

『古事記』における神の結婚と出産に関する記述

—系譜意識との関わりから—

多田美由紀

〔要旨〕『古事記』には出産にあたって女性神が男性神のもとへ出向く、という設定が繰り返し登場してくる。しかし、平安期の文学ではその逆と言える「里下がり」の行動が多く描出されている。これは単に上代における特定社会の出産習俗が表れたものとしてよいのであろうか。本稿では、木花之佐久夜毘賣と豊玉毘売命の二女神の物語に注目し、その設定の持つ意味について考える。

平安期に「里下がり」の理由とされた出産における産穢の観念は上代においてはそれほど重くみられるものでなかった。また、『日本書紀』該当神話において、天神と天神の血筋である女神が結婚するときには出産に際して「私に産むべくあらず」に相当する発言や女神が「参り出て」くるといった行動はとられない。そして、一書では同じ神の婚姻譚であっても、女神の

出自が天神の血筋と明記されていない婚姻であれば『古事記』で言う「私に産むべくあらず」や「参りして産む」に類する行為が行われている。このことから、出産にあたって女性神が男性神のもとへ参上するという設定は天孫の血筋と、国神などそれ以外の勢力との婚姻に際して見られるものではないかと判断する。加えて古系譜の流れと照らし合わせることで、『古事記』物語上で「女性が出産にあたって男性のもとへ参上する」とする記述は、その母の生まれてきた子どもの血筋の正統性の証明に意味を見いだす意識が働いていると考察する。これは、『古事記』編者の系譜意識とも関わって成立したのではないか。

〔キーワード〕古事記・古系譜・結婚・出産・神話

はじめに

『古事記』には出産にあたって女性神が男性神（彼らは皇祖神の血筋に連なる天神である）のもとへと「参上する」、という設定が繰り返して登場する。これは上代における特定社会の出産習俗の表れといつてよいのであろうか。すくなくとも、時代が降った平安期の文学作品ではその逆と言える行動が多く描出されている。後宮で天皇に仕えていた女性が妊娠した場合、生家へ帰り出産するのである。『紫式部日記』や『源氏物語』や、また『栄花物語』でも、貴族の女性が妊娠した場合に後宮から里下りし、実家において出産に備える、出産するなどしている様子が確認できる。この違いは一体何から生まれたのか。『古事記』上巻に描かれた神代の世界と平安時代には勿論時代的な隔たりが存在する。そして婚姻を結んだ相手が一方は国神の娘との結婚であり、他方は貴族の娘である等の違いもあるため、『古事記』の例と『源氏物語』・『栄花物語』の例とを単純に比較し論ずることに問題があるろう。しかし平安期の里下がりには産穢という觀念が伴っていると見受けられるように、『古事記』における「女性神が男性神のもとへ参上する」行為にも産

穢を超える何らかの社会的、觀念的な理由があるはずである。そして、『古事記』が記された時代と平安期との間に出産に関する觀念の変化が起こったことも考えられる。本稿では、『古事記』の「女性神が男性神のもとへと参上する」設定の背景に上代のどういった觀念が存在したのかについて考えたい。加えて、その行為が『古事記』の物語上で持つ意味についても明らかにしたい。

一 婚姻史と問題提起

高群逸枝氏の『招婚婚の研究』^①によると、推古以前の婚姻形態は、群婚・招婚婚・妻問婚の三種類が認められることになる。近年女性史・婚姻史の両方から研究が進み^②、新しい論が展開されるにもなつて、氏の研究にも様々な批判が加えられている。しかし古代の婚姻例のいくつかを招婚婚・妻問婚と呼び、おおまかに分類して語ることに異論はないだろう。『古事記』における神の結婚の記述には、古代の人々の実際の婚姻に対する習俗が反映されたはずである。三章で取り上げる木花之佐久夜毘売も豊玉毘売も男性神の側が女性神を訪ねることが

出会いとなつていたので、分類するならば妻間婚になろう。

先に例示した以外の神の結婚においても、スサノヲノ神、オクニヌシは共に妻間婚の形態で結婚をしている記述がされている。本文で記述された婚姻の中でもっともはやくみられるイザナキ・イザナミ二神の結婚に関しては招婿婚・妻間婚どちらに当てはまるとも明言できないが、男神から声をかけた形にやり直した経緯があるので、妻間婚が両者対等の立場に近い形で行われたと判断してよい。男性から声をかけることは即男系社会を表すものではないこと、すなわち、母系社会と男性主体の行動が並立する婚姻形態は、中国の母系社会を残しているといわれるモノ族^③の例でも確認できる。モノではまず男が先に声をかけ、女が応じて付き合いが始まる^④。また、平安時代の貴族社会でも女は待つ側であつて、女が積極的に男を誘うわけではない。『万葉集』の石川郎女と大伴田主の話は、女からの積極的な交渉が描かれるが、この場合には「恥自媒之可愧」^⑤といった表現が伴う。婚姻において女性から声をかけることは恥すべきことであるとされた。妻間婚においては女性のいる家に男性が通う形が取られ、女性の普段生活する家は男性とは別である。また、生まれた子は大体において女性の側で育ち、母

権が強い影響力を持つことになる。神話においても、そのままであれば生まれてきた子は母側の血脈に組み込まれることになるだろう^⑥。婚姻形態が血族意識と生まれてくる子供の所属、共同体の中での位置に与える影響は大きい。

私は『古事記』において、母系の社会の側で天神の子が生まれ、育つた場合には後に父系の血統を重視する天神の社会において社会的地位を獲得する上で問題が生じるという意識が働いているのではないかと推察する。『古事記』本文において山と海の血族と婚姻する事でそれらの力を手に入れ、やがて皇統へとつづく流れが形成されていくストーリーが意識されている^⑦。ことは確かである。その上で更にいえば天神の御子には山と海の力を支配する必要性があるなら、そのためにはそれぞれの母の属する地である山と海共に、どちらか一方の勢力の土地で育てるのではなく、上に立つ天神のもとで、もしくは承認のもとに養育する必要があると考えられていたのではないか。天神の血統として山と海を統べる際には、母方の族である山からも海からみても一段上の存在として天神の御子は立っていなければいけなかつたはずである。それには、母族の影響力に飲まれては困るのである。また、それは山の神の勢力と海の神の勢力が

後に己の血筋を継ぐ御子を擁立して争う、などの諍いがおこることを防ぐためにも有用であると考えられる。『古事記』が成立した八世紀には遣隋使を経て遣唐使も行き来しており、すでに唐との交流も盛んであった。とするのであれば大陸で起きた後継者争いについての知識も『古事記』の編者達の頭にはあったかもしれない。これは憶測にすぎないが、「私に産まない」を体現することが父神のもとへ参上する行動をも含むなら、天神の御子として次代に国を治める予定のものを他勢力の干渉を受ける前から今代の天神のもとで育てる意図があった可能性もある。天神の子が天神系図を継ぐものとして諸神の上に立つたためには、山の神の領域や、海の神の領域などで養育されるわけにはいかなかったわけである。

そしてまた、このことがかつて古代日本に存在した国神の持っていた（父・母両方の血筋を語り自己に収斂する）父系と母系の両方を含みこんだ古い系譜から、統一された万世一系を目指す父系系譜重視への推移の時期なのではないかとも考える。天神のもつ系譜は『古事記』本文で脈々と語られる系図からも分かるおりに父系である。しかし、高群氏はじめ古代日本社会は母系の形態をとっていたとする説^⑧がある。こちらの社会

を象徴するものが国神や海神側のもっていた系譜だったのではないだろうか。『古事記』本文で妻間婚の形で描かれながらも父神が最終的にその婚姻の決定に関わる物語が散見されることも、こうした系譜の推移期であることに由来するとみなすことができるだろう。そして、血族意識の入れ替えと父系の系図を作成し、そこに統一する過程がこの女性神の「わざわざ男性神のもとへやってきて出産を」し、なお且つ「その後生まれた子を天神の御子として最初から育てる」とする物語的表現に表われているのではないかと考える。

以下、こうした観点から、『古事記』・『日本書紀』にみえる、夫の元での出産の物語の意味するところを考察してみたい。

二 古代の産穢観について

まず、平安期に「里下がり」が行われるようになった理由であるが、簡単にいえば宮中において出産の穢れを受けることを忌避する觀念の存在が挙げられる^⑨。『年中行事秘抄』^⑩には貞観神祇式にあることとして「凡そ宮女懐妊せば、散齋の前に退出す。」との記述がみえ、『延喜式』^⑪卷三・神祇三・臨時祭条に

おいては「凡そ宮女懐妊せば、散斎の日の前に退出す。」とあることからそれはみてとれる。産褥を避けるために親のいる家において出産し、その穢れが晴れた後に夫婦生活の場である後宮へと復帰する手順を踏むことが平安時代の貴族社会では必要なものとされていた。それほど産に際しての血の穢れ、(当時の出産は母子ともに命がけであったことから危惧された) 死の穢れ^②は重いものだったのである。では、何故産褥については『古事記』の物語中では考慮されなかったのか。これについては「出産時の出血」や「死の危険」に関連する「産穢」の観念がいつ頃から根付いたものなのかが関わっている。産穢に関してはすでに先行研究が多く、瀬川清子『女の民俗誌』そのけがれと神秘^③や宮田登「民俗宗教の中の血穢観」^④、西山良平「王朝都市と〈女性の穢れ〉」^⑤などが挙げられるが先にも引用した成清弘和『女性と穢れの歴史』^⑥が先行研究を踏まえたくうえで特に詳しい。それらを参考にしつつ産穢観念の歴史を大まかにみると、八世紀初頭の神祇令ではまだ産穢に関する規定がみられず、『弘仁式』『貞観式』ではそれに関する記述がみられる。そして『延喜式』にいたっては規定されている忌みが重いことから産穢観念の広がりや深刻化が感じとれる。

産穢が律令等の規定にしっかりと明文化されたのが確認できるのは九世紀以後であった。このことから、古代日本人の意識の中で「産穢」はあまり重くは認識されておらず、後々に令等の規則で「穢れ」や「罪」に関する思想が体系立てられていくなかで段々と重い意味と忌避感を得て行った^⑦のではないかとする指摘がある。私もこの論を支持したい。また、先述した成清氏は具体的な例の一つとしても『日本書紀』^⑧推古元年四月庚午朔己卯条の、

母の皇后を穴穂部間人皇女と曰す。皇后、懐妊開始さむとする日に、禁中に巡行して、諸司を監察たまふ。馬官に至りたまひて、乃ち厩の戸に当たりて、労みたまはずして忽に産れませり

とある部分を挙げて、

ここで何より注目したいのは、懐妊中でも産み月の用明「皇后」穴穂部間人皇女が「禁中」を巡行していることであり、律令制成立以前の官司の一つである「馬官」の厩の戸の前で出産したと伝えていることである。もちろん、この伝承が推古朝に成立したとは簡単に断定できないが、少なくとも書紀編纂時には間違いなくあったものであり、

律令制成立以前の史料として扱って大過なからう。そのうえ、推古の小墾田宮には内裏と朝堂の区別がすでに存在していたと推定されていることも合せ考えると、ここでいう「禁中」とは天皇の私的生活空間である内裏である可能性が高く、「馬官」もその南側に存在していた朝堂周辺にあった官司の一つと考えてよいのではなからうか。つまり、この厩戸皇子誕生にまつわる伝承には内裏空間内で産み月の「皇后」を忌避したり、宮城内での出産を穢れとして忌避したりする意識はうかがえないと推定できるのである。

とも考察しておられる。傍線部については、『古事記』・『日本書紀』に先行する資料を用いるとされている上宮聖徳法王帝説では厩戸にて生まれた記述はみられるが「禁中」及び「諸司を監察」という文言は用いられていない。また厩戸という場所自体にインドをはじめとしてキリスト教など他国の神話のモチーフの影響があるという指摘もある⁹⁰。こうした点を視野にいれると、成清氏のいうように「禁中」の「厩」で出産したことに意味を見出すことは間違っている可能性もあり、『日本書紀』の「禁中」の「厩」の表現をそのまま受け取って宮中での出産を単純に認めて良いかは疑問も残る。しかし、『日本書紀』に

こうした条のあることは確かで、たとえ他国の神話の影響があったとしても、穢れの觀念がこの時点で強かったならば、出産の場所はそのモチーフを受け入れた時点で日本において語られるにふさわしい形に変容しえただろう。これらのことから考えて、そうであるのに、逆にあり得ない「禁中」のこととして改変定着していることに注目すると、『日本書紀』編者には産穢に対する穢意識が低かったことになり、私も産に関する穢れ観は、『古事記』⁹¹本文に記述される神々の結婚の「元となった物語・神話」のその形成時にはそこまで重いものではなかったと判断したい。加えて豊玉毘賣命の場合、『古事記』本文に、

しかして、即ち其の海邊の波限に、鵜羽を以て葦草にして、産殿を造りき。是に、其の産殿未だ葦合ぬに、御腹の急げきに忍びず、故、産殿に入坐しき。しかして、方に産みたまはむとする時に、其の日子に白して言ひしく、「凡て他國の人は、産む時に臨れば、本つ國の形をもちて産生ぞ。故、妾今本身をもちて産まむとす。願はくは妾をな見たまひそ。」。是に、其の言を奇しと思ほして其の方に産みたまふを竊に伺ひたまへば、八尋和邇に化りて、匍匐委蛇ひき。即ち見驚き畏みて遁退きましき。しかして、豊玉毘

賣命其の伺ひ見たまひし事を知らして心恥しと思ほして乃ち其の御子を生み置きて、白ししく、「妾恒に海道を通して往來むと欲ひき。然あれども、吾形を、伺ひ見たまひし是れ甚と恥し。」とまをして即ち海坂を塞へて返り入りま

しき。是を以て、其の産みたまひし御子を名づけて、天津

日高日子波限建鸕草不合命と謂す。【訓波限云那藝佐

訓葺草云加夜】

とあるように海神の宮からやってきたのち女性神の出身地である海原との境、男性神の領域である地上の側に産殿を建てることで通常の空間と出産のための場をわけている。しかしこれは産穢に配慮してというよりは、禁室型の物語構成であることと、豊玉毘売命の発言から考えても、出産時に見るな禁を犯されるのを嫌う意図の方が大きいように思う。以上をまとめて、『古事記』の木花之佐久夜毘売、豊玉毘売命の物語において産穢は男性神のもとの出産を厭う理由にはならなかったと判断したい。これで、『古事記』物語上で出産の際に産穢が「女性神が男性神のもとへ参上する」ことの妨げにならなかつたことは理解できた。しかし、このままではまだなぜわざわざ「参上する」のかについては不明のままである。その問題を考えるた

めに、次章では『古事記』本文の物語内容について考察する。

三 『古事記』における二女神の出産

まず、前述の『古事記』で出産に際して特徴的な行動がみられる二女神の神話について詳しくみておきたい。ここで登場する二女神の出自については『古事記』の記述で確認すると、木花之佐久夜毘売は国神である大山津見の神の娘、豊玉毘売命についても天神ではなく海神の娘であると書かれている。

1 木花之佐久夜毘賣の例

是に、天津日高日子番能迹迹藝能命、笠紗御前に、麗はしき美人に遇ひたまひき。しかして、「誰が女ぞ」と問ひたまへば答へ白しく、「大山津見の神の女、名神阿多都比賣、【此神名以音】亦の名は、木花之佐久夜毘賣と謂ふ。【此五字以音】又、「汝が兄弟有や」と問ひたまへば「我姉、石長比賣在り。」と答へまをしき。しかして、「吾汝に目合ひせむと欲ふは奈何。」と詔らししかば「僕は得白じ。僕が父大山津見の神ぞ白む。」と答へ白しき。故、其の父

大山津見神に乞ひ遣したまひし時に、大く歡喜びて、其の姉石長比賣を副へ百取の机代之物を持たしめ奉り出だしき。

(中略) 故、後に木花之佐久夜毘賣、参り出て白しく「妾

は妊身。今産時臨ぬ。是の天神の御子は、私に不産むべく
あらず。故、請ふ。」

ここでの女神・木花之佐久夜毘賣の「天神の御子は私に産むべきではない」ので、そのために「請ふ」という発言に注目したい。「天神の御子」は「私に産まない」ことが望ましいと大山津見の神の娘である木花之佐久夜毘賣は判断している。そしてその判断に沿ってとった行動は男性神のもとへ「参り出でて」、

「請ふ」ことであつた。天津日高日子番能迹迹芸能命と木花之佐久夜毘賣に夫婦の關係をもつた一夜を除いて同じ場所生活している描写はない。天津日高日子番能迹迹芸能命が一夜で身ごもつた木花之佐久夜毘賣に子の父親について疑う発言をすることを考えても、男性神と女性神はそれぞれ別の場所で寝起きしており、女性神は彼女自身の居住地（おそらくは大山津見の神の領地）から「参り出で」てきたものと考ええる。ここで『古事記』の文脈では「私に産む」という行為が正確にどう定義されるのかは明らかにされない。しかし少なくとも男神のもと

へ「参りいで」て「請ふ」ことが私に産まないための行動の一つとして捉えられているのは確かである。

2 豊玉毘賣の例

故、教への隨に少し行でまししに、備さに其の言の如し。

即ち其の香木に登りて坐しき。しかして、海神の女豊玉毘賣の從婢、玉器を持ち水を酌むとする時に、井において光有り。仰ぎ見れば、麗しき壯夫有り。【訓壯夫云袁登古下效此】……(中略)……

是に、海神の女豊玉毘賣の命、自ら参り出でて白しく、「妾は已に妊身り。今産む時に臨ぬ。此念ふに、天神の御子は、海原に生むべくあらず。」故、参り出で到れり

ここで重要な箇所はやはり女神から男性神のもとへと向かい、男性神側の領域へと足を運んでその場所に出産に臨む、という行為の記述である。注目すべきなのは女性神の行動の「自づから参りいでて申ししく」と、彼女によって口に出された文言の「天神の御子は、海原に生むべくあらず。かれ、参りいでたれり。」この二点になる。ここで母・豊玉毘賣命は天神の御子は「母の出身地である海原」で「産むべきではない」と判断

(これは木花之佐久夜毘賣の物語と相通じる) したと取れる文脈になっている。「私に産むべくあらず」に「海原に生むべくあらず」と、言葉は若干異なるが両女神に共通する意図は天孫を生む場合には女神の故郷である実家で生まず、男神の治める土地の側で子どもを出産したい、ということである。

何故彼女達は男神の側で子を産みたいと願うのか。それについて考察する上で、女神の側で子を産んではいけない理由と出産を男神の側で行うことによつて得られる利益がないかを考えてみた。これらの行動はどちらも皇祖神の血をひく天神の系譜を持つ天孫と国神などの別勢力に属する女性神が結婚し、子供が生まれるときに記述されている。これが物語的には大きな意味を持つのではないかと考えたい。要するに、出産に際して男神の側で誕生させる、という行為は生まれてきた子の血統的所屬や、父系嫡子であるとの血筋の正当性の保証を得ようとする意図があるのではないかと思うのである。この物語で女神が問題としているものを想像してみると、それはこれから生まれてくる子どもが父母どちらの血脈に属するものかということである。発展させれば、その子どもが幼いうちは彼らを養育する族が誰なのか、長じた後にはどちらの社会の構成員となつて力

を尽くし活動するか、という問題である。『古事記』の物語中、この両女神の意図を考えれば、生まれた子どもは天神である男性神の側に置きたいとの思いがあつたと解される。そうなる、子の血筋の正当性・生れてきた子どもが確かにアナタ(父神)の子であることを確認・認知させようとする意図を含んだ行為を表わすのが物語中の「参る出で」なのではないかと考える。

前述のように、豊玉毘賣命の物語は木花之佐久夜毘賣の例と極めて似た文脈が使われており、編集した者の意図を考えずにはいられない。二つの物語で共通して女性神が「生まれた子どもは男性神の族に属すること」を望んでいたと取れるのなら、これはあながち的外れの考えでもないのではないかと思う。また、この「男性神の側で産む」、という行為はどちらも「女性神」の方から申し出たこととして描かれていることも注意される。男性神の側からそのようにせよ、と命じたのではなく女性神の側から自主的に申し出てきた、とする『古事記』の記述にも女性神の側の意図を匂わせる意味があるのではないか。加えて、神と神の結婚ではないが、この「天孫の血筋に対して女性の側から参上して子を産む」、という行為がなされなかつた上、生まれた子どもは通常には育たないといった展開をみせる本牟智

和氣命の物語が『古事記』中卷、垂仁記に存在する。この物語は当面の問題を考える上で参考になるように思われる。次にその物語の一部を引用する。

此時に、其の後妊身ませり。是に、天皇其の後の懷妊ませることまた愛しみ重みしたまふこと三年になりぬるに忍びたまはずき。故、其の軍を廻して急に攻迫たまはずき。

此如逗留れる間に、其の妊ませる御子既に産まれましたぬ。故、其の御子を出だして稲城の外に置きて天皇に白さしめ

たまひしく「若し此の御子を、天皇の御子と思看さば、治め賜ふべし」。是に、天皇詔らししく、「其の兄を怨み雖ども猶ほ其の后を愛しふるにえ忍びず」。故、即ち后を得たまはむの心有り。(中略)

亦、天皇其の後に詔らして言ひしく、「凡て子の名は、必ず母の名づくるを、何か是の子の御名を稱む。しかして、答へ白ししく、「今當火の稻城を焼く時にあたりて、火中に生れましぬ。故、其の御名は本牟智和氣の御子と稱すべし」。又命詔ししく、「何爲て日足奉らむ。」答へ白ししく、「御母を取り、大湯坐・若湯坐を定めて、日足奉るべし」。故、其の白したまひし隨に日足し奉りき。又其の后を問

ひて曰ししく、「汝の堅めし美豆能小佩は誰か解かむ。【美豆能三字以音也】」。答へ白ししく、「且波比古多多須美智宇斯王の女、名は兄比賣・弟比賣、この二女王、淨き公民ぞ。故、使ひたまふべし」。しかして、遂に其の沙本比古王を殺したまひしに、其の伊呂妹も從ひたまひき。

故、其の御子を率て遊びし状は、尾張の相津なる二俣楹を二俣小舟につくりて、而持ち上り来て、倭の市師の池・輕の池に浮かべて其の御子を率て遊びき。しかあるに、是の御子、八拳鬚心前に至るまでに真事言はず。【此三字以音】故、今高往く鵠の音を聞きて始めて阿藝登比たまひき。

【自阿下四字以音】

この垂仁記・沙本毘売の例では、皇后が天皇の傍ではなく、兄の元にいる間に子どもを出産してしまっている。そして夫である天皇側に「ご自分の子であるとお思いなら、身柄を受け取るように」と天孫の側に取りに来させる流れが語られている。この一連の流れは「参る出で」に通じ、母が我が子に天皇の子としての承認を得ようとする行動にもみえる。豊玉毘売命が「参る出で」という手順を踏んで出産した後、生まれた子どもは天神の血筋を名乗って生育にも問題がないのに比べ、本牟智和

氣は出生時に子どもの属する血筋を表明せずに生まれてから父の側に獲られ、さらに生育にも異常をきたす。

物語中ではこの時天皇と皇后の間に産まれた本牟智和氣は体が成長した後も意味のある言葉を書さないという常にない様相を呈し、その後呪術的な行為を受け、神代巻の神話を彷彿とさせる出来事に見舞われたことが記述されている。以下は少々飛躍した論であるが、中巻のここにおいて産まれたと記述される本牟智和氣が物語上このような構成を与えられた理由の一端は、天孫の子として生きるために出産に際してとるべきであった手順を行えなかったその代償を『古事記』の編者が意識していたからなのではないかと考えてみる。その出生に際して血を、そして自分の持つ系譜を表明できなかった皇子は苦難と、超常的な出来事（神意を伝える夢からの出雲を拝する旅、肥長姫との異類婚姻譚など）を越えることで神代のかつての祖と関連付けられ、そこでやっと皇祖神の血を引く正当な人物であることを示され成人した、とする語りなのではないかと考えるのである。神の崇りという表現は本牟智和氣が誕生した時点で皇子としていびつであったことを示すものである。こう考えると、物語中で本牟智和氣が長じた後も言葉を書さなかったのが出雲の大神

の崇であることとされたことは妥当かもしれないと考えられる。例えば、この崇りが皇祖神天照大御神のものであったとしてしまうと、それはもはや苦難を超えることで本牟智和氣の血筋の正当性を表明することのできる段階ではないからである。皇祖神に崇られた（否定された）のであれば、彼を天皇の子として引き取った垂仁天皇の判断も間違いであり、謀反を起こした兄の元へと去った母・沙本毘売の罪もあつて、本牟智和氣に正当な皇統を継ぐ皇子として在る資格はないという神の意志の表れになろう。

『古事記』を通して天皇を崇り（これは神の意志を伝える手段である）、殺すことができるのは皇祖神やそれに相当する関係性を持った神のみである²⁰。皇子である本牟智和氣を崇る場合も、やはりそれ相応の格をもった神ではないとおかしいだろう。もちろん一番それに相応しいのは皇祖神である。しかし、ここで崇る神は先に述べた理由で皇祖神であつてはいけない。国譲りから始まり、『古事記』の中で出雲は皇統と相對する神を祭る場所として描かれている。『古事記』を編纂させた天皇側の政治的意図もあり、ある種特別扱いされている物語上の出雲、その地に鎮まる大神たる大国主ならば、ここで皇子に崇つ

でも『古事記』物語をまとめる論理が崩れないと判断されたのではないだろうか。

また、木花之佐久夜毘売と豊玉毘売命譚でも彼女たちは国神独自の系譜を継ぐ女性であったこと、垂仁記において皇后である沙本毘売もヒメ・ヒコ制を残す古い系譜を持った一族の出身であることに注意したい。一系の系譜を保持したい皇権の側とそれとは別形態の系譜を持った女性の婚姻には、生まれてきた子どもの血筋を確認する行為がなくてはならなかったのではないかと考えるからである。何故なら、(ここでは天神と国神であらわされる)異なる社会制度をもつグループが接触することはリスクを伴う。彼らが出会ったのち、双頭ではなく一つの頭を頂く集団となるためには、両者の持つ制度のすり合わせ、もしくは一方の制度への統一が行われるのは必然の流れである。そのうえで社会制度の変化の過程で(この場合は一系の系譜への統一という変化において)生まれる混乱と迷いを収めるためにこうした行為が必要とされたと考えることはできる。

この章で述べたことをまとめると「出産に際して女性神が男性神の元へ参る」というモチーフは生まれてきた子どもの所属や嫡子であるか否かを明示する系譜観念、血統意識にかかわる

ものなのではないか、である。次章ではさらに、『古事記』とほぼ同時期に成立した『日本書紀』に於けるこの二女神の物語がどのような文脈で語られているか考察、比較する。

四 『日本書紀』におけるコノハナサクヤヒメ・トヨタマビメ二女神の婚姻

(I) 木花開耶姫

『日本書紀』²²本文では、「皇孫問此美人曰、汝誰之子耶。對曰、妾是天神娶大山祇神、処生兒也。」とあるように鹿葦津姫は天神の血筋であると述べられている。そして、『日本書紀』本文では「出産に際して「私に産むべくあらず」や海辺へ参上する、といった記述は見られない。(ただし、室に火を点けての火中出産による誓いは存在する)」

【一書第一】

当該物語は語られない。

【一書第二】

『日本書紀』本文とは逆に「オオヤマツミの神の子との表記はあるが、「皇孫問曰、汝之誰之子耶。對曰、妾是大山祇神之

子。名神吾田鹿葦津姫、亦木花開耶姫」とあるように天神の血筋であるとの言及は無く、代わりに「是後神吾田鹿葦津姫、見皇孫曰、妾孕天孫之子。不可私以生也」の記述をみることでできる。(こちらでも火中出産における誓いは存在する。)

【一書第三】

火中出産から話が始まりその前の出産に至るまでの経緯は不明。

【一書第四】

出産に関する話が存在しない。

【一書第五】

「一書曰、天孫幸大山祇神之女子吾田鹿葦津姫。則一夜有身。遂生四子。故吾田鹿葦津姫、抱子而來進曰、天神之子、寧可以私養乎。故告知聞。」と語られる。ここでも女神が天神の血縁であるとの記述はない。代わりに「故吾田鹿葦津媛、抱子而來進曰、天神之子、寧可以私養乎。故告知聞。」という女神の言葉を見ることができ。

【一書第六】

女神は大山祇神の娘と述べられているが、出産前の経緯が語られておらず記述がない。

【一書第七】

物語が省略されており記述がない。

【一書第八】

系譜が語られるのみで物語としての記述は無い。

(II) 豊玉姫

『日本書紀』本文では「及將歸去、豊玉姫謂天孫曰、妾已娠矣。當産不久。妾必以風濤急峻之日、出到海濱。請爲我作産室相待矣。」(中略)「後豊玉姫、果如前期、將其女弟玉依姫、直冒風波、來到海邊。逮臨産時、請曰、妾産時、幸勿以看之。天孫猶不能忍、竊往覘之。豊玉姫方産化爲龍。」とあるように女神神からの特徴的な台詞はみえないが、出産のときに海辺に出てくる行動は確認できる。

【一書第一】

「先是且別時、豊玉姫從答語曰、妾已有身矣。當以風濤壯日、出到海邊。請爲我造産屋以待之。是後、豊玉姫果如其言來至。謂火火出見尊曰、妾今夜當産。請勿臨之。」とあり一書第一の表記は概ね本文と同じであるといえる。

【一書第二】

特に表記はない。

【一書第三】

「先是、豊玉姫謂天孫曰、妾已有娠也。天孫之胤、豈可産於海中乎。故當産時、必就君處。如爲我造屋於海邊、以相待者、是所望也。故彦火火出見尊、已還郷、即以鸕鷀之羽、葺爲産屋。屋蓋未及合、豊玉姫自馭大龜、將女弟玉依姫、光海來到。時孕月已滿、産期方急。」とあり、豊玉姫命に天孫の血筋であるとの記述はなく、出産に際して参上する記述がある。

【一書第四】

「先是、豊玉姫、出来當産時、請皇孫曰、云々。皇孫不従。」とあり、やはり豊玉姫命は天孫の血筋であるとの記述はなく、出産に際して参上する記述がある。

以上、『日本書紀』での記述についてまとめると、『日本書紀』に於いては、天神と天神の血筋である女神が結婚するときには出産に際して「私に産むべくあらず」に相当する発言や女神が「参る出て」くるといった行動はとられない。そして、一書では同じ神の婚姻譚であっても、女神の出自が天神の血筋と明記されていない婚姻であれば『古事記』で言う「私に産むべ

くあらず」や「参上して産む」に類する行為が行われている。これは異なる社会制度を持つ勢力の娘との婚姻の際、皇祖神の血を引く天孫の側に「女神がやってきて子を産む」と記述することが『古事記』と『日本書紀』、ともに皇統を語る物語のうちにおいて一つの意味を持っていたこと裏付けるものではないのかと考える。また、これらの物語で国神がもっていた系譜はおそらく母系系譜であつただろう。「参上して産む」という記述、これは国神の持っていた女系系譜から、天神の持つ男系系譜へといった系図の移り変わりをも暗に示しているといつてよからう。そこで、次章では実際の古系譜を絡めてこのことについて考えてみたい。

五 古系譜の流れ

以下は系譜研究において重要視されている²⁸古系譜を年代順に並べたものである可能なものは本文（またはその一部）を用いた。

① 稻荷山鉄剣銘

（表）辛亥年七月中記、乎獲（草冠なしの異体字）居臣、

上祖名意富比塊、其兒多加利尼尼、其兒名弓已加利獲居、

其兒名多加披次獲居、其兒名多沙鬼獲居、其兒名半弓比

(裏)其兒名加差披余、其兒名乎獲居臣、世々為杖刀人

首、奉事來至今、獲加多支爾大王寺在斯鬼宮時、吾左治天

下、令作此百練利刀、記吾奉事根原也

② 山の上碑²⁸⁾

山名村碑○上野多野郡八幡村字山名所在

辛巳歲(天武十年)集月三日記

佐野三家定賜健守命孫黑賣刀自、此新川臣兒斯多々禰足

邊孫大兒臣、娶三兒 長利僧母為記定文也 放光寺僧

③ 和氣氏系図

(前略) 津守王又名大笠別^又名

小笠

次津守別命

「四」

「五」

次阿加佐乃別命 和尔乃別命 子波奈陋乃別君

之子加尼古乃別君

次□□女命 「一」 子阿佐乃別命之弟子乃別命之

次百日女命

「二」

(後略)

④ 上宮記逸文²⁹⁾

(上宮記曰) 一云 凡牟都和希王娶「水+至」俣那加都比

古女子 名弟比彌麻和加 生兒若野毛二俣王 娶母母思已

麻和加中比彌 生兒大郎子 一名意富富等王 妹踐坂大中

比彌王 弟田宮中比彌 弟布遲波良已等布斯郎女四人也

此意富富等王 娶中斯和命 生兒乎非王 娶牟義都國造

名伊自牟良君女子 名久留比彌命 生兒汗斯王 娶伊久牟

尼利比古大王 生兒伊波都久和希 兒伊波智和希 兒伊波

己里和氣 兒麻和加介 兒阿加波智君 兒乎波智君 娶余

奴臣祖 名阿那爾比彌 生兒都奴牟斯君 妹布利比彌命也

汗斯王坐彌乎國高嶋宮時 聞此布利比彌命甚美女 遣人

召上自三國坂井縣 而娶所生 伊波礼宮治天下乎富等大公

王也 父汗斯王崩去而後 王母布利比彌命言曰 我獨持抱

王子 无親族部之國 唯獨難養育 比陁斯奉之云 爾將下

去於在祖三國命坐多加牟久之村也

これら古系譜をみると、多くにおいて女性名も系譜内にしつ

かりと組み込まれている。このことから分かるように上代の

系譜は女性の出自も重視した『古事記』・『日本書紀』にあるよ

うな系譜の形であったと考えられる。義江明子『日本古代系譜

様式論』²⁸中においては、「伊福部臣古志」と「粟鹿大明神元記」を分析することで、「本来は（親子関係ならざる）地位継承次第であったものが、あたかも父子関係の連鎖であるかのようになら始める変容の過程を具体的に明らかにすることができた。」ことが指摘されている。この研究の成果も受けて、稲荷山鉄剣銘が男系系譜のようにみえるのは、これは元々奉仕根源を明らかにすることを目的に刻まれたものであり、当時男性の就いていた職能を辿った結果的に父系のみ記述になった在る意味特別な系譜であると考えたい。また、前述した『日本古代系譜様式論』ではこれら古系譜の流れについてが、

数年来、私は、古系譜に関心をもち分析をすすめてきた。その結果、従来、古系譜として一括して考えられてきたものは、「娶生」・「次」（＝兄弟記載）・大王への奉仕文言、の三要素の組み合わせによって、次の三類型にわけられると考えるに至った。

- a 「娶生」なく、兄弟記載なく、代々奉仕文言をもち、始祖と自己を「児（子）」で一本筋につなぐ系譜。（例「稲荷山鉄剣銘」系譜・「海部系図」・「出雲国造系図」）。
- b 「娶生」で父母双方を記載し、兄弟記載を持ち、奉仕

文言を欠く、逆三角形の構成で自己に収斂する系譜。（例「天寿国繡帳銘」系譜・「上官記逸文」・系譜「山の石碑」・「上官聖徳法王帝説」）。

c 「娶生」なく、兄弟記載を持ち、一部に奉仕文言を註記し、一人の始祖から裾広がりにより父系をたどって自己の世代に至る系譜。（例「和気系図」・「下鴨系図」）。

そして、類型aは「児（子）」とはあっても親子関係ではなく族長位の継承次第を示し、類型bは父母双方の親子関係の連鎖をたどって個人と複数集団との関係を示すものであること、七世紀末以前には、氏の構成は類型aと類型bの併存で示されるだけで、一人の祖から発して、一定の系譜的基準に基づく親子関係の連鎖によって集団の成員構成を表す、裾広がり出自系譜²⁹。II類型cは存在しないこと、すなわち、氏は八世紀以降ようやく出自集団化しはじめるのであり、類型cの成立はその指標であること、を（「古系譜の『児（子）』をめぐって」³⁰及び「天寿国繡帳銘系譜の一考察」³¹でも同様の指摘がある）述べた。

とまとめられている。

系譜が作られるに至ったならば、その系譜制作には何らかの

目的があつてのことといつてよく、これを扱う場合、当然その目的を考えて見る必要がある。これは、自らの出自を明らかにすることで役職や土地を得る、また結婚した妻方の財産や社会的地位によって自らの地位を確固たるものにするため、などが考えられる。『古事記』・『日本書紀』の編纂された時代において妻方の女系系譜をつづることは、社会情勢的に重要な後見や権力地盤の強化というメリットを産み得たはずである。いやむしろ、自らがその地位にあることの正当性を語るためには女性の系譜をも明らかにすることが求められた時代であつたと言え⁸²よう。『古事記』や『日本書紀』でみられる口承系譜の流れを汲む古系譜の表記は、そうした社会的必要性によって記述されたものだ⁸³と考えると納得できる。

古代の人々は系譜を考える時、厳密に男系・女系といつたくくりではなく政治的に女性も必要であるならば記し、そうでなければ記述しないという形式をとつたのではないだろうか。そのため女性が政治や宗教的に大きな位置を占めていた頃にはその系譜もしっかりと（『古事記』・『日本書紀』のように）記しており、それが後代になり社会的地位や役職につく女性が減るに従つてその姿を系図上から消していくようになった。その結

果が今に残る古系譜から読み取れるものなのである。具体的に想像すれば、大和朝廷においてもまだその地位が磐石のもではなかつた時期には妻とする女性の社会的地位やその出身一族の影響力が強く、そういったものを後ろ盾として重く扱つていたため婚姻の際に女性側の系譜も重要視されたのだろう。そして朝廷の権力が強く落ち着いたものに変貌した時、妻方系譜は段々と記述されなくなつていったのである。「神功皇后の系譜と伝承⁸⁴」において三品彰英氏が、①『古事記』が詳細に記述したオキナガタラシヒメに繋がる女系譜を『日本書紀』は全く語っていないこと②代わりに『古事記』では詳記されていなかった父系を記述していること、をあげてそうなつた理由は『日本書紀』が『古事記』の掲げているような母系譜を認めなかつたこと、そして『日本書紀』編纂時の前後の政治的状況がより父系系譜を語ることを重要視したことがこの系譜の語られ方の違いの理由であつただろうとして推察されている。この件に関して、私もこの論の考え方に同意したい。

また、義江明子氏が『日本古代女性史論⁸⁵』の中で、本来男女どちらもが主体になりえた（勿論、記録に残っている数の上では圧倒的に男性を主体とする形式の系譜のほうが多い。が、

地方で作られた同時代資料の金石文には女性主体の娶る表記の実例が見える。「娶生」系譜が『古事記』においては一例も女性を主体としていない、と指摘されていることも中央の『古事記』編纂者の意図を考えると参考にしよう。

おわりに

中国の後宮の例を考えてみると分かるように、王権が成立し一人の支配者がたち、そしてその血脈で体制を維持していこうとしたとき、問題にされるのは血のまぎれである。自分の子を産む女性に別の男がおいそれと近づき、間違いが起こってしまつては困る。そこで権力をもつた支配者は女性を囲い込むし、ほかの男との接触をなるべく断とうとする。『古事記』を編纂させた天皇側の心理は、実際に交流をもち大陸の文化・文字を受け取っていたこともあつてかさういった女性を囲い込む意思を持つていように見受けられる。語られるのは神代の神話であつても、その神話を語る言葉は（すでに後宮を組織し、制度化する意志を持った）天皇の意向によって選ばれたものである。反面、国神に反映されたような古代日本の血筋系譜はさう

いったきつい血族観念で縛られたものではなく、もつと大きく緩やかな「血縁も含めた大きな族集団の始まり」と「そして今に続く一族の有力統率者」を線で結んだものだったのであろう。『古事記』を編纂させた天皇側は、すでに連綿と続く父系系譜をかくあるべきものとして認識し、さうあろうとしていた。そういういつた意思を持って『古事記』の物語を編纂した時、本論でこれまで述べてきたように女性神の出産に際して使われる「参る出で」という言葉は、父親の血の流れを確認させようとする母親の強い意志を表現する意図を持って選ばれたものであるといえよう。これらは皇統を一系のものとして語る編纂者の政治的思想と、物語をつくる王権の意志が語りの言葉自体に影響を与えた例だと言える。

(注)

- ① 高群逸枝『招婚婚の研究』理論社 昭和四十一年
他に高群逸枝『日本歴史新書 日本婚姻史』白泉堂 昭和三十八年も参考とした。

- ② 関口裕子『日本古代婚姻史の研究 上』塙書房 平成四年
 義江明子『日本古代女性史論』吉川弘文館 平成十九年二月ほか
- ③ 金龍哲『東方女人国の教育…モノ人の母系社会における伝統文化の行方』大学教育出版 平成二十三年 八月
- ④ 遠藤耕太郎『モノ人母系社会の歌世界調査記録』大修館書店 平成十三年二月
- ⑤ 佐竹昭広・木下正俊・小島憲之共著『萬葉集』塙書房 平成十年二月
- ⑥ 成清弘和『女性と穢れの歴史』の中でも同様の趣旨の指摘がある。
- ⑦ 吉井巖「海幸山幸の神話と系譜」(『天皇の系譜と神話 三』塙書房 平成四年 他、多数の指摘がある。
- ⑧ 高群逸枝『日本歴史新書 日本婚姻史』白泉堂 昭和三十八年
- ⑨ 成清弘和『女性と穢れの歴史』塙書房 平成十五年 九月
- ⑩ 『群書類従』第六輯・卷第八十六 続群書類従完成会 昭和六十一年
- ⑪ 新訂増補国史大系『交替式・弘仁式・延喜式前篇』吉川弘文館 昭和五十年
- ⑫ 山本幸司『穢れと大祓』(平凡社 平成四年一〇月)では「出産の社会的意味」について「これ(出産)は死と対照的にある成員の新加入であつても、それに伴つて多少とも社会関係の再調整が要請される点では、死と本質的に異なるものではない。また流産の穢が産穢ではなく死穢に分類されることから理解され得るように、近代以前の医学水準では、妊娠から出産に至る過程は、死と隣り合わせともいえるような不安定な過程でもあつた。ただ一般的には死と比べれば、妊娠期間を経る点で事前に準備され得る事態であること、また成人の死に比べれば生まれたての幼児の社会的存在は小さいことのために、その社会的衝撃力は、より小さいものと考へることはできる。」と述べられている。
- ⑬ 瀬川清子『女の民俗誌』東京書籍 昭和五十五年
- ⑭ 宮田登「総論——民俗宗教の中の血穢観」(『大系 仏教と日本人 8 性と身分』春秋社 昭和六十四年九月)
- ⑮ 西山良平「王朝都市と(女性の穢れ)」(『日本女性生活史 第一巻 原始古代』東京大学出版会 平成二年)

- ①⑥ 成清弘和『女性と穢れの歴史』塙書房 平成十五年 九月
- ①⑦ 成清弘和『女性と穢れの歴史』塙書房 平成十五年 九月
- ①⑧ 監訳 井上光貞『日本書紀 上・下』中央公論社 昭和六十二年、六十三年
- ①⑨ 松前健「聖徳太子厩戸誕生譚の一考察」〔『古代王権の神話学』雄山閣 平成十五年一月〕
- ②⑩ 本文中の『古事記』については西宮一民『『古事記』修訂版』おうふう出版 平成十二年を底本として用いた。また、引用箇所については筆者が書き下し文に直したものを使用した。
- ②⑪ 寺川眞知夫「伊服岐能山の神と倭建命——言向・言挙を視野に入れて——」において神功皇后紀が仲哀天皇の死の原因を天照大神の名を出さず伊勢系の神の意に背いたからであるとしているのに比べ、『記』は他の神の名をあげながらも天照大神の御意志であると明記していることを挙げてその物語の根底に「天皇を死に至らしめ得る神は天皇の祖神である天照大神以外にはありえないとする意識があったとみることができよう。」との指摘と、イブキノヤマノ神が天武天皇にとって崇敬すべき山の神であったことがヤマトタケル譚に
- ②⑫ おいて彼を死に至らしめる神として登場したこととの関連性が指摘されている。（『万葉古代学研究所年報』⑩）奈良県万葉文化振興財団万葉古代学研究所 平成二十四年三月）
- ②⑬ 監訳 井上光貞『日本書紀 上・下』中央公論社 昭和六十二年、昭和六十三年
- ②⑭ 鈴木正信『日本古代氏族系譜の基礎的研究』東京堂出版 平成二十四年七月
- ②⑮ 東野治之『上宮聖徳法王帝説』岩波書店 平成二十五年三月などを参考とした。
- ②⑯ 式拾式竹内理三『寧樂遺文（上・中・下）』東京堂出版 昭和五十六年九月～十一月
- ②⑰ 田中卓『日本国家の成立と諸氏族』国書刊行会 昭和六十年十月を参考とした。
- ②⑱ 義江明子『日本古代系譜様式論』吉川弘文館 平成一二年十一月
- ②⑲ 義江明子「古系譜の『兄』（子）をめぐって——共同体論と出自論の接点——」〔『日本歴史』四八四、一九八八年九月〕
- ②⑳ 義江明子「天寿国繡帳銘系譜の一考察——出自論と王権論

の接点——」（『日本史研究』三二五、一九八九年 九月）

- ②⑨ 同様の考えは義江明子氏も『日本古代女性史論』の中で「系譜というのは親子関係のつながりに大きな意味のある社会、つまり父系社会では、父と子（男子）の名を書き連ねた系譜が作られる。日本でも九・一〇世紀以降は、そうした系譜が作られるようになっていく。父系社会では子どもは母の社会的地位や氏名を継がないので、母については原則として記載する必要がないのである。逆に言えば、必ず父母双方とのつながりを織り込む「娶生」系譜の作られた時代は、父母双方とのつながりを示すことに大きな社会的意味のあった時代、父からだけではなく母からも地位や氏名・財産などを受け継ぐことが普通だった社会、ということになる。」と示しておられる。

- ③⑩ 三品彰英『ウジ族と伝承（日本書紀研究 第五冊）』塙書房 昭和四十六年 一月

- ③⑪ 義江明子『日本古代女性史論』吉川弘文館 平成十九年二月