

宇治 暗闇の祭り (三)

私説——宇治稚郎子 あるいは悲劇の一族

梅 山 秀 幸

父、応神天皇

うじのわきからっこ
宇治稚郎子の父応神天皇の時代が日本の古代史の一つの画期であったと見る論者は多い。

戦前強調されすぎた「万世一系」のイデオロギーに対するアンチ・テーゼの意味もあって、戦後、応神朝論がはなやかに行われた。先に見たように、騎馬民族征服王朝説をとる江上波夫氏も、そして沸流百済の末裔が日本に亡命したのだとする金聖吳氏もその流れの中にあつて、同じように応神天皇に焦点を当てて論を進めていた。その先駆をなし、応神朝論の発火点となっているのは、やはり津田左右吉の仕事だったといつてよい。津田は、応神朝に文字が日本に伝わって来たのだから、それ以後の古事記・日本書紀の記事とそれより前、仲哀・神功以前の記事とを分け、前者をある程度は信頼するに足るものとし、後者を信ずるに足らないものと考えた。確かに津田がいうようにそのあたりで記・紀の記事の性格が変わっているように思われる。とすれば、応神朝に古代史の画期を置いた最も先駆は、実は古事記・日本書紀の編纂者であつたといつてよいのかもしれない。

津田は、古事記・日本書紀の元になった「旧辞」において、仲哀以前のものは、神武東遷は勿論のこと、ヤマトタケルのクマソや東方の経略綏撫、また神功皇后の新羅遠征などの国家的な大事件を始めとして、多かれ少かれ政

治的であるのに対して、応神以後のものは恋愛譚，皇族間の人事関係，あるいは遊獵の物語などであって，物語そのものには政治的な意義がないと考える。また，その語りぶりにおいても，仲哀の巻までは概して説話的な色彩が強く，事実を語るといった調子でなく，むしろ事実らしくない不合理な事柄が多く加味されているのに対し，応神の巻以後は，それが歴史的な事実であるかないかは別にして，話そのものには不合理な分子や説話的な色彩は少いとして，両者の別を認めているのである。

さらに、「帝紀」の方においても，応神のあたりから天皇の名が変化していることを，津田は指摘している。すなわち，応神以降は，ホムダワケ（応神），オホササギ（仁徳），イザホワケ（履中），……オホド（継体）と，継体に至るまで，実の名，皇子としての名がそのまま天皇の呼称となっているのに対し，それより前は，カミヤマトイハレヒコ（神武），オホヤマトヒコスキトモ（懿徳），オホタラシヒコオシロワケ（景行），オホヤマトネコヒコフトニ（孝靈）など，すべてが堂々としていて，美称，尊称がいくつも重ねてあり，あくまでも天皇としての呼称であって，実名ではないことを指摘している。そこで津田は，やはり帝紀においても，仲哀より前は作為的で，實在性が乏しいと考えるのである。

津田のこの『日本古典の研究』の説は，水野祐，井上光貞氏らの手によって，さらに補強され，発展させられることになった。たとえば井上光貞氏は『日本国家の起源』で次のような説を展開している。

14 タラシナカツヒコ（仲哀）と后オキナガタラシヒメ（神功），13 ワカタラシヒコ（成務），12 オホタラシヒコオシロワケ（景行）は一つのグループをなし，「タラシヒコ」，「タラシヒメ」という共通の称号を持っている。『隋書』は，日本では天皇を「タラシヒコ」といい，その号を「オホキミ（大王）」といったと記している。『隋書』は7世紀初めのことを伝えており，そのころ，天皇のことを「タラシヒコ」と呼ぶならわしがあったらしい。そうして，実際にこのころ，34 オキナガタラシヒヒロヌカ（舒明），35 (37) ア

メトヨタカライカシヒタラシヒメ (皇極=齊明) という天皇がいたことがわかっていて、景行から神功に至る一群の名は7世紀のころの天皇の名と「タラシヒコ」、「タラシヒメ」を共有していることになる。さらにさかのぼると、6 ヤマトタラシヒコクニオシヒト (孝安) の「クニオシ」が27 ヒロクニオシタケナカヒ (安閑)、28 タケヲヒロクニオシタテ (宣化) と共通である。また、7 オホヤマトネコヒコフトニ (孝霊)、8 オホヤマトネコヒコクニクル (孝元)、9 ワカヤマトネコヒコオホヒビ (開化) の持つ「ヤマトネコ」の称号は、7世紀後半以降の天皇の41 オホヤマトネコアメノヒロノヒメ (持統)、42 ヤマトネコトヨオラヂ (文武)、43 ヤマトネコアマツミシロトヨクニナリヒメ (元明)、44 ヤマトネコタカミツキヨタラシヒメ (元明) に共通している。これらの開化より前の天皇の名は、「タラシヒコ」系よりさらに遅れ、古事記・日本書紀が作られたころに最終的に決定されたものと考えられる。つまり、15 応神から26 継体に至るまでの天皇の呼称が原始的な形をとどめており、12 景行から神功に至るまでの天皇の呼称は7世紀半ばに、2 綏靖から9 開化までのそれは8世紀初めに作り出された公算が大きい、という結論になる。

また、井上氏は『日本の歴史Ⅰ——神話から歴史へ』の中で、王位継承法に触れ、仲哀以前は一貫して父子相承であるが、このような継承法は7世紀以後、中国の相統法の影響を受けて変化したものを取り入れたのであり、応神・仁徳以後の、兄弟が次々と位をつぐという傍系相統の原則と、次の世代には嫡長子 (最有力の妻の長子) たる大兄 (おおえ) の子が優先権を持つという原則と、この二つの原則による王位継承が本来的なものであるとして、その点からも、仲哀以前の系譜の作為性が指摘できるとしている。

ともあれ、仲哀天皇と応神天皇の間に一つの溝があるというのはすでに定説となっているようである。そこで応神天皇個人、あるいは応神王朝の性格についてもさまざまな論が展開されることになる。

水野祐氏は仲哀以前を「古王朝」とし、応神・仁徳から雄略に至る王朝を

代	漢諡 風号	歴代天皇の名	(皇位継承関係 古事記による)
1	神武	カムヤマトイワレヒコ	
2	綏靖	カムヌナカワミミ	(1の子)
3	安寧	シキツヒコタマテミ	(2の子)
4	懿徳	オオヤマトヒコスキトモ	(3の子)
5	孝昭	ミマツヒコカエシネ	(4の子)
6	孝安	オオヤマトタラシヒコクニオシヒト	(5の子)
7	孝靈	オオヤマトネコヒコフトニ	(6の子)
8	孝元	オオヤマトネコヒコクニクル	(7の子)
9	開化	ワカヤマトネコヒコオオビビ	(8の子)
10	崇神	ミマキイリヒコイニエ	(9の子)
11	垂仁	イクメイリビコイサチ	(10の子)
12	景行	オオタラシヒコオシロワケ	(11の子)
13	成務	ワカタラシヒコ	(12の子)
14	仲哀	タラシナカツヒコ	(13の甥)
—	(神功)	オキナガタラシヒメ	
15	応仁	ホムダワケ	(14の子)
16	徳履	オオサザキ	(15の子)
17	中履	イザホワケ	(16の子)
18	反正	タジヒノミズハワケ	(17の弟)
19	允恭	オアサヅマワクゴノスクネ	(18の弟)
20	安康	アナホ	(19の子)
21	雄略	オオハツセノワカタケ	(20の弟)
22	清寧	シラカノオオヤマトネコ	(21の子)
23	顕宗	ラケ	(17の孫)
24	仁賢	オケ	(23の兄)
25	武烈	オハツセノワカササギ	(24の子)
26	継体	オホト	(15の5世の孫)
27	安閑	ヒロクニオシタケカナヒ	(26の子)
28	宣化	タケオヒロクニオシタテ	(27の弟)
29	欽明	アメクニオシハルキヒロニワ	(28の弟)
30	敏達	ヌナクラフトタマシキ	(29の子)
31	用明	タチバナノトヨヒ	(30の弟)
32	崇峻	ハツセベノワカサザキ	(31の弟)
33	推古	トヨミケカシギヤヒメ	
34	舒明	オキナガタラシヒヒロヌカ	
35	皇極	アメトヨタカライカシヒタラシヒメ	
37	(齊明)		
36	孝徳	アメヨロズトヨヒ	
38	天智	アメミコトヒラカスワケ	
40	天武	アマノヌナハラオキノマヒト	
41	持統	オオヤマトネコアメノヒロノヒメ	
42	文武	ヤマトネコトヨオオジ	
43	元明	ヤマトネコアマツミシロトヨクニナリヒメ	
44	元正	ヤマトネコタカミズキヨタラシヒメ	

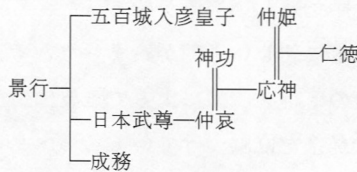
井上光貞著『日本の歴史1 神話から歴史へ』(中公文庫) 1983年、による。

「中王朝」、あるいは特に「仁徳王朝」と名づける。さらに継体以降を「新王朝」と位置づけ、それぞれがまったく別系統の王朝だと考えた。そうして、中王朝はもともと九州にあって、3世紀には卑弥呼の邪馬台国と対立していたと伝えられている狗奴国の後裔で、4世紀後半に古王朝最後の天皇である仲哀と戦ってこれを敗り、九州から東上し、難波の高津の宮に都を定めたと水野説は展開していく。この中王朝の初代が応神あるいは仁徳であると水野氏は考え、神武天皇の東遷伝説はこの王朝の東遷の歴史的な事実を反映しているのだと考えた（『日本古代王朝史論序説』）。

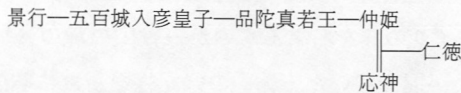
この水野氏の壮大な仮説に対して、井上光貞氏は、(1) 応神は征服者だった、(2) 応神は九州の豪族だった、の二点について賛意を表している（『日本国家の起源』）。その理由としてまず第一に、井上氏は、応神の系譜は記紀の伝えるようなもの（A図）ではなく、男系ではつながらず、入婿の形をとっているのではないかと（B図）と考える。この入婿の形式はまたはるか後になって、「応神五世の孫、ヒコウシ王の子であり、母は垂仁の七世の孫」とされる継体天皇が、やはり前王朝の仁賢の女タシラカ皇女を后とし、女系的につながることによってその正統性を主張した（C図）のと軌を一にする新王朝創設の手段だったと指摘している。

井上氏はまた、九州の豪族が畿内に移って新王朝を開いたと考えられるこ

〔A 図〕



〔B 図〕



たとして、そこに日本の王権の祖型を考える。上田氏はそれを「イリ王朝」とも「三輪王朝」とも名づけているが、それに対し、5世紀には河内を有力な基盤とする王朝が始まる。その「河内王朝」の主役たちは、ホムダワケ（応神）を始祖とし、イザホワケ（履中）、タヂヒノミズハワケ（反正）など、「ワケ」を名乗る者が多く、これを「ワケ王朝」と名づけることができる。応神天皇は「イリ王朝」系のホムダマワカの娘をめぐって、ホムダワケと呼ばれるようになった。ホムダは河内の地名であり、三輪王朝の河内への進出に対応して、新たに河内の有力氏族出身のホムダワケが三輪王朝にかわる倭王となったと、上田氏は結論している（『大和朝廷』）。直木氏も上田氏も、水野氏や井上氏のように九州の勢力が畿内に進撃したというふうには考えていない。むしろ、畿内のヤマトの勢力圏の拡大にともなう王朝の交替と捉えている。それはいうまでもなく卑弥呼の邪馬台国の九州論者と近畿論者の立場の相違から自ずと生れる帰結である。

ホムダワケの説話

以上は歴史学者の応神朝論であるが、国文学者、神話学者の応神、「ホムダワケ」の説話に対する論及もある。ホムダワケはたいへんに伝説的な人物である。そうして、八幡神でもあって、神として、信仰の対象でもあることになる。筆者が現在住んでいる地域は美濃源氏の本拠地であったこともあってか、村社の類の多くが八幡さんであり、いたるところに八幡神社がある。アマテラスの伊勢神宮の信仰よりも日本人の生活への浸透の度合は深いといってよい。まぎれもなく天皇が祭神でありながら極めて庶民的な神であるという点で稀有な例といえるかもしれない。

ホムダワケは不思議な誕生譚を持つ。

仲哀天皇が神の命をうかがおうと琴を弾いていると、アマテラスが後の神功、オキナガタラシヒメに憑いた。アマテラスは、金銀の宝の国である新羅

を討てというが、その神の言葉を仲哀は拒む。しばらくして琴の音が絶えた。神の怒りに触れて仲哀は死んだのである。懐妊していたオキナガタラシヒメは出産を遅らせるため、石を腰に纏いて、神の教えの通りに新羅に遠征した。そのためホムダワケは「腹中に坐しまして国を治らしめしき」といわれている。つまり、母の胎内にいてすでに天皇だったということなのだが、弁慶や酒吞童子といった剛快無比なヒーローたちと同類の鬼っ子で、胎内に長くいて、母が戦ばかりしていたから、いや胎内ですでに新羅の兵と戦をしていたから、筑紫に帰って生れたときには「軀(とも)」のような筋肉が腕についていた。そのために、ホムダワケはオホトモワケという別名も持っている。しかし、その名前についてもまた奇妙な逸話がある。^{タケノワチノスクネ}建内宿禰に連れられて若狭の角鹿に出かけ、その土地の神のイザサワケと名前を交換したというのである。とすると、オホトモワケは身体の特徴をいったものとして彼固有の名だったと考えるしかないから、ヤマトタケルが本来はヤマトラグナで、クマソタケルから名を譲られて後にヤマトタケルとなったことを考えると、ホムダワケはもともとイザサワケだったと考えるべきなのであろうか。あるいは「ワケ」をもらい、今は伝わらない他の何かを角鹿の神に与えたのだろうか。「易名^{かへな}の幣献らむ」と若狭の神がいう以上、名を交換した後に元の名を名乗っているとしたら契約不履行だというしかない。

「交換」の問題は古代社会の成り立ち、そして日本の王権を論じる鍵になるものと思われる。そのことは後に論じるとして、歴史上の応神そのものでなく、このホムダワケの説話をどのようなものと見るか、いくつかの視点が提出されている。国文学者の吉井巖氏は「タラシヒコ」を称する12景行、13成務、14仲哀の三人の天皇は、「イリヒコ」・「イリヒメ」の称号を持つ10崇神、11垂仁のいわゆる「崇神王朝」と「仁徳王朝」をつなぐために挿入されたものであるとする。15応神(ホムダワケ)は崇神王朝に入婿の形でつながっているが、その名はホムツワケの誤伝で、実在の王ではなく、新王朝の始祖として構想された伝説的な人物に過ぎず、この王朝の初代は16

仁徳だったと吉井氏は考える。ホムツワケは垂仁天皇と沙本毗売との間に生れた子だが、言葉をずっと発することができなかった。その原因は出雲の神の祟りであることがわかり、出雲に参拝し、神を祭ることによってホムツワケは言葉の自由を得ることができた、という伝説を持っている。この説話はホムダワケが角鹿に出かけ、そこの気比の神から名と魚をもらったという説話と同工異曲で、ともに息長氏が伝えたもので、応神の歴史的事実やまたその反映でもありえないと、吉井氏は結論する（『天皇の系譜と神話 一』）。

あるいは、神話学者の吉田敦彦氏はホムダワケの伝説とインド・ヨーロッパ語族の太陽神生誕神話との類似を説いている（『ヤマトタケルと大国主』）。たとえば、オセットの叙事伝説の中に次のようなソスランの生誕説話があるという。

「ある日のこと、絶世の美女であるサタナが大きな川の岸で洗濯をしていると、その姿を対岸で家畜の群に草を食べさせていた一人の牧人が見た。彼は裾の短い衣服から剥き出しになったサタナの雪のように白い豊満な股の眺めによって欲情を刺激され、堪え切れなくなって、近くにあった一つの石をサタナに見たててその上に身を持たせかけながら自瀆し、精液を流した。これによって石の中に受胎された胎児が、月満ちてサタナにより取り出され、彼女の子として育てられたのがソスランである。」

古事記・日本書紀の伝説では、新羅遠征のために出産を遅らせようとして、オキナガタラシヒメは石を御裳の腰に纏いたということになっている。いわゆる「鎮懐石」の話であるが、『風土記』や『万葉集』によると、筑紫には実際その石があって、その石は一对であり、色は白く、形は楕円で鶏卵のようで、人びとからは「皇子産みの石」、あるいは「児饗こけの石」と呼ばれて崇拜されていたという。そこで吉田氏は、ホムダワケもその誕生譚のより古い形ではオセット叙事詩のソスランなどと同じように、水辺にあった石の内に受胎され、この石を生母として出生し、そのあとで神功皇后の子となるという、神話の日の御子にふさわしい生れ方をしたのではないかと

考えている。

このオキナガタラシヒメとホムダワケの水辺の母と神童の出誕ということに関しては、三品彰英氏がすでに対島の天童伝説との類似を指摘している(『日鮮神話伝説の研究』)。そして、この天童伝説が八幡神の縁起と極めて似通ったものであることも、三品氏は指摘しているのだが、八幡神=応神であることを銘記して置こう。「弓矢八幡」ということをよくいう。源氏が武神として崇めるようになって弓矢の神になったのではなく、応神=八幡にはもともと弓矢の信仰があったと考えられる。彼は腕に軀のような筋肉を持って生れたのである。

ホムダワケはまた鉄の神でもあったように思われる。「鎮懐石」の物語も、エリアーデのシンボリズムの解釈にならえば、石は鉄鉱石であり、神功の子宮が鎔鉱炉だと考えられよう。鉄の神としての応神についてここでは十分に展開できないが、柳田国男の「炭焼小五郎が事」の実に示唆に富む一文を引用して置きたい。いうまでもなく、ここでの「炭焼」は山から山へわびしい世わたらいをする人ではなく、一獲千金の製鉄、鑄鉄業者である。

「扶桑略記の卷三、或は宇佐の託宣集に、此郡廐の峰菱潟の池の邊に、鍛冶の翁あつて奇瑞を現ず。大神の非義なる者、三年の祈請を以て之を顯し奉る。乃ち三歳の小兒の形を現じ、我は是れ譽田天皇なりとのりたまふとある。若し自分などが推測する如く、比義は最初の巫女の名であつたとしたら、貴き炭焼小五郎が玉世姫の力に由つて顯れたと謂ふのは、最初極めて之と近い神話から、成長して來た物語と見るのできるのである。」

(『定本柳田國男集』第1卷所収)

ことわるまでもなく、譽田天皇は応神天皇であり、八幡神である。この出誕の話に鍛冶の翁がからむ。そしてこの説話が炭焼小五郎の説話の祖型だといっているのである。

実際に応神の時代に「韓鍛(からかぬち)」がやって来ている。そのことでも応神が鉄に結びつけられるのは自然だが、応神自身、鉄の鎧をまとい、鉄

の利剣をたずさえ歴史の舞台に登場した人物のように思われる。

古代王権の構造

日本の古代王権の成り立ちを考える上で、応神朝はさまざまな問題をわれわれに投げかける。それは上に見た通りであるが、“成り立ち”を歴史的、通時的な連続関係シークエンスの中において捉えるのではなく、より普遍的な構造として捉える立場もありえよう。“王”は制度である。そして、あえていえば、1600年たつてなお現存する制度なのである。すると、その制度の起源は、漠然とした、朝鮮半島から騎馬民族が押し寄せたのだといったような、魅力的ではあるが偶発的な仮定にもとづく歴史的な図式によるよりも、検証可能な制度のもつ諸機能を現象として捉えることから明らかにされるのではなからうか。そういった新しい視点を人類学者のマルセル・モースやレヴィ＝ストロースの仕事は与えてくれる。

マルセル・モースはその『贈与論』の中で、われわれの社会に先行する社会においては、人は単に市の期間に個人として財や富や生産物を交換していたのではなかったことを指摘した。彼によると、まず第一に、交換し、契約する義務を相互に負うのは個人ではなく、集団であり、「法的人格」であった。そして、交換されるものも単に財や富、動産、不動産、そして経済的に有益な品物であったわけではなかった。交換されるもの、それは何よりもまず、礼であり、饗宴であり、儀式であり、軍役であり、女性であり、子供であり、舞踊であり、祭りであり、そうして市であった。現実の取り引きはその一コマに過ぎず、物品の流れそのものはより一般的で、より恒常的な契約の完了を意味していたに過ぎない。そこでの給付および反対給付はさまざまな形態をとるが、違反は私的、または公的な戦に発展するほどであって、まったく恣意的なものではなく、厳然とした義務的なものであった。モースはそれを「全体的な給付の組織」(système des prestations totales)と呼んでいる。

『親族の基本構造』において、レヴィ＝ストロースは、モースのいう交換される「財」としての女性に焦点を当てることによって、親族の成り立ちを構造的に明らかにした。それまで、近親婚の禁止が自然的現象についての社会的反省の結果、つまり同一血族の結婚によって「血が濃く」なることからくる子孫への遺伝の配慮だとか、あるいは心理的に、日常家族内で馴れ親しむことにより妹たちには性的興奮が持てなくなるのだとか、あるいはデュルケームのように女性に毎月訪れる月経血への恐れ、つまり自族の血に触れることのタブーだとかから説明されて来たのを、交換の「互酬性」の原理から説明したのである。つまり、私は妹を性的な対象としては放棄し、他の男に譲ることにより、他の男も自分の妹を放棄し、その女性が私の手に入る、というわけである。レヴィ＝ストロースはまた、世界的に見られる母方交叉イトコ婚、つまり男性自己が母の兄弟の娘と行う結婚への嗜好を「一般交換」の図式から説明している。

以前、筆者はレヴィ＝ストロースの構造主義理論によって、日本の古代の結婚について論じたことがある（「上代の結婚について」『創造の世界』第46号、1983年5月）。婚姻によって親族のネット・ワークが生れ、それが日本の実に機能的な統治システムを作り出す。日本の古代王権の成り立ちを考える上で、日本の古代の親族構造を明らかにする方法は有効である。特に古代の天皇家に見られる母方交叉イトコ婚の優先をその論文では指摘し、日本における「まつりごと（政治＝祭りごと）」の意味を明らかにした。後になって、社会学者の上野千鶴子氏は「〈外部〉の分節——記紀の神話論理学」という論文で、やはり同じように、天皇家の母方交叉イトコ婚の優先について論じ、日本の王権のありようについて論じている（『仏教と日本人Ⅰ 神と仏』1985年、所収）。過去の論文に立脚しながら、言葉本来の意味としてはまさしく贈与である「まつりごと」の日本でのあり方を検討してみたい。女性の交換について論をなすのに恰好な例がある。アイヌの話であるが、決して廻り道になるとは思わない。

交換の破綻

金成まつ筆録、金田一京助訳註の『アイヌ叙事詩ユーカラ集』全9巻(三省堂)は主にポンヤウンペを主人公とする叙事詩の雄編を収めている。『小和人(Ponsamorunkur)』はその第3巻に収められている。「小和人」は主人公の兄の名、和人の国に行って藩公から賜った和国の武具をつけて活躍したことから、このあだ名が付いたことになっている。「どんなユーカラでも、ヒーローの驍勇絶倫の戦物語が常なのであるのに、本篇は全く比類を見ない、ヒーローのいじめられ苦しめられ通しの長物語」であり、「英雄のユーカラ中甚だ特殊な内容のユーカラである」と金田一氏は解説文で書いている。

〈小和人〉

わたし(ポンヤウンペ)はシリペナにあるをぢ・をばの家のふところ深く、いとこの娘たちといっしょに暮していた。ある日をぢはわたしにラッコの肉が食べたいといい、浜べに出かけて捕えて来るよう命じた。いとこの姉の方がわたしについて、手伝ってくれた。ラッコに見えたのは実はをぢ・をばがわたしを殺すように神の装束を与えてそそのかしたポンチュブカウソクルとポンチュブカウマツであった。わたしはいとこの姉とともに奮戦して彼らを倒した。わたしはポンチュブカウソクルの神の衣装に着換え、シリペナの家に戻った。いとこの姉と家に居残っていたその妹とは自分たちの父母、わたしのをぢ・をばを殺してしまう。

わたしの実の母、そして兄のカムイオトプシが現れ、わたしはシヌタカ山の山城に連れて行かれ、宝壇の前のこがねの座台で、宝物に囲まれて育てられることになった。ある日、わたしは心配する母に頼んで外出を許してもらった。林野で父娘づれと出会い、その娘と争い、「その片脚は踏みつけ、その片脚はひっぱり、真中から引き裂き、樺の皮の裂けるように」

して、つまり股を裂いて殺してしまった。ところが、それが実は私の本当の父と妹であり、日本にウィマム（交覲）に出かけ、帰る途中でカラプトで戦を続けているもう一人の兄のポンサモルンクル（小和人）を残して帰って来たところだったのである。

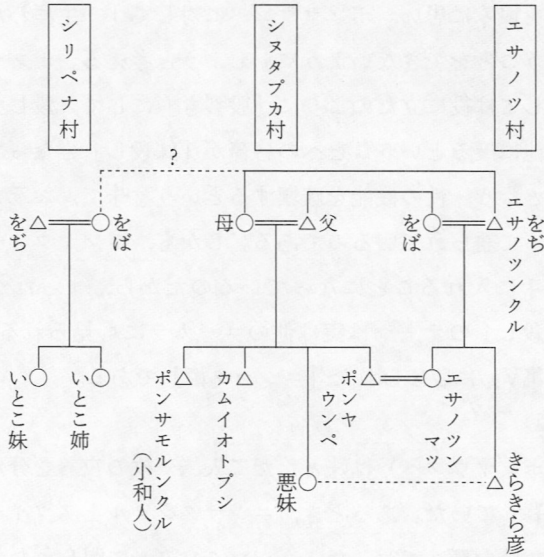
二、三年がたって、イシュカル（石狩）コタンに出かけたとき、私は生き返っていた妹とその夫のエサノツのきらきら彦の一味に出会い、激しい戦の末に痛手を受け、捕えられてエサノツ・コタンに連れて行かれてしまった。私は柱に縛り付けられていたが、助けられ、エサノツのある家に連れて行かれる。そこはをぢ・をば夫婦の家であった。昔、父とエサノツンクルが戦でともに敵に向ったとき、その礼として、互いに妹を交換したのだった。わたしとをぢ夫婦の娘とは、「神の甥がはいっているむつき、その半分に娘を入れて育て」たという、いいなづけの間柄であった。きらきら彦もをぢ夫婦の息子である。

わたしとエサノツンマツとは結ばれ、彼女の炊ぐ食事を食べる日々が続く、しかし、夜二人が休んでいると、「肉親の妹を股裂きにして殺したのがくやしくて、兄が同じ女性を持つことを許さない」妹がやって来て苦しめる。しかし、兄のカムイオトプシと霊力の強いポンサモルンクルがやって来て、激しい戦の末に妹ときらきら彦とを殺してしまう。

梗概として記してしまっは話の面白味が半減しよう。筋の展開に理性的にはついていけない部分もあり、妹殺し、父母殺しなど、近代社会のモラルにははまりきらない凄惨な出来事が随所に語られているが、場面の一つ一つは極めて鮮明に描かれている。金田一氏は必ずしも高い評価をこの作品に与えてはいないのだが、筆者はこの『小和人』は古代の深いエトスが作品の底に力強く脈打っていて、文学作品としての鑑賞に十分に耐えうる作品であると思う。

シヌタブカは古事記、日本書紀における高天原のようなものということだ

〈小和人〉系図



が、石狩川の川口の北十里ほどの黄金山・摺鉢山あたりに比定できると、金田一氏は述べている（『金田一京助選集II アイヌ文化志』）。その豪族の息子ポンヤウンベが主人公である。このポンヤウンベの父とエサノツンクルとはある戦でともに戦い、その礼として互いに妹とを交換した。その時の結婚で生れた私（ポンヤウンベ）とエサノツンマツとはイトコ同士ということになるが、許婚者として育てられた。女性の交換という視点からいえば、上の父母の世代ではシヌタブカ村とエサノツ村とで女性が交換されたのだから、次の世代でも女性は交換されるべきである。エサノツンマツがポンヤウンベのものになるのであれば、ポンヤウンベは当然の対価として妹を譲るべきである。「わが悪妹（awen-tureshi）」という言葉が出て来るが、ポンヤウンベはその「悪妹」をあらかじめ殺している。しかも、「そのあたまの毛をわが手につかみ、下の地面へわれ取って投げ、その片脚はわれ踏みつけ、その片脚はわれひっぱって、真中から引き裂き、樺皮の裂けるようにわれがしてやっ

た」というのである。妹は甦るが、「殺すにだってあるべからざるさまに」殺されたことを恨みに思い、ボンヤウンペに対して「一生涯わたしのような女性と連れ添うことをできないように」しようとする。ボンヤウンペは妹を交換の財としては役に立たぬように「股裂き」にして、殺してしまったのである。妹を他に譲るということへの吝嗇が「妹殺し」となって現れ、しかも「股裂き」という、性の機能を破壊するという意味で、おぞましくも象徴的な行為によって語られているのである。しかも、ボンヤウンペ自身はエサノツンマツを手に入れることになっているのだから、まったく公平ではない。この「妹殺し」のテーマは実は他のユーカラにも見られる。『アイヌ叙事詩ユーカラ集V』に収められた『ニシマク姫』である。

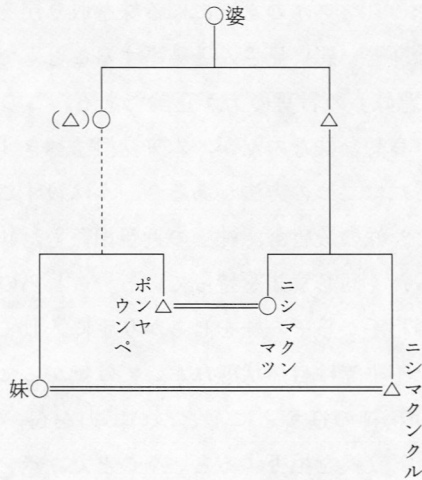
〈ニシマク姫〉

わたし（ボンヤウンペ）は妹とただ二人、一枚の夜着を分かち合うようにして寝て暮していた。あるとき、ニシマクンクルとアツイヤウンクルがやって来て、妹を奪って行った。ニシマクンクルに蹴られたわたしは一度死ぬが、再生し、毎日彫刻を事として成長した。

わたしの村の財宝をねらって人びとは語らい、攻めて来た。わたしは衣服を剥がれ、裸のまま金縛りにされて、苦しめさいなまれる。その時、ニシマクンマツの太刀影がひらめいて、人びとを殺し、わたしの金縛りを解いた。

わたしとニシマクンマツは結ばれた。妹はニシマクンクルと結婚していたが、祖先の村に帰って、わたしを助けてくれないかとわたしは頼んだ。妹は「兄と連れ添うわけにもいかない」といって断ったのでわたしは妹を取りひしぎ、縛って、わたしの足首に結びつけた。わたしは数多くの敵と獅子奮迅の戦をした。あまりに走ったために、足首に結びつけて引きずっていた妹は事切れ、皮肉は剥がれ白骨になっていたので、遠く山奥に投げ捨てた。戦の末についてニシマクンクルを殺し、わたしはニシマクンマツとシヌタプカの山城で、わたしは彫刻を、彼女は刺繍をしながら、仲良く

〈ニシマク姫〉系図



暮した。

これもまた、アウェン・ツレシ（わが悪妹）との葛藤が物語になっている。上の世代における女性の交換については明示されていないが、ポンヤウンベとニシマクンマツはイトコ同士と見て間違いないと思われる。このユーカラでは暴力によって奪うという形で語られているとはいえ、女性の交換は公平に成立していたかに見える。しかし、ポンヤウンベはその交換の平衡状態を、いやがる妹を奪い返し、殺してしまうということまで破壊する。まだ息のある身体を白骨になるまで引きずるという何とも無惨な、念の入った殺し方がなされている。単にそれだけではない。物語の当初から、このユーカラでは近親相姦の嫌疑が濃厚である。私と妹とは、「われら二人で、特製の座台、座台の上に夜着の小袖を互いにひっぱり合って寝」て、育ったというのである。この可愛い妹が「悪妹」に変わる。その契機は、この妹が「わが懐からまるはだか身でとび出して」這って行き、「ニシマクびとの膝がしらをつか

みつかみ、口元にこにこ仰ぎ見る」ようになってからである。要するに嫉妬なのであるが、ニシマクンクルのもとにいる妹を取り戻そうとするボンヤウンペに対して、妹は「若い悪い兄さんと結婚することもできず」といって拒絶するのである。「悪妹」の言葉の方が正論である。この世に身の置きどころのないなんとも可哀想な妹なのだが、本来交換すべき「財」である妹の交換価値を消失させるには二つの方法がある。一つは殺すこと、そしてもう一つは犯すことである。妹の殺害も、妹との近親相姦も、妹を譲ることの拒否ということではまったく同じ意味を持っている。これらのユーカラでは妹の譲渡を拒否した当の相手からその妹をしっかりと手に入れているのだから、対照は際立っている。不平等は自然状態においては無かったのだが、われわれの能力の発達と人間精神の進歩とにもとづいて力を得、それを増大させたと、ルソーは述べた。交換を拒否するということで、ボンヤウンペは女性、そして「財」を不平等にも集積していくのである。そうして社会は自然状態を抜け出していく。

〈朱の輪姫〉

わたし（ボンヤウンペ）は育ての姉（イレス・サボ）とともに、大きな家の奥深くで暮っていた。

ある日、石狩の里の方では真赤な投げ輪が飛び回り、その輪を刺し止めようとして、何人も人がその輪に突き刺されて死んでいるという噂を聞く。わたしも出かけて行って、その輪に挑戦するが、つかまえたと思った瞬間、轟という音とともに気を失ってしまう。

目をさますと、美しい女がそばにいて、わたしの実の妹なのだという。天国の狼の兄妹の妹がわたしの父に嫁してわたしと妹とが生まれた。わたしの父にはもう一人の妻チャシバウンマツがいて、そこからわたしの育ての姉、カムイオトブシとボンヤイエピリカの二人の兄が生まれた。父は戦ばかりしていたが、石狩の里で毒を盛られてしまい、この世をあきらめ、天国へ母と妹とともに行ってしまった。妹は天国の神といいなずけになった

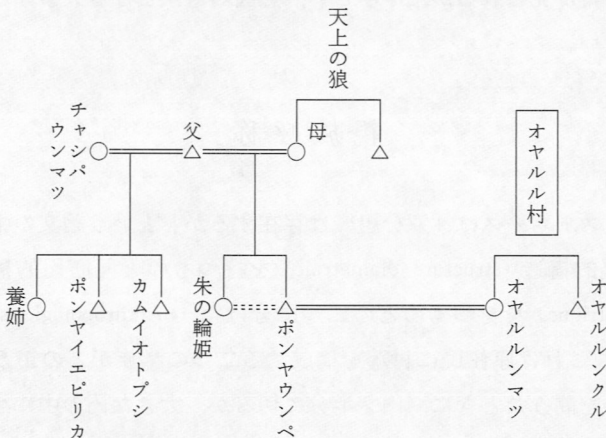
が、石狩の人びとに復讐するために真紅の輪となって、毎日人びとの生命を奪っているということだった。

わたしは妹の「朱の輪姫」の炊いた飯を食べ、一晩ともに過ごした。すると妹のいいなげの天国の神が、「一晩相ともに宿り、孕まないばかり、子を作らないばかりの、まるで犬のようなことをした」といって攻めて来た。やむなくわたしたちはそれと戦って、滅した。

わたしと妹の朱の輪姫、そして腹違いの兄のカムイオトプシとボンヤイエピリカが加わって、宿敵の石狩村を攻撃した。一人残らず攻め滅した後、今度はオヤルル村を攻めることとなった。オヤルル村の酒宴の中にわたしは忍び込み、首領のオヤルルンクルの妹のオヤルルンマツとねんごろになる。昼も夜もない大いさになり、実力が伯仲して、なかなか雌雄を決することができなかったが、ようやくオヤルルンクルを討つことができた。

わたしはオヤルルンマツをシヌタブカの家に入れて帰り、そこでみなと仲良く無事に暮した。

〈朱の輪姫〉系図



妹の交換価値を消失させ、他への譲渡を拒絶するやり方として、先に妹殺しと妹との近親相姦の二つについて述べた。ここにはもう一つのやり方が、成就こそしなかったが、暗示されている。アイヌの人びとにとって「天上の神 (Kantori-kamui)」の実体がどのようなものかわからないが、妹を神と結婚させるのである。神へ譲渡することによって、現の世の集団との交換の不正が穴埋めされる。不平等から生ずるであろう無秩序がそのことによって回避される可能性を持つことになる。「神の花嫁」という視点は、日本の皇室における齋宮、齋院を見直す視点にもなるであろう。共同体を維持するためにはある種のイケニエは必要なのである。しかし、このユーカラでは、天上の神すらもポンヤウンペの嫉妬の対象となり、ポンヤウンペは彼を殺してしまう。ここで取り上げたユーカラの世界は不平等を力で正当化しようとする、何とも荒々しい暴力の世界なのである。ここでもまた、「ポンヤウンペ、朱の輪姫、もしかすると、犬のようにつるんでいるそう」ということで、近親相姦の匂いを漂わせている。この近親相姦の匂いは神へ妹を手放すことのたゆまないなのである。ちょうど木梨軽皇子が妹の軽皇女を手放せず、執着のために身を滅したように。ただし、ユーカラの世界では「犬のように」という批判の言葉は見られるが、ゆゆしい、懲罰の対象となる大事件とは受け取られていない。

親族呼称

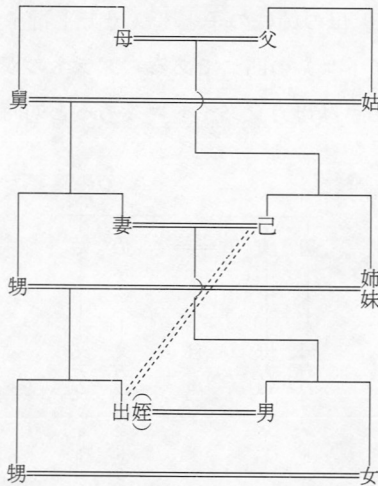
レヴィ＝ストロースは「双分組織は存在するか」という論文の中で、双分組織を直径的構造 (structure diamétrale) を持つものと同心円的構造 (structure concentrique) を持つものとの二つに分けた (《Anthropologie structurale》1961, 所収)。これは原住民に村落を構成する二つの半族がどのように配置されているかを問うたときに、円を半分に分けるか、大きな円の中に小さな円を作るか、二つの答え方をしたことによる。そうして、直径的な構造は、二つ

のグループ間、物理的世界の見方の間、道徳のないし形而上学的諸属性の間の均齊のとれた対称的な二分法の結果に生れるものとし、逆に同心円構造の場合は、二つの対立項が、社会的、宗教的威信という点で等しくないという点から生じるとしている。ユーカラの世界は不平等の世界に踏み込んでいる。「同心円構造」を持つものとして理解されるが、さらに一步進んで、「双分制」そのものを否定、自己否定しているといえよう。

ユーカラを離れて、同じように日本におけるこの「双分制」の破壊を跡づけることはさほど困難なことではない。われわれは親族を表すのに漢字を用い、それにやまと言葉を当てて使っている。その中国語の親族呼称について、マルセル・グラネは天才的な直観で卓れた解釈を示した(«Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne» 1939)。

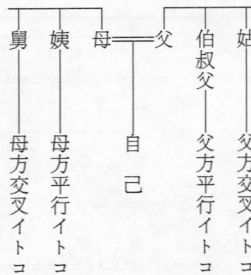
中国語の「姑」という言葉は父の姉妹とシュウトメの二つの意味を持っている。それと対称的に「舅」という言葉は母親の兄弟とシュウトの二つの意味を持っている。そして「甥」は妻の兄弟をいうときもあり、姉妹の息子を

グラネの体系



いうときもあるが、同時にやはり二世代にわたって、婿の意味をも持つ。同様に「姪」についても、息子の嫁の意味を持っていれば筋が通っているのだが、側妾の意味を持つ。中国では父親が息子の世代の女性を横取りする傾向を持つわけである（ちなみに日本では源氏物語に見られるように、逆に息子が父親の世代の女性を横取りする）。グラネは「昭穆配列」という親と子を別のクラスに分ける中国の祭祀の方法から、さらに4クラス体系を構築し、さらに8クラス体系へと展開していくのだが、まず原初的な外婚制を行う双分組織を中国の親族用語から構築したのである。つまり、直接的な女性の交換を二つの集団が行う。父と母の結婚と引き換えに、母の兄弟と父の姉妹とが結婚する。ここまではアイヌのユーカラ『小和人』と同じである。次の世代も当然、自己はその舅（ヲヂ・シュウト）と姑（ヲバ・シュウトメ）の間に生れた女性を妻に迎え、自己の姉妹は妻の兄弟のもとに嫁ぐ。そしてその間に生れた男子を娘婿とし、女子を息子の嫁に迎える。

ここでは結婚はイトコ同士で行われる。しかし、社会学ではごく初歩的なことであるがイトコにも四つの種類があることをまず確認して置こう。自己にとって、(1) 父の兄弟の子ども（父方平行イトコ）、(2) 父の姉妹の子ども（父方交叉イトコ）、(3) 母の姉妹の子ども（母方平行イトコ）、(4) 母の兄弟の子ども（母方交叉イトコ）の四つである。グラネの双分制において、男性自己にとっての結婚相手は母方交叉イトコであると同時に父方交叉イトコでもある。



われわれは現在、「いとこ」の呼称をこの4種のイトコのすべてに使っている。これまで誰も指摘しなかったことだが、先の論文で筆者は、かつて「いとこ」の呼称がこの4種のすべてのイトコに使われたわけではなかったことを指摘した。すなわち、平安時代の辞書である『和名抄』では「いとこ」について、

「従父兄弟——爾雅に云はく、兄の子、弟の子、相謂ひて従父昆弟姉妹と為す。和名以斗古、但し、兄の子、男を従父兄と為し、女を従父姉と為す。弟の子、男を従父弟と為し、女を従父妹と為す。」

とあり、また

「従母兄弟——爾雅に云はく、従母の男子、従母昆弟と為し、女子を従母姉妹と為す。和名内戚と同じ。」

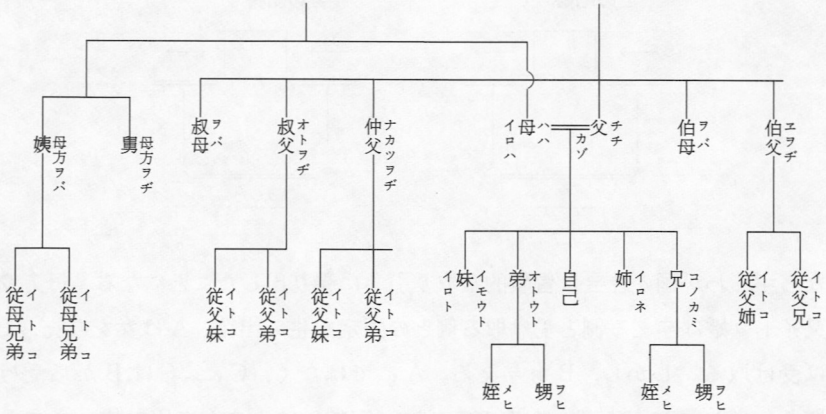
とある。つまり、『和名抄』では父方平行イトコと母方平行イトコのみについてしか「いとこ」の項では扱っていないのである。「いとこ」の意味は「愛しい子」だと考える。父方にしろ、母方にしろ、大家族制のもとでは平行イトコたちは同居する可能性があり、そこでは兄弟同様に暮す。それゆえ、「愛しい子」という情緒を持ちうる。それに対し、婚姻形態が嫁入りか婿入りかを問わず、交叉イトコとはまず同居しない。そのために「愛しい」という感情を持ちにくいわけだが、そのことは逆に、交叉イトコとの結婚の可能性を開くことになる。それに対し、「愛しい」平行イトコは近親であって、実の兄弟姉妹と同じく、結婚相手にはならない。疎遠であることにより結婚でき、近い関係にあることにより結婚できないのである。

ところで、『和名抄』の親族呼称を調べて見て気付くのは、ヲヂ・ヲバ、そしてヲヒ・メヒという斜行する親族に関して、源順の中国語の処理の仕方がたいへんずさんなことである。たとえば「甥」について、『和名抄』は「爾雅に云はく、兄弟の子を甥と為す」としている。しかし、『爾雅』は「姑の子を甥と為す。舅の子を甥と為す。妻の舅弟を甥と為す。我を舅と謂へば、吾れ之を甥と謂ふ」とある。姑の子、舅の子、妻の兄弟、それが「甥」

であり、同一人物となる仕組みについては先のグラネの解釈で十分であろう。問題なのは、源順が「爾雅に云はく」といって置きながら、『爾雅』を正確に引用せず、嘘をついていることである。同じように「姪」について、『和名抄』は「釈名に云はく、兄弟の女を姪と為す」としているが、これも嘘である。『釈名』は「姑、兄弟の女を謂ひて姪と為す。姪は送なり、共に行きて夫に事ふ。更送進御なり」とあって、姑の輿入れとともに同行して、姑の夫の側妾となる習慣について述べているのである。またさらに、『和名抄』は伯母・叔母を父の姉妹のこととするが、これも誤りである。『爾雅』および『釈名』によると、中国では父の姉妹はあくまで「姑」であって、伯母・叔母は伯父・叔父の妻をいう。源順はなぜ誤ったのか。この源順の誤りの多くを現代のわれわれも受け継いでいて、中国語の誤用を平気で犯し続けているのだから、源順の罪は重い。稀代の碩学であった源順がこうした初歩的な誤りを犯したのには、むしろ彼に何らかの目論見があり、積極的に、意識的に行った改竄としての評価を与えるべきなのではないか。少なくとも日本の親族構造が中国古代の親族呼称の体系をそのまま受け容れることのできないものであったことはここで確認できる。それは整然とした中国のものとは違ってまったく出鱈目なものだったからそうだったのか、あるいは中国のものとは異なる体系を持つものであったからそうだったのか、二様に考えられる。しかし出鱈目もまた体系である。

「同姓娶らず」の原則が厳守される中国社会では、婿の意味をも持つ「甥」を兄弟の子とすることは考えられない。中国では「甥」は他家の人間であり、もちろん同姓ではない。またどうして伯・叔母を源順は父の姉妹のこととしてしまったのか。それは「姑」という字を使うのを避けたかったのではないか。『和名抄』では「姑」という字にはシュウトメの意義だけを担わせているが、「舅」のほうには、母の兄弟とシュウトの二義を併存させている。この片手落ちによって、問題点のはっきりして来る。「舅」は母方ヲザであり、またシュウトであってよかったが、「姑」はシュウトメであっても、父

「和名抄」の親族呼称

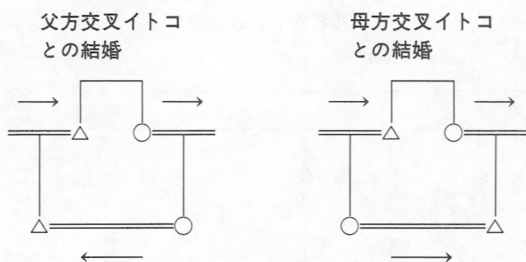


方ヲバではなかった。つまり、父の姉妹と母の兄弟とは結婚しなかった、直接的な交換は行われなかったということであり、また自己は母の兄弟の娘とは結婚するけれども、父の姉妹の娘とは結婚しなかったということである。グラネの体系のような、父方・母方双方とも交叉イトコ婚は行われずに、母方交叉イトコ婚のみが優先される社会が、源順の「誤り」からは構成される。

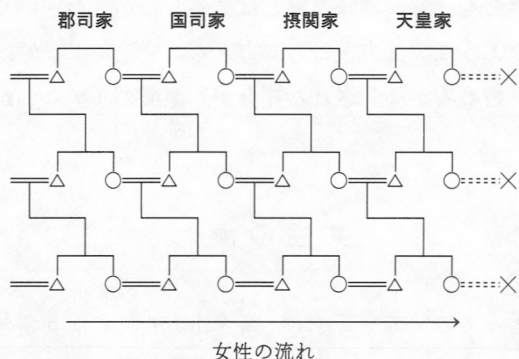
女性の流れ

男性自己にとっての父方交叉イトコ婚と母方交叉イトコ婚との差違は次の図によって容易に説明できよう。女性が贈与されるものと考えるとき、父母の世代と自己の世代とで、女性の流れが、父方交叉イトコ婚では逆になり、母方交叉イトコ婚では同じ方向になる。

父方交叉イトコ婚では矢印が上の世代と下の世代とで逆転し、母方交叉イトコ婚では一定である。もらったら返す、やったら返してもらうという観点からすれば、父方交叉イトコ婚の方が堅実な取り引きといえようが、そうは



ならず、わが国の社会は冒険的な取り引きに乗り出したことになる。母方交叉イトコ婚は与える側と受け取る側との固定を生み出す。Aは女を与え、Bは受け取る。しかし、Bも与える。Aにではなく、Cに。CはBから受け取り、またDに与える。女性の流れは一定で、ゆるやかに円を描いてまた戻って来れば採算は取れる。しかし、これはあくまでも冒険であって、女性は還って来ないかもしれない。



少し遅れて平安時代に例を取ってモデルを作ってみたが、図示した結婚はすべてが男性自己にとつての母方交叉イトコ婚である。この結婚はあくまでも傾向であって、勿論例外もある。例外の方が多いい。しかし、この結婚があくまでも優先する。その仕組みはほぼ明らかであろう。母方優先婚は身分制度とともにある。結婚は身分の下女性と身分の高い男性

との間で行われる。つまり昇嫁婚である。逆はない。逆の降嫁婚は身分制が崩壊した際、下剋上の社会で行われることになる。郡司の家の女性が国司の家へ、国司の家の女性が摂関家へ、そして摂関家の女性が天皇家へ。「上納金」のように上へ上へ吸い上げられていく。天皇家の女性は、天皇家より身分の高い家などないはずだから、本来誰とも結婚できないはずである。だから、結婚しない。いや結婚する。人間とは結婚できないが、神となら結婚できる。伊勢や、賀茂の神となら結婚できるのである。伊勢の斎宮や賀茂の斎院は神の花嫁なのである。

国々の魂の贈与

女性は贈り物、古い言葉でいえば、「幣(まひ)」であり、「賄(まひなひ)」であった。「まひなひ」は後に賄賂の意味に転落するが、その差は紙一重、というより、ない。厳然として存在する贈与行為を肯定的に捉えるか、否定的に捉えるか、時代環境の差違というしかない。高群逸枝は「寄生婿」という言葉を使うが、結婚によって男は衣食住のすべての提供を受ける場合があった。結婚とは「全体的な給付の組織」であり、男女の結合はその中のごく一面に過ぎなかった。贈り物はその物質的価値が問題なのではない。贈り物には魂がこめられている。贈り物を受け取ることは贈り手の魂を受け取ることであって、結婚することによって、男は家々の魂をわが物にすることができたのである。

先にモデルとして取ったのは平安時代のものであった。時代をさかのぼろう。まず間に入る摂関家はなかった。また、国司の家もなかった。郡司の家はもともと国造の家であった。律令制の施行にともない、国造は郡司に転落したのである。すると、大王(天皇)家の男は直接に国造の娘と結婚した時代が想定される。つまり、国々の魂を受け取るのである。

「古代には古代としての、國々の生活力の問題があった。自分の國を榮え

しむる爲には、他國の神を併せ持たねばならなかつた。神は、その國々の力であり、神を失つた國は滅びる。だから國を併せる事は、國々の神を、自分の宮廷に集める事であつた。その爲の誤りない方法は、國々の神に仕へてゐる最高の巫女を迎へる事は、同時にその國々の神を、宮廷に迎へる事になる。かう固く信じてをった古代である。…(中略)…

だから大國主の物語などの、神々の愛戀の生活を語るものを見ると、さうした近い遠い國々の女神、或は尊い女性を併せ持つてゐる。そしてその愛戀の生活を、如何に整頓し、如何に破綻なくしてゐるかと言ふ事が、結局は、その尊い人の徳と言ふ事になつてゐる。」「(国文学)『折口信夫全集』第14巻、所収)

古代の「色好み」について説く文章であるが、折口の炯眼に敬服しよう。折口のこの難解な着想も贈与論の文脈の中で読むとき、容易に理解できるものとならう。身分の下のものから上のものへのものを贈ることを「たてまつる」という。「まつる」の方がこれより古く、やはりものを差し上げるといふ意である。日本の「祭り」はそれゆゑ、神にものをさし上げることである。この国では贈与を意味する「まつりごと」がそのまま政治をも意味する。贈収賄は悪しき慣習というにとどまらず、それこそが言葉本来の「まつりごと(贈与=政治)」なのである。「まつり」を継続的に行ふことを「まつら(ろ)ふ」という。これは服従することをいうが、これは「みつぎ」を継続的に持つて行くということである。そして、「みつぎ」の中でも象徴的であり、また最も重要なのは女性であるというのが折口の論旨であると思われる。

大國主は国土の経営者であつた。八千矛神^{やちほこのかみ}という別名を持つてゐる以上は武神であつたはずなのだが、しかし、彼は戦はしない。恋をし、妻を^ま覓ぐだけである。しかし、それでいいのである。因幡の八上比賣を手に入れたことは、因幡の^{くにたま}国魂を手に入れ、因幡が「まつらふ」たことであり、越の沼河比賣を手に入れたことは、同じく越の国魂を手に入れ、越が「まつらふ」たことなのである。

結婚と征服とは同時であった。記紀では戦がなされたかどうかはあまり語られない。実際には相当な葛藤をこの国の統合の過程では経験したと考えるべきであろう。しかし、その葛藤は結婚に転化して語られる。思えば、アマテラスの孫のニニギがこの国に降りて来て早速したことといえは国つ神の娘のコノハナノサクヤヒメと結婚したことであり、その子のホヲリは海神の娘のトヨタマヒメと結婚する。カムヤマトイハレヒコは九州から大和に入って、三輪の大物主神の女のヒメタタライスケヨリヒメと結婚する。折口の指摘の通りに、国を併せるときには、その国の巫女と結婚すればよい。まったく読本の世界の話なのだが馬琴の『椿説弓張月』で源為朝が寧王女と結婚することによって琉球の支配権を手に入れるというのも、これに似ている。他所に魂を「たてまつり」、「まつらふ」という構造が社会の内部にあるように思われる。「国譲り」の神話はこの国の神話の中でも特別に重要な神話の一つである。

征戦の出発にあたって、「忌瓮 (いはひべ)」をすえるということがかつては行われたらしい。たとえば、^{おほひこのみこと}大毗古命が^{ひこくにぶくのみこと}日子国夫玖命と越に派遣されたとき、「丸邇坂に忌瓮を居あて、^す罷り往でましき」とある。これは戦の前途を神に祈るために、神に忌瓮をささげるのだと解釈されるのだが、そうではなく、ごく単純な類感呪術であって、「食べてしまうぞ」ということなのではないだろうか。神武紀に「冬十月の癸巳の朔に、天皇、其の嚴瓮の^{いつへ}糧を^{おも}嘗りたまひ、^{いくき}兵を^{ととの}勅へて出でたまふ」とある。「食(を)す」という言葉がある。食べるという意味の尊敬語であるが、「食す国」という場合、支配するという意味になる。その国の産するものを食べる、それが支配することの意味である。「治(を)さめる」も同じ源からの派生語である。カムヤマトイハレヒコが征戦に出で立ち、筑紫の宇佐に至ると、宇佐津彦と宇佐津姫はまず^{あしひとつあがりのみや}一柱^{みあへ}騰宮を造りて饗奉る」とある。また大和に入ると、^え宇陀で、^{うかし}兄^{うかし}狛は反抗し殺されるが、^{しし}弟^{しし}狛は「^{しし}大きに^{しし}牛酒を^{しし}設けて、^{みいくさ}皇師に^{ねきら}勞へ^{あへ}饗す」とあり、また弟磯城も「^{ひらで}葉盤^{やつ}八枚^なを作して、^{くらひもの}食を^あ盛りて饗ふ」とある。恭順

の姿勢を示すことが御馳走をさし上げることであった。その宴会が時として、いや多くの場合、女性の引出物をとともなるものだったのである。允恭紀に面白い記述がある。「當時の風俗、宴會たまふに、儼ふ者、儼ひ終りて、すなは みずか くらかみ むか まう 則ち自ら座長に對ひて曰さく、『娘子 奉る』とまうす」というのである。饗宴において、主賓に対しては女性を差し出す風俗があったのである。

まつりごと（=贈与）の体系の頂点に立つ天皇家の支配構造は大嘗祭、新嘗祭の祭式の中に集約的に表現されている。煩雑な儀式の一つ一つについて、その意味の検討をする必要があるが、その荘厳な儀式の中心は悠紀・主基の国（かつては二国だけではなかったろう）の産する米を天皇が「食し」、諸国の献った五節の舞姫と寝て、稻魂、国魂を身につけることだったように思われる。そのようにして国を統合していった歴史的経過を、祭りの中に凝縮して再現することによって、現在における天皇家の支配権を再確認することになる。

父応神と母宮主矢河枝媛の結婚

宇治の物語は「国見」の歌から始まっている。

一時、天皇近い淡海の國に越え幸でましし時、宇う遲野ぢのの上に御み立ちたしたまひて、
かどの みき うた葛野を望けて歌曰ひたまひしく、

ちば かづの千葉の 葛野を見れば ももちだる 百千足る やには 家庭も見ゆ くに ほ 國の秀も見ゆ

とうたひたまひき。

「国見」は一般的には農耕の豊饒予祝と考えられているわけだが、古橋信孝氏は「村立ての神話」と考えている。「神が鎮座するのに良い土地を求めて巡行し、ようやく見出して村立てした。だからここは最高にすばらしい土地で、それゆえわれわれは住んでいる、という論理である」と、古橋氏は「村立て」を明快に説いている（『古代和歌の発生——歌の呪性と様式』）。

「見れば、……見ゆ、……見ゆ」と三度も「見」が繰り返される。古橋氏

によれば、「見れば」は神の行為であり、神の巡行の果ての土地讃めだったことになる。「百千足る家庭」、そして「国の秀」が見える。最高にすばらしい土地がそこにある。神は当然それを欲する。どういう仕方でそれを手に入れるか。その土地の女性と結婚するのである。女性は「国魂」なのである。故、木幡村に到り坐しし時、麗美しき嬢子、其の道衢に遇ひき。爾に天皇其の嬢子に問ひて曰りたまひしく、「汝は誰が子ぞ。」とのりたまへば、答へて白ししく、「丸邇之比布禮能意富美の女、名は宮主矢河枝比賣ぞ。」とまをしき。天皇即ち其の嬢子に詔りたまひしく、「吾明日還り幸でまさむ時、汝が家に入り坐さむ。」とのりたまひき。故、矢河枝比賣、委曲に其の父に語りき。是に父答へて曰ひけらく、「是は天皇に坐す那理。恐し、我が子仕へ奉れ。」と云ひて、其の家を嚴飭りて候ひ待てば、明日入り坐しき。故、大御饗を献りし時、其の女矢河枝比賣の命に、大御酒盞を取らしめて献りき。

かつて、女性に名を問うことが求婚であり、女性が名を明かすことが承諾のしるしであったらしいことは、万葉集冒頭の雄略天皇のものと伝えられる「籠もよ み籠持ち」の歌でも明らかである。「名」には呪性がある、それを知ることは、その存在自体の裁量権を手に入れることだったのである。古語の「知る」には支配するの意味もあることはいうまでもない。中国の『儀礼』にも名の重要性が説かれるから、それは古代社会に共通の習俗なのかもしれない。女は家に帰って父に相談する。律令には「婚主」という言葉があるが、結婚は本人同士がするのではない。あくまでも家の魂として女性は存在し、その魂の贈与については家長が決め、そうして「大御饗」を準備する。この結婚譚はこの国に降臨したニギノミコトがコノハナノサクヤヒメと結婚したときのものとまったくの同工異曲といってよい。その時には父親は「百取の机代の物」を差し出したとある。たくさんの机にいっぱい食べ物と考えるべきであろう。結婚とは宴会であり、女性はその引き出物だということになる。食べることと女性と同食することとはしばしば同じ情緒的価

値を持ち、比喩的に同じ言葉が混用されることがある。その両方をやってのけて、応神天皇は新しい国を「食^ます」ことになった。この結婚から宇治稚郎子は生れた。

〔この稿続く〕