

伝承としての近親婚

——「安康記」の意味するもの——

阿部寛子

一 はじめに

イザナキ・イザナミ神話の研究史に一つの読みの変革をもたらしたのは西郷信綱氏の「近親相姦と神話——イザナキ・イザナミのこと——」であったが、その後もいわゆる「兄妹婚」の問題は習俗と神話の関係、あるいは王権と幻想の問題という側面から論じられてきた。^① 本稿はそうした先学の成果を踏まえながら、そこで言及されない「安康記」の問題を考えようとするものである。

イザナキ・イザナミ神話以外、兄妹婚の伝承としては木梨之輕太子の場合が広くいわれているが、サホビコ・サホビメの場合、さらに古事記の伝える安康天皇・長田女郎女の伝承についても近親婚とみるべきではないだろうか。

日本の古代における同母兄妹婚の禁忌の存在を否定するものではないが、記紀の伝承、殊に、天皇家の由来としての王の物語を語る古事記の世界は、表現された一つの世界として読まれねばならないだろう。

安康・長田の例は、従来正面きってとりあげられることはほとんどなかったが、輕太子を失脚させ王の地位を得た安康天皇の、その同母姉とおぼしい長田女郎女との婚は、記紀でその伝の扱いが異なるため記伝以来ほとんどの注釈書が

古事記の伝承を間違いとし、二人の間を同母姉弟と認めていない。例えば、西郷信綱氏は『古事記注釈』において、記伝の説をひいたあと、

古事記の本文どおりに解すれば、安康は大日下王を殺しその嫡妻・長田大郎女——安康にとっては同母姉にあたる——を奪いとして皇后としたことになる。が、軽太子と軽郎女の相姦を咎めた話のすぐあとに、このように天皇が同母姉を皇后とする話が出てくるとは、ちょっと考えにくい。

とする。氏が、安康の、同母姉婚を認めていないのは、軽太子の話を「相姦を咎めた話」と理解している故であって、他に積極的な根拠はない。

そうした状況の中で同母兄妹婚とみなす立場をとっているのは、(岩波)日本思想大系本『古事記』であり、近年その説は矢島泉氏らによって支持されている。⁽²⁾すなわち同書補注は、「記記の本文を否定して雄略紀の分注のみを採用するのは不自然」であるとし、画期的な説をだしたが、その禁忌侵犯の意味については一考の余地がありそうだ。

人類学的にみると普遍的に存在するといわれる近親婚のタイプ⁽³⁾は、日本古代にも存在したと考えられそうだ。しかしながら、その根拠は唯一軽太子の伝承にあり、しかもその伝承の扱いが記記で微妙な違いをみせている以上、そうした伝承をよりどころにして、古事記の安康天皇の伝承を否定するのは、明らかに古事記を読み誤ることになるだろう。安康とは天皇(大王)であり、神と人との媒介者であるその位相は、明らかに皇太子とは異なるものであるはずだからである。

二 古事記の兄妹婚

〔二三年三月〕木梨輕皇子を立てて太子とす。容姿佳麗^{きしき}し。見る者、自づからに感^あでぬ。同母妹輕大娘皇女、亦艶妙^{あま}し。太子、恒に大娘皇女と合せむと念す。罪有らむことを畏りて默^{もく}あり。(允恭紀)

右は日本書紀の一節であるが、続いて、皇女への思いやみがたい太子は「遂に密に通^{たは}けぬ」として、「罪」を承知で同

母妹と通じたことが述べられている。しかしながら事件発覚後、

太子は、是儲君たり、加刑すること得ず。

として、軽太子は「加刑」されてはいないのだ。すなわち、皇太子であるから加刑できないとするのが書紀の論理であったということになる。その論理でいうならば、ましてや「王」の場合はどうなるのだろうか。

王権と近親婚の問題については、人類学の分野で山口昌男氏のいうアフリカ王権にある儀礼的近親相姦のことが知られているが、氏によれば「王は即位式に際して近親相姦を儀礼的に行う」といい、また「王はもっとも聖なる存在であるとともに潜在的に罪深い存在である」というのである。氏はまた、エジプト、アフリカに例をとったリュック・ド・ウーシュの見解として「母子相姦、および兄弟姉妹婚」すなわち王権の近親相姦は「近親相姦の神話に対応するものがある」ともいい、それは王の象徴性にかかわる問題であるという⁽⁴⁾。こうした文化人類学のいう「王の象徴性」という概念は、確かに氏のいうように、記紀の倭タケルや雄略・武烈の大王像を読み解く場合には有効であるともいえるが、儀礼的近親相姦と神話の問題は、日本古代の場合、習俗と神話の問題に還元して、記紀の論理によって考えてみるべきと思われる。

日本古代において、同母兄妹婚は禁忌であるものの、異母兄妹婚は理想婚であったとするのが古橋信孝氏である。氏は人類学の成果を踏まえたくえで、沖縄のオナリ神信仰までを視野にいれ、兄妹婚の禁忌と兄妹の紐帯、そして兄妹婚の神話について論じているが、氏はそれを、村落共同体の原理の問題からときおこして兄妹婚の問題もこの共同体の幻想の問題として扱うべきであるとし、王権の問題としても、

——王は幻想を実体化することによって生きうる。王が兄妹婚をするのも、そのような幻想の次元としてである。

王の兄妹婚は兄妹始祖の再現なのだ。そして理想婚としての異母兄妹婚が位置づけられれば、その反対側に禁忌としての同母兄妹婚があらわれる。王は幻想としての存在でありつつ、現実の肉体をもつから、幻想の二つのあらわれ方が具体的な異母兄妹婚と同母兄妹婚に振り分けられたとみなしてもよい。それゆえ、これは王権の問題であって、一般的な婚姻の問題とは別の次元のことなのだ。

とする⁵⁾。この氏の場合も、日本古代における同母兄妹婚の禁忌があったことの根拠は、軽太子の例にあって、当面問題にしている安康・長田の例はその視界に入っていない。記紀において異なる伝承をもつ例であるから歴史的事実とみなすわけにはいかないが、古事記の伝承の問題として考えるなら、この安康・長田の例はむしろ古事記の伝承と王権の問題を考える積極的な例になるのではないだろうか。

古代において、兄妹婚の禁忌を犯した皇太子および皇后（サホビメの例として後述）は「罪」を犯したことはなつたようだが、安康天皇の場合すなわち王については、まず王にとっての「罪」とはなにか、そして「罪」と「罰」の関係はどのようなであったかを問うことが必要だろう。

そのまえにまずは、軽太子とサホビメの伝承の読みの問題を確認しておきたい。一般に、軽太子は兄妹婚のタブーを犯したゆえに、伊予に流され、死を遂げたと解釈されている。しかしながら、書紀においてはもちろんのこと、古事記においても、太子の死は必ずしも禁忌侵犯のためとはいえないと思われる⁶⁾。

書紀では、皇太子である軽太子は罰せられず、軽大郎女の方が伊予に流され、太子はその後の穴穂皇子との皇位継承争いに破れて自決するという展開である。古事記の方も、允恭記は初め相姦の事実で語りおこすものの、その後太子は皇位継承争いに敗れた結果伊予に流され、最後はその太子を追う衣通王との「心中死」に終わっている。この太子の伊予配流のことは、兄妹相姦の結果というより、穴穂皇子との皇位継承争いに敗れた結果と考えるべきだろう。この話に兄妹の不毛の愛を読みとることも可能だが、問題は、兄妹婚が罪であったから皇太子は流されたと読むわけにはいかないという点にある。すなわち、書紀で、皇太子は加刑できずとする論理がここにもあると考えられる。

この軽太子の相姦事件を、古事記は、允恭天皇崩御後のこととするが、書紀では允恭天皇の時代のこととして語るから、この点を見ても、それが天皇位の空白時に起きた皇位継承争いの発端になっていく事件として捉えていることは明らかである。

ところで、垂仁の皇后サホビメとサホビコの場合はどう考えられるべきなのか。従来、その兄妹の紐帯が、オナリ神信仰という宗教的絆にあるのか⁷⁾、兄妹の愛にあるのか幾多の論をよんできたが、このサホビコ・サホビメの関係に兄妹婚

(兄妹の性的な関係)を読み取ったのは三浦氏⁸である。イザナキ・イザナミの結婚は、その宇宙論の始源のところに理想婚として語られており、中巻に載せられたサホビコとサホビメの場合には、サホビメが同母兄への愛を貫くという形で描かれ、その否定的なあらわれ(罪)としてサホビメの血を受けて生まれたホムチワケへの祟りが描かれているという。

一方、荻原千鶴氏の「そこに獲得されているのは」、「神話的表現から逆に照射された兄と妹の現実の関係である」とする論や、あるいは「天皇への反逆の贖罪のために死をえらび、兄に殉じた」とみる都倉義孝氏の論⁹は、この二人の絆について、近親姦と読む必要はないとする立場をとるが、以下述べるように、記紀の表現の論理からみるなら、このサホビコ・サホビメの場合も「兄妹婚」の視点から読まれるべき伝承であると考ええる。

この問題の解決の糸口は、古事記の「汝まことに我を愛しと思はば、吾、汝と天下治めむ」というサホビコの言葉にありそうだ。これは、夫婦ではなく兄妹としての統治を意味するものと解すべきなのだろうか。¹¹「吾、汝と天下治めむ」と同類の言葉は書紀にもあることからそれは伝承の基層にあるものと考えられるが、「天下」とは古事記においては神武記以降にみられる天皇の支配する世界、すなわち地上をさす言葉であるはずだ。¹²一方、書紀には「宇宙」が「天下」と等しい意味でつかわれている例が一例存在する。すなわち「治天下」とは、超越的な支配者として全土を治める、あるいは宇宙を統治するという意味に他ならない。

たとえば、日本古代に『魏志』『倭人伝』にいう卑弥呼とその男弟によるような、兄妹による原始的二重統治形態があったにしても、それは、「吾おおきみの きこしをす 天下に クニはしも さわにあれども」(万1・三六)とあるようなクニの首長としての統治形態であり、「天下」を治める「大王」としての、天皇の場合とは別に考えるべきであろう。しかも、古事記には古事記の「王」の論理、「王の婚」の論理¹³があったと考えられる。

王の婚の起源は、大国主の婚によって語られているとみるべきだろう。オホナムチは、根の国において数々の試練を経て中つ国の王として再生するが、嫡妻としての巫女神スセリビメを得てはじめて王となったオホナムチは、さらに理想の神女(サカシメ)を求めて越の国へ出かけたという——それが、古事記の語る「王」の像である。こうした王と妃たちの関係は、「妃をもたぬ王は王ではない。妃をもたぬことは、豊穰な生産力をもたぬことと同義であった」ともいわ

れるように、「王の婚」とは豊穰を意味するものであると同時に、それは妃たちのもつ呪力を自らにとりこむことであつたはずだ。

女性達の持つ力が、王の命運を左右することは、ホノニギと木花之咲夜比売の神話でも明らかである。永遠の命を保証する石長姫を娶らなかつた故に、天皇の命は木花之咲夜比売のように儂く短く、有限であるとするこの神話は、王の命運は、女性の持つ呪力によるといふのと同じである。

こうした神話を根拠にすれば、サホビコもまた「天下治め」るためには、クニの首長としての王ではなく、「天下」を治める大王としての論理に生きなければならなかつたはずではないか。そうした位置の嫡妻として求められたのが妹としてのサホビメではなかつたのか。そうした二人の男女の絆を表現するものが、サホビメの「もしこの御子を天皇の御子と思ほしめさば、治め賜ふべし」という言葉であろう。それは三浦氏のいうように「自分の子ではなくサホビコの子であるかもしれないという疑いを天皇が抱いているかもしれないという予想のもとに発せられた」と解釈すべきである。「吾、汝と天下治めむ」というサホビコの言葉は、大王とその嫡妻という立場を想定してのものと考えざるを得ない。また、古事記のサホビメは迷うことなく、兄を追って稲城にはいり、兄の死に殉じていくが、その死の意味はどのよう¹⁶に考えるべきなのか。

その意味を古事記は語ってはいないものの、書紀はおよそ次のようにいう。——ことの次第を知つた天皇は、后に対して「汝が罪にあらず」というが、サホビメは、たとえ皇后位にあつても、兄を失つては「何の面目^あ以りてか、天下にのぞまむ」といって皇子を抱いて稲城に入る。それは、自分と子供によって、兄も許されるだろうと考えた故であつた。しかし、その稲城には火がつけられた。そこで、改めて自分と子の存在によって兄を救うことはできないことを、悟る。「すなわち知りぬ、妾が罪あることを。」と——つまり自分に「罪」があることを悟つたといふのである。垂仁のいう「汝が罪」とは、すなわち反逆の罪であろう。対して、サホビメのいう「妾が罪」の「罪」とは、一体何か。天皇の言葉によつてすでに、反逆の罪は許されていたわけであるから、もうひとつの罪とは、兄とともに生きようとする¹⁷ことではなかつたか。すなわち、兄妹婚の罪である。表面だつて叙述されることはなかつたが、そこにすけてみえる禁忌としての

「兄妹婚」こそサホビメを死に導いていく要因であろう。

サホビメの場合も、そして軽太子の場合も結局「兄妹婚」は滅びにつながるものとして語られてはいるが、しかし、それは制裁としての滅びではない。皇后も「加刑」するわけにはいかないとする論理の下の、自然の摂理としての滅びである。

王としての安康天皇の場合を次に見ていこう。

三 長田大郎女について

問題の、安康天皇と長田大郎女についてであるが、まずその系譜から確認していこう。記紀における允恭天皇の系譜は次のようである。

〔記〕 この天皇、意富本杼王の妹、忍坂之大中津比売命に娶ひて生みませる御子、木梨之軽王、次に長田大郎女、次に境之黒日子王、次に穴穂命、次に軽大郎女、亦の名は衣通郎女次に八瓜之白日子王、次に大長谷命、次に橘大郎女、次に酒見郎女。

〔紀〕 皇后、木梨軽皇子・名形大娘皇女・境黒彦皇子・穴穂天皇・軽大娘皇女・八鈞白彦皇子・大泊瀬稚武天皇・但馬橘大娘皇女・酒見皇女を生れませり。

ともに九柱の皇子・皇女を記しており、問題の「長田大郎女」と「名形大娘皇女」はこれで見ると、同一人物と考えられるだろう。

続いて古事記・安康記の伝承を確認する。大日下王の妹若日下部王を弟である大長谷皇子のために貢上させようとするが、使者である根臣の讒言を信じた安康は、

A (天皇) 大日下王を殺して、その王の嫡妻長田大郎女を取りもちきて、皇后としたまひき。

と、大日下王を殺害し、その王の嫡妻長田大郎女を奪って皇后としたとする。さらに、

B これより後、天皇、神床かむどこに坐して昼寝したまひき。ここにその後に語りて曰く、「汝思ほせることありや」とのりたまへば、答えて曰したまはく「天皇のあつきうつくしびをかがふれば、何か思ふ所あらむ」とまをしたまひき。ここにその大後の先の子目弱王これ年七歳なりき。この王みこその時にあたりて、その殿の下に遊べり。ここに天皇、その少わかき王の下に遊べるを知らしめさずて、大后に詔りて言ひたまはく「吾はつねに思ほせることあり。何ぞといへば、汝の子目弱王、人と成りたらむ時、吾がその父王を殺せしことを知らば、還りて邪よこしまき心あらむか」とのりたまひき。

とあるように、その目弱王によって安康天皇は殺されたというのである。

右が古事記の伝承であるが、次に書紀における関連の伝承を記してみよう。

〔安康元年〕——大泊瀬皇子のために、大草香皇子の妹幡梭皇女を迎えようとした安康は、使者根使主ねのみの讒言を信じて大草香皇子を殺す。——

a ここに大草香皇子の妻中蒂姫を取りて、宮中に納れたまふ。よりて妃としたまふ。
〔二年正月〕中蒂姫を立てて皇后とす。甚に寵みたまふ。

〔雄略即位前紀〕

b 穴穗天皇、沐浴みゆあまむと意して、山宮に幸す。遂に樓に登りまして遊目あそびたまふ。因りて酒を命して肆宴す。而して乃ち情盤まじ楽極りて、間まじふるに言みものかたり談を以てして、顧ひそかに皇后（去来穂別天皇の女、中蒂姫皇女と曰す。更の名は長田大娘皇女。大鷦鷯天皇の子大草香皇子、長田皇女を娶まきて、眉輪王を生めり。後に、穴穗天皇、根臣の讒言を用ゐて、大草香皇子を殺して、中蒂姫皇女を立てて皇后としたまふ。語は穴穗天皇紀に在り。）に謂ひて曰く、……

穴穗天皇、皇后の膝に枕したまひて、晝酔ひて眠臥したまへり。ここに眉輪王、……

右は、記紀のそれぞれ(A・a)(B・b)と対応する部分である。両書で大きく異なる点は、大草香皇子の妻を長田大郎女とするか、ナカシヒメとするかにあるのだが、伝承に混乱があるとすべきは、書紀のほうではないかと思われる。つまり、書紀では、大草香皇子の妻をナカシヒメとし、そのナカシヒメは去来穗別天皇(履中)の皇女であるとする。履中紀には「妃幡梭皇女、中磯皇女を生れませり」という系譜がある一方、雄略紀の分注ではその別伝として、履中天皇の皇女のナカシヒメの別名は長田大郎女であるとし、さらに大草香皇子は長田皇女を娶って、眉輪王を生んだことも伝えているのである。古事記の履中記にはナカシヒメの存在は全くなく、ナカシヒメの名は他の巻にも存在してはいない。すなわち、古事記においては伝承の混乱はなく、それがタブーとしての近親婚に相当するとしても、古事記は古事記の伝承として尊重し、その意味を考えるべきではなからうか。

すでに述べたように、安康の同母兄妹婚を認める立場をとる(岩波)思想大系本『古事記』補注は、「長田」と「名形」が同名異人、すなわち別人であるとする説に対しては、「別人ならば表記をかえても良さそう(たとえば氏の場合だが、紀は大伴と大友とを書きわけている)」だとし、「をさだ」は「他田」、「ながた」は「名方」と表記しうるはずであるとその根拠を示し、続いて、

同じ古事記下巻のなかに、近接して何の説明もなくでてくる安康皇后の長田大郎女は、允恭皇女のそれと同一人物と解するのが穏当であり、その訓は紀に名形とあるによって「ながた」とすべきであろう。

と述べる。この明快な説明を支持しつつ、さらに加えるならば、記紀の系譜の比較によって安康皇后出自の歴史的事実を決めるのではなく、古事記の伝承上の存在として、この安康記の「長田」は允恭記系譜の「長田」であると認めたいと思う。すなわち、安康皇后は允恭記に記される、穴穗皇子と同母の長田大郎女であるとするのが、古事記の伝承の意図するところであるとすべきだろう。

下巻の仁徳記から安康記までの皇后伝ともいうべき系譜や伝承をみると、それらはきわめて整然としており、そこに混乱があるとは思われない。この安康記に近い他の天皇記の例でいうなら、仁徳皇后として書紀は磐姫とその没後の八

田皇后を記すに対して古事記はイハノヒメ一人の存在しか語らないこと、また履中皇后の場合も書紀は黒姫とその没後の幡梭皇女の存在を語るのに対して古事記が黒姫一人の存在しか語らないことは、事実というよりその一人の皇后の存在の重みを語るのが古事記の方法だったということを示すものだろう。こうした伝承の扱いの違いをみても、古事記と書紀のめざすところは同じではなく、ナカシヒメの存在を記す一方、古事記の長田大郎女（允恭紀は名形大郎女とある）を引いて雄略紀分注に記す書紀の伝承は、書紀の編者が近親婚を忌避しようとした故に生じた混乱とみなさないわけにはゆかない。

古事記の、大日下王に嫁いだ姉を奪うというかたちで皇后に迎えたことと記す、その安康記のめざすものは何なのか。皇后位についた、安康の姉としての長田大郎女とは、一体どのような特性をもった存在であったのだろうか。それを語るのが右のB・bの部分である。記紀ともに伝える話の骨子は、皇后を傍らにして「昼寝」をしようとしている安康の姿であり、また、殺害した大日下王の子目弱王の報復を恐れる不安な胸の内を皇后に語る安康の様子である。

そうした内容を、記紀は多少異なった状況設定で語ろうとするが、この伝承の解釈のポイントは次の二点にあるといつてよい。

「穴穂天皇、神床で昼寝したまひき」という古事記の記述、および「穴穂天皇、皇后の膝に枕したまひて、晝酔ひて眠臥したまへり。〔枕皇后膝晝酔眠臥〕」とする書紀の記述である。次に、この二点をめぐって考えていくこととする。

四 「夢見」と「夢解き」

まず、古事記のいう「神床」についてであるが、同じ表現の状況は崇神天皇が疫病の流行を「愁へ嘆」いて、夢見によって神の意思を仰ごうとする話にある。

神床に坐しし夜、大物主大神、御夢に顕れて曰りたまはく、……（崇神記）

この「神床」とは「夢に神託をうけるためにしつらえた床」である。記紀に天皇の夢見の伝承は多いが、この時の崇神天皇も、大物主大神の託宣によってオホタタネコを祭祀者にすれば、祟りは収まるとし、疫病の蔓延によって「人民」が死に絶えようとする危機を克服することができた。「天皇は、直面した現在の窮地を、決められた手続きで得られた夢のなかの〈神の声〉によって克服してゆく王⁽¹⁷⁾」であり、窮地に立った時に初めて行われるのが夢見であるともいわれている。

その「夢」を得るためには、一定の祭式的手続きが必要であったようで、その状況を詳しく語るのが崇神紀である。

天皇、乃ち沐浴齋戒して殿の内を潔淨りて、祈みて曰さく……（崇神紀七年二月）

「沐浴」というこの行為は、実は聖徳太子が夢殿に入る時も「沐浴」をしたとあるように、即ちそれは、身を清める行為であった。崇神天皇の夢見の行為についても、記紀ではその語りかたが右のように異なっているが、このことは、安康の場合も同様であろう。すなわち、古事記は「神床」での昼寝という語り方をするが、書紀は、

穴穂天皇、沐浴^{みゆあ}まむと意して、山宮に幸す。

という語りかたではじめていた。すなわち、安康（穴穂）のこの山宮での「沐浴」とは、夢見のための身を清める行為であり右に述べた祭式的手続きであったに違いない。

この時の安康は、まさに目弱王の報復をおそれていたわけで、その状況を「吾は恒に思ほせることあり。何ぞといへば、汝の子目弱王、人と成りたらむ時、吾がその父王を殺せしことを知らば、還りて邪き心あらむか」（B）と古事記は語っている。そうした不安に対する未来への判断を夢として得るための、山宮への行幸であったとも考えられる。その状況設定は記紀で多少の違いはあるものの、不安を抱えた安康の様子、そしてそれを傍らの皇后に語りかける内容は記

紀共に一致していたこと、右に述べた通りである。

さらに、書紀はその時の様子として、皇后の「膝枕」で昼寝をしようとしていたと述べていたが、この「膝枕」の件も、中国文献の影響ということもあろうが、一つの特異な状況の記紀的表現であるようだ。

この「膝枕」の例は、仁徳紀の女鳥王の反乱伝承、垂仁記のサホビメの場合にみられるもので、この行為は「占い」に際して妻と意思を通じあうための方法であるらしい。

女鳥王と隼別が行動を起こすに際して、書紀には次のように述べる下りがある。

〔仁徳四十年二月〕隼別皇子、皇女の膝に枕して臥せり〔枕皇女之膝以臥〕。すなわち語りて曰く「鷓鴣と隼といづれか捷とき」といふ。曰く、「隼は捷とし」といふ。

この二人の行為は「一種の口占で謎をかけて妻の霊能によって神託を得ようとしたもの」ともいわれるが、隼別は自らの未来を神女としての妻に占ってもらったということだろう。隼は、女鳥王の力を得て天下をとろうと決意したことになる。

一方、サホビメについてもその巫女性はすでに指摘されているが、垂仁記にみられるサホビメは天皇の夢の意味を解く、いわば「夢解き」人の位置にある存在だ。

〔古事記〕 その後の御膝を枕きて御寝したまひき。〔枕其后之御膝〕

〔書紀〕 天皇、来目に幸して、高宮にまします。時に、天皇、皇后の膝に枕して晝寝したまふ。〔天皇枕皇后膝而晝寝〕
(垂仁五年十月)

ここでの「膝枕」も祭式的行為であるはずだが、ここで問題にしたいことは、垂仁が見た夢の意味を解くに際して、そ

れが兄サホビコと自分を破滅に導くものであっても、サホビメはその真実を語っているということだ。夢見とは、夢による神と人との交流であり、それが可能なのは、例えば崇神天皇のような神の位相になりうる天皇であったということになるが、その夢見の意味を解く、たとえば皇后サホビメの位相はどのよう¹⁹に考えたらよいのだろうか。その「夢解き」人の意味は、「菟餓野の鹿」(仁徳38・7)の例を考えることによって説明がつく。

ある時、旅人が、不思議な鹿の会話を耳にする——私は今夜、夢を見た。白い霜がたくさん降りて私の体を覆ったがこれはどういう前兆だろう、——と語る牡鹿に対して、牝鹿がその夢の意味を解く。——出歩く時には、必ず人のために射られて死んでしまうでしょう、と。——この牝鹿の言葉はそのまま実現し牡鹿は獵人に撃たれて死んでしまうが、実はこの話は「鳴く牡鹿なれや、相夢の随に」という諺の起源であったというのである。この菟餓野の話とほぼ相似た話が『撰津国風土記』『夢野』にもあるが、『刀我野に立てる真牡鹿も、夢相のまにまに』ということわざの起源であるという。こちらでは、多少話が複雑で、「妾」のもとに通う「牡鹿」と「嫡妻」としての牝鹿という設定でしかも「妾」の存在、「作り合せ」たという改作のあともうかがえる。こちらは、「作りあわせ」たということに重点がおかれ、それは「言霊信仰としての〈言語行為の恐るべき作用〉の表れ」であるとも考えられるに違いない。二者を比較するならば、より古体を示すのが仁徳紀の場合であり、それは神話的世界の話として解釈できるように思われる。

「夢あわせ」とは、夢の意味を解き、そしてその夢が夢解きのとおり²⁰に実現した段階で「夢が現実であった」ということなのだろうが、菟餓野の話が、人間同士ではなく、牡鹿と牝鹿の会話を、旅人が不思議な話として聞いたという設定になっているのはなぜか。そこに、鹿が神の使者といわれている古代的世界を想定してみるべきだろう。妻としての牝鹿が夫の見た夢を解き、その未来を予言したというこの話は、夢は夢解き言葉のとおり²¹に実現するということを語っているのだろうが、この仁徳紀の場合は決して「作りあわせた」ものではない。すなわちここでは、夢解きをする牝鹿の予知能力が大きな意味をもつことになる。

牝鹿が判断したとおりに(予言したとおりに)、牡鹿が死んだというのだから、この予知能力をもつ牝鹿は神の位相にあるものということになる。

サホビメの場合、天皇のみた夢を、自分には不利であるにもかかわらず、蛇は刀であり、大雨は自分の涙であると解く。このように告白するサホビメは「宗教的呪術的職務に忠実たらざるを得ない存在」といわれもするが、夢なるものが「他界からの信号」²⁰であるなら、それを解くサホビメとは、他界からの信号を解読できる神的存在であると考えねばならない。

女鳥王の例にもあったように、「膝枕」という形で得られた判断は、崇神天皇の場合のような他者に関することではなかった。それは単別自身の反逆、サホビメ自身の裏切りといった当事者の未来にかかわることであった。「膝枕」というのはそうした夫婦の意思の疎通にかかわる表現であろうかと思われる。

右に「神床」、「膝枕」といった解釈の鍵になる言葉を検討してきたが、安康の場合もまさに、目弱王の報復を恐れるという危機的状況のなか、その危機を克服するための夢見にのぞむ一場面が、皇后長田大郎女との会話の場面ではなかったであろうか。長田大郎女とはそうした巫女的能力をもった皇女でもあったため、安康の略奪婚ともいえる対象になったと思われる。夢解きの技術は、のちに、巫覡などの専門的職能者の仕事になってゆくようだが、古くはこうした巫女的女性の「わざ」でもあったに違いない。

安康天皇の、いわば略奪婚は、そうした長田大郎女の巫女的能力を掌中にするための神話的伝承ともいえるのではないだろうか。

五 おわりに

古事記において、安康は回母姉を皇后にしたと語る。問題は、安康天皇の場合の禁忌侵犯行為と罪との関係をどのよ

うに考えるべきかであるが、古事記における王の罪とは、仲哀天皇の場合に語られているとみてよいだろう。筑紫の訶志比宮において、大后息長帯日売命は神がかりをして神託を得るが、その時琴を弾いて神おろしの役をつとめた仲哀天皇は、皇后の得た神託の言葉を疑い、その言葉を信じなかったゆえに神の怒りをかい、「崩」じてしまったというのである。そして、その罪を祓うために、国をあげての「大祓」がとり行われたという。この天皇の死は、神罰と

しての死、あるいは大神の制裁による死とみることができ。その後の「祓」とは、制裁を加えてもなお残る「罪の災気」⁽²¹⁾を解除し、集団の生命を新たにするためのものと考えられる。この祓を死の穢れの大祓と解釈する説もあるようだが、やはりそれは、仲哀の「罪」に対する祓と考えるべきであって、この場合の「罪」とは神への不敬行為にはかならない。⁽²²⁾

この時、神がかりした皇后の状況が語られているが、その神は「天照大御神」であり、そこでは「大神」と記されている。王は神と人との媒介者であり、かつ神でもあり得たわけであるから、王の罪とは、至高神天照大御神に対する侵犯行為であったということで、王を罰することができるのは、ほかならぬ天照大御神であったのだ。

この、日本の古代の制度としての「大祓」に注目し、「おそらく古代天皇制が王と異なるとすれば、この祓を祭祀体系にもったことになった」とするのは古橋信孝氏⁽²³⁾であるが、また氏は、「天皇は、国中に生まれた人びとの罪を祓う存在であるからして、天皇は最初から罪を犯さない存在である」とする。氏のこの論理を本稿の近親婚の問題に即して言い換えるなら、天下の最高の支配者としての天皇は、罪を超越した存在であり、そうした王を罰することができるのは、至高神としての天照大御神にほかならないことだろう。

安康と長田女郎女の婚は、事実というより伝承としての近親婚と考えるべきで、その意味は、古事記における大王の神話の超越的位相を考慮して考えられねばならない。古事記が語ろうとする世界は、いわば「神話的な過去」⁽²⁴⁾というべき世界だったからである。

注

- (1) 「近親相姦と神話」(『古事記研究』所収)。保坂達男『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』所収)。古橋信孝「兄妹婚の伝承」(『神話・物語の文芸史』所収)。
- (2) 矢島泉「『古事記』中・下巻の反乱物語」(『日本上代文学論集』)など。
- (3) インセスト・タブーは人類に普遍的であるとするのが人類学の通説のようだが、注(1)「兄妹婚の伝承」によると、サモア

の貴族、インカ・ペルーとプトレミー王室に兄弟姉妹婚の例などがあるという。また、ローマ時代のエジプトには、兄妹婚は一般的に行われていたという説も現れている [Keith Hopkins "Brother-Sister Marriage in Roman Egypt", *Comparative Studies in Society and History* No. 22 (1980)]。なお、本論文翻訳にあたっては黒岩晶子氏の助力を得た。

(4) 山口昌男 『天皇制の文化人類学』『文化人類学の視覚』など。氏のいう象徴性とは、「王は社会から突出した存在でなければならぬ」社会のルールを定めるのも王であれば、社会のルールを破ることを許されるのも王であるという逆説的な「アフリカ王権の状況に由来するものをいうようだ」。

(5) 古橋信孝、注(1)に同じ。

(6) 拙稿『衣通王』神女論(『古事記研究大系』8所収)。

(7) 倉塚暉子『巫女の文化』。

(8) 三浦佑之『古代叙事伝承の研究』勉誠社。

(9) 荻原千鶴「サホビメ物語」(学燈社『国文学』第36巻8号平成3年7月)。

(10) 都倉義孝「沙本毘賣物語論——ヒメヒコへの回帰の罪と祓いと鎮魂と——」(『日本文学』一九七九年九月)。

(11) 三谷栄一氏は、「本来の大和朝廷には、同母の彦姫制度的な近親相姦においてのみ、聖なる王権として出現する政治形態があった」とし(『兄妹の恋』『記紀万葉集の世界』)、山崎正之氏はこの三谷説を支持しつつ、古事記の記述に「兄妹統治の前提」をみている(『記紀伝承説話の研究』)。

(12) 遠山一郎「アメノシタの用法」(『萬葉』一一二号)。

(13) (岩波) 日本古典文学大系『日本書紀』上、九七頁の注。

(14) 拙稿「大國主の婚」(『調布日本文化』第二号)。

(15) 西郷信綱『古事記注釈』。

(16) 注(8)に同じ。

(17) 三浦佑之「聞く夢と見る夢をめぐる」(『民話の手帳』第46号、一九九一年一月)。

(18) 都倉義孝、注(10)に同じ。

(19) 近藤信義氏は「記紀には多くの天皇の夢見の伝承があるが、それは〈夢〉が天皇(夢を積極的に予兆としてとり込む祭祀者

として)の、超人格性を保証する宗教的行為としての位置を持ったことを示しているといわれている(『枕詞論 古層と伝承』)。また、「夢」については、古く、菅原昭英「古代日本の宗教的情操(一)——記紀風土記の夢の説話から——」(『史学雑誌』78巻2・3号、昭和44年)のすぐれた見解がある。

- (20) 西郷信綱『古代人と夢』。
- (21) 井上光貞「古典における罪と制裁」(『日本古代国家の研究』)。
- (22) 保坂達雄「罪の始源」(慶應義塾女子高等学校「研究紀要」)。
- (23) 「王権と天皇制」(『天皇制の原像』所収)、『古代歌謡論』など。
- (24) 工藤隆「古事記—絶対神話の文学性」(『古事記研究大系』4所収)。