特集・古代文学と場所（トポス）――地形

つくられた地形

――破壊が生む聖地（トポス）――

飯泉健司

序

人が出入りをする場所は、何らかの破壊行為を受ける。山（獣殺傷、樹木伐採、鉱物採掘）、海や川（魚捕獲、水質汚染）、平野（開墾、灌漑整備）で、自然を破壊する。里山に代表される日本の風景は、破壊行為を繰り返した結果、つくられたものである。

その点で地形はつくられるものである。ただ見方を変えれば、破壊を通して「つられる」ものが「文化」である。ならば聖地も破壊を通してつくられるという流れの中で捉えるべきであろう。本稿では、地形破壊という観点から聖地・神話を読み解いていきたい。

一　破壊から神話へ

まず破壊が神話を生み出したと考えられる例をあげる。

1上古の時、此の橋天に至り、八十人衆（やそひともろも）、上り下り往来（かよ）ひき。故、八十橋といふ。（播磨・印南）

右は八十人衆（多くの一般人）が天に通う石橋を記す。この石橋は石切山で、採石によって階段状に切り取られた山の形状を梯子に見立て、さらに天に続く石橋を幻想している。採石という破壊行為が新たな地形を作りだし、新たな伝承を創造している。ところが1では人間による破壊行為には一切触れていない。新たな地形を人が作ったという過去の事実は隠し、逆に「天上世界」を幻想する点で神話的な要素を持っている。

2御橋（みはし）山　大汝命、俵を積みて橋を立てましき。山の石、橋に似たり。（播磨・揖保）

3国生みましし大神、伊射奈芸命、天に通ひ行でまさむとして、椅を作り立てたまひき。故、天の椅立と云ひき。神の御寝ませる間に仆（たふ）れ伏しき。（丹後・天橋立）

2は橋を神が作ったという。3ではその橋が天に続くと幻想する。特殊な地形を天に通じる橋に見立てるのは1と同じと言えよう。違うのは1が破壊行為による地形であるのに対して、2・3は天然記念物であることから分かるように破壊がない点である。ただしここで注目したいのは、1において採石という破壊行為が作りだした地形から「上古」「天に通じる」という神話的な思考が発生していることである。破壊行為が伝承レベ

ルでは封印され、神話的な思考によって特殊な地形が捉え返され、伝承が発生している。そのようにしてみると、神話の中には破壊行為と関わりながら生成していると考えられるものがある。

4「彼の目は、赤かがちの如くして、…中略…其の腹を見れば、悉く常に血え爛れたり」（古事記・八岐大蛇）

5（新羅人が石神の）其の面色を屠りて其の一つの瞳を堀りぬ。神、因りて泣けり。ここに大きに怒りて、即て暴風を起し、客の船を打ち破りき。（播磨・揖保）

6謂はゆる意宇の社は、郡家の東北の辺、田の中にある塾、是なり。（出雲・意宇）

4八岐大蛇神話の基には、蹈鞴師が砂鉄を採るために河川を汚すカンナ流しという行為があるとされる。[1] 5は石神の玉を穿り採った話だが、この島は鹿ノ瀬と呼ばれる瀬戸内随一の漁場の中にある。また6の国引き神話で最終的に杖を立てるオウの森は、「田の中にある塾」とあるように水田地帯に位置する。ちなみに現在「オウの森」に比定されている場所は、人工的な小さな木陰である。水田開発という破壊行為が祭祀を導くというのは、箭括の氏の麻多智が開墾時に「吾、神の祝と為りて、永代に敬ひ祭らむ。」（常陸・行方）と神を祀る例を見ても容易に推測される。破壊行為は祭祀を導き、神話を生み出している。

これらのように、採掘・捕獲・水田開発・狩猟という人間による破壊行為の周辺で神話は語られる。神話が生成する背後に破壊行為があった可能性は高いように考えられる。

二　破壊の封印―神への転位、そして神話

では、破壊から神話が生成するためにはどのような過程があったのだろうか。

7久都野　弥麻都比古命、告りたまひしく、「此の山は、踰めば崩るべし」とのりたまひき。故、久都野といふ。後、改めて宇努といふ。其の辺は山たり。中央は野たり。（播磨・讃容）

7の比定地は現在の佐用町久崎、過日（二〇〇九年八月）の大雨での被災地である。「辺は山たり、中央は野たり」とあるように盆地状の場所だが、この地理に適うのが久崎の中でも櫛田にある字・原である。古い集落も原にある。原周辺はやや高台にあるため先日の水害被害にはあっていない。水害の大きかったのは原よりやや西から北の地域で、千種川と志文川流域である。7の背後に河川氾濫による地形変化という原体験があったことは容易に推察されるが、それ以上にこの周辺では古代からの砂鉄採掘によって山が荒らされていた。[2] 今回の被害でも至る所から土砂と石が流れ出している。恐らく採掘による多数の穴が大雨によって崩れたのだろう。7は、採掘によって荒らされて多くの穴が開けられた山を「踏めば崩るべし」と言っているのであろう。久都野は、人が崩した山に囲まれている。しかし神話ではそのことに触れない。神の力（河川氾濫や山崩れ等の自然の力）によって地形は変わると述べているだけだ。人の破壊行為は、神の発言によって消されてしまう。つまり破壊行為は神の言動に置き換えることで抹消され、神話になるの

である。ここに神話生成の要因を見て取ることができる。人の行為（破壊活動）を神の言動に転位することによって神話となる。逆に言えば、最初から信仰・神話があるのではなく、人の活動があり、それを抹消するための代償として神を登場させた神話が作られる、ということになる。

8石龍比古命と妹石龍比売命と二はしらの神、川の水を相競ひましき。…中略…背の神、山の岑を踰みて流し下したまひき。妹の神見て非理と為し即て指櫛を以ちて其流るる水を塞きて岑の辺より溝を闢きて、泉の村に流して相格ひたまひき。（播磨・揖保）

8では神の水争いによって河川の流れが変わったことを描くが、実際には農民が水争いをして川の流れを変えている。現地では人工的な石柵によって流れが南に変えられている。人工水路という自然破壊を神の行為に転位することによって、人の破壊は封印される。この現象は、動物殺傷をする狩猟という破壊行為にも見て取れる。アイヌのイオマンテでは、神は熊の姿に身を変えてこの世にやって来る。その熊を殺すことによって神の魂を神の世界に返す儀式である。[3] 殺傷という破壊行為を神に置き換えることによって正当化する。殺傷行為が神の登場によって相殺される。古代日本においても同様の考えがあったようだ。神祭祀によって動物が捕獲できるという例や、殺傷行為の淵源を神に求めた神話がある。

9（嶋の神）「…珠を我に祠らば悉に獣を得しめむ」とのたまふ。（允恭紀十四年九月）

10吾は宍の血を以ちて佃る。（播磨・賀毛）

11生ける鹿を捕り臥せて、其の腹を割きて、其の血に稲種きき。（播磨・讃容）

動物の血による豊穣儀礼を神の行為に転位する。ではなぜ破壊行為の正当化が必要であったのか。かつて私が取材した石工は「信仰心は少ない」が、「神の山を壊した反省から観音様の石造を作り、祀る」[4] と述べた。破壊行為から後悔の念を経て信仰心が生まれて、観音像という聖地を作ったのである。前掲1石橋の例などは、石工の談話を参考にすれば、破壊行為から生じた反省・後悔という感情が起因しているのであろう。石工の場合は、神山を破壊した反省という感情だが、イヨマンテ等で熊を殺害する時に人々が喜んでいる様を見ると、殺害の喜びや快楽の正当化であったのかも知れない。8なども人工水路による水源確保という喜びが、破壊行為を正当化する原因であったのだろう。要するに破壊行為から生じる特定の感情（喜びや反省・後悔など）が神話を創り出しているようなのである。

以上、破壊行為に対して特定の感情を抱いたとき、その代償・正当化のために神話が生成していた。破壊の代償や正当化として神話がつくられる、と考えた時、神話と聖地の関係はどのように考えられるのだろうか。一般に神話は聖地の成立を前提に生成したと考えられている節がある。しかし破壊から神話という流れで捉えてみると、神話が先行して、その後に聖地が成立するという場合があり得るようだ。そのことを次に考えてみる。

三　聖地の生成―神話から聖地つくりへ

破壊行為が、その正当化のために神話を生じさせたことを述

べたが、著名な聖地をみてみると、神話から聖地がつくられたと考えられる節がある。

12「…海水を吹き波浪に乗りて東に入らむ。此は則ち却るが由なり」（伊勢・逸文）

伊勢神宮は、伊勢における在地の太陽信仰を利用して、天武朝に整備されたと説かれる。[5] 大和朝廷が作成したアマテラス神話の体現として、日の出る方角に太陽神を祀る必要があった。神話に基づいて聖地が選ばれた例と言える。同じように出雲においても、国譲り神話を体現するために出雲大社を創建したという説がある。[6] 出雲国造世系譜によれば、和銅元年に出雲国造になった果安の時に国造は、東出雲から西出雲（杵築）へ移住したとされる。ちょうど記紀の編纂・成立時期と重なることをもとにした意見である。また諏訪大社創建の背後に諏訪土着のモリヤ神を想定する意見[7]もある。これら伊勢・出雲・諏訪に共通するのは、いずれも外部から神や祭祀者が移住してきたと伝える点である。そしてその際、元来その地にいたモノ（伊勢津彦・西出雲・モリヤ神）を排除している。排除という形の破壊をとおして聖地化されている。旧来の在地神祭祀とは異なる、外部から来た神の祭祀場＝聖地を創り出す、その原動力として神話が用いられたと考えられる例である。

ならば、神話が聖地を創り出すという現象があったことになる。聖地つくりでは、近代の明治神宮の例を出すまでもなく、人工的な地形を作り出す。聖地つくりは、本来の自然を破壊する。つまり旧勢力の排除（破壊行為）の正当化のために神話が生まれ、その神話を体現するために新たな聖地をつくる、という流れが見て取れる。神話は聖地を創り出す根拠として用いられる。神話があるからこそ、聖地は聖地たりうる。確かに岩坐山・二上山・三ッ山、森、岬・水源地・河口などの特殊な地形が聖地となっている例は多くある。しかし特殊な地形が全て聖地となるのではなく、神話が存在する場合に、特殊な地形が聖地となるのではないか。そのことを考えるために、同じ地形を記した土地の記事を取り上げる。

13菅生の里…中略…右、菅生と称ふは此処に菅原あり。故、菅生と号く。（播磨・飾磨）

14菅生山　菅、山の辺に生へり。故、菅生といふ。一ひといへらく、品太の天皇巡り行でましし時、井を此の岡に闢きたまふに、水甚く清く寒し。ここに、勅りたまひしく、「水の清く寒きに由りて、吾が意、すがすがし」とのりたまひき。故、宗我富といふ。（播磨・揖保）

13は生息植物を述べているだけで聖地ではない。一方14は天皇が巡幸時に心が清々しくなった聖地であることを述べている。

15其の速須佐之男命…中略…詔はく、「吾、此地に来て、我が御心、すがすがし」とのりたまひて、其地に宮を作りて坐しき。故、其地は、今に須賀と云ふ。（古事記）

15でも心が清々しくなって宮を建てる。古事記では出雲のスガの地を聖地とするが、出雲国風土記大原郡では「須我社」「須我山」とあり、植物の菅や神話はない。スガを聖地とする神話は、古事記独自の考えに基づく。14を参考にすると、古事記はスガ（音）を植物の菅に置き換え、その菅を見た神が清々しい気分になったので聖地とした、という文脈になる。スガ（音）

だけでも、菅が生えているだけでも聖地にはならない。神や天皇の心が清々しくなるという故事をもって、聖地となる。同様のことは林の地にも言える。

16天の下造らしし大神の命、…中略…此処の樹林茂り盛りき。その時詔りたまひしく、「吾が御心の波夜志」と詔りたまひき。故、林といふ。（出雲・意宇）

林があるだけでは聖地ではない。林を見た神の心が嚔された時に聖地となる。神話があって初めて聖地となりうる。要するに特殊な地形が聖地を生み出すのではなく、特殊な地形に神話が付与された時に初めて聖地となるのである。この現象は歌枕と似ている。歌に生まれることによって土地は歌枕という特別な土地＝トポスになる。同様の例をみてみよう。

17室と号くる所以は此の泊、風を防ぐこと室の如し。故因りて名と為す。（播磨・揖保）

18室原山　風を屏ふること、室の如し。故、室原といふ。（播磨・讃容）

風土記はこれらを聖地とは認定していない。特殊な地形が聖地となるのは、神や天皇の言動と関わった時である。

19（葦原志許乎命）「此の地は小狭くて室の戸の如し」とのりたまひき。（播磨・宍粟）

神や天皇（特別な存在）によって特殊な地形を見出されることが聖地になる条件であった。

四　地形を叙すタブー

ここで拘りたいのは神が地形を述べることの意義である。土地特化のために神や天皇を持ち出すのだが、神の発言にはもう少し意義がある。というのも地形を述べるのは神や天皇に限られるからだ。ならば地形とは神や天皇しか述べてはならなかったのではないか。一般人が地形を述べないことは、地名の付く枕詞の中に地形を述べたものが殆どないことも連動していよう。地名は地形と密接に発生していると考えられるから、もっと多くの地形枕詞があってもよいはずだ。なのにどういう訳か少ない。地名に付く枕詞を大別すると、①風俗（とりがなく東等）、②信仰・伝説（神風の伊勢等）、③風土（八雲たつ出雲等）、④産物（あさもよし紀伊等）、⑤位置（しなざかる越等）、⑥大地名（ささなみの志賀等）、⑦地形（こもりくの初瀬等）、⑧地口（音）（あられふる鹿島等）となる。数的には⑧地口が多いのに対して、⑦地形枕詞は少なく、「あをはたの葛城」「こもりくの初瀬」「つぎねふ山城」「をだて倭」[8]程度しか見あたらない。

20かがみなす御津の浜辺に…あをはたの葛城山に…ただむかふ淡路を過ぎ　粟島を　そがひに見つつ…稲日つま　浦回を過ぎ…家の島　荒磯の上に…（万・4・五〇九）

21こもりくの初瀬の山　おをはたの忍阪の山は　走り出の宜しき山の…（万13・三三三一）

22こもりくの初瀬の山の　大峰には　幡張り立て　さ小峯には　幡張り立て…（允恭記）

23つぎねふや　山代河を　宮上り　我が上れば　あをによし奈良を過ぎ　小楯　倭を過ぎ　我が見が欲し国は　葛城高宮　我家の辺（仁徳記）

地形枕詞の特徴は、鳥瞰するかのように地形を表現している。

地形を鳥瞰する叙述はシャーマンの神話に見られる。[9] 神と空を飛び、鳥瞰しながら島の歴史を神から教わる。地形枕詞も本来的にはシャーマンが発した言葉であったのだろう、巡行叙事に多く用いられている。地形枕詞がシャーマンと関わるならば、やはり地形を表現することができる者は限られていたことになる。神・シャーマン、天皇等、四次元を知る者だけに許された行為なのであって、三次元を生きる一般人が地形を表現することはタブーであったのだろう。

地形を言葉で表現することは、地形を壊すことに繋がったようだ。古代信仰世界においては写実的な絵は避けられており、肖像画も不完全に表現しているとされる。[10] これは同じものには同じ霊魂が宿り、さらに同じ霊魂が出会うと引き合って壊れてしまうという信仰に拠る。満月（魂と同じ形）を見ることを忌む習俗、同姓同名の者を鬼が連れて行く話（霊異記・中二〇五）、双子の別居等と同じである。地形を表現することは、同じ地形をもう一つ創り出すことになり、地形が壊れてしまう。この地形への考え方は、地名に冠される枕詞の中に一見駄洒落とも思える、地口的なものが多くあることと関わる。「霰降る杵島」「握り飯筑波」「青旗垂国」等は「風俗諺」として記される。「風俗」＝民間が地口的な枕詞を述べることは、地形を表現することへのタブーの裏返しであったのだろう。

24（倭武天皇）「輿を停めて徘徊り、目を挙げて騁望れば、山の阿・海の曲は、参差ひて委蛇へり。峯の頭に雲を浮かべ、谿の腹に霧を擁きて、物の色可怜く、郷体甚愛らし。宜、此の地の名を行細の国と称ふべし」とのりたまひき。後の世、跡を追ひて、猶、行方と号く。風俗の諺に、立雨零り、行方の国といふ。（常陸・行方）

ここでは、地形を表すのは天皇の言葉であり、一方、「風俗諺」＝民間では地口枕詞になっている。発言者による使い分けは、地形を述べることができる者と、地形を述べてはいけない者との存在を考えさせる。地形を述べることは地形を壊すこと、だから地名をできるだけ地形から遠ざける地口的な音の世界で表現することが好まれたと考えてみたい。

結

破壊行為から何かしらの感情が生まれ、それを正当化する。そのためにつくられた地形を神の言動に転位して、神の世界から地形を表現する神話が生成する。さらにその神話を根拠に破壊された地形が聖地となる、という過程を想定してきた。地形を創り出すことができ、地形を言葉にすることができるのは、神やシャーマン、天皇など特別な存在（四次元を知る者）に限られる。神世界や天皇世界からしか地形は表現できなかった。一般人は、地形を表現することをタブーとしていた。そして特殊な地形は、神話を得ることによってはじめて聖地になる。それによって破壊が実質的に封印され、新たな生産活動が約束される。神話と聖地は、それを保証する存在であったのだろう。

注（1）松前健『出雲神話』（講談社学術新書、一九七六年七月）
（2）『古代播磨の地名は語る』（神戸新聞総合出版センター、一九九八年八月）

(3) 『文化人類学事典』(弘文堂、一九八七年二月、四頁)が簡潔に説明する。

(4) 古代から続く採石場(竜山石)である加西市の石工の方にうかがった。

(5) 直木孝次郎『日本古代の氏族と天皇』(塙書房、一九六四年一二月)

(6) 尾畑喜一郎「大和朝廷対出雲国造家論の計画」(『記紀万葉の新研究』桜楓社、一九九二年一二月)は、出雲の概念的支配(神話)から実質的支配への推移を説く。

(7) 松前健『出雲神話の形成』(塙書房、一九七〇年五月)

(8) 福井久蔵『枕詞の研究と釈義』(一九二七年)、賀茂真淵『冠辞考』等の指摘による。

(9) 拙稿「怒る神とトポス—播磨国風土記・十四丘神話」(古代文学48、二〇〇九年三月)

(10) 林田孝和「源氏物語の絵」(『異郷論』桜楓社、一九八六年四月)