

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」

研究報告Ⅱ-1

平成24年

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」

研究報告Ⅱ-1

平成24年

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議

序 文

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」は、4世紀後半から9世紀末にかけて国家的な祭祀が行われた沖ノ島と、沖ノ島での祭祀が発展して形成された宗像大社、そしてこれらの祭祀を担った宗像氏と海の民の古墳群からなる資産です。沖ノ島信仰や宗像大社の祭祀は、古代から現在に至るまでの間、宗像地域の人々によって守られ、受け継がれてきました。古墳群も良好に保存されており、当時の様子をよくとどめています。我々は、本資産から実に多くのことを学ぶことができるとともに、この貴重な価値を未来の世代へ引き継いで行く使命を持っております。そこで、本資産が持つ価値を守り伝えてゆくために、世界文化遺産への登録を目指し、平成21年1月に「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議を立ち上げました。

世界遺産登録のためには、顕著な普遍的価値を明確にしなければなりません。本資産の価値の立証のために開始された委託研究事業では、平成22年度に「宗像・沖ノ島と関連遺産群」研究報告Ⅰを刊行致しました。この研究報告Ⅰの成果を踏まえて、平成23年度においては、学術的検討をさらに発展させるため、7名の国内研究者の方々に建築史・文化人類学・民俗学など、沖ノ島研究に新たな光を与える視点からご論考いただきました。そしてこの度、それらのご論文を収めた「宗像・沖ノ島と関連遺産群」研究報告Ⅱ-1として刊行される運びとなりました。

本報告書は、本資産の価値を証明するとともに、最新の学術的成果を収めた研究書として、沖ノ島を中心とした本資産をめぐる研究の段階を大きく引き上げるものであります。今後、本書をもとに、若い世代へも研究の裾野が広がり、本資産の価値をより大勢の方々に知っていただけることを願って止みません。

本推進会議では、今後も「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の世界遺産登録に向けた取り組みの輪をより一層広げて参りたいと考えておりますので、ご理解とご協力を賜りますようお願い申し上げます。

平成24年3月31日

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議会長
小川 洋

例 言

- 1 本書は、平成23年度に「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議が委託により行った調査・研究の成果をまとめたものである。
- 2 研究課題は「宗像・沖ノ島と関連遺産群」専門家会議委員の意見に基づき、文化庁文化財部記念物課世界文化遺産室及び同課埋蔵文化財部門主任文化財調査官欄亘田佳男氏、同室文化財調査官西和彦氏の助言を受けて決定した。
(専門家会議委員)
西谷 正：九州歴史資料館 館長 (委員長)
佐藤 信：東京大学大学院 教授 (副委員長)
稲葉 信子：筑波大学大学院 教授
岡田 保良：国土館大学 教授
金田 章裕：人間文化研究機構 機構長
三輪 嘉六：九州国立博物館 館長
(第3回国際専門家会議参加者)
ガミニ・ウィジェスリヤ：文化財保存修復研究国際センター プロジェクトマネージャー
任 孝宰：ソウル大学 名誉教授
王 巍：中国社会科学院考古研究所 所長
クリストファー・ヤング：イングリッシュ・ヘリテージ 国際部長
- 3 本書の執筆者については、各論考に示した。
- 4 挿図および写真図版については、それぞれ出典を示した。
- 5 本書の執筆・現地調査にあたり、宗像大社の協力を得た。
- 6 一部の図の作成、本文のレイアウトは株式会社プレック研究所が行い、編集は「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議事務局（福岡県企画・地域振興部総合政策課世界遺産登録推進室 参事 磯村幸男、主任技師 岡寺未幾、宗像市経営企画部経営企画課世界遺産登録推進室 主任技師 岡崇、福津市総合政策部企画政策課世界遺産登録推進係 係長 池ノ上宏）において行った。

目 次

- ① 沖ノ島祭祀遺跡の再検討 2①- 1
福岡大学名誉教授 小田 富士雄
- ② 日本における古代祭祀研究と沖ノ島祭祀
—主に祭祀遺跡研究の流れと沖ノ島祭祀遺跡の関係から—②- 1
國學院大學教授 笹生 衛
- ③ 文献からみた古代王権・国家のカミマツリと神への捧げ物
—沖ノ島祭祀の歴史的前提—③- 1
愛知教育大学教授 西宮 秀紀
- ④ 宗像大社復興期成会による調査以前の沖ノ島④- 1
國學院大學名誉教授 梶山 林継
- ⑤ 日本民俗学(伝承分析学・traditionology)からみる沖ノ島 —日本古代の神祇祭祀の形成と展開— ⑤- 1
國學院大學大学院教授 国立歴史民俗博物館名誉教授 新谷 尚紀
- ⑥ 東アジアの海洋文明と海人の世界 —宗像・沖ノ島遺産の基盤—⑥- 1
総合地球環境学研究所名誉教授 秋道 智彌
- ⑦ 日本における社殿の成立と宗像神社⑦- 1
建築史塾 Archist 代表取締役 福岡県文化財保護審議会専門委員 山野 善郎

沖ノ島祭祀遺跡の再検討 2

小田 富士雄 福岡大学名誉教授

要旨：今回から祭祀遺跡の再検討にはいり、以下の4課題をあつかった。①21号遺跡の祭壇復元を検討して報告書を訂正。②勝浦峯ノ畑古墳と21号遺跡の同型鏡から、同古墳被葬者が21号祭祀に関与したことを推定。③岩上祭祀と岩陰祭祀にみる祭祀品奉獻の在り方・長方形祭壇の形成過程などの検討。④8号遺跡出土の浮出し円文ガラス碗渡来の時期・来歴などの考察。

キーワード：岩上祭祀、岩陰祭祀、祭壇、21号遺跡、8号遺跡、17号遺跡、6号遺跡、22号遺跡、勝浦峯ノ畑古墳、同型鏡、画文帯同向式神獸鏡、浮出し円文ガラス碗

はしがき——前稿では1954年から1971年にかけて3次にわたって実施された沖ノ島祭祀遺跡の調査報告書の内容について、その成果を要約し、研究の現段階から批判的に叙述した。つぎに現在までに進展している宗像地方の考古学調査成果を参照して、沖ノ島の国家型祭祀開始前後の宗像地方における在地型祭祀の実体を探りながら、当地方の首長層の生成を、4世紀後半に出現する東郷高塚前方後円墳に至るまでについての視点から検討した。いわば沖ノ島祭祀の出現期に至る在地の動向を探る前史的様相を明らかにするところにあった。本稿では沖ノ島の国家型祭祀開始以降について再検討をすすめたい。

1. 岩上祭祀21号遺構の復元

第3次調査で実施された21号遺跡は、岩上祭祀段階の下限を示す遺跡として注目された。そしてその時期は奉獻品の内容から5世紀中頃より下らない位置付けがなされている。

この遺跡はF号巨岩上に設営されたもので、屹立する巨岩の頂上がやや傾斜するものの平坦に近く、且つかなり広く思えたので、ともかく一度登ってみようというところに始まった。F号巨岩は沖津宮社殿の背後にあるB号巨岩(「御金蔵」)とE号巨岩の間を登った右手、E号巨岩の背後・標高85m前後のあたりに位置する。巨岩の頂上までは最も低い北側で高さ約3

m・南端で高さ約5mである。岩上での高さは東辺で約8m・西南辺で約6m・西北辺で約5mの三角形形状平面形を呈し、面積にして約20㎡ほどの広さである。南東に高く北西に低い形状で、その中央部が平坦面となっている。最も低い北側に、登り口に使われたと思われる3段の階段状を呈する形状がみられるが、人工的なものとも思えない。中央部に方形壇の外郭を構成する小割石群が人工的にめぐらされ、その中央にやや大形の塊石1個が据えられる。私どもがはじめてこの頂上に至ったときは、長年月の間に堆積した腐葉土で覆われていて、中央の塊石上部や南東側高所の割石列の一部が露出する程度であった。腐葉土を除去するにつれて方形を呈する割石列が確認されてゆき、また祭祀遺物が区画内に散布する状態が明らかになってきた。外郭を構成する割石群には当初の配列をほぼ保っている状態がみられ(特に北西側と北東側)、また列の外側や内側にずり落ちた状態もかなりみられた。なかでも目につくのは最も低い傾斜部にあたる西側隅部にやや大きな塊石が据えられた状態であった。このような方形壇を傾斜面上につくる場合には、最低部位にあたる隅部が最も崩れやすいので、このような隅部には大型石を用いて、しかもその長辺を傾斜に直行させるように据える(壇の高い場合は立てかけるように)事例は1号遺跡でもみられる。最も崩れやすい部位に採用される工法である。小割石で構成された外郭幅は20~30cmほどであったと考えられる。内郭部は割石を混じえた

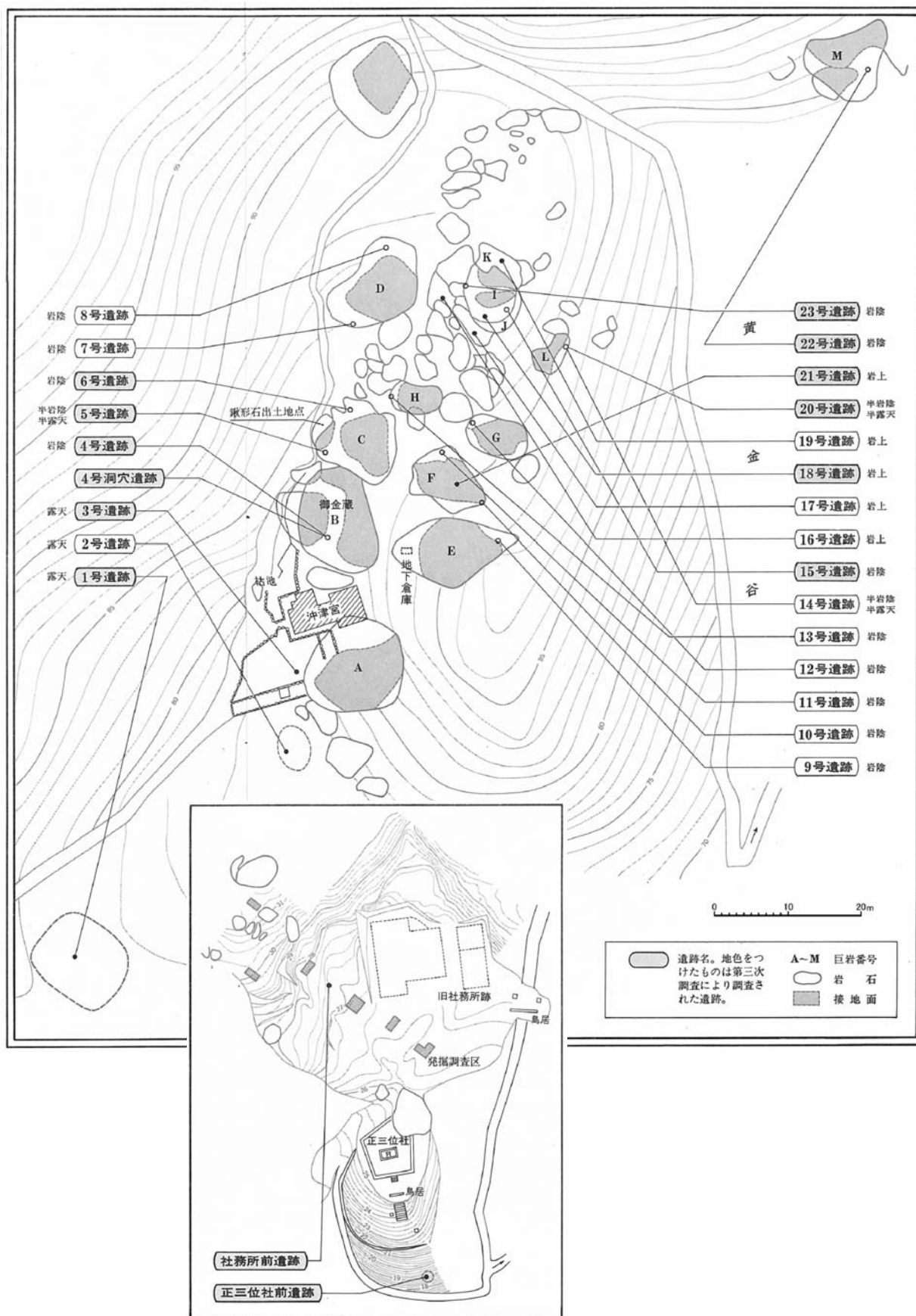
土砂で平坦面を構成していたと思われるが長年月の間に幾度も風雨にさらされ、且つは割石列の流失などと共に流失を重ねてきたであろうと推察される。報告書では祭壇の「北西辺と南西辺などに明瞭な岩の削り跡から祭壇を復元すると、長軸を北西-南東(N-45°-E)にとる内法2.5×2.2m、外法2.8×2.5mの長方形となり、ほぼその中央部に長さ1.1m×幅0.8m×厚さ0.5m前後の大石を置いている。」(222頁)と記述されている。ところが報告書に示された復元図(FIG102実線案)では、さきに西側隅部に比定した大石は南西側復元線の中央部に位置している。すなわちさきに言及した復元案とは約45°ほど振ったことになる。さきの復元案では報告書で祭壇の外法の長軸2.8mを一辺とする方形案(第5図破線案)を示したのである。祭壇の方位はほぼ東西・南北をとることになる。さらに報告書では「西隅には0.7×0.45×0.5mの比較的大きな石を置き、」という記述もあって、これはさきにあげた西隅部に比定した大型石と同じものを言っていることが知られる。報告書の文章と復元図の不一致といわざるをえないのである。また遺跡に復元された祭壇の形状もこの大型石を西隅部としたものであり(報告書Ⅱ PL100・本稿第2図)、本稿第5図破線で示した復元案に訂正しなければならない。さらに注意すべきは報告書Ⅱの PL.101に示された祭壇西半部の割石列の詳細写真(本稿第4図)である。右端の西隅大石から左上に続く割石列(南外郭線)と、左下に向い、画面下端から左上に転じてゆく幅をもった割石列(祭壇西辺→北辺)の詳細がみられる。前者は外郭線に沿って内側を若干削り下げ、割石を並べている。同様に後者も割石幅部分が若干削りくぼめられる基礎的作業がなされた状況が推察される。これについては報告書でも祭壇の「北西辺と南西辺などに明瞭な岩の削り跡から祭壇を復元すると」(222頁)という記述があって、上述した写真観察と符号する。このような基礎工法がみられる要因は、巨岩の頂上面が北側に傾斜しているために、祭壇の北辺～西辺側が流出しやすいことに対する対応策として考えられたのであろう。

また祭壇西辺の外接部に西隅石からさらに西に延びる割石を敷いた外郭部があり、祭壇西辺に沿って幅約80cm・長さ約2mほどの長方形部分が復元できる(第

5図破線)。巨岩面が北側に傾斜しているのでこの外接部は流出しやすい状況にあるが、それでも西南隅石側がよく保存されたのは、やはり外郭線沿いの巨岩接点部がL字状に削りこまれていたからであろう。これも上述した写真右下(本稿第4図)で確認できる。報告書でも西隅部に「比較的大きな石を置き、その周辺に別区ともいえる部分をつくっている。」(222頁)と記された部分にあたる。しかしこの外接部(「別区」)については報告書の祭壇復元図には記入されなかった。このような長方形敷石付設は、最近伽耶の古墳調査でも、円墳裾部正面に付設されている事例を見ることができた¹⁾。古墳を礼拝する正面施設であろう。21号遺跡の祭壇に臨むとき、巨岩の最も低い北端から登って、最高所の東に向えば西辺が正面となり、その前面に接して長方形の敷石外接部(「別区」)が設けられ、祭壇の正面が定められたのは当然の帰結するところであろう。司祭者はここまで登頂して礼拝したことも想定されるであろう。

祭壇とその中央に据えられたやや大型の塊石について報告書で「岩上の石組祭壇は神が降りたもう際の磐座(依代)であり、中央の大石は神籬^{ひもろぎ}を立てかける台にしたものである。」(235頁)と述べられているが、より厳密な言い方をすれば、祭壇は狭義の祭場にあたる磐境であり、中央の大石は神が降臨する場所としての依代(神座)であり、磐座に擬すべきものであろう。調査中に中央大石表面の多孔状くぼみに滑石製白玉が落ちこんでいる状況を見ることができた。出土状態について報告書では「祭壇中心部の大石上部に幅3cm×長さ15cmの小さなくぼみがあり、そこから滑石製白玉3個が出土したことである。これは、玉などを懸けた常緑樹(榊など)を大石に立てかけておいたが、祭祀終了後しばらくたってから、玉がこのくぼみに落ち込んだものであることを示している。」(223頁)と述べている。祭祀遺物は祭壇内部に広く散布するのみでなく、「西隅の別区ともいえる部分よりも、玉類などの出土がみられた。」(223頁)ことが注意されている。緒に通した玉類には小さなものでは滑石製白玉群のほかガラス小玉群がある(第3図)。これらは緒に通した状態で神籬に掛けられていたであろう。

上述してきた西南隅の大石や西側外接部(別区)の玉



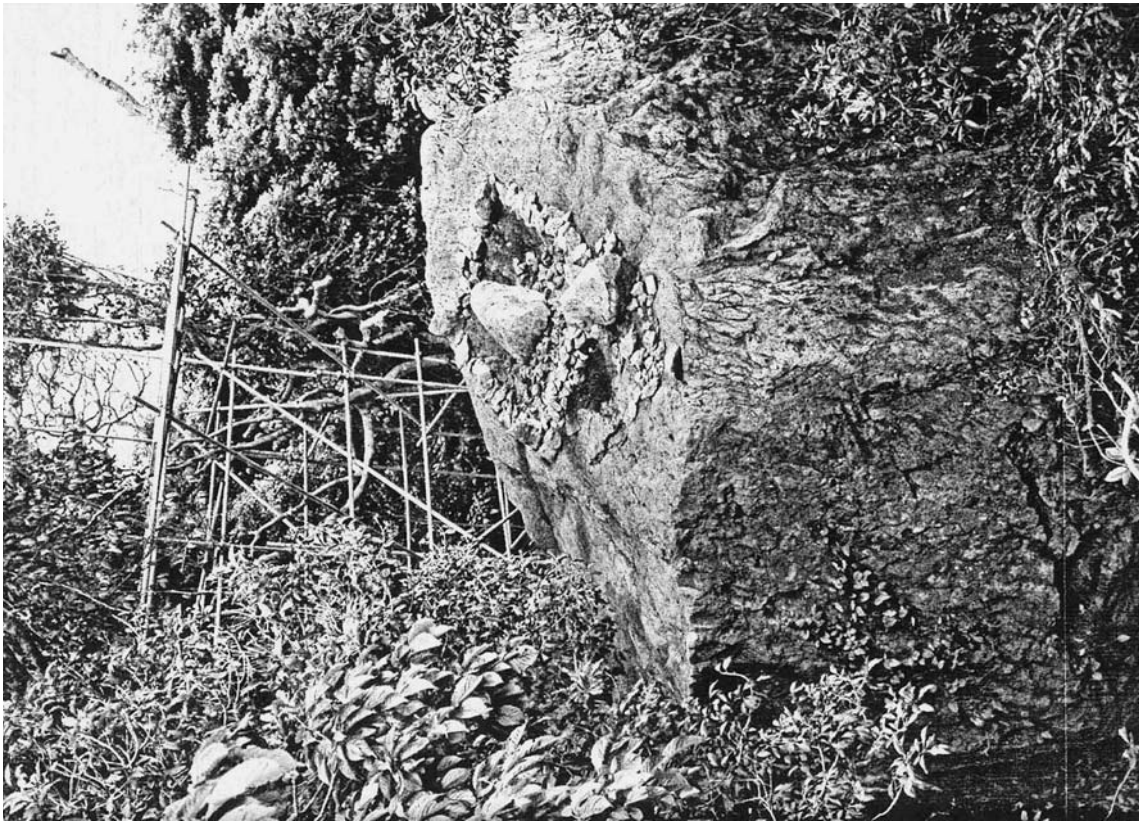
第1図 沖ノ島遺跡分布図

(『宗像沖ノ島』より)

①. 沖ノ島祭祀遺跡の再検討 2

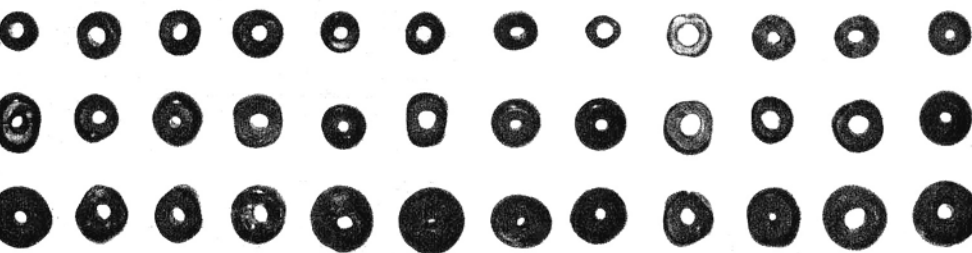
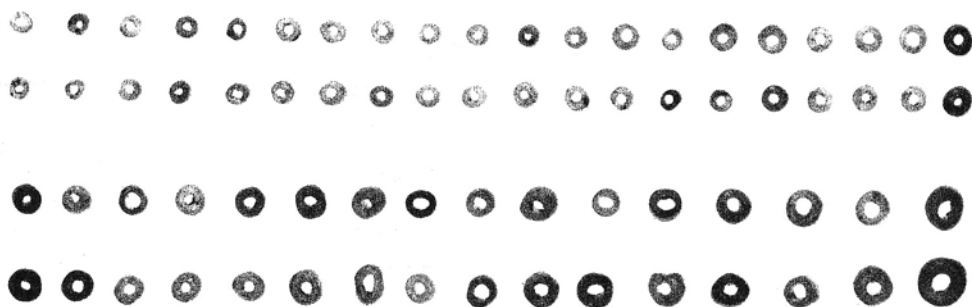
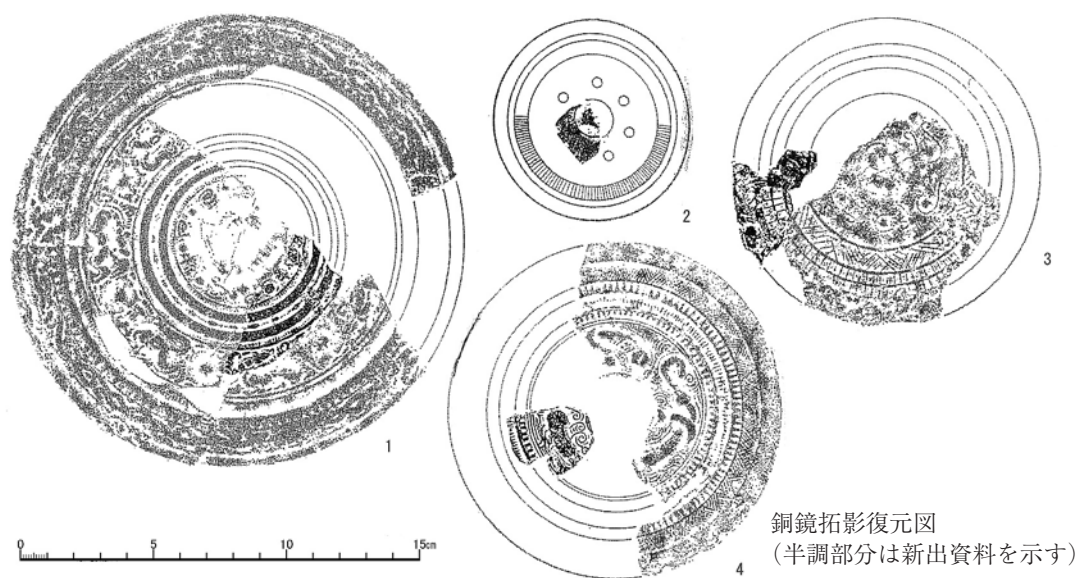


21号遺跡の景観と祭壇復元状態(南より)



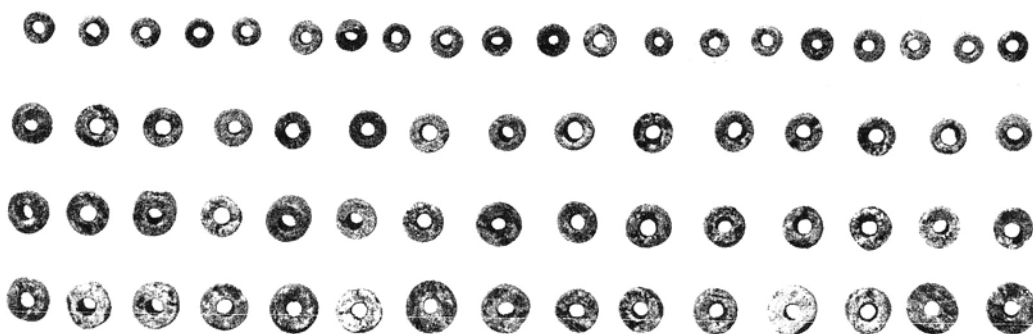
祭壇の状態(東より)

第2図 21号遺跡(『宗像沖ノ島』II PL. 100, 102より)



上・ガラス玉(1/1)

下・滑石製白玉(1/1)

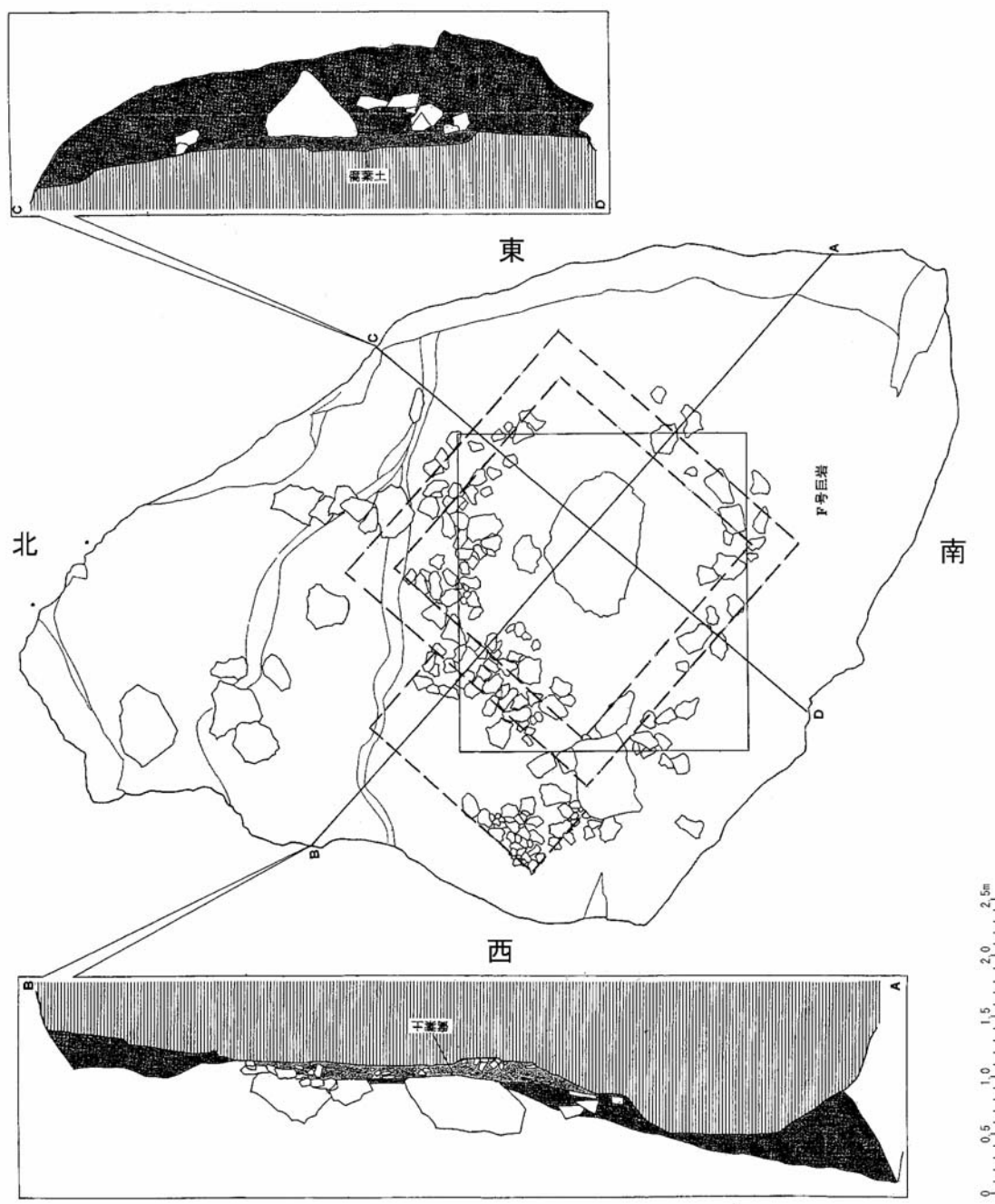


第3図 21号遺跡祭祀遺物－銅鏡と玉－



第4図 21号遺跡祭壇西半部とその外接部(北西より)

(『宗像沖ノ島』Ⅱ PL. 101より)



第5図 21号遺跡祭壇実測・復元図(破線は小田復元修正案) (『宗像沖ノ島』I. Fig. 102に加筆)

類出土などから、報告者は「四隅に比較的大きな石を立て、ここにも中心部と同様、木を立てていた可能性が強い。とするならば、四本柱を立てる祭祀の原初形態を示すものといえよう。」(223頁)と言及されている。しかし西南隅の大石はさきにも述べたように、傾斜面の最も低い隅部が崩壊しやすいことに備えての措置であると考えられるのであって、祭壇の四隅すべてに適用されたものではない。この状況は沖ノ島祭祀の1号遺跡においても同様である²⁾。21号遺跡では祭壇西南隅の大石に匹敵するような石は発見されていないことから、今日行われるような四隅に柱を立てて、臨時の祭場を設定する方式にまでただちに及ぼしてゆくのは、なお尚早であろう。

以上検討してきたところから、より具体的に祭場の様子が復元されてきたのであり、当遺跡が「巨岩上の祭祀としてはもっとも完備された形態」(223頁)といわれる所以でもあろう。

この祭壇上には中央の大形石周辺に多くの上述した玉類をはじめ金属製品が散布した状態で発見されている。その詳細は報告書にみるとおりであるが、ここではその種類について一瞥しておく。

- 銅鏡 6面分 (第3図上段)
- 玉類 勾玉35(硬玉・碧玉・滑石・琥珀)
- 管玉41(硬玉・碧玉・滑石)
- ガラス小玉303(第3図中段)
- 滑石製白玉 (第3図下段)
- 滑石製子持勾玉1
- 釧 銅製・鉄製
- 武器 鉄剣・鉄刀・石突・鉄鎌
- 工具 蕨手刀子・鉄刀子・鉄鎌・鉈・鉄斧(鍛造・
鑄造)
- 武具 衝角付冑
- 鉄鋌
- 金属製雛形品 鉄刀・鉄製のみ形品・鉄斧
- 鉄製有孔円板
- 鉄環
- 滑石製品 有孔円板 形代(剣形・斧形)
- 土器 土師器(小形手づくね土器・鉢・脚台・小形丸底壺・甌)

銅鏡は小破片であるが、第3次調査後福岡市の美術コレクターから、1960年ごろに沖ノ島から持ち出したと伝える遺物群がもたらされて、そのなかに21号遺跡出土の鏡片と接合しうるものも確認された。21号遺跡に所属するとされたのはつぎの6面である³⁾(309頁)。

1. 八乳獣帯鏡(舶載) 白銅質(第3図1)
2. 鼉龍鏡 (仿製) 白銅質(第3図4)
3. 円圈文鏡 (仿製) 鈕 (第3図2)
4. 格子目文鏡(仿製)
5. 格子目文鏡 (第3図3)
6. 素文鏡

以上列記した奉獻品目には、古墳副葬品と共通するものと、金属製雛形品・滑石製品・滑石製玉類などの祭祀用品、さらに朝鮮半島から将来された鉄鋌などがみられる。なかでも古墳副葬品や鉄鋌などから推定される年代観は5世紀中頃を降らないとするものであった。さらに後続する祭祀の内容で主流となってゆく祭祀遺物が、すでにこの段階に出現していることも注目をひいたところであった。

2. 5世紀代首長墓と沖ノ島祭祀

沖ノ島祭祀の第I段階にあたる岩上祭祀が始まったのは4世紀後半代であり、この時期に比定される宗像地域の首長墓として東郷高塚前方後円墳(全長64m)があげられるのは周知のとおりである。その後この古墳群が所在する釣川中流域における首長墳の継続はみられず、5世紀代に入ると玄界灘沿海部の福津市北部の勝浦地区に移り、沿海部を南下して7世紀代には宮司・手光地区に至る。

対馬見山から勝浦浜に向けて北西に延びる丘陵の東側は釣川をのぞみ、神湊こうのみなとに続く標高50m前後の丘陵上には約200基ともいわれる牟田尻古墳群⁴⁾がある。6世紀後半以降の円墳群がいくつもの支群を形成している。これに対して西側の勝浦浜から南行する微高地上には5世紀以降の古墳群が形成されている。勝浦浜から南行する砂州地形は、寛文6(1666)年からすすめられた干拓事業で干潟を埋めたてた標高4m以下の耕



5世紀代津屋崎古墳群の首長墓編年

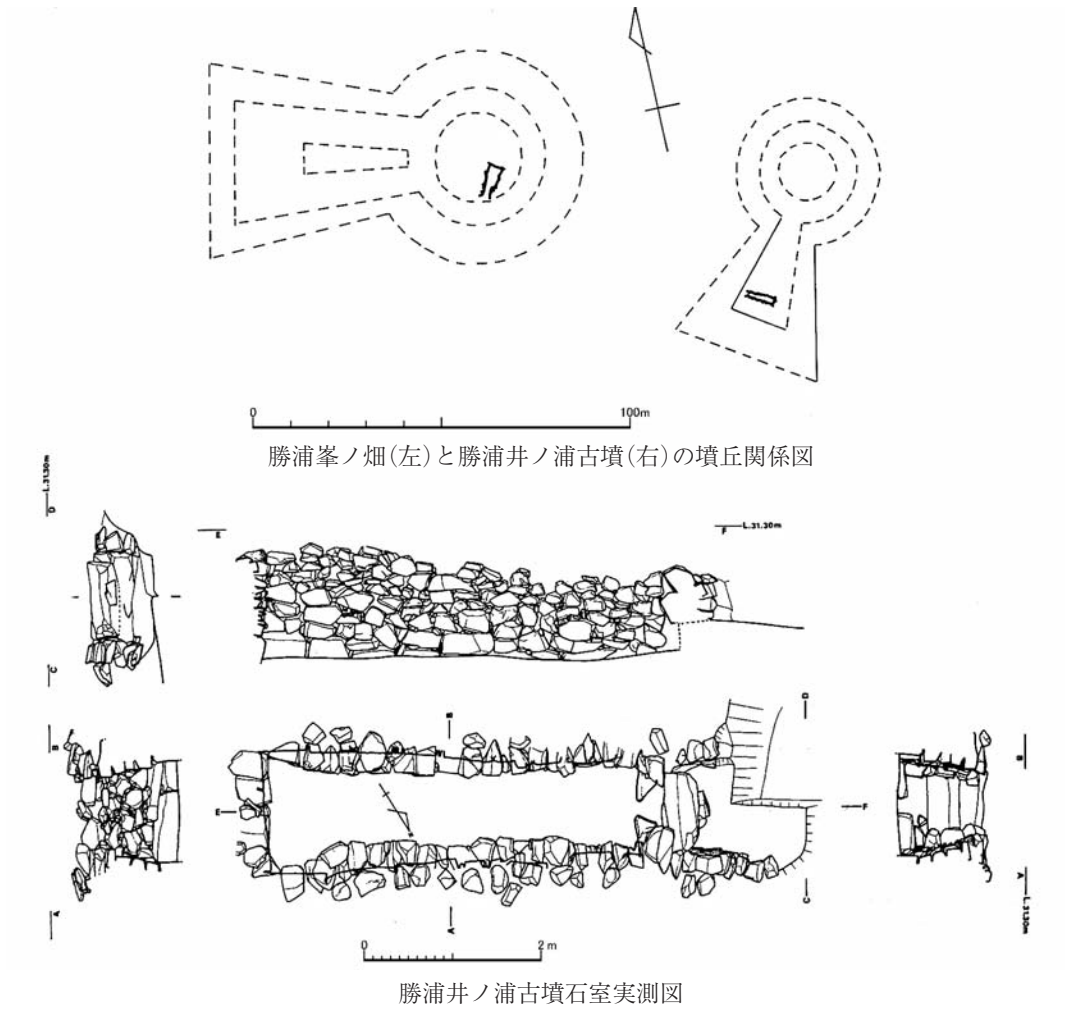
| 集成編年 | 勝浦 | 奴山・生家 | 須多田 | 宮司・手光 |
|------|--------------------|--|--------------------|--------------------|
| 400 | | | | |
| 5 | | | | ● 宮司井手ノ上古墳 (26) |
| 6 | | ● 奴山正圓古墳 (32) | ● 宮ノ下古墳 (10) | |
| 7 | ● 勝浦高堀古墳 (30) | | | |
| | ● 勝浦峯ノ畑古墳 (100) | ● 新原・奴山 1号墳 (50) | | |
| 8 | ● 勝浦井ノ浦古墳 (70) | ○ 新原・奴山 22号墳 (80) | ● 須多田ニタ塚古墳 (34) | |
| | ○ 神湊上野 1号墳 (40) | ○ 新原・奴山 24号墳 (54) ○ 生家大塚古墳 (73) | ○ 須多田上ノ口古墳 (43) | |

(白抜きは時期決定根拠の弱いもの。古墳名の後の数字は全長ないし直径を示す)

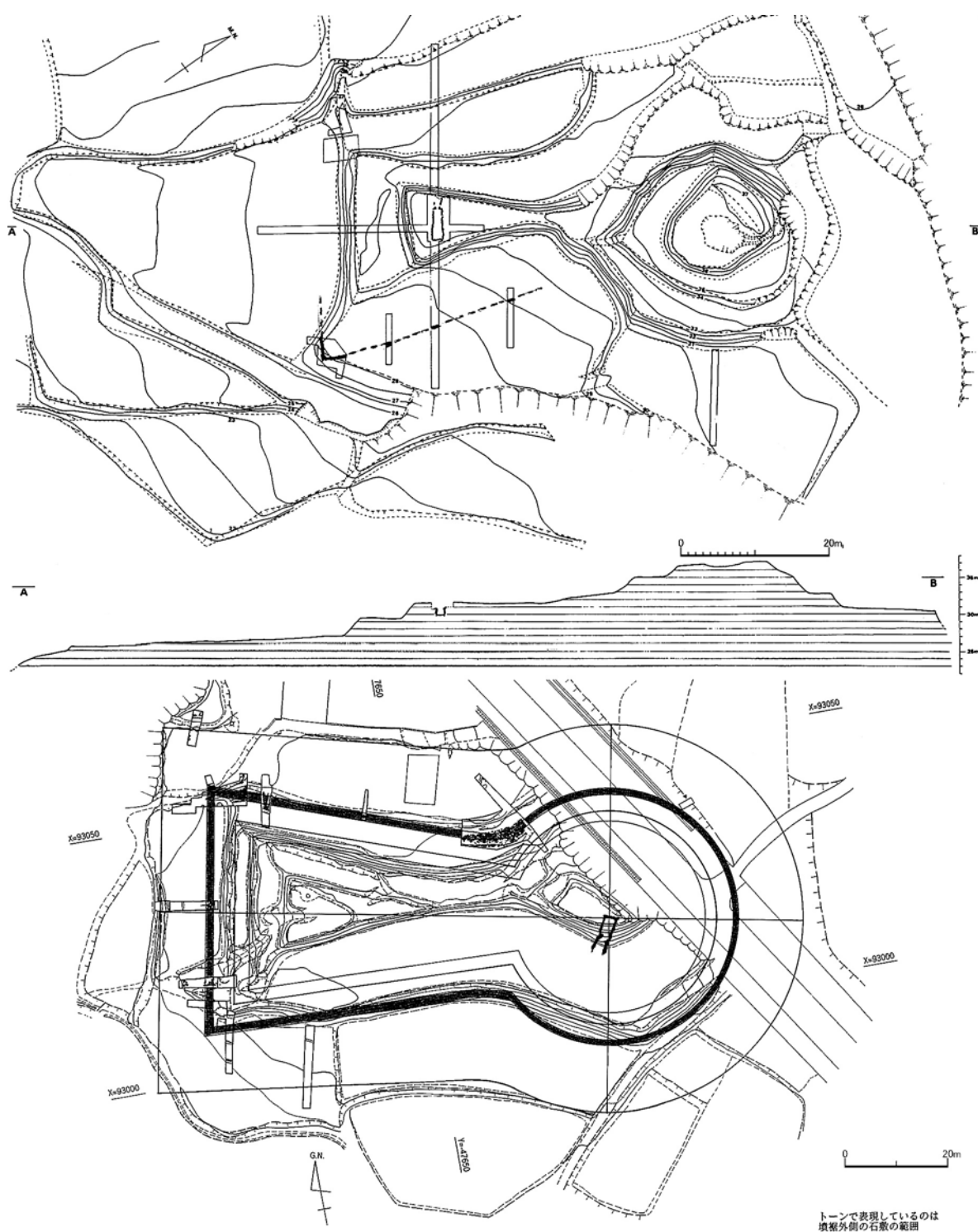
第6図 勝浦地区遺跡分布図・同首長墓編年

(『津屋崎古墳群Ⅱ』2011年より)

①. 沖ノ島祭祀遺跡の再検討 2



第7図 勝浦地区峯ノ畑・井ノ浦古墳と石室実測図 (『新原・奴山古墳群』より)



第8図 勝浦地区井ノ浦古墳(上)・勝浦峯ノ畑古墳(下)墳丘実測および復元図
(『新原・奴山古墳群』『津屋崎古墳群Ⅱ』に一部加筆)

地が広がり、津屋崎干潟へとつづいている。その外側には玄界灘が広がっている。勝浦峯ノ畑古墳や勝浦井ノ浦古墳などの5世紀代に比定されている前方後円墳は勝浦浜の北寄り微高地上(標高15m前後)に在る。この地域の調査は昭和50(1975)年度国庫補助事業として実施され、勝浦峯ノ畑古墳(旧称第41号墳)、勝浦井ノ浦古墳(旧称第10号墳)が調査された⁵⁾。さらに2005～2008(平成17～20)年の間国庫補助をうけて勝浦峯ノ畑古墳の範囲確認調査が行われた⁶⁾。

勝浦峯ノ畑古墳は西に延びる尾根線上に、前方部を西にむけた前方後円墳(全長100m)であり、この東側には前方部を南西にとる勝浦井ノ浦前方後円墳(全長70m)が在る。築造当時はその南0.6kmまで内海が入り、玄界灘は西方0.3kmにのぞまれる。墳丘は主軸の南側半分と後円部の北東側が後世に削平されてしまったが、さいわいに横穴式石室は保存されて、後円部の中心から墳丘くびれ部寄りの方向(南西)に開口する。墳丘北～西側では墳裾葺石などの確認によって、1段目斜面角度を30度、テラスのレベルは16.4m・幅2mとする墳形が復元された。その結果「全長100m、後円部径48m、後円部高6.3m、前方部幅45m、前方部長57m、前方部高6.7m、くびれ幅28.5m。古墳の方位はN-79°-W」とし、「墳丘の段築は前方部3段、後円部は改変を受けているため、測量図から判断できないが前方部と同じ3段の可能性がよい」(87～88頁)とする復元案が示された。

石室は南西に開口する単室の横穴式石室である。玄室は長さ4.3m・幅2.5m(奥壁部)～2.15m(横口部)・高さ1.8mで周壁はやや内傾ぎみの垂直積みで2枚の天井石を並べた箱形(直方体)石室構造である。この石室を特徴づけるのは、石室主軸線上のほぼ3等分する位置に、2本の角材石柱を立てて天井を支えていることである。奥壁寄り石柱箇所には石柱をはさんでその左右に低い障壁を並べ、最奥部を屍床にあてている。周壁の基礎には腰石を設けているが、屍床部の奥壁と右側壁には3分の2の高さの1枚石を、左側壁には2分の1の高さの1枚石を使用している。玄室前半部の左右壁は50cm以下の1枚石を据えている。以上の石壁と天井の間はやや大きな塊石状割石で見事にそろえた壁面を構成しながら積み重ねて仕上げられ、その隙

間には小礫を埋めて塞いでいる。玄門部はやや西に寄せて幅1.7mほどに設定し、その内側左右に袖石角柱を門柱状に立てて、その上に楣石を乗せて天井石に接続する。しかし左袖石は高さ1.2mまでであるので、楣石との間にはさらに石材を重ねている。両袖石間(左右間約1.2m)の床面には2個の框石が据えられている。両袖石のあい対する位置になく若干前後にずれている状況にあわせて、内側框石は右寄りに、外側框石はやや高く左寄りに据えられている。玄門の外は外開きの前庭部となり、長さ3.2m(東側では2.8m)にわたって高さを減じてゆき、末端では基礎石のみに終る(末端幅約1.8m)構造である。

このような石室構造は、鋤崎古墳⁷⁾、横田下古墳⁸⁾、釜塚古墳⁹⁾、丸隈山古墳¹⁰⁾など玄界灘にのぞむ筑・肥沿海西部地域に出現する先行古墳群にその系譜を求めることができる¹¹⁾。さらにこれら古期横穴式石室の系譜を朝鮮半島百濟漢城期の古墳にさかのぼりうることも今日ほぼ大方の了承が得られている¹²⁾。また石室内に石柱を立てる例は半島高句麗の古墳¹³⁾にも先行例を見出すことができるが、本古墳の場合にはそれらにヒントを得た天井石への安定補強対応策の意味合いを第1としたのであろう。このような石柱による内傾度顕著な壁面補強例として鋤崎古墳でも見られ、地域のなかでの導入期横穴式石室の構築技術ともあわせて考えられる課題でもあろう。また石室内は周壁から天井に至るまで赤色顔料が塗られていることも古期横穴式石室に見られる特徴である。玄門の閉塞は両門柱の外側に板石1枚を立てかけて上端は楣石に至っている。

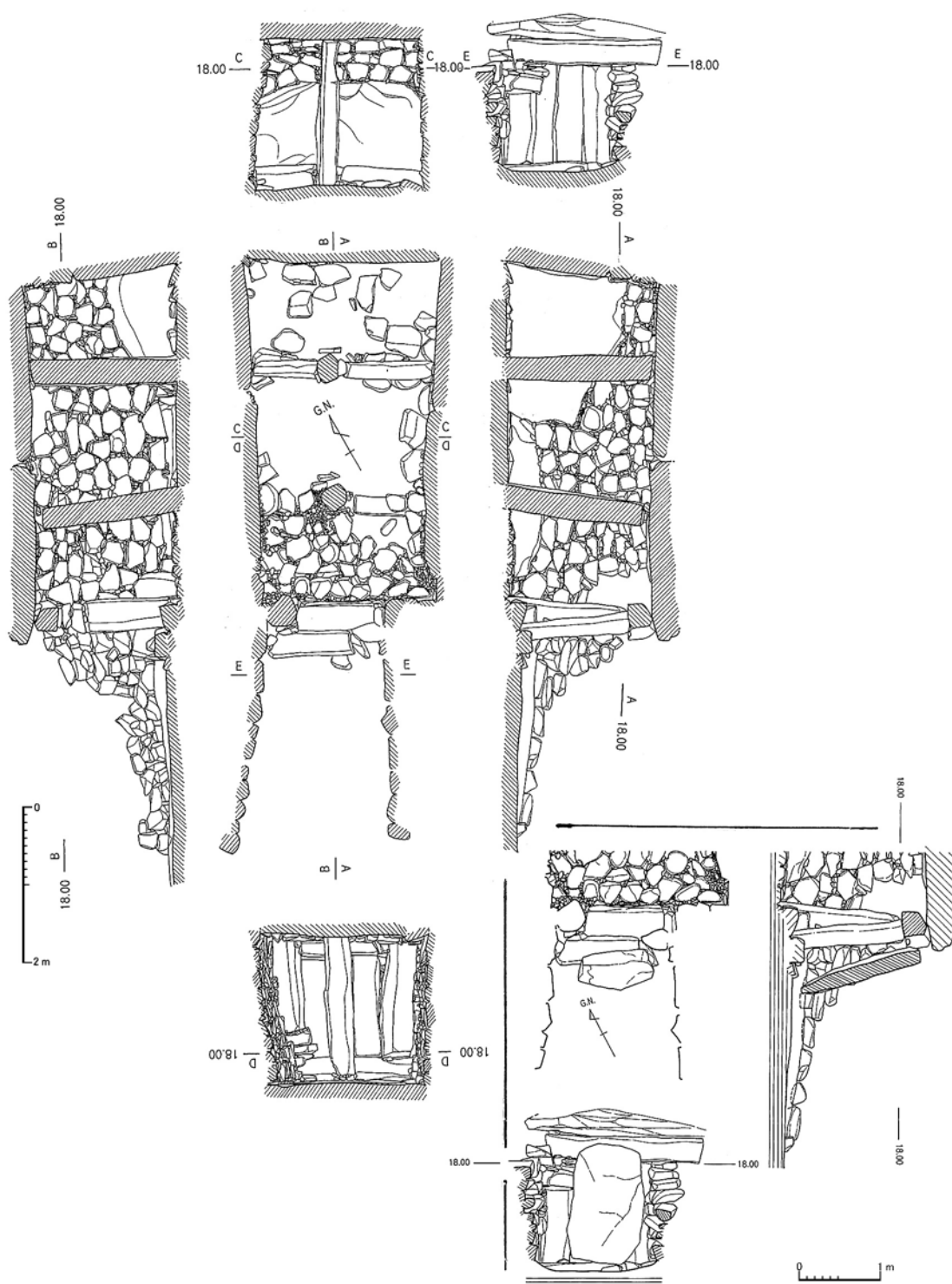
石室出土遺物は盗掘によってかなり持出されていて完形をとどめるものはないが、収集された内容から多量にのぼっていたことがうかがわれる。詳細は報告書⁶⁾に拠ることとして、その品目をあげれば、

1. 銅鏡

細線式獸帯鏡1・画文帯同向式神獸鏡2・内行花文鏡(仿製)2・獸像鏡(仿製)2・乳文鏡(仿製)1計8面分

2. 装身具

[金銅製冠帽片](金製歩揺・金銅製透彫金具・金銅製花形金具など)・円環系有刻銅鈿・



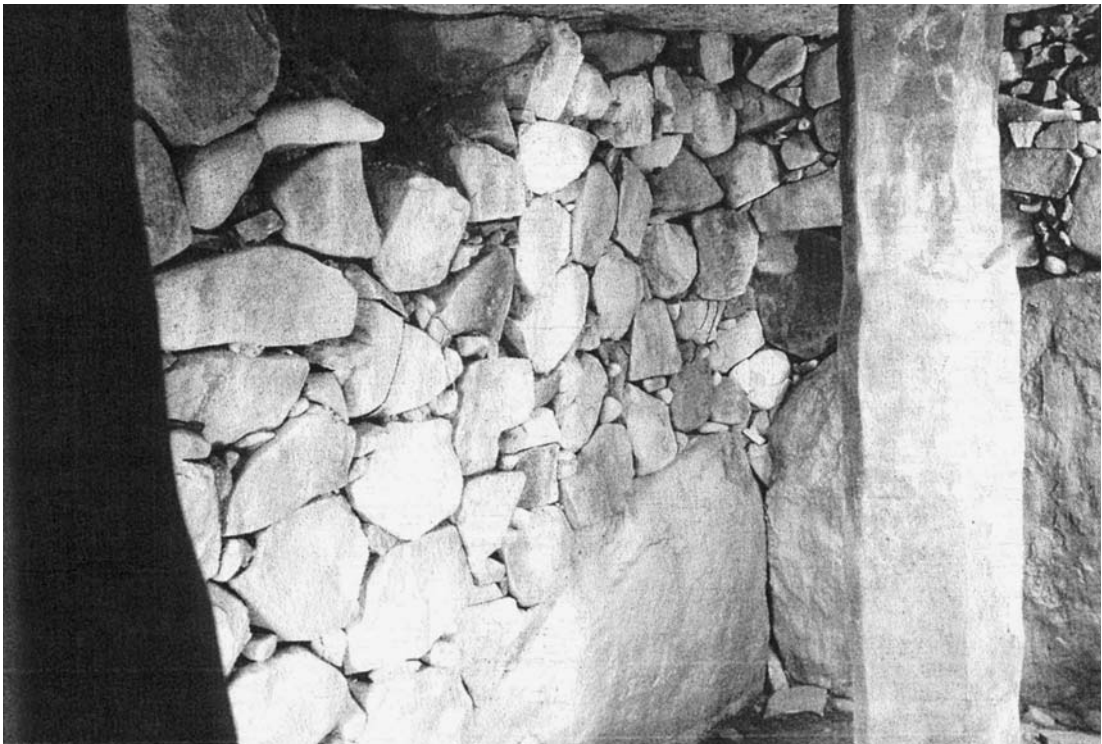
石室玄門閉塞状況
 (『津屋崎古墳群Ⅱ』より)

第9図 勝浦峯ノ畑古墳石室実測図

①. 沖ノ島祭祀遺跡の再検討 2



玄室内 右側壁～奥壁(西から)



玄室内 左側壁～奥壁(南から)

第10図 勝浦峯ノ畑古墳石室

(『津屋崎古墳群Ⅱ』より)

〔玉類〕

ガラス玉(丸玉・連玉・小玉・粟玉)計15427・
勾玉(翡翠・琥珀)・管玉(碧玉)・棗玉(琥珀)・
丸玉(琥珀)

3. 武器

〔刀剣類〕

鹿角製装具付大刀40口以上・銀製装具付素環頭
大刀1・鉄剣4(鹿角製装具付3)

〔鉄鏃〕

柳葉式52・腸挟柳葉式14・独立片腸挟式62・片
刃式147計285

4. 武具

短甲細片(横矧板鋌留式)・小札

5. 馬具

木心鉄板張輪鐙細片(1双分)・杓子形木心鉄板
張壺鐙細片(1双分?)・その他

6. 工具

鉄刀子細片

7. 土器

須恵器・土師器 細片多数

また墳丘からは円筒埴輪が発掘され、窖窯焼成・円形透孔・外面タテハケ調整などの特徴から、川西宏幸編年¹⁴⁾のV期に位置づけ、報告者は同じく墳丘から出土した須恵器大甕と共にTK23型式ないしTK47型式頃に比定して5世紀後半頃と考えている⁶⁾。

石室内出土遺物について、まず銅鏡については「5世紀代の同型鏡3面と、5面の倭製鏡⁶⁾」(44頁)が認定され、川西宏幸氏による同型鏡説に拠って、細線獣文鏡と画文帯重列式神獸鏡Cの同型鏡¹⁵⁾がそれぞれ1面増えて7面と27面になったこと。倭製鏡のうち2面の内行花文鏡は前期からみられ、2面の獣像鏡は中期の特徴を示していること。面径20cm以上の大型同型鏡3面を含む8面もの鏡を副葬した古墳は同時期の九州では珍しく、「熊本県江田船山古墳¹⁶⁾などに近い様相⁶⁾」(44頁)であることなどが指摘された。そして「鏡の副葬内容という点では、5世紀後半の北部九州において最も上位に位置づけられる古墳の1つ⁶⁾」(44頁)と評価している。

つぎに装身具については多くの金銅金具片から金銅

製歩揺付透彫冠帽の存在が復元され、江田船山古墳ほかの金銅製龍文透彫冠帽類似品であったと推測され、「同様に百済からの舶載品で漢城期にまで遡る⁶⁾」(45頁)とまで踏みこんだ提言がなされ、ここでも江田船山古墳の出土例と対比される。

武器では鹿角製装具付大刀40口以上のほか鉄鏃285本などの大量副葬がみられる。武具では横矧板鋌留短甲、馬具では木心鉄板張の輪鐙・壺鐙各1組が検出され、なかでも輪鐙については月岡古墳(うきは市)や瑞王寺古墳(筑後市)の出土例があげられ、陶邑須恵器編年のTK73~TK216型式相当とされる⁶⁾(76頁)。また壺鐙については勝浦井ノ浦古墳出土例より先行させ、「日本出土の壺鐙のなかでも最古の一群⁶⁾」(79頁)に位置づけた。

墳丘からは須恵器の高杯脚細片・大型器台杯部・大甕上半部などがある⁶⁾(30~31頁)。大甕については「口縁のつくりからTK23型式のもの」で「追葬に伴うもの」と考える⁶⁾(89頁)とする。

上述してきた遺跡・遺物の報告を総括して¹⁷⁾、石室については宗像地域における横穴式石室の導入は「玄界灘西部地域より遅い」こと。石室の腰石使用にふれて、「TK208型式の新原・奴山1号墳より大きな石材を使用しているため、これをさかのぼることはない」ことなどをあげ、「宗像地域で最初に横穴式石室を導入した古墳となる」と指摘する。つぎに遺物については「2時期大別される。5世紀中頃のもの初葬時」であることなどをあげる。以上の所見から古墳の「築造時期は5世紀中頃」の「胸形君の墳墓」に比定している。副葬品については文脈から推して、「漢城期の金銅製冠や伽耶に類例がある馬具」を初葬時にあてるようである。

これまで津屋崎古墳群の最古段階に位置づけられる首長墓として、勝浦峯ノ畑古墳の内容にこだわってきたのは、沖ノ島祭祀遺跡の4段階変遷のうちで第1段階とのかかわりが問題になってくるからである。

沖ノ島21号祭祀遺跡に奉献された舶載鏡片(報告書で「八乳帯獣鏡」)は、その後の新出資料と接合して獣文帯宜子孫獸帯鏡であることが明らかにされた³⁾(520頁)。さらに同範鏡が熊本・宮崎県の古墳出土鏡と分有することも知られた。これは岩上祭祀が始まる4世



1. 獣文帯宜子孫獸帯鏡(個人蔵)[川西 A 群]



2. 画文帯同向式神獸鏡(推定)[川西 C 群]

第11図 沖ノ島21号遺跡比定舶載銅鏡(同型鏡)二種

[註(15)文献図版31.99より]

第1表 沖ノ島出土鏡を中心とした同範関係(岩上祭祀段階)(『宗像沖ノ島』I・521頁より)

| 鏡式 | 沖ノ島 | 九州/瀬戸内 | 畿内 |
|---------------|------------------------|--|------------------------|
| 三角縁二神二獣鏡(舶載) | (沖津宮) (21.7cm) | | 三重県鈴鹿市 赤縣塚 |
| 三角縁三神三獣鏡(仿製) | 16号遺跡 (20.5cm) | 18号遺跡 (20.4cm) | 大阪府紫金山—京都百々池 大阪府御旅山 |
| 三角縁三神三獣鏡(仿製) | 17号遺跡 (24.3cm) | | |
| 変形夔鳳鏡(仿製) | 17号遺跡 (22.1cm) | 18号遺跡 | |
| 三角縁二神二獣鏡(舶載) | 18号遺跡 (22.2cm) | 山口県下松市 宮州古墳 | 三重県桑名市 |
| 三角縁三神三獣鏡(仿製) | <推定> 18号遺跡 (21.8cm) | 宮崎県西郷市 西都原2号墳 | |
| 獣文帯亘子孫獣帯鏡(舶載) | 21号遺跡 (17.6cm)(2面) | 熊本県不知火町 国越古墳 宮崎県高鍋町 持田計塚 宮崎県新富町 山の坊古墳(2面) (伝)南朝鮮出土 | |

紀後半の遺跡(16~18号)では三角縁神獣鏡が主体となり、この段階では近畿周辺地域の古墳出土鏡と同範鏡を分有する状況とは異なる在り方が注意されるところである。すなわち第I段階はほぼ西紀400年頃を境にその前後で銅鏡の内容に変化がみられるのである。一方、勝浦峯ノ畑古墳からは上述したように川西宏幸氏の画文帯重列式神獣鏡C群¹⁵⁾(報告書では「画文帯同向式神獣鏡」)の同型鏡(27面目の新例)が発見された。この同型鏡分有古墳は関東から南九州(熊本・江田船山古墳、宮崎・持田古墳群)に及んでいる。とくにさきの獣文帯亘子孫獣帯鏡の南九州とも分布の重なりがみられる点で注目される。さらに推定ではあるが、沖ノ島21号遺跡と伝えるほぼ完形品1面の同型鏡¹⁸⁾が知られていることは看過できない(第11図2)。これが確かであれば、勝浦峯ノ畑古墳と沖ノ島21号遺跡は同型鏡を分有している点できわめて注目すべきこととなろう。ここに至って改めて上述した沖ノ島21号遺跡発見の獣文帯亘子孫獣帯鏡についても再考すべき段階になった。

21号遺跡の報告書段階では、さきの同範関係表にみるように熊本・宮崎方面で4面の同範鏡が知られているが、川西宏幸氏に拠れば「半肉刻獣文鏡A」として計8面が記録されている¹⁹⁾。これに拠れば、沖ノ島21号遺跡ではこの同型鏡は2面が紹介されている。1面は「個人蔵」で面径17.82-17.85cm(図版99)、もう1面は「宗像神社蔵」で面径17.52-17.59cm(図版100)である。前者は完形品(第11図1)、後者は破鏡で、報告書に登載されたものである。以上を整理すれば下表のようになる。

5世紀代の倭政権(倭の五王)が中国南朝に入貢したが、その際に輸入した銅鏡の代表的なものとして画文帯神獣鏡と画像鏡をあげたのは小林行雄氏である²⁰⁾。これらの銅鏡の「すくなからぬ量が、熊本・宮崎両県下から出土している」事実は、この時期に「中部九州地方と畿内地方との交渉が、新しく成立した段階であった²⁰⁾」(104頁)ことが考えられ、また江田船山古墳出土の象嵌銘大刀にみる倭王権に対する従属度や、6世紀

| | 沖ノ島21号遺跡 | 勝浦峯ノ畑古墳 | 南九州の同型鏡 |
|---------------------------|----------|---------|----------------------|
| 獣文帯亘子孫獣帯鏡 (半肉刻獣文鏡A) | 2 | | 国越古墳 持田1号墳・山の坊古墳2 |
| 画文帯同向式神獣鏡 (画文帯重列式神獣鏡C) | 1 | 2 | 江田船山古墳 持田24号・25号墳 |

に起った筑紫君磐井の反乱などを考えあわせて、「五世紀後半において、倭王権が九州支配をすたいに強化しつつあった²⁰⁾」(105頁)ことを指摘した。さらに5世紀における眉庇付冑の分布が、東国から近畿(仁徳陵前方部・猫塚古墳ほか)、九州(月ノ岡古墳)に及んでいる在り方²¹⁾から「五世紀中葉における倭王権の半島経営に関連する²⁰⁾」(106頁)ことに言及している。

また岡崎敬氏²²⁾も西紀413年に始まる倭の五王の南朝入貢は、「帯方郡の滅亡後、かなりの長い間、中国鏡の多量の輸入が止まっていた」ので、「この直接の遣使朝貢にあたり、倭は東晋および宋にたいし、大量の鏡を要望したことが考えられるであろう」から、江田船山古墳や勝浦峯ノ畑古墳などの「画文帯神獸鏡も、ほぼこのころ東晋もしくは宋初に舶載された可能性を認めてもよいであろう」と言及している。これに従ってよければ、これら画文帯神獸鏡がわが国に将来されたのは5世紀前半代のことであり、さきの小林行雄氏の指摘ともあわせて、沖ノ島21号遺跡や勝浦峯ノ畑古墳の同型鏡が5世紀中頃までに到来していても不都合ではないであろう。

以上述べてきたところから、勝浦峯ノ畑古墳に2時期の埋葬を考えると、舶載同型鏡と仿製鏡、金銅製冠帽、大量の武器類・武具・馬具などを初葬時の副葬品に数えることが可能である。新相の文物として須恵器・埴輪があげられているが、ともに墳丘の出土品であることを考慮すれば、初葬後しばらくして墳丘外観の整備・祭祀の段階を想定することになる。

沖ノ島祭祀Ⅰ段階前半期にあたる東郷高塚前方後円墳(全長64m)と対比すると、勝浦峯ノ畑古墳(全長100m)は外観もひとまわり大型である。内部主体は玄界灘沿海西部筑・肥地域の古式横穴式石室の系譜をひく直方体箱形横穴式石室であるが、腰石を立て塊石状割石積・2本の石柱を立てるなど朝鮮半島(なかでも高句麗)にみる石室構成要素をも加えた新しいタイプの石室を構築した。遺物においても上述したように地域の最高首長墓にふさわしい内容を示している。そして沖ノ島岩上祭祀の最終段階にあてられる21号遺跡の祭祀にもかかわった可能性のきわめて大きい首長であったと思われる。

勝浦井ノ浦古墳⁵⁾は勝浦峯ノ畑古墳の東方に位置し

て、これに後続する前方後円墳である。前方部を南西方位にとり、全長70m・後円部径約37m・前方部幅約37m・後円部高さ7m・頂部標高37m。周濠はなく、墳丘には葺石が使用され、円筒埴輪片が発見されている。主体部の調査は前方部で実施され、墳丘主軸に直交し、北西方位に開口する竪穴系横口式石室が発見された。石室の規模は長さ4.2m・幅1.35~0.95(横口部)mの長方形箱形で天井石は持去られて現存高1.3mである。四周壁には低い長手石材を腰石状にめぐらし、小形割石を上傾させて積上げる。横口部は腰石大の長手材を2段に横積みして閉塞していて、石室内壁面は赤色顔料を塗布している。横口前面部は左右壁を約1mほど延長して前庭部を形成している。石室内は盗掘されているが、以下のような遺物の目録が報告されている⁵⁾(37頁)(次頁第2表参照)。

遺物写真は公表されているが、実測図・説明などはない。しかしこれによって概要を知ることはできる。報告者は以上の石室構造や遺物から、この古墳の年代を5世紀後半に比定した。さきの勝浦峯ノ畑古墳と対比してみると、墳形規模は全長で30mも小さく、遺物では銅鏡・金銅製冠帽・玉類を欠き、武器では刀剣類を欠いている。あきらかに古墳ランクとしては勝浦峯ノ畑古墳より劣ることは否めないし、このことから先行する勝浦峯ノ畑古墳被葬首長の大和政権とのより親密な関係にあったことが推察できる。そしてこれまで検討してきた年代観に示されたように、沖ノ島21号遺跡の祭祀(第Ⅰ段階後半)にもかかわってきた可能性も大きい点で、さかのぼって沖ノ島祭祀の開始期(第Ⅰ段階前半)に対応する東郷高塚古墳(全長64m)と対比してみても、一段と上位にランクされる存在になっていることはまちがいない。

沖ノ島祭祀の開始期には、三角縁神獸鏡(舶載・仿製)を主体とする奉獻がⅠ号巨岩周辺でくりかえされている。16号・17号・18号・19号遺跡が数えられる。なかでも17号遺跡では21面もの銅鏡が集積していた。これら鏡群のなかには面径20cm以上の大型鏡・超大型鏡(三角縁神獸鏡系・方格規矩四神鏡系の倭製鏡)が含まれている。このような状況は、福岡平野を中心とした北部九州の古墳でもほとんどみられないところから、17号遺跡の鏡群のごときは大和政権の直接的関与

第2表 勝浦井ノ浦古墳出土遺物一覧(『津屋崎古墳群Ⅱ』より)

| | | | | | |
|-----|-----|-------------------|----------------|--|----------------|
| (1) | 土器 | 須恵器 | 5 個体以上 (石室外出土) | | |
| | | 土師器 | 5 個体以上 (盛土中) | | |
| (2) | 埴輪 | 円筒埴輪片 | 1 本 | | |
| (3) | 武器 | 鉄 銚 | 11 本 | | 石突 2 個 |
| | | 銚以外の石突 | 6 個 | | 挂甲鉄小札約 3,000 枚 |
| | | 挂甲金銅張小札 | 51 枚 | | 短甲片 |
| | | 三尾鉄 (横矧板鋌留衝角付胄片も) | 2 | | 大刀 1 |
| | | 鉄鎌 | 160 本以上 | | |
| (4) | 工具 | 鉄 斧 | 2 | | |
| (5) | 馬具 | 三環鈴 | 1 | | |
| | | 鉄地金銅張杏葉 | 10 個 | | 木心鉄板被壺鐙 1 対 |
| | | 木心鉄板被輪鐙 | 1 対 | | 鉄地金銅張鋌留金具 22 |
| | | 鋌留金具 | 10 | | 鋌具 10 |
| | | 轡 | 2 | | 金銅張礮金具 若干 |
| | | 銅製鞍 | 2 | | 鞍金具 若干 |
| | | その他 | | | |
| (6) | 装身具 | 六葉形金具 | 1 | | |

勝浦井ノ浦古墳下住居跡出土遺物

| | | | |
|-----|-----|--------|---------|
| (1) | 土器 | 土師器 | 10 個体以上 |
| (2) | 装身具 | 滑石製勾玉 | 1 |
| | | 滑石製管玉 | 2 |
| | | ガラス製小玉 | 3 |

によってもたらされたもので、その時期は大和政権による朝鮮半島南部との接触が活発化した4世紀末段階と深くかかわっていること・前期後半の超大型鏡の分布が、鶴山丸山古墳(岡山)・柳井茶臼山古墳(山口)・沖ノ島祭祀遺跡など、半島に至る瀬戸内海沿海ルートの一環にあたることなどの歴史的評価がなされていること²³⁾も、これまでいわれてきた沖ノ島祭祀遺跡の性格を追認する支証とできよう。

ところで、4世紀後半代の東郷高塚古墳から、5世紀中頃の勝浦峯ノ畑古墳に至る間にみられた古墳ランクの昇格は、被葬首長(宗像氏)の沖ノ島祭祀へのかかわり方にも変動があったであろうことが予想される。わが国古代の神祇制度について研究された三橋正氏²⁴⁾は古墳時代の祭祀を復元するにあたって、崇神紀5～8年条にみえる神祭りの方式に注目している²⁵⁾。すなわち「崇神天皇によって多くの祭らなければならない

神々が見出され、それぞれに奉仕者が設定されていったことを伝えてい」て、これは「大和王権による祭祀の方式を伝えてい」と考えられ、「それは委託祭祀とも呼ぶべき方式で、大和王権の大王(天皇)は、祭祀を必要とする神を見出し、祭祀の適任者を定め、それに託していた」と述べている。そしてここから特定の神を祭る氏族が設定されると指摘している。また一方では大王(天皇)が直祭する場合もあった。神武即位前紀(戊午年九月条)にみえる神武天皇が自ら丹生川上で天神地祇を祭った記事などがそれにあたるのである²⁶⁾(大王直祭)。沖ノ島祭祀にあっても第I段階の最初は、銅鏡群の祭祀方式などを指導するなどの必要性からも大和政権の直接的関与があった²³⁾とされるように、中央から大王の意を承けた官使が指導した可能性が大きく、大王直祭にちかい性格が推察されるであろう。やがてこの海神を祭る特定氏族(宗像氏)が祭式を習熟し

てくると、大王家の信任も厚くなって、政治的地位とともに現地における司祭者としての地位も向上して委託祭祀の方式を執る場合も少くない状況がみられるようになったかと推察される。勝浦峯ノ畑古墳の被葬者はこのような状況にかかわっていた発展段階の首長ではなかったかと私考しているのであるが……。

3. 岩上祭祀から岩陰祭祀へ

第2次調査段階まで沖津宮北方の最高位置にあったI号巨岩の中心には、15号～19号の岩上祭祀段階の遺構が集中している(前稿第4図参照)。これらの遺構のうち、調査された遺構について、遺物が奉獻された当初の遺構(祭場)状態を知る視点から再検討してみたい。

16号遺跡について報告書では以下のように述べている²⁷⁾。

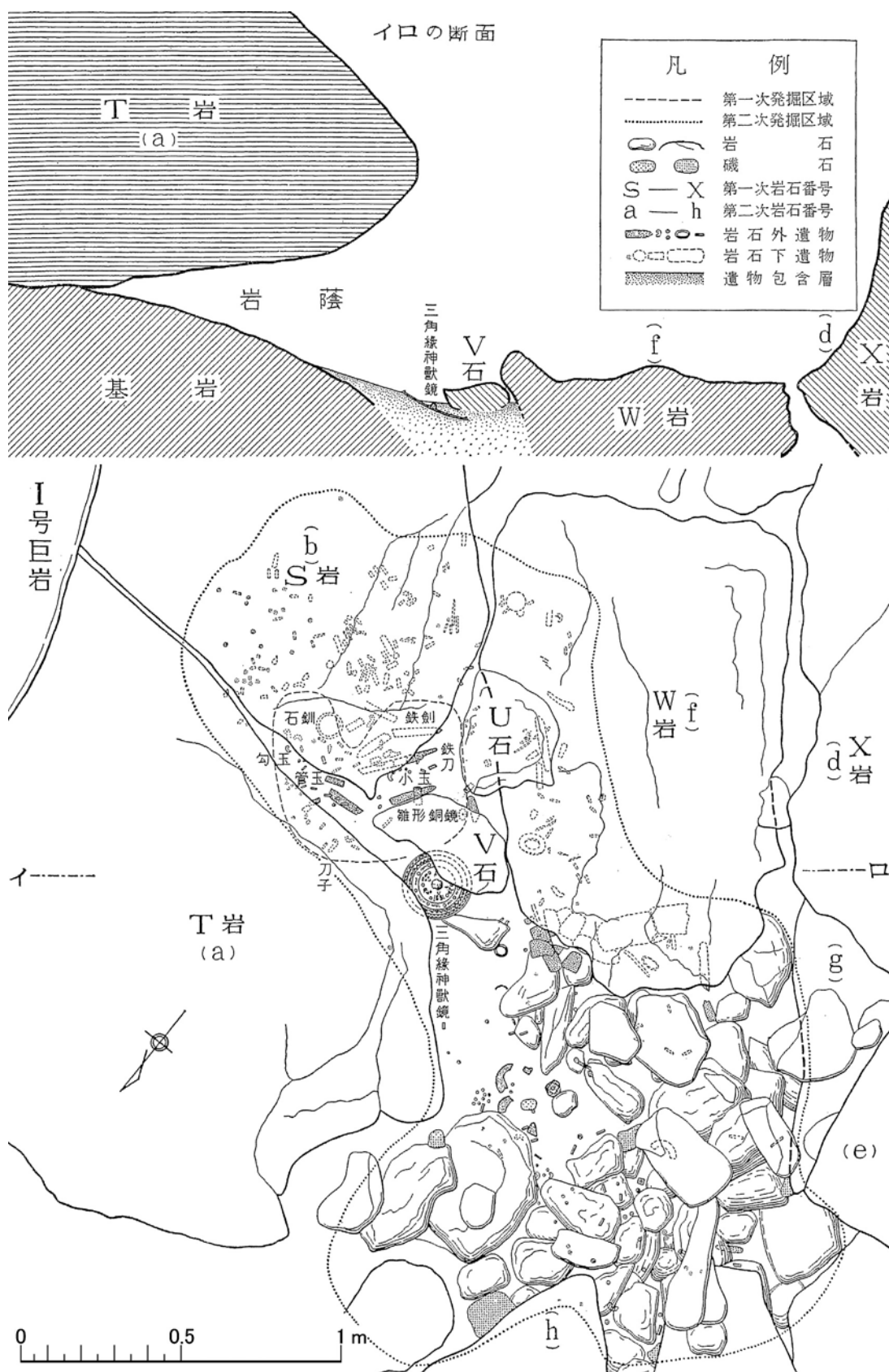
「遺跡の主体部をなす基岩の上には、大きく割れたa・b二つの大岩がすべり出して、その間には人がようやく這い込めるくらいの空洞を生じている。その空洞部の前面には、東西約二・三米、南北一・二米位のせまい平坦部があり、中央に長さ一・四米、幅一米位の平らかなf岩が横たわっている。岩と岩の間には、大小の自然石がおびただしくつまり、遺物の多くはこの中にもぐりこんでいた。」

最上段にI号巨岩が乗った東側直下のT岩(a)・S岩(b)と、その東隣りを画するW岩(f)の間に形成された空洞部は、北西側に開いた空間部はU石・V石などを被せてその下にやや大型石をおき、その間に空洞部からつづく奉獻遺物が分布している。V石の下には北西(前方)にずれ出した変形三角縁神獸鏡が背面を上にしてのぞいていたのが、遺跡発見の手がかりとなった。この開放された北西前方に傾斜するところは、大・小の自然石を不整階段状に累積し、空間部から空洞部にかけて、自然石で床面を構成するような状況をつくり出している。奉獻儀礼以後の時点で自然石のゆるみと流失によって遺物の一部が流出する結果を招くに至ったとみられる。本来奉獻遺物の収められた収納部は、U・V石などが被せられた空間部とそれにつづく空洞部であった。この奉獻部の構造について、空洞部は「約二〇度の傾斜をもった基岩の上に、a・b

二つの岩がのっけていて、雨露のかからない岩陰をなし」、その上には「およそ一〇～十五糎位の浅い遺物包含層」があった。遺物包含層にみられる遺物の出土状態は、「基岩の斜面にそって流れたように見出され」たのであった(以上『続沖ノ島』199頁)。奉獻遺物は、大別して鏡・武器・工具・その他の金属製品・装身具・滑石製品・その他の7項目とされる(『続沖ノ島』202頁)。

17号遺跡は16号遺跡の南にあたり、I号巨岩が乗るJ号巨岩と、その下に入ってこれをささえる甲岩を基礎として、その上面からJ号巨岩の岩陰にかけて奉獻場所が撰定されている。この岩陰部に鏡がのぞいている状態が発見の始まりであった。また甲岩上面でJ号巨岩が被ってくる部分(四方とも約1.5m範囲)に、石英斑岩のやや大きな裂石片(a-e石)ほかが集石されて奉獻品の上をおおいかくしているような状況であった。甲岩の上面は東側に傾斜しているため、a・e両石は当初の位置からずり下り、遺物を覆う当初の状態を保っているのはb・c・d3石であった。遺物の集積状態がほぼ全部にわたって若干の移動がみられるのは、甲岩上面が東南方向に傾斜していることと、鏡の積重ね状態とそれをのせていた刀剣類の折損、さらにはその上に積石されたための重量などに拠るところであった。「遺物はJ号巨岩下に、その四分の一がかくれ、四分の三が甲岩上に露呈する状態に、鏡・鉄刀剣・刀子・車輪石・石釧・鉄釧・勾玉・棗玉・小玉等が検出された。遺物の配置範囲は、(中略)約二平方メートルの狭い面積内にあり、遺物の高低差は三八糎であった。」(『続沖ノ島』12頁)さらに上述した遺物の移動をもたらした最大の原因は、「下に敷いた石が、甲岩上面の傾斜を自然にずり下った」(同上書13頁)ことにあった。

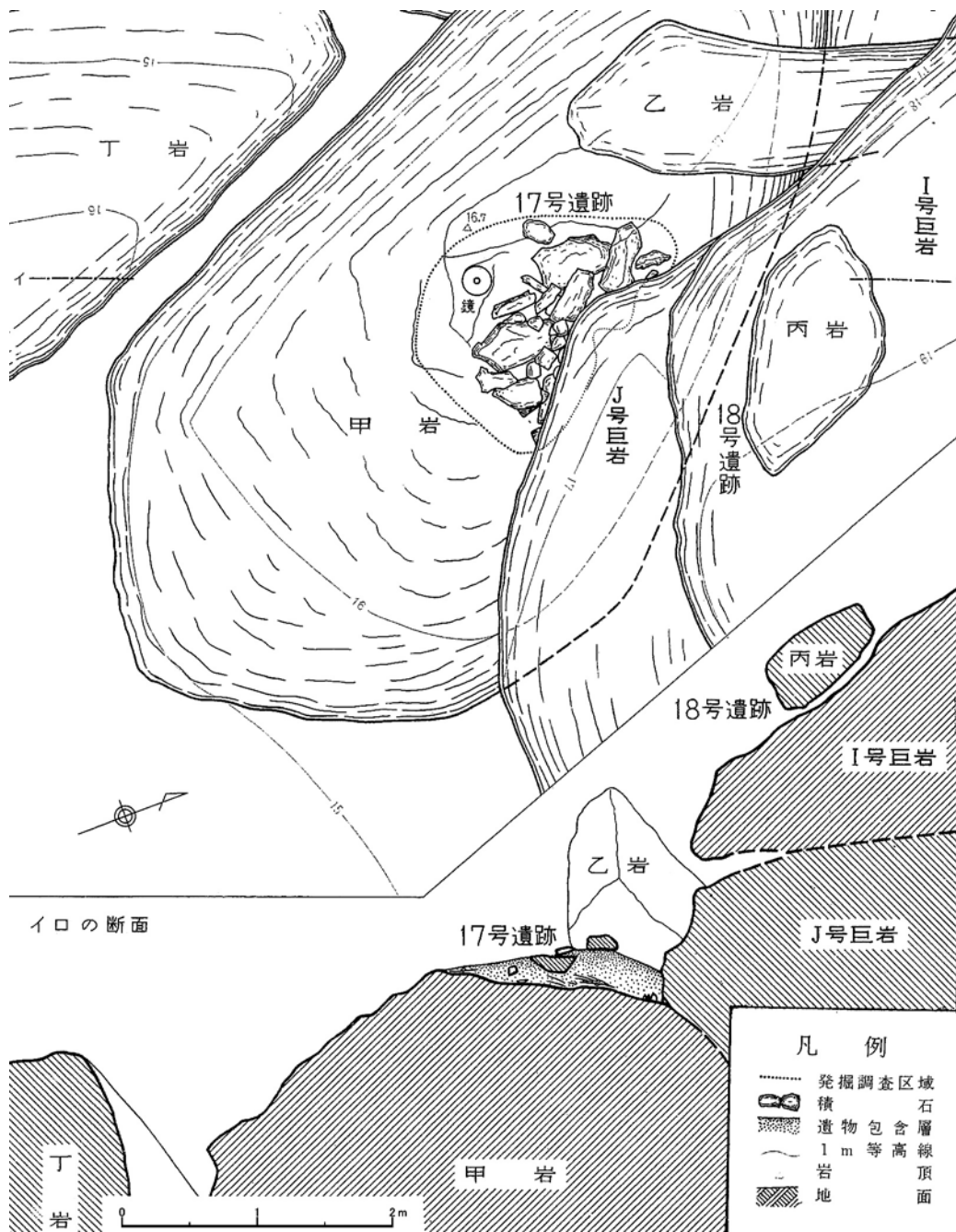
この遺構にみられる奉獻品の内容は、鏡・刀剣・玉類の一括集積であり、その出土状況からこれが複数回にわたる奉納ではなく、1回の祭祀行為であることも異論はない。なかでも21面もの鏡が集積されていた事実は、九州の古墳副葬例をはるかにこえるものであるところから、その司祭者にヤマト王権が指摘されたことも首肯され、またその集積という方法がとられたのは、奉獻場所がきわめて狭い岩上を撰定したことに拠るものであった。報告者は「宗像神の降神の依代として沖ノ島において最初になされた巨岩は、甲岩がその



第12図 16号遺跡の発掘区域

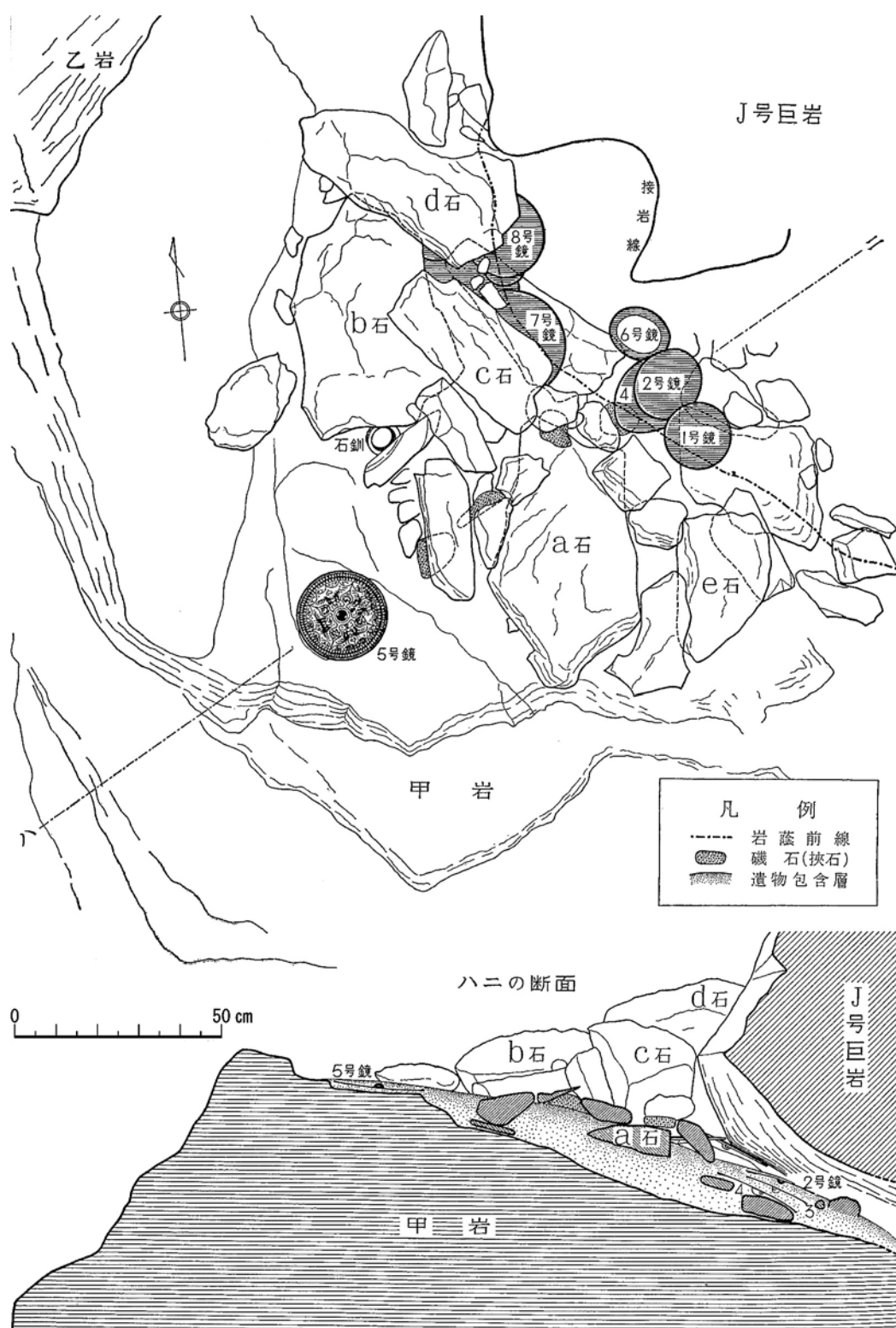
(『続沖ノ島』第84図より)

①. 沖ノ島祭祀遺跡の再検討 2



第13図 17号・18号遺跡付近の地形図

(『続沖ノ島』第2図より)



第14図 17号遺跡の積石の状態

(『続沖ノ島』第3図より)

一角を支えているJ号巨岩上のI号巨岩であること」(同上書27頁)に言及して結んでいる。

18号遺跡は17号遺跡の直上約2mのI号巨岩上の西南端にあたる(第13図参照)。この上に伏せられた丙岩(長さ約2m・幅約1m・厚さ約50cm)は「人手にはおえない石で、テコその他の道具を使用して置いたものと考えられる。」(同上書149頁)調査時に知られていた4面の鏡は「丙岩下に一列に鏡面を上に向けて並列してあった。石釧も鏡と等しい水平面に並んでいた」ので「平面に並列した上に丙岩を置いたものであろう」と推察され、丙岩の北側に「塊石の間に礎石が見られ」るところから、「積石あるいは敷石した上に丙岩を伏せていた」状態が推定されている(以上、同上書150頁)。当遺構は1956年に破壊されて、未調査のままに湮滅してしまった。遺物には三角縁神獸鏡4面(うち1面は舶載二神二獸鏡)・碧玉製石釧1・ガラス製小玉3がある。その後第3次調査後、はやくに島外に持出された遺物の内容が知られた²⁸⁾。そのうち18号遺跡と推定されたものに凝灰質頁岩製の石釧・車輪石各1個、仿製鏡3面分(三角縁神獸鏡・方格規矩文鏡・三角縁鏡)がある。

19号遺跡はI号巨岩をめぐる北側、17号遺跡の反対側にあたる位置にある。ここではI号巨岩が乗る南側に傾斜したK号巨岩があり、北東端は崖をなす。この北東側上面は中央部の「深い溝の中に、山土と礫を埋めて地ならしを行い、更に基岩が西側傾斜面に移る部分を石畳で固め、こうして出来あがった壇上を平らな比較的大きな石と土礫でかため、その上に礫石を敷きならべたという状態」(同上書172頁)の祭壇とみられる施設が構成されている。その範囲は北西側のb石から南東側のk石に至る3.5m余り、北東-南西方はI号巨岩の岩陰部からK号巨岩上の露天部に至る1.7m余りの長方形となる。この範囲にはa-k石が被せられていて、奉献遺物の上を覆っていた状態が復元される。さらにK号巨岩上祭壇の西側傾斜面の大部分はI号巨岩の岩陰部となり、「祭壇の西端を限る石畳より、約三〇度前後の傾斜をもった基岩(K号)の上」にあり、内行八花文鏡の発見されたところである。この鏡は石畳の下方に散らばった礫の上に、鏡面を上にして、あたかも置かれたような状態で発見された。しか

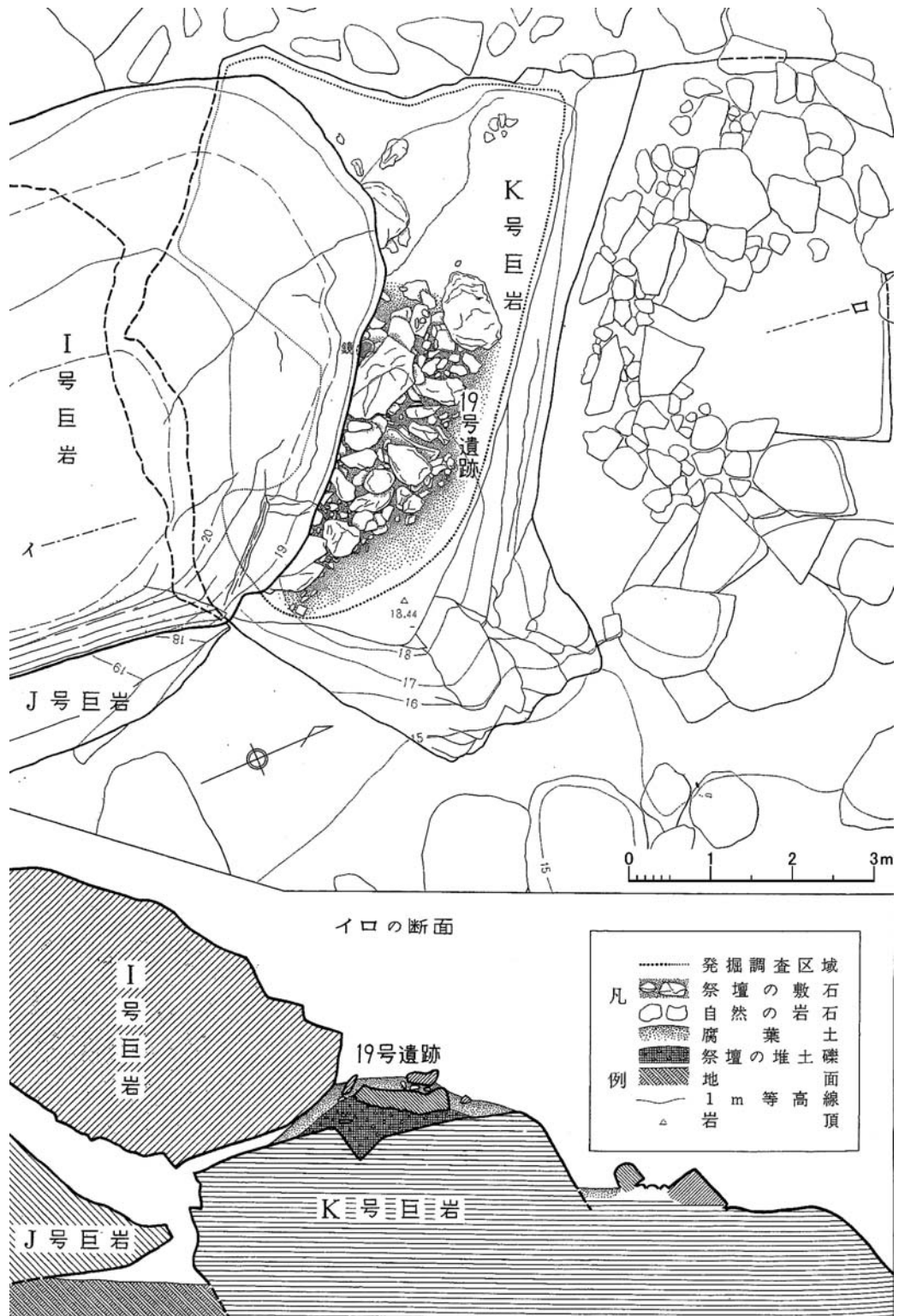
もそれは、基岩の傾斜にそって、約三三度の傾きを有し、鏡の下敷になった礫には緑青が付着していた。」(同上書172頁)さらにこの鏡の下方約30cmあたりから硬玉製大勾玉が発見されている。これらについて報告書では「元来石畳の脚部にあたるI号巨岩の岩陰におかれたのであろう。(中略)最初礫群を敷きならべて平らにし、鏡と玉を相接して供え、その下方に鉄器類をならべ周囲に礫石を配置したのではないか」(同上書173頁)と推測している。

以上、岩上祭祀段階の16~19号遺跡における祭祀遺構の構造・祭祀遺物の奉献状況について検討を加えながら通覧してきた。いずれも基礎巨岩の上に乗っているI号巨岩上端(18号)や、I号巨岩周縁の岩陰と、それに連続する基礎巨岩上(16・17・19号)に奉献場所を選定し、傾斜面に敷石して平坦面を形成するが、奉献場所の不安定な17号遺跡のごときは21面の鏡を集積した。しかしある広さが確保できる16号・19号遺跡では、奉献品を並列的に配置した。そしていずれもそれらの上に大・小の裂石を被せて、遺物が露出しないようにする配慮がなされていた。4世紀後半に始まる岩上祭祀段階は、本稿の最初にとりあげた21号遺跡を最後に位置づけられている。17号・18号遺跡に始まり、16号・19号遺跡に継承されて5世紀中頃の21号遺跡に至る流れが推察できる。19号遺跡に至って長方形の祭壇が形成され、21号遺跡に至っては独立した巨岩上に方形状祭壇が構えられ、その中央には降神の依代としての大形塊石が据えられる祭祀形態を出現させたのである。

つぎに岩上祭祀に後続する岩陰祭祀段階では、6号・7号・8号・22号遺跡などが内容をほぼ知りうるまで発掘調査が行なわれている。これらのうち7号・8号遺跡はかなり奥深い岩陰を形成する巨石下に祭壇を設けているが、特に祭壇といえるほどの区画はみられなかった。ただ奉献品の発見範囲が、岩陰の上端輪郭線の外に出ないように配慮されていることがうかがわれた。基底面に裂石片が発見されるところもあるが、基本的に平坦面を保有しているためか、全面的に祭壇を設けてその輪郭を明確にする必要もなかったのであろう。したがって祭壇遺構の輪郭が形成されていた6号と22号の両遺跡について見ておこう。

6号遺跡は沖津宮前の道を登ってゆくと、B号巨岩

①. 沖ノ島祭祀遺跡の再検討 2



第16図 19号遺跡付近の地形図

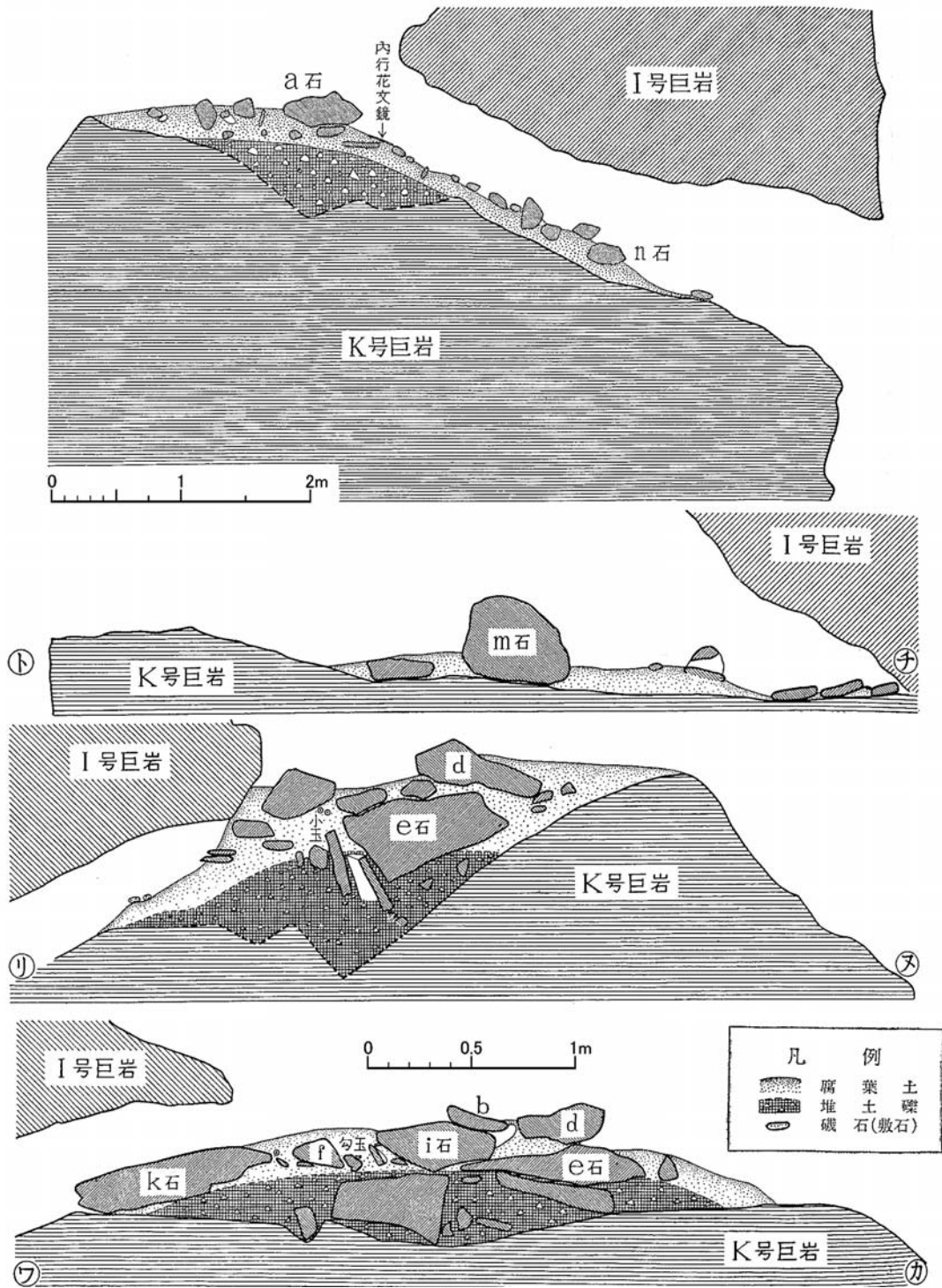
(『続沖ノ島』第67図より)



第17図 19号遺跡の祭壇平面図

(『続沖ノ島』第68図より)

①. 沖ノ島祭祀遺跡の再検討 2



第18図 19号遺跡断面図

(『続沖ノ島』第70.71図より)

(通称「御金蔵」= 4号遺跡)の傍らを過ぎるとそそり立つC号巨岩(高さ10.5m)に至る(第1図参照)。この北側のふかい岩陰が6号遺跡となる(標高約85m)。北側の岩陰は基底部から約50度の角度で立上り、底に至る岩陰は東西5.1m・南北3.1mの広さがあり、ここに「東西3.8m、南北2.1mの長方形の祭壇を構築している。」(『宗像沖ノ島』198頁)祭壇遺構の外郭はかなり後世に攪乱されているものの、残存する礫片の並びと、さらにその北側と西側に沿ってL字形に配された幅0.8mの溝状遺構によって明確にすることができた。これは現地でその輪郭を示すために筆者も立会って線引きしたところであったが(第19図写真参照)、残念ながら遺跡の平面実測図の方への記載を逸してしまっている。この溝状遺構は、遺跡の基底面が西側に緩傾斜する状況にしたがって北側は西方に下降し、さらに西側は南方に下降して排水の役を果たしている。祭壇の基底面は礫片や土砂によって形成されていたと思われる、その範囲は岩陰の全面に及び、底の外郭雨落線を大きくはみ出さないように配慮しつつ最大限に利用されたようである。このことは7号・8号遺跡などの岩陰遺跡でも認められるところである。

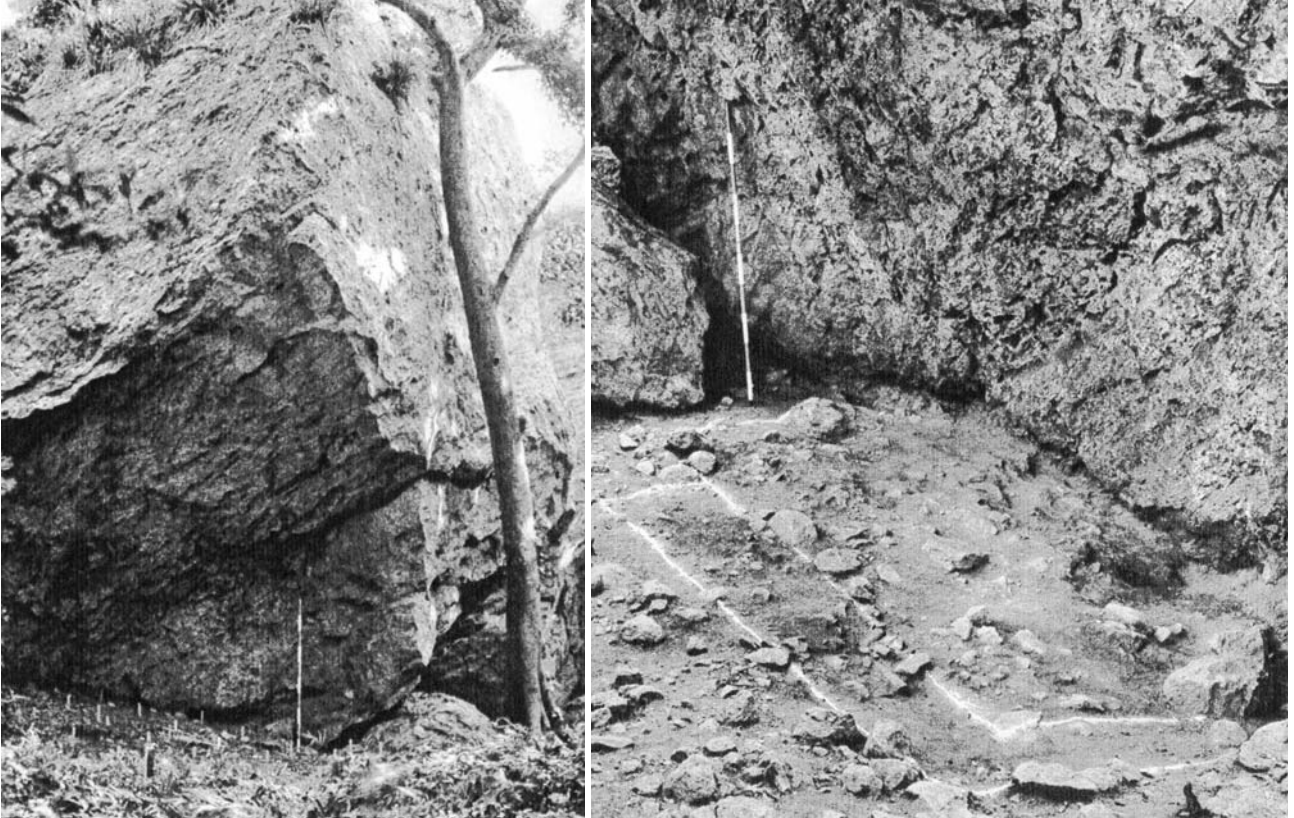
つぎに**22号遺跡**は第3次調査時に発見されたもので、沖津宮北側に集積する巨石群の北東にあたる最も離れた標高90m、社殿から70mほどのところに位置している。ここに立つと眼下に玄界灘が一望できる眺望に恵まれた最高所の遺跡である。南面する遺跡は、岩陰部をはずれると黄金谷にむけて急傾斜で下降してゆく。岩陰にむかってその右と左には巨岩が在り、「それを台石として約30°の角度で覆いかぶさるように大きく巨岩が張り出し、底部を形成している。基底部より底までの高さは3.8mである。(中略)巨岩により東・西・北側の三方を『コ』の字形に囲まれ、岩陰を形成している。」そして「根石にしている2個の巨石を利用し、南側には大小さまざまな石英斑岩で石組みをつくり、祭壇状遺構をなしている。祭壇は南北に長い2.8×4.8mの長方形を呈する。」さらにこの「祭壇西隅で巨岩の基底部に接して1m四方の正方形プランの石囲いの張り出し部をつくっている。石囲いのなかは、深さ50cmでいどの掘込となっている。」この石囲い(「別区」)内部の土砂や礫をとり除くと、「金銅製および鉄製雛形品

にまじって、滑石製の白玉・平玉などが投げ込まれたような状態」(以上、同上書236頁)で発見されている。また、岩陰をはずれた祭壇端の露天部に有蓋杯・壺・大甕などの須恵器容器が配置されるなど、つづく半岩陰・半露天段階(5号遺跡)に接近する内容がみられて、7世紀代まで降る様相がうかがわれ、岩陰祭祀の最終段階に位置づけられた。

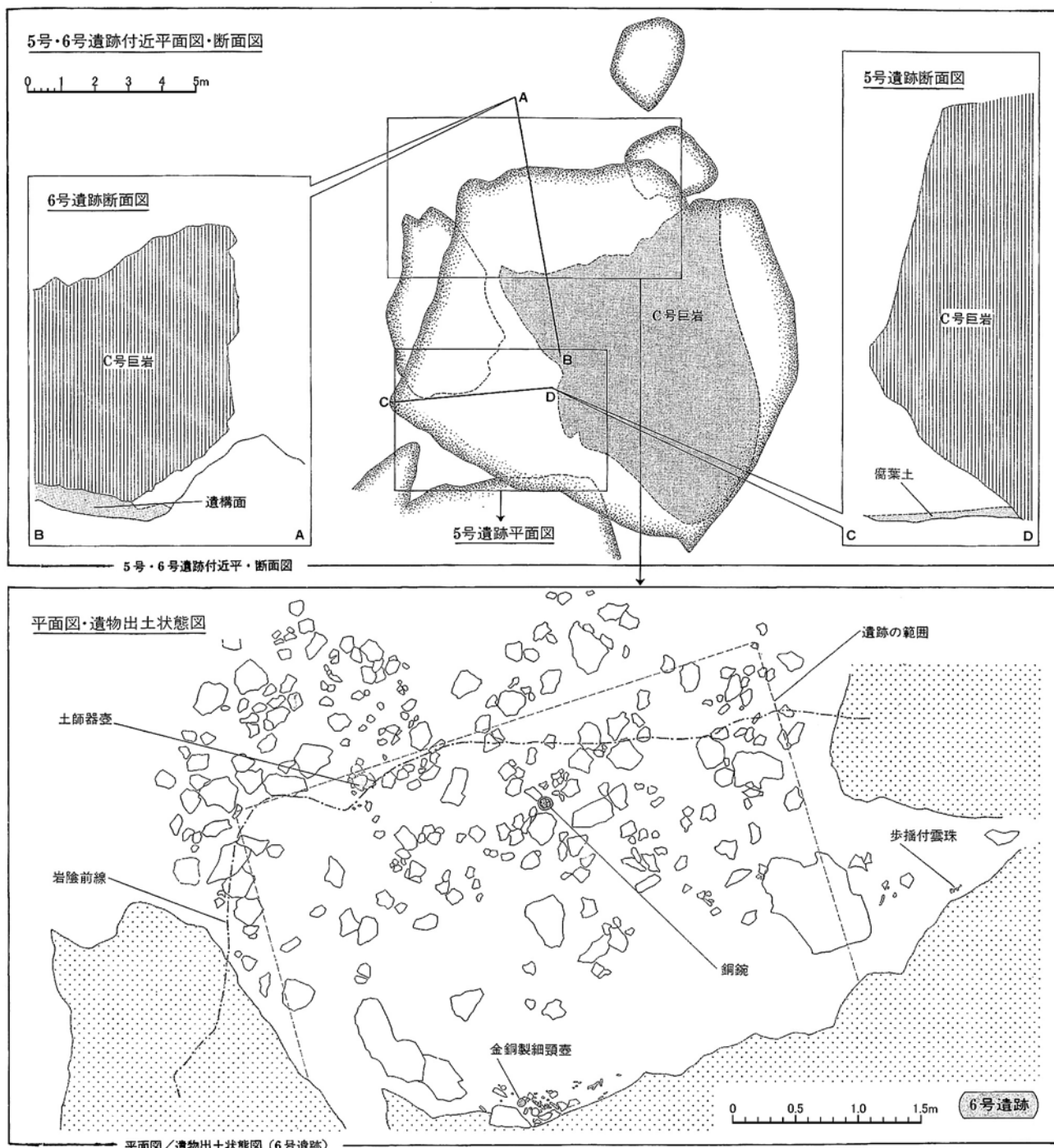
一方、6号遺跡にあっては後世の攪乱によるためか遺物量は少ないが、鏡鑑類はみられず金銅製品(銅鏡・錐形容器)・馬具(金銅製歩揺付雲珠)・滑石製玉類・須恵器(壺・器台)などが注目される。新羅系金銅製品が目立つ7号遺跡と共通する面がみられるとともに5号遺跡ともかかわる面もみられる。22号遺跡に先行する位置付けが考えられ、6世紀末ごろまでさかのぼる可能性も考えられる。また報告者は上記2面相を区分して「2回以上の祭祀が行なわれた可能性」を強調して「岩陰遺跡のなかでは新しい」時期にあたるとしている(同上書207頁)。

以上、岩上祭祀(第I段階)から岩陰祭祀(第II段階)へと通覧して、そこに奉獻遺物の内容の変遷もさることながら、奉獻場所(祭場)の推移や奉獻の在り方が注目されてきた。岩上祭祀段階の始まりは4世紀後半にさかのぼり、17号・18号遺跡が比定され、鏡・武器・玉類を主体とする前期後半の古墳副葬品の内容に相当する様相であった。つづく16号・19号遺跡ではこれまでの不安定なせまい基盤岩上に置いていた状態から、土砂や礫片でやや広く安定した場所(長方形の祭壇状遺構)を設営して、奉獻遺物も集積(積み重ね)方式から並列方式に移行されるようになった。そして通じて奉獻品の上に覆石して、遺物を露出させないような基本方式が採用されていた。流失から保護するとともに、後人の目に触れさせない思考が働いていたのであろう。それが岩上祭祀の最終時期に位置付けられる21号遺跡に至っては、露天岩上に大・小の礫片で方形祭壇を設け、その中央に降神の依代に擬される塊石を据える祭場が形成された。21号遺跡以前の奉獻場所は、容易に参会者達の目に触れる位置にあるために覆石される必要があったが、21号遺跡は高く屹立した上面平坦にちかい場所が選ばれたので、祭祀にあたっては司祭者のみが方形の祭壇のそばまで登り、参会者達は巨岩の根

①. 沖ノ島祭祀遺跡の再検討 2



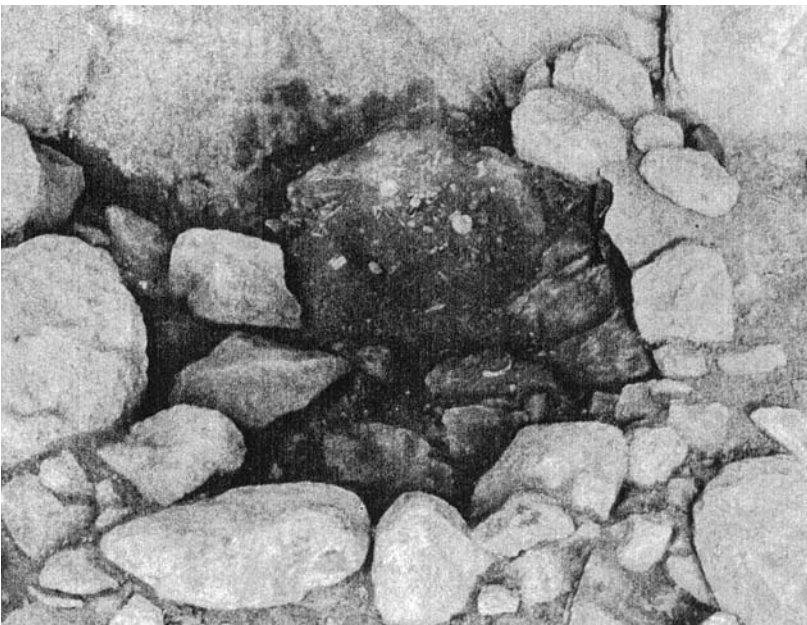
第19図 6号遺跡 左・遺跡全景とC号巨岩 右・祭壇状遺構(調査終了後) (『宗像沖ノ島』より)



第20図 6号遺跡の平・断面図と遺物出土状態平面図

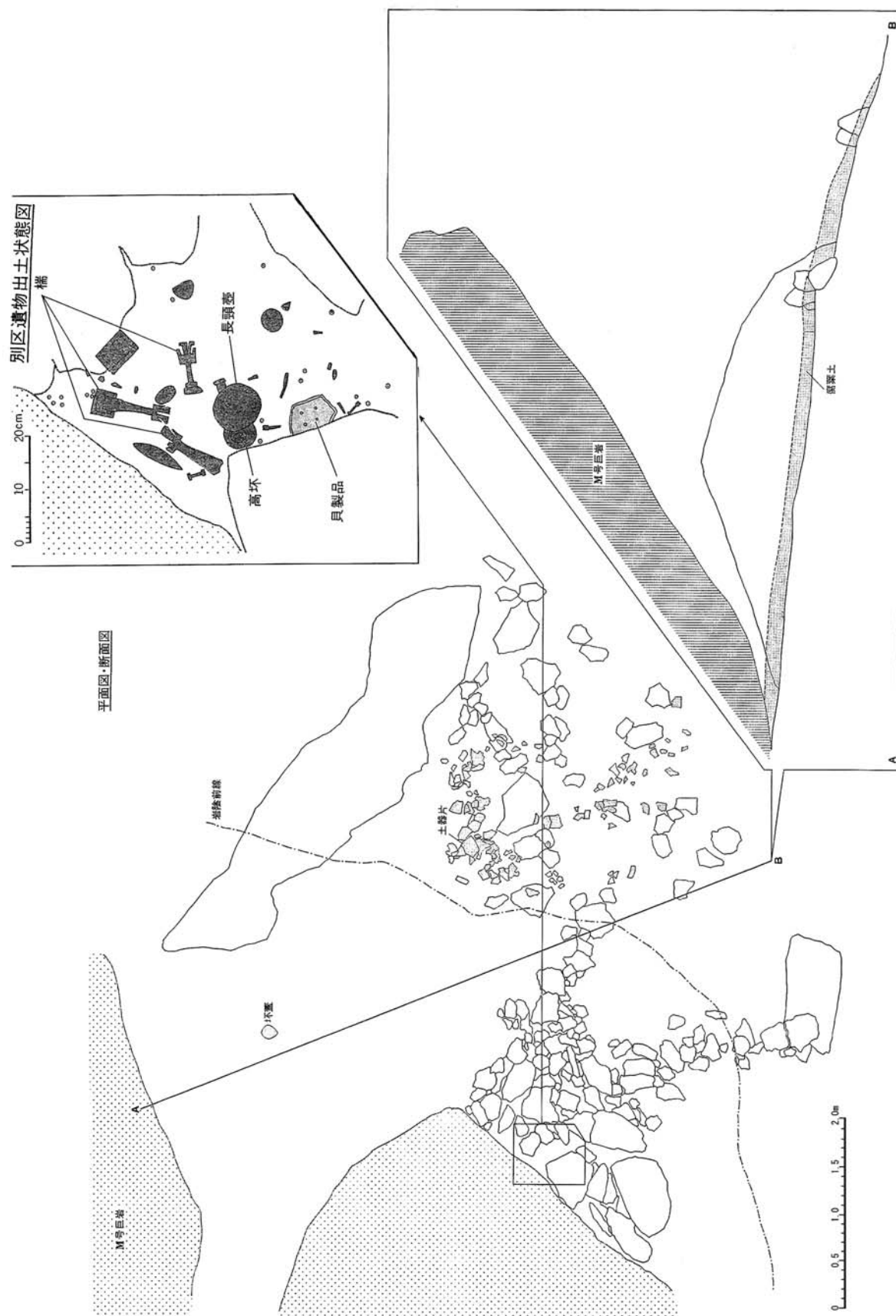
(『宗像沖ノ島』I. Fig. 83, 84より)

①. 沖ノ島祭祀遺跡の再検討 2



第21図 22号遺跡

(『宗像沖ノ島』より)
上・調査後の祭壇状遺構全景
下・別区(方形石囲い)



第22図 22号遺跡 平・断面図

(『宗像沖ノ島』I. Fig. 112に加筆)

元に参集するが、祭壇は高い巨岩上面にあって衆人の眼に触れぬ位置に在った。したがって奉獻品の配列状態なども知りえない状態にあったから、覆石などの必要もなくなったのである。衆人達の容易に立ち入れぬ神域と、参会する衆人達の場所の厳然たる区別が確立したのであり、両者を媒介する司祭者の地位も確立した存在となったことがうかがわれるであろう。

これが岩陰祭祀の段階に転じたのは5世紀後半以降のことであった。しかしこの段階に比定される調査を終えた遺跡は、6号・7号・8号・22号遺跡であって、6世紀中頃以降に位置付けられている。岩陰段階から半岩陰・半露天段階に至る過渡的様相は、22号遺跡などでも見られて両段階への推移は継続してゆく状況がうかがわれるが、岩上段階から岩陰段階への推移は断続的といわざるをえない状況である。少なくとも半世紀以上の空白期の存在を認めざるをえないであろう。岩陰遺跡で未調査のものはいくつかあるものの、岩陰の規模においては6号～8号遺跡に劣るものである。祭祀形態の転換期に相当しながら、その規模・内容において一時的に後退したかのような印象もうけるのであるが、まだ未調査の岩陰遺跡のなかにその答えが蔵されているのか、あるいは5世紀後半から6世紀前半の間の朝鮮三国がどのような状況にあったのか、ヤマト政権側の内的状況や対外交渉が停滞的あるいは後退的状況であったのかなどの視点からも検討する必要がある。国内的状況でまず想起されるのは、527～28年(継体紀21～22年条)の筑紫君磐井の乱などがある。一方では岩上から地上(岩陰)に移ってくる推移のなかには、原始神道思想面からの説明も必要であろう。これらの問題に本稿で対処するには、さらに多岐にわたる論考を要するところとなるので後日を期したい。

岩陰遺跡祭祀の盛行は6世紀代から7世紀前半代にあり、これは古墳時代後期から終末前期にあたる。岩陰の地上に長方形の祭壇を設け、その範囲に奉獻遺物を配列する祭儀方式が定着した。長方形祭壇を設営することは、岩上祭祀段階の後半期に現われたところを継承発展させたものであるが、奉獻品の内容は後期古墳の副葬品と共通するところが多く、このような古墳の副葬品と共通するところは、岩上祭祀段階にみられた古墳時代前～中期から続く共通の視覚的様相であっ

た。「葬・祭未分化」という用語で表現した内容は、このような様相を代弁したものであった⁽²⁹⁾。しかし他面では近年笹生衛氏らがすすめている祭祀考古学の視点から、「五世紀中頃までに、古墳時代前期までの古墳副葬品の系譜を引きながら、鉄製の武器・武具、農・工具、布帛類を核とする神々への捧げ物のセットが成立した」⁽³⁰⁾(50頁)とする提言も傾聴すべきであろう。

岩陰遺跡段階の前半代には7号遺跡における新羅系の金銅製遺物(装身具・馬具)や鉄製工具(鑄鉄斧)・8号遺跡における中近東(イラン国)産の円形浮出し文ガラス碗などの舶載遺物が奉獻されている。これら海外の珍宝が奉獻されている点からも、大和政権の沖ノ島祭祀に関する並々ならぬ処遇のほどがうかがわれるであろう。

4. 8号遺跡出土ガラス碗考

報告書『沖ノ島』の第三章第九節容器の項に「ガラス容器片」として復元実測図とともに報文が掲載された(第23図1)。8号遺跡の中央小岩の東北側と西南側から各1片が発見されたもので、接合されて同一個体となった。報告書では以下のように説明されている。

「淡緑色を帯びた、気泡がかなり見受けられるガラスで厚さ三耗の容器の外面に、径約二・八糎、高さ三～五耗の浮出し円文は容器に接着する部分の径よりも、浮出しの上面の径がわずかではあるが、小さくなり、円文の上面は凹レンズのように凹んでいる。現在完全に残っている浮出し円文から七耗の間隔を置いて、二ヶ所に浮出し円文の一端が小部分であるが残っている。この円文の間隔と、容器内面の同一方向に弧を画く引搔いたような条痕、及び破片の持つカーブ等から推して、これは上段に九個、下段に七個の浮出し円文を持つ玻璃碗の破片らしい。完全に残る浮出し円文は下段のもので、円文の腰は下部に当る方が高く(五耗)、上部に当る方が低い(三耗)。現在の破片上端碗の径を計測すれば約一一糎になり、碗として考えて口径を求めらば一二糎内外のものであったろう。」(221頁)さらにこの口径は伝安閑陵出土品⁽³¹⁾(第25図9・第26図13)や正倉院の白瑠璃碗⁽³²⁾(第25図10右・第26図12)に等しいが、これらは円形内が凹む切子である。沖ノ島

のものは浮出しで、むしろ正倉院の貼りつけガラス技法による浮出し環文をもつ紺瑠璃杯(第25図10左)に似ているが、沖ノ島のもは型ガラス技法によっていることを指摘した。そして「碗高は不明であるが、浮出し円文が二段のものなら約六糎、三段としたら九糎を超えるもの」(222頁)とする復元案を示している。

なお伝安閑天皇陵(在位531~535年)例と正倉院伝世例の切子装飾碗は「同時に伝来したが、一は早く陵内に葬られ、他の一は永く伝世して八世紀に及び、大仏に奉獻され、院蔵の宝物として今日に至ったもの」³²⁾(11頁)とされている。

かくして中近東方面からの舶載ガラス碗に、はやくから知られている伝安閑陵型のものに加えて、新たに沖ノ島型のもが知られるようになった。今日では後者についてもイラン国がその原郷にあたることが知られる事例(第23図2・第25図7)が増加しているが、その嚆矢となったのは1962年に発表された深井晋司氏の論考³³⁾である。深井氏は東京大学調査団の現地調査の結果もふまえて、伝安閑陵型切子装飾碗の原郷をイラン国ギラーン州周辺に求め、その製作年代を6世紀後半を下らないと判定した。つづいて沖ノ島型の浮出し装飾碗について、同類品として「イラン高原の西北部、ギラーン州のアルポルス山脈中のパルティア・ササン朝時代の墳墓から、1961年の春に出土したもの」³³⁾(195頁)の完形品を紹介した。伝安閑陵型のものも同山中から出土したこともあわせて注目している。この容器については次のような説明がある(第24図4)。

『高台つきの口縁部のややすばまった「碗」形式をなすもので、高さ八・〇糎、口縁部の外径九・五糎、口縁部の厚みは〇・四糎である。表面には上下二段に、上段には七箇の浮出し円文が型出しされ、下段には同数の指先大の浮出し巴旦杏文が型出しされている。上段の浮出し円文はいずれも径約三・三糎、高さ〇・三~〇・五糎で、約一・三糎の間隔をおいて均等に配置されている。容器に接着する部分の径よりも、浮出しの上面の径がわずかではあるが小さくなっており、円文の上面は凹レンズのようにくぼんである。』³³⁾(197~198頁)

沖ノ島出土品より口径がやや小さいほかはギラーン州の墳墓例と同類とみてよいであろう。また美術的見

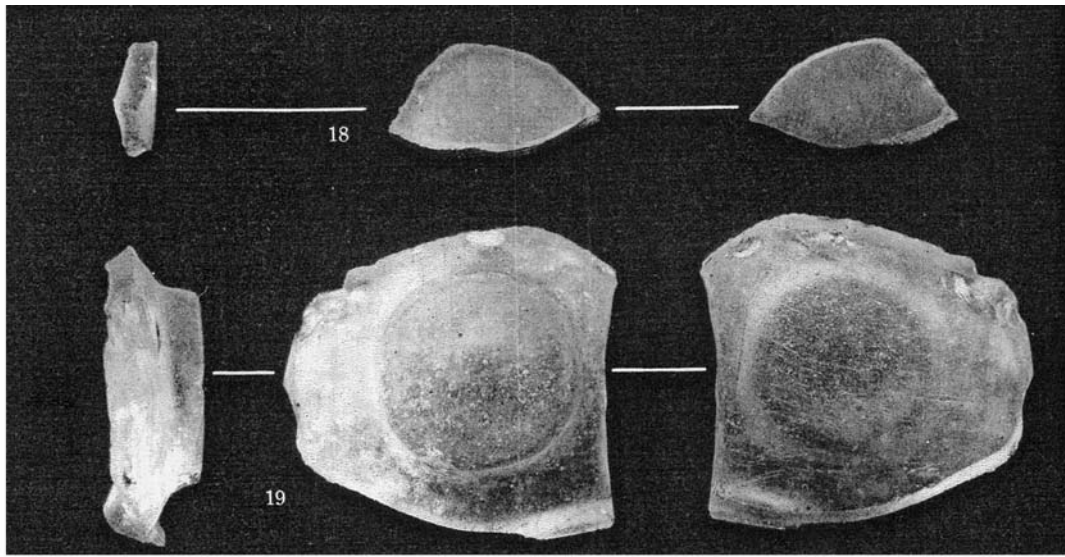
地から、「切子を次第に表面内に沈めることによってカット装飾の美しさを増すことを知ったと考えられる。つまり浮出し円文装飾から凹型風の円文切子装飾への美的評価の発展による技術的過程を踏んだもの」³³⁾(204頁)と言及し、製作年代については、イスラム時代(7世紀後半以後)には作品が皆無であるところからそれ以前に比定した。以上から沖ノ島出土品の製作地はギラーン州発見品と同様であり、6~7世紀より降るものでないと結論した。

一方、朝鮮半島でも韓国慶州の金冠塚・金鈴塚・瑞鳳塚・天馬塚・皇南洞98号北墳および南墳などの古新羅時代の王陵クラス古墳からガラス製の杯・碗などが発見されている³⁴⁾。これらのほとんどは典型的なローマン・グラスであり、同時期に新羅にもたらされた可能性が強いといわれている。天馬塚出土の亀甲文杯(第25図8)のごときは「東洋における出土例はないが、南ロシアから西アジア、ヨーロッパにかけては、比較的出土例が多い」³⁴⁾(64頁)といわれ、西ドイツ(ケルン古墓)や伝シリアの出土品が紹介されて、4世紀代の遺跡から出土するという。また皇南洞98号北墳出土のカット・ガラス碗³⁴⁾は「水平溝が上下二本カットされ、その水平溝の上下、および中間は、円形カットによる玉縄文が施され」³⁵⁾たもので、やはりローマン・グラスの系統をひくものという。しかし他の古新羅古墳や中国、日本とも関連性はないという³⁶⁾。

このほかわが国では1964(昭和39)年に京都市北区上賀茂神社境内で二重円形切子装飾碗の破片が発見された³⁷⁾(第24図5)。これは沖ノ島例と同じく浮出し切子装飾であるが、「断面が狭い蒲鋒形の石製グラインダーで溝状にカットを施している」³⁸⁾(83頁)。二重円形切子装飾は碗の側面に大きく1個を施し、復元図には計6個がめぐらされる。同様な例はイラン国でも発見されている(第24図6)。中国・朝鮮での出土例は聞かれていない。最近宮下佐江子氏も西アジア起源のガラスの東漸について論じたなかで上賀茂神社例がイラン国の古墓出土品と同類であることを紹介し、上記した天馬塚出土の亀甲文杯についても「明らかなイラン系ガラスの形状をもつ」³⁹⁾(68・72頁)ことを指摘している。

これまで中国・朝鮮半島では沖ノ島型のガラス碗は未発見とされてきたが、1983年寧夏省固原県で1古墓

①. 沖ノ島祭祀遺跡の再検討 2

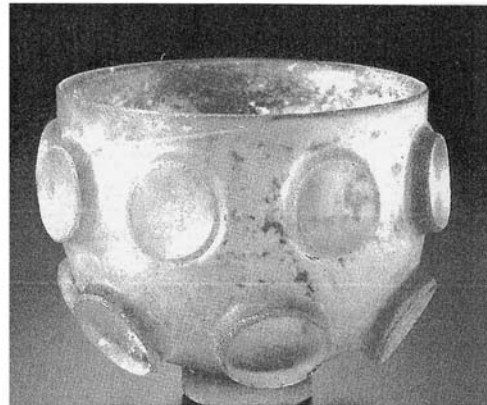
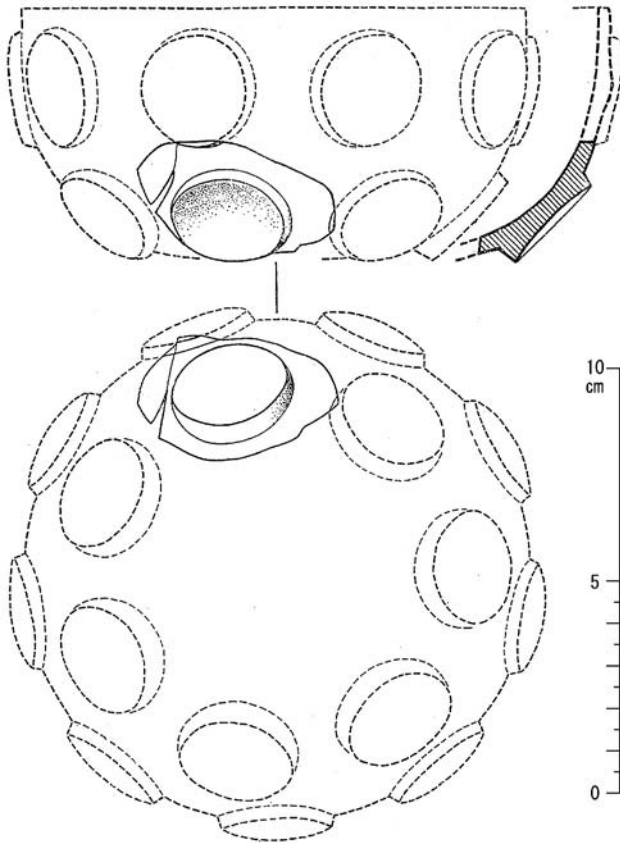


(側面)

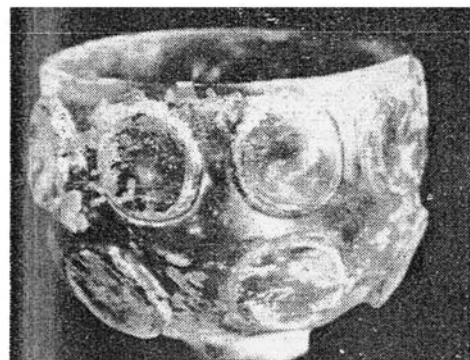
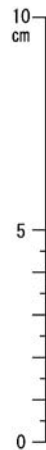
(表面)

(内面)

1. 沖ノ島8号遺跡出土ガラス碗
(上・破片写真 下・復元実測図)

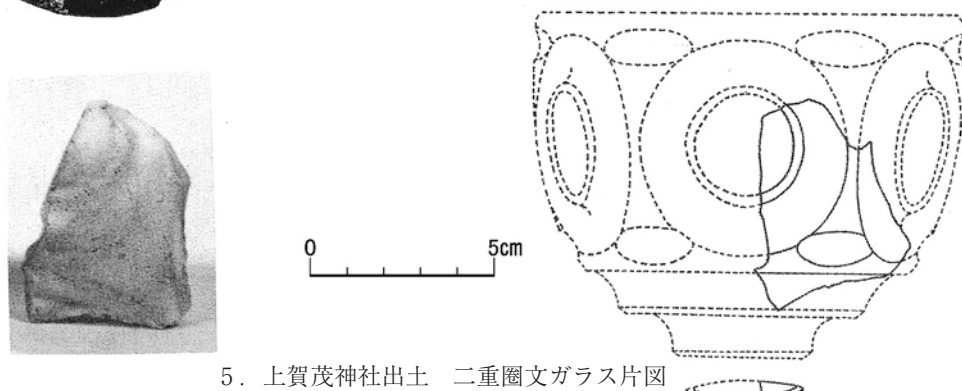
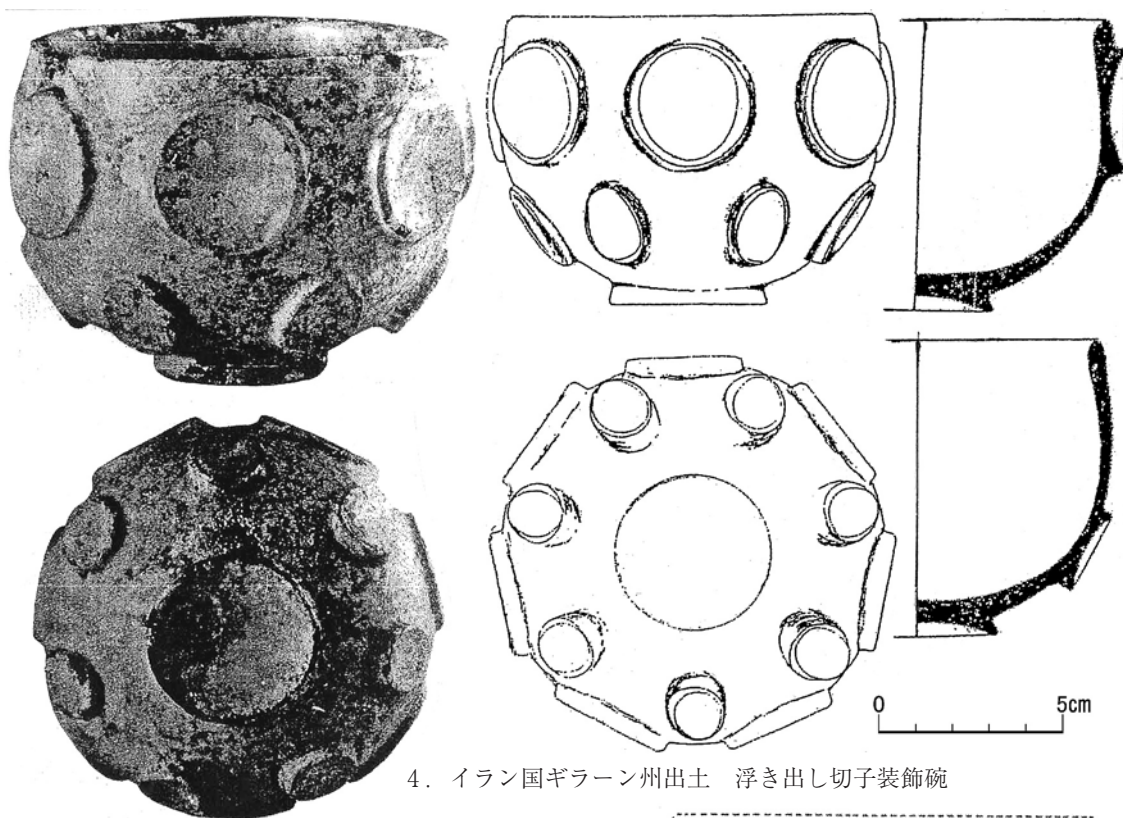


2. イラン出土浮き出し円文切子装飾碗
MIHO MUSEUM 蔵

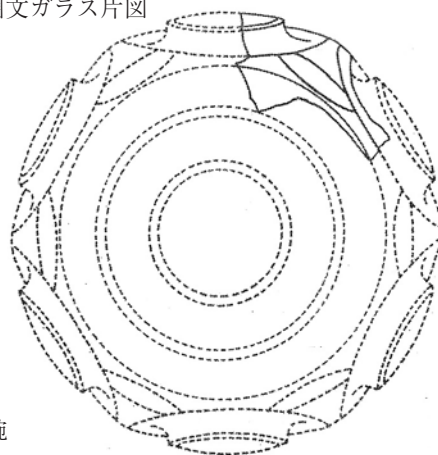


3. 中国・北周李賢夫婦墓
[569(天和4)年没]

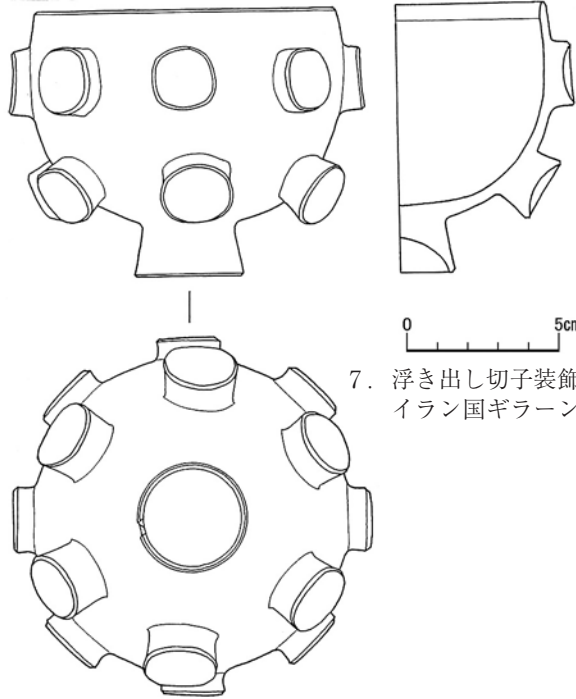
第23図 ガラス容器資料(1)



6. カフカーズ・フンザック出土 カット・ガラス碗
(A.D. 3-5世紀)



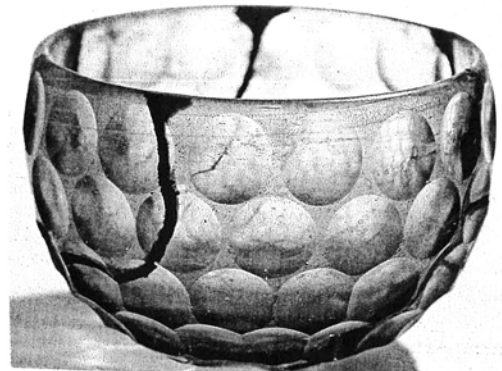
第24図 ガラス容器資料(2)



7. 浮き出し切子装飾碗
イラン国ギラーン州



8. 韓国慶州・天馬塚 亀甲文杯

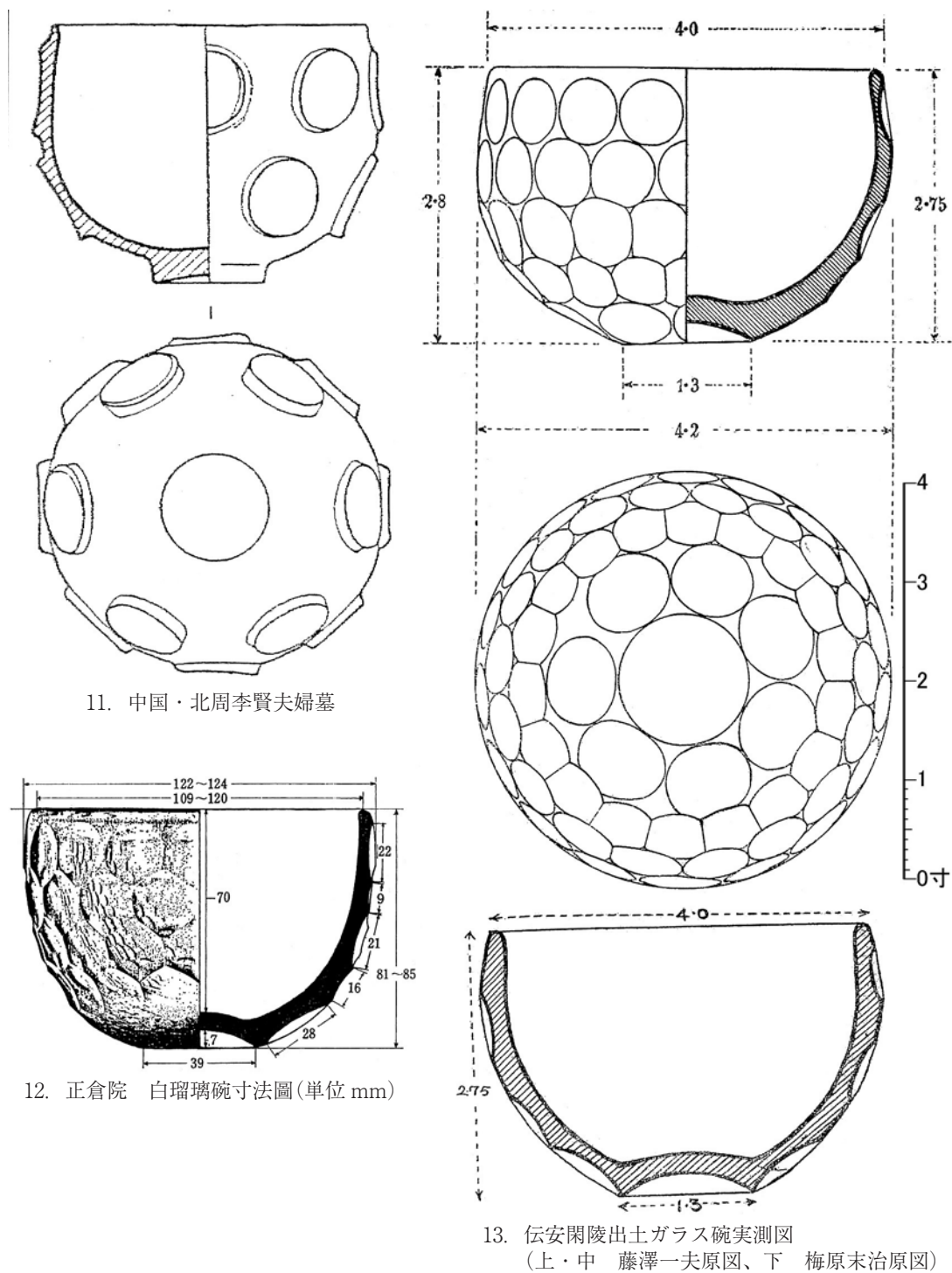


9. 伝安閑陵出土 切子装飾碗



10. 奈良正倉院伝世品(左・紺瑠璃杯 右・白瑠璃碗)

第25図 ガラス容器資料(3)



第26図 ガラス容器資料(4)

が発掘された⁴⁰⁾。「北周柱国大將軍大都督李賢夫婦合葬墓」で天和4(569)年に葬っている。多くの副葬品が発見されたなかにガラス碗1個がある(第23図3・第26図11)。報告文は次のとおりである。

「碧綠色、直口、円底、矮圈足。外壁飾両周突起の円圈、上層8個、下層6個、上下錯位排列、従一個円圈内可透視対面三個円圈。口径9.5、腹部最大9.8、腹深6.8、高8糎。」(原文は中国現在の簡易化漢字であるが、日本の現当用漢字に改めた。)

本古墓はこのほか北周時代の空白を埋める壁画や、西域(ペルシャササン王朝)伝来の鍍銀壺なども発見されて、このガラス碗も同様な伝来ルートに沿って将来されたことが推察される。ここに初めて沖ノ島型のガラス容器が中国を経由してわが国に到来したであろうこと。その時期は6世紀後半以降であったことなどが明らかになった意義は大きいものがある。沖ノ島出土のガラス容器が中国ルートで考えられることについては、李賢墓の調査概報⁴⁰⁾が公刊されてまもない頃に紹介しておいたが⁴¹⁾、以来否定説などには接していない。

上述してきたところから、古新羅古墳やわが国新沢千塚126号墳出土のローマン・ガラスのグループと、わが国の伝安閑陵・正倉院・沖ノ島・上賀茂神社・中国の李賢夫婦墓などにみられるササン・ガラスのグループの二つのグループに分けられることを明確に指摘したのは由水常雄氏である⁴²⁾。前者は地中海周辺の産地で4～5世紀に生産され、その東伝ルートは黒海を北上して南ロシアに至り、ステップルート(北方草原ルート)を経て中国北部に至り、新羅に及んだとされている⁴³⁾。一方、現在まで高句麗・百済の古墳からは未発見であり、5～6世紀前半の古新羅文化が、中国系の高句麗・百済文化とは異質のギリシャ・ローマ系文化を受容していたことを示していると指摘する。しかし、新羅の半島統一が成ると、中国文化の摂取が主流となり、前者の系統の文化の流入は停止し、後者(ペルシャ文化)が中国経由で流入するようになったとされる。ササン・ガラスのグループはパミールを越えて(シルク・ロードによって)中国に入り、やがてわが国にまで伝来したことが知られる。西域から中国にササン・ガラスが伝来したことは、西晋時代の詩人潘尼^{はんじ}(251-311)が「琉璃碗賦」で「流沙の絶険を濟り、葱嶺

の峻危を越え・・・」と謡っているところからもうかがわれる⁴²⁾。

本邦の古墳時代渡来系遺物のなかでも、きわめて数少ない遺品が岩陰祭祀段階に奉献されていた事実に注目してその来歴その他について論及した次第である。

おわりに——前稿につづいて岩上祭祀・岩陰祭祀段階に再検討をすすめた。『宗像沖ノ島』(1979年刊)以後の進展した学界の知見をも加えて、現段階までに到達したところを披瀝した。今日律令祭祀の萌芽期とされる、半岩陰・半露天段階への過渡の様相がみえてくる岩陰祭祀の最終段階にまで及ぼすことができたが、以降については改めて後考を待たねばならない。さらに岩陰遺跡ではじめて出土したガラス碗もきわめて珍しい存在であるところから、その来歴ほか考察を加えて本稿に収録することとした。

(2012・3・15稿了)

註

- 1) (財)大東文化財研究院『高霊池山洞第73・74・75号墳発掘調査-第1次(封墳調査)現場説明会-』2007年11月
なお、神道における社殿形成以前の礼拝場所について記述された次の文章も参考されるところである。(『日本史小百科・神道』161頁上段・東京堂出版2003年版)『建築物としての本殿が形成されるのは、後世のことで、山や海の彼方等、神の住まう異界を礼拝するための拝殿がまず成立したと推測されるが、その拝殿も、発生は、人々が横に並んで拝礼することのできる長方形の「拝み板」といった簡単なものであったと考えられる。』(第六章「神籬・磐境から社・宮へ」の項)
- 2) 第三次学術調査隊『宗像沖ノ島』1979年 宗像大社復興期成会
- 3) 『宗像沖ノ島』I 309頁・515～524頁、II PL. 103・120・121
- 4) 宗像市史編纂委員会『宗像市史』第1巻(通史編)1997年
- 5) 石山勲・川述昭人『新原・奴山古墳群』(福岡県文化財調査報告書第54集)1977年
- 6) 池ノ上宏・吉田東明編『津屋崎古墳群Ⅱ(勝浦峯ノ畑古墳)』(福津市文化財調査報告書第4集)2011年
- 7) 杉山富雄・柳沢一男編『鋤崎古墳-1981～1983年調査報告書-』(福岡市埋蔵文化財調査報告書第730集)2002年
- 8) 松尾禎作「横田下古墳」(『佐賀県史蹟名勝天然記念物調査報告』第10輯)1951年

- 9) 石山勲『釜塚』(前原町文化財調査報告書第4集)1981年
- 10) 柳沢一男『丸隈山古墳Ⅱ』(福岡市埋蔵文化財調査報告書第142集)1986年
- 11) 小田富士雄「古墳時代の北部九州と壱岐島・序説」(壱岐市「壱岐古墳群」指定3周年記念国際シンポジウム『巨石古墳の時代－東アジアにおける壱岐古墳群の位置－』2012年2月)
- 12) 小田富士雄「横穴式石室の導入とその源流」(『東アジア世界における日本古代史講座』第4巻)1980年 学生社、のち小田『九州古代文化の形成』上巻収録 1985年 学生社
森下浩行「日本における横穴式石室の出現とその系譜－畿内型と九州型－」(『古代学研究』第111号)1986年 古代学研究会
同上「九州型横穴式石室考－畿内型出現前・横穴式石室の様相－」(『古代学研究』第115号)1987年 古代学研究会
- 13) 『朝鮮遺跡遺物図鑑』5(高句麗篇3)『同』6(同4)1990年、同図鑑編纂委員会(北朝鮮刊ハングル版)
- 14) 川西宏幸「円筒埴輪総論」(『考古学雑誌』64巻2・4号)1978～79年、のち川西『古墳時代政治史序説』収録1988年 塙書房
- 15) 川西宏幸『同型鏡とワカタケル－古墳時代国家論の再構築－』第一部第二章(三)・第五章(二)、2004年 同成社
- 16) 菊水町史編纂委員会編『菊水町史・江田船山古墳編』2007年
- 17) 以下「」を付した引用文は註6)文献89頁に拠る。
- 18) 註15)文献48頁(3)および図版31
- 19) 註15)文献第一部第五章(三)および図版98～107
- 20) 小林行雄「倭の五王の時代」(『日本書紀研究』第2冊)1966年、のち小林『古墳文化論考』1976年(平凡社)収録、本稿引用文は後者に拠る。
- 21) 小林行雄「中期古墳時代文化とその伝播」(『古墳時代の研究』第七章)1961年 青木書店
- 22) 以下「」を付した引用文は註2)文献I・474頁に拠る。
- 23) 辻田淳一郎『鏡と初期ヤマト政権』第6章第3節 2007年 すいれん舎
- 24) 三橋正『日本古代神祇制度の形成と展開』2010年 法蔵館
- 25) 以下の「」を付した引用文は註(24)文献の第一篇第一章－9頁－に拠る。
- 26) 註24)文献第一篇第一章二参照
- 27) 『続沖ノ島』第五章第一節－197～9頁－に拠る。
- 28) 註2)文献「総括編」付記・新出資料
- 29) 小田富士雄「沖ノ島祭祀遺跡の時代とその祭祀形態」(『宗像沖ノ島』I・報告編第4章)254～266頁 1979年
- 30) 笹生衛「古墳時代における祭具の再検討」(『日本古代の祭祀考古学』第一部第一章)10～58頁、吉川弘文館 2012年 初出2010年
- 31) 石田茂作「西淋寺白瑠璃碗」(『考古学雑誌』36巻4号)1950年、なお写真は同誌36巻3号口絵掲載。
- 藤澤一夫「安閑天皇陵発見の白瑠璃碗」(『史迹と美術』207号)1950年
梅原末治「安閑陵出土の瑠璃碗に就いて」(『史迹と美術』209号)1951年
- 32) 正倉院事務所編『正倉院のガラス』8～11頁 1965年 日本経済新聞社
- 33) 深井晋司「沖ノ島出土瑠璃碗断片考」(東京大学『東洋文化研究所紀要』第27冊)1962年
- 34) 由水常雄「朝鮮の古代ガラス」(由水・棚橋淳二『東洋のガラス－中国・朝鮮・日本－』)1977年 三彩社
- 35) 註(34)文献 図版29・本文65頁
- 36) 註(34)文献 本文66頁
- 37) 坂東善平・森浩一「京都市上賀茂の白瑠璃碗の破片」(『古代学研究』44号)1966年 古代学研究会
- 38) 由水常雄「日本の古代ガラス」(註34)文献)1977年
- 39) 宮下佐江子「正倉院「白瑠璃碗」の源流－古代ペルシアのカットグラスをめぐって－」(『考古学雑誌』95巻1号)2011年
- 40) 寧夏回族自治区博物館・寧夏固原博物館「寧夏固原北周李賢夫婦墓発掘簡報」(『文物』1985年第11期)
- 41) 小田富士雄「日本出土品から見た日・羅交渉」(『朝鮮学報』第122輯)1987年 朝鮮学会、のち小田『九州考古学研究・文化交渉篇』収録 1990年 学生社
- 42) 由水常雄『ガラスと文化－その東西交流』(NHK 人間大学の第5回(新羅の謎)・第6回(日本の中のローマとササン)、1996年10～12月テキスト) 1997年 日本放送出版協会
- 43) 由水常雄「古新羅古墳出土のローマン・グラスについて」(『朝鮮学報』第80輯)1976年 朝鮮学会

日本における古代祭祀研究と沖ノ島祭祀

—主に祭祀遺跡研究の流れと沖ノ島祭祀遺跡の関係から—

笹生 衛 國學院大學教授

要旨：従来、日本古代祭祀の考古学的な研究では、民俗学が示した「依代・招代」や、それにもとづく「神籬」「磐座」の考え方で神観と祭祀を復元してきた。沖ノ島祭祀遺跡の巨岩を「磐座」とし、そこへ神が降臨するという神観も、この理解によっている。しかし、祭祀遺跡の出土遺物の組成と、『皇太神宮儀式帳』などの古代祭具や祭式の情報を対応させて検討すると、これまでとは異なった神観や祭祀の様子が推定できる。すなわち、多くの奉獻品が納められ、供饌が行われた沖ノ島祭祀遺跡の巨岩は、神の依代・磐座と考えるよりは、『儀式帳』で神霊の存在を象徴する「御形」と理解したほうが整合的である。また、記紀の記述と沖ノ島の立地をあわせて考えると、島そのもの、その自然環境の働きに神を見る神観を読み取れる。そして、国家祭祀の性格を持つ沖ノ島祭祀からは、祭祀を通じて自然環境に働きかけてきた古代国家の姿を知ることができるのである。

キーワード：神観、依代、御形、祭式、自然環境

1. はじめに

古代の祭祀とは何か。この問いに答える場合、①祀る対象の神をどのように考えていたか(神観)、②どのような用具(祭具)を使い、いかなる次第・プロセス(祭式)で行ったのか、③祀る意味とは何か(祭祀目的)を明らかにする必要がある。これらの問いに答えるため、日本では、既に神道学、文献史学、文学、民俗学など各分野から様々な研究が行われてきた。その歴史も古く、江戸時代の国学以来、長い伝統を持っている。しかし、研究の中心は、宮地直一以来の文献史料に基づく考証研究と、柳田國男・折口信夫の民俗学的な研究が占めていたと言ってよいだろう。

このような中、大場磐雄氏は昭和18年に『神道考古学論攷』¹⁾を著し、考古学による古代祭祀研究の方向性を体系的に提示した。この後、その成果は、『祭祀遺蹟』²⁾としてまとめられ、沖ノ島祭祀遺跡における祭祀の解釈にも大きな影響を与えている。そこで、ここでは、考古学による古代祭祀研究の流れを概観し、沖ノ島祭祀の解釈に与えた影響を確認する。また、祭祀に関する考古学的な資料が増加した現時点で、その内容は如何に評価できるかを考え、冒頭に示した三つの観

点、①神観、②祭具・祭式、③祭祀目的から沖ノ島祭祀について再検討することとしたい。

2. 祭祀遺跡研究の流れと沖ノ島祭祀遺跡

古墳時代祭祀と神道考古学

古代祭祀の痕跡としての祭祀遺跡、そこで使用された祭祀遺物、この種の遺跡・遺物を体系的に論じたのは、神道考古学を提唱した大場磐雄氏である。まず、大場氏の論説を引用しながら、その学史的な流れを概観してみよう。

大場氏は、昭和初年、静岡県下田市の吉佐美洗田遺跡の発掘調査を行う中で古墳時代の祭祀の姿を具体的にイメージするようになる。その経緯は昭和18年(1943)刊『神道考古学論攷』に詳しく、そこでの祭祀を、出土遺物と記紀・『万葉集』など文献史料との比較から次のように想定した。

古事記に種々の祭器を製作した後、天香山の五百津眞賢木を根こじとし、上枝に八尺勾璫之御須麻流之玉、中枝に八咫鏡・下枝に白丹寸手・青丹寸手を取り垂でて齋き祀つたとあり、(中略)かく榊枝に鏡と玉類とを取り付けたことは、上代の祭祀

②. 日本における古代祭祀研究と沖ノ島祭祀
—主に祭祀遺跡研究の流れと沖ノ島祭祀遺跡の関係から—

に共通した方法であったらしく、(中略)前述の遺物中滑石製模造品の殆んど全部に小孔を穿つことは、かくの如く榊枝にとり附けた爲めであらうとは、既に高橋博士の推定せられた通りである。(中略)恐らく多数の土器類は嚴瓮に相当するもので、祭祀に際して製作使用され、終わつてこれを棄却したと考へることが出来る。(中略)多数の玉類には竹玉や赤玉・青玉(出雲国造神賀詞)等に相当するものも存するのであらう³⁾。

これを受け、昭和45年(1970)に上梓した『祭祀遺蹟』では上代祭祀のイメージが以下のようにほぼ固まることになる。

すなわち当代人は一定の場所に斎庭を選定し樹枝(榊のごとき)に石製の剣・玉・鏡を吊し、これを神籬として神霊を招き、その前に多数の土師器や小土器を掘り据え置き並べ、それらの中には御酒御饌を盛り、厳かな祭祀を執行した。終了後祭器具は付近に一括埋納して、汚穢に触れぬ措置をとった。第二回も第三回も、同一箇所で行われられた。そして同じ場所に埋納された。その都度新しい祭器が作られたから、幾回か繰返された時は、多量の祭器が埋納された。以上は大体各地において行われた共通の状態であったが、もちろん所によりまたはその性質によって内容形式を異にした⁴⁾。

石製模造品を吊した榊を神籬として、それに神霊を憑依させ、土師器や小土器(手捏土器)で神饌を供献するという上代(古墳時代)祭祀の形が極めて具体的に語られる。神籬に憑依するという神霊観と、滑石製模造品など模造品類と小土器(手捏土器)を上代(古墳時代)祭祀の重要な祭具に位置づける視点を明確にしており、この二つの要素は、古代祭祀、特に古墳時代の祭祀を考古学的に分析する上で長く踏襲されていくことになる。

昭和41年(1966)、亀井正道氏は、福島県白河市建鉾山遺跡の報告書『建鉾山』で、祭祀遺跡の編年を行い、4世紀末期から7世紀中頃までに第1期から第6期の段階を設定し整理した。ここでも石製模造品と土製模造品の有無と組成が、段階設定の基準となっている⁵⁾。この編年では、銅鏡・玉類・腕輪などが主体をなす第

1期(4世紀末期)→石製模造品が盛行する第2期から第3期(5世紀～6世紀初頭)→石製模造品が減少し多様な土製模造品が伴う第5期(6世紀後半～7世紀初頭)→人形・馬形・舟形の新たな石製模造品が出現する第6期(7世紀前半～中頃)という流れを示している。そして、石製模造品から多様な土製模造品への移行は、祭祀対象の神観の多様化に対応すると考えた。その後、亀井氏は土製模造品の年代を5世紀代まで遡らせ年代の修正を行っている⁶⁾。

この編年は、古墳時代における祭祀遺跡の全体的な変遷を俯瞰したという意味で、大場氏の神道考古学、古代祭祀研究を大きく進展させた研究成果であり、神観の変化、「大和朝廷」の古代国家形成と祭祀儀礼画一化の関係、葬・祭分化の問題といった現在まで議論される古代祭祀の論点も示された。

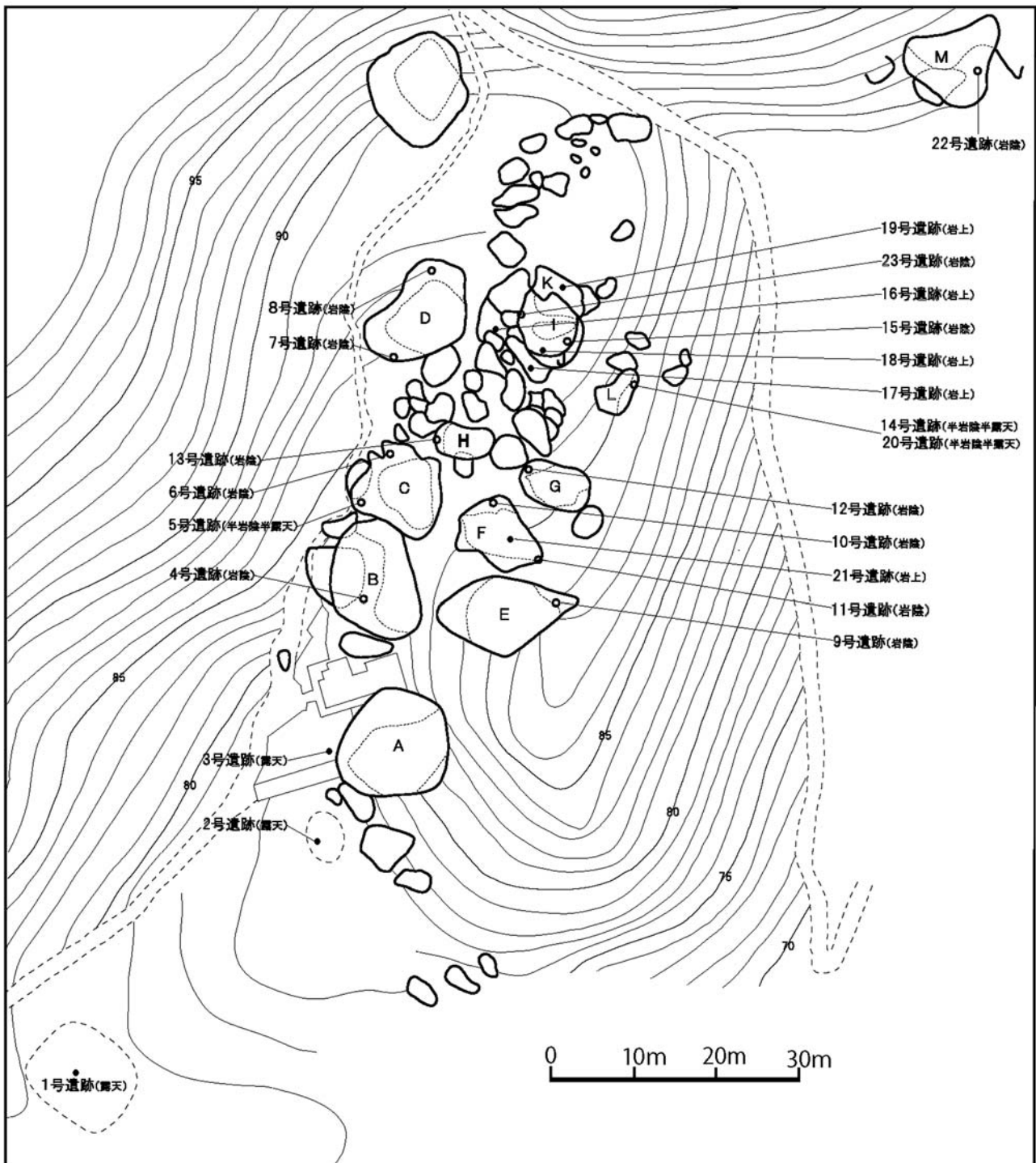
沖ノ島祭祀の位置づけ

沖ノ島祭祀遺跡は年代的に長期間継続するため、亀井氏の編年では時間軸となる祭祀遺跡として扱われた。「畿内における有数な古墳に匹敵し、或いはこれを凌駕する内容を持ち、他の諸遺跡と比較して異質なものをもっている」とし⁷⁾、石製・土製模造品を主体とする他の祭祀遺跡とは異なり、豊富な金属製品や馬具、舶載品等の出土遺物から国家的な祭祀としての特徴を強調している。沖ノ島祭祀の特殊性は、大場氏も出土する鉄刀・鉄刀子・鉄斧といった鉄製模造品から指摘し⁸⁾、その歴史的背景を考察した井上光貞氏は、鉄鋌の存在に注目して「大和政権」からの奉獻を想定している⁹⁾。大場氏・亀井氏は、古墳時代における祭祀の主要な祭具に、石製・土製模造品を想定していたため、豊富な金属製品、特に鉄製品や鉄素材の鉄鋌を伴う古代の沖ノ島祭祀は、大和王権と直結した特殊な国家的な祭祀としての位置づけが定着していくことになる。

祭祀形態と神観

この沖ノ島祭祀の具体的な姿について、大場氏は昭和42年(1967)刊の『まつり』の中で以下のように言及する。

この島神祭祀は時期によって形態がことなり、初期には最高の宝器類を神霊に奉獻し、そのかた



第1図 沖ノ島祭祀遺跡全体図〔報告書『宗像沖ノ島』(1979)から作成〕

②. 日本における古代祭祀研究と沖ノ島祭祀
—主に祭祀遺跡研究の流れと沖ノ島祭祀遺跡の関係から—

わらで玉を樹枝にかけて祭儀が行われ、その後神威の増大につれ、献供品も数がふえ、異国の珍宝や新来の什器類を所せまきまで置きならべ、岩陰の中央に神座を設け、御饌御酒を供えて盛大な祭りが行われた後、所用の土器は別に一括して埋納し、献納品はそのまま神の物として触れることなく放置されたのであり、それ以来千数百年間神威をかしこみ、何人も持ち去ることなく現在におよんだと解すべきであろう¹⁰⁾。

ここで大場氏は、岩陰に神座を設定し祭祀の場とする考え方を示している。神籬のように玉類を樹枝にかけ、奉献品や神饌をならべ祭祀を行い、その後に土器類を一括埋納する形は、『祭祀遺蹟』で示した上代(古墳時代)祭祀の姿と重なる。巨岩の岩陰を祭祀の場とする認識は、昭和33年(1958)刊の報告書『沖ノ島』で、原田大六氏が「古墳に副葬された遺物の配列を、岩陰の祭壇に飾り変えたかに見える程に、整然としている」と記しており¹¹⁾、早い段階から存在していた。大場氏は、さらに一歩進め自身の祭祀像に照らし、沖ノ島の古代祭祀を復元したと言ってよいだろう。

この後、昭和54年(1979)、沖ノ島祭祀遺跡の発掘調査を総括する報告書『宗像沖ノ島』が刊行された。この報告書で小田富士雄氏は、遺跡・遺物の総合的な整理・分析を行い、研究は大きく進展し、現在の沖ノ島祭祀に関する解釈の基本的な枠組みが示された¹²⁾。小田氏は、出土遺物と遺跡の立地から細かな分析を加え、沖ノ島祭祀を、①岩上祭祀、②岩陰祭祀、③半岩陰・半露天祭祀、④露天祭祀の四段階に整理した。また、銅鏡類と腕飾類、実用の武器、玉類を中心とした段階から、銅鏡類が減少し、鉄製模造品・石製模造品が加わり、さらに馬具、金銅製雛形の紡織具・容器類(模造品)、人形・馬形・舟形を含む滑石製模造品が順次出現するという遺物の変遷傾向を明らかにした。この点は特に重要で、祭祀遺跡が古墳時代から律令時代へ移行する状況が、遺構・遺物のレベルで明確になったという意味で大きな画期をなす研究成果である。

この報告書では、祭祀と神観の具体的な推定も行っている。その代表例が岩上祭祀段階の21号遺跡の解釈である。岩上祭祀で保存状態も良く、磐座・磐境祭祀の典型例として取り上げられる21号遺跡の祭祀につい

て、松本肇氏は次のように想定する。

沖ノ島の岩上祭祀では、これら前期古墳に伴う副葬品は、神に捧げる奉献品となっており、降神のさいの祭具としての位置を占めている。それとともに滑石製雛形品をつくり、神籬としての岩に懸け、榊の木に飾り吊りしたりして、降神の祭具を多様化させている。(中略)古代祭祀において、自然の偉大な力を畏敬する観念のもとに、自然物を神霊のやどるものとして古代人は崇拜の対象物としていた。巨岩上における石組祭壇は降神にさいの依代(磐座)であり、中央の大石は榊などを立てる神籬としている。これは神話にいうところの垂直降臨の型である。現在21号遺跡は、垂直降臨の形態がうかがわれる代表的な遺跡である¹³⁾。

この記述は、神籬の考え方など、先に引用した大場氏の古代祭祀観を踏襲しており、さらに、それを根拠に垂直降臨型の神観を想定している。この祭祀の形と神観は、沖ノ島祭祀の具体的なイメージとなっていた¹⁴⁾。

葬祭の分化

もう一点、祭祀遺跡研究と沖ノ島祭祀に関する重要な論点が、葬祭分化の問題である。沖ノ島祭祀遺跡における初期の出土遺物と古墳副葬品との共通性については、第1冊目の報告書の段階から指摘されてきたところである¹⁵⁾。そして、時代が下るとともに鉄製の刀・斧など雛形類が増加し、続いて金銅製紡織具・容器類の模造品、人形・馬形・舟形の滑石製模造品(形代)が出現するという出土遺物の変遷傾向が明らかになると、葬・祭分化の問題が提起されることになる。この問題を律令祭祀との連続性も視野に入れて整理したのが、井上光貞氏の研究である。4・5世紀の葬祭未分化の状態から、6・7世紀の間で金銅製ミニチュア紡織具など神宮神宝と共通する「祭祀専用のもの」が登場して葬祭分化が行われ、「祭儀」が成立したとする¹⁶⁾。この考え方は、現在でも古代祭祀の成立を考える場合、一つの指針となっていると言っても過言ではない。

考古資料による古代祭祀の本格的な研究は、大場磐雄氏の昭和2年の吉佐美洗田遺跡の調査以来、すでに長い歴史を持つ。その中で、沖ノ島祭祀遺跡は、4世

紀後半から10世紀初頭までという長期にわたり遺跡・遺物の変遷がたどれるため、古代祭祀の成立過程、神観の変遷、葬祭分化などについて考える上で最も重要な祭祀遺跡とされてきた。一方で、その祭祀は、出土遺物の豊富さなどから国家祭祀としての特殊性が強調されてきた。次節では、このような沖ノ島祭祀の特徴を、遺物組成の観点から、祭祀遺跡・遺物の最近の新資料を加え再検討してみたい。

3. 祭祀遺物の組成と祭祀遺跡の成立

遺物組成の背景

神道考古学を提唱した大場磐雄氏は、古墳時代の祭具の中心に石製・土製模造品や手捏土器を位置づけた。しかし、これについては、昭和50年代以降、祭祀遺跡・遺物の資料が増加した結果、再検討が必要となってきた。特に、5世紀前半から中頃、初期の祭祀遺跡の中で保存状態の良好な事例では、石製模造品以外に一定量の鉄製品が使用されていたことが明らかとなった。

代表例には千葉県木更津市千束台遺跡、愛媛県松前町出作遺跡があり、5世紀代の類例だけでも東国から西国まで20ヶ所を数える¹⁷⁾。鉄製品には、実用の刀剣類、鉄鎌、鉾・槍などの武器類、刀子、斧、鉈の工具、U字形鋤鉞先、曲刃鎌の農具、鉄製模品の斧形などがあり、これに鉄素材の鉄鋌が加わる。さらに、紡錘車と初期須恵器が伴うことが多く、この時期の祭祀においては、これら品々が重要な位置を占めていたと推定できる¹⁸⁾。

当時の祭祀で使用した祭具の全体像は、多数の木製品が遺存していた5世紀代の祭祀遺跡、静岡県浜松市山ノ花遺跡・奈良県御所市南郷大東遺跡の出土遺物と、5世紀前半の年代を特定できる静岡県磐田市明ヶ島5号墳下層出土の土製模造品群を比較することで推定できる。これら3遺跡の出土遺物を、機能別にまとめたのが第1表である。これを見ると、鏡・玉類の他に、刀剣・弓矢(靫)・盾の武器・武具類、斧・鎌・鋤の農・工具類、紡績から機織りまで一連の紡織具があり、楽器の琴、杵・臼・杓子・火切臼など調理具、供献用

第1表 5世紀代祭祀遺跡の出土遺物対応表

| | 南郷大東遺跡 | 山ノ花遺跡出土遺物 | 明ヶ島5号墳下層出土土製模造品 |
|--------|--|--|--|
| 装身具等 | 滑石製有孔円板(単孔・双孔)・勾玉・管玉、 瑪瑙製勾玉、竹製堅櫛 | 滑石製有孔円板・子持勾玉・勾玉・偏平勾玉・管玉、 緑色瑪瑙製勾玉、瑪瑙製丸玉、水晶製丸玉、 ガラス製勾玉・小玉、竹製堅櫛 | 鏡・勾玉・管玉・小玉・指輪・耳環・腕輪 |
| 武器・武具 | 木製刀剣把縁・刀剣鞘・鞘尻・盾・弓・刀形・剣形・ 鎌形・鳴鏑形?、滑石製剣形・剣形未製品 | 鉄刀片、木製大刀柄・鞘・鞘尻・弓・刀形・剣形・鎌形、 滑石製剣形 | 大刀・剣・弓・矢・靫・甲冑・盾・鞘 |
| 農具 | 木製鋤柄・鎌柄・穂摘具? | 木製又鋤・平鋤・鋤柄・横鋤・鋤・鎌柄・大足 | 鋤・鎌 |
| 工具 | 斧柄 | 木製斧柄・刀子柄 | 縦斧・横斧・短柄斧 |
| 紡織具 | 木製糸巻・櫛台・藤(経・布巻具)・中筒・織機部材・ 腰当、石製・土製紡錘車 | 木製刀杼・糸巻・杵・櫛・櫛台・布巻・藤(経巻)・ 織機部材・腰掛・腰当、木製・土製紡錘車 | 紡錘車・刀杼・藤糸巻・杵・櫛・チマキ |
| 楽器 | 木製琴・琴柱 | 木製琴・琴柱 | 板琴・槽琴・棒琴・縦笛・横笛 |
| 威儀具 | 翳形 | 木製儀杖・蓋 | 杖・蓋 |
| 器材等 | 木製案(机)・椅子・臼?・堅杵?・横槌・掛矢・ 權・天秤秤、木錘、火鑽臼・杵?、下駄 | 木製案(机)・案足(机台)・權・横槌・鈎状吊手・ 編台・杓子・堅杵、木錘、火鑽臼・杵 | 案・槌・臼・杵、杓子、瓢、スプーン、土錘、 權、ペンチ、把手、板、棒、円錐 |
| 土器・容器類 | 土師器甕・壺・甗・高杯、須恵器杯蓋・身・高杯・ 器台・壺・甗?・把手付碗、韓式系土器壺・ 甗・高杯・甗・鉢?、木製舟形容器・槽・ 籠・箕? | 土師器甕・壺・甗・高杯、須恵器杯蓋・身・高杯・ 壺・甗・甗・甗・器台、木製槽・曲物・箱物 | コップ状容器・椀・皿・高杯・壺・甗・蓋 |
| その他 | 木製舟形・陽物形・幣形? | 木製舟形 | 舟、人(武人・男性・女性・中性・子供)、動物・ 貝(猪、犬、水鳥、鶏、トコブシ、ヒオウギ)、陽物、 スタンプ |

②. 日本における古代祭祀研究と沖ノ島祭祀
—主に祭祀遺跡研究の流れと沖ノ島祭祀遺跡の関係から—

の案がほぼ共通して確認できる。さらに、刀形・舟形も確認でき、紡織具からは、それで製作した布帛類の存在を推定できる。これらは、3カ所の祭祀遺跡ではほぼ共通して存在するため、5世紀代の祭祀において必要な品々であったと考えてよいだろう¹⁹⁾。

一定量の鉄製武器、農・工具を使用する祭祀遺跡は、長野県坂城町青木下Ⅱ遺跡のように、6世紀から7世紀前半にも存在する²⁰⁾。また、6世紀後半から7世紀にかけては東国でも馬具を伴う祭祀遺跡が見られるようになり、千葉県館山市東田遺跡では金銅製帯先金具、同じく成田市中軸第1遺跡F地点Unit 6では鉄製轡が出土している²¹⁾。6世紀後半までには、5世紀の祭具のセットに馬具が加わったとみてよいだろう。

令制祭祀祭料との共通性

これら品目の内容は、『延喜式』四時祭々料で、特に重要な令制祭祀の祭料と共通する部分が多い。祭祀遺跡から出土する武器・武具、農具、木製刀形は、祈年祭・月次祭の弓矢、矛、盾、鋏、刀形に対応し、鉄素材の鉄鋌に当たるとされる「鐵」は、鎮花祭、三枝祭、大忌祭、風神祭で弓・篋(矢竹)とともに記載されている。馬具は、鞍が大忌祭、風神祭、神宮神嘗祭で確認できる。そして、布帛類については、絁や麻、絹などが多くの四時祭で使用された。また、『常陸国風土記』では、崇神天皇が香島の天大神に奉った幣として大刀、鉾、鉄弓・箭、許呂(胡籙?)、板鐵・練鐵(鉄鋌)、馬、鞍、鏡、絁をあげており、先にあげた祭祀遺跡からの出土品と一致する物が多い。

以上のことから5世紀中頃までに成立した祭具のセット、つまり武器・武具、農・工具、鉄素材の鉄鋌、布帛類は、6世紀代までに馬具を加え、令制祭祀の「幣帛」の直接の起源となっていたと考えてよいだろう。その成立背景には、4世紀後半から5世紀代の、朝鮮半島からの多量の鉄素材の流入、鍛冶・紡織・窯業など新たな技術導入を想定でき、それは列島と朝鮮半島・中国大陸との人的交流の活発化により実現したと言えよう。これら神々への供献品(幣帛)のセットは、中国大陸・朝鮮半島からもたらされた当時としては最新の技術と素材で作られた最上の品々だったのである²²⁾。

沖ノ島祭祀との関係

この観点から再び沖ノ島祭祀遺跡を見直してみよう。

4世紀後半に始まった沖ノ島祭祀の大きな画期は、5世紀前半頃の21号遺跡の成立である。遺跡の立地は、遺跡中で標高が最も高いI号巨岩周辺から南側のF号巨岩上に移動する。遺物組成では銅鏡が減少するのに対し、鉄製の武器・武具、工具類が増加、斧形など鉄製模造品、剣形・有孔円板・子持勾玉などの石製模造品が出現する。この変化は、列島内で鉄製の武器・武具、農・工具を中心に祭祀の供献品セットが形成されたのと連動したものである。大場氏が、沖ノ島祭祀の特殊性を示すために取り上げた鉄製模造品も、斧形を中心に東国の千束台遺跡、西国の出作遺跡で出土しており、列島内で5世紀前半から中頃にかけて祭祀遺跡が明確化するのと歩みを同じくして沖ノ島21号遺跡は形成されたとみてよいだろう²³⁾。

列島内で4世紀に遡及する祭祀遺跡は、石上神宮禁忌地など明確な例は限られ、祭祀遺跡の4世紀から5世紀への移行状況は不明な部分が多い。沖ノ島祭祀遺跡では、4世紀後半の前期古墳副葬品と共通した遺物組成から、5世紀前半頃を画期に列島内の祭祀遺跡と共通した遺物組成へと移行する状況、言い換えれば古墳と共通した儀礼の中から神祭祀が成立する過程を豊富な遺構・遺物で確認できることになる。

葬・祭の再検討

これに関連するのが葬祭分化の問題である。この問題を考える場合、改めて葬と祭の概念について整理しておく必要がある。

祭祀遺跡が形成される4世紀後半から5世紀前半には古墳の副葬品や儀礼にも変化が生じている。副葬品に精巧な石製模造品が加わり、鉄製の武器・武具、農・工具類が増加する。また、兵庫県加古川市行者塚古墳のように、墳丘造り出して多様な土製模造品を使用した飲食供献儀礼が見られるようになり²⁴⁾、これは5世紀後半には飲食供献をモチーフとした形象埴輪群へと発展する。

古墳における武器、農・工具の副葬は弥生時代後期には始まり²⁵⁾、飲食の供献も弥生時代後期以来の壺と器台の系譜の延長線上にあるが²⁶⁾、古墳に副葬された

鉄製武器・武具、農・工具、鉄素材の鉄鋌は、5世紀中頃までに成立した祭祀遺跡の鉄製品と基本的に共通し、飲食の供饌も同様である。このため、鉄製品などの貴重な品を捧げ飲食を供献する古墳儀礼と同じ形で、5世紀前半から中頃までに神祭りの方式が成立したと考えられる。

この直後、5世紀後半には古墳と「上祖」の考え方との関連が確認できるようになる。埼玉県行田市埼玉古墳群の稲荷山古墳第1主体部から出土した辛亥年銘金象嵌鉄剣に刻まれた「上祖」の文字である²⁷⁾。辛亥年は西暦471年とされ、上祖オオヒコから8代の系譜が記される。「上祖(とおつおや)」「祖(おや)」の文字は、記紀・『風土記』では古代氏族の系譜で起点となる人物を指す言葉として使われ、祖を起点とする8世紀に連続する系譜意識の存在を示している。

埼玉古墳群では、5世紀後半の稲荷山古墳から7世紀代の戸場口山古墳まで継続する古墳群を形成し、起点となった稲荷山古墳には「上祖」と8代の系譜を刻んだ鉄剣が副葬されていた。この稲荷山古墳の墳形や場所を踏襲して次世代以降の古墳は作られており、「上祖」とそれに繋がる一定の系譜意識に裏付けられて、継続する古墳群が形成されたと考えてよいだろう。つまり、古墳と古墳群は「上祖」からの系譜に属する人々「代々の祖」を葬り祀る場であり、5世紀の古墳儀礼は、「上祖(とおつおや)」「祖(おや)」の考え方と、それに基づく系譜意識の形成と密接に関連していたのである。

辛亥年銘鉄剣が出土した稲荷山古墳の第1主体部からは、鉄製の武器・武具・工具、馬具が出土し、西側造り出しでは陶器 TK23~47型式の須恵器杯・高杯・甃、土師器杯・壺類が出土しており、鉄製武器類等を捧げ飲食を供献する5世紀以来の神祭りと共通する古墳儀礼が行われていた。結局、人の系譜につながる「上祖」「祖」への祭祀と、自然環境に由来する「神」への祭祀は、別系統で存在しながらも、ともに貴重な品と飲食を捧げる共通した形で行われたと考えてよいだろう²⁸⁾。古墳における死者への儀礼を「葬」とすれば、それは供献品(副葬品)を捧げ遺体の近くへと収納し、酒食の供饌を行う「上祖」や「祖」への祭祀を指すことになるのである。

この後、神祭りの祭具は6・7世紀に継承され8世

紀へと移行する。沖ノ島祭祀では、祭具の装飾性と儀仗性が進み模造品の比率が高くなり、5・6世紀以来の伝統を維持しながら7世紀に新たな滑石製模造品を加え律令期へと移行している。これに対し、「上祖・祖」の祭祀の場である古墳は、横穴式石室の導入、前方後円墳の終焉、古墳の終焉から火葬墓の導入と、6・7・8世紀に次々と葬法が変化、これに伴い「上祖・祖」への祭祀も変質し、神祭りと乖離が明確となったと考えられる。井上光貞氏が指摘する、6・7世紀における葬祭分化は、この現象に対応しているように思われる。

祖の系譜と祭祀権の継承

5世紀代に明確化した「祖」と系譜の意識は、継続的な墓域として古墳群を形成したが、類似した状況は、沖ノ島祭祀と宗像大社周辺においても想定できる。宗像大社辺津宮の西方には津屋崎古墳群が位置し、5世紀中頃の勝浦峯ノ畑古墳から7世紀の宮地嶽古墳・手光波切不動古墳まで継続的に古墳が営まれ、火葬墓も存在する²⁹⁾。5世紀中頃から継続して古墳が営まれており、明らかに一定の系譜意識により形成された墓域と考えられる。そして、この古墳群、墓域が5世紀中頃に成立する意味は大きい。その直前までに沖ノ島21号遺跡が形成され、沖ノ島祭祀の上に大きな変化が生じており、津屋崎古墳群の成立と21号遺跡の形成とは相互に深く関連していたと推定できる。

津屋崎古墳群は、宗像大社との位置関係から胸形君(宗像氏)の墓域と考えるのが妥当であり³⁰⁾、古墳群の形成は宗像氏の系譜意識の成立を示している。胸形君は8世紀初頭の記紀では宗像三女神の奉斎氏族となっているため、その系譜意識により、津屋崎古墳群の墓域と宗像・沖ノ島祭祀の祭祀権が継承されていったのではなかろうか。

この系譜意識に基づく祭祀権継承は、藤森馨氏が指摘する「神社委託型の祭祀伝統」との関係が考えられる。氏は、鎮花祭・三枝祭を分析し、律令国家は幣帛の供与は行うが、祭祀の執行は各神社の奉斎氏族に一任されるのが古代祭祀の実態であったとする³¹⁾。津屋崎古墳群から推定できる宗像氏の系譜意識と、それに裏打ちされた宗像の神の祭祀権継承は、この「神社委託型

②. 日本における古代祭祀研究と沖ノ島祭祀
—主に祭祀遺跡研究の流れと沖ノ島祭祀遺跡の関係から—

の祭祀伝統」の範疇で考えることができる。その起源は、5世紀前半頃、祭祀内容が変化する21号遺跡の形成と、その直後の5世紀中頃、勝浦峯ノ畑古墳築造による津屋崎古墳群の本格的な開始³²⁾にあったと言ってよい。21号遺跡の石製模造品は、5世紀中頃に地元石材を使用したものへ変化するとされており、祭祀執行に地元勢力の関与がうかがえ、この推定を裏付ける³³⁾。5世紀中頃の沖ノ島21号遺跡と勝浦峯ノ畑古墳(津屋崎古墳群)の関係は、胸形君(宗像氏)による沖ノ島祭祀の祭祀権の成立を象徴し、これを画期として記紀へと連続する宗像祭祀の原形が形成されたと考えられよう。

4. 出土遺物から見た祭具と祭式

文献史料との整合性

沖ノ島祭祀遺跡から出土した遺物は、祭祀の場で如何に使用され、遺跡に残されたのだろうか。大場氏や報告書『沖ノ島』が示したような祭祀だったのか。これを検証するために、古代祭祀の形を復元する必要がある。まず、先に示した遺物組成を手がかりに祭祀復元の糸口を探してみたい。

5世紀代の山ノ花遺跡・南郷大東遺跡の出土遺物、明ヶ島5号墳下層出土土製模造品群から推定できる祭祀用具の内容は『延喜式』祭料だけでなく、延暦23年(804)に成立した『皇太神宮儀式帳』(以下、『儀式帳』)とも整合する部分が多い³⁴⁾。倭系大刀、弓・矢(韃)、盾、紡織具、琴は、神宮神宝と一致し、その淵源は幣帛の原形が成立した5世紀代まで遡ると考えてよい。神宮神宝との類似性が指摘されてきた、沖ノ島祭祀遺跡の紡織具や琴など金銅製模造品の組成については、金子裕之氏が指摘したように神宮と同じ女神の神格が影響した³⁵⁾とだけ考えるのではなく、祭祀遺跡が明確化する5世紀代に形成された祭祀用具全体の枠組みの中で理解する必要があるだろう³⁶⁾。

この他、臼・杵、案も『儀式帳』には御贄の調理・供献用具として見え、沖ノ島7号遺跡などで出土する馬具は『儀式帳』で幣帛に加えられており、沖ノ島21号遺跡・正三位社前遺跡や5世紀代の祭祀遺跡から出土する鉄鋌は、『儀式帳』では祭具の原料の「鐵」として記載

される。

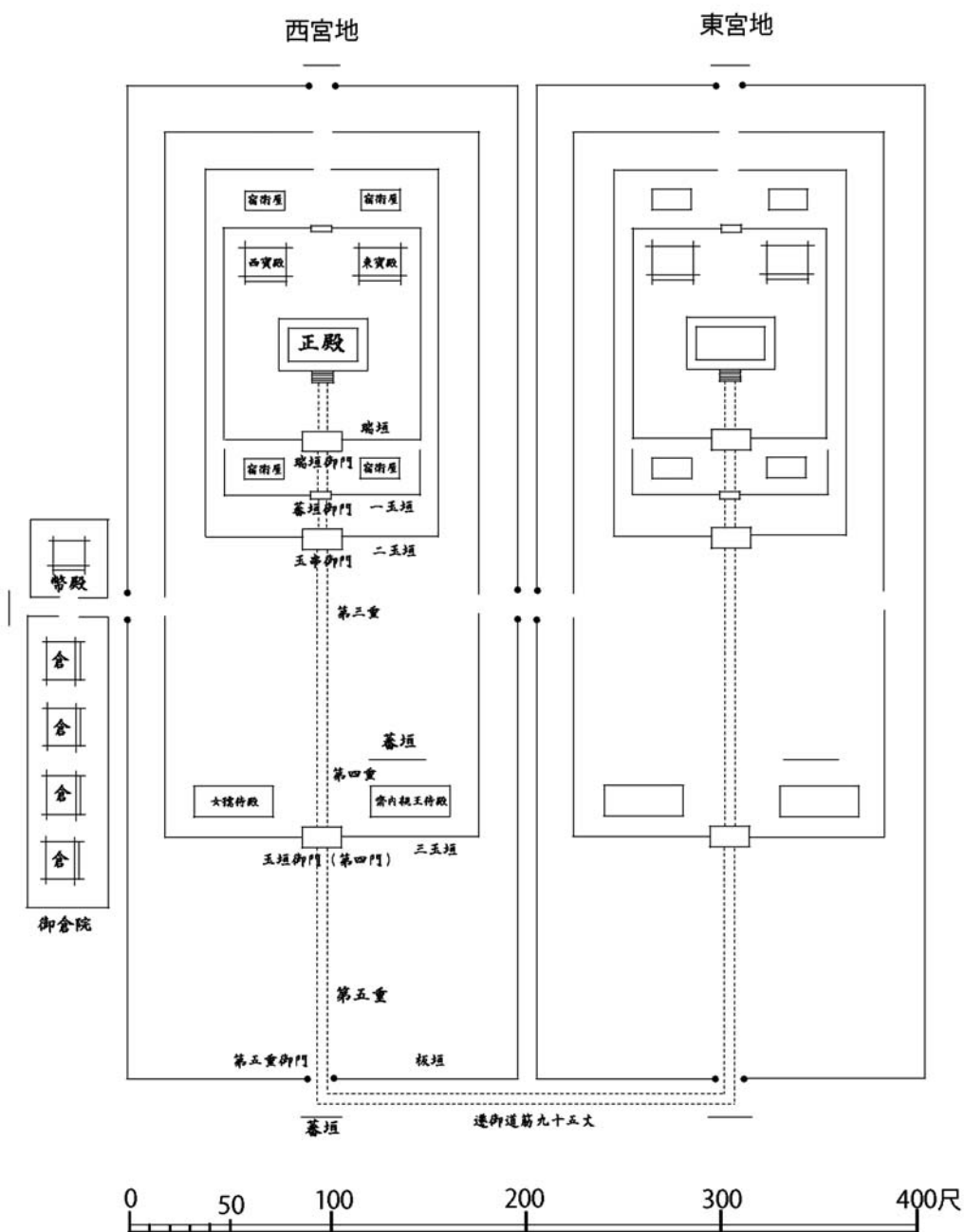
共通する用具を使う祭祀は、その構造・祭式も類似・共通すると考えれば、5世紀の祭祀遺跡の出土遺物と共通する用具を使用する『儀式帳』の祭式も5世紀代まで遡る要素を含むと見てよいことになる。さらに、神宮と沖ノ島の祭祀を比較すると、いずれも古代には神郡が設置され、ともに類似した神宝を捧げる国家的な性格を持ち、両者の祭式は類似していた蓋然性は高い。

祭式の復元

そこで、神宮の主要な祭祀の祭式を『儀式帳』「年中行事并月記事」で概観してみよう³⁷⁾。神宮で最も重要な三節祭は、6月・12月の月次祭と9月の神嘗祭で、祭儀の中心は大神への御贄の供奉にある。また、2月の年祈幣帛奉進、4月・9月の神御衣供奉、神嘗祭に伴う朝廷幣奉入は、神御衣や幣帛の奉進を目的としている。これら祭祀の祭式を見ると、基本的には①祭祀の準備段階、②祭祀、③祭祀後の対応の三段階の構成となっている。

御贄の供奉を中心とする祭祀では、①祭祀の準備段階で、禰宜、内人、物忌等により御贄の食材採集から調理まで念入りに行われる。調理用具の臼(碓)、杵、箕、小刀や塩も特別に製作・用意される。ここで鍛冶作業や各種用具を使った調理が行われる。また、調理に先立ち供奉する神職の罪穢れなどについて琴を弾き神の御教えを受けている。②祭祀は、神宮内院で禰宜以下が大神の御前に御贄と神酒を供え拜礼して終わり、御贄・神酒は撤下され、奉仕した禰宜等は、③祭祀後の対応として直会を給わっている。

神御衣や幣帛を奉進する祭祀では構成に若干の変化がある。神御衣と絲を神へ供える神御衣供奉では、まず、①祭祀の準備段階で、供える神御衣と敷和衣うつはたのころもを神服部かんおみ・神麻績が製作する。この作業で一連の紡織具が使用される。つづく②祭祀の主な祭場は、内院中心の正殿から一定の距離を隔てた玉串御門前の広い空間、第三重である。ここでは幣帛や馬具を装着した神馬、神御衣などを供献し、告刀(祝詞)奏上、太玉串の奉置といった祭祀の中核部分が行われる。これらが終わると、大宮司・禰宜以下が内院の中心部に入り、神御衣や幣帛・馬具の鞍など供献した品々を、正殿や東寶殿



第2図 皇太神宮大宮院付近推定図
 [主に『皇太神宮延暦儀式帳』による。福山敏男(1940)：『神宮の建築に関する史的調査』造神宮司廳から]

②. 日本における古代祭祀研究と沖ノ島祭祀

—主に祭祀遺跡研究の流れと沖ノ島祭祀遺跡の関係から—

の扉を開けて中に収納する。そして内院から退出、第三重にもどり拝礼した後、直会へと移行する。

ここでは、告刀奏上や幣帛等の供献を行う祭祀の場と、最終的に幣帛等を納める所は異なる点に注意しなければならない。幣帛等は、最終的に内院の中心、神霊の存在を象徴する御形の御鏡の近くに収納・保管される。遷宮時に調進する神宝類も、同じく正殿内に納められ、神霊の御形近くに安置されている。

庭上の祭祀と神庫

一般的に神社の成立や歴史を語る場合、必ず社殿の成立が問題とされてきた。しかし、社殿も祭場を構成する要素である以上、その有無や成立は、祭祀の構造、祭式全体の脈絡の中で議論されるべきである³⁸⁾。

『儀式帳』が作成された段階で既に神宮は、正殿を始めとした社殿を備えた場となっていた。しかし、神御衣供奉・幣帛奉入に伴う告刀奏上、神御衣・幣帛の供献は、あくまでも第三重で、屋外の庭上が主な祭場となっている。それに対し、正殿の主な機能は、御形の御鏡の奉安、神宝・幣帛の収納保管にあり、高床倉構造となっている。神御衣・幣帛・馬具を収納する東西寶殿・幣殿も同様であり、祭料の米等を保管する御倉院も存在した。古代祭祀の場では、収納保管の機能を持つ高床倉は極めて重要な施設だったと考えられる。

これは神宮に限ったことではないようで、石上神宮でも類似した状況が窺える。布留川が丘陵内から大和平野に流れ出す地点に石上神宮の祭祀の場は設定されているが、そこには多数の武器類を収納した神庫が早い段階から存在していた可能性が高い。同神宮には4世紀から5世紀代の鉄製品、七枝刀や鉄盾が土中せずに伝世しており³⁹⁾、この点からも先の推定を支持できる。

加えて、先に取り上げた山ノ花遺跡、南郷大東遺跡、さらに千葉県館山市長須賀条里制遺跡といった5世紀代の祭祀遺跡からは門穴付きの扉材、扉を装着する楣材、梯子材のような高床庫の存在を示唆する建築材が出土している。以上の点から少なくとも5世紀以降、列島内各地の多くの祭祀の場には高床倉が存在した可能性が高く、供献品等の貴重品を収納し、場合によっては神霊の御形となる品を奉安していたとも考えられ

よう⁴⁰⁾。

祭祀の場の実態

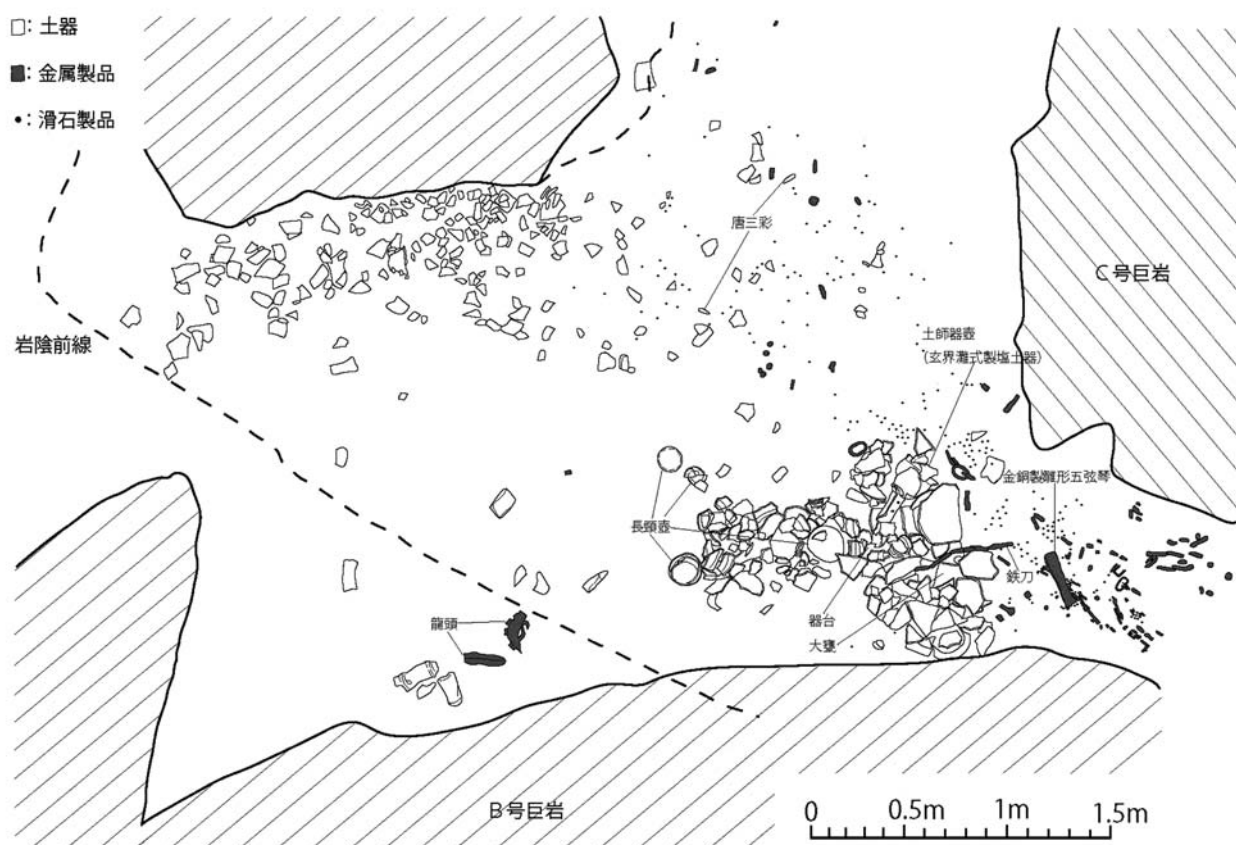
祭祀の執行に当たっては収納機能だけでなく、供献品の製作・準備、神饌の調理といった作業が必要であったことが『儀式帳』祭式からは読み取れる。鉄鋌が出土した5世紀代の祭祀遺跡、千束台遺跡と出作遺跡では、鍛冶作業の痕跡が確認でき、さらに滑石製模造品の製作痕跡も認められ、『儀式帳』祭式の伝統は5世紀まで遡ると考えられる⁴¹⁾。5世紀以降、祭祀の場は、大場氏がかつて指摘したような「簡単な一種の施設—すなわち祭祀終了後は撤却する—」⁴²⁾ではなく、幣帛を製作・準備し、神饌を調理する施設、そして貴重な幣帛などを収納する高床倉などの集合体であったと考えなければならないだろう。それは、各地の祭祀遺跡の遺構や出土遺物から見て、列島内各地の祭祀の場に当てはまる可能性が高い。

沖ノ島祭祀との比較

以上のような神宮の『儀式帳』祭式と沖ノ島祭祀との対応関係を考えてみよう⁴³⁾。まず、祭祀の準備段階については、沖ノ島祭祀遺跡では、海に面した正三位社前遺跡との関係が考えられる。ここでは、鉄素材の鉄鋌16点が集中して出土し、調理具である柄杓(匏形)の土製模造品も採集されている。沖ノ島の奥深く、巨岩周辺で行われた祭祀に使用する鉄製祭具を製作したり、御贄(神饌)を調理したりする場であった可能性を指摘できる。

供饌の祭祀

『儀式帳』で、月次・神嘗祭といった御贄供奉を中心とする祭祀については沖ノ島5号遺跡の遺物出土状況が対応する。半露天・半岩陰祭祀の典型例とされる5号遺跡では、酒器や食器類の須恵器・土師器がまとまって出土し、神酒・神饌を供えた状態を復元でき、加えて器台に載せた形で玄界灘式製塩土器が出土している⁴⁴⁾。『儀式帳』の月次祭では、御贄・神酒に御鹽焼物忌が焼いた塩を添えて大神の御前に供奉しており、沖ノ島5号遺跡の土器類の出土状況と一致する。巨岩に接する半岩陰・半露天祭祀の5号遺跡の位置は、神



第3図 5号遺跡遺物出土状況(報告書『宗像沖ノ島』(1979)の出土状況図を合成して作成)

宮内院中核、大神の御前に当たる場と推定できる。『儀式帳』月次祭では御贄・神酒は、供え拝礼した後に撤下されることになるが、沖ノ島5号遺跡は、撤下されるはずの酒器・食器類が何らかの事情で放置されたのだろう。

幣帛等の奉進・収納

幣帛等を奉進する祭祀との関係では、沖ノ島の巨岩上や岩陰、半岩陰・半露天の遺跡で、銅鏡、武器・武具、工具類、鉄製・金銅製模造品がまとめて出土する状況との関連が考えられる。これらの品々は、『儀式帳』の神宝や文献史料が明示する幣帛と共通する内容である。先に見たように、『儀式帳』では、神御衣供奉や幣帛奉進では、その奉献や告刀奏上は、御形の御鏡を奉安する正殿から一定の距離を隔てた広い空間の第三重で行われ、祭祀の終了後、大宮司と禰宜等が神御衣や幣帛を内院中心の瑞垣内に運びこみ、正殿と隣接する東寶殿に収納する。沖ノ島の巨岩上や岩陰などから出土する銅鏡、鉄製武器・武具類、金属製模造品は、この祭式の流れに当てはめると、巨岩から一定の

距離を隔てた場所、祭祀を執行する人々(祭員)が整列し拝礼できる平場に並べて供献された後、祭員の主だった人々(胸形君など奉斎氏族が想定できる)のみで巨岩周辺に運び、最終的に神霊の近くに納めたとの解釈が可能となる。巨岩周辺での土器の出土が全体的に少ないのも、この点に起因するのだろう。

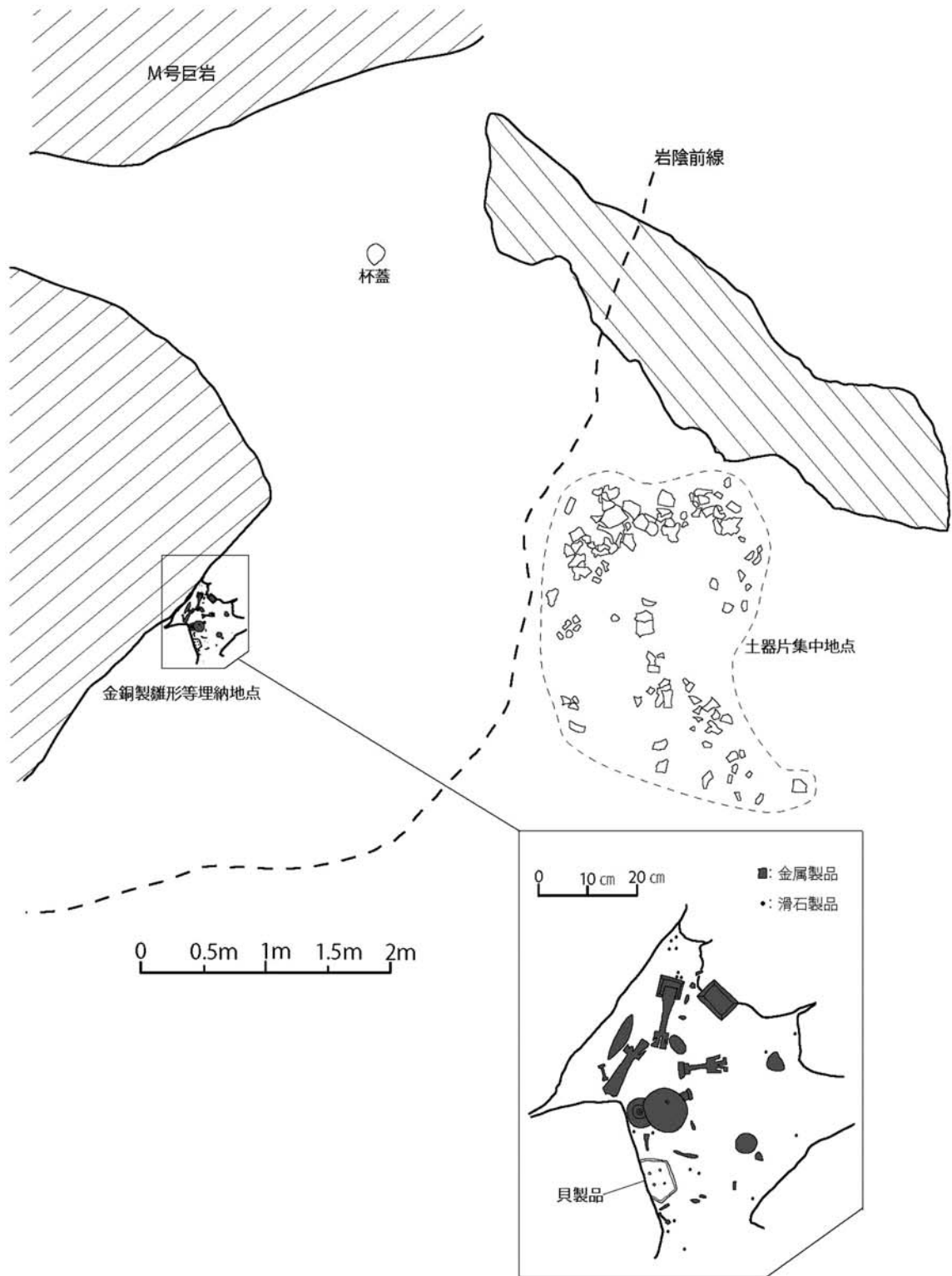
5号・22号遺跡の祭祀形態

以上の点について、金属製模造品と土器類がまとめて出土した5号と22号遺跡の遺物出土状況から、その内容を具体的に確認してみたい⁴⁵⁾。

5号遺跡は、B・C号巨岩に囲まれた半岩陰・半露天の遺跡で、B号巨岩の北壁に沿って須恵器大甕、器台に載った玄界灘式製塩土器、須恵器長頸瓶・高杯などの土器類がほぼ原位置を保って出土している。その奥、B・C号巨岩に挟まれた岩陰の奥まった部分から鉄刀、鉄製雛形刀・矛・刀子、金銅製雛形五弦琴・紡織具・容器類などが集中して出土している。

一方、22号遺跡は、M号巨岩南側の岩陰に位置し、岩陰に石組で祭壇状の平坦面を形成している。巨岩の

②. 日本における古代祭祀研究と沖ノ島祭祀
 —主に祭祀遺跡研究の流れと沖ノ島祭祀遺跡の関係から—



第4図 22号遺跡遺物出土状況
 [報告書『宗像沖ノ島』(1979)の出土状況図を合成して作成]

岩陰前線よりも手前(南)の部分から須恵器大甕・壺などの土器片が集中して出土している。これに対し、鉄製雛形刀・矛、金銅製雛形紡織具・容器類、貝製品などは、岩陰の奥、巨岩に接する部分に約50cm四方の石囲いをつくり、そこに収納された形で出土した。

5号・22号遺跡とも岩陰手前の部分に須恵器大甕や長頸瓶、高杯など供饌用の食器が集中、岩陰の奥まった部分に金銅製模造品の紡織具・琴、鉄製雛形武器類がまとまって出土する傾向を共通して確認できる。これら遺跡では、岩陰前線付近の手前の部分は『儀式帳』で御贄・神酒を供する大神の御前とされる場、岩陰の奥の部分は神宝・幣帛を収納した正殿・寶殿の機能を果たしていたことになる。こう考えると、巨岩とその周辺は、御贄を供奉し、神宝・幣帛を納めるといった機能を併せて果たしており、神宮で言えば正殿・寶殿が位置する瑞垣内に対応すると見てよい。このような祭式上の対応関係から推定すると、巨岩の性格は『儀式帳』で、正殿に奉安する御鏡を「御形」と称するように、神霊の存在を象徴する「御形」としての性格を考える必要があるように思われる。この神観に関する解釈は、次節で再検討してみよう。

5. 宗像沖ノ島祭祀の神観と目的

依代・磐座と神観

従来、沖ノ島祭祀では、報告書『沖ノ島』を引用したように、21号遺跡を磐座(依代)として垂直降臨する神観を想定する⁴⁶⁾。神は天下る存在で、巨岩は「依代となるめだった巨岩」「神が天降るについての目印」とされ⁴⁷⁾、「依代」「磐座」と考えるのが一般的である。では、この「依代」「磐座」とは何か、改めて確認しておく必要があるだろう。

大場氏は、『祭祀遺蹟』で磐座について次のような考えを示している。

ある特定の石に対して、神霊の憑依すると意識し、またはその中に霊力の内在すると信じた結果に起っている。しかして古典にいう「石神」および「磐座」の概念はこれから発生したものであり、転じて石をもって囲んだ区域は、神の占むる神聖な場所を意味するに到り、同じく「磐境」または「磯城」

と呼ばれるものがこれに該当する。(中略)上述の霊石類は、古典にいわゆる石神または磐座に相当するもので、更に形状から見ると、大小の差こそあれ、(中略)必ずしも一定の規矩をもって律し得ないことである。けだし太古は宇宙に遍満する無数の神霊に対し、各所各人思いのままにこれを招斎して祭祀を営んだ結果にほかならないと信ずる⁴⁸⁾。

氏は磐座を、「宇宙に遍満する」神霊を招き祭るための神の座と認識しており、21号遺跡で想定された神が垂直降臨する形は、まさにこの考え方を下敷きにしていると言ってよい。そして、これは、折口信夫が大正4・5年(1915・1916)刊の『髯籠の話』で示した次の「依代・招代」の考え方と密接に関係する。

思わぬ邊りに神の降臨を見ることになると困るから、茲に神にとつては、よりしろ、人間から言へばをぎしろの必要は起こるのである。

元来空漠散漫たる一面を有する神霊を、一所に集注せしめるのであるから、適当な招代が無くては、神々の憑り給はぬはもとよりである⁴⁹⁾。

折口は、神霊は「空漠散漫」たる性格があるとし、その神霊を祭るため一所に集注させるには「依代・招代」が必要不可欠と考えた。大場氏の「遍満する神霊を招斎して祭祀を営む」という祭祀のイメージは、これと重なる。しかし、「依代・招代」は、折口が民俗学的な観察と発想から創出した分析概念であり⁵⁰⁾、現在の歴史学・考古学的な検証を経たものでないことは注意しなければならない。つまり、沖ノ島祭祀で想定されてきた垂直降臨型の神観と巨岩を依代・磐座とする考え方は、あくまでも折口の「依代・招代」、それを受けた大場氏の「磐座」の理解にもとづくもので、沖ノ島祭祀が行われた当時、少なくとも古代の神観をそのまま反映しているかは断定できないことになる。

記紀の宗像三女神

では、いかに当時の宗像三女神の神観を推定できるだろうか。まず、記紀の宗像三女神に関する記述を確認しておこう。

・『古事記』上巻

天照大御神、先づ建速須佐之男命の佩ける十拳劍

②. 日本における古代祭祀研究と沖ノ島祭祀
—主に祭祀遺跡研究の流れと沖ノ島祭祀遺跡の関係から—

を乞ひ度して、三段に打ち折りて、奴那登母由良爾、天の眞名井に振り滌ぎて、佐賀美邇迦美て、吹き棄つる氣吹の狭霧に成れる神の御名は、多紀理毘賣命。亦の御名は奥津島比賣命と謂ふ。次に市寸島比賣命。亦の御名は狭依毘賣命と謂ふ。次に多岐都比賣命。(中略)多紀理毘賣命は、胸形の奥津宮に坐す。次に市寸島比賣命は、胸形の中津宮に坐す。次に田寸津比賣命は、胸形の邊津宮に坐す。此の三柱の神は、胸形君等の以ち伊都久三前の大神なり⁵¹⁾。

・『日本書紀』第六段本文

是に、天照大神、乃ち素戔嗚尊の十握劔を索ひ取りて、打ち折りて三段に爲して、天真名井に濯ぎて、齷然に咀嚼みて、吹き棄つる氣噴の狭霧に生まるる神を、號けて田心姫と曰す。次に湍津姫。次に市杵嶋姫。凡て三の女ます。(中略)此則ち、筑紫の胸肩君等が祭る神、是なり。

・同一書第一

日神(中略)言ひ訖りて、先づ所帯せる十握劔を食して生す兒を、瀛津嶋姫と號く。また、九握劔を食して生す兒を、湍津姫と號く。又八握劔を食して生す兒を、田心姫と號く。凡て三の女神ます。(中略)乃ち日神の生せる三の女神を以て、筑紫洲に降りまさしむ。困りて教へて曰はく、「汝三の神、道の中に降り居して、天孫を助け奉りて、天孫の爲に祭られよ」とのたまふ。

・同一書第二

已にして天照大神、則ち八坂瓊の曲玉を以て、天真名井に浮寄けて、瓊の端を嚙ひ斷ちて、吹き出づる氣噴の中に化生る神を、市杵嶋姫命と號く。是は遠瀛に居します者なり。又、瓊の中を嚙ひ斷ちて、吹き出づる氣噴の中に化生る神を、田心姫命と號く。是は中瀛に居します者なり。又瓊の尾を嚙ひ斷ちて、吹き出づる氣噴の中に化生る神を、湍津姫命と號く。是は海濱に居します者なり。凡て三の女神ます。

・同一書第三

是に、日神、先づ其の十握劔を食して化生れます兒、瀛津嶋姫命。亦の名は市杵嶋姫命。又九握劔を食して化生れます兒、湍津姫命。又八握劔を食

して化生れます兒、田霧姫命。(中略)即ち日神の生れませる三の女神を以ては、葦原中國の宇佐嶋に降り居さしむ。今、海の北の道の中に在す。號けて道主貴と曰す。此筑紫の水沼君等が祭る神、是なり⁵²⁾。

宗像三女神は、『古事記』と『日本書紀』の本文・一書で神名や出生神に異同はあるものの、天照大神と素戔嗚尊(須佐之男命)との誓約^{うけい}で生まれ天から降った点は共通し、それぞれに宮や島・海浜に坐します神々として語られている。神々の存在を示す言葉は「坐」「居」「在」の文字を使っており、これは、記紀編纂段階、三女神の神霊は祭祀の度に天上から降るのではなく、祭祀を行う島や海浜に常在すると認識されていたことを示すように思われる。

地形環境と神霊

これと関連して、『日本書紀』第六段一書第三で宗像の神の奉斎氏族とされる水沼君(縣主)の神観を窺わせる記述が『日本書紀』景行天皇紀にある。

十八年(中略)秋七月(中略)丁酉(七日)に、八女縣に到る。則ち藤山を越えて、南粟岬を望りたまふ。詔して曰はく、「其の山の峯岫重疊りて、且美麗しきこと甚なり。若し神其の山に有しますか」とのたまふ。時に水沼縣主猿大海、奏して言さく、「女神有します。名を八女津媛と曰す。常に山の中に居します」とまうす。故、八女國の名は、此に由りて起れり⁵³⁾。

峰が重なる山を見た景行天皇は、山容の美しさから、そこには神が居るのではないかと質問し、水沼縣主は八女津媛という神が山の中に常に居ると答えている。峰が重なる美しい山という地形環境が、神霊が存在する一つの条件であり、ここからは、そのような条件を満たす地形環境には神霊が常在するという神観を読み取れる。『日本書紀』で宗像君とともに、宗像三女神の奉斎氏族にあげられる水沼君(縣主)は、『日本書紀』の編纂時、このような神観を持っていたのである。

地形環境と密接に関係する神観は、『延喜式』巻八祝詞式でも見ることができる⁵⁴⁾。祈年・月次祭の祝詞では、「山の口に坐す皇神等」は山山の材木を提供し、「水分に坐す皇神等」は農業に不可欠な水源を管理する存

在として祭祀対象となっている。また、廣瀬大忌祭の祝詞では、「倭の國の六つの御縣の、山の口に坐す皇神等」は、山山の口を敷き坐し(領有し)、そこから、「さくなだりに」(勢いよく)灌漑用水の「甘き水」を下す存在とされている。分水嶺に居る「水分の神」が水を分け、山麓の「山口の神」は、水田がある大和盆地に勢いよく水を流し、大小の木材を供給する。これらの内容からは、特徴的な地形環境により生じる自然現象、自然環境の働きそのものに神を認めていたことが窺える⁵⁵⁾。それは、農業用水や材木を供給するという生産的な機能だけではなく、景行天皇紀の八女津媛の理解から山容が美しいという場合も含まれていたと考えられる。

さらに、廣瀬大忌祭の祝詞冒頭には、「廣瀬の川合に稱辭竟へまつる、皇神の御名を白さく、御膳持たする若宇加の賣の命」とあり、穀物・食物神「若宇加の賣の命」を祭る場として、大和盆地の主要な河川、初瀬川・葛城川・飛鳥川が合流する地点を指定する。穀物・食物神の祭祀は、豊かに水が集まるといふ、その神格に相応しい自然現象(働き)が発現する地形環境、言い換えれば自然景観の中で行われたのである。

なお、ここで取り上げた祈年・月次祭、廣瀬大忌祭は、国家が行う令制祭祀の根幹をなすと同時に、先に触れたとおり、そこで捧げられる幣帛は5世紀代に成立する供献品のセットと多くの共通点を持っている。この点からも、これら祭祀の祝詞が示す神観は国家祭祀において大きな位置を占める一方で、古墳時代以来の伝統を持つことが窺える⁵⁶⁾。

沖ノ島祭祀の神観と地形環境

以上の点をふまえ、改めて宗像三女神の神観について考えてみたい。すでに三女神の神名の諸説については『宗像神社史』において整理されている。三女神のうち、多岐都比賣命・湍津姫の「タギツ」は、大祓詞に「高山・短山の末より、さくなだりに落ちたぎつ速川の瀬に坐す瀬織つ比咩といふ神」の「たぎつ」と同じで、水が激しく流れ湧き上がる状態を意味し、多紀理毘賣命・田心姫の「タギリ・タゴリ」も同様に水の激しい動きを示し、いずれも自然現象の神格化とする。市寸島毘賣命・市杵島姫の「イツキ」は「齋き」で祭祀行為を反映した神格としている。ただし、これら三女神と沖・

中・辺津宮との対応関係は『記紀』の中で一定せず、『宗像神社史』では、辺津宮の祭祀の場としての機能が高まったため、田心姫=奥津宮、湍津姫=中津宮、市杵島姫=辺津宮という、『日本書紀』本書のような形が成立したと推定している⁵⁷⁾。

しかし、記紀が編纂されたのは8世紀初頭で、半岩陰・半露天の5号遺跡が残された7世紀から8世紀と並行する時期であり、5号遺跡と同じ祭祀形態は22号遺跡でも確認できる。さらに1号遺跡からは8・9世紀の土器類が多量に出土しており、8世紀初頭には、奥津宮・瀛津嶋姫の祭祀は盛んに実施されていた。神名の混乱・変化の原因は、祭祀の場が辺津宮に重点を移したからとは考えにくい。三女神神名の混乱は、7世紀末期～8世紀初頭の記紀編纂時には生じていた。この段階で宗像の神々は既に信仰の長い歴史と伝統があり、その中で神名の混乱が生じていたのではないだろうか。

むしろ、宗像三女神の神格を考える上で重要な点は、海上の二つの島と海浜という地形環境と、神名の「タギリ・タギツ」といった水の動きに代表される自然現象との関係であろう。

特に、奥津島比賣命・瀛津嶋姫の名は、島の名に直接「比賣・姫」を付け神名としている。これは「八女」の地名に「媛」を付け、水沼縣主が美しい山の中に常に居しますと答えた「八女津媛」の神名と類似する。ここからは、玄界灘の大海原の只中に屹立する孤島、沖ノ島の特異な地形環境に神格を認め、島そのものを神とし、神は島に常在するという信仰の存在を窺える。また、朝鮮半島への航路の中央で真水が湧出するという自然の働きも、島そのものを神格化する重要な要素であったと思われる。それ故、島では厳しい禁忌が課せられ、斎戒する島の女神「市杵嶋姫」を、『日本書紀』一書では瀛島に居します神とし、瀛津嶋姫の異名とするのだろう。そして、釣川河口付近の辺津宮、その沖の大島の中津宮との組み合わせは、港湾に適した河川河口とその沖の大島という海上交通に適した地形環境であり、それに沖ノ島を組み合わせることで、この地形条件は朝鮮半島との海上交通で極めて大きな機能を果たしたと考えられる。これが、『日本書紀』一書第三の「海の北の道の中に在す。號けて道主貴と曰す」という宗像

②. 日本における古代祭祀研究と沖ノ島祭祀
—主に祭祀遺跡研究の流れと沖ノ島祭祀遺跡の関係から—

三女神の神名と神格に対応するのである。

このように、沖ノ島祭祀では、神霊は祭祀の度に巨岩の磐座に天下るのではなく、島を神として認識し、神は島に常に居まりますという信仰を推定できる。古代の人々は沖ノ島そのものに神を感じ、島の南側中腹にある巨岩群を、その神霊を象徴するものとして祭祀を行ってきたのである。これは『儀式帳』の表現を借りるならば、「形かたち(みかた)、石に坐まります」⁵⁸⁾ということになるだろう。

祭祀の目的と意味

では、沖ノ島祭祀は何のために行われたのだろうか。ここでも触れ、既に多くの先学が説くように、海上交通が深く関係することは間違いない。例えば、大場氏は、「島嶼崇拜の要素」として「水上交通における神霊の祐助」をあげ、次のように述べている。

海洋の交通に当たり、(中略)その途上に存する島嶼が、風波を避ける仮の泊りともなれば、これに坐す神霊に海路の安全を祈り、その祐助を祈る結果ともなって、島神に対する敬虔な信仰が示されている。この最も好例は宗像三所の一たる沖島(ママ)であって、(中略)その祭神は紀記所伝を異にするが、三女神の一柱で、古来胸形君らが齋く所となっていたことは明らかである。その位置わが国と朝鮮とを結ぶ海上交通線上にあるがために、渡海通行を守護し給うのは当然の帰結で、道主貴の尊号もまたこれから起っているのである⁵⁹⁾。

この考え方は、基本的に本稿で検討した宗像三女神の神観と齟齬をきたすものではない。しかし、4世紀後半、沖ノ島祭祀が明確化する背景には、4・5世紀の歴史的な背景が大きく関与していたと思われる。特に沖ノ島の奥津宮が、大島の中津宮、釣川河口付近の辺津宮と組み合わせられ、国家的な祭祀が展開した背景には、白石太郎氏が指摘するように大和と朝鮮半島とを結ぶ最短ルート上に宗像地域・沖ノ島が位置する事実があり、大和王権がこの最短ルートを重要視したという歴史的背景を考えなければならないだろう⁶⁰⁾。

その一方で、この時期、4世紀後半から5世紀前半に祭祀遺跡が明確化するのには、沖ノ島祭祀や大和王権中枢の石上神宮禁足地の例だけではない。最近の調査

研究では、宗像や大和の地から遠く離れた東国、霞ヶ浦・北浦沿岸の茨城県鹿嶋市宮中条里遺跡大船津地区、同県稲敷市尾島貝塚、房総半島先端の千葉県南房総市小滝涼源寺遺跡で、鉄製品や石製模造品を伴った祭祀遺跡が成立し、東北・関東地方と大和とを結ぶ水上交通との関連性が指摘されている⁶¹⁾。4世紀後半から5世紀にかけて、朝鮮半島に面する日本列島西端と東北地方に接する東国で類似した目的の祭祀が成立・展開していたことになる。

5世紀には、埼玉県行田市稲荷山古墳から出土した鉄剣銘文中の「大王」「治天下」の文字が物語るように⁶²⁾、「大王」が統治する「天下」という大和王権を中心とした国家領域意識が萌芽する。その西辺と東辺で行われたのが、沖ノ島を含めたこれら初期の祭祀遺跡の祭祀だったのである。沖ノ島祭祀は、単に朝鮮半島・中国大陸との関係だけでなく、日本列島における国家形成の上においても大きな歴史的意味を持っていたのである。

この後、これら東国の初期の祭祀遺跡が立地した地域の中で、霞ヶ浦・北浦沿岸の香島(鹿嶋)郡と房総半島先端の安房郡は、沖ノ島の宗像(宗形)郡と同様、7世紀後半から8世紀初頭には神郡としての扱いを受け、4・5世紀以来の伝統を持つ祭祀は、律令国家が重視する祭祀として受け継がれている。これは単なる偶然の一致とは考えられず、4・5世紀に国家領域の東・西辺で齋行された祭祀の重要性を律令国家は認識し踏襲していたと言えるだろう。

6. まとめ

古代祭祀の研究は、これまで折口信夫が提示した「依代・招代」、それを受けた大場磐雄氏の「神籬」「磐座・磐境」の言葉をキーワードとして進められてきた側面がある。沖ノ島祭祀においても同様に、「依代」「磐座」に巨岩を当てはめて祭祀の形を考察した結果、垂直降臨型の神観が想定されている。

ところが、考古資料と文献史料を虚心に見直すと、異なる側面が見えてくる。それは、地形等の自然環境とその働き自体に神霊を見るという神観である。これと類する神観、自然環境を含め特別な「働き」があり畏

れ多いと感じさせるものを神とする考え方は、既に江戸時代の国学者、本居宣長が『古事記伝』で示している⁶³⁾。このような神に対する祭祀の歴史は、人間が自然環境をどのように考え、いかに接してきたかを物語る歴史でもある。古代の人々は、大海中に屹立する岩の島、沖ノ島そのものを神とし、国家的に重要な海上交通上の働きに神の力を見て祭祀を続けてきたのである。

沖ノ島祭祀のこのような神観と祭祀は、国家形成と密接に結びついていたが、ここからは自然環境と国家の関係、両者をつなぐ祭祀の姿が浮かびあがる。自然環境・国家・祭祀の関係で示唆的な内容を含む次の詔勅が、9世紀後半の貞観6年(864)7月27日に出ている。古代の沖ノ島祭祀が終焉を迎えようとしている時期である。

國家を鎮護し災害を消伏するは、尤も是れ神祇を敬ひ、祭禮を欽むの致す所なり。是の以に格制類りに下り、警告愍憫なりき。今聞く、諸国の牧宰制旨を慎まずして、専ら神主禰宜祝等に任せ、神社を破損し祭禮を疎慢ならしめ、神明其れに由りて祟を發し、國家此れを以て災を招くと⁶⁴⁾。

『日本三代実録』によると、この詔勅の直前、7月17日条では富士山が大噴火して甚大な被害が生じ、政府は神の祟りとして鎮祭につとめている。この5年後の貞観11年(869)に陸奥国で大地震と大津波が発生、貞観13年(871)に出羽国の鳥海山が噴火、貞観16年(874)には薩摩国の開聞岳が噴火した。律令政府は鳥海山の大物忌神社と開聞岳の枚聞神社で神の祟りに謝する祭祀を行っている。

古代の人々や国家にとって、自然環境は多くの恵みを与えると同時に、深刻な災害をもたらす存在であり、その働きに神を見ていた⁶⁵⁾。それ故に国家や人々は、祭祀の励行に努めたのである。古代の沖ノ島祭祀についても、この脈絡の中で理解する必要がある。沖ノ島祭祀遺跡は、自然環境に神を見て畏敬した古代の人々の信仰と地域・国家の伝統を、豊かな自然環境と独特の自然景観の中で現在まで伝えているのである。

補註・参考文献

- 1) 大場磐雄『神道考古学論攷』葦牙書房 1943、雄山閣で再版
- 2) 大場磐雄『祭祀遺蹟—神道考古学の基礎的研究—』角川書店 1970
- 3) 大場磐雄「一四 南豆洗田の祭祀遺蹟」註1文献に同じ。
- 4) 大場磐雄「第一部 祭祀遺蹟の研究」註2文献に同じ。
- 5) 亀井正道「第五章 祭祀遺蹟の年代」『建錐山』吉川弘文館 1966
- 6) 亀井正道「浜松市坂上遺蹟の土製模造品」『国立歴史民俗博物館研究報告第7集 共同研究「古代の祭祀と信仰」』国立歴史民俗博物館 1985
- 7) 註5)に同じ。
- 8) 大場磐雄「11 お言わず島—沖ノ島」『まつり 考古学から探る日本古代の祭—解説付新装版—』学生社 1996(1967年版の再版)
- 9) 井上光貞「第二編 古代沖の島の祭祀」『日本古代の王権と祭祀』東京大学出版会 1984
- 10) 註8)に同じ。
- 11) 原田大六「第三章第十節 祭祀遺物の特徴」『沖ノ島宗像神社沖津宮祭祀遺蹟』宗像神社復興期成会 1958
- 12) 小田富士雄「第4章 沖ノ島祭祀遺蹟の時代とその祭祀形態」『宗像沖ノ島』宗像大社復興期成会 1979
- 13) 松本肇「第3章第9節 21号遺蹟 4. 小結」註12文献に同じ。
- 14) 例えば、アサヒグラフ別冊『戦後50年 古代史発掘総まくり』においても、21号遺蹟の祭壇復元写真を掲載し、本文中で21号遺蹟について「この巨岩の上の「広場」の中央に、組み石が方形(中略)に置かれ、組み石の真ん中に約一メートル四方、厚さ五十センチの大石があった。この大石は、神が降臨する場所としての「磐座」の意味をもたせていたらしく、石の真ん中には長さ十五センチ、幅三センチのくぼみがつけられていた。「この大石の上に、神が宿るところを表す神籬を立て、木には玉類を飾っていたのではないか」としている。「沖ノ島祭祀遺蹟」アサヒグラフ別冊74『戦後50年古代史発掘総まくり』朝日新聞社 1996
- 15) 註11)に同じ。
- 16) 註9)に同じ。
- 17) 笹生 衛「古墳時代における祭具の再検討—千束台遺蹟祭祀遺構の分析と鉄製品の評価を中心に—」『日本古代の祭祀考古学』吉川弘文館 2012(初出2010)
- 18) 註17)に同じ。
- 19) 笹生 衛「古代の祭りと幣帛・神饌・神庫—古墳時代の祭祀遺蹟・遺物から復元する祭具と祭式—」『延喜式研究』第27号 2011
- 20) 『南条遺蹟群 青木下遺蹟Ⅱ・Ⅲ』坂城町教育委員会 2007
- 21) 『館山市東田遺蹟』(財)千葉県文化財センター 2008
『南羽鳥遺蹟群Ⅲ—中岫第1遺蹟F地点—』(財)印旛郡市文化財センター 1999

②. 日本における古代祭祀研究と沖ノ島祭祀
—主に祭祀遺跡研究の流れと沖ノ島祭祀遺跡の関係から—

- 22) 註17)に同じ。
- 23) 笹生 衛「沖ノ島祭祀遺跡における遺物組成と祭祀構造—鉄製品・金属製模造品を中心に—」『宗像・沖ノ島と関連遺産群』研究報告 I 『宗像・沖ノ島と関連遺産群』世界遺産推進会議 2011 註17)文献に収録。
沖ノ島祭祀遺跡以外で九州地方における鉄鋌を伴う祭祀遺跡については、小田富士雄氏が鉄鋌奉供祭祀として言及している。
小田富士雄「沖ノ島祭祀遺跡の再検討—4～5世紀宗像地方との関連で—」同上。
- 24) 『行者塚古墳 発掘調査概報』加古川市教育委員会 1997
- 25) 欄宜田佳男「生産経済民の副葬行為 弥生文化」・大久保徹也「古墳文化(前期)」『季刊考古学第70号 特集副葬を通してみた社会の変化』雄山閣 2000
- 26) 近藤義郎「第6章 集団墓地から弥生墳丘墓へ」『前方後円墳の時代』岩波書店 1983
- 27) 『埼玉稲荷山古墳』埼玉県教育委員会 1980
『埼玉稲荷山古墳辛亥銘鉄剣修理報告書』埼玉県教育委員会 1982
- 28) 笹生 衛「祖・おや」の信仰と系譜—考古資料と集落・墓域の景観から見た古代の祖先祭祀—註17)文献、初出2011
- 29) 『津屋崎古墳群 I』津屋崎町教育委員会 2004
- 30) 津屋崎古墳群内では、5世紀から6世紀にかけて勝浦、新原・奴山、生家・大石、須多田の近接した地区で、複数系列の墓域を形成したが、7世紀代に古墳群南端の宮司・手光地区で宮地嶽古墳・手光波切不動古墳が出現し、8世紀の胸形君につながる胸形君徳善の墓の候補とされている。
重藤輝行「宗像地域における古墳時代首長の対外交渉と沖ノ島祭祀」註23)文献に同じ。および註29)に同じ。
- 31) 藤森 馨「鎮花祭と三枝祭の祭祀構造」『神道宗教』第211号 神道宗教学会 2008
- 32) 註29・30)に同じ。
- 33) 篠原祐一「五世紀における石製祭具と沖ノ島の石材」註23)文献に同じ。
- 34) 註23)笹生論文。
- 35) 金子裕之「アマテラス神話と金銅製紡織具—祭祀関連遺物」『列島の古代史7 信仰と世界観』岩波書店 2006
- 36) 加瀬直弥氏による平安時代の神宝の整理・分析によると、一代一度大神宝や住吉大社に捧げた神宝には、杵・剣(大刀)・弓箭といった武器とともに紡織具(平紋麻桶・線柱、麻槌筒・櫛・杵・杼頭)が含まれており、5世紀代に形成された祭具セットの伝統が平安時代の神宝類に継承されていた可能性は高い。
加瀬直弥「古代朝廷と神宝との関係について」『國學院大學伝統文化リサーチセンター研究紀要』第4号 2012
- 37) 『皇大神宮儀式帳』の読みと解釈は、『神道大系 神宮編一』(神道大系編纂会 1979)及び中川経雅『大神宮叢書 大神宮儀式解 前篇』・『大神宮儀式解 後篇』・外宮儀式解』(臨川書店 1970・1976)を参考にした。
- 38) 神社・社殿の成立に関しては錦田剛志氏が、これまでの諸説を細かく整理し、多様な系統で社殿が成立していた可能性を指摘し、「多様な信仰対象、神観念の存在、そこに起因する多種多様な祭場の立地、構造、形態、祭祀具、祭式等のあり方がそれを物語るのではないか」としている。
錦田剛志「古代神殿論」をめぐると課題—考古資料の解釈とその周辺—『古代出雲大社の祭儀と神殿』学生社 2005
- 39) 大場磐雄『石上神宮寶物誌』石上神宮 1929
- 40) 註19)に同じ。
なお、石上神宮に祭られる神剣「誦霊」の出現について『日本書紀』神武天皇即位前紀では、「時に武甕雷神、登ち高倉に謂りて曰く、「予が劔、號を誦霊と曰ふ。(誦霊、此をば赴屠能瀾哆磨と云ふ。)今當に汝が庫の裏に置かむ。取りて天孫に獻れ」とのたまふ」とあり、神霊を象徴する器物が置かれる場所として庫(倉)が認識されていたことを物語る。
坂本太郎他校註『日本古典文学大系 日本書記上』岩波書店 1967
- 41) 註19)に同じ。
- 42) 註2)に同じ。
- 43) 註23)笹生論文。
- 44) 山崎純男「6福岡県」『日本土器製塩研究』近藤義郎編・青木書店 1994
- 45) 佐田茂「第3章第4節 5号遺跡」・松本肇／弓場紀知「第3章第10節 22号遺跡」註12)文献に同じ。
- 46) 註12)に同じ。
- 47) 佐田茂「沖ノ島祭祀遺跡」ニュー・サイエンス社 1991
- 48) 註2)に同じ。
- 49) 折口信夫「髯籠の話」『郷土研究』第3巻第2・3號、第4巻第9號 1915・1916(『折口信夫全集』第2巻 中央公論社 1965)
- 50) 岩田重則「第一章 「髯籠の話」と「柱松考」の民俗学方法論」『墓の民俗学』吉川弘文館 2003
- 51) 倉野憲司・武田祐吉校註『日本古典文学大系 古事記祝詞』岩波書店 1958
- 52) 坂本太郎他校註『日本古典文学大系 日本書記上』岩波書店 1967
- 53) 註52)に同じ。
- 54) 註51)に同じ。
- 55) 江戸時代の代表的な国学者、本居宣長は『古事記伝』で「さて、凡て迦微(かみ)とは、古の御典等に見えたる、天地の諸の神たちを始めて、其の祀れる社に坐す御霊をも申し、又人はさらにも云わず、鳥獸草木のたぐい、海山など、其余何にもまれ、尋常(よのつね)ならずすぐれたる徳(こと)のありて、可畏き物を迦微とは云なり」とする。古典理解から、人や鳥獸草木、海山の自然環境まで「尋常ならずすぐれたる徳」(特別な働き)があり、畏れ多いと感じさせるものは迦微(神)であるとの考え方を示している。

本居宣長『増補本居宣長全集第1 古事記傳 神代之部』吉川弘文館 1902

- 56) 岡田莊司氏は、祈年・月次祭、廣瀬大忌祭の祝詞に見える御県神6所、山口神6所、水分神6所は、その分布から飛鳥地方を中心に配置されており、祈年祭祝詞が7世紀後半の飛鳥浄御原宮の祈年祭班幣に用いられていたことを指摘する。このことから、その祝詞に記された神観には、少なくとも7世紀後半以来の伝統があったと考えられよう。

岡田莊司「第四章 神今食と新嘗祭・大嘗祭一天皇祭祀と国制機構一」『大嘗の祭り』学生社 1990

- 57) 「第四章 祭神」『宗像神社史 上巻』宗像神社復興期成会 1961
- 58) 例えば、『皇太神宮儀式帳』『管度會郡神社行事』には「小朝熊神社一處。神櫛玉命の兒、大歳の兒、櫻大刀自と稱す。形石に坐します。また苔虫の神。形石に坐します。また大山罪命の子、朝熊水の神。形石に坐します」とある。

『神道大系 神宮編一 皇太神宮儀式帳・止由気宮儀式帳・太神宮諸雜事記』(神道大系編纂会 1979)により読み下し。

- 59) 註4)に同じ。
- 60) 白石太郎「ヤマト王権と沖ノ島祭祀」註23文献に同じ。
- 61) 笹生 衛「祭祀遺跡の分布と変遷から見た東国神郡の歴史的背景—安房国安房郡の事例を中心に—」註17)文献、初出2010
- 62) 註27)に同じ。
- 63) 註55)に同じ。
- 64) 武田祐吉・佐藤謙三訳『読み下し 日本三代実録(上巻)清和天皇』戎光祥出版株式会社 2010
- 65) 岡田莊司氏は、「天皇祭祀は災害への対応を組み込むことで、その全体像が構築できることになる。神道論もまた、自然と災害とを組み入れることで、古代人の意識の中に触れることが可能となる」とし、祭祀と自然災害との深い関係性について言及する。災害も自然環境のマイナス面での働きであり、その働きにも神を見ることは、ここで検討してきた神観のあり方とも整合する。

岡田莊司「古代の天皇祭祀と災い」『國學院雑誌』第112巻9号 2011

文献からみた古代王権・国家のカミマツリと神への捧げ物

—沖ノ島祭祀の歴史的前提—

西宮 秀紀 愛知教育大学教授

要旨：沖ノ島祭祀に関しては、四世紀から九世紀に到る長期にわたる考古遺物の質量の豊富さにより、古墳時代の祭祀形態や「律令制祭祀」を読み取ろうとする見解が多い。しかしながら、沖ノ島の祭祀に関しては殆ど文献に記録が残っていないこともあり、文献からみられる律令制神祇祭祀やヤマト王権のカミマツリの形態と、どのように共通しているのか相違しているのかに関して、十分な検討がなされているとは言えないのが現状ではなかろうか。そこで、ヤマト王権のカミマツリや神への捧げ物、また考古遺物としての祭祀具との関係について、文献から復元するとともに、かつて論じた律令制神祇祭祀と宗像神(社)祭祀・沖ノ島祭祀の共通点・相違点を明確にし、古代王権・国家における沖ノ島祭祀の歴史的な位置付けを、宗像神(社)祭祀として捉え直してみた。

キーワード：カミマツリ、律令制神祇祭祀、神への捧げ物、祭祀具、神宝、幣物、沖ノ島祭祀、宗像神(社)、ヤマト王権

はじめに

沖ノ島祭祀をどのように捉えたらよいのであろうか。三次にわたる学術調査の結果、出版された三冊の大部な報告書は沖ノ島の祭祀や祭祀遺物に関して、余すところなく我々に語りかけている¹⁾。第三次の報告書の岡崎敬氏の総括は穏当であり、主要な議論はそこに尽きており、それ以上付け加えることはできないくらいである²⁾。また、三次の報告書とほぼ同じ頃、文献学の立場から沖ノ島祭祀と遺跡の關係に言及された井上光貞氏の研究³⁾は、その後の沖ノ島祭祀研究に大きな影響を与えている⁴⁾。

沖ノ島祭祀については、何よりもほぼ手つかずであったその膨大な質・量の考古遺物と、巨岩に関わる特異な祭場という考古学的発見から始まったため、その夥しい祭祀遺物の語るところから沖ノ島祭祀の位置づけがなされているというのも、当然と言えば当然のことであった⁵⁾。

さらに述べるならば、沖ノ島に保存されてきた考古遺物は実に四世紀から九世紀に及ぶが、文献上沖ノ島自体で直接祭祀を行ったという明確な記事は、実は見あたらないのである。それにもかかわらず、多くの論

者が沖ノ島祭祀をヤマト王権の祭祀との関係や「律令制祭祀」の先駆形態がみられると述べるのは、専ら考古遺物によるものであり、直接的な文献論拠によるものではないことは注意しておいてよいであろう。

筆者はかつて、律令国家の神祇祭祀や「幣帛」を分析し、またヤマト王権の祭祀形態についても六世紀以降を対象にし、カミマツリという形態で捉えるべきで、そこから神祇祭祀に転換する過程として論じたことがある⁶⁾。そこで本稿では沖ノ島の考古遺物から少し離れ、まず沖ノ島祭祀と関連する文献からみえる宗像神や宗像神社を検討し、次に主として律令制神祇祭祀以前のカミマツリや神への捧げ物と考古遺物名称としての祭祀具との関係、そして神宝や幣物などの文献記事を取り上げ検討する。そして、それらを踏まえて沖ノ島や宗像神(社)のカミマツリや神祇祭祀の復元を行おうとするものである。

1. 文献にみえる宗像神

まず、本章では宗像神・神社に関する文献記事について検討しておきたい。

③. 文献からみた古代王権・国家のカミマツリと神への捧げ物
—沖ノ島祭祀の歴史的前提—

(1) 記・紀神話の宗像三神

ムナカタノカミが登場するのは、『古事記』『日本書紀』神話の中の瑞珠盟約に関する記事である。以下、各史料ごとに要点を列記する。

A『古事記』

- ・天照大神は弟に邪心がないか問うたのに対して、建速須佐之男命が宇気比(うけひ)で確かめようと言う。
- ・天の安河を真ん中にし、天照大神がまず建速須佐之男命の腰の「十拳劍」を貰い受けて三つに打ち折り、天の真名井で清め嚙んで吐きだしたところ、出現した神の名は多紀理毘売命(亦の名は奥津島比売命)・市寸島比売命(亦の名は狭依毘売命)・多岐都比売命であった。
- ・速須佐之男命が天照大神の左の美豆良(みづら)にまいていた「八尺勾璽」を天の真名井で清め嚙んで吹き捨てたところ、出現した神は正勝吾勝速日天之忍穗耳命、また以下同じようにして右の美豆良に巻いた珠から生まれた神が天之菩卑能命、また縋(かづら)に巻いた「珠」から生まれた神が天津日子根命、また左手に巻いていた「珠」から生まれた神が活津日子根命、また右手に巻いていた「珠」から生まれた神が熊野久須毘命であった。
- ・天照大神は速須佐之男命に「あとで生まれた五柱の男子は、私の物実(珠)から生まれたので私の子である。先に生まれた三柱の女子は、おまえの物実(劍)から生まれたのであるから、おまえの子である」と述べた。
- ・そこで、先に生まれた多紀理毘売命は胸形の奥津宮に鎮座し、市寸島比売命は胸形の中津宮に、田寸津比売命は胸形の辺津宮にいて、この三柱の神は胸形君等が祭る三前大神である。
- ・速須佐之男命は天照大神に「私は潔白である。私の生んだ子は女子であった。したがって誓約の結果として当然私が勝ちました」と述べた。

一方、『日本書紀』第六段瑞珠盟約章では、B本文とC第一の一書・D第二の一書・E第三の一書と四種類の伝承があるので、各々同じく要点を挙げる。

B(本文)

- ・天照大神の疑いに対して、姉とともに素戔鳴尊が誓約(うけひ)をすることを提案する。

- ・素戔鳴尊が「誓約」で「子を生むが、私が女を生んだら濁い心、男であるなら清き心」と述べる。
- ・天照大神が素戔鳴尊の「十握劍」を三段にして、天真名井ですすいで嚙み砕き田心姫・湍津姫・市杵島姫を生んだ。
- ・素戔鳴尊は天照大神の「八坂瓊五百箇御統」を、天真名井ですすいで嚙み砕き五男を生む。
- ・天照大神は「物根をたずねると瓊は私の物で、五男神は私の子である」と述べ、引き取って養育した。
- ・「劍は素戔鳴尊の物なので三女神はお前の子である」と述べ、素戔鳴尊に授けた。
- ・この女神たちは、筑紫の胸肩君等が祭る神である。

C(第一の一書)

- ・日神の疑いに対し素戔鳴尊とともに「誓約」をする。
- ・日神が「もし汝の心が明浄であるなら、汝の生む子は必ず男である」と述べる。
- ・日神が「十握劍」を食べて生む子は瀛津島姫、「九握劍」を食べて生む子は湍津姫、「八握劍」を食べて生む子は田心姫と号した。
- ・素戔鳴尊が、首の「五百箇御統瓊」を天渟名井にすすいで食べ、五男神を生む。これによって素戔鳴尊が勝ったあかしを得た。
- ・日の神が生んだ三女神を「筑紫州」に天降りさせ「汝三柱、道中に降って鎮まり、天孫を助けられて、天孫のために祭られよ」と述べた。

D(第二の一書)

- ・天照大神の疑いに対して素戔鳴尊と天照大神が「誓約」する。
- ・素戔鳴尊が「誓約で女を生んだら濁い心があり、男を生んだら清い心があると思ってください」と述べる。天真名井を三か処掘って相向かい、天照大神が「私の劍を汝に差し上げ、汝は八坂瓊の曲玉を私に授けよ」と述べた。
- ・天照大神は「八坂瓊曲玉」を天真名井に浮かべて、瓊の端を嚙み切って吹き出すと市杵島姫命が(遠瀛に居ます神)、瓊の中を嚙み切って吹き出すと田心姫神が(中瀛に居ます神)、瓊の尾を嚙み切って吹き出すと湍津姫命が(海浜に居ます神)生まれた。
- ・素戔鳴尊の持っている「劍」を天真名井に浮かべて、劍の先を嚙み切って吹き出した息の中に五男神を生

んだ、と云う。

E(第三の一書)

- ・日神が素戔鳴尊と天安河を隔てて「誓約」する。
- ・日神が「汝が敵対する心がなければ、汝の生んだ子は必ず男であろう。もし男であれば私の子として天原を治めさせよう」と述べた。
- ・日神が「十握剣」を食べて生まれた子が瀛津島姫命(亦の名が市杵島姫命)、また「九握剣」を食べて生まれた子が湍津姫命、また「八握剣」を食べて生まれた子が田霧姫命である。
- ・素戔鳴尊が「五百箇統瓊」などから六男生んだ。
- ・そこで、素戔鳴尊が潔白であると知り、六男を日神の子とし、天原を統治させた。
- ・日神が生んだ三女神は、葦原中国の宇佐島に天降りし、今海の北の道の中に居まし、道主貴(みちぬしのむち)と号し、これは筑紫の水沼君らが祭る神である、とする。

以上の神話伝承の異伝関係については、高天原神話全体の中での位置付けが必要であるが、とりあえず「天照大神」か「日神」か、三女神誕生の物実、物実の交換と子の交換、天降りの記載、奉祭氏族などの構成要素をもとに、Ⅰ『古事記』・『日本書紀』本文、Ⅱ『日本書紀』第一・第三の一書、Ⅲ『日本書紀』第二の一書に大きく分類でき、「瀛」の字に道教的要素が強いところから、Ⅱ→Ⅲ→Ⅰの順に潤色の割合が相対的に少ないとする見解によっておきたい⁷⁾。

とりわけ、Ⅱに分類される第一の一書は「筑紫州」に天降りし、「(海)道中」で天孫のために祭祀を行うように教えられ、第三の一書は「宇佐島」に天降り、今「海北道中」にいるので「道主貴」(道中の神)と号されるとする。第一の一書では日神が「汝三神、道中に降り居て、天孫を助け奉りて、天孫の為に祭られよ」(原文)と述べたとある。この「道中」について北九州から朝鮮半島への海路の道中とする説⁸⁾が妥当と思われる。後文は、「天孫をお助け申し上げて、そして天孫によって祭られなさい⁹⁾」とする説の方を採るならば、天孫、つまり天皇(大王)によって三女神が祭られていたことになり、宗像三女神が王権によって祭られていた、あるいは少なくともそのような認識を『日本書紀』編者もっていたことになる。

第三の一書には、三女神は葦原中国の宇佐島に降り、今「海北道中」に鎮座しているとある。「海北道中」とは海の北の道の中ということで、北九州から朝鮮半島への道中になり、先の第一の一書と同様沖ノ島は北の海路という観念が、やはり遅くとも『日本書紀』編纂時にはあったことを意味している。

『古事記』にみえる、いわゆる三神の名義であるが、多紀理比売命は「紀理」が霧であるところから霧の女性で、市寸島比売命は「市寸」が「斎き」の音変化であるところから、神に斎く島の女性という名義である。多岐都比売命は「多岐」が激流・早瀬であるところから「激流の女性」という意である¹⁰⁾。また、『日本書紀』にみえる田心姫は takōrifime と訓まれているが、ki と kō は音が交替するので、田霧姫が古形だったと推測され、takōrifime つまり第三の一書の田霧姫命と同じ¹¹⁾で、『古事記』の多紀理比売命に通じるということになる。すなわち、それぞれ霧の化身の女神・斎女神・激流の化身の神、ということになる。『日本書紀』本文は編纂段階で正統とみなされた伝承であるが、『古事記』のそれと比較しても生まれた順番が異なる。また、第一の一書と第三の一書は同じで、同系統の所伝を思わせる論拠の一つとなる。

次に、この三神がどこに祀られるかについては、『古事記』と『日本書紀』第二の一書にしかみられないが比定は異なっている。『古事記』では奥津宮・中津宮・辺津宮の三神がどの神か比定してあるので、遅くとも編纂段階には奥津宮にタキリヒメ(オクツシマヒメ)、中津宮にイチキシマヒメ(サヨリヒメ)、辺津宮にタキツヒメが祀られていたと考えられていたことは間違いない。『日本書紀』の第二の一書は遠・中・浜でイチキシマヒメ・タコリヒメ・タギツヒメと最初の二神が異なっているが、息吹の霧から生まれたとする本文からすると、霧・激流・斎女という『日本書紀』本文の並びが一番わかりやすい¹²⁾。

また、奉祭氏族が『古事記』と『日本書紀』本文は胸形君・胸肩君で共通するが、第三の一書は水沼君と異なる。水沼君は筑後国の三潞郡三潞郷(現在の久留米市三潞(ミズマ)町高三潞)を本貫とする豪族であり、水沼君は『日本書紀』雄略天皇十年九月戊子条に身狭村主青らが呉から献上された鵝を持って筑紫に到着したと

き、水間君の犬が噛み殺してしまった(筑紫の嶺県主泥麻呂の犬という別本もある)。そこで水沼君が鴻(かり)と養鳥人を献上して、罪を贖った伝承がある¹³⁾。

(2) 四世紀後半～五世紀の胸形大神

次に重要な胸形神の記事は、『日本書紀』応神天皇四十一年是月(二月)条である。阿知使主らが呉から筑紫にやってきたとき、胸形大神が工女らを乞うたので、兄媛を胸形大神に奉った。これが今筑紫国にいる御使君の祖とある。三婦女を率いて津(撰津)国にいたり武庫に到った時、応神天皇が亡くなったので仁徳天皇に献上した。この女人らの子孫が今の呉衣縫・蚊屋衣縫とある。この記事は、同三十七年二月朔条に阿知使主・都加使主を呉に派遣して縫工女を求めた記事と関連する。阿知使主等は高麗国に渡り、道案内をえてようやく呉に到り、工女兄媛・弟媛・呉織・穴織の四人を与えられた¹⁴⁾とある。

『古事記』中巻の応神天皇段には、百済国主照古王が牡馬・牝馬一疋ずつを阿知吉師に付けて貢上し、また「横刀及大鏡」を貢上した。そこで百済国に「賢しき人」を求めたところ「手人韓鍛、名卓素、亦呉服西素二人」を献上したとある。百済国の近肖古王はほぼ四世紀後半の王であるが、文中の「横刀及大鏡」は『日本書紀』神功皇后撰政五十二年九月丙子条に「七枝刀一口・七子鏡一面」の献上記事があり、これが石上神宮所蔵の七支刀にあたり、金象嵌の文字「泰□四年」が東晋太和四年とすれば三六九年にあたり、「手人韓鍛、名卓素、亦呉服西素二人」貢上を同じ時代ととれば四世紀の話ととれる。なお、神功皇后撰政五十二年(壬申)は干支二運下げると、三七二年にあたり、「泰□四年」銘の鉄剣献上と齟齬はない¹⁵⁾。

ただし、応神天皇三十七・四十一年は干支で丙寅(三〇六)・庚午(三一〇)であるので、干支二運繰り下げるとそれぞれ四二六年(丙寅)・四三〇年(庚午)となる。四二六年の丙寅は宋の元嘉三年にあたり、『宋書』巻九七の夷蛮伝・倭国には「元嘉二年讚又遣_二司馬曹達_一、奉_レ表献_二方物_一」_レとあり¹⁶⁾、元嘉二年は四二五年にあたり一年のずれがあるが、四二六年(丙寅)とも近い。そうすると、応神紀の記事は五世紀前半の話となる。

ところでこの呉国派遣の話は、『日本書紀』雄略天皇

十二年四月己卯条に身狭村主青らを呉国に派遣し、同十四年(四七〇)正月戊寅条に身狭村主青らが呉国の使いととも、呉の献上した手末才伎・漢織・呉織と衣縫の兄媛・弟媛を率いて住吉津に泊まり、三月に衣縫の兄媛を大三輪神に奉り、弟媛を漢衣縫部とし、漢織・呉織・衣縫は飛鳥衣縫部と伊勢衣縫らの先祖とした、とある記事と極めて類似している。

しかしながら、胸形大神記事は応神紀にしかみえておらず、もし応神紀記事が雄略紀記事をもとに架上されたものとしても、胸形大御神をめぐるなんらかの背景がなければ、伝承記事としての意味もないであろう。呉の工女を胸形大神が望んだという伝承の背景には、国家と呉との外交交渉関係に胸形神が関与していたこと、その見返りに工女が賜与されたこと、が挙げられる。なお、筑紫国にある御使君の祖が兄媛とあるところから、兄媛を奉斎する氏族が御使君であるかのような記述である。『延喜式』巻十・神名下四筑前国条には宗像郡には宗像神社三座と並んで「織幡神社(名神大)」があり、こちらをその伝承による神社と考えた方がよいであろう¹⁷⁾。

次に『日本書紀』履中天皇五年三月朔条の伝承をみてみよう。それによると筑紫の三神が宮中にあらわれて、「どうして私の民を奪うのか。私は今おまえに恥をかかせよう」と述べたため、祈祷は行ったが祀りを行わなかったという。同五年十月甲子条によると、九月癸卯皇妃黒媛が突然亡くなり、天皇は神の祟りを鎮めることができず、皇妃が亡くなったのを悔いてその原因を求めたところ、ある人が「車持君が筑紫国に行って、悉く車持部を檢校し、ついでに『充神者』(かむへのたみ)を奪った。絶対にこの罪である」と述べた。天皇が車持君を召して問いただすと事実であった。そこで、責めて「汝等は車持君となったが、勝手に天子の百姓を檢校したのが第一の罪である。すでに神に配分していた車持部を奪い取ったのが第二の罪である」と述べた。そこで「悪解除・善解除」を科し、長渚崎(撰津国河辺郡)に出て祓・禊をさせた。そして詔して、「今後、筑紫の車持部を掌ることがあってはならない」と述べ、悉く収公して再配分し三神に奉ったという。

同雄略天皇九年二月朔条によれば、凡河内直香賜と采女を遣わして胸方神を祀らせた。香賜と采女が壇所

(かむにわ)に到り祀りを行おうとしたとき、その采女を犯した。天皇はそれを聞いて、「神を祀り幸福を祈ることは慎まないといけない」と述べた。そこで難波日鷹吉士を遣わして殺させた。そのとき香賜は逃亡していなかったので、天皇はまた弓削連豊穂を遣わしてあちこち捜させ、遂に三嶋郡の藍原で捕らえて斬った、とある。

また、同九年三月条によれば、天皇は自ら新羅を討とうとしたが、神が天皇を戒めて「行くな」と述べた。天皇は、行くことを果たさなかった。卿にも命じたが苦戦して不成功に終わった。この神は文脈から胸形神の可能性が高いとみられ、凡河内直香賜と采女が、対新羅戦争のためのカミマツリに、大王から派遣されたことは明らかであろう。

これらの記事からわかることは、遅くとも五世紀後半には胸形神には王権から崇敬を受けており、祭祀に携わる采女と使者が派遣され祭祀が執り行われていたこと、また対新羅戦争のおり、つまり対外関係に関して託宣をくだしていたらしいこと、がわかる。

したがって、四世紀後半～五世紀段階には、胸形大神は王権と中国や朝鮮半島との間の対外交渉(戦争も含む)関係のさいに、神意を示して宗教的権威があり崇敬を受けており、それへの見返りとして工女や神民が捧げられたことがあったということになる。

(3) 天武朝以降の神主と神社・神階

しかしながら、その後宗像神に関する直接的な文献記事は大同元年(八〇六)、筑前宗像神社の封戸は七十四戸であるとする記事(『新抄格勅符抄』)や、承和七年(八四〇)四月丙寅、筑前国勲八等宗像神に従五位下を授けた記事(『続日本後紀』)まで降ってしまう。

ただその間、間接的に胸形神と関係する記事は散見する。その端緒が『日本書紀』天武天皇二年(六七三)二月癸未条で、天武天皇はこれより以前に胸形君徳善の女尼子娘を娶り高市皇子を儲けていたことがわかる。高市皇子は長屋王・鈴鹿王の父であり、壬申の乱のおり全軍を任され活躍した。持統天皇四年(六九〇)七月庚辰には太政大臣に任命され、同十年(六九六)七月庚戌に亡くなった。草壁皇子に対して、「後皇子尊」と称せられるぐらいの有力者であった。その関係もあり胸

形君は天武天皇十三年(六八四)十一月朔に朝臣姓を賜っている¹⁸⁾。

ところで、『延喜式』卷九・神名上6大和国条には大和国城上郡に「宗像神社三座(並大、月次新嘗)」がみえる。元慶五年(八八一)十月十六日の太政官符によれば、大和国城上郡登美山の宗像神社が筑前国本社に準じて神主を置き高階仲守を任じ、天武天皇の時代から氏人らが神宝や園地を奉るところの色数ははだいに増加したが、現在怠慢が多く祟りがあったという記事がある¹⁹⁾。この記事から、筑前国宗像神社から分社されたことがわかるが、何よりも天武天皇の時代から氏人らが神宝や園地を奉っていたということである。このことは筑前国の宗像神社でも当然行われていたと思われ、宗像氏の氏人から神宝が奉られることがあったことを示している。つまり国家からの幣帛や神宝の献上だけではなく、神社の氏人からの神宝献上が行われていたことを示しているといえよう。神宝については後述する。

奈良時代に入ると筑前国宗像郡郡司と宗像神社神主を兼任していた記事がみえる。『続日本紀』文武天皇二年(六九八)三月己巳条によれば筑前国宗形郡と出雲国意宇郡の郡司は、三等以上の親の連任を許された記事があり、養老七年(七二三)十一月十六日の太政官処分によれば、筑前国宗形郡等八神郡の郡司は三等以上の親の連任を許したとあるが、そこには、伊勢国度相郡、竹郡、安房国安房郡、出雲国意宇郡・常陸国鹿島郡、下総国香取郡、紀伊国名草郡などとともに、あがっている²⁰⁾。つまり全国の神社の中で、胸形神社は属する郡自体が宗像神に奉仕する神郡という、特殊な勢力をその地域に有していたことがわかる。また宗像神主の新任の日に妻棄てが行われるという特殊な風習があったらしい²¹⁾。その後奈良時代を通じて宗像郡大領は神斎供奉の状を奏上し、外従五位下や物を賜ったことがみえる²²⁾が、延暦七年(七八八)二月二十二日太政官符²³⁾により、宗像神主は、宗像氏の中の「潔清廉貞」で祭事に堪える者を神主に補任し六年交替することにした。また、延暦十七年(七九八)二月二十四日、宗像大領兼神主外従五位下宗像朝臣池作が亡くなってから、以後の供祭を欠くようになった²⁴⁾という。

以上のことからすれば、ヤマト王権と胸形神との直

③. 文献からみた古代王権・国家のカミマツリと神への捧げ物
—沖ノ島祭祀の歴史的前提—

接的な信仰の関係は、四世紀後半に遡る可能性を残しつつも、五世紀が画期であり文献上六世紀以降の王権との関わりは相対的に低かったとみなさざるをえない。奈良時代には、宗像神郡を経済基盤とし神主が郡司と兼任という形で権威と権力を握った宗形氏が、宗像神社の奉斎氏族として祭祀を執り仕切っていたと思われる。そのことは七世紀以前にも遡らせて当然考えられることであろう。しかし、対外交渉関係で重要な遣隋使や遣唐使派遣、また白村江の戦いのおり、宗像神は直接的に王権の信仰を思わせるような記事は皆無である。また、遣隋使・遣唐使が沖ノ島を経由する記事も管見の限りでは見あたらないし、直接南路で中国に到達するルート以前は壱岐・対馬を経て朝鮮半島を経由するのが、安全な航海ルートであったことは間違いないであろう。対馬に渡るだけでもどれだけ大変であったか、例えば『万葉集』巻十六-三八六〇~三八六九と左注によれば、筑前国宗像郡百姓宗形部津麻呂が対馬送粮の船舵師にあてたが、湊屋郡志賀村の白水郎荒雄のもとに行き交替を頼んだとき、「郡は異なるけれど、船を同じくすることは久しい」と述べて引き受けたが、結局荒雄は亡くなっている。肥前国松浦県美祢良久崎から対馬に渡る航海でも命がけであった。百姓とあるが、たびたび船を同じくしているところからすれば、船を漕いだ経験者であり、さらに言うなら漁民であった可能性もあろう。また『日本三代実録』貞観十八年(八七六)三月九日条によれば船員一六五人で対馬に米を送っていたが、往古以来全員安着することは希であったという。肥前を早朝に出て夜壱岐に着き、壱岐対馬間も同じであったが、漂流沈没は後を絶たなかったという²⁵⁾。

このことはヤマト王権のカミマツリの中で、沖ノ島の位置付けが相対的に低下し、その間奉斎氏族宗形氏が中心となったカミマツリ形態に任されていた可能性が高いと考える。それは律令制神祇祭祀の中に、宗像の祭祀が取り込まれなかったことに典型的に現れているであろう。その点を出雲の神宮と同様で、恐らくその土地において遅くとも五世紀以来の信仰形態が強固であったため、それに委ねる傾向が強かったのであろう。神郡が設置された神宮では、律令制神祇祭祀に祭祀が規定され、さらに国家の大事に奉幣使が派遣され

る皇祖神を祭る伊勢神宮を除き、その形態がとられたと思われる。持統朝における臨時の奉幣で神社名が記されている例も「伊勢・大倭・住吉・紀伊大神」(『日本書紀』持統天皇六年(六九二)五月庚寅条)や「伊勢・住吉・紀伊・大倭・菟名足」(同十二月甲戌条)などに限定され、奈良時代になれば、例えば対外関係が緊迫したおりなど筑前国の香椎廟などに奉幣が行われている²⁶⁾。

つまりヤマト王権や律令国家にとって、基本となる班幣対象に宗像神社も入っていたが、それは全国の最終的に『延喜式』に記載された三一三四座に及ぶ神社の中の一社であり、それとは別の機能の奉幣の対象すら、『続日本紀』による限りになっていないのである。念のために付言するならば、『続日本紀』に記載がないとあって、完全になかったことを意味していない。例えば遣唐使などがもたらした希少価値の高い物は、臨時の奉幣の形で届けられた可能性や、宗像神主が出雲神主と同様、代替わりに朝廷から叙位・賜物を受けている²⁷⁾ところから、それらの賜与物を持ち帰り宗像神社に奉獻することは十分考えられることである。その意味で、沖ノ島のカミマツリや祭祀遺物を考えれば、やはり宗像氏によるカミマツリや中津宮・辺津宮周辺の海岸地域や近海で漁を行う漁民の信仰をまず考えるべきであろう。その上で、可能性として朝廷からの臨時の奉幣による宗像神への神への捧げ物か、宗像氏が朝廷からあるいは独自に入手した神聖的な物を献上した遺物が、沖ノ島の祭祀遺物だと考えるのが基本だと思われる。

2. ヤマト王権時代のカミマツリと神への捧げ物

本章では沖ノ島の祭祀遺物を考える前提条件として、『日本書紀』『古事記』から同時代に関わるカミマツリや神への捧げ物に関する記事を取り上げ検討してみたい。主にヤマト王権時代のそれを見るのが目的であるが、王権や国家によるカミマツリ・神祇祭祀とは異なる首長や民間祭祀の形態などをみるため、『風土記』や『万葉集』にみられるカミマツリや神への捧げ物、祭祀具も、時代は降るが参考として併せて取り上げたい。また、考古学遺物としての祭祀具との関係についても触れてみたい。

なお周知のことではあるが、上記史料がすべて奈良時代に編纂もしくは上申されたものであり、神話伝承から少なくとも五世紀以前の天皇にかけられた古い記事などは、経年記事の史実と直接結びつけることには慎重でなければならない²⁸⁾。ただ、遅くとも五世紀後半には武王が、日本列島の関東から九州北部を支配していたことが推測でき、また倭の五王時代や卑弥呼の時代にも中国と交渉を持っていたことは、中国の文献に記されているところでもある。従って、神話伝承を含め五世紀以前の記事に関しては、それらの記事を史実として捉えるのではなく、それらの記事が描くカミマツリや神への捧げ物の「型」を取り出し、それが律令制神祇祭祀などどのように差異があるのか、を検討することに主眼をおきたい。

【鏡・玉・木綿・櫛・剣】

最初にカミマツリに関する鏡・玉・木綿・櫛使用例を取り上げてみたい。剣は次項の【兵器】でもあるが、いわゆる三種の神器的存在で鏡・玉とともに記載されることが多いので、ここで取り扱いたい。

『日本書紀』や『古事記』の神話伝承から描ける神への捧げ物は、根付きの櫛に鏡・玉を懸け、木綿(青和幣・白和幣)を垂らす形態である。律令制神祇祭祀に、このようなセットの捧げ物はないところからすれば、ヤマト王権時代の神への捧げ物の「型」とみなしてよいであろう。そして、これはミテグラとしての幣帛の原初形態でもあった、と想定される²⁹⁾。

『日本書紀』において歴史時代、と言っても伝承の時代であるが、そこにみえる神への捧げ物が首長の権力や権威の象徴として、船の舳や艫に立てられることがあった。

例えば『日本書紀』景行天皇十二年九月戊辰条に、天皇が周芳の娑摩に到って南を望んで使者を派遣し状況視察をしたところ、首長神夏磯媛が天皇の使者が来ることを聞いて、「拔_レ磯津山之賢木_一、以上枝挂_二八握劍_一、中枝挂_二八咫鏡_一、下枝挂_二八尺瓊_一、亦素幡樹_二于船舳_一」とあり、山の賢木を根こじにして、上枝に剣、中枝に鏡、下枝に瓊を取り掛け、素幡(白旗)を船の舳に立てて参向したとある。

次に、同仲哀天皇八年正月壬午条に、筑紫に行幸したおり岡県主の祖熊罥が、予め「拔_レ取五百枝賢木_一、

以立_二九尋船之舳_一、而上枝掛_二白銅鏡_一、中枝掛_二十握劍_一、下枝掛_二八尺瓊_一」とあり、賢木を根こじにして、上枝には鏡、中枝に剣、下枝に瓊を取り掛け、周芳の娑摩の浦に迎えたとある。

また、同条に、筑紫の伊観県主の祖五十迹手が天皇の行幸を聞いて、「拔_レ取五百枝賢木_一、立_二于船之舳_一、上枝掛_二八尺瓊_一、中枝掛_二白銅鏡_一、下枝掛_二十握劍_一」とあり、たくさんの賢木を根こじにして船の舳に立てて、上枝に瓊を、中枝に鏡を、下枝に剣をとりかけて、穴門の引嶋に迎え奉ったとある。それらを献上した理由について、天皇は八尺瓊の美しく曲がっているよう、委曲をつくして天下をお治めくださるよう、また白銅鏡のように明らかに山川や海原をご覧下さるよう、そしてこの十握劍を引きさげて、天下を平定して下さるよう、とある。

ここに描かれたような象徴的な観念のもとに、祭祀権の割譲が大王、ひいてはヤマト王権への服属を示すものとして描かれている。割譲されたそれらの神への捧げ物は、ヤマト王権の神宝の一部となったと推測される。

象徴的な記事ではあるが、剣が木綿などの代わりに使用されているのが神話伝承と大きな相違点で、服属の意味が剣に込められているのであろう。上中下のどこにそれを取り付けるか、記事による限り規則性があつたわけではない。

なお、同景行天皇四十年是歳条に日本武尊が上総から陸奥国に入るとき、大きな鏡を王船にかけ海路より葦浦を廻ったとあり、日本武尊は天皇の息子であり、またここでは「鏡」しか懸けていないが、天皇に準ずる扱いを受けた皇子の王船に懸けるケースとして注目される。

さて、これまでみた伝承の神への捧げ物の「型」として瓊・鏡・剣という、いわゆる「三種の神器」なるモノ³⁰⁾が登場するのであるが、先述したように神話では剣は含まれず、歴史時代と『日本書紀』編者が捉えていた、景行天皇以降の記事に剣が加わっているのが大きな相違点である。また、「三種の神器」が天皇位のレガリアだけではなく、櫛にかければいわゆるカミマツリの神への捧げ物、となる点は注意しておいてよく、逆に「三種の神器」の本質を示しているとも言えよう。

③. 文献からみた古代王権・国家のカミマツリと神への捧げ物
—沖ノ島祭祀の歴史的前提—

ところで上記のような象徴ではなく、実際に剣・鏡を捧げてカミに祈る「型」が描かれている最初のものは、次の記事であろう。

同神功皇后摂政前紀(仲哀天皇九年四月甲辰)には、「既而皇后則識_レ神教有_レ駿、更祭_レ祀神祇、躬欲_レ西征_レ、爰定_レ神田_レ而佃之、時引_レ灘河水_レ、欲_レ潤_レ神田_レ、而掘_レ溝・・・・皇后召_レ武内宿禰_レ、捧_レ劍・鏡_レ、令_レ禱_レ祈神祇_レ」とあるように、西の方を征するため神田を定め、灘の河の水を引き神田を潤したいと思い、溝を通すため武内宿禰を召して剣・鏡を捧げて「神祇」に祈った、とある。これは二種類であるが、鏡と剣が「神祇」に捧げられ、祈祷されたことが記されている。また「神祇」を祀るとき、神田を定め田を耕している記載があり、これは後述するように、神に対し神田からとれた稲を捧げることを暗示しているのである。

特に鏡は大日靈女尊の御魂の物実(象徴)(神代紀上・第五段四神出生章・第一の一書)として、剣や玉も神の物実となった(神代紀上・第六段瑞珠盟約章本文・第一の一書・第二の一書・第三の一書)。また同雄略天皇三年四月条によれば、讒言により天皇に疑いをかけられた栲幡姫が五十鈴河上で鏡を埋めて縊死し、その鏡が虹を発して神鏡を得たとあり、鏡に神秘的な力があったように描かれている。また同雄略天皇九年五月条によれば、小鹿火宿禰は小弓宿禰の喪に服するために帰国したが、紀大磐宿禰と共に朝廷に仕えることを嫌い、大伴連に八咫鏡を奉納し、祈請して角国に留まり住むことを願ったとあり、朝廷への奉仕辞退のため、恐らく小鹿火宿禰家の家宝である鏡を、誓いの祈請のために使用していることがわかる例である³¹⁾。

このように鏡、特に大きめの鏡には神秘的な力があると思われていたところから、神話伝承では神の物実(象徴)となる一方、鏡を捧げ祈請するカミマツリの身体技法があったことがわかる。これは瓊でも剣でも同じ観念があったと思われる。例えば第一章で述べたように神代紀上・第六段瑞珠盟約章では瓊が宗像神や男神の物実として描かれている。ところで、『釈日本紀』卷七「作日矛」条に「先師(卜部兼文)説云、胸肩神躰_レ為玉之由、見_レ風土記_レ」とあり、『筑前国風土記』逸文であることがわかるが、宗像神の御神体が玉であったことが記されており、少なくとも奈良時代には宗像神の

御神体と物実が玉であったという観念が存在したことがわかる³²⁾。

以上のような、鏡・玉・剣は実物及び模造品の祭祀具として残存するが、木綿や櫛などの有機物は残存しないであろう。

【兵器】

次にカミマツリに関する兵器使用例をみてみよう。

剣については先項で述べたが、他の兵器も神への捧げ物として用いられた。『日本書紀』崇神天皇九年三月戊寅条に天皇の夢に神のお告げで「以_レ赤盾八枚・赤矛八竿_レ祠_レ墨坂神_レ、亦以_レ黒盾八枚・黒矛八竿_レ、祠_レ大坂神_レ」とあり、同四月己酉条に祭ったことがみえ、『古事記』崇神天皇段でも「於_レ坂之御尾神及河瀬神_レ、悉無_レ遣忘_レ以_レ奉_レ幣帛_レ也」とあり、楯・矛が祭られている。

兵器奉獻記事として『常陸国風土記』香島郡の記事は重要である。崇神天皇時代に、「幣」として「大刀十口、鉞二枚、鉄弓二張、鉄箭二具、許呂四口、枚鉄一連、練鉄一連、馬一疋、鞍一具、八咫鏡二面、五色繩一連」を、奉ったとあり、土地の人は上記した「幣帛」を天皇が香島国に坐す天津大御神の坐す神宮に納めたという。この伝承は、具体的に述べられた「幣帛」の内訳であるが、律令制時代に比べると鉄製品が多い点で、古い要素がみられるものである³³⁾。兵器と枚鉄一連、練鉄一連という鉄素材、馬・馬具と鏡がみられ、兵器が多いのが特徴で、崇神天皇時代か否かは不明であるが、ヤマト王権時代の一つの「幣帛」の「型」とみてよい。そして、これが鹿島神宮に捧げられたモノとするならば、同じ神郡を有したという点で鹿島神宮とほぼ同格であった宗像神社でも、大王から捧げられた可能性を持つ記事として注目される。

『日本書紀』垂仁天皇二十七年八月己卯条に、「祠官」に兵器を「神幣」とすることを占わせたところ吉とでたので、「弓矢及横刀」を諸神社に納め、この時から「兵器」をもって「神祇」を祭ることになったという伝承を載せている。「祠官」は神祇官以前のカミマツリのツカサの表現であり、兵器を「神祇」に祭る「型」は律令制神祇祭祀の祭料以前、つまりヤマト王権時代の神への捧げ物の「型」と思われる。

神功皇后摂政前紀(仲哀天皇九年四月甲辰)によれば、神功皇后が武内宿禰を召し「神祇」に鏡・剣を捧げて溝

の開通を祈ったとある。その結果落雷があり、その岩を蹴り裂いて水が通ったという。また、神功皇后摂政前紀(仲哀天皇九年九月己卯)によれば、神功皇后は軍兵の集まりが悪かったため、筑前国大三輪社を建て「刀・矛」を奉ったところ、軍衆がひとりでに集まったという。これも神社へ兵器を捧げるカミマツリの「型」である。

その後、『日本書紀』天武天皇元年七月(癸巳(四日)あるいはそれ以後のある日)に高市県主許梅が神懸かりし、神の名を明らかにし神日本磐余彦天皇陵に「馬及種々兵器」を奉るよう述べて醒めたので、許梅を御陵にやり「馬及兵器」を奉り、また「幣」を捧げて二社の神祭りを行ったとある。「馬及兵器」は御陵への捧げ物の例であるが、神が御陵に奉れと述べているので、神への捧げ物に準じて考えて良いであろう。なお、神社への捧げ物には「幣」を捧げ、とあり区別されているので、ここでの「幣」は布帛などを指すのであろう。

以上のように、盾・矛・弓矢・横刀・剣、つまり「兵器」が神への捧げ物となったことはわかるが、果たして年代的にいつから行われたのかは文献から知ることができない。律令制神祇祭祀の祭料から推測するに、それ以前の古い神への捧げ物、つまりヤマト王権時代のカミマツリの神への捧げ物の一つの「型」であったことは言えよう³⁴⁾。なお兵器は、軍事に関わる祈祷に捧げ物として用いられることが中心であったことも窺える。盾・矛・弓矢・横刀・剣などの「兵器」も、実物及びそこから模造品の祭祀具となるものである。

【容器】

次に、カミマツリに関する容器使用例をみてみたい。

『日本書紀』神武天皇即位前紀戊午年九月戊辰条には、それが象徴的に描かれている。少し長いがみてみよう。

神武天皇は道を塞がれたので、天皇自ら祈誓し寝ると夢に天神が現れ、天香具山の社の中の土をとって「天平瓮八十枚」を造り、また「巖瓮」を造り「天神地祇」を祭り、また「巖呪詛」(いつのかしり)をすれば敵は自然に平定できるであろう、と述べた。行おうとしたとき弟猾も、天香具山の埴土をとって「天平瓮」を造り「天社国社」の神を祭れば平定しやすくなると述べた。そこで椎根津彦と弟猾に老夫・老嫗の格好をさせ、敵中天香具山に行って埴土を取らせ、「八十平瓮・天手挾

八十枚・巖瓮」を造って、丹生の川上で「天神地祇」を祭った。菟田川の朝原で潔斎し、天皇は「八十平瓮で水無しに飴(たがね、食物)を造ること」あるいは「巖瓮を丹生の川に沈め魚を酔わせ浮き流すこと」の成否の「祈」(うけひ)をした。そして丹生の川上のよく繁ったサカキを根こじにして「諸神」を祭った。この時から祭儀に「巖瓮」を据えることが始まったとする。天皇はそこで、私は今高皇産霊尊の神霊の「顕斎」(うつしいはひ、つまり身に憑依)となって祭りをを行い、道臣命を「斎主」とし「巖姫」と名付けた。据えた「埴瓮」を名付けて「巖瓮」とし、火・水・糧・薪・草に神名をつけた。十月朔天皇は「巖瓮」の糧を嘗して、神の加護を得ようとした。己未年二月辛亥条にも、前年の九月のこととし秘かに天香山埴土をとり「八十平瓮」を造って自ら斎戒して、諸神を祭り天下を平定することができた、とあり、土を採った場所を埴安と号した、という地名伝承がある。

以上の伝承は、カミマツリの「型」として、「巖瓮」(神酒を入れる聖なる瓶)を据えることが、ここから始まったとする物事の原因を語る伝承である。平瓮(天平瓮)と巖瓮(神酒を入れる聖なる甕)が「天神地祇」を祭る容器であり、それに手挾(たくじり、丸めた土の中央を指先でくじってくぼめて造った祭祀用土器)³⁵⁾が呪詛用の土器として描かれている。

次に『日本書紀』崇神天皇七年八月己酉条によれば、物部連の祖伊香色雄を「神班物者」(かみのものあかつひと)にしようと占ったところ吉とでたので、同七年十一月己卯条に伊香色雄に命じて物部の八十手³⁶⁾が作る「祭神之物」として、大田田根子を大物主大神の祭主とし、長尾市を大国魂神の祭主とした。それから後に、他の神を祭りたいと占って「吉」とでたので「八十万群神」も祭り、そして「天社・国社及神地・神戸」を定め、その結果疫病がやみ五穀も稔った、とある。これも疫病流行に対する大物主神と倭大国魂神の祭祀のさい、物部の多くの人が造った容器を使ってカミマツリをし、また他の神々を祭る例である。なお、「神班物」「祭神之物」は物部が作成しており、忌部が作成する「幣帛」とは異なる意識で記されていると思われる。

一方、『古事記』中巻崇神天皇段には「仰_レ伊迦賀色許男命、作_レ天之八十毘羅訶_レ」とあり、「天神地祇」の社

③. 文献からみた古代王権・国家のカミマツリと神への捧げ物
—沖ノ島祭祀の歴史的前提—

を定め奉ったとあり、「天神地祇」の社を定め奉るのに平瓮が容器として使用されている。従って「八十手」であるにせよ、物部が作ったのは平瓮と想定して記された可能性が高いと思われる。

『古事記』中卷孝靈天皇段に、針間の氷河の前に「忌瓮」を据えて、針間を道の口として吉備の国を言向けしにいったとあり、「忌瓮」が針間と吉備の境界神を祭る容器として用いられていることがわかる。

また、『日本書紀』崇神天皇十年九月壬子条では武埴安彦の謀反を討つため、「忌瓮」を和珥の武鏝坂の上に据えた、とある。坂に「忌瓮」を据える例であるが、ここでは戦勝祈願を兼ねているのであろう。『古事記』中卷崇神天皇段の建波邇安王の反逆シーンにも、丸邇臣の祖、日子国夫玖命を副えて遣わした時、やはり丸邇坂で「忌瓮」を据えて戦に旅立っている。これも同様の意図のもとに行われたカミマツリの「型」である³⁷⁾。

一方、『古事記』中卷仲哀天皇段に、神功皇后が神懸かりし建内宿禰に神託があり、もし西方の国を求めようとしたら、「天神地祇、また山の神また河海の神々に『幣帛』を奉り、住吉三神を船に鎮め、真木の灰を『瓠』に納れ、大量の箸また『比羅傳』(ひらで)を大海に散らし浮かべて渡りなさい」と答えた、とある。「比羅傳」は土器ではないが、柏の葉を幾枚か竹針で刺し綴じた平たい皿のような食器で神事に使用³⁸⁾されるものである。大量の箸や「比羅傳」が海神に対して捧げられたことがみえ、実際の箸や「比羅傳」なども神への捧げ物として用いられたことが推測される。

ところで、以上のような『日本書紀』や『古事記』の神話伝承記事にみえる、王権祭祀用の関係品として使用された容器は、時代は降るが『万葉集』³⁹⁾の奈良時代の歌に散見する。

大伴坂上郎女が氏神を祭った歌に「久堅之 天原従
生来 神之命 奥山乃 賢木之枝尔 白香付 木綿
取付而 斎戸乎 忌穿居 竹玉乎 繁尔貫垂 十六自
物 膝折伏 手弱女之 押日取懸 如此谷裳 吾者祈
奈牟 君尔不相可聞」(ひさかたの 天の原から 天下
られた 先祖の神よ 奥山の 榊の枝に しらか付け
木綿取り付けて 斎瓮を 斎ひ掘り据ゑ 竹玉を
しじに貫き垂れ 鹿じもの 膝折り伏して たわやめ
の おすひ取りかけ かくだにも 我は祈ひなむ 君

に逢はじかも)(卷三-三七九)があるが、ここでは榊の枝に「白香」や木綿を取り付け「斎戸」(斎瓮)を地に掘り据え、竹玉⁴⁰⁾を貫き通し、鹿のように膝を曲げて身を伏せ「押日」を肩に掛け祈る姿が描かれている。

なお、この歌の反歌に「木綿畳 手取持而 如此谷母 吾波乞嘗 君尔不相鴨」(木綿畳 手に取り持ちて かくだにも 我は祈ひなむ 君に逢はじかも)(卷三-三八〇)とあり、ここでは「木綿畳」と呼ばれるモノを手にもって、カミマツリをおこなっていることがわかる。天平五年(七三三)十一月大伴の氏の神を「供祭」(まつ)る時の歌と左注にある。

また、石田王が亡くなったとき、丹生王が作った歌中に「・・・夕衢占問 石ト以而 吾屋戸尔 御諸乎 立而 枕辺尔 斎戸乎居 竹玉乎 無間貫垂 木綿手次 可比奈尔懸而 天有 左佐羅能小野之 七相菅 手取持而 久堅乃 天川原尔 出立而 潔身而麻之 乎・・・」(・・・夕占問ひ 石占もちて 我がやどに みもろを立てて 枕辺に 斎瓮を据ゑ 竹玉を 間なく貫き垂れ 木綿だすき かひなに掛けて 天なる ささらの小野の 七ふ菅 手に取り持ちて ひさかたの 天の河原に 出で立ちて みそぎてましを・・・)(卷三-四二〇)とあり、家に「御諸」(祭壇)がつくられ、枕辺に「斎戸」(斎瓮)を据えて竹玉をびっしりと垂らし、木綿だすきを腕にかけて「七相菅」を手にとりもつ姿が描かれている。

天平元年(七二九)、撰国班田史生丈部竜麻呂が自殺したとき判官大伴三申が作った歌に「・・・立西日 従 帯乳根乃 母命者 斎忌戸乎 前坐置而 一手者 木綿取持 一手者 和細布奉 平 間幸座与 天地乃 神祇乞禱・・・」(・・・立ちにし日より たらちねの 母の命は 斎瓮を 前に据ゑ置きて 片手には 木綿取り持ち 片手には 和たへ奉り 平けく ま 幸くませと 天地の神を乞ひ禱み・・・)(卷三-四四三)とあり、母が天地の神に祈祷する場合に、「斎戸」(斎瓮)が使用されている。

天平五年の遣唐使船が難波を出発して海に入る時、母親が子供に贈る歌として、「・・・客二師往者 竹珠乎 密貫垂 斎戸尔 木綿取四手而 忌日管 吾思 吾子 真好去有欲得」(・・・旅にし行けば 竹玉を しじに貫き垂れ 斎瓮に 木綿取り垂でて 斎ひつつ

我が思ふ我が子 ま幸くありこそ」(巻九-一七九〇)と、子が旅行に出かける時、やはり母親が竹玉と「斎戸」(斎瓮)に木綿を取り付けて祈る姿が描かれている。

また、「菅根之 根毛一伏三向凝呂尔 吾念有 妹尔縁而者 言之禁毛 無在乞常 斎戸乎 石相穿居 竹珠乎 無間貫垂 天地之 神祇乎曾吾祈 甚毛為便無見」(菅の根の ねもころごろに 我が思へる 妹によりては 言の忌みも なくありこそと 斎瓮を 斎ひ掘り据ゑ 竹玉を 間なく貫き垂れ 天地の 神をそ我が祈む いたもすべなみ) (巻一三-三二八四)と、「斎戸」(斎瓮)を地に掘り据ゑ、竹玉をすき間なく通してかけ天地の神々に祈っている例、「玉手次 不懸時 無 吾念有 君尔依者 倭文幣乎 手取持而 竹珠叫

之自二貫垂 天地之 神叫曾吾乞 痛毛須部奈見 (玉だすき かけぬ時なく 我が思へる 君によりては 倭文幣を 手に取り持ちて 竹玉を しじに貫き垂れ 天地の 神をそ我が祈む いたもすべなみ) (巻一三-三二八六)と、倭文幣を手に取り持ちて竹玉をびっしり通してかけて、天地の神々に祈っている例、「・・・君尔依而者 言之故毛 無有欲得 木綿手次 肩荷取懸 忌戸乎 斎穿居 玄黄之 神祇二衣吾祈 甚毛為便無見」(・・・君によりては 言の故も なくありこそと 木綿だすき 肩に取り掛け 斎瓮を 斎ひ掘り据ゑ 天地の 神にそ我が祈む いたもすべなみ) (巻一三-三二八八)と、木綿だすきを肩にとりかけ「忌戸」(斎瓮)を地に掘り据ゑて、天地の神々に祈っている例がある。天平十八年(七四六)閏七月、大伴坂上郎女が大伴家持に贈った歌にも「久佐麻久良 多妣由久吉美乎 佐伎久安礼等 伊波比倍須恵都 安我登許能敵尔」(草枕 旅行く君を 幸くあれと 斎瓮 据ゑつ 我が床の辺に) (巻一七-三九二七)と、床のそばに「伊波比倍」(斎瓮)が据えられている。

さて、巻二〇には天平勝宝七歳(七五五)二月に交替で、筑紫に派遣される諸国防人の歌が収められている。家持が二月八日に防人の悲別を詠んだ歌として「・・・事之乎波良婆 都々麻波受 可敵理伎麻勢登 伊波比倍乎 等許敵尔須恵弓・・・」(・・・事し終はらば 障まはず 帰り来ませと 斎瓮を 床辺に据ゑて・・・) (巻二〇-四三三一)と、やはり「伊波比倍」(斎瓮)を床辺に据えている姿が詠まれている。下総国

結城郡の雀部広島之歌に「於保伎美能 美許等尔作例 波 知々波々乎 以波比弊等於枳豆 麻為弓枳尔之乎」(大君の 命にされば 父母を 斎瓮と置きて 参る出来にしを) (巻二〇-四三九三)とあり、これも父母が「以波比弊」(斎瓮)で祈っている姿が想像される。

このように、木綿だすきをしたり、倭文幣を手に持ったりし、斎瓮を床の近くなどに据えて竹玉をびっしりと通して掛ける姿がみとれ、家族などが行う個人的なカミマツリの身体技法と容器の状況がわかる。そして、これらの姿は慣習的なものであり、奈良時代以前からのカミマツリの姿も、このようなものであったことは想像にかたくない。

なお、『類聚歌林』に檜隈女王の歌に高市皇子が亡くなった時、「哭沢之 神社尔三輪須恵 雖禱祈 我王者 高日所知奴」(泣沢の 神社に神酒据ゑ 祈れども 我が大君は 高日知らしぬ) (巻二-二〇二)とあり、神酒が据えられ祈禱が行われたことがわかるが、当然忌瓮に入れられたであろう。また、「五十串立 神酒座奉 神主部之 雲聚玉蔭 見者乏文」(斎串立て 神酒据ゑ奉る 神主の うずの玉陰 見ればともしも) (巻一三-三二二九)によれば、神主が神酒を据える場合、斎串も立てていたことがわかる。なお、『日本書紀』崇神天皇八年四月乙卯条によれば、大神の掌酒に高橋邑の活日を任命したことがみえており、神に酒を献上することも重要であった。

一方、奈良時代に編纂された『風土記』にも、カミマツリに関する容器使用例がみえる。

前田家本『新日本紀』巻五「筑紫州」条によれば、『筑後国風土記』逸文として昔、鞍鞆尽の坂に荒ぶる神がいて、往来の人の半分を生かし、半分を殺していた。時に筑紫君と肥君らが占いにより、筑紫君らが祖なる甕依姫に祭らせたところ、神に害される人はなくなり、それで筑紫の神という、とある⁴¹⁾。ここに甕に依るとあるのは、神の依り代としての甕が象徴化されたものであり、甕が神の依り代となることを示している。また『播磨国風土記』託賀郡の記事に「甕坂は、・・・一家云へらく、昔、丹波と播磨と、国を堺ひし時に、大き甕をこの土に掘り埋め、国の境と為しき、故れ、甕坂と曰ふ」とあるように、大きな甕を国堺の印として掘り埋めたことがわかる。これも境界神を祭る姿なの

③. 文献からみた古代王権・国家のカミマツリと神への捧げ物
—沖ノ島祭祀の歴史的前提—

であろう。『常陸国風土記』那賀郡の茨城里の項に、神の蛇を「壇」の清き「杯」から「瓮」に移していることがわかる。これまた、神の容器として杯や瓮が用いられていることがわかる。

なお、カミマツリに関連する宴会に関するものとして、『山城国風土記』逸文(『釈日本紀』卷九「頭八咫鳥」条)には、神々を集め七日七夜宴をしたとき、「酒坏」を捧げて、天に向かって祭をさせていることからわかるように、カミマツリに酒坏はつきものであった。内容物として酒が重要なものであったことは言うまでもない。

以上のような容器は実物及び模造品として残存するが、容器中の酒などの有機物は当然のことながら残存しない。

【船・水田】

次に船・水田という神への捧げ物を取り上げたい。『日本書紀』仲哀天皇八年九月己卯条によれば、神功皇后が神懸かりし、新羅を服属させるための祭りとして、天皇の「御船」と穴門直踐立が献上する「水田」(名は大田)を「幣」とせよと述べたが、結局仲哀天皇は信ぜず亡くなってしまう。同じ話は同神功皇后撰政前紀(仲哀天皇九年十二月辛亥条)の分注に、神功皇后の神懸かりの場面に、「御孫尊」の船と穴門直踐立が貢上した「水田」を「幣」として我に給えよ、とあり、その神は「表筒雄・中筒雄・底筒雄」、さらに速狭騰と名乗った。皇后は神の教えのままに祭った。本文にも「神表筒男・中筒男・底筒男」の三神が、皇后にわが荒魂を穴門の山田邑に祭れと述べたので、踐立を荒魂を祭る神主とし「祠」を山田邑に立てた、とある。また、同神功皇后撰政元年二月条によれば、「表筒男・中筒男・底筒男」が、わが和魂は大津の淳中倉の長峽にいて往来の船を監視しよう、と述べたのでそこに鎮座させたとある。

また、同斉明天皇五年(六五九)三月是月条に阿倍臣が派遣され蝦夷を討ったとき、「船一隻」「五色綵帛」を供えて、その地の神を祭ったという。

このように、天皇や阿倍臣という朝廷の臣下が、水田や恐らく実際の船を神へ捧げている。水田は神田の由来を述べたもので、稲はカミマツリにかかせないものである。このことは、稲の奉献を間接的に行うことを意味する。一方、この場合の船は、海を経ての場で

王権が敵を服属させる(させた)証しとして神への捧げ物とされているが、実物の船として描かれている。ここから神への船の奉献(の観念)があったことがわかるが、いわゆる祭祀具としての舟形が作られる理由でもある。

【人・馬】

なお、人が神に捧げられた例もある。『日本書紀』仁徳天皇十一年十月条に、茨田の堤を築いたときの伝承記事がある。天皇が夢をみて、神が現れ「武蔵人強頸と河内人茨田連衫子二人を『河伯』(水神)に捧げ祭るなら、必ず塞ぐことができよう」と述べた。そこで二人を捜し出し河神を禱ったという。強頸は泣きわめいて水に沈んだため、その堤の一箇所は完成した。しかし衫子のほうは瓠を水中に入れ、「河神が祟って私を幣(人身御供)としたのでやってきたが、もし私を望むならこの瓠を沈めて浮かばないようにして下さい。そうすれば私は本当の神だということを知って、自ら水中に入りましょう。もし瓠を沈めることができなかつたら偽りの神だとわかります。どうしていたずらに私の身を亡ぼすことができましょう」と祈請した。すると旋風が突然起こり、瓠を水に沈めようとしたが波の上をころがって沈まず、浮き漂い遠くに流れていった。そこで衫子は死なずに、堤のもう一箇所も完成したという。人身御供の記事として知られているが、実は神への捧げ物の記事でもある。難工事のさい人が神への捧げ物とされた伝承があったことがわかる。つまり人を捧げることによって、神に祈るという観念がここにみられるわけで、祭祀具としての人形が作られる理由でもある。

馬が神に奉納された例は、先述の『常陸国風土記』香島郡の記事に崇神天皇の時代の伝承として、「幣」の内訳に「馬一匹」がみえ、『日本書紀』天武天皇元年(六七二)七月癸巳(四日)かそれ以後のある日に、高市県主許梅が神懸かりし神の名を明らかにし、神日本磐余彦天皇陵に「馬及種々兵器」を奉ずるように述べ醒めたので、許梅を御陵にやり「馬及兵器」を奉り、また「幣」を捧げて二社の神祭りを行ったとあるところから、類推できよう⁴²⁾。

なお、土製品の人形・馬形の存在を示す記事が、『肥前国風土記』佐嘉郡の「佐嘉郡、・・・一云へら

く、・・・この川上に荒ぶる神あり、往來の人半ばを生かし半ばを殺しき、ここに県主等の祖大荒田、占問ひき、時に、土蜘蛛大山田女・狭山田女あり、二の女子云ひしく、『下田の村の土を取りて、人形・馬形を作りて、この神を祭祀らば、必ず応和びなむ』といふ、大荒田、すなはちその辞に随ひ、この神を祭る、神、この祭をうけて遂に応和びき、・・・』とあり、下田の村の土をとって人形や馬形を作って神マツリをしたら、荒ぶる神はやわらぎ静かになったとある。土製の人形や土馬の使用がみられる唯一の記事であり、ここにみられる用法は荒ぶる神を沈静化させる用途で用いられる例である。これも元々は、実際の人間や馬が使用されていたところからきているのかもしれない。

ただし、いわゆる祓系のケガレを附着させる金属・木製人形の用途とは異なる点、注意を要する⁴³⁾。

つまり、実際の人や馬から土製の人形や馬形、あるいは木製など他の素材による人形や馬形という祭祀具への転換が可能となるのであろう。

【神衣・織機】

『日本書紀』神代下・第七段宝鏡開始章の本文には、天照大神の「神衣」織りがみえ、斎機殿の場面があり、第一の一書には稚日女尊が斎服殿にまして、「神之御服」を織っており、神へ御服を織って献上する姿が描かれている。

『古事記』上巻でも同様に、須佐之男命の勝さびの場面において、天照大御神が忌服屋で「神御衣」を織っていた時に、忌服屋の棟を穿ち天の斑馬を逆剥ぎにし落としたので、天の服織女が驚いて梭で陰部をついて亡くなったとある。これも神に捧げる「神御衣」を織っている姿が描かれている記事である⁴⁴⁾。

『播磨国風土記』宍粟郡に「土間村。神衣、土の上に付きき。故れ、土間と曰ふ」とあり、神の衣が記載がある。『肥前国風土記』基肆郡には「姫社の郷。・・・昔者、この川の西に、荒ぶる神あり、行路く人、多に殺害され、半ばは凌ぎ半ばは殺にき。時に、祟る由をトへ求ぐに兆へて云はく、『筑前国の宗像の郡の人、珂是古をして、吾が社を祭らしめよ。若し願ひに合はば、荒ぶる心を起こさじ』といへば、珂是古を覓ぎて神の社を祭らしめき。珂是古、すなはち幡を捧げて祈禱みて云はく、「誠に吾が祀を欲りするにあらば、こ

の幡、風の順に飛び往きて、吾を願りする神の辺に墮ちよ』といふ。すなはち幡を挙げ、風の順に放ち遣りき。時に、その幡飛び往きて、御原の郡姫社の社に墮ち、更還り飛び来て、この山道川の辺の田村に落ちき。珂是古、自づから神の在ます処を知りき。その夜、夢に臥機と絡罫と舞ひ遊び出で来、珂是古を押し驚かすと見き、ここに織女神と知る、すなはち社を立てて祭る、尔より已来、路行く人、殺害されず、因りて姫社と曰ひ、今以ちて郷の名と為す」という、興味深い伝承がある。ここでは基肆郡姫社郷の荒ぶる神が祟る理由に占いで、筑前国宗像郡の珂是古に社を祭らせることを告げており、幡を風にまかせたところ御原郡姫社に落ちたので神の居場所がわかったとある。その夜夢に「臥機」と「絡罫」とが舞い遊びながら出てきて、珂是古を押さえて目を覚まさせたので、織女神と判明したとある。「臥機」も「絡罫」も機織りの道具である⁴⁵⁾。

また、『常陸国風土記』久慈郡の太田郷の長幡部社伝承には、古老の話として、「珠売美万命」が天孫降臨したおり、「御服」を織るため従って降りた神の名は綺日女といい、筑紫国の日向の二所の峰より三野の国引津根の丘に到った。後に崇神天皇の時代に機殿を造り立て、初めて織った服は自然に衣装となって、さらに裁ち縫う必要がなく内幡といい、現在、毎年「神調」としている、とある。また、緋を織る時は人に簡単に見られるので、扉を閉じて真っ暗にして織ったので、「烏つ織」と名付けたとある。これも、天から降るところから神(の子孫)の「御服」を織っていることや、奈良時代に長幡部神社の神(綺日女命カ)への貢物として献上されていたことがわかる⁴⁶⁾。

以上のように、神に衣を織って献上するという行為は、多くの事例があり、女性が女神に対して行うのが慣例であったようだ。

また、第一章で述べたが、『日本書紀』応神天皇紀には胸形大神が呉の工女を乞い兄媛を奉ったとあり、雄略紀に呉からやってきた衣縫の兄媛を大三輪神に、漢織・呉織・衣縫は飛鳥衣縫部と伊勢衣縫の先祖となったとある。これらは先の長幡部社の伝承から考えると、おそらく大三輪神や胸形大神(あるいは織機神社)などの特定神社でも、織物の奉獻という神事が行われていたことに基づいている伝承と捉えることも出来る。こ

③. 文献からみた古代王権・国家のカミマツリと神への捧げ物
—沖ノ島祭祀の歴史的前提—

これらのことからすると、女神に対するカミマツリのさい、機織りによる神の衣製作献納は、伊勢神宮の神衣祭の規定⁴⁷⁾や後述する神宝に織機関係品が含まれる例が特別なのでなく、各地の女神系の他の特定神社でも行われており、それがカミマツリのさい女神に対する織機関係品や機織具そのものの献納につながることは、十分想像できるところである。また、実際の機織具の各部品の模造品も祭祀具に転化するものと思われる。それらは残存するが、奉献された神衣や布帛製品は、有機物であり、かつ後者は転用も可能なため残存が難しいであろう。

【琴】

『日本書紀』神功皇后摂政前紀(仲哀天皇九年三月条)には、神功皇后が齋宮に入り、自ら神主となり武内宿禰に琴を弾かせ、中臣烏賊津使主を審神者として祈祷した姿が描かれている。『古事記』仲哀天皇段にも、仲哀天皇が御琴を弾いて、建内宿禰大臣が「沙庭」で神の託宣を乞うている。神功皇后が託宣を行ったが、天皇は偽りだとし御琴を弾くのをやめた。建内宿禰は御琴を弾くように述べたので、しぶしぶ弾いたところ、ほどなく御琴の音が消え亡くなっていたとある⁴⁸⁾。

琴も神寄せの道具としてみえるので、カミマツリに使用されたと推定され、時代は降るが『皇太神宮儀式帳』年中行事并月記事・九月例にも御琴で天照大神の神意を聞く道具として使用されている⁴⁹⁾。そこから模造品としての祭祀具の琴が作られるのであろう。

3. 神宝と幣物

ところで、神への捧げ物やカミマツリに関するモノを列記してきたが、同じように神社(や天皇)に捧げられたモノに神宝がある。これも神(・天皇)への捧げ物であるが、何らかの祈祷が主たる目的ではなく、神殿内や然るべき宝庫に収蔵されていることに目的が置かれ、カミマツリで収蔵されることはあっても、カミマツリの基本要素ではない。しかしながら、神宝と記されるモノは同じく神へ捧げられるという点で、参考となるものである。どのようなモノが神宝とされたのか、史料をみておきたい。

『日本書紀』崇神天皇六十年七月己酉条に、朝廷が「出

雲神宝」を召し上げようとした伝承に、小児の神懸かりの言葉の中に、出雲人が祈っている「鏡」がみえ、同垂仁天皇二十六年八月庚辰条には、物部十千根大連に勅して出雲国に派遣し、「神宝」を取り調べさせ上奏したので掌らせた、とある。また、同垂仁天皇三十九年十月条には、五十瓊敷命が茅渟の菟砥川上宮で「劍一千口」を作り石上神宮に納め、五十瓊敷命は石上神宮の神宝をこののち掌るようになった、とあり、「一云」の分註には、五十瓊敷命が鍛冶の河上を召し、大刀一千口を作らさせ忍坂邑に納め、そこから石上神宮に納めた、とある。その後、同八十七年二月辛卯条には、五十瓊敷命は年老いたため妹大中姫に「神宝」を掌らすことにし、大中姫命は物部十千根大連に「神宝」を授け、それが現在まで物部連らが「神宝」を治めている由縁とある。また同条には、昔丹波国の桑田村に甕襲という人がいて家に犬がいたが、牟士那を食い殺したところ、その腹に「八坂瓊の勾玉」があり奉った、とある。そして今石上神宮にあるという。

以上は伝承記事であるが、同武天皇三年(六七四)八月庚辰条に忍壁皇子を石上神宮に派遣して膏油で「神宝」を磨かせ、その日天武天皇は「元来諸家の神府に貯えていた宝物を、今すべてその子孫に返せ」と命じた。この「宝物」を兵器とする解釈もあるが、石上神宮には先述した垂仁天皇八十七年二月辛卯条によれば勾玉も納められており、後述する同垂仁天皇八十八年七月戊午条の天日槍の「神宝」が納められていた伝承がある。またその後も神宝的な物が献上されていたことは、天武天皇四年三月丙午条に、土佐大神が「神刀一口」を天皇に進上した例によってわかる。

いずれにしても、以上のように「神宝」として記されたものは、鏡・劍(刀)・瓊で第二章で述べた神への捧げ物と一致していることがわかる。

さて、神宝は倭国内だけの話ではない。渡来してきた神宝の記事もある。

『日本書紀』垂仁天皇三年三月条に新羅の王子天日槍伝承があり、将来したものは「羽太玉一箇・足高玉一箇・鶴鹿鹿赤石玉一箇・出石小刀一口・出石棒一枝・日鏡一面・熊神籬一具」の七物とあり、但馬国の「神物」とした。分註にも「葉細珠・足高珠・鶴鹿鹿赤石珠・出石刀子・出石槍・日鏡・熊神籬・胆狭浅大刀」の八

物とあり、内容が若干異なり大刀が多い。同垂仁天皇八十八年七月戊午条に、天皇が新羅の王子の天日槍の「神宝」を見たいと述べ、天日槍の曾孫清彦が神宝(「羽太玉一箇・足高玉一箇・鶴鹿鹿赤石玉一箇・日鏡一面・熊神籬一具・小刀一口(出石)」)を献上し、石上神宮の「神府」に納められた⁵⁰⁾が、「小刀(刀子)」が消え自然に淡路島に到ったので、島人は神だと思い「祠」を立て、今でも祭っている、とある。

これは天日槍(天日矛)伝承にみえる「神宝」で、しかも新羅からの舶来の「神宝」で、玉・小刀・杵・鏡・熊神籬がみえる。このうちの「熊神籬」は神に捧げる熊の肉という説⁵¹⁾がある。もしそうであるならば、新羅式のカミマツリを意識して記されたのかもしれない。

なお、『古事記』中巻には応神天皇以前のことと記されており、新羅国主の子天の日矛は逃げた妻を追いかけたが、「渡之神」が遮って難波に入れず但馬国に留まった、とある。天の日矛が持参した物は、「玉津宝(珠二貫)・振浪比礼・切浪比礼・振風比礼・切風比礼・奥津鏡・辺津鏡」あわせて八種で、これは伊豆志の八前の大神というが、新羅からの「神宝」として「玉・鏡・比礼」が挙げられている。このうち「比礼」は呪力をもった布のことで、神宝としては他見しないものである。

また、当時の外交上送られた貴重で入手しにくい宝物的なものも、「神宝」となったことは想像に難くない。

『日本書紀』神功皇后摂政四十六年三月朔条に、斯摩宿禰を卓淳国に遣わしたところ、卓淳王から「甲子年七月中」⁵²⁾に百濟人三人が来て百濟王が「日本」に通交したがっていることを聞き、従者二人を派遣して百濟王を慰勞させたので、百濟の肖古王が喜んで「五色綵絹・角弓箭・鉄鋌」を従者爾波移に贈った、とある。これらは実用品でもあったが倭では入手しにくい高級品で、そのとき肖古王は「宝蔵」を開けて、このように「珍宝」があり献上しようと思っており、今は使者に託して続けて貢物を献上しよう、とも述べている。また、第一章でも掲げたが同神功皇后摂政五十二年九月丙子条にも百濟国から「七枝刀一口・七子鏡一面・及種種重宝」を献上した、とある。この記事は「百濟記」などの史料によって記されたものと考えられており、また「七枝刀一口」は石上神宮にある七支刀と言われており、

献上後石上神宮に神宝として収められたことがわかる。

以上のように、絹・角弓箭・鉄鋌や特殊な刀・鏡などが、百濟からの献上品として記されている。これらは王権に献上されたのち、「七支刀」が石上神宮に納められたように、神宝的なものは石上神宮に納められ、素材はその質・量により王権使用か或いは下賜されたものもあったかと思われる。

一方、『古事記』中巻応神天皇段に百濟国主照古王から「牡馬壹疋・牝馬壹疋」と「横刀」「大鏡」を献上されており、これは先の『日本書紀』にみえる「七枝刀」「七子鏡」にあたとされている。この伝承では「馬」「刀・大鏡」が百濟国からの献上品であった。

ところで、伊勢神宮の遷宮のさいの神宝規定は著名で、『延喜式』卷四伊勢大神宮27神宝条に神宝二十一種として「金銅多多利・金銅麻笥・金銅賀世比・金銅縛・銀銅多多利・銀銅麻笥・銀銅賀世比・銀銅縛・梓弓・玉纏横刀・金鮎形・須我流横刀・金鮎形・雑作横刀・姫鞆・蒲鞆・革鞆・鞆・楯・杵・鷄尾琴」が挙げられている。これらは織機関係品・兵器・琴に大別できる。皇祖神を祀る伊勢神宮への神宝であり、その素材において王権・国家の威信をかけた最高級品であるが、いずれも上述してきた神への捧げ物としての範疇に入るものである。神への捧げ物が神(社)に留め置かれた場合神宝になり、それが神の物実(御形)となることもあったであろう。

『皇太神宮儀式帳』によれば、新宮遷奉御装束用物事には神財物十九種とあり「金銅櫛・御鏡・麻笥・加世比・縛・銀銅櫛・麻笥・加世比・縛・弓・矢・玉纏横刀・須加流横刀・雑作横刀・比女鞆・蒲鞆・革鞆・鞆・楯・戈・鷄尾琴」、そのほか荒祭宮遷奉時裝束合廿種には神財八種として「大刀・楯・杵・弓・胡録・呉床・青毛土馬・鏡」、月読宮遷奉時裝束合十四種には神財十六種として「金作大刀・黒作大刀・小刀・弓・胡録・楯・杵・鏡・鈴・木絡緋・研・青毛土馬・銀桶・御鞍・五色玉・大笥」、瀧原宮遷奉時裝束合十七種には神財十一種として「御宮・銀糸・銀桶・銀杵・銀櫛笥・鈴・弓・大刀・胡録・杵・青毛土馬」、伊雑宮遷奉時裝束合十四種には「金絡綵・金桶・金杵・金高機・鏡・黒作大刀・弓・胡録・鞆」とあり、宮によってバリエーションがみられる。

③. 文献からみた古代王権・国家のカミマツリと神への捧げ物
—沖ノ島祭祀の歴史的前提—

これら荒祭宮遷奉時以下伊雑宮遷奉時の神財(神宝)の中には、先ほど見た『延喜式』や『皇太神宮儀式帳』にみえる皇太神宮の神宝以外のものとして、鈴・研・青毛土馬・鞍・五色玉・櫛笥や鞞・鞞・胡録などの兵器、それに高機や麻笥・罽・加世比(柀)・木絡罽・桶などの織機(具)がみえる。これらの種類も、伊勢神宮だけでなくほかの神(社)のカミマツリのさいでも、実物あるいは模造品として素材はともかく献納された可能性は十分考えられるであろう。

さて、上記してきたものは神宝的あるいは神宝そのものであったが、実は律令制神祇祭祀に使用される幣物は、神への捧げ物のもう一つの側面を私たちに教えてくれる。

天皇から祈祷をこめ神に捧げられた幣帛はミテグラと呼ばれたが、その内訳は式文に詳しく記載されていたと思われるが、『延喜式』巻一によれば例えば祈年祭の幣帛では、A 布帛類、B 武器類、C 鹿角、D 鋏、E 酒、F 魚介類、G 海藻類、H 塩、I 祭器、J 葉薦、K 馬、に分類され、班幣対象の社格によって、六段階に区分されていた⁵³⁾。しかしながら延暦十七年に地方社の大部分は、いわゆる国司が祭る祈年神として分離したが、その場合の幣帛はAの糸・綿のみであった。このことは、基本的に幣帛は布帛類が基本であったことがわかる。対象となる神は時代は少しくだるが『延喜式』によれば三一三二座に及んでおり、大・小を問わず「神社」の形態をとっていた。

一方、また天皇以外が神に捧げ物をした場合ヌサと呼ばれたことについては、かつて論じたことがある⁵⁴⁾。『万葉集』によれば山越・坂越えなどの峠越えの例が多く、また海神・瀬神・天地神・神(社)が対象であった。ヌサの具体物は、その場所や対象となる神への効能によって、様々であったとおもわれるが、やはり麻や倭文^{しつ}といった布(或いは糸のままのもの)がヌサの基本的形態であり、そこから「衣手」といった布製品を含まれてくるのである。あるいは鏡も含まれていた可能性がある⁵⁵⁾。

ところで、『延喜式』巻三にみられる臨時祭には、いわゆる四時祭とは異なる祭祀の祭料が散見するので、本稿の祭祀具との関わりで少し例をあげておきたい。

例えば、伊勢神宮の山・木・土地の神にかかわる祭

祀の中には、通常の神への捧げ物と異なる物が散見する。例えば『延喜式』巻四伊勢大神宮20山口神祭では「鉄人像・鏡・鉾・長刀子・手鉾・鎌・五色薄縹・木綿・麻・米・酒・堅魚・鰻・雑腊・雑海菜・塩・鶏・鶏卵・陶器・土器」とあり、21採正殿心柱祭は20と比べて手鉾が鉾、小刀子・鉾が増えており、22鎮祭宮地の場合には鉾の代わりに鋏が入っている。『皇太神宮儀式帳』新宮造奉時行事并用物事では、山口神祭では「鉄人形・鏡・鉾・大刀・忌手鉾・忌鎌・小刀・五色薄縹・木綿・麻」「酒・米・堅魚・鮑・雑魚・雑海菜・塩・鶏・鶏卵・陶器・土師器」とあり、入杣木本祭では鏡が鉄鏡に、鉾が鐵鉾、忌手鉾が忌鉾、立削・忌奈太・鉾が増え、雑魚が雑腊、雑海菜が雑海藻、が異なる。次に宮地鎮謝(祭)では忌手鉾が奈岐鎌、忌鎌が鎌、鋏鉾があり、絹があり、雑海菜が海菜、となっている点が異なる。

つまり鉾・鎌・鉾・鋏・立削・奈太などのいわゆる大工道具や農耕具は、律令制神祇祭祀の幣物にみえないものもあり、これらは山・木・土地神に対するカミマツリの神への捧げ物の可能性がある。

なお、『延喜式』巻三臨時祭11鎮新宮地祭条によれば、宮殿などの新宮の地を鎮める祭には、祭料として「金・銀・銅・鉄・水玉・絹・五色帛・倭文・常布・庸布・木綿・麻・大刀・弓・矢・鋏・鑿・鎌・鹿皮・黄蘗・米・清酒・稻・鰻・堅魚・腊・海藻・雑海菜・塩・缶・横盆・坏・匏・櫛・薦・絹衣・布衣・皂纈頭巾・馬」が挙がっている。このうち「金・銀・銅・鉄」というのは幣物と捉えてよいと考えるが、それぞれ素材であり、これも鉄鉾を神に捧げていた考えに通じるものであろう。

以上の神への捧げ物も、実物あるいは模造品の祭祀具として、素材や条件によって残存可能となるのである。

おわりに

以上、第一章では文献にみえる宗像神や神社について、第二章では文献にみえる主にヤマト王権時代のカミマツリの「型」や神への捧げ物、また祭祀具との関係、第三章では神に捧げられる神宝などや律令制神祇祭祀

の関係するミテグラ・ヌサ・幣物などについて、検討を加えた。各章から得られた知見を総合的に組み合わせ、最後に総括しておきたい。

一. ヤマト王権と胸形神との直接的な信仰の関係は、文献上では四世紀後半に遡る可能性を残しつつも、五世紀が画期であり⁵⁶⁾六世紀以降の王権との関わりは薄かったとみなさざるをえない。これらのことから、遅くとも五世紀段階に胸形大神は王権と中国や朝鮮半島との間の対外交渉(戦争も含む)関係のさいに、神意を示して宗教的権威があり、それへの見返りとして職工女や神戸が捧げられたのであろう。

二. 奈良時代に入り、宗像神郡を母体とした宗像神社は神主が郡司と兼任という形を取り、宗形氏が宗像神社の奉祭氏族として祭祀を取り仕切っていたと思われる。そのことは七世紀以前にも遡らせて当然考えられることであろう。

三. しかし、対外交渉関係で重要な遣隋使や遣唐使派遣のおり、宗像神は直接的に王権の信仰を思わせるような記事はない。遣隋使・遣唐使が沖ノ島を経由する記事も管見の限りでは見あたらないし、現存する『風土記』を見ても肥前国の松浦郡が停泊地となっており、直接南路で中国に到達するルート以前は壱岐・対馬を経て朝鮮半島に上陸、あるいは經由するのが、安全な航海ルートであったのであろう⁵⁷⁾。つまり王権にとって航海神としては直接の重要度が認められていないということである。

四. このことは、ヤマト王権のカミマツリの中での位置付けが六世紀以降相対的に低下し、その間奉斎氏族宗形氏のカミマツリ形態に任されていた可能性が高いと考える。それは律令制神祇祭祀の中に、宗像の祭祀が取り込まれなかったことに典型的に現れているであろう。そのことは出雲の神宮と同様で、恐らく在地での遅くとも五世紀以来の信仰形態が強固なもので、それに委ねる傾向が強かったのであろう。神郡が設置された神宮では皇祖神を祭る伊勢神宮を除き、その形態がとられたと思われる。

五. 天智朝の白村江の戦い前後においても、また天武・持統朝における臨時の奉幣でも宗像神は文献に現れない。奈良時代になれば、航海神としては住吉神社が重視されており、対外関係が緊迫したおりなどは筑

前国の香椎廟などが注目され、それへの奉幣に切り替えられているのである。

六. 律令国家にとって、基本となる班幣対象に宗像神社も入っていたが、それは全国の三一三四座に及ぶ神社の中の一社であり、それとは別の機能の臨時の奉幣の対象すら『続日本紀』による限り行われていない。ただし念のために付言するならば、『続日本紀』に記載がないとあって、全くなかったことを意味していないが、特記されていないことは注意しておいてよい。

七. 奈良時代、宗像神主が出雲神主と同様代替わりに朝廷から叙位を受けるぐらい宗像神(社)への認識度は高かったが、それはヤマト王権時代の五世紀代の王権神としての歴史と七世紀後半の高市皇子の母方の出身地であるということ、それに記紀神話に宗像三神が皇祖との関わりで記載されているという伝承が作用したものであり、そのことは国家の中で伝統的の神(社)としての地位を占めていたことを示している。ただ国家から見た対外交渉神としての性格は薄れていたと思われ⁵⁸⁾、むしろ宗像神郡地域での地域神として厚い信仰を集めていたのではあるまいか。

八. 律令制神祇祭祀以前のカミマツリの「型」・身体技法や神への捧げ物について、文献から明らかにできるものについて史料を挙げ検討した。具体的には、鏡・玉・木綿・櫛・剣、兵器、容器、船・水田、人・馬、神衣・織機、琴などである。それ以外に、神への捧げ物と類似する神宝をとりあげ、最後に律令制神祇祭祀の幣帛・幣物と、その他の『延喜式』の臨時祭や伊勢神宮祭祀にみられる幣物を取り上げた。神への捧げ物の内、多くは祭祀具としての実物及びそこから模造品に転換するものであり、祭祀遺物となったものである。これらのものは、素材によって残存する物と残存しない物がある点、注意が必要である。以上のことは、沖ノ島の祭祀遺物だけでなく祭祀遺跡を考える手がかりとなるであろう。

九. 筑前国の宗像郡の宗像神社三座は並びに名神大とあり、延暦十七年以降は「座別糸三両、綿三両」の幣帛が筑前国司から班幣されただけであった。それ以前、神祇官で班幣されていた場合には、「純・五色薄純・倭文・木綿・麻・庸布・倭文纏刀形・純纏刀形・布纏刀形・四座置・八座置・楯・槍鋒・弓・鞞・鹿角・

③. 文献からみた古代王権・国家のカミマツリと神への捧げ物
—沖ノ島祭祀の歴史的前提—

鍬・酒・鯁・堅魚・腊・海藻・滑海藻・雑海藻・塩・酒罏・裹葉薦]であった可能性がある。また平安時代に入ってから社格である臨時祭の名神祭のおりも、宗像神社三座については「繩・綿・糸・五色薄繩・木綿・麻・裹料薦」が捧げられ、大禱の場合は繩をさらに追加し糸の代わりに布が捧げられることになっていた。

一〇. 正式な律令制神祇祭祀の神への捧げ物は以上であるが、それらのうち布帛・木製品・魚介類・海藻類・塩などは考古遺物としてはまず残らないモノであろう。可能性があるのは鉄製の鍬か土器の酒罏ぐらいである。しかし、沖ノ島での祭祀遺物とはあまりにも合致しない。そのことは上記してきた律令制神祇祭祀の祭祀遺跡ではないということである。

一一. なお、これら以外のモノは、臨時の奉幣物となるであろう。宗像神社への臨時の奉幣は奈良時代には記録が残されていないが、九世紀にはみられる。例えば承和九年(八四二)七月乙未(『日本紀略』)に祟りがあったため、筑前国宗像などの諸社に使を派遣して奉幣をおこなっており、貞観十二年(八七〇)二月十五日(『日本三代実録』)、宗像大神の協力を讃えてわが皇太神と称し、新羅入寇への鎮護を祈っており、祟りや祈禱の場合、臨時の奉幣が行われたことを示している。そのおり幣物が朝廷からもたらされたことは言うまでもない。

以上のことからすれば、四～九世紀における沖ノ島祭祀は次のように復元できる。

四世紀から百済国とヤマト王権との対外交渉が行われ、それに付随するカミマツリが宗像地域の首長を通じて行われていた。

五世紀になり、ヤマト王権の全国支配が固まる中、朝鮮半島との交渉が活発になるにつれ、宗像神への直接的なカミマツリも行われたことがあったが、対外交渉祈願を込め王権から恐らく宗像氏を通じて沖ノ島でのカミマツリが行われたと思われる。

六世紀以降、王権からの直接のカミマツリはしばらく見あたらなくなるが、宗像氏が中心となって沖ノ島のカミマツリは行われていた。

七世紀後半から、ヤマト王権のカミマツリが整備されだし、やがて八世紀初頭に律令制神祇祭祀が成立す

る。その中で、宗像三座に対して班幣が行われるが、それは宗像神主を通じて行われた。当然沖ノ島への朝廷・国司(延暦一七年以降)からの幣物は、神主が直参して受け取るようになっていたはずである。それ以外に、国家から臨時の奉幣の対象になった可能性があり、九世紀には朝廷から使が派遣・奉幣されている記事がある。つまり沖ノ島には、四～九世紀を通じて臨時奉幣の場合の幣物が含まれる可能性があるということである。

それとは別に宗像神社は宗像氏の氏神として、奉斎の対象となっており、稲作あるいは漁業に関する祭祀が行われていたであろう。その場合、神主が沖ノ島に上陸して執り行なわれることもあったであろう。つまり宗像氏として宗像神社、すなわち沖ノ島の沖津宮にも幣が独自に捧げられることがあった。

また、それとは別に沖ノ島を信仰する宗像周辺の漁民によって、ヌサが個々に奉られることがあった可能性もある。

その意味で、沖ノ島の祭祀遺物を考えれば、やはり宗像氏の宗像三神に対するカミマツリ・祭祀や中津宮・辺津宮周辺の海岸地域や島の漁民による沖ノ島への信仰による祭祀遺物(祭祀具)をまず考えるべきであろう。その上で、朝廷からの臨時奉幣による宗像神への幣物か、宗像氏が朝廷から或いは独自に入手した神への捧げ物や神宝的な物を献上した遺物が、沖ノ島の祭祀遺物(祭祀具)だと考えるのが良いように思われる。言わば王権・国家-氏族-漁民という三重のカミマツリ或いは祭祀構造が宗像神社、ひいては沖ノ島祭祀にみられるものであり、沖ノ島の祭祀遺物は、以上の観点から捉える必要があると考える⁵⁹⁾。

注記

- 1) 宗像神社復興期成会編『沖ノ島 宗像神社沖津宮祭祀遺跡』(吉川弘文館、一九五八年)・同編『続沖ノ島 宗像神社沖津宮祭祀遺跡』(吉川弘文館、一九六一年)・宗像大社復興期成会編『宗像沖ノ島』(吉川弘文館、一九七九年)。
- 2) 岡崎敬「総括編」(注(1)『宗像沖ノ島』所収)。
- 3) 井上光貞「古代沖の島の祭祀」(『日本古代の王権と祭祀』所収、東京大学出版会、一九八四年)。なお、文献史学の立場から岡田精司「航海と外征の神」(『神社の古

- 代史』所収、大阪書籍、一九八五年)に、要をえた概説がある。
- 4) 例えば小田富士雄編『古代を考える 沖ノ島と古代祭祀』(吉川弘文館、一九八八年)、佐田茂『沖ノ島祭祀遺跡』(ニュー・サイエンス社、一九九一年)、弓場紀知『古代祭祀とシルクロードの終着地・沖ノ島』(新泉社、二〇〇五年)。
 - 5) 例えば注4)書及び笹生衛「宗像沖ノ島祭祀遺跡における遺物組成と祭祀構造」(『日本古代の祭祀考古学』所収、吉川弘文館、二〇一二年)、『「宗像・沖ノ島と関連遺跡群」研究報告I』(二〇一一年)。
 - 6) 『律令国家と神祇祭祀制度の研究』(塙書房、二〇〇四年)、「神祇祭祀」(『列島の古代史7 信仰と世界観』所収、岩波書店、二〇〇六年)。
 - 7) 亀井輝一郎「ヤマト王権と宗像」(『宗像市史 通史編第二巻 古代・中世・近世』所収、一九九九年)、五～十一頁。
 - 8) 『日本古典文学大系 日本書紀 上』(岩波書店、一九六七年、以下岩波版と略称する)、一〇八頁。『新編日本古典文学全集 日本書紀1』(小学館、一九九四年、以下小学館版と略称する)、六九頁。
 - 9) 注(8)岩波版『日本書紀 上』(一〇八頁注六)には「天孫の降臨の際に助け奉り、天孫の為に人人から物をうけよの意であろう」とするが、井上光貞監訳『日本書紀 上』(一九八七年、中央公論社、一〇八頁)に「天孫を助け奉って、天孫によって祭られよ」とあり、注8)小学館版『日本書紀1』(六九頁)に「天孫をお助け申しあげて、そして天孫によって祭られなさい」とあるのに従う。
 - 10) 西宮一民校注『古事記』(新潮社、一九七九年)、三六一～三六二頁参照。
 - 11) 注8)岩波版『日本書紀 上』、五五九頁、注1-七〇。
 - 12) 『先代旧事本紀』卷四地神本紀は神名が多紀理比売命・多岐都比売命が田心姫命・湍津姫命となっているが、順番などは『古事記』に倣っているとみてよい。
 - 13) 池邊彌『和名類聚抄郡郷里驛名考證』(吉川弘文館、一九八一年)、七一四頁によれば三瀨郡には鳥養郷がある。なお、『古事記』上巻には大国主神が胸形奥津宮の多紀理比売命を娶って阿遲鉏高日子根神と高比売命(亦の名は下光比売命)を生み、前者は今、迦毛大御神という、とある。ここでも胸形奥津宮の多紀理比売命とあり、阿遲鉏高日子根神は出雲国の神で、迦毛大御神とあるところから鴨神、つまり葛城郡の鴨神社の祭神とされている。この伝承から出雲と胸形の関係が深かったことをみるのは容易であろう。出雲と宗像の関係が深いことに関しては亀井輝一郎「沖ノ島と宗像神・宗像神主-宗像覚書-」(『福岡教育大学紀要』第五十九号第二分冊 社会科編、二〇一〇年)参照。
 - 14) 『日本書紀』応神天皇二十年九月条には倭漢直の祖阿知使主、その子都加使主並びにおのが党類十七県を率いて来朝したという、倭漢(東漢)氏の祖先渡来伝承がある。一方、『古事記』中巻応神天皇段では、百済国主照古王が阿知吉師(阿直史らの祖)に託して馬を献上したことがみえており、呉服の西素らを貢上し秦造の祖(弓月君)・漢直の祖(阿知使主)らが渡来したとある。しかし、「この呉服の来朝を書紀が記す場合、雄略紀のような資料で流用したか、また倭漢氏(その祖か阿知使主・都加使主父子)が身狭村主青らの雄略紀のごとき伝えを自己の祖先伝承に組み入れたかともいう。『姓氏録』左京諸蕃下に「牟佐村主、呉孫権ガ男、高ノ後也」とある一方、「坂上氏系図」所引『姓氏録』逸文の阿智王の条に大鷦鷯天皇(仁徳)の時阿智王が牟佐村主ら多くの村主を率いて渡来したことを記すように、早くから阿知使主を祖とする伝承ができていたので、本条のような工女渡来伝承も架上されたか」(注(8)小学館版『日本書紀1』、四九四頁、注八～一一)とあり俄には決しがたい。なお、『日本書紀』応神天皇十四年二月条には百済王が縫衣工女を貢じ、真毛津といい、これが今の来目衣縫の始祖ともある。
 - 15) 注8)小学館版『日本書紀1』、四六〇頁、注一二・一三参照。
 - 16) 『宋書 八 傳』(中華書局)、二三九四頁。『新訂魏志倭人伝・後漢書倭伝・宋書倭国伝・隋書倭国伝』(岩波書店、一九八五年)、一二三頁。
 - 17) なお、伴信友『神名帳考証』(文化十年一八一三)も織幡神社に関係するとする(虎尾俊哉編『訳注日本史料 延喜式上』(集英社、二〇〇〇年)七一頁、「織幡神社」)。ちなみに、御使君は他見しない。
 - 18) なお、この時車持君も朝臣姓を賜った。『新撰姓氏録』右京神別に宗形朝臣、同河内神別に宗形君があり片隅命の後とある。
 - 19) 『類聚三代格』卷一。なお、元慶四年三月二十七日官符で官社に預かったとある。
 - 20) 『令集解』選叙令7 同司典条の釈説の引用。
 - 21) 『類聚国史』卷十九、延暦十七年十月丁亥条引用。注(23)も参照されたい。
 - 22) 奈良時代を通じて、和銅二年五月庚申に筑前宗形郡大領外従五位下宗形朝臣等舒が外従五位下を、天平元年四月乙丑に宗形郡大領外従七位上宗形朝臣鳥麻呂が神斎供奉の状を奏上し外従五位下や物を賜ったことがみえ、天平十年二月丁巳に筑紫宗形神主外従五位下宗形朝臣鳥麻呂が外従五位上を、天平十二年正月庚子に宗形朝臣赤麻呂と車持朝臣国人が外従五位下を、天平十二年十一月甲辰に外従五位下宗形朝臣赤麻呂が外従五位上を、天平十七年正月乙丑に外従五位上宗形朝臣赤麻呂が外正五位上を、天平十七年六月庚子に大領外従八位上宗形朝臣与呂志が外従五位下を授けられ、神護景雲元年八月辛巳に、宗形郡大領宗形朝臣深津と妻無位竹生王が金崎船瀬を造る功により外従五位下・従五位下を授かっている。また、宝龜九年四月庚寅に、宗形郡大領外従八位上宗形朝臣大徳が外従五位下を授けられている(以上『続日本紀』)。
 - 23) 『類聚三代格』卷七、延暦十九年十二月四日太政官符所引。なお、その後の宗像郡大領と神主をめぐる問題に

③. 文献からみた古代王権・国家のカミマツリと神への捧げ物
—沖ノ島祭祀の歴史的前提—

ついて少しみておこう。延暦十七年三月十六日、ついに宗像郡大領は譜第の選を永らく停廃し、才能ある人材を充てることになった(同巻四、延暦十七年六月四日太政官符所引・同巻七、延暦十九年十二月四日太政官符所引)。延暦十七年十月十一日太政官符(同巻一)によれば、出雲国造が神主を兼帯し新任の日に嫡妻を棄て多く百姓の女子を娶り、神宮采女と称して妾とすることが横行し、妄りに神事に託して淫風をあおんでいるのはよくないので、もし妾を娶って神事に供奉することがやむをえない場合は、国司が密に一女を卜定して封し、多くの女を妾に点じてはならない、もしこの制に違反すれば事の科に従うように、とあり、筑前国宗像神主もこれに準ぜよ、とある。また一日違いの『類聚国史』巻十九によれば、勅として国造・郡領はその職が特殊であるが、今出雲・筑前国では慶雲三年以来国造が郡領を帯び神事を託言し、ややもすれば公務を廃し怠慢があっても勘決の由がなく、今後国造が郡領を帯びることを禁止すること、また国造兼帯神主は新任の日に例えば皆妻を棄て百姓女子を取り、神宮采女と号し娶って妻とし、妄りに神事を託し遂に淫風をあおるのは、国典にかんがみ理は懲肅すべきなので、国司が卜定して一女を供せよ、とある。なお、この前段部分は『類聚三代格』巻七の延暦十七年三月二十九日太政官符とほぼ同内容であるが、出雲国造の郡領任用禁止に関するもので、筑前国郡領に関する記述はない。また、延暦十九年十二月四日太政官符(同巻七)によれば、大宰府の解を得るに、宗像郡大領補任の日に例えば神主を兼ね五位を叙すが、今延暦十七年三月十六日の勅に譜第の選永く停廃に従い、才能ある者を選び用いることが具に条目にある、とあるが、大領兼神主外従五位下宗像朝臣池作が十七年二月二十四日に卒去し、これより以来頻りに祭祀を欠き、才能の試をへるに未だその人をえない状況で、しかも延暦七年二月二十二日太政官符に、今より以後かの氏中の潔清廉貞で祭事に堪える者を選び、神主に補任し六年相替となったが、そのようにすれば神主の任はすでにその限りあり、仮に才能があっても郡をおさめ神主を兼帯することに堪えることがあっても、終身の職にいて六年の任を兼ねるのは穏便ではないので官裁を請うたところ、その結果勅により郡司神主の職掌をおのおの別とし、郡司は神主を兼帯することがないようにせよ、と決まった。これによって、宗像大領が宗像神主を兼帯することが禁止されたのである。なお、延暦十九年十二月二十二日太政官符の理解については、拙稿「律令国家に於ける神祇職」(注6)書所収)一八九～一九〇頁参照。

24) 注23)の延暦十九年十二月四日太政官符所引。

25) なお、対馬・壱岐には防人が派遣されていた。『続日本紀』天平九年九月癸巳条によれば、筑紫防人を停止し筑紫人に壱岐・対馬を守らせている。また、承和八年八月十七日太政官符によると、弘仁年中の疫病で対馬嶋の百姓が減少したため島の防人に筑紫人を充てており(『類聚三代格』巻一)、承和十年八月戊寅条でも、

島の防人は旧により筑紫人を充てることになっている(『続日本後紀』)。『日本三代実録』貞観十二年六月十三日条によれば、筑前・肥前・壱岐・対馬などの国島に対して不慮に備えるように勅がくだっている。なお、『延喜式』巻二十六・主税上によると、島司や防人の糧のため毎年二千石の米を筑前・筑後・肥前・肥後・豊前・豊後などの国から送ることになっていた。

26) 『続日本紀』天平九年四月乙巳条に新羅無礼の状を告げるため「伊勢神宮・大神社・筑紫住吉・八幡二社及香椎宮」に遣使奉幣が、天平宝字三年八月己亥条に新羅を伐つべき状を奏するため「香椎廟」に遣使が、天平宝字六年十一月庚寅条に新羅を征し軍旅を調集するために香椎廟に遣使奉幣を行っている。

27) 亀井注13)論文、一二頁。なお、亀井氏は、宗像神主の就任儀礼＝祭祀(権)継承儀礼が沖ノ島で執行されていたのではないかという大胆な推測を行っている(同論文一五頁)。論拠は出雲国造の「(神火)火継式」であるが、それが後世のものであれ伝承がある(平井直房『出雲国造火継ぎ神事の研究』(大明堂、一九八九年))にもかかわらず、宗像神社にはそのような神事が伝承しておらず、宗像は神主であり国造と同様に扱ってよいか不安があり、いまだ推測の域をでないように思われる。ただし、このことは、新任の宗像神主が沖ノ島に継承の報告祈禱を行っていた可能性を否定するものではない。少なくとも、班幣・奉幣があった場合、神主は宗像神三座、つまり沖ノ島の神一座にも幣帛を届ける義務があったからである。

28) 『日本書紀』や『古事記』の編纂が帝紀旧辞として六世紀の中頃から編述されていたことについては、すでに津田左右吉(『津田左右吉全集第一巻』(岩波書店、一九六三年))。但し、初出は『古事記及日本書紀の研究』(同、一九二四年))以来の研究があるからである。なお、津田の帝紀旧辞論に関する問題点について、最近のものとして仁藤敦史「帝紀・旧辞と王統譜の成立」(『史料としての『日本書紀』』所収、勉誠社、二〇一一年)を例示しておきたい。

29) 拙稿「日本古代社会に於ける「幣帛」の成立」(注6)書所収)。

30) 簡単に三種の神器記事を振り返っておきたい。『日本書紀』第九段天孫降臨章の第一の一書に天照大神から瓊瓊杵尊に八坂瓊の曲玉と八咫鏡・草薙剣の三種の宝物を賜ったとあり、第二の一書には天照大神が宝鏡を天忍穗耳尊に授けたとある。第八段宝剣出現章本文に草薙剣がみえ、第一の二書・第一の三書・第一の四書にもみえる。崇神紀に天皇がその勢いのため、天照大神を豊鍬入姫命に託し笠縫邑に祭り、垂仁紀の伊勢五十鈴川上にたてたこと、景行紀と景行記に伊勢神宮の祭主倭姫命が日本武尊に草薙剣を授け、尊が途中で病死したため、剣が尾張に留められたことがみえる。また『古語拾遺』には皇孫に八咫鏡と草薙剣二種を授けたとあり、崇神天皇が天照大神と草薙の剣を笠縫邑に遷すにあたり、さらに鏡を鑄て剣を造り、それを護身御

- 璽とし、これが現在踐祚の日に献上する神璽の鏡と剣とする異伝を載せる。養老神祇令13踐祚条には神璽として鏡と剣がみえる。『日本書紀』持統天皇四年正月戊寅条は、天皇即位儀における神璽剣鏡の記事である。また、天子のみ印として鏡・剣が現れるのは、『日本書紀』継体天皇元年二月甲午条で、初めて天子の鏡・剣の璽符を大伴金村大連が奉ったとあり、神事ではないこともあろうが忌部ではなく、律令制では見あたらない大伴氏が奉っているところや、二種しか挙がっていない点も注意される。また、三種ということでは『播磨国風土記』賀古郡の記事によれば、刀に勾玉と鏡をつけて、景行天皇が求婚にいった例がある。これも王権の象徴的行為の描写なのかもしれない。なお、三種の神器、特に草薙剣についての研究は多いが、論旨からずれるため、注8)岩波版『日本書紀 上』(五七七～八頁、注2 一一九解説)・黛弘道「三種の神器について」(『律令国家成立史の研究』所収、吉川弘文館、一九八二年)及び岡田精司「草薙剣の伝承をめぐって」(櫻井徳太郎編『日本社会の変革と再生』所収、弘文堂、一九八八年)を例示し、後考に委ねたい。
- 31) また、鏡には魔除けの効能(『常陸国風土記』久慈郡)や、形見としても用いられた(『肥前国風土記』松浦郡)。なお、形見としての鏡は『万葉集』(巻十二～二九七八・巻一三～三三一四・三三一六)に例がある。
- 32) 『新訂増補 国史大系8日本書紀私記・釈日本紀・日本逸史』所収、吉川弘文館、一九六五年、一〇二頁。神代紀第六段瑞珠盟約章の第二の一書では、玉から三女神が生まれたとあるが、御神体の玉との関係についての説明は、なかなか難しい。これがもし事実とすれば、奈良時代には遅くとも神話伝承の宗像神が玉から生まれたということと関連して御神体に玉が選ばれていたということか、いつの時点か宗像神社の御神体に玉が先に選ばれていたとしても、それと神話伝承の物実としての玉と関係があるのか否か、不明だからである。さらに、本論で述べたように玉には物実としての一般的な観念があり、宗像神社特有の御神体というわけではないからである。なお、「宗像大菩薩御縁起」(『新編日本古典文学全集5風土記』(小学館、一九九七年)五八五頁)によれば、「宗像太神、自天降居_ニ崎門山_一之時、以_ニ青蕤玉_一、置_ニ奥宮之表_一。以_ニ八尺蕤紫玉_一、置_ニ中宮之表_一、以_ニ八咫鏡_一、置_ニ辺宮之表_一、以_ニ此三表_一、成_ニ神体形_一、納_ニ置三宮_一、即隱之、因曰_ニ身形郡_一、(同風土記云、一云、天神之子有_ニ四柱_一、兄三柱神教_ニ弟大海命_一曰、汝命者、為_ニ吾等三柱御身之像_一、而可_ニ居_ニ於此地_一、便_ニ一前居_ニ於奥宮_一、一前居_ニ於海中_一、一前居_ニ於深田村高尾山辺_一、故号曰_ニ身像郡_一、云々、)後人改曰_ニ宗像_一、共大海命子孫、今宗像朝臣等是也、云々」とあり、玉と鏡が御神体であったことが記されている。なお、文中の「風土記」が奈良時代の『風土記』かどうか、また記述が詳細なことや縁起文中ということもあり、俄には従いがたい。
- 33) 注29)論文と同じ。
- 34) 注33)と同じ。なお、『常陸国風土記』久慈郡薩都里項には「其社、以_ニ石為_ニ垣_一、中種属甚多、并、品宝、弓・杵・釜・器之類、皆成_ニ石存之_一」とある。兵器だけでなく釜や器などの形態の巨岩ともとれるが、石製模造品を意味している可能性もあろう。なお、御岩山から石器・土師器・須恵器などが発掘されており、祭祀遺跡があり、奇岩怪石も多いといい、それを見立てたという(注32)後掲書、四一三頁、注一五参照)。
- 35) 注8)小学館版『日本書紀1』、二一三頁、注二三。『古事記』中巻の崇神天皇段に疫病を鎮めるため「天八十毘羅羅」が作られた記事がみえる。なお、『古事記』上巻の大国主神の国譲りの場面に、神殿を造り天の御饗を献上するおり、櫛八玉神が鵜となって、海底の「波邇」(粘土)をくわえてきて「天八十毘良邇」を作り、海布の柄を刈って燧白を作り、海尊の柄で燧杵を作って発火させ祝福した、とあり、特別な容器として平瓮が用いられていることがわかる。
- 36) 現行諸本には「八十手所」とある。注8)岩波版『日本書紀 上』では物部の「八十平瓮」の誤写とする(二四一頁、注二七)が、小学館版『日本書紀1』には「八十手所」を底本のまま訓読するのに従う(二七四頁、注一〇参照)。
- 37) 『日本書紀』允恭天皇四年九月戊申条に、盟神探湯をするさい味檀丘の辞禍戸碑に「探湯瓮」を据えて、諸人は木綿手纏をして釜に行き盟神探湯をした、とある。カミマツリそのものではないが、呪具として瓮が用いられている例である。ここにみえる瓮は、釜と同じと考ええると甕を指すのであろう。『古事記』下巻允恭天皇段にも「玖訶瓮」を据えてとある。なお、「日本書紀私記」(甲本)弘仁私記序の注に、「今大和国高市郡有_ニ釜有_ニ是也_一」とあり、このときの釜が今も大和国高市郡にあるという(注32)前掲書、一〇頁)。
- 38) 注10)『古事記』、一七七頁、注一五。
- 39) 『万葉集』は『新編日本古典文学全集(1～4)万葉集』(小学館、一九九四～一九九六年)の訓みによる。
- 40) 小円筒状の管玉をさすという。竹玉は天平十年「筑後国正税帳」に「竹玉式枚 直稻参把四分」とある(『復元天平諸国正税帳』〈現代思潮社、一九八五年)二四一頁)。ただし、数や値段から考えて「しじに貫き垂れ」るものではなく、高級品の玉だと思われる。
- 41) 注32)前掲書、七六～七頁。
- 42) 祈年祭のおり伊勢神宮と度会宮には特に馬一疋が、御歳社には白馬・白猪・白鶏が加えられた(『延喜式』巻一・四時祭上4祈年祭官幣条)。
- 43) 『延喜式』巻三臨時祭14羅城御贖条に使用されるリストに「奴婢八人」「馬」が含まれているのは、かつて特別な人間や馬にケガレを背負わせて犠牲とした名残かもしれない。
- 44) 『古事記』中巻崇神天皇段の三輪山伝承に赤土を床前に散らし、「閑蘇の紡麻」を針に通して、衣のすそに刺すという場面があり、残った麻が「三勾」だったのでその地を「美和」という、とある。この伝承は三輪(山)で麻紡ぎが行われていたことが背景にあるのであろう。

③. 文献からみた古代王権・国家のカミマツリと神への捧げ物
—沖ノ島祭祀の歴史的前提—

- 45) 「臥機」は「足にくくりつけた緒を引いて操作するから杵引の意かという」とあり、「絡塚」は「台に柱を立て、四角形の杵に糸を巻きつける道具。糸繰り台」とある(注32)後掲書、三一六～七頁、注一四・一五)。
- 46) 神調の奉獻先については、佐々田悠「律令国家の地方祭祀構造」(『日本史研究』五一六号、二〇〇五年)参照のこと。
- 47) 養老神祇令4孟夏条・7季秋条、『延喜式』卷四伊勢大神宮8神衣条9機殿祭条。伊勢神宮の神衣祭については、拙稿「古代伊勢国の糸・絹」(『日本古代の王権と社会』所収、塙書房、二〇一〇年)を参照されたい。
- 48) 『日本書紀』允恭天皇七年十二月朔条に天皇が琴を弾き、皇后が舞いをする記事がみえ、時の風俗に、舞いが終わると自ら座長に向かい娘子を奉るとある。
- 49) 以下、『神道大系 神宮編一』所収(神道大系編纂会、一九七九年)による。
- 50) 注8)小学館版『日本書紀1』、三三四頁注一に従う。
- 51) 注8)小学館版『日本書紀1』、三〇五頁注一三。
- 52) 「甲子年」は神功皇后摂政四十六年(丙寅)から考えると二年前の四十四年となり、『日本書紀』の紀年では二四四年にあたるが、干支二運下げると年代が合うので、三六四年のこととなる(注8)小学館版『日本書紀1』、四五一頁、注二三参照)。
- 53) 拙稿「律令国家の神祇祭祀の構造とその歴史的特質」(『延喜式』に見える祭料の特徴と調達方法)注6)書所収。
- 54) 注29)論文と同じ。
- 55) 注29)論文と同じ。
- 56) 従来、沖ノ島祭祀遺跡が四世紀後半に遡ることが指摘されていたが、近年沖ノ島祭祀とヤマト王権との関わりが、沖ノ島などの考古学的な年代観から四世紀の第3四半期にさかのぼることが言われている(白石太一郎「ヤマト王権と沖ノ島祭祀」注5)後掲報告書所収)。四世紀代については、沖ノ島あるいは宗像神との関係は記紀ではうかがえず、今後も含めて考古学の成果に負うところが大きい。百済と倭国の国交の成立と沖ノ島祭祀の開始が一致するとすると、その時点で沖ノ島の王権によるカミマツリが開始された可能性も十分考えられるであろう。ただし、倭・韓の海上渡航ルートとしては、壱岐・対馬ルートが中心であり、なにゆえそこからはずれた沖ノ島でカミマツリが行われるのか、依然難しい問題である。在地での宗像地域での沖ノ島のカミに対する信仰が古くから強く、それをヤマト王権が朝鮮半島支配の対外交渉神として位置付け、強力に後押ししたとしか考えられない。後考に委ねたい。
- 57) 詳しい航海記事は見あたらないが、例えば『日本書紀』舒明五年正月甲辰条に「大唐高表仁等帰_レ国、送使吉士雄摩呂・黒麻呂等、到_二対馬_一而還之」、同齐明天皇五年七月戊寅条所引「伊吉連博徳書」に「(己未年)八月十一日、発_レ自_二筑紫大津之浦_一、九月十三日、行_二到百濟南畔之嶋_一」とある。また、例えば『肥前国風土記』松浦郡褶振峰項に大伴狭手彦連が船出して任那に渡った

とき、弟日姫子がここの峰から褶を振った伝承がある。遣唐使の行路については、東野治之『遣唐使』(岩波書店、二〇〇七年)参照。

- 58) この点、岡田注3)書にも「中央政権の宗像大社に対する信仰が変わり、その地位が著しく低下するのではないか」と述べられている(八十八頁)。
- 59) 付言すれば、従来から注目されており、誰もが訪れれば納得できることであるが、沖ノ島の巨岩における祭場は場所としてカミマツリにふさわしいものであること、絶海での孤島である神体山的な島として大島から見えるということ、などが沖ノ島信仰の対象となった大きな要因であろう。神体山と同じく神体島とみなす見方については、岡崎注2)論文に指摘があり、巨岩祭祀や祭祀遺物については、例えば天白磐座遺跡が参考となろう(辰巳和弘「聖なる水の祀りと古代王権 天白磐座遺跡」(新泉社、二〇〇六年))。

宗像大社復興期成会による調査以前の沖ノ島

梶山 林継 國學院大學名誉教授

要旨：黒田長政が沖ノ島の神宝のうわさを聞き、一見したいと取り寄せた話がある。この話が事実とするならば、17世紀の初めには宗像沖ノ島に祭りに関係する品々の存在していたことが知られていたことになる。また、この頃から、各地の神社の由緒研究や、金石文の考証研究などが徐々に進展してくる。この沖ノ島の地元福岡藩にも貝原益軒がおり、後れて青柳種信などがあらわれる。以来、現在に至るまで「お言わず島」として信仰される一方、日本を代表する祭祀遺跡として学界から注目されて来た。この経緯を確認しておくことにする。

キーワード：貝原益軒、青柳種信、江藤正澄、柴田常恵、大場磐雄、御金蔵、沖嶋御番

1. 17・8世紀(江戸時代)における沖ノ島

(1) 江戸時代の学問と祭祀遺物

慶長20年(1615)5月大阪城が落城すると大規模な戦さが終り、徳川氏の時代となった。この年7月、年号も元和となり、所謂元和偃武となる。これまでの文化の中心が京都であったのに対し、江戸が徐々に中心になりつつあり、安定と共に学問への関心と余裕がでてくる。

明暦3年(1657)徳川光圀は、江戸藩邸内に史館を設け、『大日本史』を編纂しはじめる。後に、水戸城内にも設けるが、この彰考館の佐佐宗淳などが史料集めのため各地に派遣される。これにより各地方でも大いに刺激を受けることになる。

また寛文年間(1661~73)には、水戸藩、岡山池田藩などで寺社の基本台帳がつくられ、これによって、神仏分離、寺社整理が行われる。会津藩、松江藩、あるいは伊勢の山田奉行などでも分離されていくが、このような地区では当然のことながら、由緒、縁起が調べられている。毛利藩では元禄5年(1692)と少し遅れるが、同藩の淫祠解除は明治時代まで影響していく。中世末に神仏習合思想は頂点に達した感があるが、近世に入ると、儒学の朱子学ばかりでなく、陽明学なども学者が多くなり、学問の基礎に儒学が普及していることも大いに影響していると思われる。また、明、清の金石学など東洋の学問ももたらされてくると、考古資

料などの凶化や手拓がされて、これが出版事業の進展とも相俟って多くの人に知られるようになる。安永2年(1773)から享和元年(1801)に上梓された木内石亭の『雲根志』には、勾玉や石剣頭(子持勾玉)などが図として載せられている。目に映ずる資料の普及は、時代が降ると共に増加している。

(2) 沖ノ島祭祀遺物に対する興味「澳津宮御事略書」

福岡の黒田長政が沖ノ島の神宝を見たいと取り寄せたという話がある。

「長政公御入国のみぎり、澳津宮神宝の事聞召及ばれ、御覧可被成との御意候へども、神職も、つねの者も、神威に恐れ、御ことわり申上候ゆゑ、しからは耶蘇は神を恐れぬ者なればとて、其ころまで博多に有之候切支丹寺の者に仰て、御取寄なされ候。扱、御覧の後、色々の神器共、御やぐらに入れおかれ候へば、頻に鳴動し、をりをり、光物など飛出候ゆゑ、かやうに神慮にをしみ給ふ物ならば、返納されるべきとて、又耶蘇持渡り、本のごとく納め置候へと仰付られけれども、彼者どもにも、何ぞ甚しき御崇ありけるにや、国主の仰なれば、一度は相勤候、もはや此上は御免被遊候へと、頻に御ことわり申上るにより、時の神職四郎右衛門を召寄られ、神器を御渡し、本の如く返納仰付られ候。其後、四郎右衛門存候は、とかく神宝あらはに有之ゆゑ、かやうのあさましきことも出来る也。所詮、島のうちへ

さへ納め候へば、皆神物なりと了簡し、何がしとかや申谷に埋みたるよし、申伝へ侍る。金の機物、其余、女工の具共、皆金にて候由、四郎右衛門何と仕候や。右神器うづみたる所を、子どもにも不_レ申聞_レゆゑ、今において其所しれ不_レ申候。』『筑前国統諸社縁起』

長政が筑前に封ぜられ、名島城に入ったのは慶長5年(1600)12月のことで、2年後には福岡城に移り元和9年(1623)8月4日には没する。この頃の話であるが、沖ノ島の神室の話聞き、見たいから取寄せようとしたが、神職や一般の人は神威を恐れて聞こうとしない。そこで当時まだ博多にあったキリスト教の教会の者ならば、日本の神を恐れなだらうからと、命じて取って来させた。長政が見た後、城の「やぐら」に入れて置いたが、しきりに鳴動したり、光物が飛んだりした。これは神が宝を惜んでいるからだ、と取って来させたキリスト教の者に持帰らせようとしたが、彼らにも崇りがあったと見え、国主の命令だから一度は聞いたが、今回は勘弁してほしいとことわった。そこで当時の神職四郎右衛門を寄んで、もとの如く返すように仰せ渡された。そこで四郎右衛門は神室が見えるようにあったのが良くないと、島の「何がしとかや申谷」何とかなう谷に埋めて来た。その場所は子孫にも教えなかったのも、今はわからなくなった。その神室とは、金の機物、女工の具など、皆、金で造られていた、というものである。後に黄金谷と言われた所へ、金銅の織機、機織具の一連のものを埋めたようにもみえるが、織機は御金蔵とも呼ばれた4号遺跡にあったとされるものが、一例が現国宝中にも見られ、また機織具のセットは、数地点より検出されてもいる。このため、この時の物と同一か否かは明らかではないが、この話が事実とすれば黒田長政あるいはその周囲の人々は、今日知られる雛形織機、機織道具、人形などの金銅製品(金製品も存在したか?)を見たことになる。

また長政にこの話をした人が居たことも事実となり、当時の人々の知るどころであったことになる。

この『筑前国統諸社縁起』は、『益軒全集』巻之五、凡例によれば、「筑前国諸社縁起の後篇なり。前篇と同じく一家門人の諸作をも併せ収む。」とあって、神威神徳をあげ、「いにしより、異国の賊兵せめ来る事あり

といへども、此神々の靈威ゆゑか、みな事なく亡び、我邦に災をなす事なし。」と異国からの侵入を防ぐ神であると言ひ、後世諸社の神人等、「乱世の後、各職分を忘れ、神道の取失ひ、(中略)神道をしれる者まれ也。然れば、神職たらんものは、先其職分を知り、良師を求め、神学を勤め、其本源を辨へ、其本意を得心すべし。(下略)」と神職に対する心得までも述べている。

(3) 貝原益軒篤信と「宗像三社縁起」

貝原益軒は寛永7年(1630)11月14日福岡城内に寛齋の子として生れ、正徳4年(1714)8月27日に没する。黒田忠之、光之、綱政の三代に仕えている。慶安元年(1648)19歳の時、忠之の参勤の折、父に従って江戸に赴いてより、江戸へも度々出ている。寛文4年知行高150石、寛文8年結婚、延宝5年藩命で宗像大島にて漂着して来た朝鮮人と筆語で事を処し、送って長崎に行く。『筑前国統風土記』30巻は元禄元年(1688)59歳より着手し、元禄16年74歳の冬脱稿、綱政に献じる。この巻十六、宗像郡上に宗像大神三社、大島、奥津島の項目がある。また同じ『益軒全集』巻之四に所載されている『筑前国諸社縁起』がある。これは同書凡例によれば延宝7年(1679)50歳前後より、正徳元年(1711)82歳の間の著作とされる。この筆頭に「宗像三社縁起、同附録」がある。つまり、この二書の執筆は重複している。このため文も重なることが多い。なお、この「宗像三社縁起」を収録した『宗像郡誌』中巻では、宝永6年(1709)貝原篤信の撰としている。いずれにしても晩年の作とされる。

この内容は記紀、『延喜式』などから宗像三女神の出現、筑前国風土記の三社の神体、宗像の名称など、さらに神階の昇叙、神領の推移、そして祭神、諸国分社などをその初めに記している。

奥津島の項の一部を見ると、

「此島は大島より子(北)の方にありて、相去(る)事海上四十八里と云。(中略)御社は西南に向ひて、山の麓平地の高き所に立給ふ。海浜より御社まで、其間百五十間のぼりゆけど路けはしからず。今の神殿は僅に方九尺、前に拝殿あり。末社の数、いにしへは凡七十五区、神名一百八神あり。近年は末社の数を合せ祭りて十五区とす。神司は今只一員、其家を一甲斐と云。

河野氏也。世々、此御社の祭を司る。常には大島に居て、年ごとに暮春(三月)初冬(十月)両度の祭礼ある時、島にわたりてつかへ奉る。(中略)島守を国守よりつねに置玉ふ。百日毎に交替の番をつとむ。凡此島に来る人は、先海水に浴し、正三位の社(海辺に有小社なり。志賀神のよし云ふ。海浜を守り玉へる神なるべし)にまうで、又七日の間日ことに一たび海水に浴し、八日に当れる日、本社に参りまうで、ぬかづき奉る。島守水主もおなじ。(中略)此島は、めぐり一里あり。山高くして三の峰あり。其内にていと高きを一の嶽と云。次は二の嶽、第三に当れるを白嶽と名づく。皆岩山也。林木しげり、うるはし。岩間より大竹多く生出たり。島をめぐりて皆大岩也。本社^の御後左右にも、皆見あぐるばかりなる大岩あり」とある。

忌詞や、神前にそなえた御饌の黴の生え方によって吉凶を占うことなどを詳細に述べているが、遺物(古祭器)の存在については一切記していない。

『筑前国統風土記』も大差ないが、島守について、「寛永十六年より以来、国主より島守を置き玉ふ。足軽三人、水主四人、大島より役夫二人、凡九人かはるがはる来る。五十日を以て限とす。送りの舟は大島より二艘出す。島に常住の人なし。初て此島に来る人は、先海水に浴し、正三位の社に参り、七日の間毎日一度海水を浴し、第八日に本社に詣づ。足軽水主も同じ」とやや詳しい。交替の日数も100日と50日と異なっている。後に、この島守として後の青柳種信も行くことになる。

(4) 黒田藩の沖ノ島警備

福岡黒田藩は、異国船警備のため、沖ノ島に足軽を配置した。前記した通り、貝原益軒の『筑前国統風土記』には寛永16年(1639)以来としている。島原の乱(寛永14、5年)後の処置と考えられるが、同書の大島の項には寛永20年に「津和背」という入江に「異船」が来て、上陸した人がいたが、山上の番所が「切子丹船」などを見張るための番所であることを聞き、逃げ出したが、黒田忠之が任じた村井仁右衛門という島守が、人々を指揮して追いかけて、捕えて福岡に送った。舟には異人10人程がおり、内4人は「伴天連」、1人は「いるまん」で元長崎の者であった。また、元京大坂に居た日本人、

昔「天主国」に渡って住んでいた者などが居り、天主の法をすすめて、拮める為に来たと言ったと白状したと言った話が語られている。

当時の世相を伝えるものであろうが、『日本庶民生活史料集成』第2巻探検・紀行・地誌西国篇に原宏氏が『瀛津島防人日記』の解説、紹介に付けて、新史料として、「沖嶋詰方心得記」「沖嶋御番所^正遣置御鉄砲^諸諸道具請帳」を翻刻されている。筑紫豊氏所蔵によるもの、原氏は「この心得記は天保七年から十二年ころにかけて、久原某が勤番の心得のために書写したものではなからうか」、文中に河野遠江守殿方へとあることから「沖津宮奉仕の一ノ甲斐河野家では通照に次いで社職を継いだ通次だけが遠江守を称した。すなわち天保七年八月九日に従五位下遠江守に叙任されているし、またこの代に至って沖津宮大宮司を称したことが天保十一年三月の宗旨改帳によって知られる。」と年代を推定している。

ともかくこの「沖嶋詰方心得記」によれば、

一. 沖嶋御番は遠見の為、差越置かる儀にて条(候)、昼夜油断なく見廻り申す可く(下略)

一. 異国船漂着これある節は、すみやかに助けあげ、昼夜(代々)見守り致さるべく候、尤も人質として老人取置、天気快晴次第付添すみやかに大嶋へ漕渡り、同所御定番衆へ委細口上書を以て相届け、引渡申さるべく候、右の事、事相済み候上は、すみやかに沖嶋へ渡海致さるべく候事。(下略)

一. 日本船漂着致候節は、天気晴次第、出帆申し付けられるべく候(下略)

一. 唐人船漂着候はば、すみやかに大嶋へ漕送り、御定番衆へ引渡申さるべく候事。(下略)

等々、「沖嶋御番」は遠見として置かれたものであり、漂着船等大嶋御定番衆の取り扱いであることがわかる。また神の島のための潔斎はきびしく

一. 御嶋着、翌日朝より垢離かき(海水をあびる)、七日の間、何方へも行きまじく候(どこへも行ってはならない)もつとも着日より七日忌明けの事。

一. 着日より七日目忌明けにつき、金蔵にて潮花を取り、左右の手に握り、御木屋三度廻り、但し、丸裸にあいなり候事。(下略)

一. 八日目、身を改め、御殿、正三位宮、荒船宮三

④. 宗像大社復興期成会による調査以前の沖ノ島

社へ御膳たてまつる。参詣仕り候事。御木屋の後の「なれこ丸や」の上に置き候事。

今日でも、沖ノ島に到着すると、全員素裸になり海水に浴し、禊をするが、江戸時代の記載では7日間浴し、最後に潮花(海草)を両手に持って小屋を3回廻ると言う。

当時の祭りの対象は御殿、即ち沖津宮本殿。正三位宮、現在の位置は移動しているようだが、いずれにしても船着場から旧社務所址の高台へ至る途中にあったと思われる。荒船宮、これは御本殿の近くか。御供などあるが、祭器については、「神具金蔵にて垢離かかせ、水溜にて清め候事」とあるのみにて、具体的な器の記載はない。

こうして並の遠見番所ではなく、神の島に置かれているため、潔斎し、祭りもしなければならぬ勤めであった。

(5) 青柳種信『瀛津島防人日記』

寛政6年(1794)3月28日から8月4日にかけて、29歳の青柳種信は足軽の1人として沖ノ島の勤についている。

種信は明和3年(1766)福岡地行町に生まれる。初め種麿、号は柳園、通称は勝次、天保6年(1835)70歳で没した。

この「防人日記」と略称される作品は良く知られているので、沖ノ島の祭祀にかかわる部分のみを見ていくことにする(括弧内筆者補)。

「(四月)九日風波をかなひ(適い)ぬればとて、神つかさ(司)かり行て占ふに、中らのほとすこし(少し)あし(悪し)。こ(これ)は風のなく(風ぐ)にやあらむ、着のほとよろし(良ろし)ければ、心にまかせぬは神にいのり(祈り)まつらむ。いさよそひ(装い)た、(立た)せよ、吾も共に船出せんとて漕出たり。」と恒例の祭りのために島に向う神主と共に船出する。船子共が、神の御心に適い給える人々なのであろう。こんな静かな海を渡ることはないと言う海上を渡り着く。

11日には前の防人(前任者達)は「例の事とも(共)しを(終)へて船出す(受け渡しの酒など)。家に文ことつく(福岡へ帰る人に手紙を頼んだ)。神官のいほり(庵)は防人のすむ家(御小屋一番所)に近ければ、物忌の程

はかたみにゆきかひ(行交)つ、明しくらす(暮す)。神つかさ(官)の請に依て神代巻をよむ(神職に頼まれて神代巻を読み教えた)。又おのれ(己)上つ代の学ひのこと(事)をもねぎ奉らんと、ふりはへて思ひ来しかは、祈の御手くらにも(と)て、豊後国風土記と延喜式の大祓の考とを写して奉る」と書物を持参している様子。また神職に頼まれれば個人教授を引き受けている。

「十六日大神の宮に参るとて、まづ正三位の社に額つく(お参りした)。岩崎のさし出たるところに御社有り(以前は崖の上の大岩の上に正三位社があった)。また側に荒船社・蛭子社あり。岩崎の下を御手洗といふ。(今も真水の出ている所がある)岩間の浪の打いる(入る)所あり。其海中に船の形したる岩瀬二つあり。荒船岩といふ。あら船の神とは風の神といはふ(斎う)よし(由)いへり。夫木集の物の名に「莖も葉もみなみとりなるふか芹はあらふねのみや白く見ゆらん」とよみ(読み)しは、ここの事也と貝原翁のい(言)へり。正三位社より坂路五六町はかり、のほり(登り)行くほど、日のめ(目)も見えぬまで木立しけ(茂)れり。宮所は一の嶽のふもと(麓)、大なる巖の物の足の如く三ツ^{そばたち}聳立たる間におはします(今と変らず、所謂A・B巨岩の間)。いと神さび心すこき(凄き)地也。(以下割書)神殿・拝殿・末社十五区あり。又本社の側に天照大神宮あり。拝殿の前から堀あり。又側に窟あり。宝蔵といふ。(割書終り)(四号遺跡のことか)。をろかみ(拝み)まつり(奉り)てのりと(祝詞)をささく(捧ぐ)。(祝詞あり。種麿と自称している)」

7月2日には一ノ嶽に登り、御社の東の峯を下っている。

「同十日海人等漁しを(終)へて大嶋にかへる。此二日三日ばかりは海も静かなればかへ(帰)らんとて、船出を占ふに神のゆるし(許し)給はねはとてやみ(止み)ぬ。けふ(今日)なも占ふに又さきの如し。もてこし(持来し)鰻^{あはびがね}鋒といふものを一つ正三位社に献りて畏^{かしこまり}を申しかは、やかて船出をゆるし(許し)給へりとなむ、船ひらきす。それにつきてかしこく、あやしと思ふ事もあれど、世に不言島としも憚り来つるに依て、つばらかに物せずなん。」と種信が何を見、何を考えたか「不言島」と言われている島だから書かれていない。種信の目に沖津宮周辺の岩近くの考古資料が全くふれな

いことはないはずである。一ノ嶽に登り降りしたり、祭りに参加している以上、目につくはずであるのに何も語っていない。これは敢て防人日記に書くことを憚ったと考えざるを得ない。

2. 19世紀(明治時代)における沖ノ島

(1) 考古学の伝来と発展

明治時代になり、近代のヨーロッパ学問が次々と取り入れられ、エドワード・S・モースやウィリアム・ゴランドなど研究者と接するようになると刺激も強く、急速な展開をみせてくる。

しかし沖ノ島はまだそれほど注目されていない。廃藩置県の後、黒田藩の島守はなくなったが、神社は国家に管理される時代となる。沖ノ島は官幣大社田嶋神社の管轄となり、禰宜、主典1名と使部1名、加子5人を派遣し、100日交替で番を置くこととなる。藩制時代の流れの内に置かれたものであるが、神社国家管理の時代とは言え、財政は豊かではなく、中世以前のような神領を持って経営された頃とは異っていたと言える。

(2) 江藤正澄「瀛津島紀行」

明治24年(1891)12月、『東京人類学会雑誌』第69号に、福岡の江藤正澄の「瀛津島紀行」が載せられている。「茲年明治二十一年六月二十四日といふ日の午後九時といふ頃宗像郡なる沖津島に詣てんとて、瓊ノ江丸ちふ蒸汽船に乗ぬ」

神職らが、信者を汽船に乗せて参詣させようと、思い立ち、あなたも行ってくれとさそわれて行くことになった、とある。

到着後波高く、なかなか上陸できなかったが、ようやく上陸し、みそぎをし、社務所にて着替えて沖津宮に向う。県の役人等の「背広、マンテル(マント)など云着たるは此島開闢より初てのことなるべし」とある。

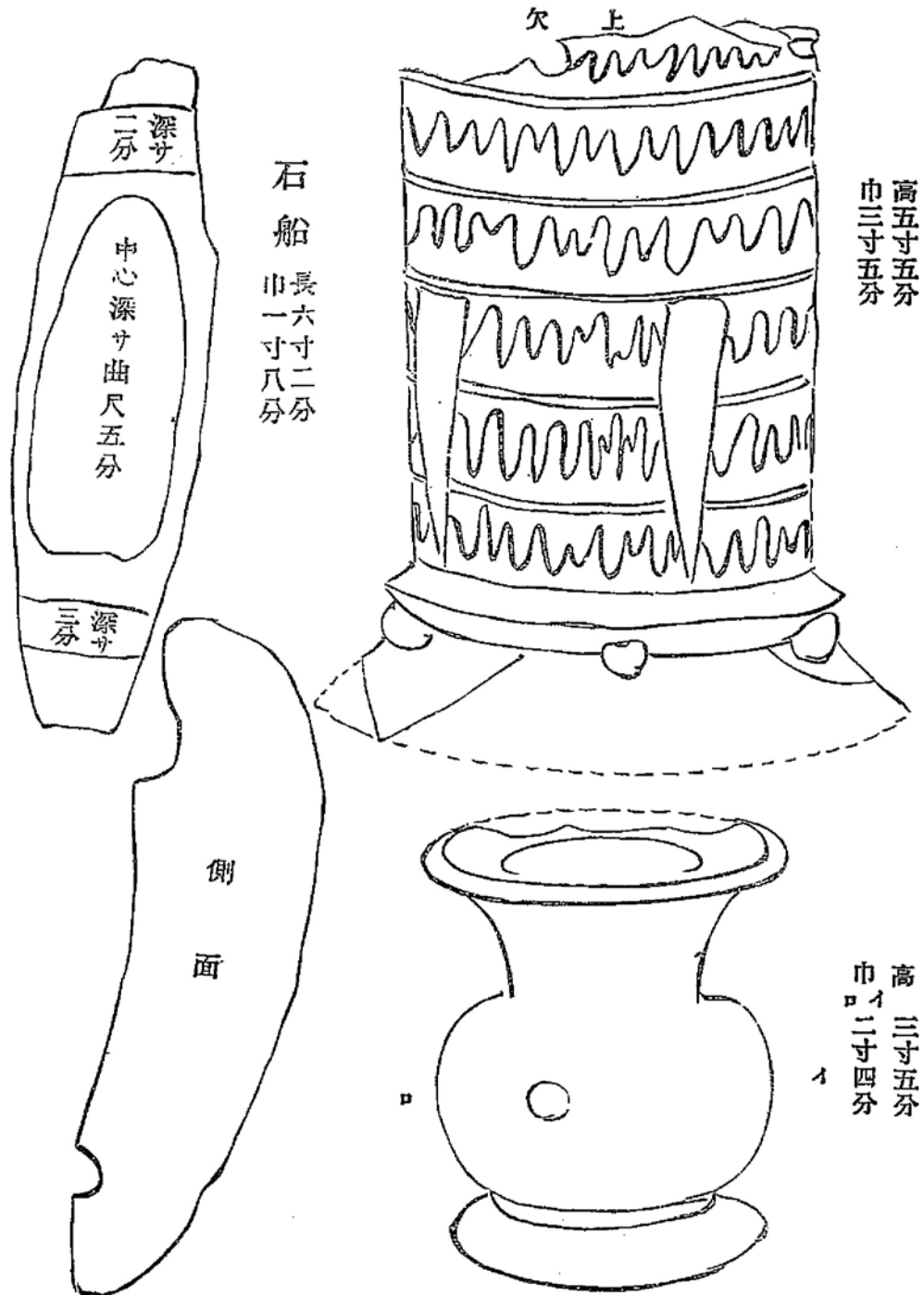
「左のかた石の鳥居一此鳥居は明治十四年に故従二位公の建立なり(現存の島への登り口の石鳥居)一を入れれば、けはしき坂あり、胸突はかりにて、左の海辺を望めばふぐりもしじむやうにて、ようせずは落べき心

地せられ、そのおそろしさ云んかたなし、辛ふして石階を伝ひ上るに道の左右に蘇鉄の生茂れるあり、何人のいつ奉りしや、聞洩しぬ、少し左に入りて御供屋あり、爰には立寄らて、直道を上れば石階凡二百二十三段も有ぬへし、皆自の石もてつくれるなり」

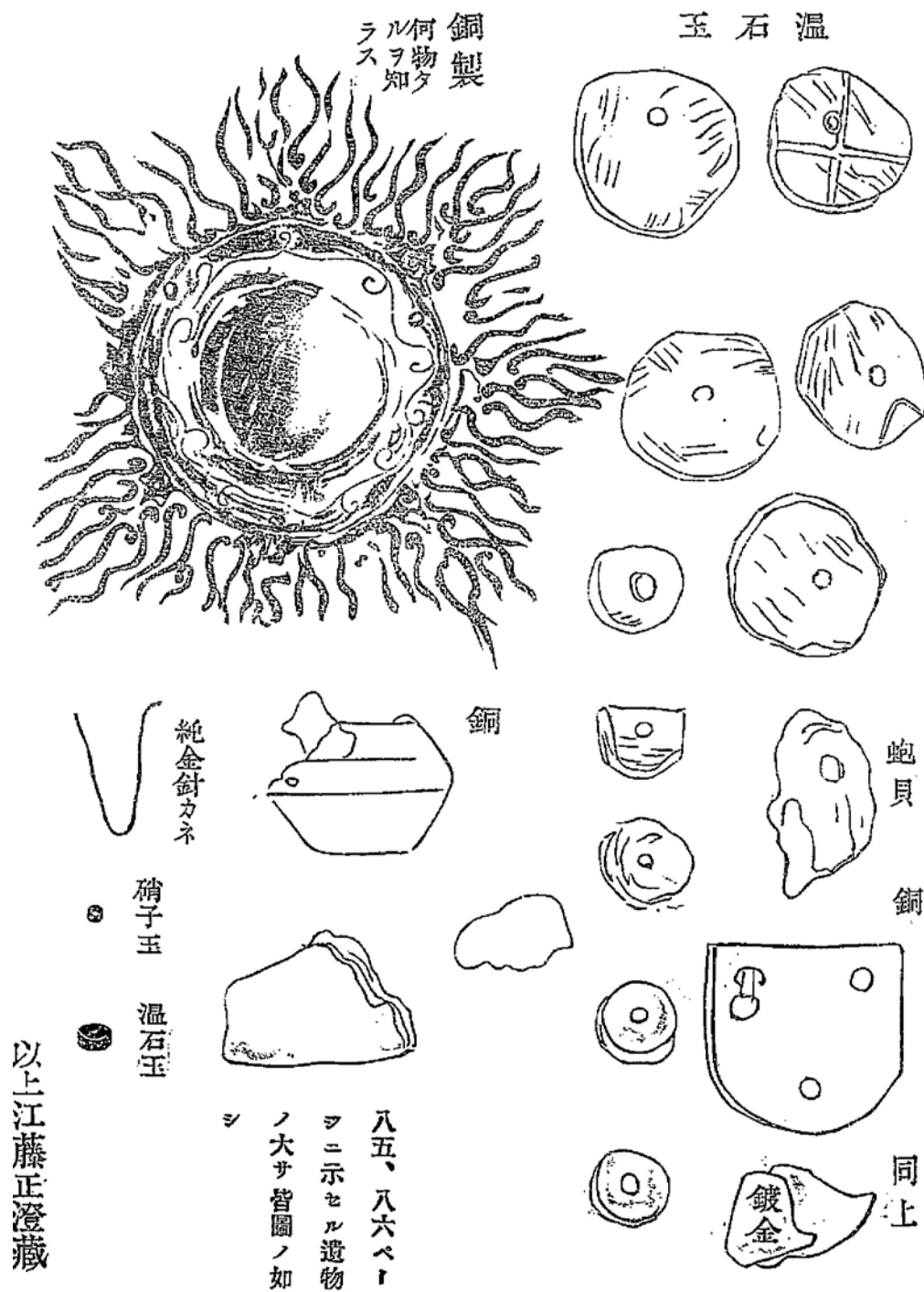
現在は登り易い石階となっているが、はじめの坂は、正三位社の岩へ登る急坂で、次の石階は社務所跡地から森林中を登る坂で、自然石の石階であったことが書かれ、今日とほとんど変わらない状況であった。

「夫より十間ばかりを下りゆけば神門あり、内に入れば七八間にして、右の路傍に末社建てり」1号遺跡からやや下り坂に行くことになるが、今はこの神門はない。

「やがて神前なる、から堀なり。左の方に進み石橋を渉り、拝殿にいたる」この状況も現在と変わらず、空堀の左手を通して拝殿に至る。それより社殿の様子にふれ、「御本社の左右には、凡三丈ばかりもあらんと覚敷、大磐石三ツ四ツ高く聳へて、立めくれり」とA号巨岩B号巨岩のそびえ立つ状態を言い。「かくて左の大岩の下なる空虚の所をのぞきぬ。これ宝庫にて、昔より今に至るまで、神宝祭器の類と堆く積み納めたり」と4号遺跡にふれ、その後26日に「御宝蔵めぐりせんとて、桑野禰宜にあないせられて、御本社の左なる御宝蔵より、かつかつ見もて行、其中に銅器鉄器の形も碎けて、さだかならぬに、所々鍍金のあざやかに見ゆるは、いとめつらし、又温石の白玉、硝子玉、蛇貝の玉などの数もしられず、埋もれり、若鍬などもて来りて、深く堀なは、いかばかりか、珍敷物のいでくべき、鉄の棹金の大きやかなるが数多ありといへど掘て見ざれば、何に用ひたるものとも、しるによしなし」と4号遺跡だけでなく、巨石群の付近をめぐるようである。金銅製品や、滑石の白玉、ガラス玉、蛇貝の玉(鮑製の有孔円板か)などを見ているようである。「三とせ四とせ さきつ年、神官より、己か観古の室に並べたる、上代の陶器の花生ともおほしき忌瓶の類ひなる祭器の御宝蔵に納りたるを、種々写し贈られたるを見んとて、ここら、さがしもとめしも、処だに見出ささりしかば、いかかせんと、ためらふうち」と3、4年前に神官から忌瓶の図を観古室に送ってもらっていた事を述べ、その忌瓶を探していたが、見当たらな



第1図 『東京人類学会雑誌』(第69号 明治24年12月 84頁「瀛津島紀行」)



第2図 『東京人類学会雑誌』(第69号 明治24年12月 85頁「瀛津島紀行」)

い。そうこうしている内に多勢の人が一の岳山頂をめざして登って来たので、これについて登山している。山蛭に足袋の内に喰入れなどして下山し、再び遺跡へ「しばしありて、彼祭器なる甕^{みか}の納めある御宝蔵を見るには、越智主典こそ、あない(案内)すべしとき、(聞き)つゝ、頼み入りて、再び正木主と、博多なる野邨久三郎と、もに、御本社の後の岩の草深き中を捜り、辛ふして見出し、皆人喜び合ひて、彼是とうて、こまかに見つ、そが中に、いまだ聞き及ばぬ、いと細き岩^{いわ}船^{ふね}の納りたれば、御社のほとりまで持出で、石磐ちふ物に、似寄りたる石に、石の筆してうつしとりぬ」と石製模造舟形などをもの珍しく石板に石墨で描いている。この際、越智主典に案内されて、野邨久三郎と正木の3人で行っている。そしてそれより神社の前の空堀で、古き甕の破片を拾う。

27日には、はしけを出して嶋めぐりをしている。そして迎いの蒸汽船にのり、県庁から酒2斗と肴がとどいており、船上にて各々酔い、夕方博多の港に着く。

宗像三社位置略図一葉と6頁に渡って土器その他の図がある。一部を転載する(第1図・第2図)。

こうして沖ノ島の遺物の一部が全国に知られることになる。

3. 20世紀前半における沖ノ島

(1) 柴田常恵と沖ノ島御金蔵

昭和2年(1927)4月刊の『中央史壇』13巻4号に「沖島の御金蔵」の一文がある。

沖ノ島の概要を記し、貝原益軒『筑前国続諸社縁起』の黒田長政が金蔵の遺物を福岡に取り寄せた話を引き、「其際取寄せられた品々は、再び島に返納せしと雖、所在を失ふて知る能はざることが見え、如何にも残念なことで」と言う。続けて、「今は故人と為られた福岡の江藤正澄翁は、明治二十一年六月に此島に参拝し、其見聞の事実を瀛津島紀行と題する一篇と為し、之が古い人類学雑誌にも載せられ居るが、其内に金蔵のことや地上に祭器の破片散在することを記し」、さらに図示されているものを紹介し、「図面も添えられ居るも金蔵の全体を調べしものにあらず。僅に一端を伺はれしものとして、何れかの機会に之れを調査する人あら

ば、定めて有益な資料の報告あるべきを期待せしむるに過ぎぬ程度である」という。そして「先頃機会あつて田島なる辺津宮に参拝せしに、沖島の御金蔵より持帰りしと云ふ数点の品が社務所に蔵せらるゝことを耳にし、嘗ては態々乗船して沖島に至らんとせしが、風雨の為に空しく引返した苦い経験もあり、予て金蔵に就ては心に掛けし処とて、請ひて之を拝観せしに、五面の銅鏡、二個の滑石製の馬、三個の滑石製の玉、須恵質の蓋及び壺各一個、数個の銅製品の残片があった」と、辺津宮の社務所にて遺物を観察したこと、渡島に失敗した経験が書かれている。鏡は三神三獣六乳の神獣鏡1面、蟠龍鏡2面、2寸8分の小型神獣鏡?1面、径7寸3分(22センチ強)の葡萄鏡1面、所在不明1面、その他の遺物も大きさを記している。また特に注意を要すべきはと、中空透彫双龍の鍍金金具を紹介している。また、「聞く所に依れば先年御金蔵の整理が行はれ、土器類は多く破損して完全なものなかりしより其儘に打棄てられ、金属品は一併して田島の社務所に運ばれしが、大正七八年頃の銅の価格高かりし際、盡く之れを目方にて売却せしとのことで、現存するは其内にて完全なものなりしと、偶々取残されたものにと過ぎぬ。其折の価格にて十数円なりしとのことなれば、相当の数量ありしものと察せらるゝが、すべて鑄潰された様であるから、今にして其等が如何なるものでありしかは殆んど知るを得ない。たゞ残存の数点に依つて類推する以外には、銅鉢の如きものや鏡の破損せるもあり、種々雑多なもので、中には鍍金の見ゆるも雑つて居たと云はれるに止まり、其道の人の目にも触るゝ所なかりしは、誠に惜いことを致したものである。長政の時に沖島へ返納せしものが、今は其所在を失ふことが残念に思はるゝも、其頃のことゝしてはあきらめられざるにあらぬも、大正の今日に於て夫れにも優ることの行はれしは残念なことで、尊重すべき御金蔵をして空虚ならしめ、折角期待せる特種の遺品全く形を失ひ、其代価が僅に金十数円なりしとは何等云ふべき言葉も出ない」と、常恵の怒りが感じられる。それでも、「須恵の製品に至つては大抵破損し居る上に売却の見込もなき故其儘に打棄られしとのことなれば、沖島に渡つて調べて見たら尚ほ多少は残存し、中には江藤翁の見られた透窓ある台の如きもの以外、更に面

方乃 批乃 七二尺五寸
 徽乃任強任剛重負
 下 方乃 七二尺五寸 至露
 乃 批乃 七二尺五寸 平德
 (中津字)
 鏡(南菊鏡) 七寸
 里田忠之助
 甚善鏡 七寸
 為毫鏡 二寸九分五厘(身鏡)
 (流津字)
 鏡 厚五寸 (流鏡)
 鏡 厚五寸(身鏡)

曲玉 一寸五分青一 可恒步一
 中在澤者即獻
 鏡 西江景 寸七步二 相老宗老改
 銅香三尺 高八寸八步
 銅狗尺(寸五步)
 織機具(銅漆金)一組

第3圖 柴田常惠野帳26-91・92頁

白いものあるやも保し難く、殊に祭器として古墳以外に多数の存在するは珍しいことである」とまだ残存するものあろうことを予想し、古墳(墳墓)以外の遺物として重要であることを述べている。柴田常恵のノート類、写真関係、拓本等は、大場磐雄の手により、國學院大學に没後収蔵された。現在整理中であるが、野帳(整理上の番号で26)に「中津宮」「瀛津宮」などの鏡等の目録がある。また写真の中には前に特に注目している中空双龍文の香鑪状のものがある。これは國學院大學日本文化研究所発行同研究所学術フロンティア推進事業「劣化画像の再生活用と資料化に関する基礎的研究」プロジェクト編集『柴田常恵写真資料目録Ⅱ』平成18年2月刊行のナンバー3795にあり、他にも宗像関係として上高宮の出土遺物が3712に島田寅次郎氏大正15年9月撮影写真としてあるなど数葉が数えられる。

『中央史壇』の「沖島の御金蔵」は昭和2年4月号であり、常恵50歳の時で、この年には内務省史蹟名勝調査囑託であった。野帳のナンバー26は正確には明らかにできないが、前記の他、明治28年に鉱山監督署より沖ノ島へ調査に行った沢村俊次郎氏を福岡市土手町に訪問して聞書をしている記事がある。「今は監督所前にて鉱業の代書業を為す、氏の赴きしは福岡県にては沖島を以て全島黄金なりと為せしかは、金鉱の出願を為すもの常に絶えず、玄洋社よりの願出なしかは、鉱脈と給水及び平地の有無など取調べん為なり」と5頁に渡って記されている。

柴田常恵は昭和29年12月1日77歳にて没するが、沖ノ島への渡島をその後計画したか否かは、板橋区立郷土資料館の守尾幸一氏の集成した年譜などでも明らかではない。

また「沖島の御金蔵」は大場磐雄編『柴田常恵集—日本考古学選集12—』1971年筑地書館刊に大場の解題とともに収録されている。

(2) 大場磐雄『神道考古学論攷』

昭和18年に大場は『神道考古学論攷』を葦牙書房から出版する。これ以前に宮地直一の名で『神社と考古学』を担当するが、これとは全く異なった方法で神道考古学を構成していく。ここに祭祀遺跡、祭祀遺物の概念規定も確定していく。このような中で宗像沖ノ島の祭

祀遺跡がより重要性を増してくる。

大場の『楽石雑筆』を見ると、「卷十一昭和九年十月十一日より文部省精神科学奨励金による研究旅行」として、目的は主として「原始時代の宗教遺跡探求」にあり、「先づ九州に入り、それより、山陰山陽に出づる予定なり、と、同日午後八時二十五分発の三等寝台に、十二号車の四号」とあるが、列車名がない。

「翌十二日午後八時十五分下関に着き、連絡船にて門司へ、赤間駅に十時四十二分に着く。駅前の栄屋旅館に一泊。と、26時間余りかかって到着したことになる。

翌十三日田島村の辺津宮に行く。宮司は不在であったが、花田禰宜に会い宝物を見る。電話で田中幸夫氏の来訪を請う。地方における小社の考古学者なり」とある。「社宝中見るべきものを左に大体挙ぐれば次の如し」と、一点ずつ説明を加えてあげる。

「(1)天明三年古匱、(2)国宝阿弥陀経碑、(3)国宝狛犬二対、(4)銅印、(5)古瓦(神興神社旧殿付近出土)、(6)金銅容器皿片(弥田伊麻神社境内出土)、(7)沖島沖津宮出土品、嘗て見たりし出土品以外に、なおおもしろきものあり、この地は有名な聖地にして、きく所によれば御社殿は島上狭障の地にましまし左右に巨石など立てりという。向って左側の巨岩の下に御金蔵あり。中より種々の遺物を出せり、前回調査の分を除きて今回追補のものを記せば次の如し。として以下(イ)子持勾玉、(ロ)石製品(馬?)、(ハ)青銅製器具二片、(ニ)青銅製皿(大小二種あり。蓋し仏器ならん)、(ホ)金銅製機。記録によれば神機と称せられるものなるべし。国宝申請中の趣なり。台長一尺五寸九分、幅五寸八分、高八寸七分、金具皆備う。蓋し伊勢神宮神宝中の機と同一なるものにして、神宝として奉納されしならむ。時代は不明なれど相当に遡るものなるべし。以上はその大体とす」とあって、これが2回目の調査であるようで、以前の調査も追ってみたが、今回見つけられなかった。金銅の機は、神宮伊雑宮の神宝とほとんど同様で昭和4年第58回式年遷宮の前に神宝調査に携った大場としては興味深いものであったと思われる。

また、これに続けて「子持勾玉は金蔵以外の境内に出土せりという。聞く所によれば現在社地はいたる所に土器、滑石製小玉類散布せりという。実に興味深き

ものというべし、殊に子持勾玉の出土は年来の考察に一段の確実性を与えたものというべく興味深き遺物というべし」と、後には子持勾玉の論考をものする大場が、昭和9年の段階では、出土地の性格の明らかなものを求めていた様子が窺える。その後、田中幸夫の案内にて付近の遺跡、女学校の遺物などを見て佐賀へ向う。このような調査を重ねて、神道考古学の樹立に進む。

実際に大場が沖ノ島に渡島するのは戦後の宗像大社復興期成会による第二次調査の後、昭和42年5月27日、宗像大社の祭礼に合わせて、亀井正道、梶山林継をつれて渡島している。

その後第三次調査の折には再び現地に行くことができ喜びとしていた。

このときの日記(『沖ノ島Ⅱ－宗像大社沖津宮祭祀遺跡昭和45年度調査概報』昭和46年10月、宗像大社復興期成会刊)、昭和45年10月11日の項に「11日は雨もやみ、曇りから晴れとなったので、大場磐雄(國學院大學教授)氏以下7名の視察団と2名のアルバイト学生が予定通り来島し、宿舎は超満員の状況となった。諸先生の蘊蓄を傾けた助言や激励をうけて、隊員の士気は大いに上り、作業は一段と進捗した。特に大場先生が沖ノ島祭祀遺跡を日本一のものであると折紙をつけられたことは、隊員の意欲を大にかき立てるものがあった」と、小田富士雄氏の文かと思われるが、逆に大場の喜んでいる様子を窺うことができる。大場磐雄は昭和45年12月『祭祀遺蹟－神道考古学の基礎的研究－』を角川書店より刊行する。ここに50年余りの研究が大成されたと見てよい。また大学で神道考古学の講座を設け、亀井正道(後に梶山も)に担当させた。

また『神道考古学講座』全6巻、雄山閣を出版するが、これには佐野大和、乙益重隆をはじめ多くの人々が関係している。この特論(第5巻)の「沖ノ島」は小田富士雄・弓場紀知両氏の執筆(岡崎敬氏が全体を統一)であるが、その後調査報告書が刊行され、祭祀遺物が国宝に指定され、多くの人々に知られることとなると、その重要性が増々強く意識されるようになり、梶山が主宰する祭祀考古学会の若いメンバーも大島から船を仕立てて渡島するようになる。沖ノ島の位置、環境、遺跡の立地、遺構のあり方や遺物は、全国的に展開する

祭祀遺跡の中で特異でもあり、また一般遺跡に通ずる共通性も見られる。日本における祭祀を考える上ではずして考えることのできない遺跡として今後の研究でより重要性が増すことと思われる。柴田常恵が売れない土器程度しか残っていないのでは、と残念がった沖ノ島に、次々と遺物が発見され、遂には海の正倉院と呼ばれるほどに多くの重要な遺物が発見されるに至る。沖ノ島に金製(実は金銅製)の宝物がありと知られてから300年余り経過して、なお多くの遺物が残されていたことは、やはり信仰の力であると言える。青柳種信は、見ていなかったのではなく、語らなかったのであると思われる。

なお昭和期の調査、研究については小田富士雄氏が「祭祀遺跡沖ノ島の歴史的位置」『古代を考える 沖ノ島と古代祭祀』(昭和63年8月、小田富士雄編、吉川弘文館刊)に「沖ノ島調査のあゆみ」にまとめられている。

なお日本列島だけでなく、広く見れば世界の信仰地としても、これだけの信仰の継続性、遺跡の残存性はまずない。これからも大いに注目されるであろう。



写真1. 昭和42年5月27日大場と梶山(亀井正道撮影)

日本民俗学(伝承分析学・traditionology)からみる沖ノ島

—日本古代の神祇祭祀の形成と展開—

新谷 尚紀 國學院大學大学院教授 国立歴史民俗博物館名誉教授

要旨：沖ノ島遺跡は日本古代の4世紀から9世紀までの長い期間の変遷史を考究する上で貴重な情報を発信している。その内の一つが古代日本の律令神祇祭祀の形成についての情報である。4世紀後半と推定される17号遺跡から発見された「鏡・剣・玉」という遺物の組成は記紀神話の語る三種の神器に相応するが、7世紀初頭と推定される22号遺跡から発見された「金銅製紡織具」の類は伊勢神宮の遷宮神宝に相応するものである。律令神祇祭祀の形成が600年の遣隋使による文化衝撃を画期とする可能性が浮上してくる。また、『魏志倭人伝』に記されている卑弥呼の「鬼道」と、航海安全祈願のための「持衰」に注目することによって、シャーマン(shaman)という既存の概念に対してイミビト(imibito)という新たな分析概念の設定が可能であり、そこから古代天皇祭祀の中の「鎮魂と大嘗」と「散斎致斎と大祓」という最重要儀礼の形成とその意味の解釈が可能となる。原初の王権から制度の王権へという転換である。

キーワード：三種の神器 金銅製紡織具 律令神祇祭祀 持衰 イミビト(imibito)

1. はじめに

—民俗学の視点—

沖ノ島についての民俗学の研究視点としては、大別して以下の二つが考えられる。第1は、現在の沖ノ島をはじめとする宗像三女神と宗像大社への信仰、そして神事や祭祀や祭礼の伝承について、民俗学の現地調査によって収集整理される情報群をもとに、まずはその構造論的、機能論的、象徴論的、その他さまざまな観点からの分析を試みる。そしてそれと同時に古代から現代までの沖ノ島と宗像大社の信仰と祭祀の変遷の過程を歴史的に追跡して、現在の信仰や儀礼の民俗伝承がどのような歴史をたどって現在に至っているのか、その変遷史を明らかにする。さらにその宗像神社信仰と祭祀伝承を貫く力学関係を明らかにする。第2は、古代における沖ノ島の祭祀の始原からその後の展開の過程を、日本における神祇祭祀の形成と展開という観点から柳田國男や折口信夫の通史的かつ分析論的な資料分析方法に学びながら、考古学や歴史学の研究成果情報をいずれも伝承情報として比較論的に参照し活用して、解明する。この二つの視点のうち、第1の視点に立つての試論は次の機会に譲ることとして、今回は

第2の視点に立つ試論を提出しておくことにしたい。それは、一つには近年の日本民俗学の現状をみるにつけても柳田國男や折口信夫のしごとの中に日本民俗学の原点を再確認しそこからの再生が必要不可欠であると筆者が考えているからであり¹⁾、その関連研究として発表した拙著『伊勢神宮と出雲大社—「日本」と「天皇」の誕生—』などで日本の神社の創祀という問題に民俗学の観点から少し取り組んでいて²⁾、この沖ノ島遺跡が発信している貴重な情報をそれと関連づけてみたい、という理由からである。もう一つには筆者が長年勤務した国立歴史民俗博物館に関連して、初代館長の井上光貞先生からの学恩に少しだけでも報いたいと思うからである。はじめの文化庁所管の博物館構想を根本的に改変して文部省所管の研究博物館の創設へと尽力された井上先生が強く望まれていたのは、文献史学と考古学と民俗学の三学協業による新しい広義の歴史学の創造であり、その一環として古代の神祇祭祀の問題をめぐる研究の重要性を強調しておられ、国立歴史民俗博物館の展示の中にとくにこの沖ノ島のコーナーを置かれてその研究の推進に熱意を燃やされていたからである。この二つの理由から、民俗学を専門とする立場にありながらあえて考古学や文献史学の分野にか

かわるような学際的な作業に挑戦させていただきたいと考えた次第である。その点、まずはご理解とご寛恕をお願いしたい。

2. 死の発見と宗教の誕生

— 靈魂観念と他界観念の発生 —

靈魂観念の発生を考える上で避けて通れないのは、私たちホモサピエンスという存在とその死の発見の仮説である。実証的な議論ではなく抽象的な議論であるが、重要な出発点でもあるので、ここに確認しておきたい。「死は事実ではない、概念である」といったのは霊長類学者の水原洋城氏である³⁾。ニホンザルやゴリラなどホモサピエンス以外の霊長類は死体を処理することはない。墓を作ることもない。死を学習し理解するということは、概念化することであり言語化することである。言語化された概念は他者と共有できる。概念が共有されることによって死をめぐる習俗も発生する。人類は原人、猿人、旧人、新人というその進化の過程において、死を発見した。花を供えた人 The first flower people と呼ばれた旧人ネアンデルタール人については発掘情報を含めてまだ疑問点も多いが、私たちの祖先であるホモサピエンスがいつの時代にか、死を発見したということは確実である。それはいつか。化石人骨の研究によれば、いまから約3万7000年から3万5000年くらい前のものと推定されるアフリカの化石人骨には赤色マーカーが塗られていたり、装飾具が副えられていたりするという⁴⁾。それはすでに、死が理解され、概念化されて共有されるに至っていたことを示している。飲食や性をめぐる行動が文化差の少ない生理的なものであるのに対して、死への対処はそれが発見された概念であるだけに文化や社会による差異が多様であり多様である。それが世界中のさまざまな社会において、土葬、火葬、風葬、水葬、獣葬、鳥葬など多様な葬法が存在する所以である。死の発見は同時に生の発見でもあったはずである。生と死の認識は

第1表 靈魂祭祀の展開

| | | | | |
|-------|---------|------|--------|------|
| 青銅器祭祀 | 精霊崇拜 | 共同体的 | アニミズム | 弥生時代 |
| 墳墓祭祀 | 首長の霊肉崇拜 | 王権的 | キングイズム | |
| 神祇祭祀 | 首長の神霊化 | 神権的 | ゴッドイズム | 古墳時代 |

靈魂観念と他界観念の発生を意味した。つまり、宗教の誕生である。宗教の誕生は同時に生命や靈魂について解説する者、現世と他界を解説する者を生み出した。それこそが原初的な王である。その王権の象徴、王権の表象具こそが、他界も含めた空間認識の基準であり死を内在させている貨幣である、と同時に、他界も含めた時間認識の基準である暦であった。以上が、前稿で指摘したところであり、ここで神社創祀の議論を始めるための前提でもある⁵⁾。

3. 出雲古代史と靈魂観念

— アニミズム・キングイズム・ゴッドイズムの三段階 —

かつて伊勢神宮と出雲大社の創建という問題を考えてきたとき、出雲地方の考古学的研究の成果に多くを学ばせていただき⁶⁾、弥生時代の青銅器祭祀の段階から古墳時代の墳墓祭祀の段階へと転換する動向を考える機会があった。そのときの筆者の仮説は、出雲地方では弥生時代(青銅器祭祀(1年-50年頃まで)⇒墳墓祭祀(150年-200年頃から))から古墳時代(250年頃-600年頃)へという大きな変化を経ながら、そこで実現していったのは第1表のような靈魂祭祀の三段階展開という仮説であった。

それによると、出雲の神庭荒神谷遺跡(1984年発見、銅剣358本、銅鐸6個、銅矛16本)や加茂岩倉遺跡(1996年発見、銅鐸39個)に代表される弥生時代の青銅器祭祀の段階は、靈魂観念の上では自然霊崇拜や精霊崇拜の段階と考えられる。そして、それらの青銅器は弥生Ⅰ期(前期)・Ⅱ期(中期)に登場してⅢ期・Ⅳ期(中期)に盛行をみせたのち、Ⅴ期(後期)には出雲地方では忽然とその姿を消す。その弥生時代後期のⅤ期にはまだ北部九州では依然として広型銅矛・広型銅戈が、また近畿・東海地方では大型化した突線紐式銅鐸が盛行をみせていた時期である。そのような中で出雲地方ではいち早く青銅器祭祀の段階から首長墳墓祭祀の段階へと転換していったのであった。その背景として考えら

れるのは出雲市の西谷墳墓群の中の西谷3号墓に代表されるような四隅突出型墳丘墓の登場である。つまり、それまでの呪術的な指導者のもとでの共同体的な青銅器祭祀に対して、それを侵害するような新たな武力的な指導者が領導する社会が醸成されてきていたと考えられるのである。それは『後漢書東夷伝』が「桓霊の間、倭国大いに乱れ、更相攻伐して歴年主なし」と記す2世紀後半(桓帝在位146-167、霊帝在位168-189)の動向でもあった。以上のような理解が考古学の通説であり十分に首肯できるところである。そして、その後に登場してくるのが古墳時代という新たな時代であった。つまり、古墳時代とは武力的な首長の権力がその巨大な墳墓によって表象される時代である。

その古墳時代の首長墳墓祭祀の基本は、首長の肉体と靈魂とを併せて畏怖し崇拝するという点にある。それは靈魂と肉体との未分離な觀念によるものである。前述の「死」という概念をめぐっては、まだ曖昧な認識の段階であった可能性が大である。『日本書紀』が伝える出雲神話のとくに国譲り神話の中では、天照大神の表象具として宝鏡と勾玉、大己貴神の表象具として広矛と勾玉とが描かれており、勾玉を共通項・媒介項としながらも古墳時代を象徴する銅鏡と弥生時代を象徴する銅矛というたがいの対比が描かれている。つまり、『日本書紀』の記す記憶の世界にも、弥生時代から古墳時代へという歴史の転換が記憶され伝承されていた可能性はうかがえるのである。そして、靈威力をもった大己貴神は「八十隈に隠去れなむ」といってその姿を隠すが、いつでも靈験を表わすことのできる存在と位置づけられている。そして、神話伝承の中では「崇神紀」や「垂仁記」など重要な局面でしばしば出雲の神は出現することになる。歴代の天皇も「崩・かむあがり」などの表現が用いられているが、古墳時代の前方後円墳の被葬者も大己貴神の神話のように完全に死んだ者とはみなされずに、いつでも現世に登場してその武力や靈威力を発現できる存在として畏怖され崇拝されていたのではあるまいか⁷⁾。大己貴神の神話を分析してみると、そこには青銅器祭祀の段階から墳墓祭祀の段階を経て神祇祭祀の段階までの推移と変化が凝縮的に描かれているのがその特徴として読み取れる⁸⁾。大己貴神の「八十隈に隠去れなむ」というような首長の武力と靈

威力が觀念的に共有されていた社会であったからこそ、あのような巨大な墳丘墓が政治的宗教的意味をもつことができたのではないか。そして、そのような、巨大な墳墓が靈威力を発現しうる装置であるとの心意は、後の『続日本紀』大宝2年(702年)8月8日条の、倭健命の墓の震動に驚いて早速遣使してこれを祭ったという記事などの中にも伝承的にうかがうことができる⁹⁾。

そこで、出雲の古代史と出雲大社の創建をめぐる問題を整理してみると、出雲では荒神谷遺跡や加茂岩倉遺跡などに代表される青銅器祭祀の終焉の時期が紀元1年-50年ころ、西谷三号墓などに代表される四隅突出型墳丘墓などの墳墓祭祀の時代の始まりが150年-200年ころ、そして、古墳時代の到来は大和の箸墓古墳や吉備の浦間茶白山古墳など初現期の前方後円墳の240年-250年ころ、東西出雲に山代二子塚古墳や大念寺古墳などの巨大古墳が造営されるのが550年ころと推定されるならば、前述の靈魂觀念の展開過程の上での「神祇祭祀は墳墓祭祀の超克」という仮説的な観点から推論すれば、出雲大社、杵築大社の社殿の創建はその6世紀半ばもしくはややそれ以降の時点ということになる。

しかし、出雲大神、大己貴神の祭祀の原初はそれよりもはるかに古く、現在の出雲大社の隣接地の命主社の背後の大石の下から出土した青銅の銅戈と翡翠の勾玉からも推定されるように、弥生時代にさかのぼることができる。その杵築の地からは弥生時代から古墳時代前期までの遺物が出土しており、大陸や半島に向かうフロンティアたる半島付根への聖地觀念が古くから醸成されていたものと推定される。そして、大己貴神の原像として浮かび上がってくるのは、その弥生時代の青銅器祭祀の世界への記憶である。単に神庭荒神谷遺跡や加茂岩倉遺跡の青銅器祭祀の記憶というだけではなく、それらを含めて出雲の地がかつて存在し、やがて隠匿隠蔽されていった後までも記憶されつづけ、長い時間の経過の中で当然変容もしたであろう青銅器祭祀の時代への追憶である。その集団的な記憶と追憶とが中核となって、その後の墳墓祭祀の時代の出雲の王たちの記憶もその上に重層しさらには混淆もして、新たな神祇祭祀の時代の到来の中で、出雲大神の原像がそれらの歴史的な記憶の蓄積の中に形成されてきた

⑤. 日本民俗学(伝承分析学・traditionology)からみる沖ノ島
—日本古代の神祇祭祀の形成と展開—

ものと考えられるのである。それは、朝鮮半島から日本海を渡って寄り来たった楽器としての銅鐸などの舶来文化の刺激などを原点として、その後の出雲で発達した青銅器祭祀の時代、そして新たな首長墳墓祭祀の時代へ、さらには新たな大和王権の進出と服属へ、という長い歴史の記憶の蓄積の中でであり、まさに隠れて見えなくなった出雲の青銅器祭祀の時代以来の指導者たちと次の墳墓祭祀の時代の巫王的・武王的な首長たちの記憶の集合であったと考えられる。それが神話的に結晶化したのが大己貴神の原像であり、それはまさに古代出雲の祭祀王の記憶の凝縮像であったといつてよからう。

『出雲国風土記』の大原郡神原郷の地名の由来伝承として「古老の伝えていへらく、天の下造らしし大神の御財を積み置き給ひし処なり。則ち神財の郷と謂ふべきを、今の人、猶誤りて神原の郷といへるのみ」と伝えているのは何も荒唐無稽な伝説ではなく、加茂岩倉遺跡の大量の銅鐸の埋納や神原神社古墳への景初三年銘三角縁神獸鏡の副葬などの歴史事実についての、その後の現地における人びとの歴史の中での蓄積的な記憶の重層と変奏の結果として、はるかな時間を超えながらもまだ遠い幽かな記憶と伝承として響きあっていたその結果、『出雲国風土記』にその地の伝説として書き留められたのではないかと考えられるのである。

4. 霊肉畏敬観念から死穢忌避観念へ

— 4世紀から10世紀までのスパンで考える —

首長や王の遺体と靈魂に対する両者の未分離の観念、畏怖と崇拜崇敬の観念、それは古墳時代を最高潮とするが、その後の飛鳥時代、奈良時代、平安時代にも基本的には継承された。律令国家の成立の時期、持統天皇はその5年(691年)に「凡そ先皇の陵戸は五戸以上を置き、自餘の王等の功有る者には三戸を置き、若し陵戸足らずは百姓を以て充てよ、其の徭役免せ、三年に一たび替えよ」という有名な陵戸の詔を発している。そうした先帝の御陵や皇后皇太后の御墓への監護や鎮祭という対応はただ皇族だけに限られたものではなかった。『続日本紀』や『日本後紀』など六国史の記すところによれば、奈良時代から平安時代の前期にかけて

「墓側結廬」とか「亡霊追憶」といった記事が頻出する。畿内をはじめ各地の有力層の間では親族の墓を大切に守りその霊を祭ることがさかんに行なわれていたことが分かるのである。律令政府でも毎年十二月には荷前使のさきのつかいといって特定の陵墓に対して山陵使が発遣され献物と奉幣が行なわれる制度が継続していた¹⁰⁾。その後、天智皇統と藤原北家の先祖諸霊の顕彰と祭祀のための制度が整えられていき、文徳天皇没後みずからの外孫である清和幼帝の即位に成功した藤原良房が858年に定めたのが「十陵四墓の制」(天智・施基皇子・光仁・高野新笠・桓武・藤原乙牟漏・早良親王・平城・仁明・文徳の十陵と、藤原鎌足・冬嗣・美都子(良房母)・源潔姫(良房妻)の四墓)であった。良房没後の872年には十陵のうち高野新笠を除いて清和母の明子を加え、四墓に良房を加えて「十陵五墓の制」として再出発したのであったが、しかし、このような手厚い山陵御墓ごぼの祭祀はその後10世紀から11世紀に向かって急速に形骸化し廃絶化していくことになる。

古塚累々 幽墟寂々 仏儀不見 只見春花秋月 法音不聞 只聞溪鳥嶺猿 (『為左大臣供養、浄妙寺願文』『本朝文粹』卷13)

真実の御身を 斂おさめられ給へるこの山には ただ標ばかりの石の卒塔婆一本ばかり立てれば また参り寄る人もなし(『栄華物語』卷15)

これが、その良房(804-872)からみて5代後の孫、約150年後の藤原道長(966-1027)が見た摂関家藤原氏の宇治の木幡墓地の光景である。権力の頂点に立つ摂関家の先祖の眠る墓地はまさに死体遺棄的な荒廃荒涼たる墓地となっていたのである。

907年の唐の滅亡、935年の新羅の滅亡、そうして東アジアの古代国家が滅亡する10世紀からその後の11世紀にかけて、日本では天皇の祭祀王への純化と神聖性の強調を基礎とする摂関貴族による新たな国家システムへと転換していった。その摂関貴族の権力の源泉となっていたのが神聖性の強調と対をなす極端な觸穢思想であった。その中核は強い死穢忌避観念であり、天皇や貴族であってもその遺骸は恐るべき放射能のような死穢を発する危険きわまりないものと観念されるようになっていたのである¹¹⁾。それは同時に肉体と靈魂の分離観念の加速化とも連動していた。そして、この10世紀を画期として、5世紀末の古墳時代の終焉以降

も律令国家体制のもとで継続していた陵墓祭祀の古代的伝承は、消失していったのである。

沖ノ島の祭祀も、4世紀後半の古墳時代前期後半から9世紀後半から10世紀の律令国家体制の解体変質へという古代日本の大きな変動と転換の中に、誕生から変容へそして終焉へ、とその変遷を遂げていったものであり、このような古代国家の歴史と沖ノ島祭祀の歴史という相互の対応や比較の視点からの分析が必要であろう。

5. 沖ノ島の祭祀

(1) 沖ノ島祭祀の開始

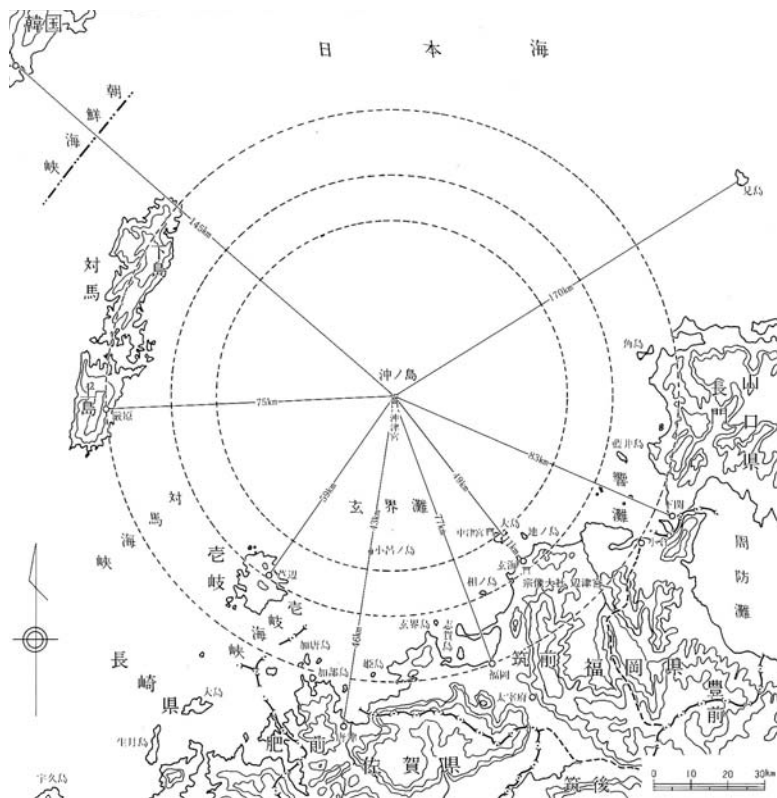
－ 4世紀後半から5世紀初頭の時期：財物宝物奉獻－東郷高塚古墳

これまでの考古学の発掘調査と研究成果により、沖ノ島への祭器奉獻の開始の時期については、最古の遺跡と推定される17号遺跡の遺物によって4世紀後半と想定されており、終焉の時期は1号遺跡の遺物によって9世紀後半と想定されている。開始時期の4世紀後

半とは古墳時代前期の後半期であり、宗像地域で注目すべき古墳は同じ4世紀後半の前方後円墳、東郷高塚古墳(現存長61m)である。前方部を北西方向に向けたその延長線上に宗像大社の辺津宮、中津宮、沖津宮が存在するのは偶然ではあるまい。この東郷高塚古墳の被葬者こそヤマト王権との関係をもって沖ノ島祭祀の開始に関与した人物と推定されるのであり、もっと重視されてよいであろう¹²⁾。

4世紀後半から6世紀前半へという時代

沖ノ島祭祀は悠遠な太古に始まったものではない。一定の政治的・経済的・文化的な力学関係の中に古代社会で創始された祭祀習俗である。その原点を考える上で重要なのは、4世紀後半というその時期をめぐる問題である。それは古墳時代の初現期とされる3世紀中葉の箸墓古墳(墳丘長280mの前方後円墳)の時代、つまり『魏志』倭人伝の卑弥呼の時代からみれば、その後すでに約100年以上を経過した時代のことである。つまり、ヤマト王権が成立して朝鮮半島との交流を活発化させていた時代にこの沖ノ島祭祀は始まったと考

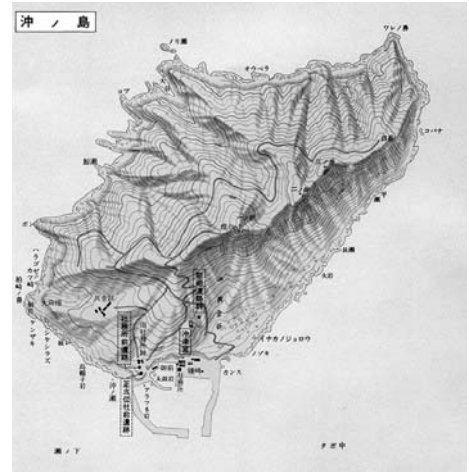


第1図 沖ノ島位置図(『沖ノ島』吉川弘文館、1958年より)

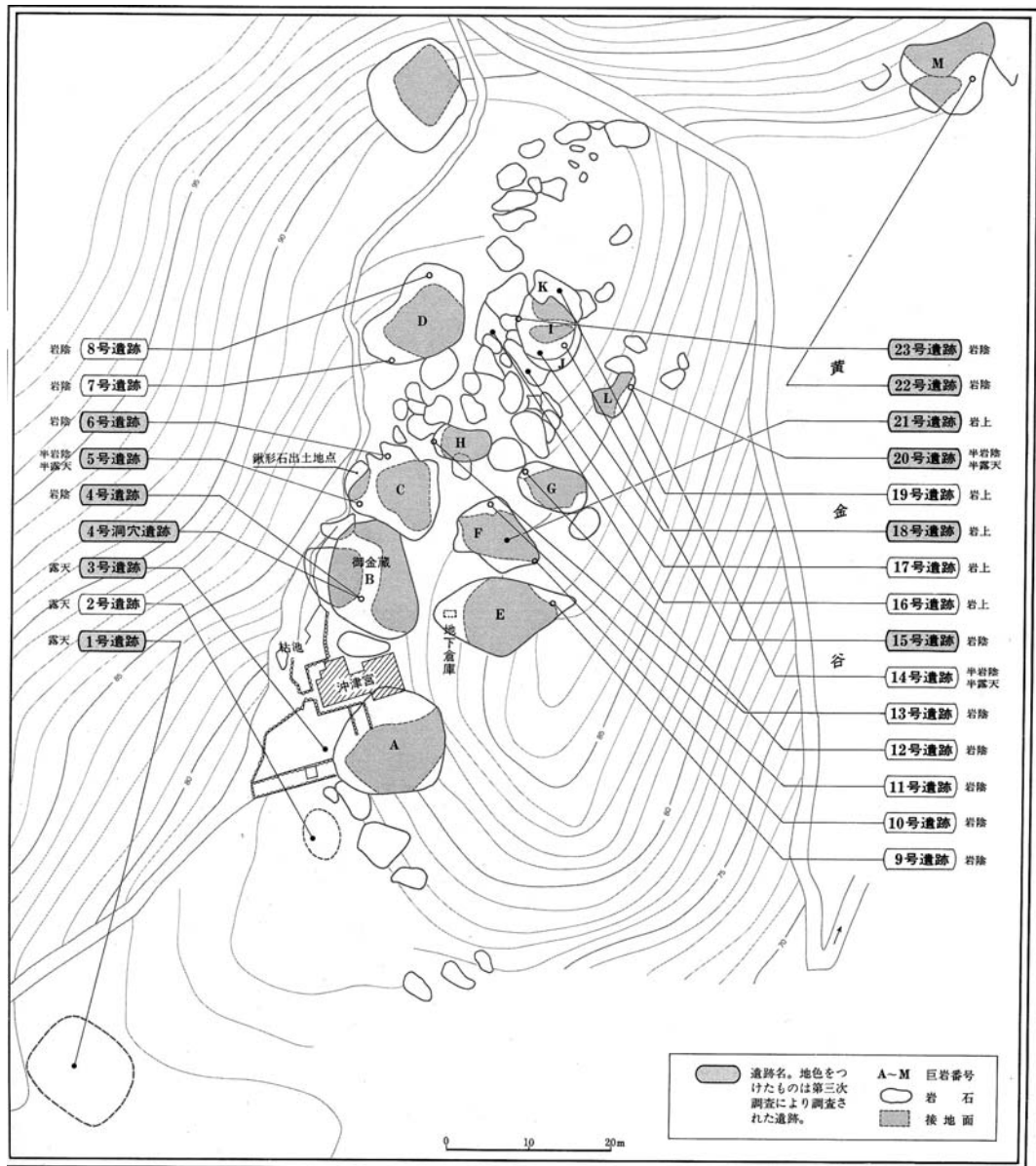
⑤. 日本民俗学(伝承分析学・traditionology)からみる沖ノ島
 —日本古代の神祇祭祀の形成と展開—



写真1 沖ノ島 海上より望む(『第51回企画展 海の正倉院沖ノ島古代の祭祀 西・東』群馬県立歴史博物館、1995年より)



第2図 沖ノ島 地図(『宗像・沖ノ島』吉川弘文館、1979年より)



第3図 発掘遺跡区分図(『宗像・沖ノ島』より)

えられるのであり、その時代状況については『三国史記』や「高句麗好太王碑文」などの史料によって4世紀後半の倭国と百済との交流、高句麗の南下と敵対、また新羅との対立と緊張、などが推定されている。

この4世紀後半から、その後の6世紀前半にかけての倭国と半島諸国との交流について参考になるのは、韓国考古学の禹在柄氏の見解である¹³⁾。禹氏によれば以下のとおりである。第1に、4世紀における倭国中央の外交戦略は金官加耶から鉄素材と先進知識を獲得することであり、加耶の金海大成洞古墳群で大量の鉄素材と倭国から輸入された威信財が共に出土した事実は金官加耶と倭国との親密な関係を反映している。当時の金官加耶は中国、朝鮮半島諸国、倭国をつなぐ国際的な中継地の一つであった。しかし、第2に、5世紀初頭からは高句麗による百済の首都漢城へまた南部の加耶地域への攻撃により半島情勢は急変し、倭国は百済との直接的な交易を強化する外交戦略へと転換していった。第3に、5世紀後葉にはその高句麗の攻撃によって百済は首都を475年に漢城から公州の熊津へ、そしてその後538年には扶余の泗泚へと遷都を余儀なくされる。その5世紀後半から6世紀前半期の遺跡である百済西海岸の竹幕洞祭祀遺跡からは、倭様式の石製模造品(鎌・短甲・斧・ナイフ)とともに中国魏晉南北朝時代の青磁、大加耶系の馬具が出土しており、竹幕洞祭祀遺跡がもつ国際性を反映している。つまり、百済と結んだ倭国の新たな外交戦略と交易システムが構築されていたことを想定させる。この5世紀後半から6世紀前半期の百済と倭国の親縁関係を示す考古学的な資料としては他にも、第1に、百済西南部地域で13基の前方後円墳が造営されていること、第2に、百済の武寧王(462-523〈在位は502-523〉)の王陵で倭国から輸入された最高級のコウヤマキの棺材が使用されており、一方、中国南部から輸入された多くの威信財が副葬されるとともにその墓室は中国南朝様式の埴室墓で築造されていたこと、などがあげられる。その武寧王の時代の百済は、中国南朝と倭国との緊密な関係を通じて北方の高句麗の威嚇に対抗しようとしていた時代であった。

17号遺跡が発信している情報

沖ノ島の祭祀遺跡(第1図、第2図、第3図、写真1)についてのこれまでの時期区分によれば、最古とされるのはI号巨岩の岩裾の狭い位置に遺物が集中していた17号遺跡である¹⁴⁾。面積わずか3㎡弱のところ、銅鏡・鉄製品(剣・刀・蕨手刀子)・碧玉製品(車輪石・石釧・管玉)・滑石製品(勾玉・管玉・小玉・棗玉)など、約500点もの大量の遺物が納められていた。沖ノ島祭祀の原点を考えるには何よりもこの最古の遺跡とされる17号遺跡が発信している情報に注目する必要がある。ここで考古学の精密な発掘調査報告書『続沖ノ島』(吉川弘文館1961年)を参考にしながら、民俗学の視点からあらためて指摘できることを、A：出土遺物からいえること、B：出土状況からいえること、この2つの観点から整理してみる。

A：出土遺物からいえること

－ 4世紀後半・金官加耶との交流期－

17号遺跡から発見された約500点もの大量の遺物からわかることは、第1にはその相対年代であり、第2にはその遺跡の性格である。まず第1の相対年代についてであるが、総計8種21面の銅鏡のすべてが仿製鏡であることから、その母鏡・同型鏡・類似鏡・多数鏡出土遺跡、などを基準とする比較によって、大和新山古墳より新しく備前丸山古墳より古いと推定され、4世紀末から5世紀初頭の遺跡ではないかと想定されている。これは、西暦391年を基準年とする「高句麗好太王碑文」の時代に想定される。それは、前述の倭国と半島諸国との交流史の上からみれば、4世紀後半における倭国の外交戦略が金官加耶から鉄素材と先進知識を獲得することに集中していた時代に当たり、加耶の金海大成洞古墳群で大量の鉄素材と倭国から輸入された威信財が共に出土した事実を参考にすることができる。それが、次の5世紀初頭になると高句麗による百済や加耶地域への攻撃が強まり、倭国は次第に金官加耶に替わって百済を中心とする新たな外交戦略に転換させていく時期に当たっていたと考えられる。つまり、沖ノ島祭祀の開始は、半島における金官加耶や百済との交流の継続と、その一方での高句麗との対抗や新羅との対抗という緊張関係の中においてであったということが考えられる。

⑤. 日本民俗学(伝承分析学・traditionology)からみる沖ノ島
—日本古代の神祇祭祀の形成と展開—

第2の祭祀遺跡の性格について、供献された遺物からわかることとは何か。それは前期古墳の副葬品の構成に類似してはいるが、相違点もあるということである。発掘調査に当たった原田大六氏は、21面という大量の銅鏡はあまりにも大量であり、古墳の場合にこれだけ大量の銅鏡を副葬したものであれば墳丘の長さは100-200mにもおよび、円筒埴輪をめぐらしたり器財

埴輪を配置して、その内部構造も竪穴式石室に粘土槨、木棺あるいは石棺などと豪壮さを誇っているものであるが、この17号遺跡はその遺物内容の豊富さに対して、あまりにも簡単な外部施設であり、まるで弥生文化以前のような原始的且つ簡単な構造だと述べている(『続沖ノ島』)。そしてまた、大量の銅鏡の特徴について、21面すべて仿製鏡であり、しかも重量の軽い銅鏡が多く、無傷は6面だけであとの15面は損傷あるものばかりで、きわめて実用性の薄い鏡であると指摘している。つまり、古墳の被葬者の威信財としての実用的な財宝の類ではなく、はじめから祭祀用に製作された供献品であった可能性が否定できないというのである(写真2、写真3)。一方、その他の遺物、鉄剣7口、鉄刀5口、碧玉製の釧・車輪石・管玉、滑石製の勾玉・管玉・小玉・棗玉などが供献されていたことから推定可能なこととは何か。それは銅鏡の21面という多さに比べて、鉄剣7口、鉄刀5口と武具や工具が少ないということはいえるが、ただ古墳の副葬品に共通する銅鏡・鉄剣・勾玉という組み合わせ、つまり記紀神話の中に登場しかつ三種の神器の組み合わせにも通じるその組み合わせを見出すことはできるという点である。

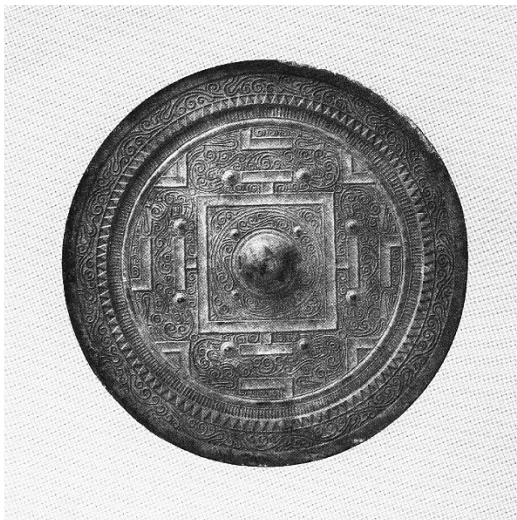


写真2 方格規矩鏡(『続沖ノ島』吉川弘文館、1961年より)



写真3 沖ノ島の銅鏡類(『海の正倉院』沖ノ島宗像大社、2003年より)

なお、その記紀世界における銅鏡・鉄剣・勾玉の三種についての取り扱い方や認識については、『古事記』上巻天孫降臨条の「此れの鏡は、専ら我が御魂として、吾が前を拝くが如く伊都岐奉れ」の記事や、仲哀紀8年正月条の「五百枝の賢木を抜き取りて、九尋の船の舳に立てて(船の艦舳に立てて)、上枝に白銅鏡(八尺瓊)を掛け、中枝に十握劍(白銅鏡)を掛け、下枝に八尺瓊(十握劍)を掛けて」という記事、また、「臣、敢えて是の物を献る所以は、天皇、八尺瓊の勾れる如くにして、曲妙に御宇せ、且、白銅鏡の如くにして、分明に山川海原を看行せ、乃ち是の十握劍を提げて、天下を平けたまへ、となり」の記事などが参考になるであろう¹⁵⁾。銅鏡は天照大神の御魂とされており、その銅鏡と鉄剣と勾玉とを組み合わせるという方式が通常で、記紀の世界では、「勾玉の曲妙」、「銅鏡の分明」、「鉄剣の平定」というアナロジー(類似連想)で天皇の統治が考えられていたことがわかる。

B：出土状況からいえること

—石と遺物の積み重ねとその意味—

17号遺跡の特徴の一つは前述のように、わずか3㎡弱の狭い場所に21面の銅鏡をはじめ総計500点にものぼる大量の遺物が納められていた点である。そして、自然石が積み、上から遺物とくに銅鏡を覆うための積石だけでなく、遺物を安置するための敷石と遺物の安定のための挟石(磯石)などもあって人為的に積み重ねられていた点である(写真4、第4図)。その集積の中心部に最大の径をもつ7号鏡(変形鳥文縁方格規矩鏡)がほぼ水平に鏡面を上に向けて置かれ、その上に鉄刀片1個と小玉4個が載っていた。この7号鏡にあるいは接しあるいは重なって14面が集積されていたが、集積に当たっては鏡背の中央部の突出した鈕があるため、鏡の積み重ねの安定のために挟み物として車輪石と海岸の波打ち際から拾ってきた角の取れた丸い磯石が使用されていた。遺物とくに銅鏡の最下底には敷石、その上に遺物、そして挟石、また遺物、そして上を積石で覆うというかたちである。集積場所の中心部近くでは、銅鏡・車輪石・磯石・鉄刀剣・玉類などが七

重・八重と積み重なっていた。

この銅鏡を主とする遺物や玉石類の積み重ねという事実についてどのように考えることができるか。第1には物理的な解釈である。大量の奉獻品を集中して1カ所に奉獻するためという単純な解釈である。具体的な祭器の集積は心理的な奉獻の意志の集中でもあるという解釈でもありうる。第2には象徴的な解釈である。物品の集中に必然的にもなう積み上げという方式に何かその意味を考える解釈である。第2の可能性を考えるならば、筆者がかつて「石積みのフォークロア」¹⁶⁾という小論で論じておいた点が参考になるかもしれない。それは、(1)死者の供養のための石積みや石吊るしや石落としの習俗(墓地の石積み、墓地の石吊るし、埋葬に際しての石落とし、墓地の後生車への石の供え、賽の河原の石積み、など)、(2)神社での石拾いや石積みや石吊るしの習俗(河原や海辺での石拾いとその神社への奉納と石積み、石鳥居の上に石を投げ上げてその石が桁に乗れば幸運だとする俗信、など)という事

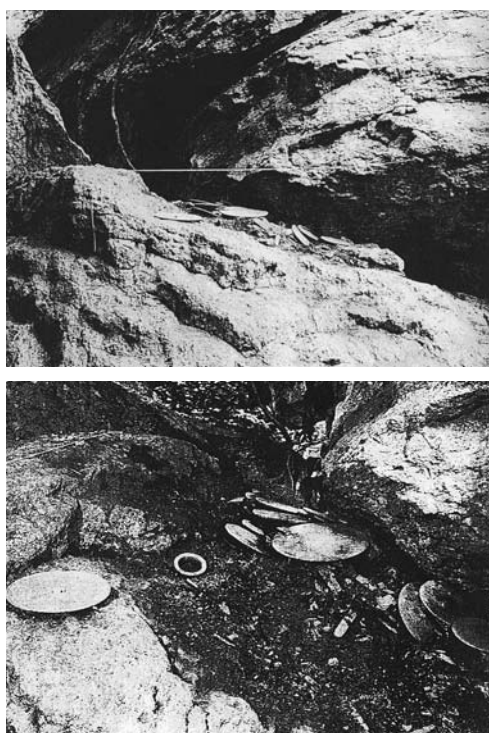
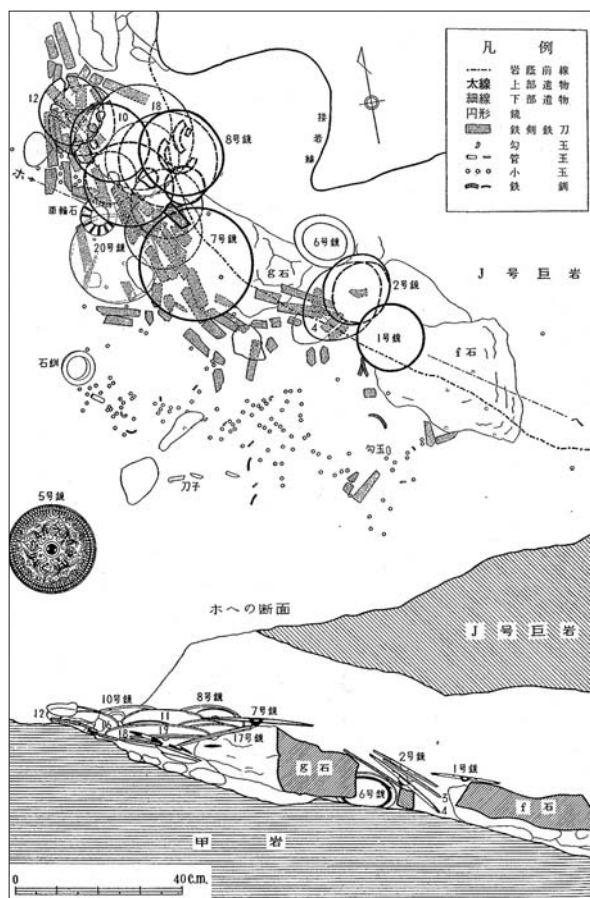


写真4 17号遺跡 遺物の出土状況(『続沖ノ島』より)



第4図 17号遺跡の遺物配置図(『続沖ノ島』より)

例群の収集から導かれた仮説であり、「水界の石」、「空中の石」をキーワードとする解釈であった。「水界の石」の水界とは身近な異界への出入り口とも見なされた世界であり、河原や海辺から拾われてくる丸石は民俗伝承の中では現世と異界との媒介物としての機能を持たされることが多い。「空中の石」とは人為的に積み上げられたり吊るされたりしていつかは地上に落下して安定化することになるが、それまでの曖昧な不安定さを周囲に発信する石であり、それは現世から異界へ、霊界へと通じる装置、俗なる眼前の世界から聖なる見えざる異界へ、と通じる装置としての機能を持たされることが多い。つまり、積み上げや吊るしという行為は人為的に不安定な中空に物品を置く行為であって、それはその物品を媒介物として異界や霊界へと交信を願う人たちが行なっている行為であるという解釈である。

つまり、この17号遺跡の遺品類の積み重ねという事実に対しては、このような第1と第2の解釈の可能性はあるが、少なくとも霊的世界に向けての財物宝物の奉獻であったことはまちがいない。ただし、第1、第2のいずれの解釈であっても、奉獻した人びとの意識したその霊的な対象が宗教イデオロギー的に限定された特定の神であった可能性はきわめて低いであろう。漠然と海の神、潮の神、風の神、島の神、岩の神、山の神などという自然信仰のレベルであった可能性が高いと考えられる。

アニミズムとシャーマニズム

これまで人類学や社会学や宗教学や民俗学が議論してきた概念で、すでに周知のものをここであらためて整理紹介するのははなはだ失礼かとも思うのであるが、古代の沖ノ島祭祀の初源期における人びとの靈魂観念を考える上ではまったく無駄なことでもあるまいと思う。なぜなら、沖ノ島の祭祀遺跡を考える上で、これまでの『続沖ノ島』や『宗像沖ノ島』など第1級のハイレベルの発掘調査報告書やそれをもとにしたハイレベルな論文類でも、「磐座」、「巨岩祭祀」、「降神」、「依代」などという語がよく用いられているからである。民俗学の立場からすれば、それらの語の適用には慎重でありたいというのが基本的立場である。それらの借用言

語を使った瞬間に、考古学の発掘現場で得られている貴重な固有情報群は単純化されたり、またはその意味が無化されてしまう危険性があるからである。筆者はもちろん考古学の専門ではないので、ここでは単に参考意見を提示するだけではあるが、宗教的現象や宗教的動態を解釈するための基本概念について一応の整理と確認をした上で、沖ノ島祭祀遺跡が発信している当時の人びとの靈魂観念とその後の変化について検討してみたい。

周知のように、E.B.タイラー(E.B.Tylor)が説いたのがアニミズム(animism)であり、それは宗教の基本は人間がもつ靈魂的なもの(spiritual beings)への信仰であるという学説であった。そのアニミズムのアニマ(anima)とはもともとはラテン語で、靈魂、生命、呼吸、を意味する語であるが、タイラーはまた、身体と密接に結ばれている霊(身体霊)と身体に束縛されない霊(自由霊)の二つがあるといい、また、人間の生前も死後も身体とは遊離して働く靈魂(身体霊、soul)と、動植物から神々にいたるまですべての存在に認められる霊つまり生命原理としての靈魂(自由霊、spirit)と、いう二つの観念をも提示している¹⁷⁾。それに対して、宗教の起源としては、人格的なアニミズムよりも非人格的な自然界の力であるマナ(mana)に注目すべきだとしてアニマティズム animatism(プレアニミズム、pre-animism)を説いたのが、E.B.¹⁸⁾タイラーの弟子のR.R.マレット(R.R.Marett)である。そのマナ(mana)という観念は、メラネシアの諸社会の研究から導き出した呪的かつ霊的な力を意味するマナ mana という現地言語から帰納したものであった。一方、それらに対して、とくに北東アジアの呪術師がトランス状態になって超自然的な存在(神霊・精霊・死霊など)と交信するという宗教現象への注目から、19世紀以来欧米人研究者の間で用いられるようになったのが、シャーマニズムまたはシャマニズム(shamanism)という概念である。そのシャーマン(shaman)、シャーマニズム(shamanism)という概念はもともとツングース語やゴールド語などのサマン(saman)に由来するものである。そのシャーマニズムの学説の中では、呪術師シャーマンが超自然的存在に直接的に接触する方法として2つのタイプがあると大別されており、一つがシャーマンの魂

が身体外に出て天上、地上、地下などへと飛翔・巡歴する脱魂型、もう一つが地上や他界の神霊や精霊がシャーマンの身体内に入り込み憑依する憑依型とされている。たとえばM. エリアーデ(M. Eliade)は、前者をecstasyと呼び、後者をpossessionと呼んで、前者がシャーマニズムの基本であり、後者は副次的現象であると解釈している¹⁹⁾。それに対して、I.M. ルイス(I. M. Lewis)は前者をsoul lossと呼び、後者をspirit possessionと呼んで、両者はともにシャーマンのトランス状態の説明の仕方なのであり、北アメリカのインディアン社会では脱魂型がひじょうに発達しているが、地球上のその他の地域では憑依型が圧倒的に多い、と述べており、それぞれの社会でさまざまな度合いのもとに両者は共存しているのだという²⁰⁾。佐々木宏幹氏はこれらを整理しながら、南アジア、とくにインドの調査研究事例から、R.L. ジョーンズ(R.L. Jones)の「南アジアのシャーマニズム」『Shamanism in South Asia』²¹⁾などを紹介しながら、インド北東部のアッサム地方のトライバルな社会でヒンドゥー教の影響を受けていない社会ではエクスタティック・脱魂型が顕著であるのに対して、インド大陸部・平原部のヒンドゥー教の社会ではポゼッション・憑依型が卓越しているといい、両者の中間的なインド中東部のムンダ族やサオラ族の社会では観念的にはあの世まで飛んでいくというエクスタティック・脱魂型が考えられながら、しかし、実際の儀礼はポゼッション・憑依型の儀礼が行なわれていると指摘している。そして、両者の関係を、イコン(聖像)の出現とその有無、先祖崇拜の発達、移動生活から定住生活へ、などという指標を想定して、それぞれの社会がエクスタティック・脱魂型か、ポゼッション・憑依型か、というその背景について考察を試みている²²⁾。現代日本では一般にポゼッション・憑依型のシャーマニズムが顕著に見出されるのに対して、列島上の周縁的ともいべき東北方のアイヌ社会や南西方の沖縄社会にはエクスタティック・脱魂型のシャーマニズムも一部には見出され、また、歴史をさかのぼれば、古代の役小角の伝承などは前鬼や後鬼を使役するなどしてエクスタティック・脱魂型のシャーマニズムに近いのではないかと指摘されている²³⁾。

記紀の「四魂」と『魏志』倭人伝の「持衰」

古代日本の霊魂観について考える上で参考になるのは、いわゆる「内からの眼」と「外からの眼」である。第1は、内からの眼というべき『古事記』や『日本書紀』の記述からの情報である。第2は、外からの眼というべき『魏志』倭人伝などの記述からの情報である。

まず、第1の、記紀の記述からの情報であるが、記紀の記述では、霊と魂とが区別されているという傾向性を指摘できる。霊は、くしひにあやしむすひみたまのふゆ 霊は、うかのみたまのかみやまとおおくにたまのかみやそみたまのかみ 魂は宇迦御魂神、倭大國魂神、葦原中国の八十魂神などと用いられ、擬人化された神の生命そのものを表わすような意味の語となっている。霊は力であり魂は生命であるという傾向性である。しかし、魂には別の用いられ方もある。それは大己貴神の幸魂と奇魂を祭ったという大三輪の神、神功皇后を守り導いたという和魂と荒魂の例である。この四つの魂というのは、魂(生命)が神威としての力をもつ、ということを示すものである。つまり、記紀神話の世界では、霊(力・働き)と魂(生命)の二つに対して、もう一つ、和・荒・奇・幸という修飾語を付けた四魂、つまり生命の力と働きを表すような魂という観念も存在したことがわかる。

この記紀の記す「霊」と「魂」と「四魂」という三者を、前述のような学術的なアニマティズム、アニミズム、シャーマニズムという宗教的概念の上から解釈し位置付けるならば、「霊」はマナの力、「魂」はアニマ的な生命、「四魂」はアニマ的な生命が発揮するマナの力、ということになるであろう。そして、とくに注目すべきなのは、「四魂」つまり幸魂・奇魂・和魂・荒魂という霊威力をあらわす観念が、前述のようにいずれも海辺や海原など海とかかわる霊威力として語られているという事実である。沖ノ島の祭祀を考える上で、記紀神話を参考情報として採用するならば、この幸魂・奇魂・和魂・荒魂という「四魂」の信仰がとくに注目すべき霊魂観念として浮かび上がってくる。

一方、第2の、『魏志』倭人伝からの情報で注目されるのは、邪馬台国女王「卑弥呼」という存在と、航海安全の祈願装置としての「持衰」という存在である。卑弥呼については、「鬼道につかえ、能く衆を惑わす」とあ

⑤. 日本民俗学(伝承分析学・traditionology)からみる沖ノ島
—日本古代の神祇祭祀の形成と展開—

り、シャーマン的な女王であったことを想定させる。「持衰」については、「その行来・渡海、中国に詣るには、恒に一人をして頭を梳らず、^{くしげず}蟣^{きしつ}を去らず、衣服垢汚、肉を食わず、婦人を近づけず、喪人の如くせしむ。これを名づけて持衰と為す。もし行く者吉善なれば、共にその生口・財物を顧し、もし疾病あり、暴害に遭えば、^{すなわ}便ちこれを殺さんと欲す。その持衰謹まざるといえばなり。」とある。つまり、航海安全のために1人の男性を選びその人物を厳しい「忌み」の状態においてその忌みの成否によって安全渡航か遭難かと極端に二分されるという信仰的習俗が存在したのである。

分析概念としての「忌人・imibito」

このような特定の人物に一定の集団や共同体が強い忌みを課してその成否によって集団や共同体の吉凶を授かるという仕組みは、王権とその機能をめぐる基本的な構造である。有名な天平13年(741)3月の聖武天皇による国分寺・国分尼寺建立の詔の中に、「朕薄徳を以て忝く重任を承け、未だ政化を弘めず、^{ごび}寤寐多く^は慚づ。(中略)頃者、年穀豊かならず、^{えきれい}疫癘頻りに至る。慙懼^{ざんく}交も集まりて、唯^{ひとり}勞して己を罪す。」とあるのも、古代王権の機能認識の典型的な一例である。この仕組みは一定の強い伝承力をもっており、民俗の伝承世界でもそのような事例は多い。一例をあげれば、出雲の美保神社の祭礼に奉仕する宮座の頭人や頭家の例である。そこにも聖なる者の役割認識に通じるものがある。美保神社の祭礼は、4月の^{あおふしがきしんじ}青柴垣神事から始まるが、神社の神職と氏子の組織である宮座の協力で行なわれる。宮座では、^{とうや}頭家と^{とうにん}頭人という役がひじょうに重視される。頭家は、氏子のなかから神籤で選ばれた二人が、一の頭家、二の頭家となり、一年間、精進潔斎をして、4月7日の青柴垣神事において神役をつとめる。その妻はオンド(小忌人)、娘はトモド(供人)と呼ばれ、頭家とともに大棚の前に正座して人びとの参拝を受ける。頭家をつとめると、また神籤によって^{まろうどう}客人頭という役に当たる。客人頭もやはり一年間、精進潔斎をして、12月3日の^{もろたぶねしんじ}諸手船神事の中心となる。その後、3年目にいよいよ頭人となる。頭人は宮座全体の統括責任者である。頭指しを受けてから3年間は髪も髭もはえ放題で刃物をあてることはできないとされてきた。



写真5 青柴垣神事の頭家と小忌人と供人
島根県美保関町美保関

頭人は、氏子から特別に祈念を頼まれると「お伺い」といって、夜中に海水で潮かきをして神社への参拝を「おさとし」が出るまで何度も繰り返した。頭家、客人頭、頭人はその1年間、毎晩裊ぎをして、日参といって神社へ参拝を行なっている。この頭家や頭人の精進潔斎が足りないと神様のおさとしが出ないとか、祭りの日に雨が降ったりすると頭家や頭人の精進潔斎が不十分だったからだといふ非難される²⁴⁾。

このような信仰上の特定人物を、忌む人、お忌みの人、忌み人という日本語から抽象化してここで仮に「イミビト(imibito)」と呼んで一定の学術概念として設定しておきたい。なぜならそれはシャーマン(shaman)とは区別されるべき概念だからである。これまで卑弥呼は前述のようにシャーマン(shaman)と位置付けられてきた存在であるが、「持衰」と比較するならば、それに加えて『魏志』倭人伝が「王となりしより以来、見るある者少なく」とあることから、イミビト(imibito)としての性格も強かったのではないかと考えられる。シャーマンの特徴は、第1に脱魂型も憑依型も無意識的で無自覚的な状態になること、第2にその状態で神霊や自然霊と交流しそのメッセージを聞くこと、第3にそれを一般人に伝えること、つまり媒介者としての役割である。一方、イミビト(imibito)の特徴は、神霊や自然霊のメッセージの結果を示すこと、つまり霊験表示物としての役割である。両者の決定的な違いは、シャーマン(shaman)には双方向的に、憑依という受信能力があるとともに祈祷や呪術という発信能力があるとみなされているのに対して、イミビト

(*imibito*)には一方向的に、吉凶の結果の信号表示物、受信装置としての機能しかないという点である。3世紀半ばの邪馬台国の時代とその社会には、シャーマン(shaman)にして同時にイミビト(*imibito*)でもある卑弥呼と、イミビト(*imibito*)としての持衰という両者が対極的に存在していたといつてよい。

なお、このイミビト *imibito* という概念は、あの聖と俗という概念を設定して宗教の基本を説いたエミール・デュルケイム Emile Durkheim の、聖なるものとは「分離されているもの」、le sacre 聖、という概念に通じることもある²⁵⁾。しかし、そのデュルケイムの聖と俗という概念設定は、宗教としてのトーテミズムを想定してそのトーテミズムでは動植物の画像、氏族の成員、動植物自身などが他のものと区別されタブーとされたり、礼拝されたりする現象に注目するものであるのに対して、ここで筆者の設定するイミビト *imibito* が特定の間人であるという点で、デュルケイムの le sacre 聖という概念とは異なるものである。したがって、ここに操作概念としてあらためて概念設定する意味はあると考える。

これらに対して、記紀神話つまり、5世紀後半の雄略朝を歴史認識の出発点として²⁶⁾、8世紀初頭に編纂完了した記紀の宗教的認識の世界においては、前述のように海原から寄り来たりて山上に祭られる幸魂や奇魂、また海上進軍を守護する和魂や荒魂、という信仰が存在した。この「四魂」の信仰はマナ的な、自然霊や神霊への畏敬の信仰であり、『魏志』倭人伝の「持衰」というイミビト *imibito* への信仰は、そのマナ的な自然霊や神霊への畏怖と敬仰の受動的な信仰であり、いずれも能動的な招魂招神の技術を完備した信仰ではなかった。危険さわまりのない航海の中で信じられていた大海原の自然霊や神霊とは、人間ごとき小さなものが単純な呪術や祈禱の程度で制御統御できる自然霊や神霊とはどうい考えられてはいなかったのである。そこにはシャーマニズム shamanism の信仰とは異なる大海原と天空と天候への畏怖と畏敬と祈念を混淆させたような、よりプリミティブなアニマティズム的なレベルでの靈魂観念があったものと推定されるのである。

祭器の大量奉獻とその意味

沖ノ島への祭器の奉獻の始まりは、時期的には4世紀後半からと考えられている。それは3世紀中葉の邪馬台国と5世紀後期の雄略朝とのその中間の時代である。では、その沖ノ島祭祀の初源期と考えられる17号遺跡から見出された前述のような「積み重ねの祭器類」、「巨岩の岩元岩陰への奉獻」²⁷⁾という事実は、何を物語っているのか。4世紀後半とは、すでに『魏志』倭人伝が記す3世紀半ばの邪馬台国の時代における中国王朝への朝貢のための帯方郡との間の使者の往来の状況とは異なり、前述のように朝鮮半島における軍事的な緊張関係の中での往来であったと考えられる。航路の危険をおかしての半島や大陸との往来の歴史が古いことは『漢書』地理志や『後漢書』倭伝の記事などからもよく知られているところであるが、その航海がきわめて危険なものであり、想像を絶するほどの多数の犠牲者を出していたであろうことは、のちの8世紀の遣唐使の遭難記事などによっても推定されることである²⁸⁾。その危険な半島との往来の歴史の中でとくに4世紀の後半期に沖ノ島祭祀が開始されたその理由とは何か、その背景にあったのはどのような事情か。

まず考えられるのは、第1に、朝鮮半島や中国大陸との当時の主要な渡航ルートとは壱岐と対馬を経由するルートであり、荒れる玄界灘の波濤、絶え間のない強力な対馬東海流と対馬西海流、変幻常なき海洋風などの自然条件を考えれば、それ以外にはありえないということである。前掲の禹在柄氏も指摘しているように²⁹⁾、航海の上で必要不可欠なのは(1)物資の補給、(2)船員の休憩、(3)海岸祭祀という3つの条件である。それらを勘案すれば、沖ノ島は通常のルート上にはまったくない。あくまでも「緊急時の避難場所」として位置付けられていたと考えるのがひとまずは自然であろう。そして、4世紀後半から5世紀初頭へかけての時期とは、金官加耶を中継とするそれまでの政治的な人的交流と経済的な資源輸入の段階から、新たに高句麗の侵攻と脅威の増幅してきた段階での政治的かつ軍事的交流への転換の必要性が増してきた段階であり、その中で航海の頻度も上昇していった時期ではなかったかと考えられる。一般に半島や大陸との交流には、大別して商業的交流と政治的交流があったと考えられる。商

業的交流には経済的な財貨という利益がともない、政治的交流には王権の安定強化という利益がともなう。いずれも危険な航海にあってその安全を祈願する心意は強いであろうが、政治的な交流の場合にはとくに王権の権威にもかかわり、その祈願は儀礼的な集中をみせるであろう。それが、いったん軍事的な緊張情勢の中にあっては、さらに強化されると考えられる。軍事的な交流の場合の航海の頻度の上昇はすなわち遭難の危険の頻度の上昇でもあり、遭難の繰り返しは半島渡航への人びとの士気を損ねる。そこで、以下が一つの推論である。頻度の増した航海を安全に遂行することを内外に提示することを重要視したのが当時の倭王権であり、それまでの長い航海の歴史の中で幾度となく遭難した多くの船舶が、強い対馬海流に流されながら危機一髪でこの沖ノ島に漂着して九死に一生を得た体験を共有していたであろう数々の船員たちの代々の信仰を代表し、それをあらためて結集して、大いに政治的な意味をもちながら公的な祭器としての財物宝物の奉獻という形式が実現したのではなかったか。その意味では、「緊急時の避難場所」でもあり同時に、航海者たちの体験からは「遭難時の救命場所」でもあったというべきであろう。古代の航海での数えきれないほどの遭難死者をも含む勇敢な航海者たちにとって、沖ノ島は地勢的な観点から「命拾いの聖なる島」としての信仰を生んできていた可能性が高いと考えられるのである。それがあらためて4世紀後半から5世紀初頭において、高句麗の脅威という半島情勢の新展開によって、ヤマト王権によって公的な祭祀の対象となり、特別な靈験救命の島としてそれに対する感謝報謝と、あらためて航海安全のための祈願祈禱の聖なる島として、位置付けられていったという動向が推定されるのである。

『魏志』倭人伝が「汝」の「好物」と記した銅鏡³⁰を21面も大量に積み重ねながら奉獻したその理由は、ヤマト王権にとって半島大陸交流史の上でみずからの至宝を奉獻することによって、それまでの救命への深謝報恩の意味と、これから渡航の頻繁化にともない深刻化するであろう航海安全への祈願があったのではないか。それが現在収集されている古代史文献情報群と考古学的な発掘情報群から導かれる本稿の推論である。そして、前述のような靈魂觀念論の上からみれば、当時の

倭王については、8世紀の聖武天皇もまだ付帯していたような古代王権の性格、つまり、シャーマン shaman にして同時にイミビト *imibito* でもあった卑弥呼にも共通する性格の王であり、一方、王権の二重性論³¹の上からみれば、武力王と祭祀王の二つの性格を具有する王であった、と考えられる。4世紀後半から5世紀初頭にかけての時期の倭王は、祭祀王の性格は残しながらも武力王としての性格を強めていく段階にあり、その記憶が神話的な歴史像として描かれたのが、仲哀天皇から神功皇后へそして応神天皇へという記紀の記す半島進出の物語であろう、というのがここでの推論である。その神功皇后の物語に「銅鏡・鉄剣・勾玉」という三種の祭器や「四魂」の話が豊富に盛り込まれているのは、記紀編纂のための資料情報の中に伝承されていた4世紀後半から5世紀初頭における新たな倭の半島への進出と交流についての一定の歴史記憶が反映されているものと推定されるのである。

21号遺跡が発信している情報

沖ノ島祭祀遺跡の時期区分の上で、第1期の岩上祭祀の段階の遺跡とされている中で、次に注目されるのは21号遺跡である。時代的には17号遺跡よりものもので5世紀中葉の遺跡と考えられている。『宗像沖ノ島』(吉川弘文館1979年)と『古代を考える 沖ノ島と古代祭祀』(吉川弘文館1988年)に示されている貴重な研究成果を参考にしながら、その21号遺跡からの情報を整理してみると以下の通りである。遺跡はF号巨岩の上に位置し方形の石囲いがなされ中央部と西隅とに大石が置かれていた。北西辺と南西辺などに明瞭な岩の削り跡があり、発掘調査に当たった担当者は『宗像沖ノ島』の報告の中でそれを岩上の祭壇が設えられたものと解釈している。その祭壇の中心部の大石上部に幅3cm×長さ15cmのくぼみがあり、そこから滑石製白玉3個が発見されており、これは玉などを懸けた木の枝を大石に立てかけて祭祀をしたものが、祭祀が終わったのちしばらくたってから玉がこのくぼみに落ち込んだものと解釈されている。石の囲いの内側に散布している玉類もそのことをあらわすという。勾玉は硬玉製・碧玉製・滑石製・琥珀製のものがこの遺跡で計35個出土している。『宗像沖ノ島』はこのように岩上の祭壇の

設営を強調している。しかし、F号巨岩上の遺跡全景の写真6の「②調査後」の写真と「③復元(岩上遺跡)」の写真7とを比較すると、あまりに出来すぎているとの



写真6 21号遺跡(①調査時、②調査後)(『宗像・沖ノ島』より)



写真7 21号遺跡(③復元)(『宗像・沖ノ島』より)

感をもつのは筆者が考古学の門外漢であるからかもしれない。また、「遺物出土状態図」を見ても肝心の銅鏡や鉄剣などの位置が示されていないため、復元写真にあるような小石を四角の区画に整然と並べて中央に大石を置いた祭壇であったかどうかの判断は留保せざるを得ない。「岩上祭祀」という概念付与も、門外漢からみれば僭越かつ恐縮ながら、それが先行してしまっている感もある。

『古代を考える 沖ノ島と古代祭祀』によれば、遺物構成の上では銅鏡が6面で、そのうち1面が舶載鏡の獣帯鏡で、それと類似の獣帯鏡が、伝仁徳天皇陵(現ボストン美術館蔵)と百済の武寧王陵(523年没)から出土しているという。傾向としては、17号遺跡などそれ以前の遺跡と比べて銅鏡や腕飾りが減り、滑石製品や雛形鉄製品が増えている点が指摘されている。注目されるのは17号遺跡ではみられなかった雛形鉄製品(鎌・刀・刀子・矛・鉈・鑿・斧など)が出土している点で、いずれも5-10センチの小さいものであるが、それらは祭祀用の遺品と考えられるという。また、実用の鉄剣・鉄刀・鑄造鉄斧・鍛造鉄斧・鉄地金銅貼の衝角付冑・鉄鋌なども出土しており、雛形品と実用品とが共存しているのが特徴であるという。この雛形品の奉獻をもって祭祀用であるとの見解については、賛同の意とともに一定の留保をも残しておきたい。ミニチュアの意味には祭祀用器具という解釈もありうると同時に、一方で奉獻品としての簡略化とか代替品という意味もあるからである。

また、新たな出土遺物としてとくに注目されるのは鉄鋌である。幅約7cm、厚さ5mm程度ですべて残片であり、復元すれば15cm程度だという。この鉄鋌は、奈良市大和1号墳から872枚、大阪府藤井寺市野中古墳から約300枚発見されており、『日本書紀』の神功皇后摂政46年3月条には百済の肖古王が鉄鋌40枚を送ると記されている。鉄鋌が朝鮮半島からの貴重な輸入品であったことは周知のとおりである。この鉄鋌のほか鉄剣、鉄斧などの鉄製品が前述の雛形品も含めて重要な奉獻品になっていることがこの21号遺跡では注目される。

また、いずれも小破片となっているが小型の手捏ね土器がこの21号遺跡ではじめて出土しているのは注目

される。まだ数は少なく器種は埴、高坏、壺、甗などであるが、これはまだ小型で雛形品の類であり実際の飲食物の供献が行なわれた可能性は少ない。大型の実用的な土器が現れて飲食物の供献の可能性が推定されるようになるのは、のちの6号遺跡と22号遺跡の段階である。

ここで、21号遺跡の特徴をまとめると、以下のとおりである。第1に、先の17号遺跡がいわば財物宝物奉獻の遺跡であったのに対して、この21号遺跡は財物宝物奉獻とともに祭壇を設営して(報告書に沿えば、であり前述のように留保付き)、祭祀遺跡へと変化してきている。第2に、6面の銅鏡のうちの1面が舶載鏡の獸帯鏡で、それと類似した獸帯鏡が百済の武寧王陵(523年没)や倭国の伝仁徳天皇陵(現ボストン美術館蔵)から出土していることからすると、この21号遺跡の推定年代は、5世紀中葉から6世紀初頭まで幅があるということになる。第3に、それは、前述の禹在柄氏の指摘する百済西海岸の竹幕洞祭祀遺跡からの情報が語っている5世紀後半から6世紀前半の倭国と百済との鉄資源を中心とした交易システムの新たな活発化という動きと呼応している可能性がある³²⁾。この第3の点、つまり5世紀後半から6世紀前半にかけての百済と倭国との交流の活発化という動向は、禹在柄氏も指摘しているように、一つは百済様式の横穴式石室を採用した墓制が6世紀から倭の中央部(畿内地方)で盛行するようになること³³⁾、もう一つは百済様式の住居炊事暖房システムが倭国にその当時伝播普及していたこと³⁴⁾からも想定できる。

そこで、再び第1の点についてであるが、祭祀の起源論という観点からすれば、『宗像沖ノ島』の用いている表現のうち「長方形祭壇」、「降神」、「依代」、「磐座」、「神籬」など、のちの7世紀末から8世紀のいわゆる律令祭祀の段階における言語と概念は本稿では用いないでおくこととする。まだ、17号遺跡と同じく財物宝物奉獻の段階であり、むしろその量は減少し質はミニチュア化、簡略化がみられるという解釈も可能である。一方、新たには鉄鋌が加わるなど鉄資源重視の当時の外交的な現実的動向を反映しているといつてよい。また、少数で小型ながら土器の出土からは、まだ雛形品の類であり実際の飲食物の供献という可能性は少ない

と考えられるが、ただこの時期の一つの変化としては注目してよい。つまり、この21号遺跡の段階とは、日本古代の神祇信仰と神社祭祀の形態と実質、つまりそれは井上光貞氏が想定したのちの「律令祭祀」に通じるものではありうるが、それが明確化してくるよりもその前の段階であったと位置付けておいた方がよいと考える。

(2) 沖ノ島祭祀の変化

— 5世紀後半から7世紀末まで

：銅鏡・金銅製馬具・祭祀具—

7号遺跡・8号遺跡からの情報

岩陰遺跡の段階で注目されるのは、D号巨岩を共有している7号遺跡と8号遺跡である。『古代を考える 沖ノ島と古代祭祀』によると、この7号遺跡と8号遺跡では、銅鏡が激減してくるといい、それに対して鉄製品・金銅製品・金属製装身具が豊富になっているという。とくに金銅製馬具類は新しい傾向の奉獻品で、



高10.5cm 8号遺跡



高12.0cm 8号遺跡



高9.2cm 7号遺跡



高10.0cm 6号遺跡

写真8 金銅製歩揺付雲珠(右上・左下：『海の正倉院』沖ノ島より、左上・右下：『海の正倉院宗像沖ノ島神宝』宗像大社、1992年より)

馬具の一種。尻繫の交差するところにつけられる金具で、沖ノ島のものはすこぶる装飾的である。半球形の台座の中央に心棒を立て、まわりに揺落をとりつけている。類似のものは本土でも出ているが、朝鮮半島にはとくに多く、これも新羅からもたらされたものと考えられる。



写真9 金銅製棘葉形杏葉(『海の正倉院宗像沖ノ島神宝』より)

7号、8号遺跡からは、百数十点の馬具が発見された。すべて金銅製で、新羅からの舶載品と思われるものも多く含まれている。杏葉は馬具にそえられる胸や腰に懸ける装飾品である。



写真10 金製指輪(7号遺跡)(『海の正倉院沖ノ島』より)

銅地に鍍金が施されており金色に光り輝く豪華な品々で、朝鮮半島の慶州付近の新羅の古墳から出土するものと同質のものがあり、それらは新羅製の舶載品にまちがないという。とくに注目されたのは黄金の指輪で、これも慶州付近の新羅古墳に類品を求めることができるという。また、舶載品としての鑄造鉄斧も、日本国内各地の古墳と朝鮮新羅の慶州の貴族墓や王墓か

ら多数出土しているものと同類で、それらも新羅製とみられるという。また、8号遺跡から出土したカットグラス碗は破片であるが、ササン朝ペルシアから中国へ、そして朝鮮経由で日本にもたらされたと考えられている正倉院伝来のカットグラス碗や京都市の上賀茂神社境内出土のカットグラス碗片などと同類のものであるという。

つまり、この7号遺跡と8号遺跡の段階というのは、



写真11、写真12、写真13 22号遺跡の出土品と出土状況(写真11・12:『海の正倉院』沖ノ島』より、写真13:『宗像・沖ノ島』より)

⑤. 日本民俗学(伝承分析学・traditionology)からみる沖ノ島
—日本古代の神祇祭祀の形成と展開—

財物宝物としての奉獻品が倭風の銅鏡や鉄剣や勾玉など従来のももの含みながらも、新たに朝鮮の新羅風や百濟風の色彩鮮やかな金銅製馬具類や舶載の鑄造鉄斧などが主流を占めるようになっていたということがわかる。それらが半島の新羅製が主ではあるが、遠く中央アジアからの伝来品までも含むということからみれば、この時期の航海安全祈願は国際性を帯びてきていたものということができる。この2つの遺跡の時期の推定は困難であるが、高句麗の圧迫と百濟や新羅の南下により加耶諸国がその支配下にこののち編入されていくことになる5世紀末から6世紀初頭の、半島の大きな動揺の時期であった可能性が大である。

6号遺跡と22号遺跡からの情報

6号遺跡はC号巨岩の岩陰に、22号遺跡は一つだけ遠く離れたM号巨岩の岩陰に位置するが、沖ノ島祭祀の大きな変化の時期を共有しているような遺物の出土状況である。注目されるのは、第1に、6号遺跡で土器が大型化し、22号遺跡で本格化するということである。6号遺跡では大壺、壺、器台のほか、須恵器の大甕片が多数出土している。22号遺跡では、巨岩の岩陰の庇の真下に沿って石列が設けられそれに沿って土器類が出土している。すべて大破しており、旧状をとどめるものはないが、復元すれば大甕2、大壺1、壺3、杯と蓋だという。これらの土器類は飲食物の供獻を推定させ、同時に航海者たちの飲食をも推定させる。第2に、6号遺跡と22号遺跡では、従来のような実用品としての銅鏡や武器や武具などの奉獻品がほとんどその姿を消し、それにかわって土器類や金銅製の雛形品が主流を占めるようになる。6号遺跡で注目されるのは、金銅製容器(盒・長頸壺・碗)、楽器(鐸)であり、22号遺跡でとくに注目されるのは、金銅製の豊富で多様な雛形品である。金銅製人形、金銅製容器(長頸壺・高坏・盃)、金銅製紡織具(櫛・紡錘・膝・刀杼形製品・貫・反転など)、その他(金銅製儀鏡・金銅製環状品・金銅製瓔珞など)であり、人形は祓へ清めのための祭具、容器は供饌と飲食のための祭具、紡織具は神宮御神宝にも通じる祭具であり、楽器の鐸も祭具とみることができる。つまり、この段階ではじめてはっきりとしたかたちで、沖ノ島祭祀の初期の形態



写真14 5号遺跡出土の琴(『海の正倉院』沖ノ島より)

であった旧来の財物宝物奉獻というかたちから、神霊を意識しての祭祀具奉獻と祭祀という新たなかたちへと変化したことが推定できるのである³⁵⁾。

5号遺跡からの情報

岩陰遺跡の次の段階とされる半岩陰・半露天遺跡に属する5号遺跡では、まずは金銅製龍頭と唐三彩瓶破片が国際的な交流を示す遺品として注目されている。一方、祭祀遺跡としての変化という観点からすれば、金銅製と鉄製の雛形品類の豊富さが注目される。『古代を考える 沖ノ島と古代祭祀』によれば、金属製雛形品には、楽器(金銅製五弦琴2・金銅製鐸4・鉄製鐸1)、人形(金銅製4・鉄製2)、紡織具(櫛・紡錘・刀杼・膝・麻笥など)、武器(鉄製刀子・鉄製刀・鉄製矛・鉄製斧・金銅製斧・金銅製刀)、鏡(鉄製儀鏡・金銅製儀鏡)、容器(金銅製長頸瓶・金銅製盃)、その他(金銅製横櫛・金銅製瓔珞・金銅製鐸状品)などきわめて多様で豊富な遺品が注目される。つまり、これらの遺品類は、伊勢神宮の神宝類にも通じる構成であり、井上光貞氏が提示されていた「律令祭祀」に通じる祭祀備品と祭祀形態がこの沖ノ島で、前述の6号遺跡から22号遺跡にあらわれて、そしてこの5号遺跡の段階で完備されてきたことが想定されるのである。

17号遺跡(4世紀後半)から5号遺跡(7世紀末)まで

以上の情報を、それぞれ古代の倭と中国や朝鮮半島諸国との交流史の中に位置づけてみると、第2表のようになるであろう。ただ、この沖ノ島への祭器奉獻の歴史が時代的に長期間にわたったことを考慮すれば、

第2表 沖ノ島祭祀の変遷

| | |
|---|-----------------|
| 4 世紀=300年代 | |
| 313年 高句麗、楽浪郡を滅ぼす | |
| この頃より、馬韓から百済が、辰韓から新羅がそれぞれ国家形成して台頭する | |
| 314年 高句麗、帯方郡を陥れる | |
| 316年 匈奴、西晋を滅ぼす(五胡十六国時代へ、439年の北魏による華北統一まで) | |
| 343年 高句麗、前燕に入貢 | |
| 372年 百済王、東晋に入貢 | |
| 377年 高句麗・新羅、前秦に入貢 | |
| 391年 倭軍、渡海 「高句麗好太王碑文」 | 17号遺跡(鏡・劍・玉) |
| 5 世紀=400年代 | |
| 421年 倭王讃、宋に朝貢 | |
| 438年 倭王珍、宋に朝貢 「安東將軍倭国王」 | |
| 451年 倭王済、「六国諸軍事安東將軍倭国王」 | |
| | 21号遺跡(鏡・劍・玉 鉄鋌) |
| 475年 高句麗、百済を攻撃し、百済王戦死、都の漢城陥落 | |
| 478年 倭王武、上表文 「六国諸軍事安東大將軍倭国王」 | |
| 6 世紀=500年代 | |
| 512年 大伴金村、加耶(任那) 4 県を百済に割譲 | |
| | 7 号遺跡(金銅製馬具) |
| | 8 号遺跡(カットグラス) |
| 527年 筑紫君磐井の乱 | |
| 538年 百済の聖明王、仏教と経典を倭王におくる | |
| 562年 新羅が加耶を滅ぼす | |
| 6 世紀末 古墳時代は終焉 | |
| 7 世紀=600年代 | |
| 600年 遣隋使 607年 遣隋使 | 6 号遺跡 |
| 初期に 律令祭祀の萌芽 | 22号遺跡(金銅製紡織具) |
| 後半に 律令祭祀の形成 | 5 号遺跡 |
| 8 世紀=700年代 律令祭祀の時代 | |
| | 1 号遺跡(9 世紀まで継続) |
| 9 世紀=800年代 | |

⑤. 日本民俗学(伝承分析学・traditionology)からみる沖ノ島
—日本古代の神祇祭祀の形成と展開—

それぞれの遺跡にさまざまな時代の奉獻品が混在している可能性は高いと推定される。それについては考古学の精緻な発掘情報から学ぶことができるであろうが、本稿ではあえてそれぞれの遺跡の中心的な遺物を通してその時代を絞ることに意味を見出してそれぞれの時代想定を試みた。そして、ここで指摘できるのは以下の諸点である。

第1に、17号遺跡を最古とする沖ノ島祭祀の開始は4世紀後半であり、それは金官加耶の金海大成洞古墳群などからも推定されるような、倭国が金官加耶から鉄素材と先進技術を導入することに専心していた時代状況から、新たな高句麗の南下による緊張関係へと変化していた時期に当たり、391年を基準年とする「高句麗好太王碑文」が語る倭国の朝鮮半島出兵の時期と重なる。その時期の祭祀の特徴は、航海安全祈願が基本であるが、とくに「遭難時の救命場所」・「命拾いの聖なる島」としての沖ノ島に対するそれまでの名もとどめぬ幾多の航海者たちの記憶の蓄積を背景とする王権サイドからの改めての公的な報謝と祈願の意味が込められていたものと推定され、そのための倭王の財物宝物の奉獻が主であったと考えられる。そして、靈魂觀念の上からみればまだ不特定な自然霊や神霊への畏敬の信仰、つまり人類学や民俗学の概念からいえば、マナへの畏怖や畏敬を中心とするアニマティズム的な信仰、記紀神話の伝える古代的な觀念からいえば先の「四魂」に対するような信仰を色濃く残していた状態と推定される。

第2に、21号遺跡の年代推定は5世紀中葉から6世紀初頭まで幅があるが、それは百済西海岸の竹幕洞祭祀遺跡からの情報が語っているような5世紀後半から6世紀前半の倭国と百済とのとくに鉄資源を中心とした交易システムの新たな活発化という動きと呼応している可能性が大である。

第3に、7号遺跡と8号遺跡の年代推定は困難であるが、高句麗の圧迫と百済や新羅の南下により加耶諸国がその支配下にこののち編入されていくことになる5世紀末から6世紀初頭の可能性が大である。特徴は奉獻品に大きな変化が現われたことである。従来の倭風の銅鏡や鉄剣や勾玉などを含みながらも、新たに朝鮮半島系のとくに新羅風の色彩鮮やかな金銅製馬具類

や舶載の鑄造鉄斧などが主流を占めるようになっており、カットグラスなど中央アジアからの伝来品をも含むところから、この時期の航海安全祈願は国際性を帯びてきていたといえる。

第4に、6号遺跡と22号遺跡の年代推定も困難ではあるが、その奉獻品の大きな変化から7世紀初頭と推定される。奉獻品の大きな変化とは、従来のような実用品としての銅鏡や武器や武具などの奉獻品がほとんどその姿を消し、それにかわって土器類や金銅製の雛形品が主流を占めるようになるという事実である。雛形品の人形は祓えのための祭具、容器は供饌と飲食のための祭具、紡織具は神宮神宝にも通じる祭具である。つまり、この段階で初期の財物宝物奉獻の段階から、新たな神霊を意識しての祭祀具奉獻と祭祀という段階へと大きく変化したことが推定される。

第5に、5号遺跡の年代推定も困難ではあるが、その遺品類からは7世紀後半から7世紀末頃と推定される。つまり、6号遺跡と22号遺跡で明らかとなってきた神祇祭祀のための祭祀具の奉獻が、さらに明確に神宮祭祀の神宝類にも通じるものへとようになってきており、これは井上光貞氏が想定した「律令祭祀」の形態が整備されてきていたことを反映している。

(3) 律令祭祀とその先駆的形態

— 7世紀の歴史的意義 —

古墳時代の終焉

大規模な首長墳墓の外部表象が政治的宗教的意味をもっていた古墳時代は6世紀末をもって終わる。奈良県の見瀬丸山古墳がその最終期の古墳といつてよい。古墳時代とは、3世紀半ばの240年前後の箸墓古墳(前方後円墳)の時代から始まり、6世紀末から7世紀初頭つまり600年前後の見瀬丸山古墳(前方後円墳)までの約350年間である。その前方後円墳の消滅する600年前後が古墳時代の終焉であり、その時代的な画期、時代区分は曖昧化させてはならない。つまり、7世紀、600年代に入るともはや古墳時代ではない。7世紀、600年代の約100年間は記紀を基礎資料とする文献史学の対象として鮮明化してくる時代であり、その推古朝から天武持統朝までの期間は、律令国家体制への始動期から完成期へと位置づけるのが合理的である。宮都

の存在地からいえば、平城京へと遷都してからの「奈良時代」に対して、美術史学も呼びならわしてきた「飛鳥時代」という呼称も、あらためて政治史学の上からも有効化させる必要があるだろう。少なくとも、7世紀を「後期古墳の時代」などという言い方はすべきではない³⁶⁾。誤解を招くだけである。

外部表象から内部表象へ

歴史教育の上でよく古墳時代前期中期の前方後円墳の時代から後期の群集墳の時代へという表現がなされる。しかし、これは誤解を招くので避けた方がよい。論理的にも、第1に型式からいうのであれば、巨大な前方後円墳の時代から小規模の円墳や方墳の時代へというべきである。そして、第2に墳墓の表象という点からいうのであれば、巨大な墳丘に大量の埴輪や周濠をもって構成されていた外部表象の時代から横穴式石室の巨石構造や切石使用の装飾的壁面や横口式石槨などをもって構成される内部表象の時代へというべきである。巨大な墳墓、墳丘が政治権力の表象として機能しなくなった時代、それが7世紀なのである。新たな政治権力の表象は宮殿であり寺院であった。象徴的な例をあげるならば推古朝の飛鳥板蓋宮であり飛鳥寺である。その延長線上に天武持統朝の飛鳥浄御原宮や新益京(藤原京)や大官大寺があり、さらにはのちの平城京や東大寺があるのである。では、墳墓はどうなったのか。それは天武持統合葬陵とされる奈良県野口王墓古墳のように八角形であったり、高松塚古墳やキトラ古墳のように壮麗な壁画が描かれたりするもので、それらは大陸や半島の影響を受けた新たなものへと変貌していた。それは露骨な外部表象としての意味はすでもたなかったが、内部化された権力表象としての意味はもっていた。新たな権力表象として新益京(藤原京)を造営していった持統天皇は、夫の天武天皇の墳墓をその新益京(藤原京)の中央道路の真南に、中軸線の延長上にしかも視覚的に確認できる状態にして造営している。そして、「不改常典」詔でも活用される偉大なる父親天智天皇という存在、その山科陵を天武陵と対称的に同じく新益京(藤原京)の中軸線の真北の延長線上55キロの地点に造営している³⁷⁾。山科陵は東経135度48分36秒～37秒に位置し、新益京(藤原京)の中軸線

は東経135度48分37秒である。新益京(藤原京)は父帝と夫帝が南北から守り支える形の都城として造営されたものだったのである。

向南山 陳雲之 青雲之 星離去 月牟離而
北山に たなびく雲の 青雲の 星離り行き
月を離りて (万葉集巻2 161)

これはその持統天皇が天武天皇の崩御を悼んで歌った歌とされているが、斎藤茂吉は「向南山」を北方の天智天皇の山科陵と解釈している³⁸⁾。この歌は持統天皇が南北の父帝と夫帝の陵墓を意識しつつ星辰や月光を眺めていた光景を想像させる。

ちなみに、この新益京(藤原京)の位置に関連しては、筆者がとくに関心を抱いている伊勢神宮と出雲大社の創祀とその社殿の造営についても重要な事実がある³⁹⁾。703年の崩御のときの諡号が『続日本紀』では「大倭根子天之広野日女尊」とされていたのが720年成立の『日本書紀』では「高天原広野姫天皇」となっていることをはじめその他いくつかの事実から、天照大神のモデルは持統天皇ではないかと推察されるのであるが、その天照大神を祭る伊勢神宮へ天皇は692年3月に行幸を行っている。そのころ新たな帝都として造営が進められていたのが新益京(藤原京)であり、行幸の前後にはその新たな都城の鎮祭や観覧を行っており、都城と神宮の両者の意味は非常に重大緊密であったと考えられる。なぜなら、その新益京(藤原京)と神宮とはほぼ同緯度で真東の方角に位置しているからである。内宮がおよそ北緯34度45分、外宮がおよそ北緯34度48分であるのに対して、橿原市高殿町に残る新益京(藤原京)の大極殿の土壇はおよそ北緯34度30分、大官大寺跡はおよそ北緯34度48分である。これは決して偶然ではないであろう。なぜなら、この持統天皇による新益京(藤原京)の造営には、のちの律令制下の陰陽寮の管掌する、天文、暦数、風雲の気色、などの観測に当たる職掌を担う人材がすでに活躍していたことが推定されるからである。それは、和銅元年(708)二月の元明天皇の平城京遷都の詔の中にみえる次の記事からも十分に想定できる。「往古已降、至于近代、揆日瞻星、起宮室之基、卜世相土、建帝皇之邑、定斯之基永固、無窮之業斯在」という記事である。東西南北の方位認識を基本とする当時の都城の造営に当たって天文学的な知

識をもとにした測量が行なわれていたことは当然であり、先の持統天皇の歌からも想定できるように、季節と日時を定めて星辰を観測する方法をもってすれば、飛鳥の都城の造営地点と伊勢の海岸の社殿の造営地点とを対応させることも星辰の観測によって可能であったと推定されるからである。

伊勢神宮はまさに、大和三山を含む新益京(藤原京)から真東の、太陽の登る伊勢の聖地に祭られているのである。つまり、律令体制を成立させる天武持統の王権は墳墓祭祀を重視しながらも、あの巨大な前方後円墳をもって権力表象とした「古墳時代」の王権とは、まったく異質で異次元の世界観をもつ王権へと変貌していたのである。その新たな古代王権がその権威の核心としたのが「律令的祭祀」であった。

律令祭祀前史と沖ノ島遺跡

古代の神祇祭祀の問題を考える上で、「律令的祭祀」もしくは「律令祭祀」という概念を用意してその検証を試みたのは井上光貞氏である。その井上氏は慎重に「律令的祭祀」という言い方をしているが、「律令祭祀」という表記もしているので、本稿では率直に「律令祭祀」と表現しておくこととする。井上氏の卓越した見解はその著書『日本古代の王権と祭祀』⁴⁰⁾に示されており、ひじょうに説得力がある。まず、「ここで、“律令的祭祀”とよぶものは、八世紀初頭に公布された大宝令の、神祇令と呼ぶ篇目によって規定され、実施された国家的祭祀のことである」といい、8世紀初頭の大宝令もそれに付随する施行細則としての式が存在していたはずであり、それは10世紀初頭成立の『延喜式』の祖型ともいべき式であったと考えられる、という。そして、「そこで私は、“律令的祭祀”とよぶとき、その言葉の中に、「令」とともに、同時にそれに伴う「式」をも含ませておくのである」と述べて、「律令的祭祀形態は、七世紀末、八世紀初めに形成・完成した大宝律令の実施によってはじめて確立したのではなく、それ以前に律令的祭祀の“先駆的形態”なるものが存在し、それは六、七世紀の交、すなわち、推古朝の前後にはすでにおこなわれはじめていたのであり、神祇令とそれに伴う式は、この先駆的形態としての律令的祭祀を中国的・法律的に整備し、成文化したものであった、とみ

られるのである」と述べている。

そして、それは沖ノ島遺跡からの情報によっても裏付けられるといい、第1に、土器の変化(須恵器の甕・器台・長頸壺・高坏・土師器の丸壺などの出現)、第2に、金属製ミニアチュアの変化(鉄・金銅・銅などで作った武具・工具・紡織具・容器・人形・楽器(五弦琴)などの出現)から想定されるという。土器については、「5号遺跡から、今までにはなかった祭祀土器が、しかも一つのセットとしてのフォルムを備えて出現すること」は大きな転換であり、1号遺跡の土器類はその後の継承と発展を示すもので、「その状態は明らかに延喜式の土器の諸形式と対応してくる」、「延喜式にみられるような“律令的祭祀”ないしその“先駆的形態”が(中略)六世紀中葉から七世紀中葉までの間に出現してくることを物語っているのであろう」と述べている。また、金属製ミニアチュアについても、「七世紀にはいると、独得の様相があらわれてくる」、「金銅製の、(一)紡織具、(二)容器、(三)その他(たとえば人形)が多量に出土するのである」、「ここで注目すべきことは、この様相にもまた、律令的祭祀があらわれていることで、とくに伊勢内宮などの神宝とそれらの品々が一致する事実である」と述べる。これらのことから、「[律令的祭祀]なるものは、「七世紀末、八世紀初めに形成公布された律令法典によってはじめて、形成されたものでは決してあり得ない」、「六世紀の中葉から七世紀の中葉まで」のあいだ、「おそらく推古朝のころにはもう、律令的祭祀は形成されはじめて」いたと考えられる、というのである。

この井上氏の見解は、筆者が本稿で追跡してきた情報整理とまったく重なるものであり、すでに先取りされていた見解であるといってよい。とすれば、筆者の回りくどいこれまでの情報整理は「屋上屋を重ねる」無駄な作業であったかといえ、必ずしも無駄ではなかったと考える⁴¹⁾。分析の手順が異なるだけであり、結論的な段階での一致はむしろ、筆者の素朴な回りくどい作業の結果に勇気を与えてもらえるものと厚顔僭越ながら考える次第である。では、井上氏と筆者との見解の相違点は何か。それが微細なものであってもそれが存在すること、そしてその意味するであろうことは重要であろう。井上氏と筆者との見解の相違点は、

井上氏の見解への批判ではなく、新たな視点の提案である。第1には、井上氏は調査に当たった考古学の見解に沿って、第1期岩上祭祀、第2期岩陰祭祀、第3期半岩陰半露天祭祀、第4期露天祭祀という時期区分をそのまま援用しているのに対して、筆者は素人の立場ながら僭越にも考古学の時期区分について伝承情報の吟味という民俗学的な視点からの検討を試みてそれをいったん相対化して、表2にみるように時期区分にこだわっているという点である。第2には、井上氏は大きな転換の時期を6世紀中葉から7世紀中葉までと約100年もの時代的な幅をもたせながら、少なくとも推古朝には律令的祭祀は形成されはじめていた、としているが、筆者はそのような長い時間幅の中に転換期をみるのではなく、まさに推古朝の7世紀初頭にこそ一大転換期があった、それは前述のように「古墳時代の終焉」(王権の外部的墳墓表象の時代の終焉)から「飛鳥時代の開幕」(王権の基礎構築のための中国的律令国家体制整備への始動)へ、という大きな転換と連動したものであった、と考えるという点である⁴²⁾。

推古朝の画期

その推古朝とは、『隋書倭国伝』のいう開皇20年(600年)と大業3年(607年)の2度にわたる遣隋使派遣による倭王とその王権にとっての一大カルチャーショックが、ヤマト王権の構造的な革新へとその一歩を踏み出した時代である。井上光貞氏はもちろん、その師の坂本太郎氏やそれに先行する津田左右吉が、明確に古代史の一大画期と位置づけていた時代である⁴³⁾。それは、倭王の王権が中国的な律令国家制度を模倣して、新たにみずからの王権のシステム整備への出発を試み始めた時代であった。官僚機構の整備、法典の編纂、服飾・儀仗・音楽の整備、仏教の受容活用、国史編纂、などによる一大革新であったが、この7世紀初頭という時期に何よりも見逃せないのは、前述のような古墳時代の終焉という展開である。巨大な外部表象としての古墳が政治権力の表象となっていた時代の完全なる終焉である。新たな権力表象としては宮殿や寺院などがその役割を果たしていくこととなるが、その時期に神祇祭祀の新たな展開が見られるということの意味は重大である。沖ノ島遺跡では6号遺跡や22号遺跡の時期で

あり、井上氏のいう律令祭祀への先駆的形態がこの7世紀初頭の推古朝に形成されてくるのである。それは前述の、「3. 出雲古代史と靈魂観念」の節で提示した「神祇祭祀は墳墓祭祀の超克」という仮説的な視点が支持されることをも意味するであろう。

(4) 神祇令と天皇祭祀

—「shaman・imibito」から「鎮魂・大祓」へ— 律令祭祀と祈念班幣制

律令祭祀の基本構造は神祇令に示されている。その神祇令の計20カ条は、井上光貞氏によれば次の5つに分類されるという。(1)恒例の公的祭祀(1条-9条)、(2)即位儀礼と斎(10条-14条)、(3)祭祀の管理運営(15条-17条)、(4)大祓(18条・19条)、(5)宮社の経理(20条)である。井上氏の急逝によりその論考の全体を知ることができないのはひじょうに残念であるが、最後の著書『日本古代の王権と祭祀』⁴⁴⁾では、実証史学からのいくつもの重要な指摘がなされており貴重である。たとえば、神祇令の内容を検証しながら、大宝令が模範とし参考としたはずの唐令との比較をもとに、①中国的な宗廟祭祀の条がない。②記紀神話には人格化された多くの神々が登場するが、神祇令では天神地祇とするのみで神観念が漠然としている。③祈年祭と月次祭が重視されており、とくに「祈念班幣制」とも呼ぶべき構成がなされている、それは、律令制度が「公地公民」などの語が示すようにすべての人民と土地を一元的に支配する制度であるのに対応して、「祈念班幣制」は人民が祭る全国津々浦々のめぼしい神社を一元的に祭祀する、つまり全国津々浦々の神社の祭祀権を天皇と朝廷が一手に掌握して、春の祈念のために幣帛を奉り、国々の農作物の豊穰を一体として祈願するかたちとなっている、など、その他にも貴重な指摘が随所にみられる。

鎮魂と大嘗

—中心性(centricity)と再分配(redistribution)の構造—

そうした井上氏の解説に学びながら、その井上氏がその著書⁴⁵⁾でも言及しているような柳田國男や折口信夫に学ぶ筆者の日本民俗学の立場からの私見を述べるならば、神祇令に示される律令祭祀においてとくに注目したいのは、第1には、大嘗と鎮魂、第2には、斎、

である。それは古代王権が律令制下の古代天皇へと転換する上で注目すべき重要不可欠な項目だからである。前述のような古代王権の属性としての、第1にシャーマン(shaman)としての属性、第2に忌人(imibito)としての属性、その二つの属性が律令国家体制へという王権と国家との一大転換の中で、どのように転換したのか、という問題を解明するためである。たとえば、第1に神功皇后のような熱く神懸かりをするシャーマン(shaman)的な王から、威厳のある詔を発する持続天皇のような王権へ、という転換のしくみ、第2に自分の忌みの成否によって殺害の危険さえもあった「持衰」と呼ばれた忌人(imibito)から、疫病や飢饉などをみずからの不徳とする儒教的な意識をもちながらも殺害の危険はすでなく仏教への帰依によって国分寺や大仏の造立を発願する聖武天皇のような聖なる忌人(imibito)へ、という転換のしくみを解説しておく必要があるからである。

まず第1の大嘗と鎮魂についてであるが、大宝令の職員令には、神祇伯の直接的な職掌について「掌、神祇祭祀、祝部神戸名籍、大嘗、鎮魂、御巫、卜兆、惣判官事」とある。井上氏の重視した「祈年祭」と「班幣制」とは別の次元であるが、筆者がまず注目するのは、神祇官の長官の職掌としてこのように大嘗と鎮魂、そして御巫と卜兆がとくに重要視されている点である。そして、この大嘗と鎮魂が重視されている理由について、延暦年間(782-806年)の成立と考えられる養老令の注釈書令釈は「祭祀之中、此祭尤重」『令集解』と述べており、天長10年(833年)に撰進された『令義解』の問答の中では「是殊為人主、不及群庶」と解説されている。ではなぜ、大嘗と鎮魂が特別に重要な祭儀とされたのか、それは、天皇の霊威力更新の祭儀だからである。その詳細については前著や前稿で述べているので⁴⁶⁾、それを参照いただきたいが、要点は次のとおりである。大嘗には大宝令の規定にあるように「毎世一年」(踐祚大嘗祭)と「以外、毎年所司行事」(新嘗祭)の二つがあるが、いずれも基本は新穀による神饌を神に供するとともにみずからも食する祭儀であり、天皇の玉体に新たな清浄なる穀霊を摂取しその霊威力を更新する意味がある。その卯の日の大嘗の前日の寅日に行なわれるのが鎮魂である。それには8世紀初頭以降の大宝令制下

の第1のタイプと、9世紀後半から10世紀にかけての貞観・延喜の式を経る中で革新された第2のタイプとがある。第1のタイプは記紀の天岩戸神話に由来する天の鈿女の神懸かりの再現という宇気槽突きを中心とするもので、第2のタイプは『先代旧事本紀』のいう十種神宝とそれに関連する御服箱振動を中心とするものである。いずれも天皇の玉体への「外来魂」の注入と霊威力の再活性化という意味をもつ祭儀である。この寅日の鎮魂と卯日の大嘗を経てリフレッシュされ再強化された天皇の霊威力を群臣に分配するのが翌日の辰日とよのあかりのせちえの豊明節会である。つまり、この「寅日鎮魂・卯日大嘗・辰日豊明節会」という一連の祭儀は、たとえば、カール・ポランニー(Karl Polanyi, 1886-1964)のいうところの、共同体の財がいったん中央の1カ所に集められて貯蔵され、それが儀礼などの共同体の活動を通して再度分配される、といういわゆる「中心性(centricity)」と「再分配(redistribution)」の構造として読み取ることができる祭儀なのである⁴⁷⁾。

「神懸かり王 shaman」からの脱皮

外来魂の摂取と新たな霊威力の更新という意味をもっていた鎮魂と大嘗であるが、その鎮魂の第1のタイプの段階のそれが天の鈿女の神懸かりの再現と宇気槽突きの儀礼を中心としたものであったことは、鎮魂という祭儀がもともと神懸かり・憑霊・ポゼッションの祭儀であったことを物語る。そして、その鎮魂と大嘗とともに神祇伯の職掌として重視されていたのが御巫と卜兆であったということは、それらがいずれも古代の大王(天皇)がもともと神懸かり王(shaman)であったことを物語ると同時に、律令国家体制の整備とともにそれから脱皮改良洗練されてきたものであったことを物語る。大王(天皇)の元来のシャーマン(shaman)的な性格がよく記憶され記録されている例は前述の記紀が記す神功皇后の神懸かりであるが、それに類するようなシャーマン(shaman)的な祈禱や卜占の最終段階の例は、『日本書紀』皇極天皇元年(642年)8月条の皇極天皇の南淵の河上での雨乞い祈禱や、天武天皇の壬申の乱の最中の卜筮や祈禱に傾注する姿などであろう。しかし、神祇令を中心とする律令祭祀の形成とともに天皇のそのようなシャーマン(shaman)的

な性格は脱却と洗練へと向かい、それに代わる天皇独特の祭儀として整備されてきたのが神祇伯が奉仕する「鎮魂と大嘗」であり、伝統的なシャーマン(shaman)的な役割の代役的な職掌として整備継続されたのが神祇伯が管掌する「御巫やト兆」であったと考えられるのである⁴⁸⁾。

そうした天皇の律令制下における神懸かり王(shaman)からの脱皮と転換に対して、それに対応するような政策としてみられたのが民間巫覡への弾圧であった。皇極紀3年(644年)7月条の大生部多と巫覡らが蟲を常世神とって祭らせて被害を広げていたのに対して秦造河勝がそれを退治した話題は、「太秦は神とも神と聞え来る常世の神を打ち懲ますも」の歌とともに伝えられていた。また『続日本紀』の天平勝宝4年(752年)8月17日条には京師の巫覡17人を捉えて伊豆や隠岐や土佐などの遠国に流罪としたという記事や、宝亀11年(780年)12月14日条には左右京の無知の百姓を惑わすとして巫覡たちの活動を禁断するという記事がみられる。

散齋致齋と大祓

—「忌人 *imibito*」からの脱却—

祈年祭と班幣、そして鎮魂と大嘗の他に、神祇令が律令祭祀の基本としているのが、散齋と致齋、そして大祓である。散齋は和訓で「あらいみ」といい真忌みの前に行なう軽い物忌みである。それに対して致齋は散齋のあとに行なうもっとも厳重な物忌みで、真忌みのことである。避けるべきこととして弔喪・問病・食宍・判刑殺・作音楽・預穢悪の6項目があげられている。一方、大祓は6月と12月の晦日に行なわれるもので、その行事の次第は次の通りである。まず中臣が御祓麻を天皇にたてまつり、東西文部が祓刀を天皇にたてまつり、祓詞を読む。次いで、百官男女が祓所に集合して、中臣が祓詞を読み、卜部が解除をなす。井上氏によれば、この東西文部の祓詞は、のちの『延喜式』に記載されているものと通じるであろうという。東西文部はその漢語の祓詞を唱えながら「祿人」を捧げて天皇の身の禍災を除かんことを、そして「金刀」を捧げて天皇の齢の長久ならんことを請うが、その「祿人」とは『貞観儀式』に載せる御贖の料物の鉄偶人36枚(金銀粧

各16枚、無飾4枚)、『延喜式』の大祓の料物の金銀塗人像各2枚、同じく御贖の料物の鉄人像2枚、に当たるものではないか、と指摘している⁴⁹⁾。いずれも祓具としての人形である。

このような井上氏の律令的祭祀もしくは律令祭祀という概念に啓発されてその研究を展開させた一人が金子裕之氏である。金子氏は、井上氏の律令的祭祀という概念にのっとり、古代都城における木製祭祀具をはじめ人面墨書土器・土馬・模型竈・金属製祭祀具の性格について考察し、それらが基本的に律令的祭祀のなかで重要な位置を占めていた大祓に関するものであろうと述べている⁵⁰⁾。そして、沖ノ島遺跡から発見される多くの人形・馬形・舟形の遺物に対して、発掘調査報告書がいずれも神への奉獻品であろうと解釈しているのに対して、それとは異なり、祓えのために用いられた祓具であろうとの解釈を示している。この沖ノ島の遺物が、奉獻品か祓具か、という問題はひじょうに重要であるが、本稿のこれまでの文脈からいえばもう多言を要せず、であろう。6号遺跡と22号遺跡、そしてその後の5号遺跡から出土している大量の人形・馬形・舟形の雛形遺物は、金子氏のいうように祓具としての意味をもっていたと考えてよいであろう。それは倭王権が律令祭祀の段階へと入っていた時期の遺跡にちがいないのである。そして、このような散齋致齋と大祓という儀礼の整備は、伝統的な大王(天皇)の王権の重要な属性としての聖なる「忌人 *imibito*」としての機能の、律令国家体制下での新たな、代替の装置と代替の儀礼の創出、でもあったわけである。

(5) 沖ノ島遺跡の学術的価値

以下では、本稿を閉じるにあたって、沖ノ島の学術的価値の重要さに関連して、この遺跡から学ぶことのできた諸点を述べておくことにする。

古代王権の転換の必然性

—「忌人 *imibito*」概念の有効性—

沖ノ島遺跡が発信している情報から、日本古代の神祇祭祀、つまり律令祭祀というのは、600年代初頭つまり7世紀初頭の推古朝を画期として形成されてきた一つの「文化・culture」であったということが明らか

になってきた。それは古墳祭祀を超越する段階で形成されてきたいわばカルティベイト(cultivate)された文化であった。その神祇祭祀という日本古代の「文化」は、「祈年祭と班幣制」、「鎮魂と大嘗」、「斎忌と大祓」を特徴的基軸とするものであった。それは、古代の大王(天皇)がその原初的な王権の姿であり生々しい実態であるシャーマン(shaman)とイミビト(imibito)という、その機能の成否が不確実性の中にあらざるをえないような、したがってそれだけにプリミティブな社会では異常な霊威力を逆に発揮できる、そのような両者の属性具有的ダイナミックな存在形態、からそれを超えて、新たに「文化」的に洗練され制度的に整備された安定的な存在へと転換していったことを意味する。そして、ここで追跡してきた律令祭祀の形成過程への観察から抽出できるのは、日本古代の王権の霊威力発現をめぐる次のような固有性の仮説である。

日本古代の神祇祭祀形成

— 7世紀初頭の一大転換 —

その仮説は、以下のような特徴をもつ。日本古代の神祇祭祀の淵源とその形成過程について追跡する上で注目されるのは以下の5つの時代ごとの特徴である。(1)縄文時代の狩猟漁撈採集経済社会において想定される自然霊や神霊に対する信仰と、のちの律令制下の神祇祭祀との関係、(2)弥生時代の農耕経済社会における聖地観念や青銅器祭祀と、のちの律令制下の神祇祭祀との関係、(3)古墳時代における首長墳墓祭祀と、のちの律令制下の神祇祭祀との関係、(4)律令国家への始動期からその展開形成へという動向と、のちの律令制下の神祇祭祀との関係、(5)律令国家形成の完了と、その神祇祭祀の特徴、この5つの時代区分とそれぞれの時代の霊魂観念や信仰的行動についての時系列的な展開という問題である。そして、この沖ノ島遺跡からは、とくに上記の(3)と(4)と(5)の時代における神祇祭祀の形成情報が提供されているわけであるが、ここで主要な論点を整理するならば、以下の第1から第5の諸点である。

第1には、上記の(3)の時代では、まだ律令祭祀として制度化されるレベルの神祇祭祀は成立していなかった。その(3)の時代には、まず舶載品や仿製品の銅鏡が

主要な奉獻品であった段階から、次に舶載品の金銅製の馬具や装身具が主要な奉獻品となる段階があった。次の(4)の時代は、隋帝国との外交交流による政治的文化的衝撃によって政権構造の一大改革が推進された時代であり、その体制革新の中で王権の新たな祭祀機能と祭祀儀礼の整備が進められ、その結果として得られたのが律令祭祀であり神祇祭祀であった。

第2に、しかし記紀神話からの情報によると、上記の(2)の弥生時代の銅鐸・銅劍・銅矛・勾玉など、また(3)の古墳時代の銅鏡・鉄劍・勾玉なども、日本古代の神祇祭祀を構成する主要な要素であることにはまちがいない。では、上記の(4)の7世紀にはじまる律令祭祀・神祇祭祀の形成と、それに先行する上記の(2)の弥生時代や(3)の古墳時代における当時の神霊や自然霊への信仰との関係はどうなっているのか。それが問題である。そこで、一つの解釈は先に、「3. 出雲古代史と霊魂観」の節でも述べた出雲の大己貴神の原像を追跡してみたときの仮説のように、上記(2)の共同体的で自然霊信仰的な青銅器祭祀の時代から、(3)の特定首長が祭政一致的な政治力と軍事力とを具有する首長の墳墓祭祀の時代を経て、(4)から(5)へという新たな国家的律令祭祀の整備の時代の到来の中で、それまでの青銅器祭祀から古墳祭祀の時代を経る中に記憶され蓄積され伝承されていた祭祀王たちの記憶の凝縮像としての神霊観念の醸成があり、それをもとにした神祇祭祀の信仰と儀礼とが形成されていった、と考える解釈である。古代の大王(天皇)の場合でも、大日靈貴や天照大神に関する伝承の中にそのような長い歴史の中での蓄積的で重層的な記憶とその凝縮像という背景があったのではないかと推定されるのである。

第3に、沖ノ島祭祀の成立とその他の神社の創建との時代的な関係についてである。たとえば日本でもっとも古い時代の創建の神社の典型的な一例と推定される出雲大社の場合と比較した場合の位置づけである。出雲大社の創建についての前著の追跡では³¹⁾、大社に隣接する命主社の背後の大岩の下から出土した青銅の銅戈と翡翠の勾玉からも推定されるような、西海流が絶え間なく流れ寄せる島根半島の付根の地に対する聖地観念の醸成が青銅器祭祀の弥生時代にはすでに存在していたのではないかと推定した。それに対して、沖

ノ島への銅鏡など財物宝物の奉獻がはじまるのは古墳時代前期後半の4世紀後半である。その前の弥生時代を代表する青銅器の大型銅矛の出土状況は、たとえば九州北部地方では、対馬の天然の良港、浅茅湾を見下ろす台地や山腹を中心に190本も発見されており、それは九州本土の福岡県での126本をしのぐ量である。つまり、弥生時代の航海では対馬の地に安全祈願のためと推定される祭器類が集中しているのであり、沖ノ島はまだ朝鮮半島との交流上の中継基地でもなくそして祭祀の島でもなかったということがいえる。そういう点では、同じく海をへだてて朝鮮半島や中国大陸に向き合う島根半島の付根に創建された出雲大社の創建を考えるのとは対照的である。出雲地方には大量の青銅器の祭祀具が出土しているからである。つまり、沖ノ島の祭祀をもって日本の神祇祭祀の淵源を探るには時代的には制約があるということである⁵²⁾。

第4に、記紀神話と伊勢神宮をその神祇祭祀の信仰と儀礼の中核とする天武天皇と持統天皇の律令国家王権が特別な超越神聖王権であったということは前著で詳述したことであるが⁵³⁾、伊勢神宮の祭祀に用いられる祭祀具が、沖ノ島遺跡の7世紀初頭と推定される6号遺跡と22号遺跡から、また7世紀後半と推定される5号遺跡から発見される祭祀具との間でひじょうな共通点が見出されるということは、単純に考えれば伊勢神宮の祭祀は律令祭祀としての神祇祭祀であり、その形成は7世紀以降であったという推論が導かれるであろう。主要な祭祀具としての紡織具(櫛・麻笥・袴・罽・罽・絡練・高機)・鏡・武具(横刀・梓・弓・矢・鞞・軋・楯)・楽器(鈴・琴)などの共通性からである。それらの祭祀具は神宮の遷宮に際して奉獻される神宮神宝にも通じる祭祀具である。伊勢神宮が律令国家体制の中で神祇官を中心とする国家的祭祀の中核としての位置づけがなされていることからすれば、それが律令祭祀の構造をもつのは当然のことである。

しかし、一方、記紀神話に記述され一定の歴史記憶の醸成の中に伝承されている三種の神器、つまり銅鏡・鉄剣・勾玉という組み合わせの伝承の意味を考えることも重要である。これも前述のように、「3. 出雲古代史と靈魂観」の節で言及したことであるが、記紀の記す国譲り神話の中で大己貴神がもつのが広矛

(銅矛)と八坂瓊(勾玉)、天照大神がもつのが宝鏡(銅鏡)と八坂瓊(勾玉)とされており、また素戔鳴尊の八岐大蛇退治で語られるのが十握劍(銅劍)から草薙劍(鉄劍)へという変換であり、これらの道具立ては単なる偶然ではなく、遠くはるかな弥生時代の青銅器祭祀の時代の記憶から古墳時代の武力的首長墳墓祭祀の時代へ、という歴史時代の変換の記憶と伝承とを一定程度は反映している物語と読み取ることができる。つまり、ヤマト王権の記憶世界にはみずからの出自を古墳時代にもとめる志向性が伝承されていた可能性が高いと考えられるのである。

第5に、沖ノ島遺跡の4世紀後半の17号遺跡から8-9世紀の1号遺跡まで、断続的に長い歴史の中に貴重な実物資料が集積されてきたことの重要性は誰も強調するところである。つねに通史的視点に立つ筆者たちの民俗学の立場からいってもひじょうに貴重な情報が満ち満ちており、まさに奇跡に近いといってよい。ほとんどの考古学的な遺跡は時間的に限られたものであり、その地点、その時点での歴史情報は豊富であるが、その地点またその地域での長い継続的な歴史変化を追跡することは困難である。しかし、この沖ノ島遺跡は、古墳時代前期後半から古墳時代の終焉へ、そして律令国家の形成へと向かう飛鳥時代、そしてさらに律令国家の成立とその変化の時代としての奈良時代から平安時代前期まで、その実に長い時代の歴史情報を同じ場所で継続的に豊富な遺物資料を蓄積して発信してきているのである。それは朝鮮半島や中国大陸との交渉史に関する具体的な真正の遺物資料による情報発信である。本稿はわずかに間接的な情報を読み解く試みにすぎなかったが、沖ノ島遺跡の発信している文化情報はまさに汲めども尽きぬ清泉の如くである。この沖ノ島遺跡の発信情報の奥はさらに深い。それはたとえば、仏教的要素の欠落の問題である。飛鳥寺から法隆寺へ、そして鎮護国家を標榜して仏教への信仰にそれほど篤かった古代王権と官僚貴族たちが、なぜこの沖ノ島遺跡にその仏教の痕跡をほとんど残していないのであろうか。それは、伊勢の神宮祭祀を考える上でも重要な参照枠として注意深く見つめる必要のある問題である。

⑤. 日本民俗学(伝承分析学・traditionology)からみる沖ノ島
—日本古代の神祇祭祀の形成と展開—

これから追跡していききたい課題

本稿では、日本古代の神祇祭祀の淵源を探るという観点から、沖ノ島祭祀の初源期4世紀後半から7世紀の律令国家的な神祇祭祀の形成過程までを中心に追跡してみたために、肝心の(1)三女神祭祀の意味と歴史、(2)歴史的な宗像大社の造営とその後の歴史、(3)大陸や半島との交通と海神祭祀、(4)住吉大社との関係、(5)巖島神社との関係、など、まだまだ取り組むことができなかった重要な課題の方が断然多い状態である。これから時間を得ることによってそれらの問題にも鋭意取り組みていきたいと考えている⁵⁴⁾。

補注

- 1) 新谷尚紀『民俗学とは何か—柳田・折口・渋沢に学び直す—』吉川弘文館 2011年
- 2) 新谷尚紀『伊勢神宮と出雲大社—「日本」と「天皇」の誕生—』講談社 2009年、そのもとになった論文は、新谷尚紀「伊勢神宮の創祀—日本民俗学の古代王権論—」『国立歴史民俗博物館研究報告』148集 2008年、新谷尚紀「大和王権と鎮魂祭—民俗学の王権論：折口鎮魂論と文献史学との接点を求めて—」『国立歴史民俗博物館研究報告』152集 2009年
- 3) 水原洋城『猿学漫才』光文社 1988年、伊谷純一郎「古い—生物と人間—」伊東光晴ら編『古い人類史（古いの発見1）』岩波書店 1986年
- 4) 海部陽介『人類がたどってきた道』日本放送出版協会 2005年
- 5) 新谷尚紀『死と人生の民俗学』曜曜社 1995年、同「貨幣には死が宿る」『お金の不思議』山川出版社 1998年
- 6) 展示図録『古代出雲文化展』島根県教育委員会・朝日新聞社 1997年 他
- 7) 「仙石鼎談」(柳田國男・折口信夫・穂積忠)『民間伝承』11巻10・11合併号1947年、新谷尚紀「あとがき」『民俗学とは何か—柳田・折口・渋沢に学び直す—』前掲注(1)
- 8) 新谷尚紀『伊勢神宮と出雲大社—「日本」と「天皇」の誕生—』前掲注(2)
- 9) 『三代実録』貞観11年(869)6月に新羅の海賊船が博多津に来襲して豊前国の年貢の絹綿を掠奪した事件に対してその年の12月に伊勢太神宮と石清水八幡宮へ、そして翌年2月に宇佐の八幡大菩薩宮、香椎宮、宗像大神、甘南備神に奉幣と祈念を行なったとき、それと併せて仁明天皇の深草山陵、文徳天皇の田邑山陵、神功皇后の楯列山陵へも八幡大菩薩宮への告文に准じたものを捧げているのも、まだ山陵に霊威力を発現しうる力があると考えられていたことを示す例であろう。岡崎敬「律令時代における宗像大社と沖ノ島」『宗像沖ノ島』吉川弘文館 1979年

- 10) 新谷尚紀『生と死の民俗史』木耳社 1986年
- 11) 新谷尚紀『伊勢神宮と出雲大社—「日本」と「天皇」の誕生—』前掲注(2)
- 12) 海上交通技能の発達したこの地の首長にとって、大海上の航海の上での必須の知識と技術の一つは方角認識能力であったと考えられる。墳墓の造営にはその造営者でもあり被葬者でもある首長の一定の世界認識や世界観が反映されている可能性は大であろう。それを現代人の認識論によってだけでなく古代人の認識論への想像力をも込めて、推定し議論を重ねていくことは研究作業の上でむだではあるまい。
- 13) 禹在柄「竹幕洞祭祀遺跡と沖ノ島祭祀遺跡」『宗像・沖ノ島と関連遺産群』研究報告Ⅰ『宗像・沖ノ島と関連遺産群』世界遺産推進会議 2011年
- 14) 小田富士雄編『古代を考える 沖ノ島と古代祭祀』101頁 吉川弘文館1988年
- 15) 『古事記』上巻天孫降臨条、『日本書紀』神代下第9段1書第1、同書仲哀天皇8年正月条など参照。
- 16) 新谷尚紀「石積みのフォークロア」網野善彦・石井進編『中世の都市と墳墓』日本エディタースクール出版部 1988年、新谷尚紀『日本人の葬儀』紀伊國屋書店 1992年
- 17) E.B.タイラー『原始文化』(比屋根安定訳)誠信書房 1962年、古野清人『原始宗教』角川書店 1964年
- 18) R.R.マレット『宗教と呪術』(竹中信常訳)誠信書房 1964年
- 19) M.Eliade(1907-1986), "Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase", 1951年(堀一郎訳『シャーマニズム』冬樹社 1974年)
- 20) I.M.Lewis, "Ecstatic Religion", 1971年(平沼孝之訳『エクスタシーの人類学』法政大学出版局 1985年)
- 21) R.L.Jones, "Shamanism in South Asia", "History of Religions", vol.7, No.4, 1968年
- 22) 佐々木宏幹「Ecstasy と Possession に関する若干の覚え書」古野清人教授古稀記念会編『現代諸民族の宗教と文化』社会思想社 1972年
- 23) 宮家準・佐々木宏幹「民俗宗教研究の現在」(歴博対談 第18回)『歴博』88号1998年
- 24) 関沢まゆみ「神社祭祀と宮座運営」『宮座と墓制の歴史民俗』吉川弘文館 2005年
- 25) Emile Durkheim "Les formes elementaires de la vie religieuse", 1912年(古野清人訳『宗教生活の原初形態』(上・下)刀江書院 1930年(岩波書店1975年)
- 26) 岸俊男「画期としての雄略朝」岸俊男教授退官記念会編『日本政治社会史研究』上埜書房 1984年、加藤謙吉「『歴史の出発点』としての雄略朝」遠山美都男編『日本書紀の読み方』講談社 2004年など。
- 27) 『続沖ノ島』からの発掘情報を読む限り、17号遺跡に対しては、「岩上祭祀」という把握はここではいったん留保しておいた方がよいように思える。17号遺跡の遺物情報からいえば、岩上での祭祀とは言い難く、むしろ

ここでは「巨岩の岩元へ岩陰への祭器奉獻」という事実把握で解釈してみるべきではないかというのが本稿の立場である。

- 28) たとえば、『続日本紀』天平11年(739)11月辛卯(13日)条の平群朝臣広成の奏上文などが有名。
- 29) 禹在柄「竹幕洞祭祀遺跡と沖ノ島祭祀遺跡」前掲注(13)
- 30) 前掲注(15)にみるように記紀世界では銅鏡は天皇の靈魂と靈力の象徴と考えられていた。
- 31) 新谷尚紀『伊勢神宮と出雲大社-「日本」と「天皇」の誕生-』前掲注(2)
- 32) 禹在柄「竹幕洞祭祀遺跡と沖ノ島祭祀遺跡」前掲注(13)
- 33) 柳沢一男「古墳の変質」白石太郎編『古代を考える 古墳』吉川弘文館 1989年
- 34) 杉井健「朝鮮半島系渡来文化の動向と古墳の比較研究 試論-九州本島北部地域を題材として-」『考古学研究』第47巻4号 2001年、菊地芳朗「東北地方における古墳時代中～後期の渡来系文化」『渡来文化の受容と展開』第46回埋蔵文化財研究集会実行委員会 1999年、禹在柄「5～6世紀の百済の住居・暖房・墓制文化の倭国伝播とその背景」『韓国史学報』第23号 高麗史学会 2006年
- 35) こののち20号遺跡では滑石製の勾玉類は大型化し、その後、滑石製人形・馬形・舟形として1号遺跡で顕著化する。
- 36) 新谷尚紀「民俗学からみる古墳時代」『季刊考古学』第117号 雄山閣2011年 参照のこと。なお、以下の「外部表象から内部表象へ」という見出し項目の部分では本稿の論旨への理解を得るためにその文章を引用しておくことにする。
- 37) 岸俊男「京域の想定と藤原京条坊制」『藤原宮』奈良県教育委員会 1969年、笠野毅「天智天皇山科陵の墳丘遺構」『書陵部紀要』39号1987年、藤堂かほる「天智陵の营造と律令国家の先帝意識」『日本歴史』602号1998年、小澤毅「藤原京条坊と寺地」『吉備池廃寺発掘調査報告』奈良文化財研究所 2003年、入倉徳裕「藤原京条坊の精度」『橿原考古学研究論集』15号2008年、小澤毅・入倉徳裕「藤原京中軸線と古墳の占地」『明日香風』111号2009年、渡辺瑞穂子「元旦四方拝の研究」國學院大学大学院博士学位申請論文 2010年
- 38) 斎藤茂吉『万葉秀歌』(上巻)岩波書店 1938年
- 39) 新谷尚紀『伊勢神宮と出雲大社-「日本」と「天皇」の誕生-』前掲注(2)
- 40) 井上光貞「第二編 古代沖の島の祭祀 四 沖の島と律令祭祀」『日本古代の王権と祭祀』東京大学出版会 1984年。なお、本稿で井上光貞先生を井上氏と書くのはきわめて心苦しいことであるという心情をここにぜひとも注記させていただきたい。それは第1に、前掲注(1)で言及している拙著『民俗学とは何か-柳田・折口・渋沢に学び直す』においても指摘しているように、井上光貞先生こそが柳田・折口・渋沢の創設した日本の民俗学の学術的活動の場を公的に設営くださった学問の歴史的恩人であるからである。それに

よって、筆者のような日本民俗学に軸足を置きながらも文献史学や文化人類学や考古学や社会学などの学際交流をさせていただけるような、まさにマージナルな一研究学徒の人生を与えていただいたのである。第2に、井上光貞先生がその卓越した古代史研究の学究生活の後半の段階でとくに研究関心を傾注されたのが、日本古代の神祇信仰についての実証史学的研究であったということであり、なかでもこの4世紀後半から9世紀前半までの祭祀習俗をその長い時間幅の継続性とともにもその現物資料の具体性をもって情報発信している宗像沖ノ島の祭祀に特別な研究関心を示しておられたということ、そのことに敬意を表するからである。そして第3に、まだ60歳代という若さで急逝されてしまい、先生のさらに深い研究上の卓見が幅広く展開して日本古代の神祇信仰の実証的研究開拓が大きく進展したであろうその深い可能性を思い、それが実現できなかったことへの無念の思いが強烈だからである。筆者がここに無知にして僭越なる駄文を連ねていることへの羞恥心からでもある。

- 41) 筆者のよくとる方法なのであるが、卓越した研究者の論文は最初からは読まないようにしている。なぜなら博識で鋭敏なその論調に誘導されてしまい、その説の賛同者の一人となって独創的な自らの見解が出せなくなる危険性があるからである。したがって、「無知からの出発」を常に肝に銘じており、今回も井上氏の『日本古代の王権と祭祀』東京大学出版会 1984年は、本稿の(4)節の執筆へと取り掛かった段階で、はじめて虚心坦懐な状態で拝読させていただいた。そして、僭越ながら井上氏の卓見に驚いたというのが実情である。
- 42) 近年の考古学の研究では、律令的神祇祭祀の萌芽を5世紀半ばに求める見解が有力視されているようである。その代表的な研究といってよいのは笹生衛『日本古代の祭祀考古学』(吉川弘文館、2012年)であろう。その見解は専門的な立場からの精緻なものであり、考古学の門外漢の筆者はもちろん圧倒されるばかりである。ただし、僭越ながら笹生氏の見解と筆者の見解の相違点を挙げてみるならば、以下のとおりである。第1に、笹生氏の見解は、5世紀中頃前後の祭祀遺跡にみられる鉄製品、紡織具、初期須恵器という組成は、4世紀以来の古墳副葬品をベースとしながら朝鮮半島からもたらされる貴重な鉄素材や最新の技術をいち早く導入して作られた、というものであるが、筆者が大きな変化として注目するのは、鉄素材や鉄製品よりもむしろ紡織具や紡織具であるという点である。笹生氏の掲示する図表では、紡織具や楽器の琴などが出土する事例として、静岡県浜松市の山の花遺跡、静岡県磐田市明ヶ島古墳群5号墳下層、愛媛県松山市の出作遺跡、奈良県御所市の南郷大東遺跡などが示されており、筆者もそれは重要な意味をもつと考えるので、こののちも確実に5世紀中頃の遺跡と認められるその他の多くの遺跡から紡織具や楽器の類が出土してくることになれば、ここでの僭越な筆者の見解も撤回もしくは修正を

⑤. 日本民俗学(伝承分析学・traditionology)からみる沖ノ島
—日本古代の神祇祭祀の形成と展開—

余儀なくされることになるのであるが、現時点ではやはり、5世紀中頃の遺跡出土品として大きな位置を占めているのは笹生氏をはじめ多くの考古学者の指摘している鉄鋌などの鉄資源であろうと考えるのである。第2に、沖ノ島遺跡の編年に対する見解の相違である。笹生氏は5世紀中頃までに成立した祭具のセットのその後の展開について、沖ノ島遺跡の情報を活用しながら、沖ノ島遺跡の変化の画期を、Ⅰ類(17号遺跡など)、Ⅱ-1類(21号遺跡)、Ⅱ-2類(7号・8号遺跡など)、Ⅲ類(22号遺跡・5号遺跡など)と位置づけて、Ⅱ-1類の21号遺跡を前記のような日本各地の5世紀代の祭祀遺跡と共通するものとして、神々への供献品のセットが現われる段階と認めているのであるが、筆者の編年案は前掲の表1に示したように、5世紀半ばと推定される21号遺跡にはまだ紡織具は登場せず、その遺品の中心は鉄資源の鉄鋌などであり、次の6世紀前半と推定される7号遺跡・8号遺跡の金銅製馬具類が中心となる段階をへて、7世紀初頭と推定される22号遺跡に至ってはじめて紡織具が登場するという点に注目するものである。つまり、5世紀半ばの21号遺跡と7世紀初頭の22号遺跡の間には約150年間もの時代的な開きがあるということに留意する必要があるという見解である。第3に、律令的な神祇祭祀の萌芽という一大画期の背景や要因についての見解の相違である。笹生氏の見解はその画期の背景として5世紀半ばの朝鮮半島からの鉄資源や先端技術の導入に注目する、というものであるが、筆者の見解は南北統一を果たした中国王朝の先進文化との接触、つまり600年の遣隋使による文化衝撃とそれに間接的にかかわるであろう中央王権の古墳祭祀からの完全な撤退脱皮という一大転換を画期とする、というものである。なお、このような考古学の門外漢からの見解についても、それを包み込みながら校正の段階で考古学の最先端の知識を教示いただいた笹生氏に、ここであらためて謝意を表する次第である。

- 43) 坂本太郎「聖徳太子の鴻業」『岩波講座日本歴史』岩波書店 1934年、黛弘道「推古朝の意義」『岩波講座日本歴史2 古代2』岩波書店 1962年などをはじめ多くの古代史研究者の認めるところで、「推古朝の改革」は歴史教科書の見出しともなっている。
- 44) 井上光貞『日本古代の王権と祭祀』前掲注(40)
- 45) 井上光貞「はじめに」『日本古代の王権と祭祀』前掲注(40)
- 46) 新谷尚紀『伊勢神宮と出雲大社—「日本」と「天皇」の誕生—』前掲注(2)、新谷尚紀『大和王権と鎮魂祭—民俗学の王権論：折口鎮魂論と文献史学との接点を求めて—』前掲注(2)
- 47) カール・ポランニー『人間の経済(2)交易・貨幣および市場の出現』第1部「社会における経済の位置」岩波書店 1980年、他
- 48) 『令集解』「令釈」の引く「官員令別記」には「御巫五人、倭国巫二口、左京生島一口、右京座摩一口、御門一口

とある。

- 49) 井上光貞「補論 神祇令注釈と補注」『日本古代の王権と祭祀』前掲注(40)
- 50) 金子裕之「古代の木製模造品」『奈良国立文化財研究所学報38』研究論集VI 1980年、同「平城京と祭場」『国立歴史民俗博物館研究報告』第7集1985年、同「都城と祭祀」『古代を考える 沖ノ島と古代祭祀』吉川弘文館1988年
- 51) 新谷尚紀『伊勢神宮と出雲大社—「日本」と「天皇」の誕生—』222頁-223頁 前掲注(2)
- 52) 春成秀爾「対馬から沖ノ島へ」『週刊朝日百科 日本の歴史41』(通巻569号)朝日新聞社1987年によれば、弥生時代の後期の2世紀ころには、対馬で北九州産の長さ80センチ、重さ2キロをこえる大型の銅矛が多数出土しているという。朝鮮半島から九州にもたらされた武器としての銅矛の長さは、20センチをこえる程度にすぎないが、対馬から出土する九州産の銅矛は鋭い刃部をもたず、銅質も悪く、武器としての実質的機能はなく、武器の形式をもつ祭祀具となっている。その大型銅矛が対馬からは190本も発見されているのに対して、福岡県では126本が発見されている程度である。対馬の190本というのは異常な多さであり、それが集中しているのは天然の良港、浅茅湾に向かって突出する細長い台地上や山腹である。同じ朝鮮半島への航路上にあった壱岐からはわずか4本しか発見されていない。春成秀爾氏は、それは対馬が北九州勢力によって把握されていた北の守りを固める最前線の意味をもっていたからだという。沖ノ島は、弥生時代の半島との交流ではその重要な中継基地としての位置を占めていなかったといつてよい。したがって、その時代には特別な祭祀も行なわれていなかったということになる。銅矛や銅鐸の原料は古い時期には朝鮮産、新しい時期になると中国北部産のものであったという化学分析の結果が示されているが、対馬からは銅矛は大量に出土するが、銅鐸はまだまったく発見されていない。出雲地方には加茂岩倉遺跡や荒神谷遺跡など大量の銅鐸が出土しているのと比較すれば、非常に対照的である。朝鮮半島や中国大陸からの日本列島へのルートには大別して、玄界灘を南下する対馬経由の北九州沿岸に到着するそれと、対馬海流に乗って東南方向に向かって出雲半島へ、丹後半島から若狭湾へ、そして能登半島へ、という2つの選択肢があったものと推定されるが、そのうち、銅矛は北九州に、銅鐸は出雲において、それぞれ大量に発見されている。
- 53) 新谷尚紀『伊勢神宮と出雲大社—「日本」と「天皇」の誕生—』149頁-154頁 前掲注(2)
- 54) それが、僭越ながら、学恩ある井上光貞先生へのわずかながらの報恩の一つになるかもしれないと思っている。

東アジアの海洋文明と海人の世界

—宗像・沖ノ島遺産の基盤—

秋道 智彌 総合地球環境学研究所名誉教授

要旨：対馬海峡域に位置する宗像・沖ノ島は東アジアにおける海洋文明を凝縮する意義をもつ。縄文時代以来、対馬海峡の海域世界において航海・漁撈・交易を担った海人の知恵と技術は歴史的な変容を経て現代まで継承されてきた。対馬海峡の海人集団は時代によって王権に服属し、あるいは反権力的な活動を通じてモノ・ヒト・情報の交流に貢献してきた。宗像・沖ノ島の文化遺産群の存在を支えたのは、まさに朝鮮半島と北部九州をつなぐ海域世界における海人の活動であった。海女の素潜り漁、海藻に呪力を見出す神事、先史時代以来の沿岸捕鯨、流動的な海上移動活動とその伝統は東アジアにおける海洋文明を形成する基盤となった。その伝統は海の文化遺産として国際的な意義をもつ。

キーワード：海人、海洋文明、潜水漁、海藻神事、捕鯨、海の祭祀

はじめに

沖ノ島は玄界灘に浮かぶ小さな島である。北西には対馬、南西には壱岐が位置し、日本の九州と韓国南端の釜山の中間にある。釜山まで145km、九州の宗像まで57kmの距離にある。

沖ノ島の歴史的意義については、今回の世界文化遺産登録に向けてさまざまな分野からの研究と論考が実証的になされてきた。その多くは考古学・歴史的なアプローチによるものである。宗像・沖ノ島が国家的な祭祀場として利用された4世紀後半から10世紀初頭にかけての時代が集中的な研究対象であることは論を俟たない。本世界遺産推進会議が責務とするのはまさに学際的な観点から、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」について世界文化遺産としての普遍的な価値と独自性を総合的に明らかにすることにほかならない。

本専門家会議に第6回目から参加した筆者としては、貢献すべき学術領域として海洋人類学ないし海洋民族学の観点から考察してみたい。本稿では、1. 対馬海峡の海と島じま、2. 島の聖地とピロウ、3. 海の神饌とアカモク、4. 海の交易と潜水漁、5. 航海と島、6. 東アジアにおける捕鯨の伝統、に分けて論述する。最後に7. 海洋文明のなかの宗像・沖ノ島遺産として、

海の祭祀と漁撈・交易複合が玄海灘一円だけでなく、東アジアを中心とした海洋文明史のなかでもつ独創的な意義についてまとめて明らかにしてみたい。なお本稿では、広く漁撈や航海にかかわった個人、集団を一括して海人^{かいじん}と呼ぶこととする¹⁾。

1. 対馬海峡の海と島じま

(1) 対馬海峡の海

海にはいくつもの区分概念がある。本稿であつかう対馬海峡は、北九州から山陰地方の一部と朝鮮半島南部に挟まれた海域を指す。海峡は陸地に挟まれた狭い海域で、船舶が航行できる領域を指す。

海峡と類似した用語として水道や瀬戸がある。対馬海峡の中央部に位置する対馬を挟んで、壱岐と対馬のあいだを対馬海峡東水道、韓国と対馬とのあいだを対馬海峡西水道と称する。東水道を狭義の対馬海峡、西水道を朝鮮海峡と称することもある。壱岐と東松浦半島のあいだには壱岐水道がある。

瀬戸は瀬戸内海に多く、北九州では宗像市の大島と^{じのしま}地島とのあいだの^{くらら}倉良瀬戸、平戸瀬戸(平戸島と九州本土)、博多瀬戸(壱岐・勝本町の串山とナガラス)などがある。

灘は、沖合のなかで波が荒く、潮流が速い場所をさす。太平洋岸には黒潮の影響で波の荒い相模灘、遠州灘、熊野灘、日向灘などがあり、日本海側では対馬海流の影響を受ける玄界灘と響灘がある。

『魏志』東夷伝・倭人の条(以下、『魏志倭人伝』と称する)には、朝鮮半島から対馬海峡を渡海して北九州に至る航路についての記載がある。すなわち、朝鮮半島から「一海を渡る千余里」で対馬国に至り、さらに「南一海を渡る千余里」で一大(支)国に至る。そこから「一海を渡る千余里」で末盧国に至るという内容である。「一海」とはある港からつぎの港まで、寄港することなく越えるひとつの海ということになる。

すなわち、朝鮮半島から対馬海峡西水道(朝鮮海峡)、対馬海峡東水道—玄界灘—壱岐水道が『魏志倭人伝』に記載された海ということになる。このうち、対馬と壱岐のあいだの海、すなわち玄界灘はかんかい瀚海(広い海)と名付けられている。

玄界灘は荒々しい海というイメージで語られることがおおい。対馬海流の流速は平均0.5~1.0ノットであるが、西水道出口で1.2~1.6ノット、東水道出口で1.0~1.3ノットである。潮流についてみると、流速は南西流の上げ潮時に0.6~1.3ノット、北東流の下げ潮時に1.5~3.0ノットに達する。この数字から、太平洋岸沖を流れる黒潮の流速が2~3ノットであることとくらべて流れが緩慢であることがわかる。

対馬海峡の海底部はほとんど水深120m以浅にあり、沖ノ島は90m等深線付近に位置している。この海域では冬季の12~2月に北寄りから北西の季節風が卓越し、波高がもっとも高くなる。春季(3~5月)から夏季(6~8月)には北西風と南西風が交互にまじり、海は比較的穏やかである。台風や低気圧の襲来で海が荒れることがないと、海は夏から秋にかけては安定しているといつてよい。しかし、秋季(9~11月)にはふたたび北ないし北西風が次第に強まり、波高もゆっくりとではあるが高くなる(日本海洋学会 1985)。

縄文時代以来、対馬海峡を行き来した船と人は数えきれない。すべての航海が順風満帆でおこなわれたとはおもえない。

江戸時代における朝鮮通信使が来日したさいも、釜山と江戸に向かうために目指した下関とのあいだで、

対馬と壱岐が重要な寄港地であった。そのさい、通信使の乗った船は壱岐から直接、下関に向かったのではなく、ほとんどの場合、藍島つまり相ノ島^{あいのしま}に立ち寄っている。ここで黒田藩の接待を受け、あらためて下関に向かった。帰路にも藍島に寄港するのが常套であった(応地 1990)。このことは、玄界灘の航海が時として艱難辛苦の旅であったことをいみじくも示している。

(2) 境界の島じま

対馬海峡には、対馬、壱岐、五島列島、平戸島などの大きな島じまとともに、沖ノ島、小呂島(福岡県福岡市)³⁾、相ノ島(福岡県糟屋郡新宮町)、地島(福岡県宗像市)⁴⁾などの小さな島がある。

規模の大きな島じまにたいして、小さな島じまは航海の寄港地として、さらには政治的・社会経済的にも重要ではないとする通念がある。小さな島では水の便、土壌、植生などが貧弱で、耕地や食料獲得のうえで資源が少ない。生存基盤が一般に脆弱であり、人口支持力も低いからである。これにたいして、大きな島では土壌、植生も豊かで、水の便もよく、耕地や資源利用の可能性は高い。それだけ人口支持力も大きいといえる。重要なことは、大きな島と小さな島がそれぞれ個別に存在しているのではなく、相互に関係性をもってきた点である。つまり、島嶼間のネットワークの存在に光をあてる必要がある。

いわゆる離島という考え方は、島の孤立性や中央から見た辺境性に由来するものであるが、島が意外なほど遠方とつながっていることがある。また、先史時代や古代・中世における航海術がそれほど発達していなかったので島と島をつなぐネットワークなど存在しなかったと考えがちである。しかし、海を越える活発な活動は古来よりいとなまれてきた。奄美大島の東にある喜界島^{きかいじま}では、8~14世紀の大規模な集落群^{くすく}が城久遺跡群から見つかった。中国や朝鮮からのものと思われる陶磁器が発見され、古代・中世における琉球史を書き換えるほどの画期的な遺跡とされている(宮城 2011)。当然、航海を通じた交易が奄美大島や日本本土のみならず中国、朝鮮とのあいだでおこなわれた。

対馬海峡域についてみると、沖ノ島、相島、小呂島などはどう考えても小さな島である。しかし、航海に

おける寄港地として、さらには儀礼・祭祀的な価値は島の大きさとはかならずしも関係がない。たとえば、沖ノ島は国家的な祭祀がおこなわれる神の島であった。沖縄の久高島はイザイホーでも知られる神の島であり、その規模は比較的大きく、小島とは言いがたい。八重山諸島の黒島には祭祀をおこなう主要な御嶽が8つあり、航海安全を祈願する聖所となっている。岩手県上閉伊郡大槌町の大槌湾内にある蓬萊島は弁財天が祀られている小さな島である。蓬萊島とは神島のことを指す(第1図)。海域にあるのではないが、滋賀県琵琶湖の竹生島は中世から都久夫須麻神社がおかれていた小島である。

いっぽう、戦略的な目的や流刑地となった島じまもある。たとえば、古代の対馬では白村江の戦い(663年)のさい、ヤマト政権は対馬、壹岐、筑紫国に防人を置き、新羅からの侵犯に備えた。

玄界灘の小呂島では正保2(1645)年以降、福岡藩の漁業権確保を目的とした番所が設けられた。おなじ小呂島や鹿児島島の鬼界ヶ島、すなわち硫黄島はかつて流刑地であった(高橋 2001)。隠岐諸島も中世は後醍醐天皇の例にあったように島流しの地であった。

たとえ無人島であっても、一時的に密貿易の取引場所や漁撈活動のさいの一時的な基地となることがあった。後者としては、東シナ海における孤草島(おそらく、いまの巨文島)(長 1990)や、近現代の例であるがアシカ猟のおこなわれた島根県沖の竹島や鹿児島県で



第1図 蓬萊島。左上のお堂に弁財天が祀られ、海の信仰の元とされている。今回の大津波で島の上まで波が到達し、右側の赤い灯台や鳥居は破壊されたが、お堂の弁天さまは無事であった。島は「ひよっこりひょうたん島」のモデルとなった。

トビウオ漁のさいに利用された馬毛島、遼東半島南の長山群島にある海浪島^{ヘラランド}などがある。

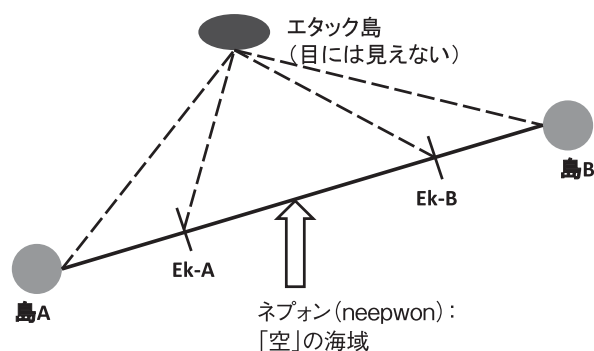
(3) 境界の海人

海洋空間における境界は、陸地の場合のように境界線や目印で明瞭に決められることはあまりない。陸地に近ければ岩礁や浅瀬に立てた標識で明示的に示すことができる。しかし、外洋や海峡域においては、境界はあいまいならざるを得ない。筆者はミクロネシアにおける伝統的な航海術の研究から、異なる2つの島AとBのあいだの海には、Aの海とBの海があり、その中間部分の海にはなにもない「空」という表現が使われていることを明らかにした(秋道 1985)⁶⁾(第2図)。

沿岸域は地先の共同体が占有するが、沖合は「入会」とする基本的な海洋の占有関係が日本にはある。近世期の元文2(1737)年、「評定所御定書により、「磯は地付き根付き、沖は入会」として確定されたが、そのこと自体、境界をめぐる幾多の争論が当時までにあったことを示している(秋道 1995)。

対馬海峡域についても、対馬、壹岐などや九州沿岸部の海域は浦々が占有していた。たとえば、糟屋郡の新宮^{しんぐう}について近世期からの沿岸域の領有についての研究がそのことを明らかにしている(Kalland 1984)。沖合の海域は誰のものでもあり、誰のものでもない無主の海域とみなされていた。それゆえ、無主の海域における自由な航行が認められていた反面、海賊行為さえも横行したと考えてよい。

対馬海峡をはさんだ大陸と日本とのあいだでは、ヒト・モノ・情報をめぐる交流と断絶が歴史的に生起し



第2図 島嶼間の海域認識 Ek-AとEk-Bの中間部分が何もないことを示す。Ek-Aから島Aが見える。Ek-Bから島Bが見える。

⑥. 東アジアの海洋文明と海人の世界
—宗像・沖ノ島遺産の基盤—

てきた。交流は相互の乗り入れが達成されてはじめて実現する。いっぽう、断絶は交流の一時的な停止を意味する。海峡が障壁(Barrier)と陸橋(Bridge)の世界をもっともよく具現化していることは明らかである。しかも、対馬海峡は歴代の諸王権にとり、権益を保障し、拡大するためのフロンティアであった。

現代におけるような国連の海洋法条約が適用される以前の時代には、海洋における国境や領海(territorial waters)がきちんと策定されていたとはいいがたい。交易権や制海権について、背後に王権や国家の思惑や政策があったとしても、つねに権力が現場である境界の海を支配下におさめ、統治していたわけではない⁷⁾。

すでに縄文時代、対馬海峡においては大陸と対馬、壱岐、そして九州を結ぶ交易ネットワークが形成されていた。その交易を担ったのは、この海域世界に暮らす漁民や広義のトレーダー(traders)、それに航海に長けた人びとに相違ない。

古墳時代から平安時代にかけて(4世紀後半から10世紀初頭)、沖ノ島の祭祀遺跡から莫大な量の遺物が見つかる。それらの遺物は当時の東アジアにおける国際関係とその変化を如実に示すものであり、ヤマト政権とともに朝鮮半島の新羅を中心とする大陸部からもたらされたものである。交易に関与したのも、対馬海峡域で航海や漁撈に従事した人びとであったとおもわれる。

11世紀以降、日本と当時の朝鮮半島を支配していた高麗とのあいだで交易がさかなくなり、多くの商人や役人が対馬海峡を渡った。12世紀になると対馬海峡域を舞台として倭寇^{わこう}の活動が活発化し、対馬海峡域は海賊行為の温床となった。倭寇の脅威を受けた高麗王朝は日本との交易を制限し、その大部分が対馬島民であった人びとによる年に1回、2隻の進奉船貿易がおこなわれた。

のちに高麗が破れ、朝鮮王朝が成立後(1392年)、倭寇を鎮圧する目的で朝鮮は応永26(1419)年対馬に大軍を送り、倭寇勢力を一掃した。そして、捕虜となっていた被虜人^{ひりょじん}の中国人、朝鮮人を解放した。事実上、倭寇活動はこれで終焉する。これが世にいう応永の外寇である。

以上のように、対馬海峡域では漁撈、交易、航海に

従事する人びとだけでなく、多くの商人、役人、倭寇に代表される海賊行為をおこなう賊、さらには海賊に拉致された人びと(日本人、中国人、朝鮮人)が移動し、国境を越えた。高橋公明氏は境界領域にかかわった人びとを「境界人」と規定している(高橋 2001)。

倭人が航海するさい、船に持衰^{じさい}と呼ばれる人物が同船していたことも注目すべきである。『魏志倭人伝』には、「頭(髪)を梳らず、しらみを取り去らず、衣服は垢によごれ、肉をたべず、婦人を近づけず、喪に服している人のようにさせる」とある。いわば安全な航海のための生け贄として持衰を乗船させた。航海が不首尾になると、持衰のせいになされた。持衰も境界人として重要な役割を担った人物であった。『魏志倭人伝』の時代ののち、航海安全を祈願する祭祀が沖ノ島を中心としておこなわれた背景の萌芽形態をこの時代に見ることができる。

歴史史料には、境界人による歴史認識が明示されることは上記の持衰の例のほかほとんどない。権力による辺境への視座、あるいは陸から見た海への認識が主流を占め、海に生きた人びとの生きざまはあくまで権力側や陸からの視点で貫かれている。

この点からすると、沖ノ島に代表される国家祭祀を王権やヤマト政権の視点からのみ捉えることには限界がある。むしろ、対馬海峡域で王権に服属し、あるいは反対に海賊的な行為をあえて辞さなかった人びとに注目した捉え方が必要であろう。

ヤマト政権を背景として国家祭祀をおこなった宗像・沖ノ島の集団にたいして、じっさい航海をおこない、交易に携わった担い手はどのような人びとであったのだろうか。後代、秀吉の朝鮮出兵のさい、水先案内人として活動したのは泉州泉佐野の漁民であった。沖ノ島で祭祀がおこなわれていた時代、交易に携わった水夫となった人びとのなかに宗像の海人がふくまれていたのかどうか。境界を越えた海人の実像はいまだ霧のなかにある。

2. 島の聖地とピロウ

(1) ピロウの民俗植物学

沖ノ島では古代より国家的な祭祀を挙げるうえで

厳しい規制がしかれてきたことは周知の事実である。現代でもその精神は生きており、禊をして入島しなければならないこと、女人禁制、島で見聞きしたことを島外で口にしてはならないこと(不言様)、いっさいの草木や石を島外にもちだしてはならないこと、などに端的に示されている。こうした戒律をもつ島は、聖域(サンクチュアリ)といってよい。島全体が聖地となっているからである。これにたいして島の中で特定の場所のみが聖なる空間とされる場合もある⁸⁾。

沖ノ島では樹木が伐採されることがなかったので、自然環境が良く保存されてきた。実際、沖の島の森林は大正15(1926)年10月に国指定の天然記念物に指定されている。注目すべきは島に自生するビロウ(蒲葵：*Livistona chinensis*)であり、沖ノ島は分布の北限となっている。

周知の通り、ビロウは暖地性の植物であり、太平洋岸では足摺岬以南、八重山諸島の与那国島、さらに台湾北部まで分布する。

宮崎県の青島は宮崎市南部海岸にあり、島内の青島神社境内に約5,000本のビロウが自生することで知られている。最古のもので約300年以上と推定されており、大正10(1921)年3月に、国指定の特別天然記念物に登録された(第3図)。

(2) ビロウをめぐる自然と文化

この島のビロウが繁茂した理由についての2つの説がある。ひとつは「漂着帰化植物説」であり、南から北に流れる黒潮に乗ってビロウの種子や生木が島に漂着し、その後に繁殖したというもので、本多静六、時枝誠之、西村真琴、平山富太郎の各氏や元青島神社宮司の長友千代太郎氏が主張されている。

もう一方の「遺存説」は、現在よりも温暖であった第三紀の時期に繁茂したビロウがその後の環境変化にもかかわらず温暖な気候条件で生き残ったとする説で、三好学、中野治房、日野巖、中島茂の各氏が主張されており、いわばレフュージア(refugia)説といえるものである⁹⁾。

では沖ノ島のビロウは上述した二つの説のいずれに合致すると考えればよいだろうか。ビロウが海岸部に自生しているのであれば、黒潮の分流である対馬暖流

によって運ばれたと想定することができる。だが、沖ノ島のビロウは海岸部に自生しているのではない。ビロウの種子を摂餌した鳥が糞とともに島にもたらしたとする可能性がないわけではない。しかし、その鳥の種類を特定し、実際に種子が散布されたことを確認するための調査がこれまでおこなわれたわけではない。

もういっぽうのレフュージア説の可能性はあまりない。現存するビロウの分布は琉球列島に広範囲に及んでおり、これらの地域で第三紀の環境がすべて残存したとは考えにくい。

上記の2つの説とともに注意すべきは、ビロウと人間とのかかわりである。鹿児島以南のトカラ列島、奄美・沖縄では、ビロウは文化的に特別な意義をもっている。すなわち、鹿児島以南ではビロウと聖地との関係を示す事例が多くみられる。たとえば、トカラ列島宝島の大間には海岸近くに八幡神社があり、そこにビロウの群生林がある。ビロウはここだけしかなく、聖地とビロウの関係を暗示させるが詳細は不明である。おなじくトカラ列島中ノ島にも島の祭神を祀る地主大明神が鎮座し、ここにビロウが生育している。おなじく悪石島では島内各地に聖地がある。島の南東端にある女神山では、神女たちが集まり、漁に出る海人の安全祈願をした場所とされている。

沖縄でクバと呼ばれるビロウはクバ笠、団扇、水入れ、船の帆などの日常用品として用いられただけでなく、祭祀とたいへん密接な関係があった。沖縄では、^{うたき}御嶽におけるクバは神が降臨する聖なる樹木とされた。



第3図 青島神社のビロウ群落

⑥. 東アジアの海洋文明と海人の世界
—宗像・沖ノ島遺産の基盤—

儀礼のなかでマユンガナシと称される来訪神はクバ製の笠をかぶって登場する。神使いの女性は扇、腰袋、敷物などをクバから作った。琉球王朝時代、最高位の神使いである聞得大君は斎場御嶽で即位式をおこなうさい、クバで葺いた仮小屋が準備された(飯島 1985)。

トカラ列島の場合でも、聖地にクバが植栽されたのか、あるいはクバ(トカラではコバ)の叢生する場所に聖地が選ばれたのかは明確に区別できないものの、沖縄やトカラ列島ではクバの群生地が聖地になった可能性がたかい。クバだけでなく、アジア各地にみられる巨木・老樹信仰は、樹木自体の存在を所与のものとした自然信仰と考えられるからだ(李 2011)。

沖ノ島以外の周辺地域におけるピロウの生育分布状況がそれほど知られていないが、以上の考察からここで提起したいのは第3の祭祀移植説である。つまり、クバを人間が祭祀目的のために沖ノ島に運んだと考える立場である。

沖ノ島をふくむ玄界灘ではこれまで数知れぬほど多くのものが漂着しており、漂流と漂着はこの地域の自然と文化を考える重要な指標であることはまちがいない(石井 1993)。玄界灘に漂着したピロウの種子が、沖ノ島に移植された可能性も完全に否定できない。いずれにせよ、国家祭祀としての儀礼のなかでクバが利用されたという史的な証拠はみられないが、国家祭祀となる以前の段階、つまり紀元4世紀以前にクバが用いられた可能性を示唆しておきたい。

3. 海の神饌とアカモク

現在、世界では海洋資源の持続的な利用と生物多様性の保全が最も重要な課題とされている。2010年、名古屋市で開催された生物多様性条約第10回締結国会議(COP10)には世界中から193ヶ国が参加し、愛知ターゲットが決議された¹⁰⁾。こうしたなかで、海洋環境の保全にとって海洋保護区の設定とその遵守が具体的な方策として注目されてきた。

海洋保護区は英語で Marine Protected Areas、略して MPAs と称される。これにはいくつかの異なった範疇のものが含まれる。国によって準拠となる法律も異なり、世界共通の定義がない。日本の場合、さまざま

な法律に依拠して海中公園区、海中特別地区、保護水面、禁漁区域などの保護区が全国に数百ヶ所設定されている(八木 2009)。

もちろん現代的な課題として海洋保護区の制度を推進することは重要である。しかし本稿で注目しておきたいのは、古代からの海の聖地や天皇家による禁漁区などの文化的な意味合いの強い保護区の問題である。

日本では古代・中世に天皇家が一定の領域に標を張ってその中の狩猟や薬草の採集をおこなう領域が決められていた。こうした領域は一般に禁野と呼ばれ、一般の狩猟・採集活動は禁じられていた。また、皇室に献上するアユを獲る埴川(京都の高野川)、葛野川(京都の桂川)で一般人が漁撈をおこなうことは禁止されていた。持統天皇時代の689(持統3)年には摂津国では武庫海1,000歩内で漁撈をおこなうことが禁止されていた。禁野・禁河・禁海では天皇に貢進するための資源を獲得する目的があり、一般人の出入りを禁止することで資源の保護を果たす役割を持っていた¹¹⁾。

天皇家だけでなく、伊勢神宮、賀茂社、出雲大社、宇佐八幡社など有力な神社も供物や貢納品を調達するため全国に供祭所をもち、特権的な活動をおこなっていた。宗像社の場合、中世期以降、小呂島の領有をめぐって紛争があったことはふれた。また、宗像社の祭祀や祭礼の中味については、考古学的な資料と宗像大社所蔵文書の歴史的な研究はあるが、神饌や御贄の具体的な内容やその変化についての論考はない。平安時代の『延喜式』に記載された神饌や貢納品についてはこれまで洪澤敬三氏による詳細な分析があり、網野善彦氏も神饌における海産物の重要性を指摘している(洪澤 1959、網野 1985)。

ただ、現代の宗像社における神饌について、筑紫女学園大学の森弘子氏は江戸時代から続く「宗像祭」が辺津宮でおこなわれていることに注目し、神饌としてゲバサモ(あるいはギバサ)と呼ばれる海藻(アカモク: *Sargassum horneri*) (第4図)やタイ、コンブなどが海産物として用いられることを指摘している(森 2011)。ゲバサモは江口の浜で採集された海藻であり、森氏は「ゲバサモがないと古式祭りは始まらない」との情報を得ている。アカモクは江口の浜では寄り藻とされているが、海中に生育しているゲバサモは大島で現在、採集

され、「玄海ぎばさ」として商品化されていることは注目しておいてよい。

ゲバサモ(ギバサ)は、ホンダワラの仲間の褐藻類で秋田ではギバサ、新潟ではナガモ、隠岐ではジンバサなどと称され、日常的にも利用されている。日本海一円で、アカモクの民俗呼称が広域にわたっている点から、おもに海藻類の採集に従事した海女文化の伝播と関連付けることもできるだろう。潜水漁については後述する。

地方によってはホンダワラをジンバソウ(神馬藻、陣馬藻)と呼ぶところもある。伝承によると、神功皇后が三韓征伐のために九州から海を渡るさい、馬秣(馬のエサ)が不足することがあった。そこで海人の勧めでホンダワラをとり、馬に与えたとされる(宮下 1974)。兵庫県豊岡市にある出石神社では、3月21日の立春祭に神馬藻を奉納する神事がある。なのりそはホンダワラ(*Sargassum fulvellum*)の古名であり、前述したアカモクとは異なった種である。また、山口県から島根県石見、さらには石川県能登半島の珠洲では正月用の縁起物として飾りもの用にホンダワラを使う習慣がある。海藻に生命力や海の霊力を見いだした海人の文化をほうふつとさせる。

いずれにせよ、アカモクやホンダワラが古代から神饌として利用されてきた可能性は大きく、今後、沖ノ島・宗像大社における神饌を海の観点から精査する必要がある。これは祭祀をつかさどった宗像一族集団と漁撈活動との関係を考える重要な布石になるからである。それとともに、海洋資源の獲得に潜水活動が古くから重要であったことや、宗像一族と海人文化のかかわりを明らかにするうえで必須の課題とおもわれる¹²⁾。

4. 海の交易と潜水漁

(1) 漁撈とネットワーク

海と人間のかかわりは多様である。魚や水界の生き物と人間とが、どのようなつながりを展開してきたのか。魚を獲る技術と知恵、魚の調理や食べ方、魚にたいする文化的な禁忌や観念、漁のための組織や収穫(獲)物の分配、資源を持続的に利用するための知恵や慣行などの総体は「漁撈文化」とでもいえるものだ。



第4図 磯で採集されたアカモク(島根県隠岐郡西ノ島町)

対馬から壱岐、さらに日本海へと黒潮の分流である対馬暖流が北上する。この海流は自然界の海洋生物の分布や生態のみならず、東アジアにおける人類史にとっても重要な意味をもってきた。前述したように、対馬暖流は太平洋を北上する黒潮とくらべて流速がそれほど速くないことが知られており、海を越える交流の基盤となった。

また、対馬海峡域は南から北上、ないし北から南下する回遊魚にとり重要な通過点である。このなかには、ブリ、マグロ、サワラ、シイラなどの大型魚類やイカ、トビウオ、サバ、スケトウダラ、アジなどの中・小型の水産生物、クジラ・イルカ、アシカなどの海生哺乳類が含まれる。かつてはサケも九州まで回遊してきたことが知られている。鯉神社(福岡県嘉麻市田島大隈)の存在がそのことをいみじくも語っている。

いっぽう、対馬海峡の沿岸域には温帯域に特徴的な底生生物(ベントス)が分布する。このなかには、藻場を構成するワカメ、ホンダワラ、アカモクなどの褐藻類やアマモなどの海草類¹³⁾、アワビ、サザエ、マガキ、トコブシなどの貝類、タコ、カニ、エビ、ナマコ、ウニなどの動物が含まれる。

上にあげたような多様な生物相は古来より対馬海峡域の海人によって利用されてきた。のちにふれるとおり、北部九州沿岸域や対馬、壱岐を中心とした島じまの縄文・弥生遺跡からはおびただしい数の魚骨や貝殻が出土する。しかも、それらの水産生物を採捕する漁具についても、鹿骨製の釣りばりのほか、鯨骨製の銚やヤス、アワビおこしなどが利用されていたことは注

目すべきであり、後代に鉄製の釣りばりや銚などが用いられる以前、加工のしやすい鯨骨が利用されていたことは注目しておいてよい。地域は異なるが、オセアニア地域でも鉄器が導入される前は、鯨骨、貝製、ベッコウ製の道具や利器が用いられたことが知られている。

以上の点から指摘したいのは、先史時代であるからといって、海の技術が現在よりも相当劣っていたとする先入観はすべからず却下すべきであるという点だ。ここで東アジアにおける漁撈文化の特質について検討してみたい。

まず、縄文時代における漁撈活動が朝鮮半島部から北部九州にかけての地域で活発にいとなまれていたことは、朝鮮半島と北部九州とで共通した組み合わせ式の釣りばりが出土している点からも端的にうかがい知ることができる(渡辺 1985)。さらに土器や石器などの分布をみれば、海を越えた交流がいまから7,000年前の縄文時代から実現していたことが明らかとなる。対馬の越^{こしたか}高遺跡(対馬市上県町越高)は縄文早期末から前期初頭における縄文遺跡であり、海を越えた朝鮮半島の釜山市影^{ヨンド}島にある櫛目文土器時代の東三洞^{とうさんどう}遺跡(B.C5500年頃~B.C1500年頃)と同様の黒曜石の遺物が出土する。いずれも黒曜石の産地は佐賀県伊万里の腰岳が中心であり、これに長崎県北松浦や壱岐のものが混在している。朝鮮半島の中南部では黒曜石を産することがないので、九州から半島部へと交易されたと考えられる。東三洞遺跡からはタイ、マグロ、サメ、ボラ、タラヤクジラの骨が出土しており、活発な漁撈活動がおこなわれていたことが推定されている。

対馬における縄文土器には時代とともにいくつもの形式が存在する。轟式、阿高式、鐘ヶ崎式^{にしびら}、西平式などのものがそうであるが、いずれもほとんどが韓国側の遺跡からも見つかっている。一方、半島から北部九州へは隆起文土器や櫛目文土器などがもたらされたことも明らかである。つまり、縄文時代から半島部と北九州とはたがいに交流があったと考えるのが妥当である(永留 1990)。

北部九州の交易ネットワークは以上みたような朝鮮半島部だけにかぎられていたのではない。さらに注目すべきは、海産貝類の出土状況である。北部九州の呼子周辺にある縄文時代から弥生時代前期にかけての遺

跡から、ゴホウラ(*Tricornis latissimus*)製の貝輪が出土している。周知の通り、ゴホウラは日本周辺では奄美諸島以南に生息する南海産の貝である。甲元眞之氏や木下尚子氏が指摘する通り(甲元 1990; 木下 1996)、南海産の貝類が九州方面に交易品としてもたらされたことはいまや疑いえないことである。つまり、九州各地で漁撈・海上取引に従事する集団が奄美・沖縄方面と交易ネットワークを取り結んでいたことになる。

交易の対象となったのはゴホウラだけではない。オオツタノハガイ(*Patella optima*)やイモガイ(*Conus* spp.)などの貝製の腕輪が北部九州各地で見つかっており、鹿児島を中継地とした南の海の世界との交流とネットワークが存在したものとおもわれる。

なぜこうした貝類が交易の対象となったのであろうか。貝が装飾品や威信財として使われる事例は古くから知られている。東アジア世界では、琉球列島産のタカラガイの中華世界への交易は著名な例である(江上 1932)。タカラガイがその形状から女性器に類似していることを引き合いに豊饒性との関連を指摘する説がある。東アジア以外の世界でも、考古学や民族学的な調査から、貝類が交易品や財貨として用いられてきたことはオセアニアの熱帯・亜熱帯世界で十分に知られている。たとえば、ウミギクガイの仲間(Spondylidae)を中心とした二枚貝を用いたビーズ状の数珠、シロチョウガイ(*Pinctada maxima*)の胸飾り、ムシロガイ(*Nassarius* sp.)の貝製胸飾り、イモガイ製(*Conus* spp.)の腕輪、シャコガイ製(*Tridacna* spp.)の円形財貨、クロチョウガイ製(*Pinctada margaritifera*)の財貨などが主要なものである。これらの財貨が島嶼間で交易品となる例はミクロネシア、メラネシアで広く知られている。また、表面が真白いウミウサギ(*Ovula ovum*)は魔よけ、邪悪な世界を退ける呪具として、あるいはカヌーの船首飾りとして用いられてきた(第5図)。

こうした民俗的な例を過去の先史時代に適用すべきでないとする意見がある。しかし、貝のもつ美しい色や硬さ、光沢、時間とともに変化しない堅牢性などの性質が時代を超えて交換価値を継承してきたことを蓋然的に認めてよい。貝類以外に財貨ないし交換財としてのちの時代に用いられてきたのは、いずれも金属であったことを理解しておく必要がある。

以上の点を傍証として、九州以南の亜熱帯地域からもたらされる貝類が重要な交易品となったことは事実であり、副葬品として出土していることからその重要性を知ることができる。このように、北部九州は大陸や朝鮮半島とともに、南の琉球列島ともつながる海のネットワークを縄文時代から形成してきたことが分かる。

(2) 潜水活動と文身

ここで注目しておきたいのは以上述べた貝類を採集するうえで、潜水活動が重要であった点である。東南アジアでは、潜水漁に長けた技術をもつ漁撈民の多くはかつて漂海民(シー・ノマッド: Sea Nomads)、ないしボートピープル(家船集団)と呼ばれた人びとであり、広く分散して居住し、漁撈中心の生活を送っている。漂海民・家船の人びとは船を恒常的な住まいとした。船が家であり、移動性の高い集団であることは明らかである¹⁴⁾。かれらはもともと船上で一生を過ごすのが、一部はサンゴ礁海域やマングローブ地帯に杭上家屋をつくって集住生活を送る。陸上に土地をもたず、漁獲物を売ることによって食料や生活物資を得て生活してきた。漁撈のなかでも、潜生素潜りを得意としており、サンゴ礁海域のさまざまな資源を利用してきた。

東アジア地域でも潜水活動が大きな比重を占めてきた。『魏志倭人伝』には倭の水人が「好く沈没^{ぎょこう}魚蛤^{いしん}を捕え、文身(入墨)し亦以て大魚・水禽^{すいじん}を厭う」とある。潜水活動を得意としたこととともに、体に入墨を施していたことが記述されている。

入墨の習俗は世界中で知られているが、アジア地域ではとりわけオセアニアに色濃く分布している。ミクロネシアのカロリン諸島では手と腕、背中、大腿部、下腿部、性器周辺部、顔面部など、あらゆる場所に入墨が施された。『魏志倭人伝』では海人が潜水するさいのサメなどの大きな魚からの危害を防ぐためとあるが、ミクロネシアでは男性だけでなく女性も入墨を成長段階に応じて施すことがあった。また、入墨は社会の誰でもが施すことができたのではなく、社会的に上位の階層にのみ許されることもあった。美と自ら属する階層の優位性を誇示する身体的なシンボルともなったわけだ。



第5図 トロブリアンド諸島の儀礼的航海クラ(kula)に用いられる帆走カヌーの船首

ミクロネシア、メラネシアにおける入墨で航海者たちが好んで使ったのはグンカンドリのしるしであった。グンカンドリが夜間は陸地において休眠することを知っていた人びとはグンカンドリをひなから飼育し、航海に連れてゆき、嵐などが起こるさいにその鳥を放ち、その向かう方向に陸があることを知る手段ともした。第6図はカロリン諸島のウルシー環礁のモグモグ島における女性の大腿部の入墨であり、魚ないしイルカとサメの歯(いわゆる鋸歯文)が彫られていることが分かる。

筆者がカロリン諸島のサタワル島における1979~80年の調査のさい、女性の大腿部に施したイルカの入墨は生まれてくる男子がイルカのように自由に海で泳ぐことができるようにとの思いがあると聞いた。また、サメの歯の入墨(鋸歯文)をした男性老人からはサメよけのためであるとの説明を受けた。島では、サメ、エイ、クジラ、イルカなどは「悪い魚」として食されることはなかった。潜水だけでなく、航海のさい、カヌーが転覆してサメの危害にあうような場合には、呪文を唱えてサメから身を守る知識が知られていた(秋道1981)。

北九州鐘崎(福岡県宗像市)の海女でも、アタマカブリ(磯かぶり)に「大」の字を黒い糸で縫いつけ、サメ除けの魔よけとすることがあった。魔よけの「大」の字は、眉間や腕などの身体部位のほか、上述の磯かぶり、イソペコ(前隠し)、アワビガネ(アワビおこし)などにも描かれた(伊藤1990)。

先述した『魏志倭人伝』にある文身について、宗像一族との関係について注目すべき意見がある。つまり、「宗像」はもともと記・紀のなかで「胸形」、「胸肩」、「胸方」などと記述されており、その意味をめぐってさまざまな議論がある。注目すべきは金関丈夫氏による仮説であり、胸の形は宗像氏が海人の流れを強く継承する証左であり、胸形を文身と考えるのである(金関 1979; 大林 1991)。この仮説の妥当性は今後の考察に待つほかはないが、『魏志倭人伝』の記載と関連して、倭の海人を宗像氏に同定するうえで極めて重要な意味をもつと考えたい。

古代以降は、とくにアワビが貢納品として重要な意味をもっていた。平安時代の10世紀初めに編纂された『延喜式』の主計寮式(巻24)によって、調(現物納)・庸(成人が労役の代わりに納入)・中男作物(17~20歳までの男子への課税)としてアワビを納めた国は壱岐島を含めて20地域に達する¹⁵⁾(田辺 1993)。

最近、九州大学構内から発掘された大宝元(701)年の日付のある木簡には「白 □□□ □」鮑廿四連代税」とある。

加工したアワビ24連(材料の鮑は264個)の代として米が貢租された。鮑よりも米が要求されていたわけだ(服部 2011)¹⁶⁾。



第6図 カロリン諸島ウルシー環礁モグモグ島の女性における入墨。イルカないし魚や鋸歯文が彫られている。

5. 航海と島

(1) 航海術と交易

海洋を越えて船で移動する航海は、大きく沿岸航海と遠洋航海に分けることができる。前者では、陸地を目視しながら航海を続ける場合で、陸地の目標物が航海の指針となる。これにたいして、陸上の目標物が視界からなく、大海を航海する場合は遠洋航海である。

すでに縄文時代から、沿岸域を移動する航海だけでなく島影を見ることなく航海する技術が発達していたことは、奄美・沖縄方面と九州とのあいだで交易がおこなわれていたことから容易に想像できる。

さらに縄文時代をさかのぼった旧石器時代からすでに海を越えた交流があった。このことを明らかにしてくれたのが黒曜石である。たとえば、島根県の隠岐諸島と約60km離れた出雲地方との間や朝鮮半島、ウラジオストック、沿海州の間でも黒曜石の移動が旧石器時代からあったことが分かっている(第7図)。ただし、隠岐と出雲の航海については、標高の高い大山(1729m)を望むことができることがあり、沿岸航海の部類に入れて考えることもできるだろう。隠岐からウラジオストックへの航海に、竹島や鬱陵島を経由するルートも想定されているがこちらはまだ確証がない。

太平洋側でも、伊豆諸島のひとつである神津島と30km以上北に離れた伊豆半島とのあいだで縄文時代以前から黒曜石の交易がおこなわれていたことが分かっている。神津島産の黒曜石は、後期旧石器時代に当たる35,000年前の東京都・武蔵野台地の野川遺跡から出土しており、海を越えた交易は縄文時代をさかのぼることが明らかとなった。このように日本では、国内はもとより周辺地域を含めて、旧石器時代人、縄文人が世界に先駆けて「海上交通」をおこなっていたのである(鶴丸ほか 1973; 小田 1981)。

沿岸航法では、ふつう山タテとか山アテと呼ばれる位置確認の技術が広く知られている。もちろん、沿岸航法といえども気象や潮流の変化は航海をするうえで決定的な意味をもっていた。このため、悪天候や強風、波浪、台風などのさいには避難する港や風待ちの港が各地にあった。江戸時代、北前船による西廻り航路では、各地に風待ち港、避難港があった。さらに、全国



第7図 隠岐諸島における黒曜石。実験考古学で、鎌を製作する準備段階のもの。

にはそうした港では^{ひより}日和、つまり天候を観察するための小高い丘や山があり、日和山と呼ばれた。さらに、そうした山には十二支に東西南北の方位を記した「方角石」が敷設されているところがある(南波 1988)。

遠洋航海術としては、陸上の目標物のかわりに近代的な六分儀や羅針盤を用いた天文航法や、現代におけるような衛星を用いる GPS 航法とは異なり、古代から海流や風などの海洋現象、太陽、月、星座などの天体现象、さらには海上における魚や鳥などの生物現象を巧みに組み合わせた航海がおこなわれてきた。とくに、このことが太平洋におけるオーストロネシア(南島)語族の人びとの航海術の研究から知られるようになった。オーストロネシアン(Austronesian)がポリネシアのタヒチからハワイ諸島や太平洋東端のイースター島に到達したのは紀元4～5世紀とされている。かれらは大型の帆走カヌーで数百キロ以上の島嶼間を越えたことは明らかであり、その航海術がどのようなものであったかを知る術はない。しかし、18世紀後半の1773年、太平洋探検をおこなっていたJ・クックらに同行した画家のホッジス(W. Hodges)は、ポリネシアのタヒチ島に大型のダブル・カヌー(双胴船)が集結し、戦争に出陣する準備をしていた様子を描いている。当時、タヒチを含むソサエティ諸島ではタヒチ、モレーア、ファヒネ、ボラボラなどの島じまのあいだで権力闘争が繰り返されていた。

さらに1977年にはハワイのビショップ博物館の篠遠喜彦氏により、ファヒネ島で建設中のバリハイホテル

敷地にある池から双胴船の舷側板やかじ、あかくみ、かいなどが発掘された。これらの遺物は11世紀当時のものと推定され、当時、大型の双胴船が航海に利用されていたことが実証された。

ポリネシアの人びとがハワイやイースター島に遠洋航海を通じて紀元4～5世紀に到達したのと同時期に玄界灘では朝鮮半島と九州を結ぶ海域でさかんに航海がおこなわれていたわけであり、その同時代性に注目すべきと考えている。

(2) 伝統的航海術とみえない島

陸地が見えない外洋を航海するさいに、どのようにして洋上における位置を確認することができるのかについて興味ある民族誌的な事例がマイクロネシアにある。それが見えない島を船の左右に想定し、船が進むにつれて見えない島の方位が動いていくとする知識である。マイクロネシアではこうした見えない島をエタック島と称する(第2図参照)。ある島を出発するさいに、見えないがある方位に位置する島が船の進行とともに移動することを利用したものである。出発した島が見えなくなるさいの島からの距離は低い島の場合、約10マイル(16km)であり(Lewis 1975)、その間にかかった時間をもとにその後の航海にかかる時間と距離を推定する推測航法(dead-reckoning)が用いられた(秋道 2004)。

この知識の応用編がいくつも知られている。その1例がプープナパナブ(pwupwunapanap)である。この知識では実在する島とともに、架空の存在とおもわれる島が想定されている。それがカフルール島(Kafuruur)である。この島は実在することのない架空の島で、カミが住むとされている。(Riesenberg 1975, Gunn 1980)。

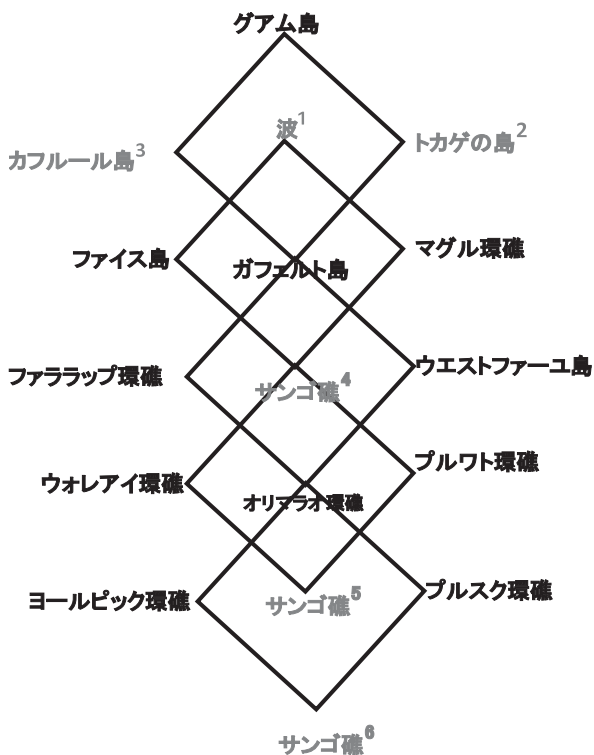
第8図はカフルール島を含む航海術の知識である。図には5つの正方形をしたプープ(モンガラカワハギの仲間とともに南十字座を意味する)が重なり合っている。このなかには、カロリン諸島に実在する島(グアム島、マグル環礁、ガフェルト島、フェイス島、ウエストファーユ島、ファララップ環礁、ブルワト環礁、ウォレアイ環礁、プルスク環礁、ヨールピック環礁)と架空の存在が6つ含まれている。航海者はカヌーを

⑥. 東アジアの海洋文明と海人の世界
—宗像・沖ノ島遺産の基盤—

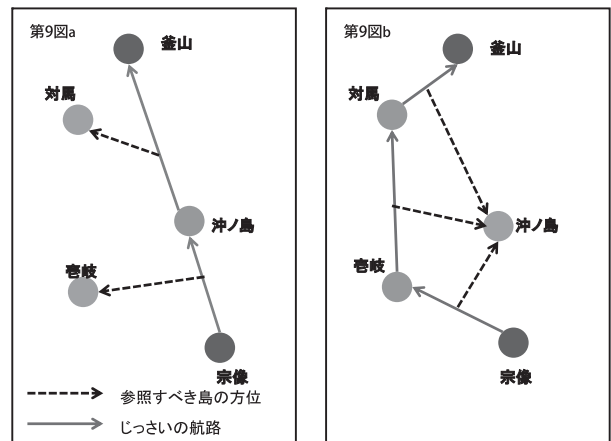
進めるさいに自船の前後左右にどのような島が位置するかを想起する。一番上の四角形のどこかにいれば、目にはみえないがガフェルト島、グアム島、トカゲの棲む島、カフルール島で囲まれた海域内にいることで、いわば閉じられた空間内で安心して航海を進めることができる。実在する、しないにかかわらず、遠洋航海では島に囲まれたなかを進むことの重要性を示したものであるといえるだろう(秋道 2004)。

それでは、沖ノ島をふくむ玄海灘から東には響灘を経て日本海へ、他方、西へは壱岐、対馬を経て朝鮮半島、黄海、東シナ海にいたる海域をどのようにして古代の航海者は越えたのか。

ここでミクロネシアの航海術の知識を援用して過去の航海の在り方を推測してみたい。第1に、亀井輝一郎氏が沖ノ島を絶海の孤島と捉える見方に疑義を提示されている。つまり、沖ノ島の一ノ岳(243m)からは天気の良い日は、宗像、壱岐、対馬を一望にできること、本土側の宗像の蔦ヶ嶽(369m)から沖ノ島を望むことができることを踏まえ、沖ノ島を非日常的な場としてではなく日常性をもった神の島とみなすべきとの



第8図 カロリン諸島におけるプープナパナプ(Pwuuwunapanap)の知識。1から6は、架空または実在が不確定な現象。(秋道原図)



第9図 対馬海峡域における航海と指針となる島じまの関係

主張をされている(亀井 2011)。この考えには同感であるが、いずれも島から別の島がどう見えるかの枠組みで語られている。

しかし、実際の航海では場所にもよるが目的とする島が見えないことが多々ある。この点で蓋然的に重要であると思われるのは、オセアニアにおけるような遠洋航海ではないとしても、航路上で参照すべき島が想定されていたのではないかという点である。

第1は、宗像から沖ノ島(およびその周辺)経由で釜山に向かう場合、壱岐と対馬がたとえ見えなくともその位置を推定して進路を進めることができる(第9図a)。

第2は、宗像から壱岐を目指し、そこから対馬に向かう。この場合、沖ノ島が参照すべき島となる(第9図b)。

いずれの場合も、目視できる場合は問題ないが、目的とする寄港地に向けての進路だけでなく、参照すべき島の方位がすこしずつ動くことを踏まえた推測航法が用いられた可能性があることを指摘しておきたい。

なお、ミクロネシアでは航海のさいに不慮の嵐に遭遇することがある。そうしたさい、嵐を静める呪文が唱えられる。そのさいに、嵐をもたらず元を鎮めるため、やり先に鋭いエイの尾棘を取り付けた呪具を天に向かって突き刺すしぐさをする習慣があった。嵐を鎮めるために先端の鋭い道具が用いられた点は注目しておいてよい。沖ノ島における航海安全の祭祀も何らかの嵐鎮めの祈りがなされたのではないだろうか。

6. 東アジアにおける捕鯨の伝統

(1) 先史時代の捕鯨と壱岐

韓国南東部の慶尚南道蔚山郡大谷里の新石器時代遺跡である盤亀台遺跡は、岩面に多くの陰刻画(ペトログリフ)を残すことで知られる(朴 1995)。ここには新石器時代の狩猟・漁撈場面が鮮やかに刻まれている。大型のクジラの捕鯨や陸上獣の狩猟を示す図像のなかに、クジラが船上から綱のようなもので結ばれている場面や、クジラの体内に鉞が打ち込まれている場面がある。これらは明らかに捕鯨で鉞が使われたことを示すものであり、船上には8~10人もの人間が載っていることが分かる。新石器時代、すでに集団的な狩猟的要素の強い捕鯨が営まれていたことは注目しておいてよい(第10図上部)。

のち、鎌倉時代の弁天島遺跡(北海道根室市)から出土した長さ10cmくらいの鳥骨製容器にも、船上からクジラにむけて鉞を打つ人と6人ほどの漕ぎ手が彫られている。クジラには2本の鉞が突き刺さっている。以上のように、東アジア海域では鉞による捕鯨漁は先史時代から連綿と営まれてきたことを知ることができる。

古墳時代をさかのぼる弥生時代、中国の史書である『三国志』の『魏志倭人伝』には、邪馬台国の支配下に「一大國」(『隋書』などでは「一支國」)が存在することが記載されている。この一支國が壱岐島にあったことは疑いえない。

壱岐島には弥生時代の大規模な遺跡がある。それが原ノ辻遺跡(弥生時代前期後半から終末期)で、島では最大規模をもつ。遺跡自体は内陸部の丘陵部にある。遺跡周辺の平坦地帯は沖積平野が広がっており、壱岐ではもっとも重要な水田地帯であり、ここが食料生産の中心地であったことをうかがいすることができる。実際、遺跡からは炭化粳や炭化小麦が出土している。ただし、『魏志倭人伝』にもあるとおり、「三千ばかりの家があること」、「差田地^{やや}があって田を耕すが」、「食が足りないので南北に市糶する」とあり、当時、対馬にくらべて農耕地には恵まれていたが、水田は600haあまりにすぎなかった。低湿地では水田稲作が、台地上では畑作がおこなわれていた(横山 1990)。

原ノ辻の考古遺物として多くの利器や道具とともに、

甕棺、石棺などの墓が出土する。道具類や装飾品としては、石斧、凹石、砥石、鯨骨製の鏃やアワビおこし、黒曜石製の石鏃、石剣、中国の貨泉(中国の新時代に王莽が発行した貨幣)や銅鏡、有鉤銅釧(鉤のある銅製の腕輪)、中国系の土器、戦国時代の銅剣、勾玉、トンボ玉、ガラス玉、水晶玉、碧玉製の管玉などが出土する。

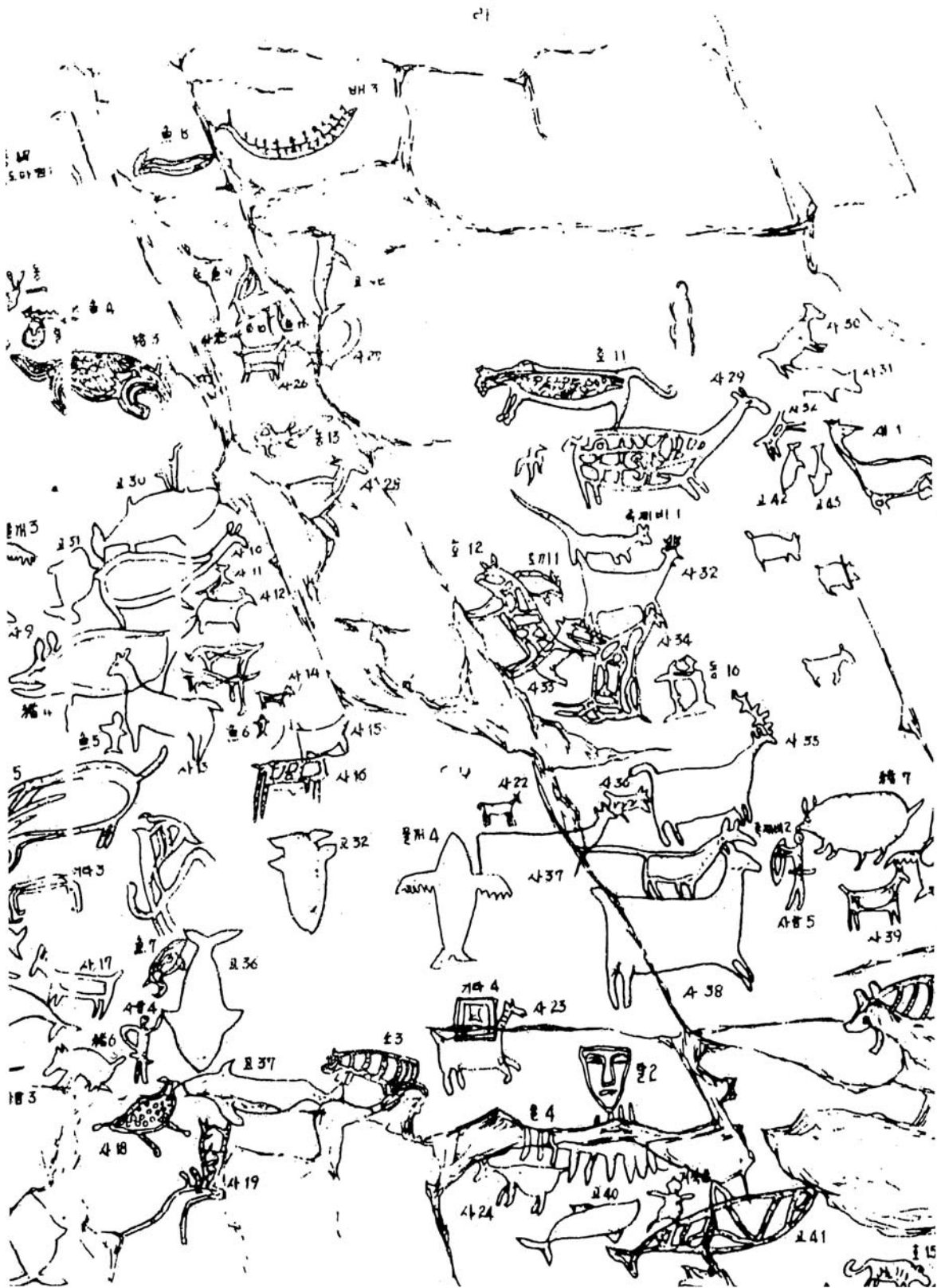
動物遺存体として原ノ辻遺跡からは、クジラ、イルカ、シャチなどの鯨類、アシカのような海獣類、マグロ、イシダイなどの魚類、アワビ、サザエ、バイガイ、マガキなどの貝類が出土した。これに関連して、鉄製の釣り針や鯨骨製の鉞が出ている。陸上動物としては、イヌ、イノシシ、シカ、ウシ、ウマ、ニワトリなどが発掘されている。内陸部にありながら、動物遺存体の構成からみても海とのかかわりがたいへん強い遺跡といえる。

遺跡の北側にはほぼ西から東に流れる幡鉾川^{はたほこ}(流長約9km)があり、そこから東アジアでも最古とされる船着場の遺構が平成8(1996)年の発掘で見つかった。この遺構は弥生時代中期のものであり、石積みの2本の突堤と荷揚げ場、コの字型の船ドックからなっている。突堤は両方とも長さ約12m、幅は東の突堤で上部が5.2m、下部が10.7m、高さが2mであり、西の突堤の幅は上部で4.5m、下部で8.7m、高さは1.5mである。幡鉾川は遺跡の東部1kmで内海湾に通じており、おそらく海を越えて大陸からもたらされた交易品がここで荷揚げされ、あるいは一支國から海外へと荷が積みだされたと推定されている。原ノ辻遺跡の規模や交易品の存在からしてこの場所が一支國の中心的な集落であるとされるようになったのは1993年のことである。

注目すべきは、以上のような壱岐と九州、中国ないし朝鮮との密接な交易ネットワークの存在とともに、ト骨がおこなわれたとおもわれるシカとイノシシの骨9点が発掘されたことである。おそらく、豊作や豊漁の祈願、島を出て交易をおこなう時期などを占う儀礼がおこなわれたものと考えられる。

原ノ辻遺跡は壱岐島の南東部に位置する。いっぽう、壱岐島の中西部にあるカラカミ遺跡(香良加美)(壱岐市勝本町)も原ノ辻遺跡とよく似た遺物構成を示すことが知られている。カラカミ遺跡(弥生時代前期から

⑥. 東アジアの海洋文明と海人の世界
 —宗像・沖ノ島遺産の基盤—



第10図 韓国慶尚南道蔚山郡大谷里の盤亀台遺跡
 岩面の陰刻画(ペトログリフ)による新石器時代の狩猟・漁撈場面

後期)は海拔87.9mのやや高地にあり、海岸部まで約1.5kmの距離にある。包含層からは、原ノ辻遺跡と同様にイノシシとシカのト骨がそれぞれ2点ずつ出土した。『魏志倭人伝』にも、骨を焼いてできる「さけめ」をみて吉兆を占うことが記載されており、そのことを如実に示す遺物となった。

これ以外に、壱岐島の北端にある天ヶ原遺跡は海浜にあり、ここから3本の銅矛が出土しており、考古学者の横山順氏は、この銅矛が航海安全を祈願して埋納されたものと考えている。

なお、両遺跡からは鯨骨製の銚やアワビおこしが出土しており、クジラが当時より利用されていたことを強く裏付けるものとして注目しておきたい。アワビおこしについては、カラカミ、原ノ辻以外にも出土している。たとえば、下関市吉母^{よしもほま}浜遺跡、福岡県糟屋郡新宮町^{ゆうす}夜臼遺跡から鯨骨製のへら状道具が出ている。

また、弥生時代以前の縄文時代にも、長崎県五島列島南部の福江島の白浜貝塚から長さ20~30数cmのへら状鯨骨が発見されている。それとともに、縄文時代中期の熊本県、長崎県、鹿児島県における阿高式土器の分布する地域で、クジラの脊椎骨を土器製作のさいに台として利用されたことが実証されている(三島 1961; 森 1987)。クジラの脊椎骨の圧痕をもつ土器を出土した縄文遺跡は有明海を中心とした地域に集中している。このことから、縄文時代にさかのぼってクジラとかかわりを想定することは間違いではない。その例証となるのが長崎県平戸市^{たびら}田平町にあるツグメノハナ遺跡である。この遺跡からは大量の鯨骨やサメの骨が出土している。骨と随伴して、サヌカイト製の石銚や長さ5cmもある黒曜石製の石鎌が見つかり、これらの利器が海獣や大型魚を捕獲する銚漁に利用されていたことが示唆されている(森 1987)。

(2) 古墳時代の捕鯨と船

縄文時代を下った古墳時代の捕鯨について考えてみよう。長崎県壱岐島内一円には256基もの古墳が分布している。このなかで大型の横穴式石室墳である壱岐の西海岸寄りの台地上にある^{おにやくぼ}鬼屋窪古墳(壱岐市郷ノ浦町有安触)は装飾古墳として著名であり、二ヶ所から船の線刻壁画(ペトログリフ)が見つかり、こ

のうち西壁に描かれた船には八本の櫂が見受けられる。船は船首と船尾がそりがあがった形をしている。船の横には大型の獲物が描かれ、銚が突き刺さっている。それに随伴する小型の獲物が描かれている。この図が漁撈の情景をえがいたものであることはほぼ間違いない。明瞭ではないが、尾びれの付き方と小型の獲物が描かれていることから考えて、大型魚と小型魚であるとは考えにくく、仔クジラを随伴した母クジラであると推定できる。船上にやぐらのようなものが描かれており、帆ではないかとおもわれる。船が三艘描かれているのは、クジラを複数の船で追尾したものではないだろうか。

鬼屋窪古墳の捕鯨を描いた線刻画で思い出されるのが、韓国の新石器時代における捕鯨を示す盤亀台の岩壁画である。盤亀台における図像からも、両者が東アジアにおける先史・古代の捕鯨の共通要素をもつことが分かる。

先述した鬼屋窪古墳の線刻画にあった船は船首・船尾がそりがあがった形状を示していた。これは波よけのためのものと考えられる。また、櫂の数から10人近い人間が漕ぎ手として同船していたことから、大型の船であることが想定されている。このことは用いられた船が丸木舟ではなく、船底の両側に舷側板などを組み合わせた準構造船であることが示唆される。

鬼屋窪古墳以外にも、福井県坂井市春江町から出土した銅鐸や鳥取県の角吉稲田遺跡から出土した土器にもやはり複数の漕ぎ手と櫂が描かれている。古墳時代における船型の埴輪が当時使われていた船の構造を知る上で有力な証拠となっている。船型の埴輪は明らかに丸木舟ではなく、底部の両側に舷側板を取り付けた準構造船であることが分かる。もっとも準構造船は弥生時代からあったもので、古墳時代にはより大型化した船が使われるようになった。

実物となる準構造船は全国で数十ヶ所見つかっている。たとえば、滋賀県守山市の赤野井浜遺跡からは船の^{へさき}舳先や舷側板の一部が出土している。大阪市平野区^{うりわり}瓜破の瓜破北遺跡からも、準構造船の一部が見つかり、時代は古墳時代後期(6世紀)のものであり、準構造船の一部が府教委の調査で見つかったことが分かった。当時の大阪は大和政権の水上交通を担い、

船は瀬戸内海から朝鮮半島への外洋航海に使われた可能性もあるという。準構造船の出土は全国で数十例しかなく、航海技術を知る上で貴重な資料になりそうだ。見つかったのは、船べりの一部(長さ1.2m)や船体の側板、船内の仕切り板など数十点で、いずれもスギ材である。湾曲した部材やほぞ穴の形状などから準構造船の一部と判断された。全長十数メートルの中型船で、5～10人乗りと推定されている。

準構造船は、縄文時代以来使われた丸木舟を改良し、側面や前後に板材を組み合わせて大型化した構造となっている。弥生時代末(約1,800年前)から導入され、古墳時代には大陸との交流などに使われたという。遺跡一帯は、大阪湾から続く古代の湖「河内湖」が広がっていたとされ、今回の船は河内湖から大阪湾に出て各地の物資輸送などに使われたとみられている。

2008年、奈良県橿山古墳から発掘された木製品は棺ではなく、準構造船の部品であることが分かった。つまり、船の波切り板と舷側板の部材であることで、くりぬいた船底に舷側板を接続したものであることが判明した¹⁷⁾。

7. 海洋文明のなかの「宗像・沖ノ島と関連遺産群」

縄文時代以来、対馬海峡の海域世界において、航海・漁撈・交易を担った海人が歴史上、登場した。かれらは沿岸域で海藻、アワビ、サザエなどのベントス資源とともに、マグロ、ブリ、アジ、サバなどの魚類を漁獲してきた。縄文・弥生時代における貝塚や遺跡から出土する貝殻や魚骨がその証拠となっている。さらに、丸木舟でクジラの鰹漁にも従事してきたことが韓国南部の蔚山・盤亀台や壱岐島の鬼屋窟古墳に残された壁画から明らかとなる。

人びとは漁撈・採集活動のみならず、対馬海峡域で交易をおこなった。大陸部と対馬海峡域、そして日本とのあいだで、共通する道具類、土器が出土する。明らかに大陸や中国産の土器や金属製品が対馬、壱岐、北部九州で発見されていることからしても、対馬海峡を介した文化の交流があったことはまぎれもない。その交流に自ら交易者や航海民、商人としてかかわったのが対馬や壱岐の人びとであり、宗像氏の集団であっ

た。

古代には、ヤマト政権を後ろ盾とする国家的な祭祀が沖ノ島においておこなわれた。それは初期の民俗的な海神信仰というよりは、宗像三女神をあがめる社殿祭祀へと変容していった。そこでは航海安全と交易の成功を祈願する儀礼がいとなまれた。こうした国家祭祀のもとで対馬海峡域の人びとは王権の庇護のもとに活動した。

中世には、対馬海峡は倭寇勢力が暗躍する場となり、室町幕府と高麗王朝を悩ませることとなった。14世紀末に成立した朝鮮王朝は倭寇にたいして懐柔政策とともに強硬な手段を講じた。それが応永26(1419)年の李氏朝鮮による対馬攻略であり、この応永の外寇により倭寇は壊滅する。

このように、対馬海峡の海人集団は時代によって王権に服属し、あるいは反権力的な活動を通じてモノ・ヒト・情報の交流に貢献してきた。この海域では海女による素潜り漁、海藻に呪力を見出す神事、先史時代以来の沿岸捕鯨、海人の流動的な海上移動活動とその伝統が継承されてきた。

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の存在を支えたのは、まさに朝鮮半島と北部九州をつなぐ海域世界における海人の活動であったといえる。こうした点で、東アジアにおける海洋文明を形成する基盤となった海人の活動の伝統とその軌跡は海の文化遺産として国際的な意義をもつといえるだろう。

「海の正倉院」と呼ばれる沖ノ島と宗像社に所蔵されている八万点にもおよぶ遺産は単なる至宝の集積であるのではない。東アジアの海域世界に展開した交易活動のいわば所産とでもいえるものである。海の至宝(Maritime Treasure)は対馬海峡域の生態・歴史・文化の結晶なのである。

注記

- 1) 海人については、定義内容が幅広く、明確な社会集団や地域集団を意味するのではない。そのいっぽう、海とさまざまな形でかかわる漁撈民や航海民を広く指す(秋道 1988, 秋道 1998)。
- 2) 相ノ島には縄文時代から人びとが住みついていたことが知られている。沖ノ島を中心とした祭祀がおこなわれた古墳時代から平安時代にかけて、相ノ島と大陸と

- のあいだに交流があった。同時期、島には相島積石塚群とよばれる254基の積石塚からなる古墳群が4世紀末から6世紀にかけて造成され、7世紀まで利用されていたことが分かっている。島はのち近世には朝鮮通信使が壱岐勝本町から直接、立ち寄った島としても知られている。近世期、黒田藩は朝鮮通信使を歓待するための「客館有待邸」を建てた。
- 3) 小呂島は宗像大社の社領であったが、中国南宋の博多商人である謝国明が領有権を主張したので、宗像大社側が鎌倉幕府に訴えた。のち建武政権時代、宗像大社による小呂島所有が保証された。
 - 4) 地島の南部にある巖島神社は、広島県宮島の巖島神社よりも早い時期に宗像三女神を分霊されたとする伝承がある。
 - 5) 15～16世紀当時、海浪島では海賊集団が居住し、海獣の密貿易がおこなわれていた(高橋 2001)。
 - 6) 2つの島の中間部分は、ネプオン(neepwon)すなわち「空の」という意味の空間が設定されている(秋道 1985)。
 - 7) 現在、世界では「海洋の自由」の原則が一部の国ぐにの挙動により阻害されつつある。これはある海域への接近することを阻止する行為や、海域への権限の否定を意味する行為(Anti-accessとArea Denial(A2/AD)の動向が国際的に懸念されている(後潟 2012)。古代・中世にあっても、対馬海峡域において自由航行が原則であったわけではない。
 - 8) 日本の例ではないが、メラネシアのソロモン諸島マライタ島北東部にある人工島に居住するラウと呼ばれる漁撈民は、マアナベウ(maanabeu)とマアナピシ(maanabisi)と呼ばれる空間を日常の居住空間から区別している。前者が男性のみのはいることのできる聖なる空間でさまざまな儀礼がおこなわれる。後者は女性のみが立ち入ることのできる空間であり、厳密な意味では聖なる空間ではない。ここは女性の出産、月経時に滞在するための空間であり、“穢れた”空間とみなされている(秋道 1976)。
 - 9) ビロウではないが、日本海の隠岐諸島には第三紀に生育していたスギがレフュージアの植物として残されている(津村・百原 2011)。
 - 10) 愛知ターゲットのなかでは2011年から2020年の10年間を戦略目標達成期間として設定し、具体的な環境保全をはかるものである。そのなかのTarget 6では、2020年までに、すべての魚類・無脊椎動物、水生植物の持続的な管理を達成することが目標とされた。さらにTarget11では、2020年までに少なくとも陸域と内水面の17%と、沿岸域の10%を地域独自の方策を通じて保全することが決まった。各国が抱える問題は一律ではなく多様である。国を超えた国際的な取り組みも早急になされることが期待されている。
 - 11) こうした御料地では、特権的に狩猟・採集・漁撈をおこなう集団がいた。贅人(にまひと)や雑供戸(ぞうぐこ)とよばれる集団がそうであり、山城国・丹波国の鶴飼戸、和泉国の網引、

- 摂津・河内の江人(えびと)などが独占的な活動をおこなった。
- 12) アカモク以外に、ワカメ、カジメ、アジメなどを用いる儀礼や民俗的な慣行が知られている(伊藤 1990)。たとえば、山口県の角島「つのしま」では、カジメを盛ったものを死者への供物とする。
 - 13) 褐藻類の藻場はガラモ場、アマモなどの海草類の藻場はアマモ場と呼ばれる。
 - 14) このなかにはいくつものグループがあり、バジャウ、バジョ(インドネシア)、サマ、サマル(マレーシア島嶼部のスルー海)、オラン・ラウト(マレーシア半島部)、モーケン(ミャンマーのメルグイ諸島)などが代表例である。
 - 15) このなかには、安房、上総、常陸、相模、志摩、佐渡、若狭、出雲、石見、隠岐、長門、紀伊、阿波、伊予、筑前、肥前、肥後、豊後、日向と壱岐島が含まれる。
 - 16) 対馬海峡域では3種のアワビを産する。それらはクロアワビ(*Haliotis discus*)、メガイアワビ(*Haliotis gigantea*)、マダカアワビ(*Haliotis madaka*)であり、生息する水深はクロアワビ、メガイアワビ、マダカアワビの順に深くなる(海外漁業協力財団 1995)。
 - 17) ただし、船幅がせまいことから、この船が航海を目的としたものでなく、死者を船で送るための喪船である可能性も示唆されている。

文献

- 秋道智彌(1976)：「漁撈活動と魚の生態—ソロモン諸島マライタ島の事例」；『季刊人類学』7(2)、pp. 76-128
- 秋道智彌(1981)：「“悪い魚”と“良い魚”—Satawal 島における民族魚類学」；『国立民族学博物館研究報告』6(1)、pp. 66-133
- 秋道智彌(1985)：「サタワル島における伝統的航海術の研究—島嶼間の方位関係と海域名称」；『国立民族学博物館研究報告』9(4)、pp. 651-709
- 秋道智彌(1988)：『海人の民族学—サンゴ礁を超えて』日本放送出版協会
- 秋道智彌(1994)：『クジラとヒトの民族誌』東京大学出版会
- 秋道智彌(1995)：『なわばりの文化史—海・山・川の資源と民俗社会』小学館
- 秋道智彌編(1998)：『海人の世界』同文館
- 秋道智彌(2004)：「水平線の彼方へ—太平洋、中央カリリン諸島の海洋空間と位置認識」；野中健一編『野生のナビゲーション』古今書院、pp. 129-160
- 秋道智彌(2009)：『クジラは誰のものか』筑摩書房
- 網野善彦(1985)：「古代・中世・近世初期の漁撈と海産物の流通」；『講座 日本技術の社会史第2巻 塩業・漁業』日本評論社、pp. 197-271
- 飯島吉晴(1985)：「ビロウ」；『平凡社大百科事典』12 平凡社、p. 789
- 石井 忠(1993)：「海からのメッセージ・漂着物」；『漂流と漂着・総索引』(海と列島文化 別巻)小学館、pp. 49-92
- 伊藤 彰(1990)：「鐘崎と海人文化」；『玄界灘の島々』(海

⑥. 東アジアの海洋文明と海人の世界
—宗像・沖ノ島遺産の基盤—

- と列島文化3)小学館、pp. 381-413
- 後潟桂太郎(2012):「米国防費削減のわが国に及ぼす影響」;*Ship & Ocean Newsletter* 281、pp. 4-5
- 江上波夫(1932):「極東に於ける子安貝の流伝に就きて」;*『人類学雑誌』*47(9)、pp. 309-336
- 応地利明(1990):「玄界灘の交易と農耕文化の交流」;*『玄界灘の島々』*(海と列島文化3)小学館、pp. 68-104
- 大林太良(1991):「海人の系譜をめぐって」;田村圓澄・荒木博之編『古代海人の謎』海鳥社、p. 21-41
- 長 節子(1990):「孤草島釣魚禁約」;*『玄界灘の島々』*(海と列島文化3)小学館、pp. 311-343
- 小田静夫(1981):「神津島産の黒曜石—その先史時代における伝播」;*『歴史手帳』*9(6)、pp. 11-17
- 海外漁業協力財団(1995):『東シナ海・黄海魚名図鑑』海外漁業協力財団
- 川添昭二(1990):「宗像氏の対外貿易と志賀島の海人」;*『玄界灘の島々』*(海と列島文化3)小学館、pp. 279-310
- 金岡丈夫(1979):「むなかた」;*『えとのす』*12、pp. 34-35
- 亀井輝一郎(2011):「古代の宗像氏と宗像信仰」;*『宗像・沖ノ島と関連遺産群』研究報告』I*(「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議)④-1-④-25
- 木下尚子(1996):『南島貝文化の研究 貝の道の考古学』法政大学出版局
- 甲元眞之(1990):「大陸文化と玄界灘—考古学からみた対外交流」;*『玄界灘の島々』*(海と列島文化3)小学館、pp. 45-67
- 国武貞克(2008):「高原山黒曜石原産地遺跡の発掘」;*『季刊 東北学』*15、pp. 27-45
- 渋澤敬三(1959):『日本魚名の研究』角川書店
- 高橋公明(2001):「海域世界の交流と境界人」;大石直正・高良倉吉・高橋公明『周縁から見た中世日本』(日本の歴史14)講談社、pp. 265-385
- 田辺 悟(1993):『海女(あま)』(ものと人間の文化史 73)法政大学出版局
- 津村義彦・百村新(2011):「植物化石とDNA からみた温帯性樹木の最終氷期最盛期のレフュージア」;湯本貴和編、高原光・村上哲明責任編集『環境史をとらえる技法』(日本列島の三万五千年—人と自然の環境史6)文一総合出版、pp. 59-75
- 鶴丸俊明・小田静夫・鈴木正男・一色直記(1973):「伊豆諸島出土の黒曜石に関する原産地推定とその問題」;*『文化財の保護』*5、pp. 147-158 東京都教育委員会
- 永留久恵(1990):「対島の考古学」;*『玄界灘の島々』*(海と列島文化3)小学館、pp. 139-197
- 南波松太郎(1988):『日和山(ひよりやま)』(ものと人間の文化史60)法政大学出版局
- 日本海洋学会沿岸海洋研究部会編(1985):『日本全国沿岸海洋誌』東海大学出版会
- 朴 九秉(1995):『韓半島沿海捕鯨史』太和出版社
- 服部英雄(2011):「韓鉄(大宰府管志摩郡製鉄所)考:九州大学構内遺跡出土木簡」;*『坪井清足先生卒寿記念論文集』*pp. 984-995
- 三島格(1961):「鯨の脊椎骨を利用せる土器製作台について」;*『古代学』*10(1)、pp. 66-73
- 宮下章(1974):『海藻』(ものと人間の文化史 11)法政大学出版局
- 森浩一(1987):「弥生・古墳時代の漁撈・製塩具副葬の意味」;大林太良編『日本の古代8』中央公論社、pp. 127-176
- 森弘子(2011):「宗像大社の無形民俗文化財」;*『宗像・沖ノ島と関連遺産群』研究報告』I*(「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議)⑧-1-⑧-28
- 八木信行(2009):「日本型海洋保護区の特徴と課題」;*Ship & Ocean Newsletter* 219、pp. 4-5
- 横山 順(1990):「壱岐の古代と考古学」;*『玄界灘の島々』*(海と列島文化3)小学館、pp. 198-240
- 李 春子(2011):『神の木—日・韓・台の巨木・老樹信仰』サンライズ出版
- 渡辺 誠(1985):「西北九州の縄文時代漁撈文化」;*『列島の文化史』*2、pp. 45-96
- 宮城弘樹(2011):「グスク出現前後の考古学研究史とその論点の整理」;*『沖縄文化研究』*37、法政大学沖縄文化研究所
- <http://hdl.handle.net/10114/6436>
- GUNN, M. J. (1980): Etak and the Ghost Islands of the Carolines; *The Journal of the Polynesian Society* 89(4)、pp. 499-507
- KALLAND, Arne(1984): Sea tenure in Tokugawa Japan: The case of Fukuoka Domain; K. RUDDLE and T. AKIMICHI eds., Maritime Institutions in the Western Pacific. *Senri Ethnological Studies* No. 17, pp. 11-36.
- LEWIS, David(1975); *We, the Navigators*. University of Hawaii Press.
- RIESENBERG, S.H.(1975); *The ghost islands of the Carolines*. University of Guam.

日本における社殿の成立と宗像神社

山野 善郎 建築史塾 Archist 代表取締役 福岡県文化財保護審議会専門委員

要旨：社殿成立の契機は「社殿に住まうものとしての神の可視化」を求める政治的要求にあるという仮説を提示し、沖ノ島の遺跡群から建築的画期を推定することは困難と認めた。次に、8世紀の日本の国家的祭祀の場を中国と比較し、日本における在地の祭場への国家管理は緩やかで、社殿の様式は多元的だったと推察した。中世宗像神社、特に邊津宮(田島)では、この多元性が起源や原理の異なる神仏の祭祀と建築の重層をもたらし、社殿および堂塔群が密教曼荼羅のように構成される要因となった。1557年の大火以降この隆盛は失われ、社殿としては16世紀後期再建の邊津宮本殿と邊津宮拝殿の2棟だけが残り、現在も人々に信仰され続け価値を保っている。

キーワード：神祭り、可視化、多元的、中世田島宮、曼荼羅の重層

1. はじめに

世界遺産推進会議から与えられた「日本における社殿の成立と宗像神社」という課題は、定義が難しい概念をいくつも含んでいる。しかしこの論文ではその困難を回避せず、言い換えれば、回答しやすい問いに置き換えることなく、課題に率直に答えたい。

社殿という用語は、歴史的に広義にも狭義にも用いられ、神殿または本殿を意味する場合、これに加えて幣殿、拝殿、舞殿など神祭りに使用される建造物の総称として用いられることも多い。さらに社域を形成する建築的諸施設、たとえば鳥居、垣、門、回廊、手水舎、灯籠、御供所、籠屋、社務所のうちのいくつかを含む場合もある。日本の代表的な神社を数箇所訪れると疑問はより深くなる。景観、社域に存在する建物の規模や形、建物群としての構成が、それぞれの神社であまりに多様なので、それらを社殿という一つの用語で記述すれば混乱が生じるのは当然と思われる。そこでこの稿では社殿を「日本の神祭りの舞台となり、結果的に神祭りの対象と過程を可視化する、常設された建造物または建造物群」と定義して用いる。

玄界灘の孤島・沖ノ島の沖津宮、海辺にほど近い大島に立地する中津宮、そして釣川をやや内陸に遡った低湿地に位置する邊津宮、この3箇所で行われてきた神祭りの相互連関は東アジアの宗教空間を理解す

るための重要な手がかりである。この三社の関係は、たとえば荒魂・和魂あらみたま にぎみたまのような神観念の多面性や、季節の節目に神輿みこしや山車だし、屋台やたいが巡行する神霊の人格化に比すべき日本の神祭りの特色を示し、社殿の有無に関わらず貴重である。ではいま、どのような意味で、日本の社殿成立に関する見通しが求められ、宗像神社社殿の再評価が必要なのだろうか。

このような疑問があるため、第1節では、宗像神社社殿がどのような経緯で成立したかという直接的な問題に取り組む前に、沖ノ島遺跡のような形態でも存在し得る神祭りの場に、なぜ重ねて社殿が成立したのか、その契機について広く考察する。第2節では、日本の神祭りの場の構成と、中国のそれとを比較して、日本の神祭りの場の特質が8世紀前後にさかのぼって確認できることを明らかにする。第3節では、主に宗像市田島に成立した社殿の沿革を、構成原理の異なる複数の祭祀モデルの重層と考え、現存する社殿が成立した過程を分析する。最後に重層するモデルを時系列に沿って再構成し、日本における社殿成立と変容の通史的な見通しを提示する。

宗像神社における社殿の成立、そして変容過程を理解することが、日本の社殿の多様性、それぞれの社殿の個性的な美しさの由来を考える手がかりになり、さらに東アジアの宗教建築研究に一つの新しい視点を提案することにつながれば幸いである。

2. 神祭りの場としての社殿建築

(1) 常設社殿の成立契機

日本の神祭りの場が多様であることについては、簡明な進化論的あるいは発展史観的な立場から説明された時期がある。これは明治34年(1901)、伊東忠太の講演録ではじめて体系化された¹⁾。大神神社(奈良県桜井市)や金鑽神社(埼玉県神川町)など「社殿を持たない祭祀」を原型として想定し、その後、神社宮室無別の時代に出雲(島根県出雲市)の大社造や摂津(大阪府大阪市)の住吉造が、神社宮室有別の時代に伊勢神宮(三重県伊勢市)の神明造が成立し、時代が降るとともに多様化した、という説である。この説は、大きく変更されることなく、第二次世界大戦後まで受け継がれた²⁾。しかし7世紀後半に神社建築全般の画期を想定する稲垣栄三の学説³⁾が登場したことを契機に根本的に見直された。

伊勢神宮、出雲大社、巖島神社、日光東照宮など、壮麗、複雑、大規模な建築群からなる神社を思い浮かべると、それを造り維持するために、いわば国家プロジェクト的な、資材、技術、労働力の編成が不可欠であり、経済的および政治的背景抜きにその成立を考えることは無意味だと誰もが納得できる。しかし、日本の歴史に登場する神祭りの場が、常にそのような壮大な建築群を伴っていたかといえば、答えは明らかに否である。

太田博太郎は、奈良に現存する寺院建築は鎌倉時代のものが多いが、神社建築で現存する遺構数は室町時代の京都奈良以外が多いことに気づいた⁴⁾。太田はその理由を不明としたが、この時期以降、村落単位で維持する小規模な神社建築が日本列島各地に残存することと考え合わせると建築された棟数そのものが増加したとみてよい。これは、日本を代表する諸神社の社殿群の成立と、地域的な神社の小規模社殿の成立とは、時期、成立の背景、維持主体が異なっていたことを示唆する。

また山野善郎が提示した、常設社殿の成立契機は実体として把握できない政治体制や理念を視覚化し、「神が住まうための社殿」というより「社殿に住まうものとしての神」が持続的に人々のまえに立ち現れることに

ある、という仮説がある⁵⁾。この仮説は、民俗学で数多く報告されている、社殿を持たない日本の神祭りを、祭祀の場の構造という観点から理解する方法を提示する。つまり、磐座とされる巨岩や地上に露頭した奇妙な割れ目を持つ岩や、神奈備と呼ばれる山や島のように、それ自身が限られた領域に靈威を振り集め、神祭りの対象として可視化できる場合、常設社殿が成立する内発的契機は乏しい。また村落の農耕儀礼、通過儀礼、マレビト(客人)信仰のように、特定の地域に住む特定の人々が、時の流れ、季節の移ろいに沿って行く神祭りの場合、祭儀の場は家々の座敷や田の畦などでその都度仮設され、常設社殿が内発的に成立する契機は乏しい。

この仮説を承認すれば、発展史観的な立場からは不都合な「社殿を持たない神祭り」が現在なお存在することは問題なくなる。また現存する各神社の社殿建築が、千差万別の規模、配置、形態、細部意匠を示す理由について理解しやすくなる。それぞれが創建され修復された際の動機や技術、資材や権力基盤が異なっていれば、結果的に、多様で個性的な社殿建築が各地域に成立したに違いないからである。さらに太田博太郎が気づいたように、社殿が特定の時期から各地域に一斉に成立することが説明できる。社殿建築を常設し「社殿に住まうものとしての神」を可視化する政治的動機、それを持続する必要性は、文献史学の成果から15世紀の惣村的結合の中で同時多発的に高まったと推定されるからである。

(2) 沖ノ島遺跡と神祭り

ここで宗像神社、特に沖ノ島遺跡での祭祀の可能性について検討しよう。沖ノ島では、4世紀後半から5世紀は岩上(第1期)、5世紀後半から7世紀は岩陰(第2期)、7世紀後半から8世紀前半は半岩陰・半露天(第3期)、8世紀から9世紀末は露天(第4期)へと、時代が降るにつれて遺跡の位置が移っていくとされてきた⁶⁾。

第三次学術調査隊に参加した弓場紀知は沖ノ島の遺跡の4世紀後半から6世紀に、鉄鋌、金銅製馬具が出土したことに注目した⁷⁾。7号遺跡から出土した鞍金具、歩瑤付雲珠、杏葉、轡、鈴、帯先金具の大半が

朝鮮製で、新羅王陵から出土した品々と共通する一方、日本の祭祀遺跡から土器や滑石製品以外が発見されることは当時珍しかったからである。また宗像から津屋崎にかけての古墳群に属する宮地嶽古墳から金銅製馬具、ガラス板、銅鏡、銅盤が出土することを指摘し、岩上の17号遺跡で出土した21面の鏡のうち、仿製鏡は鑄造、文様の質が悪く、銅の質も劣り、宝器としての鏡ではなく祭祀用に特別に製作された可能性があるとした。しかし沖ノ島と宗像の古墳群の遺跡を直接結びつけることはなく、沖ノ島と朝鮮半島の遺跡との直接比較も行わなかった。

率直な弓場の報告の中で、この点だけ不可解な原因は、彼が参照した井上光貞の所説、その井上説に先行する原田大六の考証が沖ノ島の遺物が畿内出土の遺物と類似することを強調したからであろう⁸⁾。井上光貞は沖ノ島の遺跡を日本の祭祀体系成立という枠組みで一貫した説明を組み立てるべく、岩上(第1期)は鏡・玉・剣、岩陰(第2期)は武器・馬具が主要な遺物であると総括し、「それらは古墳の副葬品と同じものである」とした⁹⁾。第3期以降の遺物が「祭祀専用のもの」に変わったことを強調する伏線であった。その根底にあるのは、8世紀初頭に文献史的な上限をもつ律令制祭祀に神祭りの規範を求める姿勢であり、この姿勢は現在の考古学も変わらない。弓場紀知は、岩陰遺跡の場合、「磐座に向かって宣命を読む者、楽を奏する者、さらに舞を演ずる者」が参加した可能性がある、とまで述べた¹⁰⁾。

前節で触れたとおり、沖ノ島にみられる巨岩や孤島という表象は、それ自身が限られた領域に靈威を摂り集め、神祭りの対象として可視化する契機をもつ。だがそれは、沖ノ島に具体的な遺跡を形成した人々が、特定の国家に属したことを意味するわけではない。つまり表象とそれを祭る人の関係は文化の次元で規定されるのであり、それが政治集団と一致するとは限らない、ということである。また当然ながら600年ほど続くといわれる沖ノ島遺跡のすべての段階が、同一の主体による連続した神祭りの場と考える根拠にもならない。

井上秀雄が指摘したとおり、古代前半期までの海人の活動にパスポートは不要である。農耕文化に慣れ宮都に暮らす知識人の編纂した後世の史料が、実際に沖

ノ島周辺海域を往来した人々の実態を、どこまで反映しているかは不明とせざるを得ない¹¹⁾。海人にとって、4世紀後半から5世紀前半における朝鮮半島と大和の政治権力が、いずれも彼ら海人とは異なる陸上に本拠を置く社会集団とみなされていた可能性を考慮すべきであろう。後世『日本書紀』に胸形君等と記されたとしても、彼らがいわゆる多重外交を行わなかったことや、遺跡の全期を通じて一定の政治勢力に帰属していたことを立証しなければ、倭国で完結する政治理論には脆弱さが残る。後世の畿内から見て北部九州の豪族にはあり得ない鉄鋌や馬具の調達も、玄界灘を本拠とする首長や首長連合には必ずしもあり得ないことではない。

沖ノ島の4世紀後半から6世紀にかけての遺物は、たとえば同時代の新羅の考古遺物より質朴であり、畿内の遺物と比肩し得るほど豪華であることによって、特徴的な性格を示す。また、これらの遺物が祭祀の痕跡を示すとすれば、古墳墓室への埋納とは異なり、いわゆる宝器的な遺物を岩上や岩陰に置くことが反復された可能性を検討すべきだが、現在のところ、想定される期間内での奉獻頻度や配置の変遷を推測する手段はない。

再び弓場紀知の論考に戻ると、22号遺跡は遺物の移行期にあたるという¹²⁾。以後、鉄鋌、馬具、鏡、装身具など、いわゆる宝器的遺物がほとんど姿を消し、金属製雛形品や滑石製形代が出現し、特に露天(第4期)の遺跡で大量の土器が出土するという。小型の土師器と滑石製品はほぼ全期を通じて見出される遺物だが、7世紀以降の沖ノ島遺跡では、特に遺物の構成が問題とされた。

井上光貞は、半岩陰・半露天(第3期)のうち5号遺跡に注目し「大甕を一番奥に置き、その前に器台を置いて壺をのせ、手前に長頸壺をならべる」という「土器のセットのフォルム」が確認でき、露天(第4期)の1号遺跡で大量に蓄積されていた土器が延喜式に載る土器の諸形式に対応すると指摘した¹³⁾。また岩陰(第2期)の6号遺跡、22号遺跡、半岩陰・半露天(第3期)の5号遺跡で出土した金銅製雛形、特に紡績具、五弦琴を取り上げ、伊勢の内宮(皇大神宮)の9世紀初頭以降の神宝と一致するとした¹⁴⁾。そしてこれを、祭祀の

場が神の宿る岩石からだんだん離れていく過程、祭祀の場が岩石とは別に形成されてくる過程という彼自身の仮説¹⁵⁾に結びつけ、「(一)神と靈魂の分離、(二)神を祭るための物品の成立、(三)祭りの場の形成」という祭儀の確立要件が6、7世紀の交に沖ノ島の遺跡で確認できる、と主張した¹⁶⁾。井上は沖ノ島の遺跡を律令的祭祀ないしその先駆的形態であると指摘することに急で、祭りの場を具体的にどう想定したのか彼の論考からは読み取れない。

たとえば1号遺跡は巨岩群から約47m離れた場所に、南北10m、東西9mほどの楕円状に分布する。弓場紀知によれば、主要な遺物は大量の土器で何層にも重なっており、東南隅の大石から南に割石が敷かれたようにみえたが、人工物であったとしても等高線に沿って石列が配置されただけの一種の土留めのような状況であり、遺物の出土状況は「祭祀を終えた用具の集積場のごとき印象」を与えたという¹⁷⁾。1号遺跡を露天祭祀と呼び、神祭りの場とみなすことは、現時点では困難である。

またこの大量の土器が蓄積するには、神祭りがかなりの回数、かなりの期間、反復して行われたことを示している。22号遺跡の遺物が移行期を示すこと、これ以後、日本の律令制祭祀に親和性の高い遺物を含むとの指摘には同意できる。しかし神祭りの場については不明な点が多く、社殿推定地の発掘調査と水中考古学を含む新たな知見が得られなければ、沖ノ島遺跡のいずれの時期に、常設社殿の成立をうながす政治的契機があったかを推定することは難しい。

井上光貞は「当時の日朝交通路は、筑紫の難津から直接、または一度唐津に寄ったのちに、壱岐・対馬・釜山に向かうのが幹線道路」と認識し、沖ノ島は「この幹線道路には属さない」と推定している¹⁸⁾。この推定を妥当とし、沖ノ島1号遺跡に残る大量の土器と大和の王権の奉幣を結びつけるならば、その背景と頻度が問題になる。幹線ではない海上の孤島に、長期間、高い頻度で、大和の王権は本当に奉幣し続けたのだろうか。次節では、この時期の日本の神祭りの特質について考察する。

3. 古代日本における神祭りの特質

(1) この節の目的

前節で指摘した、常設の宗教建築が成立するメカニズムは、おそらく日本に限らず世界の至るところで一般的に指摘できる。しかし、日本における社殿成立を具体的な配置や建築形態に即して理解するには、日本の神祭りが、世界の神祭り、特に中国や朝鮮の神祭りに比べて、どの点で特色を有するかを明らかにすることが必要である。この節では、建築的な場の構造に注目しながら、宗像神社もその系譜に名を連ねる、古代日本の神祭りの特質を明らかにしたい。

日本の神祭りの場に、現在のような壮麗な建築物群が出現するに至った契機については、稲垣栄三の研究がある¹⁹⁾。稲垣は、国家が管理する神社建築の構造、意匠を、同時代の仏教建築の構造、意匠と比較して、それらが厳密に対照的であることに注目した。仏教建築のもたらした技術革新に習熟した上で、神社建築の形式から仏教色の強い要素を排除した結果、神社独自の形式が定着したのではないかと、というのが稲垣説の骨子である。稲垣は神社建築が革新された時期を「歴史と伝統とを重視した時代、(律令)国家の体制を整備し、それに対する意識の高揚した時代、たとえば大化の改新から壬申の乱後にいたる期間」つまり7世紀後半と推測した。

稲垣のこの説はあまりに斬新で魅力的だったために、彼が注意深く言及を留保したいくつかの点が見過ごされる不運をもたらした。その一つは日本の律令国家と、そのモデルとなった中国の律令国家の違いについてである。7世紀後半を神社建築の画期と指摘したとき、663年の白(村)江の敗戦を契機として急速に推進された日本の律令体制強化の問題を稲垣は考慮したに違いないが、彼の著作にこの点に踏み込んだ記述は認められない。しかし8世紀における日本の国家祭祀を検証すると、日本の神祭りは非仏教的であるとともに、同じ時期の唐の祠令や大唐開元礼が規定する神祭りとも異なっていた。

「唐日両令対照一覽」(池田温編(1997)：『唐令拾遺補』(東京大学出版会)をみると、たとえば日本の戸令こりょうは令文の各条を綿密に検討し微妙に表現を加除しつつ

唐の戸令を継受している²⁰⁾。唐制への傾倒ないし対抗意識が認められる日本において、神祭りの規定「神祇令」のユニークな記述は興味深い。そこで、山野善郎が、唐の祠令と日本の神祇令の基本理念を比較した1992年の口頭発表梗概²¹⁾、および大唐開元礼と皇大神宮儀式帳の祭儀進行パターンの違いを指摘した1994年の口頭発表梗概²²⁾を基礎とし、その着想に加除・修正を加え、非祠令、非大唐開元礼的な古代日本の神祭りの特質を論じるとともに、古代日本の国家が、管理ないし奉幣する際に、社殿に対して示した態度を確認しておきたい。

(2) 神祇令と祠令円丘祭祀にみる相違

中国の祠令と日本の神祇令の比較にはすでに多くの優れた論考があり、それら先行研究を逐一評価することはこの稿の目的ではないので省略する。ただ、これまでの学説の多くが両者の理念と権力構造の違いを強調する一方、逸文の復原に熱心なあまり祠令と神祇令の語句の異同究明に傾き過ぎた点は否めず、中国と日本の神祭りの場が現実として相違している事実を率直に見つめる機会が少なかったことを最初に指摘しておく。

神祇令には、祠令において祭儀執行の場と定められる太廟、円丘、社稷壇に関する規定がない。つまり(伊勢)神宮は「太廟」と明記されず、天皇またはその代理者が都城の各方位で天を祀り地を祭るための建築施設に関する規定もない。『続日本紀』延暦4年(785)11月壬寅条および延暦6年(787)11月甲寅条によれば、桓武天皇は交野柏原で天神を祀り、『日本文徳天皇実録』斉衡3年(856)11月辛酉条には文徳天皇が交野で昊天を祀ったと記す。多くの研究者はこれを日本における郊祀の例と認めている²³⁾が、この3例以外に執行された記録はなく、この3例との関係が議論されている枚方市禁野本町遺跡(旧交野郡)でも、現在のところ中国の廟壇に対応する施設が発見されたとの報告はない。

8世紀前後の朝鮮においては『三国史記』新羅本紀の神文王7年(687)4月条を根拠に、唐礼を継受した五廟の成立とみなす説²⁴⁾がある。また『東国通鑑』巻10の宣徳王4年(783)条に「社稷壇を立て、又た祀典を修む」とあることも注目されている²⁵⁾。時代は降るが、『高

麗史』では成宗2年(983)正月上辛に円丘壇で祈穀・祈雨の祀天礼が行われたことを伝える²⁶⁾。後世の高御座の意味ではない壇に関して、日本の神祇令に規定した形跡が認められないことは当時の東アジアでは珍しい。

神祇令の本文は、仲春／祈年祭、季春／鎮花祭、孟夏／神衣祭・三枝祭・大忌祭・風神祭、のように神祭りの時期と祭りの名を列挙し、神に献納する幣帛、祭儀の前の潔斎、経済的な裏付けとしての神戸について簡略に記すだけで、『令義解』および『令集解』の注釈がなければ、祭られる神の名さえ不明である。どのような施設で神祭りを執り行うかは全く規定されない。また神祇令において、祭られる神は抽象的でなく、その鎮座地またはその神を奉祭する氏族の名を冠することが多い。『令集解』の注釈によれば、少なくとも大神・狭井・伊勢・率川・広瀬・龍田・大倭・住吉・穴師・恩智・意富・葛木鴨・紀伊国日前は、具体的な地名や氏族名を冠する神である。「古記」も同じと注記するから、この規定は天平10年(738)頃に遡る²⁷⁾。

この現象が生じる背景として、古代日本固有の神祭りの理念と権力構造があったことは疑えない。しかし中国の律令を継受するに足る政治秩序を確立し、正確な方格地割を伴う条坊制宮都、寺院建築、宮殿建築を造営する経済力や技術力を有していた8世紀の日本が国家的な神祭りの場の規格を定めなかったことは不審である。その理由に迫る前提として、まず中国の祠令が定める祭儀の場と建築施設を確認しておこう。

金子修一は、『大唐開元礼』が「当該時期の儀礼の実態を反映している訳ではない」と指摘する²⁸⁾。その一方で、中国社会科学院考古研究所西安唐城工作隊の発掘報告を参照しつつ「唐の円丘は四段重ねの四成で、隋の円丘を継承していると推測され、現存する明清以前の唯一の円丘である」とした上で『大唐開元礼』毎歳冬至条は、円丘(園丘)について「壇を京城明德門外の東二里に築く。壇は四段(原文は四城)から成り、各段(城)の高さは八尺一寸、最下段(下城)は広二十丈、第2段(再城)は広十五丈、第3段(三城)は広十丈、最上段(四城)は広五丈」と記す²⁹⁾。皇帝祭祀儀礼の実態が制度の規定と乖離していることを明らかにした金子修一も、唐代の都・長安(現在の西安)の南の郊外に円丘が存在し、その遺跡が現存することは認めている。な

お都の北の郊外にあったと考えられる地を祀る壇、すなわち方丘について金子は「唐の方丘の場所は明らかではない」とする一方、太廟と社稷壇については「唐の太廟は、皇城の西南隅の社稷壇と対称となるように、皇城の東南隅に置かれた」と記して、この二箇所の祭祀施設が存在したことを認めている³⁰⁾。

唐代に祭儀執行の場として制度に定められた諸施設のうち、少なくとも円丘と社稷壇が築かれ、太廟が設けられたことは否定できない。では、唐の祠令を形式的に継受した当時の日本の神祇令が、円丘、社稷壇、太廟に一言も触れないのは、なぜだろうか。

日本が大規模な壇を築く技術に熟達していたことは、大阪平野に点在する巨大な古墳群から推察できる。また、中国皇帝の専権に属する円丘での祀天礼を日本で行うことは外交上の配慮から避けられたとの説明はあり得るが、土地神・穀物神を祀るとされる社稷壇や皇祖を祭る太廟まで忌避する理由は外交面からは説明できない。そこでこの稿では、技術や外交の問題としてではなく、日本の伝統的な祭祀の場の問題として、神祇官僚は皇帝祭祀のための諸施設を受け入れがたかったのではないか、という仮説を提示したい。

第1図は、『唐令拾遺補』に基づき、祠令の条文のうち、国城を中心に四郊、四隅および四方の諸州での執行が規定される諸祭祀を抜き出した図である³¹⁾。唐の祠令が、冬至・夏至・春分・秋分ないし立春・立夏・立秋・立冬を祭祀日の基準に定め、それを南北、東西の四方位に当てた抽象性の高い祭祀規定だったことが分かる。祠令では、皇帝の居所たる国城を核に、上方と四方位に広がる天空の秩序、穀物の豊穰をもたらす四季の順調な推移という時間秩序、その抽象的統括者としての天帝を、天子、すなわち中国皇帝が祀るために摂り集める建築的道具立てとして、たとえば円丘が構想されたと考えられる。

神祇令の定期的諸祭祀も、仲春・季春・孟夏・季夏・孟秋・季秋・仲冬・季冬に分けて記される。そして孟夏の大忌祭・風神祭は孟秋にも執行され、季夏の月次祭・道饗祭・鎮火祭は季冬に、孟夏の神衣祭は季秋に重ねて実施される規定だった。神祇令の祭暦は、祠令に比べて羅列的で、抽象的な構造化の程度が弱いといえる。

神祇令の場合、円丘と比較できる神祭りの機会としては、祈年祭が挙げられる。この神祭りは天神地祇を惣祭する。全国土に及ぶ祭祀権を天皇が掌握していることを表明する神祭りとしてよい。しかしその神祭りは、一箇所で集約的に執行される円丘の場合と異なり、班幣という形で実施された。すなわち、諸社の祝^{はふり}らが神祇官に参集し、神祇官から班たれた幣帛を各社に持ち帰って神前に捧げる、という形式である。宝亀6年(775)に祝部の不参を戒める官符が確認できる³²⁾。視覚的、聴覚的に華麗で、観衆の心を掌握するパフォーマンスに満ちた円丘での祀天礼とは、まったく異なるイベントだった。

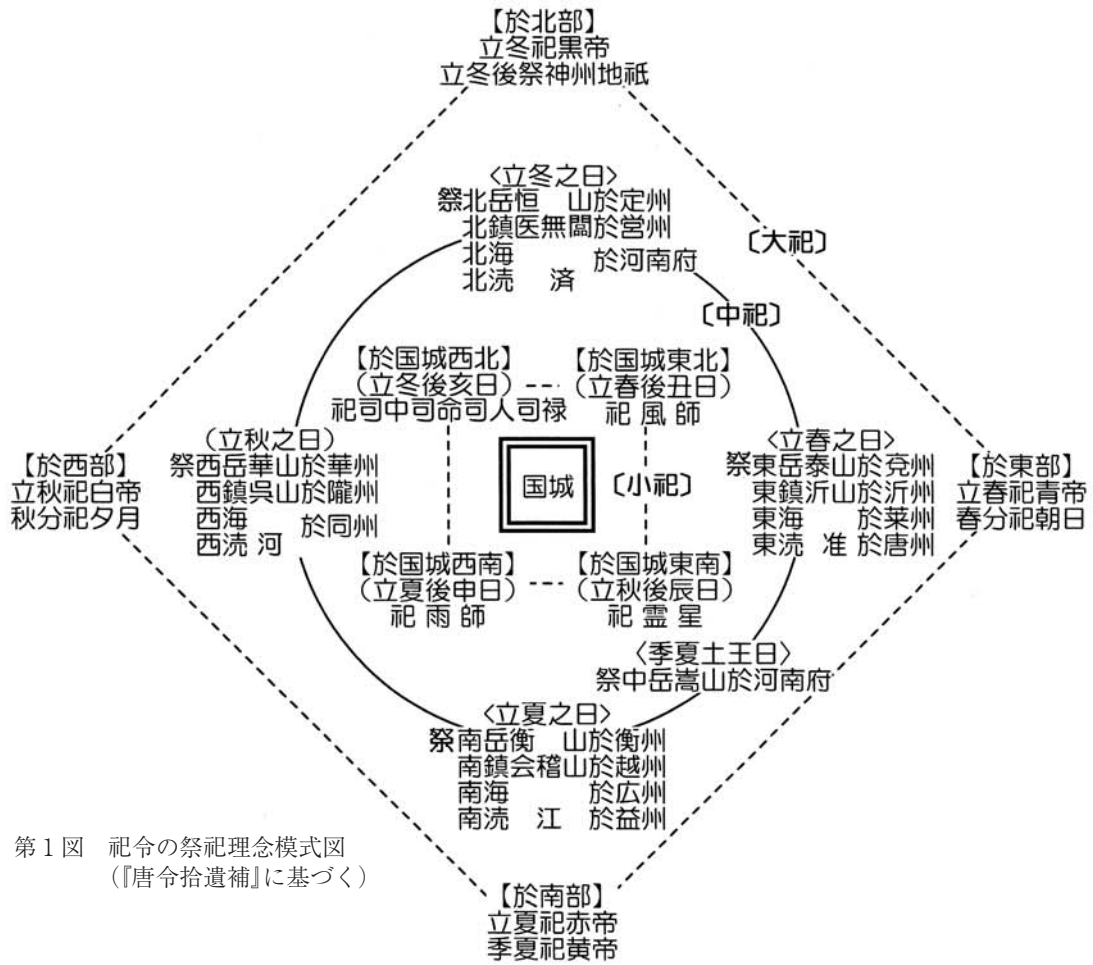
十分に注意すべきなのは、前に掲げた祠令の図が唐代皇帝祭祀の実態を示すものではなく、祠令の理念を表現していること、そして皇帝祭祀の理念と実態がどこまで一致するかは当面の問題ではないことである。神祇令の編纂者たちは、外交的な配慮からだけではなく、日本における神祭りの場や空間把握の伝統を考え合わせて、円丘、社稷壇、太廟を準備しなかったのではないか、という点に的を絞って論を進める。

(3) 社稷祭儀の進行規定にみる相違点

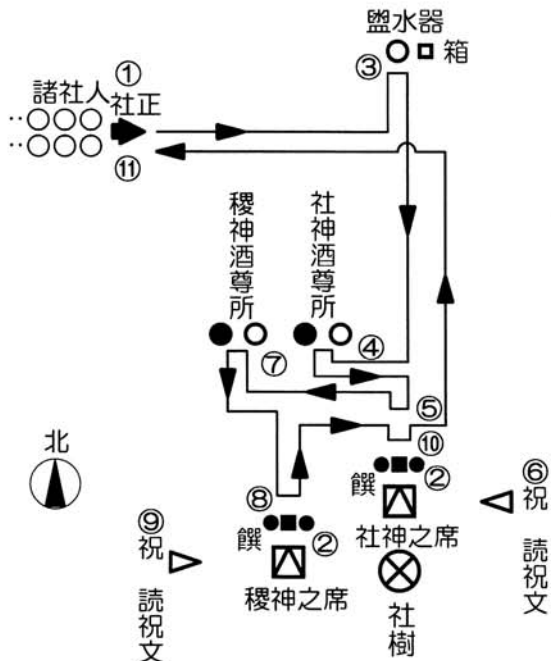
『大唐開元礼』に規定される諸祭祀のうち、土地神である社、穀物神である稷の祭りは、皇帝だけの特権でなく、州・県・里レベルで各地方の官吏も執行する点で、日本の神祇令における祈年祭班幣に似たところがある。また、皇帝が仲春と仲秋の上戊に大社を祭る儀礼は、威儀を整えるための修飾に満ちて煩雑であるが、基本構成は里祭と同じである。

里祭では、州・県のように方形の社壇・稷壇を築くのではなく、神樹の周囲に神の座を設ける。この点で、土地と穀物の神に対する祭儀の原型がここにあると考えられる。州・県での社稷の祭りは、主宰者以下の官職が異なるだけで内容と進行規定はほぼ同様であり、里祭の簡明さが失われ装飾的要素が多い。ここでは、里で執行される社稷の祭儀の場での人の動きに注目し、日本の班幣における祭儀の場での人の動きと比較する。

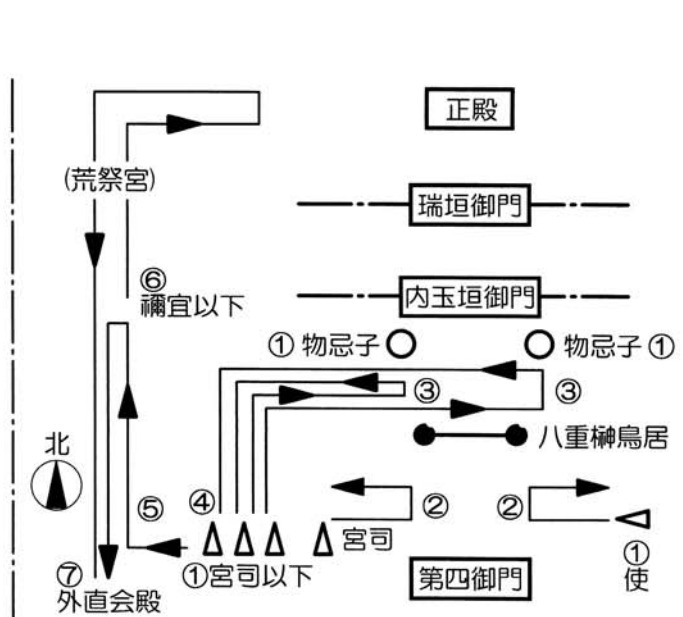
社稷の祭儀の記事は、他の吉礼祭儀と同様、祭に先立つ禁忌(斎戒)・版位や器具の準備(陳設)・動物供儀の準備(省牲器)・幣と神饌の供進(奠玉幣)・神酒と祭



第1図 祀令の祭祀理念模式図
 (『唐令拾遺補』に基づく)



第2図 里での社稗祭行事パターン
 (『大唐開元礼』に基づく)



第3図 年祈幣帛進奉行事パターン
 (『皇大神宮儀式帳』に基づく)

肉の供進(進熟)を主な内容とする。祭場での動きを伝えるのは、主に奠玉幣と進熟の部分である。

第2図では、里での社稷祭における参加者の動きを模式的に図示した³³⁾。祭儀進行の中心は社正である。神饌の供進は掌事者に委ねるが、進熟では、社正は賛礼者の先導に従いつつ、手を洗い、柄杓を洗い、その柄杓で酒樽から神酒を酌む。神座に対して北側から南面して進み、神前に供える。土地神(社神)の徳を讃える祝文(はふり)が読み上げると、次は穀物神(稷神)に対して神酒を供える。祝文の奉誦が済むと社神の神前で祭酒を飲み干し、これを終えると進熟開始の位置に還る。

なお、皇帝・州・県の祭儀では、一連の行為に多くの介助者が加わり、神饌のほか玉幣を奉奠し、また皇帝・上佐・県令(社正に相当)は進熟の後に、祭酒に加えて肉(胙)を食す。次官以下が進熟を繰り返す規定や皇帝の場合は奏樂の規定もある。皇帝とその代行者は社稷の神に南面して、この儀礼を執り行う。

これと比較できる日本の班幣儀礼の記事としては、延暦23年(804)8月28日、大神宮司・大中臣真継から神祇官へ提出した報告書『皇大神宮儀式帳』が最古となる。この史料は伊勢神宮の年中行事を記した部分を含み、2月の年祈幣帛進奉、6月の赤引御調糸奉獻、9月の神嘗祭供奉の3度については、神祭りの具体的な進行がやや詳しく記されている。

井上光貞は、祈年祭の要点を「諸社の祝らが神祇官に参向して班たれた幣帛を頂戴してくること」にあるという立場から、「たとえば天皇が伊勢神宮へ幣帛使をつかわして奉幣することとは、性質を異にする」と述べた³⁴⁾。伊勢神宮あるいは特別の理由をもって特定の神社だけに遣使する臨時奉幣を念頭に置くと、これらと祈年祭における諸社への班幣を峻別すべきであるという井上の指摘には同意できる。しかしこの稿では、班たれた幣帛がそれぞれの具体的な神祭りの場で、どのように神に捧げられたかを問題とする。したがって、伊勢神宮での奉幣の分析は、神祇令で天神地祇を惣祭すると規定された祈年祭における諸社奉幣の状況一般を分析する上で有益と考える。なお、神祭りの場を表示する語句、たとえば「第三重」「第二御門」が具体的に当時の伊勢神宮(内宮)のどの位置にあったかは、福山敏男の宮域復原案³⁵⁾と山野善郎の前

掲論文²²⁾をもとに推定した。

年祈幣帛進奉に臨席する主要人物は、幣帛(神祇官からの献納物)を届けるために派遣された中央官僚(史料では馭使または使と表記)、太神宮司、禰宜、宇治(大)内人である。ただ彼らは、中国の里での社稷祭儀における社正のように自ら動き回ることはない。内宮正殿前庭での祭儀において、馭使は祭儀進行に過失がないことを見届ける。また、太神宮司、禰宜、宇治大内人は、各自が手に捧げ持つ太玉串を、下位の実行者である数名の物忌父(ものいみのちち)に手渡し、御門に進め置くよう命じる。内宮正殿における庭儀で実際に移動するのは、人ではなく太玉串である。なお、太玉串そのものは幣帛(献納物)ではなく、伊勢神宮の場合は山向物忌父が造る、祭具の一種であることに留意しなければならない。また、この祭儀で南面するのは神であり、北面するのは人である。

第3図(年祈幣帛使奉幣進行パターン(『皇大神宮儀式帳』に基づく))で、①は、太神宮司、禰宜、宇治(大)内人、内物忌子等の諸役が所定の位置に就くことを示す。②は、告刀(のりと)奏上である。③は太神宮司、禰宜、宇治(大)内人の太玉串が、介助者であるそれぞれの物忌父によって御門の左右に進め置かれることを示す。④は参加者一同がそれぞれの定位置から、(内玉垣)御門の奥、内玉垣や瑞垣に隔てられて建つ正殿に拝礼する行為である。⑤は荒祭(あらかまつりのみや)宮に移動して拝礼し、禰宜以下は玉串捧呈を行い、馭使と太神宮司は外直会殿に着座して祭儀を見守ることを、⑥は禰宜とその下位者が神祇官から献納された幣帛を正殿に納めることを表す。⑦は祭りを締めくくる直会の場面である。

(4) 古代日本における神祭りの特異性

日本の祈年祭において幣帛を神前に進奉する行事が、大唐開元礼のどの儀礼に類似しているかは、この稿の問題ではない。重要なのは、神祇令が祠令にある神祭りの場に関わる規定を意識的に無視した理由である。

日本古代の神祭りは、それぞれの土地で伝統的に認められてきた具体的な表象に幣帛を献納することでしか成立せず、たとえば円丘のように靈威を1箇所に摂り集め、抽象的に天神地祇を惣祭することは現実的に不可能だったのではないかと考えられる。そこには、

文化的伝統として個々の神祭りの場のあり方を守り、中央集権的な規格化を拒む力が働いていたのではなかったか。

このことは、しばしば日本の太廟に擬せられる伊勢神宮でさえ、馭使が正殿を取り囲む二重垣の門外で祭儀を傍観することからも推察できる。馭使は正殿建築が規定に則って存在するか否かを確認できない。馭使の役割は告刀(祝詞)を奏上し、司祭者がそれぞれのやり方で祭儀を執行したことを見届け、神祇官からの幣帛が神に正しく献納されたと確認することである。

前節で指摘した、沖ノ島遺跡の律令的祭祀に関するいくつかの疑問のうち、対朝鮮交渉の幹線ではない海上の孤島に、長期間、高い頻度で、大和の王権が関与する神祭りが行われたとされる理由の一端は、以上の考察から推測できるかも知れない。奉幣儀礼に使用する祭具や土器は規定したとしても、神祭りの場に関しては在地の祭祀者に委ね、秘匿された祭場の奥深くまでは立ち入らないこと、それが古代日本における律令的祭祀の特質の一つだったと考えられるからである。

また山野善郎によれば、官社での社殿建築の維持はそれを現地で担当する国司や祝らにとって経済的裏付けに乏しい厄介な義務に過ぎず、破損を放置して神祇官ら中央官僚からしばしば警告を受けたことが六国史の記事に現れる³⁶⁾。その神祇官にとってさえ、計画的に実施できる幣帛の奉獻(奉幣)の方が、負担の大きい社殿建築維持の督促よりも便宜だったようで、時代が降るにつれて奉幣記事が急増することも同論文は指摘している。

皇帝やその代理者である州の刺史、県令、社正が、パフォーマンスを通じて観衆に土地神と穀物神への祭祀をアピールする中国における社稷祭祀の場合、社稷壇や神樹が規格に従って整備されなかった、または毀損されたとすれば非常事態である。まして円丘や太廟の修築・維持は国家の威信をかけて行われる事業であり、督促で済むような問題ではない。

古代日本における社殿建築の成立は、稲垣栄三が指摘したように7世紀後半、特に天武・持統朝に画期が認められ、このとき仏教建築に対抗し得る、日本の聖なる形が造形、整備された可能性が高い。しかし、その時に確立された社殿の原形が、時代が降るとともに

進化論的に枝分かれしつつ、日本各地に展開し、発達してきたと考えることは危険な思い込みである。

日本の社殿建築は、ギリシア神殿のような基本形態とその展開という成立モデルによってではなく、時代ごと、地域ごとに異なる契機と、ほとんど恣意的とさえ感じられるほど多様な造形原理の重層を解きほぐすことで、その成立過程を理解しなければならない。次節では、宗像神社、特に邊津宮の社殿建築に焦点を絞って成立過程の分析を試みたい。

4. 宗像神社における社殿の成立

(1) 論点の整理

宗像神社の社殿に関する史料とその考証は『宗像神社史上巻』³⁷⁾に尽くされている。しかし、沖ノ島、大島、宗像市田島の沿革をみると、それぞれの場所に現在の社殿ないし社殿群が成立するまでに、複雑な経緯があったことが分かる。

第1の論点は、宗像神社で最初に社殿が建てられたのはいつかという課題である。広く知られているとおり、公式に確認できるのは長承元年(1132)9月11日の神殿焼亡を伝えた『中右記』の記事(同年12月29日条)によってである。ただしこの事態を承けて行われた長承2年(1133)5月28日の朝廷の陣定^{じんのきだめ}で、元永2年の例にならって官司が造営するよう^{じんのきだめ}と決定されたことが同じ『中右記』にみえるから、遅くとも元永2年(1119)には何らかの建築物が造営されたことになる。なお光仁天皇の宝亀7年(776)、天応元年(781)または天応2年(782)に、社殿が造り改められたとの説があるが、いずれも時代的に隔たった14世紀以後の縁起類に記されており、確かな記録とはいえない。

ただ『類聚三代格』寛平5年(893)10月29日の官符に引用された大和国宗像神社の主張は注目に値する。「祖神にあたる筑前社は封戸と神田を有しているが、大和社にはない。そこで貞観10年(868)6月28日の格(勅令)に従って、祖神たる筑前社の負担で大和社の神舎修理を賄うよう申請したが、実現しないまま空しく月日が過ぎた。」これが正当な主張だったかどうかは当面の問題ではない。この官符に偽りがなければ、9世紀後半の筑前国宗像神社は、大和国宗像神社の神舎修理に分

け宛てることができる経済力を有すると朝廷から期待されていたことが分かる。

第1節で述べたとおり、問題はむしろ社殿の常設化を必要とする政治的契機が、筑前国宗像神社に、いつ、どのように訪れたかである。史料に基づく限り12世紀以前のいつか、おそらく9世紀後半より早い時期としか言えず、どのような契機があったか特定することはできない。したがって今後は、いわば状況証拠から宗像神社における社殿創建の契機を絞り込むことになる。

第2の論点は、第一宮(惣社)、第二宮(中殿)、第三宮(地主)の諸社殿および諸堂塔が併存する中世田島、つまり弘治3年(1557)の火災に遭う以前の状況をどう理解するかである。神仏習合という常套句以上に、この諸社殿および諸堂塔を分析する方法はないだろうか。

第3の論点は、現存する沖津宮の社殿をどう分析し、成立と変容の経緯をどう理解するかという問題である。ICOMOS(国際記念物遺跡会議)がかつて世界文化遺産登録に慎重な態度を示したように、木造建築物には、修理、改造を伴う維持行為が不可欠である。さらに日本の神社建築の場合、伝統的に、修理の際に復古的な意図に基づき意匠を改める例が少なくなく、現存する建築への理解が複雑さを増す一因となっている。この稿では、『宗像神社史』の報告に基づき、16世紀後期以来、数度の整備を経て現存する邊津宮の本殿と拝殿を再評価したい。

第1の論点である創建時期の考察は専ら政治史の領域であり、紙幅は限られているので、別稿に譲る。

(2) 大火以前の中世邊津宮建築群

弘治3年(1557)4月24日大火以前の邊津宮(田島)において、諸社殿および諸堂塔がどのように立ち並んでいたかを推測する際に有用な絵画として田島宮社頭古絵図³⁸⁾がある。元和3年(1617)に書かれた『宗像記追考』写本数種のうち力丸與八郎氏所蔵本に収載されるという³⁹⁾。彩色が施され、『宗像神社史』では、天正6年(1578)の造営状況を基本として後に建てられた建物を多少追補したもの、と評価され、地名を手がかりに各建物の旧位置の推定も試みられている。

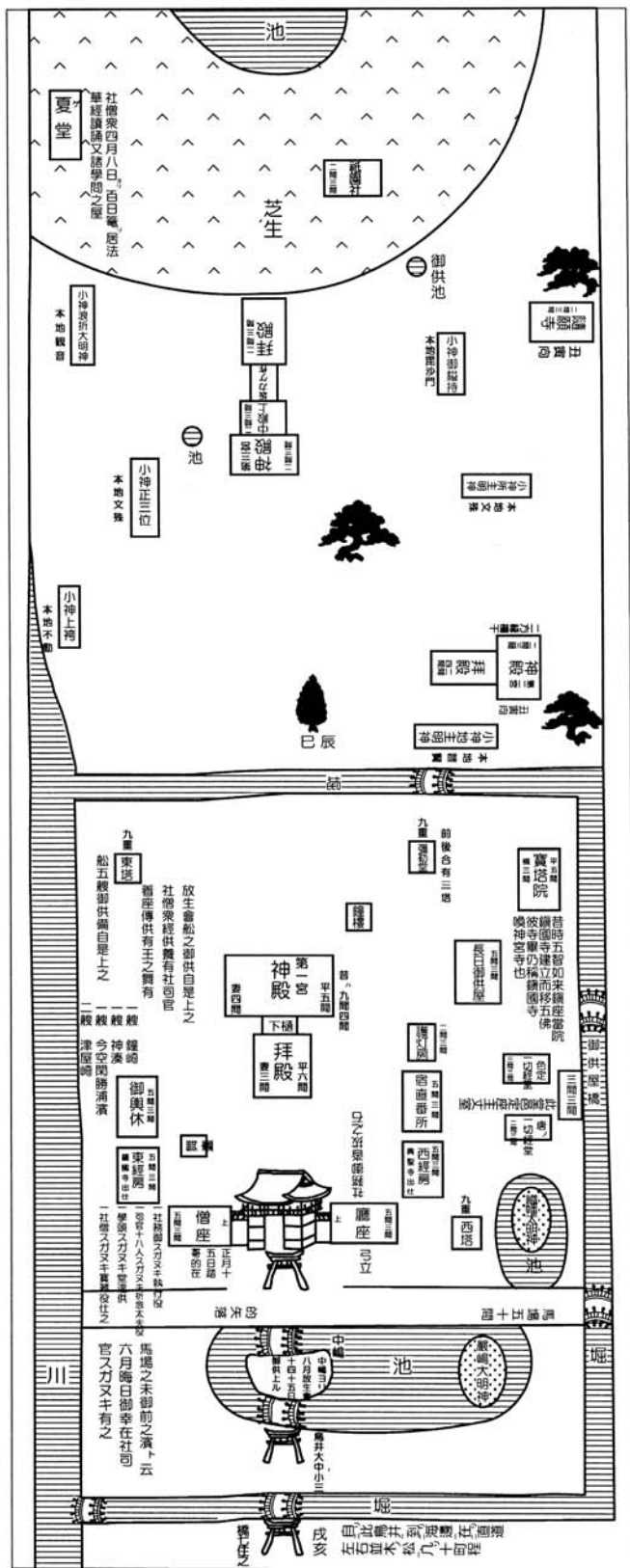
しかしたとえば宇佐宮応永古図に関する真野和夫⁴⁰⁾、鈴木隆敏⁴¹⁾の論考が示すように、16世紀後半、戦火や

災害で失われた建築物の復興を目的とする絵図では、異なる時期に建っていた建物が一枚の絵図に併せて描かれることがあった。宇佐宮弥勒寺のように発掘調査で裏付けられない限り、田島宮社頭古絵図の場合、それが特定時期における社殿建築の実態を正確に伝える資料として利用できるのか否かは、軽々に判断できない。特に延宝3～4年(1675～76)に移転した第二宮、第三宮の旧跡は、大正4年(1915)以後に削平されたと『宗像神社史』に明記されている⁴²⁾から、将来の発掘調査に期待することも困難である。したがってこの稿では、特定時期の社頭の実態を知るための資料としてではなく、元和3年(1617)の時点で、中世宗像神社の建築群がどのように推定されていたかを視覚化した資料として田島宮社頭古絵図を用いる。

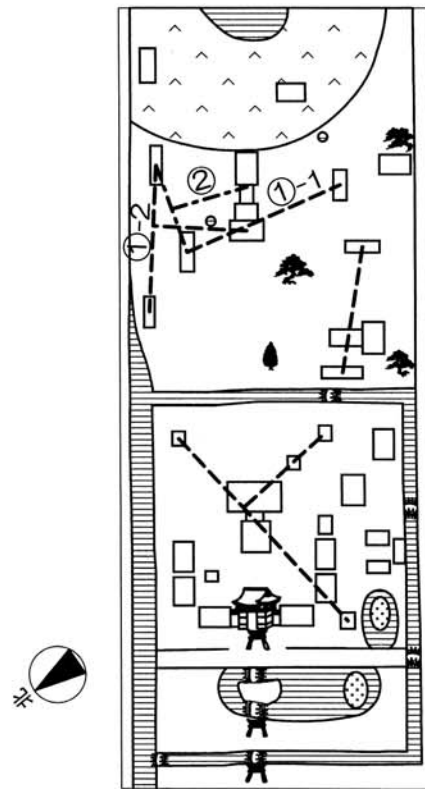
第4図(田島宮社頭古絵図トレース図)は、『宗像神社史』所載の元和3年(1617)の田島宮社頭古絵図³⁸⁾に基づくトレース図である。まず古絵図のとおり宗像神社建築群の外形線を描き、これに分析を加えた。

その文字の向きに注目すると、書き入れ方向が対象ごとに異なっていることに気づく。たとえば第一宮と第三宮に付された文字の書き入れ方向は向き合っていて、他方を読むには絵図を180度回転させなければならない。また第二宮の場合は90度回転させて読むことになる。同様の書き方が図中のいくつかの対象について行われているから、これは意図的な書き分けだと推察できる。そして少なくとも第一宮、第二宮、第三宮については、それぞれの神殿と拝殿の配置から、文字の書き入れ方向は参拝者がどの方向に向かって拝礼するかを意識した書き分けだと指摘できる。田島宮社頭古絵図の制作者が方位を強く意識していたことは、第二宮神殿と随願寺の傍らに「丑寅向」(北東方向を向く)と書き込み、第一宮と第三宮の中間に「辰巳」(南東)と書くことから明らかである。この位置で但書きを付けずに「辰巳」と書き込むのだから、北西向きの第一宮を中心とする方位がこの古絵図の基本的な方位の見定め方であることが分かる。

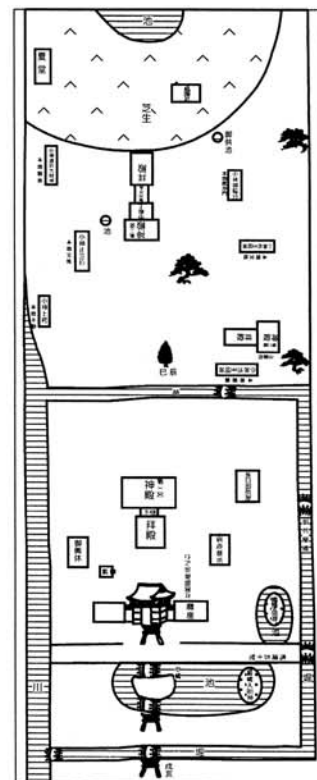
一般的な仏教寺院の場合と大きく異なる東塔と西塔の位置関係は、両塔を結ぶ線上のほぼ中央に第一宮、その第一宮の真南に弥勒堂が描かれていることに気づくと、金堂を3基の九重塔が取り囲む配置として理解



第4図 田島宮社頭古絵図トレース図



第5図 各宮本地仏関係図



第6図 仏教由来の建物を消去した配置図

可能になる(第5図各宮本地仏関係図)。第三宮の場合は、南の毘沙門(御鑑持)と北の文殊(正三位)を両脇侍として、その中央に中尊としての薬師如来(第三宮)が位置することになる(第5図①-1)。また観音(波折大明神)と不動明王(上袴社)を一对とみればその対称軸線上に薬師如来(第三宮)が載る(第5図①-2)。釈迦如来を本地仏とする第二宮の場合、距離的に対称ではないが、右に普賢菩薩(地主明神)、左に文殊菩薩(所主明神)を従える。なお、田島宮社頭古絵図では波折大明神の本地仏を観音と記し、上袴社が描かれているので上記の分析結果になったが、文永2年(1265)8月9日の太政官符(鎮国寺文書)と文安元年(1444)『宗像大菩薩御縁起』によれば、薬師如来(第三宮)を中尊として普賢菩薩(波折大明神)と文殊菩薩(正三位社)が一对になる。これを古絵図上に戻すと、波折大明神と正三位の対称軸線上に第三宮が位置することが分かる(第5図②)。御鑑持社は、第二宮の小社か、第三宮の小社か史料によりまちまちなので、本地仏について中世に二つの説が存在した可能性がある。

田島宮社頭古絵図から読み取れるのは、大日如来(第一宮)を中心に展開する密教の宇宙観を投影した諸仏が、曼荼羅のように社殿群、堂塔群の上に重なった姿である。この古絵図から仏教由来の建築を取り除いてみると、それがいかに多いかよく分かる(第6図仏教由来の建物を消去した配置図)。しかし、この古絵図は曼荼羅のように観念的に描かれているわけではない。たとえば田島宮社頭古絵図では宝塔院の傍らに、「昔時五智如来鎮座當院／鎮國寺建立而移五佛／彼寺畢仍稱鎮國寺／喚神宮寺也」とあり、この古絵図が制作された時には五智如来(正確には五体の本地仏)は鎮国寺に移されていて宝塔院には安置されていなかったと記す。これがもし曼荼羅ならば、本地仏を失ったことは致命的な出来事で、それをわざわざ注記する理由はない。

なお田島宮社頭古絵図に示された諸建築のうち、最初にその存在が確認できるのは第三宮である。重要文化財の石造狛犬(正確には獅子像)一对に、「奉施入宗像宮第三御前宝前」と刻まれ、建仁元年辛酉(1201)の年号と藤原支房の名が続く⁴³⁾。建治3年(1277)の「宗像三所大菩薩宮々御在所御座次第(以下、建治三年御

座次第と略記)』は、惣社三所御座次第条末尾に「右惣社九間四面」と記し⁴⁴⁾、中世において現在の邊津宮本殿に相当した建物の規模を伝える史料とみなされてきた。

だがそれだけではない。具体的な建物の配置、意匠、規模、構造を知ること限定しなければ、この史料にはもっと高い建築史的価値がある。建治三年御座次第からは、惣社に第一、第二、第三の大菩薩像3体をはじめ眷属使者の諸神像を、中殿、第三(地主)、正三位、上高宮、下高宮、内殿、浜宮にも多くの神像を安置したことが分かる。沖ノ島遺跡で指摘された孤島、巨岩への畏敬から出発したとされる「社殿を持たない神祭りの場」が、時期は確定できないものの宗像神社邊津宮(田島)の社殿建築群成立を通じて「社殿に住まうものとしての神」を可視化したばかりでなく、仏教との習合の結果13世紀末までに、祭られる対象を「神像」として可視化するに至ったことを、この史料は示している。もっとも大菩薩と呼ぶとおり、当時は神像とは名ばかりで、カミとホトケが一体化した「日本固有の仏像」として造形された可能性を否定できない。

これまでに分析したように、宗像神社における神祭りの場のモデルは、単純に神仏習合というだけでは理解しがたい、複雑な重層関係を示す。沖津宮(沖御嶋社、沖ノ島)、中津宮(中御嶋社、大島)、邊津宮(田島)という社殿以前の神祭りの連なりが8世紀～9世紀末に確認でき、中世田島では社殿群や仏堂群、神像(または日本固有の仏像)という神祭りの場が基本の上に重なる。その上に、古墳時代以来の下高宮と上高宮での神祭りの場が重なる。つまり、起源や構成原理の異なる、少なくとも3種類の神祭りの場のモデルが田島の地で重層して、中世宗像神社の建築群を成り立たせていたことになる。

(3) 現存する主要社殿の成立

弘治3年(1557)の大火で罹災したのは惣社(邊津宮第一宮)の社域だけで、中殿(第二宮)、地主(第三宮)、正三位社、上高宮、下高宮、内殿(政所社)、末社75社は焼失を免れたが、現存するのは惣社(第一宮)で天正年間に復興された本殿と拝殿以外にない。第2代福岡藩主・黒田忠之は、慶安3年(1650)、第二宮、第三宮、

上高宮、下高宮を修築した。しかし第3代福岡藩主・黒田光之は、延宝3年(1675)、惣社(第一宮)の社域に20棟の小規模な本殿を新しく造営し、中世以来の中殿(第二宮)以下すべての関係諸神社を境内末社として併せ祭った⁴⁵⁾。

これ以後、少なくとも3種類のモデルが重層していた中世宗像神社の神祭りの場合は完全に失われ、かつての惣社(邊津宮第一宮)の社域において、著しく規模を縮小した諸社殿に向かって神祭りが維持されることになる。

この項では、国の重要文化財に指定されている天正6年(1578)建立の邊津宮(第一宮)本殿、天正18年(1590)建立の邊津宮(第一宮)拜殿について、その成立から現在に至るまでの経過を検証する。

『宗像神社史上巻』には天正6年(1578)に再建された第一宮(惣社)本殿平面図(第69図)を載せ、内部構成を考証、復元している。柱間の数で桁行3間、梁間2間の身舎をもち、その四方に庇が巡る仏堂に似た平面で、これに切妻造小板葺の屋根をかける⁴⁶⁾。

前後の庇と左右の余間が身舎を取り囲む両流造の神社本殿建築は珍しく、現存する国指定重要文化財の遺構としては、宗像神社邊津宮本殿のほか、仁治2年(1241)の造営とされる国宝・厳島神社摂社客人神社本殿、元亀2年(1571)に再建された国宝・厳島神社本社本殿、天文11年(1542)の棟木銘をもつ松尾大社本殿、桃山時代とされる太宰府天満宮本殿に見られる⁴⁷⁾。背面に扉を開く点も特徴的で、厳島神社の前掲両本殿と同じである。

稲垣栄三は、厳島神社の社殿に関する論考の中で宗像神社邊津宮本殿との関係に触れている⁴⁸⁾。稲垣は、両流造、四面庇、背面中央に扉を開くことを「極めて特異な平面形式を共有する」と指摘した。また、海上交通の要衝に位置することに性格の類似を見た。しかし、厳島神社の祭神・伊都岐嶋神を、宗像三神の一柱である市杵島姫神に宛てる『諸社根元記』の説に関しては、明治43年(1910)の重田定一『厳島誌』の反論を挙げて、中世以降の付会と退けている。

祭神の諸説はこの稿の目的を逸するののでしばらく措き、松尾大社を除く4棟の両流造本殿について、稲垣が「背面庇も何等かの祭祀上の必要によって付けられ

たのであろう⁴⁹⁾と述べたことは建築史的に興味深い。稲垣は、外観は二面庇でも平面は四面庇と同様であるとして「もともと神座の周囲を巡回できるように」なっていたのではないかと推測した。神のまわりをめぐる歩く「古い祭祀のしかた」があったと考えたからである。

『宗像神社史上巻』は、弘治焼失前の惣社について建治三年御座次第が「九間四面」と記すことを承け、間面記法に関する足立康の研究⁵⁰⁾に従って、正面9間で四面に庇を巡らせた形式として第62図に復元した⁵¹⁾。結果的に稲垣の所説と一致する。9間の身舎に四面庇を付すと桁行11間の大規模な本殿となるが、応安3年(1370)に大内弘世の再建とされる山口県下関市の国宝・住吉神社本殿は十一間社流造だから、あり得ない規模ではない。

もちろん弘治焼失前の惣社(邊津宮第一宮)が四面庇であったことを裏付ける史料は建治三年御座次第以外になく、稲垣が示唆した神のまわりをめぐる歩く「古い祭祀のしかた」を実証的に示す史料は未見である。厳島神社本社本殿の背面庇が小室に仕切られることは、中世仏堂に見られる後戸、堂蔵との関連を想起させる⁵²⁾。この稿では、『宗像神社史上巻』第62図の復元案には、なお検討の余地があることを指摘するに止めた。

宗像神社に保管される4枚の置札⁵³⁾によれば、すでに述べたとおり、惣社(第一宮)とその周辺にあった建築群の大半は、弘治3年(1557)4月24日の大火で全焼した。これらの置札には天正6年(1578)6月朔日の日付があり、弘治の火災以後の経緯、つまり宗像大宮司氏貞が第一宮御宝殿を再興するために神像を復刻し、寄進を募り、仮殿遷宮を行い、宝殿を造営し、遷座祭に至るまでの詳細が記録されている。このときに建築された宝殿の規模と構成については、弘化4年(1847)まで書き継がれた近世の造営記録「宗像第一宮(御)造営記録」に修復履歴が残り⁵⁴⁾、『宗像神社史』が述べる現存邊津宮本殿の沿革を裏付ける史料の一つとして貴重である⁵⁵⁾。

その主要な規模と建築形式、細部意匠、たとえば木割の太さ、虹梁の曲線と断面形状、垂木の反りが16世紀後期という年代と矛盾しない点から、現存する建物が天正の再建とすることに異論はない。しかし、風

雨や火災に弱く維持のために補修を重ねなければならぬ木造建築であり、後世に変更された点も少なくない。このうち近世の屋根の葺替えについては拝殿の葺替え記録とともに『宗像神社史』に掲載された表に詳しい⁵⁶⁾。

しかしそうした通常の維持行為よりも、大正11年(1922)から大正15年(1926)にかけて実施された全面解体修理は、本殿の外観に明瞭な変化をもたらした⁵⁷⁾。修理前には建物を風雨から守るために設けられていた霧^{きり}囲^{がこい}が撤去された。そして本殿南庇に東西両側面から昇降できるように設けられていた階段付^{くろまよせ}の車寄とその庇^{はしがくし}である階隠も撤去された。

大正6年(1917)修理以前と標題にある古写真⁵⁸⁾および明細図書所載邊津宮本殿平面図⁵⁹⁾を見ると、階隠は片流れ^{こけらぶき}の柿葺で、上端は霧囲に取り付き車寄階段下の柱に支えられている。明治17年(1884)の邊津宮明細図書⁶⁰⁾に記された寸法を見ると、車寄の下柱外面は本柱外面から1丈4尺(4.24m)出ているというから、現在の向^{こう}拝^{はい}の出にはほぼ等しい。ちなみに車寄の桁行は7尺7寸(2.33m)と記される。修理のため一時的に取り外すことは構造力学上理解できるが、修理後に車寄せと階隠が復旧されず、最終的に撤去された理由は不明である。

また『宗像神社史』は宗像神社の会計綴を検討して、大正末期の修理により、身舎と庇の部分を支える土台が1尺2寸(約364mm)土盛りされたことを明らかにした。その結果、正面中央の階段が5段から8段に増え、登^{のぼり}高欄^{こうらん}の親柱が下から3段目にあると指摘した⁶¹⁾。そのような改変を受ければ、前面三間の向^{こう}拝^{はい}柱、および縁を支える束^{つか}は、全て根接^{ねつぎ}するか新材に取り替えるしかなく、この点でも外観は多少だが変化したことになる。

天正18年(1590)に小早川隆景によって再建されたとされる惣社(邊津宮第一宮)拝殿については、弘治3年(1557)の大火で焼失する以前のことは、史料がなくほとんど分からない。応安8年(1375)の奥書を持つ神事次第に、拝殿周囲の縁を回ると記され規模や意匠は不明ながら四方に縁を付していたとされる。また同じ史料に「拝殿ノ樋ノ下ニテ」との表現があり、本殿と拝殿の間に樋がかかり、雨天の儀式に備えたとの推測もある⁶²⁾。

ただ、ただ応安神事次第の奥付は『宗像神社史』⁶³⁾の戊本によれば3月17日であるが、応安8年は2月27日に永和に改元されており、応永28年(1421)から大宮司を務めた氏俊を社務としていることと併せて不審が残る。

『宗像神社史上巻』第62図に描かれた第一宮(惣社)本殿拝殿樋下推定平面図⁶⁴⁾は、応安神事次第と元和3年(1617)の田島宮社頭古絵図³⁸⁾に基づいており、信頼できるとは言いがたい。この拝殿について、史料上は天正18年6月21日付「宗像八幡宮御拝殿御棟上注文」⁶⁵⁾を根拠として再建された時期を推測する以外にない。ただ、現存する邊津宮拝殿は、妻面の板葺など建築の細部意匠から判断して16世紀末期に再建されたと考えられる。

近世における屋根の葺き替えは、本殿の約半分の頻度で記録をたどることができる⁵⁶⁾。17世紀前期と18世紀前期の一時期を除き、拝殿が柿葺より耐候性に優れた瓦屋根だったことで葺き替えの回数が少なく済んだのであろう。大正6年(1917)から翌年にかけての解体修理で瓦葺を柿葺に改め、土台を8寸(約242mm)土盛して、現在の姿に整えられた⁶⁶⁾。

5. むすび

平成24年(2012)3月、大島御嶽山遺跡に関する報告書が刊行された⁶⁷⁾。これによれば、奈良三彩の破片、滑石製の舟形や人形、有孔円板、甕などが発見された。土師器よりも須恵器が多く出土し、8世紀～9世紀末の遺跡と推定されている。このうち鉛釉陶器については長登銅山周辺からの鉛釉原材料を用いたと分析され、日本国内で生産された可能性が高い。沖ノ島の露天(第4期)の遺跡、田島の下高宮遺跡からの出土品と同じ時期で類似性の高い遺物を含むことが注目を集め、すでにシンポジウムで言及されているが⁶⁸⁾、その評価は考古学における研究の深化に待ちたい。

この稿にとって重要なのは、大島御嶽山遺跡の発見によって、中津宮(大島)と邊津宮(田島)の社殿が、それぞれの遺跡の麓に展開してきたことが確認できたことである。『宗像神社史』は、田島における上高宮と下高宮の関係、また高宮遺跡と邊津宮の関係を、民俗学

で説かれる山宮と里宮に擬している⁶⁹⁾。しかし性急に一般化することなく、宗像神社の神祭りとして冷静に類型化を図り、時系列に沿って観察することが大切であろう。

この稿では最初に「社殿に住まうものとしての神」が持続的に人々のまえに可視化することを求める何らかの政治的契機が日本の神祭りの場に社殿を成立させた、という仮説に基づき沖ノ島の遺跡群を検討した。そして、遺物の内容と量が変化する半岩陰・半露天遺跡(第3期)、持続的かつ頻回に祭祀が繰り返された露天遺跡(第4期)に大和王権が関与した画期を想定することは可能だが、そのことと社殿を必須とする神祭りの成立を結び付ける積極的な根拠は認められないことを示唆した。

次に、8世紀に確立するとされる、日本の律令的祭祀、その代表として9世紀初頭の伊勢内宮での年祈幣帛使奉幣進行パターンを検討し、視覚的、聴覚的に華麗で、観衆の心を掌握するパフォーマンスに満ちた唐の社稷祭祀進行パターンとは全く異質であることを指摘した。その根底には、天皇の使者でさえ祭場に関しては在地の祭祀者に委ね、秘匿された祭場の奥深くに立ち入らない、古代日本の神祭りの特質があると考えられる。これ以後の日本各地の社殿や神社景観の多彩さ、個々の神社における社殿成立の時期や契機、祭儀の独自性は、多元性を容認するこの特質に起因すると推察できる。

宗像神社の場合、このことは中世の邊津宮(田島)において、起源や構成原理の異なる神祭りの場の重層という結果に結びついた。「社殿を持たない神祭りの場」として開始された上高宮と下高宮の祭祀、そして沖ノ島、大島御嶽山の祭祀が、時期は確定できないものの宗像神社邊津宮(田島)の社殿群に覆われる時期を迎える。これら社殿群の成立は「社殿に住まうものとしての神」を可視化し、さらに仏教との習合の結果13世紀末までに、祭られる対象を「神像」として可視化するに至った。田島宮社頭古絵図は、密教の宇宙観を投影した諸仏が、曼荼羅のように社殿群、堂塔群の上に重なった姿を示す。日本の神祭りの多元性に対する許容度の高さが、田島に複雑で大規模な建物群を成立させたと考えられる。

しかし、16世紀半ばの大火でそれまで中核であった惣社(邊津宮第一宮)が多数の建物群を失い、17世紀後期の社殿整理を経て中世の中殿(第二宮)以下が旧跡を離れ、16世紀後期に再建された姿を田島の地において現在まで保っているのは、邊津宮本殿と邊津宮拝殿の2棟だけになった。維持のために軽微な変更は加えられて来たが、かつての繁栄を偲ぶ遺構として、また現在なお多くの人々に信仰され、生きている社殿として、この2棟の建物は高い価値を有し続けている。

以上の分析と考察を通じて、日本の場合、社殿成立の背景と契機が個々の神社ごとに多様である理由の一つは多元性への許容度の高さにあることが明らかになり、古代の沖ノ島、大島、田島における遺跡群ばかりでなく、中世田島の宗像神社における建築群を理解することで、日本の神祭りの中で社殿が担ってきた可視化のあり方、その特質が明らかになったと考える。

近世以前の史料に十分恵まれているとは言えず、また貴重な遺跡のいくつかは、16世紀から20世紀にかけて断続的に破壊されて来たため、今後も解明しなければならない課題は多い。宗像神社を通じて日本の神祭りの場をさらに深く理解するためには、新たな視点と研究方法の開拓が不可欠である。この小論が、一步一步前進する上で少しでも貢献できることを期待する。

(平成24年3月23日脱稿)

補注

- 1) 参考文献1)
- 2) 典型的な文献として、佐藤佐(1931):『日本神社建築史』(文叢堂)、山内泰明(1967):『神社建築』(神社新報社)がある。
- 3) 参考文献2)。稲垣栄三が神社建築の成立にとって決定的に重要な時期と示唆した7世紀後半の国家祭祀については、後に岡田精司(1970):「律令的祭祀形態の成立」:『古代王権の祭祀と神話』(塙書房)の中で、文献史学の立場から詳細に論じられた。
- 4) 参考文献3)pp. 191-192
- 5) 参考文献4)pp. 2-6
- 6) 4期区分の有効性には疑問の余地が生じていると考えがこの稿では記述上必要な範囲でこれを用いる。また笹生衛は参考文献5)(p. 303)で、出土遺物は祭祀用具の全てを示しているのではなく布帛類のような有機物があつたと推定し、椋山林継は参考文献6)(p. 170)で環頭大刀を例として沖ノ島の遺物の一部が

⑦. 日本における社殿の成立と宗像神社

後世に持ち去られた可能性を示唆した。また沖ノ島8号遺跡の盗掘については第三次調査者の報告がある(岡崎敬、小田富士雄、弓場紀知(1972):「沖ノ島」;『神道考古学講座第5巻祭祀遺跡特説』雄山閣出版)。

いずれも基本的で重要な問題であるが現時点では妥当な復元方法を見いだせない。この稿では出土遺物の範囲で論じる。

- 7) 参考文献7)pp. 97-101
- 8) 参考文献8)pp. 219-221
- 9) 参考文献8)pp. 227-228
- 10) 参考文献7)p. 102
- 11) 参考文献9)p. 44, pp. 52-55
- 12) 参考文献7)pp. 104-106。参考文献5)の分類によれば22号遺跡はⅢ期にあたる。
- 13) 参考文献8)pp. 234-235
- 14) 参考文献8)pp. 236-238, pp. 242-243。笹生衛は参考文献5)pp. 313-320でこれを飛躍させた。9世紀初頭の皇大神宮儀式帳に依拠して4世紀後半以降の祭祀遺跡を総括し、社殿成立以後の伊勢神宮での祭祀を敷衍して、巨岩とその周辺が「依り代」か「御形」の献納場所かを類推する笹生の理論構成は、7世紀以後に律令的祭祀が確立して何が変わったのか、巨岩が果たせる機能をなぜ社殿に求めたのか、その成立契機を説明できず、いまのままでは論理的に矛盾する可能性が高い。
- 15) 参考文献8)p. 227
- 16) 参考文献8)p. 229
- 17) 参考文献7)pp. 107-108
- 18) 参考文献8)p. 212
- 19) 参考文献2)pp. 206-207
- 20) 参考文献10)pp. 1010-1041
- 21) 参考文献11)
- 22) 参考文献12)
- 23) 東野治之(1994):『歴史を読みなおす朝日百科日本の歴史別冊4遣唐使船』朝日新聞社、ほか多数。
- 24) 参考文献13)p. 401
- 25) 参考文献13)p. 402
- 26) 参考文献14)p. 380
- 27) 野村忠夫(1966):「令集解雑感」;『新訂増補国史大系23付録月報39』吉川弘文館
- 28) 参考文献15)p. 19
- 29) 参考文献15)p. 20
- 30) 参考文献15)p. 21
- 31) 「祠令の祭祀理念模式図」(『唐令拾遺補』に基づく)。参考文献11)に掲げた「図1 開元七年令にみる唐代律令制祭祀の空間(その2)」に修正を加えた。
- 32) 太政官符(貞観10年6月28日)所引。『類聚三代格』
- 33) 「里での社稷祭行事パターン(『大唐開元礼』に基づく)。参考文献12)に掲げた「図-1 大唐開元礼「諸里祭社稷」の主要動線」をそのまま描き直した。
- 34) 参考文献8)pp. 40-41
- 35) 参考文献16)付図第24皇大神宮大宮院付近推定図(主として儀式帳による)
- 36) 参考文献17)pp. 197-206
- 37) 参考文献18)pp. 319-530
- 38) 参考文献18)口絵第二。絵図原本は個人所蔵であり、今回は確認する機会を得られなかったため、図中の文字のうち判読に窮する部分は『宗像神社史』(上巻・下巻)の諸処に掲載の読み下し文で補った。
- 39) 参考文献18)pp. 130-132
- 40) 真野和夫(1987):「宇佐宮境内絵図考-応永古図と寛永五年絵図-」;『大分縣地方史』125, pp. 1-26、大分県地方史研究会、および大分県立宇佐風土記の丘歴史民俗資料館(1989):『同館報告書第7集 弥勒寺 宇佐宮弥勒寺旧境内発掘調査報告書』。
- 41) 鈴木隆敏(2003):『宇佐宮古図』の成立について」;『大分縣地方史』189, pp. 25-60、大分県地方史研究会
- 42) 参考文献18)p. 366, pp. 376-377
- 43) 参考文献18)p. 197
- 44) 参考文献18)図版第40
- 45) 参考文献18)p. 452
- 46) 参考文献18)p. 421。この復元案はおおむね妥当と考えられるが、縁先の高欄が前面で連続し正面に階段を描かないこと、前庇左右側面の扉を描かないこと、後述するように霧囲の柱を立てないまま車寄を描き階隠を支える方法が考慮されていないことの3点は疑問である。
- 47) 参考文献19)
- 48) 参考文献20)解説 p. 61
- 49) 参考文献20)概説 pp. 5-6
- 50) 足立康(1933):「中古に於ける建築平面の記法」;『考古学雑誌』23-8, pp. 495-518、日本考古学会。太田博太郎編(1987):『足立康著作集二古代建築の研究下』(中央公論美術出版)に再録。
- 51) 参考文献18)p. 353。この復元図は本文の記述と一致しない点が二つある。一つは本文で背面中央間に扉を開くと推測しながら復元図では背面に扉を描かないことである。もう一つは本文で「天正再建の本殿にはその左右側に階と階隠が附いている」と記す一方、復元図に階と階隠を描かず縁先の高欄も正面中央間1箇所以外切り開かず、それでいて本殿前庇の両側面に扉を描くことである。この扉は、前庇下の大床柱間全てに葺戸を立てると推定した結果、戸締まりの必要を考慮して描いたのであろうが、復元図と本文の不整合は否めない。
- 52) 山岸常人(1986):『中世仏堂』における後戸」;『佛教藝術』167、佛教藝術學會。山岸常人(1990):『中世寺院社会と仏堂』(塙書房)に再録。また黒田龍二(1987):「後戸の信仰」;『月刊百科』292(平凡社)、同(1992):「堂蔵の存在様態」;『日本建築学会計画系論文報告集』436、同(1993):「堂蔵の史的意義」;『日本建築学会計画系論文報告集』444。黒田龍二(1999)『中世寺社信仰の場』(思文閣出版)に再録。
- 53) 参考文献18)図版第43および pp. 424-438。
- 54) 宗像大社所蔵。本稿では東京大学史料編纂所所蔵謄写

本(請求番号2012-294)を用いた。

- 55) 参考文献18)pp. 442-466
- 56) 参考文献18)pp. 444-445
- 57) 参考文献18)p. 476
- 58) 参考文献18)図版第48
- 59) 参考文献18)p. 476
- 60) 参考文献18)pp. 475-476
- 61) 参考文献18)pp. 487-488
- 62) 参考文献18)p. 353
- 63) 参考文献21)pp. 41-49
- 64) 参考文献18)p. 353
- 65) 参考文献18)p. 423, pp. 439-441
- 66) 参考文献18)pp. 476-477
- 67) 参考文献22)
- 68) 「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議(2011):「東京にて第2回「宗像・沖ノ島と関連遺産群」国際シンポジウムを開催」;『沖ノ島だより』第3号 http://www.okinoshima-heritage.jp/files/Pamphlet_5_file.pdf
- 69) 参考文献18)p. 392。なお下高宮のいわゆる古代祭場は、江戸時代以来の畑地を整地し方位を北西向きから現状に変更して新しく造営されたものようである(昭和27年(1952)10月17日着工、昭和30年(1955)4月1日竣工(参考文献18)p. 486)。20世紀中葉の日本の神道界が古代祭場に抱いていたイメージを知る上で貴重だが、下高宮遺跡の性格をどのような位相で捉えようとしたのか判然としない。山宮-里宮の祭りではなく、沖ノ島祭祀を念頭においたものならば、大島御嶽山遺跡が発見された現在、学術的な見直しが必要であろう。

参考文献

- 1) 伊東忠太(1901):「日本神社建築の発達(上)」;『建築雑誌』169、日本建築学会
- 2) 稲垣栄三(1968):「形式の伝承」;『神社と霊廟』、小学館、同(2006):『稲垣栄三著作集一神社建築史研究I』(中央公論美術出版)に再録
- 3) 太田博太郎(1955):「中世建築の統計的な見方について」;『日本建築学会研究報告』31-2、日本建築学会
- 4) 山野善郎(1990):「信仰と建築」;『すみのえ』通巻199号、住吉大社社務所
- 5) 笹生衛(2011):「沖ノ島祭祀遺跡における遺物組成と祭祀構造」;『「宗像・沖ノ島と関連遺産群」研究報告』I、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議
- 6) 梶山林継(2011):梶山林継「神道史上における沖ノ島の祭祀」;『「宗像・沖ノ島と関連遺産群」研究報告』I、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議
- 7) 弓場紀知(1988):「沖ノ島の祭祀遺跡」;上田正昭編『住吉と宗像の神』筑摩書房
- 8) 井上光貞(1984):『日本古代の王権と祭祀』東京大学出版会
- 9) 井上秀雄(1991):「古代韓国・朝鮮の海人」;田村圓澄・荒木博之編『古代海人の謎 宗像シンポジウム』海鳥社
- 10) 仁井田陸著、池田温編集代表(1997):『唐令拾遺補』東京大学出版会
- 11) 山野善郎(1992):「律令からみた唐と日本の祭儀空間」;『日本建築学会大会学術講演梗概集(北陸)』日本建築学会
- 12) 山野善郎(1994):「動線からみた唐と日本の神祭の場の構造-大唐開元礼と皇大神宮儀式帳の諸規定の比較から-」;『日本建築学会大会学術講演梗概集(東海)』日本建築学会
- 13) 田中俊明(2011):「研究ノート 新羅の始祖廟・神宮」;橋本義則編『東アジア都城の比較研究』京都大学学術出版会
- 14) 桑野栄治(2011):「朝鮮初期の園丘壇と北郊壇」;橋本義則編『東アジア都城の比較研究』京都大学学術出版会
- 15) 金子修一(2010):「唐朝と皇帝祭祀-その制度と現実-」;『歴史評論』720、校倉書房
- 16) 福山敏男(1976):『伊勢神宮の建築と歴史』日本資料刊行会、この稿では1977年修正発行版を用いた。
- 17) 山野善郎(1993):「律令制祭祀と神社修造-経済的裏付けと責任体制からの検討-」;『日本建築学会計画系論文報告集』451、日本建築学会
- 18) 宗像神社復興期成会編(1961):『宗像神社史』上巻、宗像神社復興期成会
- 19) 文化庁編(1990):『国宝・重要文化財建造物目録』第一法規出版
- 20) 稲垣栄三(1972):「厳島神社本社本殿・摂社客人神社本殿その他社殿」;『日本建築史基礎資料集成II社殿二』、中央公論美術出版
- 21) 宗像神社復興期成会編(1966):『宗像神社史』下巻、宗像神社復興期成会
- 22) 宗像市教育委員会(2012):『大島御嶽山遺跡-福岡県宗像市大島所在遺跡の発掘調査報告-宗像市文化財調査報告書第64集』宗像市教育委員会

※この稿の図版はすべて新たに描き、製図は(有)建築史塾 Archist 松尾美幸が担当した。

執筆者プロフィール

小田 富士雄 ●福岡大学名誉教授

1933年生まれ。九州大学大学院修士課程修了。北九州市立考古博物館館長、福岡大学人文学部教授を経て、現在、福岡大学名誉教授。文学博士。著書に、『九州考古学研究〈文化交渉篇〉』、『伽耶と古代東アジア』など。

笹生 衛 ●國學院大學教授

1961年生まれ。國學院大學大学院文学研究科博士課程前期修了。千葉県立安房博物館、千葉県教育庁教育振興部文化財課を経て、現在、國學院大學神道文化学部教授。博士(宗教学)。主な著書に、『神仏と村景観の考古学』、『平安時代の神社と祭祀』、『日本神道史』(共著)など。

西宮 秀紀 ●愛知教育大学教授

1952年生まれ。大阪市立大学大学院後期博士課程単位取得。現在、愛知教育大学教育学部教授。博士(文学)。主な著作に『律令国家と神祇祭祀制度の研究』、『列島の古代史7 信仰と世界観』(共著)など。

梶山 林継 ●國學院大學名誉教授

1940年生まれ。國學院大學大学院修士課程修了。國學院大學日本文化研究所所長等を経て、現在、國學院大學名誉教授、八雲神社宮司、祭祀考古学会会長。博士(歴史学)。主な著書に、『古代出雲大社の祭儀と神殿』(共著)、『原始・古代日本の祭祀』(共著)、『神社継承の制度史 神社史料研究会叢書5』(共著)など。

新谷 尚紀 ●國學院大學大学院教授 国立歴史民俗博物館名誉教授

1948年生まれ。早稲田大学大学院博士後期課程単位取得満期退学。国立歴史民俗博物館、総合研究大学院を経て、現在國學院大学大学院教授、国立歴史民俗博物館名誉教授、総合研究大学院名誉教授。おもな著作に『ケガレからカミへ』、『両墓制と他界観』、『柳田民俗学の継承と発展』、『伊勢神宮と出雲大社』、『民俗学とは何か』など。

秋道 智彌 ●総合地球環境学研究所名誉教授

1946年生まれ。東京大学大学院博士課程修了。国立民族学博物館研究部長、総合地球環境学研究所教授、副所長、研究推進戦略センター長を経て、現在、同研究所名誉教授。理学博士。主な近著に『漁撈の民族誌』、『コモングの地球史』、『クジラは誰のものか』。

山野 善郎 ●建築史塾 Archist 代表取締役 福岡県文化財保護審議会専門委員

1957年生まれ。九州大学大学院博士後期課程修了。三重短期大学助教授、九州大学大学院人間環境学研究院助教授を経て、現在、福岡県文化財保護審議会有形文化財部会委員、九州産業大学大学院非常勤講師。工学博士。主な著作に『日本建築史基礎資料集成一 社殿Ⅰ』(共著)、『三重県史 別編建築』(共著)など。

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」研究報告Ⅱ-1

平成24年3月31日

編集 「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議
(福岡県・宗像市・福津市)

福岡県企画・地域振興部総合政策課世界遺産登録推進室
〒812-8577
福岡県福岡市博多区東公園7番7号

発行 株式会社プレック研究所

〒102-0083
東京都千代田区麴町3丁目7番地6