

夜刀神の伝承について

赤塚史

一、はじめに

現存する常陸国風土記は省略本である。総記と行方郡の記事以外には「以下略之」「最前略之」など⁽¹⁾とあり、今その全貌を確認することが出来ない。しかし省略本ではあるものの、志田諄一が、当国風土記の特徴として倭武天皇と神社や祭祀由来に関する記事が多いことを指摘し、秋本吉徳が、省略が施されていない行方郡の記事内容が「ほほ神々(神社)に関する伝承と、いわゆる蝦夷征討の伝承とから成り立っている」こと、省略が施された他郡の記事も同様の傾向を有することを指摘している⁽²⁾。またその編述者については、関与が指摘される人物として藤原宇合、高橋虫麻呂、石川難波麻呂などが挙げられるが定説をみていない⁽⁴⁾。そうした中で小島憲之は、常陸国に赴任した官人で「漢籍を読破し、表現力の巧みな者」による編纂であるとした⁽⁵⁾。記事の内容、文章表現から導かれた見解であり、本稿もそうした人物像を当国風土記の編述者として想定する。

常陸国風土記は一定の編纂方針を持ち、文章を書くことに対して意識の高い人物の手よりなったものと考えられる。そうした性格を踏まえ、本稿では行方郡に記載された夜刀神の伝承を考察する。

A 古老曰、石村玉穂宮大八洲所馭天皇之世、有⁽¹⁾人。箭括氏麻多智、截⁽²⁾自⁽³⁾郡西谷之葦原⁽⁴⁾。攀⁽⁵⁾關新治⁽⁶⁾田。此時、⁽⁷⁾夜刀神、相群引率、悉⁽⁸⁾尽到来、左右防障、勿⁽⁹⁾令⁽¹⁰⁾耕佃。⁽¹¹⁾俗云、謂⁽¹²⁾蛇為⁽¹³⁾夜刀神。其形蛇身頭角。率引免⁽¹⁴⁾難時、有⁽¹⁵⁾見人者、破⁽¹⁶⁾滅家門、子孫不⁽¹⁷⁾繼。凡此郡側郊原、甚多所⁽¹⁸⁾住之。⁽¹⁹⁾於是、⁽²⁰⁾麻多智、大起⁽²¹⁾怒情、着⁽²²⁾被甲鎧之、自身執⁽²³⁾仗、打殺⁽²⁴⁾驅逐。乃至⁽²⁵⁾山口、標⁽²⁶⁾稅置⁽²⁷⁾塚堀、告⁽²⁸⁾夜刀神云、⁽²⁹⁾自⁽³⁰⁾此以上、聽⁽³¹⁾為⁽³²⁾神地。自⁽³³⁾此以下、須⁽³⁴⁾作⁽³⁵⁾人田。自⁽³⁶⁾今以後、吾⁽³⁷⁾為⁽³⁸⁾神祝、永代敬祭。冀⁽³⁹⁾勿⁽⁴⁰⁾崇⁽⁴¹⁾勿⁽⁴²⁾恨、設⁽⁴³⁾社初祭者。即還、發⁽⁴⁴⁾耕田一十町余、⁽⁴⁵⁾麻多智子孫、相承到⁽⁴⁶⁾祭、至⁽⁴⁷⁾今不⁽⁴⁸⁾絶。

B ⁽⁴⁹⁾其後、至⁽⁵⁰⁾難波長柄豊前大宮臨軒天皇之世、⁽⁵¹⁾壬生連麿、初⁽⁵²⁾占⁽⁵³⁾其谷、令⁽⁵⁴⁾築⁽⁵⁵⁾池堤。時、夜刀神昇⁽⁵⁶⁾集池辺之椎株、經⁽⁵⁷⁾時

不_レ去。於是、磨_レ、⁽⁴⁾擧_レ声大言、「令_レ修_レ此池、要在_レ活_レ民。何神誰祗、不_レ從_レ風化。」即、令_レ役民云、「⁽⁵⁾目見雜物、魚虫之類、無_レ所_レ禱懼、隨_レ打殺。」言了_レ時、神蛇避隱。
⁽⁶⁾所謂其池、今号_二椎井池。池回_二椎株。清泉所出、取_レ井名_レ池。即、向_二香島_一陸之_二駅道也。

考察の便宜上、夜刀神伝承の前半部を麻多智の伝承Aとして、後半部を磨の伝承Bとして二つに分けた。内容を簡単に確認すると、Aの伝承では継体天皇の世に箭括氏麻多智という人物が開墾耕作を妨げる夜刀神を追い払い、人の領域と神の領域を定めて祭祀を始め、その祭祀は風土記編纂の「今」も続くことと結ぶ。その後のこととされるBの伝承では、孝徳天皇の時代に中央から派遣された壬生連磨が、谷の占有と池の築造を邪魔し朝廷の「風化」に従わない夜刀神を「魚虫之類」と呼び、恐れることなく打殺すよう「役民」に命じ、「神蛇」を追い払ったというものである。そして伝承の最後には磨が築いた池が「今」もなお、椎井の池という名で残ることが示されている。麻多智は、子々孫々がその地における祭祀を継承していることなどから、在地の首長的存在として、そして磨は言うまでもなく王権の代行者として、それぞれ夜刀神に対してしている。

二、箭括氏麻多智の伝承と討伐伝承

Aの箭括氏麻多智の伝承から考察する。麻多智と夜刀神の話は時代が継体朝に設定され、まず夜刀神がどのような神であったかが書かれている。その様子は、本文中では「夜刀神、相群引率、

悉_レ尽到来、左右防障、勿_レ令_レ耕佃_二（傍線部^(a)）とされ、また「俗云」という注記の中では「謂_レ蛇為_レ夜刀神。其形蛇身頭角。率引免_レ難時、有_レ見人_二者、破_レ滅家門、子孫不_レ繼。凡此郡側郊原、甚多所_レ住之_二（傍線部^(b)）とされる。夜刀神は群になり横行して耕作の邪魔をし、またこの神の姿を見た者の家は破滅し子孫が絶えるという。夜刀神が祟り神であること、またその祟りの内容が示されている。それに対して麻多智は、「麻多智、大起_二怒情_一、着_二被甲鎧_二之、自身執_レ仗、打殺_レ驅逐_二（傍線部^(c)）という行動をとった。彼は怒り武装し、自ら杖を持って夜刀神を打殺し駆逐したというのである。

この麻多智の行動は、彼が司祭者であることから祭式の中での所作として理解されてきたが、麻多智の武力行使が「怒情」によるものであったことは注意されてよい。一連の武装、武力行使は「怒」という感情を契機としており、単に祭式という面からのみ捉える訳にはゆかないだろう。同時にこの伝承が祭祀由来譚であることもまた、伝承後半の内容から疑えず、その上で多田一臣は「打殺驅逐」という表現の不自然さを指摘した。祭祀の対象を「打殺驅逐」とするというのはたしかに異様であり、この表現を含め麻多智の伝承は、討伐と祭祀という相容れない要素を持ちあわせているものと思われる。

多田は、祭祀の対象を「打殺驅逐」とするという異様な表現は、「神の威力を否定しようとする風土記編纂者の論理」が反映されたものだとした。本稿はこの伝承が、常陸国風土記に散見する討伐伝承の趣きを持つ点に着目する。麻多智が怒り武装し、夜刀神

に対して武力を行使するという内容は、討伐伝承の一形式として捉えるべきではないだろうか。討伐伝承としての要素は夜刀神の描写にも表れている(後述)。本節では、夜刀神の描かれ方と麻多智の姿や行動を、討伐伝承という観点から捉え直してみたい。常陸国風土記には多くの討伐伝承が記載されている。以下にその一部を掲げる。

①古老曰、昔、美麻貴天皇馭宇之世、為_レ平_二討東夷之荒賊_一、(俗云)阿良夫流尔斯母乃_レ遣_二新治国造祖、名曰_二比奈良珠命_一。

此人罷到、即穿_二新井、(今存_二新治里_一)。随_二時致_二祭_一。其水淨流。仍以_レ治_二井、因着_二郡号_一。自尔至今、其名不改。(風俗諺云)白遠新治之國。(以下略之) 【新治郡】

②從此以西、高来里。古老曰、天地権輿、草木言語之時、自天降来神、名称_二普都大神_一、巡_二行葦原中津之國_一、和_二平山河荒梗之類_一。大神、化道已畢、心存_二婦_一天。即時、隨_二身器仗_一(俗曰_二伊川乃_一)、甲戈楯劍、及所執玉珪、悉皆脱履、留_二置茲地_一、即乘_二白雲_一、還_二昇蒼天_一。(以下略之) 【信太郡】

③古老曰、昔、在_二國巢_一(俗語)都知久母。又云_二夜都賀波岐_一山之佐伯・野之佐伯。普置_二堀土窟_一、常居_二穴_一。有_二二人來_一、則入_二窟而竄之_一、其人去、更出_二郊以遊之_一。狼性梟情、鼠竄掠盜。無_レ被_二招慰_一、弥阻_二風俗_一也。此時、大臣族黑坂命、伺候出遊之時、茨蕪施_二穴内_一、即縱_二騎兵_一、急令_二逐迫_一。佐伯等、如_レ常走_二堀土窟_一、尽繫_二茨蕪_一、衝害疾死散。故取_二茨蕪_一、以着_二巢名_一。(所謂茨城郡、今存_二那珂郡之西_一)。古者、郡家所置、即茨城郡内。風俗諺云_二水依茨城之國_一)。或曰、山之佐伯、野

之佐伯、自為_二賊長_一、引_二率徒衆_一、橫_二行國中_一、大為_二劫殺_一。時黑坂命、規_二滅此賊_一、以_二茨城_一造。所以、地名便謂_二茨城焉_一。(茨城国造初祖、多祁許呂命、仕_二息長帶比売天皇之朝_一、当_二至_二品天天皇之誕時_一、多祁許呂命、有_二子八人_一、中男筑波使主茨城郡、湯坐連等之初祖。) 【茨城郡】

④古老曰、斯貴瑞垣宮大八洲所馭天皇之世、為_レ平_二東垂之荒賊_一、遣_二建借間命_一。(即此那賀国造初祖。)引_二率軍士_一、行略_二凶猾_一、頓_二宿安婆之島_一、遥_二望海東之浦_一、時烟所見、交疑_二有_レ人_一。建借間命、仰_二天誓曰_一、「若有_二天人之烟者_一、來覆_二我上_一。若有_二荒賊之烟者_一、去靡_二海中_一」、時烟射_二海而流之_一。爰、自知_二有_二凶賊_一。即命_二從衆_一、褥食而渡。於是、有_二國栖_一、名曰_二夜尺斯夜筑斯_一二人。自為_二首帥_一、堀_二穴造_二堡_一、常所_二居住_一。

覬_二伺官軍_一、伏衛拒抗。建借間命、縱_二兵驅追_一、賊_二尽_二通還_一、閉_二堡固禁_一。俄而、建借間命、大起_二權議_一、校_二閔敢死之士_一、伏_二隱山阿_一、造_二備滅賊之器_一、嚴_二飭海渚_一、連_二舟編_二楫_一、飛_二雲蓋_一、張_二虹旌_一、天之鳥琴、天之鳥笛、隨_二波逐_二潮_一、杵鳴_二歌曲_一。七日七夜遊樂歌舞。于_レ時、賊黨、聞_二盛音樂_一、拳_二房_一、男女悉_二尽出來_一、傾_二浜歡咲_一。建借間命、令_二騎士閉_二堡_一、自_レ後襲擊、尽_二囚_二種屬_一、一時_二焚滅_一。此時、痛殺_二所言_一、今、謂_二伊多久之郷_一、臨_二斬所言_一、今、謂_二布都奈之村_一、安殺_二所言_一、今、謂_二安伐之里_一、吉殺_二所言_一、今、謂_二吉前之邑_一。 【行方郡】

⑤自_レ此以北、薩都里。古有_二國栖_一。名曰_二土雲_一。爰_二免上命_一、發_二兵誅滅_一。時能_二令殺_一、「福哉_一」所言。因名_二佐都_一。 【久慈郡】

資料①から⑤のうち、傍線で示したのはそれぞれの伝承における

討伐する側の様子を記した部分、波線部は討伐される側の様子を記した部分である。詳細な文言の類似までは指摘できないが、先に見た夜刀神の描かれ方と麻多智の武装は、当国風土記の討伐伝承と共通する要素を持つ。③の記事は茨城郡の郡名由来であるが、「茨城」という地名は、黒坂命なる人物が異族「山之佐伯・野之佐伯」を茨を用いて討伐したことによるとされる。討伐される異族は、穴に住み人の目を盗むように生活し、土地の風習からも遠ざかっていたと描かれる。この伝承には「或曰」として同じ黒坂命による異族討伐の別伝が掲載されており、「引率徒衆、横行国中」などと描かれるサエキらの様子は、先に確認した夜刀神の姿に重なるものがある。また④では「東垂之荒賊」「夜尺斯・夜筑斯」という名のクズが、集団を率いて朝廷に抵抗したことが記されている。

夜刀神の描かれ方からは、神の姿というよりも討伐・平定される異族の姿が連想される。夜刀神は、あくまで「神」と記されるが、その描写の内実はおよそ「神」とは遠く、崇りの描写もこの神の神威を語るというよりは、討伐されるクズ・ツチグモ・サエキらと同等に描かれているかのようだ。夜刀神の異族的な性格は「俗云」という注記の中に示されている。そこには「土地の言葉で蛇のことを夜刀神と言う」とあり、これは編述者にとって「蛇」であるが土地の者はそれを「神」と呼んでいる、という内容と理解される。この注記には編述者による解釈が示されている⁽⁸⁾。なお「俗云」という注記形式と当国風土記の異族観について見ていきたい。

クズ・ツチグモ・サエキなどの異族は、それぞれ別個のものとして他の上代文献にも散見するが、常陸国風土記はこれらを一括りに扱っている傾向がある。その顕著な例が資料③の「昔、在国巢(俗語、都知久母。又云夜都賀波岐。山之佐伯・野之佐伯)」という注記と異族のあり方である。この一文は、「山之佐伯・野之佐伯」という「国巢」がおり、また「国巢」は土地の人の言葉では「都知久母」あるいは「夜都賀波岐」と呼ばれていた、と解釈される。土地の人は蛇を夜刀神と言っている、土地の人は山之佐伯・野之佐伯という国巢を都知久母、夜都賀波岐と言っている、という注記のあり方は、「編述者が示す伝承(本文)」について土地の人はこのように言っている」というように、伝承を集成し一つの話の中に収めていこうとしたものではないかと思われる⁽⁹⁾。本文に対して「俗云(語)」と注記することは、伝承の中に二つの視点があることを示している。

そのように考えるとやはり、常陸国風土記はさまざまな異族を一括りに描こうとしているように思われる。更に言えば、クズやサエキ、また「東垂之荒賊」などを一括りにして、風土記編述者の示す秩序の外にあるものとして描いているのではないか。異族とその討伐が記された伝承は、秩序から外れたものを示し、それを平定する伝承を掲載することで、結果的に秩序化された常陸国を描いているのである⁽¹⁰⁾。

夜刀神を「打殺駈逐」する麻多智の姿も、資料③の黒坂命や資料④の建借間命といった人物像と重なり、麻多智の首長的人格と夜刀神の異族的な性格は、この伝承が討伐伝承の要素を持

つものとして当国風土記に掲載されていることを示している。秩序の外にあるものを討伐、平定していく伝承には、その土地が秩序化され安定していくことを示す働きがある。夜刀神の異族的な性格や、麻多智の「大起_二怒情_一、着被甲鎧之、自身執_レ仗」という武装、夜刀神を「打殺_レ駆逐」という表現は、この伝承に討伐伝承の要素があることを物語っており、それは常陸国風土記において土地に秩序と安定をもたらす伝承の形式なのである。

三、神と人が関わる伝承

麻多智の伝承は討伐伝承の要素を持つことを前節で述べた。それは、異族平定を描く討伐伝承が自国の秩序化を示すものであることに関係する。本節では続けて麻多智の伝承の後半、祭祀由来の部分を見ていくことにする。ここでは麻多智が「乃至山口、標_レ柵置_二堺堀_一」とあり、杖をつくことにより始まる境界祭祀が描かれている。そして角川文庫『風土記』がこの部分を「地もらいの儀礼」と読み、小松和彦も土地占有が描かれたものとするように、麻多智は谷の占有者であると理解されよう。土地の支配者として登場し子孫が代々この土地に根付いていることから（傍線部⑥）、麻多智は在地性の強い首長として描かれているものと考えられる。

境界をさだめた麻多智は、夜刀神に対して「自_レ此以上、聴_レ為_二神地_一。自_レ此以下、須_レ作_二人田_一。自_レ今以後、吾為_二神祝_一、永代敬祭。冀勿_レ崇勿_レ恨」と告げる。この部分を秋本吉徳は、「神なる蛇に対して唱えられた祝詞のようなもの」であつたかと考える。

祝詞と断定することはできないが、当国風土記の祭祀記事でまともった内容を持つものには、このような「人から神への呼びかけ」が見られることが注目される。

- ⑥茨城里。自_レ此以北、高丘。名曰_二晡時隊之山_一。古老曰、有_二兄妹二人_一。兄名努賀毗古、妹名努賀毗咩。時妹在_レ室、有_レ人不知_二姓名_一。常就求婚、夜来昼去。遂成_二夫婦_一。一夕懷妊。至_二可_レ産月_一、終生_二小蛇_一。明若_レ無_レ言、聞_レ与_二母語_一。於是、母伯驚奇、心挟_二神子_一。即盛_二淨杯_一、設_二壇安置_一。一夜之間、已滿_二杯中_一。更易_二盆而置之_一、亦滿_二盆內_一。如此三四、不_レ敢_レ用_二器_一。母告_レ子云、「量_二汝器宇_一、自知_二神子_一。我属_二之勢_一、不_レ可_レ養長。宜_レ從_二父所_一在。不_レ合_レ有此者」。時子哀泣、拭_レ面答云、「謹承_二母命_一。無_レ敢_レ所_レ辭。然、一身独去、無_二人共去_一。望請、矜副_二小子_一」。母云、「我家所_レ有、母与_二伯父_一。是亦汝明所_レ知。当_レ無_二人相可_レ從_一」。爰子含_レ恨而、事不_レ吐之。臨_レ決別時、不_レ勝_二怒怨_一、震_レ殺_二伯父_一而昇_二天_一。時母驚動、取_レ盆投觸_二子_一不得_レ昇。因留_二此峯_一。所_レ盛_二盆甕_一、今存_二片岡之村_一。其子孫、立_二社致_レ祭、相統_レ不_レ絶。（以下略之）
- 【那賀郡】
- ⑦東大山、謂_二賀毗礼之高峯_一。即有_二天神_一。名称_二立速男命_一。一名速経和氣命。本自_二天降_一、即坐_二松沢松樹八俣之上_一。神崇甚_レ峻。有_レ人、向_二行_一大小便_二之時_一、令_二示_レ災、致_二疾苦者_一、近側居人、每甚_二辛苦_一、具_レ状請_二朝_一。遣_二片岡大連_一、敬_レ祭_二祈曰_一、「今所_レ坐_二此處_一、百姓近家、朝夕穢臭。理_レ不_レ合_レ坐。宜_レ遷移、可_レ鎮_二高山之淨境_一」。於是、神聽_二禱告_一、遂登_二賀毗礼之峯_一。其社、以_レ石為_二垣_一、中種属甚多。并、品宝、弓杵釜器之類、

皆成_レ石存_レ之。凡、諸鳥經過者、尺急飛避、無_レ当_レ峯上。自古
然為、今亦同之。 【久慈郡】

⑥は三輪山型説話の要素を持ち、神と人間の間に生まれた神の子の祭祀由来を述べたものである。母は子神の神威の大きさを畏れ、「宜_レ從_レ父所_レ在。不_レ合_レ有此者」と、父神の元へ行くように告げる。子神は結果的に晡時臥之山の峯に留まり、話は「其子孫、立_レ社致_レ祭、相続_レ不_レ絶」と結ばれる。⑦は神の「崇」を明記しており、夜刀神の伝承を考察する際に度々言及される記事である。天つ神とされる立速男命を朝廷から派遣された片岡大連が鎮め、その方法は「敬祭祈曰」と表現される。立速男命は片岡大連の「宜_レ遷移、可_レ鎮_レ高山之淨境」という発言を「禱告」として聴き入れ、賀毗礼の峯に登っていったという。先の二伝承のような祭祀についての記載はないが、社の様子が詳述され、また立速男命が鎮座した山の上を通る鳥は素早くそこを飛び去り、それは古から「今」にいたつても同じであるとされる。この伝承も祭祀が「今」に続くことを述べる夜刀神伝承、⑥の伝承と共通するものである。

神が「崇」と明記される伝承を見ると、夜刀神のそれは開墾した田の耕作を邪魔することであり、また姿を見た者の家を滅ぼすというものであった。そして立速男命の祟りは、近くの住民たちが立速男命の方に向つて大小便をすると災いを下し、病気にさせるといふ。これらの神の祟りは、土地の人々の生活に非常に身近なものだと言える。

また三つの祭祀記事には、いずれにも人が神に呼びかける表現

が見られる。神に対して人の居る場から出ていくよう告げており（前掲A伝承傍線部(d)、資料⑥⑦の太傍線部）、三伝承に共通して人から追いやられる神の姿が描かれている。麻多智は境界に立ち、夜刀神に人の領域と神の領域を区別することを述べていた。⑦の伝承でも人から神に対して、人々の住宅の側から離れ鎮座するよう述べている。また⑥の伝承も、子は神であるゆえに人間の暮す場所から出て行くよう言われる。このように常陸国風土記の祭祀記事は、祭祀によつて神の祟りが鎮まるということに加え、人と神の領域を区切り定める内容を持つ。生活に影響を及ぼす祟りは鎮められ、神の領域と人の生活領域は区別される。これらの祭祀記事からは、人の生活領域が安定へと向かう経過を窺うことができるのではないだろうか。

第二節において述べたように、麻多智の伝承と討伐伝承との類似は、常陸国の秩序と安定を示そうとする常陸国風土記の編纂意図に関わるものと考えられる。また当国風土記における祭祀由来記事には領域の確定という要素があり、それは地域住民の安定した生活を伝えるものであると述べた。常陸国風土記において、討伐伝承と祭祀由来記事は共に秩序と安定を示すものと考えられ、麻多智の伝承はその両方の要素を持つ。討伐と祭祀、「打殺驅逐」と「永代敬祭」という相容れない二つの表現だが、目指すものは同じ、秩序化された常陸国の姿を描くことなのである。

四、壬生連麿の伝承

麻多智の伝承は、秩序と安定を示そうとする常陸国風土記の編

纂意図が反映されたものと考えられる。それは、討伐と祭祀という二方向から示されていた。では「其後」(傍線部①)のこととして記載された壬生連磨の伝承Bは、いかなる意図で掲載されているのか。

磨は椎の木に集まり去ろうとしない夜刀神に対して「令レ修_レ此池、要在_レ活_レ民。何神誰祇、不_レ從_レ風化」と言い、「役民」たちに「目見雜物、魚虫之類、無_レ所_レ憚懼、隨_レ尺打殺」と命令する(傍線部①)。「風化」「役民」といった語は、磨が政府の施策として谷の占有を行うことを示している。中央政府の権威を背景に持つ磨は、その意向に従わない者はたとえ神であっても糾弾する。前節で掲げた資料⑦の伝承にも神と対峙する朝廷側の人間が描かれていたが、片岡大連の立速男命に対する態度は「敬祭祈曰」とあるのに比べ、磨の夜刀神に対する態度は「拳_レ声大言」(傍線部②)というもので、ここに神への畏怖の念といったものは感じられない。描かれているのは王権の代行者が示す強い態度であり、常陸国の行政が王権の論理のもと執行されていることを中央政府に報告しようとする編述者の意図が確認されよう。朝廷の施策が浸透しているということは、その土地に王権の支配が及んでいるということであり、王権的な秩序の内にあることを示す伝承と言える。

ところでこのBの伝承は孝徳朝に時代を設定し、磨が「初占_二其谷、令_レ築池堤」としている(傍線部③)。先に見たように、Aの伝承にはたしかに麻多智の谷占有が記されていた。麻多智による谷での開墾と占有、そして夜刀神祭祀が「今」に至るまで続

くという記事に続けて、再び「初めて谷を占める」とする点が注意される。麻多智の伝承と磨の伝承がどのように接続しているかを検討したい。

常陸国風土記には、「……天皇之世」と天皇名を掲げることで時代を示す記事がある。そのうち孝徳天皇の時代のこととされた記事を見ると、建国・建郡に関わるものが多いことがわかる。

⑧常陸国司、解。申_二古老相伝旧聞事。問_二国郡旧事、古老答曰、古者、自_二相摸国足柄岳坂_一以東諸県、惣_二称我姫国_一。是当时、不_レ言_二常陸_一。唯称_二新治筑波茨城那賀久慈多珂国_一、各遣_二造别_一令_レ檢校。其後、至_二難波長柄豊前大宮臨軒天皇之世_一、遣_二高向臣・中臣幡織田連等_一、惣_二領自_二坂已東之国_一。于_レ時、我姫之道、分為_二八国_一、常陸国、居_二其一_一矣。(以下、稿者による後略)

【総記】

⑨行方郡(東南西並流海、北茨城郡。)古老曰、難波長柄豊前大宮_二馭宇天皇之世_一、癸丑年、茨城国造、小乙下壬生連磨、那珂国造、大建壬生直天子等、請_二惣領高向大夫・中臣幡織田大夫等_一、割_二茨城地八里那珂地七里合七百余戸_一、別置_二郡家_一。

【行方郡】

⑩香島郡(東大海、南下総常陸堺安是湖、西流海、北那賀香島堺阿多可奈湖。)古老曰、難波長柄豊前大朝馭宇天皇之世、己酉年、大乙上中臣□子・大乙下中臣部兔子等、請_二惣領高向大夫、割_二下総国海上国造部内軽野以南一里那賀国造部内寒田以北五里、別置_二神郡_一。其処所_二有天之大神社・坂戸社・沼尾社、合_二三处_一、惣_二称_二香島天之大神_一。因名_二郡焉_一。(風俗説

〔云〕^①「散零香島之國」

【香島郡】

①多珂郡〔東南、竝大海、西北、陸奥常陸二國堺之高山。〕〔稿者による中略〕其後、至難波長柄豊前大宮臨軒天皇之世、癸丑年、多珂国造石城直美夜部・石城評造部志許赤等、請^②申惣領高向大夫、以^③所部遠隔往来不便、分置^④多珂・石城二郡。〔石城郡、今存陸奥国堺内。〕

【多珂郡】

総記では常陸国建国を孝徳天皇の時代とし、夜刀神の伝承が記載されている行方郡の建郡も孝徳朝のこととされている。孝徳朝は大化の改新により行政が一新された時期であったかと思われるが、そうした史実とは離れても、当国風土記編述者が孝徳朝という時代を、創始の時間を示すものとして扱っていることがわかる。磨の伝承中の「初めて」という語も、孝徳朝を建国・建郡の時代とする編述者の認識が反映された表現だと思われる。

麻多智の伝承Aは継体天皇の世の出来事とされ、夜刀神祭祀を「設^⑤社初^⑥祭者」と表現し、それが風土記編纂の「今」につながる^⑦と結んでいた。そして「其後」の伝承Bでは、孝徳朝に磨による「初」の谷占有が述べられ、再び風土記編纂の「今」が記されている（傍線部^⑧）。ここで磨の伝承は麻多智の伝承の「其後」の出来事、後日譚のような形で掲載されているが、麻多智による伝承は「今」もなおこの土地に効力を持っており、磨による谷占有の伝承は麻多智の谷の占有と夜刀神祭祀を否定するものではないと思われる。継体朝から「其後」の孝徳朝へとという一方へ流れる時間軸を設定しているが、そうした時間軸が導く「今」は、ここではない。当国風土記編述者の表現は、在地の伝承から

つながる「今」と、王権がもたらした「今」との両方を尊重しているのではないだろうか。多田一臣は、麻多智の伝承による「今」と磨の伝承による「今」の二つが記載されることを矛盾とし、これを国家の論理が在地の信仰を覆い隠せなかつた痕跡と見ている。しかしこうした記載のあり方はむしろ、編述者の意図したもではないかと思うのである。

五、総記から見えてくるもの

夜刀神伝承を麻多智の伝承と磨の伝承に分けそれぞれ考察してきた。麻多智の伝承Aは祭祀由来記事に討伐伝承の要素を含むものだった。討伐伝承の要素と祭祀記事は、ともに秩序化され安定した常陸国の様子を示すものと言えよう。そして磨の伝承Bは、王権の支配が常陸国に浸透していることを描いたものであった。

このAB二つの伝承は、共に風土記編纂の「今」に続くものとして併記されている。両伝承がそれぞれに即した「今」を述べていることから、常陸国風土記には異なる伝承を併記し、言い連ねて行くことでその土地の「今」、すなわち風土記編述時の現状をより多角的に示そうとする方針があるのではないかと考えた。

常陸国風土記には風土記編纂の「今」を示す記事が散見する。これまで掲げてきた資料中にも常陸国の「今」が随所で示されており、風土記編纂時の常陸国の状況を記すことに重点が置かれている。編述者は常陸国をどのように描こうとしているのか。

④所、以^⑤然号^⑥者、往来道路、不^⑦隔^⑧江海之津濟、郡郷境界、相^⑨統山河之峯谷、取^⑩直通之義、以^⑪為^⑫名称焉。⑥或曰、倭武

天皇、巡狩東夷之國、幸過新治之郡、所遣國造毗那良珠命、新令掘井、流泉淨澄、尤有好愛。時停乘輿、既水洗手、御衣之袖、垂泉而沾。便依漬袖之義、以為此國之名。風俗諺云、筑波岳黑雲挂、衣袖漬國是矣。夫常陸國者、堺是廣大、地亦緬邈、土壤沃墳、原野肥衍、墾發之処。山海之利、人人自得、家々足饒。設有身勞耕耘、力竭紡蚕者、立即可取富豊、自然免除貧窮。况復、求塩魚味、左山右海。植桑種麻、後野前原。所謂水陸之府蔵、物産之膏腴。古人云常世之國、蓋疑此地。但以所有水田、上小中多、年遇霖雨、即聞苗子不登之歎、歲逢亢陽、唯見穀實豊稔之歎。(不略之)

【総記】

右に掲げたのは常陸国風土記の総記である。その内容は大きく三つに分けられる。冒頭では常陸国建国の過程を述べていた(前掲資料⑧)。次に「常陸」という国名の由来を記し、最後は編述者の漢文知識を駆使した文章で常陸国の様子を描写している。そのうち、まず国名由来に注目したい。傍線部①は当国の地形から導かれた地名起源、「或曰」とする傍線部②は倭武天皇の発言による地名起源である。傍線部③では「風俗諺」として土地で言いならわされた地名起源を記している。「倭武天皇」とは記・紀などにはない常陸国風土記に特徴的な表現だが、ここでは王権の權威によった地名起源を語るものと見てよい。地方の伝承に天皇名や中央の神話体系に位置する神が現れるのは、自分達の土地を權威付けようとする欲求からだ、常陸国の国名起源は王権の權威による伝承だけでなく、地形による起源や土地の諺を併記するのであ

る。編述者は常陸の国名を④地形、⑤王権的な説話、⑥在地の伝承という三つのレベルから説いている。

また、当国風土記編述者は常陸国を「東夷之國」と記し、また「常世之國」とも記している。橋本雅之は「東夷」また「東垂」といった語の漢籍での使用を検討し、常陸国風土記は常陸国を「蛮人が住む東の果ての国」として描いていると指摘する⁽¹⁷⁾。在地の人間が自国を「東夷」と表現するとは考えられず、ここには編述者の、朝廷から派遣された国司としての視点が確認できる。一方で常陸国は、同じ編述者により常世の国とも賞揚されている。

「東夷之國」と「常世之國」という表現との間には大きな差があるが、どちらも風土記編述者の常陸国観を示したものと見て見るべきだろう。総記は省略がないとされるので、一つの完結した記事として読むことができる。その中で、常陸という地名起源について三伝承が併記され、また常陸国は「東夷之國」とあらわされたり、「常世之國」と称えられたりしている。ここにも夜刀神伝承にあったような、異伝や対立・矛盾する事柄であってもそれが常陸国の全体像を語るのに有効であれば書き記していくという編纂方針が確認できるのではないか。

第二節において当国風土記の異族観を検討し、風土記編述者は異族を秩序の外にあるものとして描いていることを述べた。だがその一方で、当国風土記には異族の名前がそのまま地名になるような伝承がある。例えば行方郡男高里の地名起源などがそうだが、風俗から隔たると言われる異族と、地名起源になるほど土地に根ざした異族と、二つに分かれるのである。その場合、秩序の

外に置かれた異族観は、おそらく編述者の価値観を反映しているだろう。そして異族の名前が地名になった記事は、在地の伝承を踏襲したものと思われる。このように常陸国風土記は、「異族」という存在についても二種の見解を温存している。王権の論理や編述者の価値観が在地の伝承を完全に変えてしまったり覆い尽くしてしまったりするのではなく、二つのレベルの伝承を共存させ掲載することで常陸国の全体像と現状を多角的に描くのである。

六、まとめとして

夜刀神伝承に話を戻したい。夜刀神に対する信仰はおそらく土地に根ざしたものであつたらう。それは、麻多智の伝承が「今」に続くことと記されることから推測される。しかし夜刀神は土地の人々にとって信仰の対象、すなわち「神」であつても、中央から派遣された役人である風土記編述者の目には、討伐対象としての要素を持ち合わせたものとして捉えられたのではないだろうか。それは、夜刀神の描かれ方や麻多智の武装、また麿の強い態度からも推し量られる。討伐伝承と祭祀記事とともに、常陸国風土記にとって国の現状を示すのに有効な伝承であつた。そして夜刀神伝承は二つの伝承を併記し、麻多智による祭祀が「今」に続くことを否定せず、麿の支配が行われることを示している。これは、在地性の強い麻多智の伝承によって土地に根ざしたレベルでの安定や秩序を、麿の伝承によって行政的な秩序化や支配が進んでいることを、それぞれ描いたものだと言える。夜刀神の伝承からは、在地の伝承を王権の論理や中央的な見解で一方向的に覆っていくの

ではなく、それぞれを常陸国の現状を語る記事の一つとして捉えようとする編述者の掲載方針が窺えるのである。

注(1) 本稿で引用した原文中にも何箇所か省略があるが、特に断わりのない限り、それらは全て現伝本が示す記事の省略をそのまま掲げたものである。

(2) 志田諱「『常陸国風土記』と説話の研究」(一九九八年、雄山閣出版) 九七～一七頁。

(3) 秋本吉徳「常陸国風土記と説話」『古代文学講座10 古事記・日本書紀・風土記』(一九九五年、勉誠社) 所収。

(4) 藤原宇合の関与を早くに指摘したのは菅政友であり(『菅政友全集』全一 一九〇七年、国書刊行会、六二九～六三二頁)、秋本吉郎は宇合説を踏襲しながら高橋虫麻呂の関与を説いた(『風土記の研究』一九六二年、ミネルヴァ書房、七六～二二八頁)。また、宇合や虫麻呂以前に常陸国に在任していた石川難波麻呂の関与を想定する倉野憲司の説がある(『日本文学史 第三卷 大和時代』下 一九四二年、三省堂、二二五～二六頁)。

(5) 小島憲之『上代日本文学与中国文学』上—— 出典論を中心とする比較文学的考察——(一九六一年、塙書房) 六〇六～六二四頁。また秋本吉徳も、当国風土記編述者の漢文に対する教養の高さや修辭の巧みさに触れ、「こうしたいわば文人趣味的とも言える傾向は、ただ文章表現の上だけではなく、記された内容にまで及んでいる」と指摘する(『講談社学術文庫『常陸国風土記』二〇〇一年、講談社、一九頁)。

(6) こうした理解は肥後和男『風土記抄』(一九四一年、弘文堂書房)が「恐らくこの社の祭にこの麻多智の子孫である神主が、さうした甲鏡をつけて夜刀神を駆逐する形をした」のであろうと述べ、桜井好朗『神々の変貌』(二〇〇〇年、筑摩書房、二二～二三頁)や、森昌文「夜刀の神」(伝承考)(『帝京大学理工学部『研究年報』人文

編」第8号、一九九八年(二月)によって継承、発展されている。
なお森は麻多智の行動から武人的な人物像を指摘しており、本稿の
主旨とは異なるが重要な見解だと思われる。

- (7) 多田一臣「夜刀神説話を読む」『古代国家の文学——日本霊異
記とその周辺』(一九八八年、三弥井書店)。以下、多田の指摘は全
てこの論文による。また、夜刀神の伝承について早くに風土記編纂
者の介入を指摘したのは志田諄一『風土記の世界』(一九七九年、
教育社、三三二―四二頁)である。

- (8) 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』第三十九号、二〇〇〇年三月)が、当
国風土記の「俗」注の内容には施注者の解釈が含まれることを説い
ている。

- (9) 当国風土記には「俗云」の他に「俗語」「俗説謂」「風俗云」「風
俗諺云」「風俗説云」など様々な注があり、それについては小泉道
「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』二号、一九九四年七月)、谷口雅博「常陸国風土記」
記載「風俗諺」の成立」(『日本文学論及』第四五号、一九八七年三
月)、飯泉前掲論文などに詳しい。本稿では「俗」注を「編述者が
主張する、土地の言葉および伝承」として大きく捉えておくことに
する。谷口、飯泉両論によると、当国風土記の「俗」注が純粹に在
地伝承を導くものかどうかは、一考を要するようである。しかし少
なくとも、「俗」字を用いる用字意識には、それが在地伝承として
読まれることへの期待が窺えるだろう。なお横山佳水子「常陸国
風土記」の編述態度——異族記事を通して見えてくるもの——」
(『古代研究』第三三三号、二〇〇〇年一月)が、編述者が種々の異族
を同一のものとして捉えていることを指摘している。
- (10) 常陸国風土記に討伐伝承が多く記載された背景には、風土記編纂
の前後の時期に顕在化していた対蝦夷問題があると思われる。東国

支配の最前線である常陸国が中央政府へ提出する風土記に多くの討
伐伝承を掲載することは、自国に求められた役割を十全に果たして
いることの報告にもなる。当国風土記と蝦夷征討については、秋
本吉徳前掲論文「常陸国風土記と説話」に指摘がある。

- (11) 赤坂憲雄「境界の発生」(一九八九年、砂子屋書房、一二七―一
四九頁) 参看。

- (12) 小島環禮校注、角川文庫「風土記」(一九七〇年、角川書店) 三
三五頁、補注六五。小松和彦「日本神話における占有儀礼——風
土記を中心に——」(『講座日本の神話7 日本神話と祭祀』一九七
七年、有精堂出版)。

- (13) 前掲講談社学術文庫 七五頁。

- (14) 片岡大連がとった態度には、立速男命が「天神」であったことも
関係しよう。

- (15) 桜井前掲書は、麻多智の伝承に示された「今」という時間を、風
土記編纂時ではなく「神話的時間」「祭の時間」として捉えており、
本稿とは異なる。

- (16) 居駒永幸「風土記」に見る崇り神信仰」(『国文学 解釈と鑑賞』
第六三巻三号、一九九八年三月)は、麻多智による祭祀伝承Aと鷹
による平定伝承Bが、「共同体と国家においてそれぞれ機能し、併
存する」ことを指摘している。

- (17) 橋本雅之「古風土記の研究」(二〇〇七年、和泉書院) 七二―七
四頁。

- ※「常陸国風土記」本文の引用は日本古典文学大系2『風土記』(秋本
吉郎校注、一九五七年、岩波書店)によるが、字体等一部改めたこと
ろがある。分注は「」に括った。

- ※本稿は、平成十九年度早稲田大学国文学会秋季大会における研究発表
に基づいています。席上、また稿を成すにあたり、ご指導を賜わりま
した先生方に厚く御礼申し上げます。