

八幡神とオホアナムチ

——『日本書紀』「神代」の「鬼」を焦点として——

村田 真一

〔抄録〕

『日本書紀』「神代」のオホアナムチは、「邪鬼」「鬼神」という特徴的な言辞によって地上平定と国土献上の神話に位置づけられている。西郷信綱は、「原始的デーモン」であるオホモノヌシ——オホクニヌシのメタモルフオーゼとして『続日本紀』の八幡神があらわれたとするが、『日本書紀』「神代」本文におけるオホアナムチ——オホクニヌシ——オホモノヌシは、「鬼」の語によって律令国家の段階に応じる神としてあらわれるのであり、単なる「原始的デーモン」とは位置づけられない。また『日本書紀』「神代」のオホアナムチに「邪」が付されるのは、陰陽説に則った

「神代」の神話の展開上に意味を持つが、「鬼」に関しては神話の文脈上に特定の意味を持っていない。ゆえに「鬼」の語は、個別に独自の意味を持つ表現ではなく、秩序外存在として制圧され後には祭祀対象となつて国家を守護する神であるオホナムチと神々を、中国から受容された律令国家に相応しく変容させる国家的神話の表現と見るべきである。

キーワード 八幡神、オホアナムチ、鬼、続日本紀、日本書紀

はじめに

本論は、『日本書紀』「神代」の神話に見える「鬼」について、その意義を「神々」の神話の歴史的展開の問題として論じることが目的で

あるが、こうした問題設定に到った経緯にはいささかの曲折がある。拙著『宇佐八幡神話言説の研究』^{〔1〕}では、中世宇佐宮の神典『八幡宇佐宮御託宣集』の読解を主要な目的としつつ、その歴史的な位置と意義とを明確にするため、古代から中世にかけての八幡神をめぐる信仰

の創造について、従来の研究では顧みられることのなかった神話言説の展開として辿った。とくに、国家神としての役割を持つ八幡神が、神存在と向き合う宗教実践者の當為においてどのようにあらわされ、変容と達成がなされるのか、ということを論点とし、『続日本紀』『宇佐八幡宮弥勒寺建立縁起』『玉葉』『八幡宇佐宮御託宣集』のそれぞれにおける特徴的な八幡神の様相と意義を読み解いた。中世神話の方法視座を踏まえた議論であり、歴史的に展開する神話言説としての八幡信仰を位置づけ論じることの可能性は示せたと考えている。ただし、その論点の中心が中世の『八幡宇佐宮御託宣集』であったため、奈良時代から平安時代にかけての八幡信仰史の初期的段階への分析は相対的に手薄になってしまっている。

そこで、前稿「平安時代初期八幡信仰の展開²⁾」では、奈良時代から平安時代へと展開する八幡信仰の問題をめぐって、八幡神の初出文献である『続日本紀』と、八幡神の鎮座由来を語る最初期の文献と考えられるいわゆる「弘仁官符」（『東大寺要録』所収）を取り上げ、聖武天皇と八幡神の関係を論じた。その要点は次のようになる。『続日本紀』に認められる、聖武天皇が求めあらわした八幡神³⁾という特異な関係性の展開延長上に、「件大菩薩太上天皇御霊也」という文言を掲げ、聖武天皇と厚く関係を結ぶ「弘仁官符」の八幡神があらわれる³⁾。そして、大神氏および宇佐氏が、聖武天皇の「御霊」としてある宇佐宮八幡神³⁾に仕えるというアイデンティティを語り出し国家的な承認が与えられる。そのような神と祭祀の変貌と創造が「弘仁官符」というテキストに実現する八幡神と大神氏・宇佐氏の神話言説であった。

この議論はまた、「弘仁官符」が応神八幡信仰を初期的に示すものと位置づける従来に支配的であった見解への批判でもある。奈良時代から平安時代にかけての八幡神は、応神天皇ではなく聖武天皇とこそ深く関係づけられていたのである。

さて、奈良時代から平安時代にかけて、『続日本紀』から「弘仁官符」への八幡信仰の展開に目を向けた前稿であったが、同時期における八幡信仰の問題として、とくに八幡神の出現が持つ神信仰の歴史的展開における意義、言い換えれば、『続日本紀』の八幡神が他の神々との関係においてどのような意義を持つのか、という問題については、さらに論じらるべき余地が残されている。とくに、八幡神が大陸から伝来した仏教に強く関係し、かつ東大寺盧舎那佛像造立に際して「神我天神地祇を率いざなひて必ず成し奉らむ」との託宣を示したことなどから見て、八幡神は孤立した単独の神としてではなく、国家的レベルにおいて神々と仏教にかかわり両者を結びつける神としてあらわれている。問題は、そうした位置にあらわれた八幡神が国家的な神話と神々の変容においてどのような意義を担ったのか、ということである。東大寺盧舎那佛像造立のために発された八幡神の託宣は、仏教に接して仏教を守護するという新しい神々の在り方を創造し告知するものだが、その新しさの意味は、『続日本紀』に先立つ国撰史書である『日本書紀』の国家的な神話と神々との対比において明らかにし得るだろう。ただし、『続日本紀』に初出する八幡神は、直接的に『日本書紀』の神話と神々に繋がる通路を持つてはいない。そこで本論では、八幡神の登場をそれ以前の神話の神々との関係において論じるための

手がかりとして、『日本書紀』「神代」にオホアナムチが「鬼」の語によつて指示されることを取り上げ焦点としたい。

次節に確認するように、八幡神と出雲の神オホアナムチ―オホクニヌシには国家神としての共通性が指摘されている。八幡神は、出雲の神と交代するように登場し、国家的神話に変容をもたらす神であつたと見て誤りない。とすれば、八幡神が歴史上にあらわれた意義については、先行研究において膨大に議論が積み重ねられてきた九州北部宇佐地方における実体的な八幡神の成立とは別の次元にある、国家的神話の問題としても考えられなければならない。そして、『続日本紀』の八幡神は新来の仏教の側から天神地祇^ニ国家的祭祀の対象である神々を意義づけるが、これと相似的に、オホアナムチを代表とする国つ神が「鬼」の概念によつて意義づけられる神話が『日本書紀』「神代」には認められる。

『日本書紀』「神代」第九段本文には、オホアナムチが治める葦原中国の平定を企図したタカミムスヒの「吾、葦原中国の邪鬼を撥ひ平けしめむと欲ふ」との言葉があり、また、オホアナムチが国を「避り奉」ることを約した後、遣わされたフツヌシ・タケミカヅチが「諸の順はぬ鬼神等を誅ひ、果に以て復命しき」とある。ここに「邪鬼」「鬼神」が葦原中国の支配者であるオホアナムチを中心とする神々を名指すものとしてあらわれている。それは、『日本書紀』「神代」においてタカミムスヒが皇孫ホノニニギを葦原中国の支配者とする神話、すなわち古代律令国家の国史として天皇の国土支配を保証する神話の中に、葦原中国の神々を一群に統合する位置にある。しかも、『日本

書紀』「神代」の神話物語においては、ほかに「鬼」の語は用いられず、葦原中国の神々が平定される神話の特質を示すものとして注目されるべきだろう。「邪鬼」「鬼神」として用いられる「鬼」は、文脈上に自然的な概念として神々を意味づけるものとは見えず、逆に言えば、導入されることで神々を変容させる特異で突出した概念のようと思われる。

本論では、このような『日本書紀』「神代」のオホアナムチと「鬼」をめぐつて、八幡神と神々の神話という視角から問いたい。神話と神々における「鬼」が、八幡神の登場を起点として『日本書紀』を顧みた時にあらわれるのであり、『日本書紀』「神代」の「鬼」を問うことで、八幡神出現を持つ神々の神話における歴史的な意義をより明確にし得るようになるはずである。

一 八幡神と出雲の神

本論は神々の神話の歴史における八幡神を問うために、『日本書紀』「神代」のオホアナムチと「鬼」に目を向けると言った。まずは、なぜ八幡神を問うためにオホアナムチが問題となるのか、本論の問題設定の道筋を明確にしておきたい。

前稿において、『続日本紀』における、聖武天皇が求めあらわした八幡神の在り方を問うための論点の一つに八幡神の皇神化という問題がある。

『続日本紀』における八幡神の出現にかかわる一連の記事について、

八幡神を国家と仏教と皇統の神として打ち立てようとする働きが認められ、それはおそらく聖武天皇の企図によるものであつて、天平勝宝元年（七四九）の東大寺礼拝記事はその総仕上げを語るものである。八幡神を身に憑かせる禰宜尼大神社女が天皇と同じ紫の輿に乗り、孝謙天皇・聖武太上天皇・光明皇太后が付き従い、「百官」「諸氏」の人々が招集され、五千人の僧を動員した大規模な国家的仏教儀礼が営まれる中、八幡神に対して、皇族にのみ与えられる品位が奉授され、盧舎那仏像造立に協力したことへの報酬をあらわす聖武天皇の詔が橘諸兄によつて読み上げられる。

従来多くの研究では、すでに八幡神が応神天皇と団体だとされてきたことの論拠として、乗輿と品位のことが取り上げられてきた。しかし、『続日本紀』に見られる八幡神の活躍を国家神の神話だと見れば、八幡神の入京や東大寺礼拝等の記事にあらわれる対応は、八幡神が応神天皇と同体の皇族の神であつたからではなく、逆に、八幡神を皇神として作り上げようとするものと考えべきなのである。大陸から伝来し国家を守護する力が期待される仏教、その仏教を担い象徴する神として九州北部に立ち上がった八幡神を、皇位に親近する神へと変成し国家的に承認することが、東大寺礼拝において達成されたのである。八幡神に天皇が付き従う形で東大寺礼拝がなされた意味は、そうした聖武天皇の企図にかかる国家的な皇神としての八幡神を官人・諸氏ら国家官僚組織全体に知らしめて認識を共有するためであつたと言えよう。

以上の議論は、西郷信綱「八幡神の発生」⁽⁴⁾の議論に大きく依拠した

ものである。西郷は八幡神出現の意味を問う議論の中で西田長男の見解を引きつつ次のように述べている。

宗教史家の次の指摘はすこぶる暗示に富むとともに、これまでの私の考えを掩護してくれるものがある。「八幡神はそのはじめ大物主神の一の地方的な表われであつたといへば、仍つてこの大神（大物主）の新たなるメタモルフォーゼとして盧舎那仏の造頭に當つて八幡神の神助を乞いたまうたのは故なしとしないのである」。ただ私は八幡神は大物主神のたんなる「地方的な表われ」ではなく、八幡神が大物主の新たなメタモルフォーゼであり、しかもそれが九州という地に成立したことに独自の意味があると考ええる。盧舎那仏はむしろ天照大神のメタモルフォーゼとみていいのではなからうか。

西郷は西田の論を受けつつ、八幡神の登場と盧舎那仏像造立をめぐつて、八幡神が「大物主神」の、「盧舎那仏」が「天照大神」の、それぞれメタモルフォーゼだと位置づけている。国家的神話の変容において八幡神の出現を位置づける優れた見解である。

そして、メタモルフォーゼとされる大物主神と八幡神の関係について、「皇孫命の近き守神」である「三輪の神」の性質を踏まえて次のようにも論じている。

出雲の大国主と一体であるところの三輪の神は、天つ神への国つ神たちの服従ということを主題とした、いわば神話時代の守神であつたにほかならない。周知のごとくこの神は蛇体であつて神殿もなく、山の洞窟を棲み家とするデーモンであつた。どんなに偉

大であるにしても、このような原始的デーモンが大化改新以後の律令制国家時代の守神の任にたえうるはずがない。大物主に代って新たな鎮護の神が当然必要になったわけで、そしてその必要に応じるものとして現れてきたのが八幡神であった。

西郷の議論によれば、八幡神は、三輪のおほモノヌシと出雲のおほクニヌシが重なる国家的神話を前提に登場した天皇と国家の新たな守護神であった。こうした八幡神—おほモノヌシ—おほクニヌシの関係を論じる研究として、岡田莊司「古代神祇祭祀と杵築大社・宇佐八幡」⁽⁵⁾も参照しておきたい。

岡田は、「伊勢に相對する神祇」である「出雲国の杵築大社」と「豊前国の宇佐八幡」の二社が「奈良・平安前期における神祇祭祀制の展開の中で、特異な存在感を示している」とし、前者から後者への展開は「古代神祇祭祀制の性格を明確にできる重要な視点となる」と述べ、「その祭祀制変化の分岐点にあたる天長・承和年間の展開を指摘する」と問題を設定、平安時代初期の「神祇祭祀制の大きな変容」の代表的事象として、杵築社と宇佐宮の国家神祇祭祀における制度的交替を置き、「神祇祭祀制」の変化の意義を論じている。

岡田は、出雲のおほクニヌシと大和のおほモノヌシが「同一神として編成され」、「本来、別神であった二神が、大和宮都の大王（天皇）守護神として緊密な関係をもつことになり、（伊勢神宮—大和・大神神社—出雲・杵築大社）の東西軸が出来上がる」としており、出雲のおほクニヌシと大和のおほモノヌシが一体のものであったという西郷と同様の見解を示している。そして、「杵築大社」と「宇佐八幡」を

比較して、地理的關係では、「ともに都・伊勢との東西軸の最果てに位置」し、「二社は伊勢に對極する位置にあることでは共通している」とし、祭神の共通性について、「杵築の大己貴神の和魂は三輪の大物主神と繋がり、天皇を守る神として機能」を持ち、「宇佐八幡も天皇擁護神・皇位繼承を認証する神」であるとす。一方、祭祀の相違性として「杵築は天つ神から天穗日命が遣わされ、その子孫の出雲臣氏が出雲国造となり」「杵築の祭祀に奉仕する」、「宇佐では宇佐使が遣わされ、八幡と天皇との間を執り持った和氣清麻呂の後裔（和氣氏長者ら）が天皇即位奉告の任にあたった」とし、「前者が出雲の神宝を天皇に奉獻」し、「後者は天皇から神宝」を「八幡神に奉獻する」という両者の違いを述べている。

このような議論の上で、岡田は天長一〇年（八三三）を境とする祭祀制の移行を論じ、「平安期の祭祀制」変容の画期である天長・承和年間の中でも、「杵築大社と宇佐八幡に関わる、中央天皇と繋がる二つの儀礼」、出雲の神賀詞奏上儀礼と宇佐和氣使の即位奉告儀礼について、前者は天長一〇年を最後に記録から消え、後者は天長一〇年が初見であることを指摘し、天長一〇年を機に入れ替わる關係にあると論じる⁽⁶⁾。それは、天長に先立つ弘仁年間期に「天皇玉体の聖性が強化」され始め、「国史の崇り記事は、天長・承和年間に増加」、諸神が「天皇に崇りを起こし」、天皇には「一層の聖性が求められ」、「天皇自身に関わる祭祀を中心に祭祀制が展開」、「崇りへの対応をも意識した、天長・承和年間」の祭祀制の変容が「杵築大社」と「宇佐八幡」の關係においてあらわれることを指摘する議論であり、平安時代

前期八幡信仰の様相と意義の一端を明らかにした研究として評価できる。

ただし、岡田の議論には、西郷が八幡神の出現という出来事それ自体に見出した国家的神話の変容と仏教的世界の実現という観点が欠けている。西郷は次のように述べている。「八幡神は、もはやたんなる昔ながらの日本の神ではなく、それが緊張関係を持つその異国からまさに伝来した仏法という普遍的宗教の洗礼を受けた新しい神であった」。「記紀神話の終焉の時期が近づいていた。そしてそれに代わる新しい神話が要求されるに至ったのだと言っている」。

西郷が論じる「新しい神話」への要求、神の転換、神話の変容という観点に立つなら、八幡神の出現は、「伝来した仏法という普遍的宗教」という現実に対応し、かつ「記紀神話の終焉の時期」の到来に対応するものであって、その延長上に「記紀神話」から現実が離れ行く歴史の決定的な画期を告げる象徴的事象として、岡田が論じた「天長一〇年」の杵築社と宇佐宮の交替的な祭祀制の変容がある、と位置づけることができる。

以上の議論を結び合わせれば、次のようにまとめられるだろう。八幡神はそもそも仏教の神としてあらわれる。その仏教世界を背負う神威において皇神化が求められ、オホモノヌシ・オホクニヌシの変身体として宮都と天皇に近しくある国家を守護する神となる。平安時代前期天長一〇年には、ついに天皇即位儀礼において杵築社が担った天皇即位を神話的に保証する役割が宇佐宮へと移管される。とくに、天皇即位儀礼において宇佐宮八幡神への奉告の使者が宇佐和氣使と規定さ

れることは、八幡神が国家を守護し皇位を保証する神話がどのようにあるのか、ということを考える上で重要である。

八幡神は『古事記』『日本書紀』に登場しない後発の神であり、その初出文献は『続日本紀』である。すなわち、八幡神は『古事記』『日本書紀』に記された「神代」の神話にはあらわれない、天皇とも関係が不明な、というよりは無縁の神であった。それが皇位を保証する神となるのは、直接的には僧道鏡が皇位に就こうとした出来事、いわゆる道鏡事件・宇佐八幡神託事件において、八幡神が示した「我が国家開闢けてより以来、君臣定りぬ。臣を以て君とすることは、未だ有らず。天の日嗣は必ず皇緒を立てよ」という皇位の血統を再認する託宣と、その託宣を引き出した和氣清麻呂の活躍を要因とする。それだから、平安時代前期の段階では、杵築社のオホモノヌシ・オホクニヌシの「神代」の神話よりも、『続日本紀』の八幡神の活躍と託宣にこそ、皇位を保証する神話的なりアリティが国家的に認定されたということである。神話が現実の状況を意味づけるために歴史的にあらわされ続けるという中世神話の議論を踏むなら、『続日本紀』が皇位と八幡神とをめぐる新しい神話となったのだと言えるだろう。

つまり、『続日本紀』は、少なくとも八幡神と皇位をめぐっては『古事記』『日本書紀』の「神代」とは異なる新たな神話としてあり、天長一〇年の天皇即位儀礼における杵築社から宇佐宮への交替とも言える事象は、そうした神話によって創造された新たな現実と相応する儀礼の変容であったということになる。『続日本紀』は、このように後世へ向かつては八幡神が皇位をめぐる神としてあらわれる神話と言

い得るが、それは同時に、八幡神が仏教の神という性質を担って国家中枢に位置づけられるという国家的な神話と神々の問題と不可分であった。

あらためて、『続日本紀』にあらわれる八幡神の意義を論じるためには、八幡神が「神代」の神話に由来しない新たな神でありながらも国家中枢に神々と仏教とを結びつける形で威儀を示すという在り方が、前代の『日本書紀』との関係において問われなければならない。

二 神々と仏教と八幡神

本節では、『続日本紀』における八幡神を起点に『日本書紀』へと視界を振り向け、八幡神の仏教の神という性質が対比的に明瞭である神々と仏教の関係性を確かめたい。

『日本書紀』には欽明天皇一三年のこととして、百濟聖明王が釈迦仏像と経典等を献上した、いわゆる仏教公伝の記事が載せられている。

欽明天皇は、仏の教えについては「未だ曾て是の如く微妙の法を聞くことを得ず」、釈迦仏像については「端厳にして全く未だ曾て看ず」と褒め称え、群臣に仏を礼拝するべきかどうかを問うている。蘇我稲目は諸外国がこぞって礼拝しており日本も同様に礼拝するべきと述べるが、物部尾輿と中臣鎌子は、「我が国家の、天下に王とましますは、恒に天地社稷の百八十神を以ちて、春夏秋冬、祭拜りたまふことを事とす。方今し、改めて蕃神を拝みたまはば、恐るらくは国神の怒を致したまはむ」と述べ、仏教の受け入れ、仏像への礼拝を否定し

た。そして、試みに仏教・仏像の礼拝を許された稲目が自身の家を寺として仏像を安置し修行をしていると、国内に疫病が起り多くの人が死した。そこで尾輿と鎌子は、前言したことを踏まえて、仏像を廃棄することを奏上、結果、寺は焼かれ仏像は難波の堀江に流し棄てられた。すると、風も雲もない中で突然に「大殿に災」（落雷による火災）があった、とする。

この記事が実際にあった出来事であるかは問わなくとも、『日本書紀』がかつてあった出来事として記していることは動かない。『日本書紀』の歴史叙述においては、仏教が国家的に伝えられた時、仏を異国の神「蕃神」とする認識が存在し、天皇―国家の公認に基づく仏像への礼拝は、国家的な祭祀を受ける既存の神々の怒りによる疫病を巻き起こすものだった、とされているのである。また、仏像が流し棄てられた結果、「忽ちに大殿に災あり」とされるのは、神々の意思に従って仏教と仏像とを排した天皇に対する仏の側の抵抗的な意思の発現であった。

『日本書紀』の釈迦仏像をめぐる神々の在り方と、『続日本紀』の東大寺盧舎那仏像をめぐる神々の在り方は実に対照的なものとなっている。どちらも仏教が天皇の意思を介して国家的に実行されようとする象徴的な出来事だが、『日本書紀』では、「国神」である「百八十神」の神々は「蕃神」と見られている釈迦仏像の礼拝に反発して疫病を起す。対して『続日本紀』における八幡神の託宣では、東大寺盧舎那仏像造立に「天神地祇」の神々が協力しており、仏教への態度は百八十度反転したものとと言えるだろう。仏教の神として国家中枢に迎

え入れられた八幡神は、このような国家的祭祀を受ける神々の方向転換を可能とする要であり、より積極的に言うなら、八幡神の託宣こそが仏教に協力的な神々を作り出す時機に応じた先端的な神話であった。『続日本紀』の八幡神が「天神地祇を率ゐいざなひて必ず成し奉らむ」と宣言したことが、神々からの仏の像への対応を決定づけている。

そして、西郷が「八幡神は古い神話時代の「皇孫命の近き守神」たる大物主に代るものとして定立された護国の神であり、神々のいわば新たな棟梁のであった」と述べているように、東大寺盧舎那仏像造立をめぐって、八幡神はオホモノヌシ―オホクニヌシに代わって天神地祇を率いる統率者としてあらわれている。ただし、注意が必要なのは、八幡神が仏教の神であること、言い換えれば、仏教を身に負い仏教の側に立つ神として、仏教へと神々を導き入れる位置に立っていることである。オホモノヌシ―オホクニヌシに代わる神々の統率者であるならば、仏教に直面する神々の側に含まれるはずである。しかし、八幡神はその推定される成立経緯と『続日本紀』における活躍に鑑みて、外来の仏教を担い体現する新規の神であり、既存の国家的な祭祀を受ける神々とは同一化されない神として、まずはあらわれていると見なければならぬ。ゆえに、西郷が八幡神の出現について「神仏習合という常識概念だけではとらえきれぬ、もっと動的な関係と複雑な構造がここにはある」と述べるように、日本の神々の内にあって仏教にいち早く習合したというのではなく、仏教の神として八幡神は出現し、神々を仏教の世界に導き入れるという転機の誘導者として国家的な神々の体系へと差し込まれたのである。『日本書紀』の釈迦仏像を排

除する神々から『続日本紀』の盧舎那仏像造立を加護する神々へ、新規の世界を推し拡げる外来の仏教に対して鮮やかな転換を見せる神々に比して、その転換を導いた八幡神は構造的にも把握し難い動態的な在り方を特徴としていると言えるだろう。

三 『続日本紀』の八幡神から『日本書紀』のオホナムチへ

神々を盧舎那仏像造立に協力する存在へと変容させる八幡神は、仏教の神であり神々を統率する仏教への教導者であった。このような八幡神について、西郷はオホモノヌシ―オホクニヌシのメタモルフォーゼであったとしている。八幡神が「棟梁」として成り変わったその前代の神について、第一節に引いた西郷の論をあらためて確認すれば、「出雲の大国主と一体であるところの三輪の神」であり、「天つ神への国つ神たちの服従ということを主題」に持つ「神話時代の守神」とされ、「大化改新以後の律令制国家時代の守神」としては相応しくない「原始的デーモン」だと位置づけられている。

八幡神はオホモノヌシ―オホクニヌシのメタモルフォーゼである。そのように見るとして、では果たして、八幡神が成り変わった「神話時代」の神々の統率者であるオホモノヌシ―オホクニヌシは「原始的デーモン」と言い切ってしまうてよいものだろうか。西郷は、「律令国家時代の守神」たり得ない「原始的デーモン」として、大陸から伝来した最新の文化と思想、とくに仏教を担う八幡神との対比を強調する。しかし、少なくとも国史として『続日本紀』が前提とする『日本

『書紀』は、律令国家の史書として成り立つべく編述されたはずで、ならばその「神代」に語られる「天つ神への国つ神たちの服従」を主題とし、天皇の国土支配を保証する地上平定の神話には、「原始的デーモン」とは呼び得ない、当時の国家的自意識に見合うべき神話へと編成された「国つ神たち」の統率者の姿が象られているとは考えられないだろうか。

それでは、八幡神へとメタモルフォーゼするオホモノヌシ・オホクニヌシは、「国つ神たちの服従」を語る『日本書紀』「神代」の地上平定の神話においてどのようにあらわれているのだろうか。

あらためて確認すると、『日本書紀』「神代」は基本的には一続きの筋道を示し辿る本文と、各段毎に別伝を記す「一書」があり、本文ではオホクニヌシの名は見られない。本文で第八段末尾部にササノヲの子として誕生、第九段にタカミムスヒが平定を企図する葦原中国を治め、最終的に国土を譲り渡すのはオホアナムチであり、第八段「一書」第六に、オホクニヌシの別名としてオホモノヌシ・オホアナムチ・アシハラシノシコロ・ヤチホコ・オホクニタマ・ウツシクニタマが並ぶ。

さて、『日本書紀』を読むところに成り立つオホモノヌシ・オホクニヌシ・オホアナムチの同体性は、本文と一書を並び合わせることで認識される。本論では、「一書」の存在は書紀の現行本文が唯一絶対の権威だったことを示すものではなく、それに類似する諸史書が存在していたことを表しており、「一書」は「本文を補完する」関係にあって、複数それぞれの「一書」は「対抗的な書物群ではなく、相互

に共通点をもちながらその価値を補完し合う性格のもの」と位置づける関根淳の見解を受け、本文と「一書」を補完関係にあるものとして議論を進めたい。⁸⁾

また、関根は、『日本書紀』が「断続的に作成されてきた帝紀・旧辞」を「一書」として「選択して取り込むことによって修史事業の集大成となりえた」としている。この指摘は、二つの点で『日本書紀』の本書と「一書」の関係を規定するものとして重要である。第一に、『日本書紀』「神代」は「類似の資料群（本文・一書）が相互に繰り返し比較検討され、その結果として現行の本文と「一書」の配列に落ち着いた」のであり、本文は、複数の並立的な神話の中から取捨選択され本文として調整されることで成り立っている。第二に、本文に取り入れられなかった神話が「一書」として載録されることは「神話が日本書紀に占有され、その価値を単独で保持していたわけではないことを示して」おり、本文と「一書」は異なる神話を記す場合であっても排他的関係にはない。

こうした議論によって関根が明らかにしたのは、主として『日本書紀』が編纂され成り立ち行く様相と意義だが、『続日本紀』の八幡神を起点に『日本書紀』の「神代」を見据える本論にとって有効な視界を与えてくれるものである。すなわち、「一書」を擁する『日本書紀』は、すでに編纂の段階で、国家的事業として神話の柔軟性、当時の現状に應じる可変性を自覚的に実現させていたということであり、その延長上に、『続日本紀』の八幡神が参入することによって生じる国家的神話の変容が位置づけられるのである。そこには、神話の変異

体として『日本書紀』「神代」のオホアナムチと『続日本紀』の八幡神とを積極的に読み解く可能性が開かれる。

四 『日本書紀』「神代」のオホアナムチに

おける「邪鬼」と「鬼神」

『日本書紀』「神代」の本文と「一書」について補完的に読み論じるとした。しかし同時に、本文と「一書」は、『日本書紀』というテキストにおいて、選択された中心的主幹の本文と、交替や融通の可能性があるとはいえ主幹に付属する形で配置された「一書」という関係を作っていることもまた事実である。ゆえに、まず取り上げるべきは本文としての「神代」のオホアナムチの在り方である。「神代」第九段本文を確認してみよう。

天照大神の子正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊、高皇産霊尊の女、栲幡千千姫を娶り、天津彦彦火瓊杵尊を生みたまふ。故、皇祖高皇産霊尊、特に憐愛を鍾めて崇養したまふ。遂に皇孫天津彦彦火瓊杵尊を立てて、葦原中国の主とせむと欲す。然れども彼の地に、多に螢火なす光る神と蠅声なす邪神と有り。復、草木威能く言語有り。故、高皇産霊尊、八十諸神を召集へて、問ひて曰はく、「吾、葦原中国の邪鬼を撥ひ平けしめむと欲ふ。誰を遣さば宜けむ。惟、爾諸神、知れらむをな隠しそ」とのたまふ。

アマテラスとタカミムスヒの孫として誕生したホノニギは、とくにタカミムスヒに厚く愛され育てられ、タカミムスヒはホノニギに「葦原中国」を治めさせようと考えるに至る。しかし、「葦原中国」

には、「螢火なす光る神と蠅声なす邪神」があり、「草木威能く言語有り」という天上世界から見て反秩序的・無秩序的状态であった。そのような「葦原中国」の神々の平定について、タカミムスヒは「葦原中国の邪鬼を撥ひ平けしめむ」という。

この時に「葦原中国」を治めていたのがオホアナムチであり、アメノホヒとアメワカヒコの派遣を経て三度目の平定に遣わされたフツヌシとタケミカツチは、刃を上にして地面に突き立てた剣の上に胡坐を組むという武威を示して「高皇産霊尊、皇孫を降し、此の地に君臨はむと欲す。故、先づ我二神を遣して、駆除ひ平定めしむ。汝が意如何に。避りまつるべきや不や」と迫り、オホアナムチは、子のコトシロヌシの同意によつて最終的に国を譲り渡すことを決める。その際、オホアナムチは「如し吾防禦かまししかば、国内の諸神必ず同じく禦かむ。今し我避り奉らば、誰か復敢へて順はぬ者有らむや」と述べ、「国内の諸神」が自らの意思に従うものであることを示している。

そして、フツヌシとタケミカツチが「葦原中国」の平定を終えた場面は次のように記される。

是に二神、諸の順はぬ鬼神等を誅ひ、「一に云はく、遂に邪神と草・木・石の類を誅ひ、皆已に平け了へぬ。其の服はぬ者は、唯星神香背男のみ。故、加倭文神建葉槌命を遣ししかば服ひぬ。

故、二神、天に登るといふ。倭文神、此には斯図梨俄未と云ふ。」

果に以ちて復命しき。

二神は従わない諸々の「鬼神」らを誅伐し、天上世界に戻り「葦原中国」の平定を報告をした。この「鬼神」の誅伐について、オホアナ

ムチに国土献上を認めさせたことであるのか、あるいはオホアナムチの国土讓渡に従わず反抗する神々をあらためて平定したのか、定め難い。

ただし、本論がポイントとしたいのは、オホアナムチが「葦原中国」の「邪神」「邪鬼」「鬼神」とされた神々を率いる存在であり、それら神々を統御しつつタカミムスヒによる国土讓渡の要求に従ったということである。そして、ここにオホアナムチと神々の関係を結ぶ「鬼」の語があらわれている。「神代」において「鬼」という語が用いられるのは「葦原中国」の平定においてであり、また同段一書にも見られない特徴的な表現となっている。

古代から中世にかけての日本の鬼を総合的に論じた馬場あき子は、この「神代」の「鬼」について、景行紀の「姦鬼」と重ねて次のように述べている。⁽⁹⁾

「景行紀」には、「山に邪しき神あり、郊に姦しき鬼あり」と記され、鬼は邪神と対をなす同系のものとして認識されている。

また、「神代紀」の大国主の國譲りのあと、高天原から派遣された神が、「諸の順はぬ鬼神を誅ひ」という書きかたもされている。

ここで「鬼神」を「かみ」とよまれる習慣も、「誅ひ」という対象が、「かみ」に当る、先住者の国つ神であったというばかりでなく、「景行紀」にかかれたように、「邪しき神」と「姦しき鬼」が、近似したものとして対をなす考えかたがあったからである。そして、強い民族意識を表だてつつ、討伐の記事にみちている『日本書紀』が、誅されるべき運命にあったものについて結果

論的に〈鬼〉字をあてたことは、日本に定着せしめられつつあった初期的な鬼の概念をものがたるものである。

おそらく問題意識の違いでもあって、細かな点は省くとしても、『日本書紀』『神代』の神話として「鬼」が用いられることへの考慮を欠いた分析と言わざるを得ない。「神代」に限らず『日本書紀』の「鬼」について、それが日本における「初期的な鬼の概念」であることは間違いないが、「誅されるべき運命にあったものについて結果論的に〈鬼〉字をあてた」という見方は、やはり批判されるべきものだろう。それは言い換えれば討伐された存在に対して事後的認識として「鬼」の字を用いたという考え方であり、「鬼」の歴史を総体的に見た場合に抽象的に浮かび上がる典型的な鬼のイメージに引き寄せられたものと思われる。何より、神話と、神話において定められあるいは揺さぶられる神、という見方が決定的に欠けている。

馬場の議論に沿って考えるなら、『日本書紀』『神代』の「鬼」は、結果として討伐された対象を意味することになるが、天皇の国土支配の根柢となる神話にあらわれる「鬼」は、むしろ「鬼」という名指しによって新たな意味を作り出すものであったと見るべきである。

それでは、『日本書紀』『神代』の「鬼」はどのように捉えられるだろうか。まず考えるべきは、「邪鬼」「鬼神」という「鬼」は、天上世界の神々の側から「葦原中国」の神々を指し示す語だということである。「邪鬼」「鬼神」は、天上世界から見た「葦原中国」の神々を指すものであり、性質指定として決定的な意味を持つのは、その神々が天上の神々ではないということにおいてである。「邪鬼」「鬼神」とは、

神話上に「皇孫」「天孫」と呼称されるホノニニギが始祖となる天皇の地上支配を保証する天上世界の神々とは異なる神々への呼称であった。タカミムスヒが発する「葦原中国の邪鬼」、フツヌシ・タケミカヅチによる討伐についての「諸の順はぬ鬼神等」、どちらも天上世界の側から見て討伐するべきものとして表現されている。一方で、オホアナムチは従える神々を「国内の諸神」としている。これらは同一の神々を別の方向から言い合わせたものであり、「邪鬼」「鬼神」は、天上世界の神々にとって討伐するべき対象を作り出す表現となっていると言えるだろう。

次に、天上世界の神々の側からの名指しとして共通する「邪鬼」と「鬼神」について、それらがオホアナムチの国土献上の前後を分かつて「邪」の語が失くされることに注意したい。前記のように、「邪鬼」「鬼神」は討伐するべき対象を指示している。しかし「邪」の有無によって、「鬼」とされる神々の性質に変異が認められる。

地上平定の発端となるタカミムスヒは、「葦原中国」に「多に螢火なす光る神と蠅声なす邪神と有り。復、草木威能く言語有り」という状況を看取して「葦原中国の邪鬼を撥ひ平けしめむと欲ふ」との言葉が発した。草木が言葉を発するという無秩序な空間に、妖しく光る神と騒がしく荒ぶる邪神があり、それらの神々が「邪鬼」として一括呼称される。ところが、オホクニヌシが国土献上を決めた後には、「邪」が除かれた「鬼神」という名指しが用いられる。これは、タカミムスヒの企図が実現され、「葦原中国」の「邪神」「邪鬼」だったものが、未だ「鬼」ではありながらも天上世界の秩序の中に取り込まれたこと

を示している。

直接的にはフツヌシとタケミカヅチによる平定の達成によるが、神話の展開として言えば、「葦原中国」の秩序化にはアメノホヒとアメワカヒコの派遣と失敗という出来事が含まれているだろう。とくにアメノホヒについては、オホアナムチに「伎媚び」とあり、オホアナムチに仕えるようになったとされている。アメノホヒはアマテラスとスサノヲの「誓約」によって誕生した神であり、その際に「是出雲臣・土師連等の祖なり」との注記がある（「神代」第六段本文）。出雲臣は出雲杵築社で出雲の神オホクニヌシの祭祀に仕える氏族であり、「神代」の国家的神話の文脈として、アメノホヒの派遣は出雲オホクニヌシの祭祀の起源となるのである。すなわち、オホアナムチを代表とする「邪神」「邪鬼」への祭祀の体制が整えられ、天上世界に血統を由来する「皇孫」「天孫」たる天皇が支配する国土へと荒ぶる神の世界「葦原中国」が作り替えられていくのである。

さらに言えば、「邪神」「邪鬼」の代表者であるオホアナムチは、『日本書紀』「神代」の世界生成の原理である陰陽説の展開の果てにあらわれるものでもあった。『日本書紀』「神代」本文では、第一段に陰陽説に基づいた天地の生成があり、第四段ではイザナキ・イザナミが陽神・陰神とされ陰陽を体现する神として国生み・神生みを為して、第五段ではイザナキ・イザナミが「天下の王者」を生むが、その際に、日神アマテラス・月神ツクヨミ・ヒルコ・スサノヲが誕生する。この時誕生したスサノヲは、常に泣き喚くことで「国内の人民を多に以ちて天折るせしめ、復青山を枯に変へしむ」ということから、イザナ

キ・イザナミに「汝甚だ無道し」という反秩序的な存在として「根国」へ追放される。そして、スサノヲは「根国」へ行く前にアマテラスに会うため天上世界へと赴くが、アマテラスはスサノヲに対して「善意」が無く「国を奪はむとする志」があることを疑う。スサノヲは「黒心」の無いことを訴え、アマテラスはどのようにその「赤心」を証明するのかを問う。こうしてスサノヲは自身に「濁心」なく「清心」があることを明かすために、互いに交換した持物から子を生む「誓約」を提案、男を生めば「清心」、女を生めば「濁心」があると定め、スサノヲは確かに男を生み出す。ところが、「誓約」の結果が確定する直前にアマテラスが「勅」を下して「物根」の持ち主によって子が定まるとしてそれぞれの子を取り換え、アマテラスが男を、スサノヲが女を得たことになってしまう。

スサノヲの「心」の在り方に善悪があらわれ主題となることについて、権東祐は次のように論じている。¹⁰⁾

アマテラスとスサノヲが登場する段落から『日本書紀』の陰陽論理は善悪の「心」、倫理の問題として繰り広げられており、また善悪を決定するのが他ならない「勅」という政治的な力・権威である。このように陰陽の世界観は「善悪」への展開という変容を見せており、また「勅」という新秩序を決める基準があらわされるのである。

権によれば、世界生成の原理である陰陽の論理から、「神代」の神話が展開する中、スサノヲの出現において「善悪」という倫理的問題が立ち上るのであり、『日本書紀』陰陽の〈世界構造〉はイザナキ・

イザナミによって完成するが、〈新秩序〉が展開する変容はさらに続いており、「スサノヲは、アマテラスの「勅」によって「無道」の存在から「悪神」へと変貌」する。

その後、スサノヲは、アマテラスを天石窟に追い込む乱行を為し、神々から罪過を課されてあらためて地上へ追放され、ヤマタノヲロチを退治してクシイナダヒメを娶り、子にオホアナムチを得て、最後には「根国」へと行く。しかし、「根国」へと追放されることが決された生来の「無道」とアマテラスの「勅」によって定められた「濁心」の性質は覆されることはなく、スサノヲは「神代」本文において反秩序的な在り方を残し続けることになる。すなわち、「葦原中国」を治めるオホアナムチは、「無道」で「濁心」を持つスサノヲの子として誕生しており、オホアナムチが治める「葦原中国」の「邪神」「邪鬼」は、天上世界を治めるアマテラスを基準とするスサノヲの反秩序的な延長にあらわれているのである。

五 オホアナムチと「鬼」と八幡神

前節では、オホアナムチを代表とする「葦原中国」の神々における「邪神」「邪鬼」から「鬼神」への展開について、その「邪」の意義を中心に論じた。次に問題となるのが「鬼」である。タカミムスヒの企図による「葦原中国」の平定とオホアナムチによる国土の献上、その神話の中で「鬼」という語があらわれることにはどのような意義があるのか。

「神代」本文の神話の文脈として、陰陽の論理の展開上に「邪」の語が用いられ、その消除が秩序化を示すということであるなら、「鬼」の働きは「邪」と結び合うだけではなく、別の意義を加えることが期待されていたはずである。

しかし、前記した通り、「鬼」は天上世界の神々にとつての討伐対象を名指してはいるが、神話の文脈ということに限れば、その表現に必然性が見当たらない。たとえば、第九段「一書」第一では、討伐するべき「豊葦原中国」の神々を「残賊強暴る横悪しき神者」とし、同第二ではフツヌシ・タケミカヅチが、「天に悪神有り」としてアマツミカボシの名を挙げ、「先づ此の神を誅ひ」、その後「葦原中国を撥はむ」などがある。これら「一書」の文言を見るに、本文にあるタカミムスヒの言葉の「邪鬼」は「邪神」や「悪神」、フツヌシ・タケミカヅチの「鬼神」は「神」であつてもかまわないように思われる。であれば、『日本書紀』が「神代」本文に「鬼」の字を採用することは、神話の文脈ではなく、『日本書紀』の編纂営為の中に、その意味があると考えざるを得ない。『日本書紀』は、「鬼」の語を用いることで神話の文脈には認められない別の付加価値をオホナムチに与えようとしたのではないか。

また、「鬼」の概念や字義に中国の文化的事象、儒教・道教・仏教の「鬼」「鬼神」観の影響を見て取ることができ、端的に言えば、それはいずれでもあり得てしまい、最大公約数的な見解しか導けない。ゆえに『日本書紀』「神代」のオホナムチを名指した「鬼」について、その語の個別的意味を適及的に追求することは不可能に近い¹¹⁾。

そこで、『古事記』に「鬼」の語が存在しないことは示唆的である。馬場が「鬼」字の登用について注目すべきことは、『古事記』がまったくこの文字を捨てている」と述べるように、『日本書紀』と並び立つ神話を記した『古事記』には「鬼」の語は一切認められない¹²⁾。

『古事記』は、とくに『日本書紀』と比した場合、漢文以前のヤマトコトバの世界を伝える志向を持つこと、語りの音声を重視していることは多く指摘されている。また、『古事記』が成立した時期については、その序文の偽撰説など含めて様々な論点が考えられるが、今は問題としない。『日本書紀』に対して『古事記』の成立時期の先後がどうであれ、『日本書紀』よりも古い言葉と神話や伝承を保ち残そうとする『古事記』に「鬼」の語が見られない。そして、合わせて注意したいのは、「類似の資料群（本文・一書）が相互に繰り返し比較検討され、その結果として現行の本文と「一書」の配列に落ち着いた」という『日本書紀』「神代」の神話において、神を指示する「鬼」の語が本文にしか認められないことである。

「鬼」の語は、『古事記』にも「一書」にも見られない、おそらくは古い神話に対して付加的に導入された外来的な新しい語であった。その新しさは、陰陽の論理に基づきあらわされるオホナムチをめぐる「邪」の概念に結び付くものであり、そして「邪」と合わさって「鬼神」の意味を更新する。つまり、「鬼」の採用は、神話の文脈上に何かしらの意味を独自に持つものではなく、その付加によって討伐される神々の概念を新しくするという、その新しさにこそ意味があったのだと考えたい。

西郷は八幡神にメタモルフォーゼするオホモノヌシ―オホクニヌシについて、「原始的デーモン」という言い方でその特徴を指摘した。それは三輪のオホモノヌシが社殿を持たず洞窟に住まう蛇体の神であることの確認でもあった。しかし、律令国家の国史である『日本書紀』『神代』の神話を見るなら、「原始的デーモン」という神の在り方は、さらに一段奥深い位置にあるように思われる。すなわち、『日本書紀』『神代』のオホナムチ―オホクニヌシ―オホモノヌシは、すでに中国の陰陽説に基づいて編成される地上平定・国土献上の神話の論理的に展開する物語の中で位置を与えられた神となっている。それは、『日本書紀』『一書』に伝えられる神話から見ても、より新しい形に作り変えられたものであり、その作り変えの象徴として「鬼」の語が用いられていると見てよいのではないか。

八幡神の出現を起点にオホナムチと神々の問題を捉えろという本論の問題設定から推せば、『日本書紀』に次ぐ皇統の神話となる『続日本紀』の八幡神と変身体として繋がりが想定されるオホナムチは、『日本書紀』という陰陽説に基づく律令国家の神話において意義付けられる神々の統率者としてあることが自然であり、一足に「原始的デーモン」から仏教の神へと飛び代わることは不可能に思われる。『日本書紀』は、日本に固有の秩序外の神々を中国の思想と文化にも通じる「鬼」の語によって更新し、律令国家以前に「原始的デーモン」としてあったらう制圧すべきオホナムチと神々について、律令国家の神話原理である陰陽説に則った存在へと作り変えた。その「原始的」な神としての表象は「多に螢火なす光る神と蠅声なす邪神

と有り。復、草木威能く言語有り」という表現に刻印されているが、それを上書きし更新することがタカミムスヒによる発言の「邪鬼」、フツヌシ・タケミカヅチの討伐における「鬼神」に用いられた「鬼」の意味ではないだろうか。また、それは律令国家が国土を維持するために祭祀すべき神々として相応しい威容を与えるものとしての「鬼」でもあった。そしてこれらの神々は、いずれ来る次の外来思想の衝撃に対峙する、欽明天皇一三年の仏教公伝記事に見える「天地社稷の百八十神」という国家的祭祀を受ける神々へと繋がっている。

本論は、八幡神を構造的に位置づける西郷の研究を、中世神話の方法論を踏まえて展開するものであった。その観点からは、構造的な対応関係ではなく、神々の様相と意義を神話と歴史の叙述として作り変えて行く国家的神話の創造と変容が見出される。奈良時代後期から平安時代前期にかけての国家的神話のレベルにおける実現として、八幡神がその役目を引き継ぎ得る出雲杵築社のオホナムチ―オホクニヌシは、「鬼」という新義が付与される神々の統率者としてあることで『日本書紀』に成り立った神であったといえよう。

〔参照資料〕

『日本書紀』（新編日本古典文学全集）小学館
『続日本紀』（新日本古典文学大系）岩波書店

〔注〕

(1) 拙著『宇佐八幡神話言説の研究――「八幡宇佐宮御託宣集」を讀む』（佛敎大学研究叢書）法藏館、二〇一六年。

- (2) 拙稿「平安時代初期八幡信仰の展開——「弘仁官符」と八幡聖武同体説をめぐって——」(『歴史学論集』一一、二〇二一年三月)。
- (3) 飯沼賢司『八幡信仰とは何か』(『角川選書』角川書店、二〇〇四年)も、「弘仁官符」に見える「太上天皇御霊」が聖武天皇であることを指摘している。
- (4) 西郷信綱『八幡神の発生』(『神話と国家——古代論集——』平凡社、一九七七年。中野幡能編『八幡信仰』(『民衆宗教思想書』雄山閣出版、一九八三年に再録)。以下、西郷の議論の参照はすべて同じ)。
- (5) 岡田荘司『古代神祇祭祀と杵築大社・宇佐八幡』(今谷明編『王権と神祇』思文閣出版、二〇〇二年)。
- (6) 中野幡能がすでに『八幡信仰史の研究(増補版)上』(吉川弘文館、一九七五年)で、「宇佐の八幡宮に対する朝廷の信仰が「宇佐使」として平安時代以来儀礼化し、とくに天皇即位の度毎に行なわれる奉告が「宇佐和氣使」などの如く固定化の儀礼として行なわれてきたのであるが、このように天皇が即位の度に奉告を行なうということに対して、最も対照的な儀礼として「出雲国造神賀詞」の儀礼を挙げなければならぬ。出雲大社では国造(官司)に就任の度毎に天皇に奉告するのである。朝廷と地方神社との間に行なわれる神道儀礼として、注目すべきものである」とし、「天長十年四月に「出雲国造神賀詞」の消滅と同時に天皇の即位奉告の勅使が、神宝物を奉持して恒例的に「宇佐宮に派遣されるようになる宇佐和氣使が「始まっているのはいとも奇しき対象である」と指摘しているが、岡田(前注5)はさらに積極的に天長一〇年の杵築社と宇佐宮の祭祀制儀礼の交替的対応の問題について論じるものとして評価できる。
- (7) 吉田一彦『日本書紀』仏教伝来記事と末法思想(その一)』(名古屋市立大学『人間文化研究』七、二〇〇七年六月)には、『日本書紀』欽明紀の仏教公伝記事が仏典や中国の史書類を参照して書かれたことを詳細に論じている。
- (8) 関根淳『成立前後の日本書紀』(山下久夫・斎藤英喜編『日本書紀一三〇〇年史を問う』(思文閣出版、二〇二〇年六月)。
- (9) 馬場あき子『鬼の研究』(ちくま文庫)筑摩書房、一九八八年。初出は三一書房、一九七一年)。
- (10) 権東祐『ササノヲの変貌——古代から中世へ』(佛教学研究叢書)法藏館、二〇一三年)。
- (11) たとえば伊藤真『地藏大道心駆策法』における鬼』(『東アジア仏教学論集』八、二〇二〇年二月)は、「中国の儒仏道三教の一般的な鬼神観」を概観し、それらの鬼神観をおおまかにまとめた上で、武周王朝期頃(七世紀末〜八世紀初)の撰述と推定される『地藏大道心駆策法』には、「仏教的」「道教的」という峻別された宗教体系という枠組みを超えて、当時のいわゆる仏道二教に相通じる(あるいは相渉る)鬼神観があらわれていると論じている。すなわち、七・八世紀頃の中国においては、鬼をめぐる観念を思想や知識の体系によって分類することが難しい状況が認められる。おそらく、日本の『日本書紀』に見られる「鬼」も、こうした中国の「鬼」の変動とつながるものであり、特定の文献や思想の参照を想定することは難しいように思われる。
- (12) 大和岩雄『古事記』の誕生——「鬼」表記はなぜ『日本書紀』のみあるのか』(『ユリイカ』二三一八、青土社、一九九一年八月)は、「鬼」の用例と『古事記』の成立を関連づけて論じつつ、『古事記』には無く『日本書紀』にはある「鬼」表記は伝承を改作したものだとしている。

(むらた しんいち 歴史学部非常勤講師)

二〇二二年十一月十五日受理