

「一夜孕み」譚の分析

— 共同幻想と表現の恣意性 —

1

降臨したホノニギノミコトは、笠沙の御前で出会ったオオヤマツミノカミの女、カムアタカシツヒメ（コノハナノサクヤビメ）と「一夜婚」する。やがてアタカシツヒメは妊娠したことをニギに告げる。が、ニギはアタカシツヒメが「一夜」のうちに孕んだことで、それは他の神（国つ神）の子ではないかと疑る。貞操を疑われたアタカシツヒメは身の証しを立てるために、燃える八尋殿（無戸室）に入って子を産む。もし火の中でも無事出産できれば、それは天つ神の子であろうと「誓ひ」して。はたして、子供は火の中で誕生した。「一夜婚」で孕んだ子はけっして他の神の子ではなく、天つ神・ニギの子であることが立証されたのだ……。

天孫降臨に続くニギとアタカシツヒメとの神婚譚は、『記』および『紀』の本文、一書の2・3・5・6にいくつかのバリエーションをもちつつも、「一夜婚」で産まれた子が天つ神の子か否かをめぐって展開されている。『記』、『紀』全体からいえば、ここは天上の神が地上に降臨し、地上の神の女と婚姻して、そこで産まれた

齊藤英喜

子が地上の王権へ連なっていく、というきわめて重要なところである。しかしそうでありながら、ここでいったん地上の神の女が孕んだ子を真に天上の神の子かどうかと疑る、という話を入れねばならないのはどうしてなのか。『記』、『紀』の文脈からいえば、それはアタカシツヒメがニギとの「一夜婚」で「一夜」のうちに孕んだからだ、ということになっているわけだが、さてこの「一夜婚」、「一夜孕み」とその疑いの問題をどう考えるかということについて、それを実体的にへ一夜の交わりで孕んだことへの疑い」ととらえ、古代の婚姻習俗、いわゆる妻問婚に結びつけて解釈する説がある。妻問婚においては妻の実家に夫が通ってくることになるので、妻が夫の知らないところで他の男と通じてしまう可能性は、夫婦が同居している生活にくらべて強い。それゆえ産まれた子の父親が誰かという問題はたえずつきまとう。父系が重視される社会ではそれはなおさらのことである。そしてたしかに、『記』、『紀』の神話も産まれた子の父が天つ神か他の神（国つ神）か、というように父系が問題だった。⁽¹⁾

こういう解釈は一見すると合理的ですっきりしているが、しかし

その説を支えている、いわゆる神話は社会の習俗をそのまま反映している、という考え方は徹底的に批判していくべきである。⁽²⁾ 神話の問題を現実の社会や歴史の問題と地つぎに考えることは、ぜったいにだめだ。そこからは、〈表現〉ということへの視野がでてこないからだ。それは、かかる解釈が、「一夜婚」とか「一夜孕み」とかいふ神話の言語を、言語の現実的な指示対象に一義的に結びつけて、へ一夜の交わりで妊娠した」という具合に実体化することを前提にしていることから、そういえる。では〈表現〉への視野とは何か。例えば、他の神婚譚の中にも、同じように「一夜婚」、「一夜孕み」ということに関わる例をいくつか見つけることができる。が、それらの場合には「一夜」の神婚による「一夜」のうちに孕むということへの疑いはでてこない。ということとは、「一夜婚」や「一夜孕み」をそのままへ一夜の交わりで妊娠した」という現実のレベルにひきおろす必要はないことを示唆する。そして「一夜」の神婚譚がべつに疑われていないということは、これを妻問婚の習俗云々で説明することはできない。なぜなら妻問婚の習俗をもちだすのは、「一夜婚」、「一夜孕み」が〈疑われる〉ことが前提だったからだ。このように〈疑われる〉ことのない「一夜」の神婚譚を考えてみれば、これが、けっして現実の社会の習俗と同じレベルにあるのではなく、それとは異なる位相にあるものだというところへの視野がでてくる。〈表現〉の問題は、そこにたちあらわれてくるわけだ。

A時に、妹、室にありしに、人あり、姓名を知らず、常に就て求婚ひ、夜来りて昼去りぬ。遂に夫婦と成りて、一夕に懐妊め

り。産むべき月に至りて、終に小さき蛇を生めり。明くれば言とはぬが若く、闇るれば母と語る。是に、母と伯と、驚き奇しみ、心に神の子ならむと挟ひ、即ち、淨き杯に盛りて、壇を設けて安置けり。一夜の間に、己に杯の中に満ちぬ。(「常陸国風土記」)

B爾に其弟、兄の言ひしが如く、具さに其の母に白せば、即ち其の母、布遅葛を取りて、一宿の間に、衣褌及襪沓を織り縫ひ、亦弓矢を作りて、其の衣褌等を服せ、其の弓矢を取らしめて、其の嬢子の家に遣はせば、其の衣服及弓矢、悉に藤の花に成りき。是に其の春山之霞壯夫、其の弓矢を嬢子の厠に繫けき。爾に伊豆志哀登売、其の花を異して思ひて、將ち来る時に、其の嬢子の後に立ちて、其の屋に入る即ち、婚ひしつ。故、一りの子を生みき。(「応神記」)

C此の意富多多泥古と謂ふ人を、神の子と知れる所以は、上に云へる活玉依畏売、其の容姿端正しかりき。是に壯夫有りて、其の形姿威儀、時に比無きが、夜半の時に儼忽来つ。故、相感でて、其婚ひして共住る間に、未だ幾時もあらねば、其の美人妊身みぬ。(「崇神記」)

Aでは訪れる神と土地の女との婚姻による妊娠が「一夕」であり、さらに産まれた子が「一夜」のうちに成長したことで、その子が神の子だということがわかる。これは「一夜」の神婚譚の基本的な型と見てよい。しかし注意したいのは、「人」が「常に就て求婚ひ」という表現がありながら、あたかもそれに矛盾するかのようその後にわざわざ「遂に夫婦と成りて、一夕に懐妊めり」と続けて

いるところだ。つまり、夜毎に神が訪れたということ、「一夕」ということが矛盾でありながら、それが共存して表現されていることである。このことは、「一夕に懐妊めり」ということが、実体的な意味をもつのではなく、いわば神婚譚にとっての様式的なものとしてあるのではないか、ということを考えさせる。

Bでは「一夜婚」、「一夜孕み」という言葉はないが、母神が「一宿」のうちに織り縫った「衣襖及襪沓」、また「弓矢」が、ハルヤマノカスミヲトコがイヅシヲトメノカミと「婚ひ」する手段となっている点で、やはりここでの神婚も「一夜」という言葉が基調になっているといえる。さらに「婚ひしつ。故、一りの子を生みき」と、わざわざ子が産まれたことを続けて書くところに着目しておくべきだ。

Cでも、直接的には「一夜」という表現は表現としてでてこないが、しかしイクタマヨリヒメが「未だ幾時もあらねば、其の美人妊身みぬ」とあるように、わずかの時間で妊娠したことが強調されることから、これも「一夜」の神婚譚のパターンと考えられる⁽³⁾。

「一夜婚」、「一夜孕み」の神婚譚を、現実的な社会における婚姻習俗の問題に還元するのではなく、これを「表現」としてあつかおうとするとき、問題は、その「表現」を支えているものはなにか、ということになる。

全国各地の伝説や昔話の中に「一夜モチーフ」とでもいうべき神威譚が流布されている。現実的にはなしえないような超自然的なことを、神が「一夜」のうちに起こったという類の話である。松村武雄は、そこから「神の霊能による短時間での異常事象顕現の可能の信仰」をみちびき、ニニギの「一夜」の神婚譚もその一つとして

解釈している。しかしこれは結局のところ、へ神は時間を超越した存在である」といった、それこそ超一般論にとどまるしかない。とすれば、現在この問題に対して、もっとも普通的な解釈と考えられるのは、やはり折口信夫の説だ、ということになるだろうか。

奈良以前の東国では、新嘗が年に一度であったと見られる。さうして、早稲を炊いて進めたらしい。家中の人は、家の巫女なる処女―新嘗屋となった―又は屋敷の庭に出てゐる。かうして迎へられた神は、一夜を其巫女と共にする。遊女の古語だ、と謂はれた一夜づまは、かうした神秘の夜の神として来る神人及び家の処女との間に言ふ古語であったのだ⁽⁵⁾。

新嘗の祭りに訪れる神(穀霊神)と巫女が「一夜」の同衾をすることと、その祭りにおいて「一夜」のうちに稲が成育するというような穀物の実りを促進させる予祝とが重ねられていた。この折口説は、現在もっとも広く流通している考え方のようで、「天智紀」の「栗太郡の人磐城村主殿が新婦の床席の頭端に、一宿の間に、稻生ひて穂、いでたり。其の且に垂穎して熟なり。明日の夜、更に一つの穂を生せり云々」という記事を、折口の想定した新嘗の祭り(習俗)の反映と見ることは周知のとおりである。この説に従えば、「一夜婚」「一夜孕み」の神婚譚は、「新嘗の夜に訪れた神を家の巫女が一夜同衾する。それが穀物の豊饒を予祝した」という祭儀が、言語表現化したものという具合になる。

農耕祭儀に一夜の性的行為の模擬・実修があり、それをおこなう

ことが穀物の実りを促進させるという、いわゆる豊饒の予祝は、普通、男女の性的な生産力が穀物の実りに影響を与えるというような、感染呪術として説かれていた。そしてこれを政治的に抽出すれば、君主(王)の性的生産力が国の穀物の生産量に影響するという共生関係⁽⁷⁾を想定する。『記』、『紀』のニニギの神婚譚をかかる視点から見直してみると、ホノニニギという神名に穀霊神のイメージが表出されていることや、『紀』一書の3「時に神吾田鹿葦津姫、卜定田を以て、号けて狭名田と曰ふ。其の田の稲を以て、天甜酒を醸みて嘗す。又淳浪田の稲を用て、飯に為きて嘗す。」という記述から、ニニギの妻であるカムアタカツヒメに新嘗祭(大嘗祭)に仕える巫女(サカツコ)の像がかさなっていること⁽⁸⁾、などが抽出できて、この説への傍証になるかもしれない。

しかし感染呪術を其盤とした農耕祭儀が、神婚譚として表現化されるとき、それはなぜ「一夜」という時間が問題になるか、という疑問はこの解釈からは解けない。いぜんとして、時間の超越性とかいった一般論をもちだすしかない。そしてこの疑問が解けないと、ニニギの神婚譚で「一夜孕み」を疑う話の展開も、たんに呪術の力が弱まったというぐらいにしか説明しえないだろう。つまりこうした発想は、結局のところ、神話を社会の習俗にあてはめていく考え方におちいるしかないのだ。

当面している問題は、こういうことだ。

新嘗祭という農耕祭儀に「一夜」の神と巫女の婚いという性的行為の模擬が実修されるのは、なぜなのか。それが「一夜」の神婚譚という表現を支えていると考えるなら、いわゆる神話と祭儀との関係をどうおさえていくのか。

2

古代人が性的行為の模擬によって、穀物の成育を促進させるという呪術観念に支配されていたという考え方を、まったくの俗論と批判したのは、吉本隆明の『共同幻想論』である。吉本はかかる呪術的観念が成りたつには、〈類推〉というかなり高度な知的判断を必要とするはずだとし、それに対して、まず神話を創り出したものとその神話に対応する現実的な習俗を實踐したものとを明確に区別するという前提のもとに、農耕祭儀に性的行為の模擬をおこなうことを、〈時間〉観念を基盤とした社会の共同幻想と男女の対幻想との同置の問題として考えている。当面しているニニギの神婚譚が、「一夜」という〈時間〉をあつかっていることにおいて、この吉本の論理に着目してみたい。

まず、その論旨をまとめてみる。

(1) 農耕社会成立以前の魚獲や自生植物の果実の収集によって生活した中では、自然は人間にとって、すでに存在する先験的な対象物であった。そこでは〈時間〉は、現に眼の前に存在する自然がそのとおりに存在するように、〈時間の流れ〉として意識されることはなかった。ただ昨日があり、今日があり、明日があるということにすぎなかった。それゆえ男女の性行為を基盤として外化される観念の世界(対幻想)も、時間的に遠隔化されることはなかったのである。

(2) 人間が意図して穀物を栽培し、その実りの収穫によって生活する農耕社会が成立したとき、人間は自然に対象的に働きかけること

によって、自然が生成する「時間」のうちにあることを自覚する。そのことは、人間自身の存在も「時間」の生成にしたがうことを意識させた。いままで男女の性行為によって、女性が子を産み、人間が老死し、子が育つということに格別の注意をはらわなかったが、男女の対幻想の中に「時間」の生成する流れを意識したとき、それはなによりもまず、子を産む女性そのものに「時間」の根源がもたらされた。そして、自然の時間(四季)の観念を媒介に、部族社会の共同幻想と男女の対幻想は同一視された。これがいわゆる「穀母神」である。

(3)しかし農耕社会の発生期におけるこの観念は、別の観念の発生によって代わられる。人間は、穀物の栽培・収穫の時間単位と、女性が子を産み、育て、子が成人するという時間の単位とがちがうことに気づく。このように穀物の生成の時間と、「性」を基盤とした人間の生成の時間とが違ふと意識したとき、部族の共同幻想と男女の対幻想とを同一視する観念は矛盾にさらされた。(4)しかしそれにもかかわらず、穀物の栽培・収穫と男女の性行為とを結びつける観念が消失しえないとすれば、人間は、共同幻想と対幻想を同置させる矛盾を、農耕祭儀として疎外するしかその矛盾を解消する方途はみちびけなかった。農耕祭儀がかならず性的行為の象徴を含みながら、しかしそれが「祭儀」として外化されるかぎり、男女の現実的な対幻想からは疎遠とならざるをえなかったのである。

ここに展開されている論理は、吉本隆明の幻想論体系とわかちがたく結びついていて、理解するのはひじょうにむずかしいが、ひとま

ずここから次のような視点をみちびいてみよう。

神婚譚の「一夜婚」、「一夜孕み」といった表現を支えているのは、「時間」の抽象化ということを基底にした、農耕祭儀における豊饒予祝と性的行為とを結びつける幻想である。「一夜」という場合の「時間」は、あくまでも抽象化された「時間」であって、それゆえ現実的には異なる穀物の栽培・収穫の時間性と、男女の性行為・妊娠・出産・生育の時間性とが、祭儀という抽象性の位相で同置される。種まきから収穫までを「一夜」に抽象するように性行為から出産・生育までを「一夜」に抽象し祭儀という場に外化したと換言してもいいだろう。そこで共同幻想(村落共同体の存立の根拠)と対幻想(男女関係の存立の根拠)とは、同一視されたわけだ。神婚譚にてくる「一夜婚」とか「一夜孕み」とかという表現は、あくまでも「一夜の交わりで妊娠した」という現実的な意味をあらわすものではない。現実の時間単位から抽象された幻想を「一夜」と表現しているのだ。そうすることで、訪れた神と地上の女とが「一夜」の性行為をもち「一夜」のうちに妊娠するという話は、共同幻想と対幻想とを同置する祭儀を基盤とした農耕社会の存立の根拠を表出しえたわけだ。

ここで神婚譚にとって「一夜」という表現が、そのまま神婚の話の様式となると考えておこう。そうすれば、Aの「常陸国風土記」の神婚譚の中で、神が夜毎に訪れるということと、「一夜」で妊娠したということとのちがはぐさは、夜毎に神が来るといふ時間も「一夜」という時間も実体的な時間単位ではなく、様式化された神婚の時間だと考えてみることで理解できるだろう。⁽⁹⁾そしてBの「応神記」の神婚譚も「一夜」という表現が実体を意味しないと考えれ

ば、母神が神婚の手段となる「衣禰襪沓」などを作る時間としてあらわされたことになる。それらに対してCの場合は、「一夜」という抽象化された時間が神婚の様式としてではなく、現実的な時間によりかえられることで「未だ幾時もあるねば……」という表現になったと見ればいいたらう。

このように考えてみると、ニニギの神婚譚でアタカシツヒメの「一夜孕み」を疑るといふ話は、どうあつかえばいいのか。「一夜」の神婚譚が、農耕祭儀における共同幻想と対幻想とを同置する観念に支えられていたとすれば、その「一夜孕み」への〈疑い〉は、また別の観念に支えられていたとしなければならない。これを共同幻想の構成転換として考えてみる。農耕祭儀は穀物の生育の時間と男女の性行為・出産・生育の時間とが「一夜」として抽象化されることで、共同幻想と対幻想との同置を外化した。しかし現実の共同体がかかる農耕祭儀として外化された幻想の構成で支えきれなくなると、穀物の生成の時間と男女の性行為の時間との相違を、相違そのものとしてとりあつかうこと、つまり共同幻想と対幻想とが分離されて、対幻想の特異な位相が共同幻想の構成として組みかえられてくることが考えられる。ここで共同幻想の構成（社会への根拠づけ）は、その内部に対幻想の独自性を分離しつつ（家族の成立）、それを統合していく高度化された段階が想定できる。「一夜孕み」を疑うという神婚譚は、この共同幻想の構成転換（高度化）を表出している。神婚譚が言語表現として「一夜孕み」と表出されたとき、それが実体化されて「一夜の交わりで孕んだ」という現実の男女の性関係の時間へいつたん形象化されることで、神婚譚は男と女の性的関係として「女の貞操を疑ぐる話」へ展開していくわけだ。しかし「一

夜」の神婚は疑われたが、結局は、産まれた子は天つ神の御子であったというところに落ちつく。それは男女の対幻想が、社会の共同幻想からの独自性を分離されながら、それを統合していくという、共同幻想と対幻想とが同置された構成からはより高度に拡大された社会の幻想を表出した（古代家の成立、というように考えられる）。

3

これまでの考察で不満が残るとすれば、いわゆる神話と祭儀、また表現と幻想との区別が不明瞭だという点に求められる。この問題を考えるには、まず具体的な『記』、『紀』の文脈を検討していく以外にない。つまり『記』、『紀』本文、一書群としてあらわされたいくつかの相違にこそ、〈表現〉の本質がかくされているということである。

D 皇孫因りて幸す。即ち一夜にして有娠みぬ。皇孫、未信えして曰はく、「復天神と雖も、何ぞ能く一夜の間に、人をして有娠ませむや。汝が所懐めるは、必ず我が子に非じ」とのたまふ。故、鹿葦津姫、忿り恨みまつりて、乃ち無戸室を作りて、其の内に入り居りて、誓ひて曰はく、「妾が所懐める、若し天孫の胤に非ずは、必当す毀け滅びてむ。如し実に天孫の胤ならば火も害ふこと能はじ」といふ。即ち火を放けて室を焼く。始めて起る姻の末より生り出づる児を……

（『紀』本文）

E 皇孫の曰はく「復天神の子と雖も、如何ぞ一夜に人をして娠せむや。抑吾が児に非ざるか」とのたまふ。木花開耶姫、甚だ慙恨ぢて、乃ち無戸室を作りて誓ひて曰はく、「吾が所懐める、

是若し他神の子ならば、必ず不幸けむ。是実天孫の子ならば、必ず当に全く生きたまへ」といひて、則ち其の室の中に入りて、火を以けて室を焚く。時に、燄初め起る時に共に生む児を……

〔紀〕一書の2)

F 天孫、大山祇神の女子吾田鹿葦津姫を幸す。則ち一夜に有身みぬ。遂に四の子を生む。故、吾田鹿葦津姫、子を抱きて来進みて曰さく、「天神の子を、寧ぞ私に養しまつるべけむや。故、状を告して知聞えしむ」とまうす。是の時に、天孫、其の子等を見て嘲ひて曰はく、「妍哉、吾が皇子、聞き喜くも生れませるかな」とのたまふ。故、吾田鹿葦津姫、乃ち愠りて曰はく、「何為れぞ妾を嘲りたきふや」といふ。天孫の曰はく、「心に疑し何とならば復天神の子と雖も、豈能く一夜の間に、人をして有身ませむや。固に吾が子に非じ」とのたまふ。是を以て、吾田鹿葦津姫、益恨みて、無戸室を作りて、其の内に入りて誓ひて曰はく、「妾が妊める、若し天神の胤に非ずは、必ず亡せよ。是若し天神の胤ならば害はるること無けむ」といふ。則ち火を放けて室を焚く。(中略)然して後に、母吾田鹿葦津姫、火燼の中より出来でて、就きて称して曰はく、「妾が生める児及び姿が身、自づからに火の難に当へども、少しも損ふ所無し。天孫豈見しつや」といふ。対へて曰はく、「我本より是吾が児なりと知りぬ。但一夜にして有身めり。疑ふ者有らむと慮ひて、衆人をして皆、是吾が児、対に亦、天神は疑く一夜に有娠ましむることを知らしむと欲ふ。亦汝靈に異しき威有り、子等復倫に超れたる氣有ることを明さむと欲ふ。故に前日の嘲る辞有りき」とのたまふ。

〔紀〕一書の5)

G 皇孫、因りて豊吾田津姫を克す。則ち一夜にして有身わり。皇孫疑ひたまふ。云云。(中略)母の誓己に驗し、方に知りぬ。實に是、皇孫の胤なりと。然れどひ豊吾田津姫、皇孫を恨みて与共言ひまつらず。皇孫憂へたまひて、乃ち歌して曰はく、

沖つ藻は 辺には奇れども さ寝床も 与はぬかもよ

浜つ千鳥よ

〔紀〕一書の6)

H 爾に詔りたまひしく、「佐久夜畏壳、一宿にや妊める。是れ我が子には非じ。必ず国つ神の子ならむ。」とのりたまひき。爾に答へ曰ししく、「吾が妊みし子、若し国つ神の子ならば、産むこと幸からじ。若し天つ神の御子ならば幸からむ。」とまをして、即ち戸無き八尋殿を作りて、其の殿の内に入り、土を以ちて塗り塞ぎて、産む時に方りて、火を其の殿に著けて産みき。故、其の火の盛りに焼る時に生める子の名は……〔紀〕

D、Eでは「一夜」の神婚の主体が、まずおのれの能力そのものをへ神といつても一夜に孕ますことができるか」と疑い、その疑いからへおまえが孕んだ子は自分の子ではない」といった現世的な男と女の関係の問題がでてくる。それは吉本の論理でいえば、共同幻想と対幻想とが同置された構成から、対幻想の独自性が分化してきた、ということになる。このように「一夜孕み」の疑いは、男と女との関係として、女が自分以外の男と通じてできた子ではないかという形で、女の貞操を疑う話になる。それによって「忿り恨みまつりて」とか「甚だ慙恨ぢて」という女の描写が展開される。これはもはや、まったくの現実の女の姿だ。しかしその女の描写を起点として、無戸室をつくって云々という、神婚の正当性を証明づける話

(誓ひ→火中出産)へと展開していく。ここに出てくる女の形象が、Dでは「^{イカ}怒り^{ウツ}恨みまつりて」とより積極的な姿にあらわれ、Eでは「甚だ^{イカ}慍恨^{ウツ}ぢて」とより消極的な女の姿になっているが、この女の態度の個性性は、「一夜」の神婚の主題にとってはまったくの恣意的なこと、話にとつての形象性、描写性に関わってくるにすぎない。Fは、DとEの話をさらに現実化、合理化し、また理念化しようとしている。ここでは神は、はじめから「一夜」の神婚を信じていたにもかかわらず、「衆人」はそれを信じないだろうからと、いったん疑ったふりをしてみて、それによって火の中でも子も母も焼けることはないという超常現象を見せることで、「一夜」の神婚を証明するという筋立てになっている。話に使われる道具立て(誓ひ・無戸室・火)は同じでも、それを使った筋の運び方をかえることで、D、EにくらべてはFより合理化された話となるわけだ。そしてこのことは、D、Eにあらわれたへ貞操を疑われた女^Ⅱの描写が広がっていくことにもなる。「一夜婚」で産まれた子に対して、男がへおお、私の皇子たちよ。本当に私の子ならばうれいことだ^Ⅱと皮肉っぽく嘲ること、女が怒ってへなぜ私を嘲るのか^Ⅱとせまるといったへ場面^Ⅱがでてくるのだ。かかる具合に話を現実化することは、同時に一方で神の子の霊なる威力を、穀霊神といったものではなく「倫に超れたる気」などといった理念的なものとして表現することを必然化させるのである。そしてGは、表現としてはFにあらわされた男と女との現実的な関係のへ場面^Ⅱをふまえて、つまり「一夜」の神婚の幻想を離れて、貞操を疑われた女と疑った男との関係がその後どうなっていたかを、歌と地の文との構成によって展開しているわけだ。^Ⅱ

ではGの話、つまり『古事記』の表現は『書紀』の本文、一書群と何が違うのか。読めばすぐにわかるように、そこには貞操を疑われて「怒り恨み」、「甚だ慍恨ぢて」、「益恨みて」といった女の描写がない。それは「一夜」の神婚を立証させるへ火中出産^Ⅱという行為へ至る契機が『書紀』の場合だと、D「故、鹿葦津姫、怒り恨みまつりて、乃ち無戸室を作りて……」、E「木花開耶姫、甚だ慍恨ぢて、乃ち無戸室を作りて……」、F「吾田鹿葦津姫、益恨みて、無戸室を作りて……」といったようにへ貞操を疑われた女の心情^Ⅱとなつてはいるのに対し、Gでは「爾に答へ曰ししく「吾が妊みし子、若し国つ神の子ならば、産むこと幸からじ。若し天つ神の御子ならば幸からむ」とまをして、即ち戸無き八尋殿を作りて……」といった、へ天つ神—国つ神^Ⅱとの対立というひじょうに理念的な言明になつてはいることに見ることができよう。Gでもたしかに「一夜」の神婚は疑われている。しかしそのへ疑い^Ⅱはけつして女の貞操を疑ぐる話へと展開していかない。ただひじょうにクールに、天つ神と国つ神との価値対立というところへそれは集約されてしまうのだ。この相違点はどう考えればいいのか。Gの場合、穀霊神Ⅱ天上神と地上の女との「一夜」の神婚による、農耕の豊饒を予祝するという観念はたしかにいったん現世的な男女の性関係の問題(佐久夜毘売、一宿にや妊める。是れ我が子に非じ)へ相対化されているのだが、それはそのまま「必づ国つ神の子ならむ」といった具合に、天つ神—国つ神の対立関係へもつていかれる。ようするに「一夜」の神婚を、いったん現実的な男女の性関係の側へひきおろしながら、そこからへ貞操を疑われた女^Ⅱが展開するのではなく、天つ神—国つ神^Ⅱといったより高度に体系化された神話的構造へ抽出されてしまうのだ。

いかえれば、〈天つ神―国つ神〉の神話体系へ抽象化される度合に依じて、具体的な男・女の関係の描写へ広がっていく契機も吸収されてしまったということである。〈貞操を疑われる女〉の姿が描写される『書紀』本文、一書群には、「他神の子ならば……」という表現はできていても、高度に体系化された神話的構造としての〈天つ神―国つ神〉といった対比はないことから、それはいえるだろう。

さて、以上のような『書紀』本文、一書群、『古事記』のあいだにある相違点は何を意味しているのか。そこから何がみちびけるのか。〈表現〉の問題を追う本稿にとって、まず正伝―異伝といった考え方は問題外である。ここにあらわれる相違を〈表現〉そのものの論理として解き明かさねばならない。

D―Gはたしかにいくつかのバリエーションをもっているが、そこにはぜったいに動がしがたい基本線が根底にある。「一夜」の神婚はいったんは疑われるが、結局「火中出産」によって神婚は立証され、正統なる父の血統はつがれていく、という点だ。もしそこが変わってしまったら、〈一系の神統―皇統〉という『記』、『紀』の主題がなりたちえなくなってしまうからだ。ということは、『記』、『紀』本文、一書群の相違点は「一夜」の神婚を立証するという神話的主题に抵触しない範囲での筋の運びや、登場人物(神)の形象の仕方とかいったところにあらわれていることがわかる。それはいつてしまえば、まったくの当り前のことにすぎないようだが、しかし、いわゆる神話を〈表現〉の問題としてあつかうとするかぎり、このことはしっかりと論理化していく必要がある。

天上の神(穀霊神)と地上の女との「一夜」の神婚の主題は、農耕

社会における穀物の実りの予祝と男女の性行為とを結びつける共同の観念、いかえれば、共同幻想と対幻想とを同置する観念の構成をあらわしていた。しかし『記』、『紀』においては、「一夜」の神婚をいったん疑うということで、この共同の観念の構成は、共同幻想の内部に対幻想の独自性を分離しつつ、それを統覚していくような位相に転質していた。それは社会の構成が内部に家族の分化をはらみながら、それを統合(連合ではない)していく、より拡大された段階と想定されるわけだが、ようするに『記』、『紀』のニギとアタカシツヒメとの「一夜」の神婚譚は、かかる社会の構成を根拠づける幻想を主題としていることになる。それに対して、『記』、『紀』本文、一書群のバリエーションは、この幻想にとって恣意的な展開のあらわれであった。アタカシツヒメが貞操を疑われて怒り恥じるといった心情をあらわす女に形象化されること、Fのように筋の運びを変えること、またニギとアタカシツヒメとの対立を場面化すること、そしてGのように神婚の後日譚のような話を、歌の挿入によって描くことも、「一夜」の神婚の幻想そのものからは、あってもなくてもよい恣意性にすぎない。逆にいえば、共同幻想と対幻想の同置から対幻想の独自性を分化しつつ、それを統合していく社会の幻想は、これを話として展開しようとするば、〈貞操を疑われた女〉の姿とか、男と女との対立の場面とかを形象化していかねばならなかったということだ。そして話の展開は、その話を支える幻想を逸脱しなかりどのようにも恣意的でありえたのだ。いわゆる神話を〈表現〉として考えようとするば、この恣意性の水準の中にこそ、その本質があるといわねばならない。すなわち、話の展開・形象の恣意性は、まったくのめっちゃくちゃな恣意ではなく、その

神話が主題としている共同幻想の志向性に抵触しないか、または共同幻想の志向性によって恣意的であるかぎりだとすれば、神話の表現の展開をうながす恣意性がいかなる共同幻想の志向性のもとにあるかをとらえていくことが、一義的な課題となる。⁽¹²⁾

かかる視点からニギの「一夜」の神婚譚を見た場合、そこに展開されている表現の恣意性は、どのような幻想の志向性にとっての恣意なのか。「一夜孕み」の疑いがカムアタカシツヒメの貞操を疑うという話になって、女の「忿り恨み」「甚だ慙恨ちて」といった描写があらわれ、ニギとアタカシツヒメとの関係が、疑う男と疑われた女との関係の対立として場面化されていく……といった展開は、「一夜」の神婚の幻想からは恣意的なものでしかない。がしかし、それは社会を構成する幻想が、共同的なものと男女間の対的なものとをいったん分離しつつ、男と女との関係の幻想の独自性を外化することで、それらを統合していくという幻想の志向性における恣意性なのだ。だからアタカシツヒメの貞操を疑うという話を描くことで、男と女との関係の幻想を演出しえたのだが、これが例えば女が実際に天つ神以外の神(男)と通じていて、その男の子供を孕んでいたという話に展開してしまうことはできない。そうなるってしまったら、「一夜」の神婚の幻想そのものがうしなわれてしまうからだ。つまり話の結末ははじめから「一夜」の神婚が成立するということに決まっているのだが、「一夜孕み」の疑いが女の貞操への疑いと展開することで、話が男と女との関係の世界に広がっていく恣意性をもちえたということだ。その恣意性は「一夜」の神婚が女の貞操を疑うことになったところで獲得されたものであると同時に、それは話の恣意性の限定でもあったわけだ。このこと

は、Gの『古事記』の表現が「一夜孕み」の疑いを、女の貞操を疑う話へ展開しえなかったことから逆にいえるだろう。結局、Gの場合「一夜孕み」の疑いがそのまま体系的な世界観、つまり「天つ神—国つ神」の対位項の構造の説明でしかなかった。共同幻想そのものが抽象的に体系化されることで、それを話として展開しようとしても、〈体系〉をはみでることができないので、話としての恣意性はせばめられてしまうということだ。ようするに「一夜孕み」譚の表現の広がりや深まりは、「一夜」で孕んだことへの疑いが、神婚への疑いであると同時に現実的な女の貞操への疑いと展開するところにおいて獲取された。現実的な男と女との関係を描くことは、そこにさまざまな話のふくらみや広がりを得ることができるところから。かかる理路からは、Fの表現(一書の5)に空間的な広がりを、Gの表現(一書の6)に時間的な深まりを見ることができよう。それはまた、普通一般にいわれているような、『古事記』は個性的で文学性に富み、『日本書紀』は理念的、政治的で非文学的だという見方を逆転させる論理ともなる。

問題は、『古事記』と『日本書紀』を表現史の中にどう位置づけていくか、ということにある。

〈注〉

(1) 松村武雄『日本神話の研究』第三巻、第十六章参照。なお松村自身は〈妻問婚〉説には批判的である。

(2) 保坂達雄は神話と習俗とを〈逆立〉する関係としてとらえている。〈兄と妹—習俗と神話の構造 試論〉シリーズ古代の文学・3『文学の誕生』また古橋信孝は、習俗をたんなる事実の投影から見るのでなく、村落共同体なら共同体の構造が抽象化されて形成された観念として把握しなければならないとしている。〈神の誘い子と戦死する

- 英雄―神武天皇の兄たち』『現代詩手帖』79年11月号)
- (3) 「一夜」の神婚譚は、さらに天皇の聖婚譚にまで広がっている。
 〈天皇、其の伊須氣余理比売の許に幸行でまして、一宿御寝し坐しき。……然して阿礼坐しし御子の名は……〉(『記』神武条)
 〈爾に其の御子、一宿肥長比売と婚ひしましき。〉(『記』垂仁条)
- (4) 松村、前掲書。
- (5) 折口「ほうとする話」(『全集』第二巻)
- (6) 尾崎暢映『古事記全講』
- (7) 西郷信綱『古事記の世界』9「日向三代の物語」
- (8) 倉塚暉子『巫女の文化』第五章「采女論」
 〈サカツコ〉に関しては、『儀式』、『延喜式』などに次のような記述がある。
- 〈造酒童女一人。(以_レ当郡大小領女未_レ嫁ト食充_レ之、神語佐可都古)〉(『儀式』)
- 〈造酒兒一人。(神語曰、佐可都古、以_レ当郡大小領女未_レ嫁ト食者充_レ之)〉(『延喜式』)
- 〈凡_レ春_レ黒白酒料米_レ者。造酒兒下_レ手。〉(『延喜式』)
- 〈造酒童女先_レ春_レ御飯稻、次酒波等其不_レ易_レ手、且_レ春且_レ歌。〉(『儀式』)
- (9) 現在、古代文学の研究にとって、吉本隆明の提出した〈共同幻想〉〈対幻想〉〈個幻想〉といった概念が重要な意味をもってきている中で、工藤隆の「〈幻想〉の構造」(古代文学会79年夏期セミナー『変革

- としての古代文学』口頭発表)はひじょうに興味深い報告であった。また討論の中の、古橋信孝の〈幻想という問題をどうとらえるかという〉ことは、結局、自分が今生きている時代の現実をどうとらえるのかということにかかってくる」という発言は、幻想論が、あれこれ存在する客観的な学問上の概念や方法のひとつではなく、自分がどのよう時代に時代状況と関わり、何を考え、何をなしてきたのか、また何がなしえなかったのかといったところからとらえかえさねばならない問題であることを、我々につきつけてきた。もちろんそれが、いわゆる学問とか研究とかいった形であらわされるとき、どうなるのかということとは、別の手続きがあることをふまえてだ。
- (10) 難波喜造は、男神が夜毎に女のもとに通う形式と「一宿妊み」の形式とが混合したものとして、この部分を見ている。「一宿妊み」考』『日本文学』67年9月号)
- (11) 齊藤「『記』、『紀』的表現の問題―〈歌〉と〈地の文〉の構成から」(古代文学会79年夏期セミナー『変革としての古代文学』口頭発表)で詳述した。
- (12) 吉本隆明『共同幻想論』『罪責論』。
 ここでの「話」という概念は、古橋信孝が「原神話の構想―神の話としての神話」(『解釈と鑑賞』77年10月号)以降展開している論理をふまえている。