

# 古老

語り手・伝承者論のために

齊藤英喜

## 1 伝承者としての「古老」

### 特集〈風土記〉

『風土記』というテキストの起源に「古老」が重要な意味をもつたらしいことは、有名な和銅六年の官命、「…古老相伝ふる旧聞異事は、史籍に載せて亦宜しく言上すべし」(続日本紀)からもうかがえる<sup>(1)</sup>。それは土地の伝承や習俗などが村の古老たちによって語り伝えられてきた、という村落社会にたいする漠然とした前提にもよっているだろう。たとえば宮本常一の探した「世間師」と呼ばれる人々もそうした伝承者のひとりであった。

現存する『風土記』のなかで、その土地の来歴や伝承などを語るとき、「古老のいへらく」「古老の伝へていへらく」とあるのは、常陸国と出雲国の二つだけだが、『風土記』の〈起源〉を考えると、<sup>(2)</sup>「古老」という問題からアプローチすることは重要な視点になるように思われる。共同体(定住村落)にとって伝承者(語り手)とは何か、という問題としてである。

いうまでもなく『風土記』の選進は律令国家によって要請されたものだ。律令国家の首長たる天皇は、土地の来歴や沃墾、山川原野の名号などを言上させ、いわば土地に内在するクニタマを招ぎ寄

せ、土地の呪力を身に付着することで〈王〉としての力をそなえたのである。それは律令国家における〈地方〉の行政的掌握の制度的な過程に対応した<sup>(3)</sup>。

しかしこうした国家の側からの要請とともに、いわば地域の共同体自身の側にも自己と国家との関係を位置づける必要があったと考えられる<sup>(4)</sup>。それは地域の伝承のなかに『記』『紀』の神話や天皇の事跡が語られる、という問題である。そしてそのことは、土地の伝承が国家神話に組み込まれたという上からの視点とともに、地域の共同体自身にとっても、自らと天つ神や天皇との関係を、特に自らの土地への訪れの伝承として語り伝える必要があった、と考えてみなければならぬ。いうまでもなくそれは、かつて柳田国男が述べた問題に通底する<sup>(5)</sup>。そしてこの共同体(定住村落)の、外から訪れ来たる者のことを語り伝えるものが、「古老」という伝承者であった。

ここでは、伝承者としての「古老」を、閉じられた共同体にはらまれる外部性(矛盾)として見ていくことになるだろう。

## 2 古老答曰

伝承者（語り手）としての「古老」というとき、『常陸国風土記』総記の冒頭にまずくだわる必要がある。

常陸の国の司、解す。古老の相伝ふる旧聞を申す事。

国郡の旧事を問ふに、古老の答へていへらく、古は：

この記述が先の和銅六年の官命に対応することはあらためていうまでもない。また巻首を欠く『播磨国風土記』にもこうした総記が付されていたらしいことは、「事は上の解と同じ」（播磨国風土記・賀古郡）という註記からも充分考えられよう。そしてそのことは、〈原風土記〉群が「解」としてあったという想定を導く。<sup>(6)</sup>

老 周知のように「解」とは、律令制下における下級官庁から所管の上級官庁に提出する報告文書の様式で、この場合、常陸国庁から太政官（または民部省）に提出されたものと考えられる。<sup>(7)</sup>そしてその提出する主体は「国の司」であり、その内容は「古老の相伝ふる旧聞」であった。しかし問題はそれに続く一節である。すなわち「国郡の旧事を問ふに、古老の答へていへらく：」とあるところだ。

「国の司」が「解」す「古老の相伝ふる旧聞」は、「国の司」が「古老」に問い、「古老」が答えて語った「旧聞（事）」であった。このことは、国司から太政官（民部省）に提出された「解文」は、「古老」が天皇のミコトモチたる国司に問われて語ったのだから、つまりは「古老」が天皇に己れの土地のフルコトを語り明かす構造となる。そしてそれは『常陸国風土記』全体にかかるわけで、ただ「古老のいへらく」とある場合も、当然天皇に問われて言上したという機制を内在していたと見なければならぬ。『風土記』という

テキストの〈起源〉の構造としてである。

土地の伝承が天皇によって問われ、「古老」が答えて語るというスタイルは、

爰に天皇、問ひて曰はく、「是何の樹ぞ」とのたまふ。一の老夫有りて曰さく、「是の樹は歴木といふ。嘗、未だ僵れざる先に、朝日の暉に当りては、亦、阿蘇山を覆しき」とまうす。天皇の曰はく、「是の樹は神しき木なり。故、是の国を御木国と号べ」とのたまふ。  
(景行十八年紀)

といったような、景行天皇の筑紫国巡幸にかかわる説話のなかにあった。「老夫」が天皇に語る櫟の伝承は、仁徳記や肥前国風土記などにも見られる大樹伝説の一つで、「嘗」に神がその樹をつたわって地上に降りてきたというような話があった「神木」の由来だろう。それはまさにその土地にまつわる来歴や由緒であった。土地の「嘗」の伝承を、「老夫」が外からやってきた天皇の問いに答えるかたちで語るスタイルや、そこから天皇が国名を付けたという展開は、『風土記』のテキスト成立の基底を想定させよう。「古老の答へていへらく：」ということの、語りの場が説話として内蔵されたのである。そして『風土記』は、語りの場における「老夫」が、その場から離れて、「古老曰」というテキストの文体として〈起源〉する、とひとまず置いておいていいだろう。

### 3 共同体（定住村落）と外部

一体、外からやってきた天皇が土地の来歴や由緒を問うことは、土地に内在する呪力を、天皇の身に付着させて王としての力をそなえるためだ、と考えられる。〈支配〉や〈服属〉の神話的な構造で

ある。しかし「古老」という伝承者にこだわるとき、このことは土地自身の側の論理として考えねばならない。共同体（定住村落）にあって外部とは何かということ、そしてその外部と接する存在の問題である。

景行天皇の筑紫国巡幸は、十二年七月の「熊襲反きて朝貢らず」に端を発した、いわば異郷の地の征服伝承であった。その意味では先の十八年紀の記述は、「老夫」が土地の由緒や来歴を語ることで、天皇への服属をあらわしたとも読めるわけだ。そのスタイルは『豊後風土記』においてもっと端的にあらわれる。

昔者、纏向の日代の宮に御宇しめしし大足彦の天皇、球磨贈於を征伐ちて、凱旋りましし時、筑後の国の生葉の行宮を發ちて、此の郡に幸でまししに、神あり。名を久津媛といふ。人と化為りて参迎へ、国の消息を弁へ申しき。斯に因りて久津媛の郡といひき。今、日田の郡と謂ふは、訛れるなり。

（『豊後国風土記』日田郡）

ここに登場する久津媛は、土地の首長としての巫女で、同国速見郡「速津媛」、肥前国彼杵郡「速来津媛」も同様の存在だったらしい。そしてこれら巫女王たちは進んで天皇に帰服したと語られている。それは、土地の荒ぶる精霊が、来訪神に己れの素姓を明かし服従を誓うスタイル、といってもよい。この「人」と化はりて参迎へ、国の消息を弁へ申しき」ということは、他のところでは「皇命に従はじ」と「謠」している土蜘蛛らの所在を告げたり、「美しき玉」を所有する土蜘蛛についての情報を語ったという場合もあるが、ようするに土地の巫女王が自らの共同体の由緒や秘密、来歴などを、外からやってきた天皇に語り明かす構造といえよう。それは

土地の首長格の存在が、同時に外からやってきた者を「参迎へ」るような、共同体の外部との交渉をになう存在であったという具合に考えられる。<sup>(9)</sup>

『風土記』というテキストの起源をなす「国郡の旧事を問ふに、古老の答へていへらく」という表現は、こうした共同体（定住村落）とその外部との交渉の神話的な構造を内蔵していた。といったとき、「答曰」フルオキナは、いわば神話的な存在としてとらえられる必要がある。

『古事記』の有名な遠呂智退治譚は、高天原から追放された須佐之男が出雲国で、「老夫」と問答する場面から始まる。

爾に「汝等は誰ぞ」と問ひ賜ひき。故、其の老夫答へて言ししは、妻の名は手名椎と謂ひ、女の名は櫛名田比売と謂ふ」とまをしき。亦「汝が哭く由は何ぞ」と問ひたまへば……

と、娘の櫛名田比売が土地神（遠呂智）に奉げられる由縁や、遠呂智の巨大で禍々しい姿が、須佐之男の問いに答えるかたちで語られていくわけだ。それは土地神の祭祀の由来や作法、神の正体などを土地の外からやってきた者に語り明かしたという構造になる。<sup>(10)</sup>「天より降り坐」した須佐之男は土地神を倒し、その神に仕える巫女（櫛名田比売）を己れの妻とすることで、土地の呪力を掌握したのである。それは『風土記』というテキストの起源と通底する神話的な構造といえよう。

しかしここで問うべきことは、なぜ「老夫」は須佐之男の問いに答えねばならなかったのか、というところである。共同体（定住村落）自身の側の、己れの来歴や由緒を外からやってきた者に語り明

かすことの起源の問題といってもよい。そしてその起源に「老夫」がかかわってくる。

遠呂智退治譚からいえば、老夫が須佐之男に語るのは、自分たちの力だけでは遠呂智から娘を救うことができないからだ。それは普遍化すると、共同体自身にとって、自身の土地神の祭祀が共同体のなかの成員の個性との矛盾としてあらわれてきた、ということになる。つまり、神に接するもの(巫女)の禁忌性が共同体のなかの災厄となったのだ。老夫が、自分の娘が遠呂智に喰われることを悲しむという表現は、そうした構造をあらわしていた。そして共同体それ自身で解決できない災厄を、共同体の外からやってきた存在の側に転化することで、自身の矛盾を解消しようとする位相に、遠呂智退治譚の共同体の側からの論理があった。それはこの神話と同じ話型の『今昔物語集』(巻二十六―七、八)が、村の外からやってきた狩獵者や回国修行僧を、人身御供の身代りとする展開をもつことからいえるだろう。

ここで、共同体(定住村落)にとっての外とは、共同体自身がかかえこむ災厄(矛盾)を吸収し、解除してくれるものという位相が考えられる。たとえば村落社会における「虫送り」や「疫病送り」<sup>(11)</sup>「風の神送り」などの習俗にも通底させていいだろう。しかし、このような共同体の外からやってくる者の位相が、須佐之男が「天より降り坐し」た神でありつつ、高天原を穢して神夜良比された荒ぶる神でもあったという両個性を負うことは見のがせない。共同体の外が神の世界としてこの世の始原でありつつ、それが神の世界であるかぎり、この世にとっての禁忌の対象でもあるといった禍々しい世界なのだ。いうまでもなくこの両個性は、共同体(定住村落)

にとつての外である王権(天皇制)が村落にたいしてもつ構造であった。王権(天皇制)が、この世の秩序の根源でありつつ禁忌の対象であることで秩序化されない世界として、共同体(定住村落)の外にあったという位相である。<sup>(12)</sup>

#### 4 「老人」の位相

遠呂智退治神話で、外からやって来た須佐之男と交渉(問答)する「老夫」は、「国つ神、大山津見神の子」という地主神であり、また「宮の首」<sup>(おびと)</sup>「宮主」といった土地の首長として位置づけられていた。それは共同体(定住村落)の外と接触し交渉する者が土地の首長(長老)である、という論理に通じる。

しかしこのことからさらに考えられることは、共同体の外との通路をもつ者は共同体自身の側にとつてみれば、共同体の内部にはられた外部性(禁忌)でもある、という構造である。それは、共同体を構成するものとしての「老人」の位相ということにも通底する。

『律令』には次のように年令の区分が規定されている。

凡そ男女は、三歳以下を黄と為よ。十六以下を小と為よ。廿以下を中と為よ。其れ男は、廿一を丁と為よ。六十一を老と為よ。六十六を耆<sup>き</sup>と為よ。夫無くは寡妻妾と為よ。(戸令第八)

年令区分の規定とは、律令国家における兵役や賦課の基準を定めることを意味する。ここでの「老」は、兵役や調庸負担者の中核となる正丁の二分の一の次丁で、「耆」は課役の対象外とされている。また八十歳以上の高齢者には「侍丁」が給された。このことは刑事責任能力にも対応し、七十歳以上には減刑や換刑の規定があった(名例律)。こうした老人への保護政策は、有名な「春時祭田」



条の「…人をして長を尊び、老を養う道をしめよ」（儀制令）に示されたような、いわゆる儒教的な、「養老」「尊老」理念の法的表現といえよう。

しかしかかる規定は、あくまでも〈律令〉という法（国家）の側の表現である。そして問題は、それがどれだけ現実の村落を反映しているかではなく、法的な規定であるかぎり具体的な村落にとっては、一つの転倒を意味していたところにある。すなわち、村落を構成する「老人」は、現実的な諸関係や利害の規制の外に置かれた存在というように規制された存在であった、という転倒である。それは共同体の身分秩序の周縁に位置づけられた「童」「女」「廢疾者」などにも通底しよう。<sup>(13)</sup>この「老人」の位相は、村落社会における「年令階梯制」の問題でもあった。<sup>(14)</sup>共同体を構成する一員でありつつ、同時に共同体の外の存在でもある、といった構造だ。そして、共同体（定住村落）にとっての外部がこの世の始原としての神の世界でありつつ、神の世界であることでこの世にとっての禁忌の対象でもあるという両価的な世界であるなら、「老人」は、その両価性を負うかたちで共同体のなかに位置づけられることになる。

神武東征譚の一節である――。

乃ち椎根津彦をして、弊しき衣服及び蓑笠を著せて、老夫の貌に為る。又弟猾をして箕を被せて、老嫗の貌を為りて、勅して曰はく、「汝二人、天香山に到りて、潜に其の嶺の土を取りて、来旋るべし。基業の成否は、当に汝を以て占はむ。努力、慎歟」とのたまふ。是の時に、虜の兵、路に満みて、以て往還ふこと難し。…時に、群虜、二の人を見て、大きに咲ひて曰はく、「大醜の老父老嫗なる」といひて、則ち相与に道を闢り

て行かしむ。二人、其の山に至ることを得て、土を取りて来帰る。  
（神武即位前記）

香具山の社の土を取って、「天平登八十枚」「敵瓮」を造り、天神地祇を祭祀すれば「虜自づからに平き伏ひなむ」という「夢の訓」を得た神武天皇が、椎根津彦と弟猾に敵中を突破し香具山の土を取りに行かせる場面である。たとえば折口信夫はこの伝承を、「まづ正確に高砂式のまればとの信仰を書き残した」と注目している。<sup>(15)</sup>「弊しき衣服及び蓑笠を著せて、老夫の貌を為る…」という一節が、「老妣二位のまれば」という神来臨の形式をあらわしていたのだ。「蓑笠」が素戔嗚の「青草を結束ひて、笠蓑として、宿を衆神に乞ふ」（神代紀・一書第三）という来訪神の装いに通ずることは、あらためていうまでもない。「翁」神の発生ということである。

この「老夫老嫗」の姿が、村の外からやってくる神の装いをしているといふ指摘は重要である。がその場合、さらにこだわるべきことは、その装いが「弊しき衣服及び蓑笠」、「大醜の老夫老嫗」とあったところである。老夫老嫗の姿をした椎根津彦と弟猾は、「群虜」の笑い者になったのだ。

たとえば『万葉集』の「竹取の翁」は、神女たちから「阿誰かこの翁を呼べる」とからかわれていた。そして翁は歌のなかで「白髪し子らも生ひなばかくの如若けむ子らに罵らえかねめや」（16―三七九三）とうたっていた。このように老人がからかわれ、疎まれる対象とされたり、逆に老人が老いを嘆く歌は記紀歌謡以来の伝統であった。それは老人が村落のなかでどういう存在であったかを示唆する。また、

御諸に つくや玉垣 つき余し 誰にかも依らむ 神の宮人

(雄略記—94)

という歌謡が、『古事記』の文脈のなかで年老いた赤猪子にかかわってあったとき、老女と巫女(神の宮人)が重ねられて、ある種のからかい歌にもなる点は興味深い。村落のなかで、「老人」が神にもっとも近い存在であることは、敬われつつも「大醜」といった具合に疎まれるという両価性を負う、という構造である。

先の「竹取の翁」の題詞には、翁が神女たちに近づいたことを、「近く狎れし罪」といい、その罪を「贖ふ」ために歌をうたったとある。このことから、翁が神の世界と接する存在でありつつ、それが同時に禁忌に触れることでもあったことがわかる。つまり「翁」は、罪や禁忌性を身に帯びつつそれへの贖罪を負うものであったという構造である。神の世界とは、この世の外という意味で共同体(定住村落)にとつての始原でありつつ、禁忌の対象でもあった。それゆえ村落の成員としての「老人」は、共同体の内部には含まれた外部性なのだ。その外部性とは、共同体がここに定住するまえの、土地を求めてさすらっていた始原の記憶、といってもよい。そしてそのさすらいの記憶は、定住者にとつては憧憬でありつつ賤しまれ疎まれる対象でもあったわけだ。それは共同体(定住村落)における伝承者や語り手の位相に通底していた<sup>(16)</sup>。

## 5 当麻郷の伝承から

『常陸国風土記』の中には、「古老のいへらく」とある伝承や説話が二十数例あるが、たとえばその伝承や説話そのものを分析しようとするとき、「古老のいへらく」という冒頭部はあってもなく

ても関係ないようにも読める。その場合「古老のいへらく」とあるのは、ただその伝承や説話が昔から土地の古老によって語り伝えられてきた由緒あるフルコトだ、ということを保証する意味をもつ。そしてそれは『風土記』という国家の側から要請されて編纂したテキストが、在地の伝承をかかえこんでいるように見せるイデオロギ<sup>(17)</sup>的な装置、という具合に解釈されるわけだ。

しかし本稿は、「古老」をあくまでも共同体(定住村落)の側の伝承者の位相から考えようとした。といつても、もちろんそのことは、純粹に完結した共同体(定住村落)を想定することではない。伝承者や語り手の存在をもつことは、いわば共同体がそれ自体で閉じられつつ、たえず外との交通をもたねばならなかったというアンヴィバレンツな構造を意味する。そしてその外との交通こそが、共同体(定住村落)にとつての国家(王権—天皇制)の発生の基盤でもあったわけだ。いいかえれば『風土記』選進の、共同体(定住村落)の側の必然性である。

古老のいへらく、倭武の天皇、巡り行でまして、此の郷を過ぎたまふに、佐伯、名は鳥日子といふものあり。其の命に逆ひしに縁りて、隨便ち略殺したまひき。即て、屋形野の帳の宮に幸でますに、車駕の経ける道狭く地深浅しかりき。悪しき路の義を取りて、当麻と謂ふ。  
(『常陸国風土記』行方郡)

『常陸国風土記』には、その伝承中の半数近くに「倭武天皇」が登場する。いうまでもなくそれは、「山河の荒ぶる神、及伏はぬ人等を言向け和平したまひき」といった『古事記』の東征譚を下地にしているわけだが、『記』『紀』には「常陸国」はわずかに「西南、常陸を歴て、甲斐国に至りて」(景行四十年紀)とあるにすぎな

いことからみれば、こうした「古老」の伝承は土地自身の側からのものといえるのかもしれない。

しかし当麻郷の伝承は、佐伯が倭武天皇に「命に逆ひしに縁りて」という理由から「略殺」される話である。佐伯は「国栖」「土蜘蛛」などともに先住民族と考えられ、こうした伝承は、いわば大和王権による土着勢力の駆逐・征服を語るものと解されてきた。だがそういったときに、それが土地の「古老」によって、土地自身に語り伝えられる「旧事」としてあったことはどうなるのだろうか。もちろん「倭武天皇」は国家の側の英雄だ。だが『記』の伝承ではあくまでも皇子であった倭健がここでは「天皇」となること(19)を含めて、たとえば関東、東北の諸地域に後世まで寺社の縁起譚や伝説として倭健が語られることは、けっして国家からの強制や改竄といったレベルでは解消しない(語り)の構造である。それは同じように「征服者」である坂上田村麿が英雄として語り伝えられること(20)ともクロスしよう。

当麻郷の「命に逆ひしに縁りて」という表現は他に「命に違ひ、化に背きて」(行方郡)などもあるが、ようするに大和王権の統治に従わないといった意味で解される。そしてそれは征服―服従という関係になる。だがこのことが共同体(定住村落)の「旧事」として語られた、ということとして考えた場合どうなるのか。

そこで有名な夜刀神の伝承のなかで、壬生連麿が夜刀神にたいして「何の神、誰の祇ぞ、風化に従はざる」と語ったところに注目したい。それは普通、箭括麻多智のときの「此より上は神の地と為すことを聴さむ。此より下は人の田と作すべし。今より後、吾、神の祝と為りて、永代に敬ひ祭らむ。冀はくは、な祟りそ、な恨みそ」

とあったレベルと対比して、蛇神信仰の没落ということと、それとパラレルに王権のイデオロギーが前面にでてきたという具合に解釈されてきた。「山河の荒ぶる神」を「言向け和す」といった位相とも通じるかもしれない。しかしここで見ておきたいのは、王権の權威を負う麿に退治された夜刀神は、その土地自身の側で祭祀しつづけられた神でもあったという点だ。すなわち「麻多智の子孫、相承けて祭を到し、今に至るまで絶えず」と語られるところである。

この祭祀は、「な祟りそ、な恨みそ」とあるように、祟りなす荒ぶる蛇神を鎮め祭りこめることを意味した。村落のなかの災厄を、村落における神の世界と接する空間としての「社」に祭却した、といってもよい。そしてそれを主宰したのが箭括氏という「祝」を世襲する、村落のなかの特別な氏であった。「祝」とは、神と接する存在という意味で村落の共同性にとっての外部でもあるわけだ。と(21)考えたとき、壬生連麿が「風化」という王権(天皇制)の觀念を負うことも、定住村落にとっての災厄(矛盾)を外部の側に転化するという、共同体自身の側の論理を基底にしていたのがわかってくるだろう。いうまでもなくそれは、遠呂智退治譚に通じる。そして、この共同体(定住村落)にとっての外部性が、「風化」という一元的な権威(觀念)の側に秩序づけられたとき、征服―排除といったようにあらわれてくる。先の当麻郷の伝承もまさにそうした位相にあったわけだ。そこでは「佐伯」という異人が、いわば共同体(定住村落)にとって災厄として位置づけられたのである。

そこでいま一度当麻郷の伝承を見直してみよう。

この話のなかで、倭武天皇が佐伯を「略殺」したということは、天皇が「屋形野の帳の宮」に幸でますまでの一つの経過地点のこと

でしかなかった。そして「当麻」という土地の名の由来を語るときのポイントが、「車駕の経ける道狭く地深浅し」という点にあり、当麻の名は「悪しき路の義」によっていたのである。この地名由来の語りかたはある意味で異常だ。普通、地名の由来を語る場合は、神須佐乃烏命、天の壁立廻りましき。その時、此処に來まして詔りたまひしく、「吾が御心は、安平けくなりぬ」と詔りたまひき。故、安來といふ。  
〔出雲国風土記 意宇郡〕

老  
古  
といった具合に、神の心を落着いた気持ちにさせた土地という讚め詞から地名が起源づけられる。そしてそれは來訪した神にえられた最高の土地、という村立ての起源神話を基底にしていた。<sup>(22)</sup>しかしここでは「悪しき路の義を取りて」と、「巡行」してきた倭武天皇にとってその土地が悪い状態にあったことから語られているのだ。そしてそのことは、その土地に至るまでのことが佐伯の征服譚として語られていたことも関わってくる。

たとえば「茨城の郡」の郡名は、山の佐伯・野の佐伯が殺されたときの「茨蕨」に由来していたし、また行方郡の「曾尼の村」の由来譚は、「疏弥毗古」という佐伯の名によって語られていた。そしてこれらの例は、けっして土地を讚め称える詞とはいえなかった。征服される者の側に土地の名の由来が求められることは、豊後や肥前の『風土記』などにも見られ、それはようするに、征服され駆逐された荒ぶる者（神）たちが祟らないように鎮魂するためであった、と解せよう。当麻郷の場合もそうしたところから考えられると思われる。「悪しき路の義」といった悪い状態（禁忌の対象）にある土地の形状から由来が語られることは、その土地に潜む荒ぶる神の呪力を鎮め祭ることであった。だがそのことが、村落の外から

「巡行」してきた倭武天皇に関わって語られるとき、共同体自身がかえこむ矛盾としての災厄（荒ぶる神）は外の存在によって壊却される、と考えられるべきだ。それは共同体（定住村落）が始原的にもたざるをえない外部性といつてよい。いうまでもなく、この語られかたは、「古老曰」という位相とクロスする。「古老」という語り手（伝承者）の存在は、共同体（定住村落）自身が共同体の外との交通をもたねばならなかった、という構造を負っているからだ。

## 6 結語

「：国郡の旧事を問ふに、古老の答へていへらく」という総記の一節は、共同体（定住村落）自身ははらんでしまふ外部性ということに、『風土記』というテキストが「起源」した<sup>(23)</sup>ことをあらわしていた。「古老」という語り手によって、外から問われて語ったというスタイルをもつことが、共同体（定住村落）が閉じられることで逆にもたざるをえなかった外との交通を、テキストとして保証していたわけだ。それは外と接する存在としての「古老」が、共同体（定住村落）自身にとっての外部性でもある構造を、その身体に負わされていたことに通底する。老人が、村落が成り立つ以前の世界の〈記憶〉であることで敬われつつ、嫌われ疎まれる身体をもつ、ということである。

たとえば『日本書紀』のなかに登場する古老たちにも、その一端を見ることが出来る。天皇が都を遷すとき、老人たちが「春より夏に至るまでに、鼠の難波に向きしは、都を遷す兆なりけり」と相語っていた（孝徳大化元年紀）。また土左国に地震があると、古老が「是の如く地動ること、未だ曾より有らず」と語った（天武十三紀）。



「遷都」とは神としての天皇が都となした土地から去ってしまふことであり、「地動ること」は荒ぶる地靈の活動である、とすればここの「古老」は、共同社会にとっての悪い状態や禍々しいものについての語り手として登場している、といえよう。<sup>(24)</sup>そして荒ぶるものや禍々しいものを語ることは、語り手自身もまた秩序化されないものをその身体に負うことになる。老人が村落のなかでの穢れや疎ましさとして存在すること、それは通底しよう。共同体(定住村落)自身もつ外部性(矛盾)である。そしてその外部性は、同時に、共同体にとっての規範や秩序として一義化される構造をもつ。「風土記」というテキストが、「古老」という語り手〈を内蔵することに起源したのは、村落の古老たちがかかる構造を負っていたからである。

注 (1) また延長三年の太政官符にも『風土記』の「勘進」として「郡内に(風土記文を)探し求め、古老に尋ね問はしめて、早速に言上すべし」とあった。この官符は、地方国庁に残存した風土記文の複本(旧本)の再進達を命じたものらしい(折口信夫「風土記の古代生活」全集八)が、ここでは「風土記文」の管理者としての古老とすることがうかがえるだろう。

(2) 他に逸文に「父老の相伝へらく」(撰津国・夢野)、「古老伝へて言はく」(駿河国・三保松原)、「古老伝へて日へらく」(近江国・伊香小江)、「古老の伝へて云へらく」(陸奥国・八槻郷)などの例がある。ただし駿河国、近江国はいわゆる古風土記とはいえないようである(大系頭注)。

(3) たとえば四年の秋八月の辛卯の朔戊戌に、始めて諸国に国史を置く。言事を記して、四方の志を達す(履中四年紀)が、いわゆる地誌の初発例といえる。また天武十年、十三年に多禰国、信濃国の「図」(地図)が奉られ、さらに天平十年には「天下の諸国の国造を

して、国郡の図を進らしむ」(統紀)という記事が見える。いうまでもなくそれらは、「大化改新」における境界設定という思想にかかわるわけだ。

(4) 古橋信孝「神話・伝承の世界と歴史」概論(『日本文芸史』第一巻・一九八六年、河出書房新社)。

(5) 柳田国男は、『史料としての伝説』(一九二五年・定本四)で「上代より保存せらるる、国々の風土記、若くは正史に採択せられた家々の旧辞を見ても明らかなるが如く、この民族が最も大なる熱心を以て語り伝へたのは、我邑・我族と大御門との関係、殊にはあきつ神の稀の行幸であった」と述べていた。この「あきつ神の稀の行幸」とは、定住村落における神来臨・神の遊幸の信仰が土台となっており、その上に天皇制が乗ったという具合に考えられるわけだが、問題は、それを定住村落自身の側からどうとらえるのかという点にある。天皇が神来臨・遊幸の信仰にすりかえられたとかいってみても、柳田の思想を根底から批判することにはならないからだ。

(6) 小島憲之「風土記の述作」(『国語国文』一九四七年四月)

(7) 秋本吉徳『風土記全訳注』(一九七四年・講談社学術文庫)

(8) 秋本吉郎『風土記』(日本古典文学大系)頭注。

(9) 高取正男は、中世以前の村落では親方を中心とする生活が維持される以上、村外との接触は親方を通じて特約した者と特約の経路を経てなされたということを、「塩宿」という民俗的事例から考えている(「村を訪れる人と神」一九五七年『著作集』一、法蔵館)。山中の村にとって塩とは、それこそ神によってもたらされるものと考えられただろう。

(10) 齊藤「遠呂智」退治譚の語りへの構造―表現としての『古事記』―(『古代文学』25・一九八六年)で詳述した。

(11) 「疫病送り」についての民俗的事例は、大島建彦『疫神とその周辺』(一九八五年・岩崎美術社)に詳しい。

(12) 王権(天皇制)のもつ二重性こそがその支配の根拠であったという点は不十分ながら、「天皇制の構造」(『現代のエスプリ別冊・天皇制の原像』一九八六年)で論じた。なお本稿はその論文で論じきれなかったことを補うものとしてもある。

(13) 黒田日出男『境界の中世・象徴の中世』(一九八六年・東大出版会)参照。

(14) 村落社会の年令階梯制のなかでは、一般的に「老人層」の階梯組



- 織は稀薄なことが報告されている。しかし一方、宮座や講などの祭祀上の組織における年令階梯は「老人」の側の比重が高くなる。それは村落社会における「老人」の位相の二重性といえよう。この点については高橋統一『宮座の構造と変化』（一九七八年・未来社）、福田アジオ『日本村落の民俗的構造』（一九八二年・弘文堂）を参照。
- (15) 折口信夫「翁の発生」（一九二八年・全集二）
- (16) 神武紀の記述と語り手の問題を結ぶ視点は、古橋信孝氏からの教示による。
- (17) 山田直巳「規範としての「古老」」（『国文学ノート』21・一九八四年三月）は、『風土紀』の「古老」を真正面から取りあげた論文で、「古老」を「神話を体現している」という視点からとらえるところは示唆的である。しかしそれが「歴史的時間への傾斜」という概念で神話と歴史を区別したとき、イデオロギー性云々といった通俗的な論議に陥ってしまいかねない危険も感じた。
- (18) これは村落のなかの伝承者（語り手）たちが、一度は村をでていたり、また各地を旅していたりする外部世界の体験者であったことに通底しよう。このことは、宮本常一『忘れられた日本人』（一九六〇年・岩波文庫）や野村純一編『昔話の語り手』（一九八三年・法政出版）など参照。
- (19) 栗田寛『標註古風土記（常陸）』（一九三〇年・大岡山書店）には、「万葉集仙覚抄」所引として「…此書皆称天皇又阿波国風土記、称倭健天皇命、盖当时人民服其威武、称曰天皇」とある。
- (20) 堀一郎『我が国民間信仰史の研究（一）』（一九五五年・創元新社）参照。
- (21) 「祝」については呉哲男「祝の系譜」（一九七一年・日本文学研究資料叢書『日本神話』Ⅱ）という論文がある。その中で「祝」を「タブーに接する方法を専門的に知っていた特殊な人間」と指摘するところは暗示的であった。このことは、いわゆる「憑きもの使い」などの存在として考えてみることもできるように思われる。
- (22) 古橋信孝『万葉を読みなおす』（一九八五年・NHKブックス）。
- (23) ここで、テキストの〈起源〉というのは、実態的な成立を意味しない。テキストの成り立ちそのものを、〈起源〉として神話的にとらえかえているのである。この点、『古事記』の序文に関わらせて、「勅語・誦習・撰録と『古事記』（『日本の文学』1・一九八七年・有精堂）で論じた。
- (24) 語り手と荒ぶるモノとの関係は、兵藤裕己『語り物序説—「平家」語りの発生と表現』（一九八五年・有精堂）を参照。