

日矛の鏡

久野 昭

玉津宝

新羅の国に、阿具奴摩という沼があった。その沼の辺で、ある賤しい女が昼寝をしているうちに、太陽が虹のように七色に輝き、女の陰上を射した。ある賤しい男がそれを見て不審に思い、女の行状を窺っていると、女は妊娠して赤い玉を産んだ。男が女に乞うて、その玉を貰い受け、包んで常時腰にぶら下げて歩く。

ある日のこと、その男がいつものように耕人たちの飲食物を牛に負わせて山に入って行く途中、新羅の国主の子天之日矛に捕まり、その牛を喰うつもりだろうと責められる。どう言い訳しても赦してくれないので、腰に付けていた玉を相手に贈って、難を逃れた。

天之日矛がその玉を持ち帰って床の辺に置くと、玉は麗しい娘に化した。よって婚姻して、正妻とする。妻は常に珍味を供してくれ

る。だが、夫はつけあがって、妻を罵る。相手は「凡そ吾は、汝の妻と爲るべき女に非ず。吾が祖の國に行かむ」と言つて、小船に乗って逃げ出し、難波に来た。

天之日矛が妻を追つて難波に到ろうとすると、「其の渡の神、塞へて入れざりき」。そこで、夫は引き返して多遲摩、つまり但馬の國に留まり、その土地の女を娶つて子を設けることになるという、『古事記』の中巻、応神天皇の条に挿入されている神話の末尾に、天之日矛が新羅から持つて来たという八種の玉津宝、すなわち玉のように貴い宝物が紹介されている。「故、其の天之日矛の持ち渡り來し物は、天津寶と云ひて、珠二貫。又浪振る比禮、浪切る比禮、風振る比禮、風切る比禮。又奥津鏡、邊津鏡、并せて八種なり」〔古事記〕からの引用は日本古典文學大系（岩波書店）版に拠る。以下同様。

こう紹介した後、「古事記」は分注で「此は伊豆志の八前の大神なり」と書いている。「伊豆志」とは出石、『和名抄』に言う「但馬國出石郡出石郷」であり、「八前の大神」とは『延喜式』の神名帳に言う「但馬國出石郡伊豆志坐神社八座」である。

さて、この八種類の玉津宝だが、先ず珠玉を緒に通したものが二種類。浪を振り起こすのと、浪を鎮めるのと、風を振り起こすのと、風を鎮めるのと、それぞれの呪力を持つ領布^ひ、つまり薄くて細長い布が計四種類。これで六つだが、残りの二つが問題である。天之日矛の出身は新羅だから、この二つの鏡は朝鮮半島製だろう。中国製のが朝鮮半島に渡って後さらに日本に來たとまで考える必要はなからう。その鏡をそれぞれ限定している「奥津」が「沖の」、「邊津」が「海辺の」を意味することは、明らかである。ただし、沖の鏡、海辺の鏡とは、どのような鏡なのだろう。

おそらく「浪振る」と「浪切る」で一对、「風振る」と「風切る」で一对をなしたであろう呪力からも、領布は航海の安全にかかわるものだったと想像できる。鏡の場合も「奥」と「邊」、つまり沖と辺とで一对と見做すことができ、やはり航海の安全となんらかのかわりを持つていたとまでは、想像していいだろう。だが、それは、どんなかわりだったのだろうか。

『日本書紀』では、天之日矛は天日槍の表記で、垂仁紀に登場している。垂仁天皇の「三年の春三月に、新羅の王の子天日槍來歸り。

將て來る物は、羽太の玉一箇・足高の玉一箇・鶉鹿鹿の赤石の玉一箇・出石の小刀一口・出石の梓一枝・日鏡一面・熊の神籬一具・并せて七物あり。則ち但馬國に藏めて、常に神の物とす」（『日本書紀』からの引用は日本古典文學大系版に拠る。以下同様）。

ここには、沖の鏡も辺の鏡もない。鏡としては「日鏡一面」のみである。「日鏡」を太陽のように円い鏡と解すれば、その「日鏡」が垂仁朝にとっては珍重すべきものだったにしろ、弥生時代前期末には朝鮮半島からこの国に多鈕細文鏡が持ち込まれたことを知っている我々にとっては、ただ形が円いというだけでは、取り立てて問題にしようがない。貢献品の列挙されるなかに「出石の小刀一口・出石の梓一枝」と日本国内の地名の付いた武器が出てくるからといって、それを国内製品と解するのは無理だろうし、この「日鏡」もその小刀や梓との対応で仿製鏡、つまり海外の鏡を模して日本で製造された鏡とは解しがたい。「出石の」は、むしろ、同じ垂仁天皇の八十八年七月の天日槍の曾孫清彦にかかわる記述中に「小刀一のみ有り。名を出石と曰ふ」とある「出石の刀子」の名、つまり先程引いた「古事記」の分注のいう「伊豆志の八前の大神」のひとつとしての名を、この垂仁天皇三年三月の箇所で先取りしていると見做すべきであろう。

銅鏡百枚

殷・周などの中国古代文明の発祥の地である黄河中流域を中心とするいわゆる中原から東方に向かって、青銅器文化の伝播が始まるのは、ほぼ西洋紀元前一〇〇〇年代と見ていいだろう。鉄器文化はそれより約七百年近く遅れて東方を目指す。だが、遅れて出発した走者の方が足が早かった。朝鮮半島で、先の走者に追いつく。日本にはおよそ紀元前三世紀から紀元後三世紀にわたる弥生時代のごく初期に、青銅器と鉄器がほぼ同時に入ってくることになる。

かなり大雑把な言い方だが、日本には、先ず弥生時代の初期に、鍬や鑿を中心に、中国大陸東北部から朝鮮半島北半にかけての遼寧青銅器文化の持ち込みがあり、前期末には矛・戈・鏡等、朝鮮青銅器文化の伝来がある。ここで鏡とは、先にも触れた多鈕細文鏡である。紐を通すための鈕ちゆうが複数だということは、その鏡をぶらさげやすいことを意味する。この多鈕細文鏡の表面は平面に近いが、もしくは凹面であって、凹面の場合は採火の目的ということも考えられるが、いずれにせよ、銅鐸と同様、祭祀儀礼とのかかわりを想定すべきだろう。

鏡の矛の目
朝鮮青銅器文化にすぐ引き続いて、弥生時代中期に入ると、前漢青銅器文化が日本に持ち込まれる。王墓とよばれる特定の甕棺墓から遺骸を取り囲むように副葬された前漢鏡が大量に出土するのは、

漢王朝がその王権を認可した証拠として下賜したもののか。

弥生時代後期、前漢・後漢青銅器文化の輸入のみならず、朝鮮半島ないしは中国大陸から渡来した工人によって、国内で青銅器が製造される。九州北部の甕棺を主体とする王墓から鏡が大量に出土している。前漢や後漢の鏡もあるが、仿製鏡もある。

三世紀末ないし四世紀初めには、日本は古墳時代に入っている。古墳からの出土品には海外で製造された鏡、いわゆる舶載鏡もあれば、仿製鏡もある。舶載鏡のなかには、中国の呉や魏の年号のある紀年銘鏡も混じっている。仿製鏡の方は、六世紀頃から一旦跡絶える。化粧用の鏡としての和鏡の生産が盛んになるのは、平安時代後期以降だ。それ以前の鏡は、主として祭祀その他の儀礼に用いられたと考えられる。たとえば周縁に鈴の付いた鈴鏡は、これを腰に付けた巫女を表現した埴輪からも、祭祀儀礼との結び付きが強いことは明らかだが、他の鏡についても祭祀儀礼との関連は充分に考えられる。また、出土状態からすれば、副葬品としての鏡の役割の重要性が大きな問題になる。

その副葬品としての役割を念頭に付言しておけば、一九五三年に京都府山城町の椿井大塚山古墳から出土した、ほとんどが同範鏡、すなわち同一の鑄型によって鑄造された鏡三十二面をはじめ、日本で、しかも現在のところ日本でのみ、約三百面も大量に発見されている三角縁神獸鏡のうち、魏の年号が銘にあるものが存在する。一

九七二年、島根県の神原神社古墳で景初三年（二三九年）の紀年銘鏡が一面、発見された。魏の年号で景初三年の翌年は、正始元年である。この年号のものは、現在三面出土している。問題は景初四年の年号を持つ鏡である。一九八六年、それが一面、福知山市の広峯第十五号古墳から出た。木棺を収めた主室内、遺骸頭部の横に、鏡は絹布に包まれ背面を外に向けて側壁に置かれていた。西宮市の辰馬考古資料館所蔵の一面と同範鏡と見られる。

『魏志』倭人伝によれば、景初三年、「倭の女王」即ち卑弥呼の使者が洛陽に來た。朝献のためである。そして、同年十二月、卑弥呼を「親魏倭王卑弥呼」となす旨の詔書が出て、そこに彼女の使者に託すべき下賜品が列挙されているなかに「銅鏡百枚」とある。使者が倭国に帰還するのは、翌正始元年である。もっとも、魏で改暦の詔書の出たのも、景初三年の十二月だった。景初四年銘の鏡は、卑弥呼のための特鑄品と解してよからう。右記の卑弥呼宛ての詔書は、下賜品に関して、「還り到らば録受し、悉く以て汝が國中の人に示し、國家汝を哀れむを知らしむべし。故に鄭重に汝に好物を賜うなり」（引用は岩波文庫版に拠る）と述べている。卑弥呼がこの鏡を各地の首長に配ることによって、卑弥呼の後見役としての魏王の權威が倭国に拡がり、また首長たちにとっては、この鏡が倭国の女王のみならず魏王からも認可された自己の首長権の象徴ともなったのであろう。とすれば、景初三年・四年・正始元年の紀年銘鏡がその首

長、もしくはその継承者の墓（王墓）に副葬品として収められたとしても、不自然ではない。

ただし、これは現在のところ、古墳時代に入ってから話である。天之日矛が実在したとして、その来日は、弥生時代と見ていいのではないか。卑弥呼の使者のひとりである難升米を、内藤虎次郎は田道間守に擬したが（「卑弥呼考」）、『日本書紀』では、天日槍の来日が垂仁天皇の三年春三月、田道間守が同じ天皇の命を受けて非時の香菓を求めて常世国に旅立ったのが九十年春二月である。その間に、八十七年経っている。その垂仁紀中の一書によれば、田道間守は天日槍から数えて五代目の子孫に当たる。『古事記』の天之日矛の挿話でも、多遲摩毛理は天之日矛から数えてやはり五代目だ。『古事記』の垂仁天皇の条にも多遲摩毛理の常世国行きの話は出ている。田道間守が卑弥呼の使者、そして彼が赴いたという常世国が魏であるとして、魏への到着が西暦二三九年。持ち帰った鏡が卑弥呼を通じて各地の首長に与えられたとしても、それが直ちにであったとは限るまいし、いわんや即座に副葬品になってしまったわけでもあるまい。新羅から天之日矛の持参したという鏡を、魏王が卑弥呼に下賜した「銅鏡百枚」と切り離して考えるべきは、当然なのである。もっとも、それが「日鏡」だったにせよ、「奥津鏡」と「邊津鏡」とであったにせよ、なんらかの呪力を秘めたもの、なんらかの威力と結び付くものだったろうことは、弥生時代・古墳時代を通じての

日本における青銅鏡の、たんなる化粧用の道具ならぬ役割からも推測できるように思う。

八尺鏡

天照大御神が天の石屋に籠もったとき、神々が天安の河原に集つて決めたことのひとつが、「天安河の河上の天の堅石を取り、天の金山の鏡を取りて、鍛人天津摩羅を求めて、伊斯許理度賣命に科せて鏡を作らしめ」ることであつた。

ところで、この『古事記』の引用部分には疑問がある。この部分にすぐ続いて、「玉祖命に科せて、八尺の勾瓏の五百津の御須麻流の珠を作らしめて」とあるのと並べてみると、鏡を作つたのは伊斯許理度賣命でなければならぬ。では、天津摩羅を呼び寄せる必要はどこにあつたのか。鏡作りの協力者としてか。しかし、「堅石」とは鉄を鍛えるとき使用する金敷の石であり、鍛人とは鉄器製作の工人である。鉄器と青銅器とは、製造法は全くと言っていいほど違う。いくら弥生時代に入るとともに鉄器と青銅器とが同時に日本に渡来したにしても、後の天孫降臨の段の分注で「作鏡連等の祖」とされている伊斯許理度賣命という人物が、自分とは工法を異にする鉄器製作者と協力して鏡を鑄造したと見るのは、ちょっと無理だろう。

また、天孫降臨の神話で、この伊斯許理度賣命を含めて、邇邇藝

命と共に天降つた九柱の神々は、天石門別神を除いては、すべて天の石屋の段に登場した神々である。その天石門別神にしても、その名からすれば、天の石屋との関連を想定していいだろう。つまり、天孫降臨神話と天の石屋神話とは、きわめて密接なつながりを持つ。その天孫降臨の場面で天照大御神が天孫に下賜したのは、「其の遠岐斯八尺の勾瓏、鏡、及草那藝劔」である。ここで言われる「遠岐斯」とは「招きし」であり、天照大御神を天の石屋から招き出したことを意味するはずだが、その「招きし」が玉と鏡とだけにかかつて、劔は別だとするのは、この場面のみを素直に読もうとする限り、かなりの無理強いである。このいわゆる三種の神器の前後に列挙される神々も、すべて天の石屋から天照大御神を招き出すのに協力した神々であり、三種の神器のうちの二つもそうだ。ただ劔だけが例外で、これだけが天の石屋の場面に出ていない。

『古事記』では、この「草那藝劔」は、須佐之男命が八咫の遠呂智を退治して、その尾から見つけたのを、天照大御神に献上したものである。だから、天孫降臨の際に大御神がこれを邇邇藝命に下賜しても、辻褄は合う。辻褄は合うが、降臨の場と天の石屋の場との密接な関連からすれば、やはり不自然である。天の石屋の場面にこの劔が出てきても、おかしくない。むしろ、その方が自然である。

不自然と無理が生じたのは、この二つの場面の間に須佐之男命の

日矛

大蛇退治の神話が挿入された所為ではないのか。そのために、天の石屋の場面から剣が消えた。剣は消えたが、この鉄製の武器の製作にかかわりのある「天の堅石」や「天の金山の鐵」や「鍛人天津麻羅」は残った。おそらく、この「鐵」を「あかがね」、つまりは銅と解するだけでは、問題は片付くまい。むしろ、堅石と鉄と鍛人とを鏡作りから切り離して、剣作りの脱落を想定すべきではないのか。

ただし、いま、我々の関心は鏡の方にある。天の石屋の場面にも天孫降臨の場面にも顔を出している伊斯許理度賣命、これが鏡作氏の祖先である。

伊斯許理度賣命は、『日本書紀』の同じく天の石屋の箇所にも、第一の一書では石凝姥として、第三の一書では石凝戸邊として登場する人物に相当する。天高市に集った神々の相談の場で、思兼神が天照大神、「彼の神の象を圖し造りて、招禱き奉らむ」という意見を述べた。そこで、「即ち石凝姥を以て冶工として、天香山の金を採りて、日矛を作らしむ」（第一の一書）。そして、「鏡作りの遠祖天抜戸が兒石凝戸邊が作れる八咫鏡」（第三の一書）が、天香山から根こそぎにして持ってきて天石窟戸の前に立てた榊の、本文では中枝、ここでは上枝に懸けられた。この天抜戸は、第二の一書では「鏡作部の遠祖天糠戸者」とよばれている。

『古事記』では「天の金山の鐵」だったのが、『日本書紀』の場合、いま引いた第一の一書では「天香山の金」である。その「金」で、石凝姥が「日矛」を作った。

「日矛」とあるが、実体は八咫鏡である。「八咫」の「咫」は周尺で八寸、約十八センチメートル。八咫ならその八倍である。訓みは共に「やた」だが、『古事記』の表記は「八尺」。いずれにせよ、文字通りに取れば、円形として直径一メートルを超える巨大な青銅鏡だろう。榊の枝に吊り下げるには、かなり重いのではないか。だから、もし「矛」にこだわるとすれば、ここで、その鏡の重量に耐える長い棒状のものが補助的に用いられたと解釈することも、可能なのではないか。それに、『日本書紀』では、この天石窟戸の前で踊る天鈿女命も、茅を巻き付けた長い柄の矛を手に行っている。無論、ここでは武器として用いるはずがない。祭祀儀礼用である。

しかも、日本語としての「矛」が必ずしも武器とは限らないのは、柳田國男が指摘したとおりである。「杵といふ言葉では、人は皆さきの尖つた、武器になるやうな物ばかりを想像することになつて居るが、それは中世この方の意味の限定であつて、もとは只長い棒のことであつた。ボウとホコとが本来一つの語であつたことは、旗を立てる長い木竹の棒をハタホコといひ、屋根の萱を押へる横木を、

今でも何ボコと呼んで居たのを見てわかる。單に差別の爲に刃物をさきに取付けたものだけをホコ、其他を段々にボウといふやうになつたのである」(『北小浦民俗誌』・『定本柳田國男集』第二十五卷三七五頁)。「漢字で銚と書くものはすべて刃物に限るやうだが、日本で木扁に變へて居る杵の中には、明らかに銚を附けないたゞの木竹の杵も含まれて居た」。「つまりは木で作つた斯ういふ長いものが、我邦ではすべてホコ又はムホコであつたのを、武器にはホコといひ、他の杵にはオコといつて區別をしたので、掠も削つてホコにするのに適した木だつたから此名があり、現に又是をホコと呼ぶ例もある。杵といふ漢字を當てゝ居るけれども、ボウも事によるとホコといふ日本語から、分れて出た言葉かも知れぬのである。ともかくも昔は我邦にボウといふ言葉は無くて、斯ういふ物だけはたしかに有り、それをホコともオコとも謂つて居たのである」(『村と學童』・『定本柳田國男集』第二十一卷三七四頁)。

『古語拾遺』は、天石窟神話の鏡作りの部分を、「石凝姥神をして天香山の鏡を取りて、日の像の鏡を鑄しむ」(引用は岩波文庫版に拠る。以下同様)と説明している。「銅」と言っているからには青銅鏡であること、鉄器とは異なる製法に依つたろうことは、言うまでもない。

石凝姥神は「日の像の鏡」を鑄たが、「初度に鑄たるは、少に意に合はず」。つまり、石凝姥神自身の氣に入らなかつた、と『古語

拾遺』は忌部氏の伝承を述べる。氣に入らなかつたので、これは紀伊の日前神宮にまわした。「次度に鑄たるは、其の状美麗し」。これが後に伊勢神宮の祭神になる。いわゆる八咫鏡だ。

その八咫鏡を、『日本書紀』に編まれたあるヴァージョンが「日矛」とよんでいる。そして、「日矛」と言えば、この神話には登場するはずもない、ただし鏡とのかかわりで、はじめから我々の氣になつてゐる人物の名にも、「日矛」がある。「天之日矛」。『日本書紀』での表記は「天日槍」。「古語拾遺」は、「新羅の王子、海檜槍來歸り」と書いている。

渡 来

ここで、一旦、その天之日矛に戻る。天日槍、海檜槍という表記もある。「矛」も「槍」もホコである。『播磨國風土記』には、天日槍命として出ている。揖保郡の記述中、粒丘の名の由来を伝える箇所である。

「天日槍命、韓國より度り來て、宇頭の川底」すなわち揖保川の河口に到つて、葦原志擧乎命に「宿處」を乞うたのが発端である。葦原志擧乎命、略して「志擧、即ち海中を許しましき」。そのまま船に乗つて海に居るならいいが、上陸することは許さぬ、ということであろう。「その時、客の神」、つまり天日槍命が「劔を以ちて海水を攪きて宿りましき」。劔で海水を攪き回すことで渦となつて盛り

上がった浪の上に座した。「主の神」、つまり志擧の方は、「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」、こんなに威勢のよい相手に遅れを取ってはならない。先に国土をしっかりと占拠しておこうというわけで、巡り上って行く途中、この粒丘で食事を摂った。その時、志擧の口から飯粒が落ちたのが粒丘の名の由来だと、『風土記』は述べる（引用は日本古典文學大系版に拠る）。

この『風土記』の記述は、新羅の王子天之日矛が瀬戸内海を航行してきたような書きぶりである。『日本書紀』の垂仁天皇の三年の条も、一書では「初め天日槍、艇に乗りて播磨國に泊りて、宍粟邑に在り」と書かれている。船で播磨に來たとすれば、関門海峡を抜けて瀬戸内を通ったことになる。だが、『古事記』の記述では、逃げた妻を追って難波に向かったものの、阻止されたために、天之日矛は但馬國に引き返した。但馬ならば、瀬戸内には面しない。日本海側である。

天之日矛伝説のなかには、いくつかの伝承の混淆がある。それらを選び分けながら、この伝説に投影してあるであろう史実を明確にすることが、私の仕事なのではない。語られることによって、そのつど、その場で、語り手にとっても、また聞き手にとっても真実になるという伝説の性格を、細かい詮索によって破壊する意図は私には無い。天之日矛にまつわる伝承が先ず但馬に始まったか、播磨

が先だったかも、問うところではない。ただし、この伝説が新羅から渡來して但馬や播磨に住み着いた渡來人たちの集団によって語り継がれてきたことは、事実として認めていだろうか。そして、この集団にとって、天之日矛と強い結び付きを持つ伊豆志神社が、いわば統合の象徴としての役割を担ったことは、想像に難くない。

伊豆志すなわち出石は、丹後山地の北である。瀬戸内側からは、あまりにと言っているほど遠い。逆に、日本海側からなら、かなり入りやすい。他方、宍粟は、たしかに播磨には属するものの、瀬戸内から揖保川沿いに北上する道は相当に難儀であり、ほとんど僻地と言っている山岳地帯である。「艇に乗りて播磨國に泊りて、宍粟邑に在り」という簡潔な記述のように簡単にはいくまい。

おそらく、但馬と播磨にまたがる広大な山地のなかで、住み着くに適した狭隘な土地を求めて、渡來人たちは苦難を重ねなければならなかった。『播磨國風土記』の伝える天日槍命と葦原志擧乎命とのあいだの国土争奪の物語には、朝鮮半島から日本海を渡り、おそらくは円山川の河口か久美浜湾あたりに上陸して南下してきた渡來集団と、因幡の八頭郡から播磨の宍粟郡に入って南下し揖保川流域にすでに達していた出雲系の先住集団とのあいだに繰り広げられた土地争いが、その背景としてあったとも考えられる。

ただ、いまは、その渡來人集団が日本海側から上陸したか、それとも瀬戸内側から上がったかの詮索よりも、この集団が異國に住み

着き、根を下ろすまでに経験しなければならなかったさまざまな苦難が、天之日矛伝説の語られるつど、集団の記憶として、あらためて実感されたであろうことを、ここで想像しておきたい。そして、その想像に推測を重ねることが許されるならば、この集団もまた、朝鮮半島から青銅器文化を日本に持ち込んでいた。少なくとも、鏡を持って渡来したことは、確かであろう。

この集団が本州に入ったのが日本海側からにせよ、瀬戸内側からにせよ、朝鮮半島を出発した後に彼らが初めて倭国の土を踏んだのは、どこだったであろうか。倭国において天之日矛の子孫の残る最も朝鮮半島に近い土地は、どこであろうか。

筑前国怡土郡。『風土記』の逸文によれば、仲哀天皇が球磨磨叢歌征討のために筑紫に到ったとき、「怡土の縣主等が祖、五十跡手」が「五百枝の賢木を抜取りて船の舳艫に立て、上枝に八尺瓊を掛け、中枝に白銅鏡を掛け、下枝に十握劍を掛けて、穴門の引嶋に参迎へ獻りき」。天皇がその名を問うと、五十跡手が答えた。「高麗の國の意呂山に、天より降り來し日杵の苗裔、五十跡手是なり」。

五十跡手が天皇を迎えたのは「引嶋」、つまり関門海峡の彦島だが、彼が「怡土の縣主等の祖」であるその「怡土」とは、今日の福岡県糸島郡の南半部。その彼の祖先である日杵が天から降ったという「意呂山」は、「高麗の」とはあるが、高麗と新羅との境界地帯に聳える蔚山。ウルサン（蔚山）が出港地だったかどうかはともか

く、天之日矛と結び付く集団が沖ノ島を経て玄界灘の荒波を越え、九州北部に接近してくるといふ航路を取り、その集団の一部がそのまま筑紫に住み着いたと想像するのは無理であろうか。

その子孫が仲哀天皇を迎えるに当たって、船に立てた賢木の中枝に「白銅鏡」が掛けられた。あの天石屋戸神話を想起させる道具立てである。この賢木も鏡も、玉飾りや剣と同様に、祭祀儀礼と強い結び付きを持つには違いないが、しかし「白銅」鏡という表現は、呪術宗教的意味のすこぶる濃厚な文様の付いていたはずの鏡の背面よりも、その見事に磨かれた表面を、我々に表象させずにはおかない。

そして、鏡の表面と言えば、『日本書紀』の一書が「日矛」とよんでいる、天石屋戸の前に立てられた榊の枝に掛けられた鏡の場合にも、背面のみならず表面も重要であった。それは、その鏡を見ての女神の反応からも明らかだろう。そして、鏡それ自体の祭祀儀礼的な役割もさることながら、鏡の表面に関しては、どうしても反射作用が問題になる。表面が「ますみ」であればあるほど、この作用は大きい。天之日矛が持ってきたという二面の鏡の場合にも、同じ作用が問題になるのではないか。

沖ノ島

『筑前國風土記』逸文が日杵の天降ったとするウルサンから、玄界

灘を横切って、九州の背振山地より北部の海岸を指す航路を想像してみる。無論、それがそのまま、いま私の念頭にある渡来者集団の航路というわけではなからうが、心理的には充分、日杵と五十跡^{とて}とを繋ぐ線たりうる。ただし、単一の直線というわけにはいくまい。線は沖ノ島で屈折したのではなかったか。

出港地がウルサンでなく、新羅の沿岸のどこか他の地点だったにしても、航路は玄界灘に入ったところで、対馬を右に望みながら迂曲し、沖ノ島を次の中継目標として選んだであろう。海図という縮小された平面上だけのことなら簡単だが、玄界灘という名にし負う荒海である。霧も風も浪も、立体的だ。天之日矛の「浪振る比禮、浪切る比禮、風振る比禮、風切る比禮」が、おそらく最も威力を發揮すべき場である。

その天之日矛がこれらの「比禮」とともに持参したという「奥津鏡、邊津鏡」とはどのような鏡かという懸念のなかで、この中国大陸や朝鮮半島と日本列島を結ぶ航路の上で、航海安全の面でもかなり大きな意味を持っていたに相違ない、周囲約四キロメートルにすぎぬ火山島が気になってくる。

周知のように、福岡県宗像郡大島村の沖ノ島全体が、とりわけ近世以降は宗像大社の沖津宮の神体だが、古くは巨岩崇拜と結び付いた磐座^{いわざ}が祭祀の場であった。島は、海上約六十キロメートルを隔て、宗像郡玄海町田島の宗像大社辺津宮に對する。この二宮に大島

村大島の中津宮を加えた三宮が宗像大社を構成する。三宮の祭神はいずれも女神だ。

その三女神は、記紀でその呼び名こそ異なるものの、天安河^{あんのがわ}での天照大御神と須佐之男命との誓約^{ちかひ}によって生まれた点では同じである。「古事記」でも『日本書紀』の本文でも、女神たちは須佐之男命の剣から生まれたことになっている。ただし、『日本書紀』の第一書第二では、命の持っていた「瑞八坂瓊の曲玉」から化生^{くわせい}した。また、『風土記』に属したと見るには疑義があるが、『西海道風土記』の逸文には、宗像の大神が天から降臨して埴門山^{さきもと}に居たとき、青い玉を奥津宮、紫の玉を中津宮、そして八咫鏡を辺津宮の表^{しるし}に置き、「此の三つの表^{しるし}を以ちて神のみ體^{みかた}の形と成して、三つの宮に納め置いたとある。おそらく、剣からよりは玉からの女神化生の方が自然だろう。玉が女に成る。『古事記』の応神天皇の条に挿入された神話で、天之日矛がその後を追って日本に渡来した女もまた、玉から化生したのであった。

沖ノ島は、古代の祭祀遺跡として、今日あまりにも有名である。祭祀は、先ず四世紀後半の岩上祭祀に始まり、五世紀から七世紀にかけては岩蔭祭祀が行われ、やがて半岩蔭・半露天祭祀を経て、八世紀には露天祭祀の段階に入ったものと推測される。祭祀の性格が祭神と深くかかわることは、言うまでもない。

『古事記』には、天照大御神が須佐之男命の剣を噛みに噛んで「吹

き棄つる氣吹の狭霧に成れる神の御名は、多紀理毘賣命。亦の御名は奥津島比賣命。次に寸守島比賣命。亦の御名は狭依毘賣命と謂ふ。次に多岐都比賣命」とある。「奥津島」すなわち沖ノ島の女神は、天照大御神の吐き出した霧状の息吹から成った「多紀理」、つまり濃霧の女神である。次に生まれたのが「狭依」、船の寄る所としての辺にかかわる女神。辺津宮の祭神である。最後に生まれたのが「多岐都」、つまり早瀬の女神。これが中津宮の祭神となる。

『日本書紀』本文には、やはり天照大神が弟の剣を嚙んで「吹き棄つる氣噴の狭霧に生まるる神を、號けて田心姫と曰す。次に湍津姫。次に市杵嶋姫。凡て三の女ます」とある。第一の一書では、「瀛津嶋姫」すなわち沖ノ島女神と湍津姫と田心姫の三女神。第二の一書では、天照大神が弟の持参した「八坂瓊の曲玉を以て、天眞名井に浮寄けて、瓊の端を嚙み断ちて、吹き出つる氣噴の中に化生る神を、市杵嶋姫命と號く。是は遠瀛に居します者なり。又瓊の中を嚙み断ちて、吹き出つる氣噴の中に化生る神を、田心姫命と號く。是は中瀛に居します者なり。又瓊の尾を嚙み断ちて、吹き出つる氣噴の中に化生る神を、湍津姫命と號く。是は海濱に居します者なり」。第三の一書の三女神に関する記述は、第一のそれとほとんど変わらな

い。「多紀理」が航路を阻む。加えて、海面は「田心」、つまり波浪が大きく盛り上がったては逆巻いて船を襲い、「多岐都」「湍津」の迅い

潮流となって船の自由を奪う。「狭寄」にまで到るのは、容易ではない。これらの女神を祭神とする祭祀は、当然、航行の安全と深いかわりを持っていたであろう。

沖ノ島の古代祭祀は、初めは岩上で、次いで岩蔭で、更に時代が下がると半岩蔭・半露天で、そして最後には露天で行われるようになったが、いずれの場合も島の南部、ということは今日の沖津宮社殿の周辺ということになるが、ほぼ六十キロ南南西に彦岐を、ほぼ五十キロ南南東に中津宮、更にその先に辺津宮を望む巨岩群域を離れることはなかったようである。

とすれば、そして、もし祭祀が海上の航行の安全の祈願と関係があるならば、その海上とは、この島の北に拡がる日本海よりは、島を九州から隔てている女界灘でなければならぬ。女界灘を乗り切って九州に上陸することこそが、先ず問題だったのでないか。

その祭祀は岩上で始まったが、岩上祭祀遺跡からの出土品のうち、鏡が圧倒的に多い。たとえば十七号遺跡からは二十一面、すべてが仿製鏡だが、表面を上にして注意深く重ねた状態で出土している。

その状態からすれば、これらの鏡は奉獻品として保管されていたものであろう。この十七号遺跡は巨岩群中最も高く位置する岩上にあるが、それと同一の巨岩の更に上部にある十八号遺跡からは、破片を含めて十面。こちらは船載鏡（三角縁神獸鏡）一面を含む。それよりも南、女界灘を一望のうちに収めることのできる巨岩上の二十

一号遺跡では、少なくとも六面。うち一面が舶載鏡（獸帶鏡）であった。これらの鏡が奉獻品だったにしても、なぜ鏡がこうも多いのか。

巨岩が神の依り代だったろうことは、推測できる。その依り代に神を招くのに、鏡が用いられている光景を、想像してみてもよからう。だが、それだけだったろうか。何か、もっと他に、航行の安全を保証する類の呪力が、鏡に期待されなかったであろうか。

海神投供

はるか後代の話だが、土佐の国司が満四年の任期を終え、任地で病死した幼い女兒を憶いながら、その子の生まれた京に戻っていく。往路は一緒だった子が、いま帰路には、いない。船が間もなく難波に着こうという頃、住吉のあたりで、不意に風が強くなった。逆風に船が沈みそうになる。

船頭が言う。「この住吉の明神は、例の神ぞかし。欲しき物ぞおはすらむ」（『土左日記』からの引用は岩波文庫版に拠る）。欲しいものがあると、きまって浪風を立てる神だから、きつと何か欲しいものがおありだろう。「幣を奉りたまへ」。だが、幣では神は満足せず、「もはら風やまで、いや吹きに、いや立ちに、風浪のあやふければ、もっと神の悦びそうなものはないか、ということになる。

「眼もこそ二つあれ。ただひとつある鏡をたいまつる」。大切な眼

でも二つある。一つしかない貴重な鏡を奉ったところ、「うちつけに」、たちどころに「海は鏡の面のごとなりぬ」と、この国司すなわち紀貫之は書いている。

「海は鏡の面のごとなりぬ」ということだけならば、ここで類似性の呪術を考えてもいい。鏡を受け入れることで、海面が鏡面のようにならになった。それもあろう。だが、それは、普通の祭祀用の幣では満足しない神ですら嘉納したまうであろう、人体に二つ備った眼よりもっと貴重な、「ただひとつある鏡」だった。眼は二つあるが、鏡はひとつしかない。眼と鏡の差は、眼は二つ、鏡はひとつという、数量の差に尽きるであろうか。数量上の稀少価値ゆえに、たちまちに海が鏡の面ようになったのか。

眼よりも鏡が問題になるのは、それが眼という人体の器官よりも、荒ぶる海神、この場合には住吉明神を鎮めるのに、身辺にガラス製の鏡を見慣れている現代人には到底実感できないほど大きな呪力を持つていたことを示すと解していいのではないかとすれば、ここで鏡はたんなる物体ではありえない。

生身の器官として、眼は人体に属する。人体に属する眼との比較によって示される鏡の重要性は、物体のものではない。無論、人体のものでもない。とすれば、それはむしろ神体にかかわるはずだ。そして、八尺鏡の例を持ち出すまでもなく、鏡それ自体を神体として受け止めていい例がすでに古代の日本にあったことは、たしかな

のである。無論、私はいまここで、帰任する土佐の国司一行が海神に投供した鏡が、ただちに神体だったと言いたいのではない。そうではなく、住吉明神に捧げられたこの鏡がたんなる物体でなく、むしろ神体と強くかかわっていたらうこと、つまり、それ自体神格性を持つものだったらうことを、言っている。

たしかに一方で、航行にかかわる海神は、住吉明神をも含めて、あるときは風を呼び、波浪を逆巻かせるかと思えば、あるときは風を遮り、波頭を押さえる。船人に災厄を及ぼすが、また恩恵も与えるという二面性を持っている。しかし他方で、もし怒れる海神に投供される鏡自体にも神格性を認めるとすれば、その性格の根拠たるべき神体は、当然、荒れ狂っている海神とは区別されるべきだろう。荒ぶる神とは逆に、鎮める神ということになる。その限り、ただ海神の気に入るものを投供するというのは、違ってくる。紀貫之が国司を勤めた後代、だから、とうに銅鏡がごく稀少なものでなくなつて久しかったはずの時代でさえ、そうだったことになる。

もしそうなら、沖ノ島で祭祀が行われていた、ほぼ四世紀後半から九世紀後半にかけての、瀬戸内ならぬ玄界灘での航行を考えた場合、荒ぶる海神の怒りを鎮める方向に作用する鏡の神格性は無視できなない。多紀理、多岐都の女神を鎮める神的な呪力を、沖ノ島の鏡に想定するのは、間違いであろうか。

ここで鏡に託されるのは、風を鎮め、波を切るはたらき、つまり

波切である。そして、波切と言えは、いま私たちの念頭にある場所よりやや西方、同じ宗像郡に属する津屋崎には波折神社がある。祭神は住吉、志賀、貴布禰の三明神。宗像郡の海辺の漁夫たちにとつて、荒れ狂う玄界灘の波浪が大きな脅威であったことの、ひとつの証でもあろう。この辺り、古来難破船の漂着も多く、その残骸は到底他人事ではありえなかつたはずなのである。

天之日矛の二面の鏡の場合も、それが沖合用と海岸用とのセットになっている点では、鏡の表面の反射作用がなんらかの役割を果たしたろうと想像されるが、同時に、この日矛の鏡を沖ノ島と結び付けて考える場合は、濃霧や荒海や早瀬を鎮める神的な呪力もまた、無視するわけにはいくまい。

岩上祭祀

弥生時代の九州の玄界灘沿岸地域の古墓には、多数の銅鏡の出土した例が少なくない。辺津宮のある玄海町よりは西だが、たとえば福岡県前原町の三雲遺跡、春日市の須玖遺跡で、ひとつの甕棺から三十面前後もの銅鏡が出てくるのは、いささか異常である。同じ時代の中国大陸や朝鮮半島の支配者層の墓でも、一面か、せいぜい二面の銅鏡が副葬されているにすぎない。

弥生時代中期のこの三雲遺跡などから始まり、はじめは北九州地方に、そしてやがて大和朝廷支配下の地域に広範囲に認められるこ

とになる多数の銅鏡への執着、ないしは偏好と、これは古墓ではないが、祭祀の初期の段階から、やはり明らかに同じ大和王権が関与していたであろう沖ノ島の祭祀遺跡群から多数の銅鏡が出土することとは、おそらく無縁でないであろう。銅鏡は、とりわけ日本において、呪術宗教的に重要なものとなった。

地方の一豪族による祭祀とは到底考えられない量の奉獻品を持ち、それゆえに大和王権の関与が充分に推測される沖ノ島での祭祀は、先ず岩上祭祀の形をとった。その期間は四世紀から五世紀前半にかけてと思われる。日本史の時代区分からすれば、すでに弥生時代を過ぎて、古墳時代に入った頃である。沖津宮社殿に近い巨岩群域中のI号、K号、そしてF号巨岩が、岩上祭祀の痕跡を伝える。

I号巨岩の西南隅の十八号遺跡からは、三角縁神獸鏡四面が発見された。一面は舶載鏡であった。そのさらに西南の十七号遺跡からは、三角縁神獸鏡三面を含めて八種二十一面もの鏡が出た。すべてが仿製鏡であった。同じI号巨岩の西側の十六号遺跡、K号巨岩上の十九号遺跡からも、鏡は出土している。いずれも奉獻品であろう。とくに十七号遺跡の大量の鏡が、表面を上にして固定させたのを次々に積み重ねた形で出ている状態から、奉獻品としての鏡を大切に保存しようとした意図が窺えるのである。

だが、すべての鏡が、ただ奉獻され保存されるためにのみ、ここに集められたとは考えられない。実際の岩上祭祀に際して、鏡こそ

が主役を演じたのではないか。また、それが祭祀の主役たりえたからこそ、かくも多数の銅鏡が奉獻されたのではなかったか。祭祀はおそらくI号、K号、F号巨岩という時代順で展開して、やがて岩上祭祀の段階に移っていったと想像されるが、岩上祭祀はつねに、海を見下ろし、海上を見渡すことのできる、これらの巨岩の上で行われたはずである。

ただし、主役を演じたのは、あまり小型の鏡ではなく、大きめの鏡、それも多鈕鏡だったのであろう。銅鏡はかなり重いから、大型のものなら、鈕に紐を通した方が扱いやすい。その紐をそのまま手にしたかもしれないが、紐を木か鉄の棒、つまりは矛にくくりつけたと考えるもいい。鈕に紐を通した大型の銅鏡の結び付けられた矛が、海を見下ろす巨岩の上につきと立てられた光景を、想像してみてもよからう。その矛は手に握りしめられていたかもしれないし、その場に招ぎ代として立てられた神の幹か枝に固定されていたかもしれない。今となつては、残念ながら想像の域を出ないのだ。

もし天候が許したなら、磨かれた鏡面に、いつとき陽光が反射する。それは、たしかに今日の我々から見れば反射だが、古人にとっては、太陽を喚び招き、その光明を吸収し、その力を身近に感じさせてくれるものだったであろう。この銅鏡とそれが結び付けられた矛を一体と見たものを、あの天の石屋で神の枝に掛けるべく作られた鏡について語った『日本書紀』の第一の一書にならつて、「日矛」

とよんでもいいはずである。太陽の眩い光を受け取ったその日矛には、晴らすはたらき、重く垂れこめた暗雲を追いやり、吹きすさぶ風を鎮め、逆巻く波浪を切るはたらき、いつ起こってもおかしくない海上の危険を免れさせてくれる力が、備わったのではないか。

天之日矛が新羅から持ってきたと『古事記』の伝える八種の玉津宝のなかの「奥津鏡」を、いま私は沖ノ島の岩上祭祀儀礼との関連で考えている。それが岩上祭祀で使われた鏡そのものなどと、私は言おうとしているのではない。ただ、その祭祀で主役を演じたであろう日矛と同じはたらきを、この天之日矛の持参した奥津鏡、つまり沖の鏡にも見ようとしている。そのところで、鏡の吸い取った太陽の威力が、風を鎮め波を切るはたらきとして、その鏡に蓄えられたであろうことが、想像されたのである。

日光

ここで、『古事記』記載の天之日矛伝説が、はじめから、太陽の光と密接なかわりを持っていたことを、想起しておきたい。発端は、こうであった。

「新羅國に一つの沼有り。名は阿具奴摩と謂ひき。此の沼の邊に、一賤しき女晝寢しき。是に日虹の如く耀きて、其の陰上に指ししを、ある男が怪しんで、その女の行状を窺っているうちに、「是の女人、其の晝寢せし時より奸身て、赤玉を生みき」。

太陽が虹のように輝いて、その光が昼寝をしている女の陰上を射る。その瞬間、女は妊娠して、やがて赤い玉を生んだ。尾行していた男が、その赤玉を貰いうけて、包んで腰にぶら下げていたのを、天之日矛が奪った。日矛が「其の玉を將ち來て、床の邊に置けば、即ち美麗しき嬢子に化りき」。その赤玉の化した娘を、日矛が妻とする。しかし、夫の態度に腹を立てた妻は、自分の祖の国に行くと言いつて家出をする。その祖国が、日本ということになる。逃げた妻を追って、日矛が日本に渡來した。

日光による異常受胎に関して、柳田國男が『妹の力』のなかで、この伝説を引き合いに出して述べている。

「別に又新羅の古き物語として、日の光の虹の如くなるに照されて、赤い玉を生んだと云ふ賤の女の話載せ、其玉美麗なる嬢子と化して日矛王子の妃と爲り、後に遁れて日本に渡り、難波の比賣基曾の社の神に祭らるゝと謂ふからは、我々の祖先も二千年の昔から、必ずしも大陸の歴史家の仲介を須たずして、既に日を父とし人間を母とする、貴き神あることを知つて居たのである」(『定本柳田國男集』第九卷一七七頁)。

柳田はこの伝説の構造を、新羅系の部分と大和系のそれとに分けて見ているのであろうか。先ず「新羅の古き物語として」賤の女の異常受胎・出産譚が「載せ」られ、それを引き継いで、玉の化した女人の結婚と日本への遁走、そして女神として祀られることになっ

たとの物語が私たちの国で形成された、ということなのだろうか。

しかし、これが全体としては、『古事記』が分注で「是は難波の比賣碁曾の社に坐す阿加流比賣神と謂ふ」と述べるこの女神の「阿加流」すなわち「明る」い根拠を説明していることや、この女神の親の国が難波の港から上陸した方向に位置づけられていること、他方、天之日矛の方も、本人は新羅の王子とされているのに、記紀、『風土記』を通じて、ただ和名でのみよばれていること、などからも推測できる。

それに、伝説なり神話なりというものは、それが語られた時と所、それが語られるのを聴いた人たちを通じてこそ、その生命を保つ。前にも触れたが、天之日矛伝説は、先ず私たちの国に帰化した新羅系の渡来人たちによって、他ならぬこの私たちの国で語られ、聴かれたのだ、と私は思う。

もっとも、それがこの国で語られ、また、この国を女主人公が自らの祖の国とよんでいるからといって、無論、昼寝中の新羅の賤しい女を懐妊させた太陽神が天照大神だということにはならない。天照大神は女性だから、別の女人の陰上をその光で射ることはすまい。逆に、この伝説の方の太陽神は男性でなければなるまい。ただ、その太陽神の在るべき処が、新羅でなく、大和の方向に想定されていたろうことは、察しられる。さもなければ、この女神が、自分の祖

の国に行くと言って日本に逃げてくるはずもない。

それはともかく、天之日矛をしてその跡を追わしめた女神は、日光によって懐妊した女から生まれた。そして、生まれたとき、自らも赤い玉の形態であった。これが、この伝説と日光との直接のかわりの第一である。

第二に、この伝説の主人公の名そのものが、天之日矛である。「日矛」という日本語は棒状の柄に鏡のくくりつけられたものを指すはずだが、その鏡は、この「日」矛という表現の示すとおり、日光との関連で機能すべき鏡でなければならぬ。そういう名を、主人公が持っている。しかも、そういう和名のみをもって紹介されている。

この国に遁走した女神も、彼女を追ってこの国に渡来した日矛も、ともに日光と密接なかわりを持つのだ。女神は日を父とし、自らも日光を蔵している。そういう存在の祖の国は日の昇るところ、東の方向以外にはありえない。日光は自らの発現の源に向かって去った。その日光を追う鏡。

その追跡の航路として、ウルサン、あるいはウルサンに近い新羅のどこかの港から船出し、玄界灘に入って対馬を右に望みつつ迂回した後、沖ノ島を中継目標として九州に接近する線を想定し、その線との関連で、いま、日矛がもたらした奥津鏡・辺津鏡のことを考えている。

この二種の鏡を含めて、彼の持参した八種の玉津宝が「伊豆志の八前の大神」だと『古事記』の言う、その「伊豆志」すなわち出石の氏族が、朝鮮半島からでなく、中国大陸の南部からの渡来者の末裔だとする有力な説の存在は、私として心得てはいる。たとえば折口信夫が「妣が國へ・常世へ」のなかで、「あめのひほこの齋した八種の神寶を惜しみ護つた出石びとの妣が國は、新羅ではなくて、南方支那（原文ママ）であつたことは、今では、討論が終結した」と述べて（『折口信夫全集』第二卷九頁）、「即位御前記」でも、「出石の神寶は、新羅から齎したものと謂はれてゐる。併し其は單なる傳承に過ぎないので、事實は、大陸傳來のものらしい」と語っている（同・第二十卷三十三頁）ことも、知ってはいる。しかし、私にとつては、それがたとい「單なる傳承に過ぎない」にせよ、そのような傳承の存在の「事實」こそが問題であつて、その傳承に即して、妻を追つて渡来した夫の航路を思い描き、彼のもたらした二種の鏡の役割を推測してみたいのである。

その傳承を日光が照らしている。遁走者も追跡者も、日光と深くかかわっている。逃げた方は、日光を父とし、自らも赤玉として日光の実体を頒ち与えられている。追うのは、その日光をわがものとし、保持しようとする日矛である。このかかわりからすれば、『日本書紀』垂仁紀が天日槍の持参して「但馬國に藏めて、常に神の物とす」と伝える「七物」のうち、「出石の杵一杖」に続いて挙げて

いる「日鏡一面」も、ただ太陽のように円い鏡と解するのみでいいのか。もっと文字通りに日と結び付けて受け取っていいのではないのか。

神話

遁走者の方は、その受胎と出生、さらに赤玉から人身への変化か
らしても、明らかに神話的である。

『三國史記』の伝える新羅の開國神話では、天空から稻妻の走った地に紫の卵があり、その卵から、やがて新羅王となるべき美しい童子が出現したことになるが、こちらの方は赤玉から女人への変化である。かく女人に変化はしたが、人の名でよぶべからざる貴い存在のはずだ。その貴い女性を娶つた日矛の、いかに王子とは言え、つけあがり、彼女を罵るといふ暴挙からすれば、彼女が夫のものと去つたのは、ごく自然である。『古事記』に残る形態での神話を語つた者も聴いた者も、この点、なんら違和感を抱かなかつたらう。

また、その日の光と深く結び付いた神話性からすれば、彼女が新羅から東の方向に逃げたのも、きわめて自然である。となれば、この傳承のいま語られ聴かれている、この新羅から東に位置する国が、その親の国だということになつても、あまり抵抗感はなからう。彼女がどのようにして、この国に来たか。その手段や経路も、彼女の

強い神話的性格からして、問う必要のない事柄だったろう。

だが、ここで不意に、限定された地名が語られる。難波である。話が急に現実味を帯びてくる。なぜか。

神話はいつ、どこでも語られるというものではなかった。古代においては、神話は祭祀儀礼と結び付いていたはずである。とすれば、ここで難波の地名が出てくるのは、「難波の比賣碁曾の社に坐す阿加流比賣神」の祭事との関連においてであろう。

「阿加流比賣神」を祭神とする「比賣碁曾の社」は、延喜式内社として、摂津国東生郡にたしかに在ったはずだが、近世以降所在を失っている。大阪市東成区の東高津にある神社とも、小橋の産土神社とも、その産土神社境内の大賢木神社とも言われるが、はっきりしない。いずれにせよ、祭神の「阿加流比賣」という名の意味は、明るい姫としか解しようがない。日の光によって宿り、日の在るべき処を祖の国とする、この神話の女主人公の神名として相応しい。ならば、その夫たる天之日矛が彼女を追って、『古事記』の時代のこの国の中心で、やはり神話上、日と強い関連を持っていた畿内の朝廷の、いわば玄関口である難波に到ろうとしたとしても、あながち不可解ではない。

そこまではいい。『古事記』記載の天之日矛伝承は、次いで第二節に入る。今度は日矛自身が主人公だ。

妻が家出する。親の国へ行く、とは言ったが、それは難波、とま

で言ったろうか。つまり、追跡者は初めから難波を目指したのか。

「明る姫」が難波に船で来ようと、飛んで来ようと、それは問うところではない。彼女は、もともと、人間を超えた存在なのだから。しかし、追いかけた夫の方はそうはいかない。彼は最初から難波を目標にして船出したのか。

最初から難波を目指したのなら、関門海峡から瀬戸内海へ入らねばならない。そのつもりだったのだが、運悪く対馬海流の強い流れと荒天に阻まれて、日本海内に流され、結局は但馬に流れ着いたとする解釈も可能だろう。だが、はたして神話の語り手や聴き手は、この夫が妻を追って難波に到ろうとすると「其の渡の神、塞^さへて入れざりき」の箇所について、そのような複雑な説明の要る受け止めたをしていただろうか。

それはともかく、第一に、この箇所の重点は、天之日矛がまっすぐ難波に入り込むことのできなかったことであろう。そこには、容易にはこの国の中心部に入ることを許されなかった渡来人集団の苦難の追憶があったと、解釈してよさそうである。

また第二に、天之日矛を象徴として記憶されるこの集団が、少なくとも最初から但馬を目指して渡来したわけではない。したがって、はじめから隠岐諸島を航路上の目標として本州に接近したのではないことも、ここから読み取ることができる。

とすれば、ウルサンあたりから一旦は対馬に向かい、次にその対

馬を右に見て沖ノ島を中継目標としながら、後に日矛の末裔と自称する五十跡手が住み着くことになった筑紫に接近する線を、安易に捨て去るわけにはいかない。

この第二節が語られ聴かれたのは、おそらく、「伊豆志の八前の大神」の祭祀儀礼の際だったろう。その伊豆志坐神社八座は、天之日矛の持参した八つの天津宝を祀る。その八つの神宝のうち、珠二貫を除く六つが、明らかに航海の安全にかかわっている。とすれば、祭祀の背景をなす神話の原型としては、日矛が危険な海をこれらの神宝の功德によって乗り切ったという類のものを、想像してみてもいいのではないか。祭祀の一部として語られた神話の原型の聴き手たちは、その時、その場で、自らの祖先が遙くも長く苦しい船旅の後に、八座の神々の守護によって陸地を踏むことのできた昔時を、偲んだことであろう。ただし、その原型は伝わらなかった。神話の現存形態においては、残念ながら、天之日矛が新羅から持ち渡ってきたという玉津宝が列挙されるのみであり、そこから航海の困難を推し量るべきなのである。

たとえば筑前国津屋郡志賀村の白水郎荒雄の水死を悼んで詠んだ『萬葉集』巻十六所収の歌十首（第三八六〇―三八六九番）に添えられた文章の表現を借りれば、「忽に天暗冥くして、暴風、雨を交へ、竟に順風無くして海中に沈み没する類の危険は、いま私が思い描いている玄界灘通過の航路では、決して希有の事柄ではなかった。陸

上とは違って、海上での天候の変化は、いかにも劇的である。その劇的な急変の、いつ起こるかもしれない海だったのだ。

この第二節では、たしかに天之日矛が伝承の主人公ではある。しかし、一般に祭祀と神話とのあいだに想定される密接な関係からすれば、伊豆志坐神社八座として祀られることになる八つの玉津宝の方が、神話の構成上は実は主であるべきであって、それらをこの国にもたらした日矛自身は、その運び手としての栄誉のみを与えられた、いわば脇役にすぎないことになる。彼が祭祀の対象となつた痕跡は、無論この箇所に見出せないし、記紀も『風土記』も、彼が神名を得たと述べていない。それだけに、一旦は女神を娶りえたものの自らは人間にすぎぬ日矛が、その妻を追ってこの国に渡来するに当たって、神宝の呪力が不可欠だったという想像の余地は、かなり大きく残されているのではないか。

呪力

その神宝のうち、「浪振る比禮、浪切る比禮」を竿の先に付けて水中に入れ、船の速力を測った小布、「風振る比禮」を風速測定用の小布、「風切る比禮」を風向きを知るための小布と解し、「奥津鏡、邊津鏡」も同様に航海用の道具として考えようとする見解もある。その見解によれば、たとえば鏡の背面の文様が円を十二分割している場合、十二支の知識があれば、それによって時刻と方位とを示す

ことができる。現在の時刻を示す箇所を太陽の方向に向けて、鏡を水平に置く。現在が巳だとすれば、その巳を示す箇所を太陽の方向に合わせて、背面を上にしたまま鏡を水平に置く。そのとき、子を示す箇所が北、午を示す箇所が南の方向を指し示す。つまり、鏡が一種の羅針盤の役割を果たしたという見解である。

だが、これはあまりに科学主義的な考えかただろう。それに、それならば、なぜ沖と辺と二面の鏡が要するのか。しかも、この解釈では、比礼と鏡の計六個ともに、平穩無事な航海でなければ役立たない。平穩無事ならば、ウルサンあたりから南方に対馬はよく見えるはずだし、対馬に近付くにつれて沖ノ島は肉眼ではつきり捉えることができる。その沖ノ島からなら九州の玄海町までは五十七キロの距離にすぎず、沖ノ島の近くまで来れば下関も博多湾も充分視界に入っているから、なにも鏡を羅針盤代わりにする必要は全くないのだ。速い対馬海流に楫を奪われまいと必死になっているのに、暗雲に陽が隠れ、潮風が激しく、波浪が逆巻いて船を襲うようなとき、もし比礼や鏡の役割がそんなものだったとしたら、なんの役に立つというのか。

やはり、これらは、なんらかの呪力を持つ神宝でなければならぬ。しかも、『古事記』も『日本書紀』も、新羅の王子がこれらの宝物を天皇に捧げたとは、一言も書いていない。『古事記』は「其の天之日矛の持ち渡り來し物は、玉津寶と云ひて」と紹介するのみ

であり、『日本書紀』も彼が「將て來る物は」として、その内容は『古事記』の紹介するところとは違いが、「日鏡一面」を含む七物を挙げた後に、「則ち但馬國に藏めて常に神の物とす」と書いているにすぎない。日矛が天皇に会ったという記事もない。つまり、玉津寶は大和朝廷への奉獻品としてよりも、むしろ、伝承の主人公である天之日矛自身がその呪力に頼ったもの、だから彼自らに必要だったものとして、この国にもたらされたと解していいのではないか。

更に言えば、この主人公は、ただ和名でのみよばれている。その天之日矛という名は、新羅の人名ではない。ということは、この伝承は、かりに新羅に源泉を持つにしても、もはや完全に日本化されている。とすれば、主人公はたしかに新羅からの渡来人とされているが、これらの神宝の呪力の發揮される場と時を、必ずしも彼が渡來した新羅から日本への一方向の海路上のみに、またその一度だけに限定しなくてもいい。ならば、沖つ鏡・辺つ鏡という呼称も、すでに日本側での呼び名と解してもいいのではないか。つまり、辺つ鏡の「辺」を、必ずしも新羅側の海岸に限定することはない。それがたとえば九州の海岸であっても、かりに山陰の海辺であってもいいのだ。

浪振る比礼の呪力によって、船は波に乗って進む。浪切る比礼で、逆波を乗り切る。風振る比礼が追風を喚んで、船足は軽い。風切る比礼が向かい風を切れば、船は無事だ。では、沖つ鏡と辺つ鏡とは、

どのような呪力を發揮したのか。鏡面のように平らな海面を招いたか。ならば、なぜ、沖と辺とのセットになっているのか。暗雲に隠れた太陽を喚んだか。日光が海路を照らすを願ったか。それにしても、沖と辺との、なぜ、二つなのか。また、その沖とは、沖の島か。沖に出ている船の上か。さらに、それは沖で海神に投供すべきものだったか。それとも、航路の安全を祈る祭祀にのみ用いるべきものであったか。

二つの鏡をセットとして捉えれば、沖の島と、その対岸とで行われた祭祀に関連するものと考えるのが、どうも自然のように思われるのだが、どうであろうか。そして、これらの鏡をもたらしたのが朝鮮半島からの渡来者だったとの仮定の上で、その沖の島の位置を考えてみた場合、宗像大社沖津宮のある沖ノ島と、もうひとつ、隠岐の島とが、先ず心に浮かんでくるが、とりわけ多数の銅鏡の出土という点では、宗像の方が問題になる。

それに、沖ノ島で祭祀儀礼が開始されたのがほぼ四世紀後半、新羅の建国がやはり四世紀後半、その時期の上での符合ということもある。四世紀後半から五世紀前半にかけての人物と推定される應神天皇の条に天之日矛伝説を収めた『古事記』の成立は、和銅五年（七十二年）とされている。つまり、この新羅の王子なる人物にまつわる伝承の成立は、どう幅を取っても、四世紀後半から八世紀初頭までの間であり、それもおそらく應神以降、すでに沖ノ島で祭祀

儀礼の行われていた時代だ。

女神たち

京都御苑の西南隅の区域に、厳島神社があり、宗像神社がある。厳島神社の方は、市杵島姫命、湍津姫命、田心姫命、そして祇園女御を祭神としている。平清盛が摂津の兵庫築島に一社を設けて、安芸の厳島大神を勧請したが、後に母親の祇園女御を合祀した。それが後世、九條家邸内の拾翠池の嶋中に移されたもので、今日もなお昔日の面影を偲ばせている。

それにひきかえ、宗像神社の方は悲惨と評してよかろう。石造の鳥居をくぐった左側には、正面の奥で小さくなっているらしい宗像神社の本体よりも立派な、なんと京都観光神社という有り難い小神社がある。肝心の宗像神社の縁起を記した立札一本、立っていない。

しかし、伝えられるところによれば、延暦十四年（七九五）、この地に宗像神社が創建されたという。とすれば、すぐ近くの厳島神社よりもずっと古い。祭神は田心姫命、湍津姫命、市杵島姫命、倉稻魂神、天岩戸開神だと言われる。姫神三柱は、厳島神社とも共通する。無論、宗像大社の祭神でもあり、この京都御苑の一角にこの女神たちを祀った神社が八世紀末からあったとするなら、朝廷と宗像との浅からぬ関係を推測していい。

この三女神を祀った神社は、各地にあった。神名の田心姫と多紀

理比売、湍津姫と多紀津比売、市杵島姫と市寸島比売という類の表記上の差は無視していい。宗像大社は別として、『神道大辞典』（平凡社）から拾っただけでも、「むなかた」の社名を持つ神社に、たとえば大治二年（一一二七年）創建と由緒記の言う福岡県企救郡曾根町曾根の宗像神社、長崎県北松浦郡田平村の宗像神社、福井県遠敷郡小浜町北塩屋の宗像神社。宗像でなく宗形の表記では、岡山県赤磐郡山方村の宗形神社、同県御津郡馬屋下村の宗形神社、鳥取県西伯郡成実村宗像の宗形神社。また、胸形の表記では、栃木県下都賀郡寒川村に胸形神社がある。他の神の合祀されている場合もあるが、いずれも宗像大社と同じ三女神を祭神としている。

「むなかた」の名こそ持たないが、やはりこの三女神を祀った神社の重要なものに、たとえば宇佐八幡宮などがある。その宇佐八幡宮は、この比売神たちの他に応神天皇と神功皇后をも祀っているが、『古事記』が天之日矛を紹介しているのは応神天皇の条であり、また、同じく『古事記』は同じ条で但馬国での天之日矛の子孫の系譜を辿って葛城の高額比売命にまで到ったところで、「此は息長帯比賣命の御祖なり」との分注を入れている。その息長帯比売とは、無論、応神天皇の生母とされる神功皇后である。

三女神は、天照大御神が須佐之男命と天の安河で誓約したとき生まれた。『古事記』はこう記述する。「故爾に各天安河を中に置きて宇氣布時に、天照大御神、先づ建速須佐之男命の佩ける十拳劔を

乞ひ度して、三段に打ち折りて、奴那登母由良爾、天の眞名井に振り濺ぎて、佐賀美邇迦美て、吹き棄つる氣吹の狭霧に成れる神の御名は、多紀理毘賣命。亦の御名は奥津島比賣命と謂ふ。次に市寸島比賣命。亦の御名は狭依毘賣命と謂ふ。次に多岐都比賣命」。

「多紀理」（『日本書紀』では「田霧」とは濃霧だろう。「奥津島」は沖つ島。「市寸島」（書紀では「市杵島」）が齧くべき島を意味するかどうかはともかく、「狭依」は船の寄り着くべきところを示しているからといって、ただちに霧に覆われた田園の光景を表象してはならないことは、『古事記』の同じ条をもう少し読み進めれば、明らかなのである。

「故、其の先に生れし神、多紀理毘賣命は、胸形の奥津宮に坐す。次に市寸島比賣命は、胸形の中津宮に坐す。次に田寸津比賣命は、胸形の邊津宮に坐す。此の三柱の神は、胸形君等の以ち伊都久三前の大神なり」。

「胸形」とは、無論、宗像である。その宗像の奥津宮、中津宮、辺津宮がそれぞれの女神の座であるならば、表象すべきは田園の光景ではない。向こうの島のあたりに霧がかかり、手前には潮流が迅速激しく流れている玄界灘である。三女神と宗像の三つの宮との対応には記紀で異同があるし、古来数説あるが、女神たちの神名からも

海の表象の方が自然だろう。

たしかに、その神名からすれば、市寸島比売には、他の二女神のような激しい自然現象との直接の関連性はない。だから、たとえば安芸の厳島神社の「いつくしま」が祭神の市寸島比売の「いちぎしま」に他ならなくても、つまり、この姫神を穏和な瀬戸内の風景のなかに思い描いても、おかしくはない。それでも、海は海だ。台風に乗じて宮島に海が襲いかかったためしもある。いまは、天候激変の可能性のつねに潜在する九州北岸沿いの海を、天之日矛の乗った船が渡っている光景が、瞼の底にある。

さて、三女神の出現した誓約の場を、『日本書紀』の第一の一書は、こう結んでいる。

「是に、日神、方に素戔嗚尊の、固に悪しき意無きことを知しめし、乃ち日神の生せる三の女神を以て、筑紫洲に降りまさしむ。因りて教へて曰はく、「汝、三の神、道の中に降り居して、天孫を助け奉りて、天孫の爲に祭られよ」とのたまふ」。

第三の一書では、「即ち日神の生れませる三の女神を以ては、葦原中國の宇佐嶋に降り居さしむ。今、海の北の道の中に在す。號けて道主貴と曰す」となっている。

つまり、三女神は神勅によって北海道中の神とされた。第一の一書は端的に「道の中に降り」と述べ、第三の方は「宇佐嶋に降り」としている。その「宇佐嶋」が宇佐神宮の背後に聳える御許山であ

らうと、文字通りに島、前後の文脈からすれば沖ノ島であらうと、女神たちの在るべき場所は北海道中と指定された。これは明らかに古代日本の航路、新羅と日本を繋ぐ航路に関連する。

四世紀末、おそらく三九一年、倭国は朝鮮半島に出兵して、百済と新羅を攻める。二年後、倭国の軍勢は新羅の王城に迫った。神話で言えば、神功皇后が九州北岸から新羅を目指すのである。そのときの模様を、「時に飛廉は風を起し、陽侯は浪を擧げて、海の中の大魚、悉に浮びて船を扶く。則ち大きな風順に吹きて、帆船波に随ふ」と、『日本書紀』は描いている。まるで天之日矛のもたらした四枚の領布が呪力を揮ったかのような光景ではないか。

日矛という鏡

その比礼だが、浪振る比礼と浪切る比礼、あるいは風振る比礼と風切る比礼とで、材質や形状の上でそうそう差があったとも思えない。色彩で区別されたかどうか。むしろ、ただ発揮されるべき呪力、俗な言いかたをすれば、用途の上での区別だったかと思われる。とすれば、鏡の場合も、同じような鏡が二面あったと考えていい。そして、この場合、その二面の鏡は呪力を異にしたであらうか。用途が違っただらうか。ただ呪力の揮われる場所が異なっていただけではないのか。

その場所として、いま、玄界灘に面した海岸と、沖に見える島と

を考えている。このあたり、古くから海外とかかわりを持っていた海域である。

福岡の板付遺跡や諸岡遺跡をはじめ九州北部の各地から出土しているのと同種の無文土器が、沖ノ島の社務所前遺跡からも出ている事実は、すでに弥生時代にこの島が朝鮮半島との繋がりの線上にあったことを示しているよう。九州北部では、弥生時代中期には前漢鏡・後漢鏡や朝鮮半島製の青銅武器が、かなり豊富に入っていた。ということ、海外との繋がりが、かなり太い線になっていた。

『魏志』倭人伝の伝える「銅鏡百枚」が魏の景初三年、それが西暦で二二九年のこととすれば、古墳時代に入って、沖ノ島で十八号遺跡や十七号遺跡あたりから、三角縁神獸鏡を含めて、青銅鏡を主体とする奉獻品によって祭祀が行われるようになった頃には、海外と九州とは、もう太い線で繋がれている。とりわけ西暦四〇〇年前後と推定される応神天皇の時代には、新羅と北部九州とは強い繋がりを持っていたはずだ。

この次第に太くなった海外との繋がりの線に、宗像大社が深くかわっていたらうことは、たとえば『日本書紀』の応神紀末尾、四十一年春二月の記録からも窺われる。

「是の月に、阿知使主等、呉より筑紫に至る。時に胸形大神、工女等を乞はすこと有り。故、兄媛を以て、胸形大神に奉る。是則ち、今筑紫國に在る、御使君の祖なり」。

阿知使主は、秦氏と並ぶ帰化氏族である倭漢氏の祖先。応神天皇の二十年に來日したが、三十七年に天皇の命をうけて縫工女を求めに呉、すなわち中国江南地方に渡った。彼が連れ帰った工女兄媛を、宗像大神が貰い受けたというのである。その宗像大神の祭祀は、奉獻品の規模からも朝廷、だから応神天皇とも密接な関係をもっていたと推測される。

他方、その応神天皇の生母とされる息長帯比売すなわち神功皇后の祖先が天之日矛であるという伝承をも含めて、『古事記』が、応神天皇の条に天之日矛のことを語っているのは、なぜだろう。「昔」と語り出されるのだが、その昔のはずのことが、なぜ、ここで述べられるのだろうか。ひょっとしたら、天之日矛伝説は、記紀に記載されている形態から想像される以上に、朝廷と深い関係を持っていたのではなからうか。

第一に、天之日矛が玉津宝を天皇に奉ったという記述はどこにもない。彼は天皇と会見することを要しなかったであろう。第二に、彼が追ってきた女神の祖すなわち親の国は日本である。第三に、天之日矛伝説全体を日光が彩っている。全くの和名である日矛という名そのものも、日鏡を矛に結わえたものと解している。その彼が、新羅から来た。とすれば、天之日矛渡来譚に大和朝廷の祖先の、おそらくは朝鮮半島からの渡来の記憶の投影をも見るのは、穿ちすぎだろうか。

神功皇后と應神天皇という、古代日本の皇統譜のなかでも神武、崇神に次いで「神」の字を持つ特異な存在であり、しかも朝鮮半島との因縁浅からぬ母子に、もし天之日矛の像を、一部にせよ重ねて思い描くことが許されるならば、朝鮮半島と日本との交通を前提としていであろう、朝廷の厚い後援ぶりを窺わせる宗像の祭祀と、天之日矛の鏡とを重ねて考えてみても、いいのではないか。彼の持参した玉津宝、とりわけ奥津鏡と辺津鏡は、いまとなっては、ただその光景を想像するしかないのだが、沖津宮で、またおそらく辺津宮でも銅鏡を主体として行われていた航行の無事を祈る祭祀そのものではなくとも、それと同種の祭祀儀礼に用いるべきものであったろう。

だが、荒海を望む岩上に、風に逆らうように真っ直ぐに矛が立てられ、その矛に鏡がしっかりと結び付けられて太陽を喚び、いまし日光がその鏡面に輝く一瞬を思い描くとき、その想像の眼には、そこに立っているのは他ならぬ天之日矛自身と映るのだ。