

『宝性論』における法身と智

— amuktajña の解釈をめぐる —

柴田寛敬

本論文では、如来蔵思想を説く文献である『宝性論』(RGV)を扱った。この論書において使用される用語には、解釈に議論が分かれる一連の表現(複合語)がある。それは *avinirmuktajñāna* 乃至 *amuktajña* という一連の表現であり、『宝性論』では七箇所で使用される。そのうち二箇所は『不増不減経』から、四箇所は『勝鬘経』からの引用であり、一箇所は『宝性論』の地の文である。この語については、高崎直道氏と Schmithausen 氏の解釈が対立しており、決着を見ていない。ここで七事例のうちの一つ、『不増不減経』からの引用部を例示して両氏の解釈を示すと、以下ようになる。

RGV p.39, 5-8

tad yathā sārīputra pradīpaḥ | avinirbhāgadharma | avinirmuktagaṇaḥ | yad uta ālokaṣṇavarṇatābhiḥ | mañir vālokavarṇasamsthānaiḥ | evam eva sārīputra tathāgatanirdiṣṭo dharmakāyo 'vinirbhāgadharmāvinirmuktajñānagaṇo yad uta gaṅgānadīvalīkāvyaativṛttaiḥ tathāgatadharmair iti |

高崎直道『宝性論』講談社、1989年、p.68

たとえば、シャーリプトラよ、灯明は、不可分性のもの、徳性と離れないものである。すなわち、光明・熱・色性と[不可分であり、]不分離である。また、摩尼[宝珠]が、その光沢・色・形状と[不可分であり不分離]であるごとく、正にそれと同様に、シャーリプトラよ、如来がお説きになった法身は、不可分性であり、智と離れない徳性を有するものである。すなわち、ガンガー河の砂数を超える[ほど多くの]如来の諸徳性と[不可分であり、不分離]である、と。

高崎氏はこの事例で、*avinirmuktajñānagaṇa* を「智と離れない徳性」と訳している。氏の解釈をより詳しく見ると、以下ようになる⁽¹⁾。

この *avinirmuktajñānagaṇa* という複合語は、*avinirmukta-jñāna-guṇa* の三つの部分に分けられる。このうち *avinirmukta-jñāna* は前分と後分が格限定複合語の関係で、さらに所有複合語として *guṇa* にかかるとする。前者は *jñānena avinirmuktaḥ* と分解され「智より離れざる」という意味になる。続いて、*avinirmuktajñāna-guṇa* は、前分が後分にかかる同格限定複合語であり、さらに *avinirmuktajñānagaṇa* は *dharmakāya* にかかる所有複合語であるとする。以上の関係から「法身は..智と離れない徳性を有する」という訳になると結論付ける。なお、高崎氏は上記論文及び『宝性論』の和訳においては *avinirmuktajñānagaṇa* を以上のように訳しているが、他の箇所ではまた「如来の知恵に由来する徳性と切り離しえない⁽²⁾」「智の徳と離れざるもの⁽³⁾」という訳もしている。これは *jñāna-guṇa* の関係を属格の格関係もしくは同格限定として解釈していると考えられる。そして、この意味で法身もまた如来の悟りの智と不可分であるということを示していると高崎氏は主張する⁽⁴⁾。以上のように、法身と仏の諸徳性及び仏智の三者の不可分という意味を読み取るのが高崎氏の解釈である。

この高崎氏の解釈に対して、Schmithausen氏は「高崎の『智と離れざる』という翻訳は文法的に非常に問題があるように思われる」⁽⁵⁾と指摘する。そしてSchmithausen氏は以下のような二つの解釈を提示している⁽⁶⁾。

(vinir)muktatvena jñānam (或いは jñā) yeṣāṃ (na) bhavati

「それらのもとで、認識は分離されたものとして成り立たない」、即ち「それらは（決して）[絶対的真理から] 分離された、或いは取り除かれたものとして認められる（ことはない⁽⁷⁾)」。

(vinir)muktaṃ jñānaṃ (或いは muktā jñā) yeṣāṃ (na) bhavati

「それらの認識は[絶対的真理の認識から] 分離される [ことができる] (できない)」即ち、「同時に認識されることなしには、絶対的真理は認識され得ない」

高崎氏が jñāna を智、特に仏智であると解釈していたのに対して、Schmithausen氏は jñāna を認識 (Erkenntnis) と解釈している。そして徳性の認識と法身の認識とは不可分離であり、必ず同時に認識されることが説かれるという。この解釈に従えば、不可分という関係は法身と諸徳性ととの二者の間のもので、jñ(āna) という語はその両者が不可分であるという認識を示すことになる。

問題となる表現が使用される『宝性論』及び所引の『勝鬘経』『不増不減経』において、教義の内容から判断した場合、上記の二つの解釈のうちいずれがより適当だろうか。本論文では両者の解釈をめぐって法身と智との関係を検討した。

第一章では、『宝性論』における法身・智・徳性の三者の関係を確認した。『宝性論』において、法身は三種のあり方、すなわち極清浄なる如来と、不浄にして浄なる菩薩と、不浄なる凡夫として顕現すると説かれる。如来が煩惱を完全に断じているのに対し、衆生は無量の煩惱に覆われているが、如来はその衆生が本来的には清浄であると観察して、一切衆生のうちに如来蔵を見出した。『不増不減経』『勝鬘経』からの引用部において、極清浄なる如来としての法身が仏の諸徳性と不可分であること、そしてさらに煩惱に覆われた如来蔵もまた仏の諸徳性と不可分であることが説かれている。しかし、煩惱所纏の如来蔵さえも徳性と不可分であるというのは不可思議であり、凡夫には知りえないことであって、如来のみが知りうることなのである。

続いて法身の三種のあり方と智の関係をみてみると、如来において、無分別智と後得智の二智は悟りの因であり、さらにその二智は自利・利他の働きをなす。この利他の働き、即ち如来の智の光明が衆生に照射されて、衆生の中に仏智と等しい智が見出される。この所観の仏智⁽⁸⁾としての衆生が、如来によってもたらされた教説を聴聞し、如来に対する信解を起こして、浄化の因としての菩薩の修習を具える。ここに、如来・菩薩・凡夫という法身の三種の顕現に応じたそれぞれ異なる智との関係が存在する。如来としての法身には、因としての二智と、徳性としての智が結合し、菩薩には仏智成就の因としての般若の修習が結合し、凡夫を含む一切衆生には、如来によって見出された所観の仏智が普く滲透している。このうち、如来と菩薩の智は顕在的な智であるが、凡夫の智は、煩惱の殻に覆われ、潜在的で仏によってもみ見出されるものである。

以上のような法身の三種の顕現それぞれと智との関係に基づき改めて amuktajñā の語義を考察すると、まず Schmithausen 氏の解釈によれば、法身或いは如来蔵と徳性について、以下のように言える。徳

性の認識は法身或いは如来蔵の認識と分離することができない。しかし煩惱の殻の認識は、法身或いは如来蔵の認識と分離することができる。これはすなわち、法身或いは如来蔵と徳性とは結合して認識され、法身或いは如来蔵と煩惱の殻とは分離して認識されるということであり、『宝性論』において如来蔵智、空性智⁽⁹⁾と説かれるものに他ならない。

続いて高崎氏の、智と離れざる徳性という解釈はどうか。まず、如来においては、悟りの因としての二智と仏徳性の関係においても、果としての徳性と智の関係においても、両者は不可分であると言うことができる。菩薩においては、修習の段階が次第に進んでいくに応じて智を基盤とした徳性が成就することが説かれる。この点で、徳性と智とは不可分である。では、凡夫においてはどうか。悟りの因としての菩薩の修習は、菩薩以外の凡夫・独覚・声聞・外教の徒、そして一闍提には具わっておらず、かれらにはそれぞれに障礙が存在する。特に一闍提には大乘法に対する憎悪という障礙が存在する故に、涅槃を求めることもない。しかし、そのような一闍提にさえ智の光明が降り注ぎ、本性清浄であることが見出される。一闍提を含む一切の衆生に所観の仏智が内在しているのである。ただし、それは煩惱の殻に覆われて潜在的な状態に留まっている。凡夫において、智と離れざる徳性という場合、如来蔵が一闍提にまで具わる以上、その智は、一闍提にさえ具わるとされる潜在的な智、所観の仏智以外にはないはずである。すなわち、智と離れざる徳性という解釈が可能になるためには、所観の仏智が前提とされなければならない。『宝性論』においては、所観の仏智が示されていることが確認できるが、*amuktajñā* という表現の引用元である『勝鬘経』及び『不増不減経』においては確認し得るかという点が次に問題になる。

そこで、第二章において『勝鬘経』、第三章においては『不増不減経』における「智」に係する表現の用例を検討し、その結果所観の仏智に該当する智が説かれていないことを確認した。従って、問題となる複合語を、高崎氏の説に従って如来蔵が「智と離れざる」徳性を具えると解釈する場合、前述のように如来蔵に具わる徳性と不離な智とは何かという問題が起きてしまうと考えられる。

以上の検討に基づいて、最終的に *avinirmuktajñāna* 乃至 *amuktajñā* という一連の表現について、Schmithausen 氏の解釈が妥当であると結論付けた。

注

- (1) 以下の説明は、高崎直道「AMUKTAJÑĀ の語義について」(高崎直道『如来蔵思想・仏性論Ⅱ』春秋社、2010年、pp.67-76)に基づく。
- (2) 高崎直道『大乘仏典 12 如来蔵系経典』中央公論新社、2004年、p.58
- (3) 高崎直道『如来蔵思想の形成Ⅰ』春秋社、2009年、p.98
- (4) 同上 p.109
- (5) Lambert Schmithausen, *Philologische Bemerkungen zum Ratnagotravibhāga*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Vol.15, 1971, pp.131-132
- (6) *Ibid.*, p.132. なお、翻訳は筆者による。
- (7) (a)*vinirmuktajñāna*-, (a)*muktajñāna*-, (a)*muktajñā* という一連の語は、否定辞が付いている場合は仏の諸徳性或いは無為法と関連し、否定辞がない場合は煩惱の殻或いは有為法と関連する。ここでは括弧内の訳は否定辞有りのもの、括弧外の訳は否定辞なしのものに対応する。
- (8) この用語は Ruben Habito 「法身と智慧」[『仏教学』(3)、1977年、pp.86-104]において Habito 氏が用いる語を借用したものである。
- (9) RGV p.76, 15-16

范曄『後漢書』と六朝時代の歴史思想

袴田 郁一

范曄『後漢書』は、『史記』・『漢書』・『三国志』に次いで成立した「二十四史」のひとつであり、とくにこの三書と併せて「前四史」として高く評価される。同時に『東觀漢記』ほか後漢を対象とする史料の大半が散逸した現在においては、後漢史研究のもっとも基本的な文献史料とされている。しかしその成立は後漢当時から二百年以上も遅れた劉宋期であり、また先述の『東觀漢記』ほか後漢に関する史書は既に数多く編纂されていた。范曄はそれらを収斂し、自己の文章に改めることで『後漢書』を著したという。故に『後漢書』には伝来の過程で生じた誤りや、政治的立場による偏向、編纂当時の社会情勢や范曄個人の歴史観による改変が多く含まれていると考えられる。本修士論文は、かかる『後漢書』の史料的偏向を利用することで、編者范曄の史学思想、及びその背後にある時代性を考察するものである。

序論では、『後漢書』の主な先行研究として、内藤湖南、吉川忠夫、小嶋茂稔、安部聡一郎、田中靖彦の研究を整理し、かつ本論が吉川忠夫の研究に主として拠ることを述べた。

吉川の以前、六朝貴族制研究においては、川勝義雄・増淵龍夫らによって、六朝時代前夜にあたる後漢史をいかに捉えるか、具体的には党錮の禁で弾圧された「党人」と呼ばれる儒教的知識人層か、その党人の批判者として儒教的価値基準で自己を律する逸民の人士か、いずれによって当該時代を見るべきかが議論された。

これに対し吉川は、そもそも范曄が『後漢書』で六朝貴族社会の母胎たる当該時代をどのように見なしていたかという問題関心のもと、范曄の史学思想という側面から『後漢書』研究を試みた。そして吉川は、范曄がもっとも評価したのは党人でもなく逸民でもなく、時の宦官勢力に対し就くでも就かぬでもない権道的な生き方をした陳寔や荀彧のごとき人士であったとした。さらに吉川は、「范曄の歴史観は、彼が生きた時代や社会の状況と緊密な照応関係をもっていたはずである」として、その評価の所以を陳寔らが六朝貴族の血縁上の祖であることに求めた。すなわち「范曄の属する南陽の范氏もその一員であったところの六朝貴族社会、その淵源と典型を六朝人が」陳寔らに求めたためであるとした。本論一章ではまずこの分析を受け、范曄における後漢末人士の位置付けを再考し、さらにそれを范曄以前の言説と比較することで、范曄の後漢史観の検討を試みた。

第一節では、『後漢書』における党人・権道的人士に対する評価を論贊を中心として再検討した。吉川もまたこれらの論贊を検討し、范曄は激越ながらも拙劣な党人を一面では評価をしつつ冷淡に見、これと対照的に権道的人士こそを最も評価した、と分析していた。だが卑見においては范曄は党人らの行動を漢を守護するために命を賭した義挙と評価しており、また結果的に彼らが敗北したことについてはその稚拙さをむしろ否定する見解を示していた。一方で権道的人士については、たしかに范曄は彼らもまた高く評価する。しかしその評価の所以が彼らの権道的処世術にこそあるとは言えず、むしろ范曄はその権道的処世術を弁護し、彼らの漢に対する忠を強調することによって正当化を図る。この両者に対

する范曄の評価からは、吉川が述べる如き評価の差異を見ることはできない。

ただし、吉川が言うような党人への「冷ややかな論評」も皆無ではない。第二節ではそれと関連しうる一例として、党錮伝の構成の齟齬を取り上げた。『後漢書』は成立事情からもとより相互矛盾が少なくないとはいえ、党錮伝には歴史記録としての正誤と言う以前のより単純な記述・構成上の誤りが散見される。第二節ではそれを具体的に考証し、范曄が党人の事績を正確に伝えようとすることに努めなかった可能性、換言すれば范曄が必ずしも党人のすべてに対し「正当な」評価を与えんと努力したわけではないとの可能性を指摘した。

第三節では、第一節で見た范曄の党人評との対比のため、後漢末から東晋に至るまでの党人に関する主な言説を比較した。取り上げた史料は、徐幹『中論』・曹丕『典論』・蔣濟『万機論』・葛洪『抱朴子』・袁宏『後漢紀』であり、これらからはいずれも党人に対する否定的評価を見ることが出来た。とくに『抱朴子』正郭篇では、人物批評によって党人間でも高い名声のあった郭泰に対し、名声という私利を求めたこと、国家に対する実益を伴わない人物批評に終始したこと、私議によって私党を形成したことが厳しく批判されていた。葛洪は、郭泰及び党人の人物評価を利己的でありかつ私的秩序を形成する私議であったと見なすのである。

次いで『後漢紀』については、袁宏が名教に則り、党人の清議を恣意的・利己的にして本分を越えた朝廷諛説と見なしていたこと、党人の集団による直接的な政治行動の過激さを支持しないことを見た。また范曄が漢の忠臣と高く評価する荀彧についても、袁宏はそれとは真反対に、曹氏による後漢篡奪に加担した不義不仁の逆臣であるとして強く批判していた。

こうして一節で見た范曄の党人観、三節で見た葛洪・袁宏の党人観を踏まえて、一章小結では范曄の後漢史観の特徴をまとめた。

まず葛洪や袁宏、さらには徐幹『中論』・曹丕『典論』においても繰り返し批判された党人の清議が持つ恣意性・利己性、私的秩序の形成という問題について、『後漢書』にはこれに与する言説はまったく見られない。逆に郭太伝において范曄は、葛洪の郭泰評に反論するかのようになり郭泰の能力に絶対の信頼を寄せる。

続いて袁宏が述べたような党人の過激さに対する批判に関しては、范曄はこれにも明確に真逆の見地に立つ。范曄は、袁宏の如く党人の末路を無駄死とは見ず、その行動を命を賭した義挙として積極的に評価した。そして范曄は、かかる党人の義挙を漢を守護する行為と位置づけ、かつそれが現実として漢の延命に大きな影響を与えたとすら見なすのである。

かかる范曄の歴史観は、吉川の言うような党人（ないし権道的人士）が范曄ら六朝貴族の祖であることだけでは説明ができない。同じく六朝貴族の一員である袁宏とも見解を異にするためである。そこで第二章では、かかる范曄と袁宏の相違の背景を考察するため、范曄が生きた当時の社会状況や王朝観に求めて、劉宋期における『後漢書』の位置づけの検討を試みた。

第一節では、まず范曄の生涯の大略を述べ、次いで劉宋初期の政治史に関する研究として越智重明、小尾孝夫、安田二郎、川合安らの諸研究を概観した。劉宋初期は、皇帝権力確立への努力がなされた時期であり、それに伴って勃発した貴族・寒門層の闘争により貴族層が政治的特権を失いうるまでに陥った時代であった。范氏もまた晋宋革命以前より劉氏に与した貴族でありながら政権の枢要に参与するには至らず、かつ当時重要視された皇族との婚姻関係を一族の醜聞により拒絶されていた。『後漢書』はかかる范曄の不遇時期、そして貴族斜陽の時代に編纂されたのである。

優秀修士論文概要

第二節では、范曄が党人の宣揚のために「漢の忠臣であること」を繰り返し強調していることを手がかりに、劉宋期における漢の位置付けを見た。すなわち、『宋書』武帝紀などに従えば、受命の君たる劉裕は自らを漢の末裔としており、しかもそれを自己の正統性の一端としていた。さらに晋宋革命とほぼ同時期の戴祚『西征記』や道教経典の『三天内解経』を確認することにより、仏教・道教が劉裕の受命を言祝ぐ際に、いずれでも劉裕が漢の末裔であることを重要な正統性のひとつとして認識していたことが明らかになった。

以上の如く劉宋当時における漢の重要性、とくにそれが国家の正統性と深く関係していることを踏まえ、終章では范曄の『後漢書』編纂の意図を論じた。すなわち第一章で確認した范曄の歴史意識の背景には、劉宋期の社会的状況及び正統観があったと思しい。范曄は貴族の淵源である党人を漢と結びつけ、その正統化を行ったのである。

そしてこの傾向は『後漢書』のみならず、同時代の裴松之『三国志』注や劉義慶『世説新語』にも見ることができる。彼らは貴族の淵源が漢に忠であったことと同様に、当代の貴族が劉宋を輔弼するに足ることを示したのでないか。より具体的に言えば劉宋貴族の規範をその淵源に求め、落日の貴族が本来あるべき姿を「史」によって——范曄で言えば『後漢書』によって示したのではないか。以上が本論の結論である。

また最期に、『後漢書』が以上のように貴族を宣揚し、貴族の規範を示すために成立した「史」であるとするならば、「六朝史学は貴族の史学である」と称される六朝史学史の中にかかる『後漢書』をいかに位置づけることができるかを今後の課題として挙げた。

主要参考文献

- 安部聡一郎「清流・濁流と「名士」—貴族制成立過程の研究をめぐって」(『中國史學』一四、二〇〇四)
稲葉一郎『中国史学史の研究』(京都大学学術出版会、二〇〇六)
越智重明『魏晋南朝の貴族制』(研文出版、一九八二年)
小尾孝夫「劉宋前期における政治構造と皇帝家の姻族・婚姻関係」(『歴史』一〇〇、二〇〇三)
川合安『南朝貴族制研究』(汲古書院、二〇一五)
小嶋茂稔『漢代国家統治の構造と展開 後漢国家論研究序説』(汲古書院、二〇〇九)
田中靖彦『中国知識人の三国志像』(研文出版、二〇一五)
内藤湖南『支那史学史』(弘文堂、一九四九)
中林史朗『中国中世四川地方史論集』(勉誠出版、二〇一五)
安田二郎『六朝政治史の研究』(京都大学学術出版会、二〇〇三)
吉川忠夫『六朝精神史研究』(同朋社、一九八四)
渡邊義浩『後漢国家の支配と儒教』(雄山閣出版、一九九五)
渡邊義浩『「古典中国」における小説と儒教』(汲古書院、二〇一七) 所収の諸論文

『今昔物語集』における生死と鬼神

—百鬼夜行説話を中心に—

崔 鵬 偉

『今昔物語集』（以下『今昔』と略す）の現存する千五十八話の中に、鬼に関する話は数多い。単なる「鬼」という文字がみえる話だけでも百十話あり、全体のほぼ十分の一をも占めている。無論、「鬼」という言葉がなくても鬼話としてとらえられる（同類話に鬼として登場する）話もあるわけである。これだけ多くの鬼話があることよって、『今昔』研究においても鬼研究においてもこの話群はしばしば取り上げられる。先行研究を見る限りにおいては、『今昔』の中の一巻を取り上げ、そこにみられる鬼話を分析したり、一つの説話を中心に論を立てたりする論考が多く見られる。

しかし、『今昔』にある鬼話を全体的に考察する論考はあるものの、分類にとどまる傾向があり、それら鬼についての思想的源流に踏み込んでいくものは少ない。とりわけ、中国の鬼の流れを整理しながら対照的に考察するものは極めてまれである。よって、本論文では、『今昔』にみられる鬼話の全体像をとらえ、中国の鬼話と共通するモチーフなどを指摘して、その思想的源流を探り、それが日本、特に『今昔』の中ではどういう形でとらえられ変容したのかを明らかにすることを目指した。

まず、第一章『今昔物語集』にみる鬼神の諸相¹⁾では、『今昔』にみえる鬼話（本論文では、「鬼」という語の見られる話を全部鬼話とする）それぞれにおける「鬼神の表現」・「鬼神の実態」・「話型」・「出典」等の情報を抜き出して細かく整理しながら、『今昔』にみる鬼神の諸相をまとめた。

「鬼神の実態」に示した内容に基づいて、『今昔』における鬼話を「食人鬼」・「護法神・眷属神」・「疫鬼」・「餓鬼道・畜生道の生き物」・「鬼に譬えたもの」・「物の精」・「外道の神」・「固有名詞」・「その他」という十種に分類し、その分布状況を表Iに示した。『今昔』の天竺部・震旦部・本朝仏法部・本朝世俗部すべてに分布が見られるのは「食人鬼」・「鬼に譬えたもの」・「外道の神」という三つの話群である。他に、いわゆる百鬼夜行説話も一貫してすべてに分布している。ただ、「鬼に譬えたもの」の場合には、一般認識としての鬼神や物の精などの異類が登場しない。また、「外道の神」は、『今昔』における神全体を代表することができない。したがって、本論文において論を進めるにあたって、「食人鬼」の話群と百鬼夜行説話を中心に、この二つの話群が『今昔』において、どのように描かれているのかを検討していくことにした。この二種類の説話の約八割が出典不明となっており、話の描き方を考察し、その思想的源流を遡ることは、『今昔』における鬼話の成立経緯をより一層明らかにすることができると思われるからである。

次に、第二章「人を喰う鬼神」では、冷泉院に起こった水の精捕獲事件に対する『今昔』27・5「冷泉院水精成人形被捕語」と「宇治拾遺物語」（以下「宇治拾遺」と略す）158「陽成院妖物事」とにおける記述の違いに焦点を当て、それぞれの形成背景および依拠するところを検討した。水の精は、日本において『今昔』より先の文献に見ることができない。また、『今昔』にみえるその特徴からすると、『法苑珠林』に引用された『白沢凶』と『捜神記』に記される水の精である罔象に由来すると考えられる。しかし、古代中国において罔象は、人に捕まえられて食べられるか、人を喰うかの二種類がみられる。それぞれの源流を遡った結果、前者は紀元前の睡虎地秦墓竹簡に記録が確認できており、後者は魍魎の概念規定における山の精と水の精との混同に起因することに辿り着いた。また、この二種の解

釈はともに日本に伝わった。しかし、『今昔』における膨大な数を持つ鬼話の中で、食人鬼の話型は2節で分析したように決まっており、それに組み入れることができない水の精は、鬼ではなく人間に捕まえらるるようなものとして描かれるしかなかった。一方、比較的の話数の少ない『宇治拾遺』においては、水の怪異にかかわる翁という点に触発されて、日本に伝わる浦嶋子伝説を意識し、神として祭ってほしいという要望が満たされずに怒って人間に害をなした翁の像が作り上げられた。この場合、人を喰う罔象のイメージと重なり合ったのであろう。

第三章「百鬼夜行その一―疫鬼・疫神―」では、『今昔』における百鬼夜行説話、特にそこに登場する鬼が疫鬼・疫神と想定される14・42「依尊勝陀羅尼験力遁鬼難語」・16・32「隠形男、依六角堂観音助顕身語」を考察対象に、鬼の描き方を検討することによって、その源流を探った。疫鬼が人々に危害を加える方法としては、唾や槌などを用いることがある。唾に関しては、中国において、もともと神が人間の無礼を戒める一方式として、遅くとも後漢にはすでに語られていた。それは、志怪小説・仏書を通じて日本に伝わり、『今昔』に取り込まれたのであろう。一方、槌などで病人を苦しめるモチーフについては、『論衡』の影響を受けた『搜神記』等の志怪小説から、直接に『靈異記』や『善家秘記』が取り入れたらしい。そして、大いに両書を参照しながら成立した『今昔』においては、道具で人々を虐げる疫鬼と、道具で人の魂を引き出す冥途の使いとの二つの性格が、一つの主体に集約されるようになったことは明らかである。この発想は、中国には見られず、『靈異記』にその原型が確認できる。これによって、百鬼夜行に登場する鬼は、疫鬼の他に冥途の鬼とされる解釈もみられるようになった。

第三章に引き続き、第四章「百鬼夜行その二」では、『今昔』の世俗部に配置された安倍晴明(24・16「安倍晴明、随忠行習道語」と三善清行

(27・31「三善清行宰相、家渡語」)にまつわる二話を検討する際に、藤原実資にまつわる百鬼夜行遭遇譚を手がかりとして、両者の間に有する共通点を検討した。つまり、三人にまつわる伝承は、みな百鬼夜行と遭遇した彼らが他人より卓越していることをアピールしている。これが第三章で考察した、仏法部に配置された、百鬼夜行を退治する仏法を宣揚するため三話と異なっているのは、それぞれが語られる場と大いに関係するからである。そして、世俗部に収載される二話は、その源流を中国魏晋六朝時代の奇人伝に求めることが可能である。一方、実資の伝承にみえる賢人の警蹕の魔除け効果については、その理論的基礎が、紀元前の中国に伝わっていた被髪に対する認識と想定できる。この認識が『今昔』に入っているとは断言できないが、27・35・44にみえる髻を解いて死人のふりをしてモノと対峙する記述は、『睡虎地秦墓竹簡「日書」にみえる髪を解いて振りながら鬼と対抗する記録を想起させる。

第五章「その他」は、主に百鬼夜行説話を検討していた第三・四章に言及できなかった点をまとめて考察した章である。まず、表1にあげた七つの百鬼夜行説話の中、第三章では三つ、第四章では二つを検討した。残りの最後の二つ(4・20「為国王被召妻人、依唱三帰免蛇害語」・13・1「修行僧義睿、值大峰持経仙語」)は、仏法部に配置されているものの、第三章の三つと異なり、仏法に退治される描写がなされておらず、むしろ仏法を自ら進んで求めているようにもみえる。よって、この二話を百鬼夜行説話と見なすことができないと結論付けた。次に、室町時代の百科辞書『下学集』や同時代の『狂歌合』に記載されている藤原実資の伝承に「節分の百鬼夜行」という特別な百鬼夜行説がみえることに着目した。その成立を辿っていくと、追儺行事の変容につれて、それを行う日にちが節分に変わったり、またその娯楽性が増したりすることとあいまって、節分の鬼やらいが節分の百鬼夜行となったと推測できる。

最後には、附録Ⅰ『今昔』における鬼話」と附録Ⅱ『宇治拾遺』における鬼話」を附した。附録Ⅰには、第一章で項目別に整理した『今昔』にみえる鬼話の情報を納めている。また、『宇治拾遺』と対照できるように、附録Ⅱに『宇治拾遺』にみえる鬼話も抽出し、そこに登場する鬼神の実態や『今昔』と同類話関係にあるものを示して、表を作成した。さらに、説話の中に出てくる地名や位置関係がわかるよう、平安京の略図(図Ⅰ 平安京図)を附した。

以上は、本論文において検討してきた『今昔』における「食人鬼」と百鬼夜行説話の両説話群にみられる特徴である。百鬼夜行説話を考察する中で、『今昔』とその周辺資料との交渉の一端を垣間見ることができた。また、これまでの先行研究で用いられていない『睡虎地秦墓竹簡』『日書』甲種などの中国側の資料については、それらに記している鬼に関する認識をおさえながら、『今昔』とその周辺にある鬼話を読み解くと、さらに新しい発見が見いだせるのではないかと考えられる。

しかし、論者の力不足により、表Ⅰに挙げた『今昔』における鬼話の中で、本論が言及していないものはまだ多い。特に話数の比較的多い「冥途・地獄の生き物」と、分布が一カ所に集中している「物の精」の両説話群については、まだ研究する余地があると思われる。今後の課題としたい。