

博 士 論 文

太陽信仰と蛇信仰に関する日中比較研究
——稲作文化の伝来を中心に——

2021年5月

程海藝

目次

序章	1
0.1 先行研究	1
0.2 研究内容	15
0.3 研究方法	18
第一章 稲作漁撈民にとっての太陽信仰と蛇信仰	25
1.1 稲の伝来	25
1.2 日本における太陽信仰と蛇信仰の一体性	28
1.3 中国から見る太陽信仰と蛇信仰の一体性	34
1.4 「銅鏡」「銅剣」「勾玉」と稲作の関連性	40
1.5 まとめ	45
第二章 「八咫鏡」から見る太陽信仰と蛇信仰の一体性	46
2.1 古典における八咫鏡	46
2.2 「八咫鏡」の民俗的意義	51
2.3 「内行花文鏡」と「三角縁神獣鏡」	57
2.4 「八咫鏡」と中国ミャオ族の「銅鏡」	63
2.5 銅鏡に基づく日中交流史	68
2.6 まとめ	73
第三章 「草薙剣」から見る太陽信仰と蛇信仰の一体性	75
3.1 古典における「草薙剣」	75
3.2 「八俣大蛇」と「李寄斬蛇」	80
3.3 出雲国の銅剣と蛇信仰	86
3.4 古越人と銅剣	91
3.5 越人の渡来と銅剣の交流	94
3.6 まとめ	99
第四章 「八坂瓊の曲玉」から見る太陽信仰と蛇信仰の一体性	101
4.1 古典における「八坂瓊の曲玉」	101
4.2 玦状耳飾りから定形勾玉へ	106
4.3 定形勾玉の意味	110
4.4 勾玉に関する交流	116

4.5 まとめ	125
第五章 「鏡」「劍」「玉」の統合	126
5.1 神璽としての鏡と劍	126
5.2 権威象徴としての「鏡」「劍」「玉」	130
5.3 求婚礼器としての「鏡」「劍」「玉」	135
5.4 祭祀器具としての「鏡」「劍」「玉」	140
5.5 伊勢神宮と出雲大社	144
5.6 大和と三種の神器	148
5.7 まとめ	156
終章	159
参考文献	169
日本語文献	169
中国語文献	177
付録1	179
付録2	189
謝辞	197

序 章

0.1 先行研究

太陽信仰と蛇信仰については、日本にも中国にも膨大な研究蓄積があり、「三種の神器」に関する先行研究も民俗学を初め、歴史学・宗教学・哲学といった様々な領域からアプローチされている。まず主な先行研究について概括してみたい。

(一) 日本における太陽信仰と蛇信仰の先行研究：

日本では、太陽信仰と蛇信仰は別々の問題として研究されている。太陽信仰は鏡と関係することについて、大形徹氏は「鏡と太陽信仰：東アジアの鏡の図案より」¹で、太陽光を反射することや、太陽から火を起こすこと等、古代人にとって不可思議な力とみなされることにより、鏡には思想的意味が付与されたという。鏡には悪霊の真の姿が映し出されると信じられていたので、魔除けの意味がある。鏡の裏面には太陽と関連する文様や銘文を見出すことができ、しかも円形の鏡そのものが太陽の形なので、鏡自体に太陽信仰の持つ復活再生観念が投影されていると述べている。

太陽信仰が稲の豊作と関わり、太陽が依り憑く柱が中国のミャオ族と繋がっていることについて萩原秀三郎氏は『稲と鳥と太陽の道』²と題する著書で、稲、鳥、太陽の関係について説明し、次のように指摘している。日本の

¹ 大形徹「鏡と太陽信仰：東アジアの鏡の図案より」中国研究集刊、2009年、第1-30頁。

² 萩原秀三郎『稲と鳥と太陽の道』東京：大修館書店、1996年。

神社には鳥居が立っている。この鳥居は他界から鳥の姿をして幸福や豊饒をもたらすためにやってきた祖霊のシンボルである。日本神話では「天の鳥船」といって、そうした祖霊や幸福や豊饒を天空からもたらす船を想定していた。このような柱と鳥の関係を総称して「鳥竿」と呼ぶことができ、そのルーツをさらに追っていくと、中国にたどりつく。ミャオ族村の「へそ」に立つ芦笙柱は、太陽が依り憑く柱なのである。中国江南地方のミャオ族の一部が、長江流域から山東半島と朝鮮半島をへて日本にきた可能性があると述べている。

なお、萩原法子氏は「オビシャと長江文明」³で三本足のカラスと太陽の結びつきについて、最初の栽培植物をもたらしたとされる「穂落とし伝承」に見られるように、鳥は神として信仰されていた。稲作に欠かせない太陽を呼び出すものも鳥である。中国では、河姆渡遺跡から出土した「太陽を抱く双鳥紋」をはじめ、現代少数民族の村に見られる「鳥竿」まで、鳥霊信仰が強いと述べている。日本では民俗行事や民間信仰にもカラスの動作や行動、鳴き声を神の予兆と見る例が多いことにも言及している。

太陽はまた火と関係している。大林大良は「太陽と火」⁴という論文で日本でも、中国の揚子江流域でも農耕儀礼としての火祭りがあり、火と日は古代日本語では発音が異なっているが、火祭りの場合には両者の接点があると指摘している。そして、天照神話にも見られるように、太陽は海辺に生まれ、海辺に祀られる。これは、海から火が発生したというような火の起源神話と

³ 萩原法子「オビシャと長江文明」『山岳信仰と日本人』東京：NTT 出版株式会社、2006年、第3-22頁。

⁴ 大林大良「日と太陽」『日本民俗文化大系 第二巻 太陽と月＝古代人の宇宙観と死生観』東京：小学館、1983年、第53-114頁。

もつながっていると述べている。ここで大林大良は、日も火も共に海とかかわっていると説明しているが、海の象徴あるいは海神は実は蛇なのである。したがって蛇と太陽は文化的につながっているのである。

蛇信仰に関しては、安田喜憲氏は『蛇と十字架』⁵という著書で、注連縄は蛇であると述べている。そのほか、龍は蛇からの変容であること、伊勢の二見ヶ浦の夫婦岩が太陽への信仰の表れであること、鹿と蛇は死と再生の象徴であることなども述べている。

また、吉野裕子は日本原始の祭りは、蛇神とこれを斎き祀る巫女を中心に展開されていたと主張している。『蛇——日本の蛇信仰』⁶では、蛇の生態の考察に基づき、蛇の古語「カカ」の推理、蛇の目の造形としての鏡の推理、蛇のトグロ形態としての鏡餅の推理など、日本の蛇信仰についていろいろな角度から分析しているが、と同時に、日本の太陽神である天照大神は、祖霊の蛇としての伊勢大神と交わるべき最高の蛇巫女であると述べ、太陽神と蛇神が関係していることを指摘しているが、太陽信仰と蛇信仰の一体性についてまでは述べていない。

(二) 中国における太陽信仰と蛇信仰に関する主な先行研究：

中国では、太陽信仰と蛇信仰についてもそれぞれの問題として研究されている。太陽信仰の研究を代表する論文としては、山口八郎氏、劉金才氏の「日本與中国神話的比較—以太陽信仰為中心」⁷が挙げられる。この論文では

⁵ 安田喜憲『蛇と十字架』京都：人文書院、1994年。

⁶ 吉野裕子『蛇——日本の蛇信仰』東京：講談社、1999年。

⁷ 山口八郎、劉金才「日本與中国神話的比較—以太陽信仰為中心」貴州民族学院学報（哲学社会科学版）、2003年第六期、第80-83頁。

日中両国における太陽信仰の神話を比較し、日本の太陽信仰と中国西南地域における彝族の太陽信仰との異同について考察している。そして、王金林氏は『日本人的原始信仰』⁸という著書で日本人の鳥神信仰、太陽信仰、蛇信仰について別々に分析している。その上で、日本人の原始的信仰は中国人の早期信仰と似ていると指摘している。

また、中国人の太陽信仰に関して、張程氏は「引魂昇仙與太陽崇拜:先秦兩漢時期的鳳信仰」⁹で鳳は良い兆しの象徴で、死者の魂を仙界までの道を導くものであり、太陽の化身であると述べている。劉道軍氏は「論古蜀人的太陽崇拜和歷法」¹⁰で、古蜀人は太陽を崇拜し、彼らの使用していた暦法も太陽崇拜と関わっていることを説明している。なお、高福進氏は「太陽崇拜與太陽神話」¹¹という論文で太陽崇拜は人類の原始基的信仰であり、農耕地域では太陽への信仰が特に顕著であり、植物の成長には太陽が必要なので、民衆の太陽信仰がそこから生じたのであろうと述べている。

ところで、太陽信仰といえば、四川省成都市金沙遺跡の太陽神鳥があげられる。邱紫華氏は「論金沙太陽神鳥金飾図案的文化意蘊和形式美」¹²で太陽神鳥図案という独特な形式美が古代蜀国魚鳧氏の陰陽観念を表していると分析している。

⁸ 王金林『日本人的原始信仰』寧夏人民出版社、2005年。

⁹ 張程「引魂昇仙與太陽崇拜:先秦兩漢時期的鳳信仰」民間文化論壇、2020年第2期、第100-111頁。

¹⁰ 劉道軍「論古蜀人的太陽崇拜和歷法」綿陽師範學院學報、2006年第25卷第1期、第67-71頁。

¹¹ 高福進「太陽崇拜與太陽神話」雲南社會科學、1993年第4期、第43-49頁。

¹² 邱紫華「論金沙太陽神鳥金飾圖案的文化意蘊和形式美」三峽大學學報（人文社會科學版）、2020年第4期、第1-5頁。

一方、蛇信仰に関しては、姜彬氏は『吳越民間信仰民俗——吳越地区民間信仰與民間文芸關係的考察和研究』¹³と題する著書で、古越人は蛇を崇拝しており、吳越地域に現在でも蛇神廟があると指摘している。廟とは死者あるいは祖先を祀る宗教施設なので、越人は蛇神を祖先神とみなしているということがわかる。

吳越地域では、正月に蛇を迎えるため、蛇のよく出没するところに餅などを置いたり、家で誰かが病気にかかると蛇神を迎え、米・魚・豆腐・酒・肉などを用意して蛇神を祀ったりするなど、蛇を招く行事も行われている。清朝以前には蛇を招く人は7人の女性だと言われていた。

福建省南平市樟湖鎮では、毎年有名な「蛇王節」が行われている。林倩氏は「樟湖鎮崇蛇信仰習俗的傳承與變異」¹⁴で、樟湖鎮の蛇崇拝を紹介し、そもそも農耕に起源するものだと指摘している。そして、宋馥香氏は「閩越族蛇信仰的類型與意象解析」¹⁵で考古学、文献、民俗という三つの方面から閩越族の蛇信仰について説明している。蛇は脱皮するので生命力の象徴であり、それと同時に水神でもあるので、人々の信仰対象になったと分析している。また、蛇信仰と政治の関係について、白春霞氏は「戦国秦漢時期蛇信仰與政權之關係」¹⁶で、戦国秦漢時期に起きた事例を分析して、人間は蛇を食べたり、見たり、殺したりすると神通力を有するようになり、さらに、蛇は統治者の失策に警告する能力も有すると述べている。実は漢高祖が白蛇を殺し、最後

¹³ 姜彬『吳越民間信仰民俗——吳越地区民間信仰與民間文芸關係的考察和研究』上海文芸出版社、1992年。

¹⁴ 林倩「樟湖鎮崇蛇信仰習俗的傳承與變異」浙江師範大学、2014年。

¹⁵ 宋馥香「閩越族蛇信仰的類型與意象解析」閩江学院学報 2008年第1期、第24-29頁。

¹⁶ 白春霞「戦国秦漢時期蛇信仰與政權之關係」廣播電視大学学報（哲学社会科学版）2011年第2期、第88-91頁。

に天下を治めたことが顕著な事例であり、権力者の蛇杖もその表れであるう。

蛇信仰があるから、蛇に関する物語が自然に多く現われるが、占才成氏は「中国斬蛇神話群與日本八岐大蛇斬殺神話」¹⁷と題する論文で、神話構成の立場から日本の八岐大蛇（八俣大蛇ともいう）の話は中国の「劉邦斬蛇」や「李寄斬蛇」といった民間伝承の影響を受けていると論じている。日本の著名な環境考古学者安田喜憲氏も『日本神話と長江文明』¹⁸と題する著書で、八岐大蛇の伝説は長江流域と関わっていると指摘している。

（三）三種の神器に関する主な先行研究：

「銅鏡」「銅劍」「勾玉」の先行研究については、遺跡の調査から文化的意義の究明で様々な研究成果が公表されている。中国では「三種の神器」という概念がなく、「銅鏡」「銅劍」「勾玉」の起源・用途・性格については、考古学をはじめ、文献史学・民俗学・人類学といった領域からアプローチされている。

中国では、銅鏡に関する研究は主に三種類に分けられる。第一種類は日常生活用品としての鏡についての研究である。たとえば、趙曉敏氏は『以古為鑑—鏡子造型與紋飾的現代解析』¹⁹の中で、古代の鏡と社会背景との関係および銅鏡の文様や造形などについて実用の角度から分析している。第二種類は魔力を持つとされる鏡についての研究である。羅瑩は『鏡子的魔力——

¹⁷ 占才成「中国斬蛇神話群與日本八岐大蛇斬殺神話」、『中国比較文学』2017年第2期、第178-190頁。

¹⁸ 安田喜憲『日本神話と長江文明』、東京：雄山閣、2015年。

¹⁹ 趙曉敏「以古為鑑—鏡子造型與紋飾的現代解析」吉林大学、2009年。

浅析中国民俗中的鏡崇拜』²⁰で、鏡は魔力を持ち、妖怪を映すことができ、妖怪を鎮めるなどの魔除けの役割があると指摘している。第三種類は古代人の宇宙観に関する研究になる。河南省の殷墟婦好墓から銅鏡が四枚出土した。それらに六つの同心円と放射線状の葉の二種類の文様が鋳出されているので、王焜氏は『殷墟婦好墓出土銅鏡寓意試探』²¹という論文で、この二種類の銅鏡は天の象徴で、戦国時代の宇宙観「天円地方」の基礎になっていると解釈している。なお、管維良氏は『中国銅鏡史』²²という著書で齐家文化から晩清までの間に鋳造された主な銅鏡を分類し、紹介している。

中国では、銅劍についてはまず、毛波氏が呉越系統銅劍の様式について研究している。童恩正氏はまた中国西南地方の青銅劍について研究している。さらに、王建新氏は「東北アジア系青銅劍分類研究」²³で、紀元前3世紀まで武器としての甲類銅劍が遼西と遼河平原で流行していたのに対して、祭器としての乙類銅劍は遼東で流行っており、吉長地域と朝鮮半島へ、さらに北九州にまで広がってきたとしている。紀元前3世紀以降、甲類銅劍は朝鮮半島や長白山一円で盛んに作られ、最後に日本北九州まで伝播してきたが、乙類銅劍は主に日本本州西部に分布していた。二種類の銅劍は分布状況が異なっているので、異なる集団の好みが反映され、歴史の変遷とも関わっていると指摘している。最後に、呂軍氏は「中国東北系青銅短劍研究」²⁴で中国東北系の青銅制短劍の類型及びその分布について考察し、西周中晩期に遼西地域大

²⁰ 羅瑩「鏡的魔力——浅析中国民俗中的鏡崇拜」内江師範学院学報、2008年第5期、第44-48頁。

²¹ 王焜「殷墟婦好墓出土銅鏡寓意試探」鄭州:中原文物、2014年第2期、第57-59頁。

²² 管維良『中国銅鏡史』重慶:重慶出版社、2006年。

²³ 王建新「東北アジア系青銅劍分類研究」『考古学報』、2002年第2期。

²⁴ 呂軍「中国東北系青銅短劍研究」吉林大学博士論文、2006年。

小凌河流域で生活していた古代民族は中国東北系青銅短剣の創造者であると結論づけている。

中国では定形勾玉が出土しておらず、定形勾玉に関する研究は非常に少ないが、玉器制作の伝統が古く、玉器の形や文様に関する先行研究は多く見られる。例えば、趙静氏は「新石器時代鳥紋玉器区域性研究」²⁵という論文で、新石器時代の鳥紋玉器の特徴について考察した。また、那志良は「玉器紋飾中龍紋的研究」²⁶で玉器と龍紋の関係について分析している。尤仁徳氏はまた「古代玉器通論」「两周玉彫龍紋的造型與研究」「商代玉彫龍紋的造型與研究」「紅山文化鳥獸紋玉佩研究」「戦国漢代玉彫螭紋的造型與紋飾研究」などの論文を発表し、玉の紋様およびその意味について研究している。そのほか、劉国祥氏は「牛河梁玉器初歩研究」²⁷で牛河梁遺跡の玉器副葬について玉制度・玉礼の角度から探求している。

さて、日本と中国の玉文化交流に関して、まず藤田富士夫氏は『古代の日本海文化：海人文化の伝統と交流』²⁸で、越と出雲の交流、日本海域の航海技術、日本海域の玉造文化について考察している。安田喜憲氏はまた『古代日本のルーツ 長江文明の謎』²⁹で稲作の源流を辿り、稲作漁撈民が長江文明を創造し、長江流域の「羽人」が日本列島へ渡来し伝えたことなどを説明している。李国棟氏も「玉で結ぶ日本列島と長江下流域」³⁰で日本列島と長江下流域の玉文化交流について考察している。

²⁵ 趙静「新石器時代鳥紋玉器区域性研究」鄭州大学論文、2012年。

²⁶ 那志良「玉器紋飾中龍紋的研究」台湾師大歴史学報、1981年。

²⁷ 劉国祥「牛河梁玉器初歩研究」『文物』中国科学院考古研究所、2000年第6期。

²⁸ 藤田富士夫『古代の日本海文化：海人文化の伝統と交流』東京：中央公論社、1990年。

²⁹ 安田喜憲『古代日本のルーツ長江文明の謎』東京：青春出版社、2003年。

³⁰ 李国棟「玉で結ぶ日本列島と長江下流域」『広島大学大学院文学研究科論集』、2006年第66号、第

一方、日本では、「銅鏡」「銅劍」「勾玉」に関する研究は様々な分野にあるが、主に考古学分野と民俗学分野に集中している。鏡の起源や、鏡がその誕生時から持っていた役割を探る研究が多く見られ、その中でも、中国の魏から下賜された銅鏡が一番注目されている。代表的なものとして、辻田淳一郎氏は『鏡の古代史』³¹で最前線の研究に基づき考古学の重要な理論や方法論を示しつつ、鏡の研究史を整理している。その中で、邪馬台国以前から、倭の五王の時代、6世紀の磐井の乱の時代まで、遺跡から出土する鏡の形態や製作地、列島内での流通と分布を丁寧に解説している。銅鏡が古代人を魅了し、王権のシンボルであることと認識されている。もちろん、銅鏡には様々な種類があり、三角縁神獸鏡や多鈕細文鏡、内行花文鏡、直弧文鏡などが挙げられている。もちろん、日本の太陽神は天照大神で、その御神体は八咫鏡であり、伊勢神宮に祀られているので、伊勢神宮に関しても多く研究されている。

日本における銅劍は弥生時代の初期に大陸より伝来してきた。その伝来ルートは二つあると考えられる。弥生初期の銅劍は細身で鋭いデザインであり、武器であるにちがいないが、巨大化した後期のものは祭器だと考えられる。地域から見れば、出雲地区を巡って研究する例が多い。松本清張は『古代出雲王権は存在したか—弥生銅劍三百五十八本の謎に迫る』³²で、出雲から出土した三百五十八本の銅劍を分析している。また、門脇禎二氏は『古代出

103-118 頁。

³¹ 辻田淳一郎『鏡の古代史』東京：角川選書、2019年。

³² 松本清張『古代出雲王権は存在したか—弥生銅劍三百五十八本の謎に迫る』島根：山陰中央新報社、1985年。

雲』³³で、銅剣 358 本、銅鐸 6 個、銅矛 16 本が同時出土したことについて、古代の出雲に存在した勢力、大和や吉備との関係などを述べている。考古学上の新発見と数多くの論考・新説を検討し直し、独自の視点から、鮮明な古代出雲像を提示している。

もちろん、銅鏡と銅剣とが顕著に繋がっているところが伊勢と出雲であるので、伊勢と出雲を比較しながら研究する例も多くある。例えば、皇學館大学・島根県立古代出雲歴史博物館編の『伊勢と出雲の神々』³⁴という著書では、伊勢・出雲の神々と日本文化、伊勢神宮の式年遷宮と出雲大社造営の歴史、伊勢神宮と出雲大社の祭祀と建築、伊勢神宮と出雲大社の創祀と出雲神話の世界、伊勢信仰と出雲信仰などが述べられている。

そのほか、「勾玉」に関して、水野祐氏は勾玉を日本特有の遺物と見ている³⁵。工藤隆氏も同様に、勾玉を「日本列島独自のもの」と見ている³⁶。

ただし、民俗学の分野では、吉野裕子は勾玉の修飾語・ミスマルは「御巢守」、生まれ出ない胎児を意味する語であることや、『古事記』に見る勾玉の作用は神々の誕生と彼世への新生であることや、胎児の形が勾玉に酷似することなどに基づき、勾玉は胎児の造型であると主張している。そして、剣、鏡、勾玉の本質的意味については『祭りの原理』³⁷で次のように指摘している。

³³ 門脇禎二『古代出雲』東京：講談社、2003年。

³⁴ 皇學館大学・島根県立古代出雲歴史博物館編『伊勢と出雲の神々』東京：学生社、2010年。

³⁵ 水野裕『勾玉』改訂増補版 東京：学生社、1992年。

³⁶ 工藤隆『古事記誕生—「日本像」の源流を探る』東京：中央公論新社、2012年。

³⁷ 吉野裕子『祭りの原理 考古学民俗叢書<11>』東京：慶友社、1972年、第205頁。

三種の神器の劔を男根、鏡を母胎の象徴とすれば、それら二者の陰陽交合の結果として、第三の神器勾玉は極めて自然に胎児を意味するものと考えられるものである。三種の神器をこのように把握してこそ、神器の意義は明らかにされるのではなからうか。勾玉は古代日本人の信仰の文字通り結晶と思われる。

そのほかに、「勾玉考-三種の神器-」³⁸でも古代日本人における鏡とは貴重な宝物であり、丸くて自身の姿を映し出すものであり、その丸みを帯びた形は母の胎を象徴しているとしている。鏡に映るものは自分そっくりで、しかも自分ではない、鏡の中に写る自己と真性の自己との関係は、母とその胎児とのそれに酷似すると指摘している。加えて、蛇の造形が劔であるとして、生命の根源・種として崇拜され、それが造形されるならば、その生命を直接生み出す母の胎・女陰が信仰の対象として造形されるものであると述べている。

竹中信介氏も「「三種の神器」の象徴的意味の解釈をめぐって —シンボルとしての鏡・劔・玉に備わる多義性について—」³⁹という論文で、「鏡」

「劔」「玉」には物質的・実用的な意味だけでなく、精神的・呪術的・宗教的な意味もあると指摘している。

その上で、水野裕氏は「三種の神器」と古代部族との関りについて「三種の神器」は大和部族、出雲部族、古い帰化系集団をそれぞれ代表すると分析している。鏡は日神の像をあらわすものであるので、太陽信仰の集団の神器

³⁸ 吉野裕子「勾玉考-三種の神器-」『吉野裕子全集1』東京：人文書院、2007年、第362頁。

³⁹ 竹中信介「「三種の神器」の象徴的意味の解釈をめぐって —シンボルとしての鏡・劔・玉に備わる多義性について—」『言語と文明』第12巻、2014年。

である。勾玉は月神の像をあらわすものであり、月神信仰の集団の神器である。従って、前者は陽の世界、後者は陰の世界を象徴する神器であるとみれば、前者は大和部族の、そして後者は出雲部族の神器だとみられる。それと、剣は古い埴化系集団の神器である。総合的に考えると、鏡と玉と剣が天皇の權威の存する所を指し示すシンボルの意義を持って、天皇は三種の神器を所持することで靈力を所有できる。三種の神器は日本民族を形成した三つの民族的な要素の統合を意味するものであると指摘している（水野裕 1992）。

北畠親房も三種の神器が日月星と関係することを説明している。「三種の神器世に傳こと、日月星の天にあるにおなじ。鏡は日の體なり。玉は月の精なり。剣は星の氣なり。ふかき習あるべきにや。」⁴⁰と指摘している。また、吉田敦彦氏⁴¹の考えでは、鏡は祭政機能、剣は戦士機能、玉は富・豊穡・美機能をそれぞれ表している。

そのほかに、稲田智宏氏は『三種の神器—謎めく天皇家の秘宝』⁴²で、弥生時代や古墳時代の祭具を源流として次第に天皇家が継承する聖なる三種の宝物が定まり、やがて天皇の資格を保証する神器と見なされることによって、三種の神器が確立されたと、「三種の神器」の確立過程について説明している。

⁴⁰ 北畠親房著・岩佐正校注『神皇正統記』東京：岩波書店、1975年、第37頁。

⁴¹ 吉田敦彦『日本神話と印欧神話』東京：弘文堂、1974年、第221-250頁。

⁴² 稲田智宏『三種の神器—謎めく天皇家の秘宝』東京：学研新書、2007年。

なお、戸矢学氏は『三種の神器 天皇の起源を求めて』⁴³で、唯一宮中にとどまり続ける秘宝である八坂瓊勾玉、天照大神が命じた「同床共殿」の八咫鏡、流転の秘宝である草薙剣について分析し、「三種の神器」の重要性を説明している。

さらに、新谷尚紀氏は『伊勢神宮と三種の神器 古代日本の祭祀と天皇』⁴⁴で、伊勢神宮・出雲大社の伝承とそれが表象するもの、ヤマト王権と伊勢・出雲コスモロジー、靈魂観念の展開と沖の島の歴史的位置、平安時代以降の「三種の神器」を中心に研究を行っている。

つまり、これまで太陽信仰と蛇信仰、そして「三種の神器」についての研究成果が非常に多様であることがわかる。日本における太陽信仰の研究から見ると、太陽は稲作には不可欠なものであることや、太陽は火と関連性があることや、太陽は鳥と関連性があることなどが多いようである。蛇信仰については、総じて再生観念、祖霊などに関わっていることがわかった。中国における太陽信仰と蛇信仰の研究から見ると、太陽神鳥の意識が深く、農耕が太陽信仰の基礎であることがわかった。呉越地域では、蛇信仰が強く、蛇は神のような存在である。一方、三種の神器について中国では銅鏡、銅剣、玉に関する個々の先行研究が数多く挙げられているが、三種の神器という表現がなかったので、三種の神器としての先行研究は少ない。したがって、日本側に多く見られる。もちろん、両国における銅鏡、銅剣、玉に関する文化交流の先行研究も多数ある。三種の神器に至って、その文化的な意味について

⁴³ 戸矢学『三種の神器 天皇の起源を求めて』東京:河出書房新社、2016年。

⁴⁴ 新谷尚紀『伊勢神宮と三種の神器 古代日本の祭祀と天皇』東京:株式会社講談社、2013年。

は、鏡は祭政機能、劍は戦士機能、玉は富・豊穡・美機能である説、劍は「男根」、鏡は「女陰・子宮」、勾玉は「胎児」である説、三種の神器は大和部族、出雲部族、古い帰化系集団を代表する説、また、政治の視角、天皇の視角から研究する例がある。そうした多くの研究があるにもかかわらず、稲作文化という背景からの研究はまだないようである。したがって本研究では、稲作文化を背景に「三種の神器」と太陽信仰および蛇信仰との関連について研究してみたい。

これまで、太陽信仰と蛇信仰とは個別の問題として研究されてきた。しかし、比較文化学の視角からみると、太陽信仰と蛇信仰の間にはもともと一体性があり、両者の一体性を端的に表しているのが「三種の神器」である。

「三種の神器」は天皇の権力あるいは権威を象徴しているが、それと同時に、稲作漁撈民の太陽信仰、蛇信仰とも密接にかかわっている。そして三種の神器が実際に用いられる際、二種の神器をペアとして用いる場合が多い。これは太陽信仰と蛇信仰の一体性とかかわっていると想像されるが、しかしこれまで、この方面の研究はまだ行われていないようである。本研究ではこの点をふまえ、比較文化学と民俗学の視角から、「三種の神器」が持つ太陽信仰と蛇信仰の一体性を明らかにしたい。具体的には次の6点を中心として考察したい。

1. 稲の日本伝来過程と「三種の神器」の出現。
2. 太陽信仰と鳥信仰、太陽信仰と蛇信仰の一体性。
3. 八咫鏡には太陽信仰と蛇信仰が含まれていること。
4. 草薙劍には蛇信仰と太陽信仰が含まれていること。

5. 八坂瓊の曲玉には蛇信仰と太陽信仰が含まれていること。

6. 「三種の神器」がヤマト王権の統一を意味するだけでなく、太陽信仰と蛇信仰の統一も意味すること。

0.2 研究内容

「三種の神器」に関する先行研究はその象徴的意味と起源を重点として進められてきた。その象徴的意味については、吉野裕子の「男根」「女陰・子宮」「胎児」説、水野裕氏の日神・月神説などがあるが、その起源については、「八咫鏡」と中国三国時代の魏から邪馬台国に下賜された銅鏡との関連性があげられている。日本の銅剣については、長江下流域とも朝鮮半島ともかかわっていると考えられている。勾玉は縄文時代からあったが、定型化した勾玉は弥生時代になってはじめて現われ、長江下流域とかかわっていると筆者は考える。

『古事記』には「鏡」という字が15回、「剣」という字が22回、さらに、「玉」という字が63回出現している。『日本書紀』には「鏡」が45回、「剣」が108回、「玉」が149回出現している。「鏡」「剣」「玉」が日本の歴史を貫く物であると言っても過言ではない。

第一章では、稲作文化と太陽信仰、蛇信仰の繋がりについて考察する。

「銅剣」「銅鏡」「勾玉」はいずれも稲作文化の伝播過程において確立され、太陽信仰と蛇信仰の一体性を表しているのではないかと考えられるからである。

第二章では、「八咫鏡」に焦点をしばって太陽信仰と蛇信仰の一体性について考察する。『日本書紀』から推測すれば、「八咫鏡」の文様は内行花文である可能性が高い。その内行花文はミャオ族にも見られる。ミャオ族は春秋戦国時代には楚国に属し、一部は淮河流域に住んでいた。淮河流域の銅陵は銅の産地であり、「尚方鏡」がたくさん出土した。「銅」は『ミャオ族古歌』にも歌われており、しかも「鏡」を指すミャオ語と和語には、ともに「太陽」と「蛇」の意味が含まれている。さらに稲作の伝播と結びつけて考えると、「八咫鏡」に表されている太陽信仰と蛇信仰はミャオ族と深くかかわっているということがわかる。

第三章では、「草薙劍」の伝来ルート、およびそれが表している太陽信仰と蛇信仰について考察する。「草薙劍」は素戔鳴尊が退治した八岐大蛇の尾から取り出されたもので、蛇の象徴である。なお、出雲国肥河に近い荒神谷遺跡から358本の銅劍が発見されており、閩越地域でも数多くの銅劍が発見されている。春秋戦国時代に越人が大量に日本に逃亡してきた事実と結びつけてみると、「八俣大蛇」が表している大蛇信仰と銅劍信仰は、長江下流域の越地方から伝わってきたものだと考えられる。

弥生初期に大陸から伝来した銅劍は武器であったが、巨大化した後期の銅劍は祭器であった。銅は金色で太陽光を反射するという点から考えれば、太陽信仰が当然その中に含まれているが、大蛇の尾から取ったという描写と結び付けてみると、蛇信仰も同時にその中に含まれているといえよう。

第四章では、「八坂瓊の曲玉」を中心に考察したい。中国浙江省余姚市の田螺山遺址から不定型の勾玉が数多く発見された。勾玉はもともと長江下流

域の越人の文化であり、玉の交易にともない、長江下流域から日本列島の「越」地域に伝わってきたのではないかと推測することができる。

縄文後期以後、勾玉の多くは翡翠で作られ、新潟県糸魚川市周辺から全国へと広がっていった。「八坂瓊の曲玉」は定形勾玉であり、その出現は稲作の伝来と連動している。このように、定形勾玉は卑弥呼の時代にもっとも珍重されており、その姿は蛇と鳥の結合であり、その形には稲作漁撈民の魂が潜んでいると考えられる。

第五章では、皇位伝承としての「鏡」と「剣」について考察したい。神武天皇が即位した時に、「鏡」と「剣」が同時に登場した。新天皇に奉られるものとして「鏡」と「剣」は不可欠なもので、ペアとして用いられる場合、「鏡」は太陽信仰を表わし、「剣」は蛇信仰を表わすものと思われる。それで、「八咫鏡」「草薙剣」「八坂瓊の曲玉」の統合について考察する。「三種の神器」が天照大神から瓊瓊杵尊に授けられた背景としては、紀元前 224 年から紀元前 222 年まで、秦の始皇帝が中国を統一するために、楚国と越国を滅ぼしたという歴史的事実があげられる。その上に、九州北部弥生中期の吉武高木遺跡から「鏡」「剣」「玉」が一緒に出土した。邪馬台国の卑弥呼は「鏡」「剣」「玉」を統合して、邪馬台連邦の政治的な統合と文化的な統一をはかったのではないかと考えられる。

終章では、本研究のまとめと今後の課題について述べる。「三種の神器」はいずれも稲作の背景を持っている。そして、その確立過程において、長江下流域のミャオ人や越人、朝鮮半島の朝鮮人とかかわっている。太陽信仰と蛇信仰の一体性に「三種の神器」の本質が認められる。これは邪馬台という

広域政治連合体、さらに「大和」国へと発展した国家建設期の文化的融合と新しい民族的自我の確立を反映しているのであろう。

弥生時代後期には、九州を中心とした銅矛、銅剣文化圏と、近畿を中心とした銅鐸文化圏が存在していた。銅矛と銅鐸は稲作文化とどのように関わっていたのかについても、今後引き続き研究したい。

0.3 研究方法

本研究の研究方法は、主に比較研究法、四重証拠法、実地踏査法である。まず比較研究の視点から説明したい。比較研究法は比較文化研究法ともいい、言語学で開発され、文化人類学の領域で完成した比較研究のための方法である。

日本と中国は古くから文化交流を行なっている。このため、両国に共通する文化背景が次第に形成され、たとえ異なる文化現象であっても、共通した文化要素を見いだせることも多々あり、これら进行分析すれば、その文化現象の本質を正確に把握することができるわけである。実際、「三種の神器」がそのような文化現象である。中国には、「三種の神器」という概念はないが、「銅鏡」「銅剣」「勾玉」はある。したがって理論上、日中両国に共通した稲作文化を背景に、共通した銅鏡、銅剣および玉の諸要素を考察すれば、「三種の神器」が持つ本質的な特徴を明らかにすることができると考え、本研究では、この方法を実践する。

比較分析の方法について、太田有子氏は「比較分析の方法と課題——海外における歴史社会学の研究動向に関する一考察——」⁴⁵で次のように述べている。

比較分析の方法と目的を明示したレイガンの議論は、社会科学における比較分析を定型化させる試みといえるが、一方でその方法と目的の統一化に対しては異なる見解も存在する。例えば J. マホーニー (James Mahoney) らは、社会科学分野における主要な分析方法として「比較歴史分析 (Comparative Historical Analysis)」を経時的変化とその因果的説明を個別の状況を把握すると同時に体系的な比較を通じて行うことであると定義し、還元主義的な説明や叙事的推論を排除するとしつつも、分析の目的や方法の詳細に関してはその多様性を認め、上述のレイガンよりも柔軟な姿勢を示している。

「銅鏡」「銅剣」「勾玉」の比較研究をする際に、個別の状況を分析することが必要である。特に「勾玉」の場合はその形成過程において形態の変化や、意味の変化についても分析する必要がある。しかしそれと同時に、「三種の神器」という総合体については、「経時的変化とその因果的説明を」

「体系的な比較を通じて行うこと」も重要である。つまり、権力の象徴物や呪術物や太陽信仰と蛇信仰一体性の象徴物など複数の意味が含まれるようになった過程や原因について考察する必要もあるのである。

⁴⁵ 太田有子「比較分析の方法と課題——海外における歴史社会学の研究動向に関する一考察——」『社会科学科学研究 = The journal of social science : 東京大学社会科学研究所紀要』東京:東京大学社会科学研究所編、2006年、第25頁。

本研究にとっては、比較民俗研究法も重要である。民俗の比較によって似ている事象の関連を見出すとともに、事象の差異が持つ意味にも注意を払う必要がある。関敬吾は「歴史科学としての民俗学」⁴⁶で「比較方法」について以下のとおり説明している。

比較法は現在必ずしも民俗学独自の方法ではない。比較法の目的とするところは、研究すべき対象の、二つ以上のあいだに存する異同を求め、それを比べ、考察することによって、その研究の目的に従って妥当な位置におくことである。

「比較民俗学」は英語で Comparative folklore, Vergleichende Volkskunde といい、比較民俗学は民族学と混同されやすいが、研究対象と研究領域が異なり、比較民俗学は特定民族の民族文化の研究を強調しながら、諸民族の文化の比較研究にも重要な意義を認める。

本研究と結びつけていえば、「銅鏡」「銅剣」「勾玉」にあらわれている太陽信仰と蛇信仰は民俗信仰と関わっているので、日中両国の太陽信仰と蛇信仰に関する祭りを比較する必要がある。閩越人の蛇燈祭りと出雲地方の龍蛇祭祀がその例であるが、二つの祭祀は何を表しているのか、比較しながら解明する必要がある。そのほかに、中国には丸い餅「糍粑」（ツウ パァー）があり、日本には餅がある。両者共、もち粉で作られた丸い餅であるが、ただ文化的意義が同じかどうか、民俗事象として比較する必要もある。もちろん

⁴⁶ 関敬吾「歴史科学としての民俗学」『日本民俗学大系 2 日本民俗学の歴史と課題』東京：平凡社、1976年、第 251 頁。

ん、すべてが比較できるとは限らないが、比較できる民俗事象であれば、比較してその本質と特徴を認識することが重要なのである。

なお、本研究では文様の比較研究も取り扱う予定である。主に三つの分野の比較である。最初は日本の内行花文鏡の文様と中国内行花文鏡および稲作漁撈民であるミャオ族の伝統的な文様との比較である。二番目は荒神谷遺跡から出土した銅剣の文様と中国古越人の銅剣に刻まれた文様との比較である。三番目は定形勾玉の文様と中国青銅罽鐘の「蟠虺紋」との比較である。太陽、鳥、蛇の文様から見ると、太陽と鳥の合体、鳥と蛇の合体は太陽信仰と蛇信仰の一体性の現れであり、それを民俗学の角度から明らかにしてみたい。

「銅鏡」「銅剣」「勾玉」の民俗学上の意味を研究する際、『古事記』や『日本書紀』の歴史記載も援用しなければならない。大森志郎は「歴史学と民俗学」⁴⁷で「民俗も伝承も歴史的なものであり、歴史という知識体系は、つねに、求められ、形作られるものであるからには、あらゆる民俗や伝承は、歴史学のなかに位置づけることのできるはずのものである。」と述べている。つまり、民俗学的な研究は「歴史学のなかに位置づける」ことが必要なのである。

そのほかに、本研究では考古学の成果も援用する。考古学と民俗学の関係が緊密であり、考古学と民俗学との両方から信仰の連綿性を立証できると大場磐雄は「考古学と民俗学」⁴⁸という論文で指摘している。考古学と民俗学の

⁴⁷ 大森志郎「歴史学と民俗学」『日本民俗学大系 1 民俗学の成立と展開』東京：平凡社、1976年、第222頁。

⁴⁸ 大場磐雄「考古学と民俗学」『日本民俗学大系 1』東京：平凡社、1960年、第233-244頁。

交差を踏まえて、大場磐雄は群馬県新田郡世良田村米岡本郷で発見された姥石の立石が道祖神信仰の表れであると分析しているが、本研究では、平原遺跡から出土した内行花文鏡や、荒神谷遺跡から出土した銅剣や出雲国から出土した勾玉などを参考にした上で、太陽信仰と蛇信仰の関連性を説明したい。

なお、四重証拠法も必要である。叶舒憲氏⁴⁹は四重証拠法の内容について次のように説明している。四重証拠法の一重証拠とは伝世文献であり、二重証拠とは出土した文字資料、例えば甲骨文字である。三重証拠とは民俗学及び民族学が提供された関係資料、民俗礼儀、祭祀シンボルなどである。四重証拠とは、考古学で発掘された、または受け継がれた古代の物と画像を指すことである。

また、楊驪氏は「重估大伝統：四重証拠法的方法論価値」⁵⁰で中国文学人類学の学界が提出した伝統の再評価、伝統的文化を考え直す説に基づき、その方法論の一つとしての四重証拠法を説明し、玄鳥の例を挙げている。一重証拠としては『詩経』や『逸周書』で玄鳥に関する説明である。二重証拠としては甲骨文字（亀甲や獣骨に刻まれた文字）、金文（青銅器に鑄込まれ、あるいは刻された文字）の中の鳥マークである。三重証拠としてはタイワン伝説、ギリシア神話などである。四重証拠としては殷人の墓、仰韶文化の鴉造型、アジア大陸の考古学などがあげられる。最後に玄鳥は鴉である可能性が高いという結論に結びつけた。筆者は三種の神器の文化的な意味を説明する

⁴⁹ 叶舒憲「鯀大启化熊的神話通釈-四重証拠的立体積古方法」興大中文学報、2008年第23期。

⁵⁰ 楊驪「重估大伝統：四重証拠法的方法論価値」百色学院学報、2012年第25卷第4期。

とき、一重証拠としては『古事記』や『日本書紀』などの古典の記載を引用している。二重証拠としては銅鏡に刻まれている内行花文や獣文や三角文などと、銅剣に刻まれている「X」文様などである。三重証拠としては、太陽に関する伝説や大蛇伝説、蛇祭儀などである。四重証拠としては須玖岡本遺跡や吉武高木遺跡や荒神谷遺跡などに出土した銅鏡、銅剣、勾玉などが挙げられる。

考古学や民俗学の分野では実地踏査を避けられないので、次に、本研究の実地踏査について説明したい。筆者は修士の時から実地踏査を始めていた。現在までに、貴州省、雲南省、広西チワン族自治区のミャオ族村、トン族村、チワン族、プイ族村、イ族村を調査してきた。そして、長江下流域の良渚遺跡や紹興市周辺および黄河流域の大汶口文化の遺跡を見学した。中国の銅産地である銅陵市及び周辺も訪れた。数多くの博物館で稲作文化関連物、銅鏡、銅剣、玉を見学した。日本では、伏見稻荷大社、出雲大社、八坂神社、巖島神社など数多くの関連神社を訪ね、物的証拠を集めることができた。

さらに、稲作という視点について説明したい。稲作にとって、太陽と水が不可欠な要素であるので、稲作民俗の中で太陽や水と関わる民俗事象が多様に展開されている。例えば、三重県志摩伊雑宮の御田植祭りがあり、その祭神は太陽神天照大神である。祭りのなかで漁民たちの泥かけ、踏耕の土練りなどがあり、いずれも稲作の色彩を帯びている。水田耕作の場合は太陽と水が特別に意識されているので、太陽信仰と蛇信仰が自然に人々の崇拝対象になるわけである。

最後に、論文用語と年代について簡単に説明したい。「翡翠」は硬いから、「硬玉」ともいわれている⁵¹。そこで本研究での引用に出現した「翡翠」・「ヒスイ」・「ひすい」・「硬玉」は同じものを指す。また、「まがたま」は「曲玉」とも「勾玉」とも書かれている。『日本書紀』の「やさかにのまがたま」を分析する際、「八坂瓊の曲玉」という書き方を用いることにする。現在は「勾玉」が多く使用されるので、考古学の出土品を分析するときに、「勾玉」という表現を用いることにする。

本研究で用いる年代は藤尾慎一郎氏が提出した「較正年代」である。「較正年代」とは、炭素年を暦年代に換算する年代である。藤尾慎一郎氏は AMS-炭素 14 年代の測定で弥生時代開始の較正年代を紀元前 10 世紀後半に遡らせ⁵²、本研究ではその研究成果を援用する。

⁵¹ 松原聰「第 II 部 翡翠の科学 第 1 章 翡翠とは何か?」『特別展 翡翠展 東洋の至宝』国立科学博物館企画展図録 毎日新聞社、2004 年、第 38-41 頁。

⁵² 藤尾慎一郎『弥生時代の歴史』東京：講談社、2015 年、第 13 頁。

第一章 稲作漁撈民にとっての太陽信仰と蛇信仰

1.1 稲の伝来

稲の伝来したルートについては、まず朝鮮半島経由説、江南直伝説および南方説があげられる。佐藤洋一郎氏⁵³は、最初は南から陸稲がやってきて、続いて中国から、あるいは朝鮮半島南部を経由して、水田稲作が渡来したという南北二元説を発表した。のちに DNA の次元で一部の稲は朝鮮半島を経由せず、直接長江下流域から日本列島に伝来したということを見つけてから、科学的な証拠で江南直伝説を補強している。しかしいずれにしても、稲作は疑うことなく中国大陸から東シナ海を渡って日本列島に伝来したものであった。

長江下流域寧紹平野の先端には 7000 年前の河姆渡遺跡があり、炭化米とともに骨製の耜、木製の鍬などの水稻農耕具と石斧が出土している。一方、長江下流域杭嘉湖平野には 7000 年前の羅家角遺跡と馬家浜遺跡がある。さらには江蘇省には、草鞋山遺跡（6000 年－5500 年前）、神墩遺跡（7000 年－3300 年前）龍虬莊遺跡（7000 年－5000 年前）、山東省には陵陽河遺跡（4800 年－3000 年前）、兩城鎮遺跡（4600 年－4000 年前）、楊家圈遺跡（4500 年前）が見つかり、遺跡の位置が北上するほど、出土した炭化稲の年代は短くなっている。稲作文化は南から北へと広がっていったということが判明した。

一方、朝鮮半島南部蔚山市の紀元前 11 世紀の玉峴遺跡から、小区画水田と木製農具が出土した。同市紀元前 10 世紀の検丹里遺跡では、また環濠をもつ

⁵³ 佐藤洋一郎「日本のイネの伝播経路」日本醸造協会誌第 87 巻 10 号、1992 年、第 732-738 頁。

竪穴集落が見つかったので、藤尾慎一郎氏は、7000 年前長江下流域に起源した稲作は紀元前 10 世紀後半、朝鮮半島南部から九州北部に伝来したと判断している⁵⁴のである。

ただし、九州北部における最古の稲作遺跡菜畑遺跡(なばたけいせき)の「菜」(な)は「稲」の意⁵⁵であり、3000 年ほど前に長江下流域で暮らしていたミャオ族も稲のことを「な」と称呼していたので、菜畑遺跡の稲作は長江下流域から伝来してきた可能性も否定できない。菜畑遺跡の他に、曲田遺跡、板付遺跡などの稲作遺跡もあり、年代的には日本九州北部の稲作は菜畑遺跡から北部へと伝播していたことがわかった(李国棟 2021)。

長江中流域の湖南省澧陽平原では、8600 年-6000 年前、ミャオ族は最も早く野生イネを栽培可能なイネに改作して、大規模な稲作農耕を始めた。5800 年前から、湖南省澧陽平原の稲作農耕は北東方向へと拡散し始め、4800 年前にはすでに山東半島にまで到達した。4500 年-4100 年前には、ミャオ族を中心とした「九黎」稲作連邦がついに形成された。4200 年-4100 年前、黄帝が率いた畑作牧畜型の華夏連盟と蚩尤が率いた稲作漁撈型の「九黎」連邦が衝突し、蚩尤が殺され、その子孫である「尤人」は朝鮮半島や長江中下流域に逃れた。3000 年ほど前に、周王朝が商王朝を打倒したという戦乱期に、一部の「尤人」はさらに日本列島へと逃れ、九州の唐津湾に上陸して稲作農耕を始めた⁵⁶のではないかと李国棟氏は指摘している。紀元前 1 世紀末から紀元後 1 世紀末まで、九州北部にはまた「奴国」が現れたが、「奴国」の「奴」(な)もミャオ語

⁵⁴ 藤尾慎一郎『弥生時代の歴史』、講談社現代新書、2015 年、第 72 頁。

⁵⁵ 李国棟『稲作文化にみる中国貴州と日本』、雄山閣、2015 年、第 106 頁。

⁵⁶ 李国棟『稲作背景下的苗族與日本』、中国社会科学出版社、2019 年、第 47-57 頁。

の稲の発音「な」に由来し、「奴国」は「稻国」だと李国棟氏は判断している
(李国棟 2019)。

長江下流域の越人も 7000 年も前から稲を栽培していた。そして中国大陸の
戦乱が長江下流域に及んだ際、大量の越人も日本列島に渡来した。紀元前 224
年から紀元前 222 年の間、秦の始皇帝は中国を統一するために、あいついで楚
国と越国を滅ぼした。『史記』秦始皇本紀⁵⁷には、

二十三年、秦王はふたたび王翦を召し出し、無理に再起を命じ、将軍として荊（秦
では、莊襄王の名が子楚であったため、楚を楚といわず、荊という）の攻撃にむかわ
せた。王翦は、陳から南の平輿までの間を占領し、荊王を捕虜とした。秦王は郢から
陳に遊んだ。荊の将項燕は、昌平君を立てて荊王とし、秦にたいして江南で反乱し
た。

二十四年、王翦と蒙武が荊を攻め、荊軍を撃破した。昌平君は死に、項燕は自殺
した。

二十五年、大軍を發し、王賁を将として、遼東の燕を討たせ、燕王喜を捕らえた。
そして、軍を返すと代を攻めて、代王嘉を捕虜とした。王翦はついに荊の江南の地
を平定し、越の国君を降伏させ、会稽郡を置いた。五月、天下の臣民に祝賀の大飲酒
を賜うた。

と書かれている。越国が滅んだ後、稲作民の一部は日本へと亡命してきたと考
えられるが、このことを最初にまとまった形で指摘したのは、民俗学者の岡正

⁵⁷ 野口定男 『中国古典文集 史記(上)』 東京:株式会社平凡社、1958 年、第 64 頁。

雄(1958)である。岡正雄は「この種族文化は、おそらく中国の江南地方から、紀元前四・五世紀のころ日本列島に渡来したのではないかと想像される。というのは、揚子江の河口地方から南のシナ海岸地域は昔の呉・越の地であったが、呉・越の滅亡は、前五世紀から前四世紀後半で、このころは、シナ族の南方への浸透に伴い、非シナ族地域の動揺混乱のはげしかった時期に当る。この時期に接続して西日本に弥生式文化がはじまるのである。」⁵⁸と述べている。

佐藤洋一郎氏は「日本のイネの伝播経路」で弥生時代の前期には稲作は本州全土に伝播したと指摘している(佐藤洋一郎 1992)。3世紀に入ると、卑弥呼を女王とする邪馬台国が誕生し、稲作を基盤とした農耕社会はついに広域連合体の段階に入った。四世紀以後、古墳時代に入ると、農耕具は石や青銅器から鉄製に切り替わり、稲の生産性を大きく向上させた。それにともない、ヤマト王権が樹立され、稲作を基盤とした農耕社会はついに成熟したのであった。

1.2 日本における太陽信仰と蛇信仰の一体性

稲という草はそもそもなぜ米を稔らせることができるのだろうか。この問題について、古代の日本人は稲魂のおかげだと考えていた。『風土記』には「伊勢の国」の「稻生社」⁵⁹の部分には次のような記述がある。

大宮那江大国道命、西宮地主姫神、三大神宮、雷電神是也。昔、天若・国若之時、

天照大神並大国道命、共計而曰、吾等天降瑞穂国可王、人民令豊。是時、保食神、腹

⁵⁸ 岡正雄「日本文化の基礎構造」、『日本民俗学大系 第2巻 日本民俗学の歴史と課題』、東京:平凡社、1958年、第13頁。

⁵⁹ 植垣節也校注・訳『新編日本古典文学全集 5 風土記』東京:小学館、1997年10月、第573頁。

中生稻。

この引用からも明らかなように、雷電神は稲の豊作を左右している。稲妻(いなづま)は雷電神の現れであるが、「いなづま」はもともと稲の夫の意であるが、なぜこう考えられていたのかといえば、「雷光が稲に当たると、稲が妊娠して子として米を稲穂の中に宿す」という古代日本人の論理が思い浮かべられる。この場合、「いなづま」は男性であり、文字通り稲の「夫」である。

もちろん「いなづま」は「稲妻」で表記することもできるが、ただ「稲妻」の場合、稲の女性的側面が強調されているわけである。

『古事記』には稲、土、水、太陽、山、海、雷といった自然や自然現象に関する神々が数多く出現している。『古事記』には雷に関しては次のような記載がある。

故、左の御みづらに刺せる湯津々間櫛の男柱を一箇取り闕きて、一つ火を燭して入り見し時に、うじたかれころろきて、頭には大雷居り、胸には火雷居り、腹には黒雷居り、陰には析雷居り、左の手には若雷居り、右の手には土雷居り、左の足には鳴雷居り、右の足には伏雷居り、并せて八くさの雷の神、成り居りき。(『新編日本古典文学全集 1 古事記』 p. 45)

伊邪那美が死に、その体の各部位に雷神が居るということが強調されている。雷神は男の象徴なので、このような場面は男女交接の象徴だと理解することもできるわけである。

なお、『積日本紀』⁶⁰卷九所引の山城国風土記逸文には「賀茂社」に関する記事がある。それによると、賀茂建角身命の娘玉依日売は石川の瀬見の小川に流れた丹塗矢を床辺に置いたところ懐妊し、賀茂別雷神を産んだという。『群書類従・第二輯 神祇部』には「八咫鳥。賀茂建角身命也。」⁶¹「賀茂社號。別雷神一座。八咫鳥。高皇産靈尊之苗裔也。」(塙保己一『群書類従・第二輯 神祇部』p. 221)とあり、こうして賀茂別雷神は八咫鳥であることが明らかである。

ところで、『古事記』にも同じような物語が記録されている(『新編日本古典文学全集 1 古事記』p. 157)。「神武天皇」の巻では、美和の大物主神は勢夜陀多良比売が溝で大便をしているところを狙って丹塗矢に姿を変えてその下に流れていき、その陰部に突き刺さった。その矢を持って帰って床のそばに置いたところ、矢は立派な男になった。すなわち、勢夜陀多良比売を娶って富登多々良伊須々岐比売命を生んだ。男根に見立てた丹塗矢が女陰を突くといった表現が、大物主神と勢夜陀多良比売の性交を神話的に語っているが、大物主神は蛇神であり、丹塗矢は蛇の象徴であるということと結びつけて考えると、「山城国風土記」に記された火雷神も蛇神であるということがわかる。

『古語拾遺』にも、「古語、大蛇謂之羽。」⁶²とある。『日本書紀』では、神武天皇に、長髓彦は饒速日命の「天羽羽矢」と歩鞞を見せたと記述しているが、その注釈にもあるように、その矢は天上界の蛇の呪力をもった矢であった(『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』p. 226)。矢は蛇の象徴であり、饒速日命

⁶⁰ 小野田光雄校注 神道大系編纂会編『神道大系 古典註釈編五 積日本紀』東京:精興社、1986年、第219頁。

⁶¹ 塙保己一編『群書類従・第二輯 神祇部』東京:続群書類従完成会、1979年、第250頁。

⁶² 飯田瑞穂校注 神道大系編纂会編『神道大系 古典編五 古語拾遺附註釈』東京:精興社、1986年、第13頁。

が蛇神を崇拝するグループのリーダーであることを示唆しているのである。

鈴木武晴氏は「蛇神と雷神」⁶³という文章で「山城国逸文風土記の賀茂社創建譚に登場する賀茂建角身命は、この大三輪神の子である加茂君等の流れをくむものであると思う。すなわち、この賀茂建角身命は、蛇神としての大三輪神の流れをくむからには、蛇神として捉えることができる。この角身を円錐形をした角が身体そのものになっていると捉えるなら、それは蛇の頭の三角形の象徴としての意味をもつものではないだろうか。あるいは、トグロを巻いた蛇の円錐形としての象徴であったのではないか」と述べている。以上から見れば、賀茂建角身命も蛇神なのである。

奈良県宇陀市には八咫鳥神社があり、祭神は賀茂建角身命である。『釈日本紀』には「賀茂建角身命八咫鳥是神也」(『神道大系 古典註釈編五 釈日本紀』p. 220)とあり、『新撰姓氏録』逸文⁶⁴には、鴨県主と賀茂県主は同じ祖であり、神武天皇が大和に入り、山中で迷った時に、鴨建耳津身命が大鳥と化して先導した功績があったので八咫鳥という称号を天皇から賜ったという。賀茂建角身命は神魂命の孫である。一方、「賀茂朝臣本系」にも「大神朝臣同祖、大國主神之後也。」(『神道大系 古典編六 新撰姓氏録』p. 882)とあり、蛇神の鴨建耳津身命(賀茂建角身命)は八咫鳥でもあるというわけだが、これははっきりと太陽信仰と蛇信仰の一体性を表しているのである。

もちろん、蛇神に頼ることだけでは、稲の豊作はまだ期待できず、太陽神の加護も必要である。天照大神は天津神の代表格であり、天津神の息子は蛇であ

⁶³ 鈴木武晴「蛇神と雷神」『岡大國文論稿(8)』岡山大学法文学部国語国文学研究室、1980年、第47頁。

⁶⁴ 田中卓校注 神道大系編纂会編『神道大系 古典編六 新撰姓氏録』東京：精興社、1981年、第881頁。

ることが『風土記』にも書かれている。『常陸国風土記』那賀郡の条⁶⁵に次のような話がある。茨城の里の北方、小高い丘に兄の努賀毗古と妹の努賀毗咩がいる。ある男が常に妹を訪れてきて求婚し、夜やって来て昼帰っていったという。結局夫婦となり、妹は妊娠して、蛇を生んだ。大きく成長していく蛇を育てられなくなった努賀毗咩は父天津神のところに行きなさいと告げた。蛇は誰かに同行してほしいと強く要請して、断られると、その伯父を雷の力で殺したということである。これから見れば間違いなく蛇は天津神電光神の息子である。天津神電光神も蛇であることもわかった。

電光神は蛇信仰を象徴しているが、一方、電光の点ではまた太陽ともかかわっている。蛇の目の光も顕著である。大物主神の目について、『日本書紀』「雄略天皇」の段に次のような記載がみられる。

七年の秋七月の甲戌の朔にして丙子に、天皇、少子部連蜺羸に詔して曰はく、「朕、三諸岳の神の形を見むと欲ふ。或いは云はく、此の山の神、大物主神とすといふ。或いは云はく、菟田の墨坂神なりといふ。汝、膂力人に過ぎたり。自ら行きて捉へ来」とのたまふ。蜺羸答へて曰さく、「試に往りて捉へむ」とまをす。乃ち三諸岳に登り、大蛇を捉取へて、天皇に示せ奉る。天皇、斎戒したまはず。その雷虺虺きて、目精赫赫く。天皇、畏み、目を蔽ひて見たまはず、殿中に却き入り、岳に放たしめたまふ。仍りて改めて名を賜ひて雷とす。（『新編日本古典文学全集 3 日本書紀②』 p. 168）

「虺虺」については、『広雅』積訓に「虺虺、声也」とある。したがって「雷

⁶⁵ 植垣節也 校注・訳『新編日本古典文学全集 5 風土記』東京：小学館、1997年、第405頁。

虺虺きて、目精赫赫く」は雷光のことをさしているのであろう。蛇は瞼がないため、その目は瞬くことがなく、いつもきらきらと光っているわけである。『古事記』では八俣の大蛇について、「彼の目は、赤かがちの如くして、身一つに八つの頭・八つの尾有り」（『新編日本古典文学全集 1 古事記』p. 69）と描かれている。「赤かがち」は今のほおずきをさしており、漢字ではまた「鬼灯」「鬼燈」とも書かれ、赤い果実から朝の太陽が連想される。

一方、ほおずきの漢字表記「鬼灯」「鬼燈」からも分かるように、暗闇のなかの蛇の目はまさに「鬼灯」「鬼燈」のように赤く輝いている。したがって、雷光神には蛇信仰と太陽信仰の両方がともに含まれていることがわかる。雷光神の助け、あるいは太陽神と蛇神のお守りがあってこそ、稲の豊作が保証されるのである。

ところで、伊勢神宮の内宮では天照大神が祭られているが、外宮には、豊宇気毘売神（とようけびめのかみ）が豊受大神として祭られている。豊受大神は『古事記』では「宇迦之御魂神」、日本書紀では「倉稻魂命」と表記され、正体は蛇神である。太陽信仰と蛇信仰との一体性がはっきりと見られるのである。

そのほかに、八幡大神が蛇神であると同時に鳥神である。富来隆は『卑弥呼』の「蛇神をめぐる人々」という章で八幡大神に関する伝承を述べている。「大貞宮＝薦社についての伝承に、むかしむかし細川三斎公がふかくこの神（八幡神）を信仰されて、ある時のこと、神さまに御本体を示現されるようお頼み申すと、たちまちに大蛇の姿と化って現れたまうた。神さまが蛇体とほうけとれぬがと申すと、そのつぎにはまた鳩となって現われたまうた。」⁶⁶ということが

⁶⁶ 富来隆『卑弥呼』東京：株式会社 学生社、1970年、第76頁。

書かれている。その上に、『八幡宇佐宮御託宣集』靈卷五「菱形池の辺の部 大尾山」にも「林を出れば則ち日月の下、林に入れば則ち天地の外なり。或る時は靈虵気を吹いて、晴天に雲を成し、或る時は化鳥光を方つて、陰夜昼の如し」⁶⁷という記載がある。靈池において、八幡大神がある時に蛇の形になり、またある時は鳥の形になって光を放つことを述べている。一般的に光を放つことができるのは鳥ではなく、太陽であるので、ここにも太陽信仰と蛇信仰の一体性が見られる。

1.3 中国から見る太陽信仰と蛇信仰の一体性

まず太陽と鳥の関係について述べてみたい。鳥は太陽神の使者であり、場合によっては太陽神の化身とも見なされる。

中国の神話では「帝俊」が太陽の父となっている。「俊」は「夔」とも書かれ、鳥のイメージであるが、太陽の父なので、「太陽鳥」を意味しているのであろう。

考古学では 7000 年前の浙江省の河姆渡遺跡から太陽と鳥を組み合わせた文様が発見されている。図 1 は象牙の彫刻片で炎を発する円盤を 2 羽の鳥が背負っている文様である。図 2 は「有柄骨匕」で、柄のところに二羽の鳥が一緒に目を背負う様を表している。そのほかに、湖南省の臨澧県でも 2 羽の鳥が左と右に向いて鼓を背負っている「虎座鳳鳥鼓」(図 3) が出土しており、その丸い太鼓は太陽を象徴しているのである。なお、陝西華県泉護村遺跡からも鳥が太陽を背負う文様が発見されている (図 4)。以上の出土物及びその文様が

⁶⁷ 重村明久『八幡宇佐宮御託宣集』東京:現代思潮社、1986年、第171頁。

太陽と鳥の一体性を証明している。



図 1. 太陽紋と鳥紋のある牙の彫刻片 図 2. 骨彫（四川省金沙遺跡博物館で撮影）
（四川省金沙遺跡博物館で撮影）



図 3. 虎座鳳鳥鼓（湖南省博物で撮影） 図 4. 鳥が太陽を背負う文様（四川省金沙遺跡博
物館で撮影）

《山海經》大荒東經⁶⁸には三足鳥の記述がある。

大荒の中に山有り。名けて孽搖顛羝と曰ふ。上に扶木有り、柱きこと三百里。其の葉は芥の如し（柱は猶ほ起高のごときなり。葉は芥菜に似たり）谷有り、溫源谷と曰ふ（溫

⁶⁸ 前野直彬『全釈漢文大系 第三十三卷 山海經・列仙伝』東京:集英社、1975年、第520頁。

源は即ち湯谷なり)。湯谷は上に扶木有り(扶桑上に在り)、一日方に至り、一日方に出づ(交會して相代はるを言ふなり)。皆鳥を載す。(中に三足の鳥有り)。

三足鳥は太陽を象徴する鳥である。『淮南子』精神訓にも「日中に跋鳥有り」とあり、その「鳥」はカラスをさしている。日本でも、カラスは太陽と結び付けられており、カラスを御先神(神の使者)として祭る風俗が各地に残っている。カラスにお供えを届けてもらうということで、使者のカラスではなく、その主の太陽神を祭っているのである。

ところで、『古事記』や『日本書紀』によると、天照大神が天の石窟に隠れた時、常世の長鳴鳥を集めてきて、いっせいに長鳴きをさせたという。鳥が太陽神を呼び出したという意味であると思う。さらに、記紀の神武東征伝説にも、八咫鳥が登場している。熊野で道に迷った神武天皇の軍勢を導くため、高木大神(天照大神)が八咫鳥を遣わした。「八咫鳥を御先として、太陽神の子孫が行く」という構図である。八咫鳥は実は太陽神の代わりに神武天皇に道案内するということである。太陽と鳥は一緒に太陽信仰を示していることが明らかなのである。

一方、鳥と蛇の関係も深い。『史記』「補史記、三皇本紀」には「大皞庖犧氏は風姓。燧人氏に代り、天に繼ぎて王たり。母を華胥と曰ふ。大人の跡を雷澤に履みて、庖犧を成紀に生む。蛇身人首、聖徳有り。」⁶⁹とあり、庖犧氏は蛇身人首で、女媧氏も庖犧(伏羲)氏と同じ蛇身人首の姿だと記述している。庖犧氏は伏羲であり、『帝王世紀』には「主春，象日之明，是称太昊。」(春を主と

⁶⁹ 司馬遷 著『史記』茨城：友朋堂書店、1923年第1頁。

し、日の明を象る、是、太昊と称す。)と書かれているが、以上のことから分かるように、伏羲は太陽神であると同時に、蛇神でもあったのだ。

考古学的に見ても、太陽神と蛇神に関する証拠が数多くある。山東省済寧市微山県両城鎮に出土した漢代の西王母石像の下に、図5のように2羽の鳥の尾は蛇となり、しめ縄のように絡みあっている。これは太陽信仰と蛇信仰の一体性の表現と見なすことができるであろう。



図5. 西王母と伏羲女媧石像⁷⁰

安徽省銅陵市の博物館には春秋時代の「龍形車飾り」(図6)が展示されている。その形は鳥首で蛇身であり、蛇と鳥は一体となっている。安徽省銅陵市は春秋時代に呉国、楚国、越国に統治されたことがあり、その銅資源が豊富であった。楚国でも越国でも蛇と鳥信仰が強い。

⁷⁰ <https://new.qq.com/omn/20190508/20190508A0JZWC.html?pc> 最終アクセス日 2021年1月26日。



図 6. 龍形車飾り（安徽省銅陵市の博物館で撮影）

戦国時代、湖南省およびその周辺は楚国の領域であり、前漢時代には長沙国があった。前漢時代の馬王堆漢墓が非常に有名で、そこから T 字型の帛画（図 7）が出土した。馬王堆出土の帛画（漢代）には太陽の中に鳥が描かれている。池澤優氏は「中国の太陽（神）祭祀の諸類型——太陽の象徴としての太陽」⁷¹で前漢前期の馬王堆から出土した帛画、後漢時代画像石墓の太陽の図像からも太陽が鳥に乗って天空を運行し、太陽自体が鳥であるということも古代の中国において広範に受容されていたことを指摘している。

その帛画の内容を詳細に見てみたい。その上部は天上界を表している。上端の中心に蛇身人首の神人が座り、右の赤い太陽の中に黒い鳥が立ち、左に蟾蜍が月の中に立っている様子が描かれている。太陽の下に丸くて小さい太陽のようなものもあり、太陽と月の下に龍蛇のようなものも描かれている。上部は信仰層で、稲作漁撈民の「太陽信仰」「蛇信仰」「蟾蜍信仰」が現れているが、中部は現世界で、左右には 2 匹の龍首蛇身の霊物が描かれ、下の方で壁を貫き交尾の形になっている。帛画全体から見れば、太陽と蛇が大きい比率を占めてい

⁷¹ 池澤優「中国の太陽（神）祭祀の諸類型—太陽の象徴としての太陽—」『太陽神の研究 上巻』東京：有限会社リトン、2002 年 6 月。

るのである。そして注意すべきことはこの帛画の土地柄である。湖南省はミャオ族の発祥地⁷²であり、もともとミャオ族は湖南省の澧陽平野で稲作農耕を行っていた。そして、戦国時代の楚国もミャオ族を主体とした国家なのであった。



図 7. T字型の帛画（湖南省博物で撮影）

ミャオ族の刺繍には「鳥龍」がたくさん描かれている。図 8 は貴州省ミャオ族刺繍の絵である。鳥の頭と蛇の身の組み合わせで、その周りに太陽の光が顕著である。この刺繍の図案も太陽信仰と蛇信仰の一体性を表しているのである。

ミャオ族は「蜡染」、つまり「ろうけつ染」が好きである。図 9 には 16 匹の「鳥蛇」が描かれ、蛇首が四つごとに一つの太陽花を巡って描かれている。「鳥蛇」は鳥の頭と蛇の頭が両端にあるというイメージで、太陽と蛇が正真正銘に一体となっている。ミャオ語東部方言区(湖南省西部のミャオ語)では、「虫」あるいは「蛇」を「ginb」といい、鏡を「jaob ginb」という。「jaob」はまた「掛ける」意味を持っているので、「鏡」は「掛ける虫」ということになる。鏡本体は太陽の象徴であり、ミャオ族の鏡には太陽信仰と蛇信仰が同時に含まれていることが判明した。

⁷² 李国棟『苗族背景下的苗族與日本』、中国社会科学出版社、2019年、第12頁。

ところで、蛇信仰と鳥信仰（太陽信仰）が一体となるのは日本、中国だけでなく、古代メソアメリカ文明で信仰されていた蛇神であるケツアルコアトルもそうである。ケツアルコアトルは羽毛をもつ蛇であることから、蛇信仰と太陽信仰がそもそも一体のものであろうと考えられる。



図 8. 貴州省ミャオ族刺繍⁷³



図 9. 貴州蜡染（鄭波撮影）

1.4 「銅鏡」「銅剣」「勾玉」と稲作の関連性

日本では稲作文化の繁栄にともない「銅鏡」「銅剣」「勾玉」も出現した。銅はすべて銅と錫と鉛の合金の青銅である。

日本の銅鏡は中国から伝わってきたので、中国の銅鏡から述べていきたい。中国最古の銅鏡は 4000 年頃の齐家文化(中国西北の青海省・甘肅省)に遡ることができる。出土した「七角星文鏡」には太陽を表す文様が多く、姿見用ではなく、呪術用の物と判断されている。その後、鏡は実用品や魔除け物として発展してきたが、漢代は銅鏡の繁栄期であった。前漢武帝の時期(約紀元前 141-87 年)は、漢の領土が最大となり、それに伴って中国の周辺地域にまで銅鏡が波及していった。

⁷³ 田旭桐 侯芳『アジア民俗民間図』南寧: 広西美術出版社、2002 年、第 123 頁。

紀元前二世紀頃には、中国東北部や朝鮮半島でよく制作された多鈕鏡が日本列島に伝わってきた。紀元前一世紀頃、中国製の前漢鏡としての異体字銘帯鏡や草葉紋鏡なども日本で出土した。日本で出土した銅鏡は主に墓の副葬品であり、特に九州北部では大量に副葬されていた。図 10 は漢鏡の時期別分布である。福岡県春日市の春日丘陵上には「奴国の丘歴史公園」があり、奴国の王墓から 30 面以上の前漢鏡が出土した。九州北部では縄文晩期から稲作が行われていた。紀元前八世紀から、九州北部の稲作は周辺へと広がり、一世紀には九州北部がちょうど最盛期に入っていた。稲の成長には太陽信仰と蛇信仰が必要で、中国から輸入した円い鏡は光っている太陽に似ているので、自然に太陽信仰の対象となったのであった。

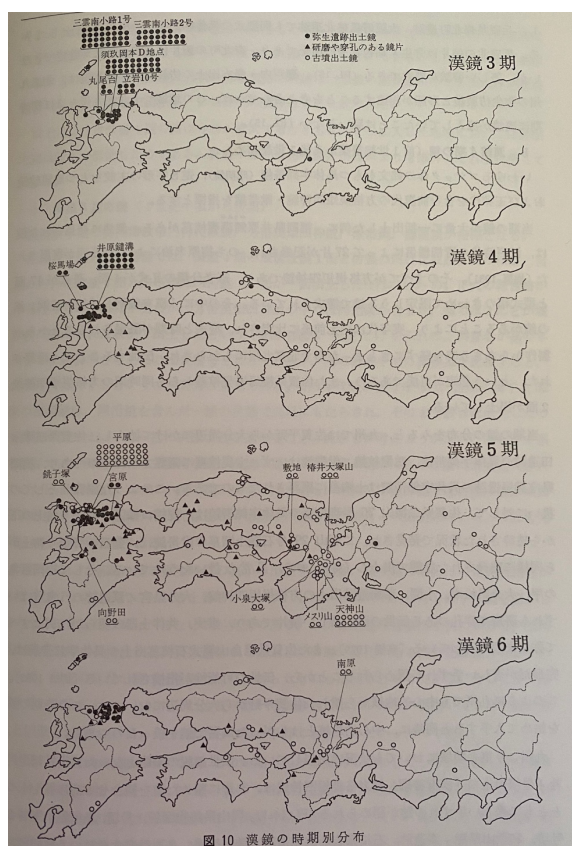


図 10. 漢鏡の時期別分布図⁷⁴

⁷⁴ 金関恕 佐原真『弥生文化の研究 第6巻 道具と技術 II』東京：雄山閣、1986年、第71頁。

銅剣も稲作文化とかがわっている。銅剣は九州地方、中国および四国地方に濃密に分布している。最古の青銅器は福岡県今川遺跡で見つかった銅ノミであり、紀元前8世紀末のものであった。そして、福岡市の比恵遺跡から木製の剣が出土し、青銅の剣を模して作られたものと考えられる。

もちろん、菜畑遺跡からも最古の石剣が出土した。奴国の王墓から8本以上の銅剣も出土した。前にも述べたが、菜畑遺跡の「菜」(な)も「奴国」の「奴」(な)も「稲」の意であるので、剣と稲作の必然的なかわりがここに認められるのである。

都出比呂志氏は青銅器祭祀が九州北部で分布したことをふまえて、「青銅器を用いる祭祀は北部九州から中部地方まで分布するが、北部九州から西部瀬戸内地方では広形銅矛、瀬戸内地方では平形銅剣、瀬戸内東部から中部地方までは銅鐸という地方ごとの特色をもっていた。」⁷⁵と指摘している。

『日本書紀』に出現した「八岐大蛇」は出雲地域および北越地域を背景としている。その地域では銅剣への信仰が濃厚であり、荒神谷遺跡から出土した358本の銅剣がその例証である。「八岐大蛇」の尾から取り出した「草薙剣」にしても、荒神谷遺跡から出土した銅剣にしても、ともに蛇信仰とかがわっており、蛇信仰は稲作民にとって太陽信仰と同様、基本的な信仰であるということが明らかである。

李国棟氏は「「いづものくに」の来歴」⁷⁶という論文で、出雲大社の「神迎祭」についてこう指摘している。

⁷⁵ 都出比呂志「前方後円墳体制と民族形成」待兼山論叢 史学篇、1993年、第18頁。

⁷⁶ 李国棟「「いづものくに」の来歴」、『広島大学大学院文学研究科論集』第70巻、第11頁。

出雲大社の近くには稲佐の浜があり、毎年旧暦 10 月 10 日に「神迎祭」が行われる。八百万の神々が海上からやってきて、そして海蛇を先導とした神社関係者に迎えられ、出雲大社へと案内される。すでに多くの指摘があるとおり、蛇は稲作の豊饒神なので、「神迎祭」は稲作祭りのイメージが強い。地名「いなさのはま」の「いな」は稲の意で、「はま」は日本列島の「端の間」を意味する。しかし、日本列島の「端の間」はまた海を隔てて長江下流域や朝鮮半島の稲作文化と直接的に接しているので、稲佐の浜で行われる「神迎祭」は実際に稲作が海外から伝わってきたことを象徴しているのである。

出雲大社の神迎祭の時に神々は稲佐の浜から上陸している。そして、海蛇の案内で出雲大社に行く。稲作文化が海外から伝わって来ると同時に、大蛇信仰も伝わってきたのである。

もと出雲西南部から石見一円、さらに周防の玖珂郡、広島県芸北地方の一部地域にかけて、大元神楽は広く行われていた。大元神楽とは「大元神」を祀って行う式年神楽である。大元神楽の一部分としては、託太夫が藁蛇(藁で作った蛇型)に寄りかかり、神懸かり状態で託宣を賜るということである。蛇神は藁蛇を通して託太夫の体に憑依したことを表している。大元信仰の主体は稲作漁撈民の蛇信仰なのである。銅剣が出雲地域に伝わってきたので、稲作漁撈民は大蛇信仰を銅剣に寄付したことがわかる。

弥生前期に入ると、玉作り工房址、古代朝鮮形式の無文土器の破片や、朝鮮半島で無文土器と同時代の磨製石器の鏃、剣片なども数多く出土した。紀元前

四世紀中ごろ、青銅製の武器や鏡が玄界灘沿岸地域の有力者の墓に副葬され、権力の象徴となった。

銅鏡、銅剣の他に、勾玉も稲作文化とかかわっている。稲作文化は日本での発展、繁栄とともに、勾玉が多く副葬されていた。勾玉はただの装飾品や権利の象徴だけではなく、稲作漁撈民の信仰の対象にもなった。森貞次郎は、丁字頭勾玉と定形式勾玉の形の基本は、縄文系の獣形や緒締形にあるとし、その上で形が洗練されたのは外来の要素の影響だ⁷⁷と主張している。その外来の要素としてはおそらく稲作漁労民の影響なのである。

翡翠性定形勾玉は最初に九州北部で作られた。大坪志子氏は「九州地方の玉文化」⁷⁸と題する論文で指摘しているが、縄文時代後期後半から翡翠が九州に流入した。ワクド石遺跡で翡翠原石を使って玉を作っており、弥生以降に隆盛する定形勾玉とほぼ同型の勾玉が採集されている。そのほか、熊本・大野貝塚では翡翠製で九州特有の「コ」字形勾玉が採集されている。北部九州での本格的な農耕の開始や直接的な人の往来によるものである。

弥生時代の勾玉は大体墓から出土している。出土状況から見れば、鏡、剣、勾玉の共伴例が弥生時代前期後半の吉武高木遺跡に見られる。九州北部の代表的な墓制は甕棺墓であり、奴国の王墓とされる須玖岡本遺跡のように、ガラス製の勾玉、管玉は数多くの青銅器とともに甕棺墓に副葬されていた。前原市の伊都国の王墓とされる三雲南小路遺跡からもヒスイの勾玉とともにガラスの勾玉も多数副葬されていた。弥生時代中期には、勾玉の数が急に増え、管玉な

⁷⁷ 森貞次郎「弥生勾玉考」『鏡山猛先生古稀記念古文化論攷』1980年、第307-341頁。

⁷⁸ 大坪志子「九州地方の玉文化」『季刊考古学 縄文時代の玉文化』第89号東京：雄山閣、2004年、第59-62頁。

どと組み合わせる例も増加した。稲作農耕社会の発展とともに、青銅器製品も玉製品も増加していることが明らかである。

1.5 まとめ

長江下流域では、稲作農耕は河姆渡遺跡や羅家角遺跡に遡ることができる。その後、次第に北部へと伝わっていき、山東半島、朝鮮半島、そして朝鮮半島南部から九州北部に伝来したのだが、と同時に、長江下流域から黒潮に乗って直伝したルートもあった。そして、菜畑遺跡の「菜」(な)と奴国の「奴」(な)はともにミャオ語「稲」の発音「な」の借音であるということから判断すれば、日本列島に稲作を伝えてきた最初のグループはミャオ族の人たちであった。その後、越人も日本に渡来し、稲作文化を大いに発展させることができた。

稲作漁撈民は太陽信仰と蛇信仰を重視しており、太陽信仰と蛇信仰の一体性がその特徴である。したがって、日本では稲作文化の繁栄にともない、太陽信仰とも蛇信仰ともかかわる「銅鏡」「銅剣」「勾玉」が出現し、大いに発展してきた。その結果、「三種の神器」として神聖化されたわけだが、次章からは、「三種の神器」に含まれた太陽信仰と蛇信仰の一体性について、具体的に考察していきたい。

第二章「八咫鏡」から見る太陽信仰と蛇信仰の一体性

2.1 古典における八咫鏡

三種の神器は日本の歴史において重要な地位を占めている。『古事記』は、和銅5年（712年）に太安万侶が編纂し、元明天皇に献上した現存最古の歴史書である。上・中・下の3巻から成っており、内容は天地開闢（日本神話）から推古天皇までの系譜や事件を記述している。8年後の養老4年（720年）、『日本書紀』も纂され、近現代においては記紀と総称されている。『古事記』にも『日本書紀』にも「三種の神器」が記載されているので、「三種の神器」を分析する上で欠かすことのできない貴重な資料なのである。

『古事記』には「鏡」が15例あり、その中の5例が「八咫鏡」をさしている。天照大神の弟神である速須佐之男命が天照大神を訪ねたとき、高天原にある水田の畔あぜと溝を壊し、春の種まきや秋の収穫を妨げ、また神聖な御殿を汚し、さらに布を織る機屋に皮をはいだ馬をなげこむなど、乱暴の限りを尽した。怖れと悲しみから天照大神は天の石屋戸に身を隠し、そのため地上界葦原の中つ国は闇に包まれた。八百万の神々は天照大神を天の石屋戸から引き出すために色々考え、伊斯許理度売命に任せて、鏡を作らせた。そして八咫鏡、勾玉で作った玉飾り、幣帛などたくさんのもをかけた「真賢木」を立てた。

是を以て、八百万の神、天の安の河原に神集ひ、高御産巢日神の子、思金神に思はしめて、常世の長鳴鳥を集め、鳴かしめて、天の安の河の河上の天の堅石を取り、天の金山の鉄を取りて、鍛人の天津麻羅を求めて、伊斯許理度売命に科せ、鏡を作らしめ、玉祖命に科せ、八尺の勾璽の五百津の御すまるの珠を作らしめて、天兒屋命・布刀玉命を召して、天の香山の真男鹿の肩を内抜きに抜きて、天の香山の天のははかを取りて、占合ひまかなはしめて、天の香山の五百津の真賢木を根こじにこじて、上つ枝に八尺の勾璽の五百津の御すまるの玉を取り箸け、中つ枝に八尺の鏡を取り繫け、下つ枝に白丹寸手・青丹寸手を取り垂でて（以下は省略）。

（『新編日本古典文学全集 1 古事記』 p. 65）

以上は『古事記』の記載であり、その中には鏡の例 1 と例 2 がある。例 3 は鏡と勾玉を使って天照大神を天の石屋戸から引き出した際に現れたのだが、その過程は以下のように描かれている。

爾くして、天宇受売が白して言はく、「汝が命に益して貴き神の坐すが故に、歡喜び咲ひ樂ぶ」と、以此言ふ間に、天兒屋命・布刀玉命、其の鏡を指し出して、天照大御神に示し奉る時に、天照大御神、逾よ奇しと思ひて、稍く戸より出でて、臨み坐す時に、其の隠り立てる天手力男神、其の御手を取り引き出だすに、即ち布刀玉命、尻くめ縄を以て其の御後方に控き度して、白して言ひしく、「此より以内に還り入ること得じ」といひき。（『新編日本古典文学全集 1 古事記』 p. 67）

例4と例5について、天照大神は孫の邇邇芸命を降して、この葦原中国を治めさせようとした際に勾玉と鏡と草薙剣を授けた。鏡を授けた場面は次のとおりである。

爾くして、天兒屋命・布刀玉命・天宇受売命・伊斯許理度売命・玉祖命、并て五りの伴緒を支ち加へて天降しき。是に、其のをきし八尺の勾璽・鏡と草那芸剣と、亦、常世思金神・手力男神・天石門別神を副へ賜ひて、詔ひしく、「此の鏡は、専ら我が御魂と為て、吾が前を拝むが如く、いつき奉れ」とのりたまひ、次に「思金神は、前の事を取り持ちて政を為よ」とのりたまひき。（『新編日本古典文学全集 1 古事記』 p. 115-p. 116）

八咫鏡は常に天照大神と関わっている。『古事記』では八尺の鏡というが、『日本書紀』では「八咫鏡」と命名されている。『日本書紀』には「巻第一 神代上」から「巻三十 持統天皇」まで一書も含めて「鏡」が45回出現した。八咫鏡を「鏡」と省略する場合もあるが、「八咫鏡」という名前での出現したのは6回である。天照大神を天の石屋戸の外に連れ戻した時に、「八咫鏡」という言葉が初めて用いられ、そしてその「八咫鏡」が真坂樹に掛けられていた。

「故、思兼神、深く謀り遠く慮ひ、遂に常世の長鳴鳥を聚め、互に長鳴せしめ、亦手力雄神を以ちて磐戸の側に立てて、中臣連が遠祖天兒屋命、忌部が遠祖太玉命、天香山の五百箇真坂樹を掘にして、上枝には八坂瓊の五百箇御統を懸け、中枝

には八咫鏡を懸け一に云はく、真経津鏡といふ。下枝には青和幣和幣、此には尼枳底と云ふ。・白和幣をを懸け、相与に其の祈禱を致す。（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p. 77)

2 回目は同じことを述べているその一書にある。

是に天兒屋命、天香山の真坂木を掘にして、上枝には以ちて鏡作が遠祖天抜戸が兒石凝戸辺が作れる八咫鏡を懸け、中枝には以ちて玉作が遠祖伊弉諾尊の兒天明玉が作れる八坂瓊の曲玉を懸け、下枝には以ちて粟国の忌部が遠祖天日鷲が作れる木綿を懸け、乃ち忌部首が遠祖太玉命に執り取たしめて、広く厚き称辞祈み啓さしむ。（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p. 85)

3 回目と 4 回目は天降りの時である。「故、天照大神、乃ち天津彦彦火瓊瓊杵尊に、八坂瓊曲玉と八咫鏡・草薙剣、三種の神物を賜ふ。」（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p.129)

その後、天八達之衢の様子を描くところがあり、「其の鼻の長さ七咫、背の長さ七尺余り。七尋と言ふべし。且、口・尻、明耀れり。眼は八咫鏡の如くにして、皐然似赤酸醬に似れり」とまをす。（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p.131）天八達之衢の目を八咫鏡に見立て、其の目は八咫鏡のような大きくて赤い様子である。

八咫鏡が出現した 5 回目は『日本書紀卷第七』景行紀にある。

爰に女人有り、神夏磯媛と曰ふ。其の徒衆甚多にして、一國の魁帥なり。天皇の使者至れりと聆きて、則ち磯津山の賢木を抜にして、上枝には八握劍を掛け、中枝には八咫鏡を掛け、下枝には八尺瓊を掛け、亦素幡を船舳に樹て、参向て啓して曰さく、「願はくは兵をな下したまひそ。我之屬類、必不有違者、今將歸徳矣。（以下は省略）」（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p. 349）

神夏磯媛は天皇の使者を迎えるために、真賢木に八握劍、八咫鏡、八尺瓊をかけた。天皇の使者も天皇の象徴である、八咫鏡をかけて敬意を表していたのである。

6 回目は『日本書紀卷第十四』雄略紀にある。小鹿火宿禰は角国に留るために、「八咫鏡」を大伴大連に奉納し、其の要請を天皇に奏上した。『日本書紀』では以下のように書かれている

別に小鹿火宿禰、紀小弓宿禰の喪に従ひて来し時に、独り角国に留り、倭子連を使して、連、未だ何の姓の人なるかを詳かにせず。八咫鏡を大伴大連に奉りて、祈み請さしめて曰さく、「僕、紀卿と共に天朝に奉事るに堪へじ。故請ふらくは、角国に留住らむことを」とまをす。（『新編日本古典文学全集 3 日本書紀②』 p. 186）

もちろん、『日本書紀』では八咫鏡を鏡と省略したところもあり、例えば天照大神が息子である天忍穗耳尊宝鏡を授けて、「吾が児、此の宝鏡を視まさむこと、吾を視るが猶くすべし。与に床を同じくし殿を共にして、斎鏡と為すべし」（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p.139）と言ったのがそ

の例であるが、「八咫鏡」は「齋鏡」と呼ばれ、「いわひのかがみ」と訓読されている。

以上のことをまとめてみると、八咫鏡は天照大神が石屋戸に隠れた際、鏡作部により作り出されたものであり、最初に天照大神のご神体として出現した。『日本書紀』の記載によると、神夏磯媛は景行天皇の使者を迎えるために八握剣、八咫鏡、八尺瓊をかけたことから見れば、八咫鏡は皇室と深く関わっていることがわかる。いつから天皇の象徴となったのか、詳しく書かれていないが、第5章でも述べている、『日本書紀』卷第十七「男大迹天皇継体天皇」のところに明確に剣と鏡が天皇即位の璽符であると書かれている。八咫鏡は天皇とともに存在し、天皇の象徴となったのである。

2.2 「八咫鏡」の民俗的意義

『全訳用例古語辞典』によると、鏡は「古くは青銅、白銅、鉄などで作り、裏に絵模様を浮き出された。神聖で貴重なものとして、祭具に用いたが、次第に化粧道具となった」⁷⁹という。銅鏡はもともと神聖な祭具であったのだ。

『日本書紀』景行紀によると、日本武尊が上総から転じて陸奥国に入った時に、大きな鏡を御船に掛けて蝦夷の住む地に到着した。蝦夷の賊首や島津神・国津神たちははるかに御船を望みその威勢に恐れ、「仰ぎて君が容を視れば、人倫に秀れたまへり。若し神か。姓名を知らむ」（『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』p. 377）と言った。蝦夷の賊首たちは大きな鏡を見ただ

⁷⁹ 金田一春彦『全訳用例古語辞典』コンパクト版東京:株式会社学習研究社、2001年、第147頁。

けで、船に乗っている人が神様だと思ったわけだが、当時の人は鏡に神霊が宿っており、鏡は神の象徴だと考えていたということがわかる。

八咫鏡は天照大神の象徴であり、『古語拾遺』では、「於是、從思兼神議、令石凝姥神、鑄日像之鏡。初度所鑄、少不合意。（是紀伊國日前神也）次度所鑄、其状綺麗。（是伊勢大神也）」（『神道大系 古典編五 古語拾遺附註釈』 p.10）と解釈されている。伊勢大神は天照大神のことであり、その象徴である鏡は伊勢神宮に祭り上げられている。

天照大神が生まれた時、『日本書記』では「此の子、光華明彩しくして、六合の内に照り徹る」と述べられている。

一書に曰く、伊弉諾尊の曰はく、「吾御寓す珍の子を生まむと欲ふ」とのたまひ、乃ち左の手を以ちて白銅鏡を持ちたまふときに、則ち化出づる神有り。是を大日靈尊と謂す。（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p. 38）

伊弉諾尊は白銅鏡を持って大日靈尊あるいは天照大神を生み出したということであるが、八咫鏡が天照大御神の神体となった源はおそらくここに由来しているのである。

『古語拾遺』にも、「大倭本紀一書曰、天皇之始天降来之時共護齋鏡三面、子鈴一合也、一鏡者天照大神之御靈、名天照大神也。一鏡者天照大神之前御靈、名国縣大神紀伊国名草宮崇敬鮮祭神也、一鏡及子鈴者、天皇御食津神朝夕御食夜護日護齋奉大神今卷向穴師社宮所坐鮮祭大神也」（『日本神道

大系古典編 5 古語拾遺』 p.103) とあり、鏡には天照大神の御霊が宿っているということがわかる。

八咫鏡は天照大神が太陽神であることを象徴しているが、一方では、天照大神は蛇神でもある。その神体の八咫鏡はもともと内宮に保存されていたが、長久元年（1040年）に内侍所の神鏡が火災で消失してしまった。ところが、その後、内侍所の女官二人の夢の中に「小蛇」が現れ、神鏡の破片の所在を教えてもらい、二枚得たという奇談があった。⁸⁰小蛇は天照大神の分身と思われるので、津田博幸氏はこの頃天照大神蛇神説が内侍所女官たちの間で生成しつつあったと考えられる⁸¹と指摘している。

『大鳥太神宮并神鳳寺縁起帳』には「第十一垂仁天皇の御時、初めて斎宮女御を別御室にて祝ひ奉る。この室に(天照大神)が入らせ給はんとては、御冠装束は俗の姿にて入らせ給ふ。必ず三枚の鱗を落とす。これを大唐櫃に取り入る。この櫃入り満たむ時は、世の中滅ぶべしと云々」⁸²という記載がある。また、鎌倉時代の僧侶の伊勢神宮参詣記として知られる『通海参詣記』にも、「サテモ斎宮ハ皇太神宮ノ后宫ニ准給テ夜々御カヨヒ有ニ、斎宮ノ御衾ノ下へ、朝毎ニ蛇ノイロコ落侍ヘリナン申人有。本説ヲホツナク侍リ。」⁸³という記述が見られる。つまり天照大神は蛇であり、每晚斎宮のもとに通っ

⁸⁰ 『春記』(『増補「史料大成」春記、春記脱漏及補遺』京都:臨川書店、1965年、第185頁。

⁸¹ 津田博幸「アマテラス神話の胚胎—方法としての宗教実践者」斎藤英喜編『アマテラス神話の変身譜』東京:森話社、1996年。

⁸² 柳田甫『大鳥太神宮并神鳳寺縁起帳』の翻刻とその史的考察」国学院大学大学院紀要-文学研究科-第四十五輯、2014年、第171-190頁。

⁸³ 谷川健一他編「通海参詣記」『日本庶民生活史料集成 第二十六巻 神社縁起』東京:三一書房、1983年、第460頁。

てくる。したがって毎朝齋宮の寝床の下に蛇のうろこが落ちているのであった。

なお、鏡と蛇の関わりを示す伝承がある。『日本書紀』雄略紀に栲幡皇女の自殺に関する記載がある。

天皇、聞しめして使者を遣して、皇女を案へ問はしめたまふ。皇女、対へて言さく、「妾は識らず」とまをす。俄にして皇女、神鏡を齎り持ちて、五十鈴河上に詣り人の行かぬを伺ひ、鏡を埋みて経き死ぬ。天皇、皇女の不在ことを疑ひ、恒に闇夜に東西に求覓めしめたまふ。乃ち河上に虹の見ゆること蛇の如くして、四五丈ばかりのものあり。虹の起てる処を掘りて、神鏡を獲、移行くこと遠からずして、皇女の屍を得たり。（『新編日本古典文学全集 3 日本書紀②』 p. 157）

『積日本紀』によると、其の神鏡は八咫鏡という（『神道大系 古典註釈編 五 積日本紀』 p. 290）。神鏡のところに蛇のように見える虹が出現し、神鏡の近くに皇女の遺骸があった。虹はその形状から蛇と結びつけられることが多く、沖縄古島でも虹を天の蛇と見なしている。蛇は神鏡の靈魂として存在しているということがわかる。

前にも述べたが、『日本書紀神代下』第九段一書第一には天孫の斥候を出迎えた国つ神猿田彦大神について其の眼は八咫鏡の如くして、てりかがやけること赤酸醬に似れりと描写されているが、その正体は大蛇である。出雲系の神たとえば、素戔男尊、佐太大神、大己貴神などいずれも蛇であるが、太陽とも関わっている。素戔男尊の姉は太陽神天照大神で、そして佐太大神の

母はキサガイ姫で、「太陽の化身」である「赤貝」の神であり、父であるマ
スラ神は風を起こす蛇の神である。佐太大神は太陽と蛇の子であるとみなさ
れている。

八咫鏡と関係する現実的なものは鏡餅である。『和漢三才図会』巻十九に
は鏡餅の図があり、「御鏡是也」と解説されている。鏡餅は昔の鏡の形に似
ていることから、そう名付けられたというわけである。

鏡餅は米で作られたもので、太陽神は直接稲の収穫の多少を左右してい
る。日本では毎年「神嘗祭」と「新嘗祭」が執り行われる。「神嘗祭」は毎
年10月17日に伊勢神宮で執り行われ、その年に収穫した新穀を奉納する。
収穫された初穀を天照大神に供え、五穀豊穰を感謝する。「新嘗祭」は毎年
11月23日に宮中の神嘉殿で執り行われる。新嘗祭では収穫された初穂を、
天照大神をはじめとする天神地祇に供え、五穀豊穰を感謝してから天皇も初
穂を神々とともに食べる。こうしてみると、米で作られた鏡餅を供えるとい
うことは太陽神に供えるということになる。

鏡餅は主として正月に神棚や床の間などに供える大きな丸餅である。大小
を一重ねとし、半紙を敷いたり三方に載せたりして供えるものである。そし
て、餅の上に一般的にダイダイ、干し柿、昆布などのものを添える。五来重⁸⁴
は修正会の餅が『今昔物語』（巻十九）に出ることを述べ、ある坊さんが村
の修正会の導師をつとめたお礼にもらった餅を壺に入れて酒に醗酵させよう
としたら、蛇になっていたことも述べている。餅は蛇と関係することがわか

⁸⁴ 五来重『宗教歳時記』東京：角川書店、1982年。

った。なお、吉野裕子は『蛇—日本の蛇信仰』⁸⁵で、日本において鏡餅が神祭・年中行事に用いられることが多いが、歳神を迎える社代、また其の依り代として作られたものである。なお、各地の歳神を分析すれば、蛇神であるという結論に至ったので、「鏡餅」はトグロを巻く蛇ということになると述べている。

トグロを巻く蛇の形をした「鏡餅」は『古事記』に現れた八俣大蛇の様子と一致している。「彼の目は、赤かがちの如くして、身一つに八つの頭・八つの尾有り。亦、其の身に蘿と檜・梶と生ひ、其の長さは谿八谷・峡八尾に度りて、其の腹を見れば、悉く常に血え爛れたり。」（『新編日本古典文学全集 1 古事記』 p.69-p.70）と描かれているが、最後に、荒ぶる神須佐之男命は八俣大蛇を退治した。

『古語辞典』⁸⁶の解釈によると、「を」は峰の意であり、「ろ」は接尾語である。したがって「をろち」は山のような大蛇だと理解できる。坂場順子氏は「日本伝統芸能における蛇身への変身の表現」⁸⁷で指摘したように、日本人は実に様々な物象・事象に蛇のイメージを感じ、南方のびろう、樹木、山、川、鏡、箒のような棒状のものが自然界の蛇神の表象であり、鏡餅もとぐろを巻いた形で、その上に乗せるだいたいやおずきを蛇の赤い目に見立てている。鏡餅は大蛇と関わっていることがわかった。

要するに、天照大神は太陽信仰と蛇信仰両方の象徴であり、日本のお正月に供えられる鏡餅も太陽信仰と蛇信仰の一体性を表しているのである。

⁸⁵ 吉野裕子『蛇—日本の蛇信仰』東京：講談社、1999年、第148-161頁。

⁸⁶ 松村明 山口明穂 和田利政『古語辞典』第十版東京：旺文社、2012年、第1397頁。

⁸⁷ 坂場順子「日本伝統芸能における蛇身への変身の表現」神奈川工科大学研究報告 A 人文社会科学 編 41、2017年、第1-12頁。

2.3 「内行花文鏡」と「三角縁神獸鏡」

考古学の成果から見れば、太陽信仰、蛇信仰と緊密に繋がっている鏡は内行花文鏡と三角縁神獸鏡のはずである。

内行花文鏡は中国では「連弧文鏡」と呼ばれるが、日本では文様を花卉に見立て「内行花文鏡」と呼ばれている。しかし、内行花文は太陽の光芒に似ており、丸い銅鏡も太陽の様相なので、太陽神への崇拝の表れであると思われる。

福岡県糸島市にある女王墓の「平原遺跡」から超大型内行花文鏡（図 11）が出土した。其の内行花文八葉鏡は直径 46.5cm、円周は $46.5 \times 3.14 = 146.01\text{cm}$ である。このサイズの銅鏡は珍しいであるが、八咫鏡と関係する可能性が高い。原田大六⁸⁸によると、その内行花文鏡が八咫鏡そのものであるという。

文献上、明治初年に明治天皇が「八咫鏡」を天覧した後、内宮に奉安されることになった。八咫鏡の様子については、『神道五部書』や『類聚神祇本源』などの文献には「八頭」「八葉」という記載がある。八咫鏡は「八」と関わっている原因は「八頭」「八葉」だけではない。八咫鏡の「八」は「はち」ではなく、「や」と読み、『古事記』や『日本書紀』には「八」の文字がたくさん出てくる。「八百萬神」、「八尋殿」、「八咫鳥」、「八尋大熊罴」などがあり、神聖的な意味で、しかも大きい。「咫」については、許慎の『説文解字』には、「中婦人手長八寸謂之咫、周尺也」（咫、普通の

⁸⁸ 原田大六『平原弥生古墳 大日靈貴の墓』福岡：葦書房、1991年。

婦人の手の長さ八寸で、これを咫という、周尺なり) とある。本居宣長は『本居宣長第一 古事記伝』⁸⁹で「一咫」は八寸で、「八咫」は六尺四寸、「これ巡りの度にして径り二尺一寸余なり」と解説している。要するに、相当大きいサイズである。

サイズから考えると、「八咫鏡」は大型内行花文鏡の可能性が高い。意味的に考えても、太陽信仰の点でつながっている。2006年国宝指定時の官報告示によると、平原遺跡で出土した銅鏡は40枚、其の中の5枚は大型内行花文鏡で破砕されていたという。この数は1つの墳墓から出土した銅鏡の枚数としては日本最多であるといわれている。



図 11. 平原遺跡から出土した大型内行花文鏡⁹⁰

平原遺跡1号墓の周辺には12本の柱穴跡があり、この12本の柱の中の十本を結ぶと平行四辺形の形となり、その中の4本の柱穴を結んだ線の延長線上に「大柱跡」とした穴があり、その延長線上に日向峠があるという(原田大六1966)。そこは日神祭祀儀式を行う場所であったことがわかる。原田大

⁸⁹ 本居宣長『本居宣長第一 古事記伝』東京:吉川半七、1901年、第458頁。

⁹⁰ <http://murata35.chicappa.jp/rekisiuo-ku/1606/index.html> 最終アクセス日 2020年8月14日

六は「モガリノミヤあるいは埋葬後の棺の内外に、鏡面を外にしてめぐらせ立てかけたというのは、被葬者が、生前に日迎えの行事をおこなった誇示でもあり、日子・日女の姿を具現しているともいえよう」⁹¹と『実在した神話』で述べている。鏡は円形の凸面鏡であり、太陽の光線が当たると、光は周りに発散し、輝いているので日迎えの道具として使われていた。

ところで、『日本書紀』「景行紀」17年3月12日の条には、天皇が「是の国は直く日の出づる方に向けり」といったので、日向という国名ができたことと記している。古代日本における太陽の祭祀や神話は天照大神の祭祀だけではなく、各地方でも太陽神の祭祀が行われていた。と同様に、『播磨国風土記』賀毛郡山田の里の条には、仁徳天皇の時、日向の肥人朝戸郡が、天照大神の座せる船に猪を持参して献上した話がある（植垣節也 校注・訳『新編日本古典文学全集 5 風土記』p. 112）。天照大神の座せる船を崇拝することは太陽神を崇拝することであろう。

内行花文鏡は太陽信仰の代表であるが、三角縁神獸鏡は蛇信仰の代表である。そして新井宏氏は「平原鏡から三角縁神獸鏡へ」⁹²で、平原鏡にも三角縁神獸鏡にも、特徴的な「突線ひび」文様が認められ、内行花文鏡は三角縁神獸鏡と繋がっていると指摘している。

三角縁神獸鏡（図 12）は銅鏡の縁の断面が正三角の形になっている神獸鏡である。そして鏡背には、古代中国神話などに登場する神仙思想や竜蛇の紋

⁹¹ 原田大六『実在した神話』東京：株式会社学生社、1966年、第156頁。

⁹² 新井宏「平原鏡から三角縁神獸鏡へ」季刊邪馬台国 - (113) 福岡：梓書院、2012年、第130-166頁。

様が鋳出されていて、銘文を持つものが多い。なぜわざわざ三角を強調しているのには、特別な意味があるに違いない。

三角縁神獸鏡の背の三角紋については、鋸齒文と説明する人もいるし、山形文と解釈する人もいるが、その文化的な意味については詳しく説明されていない。この△▼文様は先史紋様の代表であり、石塚正英氏⁹³は三角文様について、先史焼畑農耕のころからの神である蛇の鱗を指す鱗紋なので、注連縄や御幣と同様、結界のきざはしを意味し、注連縄が蛇の象形であるのと同様、三角文様は蛇の鱗を意味し、「三角文様」が多いので、その連続は蛇体を意味していると主張している。



図 12. 黒塚古墳から出土した三角縁神獸鏡（古代出雲歴史博物館で撮影）

さらに、日本の環境考古学者安田喜憲氏は日本の古墳時代前期の古墳から出土した三角縁神獸鏡の三角紋は蛇の頭だと指摘している⁹⁴。三角紋について、吉野裕子は蛇の背紋をなす場合が多く、蛇の頭部を象る場合もあり、先端が三角状の矢がその例であると指摘している⁹⁵。蛇の頭は三角で、蛇体の花

⁹³ 石塚正英「記号・図像の社会史—△卍からロゴマークまで—」『世界史プレゼンテーション』東京：社会評論社、2013年、第196-197頁。

⁹⁴ 安田喜憲『日本神話と長江文明』東京：雄山閣、2015年、第133頁。

⁹⁵ 吉野裕子『吉野裕子全集 4』京都：人文書院、2007年、第97頁、第120頁。

紋も三角紋である。もちろん蛇は不安を感じる時も、よく頭を三角にして威嚇する。稲作文化の背景と結びつけて考えると、筆者は蛇の解釈に賛成である。

呪物は一般的に三角形状のものが多くと柳田国男⁹⁶は述べている。田植歌にも三角が多く歌われている。「田の神を迎えようと思うがどの窪に、三角の窪のまん中に（備後地方田植唄）の田唄にもあるごとく、三角窪の田は田の神の降臨すべき聖なる田であった」⁹⁷。三角窪の田には神が降臨するということから見れば、三角は稲田と関わるということがわかる。周知の通り、窪地には水が溜まりやすく、その上に稲の豊作には水が不可欠なので、三角は水神の象徴であると考えられるが、蛇神はまさに水神である。

鏡の発音も蛇とかかわっている。実は、日本では鏡は蛇の目に起源し、蛇信仰が最初からその中に内包されている。吉野裕子の『蛇—日本の蛇信仰』によると、鏡はもともと「カガミ」と読まれ、「カカノメ」から変化しただけという。その変化過程については、次のように説明されている。蛇は古代日本語で「カカ」と読まれていたので、蛇の目は当然「カカノメ」と読まれていた。その後、「の」が省略され、第二の「カ」が濁って「ガ」に変わったので、「カガメ」という語ができあがった。さらに、「メ」は発音しやすい方向へ変わり「ミ」となったので、最終的には「カガミ」という語が形成された（吉野裕子『蛇—日本の蛇信仰』p. 76-p. 78）。そもそも「鏡」という言い方自体には蛇の意味がすでに含まれているのである。

⁹⁶ 柳田国男『食物と心臓』東京：講談社、1997年。

⁹⁷ 牛尾三千夫『大田植と田植歌』岩崎美術社刊、1968年、第96頁。

三角縁神獸鏡は古墳初期から副葬され始めた。銅鏡が大量に埋葬された事例としては椿井大塚山古墳、桜井茶臼山古墳（破片ばかりで、総数にして81枚の鏡が確認された）、黒塚古墳から33枚に及ぶ三角縁神獸鏡と1枚の画文帯神獸鏡1枚、そして鉄剣、鉄刀などの鉄製品が出土した。三角縁神獸鏡の出土数は、近畿地方では205枚、九州地方では45枚、中部地方では43枚、中国地方では39枚、関東地方では16枚、四国地方では11枚、北陸では2枚ということである⁹⁸。出土地は全国にあるが近畿地方に特に多い。

『日本書紀』によると、第10代天皇崇神天皇は、3年秋9月に都を磯城（奈良県）に遷した。これを瑞籬宮という。天皇はその後出雲大社の神宝を見たいといって、物部造遠祖武諸隅を出雲に遣わして、神宝を献上させた。

時に丹波の氷上の人、名は氷香戸辺、皇太子活目尊に啓して曰さく、「己が子に小兒有りて、自然に言さく、『玉萋鎮石。出雲人の祭る、眞種の甘美鏡。押し羽振る、甘美御神、底宝御宝主。山河の水泳る御魂、静挂かる甘美御神、底宝御宝主也。萋、此云毛。』とまをす。是、小兒の言に似らず。若し託言に有らむか」とまをす。是に皇太子、天皇奏したまへば、勅して祭らしめたまふ。」（『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』p. 293）

丹波の氷上の氷香戸辺という者が皇太子（垂仁天皇）に言上して、「子どもが神がかりして、出雲の神宝の鏡や玉について詠っている」と報告すると、崇神天皇は鏡を祀ることを命じたということであるが、甘美鏡は水底に

⁹⁸ 『卑弥呼の鏡』三角縁神獸鏡サンデー毎日臨時増刊1998年3月4日号。

ある宝、溪流を潜る御魂である。水にある神はおそらく水神である蛇神である。出雲は八岐大蛇の伝説が生じたところで、蛇信仰が非常に濃厚である。したがって、蛇信仰を表現できる甘美鏡は三角縁神獸鏡であると考えられる。これ以降、副葬品として大量の三角縁神獸鏡が使用されるようになったが、これが原因で、三角縁神獸鏡が大和で大量に製造され、各皇族・豪族に配布された。つまり三角縁神獸鏡は祭祀物であると同時に、権力の象徴にもなったのである。

2.4 「八咫鏡」と中国ミャオ族の「銅鏡」

前にも述べたが、内行花文鏡は八咫鏡であり、太陽の象徴だと多くの学者は主張している。しかし太陽信仰の現れとして、内行花文は中国ミャオ族の伝統的文様にもよく見られる。図 13 は貴州省の台江県で筆者が撮った婦人の服の一部である。その服の背面には多くの丸い銀片が飾られており、その一つ一つの銀片はまるで一面一面の銅鏡である。その真ん中には太陽の光を象徴する内行花文が飾られている。



図 13. 銀片で飾られたミャオ族の婦人服（中国貴州省施洞鎮で撮影）

中国のミャオ族では銅鏡が見つからないが、その鏡文化には日本の鏡と同様、太陽信仰と蛇信仰が同時に含まれている。ミャオ族の家々の玄関には注連縄と鏡と一緒に飾られていることを、貴州省でフィールドワーク実地調査した時に発見した。現地の人々に聞いたところ、それは鬼と悪霊を追い出すためのものだとか、先祖代々伝わってきたもので具体的な意味がわからないとか、色々な説明があった。貴州省安順県西秀区で鏡を掛けるべきところにとぐろを巻く蛇の文様と注連縄の文様が見つかった（図14）。今はブイ族の村であるが、周辺にはミャオ族の人が集中しているので、ミャオ族の影響を受けていたと考える。



図14. とぐろを巻く蛇の文様と注連縄の文様（貴州省安順県西秀区で撮影）

ミャオ族は普段ミャオ語を話しているので、「鏡」に関する言い方および文化的な意味を調査した。ミャオ語東部方言区（湖南省西部のミャオ語）では、鏡を「jaob ginb」という。「jaob」は「掛ける」の意、「ginb」は「虫」の意、したがって「jaob ginb」は「掛ける虫」の意となる。玄関の上に注連縄を掛けるというミャオ族の習俗と結びつけて考えると、この「掛

ける虫」は玄関の上に掛けられている蛇ということになる。ミャオ語中部方言区（貴州省東南部のミャオ語）では、鏡を「mais hnaib」という。

「mais」は「目」を指し、「hnaib」は「太陽」を意味する。修飾語が中心語に後置されるというミャオ語の語順をふまえて訳すと、「太陽の目」ということになる。ミャオ語西部方言で鏡を「ad」と言っ、水のあるところの意である。西部方言区のミャオ族は漢民族の強い影響を受けていて、水のあるところは鏡のように光を反射するという理由で「ad」と名付けられたのだろうと考える。要するに、ミャオ族の鏡にも太陽信仰と蛇信仰が同時に含まれており、日本の鏡とは本質的に共通しているということが判明した。

日本の鏡とミャオ族の鏡が共通している原因にいたっては、共通した稲作文化の基盤があげられる。ミャオ族は古い稲作漁撈民族であり、太陽への信仰は生活の中に浸透していた。刺繍や蠟染にも太陽の文様がよく出てくる。その歴史を記録した『ミャオ族古歌』にも「運金運銀」（金銀を運ぶ）、
「鑄造日月」（日月を鑄造する）が書かれ、太陽はミャオ族の人たちにとっていかに重要なものかがわかる。「古歌」の中にミャオ族は鑄造することが得意であることが歌われている。その祖先蚩尤は銅器の祖先と言われる。今のミャオ族では銅鏡が見つかりにくい、安徽省銅陵市ではたくさんの銅鏡が発見された。図 15 からもわかるように、ミャオ族が戦争のため銅陵地域に行ったことは確実である。

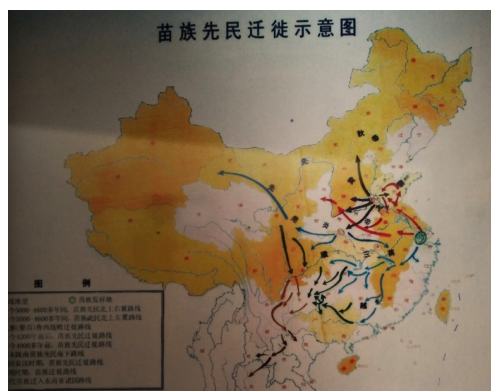


図 15. ミャオ族移住図（貴州民族博物館で撮影）

もちろん、相違点もあげられる。現在、日本の神社では一般的に銅鏡がかけられ、神聖化されているが、現代ミャオ族村では銅鏡ではなく、銅鼓が神器として神聖化されている。しかしいずれにも太陽信仰が含まれているのである。

それでは、中国における銅鏡の状況を簡単に説明したい。中国の最も古い銅鏡は 4000 年前の齐家文化に遡ることができる。1975 年甘肅省広河齐家坪墓から直径 6 センチメートル、文様のない齐家文化の丸い鏡が発見された。1976 年中国の青海省貴南県尕馬台村 25 号の墓から直径 8.9 センチメートルの七角星紋鏡が発見された、角と角の間に斜めの線が太陽の光に似ている。七角星紋鏡は西アジア早期の文化に似ていることがわかる。これまで、齐家文化の鏡 2 枚、商代の鏡 5 枚、西周時代の鏡 20 枚が発見されたが⁹⁹、商代の鏡 5 枚のうち、4 枚が河南省安陽殷墟婦好墓から出土したのだ。そして 5 枚中の 2 枚が草葉紋鏡で、2 枚が重圈紋鏡であり、残りの 1 枚が 1934 年に殷墟から出土した平行紋鏡である。

⁹⁹ 昭明 洪海 『古代銅鏡』北京:中国書店、1997 年、第 71 頁。

春秋時代及び戦国時代には鏡が流行していた。素鏡という文様のない鏡を中心に、純地紋鏡、花葉鏡、四山鏡、多鈕鏡などが次第に出現し、鏡の発展期だと言われているが、鏡の文様には純地文鏡、山地文鏡、菱形文、蟠螭文鏡、龍文鏡などが見られる。大自然との関わり、あるいは神話から出てきたものをモチーフにして鏡に文様を刻んだのである。西周からの政治的中心である洛陽焼溝の戦国墓から1面の素鏡が出土した¹⁰⁰。それに対して、『長沙楚墓発掘報告』¹⁰¹によると長沙楚墓から485面の銅鏡が発掘された、戦国時代の楚国は銅鏡を最も重要視していたことがわかる。

楚国はミャオ族の後裔によって作られた国である。湖南省の長沙ではすでに3000基の楚墓が発掘され、発掘された墓に銅鏡が副葬されていたことがわかる。出土した銅鏡の文様は、「龍文」と「鳳文」が多く見られ、代表としては「戦国四龍紋鏡」と「戦国鳳鳥文鏡」がその代表である。楚人は蛇と鳥を好み、これが銅鏡に反映されていたわけだが、こうしてみると、楚人も苗族人も稲作漁撈民族であり、太陽信仰、そしてその象徴としての銅鏡に対する執着が非常に強かった。

銅鏡は漢代工芸の代表的なものの一つであり、前漢時代に流行していた銅鏡は蟠螭文鏡、連弧文鏡、草葉文鏡である。新の時代から方格規矩文鏡が出現し始め、後漢時代は連弧文鏡、方格規矩文鏡、獸首鏡、夔鳳鏡が流行っていた。これらのあるものは日本にも舶載せられている。

¹⁰⁰ 王仲殊「洛陽焼溝附近的戦国墓葬」『考古学報』、1954年第2期、第127-162頁。

¹⁰¹ 『長沙楚墓発掘報告』湖南社会科学、2001年第2期、第126-127頁。

2.5 銅鏡に基づく日中交流史

中国の戦国時代から銅鏡が盛んに作られるようになったが、前漢以降の銅鏡はたくさん日本に入っていた。そして、その98%は北九州から出土すると樋口隆康は『大陸からみた古代日本』¹⁰²で述べている。富岡謙蔵は最初に前漢時代の文物が弥生時代の北部九州から出土したと指摘し¹⁰³、福岡県三雲南小路遺跡の鏡を前漢鏡、井原鎚溝遺跡の出土品を王莽前後の製品とみなしている。

弥生時代前期末頃になると、群を形成する墓の中で副葬品を「持つ」人と「持たない」人が存在するようになった。社会の中で階層の分化が起こり始め、「王」が出現する兆しであったと言えよう。弥生時代中期以降、九州北部の王墓には大量の青銅製品が副葬された。弥生時代中期後半、奴国、伊都国、末盧国、不弥国などの地域に国が現れたと推定されている。各国の

「王」たちは、紀元前108年に前漢によって設置された楽浪郡を介して中国王朝と接触するようになった。三雲南小路遺跡では多数の前漢鏡が発見された。韓国でも慶尚北道朝陽洞や慶尚南道茶戸里遺跡で漢鏡3期の鏡群の副葬例があることから、岡村秀典氏は前82年から前75年に朝鮮半島の漢の郡県が再編成され、大楽浪郡が成立した時期に、漢王朝の政策によって韓人や倭人に下賜されたと解釈している¹⁰⁴。次は奴国、伊都国を切口にして遺跡から出土した遺物から日中の銅鏡文化交流を探ってみたい。

¹⁰² 樋口隆康『大陸からみた古代日本』東京：株式会社学生社、1990年。

¹⁰³ 富岡謙蔵『古鏡の研究』富岡益太郎、1920年。

¹⁰⁴ 岡村秀典「中国鏡による弥生時代実年代論」『月刊考古学ジャーナル』No. 325、1990年、第7-11頁。

日中両国の交流は中国の正史に書かれている。『三国志』魏志倭人伝によると、「倭人は帯方（いまの韓国ソウル附近）の東南大海の中に住み、山島によって国邑（諸侯の封地）をつくる。もと百余国。漢のとき朝見（参内して天子に拝謁）する者があり、いま使訳（使者と通訳）の通ずるところは三十国。」¹⁰⁵という。紀元前1世紀ごろの倭は100国あまりの小国分立状態であり、朝鮮半島にあった楽浪郡に使者を定期的に派遣して貢物を献上していた。

次の『後漢書』¹⁰⁶には光武帝の中元2年（57年）に倭の奴国の国王の使いが光武帝を訪れた時に、印綬を受けたと記されている。福岡県の志賀島から「漢委奴国王印」が出土した。107年には倭の国王である帥升らが160人の奴隷を安帝に献上した。これらは、後漢と冊封関係にあった小国が、九州北部に存在したことを示している。

奴国王の墓とされる甕棺墓は奴国の須玖岡本遺跡D地点で見つかった。そこに前漢時代の青銅鏡30面近くと、剣、戈、矛などの青銅武器類、碧玉、ガラス製勾玉などが副葬され、棺内から大量の朱も見つかった。復元した草葉文鏡は直径23センチメートル前後になる前漢の大型鏡で、河北省満城一号墓（劉勝の墓）など皇帝の一族や、功臣の墓からしか出土しない特別な鏡であった。銅鏡は下賜物として奴国王に贈ったことということがわかる。

伊都国は奴国に近い。『魏志倭人伝』に伊都国（糸島市）のことも記載されている。「東南陸行五百里、到伊都國。官曰爾支、副曰泄謨觚柄渠觚。有

¹⁰⁵ 石原道博訳『新訂 魏志倭人伝他三篇-中国正史日本伝(1)』東京:岩波書店、1951年、第77頁。

¹⁰⁶ 吉川忠夫訓注『後漢書 第1冊 本紀一』東京:岩波書店、2001年、第122頁。

千餘戸。世有王、皆統屬女王國。郡使往來常所駐。」（石原道博訳『新訂 魏志倭人伝他三篇-中国正史日本伝(1)』 p. 106）（東南に陸行五百里で、伊都国(怡土・糸島郡深江附近)につく。官を爾支（ニキ、稻置・県主か）とい、副官を泄謨觚（島子・妹子か）・柄渠觚（彦子・日杵か）という。千余戸ある。代々王がいるが、みな女王国に統属する。郡使が往来し、常駐の場所である。）（石原道博訳『新訂 魏志倭人伝他三篇-中国正史日本伝

(1)』 p.78) 帯方郡は中国後漢末に遼東の太守、公孫康が朝鮮半島楽浪郡の南部に設置した郡であり、後漢が倭とよく交流していた証拠である。

伊都国の王墓は三雲南小路遺跡の方形の墳丘をもつ墳墓だと考えられる。墳丘は溝に囲まれた 13m・9.6m の部分に存在した。そこには伊都国の王と王妃が埋蔵されていた。1号甕棺墓からは前漢鏡 35 面のほか、有柄銅劍、銅矛、ガラス製玉類など多量の副葬品が出土している。また大型の重圈文彩画鏡、四乳雷文鏡、連弧文鏡なども多く出土した。一度に副葬された鏡の枚数では、弥生時代だけでなく古墳時代まで含めても最多である。前漢王朝の諸侯や列侯、皇帝から下賜された鏡だと考えられる。2号甕棺墓からも前漢鏡 22 面以上、ガラス製勾玉、碧玉製勾玉などが見つかっている。

ところで、弥生時代後期の「王墓」には柁島山遺跡（佐賀平原西部）や桜馬場遺跡(唐津市)の墳墓がある。武雄市北方町に所在する柁島山遺跡の 2 号石棺から連弧文「昭明」銘鏡や素環頭刀子玉類が出土した。弥生時代の後期から古墳時代の前期にかけての遺跡調査を通して、しばしば鏡が出てくるのがわかる。それらの鏡は多くが舶載の前漢鏡で、しかもその大半は割れている。鏡の破片については、割られた縁を丁寧に研磨して滑らかにしたもの

があるほか、意図的に紐を通して孔をあけたものもある。銅鏡は不注意で割れたものではなく、祭祀用のため故意に割ったものであると考える。弥生時代後期から古墳時代にかけて直径 10 センチメートル未満の小さな鏡が見つかることがあり、それは小型仿製鏡とも呼べる。出土した遺構は墳墓などの埋葬に伴うものではなく、集落や祭祀遺構など村の跡と考えられるところからのものが大半を占める。このことから見れば、弥生時代後期からは仿製鏡が流行し始めたのであった。

『三国志』魏志倭人伝によると、倭は帯方郡の海の向こうに邪馬台国があつて内紛状態にあつた。しかし、卑弥呼が女王になると国が治まった。239 年には、卑弥呼が魏に朝貢して、「親魏倭王」が刻まれた金印と銅鏡を授かつた。「魏志倭人伝」にはこう書かれている。

親魏倭王卑弥呼に勅を下す。帯方の太守劉夏が、使を遣わし、あなたの大夫難升米・次使都市牛利（出石心・都我利）を送り、あなたが献じた男生口四人・女生口六人・班布（木棉の布・さらさの類）二匹二丈を奉って到来した。あなたの在所ははるかに遠いが、そこで使を遣わして貢献した。これはあなたの忠孝であり、わたしは甚だあなたをいとしく思う。いまあなたを親魏倭王となし、金印紫綬（むらさきのくみひも）を仮に与え、装封して帯方の太守に付し仮りに授けさせる。あなたは、種人（同一種族の人・異族の夷狄）を安じいたわり、勉めて孝順をせよ。あなたの来使難升米・牛利は、遠路はるばるまことにご苦勞であつた。いま、難升米を率善中郎将（五官・左右三署の長官）となし、牛利を率善校尉（宮城の宿衛・侍直）となし、銀印青綬を仮に与え、引見勞賜（ねぎらつて物をたまう）し還わし遣

す。いま絳地（こいあがち、また絳綈のあやまり、綿はつむぎ・あつぎぬ）交竜錦（蛟竜の模様のある錦）五匹・絳地縹栗罽（ちぢみの栗紋のあるうおあみ・けおり・もうせん）十張・蒨絳（あかね・深紅色）五十匹・紺青（ぐんじょうの一層濃いもの、金青・空青）五十匹を以って、あなたが献じた貢物の直（あたい）に答える。また、特にあなたに紺地句文錦三匹・細班華罽五張・白絹五十匹・金八兩・五尺刀二口・銅鏡百枚・真珠・鉛丹（道家で鉛を練って作った丹、炭酸鉛・紅色結晶性の粉末）おのおの五十斤を賜い、みな装封して難升米・牛利にわたす。（石原道博訳『新訂 魏志倭人伝他三篇-中国正史日本伝(1)』p. 84-85）

こうしてみると、卑弥呼が魏の皇帝から銅鏡を賜ったことは間違いないが、卑弥呼の墓はどこだったのであろうか。詳しくは第五章で述べるが、これまでの研究では、箸墓=卑弥呼の墓肯定説、代表的なものは笠井新也、肥後和男、和歌森太郎、原田大六などに依るものである。『日本書紀』に記されているとおり、倭迹迹日百襲姫の墓であり、倭迹迹日百襲姫は、崇神天皇の時代の人であると強く主張している。安本美典氏が平原王墓説を繰り広げている。そして、古田武彦の須玖岡本遺跡の墓説、宝賀寿男氏、田中幸夫氏を代表とする祇園山古墳説などである。何れにしても、銅鏡と関わり魏の皇帝と交流したことは確実である。

そして1972年、島根県では最古の前期古墳である神原神社古墳から魏の「景初三年」（239年）の銘が鋳出された三角縁神獣鏡が見つかった。魏志倭人伝に紹介された卑弥呼が魏国から銅鏡100枚とともに親魏倭王の金印も

贈られた年なのである。卑弥呼が死んだ後、国は再び乱れたが、13歳の壺与が女王に推されると、また泰平になった。

2.6 まとめ

『古事記』にも『日本書紀』にも、鏡が頻繁に登場している。最初は天照大神を天の石屋戸から引き出すために八咫鏡が出現した。八咫鏡などの神物を「真賢木」にかけ、天照大神は天の岩屋から引き出され、世界は再び明るくなった。八咫鏡は光をもたらす物であり、太陽信仰の象徴であった。しかし一方、天照大神は蛇神である。それゆえ、八咫鏡には太陽信仰と蛇信仰が同時に含まれているわけである。

『日本書紀』の「雄略紀」に神鏡のところに蛇のような虹が出現し、近くに皇女の遺骸があったという記載から見れば、太陽信仰、蛇信仰と皇室が繋がっているということが判明した。

八咫鏡の文様について、多くの学者は内行花文鏡であると主張している。確かに福岡県の「平原遺跡」から超大型内行花文鏡が出土した。

内行花文鏡が太陽信仰の象徴物であるとするれば、三角縁神獸鏡は蛇信仰の象徴物であるといえよう。三角縁神獸鏡の断面が三角の形であり、その鏡背にも三角紋が施されており、蛇の象徴だと思われる。「カガミ」という呼称も蛇の古語である「カカ」から変わってきたので、鏡そのものは蛇信仰と関わるということが明らかである。

また、内行花文鏡の文様は中国ミャオ族の刺繍や、ろうけつ染などにもよく見られる。中国のミャオ族も太陽信仰と蛇信仰を一体化した依り代として

鏡を崇拜しており、ミャオ族の末裔である楚国の人も非常に銅鏡を重要視していた。日本と共通した稲作という文化的背景があったからこそ、そうなったのだといえよう。

第三章 「草薙劍」から見る太陽信仰と蛇信仰の一体性

3.1 古典における「草薙劍」

『古事記』には、「刀」は74回出現し、「劍」は22回出現している。

「草薙劍」は「草那芸之大刀」とも「草那芸劍」とも書かれ、「草那芸劍」の名で3回出現している。「くさなぎのつるぎ」は須佐之男命によって八俣大蛇の尾から取り出された劍であるが、この劍について『古事記』には、

「故、此の大刀を取り、異しき物を思ひて、天照大御神に白し上げき。是は、草那芸之大刀ぞ。」（『新編日本古典文学全集1 古事記』p.71-p.72）

と書かれている。須佐之男命は「くさなぎのつるぎ」を天照大神に献上した。その後ずっと天照大神はそれを保管していたが、天孫降臨の時に、「三種の神器」の一つとして孫の邇邇芸命に授けた。その表記も『古事記』では「草那芸之大刀」から「草那芸劍」に変わった。その原文は第一章でも引用しているので、ここでは省略する。

「草那芸劍」が出現した2回目と3回目は、『古事記』「景行天皇」の章である。「倭建命の東征」のところに2回目が現れている。

故、命を受けて罷り行きし時に、伊勢大御神の宮に参り入りて、神の朝廷を拝みて、即ち其の姨倭比売命に白さく、「天皇の既に吾を死ねと思ふ所以や、何。西の方の悪しき人等を撃ちに遣して、返り参り上り来し間に、未だ幾ばくの時を経ぬに、軍衆を賜はずして、今更に東の方の十二の道の悪しき人等を平げに遣しつ。此に因りて思惟ふに、猶吾を既に死ねと思ほし看すぞ」と、患へ泣きて罷りし時に、

倭比売命、草那芸劍を賜ひて、亦、御囊を賜ひて、詔ひしく、「若し急かなる事有らば、茲の囊の口を解け」とのりたまひき。（『新編日本古典文学全集 1 古事記』 p.223-p.224）

その内容は大体次のようである。倭建命は景行天皇の命令を受け、東国へと向かう途中、伊勢神宮へ参拝に立ち寄った。そこで叔母である倭比売命に、景行天皇は自分の死を望んでいるのかどうかについて尋ねた。倭建命が憂い泣いていると、倭比売命は草那芸劍と袋を倭建命に渡し、危険にあったときに、袋を開けなさいと言った。そして、倭建命は相武国についた時、国造に騙され、野に入って火に囲まれた。その時倭建命は賜った御劍を使って草を刈り払い、火から逃れて、国造らを全て斬り殺したという記載がある。そこでは「くさなぎのつるぎ」は「草那芸劍」ではなくて、「御刀」と書かれている。（『新編日本古典文学全集 1 古事記』 p. 226）

天照大神は草那芸劍を邇邇芸命に与えてから、この段になってはじめて言及されたのだが、このことから、その劍は天照大神の御魂としての鏡と共に伊勢神宮に祀られていたということがわかる。そしてこの段落の草那芸劍の解釈からも分かるように、倭建命は天照大神から授かった刀によって東方平定を果たしたのである。天照大神の加護の元に成り立つ天皇の世界も確認されたことである。

草那芸劍が出現した3回目は「美夜受比売」のところである。『古事記』によると、「故爾くして、御合して、其の御刀の草那芸劍を以て、其の美夜受比売の許に置きて、伊服岐能山の神を取りに幸行しき。（『新編日本古典

文学全集 1 古事記』 p. 231) 」という。その背景は以下のようなものである。倭建命は美夜受比売と歌いあって、結婚した。倭建命が持っていた草薙剣を美夜受比売の元に置いて、伊弉岐の山の神を討ち取りに行ったということである。「くさなぎのつるぎ」が須佐之男命→天照大神→邇邇芸命→倭建命→美夜受比売→熱田神宮へと移っていったことが示されている。

一方、『日本書紀』には「刀」は 98 回、「剣」は 108 回出現したが、その中「草薙剣」があわせて 11 回出現している。

1 回目から 6 回目は上代巻にある。素戔鳴尊が大蛇を殺し、その尾から草薙剣を取った話である。

時に素戔鳴尊、乃ち帯かせる十握剣を抜き、寸に其の蛇を斬りたまふ。尾に至り剣の刃少しく欠けたり。故、其の尾を割裂き視せば、中に一の剣有り。此所謂草薙剣なり。草薙剣、此には俱娑那伎能都留伎と云ふ。一書に云わく、本の名は天叢雲剣。蓋し大蛇居る上に、常に雲氣有り。故以ちて、名くるか。日本武皇子に至り、名を改め草薙剣と曰ふといふ。素戔鳴尊の曰はく、「是、神しき剣なり。吾、何ぞ敢へて私に以ちて安かむや」とのたまひ、乃ち天神に上献ぐ。（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p. 93)

草薙剣は元の名は天叢雲剣といい、蛇のいる上空には常に雲の気が漂っていたのがその理由である。日本武皇子の時にその名は草薙剣に変わった。その一書にも「草薙剣」は 2 回出現している。

7回目は第二章でも言及したが、天照大神が天津彦彦火瓊瓊杵尊に三種の神器を授けた一書にある。「故、天照大神、乃ち天津彦彦火瓊瓊杵尊に、八坂瓊曲玉と八咫鏡・草薙剣、三種の神物を賜ふ。」（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p. 129）

8回目と9回目は「景行天皇」に関する段にあり、日本武尊は倭姫命から草薙剣をもらって、駿河で命を救われ、賊衆を滅ぼしたとある。

冬十月の壬子の朔にして癸丑に、日本武尊、発路したまふ。戊午に、道を枉げて、伊勢神宮を拝みたまふ。仍りて倭姫命に辞して曰さく、「今し天皇の命を被りて、東に征きて諸の叛者を誅はむとす。故、辞す」とまをしたまふ。是に倭姫命、草薙剣を取りて、日本武尊に授けて曰はく、「慎みてな怠りそ」とのたまふ。

（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p. 374）

その後、日本武尊は尾張氏の娘宮簀媛を娶り、剣を宮簀媛の家に置いて胆吹山に入ったが、山神に負けて命を失った。

日本武尊、更尾張に還りまして、即ち尾張氏が女宮簀媛を娶りて、淹留りて月を踰えたまふ。是に、近江の胆吹山に荒神有りと聞しめして、即ち剣を解きて宮簀媛の家に置きて、徒に行出ます。胆吹山に至りますに、山神、大蛇に化りて道に当れり。（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p. 382）

10 回目は「天智天皇」の記載にある。天智、天武天皇の御代にあの草薙の剣を盗みだそうとした新羅の法師がいて、失敗し囚われ幽閉された。

十一月の辛巳の朔に、新羅王に、絹五十匹・綿五百斤・韋一百枚を賜ひ、金東巖等に付く。東巖等に物を賜ふこと各差有り。

乙酉に、小山下道守臣麻呂・吉士小鮪を新羅に遣す。是の日に、金東巖等罷り帰りぬ。

是の歳に、沙門道行、草薙剣を盗み、新羅に逃げ向く。而して中路に風雨にあひて、芒迷ひて帰る。（『新編日本古典文学全集 4 日本書紀③』 p. 279）

11 回目は「天武天皇」のところにある。朱鳥元年（688 年）6 月に天武天皇が病に倒れ、草薙剣の祟りだという事で、熱田神宮に送り置かれた。『日本書紀』では「戊寅に、天皇の病をトふに、草薙剣に崇れり。即日、尾張国の熱田社に送り置く。」（『新編日本古典文学全集 4 日本書紀③』 p. 461）と書かれている。

その後、草薙剣の行方については『日本書紀』にも『古語拾遺』¹⁰⁷にも書かれている。草薙剣は素戔鳴尊により天照大神に献上されてからずっと皇居内に天照大神の神体とされる八咫鏡とともに祀られていたが、崇神天皇の時代に、天皇の命を受けた皇女豊鍬入姫命は、倭の笠縫邑に神鏡と草薙剣を祀った。垂仁天皇の時代、倭姫命に引き継がれ、約 60 年の間現在の伊勢神宮・内宮に祀られていた。そして景行天皇の時代に倭姫命はその草薙剣を日本武

¹⁰⁷ 斎部広成撰、西宮一民校注『古語拾遺』東京：岩波書店、1985 年 3 月、第 37 頁。

尊に授けた。その後、日本武尊は東征の後、尾張に帰り、尾張氏の娘宮簀媛を娶ったので、剣を彼女の家においたまま近江の胆吹山にいる荒神の大蛇と戦った。その後、伊勢に移り尾津に至った。死後、伊勢国に埋葬されたが、白鳥になって倭国に向かって飛んで行ったという。その後、草薙剣も熱田神宮で祀られるようになった。熱田神宮の神官によると、草薙剣の様子は「刃先は菖蒲の葉のようになり、中ほどはむくりと厚みがあり、全体が白い色をした剣であった。」とある。鉄剣は腐食して黒くなりやすく、白くはならないので、草薙剣は銅剣であることがわかる。

3.2 「八俣大蛇」と「李寄斬蛇」

『古事記』（712年に成書）には「八俣大蛇」の話がある。天照大神の弟である須佐之男命は高天原から追放され、出雲国肥河の鳥髪のところへ天降った。そこで、国つ神の「アシナヅチ」「テナヅチ」という名の老夫婦と会い、八俣大蛇の存在を知った。毎年、八俣大蛇が「高志」からやってきて彼らの娘を一人ずつ食らったが、その年は末娘櫛名田比売の番になったという。そしてしばらくすると、八俣大蛇が「高志」からやってきたが、須佐之男命は八俣大蛇を酔わせて殺し、その尻尾から「草薙剣」を取り出した。

「八俣大蛇」の話からは、中国の「李寄斬蛇」の物語が連想される。長さが約七、八丈の大蛇がたびたび災害を起こしたので、当地の人々は毎年八月に娘をいけにえとして大蛇に捧げてきた。将楽県に李誕という名の男が住んでおり、彼には六人の娘がいて、李寄はその末娘であった。その年は彼女の

番になったのだが、彼女は逆に剣を持ち、犬をつれて大蛇の洞窟へ行き、大蛇を殺した。

「八俣大蛇」では、須佐之男命は櫛名田比売を爪形の櫛に変えて自分の髪にさし、七回絞った強い酒を使って八俣大蛇を酔わせたのだが、それに対して、「李寄斬蛇」での蛇を殺す方法は「米糞」で蛇を洞窟から誘いだすことであった。二つの話に出てきた餌としての「八塩折之酒」と「米糞」はともに稲とかかわっている。米を食べることや、米酒を飲むことは肉食の蛇にとって非現実的ではあるが、このような描写にこそ逆に米と蛇の関係、あるいは稲作漁撈民と大蛇信仰の必然的な関わりが反映されているのである。

「八俣大蛇」の発生地は出雲国の肥河、すなわち今の島根県斐伊川であり、昔から稲作が発達した地域である。一方、「李寄斬蛇」には「東越閩中有庸嶺、高数十里。其西北隰中有大蛇、长七、八丈、大十余围、土俗常病。」（東越の国、閩中郡（福建省）に、高さ数百丈もある庸嶺という山がある。この山の西北にある洞穴に、長さ七・八丈、胴の周囲が十抱え以上もある大蛇が住みついでおり、村人たちは絶えず恐れていた。）¹⁰⁸と書かれており、物語の発生地は福建省であるということがわかる。『説文解字』に「閩、東南の越、蛇種なり」とあり、閩越の人々は蛇信仰が強く、蛇神の子孫だと認識されていたのであった。

それでは、大蛇を信仰する理由は何だろうか。蛇そのものに対する怖れがもちろん原因の一つではあるが、蛇神は水を司る水神であり、稲作の収穫を左右しているということも、もう一つの原因であっただろう。

¹⁰⁸ 干宝 竹田晃訳『捜神記』、東京：平凡社、1964年、第365頁。

越人は伏羲を自分たちの祖先神とみなしている。伏羲と女媧は人間の頭を有しているが、その体は大蛇なのである。越人に関する古典にも「断髮文身、以像鱗虫」と描かれ、「文身」と言うのは刺青のことで、「鱗虫」は蛇をさし、刺青の内容は蛇であることを述べている。そして現実として、福建省では大蛇祭りが多く行なわれている。魏蘇寧氏も「閩越人蛇図騰崇拜研究」¹⁰⁹で紹介しているが、毎年6月の下旬に、現地の男性たちは蛇狩りに行き、捕えた蛇をひとまず蛇王廟に預ける。旧暦の7月7日に人々は各々その蛇を一匹ずつ持ち、街を行進する。行列の中の神棚に大蛇が祭りあげられている。行く先々で、それぞれの家では蛇神を迎える。祭りが終わると、蛇を川辺まで送る。そして毎年1月17、18、19日に行われる蛇燈祭りもあり、男性たちは蛇姿の燈を持って街を歩く。祭りが終わった後、それを川辺で燃やし、蛇神を天国に送るのである。

第一章でも島根県石見地方及び広島県芸北地方の一部地域に大元信仰が継承されていることを述べたが、大元信仰は大蛇信仰なのである。一方、日本奈良県の倭文神社では、毎年10月に蛇祭りが行われる。藁で編んだ5メートルほどの大蛇を数名の男性が担いで街を歩く。そのうちの一人は大蛇にまたがり、掛け声をかける。大蛇の前後には人間を模する人形を持つ人が12人配置され、人形の周りには餅が飾られる。稲の豊作を願う意図がはっきりと見られるのである。そのほか、『日本民俗事典』¹¹⁰にも島根県八束郡玉湯町玉造の荒神の旧一月一日の祭りが記載されている。神木の榦に約3メートルの

¹⁰⁹ 魏蘇寧「閩越人蛇図騰崇拜研究」閩西職業技術学院学報第10巻第1期、2008年、第52頁。

¹¹⁰ 大塚民俗学会編『日本民俗事典』東京：弘文堂、1994年、第330頁。

藁蛇を巻きつけ、その前に 12 本の幣を供え、根元には甕を付けている。「以上の例でわかるように、蛇の形をかつぎ歩くことによって、農耕に必要な水の確保をはじめ、生産の順調なるべきことを呪術的に予祝しているのである。」と書かれている。蛇は水神であり、稲の豊作と関係することがわかった。

「八俣大蛇」では、被害者は櫛名田比売であるが、また「李寄斬蛇」でも、被害者は李寄であり、ともに未婚の女性である。吉野裕子は八俣大蛇伝承については蛇を男祖先神として捉える神話であると指摘している¹¹¹。大蛇は男性の象徴であり、近藤良樹氏は「昔話・神話にみる蛇の役割——知恵・生命・異性の象徴となる蛇」¹¹²の中で、「へびは、その頭部が男根に似ているので、その点からは、性的に男性を象徴することになる。」と指摘している。

『日本霊異記』には、蛇は女性の陰部に入った話があり、『古今著聞集』にも似ている話があり、蛇は男根と見なされているのである。したがってこの意味では、櫛名田比売も李寄も共にいけにえというよりも大蛇の妻といった方がよいわけである。

『古事記』には三輪山伝説が記載されている。大物主神（蛇神）は夜よくイクタマヨリヒメのところに行き、しばらくすると、イクタマヨリヒメは妊娠した。親は娘の妊娠したことを怪しく思い、娘に「赤き土を以て床の前に散らし、へその紡麻を以て針に貫き、其の衣の欄に刺せ」と言い、その後、糸をたどって訪ねて行くと、美和山の神社に至ったというような蛇神と未婚

¹¹¹ 吉野裕子『吉野裕子全集 1』京都：人文書院、2007 年、第 235 頁。

¹¹² 近藤良樹「昔話・神話にみる蛇の役割——知恵・生命・異性の象徴となる蛇」、『HABITUS』（西日本応用論理学研究会・広島大学論理学研究室）第 16 巻、2012 年、第 1-25 頁。

女性の恋の話であるが、このような伝統的な文脈をふまえて考えると、「八俣大蛇」では、八俣大蛇はもともと橿名田比売を妻にしたかったのではないかと思われる。

しかし、高天原から追放され、出雲国の肥河流域に天降った須佐之男命は八俣大蛇を殺し、その代わりに橿名田比売を妻にした。橿名田比売（クシナダヒメ）の「クシ」は橿で、「ナ」は稲を指すので、橿名田比売は橿を頭に挿した稲田の女神であるということが判明したわけだが、須佐之男命はこの女神と結婚して、八俣大蛇に代わって現地の新しい王になったのであった。

「李寄斬蛇」の話の結末は、李寄は大蛇を殺し、越王の王妃になったのである。二つの話に出てくる女性はともに大蛇の代わりに当地の支配者の妻になったわけだが、そもそも稲作の地域ではなぜ大蛇が未婚の女性と結婚する伝説が多かったのかといえば、やはり大蛇と女性の結合は男女の交合を意味し、子孫の繁盛と稲の豊作をもたらすことができるからである。

「李寄斬蛇」では、八月に娘をいけにえとして大蛇に捧げると書かれている。なぜ八月なのかというと、やはり稲の豊作とかかわっている。八月は稲の収穫の時期であるので、稲作民はその時期に、稲を良く稔るよう、長雨が降らないよう、洪水がないよう、蛇神に祈願しなければならない。つまり、八月に大蛇に未婚の女性を捧げるという風習の裏には、蛇神を喜ばせて稲の豊作を願うという現実的な願いがこめられているのである。

さて、呉越地区にも蛇信仰に関する風習がある。『呉越民間信仰民俗—呉越地区民間信仰與民間文芸關係的考察和研究』¹¹³という本では、呉越地域で

¹¹³ 姜彬『呉越民間信仰民俗—呉越地区民間信仰與民間文芸關係的考察和研究』上海文芸出版社、1992

は正月の時はいうまでもなく、祝日にも食べるお米粉団子も蛇信仰と繋がっている。宜興では米粉蛇と米粉団子を一緒に蒸し上げる。米粉団子は蛇の卵であると言われている。そのほか、蛇を祀るときにも、駆除するときにも常に米粉を使うことも書かれている。米粉は言うまでもなく稲の関連物である。呉越人にとって蛇は祖先神であり、稲の豊作を確保できる豊作神としての存在であると考えられる。

これまで大蛇信仰と稲作文化の繋がりについて述べてきたが、実は古代の日本には小蛇への信仰もみられる。《古事記》では蛇神大物主神が丹塗矢に変じ、溝を流れて用便中の勢夜陀多良比売(セヤダタラヒメ)の陰部を突いた。勢夜陀多良比売がその矢を持ち帰ると、美男子に姿を変えて比売を娶って、富登多々良伊須々崎比売命を産んだという話がある。

そのほかにも、『日本書紀』巻五の崇神紀にも蛇神である大物主神と倭迹々日百襲姫命の恋も記載されている。

是の後に、倭迹迹日百襲姫命、大物主神の妻と為る。然れども、其の神常に昼は見えずして、夜のみ来ます。倭迹迹姫命、夫に語りて曰く、「君、常に昼は見えたまはねば、分明に其の尊顔を視たてまつること得ず。願はくは暫留りたまへ。明旦に仰ぎて美麗しき威儀を覲たてまつらむと欲ふ」といふ。大神対へて曰はく、「言理灼然なり。吾、明旦に汝が櫛笥に入りて居む。願はくは吾が形にな驚きそ」とのたまふ。爰に倭迹迹姫命、心の裏に密に異しび、明くるを待ちて櫛笥を見れば、遂に美麗しき小蛇有り。(新編日本古典文学2『日本書紀①』p. 283)

以上の引用から、小蛇も男性の象徴であり、そしてよく乙女を娶るとい
ことがわかる。ただ小蛇信仰と大蛇信仰の間には決定的な相違点が一つあ
る。すなわち大蛇は銅剣とつながり、小蛇は矢とかかわっているというこ
なのである。

『古事記』に記載されている「八俣大蛇」の話と『搜神記』に書かれてい
る「李寄斬蛇」という物語と比べてみると、以下のことがわかる。二つの物
語は内容的にはよく似ている。「八俣大蛇」のおもな内容は天照大神の弟で
ある須佐之男命が出雲国の肥河流域に天降り、櫛名田比売を食らおうとする
八俣大蛇を切り殺したということである。また「李寄斬蛇」では大蛇が李寄
という娘を食らおうとしたが、逆に李寄によって切り殺された。同じ大蛇を
殺す物語が、その背景としては稲作漁労民族の大蛇信仰の表れである。大蛇
が若い娘を求めることは処女供養の意味で、蛇と女性の結合は男女の交合を
意味し、子孫の繁盛と稲の豊作を祈願することを意味している。二つの物語
は銅剣とも関わり、しかも大蛇への信仰を銅剣に付与する点については次の
節で分析してみる。

3.3 出雲国の銅剣と蛇信仰

「八俣大蛇」の出現した舞台は出雲国肥河流域である。草薙剣が八俣大蛇
の尾から取り出された点から見れば、銅剣は蛇信仰と繋がっている。古代出
雲は主に西部出雲（現在の島根県出雲市付近）を指し、島根県斐川町の荒神
谷遺跡から 358 本の銅剣が発見されている。多くの銅剣の柄部分には「X」文

様が刻まれている（図 16）。門脇禎二は『古代出雲』と題する著書で 5、11、18、35 号の銅鐸にも認められる「X」印は、荒神谷遺跡出土の銅剣 358 本のうち 325 本に刻まれた「X」印と共通しており、制作工人集団の標識であると述べていた（門脇禎二 2003）。足立克己や佐原真はこれらの銅剣は短期間に一ヶ所で作り、一時に埋めたことを示すのであろうと主張している¹¹⁴。森浩一は『日本の古代遺跡 島根』¹¹⁵で、358 本の銅剣には損傷がほとんどなく、一個所で集中的に作ったものを一度に埋めた。普通の武器ではなく、銅鐸と同じような祭器である。稲の魂が宿る地霊を鎮めるために埋納したことを述べていた。北部九州から出土した銅剣に比べて、荒神谷遺跡出土の銅剣はより大きく、祭祀用の物だと考えられ、この「X」文様は蛇信仰と関係あり、交尾する蛇の象徴であり、生殖の意味を表しているのであろう。



図 16. 荒神谷遺跡から出土した銅剣（古代出雲歴史博物館で撮影）

そもそも銅剣は石棒や石剣から変わってきたものだと思う。縄文時代中期から石棒があらわれている。各地から発掘された凹穴のある石棒は、性崇拜

¹¹⁴ 松本清張編『荒神谷の謎に挑む』東京：角川書店、1987 年。

¹¹⁵ 前島己基『日本の古代遺跡 20 島根』東京：株式会社保育社、1985 年。

の対象としての男根としてつくられた類例が多いのである。西岡秀雄は『民俗考古学』で、これは未開人の間で行われた割礼と何らかの関連があるという見解を発表した。そして「石棒や石剣に、男子の生殖器を意識して彫刻をほどこしたものが実在すること。石棒や石剣を縄文式文化のころ、すでに祀ったと考えられる遺跡も発見されたこと。」¹¹⁶ということも指摘した。

さらに、1996年加茂岩倉で発見された39個の銅鐸の中にも14個に「X」印が認められている。しかもそれらの銅鐸は入れ子の状態である。大小二つの銅鐸はオスとメスを表し、オスとメスが合体している姿ではないかと石破洋は「古代出雲の伝承世界」¹¹⁷で指摘している。

オスとメスが合体する姿と言えば、出雲国肥河流域にある出雲大社の拝殿に大きい注連縄(図17)が掛けられ、神楽殿にも日本最大の注連縄がかけられている。草薙剣を奉斎する熱田神宮には大楠(クスノキ)が植えられており、その幹には大きな注連縄が飾られているが、注連縄は交尾する大蛇の象徴なのである。



図 17. 出雲大社拝殿の注連縄 (出雲大社で撮影)

¹¹⁶ 西岡秀雄『民族考古学』東京:ニュー・サイエンス社、1989年、第64頁。

¹¹⁷ 石破洋「古代出雲の伝承世界」島根女子短期大学紀要第44巻、2006年、第1-26頁。

注連縄について、『古事記』によると、天照大神が天の岩屋から引き出された時に、二度と戻れないように太玉命が注連縄（尻久米縄）で岩屋を塞いだのが注連縄の起源だという。したがって、注連縄は神域と現世を隔てる結界の役割だと考える人が多いが、一方、尻を組み合う形の縄はまた交尾する大蛇を連想させるのである。

また、「X」と言えば、神社の社殿などで屋根の棟の両端に二本の木を交差して組み合わせた千木が思い出される。李国棟氏は『稲作文化にみる中国貴州と日本』で指摘したが「千」（ち）の意味は蛇神で、「千木」の本当の意味は蛇神の木である（李国棟 2015）。そのほかに、池上曾根遺跡では、神殿と仮称される大型建物（図 18）の破風も「X」の形で、絡んでいる二匹の蛇である。したがって、銅剣に「X」をつける意味はおそらく銅剣に蛇神があるからだろうと考える。



図 18. 池上曾根遺跡の神殿¹¹⁸

さらに、出雲大社は蛇と関係していることを松村一男氏¹¹⁹は次のような事例を挙げて説明している。出雲大社の背後の山は古くから、海から寄り来る

¹¹⁸ 金子裕之編『日本の信仰遺跡』奈良国立文化財研究所学報第 57 冊、奈良国立文化財研究所 1998 年、第 47 頁。

¹¹⁹ 松村一男「大国伝説と出雲神話」森浩一著者代表『日本海と出雲神話』東京：小学館、1991 年、第 199-第 228 頁。

セグロウミヘビにより蛇山と呼ばれている。陰暦11月中旬に出雲から石見の海岸に黒潮から押し出され打ち上げられる海蛇は竜蛇さまとも呼ばれ、漁民たちから豊作、豊漁をもたらしてくれる神として祀られている。なお、『雲陽秘事記』によると、1638年松江の城主、松平直政が大社に参詣し、神体を見たところ大蛇であったという。

出雲大神は大国主神で、「通海参詣記」には大国主神が蛇身であるという記載がある。さらに、記紀にも大国主神は蛇体であり、その御使神は龍蛇神とみなされるという記述がある。陰暦十月に全国の八百万の神は、出雲大社の大国主神のもとに集まり、会議することから十月を神無月という。八百万の神々を出雲大社に案内するため稲佐の浜にて迎えるのが「龍蛇神」である。

さらに、出雲地域からは大量の銅矛や銅鐸、銅剣などが出土した、銅矛は銅剣、銅鐸とともに祭りのための道具として使われていた。銅鐸が神を呼ぶカネであったのに対し、銅剣や銅矛は悪霊をはらうものであったと見なされている。銅矛もまた銅剣と同じように、弥生時代前期には、根元の袋部分に柄をつきさす「細形」の武器であったが、中期以降は大型化して実用的でない「中細形」、「中広形」、「広形」へと変化していった。銅矛や銅剣と同じように、武器として使用するより、祭器として使用する目的であったのであろう。出雲族は、古代の出雲地方に存在したという説のある種族であり、蛇神と関わっている。祭祀の主体はおそらく蛇神なのである。

以上、荒神谷遺跡から出土した銅剣に着目して、銅剣と蛇信仰との関連性を説明した。その蛇信仰の源はおそらく須佐之男命の斬蛇神話に遡ることが

できる。須佐之男命は外来的勢力の代表であり、出雲地域に来てから蛇神が銅剣に結び鎮められ、銅剣信仰と蛇信仰の一体性が現れたといえよう。その大蛇と銅剣への信仰は実は古越人と関わりがあり、古越人も蛇を強く信仰し、銅剣を強く好んでいたということを次の節で分析してみたい。

3.4 古越人と銅剣

まず中国における銅剣の状況を説明したいと思う。中国はもともと銅剣の産地であり、『黄帝本紀』には「帝采首山之銅鑄劍，以天文古字銘之」と書かれており、意味は黄帝が首山という山から銅を採取し、剣を鑄造するということである。「銘」については、古代の文字を銘文としたのである。また、「管子地数篇」にも「昔葛天卢之山発而出金，蚩尤受而制之，以为劍鎧」という記載があり、蚩尤が銅剣を鑄造したことがわかる。蚩尤は確かに兵器づくりの元祖であると言われている。考古学によって最古の銅剣は商代に遡ることができる。商の時代の銅剣は短く、細いものであった。『左伝・成公十三年』には「国之大事，在祀与戎」と書かれ、祭祀と戦争は同様に重要であり、祭祀のときも、戦争のときも、銅剣が使われていると説明している。最初は銅剣と蛇との繋がりは見られない。

春秋戦国時代に入り、武器としての銅剣は長くなってきた。越人が銅剣を作ることに優れており、唐莉氏も「越人善鑄劍 青銅伝瑰宝」¹²⁰という論文でこの点を指摘している。『越絶書』には「禹穴之時、以銅為兵」がある。賀

¹²⁰ 唐莉「越人善鑄劍 青銅伝瑰宝」芸苑雑誌、2011年06期。

剛氏は『先秦百越地域出土銅劍初論』¹²¹で古越族銅劍（越式銅劍）を五類に分けた。大体以下の通りである。

A類は扁茎で、整体から見れば柳の葉のようである。その横断面は菱形や三角形である。人面紋や蟠螭紋がしばしば刻まれている。長さは15-30センチメートルであり、「青銅短劍」とも言われ、主に広東省、湖南省などで出土している。

B類はA類に近づき、その横断面には突起する脊があり、「改装式柱脊劍」とも言える。出土地から見れば、広西省東部に集中することがわかった。

C類はA類、B類より劍身は長く、通常30センチメートルである。劍身には菱形紋がしばしば見られ、有節柄式銅劍に属する。「越王」「呉王」の番号が鑄造された銅劍もあり、それらは浙江省、江蘇省、江西省、福建省などでも出土している。

D類はC類に似ており、茎がないことが顕著である。分布地域も同じである。

E類は劍身がA類に似て横断面は扁菱形であり、長さは30センチメートル以下である。茎が長いのがその特徴である。湖南省、広東省、広西省でよく発見された。

まとめると、A類、B類、E類は中国の中南部でよく見られ、C類とD類は東南部、長江流域でよく見られる。中国の中南部・東南部・長江流域で古越人は生息していた。銅劍の横断面から見れば、菱形や三角は民俗的な意味が

¹²¹ 賀剛「先秦百越地域出土銅劍初論」『考古』1991年、第252-262頁。

強く、一般的に生殖や男根信仰（蛇信仰）と繋がっている。銅劍は主に武器として使用されていたが、その文様から見れば民俗性も強く、祭祀の道具としても使われたと考える。

C類とD類は呉越製造法に属している。劍を鑄造する匠としては欧冶子と干将・莫耶が挙げられている。欧冶子は越国人であり、劍を鑄造する元祖であるといえよう。彼が作った五本の宝劍を手に入れたのは越王・勾踐である。その娘は莫耶であり、婿は干将である。越人が作った銅劍を代表するものとしては、勾踐劍（図19）があげられる。『越絶書』には「勾踐乃身被賜夷之甲、帶歩光之劍」¹²²（勾踐は身に夷に賜われた鎧があり、歩光の劍をつける。）「昔者、越王勾踐有寶劍五、聞於天下。」（同上 p. 269）（昔は、越王勾踐には宝劍があり、世に知られる。）とある。湖北省江陵県望山1号墓から出土したもので、二千年以上の年月を経ても錆びていなかった。長さ8.4センチメートルの柄を含め、長さ55.7センチメートル、幅4.6センチメートルの銅劍であるが、銅劍の銘文は鳥篆である。「鳥篆」は「蟲書」とも言え、春秋戦国時代に「蟲書」があり、『初学記』文部文字に「五に曰く虫書、虫鳥の形を為し、幡信に施すなり」と言う。その姿は鳥でもあり、虫（蛇）でもある。そのほか、劍の両面に菱形連続紋が施されている。多くの「X」文様を縦方向に組み合わせると、菱形連続文様になるが、そうなると、また注連縄だと受け止められる。そして注連縄は交尾する蛇のイメージなので、大蛇信仰と銅劍信仰の一体性がはっきりと現れている。実用性から考えれば、銅劍はその表面が滑らかであればあるほど鋭くなり、銅劍全体に菱形

¹²² 東漢・袁康 吳平輯録 俞紀東訳注 『越絶書』台北：台湾古籍出版有限公司、2002年、第198頁。

紋をつけると、当然その分切れ味が悪くなる。ただその反面、大蛇信仰が付け加えられ、祭祀用の呪具としての価値が高くなるのである。勾踐の孫である州句の銅剣（図 20）にも交尾する蛇の文様があり、呪具としての価値が高い。越人の銅剣信仰と蛇信仰の一体性がはっきりと現れている。こうした越地域の銅剣を確認してみると、日本列島の銅剣文化は、長江下流域の銅剣文化とよく似ていると断定できよう。



図 19. 勾踐劍（浙江省紹興博物館で撮影） 図 20. 州句の銅剣（浙江省紹興博物館で撮影）

3.5 越人の渡来と銅剣の交流

越に関して『春秋・定公五年』には「於越入呉」（於越、呉に入る）という記載がある。於越は大越、内越ともいい、百越の中で比較的早く発達した越族である。初期越人の活動範囲については劉剛の論文を引用した。初期越人の活動範囲としては、「南は句無（現在の浙江諸暨）、北は御児（現在の嘉興）、東は鄞（現在の寧波鄞県）、西は姑蔑（現在の太湖）（南至於句

無、北至於御兒、東至於鄞、西至於姑蔑)」(『国語・越語上』)であった。¹²³越人の活動地域は今の浙江省に相当するということがわかった。

新石器時代の越文化の表現は主に河姆渡遺跡、馬家浜文化、良渚文化などで見られる。その中に河姆渡遺跡からも大量の炭化稲と稲作遺物が発見された。馬家浜文化は河姆渡文化を継承、発展させたという。灌漑が行われ始め、土器は紅陶が主で、縄紋がなくなり、鼎が出現した。良渚文化からも柱形・錐形・三叉形など多様な玉器が出土していた。

さて、中国春秋時代の呉・越・楚の人々は長江(揚子江)の中下流域に住んでいた。民族的・文化的に漢民族とは異なり、黄河流域の漢民族が麦の畑作と牧畜で、江南人は水田稲作、養蚕、漁労、交易をしていた。呉も越も大型船の建造と外洋航海の能力に優れ、青銅器・鉄器を使用していた。江南人の海洋民はインドネシア、マレー、沖縄、九州、吉備など各地に進出して交易を行っていた。そのため、縄文時代末期には江南文化が徐々に広がり初めており、稲作も一部行われていた。

春秋時代に越王と呉王の間に長期にわたる戦争があり、これを歴史上「呉越争覇」という。越は浙江省紹興(会稽)に都を置き広大な領土をもち、それは良渚文化圏とほぼ重なり、河姆渡遺跡も含まれていた。越は北に接する呉と抗争を繰り返し、呉を攻めて大打撃を与えて呉王夫差を自殺に追い込み、紀元前473年には呉を滅ぼした。これによって越は長江下流域の覇者と

¹²³ 劉剛 長谷千代子(訳)「呉越地域における文明の曙光(張荷著『呉越文化』第一章)」地域研究 = Regional Studies(2)、2006年、第249頁。

なった。越王勾踐に滅ぼされた呉人は江南を追われ、北上して山東省徐州へ逃れ、さらに日本へ逃げているという。

しかし、越王無彊は紀元前 334 年に楚の威王熊商に敗れ、越人は滅亡した。越人は南下してベトナムや雲南に逃れ、北上したグループは山東省徐州の呉人を追い出す。呉人と一部の越人は朝鮮半島南部、九州、山陰などにやってきた。紀元前 334 年に呉、越を含めた中国南部は全て楚の所領となった。

『魏志倭人伝』には「自古以来、其使詣中國、皆自稱大夫夏后少康之子、封於會稽、斷髮文身以避蛟龍之害。今倭水人好沉没捕魚蛤、文身亦以厭大魚水禽、後稍以為飾。」（石原道博訳『新訂 魏志倭人伝他三篇-中国正史日本伝(1)』 p. 108）という記載があり、その中の断髪文身や、素潜り漁をすることが江南地方の海士達の風習で、江南の呉越人が訪れた証拠ではないだろうか。

楚は大きな領土をもった広域国家で、稲作農業を中心に製銅、製鉄、漆器、紡績などが発達していたが、戦国末期に戦乱のため、長江下流域の越人は相当数日本に逃げてきたのだろう。紀元前 224 年から紀元前 222 年まで、秦の始皇帝は中国を統一するために、あいついで楚国と越国を滅ぼした。

李国棟氏は『稲作文化にみる中国貴州と日本』と題する著書で指摘しているが、越国の貴族である瓊瓊杵尊（ニニギノミコト）は「ニ」という玉を握（ニギ）って日本に渡来した（李国棟 2015）。渡来する前に、天照大神は彼に三種の神器を渡した。三種の神器には太陽信仰と蛇信仰がこめられているが、このことと、瓊瓊杵尊が越国の貴族であったことを結びつけて考える

と、日本における大蛇信仰と銅劍信仰の一体性は大蛇信仰と同様、やはり中国長江下流域の越人によってもたらされたのであろう。

その上に、草薙劍と関わる八俣大蛇は記紀によると高志からやってきたのだが、高志（コシ）は越（コシ）の意であり、日本列島日本海側の越地方を指すと同時に、中国長江下流域の越地方をも指しているのではないかと考えられる。

『出雲国風土記』神門郡の条に越または古志、高志が記載されている（植垣節也 校注・訳『新編日本古典文学全集 5 風土記』 p. 231）。それによると、いざなみのみことの時日湍川をもって池を築造した、古志の国人がやってきて堤を作った、するとそこで住むようになった。古志という名前の由来であるという。この伝説は古越人が出雲地域に移住し、定住したことを証明している。

春秋時代ではなく、それ以前に越人は日本に渡来したことがあった。日本海側の越地方は、現在の福井県敦賀市から山形県庄内地方の一部に相当する地域を指しており、6500年前から中国長江下流域の越地方と交流があった。福井県坂井郡春江町井向遺跡から高さ 55 センチの銅鐸が出土し、その表面にゴンドラ風の船 3 隻が鋳出されている。国分直一は「越前出土の銅鐸の船文」¹²⁴は古代の呉越水人社会で発達した船と関係があると主張している。古越人は船を利用して交易していたことがわかった。

もちろん、神話伝説の角度からの意見も挙げられている。門脇禎二も「古代における日本海文化」で「八岐大蛇の類話は中国中部・南部に見られるとい

¹²⁴ 国分直一「越前出土の銅鐸の船文」、『東アジアの古代文化』二十号、東京：大和書房、1979年。

うが、それが日本海域に伝わると出雲と越との交流にかかわるものになっているのである。」¹²⁵と指摘している。と同様に、吉田敦彦氏は『日本神話の源流』¹²⁶で、大林太良の研究を援用しながら、海幸彦・山幸彦神話と中国長江下流域以南の神話が共通していることを指摘している。両地域の神話はなぜそれほど共通しているのか。大林太良は「文化人類学からみた日本海文化」¹²⁷で「日本の八岐大蛇の話は、中国中部と南部の話にことによく似ている。おそらく江南から水稻耕作とともに日本にもたらされたものであろう」と指摘しており、筆者もまったく同感である。

呉越人の来日ルートはどうだろう。古代の人は海を渡るには海流に頼らざるを得ない。日本列島に沿って流れる海流があり、それを黒潮（図 21）という。黒潮は晩春から初夏にかけてフィリピン諸島東に源を發し、南から北へ流れ、台湾島東側を流れた後、主流から分かれた台湾暖流は、浙江省と福建省の沿岸へと流れていく。黒潮の速度は、舟山諸島北部では4～6ノット（1ノットは時速約1.9km）、舟山諸島中部と北部では5ノット、舟山諸島の沖では2ノットである。越人は中国近海の手流（図 22）を借りて、長江下流域から舟山諸島を經由し、対馬海流に乗ることができれば、日本海側の出雲地域や北陸地域に上陸することができるのである。

¹²⁵ 門脇禎二「古代における日本海文化」、『シンポジウム 古代日本海文化』、東京小学館、1983年、第60頁。

¹²⁶ 吉田敦彦『日本神話の源流』東京：講談社、2007年。

¹²⁷ 大林太良「文化人類学からみた日本海文化」、『シンポジウム 古代日本海文化』、東京小学館、1983年、第87頁。

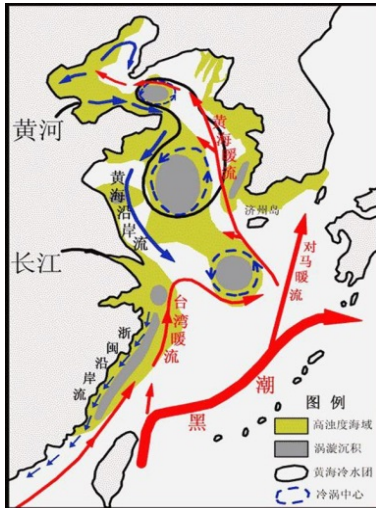


図 21. 黒潮¹²⁸



図 22. 日本近海の海流¹²⁹

越人の到来は、同時に銅剣と稲作文化の大蛇信仰をもたらしたことがわかった。もちろん、朝鮮半島から遼寧式銅剣も日本に伝わってきた。しかし、朝鮮半島の銅剣文化には大蛇信仰との一体性が含まれていないので、この点から見ても、日本における大蛇信仰と銅剣信仰の一体性は、やはり中国長江下流域の越地方から伝わってきたのだと結論づけられよう。

3.6 まとめ

「くさなぎのつるぎ」は『古事記』にも『日本書紀』にもその記述がある。その表現は異なるが、起源が大蛇の尾であることは同じである。最初、須佐之男命（『日本書紀』では素戔鳴尊）は「くさなぎのつるぎ」を天照大神に献上した。それから天照大神は「三種の神器」の一つとしてそれを孫の邇邇芸命（『日本書紀』では天津彦彦火瓊瓊杵尊）に授けた。その後、倭建命（日本武尊）は倭比売命（『日本書紀』では倭姫命）から「くさなぎのつ

¹²⁸ <https://wantubizhi.com/image.aspx> 最終アクセス日 2021 年 8 月 3 日。

¹²⁹ <https://search.yahoo.co.jp/image/search?rkf=2&ei=UTF-8&p=海流+日本#mode%3Ddetail%26index%3D2%26st%3D0> 最終アクセス日 2020 年 9 月 9 日。

るぎ」をもらい、美夜受比売（宮簀媛）のところに預けた。最後に、草薙剣は熱田神宮に祀られるようになった。

草薙剣が取り出された「八俣大蛇」の話は中国に成書した「李寄斬蛇」に似ており、大蛇が若い娘を求めることは蛇と女性の結合を意味し、稲作民の子孫繁盛と稲の豊作を願うことの表れである。この二つの物語は稲作文化という背景で稲作民の大蛇信仰を共に表しているのであろう。

草薙剣が見つかったところは出雲国肥河流域である。出雲地域では蛇信仰が厚く、荒神谷遺跡から出土した 358 本の銅剣からも蛇信仰の様子が見られる。中国の長江下流域に住んでいた古越人たちも銅剣を好み、大蛇を信仰していたが、古越人の歴史を踏まえて考えると、大蛇信仰と銅剣信仰の一体性はおそらく中国の長江下流域に起源していると結論づけられよう。

第四章 「八坂瓊の曲玉」から見る太陽信仰と蛇信仰の一体性

4.1 古典における「八坂瓊の曲玉」

『古事記』には「玉」が63回出現している。『日本書紀』で「八坂瓊の曲玉」と書かれていた勾玉は、『古事記』では「八尺の勾瓊」とも書かれ、5回出現している。「八尺の勾瓊」は御頸珠として、伊耶那伎命が天照大神に与えたものであり、最初から太陽神天照大神と関わっているのである。

此の時に、伊耶那伎命、大きに歡喜びて詔はく、「吾は、子を生子生みて、生みの終へに三はしらの貴き子を得たり」とのりたまひて、即ち其の御頸珠の玉の緒、もゆらに取りゆらかして、天照大御神に賜ひて、詔ひしく、「汝が命は、高天原を知らせ」と事依して賜ひき。（『新編日本古典文学全集1 古事記』p.53）

なお、「通海参詣記」にも、「此時天照太神勅シテ曰ハク、其モノノ根ヲ尋レハ則八坂瓊ノ五百箇ノミスマロハ是我モノナリ。」（谷川健一他編「通海参詣記」p.460）と書かれている。伊耶那伎命はその御頸珠を天照大神に与ると同時に、天照大神を高天原の支配者（女王）に任命した。ここでは、御頸珠は権力の象徴となっている。

御頸珠（みくびたま）の名は御倉板拳（みくらたな）の神と記されている。『日本書紀』の注釈によると、「御」は接頭辞であり、玉を倉に収め、その棚の上に安置したことによる名であるという。一般的に神聖な倉に収蔵されたのは稲の種のことで、こうして見ると玉には稲の神の意味もあるので

ある。八坂瓊曲玉については、一説に、八尺の緒に繫いだ勾玉である（『広辞苑』）。『古語辞典』によると、「多くの曲玉を長い緒に貫いて輪にしたもの。上代、装身具とした。」¹³⁰ということであるが、考古学で出土したヒスイ製首飾りと組み合わせて考えると、その御頸珠には勾玉の他に、管玉、丸玉なども繫いだものであることがわかった。

「八尺の勾璽」が最初に出て来た場面は速須佐之男命の昇天の時である。

故是に、速須佐之男命の言はく、「然らば、天照大御神に請して罷らむ」といひて、乃ち天に参り上る時に、山川悉く動み、国土皆震ひき。爾くして、天照大御神、聞き驚きて詔はく、「我がなせの命の上り来る由は、必ず善き心ならじ。我が国を奪はむと欲へらくのみ」とのりたまひて、即ち御髪を解き、御みづらを纏きて、乃ち左右の御みづらに、亦、御纒に、亦、左右の御手に、各八尺の勾璽の五百津のみすまるの珠を纏き持ちて、そびらには、千入の鞆を負ひ（以下は省略）

（『新編日本古典文学全集 1 古事記』 p.55-p.58）

天照大神は突然に高天原を訪れてきた速須佐之男命を迎えるために、八尺の勾璽を身につけていた。その時の八尺の勾璽は武器であると同時に、呪術的な道具でもあったと考えられる。その後、天照大神と速須佐之男命は誓約した、速須佐之男命は自分の清白を証明するために天照大神に誓った。

¹³⁰ 松村明、山口明徳、和田利政『古語辞典〔第十版〕』東京：株式会社旺文社、2008年、第1286頁。

速須佐男命は、天照大御神の左の御みづらに纏ける八尺の勾璽の五百津のみすま
る珠を乞ひ度して、ぬなとももゆらに天の真名井に振り滌ぎて、さがみにかみて、
吹き棄つる氣吹の狭霧に成れる神の御名は、正勝吾勝々速日天之忍穗耳命。

速須佐之男命は左のみずらに巻いている玉から天之忍穗耳命を産み、右の
みづらに巻いている玉から天之菩卑能命を産み、かづらに巻いている玉から
天津日子根命を産み、左手に巻いている玉から活津日子根命を産み、右手に
巻いている玉から熊野久須毘命を産んだ。こうして五柱の男神が生まれ、こ
れによって「我が心清く明きが故に、我が生める子は、手弱女を得つ。」と
いいながら、勝利を宣告した。

3回目と4回目は、天の石屋戸に隠れた天照大神を引き出すために使う道
具として現れた。原文は第二章でも言及したので、ここでは省略する。

「八坂瓊の曲玉」が出現した第5回目は、天照大神が三種の神器を孫の邇
邇芸命に授けたところである。この原文も第一章で引用したので省略する。

次に、『日本書紀』に書かれた「八坂瓊の曲玉」について分析してみよ
う。

『日本書紀』では「玉」が全部で149回出現しているが、その中、「八坂
瓊之五百箇御統」が4回、「八坂瓊之曲玉」が6回出現している。

「八坂瓊之五百箇御統」が出現した最初の場面は、素戔鳴尊が高天原を訪
れた時である。

夫れ父母、既に諸子に任さし、各其の境を有たしめたまふ。如何ぞ就くべき国を棄置きて、敢へて此の処を窺窺ふや」とのたまひ、乃ち髪を結ひて髻とし、裳を縛ひて袴とし、便ち八坂瓊の五百箇御統を以ちて、御統、此には美須磨屨と云ふ。其の髻・鬢と腕とに纏ひ、又背に千箭の鞞千箭、此には知能梨と云ふ。と五百箇の鞞とを負ひ、臂に稜威の高鞞を著け、稜威、此には伊都と云ふ。弓彊を振起し、劍柄を急握り、堅庭を踏みて股を陥れ、沫雪の若くに蹴散し、蹴散、此には俱穢簸邏邏箇須と云ふ。稜威の雄誥を奮はし、雄誥此には鳥多稽眉と云ふ。稜威の嘖讓を發して、嘖讓、此には挙廬毗と云ふ。徑に詰問りたまひき。（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p. 63-p. 64)

天照大神は素戔鳴尊が高天原を奪うのではないかと心配して、「八坂瓊之五百箇御統」を身につけて素戔鳴尊に会いに行ったということである。素戔鳴尊は自分が男を産めるなら自分の潔白を証明できることを条件として、天照大神と誓った記載である。

既にして素戔鳴尊、天照大神の髻・鬢と腕とに纏かせる八坂瓊の五百箇御統を乞ひ取り、天真名井に濯ぎ、齷然に咀嚼みて、吹き棄つる氣噴の狭霧に生める神、号けて正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊と曰す。次に天穗日命。是出雲臣・土師連等祖なり。次天津彦根命。是凡川内直・山代直等祖なり。次に活津彦根命。次に熊野櫛樟日命。凡て五男なり。是の時に天照大神、勅して曰はく、「其の物根を原ぬれば、八坂瓊の五百箇御統は、是吾が物なり。（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p. 65-p. 67)

素戔鳴尊は5人の男神を生んだのだが、5人とも八坂瓊の五百箇御統によって生まれたので、天照大神の子でもあるといえよう。八坂瓊の五百箇御統が出現した4回目は天の石屋戸の段であったが、第一章で引用しているので、ここでは省略する。

『日本書紀』の一書によると、また「八坂瓊之曲玉」は素戔鳴尊から天照大神に献上したものだという。

一書に曰はく、素戔鳴尊天に昇らむとする時に、一神有り。羽明玉と号す。此の神、迎へ奉りて、瑞八坂瓊の曲玉を進る。故、素戔鳴尊、其の瓊玉を持ちて、天上に到る。是の時に、天照大神、弟に悪心有らむを疑ひたまひて、兵を起し詰問りたまふ。素戔鳴尊対へて曰はく、「吾来し所以は、実に姉と相見えむと欲ひてなり。亦珍宝の瑞八坂瓊の曲玉を献らむと欲ひしのみ。敢へて別に意有るにあらぬなり」とのたまふ。時に天照大神、復問ひて曰はく、「汝が言の虚実、何を以ちてか驗とせむ」とのたまふ。対へて曰はく、「請はくは、吾と姉と共に誓約を立てむ。誓約の間に、女を生まば黒心と為ひたまへ。男を生まば赤心と為ひたまへ」とのたまふ。乃ち天真名井三処を掘り、相与に対ひて立たす。是の時に天照大神、素戔鳴尊に謂りて曰はく、「吾が帯かせる劍を持ち手、今し汝に奉らむ。汝は汝が持たせる八坂瓊の曲玉を持ちて、予に授けよ」とのたまふ。如此約束りて、共に相換へて取りたまふ。已にして天照大神、則ち八坂瓊の曲玉を持ちて、天真名井に浮け寄せ、瓊の端を齧ひ断ちて、吹き出づる氣噴の中に神を化生したまふ。（『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』 p. 69-p. 71）

この中では八坂瓊の曲玉が4回出現した。5回目は八咫鏡、八坂瓊の曲玉などを利用して天照大神を天の石屋戸から引き出したところにあった、第1章でも引用したので、ここでは省略する。正文では八坂瓊の五百箇御統と称され、その一書では八坂瓊の曲玉となった。八坂瓊の曲玉が出現した6回日も天照大神は天津彦彦火瓊瓊杵尊に三種の神器を賜ったところであり、このことも論文の第1章と第2章で述べた。

要するに、『古事記』では八坂瓊の曲玉は八尺の勾璽といい、『日本書紀』では八坂瓊の五百箇御統、八坂瓊の曲玉、八坂瓊曲玉と称される。内容から見れば、天照大神とも速須佐之男命（『日本書紀』では素戔鳴尊）とも強く関わっており、王権の象徴であると同時に、その外来性も現れているわけだが、それでは、歴史的には曲玉（勾玉）はどんな発展過程を経て現在の形になったのだろうか。次の節で分析してみたい。

4.2 塊状耳飾りから定形勾玉へ

縄文時代前期から晩期まで、玉は装飾品として発達してきた。考古学の研究では、縄文時代早期後葉から後期中葉において、石製装身具として塊状耳飾りや大珠、大珠状垂飾、大型管玉状垂飾、大型丸玉状垂飾、大型小玉状垂飾などが使用されていた。縄文時代中期に入ると、大珠が出現し、後期後半からまた管玉、勾玉、丸玉、小玉などが出現した。しかし、大型垂飾や大珠は晩期初頭に消えた。そして弥生時代に入ると、勾玉が多く作られるようになった。

定形勾玉は弥生時代前期に突然現れたのか、それとも他の玉から変形して来たのだろうか。これまで様々な説がある。人類学者・考古学者坪井正五郎は縄文時代の勾玉は石作りであったが、動物の歯や牙を祖型としていたと主張している（坪井正五郎 1908）。一方、土田孝雄氏は勾玉の祖形を玦状耳飾りに求めようとした（土田 1982）。根拠としては、玦状耳飾りの半分ないし3分の1割れたものに孔をあけ、意図的に修復しようとしたものが縄文時代前期の遺跡から出土しているということがあげられている。鈴木克彦氏はまた「縄文勾玉——曲玉から勾玉へ」¹³¹で勾玉は玦状耳飾りの片側を再利用した可能性や、玦状耳飾りの攻玉遺跡で製作され始めたこと強調している。勾玉の形を見れば、背面をC字形に丸めて頭部に紐孔をあけてある。このことから、定形勾玉は玦状耳飾りから進化してきた可能性が高い。

実は玦状耳飾りは縄文時代石製装身具の一つである。中国古代の玉器「玦」に似ていることからそう呼ばれる石製あるいは土製の装身具で、C字の形をしている。日本で出土した一番古い玦状耳飾りは北海道浦幌町共栄B遺跡のもので、縄文早期に属する。勾玉も縄文時代から存在していたが、様々な形で統一性がなかった。

玉には色々な種類があり、その中では硬玉が一番美しい光沢を持っている。縄文時代中期には硬玉大珠が最も流行していたが、弥生時代には硬玉製勾玉が典型的なものであった。弥生時代中期に入ると、勾玉に大きなが変化が起こり、定形勾玉と呼ばれる硬玉製翡翠の基本形が成立した（新谷尚紀 2013）。

¹³¹ 鈴木克彦「縄文勾玉——曲玉から勾玉へ」『季刊考古学第 89 号』、2004 年、第 25-27 頁。

実は、定形勾玉が出現するまでは様々な勾玉が出現していた。木下尚子氏が「弥生定形勾玉考」¹³²で指摘しているが、弥生時代の勾玉は縄文系勾玉と弥生系勾玉に分けられ、前者には獣形、緒締形、不定形があるのに対して、後者には定形、垂定形、板付型、半琺瑯型があった。そのうち、定形勾玉が弥生時代前期末葉に出現し、中期前半に形成され、中期中頃から後半にかけて完成した。

定形勾玉の外見上の特徴については、木下尚子氏も以下のように指摘している。大体は、大きな円頭部と大きく屈曲した体、頸部が明瞭にくびれている。胴体横断面が正円形に近く、全体としては豊満な印象である。そして頭部には細く鋭い刻線で、鈕孔から放射線状に三～四本の条線を刻むものが多い（丁字頭勾玉）。

翡翠製定形勾玉が出現すると、それがもっとも貴重なものとして注目されるようになった。しかし日本における翡翠の攻玉遺跡は、極めて限定された地域に存在している。考古学の研究によると、現在日本最古の確実な翡翠製遺物は山梨県大泉村天神遺跡から出土した垂飾りであるという。縄文時代中、後期になると翡翠が多く出てきて、代表的なものは硬玉製大珠と言われている。縄文時代には大珠や丸玉や勾玉などに用いられた翡翠は、弥生時代になるとほとんど勾玉だけの作製に用いられるようになった。

日本海側では、縄文時代からすでに存在していた新潟県の「寺地遺跡」に大規模な翡翠工房が存在していた。弥生時代では新潟県諏訪田遺跡（弥生中

¹³² 木下尚子「弥生定形勾玉考」『東アジアの考古と歴史』岡崎敬先生退官記念事業会、1987年、第541-591頁。

期後半) が硬玉製勾玉の製作工程を辿ることのできる唯一の遺跡として注目されている。しかし、新潟県では翡翠工房があっても最初は翡翠定形勾玉を作らなかったという。翡翠製品に関しては、安本美典氏¹³³によると、硬玉製品は縄文時代の中期から後期前葉は主に東日本を中心に分布し、縄文時代後期中葉から晩期になると、硬玉製品の中心地は西日本に移るようになったという。

翡翠定形勾玉は最初に九州北部で発見され、定形勾玉へと変わる兆しは弥生時代中期の北部九州地域において顕著であった。弥生時代後期になると、九州北部以外の地域にも定形勾玉は定着したと新谷尚紀氏は主張し、「弥生時代中期の北部九州地域に起こった勾玉の交替が弥生後期には西日本の各地域へと普遍化して行くのである。」¹³⁴と述べている。さらに、藁科哲男氏は「宇木汲田遺跡出土のヒスイ製勾玉、碧玉製管玉の産地分析」¹³⁵で指摘したように、佐賀県宇木汲田遺跡出土の翡翠製勾玉が糸魚川産であり、糸魚川産の翡翠や島根県花仙山産の碧玉を使った玉類が全国的に分布していることなども指摘している。以上のことから九州北部では糸魚川産の翡翠を利用して翡翠製定形勾玉を作ったことが判明した。

¹³³ 安本美典『日本神話 120 の謎』東京:勉誠出版、2006 年第 138 頁。

¹³⁴ 新谷尚紀『伊勢神宮と三種の神器 古代日本の祭祀と天皇』東京:株式会社講談社、2013 年、第 297 頁。

¹³⁵ 藁科哲男「宇木汲田遺跡出土のヒスイ製勾玉、碧玉製管玉の産地分析」『佐賀県立博物館・佐賀県立美術館調査研究書』、1997 年、第 22 集。

4.3 定形勾玉の意味

前述したように、定形勾玉は玦状耳飾りから変形してきたものである。そして玦状耳飾りは蛇と関わり、蛇信仰を表している。中国にも玦状耳飾りがあり、『山海経』では耳に蛇を飾ること、つまり「珥蛇」に関しては十箇所に書かれている。その蛇飾りはおそらく玦状耳飾りを指しているのであろう。

そのほかに、荊州楚墓から出土した銅戈にも耳に蛇を飾るイメージが出現している。さらに、中国遼寧市田家溝紅山文化の墓群でも蛇状の耳飾りが発見された。その上、筆者はミャオ族の住む地域でフィールドワークをした時にも多くの蛇状の耳飾りを見た。一方、紅山文化遺跡から出土した玉玦には鳥のイメージをしたものもあるので、そもそも玦状耳飾りには蛇信仰の他に、鳥信仰も同時に含まれていると考える。

もともと、玉そのものは神聖なものである。『日本大百科全書』によると「玉に関しては美しく小さい球形をした宝石、石などの総称。古くはかならずしも鉱物性のものに限らず、広く、真珠や貝や竹の管、そのほか一部の植物の実などの動植物をも称した。用途には装飾品のほか、宗教的、呪術的な要素を持つ場合があった。」¹³⁶とあり、宗教的な意味が含まれていることがわかる。

そして、定形勾玉に至っては、蛇と鳥のイメージがもっと具体的になった。定形勾玉は『古事記』で八尺の勾璫といい、『古事記』によると、「八

¹³⁶ 秋庭隆『日本大百科全書』東京：小学館、1987年、第875頁。

尺」は玉の緒の長いことを表し、多くの曲玉を長い緒に通したもので、呪術的威力をしめそうとしたものだという（『新編日本古典文学全集1 古事記』p. 57）。本居宣長は『古事記伝』¹³⁷で勾玉の「勾」は借字であって、本来はまばゆいという意味の目炎耀(マカガヤク)から目赫(マカガ)へ、それを縮めて麻賀(マガ)というところからきていると指摘している。すると、「八俣大蛇」の物語に蛇の目に対する「赤かがち」と描かれていることが思い出される。おそらく太陽のように輝いていることを表しているのであろう。

勾玉は縄文時代から古墳時代にかけて用いられていたものである。その形については動物の歯、三日月、胎児、心臓などの解釈があるが、その音が魂に通じる玉は、その中に魂を宿すとする考えに筆者も賛成できる。「タマ」は古書では「霊」、「魂」、「玉」などと記され、稲の神は「宇迦之御魂神(ウカノミタマノカミ)」(『日本書紀』では倉稲魂命と表記する)である。

「タマ」と稲との関係がわかった。日本での新年を祝う贈りものとしては「お年玉」が挙げられる。年玉はもともと丸餅であった¹³⁸。現在は主に子供や年下の者に送るお金をさすが、もともと歳神様に供えられた餅が人々に分けられたものであり、神から与えられるものを、みんなで分け合うと考えられた。したがって一般的に鏡餅として認められている。鏡餅は天照大神のご神体を模して作られたと言われることも考えて、お年玉は鏡餅であり、天照大神を象徴することが明らかである。

¹³⁷ 本居宣長『本居宣長第一 古事記伝』東京:吉川半七、1901年。

¹³⁸ 民俗学事典編集委員会『民俗学事典』東京:丸善出版株式会社、2014年、第207頁。

そのほか、「タマ」は稲と関係することが日本の初代天皇である神武天皇の記事を見ればわかる。天照大神の孫は瓊瓊杵尊であり、鹿葦津姫（『古事記』では木花之佐久夜毘売と書く）と結婚し、海幸彦と山幸彦を生んだ、山幸彦は兄の釣針を紛失したので竜宮に行って、豊玉姫と出会いそして結婚したのち、彦波瀲武鸕鷀草葺不合尊を生んだ。彦波瀲武鸕鷀草葺不合尊は玉依姫によって育てられ、二人は結婚して四人の息子が生まれた。彦五瀬命（ひこいつせのみこと、『古事記』では五瀬命と書く）、稲飯命（いなのみこと、『古事記』では稲氷命と書く）、三毛入野命（みけいりぬのみこと『古事記』では御毛沼命と書く）、神日本磐余彦尊（かむやまといわれびこのみこと、『古事記』では和風諱号を神倭伊波礼毘古、名を若御毛沼命と書く）あるいは後の神武天皇である。岩波古典文学体系『日本書紀』の注釈では、四人の大神は稲と関わるということが記されている。それに対して、谷川健一は「古代人のカミ観念」¹³⁹では神武天皇の兄弟たちの名前には稲の外来魂などが含まれていると指摘している。

そのほか、玉依姫（たまよりひめ）の中の「たま」は霊、「依」は寄り憑く、つまり、神霊が憑依する女性、すなわち巫女を表すとされている。古くからある勾玉で神事を行う神社もある。また、そのような力を備えた女性を「乙女」と称する。玉依姫と豊玉姫は玉の神であり、玉の神が産んだ子供も玉の体を持っているだろう。

¹³⁹ 谷川健一「古代人のカミ観念」『日本民俗文化大系 2 太陽と月＝古代人の宇宙観と生死観＝』東京：小学館、1983年。

その上に、李国棟氏も『稲作文化にみる中国貴州と日本』で指摘したように瓊瓊杵尊は玉を握って日本にやってきた(李国棟 2015)。天照大神は八坂瓊勾玉を含む三種の神器を瓊瓊杵尊に授けた。こうして八坂瓊勾玉は天皇と関わるようになった。さて、神武天皇は天照大神の孫であり、『古事記』や『日本書紀』には「神武東征」の話が書かれ、神武天皇は高木神の命令で遣わされた八咫鳥の案内で、熊野から吉野の川辺を経て、大和に至ったという話から見ると、八咫鳥は天照大神が遣したものであり、太陽信仰の象徴である。このように、太陽神の子孫が玉の体を持ち、太陽信仰と繋がっていることがわかる。

一方、神武天皇の皇后は『古事記』中巻に登場したヒメタタライスズヒメ(「富登多多良伊須須岐比売命」、「比売多多良伊須気余理比売命」とも書く)である。ヒメタタライスズヒメは勢夜陀多良比売(セヤダタラヒメ)と大物主神の娘で、大物主神は丹塗りの矢に姿を変え、勢夜陀多良比売が大便をするところに川の上流から流れていき、勢夜陀多良比売の陰部を突いたことが『古事記』に書かれている。大物主神の実体が蛇であることと結びつけて考えると、ヒメタタライスズヒメも蛇神であり、蛇信仰と関係がある。そう考えると、天皇は太陽信仰と蛇信仰と関わり、定形勾玉としての八坂瓊勾玉も太陽信仰と蛇信仰を反映していることがわかる。

大国主神の別名は「宇都志国玉神(ウツシクニタマノカミ)」だという。神社の伝承によれば、主祭神・大国魂大神(大国主神)のご霊代は曲玉であるという。『大倭神社註進状』には「在大倭豊秋津國守國家。因以號曰倭大國

魂神。亦曰大地主神。以八尺瓊為神軀奉齋焉。」¹⁴⁰という記載がある。安本美典氏も『日本神話 120 の謎』で大国主神の御霊代は「八坂瓊の曲玉」であることを指摘した（安本美典 2006）。大国主神については『古事記』、『日本書紀』の異伝や『新撰姓氏録』によると、須佐之男命の六世の孫であり、また『日本書紀』の別の一書には七世の孫などと記されている。父は天之冬衣神、母は刺国若比売であるという。『日本書紀』の正伝によると大国主神は素戔鳴尊の息子であり、日本国を創った神とされている。出雲の地に祀られ、龍蛇神は大国主神の分身ともみなされている。そのお使いの神も龍蛇神である。新潟県糸魚川市にも大国主神の伝承が残っている。建御名方神は大国主神と沼河比売の子で、姫川をさかのぼって諏訪に入り、諏訪大社の祭神になった。建御名方神も蛇神である。

大国主神の正体が蛇であることは『古事記』や『日本書紀』にも書かれている。前文でふれた『古事記』に記載された大物主神と勢夜陀多良比売の結婚話のほか、『日本書紀』に記載された大物主神と倭迹々日百襲姫命の話ももう一つの証拠である。其の記述は『日本書紀』巻五崇神天皇に書かれている。

大物主神は蛇のイメージで、「八坂瓊の曲玉」も蛇であると推測できるだろう。大物主神が住んでいた三輪山の山頂で、日の神を祀る太陽祭祀が行われた時代があり、やがてそれが衰退していったという伝承があるという。さまざまな信仰上の出来事が重なって、太陽信仰も付加されていったのではないだろうか。

¹⁴⁰ 埴保己一「大倭神社註進状」『群書類従・第二輯 神祇部』東京:平文社、1979年、第78頁。

次に定形勾玉の分布地域からその意味を分析してみたい。考古学の研究によると、翡翠製定形勾玉は弥生時代中期に北九州で現れはじめ、そして弥生時代後期から西日本にまで伝播していった、北陸地域では弥生時代後期後半から翡翠製定形勾玉が製作され始めたという。定形勾玉だけではなく、森貞次郎によると、定形化する弥生時代の勾玉のなかに丁字頭勾玉も弥生時代中期中頃の北部九州地域を中心に分布している¹⁴¹。「丁字頭」の性格については、木下尚子氏は時代により勾玉に込められた象徴性も異なることを述べたうえで、緊縛・結びの呪術性が込められていたことを指摘した¹⁴²。日本においては稲の伝播もまず北九州からである。稲作漁撈民族は太陽と蛇を信仰する民族であり、その信仰心を勾玉に込めていたのだろう。

古墳時代に入ると翡翠製勾玉が発展し続け、他の玉との組み合わせも流行した。硬玉による玉生産が限定され、滑石や軟質の碧玉質石材の緑色頁岩に変化し、玉も装身具としてより、祭祀や副葬品として多く使われている。大阪府堺市の陵西遺跡、福岡県の古大間池遺跡などが玉作遺跡の集大成だとみられる。そして大角地遺跡、浜山遺跡も代表的な玉作遺跡である。

6世紀半ば以降に、出雲に玉生産が集中することが明らかにされている。その原因について、菊地照夫氏¹⁴³は6世紀半ば以降に出雲に玉生産が集中する要因がヤマト王権と関わることを指摘している。律令制下の出雲国意宇郡忌部神戸において、天皇の靈威に関わる玉が作られたからである。6世紀半

¹⁴¹ 森貞次郎「弥生勾玉考」『古文化論攷』鏡山猛先生古稀祈念論文集刊行会、1980年、第307-882頁。

¹⁴² 木下尚子「装身具と権力・男女」『女と男、家と村』古代史の論点2 東京：小学館、2000年、第187-212頁。

¹⁴³ 菊地照夫「出雲国忌部神戸をめぐる諸問題」『祭祀と国家の歴史学』塙書房、2001年、同「古代王権と出雲の玉」『玉文化』2、2005年。

ば以降の欽明朝に王権の玉作り工房とされた。そしてヤマト王権の玉作り工房は大和の曾我遺跡から出雲の忌部神戸に移転した際、紀伊忌部が重要な役割を果たしたと指摘している。

確かに、玉の生産はヤマト王権と関係している。寺村光晴氏が「古墳時代前・中期の玉及び石製品と玉作遺跡」¹⁴⁴という論文でも指摘したように、古墳時代前期中葉以降になると、四国・九州地方を除く本州各地に玉作遺跡が拡大する傾向が見られるのである。これはヤマト王権の支配権の拡大と軌を一にしていると言えるのである。要するに、こうした製品は副葬品の規制に見られるように、ヤマト王権からの下賜品としての精神的に重要な意義を有したものと解釈される。

以上のように、勾玉本体には「霊」・「魂」の意味が含まれ、祭祀用道具としての意味合いがもともと濃い。翡翠製定形勾玉になると、さらに太陽信仰と蛇信仰が同時に含まれるようになった。したがって、翡翠製定形勾玉としての八坂瓊の曲玉は権威の象徴であると同時に、太陽信仰と蛇信仰をも表している。時代の発展と共に、勾玉は単なる呪術を行うものだけではなく、王権の象徴にもなったのであった。

4.4 勾玉に関する交流

前文でも述べたが、定形勾玉の形成は玦状耳飾りと関わっている。縄文時代前期初頭（5000年前）に玦状耳飾りが出現し始め、それらは主に滑石や蠟石で作られていた。中国浙江省河姆渡遺跡（8000年前）からも玦状耳飾りが

¹⁴⁴ 寺村光晴「古墳時代前・中期の玉及び石製品と玉作遺跡」『玉作大観』東京吉川弘文館、2004年。

出土した。藤田富士夫氏は、日本列島の玦状耳飾りの起源に関して、中国河姆渡文化と中国東北地域の二系統の影響があった、そして、その最古段階にある指貫型や金環型は河姆渡遺跡にみられる（藤田富士夫 2002）。川崎保氏は最古段階の玦状耳飾りや篋状垂飾が査海遺跡などの興隆窪文化を中心に日本列島に波及したと主張している（川崎保 2004）。玦状耳飾りの攻玉遺跡は主に長野県の舟山遺跡である。

中国側では新石器時代において玉文化が発達してきた。典型的なのは良渚文化である。良渚遺跡群の発掘調査によると、5000年前にはすでに都城があった。その王宮とみなされるところから玉琮、玉璧、玉鉞という王権の象徴物が出土した。二里頭文化を経て商周時代、特に殷周時代から身分の象徴として使用され、漢代には建築の調度としても、また墓の副葬品としても重視され、その貴重さは銅鏡をはるかにしのぐものであることを、森浩一は『列島の地域文化 日本の古代 2』¹⁴⁵の中で指摘している。

また、中国新石器時代の玉の分布は主に黄河流域、長江流域、淮河流域、それと中国河北省北部から内モンゴル自治区東南部、遼寧省西部に存在した新石器時代の紅山文化を中心としている。1971年に内モンゴル自治区から大型玉龍が出土し、1973年遼寧省新県胡頭溝村の石棺墓から亀型、鳥型などの玉器や釣雲型玉器など18点の玉器が出土したことから見れば、約六千年前の紅山文化の玉文明が非常に発達であったことがわかった。年代から見れば、紅山文化の玉は長江流域の玉よりも古い。

¹⁴⁵ 森浩一編『列島の地域文化 日本の古代 2』東京：中央公論社、1986年。

一方、日本の玦状耳飾りについて、藤田富士夫氏は、「浮輪形」は中国東北地方や沿海州起源のものであり、金環形や指貫形は中国江南地方起源であり、日本列島には当初から複数の経路から玦状耳飾りが伝播してきたと主張している(藤田富士夫 2002)。両国には玦状耳飾りがあり、翡翠製定形勾玉に至っては中国側では出土していなかったが、古くから両国の間に交流があったことは確実であろう。

森貞次郎、木下尚子氏は弥生時代の勾玉を縄文系、大陸系、弥生系に分けている。松本岩雄氏、柳浦俊一氏が「弥生時代前・中期の玉と玉作」¹⁴⁶で指摘したように、弥生時代前期・中期は、縄文時代以来の玉と、大陸文化の影響を受けた新来の玉とが混在した時代であり、勾玉と管玉の組み合わせもこの時期に完成された。玉類の生産地は明らかに海沿いである。弥生時代には新潟県佐渡郡新穂村の新穂遺跡から碧玉、鉄、石英材の細形管玉や勾玉が生産されていたことが確認された。玉作りの分布遺跡は、弥生時代には日本海側にあった。茂木雅博は「玉類では「勾玉・管玉・小玉」という組成が

「ヒスイ・碧玉・ガラス」という材質で構成されていることを確認し、石製品では「鍬形石・石釧・車輪石」という組成で「碧玉」製であることを再確認した。こうした玉類及び石類品の生産は、弥生時代から古墳時代前期前半にかけては原材料の産出地と直結する傾向が強く、日本海側に集中する¹⁴⁷という。日本海側で玉を集中的に生産したのは原材料を得るためだけでなく、交流と交易の利便性を考慮に入れてのことでもあったのであろう。

¹⁴⁶ 松本岩雄・柳浦俊一「弥生時代前・中期の玉と玉作」『日本玉作大観』東京:吉川弘文館、2004年、第337頁。

¹⁴⁷ 茂木雅博「古墳時代前・中期の玉及び石製品と玉作遺跡」『日本玉作大観』東京:吉川弘文館、2004年、第364頁。

弥生時代の定形勾玉は北九州を中心として出土している。九州といえば、宗像大社に祀られ、海の交通安全を守る大国主神の妻である多紀理毘売命が思い出される。『古事記』では多紀理毘売命と表記されるが、『日本書紀』では田心姫・田霧姫と表記される。天照大神と須佐之男命が誓約をした際、天照大神は須佐之男命の持つ剣を譲り受けて宗像三女神の多紀理毘売命、狭依毘売命、田寸津比売命を生み出した。最初に化生した神は多紀理毘売命である。多紀理毘売命は奥津宮に祀られ、奥津宮は福岡県宗像市の沖ノ島にある宗像大社の沖津宮のことをさしている。『古事記』には奥津宮に坐す多紀理比売命は大国主命と結婚して、阿遲鋤高日子根神と妹神高比売命の二神を生んだということが書かれている。多紀理比売命と大国主命の話は九州の海人系の氏族と、出雲系の氏族との間に交流が盛んだったことの証拠である。

なお、『風土記』の逸文には次のような記載が見られる。

社記あり。その中に、西海道風土記曰。宗像大神、自天降、居崎門山之時、以青蕤玉[一本に八尺絮蕤玉とあり]置奥津宮表。以八尺瓊紫玉。置中津宮表、以八咫鏡置辺津宮表。此以三表成神体之形而納三宮。(植垣節也 校注・訳 『新編日本古典文学全集 5 風土記』 p. 585)

奥津宮に置かれたその八尺絮蕤玉は翡翠製定形勾玉であると考えられる。もちろん、沖ノ島には祭祀遺跡がたくさんあり、谷川健一¹⁴⁸によると、その祭祀形態によって巨岩上祭祀、岩陰祭祀、半岩陰・半露天祭祀、露天祭祀と

¹⁴⁸ 谷川健一『日本の神々―神社と聖地 第一巻 九州』東京:理想社、2000年、第85頁。

いう四つの種類に分けられるという。岩上祭祀を代表する十七号遺跡からは変形の三角縁神獸鏡三面、変形方格規矩鏡七面、変形内行花文鏡三面、鉄劍、硬玉勾玉などが出土した。

そのほか、高橋浩二氏が「古墳時代におけるヒスイ勾玉の生産と流通過程に関する研究」¹⁴⁹で指摘しているように、弥生時代に北部九州で発見された翡翠製定形勾玉は、新潟県の糸魚川から翡翠を輸入して作られたものである。

糸魚川といえば、奴奈川姫（沼河日売とも書く）が挙げられる。『古事記』や『出雲国風土記』などの古代文献に登場する高志国（現在の福井県から新潟県）の姫である。糸魚川市大町の「海望公園」には奴奈川姫と建御名方命の母子像がある。大国主神が奴奈川姫を求めることは、すなわち、翡翠を求めることと同じであろう。八俣大蛇の故郷は高志とある。そこも大国主神が妻問いをした高志の奴奈川姫の里、『延喜式』神名帳の越後国の頸城郡の奴奈川神社のあたりである。記紀では大国主神が素戔鳴尊の六世孫とも伝えられている。

第三章でも述べたが、『出雲国風土記』には高志の古越人が出雲地域にやってきたとの記載がある。そして、越八口が出雲国に服従したという記載もある。以上から見れば、高志が海人の根拠地であり、八俣大蛇が高志から出雲へ行ったことは古越人が出雲地域へ移住したことを意味し、大国主神が高

¹⁴⁹ 高橋浩二「古墳時代におけるヒスイ勾玉の生産と流通過程に関する研究」平成 21-23 年度科学研究費補助金 若手研究 (B) 研究成果報告書、富山大学人文学部。

志へ求婚に行ったということは、出雲国と新潟県との間に頻繁な交流があったことを意味しているのである。

出雲国造らの祖先とされる神天之菩卑能命(あめのほひのみこと)(天穗日命)という神がいる。天照大御神と須佐之男命が誓約をした際、天照大御神が右の髪の毛の輪に巻き付けていた曲玉から誕生した、別名、天菩比神である。葦原中国を平定するために最初に高天原から派遣されたが、大国主神に媚び諂って復奏せず、のちに国譲りをした大国主神の祭祀をつかさどることを命じられたという。このように、島根県は曲玉と繋がっているのである。

島根県で玉作遺跡の存在が確認できるのは、律令制下の出雲国だけであった。出雲国における玉作りは、弥生時代に始まって、古墳時代を経て、約八百年間続いていたという。古墳時代後期に入ると、全国の玉作りが終焉を迎えた。前期中ごろの松江市西川遺跡が弥生時代最古の玉作り遺跡であり、出雲大社の真名井遺跡から硬玉製勾玉(図23)も出土している。硬玉製勾玉は北陸との交流を物語っている。



図 23. 銅戈・勾玉 複製 (古代出雲歴史博物館で撮影)

新潟県の「城の山古墳」から鏡や剣と共に翡翠製勾玉が出土したことも結びつけて考えると、北九州、出雲、新潟の三地域は「玉」を媒介として結ばれることになる。水野祐氏¹⁵⁰が以下の意見を述べている。

出雲の玉の文化はじつに、北九州の宗像系の人々との接触によって、そこに独自の勾玉の文化が築かれたという考え方に導かれるのである。そして宗像から出雲へ移った玉の文化は、さらに対馬暖流にのって東に移り、高志国(越の国)―越前・越中・越後の三国を合わせた古代の日本海沿岸地域―に定着していく。そこはまた翡翠の産出地でもある。

確かに海流が玉文化の交流を促進していた。中国側では翡翠製勾玉がまだ発見されていないが、浙江省余姚市田羅山遺跡から非定形勾玉や玦状耳飾りなどが発見された(図24)。なお、定形勾玉のような文様は紹興市博物館収蔵の青銅罽鐘(図25)に見ることができる。



図24. 浙江省余姚市田羅山遺跡からの出土物(李国棟撮影)

¹⁵⁰ 水野祐『改訂増補 勾玉』、東京:学生社、1992年、第201頁。



図 25. 青銅鑄鐘（浙江省紹興市博物館で撮影）

「蟠虺紋」は中国春秋時代に流行した文様で、小さな蛇がとぐろを巻いている様子で、「蛇紋」とも呼ばれる。『詩・小雅・斯干』でも「維虺、維蛇」という記載があり、図 25 を見れば、鳥のイメージであることが明らかである。それでは、日本ではなぜこういう文様が日本の定形勾玉とそっくりなのであろうか。

春秋戦国時代といえ、周王朝が崩壊し、諸侯が覇を唱えて群雄が割拠した時代である。戦争で日本列島と朝鮮半島に逃げてきた古越人が多い。そして、紀元前 221 年秦の始皇帝による古代中国の統一、漢王朝の統一（前漢（紀元前 206 年-8 年）と後漢（25 年-220 年）の二つの王朝（両漢）を総称して）」、そのあとは魏・呉・蜀の三国時代になって、紀元 280 年の晋の建国へと続いていく。弥生・古墳時代を古代中国史と比較しながら眺めると、中国で王朝が変わるなど大きな事件が起きるごとに、大陸のいろいろな場所からの移民が朝鮮半島や、日本列島にやってきたのだと想像できる。

『魏志倭人伝』などの古籍にも倭国、邪馬台国の使者が中国と交流した記載がある。注目されたのは『魏志倭人伝』に「青大句玉二枚」という言葉が記された。「耆与は倭の大夫率善中郎将掖邪狗ら二十人を遣わし、政らの還るを送らせた。よって台（魏都洛陽の中央官庁）にゆき、男女生口三十人を

献上し、白珠五千孔・青大勾珠（まがたま）二枚・異文（あやを異にする）雑錦二十匹を貢した。」（石原道博訳『新訂 魏志倭人伝他三篇-中国正史日本伝（1）』p.86）この事件が発生した時、卑弥呼はもう死んでいた。時代的には弥生時代から古墳時代への移行期で、近畿では初期ヤマト王朝が起きて、前方後円墳という超巨大な高塚式墳墓が築造されるようになった頃である。緑色凝灰岩製の勾玉は高価なものではなく、外交には使われず、翡翠が貴重で、翡翠製定形勾玉も盛んに作られた時なので、推論として「青大勾玉」は翡翠製定形勾玉のことであると考え。ここでは翡翠製定形勾玉はすでに邪馬台国の誇り、また象徴として外交に使われていた。

卑弥呼は巫女であり、その巫女王が選出された背景は九州北部に伊都国（福岡県前原町、三雲・遣溝遺跡）を中心として、狗奴国（今の熊本県近）と敵対していたという状況である。内部政治を整える一方、農耕の豊作を確保するのも巫女王の役割なのである。勾玉には稲作の成長に必要な太陽信仰と蛇信仰があるので、卑弥呼は祭儀を行う時には「青大勾玉」を用いていただろう。

要するに、日本国内において勾玉に関する交流があった一方、古くから中国との間にも交流があった。定形勾玉は最初に北九州で作られ、西日本で広がったが、その原材料は新潟県産の翡翠であったが、その文様は中国春秋時代に流行した「蟠虺紋」に由来したのであった。

4.5 まとめ

三種の神器の一つとしての「八坂瓊の曲玉」は『古事記』や『日本書紀』に記載されている。『古事記』では「八尺の勾璫」と言われ、最初は天照大神が所有していた。誓約のところに、素戔鳴尊は八坂瓊の五百箇御統を利用し、五人の男神を産んだので、自分の天照大神への清白さを証明した。天照大神は素戔鳴尊の剣を利用し、宗像三女神の多紀理毘売命・狭依毘売命・田寸津比売命を生み出した。その三女神は九州の宗像大社に祀られ、海上の文化交流を管理している。その中の多紀理毘売命は大国主神の妻でもあり、奥津宮に祀られ、翡翠製定形勾玉も奥津宮に置かれていた。

八坂瓊の曲玉は翡翠製の定形勾玉であり、その祖型は玦状耳飾りである。縄文時代には、中国大陸と日本列島の間には玦状耳飾りに関する交流があった。

縄文時代の勾玉はもともと形態が多様であったが、弥生中期に入ると、定形勾玉が生まれた。北九州では率先して翡翠製定形勾玉の生産が行われた。その翡翠は新潟県産のものであった。しかしその文様は中国越人の「蟠虺紋」の影響を受けている。

「蟠虺紋」は古越人の鳥信仰（太陽信仰）と蛇信仰を表すものである。稲作農耕は北九州で一番早く行われ、翡翠製定形勾玉も一番早く北九州で作られていたが、この間にはやはり、稲作漁撈民の依存している太陽信仰と蛇信仰が必然的な関係としてあったのであろう。

第五章 「鏡」「劍」「玉」の統合

5.1 神璽としての鏡と劍

「鏡」と「劍」はよく組み合わさった形で出現する。『日本書紀』の中には「劍鏡」が4回出現しているが、第一回目は『日本書紀』卷第九神功皇后のところにある。『日本書紀』によると「皇后、武内宿禰を召し、劍・鏡を捧げて神祇を禱祈しましめて、溝を通さむことを求めたまふ。則ち当時に、雷電霹靂して、其の磐を蹴ゑ裂きて、水を通さしむ。」という。（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p. 423）その背景としては、皇后は天地神祇を祀って、神羅国のある方向を征討に行きたく、神聖な稻田を定めて耕作しようとした。灘河の水を借りて神田を潤すつもりだったが、溝を掘っているところを、大きい岩が塞いでいるので、武内宿禰を召し、劍・鏡を捧げて天地神祇に祈ると、落雷があつてその岩をきり裂いたのだった。該当部分の注釈を参考にとしてみると、神田は稻田のことを指しているのである。

該当部分の少し前のところに、「是を以ちて、其の国の女人、四月の上旬に当る毎に、鉤を以ちて河中に投げ、年魚を捕ること、今に絶えず。唯し男夫のみは、釣ると雖も、魚を獲ること能はず。」（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p. 422）という記載がある。女は簡単に魚を捕り、逆に男には難しいということから見れば、母系社会の特色である。しかも「飯稻羹魚」という稲作漁撈民の特色も見られる。

「飯稻羹魚」（稻を飯にし、魚を羹にす）という表現は、中国の『史記・貨殖列伝』に由来している。稲作漁撈民の典型的な食事の内容を示してお

り、そして以上の『日本書紀』の引用箇所には、稲田と魚が揃っているの
ある。

稲の成長には水が不可欠であり、そのための溝を掘らなければならない。
したがって剣・鏡を借りて雷神を誘って、雨乞いの儀式をする必要がある。
第一章でも述べたが、雷神は蛇神のイメージである。そして第三章で説明し
たように、剣は大蛇信仰を象徴している。一方、第二章で説明しているよう
に、鏡は太陽信仰を象徴しているので、神功皇后が祈った天地神祇は稲の豊
作をもたらしてくれる蛇神と太陽神であったと考えられる。

そのほかに、皇極女帝の祈雨の記事がある。「皇極紀」元年六月「大きに
旱る」、こういう背景で村々は牛馬を殺して諸の社の神を祭る、あるいは河
の神を祈るが、効果がない。すると、「八月の甲申の朔に、天皇、南淵の河
上に幸して、跪きて四方を拝む。天を仰ぎて祈ひたまふ。即ち雷なりて大雨
ふる。遂に雨ふること五日。溥く天下を潤す。」¹⁵¹山上伊豆母氏はこのこと
について、『巫女の歴史-日本宗教の母胎-』で「古代巫女王」の復活という
様相を示しているのであると説明している。

ところで、雨乞い、日乞いに関する歴史資料・民俗資料が多い。雨乞いや
日乞いをするときに、牛や馬を神に捧げる儀式がある。保仙純剛氏¹⁵²は奈良
市日笠町には雨乞いには黒色で描いた絵馬を、雨止みには赤色でかいた絵馬
を氏神に奉納する民俗があったと指摘している。『続日本紀』¹⁵³には、宝亀
元年8月、日蝕のとき中臣朝臣宿奈麻呂を伊勢神宮に遣し、幣帛と赤毛の馬

¹⁵¹ 山上伊豆母『巫女の歴史-日本宗教の母胎-』東京:雄山閣、1984年、第87頁。

¹⁵² 保仙純剛「野神信仰」『日本民俗学』第98号日本民俗学会、1975年、第11-15頁。

¹⁵³ 直木孝次郎他訳注『続日本紀3』東京:平凡社、1990年、第288頁。

二匹を奉納させたとある。日乞いの時に赤毛の馬が神に捧げられたのは、赤色が火の色に似ており、衰弱した太陽を回復させる能力があるとみなされる。

第二回目は巻第十七「男大迹天皇 継体天皇」のところである。

二月の辛卯の朔にして甲午に、大伴金村大連、乃ち跪きて天子の鏡・劍の璽符を上り、再拜みたてまつる。男大迹天皇、謝びて曰はく、「民を子として国を治むることは、重しき事なり。寡人、不才にして称ふに足らず。願請はくは、慮を廻して賢者を択ばむことを。寡人は敢へて当らじ」とのたまふ。大伴大連、地に伏して固く請ひまつる。男大迹天皇、西に向ひて譲りたまふこと三、南に向ひて譲りたまふこと再したまふ。（『新編日本古典文学全集3 日本書紀②』 p.289）

劍と鏡はまた璽符として現れている。大伴金村大連は男大迹天皇を即位させるために、劍と鏡を奉って拝した。男大迹天皇は何度も辞退したが、最後に璽符を受け取って即位したのであった。

第三回目は巻第十八「武小広国押盾天皇 宣化天皇」のところにある。

武小広国押盾天皇は、男大迹天皇の第二子なり。勾大兄広国押武金日天皇の同母弟なり。二年の十二月、勾大兄広国押武金日天皇崩りまし、嗣無し。群臣、奏して劍・鏡を武小広国押盾尊に上りて、即天皇之位さしむ。（『新編日本古典文学全集3 日本書紀②』 p.347）

武小広国押盾尊が天皇になった時に、群臣は武小広国押盾尊に剣と鏡を奉った。剣と鏡は天皇踐祚の時に必要なものであり、皇位伝承の神聖な意味がその中に含まれているのである。

第四回目は「高天原広野姫天皇 持統天皇」のところにある。剣と鏡が同じように天皇の象徴であることを描いている。持統天皇四年正月、大極殿に出御した新帝が高御座について即位の儀礼を行った。このとき、皇位を象徴する神璽としての鏡と剣が、忌部氏によって奉上された。「神璽の剣、鏡を皇后に奏上」とあるように、鏡と剣の二種の神璽となった。

四年の春正月の戊寅の朔に、物部麻呂朝臣、大盾を樹つ。神祇伯中臣大島朝臣、天神寿詞を読む。畢りて忌部宿禰色夫知、神璽の剣・鏡を皇后に奉する。皇后、即天皇位す。公卿百寮、羅列りて匡拝みたてまつり拍手つ。（『新編古典文学全集 4 日本書紀③』 p. 501）

以上『日本書紀』における記載から見れば、天皇が即位するときに、剣と鏡は共に使われたことがわかった。天皇家の象徴であるので、その剣と鏡はおそらく草薙剣と八咫鏡なのであろう。

『日本書紀』の「神代下」にも皇孫瓊瓊杵尊が、天照大神から三種の神宝（神器）を授けられて降臨したと書かれている。しかし『日本書紀』の継体天皇元年二月条、宣化天皇二年十二月の条と持統天皇四年正月条には、鏡と剣の二種を神璽とする記載が見られるので、元々は天皇即位の象徴として、剣と鏡という二種の神器であったことがわかる。もちろんその「璽」を勾玉

と見なす意見もあるが、勾玉というイメージが全くなく、印としての玉璽と考えたほうが妥当であろう。

しかし、『古事記』と『日本書紀』には、崇神天皇が草薙剣と八咫鏡を怖れたという記載がある。三種の神器のうち鏡は大和の笠縫邑から伊勢神宮に遷され、剣は日本武尊のときに尾張の熱田神宮に祀られていた。民俗的な角度から見れば、草薙剣と八咫鏡は稲作漁撈民族の蛇信仰と太陽信仰のしるしである。蛇神と太陽神を揃えれば稲の豊作が約束されるので、信仰の対象としては草薙剣と八咫鏡があれば十分なはずだが、なぜまた八坂瓊の曲玉が後に加えられたのだろうか。次節では、そのことを引き続き考察してみよう。

5.2 権威象徴としての「鏡」「剣」「玉」

『古事記』や『日本書紀』の記載によると、草薙剣は素戔男尊が天照大神に献上し、のちに倭姫命が日本武尊に授与した。伊弉諾尊は誕生したばかりの娘である天照大神を高天原の支配者（女王）に任命した時に、八坂瓊の曲玉を与えた。その後、八咫鏡が天照大神の御魂として祀られるように神勅して瓊瓊杵尊に授けた。そのときに、八坂瓊曲玉、八咫鏡、草薙剣という三種の神器が瓊瓊杵尊の手に入り、権力や権威の象徴として揃ったというわけである。

そのほかに、鏡・剣・玉が同時に出現する場合もある。

爰に女人有り、神夏磯媛と曰ふ。其の徒衆甚多にして、一国の魁帥なり。天皇の使者至れりと聆きて、則ち磯津山の賢木を抜きして、上枝には八握剣を掛け、

中枝には八咫鏡を掛け、下枝には八尺瓊を掛け、亦素幡を船舳に樹て、参向て啓して曰さく、「願はくは兵をな下したまひそ。我が之属類、必ず違きたてまつる者有らじ。（後略）（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p. 349）

『日本書紀』卷第七「大足彦忍代別天皇 景行天皇」の一節である。

九月の甲子の朔の戊辰に天皇が周芳の娑廬に到着した。南方に煙が多く立っているのを賊がいると恐れ、使者を派遣して視察した。神夏磯媛が天皇の使者が訪れると聞いて、首領として磯津山の賢木に八握劍、八咫鏡と八尺瓊をかけた。そして白旗を船首に立てて帰順の意を表した。劍、鏡と玉の組み合わせはここで天皇家族の権力を象徴していると考えられる。

次に、『日本書紀』仲哀紀八年正月の条にも白銅鏡、十握劍、八尺瓊を権力の象徴として揃えた記載がある。第14代仲哀天皇の時代に熊襲が背いたため、征討に向かった。岡（福岡県遠賀郡芦屋町付近）の県主の祖熊罽は、天皇の行幸を承り、あらかじめ枝葉の生い茂った賢木を、根から掘り起こし、九尋の舟の舳先に立て、上の枝には白銅鏡、中の枝には十握劍、下の枝には八坂瓊を掛け、周芳の娑婆浦へお迎えに参上したという記載があり、それは服従の意味を表しているのである。天皇は筑紫に入る時、岡県主熊罽の出迎えを受け、魚や塩が獲れる場所も献上された。『日本書紀』では以下のものである。

八年の春正月の己卯の朔にして壬午に、筑紫に幸す。時に、岡県主が祖熊罽、天皇の車駕を聞いて、予め五百枝の賢木を抜取にして、九尋の船の舳に立てて、上枝

には白銅鏡を掛け、中枝には十握剣を掛け、下枝には八尺瓊を掛けて、周芳の沙塵浦に参迎へて、魚塩の地を献る。（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p.407）

その後、筑紫の伊観縣主は天皇が来るのを聞き、同じく八尺瓊、白銅鏡と十握剣を用いて天皇を迎えた。

又、筑紫の伊観縣主が祖五十迹手、天皇の行すを聞き、五百枝の賢木を抜取にして、船の舳艫に立て、上枝には八尺瓊を掛け、中枝には白銅鏡を掛け、下枝には十握剣を掛けて、穴門の引島に参迎へて献る。因りて奏して言さく、「臣敢へて是の物を献る所以は、天皇、八尺瓊の勾れるが如くに曲妙に御宇へ、且、白銅鏡の如くに分明に山川海原を看行せ、乃ち是の十握剣を提げて天下を平けたまへ、となり」とまをす。（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p.409）

伊観縣主の祖五十迹手の話から見れば、天皇に服従し、天皇の天下平定を支持することを、剣と鏡と玉は表しているのである。

要するに、「八咫鏡」、「草薙剣」、「八尺瓊勾玉」はそれぞれ伊勢、出雲、大和に由来する宝物であった。「八咫鏡」は九州倭国と畿内国などの国々を象徴しており、「草薙剣」は出雲国及び畿内国をふくめた本州大国主連合を象徴しており、「八尺瓊勾玉」は北陸や出雲などと関係があり、北陸や出雲や関東以北の国々を象徴しているであろう。

「八尺瓊勾玉」が加わったのは、「文武天皇」の即位（697年）以降で、そこから名実ともに「三種の神器」となった。7-8世紀は「天皇」による律令国家「統一大和」が確立していった時代である。「三種の神器」と関係する九州倭国、出雲国、畿内国及び丹後国、吉備国、阿波国、尾張国なども、天皇を中心とする律令国家体制に組み込まれた。統一国家としての体裁が整えられたので、「三種の神器」はその象徴となったのである。「三種の神器」の統一はそれが象徴する各地域の統一を意味する。こうしてみると、「三種の神器」は天皇家の権力を象徴していると同時に、国家の統一も象徴しているのである。

考古学の角度から見ても、鏡・剣・玉が権力の象徴であるということも分かる。福岡市の早良平野にある吉武高木遺跡から多くの副葬品を収めた木棺が出土した。長さ約2.5メートルの棺の中から、青銅の鏡一面、同じく青銅製の剣2本、矛1本、戈1本、翡翠の勾玉1個、碧玉の管玉95個が発見された（図26）。鏡は多鈕細文鏡で、朝鮮半島からの渡来品だと見なされている。そのほかに甕棺も10基ほどあり、有力者の墓だと見なされている。



図 26. 吉武高木遺跡からの出土品¹⁵⁴

第二章でも言及したが、九州北部の「奴国の丘歴史公園」にある須玖岡本遺跡から青銅製の矛、剣、戈、鏡、玉が発見された。と同様に、福岡平野の西である糸島平原にある三雲南小路遺跡にも有力者が埋葬され、青銅製の剣、鏡、大量の玉が副葬されていた。この二つの遺跡に埋葬された人物はさまざまな権威や職能を一身に集めた人物であっただろう。松本武彦氏は次のように指摘している。

福岡平野や糸島平野を中心として、周辺へ行くほど、その地域で最も有力な酋長の副葬品はしだいに貧弱になっていく。このことから、須玖岡本と三雲南小路の大酋長は、北部九州一円の声望を集めるような群を抜いた有名な存在で、周囲や遠くのどの酋長たちよりも格上の人物として、北部九州一円で認められていた可能性が高い。（『日本の歴史第1巻 列島創世記』 p. 205-p. 206）

¹⁵⁴ 松本武彦『日本の歴史第1巻 列島創世記』東京：小学館、2007年、第197頁。

副葬品である鏡、劍、玉はいずれも権威と権力の象徴となっていることがわかる。そのほかに、三味塚古墳の後円部の中心には箱型石棺がおかれ、人骨が発見された。石棺内から金銅製馬型飾付冠、金銅製垂飾付耳飾り、変形四神四獣鏡、変形乳文化鏡、太刀、劍、刀子など「三種の神器」となる鏡、劍、玉が出土した。古墳の構造は高句麗墳墓、百済の公州墓と同じ系統であり、「三種の神器」がまた権力者の副葬品として副葬されていたのであった。

5.3 求婚礼器としての「鏡」「劍」「玉」

神聖な劍、玉、鏡の組み合わせには色々な意味があり、求婚の時にもよく用いられていた。『播磨国風土記』には次のような話がある。景行天皇がイナミノワキイラツメに求婚した時、天皇は劍を装着していた（植垣節也校注・訳『新編日本古典文学全集 5 風土記』p. 19）。その劍の上紐に玉、下紐に鏡を取り付けていたが、ここでは劍、玉、鏡が一組となっていることが注目に値する。

『万葉集』卷第十三に「こもりくの 泊瀬の川の 上つ瀬に い杭を打ち 下つ瀬に ま杭を打ち い杭には 鏡を掛け ま杭には ま玉を掛け」¹⁵⁵とあり、鏡を用いた神祭りの様子が歌われている。鏡と玉は求婚礼器になった。

¹⁵⁵ 小島憲之 木下正俊 東野治之校注・訳『新編日本古典文学全集 8 万葉集③』東京：小学館、1995年、第409頁。

と同様に、『古事記』允恭天皇の段¹⁵⁶にも、木梨軽太子が求婚した時、「鏡」、「玉」が一緒に杵にかけられているのが見られる。

隠国の 泊瀬の河の 上つ瀬に 斎杵を打ち、下つ瀬に ま杵を打ち 斎杵には
鏡を掛け ま杵には ま玉を掛け ま玉如す 吾が思ふ妹 鏡なす 吾が思ふ妻 あ
りと いはばこそに 家にも行かめ 国をも偲はめ。

木梨軽太子は恋する同母妹軽大郎女衣通王を玉のような妹、鏡のような妻とほめたたえており、軽大郎女への熱い愛情を伝えるために鏡と玉を斎杵や真杵に掛けて祈っているが、玉や鏡が美しく清らかな女性の表象として用いられているのが明らかである。

該当箇所¹⁵⁶の注釈によると、「以上序で、次の玉と鏡の二つの枕詞を引き出す。川中に柱を立てて玉や鏡を懸けるのは、これによって神を招いて穢を払うのである」(武田祐吉訳注 中村啓信補訂・解説 『新訂古事記』 p.169)。

『日本古典大系 3・古代歌謡集』¹⁵⁷では、『古事記』に出てきた歌謡に関して次のように解釈している。

○斎杵 —— 斎み清めた杵。川瀬で行われた祭儀（六月祓、夏神楽など）の景物を提示している。○鏡を掛け —— その杵に鏡や玉を掛ける。鏡や玉は祭具で、天の岩

¹⁵⁶ 武田祐吉訳注 中村啓信補訂・解説 『新訂古事記』東京:角川文庫、1979年、第169頁。

¹⁵⁷ 土橋寛 小西甚一校注 『日本古典文学大系 3——古代歌謡集』東京:岩波書店、1957年、第90頁。

戸の神話にも天の香具山の賢木に「上つ枝に玉を掛け、中つ枝に鏡を掛け、下つ枝に青和幣、白和幣を掛け」（古語拾遺）とある。

木梨軽太子の求婚には剣が出てこなかったが、剣と同じ効用のある杵を使っている。杵は所謂樹木であり、天照大神を岩屋洞窟の外に連れ戻すとき、鏡と玉をかけるものは『古事記』では「真賢木」、『日本書紀』では「真坂樹」という。神籬、御柱などに象徴される樹木、特に巨木は天と地を結ぶものであり、これを伝って神が降臨すると信じて、集落の神聖な場所に巨大な柱を立て神の降臨を仰ぐ柱信仰があったといわれる。なお、出雲大社本殿や伊勢神宮正殿の中央には、神の降臨する依代ともみられる心御柱が存在している。

さて、宮家準氏¹⁵⁸は柱の信仰と儀礼を六種類に分けている。第一に、柱を他界から神々や祖霊を招き、それにつける招ぎ代とするものである。第二に、シャーマンや修験者が柱を登って天に行く儀礼であり、ホジエン族のシャーマン、修験道の柱松、御嶽教の刃渡りなどが例である。第三に、柱そのものを神とするものである。第四に、柱が天と地を結ぶ宇宙軸であり、伊勢神宮の「心御柱」を天皇の身長にあわせていたのは、天皇を天と地を結ぶ軸とすることである。第五に、宇宙山、須弥山に擬えるものである。第六に、柱が万物を生み出す力の根源である。

柱の信仰はまた巨木信仰である。1980年石川県金沢市の新保本町チカモリ遺跡の発掘中に、大木を縦に大割りした縄文時代後期から晩期の巨大な

¹⁵⁸ 宮家準『神道と修験道—民俗宗教思想の展開』東京：春秋社、2007年、第402頁。

木柱が発見された。柱根だけが残されていたが、残存部分は長さ 30 から 60 センチもあった。戸沢充則¹⁵⁹によると、これらの木柱のうち、直径 50 センチ以上の 23 本の巨大な木柱は、集落の中央広場付近に 8 から 10 本が組になって、直径約 6 から 8 メートルの円形に規則正しく並べて建てられていたという。明らかに祭祀遺跡である。

その他、石川県鳳郡能都町の真脇遺跡でも同様な遺構が発掘された。新潟県西頸城郡青海町の寺地遺跡（縄文晩期）や富山県東礪波郡井口村の井口遺跡（縄文後期末から晩期）など北陸地方のいくつかの遺跡でも巨大な木柱遺構が発見され、縄文人は巨大な巨木信仰を持っていたということがわかった。

柱信仰といえば、『古事記』に書かれている国生みの話が挙げられる。伊邪那岐命（いざなぎのみこと）と伊邪那美命（いざなみのみこと）は天の御柱のまわりを巡って、出会ったところで「ああ、なんといとしい乙女だろう」、「ああ、なんといとしい殿御でしょう」と呼び合い、多くの島々を生み出した。天の御柱の周りを巡る意味について『古事記 祝詞』の注によれば、「婚姻の儀礼として柱を廻る習俗があったかどうかは明らかではないが、何らかの呪的宗教的儀礼として人々が柱を廻る習俗があったのではあるまいか」¹⁶⁰という。肝心なのはその御柱である。天の御柱の周りを巡ることによって、島々が生み出されたことから考えると、御柱は重

¹⁵⁹ 戸沢充則『縄文人の時代』東京：株式会社 新泉社、2002年、第192頁。

¹⁶⁰ 倉野憲司 武田祐吉校注『古事記 祝詞』東京：岩波書店、1958年、第53頁。

要な役割を果たしたと言える。したがって、御柱信仰の中には生殖信仰の意味が含まれていると考える。

と同様に、中国春秋戦国時代の楚国の原住民であったミャオ族の鳥竿信仰が思い出される。ミャオ族始祖神話は卵生神話であり、ミャオ族が崇拝する神樹の楓香樹に生みつけられた蝶が12個の卵を産んだ後、鶉宇鳥（ジーユイ）がその12個の卵を孵化させた、ミャオ族の始祖姜央は鶉宇鳥が温めた卵から生まれたという物語である。したがって、卵生神話にともなう立竿信仰はミャオ族一般鶉宇鳥にみられ、明らかに竿の先に鶉宇鳥を止まらせた鳥竿信仰も多い。筆者が訪れた貴州省黔東南ミャオ族トン族自治州では木彫の鶉宇鳥を木竿の頂上において、その木竿を芦笙場の中央に立て、木竿をめぐって踊る行事がある。すでに述べたように、ミャオ族は鳥（太陽）と蛇を信仰する稲作漁労民族である。鳥がミャオ族の祖先という話と結びつけて考えると、木竿をめぐって踊る行事、言い換えれば鳥竿への信仰は稲の豊穰と人間の多産を願っていることであると思われる。

柱も巨木も鳥竿も長くて真っ直ぐなものである。と同様に、剣は神の降臨する依代で、降臨するときに必要な鏡と玉もかけたということもある。

『播磨国風土記』賀古郡の記事には、刀に勾玉と鏡をつけて、景行天皇が求婚にいった例がある。求婚する際、「鏡」「剣」「玉」を礼器として使うのであれば、庶民の結婚ではなく、必ず天皇家の結婚と関係することであろう。

5.4 祭祀器具としての「鏡」「劍」「玉」

『日本書紀』には「鏡」「劍」「玉」の神力に関する記載もある。鏡は最初に祭祀呪具として使われたらしく、記紀の天の岩戸の前で行われた祭祀で真坂樹に鏡、八坂瓊之五百箇御統、青和幣、白和幣を懸けたことが一例である。天照大神を呼び出すために使った八坂瓊之五百箇御統と八咫鏡には呪具の意味もあるだろう。そして、景行天皇十二年九月の条には北九州の豪族が海を渡り、防府市まで榊の木に鏡、劍、玉を飾り、天皇と皇后一行を迎えた記載については、鏡、劍、玉は榊の木にかけられているので、祭祀具としての意味も含まれているのである。

鏡・劍・玉はいずれも弥生時代の呪具・祭祀具である。前にも述べたが、九州北部弥生中期の吉武高木遺跡から「鏡」「劍」「玉」が同時に出土したが、それらは有力者の象徴、権力の象徴として出現した。考古学では、奈良県の南郷大東遺跡では方形・劍形木製品、滑石製有孔円板、勾玉が出土しており、「三種の神器」が揃っていた。梅本縁氏は「水辺の祭祀の諸相とその意義」¹⁶¹で「滑石製品は主に玉・劍・鏡の模造品が祭祀具として用いられることを考慮し、白玉・劍形 鏡の模造品と考えられる有孔円板、それらに加え勾玉・その他に分類した。」と述べている。水辺の祭りでは、「鏡」「劍」「勾玉」を用いた理由は水神を呼び出すためであると解釈されているが、確かに、天石窟から天照大神を呼び出す場面と似ているのである。

¹⁶¹ 梅本綾「水辺の祭祀の諸相とその意義」古事：天理大学考古学研究室紀要 第3巻、2009年、第10-28頁。

水神という、一般的には蛇神と連想できる。田中勝蔵は「〈論説〉剣・鏡・玉・矢の呪的性格」で「併し、刀剣は本来日の神・水の神である蛇神の物的表相であり、蛇神は又生命源或は生成力の同義語ともいふべき名称であって見れば、この剣をもつもの、この剣を祀るものはその精気にあやかり、延命が約束され、長命が保障されたのである。」¹⁶²と述べている。「鏡」

「剣」「勾玉」は呪的な性格を持って、蛇信仰と太陽信仰と関係すると考える。

考古学の出土物から考えると、「鏡」だけでも祭祀用の道具である。古代の墳墓からも多くの鏡が出土していた。4世紀前半に作られたとされる奈良県天理市の黒塚古墳から三角縁神獸鏡が33面、画文帯神獸鏡が1面出土した。三角縁神獸鏡の鏡面が埋葬者に向けて並べられ、画文帯神獸鏡が埋葬者の頭部付近に並べられた。古墳から出土した「巫女埴輪」の腰には鏡が呪具として付けられることと比べて考えると、黒塚古墳から出土した鏡が呪具や祭祀器具である可能性が高い。

さらに、鏡は死者の副葬品として呪力があり、神を生み出す魔力もある。

『日本書紀』神代上の第五段の一書の1では、伊弉諾尊が、左手で白銅鏡を持ったときに大日靈貴（天照大神）が生まれたという記述がある。田中勝蔵は鏡を作った石凝姥命の「tome」が蛇神であると指摘している（田中勝蔵1954）。「鏡」は蛇神によって作られ、そして太陽神を生み出すことから見

¹⁶² 田中勝蔵〈論説〉剣・鏡・玉・矢の呪的性格、史林 = THE SHIRIN or the JOURNAL OF HISTORY、第37巻第4号、1954年、第361-384頁。

れば、「鏡」には太陽信仰と蛇信仰という二つの信仰が含まれていることがわかる。

なお、春日市須玖岡本遺跡で発見された精白鏡の銘文には呪語や神仙思想が見られる。日中両国においては銅鏡に関する深い交流があつて、中国では呪文のような吉祥句や神々の図像を鏡の背面に刻む習慣もある。後漢時代の方格規矩四神鏡を例に取っていえば、東西南北を守護する靈獸を四方に配し、円と方形の組み合わせを天と地の象徴としている。伏羲と女媧が世界創造に用いた道具であるコンとパスを「規矩」という。そして前にも触れたが、伏羲と女媧は人首蛇身であり、蛇信仰の象徴なのである。

『西京雜記』¹⁶³には「秦鏡」の記載があり、それによると秦の始皇帝はその「秦鏡」を利用して人の心の善悪や病気の有無を照らすことができたとある。317年頃の晋にて葛洪が書いた『抱朴子』¹⁶⁴に魔鏡に関する記述があり、鏡の魔力が邪を遠ざけるという考えは古代日本にも流入して、古墳に収められた鏡に死者の安寧を託したのだろう。

鏡と勾玉が一体となった出土品が発見されている。福岡県の須玖岡本遺跡D地点から草葉文鏡（図27）が出土した。その「草葉」と言われる文様はおそらく勾玉の形となっている。そして、正真正銘の勾玉文鏡は大阪府紫金山古墳から出土した（図28）。古墳時代前期のものだと見なされ、その直径は35.7センチメートルで、真ん中に鈕があり、外側に35個の勾玉が飾られている。『古墳 茨木市の文化財』¹⁶⁵によると、副葬品として石室の中央近く

¹⁶³ 『西京雜記』臺北：臺灣商務印書館、1967年、第9頁。

¹⁶⁴ 葛洪著 本田濟訳注『抱朴子 内篇』東京：平凡社、1990年、第350頁。

¹⁶⁵ 笹川隆平 免山篤『古墳 茨木市の文化財』第3号 茨木市教育委員会 茨木市文化財研究調査会、1964年、第1頁。

に、朱に染めた硬玉製勾玉、なつめ玉、碧玉製の管玉などがあり、遺骸の頭
辺には中国の王莽時代に製作された新尚方作方格規矩四神鏡が置かれてい
た。その他にも 11 枚の銅鏡が南北両端に置かれていた。それと、刀剣なども
発見された。紫金山古墳の副葬品の中では「鏡」「勾玉」「剣」という三種
の宝物が揃った。権力者の墓であるかもしれないが、珍しい勾玉文鏡の副葬
と硬玉製勾玉に朱を染めることなどから推測すると、勾玉文鏡と硬玉製勾玉
などは祭祀用のものである可能性が高い。



図 27 草葉文鏡¹⁶⁶



図 28 勾玉文鏡¹⁶⁷

なぜ銅鏡が勾玉と結合するのかというと、二つの物が全て天照大神と関わ
っているからである。天照大神は伊耶那伎命から御頸珠の玉の緒をもらっ
た、その後、速須佐之男命を迎える為に八尺の勾璽を身につけていた。な
お、天照大神の御神体は八咫鏡（銅鏡）である。天照大神は勾玉を身に付け

¹⁶⁶ 坪井清足『日本原始美術大系 5 武器 装身具』東京：講談社、1978 年、第 37 頁。

¹⁶⁷ 三木文雄『日本原始美術 6 埴輪・鏡・玉・剣』東京：講談社、1966 年、第 24 頁。

ることが銅鏡に勾玉の文様が刻まれていることと同じ意味であると考えている。

「鏡」「勾玉」「劍」が呪具になる根本的な原因はその中に蛇信仰と太陽信仰が含まれているからである。蛇は古来世界的に信仰の対象であった。各地の原始信仰では、蛇は山にすみ、鼠などの害獣から農作物を守り、また脱皮を行う神のような存在である。したがって、豊穰と多産と永遠の生命力の象徴として崇拝されていたが、と同時に、光を照り返す鱗身やまぶたがなく、開けっ放しな目が鏡を連想させることから太陽信仰とも結びついているのである。

5.5 伊勢神宮と出雲大社

八咫鏡が祀られる場所は伊勢神宮であり、草薙劍が発見されたところは出雲である。伊勢神宮に祀られている神は天照大神であり、出雲大社には地上の神大国主神が祀られている。天照大神は高天原を治め、天皇は葦原中国の天地神祇を治め、大国主神は地主神を治めている。前にも述べたが、『大倭神社註進状』の記載によれば、大国主神の依代は八坂瓊の曲玉である(塙保己一『大倭神社註進状』p. 78)。伊勢神宮と出雲大社はともに三種の神器と深く繋がっていることがわかる。言い換えれば、伊勢神宮も出雲大社も祀られている神は「記紀神話」の神々の系譜を辿ると、同じ祖先にたどり着くのである。

伊邪那美命は伊邪那岐命と結婚して、国生みと神生みをした。火神を産んだため火傷され、黄泉国へ行ってしまった。伊邪那岐命は伊邪那美命を訪れ

た後、禊をすることによって多くの神を産んだ。左の目を洗って天照大神が生まれ、右の目を洗って月読命が生まれ、鼻を洗ったときに須佐之男命が生まれた。天照大神は伊勢神宮の主祭神であり、出雲大社の主祭神の大国主神は須佐之男命の孫であることも考えると、伊勢神宮と出雲大社は最初から緊密な繋がりがある。

天照大神の御神体としての八咫鏡はもともと皇居内で祭られていた。崇神天皇は神威を畏れて皇女豊鍬入姫命は大和の笠縫邑に神籬を立てて大神（八咫鏡）を祀った。第11代垂仁天皇の皇女倭姫命は永遠に天照大神を祭ることができる新たな場所を求めるために、豊鍬入姫命と交代され、大和国を出発し、宇陀、近江国、美濃国などをへて、最後に伊勢国に入ったとある。その後、伊勢は天照大神の気に入った所だと言われている。『日本書紀』垂仁天皇二十五年三月の条に、皇女倭姫命が天照大神の神魂（すなわち八咫鏡）を鎮座させる所を求めて宇陀に赴き、改めて引き返して近江国に入り、東方の美濃を巡り、伊勢の国にたどり着いた。そして天照大神は倭姫命に伊勢国に留まりたいという気持ちを伝えたという記録がある（『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』p. 319）。したがって、そのやしろを伊勢国に建て、斎王宮を五十鈴川の辺りに建てられた。それは内宮起源説話である。

ところで、伊勢では太陽神を祀る信仰圏がある。神島のゲーター祭、石鏡の古正月行事、毎年六月に行われている伊雑宮の田植祭などがあげられる。上田正昭は『大和朝廷 古代王権の成立』¹⁶⁸で伊雑宮の田植祭についてこう述べている。

¹⁶⁸ 上田正昭『大和朝廷 古代王権の成立』東京：講談社、1996年、第224頁。

伊雑宮の田植祭のさいに立てられるさしばは、ほかならぬ日の神を迎えるシンボルであり、そのさしばをつけた柱は、神の降臨を仰ぐ一種のひもろぎである。まつりにさきだつて、さしばのつけられた青竹を田へ向かってふりまわすが、これは太陽霊を田の神として迎えるしぐさの表現であろう。

この田植祭は太陽（太陽霊）の重要性を証明している。その他、石鏡の古正月行事についても、海女たちが古正月元旦未明に石鏡を空高く差し上げて太陽霊を迎える行事であると述べている。

一方、出雲は大陸や朝鮮半島と交流する重要な場所である。毎年出雲で行われている「神在月」と「神在祭」が注目されている。旧暦10月に「神在月」の神事が行われる。旧暦10月10日の夜、記紀神話に書かれた国譲りが行われたとされる稲佐浜で、全国から参集する神々を迎える「神迎祭」が行われる。その後、11日から17日まで出雲大社で会議が行われるとして、その間「神在祭」が行われる。旧暦10月18日には、各地に帰る神々を見送る「神等去出祭」が出雲大社拜殿で行われるということが主なイベントである。龍蛇神は航海の安全を守る、と同時に稲の豊作も守る。神無月に祀られている龍蛇神は海からやってきて、日本海に漂着していることから見れば、外来の神であることがわかる。新谷尚紀氏は「出雲の祭祀王にとっての龍蛇神祭祀はいわば外来魂の吸収儀礼であった。その出雲を[外部]として位置づ

けた大和の王権が中核とした祭祀が、新嘗祭と大嘗祭であった。」¹⁶⁹と述べており、出雲地方の龍蛇信仰には外来魂が含まれていることがわかる。

伊勢は東に位置し、太陽の昇るところであり、出雲は西に位置し、太陽の沈むところである。伊勢では新嘗祭祀、田植祭を行い、出雲では龍蛇祭祀を行う。伊勢は太陽信仰を中心とし、出雲は龍蛇信仰を中心とする。しかし、新嘗祭祀であれ、龍蛇祭祀であれ稲の豊作と関わり、太陽信仰と蛇信仰も不可欠な信仰で、直接稲の成長を左右する。しかも、皇祖神である日神の天照大神は出雲でも信仰されている痕跡がある。島根半島には日御碕神社があり、その神の宮には須佐之男命が祀られ（図 29）、日沈宮には天照大神が祀られている（図 30）。蛇信仰と太陽信仰の重要性がはっきりと見られるのである。



図 29 神の宮（日御碕神社で撮影）



図 30 日沈宮（日御碕神社で撮影）

¹⁶⁹ 新谷尚紀『伊勢神宮と三種の神器 古代日本の祭祀と天皇』東京：株式会社講談社、2013年、第181頁。

5.6 大和と三種の神器

統一された八咫鏡・草薙剣・八坂瓊曲玉という「三種の神器」は近畿・伊勢・出雲・北九州・北陸を繋いでいる。古墳時代に入ってから、畿内が中心地となったが、弥生時代には九州北部が中心地であった。

実は大和を「ヤマト」と読むには、民俗的な意味があると考えられる。上田正昭は『大和朝廷 古代王権の成立』¹⁷⁰で指摘しているが、畿内のヤマトには山が多く、盆地内には大和三山をはじめ三輪山などの名山があり、さらに二上・葛城の峰々が連なっている。それらの山々は単なる山ではなく、信仰の対象として古くから霊山と視されている。

三輪山の神は蛇神の大物主神である。山神への信仰は蛇への信仰であると言える。こうして考えると、「ヤマト」という言い方には蛇信仰が含まれていることがわかる。

ヤマトの統治者は鏡・剣・玉を好んでいる。『日本書紀』「垂仁天皇」の段には、三年春三月に新羅王子の天日槍が羽太玉一箇・足高玉一箇・鶺鴒鹿赤石玉一箇・出石小刀一口・出石杵一枝・日鏡一面・熊神籬一具などの七神物を奉った（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』p. 305）。八十八年秋七月にも、天日槍の曾孫清彦が羽太玉一箇・足高玉一箇・鶺鴒鹿赤石玉一箇・日鏡一面・熊神籬一具・出石刀を献上した記載がある（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』p. 333）。天皇の要請で、天日槍であっても、天日槍の孫であっても玉、鏡、刀を献上した。

¹⁷⁰ 上田正昭『大和朝廷 古代王権の成立』東京：講談社、1996年。

なお、『日本書紀』によると、大和朝廷が出雲建征伐に行った時、神宝を要求する記載があるという。前文にも触れたが、崇神紀六十年の条には「日照命の天より将来せし神宝を、出雲大神の宮に蔵むという是見んと欲す。」（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p. 289）として、出雲振根の弟飯入根に献上させた。後に出雲振根が飯入根を誅殺したことにより、天皇は吉備津と彦武淳河別を派遣して振根を討伐した。出雲建征伐ということが統治権を納めるだけではなく、出雲の神宝も徴収した。三橋健氏は『伊勢神宮と出雲大社』でこのように指摘している。「皇室が政治権力を握る根拠は、「記紀神話」と伊勢に皇室の祖神・天照大御神をまつることで保証された。しかし、これだけでは客観的に権力を認める「外部」の存在が不足している。そこで外部の象徴として、西の果てにある出雲が注目されたのだ。出雲の神々は、靈威の激しい、恐るべき崇り神であり、その姿は不気味な蛇のようだと考えられていた。」¹⁷¹ということである。古代の出雲は大和の王権にとって特別な存在であった。『日本書紀』の記載から見れば、天皇が短命であった原因は先帝の御間城天皇（崇神天皇）が天地神祇を祀ったが枝葉まででやめて根源までを詳細に探らなかったからである。したがって大倭直の祖長尾市宿禰に命じて倭大神を祀ったという記載がある。二十六年秋八月に天皇は使者を出雲国に遣わして、出雲神宝をとり調べたことがある。その後の景行天皇と日本武尊は領土拡大のため、景行天皇が九州巡幸、日本武尊が熊襲征討、東国征討を行った。『日本書紀』神代下大己貴神の国譲りの記事も加えて考えると、出雲国の服従を意味している。

¹⁷¹ 三橋健『[図解]伊勢神宮と出雲大社』東京：PHP 研究所、2011 年、第 154 頁。

さて、『日本書紀』には出雲神宝に関する記事が二例ある。前に述べた垂仁天皇のところを除いて、また崇神天皇六十年条の記事にも出雲神宝の話がある。

六十年の秋七月の丙申の朔にして己酉に、群臣に詔して曰はく、「武日照命一に云はく、武夷鳥といふ。又云はく、天夷鳥といふ。の天より将来れる神宝、出雲大神の宮に蔵めたり。是見まく欲し」とのたまふ。則ち矢田部造が遠祖武諸隅を遣して、一書に云はく、一名は大母隅なりといふ。献らしむ。（『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』 p. 289）

崇神天皇の大和王権が出雲大神の宮に納められている神宝を見たいということから、天皇が出雲神宝を重要な物とみなしていることがわかる。

なお、出雲国地域は北部九州とは密接な関係を持って、政治的な連携関係もあることを瀧音能之氏は『伊勢神宮と出雲大社』¹⁷²で指摘している。具体的に言うと、出雲の神庭である荒神谷遺跡から出土した銅銚十六本はすべて北部九州産であり、これは両地域の関係を物語っている。吉野ヶ里遺跡弥生時代中期の墳丘墓の甕棺内からも中細形銅剣が出土している。そして、崇神紀六十年の記事で出雲振根が赴いていたのも宗像であったことから、宗像の勢力が出雲と密接な関係があったことがわかった。出雲と宗像には共通点が多く見られ、その一つとしては海人たちが活躍する地域であり、日本海を介して両地域の交流に寄与した。それに、宗像三女神の多紀理毘売命は出雲に

¹⁷² 瀧音能之『伊勢神宮と出雲大社』東京：青春出版社、2010年、第178頁。

鎮座する須佐之男命の御子神であり、大国主神は須佐之男命の孫となる。このような出雲と北部九州の関係は、両者がヤマト政権下に組み込まれる以前に、政治的な連携関係があったと推定される。

そのほか、『日本書紀』には日本武尊（古事記では倭建命）の東国遠征の話がある。東国の蝦夷えみし征服の東征を行った。『日本書紀』によると、そのルートは、倭—伊勢—駿河—相模走水—上総—陸奥—日高見—常陸新治—筑波—甲斐—武蔵—上野—碓日坂—信濃—美濃—尾張—近江伊吹山—伊勢能煩野である。

邪馬台国は一体どこにあったのかについて、主に「九州説」「畿内説」と「大和説」に大きく分かれている。九州説には、さらに邪馬台国が畿内に移動して大和王権になったとする説と畿内に移動しなかった説というのである。

久米雅雄氏は「二王朝並立論」を提唱し、筑紫女王国は主都であり、畿内邪馬台国は副都であるという「相異なる二国」説、筑紫にあった女王国が「倭国大乱」を経て畿内に主都を遷したのでであると主張している（久米雅雄 1986）。また、大和岩雄も、倭国全体の首都は九州にあった女王国であると主張し、九州にあった女王国から畿内の邪馬台国へ東遷したことがあり、いわゆる倭国の勢力圏の内部には移動があったことと主張している（大和岩雄 2009）。九州から畿内へと移動史があれば、いつ東遷したのか疑問を持っている。『魏志倭人伝』によれば、2世紀後半に倭国大乱が起こるという記録があるので、この時期は邪馬台国の東遷時期ではないかと考えられる。そもそもなぜ倭国は九州を出る必要があったのだろうか。倭国大乱の大きな原因は気候変動があったからであるという説もあるが、地理的に見れば、今の鹿児島と熊本南部を中心に熊襲

があり、北部九州には対馬、壱岐を経て、朝鮮半島から新しい勢力が次々に入ってきていた。より安全な地を求めて、そして新たな領地を占うために移動したのだろう。

「九州説」であっても、「畿内説」であっても、「東遷説」であっても畿内と九州を巡る話である。福岡県糸島市の平原遺跡出土の大型内行花文鏡が伊勢神宮の『神道五部書』に伝わる八咫鏡と同型・同規模であり、天照大御神といった太陽神信仰とかかわっているのである。

福岡県久留米市には祇園山古墳があり、3世紀中頃の築造と推定されている。それは卑弥呼の墓である説がある。その近くの高良大社で三角縁神獣鏡および変型方格規矩鏡が発見された。祇園山古墳第1号甕棺墓の内部が朱に塗られ、成人女性人骨、後漢鏡片、大型硬玉製勾玉、碧玉製管玉などが出土し、現在九州歴史資料館に収蔵されている。

宝賀寿男氏はその規模や副葬品、石棺無槨、主体部および周囲の集団墓などの状況を踏まえて、『魏志倭人伝』の卑弥呼の墓記載とよく似ているため、この古墳が邪馬台国の卑弥呼の墓であると指摘している（宝賀寿男 2001）。副葬品から見れば、王権象徴の鏡と勾玉が出土しており、卑弥呼の墓である可能性もあるのである。

一方、「畿内説」と言えば、奈良県桜井市の三輪山の北西麓一帯にある纏向遺跡が代表的な遺跡である。時代的には、弥生時代末期から古墳時代前期にかけての集落遺跡である。纏向遺跡の主な古墳は纏向石塚古墳、纏向勝山古墳、纏向矢塚古墳、東田大塚古墳、ホケノ山古墳、箸墓古墳である。

その中の箸墓古墳は卑弥呼を埋葬した墓であるとみなされている。箸墓古墳は前方後円墓であり、古墳時代の幕開けだと言われている。邪馬台国畿内説を唱えていた笠井新也が「女王卑弥呼は倭迹迹日百襲姫命である」という説を提唱している。纏向遺跡群のホケノ山古墳から、画紋帯同向式神獸鏡が一面と破片化した内行花文鏡などの鏡片が出土した。卑弥呼の遣使との関係を窺わせる景初三年、正始元年銘を持つものもある三角縁神獸鏡が畿内に分布しているからである。

弥生時代後期から土を高く積み上げる「墳丘墓」が築かれ、卑弥呼の「冢」にふさわしい様式は「前方後円墳」であるはずだ。箸墓古墳は卑弥呼の墓である理由は二つであると山成孝治氏¹⁷³は指摘している。一つは箸墓古墳、全長276メートル、墳丘の盛土量は約30万立方メートル、10トンダンプで5万台分にのぼる量である。こういう築造には少なくともこの程度の量は必要である。卑弥呼が248年ごろに没年してから築造を始めたとすれば、260年前後に完成できる。この年代は箸墓古墳の年代にぴったりである。もう一つは、箸墓古墳の後円部の直径が156メートルであり、「魏志倭人伝」に「径百余歩」とあることから、約150メートルに近い。したがって、箸墓古墳は卑弥呼の墓に合致するという。

箸墓古墳という名前の由来について、『日本書紀』崇神天皇10年9月の条には、「三輪山伝説」が書かれている。倭迹迹日百襲姫命は大物主神の妻である。やがて大物主神の蛇姿をみて、箸でホトを突いて死んでしまったというこ

¹⁷³ 山成孝治「卑弥呼の墓 邪馬台国はどこにあったのか—畿内？それとも北部九州」『卑弥呼の鏡 サンデー毎日新聞増刊号』東京:毎日新聞社、1998年、第79-81頁。

とである。倭迹迹日百襲姫命は多くの学者に卑弥呼と見なされ、倭迹迹日百襲姫命が蛇神大物主神と結婚したという話は蛇信仰を表していると考えられている。

卑弥呼は女王として、「日の巫女」であるという言い方がある。そして、「へび」（蛇）の古い形は「へみ」である。へみこ（蛇子）の発音はひみこ（卑弥呼）に似ており、「へ」の発音は「ひ」になりやすい。そういうふうに分けると、卑弥呼の名前には「太陽と蛇」が含まれ、彼女は太陽信仰と蛇信仰と関連のある人物である。漢の時代に倭の国王に蛇鈕の金印（漢委（倭）奴国王印）を賜った記載があり、後漢の光武帝は倭国の人が蛇を信仰することがわかったのでわざわざ蛇鈕という形のものを選んだのだらうと考える。卑弥呼の時代にも魏の皇帝が卑弥呼に金印紫綬とともに銅鏡 100 枚を含む莫大な下賜品を与えた。その金印の形に関する記載はないが、「漢委奴国王印」を参考にした上で、卑弥呼に賜った金印も蛇と関係するのだらうと推測することができる。

銅鏡が卑弥呼の貴重物であり、三角縁神獸鏡は卑弥呼の銅鏡だと言われている。『三国志・魏志倭人伝』によると、卑弥呼は「青大句珠」を持って、貴重なものとして対外交流に使ったということである。

『日本書紀』の記載によると、天皇の象徴物としての三種の神器はもともと二種の鏡剣で、皇位継承するときの璽符であった。信仰の面から見れば、銅鏡は主に太陽信仰を表し、銅剣は主に蛇信仰を表している。銅鏡と銅剣の組み合わせで稲作漁撈民にとって不可欠な太陽信仰と蛇信仰が十分に表現されているのに、なぜまた定形勾玉を第三種の神器としてつけ加えられたのだらうか。

李国棟氏¹⁷⁴は三種の神器の中の銅鏡は中国大陸を象徴し、銅剣は朝鮮半島を象徴し、翡翠定形勾玉は日本本土を象徴していることを指摘している。卑弥呼は魏の冊封をうけ、「親魏倭王」の金印紫綬と銅鏡 100 枚などを賜った。弥生時代前期末ごろ朝鮮から細形銅剣が舶載され始めたが、同中期中ごろに入ると、日本でも銅剣が製作され始めた。出雲地域から出土した中細形銅剣は確かに朝鮮半島とのつながりをしめしている。第 4 章でも述べが、東アジアでは日本しか翡翠を算出しないので、翡翠製定形勾玉は日本本土の象徴ともいえよう。

年代的には、八咫鏡とみなされる大型内行花文鏡は弥生時代後期から出現した。荒神谷遺跡の中細形銅剣の製作年代は紀元前 2 世紀末から紀元前 1 世紀と推定され、翡翠定形勾玉は弥生時代中期に出現したものと認められる。こうして考えると、卑弥呼は銅鏡、銅剣、勾玉を「三種の神器」として神聖化することで、ヤマトの統一は中国大陸と朝鮮半島からの支援があるだけでなく、日本本土から支持されていることを誇示しているのである。

卑弥呼の身分について、その候補としては、「九州説」の安本美典氏は皇室の祖先である天照大神をあげている。「大和説」の笠立新也氏は箸墓古墳に葬られた崇神朝の倭迹々日百襲姫をあげている。以上の分析を踏まえて、銅剣・銅鐸が大国主の命のシンボルである¹⁷⁵ことと結び付けて考えると、卑弥呼は太陽信仰と蛇信仰を統一する人であり、おそらく天照大神の元始の姿であっただろう。

¹⁷⁴ 李国棟『中国遠古非文字交流研究』上海:上海交通大学出版社、2017 年第 53 頁。

¹⁷⁵ 安本美典『日本民族の誕生 (推理・邪馬台国と日本神話の謎)』東京: 勉誠出版、2013 年。

5.7 まとめ

以上の分析をまとめてみると、『日本書紀』には「劍鏡」が璽符として共に現れたことがある。神功皇后は劍・鏡を捧げて神祇に祈ることによって、溝を通した。そこで劍・鏡は呪具であるが、溝を通す理由も考えると、稲の豊作を太陽神と蛇神に祈ったものであると考える。さらに、『日本書紀』卷第十七「男大迹天皇 継体天皇」のところに、大伴金村大連は男大迹天皇を即位させるため、劍と鏡を奉って拝したという記載から見れば、「劍鏡」は権力の象徴である。そして、卷第十八「武小広国押盾天皇 宣化天皇」のところに、群臣は武小広国押盾尊に劍と鏡を奉ることによって、武小広国押盾尊が天皇になったとある。続いて、「高天原広野姫天皇 持統天皇」の部分に、新帝が高御座について即位の儀礼を行ったときに、皇位を象徴する神璽としての鏡と劍が忌部氏によって奉上されたとある。「劍鏡」は呪具として、天皇の璽符として、天皇の即位する時に使われることが明らかである。

権力の象徴としての最初の例は天照大神が三種の神器を瓊瓊杵尊に授けた時にさかのぼることができる。その後「鏡」・「劍」・「玉」が同時に出現する場合もある。『日本書紀』卷第七「大足彦忍代別天皇 景行天皇」の記載、それと『日本書紀』仲哀紀八年正月の条、及び筑紫の伊観縣主が八尺瓊、白銅鏡と十握劍を使って天皇を迎えたことから見れば、「鏡」・「劍」・「玉」の組み合わせは天皇の権力を象徴していることがわかる。出土品から見ても、副葬品としての鏡、劍、玉は権威と権力を象徴しているのである。

『古事記』や『播磨国風土記』などの古典記載から見れば、「鏡」・「劍」・「玉」の組み合わせが求婚の時にもよく使われている。求婚するときに、「鏡」・「劍」・「玉」を示せば、天皇家の求婚であることがわかる。求婚するときの儀式としては、「鏡」と「玉」を「劍」あるいは「杭」にかける習慣があり、おそらく多産の祈願が含まれているのであろう。

最後に、「鏡」・「劍」・「玉」が呪具として使われる例もある。鏡は最初、祭祀具(呪具)として使われていた。記紀にある天の岩戸の前で行われた祭祀、真坂樹にかけた鏡・八坂瓊之五百箇御統・青和幣・白和幣などがその例である。

勾玉文鏡は鏡が勾玉と一体となった証拠である。大阪府紫金山古墳からの出土品も、同様に呪具として使われた可能性が高い。なぜ「鏡」・「劍」・「玉」は呪具になるのかというと、その中には蛇信仰と太陽信仰が含まれているからであろう。

八咫鏡は伊勢神宮に祀られ、草薙劍は出雲で発見された。八坂瓊の曲玉は大国主神の依代であり、大国主神は出雲国の神である。伊勢神宮と出雲大社と三種の神器は深く繋がっていることがわかる。伊勢は太陽信仰を中心とし、出雲は龍蛇信仰を中心とする。太陽信仰にしても、龍蛇信仰にしても稲の豊作を願うための信仰である。しかも、出雲国地域は北部九州とは密接な関係を持って、政治的な連携関係もある。伊勢と出雲の統一は、三種の神器の統一でもあり、太陽信仰と蛇信仰の統一でもあり、大和民族を統一するための重要な一環である。

邪馬台国に関しては、これまで主に「畿内説」「九州説」「東遷説」との三説がある。しかし、いずれにしても、出土品には「鏡」「劍」「玉」が存在し

ている。邪馬台国の女王卑弥呼は「日の巫女」であると同時に、「蛇巫女」でもある。神話では、天照大神が太陽信仰と蛇信仰を統一して、三種の神器を統一した。実際、太陽信仰と蛇信仰を統一して、三種の神器を統一した人は卑弥呼であると考えられる。

「三種の神器」の起源や「三種の神器」の解釈に関しては、様々な学説があるが、「鏡」「剣」「玉」への原初的な太陽信仰と蛇信仰にその淵源が認められるのである。

終章

以上、五章において「八咫鏡」「草薙劍」「八坂瓊の曲玉」に現れている太陽信仰と蛇信仰について分析してきた。「鏡」「劍」「勾玉」の出現およびその展開は稲作文化の伝播と密接にかかわっており、そこには、7000年前長江下流域で生まれた稲作が紀元前10世紀後半に日本の九州北部に伝わって来たという背景があった。

日本では佐賀県唐津市の菜畑遺跡は日本最古の水稲耕作遺跡とみなされ、菜畑遺跡（なばたけいせき）の「な」は稲のことを指して、最初に北九州に稲を伝えたのはもともと長江下流域に住んでいたミャオ族の人たちであったと考えられる。

紀元前224年から紀元前222年までに、秦の始皇帝は中国を統一するために楚国と越国を滅ぼしたが、これによって長江下流域の越人も相当数日本へと亡命し、中国から日本への稲作伝播を促進した。

稲はもともと高温多湿と太陽光を好む植物で、開花後、日射量が多くなると、デンプンの形成が活発となって粒の大きい良質の米が稔る。稲のこうした特質から降雨量の多いことと、日射量の多いことが自然に要求される。そこから、蛇信仰と太陽信仰がおのずと生まれてくる。蛇は水神として水をつかさどり、太陽は太陽神として日射量を決定するからである。

もちろん、稲にとっては、水と太陽は別々のものであるが、稲作民にとっては、稲の豊作を保障する点では水と太陽が同質なので、蛇信仰と太陽信仰を彼らは同時に信仰しているわけである。

浙江省の河姆渡遺跡から出土した三つの遺物から太陽と鳥を組み合わせた文様が見つかった。そして、前漢前期の馬王堆漢墓から出土した帛画や、後漢時代画像石墓から出土した太陽の図像なども鳥が太陽を背負って天空を飛行するイメージである。日本でも、カラスを御先神（神の使者）として祭り、御供えをする風習が各地に残り、それはカラスが太陽神の意向を伝えるからであるという。

太陽信仰と蛇信仰は実際に一体のものである。中国の古典における庖犧氏が参考となる。庖犧氏は伏羲であり、蛇身の太陽神である。稲作漁撈民が生活していた安徽省銅陵市から出土した春秋時代の「龍形車飾り」はまさに蛇と鳥が一体となっている。稲作漁撈民族であるミャオ族の「蜡染」図からも「鳥蛇」文様が発見された。太陽光が豊富な年に稲が豊作になりやすいが、電光神は蛇神であり、太陽とも関わっている。『古事記』にも蛇の目が光るという記載もある。

事実、「三種の神器」にも太陽信仰と蛇信仰の一体性が見られる。『古事記』には「鏡」が15例あり、5例は明確に「八咫鏡」をさしている。『日本書紀』では「鏡」という文字はまとめて45回出現している。「八咫鏡」を「鏡」と省略する場合もあるが、「八咫鏡」という名称での出現回数は6回になる。「八咫鏡」は天照大神のご神体であり、天照大神を天の石屋戸から呼び出すために「八咫鏡」を作って、真賢木にかけたことが有名である。そして天照大神が八咫鏡を含む「三種の神器」を邇邇芸命に授けて以来、「三種の神器」が天皇の象徴となったのであった。

八咫鏡は最初、天照大神のご神体として出現した。鏡には天照大神の御霊が潜んでいるが、同時にまた蛇神でもあるから、八咫鏡には太陽信仰と蛇信仰が含まれていることがわかる。八咫鏡の形を模して作った鏡餅にも太陽信仰と蛇信仰が含まれているのである。

もちろん、実際に八咫鏡を見た人はいないが、文献記載に基づき、福岡県糸島市にある「平原遺跡」から出土した超大型内行花文鏡が八咫鏡であると考えられる。内行花文は太陽が輝くイメージで、丸い銅鏡も太陽そのものであり、太陽神への崇拝を表しているのである。

古墳時代に流行した三角縁神獣鏡がある。三角文様の連続は蛇体を意味しているので、内行花文鏡が太陽信仰の代表だとしたら、三角縁神獣鏡は蛇信仰の代表であると言えよう。そもそも、鏡「カガミ」という言い方には「カカ」（蛇の古語）の意味が含まれているので、蛇信仰があるのも当然なことである。

内行花文鏡の内行花文は中国ミャオ族の伝統文様にもよく見られている。ミャオ族の祖先である蚩尤は銅器製造の祖と言われるが、現在のミャオ族の村では銅鏡が発見されていない。ただし「鏡」に関するミャオ語の「jaob ginb」と「mais hnaib」には太陽と蛇の意味が含まれ、日本の鏡とは本質的に共通している。中国の銅鏡出土状況から見れば、戦国時代の楚国（ミャオ族）は銅鏡を最も重視しており、長沙楚墓から485面の銅鏡が出土したのであった。

日本で出土した前漢や後漢の鏡はその98%が北九州からのものである。

『魏志倭人伝』、『前漢書』、『後漢書』には倭国と大陸の交流に関する記

載があり、奴国の須玖岡本遺跡から数多くの銅鏡が出土し、両国間の銅鏡交流が盛んであったことが判明した。

「草薙劍」にも蛇信仰と太陽信仰が見られる。『古事記』によると、草薙劍は須佐之男命によって八俣大蛇の尾から取り出されたものであるという。言い換えれば、八俣大蛇によって生み出されたものなので、草薙劍には蛇信仰があるはずである。草薙劍に関する記述は主に、八俣大蛇の話、天孫降臨の話、崇神天皇の話、倭建命の東征の話に現れているが、最後に草薙劍は熱田神宮に祀られるようになった。

事実、「八俣大蛇」の話は中国の「李寄斬蛇」という物語とよく似ていて、両国の蛇信仰を表している。蛇神は水を司る水神であり、稲作の収穫を左右していることが主な理由である。大蛇が櫛名田比売と李寄を求めると、あるいは大蛇に未婚の女性を捧げるという風習の裏には、蛇神を喜ばせて稲の豊作へとつなげていく現実的な願いがこめられているのである。

なお、「八俣大蛇」が出現したところは出雲国肥河流域である。出雲国肥河流域にある出雲大社の神楽殿には日本最大の注連縄がかけられていて、それは蛇信仰の象徴である。その近くの島根県の荒神谷遺跡から 358 本の祭祀用の銅劍が発見され、その中の「X」文様が蛇信仰と関わっている。そこで、銅劍信仰と蛇信仰の一体性が見られる。

一方、中国はもともと銅劍の産地であり、越人と楚人は銅劍を愛用していた。銅劍はもともと武器であり、同時に祭祀用の道具でもあった。春秋時代に入ると、戦争によって大量の亡命者が現れ、彼らが愛用していた劍も共に日本に伝わってきた。日本列島周辺の黒潮を利用すれば、長江下流域から周

山諸島を經由し、さらに対馬海流に乗って、日本海側の出雲地域や北陸地域に上陸することができる。こうした交流の歴史を踏まえれば、大蛇信仰と銅剣の一体性は中国の長江下流域と関わっていることがわかる。

同様に、「八坂瓊の曲玉」にも蛇信仰と太陽信仰が見られる。『古事記』や『日本書紀』には玉に関して多くのことが書かれている。「タマ」は古書では「霊」・「魂」・「玉」などと記され、もともと神聖な意味を有している。八坂瓊の曲玉が御頸珠として現れ、伊耶那伎命は天照大神に賜ったものである。最初から太陽神天照大神と関わっているのである。

八坂瓊の曲玉は定形勾玉だと見なされている。定形勾玉は弥生時代前期に北九州で初めて発見され、弥生時代中期に勾玉に大きなが変化が起こり、定形勾玉と呼ばれる翡翠勾玉の基本形が成立した。

縄文時代前期から玉はすでに装飾品として発達していた。勾玉はどのようにして定形に変わっていったのかについてはいろいろな説があるが、玦状耳飾りから進化してきたという説が最も有力である。そして定形勾玉が形成された関連地としての北九州も稲作文化がもっとも早い段階で発達したところである。北九州で作られた翡翠製定形勾玉は糸魚川産の翡翠を利用していた。『出雲国風土記』や『古事記』などの古典に出てきた越人が出雲地域へ移住したこと、大国主神が高志へ行って奴奈川姫に求婚したことなども、古代における北九州地方と北陸地方との交流を物語っている。

海流が、また日本と海外との玉文化の交流を促進した。日中両国では、縄文時代早期末から縄文中期まで玦状耳飾りに関する交流があった。中国では翡翠製勾玉がまだ発見されていないが、定形勾玉のイメージが中国の青銅器

で発見されている。「蟠虺紋」がそれである。「蟠虺紋」は蛇でもあり、鳥でもあるので、定形勾玉も蛇信仰と鳥信仰（太陽信仰）を同時に表していると考えられる。

実は、蛇神大国主神の御霊代は「八坂瓊の曲玉」である。大物主神が住んでいた三輪山の山頂で、日の神を祀る太陽祭祀が行われた時代があったという。したがって、「八坂瓊の曲玉」にも蛇信仰と太陽信仰が含まれていると言えよう。

「三種の神器」が出現した時代の流れについて補充をしてみたいが、まず銅鏡の背景である。弥生中期はじめ頃、中国東北部や朝鮮半島で制作された多鈕細文鏡が日本列島に伝わってきた。多鈕細文鏡が日本列島に住んだ人々の知った初めての銅鏡であった。

一方、九州北部では、弥生時代中期以降、前漢鏡の副葬が開始した。出土した銅鏡の種類は主に重圏彩画鏡、四乳雷文鏡、草葉文鏡、連弧文鏡であったが、弥生時代後期の平原遺跡から大型内行花文鏡が出土し、はじめて「八咫鏡」と思われる銅鏡が出現した。

銅剣については、九州地方、中国・四国地方などに濃密に分布している。弥生時代前期、朝鮮半島から日本列島に銅剣がもたらされたが、考古学的な型式から細形、中細形、中広形、平形に大別されている。作成時期と出土状況により、さらに次のように分けられている。初期は「細形」、中期が「中細形」、「中広形」、後期が「平形」というわけであるが、細形銅剣の祖型は遼寧式銅剣だとみられ、主に北九州で出土していた。朝鮮半島では紀元前3世紀頃から使用されているが、日本では弥生時代前期末から使用されている。平形銅剣は弥生

時代後期（2世紀～3世紀）に伊予を中心とする瀬戸内海中部地域に分布し、細形銅剣から派生したものであると一般的に認められている。中細形銅剣にはabc三種類があるが、中細形銅剣c類の出土数が一番多く、主に荒神谷遺跡から出土したものであり、弥生時代中期後半に製作されたものとみられている。中細形銅剣c類に刻まれている「X」文および八岐大蛇の文化背景と結び付けてみれば、中細形銅剣c類の出現は草薙剣の出現を意味しているのではないかと考えられる。

勾玉についてはまず玦状耳飾りから説明したい。縄文時代早期には浮輪形玦状耳飾りが現れはじめ、縄文時代早期から中期までに「浮輪形」→「金環形」→「有明山社形」→「指貫形」→円盤形→「玦状」→「三角形」→「楕円形」という順で変遷してきたと川崎保氏は指摘している（川崎保 2004）。縄文時代前期に滑石製曲玉が出現し、縄文時代後期中葉の美々4遺跡から発見された腹部に抉りを入れてJ字形に曲がった縄文曲玉が最古であり、縄文時代後期後半から頭部に刻みを入れる勾玉と丸みを帯びた勾玉が典型的であり、北九州での縄文系勾玉はJ字形-コ字形-C字形というように変遷をたどってきたと鈴木克彦氏は指摘している（2004）。そして、弥生時代前期末葉に定形勾玉が出現し（木下尚子 1987）、弥生時代中期に翡翠製定形勾玉の基本形が成立した（新谷尚紀 2013）という。翡翠製定形勾玉は北部九州で一番早く現われたので、稲作文化との関連性を示していると同時に、翡翠製定形勾玉の登場は八尺瓊勾玉の原型をなしているように思われる。

もちろん、「三種の神器」の原型は上述した時代背景で徐々に形成されたのだが、原型があったとはいえ、「三種の神器」という組み合わせはただち

に現れたというわけではない。『日本書紀』の記録では、最初は天皇が即位した時に使われた神璽は「鏡」と「劍」であり、勾玉がなかった。『日本書紀』の中には「劍」と「鏡」が共に出現した例は4回ある。神功皇后が「劍」・「鏡」を捧げて、神祇に祈って溝を通した記録から見れば、「劍」・「鏡」には呪力がある。また天皇即位の時に、天皇に奉上されたことから見れば、権威がある。

「劍」・「鏡」・「玉」が同一遺跡から現われたのは福岡市の吉武高木遺跡が最初であった。もちろん、この三種類のほかに別の玉飾も出土したが、「劍」・「鏡」・「玉」が同一遺跡から出土した意義は非常に大きい。その後、須玖岡本遺跡や三雲南小路遺跡にも青銅製の劍、鏡、大量の玉が副葬されていた。

「八咫鏡」が伊勢神宮で祀られ、「草薙劍」が出雲で発見されたので、伊勢神宮と出雲大社は三種の神器と深く関わっている。伊勢は東に位置し、太陽の昇るところであり、出雲は西に位置し、太陽の沈むところである。伊勢では太陽信仰を中心とし、出雲では龍蛇信仰を中心とする。太陽信仰と蛇信仰はともに稲作漁撈民の不可欠な信仰である。

要するに、「八咫鏡」「草薙劍」「八坂瓊の曲玉」に関する既存資料を分析して、以下の結論に至った。もともと「八咫鏡」は九州倭国、畿内国などの国々を象徴していたが、「草薙劍」は出雲国、畿内国などの国々を象徴し、「八坂瓊の曲玉」は北陸や関東以北の国々を象徴していた。「劍」・「鏡」・「玉」に関する中国大陸との文化交流も確実に存在していたので、「八咫鏡」「草薙劍」「八坂瓊の曲玉」に表されている太陽信仰と蛇信仰は

外来の性質を持っているが、結局、外来文化が当地文化と融合して、太陽信仰と蛇信仰が一体になった。

そして、『古事記』と『日本書紀』の記載によると、八坂瓊曲玉・八咫鏡・草薙剣という「三種の神器」が天照大神によって統一され、後に瓊瓊杵尊に授けられたという。天照大神は太陽神であり、また蛇神でもある。実際、三種の神器を統一した人物は卑弥呼だと考えられる。なぜなら卑弥呼の名前には太陽と蛇の意味が同時に含まれ、彼女は太陽信仰とも蛇信仰とも関わっているからである。そして、三種の神器を統一することはヤマト王権の統一を意味するものである。

なお、銅鏡、銅剣、勾玉の他に、銅鐸も稲作が盛んになるに従って大量に製造されてきた。銅鐸は紀元前2世紀から2世紀までの約400年間にわたって製作、使用されていた。その分布から見ると、近畿を中心とした銅鐸文化圏があるようだが、吉野ヶ里遺跡をはじめ北部九州でも多くの銅鐸およびその鋳型も出土した。そのほかに、出雲の荒神谷では、銅剣（358本）、銅鐸（6個）、銅矛（16本）がまとまって出土した。これに対して、加茂岩倉遺跡からは39個の銅鐸が出土した。荒神谷遺跡周辺が「神庭」と呼ばれ、また、加茂岩倉遺跡周辺が「神財の郷」ないしは「神原の郷」と記されていることから見ると、銅剣及び銅鐸は神と関わり、祭祀用品である可能性が高い。しかも、中国江蘇省無錫市にある春秋戦国時代（紀元前770-221年）の地方国家「越」の貴族墓（紀元前470年頃）から、日本の弥生時代の銅鐸に形が似た原始的な磁器の鐸も出土していた。一方、銅鐸の紋様は蛇、鹿、猪、亀などの動物紋様とともに、「脱穀」、「魚とり」など稲作と関連する

紋様も見られるので、銅鐸の背後にも日中両国の文化交流があったと推測することができるが、この問題については、今後、本研究のさらなる展開として引き続き研究していきたい。

参考文献

日本語文献

青木周平ほか編『日本神話事典』東京:大和書房、1997年。

池上廣正「田の神行事」『新嘗の研究』東京:創元社、1953年 235-242頁。

石野博信『三輪山と日本古代史』東京:学生社、2008年。

上田正昭 岡田精司 門脇禎二 坂元義種 藪田香融 直木孝次郎『「古事記」と「日本書紀」の謎』東京:学生社、1992年。

上田正昭『古代を考える出雲』東京:株式会社吉川弘文館、1993年。

上田正昭『私の古代日本史（上）天皇とは何ものか:縄文から倭の五王まで』東京:新潮社、2012年。

上田正昭『森と神と日本人』東京:藤原書店、2013年。

上田正昭『古代の日本と東アジアの新研究』東京:藤原書店、2015年。

大坪志子「縄文の玉から弥生の玉へ」『先史学・考古学論究』IV 2003年第415-436頁。

大場磐雄『祭祀遺跡—神道考古学の基礎的研究—』東京:角川書店、1970年。

大林太良『稲作の神話』東京:弘文堂、1973年。

大林太良『銀河の道虹の架け橋』東京:小学館、1997年。

大林太良ほか著『古代史と日本神話』東京:大和書房、1996年。

大林太良「日本と東南アジアの柱祭」大林太良責任編集『東アジアの古代文化別冊 75 特集:古代日本と東南アジア』東京:大和書房、1975年。

大林太良「日本民族文化起源論の問題点」藤井知昭(編)『日本音楽と芸能の源流 一日本文化の原像を求めて』東京:日本放送出版協会、1985年。

大和岩雄『神社と古代民間祭祀』東京:白水社、2009年。

奥山誠義「ホケノ山古墳中心埋葬施設から出土した木材の14C年代測定」『ホケノ山古墳の研究』、2008年191-192頁。

岡村秀典「福岡県平原遺跡出土鏡の検討」『季刊考古学』第43号東京:雄山閣、1993年。

岡村秀典「中国鏡から見た弥生・古墳時代の年代」『第40回埋蔵文化財研究集会 考古学と実年代』第I分冊 埋蔵文化財研究会、1996年第79-84頁。

岡村秀典『中国古代王権と祭祀』東京:学生社、2005年。

岡村秀典『鏡が語る古代史』東京:岩波書店、2017年。

折口信夫「剣と玉」『折口信夫全集』東京:中央公論社、1996年第23-35頁。

笠井新也「邪馬臺國は大和である」『考古学雑誌』第12巻第7号、日本考古学会、1922年3月第384-397頁。

笠井新也「卑彌呼即ち倭迹々日百襲姫命」『考古学雑誌』第14巻第7号、日本考古学会、1924年4月第396-408頁。

川崎保「玉の類型編年」『季刊考古学』第89号、東京:雄山閣、2004年11月第17-20頁。

河村好光「ヒスイ勾玉の誕生」『考古学研究』第47巻第3号、2000年第44-62頁。

河好光村「初期倭政権と玉つくり雄団」『考古学研究』第50巻第4号、2004年第55-77頁。

河村好光『倭の玉器 玉つくりと倭国の時代』東京：青木書店、2010年。

き季刊考古学第56号『稲作の伝播と長江文明』東京：雄山閣、1996年。

木下尚子「11 装身具 3 垂飾」『弥生文化の研究 8 祭と墓と装い』東京：雄山閣出版、1987年。

小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』東京：小学館、1994年。

小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集 3 日本書紀②』東京：小学館、1996年。

小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集 4 日本書紀③』東京：小学館、1998年。

工藤隆『古事記の起源 新しい古代像をもとめて』東京：中公新書、2006年。

工藤隆『日本・起源の古代からよむ』東京：勉誠出版、2007年。

工藤隆『大嘗祭：天皇制と日本文化の源流』東京：中央公論新社、2017年。

工藤隆『深層日本論：ヤマト少数民族という視座』東京：新潮社、2019年。

久米雅雄「新邪馬台国論—女王の鬼道と征服戦争—」『歴史における政治と民衆』北山茂夫追悼日本史学論集 日本史論叢会、1986年1月。

久米雅雄「親魏倭王印とその歴史的背景」『日本印章史の研究』東京：雄山閣、2004年。

国立歴史民俗博物館館蔵史料編集会編『続日本紀』京都：臨川書店、1999年。

- 小林達雄『古代翡翠文化の謎を探る』東京:学生社、2006年。
- 小林達雄 赤坂憲雄『遺跡・遺物の語りを探る』町田:玉川大学出版部、2014年。
- 斎藤忠編『日本考古学選集 3 坪井正五郎集 上巻』東京:築地書館、1971年。
- 斎藤忠編『日本考古学選集 3 坪井正五郎集 下巻』東京:築地書館、1972年。
- 笹川隆平 免山篤『古墳 茨木市の文化財』第3号茨木市教育委員会、茨木市文化財研究調査会、1964年3月。
- 設楽博己 藤尾慎一郎 松木武彦編『多様化する弥生文化』東京:同成社、2011年。
- 杉山林継「玉と魂-石製品の祭り」『日本の信仰遺跡』奈良国立文化財研究所学報 第57冊 奈良国立文化財研究所 1998年第157-174頁。
- 諏訪春雄『巨木と鳥竿』東京:勉誠出版、2001年。
- 諏訪春雄『靈魂の文化誌:神・妖怪・幽霊・鬼の日中比較研究』東京:勉誠出版、2010年。
- 瀧音能之『出雲国風土記と古代日本:出雲地域史の研究』東京:雄山閣、1994年。
- 瀧音能之『出雲世界と古代の山陰』東京:名著出版、1995年。
- 瀧音能之『古代出雲の社会と信仰』東京:雄山閣出版、1998年。
- 瀧音能之『「出雲」からたどる古代日本の謎』東京:青春出版社、2003年。
- 瀧音能之『出雲大社の謎』東京:朝日新聞出版、2014年。

瀧音能之『古代日本の実像をひもとく出雲の謎大全』東京:青春出版社、2018年。

辰巳和弘「III 古代人の他界観 第2章 魂のなびき、他界へのわたり」『他界へ翔る舟-「黄泉の国」の考古学』東京:新泉社 2011年第309-314頁。

谷川健一『日本の神々-神社と聖地 第七巻 山陰』東京:理想社、2000年7月。

谷川健一『日本の神々-神社と聖地 第八巻 北陸』東京:理想社、2000年7月。

谷川健一『日本民俗大系 第二巻 太陽と月=古代人の宇宙観と死生観=』東京:小学館、1983年。

坪井正五郎『人類学叢話』東京:博文館、1907年。

坪井正五郎「曲玉の形状種類」『東京人類学会雑誌』第23巻 第266号 東京人類学会、1908年第287-296頁。

土田孝雄『翠の古代史 ヒスイ文化の源流をさぐる』奴奈川文化叢書1 奴奈川郷土文化研究会、1982年。

寺村光晴『翡翠-日本のヒスイとその謎を探る-』東京:養神書院、1968年。

寺村光晴「『たま』の系譜-古代玉概念の再検討」『和洋国文研究』第8号 和洋女子大学国文学会、1972年第52-63頁。

寺村光晴『古代玉作形成史の研究』東京:吉川弘文館、1980年第35-85頁。

寺村光晴『日本玉作大観』東京:吉川弘文館、2004年。

寺前直人『武器を弥生社会』大阪:大阪大学出版社、2010年。

新谷尚紀『伊勢神宮と出雲大社「日本」と「天皇」の誕生』東京:株式会社講談社、2009年。

新谷尚紀『民俗学とは何か:柳田・折口・渋沢に学び直す』東京:吉川弘文館、2011年。

新谷尚紀 波平恵美子 湯川洋司編『暮らしの中の民俗学②一年』東京:吉川弘文館、2003年。

新谷尚紀『伊勢神宮と三種の神器 古代日本の祭祀と天皇』東京:株式会社講談社、2013年。

西川寿勝『三角縁神獣鏡と卑弥呼の鏡』東京:学生社 2000年。

西宮秀紀『伊勢神宮と斎宮』東京:岩波書店、2019年。

西村享「鳥のあそび考——古代鎮魂の一考察」『芸文研究』1972年第1-17頁。

原田大六『銅鐸への挑戦 1 太陽か台風か』東京:六興出版、1980年。

原田大六『銅鐸への挑戦 2 殉職の巫女王』東京:六興出版、1980年。

原田大六『銅鐸への挑戦 3 誇り高き銅鐸』東京:六興出版、1980年。

原田大六『銅鐸への挑戦 4 破壊された銅鐸』東京:六興出版、1980年。

原田大六『銅鐸への挑戦 5 倭国の大乱』東京:六興出版、1980年。

樋口隆康「日本出土鏡の諸問題」『謎の鏡・卑弥呼の鏡と景初四年銘鏡』京都:同朋社、1989年。

樋口隆康『三角縁神獣鏡綜覧』東京:新潮社、1992年。

樋口隆康『古墳時代の鏡・埴輪・武器:古墳遺物からみた古代日本』東京:学生社、1994年。

- 樋口隆康『三角縁神獣鏡新鑑』東京:学生社、2000年。
- 樋口隆康『中国の古銅器』東京:学生社、2011年。
- 平尾良光『古代青銅の流通と鑄造』東京:鶴山堂、1999年。
- 平尾良光『古代東アジア青銅の流通』東京:鶴山堂、2001年。
- 藤尾慎一郎『<新>弥生時代五00年早かった水田稲作』東京:吉川弘文館、2011年。
- 藤尾慎一郎『弥生文化像の新構築』東京:吉川弘文館、2013年。
- 藤尾慎一郎『再考!縄文と弥生:日本先史文化の再構築』東京:吉川弘文館、2019年。
- 藤田富士夫『古代の日本海文化:海人文化の伝統と交流』東京:中央公論社、1990年。
- 藤田富士夫『玉とヒスイ:環日本海の交流をめぐって』京都:同朋舎出版、1992年。
- 藤田富士夫「日本列島玦状耳飾の起源に関する試論」『縄文時代の渡来文化』東京:雄山閣、2002年。
- 宝賀寿男「卑弥呼の冢補論-祇園山古墳とその周辺-」『季刊・古代史の海』第26巻、「古代史の海」の会、2001年12月20日第62-96頁。
- 正岡睦夫 松本岩雄『山陽・山陰編』東京:木耳社、1992年。
- 松村一男 渡辺和子『太陽神の研究 上巻』東京:有限会社リトン、2002年。
- 松本岩雄「出雲の古墳と玉生産」『古墳時代社会と出雲の玉』日本玉文化学会、2015年第21-26頁。

村井康彦『出雲と大和一古代国家の原像をたずねて』東京:岩波書店、2013年。

村上祥子「諸文化圏における龍と蛇の様相（役割と姿・形・イメージ）の研究——民俗からみる朝鮮半島の蛇」『人文・自然・人間科学研究』第20号、第30-50頁、2008年。

森浩一『日本民俗大系 第三巻 稲と鉄＝さまざまな王権の基盤＝』東京:小学館、1983年。

森浩一 門脇禎二『渡来人:尾張・美濃と渡来文化』東京:大巧社、1997年。

森浩一 松藤和人『遺構と遺物』京都:同志社大学考古学シリーズ刊行会、1999年。

森浩一『萬葉集に歴史を読む』東京:筑摩書房、2011年。

森貞次郎「弥生勾玉考」『鏡山先生古希記念古文化論』鏡山猛先生古希記念論文集刊行会、1980年。

山口佳紀 神野志隆光校注・訳『新編日本古典文学全集1 古事記』東京:小学館、1997年6月。

安田喜憲『古代日本のルーツ 長江文明の謎』東京:青春出版社、2003年。

安田喜憲『稲作漁撈文明:長江文明から弥生文化へ』東京:雄山閣、2009年。

柳田康雄『日本・朝鮮半島の青銅武器研究』東京:株式会社雄山閣、2014年。

柳田康雄『九州弥生文化の研究』東京:学生社、2002年。

横山浩一 藤野保『九州と日本社会の形成 縄文から現代まで』東京:株式会社吉川弘文館、1987年。

横山浩一 藤野保『九州と日本社会の形成 縄文から現代まで』東京：吉川弘文館、1987年1月。

吉野裕子『十二支：易・五行と日本の民俗』京都：人文書院、1994年。

吉野裕子『天皇の祭り：大嘗祭=天皇即位式の構造』東京：講談社、2000年。

吉野裕子『山の神：易・五行と日本の原始蛇信仰』東京：講談社、2008年。

吉野裕子『日本古代呪術：陰陽五行と日本原始信仰』東京：講談社、2016年。

渡部忠世『稲の道』東京：日本放送協会、1977年。

藁科哲男「勝負遺跡出土の玉材剥片の産地分析」『勝負遺跡・堂床古墳』

1998年、第183-195頁。

中国語文献

陳橋駅『吳越文化論叢』北京：中華書局、1999年。

程万里「漢画伏羲女媧凶像芸術学研究」『芸術百家』第4期、2012年第201-204頁。

程海藝「鏡」の文化的含意——『古事記』を中心として——『比較日本文化学研究』第12号広島大学大学院文学研究科総合人間学講座、2019年第95-111頁。

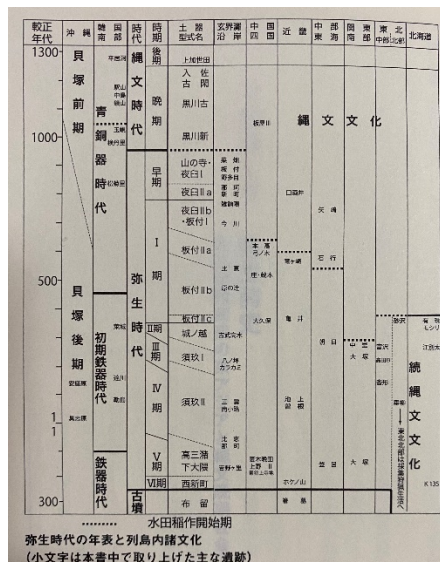
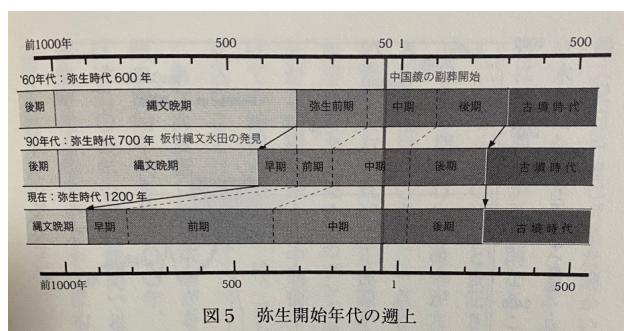
程海藝「日本銅鏡、銅劍、勾玉的外来性與本土化」『日語学習與研究』第203号北京：對外經濟貿易大学『日語学習與研究』雜誌社、2019年第10-17頁。

段麗波「濮、越民族考——從考古学文化的視角」『學術探索』、2007年(3)第109-116頁。

- 丁山『古代中国宗教与神話考』龍門聯合書局、1961年。
- 高至喜「春秋晚期楚墓出土銅劍探源」『東南文化』第五期、2010年第57-60頁。
- 葛洪[著]本田濟訳注『抱朴子』内篇、外篇1、外篇2 東京:平凡社、1990年。
- 毛波「吳越系銅劍研究」『考古学学報』第四期、2016年第495-532頁。
- 李国棟「玉で結ぶ日本列島と長江下流域」『広島大学大学院文学研究科論集第66巻』、2006年。
- 薩緯納[著]立人 訳『苗族史』貴州:貴州大学出版社、2019年。
- 童恩正「我国西南地区青銅劍的研究」『考古学学報』1979年。
- 燕宝 訳『苗族古歌:苗族史詩』北京:中国国際広播出版社、2016年。
- 尤仁德「商代玉彫龍紋的造型與研究」『文物』中国科学院考古研究所、1981年。
- 尤仁德「兩周玉彫龍紋的造型與研究」『文物』中国科学院考古研究所、1982年。
- 尤仁德「戦国漢代玉彫螭紋的造型與紋飾研究」『文物』中国科学院考古研究所、1986年。
- 尤仁德「紅山文化鳥獸紋玉佩研究」『考古学與文物』、1994年。
- 尤仁德『古代玉器通論』北京:紫禁城出版社、2002年。
- 王玲「鎮江博物館藏吳国青銅劍及初步研究」『東方博物』第四期、2013年第71-79頁。

付録 1

1、弥生時代の開始年代に関する図表



[左] 藤尾慎一郎『「新」弥生時代：五〇〇年早かった水田稲作』吉川弘文館、2011年第12頁。

[右] 藤尾慎一郎『弥生時代の歴史』東京:講談社、2015年第29頁。

2、フィールドワーク調査関連資料：

2.1 貴州省でフィールドワークした時に収集した関連写真資料



注：貴州省民族博物館で撮影したエプロンである。ミャオ族刺繍に蛇の絵が刺されている。



注：貴州省民族博物館で撮影したスカートであり、太陽信仰のシンボルである。



注：貴州省雷山県で撮影した百鳥衣の一部であり、刺繍の図柄には鳥と蛇の文様がある。



注：貴州省施洞鎮で撮影したドアにかけている鏡である。



注：貴州省施洞鎮で撮影した刺繍である。周りは太陽光芒の象徴で、真ん中は蛇紋の象徴である。



注：貴州省施洞鎮で撮影した婦人の盛装である。背中に負うのが銀で作られた銅鏡の模型である。



注：貴州省施洞鎮で撮影した婦人の耳飾りで、とぐろを巻く蛇の様子である。

2.2 広西省でフィールドワークした時に収集した関連写真資料



注：広西省博物館で撮影した前漢時代の翔鷲紋銅鼓である。中心部は太陽光芒で、外は注連縄のような蛇紋と鳥紋である。



注：広西省博物館で撮影した周朝の「鳥形首青銅筒帽」である。鳥の目は太陽である。



注：広西省博物館で撮影した岩絵である。太陽に関する祭りが描かれている。

2.3 四川省でフィールドワークした時に収集した関連写真資料



注：四川省金沙遺跡博物館で撮影した「太陽神鳥」金飾である。真ん中は太陽の光芒であり、外側は金鳥である。



注：四川省金沙遺跡博物館で撮影した「鷹形玉佩」である。鷹と太陽が一体のものとなっている。



注：四川省金沙遺跡博物館で撮影した金箔である。とぐろをまく蛇の文様が刻まれている。

2.4 浙江省でのフィールドワークした時に収集した関連写真資料



注：良渚博物院で撮影した「楕円形盤刻符陶豆」である。真ん中は太陽の象徴で、両側は鳥の象徴である。太陽信仰と鳥信仰が一体となる表現である。



注：浙江省紹興博物館で撮影した後漢の「連弧紋鏡」

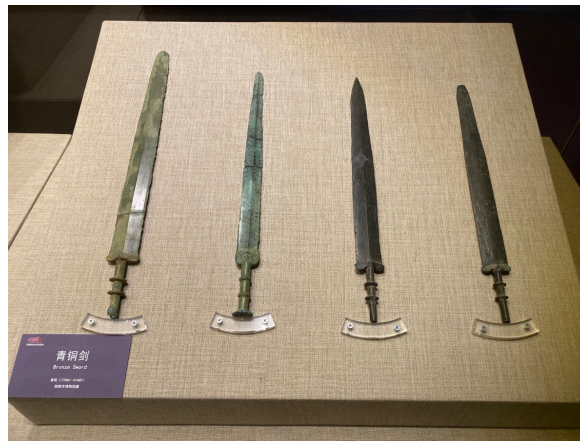


注：浙江省紹興博物館で撮影した吳王夫差の青銅劍



注：浙江省紹興博物館で撮影した戦国時代の「玉玦」

2.5 安徽省でフィールドワークした時に収集した関連写真資料



注：安徽省銅陵博物館で撮影した銅劍である。



注：安徽省銅陵博物館で撮影した「鳥鈕蓋盃」である。蓋には太陽紋が刻まれ、中心に鳥が柱に立っている様子である。



注：安徽省宣城博物館で撮影した「日有熹」連弧文鏡である。

付録 2

『古事記』における「八尺鏡」の記載

1、是以、八百万神、於天安之河原神集々而、訓集云都度比。高御産巢日神之子、思金神令思訓金云加尼而、集常世長鳴鳥、令鳴而、取天安河之河上之天堅石、取天金山之鉄而、求鍛人天津麻羅而、麻羅二字以音。科伊斯許理度壳命、自伊下六字以音。令作鏡、科玉祖命、令作八尺勾璫之五百津之御須麻流之珠而、召天兒屋命・布刀玉命布刀二字以音。下效此。而、内拔天香山之真男鹿之肩拔而、取天香山之天之波々迦此三字以音。木名。而、令占合麻迦那波而、自麻下四字以音。天香山之五百津真賢木矣、根許士爾許士而、自許下五字以音。於上枝取著八尺勾璫之五百津之御須麻流之玉、於中枝取繫八尺鏡、訓八尺云八阿多。於下枝取垂白丹寸手・青丹寸手而、訓垂云志殿。此種々物者、布刀玉命、布刀御幣登取持而、天兒屋命、布刀詔戸言禱白而、天手力男神、隱立戸掖而、天宇受壳命、手次繫天香山之天之日影而、為縵天之真析而、手草結天香山之小竹葉而、訓小竹云佐佐。於天之石屋戸伏汗氣此二字以音。而、蹈登杼呂許志、此五字以音。為神懸而、掛出胸乳、裳緒忍垂於番登也。爾高天原動而、八百万神共咲。（山口佳紀 神野志隆光校注・訳 『新編日本古典文学全集 1 古事記』東京：小学館、1997年6月、第64頁。）

2、爾、天宇受壳白言、益汝命而貴神坐故、歡喜咲樂、如此言之間、天兒屋命・布刀玉命、指出其鏡、示奉天照大御神之時、天照大御神、逾思奇而、稍自戸出而、臨坐之時、其所隱立之天手力男神、取其御手引出、即布刀玉命、以尻久米此二字以音。繩控度其御後方、白言、從此以內不得還入。」（山口佳

紀 神野志隆光校注・訳 『新編日本古典文学全集 1 古事記』東京：小学館、1997年6月、第66頁。）

3、於是、副賜其遠岐斯此三字以音。八尺勾璫・鏡・及草那芸劍、亦、常世思金神・手力男神・天石門別神而、詔者、此之鏡者、專為我御魂而、如拜吾前、伊都岐奉、次思金神者、取持前事為政。（山口佳紀 神野志隆光校注・訳 『新編日本古典文学全集 1 古事記』東京：小学館、1997年6月、第114-116頁。）

4、伊斯許理度壳命者、作鏡連等之祖。玉祖命者、玉祖連等之祖。（山口佳紀 神野志隆光校注・訳 『新編日本古典文学全集 1 古事記』東京：小学館、1997年6月、第116頁。）

『古事記』における「草那藝之大刀」・「草那藝劍」の記載

1、故、切其中尾時、御刀之刃、毀。爾、思怪、以御刀之前刺割而見者、在都牟羽之大刀。故、取此大刀、思異物而、白上於天照大御神也。是者、草那芸之大刀也。那芸二字以音。（山口佳紀 神野志隆光校注・訳 『新編日本古典文学全集 1 古事記』東京：小学館、1997年6月、第70頁。）

2、因此思惟、猶所思看吾既死焉。患泣罷時、倭比壳命賜草那芸劍、那芸二字以音、亦、賜御囊而、詔、若有急事、解茲囊口。（山口佳紀 神野志隆光校注・訳 『新編日本古典文学全集 1 古事記』東京：小学館、1997年6月、第224頁。）

3、故爾、御合而、以其御刀之草芸劍、置其美夜受比壳之許而、取伊服岐能山之神幸行。（山口佳紀 神野志隆光校注・訳 『新編日本古典文学全集1 古事記』東京：小学館、1997年6月、第230頁。）

『古事記』における「八尺勾璫」の記載

1、欲奪我国耳、即解御髮、纏御美豆羅而、乃於左右御美豆羅、亦於御縵、亦於左右御手、各纏持八尺勾璫之五百津之美須麻流之珠而自美至流四字以音。下效此。曾毘良邇者、負千入之鞞、訓入云能理。下效此。亦所取佩伊都此二字以音。之竹鞞而、弓腹振立而、堅庭者、於向股蹈那豆美三字以音、如沫雪蹶散而、伊都二字以音之男建。（山口佳紀 神野志隆光校注・訳 『新編日本古典文学全集1 古事記』東京：小学館、1997年6月、第56頁。）

2、速須佐之男命、乞度天照大御神所纏左御美豆良八尺勾璫之五百津之美須麻流珠而、奴那登母々由良爾振滌天之真名井而、佐賀美邇迦美而、於吹棄氣吹之狹霧所成神御名、正勝吾勝々速日天之忍穗耳命。（山口佳紀 神野志隆光校注・訳 『新編日本古典文学全集1 古事記』東京：小学館、1997年6月、第58頁。）

『日本書紀』における「八咫鏡」の記載

1、故思兼神深謀遠慮、遂聚常世之長鳴鳥、使互長鳴。亦以手力雄神立磐戸之側、而中臣連遠祖天兒屋命、忌部遠祖太玉命、掘天香山之五百箇眞坂樹、而上枝懸八坂瓊之五百箇御統、中枝懸八咫鏡一云、真經津鏡、下枝懸青和幣和幣、此云尼枳底・白和幣、相与致其祈禱焉。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一

民 藏中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第76頁。）

2、于時諸神憂之、乃使鏡作部遠祖天糠戸者造鏡、忌部遠祖太玉者造幣、玉作部遠祖豐玉者造玉。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 藏中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第80頁。）

3、於是日神方開磐戸而出焉。是時以鏡入其石窟者、触戸小瑕。其瑕於今猶存。此即伊勢崇秘之大神也。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 藏中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第82頁。）

4、於是天兒屋命掘天香山之真坂木、而上枝懸以鏡作遠祖天拔戸兒石凝戸辺所作八咫鏡、中枝懸以玉作遠祖伊弉諾尊兒天明玉所作八坂瓊之曲玉、下枝懸以粟国忌部遠祖天日鷲所作木綿、乃使忌部首遠祖太玉命執取、而広厚称辞祈啓矣。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 藏中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第84頁。）

5、故天照大神乃賜天津彦彦火瓊瓊杵尊、八坂瓊曲玉及八咫鏡・草薙劍、三種宝物。又以中臣上祖天兒屋命・忌部上祖太玉命・猿女上祖天鈿女命・鏡作上祖石凝姥命・玉作上祖玉屋命、凡五部神使配侍焉。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 藏中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第128頁。）

6、已而且降之間、先驅者還白、有一神。居天八達之衢。其鼻長七咫、背長七尺餘。當言七尋。且口・尻明耀。眼如八咫鏡、而皁然似赤酸醬也。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第130頁。）

7、是時天照大神手持宝鏡、授天忍穗耳尊、而祝之曰、吾兒、視此宝鏡、当猶視吾。可与同床共殿、以為齋鏡。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第138頁。）

8、爰有女人、曰神夏磯媛。其徒衆甚多、一国之魁帥也。聆天皇之使者至、則拔磯津山之賢木、以上枝挂八握劍、中枝挂八咫鏡、下枝挂八尺瓊、亦素幡樹于船舳、參向而啓之曰、願無下兵。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第348頁。）

9、別小鹿火宿禰從紀小弓宿禰喪來時、獨留角国、使倭子連連、未詳何姓人。奉八咫鏡於大伴大連、而祈請曰、僕不堪共紀卿奉事天朝。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集3 日本書紀②』東京：小学館、1994年10月、第184頁。）

『日本書紀』における草薙劍の記載

1、時素戔鳴尊乃拔所帶十握劍、寸斬其蛇。至尾劍刃少欠。故割裂其尾視之、中有一劍。此所謂草薙劍也。草薙劍、此云俱娑那伎能都留伎。一書云本名天叢雲劍。蓋大蛇所居之上、常有雲氣。故以名歟。至日本武皇子、改名曰草薙劍。素戔鳴

尊曰、是神劍也。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第92頁。）

2、素戔鳴尊勅蛇曰、汝是可畏之神。敢不饗乎、乃以八甕酒每口沃入。其蛇飲酒而睡。素戔鳴尊拔劍斬之。至斬尾時、劍刃少欠。割而視之、則劍在尾中。是号草薙劍。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第96頁。）

3、素戔鳴尊乃以蛇韓鋤之劍、斬頭斬腹。其斬尾之時、劍刃少欠。故裂尾而看、即別有一劍焉。名為草薙劍。此劍昔在素戔鳴尊許、今在於尾張国也。

（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第96頁。）

4、時彼処有吞人大蛇。素戔鳴尊乃以天蠅斫之劍、斬彼大蛇。時斬蛇尾、而刃欠。即擘而視之、尾中有一神劍。素戔鳴尊曰、此不可以吾私用也、乃遺五世孫天之葺根神上奉於天。此今所謂草薙劍矣。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第98頁。）

5、戊午、枉道拜伊勢神宮。仍辞于倭姬命曰、今被天皇之命、而東征將誅諸叛者。故辞之。於是倭姬命取草薙劍、授日本武尊曰、慎之莫怠也。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第374頁。）

6、乙酉、遣小山下道守臣麻呂・吉士小鮪於新羅。是日、金東嶮等罷歸。是歲、沙門道行盜草薙劍、逃向新羅。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集 4 日本書紀③』東京：小学館、1994年10月、第278頁。）

7、戊寅、卜天皇病、崇草薙劍。即日、送置于尾張国熱田社。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳『新編日本古典文学全集 4 日本書紀③』東京：小学館、1994年10月、第460頁。）

『日本書紀』における「八坂瓊」の記載

1、夫父母既任諸子、各有其境。如何棄置當就之國、而敢窺窬此處乎、乃結髮爲髻、縛裳爲袴、便以八坂瓊之五百箇御統御統、此云美須磨屢纏其髻・鬢及腕、又背負千箭之鞞千箭、此云知能梨與五百箭之鞞、臂著稜威之高鞞稜威、此云伊都。振起弓彌、急握劍柄、蹈堅庭而陷股、若沫雪以蹴散蹴散、此云俱穢簸邏邏箇須。奮稜威之雄誥雄誥、此云鳥多稽眉。發稜威之噴讓噴讓、此云舉廬毘。而徑詰問焉。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳

『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第62頁。）

2、既而素戔嗚尊乞取天照大神髻・鬢及腕所纏八坂瓊之五百箇御統、濯於天真名井、齧然咀嚼、而吹棄氣噴之狹霧所生神、号曰正哉吾勝勝速日天忍穗耳尊。次天穗日命。是出雲臣・土師連等祖也。次天津彦根命。是凡川内直・山代直等祖也。次活津彦根命。次熊野櫛樟日命。凡五男矣。是時、天照大神勅曰、原其物根、則八坂瓊之五百箇御統者是吾物也。故彼五男神、悉是吾兒、乃取而

子養焉。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳
『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第64
頁。）

3、一書曰、素戔鳴尊將昇天時、有一神。号羽明玉、此神奉迎、而進以瑞八
坂瓊之曲玉。故素戔鳴尊持其瓊玉、而到之於天上也。是時天照大神疑弟有惡
心、起兵詰問。素戔鳴尊對曰、吾所以來者、實欲與姉相見。亦欲獻珍寶瑞八
坂瓊之曲玉耳。不敢別有意也。時天照大神復問曰、汝言虛實、將何以為驗。
對曰、請吾與姉共立誓約。誓約之間、生女為黑心、生男為赤心。乃掘天真名
井三處、相與對立。是時天照大神謂素戔鳴尊曰、以吾所帶之劍、今當奉汝。
汝以汝所持八坂瓊之曲玉、可以授予矣。如此約束、共相換取。已而、天照大
神、則以八坂瓊之曲玉、浮寄於天真名井、嚙斷瓊端、而吹出氣噴之中化生
神。（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳『新編
日本古典文学全集 2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第70頁。）

4、吾將自此避去、即躬披瑞之八坂瓊而長隱者矣。（6-7「日本書紀 卷第二
神代下」）（小島憲之 直木孝次郎 西宮一民 蔵中進 毛利正守校注・訳
『新編日本古典文学全集 2 日本書紀①』東京：小学館、1994年10月、第
136頁。）

謝辞

本論文の作成にあたり、多くの方々にご指導ご鞭撻を賜りました。

終始適切な助言を賜り、また丁寧に指導して下さった佐藤利行先生に心から感謝の意を表します。副指導本田義央先生、中山富廣先生に御礼申し上げます。広島大学文学研究科の高永茂先生、中村平先生、溝渕園子先生、劉金鵬先生にも深く感謝いたします。ご多忙にも関わらず、有益なるご助言を賜りました徳間一芽さんにも御礼申し上げます。

本論執筆の過程において、貴重なご意見をくださいました李国棟先生にも心より御礼申し上げます。論文に必要な資料の提供、資料の収集、論文の修正など、助けていただき、誠にありがとうございました。

日本語チェックをしていただいた菊池洋一先生にも厚く御礼を申し上げ、感謝の意を表します。

またこの三年間、共に頑張って来た研究室の方々にも感謝いたします。

最後に、本研究ならびに学業全般にわたって経済面・心身健康面で支援し続けてくれた家族にも深く感謝します。

今後、ご指導とお支えをいただいた皆様のご期待に添えるよう、自分自身の既定の目標に向かって努力を続けていく所存でございます。