

『常陸国風土記』の遠近法
- 「俗」表現が志向する「常陸」の姿-

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学文芸研究会 公開日: 2022-05-30 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 木村, 淳也 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10291/22352

『常陸国風土記』の遠近法

—「俗」表現が志向する「常陸」の姿—

木 村 淳 也

はじめに

『常陸国風土記』を他の古風土記との比較で捉えたとき、本文内の各所で頻出する「俗」字の用法、注記的表現が本書に特徴的なものとして見いだされる。単純に「俗」字の出現のみを数えても全二九箇所に及び、古風土記のみならず、『古事記』や『日本書紀』と比較しても、本文の分量に対するその数の多さは際立っている。このような膨大な「俗」の記述の在り方を考察することは、『常陸国風土記』というテキストの世界観を捉える上で重要といえる。すでに『常陸国風土記』の「俗」表

現や「俗」を用いた注記に関する先行研究は数多く存在しているが、まず当国風土記の「俗」表現の一部を具体例として示してみたい（原漢文。本文中の〈 〉内は細字注を示す。以下も同じ）。

- A、古老のいへらく、昔、國巢〈俗の語に都知久母、又、夜都賀波岐といふ〉山の佐伯、野の佐伯ありき。∴（茨城郡）
- a、風俗の諺に、筑波岳に黒雲挂り、衣袖漬の國と云ふは是なり。（風俗諺云、筑波岳黒雲挂衣袖漬國是矣）（総記）

『常陸国風土記』の「俗」表現を大別すれば、A「俗(含)俗語」、「俗歌」ほか」とa「風俗」とに分けることができる。さらに、角川文庫版『風土記』²⁾は、補注でこれらをより綿密に分類しており参考となる。「」内は表現形式、()内は記載数)

- (1) 地名の枕詞的称辞(漢文体) ∷ 「風俗諺」(四)・「風俗説」(二)・「風俗」(一)
- (2) 諺とおぼしきもの(漢文体) ∷ 「風俗諺」(一)・「俗諺」(一)
- (3) 伝承内容の記述(準宣命体) ∷ 「俗」(四)
- (4) 漢文記述の伝承を説明するための語の訓注(仮名) ∷ 「俗」(二)・「俗説」(一)・「俗語」(一)
- (5) 単純な語の訓注(仮名) ∷ 「俗」(七)・「俗語」(二)

角川文庫版『風土記』は分注形式の「俗」について、右記のように分類した上で、さらに「風俗」も「俗」も土地のいい伝え、「くにぶり」の意だが、「風俗」は(1)(2)に限られ、それも、「風俗の諺」という用例が多いのは注意される。」と付け加えている。³⁾

『常陸国風土記』の「俗」に対する他の諸注釈の解説も掲げると、東洋文庫版『風土記』(吉野裕訳)においては「俗」に対する施注はなく、現代語訳において「土地の人」と訳出するにとどまる。この姿勢は講談社学術文庫版『常陸国風土記』も同様で、現代語訳にて「土地のひとびと」とするのみである。一方、新編日本古典文学全集『風土記』(植垣節也校注)では、「当地の口語で。小泉道は、当風土記では「補足的な説明注としての役割を多分に持つ広義の訓注」という。」⁴⁾としている。ここには小泉道氏の説く「広義の訓注」という説が併記されているが、やはり「俗」に常陸国の在地性を加味している点で先の二説と変わらない。比較的近年の注釈書である角川ソフィア文庫版『風土記』も、「ヨ・ヨヒト・ヨノヒトなどと訓む字。風土記の地方性を認めてクニヒトと訓む。」⁵⁾としていて、同様の意識を持ったものとしてよい。

またaの「風俗(諺)」に関して、日本古典文学大系『風土記』は「土地の人が言い伝えて来た詞、また言いならわし。これは国の名を言うときの称辞として言い伝えて来た詞である」⁶⁾、新編日本古典文学全集『風土記』は「土地の人が言い伝えて来た慣用語」⁷⁾としている。こ

れに対して角川ソフィア文庫版『風土記』が「クニブリの諺は土地の人びとの言い伝え」とするのは先行注釈書に倣うが、さらに「漢語の風俗は、天子の教化が地方に及んで習慣となることを言う」との解説を添加している部分^⑩は、「風俗」という語に完全な在地性を認めることに對して留保しているように感じる。

しかしながら、「俗」にせよ「風俗」にせよ、代表的な諸注釈書のいずれもが、大枠で「常陸国の在地性」を示した表現である、としていることには変わらない。ただ角川文庫版が整理したものを見れば、当国風土記の「俗」表現は、その形式において統一性に欠けるうえ、後述するとおり意味内容においても多様性を有している。そのためか、先行研究においては『常陸国風土記』の俗注記の構造的な部分に注視し、分類・考察する傾向がとよく、反面、「俗」字の頻出が何に起因するものなのか、本書の在り方や世界観を絡めて、その意義に関して明確には述べるものは少なく感じられる。本稿においては、Aの訓注的表現と、aの「風俗(諺)」を中心に検討することで、当国風土記における「俗」表現が一体何を指したもののなのか、その内実を考察したうえで、頻出・多用の理由について考えてみたい。

1、古風土記的世界における「俗」

まず、他の四つの古風土記に記される「俗」の特徴を見ることで、風土記という地誌的テキストにおける「俗」一般の意味を考えてみたい。

『出雲風土記』は「俗人」という形で六例が見出される。例えば「故に俗人の曰く、神湯なり」(意宇郡・忌部神戸)や「俗人いへらく、其の底に陶器・甕・甕等多かり」(秋鹿郡・惠曇池)とあるように、注記的な細字表現ではなく、本文化した形で現れる。またその意味するところも、「在地の人々」としてよいと思われる。

『播磨国風土記』にも『出雲国風土記』に近似する「俗人、讚伎國」(揖保郡・麻打山)の一例が見られるが、意味内容が不明な箇所であり、解釈に苦しむ。この前文として「昔、但馬の國の人、伊頭志君麻良比、此の山に家居しき。…今に、此の邊に居る者は、夜に至れば麻を打たず。」とあるため、この伝承に対する補足説明が誤脱した可能性を考え得る。この箇所以外では、「俗」は複合語としてのみ現れ、「異俗人」が居住していたこと(宍禾郡)、百済の人が「有俗」(日本古典文学大系は「ならひ」の訓を宛てる)に従って百済風の城を築いた

こと（神前郡）など、何れも習俗を異にする人々を取り上げる箇所において「俗」字の使用が認められる。

『豊後国風土記』で「俗」が用いられるのは二例で、一つは直入郡の郡名由来に「俗に、直桑村と曰ふ」（直入郡）とある。在地で「直桑」と呼ばれていた村が、現在の郡名である「直入」の由来となったことを示すものである。また速見郡の間欠温泉である「慍湯井」に対して、「俗の語に玖倍理湯井と曰ふ」とあり、「慍」（オン・いかり）という漢語に対して「クベリ」という訓注を施したものと見ることが出来る。

『肥前国風土記』には、細字の注記形式として「土齒池（俗言岸爲比遲波在郡西北）」（高来郡）の一例が確認できる。これも先に見た『豊後国風土記』の「慍湯井」と似たものであり、「岸」を俗言で「比遲波（ヒチハ）」といい、「土齒」を「ヒチハ」と読ませるための訓読注記的なものと考えられよう。当国風土記にはこの他に、松浦郡・値嘉郷条に「此の嶋の白水郎は、容貌、隼人に似て、恆に騎射を好み、其の言語は俗人に異なり」とあって、白水郎（海人）の言語を「俗人」と比較して異質である、と述べる例がある。この「俗人」は肥前の在地の人々を指すものとして問題なからう。ただ、白水郎と隼

人との類同性を確認している点は留意すべきであろう。

『常陸国風土記』を除く四つの古風土記における「俗」表現を見た場合、その内容の多くが、いわゆる当該地域の俗言や古俗、あるいは当地の言葉（方言）などと、いずれも在地性を有した表現であることで一致している。また、「異俗」の人々や言語について描かれる場合もあるが、それは逆に言えば、「俗」とは「こちら側」に属するものと認知されている、ということを示している。「俗」に対置されるものは、あくまで「異俗」であることを最初に確認しておく必要がある。

一般的に「俗」とは、例えば『説文』に「俗、習也」、「玉篇」に「俗、風俗也」などあって、「風習・習慣」を意味するものと理解されることがわかる。『玉篇』は「俗」と「風俗」とをイコールで結ぶが、『大漢和辞典』の「風俗」項を見ると、第一義として「ならはし。其の土地土地のならはし。しきたり。習慣。風は上の教化、俗は下の之に習うならはし。」、第二義として「其の土地に行はれる詩歌。國ぶり。國風。」としている¹⁾。この「風俗」に関しては後文で詳述するが、「俗」の通俗的理解としては、右記のように『説文』にいう「習い」であるとか、『玉篇』にいう「風俗」であり、前掲した諸注

釈もそれらを引いて「俗」や「風俗」を解説しているものと思われる。

2、『常陸国風土記』における「俗」の

訓読注記的用法

ここで『常陸国風土記』の「俗」の用法を改めて検討してみたい。まず取り上げたいのが冒頭の例Aとして取りあげた訓読的表現としての「俗」である。当国風土記には計一二箇所に見え、「俗」表現全体の四〇パーセント以上を占めることから、その重要度が窺える。

A、國巢〈俗の語に都知久母、又、夜都賀波岐とい

ふ〉山の佐伯、野の佐伯ありき。(茨城郡)

B、同に祥福〈俗の語に佐知といふ〉を争へり。(多

珂郡)

C、諸祖天神〈俗に賀味留彌・賀味留岐といふ〉(香

島郡)

A～Cは、それぞれ「俗」注記直前の漢語表現に対する訓読注といえる。Aに関しては、「國巢」と表記される存在が「俗」語では「ツチクモ」「ヤツカハキ」と訓

読される、ということになる。しかし「ツチクモ」に関して、『日本書紀』をはじめ『肥前国風土記』や『豊後国風土記』、風土記逸文等に「土蜘蛛」とみえ、また『古事記』にも「土雲〈訓云具毛〉」とあって、中央においても「ツチクモ」と訓じられていたことは間違いないと思われる。加えて『日本書紀』には「八掬脛」(古訓・ヤツカハキ)の用例もあることから、これらの訓注が示すものが常陸の独自発想、方言的なものでないことは明らかである。またBの「祥福」を「サチ」と読ませることについて、橋本雅之氏はこの漢語と訓の間に熟した関係性はないとしつつも、「サチ」の訓(和語)が前提としてあり、そこから「祥福」の漢語が選択されたものと解している。紀・神代卷には「兄火闌降命、自有海幸。〈幸、此云左知〉とあって、「幸」を「左知(サチ)」と訓ませており、「幸」と意味内容が近似する漢語「祥福」が、和語「サチ」と結ばれたとみてよい。Cの「賀味留彌・賀味留岐」も『延喜式』所収「祈年祭祝詞」ほかに「神漏岐・神漏美乃命」とあるものと類似する。つまり、これらの「俗」として記される和訓は、中央的な和訓・和語と共通のものとして見ることが可能である。以下、同様の訓読注記的な表現も見てゆく。

D、「荒賊〈俗云阿良夫流爾斯母乃〉」（新治郡）

E、「器仗〈俗曰伊川乃〉」（信太郡）

F、「海苔〈俗云乃理〉」（信太郡）

G、「能淳水哉〈俗云與久多麻禮流彌津可奈〉」（茨城郡）

H、「當麻〈俗云多々支々斯〉」（行方郡）

I、「年少童子〈俗云加味乃乎止古加味乃乎止賣〉」

J、「嬭歌之會〈俗云宇太我岐又云加我毗〉」（香島郡）

K、「所有土色如青紺用畫麗之〈俗云阿乎爾或云加支川爾〉」

L、「改名助川〈俗語謂鮭祖爲須介〉」（久慈郡）

F、G、I、Jは、前掲のAとCと同様、直前の漢語表現に対する和訓の施注とみて誤らないだろう。

Dの「アラブルニシモノ」に関しては、「ニシモノ」を常陸国の地方的表現と採る例がある一方で、「エセモノ」の訛音、あるいは「エミシモノ」の略訛音とする説等もあり、未詳と言わざるを得ない。Eの「イツノ」に關しては「器仗」に対する和訓と採るべきか難しい。「イツノ」の「ノ」を格助詞として、体言（〳のもの）が省略された形とみることも可能かと思われる。ただ、

『古事記』天孫降臨條に「伊都之尾羽張神、是れ遣はすべし〈伊都の二字は音を以るよ〉」等とあるとおり、「神聖な」「勢いの激しい」（『時代別国語大辞典』上代編）という意をもつ「嚴（イツ）」と關連するものとしてよいだろう。一方でLに關しては、鮭の祖を「スケ」と訓読し、上文の「助川」の地名の訓読補助をしたものといえるが、これに關しては在地の言葉とも採ることができ

る。例外的なものとして、Hの「當麻」に対する「タキタキシ」は、直接その訓を示したのではなく、「たぎま」という地名を正しく訓読するための注記と考えられる。しかし、この「タキタキシ」に關しても、景行記に「當藝野の上に到りましし時、詔りたまひしく、…然るに今吾が足得歩まずたぎたぎしく（當藝當藝斯玖）〈當より下の六字は音を以るよ〉成りぬ。」とあることで、地方語とは言い得ないことがわかる。Kは「青紺色で書に用いる麗しい土」という意味内容全体に対して施された訓注といえ、「アヲニ」を「青土」あるいは「青丹」、「カキツニ」を「書きつ丹」の意であるとすれば、これも地方語とする訳にはいかなくなる。

右記の通り「俗」を用いた訓読注記の在り方は多様で、

その施注の様式を一つにまとめ上げて論じることが難しい。しかし、ここで確認しておきたいのは、これらの「俗」の語として記され、訓読された内容の殆どが、大枠で促えれば鶴殿正元氏が言うところの「都を中心として行はれた標準語——大和朝廷を中心として行われた標準語——即ち支那文字を消化した都人士の雅語に対する、地方に於ける鄙語といふ位の意味を持たせて表記されたもの」⁽¹⁷⁾と理解されつつも、その内実としては強い地方性を感じさせるものではない、ということである。また小泉道氏は「俗」注記を「当地以外の語まで加えた説明注とみてよい」⁽¹⁸⁾としているが、その「当地以外」というところに積極的な中央的性格を認めるべきと思われる。つまり、これらの「俗」表現とは、常陸や東国固有の在地性を有したのではなく、中央的な訓読と同じか、それらにかなり近似したものであったとすることができるのである。

3、『常陸国風土記』の「風俗」

「俗」表現全体の四割を占める訓読注が、このような中央語との関わりで捉えられることの意味、あるいは意義とは何か。「風俗（諺）」との兼ね合いでさらに考えて

みる。

冒頭例 a として示したように、当国風土記には「風俗」の表現が九箇所に見られるが、これらは本文化化したもの (a ~ c) と、注記的表現を採るもの (d ~ i) の二つに大別できる。

【本文化したもの】

a、風俗の諺に、筑波岳に黒雲掛り、衣袖漬の國といふは是なり。(風俗諺云、筑波岳黒雲挂衣袖漬國是矣) (総記)

b、〈以下は略〉風俗の諺にいへらく、葦原の鹿は、其の味、爛れることしといへり。喫ふに山の穴に異れり。二つの國〈常陸と下總となり〉の大獵も、絶え盡すべくもなし。其の里の西に飯名の社あり。

：(信太郡)

c、普く土窟を掘り置きて、常に穴に居み、人來れば窟に入りて竄り、其の人去れば更郊に出でて遊ぶ。狼の性、梟の情にして、鼠に窺ひ、掠め盗みて、招き慰へらるることなく、彌、風俗を阻てき。

(茨城郡)

【注記的表現】

- d、風俗諺云、白遠新治之國（新治郡）
- e、風俗説云、握飯筑波之國（筑波郡）
- f、風俗諺云、水泳茨城之國（茨城郡）
- g、風俗諺云、立雨零行方之國（行方郡）
- h、風俗説云、霰零香島之國（香島郡）
- i、風俗説云、薦枕多珂之國（多珂郡）

aは形式的にdとiの注記的表現と類同するため後述する。bに関しては、前文が略されるためやや理解し難い部分もあるが（この省略がいつなされたのかも気になるところである）、「風俗諺」で括られる内容の後文に「其里」という指示語が入っていることから、この前文に「葦原」を抱える里の記述があり、「風俗諺」はそこに存する鹿に対するものと推測できる。またcの「風俗」は前掲Aの後文として続くもので、茨城郡の「國巢」の性質を示す文脈で現れる。これは「異俗」に対する定型的な表現といえよう。例えば景行紀・日本武尊の東征条において、

其の東の夷は、讖性暴び強し。凌犯を宗とす。…其

の東の夷の中に、蝦夷は是尤だ強し。男女交り居りて、父子別無し。冬は穴に宿、夏は櫛に住む。毛を衣き血を飲みて、昆弟相疑ふ。山に登ること飛ぶ禽の如く、草を行ること走ぐる獸の如し。恩を承けては忘る。怨を見ては必ず報ゆ。是を以て、箭を頭髻に藏し、刀を衣の中に佩く。或いは黨類を聚めて、邊堺を犯す。或いは農桑を伺ひて人民を略む。撃てば草に隠る。追へば山に入る。故、往古より以來、未だ王化に染はず。（景行天皇二十八年秋七月朔日条）

とあるものに通じ、また『播磨国風土記』の「異俗人」や『肥前国風土記』の「異俗」と同様の地平で使用されているとみて誤らず、文末にある「風俗を阻てき」とは、景行紀末尾の「未だ王化に染はず」と同じことを言ったものとしてよい。

そもそも「風俗」という用語に関しては、その使用例が『日本書紀』に集中していることは見逃せない。例えば允恭紀七年十二月朔日条には「當時の風俗、宴會たまふに、舞ふ者、舞ひ終りて、則ち自ら座長に對ひて曰さく、「娘子奉る」とまうす」とある。これは紀編纂時点から見て「古俗」に属することからについて述べたもの

であり、同時代的には存在しない過去の、時空を隔てた異習俗であるといえる。

また、允恭紀四十二年十一月条では、允恭天皇の崩崩に際して派遣された新羅の弔使らに関する記事として「爰に新羅人、恆に京城の傍の耳成山・畝傍山を愛づ。

則ち琴引坂に到りて、顧みて曰はく、「うねめはや、みみはや」といふ。是風俗の言語を習はず。故、畝傍山を訛りて、「うねめ」と謂ひ、耳成山を訛りて、「みみ」と謂へらくのみ」とある。ここでいう「風俗の言語」とは和語のことで、具体的には「畝傍」「耳成」に対する和訓「うねび」「みみなし」を指す。それに対して新羅の人々は「うねめ」「みみ」と「訛」って発音していたという。さらに皇極紀元年壬申条には「凡そ百濟・新羅の風俗、死亡者有るときは、父母兄弟夫婦姉妹と雖も、永ら自ら看ず。」ともある。

このように『日本書紀』における「風俗」という語の使用が、古俗や異俗を語る場面に集中している点は示唆的である。

「風俗」に関してさらに付言すると、例えば『令集解』「戸令・國遣行」条には次のようにある。

凡國守。毎年一巡行屬郡。觀風俗。（釋云。風俗釋。見職員令。）

つまり『養老令』には、国守¹国司が毎年一度、国内各郡を巡見し「風俗」を見る、との規定があったことがわかる。ここから、国司の「解」として記された『常陸国風土記』が、「俗」に関する言説を多用するのは当然ともいえる。また、その国守がみるべき「風俗」について、「職員令」「彈正臺」条を見ると

彈正臺。尹一人。掌肅清風俗。（謂。肅者、敬也。風者。氣也。俗者。習也。土地水泉。氣有緩急。聲有高下。謂之風焉。人居此地。習以成性。謂之俗焉。假令。信濃國俗。夫死者。即以婦爲殉。若有此類者。正之以禮教。是以爲肅清風俗成。）…

とある。『義解』の捉える「風俗」とは、前述した『說文』その他の中国典籍の理解を引いたものと理解してよく、その意味では、当時から「俗」とは「習」であり、地域に根ざすことによって得られる人間・その他の「性」と考えられていたことが解る。これに加えて『義解』は

「信濃國」における「婦の殉死」を、「風俗」の意味内容として例示する。「風俗」を所謂「地方の古俗、異俗」と理解している点は、右記の允恭紀七年十二月朔条に類するものといえ、さらにこれが「教化」すべき対象とされている点は注目に値する。

ただ、『義解』の成立が八三三年ということに加え、本条が「彈正台」という警察機構の職掌規定であることから、ここで解説される「風俗」の意味が、古風土記一般における「俗」の理解と直接つながるか否かを明言することは難しい。だが、『義解』の解釈を除いた『養老令』の内容に限っても、「風俗」とは、地域に根ざした習わしであり、それによって作られる在地の人々の人間性と理解される。またそれは、国守や彈正台によって定期的な観察、監視される対象でもあり、風俗の乱れは肅清の対象となるものと考えられていた、ということは揺るがない。当然、『養老令』の時代に近接する『常陸國風土記』の編纂も、そういった意識から全く自由であったわけではないだろう。先に検討した通り、茨城郡の「國巢」の性質について述べる部分（b）に「阻風俗」とあることから、「俗」や「風俗」について中央が求める意味内容を理解していたはずである。

さらに、aおよびd、iとして掲げた一連の「風俗（諺・説）」についてだが、先行研究に従えば、本文と注記という差こそあれ、これらは悉く地名、それも国号や郡名という要所に関わる枕詞的言辭を漢文化したものである。つまり「風俗諺」とは、先に挙げた『大漢和辞典』の第二義としての意味合いが強く、歌謡の世界に繋がるものといつてよい。また「はじめに」で、角川ソフィア版『風土記』の「風俗」に対する注に「天子の教化が地方に及んで習慣となることを言う」と付言している点は注意を要すると指摘した。このことと関連して、近藤信義氏は「同じ枕詞が異なった土地で用いられる」例として当国風土記の「風俗諺」と他地方の枕詞との比較を行ったうえで、枕詞の創作・発想は中央主体のものとして捉えられ、さらにそれは「大和朝廷と地方支配と地方の朝廷への服属の過程」を示すとしている¹⁹。

和歌という文化自体が、すぐれて中央的なものとしてあることは言を俟たない。また、枕詞的言辭を示す「風俗（諺・説）」が、悉く常陸の国名や郡名に関わるものとしてあることについても注意が必要である。もちろん、当国風土記においては、土地の神聖性を担保する地名起源説話は、これらと別に「古老相伝」として掲出されて

いる。在地において一定の聖性をもって語られる地名というものが、枕詞という文化装置を通じて中央の意識に絡め取られていることが、ここでは重要なのである。

4、中央を志向する「俗」伝承と「俗歌」

これまで見てきたように、当国風土記の「俗」や「風俗」が示すものの内実は、在地の言語や固有の風習、古俗・異俗の類から隔たった、中央を志向するものといえる。また、他の「俗」表現を見た場合も、それらが在地の現状に則したのではなく、ある意味で中央的な表現を採ることが指摘できる。例えば久慈郡・河内里条には三つの「俗」が含まれている。

郡より西北のかた井里に河内の里あり。本は古々の邑と名づく。(イ)〈俗の説に、猿の聲を謂ひて古々と爲す。〉東の山に右の鏡あり。昔、魍魎あり。萃集りて鏡を翫び見て、則ち、自ら去りき。(ロ)〈俗、疾き鬼も鏡に面へば自ら滅ぶといふ。〉有らゆる土は、色、青き紺の如く、晝に用ゐて麗し。(ハ)〈俗、阿乎爾といひ、或、加支川爾といふ。〉時に朝命の隨に、取りて進納る。謂はゆる久慈河の濫觴は猿聲

より出づ。(久慈郡)

(ハ)については訓読注の問題として取りあげたので説明を省く。(イ)に関して、飯泉健司氏によれば、この土地の地名由来と関わる「猿」について本文中では全く触れられず、「俗」注記は本文以上のことを記していることから、これは「猿がココと鳴くことを知った」施注者が、「古々邑のココと猿声とを結びつけて解釈」した結果であり、「施注者が地方語を装いながら地名由来を仕立てた注記」である可能性を説く。その上で「常陸がこだわる「俗」字をもつ注記の中には、必ずしも在地の古老伝承と断定できぬものもある。∴官命を逸脱するのみならず、施注者は在地をも越えて、独自の「在地」を描こうとしていたのかもしれない」とするのは、当国風土記が描こうとした「常陸国」の姿を考える上で重要な示唆を含む。

また(ロ)に関しては、角川文庫版『風土記』補注が、『抱朴子』内篇の「古之入山導士、皆以明鏡九寸已上懸於背後、則老魅不敢近人」や、『太平御覽』所収『拾遺録』の「方丈山池泥、百鍊成金鏡、色青可照魍魎」などを取り上げて、これらの漢籍に記される記述が下敷きと

なっている可能性を提示する²¹⁾。この指摘が正しいのであれば、「俗」の伝承というものに常陸国固有の「在地性」を求めることは不可能となる。

さらに、当国風土記には本文と「俗」注記の関係性が、ある意味で逆転しているような事態も存在する。

(二) 清めると濁れると糺はれ、天地の草味より已前、諸祖天神〈俗、賀味留彌・賀味留岐といふ〉、八百万の神たちを高天の原に會集へたまひし時、諸祖神、告りたまひしく、「今、我が御孫の命の光宅さむ豊葦原の水穂の國」とのりたまひき。高天の原より降り來し大神のみ名を、香島の天の大神と稱ふ。天にては則ち、日の香島の宮と號け、地にては則ち、豊香島の宮と名づく。(ホ)〈俗いへらく、豊葦原の水穂の國を依さしまつらむと詔りたまへるに、荒ぶる神等、又、石根・木立・草の片葉も辭語ひて、晝は狭蠅なす音聲ひ、夜は火の光明く國なり。此を事向け平定さむ大御神と、天降り供へまつりき。〉(香島郡)

当該箇所本文(二)については、『古事記』上巻・

天孫降臨段に「天照大御神の命以ちて、「豊葦原之千秋長五百秋之水穂國は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穗耳命の知らず國ぞ。」と言因さし賜ひて、天降したまひき。」とある部分、「俗」注記(ホ)については、『日本書紀』神代卷・下に「遂に皇孫天津彦彦火瓊瓊杵尊を立て、葦原中國の主とせむと欲す。然も彼の地に、多に螢火の光く神、及び蠅聲す邪しき神有り。復草木咸に能く言語有り。…」と、鹿島の祭神であるタケミカヅチの降臨が語られる部分との類同性が、それぞれ確認される。飯泉氏もこれらが「中央天孫降臨神話の影響を受けて」おり、また「天孫降臨は中央で創作された神話なので、中央伝承が変形する過程の中で」この記述を捉えるべきである²²⁾と指摘する。

ただ(二)では、香島大神に対して、まさに豊葦原水穂國を統治する資格をもつ「御孫命」として降臨したかのような描きぶりである点は注意を要する。この点に關しても飯泉氏は「(香島)大神は中央の天孫降臨神話と関わる神であるとの前提があるからこそ、降臨神に改変し、天地開闢神話風潤色が施」されたとしている²³⁾。むしろこのような記述のほうが、常陸国内における香島大神の強大な信仰勢力を下敷きにして作為された可能性が高

く、ある種の在地性を有しているとも言い得よう。

一方で、(ホ)の「俗」注記内容は、中央神話において降臨神の前駆である「平定神」として記される香島大神¹¹タケミカツチの姿と一致する。飯泉氏はこれを「平定神として明確に位置づけられている伝承は、天皇家を中心とした中央氏族社会において有効かつ必要な神話」としたうえで「在地伝承とはし難い」と述べる¹²。つまり本来的な「俗」が指示するはずのローカルな内容が本文化して、逆に中央神話が「俗」として掲示されるという事態がここでは起こっているのだ。

これらに加えて、新治郡・葦穂山条にみえる「俗歌」も、「俗」というものの『常陸国風土記』における意味を考える上で参考になる。

古老のいへらく、古、山賊あり。名を油置賣命と稱ふ。今も社の中に石屋あり。俗の歌にいはいはく、許智多波 乎婆頭勢夜麻能 伊波歸爾母 爲弓許母郎 奈牟 奈古非紋和支母(言痛たけば をはつせ山の石城にも 率て籠らなむ な戀ひそ我妹)(新治郡)

ここで「俗歌」として注される歌は、『万葉集』卷一六・

三八〇六の

事しあらば 小泊瀬山の 石城にも 隠らばとも
な思ひそ我が背

との類似を指摘できる。この「小泊瀬山」は大和の初瀬山と考えられ、本条における「葦穂山」とは無関係と思われるが、諸注釈はこの歌を「土地の歌」と解釈し、さらに東洋文庫版『風土記』にいたっては「大和の歌が常陸において民謡化した」としている¹³。

そもそもこの本文についても、葦穂山にいたとされる油置賣命という山賊の存在と、社の中の「石屋」との繋がりが明確ではない。また、その下文として唐突に細字注記の形式を採りながら、「俗歌曰」として万葉仮名一字一音で歌が示されることも不審である。ただ、「石屋」と「石城」が類似するもの(石棺か)であるすれば、おそらく本条の歌は、上文の「石屋」を説明する機能を担っている、と考えることが可能であろう。つまり、この歌は初瀬山の「石城」に対する知識を共有する人々に対して、葦穂山の「石屋」がそれと類似したものである、ということを伝達するもの、とすることができるとだ。そ

のように考えれば、この「俗歌」とは、あくまで中央の視点で捉える「俗」の歌であったといえるのではないか。

5、常陸における「俗」表現の実態

注記とはすなわち、解釈者（施注者）と、それを受け取る側の理解の齟齬を避けるためのものといえる。しかしながら当国風土記の「俗」注は、新たに見出された在地の伝承に対して、その理解の溝を埋めるために付されたものではなく、既に相手側（つまり解の受け取り手である中央）が内面化したものの中から選択されている可能性が高いといえる。では、そうした本来的に常陸国の「俗」とは言い難いものを、本書は何故「俗」として表記するのだろうか。

本稿で取り上げた「俗」表現を用いた訓注的表現一二箇所に加え、「風俗」の内、枕詞的言辞に関する七箇所の計一九箇所について、これらがその背景として、言語の「音声」的な部分を指向していることは重要である。これは当国風土記における「俗」表現全体の七割近くに迫る。

中央が言語をもって「俗」と「異俗」とを峻別していたことは、例えば先に取り上げた『豊後国風土記』の白

水郎の記事や、『日本書紀』の新羅忌使の記事などが考になる。 「俗」と「異俗」との境界には、言語の音声的な部分の相違が強く意識されていたといえてよい。そこにはもちろん、言語によって創作された文化である歌も含まれるだろう。

言語というものが、内と外とを分ける大きな指標であることは言を俟たない。例えば呉哲男氏が例示するように、『続日本紀』養老六年四月条には、

陸奥の蝦夷、大隅・薩摩の隼人らを征討せし將軍已下と、有功の蝦夷と、併せて訳語（をさ）の人に、勲位を授くること各差有り。

とあり、「訳語」すなわち通訳の従軍が確認される。ヤマト朝廷にとって異俗であった蝦夷と隼人とが、通訳を必要とするほど言語的に隔たった存在であることを示す事例といえよう。さらに、この通訳はおそらく中央によって征服された蝦夷・隼人であったと思われる。つまり中央にとって「訳語」は両義的存在としてあり、この記事について呉氏は「そういった人々に「勲位」を与えることで王権側に取り込む様子が見てとれる」という²⁸。

古代において、常陸国を含む「東（アツマ）」が、中央（都）―地方（鄙）という二項対立から独立した特殊な地域として見られていたことは、例えば「上つ枝は天を覆へり 中つ枝は東を覆へり 下つ枝は鄙を覆へり」と記す『古事記』の「天語歌」を見れば明らかである。

その東国（アツマ）は、先のヤマトタケル東征条等の記述を見れば、中央（ヤマト）の人々にとっては曖昧で未確定であり、また荒ぶる神や奸ましき鬼、異俗である蝦夷の跳梁跋扈する、中央の支配が及ばない未開の土地と認識、表現されていた。

そのような認識下で捉えられた東国・常陸に対して、「俗」という語は「都―鄙／東（あるいは蝦夷）」という中央の認識に対して、その位置付けを変え、「都―鄙」の構造下で語ろうとする企図で使用された可能性を考え得る。遠くのものや遠く、近くのものや近くに、という絵画における遠近法的、写実的な手法ではなく、遠くのものや近くに描くという逆遠近法的手法、もしくは騙し絵的手法としての「俗」表現があったといえよう。それは『古事記』において、異俗視された隼人や東国の国造層らが、天つ神の系譜に結び付けられる論理と同質とみてよい。

さらに「風土記」の成立論からも「俗」の意義を考えてみたい。三浦佑之氏が述べるように、「風土記」が「日本書紀」構想における「(地理)志」の位置にあるものと見做されるならば、「風土記」の書籍としての享受層は、漢字文化圏一般にまで広げられる可能性がある。であれば、例えば橋本雅之氏が、日本の知識層が文化的な影響を大きく受けた後漢から唐初までの漢籍において、「俗」が一定の価値をもったものとみられていた、とする吉川幸次郎氏の論を取り上げ、当国風土記においても「俗」であるがゆえに根拠があるとする意識が働いている」とすることや、廣岡義隆氏が、「俗」の意味を「本邦の人」に解する見方も、あるいは可能なものかもしれない。

しかし一方で「風土記」というものは、本来的には中央における地方の政情および産物の把握という部分で機能した行政報告書である。であるならば、まずその第一の享受者が中央貴族であることは動かない。彼等をして中央の支配が確実に及んでいると認識せしめることが、常陸に遣わされた国司にとっては肝要であったと思量される。さらにその上で、本書が書籍であるとともに、その冒頭に「常陸國司解申古老相傳舊聞事」とある如く、

当時の情報伝達の在り方としては「読申」、つまり音声を用いて伝達すべき「解状」であったことは重要なこととして見たい。³⁰⁾ その際に、「俗」注記まで読申の対象となっていたのかは証明しえないが、その一部が万葉仮名表記となっているのは、「読み上げる」ということが暗に意識されていたとすべきだろう。「俗」注記がテキストとして享受されるにせよ、音声として享受されるにせよ、常陸の言語が中央のそれと共通している、というイメージの付与が重要であったのではなからうか。

おわりに

呉哲男氏は「ヤマト王権は、自己にとって身近なものと遠く隔たったものとの差異性を恣意的に強調する。…天皇や中央貴族の人びとは、自己にとって身近な世界と境界のはるか東方や西方に横たわる世界を心の中で区別する。その結果、おのれの空間にとってなじみの薄い「彼等」の空間は、野蠻人の住む土地だという地理的区分を押しつけ、そこをさまざまな空想で満たそうとする」³¹⁾ という。

だが『常陸国風土記』の冒頭に掲げられる「総記」は、

そのような常陸の姿を描いてはいない。

：時に、我姫の道、分れて八の國と爲り、常陸の國、其の一に居れり。然號くる所以は、①往來の道路、江海の津濟を隔てず、郡郷の境界、山河の峯谷に相續ければ、直通の義を取りて、名稱と爲せり。②或るひといへらく、倭武の天皇、東の夷の國を巡狩はして、新治の縣を幸過ししに、國造毗那良珠命を遣はして、新に井を堀らしむるに、流泉淨く澄み、尤好愛しかりき。時に、乘輿を停めて、水を翫で、み手を洗ひたまひしに、御衣の袖、泉に垂りて沾ちぬ。便ち、袖を漬す義によりて、此の國の名と爲せり。風俗の諺に、筑波岳に黒雲挂り、衣袖漬の國といふは是なり。(総記)

「国」と「道」との差について、呉氏は「道」とは本来、征討すべき反秩序（混沌）を表象する空間³²⁾であり「それが秩序化されてはじめて「国」の意味へと転化する」と述べる。そのことを『常陸国風土記』「総記」の文脈に適用するのであれば、「我姫の道」が「八の國」となり、その一つが常陸国となったとする部分は、見事

に平仄が合う。つまり、「道」から「国」への認識変化は、中央「秩序」の地方における敷衍の表象なのである。またその下文には、常陸の国名由来が二つ掲げられるが、①のように「ヒタチ」の国名が「直通」（ヒタミチ）に由来しているというのも、呉氏の指摘と一致するのもかもしれない。一方で、②は「倭武天皇」を主人公とした巡行にかかる地名由来となる。当国風土記における「倭武天皇」の意味や意義に関しては、さらに別稿が必要など複雑なためここで詳述することは適わないが、前掲の呉氏は、中央の伝承世界におけるヤマトタケルについて「文明と野蠻という二極の世界の中間に在って二つの世界を媒介する役割を担っている」としており、常陸の「倭武天皇」もそういった意識から発想された可能性を考え得る。さらに続いて、枕詞的言辭としての「風俗諺」が付されるのは、当国が倭武天皇という媒介者の巡行・教化を通して、中央の文化に浴した地域であることを強調する意味合いがあった、と考えるべきではなからうか。

それ常陸の國は、堺は是廣大く、地も亦緬邈にして、土壤も沃墳え、原野も肥衍えて、墾發く處なり。海山の利ありて、人々自得に、家々足饒へり。…いは

ゆる水陸の府藏、物産の膏腴なるところなり。古の人、常世の國といへるは、蓋し疑ふらくは此の地ならむか。…（総記）

「総記」は続けてこの土地の豊かさを、駢儷体を駆使して朗々と語る。中央の神話伝承・歴史叙述において野蠻人が跋扈するとされた土地は、いまや「常世の国」に比される豊穡の土地へと語り直されるのだ。このように「彼等」の空間として空想に満たされた場が、中央の支配意識の拡張によって内面化された時、律令国家の側端としての常陸には、中央の「俗」が満ちる場として新たな装いがなされたのである。つまり、中央と共通する「俗」が述べられることは、その精神的近さの証明であるといえるのだ。本書における「俗」表現とは、そのような地平で捉えるべきではなからうか。

注

(1) 『常陸国風土記』の「俗」を取り扱った代表的な先行研究を以下に列挙する。鶴殿正元『増補古風土記研究』（泉文堂、一九七一年）、國井文士「常陸国風土記の注記形式」（『古代研究』第一七号、一九八四年）、関和彦

- 「風俗と俗と民衆」(『続日本紀研究』二四八号、一九八七年)、谷口雅博「常陸国風土記」記載「風俗諺」の成立」(『日本文学論究』第四十六冊、一九八七年)、小泉道「上代文学における「俗」の用法——「風土記」を中心に——」(『光華日本文学』第二号、一九九四年)、飯泉健司「風土記本文の生成過程——常陸国風土記「俗」字注記を中心に——」(『古代文学』三九号、一九九九年)、橋本雅之「古風土記における「俗」について——「常陸国風土記」の「俗注」を中心として——」(『上代文学』九八号、二〇〇七年)、廣岡義隆「常陸國風土記」における「俗」字と割注について」(『国語と国文学』第一二二号、二〇一七年) ほか。
- (2) 小島環禮校注『風土記』(角川文庫) 角川書店、一九七〇年。
- (3) 前掲注(2)参照。なおこの補注においては「俗」表現が二六箇所しか挙げられておらず、考察対象から外された三箇所は本文化した「俗」表現と考えられる。
- (4) 吉野裕訳「風土記」(東洋文庫) 平凡社、一九六九年。
- (5) 秋本吉徳全訳注「常陸国風土記」(講談社学術文庫) 講談社、二〇〇一年。
- (6) 植垣節也校注・訳「風土記」(新編日本古典文学全集) 小学館、一九九七年。
- (7) 中村啓信監修・訳注「風土記」上(角川ソフィア文庫) KADOKAWA、二〇一五年。
- (8) 秋本吉郎校注「風土記」(日本古典文学大系) 岩波書店、一九五八年。

- (9) 前掲注(6)参照。
- (10) 前掲注(7)参照。
- (11) 諸橋轍次『大漢和辞典』(縮刷版) 大修館書店、一九八六年。
- (12) 前掲注(1)掲出、橋本雅之「古風土記における「俗」について——「常陸国風土記」の「俗注」を中心として——」(『古代文学』九八号、二〇〇七年) による。
- (13) 前掲注(2)、および、河野辰男「常陸国風土記の史的概観」(叡書房、一九七六年) による。
- (14) 前掲注(8)頭注参照。
- (15) 前掲注(1)掲出、國井丈士「常陸国風土記の注記形式」(『古代研究』第一七号、一九八四年) による。
- (16) 前掲注(2)参照。
- (17) 前掲注(1)掲出、鶴殿正元『増補古風土記研究』(泉文堂、一九七一年) による。
- (18) 前掲注(1)掲出、小泉道「上代文学における「俗」の用法——「風土記」を中心に——」(『光華日本文学』第三号、一九九四年) による。
- (19) 近藤信義「枕詞の誕生——名辞と意識」(古代文学会編『文学の誕生』「シリーズ・古代の文学3」 武蔵野書院、一九七七年) による。
- (20) 前掲注(1)掲出、飯泉健司「風土記本文の生成過程——常陸国風土記「俗」字注記を中心に——」(『古代文学』三九号、一九九九年) による。
- (21) 前掲注(2)参照。
- (22) 前掲注(20)参照。

- (23) 前掲注(20)参照。
- (24) 前掲注(20)参照。
- (25) 前掲注(24)参照。
- (26) 呉哲男「古代文学にみる異言語・異文化——記・紀・万葉は何を恐れていたのか」『日本文学』六〇巻五号、二〇一一年。
- (27) 三浦佑之『古事記のひみつ——歴史書の成立』(歴史文化ライブラリー)(吉川弘文館、二〇〇七年)所収「日本書志」としての風土記」項による。
- (28) 前掲注(12)参照。
- (29) 前掲注(1)掲出、廣岡義隆「常陸國風土記」における「俗」字と割注について」『国語と国文学』第一二二八号、二〇一七年)による。
- (30) 渡辺滋『古代・中世の情報伝達——文字と音声・記憶の機能論——』(八木書店、二〇一〇年)第一章「文書主義」の導入と情報処理」を参照されたい。
- (31) 前掲注(26)参照。
- (32) 前掲注(26)参照。
- (33) 前掲注(26)参照。