

オホナムチ覚書

角 田 干 里

はじめに

大國主神は、周知のように、多くの異名を有する神格である。

『古事記』においては、「并有五名」として、大穴牟遲神、葦原色許男神、八千矛神、宇都志國玉神の名が列記されており、また『日本書記』第六の一書には、大物主神、國作大己貴命、葦原醜男、八千戈神、大國玉神、頭國玉神の名が、異名として記載されている。これらの異名の中で、とりわけ関心をひくのが、大穴牟遲神である。というのは、スセリヒメを背負い、生大刀、生弓矢を携え、天沼琴をかかえて根の國を逃げだしたこの大穴牟遲神に向かつて、スサノヲが次のように呼びかけている件が、『記』に見えるからである。

其、汝所_レ持之生大刀、生弓矢以而、汝庶兄弟者、追_二伏坂之御尾_一、亦追撥河之瀬_二而、意禮_二音_レ以_レ為_二大國主神_一、亦為_二宇都志國玉神_一而、其我之女須世理毗賣、為_二嫡妻_一而、於_二宇

迦能山_三以_レ音_レ之山本_一、於_二底津石根_一宮柱布刀斯理、_{此四字於}
高天原_二氷椽多迦斯理_以而居_{此四字音}。是奴也。

大穴牟遲神が大國主神の前身であることは、これを見ると一目瞭然である。しかも、大國主神と並んで記されている宇都志國玉神、及び『紀』に見える大物主神、大國玉神が、大國主神という名と同じく極めて構造的でその意味するところの明白な名号であるのに対して、大穴牟遲という神名は名義の不鮮明な点から明らかにそれらよりも成立が古いと推測されること、また葦原色許男神、八千矛神の名は、大國主神の神話の特定の部分に限ってのみ現われるのに対して、大穴牟遲という神名は、『紀』においては大國主神話の全編がこの名をもって貫かれていること、『記』にあつては國譲り神話の前提としての國作りが始まるまでは主人公の大國主はすべてこの名で呼ばれていることなどの点から、これらの名号より普遍性が高いといふことができるのである。つまり

換言すれば、大穴牟遲神という名は、他の異名に比して土着性が強いといえるのである。『万葉集』『出雲風土記』に現われる大國主神は殆んどすべて大穴牟遲神と呼ばれている点からも、この名の土着性は補強できるであろう。

このように考えてくると、大穴牟遲という名号を、大國主神の異名の一として簡単に片付けることはできなくなるのである。

本稿は、大國主神話の成立及び構成を考察する前段階として、大穴牟遲神の神格を解明することをその目的としている。その方法として、筆者は、大穴牟遲という神名に、いかなる意味が含まれ、いかなる社会集団の姿が反映しているかを探ることを考えている。その場合、大穴牟遲神としばしば連称されるスクナヒコナを併せて対象にしていくのはいうまでもない。

一、オホナムチの名義

オホナムチは、さまざまな文献に登場するが、その表記法もまた多様である。

古事記 大穴牟遲

播磨風土記 大汝

日本書紀 大己貴・於褒姍娜武智

出雲風土記 大穴持

万葉集 大汝・大穴道・於保奈牟知

続日本紀 大穴持

古語拾遺 大己貴・於保那武智

新撰姓氏録 大穴牟遲・大奈牟遲

文徳実録 大穴母知

三代実録 大名持

延喜式 大穴持・大名持

この神は普通オホナムチもしくはオホナムチを呼びならわされておられ、土地の主の意を持つとされている。

しかし、右のような用字の多様性を見ると、そのように簡単には片付けられないように思えてくるのである。

大雑把に見ても、オホナムチとオホナモチの二種の称呼が認められるし、また頻りに用いられている「穴」の訓みにも問題が残るのである。このことから、古代においてすでにこの神の称呼が分化していたことが窺われ、したがって、古代人にとっても、この神名の意は不鮮明なものであったろうと推測されるのである。よって、名義の検討において、一義的な解釈を手に入れようとするのは無理であろう。

まず名称の訓みを考えたい。

い名称の訓み

前記のオホナムチの表記法のうち検討を要するのは、「穴」の訓み、「大」貴の訓注「於褒姒那武智」の妥当性、及び「牟遲」の清濁の問題——ムチカムチか——の三点である。

*

「大穴」の訓みにはオホナとオホアナの二通りの説がある。前者には訂正古訓古事記があり、後者には兼永筆本・猪熊本・寛永版本・前田家本などの卜部家系統本古事記、及び度会本鼈頭古事記が属している。

オホナと訓む立場にある本居宣長は、『古事記伝』にこう記している。

さて大穴と書るは、此記を始として、万葉七〔二十三丁〕に大穴道出雲国造神賀詞、又神名帳、又出雲風土記などに、大穴持、姓氏録に大穴牟遲命オホナムヂノミコトなどあり、是らもみな於保那と訓べき證は、和名抄に、信濃国埴科郡名の大穴を、於保奈と記せる（註1）これなり。（ふりがなは原文のまま。以下同様）

これに対してオホアナを主張する西宮一民氏は次のように述べている。

古事記では「穴」はすべてアナである。例えば志賀の高穴穂の宮（成務）にあつては、タカナホでなくて、タカアナホで

あるように、ここもオホアナと訓む。神代紀上の訓注にもそうある。（註2）

この二説の論点は、「穴」は語のどこにあつてもアナと訓むことができるのか、あるいは置き場所によってはナと訓むこともあ
るのか、ということであろう。そこで、論拠として挙げられたものを確認しながらこの問題を考えてみたい。

「穴」はアナと訓む。『倭名類聚鈔』に、

孔竅 唐韻云竅苦用反孔竅並和名阿奈穴也

とあることから、それは明らかである。

では複合語の成分になつた場合の「穴」はなんと訓むのであ
うか。

まず複合語の語頭にある場合の「穴」は、単独で用いられる場
合と同様アナと訓める。語頭に「穴」を載く語例は、『倭名類聚
鈔』には三例ある。すなわち「穴石」「穴無」「穴田」である。

「穴石」には訓注はないが、「穴無」「穴田」には各々

播磨国飴磨郡 穴無 （註3）
安奈之

備中国下道郡 穴田 安奈多

と注記があり、「穴」がアナであることが確かめられるのである。

複合語のあとの成分として用いられた場合——つまり、ここで
問題になっている「大穴」と同様な語構成のときの「穴」はどう

訓まれているだろう。『倭名抄』には□一穴□という語構成のものは三例ある。「大穴」「浮穴」「鹽穴」である。このうち「大穴」については、前引の宣長の言う通り、

信濃国埴科郡 大穴於保奈

と記されており、オホナであることが確かめられる。ところが、

「浮穴」「鹽穴」の訓注には、

伊豫国 浮穴宇城安奈

和泉国大鳥郡 鹽穴之保阿奈

と記されており、ウキナ、シホナではなく、ウキアナ、シホアナと訓まれていたことがわかるのである。よってこの三例から引き出せるのは、複合語の下項成分たる「穴」の訓みは、ナともアナともなり得るといふ中途半端な結論である。これを見ると、宣長のナ説は「大穴」に限って通用するが、同じ語構成の他の語については適合するか否かは不明であることがわかる。ナ説補強のためには、上代語の音節構造を調べる必要がある。が、その前に「高穴穂宮」が西宮氏の言うように「高アナ穂宮」であるかどうか確かめておきたいと思う。

『記』には「穴」は二十八回現われている。語構成という点から分類してみるとおよそ次のようになる。単独で用いられているもの、及びそれに準ずるもの三例（これをⅠ群と呼ぶ）、語頭に

用いられているもの十四例（これをⅡ群と呼ぶ）、複合語の下項成分となっているもの十一例（これをⅢ群と呼ぶ）である。Ⅰ群・Ⅱ群の「穴」は、前述の結果に従ってアナと訓むことができるのであるが、疑問の残るのはⅢ群である。Ⅲ群に属するのは、

大穴牟遲神 (上卷) 九例

片塩浮穴宮 (中卷) 一例

高穴穂宮 (中卷) 一例

であるが、このいずれにも訓は施されていないため、『倭名抄』における結論を重ね合わせて言えば、ナともアナとも決めがたいのである。したがって、「高穴穂宮」を「大穴」の「穴」をアナと訓む論拠とすることは不可能であり、それ故、西宮氏の主張は説得力を失うわけである。

そこで、方向を変えて、上代語の音節構造から「穴」の訓みを考えていきたい。

上代語の頭音法則の一に、原則として母音は語頭以外には立たないというのがある。例外は、ヤ行下二段動詞の連用形、動詞「搔く」の音便形の転じた名詞「賀伊」、「麻気」、「麻遠志」の転と見られる「麻字気」「麻字佐」など、ごくわずかのものに限られていた(註4)。

この法則に照らしてみると、「大穴」は、語中音節に母音がく

るオホアナという訓みではあり得ないのである。それならばどのように訓むのが適当かと言えば、オホナがよいと思われるのである。すなわち、

大穴 $ofo + ana \rightarrow ofoana$

という母音の連続した形においては、母音の脱落現象が起きて、

$ofoana \rightarrow ofoana$

となるのである。『倭名抄』において、「浮穴」「鹽穴」の訓がウキアナ、シホアナとアを添えた形になっているのは、浮、鹽、穴の各々の訓をそのまま書き記した結果ではないだろうか。よって、本来ならばこれらの訓も、ウキナ、シホナと記された筈である。

右の検討により、「大穴」はオホナであることが判明した。

*

次に、「大己」の訓「於褒婀娜」の妥当性を調べてみよう。

『紀』卷一第八段第二の一書には

大己貴、此云_ニ於褒婀娜武智。

と記されているが、宣長はこれに疑の目を向けて、こう言う。

然るを書紀に、大己貴此云於褒婀娜武智とあるに依て、今に至るまで、世人如此唱めるはいかが、此訓注は、師の疑いおかれつる、信に疑はし、此御名に意富阿那と阿を添えたるこ

と、古書に例なければなり、又大己貴と書れたる文字も、いと心得ず、己字は、於能を阿那に借用ひたるか、又汝と云べきを、於能禮と云ことある故に、汝に用ひたるか、かにもかくにもまぎらはしく、物遠き書ざまなり、然るを後世人は、本の言の意をば深くたどらで、ただ大己貴の字に依りて、此御名を説くは、いつにぞや、凡て書紀は、かかる文字がきに、異なるを好まれたる癖なれば、其心して見べし。^(註5)

宣長が提起した、オホアナとアが添えられていること、「己」の訓み、の二つの疑問を解決しながら、「大己」の訓みを考えてみたい。

まず「己」の訓みについて。上代語の特徴に母音交替がある。

ア列音とオ列乙類音の交替、ア列音とエ列乙類音の交替、イ列乙類音とウ列音の交替などがあるが、特に顕著なのは、ア列音とオ列乙類音の交替であるという。この母音交替による造語法に従えば、「己」は、

$ana \rightarrow ono$

であり、従って普通はオノと訓んでも、アナと訓む場合もあることが理解できるのである。

次に「於褒婀娜」という訓注の拠るところについて検討してみたい。母音交替による造語法から「己」が「婀娜」であることは

わかった。しかし、前述のように、ōfōana と母音が語中に並ぶことは、上代語においてはまずないので、「大口」は ōfōana → ōfōna となり、訓注は「於褒娜」と記される筈である。それが「婀」を添えて注記されていたのは、「大、己、貴と一字一字を訓んで、その訓を書いた」^(註6)からであろう。

従って、「大己」も、「大穴」と同様、オホナと訓むべきである。なお、西宮氏は、「大己」の訓注を「大穴」をオホアナと訓むと記していたが、右の理由によりそうは言い難いことが明らかになったのである。

*

「牟遲」の清濁に関しての検討に移ろう。

「牟遲」はムチかムヂか。「遲」は、漢音ではチ、呉音ではヂと、清濁両音を有しているため、この訓みに関しては従来意見の分かれるところであった。清音で訓んでいるのは、前田家本・度会本の『記』であり、一方ヂを採用するのは、『古事記伝』『訂正古訓古事記』などであり、現代の注釈書もおおむねヂと訓ませているのである。

チとヂの書きわけを、「万葉仮名一覽」^(註7)で調べたところ、次のような規則のあることがわかった。

| | | | |
|------|-----|--------------------|--------------|
| 音節 | 推古朝 | 古事記・万葉集 | 日本書紀 |
| ち ti | 知智至 | 知智地陳 千市血茅乳(訓仮名) | 知智致攷池管 遲馳 |
| ぢ di | 遲 | 遲治地恥 | 尼泥旒膩膩 |

これによると、「遲」は『記』『万葉集』では濁音仮名として用いられていたことになり、従って「牟遲」はムヂと訓める。ところが、尊称ムチ(貴)の語根を辿ってみると、「牟遲」は清音で訓むほうが自然だという結論に至るのである。「牟遲」が尊称であることは、ほぼ間違いない。

ムチの語源には二つの説がある。一つは身の交替形ムと靈威を意味するチとが複合したという説^(註8)、一つはムツ(睦)の転とする説^(註9)である。前者に従えば、ム+チ→ムヂという連濁も起こり得るので、「遲」が濁音仮名である可能性も十分考えられる。しかし、後者が正しければ、ムヂというように語尾が濁ることはまずないので、「牟遲」も清音であったということになるのである。どちらの説が妥当か判定するには、語根を抽出してみることが必要であろう。

語根に関して、大野普氏は次のように述べている。ヤマトコトバは「多くの場合複合語であり」「二音節語までは概して分析が

可能である」そこで「従来、一纏りと見られていた語を分析してこれ以上分析できないという所までに至つたものを語根と考えることと」する。語根は常に母音で終るわけではなく「子音終りの形で見出されるものもある。」日本語をみな一音節語に分析し、その一音一音に意味を与えた『音義説』は、ヤマトコトバのこの語構造を把握し得なかったところで破綻をきたしているのである。
(註10)
 ヤマトコトバの語根は約一千三百語である。

日本語の音結合についてのこの見解に沿ってムチ(貴)を考えると、ムツ(睦)と語根が同じであるということが出来る。ムチ(貴)とは「神や人を尊び親しんでいう語」(註11)であり、ムツ(睦)とは「血縁関係・夫婦関係にある者同士が、馴れ親しみ合っている状態」(註11)を言う語であり、ともに親しむという観念を含んでいるのである。ローマ字で書けば、muti, mutuとなるから、両方に共通な mut- という形がこれらの語根であると見ることが出来るのである。換言すると、ムチとムツとは同根であり、これより先の分析は不可能だということになる。従って、ムとチとが複合したという説は成立不能である。よって「牟遲」は清音で訓むほうが適切だということになる。

この考えを支持しているのは『万葉集』である。さきの「万葉仮名一覽」では『万葉集』の「遅」は濁音仮名とされていたが、

用例を拾っていくと、明らかに清音と思われるものが二例見出せたのである。(次表○印)

『万葉集』の仮名書き部分の「遅」

| ○ | | △ | | | ウヂノワタリ (宇治の渡) | | イヘヂ (家道) | アマヂ (天道) | | アヂムラ (あぢ群) | | アヂカマ (地名) | | ことば | 仮名回数 | 歌の番号 |
|---------------|-----|-----|------|--|------------------|------|-------------|-------------|-----|---------------|----------|--------------|------|-----|------|------|
| チ・ラク (散らく) | 治 | 遅 | 知 | 治 | 遅 | 治 | 遅 | 治 | 遅 | 治 | 遅 | 治 | 遅 | | | |
| | 1 | 1 | 1 | 8 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 2 | 2 | 1 | 1 | | | |
| | 八二三 | 四一六 | 四三三二 | 美二四・美六四・三九六・四〇七・四〇六 四三六・四六〇・四九九・四三二 | 四〇〇六 | 二四二八 | 八五六 | 九〇六 | 八〇一 | 一、二九九・四三六〇 | 二六〇・三九九一 | 三五五三 | 三五五一 | | | |

| ナラヂ (奈良路) | | マツラヂ (松浦路) | | モチ (持ち) | |
|--------------|------|---------------|------|---|---|
| 遅 | 治 | 遅 | 遅 | 治 | 乳 |
| 1 | 1 | 1 | 1 | 14 | 1 |
| 八六七 | 三九七三 | 八七〇 | 四三五三 | <small>三六七・三五九・三七三・三七六・三九三 四〇六(二回)・四〇九四・四一一・四二六 四六四・四三三・四三六・四三六</small> | 一 |

「遅」十一例のうち八例は濁音仮名を見ることができる(無印のもの)。イヘヂ・マツラヂの二例を除く六つの「遅」は、濁音仮名「治」と並んでいるから濁音仮名に相違ない。またイヘヂ・マツラヂについては、アマヂ・ナラヂと同様〇〇+ち(道)→〇〇ぢという連濁が起こることが認められるので、これらの語に用いられた「遅」も濁音と見る。

残る三例のうちカヂ(梶)に使われた「遅」については、これを除外する。濁音仮名「治」と清音仮名「知」とが共に用いられているため、「遅」の清濁を判断する手掛りをつかめないからである。そうして最後に残った二つが、まさしく清音仮名として使われた「遅」なのである。チラク・モチに使われた「遅」は、清音仮名「知」「乳」と並んでおり、このことから、この二例が清

音であることは明らかである。

清音二に対し濁音八という数字の上からは、「遅」を濁音と見る説には何の支障も起こらないかに見える。清音として用いたのは例外だと見做せばいいからである。しかし、その唯二つの中に重大な使い方が潜んでいるとしたらどうであろうか。それが「チラク」なのである。上代語の頭音法則の一つに、ガ・ザ・バ・ダ行の濁音は文節の頭には来ない、というのがあつた。「遅」が本来濁音文字であつたとすれば、チラクという語の頭に用いられる筈もない。ところがそれが用いられている、ということは、すなわち「遅」は濁音文字ではなく、本来は清音であつたことを物語っているのである。濁音仮名として用いられた例の多いことは、濁音化が著しい清音文字であつたという解釈で解決できると思われる。

「遅」をこのように見るならば、「牟遅」をムチと清音で訓むことは差支えないどころか、語義の上からも望ましいといえるのである。

*

以上訓みの中でも問題が多いと思われる三点を検討し、オホーナムチという答を手に行うことができた。そこで再び種々の文献の表記法に立ち返って訓みを整理しよう。

「汝」は普通ナムヂと訓まれているが、これを分析するとナムヂとなる。そしてこのムヂは、ムチ（貴）の意と考えられるから、「汝」も元来はナムチと発音されていたといえる。よってここでは清音を採用のこととする。次に「道」を見る。「道」はミチと訓むが、iとoの母音交替を考えると、 $mi\dot{t}i \leftrightarrow moti$ となるので、ここではモチと訓むこととする。「持」と見るのである。この神の名称は、従ってオホナムチとオホナモチの二系統が認められることになったのである。

(四) オホナムチの名義

前述のように、この神の名称には二系統ある。そこで今後は、オホナムチに二つの名を代表させることとする。

オホナムチの名義については、三つの説が行なわれている。

一、大いなる名声を持てるもの意

二、土地の主の意

三、偉大なる汝の意

一説は、賀茂真淵や本居宣長によって言われたものである。宣長は次のように述べている。

かくて御名の意は、師の説に、穴是那の假字、牟は母の轉れらるにて、大名持なり、凡て古へ、名の弘く長く聞ゆるを、誉

とすめれば、天皇の宮所を遷し賜ひ、御子おをしまさぬ后、又御子たちは、御名代の氏を定め、又名背名根名妹など云、万葉二に大名児などあるも、背名高き由の美詞、人に向ひて那牟遲と云も、名持てふ言にて、美る稱なり、かくて此命は、天下を作り治め知たまへる御名の、世に勝れたれば、大名持と美稱へ申せるなり、とある。

二は現在最も支持されている説である。この説は、ナを土地の意としている点に特徴がある。この説を支持する西郷氏は言う。

オホナムヂの「オホ」は称辞で、「ムヂ」または「ムチ」が尊称である点は、だいたい疑えない。問題は「ナ」にあることになるが、これもしかし、「ナ」はナキ（地震）の「ナ」であって地を意味するという説にほぼ賛成してよからう。オホナムヂという名の神が大国主という名の神にまで発展し変貌しえたのも、オホナムヂの「ナ」が地の意を有していたからに相違ない。

三の説は試案の程度で、西宮氏が次のように説いているものである。

名義は「偉大な、アナ（汝）ムヂ（貴）」であろう。後にアが落ちてオホナムヂ（チ）となる。「大地（ナ）持」と解せられていたのは付会の説。

以上三つの説を見て気付くことがある。説の違いは、「ナ」の解釈の差異なのである。オホを物事をほめ尊ぶ意とし、ムチを尊称とする点では、どの説も通い合っている。

「ムチ」は「モチ」でもあるという観点から見れば、一、三説とも片手落ちであると言える。つまり「ムチ」は尊称ムチ(貴)であると同時にモチ(持)という意味をも兼ねているという二元性のある語であることが、顧みられていないのである。一説は、「牟は母の轉れるにて」などと安易な交替を行なって「持」の意に近づけようとしている。しかし、u—öの母音交替は認められないのである。三説では反対に、ムチ(貴)を強調する余り、モチ(持)を排除してしまっている。どちらも、一義的な解釈を下そうとして無理をしたのである。ただし、二の説に関しては、西郷氏が別の所で、

ムチもオホヒルメムチ(紀)のムチ、つまり尊称であるとともに、持のモチであってかまわない。神名の一義的に解釈しようとする、かえってまちがってくると思う。^(註15)

と言及しているので問題はない。とはいえ、「ムチ」はこの神名の中心要素ではなく、従って、問題はあくまでも「ナ」の解釈にあるのである。

「ナ」は、「名」(一説)とも「地」(二説)とも「汝」(三説)

とも言われ、「魚・菜」の可能性も提起されている(朝日古典全書『記』)。このうち、汝説はナムチという形においてのみ有効であり、ムチがモチになると途端に意味が通らなくなるので、これは除外したい。また「魚・菜」の可能性も、この神の性質(後述)から考えると薄いため、これも除く。残る名説と地説は、どちらも生かしておきたい。それは、西郷氏の次の言葉の故である。

ナはナキ(地震)のナと同じく土の意であろう。しかし、地主が名主と呼ばれたのでも分るように、それは名のナであるのをさまたげない。^(註16)

地説では、「ナ」はアルタイ語系の地を表わす言葉であるとしている。そしてその例証として、アルタイ語系の満州語では、土地のことを na ということを挙げている。^(註17)

ところで、オホナムチの「ナ」は多く「穴」の字を用いて記されている。これは借字とのみは片付けられないと思われる。石母

田正氏は、『万葉集』の

大汝 小彦名乃 将座

志都乃石室者 幾代将経(卷三・三五五)

を引いて、「地霊の神格化した神の住処として洞穴はふさわしい場所の一つであろう」と述べている。^(註18) また、西郷氏は、『古代人と夢』で、オホナムチの試練の物語(『記』)が石室での籠りに関

連していることの理由を辿りながら、オホナムチが穴を名に背負っているのは、大地の女神の子であるからだと結論づけている。^(註19)

いずれの説にしても、「穴」は、この神が根源的に大地に結びつく神であることから用いられたとする点では一致している。

これらを見ると、オホナムチの名義として相応しいのは、 \blacktriangle 土地の主 ∇ であることが理解されるのである。

二、オホナムチと農耕民俗文化

(イ) オホナムチとスクナヒコナ

オホナムチとスクナヒコナは、しばしば対になって現われる。

オホナムチが \blacktriangle 土地の主 ∇ であることは既に前章で述べたが、

この神と連称されるスクナヒコナにもその義が認められるかは疑問である。

この二神の名称の意味について、大林太良氏は次のように論じている。すなわち、第一にこの二神は一对として考えられていたこと、第二にこの二神が対となって行なったことは国土の開拓であったこと、この二点からオホナムチ、スクナヒコナの名称を考えると、「やはり大小の国土の主、あるいは土地の主という解釈がもっとも自然であろう」としている。^(註20)

また、西郷氏は、この二神の国作りが農の生活をひらくの意

味していたことを述べたあと、次のように締め括っている。

まことにオホナ・スクナのナは土であり、出雲風土記にいわゆる「天の下造らし、大穴持」の「天の下」も、天の下治らしめる天皇という場合の「天の下」とは異なり、空の下なる

土であったといえよう。^(註21)

このように、オホナムチ・スクナヒコナを大小の土地の主とするのが一般的であるが、スクナのナは、この説の成立を妨げているのである。スクナのナは、スクナナではなく、スクナシという形容詞の語幹スクナの一部であるとするのが穏当であろうと思われるからである。「記」八俣遠呂智の段に登場する「足名権」「手名権」という夫婦者の国つ神の場合には、

アシーナーツチ

テ——ナーツチ

という同じ構造を有する名称であるから、そのナがともに土を意味していることには何の異論もない。しかし、オホナムチ・スクナヒコナという場合は、断じて、オホーナムチ、スクーナーヒコナという対応ではない。オホに対応するのは、スクではなくスクナなのである。この二神を何とか大小の土地の主と見做したい向きからは、

Sukuna+na→Sukun/ana→Sukuna

という、同音が重なりと一音脱落するという傾向からの主張が生まれるかもしれない。だが、孝元天皇記の次の件を見れば、その可能性の消滅を認めざるを得まい。

此天皇、娶_三穗積臣等之祖、内色許男命色許二字以音下効此、妹、内

色許賣命、生御子、大毗古命、次少名日子建猪心命、次若

倭根子日子大毗々命。柱三 (傍点筆者)

オホビコ・スクナヒコという名称において対応しているのは、オホ——スクナという要素なのである。

あるいは又、次のような説を唱える人もいる。鳥越憲三郎氏は、スクナヒコナをスクナヒコナと分けて、下の「ナ」を、「地主を名主」と同じく「地」の意味」とし、この神を小地主神と見ているのである。(註22)しかし、この説も容れられない。何故ならば、スクナヒコナは必ずしもいつもこう呼ばれているのではないからである。最も多いのはスクナヒコという呼称である。もし、スクナヒコナの下のが、オホナムチのナと同じ意味をもつとすれば、これは極めて重要な語構成要素となり、おいそれとは省略されないであろう。ところが現実には多くは省略されているところから、このナは親愛の情を表わす接尾語としたほうが妥当であろうと思われる。

かくしてスクナヒコの義は、小人ということになる。

*

『記』では、スクナヒコナは二回登場する。まず、オホナムチと国作りを行なう神として現われる。津田左右吉氏は、スクナヒコナという名は、オホナムチの名から連称的に現われたものであり、従ってこの神がオホナムチと関係づけられたのも偶然のことであるから、「スクナヒコナの命の物語は、神代史の一度でき上がったからかなり後になって添補せられたものとしなければならぬ。」と断定した。(註23)しかし、この二神は、後で見ると、古文獻において絶えず連称されているので、偶然の関係のみとは考え難い。

この二神の関係について、松村武雄氏は次のように述べている。すなわち、スクナヒコナは本源的には常世国の靈魂であり、オホナムチの遊離魂・体外魂と考えられていた、としているのである。(註24)西郷氏も、

大物主が大国主の和魂とされている点から見て、スクナヒコナはオホナムチの和魂であったと考えられる。(註25)と、松村氏と同趣旨の発言をしている。

オホナムチ・スクナヒコナの二神が対をなしていることを神話の構造から解明した吉田敦彦氏は次のように論じている。すなわち、この二神は第三機能(豊穰神)の代表者であり、また双生児

神に近い関係をもつ。このように本質的には重なる二神も、オホナムチが地的かつ第二機能（戦神）的であり、スクナヒコナは天的かつ第一機能（主権神）的であるという点で区別される、と言（註26）うのである。

常世国にます神であるスクナヒコナのもう一つの性格は、息長帯日賣の酒楽の歌謡に明らかである。

許能美岐波 和賀美岐那良受。

久斯能加美 登許余迹伊麻須。

伊波多々須 須久那美迦微能、

加牟菩岐 本岐玖琉本斯、

登余本岐 本岐母登本斯、

麻都理許斯美岐叙。

阿佐受衰勢。（註27）佐々。

つまり、スクナヒコナは岩石としてお立ちになる神——石神と考えられていたのである。

しばらく、オホナムチとスクナヒコナが対になって現われる記述の検討を行ない、二神の行なった事業をまとめてみることにする。

*

『万葉集』において、この二神は四回対になって現われる。卷

三・三五五、卷六・九六三、卷七・一二四七、卷十八・四一〇六がそれである。これらの歌から、オホナムチ・スクナヒコナの二神は神代を象徴する神々であったこと、また名児山を命名し、妹勢山を創造した神であったこと、石室——洞穴にます神であったこと、が読みとれる。古代人にとってこの二神は親しみ深い存在であったことがわかるのである。

*

『出雲風土記』には、この二神が現われる記事は一つしかない。

飯石郡 多禰郷 属_二郡家_一 所造_二天下_一大神大穴持命興_二須

久比古命_一 巡_二行天下_一時 稻種墮_二此處_一 故云_レ種神龜三年種改字多禰

オホナムチとスクナヒコナが天の下を巡行したとき、稲種を墮したという話であり、二神が稲と関係の深いことが示されている。

*

『播磨風土記』には、この二神に関する記事が三つある。

まず饒磨郡宮丘の記事では、オホナムチとスクナヒコナは一神とされ「大汝少日子根命」と呼ばれている。本源的には同質の神であったために、このように一神とされたのであろう。

次に揖保郡稻種山の記事において注目すべきは、「遺_二稻種_一積_二於此山_一」という点である。この二神が稲と関係が深いことと

同時に、稲種を積んで山を作ったことが示されているのである。

なお、「在於神前郡聖岡里生野岑、望見此山」という部分は、「神の行為として異常を語るもの」^(註28)である。図に示すように、生野と稲積山との距離は五十キロメートルばかりである。それを「望見」というのは、この二神が巨人と考えられていたことの表われであろうか。



最後に神前郡聖岡里の記事を見よう。ここに現われるのは「糞尿の臭気紛々たる土臭い神」^(註29)の姿である。と同時に見逃せないのは、地名伝説が二つ記されていることである。聖岡の起源が、神と天皇という主人公を異にする二つの説話によって説かれているのである。これは「伝承の歴史的堆積のあとを示」^(註30)している。また、オホナムチ・スクナヒコナは、ここでは既に实际信仰の神としての性格を失い説話の神となっているという事実も忽せにはできないことであろう。

これらを見ると、『播磨風土記』のオホナムチ・スクナヒコナは、山を創造し、稲と深く関わることは言うまでもなく、民話的な色彩を帯びた伝承の主人公であることがはっきりする。こうした神を支えていたのは、特定の祭祀者ではなく、民衆(農民)であったに相違ない。

『文徳実録』にも、この二神の記事が見える。齋衡三年冬十二月の件である。これによると、オホナムチ・スクナヒコナの二神が、常陸国に石神として出現したという。しかもその場所は海岸だと言うのである。『記』のスクナヒコナもやはり海浜に寄り来る神であったことを思えば、海浜と神との関係に特別の意味が見出せる可能性は十分ある。

*

最後に『紀』を見たい。二神が行なったのは『記』におけると同じく国作りであった。また二神が医療を施す神であったことも見逃せない。

スクナヒコナは、『記』におけると同様、海浜に寄り作る神であった。国作りの後、常世の国にわたることも同じである。ただ『記』ではカミムスヒの子とされていたのが、『紀』ではタカミムスヒの子となっている点に違いがいられるだけである。

*

以上、『記紀』『万葉集』『出雲風土記』『播磨風土記』『文徳実録』に対をなして現われる場合のオホナムチ・スクナヒコナの事業、及び性格を見てきたわけであるが、まとめるとおよそ次のようになる。

事業 (1) 岡や山の創造・命名 (万葉集・播磨風土記)

(2) 国作り (記紀)

性格 (1) 石神として示現 (文徳実録)

(2) 海浜に寄り来る (文徳実録)

(3) 農耕に關係 (出雲風土記・播磨風土記)

(4) 巡行 (出雲風土記)

ところで、『記』における国作りには、二つの組合せがある。

すなわち、オホナムチ・スクナヒコナの国作り、大国主・大物主の国作りである。この二つの国作りに関して二説が主張されている。一は石母田正氏によって提唱された説であり、一は西郷信綱氏の主張する説である。

石母田氏は、二つとも政治的、国家的理念をになう物語だとし、その根拠として、八十神平定の物語と異なり、両者にほぼ一貫して政治性の強い大国主の名が用いられていること、『紀』に「経営天下」「理天下」という「より露骨に政治的な言葉」が用いられていること、を挙げているのである。^(註31)

一方、西郷氏は、二つを区別するべきだとしている。その理由として、オホナムチ・スクナヒコナの国作りは、『風土記』と共通の農生活に関わる国作りであるのに対して、大国主・大物主の国作りは、「もろもろの国主たちが出雲の大国主へと収斂統合され、彼が葦原ノ中つ国の棟梁にしたてられて行く政治的・神話的過程」を意味することを述べている。^(註32)

『記』にタニグクやクエビコが登場し、『紀』に人民や治畜の治療法を定めたり、虫や鳥・獣の害を除く法を定めたりしたことが記されているのは、たんなる道具立てなどではないと考えたい。オホナムチ・スクナヒコナの国作りの物語の骨子となる伝承が既に民間に存在しており、その結果、この物語が成立する時点で、

民間に流布していたクエビコ等の説話が引き寄せられたのではないだろうか。

従って西郷氏の説を支持するところとなり、よって、この二神の事業は、「国土の開拓」^(註33)という語に集約し得るのである。

この二神が巡行する神であることも、また注目に値する。神の巡行は鎮座する土地を得ることを目的としている。と同時に、それは「経過する土地に福祉を与える」^(註34)のである。オホナムチ・スクナヒコナの巡行は、稲の播布という行為を伴っており、従って山や晴を作ったとき、そこにはたいい農耕に関連したことが語られており、この二神が、広く農民を伝承者として有していたことが理解されるのである。しかし、その反面、神話の分布のひろがりには、土着性を希薄にし、その結果、実際信仰の神としての權威を早くに失わせることとなる。従って、その神のことが語られる場合、神秘性や畏敬は消え、代って主人公には人間性が添加され、説話の神として変貌していくのである。『播磨風土記』の壱岡の条に見えるのも、まさにそれである。

(四) 雑穀栽培農業とオホナムチ

オホナムチの和魂であるスクナヒコナは、海を渡ってやって来て、海を介して常世の国へと去って行く神であった。つまり、土

地の主であり、洞穴に住む神であり、農業文化を背景とした国土開拓の神であるオホナムチの遊離魂は、海のかなたの常世の国の神だったのである。

常世の国が海洋と結びつけられているのは何故か、そもそも常世の国とは如何なる觀念なのか。また、常世神の意味するものは何であるか。

前述の酒楽歌から見ると、常世国は楽土であった。『万葉集』卷四・六五〇に

吾妹児者 常世国尔 住家良思

昔見従 恋若尔家利

という歌があるが、この「常世国」は不老不死の意味であろう。垂仁記紀に記されているタヂマモリの「常世国の非時香菓」の話が意味するのも、同じく豊饒の楽土である。

『万葉集』卷九・一七四〇の水江浦嶋子が詠んだ歌の中に

加吉納 常代尔至 海岩 神之宮乃

内隔之 細有殿尔

という件があるが、これは常世国が海中にあることを示している。また、『記』上巻末には次のような記事が見える。

是天津日高日子波限建鵜葺不合命。娶其姨玉依毗賣命、生御子名、五瀬命。次稻泳命。次御毛沼命。次若御毛沼命。

亦名豊御毛沼命。亦名神伊倭波礼毗古命。

柱四故、御毛沼歳者、

跳_ニ浪穗_一、渡_ニ坐干_ニ常世国_一、稻泳命者、為_ニ妣_一国而、入_ニ坐海原_一也。

玉依毗賣は海神の女であつたから、ミケヌノミコトが浪の穂を踏んでわたつた「常世国」も、イナヒノミコトが行つた「妣国」も、結局は同じことである。ここにおいても「常世国」は海とのつながりが明白である。ところで、イツセノミコトを頭とするこの四柱の兄弟は、いずれも御食の靈力を名に冠しているのである。そしてそれは、豊饒の靈・稻の靈と換言することもできる。従つて、稻の靈が「妣国」なる常世国へ帰ることを述べているのが、この話なのである。

常世国からやつて来た稻の靈は、再び海のかなたの常世国へ帰つていくという思考が古代に存在したことは、これで明らかである。西郷氏は次のように言及している。

この志向（筆者注、常世の觀念のこと）は、日本の祖先がこの列島上に棲みつく以前の本つ国にたいする憧憬の念にもとづくとされる。あながちそれを否定するわけではないが、しかしもっと大事なのは、宮廷神話における高天の原——葦原の中つ国——根の国という垂直の階層的な世界像ができあがらなかつた以前の、無階級社会の水平的な世界像の記憶がここに生き

ている点である。それはのちには漢土渡来の不老長寿の神仙国との仏教の極楽などと習合するが、とにかく常世は海のかなたにある古い一種の人民的ユートピアであり、浦島の竜宮伝説などもその浪漫化したものとみていい。(註35)

つまり、常世国は海のかなたにある理想郷なのである。

松前健氏は、スクナヒコナは常世国から去来する豊饒靈であることを認め、穀靈としての小人の話は、東南アジアやインドネシアにおける稻靈の信仰と関係があらう、と述べている。(註36)

スクナヒコナのオホナムチとの国土開拓において顕著であつたのは稻作との深い関連であつた。しかし、スクナヒコナが常世国へ渡るときの描写を見ると、『紀』では、

其後少彦名歳、行至_ニ熊野之御崎_一。遂適_ニ於常世郷_一矣。亦曰、至_ニ淡嶋_一、而縁_ニ粟莖_一者、則彈渡而至_ニ常世郷_一矣。

と記し、『伯耆風土記』逸文では、

相見の郡。郡家の西北のかたに餘戸の里あり。粟嶋あり。少日子命、粟を蒔きたまひしに、莠實りて離_レりき。即。粟に載りて、常世の国に弾なれ渡りましき、故、粟嶋と云ふ。

と記し、ともに粟の穂に乗って渡っていくこととしているのである。このことから、スクナヒコナには雑穀栽培農業との結びつきが、かすかながら残っていることがわかる。

スクナヒコナは、天羅摩船に乗り、鵝の羽を衣服に纏って、「波の穂」を踏んで海浜に寄り来た神であった。波のまにまに寄り来るといふ点では、確かにこの神は、水平来臨形態を示していると言えよう。しかし、スクナヒコナの出自は高天原のカミムスヒ（『記』）の子となつてゐることを見ると、この神が既に垂直的系譜の中に位置づけられているのは明らかである。しかも、「天之羅摩船」「鵝」といふ語が示唆するのは、天との結びつきの強さなのである。

「天之羅摩船」の「天」を単なる美称とせず、「船」の属性を示す語としてとらえると、空を飛翔する船の様が浮び上がってくるであろう。また、「鵝」については、その実体がな(註37)にであれ、空を飛ぶ生き物である点は動かさない。それ故、その皮を纏つたスクナヒコナは、空翔ける神としての性格を付与されているのである。従つて、スクナヒコナの来臨は、天からの垂直的降臨としての面も有するわけである。

このように、海のかなたの常世国の神である筈のスクナヒコナが、天から将来するものとしての性格を有していたのは、空と海とが、水平線上で混融するという古代人の思想のあらわれではないだろうか。松本信広氏は次のように言う。

神が船に乗つて此世に来ると云ふことは、或時代の日本人は

海の彼方に神々の住する世界があると考え、渺茫果て知らぬ海洋のあなたから聖なる神の訪れることを信じていたことを証拠立てるものである。しかもその海の果ての世界は、後に空の彼方にある聖域と相混融して考えられ、その神の乗舟或場合には鳥船とも思惟せられ、空を飛翔すると云う風にとられてきたものであろう。(註38)

大林太良氏は、その著『稲作の神話』でこう述べている。

天から鳥が穀物を垂直的に地上に将来するという観念は、焼畑穀物栽培民俗文化層に遡ることは確實といつてよい。(註39)

常世国の神という点では穀霊であり、寄り来る様は天からの降下であるスクナヒコナは、まさにこの観念を体現したものである。従つて、粟の穂に乗つて去つて行く姿は、この神が雑穀栽培的な農業文化と起源的に結びつく神格であることを物語る明白な証なのである。

以上のように考えてくると、稲作の農耕民俗文化を母胎とするオホナムチ・スクナヒコナの神話は、スクナヒコナの中にかすかに保存されている性格から、起源的には焼畑耕作文化と結びついてゐることが推測されるのである。

結び

『記』の国譲り物語に見える所謂出雲大社鎮座縁起に目を移すと、そこに示されているのは海布を持って祭るといような海人系の祭祀形態なのである。農耕社会を背景に発展してきたオホナムチが、そのような祭祀形態を有するのは何故か。『出雲風土記』においてオホナムチを奉有していたのは、意宇を本拠地とする出雲国造家であるが、狩猟氏族から農耕氏族へと移行したこの国造家と海人族とは、如何なる関係を結んでいたのであろう。

詳述の違はないが、簡単に言うと次のようになる。

オホナムチを祭る杵築大社は出雲郡にある。出雲郡を中心とする古い杵築の勢力は海人族であり、従ってこの地域の信仰が、神魂命・八束水臣津野命などの水神系の神を祭るものであったことは疑えない。このような地域性から見れば、この社の祭祀に海人系のものが認められるのは至極当然のことと云える。問題は、大社に祭られているのが、オホナムチという農耕社会の神だということなのである。この点について、水野祐氏は、次のような説を提起している。

すなわち、出雲国造の本来支配していた地は東出雲であったが新しい倭政権の騎馬民族的親衛隊の相伴系の勢力と結託することによって、その勢力を西出雲へと伸長させてきたのである。その結果西出雲の古い信仰形態である海神系の信仰は出雲国造家に習

合されたのである。出雲国造家の氏祖神は天穗日命であるが、関係の深さからいえば、その御子神で「天上から神宝をもたらして天降り、意宇社に鎮座した」建比良鳥命のほうが上である。出雲国造家は、その氏祖神がオホナムチを奉斎したことをもって、その祭祀としていた。すなわち、祖神を斎くのではなく、その祖神が奉斎したオホナムチを祭るといふ祭祀権を有していたのである。そしてそれは倭政権から付与された権限であった。^(註40)

海人系の信仰とオホナムチ信仰とを統合したのが出雲大社である、というわけである。この説をもつてすれば、大社の鎮座縁起が海人系要素に満ち満ちているにもかかわらず、その祭神が農耕径会の神のオホナムチであるという謎も、一応解決できるように思う。

祭祀形態には、いまだ多くの問題を含んではいるものの、オホナムチが土地の主であり、焼畑栽培農業に端を発しやがては稲作農耕へと移行していった社会において奉斎されていたという点においては何の疑いもはさめないであろう。そしてその特徴は、スクナヒコナと対をなすと、より明確になるのである。

註1 本居宣長「古事記伝」九之巻。

2 西宮一民「古事記」五一頁頭注。

3 「安奈之」となっているのは、アナナシ→アナシとつゞまった

めか。

- 4 松村明「国語学概説」三五―三六による
- 5 本居宣長、前掲書九之巻。
- 6 岩波古典大系「日本書紀」上、補注一―九七（五六五頁）。
- 7 岩波古典大系「万葉集」一、三二―三五頁に掲載。
- 8 時代別国語辞典（上代編）ムチの項による。
- 9 岩波古語辞典ムチの項による。
- 10 大野晋「日本語をさかのぼる」一二八―一四九頁による。
- 11 岩波古語辞典、ムチ・ムツの項。
- 12 本居宣長、前掲書九之巻。
- 13 西郷信綱「古代人と夢」一三一頁。
- 14 西宮一民、前掲書五一頁頭注。
- 15 西郷信綱「古事記の世界」補注⑧（三〇七頁）。
- 16 15に同じ。
- 17 三品彰英「建国神話の諸問題」六一―六三頁、及び大野晋「日本語の起源」一七〇頁による。
- 18 石母田正「日本古代国家論」第二部一〇七頁による。
- 19 西郷信綱「古代人と夢」『第四章黄泉の国と根の国』による。
- 20 大林太良「日本神話の構造」一三〇―一三一頁による。
- 21 西郷信綱「古事記の世界」一〇三頁による。
- 22 鳥越憲三郎「古事記は偽書か」一六八頁による。
- 23 津田左右吉「日本古典の研究」上四八三―四八四頁による。
- 24 松村武雄「日本神話の研究」第三卷三六三―三九三頁による。
- 25 西郷信綱、前掲書一〇四頁。
- 26 吉田敦彦「日本神話と印欧神話」一九三―二〇六頁による。
- 27 「紀」にも同様な歌謡が見られる。四行目と五行目が入れ替って

いるほかに異同はない。

- 28 岩波古典大系「風土記」一九一頁頭注。
- 29 石母田正、前掲書一〇六頁。
- 30 「日本文化の歴史」1『神と神を祭る者』三九―一頁。
- 31 石母田正、前掲書一四九―一九七頁（Ⅲ国造りの物語についての覚書）による。
- 32 西郷信綱、前掲書一〇一―一〇五頁による。
- 33 大林太良、前掲書一三一頁。
- 34 高藤昇「出雲国風土記の神々」（「日本神話」所収）二六二頁による。
- 35 西郷信綱「日本古代文化文化史改稿版」一四頁。
- 36 松前健「日本神話の新研究」二四七頁による。
- 37 岩波古典大系「古事記祝詞」の一〇七頁頭注を参照されたい。
- 38 松本信広「日本の神話」九〇頁。
- 39 大林太良「稲作の神話」一九〇頁。
- 40 水野祐「古代の出雲」三二―三四二頁（出雲国造の出雲支配形態）による。

（昭五十一 日文卒）