

兄妹婚伝承と〈妹〉の深層

菅原 浩

一
〈妹〉を改めて問うために、まず『古事記』の兄妹婚神話を見てみたい。言うまでもなく、イザナギとイザナミの神婚伝承である。

私がかねてから、『古事記』には宇宙と文化をめぐる本質が露呈している、と考えてきた。この神婚神話はその代表的なものだろう。

まず、オノゴロシマの生成から始めねばならない。

ここに天つ神のもろもろの命もちて、伊耶那岐の命・伊耶那美の命の二柱の神に、

「このただよへる国を修理め固め成せ」

と詔らし、天の沼矛を賜ひて、言依さしたまひき。かれ、二

柱の神天の浮橋に立たして、その沼矛を指し下して画かせば、塩こをろこをろに画き鳴して、引き上げたまふ時に、その矛の末より垂り落つる塩の累り積れる、嶋と成りき。これ淤能基呂嶋ぞ。

その嶋に天降りまして、天の御柱を見立て、八尋殿を見立てたまひき。

このイザナギ・イザナミ神話に先立つ神々の「系譜」の神話は、実は、原川場ともいうべき究極領域からの「生成」という、きわめてミステイックな直観を表している、ということとのかつて述べたことがある。

簡単に言えば、空とか無などとも呼ばれる、一種の連続体力に満たされた領域から、「意味の萌芽」が生成し、渦を巻いて荒れ狂うように、流動するのだ。そういったビッグバンの瞬間のエネルギーが、『古事記』のテクストを貫く推進力

となつてゐるのである。

このオノゴロシマの生成の段も、そうした無限のポテンシャルの領域から始まる。それが、この二柱の神が面した「海」である。これは、存在の海である。神話学では、「原始大洋」と呼ぶ、原生命の海である。それは、「始源の海」だ。こうした始源を感知することは、別にプラトニズムに陥ることにほならない。これは「無」なのだから。つまり、何の対象も生じていない、すべてが主客未分の状態にある、西田哲学という根源的場所性のようなものだ。ユング派ではこの状態を「ウロボロス」と呼ぶ。それは一切の思惟を超越した、途方もない連続なのだ。

ところが、ここに「沼矛」が登場する。そこにファロスの象徴を見ることは容易だ。これは、この途方もない連続体で最初の亀裂をいれ、「特異点」を生ぜしめるものである。沼矛が海面に触れた瞬間は、充実した力で張りきつてゐる卵子の表面に精子が衝突し、この卵子の完全な均衡が破れ、非対称が生じた瞬間にたとえられるだろう。この最初の亀裂は、この存在の場に一つのグラディエントを導入し、生成の場と化せしめるのだ。それは、生成の初原としての「ゆらぎ」である。そしてまた、これは「原エクリチュール」のまごうことなき痕跡でもあるのだ。それはある意味では、最初の原暴力なのである。

存在の海は「こをろこをろ」と鳴り、その内部から一つの散逸構造を生む。秩序が渾沌から浮び上がる。これがオノゴロシマである。これは、エジプト神話にある「原初の丘」に似ている。

「その嶋に天降りまして、天の御柱を見立て、八尋殿を見立てたまひき」

そして、一つの柱が立てられた。再び、ファロスである。始源の力と流動の世界の抑圧は、ここで確立する。この柱を立てる行為は根源暴力にはかならない。そして殿舎が建てられる。これは「世界」の原型である。存在の海から一つの秩序、パターンの領域としての「世界」が生成したことが、ここで確認されるのである。

さて、あとは周知の通り、「成り合はざる処」と「成り余れる処」をめぐる問答があつて、柱のまわりをめぐる、「みとのまぐはひ」をすることになる。しかし女の方から先に口をきいたのは悪いという。ここに、本来なかった男尊女卑思想を見る解釈はまちがいではないだろう。しかし今はそれはどうでもいい。問題は、あるタブーが犯されたということであり、それが『古事記』のこの段の本質なのである。そして、このタブー侵犯の結果は重大である。

しかれども、くみどに興して生みたまへる子は、水蛭子。

この子は葦船あしがぶねに入れて流し去うてき。

私ははじめて『古事記』を読んだ時以来、この「ヒルコ」の像のもつ異様さには一種の戦慄を感じてきた。この「ヒルコ」とは何であろうか。結論を先にいえば、これは手や足の無い肉塊である。

ここでどうしても必要となるのは、このイザナギ・イザナミ神話を、中国西南の少数民族に伝わる神話と比較することである。これには既に松前健や伊藤清司らの研究があるが、私は単に系譜論的立場に留まることなく、この「ヒルコ」のもつ戦慄的なものの本性について考えたいのである。

二

苗族ミヤコなどの少数民族に伝わる神話によると、ある兄と妹が、葫蘆ころう(ひょうたん)などの中に入って、洪水の上を漂い、生きのびる。洪水の引いたあと、兄妹は外に出る。人類が一人もいなくなったので、兄は妹と結婚しようとするが、承知しない。そこで神占いなどを経てついに妹を承知させ結婚する。すると最初の子は一個の肉塊であった。怒ってこれをめった切りになると、その肉片がみな人間に変わった、という。この神占いの過程の中で、兄が山のまわりを廻って妹を追いか

ける、という異伝をもつものもある。この場合、なかなか追いつけないので、亀の入れ智恵で、逆さ廻りに廻った、というふうになっている。

先学の指摘をまつまでもなく、こうした神話が『古事記』の伝承の背後にあることは明らかだ。こうした神話は、おもに水界で活躍する人々(海人族と呼ばれることもある)の手で日本列島にもたらされたものであることは疑いない。南島に残る兄妹始祖伝承もこの文脈で理解できる。この問題はすでに解決済みといってもいい。

『古事記』では「妹」という言葉は使われてはいるが、それは「妻」というほどの意味に近く、兄妹婚という神話の原型は後退しているといっている。それは、すでに『古事記』編纂者の目には、兄妹の結婚ということは反道徳的に感じられたからでもある。しかし、イザナギ・イザナミという神の名は明らかに対偶であり、世界の神話の例からみて、兄妹であり同時に夫婦でもあるという一対の神を指すものであることは疑う余地はない。

そこで、ヒルコにこだわる私の関心からすると、次の問題は、このヒルコ＝肉塊の誕生と兄妹の結婚とは、どういう関係にあるかということになる。

『古事記』の場合、兄妹婚であることの強調を避けているから、ヒルコが生まれたことを、女の方が先に口をきいたと

いうタブー侵犯に帰している。それが『古事記』では説話形式の論理になっている。

一方、中国少数民族の神話はどうか。この場合はとくに『古事記』のような形のタブー侵犯が語られているわけではない。この神話について考えるためには、まず、兄妹が乗っていた瓢箪（あるいは竹籠など、ともかく「中空」のもの）と、この肉塊とは神話学的に同一のポジションにあるということを目指しなければならぬ。つまり、

葫蘆 → 兄妹の出現
肉塊 → 人類の出現

という二つは等価なのである。簡単にいえば、上の項は「連続体」といふべき力と強度の領域を示し、下の項は、そうした連続体にある種の暴力がくえられ、強烈なトポロジーの変形が生じた結果誕生したひとつの「秩序」をあらわしている。レヴィーストローヌも言う通り、神話とは連続性から不連続性への移行を語るものなのである。

だがこの二つの「出現」は、時間的に前後している。つまり、

葫蘆 → 兄妹の出現と結婚 → 肉塊 → その切断

→ 人類の出現

となっている。葫蘆は、原始子宮ともいふべき初原の連続体の領域を示している。つまり「ウロボロス」である。葫蘆は原始大洋の上を漂ったわけだが、この葫蘆と原始大洋は同じものをあらわしている。いずれも原初の空無のポジションなのである。

これに対して、肉塊は、兄妹婚の結果生み出され、めった切りに切断される。ここには暴力性の要素があらさまに語られているわけである。肉塊は排除されねばならない。そうすることによって、人類の世界という、新しい秩序が生成することができるとだ。

つまり、肉塊は、排除される項なのだ。暴力によって除去される存在なのである。そして肉塊は葫蘆と同じく力と強度の領域を示す。つまり、この連続体が抑圧され、暴力によって否定される瞬間が、肉塊の寸断という形で語られているのだ。兄と妹の結婚という形で、この肉塊が世に生み出された。兄と妹の結婚は、やはりあの力と強度の領域で生じたのだ。しかし、その領域から秩序が生み出されるためには、その強度は抑圧されねばならない。そのために兄と妹は肉塊を生み、それをめった切りにする。強度の領域のただ中から、「第三項」が析出されたのだ。このように、排除される項を生み出

すことによつて、連続の領域は変成し、秩序へと姿を変える。この瞬間に暴力が発動する。そしてこの暴力性によつて、兄妹の結婚は（禁忌）の領域、あるいは（タブー）の領域へと封印される。（禁忌）はこうした第三項の析出による暴力的な「力」の抑圧の「事後」に見出される。兄妹婚はけつして当初から禁忌なのではなく、第三項の出現によつてはじめてその領域に囲いこまれる。これはきわめて大事なポイントだ。われわれはともすると共同体の（禁忌）から出発して、兄妹婚をその視野から語る。だがこれは逆なのだ。第三項化という重大事件が起こつた事後から語るかぎり、共同体の無意識が取つた戦略を見破ることはできない。「連続体」を起源において語らねばならない。⁵⁾

兄妹婚神話は、社会生成の論理を示しているのである。兄と妹とは、ある共通の時空を共有している。それは、存在の（地）ともいふべき、空無の層なのだ。岩田慶治の表現を借りれば、「同時の場所」ということになるだろう。兄と妹は、存在の原Ⅱ場に深々と根をもっているのだ。そのことは、むしろ『古事記』のほうが明確にわかるだろう。イザナギ・イザナミ。この対偶の名前は、まだ分化が完全に行われず、生成の原初に近くいることを暗示するのである。

イザナギ・イザナミの神話が、「天地初発」と呼ばれる神々の生成の神話にすぐつづいてることを偶然だと思つては

ならない。この天地初発とは、生成の原Ⅱ場から特異点が生じ、猛烈なスピードで存在世界が流動しはじめるという、ビッグバンの表現なのだ。『古事記』編纂者は、おそらく道教教理書に触発されて、そのような宇宙生成の瞬間への想像力を獲得したにちがいない。⁶⁾

まず原初には「高天原」があつたとされる。しかし、これは、後にアマテラスやササノヲが活躍する舞台とまつたく同じものと受け取つてはいけない。ここでの「高天原」とは、宇宙の原Ⅱ場を指し示しているのであり、そこにはあの途方もない「連続体」が直観されているのである。それは純粋な潜在性の領域であり、仏教用語を使えば「非相」である。

まずそこに、アメノミナカヌシ、タカミムスヒ、カムムスヒの三神が生成した。これらはみな「独神」^{ひよりのみ}で、「身を隠した」といわれる。これは、これらの神はまだ純粋な非在・潜在性の領域に留まっていることを表している。

そして次のウマシアシカビヒコジは、「葦牙」という特異点の発生から生み出される。次のアメノトコタチも同じだ。

ここまでの五神を「別天つ神」という。この五神は、他どの神よりも、限りなく連続体に近いポジションを占めている。次のクニノトコタチとトヨクモノは、やはり独神で身を隠したといい、前の別天つ神とほとんど変わらない性格をもつ。

そして次に対偶神たちである。ウヒチニとイモスチニ。ツ

ノグイとイモイクグイ。オホトノヂとイモオホトノベ。オモダ
ルとイモアヤカシコネ。そしてその次にイザナギとイザナ
ミ。ここでイモとは「妹」である。こうして系譜的に対偶神
が生成するという形は古代文明の神話に多い。たとえばエジ
プトやバビロニアがそうだ。こうした対偶神は、イシスとオ
シリスのように、兄妹にして夫婦である。

次にオノゴロシマの神話が来る。これはすでに述べたよう
に、神世七代に語られたことの反復である。ふたたび、連統
体からの生成が語られるわけだ。そして、その神話はまっす
ぐに、「ヒルコ」に至る。ヒルコに至って、秩序生成のサイ
クルは完了する。

連統体——→兄妹の結婚——→ヒルコ——→流す——→
国土の生成

こう書けば、『古事記』神話と中国の少数民族の神話との
構造が根本的に同一であることは明瞭だろう。『古事記』の
場合は女が先だったという侵犯行為にヒルコ誕生の原因を帰
しているけれども、それは本質的な違いではない。それは、
共同体の神話と、共同体のものではない神話との差異を示し
ているにすぎない。つまり、共同体はその社会存立の根本と
して婚姻規則をもち、それをインセスト・タブーによって蔽

重に守る。そこで兄妹をはじめとする近親相姦は重大な（禁
忌）の領域に押しやられる。それゆえ、肉塊の出現とその切
断という形で、強度領域の抑圧を近親相姦タブーの侵犯とい
う「因果関係」によって処理しようとする。これに対して『古
事記』では近親相姦の成立そのものを認めず、それを男女の
先後に関するタブーの問題に転化したのだ。べつのタブーに
よってすりかえただけのことだ。つまりは戦略の違いである。
いずれにしろ、第三項の析出に伴う暴力性の出現を、タブー
と侵犯という「物語」の因果関係によって隠蔽するのである。
すべての神話の本質にこうした隠蔽を見たジラールやドゥル
ーズ+ガタリは炯眼であつたと思う。

三

しかしまた、近親相姦が生々しく語られることは、そうし
た「物語」という制度のなかにおいてであれ、ともかくもそ
れを通して「強度」の領域との接触が可能であつたわけだ。
そうした神話の直接性が後退したことは、古代人の精神構造
にとって重大な変革を意味したのである。そうしてはじめて、
「妹」というものがあれほど語られたことの意味がわかるの
である。

なぜ、恋人や妻が「妹」と呼ばれるようになったのである

うか。それは、初原の兄妹婚と同様、そこで二人がある時空を共有している、ということの表現であったように思う。つまり、エロスの経験を通して、かつて人々が神話において接触していた存在の場に再び立つことが求められていたのだ。

ここでどうしても軽太子かろひつぎのみことその妹軽太郎女かろひつぎのむすめの物語について触れないわけにはいかない。この物語は『古事記』以前から宮廷において伝承として語られていたものと見てよい。あるいはその段階ですでに歌入りの形態をとっていたかもしれない。近親相姦のタブー侵犯と物語だ。しかしこの『古事記』の書きようには、素朴な文化の神話のような生々しさや戦慄は感じられない。さまざまな歌をふんだんに取り入れ、あくまで文学的情趣をめぐる目的でつくられている。つまり、へ禁忌へきんを超えたる恋、という一つのパターンができあがっていた。ルージュモンに言わせれば、真の愛とは姦通である、ということになるが、これはエロスの経験と禁忌の侵犯の関係について洞察したものである。しかしそこでは、ヒルコに象徴される社会の根源にある抑圧は見えなくなっている。

軽太子の物語は、古代人の「妹」の位相を端的に示すものである。彼らは、始原の兄妹婚神話に由来する（へ禁忌）を戯れの対象とする。仮に禁忌侵犯の物語構造の中に自己を擬し、そうした演技のもとで、エロスの日常超出の力をいやましに高めようとしたのだ。ここで、禁忌と侵犯はいわばゲームで

ある。それはもともと、社会が内蔵している根源暴力を転位する隠蔽装置だったのだが、人々は今度はそれを逆手にとり、それに戯れることによって、かの全き力と強度の領域を覗き見ようとしたのである。恋愛の快感とは、自己を失い、存在の大海に漂うように、自己が溶解する経験である。それは原生命への回帰にも似た経験である。そうしたオーガズム的経験のために、（へ禁忌）の幻想が逆に必要なのであった。「妹」の表現はそのようにして発生したのである。

始原の近親相姦である兄妹婚を幻想することによって、恋において「依り憑いてくる思い」に宇宙的次元が与えられることになる。古代人は、「歌」という制度を創出することによって、個別的なものを宇宙的なものに転換する方法を獲得した。古橋信孝が繰り返すように、古代の恋歌とは、訪れる神と神女との神婚という始原の原型アーキタイプのなかに個人的なものを明け渡していく営みであった。「歌」は、個と、個を超えた次元との媒介であった。この意味では、「歌」という制度そのものが、シャーマンと同じ機能を果たしていたのである。神話が失われたとき、古代人（おもに貴族層だが）は、「歌」を神話の代替とし、宇宙の深層にひそむ強度の領域との接触を保とうとしたのだ。恋人をいう「妹」は歌以外にはあらわれない。そこには、「歌」という疑似神話の世界における、（へ禁忌）と（へ聖なるもの）の深い連関が潜んでいるの

だ。恋愛とは、始源のインセストという原型の反復であり、その幻想を通しての「永遠回帰」の試みであった。

たとえば次のような歌が『万葉集』にある。

今しはし名の惜しけくもわれは無し妹によりては千たび
立つとも
（四一七三二）

古橋は、この歌に「禁忌を犯す」ことの表出を見る。「名が立つ」ということは、「三輪山神話にみられるように、神との神婚は人に覚られてはならないものであったことに起源をもつ」からだと言う。もっと有名な例を挙げれば、額田王と天武天皇の間答とされる次の二首がある。

あかねさす紫野行き標野行き野守は見ずや君が袖振る
むらさき
紫草のにはへる妹を憎くあらば人妻ゆゑにわれ恋ひめや
も
（一一二〇・二一）

これを表現から見ると、「標野」は神の土地としてしるしをつけ、人がみだりに立ち入らないようにした場所である。それは禁忌の場所である。ここで「禁」という漢字はもともと「林」に「示」であり、聖なる林、禁忌である神の林であることは興味深い。「標野」もそのようなものである。袖を

振ることがタマフリであることは言うまでもないだろう。そしてまた姦通というモチーフも取り入れられている。この歌における「恋の物語」も、禁忌と侵犯という設定によって成立しているのである。そうしたゲームが恋愛を聖なる次元に高めたのだ。

共同体の無意識から生み出された神話や伝説・昔話は、ほとんどの場合、禁忌と侵犯という構造によって、存在と意識のレベルを下降していこうとする。そこでは一瞬、「全体」が姿をあらわす。しかし、それは第三項化による聖化というメカニズムに依存するものだったのである。古代恋歌における「妹」も、そうした構造を引きつぐものであった。

四

（禁忌）という第三項の場所を通して存在の（地）ともいふべき「同時の場所」に達しようとする試みは、日本精神史を貫いて存在しつづけた。その好例が「無縁」というものだ。遊女や芸能者はその代表的な例だろう。その多くは、禁忌と侵犯のゲームに依存していたように見える。それらは結局「排除の構造」によって成り立つものだったのでないか。社会の根源にある隠蔽の構造は見抜かれないうままである。そこでは、かの「連続体」のレベルの偽の取り戻しがある。

こうした第三項のゲームを超えたのが、密教や禪など、直接に存在の岩盤まで降りていこうとするラジカルな思想であった。そして、あえてもう一つ挙げるとすれば、それは詩や芸術などがブランシヨの言う意味での「外部」を獲得した瞬間であつたらう。そうした「外部」としての（詩的空間）は、人麻呂の歌においても発生しかかつていた、と私は考える。

この「外部」とは、全く新しい意識のもとで始源の「連続体」に回帰することにはかならない。ここに重大な精神的・意識史的転回が存在する。そこには全く新しい（場）が生成しているのである。

そうした意識の場所、そして（詩）の場所を確かに見定めることが、次の課題となるはずである。それは日本における「精神革命」について考えることだ。この稿はそのためのほんの序説にすぎない。

註

- (1) 拙稿「神話における異次元と他者化——神話から『古事記』へ——」（『日本文学』一九八八年四月号）
- (2) 松前健『日本神話と古代社会』（有精堂、一九七〇年）、伊藤清司『日本神話と中国神話』（学生社、一九七九年）
- (3) この神話については、次の文献を参照した。
村上順子「西南中国の少数民族にみられる洪水神話」（『東アジアの古代文化』別冊・古代日本と東南アジア、一九七五年）
- (4) これについて詳しくは、拙稿「照葉樹林文化と「ウツロ」の霊性——東アジア文明の元型的領域について——」（『比較文明』四号、一九八八年）を参照されたい。
なお、排除の構造としての第三項化のメカニズムについては、今村仁司「排除の構造」（青土社、一九八五年）、およびルネ・ジラル「暴力と聖なるもの」（古田幸男訳、法政大学出版局、一九八二年）を参照。
- (5) また、神話と（禁忌）の問題については、ジル・ドゥルーズ、フェリックス・ガタリ『アンチ・オイディプス』（市倉宏祐訳、河出書房新社、一九八六年）を参照。
- (6) 岩田慶治『カミの人類学』（講談社文庫、一九八五年）の、とくに「2 『妹の力』再考」。この文章には、この論文を書くに際して大きな示唆を受けた。「妹の力」を考えるためには必読の文章である。
- (7) 福永光司『道教と古代日本』（人文書院、一九八七年）を参照。
- (8) しかし、このヒルコリ肉塊には、排除される第三項としての暗さのほかに、一切の意味作用を突き抜けた輝きをも感じ

ることができる。中沢新一が、「ゴジラの来迎」（『雪片曲線論』青土社、一九八五年）などで言う、畸型のもつ怪物的な多様性の輝きである。このことは私の論旨と矛盾するように見えるが、論理を超えた精神のポリフォニーに眼を閉ざすわけにはいかない。ヒルコの恐ろしさは、あるいは、「すべての天使は恐ろしい」ということであるかも知れない。そこにはまた、すべてを突き抜けた巨大な「懐かしさ」があるのだ。そこで私たちは宇宙の本体をかいま見るのだ。

- (9) 古橋信孝「妹の神話的位相」および「恋歌の位相」（いずれも古橋『古代和歌の発生』東京大学出版会、一九八八年、に所収）を参照。しかし、古橋は村落共同体の（共同性）という視角から論じているので、私の言うような禁忌と侵犯との関係、第三項化の問題には気づいていないようだ。

- (10) 制度としての和歌の意味については、兵藤裕己「和歌表現と制度」（『日本文学』一九八五年二月号）が詳しく論じている。

- (11) 古橋前掲書、一六九頁。

- (12) たとえば和泉式部伝承における近親相姦モチーフは、その端的な例であろう。

- (13) 人麻呂については、拙稿「『他界』から見た古代詩と天皇制——折口信夫の一論文を媒介として——」（『日本文学』一九八九年一月号）で触れておいた。

- (14) こうした転回には、ウィルバーの言う「アートマン・プロジェクト」の一環であるとも考えることができる。ウィルバーは、「前／超の虚偽」(pre/trans fallacy) ということを盛ん

に言う。これは、「意識」を通過しないで連続体に回帰することは「退行」であり、けっして「意識進化」ではない、との見方による。このことは、「精神革命」という文明史的革命の意義について考えるとき、非常に重要になってくると思う。神話と詩との違いは、そうした「意識」を通過しているかないかの違いなのである。この観点から、詩の発生を意識史的・存在史的に考えることは、文学史と思想史を包括した「文明論」の課題の一つである。

なお、ケン・ウィルバーのパラダイムについては、特に次の二著、『意識のスペクトル』（吉福伸逸ほか訳、春秋社、一九八五年）『アートマン・プロジェクト』（吉福伸逸ほか訳、春秋社、一九八六年）

また、「前／超の虚偽」については、『眼には眼を』（吉福伸逸ほか訳、青土社、一九八七年）を参照のこと。

☆なお、『古事記』のテキストについては、西宮一民校注の新潮日本古典集成版に、『万葉集』は中西進の講談社文庫版によった。