

「古風土記の大国主神」考（上）

神 田 典 城

記紀に「国譲りの神」即ち天孫降臨以前の地上界の頭領として登場する大国主神は、次に示すように、多くの亦の名をもつことでもよく知られている。

大国主神。亦の名は大穴牟遲神と謂ひ、亦の名は葦原色許男神と謂ひ、亦の名は八千矛神と謂ひ、亦の名は宇都志国玉神と謂ひ、併せて五つの名有り。（古事記）

大国主神、亦の名は大物主神、亦是国作大己貴命と号す。亦是葦原醜男と曰す。亦是八千戈神と曰す。亦是大国玉神と曰す。亦是頭国玉神と曰す。（書紀第八段一書第六）

また、「国譲り」の前段をなすものとして大国主神の「国づくり」の話があることもよく知られている。もっとも、正確に言えば、大国主神の「国づくり」のことは、書紀の本文には見られず、総じて見れば、孤立的な別伝として掬い取られているに過ぎない（第八段一書第六）。

しかし、本稿は記紀の違いに言及することが目的ではないので、次の事実だけを確認しておきたい。

古事記や書紀が編纂された頃に、「大国主神の『国づくり』」の話が存在していて、中央の編纂にあたる者の手元には、それがあつた。そして、記紀なる書の歴史的記述の流れのなかでその置かれるべき場所は、「国譲り」

の前段であることを要す。

ところで、一口に「国づくり」と言い習わしているが、その具体的な内容(作業)についてあらためて見極めようとする、記紀の記述は意外な程に明確さを欠いている。

○故、其の大刀・弓を持ちて、其の八十神を追ひ避くる時に、坂の御尾毎に追ひ伏せ、河の瀬毎に追ひ撥ひて、始めて国を作りたまひき。

○(神産巢日御祖命)告りたまひしく、「(略)汝(略)其の国を作り堅めよ。」とのりたまひき。故、爾れより、大穴牟遲と少毘古那と、二柱の神相並ばして、この国を作り堅めたまひき。

○是に大國主神、愁ひて告りたまひしく、「吾独りして何にか能く此の国を得作らむ。孰れの神と吾と、能く此の国を相作らむや。」とのりたまひき。是の時に海を光して依り来る神ありき。其の神の言りたまひしく、「能く我が前を治めば、吾能く共与に相作り成さむ。若し然らずば國成り難けむ。」とのりたまひき。(以上『古事記』)
○夫の大己貴命と、少彦名命と、力を戮せ心を一にして、天下を経營る。復頭見蒼生及び畜産の爲は、其の病を療むる方を定む。又、鳥獸・昆虫の災異を攘はむが爲は、其の禁厭むる法を定む。是を以て、百姓、今に至るまでに、威に恩頼を蒙れり。嘗、大己貴命、少彦名命に謂りて曰はく、「吾等が所造る國、豈善く成せりと謂はむや」とのたまふ。

○自後、國の中に未だ成らざる所をば、大己貴神、独能く巡り造る。「遂に出雲國に到りて、乃ち興言して曰はく、「夫れ葦原中國は、本より荒茫びたり。磐石草木に至及るまでに、威に能く強暴る。然れども吾己に摧き伏せて、和順はずといふこと莫し」とのたまふ。遂に困りて言はく、「今此の國を理むるは、唯し吾一身のみなり。其れ吾と共に天下を理むべき者、蓋し有りや」とのたまふ。時に、神しき光り海に照して、忽然に浮び来る者あり。曰はく、「如し吾在らずは、汝何ぞ能く此の國を平けましや。吾が在るに由りての故に、汝其の大きに造る績を建つこと得たり」といふ。(以上『書紀一書第六』)

古事記では「(国)作・作堅・作成」等と記されているが、その具体的な行為の描写はない。

また、書紀では「経営・(所)造・(巡)造・平・理」等の表現が用いてあり、これらはそれぞれの意味するところに少しずつ「ずれ」があって、それはそれで考えるべき問題を遺すが、いずれにしろ今日の我々にはその具体的なイメージを思い描くことが容易ではない。

たしかに書紀には「医療方」「禁厭法」が挙げられているのだが、文脈によれば天下経営に付随するものの如くである。もちろんそれら全てを含んで大国主神の造国の業はあるわけだが、いずれにしろその主体たる「天下経営」の実態は不明確といわざるをえない。

ところで周知のように、大国主神に示された多くの亦の名は、元来それぞれに個々の独立した神格であったものを『記紀』なる世界(大和朝廷の神話)の構築』という枠組のなかで統合した結果である。そして、記紀の当該神名の記述のあり方そのものからして、記紀が成った時点において未だ大国主神なる名称が確とした「市民権」を得るに至っていないように思える。その一方で、亦の名として取り込まれた個々の神々のうちの幾柱かは、それぞれ固有の名称のもとに、古風土記の中に活々とした活動の跡を記している。このことからすれば、記紀に格別記されていない「国」で承知している各々の神の事跡——にまかされていると言い得よう。

つまり、記紀を目にする者は、大国主神の国づくりの条に至ったならば、亦の名に掲げられた神の名を見、そこにそれぞれの神について持っている各自の知識によるイメージを想起しながら読んだに違いない。説明の乏しい部分は読み手が自己の知見で自動的に補うというのが、人の脳の自然な働きであろう。

そして、述べたように亦の名に統合された個々の神の事跡は、もちろんそれの全てではないにしろ、その一端が今日の我々の手元に遺された、古風土記という書物のなかで伝えられている。

従って、古風土記に記された亦の名に該当する神の事跡を見ることによって、当時の人々が国づくりを如何なる内容のものともイメージしていたかを探る手掛かりとすることができると考えるのである。

ただし古風土記とは言っても、単純に、民間伝承そのものの羅列などと考えるわけにいかないのはもちろんのこと

と、いずれ記紀より後に成立したものであるからは、記紀の記載と重なり合う事項の場合、その影響関係を考慮に入ねばならないが、「大國主神の國づくり」については、見たように記紀に具体的描写がない。従って、ここでは古風土記の記述を通じて、ほぼ往時の人の脳裏に描いたイメージを導くことは可能であると考える。個々の記事に当時の人々——むろん風土記ごと—toそのレベルは一樣ではない——が各々の神に託した機能が示されており、人々が記紀で大國主神の亦の名を目にすれば、自ずとそのイメージが導き出されたと考えるのである。

よしんば、風土記の描写が全く記紀の影響下にあると仮定したところで、それは結局のところ、人々が記紀の國づくりに対して抱いたイメージの具体化にはかならないのだから、何にせよ、風土記の記述を辿ることで、「大國主神の國づくり」の、記紀には語られていないその具体的な中身の一端に触れることができるとしてよからう。

そこで以上のことを前提とし、また同時に各神名を構成しているコトバそのものの表わしている意味も視野に置きつつ、古風土記に記し留められた全事例を通覧して、そこにたち現われてくる「大國主神の國づくり」のイメージを追ってみた。なおこの作業は、大國主神——就中その神格の中核をなすオホナムチ——について従来言われ、筆者も度々言及している「農耕神的な性格が色濃い」ことの再確認の役割を果たすものとなったことを予め記しておく。また、言うまでもなく全ての事例が「記紀の『國づくり』」に通じるというわけではないが、そういうものも、その神のイメージに含み込まれるはずのものであるし、全事例を提示することによって、筆者の理解が恣意に互っている場合の読者諸氏のチェックも容易とならうから、ともかくも全事例の検討を披歴しておきたい。

大國主神の亦の名のうち、古風土記に見えるのは、主としてオホナムチとアシハラシコヲである。このうちオホナムチこそは、大國主神の名で統合されている神の根幹となる神格と考えられているし、風土記の記事も多い。

そこでまずオホナムチの事例から見えてゆこう。

【播磨國風土記】

当風土記には「大汝命」と表記されたオホナムチの記事が七例ある。⁽¹⁾

① 銚磨郡伊和里 昔、大汝命のみ子、火明命、心行甚強し。ここを以ちて、父の神患へまして、遁れ棄てむと欲しましき。乃ち、因達の神山に到り、其の子を遣りて水を汲ましめ、未だ還らぬ以前に、即て発船して、遁れ去りたまひき。ここに、火明命、水を汲み還り来て、船の発で去くを見て、即ち大きに瞋怒る。仍りて波風を起こして、その船に追ひ迫りき。ここに、父の神の船、進み行くこと能はずして、遂に打ち破られき。この所以に、其処を船丘と号け、波丘と号く。琴落ちし処は、即ち琴神丘と号け、箱落ちし処は、即ち箱丘と号け、梳匣落ちし処は、匣丘と号け、箕落ちし処は、仍ち箕形丘と号け、甕落ちし処は、仍ち甕丘と号け、稻落ちし処は、即ち稻牟礼丘と号け、曹落ちし処は、即ち曹丘と号け、沈石落ちし処は、即ち沈石丘と号け、網落ちし処は、即ち藤丘と号け、鹿落ちし処は、即ち鹿丘と号け、犬落ちし処は、即ち犬丘と号け、蠶子落ちし処は、即ち日女道丘と号く。その時、大汝の神、妻の弩都比売に謂りたまひしく、「悪き子を遁れむと為て、返りて波風に遇ひ、太く辛苦められつるかも」とのりたまひき。この所以に、号けて、瞋塩といひ、苦の齊といふ。

〔考〕 ここには格別「国づくり」とつながるイメージが示されているとは思われない。また、他の風土記にも見えている「子供の親いじめ」とでも呼ぶべきパターンの表現しようとしている根源的な意義も不明である。

ただ、この神が、乱暴な息子から逃れようとしてかえってひどい目に遭うという、人間社会の家庭にしばしばありそうな出来事の主として描かれていることは、古事記に、大國主神の亦の名の一つヤチホコの名で記される神が、「妻の嫉妬にたえられなくて逃げ出そうとする夫」という姿を見せているのと一脈通じるものがあるという点、記憶に留めておきたい。また、ごく普通の人間に起りそうなエピソードを基調としている点は、⑤の事例のなかで併せ考へたい。

② 銚磨郡枚野里 宮丘と称ふ所以は、大汝少日子根命、日女道丘の神と期り会ひましし時、日女道丘の神、この丘に、食物、及、宮の器等の具を備へき。故、宮丘と号く。

〔考〕 ここは、神名がオホナムチとスクナヒコネとが合体したようになっていて、両神の関係を考えるうえで興味深い例だが、今はそのことはおいて、オホナムチの事跡の例ということだけを見る。

すると、これは「期り」「会ひ」とあるから、オホナムチと日女道丘の神との婚姻（通婚）にまつわる話である。姫神が丘上に設けたのは、通い来る夫神への饗応の用意であろうが、同時にここから、オホナムチが「やって来て食事をする神」として現われている事がわかる。これは他の事例にも見られる要素であること、当面指摘だけに留めておくが、なお⑦の事例考察のなかで触れる。

③揖保郡御橋山 大汝命、俵を積みて橋を立てましき。山の石、橋に似たり。故、御橋山と号く。

〔考〕この「橋」と称されているものは、大系頭注によれば、崖をなして屏風岩と呼ばれている由だが、残念なことに筆者未見にしてその規模、形態について不分明である。従って、風土記の記載を頼りに類推せねばならないのだが、俵を「積む」というのは基本的には「下から上へ」という行為であり、加えて「橋を立て」とあるところや、現在に「屏風岩」と言うことからすれば、垂直的に屹立する態のものである可能性が高いか。その場合は、例えば天と地とを繋ぐ「天の橋立」のような意味合いでの「橋」であれば、宇宙論的な神話という壮大な背景を想定することになるが、一方、山の斜面に添うような階段状のもの、即ちキザハン様のもので、斜面の往来に益する機能をもつものとしての「階段」と見なされたとすれば、これは人文的・文化的なものの建設にかかわる仕業とならう。ただしこのことを考えるうえで興味深い伝承が、当風土記印南郡益氣里の条にある。

此の里に山あり。名を斗形山といふ。石を以ちて斗と乎氣とを作れり。故、斗形山といふ。石の橋あり。

伝へていへらく、上古の時、此の橋天に至り、八十人衆、上り下り往来ひき。故、八十橋といふ。

大系本頭注によれば、この斗形山に比定される山が現存し、その山の東南麓に「石の階」があるという。これが実際にどのような形状のものか、これまた筆者未見にして要領を得ないが、その大小の程度はともかく、「石の階」という頭注の表現によれば、恐らく石が階段状になったものであるに違ひなく、この所伝からすれば、本項の例が階段状のものであっても、天地を繋ぐ通路と認識されていた可能性なしとしない。

ただいずれにせよ、ここではその材料が「俵」であることに注目しておこう。俵とは、言うまでもなく藁Ⅱ稲や麦の茎を編んだもので、各々の生業によってその用途は異なる場合があるものの、広く一般には、主として穀物を入れるのに用いたものである。つまり原料もその用途もすぐれて農耕的なモノといつてよい。⁽³⁾

文脈からすると、恐らく人為的な（＝自然にできたとは思えないような）「橋」なるものを連想させるような「石」の一群？ が存在し、そのような現存の物体を核として生じた説話と思われる。それがオホナムチと結び付いたところで、その形成過程は不明ながら、結果として「俵」という農耕に密接なモノの要素が入っているということは注意しておいてよい。もちろんこの場合、御橋山の石の形が「俵」を連想させるような形であった可能性もあるわけだが、少なくともその「俵」が農耕生活と深く関わりのあるモノであることは動かないのだから、この話が「俵を積む」という行為を留意に想起するような、農耕に携わる人々に担われたものであるということぐらひは想定しておいてよからう。

あるいは、「俵を積む」というような行為には、穀物を高く積み上げて穀霊を迎えるといった儀礼の背景などを考えてよいかもしれない。穀霊については三品博士に詳細な論⁽⁴⁾があるが、それによれば、天孫降臨神話の分析を通じて示された穀霊の様態は、地上にしつらえられた收穫された穀物めがけて、上天より下り来るもののごとく、さすればうずたかく積み上げた穀物は正に上界と地上の二つの世界を繋ぐ通路Ⅱ橋にほかならない。

ただ、実際の儀礼行為として「俵」に詰めた形で穀物を積むようなことが行なわれたかどうか、残念ながら現在の筆者の知るところではない。常識的には円錐のような形に稲を置き、その尖った頂点に穀霊が来臨することを想定している。しかし、本稿において未検討の事項を先取りするの愚を取っておかずならば、当該の説話の主体オホナムチは、例えば次項にも「稲を積み上げる」ことが見えるように、極めて直接的に穀物との関わりの示されている事例がいくつか存在している。従つて、そのような神が営々として積み上げた俵のイメージの背後に、「穀霊」なる神的な靈力を迎える施設としての穀物の山の姿を見出すことは、いささかの検討に価しよう。

さらに付言すれば、斗形山の例が、同じく「石の橋」の話でありながらその造り主の伝を伴わない。それと本項の例と見比べるならば、本例ではオホナムチが俵を積んだことがまず語られており、いささか牽強なもの言いをする

ば、あたかもオホナムチと倭とがセットになっているかのようにすら見える。あるいはこういった点も、オホナムチと農耕文化との結び付きという範疇に位置付けることができるのではなからうか。

もちろんこの倭について、現実の土木工事の現場に即して考えようとすれば、今日の我々の感覚からすれば、例えば中に土を詰めた土嚢様のものなども思い浮ぶが、古代の工事で、運搬にモッコのようなものを使ったことはあるように説かれているが、恒久的な設備の造営の材としてそういったものを用いたという例は、管見に入った限りでは無いようだ。

④揖保郡稲種山 大汝命と少日子根命と二柱の神、神前の郡豊岡の里の生野の岑に在して、此の山を望み見て、のりたまひしく、「彼の山は、稲種を置くべし」とのりたまひて、即ち、稲種を遣りて、此の山に積みましき。山の形も稲積に似たり。故、号けて稲種山といふ。

〔考〕出雲国風土記の第29例（左に掲ぐ）に同じ二柱の神による稲種将来の話があり、この例と相まって、オホナムチ及びスクナヒコネが稲種と深い関わりがあることを示している。

この叙述から浮んでくるのは、「生野の岑」に立って、稲種を置くのにふさわしい場所を探している二柱の神の姿である。ところでその「稲種を何処に置いたらよいか」という相談だが、この稲種由来には二つの場合が考えられる。神が持参したものの置く場所についての詮議である場合と、既にその土地に存在するものについて、どうしたらよいかを検討している場合とである。

仮に出雲国風土記第29例を視野に置くならば、この稲種の由来は、両神持参の稲種を——とするのが自然な理解となるらう。

出雲国風土記飯石郡多禰郷 所造天下大神大穴持命、須久奈比古命と、天下を巡行りたまひし時、稲種、この処に墮したまひき。故、種と云ふ。

ところで、これは神話や神の定義にもかかわる問題だが、いったいに、神の行為として語ろうとするのは、ある始源的な時間における出来事の表現にはかならない。人の行為ならば、どんなにはるか時を隔ていようと、時を遡ってそこへ辿り着くことができるような、「現在」に直接つながった時空間の内と意識されている。そこが「人」を主体とした話と「神」を主体とした話との根本的な質の違いである。そして「ある始源のとき」に行なわれたということとは、言うまでもなく、その「こと」が、その時そこで初めて行なわれたのであることを表現するものであるにほかならない。いま少し言えば、神が何物かを持ってきたと語るとは、その「物」は、それ以降そこに存在するようになったこと——それまではそこになかったものが初めてもたらされたこと——の表現と考えられる。

するとこの話は、この土地に稲種がもたらされた話であるわけで、それまで無かった稲が導入されたことを表現した、稲作起源神話と位置付けることができる。しかも、この稲種山の形状は本文のなかで「稲積」に似ていると説明されているが、稲を積み上げた形に似た山とは、前掲三品氏の論などから推して、円錐形を呈するものと思われ、これこそ穀霊を迎えるための稲積の形状に由来すると思われる。となれば、この稲種は穀霊を迎える形に置かれたイメージされていたと見るのが妥当であり、二神は、稲を将来するのと同時に、その稲の祀りの場と私たちをも定めた意識されていたと考えられよう。

一方、出雲国風土記の例は別の地域、別の編になる書であるから考慮のほかとして、更にその可能性を探るとするならば、先に記した如く、稲作は既に行なわれていることを前提としたうえで、稲を置く場所を選定するという状況が想定できる。

これは右に述べたことのうち、後半のみにかかわる事柄と理解することになる。即ち、二神はこの土地へ、不十分、あるいは未だ行なわれていない祭儀の次第を指導し、整えるためにやって来た。つまりは農耕文化の整備を促す役割を果たしているのである。

結局のところ、いずれにしてもこの所伝から浮び上がってくるオホナムチ及びスクナヒコネの機能は、農耕文化の伝播者たる農耕神としての姿である。

⑤神前郡聖岡里 聖岡と号くる所以は、昔、大汝命と少比古尼命と相争ひて、のりたまひしく、「聖の荷を担ひて遠く行くと、尿下らずして遠く行くと、此の二つのこと、何れか能く為む」とのりたまひき。大汝命のりたまひしく、「我は尿下らずして行かむ」とのりたまひき。少比古尼命のりたまひしく、「我は聖の荷を持ちて行かむ」とのりたまひき。かく相争ひて行でましき。数日経て、大汝命のりたまひしく、「我は行きあへず」とのりたまひて、即て坐し、尿下りたまひき。その時、少比古尼命、咲ひてのりたまひしく、「然苦し」とのりたまひて、亦、其の聖を此の岡に擲ちましき。故、聖岡と号く。尿下りたまひし時、小竹、其の尿を弾き上げて、衣に行ねき。故、波自賀の村と号く。其の聖と尿とは、石と成りて今に亡せず。

〔考〕オホナムチとスクナヒコネによる我慢くらべの話である。これは大系頭注で、国占め争いに伴う、土地占有を決定するための呪術的方法の説話化したものとしている。確かに『二柱の神の争い』に呪術が用いられる例は他にも見られ、これまた大系頭注の言うとおり、当国風土記には相並ぶ神の争う説話が多いのも事実で、ここにも「相争」とある。しかしこの話の主体である二神については、先の④項や、他の風土記の例からしても、対立的とは対極にある。「協力しあう」姿しか見られない。これを考えると、この我慢くらべの方法が、大系頭注の言うように国占め争いに根をもつものかどうかについては疑問無しとしない。この話の結末も、どちらが勝ったからどうであるというようなことにはなっていない。

もちろんこの「我慢くらべ」の根底にあるものの意味を今明らかにするだけの用意は筆者にないが、右に述べたように、この二神について他の例ではいずれも協力的な関係にあること、また、同じ当国風土記にあって、他の「相並ぶ神」の例のいずれもが、

葦原志許平命と天日槍命と二はしらの神、此の谷を相奪ひたまひき。故、奪ひ谷といふ。(穴禾郡)

といったかたちで、明瞭に対立的な様態を示しているのに比べ、ここの例が、決着がついたときのスクナヒコネの対応などを見てもあまりに友好的である、というように、質的な相違といってもよいほどの違いを示していること。こ

ういった点からするならば、この争いは、国占めというような範疇との関わりはあまり想定せずに、ともかくも二柱の神がその能力を競ったというに留めておき、そのうえで、神が能力を競うことの意味を問うのがよいのではなからうか。

ところで、本稿の趣旨からすれば、この話はむしろ、そこに表現されているところから浮んでくる、両神の姿に注目すべきと思われる。

ここに「争い」として示されている両神の行為は、「尿をどれだけ我慢できるか」という、それこそ見戯に等しいような競争であり、それは例えば山の峰を足で踏み付けることによって川の流れを変えたり（揖保郡美奈志川）、一晩で種から苗にしたり（讃容郡）というような超越的な仕業とは程遠いと言わざるをえない。しかもその描写の具体的であること——小竹に尿が弾かれて衣服に跳ねた——からすれば、まさに人々の日常的体験の投影にほかならない。つまりここには「神」ではあるものの、荷物を背負えば重いと言い、排泄をこらえれば苦しいという、生身の肉体の蒙る苦痛をそのままに知覚している、きわめて人間くさい存在としての神が描かれている。いかめしく恐ろしい、超越的あるいは近寄り難い、触れてはならないタブーにガードされたような存在というよりは、人（民衆）とともにある、身近で親しみやすい神の姿を見ることができると言ってよからう。そういう面からすれば、このオホナムチ（及びスクナヒコネ）の姿には、①の事例に示された、子供の乱暴に苦勞する姿と通底する「人間に身近な神」のイメージを見ることができると言える。

ところで、最後の一文によると、鯉と尿の石化したものが当時現存していたことになるが、一体に、風土記がこのように記述する場合は、そのモノが現在にまで残っている例も少なくなく、実際に当時存在していたものも多かったと思われる。そしてそういったものの内には、その「モノ」がもとになって説話ができたと思われるものが多いように思える。記述の様態は異なるが、先の斗形山の例なども、大系頭注に従えば、階段状の石が先ずあって、そこから説明的に説話が生じたのであろうし、他の風土記でも、よく知られた次のような例がある。

常陸国風土記那賀郡大櫛岡 上古、人有り。身極めて長大く、身は丘の上に居ながら、手は海浜の塵を摺りぬ。

その食らへる貝、積聚りて岡と成りき。時の人、大袴の義を取て、今は大櫛の岡と謂ふ。その踐みし跡は、長さ四十余歩、広さ二十余歩、尿の穴の径は二十余歩許なり。

出雲国風土記意宇郡宍道郷 所造天下大神命の追ひ給ひし猪の像、南の山に二つあり。一つは長さ二丈七尺、高さ一丈、周り五丈七尺。一つは長さ二丈五尺、高さ八尺、周り四丈一尺。猪を追ひし犬の像、長さ一丈、高さ四尺、周り一丈九尺。その形石となりて、猪と犬とに異なることなし。今に至りても猶あり。故、宍道と云ふ。

常陸国風土記の例は、海岸から遠く離れた内陸に貝殻の集積した場所（貝塚）が存在したことから生じたものに相違なく、この話の貝塚が現存するという。

また、出雲国風土記の例は、そこに寸法まで示されているまさにそのままの石が現存する。この石など、誰がどう見ようと、というのはいささか情緒に流れた言い方だが、自然石で、且「何に見えるか」と問われれば「猪」という答えより他には出てこないような形をしている。恐らくこれも、先ず猪に似た形の石があって、そこから「猪が石化した」という説話が生じたと見るのが妥当だろう。

こうした例からすると、この話なども尿の形をした石が当時の人の目に触れたことが考えられるわけだが、その場合、例えば近年考古学の分野で注目されるようになって「糞石」なるものの存在などを前提できるのではないだろうか。

これは、文字どおり古代人の糞が化石となったもので、これが土中から出ると、すぐに変色してしまうものの、その当初は、生々しい色をしているとのことで、この化石を分析することで、当時の食料、資料提供者の健康状態などが分かるという。まさに「石と成り」た、屎そのものである。もちろんこれは現代の発掘調査からの事例報告だが、このような化石化した物の出土などということは、千年や二千年程度遡ろうと、事情が異なるようなことはない。しかも人間の生活圏というものは、多くの遺跡調査の事例によれば、存外に通時的に重なりあうことが多く、いわゆる「古代」から平安（中古）、時には中世ぐらゐ迄、人の暮しの跡が重なりあっている場合もある。そして排泄という行為が人の暮しの必須の一環であることは殊更に言い立てるのもおかしい程である。従って、風土記に記されている説

話ができて来るような時期に、化石化した糞が人の目に触れるような機会があった、あるいは播磨国風土記が筆録された頃に、波自賀村辺に糞石があったと想定することはさほど無理な妄想でもなからう。

しかし何れであるにしろ、要は、そのような「屎の形をした石」を目にした時、人々がそこに、その「糞」を排泄しているオホナムチを思い描いたというところに、人々のオホナムチに対する「思い」を見ることができよう。右に「身近な存在としてのオホナムチ」像を述べた所以である。

⑥賀毛郡下鴨里 下鴨の里に、碓居谷・箕谷・酒屋谷あり。昔、大汝命、碓を造りて稻舂きし処は、碓居谷と号け、箕置きし処は、箕谷と号け、酒屋を造りし処は、酒屋谷と号く。

〔考〕これは⑥の事例と一連のものとなっている。その⑥の記述からすれば、このオホナムチの仕業は、何れも人間にこれらの物事を教えたと解するのが妥当と思われる。そして、ここに見える「稻舂き」「箕」「酒造り」は何れも農耕生活のそれぞれ一環をなす物事である。従ってこの事例のオホナムチは、農耕の指導者として表わされている。なお⑥項参照。

⑦賀毛郡飯盛嵩 右然号くるは、大汝命の御飯を、此の嵩に盛りき。故、飯盛り嵩といふ。

〔考〕大系頭注は、この山で神祭をしたと解している。つまり、この山でオホナムチの祭儀が行なわれ、神への饗応の飯が捧げられたということであろう。そうであれば、ここは単に事実を述べたというに過ぎない。

ただしこのような山の名称は、その山容から付くこともあり得よう。つまり「飯を盛ったような形の山」の謂いである場合、「飯を盛る」ことがオホナムチに結びつけられていると解することになる。すると、「オホナムチの飯を盛る」ということは説話として読めば、オホナムチが食事にやって来るということを含意しているから、先にあげた②項の事例の類例となる。

この「飯を食す」「食事をする」という行為は、他にも例があり、その多くが次に掲げる二例のように、土地占有に関わった象徴的行為の意味を担っている。

揖保郡粒丘 天日槍命、韓国より度り来て、宇頭の川底に到りて、宿処を葦原志拳乎命に乞はししく、汝は国主たり。吾が宿らむ処を得まく欲ふとのりたまひき。志拳、即ち海中を許しましき。
讚容郡邑寶里 弥麻都比古命、井を治りて糧を喰したまひて、即ち云りたまひしく、「吾は多くの国を占めつ」
とのりたまひき。故、大の村といふ。

ここからすれば、②項の事例は、日女道丘の神と通じ、迎えられたことよって、その土地を占有したわけで、この⑦の事例も、この土地を占有する神と認定されたオホナムチの姿を見ることが出来る。そして通常「土地の占有」という言い方をしているが、これはつまりその地を支配するということ、古語で言えばウシハクことに通じるわけで、ここには「支配する神」「統治する神」としてのオホナムチ像が示されていることになる。

⑧賀毛郡粳岡 右、粳岡と号くるは、大汝命、稻を下鴨の村に舂かしたまひしに、粳散りて、此の岡に飛び到りき。故、粳岡といふ。

〔考〕粳に関わる説話はこのほかにも二例あり、何れも神の仕業にかかわるものとして見える。特に宋禾郡稻舂岑の例はこの例に酷似している。

右にも触れたが、この記述によれば、オホナムチが「稻を舂かせた(原文『令舂稻』)」とあるわけで、先に述べたように神の行為が起源的なものを表現しているとの観点に立てば、これは明らかに、稻を舂くことを人間に教えている農耕の指導者としてのオホナムチの姿を表わしているものである。

以上、播磨国風土記のオホナムチの事跡をまとめるならば、まず農耕の指導者、農耕文化の担い手としてのイメージが色濃く、同時に、そのような文化英雄といった範疇に属す側面とともに、土地の支配者といった、既にポリテイ

カルな世界に属す神としての性格も現われている。そして、一例だけツマドヒの話があるが、これは恐らく両者の中間に位置するものと見られる。即ち、農耕文化を象徴する神として豊穰を約す意味をもつ多情多産の現われである本来の「神婚」。その一方で、恐らくその延長上に生じた実利であろうが、結婚は支配者が勢力を拡張する手段としての意味も持つのである。

また、この神が、人々にごく身近な存在として親しみを込めた視線を注がれていたことも、忘れてはならない点だろう。

更に記紀に通じるものとして、スクナヒコネと親密なペアをなしている様子が示されていたことを指摘して本稿を閉じることとする。
(未完)

〔原典の訓み下しは、記紀、播磨国風土記を岩波書店の古典大系本、常陸国風土記を講談社学術文庫本、出雲国風土記を千鳥書房の『校注出雲国風土記』本にそれぞれよった。〕

注1 いまは詳説は略すが、播磨国風土記には単に大神とあるような、固有名の記されない神があるが、いずれもオホナムチヤアシハラシコヲではないと認められる。

注2 植垣節也氏「播磨国風土記注釈稿(五)」(『風土記研究第六号』所収)所引により知りえた『新宮町史』にもこれを「石の屏風を立てたような形できりたった岩層」「風化しにくい安山岩の岩脈だけがあとに残って、屏風のように突出してしまった」と述べている由。

注3 ただし、植垣氏前掲注釈に、「倭」は記紀・風土記万葉で他に用例を見ず、天平宝字年間の古文書に連米量の単位に使われた例があること、「タハラ」の語彙も上代文献に例がないことの指摘がある。

注4 『三品彰英論文集』(平凡社)

注5 現在の神話研究では、この事例を、稲種将来の神話として理解することがほぼ共通認識といっている。

注6 体系頭注は、「稲積」を、刈り取ったままの穂のついた稲を積み束ねたもの、と解説している。

注7 『日本民俗語大辞典』(桜楓社)「くそ」項では、クソを生命力を象徴するものとする観点から、ここの話について、「生

活力と、生命力に関係する」旨を説き、またその「糞の呪力」が作物の成育をもたらすとする見方があり得ることも示唆している。ただしそこに示された「クソ」語の語源説については筆者の判断の及ぶところではない。

注8 諸注によれば、現在「大串貝塚」という。

注9 『環境考古学事始め』（NHKブックス）ほか。