

はじめに——「かみ（神）」について

カミの語源についてはこれまで「神＝上」説（新井白石）説、「神＝鏡」説、「日の転化」説、「畏こみ」説などがあるが、神話時代の倭語には甲類・乙類の区別がある場合があって、これらのミは甲類のミであって、「神＝カミ」のミは乙類のミであるので、どれもあてはまりません。

私はカミの語源はカミナリ、つまり雷電であろうと考えています。神宮皇學館の西宮一民さんも「カミといえば雷をさす」といっています（西宮一民「日本上代人のカミ観念」）。ただ西宮さんはカミの語源は雷電だとまではいわれないのですが、たとえば、『万葉集』に「伊香保嶺に 可未な鳴りそね 吾が上には 故はなけども 児らに因りてそ」という歌があります。これは群馬県（カミミ）の榛名山の「伊香保嶺」に「可未な鳴りそね」（カミよ鳴ってくれるな）と呼びかけている歌です。カミ（可未）は鳴るもの、つまり雷であったということです。『万葉集』には他にも同じような歌がありますが、現在、方言でも雷電を①カミ・カミサン、②カンダチ、③カミナリ・ナルカン（鳴る神）、④ドドロガミ・ドンドガミなどと呼びます。方言に『万葉集』の伝統が生きている訳で、我々の祖先はカミという雷神を考えたのです。

カミをカとミに分けて考えますと、宇佐神宮の社家出身した神道の研究者、林兼明さんがカは輝くの「カ」で強力な光線をあらわすという説が興味をひきますが（『神に関する古語の研究』）、やはり平田篤胤の「彼靈（カミ）」がいいだろうと思います。問題はミの方ですが、これは大野晋さんのミ＝「身・実」説でよいでしょう（『日本語をさかのぼる』）。身と実は同じ語源で乙音のミになります。ミは内容とか実質、正体をいうわけで、輝く物の正体が神であるということです。それほど雷電という物を人々は恐れ、また神聖視した訳です。

溝口睦子さんによりますと、弥生時代から古墳時代には神秘なるものに通ずる力、半神半人ともいべき人を「ミ」という風習がありました。その証拠は『日本書紀』『古事記』に登場する五世紀以前の首長あるいは「原始の王」の名が多く「ミ」を語尾にもっていることです。ウサツミ（宇佐地方のミ）、カモツミ（賀茂地方のミ）などの例がありますが、彼らは神霊と交感する「巫」の力をもっていたということです（溝口一九七三・二〇一二）。

さて、このカミのミが卑弥呼のミに通ずる訳です。問題はヒは何かということで、それがヒミコ論の重要問題になります。

Ⅰ 卑弥呼の実像と名義—原田大六説から

① 箸墓古墳と三輪山の雷神

箸墓古墳は五十瓊殖大王（崇神）の大伯母、倭迹迹日百襲姫命（『古事記』では夜麻登々母々曾毘売命）の墳墓と伝承されます。これが事実を反映しているという立場をはじめて体系的に述べたのは原田大六ですが、最近の考古学では説が多い。

『日本書紀』（崇神紀）では倭迹迹日百襲姫命は三輪山の大神主神の巫女として描かれています。この三輪山の神は雷神でした。倭迹迹日百襲姫命は神の妻となつたのですが、大神主神は夜にのみ来て姿を顕さないのので、一度姿をみたいといったところ、朝になったら「櫛笥」の中をみればそこにいとわれた。朝になって箱の中に小蛇を発見して驚き叫んだところ、神は怒って「大虚を踏みて三諸山に登り」、姫はそれを悔いてがっくりと尻餅をつき、陰に糞搔（カミ）の箸を刺して死去したという。蛇が雷神の姿であることはいうまでもありません。箸墓は三輪山の雷神祭祀を背景にしていたことになります。

その考古学的な証拠は図■のような箸墓古墳由来の円筒型器台の断片です。この模様は直弧文といわれ、吉備の楯築墳丘墓その他で確認されている円筒型器台の模様と同じもの

で、春成秀爾によって雷文であることが確定しています。

また前方後円墳の形状は道教や神仙思想の影響を受けた壺型ですが、私はそれは同時に火山を模擬したものと考えています。日本でもっとも活発な火山帯をもつ九州勢力が邪馬台に拠点のもうけるにあたって、火山のない近畿地方に模擬火山を設営したということです。火山噴火には火山雷がつきものであることはいうまでもありません。

②纏向宮室と龍文の王衣・銅鏡

宮殿建物

邪馬台国の王都である纏向は雷神神話を孕んでいます。北條さんは纏向遺跡の大型宮殿建物 D の南北の中心軸が箸墓古墳を向き、東西の中心軸が齋槻岳を向いていることに注目し、当時の人々は箸墓や齋槻岳に火山から天空に飛翔する昇龍のイメージを描いていたのではないかとする（北條二〇一七、一三八頁）。

そして宮殿自体においても雷神が意識されていた可能性は高い。図■は四世紀末期から五世紀初頭とされる奈良佐味田宝塚古墳出土の「家屋文鏡」に描かれた建物です。これらの建物は王宮建築の理念を示していると思いますが、この建物の上空にはイナツマの模様（鉤形の雷電文）が描かれています。そしてその雷電文の内側には人形が描かれています。これは高殿で寝ている男王と女王の身体に入り込んで子どもを受胎させようとしている場面であるという。卑弥呼の時代にも同じように王宮の寝殿に雷神が降臨するという観念が存在したのではないかと考えています。

龍文の銅鏡と月光

『魏志倭人伝』の二三九年来に魏の明帝があたえたものの中に「銅鏡百枚」があります。これは纏向宮殿の備品となったはずですが、私は、これが龍文の鏡であったことに注目します。私は銅鐸には龍文が描かれていますから、雷神神話を反映していると考えていますが、銅鏡はそれを表現しています。

そしてこれは宮室の備品としては夜間照明に使われたろう。七八〇年の「西大寺資財流記帳」に薬師寺金堂の薬師三尊に計三四八面もの鏡が付けられていることに着目して「浄闇のなかで燃える微かな燐光が、数多くの鏡で反射し合い、薬師三尊を浮き上がらせる、まことに幻想的な風景といえよう」（和田萃）と論じている。これは月光を堂内に照らし込ませ、薬師三尊を浮き上がらせるものであったろう。『延喜式』（内蔵寮）によれば元旦の大極殿は鏡廿五面で装飾されたというのも参考になる。「我妹子や我を思はばまそ鏡照り出づる月の影に見え来ね」など（『万葉集』⑪二四六二）、「まそ鏡」が「清き月夜」「照るべき月」などの枕詞となっていることに注目したい。卑弥呼は、毎夜、多数の鏡によって月の光に照らされて王宮に登場したのであろう。卑弥呼の身体はこのような月光に浸透され放光していたという幻想があったのではないか。

神あるいは神聖な人間が放光するという神秘主義的な幻想は根強く存在していました。『日本書紀』（敏達一二年是歳）には百濟への留学僧、日羅の身体が光を放ったという物語を紹介したが、日羅の謀殺事件で殺人者は放光する日羅を畏れて最初は躊躇していたが、「十二月の晦日に光を失ふを候ひて殺しつ」という。つまり晦日に月が新月となって暗くなるのを狙って殺したというのは、日羅の放光する光が月光のような光りであったことを示している。

卑弥呼は月光とそれを龍文によって反射した龍の光に照らされており、女王として龍の光を放っていたということになります。エリアーデは「稲妻もまた月の力の顕現である。なぜなら、その光は月の光を思わせ、また稲妻は月が支配している雨の先触れとなるからである」（一九八一。一二頁）と述べるが、この青白い月光は雷光の青白さと同じものとされていたのではないか。

「日迎えの神事」山から覗く「龍＝太陽」

鏡にはこのような神秘的な身体ミクロコスモスの小宇宙マクロコスモスに関わるだけではなく、より実用的な側面あるいは広く大宇宙マクロコスモスに関わる側面もありました。つまり、これまで鏡がどのように使われたかについて唯一の考え方はやはり原田が提出したもので、それは銅鏡は「日迎えの神

事」のために使われたというものです。

原田は農事暦の特定の日に銅鏡を榊や柱に付けて「日迎えの神事」が行われたとします。後世の神社に懸けられている神鏡のように参拝者の方に向けて使用したのではなく、多数の鏡を榊に懸けて太陽に向けて掲げ、それがいっせいに照り輝いたというのです（原田大六一九六六、一章五節、一〇章九節）。

ここには金属器と農耕、社会分業の展開とともに大地を直線によって区画する時代がきたことが反映している。纏向においては東西方位の方格地割が部分的にでも存在し、それが古墳や王宮建築の軸線を山あてする基礎になっていたとされるように（北條二〇一七、第四章）、ともかく畦畔の直線が向こうの山並みや海岸にまで広がる時代である。人間の認識における視覚の位置が拡大している。鏡は直進する光の輝線をはっきりと捉えて人々の空間意識を変容させていく。これはある意味で火の利用以上に決定的な人類史的な意味をもった。火は光を発するが、人間は鏡によって純粋な光を獲得したのである。『旧約聖書』創世記には「神は言われた。『光あれ』。こうして光があった」とあるが、それは人間の側が光を意識し、光を操作することを覚えたことの神話的表現である。

図は北條による纏向からの「日の出」暦である。これは素朴なものにみえるが、それが空間意識と時間意識のセット、あるいは時間の視覚化を表現していることが重要である。北條は当時の人々は箸墓や齋槻岳に天空に飛翔する昇龍のイメージを描いていたという。銅鏡の龍はしばしば太陽や月と戯れている様子が描かれます。龍は太陽や月を動かす世界霊・生命霊であり、時空を越えた永遠の表象によって現実の時空の超越が可能となる。そういうことはすでにあったのではないのでしょうか。

龍文の王衣

『魏志倭人伝』には、二三九年に魏の明帝が様々な品を倭国にあたえたとあるが、そのうちまず注目したいのは「絳地交龍錦五匹」である。「絳地交龍錦五匹」は赤地に雌雄の龍が交わる様を描いた錦の絹織物であるが¹⁾、これは中国の皇帝と同様に龍文の衣服に仕立てられ卑弥呼が着たはずである。

注意したいのは倭迹迹日百襲姫命という名のモモソである。これについても原田が「百衣」としたことに従いたい²⁾。「襲」はソ（乙音）で、『古事記』の夜麻登々母々曾毘売命の「曾」もソ（乙音）であり、「衣」も同じくソ（乙音）であるから「多くの衣」をもつという意味であろうという（『卑弥呼の墓』二七二頁）。これは纏向宮廷が絹を中心とした相当の繊維生産を行っていたことを示す。纏向遺跡からは相当量のベニバナの花粉が発見されているが、それらが絹などを朱に染めるために使われた可能性は高いのではないかと。

宮殿には「婢千人」がいたとあるが、彼女らの仕事はそこにあつたのではないかと。『魏志倭人伝』の風俗の条に「紵麻を種へ、蚕桑緝績し、細紵・縑緜を出だす」とあり、また台与が「異文の雑錦を貢す」とあることからすると、彼らは大規模に麻と絹の紡織に取り組んでいたであろう。魏の回賜品に様々な絹錦があつたことからすると、同種のものを作る仕事も行われたに相違ない。実際に卑弥呼は二四三年に魏に対して「倭錦・絳青縑・緜衣・帛布」を貢上し、「宗女」とされる台与は卑弥呼の死後、白珠（真珠）・青大勾珠（翡翠）とともに「異文雑錦」を魏に向上している。龍文の王衣はいわゆる威信財というような没概念の言葉で表現できるようなものでなく、このような宮廷の繊維生産の体系の中心にあつたと考えたい。

アマテラスの高天原の宮殿では女神たちが織姫としての姿をみせることはよく知られている。またアマテラス自身もツキヨミ神の雷剣で殺された女神ウケモチの眉の上に生じた繭を口に含んで柔らかくして「糸を抽くことを得たり」という。『書紀』（五段異書一一）は「此れより始めて養蚕の道あり」というが、ほかにもいくつかある養蚕起源神話は卑弥呼の宮廷での養蚕・紡織の時期にさかのぼるのではないかと。ヒレヤ又サは鏡や曲玉をつけた榊にも取り付けられており、これらは振り動かされ、しばしば雷神にささげられる。魏からは二四五年（正始六）、二四七年に「黄幡」があたえられている。これは軍旗として使われたのであろうが、「幡」しばしば神にささげられた。

その関係では、『肥前国風土記』（基肄郡）にのる姫社社の由来譚が注目される（現在

は鳥栖市)。山道川の西にいた荒ぶる神の神意を知るために「幡^{はた}」をささげて風^{くづひき}にまかせたところとばしたところ姫社の社に落ちたので神の在所がわかり、その夜の夢で臥機^{ふし}(韓国風の織機)と絡琛^{たたり}(糸繰り具)が踊り出てきたので女神であることを知ったという。私見によれば荒ぶる神はしばしば雷神であった。

③ヒミコの名義

前述のようにミは「巫」のミであるが、その発音には問題がある。つまり古代の韓国語はイ段甲類とエ段甲類の発音に区別が曖昧で、倭語もその強い影響の下にあった(沖森卓也『日本語の誕生』)。ここをとって溝口は「ヒコ・ヒメが三・四世紀を中心とする時代の首長層の人たちの呼称であった」という。おそらくヒミコというのは少し古い形の発音で、ヒメコともいったわけです³⁾。『延喜式』(神名帳、阿波美馬郡)に「」波尔移麻比彌神社」という神社があるのに注目します(『古事記伝』五卷五七葉)。後に述べるように天日矛の神話にヒメコソという女神がでますが、これも同じことだと考えてよいこととなります。卑弥呼というのはヒミコ・ヒメコ(ヒメ)・ヒメコソなどと通ずる一般名詞であることとなります。

これを前提にヒミコの名義についてみて行くと、まずミ(そしてメ)はカミに代わって託宣をする人、巫女のミですであることは説明をしました。一番後のコは三品がヒメコソのコソは新羅の始祖王、赫居世の居世と同語で韓国語の「在ます」(kion)に語源する敬称であるとしているのを採用すべきでしょう(三品彰英「アメノヒボコの渡来」)。子どもの意味だとか集団の構成員だとかいいますが、それは怪しいわけです。

ここまでは分かりやすいのですが、問題はヒです。普通は太陽と言われるのですが、これは傍証がまったくなく、学術的にはきわめて怪しい。『類聚名義抄』は「映暎」の読みを「ヒカリ、カガヤク、ヒラメク、ヒル」と連記しているが、土橋寛(一九六二)はその中心はヒを語根とし、光が揺れ輝くことを意味する動詞ヒルであるとする。「ヒカリ、カガヤク、ヒラメク、ヒル」という列挙はヒカリが閃き揺れ動くエネルギーをもつ光であることをよく表している。そして土橋はこのヒルの名詞形ヒレ=領巾、つまり女が肩にまとうリボンが浪や風を自由に起こし鎮める気象に働きかける呪物であると論ずる。浪・風の神は雷神であるから、ヒレは雷神に働きかける呪物だったのである。言語学的には卑弥呼のヒは、この雷神神話に関係するヒだと考えます。カミの力をより一般化した言葉、あるいは操作しうるものとしてのヒカリなのでしょう。ヒカリというのはこのヒと力が合体した言葉なのでしょう。

電光は揺れ閃き揺れる光りであり、エネルギーであり、火を発火させる力をもっているという意味で「ヒ」の代表の位置にあるのだろう。

ヒミコ(ヒメコ)とは雷巫公、ヒコとは雷公とすることになる。

III 伊都国のヒメコン神と天日矛神話^{あめのひぼこ}

以上のような卑弥呼の実像を前提として、その原型を原田大六が調査した筑前の怡土郡の平原一号墓について考えてみたいと思います。私は北條さんに教えられて、この研究プロジェクトの中で、有名な原田大六の仕事を勉強しました⁴⁾。この墓からは四〇面という大量の鏡、コハク製丸玉、瑪瑙製の管玉などがでており、埋葬されたのは伊都国女王その人であると推定されています。平原女王墓というべき墓であることとなります。

①平原女王墓と雷山

この平原女王墓の中心にも雷神神話がありました。つまり原田は女王墓の南に聳える背振山地の高峰、雷山はその名の通りに雷雲が発生する場であったとします。雷山は女王墓の西を流れる雷山川の水源にあたり、原田が少年の頃は雷山をイカツチャヤマと呼んだといひます(原田『卑弥呼の墓』一六八頁)。興味深いのが対馬の雷山が『万葉集』(⑭三五六一)では「可牟の嶺」(神嶺)と呼ばれていることです(西宮一九八七「日本上代人のカミ観念」)。ですからこの怡土郡の雷山も神話時代にはカム山あるいはカミヤマと呼んで

いたと考えることができます。これはカミの語源が^{イカツチ}雷であったというさっきいしましたことの傍証です⁵。

この原田の指摘はこれまで無視されてきましたが、北條芳隆の作成した図によれば、平原王墓と雷山の方位関係は図■のようになっている⁶。つまり、平原遺跡は一九九八年に再発掘されたが、その際、墳丘墓の北側に新たに鳥居（三号鳥居）が確認された。北條の教示によればこの鳥居が女王墓の正面の鳥居^{いかつちやま}と考えられ、そこにひざまずいて正面をみれば、その視線は墳丘墓の中心を^{いかつちやま}雷山山頂に向かう。北條によれば現在は住宅内の樹木が邪魔して眺望はまったくきかないが、平原一号墓の最大の前提には雷山の雷神への崇拜があったこととなります。

右の原田が作った女王墓から東を眺めた「日の出」暦は先ほどの北條さんの作った纏向の「日の出」暦の原型ですが、原田は東側の榎触山から太陽が上るのが二〇日頃であることに注目し、クシフルのクシは霊異、フルは振る＝動くようにして働くことだとしています（または「奇ふ」上二段の連体形）。これも雷神・台風神をイメージしている訳です。

原田は筑紫という地名の由来は山上憶良の「そらみつ^{あめのひほこ}倭国は皇神の伊都久志吉国」（『万葉集』■ ■ ■）の「伊都久志吉」の語頭の「い」が消えて「つくし」となったものとしています。つまり、伊都国の伊都も同語源であって伊都国は筑紫を代表する国だとしました（『実在した神話』）。私は「巖」「稜威」はしばしば雷電の激しさをいうことに注意したいと考えます。

②^{あめのひほこ}天日矛神話とヒメコソ・ヒミコ

原田はこの平原女王墓を『日本書紀』『古事記』に伝えられる^{あめのひほこ}天日矛神話から読み込もうとしました。この神話は新羅と倭国の関係を語る稀有の神話です。そしてまず確認すべきなのは、この神話がまさに伊都国で語られていたことです。

つまり『筑前国風土記』逸文によれば伊都国の地である怡土の県主の先祖、五十跡手は「高麗国の意呂山に天より降り来し^{ヒボコ}日杵の苗裔」と自称していた。「五十跡手」のイトが伊都国のイトであることはいうまでもない。これはようするに伊都国王はアメノヒボコの子孫だという話と^{あめのひほこ}解釈してよい。そしてヒボコが降臨したという意呂山は新羅の蔚山であろう。ヒボコが蔚山に降臨したというのは『古事記』に残された^{あめのひほこ}天日矛神話とは系統を異にしているが、伊都国王が元来は新羅から渡来したのだという伝承がある以上、アメノヒボコ神話が韓半島南部と北九州で共有されていたことは確実であろう。なおこれに関わって、伊都国の東の山並みに聳える高祖山の麓の高祖神社は、現在タカス神社と称するが、『三代実録』には「高磯比売神」とみえる。これはいくつかの意見があるが、次ぎにふれるヒボコの妻、コソヒメ神と読める可能性もあるだろう⁷。

そこでまず『古事記』（應神記）にそって、このアメノヒボコの物語の概略を紹介しておく、新羅のある沼の岸で「賤しき女」が昼寝をしていたところ、その上に「日の耀」が「虹」のようにかかって「陰上」を射し、その結果、女は孕んで「赤き玉」を産み落としたという。

この「赤き玉」は巡りめぐって新羅の王子の手に渡る。そして王子がその玉を床の辺におくと「^{うるわ}美麗しき嬢子」となり、王子と「^{まこはひ}婚」して嫡妻となった。ところが王子が細かなことで乱暴に乙女を罵ると、女は「凡そ、吾は汝が妻となるべき女にあらず」、つまり「私はあんたの妻になるような女ではない」と宣言して「わが祖の国に行かむ」と言い返して小舟に乗って日本に渡ってしまった。慌てた王子は日本まで追っかけてきたが、結局、この女は王子の許へ戻ることはなく、難波の比売碁曾社に鎮座する女神、阿加流比売神となったという。

難波の^{あか}比売碁曾社は摂津東生郡にある比売許曾神社（『延喜式』神名帳）のことだが、問題は比売許曾神社は『延喜式』（四時祭十一月条）には「下照比売社」となっていることで、「阿加流比売神」は「下照比売」と同じ神であることである。ところがこの「下照比売」は大国主命と宗像の奥津宮の多紀理比売の間の子ともとされる味鋸高彦根神の妹（高比売）であることで、もともとは宗像の神で、しかも女性の雷神であったことである。これは彼女の父が「虹」であったということにぴったり合う。つまり、「虹」とは、『説文』

に「状、虫に似る」とあるように、本来は蛇・龍であり、雄を虹といい、雌を蛭と表記する。つまり竜神の一種であって、だから雷神だというのである。普通、太陽の精が「虹」の橋にそって女のホトに入って生まれたのだから太陽神であると考えられがちで、ヒメコソ神がヒミコと同じだとするとヒミコのヒはやはり太陽であると考えられるが、私は「下照比売」は月の女神の性格ももっているとも考えており、問題は単純ではないことになる。

原田は、この天日矛神話によって平原女王墓を解釈した。つまり彼女の納められた割竹形木棺は図のように伊都国の東を限る山地の鞍部、日向峠に向けていることに注目し、天日矛神話と同じようにそこから上る太陽が女王の股間に射し込み、新たな生命を生み出すという物語があったのではないかというのである（『実在した神話』一四章五節）。もちろん、原田は平原女王墓の女王は太陽の精によって子どもを宿したのだから、ここで生まれたのは太陽の子であり、ヒミコと同じ存在であり、さらにアマテラスそのものだとするのであるが、私見では話はそう単純でなく、日向峠から昇る太陽にも龍神の様相を認められることになる。

③伊都国の姫島——ヒメコソ女神の上陸点

伊都国にはヒメコソに関係すると考えてよい場所がもう一つある。

つまり本居宣長によればヒメコソが最初に上陸したのは伊都国の糸島半島先端の孤島、姫島でした（『古事記伝』五卷二四葉）。そして本居はこの伊都国の姫島こそが、イサナミの国生み神話にでる女島であるとする。本居の推定の根拠は判然としないが、『古事記』国生みの段が「女島・知訶島（五島列島）・両児島（五島列島南端の男島・女島）」として「女島（姫島）」を五島列島と並べていること、また別名を「天一根」というのは姫島の北西三〇キロメートルの壱岐の別名が同じ国生み神話で「天比登都柱」とされているのと対応する。この二島は根と柱の関係なのだろう（写真は https://burarisansaku.seesaa.net/article/201302article_24.html。福岡県糸島市姫島の産の穴！姫島の産の穴は姫島最北端にある洞窟の事で生島神社の女神が生まれた場所であると伝えられているそうです。切り立った岩場に浸食された二つの穴が開いていて中は綺麗な丸い石が敷き詰められたような感じになっています）。

神話論の立場から興味深いのは、壱岐原の辻遺跡と糸島半島の南の深江城崎遺跡からは鯨漁の絵の土器が出土していることで、深江城崎遺跡は姫島の南にあたる。この地域は鯨漁の漁民の拠点であったのだろう。ろうか。原田は一時イサナミ・イサナキのイサナは鯨であるとし、それを撤回しているが、私は十分にその可能性があると考えており、そうだとすると、この鯨漁が盛んな地域が国生み神話の発生地であったのは明らかだから、イサナミの国生み神話に姫島が登場するのはそれに関係するのかもしれない。

また久住氏によれば伊都国と韓半島との交易は壱岐の原の辻遺跡を中継として行われていたから（久住猛雄「博多湾貿易」の成立と解体—古墳時代初頭前後の対外交易機構」『考古学研究』53(4)、二〇〇七）、そのルートが姫島を経過していたことは確実である。卑弥呼の時代、伊都国に置かれて九州北部を支配していた「一大率」はこの対外交易ルートを統括していたのではないか*。

Ⅲ 邪馬台国東遷と「豊国」・宇佐

原田は邪馬台国は北九州の伊都国が邪馬台国に遷都することによって成立したと考えていました。いわゆる邪馬台国東遷説で、近藤義郎も原田の見解をうけて、古墳文化の原型が北九州で開始され、そこから「北九州勢力の東遷」が起きた可能性を示すとなりました（近藤義郎「古墳発生をめぐる諸問題」一九六六『日本の考古学・古墳時代（下）』）。原田説はこれを考古学的な諸事実を基本に議論した最初の仕事だと思います。

こういう観点からみると以前からいわれているように、天日矛神話においてヒメコソ女神が夫の新羅王子を嫌って九州から難波まで逃げていったという物語は、ヒミコが九州から近畿地方に移ったという事実を何らかの形で反映していた可能性がうまれます。

①国東半島の姫島と北九州のヒメ神——ヒメコソ女神の広がり

この天日矛の物語は、韓半島の人々と倭国の人々が海峡を挟みながらも交流していた現実の歴史の反映であると考えられることは許されるだろう。これについてすでに川村湊『海峡を越えた神々』が関係する神社などを訪ねて丁寧に論じているが、このヒメコソ神の放浪・逃亡は様々な形でその痕跡を残している。まず前述の『肥前国風土記』（基肄郡）に登場する織姫の性格をもった姫社社の女神はヒメコソ女神である。同社は現在も鳥栖市姫方町の姫古曾神社として続いているが、鳥栖は伊都国の南の背振山地を南東に越えた筑後平野の始まる位置にある。

そして鳥栖から筑後川を越えて、水縄山地の北を東に進んで日田に抜ければ、日田から宇佐、または別符への道があり、そこから国東半島を回ればもう一つの姫島があります。この姫島は『摂津国風土記』に新羅国の「女神」が逃げてきた「伊波比の比売島」として記され、『日本書紀』（垂仁三年三月）には「豊国の国前郡」の比売語曾神社が存在するとみえる。二つの姫島が無縁とは考えられない。

これらのヒメ神たち、つまり伊都国姫島の神、高祖山の高磯姫、肥前の姫古曾神社、そして国東半島の姫島の女神は相互に関係していたはずである。北九州の筑前・肥前、そして豊前・豊後の豊国をつなぐヒメコソ神の分布圏である。以上のような考察からするとここには現実に存在した卑弥呼の伝承が入り込んでいるのではないかということになる。

②豊比咩＝台与の分布

ヒメコソ女神は、国東半島姫島から島伝いに祝島から防予諸島に渡り、川村湊によればその痕跡は安芸国、現在の呉市の亀山神社（八幡宮であって豊後の姫島から遷座）、そして吉備国、現在の岡山総社市（秦氏の集落）にある姫社神社に痕跡を残している。

ここに追加しておきたいのは、筑後御井郡の高良神社（高良玉垂命神社）と豊前田川郡香春岳の香春神社の二つのカワラ神社である。この二つの神社は共通して豊比咩という神がいる。筑後の高良神社の高良玉垂命は豊比咩という神と合体とされており、田川郡香春岳の香春神社には辛国息長大姫大目命・忍骨命のほかに豊比咩が祭られている（『続日本後紀』承和四年十二月）。両社は深い関係にあるのであるが、香春神社は『豊前国風土記』では「新羅の国の神」が開いたといわれる。香春神社の辛国息長大姫大目命とは神功皇后、つまり応神天皇の母、息長足姫大王のことだが、とくに辛国といわれているのが新羅との関係を思わせる（中野「宇佐宮と八幡信仰の源流」平成10、『八幡信仰と修験道』）。糸島の漁民が豊予海峡の漁場を目指して移ってきたのではないか。さらに重要なのは豊後の宇佐八幡宮が、応神天皇・息長足姫大王・比売大神の三神を祭っていることである。この比売大神もやはり豊比咩ではないだろうか。

ヒメコソなどが卑弥呼の伝承を反映しているとすると、この豊比咩は台与の伝承を反映している可能性が高い。

おわりに

以上の問題は邪馬台国東遷の中で「豊国」がどういう位置をもっていたか。そして宇佐をどう考えるかという日本史上、日本神道史上の最大の問題の一つに関係してくる。いくつかを述べてみたい。

ヒミコを太陽神とする固定的な考え方から離れて歴史具体的な存在として捉えようとする場合、さらにはヒミコの出身地はどこかという問題になりますが、これはヒメコソ分布圏の中のどこかということになります。いろいろな考え方が可能ですが、その場合、前方後円墳が壺型火山墳であるという点から行くと、阿蘇・九重・鶴見と火山の連なる豊国は重要な候補になります。とくに注意したいのは忍骨尊、つまり高千穂に降臨したホノニギの父のオシホミミが香春神社の祭神にいます。私はさらに宇佐にオシホミミがいたという可能性も排除できないのではないかと思います。また台与＝豊比売はヒミコの宗女とある以上、この点でも豊国の位置は大きくなります。これは結局『隋書』に「秦王国」

というものが宇佐近辺にあるという記述をどう考えるか、中野幡能さんのいう宇佐の韓国との深い関係をふくめて考えねばなりません。

さらに問題なのは神イワレヒコ（神武）東征神話との関係です。原田大六はこの神話は邪馬台国東遷という歴史事実との関係があるとする訳ですが、私もそれに賛成です。その場合に豊国がこの神話で大きな位置をもっていることが関わってきます。しかし、これについては今日の話題からあまりに離れますので、ここで報告を終えます。

宇佐は月の神

播磨在庁

たとえば鳥栖のヒメコソがヒミコの本拠であり、吉野ヶ里はその雲仙遙拝所であったのかもしれない。そして台与はヒミコの近親であったが宇佐に嫁いでいたのかもしれない。北九州には発展したネットワークがあったかもしれない・それらは分からない可能性もある・。

しかし、韓国からの進出と影響を中心に考えたほうがよいのかもしれない。

宇佐は韓国の本土との関係がツよく動かないのかもしれない。

河内王権の時は意識的に祭業の拠点を作りだす動きが韓国側にあったかもしれない。

Km

さらに重要なのは、『吉岐国風土記』（逸文）の鯨伏郷^{いさふし}についての地名説話である。それによれば、「昔者、■鯨、鯨を追ひければ、鯨、走り来て隠り伏しき」とある。つまり■鯨^{いさふし}（シャチ）が鯨を追って磯へ追い上げたところ鯨がそこで石になったというのである（鯨伏郷のイサについて「俗、鯨を云ひて伊佐となす」と清音のサとしていることも注意される）。北九州では吉岐の原の辻遺跡とその東南の糸島半島の南、船越湾の深江城崎遺跡から鯨漁を示す絵が刻まれた弥生式土器が出土しており、吉岐や伊都国周辺で活発な鯨漁が行われていたことがわかる（■■■図は深江城崎遺跡のもの）。

これは磯の巨岩をクジラの精霊と考え、海の巨神と考えたということを示しているが、これに対応する神話は韓半島の側にもある。つまり、『三国遺事』（紀異第一、延鳥郎）には新羅の東海の浜辺に延鳥郎と細鳥女という夫婦が住んでいたが、海浜にあった「巖」が延鳥郎を乗せて海を渡り日本まで連れて行き、延鳥郎は日本の王となったという話がある。夫の戻らないのを怪しく思った妻の細鳥女が浜辺の巖をみると、その上に夫の鞋があったので、その巖に乗ると、巖はまた海を渡り、細鳥女は夫と再会して日本の女王となったという。興味深いのはこの巖^{いさふし}について「巖。一に云く、魚」とあって、巖は魚でもあったということである。吉岐鯨伏郷の説話と同じように、巖が鯨となって男を乗せたというのである。海磯の巖が鯨になるというイサナ神話が韓半島・対馬から九州一体に同じような形で分布していたのである。

これは延鳥郎がイサナキ、細鳥女がイサナミにあたるということになるが、さらに興味深いのは二人が日本に渡ると、新羅では日月の光が消えてしまったとあることで、これは日月の精が国を去ったためだという騒ぎになった。そこで新羅王は延鳥郎と細鳥女の二人に使者をだしたが、延鳥郎は使者に対して「私が日本に来たのは天の運命であって帰ることはできないが、代わりに妻の織った細絹を渡そう。それによって天を祭れば日月は光を取り戻すだろう」と述べた。そして実際にそれによって日月は元に戻ったので、その日月を祭った場所を迎日県と名づけたという。これは延鳥郎と細鳥女がイサナキ、イサナミのような宇宙創造神であって、太陽と月を産み出す力をもっていたことを意味する。

この説話は内藤湖南も倭国神話と韓国神話の類似性を示すものとして注目した神話であるが、「巖。一に云く、魚」を右のように解釈すると、イサナ神話に類似した神話が双方で共通しているという重大な結論が導かれる。そして、それを前提とすると、口頭伝承にしか残らない朝鮮の地母神、女神ソルムンデハルマンについてもイサナミに似た国生みの女神という性格をみるのが可能になる。つまり、この神は済州島南部の加波島と島北部の日出峰に足をかけて海で洗濯をしたという巨大な女神であって、袴あるいは箕で土を運んで済州島とその山々を作ったといい、また、女神の排泄物は固まって南部の山々になったという。半島の西南部にも同じ女神の説話があり、また巨神の排泄物が積もって白頭山および朝鮮の山々となり、小便は流れて鴨緑江や豆満江となったという巨人伝承もあるという（依田千百子『朝鮮民俗文化の研究』瑠璃書房、一九八五）。これはイサナミが国を生み、さらに神生みに際しては糞尿を排泄して土・鉱物・水などの神を生み出したというのとほとんど同じ物語である。

~~両者とも古い史料はないが、にあるという。~~そして、ヒメコソ神はさらに難波まで逃げた。『古事記』によれば、彼女は難波の比売碁曾社に鎮座したという。それは『延喜式』の臨時祭式や四時祭式にも「比売許曾社」として確認できる。以上のようなヒメコソ女神の伝承の原型は邪馬台国の卑弥呼の時代、あるいはすでに平原女王墓の時代にすでに成立していただろう。

そしてそこから瀬戸内海にでると、国東半島の突端沖にもう一つの姫島がある。またこの島には、現在、神功皇后を祭る大帯八幡社があることも注意すべきことだろう。

②卑弥呼はヒミコか、ヒメコか

卑弥呼はしばしば「日（太陽）の御子^{みこ}」あるいは「日（太陽）の巫女^{みこ}」という意味だとされるが、しかし、これは誤りである。前者の卑弥呼のヒが日（太陽）を意味するという意見の誤りについては後に述べるが、後者のヒミコが「日の御子（子ども）」である、あるいは「日の巫女」であるという意見が誤りであることについては、すでに義江明子『つくられた卑弥呼』が溝口説に依拠して説明している。つまり、卑弥呼は「ヒ+ミ+コ」であって、ミは霊格を表す「ミ」であり、「コ」は集団のメンバーをあらわす意味での「子」である（義江『つくられた卑弥呼』）。溝口のいう「ミ」が最初に記録されたのが『魏志倭人伝』に登場する卑弥呼の「ミ（甲音）」なのである。

『魏志倭人伝』には投馬国の官を「弥弥」、その副を「弥弥那利」、邪馬台国の官を「伊支馬」、副官を「弥馬升」「弥馬獲支」、句奴国の男王を「卑弥弓呼」といったなどあって、「弥＝ミ」という称号が一般的であった可能性を示している。投馬国は出雲国であるから（末松保和。小林一二七頁）、神話時代の出雲の首長名が「ミ」「ミミ（耳）」が多かったことにも対応している。つまり繰り返せば、ここではカミ（ミ乙音）の観念が成立しており、それと交感する呪力を有すると考えられた首長あるいは巫覡・神官的な半神半人の存在が「ミ（甲音）」の称号をもつ人々であった。

なおこれは本質的には卑弥呼のミは男女を越えたものであったことを意味するから、本居が単純に卑弥呼は「姫児^{ひめこ}」という意味だとすることは正しくない（『馭戎慨言』）。前述のウサツミ（宇佐地方のミ）、カモツミ（賀茂地方のミ）などの例は男女どちらでもありうるのであって、溝口もいうようにミの力は王や首長に必須のものであって、ヒメ（女性）が巫女として祭祀と呪術を担当し、ヒコ（男性）が政治や軍事を担当するといういわゆるヒメ・ヒコ制という考え方は正しくない。しかし、卑弥呼の女性性を軽く評価するのも誤りであろう。この時期の女性首長たち、ヒメコが聖俗両面において大きな力をもっていたのは、そのミの力によるところが大きかったのも事実であろう。そもそも普通、卑弥呼はヒミコと読まれるが、言語学のいうところでは、ヒメコに近い発音であった可能性があることは否定できない。つまり古層の倭語や韓国語は母音エの発音をもっておらず、その影響が続いていて、「弥」はミ（甲）にもメ（甲）の両方を表記していたという。実際、七世紀でも豊御食炊屋姫（推古）を「等巳弥居加斯支移比弥乃弥己等」（『上宮聖徳法王帝説』）と書いた例があり、「弥」がミ（甲）にもメ（甲）にも読まれている（沖森■■■）。

これは溝口がいうように、『古事記』『日本書紀』では人名・神名としてのヒコ・ヒメが五世紀、誉田大王（応神）以前に集中して多く見られることに対応している。五世紀以前には前方後円墳にも女性首長中心の埋葬はめずらしくないことはよく知られるようにな

った。また溝口や義江が具体的に論じたように、『日本書紀』『古事記』や『風土記』には神夏磯媛、速津媛、神衣媛、阿邪爾那媛、油置売命などの多くの女性首長の名前が残されている（溝口一九八九、一九九七）。六世紀以降は女性の首長は存在しなくなるから、『風土記』などの後の伝承であるとはいっても、地域の伝承の中に女性首長を創作してはめ込むなどということは考えにくい。ヒメ名称が『風土記』編纂の前頃、つまり七世紀～八世紀前半頃に作り出されたという意見もあるが（義江二〇〇五、四一頁）、すでに『魏志倭人伝』にはヒコが^{ヒコ}峇岐国・狗奴国の官名、「卑狗」として見える以上、それに対応して「卑弥＝ヒメ」が同時代にあったといっただけの問題もない。溝口がいうように「ヒコ・ヒメが三・四世紀を中心とする時代の首長層の人たちの呼称であった」ことは確実である。

つまり卑弥呼は、おそらくそれに先行し、あるいはそれに続く多くのヒメの中の一人だったのである。私は、これは弥生時代から古墳時代初期の倭国が強い女権制・母権制社会であったことを示すと思う。もちろん『魏志倭人伝』には「其の国、本また男子を以て王と為し、住まること七・八十年。倭国乱れ、相攻伐すること歴年」とあって、これを本来は男王が普通だったと解釈する説も多いが、これはあくまでも魏使の見方であり、また戦争の時代の現象であったのではないか。弥生時代後期においても女権制が普通考えられるよりも強かった可能性を否定することはできないと思う。

なお溝口はそれに対応して、この段階で神霊がしばしばヒメ・ヒコという名で表現されることに注目している。溝口は「われわれはいま『一一ヒコ』『一一ヒメ』といった神名に殆んど馴れっこになっている」が、これは歴史的なものだという。たとえば風神シナツヒコ（シナ＝風、ツ＝助詞「の」）や大ゲツヒメ（ケ＝食物）という神名は風・食物を擬人化したもので、それは神話の物語にはなっていないから溝口のいうよう厳密には人格神というべきものではないが、しかし自然の擬人化は人格神化の基礎であって、そのようなものとして神霊の規定されるようになったのはやはり、この時代に人格神化はある程度進展していたのではないだろうか。

ヒメコソ女神と卑弥呼・神功皇后（西国神話と卑弥呼）

より明瞭に言えば、卑弥呼自身も韓系氏族のネットワークに属していたヒメコソの一人だったのでないか。すでに川村の著書『海峡を越えた神々』（一一六頁）は、卑弥呼自身が海峡を越えた「外来」「渡来」の存在ではないかとしている。ただ、残念ながら川村は右の義江の見解によってヒメという名称は七世紀以降としたため、ヒメコソ女神と卑弥呼の関係にはふれず、本節冒頭でふれた新羅の海辺の巖にのって日本に行き、その王と女王になった延烏郎と細烏女のうち、細烏女が卑弥呼にあたると論じた。延烏郎と細烏女の物語は『三国遺事』では新羅の阿達羅王即位四年（紀元一五七年）とあり、『三国史記』には同王即位二十年（紀元一七三年）に卑弥呼が新羅に使者を派遣したとあるから、日本に渡って一五年後に卑弥呼が王になったと考えることができるというのである。しかし、延烏郎と細烏女の物語と卑弥呼の遣使の記事を対等な史料として扱うことはできない。またこの新羅への一七三年遣使という記事自体、卑弥呼の共立は早くて二世紀末であり、卑弥呼の死去が二四八年頃であることからすると合理的な理解は難しい。実際に、川村自身もこれは歴史的な論証としては難しいことを認めているのである。

しかし、内藤湖南（「東北亜細亜諸国の開闢伝説」）の時代から延烏郎・細烏女の物語とアメノヒボコ伝説は同じ構造をもっているとされる。延烏郎・細烏女の物語では男が先に渡り、女が追いかけるのに対してアメノヒボコ伝説では逆になっているが、川村は韓国には細烏女が先に日本に渡る話形もあると説明している。この二つの物語は韓半島と倭国の間で同じ文脈において語られた神話物語であることは明らかである。川村の細烏女が卑弥呼その人だという仮説は成立しないとしても、延烏郎・細烏女伝説、アメノヒボコ伝説を前提にして卑弥呼が「外来」「渡来」の存在であると考えられる根拠は十分にある。内藤が卑弥呼の対外交渉の使者は「天日槍の末孫と称せらるる新羅の帰化人」であるとと論じ

ているが（「聖徳太子の内治外交」）、その証拠はないとしても卑弥呼や邪馬台国があまりに韓半島と無縁なものとして論じられているのはおかしいように思う。その意味で私は川村の問題提起は上野千鶴子や李孫市のいう「外来王」論に通ずる重要なものであると考える。卑弥呼が外来王ならば邪馬台王権自体が「外来王」の性格をもつことになるのである（上野「＜外部＞の分節－記紀の神話論理学」『大系・仏教と日本人1』春秋社一九八五年、李孫市一九九八）。

なお、本節の最後に、若干、アメノヒボコにもふれて、その伝説の意味するところを考えておきたい。この伝説の主要部分が『古事記』応神記に書かれていることは先にも述べた通りであるが、彼は難波の「渡りの神」に遮られて結局、ヒメコソ神に会えないまま、最後は但馬の首長の娘、前津耳と婚して但馬の出石神社に拠点をもち、邪馬台王権に臣従する新羅王族という位置を確保した。これは事実であったとよい。アメノヒボコと同一人物といえるような性格をもつ意富加羅国（加耶）の王子とされる都怒我阿羅斯等は敦賀に拠点をもち、^{ホムダワケ}譽田別大王（応神）の背後勢力をなしたというが、このような新羅や加耶の王家の血を引く人々が邪馬台王権の中で相当の位置をもっていたのも事実としてよいだろう（なおツヌガは新羅や加耶の最高官位「角干」、アラシトは称号、阿利叱智）。アメノヒボコやツヌガアラシトの神格はヒメコソ女神よりも参考にすべき史料が少ないが、アメノヒボコが倭国にもたらした出石神社の神宝の中でもっとも有名な「浪振るひれ・浪切るひれ・風振るひれ・風切るひれ」（『古事記』応神）は、風や浪を自由にする呪物であるから、この神は気候を左右する力をもつ雷神の神格をもっていたとよい。ヒメコソ女神にふられたとはいえ、彼女のパートナーが雷神であるというのも自然である。

ただここで注意したいのは、アメノヒボコの五代目の子孫が葛城高額比売命であることで、彼女が近江に拠点をもち有力な韓系氏族である息長氏の所縁の息長宿禰王との間に息長足姫大王（神功）を産んだとされていることである。この息長足姫大王（神功）が^{ホムダワケ}譽田別大王（応神）の母であることはいうまでもない。彼女は夫の仲彦大王（仲哀）が信用しなかった新羅を討伐せよという神の託宣を受け、神罰で突然死した夫の遺骸を他所に遷して殯はしたものの葬送はしないまま、息子の^{ホムダワケ}ホムダワケを妊娠した身で出征したというのは有名な話である。『古事記』（応神記）の最後の部分に急にアメノヒボコ伝説が差し込まれているのは、この母の系譜を示すためだったのである。

もちろん、息長足姫大王（神功）は実在の人物であるとは考えられない。この女王は^{ホムダワケ}譽田別大王（応神）から始まるいわゆる河内王権の時代に王家の内部に深く入り込んだアメノヒボコや息長氏、さらにはツヌガアラシトのような韓系氏族が中で創造された女王像だったのであろう。そして、その創造にはアメノヒボコが婚した但馬の前津耳の「ミミ」や、その五代目の菅竈由良度美という「ミ」を称する女性、さらには西国全域にわたる多様なヒメコソ女神の伝承が動員されたに相違ない（それが後の八幡信仰に深く関わるものであったことも容易に想定されるところである）。そしてヒメコソ女神となれば、そこには卑弥呼のイメージも加わっていたであろう。つまり実際に『日本書紀』の編者はこの息長足姫大王（神功）を卑弥呼とみなしていた。もちろん、それは『日本書紀』が『魏志倭人伝』の卑弥呼の記事を利用して、その紀年・編年の基本としたという事情がある。『日本書紀』の神功紀三九年には『倭人伝』景初二年（二三九年）の卑弥呼による大夫難升米派遣記事、同じく翌正始元年（二四〇年）には魏による答使の記事などが引かれており、『日本書紀』はこれによって女王の治世を中国暦にあてて女王の治世六九年を西暦二〇〇年から二六九年に設定したのである。これが『日本書紀』の編年の基本となって神イワレヒコ（神武）の即位が紀元前六六〇年となったのである。

前述のように邪馬台王権の初代の王としての卑弥呼の伝承は、王統譜の中で倭迹迹日百襲姫として伝えられたのであるが、『日本書紀』の編者は『魏志倭人伝』の記事を利用して、卑弥呼を一つの歴史として伝えたのである。そしてその前提にはアメノヒボコや息長氏がヒメコソや卑弥呼の伝承を脈々と伝えてきたことがあったに相違ない。いずれにせよ、『古事記』（応神記）が息長足姫大王（神功）をアメノヒボコの子孫と描き、『日本書紀』が息長足姫大王（神功）が卑弥呼と同じ人物であるとしたことは、全体としては『古事記』『日本書紀』の編者には、邪馬台王権の血統の由来が韓系氏族にさかのぼるとすることに何の

ためらいもなかったことを示している。

倭国神話は、早く内藤が論じたように、このような日韓入れ込みの構造を前提として、その類似性に注意しつつ分析されねばならないのである。

おわりに――宇佐をどう考えるか（古代史最大の問題の一つ）

豊の姫島（ヒ巫女自身は十分に豊後出身であった可能性）東遷

春成によれば、紀元後一・二世紀の弥生式土器にはしばしば龍の図像が刻み込まれている。もちろん、紀元後二世紀頃には銅鐸祭祀はすでに下火になりつつあり、そこで銅鐸の代わりとなったのは方格規矩四神鏡や三角縁神獸鏡などの銅鏡であった。を卑弥呼にあたえたという記事があるが、卑弥呼や彼女に先行する王はそれ以前から大量の鏡をもっていたに違いない。これらの鏡には多く龍の姿が刻まれている。これも

これは両者はやや形が異なっており、土器の絵は銅鏡をそのまま模したものとは考えられないが、それは逆にこの時期に龍のイメージが多様な形で地域レベルで共有されていたことを示している。これらの龍文はやはり雷神・水神を表しているのであって、祭祀としての銅鏡にも「鬼神＝雷神」神話があることになります。

追いしモそして箸墓が火山墳であるとすれば南北軸は雷神を指すことになり、これは北條芳隆は神名火山や前方後円墳が壺型の火山と見立てられていたという私見を援用して（、私見については別の機会にさらに詳しく述べたいと考えるが、龍文の王衣を着て、龍鏡に照らされて生きた卑弥呼が死後に宮殿の前に聳える神名火山を龍の山とし、死後には壺型火山墳から昇天すると考えていたことは自然である。北條のいうように王都纏向には道教の影響の下で龍＝雷神のイメージが広がっていたに相違ない。壺の中には別天地があるという道教思想にもとづいて設計されたことは別に述べた通りである。過小評価されがちであるが、この段階の倭国はすでに神話的な都市文明の段階にあったのである。箸墓古墳は必要な調査や公開が不十分であるために、その祭祀の性格を決めるための考古学的な徴証が少ないが、唯一有効なのは、図■のような箸墓古墳由来の円筒型器台の断片である。この模様は直弧文といわれ、吉備の楯築墳丘墓その他で確認されている円筒型器台の模様と同じものであって、春成秀爾によって雷文であることが確定しています。前方後円墳の形状は道教や神仙思想の影響を受けた壺型ですが、私はそれは同時に火山を模したものと考えています。日本でもっとも活発な火山帯をもつ九州勢力が邪馬台に拠点のもうけるにあたって、火山のない近畿地方に模擬火山を設営したということです。その見本となったのが楯築墳丘墓などの前方後円墳の原型とされる吉備の古墳群であって、この墳丘墓には龍を表現した石造彫刻があり、人工的に立てられた大きな板状の石が回りを取り囲んでいます。北條は、これを火山の風景であるとしています。火山噴火には火山雷がつきものであることはいうまでもありません。纏向の

、を卑弥呼にあたえたという記事があ卑弥呼の鬼道はシャマニズム一般ではなく神話文明として発展したものであったことは『魏志倭人伝』の記述などからみて疑いをいれない。それは卑弥呼が魏からの回賜品に「銅鏡百枚」をえていることによく現れている。これは

弥生時代の銅鐸・銅矛などの祭銅器よりも体系的な龍の神話を表現しており、そこには濃厚な龍の神話を読み取ることができる。

つまり

また

②龍文銅鏡の祭祀儀礼、日光と月光

ただ、私は、「日迎えの神事」一年に二・三回であって、これは鏡の祭祀儀礼全体の中ではあくまでも一部だったのではないかと考える。龍文銅鏡の祭祀儀礼はより多様なものであったのではないか。

益田勝実は神話的な時代においては一日は夜から始まり、次の日中の実務の手配や宴会、舞踏はしばしば明け方まで続くとしているが（益田一九六八）、それは邪馬台国においても同様であったろう。私は、ここに王宮において鏡によって増幅された月光に照らされる王は龍であり、雷神でもあるという観念の存在をみたいと思う。

『隋書』によれば、炊屋姫大王(菟)の九年、西暦六〇〇年に派遣された遣隋使は、隋皇帝に対して「倭王は天を兄とし、日を弟としている。天が明けない時に正殿に姿を現してあぐらをかいて座り、太陽が昇ってくると、政治をやめて、あとは弟の日に仕事をまかせる」と報告したという。王は星が満面に散りばめられた「天蓋」を兄とし、暁方に登場する四方を耀かす「太陽」を弟とするというのであるが、別に論じたように、それは倭王が自分を星々と太陽の間にいる「月」であると意識していたことを示す。『隋書』が倭王の称号を「阿每多利思比孤」、この「タリ」は「垂れる」ではなく「足る」であり（吉田金彦一九七九）、つまり、「天足彦＝天にいる満ち足りた男」とするが、これは真間手児奈の顔容について「望月之満 有面」とあるのと同じ言葉使いであり、また「天の足り夜」とは満月の夜を意味するのである（『万葉集』八〇七、三二八〇、また参照一四七）。なお、この「足る」は倭国神話に影響した『老子』の四四章の「知足」をふまえたものであり、それに続く四五章に「大盈も冲しきが若くして、その用は窮まらず」（満月も空しいところがあるからこそ、その働きは窮まることはない）とあることに直結している（保立二〇一八）。「知足」と「大盈」（満月）は関係しているのであって、タリシヒコは単に人格的自足・円満という称号ではなく、この文脈の下で倭王の「満月」という自己意識を物語っているのである。当然に、これは卑弥呼の時代までさかのぼることではある。

（鏡は振った崇神紀 60 年）「」

（鏡は振った、フツノミタマ考、三六六頁）

『日本民俗文化大系② 太陽と月』（小学館）をみれば明らかのように、日本民俗学は、上昇・没入をくっきりと視認できる朝日・夕日、そして朝焼け・夕焼けを拝む様々な神秘的風習を明らかにしているが⁹⁾、それは少なくともこの時代までさかのぼるのだろう。事柄の性格からして同時代の史料を提示することはできないが、『出雲国風土記』（嶋根郡条）によると、カムムスビの娘の蛭（上は左に舌、右にリ、下は虫）貝比売（キサガイ）は加賀の潜戸といわれる海岸洞窟で息子の佐太大神を出産しようとしていたときに、金の弓箭が失われたのを知った。そこでキサガイ姫は、この子が「麻須羅神の御子」であることの証拠として、その弓が出てくるようにと誓盟をした。そうすると、「金の弓箭」が流れてきたので、それをとって「闇き岩屋なるかも」と叫んで矢を放ったところ、その矢は「光加加明き」、岩壁に穴を開けて射通したという。この話の伝承地は現在の八束郡島根

町加賀の潜戸鼻であるが、そこを調査した吉井巖は、「金の弓箭」とはこの潜戸に東側から差し込む荘厳な日の出時の光線であるという。「金の弓箭」が雷光の象徴であったことはいうまでもない。ここでは海蝕の洞窟にさしこむ一瞬の朝日の輝きと岩盤に穴を開ける力をもった雷光が一体化している。

磐を砕く金属器とその直線的な輝光は、人々に朝日・夕日の風景を新たな目で見える力をあたえたのであろう。邪馬台国の時代、「日の出」曆計を作りだしたのは各地域の王宮と首長館であったから、彼らもつ輝く鏡はそれを象徴したに相違ない。これも同時代の文献史料を提示することはできないが、たとえば『古事記』は高千穂宮を「笠沙の御崎に真来通りて、朝日の直刺す国、夕日の日照る国也」（神代）、つまり朝日の曙光が直ちに指し、夕日の夕焼けによって照らされる国を支配すると歌う。また纏向宮を「纏向の日代の宮は 朝日の日照る宮 夕日の日影る宮」（雄略）というのは、宮が纏向から広がる平野の起点に位置することを歌うのであろう。また龍田風神祭祀詞は「吾宮は朝日の日向かふ処、夕日の日隠る処の龍田の立野の小野に吾宮は定め奉りて」という。これは五十瓊殖(イニエ)大王(崇神)の時に凶作が続くので占ったところ龍田社の神が答えたという言葉である。神は大王の宮のある大和東部からみて朝日が向かい、夕日が沈んでいく龍田野にいるというのである。また『倭姫命世記』は伊勢を「朝日の来向かう国、夕日の来向かう国」と歌っている。

宮川久美はこれらの詞章は、「太陽のよくあたる国」というようなただの褒め言葉ではなく、おのおの王宮や首長館の独特な歴史に直結する風景であったはずだとする（「朝日さす」と「朝日照る」『森重先生喜寿記念ことばとことのは』和泉書院、一九九九）。その例として宮川は草壁皇子の弔歌に皇子の居所の島宮の東門を照らす朝日と、皇子の陵墓のある佐田岡を照らす朝日がこもごも歌われることを論じている（『万葉集』一七七～一九四）。八世紀の史料であるとはいっても、王宮や首長館を照らす朝日、そしてその朝日が照らす山がこれだけ意識されていることは無視できない。王宮や首長館が日の出・日の入りを眺望することは、北條のいう「日の出」曆計の前提であり、その地域への高権的な支配を表現しているのである。

動きのない光源としての太陽には「光の神秘」はなく、太陽に霊格を感じるのは朝日や夕日、あるいは虹のような光学現象を通じてであることは先に述べた通りであるが、その王宮や首長館がおのおのもっていた「日の出」曆計は、その地の風景に即した朝日・夕日、朝焼け・夕焼けの荘厳な風景をともなっていたのであろう。先に節目となる大規模な「日迎えの神事」においては多数の鏡が万華鏡のように櫛に吊され、いっせいに照り輝いたのではないかとしたが、それが朝焼け・夕焼けの中の儀式であるとする、その神秘性は宮殿の夜を照らす月光の鏡とひけをとらないものであったろう。三角縁神獸鏡には「日月」あるいは「天王日月」という銘文をもつものが多く、また伊都国の三雲南小路などの王墓に副葬されていた重圈文清白鏡（図■）には「光輝象夫日月」（光輝は夫の日月を象る）という銘文がある。また『日本書紀』（神代五段異書一）にはイサナキの神生みの異伝があるが、そこではイサナキは左手の白銅鏡から大日靈尊を生み、右手の白銅鏡からは月弓尊を産みだしたという。

卑弥呼の鬼道が「ヒ=雷光の神秘」という雷神神話を中心に組み立てられていたことは明らかであるが、以上のようにみえてくると、それは太陽・月の両方の「光の神秘」をも編成していたということになるだろう。

として扱われていたことになるだろう。このような鏡は卑弥呼や彼女に類する各地の女性首長によって龍の光、つまりイナツマ、雷光の光を象徴するものだったのである。

以上のような「ヒ=雷光の神秘」という雷神尊崇自体は、銅鐸の雷神尊崇の段階から変わった訳ではない。しかし、邪馬台国の雷神尊崇は道教思想、都市的な宮廷組織をもつ神話王権に支えられたもので、それは様々な「光の神秘」「火の神秘」を含み込むシステムに広がっていた。

前述のようにその代表が夜の王宮を神秘化する月光を操作する呪物として利用された銅鏡であった。しかし、それが王宮や首長館におけるおもな鏡の用法であったとしても、日

本の紀元前三世紀から紀元後七世紀までの間で現在確認されている鏡は六〇〇〇面を優に越え、実際には破砕されて呪物とされたり、失われたりしたものを入れればさらに多いという¹⁰⁾。それが王宮や首長館の装飾と神秘化のみに使われたとは思えない。これを「死後の世界観」「不老不死の神仙信仰」にからんだものなどというのも問題で（森浩一二〇一〇）¹¹⁾、鏡は人々の現実の空間意識そのものの変容と関係するのだろう。

つまり、原田は平原女王墓の東の日向峠を中心とする山並みから昇る太陽の位置の季節変化を右の図■に示し、日向峠から太陽が上るのは稲刈りの季節であることなど、ここに地域の農事暦が表現されているとした。これは『魏志倭人伝』の裴松之注に「魏略に曰く、その俗、正歳四時を知らず、但春耕・秋収を計りて年紀と為すのみ」として倭国には耕作の始めと収穫時を中心として農事暦を記憶または記録するシステムがあったとされることに対応する（参照細井浩志『日本史を学ぶための〈古代の暦〉入門』吉川弘文館二〇一四）という。そして原田はこの農事暦の特定の日に銅鏡を榊や柱に付けて「日迎えの神事」が行われたと論ずる。後世の神社に懸けられている神鏡のように参拝者の方に向けて使用したのではなく、太陽に向けて掲げ、人々は東の山から昇ってくる太陽が鏡と相照らす状態を確認した。そしてそのうちもっとも重要なのは冬至の太陽が飯場峠から昇るときで、このときには少なくとも北部九州の各地の首長たちがぞくぞくと参集し、太陽祭祀を徹夜で行い新年の日の出を拝したという。そこでは多数の鏡が万華鏡のように使用され、それらがいっせいに照り輝くのを見たというのである（原田大六一九六六、一章五節、一〇章九節）。

卑弥呼のヒと鬼道

ここで議論はようやく本居に追いついたことになるが、問題は溝口・義江をふくめてこれまでの学説がすべて卑弥呼のヒ、それ故にヒメ・ヒコのヒをもっぱら「日＝太陽」としてきたことである。これは強力な通説であって、たとえば『日本国語大辞典』には「（日子の意）男子の美称」「女性の美称」、大野晋『古語辞典』には「ヒは日・太陽。ムスヒ（産霊）・ヒモロキ（神籬）のヒと同じ。コは男子の意。太陽の子、あるいは太陽の神秘的な力をうけた子の意」「ヒは日・太陽。ムスヒ（産霊）・ヒモロキ（神籬）のヒと同じ。メは女子の意」などとある。これは卑弥呼のヒが「日＝太陽」である以上、アマテラスはそれを引き継いで日本神話の至上神だとしてよいという形でアマテラス中心主義の隠れた根拠ともなってきたように思う。しかし、これはこれまで論証されたことはなく、むしろまずは、タカミムスヒのヒ、つまり雷電・雷光につらなると考えるのが正道であろう。

これは卑弥呼の祭祀・呪術が「鬼道に事え、よく衆を惑わす」といわれたことの解釈に関わってくる。この鬼道は彼女が「王と為りしより以来、見る有るもの少なく」とあることから、卑弥呼は王とはいえないような原始的なシャマンであるとされることが多い。これは卑弥呼は「男弟有りて国を佐け治む」といわれる男性副王に世俗の政務はすべて委ねた「見えない王」であり、当時の王権をヒメ（女）は巫術、ヒコ（男）が政治を担うという固定的なイメージで捉える議論である。しかし、これは当時一般的であった聖俗の両方に力をふるう女性首長の像とは違い過ぎる。「見えない王」とは義江がいうように外国の使者とは対面しないことの表現であった可能性は高い。かって述べたように、これは後々まで日本の王権に特徴的なやり方であった（保立二〇〇四『黄金国家』）。

「日迎えの鏡」と山並みの農事暦

以上のような「ヒ＝雷光の神秘」という雷神尊崇自体は、銅鐸の雷神尊崇の段階から変わった訳ではない。しかし、邪馬台国の雷神尊崇は道教思想、都市的な宮廷組織をもつ神話王権に支えられたもので、それは様々な「光の神秘」「火の神秘」を含み込むシステム

に広がっていた。

前述のようにその代表が夜の王宮を神秘化する月光を操作する呪物として利用された銅鏡であった。しかし、それが王宮や首長館におけるおもな鏡の用法であったとしても、日本の紀元前三世紀から紀元後七世紀までの間で現在確認されている鏡は六〇〇〇面を優に越え、実際には破碎されて呪物とされたり、失われたりしたものを入れればさらに多いという¹²。それが王宮や首長館の装飾と神秘化のみに使われたとは思えない。これを「死後の世界観」「不老不死の神仙信仰」にからんだものなどというのも問題で（森浩一二〇一〇）¹³、鏡は人々の現実の空間意識そのものの変容と関係するのだろう。

つまり、原田は平原女王墓の東の日向峠を中心とする山並みから昇る太陽の位置の季節変化を右の図■に示し、日向峠から太陽が上るのは稲刈りの季節であることなど、ここに地域の農事暦が表現されているとした。これは『魏志倭人伝』の裴松之注に「魏略に曰く、その俗、正歳四時を知らず、但春耕・秋収を計りて年紀と為すのみ」として倭国には耕作の始めと収穫時を中心として農事暦を記憶または記録するシステムがあったとされることに対応する（参照細井浩志『日本史を学ぶための〈古代の暦〉入門』吉川弘文館二〇一四）という。そして原田はこの農事暦の特定の日に銅鏡を榊や柱に付けて「日迎えの神事」が行われたと論ずる。後世の神社に懸けられている神鏡のように参拝者の方に向けて使用したのではなく、太陽に向けて掲げ、人々は東の山から昇ってくる太陽が鏡と相照らす状態を確認した。そしてそのうちもっとも重要なのは冬至の太陽が飯場峠から昇るときで、このときには少なくとも北部九州の各地の首長たちがぞくぞくと参集し、太陽祭祀を徹夜で行い新年の日の出を拝したという。そこでは多数の鏡が万華鏡のように使用され、それらがいっせいに照り輝くのを見たというのである（原田大六一九六六、一章五節、一〇章九節）。

この原田のいう女王墓と東の山並みの関係は一九九八年の再調査によって、墳丘墓の東側に六三センチもの大柱が新たに確認され、墓壙一大柱一日向峠がほぼ直線に並ぶことが確認され、否定しがたいものとなった。女王は四〇面の鏡を日迎え神事に使用して日向峠からも日の出を祭っていたが、その死去とともに日迎えの道具を道づねにして墓に入ったという訳である。もちろん、それを直接に示す証拠はないが、天石屋戸神話では、岩屋に籠もった日神アマテラスを誘き出すために大榊に八咫鏡や勾玉や幣を懸けて飾ったという。女王が死んで墓に納められれば、鏡もともに破棄されるというのは天石屋戸神話の変形であるかも知れない¹⁴。

北條芳隆は、これをうけて東大柱は季節によって日の出の場所を変える太陽の位置を記録するための「日の出」暦計ともいうべき役割をもっているとした。ここで詳しく紹介する余裕はないが、この遺跡に立っている東大柱や鳥居、さらに何本かの柱の影が、冬至や夏至の日の出のみでなく、日の入りの光線を表示する役割をもっているという。北條はヨーロッパでは普通の研究手法である考古天文学の創成を主導している研究者であり、コンピュータ上の歴史天文システムを利用した詳細な歴史の現地復元は強い説得力をもっている。図■はその方法によって平原女王墓から復元される「日の出」暦計と、同じような方法で復元された纏向遺跡の大型建物 D からみた「日の出」暦計を対比的に掲げたものである。北條は「邪馬台国東遷」は、このような自然の山並みを利用した「日の出」暦計を九州から近畿地方へ、そして全国に波及させる起点となったという。『魏志倭人伝』のいう「春耕・秋収を記して年紀と為す」というシステムは、以上にみたようにたしかに経験的なシステムであるが、それはこの時代に各地に広がっていき、さらに文明化していったのである。

ここには弥生時代が過ぎ、金属器と農耕、交通・交易の社会分業とともに大地が直線によって区画される時代がきたことが反映している。もちろん大地は後の時代の条里においてさえ満面の水田・畠地ではなく、この時代には条里区画自体も存在しないが、纏向においては東西方位の方格地割が部分的にでも存在し、それが古墳や王宮建築の軸線を山あてする基礎になっていたとされるように（北條二〇一七、第四章）、ともかく畦畔の直線が向こうの山並みや海岸にまで広がる時代である。ここでは人間の認識における視覚の位置が拡大する。人々はその大地を労働の前後の朝日・夕日の光線の中で眺めるが、その時

間の中に鏡による日迎え神事と「日の出」暦計が入り込んできたのである。つまり鏡は直進する光の輝線をはっきりと捉えて人々の空間意識を変容させていく。人間はこれによって自己が世界の中に存在することを自覚したのであって、これはある意味で火の利用以上に決定的な人類史的な意味をもった。火は光を発するが、人間は鏡によって純粋な光を獲得したのである。また人間は鏡を作り出すことによって、始めて鏡像を理解し自己意識を変容させていくから、鏡は世界観全体を変容させていく条件となったこともいうまでもない。『旧約聖書』創世記には「神は言われた。『光あれ』。こうして光があった」とあるが、それは人間の側が光を意識し、光を操作することを覚えたことの神話的表現である。私はそこにも神話における金属文化の意味があったと思う。

『日本民俗文化大系② 太陽と月』（小学館）をみれば明らかなように、日本民俗学は、上昇・没入をくっきりと視認できる朝日・夕日、そして朝焼け・夕焼けを拝む様々な神秘的風習を明らかにしているが¹⁵、それは少なくともこの時代までさかのぼるのだろう。事柄の性格からして同時代の史料を提示することはできないが、『出雲国風土記』（嶋根郡条）によると、カムムスビの娘の蛭（上は左に舌、右にリ、下は虫）貝比売（キサガイ）は加賀の潜戸といわれる海岸洞窟で息子の佐太大神を出産しようとしていたときに、金の弓箭が失われたのを知った。そこでキサガイ姫は、この子が「麻須羅神の御子」であることの証拠として、その弓が出てくるようにと誓盟をした。そうすると、「金の弓箭」が流れてきたので、それをとって「闇き岩屋なるかも」と叫んで矢を放ったところ、その矢は「光加加明き」、岩壁に穴を開けて射通したという。この話の伝承地は現在の八束郡島根町加賀の潜戸鼻であるが、そこを調査した吉井巖は、「金の弓箭」とはこの潜戸に東側から差し込む荘厳な日の出時の光線であるという。「金の弓箭」が雷光の象徴であったことはいうまでもない。ここでは海蝕の洞窟にさしこむ一瞬の朝日の輝きと岩盤に穴を開ける力をもった雷光が一体化している。

磐を砕く金属器とその直線的な輝光は、人々に朝日・夕日の風景を新たな目で見る力をあたえたのであろう。邪馬台国の時代、「日の出」暦計を作りだしたのは各地域の王宮と首長館であったから、彼らもつ輝く鏡はそれを象徴したに相違ない。これも同時代の文献史料を提示することはできないが、たとえば『古事記』は高千穂宮を「笠沙の御崎に真来通りて、朝日の直刺す国、夕日の日照る国也」（神代）、つまり朝日の曙光が直ちに指し、夕日の夕焼けによって照らされる国を支配すると歌う。また纏向宮を「纏向の日代の宮は 朝日の日照る宮 夕日の日影る宮」（雄略）というのは、宮が纏向から広がる平野の起点に位置することを歌うのであろう。また龍田風神祭祝詞は「吾宮は朝日の日向かふ処、夕日の日隠る処の龍田の立野の小野に吾宮は定め奉りて」という。これは五十瓊殖（イニエ）大王（崇神）の時に凶作が続くので占ったところ龍田社の神が答えたという言葉である。神は大王の宮のある大和東部からみて朝日が向かい、夕日が沈んでいく龍田野にいるというのである。また『倭姫命世記』は伊勢を「朝日の来向かう国、夕日の来向かう国」と歌っている。

宮川久美はこれらの詞章は、「太陽のよくあたる国」というようなただの褒め言葉ではなく、おのおの王宮や首長館の独特な歴史に直結する風景であったはずだとする（「朝日さす」と「朝日照る」『森重先生喜寿記念ことばとことのは』和泉書院、一九九九）。その例として宮川は草壁皇子の弔歌に皇子の居所の島宮の東門を照らす朝日と、皇子の陵墓のある佐田岡を照らす朝日がこもごも歌われることを論じている（『万葉集』一七七～一九四）。八世紀の史料であるとはいっても、王宮や首長館を照らす朝日、そしてその朝日が照らす山がこれだけ意識されていることは無視できない。王宮や首長館が日の出・日の入りを眺望することは、北條のいう「日の出」暦計の前提であり、その地域への高権的な支配を表現しているのである。

動きのない光源としての太陽には「光の神秘」はなく、太陽に霊格を感じるのは朝日や夕日、あるいは虹のような光学現象を通じてであることは先に述べた通りであるが、その王宮や首長館がおのおのもっていた「日の出」暦計は、その地の風景に即した朝日・夕日、朝焼け・夕焼けの荘厳な風景をともなっていたのであろう。先に節目となる大規模な「日迎えの神事」においては多数の鏡が万華鏡のように櫛に吊され、いっせいに照り輝いたの

ではないかとしたが、それが朝焼け・夕焼けの中の儀式であるとする、その神秘性は宮殿の夜を照らす月光の鏡とひけをとらないものであったろう。三角縁神獸鏡には「日月」あるいは「天王日月」という銘文をもつものが多く、また伊都国の三雲南小路などの王墓に副葬されていた重圈文清白鏡（図■）には「光輝象夫日月」（光輝は夫の日月を象る）という銘文がある。また『日本書紀』（神代五段異書一）にはイサナキの神生みの異伝があるが、そこではイサナキは左手の白銅鏡から大日靈尊を生み、右手の白銅鏡からは月弓尊を産みだしたという。

卑弥呼の鬼道が「ヒ＝雷光の神秘」という雷神神話を中心に組み立てられていたことは明らかであるが、以上のようにみてくると、それは太陽・月の両方の「光の神秘」をも編成していたということになるだろう。

ここ

邪馬台王権の中樞にはセックスとその幻想をベースとする鬼神＝雷神の神事が存在したのである。

その場合に注意したいのは原田が倭迹迹日百襲姫命の名前のモモソを「百衣」であろうとしたことである。『書紀 西宮注釈』は「百度の神異」とし、義江は「永く続く」という意味であるとするが、「襲」はソ（乙音）で、『古事記』の夜麻登々母々曾毘売命の「曾」もソ（乙音）であり、「衣」も同じくソ（乙音）であるから「多くの衣」をもつという意味であろうという説得的な主張である（『卑弥呼の墓』二七二頁）。これは卑弥呼宮廷が大量の繊維生産を行い、多くの衣服をもっていたことに対応しているに違いない。

あらためて倭迹迹日百襲姫、ヤマト・ト・ト・ヒ・モモソ姫という名をみると、最初のヤマトは邪馬台、モモソは「沢山の服」という意味であるから、名前の中心は「ト・ト・ヒ」にある。これについては『書紀 坂本注釈』は「鳥飛び」、『書紀 西宮注釈』は「十・十・霊」であるとするが、これは義江のいうように卑弥呼のヒと同じもので、この点でも倭迹迹日百襲姫の伝承は卑弥呼を反映したものと見てよいだろう。ただ溝口・義江をふくめてこれまでの学説がすべて卑弥呼のヒを「日＝太陽」としており、必然的に「ト・ト・ヒ」のヒは「日（太陽）」であることになるが、以上からすると、このヒは卑弥呼のヒと同様に、「雷光の神秘」を表すヒであったことになる。

そして図をみれば明らかなように平原一号墓の立地は雷山崇拜のラインと日向峠からの日の出のラインの直交点である。

カツ真正な
を支えるぜんじゅ t

そうだとするとこの「雷山」の位置はきわめて大きくなる。

伊都国の東の山並みに聳える高祖山の麓の高祖神社は、現在タカス神社と称するが、「高」を訓読みで「タカ」、祖を音読みで「ソ」と読むのは不自然である。現在の段階ではやや臆断に属するが、この神社は『三代実録』に「高磯比売神」とみえる。これはコソヒメ神と読むのが自然で、そうだとするとヒメコソ女神を祭っていたのではないか。これは平原女王墓の女王自身がヒメコソと呼ばれていた可能性も示すから、ヒメコソ＝ヒミコであるとするれば、原田のいう通りに、平原女王墓の王が卑弥呼の前身であったかもしれないということになる。

クシフル。雷電？
祭神について

高祖神社は『日本三代実録』[原 1]に見える「高磯比咩神（高磯比咩神）」に比定されており、現在は見られないこの神を巡って、これまでに諸説が挙げられている[3]。

一説には、新羅渡来のアメノヒボコ（天日槍/天之日矛/天日杵）伝説と関連づけられ、特に高磯比咩神はその妻神に比定される[3]。その根拠として、長野宇美八幡宮（糸島市川付）の社伝に関連伝承が見えるほか、『筑前国風土記』逸文[原 2]では怡土県主祖の五十迹手は日杵の末裔と見える点、『筑陽記』では高祖を怡土県主の本貫地とする所伝が見える点、『日本書紀』[原 3]の渡来系伝承で「伊都都比古」という人物名が見える点が関連づけられる[3]。

また別説として、『和名抄』では筑前国怡土郡に託社郷（たこそごう、託社郷）が見えるほか、「筑前国嶋郡川辺里戸籍断簡」や『東大寺文書』では当地で宅蘇氏（たくそうじ）一族の居住が知られ、現在残る棟札にも「詫祖大菩薩」の記載が見えることから、これらと「高祖」・「高磯（高磯）」が関連づけられる[3][4]。宅蘇氏は詳らかでないが、「戸籍断簡」には「宅蘇吉志」として新羅官位由来の姓である吉士（吉志）を称して見えることから、渡来系氏族とも推測される[3]。

以上のほか、祭神に彦火々出見命（皇室祖先）を祀ることから「高祖」と名付けられたとする説（九州軍記）や[5]、「タラシ」の音から息長足姫命（神功皇后）を高磯比咩神に比定する説もある[5]。

歴史
創建

創建は不詳[5][2]。伝承では、古くは大下の地に鎮座したが、建久 8 年（1197 年）に原田種直が当地に入るに際して、高祖神社宮司の上原氏と姻戚関係を結ぶとともに、高祖山の怡土城跡に高祖城を築城してその麓に高祖神社を移したという[5][3]。また、古くは怡土城の鎮守神として祀られたとする伝承もある[5]。

糸島地方は『魏志倭人伝』に見える伊都国の比定地で（曾根遺跡群）、古墳時代にも古墳の密集地域として知られるが、一方で渡来系氏族による製鉄遺跡も認められており、上古の祭祀の性格については古来伝統祭祀と渡来系祭祀の両面で諸説がある[3]。

概史

国史では、『日本三代実録』元慶元年（877 年）条[原 1]に「高磯比咩神（高磯比咩神）」が正六位上から従五位下に昇叙された旨の記事が見え、同神は当社に比定される（文献上初見）[1]。しかし『延喜式』神名帳には記載がないため、いわゆる国史見在社にあたる。

ここで議論はようやく本居に追いついたことになるが、問題は溝口・義江をふくめてこれまでの学説がすべて卑弥呼のヒ、それ故にヒメ・ヒコのヒをもっぱら「日＝太陽」としてきたことである。これは強力な通説であって、たとえば『日本国語大辞典』には「(日子の意) 男子の美称」「女性の美称」、大野晋『古語辞典』には「ヒは日・太陽。ムスヒ（産霊）・ヒモロキ（神籬）のヒと同じ。コは男子の意。太陽の子、あるいは太陽の神秘的な力をうけた子の意」「ヒは日・太陽。ムスヒ（産霊）・ヒモロキ（神籬）のヒと同じ。メは女子の意」などとある。これは卑弥呼のヒが「日＝太陽」である以上、アマテラスはそれを引き継いで日本神話の至上神だとしてよいという形でアマテラス中心主義の隠れた根拠ともなってきたように思う。しかし、これはこれまで論証されたことはなく、むしろまずは、タカミムスヒのヒ、つまり雷電・雷光につらなると考えるのが正道であろう。

mが
wも

カミの古形、カム kamu、

接尾語 i が加わってカムイ kamui、カミ（乙音）kami に変化

身の古形、ム mu がミ（乙音）mi となるのと通づる。「身」はやはり乙音のミである「実」と同じ。「身・実」説というべき

「身」と「実」は同語源（『大言海』、小学館『日本国語大辞典』、大野『古語辞典』）
「身・実」は内容・実質

要素血。例）。

の和歌^{*16}

私はない。

偽言

平原女王墓とアメノヒホコ、ホトを射す虹

さて原田大六は平原女王墓と卑弥呼＝倭迹迹日百襲姫命トトヒモモソの関係について、もう一つ重要な問題を提起している。つまり、原田は図■のように女王の遺骸を納めた木棺の軸線が東の日向峠を向いており、そして秋一〇月下旬に日向峠から上る朝日の光芒は女王の股間を射すとした。ここには女王は日向峠からの日の出の光線を浴びて子どもを孕むという「死と再生」の物語があったことになる。これは卑弥呼＝倭迹迹日百襲姫命トトヒモモソが三輪山の大神主神の神妻となったというのと同じ話である。平原と纏向をつらぬいて同じような性の幻想が語られていたのである。

原田の議論はあくまでも推定であったが、北條は福岡市鋤崎古墳において天文情報システムで計算された紀元 300 年の日の出の陽光が横穴石室に射し込んで奥壁を照らし、遺骸をなめるように移動する様子を復元した。古墳と石室・石棺はそれを考慮して築造されたというのである。これは前方後円墳の方位論的理解として画期的なものであるが、その他の提示された事例を含めて朝日や夕日による「死と再生の物語が現実の古墳祭祀においても実演された」ことは論証された事実であるといわなければならない。

ただし原田は平原女王墓の女王は太陽光線を浴びて「天の子を身ごもる母」であって、神話の論理からいうと太陽に仕える巫女、つまりアマテラスにあたるとする。そして平原女王墓からでた現在にいたるも出土した鏡のうちで直径四六・五釐という最大径をもつ内行花文四葉鏡をいわゆる八咫鏡であって、伊勢神宮所蔵の八咫鏡と同范ではないか。伊勢神宮の八咫鏡の大きさや模様はわからないが、後の記録『御鎮座伝記』には「八頭花崎八葉形也」とあることからすると、内行花文四葉鏡と模様は同じであるから、伊勢神宮の神鏡、八咫鏡は平原女王墓の内行花文四葉鏡と同范の鏡が邪馬台国の成立にともなって東へ行き、結局伊勢神宮におさまったと論ずる。

アマテラスの問題は、なぜ日本神話における太陽神は女性なのかという難しい問題に関わり、また内行花文鏡は太陽の光芒を表しているともいわれるから（大形徹二〇〇九）、慎重な検討が必要であるが、しかし、原田が平原女王墓において女王の股間に射し込んだ太陽光の性格は普通の昼間の太陽ではなく、朝焼けの中の朝日である。それは前に若干ふれたカムムスヒの娘の蛭（上は左に舌、右にリ、下は虫）貝比売（キサガイ）の出産の場面で海岸洞窟の岩盤を貫いたという朝日が「金の弓箭」の雷光と同一視されていたという『出雲国風土記』の神話を想起させる。しかも、平原女王墓の木棺の脇には大量の龍鏡が置かれていた。その光は龍鏡によって龍光と同レヴェルの光の神秘に転換されていたのではないか。

参考文献

「火山信仰と前方後円墳」『環境に挑む歴史学』 勉誠出版）

レジュメ

①神は雷神 近藤喜博『日本の鬼』

近藤の論拠① もっとも一般的な神は雷神

『延喜式』（神名帳）に雷神を祭る神社が非常に広く存在。

近藤の論拠② 『万葉集』の和歌^{*17}

伊香保嶺に ^(かみ=雷)可未な鳴りそね 吾が上には 故はなけども 児らに困りてそ
伊香保嶺に「可未な鳴りそね」（カミよ鳴ってくれるな）と呼びかけていること
はカミ（可未）は端的に鳴るもの、つまり雷であったことを示す（他にも例）。

近藤の論拠③ 東条操『方言の研究』「かみなりさま談義」

雷電を①カミ・カミサン、②カンダチ、③カミナリ・ナルカン（鳴る神）、④ドロガミ・ドンドガミなどと呼ぶ。方言に『万葉集』の伝統が生きている。

大野晋・西宮一民の見解

「カミといえば雷をさすことが極めて多い」「雷がカミと一般的に言われていた」
大野『日本語をさかのぼる』一九七四。西宮一民「日本上代人のカミ観念」。

②カミ（可未・加微と表記）——語源は「雷」、カは輝・赫、ミは身・実

語源諸説成立せず（西宮一民「日本上代人のカミ観念」）

「神＝上」説（新井白石）説、「神＝鏡」説、「日の転化」説、「畏こみ」説
これらのミは甲類のミ。「神＝カミ」のミは乙類のミ。

「隠り身」説、「香しき身」る

音韻上は問題ないが、意味からいって神の語源とは考えられない。

カ＝輝く・赫くの「カ」（強力な光線）説（林兼明『神に関する古語の研究』）。

林は宇佐神宮の社家出身した神道神学の研究者。「火之炫毗古神」の「カ」
^{ヒノカカヒコ}

ミ＝「身・実」説（大野晋『日本語をさかのぼる』）

カミの古形、カム kamu、

接尾語 i が加わってカムイ kamui、カミ（乙音）kami に変化

身の古形、ム mu がミ（乙音）mi となるのと通づる。「身」はやはり乙音のミ
である「実」と同じ。「身・実」説というべき

「身」と「実」は同語源（『大言海』、小学館『日本国語大辞典』、大野『古語辞典』）

「身・実」は内容・実質

⑥カミの「ミ」、弥生の霊格（溝口睦子説）

神秘なるものに通ずる力、半神半人ともいうべき霊格を意味する「ミ」（溝口一九七三・二〇一二）。

その証拠は『日本書紀』『古事記』に登場する首長あるいは「原始の王」の名が多く「ミ」を語尾にもっていることにある。ウサツミ（宇佐地方のミ）、カモツミ（賀茂地方のミ）、チヌツミ（茅渟地方のミ）、シキツミ（師木地方のミ）、スエツミ（陶地方のミ）などの例であって、たしかにこれらの首長は神霊と交感する「巫」の力をもっていたのだろう。そして『日本書紀』『古事記』などには五世紀以降（仁徳記紀以降）にはこのミのタイプの人名はでてこないことから、これらの首長名のミは五世紀以前から伝承されたもので、五世紀以降、その風習は消滅したという。

これらの首長名は男女どちらでもありうるが、溝口もいうように、これらのミが巫女のミに通ずる女性的な性格が強い。ミの力は王や首長に必須のものであるが、そこでは女性的な霊力の観念が強かったことは疑いがない。そういう性格をもった女性首長であることをとくに強調する場合は「氷上刀売・名草戸畔・刈幡戸弁」など地名＋トメ・トベという

形で表現されたという。トは連体の助詞ツに同じで、メはミに同じなので、たとえば「氷上刀売」といえば丹波氷上郡の「メ＝ミ」ということになる（なお「メ＝ミ」となるのは当時の和語は韓国語でイ段甲類と工段甲類の発音に区別がなかったためである。沖森卓也『日本語の誕生』）。

この首長名ミの広範な存在は『古事記』のスサノヲ・オホクニヌシの系図にミ・ミミを語尾にもつ神の名がきわめて多く登場することに反映している。それらは実は神名というよりも祖先の首長名・王名が口承で伝えられてきたものであったという。たしかに『古事記』のオホクニヌシが八嶋牟遲神の娘の鳥耳を娶ってもうけた子孫はほとんど名前の語尾にミをもっている。溝口に從って名前を列記すると「鳥鳴海一國忍富一速甕之多氣佐波遲奴美一〇一多比理岐志麻流美一美呂浪一布忍富鳥鳴海一天日腹大科度美」というように八代のうち七代まで名前の語尾にミをもっている。溝口がいう出雲の王の「王名表」(■)である。八嶋牟遲の八嶋は出雲の地名といわれ、この八代の神の名にも地名がある(『倉野 全注釈』)。

・力はイカツチの力——林兼明

・ミは身・実——卑弥呼のミ(自然の靈異の実態。一定の抽象化)

雷神

カミの語義「輝き放光する現象の中の神秘の実体」——神の語源は「雷」

カミの反対語はヤミ(闇)。「夜」の暗黒の実体をヤミと呼んだ。ヤミのミも乙類であって、その母音交替形といわれるヨミ(黄泉)のミも乙類とされる。ヨミ(黄泉)は月が照っているとはいえやはり闇の国なのである^{*18}。

①神は雷神 近藤喜博『日本の鬼』

近藤の論拠① もっとも一般的な神は雷神

『延喜式』(神名帳)に雷神を祭る神社が非常に広く存在。

近藤の論拠② 『万葉集』の和歌^{*19}

伊香保嶺に 可未^(かみ=雷)な鳴りそね 吾が上には 故はなけども 兎らに困りてそ
伊香保嶺に「可未^(かみ)な鳴りそね」(カミよ鳴ってくれるな)と呼びかけていることはカミ(可未)は端的に鳴るもの、つまり雷であったことを示す(他にも例)。

近藤の論拠③ 東条操『方言の研究』「かみなりさま談義」

雷電を①カミ・カミサン、②カンダチ、③カミナリ・ナルカン(鳴る神)、④ドロガミ・ドンドガミなどと呼ぶ。方言に『万葉集』の伝統が生きている。

大野晋・西宮一民の見解

「カミといえば雷をさすことが極めて多い」「雷がカミと一般的に言われていた」
大野『日本語をさかのぼる』一九七四。西宮一民「日本上代人のカミ観念」。

②カミ(可未・加微と表記)——語源は「雷」、力は輝・赫、ミは身・実

語源諸説成立せず(西宮一民「日本上代人のカミ観念」)

「神＝上」説(新井白石)説、「神＝鏡」説、「日の転化」説、「畏こみ」説
これらのミは甲類のミ。「神＝カミ」のミは乙類のミ。

「隠り身」説、「香しき身」る

音韻上は問題ないが、意味からいって神の語源とは考えられない。

力＝輝く・赫くの「力」(強力な光線)説(林兼明『神に関する古語の研究』)。

林は宇佐神宮の社家出身した神道神学の研究者。「火之炫毗古神」の「力」

ミ＝「身・実」説（大野晋『日本語をさかのぼる』）

カミの古形、カム kamu、

接尾語 i が加わってカムイ kamui、カミ（乙音）kami に変化

身の古形、ム mu がミ（乙音）mi となるのと通づる。「身」はやはり乙音のミである「実」と同じ。「身・実」説というべき

「身」と「実」は同語源（『大言海』、小学館『日本国語大辞典』、大野『古語辞典』）

「身・実」は内容・実質

⑥カミの「ミ」、弥生の霊格（溝口睦子説）

神秘なるものに通ずる力、半神半人ともいうべき霊格を意味する「ミ」（溝口一九七三・二〇一）。

その証拠は『日本書紀』『古事記』に登場する首長あるいは「原始の王」の名が多く「ミ」を語尾にもっていることにある。ウサツミ（宇佐地方のミ）、カモツミ（賀茂地方のミ）、チヌツミ（茅渟地方のミ）、シキツミ（師木地方のミ）、スエツミ（陶地方のミ）などの例であって、たしかにこれらの首長は神霊と交感する「巫」の力をもっていたのだろう。そして『日本書紀』『古事記』などには五世紀以降（仁徳記紀以降）にはこのミのタイプの人名はでてこないことから、これらの首長名のミは五世紀以前から伝承されたもので、五世紀以降、その風習は消滅したという。

これらの首長名は男女どちらでもありうるが、溝口もいうように、これらのミが巫女のミに通ずる女性的な性格が強い。ミの力は王や首長に必須のものであるが、そこでは女性的な霊力の観念が強かったことは疑いがない。そういう性格をもった女性首長であることをとくに強調する場合は「氷上刀売・名草戸畔・刈幡戸弁」など地名＋トメ・トベという形で表現されたという。トは連体の助詞ツに同じで、メはミに同じなので、たとえば「氷上刀売」といえば丹波氷上郡の「メ＝ミ」ということになる（なお「メ＝ミ」となるのは当時の和語は韓国語でイ段甲類とエ段甲類の発音に区別がなかったためである。沖森卓也『日本語の誕生』）。

この首長名ミの広範な存在は『古事記』のスサノヲ・オホクニヌシの系図にミ・ミミを語尾にもつ神の名がきわめて多く登場することに反映している。それらは実は神名というよりも祖先の首長名・王名が口承で伝えられてきたものであったという。たしかに『古事記』のオホクニヌシが八嶋牟遲神の娘の鳥耳を娶ってもうけた子孫はほとんど名前の語尾にミをもっている。溝口に從って名前を列記すると「鳥鳴海一國忍富一速甕之多氣佐波遲奴美一〇一多比理岐志麻流美一美呂浪一布忍富鳥鳴海一天日腹大科度美」というように八代のうち七代まで名前の語尾にミをもっている。溝口がいう出雲の王の「王名表」（■）である。八嶋牟遲の八嶋は出雲の地名といわれ、この八代の神の名にも地名がある（『倉野 全注釈』）。

オホクニヌシの子孫には胸形の女神の子の味鋸高彦根神などの著名な神話の神々がいるが、このオホクニヌシと八嶋牟遲神の娘の鳥耳との間の子孫はより在地的な系譜である。八嶋牟遲神はスサノウが八又大蛇を倒した後に、櫛名田比売との間にもうけた八島土奴美、と関係のある出雲土着の神であろう。この八島土奴美の三世後には淤美豆奴がいるが、これらの神々は『出雲国風土記』に出雲国引きの神として登場し、「八雲立つ出雲」と出雲の国名をつけた著名な八束水臣津野命の一族であろう（八束は「八塚」で、それが「水」に囲まれていれば「嶋」となり、八島土奴美・八嶋牟遲などの神名と同じ意味になる）。溝口が上記の「王名表」を出雲の首長名であるというのは十分に了解できる。

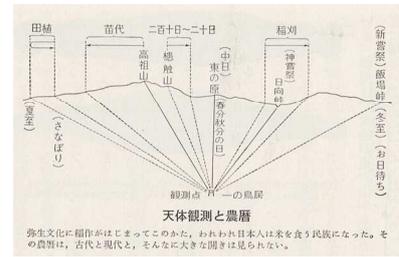
ただ問題はカミ（神）のミが乙類のミであるに対して、巫女や首長名のミは甲類のミであることにある。しかし、溝口は、カミ（乙音ミ）はおそるべき威力をもったものといった意義の言葉であるが、これは首長名のミ（甲音ミ）が神秘的な力をもったものであるのに対応するという（溝口一九七四）。あるいは、むしろカミ（神、乙音ミ）という言葉・観念が成立していたことが前提になって、それと交感することを意味する巫女や首長名のミ（甲音）が成立したというべきかもしれないが、少なくとも両者が同じ時代に使われていた以上、両者が関係するという溝口の指摘は否定することはできないだろう。こういう

カミ（神）と人間の関係が「ミ」の乙音、甲音によって表現され意識されていたのではないか。巫女の意味でのミが広く使われていたことは、このような想定を許すと思う。

「チ」が「カミ（神）以前の存在態」であって自然のもつ激しい威力をあらわす靈格であったのに対して、「ミ」は聖なるものの実体をさすミと、それに向き合い、それを祭る「巫＝ミ」、巫者のミに分かれたのであろう。オホクニヌシの妻、鳥耳の父の八嶋牟遲神の「チ」が縄文の靈格であるのに対して、以降の語尾に「ミ」をもつ首長たちは弥生・古墳時代の半神半人の名前であることになる。これは「カミ（神）」が明瞭に意識され、それを祭る人々が登場したことを意味する。今後の検討が必要なことであるが、これは、「カミ（神）」と「巫＝ミ」の観念の成立とともに、弥生時代のいつ頃に日本の神話時代は始まったことを意味する。

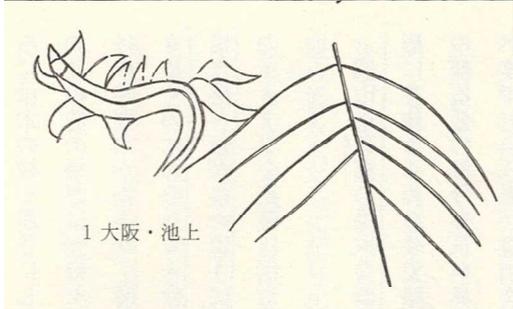


太陽と女王の一体化
日向時から秋の十月下旬に出た朝日の光芒が、平原弥生古墳の被葬者である女王の股間を射すのを、鳥居で神として祭っている。太陽はこの場合には男性で、女王はその妻と考えられた。



弥生文化に稲作がはじまってこのかた、おれおれ日本人は米を食う民族になった。その農暦は、古代と現代と、そんなに大きな開きは見られない。

なおイカツチからカミへの変化はそれらを語素に解析してみても分かりやすい。つまり土橋寛によれば「イカ+ツ+チ」の「イカ」の「イ」は「ユ」に通じて、靈力の強く激しいことをいう。「イハフ（祝ふ）」の「イ」であることはいうまでもなく、「斎槻」「斎串」「斎種」「斎垣」などと多様な例がある（土橋『日本語に探る古代信仰』）。そしてイカツチの「カ」は「カ（輝き）」、「ツ」は連体の格助詞、「チ」は前記のように激しい自然の靈威をいう。つまり「イカ+ツ+チ」の「イ」は厳しいという意味の修飾語で、「ツ」は連体の格助詞であるから、「イカ+ツ+チ」の実体は「カ」と「チ」にある。この「カ・チ」の「チ」が「ミ」への靈格の変化にともなって「カ・ミ」に変化したのではないか。つまり、「雷＝イカ+ツ+チ」から「神＝カミ」への変化は「イカ」が「カ」に短縮され、「ツ（助詞）」が消え、自然の靈威を意味する「チ」が「ミ」（身・実＝実体）を意味する「カミ」に変化したということになる。これが正しいとすればイカツチとカミはその語素からみると同じ言葉であったことになる。



削りくず

「」の太陽が飯場峠から昇るときで、このときには少なくとも北部九州の各地の首長たちがぞくぞくと参集し、太陽祭祀を徹夜で行い新年の日の出を拝したという。後世の神社に懸けられている神鏡のように参拝者の方に向けて使用したのではなく、太陽に向けて掲げ、人々は東の山から昇ってくる太陽が鏡と相照らす状態で方位を確認した。そしてそこでは多数の鏡が榊に懸けてかけられ、多数の凸面鏡に反射された光はいっせいに照り輝いたというのである（原田大六一九六六、一章五節、一〇章九節）。銅鏡は凸面鏡なので、多数の銅鏡を榊に懸けて日に向かうと輝きが強いといます。各方面からすぐにふれる平原女王墓を例として説明してます。の東の日向峠を中心とする山並みから昇る太陽の位置の季節変化を右の図■に示し、そこに農事暦が示されているとして、この

平原女王墓と箸墓は同じような雷神神話をもっていたこと、卑弥呼の実像が雷光の女王であったことが明らかになると、邪馬台国とは北九州の雷光の女王が近畿地方に移動して建設した王国であるということになります。私は邪馬台国は纏向を王都としていたと考えますが、それは北九州の人々が東遷をして作ったものです。こういう立場からすると邪馬台国がどこにあったかという問題の立て方はほとんど意味がありません。卑弥呼の正体を考える上では九州と近畿地方に両方を考えなくてはならないのです。

②平原女王墓とヒメコソ女神



それにしても平原女王墓と天日矛神話には近似する構図が含まれているという原田の指摘は鋭い。また興味深いのは新羅の女が「虹」の子として産み落としした「赤き玉」は巨大な琥珀あるいは瑪瑙の玉を思わせるが、平原遺跡からは瑪瑙の管玉を緒で丸く繫いだ女王の頸飾りが出土している。原田は『古事記』の「赤玉は 緒さへ光れど 白玉の 君が装ひし 貴くありけり」（鵜草草葺不合命）という和歌を引いて、その瑪瑙の管玉の「半透明の押せば血の出るようなメノウ製の管玉」十二個が緒を通して頸飾りになっていたとする。神話時代には特筆すべき宝物であったのだろう。原田は明言していないが、文脈からいって、これを新羅の女が産んだ「赤き玉」にあたるものと捉えていたようである（『実

在した神話』一四章一〇節）。

私は、このように考えてきますと、卑弥呼のヒは太陽ではなく、雷光であった可能性もあ

ると考えています。龍・雷神を含意していたということです。

それ故に阿加流比売あか りゅう ひめとは後の名で、彼女の本来の名はヒメコソであったとした方がよい。三品がは比売ひめ碁曾社の

ヒミコ後にみるように、このヒメコソ神のヒメコは卑弥呼伝承に関わると考えられ、この神が織姫であることは卑弥呼のイメージに紡織が結び付いていたことを示唆する。ことは力をもっていたということですからウサツミ（宇佐地方のミ）、カモツミ（賀茂地方のミ）などの例がありますが、彼らは神霊と交感する（溝口一九七三・二〇一二）。

前述のように、古層の倭語や韓国語は母音工の発音をもっておらず、当時、卑弥呼はヒメコに近い発音であった可能性があった。これを勘案すると、むしろつまり卑弥呼は、おそらくそれに先行し、あるいはそれに続く多くのヒメの中の一人だったのであって、その中にはヒメコソという韓国語の敬称付で呼ばれ、実際に韓国に由来する氏族ネットワークに属する女性首長がいたのではないか。これは北九州の首長層においては程度の相違はあれ自然なことであろう。

千人というのは実数ではないとしても相当多数の女性宮人が宮廷の中心であったことは明らかであろう。問題は彼女らが宮廷の雑務のほかには何をしていたかであるが、

問題は卑弥呼のヒです。普通、これは太陽の意味だとされます。「太陽の子」「太陽の女」などという訳で、それ以外の学説は存在しませんが、私はこれも電光のヒであると思います。つまり、ヒミコは神である雷神の巫女であるということになります。以下、本論ではそう考える理由を御説明したいと思います。

まとめ

以上、卑弥呼の鬼道は韓半島に起源をもち、銅鐸を継ぐもので、纏向の宮殿は龍の神話に取り囲まれており、

新羅の王子、天日矛が倭国にもたらした「浪振るひれ・浪切るひれ・風振るひれ・風切るひれ」（『古事記』応神）、また饒速日命ニギハヤヒが天から降るときにもってきたという「蛇比巾一、蜂比巾一、品之物比巾一」である（『令集解』鎮魂祭条）。最後の「品之物比巾」の実体は分かりにくいですが、アメノヒホコの「浪振るひれ・浪切るひれ・風振るひれ・風切るひれ」にあたるのではないか。ニギハヤヒがハヤヒの神であって雷神であることはすぐに述べるが、その「蛇比巾」は「蛇＝雷神」を鎮める呪物であることは明らかであろう。

この「ヒカリ、カガヤク、ヒラメク、ヒル」という一連の語は相互に深く関係して、たとえば「天の水」を探す呪術の際に地面に「蒜」を植えて占うなどの光の呪術のベースになっている（『中臣寿詞』）。とくに重要なのはヒラヒラする蝶や蛾をヒヒルということで、『書紀』持統紀には越前から「白き蛾」が献じられた記録があるが、これは加比留神社という蚕を祭る神社の起源である（『延喜式』（神名帳）越前敦賀郡）。蚕をヒムシ（日虫）というのは繭から作られる「絹」の白い光沢の神秘につながるのであろう。絹のヒレは「羅」の絹で作られ「蜻蛉領巾」などと言われるが、「白き蛾」の繭から作った絹のリボンうすものを振ることは光の揺れを作り出す神秘の呪術であった。

れそのうちもっとも重要なのは冬至だろう人々は東の山から昇ってくる太陽が鏡と相照らす状態で方位を確認した。ここでは素朴な、の太陽が飯場峠から昇るときで、このときには少なくとも北部九州の各地の首長たちがぞくぞくと参集し、太陽祭祀を徹夜で行い新年の日の出を拝したという。銅鏡は凸面鏡なので、多数の銅鏡を櫛に懸けて日に向かうと輝きが強いといいます。各方面からすぐにふれ

る平原女王墓を例として説明してます。の東の日向峠を中心とする山並みから昇る太陽の位置の季節変化を右の図■に示し、そこに農事暦が示されているとして、この

これは『魏志倭人伝』の裴松之注に「魏略に曰く、その俗、正歳四時を知らず、但春耕・秋収を計りて年紀と為すのみ」として倭国には耕作の始めと収穫時を中心として農事暦を記憶または記録するシステムがあったとされることに対応する（参照細井浩志『日本史を学ぶための〈古代の暦〉入門』吉川弘文館二〇一四）という。

北條さんは、この農事暦に対応する「日迎えの神事」の年間暦を「平原農事暦」と呼んで、それと同じような農事暦が纏向で実現したということ強く主張されています。これは私が御紹介する必要はありませんが、北條は「邪馬台国東遷」は、このような自然の山並みを利用した「日の出」暦計を九州から近畿地方へ、そして全国に波及させる起点となったという。『魏志倭人伝』のいう「春耕・秋収を記して年紀と為す」というシステムは、以上にみたようにたしかに経験的なシステムであるが、それはこの時代に各地に広がっていき、さらに文明化していったのである。

①卑弥呼の鬼道と銅鐸の雷神祭祀

ここで簡単に卑弥呼の実像についてどう考えているかをご説明しておきたいと思えます。まず卑弥呼の「鬼道」が東アジアに一般的な道教を背景としていたことは明らかだが、そこに中国道教や五斗米道や太平道の影響をみることは無理で、むしろ、この「鬼道」には「蘇塗」に「鈴鼓」をかけて「鬼神」を祭ったという諸韓国からの影響をみるべきであろう。

この鬼神祭祀の「鈴鼓」は倭国において銅鐸となり、大型のものが作られるなどの独自の展開をみせたが、いずれにせよ鬼神崇拝の思想はまずは諸韓国に淵源があったはずである。ここで詳しく論ずる余裕はありませんが、私は、この諸韓国の鬼神の実態も雷神だと考えています。そもそも諸韓国の影響をうけた銅鐸の文様は、春成秀爾氏の意見によれば、やはり雷神の模様、雷文と考えることができます。図■をみていただくと、左側の木の枝のような図形に下がっているのは銅鐸だといわれています。形が銅鐸にしては変だと思われるでしょうが、私はむしろこれは銅鐸を下からみて同時多角から描いたものとして正確な図像なのではないかと考えています。とくに銅鐸のことを「蛹」というのは、こういう形のことをいうので、神話時代の人々は銅鐸を「蛹」と呼んでいたのではないかと思います。問題は銅鐸の下がっている樹木のようなもので、これは稻妻の形でもあるのではないのでしょうか。つまり春成さんの意見によれば、図■の土器画像の右側の木の枝を逆さにしたような図形はイナツマであって、銅鐸の綾杉文と同じものだと思います。そうだとすると、この二つの図像は同じものではないのでしょうか。図■は銅鐸をつり下げていますから樹木であることは確かなのですが、それが同時に稻妻である。つまり、これは稻妻の落ちた樹木、霹靂樹に銅鐸を下げた様子ではないかと考えるのです。

これはラストへ持っていくか

ここには弥生時代が過ぎ、金属器と農耕、交通・交易の社会分業とともに大地が直線によって区画される時代がきたことが反映している。もちろん大地は後の時代の条里においてさえも満面の水田・畠地ではなく、この時代には条里区画自体も存在しないが、纏向においては東西方位の方格地割が部分的にでも存在し、それが古墳や王宮建築の軸線を山あてする基礎になっていたとされるように（北條二〇一七、第四章）、ともかく畦畔の直線が向こうの山並みや海岸にまで広がる時代である。ここでは人間の認識における視覚の位置が拡大する。人々はその大地を労働の前後の朝日・夕日の光線の中で眺めるが、その時間の中に鏡による日迎え神事と「日の出」暦計が入り込んできたのである。つまり鏡は直進する光の輝線をはっきりと捉えて人々の空間意識を変容させていく。人間はこれによって自己が世界の中に存在することを自覚したのであって、これはある意味で火の利用以上に決定的な人類史的な意味をもった。火は光を発するが、人間は鏡によって純粋な光を獲得したのである。また人間は鏡を作り出すことによって、始めて鏡像を理

解し自己意識を変容させていくから、鏡は世界観全体を変容させていく条件となったこともいうまでもない。『旧約聖書』創世記には「神は言われた。『光あれ』。こうして光があった」とあるが、それは人間の側が光を意識し、光を操作することを覚えたことの神話的表現である。私はそこにも神話における金属文化の意味があったと思う。

この原田のいう女王墓と東の山並みの関係は一九九八年の再調査によって、墳丘墓の東側に六三センチもの大柱が新たに確認され、墓壇—大柱—日向峠がほぼ直線に並ぶことが確認され、否定しがたいものとなった。女王は四〇面の鏡を日迎え神事に使用して日向峠からも日の出を祭っていたが、その死去とともに日迎えの道具を道づれにして墓に入ったという訳である。もちろん、それを直接に示す証拠はないが、天石屋戸神話では、岩屋に籠もった日神アマテラスを誘き出すために大槲に八咫鏡や勾玉や幣を懸けて飾ったという。女王が死んで墓に納められれば、鏡もともに破棄されるというのは天石屋戸神話の変形であるかも知れない^{*20}。

北條芳隆は、これをうけて東大柱は季節によって日の出の場所を変える太陽の位置を記録するための「日の出」暦計ともいうべき役割をもっているとした。ここで詳しく紹介する余裕はないが、この遺跡に立っている東大柱や鳥居、さらに何本かの柱の影が、冬至や夏至の日の出のみでなく、日の入りの光線を表示する役割をもっているという。北條はヨーロッパでは普通の研究方法である考古天文学の創成を主導している研究者であり、コンピュータ上の歴史天文システムを利用した詳細な歴史の現地復元は強い説得力をもっている。図■はその方法によって平原女王墓から復元される「日の出」暦計と、同じような方法で復元された纏向遺跡の大型建物 D からみた「日の出」暦計を対比的に掲げたものである。

ふじ

ふじ

ゆ

じ

ぎ j t

*1 春成秀爾

*2 これは『書紀 西宮注釈』が「百度の神異」とし、義江が「永く続く」という意味であるとするよりも説得的である。

*3 義江はヒメという言い方が七世紀～八世紀前半頃に作り出されたというが（義江二〇〇五、四一頁）、誤り。この首長名ミの広範な存在は『古事記』のスサノヲ・オホクニ又シの系図にミ・ミミを語尾にもつ神の名がきわめて多く登場することに反映している。それらは実は神名というよりも祖先の首長名・王名が口承で伝えられてきたものであったという。たしかに『古事記』のオホクニ又シが八嶋牟遲神の娘の鳥耳を娶ってもうけた子孫はほとんど名前の語尾にミをもっている。溝口に従って名前を列記すると「鳥鳴海一國忍富一速甕之多氣佐波遲奴美一〇一多比理岐志麻流美一美呂浪一布忍富鳥鳴海一天日腹大科度美」というように八代のうち七代まで名前の語尾にミをもっている。溝口がいう出雲の王の「王名表」（■ ■）である。八嶋牟遲の八嶋は出雲の地名といわれ、この八代の神の名にも地名がある（『倉野 全注釈』）。

*4 原田大六はご存じのように今から御話する福岡県の平原遺跡のそばで産まれて、考古少年として成長し、戦争で大変な苦勞をして印刷工をやり、高等教育をうけないままに日本考古学の上で大きな業績をあげた学者です。

*5 「イ」は神聖な、靈異の強いという形容詞ですからイカというのは神聖な輝きという意

味で、ツは「の」と同じ連体助詞です。問題はチですが、これはヤマツチ（山の精霊）、ウノチ（海の精霊）、それからイノチ（生命霊あるいは血液）などのチで自然の精霊をい
いまして、溝口睦子さんは、このチは古い縄文時代にまでさかのぼる言葉で、ミより古い
のだとおっしゃいます。

*6 実は原田の死後、1998年から行われた再発掘で、墳丘墓の北側にある3号鳥居に注目
が集まり、原田のいう1号と2号の鳥居については評価し得ない半面、3号鳥居だけはし
っかりと確認できるので、これが鳥居であり、墓の拜所であろうと推定されています。私
の作業でも、ここは朝の最初に伸びる影を観測した「観測地点」だと論じました。

しかしながら3号鳥居から正面をみれば、墳丘墓の中心を通るのは間違いのないとしても、
その延長線上にはなにがあるのかが気になったので、5年ほど前に点検作業をおこないま
した。図上の点検結果は、じつは雷山でした。私の作業結果では、南南東よりも南寄りに
そびえる山でした。しかし実際に現地に出向いて観察しようと思論だところ、住宅内の樹
木が邪魔して眺望は全く効きませんでした。伊都国歴史博物館の学芸員にお聴きしてみま
したが、平原と雷山との繋がりなど考えたこともない、との返答で、このときは結論が出
ない問題だとして棚上げしていました。添付の図をご確認下さい。保立先生のご指摘を踏
まえると、再度入念な点検が必要ですね。驚きました。

*7 なお伊都国の東の山並みに聳える高祖山の麓の高祖神社は、現在タカス神社と称する
が、『三代実録』には「高磯比売神」とみえる。「高」を訓読みで「タカ」、祖を音読みで
「ソ」と読むのは不自然である。、いこそ山、これはこそヒメ神と読むのが自然で、そう
だとするとヒメこそ女神を祭っていたのではないか。これは平原女王墓の女王自身がヒメ
こそと呼ばれていた可能性も示すから、ヒメこそ＝ヒミこであるとすれば、原田のいう通り
に、平原女王墓の王が卑弥呼の前身であったかもしれないということになる。『和名
抄』では筑前国怡土郡に託社郷（たこそごう、託社郷）

*8 なお伊都国の東の山並みに聳える高祖山の麓の高祖神社は、現在タカス神社と称する
が、「高」を訓読みで「タカ」、祖を音読みで「ソ」と読むのは不自然である。、いこそ山、
『三代実録』には「高磯比売神」とみえる。これはこそヒメ神と読むのが自然で、そうだ
とするとヒメこそ女神を祭っていたのではないか。これは平原女王墓の女王自身がヒメ
こそと呼ばれていた可能性も示すから、ヒメこそ＝ヒミこであるとすれば、原田のいう通り
に、平原女王墓の王が卑弥呼の前身であったかもしれないということになる。

*9 たとえば文献史料ではたとえば次のような歌もそれをよく示している。

(イ)青山に日ひが隠くれば ぬばたまの夜は出でなむ

(古事記歌謡三)

(ロ)天地の 分かれし時ゆ 神さびて 高く貴き 駿河なる 富士の高嶺を 天
の原、振り放け見れば 渡る日ひの 影も隠らひ 照る月の 光も見えず (下
略)

(『万葉集』三卷三一七)

(ハ)朝日さし そがひに見ゆる 神ながら 御名に帯ばせる 白雲の 千重を押
し分け 天そそり 高き立山 (下略)

(『万葉集』一七卷四〇〇三)

『日本国語大辞典』（小学館）や『古語辞典』（岩波書店）などの代表的な辞典では
「日」の第一の意味は「太陽」、第二の意味が「太陽の光」とされるのが普通である。そ
して、(イ)の歌のいう「日」は、どの辞書でも、「太陽・日輪」の意味での「日」とされる。
つまり発光体としての「日」である。しかし、この和歌をみれば明らかのように、具体的
にはこの「日」は夕日であり、「日」＝発光体は日没の動きとして捉えられている。ユン
グの言葉を借りれば、ここでも「日」は「動きのない光源としての太陽」ではなく、運動
する太陽の光の刻々の動き、そしてそれに伴う色彩の変化と「闇＝夜」との対比である。
ここから考えると、『日本国語大辞典』『古語辞典』が、この歌の「日」をもっぱら「太
陽・日輪」とすることには疑問が多い。

(ロ)の『万葉集』の歌は『日本国語大辞典』が「太陽・日輪」の例として掲げたもので
あるが、いちおう現代語訳すると、「天地が分かれた時から神々しく貴い駿河の富士の高

嶺を天の原の中に遠く仰ぎ見ると、渡る日の光（影）も隠れ、照る月の光もみえない」となる。「渡る日の光（影）」と「照る月の光」と対になっている以上、ここでは発光体としての「日」が捉えられているのは事実であるが、その日は大空を「渡る」運動をしている「日の光」なのである。それはあるがままの気象と風景の一部である。

逆にいうと、日の光＝太陽光線はそれ自体としては日常的なもので、それが霊威あるものとして現れるのは特定の条件を必要とする。それをよく示すのは、(Ⅷ)の歌であって、これも現代語訳すると、「朝日がさして遙かにくつきりとみえる神のように名前をお持ちで白雲を押し分けて天にそそり立つ高い立山」ということになるが、これは、伏木湊にあった越中国府から見える、立山連峰の向こうから日の出の光が放射状に発する荘厳な光景を歌ったものである。

*10 なぜこれだけ多くの鏡が必要とされ、しかも墳墓に埋められたのか。これは一般的にいえば弥生時代に農耕・狩猟・漁労、さらに道具生産と交通・交易の社会分業とともにいわゆる定住革命が展開し、人々の空間意識の中で直線距離の意味が大きくなることに関係している。人々は鏡の反射光の直線を操作し、人間の側から世界の神秘に向けて光のシグナルを送る。それによって、太陽と月の光が直線であって明暗と影を作ることを理解し、空間認識は宇宙認識・天文認識に支えられるようになる。

*11 私見では直接に論証可能なのは、これが鏡による光の増幅であるということである。人々は鏡の反射光を操作することによって、光の神秘を自分のものにする。人間は火の利用から始まったが、神話的な文明は金属と鏡によって形をとった。火は光を発するが、人間は鏡によって純粋な光を獲得したのである。『旧約聖書』創世記には「神は言われた。『光あれ』。こうして光があった」とあるが、それは人間の側が光を意識し、光を操作することを覚えたことの神話的表現である

*12 なぜこれだけ多くの鏡が必要とされ、しかも墳墓に埋められたのか。これは一般的にいえば弥生時代に農耕・狩猟・漁労、さらに道具生産と交通・交易の社会分業とともにいわゆる定住革命が展開し、人々の空間意識の中で直線距離の意味が大きくなることに関係している。人々は鏡の反射光の直線を操作し、人間の側から世界の神秘に向けて光のシグナルを送る。それによって、太陽と月の光が直線であって明暗と影を作ることを理解し、空間認識は宇宙認識・天文認識に支えられるようになる。

*13 私見では直接に論証可能なのは、これが鏡による光の増幅であるということである。人々は鏡の反射光を操作することによって、光の神秘を自分のものにする。人間は火の利用から始まったが、神話的な文明は金属と鏡によって形をとった。火は光を発するが、人間は鏡によって純粋な光を獲得したのである。『旧約聖書』創世記には「神は言われた。『光あれ』。こうして光があった」とあるが、それは人間の側が光を意識し、光を操作することを覚えたことの神話的表現である

*14 しかし、原田自身が鏡は「個人にむすびついて出土する」副葬品であるとするように、まずこれらの鏡は個人の身体に附属するものであったのではないか。鏡が上る太陽に向けられるのではなく、むしろ女王の身体を照らしていた可能性、本居がいう人間自身が発光するという神秘幻想に関わる可能性である。

*15 たとえば文献史料ではたとえば次のような歌もそれをよく示している。

(1)青山に日ひが隠くれば ぬばたまの夜は出でなむ

(古事記歌謡三)

(Ⅶ)天地の 分かれし時ゆ 神さびて 高く貴き 駿河なる 富士の高嶺を 天の原 振り放け見れば 渡る日ひの 影も隠らひ 照る月の 光も見えず (下略)

(『万葉集』三卷三一七)

(Ⅷ)朝日さし そがひに見ゆる 神ながら 御名に帯ばせる 白雲の 千重を押し分け 天そそり 高き立山 (下略)

(『万葉集』一七卷四〇〇三)

『日本国語大辞典』（小学館）や『古語辞典』（岩波書店）などの代表的な辞典では「日」の第一の意味は「太陽」、第二の意味が「太陽の光」とされるのが普通である。そして、(1)の歌のいう「日」は、どの辞書でも、「太陽・日輪」の意味での「日」とされる。つまり発光体としての「日」である。しかし、この和歌をみれば明らかのように、具体的にはこの「日」は夕日であり、「日」＝発光体は日没の動きとして捉えられている。ユングの言葉を借りれば、ここでも「日」は「動きのない光源としての太陽」ではなく、運動する太陽の光の刻々の動き、そしてそれに伴う色彩の変化と「闇＝夜」との対比である。ここから考えると、『日本国語大辞典』『古語辞典』が、この歌の「日」をもっぱら「太陽・日輪」とすることには疑問が多い。

(0)の『万葉集』の歌は『日本国語大辞典』が「太陽・日輪」の例として掲げたものであるが、いちおう現代語訳すると、「天地が分かれた時から神々しく貴い駿河の富士の高嶺を天の原の中に遠く仰ぎ見ると、渡る日の光（影）も隠れ、照る月の光もみえない」となる。「渡る日の光（影）」と「照る月の光」と対になっている以上、ここでは発光体としての「日」が捉えられているのは事実であるが、その日は大空を「渡る」運動をしている「日の光」なのである。それはあるがままの気象と風景の一部である。

逆にいうと、日の光＝太陽光線はそれ自体としては日常的なもので、それが霊威あるものとして現れるのは特定の条件を必要とする。それをよく示すのは、(11)の歌であって、これも現代語訳すると、「朝日がさして遙かにくっきりとみえる神のように名前をお持ちで白雲を押し分けて天にそそり立つ高い立山」ということになるが、これは、伏木湊にあった越中国府から見える、立山連峰の向こうから日の出の光が放射状に発する荘厳な光景を歌ったものである。

*16 ①のカミは原字では「可^(かみ=雷)未」、②は「加微」で、「未」「微」の表記は、これらのミが乙音であることを示している。どちらも、「鳴りそね」「聞こえ」とあるから雷電の意味であることは確実である。これが雷を神とした最古の例であろう。③のカミは原字は「如^(雷)神」とあるが、やはり「神のごと聞ゆる」とあるから雷電、④のいう「鳴神」である。⑤はやや複雑で雷鳴の中で「携はり」（抱き合っ）ともに生きようと誓った妻が死去したことを悼んだ歌である。ここには雷電が光る中でのセックスに特別な意味を求める観念があったようにみえる。⑥⑦⑧⑨⑩は九世紀以降も、ただカミといえば雷電のことであったことをよく示している。これらからみると雷神が「鳴る神」「光る神」であって、「鳴る・光る」という修飾を除けば「カミ」自体であったことがよくわかるだろう。

②道のしり(道後)こはだをとめを加微(かみ=雷)のごと聞こえしかども相ひ枕まく(『古事記』応神天皇)

③神(雷)のごと 聞ゆる滝の 白波の 面知る君が 見えぬこのごろ(『万葉集』一二巻三〇一五)

④天雲を ほろに踏みあだし 鳴神も 今日にまさりて 恐けめやも(『万葉集』⑩四二三五)

⑤光る神 鳴りはた娘子 携はり 共にあらむと思ひしに(『万葉集』一九巻四二三六)

*17 ①のカミは原字では「可^(かみ=雷)未」、②は「加微」で、「未」「微」の表記は、これらのミが乙音であることを示している。どちらも、「鳴りそね」「聞こえ」とあるから雷電の意味であることは確実である。これが雷を神とした最古の例であろう。③のカミは原字は「如^(雷)神」とあるが、やはり「神のごと聞ゆる」とあるから雷電、④のいう「鳴神」である。⑤はやや複雑で雷鳴の中で「携はり」（抱き合っ）ともに生きようと誓った妻が死去したことを悼んだ歌である。ここには雷電が光る中でのセックスに特別な意味を求める観念があったようにみえる。⑥⑦⑧⑨⑩は九世紀以降も、ただカミといえば雷電のことであったことをよく示している。これらからみると雷神が「鳴る神」「光る神」であって、「鳴る・光る」という修飾を除けば「カミ」自体であったことがよくわかるだろう。

②道のしり(道後)こはだをとめを加微(かみ=雷)のごと聞こえしかども相ひ枕まく(『古事記』応神天皇)

③神(雷)のごと 聞ゆる滝の 白波の 面知る君が 見えぬこのごろ(『万葉集』一二卷三〇一五)

④天雲を ほろに踏みあだし 鳴神も 今日にまさりて 恐けめやも(『万葉集』⑩四二三五)

⑤光る神 鳴りはた娘子 携はり 共にあらむと思ひしに(『万葉集』一九卷四二三六)

*18 雷神は人を蹴り殺す、震殺する力をもっていた。たとえば『常陸国風土記』(那賀郡)に記録された嘯時臥山の雷神は三輪山大物主と同じように雷神が又カ姫という女のところに通ってきた結果として生まれた小蛇であったが、急激に大きくなり、もう養えないといわれて怒って、母の兄の又カ彦を震殺して天に昇ったという。また宝姫大王(斉明)が発した遣唐使を讒言した男が遣唐使らの怨みが天に届いて天罰が下って震死したという事件について「大倭の天の報むくい近きかも(倭の天の下す罰は迅速なことだ)」としているのは落雷の天罰についての認識を示している(『書紀』齐明天皇七年五月丁巳《廿三条》)。こういう雷撃による人畜の震死やあるいは「支解」(手や足がちぎれる重傷)の記録はきわめて多く、『日本書紀』から『三代実録』まで計一一の震死の記録がある。

*19 ①のカミは原字では「可(かみ=雷)末」、②は「加微」で、「末」「微」の表記は、これらのミが乙音であることを示している。どちらも、「鳴りそね」「聞こえ」とあるから雷電の意味であることは確実である。これが雷を神とした最古の例であろう。③のカミは原字は「如(雷)神」とあるが、やはり「神のごと聞ゆる」とあるから雷電、④のいう「鳴神」である。⑤はやや複雑で雷鳴の中で「携はり」(抱き合っ)とともに生きようと誓った妻が死去したことを悼んだ歌である。ここには雷電が光る中でのセックスに特別な意味を求める観念があったように見える。⑥⑦⑧⑨⑩は九世紀以降も、ただカミといえば雷電のことであったことをよく示している。これらからみると雷神が「鳴る神」「光る神」であって、「鳴る・光る」という修飾を除けば「カミ」自体であったことがよくわかるだろう。

②道のしり(道後)こはだをとめを加微(かみ=雷)のごと聞こえしかども相ひ枕まく(『古事記』応神天皇)

③神(雷)のごと 聞ゆる滝の 白波の 面知る君が 見えぬこのごろ(『万葉集』一二卷三〇一五)

④天雲を ほろに踏みあだし 鳴神も 今日にまさりて 恐けめやも(『万葉集』⑩四二三五)

⑤光る神 鳴りはた娘子 携はり 共にあらむと思ひしに(『万葉集』一九卷四二三六)

*20 しかし、原田自身が鏡は「個人にむすびついて出土する」副葬品であるとするように、まずこれらの鏡は個人の身体に附属するものであったのではないか。鏡が上る太陽に向けられるのではなく、むしろ女王の身体を照らしていた可能性、本居がいう人間自身が発光するという神秘幻想に関わる可能性である。