

オオクニヌシからアメノヒボコへ

平成八年（一九九六）の秋に島根県加茂岩倉遺跡から三九個もの銅鐸が出土し、昭和五十九年（一九八四）の荒神谷遺跡での三五八本の銅劍の発見とともに、古代国家形成期における出雲地方の位置づけについて論議をよぶことになった。

日本の弥生時代の祭器とみられている銅鐸については、その用途や製作集団など不明な点が多い。小論では銅鐸出土遺跡の分布の問題から論を起し、初期古代王権の成立過程についての試論を記すことにしたい。

1

銅鐸については、年代論や形式論など多くの考古学の研究成果の蓄積があるが、その祭祀の実体などについては、依然として未解決のままである。その一つの理由は、多くの銅鐸が、偶然的に集落遺

跡から離れた場所で、他の遺物を伴うことなく発見されることが多いことによるためである。

銅鐸の発見の偶然性は、現在判明している出土遺跡の分布が、将来にも偶然的に発見される遺跡の位置を予測しえないゆえに、不完全な資料であることは断るまでもない。出雲を例にとっても、加茂岩倉遺跡の他に、銅劍と銅矛とともに六個の銅鐸が出土した前掲の斐川町神庭の荒神谷遺跡と八束郡鹿島町佐陀本郷の志谷奥遺跡にすぎず、これら以外に伝出雲出土とするものは、出土地を八束郡八雲村熊野と大原郡木次町付近と推定されるものと、出土地不明の三例である。

ただ、出雲にあっては、天平五年（七三三）勘造の『出雲国風土記』が遺されているため、古代地名伝承と銅鐸出土遺跡との関係について検討することから、銅鐸祭祀の実体を探る手がかりを求める

千田 稔

ことは無意味ではないであらう。

加茂岩倉遺跡については、この地が風土記編纂時の大原郡神原郷に比定できることから、風土記の次の記述にとりあえず着目することにしたい。⁽²⁾

神原郷 郡家の正北九里なり。古老の傳へていへらく、天の下造らしし大神の御財を積み置き給ひし處なり。則ち、神財の郷と謂ふべきを、今の人、猶誤りて神原の郷といへるのみ。

ここにいう「天の下造らしし大神」とは、オオナモチ（大穴持）のことで、記紀ではオオクニヌシ（大國主）、オオナムチ（大己貴）、ヤチホコ（八千矛）など多くの名前をもつ神のことである（以下断らない限りこれらの神々とスサノオをも含めてオオクニヌシ系とよぶ）。右の記事にいう「神財」が具体的に何を指しているのかは明らかではないが、出土した銅鐸がオオナモチ信仰と関係するという仮定を設定したい。

一方、荒神谷遺跡は、古代の出雲郡健部郷に比定される。風土記には次のようにいう。

健部郷 郡家の正東一十二里二百廿四步なり。先に宇夜の里と號けし所以は、宇夜都辨命、其の山の峯に天降りましき。即

ち、彼の神の社、今に至るまで、猶此處に坐す。故、宇夜の里といひき。しかるに後に改めて健部と號くる所以は、纏向の檜代の宮に御宇しめしし天皇、勅りたまひしく、「吾が御子、倭健命の御名を忘れじ」とのりたまひて、健部と定め給ひき。その時神門臣古禰を健部と定め給ひき。即ち、健部臣等、古より今に至るまで、猶此處に居り。故、健部といふ。

ウヤツベノミコト（宇夜都辨命）という神名は他に見ないが、荒神谷遺跡あたりを健部郷に比定する根拠は宇屋谷という地名があり、風土記にかつて宇夜里とよばれたことに関係するからである。宇夜里から健部郷への変化については、風土記の説明が事実かどうかは検証できないとしても、この地に神門臣氏が関与していたらしいことは想定できる。神門臣氏の本貫は出雲西部の神門郡であることは風土記神門郡条に「即ち神門臣等、古より今に至るまで、常に此處に居り。故神門といふ」とあることから認めてよいであらう。この神門郡条の九山に関する記載において、七山（吉栗山・宇比多伎山・稻積山・陰山・稻山・鉾山・冠山）がすべてオオナモチにゆかりがあるとすることから、水野祐は神門臣氏はオオナモチの司祭者であるとする⁽³⁾。この説にしたがえば、荒神谷遺跡の銅劍・銅矛・銅鐸も加茂岩倉遺跡の場合と同様にオオナモチ信仰から解釈できる可能性を退けることはできない。

八束郡鹿島町佐陀本郷の志谷奥遺跡は、風土記の秋鹿郡惠曇郷に比定できるという。風土記に次のようにいう。

惠曇郷 郡家の東北のかた、九里卅歩なり。須作能乎命の御子、磐坂日子命、國巡り行でましし時、此處に至りまして、詔りたまひしく、「此處は國稚く美好しかり。國形、畫柄の如きかも。吾が宮は是處に造らむ」とのりたまひき。故惠伴といふ。

ここでは、オオナモチについてはふれられていない。風土記では、スサノオの子（例えば神門郡八野郷のヤノワカヒメノミコト〔八野若日女命〕、同郡滑狭郷のワカスセリヒメノミコト〔和加須世理比売命〕）をオオナモチが娶ることが語られていることから、オオナモチとスサノオとの親近性がうかがえるが、志谷奥出土の銅鐸とオオナモチとの関係を風土記から直接的に導くことはできない。むしろスサノオとのつながりから、先に断つたようにオオクニヌシとの関連性があるとしておきたい。

さて、伝出雲出土とされる二個の銅鐸についても参考までにみておきたい。一つは八束郡八雲村熊野から見つかったと伝わるものである。同地は熊野大社の鎮座するところであり、風土記の意宇郡の大草郷に比定され、同郷については次のように記す。

大草郷 郡家の南西のかた、二里一百廿歩なり。須佐乎命の御子、青幡佐久佐日古命坐す。故大草といふ。

この場合は志谷奥出土銅鐸と同様、スサノオとの関係を想定させる。熊野大社は風土記によれば、イザナギの子であるクマノカムロ（熊野加武呂）を祭るとあるが、現祭神は熊野大神クシメケノミコト（櫛御氣野命）としそのまたの名をスサノオとする。祭神については、それが定まった年代など複雑な問題がからんでいると思われる、ここでは風土記にしたがっておきたい。

伝出雲出土銅鐸の他の一つは、大原郡木次町付近で出土とされるもので、かつては伯耆出土といわれていたものである。風土記の大原郡来次郷をこの地に比定できる。

來次郷 郡家の正南八里なり。天の下造らしし大神の命、詔りたまひしく、「八十神は青垣山の裏に置かじ」と詔りたまひて、追ひ廢ひたまふ時に、此處に追次きまましき。故、來次といふ。

右に記したようにこの銅鐸については出土地についてつまびらかでない点があるが、現在の伝出土地によれば、風土記との関係はオオナモチにつながるといふ仮定に属させることができる。

以上に試みたように『出雲国風土記』にみるオオクニヌシ系の神々の記述と銅鐸との関わり合いが分布論的には認めうるであろう。

2

右の仮定にそう事例をさらに拾い上げるために、古代の一国内では、銅鐸の出土遺跡が比較的多く、かつ風土記の現存する播磨について検討したい。

播磨における銅鐸の出土地は次の通りである（伝播磨出土は一例あるが、具体的な出土地は伝わらない）。

- ① 宍粟郡山崎町須賀沢
- ② 宍粟郡山崎町青木 中井
- ③ 宍粟郡一宮町閭賀
- ④ 宍粟郡千種町岩野辺 穴尾
- ⑤ 佐用郡三日月町本郷
- ⑥ 飾磨郡夢前町神種
- ⑦ 加古川市八幡町中西条・望塚
- ⑧ 神戸市垂水区舞子坂

①の須賀沢が属した、風土記の宍粟郡の里名を特定することは現在の地名からはできない。しかし、宍粟郡全体について、風土記は、

イワ（伊和）の大神が国作りをなした後に巡行して宍禾（郡）と名付けたとすることから、この地域全体はもともイワ大神の信仰圏にあったと理解してよい。イワ大神とは風土記では出雲系のオオナモチやアシハラノシコオと異名同神と語られるもので、出雲のオオクニヌシ系の神々の信仰に類似するものとして認識されていたと考えられる。したがって①～④までの銅鐸をイワ大神と分布論的に関連するものとみることができ。しかし、より小地域についてそれを検討するためには風土記の里の範囲を画定しなければならぬが、それは容易なことではない。①の須賀沢が宍粟郡石作里に含まれたかどうかは判断しがたい問題であって、もし石作里ならば、風土記にこの里は「本の名は伊和なり」とあり、イワ大神信仰との関わりを想定できるものである。

②の青木中井遺跡については、宍粟郡柏野里の境域に位置するとすれば、風土記は同里を流れる伊奈加川について、「葦原志許乎命、天日槍命と、國占めましし時、嘶く馬ありて、此の川に遇へりき。故、伊奈加川といふ」とあり、アシハラノシコオとのつながりを考える素材となる。なお、ここに登場するアメノヒボコ（天日槍）については、後述したい。

③の閭賀遺跡は、宍粟郡雲箇里の遺称地である。風土記には次のように記す。

雲箇里 大神の妻、許乃波奈佐久夜比賣命、其の形、美麗しかりき。故、宇留加といふ。

ここにいう「大神」はイワ大神のこととみてよいと思われるので、当遺跡出土銅鐸とイワ大神信仰を関わらせる仮定に含めることができよう。

④の穴尾遺跡のあたりは、風土記の宍禾郡柏野里に比定でき、前掲の②も同里としたのであるが、柏野里は、現山崎町から千種町にかけて南北に長い範囲にわたっていたと理解できる。とすれば、②と同様の解釈をしておきたい。

⑤の本郷遺跡の一带は、風土記の讚容郡中川里と想定され、風土記の記載には大神などはない。しかし、風土記は、西の柏原里には、大神が出雲の国より来たこと、また西南の雲濃里には、大神の子神に関する説話などを、また讚容郡については、大神の妹妹二神の国占めについて記述するなど、讚容郡と大神との関係が浅からぬことを示唆する。

⑥の神種遺跡の周辺は風土記の飾磨郡賀野里に比定されるが、風土記の品太（応神）天皇のことについて記すのみである。

⑦の加古川市中西条のあたりは風土記の賀古郡望理里とみられるが、風土記には大帯日子（景行）天皇の巡行について記すのみである。

⑧については、現存風土記が明石郡の部分に欠いているので、里の比定はなしえない。

以上、1において出雲で試みた方法と同様、播磨地方の銅鐸出土地と『播磨国風土記』の記述の対応について考察した。銅鐸出土地とイワ大神あるいはアシハラノシオとの分布上の関係はすべてについていいうるものではないが、相対的に関連性を示すものであるとみなすことはできる。しかし、出雲の場合について断つたようにこれはあくまでも分布上の相関性であることはいうまでもない。

3

『出雲国風土記』と『播磨国風土記』の記述と銅鐸の出土地との分布関係は、銅鐸がオオクニヌシ系（イワ大神をも含めて）信仰の祭器であるかどうかの検討をうながす。その方法は容易ではないが、絵画銅鐸を画像学的に解釈することも一つの手法であると思われる。

ここでは近年の絵画銅鐸の画像学的解釈を紹介しながら論を展開したい。しかし、絵画銅鐸の画像の意味を読み解くことは、本質的には不可能であるというのが正しい。なぜならば、同時代の文献資料はいうまでもなく存在しないし、民俗学的方法を用いるとしても、やはり年代的な限界を認めざるをえないからである。

とはいえ、不可能としてとどまるよりは、多角的な方法を援用し

て試行錯誤的に仮説を提起しつつ、問題点を摘出し、議論の俎上にのせることの方が生産的であろう。ここでは、オオクニヌシ系の神々の属性が銅鐸絵画に見いだしうるかどうかについて検討してみたい。

①『日本書紀』神代上第八段一書第六に、オオクニヌシ(大國主)のまたの名をオオモノヌシ(大物主)、クニツクリノオオアナムチ(國作大己貴)、アシハラノシコオ(葦原醜男)、ヤチホコ(八千戈)、オオクニタマ(大國玉)、ウツシクニタマ(顯國玉)といい、スクナヒコナ(少彦名)と力を合わせ天下を経営したとし、「顯見蒼生」(人民)と「畜産」(けもの)の為に病気を治癒し、又「鳥獸・昆蟲の災異を攘はむが爲は、其の禁厭むる法を定む。是を以て、百姓、今に至るまでに、咸に恩頼を蒙れり」というくだりがある。この文脈と銅鐸絵画が整合性をもつかどうか。人間と獸の病気を治癒し、鳥獸・昆蟲の災異をはらうということは、基本的には、辟邪の機能をもったものとみなしてよいであろう。銅鐸絵画を辟邪として解釈することが可能かどうか。

伝香川県出土銅鐸を例にとってみたい。A面の上下区トンボが描かれている。アカトンボは、水田が生息地でヤゴ(幼虫)のときはポウフラを食ベトンボになると害虫を食べる益虫で長野県北安曇郡地方によると「田の神」とよんでいるところがあるという、石田昇三の見解が紹介されている。⁽⁵⁾この指摘にしたがうと、オオクニヌシ

の昆虫の災異をはらうという機能にかなうことになる。

同銅鐸の上左区に描かれているカマキリとクモはどちらも虫を食べる益虫である。カマキリについては日本ではイボをかじらせると治るといふ俗信がある。クモが害虫を食べるといふことから、近年では害虫駆除にクモを利用する研究が進められていることはよく知られている。

伝香川県銅鐸は八本足であるから、クモとみてよいと思われるが、神戸市神岡四号銅鐸B面上左区は四本脚であるのでアメンボとする説もある。そのようにみるならば後にふれるように別の解釈にしたがわねばならない。

推定島根県出土銅鐸に描かれた人の顔を春成秀爾は辟邪紋とみているが、⁽⁶⁾島根県岩倉二九号銅鐸B面の人の顔も同様であろうかと思われる。双眼紋様は伝岡山県上足守銅鐸、A・B面広島県福田銅鐸にも描かれている。

辟邪という観点については、各地出土の銅鐸(神戸市森坂下町銅鐸など)にみる渦巻き紋をあげることができる。渦巻き紋について⁽⁷⁾は、すでに筆者が中国の少数民族苗族の装飾品から類推したように、外から侵入する魔物を遮断する意味をもつものとすれば、銅鐸の紋様もそのようにみなしうる可能性があるであろう。

同様に銅鐸の吊り手などにみる鋸齒紋も辟邪の意味を持つのではないかと思われるのは、時代はかなり下がるが、平城宮出土の隼人

が門衛のためにもった楯の紋様が渦巻き紋と鋸齒紋との組み合わせからなっていることとの関連を想定させるからである。

岩倉銅鐸に×印が刻まれているものがあり、これは神庭遺跡出土の銅劍の三五〇本近くに付けられていたことと同じものとみられているが、本来の銅鐸・銅劍の機能に関わる紋様のものか、それとも、埋納する際に何らかの目的をもって刻んだのか判断はされていない。春成は小林行雄の、直弧紋が神霊を結びとめるとする見解を受けて、銅劍や銅鐸を埋めるときに、威霊が逃げ出さないようにしたのではないかと(8)いう想定をしている。

×印について、上田正昭は民間伝承や習俗では、「もがり」とよび、葬儀ではそうめんを×印にそなえられるという事例を紹介し辟邪ではないかと(9)いう。

②出雲大社と水の関係は松村一男によって次のような貴重な事例が報告されている(10)。

それは蛇との関係についてである。出雲大社の背後の山は古くから海から寄り来る蛇に因んで蛇山とよばれる。この海蛇はセグロウミヘビといい、陰暦十一月中旬に出雲から石見の海岸に黒潮から押し出されて打ち上げられる。海蛇は「竜蛇さま」ともよばれ、竜宮の竜神の使者として漁民たちの篤い信仰を受けている。出雲大社などに奉納された海蛇は剝製にされ、豊作、豊漁、火難よけ、家門繁栄のしるしとして信徒に譲り渡される。この信仰の起源については

明らかではないが、千家尊統は室町ごろすであつたのではないかとするが、史的な根拠はなく、近世文書にはその風習をみることができる。

出雲大社の神体についてもつまびらかではない。「雲陽秘事」によると、寛永十五年(一六三八)に松江の城主、松平直政が大社に参詣し、神体を見たところ、九穴の鮑と十尋ばかりの大蛇であつたという。

『懷橘談』には、平安時代初頭ころまで、大社の宮司であつた出雲国造の葬儀は大社の前の菱根の池に赤牛に乗せて沈める水葬であつたという。

『伊予国風土記』(逸文)には、オオナムチが大分の速見の湯を下樋によって引きスクナヒコナを蘇生させた話を伝えるが、『出雲国風土記』意宇郡忌部神戸(玉造温泉)条には、神の湯とよばれた川の辺の湯が国造が朝廷に参上するときに禊ぎをする場であるという。神の湯とはオオクニヌシ(とスクナヒコナ)のことであろう。

出雲国造神賀詞には、「彼方そちの古川岸ふるかはぎし、此方こちの古川岸ふるかはぎしに生なひ立つ若水わかみ沼ぬまの、いや若わかえに御み若わかえまし、すすぎ振るをどみの水の、いやをみちに御みをみちまし」とあり、「をみち」は「変若」と表記されるように若返りの水のことをいっていることはいまでもない。

以上の他に、仲哀段や神功皇后紀に記される常世のスクナヒコナの酒や崇神紀のオオモノヌシの酒の歌があるがこれも聖なる水とし

て解される。

松村一男の指摘にしたがって出雲大社とオオクニヌシ系の神々と水の関わりについて整理したが、これをふまえて銅鐸絵画をみると、水にまつわる絵を表現しているものとして解釈できるものもある。

例えば、伝香川県出土銅鐸などに描かれているスッポン（魚をくわえたスッポン）、イモリ、魚をくわえた鳥（ツルあるいはサギ）、神戸市神岡五号銅鐸のカエルなどである。同銅鐸のI字形道具をもつ人物と魚の絵も考慮してよいかもされないが、この人物の所作をI字形を杵（後述）とみて機織りとする伝統的な解釈と漁獵とみる説があつてなお、決めがたい。いずれにしても魚は水を表すとすのも一つの解釈であり、神戸市神岡五号銅鐸のへび、同一号銅鐸のカニも、そして同四号銅鐸B面上左区の四本脚の生き物をアメンボとみれば水の表現ではないかという想定もありうるであろう。

③オオクニヌシの神格は海洋性をもつ。『古事記』には、オオクニヌシは宗像三女神の一つタキリビメ（多紀理毗売）を妻とし、アヂスキタカヒコネ（阿遲鉏高日子根）とタカヒメ（高比売）を生んだとすること、『日本書紀』の三輪山のオオモノヌシ伝承は、オオクニヌシの幸魂・奇魂が、神しき光を海に照らして浮かび来るとあり、『古事記』にもほぼ同様の記述をすることなどオオクニヌシの海神的な性格が読みとれる。『新撰姓氏録』（河内国神別）には「宗

形君 大國主命六世孫吾田之片隅命後也」ともある。宗形君は海人族の宗像氏につながるものとみられるので、オオクニヌシ（あるいはそれと関係する神々）と海の観点から絵画銅鐸をみれば、福井県井向銅鐸にみる船や、加茂岩倉のウミガメの絵もその意味を理解できないことはない。

④銅鐸の絵画をオオクニヌシ信仰に関係づけて解釈しうることに ついて述べたが、最も多く描かれているシカについて語る必要がある。シカについても、いまままで多くの絵解きが試みられてきた。それらをすべて紹介する余裕がないが、オオクニヌシの別名とされているオオナムチ（大穴牟遲〔記〕、大己貴〔紀〕など）に注意することによってシカの絵を解釈できるかもしれない。オオナムチという神名の原義は「ナ」を「地」の意味として「大地の貴い存在」とする説がもつとも説得力をもつ⁽¹⁾。オオナムチの神名の由来については、諸説があり、漢字表記の「大穴牟遲」から「穴」に引かれて説をなすものがある。例えば西宮一民は「偉大な、鉄穴の貴人」とするが、オオナムチ信仰が鉄と結びつく積極的な根拠は見いだしたい⁽¹²⁾。むしろ『日本書紀』推古七年四月条の「地動りて舍屋悉くに破たれぬ」あるいは「地震の神」の「ナ」（地）から右のように大地神の意味をくみとるべきであろう。『岩波古語辞典』には、「なる【地震】」として「ありつるよりも声の響き高くまさりて、神いとさわがしくひらめきて、なるのやうに土動く」という『宇津保物語』の

用例を示している。

『出雲国風土記』ではオオナムチを「天の下造らしし大神」と表現されていることも国土経営にたずさわった神であることをいうが、それはオオナムチが土地霊としての性格をもっていたことに関わるものである。

オオナムチをこのように理解すれば、シカが描かれた理由を土地霊とのかかわりから求めることもできる。シカを土地霊とみるとすることについては、岡田精司の詳細な考察がある⁽¹³⁾。それはとりわけ風土記の地名伝承から導かれたもので、その内容については、岡田の論考に譲るが、「ニホンシカはその生態から、稲を中心とした農耕儀礼にかかわるものとして神聖視される風があった。神の化身として信仰されたり、土地の精霊としてあつかわれる伝承があるのは、稲とのかかわりにある」と述べている。春成秀爾もまた、シカを地霊の象徴的な表現とみている⁽¹⁴⁾。

シカの古代伝承については平林章仁の考察も傾聴すべき点が多い。銅鐸に描かれたシカの中で背中に矢を負ったもの（出土地不明辰馬考古資料館四一八号銅鐸）は、神の矢によって聖別されたものであるとする。それは穀霊祭祀の狩猟儀礼とも解されようが、基本的には土地霊としてのシカの表現であろう。銅鐸にはこの他にシカを弓矢で狩猟する絵（例えば出土地不明谷文晁旧蔵銅鐸）や群行するシカの絵（例えば神戸市神岡四号銅鐸）などが描かれているが、いずれも土

地霊を祭祀するものとみてよいと思われる。

佐原真と春成は、シカを服従させている絵などもあることから、シカを土地の霊、土地の神の姿と理解することを説き、同時に記紀の記述にイノシシも神獣であると記していること（『古事記』の伊吹山の神が白イノシシとなってヤマトタケルを悩ます記事や、記紀のカゴサカ王とオシクマ王の祈狩にイノシシが出てきた話）をとりあげている⁽¹⁶⁾。『播磨国風土記』賀毛郡猪養野条に「日向の肥人、朝戸君、天照大神の坐せる舟の於に、猪を持ち参來て、進りき」とあるのも、イノシシが神獣であることをいうものであろう。

銅鐸に最も多くみられるシカが土地霊を表現し、そのことが銅鐸の祭器としての本質を示すものならば、銅鐸をオオナムチ信仰にむすびつけることは一つの想定として成り立つと考える。さらに想定を重ねるとすれば、かつて三品彰英が銅鐸が埋納された状態から発見されることから地的宗儀の祭器とした見解をあらためてよみがえらせることにもなる。

4

三品は銅劍にしる銅鐸にしる地下に埋められたことについて、一般的に特定の聖器を地中に埋めるのは地霊にかかわる呪的宗教儀礼であり、原則的には大地の神霊を確保し強化し、ないしはその霊質的生成力にあやかるところを企図し念願するものであるとすることに

関連させる。本稿ではオオナムチを主としてとりあげたが、三品はスサノオに着目している。『古事記』にスサノオが地下のオオゲツヒメを殺して稲種をはじめとするいろいろな穀物の種子と蚕をえること、スサノオが「根の国」の支配者であることが地的宗儀の対象であることを示唆している。「根の国」とは地下のことを必ずしも意味するのではなく、生命の根原する国のことで、古代朝鮮語の na, nai, ne (水辺の平地すなわち穀物栽培可能の沖積地を意味し、対馬の地名に多い何根・何浦などの根・浦も同系)と比較して理解できるとする。

『古事記』ではオオクニヌシはスサノオの子孫であり、オオクニヌシが八十神の迫害からのがれるために、スサノオのいる根の堅州国に行き、娘のスセリビメと結婚するというように、オオクニヌシとスサノオの関係は密接である。したがって、銅鐸という祭器をもって祭祀する対象はオオクニヌシに限定することはなく、スサノオをも含めても差し支えることはない。本稿でオオクニヌシ系という言葉を使うのはそのような意図でもある。

ひるがえって、銅鐸の絵画を見ると、白をつく人物像などは農耕儀礼にまつわる祭祀の表現であろう。平林は景行天皇が大碓・小碓(ヤマトタケル)誕生の際に碓に詣びをしたり(『日本書紀』)、吉野の国主がわざわざ横白を新調して大御酒を醸し応神天皇に献上したという伝え(『古事記』)から、白は聖性をもつ呪具であるとしている¹⁸⁾

のも興味深い。あるいは、『播磨国風土記』賀毛郡下鴨里条の「昔、大汝命、碓を造りて稻春きし處は、碓居谷と號け……」という記事も合わせて考察することによって白のもつ意味が明確になる。

伝香川県出土銅鐸にみる高床建築も神の宿る神殿であることはまちがいないであろう。もつとも解釈のむずかしいのは、I字形の道具をもっている人物像(伝香川県出土銅鐸・神戸市神岡四号銅鐸)と、男と女が争っているのを仲裁しているようにみえる絵(同五号銅鐸)である。これについてもさまざまな見解があり、いずれも説得力をもつにいたっていないのが現状である。前者のI字形のものを機織りの杵とすれば、金子裕之が指摘するように竜田風神祭の祝詞にみえる「金の杵」のことが想起され¹⁹⁾、農耕儀礼の呪具であったかもしれない。後者については、喧嘩とその仲裁の絵とみるかどうかという点に問題があり、寺沢薫は模擬戦ではないかという²⁰⁾。今のところ断案がないとして、保留しておきたい。

以上にみたように、オオクニヌシ系の神々が辟邪、水、海、そして土地霊の神とみたととき、絵画銅鐸のさまざまな絵を一応それらに即して解釈できるものであり、銅鐸はこれらの神々を祭祀する祭器ではないかという仮定を否定するものではない。

銅鐸そのものに地霊信仰の祭器という性格を認めたとしても、祭祀の実体は三品の指摘するように、単なる地的宗儀であったとはいきれない。金閼怒がいうように、『三國志』「魏書」東夷伝の蘇塗^{そと}

の祭りが銅鐸を祭器として行う祭祀に通じるのではないかとする見解である。⁽²¹⁾ 蘇塗とは柱を立てて、鈴鼓を懸け鬼神への祭りをとりおこなうものである。鈴鼓を懸ける柱を朝鮮半島という鳥杆とみた場合、柱とその頂上に鳥形を付けたものを指す。この鳥を穂落神つまり穀霊と解釈すれば、春成が銅鐸の鳥の絵について大林太良の説を引いて、『日本書紀』においてスクナヒコナがサザキの羽を衣にして舟にのって海上に現れたことや、『出雲国風土記』の飯石郡多禰郷の地名起源はオオナムチがスクナヒコナと天下を巡行したときに稲種をここに落としたから「タネ」とよぶようになったと説くこと⁽²²⁾に符合する。

金関がいうように鳥取県淀江町角田遺跡の壺に、木に縦長の紡錘状のものが二つ下げられているのが、銅鐸の祭祀での使われ方を示すものとすれば、銅鐸を用いる祭祀と蘇塗の類似性は興味深い問題提起としてみとめなければならぬ。とすれば、「魏書」にいう鬼神は祖霊としての大地神のことで、わが国でいう、オオクニヌシ系の神々としてもよい。だが、銅鐸による祭祀や鳥杆に柱や樹木がそして鳥とともに、用いられるならば、単なる地的宗儀ではなく、天神と地霊神との交感と解するのがよいかもしれない。そうした意味で、もし銅鐸が使用時に樹木に懸けられるとすれば、この樹木の意味も問い直さねばならない。

5

再び『播磨国風土記』を参照し、次の記事に注目したい。

①「揖保郡」粒丘 粒丘と號くる所以は、天日槍命、韓國より度り来て、宇頭の川底に到りて、宿處を葦原志舉乎命に乞はししく、「汝は國主たり。吾が宿らむ處を得まく欲ふ」とのりたまひき。志舉、即ち海中を許しましき。その時、客の神、劔を以ちて海水を攪きて宿りましき。主の神、即ち客の神の盛なる行を畏みて、先に國を占めむと欲して、巡り上りて、粒丘に到りて、喰しましき。ここに口より粒落ちき。故、粒丘と號く。

②「宍禾郡」比治里 奪谷 葦原志舉乎命と天日槍命と二はしらの神、此の谷を相奪ひたまひき。故、奪谷といふ。

③（同郡）柏野里 伊奈加川 葦原志許乎命、天日槍命と、國占めましし時、嘶く馬ありて、此の川に遇へり。故、伊奈加川といふ。

④（同郡）安師里 ……今、名を改めて安師と爲すは、安師川に因りて名と爲す。其の川は安師比賣の神に因りて名と爲す。伊和の大神、娶詵せむとましき。その時、此の神、固く辭びて聽かず。ここに、大神、大く瞋りまして、石を以ちて川の源を

塞きて、三形の方に流し下したまひき。

⑤ (同郡) 雲筒里 波加村 國占めましし時、天日槍命、先に此處に到り、伊和大神、後に到りまししき。ここに大神大きに恠みて、のりたまひしく、「度らざるに先に到りしかも」とのりたまひき。

⑥ (同郡) 御方里 ……御形と號くる所以は、葦原志許乎命、天日槍命と、黒土の志爾嵩に到りまし。各、黒葛三條を以ちて、足に着けて投げたまひき。その時葦原志許乎命の黒葛は、一條は但馬の氣多の郡に落ち、一條は夜夫の郡に落ち、一條は此の村に落ちき。故、三條といふ。天日槍命の黒葛は、皆、但馬の國に落ちき。故、但馬の伊都志の地を占めて在しき。一ひといへらく、大神、形見と爲て、御杖を此の村に植てたまひき。故、御形といふ。

⑦ 「神崎郡」 多駝里 靱岡は、伊和の大神と天日槍命と二はしらの神、各、軍を發して相戦ひましき。その時、大神の軍、集ひて稻春きき。その靱聚りて丘と爲る。

右に挙げた『播磨国風土記』の記事について、詳しく説明するとは省略するが、いずれも、オオクニヌシ系のアシハラノシコオあるいはイワ大神とアメノヒボコが土地の占拠をめぐる争うか、戦ったことを語っている。④をとりあげた理由については、若干説明

が必要であると思われる。安師という語義については、諸説があるが、後述するように垂仁紀においてアメノヒボコが吾名邑に住んだことから、「アナ」はアメノヒボコにゆかりのある地名であるので、安師姫はアメノヒボコ伝承と関係させてよいと判断できるからである。これは後述の穴師坐兵主神社とも関わる問題である。

それはともかく、右の風土記の記事は、簡単に公式化すればオオクニヌシ系の神々とアメノヒボコの対立とみてよいと思われる。

アメノヒボコについては、多くの先行研究があり、筆者もかつて言及した⁽²³⁾。ここでは、要点のみ再論して、オオクニヌシとアメノヒボコの対立伝承の意味を探ってみたい。

(a) 『古事記』 応神天皇段

昔、新羅の王子、アメノヒボコがいた。アメノヒボコは逃げた妻を追って、難波に渡来するが、渡の神にさえぎられて入ることができなかつたので、但馬の國に留まつた。アメノヒボコが将来したものは、珠二貫、浪振る比礼、浪切る比礼、風振る比礼、風切る比礼、奥津鏡、辺津鏡の八種で、これは伊豆志の八前の神である。

(b) 『日本書紀』 垂仁天皇三年三月条

新羅の王子アメノヒボコが渡来した。アメノヒボコが将来したのは、羽太の玉一個、足高の玉一個、鶺鴒鹿の赤石の玉一個、出石の小刀一口、出石の杵一枝、日鏡一面、熊の神籬一具の七物である。これらを但馬國におさめて神の物とした。一説として、次のように

いう。アメノヒボコは播磨の国に泊まり、宍粟邑しきはのむらにいた。天皇は三輪君の祖である大友主と、倭直の祖である長尾市を播磨に派遣して、名前と出身国をたずねた。アメノヒボコは将来物である葉細の珠・足高の珠・鶴鹿鹿の赤石の珠・出石の刀子・出石の槍・日鏡・熊の神籬・胆狭浅の大刀を献上し、諸国を巡り、自分の望むところをいただきたいと希望し、これを許された。そこでアメノヒボコは宇治川から近江の国の吾名邑に入ってしばらく住み、その後若狹を経て但馬の国に住居を定めた。そのようなことがあって鏡村の陶人はアメノヒボコの従者である。

(c) 『日本書紀』垂仁天皇八十八年七月条

天皇がアメノヒボコが初めて来たときに将来した宝物を見たいので使者を但馬に派遣して、アメノヒボコの曾孫である清彦に献上させた。それらは、羽太の玉一箇、足高の玉一箇、鶴鹿鹿の赤石の玉一箇、日鏡一面、熊の神籬一具であった。出石とよばれる小刀は献上しないで隠していたが、発覚しそれも差し出した。これらの宝物を神府に収めたが、刀子がなくなり、清彦の家に来たが、その朝になくなり淡路島にしまった。

ここでは、アメノヒボコにつながる系譜関係については、省略したが、いうまでもなくアメノヒボコを特定の人物として記紀、そして『播磨国風土記』も記述しているのではなく、直接的には朝鮮半島からの渡来集団を象徴的にアメノヒボコに託したものである。最

終的には但馬に定着したか、あるいは、但馬に集団が祭祀した神を祭ったというのであるが、いずれにしても、かなりの年月の遍歴を経た結果であると読みとることができる。『日本書紀』は渡来の際を垂仁天皇三年とするが、『古事記』応神天皇段では、「昔」アメノヒボコなるものがいたと記すのみである。もし、渡来した集団名あるいは氏族が明確ならば、アメノヒボコというような象徴的な名でよばれることはないであろう。単純に新羅人の渡来と記すだけでも問題がないはずである。にもかかわらず、アメノヒボコという名でよばれるのは、渡来人のはるか「昔」の祖先についての伝承を表現したものと考えられる。おそらく、そのことが、すでに『播磨国風土記』の記事からみたように、オオクニヌシ系の神々即ち銅鐸を祭器とする信仰者集団との対立伝承として語り継がれたものであって、弥生時代にさかのぼる「事件」であるとみることができる。

具体的に、アメノヒボコという名でよばれる集団の渡来年代を示唆するのは、将来された奥津鏡と辺津鏡ではないかと思われる。奥津鏡・辺津鏡がどのような意味をもつのか十分に明らかにしたいが、この名称は『先代旧事本紀』天皇本紀(神武天皇)にウマシマジ命が皇后の魂鎮めのためにニギハヤヒが天より受けた十種の天璽の瑞宝をもって行くとして、その中に瀛津鏡と辺津鏡の名が記されている。現在実在する鏡をこれらの名でよんでいるのは、京都府宮津市の籠神社所蔵の「海部直伝世鏡息津鏡辺津鏡」である。これら

の鏡については、昭和六十二年（一九八七）に調査が実施され、辺津鏡は前漢（前二〇二―後八年）晩期のもので「昭明鏡」とよばれるもので、直径九・五センチ、無文の縁部の内側に十七文字の銘帯をもつ。同種の鏡は佐賀・福岡・広島県から約十面出土している。

息津鏡は後漢（後二五―二二二）前半期のもので、直径十七・四五センチで、雲雷文帯があり、中心に「長宜子孫」の銘があることから「長宜子孫内行花文鏡」とよばれる。わが国ですでに二十数面が発見されている。前漢鏡については、手ずれや赤さびもなく伝世鏡である可能性が高いが、後漢鏡は、古墳の副葬品であったことも否定できないという。同神社所蔵の国宝「海部氏系図」（平安時代書写）に付された「海部氏勘系図」（江戸時代）には「辺津鏡」・「息津鏡」の名が記されている。²⁴

そこで、アミノヒボコの将来したという「奥津鏡」・「辺津鏡」が籠神社に所蔵されている「息津鏡」・「辺津鏡」と同類あるいは同年代のもので仮定すれば、アミノヒボコの伝来は一世紀以降という想定も成り立つであろう。

右のような仮定の上になつて推論することになるが、銅鐸とオオクニヌシ系つまり地霊信仰の体系と、鏡とアミノヒボコつまり天（アマ）神系信仰の対立として、『播磨国風土記』の記事を解釈できる可能性を指摘した。

『播磨国風土記』が伝えるオオクニヌシ系とアミノヒボコ集団の対立から想起されるのは、『魏志倭人伝』に「其の國、本と亦男子を以て王と爲し、住まること七八十年。倭國亂れ、相ひ攻伐すること歷年、乃ち共に一女子を立てて王と爲す。名づけて卑彌呼と曰ふ」という、いわゆる「倭國大乱」のことである。『後漢書』にはこの乱を後漢の桓帝と靈帝の間（一四六―一八九）のこととする。

銅鐸による祭祀が幕を閉じるのが一般的にいわれているように三世紀ごろとすれば、まさに倭國大乱は、銅鐸の時代から鏡の時代への全面的な変革であつたと思われ、それは三品が指摘したように地的宗儀から天的宗儀への変化²⁵として単純に理解すべきかどうかは疑問であるが、天的宗儀が主たる位置を占めたことは認めてよい。アミノヒボコに象徴される渡来系の集団によつてもたらされたとする本稿の立場にたてば、その将来品に、鏡と玉とそして小刀が含まれ、後に三種の神器と称される原型があつたとみなしえないこともない。さらに、浪振る比礼、浪切る比礼、風振る比礼、風切る比礼もたらされたという表現から、渡来集団が海の民としての性格を有していたことも考えられるのである。

オオクニヌシ系＝銅鐸とアミノヒボコの対立関係を具体的に示している例として、外縁紐式四区袈裟襷文銅鐸を出土した和歌山市太

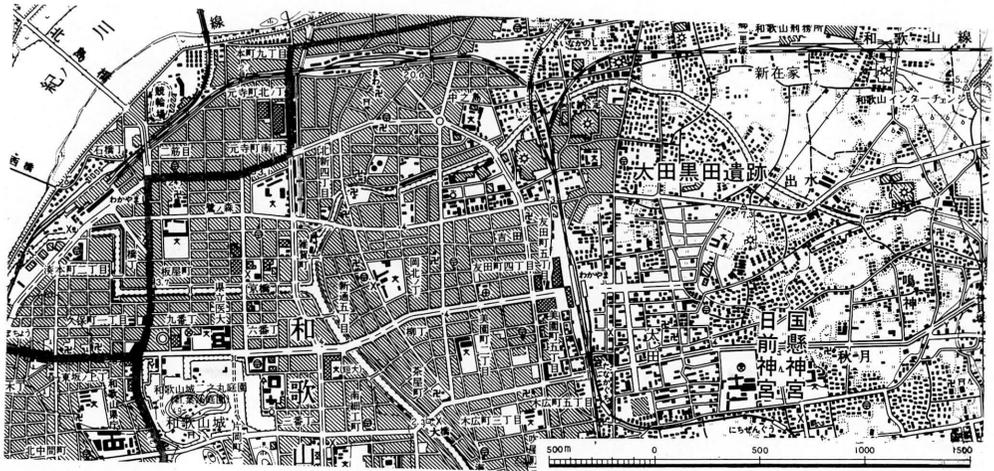


図1 和歌山市太田黒田遺跡と日前・国懸神宮

田黒田遺跡⁽²⁶⁾とその南東に鎮座する日前・国懸神社に求めることができるかもしれない(図1)。同神社については『日本書紀』神代上第七段の一書に、スサノオが乱暴な行為をしたために天石窟に隠れたアマテラスを招きだすために石凝姥に天香山の金で日矛を作らせるが、これが紀伊国の日前神であるとする。この神社についてはさまざまな伝承があり、具体像がつかみにくい。『日本書紀』一書にしたがうと日矛との関係があることになる。つまり、本稿の立場からいえば、スサノオはオオクニヌシ系であって、それとアマテラスの対立が一書のいうところで、「日矛」はここでもオオクニヌシ系に対する位置を占めている。そのことを太田黒田遺跡と関連させるならば、銅鐸による祭祀から「日矛系」へと変化したと想定される。

7

アメノヒボコについては、西日本に分布する兵主神社との関係が論じられてきた。

兵主神社については、黛弘道の考察⁽²⁷⁾があり、これについてもその骨子を紹介しておきたい。

①内藤虎次郎(『日本文化史研究』)は大和の兵主神社のある桜井市穴師の弓月嵩(弓月嶽、現巻向山)に注目し、秦氏と関係のある弓月君に由来するものであるとする。

② 応永二十九年「大倭神社注進状」裏書に「上ノ社、社傳曰、上社者御食津神也。神體日矛」とあることから、この「日矛」は垂仁紀、応神段にみえる新羅王子と伝えるアメノヒボコ（天日矛）のことであろう。このことは、兵主（穴師）神社とアメノヒボコ伝承の分布ともかさなることからいえる。

③ 兵主神が中国山東地方の神であることと、アメノヒボコが新羅から渡来したことについては次のように考えることができる。つまり、アメノヒボコは秦（辰）韓の鉄で作った槍を擬人化したものらしく、それが珍重されて、新羅の王子とされたのであろうが、実際にヒボコを将来した人々は楽浪・帯方の遺民で、秦韓を経由したのではないか。

④ 楽浪、帯方の滅亡は四世紀の初・中期であるが、弓月君のわが国への渡来を五世紀の初頭と推定されている応神朝の頃と伝えるので、時代的におかしくはない。

⑤ ヒボコと新羅の鉄を結びつけられるとすれば、兵主と関係する「穴師」という地名は鉄穴を掘る技師のことではなからうか。

以上にみた篤説は、弓月君の渡来を五世紀頃とする応神紀の記事を事実として解するということを前提とした場合である。しかし、応神紀の弓月君渡来の記事を五世紀以前の事実の反映とみ、後述するように秦の時代（前二二一～二〇七）にすでに山東半島に兵主が

まつられていたのであるから、兵主は五世紀よりもさかのぼる時代にわが国にアメノヒボコを象徴とする集団の渡来についてはすでにみたような推論も成り立つであろう。

前者つまり、兵主の五世紀伝来説をとった場合は応神紀の記事についての史料批判は当然必要ではあるが、記紀にアメノヒボコとあって兵主という言葉が一語も現れないのは、両者を同一の神格としても、もともと同時期の伝来であるのかどうか即座に断定できないという不安がつきまとう。

後者のように弥生時代に山東半島から兵主が稲作農耕とともにわが国にもたらされたという想定は、稲作農耕の伝来ルートが中国江南から山東半島、朝鮮半島を経て日本列島とする見解にかなって興味をそそられるが、兵主と稲作農耕が連動してきたということは、分離して考えるべきであろう。アメノヒボコを鉄との関係について理解するならば、九州地方で鉄剣、鉄製の大刀・刀子、鉄戈などが出現する弥生中期頃こそ問題にすべきであろう。⁽²⁸⁾あるいは籠神社所蔵漢鏡の伝来と関連させるとしても時期的に大差はないと思われる。まさしく、倭国大乱前夜のことである。さらに、さきにもたように三種の神器の原型のようなものを将来したことを示唆するのは、「クニ」の統合原理が導入されたという理解は念頭におくべきである。

兵主神については、すでに筆者が奈良県斑鳩町の藤ノ木古墳出土

の鞍金具の鬼神像に関連して述べたので、その要約もしておきたい。

兵主とは、『史記』「封禅書」にみられるいわゆる瑯邪八神の一つである。八神とは天主、地主、兵主、陰主、陽主、月主、日主、四時主のことを指す。これら八神は山東半島の各地に祭祀されていたが、『史記』には、秦の始皇帝が封禅の儀の後、この八神を巡拝したと記す。また、兵主は蚩尤を祀るともある。蚩尤は風を支配し、ふいごの技術によって青銅兵器の製造を行った部族の代表者で、世の常の人が食べるような穀物、野菜、魚肉は一切食わず、砂と石、あるいは鉄石を食していたと伝えられ、これは砂鉄を材料としていたことを擬人化したものという。

このような蚩尤は、青銅器の鑄造や兵器の製造に関係する神とみなされ、武神としての神格を有していた。『史記』「五帝本紀」には、黄帝と戦い殺されたとあり、『山海経』の「大荒北経」には蚩尤は兵器を作って黄帝を討ったが、ついに殺されたとある。また『韓非子』には黄帝が泰山に登ったときに、蚩尤はその前方を進んだともいう。

藤ノ木古墳の鞍の図像が蚩尤とみたのは小杉一雄で、『述異記』に蚩尤は五兵をもつと書かれていることから類推したもので、筆者もその見解³⁰にしたがった。

わが国の兵主神社がアメノヒボコを祭祀したものとするのは、右にあげた「大倭神社注進状」の裏書が根拠となっているが、それが

偽書であるという説もあつて、なお問題は残している。しかし、たとえ偽書であっても兵主神社が日矛伝承をもっていたことはいえるであろう。むしろアメノヒボコと兵主神とのつながりは黨が述べるように、但馬地方に兵主神社が多いことから説明するのが説得力をもつ。

ところが以下に示すように各地の兵主神社の祭神を調べてみると、大正十四年（一九二五）内務省編になる『特選神名牒』は大部分オオクニヌシ系なのである。

- (1) 大和国城上郡 穴師坐兵主神社
- (2) 大和国城上郡 穴師大兵主神社

かつて(1)が上社として巻向山（前掲の弓月嶽）に、(2)が下社として現在の穴師神社に鎮座していたが、上社は応仁の乱で焼失して、下社に神体を遷し巻向社を合祀したという。前述したように「大倭神社注進状」裏書に上社は、神体を日矛とあるが、下社については神体を「鈴之矛」とし、「兩者共神體爲矛」とある。³²「大倭神社注進状」について偽書説があることについては、先にみた通りである。『特選神名牒』は上社の祭神を「素盞鳴尊」とし、下社については「後考を俟つ」とする。

- (3) 和泉国和泉郡 兵主神社

岸和田市西之内にある当社について昭和四十六年（一九七

(1) の『大阪府神社名鑑』に、祭神は「天照大神・八幡大神・菅原道真」とあるが、明治十二年の『大阪府神社明細帳』では、主神が「八千鋒大神・日本武尊」と、また、昭和二十七年（一九五二）の明細帳には主神が「八千鋒大神」とある。『特選神名牒』は祭神を「素盞鳴尊」とする⁽³³⁾。なお、前掲の大和の穴師坐兵主神社にいう「穴師」の名をもつ泉穴師神社が泉大津市豊中に鎮座する。大和の場合から類推して、「兵主」と「穴師」とは関係があるとみてよいであろう。

(4) 参河国賀茂郡 兵主神社

『特選神名牒』に祭神は「大物主神・三穗津姫神」とある。

(5) 近江国野洲郡兵主神社

滋賀県野洲郡中主町五条に鎮座。『特選神名牒』に祭神は「大国主神」とある。垂仁紀三年三月条にアメノヒボコは宇治川（菟道河）をさかのぼって近江の吾名邑にしばらく住み、そこから若狭を経て但馬に至ったとし、近江の鏡村の谷の陶人はアメノヒボコの従人とある。

(6) 近江国伊香郡兵主神社

滋賀県伊香郡高月町横山。『特選神名牒』に祭神は「大国主命」。

(7) 丹波国氷上郡兵主神社

兵庫県氷上郡春日町黒井。『特選神名牒』に祭神は「大名持

命」。

(8) 但馬国朝来郡兵主神社

兵庫県朝来郡山東町柿坪。『特選神名牒』に祭神は「大己貴命」。

(9) 但馬国養父郡兵主神社

兵庫県城崎郡日高町浅倉。『特選神名牒』に祭神は「大己貴命」。

(10) 但馬国更杵村大兵主神社

兵庫県朝来郡和田山町林垣。『特選神名牒』に祭神は「素盞鳴尊」。

(11) 但馬国出石郡大生部神社

兵庫県豊岡市奥野。『特選神名牒』に祭神は「素盞鳴尊」。

(12) 但馬国気多郡久刀寸兵主神社

兵庫県城崎郡日高町久斗。『特選神名牒』に祭神は「速須佐之男命」。

(13) 但馬国城崎郡兵主神社

兵庫県豊岡市山本。『特選神名牒』に祭神は「速須佐之男命」と「大己貴命」。

(14) 因幡国巨濃郡佐弥乃兵主神社

鳥取県岩美郡岩美町河崎。『特選神名牒』に祭神は「大国主命」。

(15) 因幡国巨濃郡許野兵主神社

鳥取県岩美郡岩美町。『特選神名牒』に祭神は「大国主神」。

(16) 播磨国多可郡兵主神社

兵庫県多可郡黒田庄町岡。『特選神名牒』に祭神は「大己貴命」。

(17) 播磨国飾磨郡射楯兵主神社

姫路市本町。『特選神名牒』に祭神は「大己貴命・五十猛命」。

(18) 宍粟郡宍粟郡兵主神社

長崎県宍粟郡芦辺町深江。『特選神名牒』は縁起に住吉三神を祭るとするのは、疑問であるとする。

以上のように『特選神名牒』は数社については若干の疑問をさしはさみながらもほとんどが祭神をオオクニヌシ系としているが、もしこれが本来の祭神ならば、兵主神社をアメノヒボコとして、オオクニヌシ系の神々と対立するとする本稿の見解と矛盾することになる。ところが、先にふれたように、但馬国に式内社の兵主神社が集中していることは、アメノヒボコが最後に定着した地とする出石神社があることなどから解釈することの方が理解しやすい。とすると『播磨国風土記』に記すようにオオクニヌシ系とアメノヒボコの対立があったとすれば兵主神社がオオクニヌシ系の神を祭神とするのは疑問としなければならぬ。この問題は『神道大辞典』が兵主神社の祭神がオオクニヌシ系であることについて、オオナムチは「八

千矛神」と称され、弓矢を司ることに因んでいること、またスサノオは勇猛神であることから、兵主の神社名にふさわしいことによるもので、元来兵主は中国の神であるので、今日の祭神は本来のものでないことを示唆していること³⁴にしたがうべきであろう。

8

さて、三九個もの銅鐸が出土した島根県加茂岩倉遺跡は、島根県大原郡加茂町字南ヶ廻の丘陵端の急傾斜地に、一方、荒神谷遺跡は簸川郡斐川町神庭字西谷の小丘陵の南斜面に立地する。このような立地状況において注意されたのは、両遺跡は標高三一五メートルの大黒山とよばれる山の北西と南東に位置する。この位置関係に私が着目するのは、大黒山に兵主神社が鎮座することである(図2)。当社は式内社ではない。祭神はオオクニヌシとスクナビコナであるという。³⁵

加藤義成はかつてこの山を『出雲国風土記』出雲郡の神名火山にあてたが、風土記に「郡家の東南のかた三里一百五十歩なり」とあり、近年斐川町後谷から郡家と想定できる遺構が出土したので、仏經山をもって神名火山に比定するのが定説となっている。³⁶大黒山が神名火山であるかどうかは、ここでは問う必要はない。むしろ式内社ではないが、大黒山にある兵主神社をとりあげてみたい。すでにみてきたように、兵主神社は元来の祭神をオオクニヌシ系とするこ

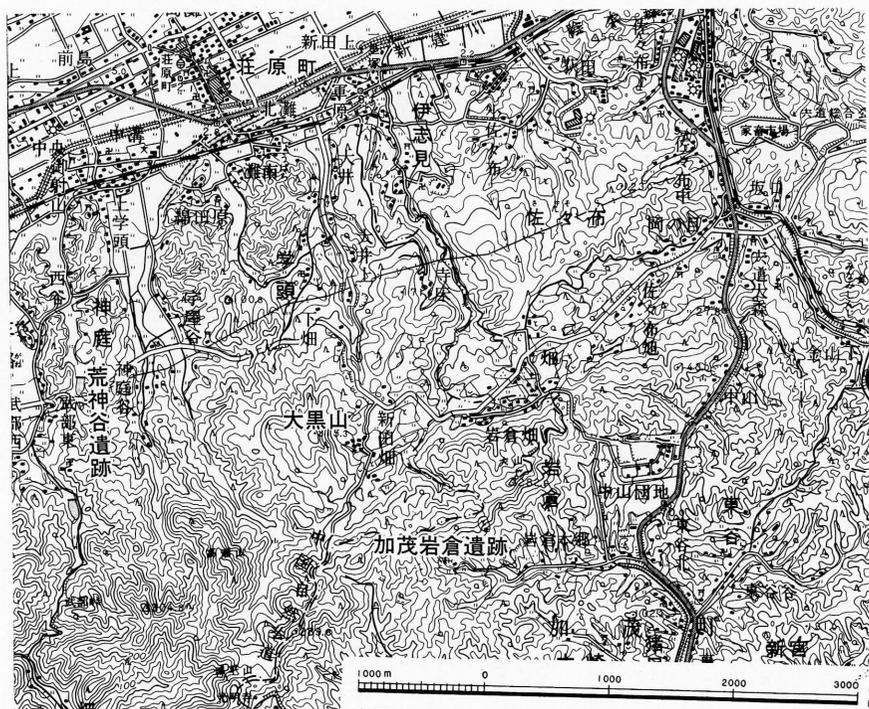


図2 荒神谷遺跡・加茂岩倉遺跡と大黒山

とはむずかしく、アメノヒボコと関連づけるべきであろう。すると、加茂岩倉遺跡と荒神谷遺跡はオオクニヌシ系を祭祀する祭器を埋納した場所とするならば、そして兵主神社が弥生末期頃までさかのぼりうるならば、アメノヒボコ集団によって銅剣や銅鐸は祭器の機能を停止させられた現場ということになる。

こうして、本稿はある結論に近づきつつある。アメノヒボコは記紀の伝承によるかぎり大和を巡ってはいない。しかし、垂仁紀三年三月条の一説に記すように三輪君の祖大友主と倭直の祖長尾市を播磨のアメノヒボコのもとに遣わせた際に、将来物を天皇に献上していることは、祭儀思想の転換を反映しているという解釈がありうることを示唆する。また、式内社の各地の兵主神社の中で、桜井市の巻向山の頂上と麓に二つの兵主神社が鎮座し、かつ下社は大兵主神社という「大」を冠した社名を伝えている。察するにアメノヒボコに始まる天的宗儀を定着させたことを記憶すべき場所であったためによるものと考えられる。まさに倭国の乱の後に鏡を好んだ女王を推戴した邪馬台国の場所として不自然ではない。本稿において示した一つの見通しは、近年の考古学の古墳の年代論などから、邪馬台国の時代が古墳時代初期に編年され、纏向遺跡内にある石塚が初期の前方後円墳と認める傾向を考慮すれば、桜井市纏向から柳本あたりには邪馬台国を比定する説に矛盾しない(図3)。

『日本書紀』垂仁天皇二十五年三月条に倭の大神の「神地を穴磯邑

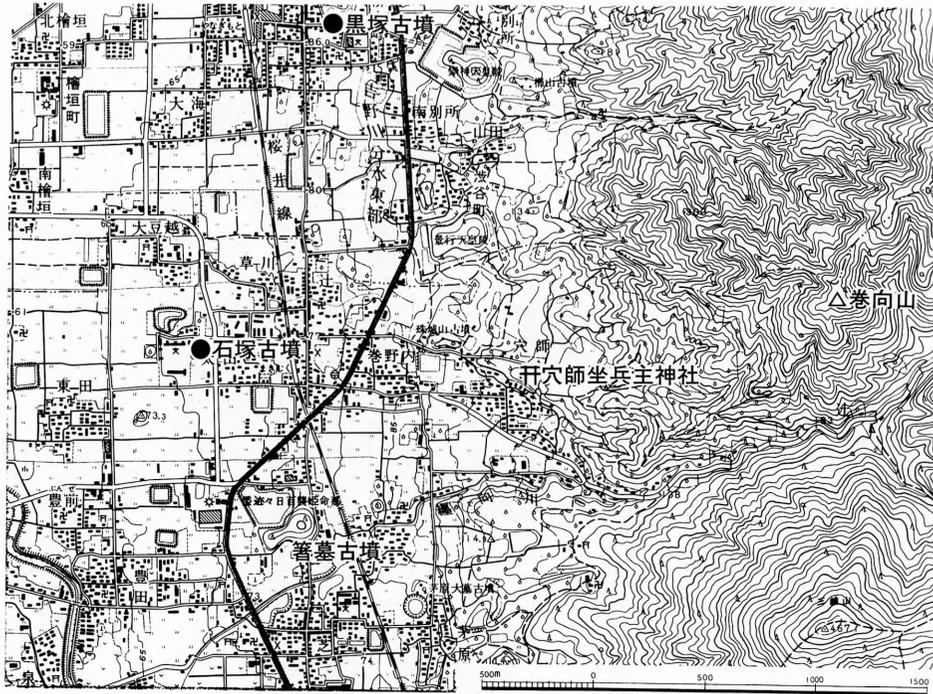


図3 巻向山周辺

に定め、大市の長岡岬を祀ひまつる」とあり、やがて大倭直の祖長尾市に祭らせたとある。倭の大神とは、今日の大和神社（天理市新泉）で、式内社大和坐大国魂神社である。垂仁紀にしたがえばその旧社地は天理市柳本町の長岳寺のある旧上長岡村付近であると推定できる。また三輪君の祖、大友主が祭祀したのは三輪山の神、オオモノヌシであろう。したがって巻向山は長岡岬と三輪山の中間にあって、そこに兵主神が祭られたことになり、倭の大神も地霊神と想定できるし、いうまでもなく、オオモノヌシはオオクニヌシと同一神と伝承される神である。その中にわって入るようにアマノヒボコ集団の宗儀が成立することになったとみることができはしないだろうか。

実は、本稿はもう一つの問題を解こうとしている。それは、記紀神話における天孫降臨神話における司令神がタカミムスヒである場合とアマテラスとする場合の二重性として語られていることと、さらに記紀によれば神武天皇と崇神天皇をいずれもハツクニシラススメラミコトと双方とも初代の大王のごとく表現されている二重性である。

前者の天孫降臨神話の司令神の相違は、タカミムスヒの別名を『古事記』ではタカギノカミ（高木の神）とよんでいるように、先にみた銅鐸を懸けたと想定される樹木のことでなかろうか。そしてアマノヒボコ集団によってもたらされた鏡の信仰がやがて、アマ

テラスを生み出していくとみれば、天孫降臨の司令神の二重性は説明がつく。

後者の二人のハックニシラスメラミコトも同様の文脈で考えることができる。すでに引用したが『新撰姓氏録』（河内国神別）に「宗形君 大國主命六世孫吾田之片隅命後也」とあって海人族系の宗像氏につながる宗像君がオオクニヌシの後裔である、かつての日向（後の薩摩）の「アタ」（阿多）とよばれる地名を冠した神につながる点に注意したい。⁽³⁷⁾ 詳しい説明は省くが、天孫降臨神話から神武伝承への過程はこの阿多の地で展開されている。ということは、本来、神武伝承はオオクニヌシ系の物語なのだ。一方崇神紀によれば、国家の災害を三輪山のオオモノヌシの祟りとして語られる。崇神天皇にあたる人物が実在したかどうかについては、問うことはできないとしても、オオクニヌシ系と対立する王朝の出現を語るものであったと本稿ではとりあえずの見通しを記しておくにとどめたい。

本稿は平成九年度文部省科学研究費重点領域研究「日本人および日本文化の起源に関する学際的研究」の研究成果の一部である。

注

- (1) 佐原眞・春成秀爾「銅鐸出土地名表」（『考古学ジャーナル』2010、一九八二年、三〇―四八頁）。本稿では銅鐸の出土地についてはこの表にしたがった。
 - (2) 風土記については、秋本吉郎校注『風土記』（『日本古典文学大系』二、岩波書店、一九五八年）からの引用による。
 - (3) 水野祐「出雲國風土記論攷」早稲田大学古代史研究会、一九六五年、七六―七七―七二頁。
 - (4) 絵画銅鐸については国立歴史民俗博物館編・佐原眞構成『銅鐸の絵を読み解く』（小学館、一九九七年）の巻末に掲載されている「絵画銅鐸集成」一八三―二三〇頁を参照した。
 - (5) 石田昇三の説は前掲（4）一七頁に紹介されている。
 - (6) 前掲（4）における春成の発言（一一―一二頁）。
 - (7) 千田稔「うずまきは語る」福武書店、一九九一年、九〇頁。
 - (8) 佐原眞・春成秀爾『出雲の銅鐸―発見から銅鐸へ―』（日本放送出版会、一九九七年）の春成の発言（一一九頁）。
 - (9) 読売新聞、一九九七年四月十七日朝刊シンポジウム「よみがえる出雲の銅鐸文化」。
 - (10) 松村一男「大國伝説と出雲神話」（森浩一著者代表『日本海と出雲神話』小学館、一九九一年、一九九―二二八頁）。
 - (11) 大林太良・吉田敦彦監修『日本神話事典』大和書房、一九九七年、九四頁（佐佐木隆【おほなもち】の解説）。
 - (12) 西宮一民『古事記』（付録 神名の釈義）新潮社、一九七九年、三七四頁。
- 西郷信綱「黄泉と根の国」（『古代人の夢』平凡社、一九七二年、一三〇―一三三頁）において「ナ」を地とする説で賛成してよからう

としながら、古典に「大穴」と表記するのは「穴」に意味を見いだしたことに言及している。

- (13) 岡田精司「古代伝承の鹿―大王祭祀復元の試み―」(『古代祭祀の史的研究』塙書房、一九九二年、四一五―四四三頁)。
 (14) 春成秀爾「銅鐸のまつり」(『国立歴史博物館研究報告』一二、一一―三六頁)。
 (15) 平林章仁『鹿と鳥の文化史』白水社、一九九二年、四一―五五頁。
 (16) 前掲(4) 一六二―一六三頁。
 (17) 三品彰英「天ノ岩戸がくれの物語」(『建国神話の諸問題』三品彰英論文集第二卷 平凡社、一九七一年、一九五―二〇四頁)。
 (18) 平林章仁 前掲(15) 四五頁。
 (19) 金子裕之「楽器・酒造具・紡織具」(『古墳時代の研究』第三卷、一九九一年)。
 (20) 寺沢薫「弥生人のこころを描く」(大林太良編『心の中の宇宙』中央公論社、一九八七年、九六頁)。
 (21) 金関恕「呪術と祭」(『日本考古学』四、岩波書店、一九八六年)。
 (22) 春成秀爾 前掲(14) 二二頁。
 (23) 千田稔「アメノヒボコ伝承再考」(上田正昭編『古代日本と渡来の文化』学生社、一九九七年、一四三―一五四頁)。
 (24) 海部光彦編『元伊勢の秘宝と国宝海部氏系図』(増補版) 元伊勢籠神社社務所、一九九六年、六三―一六四頁。
 (25) 三品彰英 前掲(17)。
 (26) 大野左千夫「和歌山県 太田黒田遺跡」(佐原眞・工業普通編

『探訪 弥生の遺跡 西日本編』有斐閣、一九八七年、四九四―四九九頁)。

- (27) 黛弘道「延喜神名式雑考―兵主神社について―」吉川弘文館、一九八二年、六六一―六六六頁。
 (28) 都出比呂志・山本三郎編『邪馬台国の時代』木耳社、一九九〇年、一八四―一八六頁。
 (29) 千田稔「鬼神への鎮魂歌」学習研究社、一九九〇年、九二―一〇頁。
 (30) 小杉一雄「藤の木古墳の蚩尤神と年代」(『学苑』一九八九年二月号)。
 (31) 西田長男「大神・大和・石上三社の縁起の偽作」(『国史学』七二・七三、七七頁)。
 (32) 大和岩雄(一九八五)「穴師神社」(谷川健一編『日本の神々 神社と聖地』白水社)。
 (33) 同(一九八四)「兵主神社」(谷川健一編『日本の神々 神社と聖地』(摂津・河内・和泉・淡路) 白水社、三七二頁)。
 (34) 宮地直一・佐伯有義監修『神道大辞典 縮刷版』臨川書店、一九八六年、一二二九―一二三〇頁。
 (35) 池田敏雄「斐川町の地名散歩」一九八七年、一四五―一四六頁。
 (36) 春成秀爾「神庭(荒神谷) 青銅器と出雲勢力」(島根県古代文化センター編『荒神谷遺跡と青銅器』同朋舎出版、一九九五年、一九三―二二二頁)の注による。
 (37) この問題については千田稔「記紀神話における『日向』」(『研究年報(奈良女子大学文学部)』三六、一九九三年、二九―四五頁)において論じた。