

古事記の一宿婚

——その表現の獲得——

一、序

古事記には、神婚の表現として「一宿為婚」「一宿御寝坐也」「一宿婚」等の一夜の婚姻をいう語が、上巻木花之佐久夜毘売神話、中巻神武記の天皇成婚伝承、同垂仁記の本牟智和氣伝承の計三箇所に見える。うち前二例について青木周平氏は、これが神の子出生に繋がる「天神御子」と「美人（巫女）」との神婚を保障する表現であることを指摘され、神代記から神武記へ継承された記独自の神話的構想の中に定位されたものとして、この兩例の表現を捉えられた。ただ、垂仁記の例については特に言及されず、こうした表現の成立ということについても特に説明はされていない。つまり、用例が記に限られるにも拘らず、依然、記以外でのそうした表現の存在をも

阿部 誠

可能性として許容するものであった。しかし神婚の表現は、他の多くの婚姻表現と同等に扱うにはあまりに異例であり、まして神代のみでなく人代にまで意図的に使用されることを思えば、表現自体、記独自のものといった感が強い。

用例が記に限られるとは言ったが、但し、類同表現は歌謡の中に僅少なから認められる。

吾が門に 千鳥しば鳴く 起きよ起きよ 我が一夜
妻 人に知らゆな⁽²⁾ (万葉集卷一六・387番歌)
。篠原の 弟姫の子ぞ さ一夜も 率寝てむ時や 家
にくださむ (肥前国風土記・松浦郡)

こうした一夜の婚姻を、女性が臨時の巫女(神の嫁)として神を迎えることであつたとし、そこに神婚性の存することを看破されたのは折口信夫氏であつた。従つて前掲

傍線部の表現も、婚姻形態として捉える限りにおいては、そこに神婚性を見出すことは十分に可能であろう。だがこれらは、例えば軽太子が同母妹との恋の成就を「今夜こそ安く肌触れ」(記78)と歌ったのと同様、歌表現中の機能としては男女の一過的な逢瀬に刹那的感情を込めた言い方なのであって、婚姻形態はともかく、その語のみで婚姻の神婚たることを表現するものとして自立しているとは言いがたい。こうした点を勘案すれば、逆に記の散文中に見える一夜婚の表現は、決して普遍的に存在したものであるのではなく、独自の表現法として新しく獲得されたものであることが予想される。本稿では、古事記の文学的資質を問う一つの材として、この表現の獲得という一点に絞り、論述したい。

二、古事記天皇巻における一夜婚

前述した記三例中、神代記の例については、それが神々の物語である性質上、神婚云々の論議はとりあえず無用であろう。まず神武記と垂仁記の用例を検討したい。

天皇、幸行其伊須氣余理比売之許、一宿御寢坐也。

(割注省略)後、其伊須氣余理比売、参入宮内_二之時、

天皇御歌曰、(歌謡省略)。然而、阿礼坐之御子名、日

子八井命、次神八井耳命、次神沼河耳命、三柱。

(神武記)

ここでは、「一宿御寢坐也」と「参入宮内」し御子を阿礼坐した事の間に「後」という時間経過があり、そのため婚姻と出産の関係が明確ではない。「阿礼坐」はあくまで三柱を一括したものであり、「一宿御寢坐也」をそれらの御子の(どれかの)懐妊、出産に直接繋がる婚姻記事と見る訳にはいかないのである。これは成婚伝承に帝紀の記事をそのまま結合させた結果であるが、しかし両者を全く無縁のものと看做すことも、事の性質上承服できまい。そこから「一宿御寢坐也」という表現が必要とされたのは、三柱の御子が「阿礼坐」すことを保証するためだったと考えられてくる。倉塚曄子氏はこの「阿礼」を「神の示現に関する祭式的行為の表現」とされたが、そうした御子出生の前提として、初代天皇と皇后の婚姻自体にその神婚性を保証しておく必要があったと解せられるのである。そしてこれらは、「天神御子」としての歴代天皇の永続的な婚姻と出生の営みを、その歴史の冒頭に確認するための手続きだったと言えよう。

余、其御子(本牟智和氣)、一宿婚肥長比売。故、竊

伺其美人_二者她也。即見良遁逃。余、其肥長比売患、

光_二海原_一自_レ船追来。(垂仁記)

これもまた神婚の表現であろう。単に状況説明として

「一宿」とある訳ではあるまい。例えば記では、継続的社会的婚姻關係を示す語に「娶」があり、系譜表現に常用される。それに対してこの「婚」は、男女の具体的行為を示すものであつてそれ以上ではなく、この場合特に「一宿^{ただちと}」といった意味での説明を「婚」の字に要するとは思われぬ。従つてこれも神婚の表現に相違ないが、ただ、前述のように、これを一夜婚の表現の普遍的存在を示唆する例として済ませてしまふ訳にはいかない。同様の婚姻形態、あるいは神婚性を有する婚姻伝承は記紀中でさえこれに限つたことではないにも拘らず、他に「一宿婚」は見出だし難いのであり、伝承の質による自然発生的な表現とは考えにくいからである。問題は、表現を用いる際、婚姻自体の神婚性の有無よりむしろ、神武記同様、そうした表現を用いねばならなかつた別の事情が（古事記側の課題として）あつたか否か、である。

ここで想起されるのは、天若日子が大国主神の女日照比売を娶し、葦原中国の横奪を試みた神話（神代記紀）、つまり出雲圏の女性との政治的婚姻⁽⁷⁾が反王権性を帯びるという神話構想の存したことである。記で本牟智和氣の話は、出雲大神の祟り、大社造營等、出雲をめぐつて構想され、ここでの婚姻は出雲国造の祖岐比佐都美の服属（大御食献⁽⁸⁾）と共に語られる。岐比佐都美はその大御食

献上の際、肥河の河下に「葦原色許男（大国主神の亦名）大神以伊都玖之大庭」を設けたとあるが、肥長比売はそれに仕えた巫女だつたらうか。ともかく話自体は単なる怪異譚としても、肥長比売との婚姻は国造服属の上で本来重要な意義を持つものだつたと思われ、それだけに反逆者ならぬ本牟智和氣の側にとつてその婚姻から派生するかも知れない反王権性は、特に記のこうした構想の中では是非とも払拭すべきものだつたに違いない。記は、神婚の表現を用い詩的な神話的世界を現出させることで、逆にそうした政治臭を駆逐したのではなかつたか。

以上二例は、一夜の婚姻という言い方単独で神婚の表現として機能する。その機能は、神武記の方は「天神御子」の出生を前提とした初代天皇と皇后の婚姻資格を保證するものとして、垂仁記の方は政治性を払拭した詩的な婚姻表現としてあり、各々その方向性を異にするものであつた。それは、天皇卷において神話的な神婚の表現を各々いかに活用するか、その効果を認識した上での自覚的な使用を物語つていよう。一夜婚は単に婚姻形態の説明としてではなく、ここでは既に表現法として確立していたと言えそうだが、では、それはどこで獲得されたものか。例えば松村武雄氏は、神が自らの靈能を人に示す方法として「一夜の奇業」があり、このことからすれ

ば神と巫女との「一夜の率寝」は、衆庶の観想上、信仰上、頗る自然な心理的帰趨として「一夜み娘」と相繋がつていく、とされた。勿論、「一夜の率寝」と「一夜み娘」を同質のものとして看做すことには、前掲した記の一夜婚の単独使用例からも、直ちには賛同し難い。だが、一夜婚という表現の成立母胎として一夜孕みを捉えてみてはどうか。一夜孕みとは、一夜の婚姻での神の子の受胎を語る神婚譚である。そして残された記のもう一例の一夜婚は、木花之佐久夜毘売神話において、一夜孕みと共に

神代記

部	半	前
於 _レ 是、天津日高日子番能迹々芸能命、於 _二 笠沙御前 _一 遇 _二 麗美人 _一 。余、問、誰女、答白之、大山津見神之女、名神阿多都比売、亦名謂 _二 木花之佐久夜毘売 _一 。	又、問、有 _二 汝之兄弟乎 _一 、答白、我姉石長比売在也。余、詔、吾、欲 _レ 目 _二 合汝 _一 奈何。答白、僕不 _レ 得 _レ 白。僕父大山津見神將 _レ 白。故、乞 _二 遣其父大山津見神 _一 之時、大歡喜而、副 _二 其姉石長比売 _一 、令 _レ 持 _二 百取机代之物 _一 奉出。故余、其姉者、因 _二 甚凶醜 _一 、見畏而返送、唯留 _二 其弟 _一 、木花之佐久夜毘売 _一 以、一宿為婚。	余、大山津見神、因 _レ 返 _二 石長比売 _一 而、大恥、白送言、我之女 _二 並立奉由者 _一 、使 _二 石長比売 _一 者、天神御子

に使用されている。そこで次にこの神話を検討し、一夜婚という表現が一夜孕み神婚譚の中でいかに成立し、その固有の展開からいかに脱却して表現として自立するに至ったかを考えていきたい。

三、古事記神話の再構成要素としての一夜婚

次に古事記の木花之佐久夜毘売神話を掲げる。下段には、それとの比較(後述)の都合上、神代紀第九段一書二の神話を掲げておく。

神代紀一書二

時皇孫因立_二宮殿_一、是焉遊息。後遊_二幸海浜_一、見_二美人_一。皇孫問曰、汝是誰之子耶。対曰、妾是大山祇神之子。名神吾田鹿葦津姫、亦名木花開耶姫。因白、亦吾姉磐長姫在。皇孫曰、吾欲_二以_レ汝為_レ妻_一、如之何。対曰、妾父大山祇神在。請_レ以垂問。皇孫因謂_二大山祇神_一曰、吾見_二汝之女子_一。欲_二以_レ為_レ妻_一。於是、大山祇神、乃使_二二女_一、持_二百取机飲食_一奉進。時皇孫謂_二姉為_レ醜_一、不_レ御而罷。妹有_二国色_一、引_レ而幸之。則一夜有身。故磐長姫、大慙而詛之曰、假使天孫、不_レ斥_レ妾而御者、生兒永_レ寿、有_二如磐石_一之常存。今既不_レ然、唯弟独見御。故其生兒、必如_二木花_一之、移

之命、雖^③雪零風吹、恒如^④石而、常堅不^⑤動坐。亦使^⑥木花之佐久夜比売^⑦者、如^⑧木花之榮々坐、宇氣比^⑨豆貫進。此、命^⑩返^⑪石長比売而、獨留^⑫木花之佐久夜毘売^⑬。故、天神御子之御寿者、木花之阿摩比能微坐。故是以、至于今、天皇命等之御命不^⑭長也。

故、後、木花之佐久夜毘売、參出白、妾妊身。今臨^⑮産時^⑯。是天神之御子、私不^⑰可産。故、請^⑱余、詔^⑲佐久夜毘売、一宿哉妊。是非^⑳我子。必^㉑國神之^㉒子。余答白、吾妊之子、若^㉓國神之^㉔子者、産時不^㉕幸。若^㉖天神之御子者幸、即作^㉗無^㉘戸八尋殿、入^㉙其殿内、以^㉚土塗塞而、方産時、以^㉛火著^㉜其殿而産也。故、其火盛焼時所生之子名、火照命。次生子名、火須勢理命。次生子御名、火遠理命、亦名天津日高日子穗々手見命。(割注略)

記の木花之佐久夜毘売神話は、構成上、全体を二段に分けることができる。前半部は天孫逐々芸能命の佐久夜毘売への求婚、婚姻を語るが、一方、それと共に遣わされた姉石長比売の方を送り返したことで、歴代天皇の短命起源へと展開する(前掲傍線部、記⑤)。この姉妹の選択が、永久不変なもの(石)といつか滅びるもの(木花)とを対比し、前者を選択しなかったことを原因として人間の死の

落。一云^①、磐長姫恥恨而、唾泣之曰、顕見蒼生者、如^②木花之、俄遷転当衰去矣。此世人短折之縁也。

是後、神吾田鹿葦津姫、見^③皇孫^④曰、妾孕^⑤天孫之子。不^⑥可^⑦私以生^⑧也。皇孫曰、雖^⑨復^⑩天神之子、如何一夜使^⑪人娠乎。抑非^⑫吾兒歟。木花開耶姫、甚以慙恨、乃作^⑬無^⑭戸室、而誓之曰、吾所娠、是若他神之子者、必不幸矣。是実天孫之子者、必当全生、則入^⑮其室中、以^⑯火焚^⑰室。于時、焰初起時共生兒、号^⑱火酢芹命。次火盛時生兒、号^⑲火明命。次生兒、号^㉑彦火火出見尊。亦号^㉒火折尊。

起源を説く、所謂バナナ型神話の一類型に属するものであることは、既に多く指摘がある。齡百歳を超える場合も少なからぬ歴代天皇に対し「御命不長也」と短命を説くのは、言わば降臨した神の子孫が地上において死ね存在となったことの端的な説明であり、死の起源神話の一つの利用の形であったものと考えられる。それに対し後半部は、「故、後」(記⑥、紀では㉑が相当)という時間の経

過を經、話は再び佐久夜毘売のことに戻り一夜孕みが語られる。佐久夜毘売は、一夜孕みに對する疑いを晴らすため産屋に火を放ち、火の字を冠する御子の命名をその炎の状態に託けて説く火中出生譚がそこから展開する。

このように、この神話では一つの婚姻に複数の意義が付与されており、種々の要素を包含しつつ形成された神話であることが窺われる。特に前半部中のバナナ型の神話部分は、比較の後から採り込まれたものであるとされる。つまり、迺々芸能命の求婚、一夜孕みは本来神阿多都比売(紀では鹿葦津姫、神吾田鹿葦津姫とも)を対象としたものであったが、その神話の間を裂く形で、佐久夜毘売・石長比売姉妹によるバナナ型神話が採り込まれたというのである。このバナナ型が民間伝承らしいことは早く津田左右吉氏に指摘があり、松村武雄氏の論を經、菅野雅雄氏により、神話の結合が阿多都比売と佐久夜毘売の亦名による接続と並行して行われたことが明らかにされている(記④、紀⑦)。参考として記紀の異伝状況を次に示してみる。(下段表参照)

(○は前掲古事記の前後半部に対応する異伝のあることを示す)。

一書八	系譜異伝	名稱	
		前半部	後半部
一書七	系譜異伝	○	○
一書六	省略	○	○
一書五		○	○
一書二	○	○	○
一書三			
一書六	○		
一書七	系譜異伝		
一書八	系譜異伝		

れば、おそらく前半部にある「云々」の省略部分に本来この姉妹によるバナナ型神話が存していたと推察できる。神代紀の「云々」の省略は前出記事の重複を避けるためで、一書六は、省略可能だったこと自体、同じバナナ型の話を持つ前出記事の一書二と内容的にそれ程大差なかったであろう。一書二では「一云」として別伝を引いているのだが(紀④)、或いはこれが一書六の省略部分の一部、つまり一書二と僅かながら異なる部分だった(ために一書二のところ「二云」とするにとどまった)のかも知れない。因みに一書六では唯一亦名と本名の関係が逆

転している。これは、吾田（鹿兒島県西部の地名）という地方的限定を持つ女性名に神話固有の主人公である開耶姫の方を優先させたものと解せなくもないが、開耶姫の方を本名としながら、後文（火中出生譚）で再び提示されるのはやはり亦名豊吾田津姫の方であり、神話上の主客までが逆転している訳ではないらしい。おそらくは冒頭で「大号_三磐長姫。少号_三木花開耶姫、亦号_三豊吾田津姫」と姉妹名を優先させて提示したためであろう。

次に、紀本文と一書二も開耶姫の名を見せる。両伝は対照的であり、共に前後半部を持つが、紀本文の前半部では、

時彼国有_三美人。名曰_三鹿葦津姫。（割注略）皇孫問此_三美人曰、汝誰之子耶。対曰、妾是天神娶_三大山祇神所生兒也。皇孫因而幸之。即一夜而有娠。皇孫未信之曰、雖_三復天神、何能一夜之間、令_三人有娠_二乎。汝所懷者、必非_三我子_二歟。…

として婚姻から一夜孕みへと間断なく展開し、記と酷似した一書二の伝とは逆に、バナナ型の伴わない婚姻譚を見せている。紀本文で開耶姫の名が見えるのは割注部分であるが（前頁表参照）、書紀神代巻では一書中の異伝名称を各段本文に割注を設けて総括することがあり、この開耶姫の名も、本文の所伝内容とは直接関らないもの

と考えられる。

このように佐久夜毘売・石長比売姉妹の名はバナナ型神話に固有のものであり、紀本文のような原型に後次挿入され、一書二や記のような所伝が構成されていったのであろう。そこで注目されるのが一書二で、これはバナナ型神話を含んでの構成、展開が記と酷似し、それでいて一書二は、記に較べバナナ型神話介入による非常に未整理な形を見せているからである。勿論、記と一書二の直接的な資料の影響関係に速断は下せないものの、少なくとも、記がバナナ型神話を収載し神話資料を再構成した過程を、未整理な状態の一書二をモデルケースとして比較することによって推察することはできよう。そしてこのことは、前述した表現の成立ということと深く関るものと推測されるのである（以下、前掲記紀対照表参照）。

まず人名について見てみたい。一書二では前半部、開耶姫・磐長姫のバナナ型神話が展開した後、後半部に入り、今度は鹿葦津姫の名で話が始発する（紀④）。ところが火中出生の段に至り再び開耶姫の名が示され（紀⑤）、人名提示の混乱が見られるのである。この火中出生部は、この後に隼人服属を語る海幸山幸神話が続き、そこでの登場者達の聖誕を説くという位置づけにあることからも、本来の主人公は吾田の女性であったの（14）

てなお開耶姫がそこに再登場するのには、理由があらう。

一書二前半部では、開耶姫の「其生児」は「如木花之、移落」と磐長姫によつて呪詛され、その呪詛内容は皇孫が開耶姫を選択したことを象徴してのものであった訳である。従つて火中出生の段に至り、その呪詛に關つて出生する御子達の母はどうしても開耶姫の名でなければならなかつたのだらう。このことは、バナナ型神話の介入による周辺神話への影響を物語っているが、同時に、物語文脈中から鹿葦津姫の名が消えつつあることをも示唆する。一方で記の方はと言つと、前後半部共に佐久夜毘売の名で統一され(記②、⑦)、新旧神話の熟合度の一端が窺われる。勿論、亦名の扱いについて記でも常にこうである訳ではなく、言わば一書二の延長として、記の物語文脈中では佐久夜毘売の名が主流を占めるに至つたということであらう。

次にバナナ型短命起源についても、その意義の変遷が指摘できる。これに關しては、記、一書二、同「一云」の三伝が見られる。

記

天神御子之御寿者、木花之阿摩比能微坐
(故是以、至于今、天皇命等之御命不長也)。

一書二

其生児、必如木花之、移落。

右、一云

顯見蒼生者、如木花之、俄遷転当衰去矣

(此世人短折之縁也)。

バナナ型の死の起源譚は、記紀神話に結びつく以前は当然人間一般を対象としたものだったろうから、一書二「一云」の「顯見蒼生」への呪詛、「世人」の短命起源の形が最も古形を残すものであることは異論あるまい。それが一書二の本伝に至り、物語内容により密着する形で呪詛対象が開耶姫の「生児」へと發展し、その「生児」がさらに記では「天神御子」となつて、歴代天皇の短命起源へと展開したのであらう。記の前半部、短命起源中の「天神御子」(記③、④)は、後半部の「天神之御子」(記⑧、⑩)とは書き分けがあるとされる⁽¹⁵⁾。即ち後半部「天神之御子」は「国神之子」(記⑨、⑩)と対応する語で、広義での天神一般の子を指すのに対し、「天神御子」は神武天皇にも用いられ、狭義での天照大神の御子、ひいては歴代天皇のことを意味する。記は、降臨した天孫の「天上」から「地上」の存在へと流れの中、その転換点としてこの短命起源を位置づけた訳だが、それは呪詛の対象となる佐久夜毘売の生む子Ⅱ「天神御子」と意義づけることを具体的手段としたもの、と捉えられる。ただ、そうした發展を可能としたのは、やはり土台に一書二があつたからだらう。実は一書二においても広義の「天神之子」(紀④)と狭義の「天孫之子」(紀⑦)

の違いが存するのである。文脈上、前者は一夜孕みの能力を天上神一般に問うものとしてあり、後者は「妾孕天孫之子」として、鹿葦津姫の孕んだ瓊々杵尊の子そのものを指す。但し、共に後半部のみ用いられている。

つまり、一書二でも記の「天神御子」に対応すべき「天孫之子」が存したが、それは本来鹿葦津姫の一夜孕みに関する表現であったのであり、開耶姫に関しては依然単に「生児」だったということである。だが、一書二の段階で早くも開耶姫の名は文脈中に主流を占めつつあったのであり(前述)、開耶姫の「生児」をも「天孫之子」と看做すこと、ひいては記の「天神御子」の短命起源へと展開する可能性は、既に一書二に内包されていたと言えよう。さて、記の「天神御子」は以後神武天皇に再び使用されるが、神武記での使用意図は、天照大御神や迺々芸命から継承される皇統の頂点としての神武の位置を、そこで再確認するものだったと考えられる。「天皇命等」(「天皇」表記は勿論初代の神武から用いられる)の短命起源にしるこの「天神御子」にしる、この佐久夜毘売神話が(16)神武記と連絡を持つということは否めない。一夜婚という表現もまた、そうした神話の継承の一環として神武記にも使用されたと見ることは、決して誤りとは言えまい。だが、そのこと以前にまず当該神話における「一宿為

婚」という記述の成立を確かめねばなるまい。というのも、一書二にはこの表現は見えず、記の「一宿為婚」もまた、これまで述べてきたような神話資料の再構成要素の一つとして捉えられるからである。

一書二では前半部、「引而幸之。則一夜有身」(二重傍線部)として婚姻の際に一夜孕みがあったと語り、続いてバナナ型神話が展開する。そして「是後」(紀㊦)と時間が経過し、後半部に入り再び一夜孕みが問題とされ、火中出生に至っている。この展開の形は記もほぼ同様だが、記では前半部、一書二が「引而幸之。則一夜有身」とする所を「一宿為婚」と書いた訳である。記では「引而幸之。則一夜有身」の傍点部のみを取り上げ表現を縮めたかの感があるが、しかし「有身」の要素を払拭し、婚姻要素のみを残して造語したことは無視できない。少なくとも「一宿為婚」は一夜孕みそのものではなくなっているのである。

勿論、一書二前半部の一夜孕みの記述は、婚姻の際に懐妊していたことを前もって説明しているに過ぎず、それを文脈上の誤りという訳ではない。だがこのような、バナナ型神話を挿入での(前後半部における)一夜孕みの重複した記述は、何か別の要素を挿入した際にまま起り得ることである。類例がある。

(A) 輕太子を。國人誇之。群臣不從。悉隸穴穗皇子。

爰太子欲襲穴穗皇子、而密設兵。穴穗皇子、復興兵將戰。故、穴穗括箭・輕括箭、始起于此時也。

(輕括箭・穴穗括箭の起源譚)

(B) 時太子、知群臣不從、百姓乖違、乃出之、匿

物部大前宿禰之家。

(安康即位前紀)

ここでは輕括箭・穴穗括箭の起源譚挿入に無理があり、「群臣不從」(群臣の支持喪失)の句をその前後に重出させる結果となっている。つまり、武器準備(起源譚)と大前宿禰家への避難を輕太子の別時の行動としたために、夫々に個別に「群臣不從」という要因説明が必要となったのである。同じ起源譚を記の場合、(B)の後に挿入し、武器準備と宿禰家への避難を輕太子の同時の行動としたため、「百官及天下人等、背輕太子」(紀の「群臣不從」に対応)の叙述が一回で済み、展開に滞りが無い。神代紀一書二における一夜孕みの叙述の重出も、バナナ型神話の挿入による同様の現象と見て誤りあるまい。記の表現の書き換えも、そうした未整理な資料の再構成上の措置の一つだったと言えよう。

記も一書二も、前半部と後半部の間には時間の経過が示されている。従って記の「一宿為婚」は、表面的には

「一宿哉妊」の発覚を後時の後半部に譲り、つまり文脈上一夜孕みの布石として一夜の婚姻のことを述べ、一夜孕みを時間的に溯及させた言い方と解せよう。

このように記の当該神話上の一夜婚は、まず神話資料の再構成要素の一つとして、つまりその記述としての成立を見ることが出来る。今度はその表現としての自立を確かめねばなるまい。問題は、「一宿為婚」があくまで「一宿哉妊」に従属する表現かどうか、その両者の関係性にある。そこで次に一夜孕みの方を捉え、その神話上の質を考えてみたい。

四、一夜孕みについて

記や一書二もそうだが、他の神代紀の異伝でも、一夜孕みと火中出生の間には両者を結ぶものとして次のような叙述が存する。

○雖復天神、何能一夜之間、令三人有娠乎。

(紀本文)

○何則雖復天神之子、豈能一夜之間、使人有身者哉。

(一書五)

○則一夜而有身。皇孫疑之、云々。

(一書六)

つまり、すべて一夜孕みに対する疑いが後の展開を促しているということになる。特に一書五では火中出生では

なく、一夜孕みによって既に生まれている子を天つ神の子と立証するため、室に火を放つという形になっている。つまりこの場合、火は出生に関するものとしてではなく、盟神探湯の証明手段としてある。だが、だからといって、この例をして一夜孕みは本来素直な御子出生の表現としてあったと捉える訳にはいかない。一書五の形もまた、一夜孕みを疑うという範囲内において変質したものと見る必要がある。ところで、一夜孕みの始源を追究した論では、この「疑い」は後からの付加的な要素として捉えられている。例えば齊藤英喜氏は、一夜孕みの一夜は、実体的な時間ではなく神婚の様式的表現としてあったが、それが一晚という現実の時間に読みかえられたことにより、一夜孕みは一、回きりの交わりによる懐妊を疑うという、男女の貞操問題に発展したとされる。ここで無視できないのは、従来、一夜孕みが妻問婚の婚姻習俗を以って説明されてきたという事情である。つまり、こうした婚姻形式は(生児の父は何者かという)妻の貞操への疑惑を生起させやすかったという点が神話に反映したとし、逆にそれを前提にして、一夜孕みⅡ一夜きりの交わりで懐妊する意、という解釈が行われていたことである。齊藤氏は、神話を直ちに社会習俗の反映とする見方は「表現への視野」¹⁹⁾を疎外するという立場から一夜孕みの妻問婚

習俗反映説を批判し、その解釈を拘束していた「疑い」の要素を排除することで、一夜孕みの始源的意味を追究されたのであった。だが、問題はこの「疑い」の要素を妻問婚を以って説明していた点にあったのであって、一夜孕みを考える上でこの要素そのものまでをも切り離すべきかどうかは、再考の余地がある。というのも、確かに一夜孕みには意味の変質が窺えるが(後述)、その変質の過程においても、絶えずこの「疑い」の要素は一夜孕みの表現の存在を支えてきたと思われる、決して男女の貞操問題だけに關つた(後からの付加的な)要素ではなかったと考えられるからである。前述の「一宿為婚」と「一宿哉妊」の表現の質の違いを考える上でも、この一夜孕みにおける「疑い」の要素をどう捉えるかは重要である。

(7) 次有^三春日和珥臣深目女。曰^二童女君。生^三春日大娘皇女。(割注略)童女君者本是采女。天皇与^二一夜^一而娠。遂生^三女子。天皇疑不^レ養。…(天皇、物部目大連に)然朕与^二一宵^一而娠。産^レ女殊^レ常。由^レ是生^レ疑。大連曰、然則一宵喚^二幾廻^一乎。天皇曰、七廻喚之。大連曰、此娘子、以清身意、奉^レ与^二一宵^一。安輒生^レ疑、嫌^二他有^レ潔。臣聞、易^三産腹^一者、以^レ禪触^レ体、即便懐娠。況与^二終宵^一而、妾生^レ疑也。天皇命^二大連

以_レ女子_ニ為_レ皇女、以_レ母_ニ為_レ妃。

(雄略紀元年三月是月条)

まずこの雄略紀の記事だが、これは后妃皇子女の記載中に見え、元采女だった童女君の生んだ娘の父が雄略と判明することで、母娘が皇室の一員に列せられた由来を物語っている。雄略は采女の「与_ニ一夜_ニ而_レ娠」(一晚を共にしての懐妊)を疑い、当初その生児を養育しなかったが、一晚での「七廻喚之」という回数問題が、後に雄略の疑惑を解消さすのである。この点には、説話を合理的に整合させようとした思惟が認められよう。では、一夜孕みを疑うという点についてはどうか。雄略の「疑い」は、根本的には一回の交わりで懐妊した現象そのものに向けられたものである。勿論、そのことは貞操への疑惑にも通じる訳で、佐久夜毘売神話において、一夜孕みへの疑い(前掲)が、

○是非_ニ我子_ニ。必_ニ国神之子_ニ。(記)

○汝所懷者、必_ニ非_ニ我子_ニ歟。(紀本文)

○抑_ニ非_ニ吾之兒_ニ歟。(一書二)

○固_ニ非_ニ我子_ニ矣。(一書五)

へと発展すると同様、雄略に生じた疑惑もまた(具体的説明はないにしろ)采女の貞操問題と無縁ではあるまい。確かに一夜孕みが一回の交渉での懐妊の意である時、そ

れに対する疑惑は、男女の貞操問題と表裏一体となる。

だが、両者の関係というのは、これもまた現実的合理性の上に結ばれたものであり、基本的には貞操問題というのは、異例な懐妊に対する「疑い」の副産物にすぎない。なぜなら、一方で男女の貞操が問題とされないようなケースでは、一夜孕みに対する「疑い」は懐妊した子の出自へと振り向けられるものとしてあるからである。それは次のような例に窺えよう。

(イ)謂_ニ意富多々泥古_ニ一人、所_ニ以_ニ知_ニ神子_ニ者、上所云活

玉依毘売、其容姿端正。於是、有_ニ壯夫_ニ。其形姿威

儀、於_レ時無_レ比。夜半之時、儼忽到来。故、相感、

共婚共住之間、未_レ経_ニ幾時_ニ、其美人妊身。余、父母

恠_ニ其妊身之事_ニ。是以其父母、欲_レ知_ニ其人_ニ。…

(崇神記)

この古事記の三輪山伝承では、一夜で孕んだという表現は見えないが、丈夫との婚姻生活(共婚共住)における活玉依毘売懐妊の際に、「未_レ経_ニ幾時_ニ」とその時間の短かさが強調され、これも一夜孕みの神婚譚のパターンに属するものとされる。「未_レ経_ニ幾時_ニ」はまだ何程の時間もたっていないのにという疑いを込めた言い方であり(それは父母がこの懐妊を「恠_ニ」しんだとあることでも明らかである)、周知の如く、この後文において「欲_レ知_ニ其人_ニ」と

して、丈夫の衣の襷に刺した麻糸を辿り胎児の父が三輪山の神と知れたという展開は、すべて「未經幾時」という「疑い」から発している。ここから異常懐妊に対する「疑い」が、懐妊した子の出自から男女の貞操問題へとその対象を変質させたことが予想される。一夜孕みが一回の交わりでの懐妊の意だとして、そうした現象が全く可能性のないことでもないにも拘らず、一様に疑惑の対象たり得たのは、単に妻問婚習俗を背景としているからでも、説話の偶然からでもあるまい。むしろ、一夜孕みはどうしても疑われねばならなかったという、何か必然的な別の要請がそれを支えてきたとは言えないだろうか。

(ウ)古老曰、有兄弟二人。兄名努賀毗古、妹名努賀毗咩。時妹在室。有レ人、不知姓名、常就求婚、夜来昼去。遂成夫婦。一夕懐妊。至可産月、終生小蛇。明若無言、闇与母語、於是、母伯驚奇、心挟神子。即盛淨杯、設壇安置。一夜之間、已滿杯中。更易盃而置之、亦滿盃内。如此三四、不敢用器。母告子云、量汝器宇、自知神子。我属之勢、不可養長。宜從父所。不令合在。此者。…(常陸国風土記、那賀郡茨城里、嘯時臥山条)
次のこの風土記の記事では、後文、子は父神の許に辿り着けず嘯時臥山に留まったという縁起を語るものとな

っている。具体的叙述はないものの、「一夕懐妊」という異常懐妊に端を発した「疑い」は子の出自へと振り向けられ、結末はやや別方向へ傾斜してはいるが、子の父に対する興味は根底にあつて確実に説話を展開させていると言えよう。

但しここでは「一夕懐妊」といいながら、前文で「常就求婚」とこれ以前に継続的な男女関係のあったことを示し、従来この両者の間には文脈上の矛盾があるとされてきた⁽²¹⁾。だが、これは生み出された矛盾と言わねばならない。ここまで一夜孕みは、すべて男女の一回の交わりでの懐妊を言うものとしてあつたが、「一夕懐妊」もまたそれと同様とした束縛ある解釈が、「常就求婚」との間に矛盾を生み出したと言える。逆にこの矛盾の存在から、一夜孕みの解釈に対する修正が迫られることになる。この見地から例えば青木周平氏は、「一夕懐妊」を後文の「一夜之間、已滿杯中」(一夜の異常成長)と関係づけられ、これを懐妊の意だけでなく一夜での胎児の異常成長の意に解された。だが、「一夕懐妊」の下には「至可産月」とあり、これが懐妊から出産への時間的経過を示すものであるからには、やはり「一夕懐妊」は懐妊そのものである以外にないように思われる。問題はむしろ「一夕」にある。もともとこれを「後にも先に

も一晚限り”の意とするのには飛躍があった。本来「一夕」はそれ以前に男女関係があつたか否かに拘束される表現ではあるまい。ならばここでの「一夕」は、「遂成夫婦」⁽²³⁾つたその夕、言わば特定の時間を指してのもので、そうした中で懐妊を遂げたことの驚くべきを表現したものでつたのではないか。少なくともここでの「一夕懐妊」は、これまでのような回数だけを問題とした一夜孕みの表現とは明らかに一線を画すものと言える。その意味で「遂成夫婦」つたことを「一夕」と表現したのは、まさに神の子出生に繋がる神婚の成就を言わんとしたものであつて、「常就求婚」と同等に扱ふことはできない。

民間伝承には「一夜モテイーフ」と称し得る説話が多く存し、⁽²⁴⁾そこにおける「一夜」は、神威の行われる時間としてある。前述したように、婚姻における「一夜」が神婚に関するものであれば、(ウ)の用例のように一夜孕みは本来、特別な時間(神婚の時間)の中でのみ成し得る神の子の受胎を言うものだったろう。これが佐久夜毘売神話や(ア)の雄略紀のように、男女の一回の交わりでの懐妊の意に変質したのは、やはり齊藤氏の言われる如く、「一夜」が実体的な時間に読みかえられたからであろう。だが、「疑い」の要素もそうした一夜孕みの変質化の果てに獲得されたものかという点、そうではあるまい。⁽²⁵⁾疑

いは懐妊した神の子の出自に振り向けられるべく、本来的に一夜孕みに要請された要素であつて、後に一夜孕みの意味の変質化に伴い、そこに男女の貞操問題も付加されるに至つたのではないか。

神婚譚は単なる夢物語でもなく、それは系譜意識という、伝承者が神の子の血筋である所以を説くという要請の下に成立する。どの場合も一夜孕みの結末は、懐妊したのは神の子だつたことに最初から決まつており、疑われてやはり別の男性の子を孕んでいたという展開は有り得ない。⁽²⁶⁾そうした結末が予定されながらなお一夜孕みが疑われねばならないのは、神婚譚そのものが神の子たることの立証を欲するからだろう。疑いは立証を必要とし、その立証が神話譚の根源的な目的を達成せしめることになるのである。例えば逐々芸能命は佐久夜毘売(神阿多都比売)の一夜孕みを疑うが、たとえそれが貞操問題を含み込んだものとしても、そこから展開する火中出生が疑われた子の出自を証明する手段としてあることには変りない。つまり疑いと証明の関係において、一夜孕みと火中出生は強く結びついており、前述した一書五の場合も、その関係性の範囲内において変質したものであつた。また、(ア)の雄略紀では、こうした神婚譚のパターンを利用することで、采女の皇室系譜への参加を説明したもの

と理解できる⁽²⁷⁾。記紀中の神や天皇の婚姻(旧辭)伝承の中には、時に無条件に御子の出生記事(帝紀)を付すものがあるが、たとえ祭儀的空間における神婚が受胎を確約するという觀念があつたにせよ、一方で婚姻と孕み(出生をも含めて)という時を隔てた兩者の間には、絶えず神事ではなく孕む側の人事の問題が伏在したことは確かであろう。その意味で一夜孕みは、「疑い」の要素を介在させることによって、「孕み」の側から逆説的に「一夜」の神婚性を支える表現であつたと言えそうである。例えば(イ)の崇神記の「未經_ニ幾時_ニ妊身」も、孕みの側から神婚の存在を示唆した表現だつた訳で、説話上で一夜孕みは、神の子の立証の可能性を端的に設定すべく機能するのである。その「一夜」に保証すべき神婚性が見失われ、現実の時間に還元された時、そこに貞操問題も入り込む余地が生じるのだから。

五、一夜孕みから一夜婚へ

ここで再び古事記の問題に立ち帰りたい。前述のように記(佐久夜毘売神話)の「一宿為婚」は、前半部にあつて文脈上は後半部「一宿哉妊」への布石として機能するものであつた。つまり、一回の交わりで孕んだという後の展開を意識して、その交わりの一回ということを前も

って説明したもの(一夜孕みを時間的に溯及させた表現)だつた訳である。だが、こうした文脈上のことだけが問題だつたのであれば、類似の構成を持つ一書二の如く、前半部で既に「一夜有身」と説明してしまつておいても、文脈理解上、何ら不都合はなかつた筈である。中下巻に一夜婚の表現が存することからしても、一書二で「一夜有身」とあつた部分を記が「一宿為婚」と書き換えた目的は、単に文脈上の問題に留まるものではなかつたことが推察される。

前節で考察したように、一夜孕みは、「孕み」の側から逆説的に「一夜」の神婚の存在を保証しようとする表現であつた。その一夜孕みを時間的に溯及させることは、同時に「孕み」をめぐる問題性を払拭し、その「一夜」が担っていたところの神婚という意義のみを、無条件に継承することだつたと言えよう。表現の成立という観点から言えば、記の「一宿為婚」は、「一宿哉妊」が逆説的に支えるべき「一宿」の神婚性をそのまま婚姻表現「婚」に持ち込み、言わば無条件な神婚の表現を婚姻語として成立せしめたものとしてできる。言い方を変えれば、佐久夜毘売神話では既に見失われつゝあつた「一宿」の神婚性を、上巻の神話という環境の中で再確認し得たのが「一宿為婚」であつた。ならば文脈上「一宿為婚」が後の

「一宿哉妊」のみにかかるとする見方にも、或いは修正が必要となろう。一書二の場合、前半部の「一夜有身」は、勿論後半部の「如何一夜使_レ人娠乎」にかかつていくものでしかない。だが、記の「一宿為婚」は、純粹な神婚の表現として個々の神話要素の固有の展開からは解放され、途中に挿入された短命起源神話等を含め、一つの神婚が担わされている多重の意義を見事に総括しているとは言えまいか。そうした用法が、神武記や垂仁記で夫々異った意義を担い得た一夜婚の表現のあり方を示唆していると考えられよう。

神婚の表現というものが、むしろ人代の婚姻に有用とされたことには納得がいく。ただ、こうした表現が神話を受け抜け、実際に他の箇所でも表現として自立するには、やはりその背景に、中巻以降における神話的構想の要請が要因としてあったことは否めない。その意味では、青木氏の説かれた如く、神武記が木花之佐久夜毘売神話における記独自の神話的構想を継承していることは、重視すべきであろう。ただここでは、ある種の表現の古事記上での成立ということを捉えることにより、古事記の創作性的一端を窺い知ることを第一の目的とした。

注

- (1) 青木周平氏「古事記神武天皇成婚伝承——『一宿御寝坐也』を中心に——」(『國學院大學日本文化研究所紀要』53)
- (2) 原文「一夜妻」は解釈上「一夜夫」の意とされ(『万葉集注釈』など)、「臨時の巫女」(折口説)という見方を直ちにこの歌こ持ち込むことはできないが、一夜の婚姻形態の意味をそこに見出された点には賛同される。
- (3) 折口信夫氏「古代生活に見えた恋愛」(『全集』第一巻所収)
- (4) コゾ(許存)を今夜の意とするのは他例がないが、キゾ(昨夜)との対比においてコゾのコを此(今)の意とする武田祐吉氏『記紀歌謡集全講』に従う。
- (5) 倉塚暉子氏「古事記の仮名表記」(『文学・語学』45)
- (6) 岩波日本思想大系『古事記』第59頁。
- (7) 古事記は、その婚姻が王権の獲得と結びつく場合、その婚姻の政治性を表現するために、系譜表現中に常用され、唯一(具体的行為ではなく)継続的社会的婚姻関係を示し得る婚姻語「娶」を、例外を犯して旧辞伝承中に用いている。(拙稿「古事記・綏靖即位物語の方法——歌謡物語部の生成をめぐって——」、『國學院雑誌』88—7所収)
- (8) (12) 松村武雄氏『日本神話の研究』第三卷
- (9) 望月一憲氏「天皇命等之御命」(『古事記年報』14)

- (10) (14) 吉井巖氏「火中出生ならびに海幸山幸説話の天皇神話への吸収について」『天皇の系譜と神話』1所収)
- (11) 津田左右吉氏『日本古典の研究』上
- (13) 菅野雅雄氏『古事記系譜の研究』第一章、「上巻記載の『亦名』」
- (15) 岩波古典文学大系『古事記・祝詞』当該箇所頭注。
- (16) 注(1)と同。
- (17) 拙稿「安康即位物語試論」『國學院大學大学院紀要』17
- (18) (19) (20) 齊藤英喜氏『「一夜孕み」譚の分析——共幻想と表現の恣意性——』『古代文学』19)
- (21) 因みに難波喜造氏「『宿姫み』考」『日本文学』16—9)は、これを三輪山説話に代表される男神が人間の女の許に夜毎通り型と、丹塗矢説話に代表される場所や時間が限定される型の二つの神婚型式が混合した結果によるものと見ておられる。
- (22) 注(1)と同。
- (23) 注(8)と同。
- (24) 青木氏(前掲論文)は風土記等に散見する一夜の植物の異常成長譚を捉えられ、「一夜」が「七日七夜」(播磨・託賀郡)とも表現されることから、「一夜」を実質的時間ではなく、祭りを象徴した時間意識を示すものと結論された。一夜孕みと一夜の異常成長譚とは区別すべきと考えられるが、「一夜」の時間意識を考える上で興

味深い。

(25) (26) 注(18)と同。

(27) 佐久夜毘売神話や雄略紀が他と違うのは、これらについては孕んだ子の父が誰かが最初から分っているという点であり、その再確認という形で一夜孕み譚が語られるために、子の出自問題が(はたしてその父は本物かという)貞操問題に変質せざるを得なかったものと思われる。雄略も亦々芸能命も、記紀中にあつてはこれらの人物を中心に所伝を纏めなければならず、父の名の発覚を後の展開に譲るという神婚譚一般の型にあてはめることはできなかつたのであろう。

(28) 注(1)と同。

※記紀の原文には、それぞれ岩波日本思想大系本、岩波日本古典文学大系本のものを使用したが、表記その他、適宜改めた箇所がある。

(付記、本稿は昭和六十二年度上代文学会九月例会での研究発表を基にしたものである。発表の席上、諸先生方から貴重な御教示をいただいたことを感謝したい。)