

- (12) 相磯貞三氏『記紀歌謡全註解』一八七頁。
- (13) 益田勝実氏『記紀歌謡』二二〇頁。
- (14) 注(12)に同じ。一九二頁。
- (15) エリック・ノイマン『アモールとプシケー』(河合隼雄監修 玉谷直實・井上博嗣共訳)。
- (16) G・S・カーク『神話——その意味と機能』三六二頁。
- (17) 岸俊男氏「ワニ氏に関する基礎的考察」(『日本古代政治史研究』所収)。
- (18) 土橋寛氏『古代歌謡全注釈』二五六頁。
- (21) 井上光貞氏「帝紀からみた葛城氏」(『日本古代国家の研究』所収)。
- (22) 拙稿「古事記と尾張氏」(『お茶の水女子大学人文科学紀要』第二七卷所収)。

女性達が男性の愛に依存して生きる限り、その周辺には必ずや愛の競争者が存在する。そこに生ずる精神の内的葛藤は、やがて典型的な女性を生んでゆくのだろう。プンケーは愛によって初めて自己の実現をみた。その契機は、他ならぬ姉妹達の「嫉妬」によってもたらされたものでもあったのだ。石之日売も又「嫉妬」によって愛を確認した。現代にあつてこそ「嫉妬」は非生産的な感情とも言い得るが、古代にあつては人間覚醒の原動力であつたとも言えろである。「怒れる大后」の形象は、すなわち個的な女性石之日売の誕生でもあつた。個的であるということは、又人間的であるということでもあろう。その意味において、古代の女性にとって嫉妬とは、自己の深化のための一階梯でもあつたわけである。

注

- (1) 吉野光子氏『女性心理学 上』一八六頁。
- (2) 西郷信綱氏『古事記注釈』第一卷 五六頁。
- (3) 注(1)に同じ。
- (4) 角川源義氏「まぼろしの豪族和邇氏」(『日本文学の歴史』1所収)。
- (5) 吉井巖氏『天皇の系譜と神話二』三七八頁。
- (6)(7) 溝口睦子氏「仁徳天皇の後妃に関する説話について」(『古典と現代』、後に日本文学研究資料叢書『古事記・日本書紀II』所収)。
- (8) 『未開社会の思惟』一二七頁。
- (9) 土橋寛氏『古代歌謡論』一九二頁。
- (10) 『愛と憎しみ』一三九頁。
- (11) 武田祐吉氏『記紀歌謡集全講』一四一頁。

求婚される「丸邇の佐都紀臣さつぎの女、袁杼比売せどひめ」にまつわる金鉏岡の地名起源説話として、丸邇の名をとどめてはいらぬ。この袁杼比売は、続く三重采女の物語の中でも、豊樂とよのあかりの日に天皇に大御酒を献じ、「志都歌」をうたうという重要な役を果たす。古事記が堂々と伝えるこの伝承と、書紀のみが伝える采女女童君の伝承とは丸邇系子女にとっては著しく対照的な世界であっただろう。豊樂の日における女主人公ともいべき誇らしい存在と、一夜の受胎を疑われたという屈辱的な采女の存在の話しである。采女が天皇の子をなし、そのことがやがて外戚としての和珥氏の存在を約束することであったなら、それは欠くことのできない書紀的伝承であったはずだ。それを、古事記は採ろうとはしなかった。袁杼比売の伝承が存在し、采女の伝承が存在しない古事記の傾向は、やはりそれが采女を含む後宮を経たことを証するものではあるまいか。

丸邇氏の伝承はこの雄略朝をもって終る。しかも雄略朝にみられる記紀の相異なる伝承は崇神記や仲哀記に伝えられたような戦いの物語ではなかった。いずれも英雄雄略の倂を偲ばせる婚姻伝承でもある。丸邇氏の存在の大きさに比べ、記紀に姿をとどめる最後の伝承のあり方は、そうした形での朝廷と丸邇氏との結託ぶりを示すものだろう。その政治的な活躍はともかく、雄略朝における和珥の采女の存在は、かつての石之日売対八田若郎女の姿を彷彿とさせるものではなかったか。葛城の存在がまったくない所では、恐らくかの伝承は生まれまい。両氏の存在があり、なおかつ氏族意識を超えた共感を得てこそ、愛と怒りの伝承は女性達の夢となり得ていっただろう。その伝承の場を明確に規定することは不可能であるが、右のような雄略朝の後宮のあり方は、石之日売の物語を語る絶好の場であったように思われてならない。それが現今のような形に整えられたのは、はるか後代のことであろう。

別本に云はく、田狭臣が婦の名は毛媛けひめといふ。葛城襲津彦の子、玉田宿禰みなりきらの女なり。天皇體貌閑麗しと聞しめしめて、夫を殺して自ら幸しつといふ。

という別伝をもつ。ここでは「稚媛」が「毛媛」に変わるのみでなく、吉備に代わって「葛城」の名がみえる。この異伝の存在は、ともかくどんな形であれ「葛城の毛媛」が田狭臣の妻であり、雄略が田狭を殺して美しい毛媛を娶った、という伝承が存在したことを物語る。吉備氏の活躍が大々的に記される雄略朝であってみれば、しかも昔日の面影も薄れつつある葛城氏の存在であってみれば、書紀本伝における葛城氏に代わる吉備氏の登場は必然のことであつたかもしれない。しかし、この雄略朝の葛城韓媛の存在は、次期の清寧を儲けたことにより、なお威光は衰えることはない。仁徳以後、仁賢に至るほとんどすべての天皇が葛城氏を妃とするか母としていて、五世紀における葛城氏は皇室の姻族として繁栄を誇つた(21)といわれるが、この雄略朝は、その皇妃出現の最後でもあつたわけである。そうした状況はもはや伝説的な石之日売の存在を語り続ける絶好のチャンスであつただろう。

続いて書紀は和珥女童君せみなの系譜と、もとは采女であつたその女童君の一夜受胎説話を載せる。その皇女「春日大娘かすがのおほいら皇女」は、後に仁賢天皇の皇后となり、その皇女橘皇女は宣化天皇の、又手白香皇女は繼体天皇の皇后としての位置を占め、和珥系后妃は以後後宮における大きな存在となつてゆく。

それにしても何故古事記はこの采女の存在も挿話も伝えてはいないのか。記紀を比較して、書紀が采女のことを多く語り、古事記は唯一雄略記の伊勢の三重の采女のことを語るにすぎないことは、かつて述べたが、この雄略紀の和珥の子女の存在は、姿を変えて古事記に登場すると考えても良い。古事記は系譜で語ることをしなかったが、雄略に

た最後の時でもある。一方、丸邇氏にとってはこの雄略朝以後こそ皇妃統出の時期にあたっていた。⁽¹⁹⁾しかし、丸邇氏の物語はこの雄略朝をもって姿を消す。

葛城氏と丸邇氏の立妃をほぼ史実と認めて良いのなら、⁽²⁰⁾両氏の皇妃が共に名を連ねるのが雄略朝の後宮である。書紀によれば、皇后として草香幡梭姫皇女の名が記されるが、続いて三人の妃が立てられる。

1 葛城円大臣の女韓媛

2 吉備上道臣女稚姫

3 春日和珥臣深目女女童君 本是采女なり。

右の皇后及び妃の中で傳承上の混乱をみせるのは吉備氏と和珥氏の場合であって、皇后と葛城韓媛の存在は共に古事記も伝えるところから一応の信憑性を認めて良いだろう。吉備稚姫と和珥女童君については、書紀は彼女らにまつわる挿話を載せるものの、古事記は一切伝えていない。前者は吉備氏の反乱傳承でもあり、後者は采女にまつわる屈辱の傳承とも考えられるため古事記はそうしたものは採用しなかったのかもしれないが、いずれにしても書紀の語る雄略朝の後宮は、大豪族の皇妃の存在と共に、彼らの勢力の交替期を思わせて象徴的である。

まず、吉備稚姫をめぐる異伝の存在は、葛城と吉備の勢力の交替の様を暗示するものでもあろう。その系譜上では「一本に云はく、吉備窪屋臣女といふ。」とあり、「上道臣」か「窪屋臣」かで異伝をもつものの、吉備氏の出自であることには違いない。さらに本文では「是歳」において、雄略が「吉備上道臣田狭」の妻であった稚姫を奪う事件が伝えられるが、それは又

に対する皇軍の將軍丸邇臣の祖難波根子建振熊命の活躍のように、同氏の健闘ぶりが伝えられる場合には同氏の伝承への関わりの大きさも納得できる。しかし、石之日売伝承の場合、その中心はやはり太后であり、太后と八田若郎女との葛藤である。鎮魂呪術のことに注目したとしても、怒りの鎮まる様は明瞭に語られてはいない。書紀において、ついに皇后の怒りは解けぬまま、仁徳三十年六月に筒木宮（筒城宮）に没している。

対して、この伝承を葛城側のものとするのは土橋氏⁽¹⁸⁾であるが、こうした物語が製作されたのは、葛城氏の勢力が衰えた後、しかしその記憶がまだ消えていなかった時期——継体・欽明朝ごろ——に、かつての栄光を顕彰しようとする意図によるものである、とその具体的な時期をあげられた。この期は、記紀の原形としての帝紀旧辞の最初の述作があったころとして、津田左右吉氏以来注目されている一時期でもある。そうした成書化のことはともかく、それ以前の前承の時代もあったことだろうし、又、何よりもこの伝承のテーマを石之日売の愛と怒りと考えた時、狭量な氏族意識を超えた、女性達の集団が想定されてならない。氏族としての、葛城・丸邇の両方の存在はあって然るべきだろう。と同時に、男性中心の古代社会の現実に無意識ながらも抵抗する女性の集団があつて然るべきだ。石之日売の怒りが、結局、仁徳を動かすものとなってゆくといった伝承の構成は、女の世界の一方的論理ではあるまいか。それは又嫉妬を正当化しようとする弱者の論理でもあるだろう。はては、現実には到底あり得ぬ伝承上の論理であつたかもしれない。

氏族意識を超えた女性の共感——仁徳の太后にまつわる物語が生まれ、育まれていく具体的な場を求める時、一つの想定の場合として浮かび上がって来るのは、雄略朝である。この期は、葛城氏の黄昏時にもあつて来た。皇妃が出

発端は大後の嫉妬である。それは弱者の感情であるには違いないが、強烈な怒りによって、隷属的な立場から大後は、今、解放されたのだ。

嫉妬は、古代社会の女性のほとんどが体験せざるを得ない現実であったに違いない。その故にこそ、それは多くの女性達の共感を招くものであったと思われるが、それが石之日売のような形態をとり得ることはきわめてまれであつたろう。そこに、こうした愛と怒りの物語が親しまれ、語り継がれてきた理由がある。この、強くひたむきな石之日売の姿こそ、あるいは、後宮の女性達の理想であり、夢であつたかもしれないのだ。

五 結び——伝承の場

怒れる大後の物語は、現人神でもあつた天皇への抵抗の物語でもあるはずだが、それは巨大な豪族葛城氏を抜きにしては、やはり考えられないだろう。しかし、この物語の伝承者⁽¹⁷⁾については丸邇氏を想定するのが通説である。確かに、かの大後の滞在した山代は、丸邇勢力圏のまただ中にある筒木であつた。しかもそこでは丸邇口子臣が大後の怒りを鎮めるために登場する。こうした丸邇氏の関与と共に、後の丸邇氏の記紀への関わり方を考慮に入れるなら、その可能性は恐らく否定することはできない。とはいえ、古事記の場合、その主人公は明らかに「葛城」の石之日売であつた。

氏族の伝承が記紀に定着する場合、まず祖先の功績を語るといのが伝承定着第一の要因といえようか。例えば、崇神記における建波邇安王討伐の戦いの丸邇臣祖日子国夫玖命の活躍のように、又仲哀記における香坂・忍熊の謀反

を超えた世界に他ならない。書紀にみる論理的な攻撃の方法を古事記はとっていないだけであって、その意図するところは大きく異ならないと言って良い。終始難波に戻ることを拒否する大後の怒りは自意識の表れでもあったはずだ。しかし、怒りは孤独地獄をもたらした。倫理を超えた苦悩を、愛の喪失はもたらした。苦悩と分離を包含している、この「愛」を通してこそ、大後は自身の実存を完遂する。プシケーの物語が心の覚醒をめぐるドラマなら、石之日売のそれは、さながら、心の深化をめぐる物語とは言えまいか。

愛によって自己を実現し、愛によって自己が深化を遂げる——右の二つの物語には、愛を通して全的成長を遂げる女性の原型が存在すると言えるだろう。それらの契機が共に嫉妬であったことも興味深い。そのことは、嫉妬の感情が、そもそも競争意識を含むことに由来するからだろうか。大後の強い性格と相まって、嫉妬は怒りを生み、怒りは人間そのものを凝視する。否、怒りが人間を狂わせなかったところにこそ石之日売の大后たる所以がある。怒りが大后を孤独に向かわせたところにこそ、大後の人間たる所以がある。怒れる大後の形象は、初めての個人的な女性の誕生であったとは言えまいか。

そうした女性の誕生は、古代の女性達の願望そのものであったかもしれない。怒りと絶望によって仁徳から逃避を試みる石之日売。和解を求めて動くのは、結局は仁徳であったという石之日売の力。ここに働く伝承の意識は、明らかにプシケーの場合と様相を異にする。エロースの消失によって初めて覚醒するプシケー。エロースを求めて苦難の道を進むプシケー。このプシケーの世界が、悉くエロースという男性（神ではあるが）によって支配されているのに比べ、古事記の場合は、現人神ともいふべき天皇を、むしろ石之日売が支配しているとも言えるだろう。もちろんその

る。そして、個性化のもたらすあらゆる苦しみを経て、二人はさらに一段と高い出会いを体験するのである。

この、再会のためのプシケーの努力と対照的な姿をみせるのが石之日売である。嫉妬は怒りを生み、怒りは大后に山代逃避行を実現させた。大后は自ら求めて孤独な状況へと入ってゆくわけだが、それは、プシケーがひたすらエロースを捜して遍歴する姿と著しい対照をなす。とはいえ、それは外的状況のことであって、内的世界における大后の葛藤は、やはり個性化への一階梯であったはずだ。そこに苦悩がないはずがない。淋しさがなければいい。しかし、大后は自ら積極的に夫への働きかけはしなかった。心を労したのは、むしろ仁徳の方であったといつて良いであろう。大后の機嫌をとりもとうと必死になるその姿には、絶対的な支配者の倅はうすい。対して、エロースは終始支配者であった。プシケーは己れの全存在をエロースのために捧げ尽くす。ここに献身という女の愛のきわみが描かれるというが、それは以前の暗闇の状態での隷属的な自己消滅とは、もはや次元を異にするものとなっていた。積極的に愛し得る女性として、プシケーの自己は実現したのである。

石之日売は嫉妬深い皇后であったという。その故にこそ、一夫多妻の社会体制の中であって、堂々と夫である天皇の反倫理性を非難することができたとも言える。

衣こそ 二重も良き さ夜床を 並べむ君は 畏きろかも (書紀四七)

夏虫の 火虫の衣 二重著て 囲み宿りは 豈良くもあらず (書紀四九)

これらは書紀にのみ存在する歌謡であるが、複数の女性を所有することへの怒りを、かくも正面から発した女性には、他にない。右を含む五首の歌を、皇后と仁徳の問答の形式で書紀は伝えるが、古事記が描くのは、こうした倫理

始まるのである。プシケーはついに目覚めた。暗闇の中の愛にとどまることなく、自ら積極的に、エロースを愛する女性として出発したのである。

この神話的世界には、女性の、人生における決定的な瞬間が描かれていると、ノイマンは指摘する。二人の姉妹の、反男性的なまたきわめて残忍な扇動は、プシケーの無意識の状態と態度とに対抗する、女性の真の抵抗、より高い女性としての意識の始まりを具体的に表現しているもの、と言う。

ギリシャ時代に生まれたというこの物語に、アプレイウスという創造的な男性の手が加わって現今の形態になったらしいが、その無意識的な表現の中に、ノイマンは、右のような女性の意識の発達と、女性自らへの抵抗をみた。そのプシケーの意識の発達の持つ意味と石之日売の心のあり方が示す意味とは異質なものであることはいうまでもないが、両物語における「嫉妬」の役割は同じような働きをみせていることは明らかである。二人の姉妹達はプシケーの幸福に嫉妬をするが、それははからずも、プシケーを新しい出発へと駆り立てるものになっていった。一方、石之日売における嫉妬は強烈な怒りの情緒を生み出すものであった。プシケーにもたらされたものが心の覚醒であったなら、石之日売における怒りは女性の個性化の象徴であるのかもしれない。心の覚醒は、プシケーの個性化でもある。プシケーにおけるエロースとの平等な対決は、即ち分離を意味するものでもあった。と同時に、それは苦しみと淋しさをこの世にもたらすものでもあった。石之日売も又仁徳と対決をした。その対決も又分離を意味するものとなっていた。嫉妬を契機とする物語の進展は、ここまで相似た様相を呈している。しかし以後は違う。苦しみと闘争を通じて、分離をはるかに超越してゆこうとするのがプシケーである。プシケーは、エロースとの合致の努力をす

古代の物語の「読み」は、一つの新しい試みになるのではあるまいか。

「アモールとプシケー」の物語と石之日売の物語は、共に嫉妬をモチーフとした古伝承であるところに共通性があるが、物語の心理的統一度においては前者の方がはるかに勝ってはいる。美の女神アプロディテのプシケーへの嫉妬。無意識の領域に居るプシケーが、姉妹達の扇動によって、エロースとの暗闇の幸福からやがて真の幸福を掌中にするまでの苦難の中での「心」の変容ぶり。又、そのプシケーを覚醒させる契機となった二人の姉妹達の、プシケーへの嫉妬。それらは愛の神エロースを中心とする物語に仕立て上げられているが、この物語の中心は、いうまでもなくプシケーの「心」の変容ぶりにある。それを、女性の「自己実現」の物語りであると解釈したのがエリック・ノイマンに他ならない。しかも、プシケーの幸福に対する姉妹達の嫉妬を「より高い女性としての意識の始まりを導き出すもの」とする。プシケーの心の変容のきっかけをもたらしたのが、他ならぬ姉妹達の、プシケーへの嫉妬であるとするのである。姉妹達の競争意識がプシケーの無意識の「心」を覚醒させたということになる。心の覚醒とは、プシケーがプシケーとして真のエロースを愛し始めたことをさす。即ち、それまでは、エロースに愛されて幸福な生活を送っていたとはいうものの、プシケーは真の夫の姿を知らなかった。即ち、暗闇の中の仕合わせだったわけである。そのプシケーに嫉妬をしたのが二人の姉妹達であったのだ。その幸福の源である「夫」の存在を絶滅させんとする二人の計略にのせられたプシケーは、あわや夫を殺そうとするが、その寸前についてタブーを破り夫の真の姿を見失ってしまう。それは愛の神エロースであった。タブーを犯したことにより、プシケーは夫を失うことになる。しかし、それは同時にプシケーの新しい出発ともなっていた。希望と愛とに駆りたてられて、エロースを探す苦難の遍歴が

に形象される可憐な女性像は、右に辿った石之日売の側面に他なるまい。その書物の性格上、万葉集は愛の抒情歌を収録したにすぎず、他方古事記は、人間石之日売の愛をめぐる心の葛藤を起伏に富んだ語りの中で伝えているにすぎないのだ。

四 アモールとプシケー

天皇という絶対的な存在に、かくも拮抗し得た石之日売。その意味においては、記紀の伝えるその像はほぼ等しい。しかし、すでにみたように、嫉妬をモチーフとした怒りの伝承が、仁徳をめぐる愛の物語の枠の中でよりすぐれた結晶をとげているのが古事記なら、そうした伝承を支えてきた世界の意味を改めて考えないわけにはゆくまい。物語における「嫉妬」の果たす役割とは一体何であったのか。又、ここに造型された石之日売像を支えた人々の意識とは一体どのようなものであったのか。嫉妬をめぐる古代の物語は外国にも多く存在するが、ギリシャ神話「アモールとプシケー」(『黄金のろば』より)の、ユングの高弟ノイマンによる心理学的解釈は、この石之日売伝承の解明にあたって有効な示唆を与えてくれた。⁽¹⁵⁾

ユング学派は、太古の神話にイメージの元型の存在を求めたが、「意識によって把握できない人類の真の経験を、これらの表現のなかに読みとる」ことができる、彼らは言う。もちろん同学派への批判もないことはない。それらの「諸象徴」が普遍的に起こっているという確証的、統計的証拠の薄弱さを、G・S・カークらは指摘するが、心理学の分野における無意識の層の神話とのつながりの普遍性の問題の解答は今後にまつとしても、心理学的方法による

独立歌謡としてのそれらの民謡性を自ずから示しているものでもある。しかし、仁徳記の中の三首としては、大后の心を惹くための、仁徳の愛の呼びかけになり得てもいるのである。

書紀にしる、古事記にしる、仁徳は大后を嫌ってはいない。古事記においてはむしろ積極的に、仁徳は大后への「愛」を示しているといつて良いだろう。幾多の女性を愛しながらも、毅然として女性の誇りを失わない大后石之日売を、それ以上に愛していたのが古事記の仁徳像であると言えそうだ。

とはいえ、記紀の愛の伝承が常にそういう形式をとるのかと言ったら、決してそうではない。例えば、やはり嫉妬で名高い大中姫と允恭天皇との間は、こうはうまくいってはいないのである。すでに記した、愛のない嫉妬がこの場合である。即ち、この物語は、天皇と衣通郎姫そとほしのいらつめの愛の物語というべきだろう。類のない程の美しさをもつ、この衣通郎姫のとりこになる允恭の心は、具体的には「天皇の志、衣通郎姫に存かけたまへり」「朕わが心に異めぐに愛しとおもふ」といった表現をもって示されるが、大中姫との間には、こうした傾向がないばかりでなく、心の通いあう描写すら存在しない。衣通郎姫に嫉妬をする大中姫は「死」をもって天皇への怨恨を晴らそうとする。恨みは抑圧された怒りに他ならないが、これは明らかに、自己犠牲の名を借りた夫への復讐であろう。そこにはもはや夫への愛はない。大中姫にあるものは、満たされぬ所有欲と破れた競争の果ての憎しみのみであろう。

允恭紀のそれは、やはり天皇と衣通郎姫をめぐる愛の物語と称すべきであろう。それに付随するのが皇后の嫉妬ということになる。対して仁徳記は、そのほぼ一卷を使って、大王仁徳と大后石之日売の「愛と怒り」を語り尽くしたことになる。この石之日売は、周知のように、万葉集卷二の冒頭四首（八五〇八八）の伝承歌の主でもあるが、そこ

I 山代に い及け鳥山 い及けい及け 吾が愛妻に い及き遇はむかも (六〇)

II 御諸の その高城なる 大猪子が原 大猪子が 腹にある 肝向ふ 心をだにか 相思はずあらむ (六一)

III つぎねふ 山代女の 木鍬持ち 打ちし大根 根白の 白腕 枕かずけばこそ 知らずとも言はめ (六二)

IIの歌謡が書紀にないことについて、相磯氏は、皇后の帰還を希うこの物語とややかけ離れた内容であることを指摘される。⁽¹⁴⁾しかし一首毎ではなく連続する一つの世界として見た場合、右は明らかに、仁徳の太后への「愛」を語る世界として構成されたものと思われる。Iの歌が、使者鳥山を太后のもとへ急がせるためのものであったにしても、太后を「吾が愛妻」と呼びかけていることが注目される。書紀では「吾が思ふ妻」であるが、「思ふ」と「愛し」の差は大きいだろう。書紀ではその歌で一旦話しはとぎれる。対して古事記は、後続の歌でその「愛し」の内容を象徴しているとも考え得るのである。

IIの歌の主題は「心をだにか 相思はずあらむ」の部分にあることは明らかだが、「せめて互いの心だけでも相思うことはないのだろうか、相通じているはず。」という仁徳の呼びかけは、愛の精神性を基本にもつものだろう。続くIIIの歌は「白腕 枕かずけばこそ」の表現によって、前者の精神性に対する肉体的な絆を語るものであるうか。両歌に共に存在する「御諸の その高城なる 大猪子が原」、「山代女の 木鍬持ち 打ちし大根」といった土着性は、

夫たる仁徳の存在であり、一つは、魂のふるさとでもある、母なる故郷の存在である。難波から遠ざかりつつ、大后の心は淋しかったのだらう。その心は故郷を想う。——こうした心理の動きに、もちろん古事記は筆を費さないが、書紀よりはるかに行間のことばをもっているのが古事記のようだ。

書紀において、この讚歌と故郷の歌は、使者舎人鳥山の歌の次に配置され、その前後関係は古事記と逆の構成をとる。書紀の方が、確かに仁徳の困惑ぶりは伝わってくる。しかし、もっぱら大后の行動と心を叙す古事記は、大后が故郷から再び山代にひき返し、筒木の奴理能美の家に至り着いたところで、今度は夫仁徳の姿を浮き彫りにする。書紀に載せない一首を含む、三首でその世界は語られるが、これも又書紀以上に意図的である。ここで歌われる仁徳の心を、益田勝実氏は「女を泣き落とす男の手管と底が見え透いている」と評されるもの⁽¹³⁾、それを喜ぶのが女心でもあるはずだ。女はそれを「愛」と解釈する。皮相な見方であるかもしれないが、そうした「愛」を記紀は違った形で表現する。

書紀では、かたくなに仁徳を拒否する皇后に

天皇、是に、皇后の大きにいかに忿いりたまふことを恨にくみたまふ。而して猶しの恋び思ほすこと有まします。(仁徳紀三十年十一月)

と、怒れる大后に対しても、なお心惹かれるさまを散文で記す。そうした仁徳の心のあり方は、古事記においては歌謡によって形象される。

なら、どう考えても、書紀的なものに宮廷寿歌の一部がとり入れられて仁徳記の大君讃歌が成ったということになる。してみれば、伝承者の独創ではなかったにしろ、大君讃歌に「椿」を導入せざるを得なかった、その意図は明らかである。歌謡としては、単に英雄像を華麗なものにするだけだろう。しかし、それが、山代逃避行を試みる大后の心情吐露の歌と化した時、讃歌の強調は、とりもなおさず大后の心の傾斜を強調するものになったはずだ。この讃歌にこそ、怒りつつもなお愛さざるを得ない大后の心情が託されていたはずである。その意味において、この讃歌を「大后の立腹の情を写すにふさわしくない」と評する見解には従うことはできない。怒りの心を表現する歌謡が並べられたら、物語は一体どうなるか。激しい直接表現の怒りと、婉曲な愛の表現の存在とが程良くバランスを保ってこそ物語りの興趣はつのつてゆく。仁徳記における、怒りからこの讃歌への展開は、人間の感情の起伏を語って、巧妙である。

その大后の心は、やがて故郷へ向けられる。船は「山代より廻りて、那良の山口に到」る。

つぎねふや 山代河を 宮上り 我が上れば あをによし 奈良を過ぎ 小楯 倭を過ぎ 我が見が欲し国は
葛城高宮 吾家のあたり (五九)

この「葛城」は、今の北葛城・南葛城両郡の地にあたるといわれるが、その南葛城郡吐田郷大字名柄の地は、石之日売の父である葛城之曾都毘古の旧居である⁽¹²⁾という。大后にとっては、まさに故郷であったわけだ。歌そのものとしては、讃歌にしろ、右の歌にしろ、いずれも個的な抒情歌には程遠いが、それらは、物語の中の一要素として適確に語るべきことを語っている。両歌とも、孤独な状況にある大后の心が志向する、その最たるものに違いない。一つは

が求めている世界に他ならない。臨終に際して、悲劇の英雄の心は、故郷倭を、倭の人々を、そして倭の吾家を想っていたのである。故郷への愛は、そのまま倭を讃えることによって示されるのだ。

又、大後の天皇讃歌は書紀にもみられるものであるが、両者はかなりの違いをみせている。その詞句の長さからいっても、この場合が十七句の歌謡であるのに対し、書紀は九句にすぎない。

つぎねふ 山代河を 河沂のほり 我が沂のほれば 河隈くまに 立ち栄ゆる 百足ももらず 八十葉の木は 大君ろかも

(書紀五三)

両歌の差は一読明らかである。河をのぼる叙述は共に同じだが、続いて点描されるのは、古事記においては「烏草樹ぶの木」であり、「葉広五百箇つ真椿」である。この「椿」は書紀になく、「八十葉の木」のみだ。それらは、いうまでもなく「大君」のイメージを形象するものであるはずだが、その大きさと威光とを印象づけるのは「五百箇つ真椿」の方に違いない。編年体をとる書紀は、皇后のこの事件を「九月」と記す。その故に「椿」は歌えなかったとの指摘もあるが、この讃歌に続く、石之日売の故郷葛城を歌ったものが、記紀共にほとんど等しいことに注目するなら、古事記の讃歌の「椿」の存在の意味は、決して小さなことではないはずだ。

すでにふれた天語歌との類同の個所とは、この「椿」にまつわる部分のことである。

倭の この高市に 小高る 市の高処つかさ 新菅屋にひなへやに 生ひ立てる 葉広 五百箇真椿 其が葉の 広り坐し その
花の 照り坐す 高光る 日の御子……(二〇二)

この天語歌の存在と、書紀の簡潔な「八十葉の木」の歌の存在と、仁徳記の大后による讃歌の存在とを比較してみる

后を仁徳は「吾が愛し妻」と呼ぶ。古事記は書紀以上に二人の愛を伝えてもいるのである。

大后の愛は次の歌によって象徴されるとすべきだろう。

つぎねふや 山代河を 河上り 我が上れば 河の辺に 生ひ立てる 烏草樹を 烏草樹の木 其が下に 生ひ
立てる 葉広 五百箇真椿 其が花の 照り坐し 其が葉の 広り坐すは 大君ろかも (記五八)

この歌には雄略記の三重の采女天語歌(記一〇一)と類同の部分があることから、その根底には宮廷寿歌があると言われているが、この物語中であつては、今や、大后の愛の心情が託されたものと解すべきだ。右の天皇讚歌が、この時の大后の心理にふさわしくないという解釈は、女性の心理の深奥にふれていない。確かに大后は嫉妬にかられて怒った。御綱柏を海へ悉く投げ捨てた程であつた。しかし、「堀江に沂り、河の随に山代」へ向かうその時間的経過の中で、大后の心が揺れ動くのは当然である。怒りと哀しみの後で、今仁徳への愛が天皇讚歌によって示されても不思議はない。「愛」なるものについては、感情か認知かで議論の分かれるところらしいが、宮城音弥氏の説かれるように、やはり「価値判断」または「価値の直観」という知的側面を含むものとすべきだろう。難波の夫仁徳から離れゆく今、心に蘇りくるものは、仁徳の偉大さであつたのか。広くゆるやかな葉の椿の木よ、輝く椿の花よ——その豊かさ華麗さとは、まさに大君にふさわしい。嫉妬による大后の苦悩は、幻影の中の大君を讃えることによつてのみ安らぎを得たのではなかつたか。

それは、本来独立歌謡としては宮廷寿歌であつた「国讚め歌」が、倭建命の物語に結びつけられて望郷歌となつた場合と同様である。記紀に存在する「倭は国のまほろば……」の歌も、古事記にあつては、死出の旅につく倭建の魂

現に象徴されているとすべきだろう。死者と装身具との関係は、レヴィ・ブルユルが言うように、神秘的な意味において分離し難いものであったのか。玉釧と女鳥王とは一体であった。しかも、それを剥ぎとったのは、死していくばくも経ない時であった。罪人といえど、女鳥王の魂は安らかに眠って欲しかった。それを阻止した大槌連への大后の怒りは爆発した。それは、強烈な性格の故でもある。しかしその強さとは、人間としての尊厳を己れにおいても他者においても知り得た者のみが持つ強さでもあったはずだ。嫉妬によって怒るのみでなく、人間らしさの頂点で怒る大后がここに居る。この人間らしさと皇族への不敬の意識とは、決して背反するものではない。この貴族意識とて、記紀の住人達にとっては真実であったはずだ。「大后」という位相を離れては、やはり石之日売は存在しないからである。

こうしてみると、大后の怒りは一貫した流れの中で語られているとしか思われない。嫉妬による怒りとて、皇后として人間としての生存を賭けての抵抗であった。死者から玉釧を奪った者への死刑の宣告とて、皇后として人間としての尊厳に基づく怒りの故に他ならない。古事記の伝承を貫くこの怒りの精神は、裏を返せば人間存在そのものへの深い愛に基づくものともいえそうである。

古事記は、無論、石之日売の怒りを語るのみではない。

三 「ゆつ真樺」

石之日売が夫仁徳を愛していたことはいうまでもない。その故にこそ、大后の怒りは生じたのだが、その怒れる大

玉釧を、膚もあたたかいうちに剝いで持ち帰り、自分の妻に与えたとは……。 (そなたも又不敬の故に処刑を受けなければなりません。)

大後の詔に、こうした論理を読みとることはできまいか。天皇への反逆者が死にゆく運命にあることは、もはや抗し難い古代の現実であったのだらう。死者に対しては、無論、敬意が払われたであろうとはいうものの、こうした重き罪人に対しては、その限りではないという実状も、あるいはあったのではなかったか。そうした推測は、この伝承に対応する書紀の叙述から可能ともなるのである。

女鳥王は、八田皇后の同母妹であった。皇后は天皇に奏上する。

「雌鳥皇女、寔まことに重き罪に当れり。然れども其の殺さむ日に、皇女の身を露あはにせまほしみせず。」
と。そこで天皇の勅が下されたという。

「皇女の齋もたる足玉手玉をな取りそ」

こうした皇后の懸念も、「重き罪」人から貴重な「足玉手玉」が奪われる可能性があつて初めて生じ得よう。案の定、その「勅」すら、今、破られてしまったのである。書紀の「死罪」は、その故とも解釈できる。しかし、古事記ではもちろん「勅」は下されてはいない。八田皇后は、肉親の立場から予想される事態を想定して手をうった。一方、石之日売は、起った事態に対処した。重罪といえど、皇族への不敬を示す者に容赦はしない。とはいえ、石之日売の怒りは、そのみではなかったはずだ。死者から、玉釧を剝ぎとってきた、そのこと自体が大きな意味をもつものであったことはいうまでもない。そのことは、やはり、書紀にない古事記独自の「膚も熅けきに剝ぎ持ち来て……」の表

やはり無理のない解釈であると思われる。しかし、ここには「生命に対する冒瀆」に、これ程怒る人間が、これ又、何故、片や大楯連を「死」に追いやらねばならなかったのか、という疑問が当然起り得る。

書紀において、八田皇后と女鳥王は同母妹であった。そうした血縁関係をさしおいて、「死罪」が赦されているのである。古事記における石之日売と女鳥王は他人である。石之日売の怒りは、結果として、八田皇后にとっての女鳥王以上に、他人である女鳥王の魂を庇護することになるはずだ。そこで考えられるのは、やはり皇族としてのプライドであろう。「人間」として、又「皇族」の一員としての誇りこそ、石之日売の伝承を一貫する核ではなかったか。「人間」としての感情のみでは、あの怒りは生じえなかったであろう。又、「皇族」としての誇りによる怒りのみであったら、人々の共感に支えられた伝承としては残り得まい。

「死罪」に至る古事記の論理は、当然、古事記の文脈の中で捉えられるべきだろう。大后の詔の冒頭には
 其の王等、礼无きに因りて退け賜ひき。是は異しき事無くこそ。

と、二人が殺されたのは、不敬であったからだということが、わざわざ語られる。即ち、この説明の存在は、これから死刑に処せられる大楯連も又「礼无きに因りて」が、その主たる理由であることを自ずから示していることにはなるまいか。詔は、こう続く。

己が君の御手に纏かせる玉釧を、膚も熅けきに剥ぎ持ち来て、即ち己が妻に与へつる。

右に二分した二つの文章をつなぐ接続のことばは一体何か。「速総別と女鳥王は、不敬であったから退けられたので、これは仕方のないことです。(しかし、二人は己が君ではありませんか。)その自分の君の御手に纏いておられた

「其の王等、礼无きに因りて退け賜ひき。是は異しき事無くこそ。夫の奴や、己が君の御手に纏かせる玉釧を、膚も焔けきに剝ぎ持ち来て、即ち己が妻に与へつる。」とのりたまひて、乃ち死刑を給ひき。

古事記の文脈上、ここで死刑を与えたのは、やはり石之日売と解すべきだろう。書紀において、この女鳥王の伝承は八田皇后時代のこととなっているが、そこでの結末は、死罪を免れているのである。記紀のこの差は、やはり重大なことだろう。古事記が伝える「死」のドラマは、ほとんど書紀も同じように「死」を伝えるが、この女鳥の伝承のみが、書紀は「死」を語らず、古事記が「死」を語るのだ。

神武以後、古事記は十七例の「死」の物語を伝える。タギシミミノ命（神武記）、タケハニヤスノ王（崇神記）、サホヒコ・サホヒメ（垂仁）、ヤマトタケルノ命（景行）、オシクマノ王（仲哀記）、大山守命（応神記）、速総別・女鳥王と大楯連（仁徳記）、墨江中王、隼人のソバカリ（履中記）、大日下王、安康天皇、黒日子・白日子、目弱王、市辺之忍齒王（安康記）、志毘臣（清寧）、猪甘老人（顕宗記）といった人々にまつわるものであるが、この中で、最後の猪甘老人にまつわる伝承は、書紀が採っていないため、記紀共に伝承を有しながら、その結果が異なるのは、唯一「玉釧」事件の「死罪」ということになる。書紀における、この事件の主体は八田若郎女であった。八田皇后は、一度は死罪を言いわたすものの、結局は赦す。古事記における大后石之日売は、もちろん赦そうとはしない。「死罪」は即ち大後の怒りの具体化に他ならないと言えるだろう。書紀にない、古事記のこの「死罪」の存在は、女鳥王の伝承が石之日売と結びついた故に違いない。この大後の怒りの原因についても、すでにいくつかの論が存在するが、「生命に対する冒瀆、人間の自然な感情への背反と云ったものを原因として爆発している」という、溝口氏の見解は

続く女鳥王伝承は、これ又石之日売の怒りを語って特異である。それは嫉妬とはかわりなく、人間としての本性から発するものでもある。それとて、仁徳記を「嫉妬する皇后の物語」として考えるなら、これは「付篇」ともみなされ、⁽⁵⁾「矛盾」⁽⁶⁾とも言うべきかもしれない。しかし、すでに一貫して述べて来たように、怒れる大后の形象を目ざしていると考えれば、この女鳥王伝承は巧みな結びの部分ということになる。それはやはり、怒れる大后の昂揚した心理を語っているからである。

この部分は、女鳥王と速総別王との反逆物語として独立し得る部分でもあるが、古事記においては、黒日売、八田若郎女につぐ求婚譚ともなっている。

天皇、其の弟速総別王を媒と為て、庶妹女鳥王を乞ひたまひき。爾に女鳥王、速総別王に語りて曰ひけらく、「大后の強きに因りて、八田若郎女を治め賜はず。故、仕へ奉らじと思ふ。吾は汝命の妻に為らむ」といひて、即ち相婚ひき。

女鳥王は、「大后の強きに因りて」苦しんだ八田若郎女の二の舞となることを恐れたわけである。この、天皇の求婚拒否を始発として、物語りは、速総別と女鳥王との反逆物語へ、と発展する。ここで問題となるのは、反逆伝承の論理に従って、二人は遂に討伐されることになるものの、その女鳥王をめぐる後日譚のことである。

宮中で豊楽の酒宴が催された時、大后は、將軍山部大楯連の妻の腕に纏かれた玉釧を発見し、それが今は亡き女鳥王のものであったことに気付く。すぐに、それを女鳥王から奪い取った大楯連を召し出す。赦すことはできない。大后の詔はこうである。

りが鎮まり、和解が成立したとは、古事記とて明記はしないものの、仁徳自らが太后のもとに赴き、やがて女鳥王伝承に舞台が移ってゆくところをみると、二人はやはり和解したものとみなすべきであろう。

もちろん、仁徳を動かした直接の原因は口子臣と口比売と奴理能美の三人による計略であった。太后がこの筒木に滞在する理由を、「三色に変わる奇しき虫」をみるためである、と仁徳には告げる。大王たる仁徳は、その言葉によって「然らば吾も奇異あやしと思ふ。故、見に行かむと欲ふ。」と、腰をあげたという。書紀にはこうした曲折もなく仁徳の筒木宮への行幸があったことになっているが、和解のないままに石之日売は他界する。対する右のような古事記の設定は大王たる仁徳の立場をたてたものとして巧妙だろう。仁徳が帰らぬ太后の怒りを知らぬはずはない。しかし、その口実はともかく、太后のもとに赴いたこの物語の展開は、怒れる太后の感情を人間的なものとみなす故のものと思われる。ひとり筒木宮に籠る太后を、仁徳も又その伝承者も深く理解し得たからこそ、この展開があり得たとすべきであろう。

石之日売の怒りは、人間としての誇りに基づく自己意識の表れに他ならない。しかしそれは哀しみの頂点に立つものでもあるはずだ。太后の性格の強さの故に、その哀しみは涙となって解消するものではなく、憤然たる大王への抵抗となって表れた。筒木宮への逃避行は、一つの「賭け」を思わせる。仁徳なくしては、恐らく石之日売の生もありません。得なかったであろうから。しかし石之日売は、その賭けに勝った。使者を遣わし、さらには仁徳自ら愛の復活を願ったからである。己れの全生命を賭けての抵抗は、やはり人の心を動かすものでもあったのか。その意味においても、「怒り」は「悪」ではなかったのだ。

大后は、山代から那良山の口を経て、筒木の奴理能美の家に滞在する。ここでの時間的経過の中に描かれているものは何か。——口子臣は、雨の蕭蕭と降る中を大后の姿を求めて跪く。仁徳の使者として、歌をもって大后の機嫌をとりなそうとする。「水潦」が口子臣の腰に至っても、大后の心は動こうとしない。「前つ殿戸に参伏せば、違ひて後つ戸に出でたまひ、後つ殿戸に参伏せば、違ひて前つ戸に出でたまひ……」と、大后は口子臣を避け続けたという。二人の仲をとりもつ口子臣の哀れな姿がここで強調されればされる程、大后の深い怒りと哀しみの音色が響いてこよう。

ここで古事記は書紀にない独自の表現を示している。

其の臣、紅き紐着けし青摺の衣服たり。故、水潦紅き紐に払れて、青皆紅き色に変わりき。

口子臣の紅い胸紐は水に浸り、青い衣をすっかり紅い色に変えてしまったというのである。雨の中の、この色鮮やかな紅い風景は、熱く燃える大后の情念の象徴ではなかったか。この口子臣が丸邇臣であることから、鎮魂呪術をもつて宮廷に奉仕していた同氏は、ここで、大后の怒れる魂を鎮めるために登場する、と角川源義氏はいわれるが、この筒木宮での大后の怒りはそう簡単には解けるものではなかったようだ。口子臣によっても鎮められなかったその怒りは、ついに仁徳を動かすことになる。結局、夫たる仁徳がこの筒木宮に出向いて来ることになったという。沈黙を守る大后に対して、古事記の目は仁徳の姿を追い、仲介者たる口子臣の困惑ぶりを伝えるが、かたくなに沈黙を守り続ける石之日売の行為はやはり大きな意味をもつ。もちろん媚の演技などをしてはいない。すべてから逃避をしているこの姿から、仁徳への怨念を読みとるべきではないだろう。だからこそ、大后と仁徳との和解があり得たはずだ。怒

もちろん、吉備の黒日売の場合は違っていた。ここでの大后の嫉妬は、吉備に向かう黒日売を船から降ろして徒歩で歩かせたという、いささか残酷な怒りの攻撃形態をとってもいる。競争者への憎悪と怒りは、こうした行動をとることによって解消されるのだろうか、ここに表れる「逃避」と「攻撃」という大后の怒りの情緒の解消方法は、現代心理学における嫉妬の外的反応の二種の分類方法にまさに適合するものなのだ。吉野氏は、嫉妬のあらわれ方として、攻撃的なあらわれ方と逃避的なあらわれ方とをあげられる⁽³⁾。その表出の仕方は、情緒の度合い、社会的圧力、当人の能力や性格によってさまざまであろうが、石之日売の場合、まず競争者への攻撃、次に逃避という形態をとって語られた。皇后としての誇りを傷つけられ、女としての愛の所有感情を冒されて生じる憎悪と怒りは、もっと描かれても不思議はないだろう。しかし、そうした狭量ともいえる感情に、あえて古事記の伝承者は執着しようとはしていない。黒日売の場合といえども、その挿話の中心は吉備における二人の出会いの風景にあることは明らかである。しかも、続く八田若郎女の場合は、一転して自ら感情的な世界に背を向ける大后を描く。この、八田若郎女をめぐる部分こそ古事記の石之日売伝承の中心でもあるのだが、この山代逃避行こそ、無言のうちに大后の威信を語っているものではあるまいか。もちろん古事記の筆は大后の心理を述べてはいない。しかし、ひとり山代へ向かう大后の沈黙の中には、「嫉妬」という概念では律しきれないさまざまな感情の交錯をみるべきだ。憤怒、憎悪、悲哀、さらには愛という、生きた人間の魂の働きを大后の背から読みとるべきだ。愛なくしても嫉妬は生じ得よう。しかし、次章で述べるように、大后は仁徳を愛する故に怒る。今、大后における愛の喪失感、逆にその愛をかきたてるものとなっていたに違いない。こういうひとつのパラドックスが、嫉妬には存在しているともいわれている。

二 怒れる大后

仁徳記の石之日売の物語は、黒日売・八田若郎女・女鳥王にまつわる個々の説話の集合体ともいえるが、それは又、嫉妬をモチーフとした「愛と怒り」の物語ともみなし得る。記紀を通して、「愛」の物語は他にも存在するものの、「怒り」を描いたものは、他にない。愛と怒りの感情の起伏の中で、人間石之日売に託して語りたかったものは一体どのような古代人の心のあり方であったのか。

記紀が共有する石之日売の世界は大后と八田若郎女との葛藤の部分であって、記の黒日売伝承はほぼ似たものが紀の応神朝に、又女鳥王伝承は石之日売没後の八田皇后時代のこととして、書紀仁徳朝に伝えられている。それだけにこの部分は大后の伝承上の本質を語る部分であろうが、まず、その「怒り」に焦点をあててみよう。

仁徳が八田若郎女を召したことは、古事記においては、黒日売に続く事件であった。いうまでもなく、大后は怒る。

……大く恨み怒りまして、其の御船に載せし御綱柏みつなかしはは、悉に海に投げ棄てたまひき。

豊明とよのあかりの宴のために「御綱柏」を取りに紀伊国へ出掛け、帰る途中のことであった。船中でその次第を知った大后は激情にまかせて「御綱柏」の葉をすべて海に投げ捨てたという。しかし、その怒りを、大后は他者への攻撃によって晴らそうとはしていない。すべてからの逃避を試みる大后は、もはや難波の皇居へ戻ろうとはしなかった。自ら孤独と沈黙の中へ入ってゆくのである。

してゆく。と同様に、仁徳・垂仁の「怨み」は、いずれも速総別・サホヒコの「反逆」という契機を経て攻撃へと向かう。それらは「古い伝承文芸に固有な文体上の特色」⁽²⁾とも言われるが、右にみたような女性達の嫉妬の存在を思う時、この傾向は、伝承者の物語的関心を自ずから示すものではないかと思われてくる。男にとって重要なのは、攻撃・勝利といった「行為」そのものであり、女にとって重要なのは「過程」そのものであるからだ。前者は英雄の伝承を生むであろうが、後者はそのまま女性の「心」の物語となり得よう。行動に生きる英雄には情緒の生じる隙間は無い。嫉妬とは、やはり女性のものであったのか。古代女性の「心」の物語といえば、「嫉妬」はその典型でもあったのだろう。男性中心の古代社会にあって、しかも夫の愛にすぎる生き方しか知らぬ古代女性にとって、嫉妬は苦しみの根源であったかもしれない。スセリヒメにしる忍坂大中姫命にしる石之日売にしる、嫉妬深いといわれる女性達は、そうした古代女性の代表でもあったはずだが、この石之日売の物語のもつ意味は決して小さなものではないようだ。この大后が他の二人の女性と異なるところは「怒れる」女性であったことである。嫉妬するスセリヒメは、山の淋しい一本薄のように、ただうなだれて泣く。忍坂大中姫命は、ただただ怨念のとりこになる。そうした抑圧された感情とはうらはらに、石之日売の感情は小気味良い程にほとぼしる。

石之日売は、記紀を通して唯一「怒った」女性である。他の女性達が怒りの感情をみせている例は記紀の中には一例も存在してはいない。深く怒れる人間は、又深く愛し得る人間ではなかったか。ここに、性格的と称した所以があるのだが、そうした石之日売の造型にすぐれているのは、やはり古事記の方だ。以下、記紀を比較しつつ、古事記における石之日売の物語のテーマとその意味を考えてみたい。

という。心理学の分野において、この嫉妬という情緒の研究はまだ正面から取り組んでなされてはいないといわれるものの、吉野光子氏の解説は明快である。⁽¹⁾氏によれば、嫉妬の概念の定義は、右の英国センチュリー大辞典の説明が簡潔にして甚だ当を得ているという。この定義によれば、石之日売にとっての競争者は吉備の黒日売であり、八田若郎女であり、女鳥王であったはずだ。しかし、伝承の構成の中心になっているものは、右の女性達への大后の悪感情ではないのである。悪感情が主でないからこそ、この石之日売の物語が醜悪な色を帯びてはいないのだ。その意味においても、この伝承を嫉妬の伝承とよぶのは正しくない。以下はこの石之日売の物語を、嫉妬をモチーフとした愛と怒りの伝承と称するための小論でもある。

それにしても、古代的状況の中での嫉妬とはどのような意味をもつものであったのだろうか。それは又なぜ石之日売に託されて語られなければならなかったのか。嫉妬はもとより女性のみの感情ではないはずだ。しかし、記紀において嫉妬が語られるのは、他に神代記のスセリヒメ、允恭紀の忍坂大中姫命と、すべて女性である。多くの、愛と結婚をめぐる男女の葛藤の物語の中で、男性の側からの嫉妬は全く描かれていないから不思議なことだ。同じ仁徳天皇をめぐるものでも、女鳥王をめぐる仁徳と速総別王との対立。サホヒメをめぐる垂仁とサホヒコ。八上比売をめぐる大穴牟遲と八十神達。いずれの物語にも「嫉妬」なる語はみられないが、仁徳は速総別王を「恨み」(書紀)、垂仁も又サホヒコを「怨む」(古事記)のだ。対して、八上比売を大穴牟遲に奪われた八十神達は「怒る」。古事記は何の説明も加えないものの、その状況からして、これは明らかに嫉妬の概念に基づく怒りの反応であろう。しかし、この大穴牟遲の伝承も「行為だけがあって心理がない」と言われるように、八十神の怒りはすぐさま大穴牟遲への攻撃に展開

石之日売の物語 — 個の誕生 —

阿 部 寛 子

一 序

古代の薄明の中に、初めての性格的な女性が出現した。仁徳天皇の太后石之日売のことである。石之日売といえ、その嫉妬で名高いことはいうまでもないが、記紀におけるこの大后の存在は、その嫉妬ゆえに特異なのではなく、嫉妬から生じた「怒り」のゆえに特異な位置を占めているはずだ。「怒り」は必ずしも「悪」ではない。憎しみ、怨念はいずれも怒りが醜悪な感情となって表れたものである。怒りは純粋感情に他ならない。怒りは又「愛」をその根底に含んでもいるはずである。

嫉妬という、美しいとばかりはいえない情緒の世界が、仁徳記の冒頭に位置し伝承されてきたのは、石之日売という強烈な個性の「愛と怒り」の物語が人々の共感をよんだからではなかったか。「嫉妬」なる語が招く暗いイメージは、この石之日売一代記にはない。そもそも嫉妬とは、

愛情につき、又野心につき、我々が熱望するものを自ら所有するために、競争者或は想像的競争者に対して起こすところの悪感情である。