

# 研究紀要

第15号

1999

財團法人 埼玉県埋蔵文化財調査事業団

# 研 究 紀 要

第 15 号

1999

財団法人 埼玉県埋蔵文化財調査事業団

# 目 次

## [論文]

- 東飼路式系土器へのモノローグ ..... 谷井 彪 ( 1 )
- 埼玉県における低地の周溝墓と建物跡 (2) ..... 福田 聖 ( 35 )  
— 周溝墓とは何かを探るための試み —
- 弥生・古墳時代と神仙（道教）思想 ..... 中村 倉司 ( 73 )
- 北陸系装飾器台の系譜についての小論 ..... 利根川章彦 (101)  
— いわゆる「特殊な器台」について —
- 武藏寺谷廃寺の研究 ..... 昼間 孝志 (117)  
木戸 春夫  
赤熊 浩一

# 弥生・古墳時代と神仙(道教)思想

中村倉司

**要約** 「道教」とは何かと問われ、答えられる人がどれ程いるであろうか。多くの人は、その言葉さえ聞いたことがないであろう。それ程、馴染みのない宗教なのである。しかし浦島太郎の昔話や七夕の行事を知らない人はいない。このお伽噺や習俗は、実は道教思想に基づくものなのである。道教は中国の宗教であるが、日本古代史に多大な影響を与えたことが近年の研究で明らかになってきた。神話や神器、あるいは宮廷儀式など道教の要素は極めて多い。神道は、道教そのものであるとも言われる。

道教の主要な要素である神仙思想は、弥生・古墳時代にも影響を及ぼしている。鏡背に描かれた図像の中に神仙界を表現したものがある。前方後円墳の墳形を神仙界に見立てた説も提出されている。その様な観点で魏志倭人伝を読むと、そこには神仙思想の影響が随所に認められる。弥生・古墳時代の精神文化の一部を神仙思想で解ることが可能であるように思える。しかし神仙的思想の全てを中国渡来の文化と捉えるのは正しくない。中国も半島も日本も東アジアという共通の風土を基盤にしており、共通の精神文化を醸成していたと考えられるからである。

本稿では弥生・古墳時代の建物や墓に神仙思想の影響を想定した。該期の精神文化を復元するのは困難な作業であるが、中国には同時代の文献や画像が存在しており、一定の手続きを経た上でそれらを援用することは有益であろう。本稿は無意識にまで昇華している道教思想の伝来が、何時まで遡れるかを究明するための試みである。

## はじめに

薄桃色の花咲く杏樹の下には満開の菜の花畠が遙か山裾まで続き、音のない純天然色の水墨画の世界には、心地良い風がゆったりと流れている。花粉の臭いを身体で嗅ぎながら、花びらの舞う桃源郷をゆったりと歩いた。行き交う人も動物もいない。空には意志をもった雲がジェット機のよう飛び回っていた。

埼玉・静岡・愛知には、白髭神社が多数存在する。白髭神社は、渡来人の聚住する地域に纏まつて分布していた。白髭翁は、天空に遊ぶ仙人の姿を彷彿とさせるものだった。いっぽう古墳時代には、極く稀に髭を蓄えた人物埴輪が存在する。髭を不老長生（神仙思想）の象徴と考え、蓄髭埴輪の人物に渡来人の姿を夢見たこともある。

日本文化に多大の影響を与えながら、歴史の陰に押しやられている事象に道教<sup>(1)</sup>がある。道教は、民間宗教を基盤とした現世利益を追求した古代中国に起源をもつ宗教である。道教を構成する大きな要素に神仙思想がある。不老不死を最終的な願目とする神仙思想は、戦国後期（BC5）に「方仙道」として流行した。秦（BC4・3）になると懶人が住む東海の三神山の存在が信じられるようになった。不老不死の仙薬を得るために除福を派遣させた始皇帝の話は有名である。始皇帝自身も何度も山東半島など東海や渤海を望む地に巡査し、除福からの朗報を待った。また自ら神仙界の最高

位である「真人」を称し、神仙への憧憬を追い求めた。しかし、その夢は叶わなかった。前漢の武帝(BC2)も僕人や仙薬を求めた。また、甘泉宮を建立して神仙に関する天神・地神・太一神を祀ったりもした。前漢末(BC1)には、崑崙山に住む西王母信仰が盛行した。後漢(AD1・2)の桓帝は、神仙を好み、老子を記して黄老道に親しんだ。この頃老莊思想を教義とし、神仙思想を止揚した宗教としての道教が生まれた。その代表が五斗米道や太平道と呼ばれた教団である。五斗米道は多数の信者を獲得し、農民一揆・宗教一揆を起こした(黄巾の乱)。やがて乱は鎮圧され五斗米道は廃れたが、これを契機として後漢王朝も衰退していった。しかし三国時代(AD3)を迎ても道教が下火になることはなかった。この頃までの道教は、国家権力と真っ向から戦う体制外宗教であったが、4世紀の頃になると体制内宗教へと変容していった(福永1993a)。しかし、道教的な神仙思想が民衆から遊離する事はなかった。卑弥呼が魏に使者を派遣したのは、この頃である。東晋時代(AD4)には、葛洪が『抱朴子』を編纂し、老子を最高神とする道教の教典が整った。そして仏教に習って、道觀・偶像・教典・道士などの体裁を整え、道教は一つの完成期を迎えた。六朝時代(AD6)になると陶弘景によって茅山道教の教理書『真誥』が編まれ、完成度は更に高められた。その後も道教は根強い民衆の支持を得て、現在もなお脈々と息づいている。

我が国においては、教典・道觀・道士などを備えた体系的な宗教としての道教(教團道教)は伝来しなかった。しかし道教の主要な構成要素である神仙思想は、浦島太郎伝説や七夕行事などに見られるように伝来している。近年では、道教思想が日本古代史に多大な影響を与えていたということが下出積與・福永光司・上田正昭によって喚起され、次第にその重要性も認知されつつある。道教思想の影響が顕著なのは、天武朝の頃であり、「天皇」の名称(道教の最高神「天皇大帝」から)、天武天皇の盛凹・八色の姓にみる「真人・道師」などに顕在している。古事記に記された神話<sup>(3)</sup>や神器(鏡と剣)、あるいは宮廷儀式の多くは、道教の系譜を引くものである。神道は、道教そのものであると上田正昭は言う。更に仏教の教理の中にも道教の影響が色濃く認められると福永光司も断言する。また風土記(龍音1997)、特に官製の色彩が強い常陸風土記は、全体に亘って神仙思想の観点から記されている。常陸の国名が神仙界そのものでもある。また、地方色豊かな出雲風土記もその影響が認められ、一例を挙げればそこに記された野草の全てが薬草であり、仙薬に通じるとされている(松前1997)。そしてこの薬草の多くは、『延喜式』典薬寮にも記されている。

最近では、天武朝以前にも神仙思想の影響が想定されている。その一つとして前方後円墳の墳形を仙人が住む三神山(壺)を模したとする説である。本説は未だ充分な市民権を得ているとは言い難いが、古墳に副葬される銅鏡の背面図像に神仙界を表したもののが多数存在することは衆目が認めることである。研究者の間でも神仙思想に対する認識が深まりつつあるように思える。その典型が、1996年に開催された大阪府立弥生文化博物館の『中国仙人のふるさと』展であろう。本展は山東省の文物や「心」を紹介したものであるが、図録の端々に日本との関連、つまり我が国にも存在したであろう仙人の姿が示唆されている。

現在の生活において、道教は全く意識されていない。道教という言葉さえ馴染みがない。日本人の精神生活は、固有の習俗と神道と仏教にあると考えられているが、道教はこれらの全てと深く関わっている。その為に道教を意識することができないのである。神聖に思える神社にお参りする日

的は、無病息災・商売繁盛・家内安全という現世利益であり、これは道教思想そのものもある。また、紅茶苺・甘茶蔓にみる健康法の盲信は、不老長生の服餌として水銀朱を飲んだ中国皇帝や日本天皇と同根である。本稿は、現在無意識にまで昇華している道教思想の伝来が、どこまで遡れるかを究明するための試みである。

## 1. 神仙思想と弥生時代

弥生文化は大陸・半島の強い影響を受けて成立・展開した。それは、稻作・金属器・織布などの文物ばかりではなく、墓制やイデオロギーにまで及んだものと思われる。福井勝義は「大陸のエクスパンションのイデオロギー」<sup>(4)</sup>（福井1998）の普及の可能性を示唆している。

### 1. 徐福渡海

『史記』秦始皇本紀28年（紀元前219年）に次の記事がある。

「既に已るや、齊（国）の人徐市（徐福）ら書を上つりて言う、海中に三神山有り、名づけて蓬萊・方丈・瀛洲と曰い、僕人これに居る。請う、齋戒し、童男女と之を求むることを得ん、と。是に於て始皇は徐市を遣わし、童男女数千人を発し、海に入りて僕人を求めしむ」（『史書にみる徐福の出航』福永1989より引用）。

始皇帝の命を受けて、徐福が東海に漕ぎ出た目的は、僕人に会い不老不死の仙薬を入手することである。渤海あるいは東海に浮かぶ三神山を目指した徐福は、「平原廣沢」を得て王となったが、始皇帝のもとに帰ることはなかった。縄文時代晩期から弥生時代早期の頃の事件である。

徐福に対する関心は、研究者でも地域によって異なる。東国の研究者は、徐福を逸話としか考えていないのでないだろうか。近畿では紀伊や播磨に徐福に関する伝承があり、知識欲旺盛な人にとって彼は注視的となっている。しかし考古学者でこれを俎上に挙げる人は少ない。北部九州では伝承も多く、また稻作伝来の時期と重なることから歴史研究者は言うに及ばず、考古学者もこの問題に積極的に発言している。特に有明海沿岸の佐賀平野は徐福の伝承も多く、吉野ヶ里遺跡などとも関連させて大きな関心事となっている<sup>(5)</sup>。しかし、九州北部の渡来資料は半島を中心とするものであり、考古学的に徐福渡来を想定させる大陸の資料は存在しない。ところで実は中国でも徐福渡海は長い間、伝説・物語として片付けられていた。道教は低俗と做され学問の対象外であったことに起因している。しかし1982年、徐福の故郷「徐福村」が確認されたを契機として「徐福研究会」が結成され、機関誌『徐福研究』が刊行されるに及び、徐福は市民権を得ていった。現在、徐福が歴史上の人物であることを疑う者はいない。当然、渡海も史実として捉えられている<sup>(6)</sup>。渡海に際し徐福は、造船や物資の調達に9年の歳月を要している。渡海者は童男女だけでも数千人、「百工」を合わせればかなりの人数になり、相当数の船が必要であった。徐福村周辺には二千年前の造船用木材を埋没した遺跡があり（汪1989b）、この地が徐福渡海の出発地と捉えられている。また彼が到達した「平原廣沢」を日本と考える学者も多い（汪1989a・王1992）。本稿では、徐福渡海や「日本平原廣沢説」を主張するものではないが、弥生時代に多くの大陸系渡来人の存在を示唆するものとして「徐福渡海」を紹介したまでである。

## 2. 壱棺墓と方形墳丘墓

土器に遺体を埋納する葬法は縄文時代にも存在するが、対象は乳幼児に限定される。成人を埋納して遺体を保存するという観念はない。弥生時代前期中頃になると北九州の一部で壹棺墓が出現する。遺体を損壊することなく壹に埋葬する方法である。壹棺に葬られた人々の多くは、骨の特徴や抜歯の風習、更にDNA鑑定によって渡来人が多数関わっていることが証明されている。渡来元は半島ばかりでなく、大陸に起源を持つ人骨も確認されている。大陸や半島でも成人用壹棺を用いた葬法は存在するが、北部九州ほど盛行してはいない(金閣1989)。また、列島内でも北部九州以外に壹棺が波及することはない。壹棺が大型化し埋葬専用になるのは前期末であるが、当地域で盛行した埋葬方法であることには間違いない。遺体保存を目的とした壹棺葬は、壹中が不老不死の別世界であるという「壹中天」に通じるものがあり、神仙思想に起因する(梅原1989)。壹棺が渡来人によつてもたらされ、そして神仙思想を反映している葬法であるならば、壹棺を盛行させた集団は神仙思想の影響を強く受けたことになる。

いっぽう弥生時代を代表する墓に方形墳丘墓がある。方形墳丘墓<sup>(7)</sup>には方形周溝墓・方形台状墓の他に四隅突出墓などがある。方形墳丘墓の主な特徴は（1）埋葬施設以上の面積を有する。（2）方形に区画する。（3）墳丘を有する。（4）埋葬施設は木棺を主流とするなどである。これらの要素は前時代の墓制とは異なることから、外来の要素と考えられる。（1）については階級制と関連するものと思われるため省略する。（2）と（3）は方形と墳丘であり、統一された意識によって成立しているものと思われる。方形には、正方形と長方形が存在する。大規模なものは長方形、比較的小規模なものは正方形になる傾向がある。大形墳丘墓は正方形・長方形に限らず多埋葬であるのに対し、小形墳丘墓は単埋葬が基本であるとされる。大形方形墳丘墓は九州北部、小形方形墳丘墓は近畿で最古級のものが検出されている。このように大形墳丘墓と小形墳丘墓は、その規模だけではなく内容も相違する事から、系譜の異なる墓制と考えられる。中国最古の墳丘墓は、紀元前3000年頃の揚子江下流域の良渚文化の円形系の首長墓である。しかし日本の大形方形墳丘墓の源流は、戦国時代ないし秦漢時代の黄河流域に流行した方形墳丘墓に求めるべきであろう。周溝をもつ小形方形墳丘墓（方形周溝墓）は、黄河流域の中でも秦の領域に限定して分布しており、彼の地との関連が想定される(王1997)。

次に、大形墳丘墓の類例を挙げておきたい。最古の大形墳丘墓は福岡県東小田峯遺跡で確認され、プレⅠ期のものは18m×13mを計り8基以上の木棺墓、Ⅰ期のものは21m×15mを計り50基の壹棺を擁する。Ⅱ期の福岡県吉武橋渡遺跡例では、25m×24mを計り30基あまりの壹棺や石棺墓・土塚墓を擁している。Ⅲ期の佐賀県吉野ヶ里遺跡例では、50m×30mを計り14基以上の壹棺を擁する。Ⅳ期の大坂府加美遺跡Y-1号墓は、22m×11mを計り23基の木棺墓などを擁する。

最古の小形方形墳丘墓は近畿にあり、この初期の方形墳丘墓は渡来集団が伝えたものと考えられている。堀田啓一は「初源の周溝墓の被葬者は、日本列島への新しく進んだ技術や文化をもちこんだ渡来の人の墓」(堀田1998)と捉えた<sup>(8)</sup>。事実、半島の忠南道保寧市舟橋面寛倉里遺跡では、紀元前3～2世紀頃の（方形）周溝墓が確認されている。方形墳丘墓が南九州や北関東以北に波及するには、古墳時代を待たなければならないが、それ以外の地域では普遍的に存在する墓制である。古

墳時代を「前方後円墳の時代」とするならば、弥生時代を「方形墳丘墓の時代」、「方形墓の世界」(石野1995)と表現することも可能ではないだろうか<sup>(10)</sup>。

ところで墓は、米世觀や宇宙像を表現している。方形墳丘墓の出現は、新たな宇宙觀の成立でもある。大林太良氏は「(方形)周溝墓は、死者の島を表象したと考えることができるが、私は同時にそれは、始源の島の表現ではないか」(大林1987)とした。方形周溝墓の四方を意識した觀念は、神仙思想に一脈が通じるものがある。更に個々の墓は、形態のみではなく、その配列にも大陸と同様な觀念が働いていることが想定される<sup>(10)</sup>。

また大地は「天円地方」と言われるよう方に形と意識されており、その四方は海で囲まれているものと觀念されている(四海の思想)。換言すれば大地(陸地)は、海に浮かんでいるのである。漢代には「巨鼈山負」の説話のように(出石1933)、陸地は巨鼈の背中に背負われていると思われていた。東海中の三神山も巨鼈に載っていたことが『列仙伝』などに記されている。方形墳丘墓は、海上に浮かぶ巨鼈に載った神山を象徴化した「陸地」なのではないだろうか。この「陸地」は巨鼈と同義と解され、巨鼈として表現された可能性がある。つまり四隅突出型墳丘墓は、巨鼈が四肢を甲羅から出した姿と考えたい。その理由は、墳丘が長方形を基調としていること、四隅突出部の先端が海龜の脚のように広がっていること、貼り石が甲羅を表現していると思われるからである<sup>(11)</sup>。四隅の突出部を入口や祭祀の場と捉える(山内1987)のは不自然であり、まして前方後円墳の前方部へと発達するとは考えられない。龜は神聖視された不老長生(神仙思想)の象徴である。なお四隅突出型墳丘墓は、四隅の切れる方形周溝墓と同様な墳形と考えることができる。つまり四隅の切れる方形周溝墓も四隅が突出していたものと想定したい。

### 3. 朱と劍

壺棺や方形墳丘墓の副葬品に朱<sup>(12)</sup>・劍・鏡がある。これららは神仙になるためのアイテムであり、単なる威信財ではない。

朱の効用は、靈魂の復活、靈力の高揚作用にある。あるいは死者の蘇生や鎮魂に作用するものと考えられている<sup>(13)</sup>。施朱の風習は旧石器時代より認められるが、本稿で対象とするのは市毛黙が「西方系施朱」(市毛1998)と称するものである。朱は水銀朱とベンガラに分類されるが、前者の方が色彩も鮮やかであり、その価値は遙かに高い。それは両者を併用する場合、ベンガラは櫛や棺の壁面や遺体の下半身に塗布されるのにに対し、水銀朱は頭胸部に少量認められるのみであることによっても首肯できる。初期の西方系施朱は、縄文時代後・晩期の丹塗磨研土器に認められる。丹塗磨研土器は弥生土器の壺の祖型となるもので、土器組成に大きな位置を占める器種である(片岡1990)。丹塗磨研土器は、主に玄界灘沿岸に存在することから大陸・半島の直接的影響と考えられている。西方系施朱の風習は、弥生時代終末から古墳時代初頭には東北地方南部にまで及び、顯著な墳丘墓や古墳にはほぼ100%の施朱率を見るようになる。しかし、東日本の方形周溝墓には施朱の風習が認められないと言う。墳丘が残存し、櫛や棺の保存状態が良好であれば朱も確認される確率が高くなるが、墳丘が削平され主体部の検出さえもおぼつかない方形周溝墓で朱を検出することは困難である。それでも埼玉県船荷前遺跡B区第4号方形周溝墓では、周溝底面に朱と思われる顔料を検出していることから(富田1994)、施朱は東日本の方形周溝墓においても一般化していた可能性がある。何故

なら赤彩土器が盛行しており、朱に対する意識が高いことが想定されるからである。

朱は石薬であり、服餌することによって「神仙となり死せず」と『抱朴子』に記されている。朱は不老不死（長生）の仙薬であると同時に、死後復活のアイテムでもあった。秦始皇帝が莫大な朱を副葬したことは有名である。魏志倭人伝には、「真珠」と「丹」が倭國の產物、あるいは貢納品・下賜品として記されている。「真珠」は良質の水銀朱、「丹」は質の劣る水銀朱ないしベンガラと考えられる。水銀朱とベンガラは、当時の人々にとっては似て非なるもの、あるいはその効力に雲泥の差があることは前述したとおりである。神仙思想が流布していた当時、入手可能な階級では水銀朱の服餌は当然なされていたものと考えたい<sup>(14)</sup>。

なお、多量の朱を副葬した墓を例挙しておけば、墳棺墓では福岡県泊熊野塚墳墓（3kg）・県立糸島高校蔵の二個の墳棺（墳棺の三分の一まで水銀朱）、墳丘墓では岡山県橋築墳丘墓（32kg以上）・島根県西谷3号四隅突出墓（10kg以上）、京都府三坂神社3号台状墓第10木棺墓（1kg）、古墳では京都府椿井大塚山古墳（10kg）・同県百々池古墳（一箱）・奈良県大和天神山古墳（41kg）・岡山県朱千駄古墳（竪数枚分）・静岡県連城寺經塚古墳（11kg）・福島県会津大塚山古墳（4kg）であり、いずれも水銀朱と考えられている。通常の墓における朱の平均的な使用量は7.8gであることから、橋築墳丘墓の朱の量は約4000倍に相当する。施朱の風習は横穴式石室の導入を期に廃退していくが、これは朱の靈力（科学的信憑性）が見破られたからなのであろうか。近藤喬一は、卑弥呼に贈られた水銀朱・船丹は「当時の皇帝の希求した不死に至る仙薬の素材を、倭王にわかつ与えると言う行為をも含んでいた」（近藤1998）と考えている。また薬師寺慎一は、橋築墳丘墓出土の朱と道教との関連して指摘されている（薬師寺1995）。

剣には、悪事を払う天叢雲剣や好事をもたらす旨が記された埼玉県稻荷山古墳の辛亥銘鉄劍に見るように、僻邪・招福の意味が込められている。それと同時に、神仙になるための道具であることは前述したとおりである。また弥生鉄劍は、鐵器文化の周縁地である東国の方形墳丘墓からも出土するが、素材が貴重であることから短剣が多い。鉄劍は武器とは考えられず、護身用ないし威信財としての性格の方が強い（川越1996）。これらは墓から出土することが殆どであり、葬送観念に係わる遺物であることが予想される。弥生短剣には神奈川県王子台遺跡出土例のように蛇行するものがある。蛇行剣や七支刀は神仙思想を具現したものである。

墳棺墓の遺体保存の思想・五行思想に基づく方形墳丘墓の墳形・金丹でもある朱の多用・道教曼陀羅を描く鏡など弥生時代の文物に神仙思想の影を見ることができる。更に辰巳和弘は、銅鐸絵画の糸巻きを行う女性が西王母と同様な行為を抽象化して描いたものであることを看破し（辰巳1996）、銅鐸にも神仙思想の影響が存在する可能性を示唆した。

#### 4. 「吉野ヶ里樓觀」と「唐古樓閣」

卑弥呼の鬼道が道教であるならば、その祭祀を執り行う建物が必要である。昨今注目されている表題の二つの建物について、その可能性を検討したい。

佐賀県吉野ヶ里遺跡南内郭の第1138号掘立柱建物は、倭人伝の「樓觀」にヒントを得て物見櫓（第1号物見櫓と仮称する）として復元されている（第1図左）。その理由は立地場所の標高が高く、また環壕が張り出した位置に存在するからであろう。規模は2間（775cm）×1間（520cm）を計る。第



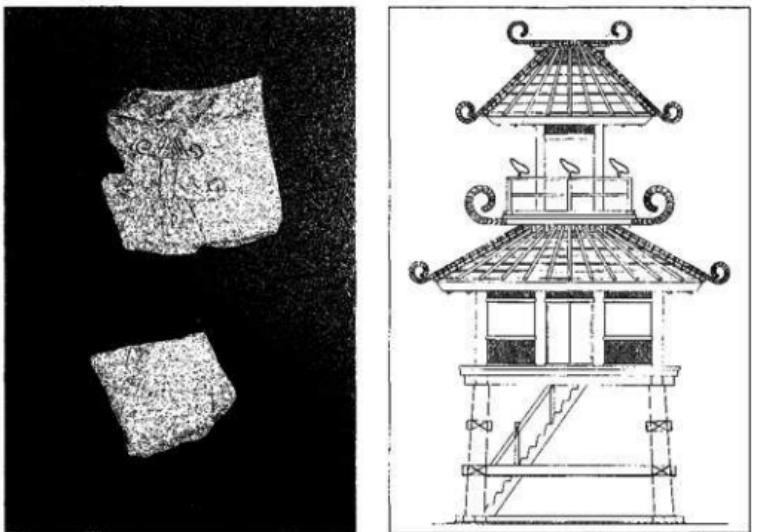
第1図 吉野ヶ里遺跡南内郭「樓觀」と北内郭復元イメージ(吉野ヶ里歴史公園1998)

1号物見櫓は第1環壕の内側、つまり最も中心部に存在している。いっぽう第1号物見櫓より若干小規模な第1038号掘立柱建物（2間（600cm）×1間（460cm））は、第3環壕（SD0925）外に存在することから倉庫として復元されている（七田1992）。

ところで第3環壕（SD0926）は幅300cm・深さ200cmを計り、断面は箱築研形を呈し防護としての十分な機能を有しているのに対し、第1環壕（SD0833）は幅約300cmと広いが深さは70cmと浅く溝底は平坦であり、防護としての意識が感じられない。第1環壕は防護としての機能よりも内郭を区画・遮蔽する事を目的としているように思える。ところで漢代画像石によれば物見櫓の平面形態は、1間×1間である。つまり2間×1間の第1138号掘立柱建物は、物見櫓でない可能性がある。しかしながら北内郭でも環濠が張り出した4ヶ所の場所に2間×1間（1間×1間が1棟？）の掘立柱建物が検出され（金闇1997）、仮にこの位置が防衛に適する場所であるならば、戦闘も含めた物見櫓の可能性がない訳ではない。しかし物見櫓であるにしても、倭人伝の「樓觀」が物見櫓であるとは限らない。汪向榮（汪1991）や安志敏（安1994）は、この復元された物見櫓は倭人伝に記された「樓觀」ではないと断言するし、若林弘子も同様な疑問（若林1994）を呈している。そして王金林は倭人伝の樓觀は、神仙を祭祀する施設（王1992a）、高島忠平も「鬼道を行う場所」（高島1994）と具体的にその用途を想定している。

なお、北内郭では3間×3間の大規模な總柱建物が検出されており、重層の屋根を有する建物が想定されている<sup>(18)</sup>。この建物は北墳丘墓と軸を同じとすることから、「被葬者靈の来處を要する公的な行事に使われた建物、すなわち廟であろう」<sup>(19)</sup>（金闇1997）と考えられている。中国において廟は先祖を祭祀するのみではなく、重要な政治活動の場としての機能を有するために、統治者が住んでいた都城の中に存在する（信1996）。仮に倭人伝の「宮室樓觀城柵」を比定するのであれば、北内郭の大型建物は「宮室」、あるいは「樓觀」に相当しよう。

次に「唐古樓閣」<sup>(20)</sup>について考えてみたいが、その前に弥生土器に描かれた建物について概観しておきたい（第3図）。屋根の形態には、寄棟屋根と切妻屋根がある。まず寄棟屋根から見ていく。桁間は1間から6間までのものがある。1は1間×1間の高層の建物である。但し大陸の高層建物である望楼は内階段であり、外梯子の本例とは相違する。外梯子建物は鳥取県長瀬高浜遺跡例や島



第2図 唐古・鍵遺跡出土樓閣絵画土器と復元図

根県出雲大社本殿復元図に想定されているように我が国に特徴的な祭祀建物の可能性も高い。3・4は内階段で屋根には渦巻き文を有している。切妻屋根には、単柱から4間までのものがある。6の単柱は漢代の闕に見られるが、本例は闕とは思われず関連は不明である。また棟持ち柱を有するものもある。8・12は屋根に渦巻き文らしき装飾を施しているが、これが単なる「反り」であるならば、寄棟建物の渦巻き文との相違を指摘することができるかも知れない。「唐古楼閣」の特異性は、第3図と比較すればその違いが一目瞭然である。それは(1)重層建築であること、(2)屋根が瓦葺風表現であることなどである。この建物は「漢代の明器にある漢風楼閣」(石野1992)、あるいは「紀元前後の中国(中略)の貴族らの墓室にみられる画像」(広瀬1997)に描かれた建物に酷似している。しかし、漢代画像石に表現されている屋根は全て平行に描出しているのに対して、「唐古楼閣」は棟の両側から平行して描かれるために中央で三角形を描き出す独自の描出表現となっている。

ところで「唐古楼閣」は、当地に実在していたのか、それとも大陸・半島で見聞したものを描いただけなのであろうか。実在説を唱えるのは、宮本長二郎・辰巳和弘・金闇恕・大和岩雄・藤田三郎などである。宮本は「縄文時代以来の建築技術の伝統を踏まえ、その延長上にある建築であり、突如として出現した新形式(の建物)ではない」(宮本1992)としている。金闇は板葺崖根の建物を想定している(金闇1994)。いっぽう非実在説を唱えるのは、石野博信・広瀬和雄などで少数である。石野は板葺きの可能性を考慮しつつも、瓦葺き建物と考え実際に瓦が存在しないことから実在しないものと考えた。しかし「弥生時代の絵画土器は、弥生神話を描いているという前提で考えれば、建っている方がふさわしい」(石野1992)と微妙な言い方をしている。広瀬和雄は、「漢代の葬送儀

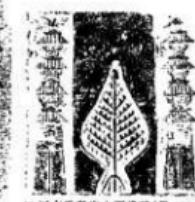


図3 国 土器に描かれた建物

礼に熟知した漢人が描いたのだろう」(広瀬1997)とした。本稿では漢代画像石に見られない屋根表現や弥生絵画にも散見する渦巻き文<sup>(18)</sup>を有することから、我が国独自の特徴を持った建物が実在したものと考えたい。しかし、ここで問題としたいのは「唐古樓閣」の性格である。大和岩雄は渦巻き文が辟邪の意味を有することから「鬼道のためのこもりの祭場説」(大和1992)、辰巳和弘は「祭儀用建物(高殿)説」(辰巳1992)を唱えている。しかし2階の間口が狭く、1階が吹き抜けであることから単闇(門楼)の可能性もある。

それでは重層の屋根を有する「樓」は、どのような建物なのであろうか。まず、樓閣と樓觀について述べておきたい。樓閣とは、一般的に重層の大形建物を指す。それに対して樓觀も樓閣と同様な建物と思われるがその役割が特定されている。樓觀の起源は、周に遡る。『樓觀本起伝』によれば「樓觀者。昔の周康王閔令伊(喜)の故宅、草を結び樓となし、觀星望氣をし、因って樓觀の名を命じた」とある。これが樓(宮)觀の始まりであるが、この頃の「樓」は「觀星望氣」・「觀天望氣」と言うように天や星の運行を観て、「氣」を望む(呼び寄せる)建物であった。「氣」とはあらゆるものに力を及ぼす宇宙の力である。漢代になると前漢武帝が「どのようにすれば、神懐を招き寄せ、会うことができるのか」という質問に答えて公孫卿は、「神仏の降臨のため、宮觀を建築しなければならない。僕人は樓居がお好きであるから」(福永1993b)と建議している。武帝死後、朝代ごとに宮室・樓觀が造られるようになり、これによって神懐は樓觀と結びつくことになった。道教の祭神・童稚・祈禱などを行う場所を一般的に宮・觀と称する。「觀」は道教寺院をさす言葉でもある。「樓觀」に限らず、「宮室」も祭祀行う建物の可能性がある。

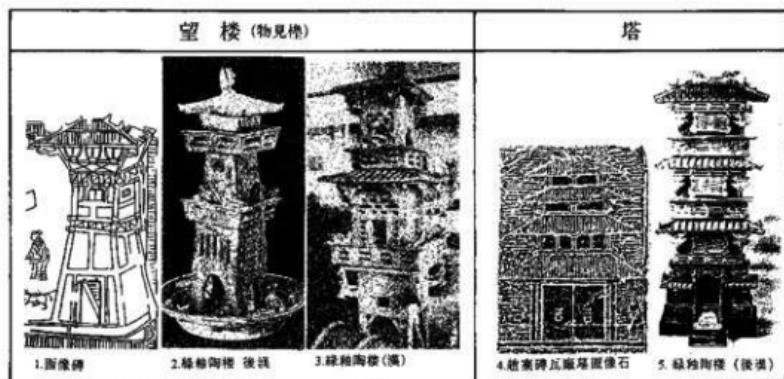
次に「吉野ヶ里樓觀」は物見櫓に復元されたが、物見櫓(望樓)にはどのような建物を想定すればよいだろうか。本稿から横道に逸れるが望楼のうち、まず闇(門楼)について述べておきたい(第4図)。闇は単独のものを単闇(第4図7(1)・8)、2基一組で門と成すものを双闇と称する。また闇は主柱の数によって単柱型式と複柱型式の2者に分類される。屋根の数は、1層から4層まで

	单層式	二層式	多層式
单柱式	 <p>1. 武氏祠陶像石 (林 1996)</p>	 <p>2. 湖州临安山 2 号墓陶像石 (夏 1996)</p> <p>3. 山东嘉祥武氏祠的单室陶像石 (洪 1996)</p>	 <p>4. 河南舞阳出土 159 号汉墓出土画像砖 (付 1996)</p>
複柱式	 <p>5. 漢代画像石 (石野 1992)</p> <p>6. 河南舞阳出土画像砖 (付 1996)</p>	 <p>(1) 单柱式</p> <p>(2) 複柱式?</p>	 <p>7. 浙江省出土西王母楼阁画像镜 (王 1993)</p> <p>8. 四川省大邑县出土画像砖 (王 1993)</p> <p>9. 河南舞阳出土画像砖 (付 1996)</p> <p>10. 郑州市出土瓦当 (付 1996)</p> <p>11. 河南禹州出土画像砖 (付 1996)</p>

第4図 漢代の闘（門樓）

のものがある。単柱型式は傘のような構造で人が利用できる建物ではない。「日本書紀」によると「一柱騰宮」なる建物がある。この建物は香川県久米池山遺跡例（第4図6）を指す可能性がある。また中国浙江省出土の「西王母楼閣画像鏡」に描かれた建物（第4図7）にも比定される。第4図7（1）は両脇に門番が居ることから宮門と解される（王1993）。2階には構造物の存在が想定され、典型的な単柱式とは異なる。同図7（2）は1階部も幅広く複柱式とも思えるが、右側の横平行線を梯子と捉えれば単柱式とすることもできよう。単闘には単柱式と複柱式があるが、単闘は二層に限られる。

複柱式のうち単層のものは弥生絵画にも類似するものが見られるが、弥生絵画で闘（樓門）を表



第5図 漢代の建物

したものは確認できていないことから、これらは望楼の可能性もある（望楼については後述する）。单層閣は構造であり、筋交いなどで補強された柱のみで組み上げられ吹き抜け構造の建物と思われる。梯子は内側に有するようである。二層以上の閣は壁構造を有するようになり、单層のものとは相違する。

次に望楼と樓閣についてみていく（第5図）。望楼には单層と2層のものがある。单層望楼は、弥生絵画に描かれた建物に類似する。建物絵画には、切り妻と入母屋の二者の屋根がある。切り妻は倉庫と考えておきたい。入母屋については鳥取県稻吉遺跡例があり、この建物は極めて高く倉庫とは考えられず望楼の可能性がある。但し梯子が外側に表現されているのが気に掛かる。奈良県唐古遺跡例も入母屋の建物であり、屋根に渦巻き文を有することから倉庫以外の建物であろうか。稻吉絵画建物について石野博信は「樓閣は、長い柱を四本立てて上に屋根をのせ、各柱は梁桁と筋違いで結合すればよい。現に後漢の画像専に実例が描かれている」（石野1992）とし、第4図5を紹介している。同様な建物であることは間違いないであろうが、本例は閣であり望楼とは相違する。明器や画像石に描かれた望楼は、桁行と梁行が等しく平面形態は方形を見する。多層のものも存在するが、单層を基本とするようである。なお望楼は単なる物見櫓ではなく、戦闘の機能を備えた建物である。

##### 5. 魏志倭人伝

魏志倭人伝には、神仙思想の影響を受けていると思われる箇所がある。道教思想で潤色されているのであろうか。それとも道教思想を有する国と捉えているのであろうか。何れにしろ、「倭國」には道教的思想が浸透していたことが読み取れるのである。なお本項に関しては、我田引水の趣きが強いことを承知している。

① 「出真珠青玉其山有丹其木有炳杼豫樟様櫓投樞烏號楓香其竹綠絳桃支有薺橘椒薑荷不知以為滋味有獮猴黑雉」

「真珠」とは水銀朱、「青玉」は翡翠のことであろうか。そして「丹」（真珠の質の劣るもの？）も

産出するという。真珠や丹は赤色顔料であり、不老長生のために服餌する石薬である。真珠は魏から卑弥呼への下賜品にも名を連ねている。続いて木・竹・草・動物について記している。草の部分では「薑（生姜）・橘（たちばな）・椒（山椒）・蘘荷（茗荷）」などが存在するが食べることはないと。真珠・丹は言うに及ばず薑・椒も仙薬と言われている。この箇所は、本文とて主張しようとしていることとは反対に、真珠・丹以外の仙薬<sup>(19)</sup>を倭人は知らないことを記しているのかも知れない。

#### ② 「灼骨而卜以占吉凶先告所卜其辭如令龜法視火坼占兆」

灼骨して吉凶を占う方法は、弥生時代に新たに出現した呪術である。「弥生時代の骨卜手法は中国大陸東部における点状焼灼法当初段階の骨卜と同じ特徴を備えており、おそらく水稻栽培技術や青銅器などと相前後して伝わ」（神澤1987）った。この卜占は「令龜の法の如し」としているが、龜は神山に乗せる吉祥の動物であり、道教に関連する呪術である可能性がある。

なお神澤は、この卜占と鬼道とは別個の信仰形態<sup>(20)</sup>と考えている（神澤1982）。しかし道教の教義は、神仙術的な不老長生のような個人的 requirement と巫祝的な祈雨などの社会的 requirement に応えることを目的とした両者の性格がある。卜占を鬼道の手段の一つと理解しても不合理ではない。

#### ③ 「其人壽考或百年或八九十年」

将に不老長生の國として描いている<sup>(21)</sup>。「其人」とは前文の「見大人所敬但搏手以當跪拝」に続くことから、「大人」を指すものと思われる。「大人」とは後続する文に「國大人」とあることから首長級と考えられる。しかし首長を特定して「壽考」（長命）と捉えるのは不自然であり、「其人」とは一般の倭人を指すものと考えるのが妥当であろう。

#### ④ 「事鬼道能惑衆」

鬼道とは、從来広義のシャーマニズム<sup>(22)</sup>と考えられてきた。しかし重松明久によれば、卑弥呼の鬼道は直接的な中国道教の影響であるという<sup>(23)</sup>（重松1978）。また大林太良は、「倭國亂」を宗教改革と位置づけた。「つまり、外來の要素が触媒となって、土着の要素を再組織したものが卑弥呼の鬼道だった」（大林1977）とし、それを道教と関連づけたのである<sup>(24)</sup>。現在では、鬼道と道教の関連を主張する説が主流である。福永伸哉も『物語』と断りながらも「新しい『支記者の宗教』が大陸から導入された。それは當時中國で流行していた不老長生を求める神仙思想の要素を取り入れたものであった」（福永1999）とした。いっぽう山尾幸久氏は、五斗米道との関係を指摘しつつも、「靈魂崇拜、祖靈信仰を決定的に重要な一要素とするシャーマニズムそのもの」（山尾1972）、下出積與与は道教的思想を含めて「俗信・邪教に類するものをすべてひっくり返して鬼道と表記したのではないか」（下出1975）と言う。何れにしても、大陸の「鬼道」と同類と考えていたことは興味深い。森田悌は「卑弥呼の鬼道が漢末道教の流れを受けていたとは考え難い」（森田1998）として、五斗米道の伝来を否定している。本稿でも教団宗教としての道教伝来を肯定しているものではない。

#### ⑤ 「年已長大無夫婿」

倭人伝には前述したように「其人壽考或百年或八九十年」の記事が見える。「壽考」が長生なのは間違いないが、「長大」とはどのような年齢なのであろうか<sup>(25)</sup>。本文は卑弥呼は既に歳を重ね、未婚であると解釈されている。しかし、その客観的条件だけを記したとは思われない。卑弥呼の鬼道が

道教であるならば、彼女は不老不死の神仙ないし長生の存在でなければならないだろう。神仙の術を体得した人物として描かれているのではないだろうか。

#### ⑥ 「自為王以来少有見者」

「原始的な王は、幽閉されていたか、そうでなくとも人びととは隔絶していた宮殿の一室に居住していたのである。卑弥呼も例外ではなかった」(佐伯1996)という。つまり、王を危険から遠ざけると同時に神秘性を演出しなければならなかつたのである。大林太良は「見えない王」(大林1977)として位置づけた。しかし見る者が居ないのではなく「少」なかつたということは、「幽閉」や「見えない王」と言うような他者の意志によるものではなく、卑弥呼自身の意志であることも有り得る。神仙は、誰にも見られず修行をしなければならない。卑弥呼も常に修行を行い、靈威を維持し続けなければならなかつたのであろう。

#### ⑦ 「居処宮室・樓觀城櫓設」

一般的に「居する処、宮室、樓觀、城櫓を嚴かに設け」と読まれ、住まい周辺の情景と理解されている。しかし、「居処」を前文と関係させて、「辞を伝え居処に入出す」(原田1969)と読むことも可能である。とするならば、「宮室・樓觀」を世俗的な生活空間と理解しなくても良いばかりか、「宮・室・樓・觀・城・櫓」と異なる性格の建物と捉えることもできる。「宮」は、古代中国では皇室の建物に限定される(斯1996)ことから最も重要な建物と考えられる。また「樓」は「たかどの」、「觀」は「うてな」であり<sup>(26)</sup>、これらに軍事的な目的はないともいう(汪1991)。仮に二字熟語で読むとしても「樓」とセットになるのは「閣」つまり「樓閣」であり、「樓觀」と記したことにより意図を感じる。一般的に「觀」とは、道教寺院を表す言葉である。

#### ⑧ 「特賜汝紺地匁文錦三四細班華扇五張白綢五十匹金八両五尺刀二口銅鏡百枚真珠鉛丹各五十斤 (中略) 賜汝好物也」

朝貢の返礼として、卑弥呼に贈られた品々である。刀(劍)は靈魂が神仙になって昇天するため、鏡は僻邪の意味があるので同時に「至人の心を用うるは鏡のごとし・聖人の心は天地の鑑なり。万物の鏡なり」(『南華真經』・『莊子』)と言われ、共に道教の神器である。

魏の王朝は道教を厚遇した。魏に朝貢した卑弥呼が求めたものは、道教に関する品々であった。特に百枚という多量の銅鏡は、卑弥呼が配布を目的として手に入れたものである。つまり、卑弥呼は鏡の配布を通じて、道教を共通観念とした諸国との同盟関係を築くことを意図したのである。また、魏は道教を倭國に広めるために邪馬台国の女王に鏡を下賜したものと考えられる。

#### ⑨ 「其六年詔賜雞升米黃幢付郡假授」

「其八年(中略)遣塞曹掾史張政等因齋詔書黃幢拌假雞升米為檄告喻之」

卑弥呼は、皇帝より「黃幢」を賜っている。黃幢とは軍旗であり、それは同時に皇帝のシンボルでもあった。

五行思想では、四方を獸と色を組み合わせた四神、青龍・白虎・朱雀・玄(黒)武で表す。この四方に中心を加えて五行となるが、その中心は黄色で表現する。つまり、黄色<sup>(27)</sup>は道教思想では世界の中心を意味するのである。道教を「黄老之道」、道士を「黄冠」とも表現するのである。「黄巾の乱」は、信者が黄色の頭巾を被っていたことからそのように呼ばれたものであり、「黄幢」も道教

に關係するものと思われる。恐らく、吉祥句やその図柄が描かれていたのであろう。

#### ⑩ 「卑弥呼以死大作塚怪百餘歩殉葬者奴婢」

卑弥呼の墓は、奈良県箸墓古墳に比定する説が有力である。本稿でもこの説を採用し、卑弥呼は大形前方後墳に葬られたという前提で話を進めていきたい。前方後円墳の墳形には、どんな願いが込められ、何を意味しているのだろうか。種々の説が提出されているが、どれも不完全で納得できるものはない。江戸時代に壇を模したものであると指摘した学者がいる。壇形模倣説は、最近岡本健一などによって取り上げられ再評価されている。氏によれば、「壇は、中国東方海上に浮かぶと信じられた三神山・蓬萊山と方丈（山）と瀛州（山）の一の象徴であった。晋の于宝が著した『搜神記』によると、この三山は壇の形をしていたので、それぞれ蓬壘・方壠・瀛壘と呼ばれた」（岡本1987）という。この観念は、紀元前3～4世紀墳には成立していたらしい。三神山は、巨大な亀に乗っていたのである。三神山には、東王父をはじめ不死不老の仙人が住む理想郷である。前方後円墳の名前に「蓬萊山古墳・龜甲山古墳・瓢壘古墳」等と命名されてものがあり、前方後円墳と道教との関連を窺わせる。

なお殉葬の習俗は、被葬者にとっては神仙界を実現させるものであり、人物埴輪の樹立も同根である。

#### ⑪ 復立卑弥呼宗女壱與年十三為國中達定

壱與の年齢を殊更記しているのは意味があるのだろうか。「史記」秦始皇本紀28年には「諱う、齋戒し、童男女と之を求むることを得ん」と徐福が始皇帝に奏上している。つまり神體に会うには、身を清めて童と共に求める必要があるとしている。13才という年齢が童女であるかは不明であるが、壱與擁立の背景には「童男女」の思考があったのではないかだろうか。卑弥呼の死後、旧勢力の巻き返しがあり、狗奴国と同様に男王を立てるが「不服」であった。この古い支配体制は、最早邪馬台国を維持できる装置ではなくなっていた。鬼道（道教）という新興宗教を背景にしなければならなかった。壱與は卑弥呼の「宗女」であるが、卑弥呼は「無夫婿」であるので実子ではない。「宗女」とは後繼者のことであろうから、卑弥呼と同様な鬼道（道教）を軸とした方法で政策を実施したことになる。

## 2. 神仙思想と古墳時代

### 1. 前方後円墳と前方後方墳

前方後円墳の墳形については、器物模倣説や機能付加説など種々の説がある<sup>(28)</sup>。起源については、国内説が主流であるが、一時期国外説が唱えられたことがある。後者の代表的な説は、中国河南省密県打虎亭墓が前方後円墳の遡源と考えられたり、「天圓地方」説を具現化したものと捉えられたりした。しかし国外起源説は否定され、前方後円墳や前方後方墳は、弥生時代の円形墳丘墓や方形墳丘墓に源流を求めるようになった。赤塚次郎は「前方後円墳も前方後方墳も弥生時代の墳丘墓から独自に発展してきた、地域性を持った墳丘墓の一つの系列である」（赤塚1999）としている。そして前方後円墳や前方後方墳の前方部は、墳丘墓の出入口部が祭壇に転化したものであると捉えられている（都出1994）。つまり、前方後円墳は前方部の未発達な広義の構向型前方後円墳、前方後方墳は

前方後方型墳丘墓を祖型としているのである。両者の違いは、前方後円墳が質的な展開を遂げ飛躍的に大型化し継続して展開していった<sup>(10)</sup>のに対し、前方後方墳は量的な変化をして大型化したにも関わらずその造営を停止したことにある。

第6図は、方形墳丘墓と円形墳丘墓から前方後円墳と前方後方墳への展開を示したものである。本図を見ると弥生時代は、方形墳丘墓が主流であることがわかる。山陰・北陸では円形墳丘墓が見られず、方形墳丘墓やその変種である四隅突出型墳丘墓が展開する。東海でも同様である。つまりこれらの地域は、方形を基調とした墳丘形態を踏襲している地域である。古墳時代になって、これらの地域に前方後方墳が展開するのは必然的な結果なのである。方形墳丘墓が神仙思想を意識した可能性を有する基準であることは前述した。しかし、周溝の一部が通路として掘り残され、前方部が祭祀の場所に転化した前方後方墳が、神仙思想の意識を継続して有していたかは疑問であり、独自の祭祀觀に変容した可能性がある。

円形墳丘墓は、方形墳丘墓に遅れて出現する。

出現の経緯や地域についても資料が少なく普遍化することは危険であるが、瀬戸内がその候補に挙げられる(石野1995)。円形墳丘墓は近畿や瀬戸内で出現し、しかも継続して存在する。円形墳丘墓も方形墳丘墓と同様に周溝を掘り残した通路や突出部が現れる。その代表が兵庫県有年原・田中遺跡の円形墳丘墓である。そして「今まで方形墓群の一部に小さく、少しだけつくられた円形墓が、ある集団の主体者としての地位を主張はじめた」(石野1995)のである。その後地域によっては、円形墳丘墓は方形墳丘墓を凌駕するようになる。前方後円墳が円形墳丘墓の系譜に連なるものであるならば、山陽に双方中円墳の岡山県樅築墳丘墓、近畿に前方後円墳の奈良県纏向石塚古墳や箸墓古墳<sup>(11)</sup>がこの地に出現・展開するのは、前時期からの伝統に立脚したものであり当然の結果である。

## 2. 前方後円墳と神仙思想

前方後円墳の墳形の意味については、未だ解き明かされておらず種々の説が提出されている。その一つに三品彰英が主張する壺模倣説がある。最近では壺模倣説を更に展開させた「壺=蓬萊山模倣説」が唱えられている。つまり、前方後円墳の墳形が神仙思想の影響を受けているとする説である。壺=蓬萊山模倣説は、岡本健一氏によれば「1942年、フランスの東洋学者R・スタンが『日本の前方後円墳は壺型の蓬萊山や崑崙山のコピーである』と看破した」(岡本1996)という。本説を積極的に主張しているのは、その岡本健一であるが森浩一(森1991)、辰巳和弘(辰巳1996)・荒竹清

地図	新 生				古 墓	
	古墳	中期1	中期2	中期3	後期	近 内 古 墓
北部 九州 西国	■ ■ ■	■ ■ ■			■ ■ ■	■ ■ ■ 鹿児島山 + 佐賀縣石塚山
北部 西国	○			■ ○	■ ○	■ ■ ■ 日向山 + 佐賀縣石塚山
山地		■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■ 阿蘇山 + 佐賀縣石塚山
山地	○		■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■ 阿蘇山 + 佐賀縣石塚山
近畿	■ ■ ■	■ ○ ○	■ ○ ○	■ ○ ○	■ ○ ○	■ ■ ■ 奈良原山 + 丹波縣石塚山
西部 東海	■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■ 伊勢山 + 三重縣石塚山
北部 東北		■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■ 岩手山 + 仙台縣石塚山
中部 高地			■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■ 丹波山 + 佐賀縣石塚山
東部 東海		■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■ 伊豆山 + 三重縣石塚山
関東		■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■	■ ■ ■ 小笠原 + 茨城県石塚山
東北						■ ■ ■ 青森県石塚山

第6図 墳丘墓と古墳(石野1995より)

光（荒竹1998）らも同様な見解を示している。壺=蓬萊山模倣説の弱点は、（1）前方後円墳以外の前方後方墳や円墳・方墳の墳形の意味が説明できること。（2）道教的思想の本場である大陸やそれに近接する半島で前方後円形が墳墓に採用されていないことの2点に集約される。（1）については前方後円墳の前方部の祖形を四隅突出型埴丘墓の「墓道」に求めることは無理があるし、あるいは「帆立貝式古墳」に祖型を求めることが可能であっても、そこから徐々に発展してきた墳形とも思われない。前方後円墳は後円部に前方部が結合した墳形ではない。つまり円墳に方形の墓道や祭祀の場所が付設されて出現した形態ではなく、統一された一つの形にその意味を見いだすべきであろう。そこに容器としての壺の模倣を見る訳である。質的に変化して大型化したこと、前方後円墳の秘密が隠されているものと思われる。

（2）の問題について考えてみたい。神仙思想の故郷である大陸では、なぜ前方後円形の墳墓が出現しなかったのだろうか。その理由はわからない。しかし、半島では興味ある指摘がなされている。韓国の古墳は主に円墳であるが、これは「卵」を模したものであるというのである。卵は「卵生説話（神話）」を引用するまでもなく、再生に最も相応しい内容と形を有している。実際に慶州天馬塚古墳や他の古墳からも卵の殻が出土している。ただし谷川健一は、「壺・壺は、卵・瓢のように大宇宙（マクロコスモス）をあらわすシンボルとはなっていない」し、「もし壺や壺を再生の用具とすれば、それは密閉しておかなければ、魂の完全な再生は望めないであろう」（谷川1996）として、前方後円墳の壺・壺模倣説を否定している。

しかし道教では、壺は「別世界（小宇宙）」を表すものとして捉えられている。中国の東方海上に浮かぶ蓬萊・方丈・瀛州の三神山はそれぞれ、蓬壺・方壺・瀛壺と呼ばれたし、また『神仙伝』に記された「壺中の天」の話に代表されるように壺中に神仙界を求めるという意識は普遍化している。

岡本健一は「人間は死後、無明長夜の世界に入ると思っていた倭人の前に、新しい不老不死の世界が豁然と開けたのだ。壺の形をした蓬萊山をこの世に造ろうと、倭人たちが狂奔したことは、想像に難くない。古墳のなかには、三角縁神獸鏡をはじめ、神仙世界を描いた鏡が、埋納されている。それなら外形もまた、同じ神仙思想にもとづいて蓬萊山を象った壺形の高塚に作り出されることは、むしろ当然であったろう。このように前方後円墳の祖型を蓬萊山に求めると、なぜ三段築成の古墳が多く、周濠をめぐらすのかという問にも、答えられるように思う。なによりも、倭人たちの夢と憧れの世界が開けてくるはずである」（岡本1987）とした。そして、前方後円墳を「壺型古墳」と呼ぶ事を提唱し、前方後円墳に顕現した神仙思想を以下のようにまとめた。（a）神獸鏡は神仙思想を表現したもの。（b）周濠は、神山の周りの「弱水」を表現したもの。（c）割竹形木棺は蓬萊山に至る丸舟をかたどったもの。石棺の繩掛け突起は亀の手足を表現したもので、蓋石には亀甲文を刻したものもある。亀は神山を載せる聖獸である。（d）葺石は、三神山の一つ瀛洲で「積石」が多いことを模した表現である。（e）墳丘の三段築成は、嵐山が三層だったのを模倣したことなどを指摘し、「前方後円墳は、不老長生を保障する新宗教といわば「蓬萊教」のビジュアルな造営物として、三輪山麓から、燎原の火のごとく全国に広まつたらしい」（岡本1996）とした。

岡本健一や辰巳和弘が主張するように前方後円墳は、来世観を視覚的に表現した記念物であり、その存在を政治的な視点でのみ解釈すべきものではない。前方後円墳の特徴である三段築成や北枕

の原理は、都出比呂志も指摘するように中国の古代思想の影響によるものなのである（都出1994）。

ところで辰巳和弘は舟形木棺の存在から古墳時代に舟葬が広範に普及していたことを突き止め、更にそれが弥生時代にまで遡ることを確認した<sup>(1)</sup>（辰巳1996a）。舟は彼の世に旅立つための乗り物であるが、来世が海の彼方にあることを意味している。東王父の三神山は東海、西王母の崑崙山は弱水が囲み、共に水がこの世とを隔てている。よって神仙界に辿り着くには海や河を渡る舟が必須なのである。割竹形木棺は巨木を半裁して削り抜いたものであり、舳先などは省略しているが丸木舟そのものである。

方形墳丘墓と前方後円墳には、共通する要素が多い。（1）埋葬施設の位置に関してである。埋葬施設が墳丘の中心に構築されるのは当然であるが、偏在するものも少なからず存在する。この傾向は、墳丘墓では方形周溝墓に顕著に見られる。また前方後円墳では、前方部に埋葬施設を設けるものさえある。更に、墳丘と埋葬主体部の主軸が一致していないものが多い。これは溝や壕で区画された墳丘全体が埋葬空間であり、埋葬位置や主体部の主軸に強い規制が存在しなかつたことを意味する。（2）前項と同様であるが複数の埋葬施設を持つものがある。なかには埋葬施設を重複するものもあり、先靈に対する崇敬の念を消失させているのではないかと懸念される程である。一義的な被葬者との差は存在するとは言うものの佐賀県吉野ヶ里墳丘墓と長野県森将军塚古墳に顕現しているように、区画内は一種の共同墓地的傾向を呈している。（3）埋葬位置が墳頂に近い位置に設定されている。弥生墳丘墓は巨籠に載っていた陰地と捉えられていたために、深く掘ると龜の甲羅に達し亀が苦痛を感じて暴れた上、海中に没すると言われている（出石1933）。その為に墳丘中の墓壙は、深く掘られることはなかったのであるまいか。あるいは、被葬者の魂が昇天するための配慮であろう。（4）被葬者に食事を供するという行為である。これは弥生時代の方形墳丘墓の土器供獻から古墳時代の埴輪「采女」の食膳奉仕行為（塙田1998）まで連綿と続く觀念なのである。このように奥津城が方形墳丘墓（巨籠）から前方後円墳（壺）に変化しても、そこに貫かれている觀念は共通している。この觀念の中には、神仙思想も係わっているものと思われる。

古墳時代における神仙思想の影響について、車崎正彦は「辰巳和弘のように古墳時代における神仙思想の浸透の証拠とみて高度に抽象化された神仙思想で説明しなくとも、広く存在したであろうプリミティブな壺の觀念（信仰）でも解釈できるし、また岡本健一のように前方後円墳を直接“蓬萊山”に比定してしまうには、当時の倭国に神仙思想が入っていたのかどうかは確かめられないのでは、やや疑問が残る」（車崎1988）と慎重である。しかし前方後円墳出現の精神的背景には、神仙思想の存在を無視することはできない。前方後円墳は、不老不死の幻想憧憬を具現化したものと考えたい。

### 3. 墓輪群像

古墳には、しばしば埴輪群が樹立される。その意味については様々な説が提出されている。塙田良道によれば巫女埴輪と称されていた女性は、来世で被葬者に食事を供する「采女」的な役割を担っていたと解した（塙田1998）。被葬者が生前と同様な生活を支えるには、多くの付き人や生活資材が必要である。殉死の代償が人物埴輪であり、埴輪殉死代用説話は觀念としては正しい。秦始皇帝が多くの人々を殉死させ地下宮や兵馬俑などを構築し、死後の世界でも君臨しようとしたのと同様な

観念である。殉葬は神仙思想の存在を証明するものと思われ、その代用物である人物埴輪も神仙思想の影響を示唆するものである。我が国に殉死の風習は、存在しないと考えられている。しかし倭人伝には「殉葬者奴婢百食余人」が見える。大和岩雄が強調するように卑弥呼の墓には、殉葬者が存在する可能性は高い（大和1998）。なお、馬の殉葬は確認されている。

また人物埴輪のうち男性は美豆良を結い冠や頭巾を被り、女性は扁平な「島田鷲」を結っている者が多い。紀元前後の中国では「髪を切らないでおき、また結った髪を裂地や冠でおおう」（林1992）ことが流行っていた。髪には生命を活気づけるエネルギーが宿るとされ、髪を切ることは憚られたのである。つまり髪は結って大切に包んでおくべきものであり、絶対に露呈させてはいけないものであった。人物埴輪も、この観念を受け継いでいるのであろうか。蓄髪の風習については、埴輪人物を見る限り一般的ではなかった。髪を不老長生の象徴と捉える事ができるならば、その思想は神仙思想そのものであり、蓄髪人物は渡来人、ないし神仙思想を有する人物と考えができる。なお埴輪人物が神仙思想の影響を受けているとすると、墳丘頂の家型埴輪群は「他界の王宮」（辰巳1996）、つまり被葬者の死後の住まいということになる。

また儒教や騎馬民族は右、老子や初期の道教は左が上位として尊ばれる。よって観念的には前者は右衽、後者は左衽の着物が基本となる。しかし西王母を含め、神仙界の神々も右衽の者が多い。古墳時代の殆どの埴輪人物は左衽の着物を着ている<sup>(22)</sup>が、これをも神仙思想の影響と捉えるのは言い過ぎであろうか。

#### 4. 銅鏡

鏡は僻邪の機能を有していることなどから、シャーマニズムにとって必須のアイテムであった。やがて「至人の心を用うるは鏡のごとし・聖人の心は天地の鑑なり。万物の鏡なり」（『南華真經』・『莊子』）と認識され、天地万物の支配者である帝王の象徴となっていました。そして神仙思想に関連して道教と深く係わるようになった。特に後漢の鏡師は、方士が関わっていたとされている（西田1968）。

鏡には実用的な姿見と、精神的な呪具としての二つの機能を備えている。共に鏡表面を使用することに変わりないが、後者の内容は鏡背面の図像によって推定できる。一般的に「中国大陸においては姿見であり、化粧具だった鏡が、この列島では、呪具祭器としての特質が付与され、政治と祭儀のなかで呪力を發揮するものとなった」（田中1979）と捉えられている。中国では複数の鏡を出土する墓が希有なことから、姿見としての用途が想定されている。しかし中国でも「鏡は特別の信仰がたえずまつわっていた。そこに記された長短さまざまな銘文は、鏡を保持することによって、幸福をより、富貴を招き、長寿と高い位禄が保障され、子孫が繁栄することを願った古代中国人の願望を伝えている」（田中1979）もので呪術的役割が存在しなかった訳ではない。しかし我が国のように政治的な威信財<sup>(23)</sup>としての役割は想定されていない。

鏡は殷（商）代末に出現し、戦国時代以降に盛行する。最古の殷式鏡は、小形で縦扁平鏡を中心配するものである（第7図3）。鏡背には图形が描かれ、姿見以外の意図が付加されている。背文は綾杉文を4カ所に配するもので、これは民間習俗である「生命の樹」（新1998）を図案化したものである。「生命の樹」は神仙思想に取り入れられて、不死の樹（寿木）となる。『呂氏春秋・本味』

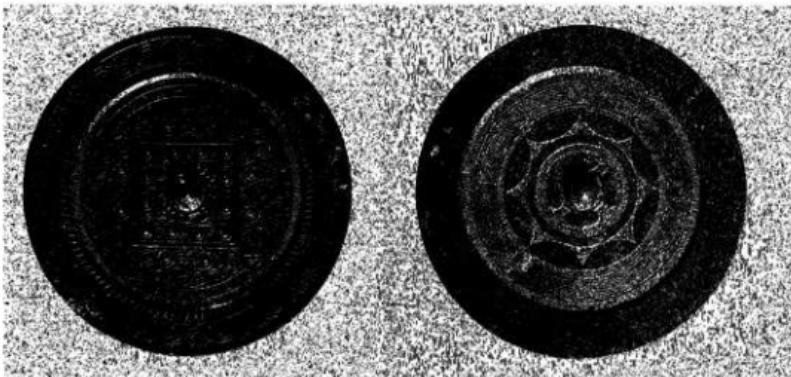


第7図 多鉢細文鏡と画像石

に「寿木は嵐山の木なり。華と実なり、其実食う者は死なず」と記されている。つまり、鏡はその出現の当初から不老不死の象徴でもあったのである。初期の鏡は粗文鏡と称されるが、やがて精緻な細文で幾何学文を描くようになる。

我が国最古の鏡は、半島から舶載した多鉢細文鏡（第7図1）であり、先述した粗文鏡の系譜を引く鏡である。多鉢であることから、半島独自の型式と考えられている。しかし粗文鏡から細文鏡へと変遷する事は間違いない、祖型は大陸に求めることができる。多鉢細文鏡が将来した時期は、弥生時代前期、大陸では前漢に相当する。鏡背の細文が何を表現しているかは不明であるが、山東省臨沂市慶雲山二号墓の画像石（第7図4）が参考となる。本画像は幾何学的な三角形を基調とした図形内を線刻で埋めており、細文鏡の文様と類似する。この画像石は、画像石墓としては最古のもので前漢初期に相当する。画像石とは主に石室墓や石祠堂等を飾るもので、生死観や宇宙観を表わしている。その内容は、神仙思想であり再生観念でもある（信1996）。第7図4の文様は、壁を中心にして幾何学文を細線で充填している。壁は生命を再生させ、靈魂を憑らしめる道具である。鏡は壁と同様な役割を担って出現してものと思われ、細文鏡の鏡背図像も神仙・再生観念を有するものと理解される。また画像石も細文鏡の鋳型も共に石材を加工しており、工人の技術に共通するものがある。

多鉢細文鏡以後の鏡には、圓形の他に「見日之光 天下大明（日の光が現われば、天下泰平である）」、「長相思 母相思 常貴富 樂未央（長く相思い忘れること無く貴富を常とすれば樂しさはいまだ尽きない）」、「長宜子孫（長く子孫に宜しい）」など吉祥句<sup>(34)</sup>を記したもののが顕著になる（藤丸1991）。吉祥句は、現世利益を求める神仙思想そのものである。また内行花文鏡の図像（第8図）は、



| 第8図 方格規矩鏡（左）と内行花文鏡（右）

「中央の紐を通す孔のある突出部と周囲の四葉形が天の中央の星座の象徴、その外側の八つの尖りの出た形が太陽、光明をあらわしている」とし、「こういった紋様は持主に幸福がもたらされるよう、とか、悪い精霊が近付かないように、といった意味合いで飾られたことは疑いない」(林1992)という。前漢末から新になると四神文やTLVなどの規矩文<sup>(33)</sup>や方格文を組み合わせた方格規矩鏡が確立し、神仙世界を視覚的に表現したものが多くなる<sup>(34)</sup>。代表的なものに佐賀県桜馬場遺跡櫛棺墓出土の方格規矩四神鏡がある(第8図)。銘文は「尚方作鏡真大好 上有仙人不知老 渴飲玉泉飢食棗 浮遊天下放赦四海 排徊名山採芝草 寿如金石之国保兮(尚方で作った鏡は本当に良いものだ。上には仙人が居て老いることを知らない。喉が渴いたら玉泉を飲み、お腹が空いたら棗を食べ、天下を浮遊して四海に遊び、名山を徘徊して芝草を探る。年齢は金石のように永遠だ。この国は安泰である)」である。後漢になると方格規矩鏡と共に神獸鏡と画像鏡が盛行する。神獸鏡の「神」は三角冠を被った東王父と玉勝を載せるか双髻像の西王母やその他の神仙界の神々であり、「獸」は四方を守護する青龍・白虎・朱雀・玄武である。神獸鏡・方格規矩鏡の神仙界を描いた図像は、道教「曼陀羅」と称すべき宇宙観を表現しているのである。

広瀬和雄は「不老長寿を求める現世利益的な思想は『あの世』について確たる意識をもたない列島の首長層には顧ってもないものだった。そして神仙の世界を開いた神獸鏡は、ぴったりあった。この世の支配秩序がいつまでも続くように、西王母・東王父に願いを託すというイデオロギーが、三世紀には形成されていたと思う。魏王朝が倭王を承認した証として、三角縁神獸鏡を下賜したのはもしかすると、この鏡を列島支配の維持装置にまで高めようとした、卑弥呼の要求に応じたのも知れない。鏡が有している靈力に加えて、魏王朝の政治的権威をあわせもった三角縁神獸鏡が、地域政権の首長たちを結びつける祭具として大きな威力を発揮したのは、こうした思想背景があったからではないか」(広瀬1997)と神仙思想の影響を前向きに捉えている。

### 3.まとめ

韓国・ベトナム・日本は、古来より中国の周辺国として位置づけられている。各國の歴史的階梯には大きな差が有るが、それは固有の文化を育む個性でもあった。しかし東アジアに位置するという共通の風土に醸成された共通の観念が存在していたことも予想されるのである<sup>(37)</sup>。それが不老不死を希求した現世利益の神仙思想であり、民間宗教であるのではないだろうか。この思想は、中国では道教として宗教にまで高められた。道教思想は上記の国々や東南アジアの少数民族<sup>(38)</sup>にまで幅広く波及している<sup>(39)</sup>。

中国では、生活のあらゆる場面に道教(神仙)思想が浸透している。古くは秦代から軒丸瓦に「千秋万歳(千年も万年も長生きするように)」、「長生無極(長く生きてきわまりないよう)」(林1992)の文字が見えるように、多くの場面で吉祥句を呪文のように掲げた。中国人は建前と心は儒教と仏教に従うが、本音と身体は道教に委ねていると評される程である。

半島の宗教は、儒教とキリスト教が主流である。半島に道教が教団宗教としての導入されたのは7世紀の高句麗時代のことである。これは、「国家のために災厄を払って福を祈求する齋醮(おまつり)を中心とした科儀的道教」(車1990)であった。しかし「名山において天を祭ったり、神仙説を信奉したりする朝鮮の固有信仰と、それにまつわる風俗・習慣などには、道教的文化現象との類似点が認められる」とし、更に「中国において道教が(中略)神仙家の方術や黄老思想の域を脱しきれなかった時期(中略)、それ以前の段階において、すでにわが民族のあいだにはいわゆる道教的文化現象ないし思想表現が出現していた」(車1990)という。道教伝来以前に固有の道教的民間信仰が存在していたと主張するのである。真偽はともかく、道教的民間信仰がどの位な時期まで遡って展開していたのかを明確にするのは、今後の課題である。なお高句麗を中心とした地域には、神仙界を表現した古墳壁画がある。代表的なものに梅山里四神塚、舞踊塚、集安4・5号墳、德興里古墳などがあるが、最古のものは5世紀初頭まで遡る。下出積與が朝鮮半島に道教が伝来するのが早くとも6世紀以降であるので、邪馬台国の時代に鬼道(道教思想)が我が國に伝来することは到底考えられない(下出1997)という指摘は再考を要することになる。高句麗壁画に描かれた神仙界は、類似する内容や地理的な関係から見ても大陸の画像石などの影響を受けて出現したことは間違いない。しかし弥生・古墳時代の我が國における渡来文物の多くは半島製のものであり、大陸から伝來したものは少ない。特に食生活に関わる土器は、半島製のものに限られる。よって我が國の神仙思想は、半島的ファクターを経ていると考えられる。

ところで日本の固有信仰として「神道」がある。しかし「三世紀以後の中国の典籍では、道家の思想や神仙の術ならびに種々の呪法、すなわち道教ないし道教的なものを神道の名で呼ぶのが一般的であった」(下出1997)のである。「記紀」は、我が國の在来信仰を神道と表現したが、これは外来語の漢字を当てはめたもので、「神道」に我が國固有の精神文化としての意味がある訳ではない。中国でも日本でも在来信仰を神道と呼んでいたのである。我が國で道教が意識にされないのは、神道と全くと言ってよいほど重複している事に原因がある。換言すれば中国の在来信仰である道教的思想と我が國の在来信仰が酷似していたことが想像される。

現在、中国と周辺各國は独自の教団宗教を有している。しかし、その底流には教団宗教とは相違

する位相、つまり深層心理や無意識のなかで道教的思想は生き続けている。古代において道教的思想を共有した各國の人々は、それぞれ独自の道教的理想郷を描いた。東海の三神山や西方の崑崙山<sup>(40)</sup>に夢を馳せながらも、不老不死の夢が叶わぬ虚しさを感じていたに違いない。そこで、終の棲家である墓にその夢を託したのである。中国（黄河流域以北）では、地下に石室を設け神仙界を描いた。墳丘は四周と中央という五行思想を視覚化した方形墳を採用し、墳頂に享堂を築き鎮護した。日本では墳形を神山の形である臺に見立て前方後円形を出現させた。遺体は墳頂近くに設け、昇天への便を計った。半島では、卵生神話に基づいて円墳を基調とした墳形を固持した。半島北部では、大陸と同様に墳墓の石室に壁画を描き理想郷を現出させた。このようにして、道教的思想を共有するとはいうものの、各国はそれぞれ独自の墳墓形態を採用したのである。また墓と自然との関わりについてもそれぞれの地域で特徴がある。中国では、墓に樹木を植え自然と一体になるのが墳墓の理想とされた。あるいはそれとは反対に「封樹の制」と言って、盛り土をした墓に誰が見ても人為的とわかる樹木を植えることであった。日本でも丘陵突端に立地する古墳に自然と一体となっていると思われるものがある。しかし多くの古墳は、葺石や埴輪を設け墳墓としての存在を主張している（森1988）<sup>(41)</sup>。

### おわりに

「生存と繁栄は宇宙万物一切の生ける物の本能であり、生命意識と繁栄意識も人類の基本意識である」（斬1998）。道教、その主要な教義である神仙思想、その基礎をなした民間信仰も行き着くところは、この命題に尽きる。

本稿では、弥生・古墳時代にも神仙（道教）思想の影響を受けていた可能性を指摘した。しかし、その事を強調したい訳ではない。神仙界という外来信仰に抵抗があるのであれば、「黄泉国」でも「常世国」でも良かったのである。大陸も半島も列島も歴史階梯の相違や独自の文化を有するとは言うものの東アジアという共通の風土に基づいており、その精神的基盤の中には同様な民間宗教が存在したであろうことを確認したいだけなのである。弥生文化の成立に渡来人が果たした役割は極めて大きい。古墳時代後期に騎馬民族が渡米したかのような大きな変革があった。それでも弥生変革の主体は繩文人であったし、古墳人骨に多くの渡来人の特徴を見いだすことはできない。我が国における道教（神仙）思想の影響を検証する作業は、それ程重要なことではないのかも知れない。何故なら渡来文化と固有文化の弁別が不可能だからである。道教思想は神道や仏教に身を変えて、あるいは伝統的な習俗の中に意識することができない程同化しているからである。稻作が伝來した前漢の頃、多量な穀が伝來した後漢の頃、前方後円墳が出現した三国の頃、そして天武朝の唐代の頃に大陸・半島文化の大きな波に伴って神仙（道教）思想は将来したものと思われる。

### （註）

- (I) 道教には、三つの要素がある。それは民間巫術・神仙信仰・道家哲学である（王1992a）。これらが宗教に止揚されるには教理書（教典）が必要であり、それを広める方士と活動の場としての道觀が必要となる。これらが整うと教団宗教と呼ばれるようになる。道教の影響の強い天武朝においても教団宗教の伝来は否定されている。本稿の対

象とする弥生・古墳時代は、大陸においては既に教団道教が成立しているが、宗教としての「道教」そのものよりも、思想・習俗などを考慮しているために本稿では基本的に「神仙思想」の用語を使用した。但し、文脈などから適当と思われる語（神仙思想の他に道教思想・道教的思想）を選択しており、統一してはいない。

ところで、道教は未だ充分に理解されていない。本稿は「弥生・古墳時代と道教思想」とするつもりであったが、「道教」は刺激的過ぎるという忠告を受け表記の題名とした。道教が一日も早く市民権を得ることを期待したい。

- (2) 大津中原巖真人の「瀛」は三神山の一つ瀛州山、「真人」は道教の最高位、神仙を体得した者を意味する
- (3) 不老長生の典型として、初期の天皇の寿命を挙げることができる。参考までに列記すれば崇神168・垂仁153・神武137・孝安137・景行137・応神130・孝靈128・孝元116・開化115・孝昭113・成務107・神功皇后100などである。「記紀」に表れた神仙思想の典型として以下の記事がある。垂仁天皇は「田道間守に命せて、常世國に遣して、非時の香薬を求めしむ。……今構と謂うは是なり」という。「是の常世國は、神仙の秘區、俗の樂らむ所に非ず」（大林1987）。田道間守が到達した「神仙の秘區」とは、蓬萊山のことであり（下出1975）、彼はここで妙薬を手に入れたのである。また田道間守の後を次ぐ形で登場する武内宿禰も、6代の天皇に仕え360歳の生涯を全うし不老長寿を体得した人物として描かれている。
- (4) 「倭國亂」は、鉄争奪のため捉えられている。しかし、道教の思想との確執は存在しなかったのであろうか。エクスパンションのイデオロギーとは思想の拡大・膨張の意味であるが、そのイデオロギーとは道教思想のことと思われる。この頃（2世紀後半）、大陸では道教信者の生活改善運動である黃巾の乱が起きている。
- (5) 佐賀県には佐賀市立の「徐福長寿館」があり、市主催の「徐福をさぐる」と題されたシンポジウムが開催されるなど、徐福は市民権を得た存在となっている。
- (6) 徐福の腹海は、建前上は仙薬を探すことであったが、眞の目的は出団の権利を得るために政治的な理由があったのである。徐福は、秦に征服された齊国の出身である。三千人に及ぶ徐福らの出団は、亡命であり移民である（汪1989）。
- (7) 弥生時代を代表する墳丘墓に椭築墳丘墓があるが、これは方形とはならず「双方中円形」という特異な墳形をしている。しかし墳頂には巨石を四方に、中央に一際大きい巨石を配し方形を意識したものとなっている。中央の巨石は、五行思想の中心を表す黄帝を象徴しているものであろう。また多量の朱の埋納は、神仙思想を追慕したものと理解したい。
- (8) 出現期の北部九州の豪族と畿内の方形周溝墓は、系統を異にする渡来人が伝えたものと考えられている。しかし井上裕弘は「遠賀川式土器が、ほとんど姿を変えずに伝播している事実からも、別系統の渡来集団の存在は考えがたい」（井上1990）としている。小形方形墳丘墓の起源については畿内誕生説、北部九州からの伝播説、半島起源説が唱えられている（森岡1999）。
- (9) 墳丘墓は黄河以北では方形を基調とするが、長江以南では円形も存在する。つまり、弥生時代の方形墓は北方系、円形墓は南方系の可能性がある。
- (10) 大陸では前漢に限らず墓の配列には、三つの方式がある。一つは父子兄弟が一列に順序正しく一列に並ぶもの、二つは前後左右に年齢序列に従って配列するもの、三つはあるものは左に向かって、あるものは右に向かって斜めに配列されるものなどである。これらは、「相應術と風水地利説」の影響によるものだという（徐1982）。壇棺や方形墳丘墓も家系図を顕現させたような配置を示し、何らかの法則に従って造墓されていることが読みとれる。
- (11) 方形・円形墳丘墓の一部が張り出すのは、頭を出して海中を泳ぐ亀を表現しているのではないだろうか。
- (12) 「朱」とは本来水銀朱を指すが、ここでは市毛歎『朱の考古学』（市毛1998）と同様な概念で赤色顔料の総称として使用する。
- (13) 朱の効用について近藤義郎は「肉体の生き返りを念じたり、遺体環境の荘嚴化をはかるために置かれたとは到底考えられない」（近藤1992）としている。
- (14) 渡辺昌宏は本田光子の業績を以下のように紹介している。「北部九州から近畿までの広い範囲から、水銀朱を煮沸した二世紀から三世紀にかけての土器が発見されている。水銀朱は煮沸すると色あせて顔料には使えなくなる。これらの点から本田光子さんは、弥生人が水銀朱を、不老不死の仙薬として服用したかもしれないという説を提唱し

ている」(渡辺1996)。

- (5) 該期の遺構で注目されるものに、棟持柱付き掘立柱建物がある。このような建物は弥生時代以降に出現するもので、紀元前の大阪府松原跡例が最古の例である。最も有名なのは1世紀の大坂府池上曾根遺跡で検出されたもので、2間×9間(135m<sup>2</sup>)という超大型の規模を有する。しかし、これらは平面形態が長方形を呈するもので、「樓閣」とは雰囲気が違うように思われる。それに対して、3世紀の京都府中海道遺跡の「神殿」は、2間×2間の側柱建物に四面庇を持ち、その周囲は溝によって区画されている。更にその周囲には柵の存在も想定されている。同様に鳥取県長瀬高浜遺跡では、古墳時代前期後半から中期初頭の間に3棟の「神殿」が継続して造られた。最後に造られた「神殿(SB40)」は、その外郭を前方後方形の溝によって区画し、「後方」部に建物を配している。これらの建物が「樓觀」と呼ばれた可能性がないのかは、今後の検討課題である。
- (6) 本文は、金闇惣が林巳奈夫「殷周時代における死者の祭祀」から引用した箇所である。金闇は、北内郭の大型建物を引用のように記している訳ではないが「同じような習俗があった」としていることから本文のように解釈した。
- (7) 同様な建物と思われる絵画土器が磨古遺跡に近接する清水風遺跡でも出土している。なお唐古・健遺跡の「樓閣」については、3層屋根の復元案も提出されている(渡辺1997)。
- (8) 半島の4世紀末の遼東城塔(朝鮮考古学研究所1982)は、3層の建物であるが屋根の先端に渦巻き文を有する。
- (9) 弥生時代に出現する石器に環状石斧(器)がある。環状石斧は大陸系磨製石器であるが、薬草を製粉する薬研としての利用は考えられないだろうか。
- (10) 神澤勇一は「焼灼という作業が半狂乱状態に陥ったシャマンに果たしてできるかとなれば、まず考えにくい」(神澤1990)としている。
- (11) 大林太良の紹介によれば安木美典や古田武彦は、「『略』の「其の俗、正歲四節を知らず。但し春耕・秋収を計りて年紀と為す」の意味を1年に二回歳をとると教えたとした(大林1977)。つまり、倭人伝に記された「百年或八九年」は、その半分が正規の年齋であると解した。
- (12) シャーマニズムの概念は広く、「原始社会の非專業宗教活動者から階級社会の多用な職業的神官僧侶」までを含む。また、シャーマンが精神世界と交わる方法には二種類あって「一つは神靈が巫師の身体に降り乗り移り、巫師が鬼神の言葉を代弁する」と「もう一つは巫師の靈魂が他の別世界に進入して、鬼神を探し求める」(斎1998)ものがあるという。巫師呼は後者の巫師であり、神仙界に進入できる術を有していたものと思われる。また具体的にシャーマニズムとは、大神と地神を祭り除災招福を図ることにある。巫師は、その媒介者であると同時に実演者である(重松1978)。つまりシャーマニズムは、道教の一分野である。
- (13) 重松の説は書籍を入手できなかったために、大林太良「邪馬台國」(大林1977)からの引用である。
- (14) 大林は「卑弥呼の鬼道とは、一種の土着主義運動的な新興宗教の性格をもつものであり、(中略)南方的な憑依型シャーマニズムを外来の道教の要素を触媒として再組織した」(大林1977)と捉えた。しかし、憑依型は見る者を意識したものであろうから「少有見者」ではその効果は少ないのでないだろうか。また、「灼骨面ト占吉」とあることから憑依型が主流であったか否かは不明である。
- (15) 上田正昭は古田武彦の業績を援用して、だいたい25歳代から30代の人を長大とよんでいる例もあるので、「長大」ということで50代、60代という解釈はちょっとできない(上田1991)としている。
- (16) 「樓・高殿(たかどの)」も「台(うてな)」も共に高い建物と肯う同様な意味である。木造で重層にした建物が樓であり、版築土台を心とした重層建物が台である。
- (17) 黄幢を倭王に与えた理由は、狗奴國との戦いに、魏帝が卑弥呼に荷担したという説が最も有力である。なお「黄河・黄海」もその視覚的なのものからの命名ではなく、「黄幢」と同様に五行思想による命名と思われる。
- (18) 前方後円墳の墳形が、前方部祭壇説・前方部通路説・天円地方説などで説明できることは言うまでもない。
- (19) 前方後円墳は、卑弥呼が魏の明帝から金印紫綬を賜り親魏倭王の称号を授受した墳に定型化し、倭の五王が宋に朝貢し将军の称号を授受した墳に巨大化の頂点を極めた。
- (20) 苫墓が卑弥呼の墓であるという保障はない。その宗女登与に当てる説もある。ところで、磐幕のような定型化した前方後円墳は、奈良県橿原古墳群に代表されるような未定型の「前方後円状墳丘墓」が発展して出現したといわれ

ている。しかし、近藤義郎氏は「箸基などの前方後円墳の成立が影響を及ぼして上記諸墳墓（前方後円状墳丘墓）が生まれたのである」（近藤1995）とした。

⑩ 割竹形木棺は、「古墳」を定義する要素の一つである（近藤1995）。しかし弥生時代終末期の京都府金屋1号墳では、長大な割竹形木棺ではないが、16基のうち6基が舟形木棺であった。この舟形木棺は、「実用の丸舟舟を転用したか、木棺を（丸舟舟と）まったく同じ形に造った」（辰巳1996a）ものである。また、大阪府守口市良造跡（加美遺跡？）では「実用の準構造船の部材（舷側板）を切断して、組合せ式木棺」（辰巳1996a）としていたという。とすれば、組合せ式木棺そのものが箱舟をイメージしているのではないだろうか。木棺は方形周溝墓の埋葬施設として弥生時代に出現した葬法である。

⑪ 古代中国では儒教思想や中華思想に基づいて「四夷左衽」の思想があり、左衽の着衣は野蛮人と捉えられていた。半島でも壁画を見る限り左衽が多く、我が国でも埴輪人物は左衽か中央衿（盤領）の着物を着ている。現在の女性の洋服が左衽なものも同様な意味があるのだろうか。

⑫ 漢代では一人の墳墓から1点の鏡が出土することが多く、化粧のための道具であった（田中1979）という。それに対して、近藤義…は「北朝九州の前漢鏡や後漢鏡は、漢王として漢帝國によって認知された人物が、特に鏡に、漢代の鳳凰を以て鏡の意匠を施す。あるいはそれ以上の權威を認めて崇敬したものである」（近藤1998）とした。この傾向は古墳時代においても同様である。我が国では一つの墳墓から多量の鏡が出土することがあり、威信財としての性格が強いことは否めない。しかし鏡の持つ本来の意味を捨象して、威信財としての役割を強調するのは如何なものだろうか。辰巳利弘は「銅鏡をたくさん副葬すればするほど、その被葬者の靈魂は神仙界にたどりつくことが保証される」（辰巳1996）と考えている。また元甲眞之は、鏡は後漢以降に神仙思想と深く関わるとしているが（元甲1987）、両者の関係はそれよりも可成り遙るものと思われる。

⑬ 鏡背面の銘文を弥生時代人は、理解できなかったという見解がある。武末純一は「たとえ鏡を作る人に文字が理解できなかったとしても、それとは別に文字を使う人間は存在しうることになり、公的な『通交』だけにとどまらず、『交易』による文字使用についても検討する道が開かれた」とし、「弥生中期後半以降の北九州の国々は、交易にかかわる識字層をかかえていた」（武末1995）としている。

⑭ 藤丸詔八郎によれば、TLVの岡文は「六博盤」の文様に由来すると考えられている（藤丸1991）。「六博盤」とは戦国から漢にかけて流行した遊び道具とも占縟とも言われているもので、6本の箸を投げその結果で「駒」を進めるもので、陶六博盤が山東省章丘市で出土している（宮野1996）。六博盤の用途を特定できないのは残念であるが、鏡背面に表現された图案の意味が具体的に推定されている点は興味深い。

⑮ 方格規矩鏡と方形周溝墓に有機的な連関を想定し、方格規矩鏡に表現された神仙世界と方形周溝墓の宇宙観が同じ観念に基づくものと考えたい。

⑯ ベトナムには、現在も多くの遺跡がある。道教文言が漢字で表記されており、その意味をベトナムの人々は解することができないと言う。

⑰ 中国西南部や東南アジアの少数民族は、漢代以前は長江流域や江南地方に住み越と呼ばれていた。越と我が国の繋がりは深く、弥生時代の稻作やそれに伴う習俗や掘立柱建物などその類縁性が指摘されている。水稻耕作は、半島を経由して渡來したものであろうが、その故地は長江流域であり越文化が深く関わっている。第9図は越と我が国の時間を超越してみられる類似した文様を提示した。弥生時代前期の土器に越の「遺伝子」が存在していることを証明する事象として注目される。

⑱ 現在、道教寺院が存在するのは中国とベトナムのみであり、教団宗教としての道教はそれほど普及することはなかった。日本にも横浜や神戸の中華街に「廟」としての道教寺院が存在している。また、埼玉県坂戸市には「聖天宮」という道教寺院があり、建物はこの世の質を尽くしている。



第9図 地域と時代を超えた四(五)葉文

- (6) 日本でも根の国は、当初海の彼方にあった葦の国として描かれていた（松前1997）。
- (4) 森浩一氏は、墳墓と自然が一体となる型を「井辺八幡山型」、人工物を強調する墳墓を「百舌鳥御廟山型」と命名している（森1988）。

#### 〔参考文献〕

- あ 赤塚次郎 1999「前方後方墳とのかわり」石野博信編『前方後円墳の出現』季刊考古学・別冊8 雄山閣  
秋月耕咲 1983「道教史」「道教 1道教とは何か」平河出版社  
安 敏教 1994「樓觀と弥生社会」「東アジアの古代文化」第79号 大和書房  
荒竹清光 1996「古代の「朱」の呪術」「東アジアの古代文化」第89号 大和書房  
荒竹清光 1998「前方後円墳は「葦」か「瓢箪」か」「東アジアの古代文化」第95号 大和書房  
石井昌子 1983「道教の神々」「道教 1道教とは何か」平河出版社  
石野博信 1992「樓閣絵画のある弥生「都市」」「東アジアの古代文化」第73号 大和書房  
石野博信 1995「二、三世紀の前方後円墳」「東アジアの古代文化」第82号 大和書房  
出石誠彦 1933「上代支那の『巨鼈負山』説話の由来について」「市村博士古稀記念 東洋史論叢」「支那神話伝説の研究」(1943) 再録 中央公論社  
出石誠彦 1935「鬼神考—特に鬼の由来とその展開について」「東洋学報」第22巻2号「支那神話伝説の研究」(1943) 再録 中央公論社  
市毛 敏 1998「新版 朱の考古学」雄山閣  
伊藤照雄 1981「披羅木崎遺跡」下関教育委員会  
井上裕弘 1990「葦と青銅器—北部九州弥生社会の展開ー」「弥生人とまつり」六興出版  
上田正昭 1989「古代道教と朝鮮文化」人文書院  
上田正昭 1991「討論吉野ヶ里から藤ノ木まで」「吉野ヶ里と藤ノ木と古代東アジア」小学館  
梅原 猛 1989「徐福伝説が意味するもの」「弥生の使者 徐福」稻作渡米と有明のみち 東アジア文化交流振興協会  
汪 向榮 1989「中国の徐福」「徐福の使者 徐福」稻作渡米と有明のみち 東アジア文化交流振興協会  
汪 向榮 1991「討論吉野ヶ里から藤ノ木まで」「吉野ヶ里と藤ノ木と古代東アジア」小学館  
汪 承基 1989「徐福の故郷の発見と考証」「徐福の使者 徐福」稻作渡米と有明のみち 東アジア文化交流振興協会  
大阪府立弥生文化博物館 1996「特別展中國 仙人のふるさと—山東省文物展」大阪府立弥生文化博物館  
大林太良 1977「邪馬台団 入巣とポンチヨと卑弥呼」中公新書466 中央公論社  
大林太良 1987a「綱文と弥生の墓 民族学的解釈」「弥生文化の研究8 祭りと墓と焚い」 雄山閣  
大林太良 1987b「出道間守と武内宿禰」「東アジアの古代文化」創刊50号記念特大号 大和書房  
大和岩雄 1988「纏的遺跡と邪馬台団」「東アジアの古代文化」第61号 大和書房  
大和岩雄 1992「渦巻き文様と樓閣絵」「東アジアの古代文化」第73号 大和書房  
大和岩雄 1994「「卑弥呼の墓」と「卑弥呼の鏡」「東アジアの古代文化」第96号 大和書房  
岡部裕俊 1998「秋季企画展 伊都開発掘 王がいた証」伊都歴史資料館  
岡本健一 1987「蓬萊山—前方後円墳の相型ー」「東アジアの古代文化」創刊50号記念特大号 大和書房  
岡本健一 1992「蓬萊山への憧憬—前方後円墳のシンボリズム」「長岡京古文化論叢II」  
岡本健一 1996「蓬萊山の造形」「東アジアの古代文化」第89号 大和書房  
岡本健一 1997「蓬萊山と扶桑樹—古墳文化の歴史的意義ー」「堅田 直先生古希記念論文集」真羅社  
小山田家一 1992「IV中国鏡」「激動の3世紀—古墳誕生の謎ー」弥生文化博物館  
か 川西安幸 1999「古墳時代の比較考古学」日本考古学の未来像を求めて 同成社  
片岡宏二 1990「日本出土の朝鮮系無文土器」「古代朝鮮と日本」(西谷 正編)名著出版  
金闇 忽 1989「カメ棺文化の謎」「弥生の使者 賤福」稻作渡米と有明のみち 東アジア文化交流振興協会  
金闇 忽 1994「弥生文化における高床式建物」「東アジアの古代文化」第80号 大和書房  
金闇 忽 1997「弥生時代の大規模建物と祭祀」「卑弥呼誕生 邪馬台団は畿内にあった?」大阪府立弥生文化博物館  
川越哲志 1993「弥生時代の鐵器文化」雄山閣

- 神澤勇一 1982『弥生時代のト骨』『歴史公論9』No.82 弥生人の精神生活 雄山閣
- 神澤勇一 1987『ト占』『弥生文化の研究8』祭りと墓と装い 雄山閣
- 神澤勇一 1990『呪術の世界—骨のまつり』『弥生人とまつり』六興出版
- 窪 徳忠 1967『道教』山川出版社
- 車崎正彦 1998『壺形の宇宙と埴輪』『埴輪が語る斜野のクニ』更地市森将军塚古墳館
- 車崎正彦 1999『シンボジウム 前方後円墳の出現』石野博信編『前方後円墳の出現』季刊考古学・別冊8 雄山閣
- 甲元眞之 1987『鏡』『弥生文化の研究 8 祭と墓と装い』雄山閣
- 小林行雄・杉原社介 1958『弥生土器集成』資料編 日本考古学協会
- 小南一郎 1987『壺型の宇宙』東方學報
- 後藤守一 1977『古鏡聚英』東京堂出版
- 近藤喬一 1998『三角縁神獸鏡』UP 考古学選書(4) 東京大学出版界
- 近藤義郎 1992『弥生墳丘墓における埋葬儀礼』『東アジアの古代文化』73号 大和書房
- 近藤義郎 1995『著墓古墳築造の意義』『東アジアの古代文化』第84号 大和書房
- 近藤義郎 1995『前方後円墳と弥生墳丘墓』青木書店
- さ 佐伯有清 1996『卑弥呼の王權と倭國一五へ六世紀王權の前段階』『東アジアの古代文化』第87号 大和書房
- 東松明久 1978『古墳と古代宗教』学生社
- 七田忠昭 1992『吉野ヶ原』佐賀県文化財調査報告書第113集 佐賀県教育委員会
- 七田忠昭 1999『吉野ヶ里遺跡』『邪馬台国を知る事典』東京堂出版
- 下出横与 1975『道教と日本人』講談社新書
- 下出横与 1997『日本古代の道教・陰陽道と神祇』吉川弘文館
- 車 柱環(三浦國雄・野崎光彦訳) 1990『朝鮮の道教』人文書院
- 徐 萍芳 1982『中國漢魏南北朝時代の陵廟と墓城』『日中古代文化の接点を探る』山川出版社
- 白崎昭一郎 1995『古墳の起源と邪馬台国』『東アジアの古代文化』第82号 大和書房
- 信 立祥 1996『中國漢代画像石の研究』同成社
- 新 之林(岡田陽一訳) 1998『中國の生命の樹』言叢社
- 新村 出編 1955『広辞苑』岩波書店
- た 高島忠平 1994『樓觀と弥生社会』『東アジアの古代文化』第79号 大和書房
- 藏音能之 1997『風土記の中の神仙思想』『古代の日本と渡來の文化』学生社
- 武末純一 1995『弥生人も文字を使用か』『東アジアの古代文化』第82号 大和書房
- 辰巳和弘 1990『高殿の古代学』豪族居館と王権祭儀 白水社
- 辰巳和弘 1992『高殿祭儀の遡源』『東アジアの古代文化』第73号 大和書房
- 辰巳和弘 1996『黄泉の国』の考古学』講談社現代新書1330 講談社
- 辰巳和弘 1996『創造される他界』『東アジアの古代文化』第89号 大和書房
- 田中 康 1979『古鏡』日本の原始美術8 講談社
- 谷川健一 1996『密閉された再生の容器』『東アジアの古代文化』第89号 大和書房
- 朝鮮民主主義人民共和国社会科学院考古学研究所(台南詰・金洪圭訳)1982『高句麗の文化』同朋舎出版
- 塙田良道 1998『女子埴輪と米女(上・下)』『古代文化』第50卷1・2号 古代学協会
- 都出比呂志 1992『古墳の埴丘』『古墳時代の研究』7 古墳I 墓丘と内部構造 雄山閣
- 都出比呂志 1994『前方後円墳成立期の東と西』『会津大塚山古墳の時代 激動の三・四世紀』福島県立博物館
- 徐 朝龍 1994『中国古代における『神樹伝説』の源流—四川省廣漢市三星堆遺跡出土の青銅『神樹』を中心に—』『日中文化研究』第6号 古代伝承と考古学 効試業
- 童 恒正(川崎保訳)1998『中国古代の巫、巫術、巫術崇拜と関連する問題』『博古研究』第15号 博古研究会
- 富田和夫 1994『稱荷前遺跡(B・C区)』埼玉県埋蔵文化財事業団報告書第145集 埼玉県埋蔵文化財調査事業団
- 鳥越憲三郎・若林弘子 1998『弥生文化の源流考』大修館書店

- な 中嶋孝博 1990「渡來人の問題—形質人類学の立場から—」『古代朝鮮と日本』(西谷 正編) 名著出版
- 中村樟八 1983「日本の道教」『道教 3 道教の伝播』平河出版社
- 西田守夫 1968「神獸鏡の図像」『Museum』207号 東京国立博物館
- は 原島礼二 1987「邪馬台国から古墳の発生へ」火災出版
- 林巳奈夫 1992「中国古代の生活史」吉川弘文館
- 樋口隆康 1990「大陸からみた古代日本」学生社
- 広瀬和雄 1997「錦紋から弥生への新歴史像」角川書店
- 福井義勝 1994「巫説会 権力と国家と戦争」古代史の論点④ 小学館
- 福永光司 1982a「道教と日本文化」人文書院
- 福永光司 1982b「道教と古代日本」人文書院
- 福永光司 1993a「神像・櫻閣・渾巻文(上)」「東アジアの古代文化」第76号 大和書房
- 福永光司 1993b「神像・櫻閣・渾巻文(下)」「東アジアの古代文化」第77号 大和書房
- 福永光司 1989「史書にみる餘福の出航」「弥生の使者 緯福」稻作渡来と有明のみち 東アジア文化交流振興協会
- 福永伸哉 1987「木棺墓」「弥生文化の研究 8 祭と墓と装い」雄山閣
- 福永伸哉 1998「近畿地方の出現期の古墳」石野博信編「前方後円墳の出現」季刊考古学・別冊8 雄山閣
- 藤丸詔八郎 1991「中国鏡のながれ」「弥生古鏡を握る—北九州の国々と文化ー」古代学研究140 古代学研究会
- 藤波将喜・中村真理 1996「方形周溝墓と底部穿孔土器」「東京考古」14 東京考古談話会
- 堀田啓一 1998「東アジアの文化交流と周溝墓」古代学研究140 古代学研究会
- 本田光子 1994「内面朱付着土器」「庄内式土器研究」Ⅲ 庄内式土器研究会
- ま 松本浩一 1983「道教と宗教儀礼」『道教 1』道教とは何か 平河出版社
- 松前 健 1997「薬草と巫祝の國出雲から宗教王国出雲へ」「東アジアの古代文化」第91号 大和書房
- 三品彰英 1973「前方後円墳」「古代祭政と穀靈信仰」三品彰英論文集第五卷 平凡社
- 三谷栄沙夫 1992「餘福伝説の謎」人文書院
- 樋 珠淳 1983「韓国の道教」「道教 3」道教の伝播 平河出版社
- 宮野淳一 1996「秋季特別展中国 仙人のふるさと—山東省文物展」大阪府立弥生文化博物館
- 宮本長二郎 1992「高床建築の成立と展開」「東アジアの古代文化」第73号 大和書房
- 森 浩一 1988「ヒミコの墓」「邪馬台国のかぎりに挑む」エコール・ド・ロイヤル古代を考える12 学生社
- 森 浩一 1991「討論古野ヶ里から藤ノ木まで」「古野ヶ里と藤ノ木と古代東アジア」小学館
- 森岡秀人 1998「年代論と邪馬台国論争」「古代史の論点④ 権力と国家と戦争」小学館
- 森岡秀人 1999「邪馬台国時代前後の近畿」「邪馬台国を知る事典」東京堂出版
- 森田 悌 1998「邪馬台国とヤマト政權」東京堂出版
- や 葉部寺慎一 1995「櫛鏡遺跡と卑弥呼の道教」吉備人出版
- 山内紀嗣 1987「四隅突出墓」「弥生文化の研究 8 祭と墓と装い」雄山閣
- 山尾幸久 1972「魏志倭人伝」東洋史上の古代日本 講談社現代新書284 講談社
- 山田利明 1983「神仙道」「道教 1道教とは何か」平河出版社
- 吉野ヶ里歴史公園広報・展示検討委員会事務局 1998「マスコットキャラクターなど募集パンフレット」建設省
- わ 若林弘子 1994「櫛鏡と弥生社会」「東アジアの古代文化」第79号 大和書房
- 渡辺昌宏 1996「描かれた神仙世界」特別展「中国 仙人のふるさと—山東省文物展」大阪府立弥生文化博物館
- 王 金林 1992a「弥生文化と古代中国」学生社
- 王 金林 1992b「邪馬台国と古代中国」学生社
- 王 世民 1982「中国の春秋・戰国時代の墳丘墓」「日中古代文化の接点を探る」山川出版社
- 王 士倫(王 雜坤訛) 1993「後漢『屋舍人物画像鏡』の図像に関する研究」「古代学研究」129 古代学研究会
- 王 仲殊 1982「中國古代の墓葬鏡說」「日中古代文化の接点を探る」山川出版社
- 王 嶽 1997「弥生・古墳時代の墳丘墓から見た古代中国の影響」「古代の日本と渡来の文化」学生社

## 研究紀要 第15号

1999

平成11年3月25日 印刷

平成11年3月31日 発行

発行 財団法人 埼玉県埋蔵文化財調査事業団

〒369-0108 大里郡大里村船木台4丁目4番地1

☎0493-39-3955

印刷 朝日印刷工業株式会社