

水穂国の変換と統治理念

Conversion of the Characters for Mizuho-no-Kuni
and the Principle of Governance

西谷地晴美

NISHIYACHI Seibi

はじめに

①『古事記』と『日本書紀』の相違

②豊葦原水穂国

③統治理念

おわりに

【論文要旨】

『古事記』の語る「豊葦原水穂国」と『日本書紀』の記す「豊葦原瑞穂国」は全くの同義語であり、「水穂」と「瑞穂」はいずれも「イネの豊穡を意味することば」であると理解されている。しかし近年の研究では、『日本書紀』の過去認識は現在とのつながりを重視した過去認識であり、『古事記』のそれは現在につながるものに視点を据えた過去認識であることが指摘されている。そこで簡便な調査を行い、『古事記』の語る「豊葦原水穂国」は、「葦原の広がる水の豊かな国」という意味であるとする仮説を得た。『日本書紀』は「水穂」を「瑞穂」に書き換えることによって、「水の豊かな国」を「稲穂の豊かに実る国」に変換したことになる。

「トヨアシハラノミヅホノクニ」を、『古事記』が稲穂と関係のない「豊葦原水穂国」と表記し、『日本書紀』が稲穂と深く関わる「豊葦原瑞穂国」と表現したのは、天皇の国家統治を語る場面において、『古事記』が農への関心を示さず、『日本書紀』が農に執着することと深く関係している。しかし、農本主義の有無だけが書き換えの理由ではない。『日本書紀』は、天皇による人民支配の正統性の根拠を、天つ神から瓊瓊杵尊への国土授与におく。しかし、生民論を欠く『日本書紀』が、天皇と「民利」との関係を示すためには、天皇統治の場は初めから「豊葦原瑞穂国」である必要があったのである。

【キーワード】 古事記, 日本書紀, 過去認識, 支配の正統性

はじめに

八世紀初頭にあいついで完成した『古事記』と『日本書紀』は、天地開闢以来の神話や神武以降の国政記事に共通した内容を多く含み、しかも正式な国史である『日本書紀』にすら明らかに潤色がみられる点から、研究上は「記紀」や「記紀神話」などと一括りにして扱われるのが通例である。ところで、『古事記』は歴史書ではなく上古の神話または物語であるというのが『古事記』の定説的理解であると判断されるが、最初の歴史書である『日本書紀』の史料的価値については、私のみるところでは古代史研究者間に定説が存在していない。『日本書紀』は、個々の研究者の必要に応じて、臨機応変に、「史料批判」なる作業を経ることによって、使える史料にも使えない史料にもなりうる、扱いの難しい歴史書である⁽¹⁾。

このような『古事記』と『日本書紀』に対する通説的認識と史料操作に対して、懐疑の目を向け、そのテキスト性を強調しているのが、国文学者の神野志隆光氏である。この神野志説に対する私見は、すでに「記紀の読み方—神野志隆光氏の所論によせて—」という報告記録で述べているが、本稿ではその内容について改めて必要最小限の整理を行い（第一章）、神野志説を前提にした場合に初めて検討が可能となる古代日本の自己認識を、「水穂国」と「瑞穂国」の初歩的考察を通じて仮説的に示したうえで（第二章）、それがいかなる日本的な統治理念と関わっているのかについて考えてみることにしたい（第三章）。

①……………『古事記』と『日本書紀』の相違

『古事記』と『日本書紀』をめぐる神野志隆光氏の近年の研究の特徴は、神話的世界認識、歴史的過去認識、テキスト論、の三点から整理することができるが、ここでは本稿の前提となる、『古事記』と『日本書紀』の神話的世界認識および歴史的過去認識について見ておくことにしたい（テキスト論に対する私見は前掲拙稿を参照されたい）。

まず『古事記』と『日本書紀』との神話的世界認識の相違については、神野志隆光『古事記と日本書紀』（講談社現代新書、一九九九年）の以下の記述を挙げておこう⁽³⁾。

天の世界の問題（『日本書紀』本書では、天の世界が高天原と呼ばれることがないこと—西谷地）は、そのまま天つ神の関与ということに連動する。『古事記』では、……イザナキ・イザナミの国作りが、高天原の天つ神の命を受け、その関与のもとに行われる。高天原が掌握しているといってもよい。（七六～七七頁）

高天原という世界のもとで、天つ神の関与のもとに成り立つ地上世界として、現実につながるところを語るのが、『古事記』の世界の物語なのである。『日本書紀』は、そうした天の世界をもたないところで、世界を語る。それゆえ『日本書紀』では、天つ神の関与などなくイザナキ・イザナミ二神で（国作りを一西谷地）「共に」進めるのであり、また、二神を「陽神」「隠神」として語る。『古事記』と『日本書紀』とは、異なる世界像を持っていることを見届けなければ

ばなるまい。(七九頁)

イザナキ・イザナミの国作りを、天つ神の命令の結果として描く『古事記』と、イザナキ・イザナミの自主的な共同作業として描く『日本書紀』との違いに注目した神野志氏は、それが二書の「世界像」の相違によると判断し、「『古事記』の物語全体と、『日本書紀』の物語全体とを、別個な、世界の物語として読み通すことが、問題をはっきりさせるのである」(七九頁)と敷衍される。

『古事記』の物語全体と、『日本書紀』の物語全体とを、別個な物語として読むべきであるという神野志氏の主張は合理的であり、私も氏の考えに基本的に賛成である。

ところで神野志氏は、二書の世界像が違う理由を次のように説明される。

もともとイザナキ・イザナミの話があって、『日本書紀』では陰陽論で潤色されている、というようなものではない。陰陽論の世界像とともに、超越的な天の世界もなく、司令する神もなく、イザナキ・イザナミ二神で協同して天地にわたる世界秩序を生成し、イザナミは死ぬことがないという、物語の具体的なかたちが成り立つ。陰陽のコスモロジーによる世界の物語というべきである。(一二三頁)

神野志氏によれば、『古事記』と『日本書紀』の世界像の違いは、『日本書紀』が「陰陽のコスモロジーによる世界の物語」である点に求められるという。では、『古事記』の世界認識にはどのような特徴があるのか。この点について神野志氏は高天原の存在を重視しており、それ以上の言及はされていないが、私のみるところでは、『古事記』におけるイザナキ・イザナミの国作りに関する次の記述が、その一つの解答を示している。

ここに二柱の神、議りて云ひけらく、「今吾が生める子良からず。なほ天つ神の御所に白すべし。」といひて、すなはち共に参上りて、天つ神の命を請ひき。ここに天つ神の命もちて、太占に卜相ひて、詔りたまひしく、「女先に言へるによりて良からず。また還り降りて改め言へ。」とのりたまひき。⁽⁴⁾

(於是二柱神議云、今吾所生之子不良。猶宜白天神之御所。即共参上、請天神之命。爾天神之命以、布斗麻邇〈上此五字以音〉卜相而詔之、因女先言而不良。亦還降改言。)

傍線部分から明らかのように、イザナキ・イザナミから指示を求められた天つ神は、太占による占いを行っている。イザナキ・イザナミの天つ神への依存が、依存系の頂点に位置する天つ神の主體的判断によって指示(政策化)されているのではなく、占いによって最終判断されている点に注意が必要である。『古事記』におけるイザナキ・イザナミの国作りの話からは、確かに「天つ神の関与」が指摘できるが、歴史学的により重要なのは、「天つ神」をも含めた社会全体が依存関係によって構成されているという認識がここに明瞭にあらわれている点である。人間社会における依存関係の意義については、世俗的因果関係に対する相互依存(相待)関係の宗教的眞理性をも射程に入れて論ずるの必要があり、稿を改めざるをえないが、ここでは神野志氏の主張を踏まえて、二書の世界像が相違している理由を、『古事記』が依存関係を重視し、『日本書紀』は陰陽論を重視している点に求めておきたい。

次は、二点目にあげた二書の歴史的過去認識の相違についてである。この点については神野志隆光『複数の「古代」』(講談社現代新書、二〇〇七年)から、以下の記述を引用しておこう。神野志氏は、『古事記』が記述した過去(「古代」と『古事記』が編纂された八世紀との関係について、

次のように説明する。

八世紀初めの律令国家成立時において、推古天皇以前が、直接自分たちにつながらないものとして「古」であった。『古事記』が、そこで区切りとしたという結果に従ってそう見よう。その「古代」にとって、仁賢天皇以後、系譜記事しかないということは、その他は語るべきものではなかったということである。(二四頁)

推古朝は、八世紀の認識において、「古代」のおわりにして、「古代」ならざるもののはじまりとしてあり、それゆえ『古事記』は系譜をとどめることしかしないのである。(八五頁)

この『古事記』理解を私は基本的に支持するが、神野志氏が『古事記』の過去認識（ここでは推古朝を区切りとする過去認識）を、「直接自分たちにつながらない」あるいは「八世紀の認識において」のように表現しているために、あたかもそれが当時の人々の共通した過去認識であるかのようには読める点は、やはり気がかりであり、若干の補足があるだろう。すなわち、『古事記』が記述した推古天皇以前の時代は、『古事記』の過去認識では「直接自分たちにつながらない」過去であり、推古朝は、『古事記』の過去認識では「古代」のおわりにして、「古代」ならざるもののはじまりであった、というふうに、傍点文言を補って理解すべきであると思う。『古事記』と『日本書紀』の違いは、氏の主張するように二書の「古代」認識の違いでもあるからである。

一方、『日本書紀』の特徴について、神野志氏は次のように説明される。

持統天皇にいたって、文字の文化国家として、世界が運行される水準が作り上げられたと、『日本書紀』は語る。……八世紀初めの人々にとって、いまの自分たちの世界はそこ（持統朝—西谷地）につながってあるのだという確認を果すものとして、それはある。(七七頁)

ここでも『日本書紀』の過去認識を、「八世紀初めの人々にとって、いまの自分たちの世界は」という表現で一般化しているように読める点は少々気になるが、ここでは問わないことにしよう。私なりに表現し直せば、『日本書紀』の過去認識は現在とのつながりを重視した過去認識であり、『古事記』のそれは現在につながらないものに視点を据えた過去認識であるというのが、神野志説の眼目であり、『古事記』と『日本書紀』の違いをその過去認識の相違から説明した点が特に斬新である。今後、二書に立脚しながら古代を論じる場合には、この神野志説をいかに踏まえるかが重要となるであろう⁽⁵⁾。そして、それは取りも直さず、『古事記』と『日本書紀』の過去認識の相違を想定していなかった従来の研究には、再考すべき余地が多分に存在するということでもある。もしかすると、過去の神野志氏の研究ですら、この問題から必ずしも自由ではないかもしれない。章を改めよう。

②……………豊葦原水穂国

1. 辞書から消えた表記

ここではまず、『古事記』が記す「豊葦原水穂国」に関する問題を、神野志氏の説明に依拠しながら見ていくことにしたい。まずは史料を掲げておく。

天照大御神の命もちて、「豊葦原の千秋長五百秋の水穂国は、我が御子、正勝吾勝勝速日天忍穂耳命の知らず国ぞ。」と言よさしたまひて、天降したまひき。……「この葦原中国は、我が御子の知らず国と言よさしたまへりし国なり。⁽⁶⁾

(天照大御神之命以、豊葦原之千秋長五百秋之水穂国者、我御子正勝吾勝勝速日天忍穂耳命之所知国、言因賜而、天降也。……此葦原中国者、我御子之所知国、言依所賜之國也。)

ここをもちて白したまひし随に、日子番能邇邇藝命に詔科せて、「この豊葦原水穂国は、汝知らさむ国ぞと言よさしたまふ。故、命の随に天降るべし。」とのりたまひき。⁽⁷⁾

(是以随白之、科詔日子番能邇邇藝命、此豊葦原水穂国者、汝将知国、言依賜。故、随命以可天降。)

この著名な「豊葦原水穂国」という古代日本の自己認識にまつわる問題について、神野志隆光『古事記の世界観』（吉川弘文館、一九八六年）は次のように説明する。

（「葦原中国」と「豊葦原水穂国」は一西谷地）一方には「豊」を冠し、他方はそうではないにしても、いずれも「葦原」を名義の核とする。その呼称が、いわれるように（「葦原中国」は負の価値、「豊葦原水穂国」は正の価値というように一西谷地）意味を異にすることになるか。むしろ、同じ意味で捉えながら、その呼び分けのになうものを見ていくべきではなからうか。（七三頁）

「豊葦原の千秋の長五百秋の水穂の国」とは、「葦原中国」を、「高天原」から特殊に呼んだものであり、「葦原中国」の「葦原」に含まれるところを最大限に拡大したものだと思えるべきではないか。……「葦原」の意義についてはあとでまとめてふれるが、結論的にいえば、イネの豊穰を約束されたところをいう。（七四頁）

「葦原」は、……「始源の田圃」の象徴—イネの豊穰の始源の象徴だといえよう。そうであるから、「豊葦原の千秋の長百秋の水穂の国」と、「葦原」を冠しつつ、「水穂」というイネの豊穰を意味することばで、降臨すべき世界を祝福して表現できるのではないか。（一五二頁）

『古事記』神話に記された「葦原中国」と「豊葦原水穂国」をめぐる研究史上の問題を、私なりに簡単に説明すれば、「葦原」が未開性を象徴する負の価値を担い、「水穂」がイネの豊穰という開明性を象徴する正の価値を担っているとすると、「葦原」と「水穂」が組み合わされた「豊葦原水穂国」はどのように位置づけうるのか、ということである。神野志氏は、「葦原中国」と「豊葦原水穂国」のいずれもが「葦原」を名義の核としていると捉え、「葦原」のもつ負のイメージを改めることで、この難問を乗り越えようとしている。しかし、そのような神野志氏であっても、「水穂」がイネの豊穰を意味することばである点は研究上の自明の前提であるため、氏においては珍しく議論の切れ味がよくないように思われる。⁽⁸⁾

では、『古事記』の「豊葦原水穂国」を歴史研究者はどのように理解してきたのだろうか。

日本思想大系『古事記』頭注（担当は岡田精司氏）は、「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国」を「トヨは美称、チイホアキは千年も五百年も長く収穫がつづくの意。ミヅホはみずみずしい稲穂が稔る

の意で、日本の国を祝福した言葉。」と説明しており、国文学の理解と変わるところはない。また、この問題について井上辰雄氏は次のように述べている。⁽⁹⁾

「葦原」というと、わたくしたちは、葦しかはえぬ不毛の地を想像しがちであるが、古代のひとびとにとっては、あくまで「豊葦原 水穂国」であった。豊かに、稲が水田に稔る誇らしいイメージがつきまとっている。それでは、どうして葦原が「豊葦原の水穂の国」といわれたかという疑問が生ずるだろう。それにお答えするのは容易ではないが、おそらく、日本で水稲耕作が始められた頃、荒れ地を水田とすることは、きわめて困難であったことを想起していただきたい。……そこで、まず手がつけられたのが、葦が生えているような低湿地であった。……やや時代がくだるが、『常陸国風土記』行方郡の条には、箭括の麻多智という族長が西の谷の葦原を切り開き、新たに水田を開いた話が伝えられている。

井上氏の視点が、神野志氏の視点と共通していることは明らかであり、「豊葦原水穂国」をめぐる歴史研究者の理解が、これを超えることはないと判断してよいだろう。

一方、周知のごとく、『古事記』が表記する「豊葦原水穂国」は、『日本書紀』では「豊葦原瑞穂国」として姿をみせる。ところで神野志氏は、『日本書紀』は「『一書』が、『本書』に対する注の扱いで載せられている」こと、「あいだの『一書』を抜きにして『本書』相互を接続してはじめて文脈として理解される」こと、したがって『日本書紀』は「『本書』によって読むべき」であることを主張している。⁽¹⁰⁾この神野志氏の説明は極めて合理的であり、それに従って『日本書紀』を読み直すと、『日本書紀』の基準見解を示す本書において「瑞穂国」が初めて登場するのは神武即位前紀であることがわかる。史料を掲げておこう。

神日本磐余彦天皇、諱彦火々出見。彦波瀲武鸕鷀草葺不合尊の第四子なり。母をば玉依り姫と曰す。海童の少女なり。天皇、生れましなごらにして明達し。意備如くます。年十五にして、立ちて太子と為りたまふ。長りたまひて日向国の吾田邑の吾平津媛を娶きて、妃としたまふ。手研耳命を生みたまふ。年四十五歳に及びて、諸の兄及び子等に謂りて曰はく、「昔我が天神、高皇産靈尊・大日靈尊、此の豊葦原瑞穂国⁽¹¹⁾を挙げて、我が天祖彦火瓊杵尊に授けたまへり。(神日本磐余彦天皇、諱は彦火火出見。彦波瀲武鸕鷀草葺不合尊第四子也。母曰玉依姫。海童之少女也。天皇生而明達。意備如也。年十五立為太子。長而娶日向国吾田邑吾平津媛、為妃。生手研耳命。及年四十五歳、謂諸兄及子等曰、昔我天神、高皇産靈尊・大日靈尊、举此豊葦原瑞穂国、而授我天祖彦火瓊々杵尊。)

一見して明らかのように『日本書紀』本書では、「瑞穂国」は神武即位前紀の冒頭という象徴的個所にあられる。この事実は重要である。また、「高天原」ではなく地上において、神武自身が「此の豊葦原瑞穂国」と語っている点も、『古事記』と異なっているところである。さらに、この「瑞穂国」は「昔我が天神、高皇産靈尊・大日靈尊」が「我が天祖彦火瓊杵尊に授け」たものとの説明が神武によってなされていることにも注意がいる。『日本書紀』において「瑞穂国」は、天皇の「天祖」が天つ神から授与された国土であった。この授与の意味も含め、神武紀と「瑞穂国」の関係については、次章であらためて述べることにしたい。

一書に曰はく、天神、伊弉諾尊・伊弉冉尊に謂りて曰はく、「豊葦原の千五百秋の瑞穂の地有り。汝往きて脩すべし」とのたまひて、廻ち天瓊戈を賜ふ。⁽¹²⁾

(一書曰、天神謂伊奘諾尊・伊奘冉尊曰、有豊葦原千五百秋瑞穂地。宜汝往脩之、迺賜天瓊戈。)

一書に曰はく、……因りて、皇孫に勅して曰はく、「葦原の千五百秋の瑞穂の国は、是、吾が子孫の王たるべき地なり。爾皇孫、就てまして治せ。行矣。宝祚の隆えまさむこと、当に天壤と窮り無けん」⁽¹³⁾とのたまふ。

(一書曰、……因勅皇孫曰、葦原千五百秋之瑞穂国、是吾子孫可王之之地也。宜爾皇孫、就而治焉。行矣。宝祚之隆、当与天壤無窮者矣。)

これは『日本書紀』一書の記事である。一書では神代の記事に「瑞穂地」や「瑞穂国」がみられるが、後者はいわゆる天壤無窮の神勅である。「瑞穂国」については『日本書紀』一書の記事が注目される構図になっていた点に注意しておくべきだろう。ちなみに、前者に見える「豊葦原千五百秋瑞穂地」の岩波文庫の注解は、「トヨは、豊穰の意。アシハラは、当時湿地に多く葦が生えていたのでいう。ミツホは、神威によって栄える稲穂。万葉集ではミヅホと訓んでいる。」という内容になっている。

天地の 初の時 ひさかたの 天の河原に 八百萬 千萬神の 神集ひ 集ひ座して 神分り
分りし時に 天照らす 日女の尊 天をば 知らしめすと 葦原の 瑞穂の國を (原文は「葦
原乃 水穂之國乎」—西谷地) 天地の 寄り合いの極 知らしめす 神の命と 天雲の 八
重かき別きて 神下し 座せまつりし⁽¹⁴⁾ (後略)

《日本古典文学大系の頭注》

○葦原の……葦の繁く生えた原の意。瑞穂の国の形容。

○瑞穂の国……よい稲の多くとれる国。日本を指す。ミツは生き生きとして豊かな意。

これは日本古典文学大系『万葉集』からの引用である。草壁皇子が持統天皇三年(六八九)に没した時に柿本人麻呂が詠んだ挽歌である。『万葉集』原文で「水穂之國」とある個所が、読み下しでは「瑞穂の國」と表記し直され、頭注の見出し語も当然の如く「瑞穂の国」で立項されている。わかりやすさを重視した結果なのであろうが、読み下し文における史料用語の尊重という点から言えば、やはり疑問の余地がある。ところで神野志氏は、従来の研究がこの歌の背景に一つの「記紀神話」を想定していたことを批判し、この歌は『古事記』神話や『日本書紀』神話とは異なり、人麻呂の歌としてあらわれた「天武天皇を始祖」とする新たな神話であるとの解釈を提出している⁽¹⁵⁾。そうだとすれば、原文と読み下し間の「水穂」と「瑞穂」の混在は、むしろ神野志説が登場する以前の、研究の集大成とみるべきなのかもしれない。

以上、『古事記』『日本書紀』『万葉集』に記された「豊葦原水穂国」と「豊葦原瑞穂国」に対する研究・解釈の現状を概観してきた。神野志氏は「水穂」を「イネの豊穰を意味することば」とし、日本思想大系『古事記』は「みずみずしい稲穂が稔るの意」と解している。一方、岩波文庫『日本書紀』では、「瑞穂」を「神威によって栄える稲穂」とし、「水穂」を「瑞穂」と表記し直した日本古典文学大系『万葉集』では「生き生きとして豊かなよい稲」としている。注釈者の工夫によってそれぞれの解釈は多少異なっているものの、「水穂」と「瑞穂」は全くの同義語であり、それは「イネの豊穰を意味することば」と理解されている。

私がまずここで問題としたいのは、研究上重視されてしかるべき『古事記』の「水穂」や『万葉集』の「水穂」という「ミヅホ」の初見表記が、著名な辞書に載っていない点である。用例の多さからみて最も信頼性の高い『日本国語大辞典 第二版』（以下、『日本国語大辞典』と表記する）、電子辞書も含めて普及率抜群の『広辞苑』とも、立項されている表記は「瑞穂」という『日本書紀』などで使われている言葉⁽¹⁷⁾だけである。たとえば、「ミヅガキ」という言葉が『日本国語大辞典』・『広辞苑』ともに「瑞垣・瑞籬・水垣」と併記されているのと比べると、「水穂」の扱いは異様である。この状況は「水穂」という表現の抹消のようにもみえる。

そして私にとって何より不可思議なのは、このような著名な辞書に載っていない「水穂」という語を、なぜどの研究者も判で押しのごとく、全く同様に、「イネの豊穰を意味することば」と理解できてしまうのか、という点である。「水穂」は「瑞穂」と全く同義であり、辞書に載せるまでもない語であるという認識は、どのようにしてできあがったのだろうか。

水穂。水は借り字にて、みづみづしきを云。【書紀に瑞ノ字をかかれたれど、其意には非ず。迷ふことなかれ。】穂は稲穂なり。【上に葦原云々と云に就て、葦の穂と勿おもひまがへそ。】書紀に、天照大神云々、又勅曰、以吾高天原所御齋庭之穂亦、当御於吾兒、とある穂も然り。……【そもそも皇御国、萬ツの物も事も、異国々より優れる中にも、稲は殊に、今に至るまで萬ノ国にすぐれて美きは、神代より深き所由あることぞ。今ノ世諸人、かかるめでたき御国に生れて、かかるめでたき稲穂を、朝暮に賜りながら、皇神の恩頼をば思ひ奉らで、よしなき漢国のことをのみおもひあつかふは、いかにぞも。】⁽¹⁸⁾

これは本居宣長『古事記伝』の「水穂」の説明である。『古事記伝』で宣長は、「水は借り字」であって、意味は「みづみづしき」であるとし、「穂は稲穂なり」と説明している。「書紀に瑞ノ字をかかれたれど、其意には非ず」とも言っている点が気になる。

まず『日本国語大辞典』で「みず 瑞」を引くと、「①若々しく、生き生きとしていること。みずみずしいこと。事物の新しく清らかなこと。」と「②目新しく、めでたいしるし。瑞祥。」の二つの意がみえる。宣長の言う『日本書紀』の「瑞穂」の「瑞」が①の意味であるはずがないので、②の意味の可能性が高い。さらに念のため『大漢和辞典』で「瑞」を引くと、「①しるしの玉。」と「②めでたいしるし。吉兆。」が主要な意味であり、漢字の「瑞」には元々「みずみずしい」という意味がないことがわかる。「書紀に瑞ノ字をかかれたれど、其意には非ず」という説明から、宣長は『日本書紀』の「瑞穂」の「瑞」を、『日本国語大辞典』や『大漢和辞典』の示す②の意味で考えていたことが明らかである。宣長においては、「水穂」の「水は借り字」にすぎず、「瑞」の意味でもない、まさに漢字にあらわせない「みづみづしさ」を示す語として「ミヅ」の語を理解していたと判断してよいだろう。

ところで、「水穂」の「水は借り字にて、みづみづしきを云」という宣長の主張には、実は何の根拠も示されていない。「穂は稲穂なり」という解釈も、『日本書紀』にみえる「齋庭之穂」を例として示してはいるが、結局は「稲は殊に、今に至るまで萬ノ国にすぐれて美きは、神代より深き所由あること」という宣長自身の過去認識に合わせた主張にすぎないように思える。宣長の説明に従うわけにはいかないが、いずれにせよ、宣長は『古事記』の「水穂」を『日本書紀』の「瑞穂」と同義とは捉えなかった。「水穂」と「瑞穂」に対する宣長の理解と現在の定説とは、根本的なと

ころで全く異なっているのである。

しかし、「水穂」の「水は借り字にて、みづみづしきを云」「穂は稲穂なり」という宣長の解釈は、明らかに現在の「水穂」理解にまで影響を及ぼしている。「水穂」の表記が辞書の見出し語に載っていないのは、「水は借り字」とする宣長説の単純な反映のようにもみえるが、何か別の学問上の要請によっているのかもしれない、その理由は私には知り得ない。私が推測できるのは、「書紀に瑞ノ字をかかれたれど、其意には非ず」と理解する宣長の指摘を、「書紀の潤色おほきこと」を「漢意のひがごと」として排斥した宣長に固有の極端な見解と判断し、それを排除すること⁽¹⁹⁾で、おそらくは「水穂」と「瑞穂」を同義とみるのが可能になったのであろうということである。

『古事記』の「水穂」が『日本書紀』の「瑞穂」と全く同義であるという、現在おこなわれている解釈は、『古事記』と『日本書紀』の神話を「記紀神話」として同様のものと理解していた研究段階、すなわち『古事記』と『日本書紀』の過去認識を同一のものと想定していた研究段階には、問題にする必要のない合理的な解釈だったかもしれない。しかし現在の研究状況が、前章で検討したように、『古事記』と『日本書紀』の根本的な違いを認め、二書の歴史的過去認識の相違を指摘する段階にあるのならば、『古事記』に記された「水穂国」が、『日本書紀』の記述する「瑞穂国」と本当に同義かどうかについて、改めて調査の手を入れるべきではないか。

『古事記』序文が示す音声情報の文字化への経緯を信用すれば、初めにあったのはあくまでも「トヨアシハラノミヅホノクニ」という音声情報であり、それを『古事記』は「豊葦原水穂国」と表記し、『日本書紀』は「豊葦原瑞穂国」と表現した。私はそう判断する。なぜならば、二書の成立以前に、「水穂国」と「瑞穂国」の二表現が「ミヅホノクニ」の置き換え可能な漢字表記としてすでに併存していて、その中からたまたま『古事記』は「水穂国」表記だけを採用し、偶然にも『日本書紀』は「瑞穂国」表記のみを使用したということ、論理的に想定しがたいからである。しかも、「ミヅホノクニ」という言葉が古代日本の自己表現の一つであるだけに、その言葉を漢字に置き直すときには、それぞれの過去認識が大きく影響した可能性が高いと考えられる。そうだとすれば、たとえ二語の読みが「ミヅホノクニ」で共通していても、漢字表記の異なる「水穂国」と「瑞穂国」が同義でなければならない論理的必然性は、自ずと崩れてしまうだろう。

「水穂」と「瑞穂」の語意の考察は、国語学や国文学と全く無縁の私がなすべき仕事ではないが、あえて不十分でしかも拙い作業を行うことにしよう。

2. 「水穂」と「瑞穂」

本節は、「水穂」と「瑞穂」の語意について、一つの仮説を得ることを目的とする。本来ならば、国語学・国文学の先行研究を精査して、様々な古辞書にあたり、史料上の用例を網羅的に調査したうえで結論を下すべきなのであろうが、本節の目的は「水穂」と「瑞穂」の使用の歴史や解釈の変遷を追究することではなく、あくまでも『古事記』と『日本書紀』が成立した時点における「水穂」と「瑞穂」の語意を考えることであり、以下のような初歩的作業によっても、一つの仮説を得ることは可能であると判断する。

まず、「穂」の意味を確認しておこう。『日本国語大辞典』の「ほ 穂」の説明は次のようである。なお、《 》は一点目の用例出典である（以下同じ）。

〔ほ（秀）〕と同語源）①長い花軸茎がぬき出て、その先端周辺部に花・果実などが密集して付いたもの。イネ科などの植物にみられる。《古事記序》②槍・筆などがっているものの先の部分。尖端。《武具要説（一五七七）》③つぎ木、さし木に使う芽のついた小枝。さしほ。つぎほ。

「穂」がそのまま「稲穂」の意味にはならないことを確認したい。「穂」が「ほ（秀）」と同語源である点にも注意がいる。ちなみに『日本国語大辞典』は「ほ 秀」を次のように説明している。

〔ほ（穂）〕と同語源 高くひいでているもの。外形的に、他のものに比べて高くとび出していて目につくようなものをいうとともに、内容的にすぐれたものをいうこともある。単独で使われる場合も、「…の」という連体修飾語をうけることが多く、また、助詞「つ」を伴って、「ほつ鷹」「ほつ手」「ほつ真国」「ほつ藻（め）」などのように連体修飾語になることも多い。さらに、「岩ほ」「垣ほ」「ほ倉」などのように熟して用いる。《古事記中》

ここでは「垣ほ」が「ほ 秀」の熟語としてあがっていることを指摘しておこう。この点については後述する。

次に、「水」の意味を確認しておく。『日本国語大辞典』は「水」の意味として、「自然界に広く分布する液体」「川に流れているもの」「池、やり水など」「閑伽として供えるもの」「洪水」「液状のもの」「水泳」「みずいり（相撲の力水）」「建築で、水平、または水平をあらわす線」などをあげている。また、『大漢和辞典』によると、漢字の「水」には液体としての水の意味以外に「うる⁽²⁰⁾ほふ。しみこむ。ひろがる」や「平らか。水平。平準」「平らかにする」「陰の気」「五行の一」などの意味がある。したがって、漢字の「水」には動詞としてはたらきもあるが、『日本国語大辞典』などの「水」はすべて名詞であり、日本古代において「水」という字は、基本的には名詞として使用されたと判断しておきたい。ここで確認しておきたいのは、「水」には「みずみずしい」という意味が全くないということである。

ところで、『時代別国語大辞典 上代編』（三省堂、一九六七年）では、当該期の「水」を冠した複合語のうち、『万葉集』にみえる「水枝」と「水茎」、『日本書紀』神功皇后撰政前紀にみえる「水葉」、および本稿で考察の対象としている「水穂」の四語の「水」に、「みずみずしい」という意味があると判断しているので、この点について少々触れておこう。

「水枝」については、『時代別国語大辞典 上代編』が「みずみずしく生き生きとした枝」とし、『日本国語大辞典』も「みずみずしい木の枝」と説明する。

『万葉集』の用例「水茎」については、『時代別国語大辞典 上代編』は「みずみずしい草木の茎の意か」と推定表現で記しており、この「水茎」を特定の植物名とする説がある点も紹介しているので、確定された意味ではなさそうである。『日本国語大辞典』の「水茎」および枕詞「水茎の」の項目に記された「補助注記」や「語誌欄」でも、語源解釈をめぐって「諸説ある」ことが示されている。

神功皇后撰政前紀にある「水葉」については、『時代別国語大辞典 上代編』は「若々しい葉。瑞＝葉。」をその意とし、「用例の『水葉稚之出居神』はみずみずしい若葉のように美しく芽ぐみ出た神というほめ詞である」との考察を添えているが、坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀』（岩波文庫）の注解では海草の意としており⁽²¹⁾、「水葉」に「みずみずしい」意味を想定

していない。『日本国語大辞典』の見出し語には、「水葉」「瑞葉」ともに語がみえない。

以上より、これまでの研究では、「水」には単独で「みずみずしい」とする意味はないが、当該期に使用された「水」を冠する熟語のうち、少なくとも「水枝」と「水穂」の二語の「水」については、「みずみずしい」という意味を認めていると判断しておきたい。

ところで、『日本国語大辞典』「みず 瑞」の「造語要素」の説明では、「他の語の上に付けて、みずみずしい、清らか、美しいなどの意を添える」はたらきが「瑞」にあるとし、「瑞枝」「瑞垣」「瑞茎」「瑞穂」をその代表的な例として挙げている。これらの語にはいずれも「水枝」「水垣」「水茎」「水穂」のように「瑞」と「水」を置き換えた語が存在しており、「水一」の各語は八世紀にさかのぼるので、ここで「水一」の語と「瑞一」の語との、これまで置き換え可能のように扱われてきた関係について触れておきたい。

まず「瑞枝」表記だが、『日本国語大辞典』の引く用例は、一九三〇年に出版された水原秋桜子の俳句である。用例から判断すると、「瑞枝」表記はさほど古くまではさかのぼらないと推測する。

次に「瑞垣」については、「瑞籬宮」の用例が最も古いもので、『日本書紀』崇神紀三年の記事（「都を磯城に遷す。是を瑞籬宮と謂ふ」）がそれにあたる。この語は『古事記』では「水垣宮」と表記されており、「水穂」—「瑞穂」,「水齒別命」—「瑞齒別天皇」（反正）とともに、古代史ではよく知られた『古事記』『日本書紀』間の書き換え例であるが、私には「水垣」が「瑞籬」と同じものを指すとはとうてい思えない。文字の構成から判断すれば、「水垣」は「水城」に近似するもので、具体的には環濠を指す言葉であろう。これも「ミズガキノミヤ」という音声情報を文字化するにあたっての過去認識の問題であり、「水垣」と「瑞籬」「瑞垣」が八世紀以前に同義語として通用していたわけではないと思われる。

最後に「瑞」の「造語要素」で例として挙げられている「瑞茎」という漢字表記は、『日本国語大辞典』で見出し語・用例ともに確認できない。「瑞茎」という漢字表記が存在するのかどうかも含めて、私にはどうということなのか判断できない。

以上、少なくとも八世紀の段階では、「水枝」「水垣」「水茎」が「瑞枝」「瑞垣」「瑞茎」と置き換え可能であったわけではない点を見てきた。ということは、先に指摘しておいた「水枝」と「水穂」の「水」に「みずみずしい」という意味を認める従来の解釈の根拠は、結局、最も著名な事例である「水穂」と「瑞穂」の同義性認識にあるということになるだろう。

なお前記した「水齒別命」と「瑞齒別天皇」の表記例こそが、「水一」の語と「瑞一」の語との、置き換え可能な動かぬ証拠とみる考え方も、もしかするとあるかもしれないので、念のため言及しておきたい。この点について、『日本国語大辞典』の「瑞齒」は、「めでたい歯。みずみずしく美しい歯。」の意をあてているが、その「補助注記」によれば、この意味での用例は「記紀の人名『水齒別命』『瑞齒別天皇』に見られるのみで、単独の形の用例はない」という。つまり「めでたい歯」や「みずみずしく美しい歯」を意味するような「水齒」や「瑞齒」という言葉は、古代社会には存在しなかったということである。人名の由来を正確に捉えるのは通常は難しい作業だが、『古事記』と『日本書紀』はその内容を文章で説明しており、この事例は、一見すると置き換え可能のように見える「水一」の語と「瑞一」の語を、その中身から検討できる稀有な例でもある。史料にあたると、以下の点が明らかとなる。

『古事記』は「水歯別命」について「この天皇、御身の長、九尺二寸半。御歯の長さ一寸、広さ二分、上下等しく齊ひて、既に珠を貫けるがごとくなりき。」（此天皇、御身之長、九尺二寸半。御歯長一寸広二分、上下等齊、既如貫珠）と記している⁽²²⁾。『古事記』は、成人している天皇の大きな歯が「上下等しく齊ひて、既に珠を貫けるがごとくなりき」ことをとらえて、「水歯」と表記しているらしい。上下のすべての歯が等しくととのっている様子と、前述したように「水」に「平らか⁽²³⁾。水平。平準」の意味があることとは関係があるのかもしれないが、断定は難しい。

一方、『日本書紀』は「瑞歯別天皇」を「生れましながら歯、一骨の如し。容姿美麗し。是に、井有り。瑞井と曰ふ。則ち汲みて太子を洗しまつる。時に多遅の花、井の中に有り。因りて太子の名とす。多遅の花は、今の虎杖の花なり。故、多遅比瑞歯別天皇と称へ謂す。」（生而歯如一骨。容姿美麗。於是有井。曰瑞井。則汲之洗太子。時多遅花、有于井中。因為太子名也。多遅花者、今虎杖花也。故稱謂多遅比瑞歯別天皇。）と説明する⁽²⁴⁾。生まれたときに既に「一骨の如き」歯が生えていたことが「瑞歯」にあたるのか、「瑞井」の水で太子を洗ったことも「瑞歯」の由来に含めているのか、『日本書紀』の書き方は必ずしも明瞭ではない。私は前者の理解に合理性を認めるが、仮りにそうだとすると、『日本書紀』の「瑞歯」が乳児期の太子の歯に由来することは、全体の文脈からみて明らかであり、この場合の「瑞」は、前節で紹介した『日本国語大辞典』の「②目新しく、めでたいしるし。瑞祥。」や『大漢和辞典』の「②めでたいしるし。吉兆。」の意味であろう。

したがって、「水歯」と「瑞歯」は同音ではあるが、異なった内容を表現していることになる。前述した「水垣」と「瑞籬」との相違はあくまでも私の想定でしかないが、「水歯別命」と「瑞歯別天皇」の事例は、それが唯一の使用例であり、しかも『古事記』と『日本書紀』の記述内容からその相違を導くことができる点で、無視し得ない。

さて、「水穂」と「瑞穂」の語意を解釈する上で必要と思われる周辺用語にまつわる問題については、以上の検討でとりあえず十分だと判断して、考察を先に進めよう。

「水穂」や「瑞穂」の「穂」が意味のない単なる借り字でないのならば、「穂」が後ろに付く熟語を調査することで、「水穂」と「瑞穂」の意味を推定することが可能である。ここでは、作業効率を重視して電子辞書版の『逆引き広辞苑』で「一穂」の全用語を検出し、その用語をあらためて『日本国語大辞典』で引き直すかたちをとった。したがって以下の「一穂」の語は『日本国語大辞典』の見出し語を網羅したものではないが、少なくとも八世紀までに使用された用語については、これを大幅に上回るようなことはないと判断する。この手法で検出できた「一穂」の語は、→で示した子見出し語も含めて以下の二六例である。なお、「丹の穂」については『日本国語大辞典』が「丹の秀」で立項しているので、併記した。

秋穂……秋の、実った稲穂。《班子女王歌合（八九三頃）》

厳穂（いかしほ）……実がたくさんついている稲穂。《延喜式（九二七）祝詞》

稲穂（いなほ・いねほ）……①稲の穂。《万葉集》②紋所の名。稲の葉と茎と穂でかたちづくったもの。

垣穂（かきお・かきほ）……（「ほ」は「秀」の意で、高くつき出ているさまを表わす）垣。《古今和歌集》

→垣穂なす……（「人」「人言」などを修飾する枕詞的な慣用語）①物をへだてる垣のように、

互いの仲をへだてる。また、悪くいう。《万葉集》②まわりをとり囲む垣のように多い。

《万葉集》

鎌穂……雇われて人の田の稲を刈り取り、その報酬として稲を分けてもらうこと。《袖中抄(一一八五―一八七頃)》

枯穂(からほ・かれほ)……稲, 麦, すすきなどの枯れた穂。《成通集(一一六〇頃)》

刈穂……刈り取った稲の穂。《江師集(一一一一頃)》

笹穂……笹の葉の形をした槍の穂先。

→笹穂垣……穂がついたままの若竹を立て並べて作った垣。目塞垣(めせきがき)。

挿穂……挿し木のために、草木から切り取った枝, 根, 葉などの部分。《病牀六尺(一九〇二)》

栲の穂(たえのほ)……(「穂」は, 秀(ほ)の意で, 栲の白さの著しさをいう)まっ白の意。

純白。《万葉集》

蓼穂……蓼の穂。特有の辛味があり塩漬にして食用にする。《浮世草子・日本永代蔵》

種初穂(たなばつお)……苗代にまいた残りの種米を炒ったもの。種炒米(たないりごめ)。

垂穂(たりほ)……稲などの, みのって重くたれ下がっている穂。《日本書紀神代上》

接穂・継穂……①接木で台になる木に接ぐ若芽や, 若芽のついた枝木。《羅葡日辞書(一五九五)》②話をつなぐきっかけ。《浄瑠璃・東鑑御狩巻(一七四八)》

波穂……(「穂」は高く目立っているもの。「なみお」とも)波の高く立った所。波のいただき。なみがしら。波の穂。波のすえ。なみほほ。《日本書紀神代下》(波穂は『古事記』にもある―西谷地)

丹の穂……『日本国語大辞典』になし。『広辞苑』は, 赤い色の目立つこと。赤くおもてにあらわれること。《万葉集》

丹の秀(ほ)……(「ほ」は表面に現われること)赤い色の目立つこと。赤く美しいこと。赤丹の秀(ほ)。《万葉集一〇・二〇〇三「吾が恋ふる丹穂(にのほ)の面(おもわ)…」, 同一三・三二六六「春されば花咲きををり秋づけば丹之穂にもみつ」》

拔穂……稲の穂を抜き取ること。また, その穂。特に, 大嘗祭の神饌の料とするため, 悠紀・主基の斎田の穂を抜き取ること。《皇太神宮儀式帳(八〇四)》

走穂……他に先がけていち早く出はじめた穂。《洞院百首(一二三二)》

初穂・早穂・最花(はつお)……①その年になって初めて実った稲の穂。《江師集(一一一一頃)》②その年初めて出た草の穂など。《夫木和歌抄(一三一〇頃)》③穀物, 野菜, くだものなどの, その年最初にできたもの。《日葡辞書(一六〇三―一〇四)》④神仏や朝廷などにたてまつる, その年最初に収穫した野菜, 穀物などの農作物。また, 神仏へ奉納する金銭, 米穀など。おはつお。《延喜式祝詞・広瀬大忌祭》⑤はじめて飲食するもの。まだ食べたことのない食べ物。また, 他人に先んじて, 最初に食べ味わうことやその食べ物。おはつお。《浄瑠璃・善光寺御堂供養》⑥赤ん坊が初めて食べる食べ物。⑦(比喩的に)他人に先んじて, ある物を利用したり, ある女性を手に入れたりすること。《雑俳・軽口頓作(一七〇九)》⑧銭貨の改鑄の際, はじめに鑄造された貨幣。《日本三代実録―貞観一二年(八七〇)》⑨少しばかりのもの。《俚言集覧(一七九七頃)》

瑞穂……(後世「みずお」とも)みずみずしい稲の穂。《台記別記—康治元年(一一四二)》
→瑞穂国……(「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国」〔古事記〕の略称)みずみずしい稲穂のみの
る国。日本国の美称。《日本書紀神代上》
諸穂……多く出そろった穂。また、両茎の穂。《神楽歌(九世紀後)》
八束穂……八握りもある稲の穂。また、長い穂。《日本書紀神代上》
早稲穂(わさぼ)……わせの穂。《万葉集》

以上の二六例のうち、用例出典に基づいて、とりあえず『日本書紀』成立から百年後の九世紀初頭までに使用が確認できる用語を選別すれば、一〇例になる。なお用例出典がその語の初見例でなくとも、あるいは選別基準を後世まで多少延長しても、以下の結論に影響は出ないので、考察対象はこの一〇例で十分である。その一〇例を①稲穂の意味が含まれる語と、②稲穂と無関係の語の二つに分類すれば次のようになる。

①稲穂の意味が含まれる語

稲穂(いなほ・いねほ)……①稲の穂。《万葉集》
垂穂(たりほ)……稲などの、みのって重くたれ下がっている穂。《日本書紀神代上》
拔穂……稲の穂を抜き取ること。また、その穂。特に、大嘗祭の神饌の料とするため、悠紀・
主基の斎田の穂を抜き取ること。《皇太神宮儀式帳(八〇四)》
→瑞穂国……(「豊葦原之千秋長五百秋之水穂国」〔古事記〕の略称)みずみずしい稲穂のみの
る国。日本国の美称。《日本書紀神代上》
八束穂……八握りもある稲の穂。また、長い穂。《日本書紀神代上》
早稲穂(わさぼ)……わせの穂。《万葉集》

②稲穂と無関係の語

→垣穂なす……(「人」「人言」などを修飾する枕詞的な慣用句)①物をへだてる垣のように、
互いの仲をへだてる。また、悪くいう。《万葉集》②まわりをとり囲む垣のように多い。
《万葉集》
栲の穂(たえのほ)……(「穂」は、秀(ほ)の意で、栲の白さの著しさをいう)まっ白の意。
純白。《万葉集》
波穂……(「穂」は高く目立っているもの。「なみお」とも)波の高く立った所。波のいただき。
なみがしら。波の穂。波のすえ。なみほほ。《日本書紀神代下》(波穂は『古事記』にもあ
る—西谷地)
丹の穂……『日本国語大辞典』になし。『広辞苑』は、赤い色の目立つこと。赤くおもてにあら
われること。《万葉集》
丹の秀(ほ)……(「ほ」は表面に現われること)赤い色の目立つこと。赤く美しいこと。赤丹
の秀(ほ)。《万葉集一〇・二〇〇三「吾が恋ふる丹穂(にのほ)の面(おもわ)…」,同一
三・三二六六「春されば花咲きををり秋づけば丹之穂にもみつ」》

まず、稲穂の意味が含まれる語は六例ある。「稲穂」「垂穂」「拔穂」「瑞穂国」「八束穂」「早稲穂」
がそれである。このうち、子見出し語である「瑞穂国」は親見出し語の「瑞穂」を仮に代用して、
これらの語をそれぞれ単語に分解すると、「稲+穂」「垂(れる)+穂」「拔(く)+穂」「瑞+穂」「八

東+穂」「早稲+穂」となる。それぞれの単語の組み合わせは、いずれもその状態を合理的に説明できるもので、熟語（複合語）の意味も各単語の意味を単純に組み合わせた内容になっている。

次に、稲穂と無関係の語としては、「垣穂なす」「栲の穂」「波穂」「丹の穂」がある。これも、子見出し語である「垣穂なす」は親見出し語の「垣穂」を仮に代用して、それぞれを単語に分解すると、「垣+穂」「栲+の+穂」「波+穂」「丹+の+穂」となる。これらの単語の組み合わせは、いずれも「穂」をイネ科などの植物の穂と解釈すると、その状態を合理的に説明できないもので、熟語の意味は「穂」に冠された単語（この場合はすべて名詞）の意味そのものか、または冠された単語から派生した意味となっている。

これはどういうことを示しているのだろうか。先に『日本国語大辞典』の「ほ 秀」の説明で、「垣ほ」が「ほ 秀」の熟語としてあがっていることを指摘しておいたが、前掲したように、『日本国語大辞典』は「垣穂」の漢字表記のみを立項し、「『ほ』は『秀』の意で、高くつき出ているさまを表わす」と説明している。「垣穂」と「垣秀」は、従来の研究において全くの同義語として扱われていることがわかる。「丹の穂」の扱いもこれと同様で、『日本国語大辞典』は「丹の穂」ではなく「丹の秀」の語を見出し語にとっているが、引用例に明らかなように、『万葉集』の表記は「丹穂」や「丹之穂」である。「栲の穂」にも「『穂』は、秀（ほ）の意で、栲の白さの著しさをいう」との説明がある。そうすると「波穂」にある「『穂』は高く目立っているもの」という説明も、「穂」と「秀」との互換性を示したものであることが明らかである。

先学には周知のことと推測するが、整理をすれば次のようになる。①当該期にみられる「一穂」の語を単語に分解したときに、「穂」をイネ科などの植物の穂と解釈した場合、その組み合わせを合理的に説明できる用語と、合理的に説明できない用語が存在すること。②組み合わせを合理的に説明できる用語の意味は基本的に稲穂になるが、合理的に説明できない用語の意味は基本的に「穂」に冠された単語の意味になること。③この単語の組み合わせの不合理性は、「穂」と「秀」との強い互換性に起因しており、「穂」を「秀」と同義とみることで言葉の合理性が回復されること。これが、「一穂」の語意の特徴である。

以上の点を踏まえると、「水穂」はどういう意味になるのだろうか。「水穂」を単語に分解すると「水+穂」になる。すでに確認したように、「水」には「みずみずしい」という意味が存在せず、基本的に「水」は液体の水をさす単語なので、たとえば台風の影響で倒れた稲穂が水に漬かっているような、特殊な状況を想定しない限り、「水+穂」はその状態を合理的に説明できない組み合わせになっている。したがって、「水穂」は稲穂と無関係の語である可能性が極めて大きい。「垣穂」や「波穂」などの語意と同様、「水穂」は水そのものを意味する表記であると考えられる。

この漢字表記された「水穂」に「みずみずしい稲穂」の意味を付与するには、本居宣長のように「水は借り字」という奥の手を出すか、あるいは、この場合の「水」にのみ「みずみずしい」という特殊な意味を特別に付加するしか方法はないが、いずれにおいても「水穂」は稲穂の意味でなければならないという、結論が先にある「解釈」になっている。『日本国語大辞典』を活用して仮説を出そうとする本稿に、先学を批判する資格はもとよりないが、やはりこれは気になる点である。

したがって、『古事記』の語る「豊葦原水穂国」とは、「葦原の広がる水の豊かな国」という意味であるとするのが、最も合理的な解釈であると私は判断する。「豊葦原水穂国」は「『葦原中国』を、

『高天原』から特殊に呼んだもの」という神野志氏の指摘に従えば、「水穂」の「穂」は「丹の秀」の「秀」と同様に、「表面に現われること」を意味していると考えられる。

『日本書紀』の編者たちが『古事記』の内容に関する情報を得ていたとすると、『日本書紀』は「水穂」を「瑞穂」に書き換えることによって、「水の豊かな国」を「稲穂の豊かに実る国」に変換したことになる。ところで以上の作業からも、『日本書紀』における「豊葦原瑞穂国」の表現が、「葦原」と「稲穂」という、性格が異なる語の組合せから成り立っている点は明らかである。これは、「葦原」と「水」という合理的な組合せであった『古事記』の「豊葦原水穂国」という表現が、ある特定の目的によって「豊葦原瑞穂国」に変換されたからである。

『日本書紀』はなぜ「水穂」を「瑞穂」に変換したのか。問われるべきは、まさにこの点にある。

③……………統治理念

1. 農への視線

『古事記』に記された「葦原の広がる水の豊かな国」であった日本を、『日本書紀』が「葦原の広がる稲穂の豊かに実る国」に変換したという前章の仮説が正しいとすれば、その理由は古代日本の国制において重要な役割を担ったとされる農本主義との関係で、まずは考えるべきであろう。

詔して曰はく、「農は天下の大きなる本なり。民の恃みて生くる所なり。今、河内の狭山の埴田水少し。是を以て、其の国の百姓、農の事に怠る。其れ多に池溝を開りて、民の業を寛めよ」とのたまふ。(崇神紀六二年⁽²⁵⁾)

(詔曰、農天下之大本也。民所恃以生也。今河内狭山埴田水少。是以、其国百姓、怠於農事。其多開池溝、以寛民業。)

これは『日本書紀』における農本主義に関する最初の記述である。崇神紀に農本主義の記述があらわれる点は重要である。また「農は天下の大きなる本なり。民の恃みて生くる所なり。」とあるように、農本を考える上で「天下」と「民」がキーワードになることも指摘しておこう。「埴田水少し」「多に池溝を開りて、民の業を寛めよ」の文言から明らかなように、この場合の農は具体的には水田稲作を指している。なお、傍線部の出典は、『漢書』文帝紀二年九月の詔文「農天下之大本也。民所恃以生也」⁽²⁶⁾であり、『日本書紀』の編者が、『漢書』ないしは類書の『漢書』記事を丹念に読んでいる点にも注意しておきたい。

これに対して『古事記』には、「農は天下の大きなる本なり」のような農本主義を明示的に示す記述が、本文全体を通して全く見られない。それだけではない。そもそも『古事記』には、全体を通して農の字が一度も使われていないのである。しかしこれは農という字の有無の問題にとどまらない。

『古事記』と『日本書紀』との農に対する態度の違いは、崇神が「初めて国家を作り上げた天皇」と称賛されたことを述べる二書の著名な記事からも指摘することができる。史料は以下の通りである。

ここをもちて各遣はさえし国の政を和平して覆奏しき。ここに天の下太く平らぎ、人民富み榮

えき。ここに初めて男の弓端の調，女の手末の調を貢らしめたまひき。故，その御世を称へて，初国知らしし御真木天皇と謂ふ。またこの御世に，依網池を作り，また軽の酒折池を作りき。⁽²⁷⁾
 (是以各和平所遣之国政而覆奏。爾天下太平，人民富榮。於是初令貢男弓端之調，女手末之調。故，称其御世，謂所知初国之御真木天皇也。又是之御世，作依網池，亦作軽之酒折池也。)

始めて人民を校へて，更調役を科す。此を男の弭調，女の手末調と謂ふ。是を以て，天神地祇共に和享みて，風雨時に順ひ，百穀用て成りぬ。家給ぎ人足りて，天下大きに平なり。故，称して御肇国天皇と謂す。⁽²⁸⁾
 (始校人民，更科調役。此謂男之弭調，女之手末調也。是以，天神地祇共和享，而風雨順時，百穀用成。家給人足，天下大平矣。故称谓御肇国天皇也。)

比較のため，まず前者の『古事記』の記事から見ていこう。『古事記』は東国などへの遣使が成功し，「天の下太く平らぎ，人民富み栄え」たことにより，「男の弓端の調，女の手末の調」が徴収できることになったことを，「初国知らしし」理由として挙げる。『古事記』はその記述の後に，「又」という接続詞を入れて文脈を転換したうえで，池作りの事実のみを記している点にも注意がいる。『古事記』では，「初国知らしし」理由に，農の要素を直接読み取ることができない構成になっている。

この点について『日本書紀』はどうか。『日本書紀』でも，前掲したように農本主義と池作りの記述は崇神紀六二年にあり，「御肇国」の記事は崇神紀一二年にあるので，「御肇国」と河内の池作りの記事は別なものとして書かれている。しかし，『日本書紀』では「御肇国」の理由を「始めて人民を校へて，更調役を科」した点と「天下大平」におき，「天下大平」の条件として「百穀用て成り」「家給ぎ人足りて」いる状況を挙げている。『日本書紀』では，「御肇国」に農本の考え方が組み込まれていることは明らかであろう。

では『古事記』と『日本書紀』のいずれにおいても「聖帝」と褒め称えられた仁徳の記事はどうだろうか。

ここに天皇，高山に登りて，四方の国を見たまひて詔りたまひしく，「国の中に烟発たず。国皆貧窮し。故，今より三年に至るまで，悉に人民の課，役を除せ。」とのりたまひき。ここをもちて大殿破れ壞れて，悉に雨漏れども，都て脩め理ることなく，穢をもちてその漏る雨を受けて，漏らざる処に遷り避けましき。後に国の中を見たまへば，国に烟満てり。故，人民富めりと為ほして，今はと課，役を科せたまひき。ここをもちて百姓栄えて，役使に苦しまざりき。⁽²⁹⁾
 故，その御世を称へて，聖帝の世と謂ふなり。

(於是天皇，登高山見四方之國詔之，於國中烟不發。國皆貧窮。故，自今至三年，悉除人民之課役。是以大殿破壊，悉雖雨漏，都勿脩理，以穢受其漏雨，遷避于不漏處。後見國中，於國滿烟。故，為人民富，今科課役。是以百姓之榮，不苦役使。故，称其御世，謂聖帝世也。)

まず『古事記』から確認しよう。これは，高山から四方の国を見渡した仁徳が，「国の中に烟発たず。国皆貧窮し。」ことを悟って三年間の免税措置をとり，三年後に再び国を見渡すと「国に烟満てり。故，人民富めり」ことを知って，課税を再開したという，よく知られた話である。「国の中に烟発たず」や「国に烟満てり」の記述は，人々がともに食事をしているのかどうかを示すものであり，仁徳が人々の貧富を知る手がかりとなっているが，人々の貧富の要因には一切触れてい

ない。この『古事記』の記述からは、人々の貧富が農に拠っているのかどうかを直接的には窺えない。では『日本書紀』にはどう書かれているのか。ここでは関係記事のうち、右の問題にかかわる前半部分を掲げよう。

四年の春二月の己未の朔甲子に、群臣に詔して曰はく、「朕、高台に登りて、遠に望むに、烟氣、域の中に起たず。以為ふに、百姓既に貧しくして、家に炊く者無きか。朕聞けり、聖王の世には、人人、詠徳之音を誦げて、家毎に康哉之歌有り。今朕、億兆に臨みて、茲に三年になりぬ。頌音聆えず。炊烟転疎なり。即ち知りぬ、五穀登らずして、百姓窮乏しからむと。邦畿之内すら、尚給がざる者有り。況や畿外諸国をや」とのたまふ。

三月の己丑の朔己酉に、詔して曰はく、「今より以後、三年に至るまでに、悉に課役を除めて、百姓の苦を息へよ」とのたまふ。是の日より始めて、黼衣絰履、弊れ尽きずは更に為らず。温飯煖羹、酸餒ならずは易へず。心を削くし志を約めて、従事乎無為す。是を以て、宮垣崩るれども造らず、茅茨壊るれども葺かず。風雨隙に入りて、衣被を沾す。星辰壞より漏りて、床蓐を露にす。是の後、風雨時に順ひて、五穀豊穰なり。三稔の間、百姓富寛なり。頌徳既に満ちて、炊烟亦繁し。

七年の夏四月の辛未の朔に、天皇、台の上に居しまして、遠に望みたまふに、烟氣多に起つ⁽³⁰⁾。(四年春二月己未朔甲子、詔群臣曰、朕登高台、以遠望之、烟氣不起於域中。以為、百姓既貧、而家無炊者。朕聞、古聖王之世、人々誦詠徳之音、毎家有康哉之歌。今朕臨億兆、於茲三年。頌音不聆。炊烟転疎。即知、五穀不登、百姓窮乏也。邦畿之内、尚有不給者。況乎畿外諸国耶。三月己丑朔己酉、詔曰、自今以後、至于三年、悉除課役、以息百姓之苦。是日始之、黼衣絰履、不弊尽不更為也。温飯煖羹、不酸餒不易也。削心約志、以従事乎無為。是以、宮垣崩而不造、茅茨壊以不葺。風雨入隙、而沾衣被。星辰漏壞、而露床蓐。是後、風雨順時、五穀豊穰。三稔之間、百姓富寛。頌徳既満、炊烟亦繁。

七年夏四月辛未朔、天皇居台上、而遠望之、烟氣多起。)

「即ち知りぬ、五穀登らずして、百姓窮乏しからむと」という文言や、「是の後、風雨時に順ひて、五穀豊穰なり。三稔の間、百姓富寛なり」という説明に明らかなように、仁徳紀においては人々の貧富の要因を農業の成否に求めている。さらに、『古事記』において「国の中に烟発たず。国皆貧窮し。」と語られた話が、『日本書紀』では「烟氣、域の中に起たず。以為ふに、百姓既に貧しくして、家に炊く者無きか。」と、「炊」(かしく)という米や麦のめしを炊く意味をもつ語を付加して説明される。『日本書紀』では、人々の貧富が農と直結して語られていることが明らかである。

崇神を「初めて国家を作り上げた天皇」と称える記述において、『古事記』の説明には農の要素が伺えず、『日本書紀』の説明には農業が明確に組み込まれていた。『古事記』は本文全体を通して農本を語らず、『日本書紀』は崇神紀に農本主義を明記する。「聖帝」と称賛された仁徳が免税と課税の基準とした人々のありようについて、『古事記』は人々の貧富の要因に一切触れず、『日本書紀』は人々の貧富を農と直結して語っている。

天皇の国家統治を語る場面において、『古事記』が示す農への関心の低さと、『日本書紀』がみせる農への執着とは、あざやかな対照をなしている。古代日本の自己認識の表現でもあった「トヨアシハラノミヅホノクニ」を、『古事記』が稲穂と関係のない「豊葦原水穂国」と表記し、『日本書紀』

が稲穂と深く関わる「豊葦原瑞穂国」と表現したのは、国家統治における農の位置づけが、『古事記』と『日本書紀』で大きく異なっていたからであろう。少なくとも、『古事記』の描く国家統治の語り方から判断すれば、『古事記』が「トヨアシハラノミヅホノクニ」を「稲穂の豊かに実る国」と表記しなければならない理由は、そもそも存在していなかったと考えられる。

『日本書紀』が「水穂国」を「瑞穂国」に変換した理由が、農本主義を重視するその統治理念にあることは確かであろう。しかしこの解答は、まだ事の本質をつかみきってはいない。解決すべき重要な問題が残されているからである。それは、天孫降臨の場面で「豊葦原瑞穂国」を語らなかつた『日本書紀』本書は、なぜ「豊葦原瑞穂国」の語りを、最初に農本主義を説く崇神紀に置かず、神武紀の冒頭に置き、それを神武自身に語らせたのかという点である。天皇の統治する国土は、なぜ初めから「瑞穂国」でなければならなかつたのだろうか。

2. 統治と利民

天皇の統治する国土はなぜ初めから「瑞穂国」でなければならぬのかという、統治理念に関わる問題を考える場合には、やはり農本主義を明記する崇神紀に注目しなければならない。崇神紀は農本主義以外に国家統治について何を語っているのだろうか。

四年の冬十月の庚申の朔壬午に、詔して曰はく、「惟我が皇祖，諸天皇等，宸極を光臨ししことは、豈一身の為ならむや。蓋し人神を司牧へて，天下を経綸めたまふ所以なり。故，能く世玄功を闡め，時に至徳を流く。今，朕大運に奉承りて，黎元を愛み育ふ。何当にしてか聿に皇祖の跡に遵ひて，永く窮無き祚を保たむ。

(四年冬十月庚申朔壬午，詔曰，惟我皇祖，諸天皇等，光臨宸極者，豈為一身乎。蓋所以司牧人神，經綸天下。故能世闡玄功，時流至徳。今朕奉承大運，愛育黎元。何当聿遵皇祖之跡，永保無窮之祚。)

これは、崇神紀が載せる最初の詔である。ところで、「人神を司牧へて」の「司牧」について、岩波文庫『日本書紀』の注記は、「牧は、家畜に子を生ませて繁殖させること。司牧は、それを司る意。古訓トトノフはその意を汲んだ訓。」としているが、『大漢和辞典』の「司牧」の説明「百姓を撫養する」の方が文意に合う。さらに、私たちはすでに渡辺信一郎氏の研究に接することによって、この「司牧」という語が、中国において天と生民と君主の関係を語る場面にしばしば使われていることを知っている。渡辺氏が論考中に引用している史料で「司牧」が見られる箇所を拾ってみよう。

天の民衆創造と君主の樹立とが結合するのは、『春秋左氏伝』からである。……襄公一四年（前五五九）条の、師曠の言葉に「天は民衆を生じ、そのために君主を立てたのは、民衆を統治させて、民衆が本性を失わないようにするためである（天生民而立之君，使司牧之，勿使失性）」とある。⁽³²⁾

聞くところによれば、天は民衆を生じたが、民衆は統治することができないので、そのために君主を立て、統治させたのである（天生蒸民，不能相理，為之立君，使司牧之）。君道が天下に達成されると、めでたい兆しが天上に現れ、万事その秩序を失えば、戒めの徴しがかたちに

現れる、という。〔『後漢書』孝桓帝紀第七建和三年五月乙亥詔。意識〕民衆の自治能力欠如論は、漢代の災異説と結合して、ここに完成をみる。⁽³³⁾

天は蒸民（衆くの民）を生むと、君主を立てて統治させた。これは一人の君主によって天下を統治することではあるが、天下を君主一人に進呈したわけではない。君主は、徳の不拡大には気をもむが、領土拡大の功績など気にしないものだ。（夫天生蒸人，樹君司牧。是以一人治天下，非以天下奉一人，患在徳不廣，不患地不廣。）〔『通典』州郡第八の序〕⁽³⁴⁾

崇神最初の詔の文字通り冒頭にある、「我が皇祖，諸天皇等，宸極を光臨ししことは、豈一身の為ならむや。蓋し人神を司牧へて，天下を経綸めたまふ所以なり。」という崇神の発言は、「これは一人の君主によって天下を統治することではあるが、天下を君主一人に進呈したわけではない」という上の『通典』の記事と通底するところがある。但し、『通典』は九世紀初頭に完成した政書なので、『日本書紀』との直接的関係はない。渡辺氏の研究によって私たちが知っているのは、『通典』のこの言説が、「天下はすなわち天下の天下であって，一人の天下ではない」（天下乃天下之天下，非一人之天下）〔『漢書』卷八五穀永伝〕という著名な言説と同義であるということである。「我が皇祖，諸天皇等，宸極を光臨ししことは、豈一身の為ならむや。蓋し人神を司牧へて，天下を経綸めたまふ所以なり。」という崇神の発言が、中国の天下観念を強く意識したものであることは明らかであろう。

では中国の天下観念とはどういうものか。渡辺信一郎氏の整理によれば、「天下観念は、端的に言って画定された皇帝の実効的支配の領域と『天子一生民』論とを構成要素とする」という。ここでは渡辺氏の説く天下観念のうち、本稿の考察と関係する生民論についての説明を聞くことにしよう。⁽³⁵⁾

天下は、天が生みなした「生民」が住む領域であり、この生民に自治能力がないことによって、天から有徳の人物（天子）へ委任された統治の公共領域であった。……天子（王朝）の権力が天より委任されたものである以上、王朝は徳を發揮し、徳を実証しうる限りの有限な特殊的存在として現れる。天と生民と天下の普遍性に対し、王朝・皇帝権力は特殊な家系が担うものとして現れる。ここには、委任統治論を媒介にする専制権力批判の可能性が内在する。⁽³⁶⁾

天下型国家における天子の天下統治は、自治能力のない生民の生活を安定させるために、天からの委任を受けて実現したものであり、「天下は天下の天下」であるという絶対的公共性のもとに均一に統治されるべきであって、一人の権力独占を許さないという専制主義批判を内在させていた。⁽³⁷⁾

民衆の自治能力欠如論は、漢代の災異説と結合して、ここに完成をみる。左伝にみえる君主成立論には、民衆の自治能力欠如論はなかった。一方戦国期には、民衆の自治能力欠如論を前提にする国家制度形成論が現れる。この自治能力欠如論を伝統的な君主成立論に結合し、より強固な国家成立論にしあげたのが、統一国家漢王朝である。以後、歴代正史をつうじてこの観念は散見する。⁽³⁸⁾

渡辺氏の説明の要点は以下のように整理できるだろう。それは、①天が生んだ「生民」には自治能力がないので、その生活を安定させるために、天は有徳の人物（天子）にその統治を委任したこと、②天子の権力は天より委任されたものであるため、王朝は徳を発揮し続けることを求められたこと、③天子の天下統治はあくまでも天からの委任によるので、専制権力批判の可能性が、生民論には内在していること、④生民論は漢代の災異説と結合して完成し、以後、歴代正史に引き継がれること、の四点である。

先の崇神紀最初の詔の冒頭文言は、③の専制権力批判に通底するものである。これ以外に、崇神紀には④の内容も書き込まれている。

詔して曰はく、「昔我が皇祖、大きに鴻基を啓きたまひき。其の後に、聖業逾高く、王風転盛なり。意はざりき、今朕が世に当りて、数災害有らむことを。恐るらくは、朝に善政無くして、咎を神祇に取らむや。盍ぞ命神亀へて、災を致す所由を極めざらむ」とのたまふ。(崇神紀七年)⁽⁴⁰⁾

(詔曰、昔我皇祖、大啓鴻基。其後、聖業逾高、王風転盛。不意、今当朕世、数有災害。恐朝無善政、取咎於神祇耶。盍命神亀、以極致災之所由也。)

これは崇神紀における二つ目の詔である。「朕が世に当りて数^{しばしば}災害有らむこと」と「朝に善政無」きことが密接に関係していることを述べている。「咎を神祇に取らむや」とあるように日本的な改変が認められるが、災異思想が明確に読み取れる箇所である。⁽⁴¹⁾

したがって崇神紀は、初めの二つの詔で天下統治理念を示し、その枠組みの中で農本主義を「天下」と「民（百姓）」をキーワードとして語っていることになる。崇神紀で語られた天皇の国家統治理念が、中国の天下観念を下敷きにしていることは、以上から明らかである。ところが、ここに重大な問題が生ずる。それは、古代日本においては、天が民を生んだという生民神話が存在しないことである。神野志氏の言葉を借りれば、「『古事記』でも『日本書紀』でも人間のはじまりについて語ることがない」⁽⁴²⁾のである。この事実を渡辺氏が見逃すはずもなく、日本古代の天下観念について次のような評価が下されることとなる。

日本の天下型国家のイデオロギー的性格は、いまひとつ生民論の不在にも示される。……生民論は体系的に導入されていない。……光仁・桓武期には、生民の語の使用や祭天儀礼の挙行によって、生民論が意識されていたことが推測される。しかし、明示的に展開されることはなかったのである。……また、天と庶民とを意識した天下統治の宣言も見うけられる。……しかし、天からの皇権委任論や専制権力批判、とりわけ天下の一姓による独占の批判をとまわらない。天孫降臨神話に淵源する天皇権力は、そもそも権力委任や権力交替を包摂している生民論と矛盾し、このイデオロギーを内在化しえない。国家権力の根元論や人民支配の正統性論を欠くことを考慮するならば、日本の天下型国家は、編戸制・国郡制を基礎とする制度的統治の技術的側面と対外関係における自立性の主張に重点を置いて導入されたものと言うほかない。日本の天下型国家の特質は、中国の天下統治の制度的技術的側面に食物供献・服属儀礼を実態とする〈オスクニ〉を接合し、「食国天下」「治天下」として実現したところにある。⁽⁴³⁾

日本に天一生民関係論が導入されていないことは、否定しようのない事実であり、中国古代の天下観念を基準にすれば、この渡辺氏の説明が極めて合理的な解釈であることは疑う余地がない。し

かし日本において、天が民を生んだという言説の不在が、「天孫降臨神話に淵源する天皇権力」に対する「専制権力批判」ともなわず、そのため「人民支配の正統性論を欠く」構図になっているのかどうかについては、改めて検討しなければならないだろう。なぜならば、すでに指摘したように、崇神の最初の詔で、天皇の専制を戒める言説が崇神自身によって語られているからである。確かにそれは「天下の一姓による独占の批判」ではありえないが、天一生民関係論を欠く『日本書紀』において、なぜこのような発言が可能だったのか。そもそも『日本書紀』は、天皇による人民支配の正統性を何に置いたのだろうか。

ここでは、仁徳を「聖帝」と称賛する記事の後半部から、この課題に迫ってみることにしよう。

七年の夏四月の辛未の朔に、天皇、台の上に居しまして、遠に望みたまふに、烟氣多に起つ。是の日に、皇后に語りて曰はく、「朕、既に富めり。更に愁無し」とのたまふ。皇后、対へ諮したまはく、「何をか富めりと謂ふ」とまうしたまふ。天皇の曰はく、「烟氣、国に満てり。百姓、自づからに富めるか」とのたまふ。皇后、且言したまはく、「宮垣壊れて、脩むること得ず。殿屋破れて、衣被露る。何をか富めりと謂ふや」とまうしたまふ。天皇の曰はく、「其れ天の君を立つるは、是百姓の為になり。然れば君は百姓を以て本とす。是を以て、古の聖王は、一人も飢ゑ寒ゆるときには、顧みて身を責む。今百姓貧しきは、朕が貧しきなり。百姓富めるは、朕が富めるなり。未だ有らじ、百姓富みて君貧しといふことは」とのたまふ。

九月に、諸国、悉に請して曰さく、「課役並に免されて、既に三年に経りぬ。此に因りて、宮殿朽ち壊れて、府庫已に空し。今黔首富み饒にして、遺拾はず。是を以て、里に鰥寡無く、家に余儲有り。若し此の時に当りて、税調貢りて、宮室を脩理ふに非ずは、懼るらくは、其れ罪を天に獲むか」とまうす。然れども猶忍びて聴したまはず。

十年の冬十月に、甫めて課役を科せて、宮室を構造る。是に、百姓、領されずして、老を扶け幼を携へて、材を運び簣を負ふ。日夜と問はずして、力を竭して競ひ作る。是を以て、未だ幾時を経ずして、宮室悉に成りぬ。故、今までに聖帝と称めまうす。⁽⁴⁴⁾

(七年夏四月辛未朔、天皇居台上、而遠望之、烟氣多起。是日、語皇后曰、朕既富矣。更無愁焉。皇后對諮、何謂富矣。天皇曰、烟氣滿國。百姓自富歟。皇后且言、宮垣壞而不得脩。殿屋破之衣被露。何謂富乎。天皇曰、其天之立君、是為百姓。然則君以百姓為本。是以、古聖王者、一人飢寒、顧之責身。今百姓貧之、則朕貧也。百姓富之、則朕富也。未之有、百姓富之君貧矣。九月、諸國悉請之曰、課役並免、既經三年。因此、以宮殿朽壞、府庫已空。今黔首富饒、而不拾遺。是以、里無鰥寡、家有余儲。若當此時、非貢稅調、以脩理宮室者、懼之、其獲罪于天乎。然猶忍之不聽矣。

十年冬十月、甫科課役、以構造宮室。於是、百姓之不領、而扶老携幼、運材負簣。不問日夜、竭力競作。是以、未經幾時、而宮室悉成。故於今稱聖帝也。)

以上の記事を『古事記』の記述と比較すれば、『日本書紀』においては七年四月と九月の記述に独自性が認められる。このうち四月の天皇と皇后との対話記事が内容的には突出していることが明らかであり、この箇所『日本書紀』の意図（通常これを潤色と呼んでいる）がはっきり示されていると判断できる。

傍線部「其れ天の君を立つるは、是百姓の為になり」の出典を、岩波文庫『日本書紀』の注記で

は、『荀子』大略篇の「天之生民，非為君也，天之立君，以為民也」などに想定している⁽⁴⁵⁾。この注記に掲げられた史料は、一見してわかるように生民論に関する記述である。『日本書紀』が生民論のうち天が民を生んだという言説をはずしていることは明らかだが、天が君を立てたのは民のためである、という個所は引き継いでいる。この事実は重要である。『日本書紀』は、中国の天下観念における天が民を生んだという言説が日本には該当しないことを明確に認識したうえで、仁徳に「天の君を立つるは、是百姓の為になり」と語らせたことになるからである。

天一生民関係がそもそも存在しない『日本書紀』において、なぜこの後半部の主張が可能なのだろうか。それとも『日本書紀』の描く統治理念は、この間いが成り立つほどには成熟しておらず、儒教的言説を適当にちりばめた程度のものにすぎないのだろうか。八世紀初頭の歴史書の思考水準を見定めなければならない⁽⁴⁶⁾。

仁徳はこの言説をさらに「君は百姓を以て本とす」と語り直し、「百姓貧しきは、朕が貧しきなり。百姓富めるは、朕が富めるなり。」と説明する。天皇の国家統治が民富の実現にある点を、仁徳は説いているのである⁽⁴⁷⁾。そしてこのような民富に重点を置く統治理念は、神武紀に遡る。

三月の辛酉の朔丁卯に、令を下して曰はく、「我東を征ちしより、茲に六年になりたり。頼るに皇天の威を以てして、凶徒就戮されぬ。辺の土未だ清らず、余の妖尚梗れたりと雖も、中洲之地、復風塵無し。誠に皇都を恢き廓めて、大壯を規り寧るべし。而るを今運屯蒙に属ひて、民の心朴素なり。巢に棲み穴に住みて、習俗惟常となりたり。夫れ大人、制を立てて、義必ず時に随ふ。苟くも民に利有らば、何ぞ聖の造に妨はむ。且当に山林を披き払ひ、宮室を經營りて、恭みて宝位に臨みて、元元を鎮むべし。上は乾靈の国を授けたまひし徳に答へ、下は皇孫の正を養ひたまひし心を弘めむ。然して後に、六合を兼ねて都を開き、八紘を掩ひて宇にせむこと、亦可からずや。觀れば、夫の畝傍山の東南の檣原の地は、蓋し国の塊区か。治るべし」とのたまふ⁽⁴⁸⁾。

(三月辛酉朔丁卯，下令曰，自我東征，於茲六年矣。頼以皇天之威，凶徒就戮。雖辺土未清，余妖尚梗，而中洲之地，無復風塵。誠宜恢廓皇都，規寧大壯。而今運属屯蒙，民心朴素。巢棲穴住，習俗惟常。夫大人立制，義必隨時。苟有利民，何妨聖造。且当披払山林，經營宮室，而恭臨宝位，以鎮元元。上則答乾靈授国之徳，下則弘皇孫養正之心。然後，兼六合以開都，掩八紘而為宇，不亦可乎。觀夫畝傍山東南檣原地者，蓋国之塊区乎。可治之。)

これは、「東征」を果たした神武が檣原宮の造作を命じた著名な箇所である。最初の傍線部「苟くも民に利有らば、何ぞ聖の造に妨はむ」は意味の取りにくい文だが、岩波文庫『日本書紀』の注記では「人民の利益となることならば、どんなことでも聖の行うわざとして妨げはないの意」としており、とりあえずこの解釈に従っておこう。ここで注目すべきは、政策を遂行する上で「民利」の有無がその基準とされている点である⁽⁴⁹⁾。この史料は、天皇の宮の造作（中心性の創設）が「民利」にかなう政策であることを示している。

統治や政策の基準を「民利」におくこの神武紀の言説が、天皇の国家統治は民富の実現にあると説く仁徳紀の言説と、同じ理念を示していることは明らかである。ところで、天皇が統治の基準に置き、政策の目的としたこの利民観念は、天からの権力委任により人民支配の正統性を獲得した中国古代の天子が、常に発揮し続けることを求められた「徳」に該当する。天皇による人民支配の

正統性は、この近くで語られているはずである。それが二つ目の傍線部である。

傍線部「上は乾^{あまつかみ}靈の国を授けたまひし徳に答へ、下は皇孫の正^{すめみま ただしきみち}を養ひたまひし心を弘めむ」にみえる「皇孫」は、瓊瓊杵尊のことである。この傍線部は、その前にある「且^ま当^とに山林を披き払ひ、宮室^{をさめつく}を經營^{つつし}りて、恭^{たかみくら}みて宝位^{おおもみたから}に臨みて、元^{もと}元^{もと}を鎮むべし」をうけて語られており、天皇として人民を統治することが、天つ神による国土授与と瓊瓊杵尊の正しい道にかなうことを述べている。⁽⁵⁰⁾しかし、傍線部にみえる、天つ神による国土授与と瓊瓊杵尊の正しい道が、天皇による人民支配の正統性の根拠だとすると、この正統性の根拠からは、「民利」の実現を統治の基準とする観念は生まれにくい。『日本書紀』本書の瓊瓊杵尊の段（神代下第九段）からは、瓊瓊杵尊の正しい道が具体的に何を意味しているのか判別できないし、国土授与の場面も含めて、少なくとも「民利」に関係しそうな語りはないのである。ならば、天皇の人民統治の基準に「民利」や「民富」の実現を置く観念は、『日本書紀』においては権力の正統性の根拠とは別に、いわゆる儒教的徳治思想として外部から横滑りしてきたものなのだろうか。実はそうではないのである。

周知のように、神武即位前紀の最終箇所にあるこの神武の「^{のりごと}令」は、神武即位前紀の冒頭にある神武の著名な語りと対をなしている。すでにその一部を二章一節に掲げておいたが、あらためて神武の語りの必要箇所のみを示しておこう。

年四十五歳に及びて、諸の兄及び子等に謂りて曰はく、「昔我が天神、高皇産靈尊・大日靈尊、此の豊葦原瑞穂国を挙げて、我が天祖彦火瓊瓊杵尊に授けたまへり。是に、火瓊瓊杵尊、天関を闢き雲路を披け、仙蹕駢ひて戻止ります。是の時に、運、鴻荒に属ひ、時、草味に鍾れり。故、蒙くして正を養ひて、此の西の偏を治す。皇祖皇考、乃神乃聖にして、慶を積み暉を重ねて、多に年所を歴たり。⁽⁵¹⁾

（及年四十五歳、謂諸兄及子等曰、昔我天神、高皇産靈尊・大日靈尊、举此豊葦原瑞穂国、而授我天祖彦火瓊々瓊杵尊。於是、火瓊々瓊杵尊、闢天関披雲路、駢仙蹕以戻止。是時、運属鴻荒、時鍾草味。故蒙以養正、治此西偏。皇祖皇考、乃神乃聖、積慶重暉、多歴年所。）

上の史料の前者の傍線部が、「東征」後に神武が「令」で語った「乾靈の国を授けたまひし徳」に該当し、後者の傍線部が「皇孫の正を養ひたまひし心」に当たる。すでに述べたように、前者の傍線部に記された「豊葦原瑞穂国」は、『日本書紀』本書において特徴的な語られ方をしている。『日本書紀』本書の天孫降臨神話において、天降るべき国土は常に「葦原中国」と記されていた。この神武即位前紀は、その「葦原中国」を「此の豊葦原瑞穂国」と表現し直すことで、天つ神が瓊瓊杵尊に授与した国土は「葦原の広がる稲穂の豊かに実る国」であり、現在もそうであることを、神武自身の語りを通じて説明する。「瑞穂国」を統治すること、それを神武は初めから義務づけられている。しかもこの稲穂の豊かに実る「瑞穂国」は、統治者の富が約束された国土を指すのではない。仁徳紀において五穀豊穰が第一義的には民富を意味していたように、それは「民利」や「民富」の実現されるべき国土を意味していた。「豊葦原瑞穂国」の統治には、天皇による専制的な人民支配を制限する論理が内包されているのである。

『日本書紀』において、天皇による人民支配の正統性の重要な根拠が、天つ神から瓊瓊杵尊への国土授与にあったことは疑いない。しかし、天つ神による授与の対象が「葦原中国」であっては、生民論を欠く『日本書紀』において、統治者と「民利」との関係はいっこうに見えてこない。事実、

天孫降臨以後を記す『日本書紀』「卷第二（神代下）」のなかで、「民利」は一切語られない。授与の対象が「豊葦原瑞穂国」であることを、後に即位することになる神武自身が語ることで、統治者と「民利」との関係が、初めてはっきりと姿を現すのである。

神武の語るべき天孫降臨の場は、「葦原中国」でも、『古事記』の語る「豊葦原水穂国」でも、いずれも全く役不足であった。生民論を欠く『日本書紀』において、天皇の統治する国土は、初めから稲穂の豊かに実る「瑞穂国」でなければならなかったのである。

おわりに

『日本書紀』の過去認識が現在（八世紀）とのつながりを重視した過去認識であり、『古事記』のそれが現在につながるものに視点を据えた過去認識であるという考え方が、本稿の出発点であった。「豊葦原瑞穂国」と「豊葦原水穂国」の相違は、『日本書紀』と『古事記』が異なる過去認識に基づいていることを象徴的に示している。ところで私の関心は実はその先にある。それは、過去認識の異なる『日本書紀』と『古事記』の二書があいついで編纂されたという事実そのものが、現在を直接説明できる過去（時間）と、直接説明しない過去（時間）の二つを、社会や国家が常に必要としていることを示唆している点である。人や社会や国家は、過去をどのように認識し、そこに何を求めたのか。歴史学の基礎でもあるこの問題については、別の機会にあらためて論ずることにしよう。

註

(1)——『古事記』と『日本書紀』の文献学的研究については、『日本史研究』四九八号（二〇〇四年）の「特集 史料としての『日本書紀』」で掲載された三論考（榎本福寿「日本書紀の災異関連記述を読む—日本書紀の文献学をめざす試み—」、加藤謙吉「『日本書紀』とその原資料—七世紀の編纂事業を中心として—」、鎌田元一「『古事記』崩年干支に関する二・三の問題—原秀三郎『記・紀伝承読解的方法的基準』をめぐって—」）が、現状を知る一つの目安となる。この他に、「聖徳太子の実像」をめぐる近年流行の議論などにも目を通すと、『日本書紀』は部外者の利用を容易には許さない「歴史書」となっているようである。

(2)——『日本史の方法』七号、二〇〇八年。

(3)——神野志氏には『古事記—天皇の世界の物語—』（NHKブックス、一九九五年）もある。内容的にはこちらの方が詳しい箇所もあるが、ここでは研究の積み重ねを考えて、講談社現代新書を参照した。

(4)——倉野憲司校注『古事記』岩波文庫、二一頁。

(5)——神野志氏の研究が『古事記』の全体を論ずる視野の広さと、各部分の分析の鋭さの両面において傑

出していることを認めつつ（一〇頁）、氏の研究と全面的に対立する見解を提出しているのが、水林彪『記紀神話と王権の祭り』（岩波書店、一九九一年）である。水林氏の重厚な研究は片手間の批判を許さず、本稿が考察の対象とする「豊葦原水穂国」への論及もなぜかほとんどないので、ここでは触れないことにするが、『古事記』の過去認識に対する評価は私見と異なるところがある。

(6)——岩波文庫『古事記』五五～五六頁。

(7)——岩波文庫『古事記』六五頁。

(8)——ただし西郷信綱氏も、葦がいつも負の方向に働くわけではなく正の方向へも働くことを示したうえで、「高天の原から新たな王が穀霊として降臨するとともに、『葦原中国』はたんに葦の葉のざわざわとさやぐ国であることから、水々しく稲穂のみなる『水穂国』へと変貌する。」と述べているので（『「豊葦原水穂国」とは何か』『日本の古代語を探る』集英社新書、二〇〇五年、一六一～一六三頁）、神野志氏の当該研究に対する私のこの印象は、当たっていないかもしれない。

(9)——井上『古事記のことはば』遊子館、二〇〇七年、

一八一～一八二頁。

(10)——神野志『古事記と日本書紀』一一一～一一二頁。

(11)——岩波文庫『日本書紀』一一一九八頁。

(12)——岩波文庫『日本書紀』神代上、一一二六頁。

(13)——岩波文庫『日本書紀』神代下、一一三二頁。

(14)——日本古典文学大系『万葉集』一六七。

(15)——神野志『古事記と日本書紀』一三九～一四九頁。

(16)——但し『時代別国語大辞典 上代編』(三省堂、一九六七年)は、「瑞穂・水穂」と併記している。

(17)——後掲するように、『日本国語大辞典』は「瑞穂」の子見出し語として「瑞穂国」をとり、「『豊葦原之千秋長五百秋之水穂国』〔古事記〕の略称」という説明を入れている。

(18)——本居宣長『古事記伝』岩波文庫、三一二四四～二四五頁。【 】は二行書きの註記を示す。

(19)——「書紀の論ひ」(岩波文庫『古事記伝』一一二八～三一頁)。

(20)——『大漢和辞典』のあげる事例は『白虎通義』の「水之為言、濡也」であり、この場合の「うるほふ」とは「ぬれる」という意味である。

(21)——岩波文庫『日本書紀』二一一四一頁。

(22)——岩波文庫『古事記』一七二頁。

(23)——「如貫珠」の「貫珠」は、それが漢語ならば、宝石をひもでつないだものを意味する「カンシュ」になるが、『古事記』の性格からみて、これは真珠をつないだ意味であり、「上下等齊」のありようをわかりやすく例示した表現であろう。

(24)——岩波文庫『日本書紀』二一三〇〇頁。

(25)——岩波文庫『日本書紀』一一三〇二頁。

(26)——岩波文庫『日本書紀』注記、一一三〇三頁。

(27)——岩波文庫『古事記』崇神段、一〇四頁。

(28)——岩波文庫『日本書紀』一一二九六頁。

(29)——岩波文庫『古事記』仁徳段、一五六～一五七頁。

(30)——岩波文庫『日本書紀』二一二三四～二三六頁。

(31)——岩波文庫『日本書紀』一一二七六頁。

(32)——渡辺信一郎『天空の玉座』柏書房、一九九六年、一五四頁。

(33)——渡辺『天空の玉座』一五七頁。

(34)——渡辺信一郎『中国古代の王権と天下秩序』校倉書房、二〇〇三年、三五～三六頁。

(35)——渡辺『中国古代の王権と天下秩序』四九頁。

(36)——渡辺『中国古代の王権と天下秩序』一一九頁。

渡辺氏の天下研究に対して、日本古代史側からの言及は必ずしも多くはないが、仁藤敦史「古代日本の世界観—

天下・国・都城—」(『国立歴史民俗博物館研究報告』第一一九集、二〇〇四年)と、河内春人『天下論』(『歴史学研究』七九四号、二〇〇四年)が、渡辺説に正面から取り組んでいる。

(37)——渡辺『中国古代の王権と天下秩序』一二〇～一二一頁。

(38)——渡辺『中国古代の王権と天下秩序』六二頁。

(39)——渡辺『天空の玉座』一五七頁。

(40)——岩波文庫『日本書紀』一一二七八頁。

(41)——榎本福寿氏の研究では、崇神紀は氏のいうⅡ群に分類されるので(榎本前掲論文)、ここにみられる記事は中国的な天の思想を前提としておらず、中国的な災異思想とも疎遠とみる解釈がありうるかもしれない。しかし氏も認めるように、災異思想における譴責や予兆は、天の関与のみを前提とするわけではなく、またここでは、「朝に善政無くして、咎を神祇に取らむや」という譴責文言を崇神自身が語っている点も明らかなので、本稿のように判断した。

(42)——神野志『古事記と日本書紀』五七頁。

(43)——渡辺『中国古代の王権と天下秩序』五九～六〇頁。

(44)——岩波文庫『日本書紀』二一二三六～二四〇頁。

(45)——岩波文庫『日本書紀』二一二三九頁。

(46)——日本古代統治層の思考水準に関して、時代と文脈は異なるが、河内春人氏は「中国における天下観念を導入しえたことは、倭の思想レベルが中国思想の理解という点についてきわめて高度な段階に到達していたことを示している」と述べている(河内前掲論文)。合理的な解釈である。

(47)——この観念は、霊亀元年十月乙卯条の元正天皇の詔で「国家の隆泰は、要ず、民を富ましむるに在り。民を富ましむる本は、務、貨食に従ふ。」と語り出された農本主義の言説と同じである。

(48)——岩波文庫『日本書紀』一一二三八頁。

(49)——小路田泰直「古代とは何か—プラトンからの手紙—」(『古代日本の構造と原理』青木書店、二〇〇八年)は、当該箇所から、「政治の技術化」(「その技術がはたらきかける対象にとっての利益」によってその価値がはかられる)という普遍的な政治理念を読み取っており、興味深い。ただし、神武紀から「支配の官僚化」をも想定するのは、史料的に難しいところがある。

(50)——川副武胤氏はこの箇所を「そこでこれから山林をひらきはらい、宮室を経営し、つつしんで皇位について人民を治めよう。そして上は天神の国を授けたもうた恩徳にこたえ、下は皇孫(瓊瓊杵尊)の徳治の精神をひ

ろめよう。」と現代語訳している（『日本の名著 日本書紀』中公バックス）。『日本書紀』の文の組み立てが必ずしも明確ではないため、傍線部とその前文との関係をどう判断するかは断定しにくいところがあるが、ここでは『続日本紀』などの即位宣命の構文も参照して本稿のように判断した。

(51)——岩波文庫『日本書紀』——一九八～二〇〇頁。

(奈良女子大学文学部，国立歴史民俗博物館共同研究員)

(2008年9月30日受理，2009年2月2日審査終了)

Conversion of the Characters for Mizuho-no-kuni and the Principle of Governance

NISHIYACHI Seibi

It is understood that the different characters for “Mizu” used in “Toyoashihara no Mizuho-no-kuni” in the Kojiki and in the Nihon Shoki are synonyms and that both combinations of the two Japanese characters for “Mizuho” are “words that mean abundant rice”. However, recent research has pointed out that the consciousness of the past in the Nihon Shoki emphasizes a connection to the present, whereas the consciousness of the past in the Kojiki is concerned with matters that are not linked to the present. With this in mind, a simple study by the author has yielded the hypothesis that the “Toyoashihara no Mizuho-no-kuni” that appears in the Kojiki has the meaning of “a land of abundant water with vast reed beds”. In the Nihon Shoki, “Mizuho” refers either to “land of abundant water” or “land of abundant ripening ears of rice” depending on which combination of characters is used.

In the Kojiki “Toyoashihara no Mizuho-no-kuni” is written with the character for water, which has no relation to ears of rice, while the Nihon Shoki uses a character with the meaning “auspicious”, which is closely related to ears of rice. As a medium that tells of state rule by the emperor, the Kojiki shows no concern for agriculture, whereas the Nihon Shoki is closely related to matters associated with agriculture. However, the existence or otherwise of agrarian fundamentalism is no reason for using a different character. The Nihon Shoki bases the legitimacy of rule of the people by the emperor in the giving of the land to Ninigi-no-mikoto by the Amatsu-Kami, the heavenly gods. However, for the Nihon Shoki, which contains no discussion of the people, to demonstrate a relationship between the emperor and the “interests of the people” it was necessary for the place of imperial rule from the outset to be “Toyoashihara no Mizuho-no-kuni” written with the character for auspicious.

Key words: Kojiki, Nihon Shoki, consciousness of the past, legitimacy of rule