紀要』十三、二〇〇六年、七二～五七頁。

中前正志「大江匡房の神仙観」『国文学解釈と鑑賞』六〇、一九九五一年、一五〇～一五五頁。

中前正志「古典文学の中の神仙思想と道教」『講座道教第六卷 アジア諸地域と道教』雄山閣、二〇〇一年。

中村璋八「日本の道教」『道教』第3巻、道教の伝播、監修者 福井康順 山崎宏 木村英一 酒井忠夫、平河出版社、一九八三年。

中村剛「説話の精神病理学」『学園の臨床研究』二、二〇〇二年、三二～五四頁。

中本大「鉄拐仙」像の受容と定着』『古代中世文学研究論集』一、和泉書院、一九九六年、三五～三六九頁。

中本大「鶴に乗る「費長房」―本邦における漢画系画題受容の側面―」『立命館文学』五九八、二〇〇七年、六四四～六五二頁。

永吉雅夫「天竺」という意匠―御家騒動から国家転覆へ―『追手門学院大学文学部紀要』四〇、二〇〇四年、七八～六八頁。

永松敦「山の神信仰の系譜」『宮崎公立大学人文学部紀要』十二、二〇〇四年、二〇五～二二〇頁。

縄田一男「物語世界に甦る闇の忍法 現代読者が憧憬する非情の忍びたち」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一六六～一六九頁。

縄田一男「忍者列伝【小説編】」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一八〇～一八三頁。

縄田一男「妖術士・幻術士列伝」『忍者と忍術―闇に潜んだ異能者の虚と実』歴史群像シリーズ七一、学研、二〇〇三年、一九二～一九

三頁。

西上晴雄「マンガ・アニメ構造論」『宝塚造形芸術大学紀要』十八、二〇〇四年、一〇二二頁。

西村安弘「消えた児雷也」『芸術世界』十四、二〇〇八年、一〇六頁。

沼尻正之「日本宗教の文化的特性―近代化と呪術的思考性」『京都社会学年報』四、一九九六年、一〇九―一二四頁。

野田寿雄「日本近世文学研究の一視点」『帯広大谷短期大学紀要』一、一九六一年、三五―四七頁。

服部清道「草双紙作者柳水種清―桜沢堂山・人とその作品」『横浜商大論集』一、一九六七年、八八―一〇五頁。

浜本満「いかさま施術師の条件―治療実践における見掛けの構築について」『九州大学大学院教育学研究紀要』十二、二〇〇九年、四九―八四頁。

浜本満「薬」の想像力―ケニア海岸地方ドウルマの妖術とムハッソの観念』『九州大学大学院教育学研究紀要』十三、二〇一〇年、九五―一三二頁。

浜本満「妖術観念はどのようにしてリアリティを獲得するのか―抗妖術施術の分析を通じて」『九州大学大学院教育学研究紀要』十四、二〇一一年、七五―九六頁。

林淳「幕末の土御門家の陰陽師支配」『人間文化・愛知学院大学人間

文化研究所紀要』九、一九九四年、十九―五七頁。

林淳「天保十三年の宗教者市中取締の触れをめぐる諸問題」『愛知学院大学人間文化研究所紀要』三二、二〇〇一年、三〇二―二八六頁。

深澤瞳「禹歩・反閑から身固めへ―日本陰陽道展開の一端として―」『大妻国文』四三、二〇一二年、十九―四五頁。

福永美佳「元雑劇『鉄拐李』と落語『鉄拐』―酒・色・財・気への執着」『アジア遊学』一〇五、二〇〇七年、一三〇―一三九。

藤沢毅「忍者のはなし」『尾道文学談話会会報』四、二〇一三年、四五―六二頁。

藤澤益夫「長寿譚」『人間福祉研究』二、一九九九年、一―一〇四頁。

本田康夫「式亭三馬の合巻と読本」『国文垣研究資料館紀要』一、一九七五年、一八三―二〇一頁。

藤原成一「好色と武勇―日本人のライフスタイルの研究」『日本大学芸術学部紀要』四二、二〇〇五年、八一―九六頁。

松下道信「新道教」再考―全真教研究の枠組みについての再検討』『皇學館大學研究開発推進センター紀要』二、二〇〇一六年、六五―八六頁。

馬耀「本朝神仙伝」の「上宮太子」条をめぐる―太子戸解説及び穆王・黄帝説話との関連から―』『日本語と日本文学』四六、二〇〇

八年、四一～五三頁。

馬耀「大江匡房における中国文化の受容と変容―『本朝神仙伝』と中国の仙伝類を中心に―」『日本語と日本文学』五一、二〇一〇年、一～十三頁。

水野稔「江戸小説と演劇―真と行・草」『日本文学誌要』十九、一九六七年、二～七頁。

宮家準「修験道における調伏の論理」『慶応義塾大学大学院社会学研究紀要』六、一九六六年、二七～三七頁。

宮家準「山岳信仰・修験道と地名」『哲学』一〇〇、一九九六年、一八五～二二一頁。

宮家準「民俗宗教史の研究―宗教的伝統の解明をめざして」『宗教研究』七八、二〇〇五年、一〇八三～一一〇七頁。

村田昇「近世文芸の宗教的史観三―近世封建意識の崩壊―中世から近世への進向」『国文学研究』三、一九六七年、七一～九五頁。

村山修一「役小角の研究」『愛知学院大学文学部紀要』十五、一九八五年、一五七～一四六頁。

矢沢圭子「弁才天にみる民衆信仰について」『印度學佛教學研究』三三、一九八五年、五三二～五三三頁。

山折哲雄「身体の変容」『人体科学』二、一九九三年、一四九～一五六頁。

山田和人「傾城吉岡染」の方法―松本浩太夫正本『石川五右衛門』との比較を中心に―『同支社国文学』十九、一九八一年、二三～四〇頁。

山田雄司「弁財天の性格とその変容―宿神の観点から」『日本史学集録』十七、一九九四年、八～二六頁。

山田雄司「『しのび』の実像」『忍者文芸研究読本』笠間書院、二〇一四年、三五～四七頁。

山田雄司「日本における兵法の変容と忍術の成立」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、三～十五頁。

山田雄司「大正時代の忍術研究」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、八三～八七頁。

山本和明「貫流する〈考証〉―例えば京伝」『日本文学』四五、一九九六年、四〇～四九頁。

矢野公和「近世的価値秩序の展開と文芸のジャンルについての考察」『日本文学』五九、二〇一〇年、二～十二頁。

吉田桂子「御伽草子『御曹司島渡』と江の島弁才天」『同志社国文学』六二、二〇〇五年、一六〇～一七一頁。

吉田稔「金属水銀と健康障害」『衛生化学』四四、一九九八年、一六八～一八一頁。

吉丸雄哉「忍者とは何か」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、i

くvi頁。

吉丸雄哉「猿飛佐助と忍者像の変容」『忍者の誕生』勉誠出版、二〇一七年、一四五～一六六頁。

吉丸雄哉「近世における「忍者」の成立と系譜」『京都語文』十九、二〇一二年、一〇四～一二二頁。

吉本通雅「山海経研究序説」『京都大學文學部研究紀要』四六、二〇〇七年、二七～六八頁。

吉原浩人「説話文学に描かれた空海―大江匡房と『本朝神仙伝』をめぐって」『国文学解釈と鑑賞』六六、二〇〇一年、一二五～一三二頁。

若月正吾「江戸時代における幕府の宗教政策とその背景」『駒沢大学仏教学部研究紀要』二九、一九七一年、三二～四五頁。

和田恭幸「浅井了以の仏書とその周辺」『国文学研究資料館紀要』二二、一九九六年、二六八～二八二頁。

和田恭幸「浅井了以の仏書とその周辺(2)―鼓吹物の変遷と怪異小説の素材源の変容」『国文学研究資料館紀要』二四、一九九八年、二七七～二九七頁。

和田恭幸「浅井了以の仏書とその周辺(3)―版面に見える作家の立場と決意」『国文学研究資料館紀要』二六、二〇〇〇年、二五三～二七七頁。

和田恭幸「浅井了以の仏書とその周辺(4)―新しいタイプの因縁集について」『国文学研究資料館紀要』二七、二〇〇一年、二二九～二五八頁。

『九字護身法』博文堂庄左衛門、一八八一年、国立国会図書館デジタルコレクション、<http://dl.ndl.go.jp/info:ndl.jp/pid/819213> 2019/09/22。

中国語文献

王明『抱朴子内篇校釋』中華書局出版、一九八〇年。

黄奭輯『神農本草經』、中医古籍出版社、一九八二年。

許慎撰 段玉裁注『説文解字注』、鳳凰出版社、二〇〇七年。

杜而未『崑崙文化與不死觀念―國學難題解釋』臺灣學生書局、一九七七年。

千春松『神仙信仰与传说』、中国人民大学出版社、一九九二年。

上海古籍出版社編輯『神仙世界―中国神仙故事大观』、上海古籍出版社、一九九〇年。

山曼『八仙信仰』、学苑出版社、一九九三年。

山曼『八仙・传说与信仰』、学苑出版社、二〇〇三年。

陳開科『中国神仙探玄』、漓江出版社、一九九三年。

蕭登福『先秦兩漢冥界及神仙思想探原』 文津出版社、一九九〇年。
周紹賢『道家與神仙』、臺灣中華書局、一九七〇年。
余嘉錫「寒色散考」『余嘉錫論學雜著』上册、中華書局出版、一九六三年。