

古代日本における神と自然

藤 村 安芸子

はじめに

日本においては古くから、五穀豊穡を願い神を祀ることが行われてきた。神に対して、稲や布や武具といった様々な物を奉り、季節が穏やかにめぐりゆくことを祈る。祭祀という営みにおいて、神という存在は自然と深く結びついており、そうした神と人との間をつなぐのが、様々な物であった。では、神という観念は、農耕という場において形づくられた自然観と、どのように関わっているのだろうか。あるいは、神にさしだされた物は、どのような役割を担っているのだろうか。本稿では、このような問題について、『古事記』と龍田風神祭の祝詞と風土記をとりあげ、考察していくことにしたい。しかし、このように書くと、これらのテキストには、一体どのような関連性があるのか、という疑問が生じるであろう。そこで、本論に入る前に、なぜ三つの異なる文献をとりあげるのか、その理由について説明することにした。

I 農耕・祭祀・神話

先に述べたように、祭祀は、豊かな実りがもたらされることを願い、毎年定められた時に行われるものである。神を祀ることは、安定した世界の実現をめざして行われる。祭祀をなすべきときは、田畑を耕し、種を蒔き、収穫するという一連の作業との関わりにおいて定められている。農耕という営みが拠り所としているのは、毎年同じように自然が移りゆくことである。春には水がぬるみ、夏には暑さが増し豊かな雨がもたらされ、秋には実が熟していく。農耕とは、自然の移りゆきに従い、人間が自然に働きかけることによって、安定した実りを得ようとするものである。農耕という活動そのものが、安定した秩序をつくり出そうとする営みと言えるだろう。

そうした営みとともになされる祭祀もまた、自然に働きかけ、秩序をつくり出そうとする人間の行いである。しかし祭祀においては、自然に対して直接働きかけるのではなく、神に対して物を奉ることが行われる。それは、自然が観念にお

いて抽象的なかたちで捉え返され、神という存在が見いだされた結果生み出された方法であったと思われる。抽象的な自然に対しては、観念の水準において働きかけることが必要になる。神に奉るのは、様々な具体的な物であるが、それらは、神との関わりにおいて新たに意味づけられている。稲は、農耕においては、人が植えて育てるものであるが、祭祀の場においては、神に対する供物という役割を担っており、稲がその任を果たすことによって、世界に秩序がもたらされるのである。

祭祀と農耕は、人間が具体的な自然や物に関わることによって、秩序をつくり出そうとする営みであるが、それに対して『古事記』などの神話を語ろうとするのは、言葉によって秩序をつくり出そうとする試みである。神話は、自然がどのようにして秩序を形成するに至ったのかを、始原から語り始めることによって明らかにしようとする。『古事記』の場合は、秩序を形成する要因として、祭祀を重視している。それは、アマテラスが高天原において、神のために田をつくり衣を織っていることからうかがえよう。『古事記』は、祭祀を通じて秩序がつくり出されることを、言葉によって表現しようとしているのである。そこでは、自然や物は、より抽象的なかたちで捉え返されており、象徴的な意味を強く帯びることになる。たとえば、『古事記』では、人々が生きる世界は「豊葦原千秋長五百秋水穗国¹⁾」という名でよばれている。この国は、アマテラスの子孫が「葦原中国」に降り立つことによって実現した。『古事記』は、理想的な秩序が実現した世界を表現するために、「水穂」すなわち「稲」という存在を選び出した。ここでは、「稲」は、めざすべき理想的なありようをあらわすという役割を担っている。

『古事記』は、「国」が成立するまでの歴史を語ることを通じて、現在の秩序の根拠を語ったが、「国」が行う祭祀の場でとなえられた祝詞もまた、秩序形成の根拠を異なるかたちで述べたものと考えられる。本稿でとりあげる龍田風神祭は、天武天皇の時代に、廣瀬大忌祭とともに始められたと推定されている祭祀であり²⁾、神祇令では、毎年四月と七月に行うことが定められている。その祝詞の内容については、時代は下るが、『延喜式』に収められている祝詞からうかがうことができる（以下、「龍田風神祭祝詞」とよぶ）。「龍田風神祭祝詞」によれば、龍田風神祭は、風雨の災いがなく、あらゆる作物が豊かに実ることを願い、神に様々な物を奉り、無事に作物が実り稲が収穫できたあかつきには、神に稲を捧げることを約束する儀礼であった。

『古事記』と「龍田風神祭祝詞」は、天皇が神を祀ることによって秩序がもたらされることを語っているという点では、ひとしい。しかし、両者が有している自然

観に注目すると、『古事記』は、混沌としての自然から出発しているのに対して、「龍田風神祭祝詞」は、風雨の災いを起こす自然と向き合っている。『古事記』の方が、より抽象的なかたちで自然を捉え返していると言えよう。だが、両者の自然観には、共通する点があると考えられる。それが、「稲」という存在である。両者の根底にあるのは、農耕という営みを通じて形づくられた世界観なのではないだろうか。稲を含めた五穀が豊かに実る風景を、望ましい世界が実現したありようとして捉える。そうした感覚があつてはじめて、稲を、豊饒や秩序といった理念を象徴的にあらわす存在として見いだすことが可能になるだろう。

本稿がめざすのは、そうした、農耕という経験を通じて育まれた感覚に注目することによって、神という存在や、神と人との関係について明らかにすることである。いいかえれば、「国」が語ろうとした秩序形成の道のりを、自然を分節化し秩序づけようとする営みの一環として位置づけ、考察しようとするものである。一般的に、『古事記』や祝詞について考察する際には、秩序を形成していく立場にある天皇に注目し、分析を進めるということが行われる。すなわち、為政者の作為という視点からテキストを読んでいくことになる。それに対して、本稿が問おうとしているのは、為政者の作為の基盤となっている世界観である。自らが形成すべき秩序のありようについて問うことと、自然について問うことは、断絶しているのではなく、連続している。その連続性を捉えることをめざして、本稿では、「稲」に注目しながら、複数のテキストを読み、それぞれの世界観について分析するとともに、それぞれの世界観を総合することによって、どのような世界観が浮かび上がるのかを考えていくことにしたい。

とりあげるのは、『古事記』と「龍田風神祭祝詞」と風土記であるが、いずれのテキストでも、人が、稲を植えて育てるという営みの中から、どのように理念的な世界を立ち上げていったのか、ということが語られていると考えられる。その中で風土記は、土地のありようや開墾の様子などとともに神話的伝承を語っており、現実の営みと理念的な世界との距離が近い。そのため、現実の多様性に応じた様々な理念的世界が描き出されているが、それらを支えている、農耕という経験を通じて育まれた感覚に注目すれば、むしろ共通する特徴が浮かび上がる。一方『古事記』は、一つの明確な理念的世界を語っているが、その際、自然は神という存在との関わりにおいて説明されることになり、直接農耕という営みについて論じることはない。この二つのテキストをつなぐ役割を果たすのが、「龍田風神祭祝詞」である。「龍田風神祭祝詞」は、風雨の災いに直面しながら農耕を行うという現実を前提としつつ、

神を祀ることによって秩序の確立をめざすということを語っている。

そこで本稿では、まず、一つの世界観を明確に提示している『古事記』をとりあげ、「稲」に注目しながら『古事記』が語る秩序形成への道のりを確認することにした。次に「龍田風神祭祝詞」をとりあげ、同じように「龍田風神祭祝詞」が語る秩序形成の方法を、農耕という営みとの関わりにおいてたどっていく。続いて、『古事記』と「龍田風神祭祝詞」の解釈から見いだされた枠組みをふまえた上で、風土記に描き出されている、農耕という営みが生み出した世界観について見ていく。風土記の解釈は、各国の風土記がもつ独自の世界観を明らかにすることではなく、風土記の前提となっている自然観を見いだすことをめざして行われることになる。以上のように、三つの世界観について明らかにすることによって、それらに共通する世界観が明確になるとともに、それぞれの違いについても、新たな視点から分析することが可能になると思われる。共通点と相違点の双方に注意することを心がけたい。

Ⅱ 『古事記』

では、「豊葦原千秋長五百秋水穂国」という理想像を提示した『古事記』について見ていくことにしよう。『古事記』において、「国」は次のような過程を経て形づくられていく。まず、「高天原」に成ったイザナキとイザナミが、「天つ神」の命を受け、形なき状態にある「国」を整序するために、オノゴロ島に降り立ち、島と神を生む。しかし、イザナミの死を通じて、「葦原中国」と「黄泉国」とが分かれることになる。「葦原中国」では、オホクニヌシによって国づくりが進められるが、「高天原」にいるアマテラスから見たとき、「葦原中国」は、「道速振る荒振る国つ神」の存在する、ひどく騒がしい世界であった。アマテラスは、「葦原中国」に遣いを送り平定する。その後、孫のニニギに対して「此の豊葦原水穂国は、汝が知らさむ国ぞと^{ことよ}言^{かれ}依^{まにま}し賜ふ。故、命の随に天降るべし」と告げ、ニニギが天降ることになる。なお、「豊葦原千秋長五百秋水穂国」は、アマテラスが、「葦原中国」を平定する前に、わが子であるアメノオシホミミに対して、最初に降臨を命ずるときに登場する語であり、それを簡略化したものが、「豊葦原水穂国」であると考えられる。

ここでは、「稲」は「葦」とのかかわりにおいて位置づけられている。では、これまでの研究において、両者の関係はどのように捉えられてきたのだろうか。確認することにしよう。

西郷信綱は、「葦原中国」という名称を「葦原とは葦の茂った未開野蛮の地という

意で、そういう世界として高天の原から名づけられた³⁾」と解釈し、ニニギが「葦原中国」の君主となることによって、「今まで荒蕪の地であるとされていた葦原の中つ国は、五穀みのる豊葦原の水穂の国へと呪的に転化される⁴⁾」と論じている。それに対して、神野志隆光は、「葦原中国」とは、「黄泉国」との関係において、はじめてそう顕わされる⁵⁾」と指摘し、「豊穰であるべきものの始源、また生命力に満ちた始源として、積極的に価値づけられたものとして「葦原」の意義は捉えることができる⁶⁾」と述べている。

西郷信綱の分析にしたがえば、稲と葦は、対立する意味を担っており、それは「文明／野蛮」「秩序／無秩序」というかたちで整理できる。一方、神野志隆光の分析にしたがえば、稲と葦は、共通する意味を担っており、それは「生命」「豊饒」というかたちで表現できる。両者の解釈は、「葦原」を否定的に評価するか、肯定的に評価するかという点において対立している。

では、「葦原」の価値は、正負のいずれに見いだせるのだろうか⁷⁾。この問題について、神野志隆光に先立ち、「葦原」が「豊穰」をあらわすことを指摘した西條勉は、「自然としての「葦原」は両義的であり、その象徴性は＜豊饒＞と＜未開＞の意味を同時に含」んでおり、「これを古事記の文脈では、豊饒性を「葦原水穂国」であらわし、未開性を「葦原中国」と呼ぶことで、その両面性を分離している」と解釈している⁸⁾。しかし、このように整理すると、「葦原中国」という語は、もっぱら「未開」をあらわすことになり、神野志隆光が指摘した、「黄泉国」とのかかわりにおいて「葦原中国」が登場するということの意味が見失われることになる。

「葦原」が両義性をもつのは、混沌を整序し、秩序を形成するという営みが、二段階にわたって行われたからではないだろうか。つまり、まず「葦原中国」が「黄泉国」とのかかわりにおいて成立する。このとき「葦原中国」は、死に対して「生命」という正の価値をもつ。次に「葦原中国」が、天孫とのかかわりにおいて「豊葦原水穂国」となる。このとき「葦原中国」は、秩序に対して「無秩序」という負の価値をもつ。ここで、「秩序／混沌」という対比を、固定した二項の対立として捉えると、この二つの段階は両立しえないことになる。しかし、佐藤正英が指摘したように、混沌か整序かは、「あくまでも相対的な関係」なのではないか。佐藤正英は「オホクニヌシの神の国作りは、それ自体としては、混沌に対する整序である。しかし、アマテラス大神にとっては、その整序は、いまだ混沌でしかない」と論じている⁹⁾。

このように考えると、「豊葦原水穂国」に対しては、「混沌」の側に位置する「葦

原中国」と「黄泉国」とが共通する特徴をもっており、「黄泉国」に対しては、「秩序」の側に位置する「豊葦原水穂国」と「葦原中国」とが共通する特徴をもっていることになる。それは何だろうか。

佐藤正英は、「葦原中国」と「黄泉国」に共通する特徴をあらわす語として、「シコ」を挙げている。「シコ」は、「勢いの激しく、強固なさま」をあらわす語である。「葦原中国」の国づくりを行ったオホクニヌシは、アシハラシコヲともよばれており、「黄泉国」でイザナキを追いかけた存在もヨモツシコメとよばれている¹⁰⁾。他の文献では、「シコ」の語に「醜」という漢字が当てはめられ、用いられていることを考え合わせると、力が過剰である様子は、醜くうとましいものとして捉えられていたことが分かる¹¹⁾。

一方、「豊葦原水穂国」と「葦原中国」とに共通する性質として、「醜」と対になるものを探してみると、「麗しき」という語を見いだすことができる。アシハラシコヲは、根堅州国で出会ったスセリビメに「麗しき神」と評されており、一方、ニニギの子であるホヲリも、ワタツミノカミの宮で出会ったトヨタマビメに「麗しき人」と評されている。

以上のような連続性をふまえて考えてみると、「シコ」は、力が過剰であり、整序されていないありようを指している。「豊葦原千秋長五百秋水穂国」よりも「葦原中国」の方が、力が過剰であり、「葦原中国」よりも「黄泉国」の方が、力が過剰である。秩序をつくり上げるとは、過剰な力を限定することであり、それは、力を美しく整えるという営みによって実現する。

では、過剰な力を限定するために必要なこととして、どのような営みが描き出されているだろうか。「葦原中国」と「黄泉国」とが分かれる場面に注目すれば、二つの国の間に石をおき、隔てをおくということが挙げられる。ここにおいて、「人に生をもたらず力」と「人に死をもたらず力」とが分けられる。しかし、石をおくだけで秩序が維持されるわけではない。スサノヲが海原を「知らず」ことを拒み、アマテラスが天の石屋にこもったときには、「葦原中国」は、それぞれ「悪しき神の音^{こゑ}、狭蠅の如く皆満ち、万の物の^{わざはひ}妖^{おこ}、悉く発りき」「万の神の声は、狭蠅なす満ち、万の妖は、悉く発りき」という状態となる。このような状態がひきおこされた最初のきっかけは、スサノヲが「^{はは}妣が国」に行きたいと思い泣いていたからであった。「妣」は、亡くなった母を指しており、スサノヲが「妣が国」に行きたいと望むことは、イザナキが作った「生／死」の区別を越えようとすることを意味しよう。スサノヲの泣く様子が「青山を枯山の如く泣き枯し、河海は悉く泣き乾しき」というかたち

で表現されていることも、スサノヲが、生から死へと世界を反転させる力をもっていることを告げている。「葦原中国」は、すぐに無秩序な状態に反転する可能性をもっているのである。

無秩序な状態をひきおこすのは、スサノヲばかりではない。アマテラスもまた、世界に混乱を呼び込みうる。アマテラスが不在となることによって無秩序な状態が出現するのだとすれば、アマテラスが「高天原」で行っていることが、秩序の維持のために必要なことであつたと考えられよう。アマテラスが行っていたのは、神のために田をつくり衣を織り、神を祀ることであつた。「稲」は、神を祀り、秩序を実現するために不可欠な存在として描き出されている¹²⁾。

ここで、オホクニヌシの国づくりに目を向ければ、オホクニヌシもまた、御諸山に神を祀っていたことが思い起こされよう。しかし、この場面では、「稲」は登場しない。それに対して、ホヲリがワタツミノカミの力をかりて実現させたのが、田をつくるということであつた。田から豊かな実りを得ることができたホヲリは、兄ホデリを従える存在となる。「稲」を獲得できることが、「豊葦原水穂国」を治める者に必要なことであつたと言えよう。さらに時代が下ると、ホヲリの子孫である崇神天皇が、御諸山の神の祭祀を始めている。神を祀ることは、国に平安をもたらすために不可欠なことであつた。

では、なぜ「稲」を神に奉ることは、過剰な力を美しく整えることになるのだろうか。あるいは、アマテラスが祀っていた神とは、どのような存在なのだろうか。このような問いを抱えながら、次に進むことにしよう。

Ⅲ 龍田風神祭祝詞

では続いて、「龍田風神祭祝詞」について見ていくことにしよう。この祝詞は、朝廷から派遣された勅使がよむ祝詞で、まず最初に、神にむかって龍田神社の起源を述べている。それによれば、「志貴島に大八島國知らし^{すめみま}皇御孫の命」の時代に、穀物が何年にもわたって実らないことがあつた。天皇が、このように作物を損なうのはどの神であるのかと問うたところ、天皇の夢の中に神があらわれ、「天の下のおほみ^{おほみ}たから^{たから}の公^あ民^あの作り作る物を、悪しき風荒き水に相はせつつ、成したまはず傷へるは、我が御名は天の御柱の命・國の御柱の命」と名のり、自らに様々な物を奉り、龍田の立野の小野に宮を定め自分を祀ったならば、「天の下のおほみ^{おほみ}たから^{たから}の公^あ民^あの作り作る物は、^{いつくさ}五^{さき}の穀^{さき}を始めて、草の片葉^{かきは}に至るまで、成し幸はへまつらむ」と告げた。そこで、神の言葉どおりにお宮をたて、龍田の地で神を祀ることが始められた。

続けて祝詞は、神に奉る品々の名を列挙し、「奉るこのうづの幣帛^{みてぐら}を、安幣帛の足幣帛と、皇神の御心に平らけく聞しめして、天の下の公民の作り作る物を、悪しき風荒き水に相はせたまはず、皇神の成し幸はへたまはば、初穂は、^{みか}麴の上高知り、^{かひ}麴の腹満て雙べて、汁にも^す穎にも、八百稻・千稻に引き居ゑ置きて、秋の祭に奉らむ」と述べている¹³⁾。

龍田の神は、災いをなす存在であり、その災いに対処する方法が、神を祀るということであった。このような神と人との関わりは、他の文献にも登場している¹⁴⁾。岡田莊司は、古代の神は「祟り」を重要な属性としており、中央も地方も地域も、神の祟りに対しては敏感に対応し祭祀を行っていた、と論じている¹⁵⁾。「龍田風神祭祝詞」が語る神もまた、同じ特徴をもっていると言えるだろう。では、「龍田風神祭祝詞」は、何を語ろうとしているのだろうか。

「龍田風神祭祝詞」に登場する「志貴島に大八島國知らしし皇御孫の命」は、磯城の瑞籬の宮を皇居とした崇神天皇を指すと推測されている¹⁶⁾。Iで述べたように、龍田風神祭は、天武天皇の時代に始められたと推定されている。しかし、祝詞がつけられるに際して、神社の起源は、より古い時代に求められることとなった。『古事記』において崇神天皇は、オホモノヌシノオホカミの祭祀を始めることによって、国に平安をもたらした人物として描き出されている。「龍田風神祭祝詞」に登場する天皇が、崇神天皇であるとすれば、天武天皇の時代に始められた龍田風神祭の起源を語ろうとするときに、崇神天皇の時代が選出されたことになる。『古事記』と「龍田風神祭祝詞」は、秩序を形づくった人物は崇神天皇であるという理念を共有していると言えるだろう。

「龍田風神祭祝詞」は、なぜ天皇によって秩序が形成されるのかを語ろうとする。しかし同時に、そもそもなぜ祭祀によって秩序が形成されるのか、ということも語ろうとする。祭祀の起源を語るという営みの中には、祭祀の意味を問うという姿勢が存在している。その前提にあったのが、それぞれの土地で行われていた、五穀豊穡を願い神を祀るという営みであっただろう。神とはどのような存在であり、なぜ稲を奉る必要があるのか。その問いの答えが、龍田神社の起源説話として語られていると考えられよう。以上のような見通しのもとに、本稿では、「龍田風神祭祝詞」を「稲」に注目しながら読むことを通じて、神と人との関わりについて考察していくことにしたい。

では、「龍田風神祭祝詞」において、五穀が実るという秩序は、どのようにすれば実現すると考えられているのだろうか。

ここでは、自然がもたらす力が、二つに整理されている。一つは、作物を成育させず損なう力であり、もう一つが、作物を成育させ栄えさせる力である。前者の力は、具体的には「悪しき風荒き水」というかたちで表現されている。ここで「悪」という語に注目すれば、作物を成育させず損なう力は「悪」として、作物を成育させ栄えさせる力は「善」として位置づけられていると言える。この善悪は、作物との関係において定められている¹⁷⁾。作物の生命を支えるものが善であり、作物の生命を損なうものが悪である。作物の生を基準として、自然がもたらす力が、「善／悪」という対照的な価値を担う力に分類されているのである。以後、祝詞において分節化された二つの力を、「作物に生を与える力」と「作物に死を与える力」とよぶことにしよう。

一方、「悪しき風荒き水」という表現に登場する、「荒」という語に注目すれば、「作物に死を与える力」は、荒々しい力、すなわち、強く激しい力として位置づけられている。この場合、「作物に死を与える力」と「作物に生を与える力」は、質的に異なる力ではなく、量的に異なる力となる。実際、作物に死を与える「風・水」と、作物に生を与える「風・水」は、その内実が異なっているのではない。「風・水」がもたらす力が過剰になることによって、「作物に死を与える力」が生み出されるのである。

自然がもたらす力は、二つに区分されると同時に、連続したものとして捉えられている。このような力に対して、人間はどのように対応するのであろうか。そこで選ばれたのが、神を祀り、物を奉るという営みであった。ここでは、神は、「作物に死を与える力」と「作物に生を与える力」をひとしくふるうことができる存在として思い描かれている。相反するように見える力の背後に、その力を統御する存在を想定したとき、神という観念が成立すると考えられよう¹⁸⁾。

人は、神に対して、様々な物を奉る。さらに、その結果神の心が平穏になり、神が作物を成育させてくれたならば、秋の祭において、最初に収穫した稲を、酒にしても穂のついたままでも、たっぷりと捧げ奉ることを約束する。祝詞が願っているのは、神に奉る稲ができあがるように、神自身に自らの力を統御してもらうことである。神は、人と同じように稲を喜ばしいものとして受けとめる存在として想定されている。神は、稲が欲しいと思うからこそ、自らの力を制御しようとするのである。神の側から事態を見れば、神が「稲」を望ましいものとして捉えたときに、自らの力を「善／悪」に分節化すると言えるだろう。神は、人から祀られることによって初めて、穏やかな力を発揮するのであり、神の本来的なありようは、荒々し

い力を発揮するという姿である。神は、統御するはたらきをもつとともに、圧倒的な力をもつ存在と規定できるだろう。

以上のような分析をふまえ、農耕という営みにおいて、祭祀はどのような意味をもっていたのか、考えていくことにしよう。

祭祀は、自然がもつ圧倒的な力を、人間が限定しようとする営みとして規定できる。自然がもっている力は、そのままでは過剰であり、あらゆるものを破壊する。そうした力を制御するために用いられるのが、稲という物である。稲という存在をさしだすことによって、自然がもっている力を、稲を成立させる力へと導こうとする。形なき力を、形ある物によって限定しようと言える。

神は、人間が力を限定しようとする過程において、見いだされる存在である。形ある物によって、その力を限定された神は、さらに名によって限定されることになる。龍田の神は「天の御柱の命・國の御柱の命」という名をもっているが、神が名をもつ存在としてあらわれるということは、力の根源がことばによって限定されたことを意味している。神という存在についてことばを用いて捉えようとすることは、力の根源を確定しようとする試みである。しかし、「龍田風神祭祀祝詞」において、人間が神に名を与えたということは語られない。神自身が自ら名のることによって、人間は神の名を知る。力を限定しようするのは人間であるが、実際に力を制御する主体は神であると考えられているため、名は神の側から明かされるのであろう。人間の側から対象を限定しようとする行為は、相手の主体性を立ち上げることによって実現するというあり方を、祭祀という営みはあらわしている¹⁹⁾。

いいかえれば、人間は自らの能力によって、対象を確定することはできない。そのように考えたのは、限定しようとした対象が力であり、その力は、人間を超えた圧倒的な強さをもっている、と受けとめられたからであろう。作物をとりまく様々な力、それは同時に人間をとりまく様々な力であるわけだが、そうした自然がもっている力に対する感覚が、以上のような人間観を支えている。力を限定できるのは、人間以外の、稲のような物であり、また力を制御できるのは、力の根源として見いだされた神であった。しかし、神とは、本来的には荒々しい力を発揮する存在として捉えられていた。それはなぜだろうか。

農耕が始まり、作物という存在と出会うことを通じて、自然がもたらす力は、「作物に生をもたらす力」と「作物に死を与える力」に分節化される。この二つの力のうち、農耕という営みが依存するのは、「作物に生を与える力」である。この力は、毎年くり返しあらわれる力である。春は種まきに、夏は稲の生育に、秋は稲の成熟

にふさわしい季節である。毎年同じように、気温や雨の量が推移するからこそ、農耕が可能になる。ここから、自然の本来的なありようを反復性に見いだし、自然の反復性にもとづいて倫理思想を形づくっていくこともできるだろう。時代は下るが、近世の儒学者たちが拠り所としたのは、規則正しくくり返される、天地自然の運動であった²⁰⁾。それに対して、神という観念は、「作物に死を与える力」を基盤として形づくられている。それは、自然の反復性ではなく、一回性をその本来的なありようとして見いだしていることを意味しよう。なぜ、このような世界観が育まれたのだろうか。このような問いを抱えながら、次に進むことにしよう。

IV 風土記

『古事記』の世界観からは、「稲」は「葦」と連続していると同時に区別される存在であることが見いだされた。また、「龍田風神祭祝詞」の世界観からは、稲を含めた「作物」によって、自然が分節化されたことが明らかになった。本章では、そうした世界観の背景にある、農耕という営みが生み出した世界観を捉えることをめざし、「稲」に代表される作物と、「葦」に代表される草に注目しながら風土記を読んでいくことにしたい。

『出雲国風土記』仁多の郡の条には、仁多という土地の名の由来として、オホナモチが「この国は大きくも非ず小さくも非ず。川上は木の穂刺し^{かふ}加布。川下は阿志婆^{あしは}布^ふ這ひ度る。是は^に尔^た多^{しき}志^き枳^き小国なり」と言ったことが挙げられている。川の上流には木々が茂り、川の下流には葦が生えていることが、「にたしき」国、水がたっぷりあって豊かな国の証であった²¹⁾。葦の茂る土地は、葦を刈り、根を取り去り、新たに田をつくれれば、稲が豊かに実る土地となる。葦が豊かに茂る場所は、豊穡が約束された土地であった²²⁾。『常陸国風土記』行方の郡の条には、箭括の氏麻多智という人物が、郡役所から西の谷の葦原を開墾した、という逸話が載せられている。

葦の茂る地は、その地が稲作にふさわしいことを示していた。同じように、草の茂る地は、その地が肥えていることをあらわしていた。『常陸国風土記』行方の郡の条には、「その地を鴨野と謂ふ。土壤^{つち}瘠^や圯^やせて、草木生ひず。……北に香取神子の社あり、社の^{かたはら}側^{はら}の山野は、土壤^{つち}腴^ゆ衍^ええ、草木^こ密^し生^げれり」という記述が見える。土地の肥沃さと草木の成長は、連動するものであった。

しかし、草木が茂る地からは、直接豊かな実りを得ることはできない。『出雲国風土記』出雲の郡の条には、出雲の大川の両岸の様子について語っている部分がある。それによれば、「或は土地^{つち}豊^ゆ沃^たけく、五穀・桑・麻・稔^{たわ}り枝^えを^{おほ}み^たから^か、百^{ひゃく}姓^{せい}の膏^{たか}腴^ゆ

なる藺なり。或は、土地豊^{ゆた}沃に、草木叢^{むら}り生ふ」という状態であった。草木が茂ることは、土地の豊かさをあらわしている。しかし、土地が豊かで五穀の実る地が、「百姓の膏腴なる藺」という価値をもつものに対して、単に草木が茂るだけの地は、そうした価値をもっていない。この文からは、五穀や、人間にとって役に立つ草の育つ世界が、「望ましい世界」として、草木の茂る世界とは区別されたかたちで立ち上がる場面をよみとることができる。

そもそも、人が新しく田畑をつくるにあたっては、その土地に生えている草を引き抜くことが必要であった。『播磨国風土記』^{しかま}播磨の郡の条には、「草上と云ふ所以は、韓人山村等^{かみつおや}が上祖、柞^{なら}の巨智賀那、この地を請ひて田を墾^はりし時に、聚草ありて、その根^{いと}尤臭かりき。故れ、草上と号^{なづ}く」とある。開墾の際の、臭い草との格闘が、土地の名の由来となっている。ここにおいて草は、農耕という営みを妨害する存在として、否定的なかたちで捉えられ始める。

さらに、田畑がつくられた後はどうだろうか。作物の植えられた田畑の中に、作物以外の草が生えてきた場合、それらは、作物の成育を阻害する存在として位置づけられるだろう。農耕が始まることによって、草は、作物と作物以外の草に分節化されるのである²³⁾。田畑を維持するためには、人の手が入り続ける必要がある。その土地を耕すことを放棄してしまえば、そこはすぐに草の茂る土地となる²⁴⁾。いったん刈り取られた草が、再び生えてくる。そのとき草は、無秩序を象徴するものとなる²⁵⁾。

農耕という場面においては、「草」という存在が意識される。稲を含めた作物は、草の一種ではあるが、作物と作物以外の草は、区別される。作物以外の草は、現在のことばで表現すれば、「雑草」となるだろう。Ⅲでは、自然がもたらす力を、作物を基準として二つに分けたが、ここに雑草という存在を加えると、どのように区分されるだろうか。この場合、「作物を育てる力」と「雑草を育てる力」と「作物と雑草に死をもたらす力」という三つの力が想定されるだろう。この三つの力を、「草に生をもたらす力」と「草に死をもたらす力」に分類しようとすれば、「作物を育てる力」と「雑草を育てる力」が前者に、「作物と雑草に死をもたらす力」が後者に属することになる。しかし、この三つの力を、「作物に生をもたらす力」と「作物に死をもたらす力」に分類しようとすれば、「作物を育てる力」が前者に、「雑草を育てる力」と「作物と雑草に死をもたらす力」が後者に属する。つまり、雑草は、作物と同じ力によって育まれるが、作物に対して死の脅威をもって迫る存在である。雑草という存在を考えるによって、自然がもたらす力を、単純に二つに分類することが

不可能になる²⁶⁾。

ここで思い起こされるのが、『古事記』と「龍田風神祭祝詞」が、秩序を、無秩序と質的に異なった、無秩序と対立するものとしてのみ描き出すのではなく、無秩序と連続するものとして提示していた、ということである。このとき、秩序と無秩序を貫くものとして想定されていたのが、「力」であった。このような世界観の背景にあるのが、農耕という営みを通じて形づくられた世界観、すなわち、草という存在が世界の構成要因として重要な位置を占めており、その結果、草を中心として自然が分節化され生み出された世界観なのではないだろうか。

I で述べたように、『古事記』の世界観と「龍田風神祭祝詞」の世界観とでは、「龍田風神祭祝詞」の方が、より農耕という営みを通じて形づくられた世界観との連続性が強い。「龍田風神祭祝詞」は、作物はなぜ実のかという問いを直接もっているからである。一方、『古事記』は、祭祀によって秩序がもたらされるという世界観、いいかれば「龍田風神祭祝詞」が示した世界観を前提として形づくられている。そのため、『古事記』においては、稲や葦は国の名に用いられるような存在、すなわち象徴的な意味を色濃く帯びた存在となっている。

そこで、まず、「龍田風神祭祝詞」を取りあげ、その世界観について、さらに「稲」の担う意味について考えることにしよう。「龍田風神祭祝詞」では、自然がもたらす力が、「善／悪」という二項対立的なかたちでも整理されていた。具体的には、「作物に生を与える力」が「善」であり、「作物に死を与える力」が「悪」である。この二つの力は、先ほどの三つの力のうち、それぞれ「作物を育てる力」と「作物と雑草に死をもたらす力」に当てはまる。「作物を育てる力」は、毎年くり返し同じ形であらわれることによって、望ましい秩序をつくり上げる力である。一方、「作物と雑草に死をもたらす力」は、突然あらわれることによって、望ましい秩序を破壊し、無秩序を出現させる力である。この分類においては、生命の維持が秩序の維持と結びつき、生命の破壊が秩序の破壊と結びつく。もし、この分類によって、自然がもたらす力を捉えることが貫徹するのであれば、人としてなすべきことは、生命を破壊する力を否定することになるだろう。しかし、人々が行っていたのは、神を祀るというかたちで、過剰な力を和らげるということであった。

それはなぜか。その理由を考えるために、「作物を育てる力」と「作物と雑草に死をもたらす力」とを媒介するものとして、「雑草を育てる力」が存在していたと仮定することは、有効であろう。「雑草を育てる力」は、毎年くり返し同じ形であらわれることによって、無秩序を出現させる力である。生命の維持は、そのまま秩序の維

持と結びつくわけではない。逆に、秩序の破壊をもたらす。ここに、自然の反復性を抛り所とすることができなかった理由があるだろう。しかし、「雑草を育てる力」いいかえれば自然の反復性を否定することはできない。その力を否定すれば、作物と雑草を育む役割を果たしている「草に生をもたらす力」を否定することになるからである。では、どうするのか。そのとき選出されたのが、力を統御する存在である神に、稲を含めた様々な品物を奉るという営みであった。

「龍田風神祭祀詞」のなかで、神が要求したのは、「明るたへ・照るたへ・和たへ・荒たへ、五色の物」といった、人が織った布と、楯・戈といった、人が作った武具であった。神が求めたのは、人が作った物である。稲もまた、人の手が加えられてはじめて、生み出される。稲を含めた作物と、雑草との違いは、その成長に、人の力がかかわっているか否かである²⁷⁾。「作物／雑草」という対は、「人為／天然」というかたちで整理することができる。人が、神に対して、自らが作った物を奉るとは、その物によって神を魅了し、神が自ら力を制御してくれることを願うありようと言えるだろう。「龍田風神祭祀詞」においては、さらに、収穫のあかつきには、酒と稲をさし上げることを約束していた。これは、稲という作物のよさを神に思い描いてもらうことによって、「作物を育てる力」に限定されるかたちで、神が力を発揮することを願うからである。稲という存在が、神の力を限定するという役割を担っているものであり、人々が、手間暇かけ、美しく整え作りあげた品々こそが、秩序をつくり上げるのである。

Ⅲでは、稲の担う役割を、形ある物によって形なき力を限定するという点に見いだしたが、以上の分析をふまえると、なぜ稲である必要があったのか、ということがより明らかになる。稲とは、人の力によって作りあげられた美しい形をもつ物であり、それゆえ、自然がもつ力を限定し、望ましい秩序を成立させることが可能になるのである。

稲のもつ美しさは、具体的なイメージとしては、水田の風景と結びついているだろう。水田の風景は、統一された美しさをもっており、それは、作物が育てられている地に共通する特徴である。その姿は、様々な草が思い思いの姿で伸びゆくありようとは、大いに異なっている。「作物」を育てようとするとき、人が思い描く望ましい秩序とは、整序された美しさをもっている。一方、「雑草」が茂りゆく風景は、生命力が過剰にあらわれた状態と見なしうるだろう。自然は、その生命力においても暴力性においても過剰であり、その力を限定することによってはじめて、秩序が成立するのである。しかし、そうした力を制御することは、人間の力によって直接

なされるものではない。あくまでも、神が自ら、その力を制御しなければならない。それはⅢで述べたように、自然がもたらす力が、人間の力を越えた圧倒的なものとして理解されていたからだろう。自然がもたらす力の背後に神を見いだしたとき、自然がもたらす力は、神がもたらす力として受けとめられる。そして、人間が作った物を、喜ばしいものとして受けとめるかどうかは、神次第である。最終的な決定権は、神の側にある。

このような世界観においては、人間という存在は、肯定的に捉えられつつも、つねに限界や否定的な側面をもつ存在として意識され続ける。自然との関わりでいえば、そもそも「作物」の育成には、人の力とともに自然がもたらす力が必要である。先ほど「作物／雑草」という対を「人為／天然」というかたちで整理したが、「作物」は、純粋な「人為」ではない。作物をつくることは、同時に、自然がもたらす力を実感する営みである。また、神との関わりでいえば、神が喜ばしいものとして受けとめているのは、人間が作った物であって、人間ではない。神が、人間という存在を肯定しているのであれば、災いを起こすことはないだろう。人間の価値は、人間が作る物に見いだされているのである。

以上のように、神を祀るということは、神に美しい物をさしだし、神に自らの力を制御してもらうことを願う、という営みであった。人が美しい物を作り出すことによって、世界の秩序が成立する。『古事記』もまた、より整序された世界として、過剰な力が限定され、美しく整えられた状態を想定している。そうした状態を象徴的にあらわしているのが「稲」であった。また、「死」がもたらされる世界を、過剰な力のあふれた、無秩序な状態として想定していることも、共通していよう。

では、「龍田風神祭祝詞」の世界観と『古事記』の世界観の相違点は何だろうか。「龍田風神祭祝詞」において重要だったのは、自然がもたらす力をいかにして限定するか、ということであった。それに対して『古事記』では、混沌としている「国」を整序することが大きな課題となっている。『古事記』は、世界の始まりを起点として、秩序形成の営みを描き出そうとした。それは、自然の本質ではなく、世界全体の本質を、横溢し充満する力として捉え、その力をいかにして限定していくか、ということを語ろうとしていることを意味しよう。

その結果、「神」もまた、災いをなす「神」とは異なる意味を帯びることになる。その総体について、本稿において論じることは困難であるが、今回とりあげた問題にかかわることについて、一点だけ指摘することにしたい。それは、「死をもたらす力」にかかわることである。「龍田風神祭祝詞」においては、自然がもたらす力のな

かに、この力が含まれていたが、『古事記』では、この力を発揮するのはイザナミであるということが描き出されている。イザナミは出産をきっかけとして死を迎えることによって、人に死をもたらす存在となるのであり、イザナミの死の原因は、身体の外にあるのではなく、身体の内にあることになる。これは、無秩序をひきおこす原因が、身体の内にあることを意味している。そうだとすれば、自らの死を通じて世界を反転させる可能性は、イザナキ・イザナミが生んだ神々にもあると言ってよいだろう。イザナミは、「葦原中国」において最初に死ぬことによって、その可能性をあらわにしたのである。

したがって、「葦原中国」の秩序を維持するためには、神を死なせないことが必要となるだろう。アマテラスが、「高天原」で田をつくっていたのは、「葦原中国」のすべての神を養うためではないだろうか。このとき「稲」は、神が生を保つために必要な物であり、それゆえ神に奉られることになる。

「稲」は、神の力を限定するために、あるいは神を養うためにさしだされる。世界は、つねに反転する可能性をもっている。秩序は、一回の努力によって完成させることのできるものではない。自然のもつ圧倒的な力と、「死」という力を意識しながら、くり返し作物を育て続けること、そのことが安定した世界を実現させるために人間ができることであり、そのなかに、望ましい世界があらわれることを願う思いが、込められているのである。

註

- 1) 以下、『古事記』からの引用は、山口佳紀・神野志隆光校注訳『古事記』（新編日本古典文学全集、小学館、1997年）に拠る。
- 2) 『日本書紀』卷第二十九天武天皇四年四月癸未条には、次のような記述が見られる。「小紫美濃王・小錦下佐伯連広足を遣して、風神を竜田の立野に祠らしむ。小錦中間人連大蓋・大山中曾禰連韓犬を遣して、大忌神を広瀬の河曲に祭らしむ」（坂本太郎他校注『日本書紀（五）』岩波文庫、1995年）。なお、龍田風神祭の祝詞の成立時期について、三宅和朗は、『延喜式』に収められている祝詞を分析した結果、大宝令制定以前の律令制形成期ではないか、と推定している（三宅和朗『古代国家の神祇と祭祀』吉川弘文館、1995年）
- 3) 西郷信綱『古事記の世界』岩波新書、1967年、20頁。
- 4) 同上書、137頁。
- 5) 神野志隆光『古事記の世界観』吉川弘文館、2008年、150頁。なお、本書は1986

年に初版が出版されている。

6) 同上書, 153頁。

7) なお、後に西郷信綱は、唯是康彦の「水田というのは、日本の生態系の中でつくられてきたものだと思います。湿地帯でアシが生えていた。そのアシがもっていた生態系が等価要因として米に置き換わった」(討論「このままでは農村は崩壊する」『世界』第597号, 岩波書店, 1994年7月)という言葉に触発され、葦と稲の植物としての連続性に注目し、「葦」を負の方にも正の方にもはたらく存在として位置づけ直している。その上で、「葦が未開の自然であり混沌であるのにたいし、稲は人の手の栽培になる文化であり秩序であるという対抗関係も同時にそこには存する」と述べている(西郷信綱「「豊葦原千秋長五百秋水穂国」とは何か―その政治的・文化的意味」『思想』No. 895, 1999年1月)。本稿の考察は、この指摘にも依拠している。

8) 西條勉『古事記と王家の系譜学』笠間書院, 2005年, 68頁。なお、引用した部分の、論文としての初出は、1980年代にさかのぼる。

9) 佐藤正英「葦原中国をめぐる二、三の考察」(佐藤正英・野崎守英編『日本倫理思想史研究』ペリカン社, 1983年), 29頁。なお、この論文において佐藤は、「葦原中国」を、「豊葦原千秋長五百秋水穂国」の対極に位置する名辞ではなく、「豊葦原千秋長五百秋水穂国」が最も簡略化された名辞として規定している。その根拠としては、アマテラスの命を受けて、アメノオシホミミが天降ろうとしたとき、「豊葦原千秋長五百秋水穂国は、いたくさやぎて有りなり」と言っており、「豊葦原千秋長五百秋水穂国」も「葦原中国」と同じように騒がしい状態にある、と書かれていることを挙げている。しかし、この場面については、アメノオシホミミはアマテラスから「豊葦原千秋長五百秋水穂国は、我が御子、正勝吾勝々速日天忍穂耳命の知らさむ国ぞ」と命じられたからこそ、自分が降りる国を「豊葦原千秋長五百秋水穂国」と呼んだと考えられるだろう。「豊葦原千秋長五百秋水穂国は、いたくさやぎて有りなり」という言葉には、アマテラスから「豊葦原千秋長五百秋水穂国」つまり整序された国であるときいていたのに、実は違っていた、という驚きが込められている。この後、「国」を整序させるために誰を遣わすかということが問題になるが、その場合には「葦原中国」という名が使われている。「豊葦原千秋長五百秋水穂国」と「葦原中国」は、対極に位置するものではないが、連続しつつも相違点をもっていると言えよう。

10) 同上論文。

- 11) 『日本書紀』では、「ヨモツシコメ」は「泉津醜女」と表記され、「醜女、此をば志許売と云ふ」というかたちで、読み方が指示されている（坂本太郎他校注『日本書紀（一）』岩波文庫、1994年）。ただし、『古事記』は「シコ」に「醜」の字を当てなかった、ということには、注意する必要があるだろう。そこには、「シコ」が「醜い」という意味を担っていることを前提としつつも、「醜い」という意味には限定しえないこと、いいかえれば、否定的な意味のみを担う語ではないことを示そうという意図があるのではないだろうか。
- 12) アマテラスが、どのように秩序を維持していたのか、ということについては、もう一つ重要な問題がある。アマテラスが隠れることによって、「高天原」と「葦原中国」が暗くなった、という記述から分かるように、アマテラスが「高天原」に存在することによって、「高天原」と「葦原中国」に光がもたらされている。光は、物の輪郭をあらわにする。アマテラスは、あらゆる存在を、形をもつ物として規定する力をもっていると言えるだろう。秩序を維持するためには、アマテラスが存在し続けなければならない。そのために行われたのが、アマテラスを呼び戻す祭祀である。佐藤正英は、「天の石屋の前での祭祀は、アマテラスの靈魂、すなわち、たまの再生を希求してトコヨノオモヒカネらによって新たに創出された祭祀である」と論じている（佐藤正英『日本倫理思想史 増補改訂版』東京大学出版会、2012年、51頁）。この祭祀は、アマテラスがニニギに「此の鏡は、専ら我が御魂と為て、吾が前を^{をうが}拝むが如く、いつき奉れ」と命じることによって、ニニギが「葦原中国」において行うものとなる。なお、この祭祀においては、「稲」が登場しない。そのことがもつ意味については、改めて考察する必要があるだろう。
- 13) 以下、「龍田風神祭祝詞」を含め、祝詞からの引用は、倉野憲司・武田祐吉校注『古事記 祝詞』（日本古典文学大系、岩波書店、1958年）に拠る。
- 14) 『古事記』には、崇神天皇の時代に、オホモノヌシノオホカミが疫病をおこすというかたちであらわれ、祀られることを要求したという出来事が記されている。この神が祀られた場所が、御諸山であった。また、『肥前国風土記』には、「荒ぶる神」があらわれ、道行く人が多く殺された、という話がいくつか収められている。たとえば、佐嘉の郡でおこったのは、佐嘉川の川上に「荒ぶる神」がおり、道行く人の半数は生かし半数は殺したが、大山田女・狭山田女という二人の女子の言葉にしたがい祭ったところ、神は和らいだ、という出来事であった。ただし、災いの内容は、作物の不作・疫病の流行・交通妨害と異なっている。「人に死を与える力」という意味では共通していると言えるが、この違いは何をあらわしてい

るのかということについては、さらなる考察が必要であろう。

- 15) 岡田莊司「天皇と神々の循環型祭祀体系ー古代の崇神ー」(『神道宗教』199・200号, 2005年)。「崇り」をおこす存在としての神について論じたものとしては、ほかに、佐藤弘夫『アマテラスの変貌』(法蔵館, 2000年)などがある。
- 16) 崇神天皇の皇居は、『日本書紀』では「磯城」の「瑞籬の宮」, 『古事記』では「師木の水垣宮」と表記されている。
- 17) ある存在との関係において、他の存在の善悪が規定されるということは、仏教思想においても見られるものである。仏教は、因果応報の思想が示しているように、自己の行為の善悪を問うという視点を新たにもたらししたが、同時に、「善知識」という語があらわしているように、自己を悟りへと導くような存在を「善」とよぶという視点をもたらしした。後者は、「関係性」にもとづいて善悪を規定していると言えるだろう。「関係性」に注目することによって、祭祀の場面において見いだされていた倫理思想と、仏教の伝来を通じて育まれた倫理思想とのかかわりについて考察することが可能になるとと思われる。今後の課題としたい。
- 18) ここで問題となるのが、「作物に死を与える力」と「作物に生を与える力」をひとしくふるうことができる存在が、なぜ「風神」とよばれているのか、ということだろう。「風神」という語は、『日本書紀』が龍田の神の祭祀について語った場面に登場しており、「風神」であることが、龍田の神が最初にもっていた属性である。「風神」とは、どのような存在だろうか。青木紀元は、「風の神」「水の神」「穀物の神」といった、職能によって分けられている神は、新しい神であると指摘している。青木によれば、元来、日本の神は、一つの地域集団や一つの氏族によって祀られるものであり、祭祀においては、その土地の五穀豊穡や、その氏族の繁栄が祈られている。ところが、神の職能がはっきりしてくると、その神を、穀物の神・水の神・風の神などと考えるようになる。龍田風神の場合は、このような「風の神」という認識が先にあった上で、新たに祀られるようになった神である。龍田の立野は、大和盆地へと西から風が吹き込む入り口となっており、ここからの強風が、農作物に害をもたらしたと考えられる。それゆえ、この地に風の神を祀ったのである、と青木は論じている(青木紀元『日本神話の基礎的研究』第三編, 風間書房, 1970年)。青木は、古代の神の原型を、その土地に住む人々を守護する存在としての神に見いだした(青木, 前掲書, 第一編)。しかし、本文中でも述べたように、現在では、人を守る力をもつ神は、同時に、人に災いをもたらし神でもあったことが指摘されている。平穏な暮らしは、祭祀が行われることによ

ってはじめて実現する。古代の神の原型は、災いをおこす恐ろしい神であると考えの方が適切であろう。実際、青木紀元が、それぞれの土地で祀られていた神について、風土記の神を手がかりとして考察した論考には、農耕を妨害するというかたちで災いをおこす神が登場している。そうした事例をふまえれば、神とは、災いをなす存在であり、その災いに対処する方法が、神の要求をきき、神を祀ることであったが、そうした神の職能が分化していくことによって、「風の神」が登場したと考えられるだろう（ただし、職能が分かれることになった理由については、さらなる検討が必要だと思われる。この問題について考える手がかりとしては、『古事記』が挙げられよう。『古事記』には、イザナキ・イザナミが「国」を整序する過程において、海の神や風の神や山の神を生む場面が登場している）。しかし、風にかかわる神として想定されていた龍田の神は、祝詞において「風」と「水」を統御し、作物を成育させることも損なうこともできる力をもつこととなった。龍田の神は、「風神」であることを逸脱しているのである。これは、本来、人々が五穀豊穡を願い祀っていた神が、作物を育み損なうすべての力とかかわる存在だったからではないだろうか。だからこそ、「風神」として出発した神であるのにもかかわらず、農耕を行うという現場に即したかたちで神が捉え返され、祝詞がつくられた結果、龍田の神は、大きな災いを引き起こす神となったと考えられよう。また、龍田の神が「水」を統御する性質をもつ理由として、龍田風神祭と一緒に行われていた廣瀬大忌祭の影響も挙げられるだろう。廣瀬大忌祭の祝詞では、「水」を統御する神を祀ることが書かれている。しかし、この神もまた龍田の神と同じように、稲を「悪しき風荒き水に相はせたまはず」「成し幸は」う力をもっているとされている。龍田風神祭の祝詞と、廣瀬大忌祭の祝詞との関係について問うことは、農耕という営みを意識したときに思い描かれる神の姿を明らかにするために、必要な作業であろう。今後の課題としたい。

- 19) ここでは、祭祀について、物を奉るという側面から考察したが、もう一つ重要なこととして、神の命令に従うということが挙げられる。「龍田風神祭祝詞」では、神の命令に従って、物が奉られることになっている。神がことばを発するとは、神が名によって規定されている状態よりも、さらに一步進んだかたちで力の根源がことばによって確定されていることを意味しよう。同時に、神がことばを発することによって、神のこことばをきくことができる人が、祭祀において重要な意味をもつことになる。

- 20) たとえば、林羅山は『春鑑抄』において、「天地造化ト云モノハ、タゞ万物ヲ生

ズルヲモツテ心トシ、シハザトスルゾ。サル程ニ、春・夏・秋・冬トハジマリテハヲハリ、ヲハリテハハジムルゾ」「仁ト云モノハ、天理ニアリテハ、物ヲ生ズルノ心ゾ。人ニアリテハ、慈愛ノ心ゾ」と述べている（石田一良・金谷治校注『藤原惺窩 林羅山』日本思想大系、岩波書店、1975年、116－117頁）。くり返し万物を生じ続けるというありように、天地自然の本来的な姿を見だし、そうした天地自然との連続性において、人間という存在を位置づけるということが、ここでは行われている。

- 21) 以下、風土記からの引用は、植垣節也校注訳『風土記』（新編日本古典文学全集、小学館、1997年）に拠る。
- 22) 以上のような葦の特性については、西條勉が指摘している（西條勉、前掲書を参照）。
- 23) 松尾光は、『万葉集』の描写から、古代の人々が稲作に際して除草を行っていたことを指摘している（松尾光「文献史料にみる古代の稲作」武光誠・山岸良二編『古代日本の稲作』雄山閣、1994年）。『万葉集』には、「打つ田に稗はしあまたありと言へど選らえし我そ夜ひとり寝る」（2476）、「水を多み上田に種蒔き稗を多み選らえし業そ我がひとり寝る」（2999）という歌が収められており、田に生えた稗が抜き捨てられていたことが分かる（小泉憲之他校注訳『萬葉集③』新編日本古典文学全集、小学館、1995年）。
- 24) 佐藤洋一郎は、古墳時代の水田遺跡について分析し、雑草種子が多く出る区画や、葦の茎が多く出る区画があることを明らかにした。これらは、水田耕作が途中で途絶えることによって、雑草や葦が繁茂するようになった区画が存在したことを告げている（佐藤洋一郎『稲の日本史』角川選書、2002年）。
- 25) 草が無秩序を象徴とする存在として選り出されている例として、神話が語る始原の表現を挙げることができる。『常陸国風土記』信太の郡の条には、「天地の権輿^{はじめ}、草木言語^{ことと}ひし時に、天より降り来たまひし神、名は普都の大神と称す」という伝承が記されており、『日本書紀』や大殿祭の祝詞では、天孫降臨前の葦原中国の様子が、草木がものを言っていた、というかたちで表現されている。ここでは、草木が騒がしくものを言う状態が、整序すべき対象となっている。このような世界観は、本章でのちに論じる「龍田風神祭祝詞」と『古事記』の世界観、すなわち、過剰な力のあふれた状態を無秩序として捉えるという世界観と通底しているだろう。ただし、『古事記』は、無秩序な状態を言い表すときに、草木がものを言うという表現を採用していない。『古事記』に登場する「草」については、さらなる検

討が必要であると思われる。

26) 本稿では、「草」と連続しつつ区別される存在としての「稲」について論じたが、風土記に登場する「稲」としては、他に、鳥と結びついた「稲」の存在がある。

『豊後国風土記』には、突然、白い鳥があらわれ、餅に姿をかえ、さらに里芋数千株にかわったという話や、逆に、餅をつくって弓の的として遊んでいたら、餅が白鳥になり飛び去っていき、農民が死に絶えたという話が載せられている。この場合、「稲」は、「豊後国」の内部に存在する「草」ではなく、外部からあらわれ、外部に去る存在であると言える。このような「稲」の姿からは、本稿で論じた「神」とは異なった超越が思い描かれるようになると予想されよう。

27) 廣瀬大忌祭の祝詞には、「手^{たなひぢ}肱^{みなわ}に水沫^か畫き垂り、向^{むか}股^もに泥^{ひぢ}畫き寄せて取り作らむ奥つ御歳」という表現がある。これは、「天の下の公民」が稲を作る際に経験する苦労を、描いたものである。