

市神と貨幣の象徴的連続性  
— その図像の解釈から —

The symbolic continuity between Ichigami and money:  
An iconology of god statues and coins

吉村 泰志  
Taiji Yoshimura

Abstract

In this paper, I discuss the symbolic continuity between Ichigami and money. Ichigami is the god of market. Ebisu is representative statue of Ichigami. Previous studies indicated that symbolic feature of Ebisu was androgynous and disability. I tried to interpret androgynous as surplus, and disability as insufficiency. On the other hand, I focused on square-perforated coin from among the money. I uniquely discovered that square-perforated coin has androgynous -surplus- and disability -insufficiency- as its symbolic feature like Ebisu. Historically, square-perforated coin circulated in medieval market after Ichigami disappeared from ancient market. Consequently, I concluded that the symbolic continuity existed between Ebisu's feature and feature of square-perforated coin. Based on the conclusion, I finally inferred that Ichigami changed into the money.

Keywords : Ebisu, icon, perforated coin, cowry, ambiguity

【目次】

- I はじめに
- II 図像の解釈とは
- III 市神の図像と意味
- IV 貨幣の図像と意味
- V 市神と貨幣の象徴的連続性
- VI おわりに

## I はじめに

筆者は前稿(2019)で、古代の「市庭(イチバ)」を守護する「市神(イチガミ)」が貨幣へと姿を変えたことを指摘した。なお本章後、市庭は単に「市(イチ)」と呼ぶことが多い。また、現代的な「市場」表記は「シジョウ」と混同する可能性があり使用しない。さて話を戻すと、とりわけその変わり身は、商取引における「断絶と結合」という機能面で生じたものであったことを明らかにした。

すなわち、詳しくは前稿(2019)を参照してほしいが、かつて市神には、その信仰においてヒトとモノとの所有関係やヒトとヒトとの関係性を断絶したり(再)結合したりする社会的機能があったと考えられる。したがって、そうした市神が齎つく市庭はある種の聖域とみなされ、そこに踏み入ることによって、ヒトとモノとの所有関係の断絶・結合である物々交換(ないし商取引)や、またヒトとヒトとの関係性の断絶・結合である歌垣が行われていたのである。

しかし、時代が下るにつれて、市神と市庭は次第に衰退していくことになり、市庭において市神が担った断絶と結合の機能は貨幣が担うようになっていく。否、むしろそれは単に機能を担う主体の入れ替わりというよりは、まさしく市神がその本質(機能)において貨幣に移り変わったと表現できるものであった。つまり、市神は衰退したのではない。これが前稿(2019)において、筆者が指摘したことであった。

では、本稿の目的とはなにか。本稿の目的は、市神の貨幣へのうつろいが(社会や経済における)機能的側面のみならず(それらの意匠や造形における)象徴的側面でも生じていたことを、図像解釈学(あるいは図像学)的に読み解くことで明らかにすることにある。つまり、市神が貨幣に変化したことを、その機能的連続性から明らかにしたのが前稿(2019)だとすると、本稿はその変化を

象徴的連続性から補強する。

以下、構成である。まず、古来よりの市神の様々な図像を概観した後、それら多様な図像の中でも、代表的かつ一般的なエビス神像について考察する。とくに、エビスを象る図像がどのような意味を持つのか、先行研究に依拠して私見を述べる。つづいて、日本を中心に貨幣の図像の歴史を概観し、同じく先行研究の成果からとくに古銭の形態と図柄がもつ意味を明らかにする。そして、さらにその意味に独自の解釈を加える。最後に、エビス神像に付与された意味と貨幣の図像に付与された意味が、連続性・一貫性を持つことを明らかにして、貨幣こそが市神の新たな図像、言うなれば市神が新たに宿った神像(神体)であることを指摘する。

## II 図像の解釈とは

本論に入る前に、本稿が研究手法として参考にする図像解釈学(iconology)について簡単に触れておきたい。西洋美術史では図像学(iconography)や図像解釈学といった研究手法が用いられる。図像解釈学とは、通説的にパノフスキー(Panofsky, E.)によって定式化された手法であるが、ここでは、両手法の違いを中心にまず若桑(1993)の解説を見てみたい。

若桑(1993)によると、美術史は歴史学であるため、ある絵画を取り巻く既知の歴史的事実の調査・記録から出発する。また、単なる事実関係の調査だけでなくその時代特有の文化的状況の中で絵画が伝達していたのはどのような意味だったのかも調査する(若桑, 1993)。こうした事実は主に文字資料で提供されるので、これら絵画の直接的・間接的なテキストを発見し、その絵画の構想の主題を特定する仕事、すなわち絵画とテキストの関連づけを図像学と呼ぶという(若桑, 1993)。

しかし、いまだ実際の絵画の画面と外部の諸々

の事実（テキスト）は直接的に結びついておらず、両者の間には大きな隔たりがあり、したがって、画面そのものを研究する様式研究が続いて必要になるという（若桑，1993）。様式研究とは「純粋に視覚的資料によってその作品のもつ固有の様式を特定する作業である」（若桑，1993，p.13）という。

ただし、若桑（1993）によると美術史の研究は上記のような目に見える知覚領域にとどまらず、さらにそれをも踏み越える分析へと進むという。すなわち絵画のもつ意味の探求である。そして、ここからが具体的にパノフスキーが提唱した分析手法の解説になる。

われわれは日常的に様々な出来事やモノ、または人々の行為に直面している。その際、われわれは、単なる知覚の世界を超えてその対象に意味を見いだす。そして、そのような出来事や行為はしばしば日常的であるがゆえに、人類にとってある種自然的・普遍的なこと（意味）であることが多い（若桑，1993）。このレベルの意味を「第一段階／自然的意味」という（若桑，1993）。絵画の中にこのような意味を見いだす作業が先ほどの様式的研究に相当するという（若桑，1993）。

意味にはさらに第二段階の意味があり、それが「伝習的意味」とあるという（若桑，1993）。例えばある行為は特定の文明・文化の中で固有の意味を持つことがある。そうした行為は伝統や習俗習慣、約束事がある初めて成立するものであり、他の文明・文化では通用しなかったり、意味が違っていたりする可能性もある（若桑，1993）。このようにある集団が歴史的に培い共有している意味を伝習的意味という（若桑，1993）。

自然的意味は知覚レベルを超えているが、その知覚に基づきある程度直感的に判断できる場合が多い。いわば、人類共通の表層の意味といえるだろう。しかし、伝習的意味はコミュニティ外の人物が直感的に判断することは難しく、ある特定の伝習を知識として知らなければ読み取れない。し

たがって、若桑（1993）は知覚や感覚の段階を超えた知的な段階、すなわち知識の段階に至っていると述べている。つまり、伝習的意味は特定の集団の規範を学んだり、埋没したりしなければ理解できないより深層的な意味であるといえる。絵画におけるこのレベルの意味を探求する作業が図像学にあたるという（若桑，1993）。

最後の第三段階の意味が「内的意味／内容」とあるという（若桑，1993）。自然的意味と伝習的意味ははまだ現象段階における意味であったが、この最後の段階の意味はそうした「現象の基本にある総合的な、また本質的な原理、その原理に基づいて個々の現象が説明されるようなもの」（若桑，1993，p.15）であり、「それはある時代や社会に属する人々の精神の本質的傾向あるいは世界に対する基礎的な態度という言葉によって言い表されるもの」（若桑，1993，p.15）であるという。いわば、ささいで様々な「徴候」（若桑，1993）を総合的に読み取るための伝習的意味よりもより深層にある基底の意味、すなわちその時代・社会に通底する人々の「心性」ともいうべきものだと考えられる。この「内的意味／内容」の研究が、いわゆる図像解釈学に相当するという（若桑，1993，p.15）。

以上要約すれば、若桑（1993）によると美術史とは、「既知のデータから出発し、その作品を成立させているもろもろの因子、つまり歴史的・社会的・文化的因子を総合的に再構成し、その作品のもつ品質的な意味を探索する」（若桑，1993，p.15）ことなのである。

若桑（1993）の解説は非常に理論的であるが、いささか時代が遡るため、今少し現代的な解説を参照しておきたい。池上（2012）によると、絵画のあるモチーフや、モチーフが組み合わせた寓意画（allegory）、あるいはある特定の人物に特徴的なアイテム（attribute：持物）など、絵画を読み解く記号ないしコードを発掘する作業を図像

学 (iconography) という。そして美術史にとってより重要なのがその先の作業、すなわち「その絵がなぜ描かれたのか」(池上, 2012, p.44) を分析することであるという。この図像を分析し構造を知るための作業を「図像解釈学」と呼ぶという(池上, 2012)。

そして、図像解釈学は基本的に二つの段階に分かれる(池上, 2012)。その第一段階が「ある図像の成立過程とその背景をみる」(池上, 2012, p.44) ことであり、換言すると「前段階におけるエコロジー」(池上, 2012, p.44) であるという。さらに、第二段階が「ある図像を選択した社会的・精神的背景をみる」(池上, 2012, p.44) ことであり、言い換えれば「後段階におけるエコロジー」(池上, 2012, p.44) であるという。

池上(2012)によると、「ある図像には、かならずその図像が成立にいたった背景があり、それらは個人の心理と、社会が共有する世界観によって決まる」(池上, 2012, p.51) というのがパノフスキーの考えであるという。そして、図像の成立過程を明らかにする第一段階においても、その主題の選択や流行における社会背景(理由)を明らかにする第二段階においても、その主な目的は当該図像の内的意味や精神的側面の構造を明らかにすることであるという(池上, 2012)。美術史とは作品の物理的側面とこうした精神的側面の両方の分析がそろって初めて成り立つとしている(池上, 2012)。

池上(2012)は、実際の分析はより複雑な考察をへて全体像を明らかにするものであり、上述のような概略は誤解を受ける危険性があると警鐘を鳴らしているが、あえてその概略を深読みするならば、「後段階のエコロジー」こそが若桑(1993)のいう「内的意味・内容」の分析、すなわち図像解釈学にあたるといえよう。さらに、この「後段階のエコロジー」が、パノフスキー(1962)自身のいう「象徴的価値」(普通、美術家自身には知

られていないものであって、彼がはっきりと意識して表現しようとしたものと著しく異なっている場合さえありうる)を発見し解釈」(Panofsk, 1962 訳, p.42) する「深い意味におけるイコノグラフィー」に相当するのだろう<sup>1)</sup>。

以上、若桑(1993)と池上(2012)の両者の解説を総合すると、図像解釈学の最終目的とは、図像を通じて当時の人々がおそらく半ば無自覚に共有していた、あるいは時に規定されてもいた、当該社会の根底的な精神性や意味(象徴)内容を解読することにあると考えられる。

むろん、本稿が採用する手法は、美術史で用いられる本格的な図像解釈学と厳密には異なる。その理由として、もとより専門外の筆者に図像学から図像解釈学までにいたる一連の研究プロセスを実施する力量がない所以もあるが、それ以上に本稿における図像分析に不向きな面もあるからである。

おそらく、一連の研究プロセスはある特定の時代の少数の図像を綿密に分析する際、とくに威力を発揮するものと思われる。しかしながら本稿では、図像とその図像に付与された「内的意味」、言い換えれば図像の「精神的背景」の歴史の変遷を追いたいのである。したがって、複数の時代にわたる多数の図像それぞれに、上述のごとき多段階の分析を施すのは現実的ではない。そこで「内的意味・精神的背景」以前の分析については、本稿の主題に関してより優れた諸研究があるので適宜それらを参照することにし、そのうえで本稿は、歴代の市神や貨幣の図像の内的意味ないし精神的背景を読み解く作業に注力したい。

あるいは、「内的意味・精神的背景」自体の分析においても、すでに注目すべき解釈が提示されているので、ときにそれら他の論者によって施された意味を新たな文脈のもとに位置づけ、よりメ

1) なお、この「深い意味におけるイコノグラフィー」が改訂版では「エコロジー」という語に変えられているという。詳しくはPanofsk(1962) 訳, p.42 参照。また、パノフスキー自身は「深い意味におけるイコノグラフィー」は「分析としてよりも総合として生じる解釈方法なのである」(Panofsk, 1962 訳, p.42) と述べている。

タ的・深層的な心性を読み取っていく。そして、あわせて以上の考察にもとづき、市神の図像から貨幣の図像へといたる内的意味や精神的背景の通史的な叙述を試みる。

かくして、本格的な図像解釈学ではないものの、図像を通じて時代精神にアプローチするという研究の基本的姿勢を共有していることから、本稿は少なくとも「図像解釈学的」分析であると位置づけておきたい。

### Ⅲ 市神の図像と意味

#### Ⅲ-1 エビス神の図像と属性

市神は具体的にどのような図像で表されたのだろうか。中島(2004)は長井(1942)の報文を整理・集計して、調査された71の市神の様式の内、90%以上が自然石や石柱などの石関連であったと述べている。

ではその形状としてはどのようなものがあるのだろうか。『民俗学辞典』によると「圓形の自然石が最も多く、また球形・卵形・砲弾形・六角の石柱にて傘石の附随しているもの・陰陽一対よりなるもの・木製で六角の柱一本のものなどがある。市神の文字を刻んだものもある」(民俗学研究所, 1951, p.30)という。そのほかにも雌雄二つの玉石などもあるという(北見, 1995)。

これらの図像は男性器や、男性性と女性性の融合(より直截的に言えば男女の結合関係)をうかがわせるものが多い。とくに、前者としては石柱に傘型の石が付随しているものや砲弾形、木製の一本の柱などが該当するだろう。後者としては、陰陽一対のものや雌雄の玉石などであろうか。

かくして、市神の形状は性的なシンボルを示唆する傾向にあると考えられるが、この点は、非常に辻神と共通している。たとえば、「辻神=道祖神のご神体として、性器のシンボルあるいは抱き合った男女の姿を石に彫ったもの等が祀られるこ

とが多い」(笹本, 1993, p.35)という。笹本(1993)によれば、このような辻神は辻のむしろ往来を邪魔するような場所に置かれ、そして辻では市がよく開かれたという<sup>2)</sup>。つまり、往来を妨げる辻神は悪霊が共同体に入るのを防ぐ塞神であり、塞神は市神の一側面でもある(赤坂, 1992; 北見, 1995)<sup>3)</sup>。辻と市の関係、あるいは塞神として市神の機能については前稿(2019)検討したので、詳しくは参照してほしい。ここでは、市神とそれに近い神の図像に男性性と女性性を象徴するものが多いということを確認できれば十分である。

このような原初的な神体以外にも、市神には祭神としての神体がある。引き続きそのような図像を検討しよう。

先述の中島の論考(2004)を参照すると、市(神)の具体的な祭神として祀られることが多いのは市杵島姫命と恵比寿である。市杵島姫命が市神とされるのは、その名や宗像三女神にして海上交易の安全を司ることに由来するとよくいわれる。しかし、中山(1930)によると「我が國にては、古くから市の神として市杵島比賣姫命を祭つて來たが、此の神は元々市場に關係のある神では無く、御名に市の文字を用いた所から後世に附會したまでの事である(原文ママ)」(中山, 1930, p.311)という。したがって、本稿ではとくに後者の恵比寿に焦点を当てたい。

では、なぜ恵比寿が市神として祀られることになったのか、先行研究に依拠してその経緯に触れておく。なお、一般に七福神の1人として有名な恵比寿は、実際のところその起源は相当に複雑であり、ここで記す来歴はあくまであらまし程度にとどまることを明記しておきたい。

恵比寿という名の由来は古代において異人を

2) 市神もまた往来を妨げるような道の中央に祀られることがあるという(北見, 1951; 北見, 1995; 中島, 2004)。さらに辻と類似する衝を研究した白石(1996)は、市がしばしば衝で開かれたことを指摘している。そうした代表例として八十の衝に立ったという海石榴市が挙げられるだろう(樋口, 1958; 赤坂, 2002)。

3) 辻神、道祖神、塞神の性器形態について詳しくは、倉石(2013)を参照されたい。

意味したエビスやエミシにあるという（真弓, 1978; 宮本, 1981; 北見, 1988; 吉井, 1999a; 小松, 2009）。また漢字表記も恵比寿以外に「恵比須、夷、戎、蛭子、ゑびす」など多岐にわたる。とくに、「夷」という神名は平安末期には現れており（中山, 1930; 真弓, 1978; 喜田, 1999a; 小松, 2009）、少なくともその時期には西宮の夷神の信仰は盛んになっており（田中, 1984; 喜田, 1999a）、以降世間に広まって各地の神社に勧進されるようになったという（北見, 1988; 喜田, 1999a）。

そして、主として『古事記』によればイザナキとイザナミの最初の子でありながら、不具<sup>4)</sup>のため海に流された蛭子が漂着して恵比寿になったという神話があるように、恵比寿の性格を特徴づけるものとして、まず禍福をもたらす海神や漂着神（寄り神）、崇り神（荒神）といった要素が挙げられる（中山, 1930; 漆間, 1970; 真弓, 1978; 波平, 1978; 北見, 1988; 吉井, 1989; 吉井, 1999a; 宮田, 1996; 谷口, 2001; 米山, 2002; 小松, 2009）。したがって、恵比寿が当初、海民によって祀られた漁業や海上の交通・交易の守護神だったと考える向きが多い（中山, 1930; 北見, 1974; 田中, 1979; 宮本, 1981; 田中, 1984; 北見, 1988; 神野, 1991; 長沼, 1991; 宮田, 1996; 喜田, 1999a; 吉井, 1999b; 谷口, 2001; 米山, 2002; 伊藤, 2013; 小松, 2009）。なお、以下本稿では特別なケースを除いて混同をさけるため、恵比寿はカタカナ表記の「エビス」で統一しおくとともに、蛭子もカタカナで「ヒルコ」と呼称しておきたい。

例えば、豊漁をもたらすエビスとして海底から拾い上げた石や流れ着いた水死体、あるいは回遊する鯨などを祀る風習があるという（中山, 1930; 波平, 1978; 田中, 1979; 北見, 1988; 下野, 1991）。また、今日でもよくみられる竿をもち、鯛を抱える

エビスの図像も海神としての性格に由来するものと考えられている（宮本, 1964; 小松, 2009）。

その一方で、漂着神は迎える方から見れば、異界からの来訪神でもある（真弓, 1978; 波平, 1978; 北見, 1988; 谷口, 2001）。海民にとって海は身近な生活の場でありながら、果てしなく得体のしれない世界、すなわち異界でもある（北見, 1988）。その異界より訪れてくるエビスは、その名の起源が示すように畏怖される異人ないしまレビトなのである（真弓, 1978; 北見, 1988; 北見, 1995）。したがって、エビスは漂着神であると同時に、否それゆえに反面来訪神としての性格も持つのである。

さらに、海民が陸に進出し市で海産物を取引したりするようになると、エビスは市神として祀られるようになり、やがて市すらも離れ、地域の集落や町などの都市生活者、とりわけ商人の間で商売繁盛をもたらす商業（ないし福）の神として広まったという（中山, 1930; 田中, 1979; 北見, 1988; 神野, 1991; 柳田, 1991; 宮田, 1996; 宮本, 1999; 喜田, 1999a; 吉井, 1999b; 加藤, 2000; 谷口, 2001; 米山, 2002; 伊藤, 2013; 小松, 2009）。なお、付言すると中山（1930）は、少なくとも鎌倉時代の中頃にはエビスを市神として祀るようになったと、『大和志料（上巻）』の龍田新宮に関する記載から推測している<sup>5)</sup>。また、宮本（1999）も「南北朝の頃には少なくとも西宮のエビス社の信仰はかなり盛んになっており、…（中略）…そしてその社の前の南浜では魚市が開かれていた」（宮本, 1999, p.195）と述べ、加えて「乾元元年（1302）に奈良の南市がはじめられるや市神としてエビスをまつり、延文四年（1359）にも大和常楽寺の市に夷社をまつっている」（宮本, 1999, pp.195-196）と記している。

また田中（1979）によると、商業神としての性

4) なお、以下本稿では心身の障害について不具という言葉を用いるが、これは時代背景の考慮や専門用語的な使用、先行研究の踏襲など、あくまで学術的な必要性からであり価値中立的であることを断っておきたい。また、それに関連した考察も同様に価値中立的であり、純粋に学術的な意図にもとづいている。

5) 『大和志料』における該当箇所は、奈良縣（1914）『大和志料 上巻』東洋印刷, p.565 参照。

格は江戸時代にはさらに顕著になっていたという。そして、エビスは市の神になると同時に、市には農村や山村の人々も出入りしていたため、こうした人流や交易の拡大にしたがい沿岸部や都市部に遅れて、内陸部や山間部でも豊穡をもたらす農耕神や農業神として祀られるようになっていったという（漆間，1970；北見，1974；波平，1978；田中，1979；北見，1988；柳田，1991；宮田，1996；宮本，1999；谷口，2001；伊藤，2013；小松，2009）。

海と同じく山もまた異界である（北見，1988）。市にくる海や山の民は異人としてみなされたと言われているが（北見，1988）、そうした見知らぬ人々が集い、平和裏に商取引が行われるように見守るエビスは、まさに市にふさわしい神であると言えるだろう。あるいは、異人たちが無事交換をおこなうためには何らかの規範を強いる象徴的存在が必要であり、エビスはそれにふさわしかったと言えるかもしれない。また、エビスはやがて各家に入り、家運を司る屋敷神のような存在になったという（小林，1982；田中，1984；北見，1995；宮田，1996；谷口，2001；伊藤，2013）。

また商家や農家には、家に居ついたエビスが出稼ぎに行くというフォークロアが存在する（漆間，1970；小林，1982；谷口，2001；伊藤，2013）。この民間伝承からは、マレビトとしての行商人がアナロジーとして読みとれる。さらに、出稼ぎのまったく逆として、留守を預かるという伝承もある（田中，1984；宮田，1996；谷口，2001）。

ちなみに、立烏帽子をかぶり釣り竿をもって脇に鯛を抱えるという著名かつ代表的な図像の原型は、南北朝時代には成立しているという（宮本，1999）。具体的な図像はないものの、その姿をうかがえる最も古い記録として平安末期（長寛元年・1163年）のものがある。「男山の『石清水八幡宮垂跡本地御躰次第』という巻子に男山に祀られている各末社についての説明がなされている」（吉

井，1989，p.10）が、その中の「末社の夷社について、同社の『宮寺縁事抄』の押紙に三郎殿の神像を注して」（喜田，1999b，pp.310-311）、「普通夷の如し。魚持レ之（普通夷の如し、魚之を持つ）」<sup>6)</sup>と書かれているという。後述のように当時はまだ夷と三郎は合祀されていないと考えられるが、夷を例えに三郎像が魚を持っているという説明は、当時の夷像が魚を持ちかつそうした像が一般的だったことをうかがわせる（喜田，1999b）。

また、付言するとエビスを含む七福神の成り立ちも同じように室町時代にさかのぼれるという（小松；田中，1979；北見，1988）。かくして紆余曲折をへて、エビスのイメージは海の神、市の神、地域共同体の経済発展の神、商業一般（ないし福）の神、山村の神、屋敷神などと変遷していったようである。

以上が、エビスが市神その他の複雑多岐にわたる性格を獲得した大まかな経緯である。続いて、そうした一般的な性格付けとはいささか異なる特殊な属性について考察する。とくに、検討したいのは両性具有性と不具性、および両性格の関係性である。

元の姿がヒルコだったということもあってか、エビスが不具であるという民間伝承は多い。片目である、片足である、両足が不自由である、盲目である、骨なしである、耳が不自由である、左利きである、強欲である、食いしん坊である、皮膚病である、また極端に醜いため人目につかないところに祀らなければならない、さらに外聞が悪くて出雲の神集いには参加できず留守をしているといった言い伝えがある（波平，1978；田中，1979；田中，1984；北見，1988；宮田，1996；谷口，2001）。

そのせいか、エビスは屋内で祀られる時は、暗い場所や土間・台所などの下座に置かれたり、土

6) 原文は喜田（1999b），pp.311より引用し、訳文は吉井（1989），p.10より引用した。

間や煤だらけになる囲炉裏端や竈の近くに置かれたりする（小林，1982；田中，1984）。また、こうした場所は荒神などが祀られる場所であるという（小林，1982）。

実際のところ、ヒルコ伝説があるから不具という民間伝承が広がったのか、あるいは、もともと不具という伝承があったためヒルコ伝説が生まれたのか、どちらが因でどちらが果か、はたまた全く関係がないのかは判然としないが、とくに骨なしや両足が不自由、片足といった身体障害の様は、ヒルコを暗示させたり連想させたりする。

このようにエビスは世界より境を超えてやってくる異形・異相のモノ（神）なのであり（波平，1978）、英語で言うところの共同体の体制外者、すなわち outsider なのである（田中，1984；Law，1997 訳）。

また、エビスは陰陽中間の、両性具有の神であるともされる（中山，1930；波平，1978；北見，1988）。これを象徴する神体として、先述の陰陽一対のものや雌雄二つの玉石などが該当するだろう。またエビスはしばしば「夷三郎」とも称されるが、吉井（1999a）は「平安末期に夷、三郎殿と区別されていたものが、鎌倉以降になると両者が習合して「夷三郎殿」と一神化され、その対象を蛭児神と考えるようになった」（吉井，1999a，p.210）と述べたうえで、この「三郎殿とは三男の意であることは間違いあるまい」（吉井，1999a，p.210）と論じている。エビスをイザナミとイザナキの三番目の子とするのは『日本書紀』の記述によるものだが<sup>7)</sup>、中世においてそのエビスに男性性が付されていることがわかる。

その一方で、小島（1982）は『神道集』巻頭の「神道由来事」の一説として、「イザナキ・イザナミには三男一女があつた。一女は蛭児命といい、三歳まで、くにやくにやして、蛭のようであった（原

文ママ）」（小島，1982，p.468）ことを紹介している<sup>8)</sup>。そして、西宮の祭神は夷三郎殿だが（吉井，1999a）、この一女もまた西宮のエビスのルーツであるという（小島，1982）。かくして同じ中世ごろに、エビスには女性性も付与されていたことがわかる。類似する神話において正反対の性が記されていることは、エビスの両性具有性を物語るものではないだろうか。また、エビス像として二体が対になっているものがあるが、これを男神女神の夫婦神とする伝承が多いのも（川崎，1991）、こうした属性の表れであろうか。

波平（1978）は両性具有性も広い意味で不具性に含められると考え、この「両性具有」に加え、「境を侵す」、「矛盾する属性を持つ」、「異相・異形ゆえの穢れ」、「さかさま」というエビスの四つの性格から「境界性・両義性（liminality）」という重要な意味を引き出している（波平，1978）。

なお、リミナリティとはターナー（Turner, V.W.）が提示した概念で、「平常ならば状態や地位を文化的空間に設定する分類の網の目（ネットワーク）から脱け出したり、あるいは、それからはみ出して」（Turner，1969 訳，p.131）いる人間を指す。これらの人々の属性は極めてあいまいで、こちらにもいないしそちらにもいないという（Turner，1969 訳）。法や伝統、慣習、儀礼などにより指定・配置された地位のあいだのどちらにもつかずにいるという（Turner，1969 訳）。そして、ターナー（1969 訳）はそうした属性の例の一つとして両性具有をあげている。

つまり、エビスの様々な属性や性格は境界性や両義性といったコンセプトでくくることができるということである。たしかに、波平（1978）自身も指摘するように、共同体の境である市の神、ケ（日常）とハレ（非日常＝市庭）を区切る神、海と山のあわい（赤坂，1992）の神、福をもたらす

7) なお、日本書紀においてエビスを三番目の子とする下りは、小島他校訂・訳（2007）、pp.20-23を参照した。

8) なお、小島（1982）が訳している『神道集』巻頭「神道由来事」の原文については、神道体系編集会編（1988）、pp.1-4を参照した。



福神にして禍をもたらすタタリ神、神としての神聖性と水死体や醜さ、不具に見られるような不浄さ、陰陽一対ないし中間、留守神であると同時に出張に出る神（漆間，1970；小林，1982；田中，1984；宮田，1996）、市に斎つく神（折口，1955）でありながら来訪する神など、エビスに関する境界性や両義性のエピソードは事欠かない。つまり、境界を往来するモノであるからこそ、二律背反を内包した両義性が付与されるのであり、両義性を有するからこそ境界線上に立つのである。

思えば、前稿（2019）で指摘した断絶と結合という市神の機能も両義的なものであった。取引や交換においてはヒトとモノとの所有関係が断絶され再結合されなければならないわけだが、貨幣に代替されるまでその機能は聖性をもった存在にしかなしえなかった。いいかえれば、そのような存在を介させ（交換を）一種の儀式にしなければ、所有という想念を断ち切らせたり、新たに想起させたりすることができなかつたのだろう。かくして、取引において矛盾する機能を担った市神の具体的図像として、両義的な性格を付されたエビスという神が当てられたのは、ある種必然だったといえるだろう。

### Ⅲ-2 エビスのメタ的屬性

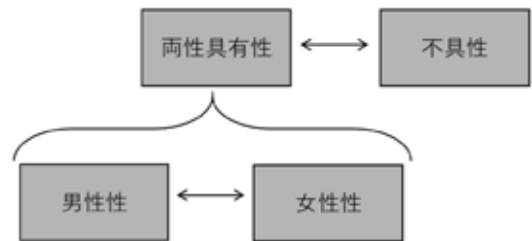
さて、ここで着目したいエビスの属性が両性具有性と不具性である。波平（1978）は両性具有性を不具性に含めているが、しかしながら両者は包括関係ではなく、より巨視的に見た場合、両義的關係にあると私はみている。

図1を参照してほしい。波平（1978）が指摘するように両性具有はそれ自体「男性性と女性性」という相反する属性の両義的關係である。しかしながら、この両性具有性を男性性と女性性を内包する単一の属性と見なし、さらに不具性と対比させることによって、より高い次元ないし階層で新たな両義的關係を見いだすことができる。

では、どうして「両性具有性と不具性」が包括

関係ではなく両義的關係にあるといえるのだろうか。なぜなら、それは両者の意味する内容がまったく対照的だからである。すなわち、両性具有性は「通常ないものがある」ことを意味し、不具性は「通常あるものがない」ことを意味しており、互いに表裏の關係にある。本稿では、このエビスに隠された両義性に関するメタ的な意味構造を「余剰と欠損」と名付けることにした<sup>9)</sup>。以下、その理由について説明する。

図1 エビスの両義的階層構造



そもそも、前近代的社会において、両性具有は呪力をもった存在であると考えられており、男性のシャーマンが女装をすることは世界的にみられるという（祖父江，1990）。日本では女装するシャーマンはいないとされているが（祖父江，1990）、例えば話をエビスに限ると、住吉大社の「広田御狩」という神事では、江比須御前で巫女は男形をして狩場の体をなし、戎頭とも称されていたが、これは巫女がエビス神の代替として行っていたという（真弓，1978）。この例などは、一般的に男性的図像のエビスを女性が演じることで、女装するシャーマンとは逆のパターンで、エビスの両性具有性とその呪力を表現しているのではないかと考えられる。

そのように神聖視された両性具有とは、通常の男女に比べ性が余分に備わっている（あまっている）状態である。いいかえれば、通常の性に比し

9) なお、欠損概念については小松・栗本（1982）における両者の議論から着想を得た。

て豊かであり、そのことが生命力や豊穡さをイメージさせるのかもしれない。例えば、日本では各地の様々な祭りの際、若者が女装する場合が非常に多いという(祖父江, 1990)。また以前は、男の子がひ弱で病弱な場合、女の子の名前をつけ、さらには女装させることで女の子として育てる習慣があり、逆に、女の子がひ弱な時は男の子として育てる風習もあったという(祖父江, 1990)。祖父江(1990)は、このような例は「両性具有者の呪力」に対する信仰の代表的なものであるとしている。このように両性具有性からエビスの余剰という属性を導き出せる。ただし、生命力や豊穡さを付すのであれば、男性性と女性性のどちらか一方のシンボルだけでも十分であったといえる。したがって、エビスを両性具有とするのは単なる余剰を通り越して、いささか必要以上に属性を付している過剰の感すらある。

他方、不具は異相・異形と同じく穢れの観念に結びついているが、それらがその不浄さゆえに神聖性を帯びることが指摘されている(田中, 1984; 北見, 1988; 赤坂, 2002; 小松, 2009)。忌み嫌われる存在でありながら、同時に近寄りがたい聖性さも宿しているということだろうか。

例えば、竜宮童子と呼ばれる昔話がある。爺が淵に投げ入れた柴の御礼に水の中の立派な家の翁に醜い子供をもらい、この子供が爺の運気を上げて金や米をもたらすという内容である(小松, 2009)。この話は福子伝承を表しているという(小松, 2009)。すなわち、福子とは心身にならかの異常、とくに知的障害や脳性小児マヒ、水頭症をもっている子供(ないし人)が、神から授かった子供であり家に富をもたらすと考える風習である(小松, 2009)。福助や仙台四郎などはその典型例だろう(宮田, 1996; 小松, 2009)。なお、竜宮童子では、福子の「だらしなさ」「醜さ」「汚さ」を強調する一方で、「宝(物)の男の子」「福神童」などといったその富をもたらす属性を示唆する表

現も多いという(小松, 2009)。まさに不具の観念が聖性(富)の観念に結びついているのである。

また、田中(1984)は、エビスが「富を授けてくれる福の神として信じられているにもかかわらず、…(中略)…正常ならざる神としてマイナスのイメージで伝承する例の非常に多い」(田中, 1984, p.180)のは、エビス神に「平素は負の性格を負わせて、そのプラスに転じる時の力に期待しようとする考えが潜在的に働いている」(田中, 1984, p.181)と述べ、エビスの不具性にも聖性反転の効果を望む民俗社会の心性があることを指摘している。

なお、上記の福子伝承を紹介している小松(小松, 2009)は、東北で採取された伝承で登場する「片目・片身・片足」の福子について興味深い考察を加えている。小松(2009)は、なぜこの福子はこうした「半分人間」として語られたかという、それはその子供が半分は人間界に、半分は異界に属していることを象徴するためだと述べている。つまり、境に立つモノなのである。エビスの「片目、片足」もまた同じような境界性を象徴しているのかもしれない。

さらに赤坂(2002)によると、不具は「古くは悪霊(もののけ)の手で外部からもたらされる穢れであり、一定の服忌と禊祓によってある程度払拭できる性質のものであった」(赤坂, 2002, p.94)という。しかし、それは「内から滲み出す穢れ(不浄)であり、それゆえ厳しい禁忌の対象として共同体から排斥されなければならなかった」(赤坂, 2002, p.94)ともいう。そうした共同体から追放された人々は諸国を放浪することになり、それが「現実的な生存のための唯一の途であったが、と同時にある種の贖罪行為でもあった」(赤坂, 2002, p.95)という。赤坂(2002)は続ける。「さだめなき漂白は、治癒への願いを託された贖罪(穢れの浄化)の旅でもあった」(赤坂, 2002, p.95)。さらに、このような行為は「貴種流離譚」と同じ

ような構図をもち、それは「贖罪の旅を媒介として、<賤>から<貴>へと死と再生のイニシエーションをくぐり抜ける」(赤坂, 2002, p.95) ことに目的があったのである。以上は、不具性が聖性へ転換する議論であり、あらためて両者が密接ないし表裏一体で結びついていることがわかる。

話を戻すと、このように両性具有と同様に神聖視された不具とは、健常者に比して通常備わっているはずの特定の心身部位とそれが司る機能が欠けて損なわれている状態である。したがって、エビスの不具性から余剰と対になる欠損という属性が読み取れる。ただし、その欠損した心や体のあり方(強欲や身体障害)から穢れ(翻って神聖さ)の観念と、ひいては畏怖心を抱かせるには、いささか不具の描写が具体的かつ多様、ときに異様に過ぎるであろう。尋常ではない欠損さの表現といえるかもしれない。

かくして冒頭の通り、両性具有性は本来両義的であるが、不具性と相対化させることによって、「余剰と欠損」というメタ構造的な両義的關係を導き出すことが可能となるのである。ただし、その両義性は極端な余剰から極端な欠損まで非常にブレ幅の大きい、いうなれば「両極」性ともいえる性質であった。エビスとはそうした両極端な性格付けがなされている神だといえるかもしれない。

さらに、エビスに内在されているこの余剰と欠損という性格は、『古事記』のイザナキとイザナミの聖婚の神話に思っていた。すなわち、オノゴロ島を創造し降り立った二神は天の御柱を立て、イザナキの体の有り余ったところでイザナミの体の足りないところを埋めるべく、柱の周りを巡って出会い子を成す(後藤, 2017)。ただし、最初の試みで女神のイザナミから声をかけたことにより、不具の子であるヒルコ、すなわち後のエビスが生まれるのである<sup>10)</sup>。この神話において、余

たところ = 余剰はそれ自体で男性性を、足りないところ = 欠損はそれ自体で女性性を表している<sup>11)</sup>。エビスはその誕生の神話からして、余剰と欠損の両義性および男性性と女性性の両性具有性を読み取ることができるのである。

上で両義性ゆえに境界性をもち、境界性ゆえに両義性を有すると述べた。最後に、liminality の概念が示唆する「両義性」に関連したエビスのもう一つの性格、すなわち「境界性」についてもう少し詳細な検討を加えておきたい。ターナー(1969 訳)は、liminality の概念をヘネップ(Genep, A. V.)の通過儀礼の考察にもとづいて提示した。通過儀礼とは「ある状態から別の状態へ、ないしある世界(宇宙的あるいは社会的な)から他の世界への異動に際しておこなわれる儀式」(Genep, 1909 訳, p.22)であり、この通過ないし移行の儀礼は理論的に「境界前(分離)」、「境界上(過渡)」、「境界後(統合)」から構成されるという(Genep, 1909 訳)。つまり、そもそも liminality は、この第二段階の「境界上」にある儀礼の主体がもつ不確定な属性ないし状況を表す概念なのである。

かつて市神は無機的な自然石などであったが、やがて時代が経つにつれエビスなどの擬人的な姿形をとるようになった。もし、これまで議論したエビスの「liminality: 両義性」の根底に通過儀礼における「liminality: 境界上(過渡)」が含意されているならば、またはより簡便にいうと、「エビス」が一種の過渡的な形態だとするならば、市神はどのような存在になろうとしていたのか、あるいはなったのだろうか。

私は前稿(2019)の考察にもとづき、それは貨幣(近現代的な金属貨幣)であると考え。市神は自然石などの「無機的・自然的」な形状から、エビスのような「人格的・人工的」な図像を経て、

10) 『古事記』における上述の聖婚の下りについて、詳しくは上田・井出編(1978), pp.54-55 や山口・神野校訂・訳(2007), pp.24-27 の訳文も参照した。

11) なお、繰り返すがこの考察も価値中立的である。国づくりの神話を余剰と欠損というキーワードで読み解けば、こうした解釈もありうる。決して男性が必要以上に満たされた存在だとか、女性が欠けた存在であるといったわけではない。

貨幣という「無機的・人工的」な意匠へと進化したのである<sup>12)</sup>。かくして、市神の図像たるエビスには「通過」という属性が内在化していると考えられる。そして、それは「贖罪の旅路」という赤坂(2002)の議論を想起させる。「不具性」をもつエビスは、その宿命として聖性転化のイニシエーションの途上にあるのである。

なお、「外来の漂着・客神(まろうどしん)であった「えびす」が我々の最も身近な福神に昇格するためには、貴種流離を地で行く蛭子の存在が必要だった」(鈴木, 1999, p.98)という見解がある。貴種流離譚は「贖罪の旅路」と同型の構造を持っていた。つまり、不具ゆえに流されたヒルコがエビス神として帰還するという神話は、まさしく「贖罪の旅路」であったといえ、上述のエビスの「通過」属性を補強する見解だろう。

以上でひとまず市神=エビスの図像の検討を終えたい。続いて、次節ではこれまでの検討を踏まえ、貨幣の図像について考察していきたい。

## IV 貨幣の図像と意味

### IV-1 中国における貨幣の起源

物々交換の事実(の有無)や貨幣の起源に関して、いまだ十分に支持を得た定説というものはないうのである(古川, 2020)。物々交換については、共同体内部での歴史的事実はみあたらず、むしろ、自給自足で補っていたという説や負債・信用にもとづいた取引が主でそれが貨幣の前身になったという説などもある(福田, 1925; Graeber, 2011 訳; Marin, 2013 訳; Orell, 2020 訳)。

しかし他方で、沈黙交易(実在は定かではないが)もその一種とみられる共同体外(共同体間)互酬のような見知らぬ者同士(敵対関係も含めた)

による物々交換は、歴史的にあったようである(福田, 1925; 小松・栗本, 1982; 栗本, 1995; Graeber, 2011 訳; 栗本, 2013)。しかし、それは一時的な祝祭あるいは儀式といった色彩を伴い、生活必需品や余剰物などはあまり取引されなかったようである(福田, 1925; 北見, 1995; 栗本, 1995; Graeber, 2011 訳; 栗本, 2013)。そして、次第にそうした共同体の境界が市と呼ばれる場になったと考えられるのではないだろうか。

また貨幣については、当初日本などでは「贖う」や「祓除」といった宗教的な意味合いが強く祭祀上の用途も兼ね(福田, 1889; 福田, 1925; 栗本, 1995; 赤坂, 2002)、金属貨幣に代表される現代的な機能をもった貨幣は、物々交換の不便さを解消するために意図的に発明されたというよりは、特殊な条件下で歴史的に派生し次第に支配的になっていったようである(福田, 1925)。

これらの真偽を判定する力はもちろん私にはない。本稿ではあくまで、貨幣として用いられた物の形態や金属貨幣の図柄に付与された意味を歴史的に探ってみたい。とくに日本の貨幣の図像を考えるうえで重要なのが、その源流となった中国の貨幣である(柿沼, 2015)。そこでまず、本章では古代の中国で用いられた貨幣の形態について検討する。

ただし、一言に中国の貨幣といっても、その起源や歴史に関する研究は膨大であり諸説入り混じっている。とりわけ、今から論じる子安貝ないし寶貝と呼ばれる貝貨が、古代中国において貨幣として用いられていたかどうかとも論争的である。それらを統合し精緻な貨幣史を叙述することもまた筆者の力の及ぶことではなく、また本稿の目的ではない。ここでは、貨幣そのものではないとしても、少なくともその原型の一つであるとは目される貝貨の社会・文化的な意味内容が確認できれば十分である<sup>13)</sup>。

子安貝とはタカラガイ科の巻貝であり、原始・

12) さらに付言すると、もはや現代においてその図像は可視的なものでもなくなり、サイバー空間上のデジタルデータ(デジタル通貨)になったといえるだろう。あるいは本質はデジタルデータだが、金属貨幣を含めて表示・印字された数値など、多様な図像・形態をとるようになったともいえる。

13) 中国の貨幣の起源などに関する先行研究は、これらを手際よくまとめた古川(2018)や古川(2020)からたどった。

古代よりその希少性や美しさから世界各地で女性の装飾品として用いられ、またそれゆえか呪術性や神聖性を帯びると考えられ、呪物や護符、副葬品、葬儀や儀式などの祭具としても用いられてきたという (Andersson, 1934 訳; 白井, 1997; 西谷, 1998; 山田, 2000; 江村, 2011; 上田, 2016; 古川, 2018; 古川, 2020) <sup>14)</sup>。

これらの物質的・象徴的な諸特徴、なかでも現実的な (現世の) 財および神秘的な (死後の) 富という観念が高じてか、次第に政治的紐帯のために下賜 (再配分) される品として利用されたり、ある特定の身分や社会階層 (とりわけ支配者層) で互酬 (共同体内) される品や威信財として利用されたりするようになった (西谷, 1998; 山田, 2000; 上田, 2016; 古川, 2020)。やがて、以下で叙述するように、その延長線上で貨幣的な機能を多少とも有するようになってきたと考えられている。

例えば、中国では殷時代に入ってから、子安貝が本格的に利用されはじめたというが (西谷, 1998)、この時代では上述のように財宝的活用や、副葬 <sup>15)</sup> されたり下賜されたり贈与されたりしていたという (西谷, 1998; 山田, 2000)。そうした利用の中で、次第に「朋 (ほう)」という単位が定められるようになった (白井, 1997; 西谷, 1998; 山田, 2000; 古川, 2020)。朋とは、5 個 (ないし 10 個) の子安貝 (以下宝贝ともいう) に孔を空けて糸 (紐) を通してつないだものであり (山田, 2000; 古川, 2020)、その字自体が紐で連なった貝の姿を表す象形である (白井, 1997; 山田, 2000) <sup>16)</sup>。そして、このような単位化は子安貝に一種の価値表示器機能が備わり始めたことを

意味するという (山田, 2000)。

西周時代の前期に入っても、依然この単位は用いられたようであるが (西谷, 1998)、未だ子安貝の用途は副葬・下賜・贈与であり、殷時代と同じく流通経済を背景とした貨幣的意味合いは希薄だったという (西谷, 1998)。

しかし、西周後期になるとその状況に変化が生じるようになった (西谷, 1998)。西周の王都を中心とする関中地域は政治的・経済的に発展し、土地争いや紛争の解決を記録した長文の金文が存在する (山田, 2000)。金文とは青銅器に鑄込まれたり刻印されたりした文字のことであり、銘文ともよばれる。その代表的なものが衛器と命名された四件の青銅器であり、そこには諸侯が玉でできた儀礼用品である玉璋と田土「十田」を交換するなどが書かれているという (西谷, 1998; 山田, 2000)。そして、より重要なのは、その田土が「財八十朋」に相当すると記されていることである (山田, 2000)。つまり、ここに「一玉璋 = 八十朋 = 十田」という等式ないし換算比率が成り立つことになる。さらに、その他にも虎や鹿の皮との交換比率も表記されているという (西谷, 1998; 山田, 2000)。

かくして、子安貝が直接的に比較できない玉器や土地といったものの価値をはかる第三者的な物差しとなったことがわかる (西谷, 1998)。つまり、それらの値段を子安貝で表しており、子安貝がモノの価値を固定しているのである。さらに、当時の銘文から馬や奴隷も交換を媒介する物差しとなりえたが、それらに比べ貝は抽象的かつ非実用的であり、それゆえ事実上朋は価値を表示するだけで実物の貝を意味していないことがわかるという (山田, 2000)。このように朋がモノとしての貝から離れ名目的な単位として独り歩きしだしたことは、子安貝が副葬品や贈与品、下賜品としての希少性や呪術性、権威性を失い始め、逆に貨幣的用途をもち始めた結果を示唆しているという (西谷, 1998)。

14) なお、子安貝と呼ぶか宝贝と呼ぶかは研究によってまちまちであり、本稿では、子安貝と宝贝をほぼ同じものとして記述しておく。また、文脈に応じて子安貝を「コヤスガイ」、宝贝を「タカラガイ」と表記することもある。

15) ただし、同じ副葬品としての活用も、当初死者の口に含ませたり手に握らせたりすることから、時代が下ると馬具や衣服などにもつけられ、多様化したという。西谷 (1998), p.14, p.17 参照。

16) ほとんどの場合、穴が穿たれるのは背面であり、すり磨いているという。西谷 (1998), p.11 参照。

そもそも「貝」の字は子安貝の象形を原字とし（平山，2006，p.38）、「貨幣」に代表されるように金銭・財宝・経済・交易・商業関係の文字の一部として含まれることが多い（白井，1997；山田，2000）。このことをもってしても貝と貨幣のつながりを感じさせるが、この頃から上記に関連したさまざまな文字が現れてくるという（西谷，1998）。

さらに、実際の貝が重要でなくなり価値表示機能が発達してきたことは、その後の銅で製作された模倣貝の普及でよくわかる（山田，2000）。東周時代になるとこの銅製の子安貝や寶貝（銅貝）がより大量に出土するという（西谷，1998）。これは実物の子安貝が希少だったためもあるだろうが、子安貝や寶貝などの海貝が「徐々に特別な意義をもたなくなり、銅の代替品で許容されるようになったことを暗示している」（西谷，1998，p.21）という。

銅貝の図像的特徴は、西周末期までは丸みや腹面の殻口なども再現された子安貝の完全な模倣であったが、「春秋時代から戦国時代の楚の銅貨は貝の形を残して楕円形ではあるが、実物のような丸みのない平板なものになっており、正面から見た外形だけが継承された」（山田，2000，p.21）という。さらに、このような「正面からみた形だけが模された平板な形態の無文銅貝」（山田，2000，p.37）から文字のある有文銅貝への展開がみられ、貨幣として使われ始めたという。では、その有文の図像はというと、「裏面は平らであるが、文字や記号のある正面はふくらんでおり、楕円の端に円孔が一つある。この円孔は背面まで透過していないのが普通である」（江村，2011，p.314）という<sup>17)</sup>。

後の中国の金属貨幣は有文であることが多い。貝の原形を残しつつも、文字が刻まれたり形状が平らになったりして、より後世の貨幣らしくなっ

てきていることがわかる。こうして、「銅・骨・玉などで作られた模倣貝が使用される中で子安貝は現物貨幣化し、確実に主要な貨幣的機能を有する一般的等価値への歩みを進めていった」（山田，2000，p.21）という。そして、とりわけ「銅貝は、貝そのものの貨幣化と銅そのものの価値表示機能とによって、もっとも早い貨幣として立ち現れた」（山田，2000，p.21）と考えられている。このように、総じて「古代中国においては、…（中略）…貨幣についても、神聖なものから実用的なものへと世俗化が進んだ」（山田，2000，p.21）といえる。

以上は、主に子安貝の貨幣化を積極的に評価する研究に依拠した歴史叙述である<sup>18)</sup>。ただし、当然のことながら、過大評価を戒める研究もある（佐原，2001；江村，2011；宮澤，2007）。以下、これを懐疑派とよんで、代表的な論考として佐原（2001）をみてみたい。

まず、貨幣化の源泉となった子安貝の呪術性と希少性であるが、これは当時の玉に比べてさほど抜きん出たものではなかったようである（佐原，2001）。殷代から西周中期ごろまで、副葬品としての子安貝は中小規模の墓によくみられ、大型の墓では玉器が用いられたという（佐原，2001）。また西周後期以降は、中小規模の墓でも玉器の模倣品が増えてくるといふ（佐原，2001）。むしろ、子安貝などの海貝は「車馬具の装飾のような世俗的領域において、その後も長い間用いられた」（佐原，2001，p.29）という。そして、このことは「貝へん」の漢字が「玉へん」の漢字よりも世俗的な財貨を表す漢字に含まれることからもうかがえるという（佐原，2001）。かくして、その呪術性において玉器の方がより上位にあったといえ、さらに、希少性においても子安貝は南方の海から遠い殷や周のような内陸部ではるか原始から重用されていたが、南方に位置する楚などでは総じて冷

17) 楚の貝貨は通説的には子安貝などの寶貝を模したといわれているが、当然のことながら反論もあり、その連続性の問題は複雑である。例えば、江村（2011）は寶貝そのものを貨幣として認めない立場から、寶貝と楚の貝貨の連続性は断ち切られているとする。詳しくは、江村（2011），pp.329-332を参照のこと。

18) なお、江村（2011）によると、「ほとんどの中国の研究者は、（寶貝を）一貫して貨幣として流通したとみなしている（カッコ内筆者）」（江村，2011，p.330）という。

淡であったという（佐原, 2001）。

続いて貨幣化自体についても懐疑派の主張をみておこう。先述の青銅器に記載された金文は子安貝の価値表示機能の根拠になっていた。しかし、この金文に記された玉璋と田土の交換は純粋な売買ではなく、裁判のような手続きで行われた賠償だったと考えられるという（佐原, 2001）。また、この交換の当事者も支配者層に属する人々であり、決して庶民などではない（佐原, 2001）。つまり、子安貝がひろく売買を仲介する貨幣的用途を果たしていたわけではなく、「玉器・土地・海貝の間に等価関係を設定すること自体、すぐれて身分制的な行為だった」（佐原, 2001, p.30）といえるという。

また、この交換において「朋」という単位も価値を表示していたというよりも「集合名詞のように数えられた可能性も排除できない」（佐原, 2001, p.30）という。集合名詞として数えられていたからこそ、その場において「海貝は直接的に交換されていないし、（第三者的）物差しとして機能する際にも、その場に実在している必要はない」（佐原, 2001, p.30）のである。つまり、この交換が売買であり、子安貝が貨幣としての役割を果たしていたのであれば、その場に存在して価値を表示し、かつ実際に取引されなければならない、ということだろうか。

以上などから、「海貝を価値の尺度となる貨幣にするだけでは不十分であり」（佐原, 2001, p.30）、そこに「使う人の身分と、価値を計量する対象の両方を選ぶような、「身分制的計算貨幣」（佐原, 2001, p.30）という限定を加える必要があるという。そして最後に「貝貨は貨幣史に属するというよりも、むしろ貨幣前史に属すると考えた方がよさそうである」（佐原, 2001, p.30）と総括している。

しかしながら、肯定派も貨幣化を積極的に評価しているだけで、決して子安貝が近現代的な機能をそそえた貨幣だったとはいっているわけではな

い。あくまでそうした貨幣に向けて進化していた途上の、一部限定的な貨幣機能を有したモノとして記述している。そうした意味では、懐疑派に属する宮澤（2007）が「貨幣機能を有するものを貨幣と称するなら、宝貝は貨幣である。ただ商品と交換する等価物と見なければよいのである」（宮澤, 2007, p.6）とする主張とおおむね共通するように思われる。したがって、肯定派は貝貨が貨幣史ではなく貨幣前史に属しているといわれれば、おそらく否定はしないのではないだろうか。

また、希少性と呪術性についても、懐疑派はそれらの要素が子安貝に備わっていたこと自体は否定していない（宮澤, 2007）。たとえば佐原（2001）は「『寶』という字に玉と貝が含まれているように、玉器と海外は排除し合う関係にあったわけではなく、両方が財宝だったことはいうまでもない」（佐原, 2001, p.29）と述べており、あくまで玉との比較の問題ということだろう。また、玉も貝もその希少性ゆえに神秘性を纏うモノはあったが、しかしながら、玉器に関しては海貝以上に貨幣的に機能したようには見受けられず（ただし同等だった可能性はある）<sup>19)</sup>、かくして、子安貝が希少性に起因する神秘性のゆえに一部貨幣的な役割を果たしたという推論は誤っていないと考えられる（古川, 2018）。いささか乱暴に言えば、子安貝は単なる宝物以上貨幣未満といったところではないだろうか。

以上、貝貨をめぐる論説を検討した。ここでひとまず海貝や淡水貝、あるいは倣製貝も含めた貝貨は、中国において少なくとも貨幣の原型の一つだったと結論づけてもさほど問題ないと思われる。さてそのうえで、貨幣の原型としての貝貨にどのような図像的意味内容が含まれていたのかについて述べたい。

19) ただし、先史時代の日本において玉が貨幣的に交換され流通したという説がある。詳しくは、堂野前彩子（2006）を参照されたい。また上述の金文でも玉の換算比率自体はあるので（西谷, 1998；山田, 2000）、必ずしも玉が貨幣的にふるまわなかったとはいえない。

#### IV-2 子安貝（寶貝）の図像と内的意味

子安貝の呪術性や神秘性に一役買っているのがその形状である。すなわち殻口が女性器に似ていたり、固く丸い殻が柔らかな本体を保護している様が子宮内の胎児を想起させたりすることから（白井, 1997）、妊娠（生殖）・出産（多産）に関連し、その延長線上で生命力や繁栄・豊穡、復活などを象徴するようになったという（Andersson, 1934 訳；白井, 1997；佐原, 2001；古川, 2020）。このようなシンボル化は日本をはじめ世界各地でみられるという（Andersson, 1934 訳）。たとえば、奄美では女性の陰部に「貝（ミヤー）」という異名があり、このミヤーには呪詛する力があるとされている（春成, 2011）。また、古くは副葬品以外にも妊婦が出産のときに身に付けたり握ったりする安産の御守りでもあったという（白井, 1997；安木, 2021）。おそらく、この風習が日本において「子を安く産む」という「子安」貝の名の由来と考えられる。なお、沖縄では20世紀まで出産時に握りしめる風習が残っていたといわれている（春成, 2011）。また、副葬品として死者の口の中に入れたり手に握らせたりするのも（白井, 1997；西谷, 1998）、子安貝が復活や豊穡を意味しているからこそこの儀式だと考えられる。

このように、子を安く産むという神秘的な母性や女性原理を内在化していた貝殻は、同時に宝の貝と呼ばれるように現実的な富のシンボルでもあり、さらに一部貨幣としての機能も有していたのである。これらから「女性＝子安貝＝財（宝）＝貨幣（の原型）」というシンボル関係が導き出せる。かくして、子安貝や寶貝からは女性性が見いだせ、その延長線上で貨幣にはその原型（貝貨）の段階において女性性が付与されていたと考えられる。

女性と貨幣の共通点はしばしば指摘されてきた。たとえば平山（2006）は、父系的な外婚規範の強い社会では、女性は出身共同体内では男性の性

的な対象とならず共同体外に出ではじめて対象となり、貨幣もまた共同体内では使用価値とはならず交換手段として外部に出されてはじめて価値が生じるという。つまり、「女性も貨幣も共同体同士の間を結びつけて剰余を生みだし、経済成長や人口増加をもたらす」（平山, 2006, p.36）という。したがって、父系的な外婚規範社会では、とりわけ「女性と貨幣は互いに他を象徴し合うような意味づけ」（平山, 2006, p.36）がなされるという。また詳細は紙幅の面から割愛するが、同様に網野（1987）は境界性を帯びる存在として女性と貨幣を挙げている<sup>20</sup>。確かに、共同体の境に開かれる市は貨幣が流通する場であると同時に、女性の（行）商人や巫女、遊女、白拍子（網野, 1987）なども多く集まる場でもあった。

ただし、上記は日本を中心とした世界各地の伝承を総合した一般論であり、主として殷時代の中国においても子安貝に女性性を見いだす認識があり、それが後代の貝貨へと引き継がれたのかを確認しておく必要がある。

結論を述べれば、残念ながら殷や周の時代に子安貝（や貝貨）に女性性を付与していたとする歴史的事実は筆者が確認した範囲では見つからなかった。ただし、間接的に示唆する事例を挙げることはできる。それが馬家窯文化である。なお、新石器時代から夏・殷にかけての中国史もまた複雑であり、以下では子安貝や寶貝に関する範囲で概略的に言及する。

馬家窯文化とは、新石器時代後期に現在の甘粛省西部から青海省東部にかけて存続した文化であり、この遺跡（墳墓）からは寶貝が多く出土するという（上田, 2016）。寶貝はわずかばかりの数が西方からもたらされており、希少品だったようである（上田, 2016）。

上田（2016）は他の出土品との関係から総合的に判断して、寶貝は当該文化において女性器の象

20) 貝貨の境界性については、榮原（1998）、pp.43-49 の議論も参考になる。



徴だったとしている。宝貝とともに出土したものに「新石器時代舞踏紋彩陶盆」と名づけられた陶器がある。この陶器には手をつなぐ5名の人の文様が描かれているが、この人型の文様はその名の通り舞踏をしている図像であるという（上田、2016）。では、どのような舞踏かという、まず上田（2016）は、シャーマンと目される人物が頭に辮髪を結び、腰に獣の尾をつけて、狩猟採取的な宗教儀式をおこなっている様子だという従来説を紹介している。

しかし、上田（2016）自身はこの文様について、辮髪（とされる頭部の線）の垂れ下がっている側が身体後方だと考えると、尻尾（とされる腰部の線）の出っ張っている側は身体前方になり、それは尻尾ではなく男性器だとする見解をとっている（上田、2016）。そのうえで、こうした男性性を強調した陶器と共に宝貝が出土されたことを鑑みると、宝貝がその形状から女性器を連想させ女性性が付与されていた可能性は高く、両性がセットとなって多産や豊穡などが象徴されていたのではないかと（上田、2016）、という類推にもとづき、上田（2016）は上記の人型文様についても、狩猟採取ではなくむしろ生殖儀礼の場面が再現されていると解釈し、新たな説を提唱している。

そして、こうした穀物・家畜・子孫の繁殖＝繁栄が馬家窯文化の一要素であったと述べている（上田、2016）。また、馬家窯文化では柳湾墓地という遺跡からも宝貝が出土しているが、柳湾を代表する出土品に女性像を浮き上がらせた陶器の壺がある（上田、2016）。上田（2016）によると、この女性像は乳頭と女性器を露出させており、その図像からも「馬家窯文化は豊穡を願う生殖儀礼を、文化の軸に据えていたのだと、確信することができる」（上田、2016、p.53）という。

かくして、上田（2016）は「女性器を象徴するタカラガイは希少であり、…（中略）…おそらく儀式を司祭する異能者のみが、タカラガイを保持していたに違いない。タカラガイは生殖儀礼のな

かで、呪物として用いられ、司祭の墓に副葬品として埋められたのではないだろうか」（上田、2016、p.53）と結論づけている。私見では、宝貝に女性性が付されていたと考える方が、副葬品として墳墓から発掘されるという事実をより整合的に説明できる。つまり、上田（2016）が指摘するように生殖儀礼を中心とする文化で宝貝に呪術的な女性性を付していたからこそ、死後の復活や再生を祈り遺体に添えて埋葬したのではないだろうか<sup>21)</sup>。なお、最後にこの女性像は両性具有だとする説があることも付言しておきたい<sup>22)</sup>。

以上から、馬家窯文化には宝貝をその希少性と女性器に似た形状ゆえ呪力を帯びたものとして扱う伝統があったと考えられるが、こうした宝貝を珍重する文化は齊家文化を経て、「同時期に黄河中流域で形成されつつあった初期の二里頭文化に、…（中略）…伝播した」（上田、2016、p.59）という。二里頭文化と夏・殷王朝の関係も諸説さまざまであるが、ここでは上田（2006）にしたがいその遺跡を夏の都と考えると、当文化の一期と二期には、宝貝の交易路が確保できず淡水貝を用いた模造品を用いていたが（上田、2016）、三期と四期になり王権が確立すると、「南シナ海域から海上ルートで大量のタカラガイが山東に運ばれ、二里頭文化圏にもたらされるようになった」（上田、2016、p.60）という。

この後、海貝（宝貝・子安貝）を重用する文化は夏を滅ぼしたと考えられる殷（商・二里岡文化）に受け継がれ（上田、2016）、そして、前項の貝

21) なお、「中国原始時代の埋葬で最も注目されるのは「屈体式埋葬」という股関節、膝関節を折り曲げた方法」（于、2017、p.93）であり、とくに「新石器時代中期（前7000年～前4000年）以降の実例が各地で多く発見されている」（于、2017、p.93）という。その中には齊家文明も含まれるようである（于、2017）。この姿勢には「子宮にある胎児の姿を真似る」（于、2017、p.93）ことで、「母なる大地の「子宮」つまり墓地に入り、…中略…この世にもう一度誕生することを祈願」（于、2017、p.93）する意図があったと考えられている。こうした点も、同時に副葬される宝貝に女性性が付されていたことの補助材料となるだろう。

22) 于（2017）によると、この像については男性か女性かについて見解が分かれているという。また「『陰陽人』つまり両性を持っているという解釈もあるが、出土品が作られた母系社会を考えると、女性である可能性が高い」（于、2017、p.83）という。

貨誕生の歴史につながっていくのではないだろうか。かくして、海貝の文化が馬家窯から殷にかけて、たとえ部分的であったとしても次第に中原方面へと進出していったのであれば、殷の海貝文化の一端は馬家窯文化にあり、したがって馬家窯文化にあったとされる海貝への女性性の付与も、後代の殷や周に伝わったと推測することができる。したがって、引き続き復活や再生を願う副葬品として用いられたり、初期には殻口まで精巧に再現した倣製貝が作られたりしたのではないだろうか。

海貝の形状には女性原理が内在化しており「海貝に女性性が宿っている」という原初の観念は、必ずしも古代中国文化の表層には現れてこなかったが、深層に根を張り潜在していたと考えたい。ただし、先述のように後代になって海貝は貨幣的性格が強まり、さらに模倣貝（銅製など）にいたって形態が簡素化されていく中で、次第に呪術性を喪失していくことになった。その際、女性性も併せて後退していったことは否めないだろう。

しかし先述したように、貨幣はその一原初形態において女性性が付与されていたことを再度指摘しておきたい<sup>23)</sup>。

#### IV-3 古代中国における円銭の図像と内的意味

本節では、海貝以降の中国の貨幣の歴史の中でも、とくに円銭の図像と内的意味を考察する。円銭を主として取り上げる理由には、まず現代の金属貨幣（コイン）との形状の類似性である。中国に限らず世界的に見ても、平らな円形状の貨幣は古くから国や地域を超えてみられる。とりわけ、中国のそれは現代にいたるまで日本で流通した様々な金属貨幣の祖型に当たるものといえるだろう。形態のある種の普遍性と現代性、そして日本の貨幣への影響力の点から円銭に着目したい。なお、

以下叙述する円銭の歴史などについても、歴史学者や考古学者が行うような精緻・精確なものではなく、あくまでかいつまんだ流れと捉えてほしい。

西周後、戦国時代の貨幣は金貨と銅貨の二つに大きく分かれ、そして、銅貨には布銭と刀銭、円銭、銅貝の四種類があったというのが定説であるという（山田，2000；江村：2014）<sup>24)</sup>。まず円銭にふれる前に、前項で言及した銅貝のその後に関して記しておこう。

戦国時代、楚では丸みがなくなり平たい卵型ないし楕円形状になり、やがて無文銅貝から「君」や「咒」などが刻まれた有文銅貝へと展開したと既述した（山田，2000；江村，2011）。さらに、かなり後になって、宋以降はその楕円形状が蟻の顔に似ていることから蟻鼻銭と呼ばれるようになったという（山田，2000）。ただし、蟻鼻銭が子安貝や寶貝などの海貝を模してつくられたというのは推測でしかなく、両者を直接的に関連づけるのは慎重になるべきだという見解もある（宮澤，2007）。

では、円銭はなにを起源としているのだろうか。その形は玉璧や玉環、刀銭の柄先端の環に由来するという説や（山田，2000；江村，2011）、直接的または間接的にその源流を紡輪に求める説があり（江村，2011）、さらには丸みを帯びつつあった布銭の延長線上に出現したとする説などもある（江村，2011）。なお、以上の諸説の多くは、円銭のなかでも後述する「中央に丸い孔の空いた円孔円銭」を想定して、その起源を求めているようである。そうした観点からは、私見ではあるがとくに3分割の玉璧との類似性は著しい<sup>25)</sup>。

それぞれの説にもっともな根拠があり、門外漢が口をはさむ余地はない。ただし、素人考えでより単純に発想するならば、諸説はおおむね単線的

23) なお、平山（2006）によると「英語の money の語源はローマの最高神ユピテルの妻である女神ユーノー＝モネータ（Jūnō Monēta）の添名モネータ」（平山，2006，p.38-39）であるという。さらに、平山（2006）は貨幣が女性を象徴することを世界各地の例を引用して述べている。

24) ただし、円銭については、こうした他系統の銅貨と並行的に出現しただけでなく、他系統から分化ないし進化したという後発説もあるという。詳しくは江村（2011），p.375 参照。

25) とくに古くからある具体的器物に起源を求める説は、円銭は円孔円銭が（後述する方孔円銭）より古い形態と考え、時代的に先行する類似の物品を探するという手法をとっている。詳しくは江村（2011），pp.373-375 参照。

な進化系統を想定しているが、実際には円銭（円孔円銭）はさまざまに先行する貨幣や物品の図像の影響を受けたのではないか。収斂というほどの大仰なものではないが、多様な形態が複雑に絡み合って円銭（円孔円銭）は誕生したと考える方が自然なような気がする。

しかるに、その円銭の図像とは具体的にどのようなものだったのだろうか。戦国中期以降に先述した中央に丸い孔をもつ円孔円銭が発行される（山田，2000；宮澤，2007；江村，2011；江村，2014）（図2参照）<sup>26)</sup>。これを別名環銭と呼ぶという（山田，2000）。なお、円孔円銭はまず「無銘で素面の原始円銭と有銘の円銭に分けることができ、有銘のものには地名あるいは国名を鑄込んだとされるものと重量を鑄込んだものがある」（江村，2011，p.375）という。なお、一般的に想起される円孔円銭は後者の有銘のものであり、本稿でも円孔円銭とはこちらの方を指すことにしたい<sup>27)</sup>。この円孔円銭の登場時期と前後して中央に四角い孔、つまり方孔をもつ方孔円銭ないし円形方孔銭というものが登場する（図3参照）<sup>28)</sup>。ただし後に触れるように、やがて秦の中国平定にともない方孔円銭（以下円形方孔銭とも呼ぶ）が支配的となる（柿沼，2015；古川，2020）。したがって、以下ではこの方孔円銭に焦点を絞り、その図像と内的意味について検討する。

図2 円孔円銭のイメージ図

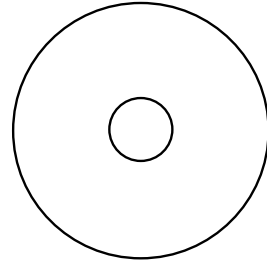
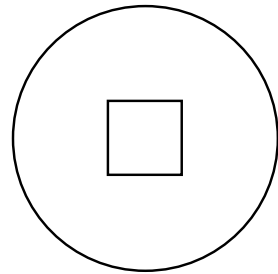


図3 方孔円銭のイメージ図



方孔円銭の中で代表的なものであり、かつ統一貨幣（江村，2014）として中国の貨幣史に刻まれているのが「半兩」との銘がうたれた半兩銭である。半兩銭を発行したのは秦だが、その時期については諸説あり、現在では統一後ではなく戦国（中）期から鑄造されていたというのが有力なようである（宮澤，2007；江村，2011；江村，2014；柿沼，2015）。その発行目的は、戦国秦の国内の貨幣を統一化して周辺の戦国諸国から経済的に自立することにあつたという（柿沼，2015）。すなわち、半兩銭はその材質の価値に依存しない一種の名目貨幣として企図された（柿沼，2015）。かくして、半兩銭体制は国家戦略の一環として国主導のもと行われ、決して民衆のために整備されたわけではないが、一般的等価物として思いのほか民間にも素早く浸透したという（柿沼，2015）。やがて占領地にも広げられ、全土平定後改めて統一貨幣として制定されたようである（柿沼，2015）。

では、なぜ方孔が空けられたのだろうか。まず実用的な理由として二つ挙げられる。第一が加工

26) ただし、円銭の出現時期についても諸説あるようで、江村(2011)は「すでに貨幣としての円銭は西周時代に出現していた」（江村，2011，p.374）という説や、「戦国早期に素面の原始円銭の段階をへて魏国で有字の円銭が出現し、秦国やその他の国に影響を与えた」（江村，2011，p.374）という説などを紹介している。なお、現れた場所としては、宮澤（2007）によると魏・趙・西周であり（宮澤，2007，p.27）であり、江村（2011）によると三晋であるようである（江村，2011，p.379，p.396）。

27) なお、江村（2011），p.376の写真図を参照する限り、この原始的な無銘の円孔円銭は有銘の円孔円銭に比べて穴の比率が大きく形状が異なる。玉璧や玉環ときわめて形が近く、その関連をうかがわせる。

28) 一般的に円孔円銭が先行して後に方孔円銭が現れたようにいわれるが（栗本，1980；山田，2000；江村，2011）、後に詳述するように両者は並行している期間も長く、その先後関係は定かではないらしい。詳しくは江村（2011），pp.396参照。「現在では円孔円銭と方孔円銭は考古学的に戦国中期のほぼ同じころに出現したと考えられ」（江村，2014，p.77）ているという。したがって、ここではおおむね同時期に登場したと考えておく。

上の必要性である。鑄造されたばかりの円銭にはその外周の縁にバリと呼ばれる銅屑がはみ出しており、これをロクロや砥石で削り取る作業が必要だった（山田，2000；江村，2011；柿沼，2015）。その際、多数の円銭を一本の角棒に通し円筒状の束にして作業効率を図るが、方孔だと銭がしっかりと棒に固定され回転したり動いたりする恐れがない（山田，2000；江村，2011；柿沼，2015）。円孔に丸い棒を刺したのではこうはいかないだろう。第二が運搬の利便性である。これは先述の円孔も同様だが、当時の人々は「孔に一本の紐を通し、その銭を肩に担いで持ち運んだ」（柿沼，2015，p.44）という<sup>29)</sup>。

しかし、あくまで実用上の理由は派生的なものであるという説や（柿沼，2015）、むしろ誤りであるとさえする説もある（栗本，1980；江村，2011；江村，2014）。すなわち、上記のバリ削除の理由が正しければ、方孔銭は円孔銭の製造上の問題点を改善するために、円孔銭が現れた後に開発されたことになる。しかしながら、両者の「開始時期に先後関係がはっきりしないことや、両者が長期にわたって並行して流通している点などから説得力に欠ける」（江村，2011，p.397）という<sup>30)</sup>。また、「戦国時代の半両銭は必ずしも真円形ではなく、内孔にも外縁にもバリがついたまま出土している例が多いことから、…（中略）…（実用説は）成り立たないだろう（カッコ内筆者）」（江村，2011，p.397）という<sup>31)</sup>。

では、あらためてなぜ方孔は空けられたのだら

うか。実は方孔には実用的な必要性以前に、思想的・象徴的な背景があったという（江村，2011；江村，2014；柿沼，2015）。それが「天円地方」の思想である（山田，2000；江村，2011；江村，2014；柿沼，2015）。天円地方の思想とは、古代中国人の宇宙観ないし世界観と、それを政治に反映した統治理念である（江村，2011；江村，2014；柿沼，2015）。具体的には、天空は円く大地は四角であり、両者は平面状で並行関係にあるという観念である（橋本，1980。これは『周髀算経』に記されている蓋天説、とくに球面宇宙観以前の第一次蓋天説に該当するという（橋本，1980）。

天円地方に関する言及は「孔子の弟子の曾参の発言にもみられるが」（橋本，1980，p.172）、より有名なのが呂不韋の編纂した『呂氏春秋』だろう（橋本，1980）。呂不韋は秦の商人・政治家であり、始皇帝の実父とも目され丞相の地位にあったとされる人物である（柿沼，2015）。『呂氏春秋』は、この呂不韋が当代を代表する学者を集めて、その見識をまとめた百科全集のような書であるという（柿沼，2015）。この中で天円地方の思想が説かれ、かつそれが統治のあり方に展開されている。以下、訳書に依拠してその代表的な箇所を引用してみよう。

「天道は圓に、地道は方なり。聖王これに法り、上下を立つる所以なり。何を以て天道の圓きを説く。精気は一上一下、圓周複雑、稽留するところなければなり。故に曰く、天道は圓なりと。何を以て地道の方なるを説く。萬物は類を殊にし、みな分職ありて相爲す能はず。故に曰く、地道は方なりと。主は圓を執り、臣は方を處り、方圓易らざれば、その國乃ち昌ゆ。」（呂不韋，1928，pp.69-70）

上記は秦代の陰陽家が説いた人主地平天下論であるという（内野・中村，1976）。簡単に言えば、

29) この実用的な説は、後段で言及するように、注) 26 や注) 27 でも触れた円孔円銭の出現を方孔円銭の前におく考えとはほぼ同義である。江村（2011），p.376-397 および江村（2014），p.77 の議論にもとづく。

30) 具体的には「初期の円孔円銭と考えられる「共」、「垣」字円銭と方孔の半両銭のいずれが先行するか決しがたい。戦国中期をそれほど遡らないほぼ同じ頃に出現した可能性があり、両者は影響関係がなく独自に三晋と秦国で別々に出現したと考えられる」（江村，2011，p.396）という。

31) 実際には「…多いことから、この機能起源説は成り立たないであろう。」（江村，2011，p.397）と記されている。この機能起源説とは方孔円銭がないし方孔が外縁のバリ削除のために製作されたとする説で、本稿でいうところの実用説に該当する。本来であれば、江村（2011）にしたがって、機能起源説と表記すべきだが、しかし本稿では、本稿独自の議論の流れと文脈から、混乱を避けるため実用説と呼ぶことにした。

陰陽両道（天円地方）の宇宙観・自然観であり、それに基づいた主君（天＝円）と臣下（地＝方）の役割分掌、そしてそれを政道に生かす主君の心得といったところだろうか（内野・中村，1976）。いずれにしても、この書から「戦国後期に秦国で天円地方の観念が存在したことが確認できる」（江村，2011，p.397）という。

一体、なぜこの思想が方孔円銭と結びつけられるのだろうか。両者の関連をよく示していると思われるのが『銭神論』という書物である。『銭神論』とは「西晋の元康年間に、隠逸の士魯褒が著した、当時の世相（銭至上社会）の批判の書（カッコ内筆者）」（福原，2001，p.35）である。そのなかで天円地方と方孔円銭の関係を端的に示している箇所がある。少し長いが、風刺がきき、かつ銭（貨幣）の特徴をよく捉えているので、引用したい。なお訳文は福原（2001）に依っている。

「そのむかし、神農氏が亡くなり、黄帝や堯・舜が人人に農業と養蚕を教え、幣帛を根本となし、聖人や先学がこれを変通させ、そこでようやく銅山で採掘し、〔地を〕見降し、〔天を〕仰ぎ見て、銭（銅銭）を鑄造した。だからこそ〔銭は〕内側は方形にして大地をかたどり、外側は円形にして天上をかたどらせた。なんと雄大なことであろう。銭の形体たるや、乾（天）があり坤（地）があり、それが蓄積されるのはちょうど山のようにであり、それが流通するのはちょうど川のようにであり、流動と静止にはタイミングがあり、流通と貯蔵にはころあいがある。市場では便利で手軽、減ったり折れたりする心配もない。朽ちにくい長寿を、尽きないのは道を象徴しており、だからこそよく長持ちし、現世の神宝とあがめられるのである。」（福原，2001，p.39）

つまり方孔円銭の四角い孔は地を、円い外縁は天を表し、方孔円銭という形状自体が天円地

方の思想や観念を象徴しているのである（山田，2000；江村，2014）。言い換えれば、天円地方の思想が具体的な形をなしたのが方孔円銭だったのである。先述のように秦は国家戦略の一環として方孔円銭を発行した。そこに国家としての天円地方の統治思想を込めたのは納得できることである。方孔円銭は経済機能的にも政治象徴的にも国家統一の術だったといえる<sup>32)</sup>。

さて、本題はここからである。天円地方の思想を説いたのは陰陽の学者であった。周知のとおり陰陽の考え方は、森羅万象の生成消滅などを相反しつつも相補の関係にある二つの属性で説明する。そこには男女という関係性も含まれる。とすると、陰陽を媒介にして「天＝陽＝男」「地＝陰＝女」（略すと「天＝男」「地＝女」）という記号的関係ないし象徴的結びつきが得られるのではないだろうか。そして、この観点を敷衍すれば、必然的に方孔円銭には「円＝天＝男」「方＝地＝女」という記号関係が内在し、男性性と女性性の両方すなわち両性具有性をその内的意味や精神性として有していることになる。

そこでまず、古代中国について「陽⇒男」「陰⇒女」という連想観念があったのかを確認したい。参考になるのが、長沙馬王堆漢墓より出土した四篇（「経法」「十六経」「称」「道原」）の帛書である（渡辺，1997）。これらの馬王堆出土帛書は「文帝期に埋葬されたことが確認されており、また、

32) では、戦国秦は一体何を範として方孔円銭を製作したのだろうか。先述のように方孔円銭と円孔円銭の登場はほぼ同時期で、バリ削除のためといった先後関係（円孔円銭が先で方孔円銭が後）もない。また、秦は同時期の三晋の「共」、「垣」といった円孔円銭に影響されることなく、独自に発行したようである（江村，2011，p.396）。さらに、同じ方孔円銭である齊や燕の貨幣は戦国末期のものであるという（江村，2011，p.378）。円銭自体が先行器物を起源とするならば、円孔円銭のように、それらから天円思想にもとづいて一から発想したのだろうか。ただし、秦には半両半以前に円孔円銭があったようである（江村，2011，p.379；宮澤，2007，p.27）。これらは貨幣的機能をもっていなかったかもしれないが（江村，2011，p.380）、こうした初期の円銭や原始の円孔円銭のデザインを採用しつつ、そこに天円地方の思想を反映させて方孔円銭を作ったのだろうか。とするならば、貨幣として円孔円銭に範はなかったが、貨幣的なものであった円孔円銭が先にあり、その後の方孔円銭が出現したともいえるのではないだろうか。なお、戦国秦には両面銭という方孔円銭もあるが、これが半両銭に先行するのの後続するのかは論者によって様々であり、上記の考察では考慮していない。詳しくは江村（2011），p.396や宮澤（2007），p.42などを参照されたい。

漢初流行した黄老思想のテキストであると推定され」(末永, 1992, p.64)、「先秦から漢初における思想状況の一端を窺いうる貴重な資料」(渡辺, 1997, p.15)であるという。そしてこの帛書のうち、「称」に次のような記述がある。以下、書き下し文および現代語訳は澤田(2006)に依った。

「凡そ論は必ず陰陽□大義を以てす。天は陽、地は陰。…(中略)…大国は陽、小國は陰。…(中略)…主は陽、臣は陰。上は陽、下は陰。男は陽、【女は陰。父は】陽、子は陰。…(中略)…貴は【陽】、賤は陰。…(中略)…諸(もろもろ)の陽なる者は天に法り、…諸の陰なる者は地に法り…」(澤田, 2006, pp.278-279)

「そもそも順序立てるには陰陽…根本精神を用いる。天は陽で地は陰である。…(中略)…大国は陽で小国は陰である。…(中略)…君主は陽で臣下は陰である。上位の者は陽で下位の者は陰である。男は陽で女は陰である。父は陰で息子は陽である。…(中略)…貴顕なものは陽で卑怯なものは陰である。…(中略)…すべての陽に属するものは天を模範とし、…(中略)…すべての陰に属するものは地を模範とし…」(澤田, 2006, p.278)

これは悪名高い「陽尊陰卑」の思想に当たるという(末永, 1992)。なお、ここではあくまで当時の中国人の陰陽にかかわる連想観念を明らかにしたいだけであって、私自身の立場は価値中立的であることを念のため断っておきたい。それはさておき、以上の記述から古代中国に「天=陽=男性(父親)」「地=陰=女性」という象徴的結びつきのあったことがわかる<sup>33)</sup>。

さらに直接的ではないが、古代中国において天に男性原理を見だし、地に女性原理を見だしていた傍証を挙げたい。世界の神話の分布(類

似)をDNA伝播の知見をあわせて検討した後藤(2017)によると、「天なる父」「地なる母」という観念はストーリー性のあるローラシア型神話群にみられるという。中国文明圏(日本も含む)もまたこのローラシア型神話群に該当する(後藤, 2017)。「天なる父」「地なる母」という神話は簡単にいうと「原初の混沌や海から最初に生じるのが男女神で、それらはしばしば天空神と地母神とされる」(後藤, 2017, p.156)タイプの物語である。この観念は印欧祖語段階にさかのぼれ、中国にもあるという(後藤, 2017)。とくに「中国の陰陽の考え方もこれに通じるだろう」(後藤, 2017, p.157)という。すなわち、「天=父(男性性)」「地=母(女性性)」とする象徴連想は中国を含めた当該地域に広くみられるということである。

では、具体的に陰陽の考え方では天地創造ないし天地開闢をどのように説明していたのだろうか。参考になるのが『淮南子』の「天文訓」の章である。『淮南子』とは「高祖の孫で淮南王となった劉安が食客を集めて編集した」(荒川, 2001, p.13)書であり、「思想的には道家色を濃くする」(荒川, 2001)という。以下訳書から引用しよう。

「天地がまだ形のなかった時、〔混沌たるあるものが〕馮翼としてただよい、それは洞瀾としてとらえどころがなかった。そこで、これを太始と名づける。やがて太始から虚霏(茫漠たるひろがり)を生じ、虚霏は宇宙を生じ、宇宙は気を生じた。その気には〔清濁の〕区別があつて、清んだ明るい気は、うっすらとたなびいて天となり、濁ってどろりとした気は、凝固して大地となる。清んだ気の集合することはたやすく、濁気の凝固するのは難い。そこで、天がまず成り、地は遅れて定まった。天と地の精気は、重なり合つて陰陽となり、陰と陽の精気が〔そのいずれか〕に専らであると、春夏秋冬の四時となり、四時の精気が分散すると、万物になる。陽気の累積である熱気によって火が

33) さらに付言すると、「中国では貝殻と真珠は“陰”をあらわ」(白井, 1997, p.73)すという。まさに、「貝=女性=陰」の関係性がうかがえるだろう。

生じ、火気の精なるものは日となる。陰気の累積である寒気によって水が生じ、水気の精なるものは月となる。」(楠山, 1979, p.131-132)

あらためて「陽と天」「陰と地」の対応がその成り立ちからわかるだろう。ちなみに同書には「天の道を円といい、地の道を方という。方は幽(暗)をつかさどり、円は明をつかさどる。明は気を吐くもの、そこで火を外景という。幽は気を含むもの、そこで水を内景という」(楠山, 1979, p.134)という天円地方の思想も書かれており、その記述から外縁が円く内孔が四角い方孔円銭を連想することができる。

ただし、以上からも分かるように、中国の天が他のローラシア型神話群の地域と同じように人格神なのか、さらに人格神だった場合、それが男性(神)や父(なる神)なのかは、今一つ判然としない。これについては様々な議論があり、門外漢が簡単に結論づけられるような問題ではない。しかし、中国に他のローラシア型神話群の地域と同タイプの神話が通底していることを勘案すると、中国の天の思想が人格を想定していないこともなく(天命を与えたり、干ばつや洪水を引き起こしたり、君子が徳を持たないと王朝を交代させたりすることもある)(荒川, 2001)、また仮に人格をもった場合、男性神的性格が強いともいえるという(荒川, 2001)。

ちなみに、大地については女性神ないし女性、とりわけ母親の人格をうかがえるような神話がある。それが女媧伝説である。女媧とはミャオ(苗)族に伝わるとされる神話に登場する人類創造の女神であり、半人半蛇ないし人頭蛇身の図像で表されることが多い(陽, 2016)。具体的には「女媧は池の傍らにうずくまり、黄色い泥を掘り出して水を混ぜ、池に映った自分の姿をもとに、官房のようなものにこねあげた。それを地面に置くと、奇妙なことに動き出し、泣きながらうれしそうに

跳びあがった。女媧はその赤ん坊に「人」という名をつけたといわれている」(陽, 2016, p.270)という。まず、土から人を作り出した点が、大地と女性の象徴的結びつきを感じさせる。つまり、女性は生命を生み出す力を持ち、大地もまた人が生きるために必要な作物を産したり、また様々な器具(石器や土器)の元になったりする。さらに、人類の祖とされることから母親というイメージが読み取れる。哲学的・抽象的な天の思想に比べて、中国においても地と女性(母親)の結びつきは直感的かつ具体的で、より連想しやすいのではないだろうか。

かくして、古代中国において天に男性性が、地に女性性が付されており、結果として方孔円銭には両性(具有)性が潜在していたと考えられる。最後に既存の方孔(有孔)円銭の性的属性に関する諸説に対して、本稿の結論を位置づけておきたい。

栗本(1980)の説では、方孔円銭には男性性が付されていることになる。栗本(2013)によると、淡水円形の貝貨は後に垣字と銘打たれた銅銭(垣字銭)に象徴され代替されたという。この垣字銭は先述した円孔円銭である(山田, 2000; 江村, 2011)<sup>34)</sup>。栗本(2013)は、子安貝が女性器を象徴しているのに対し、淡水貝貨は男性器を象徴しているとする。すなわち、中央に比較的小さな孔が空けられた円い形状が男性器を正面から見た図柄に該当するという(栗本, 2013)。そしてその延長線上で、淡水貝貨を原型とする垣字銭などの円孔円銭とその後継たる方孔円銭にも男性性を見いだすのである(栗本, 2013)。なお、栗本(2013)は、先述した方孔について実用説をとっている。すなわち、方孔円銭は円孔円銭の技術上の改善を図るために登場したと考えている。ただし、栗本(2013)は、鑄造の理由からやむをえず四角い中央孔となった方孔円銭は、本来の象徴的な意図と

34) 注24)でも述べたが、江村(2017)によると、垣字銭は初期の円孔円銭の一つと考えられており、その他にも「共」の字が鑄込まれた共字銭もあるという。

図像を歪めていることになり、その技術上の問題点が解決された近代以降で、正当な形状の円孔円銭に戻されたのは必然であったと述べている。

このように、栗本（2013）はなぜ淡水貝貨や垣字銭が円孔円形になったかという、それはデザイン上の理由などではなく、そこに男性性という象徴的意味や精神性が込められていたからであると結論づけている。では、どうして男性性が付与されたかという、女性性を表徴する子安貝とともに古墳などに副葬されていることから、両方の性をそろえることで、より神秘的・儀礼的イメージを喚起したかったのではないかと推測している（栗本、2013）。

上記の栗本（2013）の意見と反対に有孔円銭に女性性を付与するのが平山（2006）である。平山（2006）によると、中国銭の孔は女性的シンボルであるという。まず、方孔円銭について天円地方の思想に触れたのち、天は父性を地は母性を表すと述べ<sup>35)</sup>、方孔が（地を介して）女性原理につながることを指摘する（平山、2006）。そしてそれを踏まえ、「（方孔円銭を）性器象徴としてみる場合、女性器が孔で表されることは寶貝との連続性としても自然である（カッコ内筆者）」（平山、2006、p.37）と栗本説に挑戦する。栗本（1980）が有孔円銭を海貝の延長線上に置かず、むしろ淡水貝貨という別系統<sup>36)</sup>に連なるものとして男性性を与えたのに対し、平山（2006）はまったく逆に海貝の系譜に有孔円銭（とくに方孔円銭）を連ね、海貝が女性原理を持つがゆえにそれらにも女性性を見いだしている。

さらに平山（2006）の議論の興味深いのは、円い外縁である天が父性を表しているとしながらも、最終的に寶貝（海貝の貝貨）との連続性から、それは天を意味せず女性原理が付与されていると

する点である。まず、平山（2006）は寶貝に孔を穿つ作業は多産・豊穡を祈る呪術や儀式としてもおこなわれたと考え、その上でこの儀礼行為において「孔を穿つ工具自体が男性器に喩えられたはず」（平山、2006、p.36）だと指摘する。しかしながら、有孔円銭<sup>37)</sup>にいたって孔は鑄造工程において形成されるので、穿孔工具自体がほとんど必要なくなり、より儀式も男性原理も希薄となる（平山、2006）。したがって、方孔円銭の円い外縁は「天＝男性原理」のモチーフではなく、丸みを帯びた女体や妊婦の子宮ないし腹部など、つまり女性原理を象徴しており（平山、2006）、その方が「寶貝の延長としても自然である」（平山、2006、p.36）という。

このような視点に立つ平山（2006）は、円孔から方孔への趨勢に関しても外バリ削除の実用説をとらない。むしろ、方孔にしたのは「女性原理を円孔より強調し、象徴性を貝貨に回帰させる意味合いがあった」（平山、2006、p.37）と述べている。つまり、方孔円銭はその外円も内孔も女性原理を象徴しているのである。さらに、その傍証として挙げるのが先述した『銭神論』である。平山（2006）によると、この書の中で魯褒は方孔円銭について、①外円の天よりも方孔の地を前に置き優先して記述している、②「親愛なること兄の如く」（福原、2001、p.38）のように畏敬の対象としての天（父）ではなく、親しまれる兄に例えている、③「字（あざな）を方孔と曰う」（福原、2001、p.38）と記すように「方＝地」を強調している、などから方孔円銭は「父（天）を象徴する意味合いは薄く、貝貨を受けて女性原理を象徴するものだった」（平山、2006、p.36）と結論づけている。

両者の議論は、円孔円銭と方孔円銭の出現時期が考慮されておらず、またどちらの円銭にもとづく主張なのか、やや整理されていない面もあるが、

35) ただし、天が父性を地が母性を表すという具体的な根拠や歴史的資料は示されていない。おそらく、一般的な通念に依拠した主張だと思われる。

36) なお、私自身はこれまでの論考で参照した書籍・資料から、淡水貝貨は高価・貴重な海貝に代わる模倣貝貨であったという認識である。

37) おそらく、平山（2006）はここでの円銭は方孔円銭だけでなく円孔円銭も含めて議論していると思われ、したがって「有孔円銭」と表記しておいた。詳しくは、平山（2006）、p.37 参照。



興味深い。ただし、「有孔円銭は男性原理か女性原理か」というような解釈論は容易に決着をみることはなく、また私見ではその必要性もないと考える。むしろ、ここで重要なのは有孔円銭、とりわけ方孔円銭の性的属性をめぐって両極端な解釈ができるということである。つまり、方孔（有孔）円銭の図像には両性の意味付与を許す、多義的な余地があるということをまず指摘しておきたい。

続いて、両者の説に対して本稿の結論を位置づける。栗本説は宝貝の衰微と有孔円銭の流通に伴い、貨幣の属性が女性原理から男性原理へと移り変わったと換言できる。平山説は宝貝と有孔円銭（とくに方孔円銭）の貨幣史上の連続性を認め、女性原理が継承されたと言い換えられる。ちなみに、すでに考察した通り歴史学的・考古学的には宝貝と有孔円銭（方孔・円孔含め）との間に形態上の直接的な連続性はほぼない。したがって、平山（2006）がいう宝貝と方孔円銭の連続性とは、おのおの独立した図像から読み取られたシンボルの、それらの間に通底する象徴的連続性というものだろう。

ここで栗本（2013）や平山（2006）と同様に巨視的立場に立ち、先史から古代の中国において、広く貨幣的なものとして使われていた宝貝が姿を消し、様々な形態の貨幣（準貨幣）を退け初の統一貨幣として方孔円銭が立ち現れてくるという、歴史の大きな転換ないし流れ、すなわち「貨幣前史」の終わりと「貨幣史」の始まりをみるならば、私は両者の折衷をとり、宝貝の女性性は方孔円銭に受け継がれると同時に、そこに男性性が追加されたと考える。

つまり、方孔円銭の方孔に「地」属性を介し宿っている「女性性」は、宝貝の女性象徴と連続性もっている。この点から、宝貝から方孔円銭に移り変わっていく際に、宝貝の図像の背景となる女性性という精神性も部分的に方孔円銭に継承されたのではないだろうか。しかし、その一方で天の

思想といった中国の社会思想上の変化を受け、外周が「天」属性を介して「男性性」を象徴する意匠も採用されるようになり、したがって方孔が女性性を、円形が男性性を象徴するような銭貨が作られたのではないだろうか。

「姚、姜、姫、妊」などの古い性が「女偏」で構成されているように、古来中国は母系社会であった可能性があるという（于，2017）。それが時代をへて、次第に男性原理的な社会に移行したのであれば、貨幣の属性転換もその流れと軌を一にしているとも考えられる。ただし、上述のように少なくとも貨幣の図像において、私は決して女性性が男性性に置き換われ消滅したのだとは思わない。女性性は貨幣の精神的世界の基底を成し、その素地に男性性が付加されたと考える。したがって、方孔円銭には両性が具有されていると改めて主張したい。

## V 市神と貨幣の象徴的連続性

### V-1 日本における円銭の図像と内的意味

以上のように古代中国の貨幣の図像に関して内的意味の分析を終えた。これを受けて、本章冒頭では当初の目的であった日本の貨幣の図像とその内的意味を検討する。まず、日本における宝貝の状況と日本流の円孔円銭である無文銀銭を概観する。つづいて、中国の貨幣をモデルとした方孔円銭のなかでも、とくに富本銭に着目して論じる（柿沼，2015）。富本銭後の歴史の変遷、すなわち和同開珎を含めた皇朝十二銭や中世期の渡来銭、江戸期の三貨制度などについては前稿（2019）で詳しく触れたこともあり、簡単に記すにとどめたい。

先述したように、日本は宝貝に女性原理を認める地域であり、「縄文時代の西日本では沖縄や四国、紀伊半島などを、東日本では房総半島や伊豆諸島を供給地として、多くの集落を経由しながら広範囲に出土する」（村上，2018，p.3）という。

宝貝に限定された話ではないが、村上（2018）は南海産の貝製装身具が縄文時代から古墳時代にかけて装飾貨幣として流通した可能性を指摘している。具体的には、縄文時代より南海産の貝は装身具として重用され、遠距離交易によって列島各地に流通し、弥生時代にいたると権力主体によってその生産や流通が管理されるようになる（村上，2018）。やがて古墳時代になると、石や銅への材質転換によって飾らない装身具へと移行し、より交換価値に特化して貨幣的性格を強めるものの、その後着装文化も流通も途絶する（村上，2018）。その背景には、貨幣政策の変化による布帛や銀への置き換わりが想定され、やがてそれらも七世紀後半には古代銭貨へと移り変わっていったという（村上，2018）。

以上は、上述のとおり宝貝を含む多様な南海貝の装身具を取り上げた議論である。また堂野前（2018）によると、古代の玉に貨幣的性格を見いだすことも可能であり、貝装身具のみが貨幣とみなされる特権の立場にあるわけではなさそうである。したがって、宝貝は古代日本において貨幣であったとはいえないが、少なくとも中国の例と同じように、広い意味で日本の貨幣前史に属していたとはいえるかもしれない。そして、その前貨幣的な物品（＝宝貝）には女性性が付与されていたのである。

続いて、無文銀銭の図像と内的意味にうつろう。無文銀銭は無文というものの、いくつかの文字や印が刻まれており、また真円ではないが円形で、基本的に中心に円い孔が空いているが、ないものもある（平山，2006）。「鉄板をたたいて成形し、重さを調整するため銀板を貼り付けて」（平山，2006，p.43）いたという。おそらく、中国の有孔円銭を参考にしたと考えられるが、中国の円孔円銭が玉璧の3分割を継承し孔の部分とそれ以外の部分の比率が1:2になっているのに対し（方孔円銭にもこの比率は継承）（山田，2000；平山，

2006）、無文銀銭の孔は明らかに小さい（平山，2006）。むしろ、私見ではここだけを見ると宝貝に空けられた孔を想起する。

平山（2006）によると、無文銀銭は当初、天智天皇が母である斉明天皇の死に因んで発行したメモリアル銀貨の性格があったという。その根拠は非常に広範かつ細部に及んでおり、紙幅の面から割愛せざるをえないが、平山（2006）は刻印された文字や象形、銭自体の形状などと当時の歴史的事実を突き合わせて上記のように推測し、結果として無文銀銭には女性を象徴する意図があったと考えている<sup>38)</sup>。なお、無文銀銭が厭勝銭か流通貨幣かについてはさまざまな議論があるが、天武時代にいたって単なる象徴以上の実用的な機能があった可能性も否定できないようである（藤井，1991；平山，2006；今村，2015；森，2016）。

私は平山（2006）の主張を判定する学識を持ち合わせていない。だが、先述のように、中国において宝貝と貨幣（方孔円銭）の図像の間に、部分的にでも両者を架橋する象徴的連続性があった可能性を考慮すると、当時中国を社会的文化的に範としていた日本でも、前貨幣（？）的な宝貝と準貨幣（？）的な無文銀銭の図像間に、同じような象徴上の傾向（連続関係）があったとも考えることができる。とするならば、宝貝のもつ女性原理の象徴性は無文銀銭にも受け継がれたかもしれない。ただし、資料的裏付けはなくあくまで想像の域をでないが。

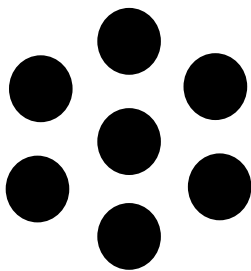
さて、683年の天武天皇の詔「今より今後、必ず銅銭を用い、銀銭を用いることなかれ」に記されている銀銭が無文銀銭を指し、さらに銅銭が富本銭を指すことが明らかとなり、富本銭が和同開珎よりも古い銭貨であることが判明してすでに久しい（今村，2015）。ただし、富本銭についても、それが厭勝銭か実用的な流通銭かは未だ決着がつかない。

38) 以上の平山（2006）の論考について、詳しくは平山（2006），pp.44-49を参照されたい。

かないようである。しかし、本稿にとって重要なのはその形状や刻印がどのような内的意味をもつかであり、これ以上は深入りしない。ただし、無文銀銭にある種の貨幣的機能があったのであれば、その代替たる富本銭にも（本格的に普及しなかったとはいえ）同様に多少の貨幣的機能があった、あるいは国家が持たせようと企画したともいえる（今村, 2015; 森, 2016）。また、単なる呪術用途以上の貨幣的性格の痕跡がうかがえるからこそ、後世において厭勝銭か流通銭かの議論が生じるのではないだろうか。富本銭は近現代的な意味での貨幣ではないにしても、一部貨幣的機能が備わっており、貨幣前史ないし初期貨幣史に属するとはいえるかもしれない。

いわずと知れた富本銭最大の形状的特徴は方孔円銭だということである。すなわち、中国のそれに因んで円板の中央に四角い孔が空いている（柿沼, 2015）。また肉の部分と孔の部分の比率は、中国の方孔円銭に近いように見える。無文銀銭のように平打ちとは異なり鑄造されている。意匠の方は主な特徴が二つあり、一つは方孔を挟み縦書きでその名の由来となる「富本」という文字が鑄込まれ、もう一つは同じく方孔を挟んで左右に図4のような「七星」といわれる記号が並んで刻印されている。

図4 富本銭の七星のイメージ図

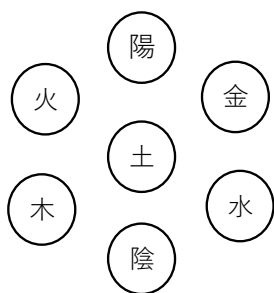


この富本銭の文字や記号について詳細に考察したのが、日本の貨幣史に重要な論考を記した、松

村恵司である（今村, 2015）。松村（1999）は「富本」という文字の起源についても興味深い検討をしているが、本稿との関連で取り上げるのは「七星」という記号についての考察である。なぜなら、ここで私が確認したいのは、中国の方孔円銭のモチーフであった天円地方の思想、とりわけ「天（円形）＝男性」「地（方孔）＝女性」という象徴関係が、日本初の方孔円銭と目される富本銭にも継承されているかということであり、松村（1999）の「七星」の考察がその疑問に回答を与えてくれるからである。

松村（1999）によると、この七ツ星は「陰陽五行説の陽（日）と陰（月）、木火土金水を総称した七曜にあたと考えられる」（松村, 1999, p.13）という。先述したように「陰陽思想は、混沌から陽と陰が分離して天地が形成され、陰陽が交感して万物を生成したと考える」（松村, 1999, p.13）。松村（1999）は、「すなわち、天上にあっては日月星辰の太陽（日）と太陰（月）、木火土金水の五星が生じ、地上では木火金水木の五気が作用して山川草木をはじめとする万物を生成したと理解するのである」（松村, 1999, p.13）と述べ、続けて「易の哲学では、「乾坤成列」の象として、上に陽儀、下に陰儀を置き、その間に「土」を中心に「火金水木」の五気をサイコロの五の目状に配した両儀四象生成図がみられる」（松村, 1999, p.13）と述べる。この「両儀四象生成図」および「乾坤成列」については図5を参照してほしい。ここで乾とは天を指し坤は地を指す（松村, 1999）。おそらく両者が相対して列をなし調和の取れた姿を意味しているのではないだろうか。この思想は円形方孔銭に通じる（松村, 1999）。そして、松村（1999）は「この図柄（両儀四象生成図）は富本銭の七曜文に一致し、陰陽五行思想のシンボルとして七曜文が採用されたことがわかる（カッコ内筆者）」（松村, 1999, p.13）と結論づけている。

図5 乾坤成列のイメージ図



注) 松村 (1999) p.13の図「乾坤成列」を大幅に改変して作成。あくまでもイメージ図で実際とは異なる。

また、松村 (1999) は下記のように『古事記』を引用して、改めて富本銭の七星が陰陽五行説の七曜にもとづくものであることを指摘している。

『古事記』は、その序で天武天皇の帝紀・旧辭の校訂に至る功績を述べ、天武天皇の治世を「乘二氣之正、齊五行之序」(二氣の正しきに乗り、五行の序を整えたまいき)と評している。天武天皇が道教思想に傾倒していたことは、その諡や壬申紀から推察されるところであるが、天武の治世を陰陽の二氣が正しく作用し、五行が秩序正しく循環したと太安万侶が評価するのは、七曜の銭文を考えるうえできわめて示唆的である」(松村, 1999, p.14)

以上から、松村 (1999) は「富本銭の銭文は、貨幣の本来的機能が富国・富民にあり、鑄造された円形方孔銭の形状が陰陽五行の調和のとれた姿を示す、という中国の伝統的な思想に由来した銭文であった」(松村, 1999, p.14)と結論づける。さらに、そのうえで「このことは富本銭が中国貨幣の単なる形態上の模倣にとどまらず、貨幣の本質や貨幣に関わる思想の体系的な理解の上に立って銭文が考案されたことを物語るものといえよう」(松村, 1999, p.14)と述べる。

かくして、天円地方の思想を表徴する方孔円銭

(富本銭)に陰陽五行説、とりわけ道教の「七曜」を示唆する記号を鑄込んだということ、さらに天武が道教思想に傾倒していたことは、当時の日本人(少なくとも支配者階層)が天円地方の思想は当然として<sup>39)</sup>、それが方孔円銭に反映されており、円い外縁が天を象徴し、四角い孔が地を象徴していることを知っていた証左になるだろう。したがって陰陽の考え方は親しまれており、陽が男性を、陰が女性を表すということも認識していた可能性が高い。なお貨幣とは直接的に関連がないものの、より端的な例を挙げれば、『日本書紀』においてイザナキを「陽神(をかみ)」と呼び、イザナミを「陰神(めかみ)」と呼んでいることなどがある<sup>40)</sup>。

かくして、いみじくも松村 (1999) がいうように富本銭は中国貨幣の外形的模倣ではなく、その思想をも深く込められた貨幣であったことを勘案すると、中国の方孔円銭と同様に、日本の方孔円銭である富本銭にも両性具有性が内在化されていると、ひとまず結論づけたい。そして、とりわけその女性象徴は、寶貝から無文銀銭へと続く延長線上に位置づけられるということも併せて付記しておきたい。

その後、和同開珎を始めとする皇朝十二銭が発行されることになる。松村 (1999) によると、この和同開珎の「和同」という銭文も陰陽思想に

39) 須股・坪井 (1997) は、「前方後円墳設計の理念には、中国古代の社会思想である天円地方と陰陽思想の両概念と、葬送儀礼の慣習の両者が配慮されたと想定される」(須股・坪井, 1997, pp.340-341)と述べており、少なくとも古墳時代にはこうした思想が輸入されていたといえる。

40) この呼称については『日本書紀』の聖婚の下りに記載がある。具体的には、小島他校訂・訳 (2007), p.16-20を参照されたい。  
また、「古(いにしへ)に天地(あめつち)未だ割(わか)れず、陰陽(め)分かれず、渾沌(とどこほ)として鶏子(とりのこ)の如く、溟滓(めいせい)にして牙(きざし)を含(ふ)めり。其の清陽(せいやう)なる者は、薄靡(たなび)きて天(あめ)に為り、重濁(ちゆうだく)なる者は、淹滞(とどこほ)りて地(つち)に為るに及(いた)りて、精妙(せいめう)の合搏(がふせん)すること易(たやす)く、重濁(じゆうだく)の凝濁(ぎようけつ)すること難し。故(かれ)、天(あめ)先ず成りて地(つち)後に定まる。然して後に神聖(かみ)其の中に生(な)れり(カッコ内原文に応じて筆者記述)」(小島他校訂・訳, 2007, p.15-16)という天地開闢に関する『日本書紀』の記述は、先述した中国の陰陽思想にもとづく天地開闢とほぼ同じであり、その影響を見て取ることができる。なお、『日本書紀』の天地開闢の全文と訳文については、小島他校訂・訳 (2007), pp.14-16を参照されたい。

依るものだという。すなわち、「和同開陳の銭文「和同」吉祥語説の中に、その出典を『礼記』の「天地和同、而万物萌動」や、『淮南子』の「因天地之資、而与之和同」に求める説がある」（松村, 1999, p.14）という。そして、「和同の語には、藤井一二氏が指摘するように「中国の陰陽思想からくる調和の観念が根幹にあった」（藤井, 1991, p.42）と考えるべき（カッコ内筆者）」（松村, 1999, p.14）だと藤井（1991）の見解に賛意を表し<sup>41)</sup>、「和同の字句は、天地、万物、上下の字句と対になって他の漢籍にも登場し、陰陽の調和がとれた状態を示す点に注意を払う必要がある」（松村, 1999, p.14）と説く。すなわち、円形方孔銭である和同開珎もまた富本銭と同様に、陰陽思想にもとづいて製作されており、その思想は続く皇朝銭にも反映されているとみてよいだろう。したがって、両性具有性もまた和同開珎とその後続の銭にも継承されたと考えられる。

なお、これら皇朝十二銭は時の権力主体によってある程度流実用貨幣として企図・発行されたが根付くことなく衰退し、やがて中世期になると多種多様な渡来銭が流通するようになる（今村, 2015；森, 2016）。公的に名目貨幣を制定したいという時の権力の思惑は外れ、すでに国際的に信任を得て地金価値もある渡来銭が重宝されたようである（三上, 1998；今村, 2015）。なお、渡来銭とは唐、宋、明の銅銭であり、有名なものとして唐の開元通寶や種々の宋銭が挙げられるだろう。皇朝十二銭はすべて方孔円銭であり、渡来銭も当然ながら方孔円銭であり、日本で流通する貨幣の形状は同円銭が支配的になる。やがて江戸時代になると三貨制度が設けられる。三貨制度とは、すなわち金、銀、銭（銅）の三種の金属貨幣の制

定であり、方孔円銭はこのうち銅銭の形態として定着し長く流通することになった。かくして、その形態に男性性と女性性を秘めた方孔円銭は、明治以降多勢を占める無孔円銭に取って代わられるまで、金属貨幣の主流であり続けた。

## V-2 市神と貨幣の象徴的連続性

日本の円銭の図像と内的意味の検討の途中ではあるが、ここで節を変えてエビスの考察を振り返りたい。本稿はエビスと貨幣、両者の図像の間に、少なくとも市という場において象徴的な連続性ないし類縁性があったことを主張する。以降の円銭の内的意味はこの問題に絡めて論じる必要がある、節を改めることにした。

これまでの考察でエビスと同様に、貨幣（富本銭以降の方孔円銭）にも両性（具有）性が備わっていることが明らかとなった。エビスでは、この両性性が不具性とより上位の意味階層において「余剰と欠損」という名の両義的關係にあることを指摘したが、貨幣（方孔円銭）においてそのような関係性を看取ることはできるのだろうか。まず、両性性の付与から方孔円銭に余剰という内的意味を読み取ることができる。では、不具性ひいては欠損という内的意味は潜在しているのだろうか。残念ながら、方孔円銭そのものに不具性が付与されていることを物語る資料は発見できなかった。しかしながら、ある種の民間伝承から、貨幣一般に対して不具性および欠損を関連づける心性を読み取ることができる。ただし、その前に方孔円銭のデザイン上の欠損について簡単に言及しておく。

方孔円銭の欠損といえは、中央の孔をすぐさま想起するだろう。では、そもそもなぜ方孔円銭はわざわざ孔を空けたのだろうか。仮に女性器（ないし男性器）または大地を象徴しているとしても、中央に凹みや四角の文様を鑄込むだけで事足りる。かつ、複雑な意匠や文字を凝らした鑄貨も

41) また、藤井（1991）は「『和同』の字句を見れば、天地、万物、上下など自然・人間界においての、和らぎや調和をさす意味が多い。それは「和」という語が「陰陽」「天地」「天下」「万民」「万物」などの字句と結び付いて表現されやすいことから首肯できるだろう」（藤井, 1991, p.41-42）と述べ、さらに「『和同』という語句には、中国の陰陽思想からくる調和の観念が根幹にあった」（藤井, 1991, p.43）と指摘し、「和同」と「陰陽」の強い関連を示唆している。

あることから、そうした加工を施すことは技術的にも可能だったのではないだろうか。バリ削除や運搬の利便性があくまで随伴の結果であったとするならば、欠けていること自体に意味があったとしか考えられない。しかし、残念ながらその理由はよくわからない。単に、象徴の徹底的表現や視認性の高さだったり、原形となった物財の慣例的模倣だったり、原材料の抑制だったりしたのかもしれないが、少なくとも中国や日本において貨幣は完全無欠（無孔）の真円ではなく、欠損が許容される存在だったのである<sup>42)</sup>。これは、円銭は無孔であることが一般的なローマなどの西洋の金属貨幣（平山，2006；比佐，2018）に比べると示唆的である。

続いて、民間伝承から不具性と欠損を読み解いてみよう。まず、そもそも民俗社会において、貨幣を含めた富という観念は「余剰と欠損」の概念に直截的に結びつく。いわゆる長者譚とよばれる善因善果（悪因悪果）の昔話や伝説<sup>43)</sup>は、物語の結末として富を得たり失ったりする。例えばⅢ章でも触れた「竜宮童子」と呼ばれる系統の昔話では、「ある人（爺が多い）がある行為の御礼として、水の中の屋敷や御殿にその主ないし使いに案内され、不具ないし醜い子供をもらう、連れ帰った後この子供は貨幣や米をもたらずが、追い出したり欲をかき死なせたりすることで、再び貧乏に戻る」<sup>44)</sup>というストーリーが多い。

富の具体的内容はその時代の富の観念に依存し、上記のように米などもあり貨幣だけに限定されないが、いずれにしても、まさに富の余剰と欠損のストーリーである。富にまつわる民間伝承は、

それが余りあるという幸せとそれを損なってしまふという不安の、アンビバレンスな心性に彩られている。富や貨幣に対してかような思いを抱くのは現代人も同様ではないだろうか。また、富を生み出すのは不具の子であり、富（貨幣）の観念は不具性と密接に関連している<sup>45)</sup>。

さて、貨幣経済がより浸透した近世以降、民間伝承における富の観念は貨幣へと具現化するとともに、より一層不具性と強く結びついていく。ただし、長者譚は余剰を強調した、いわゆるハッピーエンドで終わるものも多いが、その貨幣にかかわる民間伝承は欠損面に傾きがちで、いわゆるバッドエンドに近い形が主となる。それを俎上に挙げてみたい。

その民間伝承とは小松(1995;1997)によって「異人殺し」と名づけられた一群の伝説ないし昔話である。異人殺しとは村落共同体の外部から訪れる旅人、すなわち異人が滞在先の村落で所持する金品を目当てに、宿を提供した人たちによって殺害される伝承であり、日本各地で伝えられているという（小松，1995；1997）。なお、ここでいう異人とは「村落共同体の外部からその共同体を訪れる旅人、いま少し詳しく述べると、六部（回国聖六十六部）、山伏、高野聖、遍路（四国八十八か所巡礼）、座頭（盲僧）、西国や坂東などの観音の聖地を訪れる巡礼、巫女、等々の遊行する宗教者たちのことである」（小松，1997，p.42）という。そして、異人殺しは典型的には下記のようなモチーフないしパターンをもつ。

「むかし、この村のA家に、旅の六部がやってきて宿をとった。この六部は大金をもっていた。これを知った主人はその金が欲しくなり、翌朝、六部に道を教えるとき、人がめったに通らない山道を教えて、この六部を山のなかで待ち伏せ、殺

42) 柿沼 (2015) によると「無孔円銭は、近代以前の中国史においては、ほとんど存在したことがない」（柿沼，2015，p.43）という。

43) 伝承には昔話と伝説の二つのタイプがあるという（小松，1997）。なお、昔話と伝説の相違についても様々な議論があるが、以降は小松（1995；1997；2009）にもとづいて、伝承の中でもとくに伝説に焦点を絞った考察をおこなうので、ここでは小松（1997）にしたがい簡単に「現実には存在する特定の家や塚や墓、小祠、あるいは実際に村落内において生じた出来事と結びついて語られる」（小松，1997，p.15）ものを「伝説」、そうでないものを「昔話」としてとらえておく。

44) この要約は、小松（1995；1997；2009）に記載のあった多くの伝承を参考にした。

45) 小松は小松・栗本（1982）において、竜宮童子のような醜い福子は生きた貨幣であり、当時の人々が貨幣をどのように認識していたかを物語っていると述べている。

してその所持金を奪った。A家はその所持金をもとにして、その後、大金持ちになった。しかし、その子孫に六部の祟りがあらわれたという」(小松, 1997, p.44)

様々なバージョンがあるが、祟りや不幸の具体的内容は心身障害、すなわち不具であることが多い(小松, 1997)。また、「素封家ではあるが、代々不具者が生まれる」といったある種獲得と代償のバランスが取れている結末が一般的だが、「代々不幸が続いた」結果、家が衰退したり家運が傾いたりして、せっかく得た貨幣を喪失するケースもままある<sup>46)</sup>。こうした民間伝承においても貨幣の余剰と欠損が物語られ、民俗社会の貨幣観が如実に表れている。とりわけ、(六部を殺して)貨幣を得ることに代償がとれない、その代償とは不具性であることがわかる。不具性は貨幣とともに連想されるのである。

ここで注目したいのが、長者譚における不具性に比べて、異人殺しにおける不具性では聖性や神秘性がはぎとられていることである。小松(1997)によると、異人殺しでは「昔ならば、「福子」伝承のなかに回収されてもいような「障害児」が、このようなくらい因果応報の祟りの物語に組み込まれてしまっている」(小松, 2009, p.194)という。Ⅲ章でも言及したが、福子とは「民俗社会で、心身になんらかの「異常」(知的障害や脳性小児マヒ、水頭症が多い)をもっているとみなされた人、とくに「子ども」を意味し、日本のかなりひろい地域において、そのような子どもが生まれると、家に福をもたらしてくれる好ましい子供、神からさずかった子供」(小松, 2009, p.179-180)と考える習慣があったことを指す。確かに長者譚ではこのような思想が見られるが、異人殺しでは単なる障害に過ぎない。不具性は長者譚では富をもたらす原因だが、異人殺しでは富を得た代償、ないし

呪いを受けた結果として扱われている。本稿の表現を用いれば、貨幣のストーリーに関連して欠損だけが強調されているのである。

では、なぜこのようなことが起きたのだろうか。それは、貨幣経済の浸透・拡大によって富自体の観念から聖性や神秘性が喪失してしまったからである。「不具性が福子へと還元されない」のはその随伴現象なのである。小松(2009)によると、中世の長者に関する民間伝承では「「富」は神=共同体の外部からさずけられたり、奪われたりする」(小松, 2009, p.186)ものと説明されていた。つまり「「富」は「異界」からもたらされ、「異界」に消えていくのである」(小松, 2009, p.186)という。たとえば、先述の「竜宮童子」系の昔話もこれに該当するだろう。

さらに小松(2009)によれば、異人殺しはこの「竜宮童子」や「大年の客」といった昔話を變形させることで作られているという。そして、その竜宮童子の類話に「爺が門松を売りにいく途中、川で一つを龍神にささげ、帰途、汚い座頭によびとめられ家に連れて帰り泊めたところ、翌朝銭に変わっている」<sup>47)</sup>という伝承がある。大年の客もこれと似ており、「大晦日の晩、貧乏な家に乞食が訪れ、泊めてもてなした翌日に貨幣に変わる」<sup>48)</sup>という話である。この「乞食や座頭(といった異人)の背後には異界の神々が控えている(カッコ内筆者)」(小松, 2009, pp.193)という。つまり、乞食や座頭は神々の変化(へんげ)ないし使いであり、「「富」の源泉は「異界の神々」なのである」(小松, 2009, pp.193)。しかし、近世後期から近代にかけての異人殺しでは、この神々の変化ないし使いであるはずの異人が殺害されている(小松, 2009)。要するに、語り手たちの間で「富は異界の神から授けられる」という観念が失われ

47) この記述は要約であり、実際のストーリーについては小松(2009), pp.192-193を参照のこと。

48) この記述もまた要約であり、実際のストーリーについては小松(2009), pp.192-193を参照されたい。

46) 具体的には小松(1995), p.46の事例15を参照のこと。

てしまっているのである。小松（2009）によるとこれは一種の「神殺し」であり、異人殺しは神がすでに殺された時代の伝承であるという。

こうした喪失が起きた背景には貨幣経済の浸透があるという（小松，1997；小松，2009）。自給自足が主な村落共同体において、長者誕生のような内部の急激な富の変動は、外部の貨幣経済からの働きかけがないと考えられない（小松，2009）。小松（2009）によると、中世期の村落共同体の人々も、外界のマチでは金銀小判が重用されていることは知っていたが、共同体内の経済変動がマチの貨幣の影響を受けていることを理解していない、あるいは分かっているが、「それをコントロールしているのが「異界」であると思っていた。神秘的な力の介在を信じていた」（小松，2009，p.191）のである。米や貨幣の「むこう側」には、「神」が想定され、そのいずれも「神」の支配下にある」（小松，2009，p.133）という観念があったのである。

しかし、近世から近代にかけて、次第に都市部（マチ）の貨幣経済が村落共同体（ムラ）にも波及し、村落が外部に開かれるようになると、個々の家が直接外部の世界とやり取りし、中には急速に栄える者が現れるようになる（小松，1997；小松，2009）。村人たちは、異界ではなく貨幣によって村落共同体内部に明らかな経済格差が生じていることを認めなければならなくなった。その結果、「語り手の関心は、もはや「異界」や「神々」「異人」にはない。むしろ、異人が持っている「大金」にむけられている」（小松，2009，p.133）ことになり、富から聖性の観念が消失するのである。結果、栄えた家に対する妬み、さらにはその長者を生んだ貨幣自体に対する反発にも駆られて（小松，1995；小松，2009）、「殺された異人の崇りを受けて、その家には障害を持った子どもが生まれる」という陰惨な結末の話になり、福子の観念からも聖性が消滅し、不具性（欠損）が過剰に物語られることになったと考えられる。

ただし、私見ではこの聖性の喪失が人々の意識

から超自然的観念が消えたことを意味するわけではないと考える。異人殺しとは、「元手」という表現にあるように貨幣経済の仕組みを無意識のうちに自覚しつつも完全な理解に至らない共同体構成員の村人たちが、村落内での経済格差や富の偏在、すなわち長者誕生の原因を彼らなりの限られた理性的・魔術的世界観のなかで説明しようとする表れの一つである（小松，1995；小松，2009）。したがって、神秘性や聖性といったポジティブ（余剰）な心性が呪いや崇りといったネガティブ（欠損）な心性に転化しているだけで、超自然的意識は健在であると考えられる。

聖性がこのように転化したと考えれば、小松（1997）は「すでに神は死んだ」と述べたが、実は神は生きているのではないか。いやより正確に言えば、小松（1997）が述べるように旧来の神（概念）は死んだが、新たな神の観念が生じたのではないか。では、その神とは何か。前稿（2019）で私は市神が貨幣に変化したことを指摘した。つまり、来るべき貨幣経済の時代において、貨幣こそが新しい神だったといえないだろうか。貨幣を一種の神とみなす観念があったとすれば、村外から持ち込まれる貨幣は、ある家に繁栄をもたらす来訪神であり、同時に崇りをもなす荒ぶる神でもあったろう。唐突な話だが、それは人々がエビスに対して抱いていた心性と同じものである。

そのように考えると、いささか批判を浴びそうであるが、あえていえば心身の障害と引き換えに貨幣を得ているともいえる。すなわち、貨幣と心身の障害は交換関係にあり、心身の一部が差し出されているのである。いわば新しき神である貨幣の来訪を願う供犠といえよう。あるいは、より誤解を招く表現になるが心身の一部を売っているとも考えられる。さらに、もう少し深読みするとそもそも六部たち異人の命も供犠であり、それと引き換えに貨幣を得たとも解釈できる。当時、上記のような遊行者はそれなりに貨幣を所持してい



たといわれる（小松，1997）。しかし、いくら所持していたとしても（またたとえそれを元手に財をなしたとしても）、それを奪うために異人の命を差し出した上、子孫の心身の一部さえも売り払うことになったのは、対価として相応しかつたのだろうか。先述のとおり、ストーリーとしては祟り、すなわち何かを喪失する側面を強調しており、著しい欠損といえるだろう。

小松（1997）によると、中世の「異人殺し」は神への人身御供や人柱などの、村落共同体を救うために村人が総意でおこなう殺人といった側面が強いという。つまり、異人殺しとは「共同体を救うための共同祭儀」であり、そして、死後異人は共同体の神として祀られ慰撫される（小松，1997）。これに比して、近世に流布した異人殺しでは、先述したとおり、異人の所持金に関心はあってもその死は特別な意義をもたず（小松，1997；小松，2009）、また、貨幣経済の到来によって個々の家が外部と交渉する時代になり、共同体よりも家という集団単位が村人たちの意識において上位となることで、共同体の盛衰以上に家の盛衰がより重要な関心事になっていたという（小松，1997）。

しかし、伝承における貨幣や家の存在のクローズアップは、一方で異人の命が特定の家に神である貨幣が訪れるための供犠であったとする解釈を補強し、かつ異人殺しが「家が栄えるための主による個人祭儀」であったとする解釈を可能にする面もあるのではないだろうか。あるいは、家自体も子孫が障害児という損失を被っているのです、より正確には「主自身が成り上がるための個人祭儀」であり、家族主義（家の盛衰）というよりは貨幣経済時代にふさわしい個人主義（個人の盛衰）が透けてみえる気もする。いずれにしても、中世の異人殺し伝承も近世の異人殺し伝承も「所属集団を守るための供犠」という点で連続性があるようにも考えられ、そうした観点から見れば、近世の

伝承内の異人殺しにも意義があったようにも考えられる。

さらに小松（1997；2009）によると、当時の村落共同体の人々は外部からもたらされる貨幣によって均質であった共同体が変質し、既存の秩序や均衡が崩壊しつつあることを感得していたという。そして先に軽く触れたが、共同体の解体に直面した村人たちは、貨幣を持ち込み社会的・経済的に成り上がった長者を異人殺しに仕立てるフォークロアを作ることで、長者自身を異人として扱い排斥しようとした（小松，1997）。それは悪意や嫉妬に満ちていたが、危機に瀕した共同体を守ろうとする行為でもあったのである（小松，1997）。そして、これも既述したが、その延長線上で長者を生み出した貨幣そのものを排斥しようとしたのだという（小松，1997）。この点から、小松（1997）は異人殺しとは「貨幣殺し」であり、貨幣経済に抗う村落共同体の防衛的文化装置であったみなしている。

共同体の日常を破壊するよそ者の貨幣に対して、村落の人々が拒絶や排除の感情を持っていたことは確かであったろう。しかしその実、村人たちは心の底では人知れずわが身・わが家だけへの貨幣の来訪を切に願っていたのではなだらうか。本来、嫉妬とはそういうものだろう。したがって、貨幣に対してそれを忌み嫌うと同時に崇める、畏れると同時に敬う、不浄・穢れとしつつも聖性・神性さも感じてしまう、というような複雑な心性を抱いていたと考えられる<sup>49)</sup>。まさに貨幣は異人の神として六部などの異人の背後に控えていた。民俗社会の人々は貨幣が努力と才覚で獲得するものだと半ば自覚していたものの（小松，1997；小

49) 貨幣を糞原などにたとえ穢れとみなすことは、栗本(2013)や森(2016)に詳しい。栗本(2013)は「貨幣が聖なるものの示現の形体である事実が、すなわち時として最高の（最低の）賤性に結びついている」（栗本，2013，p. 237）と述べている。また栗原(1998)は「銭貨はマージナルな存在であった。さまざまな境界を突き抜けて往来でき、ある世界と他の世界をつなぐ存在である。また、銭貨は、糞から小判への変化の場合のように、ケガレたものと高貴なるものとの間で、性格を転換させた」（栗原，1998，p.46）と述べ、貨幣の境界性と「聖性と穢れ」を関連させた議論をおこなっている。

松、2009)、わずかではあるが「富（貨幣）は異界からもたらされる」といまだ（懐古的に）信じていた（いたかった）のではないだろうか。かくして「貨幣を殺したい」という心情は「貨幣を招きたい」という心情と表裏一体となって、「貨幣畏怖」という心性を形成していたとも考えられる。そして、このような心性もまたエビスに対するものと共通するのである。

以上、Ⅲ章とⅣ章にわたり、エビスと貨幣（とくに方孔円銭）の図像に付された時代精神ないし内的意味について明らかにしてきた。両者の内的意味には共通点がある。すなわち、両者には男女の性が共存するという両性具有性が備わっており、またそれは同じく備わる不具性という属性と対になることによって、より上位な「余剰と欠損」という観念を形成していることを浮き彫りにしてきた。かくして、エビスと貨幣に潜在化している内的意味には類縁性がある。また、その他の面、例えば先述した「聖性と穢れ」や「畏怖」のようにエビスに対するイメージは貨幣に付されるイメージと類似性がある。

さて、私は前稿（2019）において市神が貨幣へと転態したことを指摘した。なお、「はじめに」で記した通り、ここで転態ないし変化とは、市において断続と結合の機能を担う主体が市神から貨幣へと移り変わったなどということの意味しない。市神の本質が取引や交換においてヒトとモノ（の所有関係）を断絶・結合する機能にあるならば、市神が貨幣に成った、あるいは転じたことを意味する。そして、それは時期として中世期から近世期にかけて漸進的に展開した出来事であると推測した<sup>50)</sup>。具体的には、エビスが市から離れ共同体（祭祀）の神になっていくことと同時に並行して（加藤、2000）、貨幣経済が浸透・拡大し貨幣が市で

流通しだした事実を指している（松延、1989）。

この事実にエビスと貨幣（方孔円銭）の内的意味の類似性の議論を重ねると、どのようなことがいえるのだろうか。それは、エビスの神像と貨幣の図柄に付与された精神性が市空間において時間的連続性を持つということである。上述のようにエビスが市神から共同体や商業一般の神へと変遷したのが中世期から近世期にかけてである。そして、古代に採用された円形方孔状の銭が次第に貨幣としての機能を備え、市で流通していったのも中世期から近世期にかけてである。つまり、市において余剰と欠損という属性をもつエビスが消え、その後と同じく余剰と欠損という属性をもつ方孔円銭という貨幣が現れたのである。そして、この象徴物の転換を「市神は貨幣に宿った」という前稿（2019）の結論に即して理解するならば、本質的に断絶と結合という不可視の機能である市神が、余剰と欠損を象徴するエビスという古い可視的な姿形（図像）を脱ぎ捨てて、同じく余剰と欠損を象徴する貨幣（方孔円銭）という新たな可視的な姿形（図像）を纏ったと理解することができる。あるいは、市人たちは市の神としてのエビスに余剰と欠損を付与したのと同じように、新しい市の神の貨幣にも同様な精神性を付与したといえるかもしれない。

むろん、市神として祀られたのはエビスだけにとどまらない。また、市で流通した貨幣もまた方孔円銭に限定されない。したがって、上記現象をあらゆる市に共通の普遍的現象と主張するつもりは毛頭ない。しかし、エビスが市の有力な祭神であったのは間違いなく、また方孔円銭が市の支配的な通貨であったのも確かだったろう。よって上記の説明はある程度の説得力を持つと考える。いずれにしても、市神の神体であるエビスの属性と貨幣の内的意味が連続していることは、市神が貨幣に変わった（転じた）ことを補強する材料となるだろう。すなわち、貨幣はエビスに代わる市神

50) あくまでも大きな方向として、市において「市神⇒名目貨幣（金属・紙幣）」という流れがあったということである。前稿（2019）でも述べたが、その変化は一朝一夕・急激なものではなく、市神と多様な実物・金属貨幣が並存したり、行きつ戻りつしたりした時期をはさむと考えている。

の新たな神像だといえるのである。

## VI おわりに

以上、市神（とくにエビス）の図像と貨幣（とくに方孔円銭）の図柄に宿る内的意味や精神性を検討してきた。Ⅲ章ではそもそも市神の原初的な神体には男性性や女性性を象徴するものが多く、その延長線上で市神としてのエビス（の神像）にも、必ずしも表面的・顕在的とはいえないが、男性性と女性性の両方が潜在的・内在的に付与されていることを検討した。そして、その両方の性、すなわち両性（具有）性が同じく潜在・内在的な属性である不具性と対になっていることで、さらに「余剰と欠損」というよりメタ的な内的意味を読み取ることが可能であることを示した。

続くⅣ章では、日本の貨幣の図像が持つ内的意味を探るべく、まず日本の貨幣文化の発祥たる中国のそれを検討した。中国を含め広く世界の貨幣の源流の一つと目される宝貝は女性性を象徴していた。とりわけ、中国においてその女性性は有孔円銭に受け継がれると同時に、さらに方孔円銭に至って陰陽思想の影響を受け男性性が追加され、両性を象徴するようになったと考えられた。そして、陰陽思想を取り入れ貨幣として方孔円銭（の形状）を採用することで、日本においても貨幣は両性を潜伏させるようになる。この両性に日本独自の貨幣観である不具性が合流することによって、日本の貨幣にはエビスの図像と同じく「余剰と欠損」という内的意味が潜在していることを明らかにした。

そして最後に、以上で明らかとなった事実を前稿（2019）と結論と照らし合わせた。市神の存在意義は市の取引において断続と結合という機能を担うことにあった。しかし、中世から近世にかけてエビスに代表される市神たちが市を去り、入れ替わるように近・現代的な機能を備えつつある金属

貨幣が来た。そして貨幣が代りに断続と結合の機能を担うようになった。これを市神の本来の姿がその機能にあることから、主体の転換ではなく「市神が貨幣に変化した」と捉えるべきだと提唱した。以上が前稿（2019）の概略であった。

エビス（の図像）の有する属性と方孔円銭（の図柄）の秘めたる精神性が類似しているということは、市からエビスが退出し方孔円銭が流通し始めたにもかかわらず、両者の間で象徴内容が一貫性を保っていたこと意味する。そして最終的に、この象徴的連続性は貨幣が市神であることを裏付けていると結論づけた。

本稿を締めくくるに当たって、今一度前稿（2019）と本稿を相対的に位置づけ整理しておくとともに、今後の展望を述べておきたい。前稿（2019）はいわば「断続と結合」という機能的な連続性をもって、機能的側面で市神が貨幣に転じたことを明らかにした。対して本稿は「余剰と欠損」という象徴的な連続性をもって、象徴的側面で市神が貨幣に転じたことを明らかにしたともいえる。つまり、両考察をもって、機能面だけでなく象徴面でも同様な現象が起きていたことを指摘したことになる。その意味で、前稿（2019）は市神の機能分析であり、本稿は市神の（図像を通じた）象徴分析であったといえる。

そして、続く次稿では市神の構造分析を行う予定である。本稿まで、市神が貨幣に転じたことを、その変わらない要素から論じてきた。しかし、やはりこの転態にもなって変わった要素もあるだろう。その要素とは、市での取引・交換の背後ないし深層に存在する社会関係（社会構造）である。いや、むしろ市神転態は、貨幣の出現によって当時の社会に生じた、根本的な交換・取引関係の変化と同義であると考えられる。したがって次稿では、市においてどのような社会構造の変遷があり市神が貨幣に転態したのかを明らかにする。なお、この考察は批判的实在論における实在の領域の分析に

相当し、前稿(2019)で途上にあった市神の批判的實在論的研究を完結させる作業でもある。と同時に、次稿の完結をもって市神に対して機能・象徴・構造の三つの次元で分析をほどこしたことになる。

最後に確たる根拠もない印象論的余談ではあるが、現代貨幣に対する本稿の図像学的考察の含意を述べておきたい。現代の貨幣(コインや紙幣)、あるいはデジタル通貨などにはどのような精神性や内的意味が内在化しているのだろうか。まず、近世までの貨幣が女性でもあり男性でもある「両性性」だったのに対し、近現代の貨幣はそうした両性性が中和され、女性でもなく男性でもない「中性性」に変化したのではないだろうか。なかんずく現代人が貨幣を前にしてそこに性別的イメージを看取することはまったくなくなったといえる。

では、「欠損」はどうなったのか。不可視であるデジタル通貨の図像的特徴とはいささか語義矛盾ではあるが、そうした貨幣の普及を考えると、単なる「欠損」ではなく「不在」に変わったと推測される。以前から指摘されてきたことだが、名目化している現代貨幣において、その可視的象徴物に価値はない。デジタル通貨にいたりその本質がより露わになり、象徴物はその図像と共に消え去った。つまり、図像的・シンボリックに「欠損」だった貨幣は、いまや図像的にもシンボリックにも「不在」となった。

そして、あえて上述の「中性性」と「不在」を統一的なイメージで表すならば「無」であるだろう。現代貨幣は男性性も女性性も無くなり、その両性性の対概念だった欠損も無くなった。貨幣にあった「両義性」は「無」となったのかもしれない。

## 【参考文献】

〔日本語文献〕

- 赤坂憲雄(1992)『異人論序説』筑摩書房。  
赤坂憲雄(2002)『境界の発生』講談社。

- 網野善彦(1987)「境界領域と国家」朝尾直弘・網野善彦・山口啓二・吉田孝編『日本の社会史 第2巻 境界領域と交通』岩波書店。  
荒川 紘(2001)「天の思想史」『静岡大学人文学部 人文論集』第51巻第2号, pp.1-22。  
堂野前彰子(2006)「古代の玉—貨幣的なもの—の芽生え—」『明治大学 古代学研究所紀要』第4号, pp.91-100。  
江村治樹(2011)『春秋戦国時代青銅貨幣の生成と展開』汲古書院。  
江村治樹(2014)「青銅貨幣は語る」中国出土資料学会編『地下からの贈り物—新出土資料が語るいにしへの中国—』東方書店, pp.70-77。  
福田徳三(1889)「祓除ト貨幣ノ関係ニ就テノ愚考」『國家學會雜誌』第24巻第7号, pp.89-100。  
福田徳三(1925)『流通經濟講話』大鏡閣。  
福原啓郎(2001)「魯褒『錢神論』訳注」『京都外国語大学研究論叢』第58号, pp.35-52。  
古川 顕(2018)「原始貨幣と貨幣の起源」『甲南経済学論集』第59号第1・2号, pp.47-118。  
古川 顕(2020)「古代中国の貨幣の起源」『甲南経済学論集』第60巻第3・4号, pp.45-91。  
藤井一二(1991)『和同開珎—古代貨幣事情をさぐる—』中央公論社。  
後藤 明(2017)『世界神話学入門』講談社。  
春成秀爾(2011)「第4部 分析・考察 第6章 上黒岩遺跡石偶・線刻礫と子安貝」『国立歴史民俗博物館 研究報告 [共同研究] 愛媛県上黒岩遺跡の研究』第154集, pp.485-501。  
橋本敬造(1980)「古代中国人の宇宙観—その無限性の認識について—」『関西大学社会学部紀要』第12巻第1号, pp.171-182。  
樋口清之(1958)「大和海石榴市考」『國學院雜誌』第59巻, pp.89-98。  
平山朝治(2006)「貨幣の起源について」『筑波大学経済学論集』第55号, pp.2-121。  
比佐 篤(2018)『貨幣が語る ローマ帝国史—

- 権力と図像の千年—』中央公論社。
- 池上英洋 (2012) 『西洋美術史入門』筑摩書房。
- 今村啓爾 (2015) 『日本古代貨幣の創出—無文銀銭・富本銭・和同銭—』講談社。
- 伊藤良吉 (2013) 「エビス神信仰の多様性—地域と民俗—」『愛知県史研究』第 17 号, pp.112-121.
- 神野善治 (1991) 「漁撈儀礼とエビス」北見俊夫編『民衆宗教史叢書 第 28 卷 恵比寿信仰』雄山閣出版, pp.187-216.
- 加藤幸治 (2000) 「市神祭と市神の性格の変化—市神から商業繁栄の神へ—」『帝塚山大学大学院 人文科学研究科紀要』創刊号, pp.1-31.
- 川崎晃稔 (1991) 「南九州のエビス神」北見俊夫編『民衆宗教史叢書 第 28 卷 恵比寿信仰』雄山閣出版, pp.103-129.
- 喜田貞吉 (1999a) 「夷三郎考」吉井良隆編『えびす信仰事典』戎光祥出版, pp.283-309.
- 喜田貞吉 (1999b) 「夷三郎神像考」吉井良隆編『えびす信仰事典』戎光祥出版, pp.310-315.
- 北見俊夫 (1951) 「市と市神」『民間傳承』第 15 卷第 1 号, pp.21-23.
- 北見俊夫 (1995) 『市と行商の民俗 (新装版)』岩崎美術社。
- 北見俊夫 (1974) 「恵比寿—海の民と陸の民の交流—」宮本常一・川添登編『日本の海洋民』未来社。
- 北見俊夫 (1988) 「エビス神信仰と異人論」北見俊夫編著『日本民俗学の展開—筑波大学創立十周年記念民俗学論集—』雄山閣出版, pp.39-72.
- 小林梅次 (1982) 「家のエビス」相模民俗学会編『民俗 1 号～80 号』図書刊行会, pp.467-468.
- 小島瓊礼 (1982) 「龍宮から来た蛭子」相模民俗学会編『民俗 1 号～80 号』図書刊行会, p.468.
- 小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・藏中 進・毛利正守校訂・訳 (2007) 『日本の古典を読む② 日本書紀 上』小学館。
- 小松和彦 (1995) 『異人論—民俗社会の心性—』筑摩書房。
- 小松和彦 (1997) 『悪霊論—異界からのメッセージ—』筑摩書房。
- 小松和彦 (2009) 『福の神と貧乏神』筑摩書房。
- 小松和夫・栗本慎一郎 (1982) 『経済の誕生—富と異人のフォークロア—』工作舎。
- 倉石忠彦 (2013) 『道祖神と性器形態神』岩田書院。
- 栗本慎一郎 (1980) 『幻想としての経済』青土社。
- 栗本慎一郎 (2013) 『経済人類学』講談社。
- 栗本慎一郎編著 (1995) 『有斐閣選書 経済人類学を学ぶ』有斐閣。
- 楠山春樹 (1979) 『淮南子 上』明治書院。
- 松村恵司 (1999) 「富本七曜銭の再検討」『出土銭貨』第 11 号, pp.3-16.
- 松延康隆 (1989) 「銭と貨幣の観念—鎌倉期における貨幣機能の変化について—」網野善彦・塚本学・宮田登編『列島の文化史 6』日本エディタースクール出版部, pp.177-210.
- 真弓常忠 (1978) 「エビス信仰の源流」『神道史研究』第 26 卷第 1 号, pp.2-38.
- 三上隆三 (1998) 『貨幣の誕生—皇朝銭の博物誌—』朝日新聞社。
- 民俗学研究所編 (1951) 『柳田國男監修 民俗学辞典』東京堂。
- 宮本常一 (1964) 『海に生きる人々』未来社。
- 宮本常一 (1981) 『日本文化の形成 遺稿』そして。
- 宮本常一 (1999) 「エビス神」吉井良隆編『えびす信仰事典』戎光祥出版, pp.192-196.
- 宮田 登 (1996) 『民俗学への招待』筑摩書房。
- 宮澤知之 (2007) 『佛教大学鷹陵文化叢書 16 中国銅銭の世界—銭貨から経済史へ—』文閣出版。
- 森 明彦 (2016) 『日本古代貨幣制度史の研究』塙書房。
- 村上麻佑子 (2018) 「先史日本における貨幣の展開」『年報 日本思想史』第 17 号, pp.1-14.

- 長井政太郎 (1942) 『郷土研究叢書 山形県の市の研究』山形縣郷土研究会。
- 中島義一 (2004) 「市神考」『駒澤地理』No.40, pp.1-12.
- 中山太郎 (1930) 『日本民俗学 [第1 - 4] 歴史篇』大岡山書店。
- 波平恵美子 (1978) 「水死体をエビス神として祀る信仰—その意味と解釈—」『民族学研究』第42巻第4号, pp.334-355.
- 奈良縣 (1914) 『奈良縣編 大和志料 上巻』東洋印刷。
- 長沼賢海 (1991) 「えびす考」北見俊夫編『民衆宗教史叢書 第28巻 恵比寿信仰』雄山閣出版, pp.3-28.
- 西谷 大 (1998) 「貨幣の誕生—宝貝と厭勝錢—」国立歴史民俗博物館編『歴博フォーラム お金の不思議—貨幣の歴史学—』山川出版社, pp.2-32.
- 折口信夫 (1955) 『折口信夫全集 第2巻』中央公論社。
- 呂不韋・塚本哲三編 (1928) 『呂氏春秋 全』有朋堂書店。
- 佐原康男 (2001) 「貝貨小考」『奈良女子大学文学部 研究年報』第45号, pp.21-36.
- 柴原永遠男 (1998) 「錢は時空を超える—古代錢貨の境界性—」国立歴史民俗博物館編『歴博フォーラム お金の不思議—貨幣の歴史学—』山川出版社, pp.33-49.
- 笹本正治 (1993) 『中世の世界から近世の世界へ—場・音・人をめぐって—』岩田書院。
- 澤田多喜男訳注 (2006) 『黄帝四經 馬王堆漢墓帛書 老子乙本卷前古布佚書』知泉書館。
- 下野敏見 (1991) 「エビスと水死体—ヤマト・琉球比較の視座から—」北見俊夫編『民衆宗教史叢書 第28巻 恵比寿信仰』雄山閣出版, pp.217-251.
- 神道体系編纂会編 (1988) 『神道体系 文学編—神道集』精興社。
- 白石太一郎 (1996) 「古代の衢 (ちまた) をめぐって」『国立歴史民俗博物館研究報告』第67集, pp.137-157.
- 白井祥平 (1997) 『ものと人間の文化史 83- I 貝 I』法政大学出版局。
- 祖父江孝男 (1990) 『文化人類学入門 増補改訂版』中央公論新社。
- 末永高康 (1992) 「董仲舒陰陽刑徳説について」『中国思想史研究』第15巻, pp.59-88.
- 須股孝信・坪井基展 (1997) 「前方後円墳の設計思想と使用尺度」『土木史研究』第17号, pp.333-343.
- 鈴木英一 (1999) 「エビス神」吉井良隆編『えびす信仰事典』戎光祥出版, pp.98-101.
- 田中宣一 (1979) 「エビス信仰の伝播と神去来伝承の複雑化」『信濃』第31巻第1号, pp.1-10.
- 田中宣一 (1984) 「エビス神の—側面—不具神伝承について—」『日本常民文化紀要』第10巻, pp.169-184.
- 谷口 貢 (2001) 「恵比寿信仰の地域的展開—近世のエビス講を中心に—」『二松學舎大學東洋學研究所集刊』第31集, pp.41-53.
- 内野熊一郎・中村璋八 (1976) 『中国古典新書 呂氏春秋』明德出版社。
- 上田 信 (2016) 『貨幣の条件—タカラガイの文明史—』筑摩書房。
- 上田正昭・井出 至編 (1978) 『觀賞日本古典文学 第1巻 古事記』角川書店。
- 漆間元三 (1970) 「稼ぎの神の送迎—黒部川周辺のエビス神の送迎—」『民間傳承』第34巻第5号, pp.26-31.
- 于 保田 (2017) 「俑の濫觴期」『日本女子大学紀要 人間社会学部』第28号, pp.79-125.
- 若桑みどり (1993) 『絵画を読む—イコノロジー入門—』日本放送出版会協会。
- 渡辺 大 (1997) 「帛書「経法」「十六経」「称」「道原」四篇の成立について—「黄老」との関わり

- を中心に—『中国文化—研究と教育— 漢文学会会報』第55巻, p.15-25.
- 山田勝芳(2000)『貨幣の中国古代史』朝日新聞社。
- 山口佳紀・神野志隆光校訂・訳(2007)『日本の古典を読む① 古事記』小学館。
- 柳田国男(1991)「百姓恵比須講」北見俊夫編『民衆宗教史叢書 第28巻 恵比寿信仰』雄山閣出版, pp.217-251.
- 安木新一郎(2021)「殷代の貝貨と縄文時代のタカラガイ加工品」『函館大学論究』第52巻第2号, pp.43-52.
- 米山俊直(2002)「えびす信仰の三源泉—海神・市神・福神のルーツとその融合—」『大手前大学社会文化学部論集』第2巻, pp.139-152.
- 吉井貞俊(1989)『えびす信仰とその風土』図書刊行会。
- 吉井貞俊(1999a)「えびす神研究」吉井良隆編『えびす信仰事典』戎光祥出版, pp.98-101.
- 吉井貞俊(1999b)「失われたえびす信仰の本源」吉井良隆編『えびす信仰事典』戎光祥出版, pp.214-227.
- 吉村泰志(2019)「『市神』を求めて—経営学的フォークロア研究ことはじめ—」『帝塚山経済・経営論集 帝塚山学術論集 合併号』第29巻, pp.41-62.
- 陽 捷行(2016)「解説 世界の神話と主な宗教に見られる土壌と大地」『日本土壌肥科学雑誌』第87巻4号, pp.267-277.
- Graeber, D. (2011) *Debt: the first 5,000years*, MELVILLE HOUSE. (酒井隆史監訳・高祖岩三郎・佐々木夏子訳(2016)『負債論—貨幣と暴力の5000年—』以文社.)
- Law, J. M. (1997) *Puppets of nostalgia: the life, death, rebirth of Japanese Awaji Ningyo Tradition*, Princeton University Press. (斎藤智之訳(2012)『神舞い人形—淡路人形伝統の生と死、そして再生—』)
- Marin, F. (2013) *Money: the unauthorized biography*, Failu Ltd. (遠藤直美訳(2014)『21世紀の貨幣論』東洋経済新報社.)
- Orell, D. (2020) *A brief history of money: 4000years of market, currencies, debt and crisis*, WELBECK. (角敦子訳(2021)『[ ヴィジュアル版 ] 貨幣の歴史』原書房.)
- Panofsky, E. (1962) *Studies in iconology: humanistic themes in the art of the renaissance*, Harper Torchbooks. (浅野 徹・阿天坊耀・塚田孝雄・永澤 峻・福部信敏訳(2002)『イコロジー研究 上』筑摩書房.)
- Tuner, V.W. (1969) *The ritual process: structure and anti-structure*, Routledge. (富倉光雄訳(2020)『儀礼の過程』筑摩書房.)

## 〔外国語文献〕

- Andersson, J. G. (1934) *Children of the Yellow Earth: Studies in Prehistoric China*, K. Paul, Trench, Trubner & Company. (松崎壽和訳『完全新版 黄土地帯—先史中国の自然科学とその文化—』六興出版.)
- Genep, A. V. (1909) *Les rites de passage*, Emile Nourry. (綾部恒雄・綾部裕子訳(2012)『通過儀礼』岩波書店.)