「宗像・沖ノ島と関連遺産群」

研究報告Ⅱ－2

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－2

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、海外から見た本資産の価値を検討するため、時間の限られた中で５名の海外研究者の方々にご協力をいただき、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」研究報告Ⅱ-２を刊行することができました。ここに収められたご論考では、海外研究者からの新たな視点と貴重なご指摘を数多くいただいております。

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報告書として、沖ノ島を中心とした本資産をめぐる研究段階を大きく引き上げるものでございます。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禰冝田佳男氏、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：国士舘大学　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 中国古代の祭祀……①－1
中国社会科学院考古研究所長　王　巍
中国文連口頭与非物質文化遺産保護専家委員会専家　劉　曄原
華中師大文学院教授　陳　建憲
中国文化遺産研究院水下考古研究所所長　姜　波

② 朝鮮半島における航海と祭祀―古代を中心として―(講演録)……②－1
大韓民国国立中央博物館研究企画部長　兪 炳 夏

③ 世界から見た沖ノ島―祭祀、政治、交易の物語の創造―……③－1
英国・セインズベリー日本藝術研究所考古・文化遺産学センター長　サイモン・ケイナー

④ 神道から見た沖ノ島……④－1
國學院大學准教授　ノルマン・ヘイヴンズ

⑤ 国家形成からみた沖ノ島……⑤－1
広島大学講師　ウェルナー・シュタインハウス

中国古代の祭祀

王 巍　中国社会科学院考古研究所長
劉 曄原　中国文連口頭与非物質文化遺産保護専家委員会専家
陳 建憲　華中師大文学院教授
姜 波　中国文化遺産研究院水下考古研究所所長

要旨：人類が伝承してきた文化遺産のうち、最もその民族の精神世界を体現するものは、その信仰である。各民族には独自の神話や宗教があって、独特の神聖な世界を築き上げており、それぞれ独特な祭祀儀礼が見られる。

文化という角度から見て、祭祀儀礼とは、人類社会の精神的領域の代表作であり、人が世俗的な世界から神聖な世界へ行き来するための架け橋と言える。各民族は、祭祀儀礼によって、その非凡な想像力やそれによる華麗多彩な象徴世界を繰り広げつつ、様々な困難に直面したときに発露される巨大な精神の張力や民族の結集力を発揮してきた。

古い文明国である中国は、５千年の連綿たる文明を擁し、その文化伝統は１万年以上も遡ることができる。統一的な多民族国家の中国では50余りの民族がそれぞれ様々な文化で異彩を放ち、中でも祭祀が中華文化の重要な部分を構成している。本論文では、古代中国の祭祀を概括的に紹介する。

キーワード：牛河梁遺跡、天壇、宗廟、祖先祭祀、皇帝祭祀、泰山、媽祖信仰

壱、神霊と祭祀

一、神霊の発生

祭祀には、必ず対象があり、必ずその理由がある。神霊がなければ、神霊に対する畏怖や依存もなく、祭祀を語ることもできない。

神霊とは、現実世界の人が頭の中で作り出した虚構の存在である。発生当初の神霊は、それが象徴する物体と一致しており、実際の木、山、石、天、地、動物などが、樹神、山神、石神、天神、地神および各種動物神として祀られた。その後、人々の思考が発展し、想像力が高まるにつれて、現実に生きている各種動物の爪、牙、頭、尾といった最も特徴的な部分が人の顔や肢体と結合され、現実世界には存在しない神霊が創造される。神霊は、人類が比較的に高い文明を持つに至った後、やっと完全な人の形となり、俗離れして垢抜けた、威厳のある帝王、将軍、宰相などの姿の神霊が出現した。しかし、古くから発生して厳粛に祀られ、人々が常に心に刻んでその名を唱えてきた天や地などの神霊は、曖昧な心象の段階に留まり、具体的な形はないものの、威厳があり、感情を持って常に人々の行いを見守りながら懲罰や奨励を行う神霊となった。このほか、逝去した祖先、親族、勇士なども神として崇められた。

様々な自然の物や力を象徴した神霊が生まれると、それらを崇拝する原始宗教が発生し、祭祀を行うために必要な前提条件も整う。最も重要なのは、神霊が人格化されていることであろう。こうした人格化は主に思想・感情の人格化であり、神霊と人々は行為や心情に関する共通の基準を持っている。人々は神霊の好悪、喜び、怒りなどを推測したり、誘導したりできると考え、そうであってこそ、神霊と何らかの意思疎通をしたい、という願いが生じるのだ。また、人々の想像力が向上し、神の様々な事績に関する神話が編み出され、観念だった神霊が具象化された。そして、具体的な崇拝の対象や崇拝すべき理由ができ、さらに神霊と意思疎通する可能性も生じてくる。祭祀は、こうした機運に応じて生まれたのである。

二、祭祀の出現

神霊という考え方が生まれた後、人々は、それに対応するため祭祀を始めた。人々と神霊の関係を見ると、人は受け身の立場にある。神霊は、人よりはるかに大きな能力を持つうえ、どこにでも存在するので、その機嫌を損ねてはならず、避けることもできない。当時の人々は、その姿を説明し難く非常に不可思議な神霊が生活環境の中に存在すると考えていた。

神霊を祀るのは、神霊が人の運命を握っており、人を超えているからである。そのため、神との意思疎通に際しては、主に帰順、服従、尊崇といった態度がとられる。それは、神霊が人々に恩恵をもたらし、少なくとも災厄をおこさないように、神霊を喜ばせ満足させようとするためである。どこにでも存在する神霊をごまかしたり、騙したりはできないため、敬虔に真心から神を崇め、地にひれ伏しながら神の加護を求めなければならない。

ここで説明を要するのは、ひたすら神霊を恐れていても、原始宗教は生まれ得るが、祭祀が生まれるとは限らない、という点である。祭祀が生まれるには、人々が何かを願い求めるということがなくてはならない。すなわち、人は、単に遠くから神霊に服従するだけでなく、服従しながらも、神霊に影響を及ぼし、神霊を制御することすら願うようになる。なぜなら、原始的な農業や牧畜業を営むようになった人々の間では、自然物の増殖に対する願いが日増しに高まり、適度な雨風や漁労・狩猟の無事平穏を祈るようにもなっていて、そうした願いを叶えるためには、神霊が少なくとも邪魔したり人に害を及ぼしたりせず、助けとなる必要がある。したがって、ある側面から見ると、祭祀とは、人が神霊を相手に駆け引きする一種の手段でもあった。

祭祀は儀式であり、その根本的な目的は、神霊の機嫌をとり、災厄を避けつつ幸福を求めることにある。それは、神霊に対して贈賄や買収を行い、帰順を示すこととも言える。

三、祭祀の変遷

太古の昔、人は、居住地や墓地で鬼神を祀り、もっぱら祭祀を行う場所を持っていなかった。考古学者が北京の山頂洞遺跡を調べたところ、原始人が住んでいた洞穴の付近に死者を葬り、死者を弔うため遺体の周囲に赤い鉱粉を撒いているのが発見されている。新石器時代の末期になると、ようやく固定的かつ大規模な祭壇が見られ始め、歴史時代に入ってからは、時とともに祭祀の種類は複雑化し、場所も多様になっていく。

人類は、早くも旧石器時代から、肉体以外に「霊」が存在していることを信じてきた。北京周口店の原人遺跡では、約２万年前の山頂洞人の墓が発見され、その遺体の周囲には赤い粉末が撒かれ、副葬品も埋められていた。これは、当時の人々に「不死の霊魂」という観念があったことを示している。原始人は、そうした観念を物にも広げ、万物に霊魂があると考えた。そして、彼らの生活を支配する自然の力が、自然の力を支配する超常的な霊魂、すなわち神霊となったのだ。神がいれば、人と神との対話や交流が行われ、その主な手段が祭祀である。原始時代の人類は自然を変える能力が弱く、生活が完全に自然の恩恵に依存していたため、そうした時代には宗教や祭祀が非常に盛んであった。この点は、世界の大量な考古学資料や原始民族に関する人類学的調査により証明されている。

文明の発展に伴い、人類の生活を支配する別の外的な力、すなわち社会の影響力が強まっていく。氏族、民族、国家といった外在的な社会の力は、個人や家庭の基本的な生活状態を決定し、瞬時にして個人の運命を変えることさえできる。宗教的な様々な神殿に現在も存在する新たな主が祀られ、祭祀の内容や方式も発生し変化していった。

宗教は、自らの道に沿って進んでいく。原始社会では全住民によるものだった祭祀は、階級社会の出現と文明の発展に伴い、公的および民間という分野に分かれていく。長い歴史の中で、公的祭祀は統治者が自らの統治を維持するための重要な手段となったが、民間の祭祀活動は、幅広い民衆が生活上の切実な願いを掛け、彼らの精神的欲求を満たすものである。それは、伝統儀礼の形式をとりつつ、民衆の生活に深く浸透し、一種の生活形態や生活方式となっていった。

四、古代中国における祭祀の地位

古代中国において、祭祀とは、重要な意義を持ち、

社会生活の全体を貫く大事であった。『春秋左氏伝』では、「国の大事は祀〈祭祀〉と戎〈軍事〉とにあり」と明確に示されている。春秋時代から戦国時代にかけて、しばしば戦争により小国が併呑されるような極めて危うい状況下で、軍備を整えて国境を守るのは当然である。

祭祀もまた国の最重要事項であり、「戎〈軍事〉」より前に置かれている。つまり、古代中国では、祭祀という活動が国の法定制度とされ、社会全体が神霊の支配下に置かれていたのだ。実際、歴代の史書や地方誌を見ても、祭祀の儀式や関連事項に紙幅を割いていないものはなく、各地の伝説や故事では必ず祭祀の風俗や霊験が語られ、あらゆる家庭で祭祀に関する様々なしきたりがある。祭祀活動は、先史時代と人類全体の文明史を包含するような大変長い歴史の間、中国の先人たちとともにあり、その伝統文化に極めて大きな影響を及ぼしてきたと言えよう。

古代中国では、祭祀が最重要事項であった。四季を通じて祭儀が絶えず行われ、祭祀の名目も数多いうえ、それは政治の一部であり、古代生活を貫くものであった。殷代にも祭祀が重視され、その君主は、国の政治に関わるあらゆる事項を占いで決めていた。周代になると、周公旦が儀礼や音楽について定め、儒家の祖である孔子も「怪・力・乱・神を語らず(怪異・暴力・反乱・鬼神について語らない)」という名言を残しているように、周代以後の中国では聖人や先哲による実際的な文化が重んじられ、祭祀という神霊との交流するような事柄は重視されなくなったかのようにもみえる。しかし、実際には、長い封建時代全体にわたり鬼神への祭祀が脈々と受け継がれて、古代の神霊が姿を消すどころか、新たな神霊が次々と生まれ、祖先や天地に対する祭祀も代々相伝されていた。道徳、軍事、文化などに関する功績を上げた功臣や哲人でさえ祭祀に様々な形で携わっており、国の最高統治者が祭祀と無縁でいられるはずもない。

殷・商の時代には、国家の血縁性が完全になくなっておらず、君主が族長として位置付けられていた。族長は、部族の生活を管理する以外に、部族を代表して天の鬼神と意思疎通することも重要な任務とした。つまり、族長は霊媒師の役割を兼ねていたのだ。天の鬼神は、族長に対して不満なとき、災厄をもたらして、祭祀を失敗させる。そうした殷代には、「商の湯王の祈雨」という伝説がある。それによれば、商の湯王の時代、旱魃が7年も続いて、洛水すら干上がり、石さえ溶けるようだった。人々は、夏の傑王を滅ぼして独立した商の湯王に対する天罰ではないかと考えていた。いかなる祭祀も功を奏さないため、商の湯王は、仕方なく古い習俗に従い、桑林の社を訪れて、上帝〈万事を主宰する天上の神〉と祖先の面前で自らの身を生贄とし、燃え盛る火の中へ命を捨てて、上帝の歓心を買い、災害を収束させようした。これが有名な「商の湯王の祈雨」という伝説である。鄭振鐸氏も、こうした行為と古代人の祭祀・習俗との関係につき、『湯祷篇』の中で民俗学的な視点から論述している。しかし、商の湯王は幸運だった。湯王が自らの髪と指の爪を切り、まさに足下の薪に火を点けようとしたとき、天から大雨が降り出したのだ。この祭祀の成功は、上帝が商の湯王を見捨てておらず、災害が湯王のせいではないことの証しとなる。建国の大功を立てた領袖がこれほどの危険まで冒さなければならないということは、上帝の霊威や「天が君主を選ぶ」という観念の強さを示している。

周代以後、やはり天は厚く信仰され、祭祀を司る君主の職責も引き続き厳格に履行されている。君主の徳の有無を人々が評価する重要な基準は、その者が鬼神をよく祀れるか否かであった。

群雄割拠の戦国時代では、常に滅亡の危機に晒されており、君主も神の権威や臣下に譲歩せざるを得ない。その後、封建時代の統一的な制度基盤が固められると、君主は譲歩する必要がなくなり、その権威が絶対的なまで強化されて、天地祭祀の権利も完全に独占されている。鬼神は、民間の小事にしか関わらなくなってしまった。

弐、古代中国の祭祀

一、古代中国における祭祀の分類

中国諸民族の祭祀儀礼は非常に複雑であり、異なる視点から見ることによって、様々な分類が可能である。

祭祀の目的に応じては、次の2種類に大別される。1つは幸福を祈る祭儀、すなわち生活上で困難に直面

していないときに行う日常的な祭祀活動である。例えば、節句(春節、清明節)の祖先祭祀、沿海都市の民間商業施設で今も定例的に行われている拝神儀式などが含まれる。もう１つは災いを避ける祭儀であり、それを行う者はすでに困難に直面しており、往々にして明確かつ直接的な目的を持ちつつ、祭祀・儀式により目前の危機的状況が変わることを祈る。

祭祀の対象から見ると、主に自然界の神霊および社会的な神霊という２種類に分かれる。祭祀の方式を見ると、１つは消極的な方式、すなわち儀式の過程で可能な限り神への礼節と謙恭の態度を示すものである。例えば、特別な禁忌、身の清め、禁食などを行う。もう１つは積極的な方式、すなわち様々な方法で神霊に働きかけたり、神霊を感動させたりし、自らの願望成就を助けるよう促すものである。例えば、献物や呪文、演技などを神霊に捧げる。

二、古代中国における祭祀の変遷

㈠文明創始時代の祭祀

１．「竜」と「虎」を副葬した6000年前の墳墓

20数年前、河南省東部の濮陽西水坡で仰韶文化時代の墳墓が発掘された。墳墓の副葬品はいくつかしかなかったが、それは驚くべき発見であった。墓の主の両側に貝殻が積まれ、墓の主の東側に竜、西側に虎が形作られていたのである。これは、なんと中国の戦国時代から漢代にかけて流行した四神信仰(東・青竜、西・白虎、南・朱雀、北・玄武)と合致している。6000年前、すでに四神信仰の雛形が出現していたのだろうか。まだ多くの学者が認めているわけではないが、これを偶然の一致というのも不合理であろう。いずれにせよ、こうした図案は、当時の人々が死者を葬るとき意図的に作ったものであり、深い意義が込められていることは間違いない。これらは埋葬時に行った祭祀活動の遺物と考えるべきであり、死者の霊魂が悪鬼に襲われないよう守るという祈りが込められたのであろう。

２．5000年余り前の女神廟、積石塚および祭壇

およそ6500年前から5000年前にかけて、中国東北地方西部の遼河流域で考古学的文化が分布していた。この文化は、日本の学者・浜田耕作が1930年代に中国内蒙古赤峰市の紅山後遺跡で発見したものであるため、紅山文化と名付けられている。この文化は、6000年前から加速度的な発展を見せ始め、5500年前くらいに最盛期を迎えた。玉器の発達が紅山文化の最も目立つ特徴で、5500年前頃には紅山文化の玉器は高度に発達していた。第一に種類が多く、第二に作りが精緻であり、第三に各種動物を形取った玉器の占める割合が大きい。

⑴女神像と女神廟の発見

紅山文化の重要な特徴は、人の彫像・塑像の発達である。世界美術史を概観すると、中国では人物像の伝統が欠けていると広く考えられてきた。例えば、動物、饕餮〈中国神話の怪物〉、鳳凰などの模様は広く見られるが、確かに人物像があまり見られない。しかし、東北の紅山文化が次のような伝統を持つのも事実である。1980年代前半、紅山文化に属する有名で大規模な牛河梁の建築遺跡(女神廟)から女人像が発掘され、妊娠した状態のものも一部あった。建築遺跡から出土した人頭像や女性頭像は精巧で美しく、その眼には玉が使われており、本物の人の頭のようである。それは広く女神像と呼ばれている。人物像が出土したこの建築遺跡からは、頭部や肢体といった女性像の残片が数多く発見された。注目すべきなのは、その女性像の大きさに差異があることである。例えば、実際の人の３倍くらいのもの(耳など)、実際の人と同じくらいのもの、実際の人より非常に小さいものなどが見られ、この建築中の女性像は大・中・小の３種類に分けられる。これは、当時、女性が崇拝されていたことを示している。そうした女性の身分については、次の２種類の考え方が成り立つ。１つは地母、すなわち土地神とするものである。もう１つは祖先神という考え方で、例えば実際の人の３倍くらい大きな女性像は最高等級の祖先神であり、人と同じくらいの神像は等級が少し低く、それより小さいものは祖先神ではないとみなす。女神像とともに、後世の竜に似た動物の口の部分、けものの牙、猛禽(鷹類)の大きな爪など、若干の動物塑像も出土している。残念ながら、それらの神像、人物像、動物像などはすべて泥で作られ、焼成されていない。焼成されていれば硬くなって扱いやすいのだが、そうした泥像は、発掘時に扱いにくく、少しの衝撃で壊れてしまう。発掘の難しさや現代発掘技術の限界のため、少し試みただけで発掘を中止し、まだそれらを全面的

に発掘できていない。しかし、この建築が祭祀と関係していることは間違いない。現在、この遺跡は学術界で広く「女神廟」と呼ばれている。

⑵想像の神的動物―玉猪竜の出現

この紅山文化の墓からは、新しい種類の玉器が発見されている。その玉器は、頭部が猪の口に似て、身体が湾曲し、竜のような形状をしていることから、「玉猪竜」と名付けられた。竜の起源を猪が発展・変化したものと考える学者もおり、一般的に「玉猪竜」と呼び慣わされている。周知のとおり、竜は実際には存在しない動物だが、それはどのように発生したのだろうか。この点は謎のままで、少なくともいくつかの動物が合体したものと思われ、これが古くからの竜のイメージであった。最近、一部の学者は熊のイメージも提起している。やはり出土した玉器についてだが、当時の動物の他に、機能が明確に分からない玉器もある。玉猪竜について語るとき、赤峰出土の玉器を考慮しないわけにはいかない。それは極めて精緻に美しく作られており、年代も近く、5000年前頃と思われる。それらは発掘・出土したのではなく、収集されたもののため、まだ年代について若干の不確定要素がある。しかし、紅山文化の墓から出土した上記の玉猪竜とは似ていて、たとえば口の部分の形は、それより作りがはるかに精緻で美しい。我々が遺物の用途について判断するときは、その形状以外に、出土した場所(どのような場所なのか)や出土時の状態も考慮する必要がある。

⑶貴人を埋葬する積石塚と周辺の円形祭壇

上記の玉猪竜は、牛河梁遺跡第２地点の墓から出土した。それは石を積み上げた墓であり、積石墓または積石塚と呼ばれる。西側の１号と２号は方形を呈し、中央に四角い大墓があるが、破壊されている。南側には小墓が設けられ、その一部からいくつかの玉器が出土した。注目すべきなのは、近くに石によって囲まれた直径約10m の円形遺跡からは墓葬が発見されなかったことで、内、中、外という三重に石で囲まれており、内側が高くて外側は低く、最外周の石の外側にも円筒形の陶器(中空で底がない)が埋められていた。陶器の外側の半周には彩色が施され、日本の古墳時代に古墳の盛り土の周囲に置かれた埴輪と少し似ている。我々は、この大墓の傍らにある円形遺跡が祭祀に関係した祭壇ではないかと考えた。形状からみると、祭壇が丸く、墓は四角い、という点も注目に値する。古代の「天円地方」という観念が知られているが、北京の天壇も含め天の祭祀には円形の祭壇が使われ、天壇も三重になっている。この「三重」、つまり「三層」については、中国の戦国時代の文献でも「天に三重あり」という記述が見られ、当時神仙が上り下りする神の山と考えられた崑崙山も三重になっていて、紅山文化の三重の祭壇が連想される。こうした5000年余り前の祭壇が後世の天壇と関係しているとは断定できないが、このような三重で円形の施設が5500年前にあったことは肯定できる。それと古代中国で天を祀る伝統的な天壇との関係の有無については、注意しておく必要がある。

方形の中にある大墓と周辺の小墓とでは主の身分が異なる。大墓には10個余りの玉器が副葬されているが、小墓の副葬品は２～３個の玉器しかなく、玉器が副葬されていないものも見られ、この一帯の墳墓に埋葬されない者の地位はさらに低いと思われる。5500年前頃、中国東北地方西部の遼河流域一帯では、人の地位が明確に分化し、貴賤や貧富の差が明瞭になっていたことがみてとれる。

注目すべきなのは、牛河梁の積石塚が所在する10数平方キロの範囲内には多くの山があり、10余りの山に墓が設けられているにもかかわらず、村落跡や住居跡は発見されていないことである。これは何を意味するのだろうか。１つの推論だが、この一帯は人々が日常的に生活する区域でなく、もっぱら身分階級が比較的に高い人を埋葬する区域なのではないか。つまり、後世の宗教的聖地のような、祭祀との関係があるもので、紅山文化の集団が共同で崇拝していた神霊とは、彼らの女性始祖だったのだろう。前記の女神廟は当該遺跡群の中で最も高い山の頂上付近に位置し、その山頂では石積みを土で固めた大規模な祭壇が発見されている。全体的には、10余りの小山の頂に設けられた積石塚と祭壇が、最も高い山の頂の女神廟と巨大な長方形の祭壇を取り囲んでいるように見える。これは、牛河梁遺跡群が当時の遼寧西部で栄えた紅山文化の祭祀の中心地であったことを示していよう。紅山文化の晩期には社会の役割分担と分化が未曾有の水準まで達していた

と思われ、宗教祭祀の権力を握った貴人の階層と精緻で美しい玉器を製作する専門的な手工業集団が発生していた可能性は高い。5500～5000年前頃は、中国先史時代の文化と社会の発展において重要な時期なのである。

３．長江下流地区の初期文明―良渚文化の祭祀と社会―

江浙滬地区、すなわち太湖沿岸地区では、5200年前から4300年前にかけた良渚文化の遺跡や墓地が数多く分布している。良渚文化の時代は、当地の文明が形成された非常に重要な時期である。

まず農業の発展についてだが、ここでは6000年前から4000年前の水田や5000年余り前の石鋤が発見されており、耕作の技術や効率が大幅に向上していたことが分かる。また、良渚文化では手工業の生産技術が著しく進歩していた。

良渚文化の最も大きな特色は、玉器およびその製作技術の発達である。まず玉器の発達については、種類や数量が顕著に増加している。良渚文化でよく見られる玉器は10数種類もあり、この地区では後にも先にもないほど多い。また、玉器製作技術も大幅に進歩している。良渚文化の玉器は非常に精緻で美しく作られており、トーテムに関係すると思われる図案が表面に彫刻されたものもある。

良渚文化のもう１つの特徴は、祭祀が盛んに行われたことであり、すでに10数カ所で祭壇が発見されている。その祭壇は、平面が方形を呈し、周りが石積みの壁で囲まれ、一辺の長さが10数メートルである。また、祭壇の上に良渚文化の墓が伴うことが多い。当初、こうした祭壇は祭祀の場所として使用され、そこで人々が神霊への礼拝を行った。その後、人々は祭壇に死者を埋葬するようになり、祭壇が墓地に変わっている。祭壇に伴う墓は、ほとんどが数多くの玉器を出土する高級なものであり、祭祀に関係する様々な玉器も多い。我々は、生前に祭祀を主宰した司祭が祭壇に埋葬されたと考えている。彼らは身分が比較的高く、生前に当地で祭祀を主宰して、死後には次々と祭壇に埋葬され、後の人々による祭祀の対象となったのであろう。祭壇に伴う墓からは玉器が出土しており、そうした墓の副葬品は次の２種類に分かれる。１つは主に副葬装飾品である。当地の土質は長きにわたり酸性のため、人骨は残留しないことが多く、出土した遺物によって性別を判断するしかない。そこで我々は、主に装飾品が副葬されている墓の主は女性ではないかと判断している。もう１つは武器や祭祀用玉器といった権勢に関係した副葬品であり、我々は、男性のものである可能性が高いと考えている。墓からは精緻で美しく作られた玉器が数多く出土しており、当時、それら珍奇な品物を製作するために大量の労力が費やされたと思われる。そうした品物は比較的に大規模な墓でしか見られず、当時の社会で上層階級が非常に多くの財産を占有していたことが窺われる。

注目すべきなのは、良渚文化の玉器の中に日常生活用以外の新たな高級玉器（玉琮や玉璧）が含まれていたことである。玉琮は角柱体を呈し、中間に大きく丸い穴が開けられ、表面に彫刻が施されていて、その図案では、大きく丸い目を持ち、大きな口の牙を剥きながら地に伏せた猛獣の上に、羽毛の冠を被った人が跨っている。このような図案は、長江下流地区の良渚文化の玉器で広く見受けられ、当該文化圏の人々にとって馴染み深く、当地の信仰に関係しているものであったことが明らかである。年代の新しい玉琮では模様が次第に抽象化し、２つの丸で目、１本の横線で口をそれぞれ表わしている。こうした玉琮は、長江下流地区で5000年前から4200年前頃にかけて非常に流行し、当地を代表するものである。この図案については多くの解釈がなされ、祖先のイメージと考えるものや、また別の説によれば、霊媒師または祭祀活動に携わる司祭を描くことで、墓中の死者の霊魂が神獣に跨って天へ昇るイメージを表現しているという。中国周代の文献には、確かに仙人が神獣に乗って天へ昇る記載が見られる。また、良渚の人々の祖先と動物が結合して彼らの始祖が形成され、部族の始祖伝説が描写されている、という考え方もある。古代中国の文献にこれに類する記載が確かに見られる。そのとおりだとすると、この図案は、長江下流地区で5200年前から4400年前にかけて盛んだった祖先崇拝に関係している。この図案は当地区で極めてよく見られ、非常に代表的なものである。墓主の軍事権を象徴すると思われる玉鉞も同じ墓から出土したが、やはり同様の図案が施され、片側の端に

は鳥も描かれている。もう１つの円形の玉璧については、余杭反山23号墓も祭壇上の墓だが、墓主の周囲に円形の玉璧が数多く置かれていた。それは、墓主が莫大な富を集めていたことを表わすほか、後世の魔除けのような、宗教的な意義もあると思われる。

㈡夏・商・周時代の祭祀

古代中国の奴隷社会時代に属する夏・商・周の三代では、祭祀活動が頻繁に行われた。『礼記』表記では、「殷人は神を尊ぶ。民を率い以て神に事え、鬼を先にして礼を後にす」と記されている。彼らは、祭祀活動と戦争をともに重視し、「国の大事は祀と戎にあり」と考えた。祭祀では必ず占いを行い、霊媒師が占い用の亀甲や獣骨に卜辞を刻み付けるのだが、それが今で言うところの甲骨文である。数多くの祭祀活動が行われたからこそ、今日、文字が刻まれた大量の亀甲や獣骨が出土する。古い記載を見ると、当時の人々による祭祀の対象は幅広く、既に天上の上帝や太陽、月、星と地上の山、川などがあるほか、逝去した祖先も対象となる。また、鼎、鬲、豆、爵、尊、壺、盤、盆など、奉献に使われる大量の青銅礼器も甲骨とともに存在し、それらにもしばしば文字が刻まれており、金文と呼ばれる。甲骨文と金文により、中国奴隷社会の歴史が記録されているとともに、それらはこの時代の祭祀活動の証拠である。

１．人や家畜を供物とする商代の祭祀

商は、3600年前から3000年前に黄河中流域を中心に確立された王朝である。河南の安陽で発見された殷墟は殷末の都城であり、そこでは宮殿、宗廟、王陵、手工業の工房、大量の住居や墓が発見されている。殷・商の祭祀が後世の祭祀と最も異なる点は、牛、羊、豚といった家畜だけでなく、多くの人を供物にしていることである。甲骨の卜辞には、人祭（人身御供）の記録が数多く見られる。中国の有名な古文字学者の胡厚宣氏の集計によれば、人身御供が記録された甲骨は1,350片、卜辞は1,992条であった。多ければ一度に300～500人が人身御供とされ、30人くらいがごく普通の祭祀となる。胡厚宣氏は、この集計について「殷では、盤庚の遷都から帝辛の滅亡まで８世・12人の王がいて、273年（紀元前1395年～1123年）にわたり奴隷社会が栄えたが、合計で１万3,052人（記録で判明した者）が人身御供とされた。それ以外に卜辞1,145篇の人数が未算入なので、すべて１人として加算すると、少なくとも１万4,197人が祭祀で殺された」と述べている。胡厚宣氏による集計値は控え目なものである。既存の甲骨卜辞では人身御供が１回につき１人だけという場合は極めて少ないため、実際の人数は、この集計値をはるかに超えるだろう。いずれにせよ、驚くべき人数と言える。

祭祀で人を殺すときの手段は極めて残酷で、家畜の場合と何ら変わりなく、首切りや生き埋めに止まらず、人の肉を細かく切り刻む場合すらある。『史記』殷本紀によると、殷朝最後の紂王は、怒りに任せて九侯（官位名）の肉を切り刻み、もう１人の鄂侯も切って干し肉にしてしまった。焼く、四肢を切り取る、といった内容も卜辞でよく見られる。殷代墓の発掘により、この卜辞に書かれた人身御供の存在は充分に証明されている。1950年の春、考古学者が殷墟・武官村大墓の南側で４列に並んだ17の墓穴を発見したが、その中に埋められていたのは、いずれも首を切られて頭がない身体の骨である。それら17の穴のうち、２カ所から９体ずつ、１カ所から８体、１カ所から６体の人骨がそれぞれ発見され、別の１カ所では人骨が散乱して人数を計算できなかった。それ以外の穴12カ所に10体ずつ埋められており、人骨は合計で152体となる。それら頭のない人骨には上下の顎骨が残っているものもあり、歯が残っているものさえ見られ、生贄にされたときの惨状が想像される。王陵地区では他にも多くの墓穴があり、それらの中では人骨が散乱していて、一部のものは頭がなく、人の頭骨だけ積み重ねられている場合もある。そのような排葬坑や乱葬坑は、いずれも祭祀のとき殺された人身御供を埋葬する「祭祀坑」と言えよう。こうした祭祀坑は、殷墟で数多く発見されている。

殷代の祭祀場所については、廟祭および墓祭という２種類の形式に分かれる。廟祭は固定的な祖廟で行われ、殷代の祖廟は宗、升、家、室、亜など様々な名称で呼ばれる。同姓の者には共同の宗廟、同宗の者には共同の祖廟、同族の者には共同の禰廟がそれぞれある。宗廟の建立や祭祀に関しては、以下のような違いが見られる。

宗廟に祀られる先王の位牌は「示」と呼ばれる。「示」

には大小の区別があり、「大示」は直系の先王、「小示」は傍系の先王などに使われる。通常、「大示」には牛、「小示」には羊が供物とされる。「大示」が集められた場所を「大宗」、「小示」が集められた場所を「小宗」と呼ぶ。宗廟建築の名称は数多く、例えば、東室、南室、大室、小室などは祭祀の場所となり、宗、家、室、亜などは位牌を納める場所となる。商代の都城、河南偃師の早期の都城や、特に商代末期の都城・殷墟では、大規模な宮殿や宗廟の基礎跡が発見されており、そのいずれかは商王が祖先を祀った宗廟と思われる。

殷代でもう１種類の祭祀形式は墓祭と呼ばれる。国王や大貴族は、廟を建てて祭祀を行うだけでなく、祖先の墓前でも祭祀を行った。

墓祭は、代々にわたり先人を祀る形式として広く用いられてきた。その名称は、墓祀、上墓、上塚、上墳、上飯、上食、祭掃、拝掃、拝墓、修墓、添土などと各地で異なる。殷代に墓祭が盛んに行われたことは、考古学者により証明されている。河南・安陽の殷墟には王室の陵墓が集まった地区があり、王族の大墓が数多く分布する。1949年、王陵東地区で1,200基余りの小墓が発見された。ここを研究した考古学者は、「これら1,000基余りの墓群は、すべて大墓の付近に設けられ、多くが列をなして、人の頭だけや肢体だけが埋葬されており、しばしば多数の頭や肢体が見られる。また、車馬や鳥獣の墓穴もあり、大墓に付属していたことは間違いない」と述べ、それらの小墓が商代の祭祀坑であり、穴の中の死者も、殉葬者ではなく、祖先を祀るための人身御供であると確定している。1976年には、この付近でさらに200基余りの墓穴が発掘され、それら祭祀坑の場所が祖先を祀る殷王朝の祭祀場であると研究者により確定された。そうすると、殷王朝では、墓地で祭祀を行う際にも人身御供を用い、祭祀後には墓地付近の穴に埋葬し、そのまま「人肉宴」を祖先の墓前に供えたこととなる。こうしたやり方は、酒などを直接に地下へ捧げる以外は物を並べて供えるだけで埋めなかったり、墓前で祭祀者が食したりする後世の祖先祭祀と大きく違い、「死に事(つかう)ること生けるが如し」という意義が直接的かつ現実的に感じられる。これに基づいて推測すると、殷代の実生活では人肉食の習慣が残っていたのだろう。上記の『史記』殷本紀でも人を干し肉や肉の塩漬けにするという記載が少なからず見られる。「侯」のように地位が高い人物さえ軽微な罪で食物とされてしまうのなら、平民や奴隷の肉が食卓に上るのは言うまでもない。

殷代の祖先祭祀に関する資料としては、甲骨卜辞以外に銅器の銘文もある。殷代には、武勲、功績、栄誉といった喜ばしいことを記録するため、しばしば銅器に銘文が刻まれた。殷・商の銅器に銘文が記された日付は祖先祭祀の日に当たることが多い。それは、殷代に祖先を祀るときは「罪ある者を戮し、功ある者を賞す」必要があったからである。今の幸福を祖先の霊が加護してくれた結果として受け止め、恩賞や栄誉を受けたときには「慶あれば祖に告げる」べきだと考えて、賞金の一部で銅器を鋳造し、亡き父母や祖先の祭祀で用いたのである。殷・商時代、こうした習慣が貴族の間に形成されていたようであり、殷・商における祖先祭祀の特色となっている。

２．近代まで影響が及ぶ周代の祖先祭祀制度

周代の初め頃に分封制度が布かれたが、その社会・経済構造は典型的な農耕社会に属し、後世まで伝わるいわゆる「周公の礼」の影響は極めて大きい。また、孔子が「郁郁として文なるかな。吾は周に従わん」と周礼を尊重したため、封建社会では常に孔孟の書が読まれて「周公の礼」が行われ、それが知識人の行動基準となった。周代の祖先に関する祭祀制度は、家族が基本的中心および生産単位となる農耕社会で、全体をまとめる役割を果たしていた。そうした一部の制度は、清代まで踏襲され続けている。

⑴遠祖・近親に関する明確な等級分け

周代の祭祀では、等級が明確に分けられ、数量も具体的に定められている。天子が７廟、諸侯が５廟、大夫が３廟、士が１廟をそれぞれ持つとされ、庶民は寝処で祭祀を行う。いわゆる廟とは、独立した祖先祭祀を行う場所である。天子の７廟では、在位の天子から６世遡った祖先までに太祖(始祖)を加えた計７人の祖先が独立した祭祀を受けることとなる。祭祀者から６世遡った祖先と太祖との間にいる祖先については独立した祭祀を行わず、合祀の方式を用いる。これら７廟のうち、太祖廟は不変の第一廟とされ、それ以外は上から下に数えて、第２・４・６世のものは昭廟、第３・

５・７世のものは穆廟と呼ばれる。

これら７種類の廟を「昭」と「穆」に分ける周代の制度は、主として祭祀に関する２つの重点を体現している。第一は、太祖廟での祭祀である。太祖は、一族で最も功績の大きな祖先であり、一族の基を築いた旗幟となるため、その祭祀は世代が交代しても変わらない。国家は太祖が築いたものであり、その独立した祭祀は恒久的に続けられる。第二は、近親の祭祀である。近い時期に逝去した父親や祖父は最も血縁が近く、最も深い情愛が感じられるため、それらの独立した祭祀を確保するのも人情の常と言えよう。年代が離れた７代以上の祖先については、夾室〈横に付属した小部屋〉に入れて合祀するという原則が継承されてきた。民間では、廟を設けないものの、父親および祖父までの墓を建て、それ以外は合祀される。

陝西省の周原遺跡では、西周時代の高級建築基礎跡が発見された。その様式は特殊なもので、過去に発見された西周時代の四合院式宮殿建築とは明らかに異なり、『周礼』などの文献に記載された宗廟の構造と似ているため、西周高級貴族の宗廟である可能性が高い。

周代の等級制は、廟の制度に体現されるだけでなく、祭祀で演じられる音楽や舞踊においても具体的に規定されている。「万舞」と呼ばれる当時の舞踊は、羽根の旗を持って演じられる。祖廟の中で万舞を演じるとき羽根を持って舞う人数について、天子が８列、諸侯が６列、大夫が４列、士が２列との規程がある。なぜ最大で８列なのだろうか。春秋時代には次のような説明が見られる。すなわち、楽器は８種類の材料で作られ、８方へ音楽を伝播させるため、それに合わせて舞いも８列とした、とのことである。その他、祭祀の規模や参加者などについても、すべて詳しく等級別に定められている。

周代の祭祀に関する等級制度は、祭祀で用いられる器具へも明確に反映されている。西周の礼制に基づき、貴族の身分や地位の高低に応じて、使用する青銅容器の数が明確に定められている。天子が９鼎・８簋、諸侯が７鼎・６簋、卿・大夫が５鼎・４簋をそれぞれ使用し、士は３鼎・２簋または１鼎・１簋を使用する。西周後期の墓では、その等級に応じて副葬される青銅容器の種類や数が異なっており、鼎や簋の数は文献に記載された等級制度と確かに合致しているのである。

⑵節約を尊び、道徳を強調

多くの家畜や人を殺して供物とした殷代に比べて、周代の祖先祭祀では倹約が尊ばれ、敬意が強調された。周には「倹約は善行の中の大徳、贅沢は邪悪の中の大悪」ということわざがある。こうした善悪観のためか、周代の祖廟建築は華美でなく、太廟には茅葺屋根が用いられている。このことは、魯の荘公が桓公の廟を装飾して批判されたという記録により裏付けが得られる。魯の桓公の死後、その息子である荘公が君主を継いだ。荘公が父親の廟を建てるとき、まず柱に赤い塗料を塗り、翌年には廟内に花の彫刻を施したため、徳を失う贅沢な行いと臣下から批判された。

周代の人々の観念によると、祖廟とは、祖先が子孫を監督し、百官を取り締まり、それらの者の道徳を発揚させて邪悪を防ぐ場所である。そのため、「礼」により制限され固定された制度に基づいて祭祀を行うのが当然であり、それに反することは、礼に違背した大きな不敬に当たる。その制度では祖父から父という順序で祭祀が行われ、個人的な好き嫌いで変えることはできない。

祭祀の礼では、順序以外に、宗廟の祭器についても定められている。周代の頃には、鼎や玉、および祭祀に用いる器具がいずれも貴重な宝器と考えられており、普段はそれら貴重な物品を宗廟に納めていた。神霊さえも奪い合うほどの美しい石である玉は、宝器であるのは当然で、重大な祭祀や会盟のときにだけ使われる。青銅容器は周代では貴重なため、それを使えるのは貴族だけであった。大きくて製作が難しい鼎は、国家をすくみ上がらせ、邪悪を払い除くこともできるような国の重宝と考えられ、天子の宗廟でしか使われないものであった。そうした鼎を欲しがることは、天子の座を狙う反逆行為とみなされる。春秋時代、南方の楚が力を蓄えて強国となった際、楚の君主は、自らの実力を恃んで周王室の権力を奪おうと企て、公然と九鼎の重さを問うた。それは王権の象徴である九鼎を楚に持ち帰ろうと考えたためであり、周王室の大夫・王孫満に楚の行いは徳がなく、無法な挑発行為として反駁された。それ以降、「鼎の軽重を問う」という言葉は、国の最高権力に対する挑戦を表わすようになった。国家

権力を象徴する鼎は、正当な手段によって獲得されるべきであり、そうでなければ邪悪な行為とみなされる。道徳を重んじるという周代祭祀の特徴は、これによっても証明される。

⑶豊富な供物と誠実な態度

周代には、農業が重んじられて農作物が大切にされ、農産物の供物も増えた。春の祭祀には韮、夏の祭祀には麦、秋の祭祀には黍、冬の祭祀には稲がそれぞれ使われる。また、採取してきた様々な旬の野菜も祖先祭祀で使用されていた。動物の供物については、調理方法が増え、活きたままの供物と調理された供物に分かれる。

礼に違わず恭しく祭祀を行うため、祭祀の仕様、範囲、進行順序などの原則が定められただけでなく、礼制の規定によると、祭祀を主宰し、各過程の仕事を担う者が必要となる。祖先祭祀には各種の執事者を要し、『周礼』春宮では大宗伯、小宗伯、肆師、鬯人、雞人、司尊彝、司幾筵、天府、典瑞、典命、司服、守祧、世婦、内宗、外宗、塚人といった執事者の名称が記載されている。また、祖先祭祀の参加者についても詳細な規定がある。周代の祖先祭祀は年間を通じて絶えず行われるうえ、「礼」も守らなければならないため、上記の名称を見ても分かるとおり、祭祀に用いる服装・調度・酒器の管理や、接遇、酒の扱い、主祭、副祭などに関して祭祀要員の役割が細かく分担され、それぞれ専門の者がいる。祭祀での礼節や役割分担に関する『春秋左氏伝』の記載を見ると、祭祀に携わる常設の役職として太史・太祝があり、太史は祭文を朗読し、太祝は供物を陳列する。祭祀に際しては、誠実かつ恭しい振る舞いが必要とされ、供物の数量を偽ったり、誇張したりしてもならない。これに反することは、神や祖先を欺く行為と見なされ、大きな罰が当たると考えられていた。

奴隷社会から封建社会への転換期に、統治階級は国家統治における祭祀が果たす役割をさらに重視し、また民衆教化のため祭祀儀式をより意識的に利用するようになった。

二千年にわたる中国儀礼制度一般の基盤と言える「三礼」、すなわち『周礼』、『儀礼』および『礼記』は、この時期(西周から秦・漢以前)にまとめられている。これら三篇の書は、上古の祭祀習俗を継承しつつ、その体系化と規範化を図り、それを民衆の生活の中に浸透させた。

㈢秦漢～隋唐時代の皇帝祭祀とその変遷

1．郊祀

郊祀は、古代王朝が最も重視した祭祀活動と言える。漢代の有名な礼学家の匡衡と張譚は、「帝王の事、天の序を承けるより大なるはなし。天の序を承けるは郊祀より重きはなし」(『漢書』郊祀志)と述べている。郊祀とは、皇帝が都城の郊外で行う大規模な天地への祭祀である。

文献の記載によると、秦代に都城咸陽付近で白帝への祭祀が始められ、それが都城で行われた郊祀祭天の最も古い記録となる。しかし、秦では天を祀る施設だけを持ち、地を祀る北郊壇または方丘は持っていなかった。

漢の文帝は、首都長安城の付近に渭陽五帝廟と長門五帝壇を建造して五帝祭祀の象徴とし、祭祀の場を都城の外へ移した。

漢の武帝は、天と地の祭祀制度をそれぞれ確立したが、陰陽の原則に基づいて都城の南郊と北郊に祭祀の場所が設けられるということはまだなかった。注目すべきなのは、漢の武帝のとき至高の天神として泰一が出現したことであり、漢の武帝は長安城の東南郊に泰一壇も建てている。これは後代に都城南郊に建てられた天を祀る円壇(圜丘)の起源と思われる。泰一壇は三重・八陛の円壇であることからも、以後の圜丘の雛形と見ることができる。

前漢の末頃には、王莽などが中心となり、一連の礼制改革が実施されている。郊祀制度についても大きな動きがあり、陰陽の原則に基づいて、長安城の南郊と北郊にそれぞれ天を祀る天壇と地を祀る地壇が建てられた。天と地を併せて祀る儀式は南郊で行い、それにより以後の郊祀制度の基礎が固められ、その影響は大きなものがある。

後漢は、首都洛陽の南郊と北郊にそれぞれ郊祀施設を建てた。南郊壇は八陛の円壇になっており、重壇で周りは三重の壁で囲まれている。北郊壇は四陛の方壇になっており、祀舎がある。後漢における南・北郊壇

の建築構造は、以後の各王朝に模倣された。

西晋では、南郊施設と円丘、北郊施設と方丘をそれぞれ結合させ、その制度は東晋や南朝でも踏襲されたが、北朝では郊と丘を分立させている。隋と唐では北朝の制度が踏襲され、郊と丘は分立されて天地の祭祀を行った。

漢～唐時代まで遡って郊祀制度を見ると、漢末の礼制改革による強い影響が看取される。前漢末には祭祀の分野における陰陽五行説の指導的地位が確立され、それが後漢時代に制度となって、魏晋南北朝時代に段階的な整備が図られ、隋唐時代に完成されたのである。

2．宗廟と社稷

「左に祖廟、右に社稷」とは、周代礼制の基本原則の一つである。しかし、漢～唐時代における「左祖・右社」制度の形成は、やはり長い発展過程を経ている。

前漢の社稷は長安城の南郊にある。王莽が摂政を務めるまでは、漢の帝廟は都城の内外に散在していたうえ、左祖・右社の制度も形成されていなかった。王莽の時代に社稷の左へ郊廟が建てられ、初めて「左祖・右社」の配置となった。

王莽が建てた「王莽九廟」では、昭穆の制度が厳格に遵守されており、太初祖廟が始祖廟とされた。

後漢時代には、宗廟・社稷制度の大改革があり、洛陽に高廟と世祖廟を建て、前漢の諸帝と後漢の諸帝を別々に祀った。各帝の位牌を太祖廟に集めて祀る、という「七主共一堂」の制度は、後世の太廟に大きな影響を及ぼした。後漢では社稷壇が宗廟の右に位置するが、これは漢～唐時代における「左祖・右社」制度の最も古く確実な実例である。

3．明堂・辟雍・霊台

漢の文帝が建てた渭陽五帝廟は、以後の「明堂」の前身とみなされる。

漢の武帝は汶水のほとりに明堂を建てたが、以後の明堂の計画においては、済南の人・公玉帯の設計による明堂図が雛形となった。

漢・平帝の元始４年、王莽らが中心となって、長安城の南郊に明堂、辟雍、霊台および太学（いわゆる「学者のため万区に舎を築く」の「太学」）が建てられた。王莽が中心となって建てたこれら一連の礼制建築は、後世に大きな影響を及ぼしている。当時に建てられた霊台や太学はそれぞれ独立しており、明堂と辟雍も独立していた確率が高い。当時に建てられた明堂や辟雍は、いずれも五室・上円下方である。

後漢の光武帝は、明堂、辟雍、霊台および太学を雒陽城（洛陽）の南郊に建てた。それらは曹魏、西晋および北魏（洛陽遷都後）の時代にそれぞれ修復されている（ただし北魏は辟雍を修復せず、霊台も廃された）。

北魏の太和年間（477～499）に平城（大同）で建てられた明堂、辟雍および霊台は三者が合一されており、漢代の法式とは異なる。明堂の建築構造は「上円下方」である。

武則天の時代になって、初めて真の明堂が建てられた。武則天が建てた明堂は上・中・下の３層であり、下層が方形、中・上層が円形を呈して、「上円下方」という古制にかなったものである。明堂の周囲に「鉄渠」をめぐらし辟雍になぞらえ、明堂と辟雍を一体化させているようである。明堂の中心に上下を貫く大柱がある構造は、古制にはないものである。特に注目すべきなのは、武則天の建てた明堂が城南でなく洛陽宮城の中央に位置することである。明堂の機能は、上層が天を祀る場所で下層が政を布く場所となっているため、武則天が建てた明堂には「宮廟合一」という復古的な傾向が窺える。

武則天の時代以降には明堂の改築や撤去が進み、明堂の機能は失われていった。その後、唐代の「大享明堂」の礼は、ほとんど雩壇で行われている。

霊台は、北魏以後に礼制建築の地位を失った。唐代には、僧の一行が中心となって天文観測を行ったが、それには観象台が使われ、祥瑞を調べたり、祭祀を行ったりする霊台の機能はなくなっている。

4．日月に対する祭祀

古代中国では至高の天神の地位が際立っているため、日月の神への祭祀は、相対的に見てあまり重視されていないように思える。この点も古代中国における祭祀の伝統が持つ大きな特色である。漢～唐時代には、朝日夕月の礼は途切れ途切れに続けられていた。

5．農神を祀る先農壇と先蚕壇

古代の帝王は、農業や養蚕を奨励するため、皇帝自ら耕作を行い先農〈農業の神〉を祀ったり、皇后自ら養蚕を行い先蚕〈養蚕の神〉を祀ったりする礼制活動をし

ばしば行った。

漢～唐時代の皇帝による親耕や農神に対する祭祀は、漢の文帝に始まる。漢の景帝、武帝、昭帝も行った籍田の儀式は、皇帝が象徴的に田を耕し、五穀豊穣の加護を農神に祈るためのものである。

後漢時代には、祠を建てて先農や先蚕を祀る手法がとられるようになった。曹魏では漢の文帝の手法を踏襲して洛陽城の東郊で耕籍の礼を行うとともに、皇后の親蚕を北郊で行うよう改めている。

その後、ほとんどの歴代王朝では、皇帝と皇后がそれぞれ象徴的に耕作や養蚕に従事して農神と蚕神を祀る制度が踏襲されている。

６．その他

漢～唐時代には、上述した礼制建築以外にも、雩壇、霊星祠、高禖壇、六宗祠、風伯壇、雨師壇といった礼制施設が数多くあった。しかし、それらの祭祀はいずれも「国家常祀」とはされず、次第に淘汰されていった。その他の孔廟、武廟、山川壇といった祭祀建築は、漢～唐時代には盛んではなく、副次的な地位にあったが、宋、元、明、清と時代を追うごとに重視され、歴代王朝の皇帝祭祀の重要な構成部分となっていった。

㈣古代中国の民間祭祀

古代中国の民間祭祀は、明・清時代に隆盛を極めた。近現代における中国社会の巨大な変革がもたらした急激な社会の変化に伴って、民間祭祀も大きな変化を遂げている。特に新中国の成立以来、科学文化に関する国民の知識水準が急速に向上し、民間祭祀が衰微し始めて、あるものは消失し、あるものは形式が簡略化され、あるものは役割が変わっている。当然、一部の伝統的な民間祭祀は、昔からの習慣であり、現代社会の人々も困難に直面したときは彼岸の精神的な拠り所を必要とするため、今なお日常生活の中でかなり活発に行われている。

三、古代中国における祭祀の対象

中国における民間祭祀の内容と形式は、祭祀の対象によって直接的に制約され、祭祀で祀られる諸神も、原始宗教、道教、仏教、儒教など、中国の歴史に登場してきた様々な宗教に起源を持つ。

中国文化の重要な特徴は実利性と親和性を重んじることであり、そのため中国の民間信仰は典型的な多神信仰である。一般民衆は、各宗教の教義、理論、方法などに関する違いをあまり気にせず、それら宗教の神霊が自らの現実生活を平穏に守ってくれるか否かだけに関心を持つ。そのため、中国の民間信仰では、しばしば儒教、道教、仏教の３つが統合され、神、鬼、精霊などが入り混じっていて、原始宗教の神霊すらそれなりの地位を占めている。

中国の民間信仰における神の体系は非常に複雑で、数え切れないほどの神がいる。一方では、原始宗教時代に発生した神霊（伏羲、女媧、盤古など）が今なお民間で祀られており、もう一方では、それより後の時代にも新たな神が発生し続けてきた。そうした新たな神は、仏教などの外来の宗教に起源を持つ。また、たとえば老子、呂洞賓のような道教の様々な仙人や、関羽、岳飛といった歴史上の人物が神格化される場合もみられる。さらには、各地の城隍・土地〈町や村の鎮守の神〉のように、地域の名士が神や仙人として祀り上げられることもある。

民間祭祀の神霊が基づく宗教はそれぞれ異なり、道教の「三清」、「四禦」、「太上老君」、玉皇大帝、王母娘娘〈西王母〉、真武大帝や媽祖、八仙、張天師などの仙真〈仙人となった人〉のほか、仏教の如来や弥勒の諸仏、観音や普賢、文殊といった菩薩や五百羅漢、さらには儒教の文の聖人・孔子や武の聖人・関羽、そして原始宗教の皇帝や炎帝、民俗信仰の福禄寿星などが挙げられる。

中国の民間信仰では、地位の高い神霊がいずれも天上に住んでいる。そうした神霊には元からの神霊であるもの（昊天上帝、日月星辰など）もあるが、人の世で高い名声を博したり、苦しい修行を経たりして天界へ上ったものもある（媽祖、八仙など）。

㈠玉皇大帝

玉皇大帝は、中国民間信仰中の最高神であり、神仙世界の皇帝と言える。民間では玉帝、玉皇、天帝、天公、老天爺などとも呼ばれる。昊天上帝・黄天上帝を祀る儀式は早くも商・周時代から行われており、その身分は天空の神とされていた。その後、次第に人格化・社会化され、民間の伝説や道教の神話によって広まり、

宋代には国家祭祀における主神にまで地位が上がっている。民間信仰では、常に玉皇大帝が天上・地下で生死の決定権を握るため、最もよく祭祀の対象とされる。毎年正月９日は伝説上で玉帝が生まれた日に当たり、民間では玉帝を祀る盛大な廟会が行われる。

㈡王母娘娘

王母娘娘は、玉皇大帝の妻と考えられており、伝統的な信仰の中で最も地位が高い女神である。王母娘娘は、西方の崑崙山で仙宮に住んでおり、天上天下の三界十方で仙人になったり、得道したりしたすべての女性を管轄する。しかし、文献の記録によると、西王母の原型は、中国の西部にあった国（または部族）の首領とされている。

㈢媽祖

媽祖は天后とも呼ばれるが、玉帝の妻ではなく、海神の妻である。天后は、中国の封建社会で生み出され崇められてきた代表的な神と言える。宋から清の皇帝たちは、40数回にわたり媽祖に対する冊立〈皇后を定めること〉を行い、初め林姑娘〈林家の娘〉だったその地位は夫人、天妃、聖妃と次第に上がり、最終的に天后および媽祖となった。

㈣雷神

天象に関する神について見ると、中国の民間では、世界の他の民族でよくみられるような日神・月神に対する特別な崇拝はみられない中で、雷神が特別に畏怖される。雷神は生死決定の大権を握ると考えられている。民衆が誓いを立てるときには「もし誓いを破ったら、天から五度雷が落とされる」というまじないを唱える。通常民間では、凶暴な神に対してはその機嫌を損ねないよう丁重な態度がとられる。雷神の姿は、太古のトーテム崇拝に関係すると思われ、鶏頭人身で力士のような逞しい身体をしている。

㈤山神

山神崇拝は、太古の中国から大変広く見られた民間信仰である。『山海経』からは、ほとんどすべての山に山神がいたことが窺える。例えば、その中に記されている燭陰という鐘山の神は、まるで創世主の一人のようでもある。それは人の顔と蛇の身体を持ち、全身が赤くて、身長が千里にも及び、目を開けば昼となり、眠れば夜となって、普段は飲食や呼吸をしないが、一旦呼吸すると大風が吹き、その威力を見せつける。それは、原始人が抱いた鐘山のイメージと言えよう。

中国の封建時代で最も影響力を持つ山神は、五岳（東岳・泰山、南岳・衡山、西岳・華山、北岳・恒山、中岳・嵩山）の山神であろう。特に泰山の神である東岳大帝は、位が高くその権限は重い。皇帝の即位に際しても、しばしば泰山で封禅を行い、泰山の神を祀って加護を求める。

㈥水神

中国の水神は竜王と呼ばれることが多く、大海や黄河・長江のみならず、淵や井戸の中にも竜王がいる。竜王は、地上の水だけでなく、天上の水も司る。竜王は、玉帝の指示に基づいて各地へ赴き、雲を動かして雨を降らせる。一般に四海の竜王が全竜王の首領だと考えられている。人々は、旱魃や豪雨の災害が起こるたびに竜王を祀ってきた。旱魃に際した祈雨の祭祀活動は、中国の農耕社会で広くみられるものである。

㈦社神

封建時代には、国家から地方まで「社」と呼ばれる祭壇が設けられていた。通常、社は特定の森の中に建てられ、祭壇の中心には、神を表わすものとして「社石」という石が安置される。例えば、女媧〈中国神話の女神〉を表わす石は「高禖」と呼ばれ、最も古い子宝の神ということである。神話に出てくる大禹とその息子・啓は、いずれも石から生まれたと伝えられる。今でも、一部の少数民族は、男女の性器に似た形状の石を祀り、それが不妊の夫婦に子宝をもたらすと信じている（例えば、雲南大理の白族が祀っている「阿央白」）。漢民族で最も盛んに崇められた石神は「石敢当」である。通常、それは路地の入口や道路の要衝に立てる石碑であり、表面に「石敢当」または「泰山石敢当」という文字が刻まれる。泰山の神は人の生死を司るので、秦の始皇帝は、天下巡幸に際して特に泰山を訪れ、刻石を建てている。そこから民間では、泰山の石で災いが避けられると考え、それを家や道の厄除けで用いるようになった。

㈧その他の自然神

一般民衆にとって自然界の無生物の中にさえ神霊がいるとすれば、魂を持ち、飛んだり跳ねたりできる動植物は言うに及ばない。そうした動植物の霊魂のうち、

人と友好的なものは「神」や「仙」と呼ばれ、人に危害を及ぼすものは「妖精〈妖怪・化け物〉」と呼ばれる。漢民族の民間信仰では、動物神として竜、鳳凰、蛇、狐などがよく登場する。植物については、人々に必要とされる植物、穀物などが多く、巨大な老樹といった珍しいものも祭祀の対象になりやすい。

四、古代中国における祭祀の場所

古代中国における祭祀の場所は、主に墠〈祭祀用の平地〉、壇〈土を盛った祭壇〉、坎〈祭祀用の窪地〉、宗廟、祠堂、寝龕〈中央広間の神棚〉、墳墓などがある。

先述のように、太古の昔、人は、居住地や墓地で鬼神を祀り、祭祀を行うための場所は持っていなかった。北京の山頂洞遺跡からは、原始人が自ら住んでいた洞穴の付近に死者を葬り、死者を弔うため遺体の周囲に赤い鉱粉も撒いているのが発見された。新石器時代の末期になって、中国東北地方西部における紅山文化の円形祭壇や長江下流地区における良渚文化の方形祭壇など、多くの祭壇がようやく見られ始める。商・周王朝まで時代が進んでから、主に墠、壇、坎、宗廟、祠堂、寝龕、墳墓などが登場する。

㈠墠

「地を除いて墠となす」というように、平地をきれいに掃き清めた場所が「墠」と呼ばれる。これは、最も原始的かつ簡単な祭壇と言えよう。周の人が天を祀るときは、地を掃いて祭祀を行った。天は最も尊貴なものとされたが、その祭祀は質素であった。こうした最も簡単な祭祀の場は、今日でも広く見られる。民間で田公・田婆〈土地の神〉を祀るときは、土地廟で祭祀を行うほか、掃き清めた農地の一角で祭祀を行う場合も多い。普段、自宅の庭の一角で紙銭を焼き、拝跪して祖先に祈りを捧げる者もいる。

㈡壇

「土を封じて壇となす」というように、土や石を高く盛り上げて祭壇にすることである。土を盛り、石を積むために大きな労力を要するが、壇は墠より盛大で荘厳に見える。壇の形状は祭祀の対象に応じて異なり、天を祀るとき用いる天になぞらえた円壇を「円丘」と呼び、地を祀るとき用いる地になぞらえた方壇を「方丘」と呼ぶ。壇の高さと幅は時期、場所、等級などに応じて異なり、通常は高さ数尺とされ、四面・八方に設けた階段から上る。通常、漢代以後の祭壇は２層になっており、各層に階陛(階段)が設けられる。上層は内壇と呼ばれ、下層は外壇と呼ばれる。内壇には主神を安置し、外壇には祭大神を配置して、その他の小神は壇の下または階陛に置かれる。天壇、地壇、日壇、月壇などはいずれも通常城外に設ける。数千年来、この祭祀を行う資格は統治階級のみに与えられてきた。

古代には、25世帯ごとに１つの「社」を設け、社壇を築く必要があった。一般民衆は春と秋の２回、その社で祭祀を行った。通常、古代の社壇は森の中にあり、石を積み上げたり木を立てたりして目印とした。今日では社は簡略化され、社壇だけや社樹(祭祀の場所となる古い大樹)だけになっていたりする。

㈢坎

「地を掘って坎となす」というように、地面に大きな穴を掘って祭壇にすることである。坎と壇は相対するもので、壇は高いので陽に当たり、坎は窪んでいるので陰に当たる。陽に属する日の神、暑さを司る神または高い山や丘の神を祀るときは壇が使われ、「陰」に属する月の神、寒さを司る神または窪んだ川や谷の神を祀るときは坎が使われる。

㈣宮廟

壇と墠を基礎にして壁や屋根を作れば「宮」となり、位牌を安置すれば「廟」となる。古の人は、鬼神も人と同様に室内で生活して眠る必要があると考えていたため、廟堂の配置は生人の住む家と変わりがない。当初、宮廟は祖先のためだけに建てられたが、自然神が人格化されるにつれて、あらゆる天地神祇が宮廟をもつようになった。『礼記』祭法では日壇が「王宮」と呼ばれており、戦国時代すでに宮廟があったことが分かる。漢代以後、仏教文化が伝来したため、雨後の筍のように仏教寺院が建てられ、至るところで香煙が焚かれるようになった。唐朝の詩人杜牧の「南朝四百八十寺、多少の楼台煙雨の中」という詩句を読むと、当時の情景が目に浮かんでくる。唐朝の皇帝が道教を崇拝したため、道教が仏教と対等に発展し、宮観〈道教の社〉も数多く建てられた。建てられ始めた頃の仏教寺院は、インドの様式を参考にして、塔を中心に据えつつ、その周囲に殿堂が建てられている。晋・唐以後には、そう

した建築配置が少し変わり、寺院の主体となる塔の役割が次第に弱まって、外部へ移されるようにさえなり、殿堂が主要建築となってきた。有名な仏教寺院としては、洛陽の白馬寺や登封の少林寺などがあり、有名な宮観としては、北京の白雲観や泰山の碧霞元君祠などがある。

㈤祠堂

祠堂とは、祖先を祀るための場所である。宮廟は、祖先を祀る神廟に起源を持ち、当初は統治階級のみによって建てられ、平民は廟を建てる資格を与えられなかった。通常、祠堂は家族や宗族から集めた資金により建てられ、その規模は太廟(皇帝が祭祀を行う場所)を超えてはならず、さもなくば「僭越」な行為とされ、死刑に処せられることもあった。一般に祠堂の正庁は４つの龕〈神棚〉に分けられ、父方・母方の４世代にわたる祖先の位牌が祭られて、西が上位となる。龕の前にはそれぞれ供物台が設けられ、香炉や香箱などが置かれる。祠堂内の祭器は、使用しないときは封を施され、他の用途には使用できない。

㈥寝龕

平民の祖先祭祀は正堂(堂屋とも呼ぶ〈家屋の中央の部屋〉)で行われることが多い。通常、神龕を作って祖先の位牌を安置する。ほとんどの龕は、高さ１～２尺の小さな小屋のような形に木材で作られ、正堂の香案〈香炉などを載せる机〉の上に置かれたり、正堂の正面壁の中央上方に掛けられたりする。また、その中に神仏の偶像を安置して祀ることもある。

㈦墳墓

死者が葬られた場所を死者の神霊が宿るところと見なし、そこで祭祀を行うのは、最も古くかつ質素なやり方である。封建時代には、最も質素な方法も、最も贅沢な散財となり得た。古代の天子や諸侯は一般に、その墳墓も生前の宮殿に似せて作ったため、帝王の墳墓の地下層には寝室や客間があり、地上層にも宮、廟、堂などが建てられる。平民の墓は丸い盛り土一つであり、俗に「土饅頭」と呼ばれる。死者の精神を青々とした木のように永続させるためか、霊魂のため日光や雨を遮るためか、それとも死者を孤独にさせないためか、墳墓の傍らに木を植えるのが風習となっている。墳墓の前には木または石の墓碑が立てられ、死者の姓名が刻まれる。現在は社会の進歩や文明水準の向上に伴い、特に大都市では土葬が行われなくなり、ほとんどの場合、墓碑のみを立てるか、共同納骨所を設置して、死者の家族が参拝している。

五、古代中国の供物

歴代典籍の記載を見ると、供物は主・副に応じて以下の数種類に分かれる。

㈠食物

１．肉類

原始的な採集・狩猟経済において、肉は命がけで獲得する貴重な食物であり、原始的な農業や牧畜業が発展してからも長きにわたり珍重された。そのため、肉類は神霊に捧げる主要な供物であった。古代中国の祭祀では、肉類に関する独特な名詞がいくつかあり、祭祀で使う動物は「犠牲」と呼ばれる。「犠牲」という言葉の原義は毛色が均一な動物のことであり、牛、羊、豚といった貴重な大型家畜が犠牲とされた。大きな家畜をそのまま神に捧げることは、最高の贅沢と言える。春秋時代になって牧畜業が発展すると、「少牢」および「太牢」という２種類区別ができた。豚、羊、牛の中では牛が重んじられ、天子の祭祀では必ず牛を供物とするか、牛、豚、羊を一緒に捧げ、それを最も贅沢な供物として「太牢」と呼んだ。卿や大夫は、地位が天子より低く、能力も限られているため、祭祀で豚や羊のみを使い、それを「少牢」と呼んだ。「牢」の原義は家畜を柵で囲い込んで飼育するための小屋である。覆い屋根の下に牛を閉じこめた字形をもち、他の動物にも用いられる。「太」は「大きい」、「少」は「小さい」という意味で、牛を飼育するための柵・小屋は大きく、牛、羊、豚を併せればさらに大きくなるため「太牢」と呼ばれ、豚や羊は相対的に小さな柵・小屋で済むため、「少牢」と呼ばれた。

２．酒

酒の発明により、飲酒を楽しめるようになった。酒は、醸造に大量の穀物を要するため、古代では非常に貴重なものとされた。商代の貴族の宴会には酒が不可欠であり、人が享受している物として、自然に神へも酒が捧げられるようになった。『周礼』天宮・酒人では、祭祀用の酒を管理するための役職が定められていて、

それ以後の時代にも酒を司る官職が置かれた。

3．野菜・果物

古代には、野菜・果物の多くが野生であり、新鮮な野菜・果物を採取して神に供えることが広く行われていた。

4．穀物およびその製品

穀物もよく見られる貢ぎ物の一つである。特に民間の祭祀では、穀物で作られた様々な日常食品が最も主要かつ常用される供物であった。

人々は、日常生活や社会生活で広く用いられる方法により供物を消費し、それに一定の社会的機能を発揮させている。そうした象徴的な飲食行為については、祭祀中の供物の分配、供物の寄贈、供物の飲食といった特定の方式が用いられる。祭祀中に供えた肉を分配することは、古代中国の社会で広く行われていた。祭祀中に供えた肉を分配したり、供物を食べたりすることは、近現代の漢民族や少数民族においても様々な程度で行われている。

㈡精緻な供物

1．玉

人類は、猿人であった頃から石を扱い続け、長きにわたる実践により、石を美しく滑らかに輝かせる技を身に付けた。そうして作られたのが「玉」である。金銀の装飾品が少なかった古代において、玉は非常に貴重なものであった。玉を身に帯びることは貴族の象徴とされ、玉で作った符節〈割符〉や印章は非常に珍重された。そのため、玉を使って神を敬うことも、古の人の考え方に合致している。古代の典礼で玉器が最重要の礼器とされたのも、それに由来する。

2．帛

帛とは、絹織物の総称である。古代の祭祀では、玉と帛がともに貴重な供物とされた。

最後に、２種類の特殊な供物について説明する。

㈢特殊な供物

1．人

１つ目の特殊な供物とは、人である。人を供物として神霊に捧げることは、「人祭」と呼ばれる。人祭は祭祀で生きた人を生贄とすることであり、それに関する記録が殷・商時代の甲骨文に数多く残されている。最も多い祭祀の生贄は千人にも達する。人祭については、焼き殺す、水で溺れさせる、生きたまま埋める、喉を刺して血を流す、首を切る、といった形式をとり、肉を細かく切り刻んだり、煮込んだりする場合さえある。当初は、主に戦争の捕虜が用いられたため、男性が中心であったが、男神が確立されてからは、別のやり方として美女が捧げられるようになり、その場合は美しく若い娘が供物とされている。想像の産物である神霊の強い女色の欲望を満たすため、美女を供物とする習俗が生まれたのであろう。殺す、生きたまま埋める、溺れ死なす、といったいずれの場合でも、美女で神を楽しませようという意図が表現されている。その女性たちの霊魂が神霊の妻や妾になるという名目だが、実際には神霊に弄ばれるのだ。３種類目の人祭は男女の子供を神霊に捧げるものであり、子供の身体が供物とされたものである。

2．血

古代には、血が霊魂や生命の重大な意義を持ち、何らかの神秘的な力を持つと考えられていた。祭祀で神霊に帰順の態度を示すからには、新鮮な血を差し出すのも自然なことだったのであろう。家畜の血が使われる場合と、人の血が使われる場合があった。

古代中国における宗教祭祀の様々な方法を見ると、動物の鮮血を神霊に捧げることは比較的多い。人々は通常、天神に血を捧げるときは、旺盛な生気を表すために家畜の血を供えるのだと考え、そして『周礼』春官宗伯で「血を以って社稷、五祀、五岳を祭る」と記されたような献神の礼が形成された。新たな廟が落成したときにも、血を神に捧げる祭祀が行われた。

六、古代中国における祭祀の方式

中国人の伝統的な観念によると、自然界で起こる様々な不思議な現象や人の世で起こる生死禍福には、すべて神霊の特殊な作用が関係している。そうした神霊には、様々な自然現象や自然物、そして歴史伝説上や現存している特定の人物たち、および無名の既にこの世を去った人の霊魂が含まれていて、それぞれ天体神、気象神、地域神、植物神、動物神、祖先神、人格神、職業神などとして、非常に複雑で統属関係のある神々の体系が形成されている。人々の想像から生まれたこれらの神霊は、しばしば超常的な能力を持ち、人

の運命を左右することさえあるので、人々から崇め奉られ、長きにわたり人々の崇拝または祭祀の対象となってきた。こうした様々な神霊としては、そのイメージ自体が神の化身と見なされるものもあるが、特定の自然物や偶像といった象徴的符号により表されるものはさらに多い。例えば、太陽、月、星、山岳、河川、湖沼、石、洞穴、植物、動物、人工物、偶像、切り紙、模様、想像上の妖怪や怪物といった具体的なイメージなどである。

㈠太陽に対する祭祀

太陽については中国の古代神話でいくつかのイメージが記されており、第一は創造神の目だというもの、第二は女神・羲和から生まれたというものである。また、太陽が天空を巡ることについては、太陽が車に乗っているとされたり、太陽が鳥に背負われているとされたりしてきた。東方に起源を持つ殷の人は、鳥を特別に信仰しており、東方からの日の出についても具体的に観察し、太陽の祭祀に関する字句が卜辞にしばしばみられる。殷では朝に太陽を迎える祭祀と夕方に太陽を送る祭祀が毎日行われ、朝の祭祀は「賓日」、夕方の祭祀は「餞日」と呼ばれた。太陽を祀る習俗は古い起源を持ち、それは、様々な民族の太陽を祀る儀式から証明される。

太陽の祭祀については、古代から形式が定まっていた。殷代には、日の出を迎えたり、夕日を送ったりするために牛や羊が供物とされた。周代には、高い壇を築いて固定的な祭祀が行われた。まず東の門の外で太陽を迎え、その後、南の門の外で太陽を拝む、というものである。漢・唐から明・清にかけては、朝に東方で太陽の祭祀を行い、夜に西方で月の祭祀を行っていた。太陽の祭祀はほとんど春分に行われ、秋分には月の祭祀が行われる。明の嘉靖９年（西暦1530年）、東郊で太陽の祭祀を行う伝統に基づき、都城の朝暘門外（今の日壇公園）に敷地100ムー（畝）の日壇が建てられた。そこで春分の日の早暁に太陽を祀る儀式を行い、それは「迎日」と呼ばれた。その儀式は、「迎神」、「領福受胙〈供えた肉の分配〉」、「送神」という３段階に大きく分かれていた。

㈡月と星に対する祭祀

中国では古代の早い段階から「祭月の礼」があり、天地の郊祭とともに月の祭祀が行われただけでなく、月を祀るためだけの儀式も設けられていた。今の北京・西二環路の西辺にある月壇は、明・清王朝が月に対する祭祀を行った祭壇である。秋分の日には月を祀る大規模な儀式があり、新年や節句といった慶事にも月の祭祀が行われる。

太陽や月以外に、星の信仰も盛んである。上古の人々は天と人の世が密接に通じ合っていると信じており、天の大小の星々がそれぞれ地上の人になぞらえられ、国家の盛衰、人の地位や寿命などのすべてに星々が関わっていた。『史記』封禅書の記載によると、前漢以前には、雍地〈今の河南省沁陽一帯〉に100カ所余りの神廟があり、その多くで星神が祭られている。参、辰、南斗、北斗、熒惑、太白、歳星、二十八宿といった星神は、それぞれ独自の廟に祀られていた。祭祀では、星は自然属性により神秘的な力を持つとともに、星を官職の順序で整理するため、官吏、皇后、皇帝との対応ができ、自然気候、社会現象などと対応させられることで、占星術や星の現象を何らかの兆候と考える迷信や習俗などが形成されていった。

㈢天に対する祭祀

天を祀ることは、古代中国で最も重要な皇帝祭祀であり、それを行う資格は皇帝にしかなかった。

キリスト教が誕生する約2000年前の殷朝では、すでに自らの上帝〈万事を主宰する神〉が創造されていた。殷・商の上帝は、自然の力を支配し、かつ社会的権力へ介入するという両面で働きを示す。風を吹かせたり、雨を降らせたりするのが自然の力の支配であり、上帝は上記のような両方面の人々の願いを叶えることができ、そうした記載は卜辞に数多くみえている。その影響により、後世の道教でも玉帝には同様の支配力が与えられている。殷の人々は、農産物が豊作になるか否か、狩猟で雨に遭うか否か、祭祀でどのくらいの人や牛・羊を供えるべきかなど、いかなることでも上帝や神霊に教えを請い、その祭祀を重んじ、鬼神を敬う思想や習俗を充分に体現されていた。殷の人が創造した上帝とは「天」であり、上帝の意思は天意と呼ばれる。

殷・商時代の王権は、天命による支持を必要とした。当時、殷の人が考えた上帝、すなわち天はまだ草創段階にあり、祖先神と密接に関わっていた。まだ上帝手

の届かない高い存在ではなく、神と帝、帝と鬼、鬼と神などの間にも、まだ厳格な区別や等級が設けられていなかった。殷では、あらゆる人の祖先が上帝のところに収斂し、上帝に背くことは、祖先に背くのと同じであった。このように、殷の上帝信仰は祖先信仰と一致していた。災禍、戦争、疑問などが発生したときは、祖先を通じて上帝に祈りが届けられるのだ。

殷王朝が四方を統治できたのは、上帝信仰の助けによるところが大きい。殷の人は、豊富な供物と多くの人身御供や家畜を供えて、上帝の祭祀を盛大に行った。商族自らが敬虔に祭祀を行い、民衆と共に神に奉仕するだけでなく、そうした祭祀が各部族にも影響を及ぼして、各部族にとって殷族は天から選ばれた者として、反抗すべからざる存在になっていたのである。

天は霊性や権威を持っているが、一神教の神とは異なり、自然神や祖先神とともに存在している。したがって、天が祀られると同時に、山河の諸神も祀られる。盟約を結ぶときは、天や祖先に対して誓い、鬼神にも証しを請う。天と鬼神がともに存在するのは、周代の天帝信仰の特色の一つである。このように天の祭祀と鬼神の祭祀が併存するモデルは、西周以後の歴代王朝でも一貫している。

古代中国の皇帝は、自らを天子と称した。つまり、天の子として、天意を代表するのである。歴代の王者は、いずれもこうした王権天授の考え方を大いに宣揚したため、みな天の祭祀を非常に重視した。天、地、五穀、祖先に対する祭祀が最も盛大に行われたが、天を祀る儀式は、当初の簡素なものから複雑化していった。秦朝以前には、天を祀るとき、高い山へ登るか平地に土を盛り上げて少しでも天に近づこうとし、供物については薪で燃やす方式(「燔祭」、「燎祭」、「望祭」、「煙祭」、「柴」などと呼ばれる)が用いられた。具体的には、薪を組んで供物を燃やし、酒さえも干し草にかけて燃やすことにより、様々な供物の香りを天に届けたのである。

周代以後、『周礼』に国都の南郊で天を祀るべきことが定められた。祭祀で古いものを崇める気風が最も重んじられ、三代〈夏・殷・周〉に続く王朝でも踏襲されたため、冬至の日に南郊で天を祀る祭祀が定着した。天を祀るための建築や儀礼も定制となった。明代を例としてその規格をみてみたい。

明朝の初めは南京に都が置かれたため、鐘山の南に圜丘が築かれ、冬至の日に天と風雲雷雨に対する祭祀が併せて行われた。北京への遷都後に南郊に天を祀る壇が建てられ、それが今の北京天壇である。永楽18年(西暦1420年)に建てられた天壇は、総面積273ヘクタールで、その主要建築である祈年殿、皇穹宇、圜丘の平面はみな円形にして天を象徴させている。祈年殿の大柱４本は四季を象徴し、周囲に２列に並んだ12本の柱は12の月と時刻を象徴する。天壇の真の意義は、漢白玉の欄干で三重に囲まれた圜丘にある。天を祀る実利的な意義は、主に適度な風雨と農産物の豊作を祈ることにあり、そのために祈年殿が建てられている。

以上のように、天体諸神を祀る祭祀の中では、天の祭祀が最も重要である。封建時代には、天命を畏怖する思想が社会の隅々まで浸透していた。天の祭祀は、すべて皇城の南郊で行われ、南郊における祭祀は歴代王朝において重大行事とされた。蒙古の貴族が建てた元朝や満州族が建てた清朝ですら、その祭祀を継続している。清代にも、毎年の冬至の日には南郊の天壇で天を祀る大規模な祭祀が行われた。

㈣天に対する祭祀に関連した名山での祭祀

山は特別な自然景観の一つであり、古の人は、自然崇拝の観念の影響の下、しばしば山を神霊の象徴と見なした。山が神霊を象徴するのは、人々が山自体の特徴的な自然に対して想像力を働かせるからである。険峻かつ雄大で近寄り難い高山もあり、人々は、高い山は天まで届いていて神霊が降下してくるものと想像していた。

よく雲や霧が立ち込め、また奇異な動植物も生息するような神秘的な山もあり、そのような山は人々にたやすく幻想的な感覚を生じさせる。

そうした特徴的な自然により、山は人々の崇拝対象となってきた。『山海経』だけでも400余りの山神が記載されており、その多くが半人半獣の姿をしている。例えば、鳥身竜首、竜身鳥首、人面竜身、人面牛身、人面羊身、人面蛇身、人身竜首、人面鳥身、人面獣身、人面猪身、馬身竜首などとされ、太古の人々による山神崇拝のあり方が反映されている。

雲を衝いて聳え立つ山は天に近いところであり、天

上の神霊は山から降りて来ると想像されていた。そのため、山は天柱や天梯と呼ばれ、山は神霊の世界、山頂は天神がしばしば降臨する場所とされている。天は高く近寄り難いため、天を祀るときは、まず天に最も近い山が選ばれる。古代中国において、天から神が降りて来ることで最も知られた山は、第一に東岳・泰山で、第二に崑崙山である。

『淮南子』地形訓によると、崑崙山は天帝の居所でもあり、この山に登ると神になれるとされる。崑崙山は、それ以後も神格化および神秘化され続けた。泰山も神話上の名山であり、山の祭祀が行われていた時代には泰山が最も名高く、諸山の王とされている。

当初、泰山での封禅の大典は、天を祀る形式の一つであった。古の人の考えによると、泰山は天と同等であり、天命を受けた帝王も、泰山で天帝への祭祀を行ってこそ、真の天子となり、天に代わって国や民を治める大権が与えられる。そのため、泰山に登って行う封禅は、帝王の権力の象徴となった。六国を統一して莫大な権力を手に入れた秦の始皇帝は、天帝によって権威を高めようとして、天子が泰山の封禅で功績を示す伝統を利用するため仰々しく泰山へ向かったが、泰山で予想外の豪雨に遭って散々であった。漢代以後は、漢の武帝も封禅を行ったため、泰山の地位はさらに確立された。

山神の祭祀は、いくつかの等級に分かれる。それらの等級は、封建社会初期の等級観念を様々な山脈にあてはめたものであり、祭祀の規模、供物の数量、祭祀者の身分などがそれぞれ大幅に異なる。

天子は、全国の名山・大河への祭祀の主宰者であり、それらの祭祀はいずれも天子により行われる。そうした名山を代表する五岳とは泰山、嵩山、華山、衡山および恒山で、中でも泰山の祭儀は最も盛大に行われ、帝王の威勢が示される。封禅の主な特色は、華麗な儀仗、煩瑣な式次第、豊富な供物である。周王朝から泰山は君主や天子が祭祀を行う神の山とされ、自らの功績を誇示したい歴代の皇帝は、いずれもここで大げさな儀式を行っている。

古代中国においては、各地で大規模に山神が祀られてきた。どこかで災禍が発生したときは領域内の名山で祭祀が行われ、戦争に勝利したときも捕虜が山に捧げられた。また、山は地域や国家の主宰神あるいは守護神とされていたため、継承者の決定という大切な事柄も山神に託された。

古代中国における山神の祭祀では、よく埋祭、懸祭、投祭といった方式が用いられた。埋祭とは、供物を地中に埋める方式であり、そうしてこそ、人々が祭祀を行っていることを地祇〈地の神〉が知り、喜ばせることができる。こうして供物を埋める方法は、地を祀るときだけでなく、山神の祭祀でもしばしば用いられる。山神を祀る懸祭とは、供物を掛けて神に捧げることである。古の人は、供物を掛けて高く掲げれば神霊が寄って来て供物を受け取る、と考えていた。もう一つの方法は「投祭」だが、供物を山の中へ投げ込むものであり、近現代の一部の少数民族もこうした方法で山神への祭祀を行っている。

㈤水神の祭祀

水に関する主な祭祀は祈雨である。古代の中原における大旱魃の記録は枚挙に暇がなく、大旱魃のたびに様々な祭祀が行われ、天地山河の各所へ祈りが捧げられてきたが、もちろん水神もその例に漏れない。雪解けの春と河川が結氷する秋には、それぞれ子牛と玉を用いて祭祀が行われる。冬の歳末には盛大に天地を祀るとともに、水神の祭祀も行う。

沈祭は、水神や河神を祀るための方法である。古の人の考えによると、水神は水の中に住むので、供物は水中に沈めなければ、水神に受けとってもらえない。そのため、奥深い淵の水の枯れないところがあれば、そこへ玉を投げ入れて神に祈る。殷代の甲骨卜辞には、河川を祀る儀礼に関して「三羊を沈める」、「三牛を沈める」、「五牛を沈める」、「十牛を沈める」といった記載が見られる。

㈥海神の祭祀―媽祖信仰―

古代の人々は、国土の四周がすべて海であると考えていた。果てしない海に対して、古の人は川よりも神秘性を覚え、彼らにとって海は理解し難い世界であった故、神霊でなければ海を棲家とすることができず、そこで人々は四海に神霊を創造した。

『漢書』郊祀志では、海を祀る楽は天を祀るものと同じとされ、宋・元以後、航海が次第に発展するにつれて海神信仰も発達し、沿海地方で「天妃」信仰が生まれ

て、天妃が海を司る神となった。天妃は元々「媽祖」と呼ばれ、林默という本名が伝えられている。宋・太祖の建隆元年（西暦960年）３月23日に福建省莆田県湄洲島で生まれ、雍熙４年（西暦987年）９月９日に没した林默は、幼い頃から聡明で向学心が強く、成人してから巫術を身に付け、人を助けることを楽しみとし、郷土で誉め讃えられていた。死後、当地の人々は林默を海神として崇めるようになり、言い伝えによれば、林默は幾度も霊験を表し、海で遭難した船を救ったため、航海者や漁民から信奉された。元の至元年間に「天妃」という神号が授けられた。明代には海禁が行われたが、通商や外交使節のための航海が海上で行われた。海の天気予報がまだ原始的であった時代、木造船での航海は極めて大きな危険を伴うため、天妃は大いに名を高めた。当時、沿海地方の港には広く天妃廟があり、大小を問わず、船の出航前には必ず天妃廟での祭祀を行って無事を祈り、船上にも香公〈祭祀の係員〉を置いて媽祖への祭祀を行わせた。明・清の皇帝は、媽祖に「天后」や「天上聖母」という称号を授け、この海の女神に対する信仰をさらに盛んにさせている。中国の港に天妃廟が建てられるだけでなく、華僑の移住に伴い、日本、朝鮮、インドネシア、シンガポールなどに止まらず、欧米諸国にさえ媽祖廟が建てられ、媽祖は世界的な海神となっている。埠頭や港湾における媽祖の祭祀は、その地で最も熱心かつ盛大な儀式の一つと言えよう。有名な天津の廟会も媽祖を祀るもので、人々が様々な人物に扮して、媽祖の塑像を担いだ行列が賑やかに街を練り歩き、数々の出し物が演じられる。その際には、地方の官吏も祭祀に参加する。

㈦土地神の祭祀

土地神は、時の流れとともに発展してきた。まず地母が社公〈土地神の一種〉に変わり、「社」は、土地自体でなく、土地の主を指すようになった。土地神を祀ることこそ、「社」の祭祀なのである。

「社」の具体的な祭祀形式については資料が少ないが、おそらく土盛りと築壇の２種類があったと思われる。古代には、新たな土地へ移って国を建てるとき、さらには村落を作るときにも、「社」を建てて祭祀を行う必要があった。これこそ「邦国を建てるとき、先ず后土〈土地神〉に告げる」という言葉の意味であり、そのときには家畜を捧げ、玉や絹織物を祭祀に供える。土盛りや築壇を行うとともに、周囲には木が植えられる。

封建時代に廟堂での儀礼とされた祭祀は、時代とともに時期、場所、方式などが変わり、それらが初めて定められたのは周代である。『周礼』大司楽では、冬至の日に天神を拝し、夏至の日に地祇〈地の神〉を拝するよう定められている。古代の「天円地方」という観念に基づき、人々は国都の北郊に方沢壇を建ててそこで地を祀った。地の神の祭祀は、天の祭祀と対応しており、天地を併せて「皇天后土」と言った。秦漢から唐宋を経て明清に至ると、地の祭祀は、「郊祭天地」と呼ばれる南郊で天の祭祀と同時に行われる祭祀か、夏至の日に北郊で地だけを祀る祭祀が行われるようになった。『明史』によると、漢・唐の千年余りの間は、ほとんど天と地の祭祀が併せて行われていたとされている。

天を祀るときに南郊で供物を焼いたのとは異なり、地を祀るときには北郊に供物が埋められた。古の人の考えによると、地祇は地下の深いところにおり、供物を地中に埋めてこそ、人々が祭祀を行っていることを地祇に知らせ、喜ばせることができる。

社神は、戦争と切っても切れない関係にあり、勝利の栄光を分かち合うとともに、敗北の屈辱も共に受けなければならない。戦争に勝利したときは、社神の前で盛大な祭祀を行って捕虜を献上する。捕虜を殺してその血を捧げる場合もあり、社神はその美味を大いに楽しみ、引き続き人々を戦争へと駆り立てた。一敗地にまみれた君主と社神は、共に辱めを受ける。その場合は君主は捕虜となり、「社」も破壊の憂き目を免れないのである。

また、農業を司る神霊である后土神は、土地の産出物である穀物の神と併せて祀られている。農作物と土地をともに代表する存在として祀られる「稷」は、周代から崇められてきた神霊である。

㈧祖先祭祀―中国における最も中心的な祭祀―

１．祖先祭祀の地位

祖先祭祀は、古代中国の社会生活における大事であり、祖先は、古代中国で最も主要な崇拝対象であった。皇帝においても、祖廟の祭祀を天地・社稷と並立させて三大祭祀の一つとしている。民間では、大きな一族は祠堂を建てて族譜を作り、小さな家では位牌を立て、

字輩〈親族関係を示す名前で共有する文字〉を設ける。古代中国では、社会全体が宗法に基づいて統治され、祖先祭祀の霊光に照らされながら発展してきたのである。

古代中国の祭祀は、霊魂不死の観念を前提としている。古代には、人の死後にも霊魂が存在すると考え、身体を離脱した霊魂を「鬼」と呼んだ。祖先が家庭や集団を離れても、祖先の霊魂は、常に人の世を行き来し、子孫を見守っていく。必要があれば、生前の姿で現われたり、夢に出てきたりして、子孫に警告を与える。この霊魂不死という考え方は、かつての中国では広く認められていた。死んだ人の霊魂は、なおも仇敵に報復したり、恩人に恩返ししたりする能力を持ち、その姿や声は生前と同じとされた。

2．祖先祭祀の確立

厳粛かつ熱烈な雰囲気で行われる祖先祭祀は、奴隷社会の時代から確立されていた。

商・周時代の祖先祭祀では、主に他部族の捕虜が生贄として捧げられ、祖先は部族共通の祖先という意義をもっていた。祖先祭祀は、同族の結集、子孫の激励、子孫の地位確立といった役割を果たした。血縁の親疎や身分の貴賤は、祖先との関係に応じて決まり、それは祖先祭祀の中にも反映された。周代には、祖先祭祀は貴族の特権にもなっていた。国王は、先祖代々に対する大祭を毎年１回行えるが、ずっと血縁を遡った、伝説中の部族の始祖を大祭の主要対象とし、自らの血縁に属する祖先も併せて祀ることができる。それより階級が低い諸侯は、伝説上の象徴的な遠祖まで遡ることができず、初めて諸侯に封ぜられた代の祖先までの祭祀しか行えない。士・大夫階級の者は自らの高祖〈祖父の祖父〉までしか祀れず、庶民以下の者については言うまでもないが、祖父の代までしか遡れず、それ以上の祭祀は許されなかった。このように、地位が高くて権勢のある者ほど、その祭祀の名目は多く、祖先祭祀は身分の証しになるため、政権存立の象徴ともされた。王朝が打倒されると、概ねその宗廟や社稷は全て破壊し尽くされるが、それを「絶祀」や「夷宗廟」と言い、国家滅亡の代名詞ともなっている。

3．立屍と位牌

位牌とは死者の名前が書かれた木製の札であり、立屍とは生きた人を死者の代わりとして祭祀を受けさせることである。立屍と位牌は、いずれも近い時期に逝去した貴族への祭祀で用いられる。身分に応じて要求される祭祀は、死者を敬っているか否かの証しであり、死者の子孫が持つ権力を示すことにもなる。

周代には階級が重視され、君主の死は「崩」、諸侯の死は「薨」、大夫の死は「卒」とそれぞれ呼ばれ、平民でようやく「死」となる。君主が逝去すると必ず位牌が作られ、死者の位牌は祖廟で祀られた。死者の位牌を１つだけ立てて行う祭祀は、新たな死者への特別な礼遇であり、「特祀」と呼ばれた。それ以後は祖廟の中で他の祖先とともに祀られるのだが、その前に、諸侯へ訃報を知らせ、埋葬の後に祖廟のところで大声で泣いてから、新たな位牌を祖先の位牌とともに安置し、それでようやく葬儀の全過程が終了する。埋葬の時期や葬儀の場所についても、具体的に定められている。すなわち、天子は逝去の７カ月後に埋葬され、全諸侯が葬儀に参列し、諸侯の場合は５カ月後に埋葬され、同盟している全諸侯が葬儀に参列し、大夫の場合は３カ月後に埋葬され、同じ官位の者が葬儀に参列する。諸侯の葬儀では、異姓の者は城外で哀悼の意を表して泣き、同姓の者は宗廟で、同じ宗族の者は祖廟で、同族の者は父廟で哀悼の意を表した。死者へ哀悼の意を表したり、葬儀に伴う贈り物を渡したりすることは、埋葬前に行う必要があり、そうしなければ礼節に反し、死者に対する不敬となった。

祖先祭祀は、宗族や親戚をまとめる手段である。同宗の者による祭祀は心情的な繋がりを強めるし、親戚には供物の肉を分配した。

周代には、祖先祭祀は様々な名目で極めて頻繁に行われ、四季に応じて定例的な祭祀が年に４回行われた。『礼記』王制には「天子・諸侯の宗廟の祭は、春を礿と曰い、夏を禘と曰い、秋を嘗と曰い、冬を蒸と曰う」とあり、鄭玄の注釈によると、これらは夏代と殷代における祭祀の名称と思われる。周代になると、春の祭祀が「祠」、夏の祭祀が「礿」と呼ばれるようになったが、秋と冬の祭祀については変わらない。『春秋左氏伝』では、「禘」、「蒸」、「嘗」という３種類の祖先祭祀方式が述べられている。秋冷を迎える頃に嘗祭を行い、新たに醸した酒を祭祀に供える。秋に穀物を収穫した後、

祖先に新しい穀物を捧げて、新しい米や酒を味わってもらうのだ。こうした祭祀は、今でも多くの少数民族により行われている。「蒸」とは本来薪を指し、祭祀の名称で使われる「烝」は「蒸」にも通じる。虫が冬眠する厳寒の頃に薪を焚き、供物の肉を蒸して器に盛ることは、祖先に冬を越すための栄養を付けてもらう、という意義がある。禘祭は、祖廟で行う大規模な祭祀であり、夏の穀物収穫後に行うことが多く、歴代の祖先がすべて祀られる。禘祭では「禘楽」と呼ばれる特別な音楽が奏でられ、春秋時代の魯国には禘楽が伝承されていた。その他、新たな死者を祀るための「特祭」や「安神祭」の名称もみえている。

４．弔いと厄除けを目的とした民間祖先祭祀

祖先祭祀は、民間で幅広い基盤を持っている。平民は曾祖父や高祖までの祭祀しか行えず、最も頻繁に祭祀を受けるのは亡くなった父母や祖父母である。

亡くなった親類の祭祀を行う最も基本的な理由は情愛によるものである。祭祀者にとって、父母や祖父母は長きにわたり生活を共にした存在であり、生前に受けた様々な労りや思いやりなどの記憶が強く残っており、苦労しながら育ててもらった恩は忘れ難い。そうした存在と死に別れて二度と会えなくなり、恩返しができなくなると、心残りのため穏やかではいられない。特に、親族が亡くなった後に自らの生活水準が向上したり、親族が苦労しながら短命で亡くなったりした場合、生きている者の悲しみはさらに抑え難い。そのため、死者と心を通わせ得る祭祀は、亡くなった親族に恩を返し、その者を懐かしむ方途と言えよう。正月や節句に一族が集まり祖先祭祀を盛大に行うのは、祖先を家に呼び戻して子孫たちと語らわせたり、酒食を楽しませたりし、生きている者が亡き祖先を忘れていないことを示す行為なのである。清明節や７月15日の鬼節などに墓へ参り、墓の手入れをして、墓前で祭祀を行えば、自らの義務を果たしたと感じ、亡き親族もそれを喜んでいると信じることができる。こうした行為の本質は、親族同士で生死の境を越えて心を通わせたいという願望が、祭祀によって具現化されているものであり、自己満足とも言えるが、このような祭祀を支える本質的な力は心情からくるものなのである。しかし、ある行為が習俗になってしまうと、拘束力が生じてくる。祖先祭祀という行為も同様で、習慣になってしまうと、衆に従う心理が芽生え、行為が形式化して、祖先祭祀や墓参りをしないことが許されざる特殊な行為と見られ、批判の的とされてしまう。封建社会では、不孝が罪として懲罰の対象とされ、そうした環境下では、人の心情を表す方法が固定化するだけでなく、その表現方法が内的心情を凌駕して単なる定例行事となってしまう。祭祀が内的心情より優先されて、すべての家で遵守されるべき一種の「規則」となってしまうのである。

定例の祭祀とともに、無病息災のために臨時祭祀も行われる。古代中国では、人が病気になったり、家で災いが起こったりするのは、亡くなった親族の霊魂が祟りをなすからであり、何らかの願いが満たされないか、祭祀が行き届いていないために霊魂が怒り、子孫に災厄をもたらすという考え方が広く信じられていた。霊媒師も、病気の原因についてこのように説明することが多い。こうした事態に直面すると、病人の親族は、霊媒師から伝えられる死者の要求に無条件で応じようとするため、往々にして規格外の色々な祭祀を行い、衣服や紙銭を燃やして霊魂を慰めたり、願いを叶えたりする。また、病気が治ってからは、再び墓参りしたり、正月や節句に霊魂を呼び戻して飲食させたりなどもする。無病息災以外の目的で臨時祭祀を行う原因として、最も多いのは「夢」である。主に生活を共にしていた親族が夢に出てきて、餓えや寒さを訴えたり、屋根の雨漏りなど一般家庭でよく生じる問題を伝えたりするのだ。夢を見た人は、それが亡くなった親族の所為であり、信じるべき真実であると思い込む。古代の人はそのような夢を見たとき、貧富・貴賤を問わず、亡くなった親族の願望を満たすため、様々な形式の祭祀活動を行った。人々の考えによると、亡くなった親族が夢に出てくるのは、その霊魂が助けを求めているからであり、子孫として死者を助けることは免れ難い義務である。古代には、これこそが「孝心」と呼ばれた。そうした夢を無視して義務を果たさなかったら、必ず霊魂の怒りを買い、生きている者が急病になったり、家畜が急死したりするのである。古代中国における霊媒師の重要な役割は霊魂との意思疎通、つまり霊魂の言葉を伝えることであった。祖先もまた、霊媒師がい

ることにより絶えず祭祀を受けられたのである。

上記のように、祖先祭祀は古代中国において最も主要な祭祀であった。中国の宗法社会では、祖宗の法により各種の家法が形成され、国家の法規から独立した慣習法となっている。祖宗の祠堂は、宗族の大事を処理したり、同族の団結を図ったりする重要な場所である。歴代の統治者は、孝による天下の統治を強調し、志ある者が治国と天下泰平を至高の目標としつつ、その最も主要な基礎として家をきちんと治めるべきことを強調している。そして、家を治めるうえでは親に孝行して祖先を敬うことが重要な基準であり、祖先祭祀は各階層・各一族で最も重要な儀式なのである。様々な賞罰は、すべて祖先祭祀の名目の下に行われる。数千年を経て、その他の神霊祭祀は簡略化されたり、消滅したり、仏教や道教に取り込まれたりしたが、祖先祭祀だけは、何千年経っても衰えず、その中に今日でもなお過去のあり方の名残を探し求めることができるのである。

朝鮮半島における航海と祭祀―古代を中心として―

講演録

兪 炳 夏　**大韓民国国立中央博物館　研究企画部長**

1．はじめに

この講演に際しまして、次の３つの課題を設定したいと思います。まず、韓国においても沖ノ島のような航海に関連する祭祀が行われたのかどうかということついて、文献記録の上で調べてみる必要があると思います。２つ目の課題は、航海術についても調べないといけません。なぜならば、古代の祭祀の方法、あるいは祭祀の対象といったものが、航海と非常に密接な関係があったからです。そして、３つ目と致しまして、これまで韓国で考古学的に確認された祭祀遺跡をご紹介したいと思います。

2．文献記録上の古代航海と祭祀

それでは、まず文献における記録を見てみたいと思います。『三国史記』に「百済本紀」というものがあります。百済の王である蓋鹵王（ケロ）が、中国に書信を送ったのですけれども、その書信の中でこのように書いてあります。

> 蓋鹵王18年（473）に使臣を魏に送り書信を伝えて曰く、「……激しい波に船を出し溟津（ミョンジン）への道を探し、命を天命に委ね、たとえ精誠の万分の一だとしても送ろう。願わくば天神地祇が感動し、皇帝の神霊の大いなる加護の下、皇帝の御所までたどり着き我が思いを伝えることができるならば、たとえ朝に聞き夕方に死すとも道には心残りがないであろう」
>
> （『三国史記』百済本紀）

ここには、波の荒い海を渡るのに、自分の命を天にゆだねるというような記述があります。海を渡るというのは、大変に困難を極めるものでありました。だからこそ、願わくば天神地祇を感動させて、その力で、そのご加護のもとで、中国まで安全にたどり着かせてくださいというのです。古代において、海を渡ることそのものが非常に危険であり、だからこそ神様にお祈りをするという、そういう考えがうかがえるくだりであります。

もう一つ史料を掲げます。

> 三山・五嶽、以下名山大川を分けて大・中・小祀とする。…四海は、東が阿等辺（アドゥンビョン）（浦項（ポハン））、南が兄辺（ヒョンビョン）（釜山）、西が未陵辺（ミルンビョン）（沃溝（オクク））、北が非礼山（ビィエサン）（三陟（サムソブ））である。
>
> （『三国史記』雑誌祭祀）

これも『三国史記』の記述ですけれども、新羅では祭祀をいろいろランク分けしました。国家が関与して、一番規模の大きいものは大祀、中間規模は中祀、そしてそれより小さな規模は小祀というふうに分けていました。その中の中祀は、国家が管理する中間規模の祭祀ということです。海辺に祭祀を行った祭場の遺跡がありますが、このことから海の神を祀る祭祀を行ったということがうかがえるわけです。また、海の神を祭っていたということも確認できます。

また、もう一つの文献記録を見てみたいと思います。これは『三国遺事』という史料です。

> 王（真聖（チンソン）女王？～897）の末息子である阿湌良貝（アチャンヤンベ）が使臣となり唐に行くが、後百済の海賊達が津島（チンド）で道を遮っていると聞き、弓を射る兵士50人を選抜して連れて行った。…船が鵠島（コクド）に到着した際、激しい波風のため十余日の間留まることになった。良貝（ヤンベ）公がこれを憂いて使いを送り占わせたところ、「この島に神池があって祭祀を行えば大丈夫であろう」と言われたので池の上に祭物を供えたところ池の水が一筋高く湧きあがった。
>
> （『三国遺事』真聖（チンソン）女大王居陀知（コタチ））

第１図にみえる鵠島は、現在の白翎（ペンニョン）島を意味します。第１図の下の写真が白翎島です。ニュースで延坪（ヨンピョン）島の砲撃事件というのをお聞きになったことがあるかと思います。延坪島は、この白翎島のすぐ下にあります。中国へ向かう使臣はこの海の道を通りました。波が荒くなって10日間この島に留まったという記述が見られます。神池という池で、祭祀を行うのですけれども、統一新羅時代、航海の途中、島に上陸して祭祀を行ったことが読み取れるわけです。

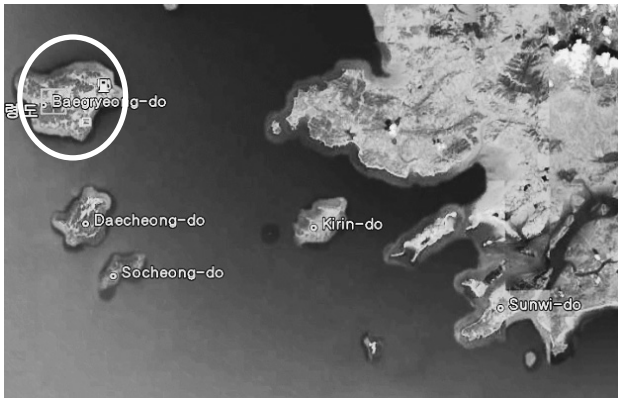
次の文献記録を見てみましょう。これは、『入唐求法巡礼行記』という有名な日本の文献です。新羅に関連するところを引用してみます。

> 会昌（フェチャン）７年(847) ９月８日、悪い情報を聞き非常に恐れたが、風が吹かないので発つことができなかった。船員達は、(船の上で)鏡等を捧げて神に対して祭祀を行い、風を願った。僧侶達は、香を焚きこの島(丘草島（クチョド）)の土地神と大人神、小人神等に念誦し皆と共に本国(日本)にたどり着くことができるように祈願した。
>
> (『入唐求法巡礼行記』)

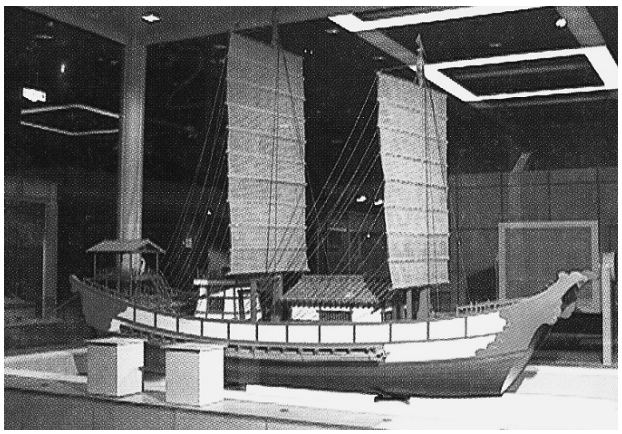
これは円仁という日本の僧侶の記録ですけれども、ここには、円仁が、中国から帰るときの様子を記したものです。乗組員が鏡を海に放り込んで、風を出てくることを願い、さらに、土地の神や大人神、小人神に祈願したとあります。第２図は、当時中国との行き来をしていた遣唐使が乗っていた船です。

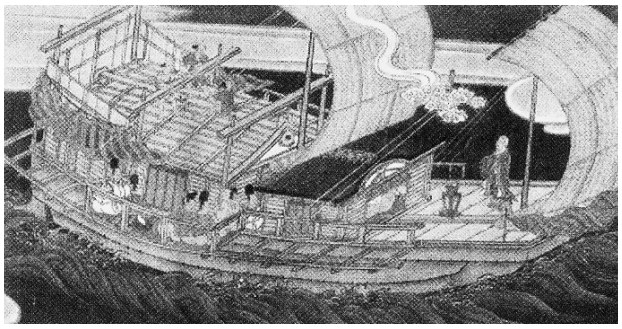
この当時、海上の道を掌握していたのは新羅の張保皐（チョウホコウ）という人物でしたが、新羅の人たちが海の道に非常に詳しいということで、彼らが船員として乗り込む場合もありました。

以上、４つの文献記録をご紹介いたしました。それ以外にも航海での祭祀に関連して、断片的な情報を読み取ることができる文献はいろいろとありますが、今日は割愛したいと思います。



第１図　白翎島





第２図　遣唐使が乗っていた船

3．古代の航海術と海上交通路

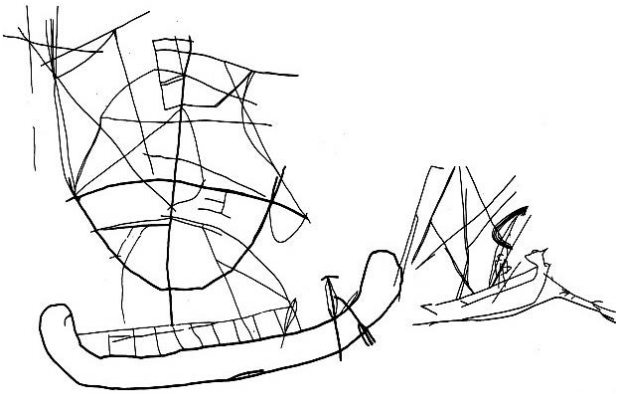
それでは、２つ目のテーマ、古代の航海術と航路にまいりたいと思います。

古代の朝鮮半島の船をうかがい知るためには、第３図のような土器が参考になります。下の部分は台ですが、それに乗っている上の部分が船、そして船を漕ぐ人の姿も見えます。

第４図は岩に刻まれた絵です。７世紀当時の船を描いたものと思われます。一見、そんなに精細ではないように見えますけれども、風を受けるための帆がありますし、碇や櫓もあります。さらに、これが２隻描かれていることから、当時船団をなして航海をしていたということが読み取れるのです。

このような土器や、あるいは雁鴨池（アナッチ）から出土した船の痕跡をもとに、コンピュータを使って当時の木船を復元してみました（第５図）。

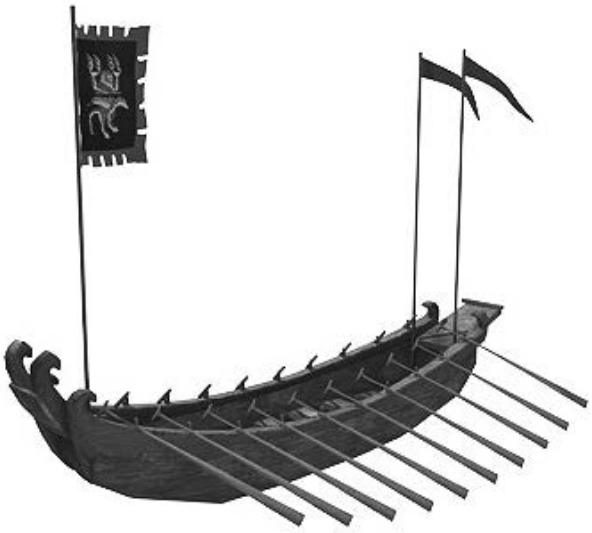
第３図　土器



第４図　蔚州川前里壁画

伽耶船

新羅（雁鴨池）船



新羅船

第５図　コンピューターグラフィックによる木船の復元

古代の主要な海上移動手段は、木船でした。エンジンを持たない木船は、自然風を利用する他に方法はないのですが、風は常に利用できる動力源ではありません。そのため風がない場合には、櫓を利用、または、いつ吹くかも知れぬ風を待つしかなかったのです。

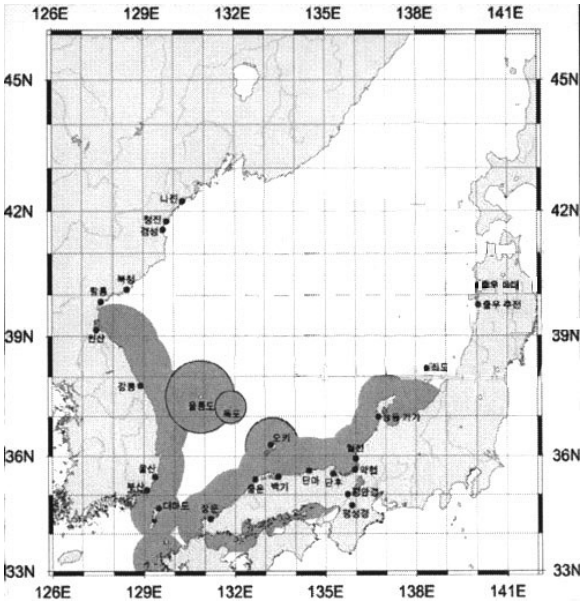
航海をする上では、さまざまな制約、条件があります。まずは方位をしっかりと認識できないといけないのですけれども、それを測定する方法というのが、当時では限られていました。例えば、高い峰を目印にするとか、あるいは何らかの島を目印にするとか、そういう地形を肉眼で観測しながら航海するしかなかったのです。このような事情のため、古代の航海は、島と島とを結んでの航海、あるいは海岸に沿っての航海が通例でありました。そうすると、実際の山の高さなどから考えまして、船が航海できるエリアは、第６図で示された範囲ということになります。「視認距離」とは、肉眼で見て認識できる距離のことです。このような範囲において、後に海上交通網としてネットワークが作られるわけです。

朝鮮王朝時代には、年貢物とか税金などは船で運びました。当時の年貢はお米で支払うことが多かったので、第７図のような船にお米を積んで、ソウルまで運んだわけです。この時代の船は、古代に比べてサイズが少し大きくなっていたと思います。しかし、航海の方法は、古代からそんなに変わりはなかったと思います。

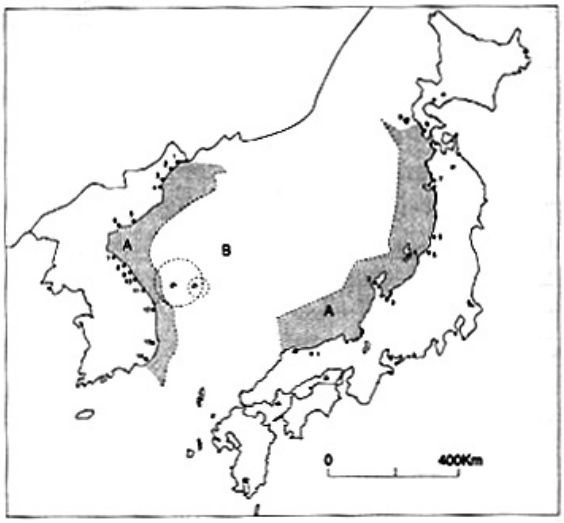
第８図が、航海の当時のルートです。島と島を縫うように進んでいます。あるいは、陸地の沿岸部を進んでいることが分かります。当時は木船に乗ってさまざまなことを考慮しないといけません。最も重要なのは、潮の流れ、海流に関する知識です。

なぜならば、古代の木船というのは自然の風の力で進んだからです。風がないときは、部分的に櫓を漕いで人の力で進みましたが、８割くらいは風に頼っての航海であったようです。だから、風は大変重要な要素でした。風は季節によって変わります。また、急に強くなったり、あるいは弱くなったりします。船の乗組員たちが風に関連する豊富な知識を持っていなくては、航海は成り立ちません。

また、潮の流れも大変重要です。潮流は１日に２回、

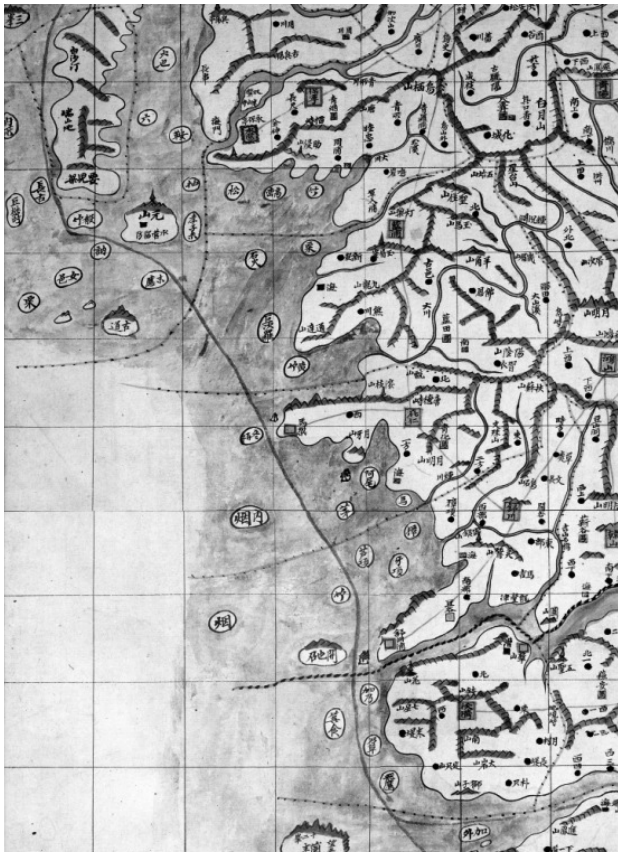


자료 4. 근해항로 가능 범위도



第６図　航海上の視認距離と航海範囲

第７図　朝鮮時代　漕運船模型



第８図　朝鮮時代の漕運船の航路

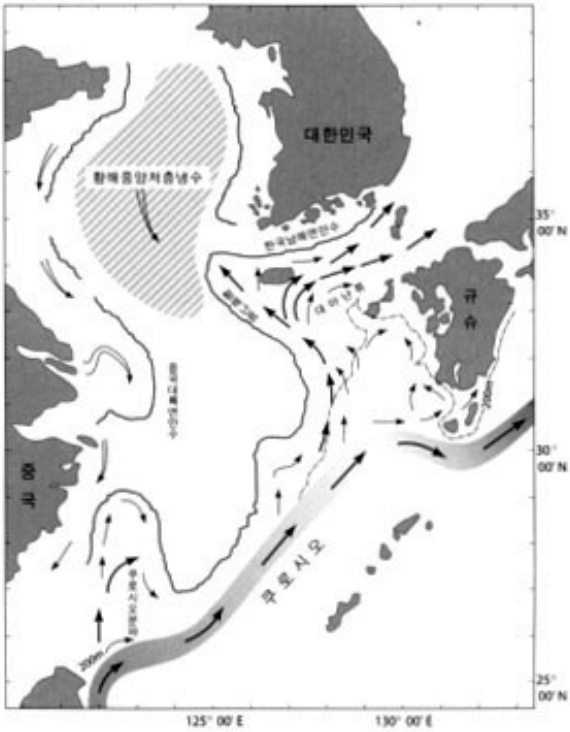
あるいは３回変化します。先ほど申し上げましたように、船というのは海岸に沿ったルートで航海をします。沿岸には島がたくさんあります。その影響で、潮の流れの速い所もあれば、そうでもない所もでてきます。

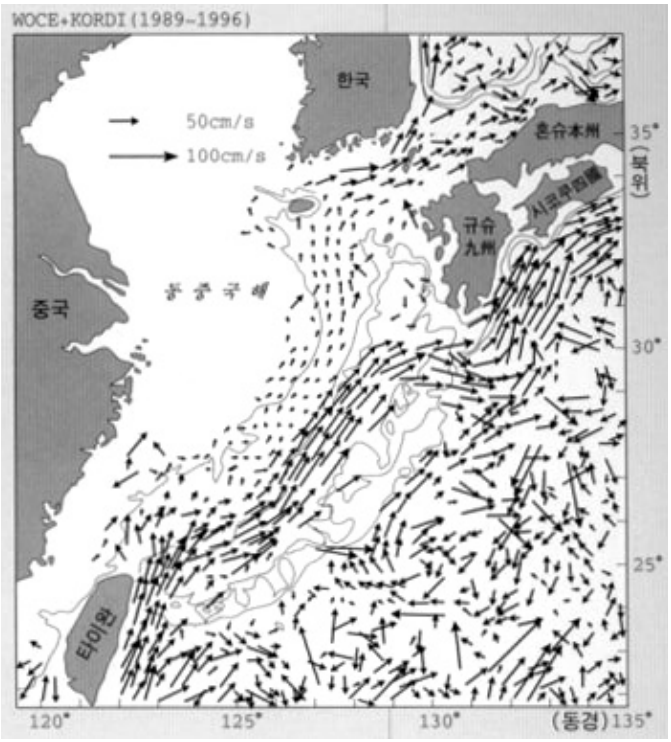
そうした中で、自分の望む方向に船をコントロールするためには、当時の船乗りは、いろいろなことを考慮しながら航海しなければなりませんでした。

さらには、こういった要素以外に、水深はどれぐらいなのか、あるいは干潟になるのかならないのか、暗礁の有無など事細かにチェックしながら航海しました。水深を測りながら航海したというような記録もあります。

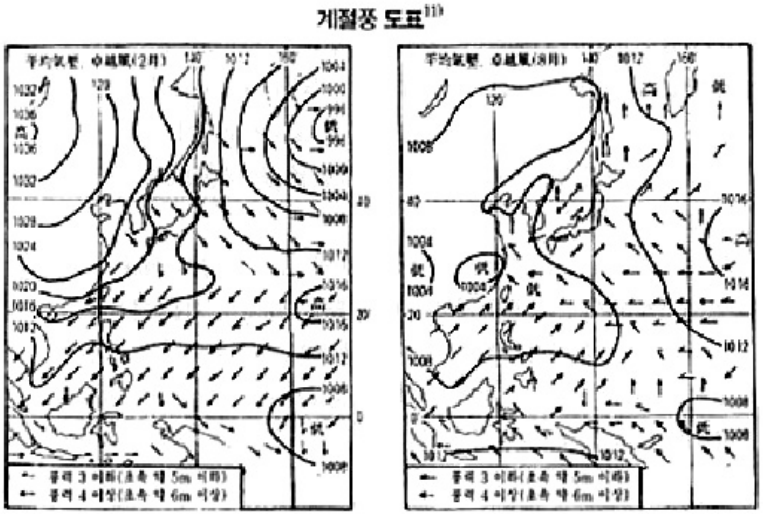
そして、当時の木船は荷物の積載能力や保管能力にも制限がありました。当然ながら冷蔵設備などはありません。必要に応じて航海中に必要な物品、飲料水や食料、特に新鮮な野菜などを継続的に補給しなければなりませんでした。そのため、定期的にどこかの港に停泊しなくてはならなかったのです。極端な例では、病人が出た時には、その病人を陸に降ろして、そのまま船を出したというようなこともありました。また、夜間の航海というのは、大変危険だったと思います。松明を掲げるくらいしか灯りはありません。だから、航海は夜間をできるだけ避けて、ほとんど昼間に行われました。夜は、適当な場所を見つけて碇を降ろす、あるいは、どこかの入り江に停泊しました。どこかに長期間停泊したり、あるいは神に祈ったりするのは、何も嵐に遭った時だけとは限らないのです。古代の航海は、いろいろな理由でいろいろな所に定期的に停泊しながら、航海を続けていたわけです。

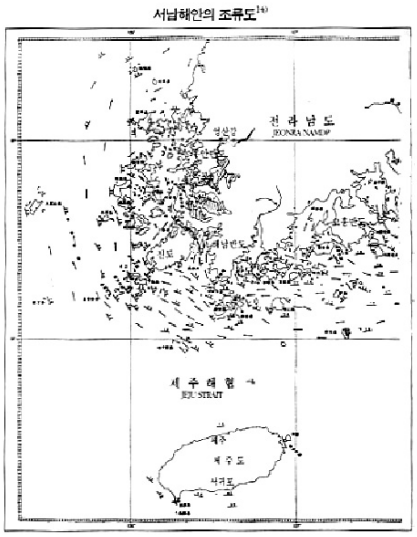
こうした様々な条件のため、当時の航路は非常に限定的なものでした。そのため、第11図のように、沖ノ島、新羅、百済、高句麗、中国、これらを行き来する航路はすべて沿岸伝いとなるわけです。先ほど紹介しました円仁もこのような航路を通って帰ってきました。古代の海上交通路は、中国大陸の沿岸―渤海湾―遼東半島沿岸―朝鮮半島西南海岸―大韓海峡(対馬海峡)―





第９図　海洋環境(海流)





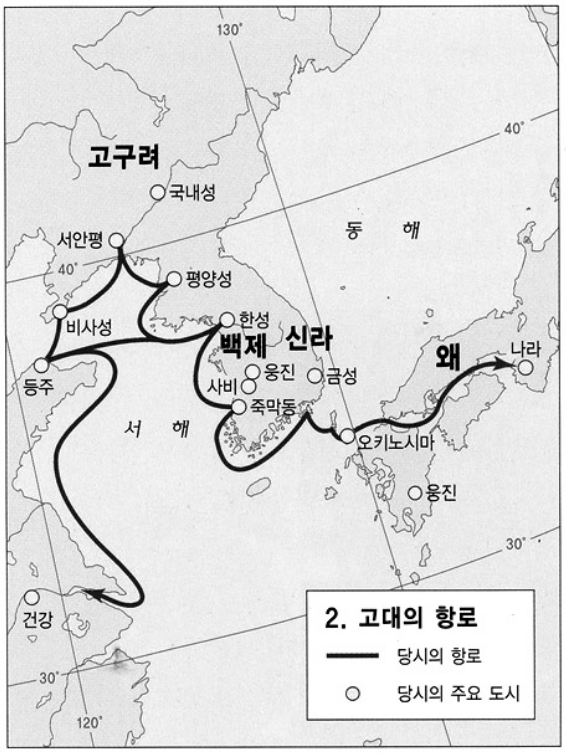
第10図　海洋環境(季節風と潮流)

日本内海を結ぶ線で制限されたのです。これは、３世紀に中国で編纂された『三国志』からも確認することができます。６世紀以後になると、高句麗、百済、新羅により黄海道沿岸―中国山東半島、遼東半島―中国南部地域を連結する横断航路が開発されます。さらに、８世紀頃には東中国海(東シナ海)を横切り朝鮮半島と中国南部地域を直接連結する海上交通路、すなわち、朝鮮半島西南側の霊巌(ヨンアム)・黒山島(フクサンド)・莞島(ワンド)と中国南部の揚州・杭州・明州等を連結する便利な航路が開発されました。一方、渤海も日本海を直接渡り、日本の東北地域と連結する航路を開発します。このほか、いろいろな航路が発展していきますけれども、１つの島も見えない大海を航海するというのは、非常に危険なことです。大洋を横断する航海はやむを得ない場合にのみ行

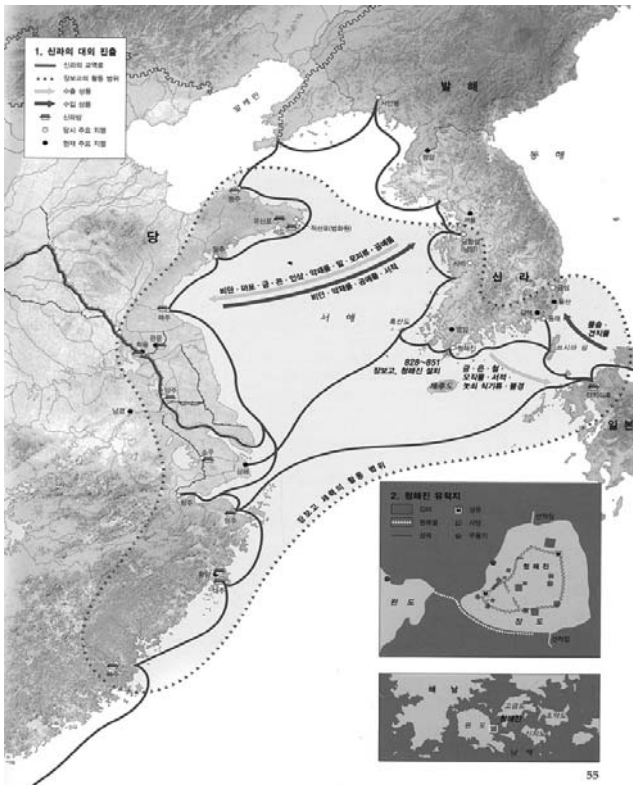
われ、多くの場合は、島や陸地の沿岸を結ぶ伝統的な方法による航海が行われたのです。

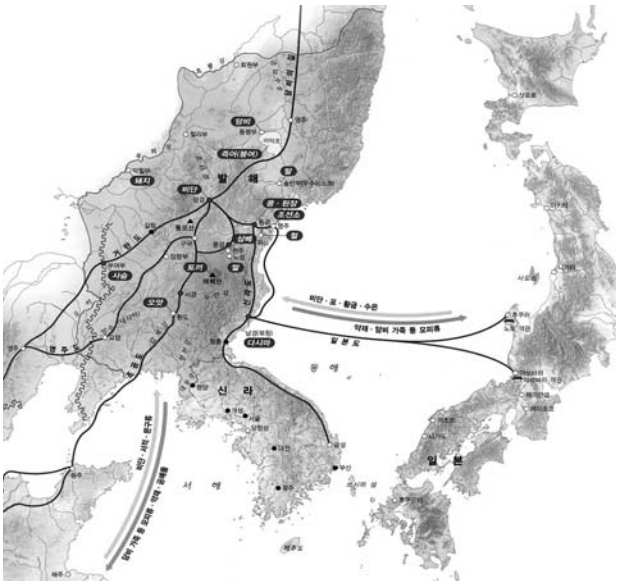
このように、古代における航海は、危険極まりないものであり、命懸けであったわけです。そのような状況で、自分の知識や技術の及ばないことが起きたらどうするでしょうか。そこで、神に対する祈りというものが生まれるのです。非常に強い危機感があったからこそ、神に対する非常に強い信仰心が生まれ、神をお祭りする祭祀が行われた。それが今、第13図に見えるように、遺跡としていろいろな所で見つかっているのではないかと思います。

それから、新羅と渤海に関しても同じようなことが言えます。主な航路として第11・12図のようなルートを利用していたと思われます。渤海も倭と交流がありましたので、こちらのほうにも遺跡がたくさん残っています。

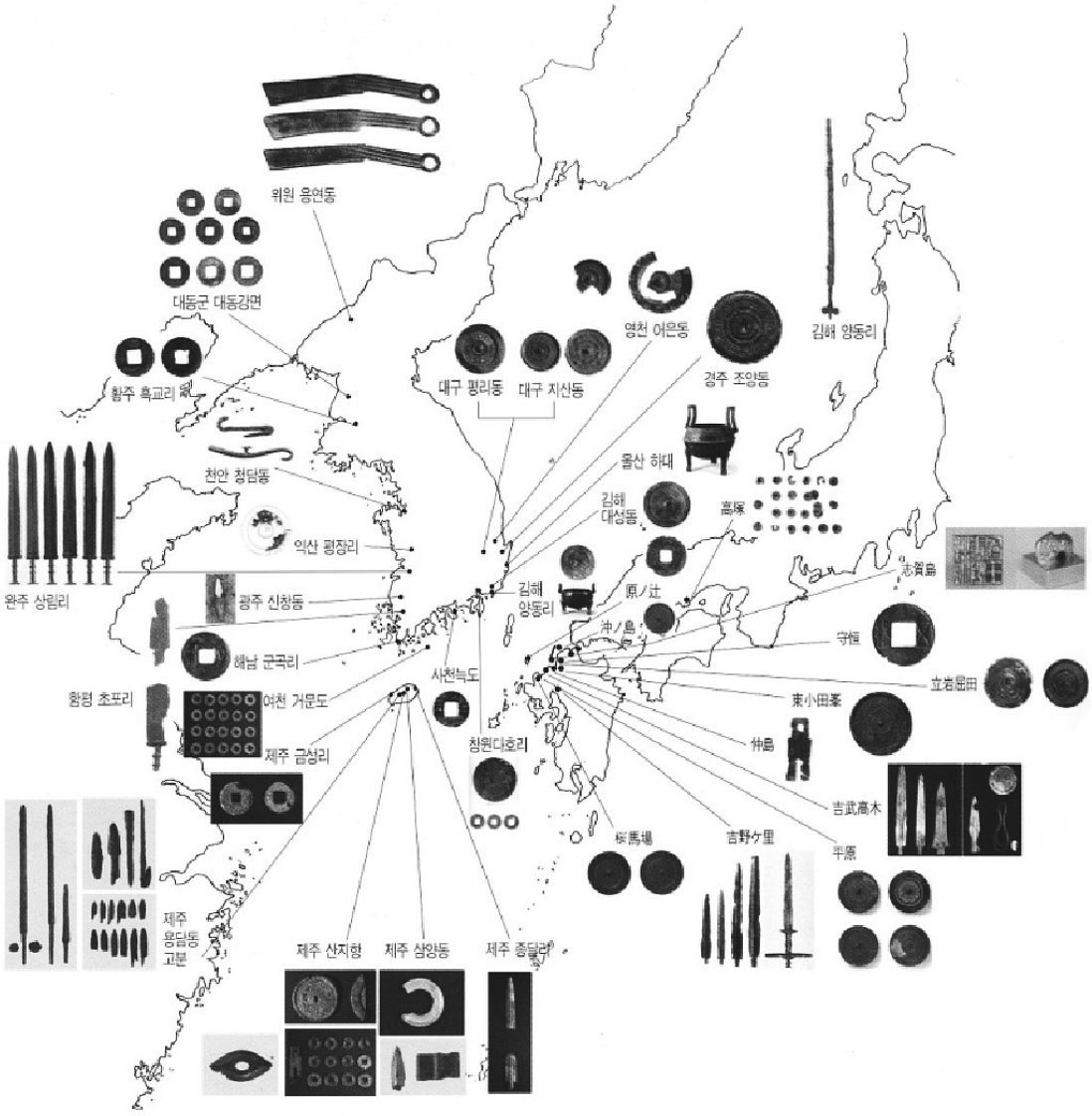


第11図　古代の航路





第12図　新羅、渤海の海上交流



第13図　三国の海上交流と交流の証拠

4．考古資料から見た古代航海と祭祀

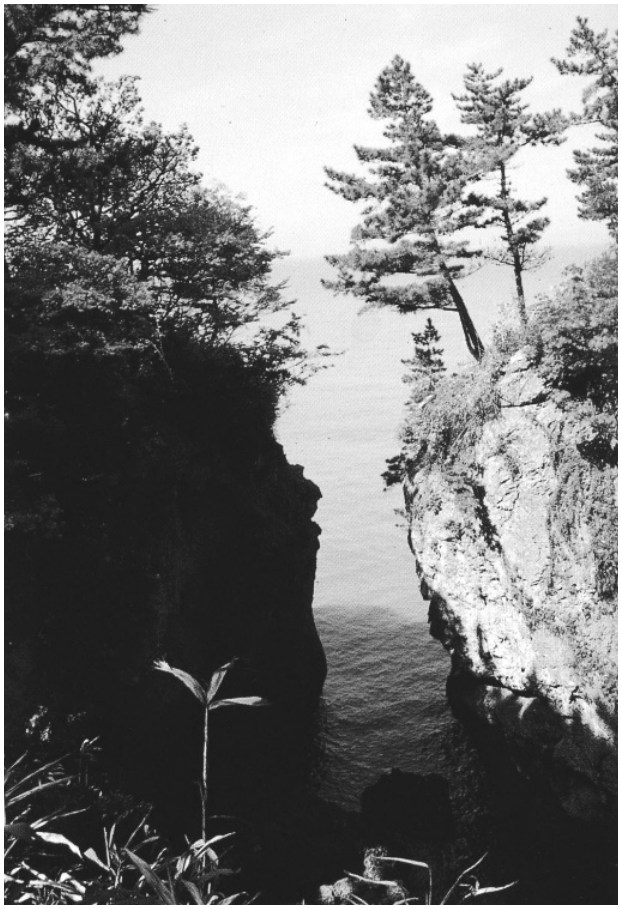
次にいくつか古代祭祀遺跡を取りあげて、古代航海と祭祀について述べたいと思います。主要なものとしては、扶安竹幕洞祭祀遺跡、莞島清海鎮祭祀遺跡、済州島龍潭洞祭祀遺跡、欝陵島玄圃里祭祀遺跡があります。その他にも、黒山島や月出山、百済の首都公州、泗沘なども例として挙げることができると思います。その他にもご紹介したいものはありますが、まだ明らかにされていないことが多いこともあり、本日は竹幕洞、清海鎮、龍潭洞、玄圃里の四つについて申し上げたいと思います。

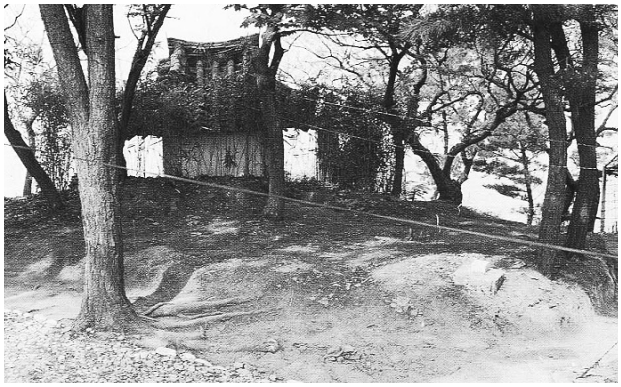
まずは竹幕洞祭祀遺跡です。場所を示した地図を載せます(第14図)。

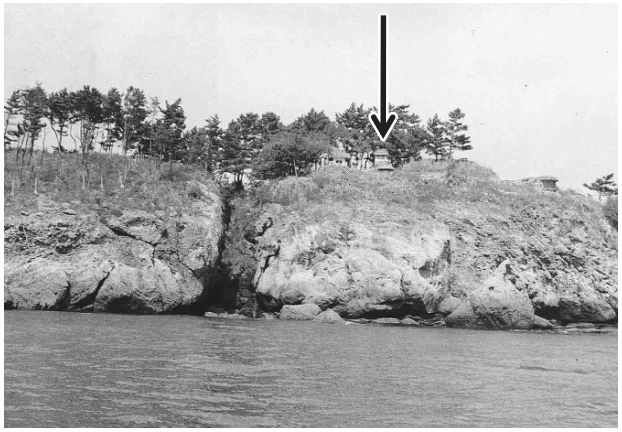
ここは、辺山半島で最も突出した海岸に位置しています。そして、周辺の近海を眺望するのに好都合な絶壁と海蝕洞窟があり、絶壁の上には平坦地が広がっています。洞窟は海の水によって削られて形成されたもののようです。また、入り江があり、船着き場になっています。そして、現在も海神に祭祀を捧げる施設が残っています。

竹幕洞祭祀遺跡は陸地ですので、誰でもアクセスできます。これまでのところ、訪問の制限などの禁忌は確認されていません。水聖堂というお堂がありますが、

豊漁を願う漁民、もしくはシャーマンの性格をもった人々がそこに来て、神の木を授かった「聖なる場所」だと言われています。古代人は、ここで各種の祭器や奉献品をもって祭祀を行いました。







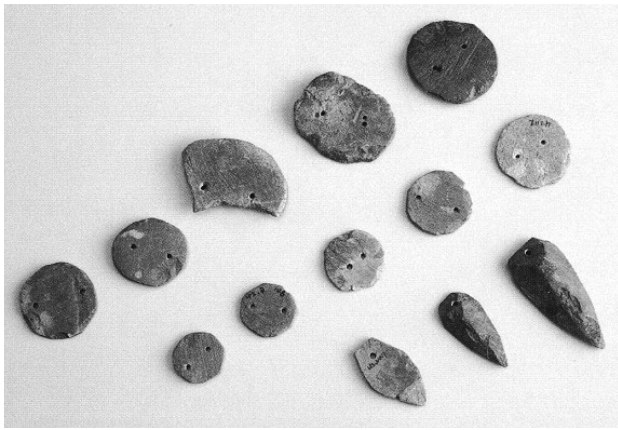
第14図　竹幕洞祭祀遺跡

それでは、具体的に遺物を見てみましょう。遺物としては、器台・高杯・蓋杯・壺・大甕・瓶等のような土器類、鉄鉾・鉄刀のような武器類、銅鈴、銅鏡、そして中国磁器が確認されました。また、杏葉、鞍橋のような馬具類と石製模造品が約200点、その他にも高麗・朝鮮時代の陶磁器が出土しました(第15～16図)。

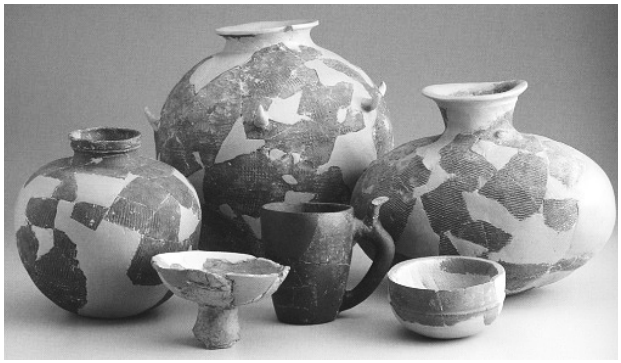
その出土品を、すべてご紹介はできないのですが、代表的なものだけご覧にいれますと、大きな甕、壺といった大型土器です。時期を見てみますと、およそ４世紀から９世紀にあたります。これらの土器の中に槍や鏡などの金属製品が壊れた状態で見つかりました。こういう状況は、沖ノ島はもちろん、韓国でも報告例はほとんどなく、かなり特異なケースだと思います。おそらく、甕・壺の中に入れたものを、海神あるいは祖先などに奉納した痕跡だと考えられます。その他にも中国の土器や日本で数多く確認されている石製模造品等も出土しております。

これらの遺物から推察しますと、ここで行われた祭祀は３世紀以降ほぼ朝鮮時代末期まで続いたと見られますが、祭祀規模が最も大きく頻繁に行われた時期は、５～６世紀のようです。そして中国製青磁や日本製石製模造品が出土したという点、大甕に各種馬具や武器等を入れて祭祀を行う方式が伽耶で確認されたという点、この地域が当時百済の領域に取り込まれていた可能性が高いという点を考慮しますと、中国の王朝―百済―伽耶―倭という国際的連帯の下で相互往来した船舶らがここに立ち寄り遠距離航海をする上での安全を祈願する祭祀を行ったと推定されます。

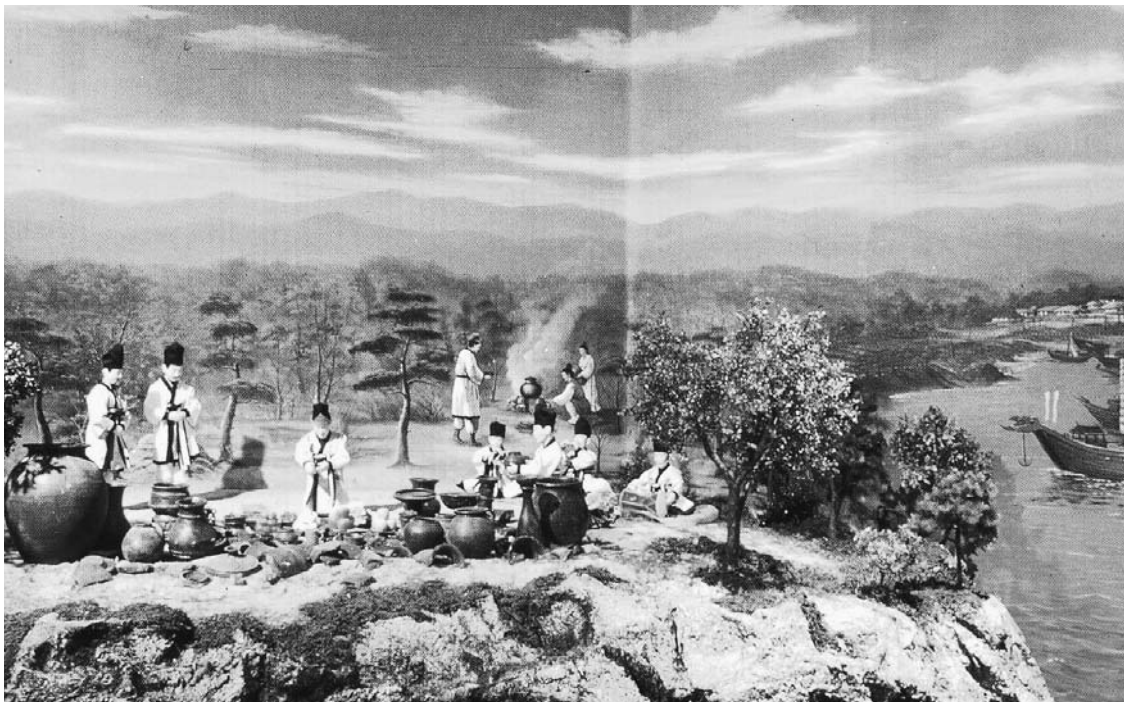
竹幕洞祭祀遺跡を再現してみたのが第17図です。おそらく、このようにして露天祭祀を行っていたのではないでしょうか。また、ご紹介はしておりませんが、高麗時代の遺跡からは瓦が見つかっています。こうしたことから、高麗時代になると、建築物を兼ね備えた祭祀形態に変化していったと考えられます。



第15図　竹幕洞祭祀遺跡出土品（１／２）



第16図　竹幕洞祭祀遺跡出土品（２／２）



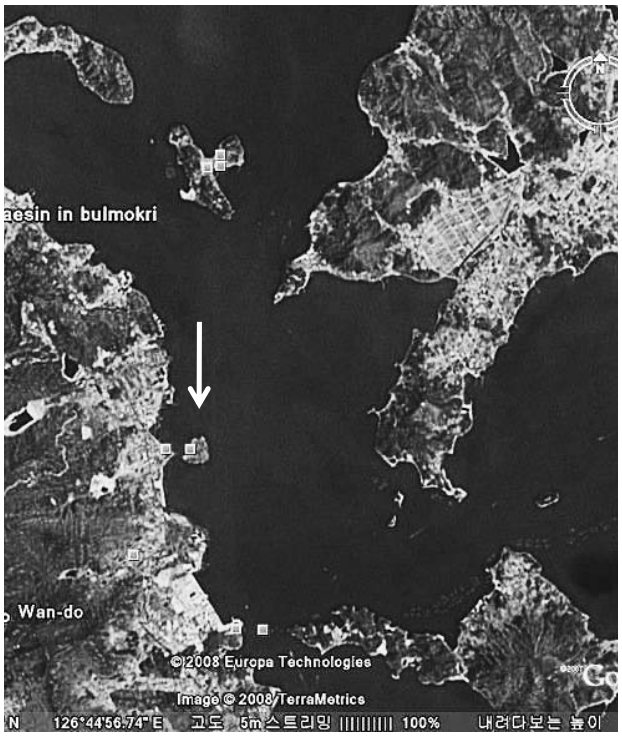
第17図　竹幕洞祭祀遺跡再現図

次に清海鎮祭祀遺跡について述べたいと思います。

この遺跡は莞島近海に位置する将島（チャンド）という島内部の城郭と周辺海岸に設置された防御用の木柵等から成る遺跡です（第18・19図）。

杭を打ち、戦いの指揮をとったのは張保皐なのではないかと考えられます。張保皐は統一新羅時代の商人で、軍事的にも大きな力を持ち、唐・新羅・日本にまたがる広大な海上勢力を築いた人物ですが、彼はその活動とともに航海安全を願う祭祀を行ったのではないでしょうか。また、臼をはじめとした統一新羅時代の遺物も数多く出土しております。

重要なのは、城郭に建物跡が多く残っていることです。穴が確認できますが、口径２ｍほどで、深さも約２ｍあります。この穴からは大甕、青銅瓶、鉄鼎等が整然と埋納されたままの姿で発見されました。ここで祭祀を行い、穴に大きな壺など特定のものを入れて、埋納していたようです。当時、清海鎮、新羅などにおいても海の神に祭祀をささげた記録があります。先にご紹介いたしました『三国史記』によりますと、新羅がここで「中祀」を行ったとあります。断定はできませんが、国際的な海上拠点であったこの場で航海と関連した国家レベルでの祭祀が行われたと考えることは可能でしょう。



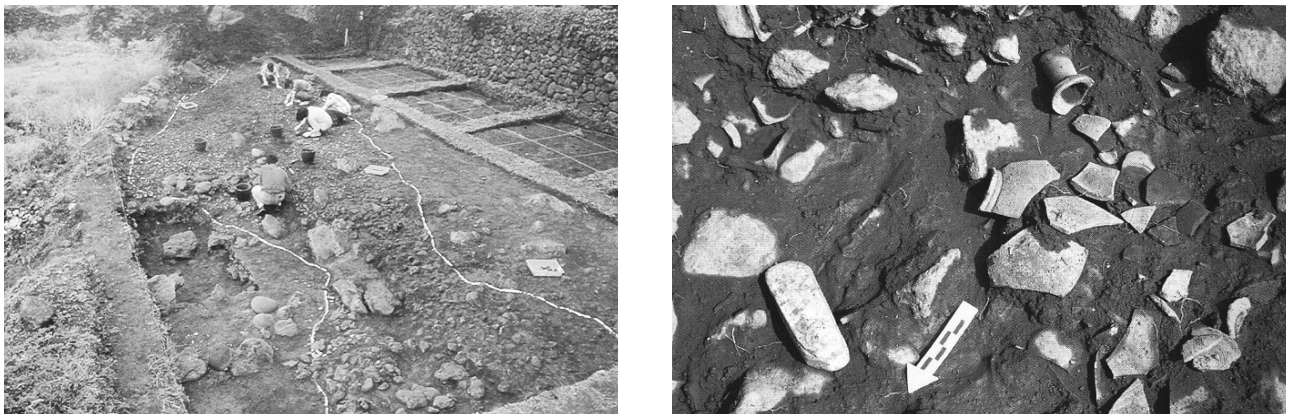
第18図　清海鎮祭祀遺跡位置図及び発掘状況

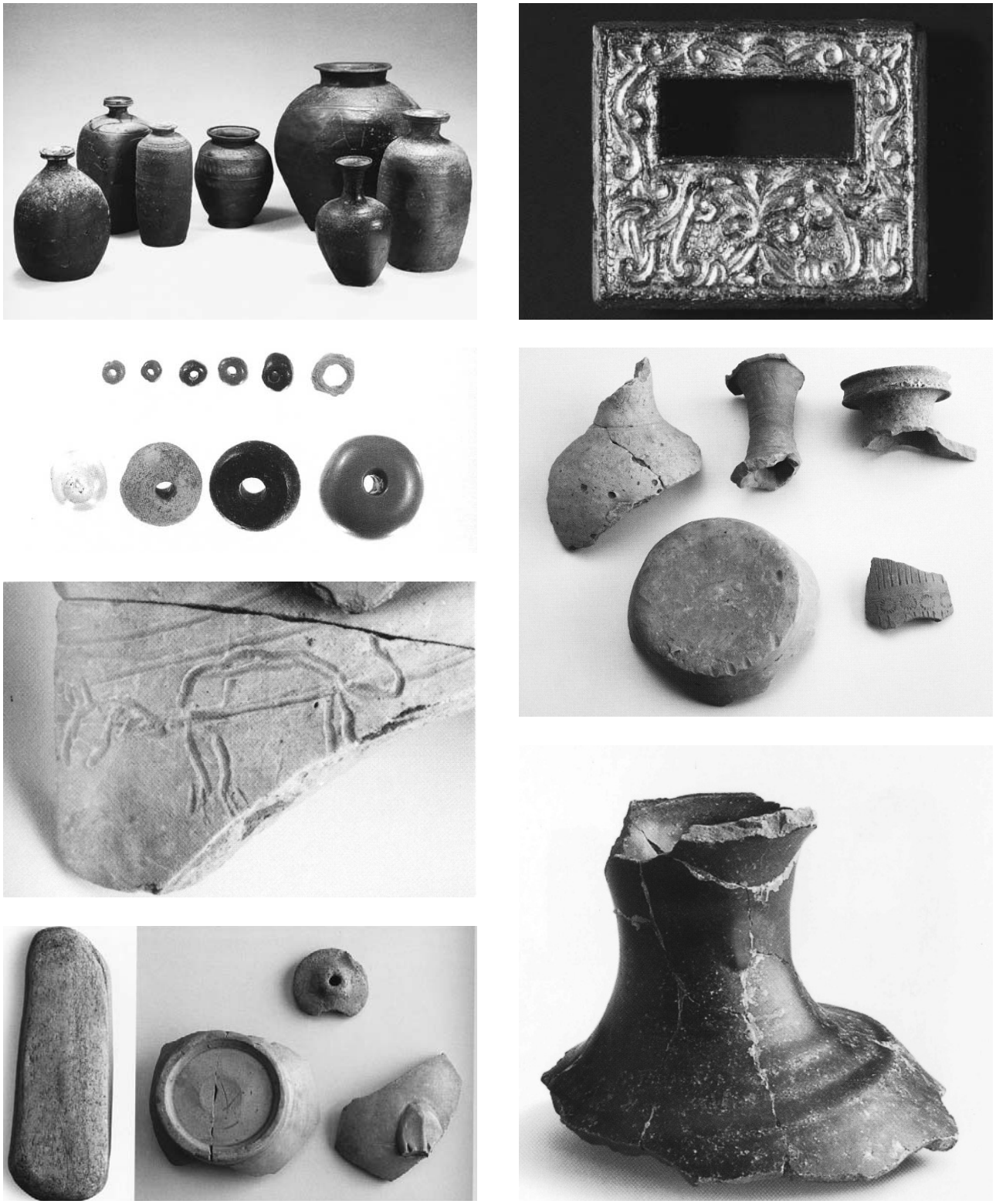
第19図　清海鎮祭祀遺跡発掘状況

第20図　清海鎮祭祀遺跡出土遺物

続いて、龍潭洞祭祀遺跡です。この遺跡は、時期差はありますが、基本的に竹幕洞祭祀遺跡と同じ性格を帯びていると推定されます。この遺跡は済州近海を眺望できる丘陵の上に位置しており、近隣には船が停泊するのに便利な入江があります(第21図)。ここからも土器および陶磁器、銙帯、砥石等が出土しましたが、このような遺物等は８～９世紀当時の済州地域では生産不可能な貴重な品々でした。おそらく海上交流を通じてこのような物品を所有できた高い身分の人々が、ここで航海の安全を祈願する祭祀を行ったのでしょう。発掘してみたところ、遺物が割れた状態で岩に刺さって見つかりました(第22図)。その他にもバックルや中国製の土器、磁器、砥石、玉などが出てきました(第23図)。こうした遺物から、済州島を往来していた人物、もしくは済州島で最も力を持っていた人物によって行われた、航海安全のための祭祀の遺跡であると考えております。その時期は、８世紀から９世紀だと思われます。

第21図　龍潭洞祭祀遺跡位置図


第22図　龍潭洞祭祀遺跡発掘状況



第23図　龍潭洞祭祀遺跡出土遺物

最後になりましたが、玄圃里祭祀遺跡です。この遺跡は、鬱陵島の北西側の海岸丘陵に位置しています(第24図)。ここでは、中心の石造構造物を中心として東西方向に５個の石柱が３列に配列されており、これは祭祀となんらかの関係があると言われています。その周辺には統一新羅時代の壺、瓶、大甕が破損したまま出土しており、特に清海鎮祭祀遺跡でしばしば見られた大甕の割合が高い点に注目されます。鬱陵島は日本列島と朝鮮半島の東海岸とを結ぶルートに位置する場所であり、かつ遺跡があるのは島内部でも特に眺望が良い地点です。おそらく、安全な航海を祈願する祭祀を行った場所と思われます。

朝鮮半島から日本へ行くルートの上にあるという地理的条件の重要性から、今後は、沖ノ島と同様、鬱陵島も非常に注目を集めると思われます。今は、統一新羅の遺跡だけが強調されておりますけれども、それ以前、５世紀代の遺物も残っていると思います。ですから、今後、さらなる発見を期待することができる遺跡なのです。

第24図　玄圃里祭祀遺跡位置図

第25図　玄圃里祭祀遺跡

第26図　玄圃里祭祀遺跡出土遺物

５．おわりに

最後に、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の世界遺産登録事業に参加させていただいたことへの感謝の辞をもって結びの言葉に代えたいと思います。

日本に参りまして、沖ノ島と宗像大社、それから古墳群を一括して世界文化遺産に登録しようとするこのプロジェクトの熱意に驚かされました。私どもも百済の遺産を世界文化遺産に登録することをめざしておりますが、日本にくらべて、我々の努力は全く足りないと感じました。登録のためには持続的な努力が必要となるわけですが、日本では各自治体が協力して活動されており、とても好ましい印象を持ちました。

また、福岡という地域を広く知らしめる活動を活発にされていることも、非常に良いことだと思います。世界文化遺産の登録をめざして、その資産の価値を伝えるためには、全国民にPRしていくことも重要なことであると、日本に参りまして改めて自覚致しました。このシンポジウムは、私にとって非常に素晴らしい機会となりました。関係者の皆様に厚く御礼申し上げます。

世界から見た沖ノ島
―祭祀、政治、交易の物語の創造―

サイモン・ケイナー　英国・セインズベリー日本藝術研究所考古・文化遺産学センター長

序文

本稿は、沖ノ島の考古学的遺跡と宗像氏に関連する遺跡の価値を、他の宗教や祭祀の場と比較した上で検証する。本稿は、宗教考古学に関する現代的考察、および沖ノ島による当該分野の研究への寄与について考察した筆者(Kaner 2011)の過去の研究から続くものであり、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」のユネスコ世界遺産登録への準備過程として委嘱された一連の沖ノ島研究に基づいている。

前稿では沖ノ島に関する物語の背景について論じた。これにより、沖ノ島で行われた祭祀の性質、および、こうした祭祀の背後にある動機についての理解が進むであろう。また、沖ノ島の重要性は、祭祀および宗教的慣習における変化の理解を助ける点にあると論じ、沖ノ島における祭祀の発展についてその背景を簡単に説明した。本稿ではこれを発展させ、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」で行われていたことと東アジアとを関連させ、その上で、世界中に存在する聖なる島や聖なる山との比較を行い、既に実施した研究から生じた研究課題も提示した。また、比較対象となる地域にまで研究を拡大し、「自然豊かな場所」として知られる場所を取り上げ、こうした場所と信仰の対象となる壮大な場所との関係を考察する。さらに、沖ノ島にとって非常に重要だと考えられ、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」が人類史に幅広く貢献できる一連の研究テーマを追究している。前回の研究では、沖ノ島を考える際に役に立つ三つの作用性(身体の作用性、物の作用性、空間の作用性)を提案して締めくくり、祭祀に関する現代の研究に欠かせない遂行性(原文 performativity)の概念についても論じた。本稿は、沖ノ島への訪問によって宗教的経験に関する考古学がどのように深化するかについていくつか提言を行い締めくくる。そして「海の道むなかた館」におけるすばらしい展示を見れば沖ノ島への旅はもう既に始まっているだろう。

比較のための枠組み

ユネスコ世界遺産登録への準備(Fukuoka 2011)として委嘱された比較研究が示すとおり、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」は、(1)変化する祭祀の伝統、(2)変化する政治環境と戦略、(3)東アジアにおける交流(外交、貿易、戦争)の関係を理解する上で非常に価値がある。現在、候補となっている資産に含まれる場所には、重要な自然豊かな場所(島、山頂、大きな岩の集積、特定の視界をもたらす海岸線)、記念物(古墳や神社建造物)、奉献物の堆積した遺跡(神々をなだめる目的で行った祭祀の実際の痕跡であるか、少なくともそうした祭祀の前後に行われた行為による堆積を表しているかに関する研究は進行中)が含まれる。こうした各要素の価値がそれぞれ高い場合、私は、顕著な普遍的価値(OUV)は、これら要素の相互関連性にあると考える。

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」が、宗教、交易、国家形成の点から顕著な普遍的価値を持つと考えられる、人類史上の他の物件と異なるのは、まさにこうした関連性である。この地域を世界の他の地域と比較するために、まず、比較のための枠組みを確立する必要がある。この枠組みの基礎は、こうした関連性の重要性についての認識、そして歴史、儀式・宗教、政治、物品の交換に関し織り混ざった物語でなければならず、それぞれは別個の学問による裏付けが必要である。

本稿においては、沖ノ島を世界的な人類史に照らして考察するのに役立つ、数多くの潜在的比較対象とそれらの類型について検討する。同時に、沖ノ島が特に重要であることを認識するために、類似点、相違点ともに検討する。これは、各要素において「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の地域に独自性があると論じることにはならない(他の考古学的遺跡が有する独自性以上の独自性があるというように)。むしろ、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」に見出される特定の関連性および関係性のおかげで、今日の東アジアを構成する国々が形成される際、東アジア社会が複雑に発展したことを独自の方法で理解できると論じることになるだろう。

世界的状況から見た特異性を強調することは、世界遺産登録活動として委嘱された研究の多くで用いられるミクロ歴史学的な手法を補完する(例：Shiraishi 2011)。現在、日本の考古学は、一世紀を超える詳細な研究に基づく非常に精度が高いデータを提供しており、これにより、正しい編年、さまざまな神話的暗示を織り合わせる基盤、歴史的断片、そして考古学的断片がもたらされている。これらの断片により、東アジア史のこの重要な時期に、玄界灘およびその周辺で起きたことを表現する説得力のある物語を作ることができる。ただし、こうした物語の創作は政治的操作を受ける可能性があることに留意しなければならない。それは、叙述を命じた側の利益を正当化するために作られた古代の物語と同じである。叙述はそれが書かれた状況から切り離すことはできず、また切り離すべきでない。同時に、物語は自らを反映している必要があり、またそれに関わるさまざまな声に敏感にならなければならない。研究対象となる場所、遺跡、物体は、人と時代によってその意味が変わる。祭祀の伝統における継続性を追跡する場合、神道のように後世におけるさまざまな宗教の組み合わせから生じた宗教について、その源を探ろうとする取り組みを規制するよりは、それらの伝統の動的な歴史を称える必要がある。

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の地域は、宗教考古学の新しい展開を利用しつつ、初期に行われた文化の枠を越える普遍化に関わる問題を排除しながら、複雑な考古学および３～９世紀の東アジア史に取り組む機会を提供している。Richard Bradley はその『Archaeology of Natural Places』において、Marcia Eliade のヒエロファニー、すなわち、文字通り聖なる世界が現れる 場 所(Bradley 1999：28-32；Eliade 1954, 1964)の概念を再検討している。「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の地域は、このヒエロファニーの優れた例である。

Eliade によると、宗教はすべて２つの相反する原理に基づく。

> 「それは、コスモス(秩序)とカオス(混沌)の２つである。コスモスは人類の秩序が及ぶ領域であり、ひいては、聖なる力の及ぶ領域である。一方、カオスはその反対で、神を冒涜する者にとっての基盤である。この２つの要素は緊張をはらむため、原理または秩序を何度も繰り返し主張する必要がある。祭祀はこの両極端な２つの原理を調停する一つの方法である。ここで重要なのはコミュニケーションであり、聖なる世界が顕現する特別な場所でそれは行われる」(Bradley 1999：29)

Eliade はこの特別な場所にヒエロファニーという名を付け、岩の例を用いている。これは沖ノ島の岩に関する私たちの研究に当てはまる。

> 「その物体は外からの力から身を隠す避難所として現れる。そして、その力は岩をその環境において際立たせ、岩に意味と価値を与える。
>
> この力は物体の中身、またはその外形に宿り、岩自体が神聖なものとして現れる。これはまさに岩がヒエロファニーの中に存在するからである。圧縮できず損なうこともできず、人間とは異なるものである。岩は時間の流れに耐えることができる。」(Eliade 1954： 4)。

Bradley、Eliade、前稿で言及した多くの研究者の影響を受けた上で、比較研究の枠組みは、さまざまな要素が混じった関係、ミクロ歴史学、世界の遺跡とは異なる特異性の認識、類似点・相違点双方の強調、認知の多様性、祭祀の伝統における継続性と変化、そして時間の経過に伴う再生産と変容を重視している。こ

の比較は、単純な形式的類似性(聖なる山、聖なる島)ではなく、構造的テーマ(奉献、巡礼、隔絶)を重視する。このように、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の宗教的経験に関する考古学の構築を、各構成資産およびそれらの関係についての顕著な普遍的価値を理解した上で、またその理解に役立てるように始めることにする。また、そうすることで、玄界灘に関する考古学および歴史学、そして東アジア史における意味が理解できるようになるだろう。

本稿の主張は、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」が有する顕著な普遍的価値は、人類史全般にとっての重要な一連のテーマを理解するのに役立つ可能性があるというものである。これらのテーマは世界遺産の登録基準を補完する。具体的には下記のとおりである。

・宗教と国家形成の関係
・宗教と国際交流の関係(交易、戦争を含む)
・時の経過に伴う祭祀の変遷及び、その変遷と様々な宗教的伝統間の相互作用との関係
・祭祀を行った遺跡の推移、かかる遺跡と自然豊かな場所への崇拝との関係

これらを論証するためには、沖ノ島に対する認識の変化を詳しく検討する必要がある。沖ノ島は、さまざまな祭祀について人々がどのように経験し、考えたかを理解するための基礎となる。それは祭祀によって形成された有形の痕跡がこの島では非常に良く保存されているからである。

新しい宗教考古学および宗教的経験の考古学

前稿で述べたように、過去の考古学者は、考古学や過去の遺跡の研究は宗教の理解に役立たないと感じていた。さらに、社会の発展や人間の行動を理解する上で、宗教は重要ではないとも感じていた。人類の発展の理由を理解する上で、宗教は技術、経済、政治ほど重要ではなく、イデオロギーは重要だが宗教はそうでもないと考えられていた。しかし、宗教的信念を告白し教会に通う人は多かった。

日本では、考古学者は1945年以後、『日本書紀』や『古事記』などの歴史的記録を用いての歴史解釈に用心深くなった。戦前、戦中の神道と軍国主義との複雑な関係を経て、こうした歴史的記録は学校で教えられなくなった。その代わり、考古学者は遺跡の解釈にのみ集中するようになった(Fawcett and Habu 1989；Mizoguchi 2007参照)。

しかし、過去25年の間に、大きな変化が起きている。「宗教考古学」という新しい分野が生まれ、多くの本や出版物が世に出ている。もはや宗教は随伴現象と見なされなくなった。原理主義者の信仰のレベルが上昇している世界では、宗教は過去および現在の主要な動機付け因子と認識されている。しかし、私自身の文化的状況下では、信仰を告白する人は減っている。アルプス山脈以北では最も中世の教会の密度が高く、２つの壮大な大聖堂がある私の故郷のノリッチは、信仰について尋ねた最新の市勢調査では、「イングランドで最も神を信じない町」との結果が出ている。日曜に教会に行く人がイングランドで最も少ないのである。しかし日本では、信仰の地が「パワースポット」と認識され、そうした地への訪問が再び関心を集めているため、宗像地域が世界遺産に登録された場合、多くの訪問客を集めるだろう。

私は、沖ノ島という聖なる島に訪問するという大きな恩恵に浴した。訪問前に重要な助言と指導を受けた。沖ノ島は禁忌の島で、見たものを誰にも話してはならず(写真は見せてもよいと解釈した)、何一つ持ち帰ってはならない(これは考古学的遺跡を訪問する際の重要な原則である)。島に行く前に海に入りみそぎを済ませ、自らを清めなければならない。沖ノ島に行くことは巡礼の旅だった。遠く離れた場所に向かい、海を渡るのは非常に困難に思われ、船酔い防止の薬を必要とした。しかし、幸運にも宗像の神々はその日私たちにほほ笑みかけ、海は穏やかだった。沖ノ島に行くこと自体が明らかに通過儀礼であり、信仰にとって重要な部分を成す儀式だったのは疑うまでもない。自宅で特に信仰生活を送っていない人のように、私は畏敬の念に、島のすばらしい自然に、日本列島の非常に特別

な場所に足を踏み入れる特権意識に揺さぶられた。特別な環境のもと日常から切り離されたのである。

私は、女性を含め大多数の人々による沖ノ島への上陸が許されないことをよく承知しており、訪問中、そして訪問後も、宗教的経験の重要性についてその味わいのようなものを一般の人々、つまり沖ノ島に行くことが出来ない人々にどのように伝えたらよいか考えていた。その中で、多くの考古学者に指導を受けた。彼らは、現在、宗教考古学を研究しており、宗教的動機から作られ使われている物質的な文化にどのように関わるかについて考察を続けている。

沖ノ島から生まれた多くの物語：東アジア地域、交易、政治、外交を織り合わせた物語

沖ノ島の祭祀遺跡からは８万を超える奉献品が発掘されている。これには、機能が分かっている品々（鏡、武器、馬具）と「機能」という語を適用するのが難しい品々（示唆に富む石でできた模造品など）が含まれる。宗像地域の関連遺産群で現在行われている調査により、さらに発見が続いており、各遺物から、また発見された場所から物語を生み出すことができる。

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」が有する顕著な普遍的価値を評価する際、難しいのは、東アジアにおける宗教的信念と実践の発展史における当該遺産群の意義を理解することである。また、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」で発見された供物の考古学的遺物が示す、この地方における祭祀の伝統の変化が、東アジア（日本列島を含む）の政治・経済の発展にどのように関わっているかを幅広く理解する必要がある。

東アジア史における複雑な時代がどういうものかを詳しく理解している訪問者はほとんどいない。また、手に入る資料が特に厳密な史料批判を受けなければならないのは、その資料が過去において危機と災害をもたらした政治的イデオロギーを正当化するために使われたからである。このため、本稿の最初の部分で採用した主題別アプローチに加え、一般的な訪問者に沖ノ島との出会いを通じ、沖ノ島研究の独自性という問題への理解を促すため、要素をつなぎ合わせた物語の概要をまとめることは役に立つと思われる。

この物語において、世界史の広範なテーマに結びつく沖ノ島を利用する際、各段階で多くの問題を引き出すよう試みた。また、そういった問題は、沖ノ島を相対的に研究するための基盤を作ることになる。

沖ノ島に関し作られた主な物語は、地域の状況に対応した宗教的信念と実践の発展に関わっている。また、沖ノ島に関する考古学的研究により、私たちは、３世紀から９世紀にかけて盛衰を経験した国・帝国間の交流の重要性を考えるよう促される。以前からの信念と実践に加え、特に仏教という信仰を共有することで東アジアという意識が生まれたのはこの時期である。そして、以前からの信念や実践は、特定の自然豊かな場所に宿る魂や神々に対する慰撫がその土台となっている。

今日、この東アジアという意識は重要である。東アジアは、人口密度は最も高く、経済規模は最大で、ポップカルチャー、ファッション、料理など、疑いもなく21世紀における最大の文化的影響力を有する。もし、沖ノ島がこの意識の理解を促すなら、沖ノ島には顕著な普遍的価値が間違いなくあると言えるだろう。

沖ノ島で供物奉献が行われる前

沖ノ島にある大きな岩に供物が初めて捧げられたときからこの島における祭祀の伝統が始まったのだが、その供物奉献の前の1000年間は東アジア史にとって非常に重要な時期だった。後の日本史に大きな影響を及ぼす３大宗教（仏教、儒教、道教）の創始者はすべて紀元前500～前200年頃の人であり、偉大な宗教歴史家である。Robert　Bellah はこの時期のことを枢軸時代と名付けた（Bellah 2011）。中国は始皇帝により初めて統一され、漢の時代、国力と影響力は大幅に拡大した。宗教家はアジア大陸を幅広く移動し仏陀の言葉を広めたが、仏教が中国に実際に根付くには長い時間がかかった。中国初の仏教寺院が建てられ（193年）、経文

の力が初めて認められそして弾圧を受けた。これは焚書(紀元前213年、始皇帝による)という最古の記録が残っている事件である。日本列島における地域勢力(卑弥呼が統治する邪馬台国など)や朝鮮半島における地域勢力は、新しい中国領や宮廷に使者を送った(238年以後)。沖ノ島で最初の供物が捧げられた頃には、宮廷間で使者を送る慣習は既に確立していた。卑弥呼のような支配者の権威は、シャーマン的な個人の力に支えられていたが、こうした支配者は、鏡のように力と忠誠を表す高級な物質的象徴の重要性を既に認識していた。沖ノ島からこの時期のものである遺物が出土しているが、それらが明らかに儀式的な性格を有することを示す証拠はない。しかし、それらを島に残した漁業が、(魚釣りのような)表面上は世俗的な活動が魂のなだめを必要とするという、アニミズム的な世界の中で存在していたというのは十分にありえることである。

第1期：4世紀後半～5世紀前半(Kaner 2011：337-339参照)

中国の中央権力が弱体化した時期、仏教は主要な学問的拠点が現れるとともにその地位を確立し、権力者の支援をめぐって、仏教、道教、儒教の間で競争が起きた。文字表記が中国人により日本に持ち込まれる400年頃まで、仏教は優勢であった。仏教は朝鮮半島の諸国に伝えられた。日本と朝鮮半島の各地方勢力間での交流が盛んになり、390年代、武力衝突が起きた。外交使節の派遣は日本と朝鮮半島、日本と中国の間で続いた。存命中はワカタケルと呼ばれた雄略天皇(456～479年)の統治は、日本における政治と祭祀の性質に重要な進展をもたらした。雄略天皇は、贈答や有利な婚姻によって、ヤマト王権の統治を西日本の大部分にまで広げ、地方の祭儀(宗像地域の祭儀など)に対する保護を確立した。また、日本における突出した祭祀のまとめ役としての役割を確立し、神器を地方の祭儀の場からヤマトの中心部にある石上神宮のような神社に移し保護した。これを進めるため、祭祀を専門の祭祀者に執り行わせ、卑弥呼のように祭祀執行が支配者の特権とならないようにした。また、沖ノ島など地方の主要な神々の神社に供物を捧げ、同時に、中国の宮廷に使者を送る伝統を維持した。しかし、雄略天皇が亡くなったとき、激しい継承者争いが起き、ヤマト王権は力をまとめきることができず、次世代への継承がうまく進まなかった。

第2期：5世紀後半から7世紀(Kaner2011：339-341参照)

中国における建造物は、多くの仏像を含む石窟寺院(雲崗石窟など)や壮大な僧院(9階建てで1000フィートの高さの仏塔があったと言われている永寧寺など)など主要な仏教建造物から始まり、洛陽の新しい都はアジアでもっとも重要な仏教都市になった。朝鮮半島では、新羅が諸国の中で最後に仏教を採用し、すべての国が手の込んだ仏教建造物を作り始めた。日本では、継体天皇(507～531年)が多くの地域をヤマト王権に統一し、農業(および灌漑)そして特に鉄の製造の支配権を得るため、大王の認可を得た儀式化という戦略を用いた。儀式はそれまでは地域の長の領分だったが、それが奪われ、朝廷の祭祀者による大王の領分になった。外交および継承についても儀式化され、大王の支配が及ぶことになった。こうした中央集権化は欽明天皇(535～539年)の治世まで続き、その後日本に仏を崇拝する仏教が伝わった。6世紀後半、推古天皇とその摂政である聖徳太子は、日本土着の祭儀を犠牲にして仏教を推進し、仏教寺院の建設計画が始まった(Kidder 1999およびMcCallum 2009参照)。推古天皇の時代、権力はさらに大王家に集中した。推古天皇は世界秩序の維持に欠かせない神聖な継承者(天子または天皇)を名乗り、祭祀によるなだめを通じこの秩序の再生産と保証を行った。大型古墳の建設は禁止され、その代わりに寺院の建設が促された。第2期は、唐とヤマトの遠征軍が白村江において戦い、日本の大陸からの撤退により終わりを迎えた。

第3期：7世紀後半から8世紀(Kaner 2011：341-343参照)

唐の支配者は、再統一したばかりの帝国を満足できる従属状態にするため、仏教と道教の両方を利用した。666年、6世紀ぶりに漢の栄光を呼び戻すため、高宗は聖なる泰山で封禅の儀式を行った。また、武則天は宇宙の調和を具現化するため仏教も広めた。武則天は

弥勒菩薩の生まれ変わりだと賞賛された。695年、高宗の死後、自ら皇位に就いてから５年後、巡礼者である義浄を出迎えた。義浄はペルシャの船に乗りスマトラとベンガルに向かって出発し、24年間の巡礼で、唐の時代における東アジアでの国際的な雰囲気を得た。武則天は、巨大な釈迦像を収める大塔の前方に、明堂の建設を命じた。その建造物は火事で焼失したが、おそらく武則天の寵愛を失った薛懐義が火を放ったのであろう。この事件の後、武則天は儒教に関心を向けたが、イランから持ち込まれたマニ教など新しい宗教も支援した。

祭祀による権威をさらに高めようとしていた新しいヤマトの支配者である天武天皇（在位672～686年）はこうしたことをよく分かっていた。彼は天皇を頂上に抱く官僚支配による行政国家を作り上げ、新たに編纂を命じた歴史書（712年に初めて登場した）によりその家系による支配を正当化した。それらの歴史書は、現在の支配者が太陽神である天照大神の子孫であるとしている。天照大神は現在、伊勢神宮にまつられ、ここは日本で最も尊貴な神社である。天武天皇にとって、日本における国家形成のプロセスは、710年に奈良にできることになる中国の首都を模した都の構築、745年に建てられることになった東大寺に代表される一連の仏教寺院の建設を準備することで完了した。

第４期：８世紀後半～９世紀（Kaner 2011：343-345参照）

沖ノ島における祭祀が迎えた最後の段階は、新しい宗教の影響が中国にもたらされた唐王朝の後半と同時期である。唐の首都だった長安にネストリウス派教会の石碑があり、781年の中国でのキリスト教の活動が記されている。798年、カリフであるハールーン・アッラシードからの使節団が長安に到着した。偉大な僧侶である空海は日本に戻ってのち真言宗を創設し、支配者層のものだった仏教を一般の人に広めるのに大いに貢献した。また、804年から806年までの中国滞在中、国際的な雰囲気を経験したことだろう。この時期、中国に留学したその他の日本人僧侶には、円仁、常暁、円行などがいる（当時の中国に対する日本人の認識については、Miller 1978およびPollack 2010を参照のこと）。しかし、仏教振興の黄金時代は終わりを迎えつつあった。武宗（在位841～846年）の統治時代、僧院は大規模な弾圧を受け、843年から845年にかけて4600カ所の寺院が破壊されたり公共の建物へと変更させられたりし、260,000人の僧侶や尼僧が還俗させられ課税された。さらに、他に40,000の崇拝の場が破壊されるか他の用途に供された。仏教と同様、イランの宗教も法的に禁止され、キリスト教も同じ扱いを受けた。こうした弾圧があった一方、851年、スレイマンというアラブの貿易商が広東を初めて記録に残し、にぎやかで多文化が栄える港の様子を描写している。そこでは200,000人が暮らし、中国人やアラブ人が、イラン人、マレー人、バラモン、チャム族、クメール族、スマトラ島の住民などと交流していた（Gernet1996：294-296）。

スレイマンが広東を描写し、武宗が寺院を破壊する70年以上前、ヤマト朝廷は別のやり方で仏教建造物の力に対処していた。首都を奈良から一時、長岡京に移転した後、平安京（現在の京都）に移したのである。

古代日本史における沖ノ島

３世紀から９世紀の間、沖ノ島という小さい島は祭祀の伝統の中心だった。そこには、島のさまざまな状況を反映した供物と思われる品々があった。供物は、地元で作られた須恵器など比較的日常的な物から、異国風の輸入品（鏡、金銅製龍頭、精巧なミニチュアの織機など）に及んだ。特に輸入品は、奉献を行った主体や彼らの代わりに奉献を行った人々に尊重されたと考えられる。そうした品々の中には、沖ノ島に捧げるために特別に作られたものもあれば、もうすでに興味深い経歴を有しているものもあった。

沖ノ島とその関連遺跡がある宗像地域は胸形氏との関係が昔からあり、胸形氏は古代日本の歴史書に記述がある。こうした歴史書などのソースが示しているのは、最初の1000年間において、胸形氏がこの地域における権力を握っていたこと、中央集権が進みつつあっ

た新興のヤマト王権との関係は、古代日本における国レベルの地域社会の発展にとって重要だったことである。ヤマトの中心は北東方向に数百キロ離れた畿内にあった。胸形氏に関連する重要な考古学的遺跡には、この地域の古墳や集落が含まれる。

沖ノ島に供物を捧げる伝統は、日本の政治的・経済的・宗教的変化、またその他の文化的変化を背景に進展した。供物が帯びる意味は、時間の経過と共に変化した可能性が高い。3世紀から9世紀の間に沖ノ島に捧げられた供物はそのほとんどが、地元の神々に奉献されたものと考古学的に解釈されている。これは、朝鮮や中国へ行くのに玄界灘および対馬海峡を安全に航海できるよう祈願するためである。さらに、こうした供物は日本から出航する船乗りやその代理人が捧げたと推測される。こうした航海は、日本、朝鮮半島、中国の間の関係において重要な部分を占めていた。航海に出るのは、公式な使節・使者、彼らの随行者、交易者や商人、漁民などで、宗教者、学生、海賊、歌人なども含まれた。また、こうした人々の組み合わせもいろいろあった。航海、そして航海の記録は、紀元一千年紀における日本と大陸との交流を知る手段である。

供物の奉献が行われている間、日本では宗教の構成に変化が起きた。初期の奉献が行われていたのは、日本の宗教活動が、体系として文書化されていない土着の信仰に基づいて行われていた時期だった。9世紀頃には仏教寺院が日本でも建設され、経典やその他の文書が一般に出回り、「惟神の道」を成文化した『延喜式』がまとめられた。8世紀には、日本の歴史書である『古事記』と『日本書紀』の編纂が終わっている。この時期には、中国および朝鮮半島の慣習を利用した一般の祭儀の進展と相まって朝廷・天皇の儀式が明確に定められるようになった。

沖ノ島と東アジア世界：300～900年

紀元一千年紀の中頃、東アジアとしての意識が新たに高まった。100万年前に初めて人が住み始めてから先史時代には多くの交流と影響があった。一方、現在の中国、韓国、日本を形成する地域を支配するさまざまな政治的実体間の関わりについて、それを自覚したことを示す証拠は、中国語による洗練された文化がどのように拡散したかでしか分からなかった。古代の物語は、東アジアの文化について語り、中心地と辺境（通常、中心地にいるのは中国で、他の国家は辺境にいる）に重点を置いているが、最近の研究は付随する関係の多様性に注目している。その関係とは、3世紀初めの漢の滅亡から10世紀初めの唐の滅亡までの間に栄え、滅びた帝国や国家、王国間の関係である。Wang Zhenping は、中国と日本の関係の記録を調査した『Ambassadors from the Islands of Immortals』（2005）で、この時代の「アジアの国際システムの多極性」という視点を掲げた。それぞれ後背地を抱え、存続期間もさまざまだった大拠点の多様性を浮かび上がらせている。

日本では、この時期、自立した地域勢力による競合から、歴史の創造や信仰の構造（釈迦の崇拝や、神道の神々の伝播など）を意識的に操作する権力者による官僚的な中央集権国家へと変化し、ヤマト王権に伝わる歴史の編纂を命じる中でその変化は具体的し（『古事記』、『日本書紀』、『続日本紀』）、祭祀が文書化され（『延喜式』）、崇拝のための巨大な建物が建設された（伊勢神宮や東大寺など）。これらはすべて、東アジア大陸の権力との関係、つまり、日本の支配者の姿を明確にするのに役立つ関係を維持し、同時に、その関係を常に見直すという状況下で行われた。そして、こうした関係が持つ性質は、沖ノ島で定期的に行われた祭祀により象徴的に表現され、かつ守られた。

この時期を通して、沖ノ島では祭祀が執り行われていた。沖ノ島と沖ノ島が重要な位置を占める海岸線から内陸部にかけての地域を支配していた胸形氏は、日本初の中央集権国家となったヤマト王権の発展に重要な役割を果たした一大地方勢力だった。沖ノ島は、祭祀遺跡や宗像地域の関連遺産群が良い状態で保存され、さまざまな祭祀の伝統との交流、国家形成の過程における地方勢力と安定しない中央権力の消長と地方勢力との関係の変化、公式使節や宗教的思想、絹のような産品の交流・交易など、すべて新しい東アジアのアイ

デンティティが出現する中で起きた、他では見られないような例を示している。

絹は、比喩としても産品としても、３世紀から10世紀にかけて沖ノ島を取り囲む物語をつなぎ合わせる枠組みとしては適切である。また、絹は沖ノ島で行われた祭祀が示す幅広いテーマを要約する。それらのテーマには世界的な重要性があり、それがあるために沖ノ島には顕著な普遍的価値があると言える。絹はこの時期、東アジア史に深く関わっており、それが沖ノ島で明らかになっている。これらのテーマは上記に示したものである。当時、日本、朝鮮、中国の関係を構築する交流は、認識(指導者が他国との対比によりどう自己を理解したか)と経験(外国人との出会いや、物事の結果を左右する超自然的な力に影響を及ぼそうとする活動など)によって形作られていた。今日でも外交は認識に左右される。世界を取り巻く問題の多くは、意図に対する誤解や信念に対する見解の相違によるものである。沖ノ島は今後、私たちがこうした誤解を回避する方法を見つけられるよう手を貸してくれるだろうか。

「扶桑」という言葉は、伝説上の「あの世」を表し、古代から中国で言い伝えられてきた。扶桑はおそらく日本ではないが、海を隔てて中国の東にある国だと認識されていた。そして、扶桑の中心には桑の木があるとされ、これは日本の隠喩である絹の源である。ヨーロッパでは、日本は金の島と考えられていた。この金こそが、マルコポーロを東へ向かわせたのである。しかし実際には、絹は長い間、価値を表す単位の一つだった。そして織物のように物語を作るとは、沖ノ島に関する宗教考古学をどのように提示したらよいかを表す良い比喩である。宗像の神々が織物の女神であることもさらに適切さを増す。

Wang Zhenping は、日本が長い間、中国にどのように考えられていたかについて、明確に説明している。

> 「中国の伝説では、古代の日本は、不思議な力を持つ植物、動物、不死の人がいる島である。ヒスイ色の野菜、金色の野菜、桃の木が育ち、青い海から1000メートル以上の桑の木が生えている。その桑の木には、不死の人の食べ物である１インチの果物がなっている。彼らは金色に輝く身体を持ち、鳥のように飛ぶ。この桑の木々は、まるで抱き合う恋人同士のように同じ根から生え、枝は絡み合っていることが多い。中国人は、こうした鮮やかなイメージがあるので、古代日本の隠喩として「扶桑(絡み合う桑の木)」という言葉を使う。」(Wang 2005：７)。

宗像に坐す(そして沖ノ島により実際に肉体を持った)神々は織物の神である。Michael Como は、近頃、『Weaving and Binding: immigrant gods and female immortals in ancient Japan』(2009)で、古代日本の宗教と政治の構造において、中国の祭日暦に影響を受けた祭儀の主な役割について論じている。もっともうまく文書化された祭儀には、織り姫と牛飼いに関わる祭儀があるとしている。

> 「天の皇帝の娘である織り姫は、牛飼いと恋に落ち機織りの仕事を怠ったと言われている。その結果、この恋人たちは一年中、天の川をはさんでそれぞれの岸に分かれるよう申し渡された。ただし、７番目の月の７番目の日には牛飼いは天の川を渡り、一晩だけ恋人と過ごすことを許された。」(Como2009：38)。

この伝説と付随する祭儀は、捧げ物とお祓いの儀式に関わるさまざまな意味を持つ。牛飼いからは生け贄の牛が連想され、織り姫は水の神に捧げられた花嫁を連想させる。後に崇拝の対象となる生け贄である。近頃の日本では、こうした信仰は７月７日の七夕祭りとして実践されているが、それは少なくとも天武天皇の時代から文化的意識において重要な役割を果たした。天武天皇は日本における神聖な力を再構築するのに尽力した(Como 2009：39)。

当時、絹はそれ自体非常に重要で、おそらく、外交使節や交易により交換された最も重要な唯一の産品

だった。また、絹の生産過程にも象徴的な重要性があった。織機や織物工程の要素は、「朝廷や日本の各地にある」祭祀の場や神社に関わりがあった。これには伊勢が含まれる。そこでは、織物に関係するものは、「延喜式によると21の神器のうち4つ」を占めていた(Como 2009：39)。宗像地域はこの点で特に重要である。「おそらく、今日で最大の織機の出土地は、宗像の神々を崇拝する重要な祭儀の場である九州の宗像神社および沖ノ島であろう。沖ノ島は九州と朝鮮半島を行き交う船の重要な停泊地である」。8世紀に書かれた北部九州の地誌である『肥前国風土記』には、「執念深いアカルヒメのなだめ」に関する記述があり、「アカルヒメは女神で、その崇拝を集める独自性は機織りにあるようだ」、「織機が執念深い魂の鎮魂となだめにどのように使われたかを明確に表している」(Como 2009：40)という。

絹糸は、日本を現れつつあった東アジアの朝貢体制に結びつけた。物々交換は最終的に交易になり、交易はヤマト王権を、インドおよび地中海に至る東南アジアの海上航路により、また、イランおよびイラン以西に至るつながる中央アジアの隊商路により、九州、朝鮮半島、中国沿岸にある新興の貿易港、中国王朝の代々の都、そしてその他の世界へとつないだ。使用された船について十分な考古学的証拠がないが、海事考古学は、使節や貿易商がこの時代に使った船の形についてヒントを与えてくれる。上海やミンダナオ島で発見された、船体が二つあるが、帆を結びつけた丸太船、江蘇省の如皋船のように隔壁がある船、韓国の雁鴨池で発見されたような条板のある平底船などである(Sasaki 2011、Tono 1995)。沖ノ島で祭祀が行われたのは、こうした航行の安全を図るためであり、戻ってくることになった船は、最終的に奈良の東大寺にある正倉院に宝物類をもたらすことになった。

比較対象地

背景をはっきりさせ、何本かの糸を織り合わせて物語ができたので、次に、日本国内および世界から「宗像・沖ノ島と関連遺産群」にとっての適切な比較対象を探すことにする。世界遺産登録地に挙げられていたり、そうでなかったりするが、様ざまな種類の場所の中から探してみる。種類とは、構造化された堆積の地、都市における宗教的拠点、巡礼地と隔絶した場所(ここでは、聖なる島や聖なる山についてを再考する)や、サーミの聖なる地、古代ギリシャの聖域、聖なる森などの自然豊かな崇拝の対象地、墳墓の地、そして神社(日本の最も有名な歴史ある神社である伊勢神宮と出雲大社についての議論を含む)などである。次に、いろいろな意味で沖ノ島の存在理由である玄界灘を行き交う交換と交流のネットワークについて、これと比較するために、シルクロードおよびヴァイキングの交易ネットワークを取り上げる。

構造化された堆積の地

祭祀として、霊魂または神々への供物を地上または地中に捧げるのはよく知られた現象である。多くの場合、そうした物品(金のように高い価値があるか陶器のように日常品であるかに関わらず特別に生み出された物質的文化の産物、または、日常の活動で使われている物に似た物品、さらには動物、動物の一部、人間)は神々への捧げ物である。Insollは、捧げ物について「殺すこと」に注目した有用な研究を行っている。生け贄として捧げられた物品、動物、人間は、殺害または損壊され、この殺害または損壊の行為は祭祀の重要な部分を成す。その他に堆積については、亡くなった人と一緒に物品を墓に埋葬する行為がある。沖ノ島では、祭祀中に物体を損壊する行為を示す証拠はない。ただし、遺跡に埋まっている物品の調査が進めばこの問題に新しい答えが見つかるかもしれない。

沖ノ島および大島で発見された注目すべき考古学的遺物の多くは、並べ方に計画性があるようであり、船乗りが安全に玄界灘を渡れるよう宗像の神々に捧げた供物の奉献と解釈される。こうした供物奉献の祭祀を再構成すると、物品が注意深く並べられているのが分かる。おそらく地面における物品の空間関係、すなわち物品同士や、祭祀への参加者、実際の祭祀行為を執り行う人、崇拝者または立会人との関係に対する配慮がある。長い間、考古学者は「構造化された堆積」とし

て知られた遺跡について研究を続けている。これは、物品それぞれを注意深く関連づけて地上または地中に並べた物質的文化のことである。1950年代と1970年代に行われた発掘調査で沖ノ島から発見された８万個の品々は、現在も進められている研究によるとこうした分析に向いている。有用な比較対象を提供しうる他の重要な例として、イギリスの鉄器時代の何千という穴(特に重要なのはデーンブリーの丘の頂上)から発見された人工物や動物の骨、および古代中国の大きな生け贄用の穴に関するJ. D. Hillの分析が挙げられる。特に後者は、中国西南部の雲南省にある太湖近くの三星堆積跡から最近発見された最も壮観な遺跡である(Bagley 2001)。

沖ノ島から発掘された考古学的遺物を最近再分析し判明した重要な特徴は、祭祀の一部を構成する物品の配置、祭祀の前に用意されたか祭祀後片付けられたか捨てられた物品の配置にある(Oda 2011)。さらに疑問がわくのは、これらの物体が２回以上使われたかどうかである。たとえば金銅製龍頭など高い価値があると思われる物が崇拝やなだめの行為に繰り返し使われたかどうかである。歴史的記録が揃っている後世の神道の祭祀において、比較対象物がどのように重要な役割を果たしたのか、将来の調査テーマとして興味がある。

都市における宗教拠点

ユネスコの世界遺産登録地の多くは、登録の理由として宗教を挙げている。ダラム聖堂、カンタベリー大聖堂、ケルン大聖堂などヨーロッパの大聖堂から、ペルーのカラル・スーペ、ノルテ・チコ文明の聖なる都市(アメリカ大陸の最も古い都市)、コパン遺跡とティカル遺跡(マヤ文明の中心地)、モンテ・アルバン(オアハカ)、チャン・チャン(チムー文化の首都)、インカ帝国のクスコ、テオティワカンおよびチチェン・イッツァ、メキシコのエル・タヒン、アメリカ大陸最大の聖堂がテノチティトランの古代の中心地の上にそびえるメキシコ・シティなどの中南米の都市の宗教拠点に至るまで、さまざまである。アメリカ大陸の儀礼の中心地には、その他には、カホキアとチャビン、14世紀から16世紀にさかのぼる岩の彫刻でできた町で、スペイン人による征服以前の文化における儀礼の中心地だったサマイパタの砦などがある。さらに、祭祀のための建造物には、中国の北京にある天壇(北京の皇帝の祭壇)がある。しかし、こうした祭祀のための遺跡や大聖堂は、沖ノ島と関連遺産群とはあまり似ていない。

巡礼地および隔絶した場所

巡礼地も世界遺産登録地に登場する。バールベック(レバノン)はローマ時代の主要な巡礼地である。オシ市の近くにあるスライマン・トー山(キルギスタン)はムスリムの重要な巡礼地であり、「中央アジアにおける聖なる山の最も完璧な例である」。キリスト教のセンターは、スパインのサンティアゴ・デ・コンポステーラやポーランドのカルヴァリアにある。熊野大社と高野山の仏教徒のセンターなどを含む、紀伊山地の参詣道を形成する場所は、沖ノ島に似ている。『World Archaeology』(1994)の特別号は、巡礼考古学の事例研究を、初期キリスト教時代のアイルランド、メソアメリカ、ペルー、仏教時代のインド、メッカ巡礼について行っている。

沖ノ島への参拝は比較的小規模である。また、意図的に距離をとった、神を冒涜するような経験に満ちた日常から隔離された信仰の地を沖ノ島と比較するのは、理にかなっている。前稿で聖なる島についての証拠を検証した(Kaner 2011：345-352)。日本の厳島、太平洋のパパハナウモクアケアやポンペイ島、マルタ島・ゴゾ島・ミロス島などのエーゲ海の島々、リンディスファーン島やランディ島などブリテン諸島の周囲の島々などが含まれる。以下、スケリッグ・マイケル島やアイオナ島、アトス山やセント・マイケルズ・マウントのように海岸近くにある島、ロイ・マタ首長の領地に関わる太平洋のバヌアツの島、ラパ・ヌイ(イースター島)などの紹介を追加する。また同じく、世界の聖なる山とも比較して沖ノ島と論じたが(Kaner 2011：352-３)、本稿では補遺として、中国の聖なる山々と富士山について論評を加えたい。

島、沿岸地、山など、これら世界遺産地の多くは孤立し遠く離れているように見えるが、実際は通信網が確立され外の世界としっかりつながっていることが多い。Christopher　Young は(私信で)「遠く離れていることの評価は非常に主観的である。〔中略〕たとえば、西洋において遠隔地に建つ修道院は、その神聖さがあるがゆえに外の世界と強く結びついている。また、周囲と強い経済的絆を有し、外部との連絡を保てるよう注意深く立地を選んでいるようである…(例：リンディスファーン島などのように、イングランド東岸とのつながりが確保されているアングロサクソンの修道院)。古代の修道院について具体的な証拠を挙げるのが難しいが、西洋の修道院はすべて経済的基盤となる広い地所を持っているのは注目に値する」。

Young によると「重要なのは島かどうかではなく、海に隣接していて、ある程度の遠さや隔絶があることなのである」。Young はこうした修道院の比較表を示した(表１)。私は、島の考古学と海景を考察する際、一見孤立しているが相互につながっているということに注目している(Kaner 2011：345-346)。

聖なる島と海沿いの修道院

こうした聖地は、アイルランドのスケリッグ・マイケル島やスコットランドのアイオナ島、またギリシャのアトス山のように、島や孤立した海岸に修道院が建っているものである(アクセスに関する問題を沖ノ島と共有する)。

アトス山はエーゲ海を臨むギリシャの北部海岸にある。1000年以上、キリスト教会の正教会派の重要な拠点となっている。険しい岩だらけの土地に現在20の修道院があり1400人の修道士が住んでいる。この山は972年、自治が認められ、歴史書によると1054年から聖地として発展してきた。女性と子どもはアトス山に入ることが許されず、沖ノ島と同じ制約がある。

セント・マイケルズ・マウントは、イングランドのコーンウォール州南西部の海岸にある、干潮の時だけ陸続きになる島である。古代の著述家であるポセイドニオスによって Ictis と名付けられた場所で、錫の交易港があり、コーンウォールは先史時代後期から有史時代までこの港で有名だったと言える。６世紀頃、修道院が建てられ、950年～1050年頃、大天使ミカエルに献じられた。歴史書には、マウントは陸続きであったが、1099年、海の大増水によりどのように切り離されたか記録されている。修道院はバリンスケリッグス修道院となり、女王エリザベスⅠ世が閉鎖した。セント・マイケルズ・マウントは、英仏海峡をはさんで反対側のモン・サン・ミシェルにある山に比べられることが多い。セント・マイケルズ・マウントによく似た海岸沿いの山で、ブルターニュの北部海岸にあり、単独で世界遺産になっている。

イングランドの北部海岸にさらに２つの聖なる島がある。東岸沖に北海に突き出るようにリンディスファーン島という聖なる島がある。この小さい島は、満ち潮の時に水没する土手道により本土につながる。リンディスファーン島は６世紀からケルト系キリスト教の重要な拠点である。イングランド北東部にキリスト教が広まるのにつれ、聖エイダンや聖カスバートといった多くの重要な聖人と関係があった。リンディスファーン島にある修道院群は、９世紀から10世紀にかけてヴァイキングの攻撃を受け、それを修道士であり歴史家であったベーダが書き残している。1550年代、この島に城が建てられた。

スコットランドの北西岸沖にアイオナ島があり、ここはケルト系キリスト教にとってさらに重要な拠点である。アイルランドの修道僧であるコルンバは、故郷での問題から逃れるため563年にアイオナ島にやって来たと考えられている。コルンバと彼に従った12人の修道僧によって建てられた修道院は、イギリスで最も重要な修道僧のネットワークの一つの拠点となり、６世紀後半のスコットランド、また７世紀、ノーザンブリアのアングロサクソン王国に住んでいたピクト人への布教に大いに貢献した。しかし、リンディスファーン島のようにアイオナ島は794年以降、ヴァイキングの攻撃を繰り返し受け、849年には修道院は閉鎖された。ケルズの書として有名な華やかな装飾写本は、アイオナ島で作られた可能性がある(完成したのはケル

ズ修道院)。

聖なる島は北方のキリスト教に限定されたものではない。太平洋に重要な２例がある。最寄りの人間が住む島が1000マイル以上も離れた、世界で最も遠い孤島の一つがイースター島として知られるラパヌイで、1995年世界遺産に登録された。現在はチリ領であるラパヌイは、最初の1000年にポリネシアの船乗りが住み着き、彼らはモアイの巨大な石造彫刻を作った。イースター島はこのモアイ像で有名である。島には、887体のモアイ像が今もまとまって並んでいる。人口は、1700年代の15000人をピークに、1877年には111人にまで減少した。現在は少し回復している。

太平洋のさらに東南には、現在バヌアツ領となっているエファテ島、レレパ島、アルトク島の３つの島がある。およそ3300年前に居住が始まり、現在、ロイ・マタ首長の領地として世界遺産に登録されている。何世紀もの間、主に地域社会が形成されていたが、1452年クワエ火山の噴火により島にあった地域社会は大きな影響を受け、首長の間で長い抗争が始まった。1600年、ロイ・マタ首長は、一連の社会改革を行い抗争に決着がついた。ロイ・マタの住居や墓地は、精神的・道徳的遺産の顕著な例と見なされている。ロイ・マタ首長の領地は、1840年までヨーロッパの影響を受けなかった地域社会における精神的・政治的システムの長期にわたる進化の例である。そしてこれは沖ノ島の状況になぞらえることができる。

聖なる山

聖なる山も、前稿で述べたとおり、明らかに沖ノ島と比較すべきものである(Kaner 2011：352-３)。中国では、一連の聖なる山(峨嵋山、黄山、泰山、五台山、武夷山)がある。Gina Barnes は、仏教徒にとってこれらの山がある場所は聖なる風景であると考えた(Barnes 1999)。

日本で最も高い富士山の聖なる風景を構成する聖地に関しては、神道の神である浅間大神が祀られている富士山は、何世紀もの間、芸術家に与えてきた霊感、そして、巡礼の対象としての重要性にその顕著な普遍的価値がある。富士山にまつわる物語には、神道と仏教の相互関係、人間と自然の関係、死と再生の象徴性、参拝を目的とした登山と下山に関わる慣習が含まれる。

中国の山にまつわる祭祀、および山による神霊の象徴に関しては、1987年登録の泰山など、中国には既に世界遺産に登録されている山がある。泰山は、3000年以上も崇拝の対象であり、皇帝は折に触れ、封禅という最も重要な国の儀式を行った。

崇拝の対象となる自然豊かな場所

Richard Bradley は『An Archaeology of Natural Places』において、風景の中の特定の場所が持つ重要性や意義を理解する必要性について、説得力を持って論証した。私は前稿で、洞穴、山など特定の形状の風景が有する意義について論じた。ストーンヘンジにおける最近の研究では、この最も有名な先史時代の遺跡に関し、その場所は、地形における特徴的な地質構造線の存在によってある程度決められている可能性に触れられている。

沖ノ島における一連の祭祀を見ると、日本における祭祀は、自然豊かな場所への奉献ではなく記念物(特に記念物的な建物)に重点が置かれた。「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の研究により、こうした場所で行われた祭祀の変遷が理解できる可能性がある。

1996年に世界遺産に登録された北スウェーデンにおけるラポニア地域は、サーミ人が伝統的に利用してきた土地の一部にあたる。サーミ人は、北スカンディナヴィアからロシアにかけての土地に住んでいた。沖ノ島との比較で興味を引くのは、特定の配置をした岩および島々の聖地としての扱いであり、こうした場所での祭祀に女性の参加が許されないという事実である(男装した場合は除く)。伝統的なサーミ人の宗教は、特定の魂が宿る特定の場所を崇拝する多神教信仰の形をとっていた。聖地は山、泉、特定の形状の土地などだった。Noaidi と呼ばれるシャーマンはサーミの祭祀において重要な役割を果たし、そのシャーマンの太

鼓はサーミ人の物質的な文化において特別な位置を占める。18世紀から始まったサーミ人によるキリスト教への改宗により、多くの聖地(siejdde)は破壊され、数千個あったシャーマンの太鼓のうち残存する太鼓は100個を下回る。サーミ人の宗教は、ヴァイキングの信仰と類似点がある。

最も有名なサーミの聖地(siejdde)は、北フィンランドの湖に浮かぶウコンサーリ島である。奉献のためその島の洞穴に捧げられるものは金属品(銀の指輪や青銅の加工品など)などであり、1000年から1350年の間に作られたと考えられる(Bradley 1999：５)。ウコンサーリ島は、北スカンディナヴィアに存在するおよそ500あるサーミ人の聖地の一つであり、その聖地は、「人間、動物、鳥にどこか似ていることが多い岩の配列」といった特徴ある地形をした場所に関係している(Bradley 1999：６)。沖ノ島と異なり、サーミ人の聖地における捧げ物は、「サーミ人の毎日の暮らしに深い関係があり〔中略〕安定した食糧の供給を願うもの」であり、サーミ人にとって欠かせないトナカイの群れの健康を願うものだった(Bradley 1999：９)。

またその他に、自然豊かな聖なる地として重要なのは、古代ギリシャの聖地である(Kaner 2011：349-350参照)。こうした聖地は人目を引く場所や、有名な山の頂上、泉、洞窟など、ある意味境界と考えられる場所にあることが多い。古代の聖地は、日常的な物や置物といった供物を捧げる場所になることが多かった。また、沖ノ島と異なり、動物の生け贄が祭祀で重要な役割を果たすことが多かった。中央ギリシャのパルナッソス山麓にあるデルポイには、古代ギリシャの最も重要な神託所があった。世界遺産に登録されており、ゼウスが認めたように世界の中心であると信じられている(大地の女神であるオムパロス〈へその意味〉)。デルポイでは、ギリシャ本土にある各聖地、ペロポネソス半島、エーゲ海の島々と同様、アポロが崇拝されていた。アポロ、パン、ヘルメスに関係するヴァリ洞窟、フィリ洞窟などがアッティカにある。これらの洞窟には、大理石でできた奉納銘板が納められている。フィリ洞窟で発見された奉納銘板には、３人の女性を導く神の使いであるヘルメスが描かれている。その女性たちは、水を連想させると同時に、宗像の神々を思い出させるだろう。キクラデス諸島にある最も重要な島は、南北５キロしかない小さなデロス島で、現在は遺跡が残るだけである。アポロを祀る聖地があるデロス島は1990年に世界遺産に登録され、その遺跡は、新石器時代からミケーネ文明、古代キリスト教時代と約3000年の期間にわたっている。

聖なる森

世界遺産に登録された聖地の中で、沖ノ島関連で興味のあるものには聖なる森もある。登録地に共通しているのは聖なる森で、後の世に造られる神社の境内には聖なる森があることが多い。宗像大社の一部である辺津宮の境内にある宗像山には上高宮古墳と下高宮遺跡があり、沖ノ島および御嶽山にある遺跡とあわせ、すべて聖なる森である。

> 「聖なる森とは、神聖な意味で重要性があると考えられる木々の集まりである。世界中に、特定の神や捧げ物と関連のある森がある。特に近年、急速な都市化を受け、天然資源、植物、動物などの保護活動に関連づけられている森もある。ケルト族、バルト人、ゲルマン民族、近東、ローマカトリック教会、スラブの多神教などの神話的風景と祭儀の特徴とは、聖なる森であり、インド、日本、西アフリカでも聖なる森は用いられた。聖なる森の例としては、ギリシャ・ローマの聖域テメノス、ノルウェーのホルグ、ケルトのネメトンなどがあり、ドルイド教の祭祀と大いに関係があるがそれに限定したものではない。北方十字軍の遠征では、聖なる森に教会を建てる習慣があった」。

有名な例としては(あるいはフィクションかもしれないが)バルト・プルーセンのRomoweまたはRomuvaという多神教の拠点が挙げられ、後世になってリトアニアの理想主義的な民族運動に影響を与えた。1326年、デュイスブルクのペーターは、森と聖堂はバルト人を霊的に支配した「異教徒の法王」の本拠地であると記した。リトアニアのSventybrastis教会では、

４本の聖なる樫の木が、長く使われた多神教の祭祀場にいまもなお立っている。スカンディナヴィアでは、ブレーメンのアダムが記したように、ウプサラの神殿に生えている木はすべて神聖だと信じられていた。この神殿は、ノルウェーにある多神教のセンターであった。特にドルイド教に関連したケルト人の多神教の伝統では、聖なる森またはネメトンはケルトの女神であるネメトンに関係していた。また、フランス北西部のブルターニュにある Nevet の森はよく知られている。

ストラボンやヘロドトスのような古代の地理学者や歴史学者には、古代の地中海世界における重要な聖なる森に関する記述がある。ストラボはトルコのガラテヤにあるドルネメトンについて論じている。ここでもケルトの女神であるネメトンに関係しているようである。古代のギリシャやイタリアにおける多くの森は、特定の神に捧げられていて、森の多くは、これらの神をなだめるため人間の生け贄を捧げる場所だと考えられていた。ヘロドトスは、ギリシャ北西部エピルスにあるドドナの聖なる森について、紀元前1000年以上前にさかのぼる、最古のヘレニズムの神託所であろうと考えていた。ドドナは、結局のところゼウスとディオネのゆかりの地となり、重要度ではデルポイに次いで２番目だった。巫女たちは樫の木とブナの木の葉を揺らす風の音を神の言葉として伝えた。

聖なる森はアメリカ大陸、アフリカ、南アジア、東南アジアなど他の地域でも多く見られる。インドでは、およそ14000カ所の聖なる森が分かっているが、実際には10万もの森があったと考えられている。インド南部のカルナタカ州に住むコダヴァ族は1000を超える森を維持していた。聖なる森はそれぞれ、主にヒンズー教の特定の神と結びついているが、イスラム教や仏教の例もいくつか知られている。アフリカにある歴史的に有名なガーナ（ワガドゥ）帝国（９～13世紀）の首都は、サハラ交易から得られる収益で豊かになり、そこには al−gaba という聖なる森があった。そして、Buoyem の聖なる森などいくつかはまだ残っている。

2005年、ナイジェリアのオシュン・オショグボの聖なる森は世界遺産に登録された。オショグボ市は、ヨルバ人にとって重要な約400年前につくられた町であり、その町のはずれを流れるオシュン川に沿って広がる75ヘクタールの区域は、ヨルバ人の文化に関わる、唯一残存する聖なる森になっている。この森はヨルバの豊穣の女神であるオシュンと関係があり、今日まで続く祭祀や祭りはここで年中行われる。この森には、40の社、２つの宮殿、５つの聖なる地、９つの礼拝所があり、これらの多くには彫刻や礼拝所がある。ケニアにあるミジケンダ族のカヤの聖なる森は、ムブティ族のピグミーの本拠地であり、Victor Turner の有名な『Forest of Symbols』で取り上げられている。これら２つの森のどちらも、考古学的調査のテーマになったことはない。アフリカの聖なる森に関する Timothy Insoll の研究はその奉献のあり方について潜在的重要性を示唆しているが、宗像大社に残る下高宮の露天祭祀場の下には、それに劣らないものが期待される。

多くの日本の神社は、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」と同様に、その土地特有の森林地帯に囲まれている。そして、その森林自体が聖なる森となっている。土地特有のクバの木（ヤシの一種）とヤブニッケイ（野生の肉桂の一種）が生え、岩石の層がある、沖縄の斎場御嶽の聖なる森は、2003年世界遺産に登録された。

墳墓の地

新原・奴山古墳群には、５～７世紀に造られたさまざまな大きさの41基の古墳があり、玄界灘を臨み大島と沖ノ島に向き合っている。古墳群は、宗像地域と沖ノ島、朝鮮半島を結ぶ航路である海北道中を視覚的に管理していたと考えられる。この古墳群は、統治者である宗像氏の墓であったと考えられる。

墳丘内もしくは墳丘下への埋葬は世界中で広く見られる葬送の形であり、すでに世界遺産に登録されている古墳および古墳群は多い。

東アジアにおける大きな墳丘に埋葬する伝統は、紀元前３世紀の中国の初代皇帝、秦始皇帝の埋葬から始まり、この始皇帝陵は1987年世界遺産に登録された。

権力者の古墳の築造は中国全土、朝鮮半島、日本に広まり、この古墳に由来する古墳時代に築造された古墳は約10万基と推定される。新原・奴山古墳群は、古墳時代の古墳群、また九州の古墳群にとっても最も重要であることは間違いない。さらに印象的なのは、大仙古墳という最も大きい古墳を含む百舌鳥・古市古墳群を抱えた畿内の巨大古墳である。大仙古墳は５世紀の仁徳天王の古墳と考えられていて、長さ486メートルと単独では古代最大の古墳である。現在、百舌鳥・古市古墳群は世界遺産の国内暫定リストに記載されている。日本ではその他に、優雅に装飾された石室を持つ一連の古墳があり、福岡県の竹原古墳、有名な奈良の高松塚古墳などが挙げられる。高松塚古墳は文武天皇陵の可能性がある(Kidder 1999：191)。こうした装飾古墳、特に熊本県の古墳は日本特有の様式を示しているが、高松塚古墳などは高句麗、中国の唐など明らかに大陸様式の影響が見られる。

最初期の墳墓には、ヨーロッパ新石器時代のロング・バロウ(土塚)やパッセージ・グレイブ(羨道墳)などがある。これら新石器時代の墓は東アジアの古墳とは異なり、コミュニティの住民たちが共有する墓地である。既に世界遺産に登録されている壮観な墓には、アイルランドのブルーナ・ボーニャの遺跡(ボイン渓谷)があり、そこにはニューグレンジ、ノウス、ドウスの巨石墓がある。ニューグレンジの羨道墳は、墓を構成する石に彫刻が施された優れた巨石芸術である。石が冬至の日の出の位置に合うように並べられ、暦の機能もはたしていた。この暦の機能はイングランドのストーンヘンジでも重要である。最近の考古調査によると、ストーンヘンジのヘンジ(環状遺跡)とストーンサークル(環状列石)は死者の世界とも関係がある。世界遺産に登録されたストーンヘンジ周辺には、新石器時代のロング・バロウ10カ所と青銅器時代のラウンド・バロウ(円形の墓)348カ所があり、この地域が1000年以上にわたり墓地に使われていたことを示している。その他重要なヨーロッパの墳墓には、カルナックのガヴリニス島などフランス北西部ブルターニュにある墓などがあり、そこでは他から運んだ装飾のある巨石が墓の築造に再利用されている。有名な墓にサン・ミッシェルの墓があり、古代のキリスト教徒はここを専有し墓の上に礼拝堂を建築した。

墳墓は、ユーラシア大陸、アフリカ、アメリカ大陸でも発見されていて、非常に早い時期に始まった長距離交易の証拠が多くの墳墓から見つかっている。たとえば、ケニアのトゥルカナ地方にある Jarigole の墳墓からは、沿岸の産物が見つかっており、これは、東アフリカの遊牧民社会間に広範囲にわたる交易ネットワークがあった証である。また、遊牧民社会により中央アジアにクルガン(墳丘墓)が生まれ、カザフスタンやモンゴルの例が有名である。アメリカ大陸では埋葬と祭祀の両方の理由から墳墓が造られ、それはホープウェル文化の特徴となっている。ホープウェル文化は、アメリカ合衆国の東部と中部の大部分で発達した交易ネットワークそのもので、埋葬品に交易品が含まれている。ホープウェル文化の中心地の一つであるカホキアは、1982年に世界遺産に登録された。セントルイス近くに広がる1600ヘクタールの土地に120基の墳墓があり、その中には、北アメリカ最大の墳墓である高さ30メートルのモンクス・マウンドがある。人口が１万～２万人だったと考えられるこの土地は、1050年～1150年に居住が始まった。小規模だが非常に興味深い墳墓の例は、マニトバにある Devil's Lake − Sourisford 古墳群で、８世紀後半から９世紀前半にかけて造られた。墓から銅製品や貝殻が見つかっており、これは広範囲にわたる交易ネットワークの証拠である。

墳墓の出現は国家形成と交易に関係しており、バーレーンにあるディルムンと Tylos に墳墓が1000基以上ある。これらはユネスコの世界遺産に登録されている。この墳墓からはメソポタミアの陶磁器などが発見されていて、これらが紀元前2250年から前1750年頃、メソポタミアに存在した世界最古の国家レベルの社会と、アラビア南部やインド亜大陸とを結ぶいわゆる「マガン」交易の証拠となっている。他の例としては、英国イングランド東部、ケンブリッジシャーのバートロウ・ヒルズにあるローマ時代の墳墓が挙げられる。これらは、ヨーロッパ北西部で確認された中では最も高い墳墓で、１世紀後半から２世紀前半に築造された。

ブリテン諸島におけるローマ人が支配する拠点の近くにあり、ドイツのラインラントからもたらされた物品が見つかっている。

その他に本稿に関係する墳墓には、紀元一千年紀の後半に造られたヨーロッパ北西部とスカンディナヴィアの墳墓がある。墳墓への埋葬はヨーロッパの先史時代にさかのぼる葬送慣習で、有名なのは、石器時代に造られたドイツ南部のホーホドルフの首長の墓である。古代の国家形成と交易から見て特に重要な墓は、ヴァイキング時代の交易の中心地であるビルカの墳墓と、イェリングの王族の墓地、そしてイングランド東部のサットン・フーにあるアングロサクソンの船葬墓である。

イングランド東部にあるサフォーク州のデベン川を臨むサットン・フーでは、６世紀後半から７世紀前半に造られた20基からなる墳墓群など、数多くの埋葬施設がある。最も有名な墳墓であるマウンド１は、27メートルの長さの船の上に造られ、その船の中にアングロサクソン王国におけるイースト・アングリアの支配者であるレッドウォールド王の墓があると考えられている。同王国は、おそらくレンドルシャムの近くに中心があり、海外交易の重要な中心地は７世紀前半からGipeswic（現在のイプスウィッチ）で発展した。サットン・フーの船葬墓は、スウェーデン南部に住んでいたベオウルフにまつわる有名なヴァイキング・サーガにある記述と比較される。ブリテン諸島またはヨーロッパで作られた、その時代で最上の芸術品と考えられる貴重な工芸品には、東ローマ帝国で作られた銀の皿や、非常に有名なかぶとや盾など多くの儀式用の道具が含まれている。現在、元の高さまで復元中のマウンド２でも、青いガラス杯のかけらなど引けを取らない宝物が発見されている。そのため、サットン・フーは、近くにある統治・行政・交易の中心地、海外との交易、原史時代の文献などの関連から、新原・奴山古墳群にとって良い比較対象になるだろう。

デンマークでは、1994年にイェリングが世界遺産に登録された。イェリングは、10世紀に支配者だったハーラル１世（青歯王）とゴーム王に関わる王室の中心である。直径約70メートル、高さ11メートルの大墳墓が２基、石でできた大型船の上に造られている。この墳墓は、青銅器時代に存在した墳墓に一部重なるように造られ、古代遺跡とのつながりを求めていたと思われる。北側の墳墓は958年～959年に造られ、ゴーム王の墓と考えられている。この地にある２つのルーン石碑は、ハーラル王とゴーム王についての明確な記述があり、古代スカンディナヴィアにおけるイエス・キリストにも言及している。小さな白い教会が建っている土地は、少なくとも３回、教会の建設があり、最古の建設は965年にハーラル王によって行われた。これが、スカンディナヴィア最古のキリスト教教会である。埋葬物はあまり多く残っていないが、この場所は、北欧の異教徒伝説およびスカンディナヴィアにおけるキリスト教の始まりを理解する上で非常に重要である。この場所は、地元の支配者、文字による古代の歴史的資料、信仰の大きな変遷に関わる点で、新原・奴山古墳群との比較に適している。

関心のある墳墓群で最後に取り上げるのは、フィンランドのボスニア湾を臨むサンマルラハデンマキである。1999年に世界遺産に登録されたこの遺跡には、紀元前1500年～前500年に造られた30を超える花崗岩製の石塚墳がある。フィンランドの海岸に3000を超える青銅器時代の石塚墳群があるのも有名だが、サンマルラハデンマキは比較を行うのに最も良い遺跡である。埋葬品は青銅品などである。しかし、青銅に必要な含有物である銅や錫はこの地方にまったくなく、交易で入手していたと考えられる。祭祀上の目的があったと推測される石塚墳およびそれに付随した構造物は、太陽崇拝にも関係していた。この時代からスカンディナヴィアのほぼ全域に広まった信仰の中心には、この太陽崇拝がある。新原・奴山古墳群にとって重要なのは、サンマルラハデンマキに埋葬された人物が広範囲にわたる交易ネットワークを支配していただろうという示唆だけでなく、多くの墳墓が互いに視界に入っていたことと海岸を臨む位置に造られている点である。

神殿（原文 shrines）

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の推薦理由に一連の神社の存在がある。本稿の目的に即し、神社には建造物が含まれる必要があり、巨岩群、川、山の頂上など、崇拝のための「自然豊かな場所」とは異なるはずである。もちろん、こうした自然豊かな場所に崇拝のための建造物が後から造られるのはよくあることである。

> 「神殿（ラテン語では *scrinium*〈本や紙を収納する容器や箱〉、古期フランス語では *escrin*〈箱またはケース〉）は神聖な、または神を祀る場所である。そこに特定の神、祖先、英雄、殉教者、聖人、守護霊、畏敬や尊敬を集める人物などを祀り、彼らを崇拝する。神殿には偶像、聖遺物など、崇められる人物に関する物が納められることが多い。供物を捧げる神殿を祭壇と呼ぶ。神殿はキリスト教、イスラム教、ヒンズー教、仏教、中国の民族宗教、神道、異教など世界中の宗教施設、また戦没者記念碑など世俗的で非宗教的な施設の多くに存在する。また、教会、寺院、共同墓地などのさまざまな施設、または家庭などにあり、文化によっては移動可能な神殿もある。神殿は祭儀のイメージを投影されることがある」。

沖ノ島の社殿は、８世紀から17世紀中頃までのどこかで沖津宮に造られ、宗像三神の一神である田心姫神が祀られている。これと関連して大島の北側に沖津宮遙拝所があり、これは、沖ノ島に渡らなくても沖津宮の神を拝むことができるよう18世紀の中頃に造られた。三つめの社殿域（中津宮）は、御嶽山山頂での露天祭祀が終了した後、16世紀に大島の南側にある御嶽山のふもとに造られた。社殿は、御嶽山山頂の古代の露天祭祀場の近くにも建てられた。

現在、宗像大社の主要な社殿域は釣川のほとりにあり、境内には辺津宮（社殿の記録は12世紀にさかのぼり、現在は宗像の神、市杵島姫神を祀っている）だけでなく、古代の祭祀場も含まれる。宗像山山頂にある上高宮には13世紀までに神社が建てられ、晴れた日には、ここから大島や沖ノ島が見える。そして宗像山の中腹に下高宮があり、ここからは沖ノ島と同様、供物として使われたと思われる大量の品々（須恵器や土師器、船をかたどった滑石製形代など）が発見されている。

世界にある神殿との比較は本稿の範囲を越えているが、イングリッシュ・ヘリテージ（English Heritage）による最近の出版物２冊は、神社の建造物と境内に関する有用な比較対象を提示している。

> 「ブリテン諸島とヨーロッパにおける古代ローマ帝国支配以前の信仰に関する情報はたくさんあるが大部分は間接的で、カエサルのような古典の著者やもっと後世（中世初期）の様々な文献に手短な言及があるだけである。図像学や芸術史からも貴重な洞察を得られるが、具体的な状況や年代観に欠けることが多い。バリー・カンリフにとって鉄器時代における信仰の複雑なパターンは、現在、「再構築がまったく不可能」であり、文献から分かるのは、自然界は神と霊魂のパンテオンで満たされているように見えることである。そしてその神や霊魂が及ぼす影響は、日常における祭祀行動、または専門家やドルイド教の祭司が執り行う特定の季節的宗教活動における祭祀行動で緩和されている。天の神、母なる女神、豊穣の祭儀、癒やし、戦争などがあり、自然および場所に宿る霊魂に対する確固たる信仰がいたる場所にあった。こうした信仰はなだめの行為となって現れることがあり、こうした行為は、金属細工の供物や人間、動物の遺物という考古学的な足跡を残した。河川、泉、沼地、洞窟、岩、木の茂み（聖なる森は古典作者による言及がある）などの自然風土において行われることが多いが、構造物や囲われた場所で行われることもあった」（English Heritage 2011a）。

イングリッシュ・ヘリテージによると、イングランドにおける先史時代の神殿には主に２つの形式がある。一つは、奉献に関わる木で作られた道や壇が川や沼地に浮かぶ形式の神殿で、青銅器時代後期や鉄器時代前期（紀元前1500年～前300年）に見られる。もう一つは、

鉄器時代後期(紀元前200年～紀元後43年)に見られる小規模な神殿とその境内である。前者の例として重要なのは、イングランド東部にあるフラッグ・フェンで、長さ1キロの木で作られた道が湾状の水たまりを渡り、広さ2ヘクタールの木製壇と陸地をつないでいる。祭祀用の供物は壊れた青銅の剣などだった。神殿の建物とその境内の重要な例としては、ロンドン西部の現在のヒースロー空港にあるCaesar's Campと、イングランド南部ハンプシャー州にあるヘイリング島である。こうした建造物の大半は、比較的小さく、円形か長方形であり、主たる神殿建築物は直径10メートル未満である。たとえば、セットフォードにあるFisons Wayは、これもイングランド西部にあるが、この神殿のように、小規模な神殿建造物が広い境内(222メートル×165メートル)に建てられている場合もある。こうした神殿建造物の中には、大量の工芸品が地面に並べられ、明らかに供物として使われていたとみられるものがある。たとえば、ヘイリング島では、陶器、金属製のブローチなどのアクセサリー、銭貨、鏡の破片、よろいなどが見つかっている。ローマ帝国時代、そしてその後の時代、ブリテン諸島では神殿が造られ続け、そこには祭壇や特定の神の小像、そして奉献もしくは男根象徴などの魔除けとしての意味をもった品々が置かれた。アングロサクソン時代以後の神殿建造物としては、ヨークシャー州のYeavering村で発見された神殿がある。

伊勢神宮および出雲大社との比較

建築学的研究は、神道の二大中心的存在である伊勢神宮と出雲大社との理解と評価に影響を与える。このことは、広島県宮島の厳島神社にも当てはまる。沖ノ島および宗像大社との比較のため、伊勢神宮の最近の研究および出雲大社との関係の変遷を考察する。今日知られている神社施設の発展要素が、潜在的にはいかに複雑なのかを示し、また、それが沖ノ島と関連遺跡にも同じように当てはまることを示すつもりである。この考察では、屋根の小割板の枚数から建物の土台の高さにおける微妙な差異、建物を囲む塀の数の時代ごとの違いまで、建築の構成要素がこれらの神社ではどのように注意深く操作されているか効果的に示す。こうした操作は、見た目でも実質上でも権威の違いを明示したり、アクセスの序列を生み出したりするために行われた(Coaldrake 1996：22 and 27を特に参照のこと)。同種の戦略は沖ノ島でも用いられている。

現在、伊勢神宮として知られる神社には、内宮および外宮、80を超える補助的な神殿(別宮、摂社、末社)があり、これらは高倉山の北側の山麓のふもとを流れる宮川の下流域に、数多くの小さい丘に見下ろされる位置に建っている(Wada 1995：63)。Coaldrakeは伊勢神宮を構成する神社は120を超えるのではないかと述べており、内宮および外宮は遅くとも7世紀後半にはこの地にあったことが分かっている。伊勢神宮は20年に一度、場所を交代で変えながら造り替える慣習があることで有名である。このことは804年に初めて記録されたが、この慣習はその前から存在した。伊勢神宮の専門家は、この神社が建てられたのは持統天皇の治世である690年ではないかとしている。一方、神社の宝物として納められ、20年に一度新しくされる特別な形の「宝石をちりばめた刀(玉纏御太刀)」は、6世紀後半に建造された奈良の藤ノ木古墳から発見された刀に似ており、伊勢神宮建立は690年よりも前ではないかと言われている(Wada 1995：64)。ただし、こうした刀が古代から先祖伝来の家宝として伝わり、その後、伊勢神宮に納められたと考えられなくもない。直近の造り替え(式年遷宮)は2013年に予定されている。

『古事記』によると、垂仁天皇の治世に伊勢で祭祀が行われていたとしており、これは計算すると、紀元前3年頃、つまり弥生時代の中頃になる。この頃、佐賀県の吉野ヶ里は絶頂期を迎えていた(Wada 1995：75)。和田萃は、さまざまな論争を検討し、現在の伊勢神宮は、宣化天皇が就任して2年目の537年に建てられたと結論づけた。ただしそれ以前は477年だとされていた(Wada 1995：77-78)。このことは、伊勢神宮が「日本にあるその他の神社」と差別化され、天皇家にとって主となる神社となったため、宗像大社に関しては重要な意味がある。日本では、地元民は共同体としてさまざまな神を崇め、一族はその祖先と守り神を崇拝していた」(Wada 1995：70)。宗像大社は「その

他の神社」の一つであった。

和田は、伊勢神宮の起源は、場所という観点から考えると分かるとしている。つまり、特定の神、特に水と穀物に関わる神に最適だと考えられる風景を有する場所である。これは、先史時代およびギリシャ・ローマ期のヨーロッパの神々についても同じことが言え(Bradley 1999：25-28)、宗像の神も海と関係があるため沖ノ島にも当てはまる。和田は、水の神性、特に泉および河川の上流に対する崇拝の場として、三重の城之越遺跡および六大遺跡、奈良の阪原遺跡および布留遺跡を挙げている。ここでは祭祀に使われたと考えられる遺物と遺構(掘立柱建物、井戸、水路、陶磁器、有孔円盤、剣形石製品など)が多数発見されている(Wada 1995：78)。もう一つの穀物(特に米)を司る神については、「川の合流点と川の中州で崇拝されることが多い」。和歌山県の熊野三山および奈良の広瀬大社などが例として挙げられる。和田は、伊勢神宮の外宮は、古い中州に宿るとされる水神への崇拝と関連があり、内宮が祀る神とは異なるとしている。

> 「伊勢神宮は初め、以下のような流れで発展した。まず6世紀前半、丁巳の年(537年)に伊勢神宮(内宮)が櫛田川下流に建てられ、斎宮が天照大神を祀るため送られた。この段階では、まだ常設の神社建物はなく、いつでも祭祀を行えるよう暫定的に建造物が建てられていただけだと考えられる。壬申の乱後、内宮は五十鈴川の上流に移された。一つには最高の神である天照大神を皇族の祖神に定めたかったためと思われる。同時に、櫛田川の中流・下流域に住む豪族が崇める神々も付き従う神として内宮に祀られた。また、宮川の中流・下流域で崇められる穀物神・食物神は天照大神への食物の供物に責任を負うことになり、それが外宮建立につながった。持続天皇の代に、定期的に行われる内宮・外宮両方の造り替えが初めて行われた。」(Wada 1995：83)。

伊勢神宮は、大海人皇子が壬申の乱で甥である大友皇子に勝ち、支配権を得た皇族にとってとりわけ重要であった。壬申の乱は、大友皇子の父で大海人皇子の兄である天智天皇の死に伴い、672年に起きた皇位継承を巡る内戦である。伝説によれば、持統天皇の時代以来、皇族の祖神とみなされていた天照大神が祀られている伊勢神宮から「神風」が吹き、大海人皇子を勝利に導いたとされる。

伊勢神宮には、以下のような長く複雑な歴史がある。皇室の力が衰えた中世には注目を失い、1460年代から1580年代には、建て替えの慣習が途絶えた。江戸時代末期には、非常に大勢の参拝客が押し寄せ、かつてない注目を集めた(1830年代、わずか1年の間に450万人を超える参拝が記録されている)。そして戦前の国家神道の枠組みの中では最も重要な神社とされた。日本人の美意識を表す典型として変容と再生の象徴となっている。世界遺産が有する顕著な普遍的価値があるとされ、国際的認知が進んでいる。

この長く複雑な歴史は、伊勢神宮が「最も大切にされてきた日本の美的価値(Reynolds 2001：316)」である、万世一系の皇統の継続を時を越えて体現するもの、また日本建築の原型を提示するものとしようとする試みの陰に隠れることがあった。最近では、Jonathan Reynoldsが論じるように、伊勢神宮の新しい戦後のビジョンは、戦後日本の政治思想の基調となった民主主義のレトリックと共存する形で打ち立てられた。またそれは、現代主義者の美的価値とも調和している(Reynolds 2001：316)。複雑な歴史を持つ世界遺産であるストーンヘンジによく用いられる言葉を当てはめれば、「どの時代にもその時代にふさわしい伊勢神宮がある」となるだろう。Tze M. Looはその論文「過去からの脱出—伊勢大神宮の再構築(Escaping its past: recasting the Grand Shrine of Ise)」で、この考え方を発展させており、伊勢神宮にまつわる物語を現代風にし、伊勢神宮の世界遺産活動との関わりを慎重に評価している。伊勢神宮の考古学的評価は、他の重要な神社と同様、制限を受けてきたが、最近の研究では、伊勢神宮およびその他神社の建物について、その初期の状況に光が当てられている。しかし、沖ノ島で行われている考古学的調査のように熱心な調査対象となっている神社は

伊勢神宮の他にはなく、沖ノ島がきわめて重要であることの一端がここにうかがえる。奈良の三輪山ならびに纒向遺跡および古墳群との比較を行うこともできるだろう(Barnes 2007)。

William Coaldrake による伊勢神宮と出雲大社の比較研究(Coaldrake 1996：16-50)は、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の考察に役に立つ。これは、紀元前500年前後、伊勢神宮と出雲大社の間の覇権を巡る争いが、建築学的にどのように起きたかが分かるからである。Coaldrake は、これら神社の建築物は、「どのように権威の構造もしくはその制度的プロセスの一部になったのかを示す単なる象徴以上の機能をもち、権威の明確化や法制化、実体化に際しその強力な影響力を発揮している。」と論じている(Coaldrake 1996：17)。さらに、Coaldrake は、世界遺産登録に必要な比較研究を示すため、ヨーロッパと日本における記念物としての本質(原文 monumentality)の違いについて以下の通り述べている。

> 「〈影響を及ぼし持続する〉記念物としての本質、もしくは建築物がもつ力とは、通例、堅固で見たところ不変な性質を持った、大きくかつ壮観な構造物によって表現される。それこそが、ヨーロッパの大聖堂が持つ時を超えた特質であり、がっしりした石造建築が神の不滅の証明となる。伊勢神宮や出雲大社は〔中略〕日本における権威にとっての記念物としての本質の意味や、それと万物のはかなさという広く浸透した対立概念との関係に光を当てるものである」(Coaldrake 1996：17)。

また、Coaldrake は、記念物としての本質の概念化が伊勢神宮と出雲大社で異なっているとしている。

> 「出雲大社では、記念物としての本質の追求は一枚の大きな岩からなるモノリス、つまり、巨大さと永続性という観点から行われ、その探求は平安時代における最も野心的な表現に到達した。巨大な柱が集まり、日本の文明上、どの建物にも引けを取らない大きな建造物ができ、その建造物は、天に届こうとする永遠の野心を表現し、重力に逆らい、時の流れにさえ逆らった。出雲大社では、屋根の材料は定期的な維持管理が必要だが、ヒノキの並外れた耐久性があったため、他の構造的な問題が解決されれば、構造物の木材は1000年もった。そのため、出雲大社では更新の役割は、永遠を作り出そうとする過度の建築的野心の前でかすんでしまい、結局自らの破滅をもたらした。物質的な大きさと永続性という点から記念物としての本質を追求する試みは、中世ヨーロッパの大聖堂を作った人々の野心と同質である。彼らは同じように、時間的束縛を超越する建築形式を求め、その建物は時として似た運命をたどることがあった」(Coaldrake 1996：50-51)。

> 「伊勢神宮による記念物としての本質に対するアプローチは、出雲大社とは全く異なる。伊勢神宮の建物は、根本的なパラドックスがあるがゆえに、出雲大社より耐久性があると言える。建物は素朴で控えめだが、日本の国家的エートスにおける不変の存在としての永続性を獲得しているのだ。皇室による継続的な支援と、神社に関わる技能と信仰を支える基盤が継承されることでこれが可能になっている。材料に永続性がないながらも控えめに飾り付けた建物は、物質的なはかなさを昇華する過程で、印象的でかつ永続性のある伝統を見出した。出雲大社は、政治的支援が不確実で、またその建築的野心を支える構造的な持続性がなかったため、記念物としての本質において伊勢神宮に及ばず、動的に更新していく方針がモノリス的なものよりも結局は有効であることを認めざるを得なかった。」(Coaldrake 1996：51)。

以上のことはどのように「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の理解を深めるのだろうか。出雲大社と伊勢神宮が国際関係において果たした役割について詳しくないが、この地域の考古学的研究は増えている(Piggott 1989参照)。こうした研究により、この問題に今後さらに光が当たるだろう。

「外国」との接触ー国際的ネットワークの考古学

沖ノ島に奉献された供物は、日本を古代東アジアに、ひいては世界につなぐ国際的ネットワークがあったことを意味する。「沖ノ島：海の正倉院」という巡回展覧会が最近日本で開催された(Munakata　Taisha 2004)。正倉院とは８世紀に奈良の東大寺内に建てられた皇室の宝物庫である。中国の唐との交易を通じ皇族が得た8000以上の物品が納められており、シルクロードを通って取引された物品の種類の豊富さが分かる。豪華な楽器、絹製の衣服、紙類、地図、螺鈿細工の調度品や物品には、外国人の姿が表現されているものもあり、薬の原料と思われる種子・樹皮・植物なども納められている。正倉院で注意深く保存されたおかげで今日まで残ったこれらの物品により、この時代日本に伝わった壊れやすいものがどのようなものだったか理解できる。こうした正倉院の宝物が沖ノ島に奉献されていたとしても、散失してしまっただろう。

交易と国際関係は、多くの世界遺産でその登録のための価値を証明するために挙げられている。こうした世界遺産とは、キルワ・キシワーニ、ロロペニなどの港、サハラ金交易関連の中心地であるアスキア(マリ)や、サブラタ(リビア)および11世紀から12世紀にかけてのサハラ交易と宗教の中心地であったウァダン・シンゲッティ・ティシット・ウァラタのカザール古代都市(モーリタニア)、エッサウィラ(旧名モガドール)のメディナ(モロッコ)などの北アフリカの交易拠点、ノヴゴロド(ロシア)、プロヴァン(フランス)やトルン(現ポーランド)などの中世の交易拠点、コロ(ベネズエラ)およびバルパライソ(チリ)のような中世以後の港、ワイン輸出港であるフランスのボルドー、工業港の英国のリヴァプールなどである。中央アジアでは、古代のシルクロード沿いの一連の交易都市も世界遺産に登録されている。これらの都市には、ウズベキスタンのブハラやイチャン・カラ(ヒヴァ)、タジキスタンのサラズム、トルクメニスタンにあるシルクロード最大の都市の一つと考えられているウルゲンチ(現クフナ・ウルゲンチ)などがある。トルクメニスタンには、沖ノ島で供物が奉献されていた時期に栄えたメルブもある。交易拠点の中には、シリアのパルミラにあるような並外れた宗教遺跡によって有名な所もある。また、オマーンで登録されたフランキンセンスの地のように、その他の産品の交易も注目される。

しかし、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」は、こうした都市化した貿易拠点や中継地とは比較できない。ただ、多くの奉献品の外来の性格、奉献品の構成内容が地域的な物からより遠く離れた地からの物へと変化していることこそが沖ノ島の重要性を示している。それは、東アジアの交流史におけるこの重要な時期における、「外国」との接触の展開に伴うものである。

沖ノ島で供物奉献が行われていた時期の国際関係は、さまざまな形の「外国」との接触の上に構築されていた。こうした接触には移住、外交、朝貢、交易、戦争などがある。沖ノ島にはこうした接触を示す直接の証拠はない。さらに西にある太宰府のように中国や朝鮮の船が停泊した証拠はなく、渡来人が島に住み着いた証拠もない。好太王碑に記されているような戦闘や防衛、筑紫平野周辺に築かれたような防衛施設などの証拠もない。沖ノ島に奉献された物品の多くは、元来外交上の贈り物だが、何百キロメートルも東にある朝廷が受け取ってから、沖ノ島の神々に捧げられたものだろう。沖ノ島に関する記録からは、こうした接触を示す直接的な証拠というよりは、接触についての認識や、こうした接触を管理しようとする試み、または、こうした接触やその成果に影響を与えると考えられていた力(こうした力は超自然的ととらえがちだが、普段生活している世界のありふれた部分として認識されていただろう)をなだめようとする試みを垣間見ることができる。

この時代の日本の歴史における渡来人の役割は、問い続けられるテーマである。紀元前1000年から紀元前１年までの間の、弥生時代の始まりにおける九州北部に稲作と冶金をもたらした移住の性格や規模については、日本の考古学者間で議論が続いている。その後、朝鮮や中国からの渡来人集団が日本に定住した記述が多数あり、須恵器など新しい技術の導入がそれに伴う

ことが多かった。古代の歴史書に登場する神々の多く、特に地理的には日本海側の出雲に関係するスサノオなどは、朝鮮に起源をもつとも言われる(Grayson 2002参照)。中国および朝鮮から移住したグループは、登場しつつあった朝廷組織の中で重要な役割を帯びていた。Michael Como は、8世紀以後、日本の信仰体系が形成される過程で中国の祭儀が果たした役割について明確に分析している。「大陸の技術や祭儀と密接な関わりをもっていた渡来系氏族は、(奈良・平安時代の基調となった)基本構造と特徴の双方を形成し、それによって官人や支配者は彼らの世界を認識し、表現したのである」(Como 2009：xvi)。

渡来人集団の性格と規模について議論が続いているように、外国との戦争に関する考古学的証拠も限られている。古代の歴史書は日本の軍隊による朝鮮半島への武力介入を主張しているが、物質的な証拠は見つかっていない。しかし、歴史書はこの種の軍事介入があるかもしれないという脅威の認識については明らかにしている。歴史書には、日本に渡来し定住した外国人の集団に関する記述がある(Verscheur 2006：7)。

660年：百済から中国人捕虜100人が渡来し、美濃国に定住
665年：百済からの亡命者400人に近江国への定住許可
666年：百済からの渡来人2000人による東国への居住許可
815年：公式な記録簿によると、「京畿内に1182の氏族が居住し、そのうちの324が朝鮮または中国系の氏族である」(Verscheur 2006：7)

紀元一千年紀の大部分、沖ノ島で供物の奉献が行われていた時期は、日本列島における政治組織体は、朝鮮半島や中国大陸とのネットワーク作りに積極的に取り組んでいた。こうしたネットワーク作りは、神霊への信仰に裏打ちされた祭祀的慣行と不可分のようであり、実際、沖ノ島で行われた供物の奉献は通常、航海の安全祈願のためと考えられていた。その航海によって国際ネットワークの発展や維持は行われたのである。

シャルロッテ・フォン・ヴェアシュアは、7世紀から16世紀にかけてこのネットワーク作りの性格が変化したと述べている(Verschuer 2006)。日本は、7世紀から9世紀にかけて、中国への朝貢国約70国によるネットワークに属していた。7世紀に日本は中国に10の使節団を送ったが、「反抗的な属国」のような存在だった。

> 「日本の朝廷は朝貢の作法のうち特定のルールを守っていたが、その他のルールは拒否していた。日本産の品物を貢ぎ物として贈り、交換する形で中国の朝廷から贈り物を得ていた。天子への謁見の間、日本の使節は他の朝貢国の代表に混じって席に着いていたが、日本の君主は中国の朝廷から称号を与えられることはなくなっていた(5世紀後半までは与えられていた)。またその使節団は、他の国と違って朝貢使節の割符が与えられることもなかったようだ。日本の天皇、少なくとも推古天皇は、貢ぎ物に添える手紙に中国の天子に対する忠誠の言葉を記していなかった」(同書3-4)。

古代の日本の歴史書には、こうした使節団について有用な情報が記されている。「『日本書紀』には、中国に派遣された30の使節団、そして日本の朝廷を訪れた約100の使節団について記述があり、これは主に朝鮮からの使節団である。日本の歴史書では、朝鮮の使節団を朝貢使節だとしている。朝鮮の正史では記述がないため、使節団の身分および回数を検証するのは難しいが、一方で中国への朝貢については頻繁に記述がある。君主国もその返礼として、属国に対し贈り物を携えた使節団を派遣した。たとえば中国の使者が自国に戻る日本の使節に同行する場合もあった」(同書：5)。

沖ノ島で供物の奉献が行われていた時期、日本の交易の相手国は、中国、朝鮮、渤海であった。4世紀から9世紀にかけて、これらの3国はそれ自身かなり変化があった。中国王朝の交代、朝鮮半島における王国間の争いと668年の新羅による統一、渤海による北方進出と遼朝による征服などである。

物品交換を行う関係は、贈り物を支配者に運ぶ公式な外交使節と交易との大きく二つがあり、それらは互いに関係し合っていることが多かった。こうした交換が行われる経済的な状況もまた大きく変化した。東アジアの中に銭貨を鋳造して、貨幣経済を導入する国が生まれたのである。これは物品の価値に影響を与え、それにより、沖ノ島に奉献された物品の価値に対する理解にも影響を与えた。考察を行ってきた時代においては、絹と布が価値の基準になっていた。

シルクロード

中国の漢の時代(紀元前206年～紀元後220年)、そしておそらくこれより数千年前から始まっていただろうユーラシア大陸における交易は、中国人による遠征やより制度的な交通路および交易の確立を経て急速に進んだ。これを証明するのは、紀元前11世紀頃の、古代中国における中央アジア産出のヒスイ、軟玉、ラピスラズリなど非常に高価な石の存在、中国タリム盆地から発見されたコーカサス人のミイラ、古代エジプトで発見された中国絹の存在などである。このネットワークは現在シルクロードとして知られ、全長4000マイル以上、中央アジア、インド亜大陸、アラビア半島、ペルシャ湾を経て、中国(および日本)を地中海およびヨーロッパへとつないだ(Liu 1996, 2010参照)。絹は古代ローマで高い評価を得ていた。中国人は、中央アジアに高い関心を持ち、特に漢と唐の時代、領土を西に拡張した。特に遊牧民族である匈奴との北方の辺境における長い戦いに不可欠であった大宛産の馬を高く評価した。芸術的影響や仏教などの宗教は、絹や金などの物品、そしてあまり歓迎されない腺ペストなどを旅の道連れにして移動した。シルクロード沿いの多くの交易都市が、現在世界遺産に登録されている。陸路が全盛を極めた一方、海上の交易ルートも１世紀から栄えた。中国の港をベトナムやスリランカを経由して東南アジアへとつなぎ、さらにはインドの西岸、紅海にあるローマの中継港まで至り、海路により地中海へ行くことが可能になった。こうした広範囲にわたるネットワークを通じ、沖ノ島、そして宗像氏および畿内の新興のヤマト王権が治める領土は、ラクダの隊商や船によりユーラシアに縦横に張り巡らされた交易と朝貢のネットワークに引き込まれることになった。

ヴァイキングの交易ネットワーク

９世紀から10世紀にかけ、スカンディナヴィアのヴァイキングは広範囲にわたる交易と略奪のネットワークを構築し、その範囲は、ヘーゼビュー(デンマーク)、Kaupang(スウェーデン)、ビルカ(フィンランド)などの一大中心地から大西洋を通ってアイスランドおよびグリーンランド(またはヴィンランド)方面、南は地中海を通って北アフリカおよびビザンチウムまで、東はスタラヤ・ラドガやノヴゴロドのロシアの交易拠点からカスピ海、バグダッド以東にまで広がっていた(www.vikingheritage.org 参照)。しかし、こうした中心地による広い範囲のネットワークにもかかわらず、それぞれの町は大きくなかった。たとえばヘーゼビューの人口はわずか1000人程度だったと推測される。交易の距離は比較的短かったが、ヴァイキングの船は極東から絹や香辛料も運び、ヨーロッパやアラブの商人と交流するアジアからの商人もいた。交易は物々交換の形で行われ、主な交換手段は近東から入手し、後にはイングランドなどからのデーンゲルド(退去料)として入手した銀であった。ヴァイキングの交易者は、専門家ではなく主に季節的な航海に参加する農民で、ブリテン諸島の海岸にある孤立した修道院を襲ったヴァイキングのように、その襲撃の被害にあった者たちをおびえさせた。こうした交易ネットワークの豊かさを示す証拠は、上述したデンマークのイェリングやイングランドのサットン・フーといった墓地から見つかっている。交易対象の物品は以下の通りである。

ヴィンランド：木材
グリーンランド：セイウチの牙、毛皮、皮革、羊毛
アイスランド：魚、動物性脂肪、羊毛の布・衣類、硫黄、タカ
イングランド：錫、小麦、蜂蜜、毛織物、銀、大麦、麻
ロシア：奴隷、毛皮、蝋、蜂蜜
ビザンティウム：絹、果物、香辛料、ワイン、宝石、銀、装身具、錦織
フランク王国：武器、装身具、ワイン、ガラス、塩、

羊毛の布
シェトランド諸島：石けん石
ノルウェー：木材、鉄、石けん石、砥石、大麦、タール
スウェーデン：鉄、毛皮
東バルト地方：琥珀、奴隷、毛皮

考察および将来の研究

沖ノ島に関する将来の研究は、前稿で提案した研究課題を含む一連のテーマに沿って、また世界遺産の登録基準に照らし合わせ構築していくのが良いと思う。これらのテーマを研究することによって、訪問者の体験を将来の世界遺産「宗像・沖ノ島と関連遺産群」に合わせて構築することができるだろう。それらのテーマとは、宗教史における沖ノ島の意義、日本で国レベルの社会が確立される過程における権力の創出・維持に宗教が果たした役割、日本(東アジア)の歴史を通じた各時代における沖ノ島と関連遺産群に対する各個人の体験および認識の違い、宗教的伝統および祭祀慣行の経年変化、自然豊かな場所での崇拝から記念物的な場での崇拝(神社などの建物の利用を含む)への変遷の意義などである。

テーマ１：宗教と歴史ー宗教史における沖ノ島の意義

沖ノ島の意義は、一つには宗教的な重要性にあると考えられている。しかし、宗教の概念が日本史においては問題になる。前稿では「宗像・沖ノ島と関連遺産群」を、神道の源泉に特有なものというよりは、一般的な「宗教と祭祀の考古学」の文脈で考察する限りにおいて(ただし、Kaner 2011：335-336で説明したように「神道考古学」として知られている分野がある)、宗教の歴史を理解する上で意義があると結論づけた(Kaner 2011参照)。ウェルナー・シュタインハウス(Steinhaus 2012)が論じるプライマリー宗教およびセカンダリー宗教という区別がここでは役に立つ。

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」に関し委託された研究のほとんどは、沖ノ島で行われている祭祀の伝統に付随する、歴史に依存した性質に重点を置いてきた。この方法は、大まかな推移と進化的な枠組みという観点から過去の歴史に取り組もうとする、目的論(仏教の伝播、国家や文明の興隆、神道の出現など)に基づく性質をしばしば有する物語りの形式とは大きく異なっている。こうした大まかな歴史は、文献や考古学的な記録が証明する歴史的展開について、しばしばその必然性の程度を示唆するだろう。このような必然性は、多くの古代史料の編纂に関わった人々の好みによく合うものであっただろう。我々は、最初の千年紀の中頃に日本で起きたことやその東アジアとの関係を記述する際、そうしたものに依拠している。

こうした大まかな物語から脱皮するには、沖ノ島のような遺跡の重要性について何を語ることができるか、再び焦点をあてることが必要である。シュタインハウスも触れるギアツが述べる「厚い記述」のように、この再焦点化には細部に注意を払う必要がある。何ものも当然視するべきではなく、また可能なら、祭祀慣行の変化を理解するためにはミクロ歴史学を追求するべきである(Cornell and Fahlander 2007参照)。前稿では宗教的経験に関する考古学的観点から論じ、宗教的経験の多様性を示したが、それは沖ノ島や宗像地域の遺跡が持つ世界遺産たりうる価値を最大限に理解しなければならない者にとって大きな課題である。沖ノ島が有する顕著な普遍的価値には、私の考えでは、こうしたミクロ歴史学的なアプローチに対する可能性が含まれると思う。

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」における祭祀慣行には大きな変化が起こっている。これは、自然豊かな場所(Bradley1999参照)、すなわち岩陰や露天で行われていた祭祀から、屋内または建物のまわりで行われる祭祀への変化である。沖ノ島の場合、建物とは神社社殿である。

こうしたことすべてに関して、沖ノ島の新しい物語が必要である。ここで、私たちは宗像の神々の助けを受けるのである。彼女達は機織に関わる神であり、機織とは、豊かな比喩を私たちにもたらす動作である。その比喩によってこそ、このすばらしい場所に関する

人を引きつける物語や、人類史における重要性を伝えることができるのである。

テーマ２：宗教と政治―権力ある国家の創出と維持

沖ノ島で供物の奉献が行われていた頃の日本列島における政治システムについては、初めのうちは、互いに競い合うこともある自立した各地域が同族関係に基づく変化する同盟関係によってネットワークを形成していた。それが、武力の行使に支えられた、中央集権化した官僚制的で制度化された政治形態へと変化したのである。後者においては、権限のある地位への任命はある程度実力によって、もしくは血縁によらない支配者層との関係によって決まっていた。

こうした変化が起きたプロセスを国家形成（原文 state formation）と呼び、祭祀と信仰はこのプロセスの重要な要素である。沖ノ島やその関連遺跡は、地域的な祭祀の中心が残存した、唯一ではないが非常に珍しいケースであり、二次的な国家形成を理解する上で重要である。

William Coaldrake は、伊勢神宮と出雲大社の関係についての考察を行い、その中で古代日本における権力の性質とその宗教との関係を効果的にまとめている。

> 「権威は、支配者が神の世界と人間の世界との仲介を行う祭祀から生まれ、効果的な権力は、超自然世界との交流や技術産業の統制、稲作の組織化、あるいは軍事力から生まれた。「政治」を指す言葉として同時代に使われた「まつりごと」とは、神のために祭祀を行うことを意味するが、宗教的な手続上の事柄や日々の行政という意味でも使われた。各氏族の支配者層は地位と称号の序列を作り、事実とフィクションを用いて手の込んだ自らの祖先神話を編み出した。また、彼らの特権を示すための装置として神社を利用した。神社はそうした願望を持つ支配者層による直接的な支援を受け、非宗教的な倉庫や高床式住居の固有の形式が神聖な建築様式に高められ、圧倒的にその支配権を示し、かつ、最も浸透力のある神道のアイコンとなった建物が造られた。彼らにとっては、古代メソポタミアの王と同様、支配とは建築物を造ることで、建築物を造ることは支配することだった」（Coaldrake 1996：18）。

シュタインハウスのヨーロッパと日本における国家形成の説明により、国家形成に関するヨーロッパの研究との比較が可能になり、また、Michael Como による古代ヤマト王権の評価により、この時代の支配の性質が呈する多様性がさらに強調されている。

> 「朝廷は統一された独立体ではなく、さまざまな利害や祭祀の伝統、異なった地域や祭祀の中心、神々とのつながりを持った複数の氏族による論議の場だった」（Como 2009：xvi-xvii）。

テーマ３：宗教と個人―沖ノ島は誰にとって意義があるのか

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」への訪問者は皆、帰るとき自らの経験と記憶を持ち帰る。うまくいけば、宗教的慣行と信仰との関係や、沖ノ島で見られるような供物の奉献の伝統、交易・外交・政治・信仰の間に起きた複雑な相互作用についての理解が、変質するとまではいかないまでも深まるだろう。こうした理解は、外国にある宗教的重要性をもつ他の地と比較しながら「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の意義を経験し、認識することで可能になる。

訪問者の遺跡と関わる感覚を育てることは、彼らの経験を高めるだけでなく、将来に向けてこの貴重な資源の保護を促進する良い方法になる。こうした経験は、他人が沖ノ島から何を得たかを知ることで深みを増すだろう。沖ノ島の理解を深め、その意義について自らの見解を持った人々には、色々な人々がいたことだろう。彼らは、沖ノ島で何が起きたのかについて自分自身の言葉でどのように理解しただろうか。

沖ノ島の意義について理解促進を行う者にとって立ちはだかる壁には、アクセスの問題がある。沖ノ島にまつわる物語の大部分は、アクセスの難しさ、秘密に

包まれていること、そして孤立していることに関係する。沖ノ島と宗像地域のプレゼンテーションにおけるこれからの作業では、この島が、例えば卑弥呼、磐井、聖徳太子、天武天皇などの時代を超えたさまざまな支配者によってどのように認識されていたのかを考察すると、得るものがあるだろう。

テーマ４：宗教と場所：聖なる地理観（中心地、外縁、地下、来世）

沖ノ島がもたらす大きな話題の一つに孤立がある。人類史において、自身の精神性を引き出す方法として孤立感を抱こうとした宗教家は多い。

沖ノ島と宗像氏に関わる遺跡のあるその周辺の地域は、特別な場所、または特別な場所が相互に関連したまとまった地だとみなされている。私は、沖ノ島は西日本と朝鮮半島とをつなぎ、かつ隔てる特別な海景の一部であると論じたことがある。それは危険に満ちた海景であった。この海の道は、中国人にとっては「扶桑」という不死の人間が住む島へと至るものであり、日本人にとっては、彼らの故郷やその心地よさから遠ざけたものであった。

将来沖ノ島が世界遺産となった場合、その管理者はこの特性に特に注意を払う必要がある。なぜならその顕著な普遍的価値に大いに貢献するのは、特に沖ノ島が有する特別で、神秘的な性質だからである。ただ、沖ノ島だけが、一般の人の立ち入りが禁止されている場所ではない。自然遺産の基準が適用されている多くの例のほかに、オーストラリアのウルル（エアーズ・ロック）、アトス山、沖縄の聖なる森である斎場御嶽では、すべてアクセスが厳しく制限されている。しかし、沖ノ島や宗像地域については、それに加えて、度々変化する日本や東アジアにおける聖なる地理観の中での存在という点から説明される必要がある。

テーマ５：祭祀の変遷、および変遷とさまざまな宗教的伝統間の相互作用との関係

沖ノ島と宗像地域の関連遺跡に関する研究で特に関心のあるテーマは、祭祀の変遷（例えば沖ノ島で立証されているような）とさまざまな宗教的伝統間の相互作用との関係である（沖ノ島の場合、仏教など流入してきた信仰と、神道となっていく信仰の発展との関係である。Steinhaus 2012は、それをプライマリー宗教とセカンダリー宗教との接触と解釈しており、参考になる）。

テーマ６：祭祀の場の発展とその自然豊かな場所との関係

Richard Bradley は彼の著書『An Archaeology of Natural Places』で、ヨーロッパの先史時代に、山、洞窟、泉、川などの不変の自然豊かな場所がなぜ神聖さを帯びるようになるのか示唆に富む研究成果を発表した。この研究は、記念物の出現とその発展（例えば大型の喪葬施設、ストーン・サークル、ヘンジ、溝で囲まれた村落など）に関する２つの研究『The Significance of Monuments』と『Altering the Earth』に続くものである。また Bradley は、祭祀や奉献について広範囲に触れている。奉献には兵器が多いが、ヨーロッパの青銅器時代の大部分では、人間の生け贄が含まれることもある。Bradley は研究をヨーロッパに限定しているが、この研究は他の地域にとって興味深いものになるかもしれないと述べている（Bradley2000：xii）。彼が例として挙げる神聖な重要性を帯びている自然豊かな場所とは、フィンランドのウコンサーリ島やノルウェーのアルタといったサーミの聖地（siejdde）で、生け贄を捧げる場所から、デルポイやプシクロ洞窟、Juktas 山の頂上の聖域などの古代ギリシャの遺跡、スウェーデンのブーヒュースレーン地方など先史時代スカンディナヴィアの有名な岩絵の遺跡まで、多岐にわたる。

Bradley は変わることのないサーミの聖地について以下のように述べている。

> 「選ばれた場所の物理的特徴を詳述し、また、そこで起きる数多くのプロセスを明らかにすることは可能である。こうした場所は、自然の地形が独特で、周囲の土地よりも目立つ特徴があり、石化された人々や動物を生き返らせた場所もあるが、

それらはサーミのコスモロジーの中での意味ゆえに重要であると言える。広い大地から選ばれた岩やその他の特徴には、特別な力があると信じられ、超自然世界との接触ができた。こうした接触は、サーミ人の日常生活にすっかり溶け込んでいた生け贄を捧げることによって行われていた。同時に、こうした場所は三つの異なった世界を含む複合的なコスモロジーの構造を示す、目に見える標識に過ぎず、それらの世界には洞窟や山などの自然豊かな場所から接触した。」(Bradley 2000：13)。

沖ノ島における祭祀は建物も記念物もなく屋外で始まったため、後には続いて神社社殿が建てられるが、サーミの聖地と沖ノ島とを比較するのは適切である。沖ノ島での供物の奉献が行われていた時期の祭祀については多くが明らかになっているため、私たちは、当時のコスモロジーにおける沖ノ島や関連する古墳などの遺跡の位置について述べることができる。考古学的な証拠と後世の文献の思慮深く批判的な読解から可能な推測との組み合わせが可能な沖ノ島は、「不変の場所」での崇拝から記念物的建築物の中での崇拝へという、宗教的中心地の発展についての物語を生み出すことができる場所として、世界中の遺跡の簡潔な一覧表に載る存在である。

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」は、祭祀の場の発展とその自然豊かな場所との関係について研究できる貴重な機会を提供する。日本の主要な祭祀の中心地の多くは、際だった特徴のある景観の中に存在するが、今日までの研究の主眼はそこに造られていった建物の様式に置かれてきた。しかし、Coaldrake が指摘するように、私たちは、聖なる区域から建物内へという、伊勢神宮や出雲大社における崇拝の発展を既に把握している(Coaldrake 1996：19)。この変化は、共同社会の祭祀活動の中心が巨大な墳墓の築造から寺院や神社の建築へと移行したことに並行して生じたものである。

結論

本稿では、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の顕著な価値は、4世紀から9世紀にかけての東アジアにおける宗教や政治、国際関係の発展をすべて織り交ぜた関係性の中にあると指摘した。この時期は、東アジアとしての意識が初めて生まれた時代である。

私は、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」と比較できる一連の遺跡やネットワークの提案を行った。具体的には、サーミ人にとっての自然豊かな聖なる場所、古代ギリシャの聖域、聖なる森や神殿、一連の聖なる島や聖なる山、そして墳墓群などである。これらのうちどれもが、当時の人々、沖ノ島や大島で供物を奉献し、また宗像地域の古墳群に埋葬された人々(少なくともその一部)の暮らしに重要な役割を果たした、宗教的経験についての認識と理解を促す上で有用である。

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」で行われた祭祀の伝統を示す考古学的な痕跡に対してミクロ歴史学的な分析を行い、こうした宗教的経験を理解することによって、沖ノ島や大島などの宗像大社などの神社で今も行われている祭祀慣行を理解するための、基本的な背景を知ることができる。沖ノ島や宗像地域で行われている祭祀の長い伝統は、おそらく実践や意義についての重要な多様性を内包している。行われた祭祀の意味は、長い時代の変化によって、そして人々によって変わるだろう。雄略天皇などのヤマト王権の支配者のために奉献された供物の意味は、天武天皇または聖武天皇の時代の供物とは異なっていたのである。

私は、世界遺産推薦のための候補選定の背景にある実際的な理由をよく理解している。その一方で、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の顕著な普遍的価値を理解する上では、東アジアの状況を理解することが重要で、訪問者に対しては、福岡の太宰府や鴻臚館のような近隣の遺跡や、また朝鮮半島の竹幕洞祭祀遺跡(Woo 2011)やその他の祭祀遺跡(Ko 2011)のような類似の遺跡によるそうした状況の説明をする必要がある。

最後に、歴史資料を使うことができるため、少なくとも日本から大陸に、そしておそらくはその反対にも、使節が派遣されていた期間の状況を描くことも可能で

ある。それこそが、大変多くの供物が沖ノ島に奉献された理由である。J. Edward Kidder は、朝鮮および中国との交流の性格について鋭くまとめており（Kidder 1999：82 and 110-111）、中央のヤマトの人々に、筑紫や海外に派遣されたがった者がいかに少なかったかということを述べている。８世紀の詩集である『万葉集』には、736年、聖武天皇の治世にヤマトから派遣された外交使節について部分的に記述した詩がある。奈良での快適で安心感のある暮らしから離れなければならない関係者にとって、そうした旅が精神的苦痛を伴っているのは間違いない。こうした説明や、利用する船の詳細（Borgen 1982）により、関係者の経験がより深く理解できるようになる。私たちが信仰とみなすものを通じて彼らはその経験を理解しようとしたし、また彼らは祭祀を通じてその経験を制御しようとしたのである。

謝辞

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の世界遺産登録に向けての準備に携わる関係者（特に、寛容で、現地に案内し、私の不十分な意見に耳を傾けてくれた宗像市、福津市、福岡県の関係者）、幸運にも国際専門家会議で出会うことのできたさまざまな専門家、そしてアイデアを共有してくれた沖ノ島の研究者やファンなど多くの方々に感謝を表したい。事実・解釈・判断に関する誤りについてはすべて私の責任である。

参考文献

本稿は、ユネスコ世界遺産に関するネット上の記述、ならびに、ウィキペディアの記述および関連サイトに頼るところが大きく、可能な限り公式の出版物により確認を行った。「nd」の印の付いた記載は、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」の英語版研究報告書に含まれる論文である（2011 and 2012）。以下に、2011年の論文で引用した出版物に加え、２つの論文での考察に参照した出版物を記す。

Bagley, Robert (ed.) 2001. *Ancient Sichuan. Treasures from a Lost Civilisation*. Seattle Art Museum and Princeton University Press.

Barnes, G.L. (ed.) 1995 (a). Buddhist archaeology. *World Archaeology* 27.2 (whole issue).

――――――1995(b). An introduction to Buddhist archaeology. In Barnes (ed.) 165-182.

――――――1999. Buddhist landscapes of East Asia. In Ashmore, W. and Knapp, A.B.(eds.) *Archaeologies of landscape: contemporary perspectives*. Oxford, Blackwell: 101-123.

――――――2007. *State formation in Japan: emergence of a 4th-century ruling elite*. London, Routledge.

Bellah, Robert N. 2011. *Religion in human evolution: from the Palaeolithic to the axial age*. Harvard, Belknap.

Best, Jonathan W. 1982. Diplomatic and cultural contacts between Paekche and China. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42. 2: 443-501.

――――――1990. Horserider reruns: two recent studies of early Korean-Japanese relations. *Journal of Japanese Studies* 16. 2: 437-42.

――――――2002. Buddhism and polity in early sixth-century Paekche. *Korean Studies* 26. 2: 165-215.

――――――2006. *A history of the early Korean kingdom of Paekche, together with an annotated translation of The Paekche Annals of the Samguk Sagi*. Cambridge, Harvard University Asia Center.

Bialock, David T. 2007. *Eccentric spaces, hidden histories: narrative, ritual and royal authority from The Chronicles of Japan to The Tale of the Heike*. Stanford, Stanford University Press.

Borgen, Robert 1982. The Japanese mission to China of 801-806. *Monumenta Nipponica* 37. 1: 1-28.

Bradley, R. 1999. *The archaeology of natural places*. London, Routledge.

Clack, Timothy 2011. Syncretism and religious fusion. In Insoll (ed.): 226-242.

Coaldrake, William H. 1996. *Architecture and authority in Japan*. Nissan Institute and Routledge, London and New York.

Como, Michael 2000. Silla immigrants and the early Shotoku cult: ritual and the poetics of power in early Yamato. PhD dissertation, Stanford University.

――――――2008. *Shotoku: ethnicity, ritual and violence in the Japanese Buddhist tradition*. Oxford, University Press.

――――――2009. *Weaving and binding: immigrant gods and female immortals in ancient Japan*. Honolulu, University of Hawaii Press.

Coningham, Robin 2011. Buddhism. In Insoll (ed.): 934-947.

Cornell, Per and Fahlander Fredrik 2007 (eds.) *Encounters, materialities, confrontations: archaeologies of social space and interaction*. Newcastle, Cambridge Scholars Press.

Ebrey, Patricia Buckley 2010 (2nd edition). *Cambridge illustrated history of China*. Cambridge, University Press.

Elverskog, Johan 2010. *Buddhism and Islam on the Silk*

Road. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
English Heritage 2011 a. *Later prehistoric shrines and ritual structures*. London, English Heritage.
————————2011 b. *Shrines: Roman and Post-Roman*. London, English Heritage.
Gernet, Jacques 1996 (2nd edition). *A history of Chinese civilization*. Cambridge, University Press.
Grayson, James H. 2002. Susa-no-o: a culture hero from Korea. *Japan Forum* 14. 3: 465-488.
Fawcett, C. and Habu, J. 1989. Education and archaeology in Japan. In Stone, P. and MacKenzie (eds.) *The Excluded Past: Archaeology and Education*. London, Unwin Hyman: 217-230.
Foltz, R. 2010. *Religions of the Silk Road: premodern patterns of globalization*. London, Palgrave Macmillan.
Hatada Takashi 1979. An interpretation of the King Kwanggaet'o inscription. *Korean Studies* 3. 9: 1-17.
Hirano Kunio 1977. The Yamato state and Korea in the fourth and fifth centuries. *Acta Asiatica* 31: 51-82.
Hong Wongtak 1994. *Paekche of Korea and the origin of Yamato Japan*. Seoul, Kudara International.
Holcombe, Charles 1999. Trade-Buddhism: maritime trade, immigration and the Buddhist landfall in early Japan. *Journal of the American Oriental Society* 119. 2: 280-292.
Hori Ichiro 1966. Mountains and their importance for the idea of the afterworld in Japanese folk religion. *History of Religion* 6: 1-23.
Insoll, Timothy (ed.) 2011. *The Oxford handbook of the archaeology of ritual and religion*. Oxford, University Press.
———————— 2011 b. Sacrifice. In Insoll (ed.) 151-165.
Hamilakis, Yannis 2011. Syncretism and religious fusion. In Insoll (ed.) 226-242.
Hayashi Ryoichi 1975. *The Silk Road and the Shosoin*. New York, Weatherhill.
Kamei Kiichiro nd. The Munakata clan and the Munakata faith in ancient Japan.
Kaner, Simon 2011. The archaeology of religion and ritual in the prehistoric Japanese archipelago. In Insoll (ed.): 457-469.
nd. A re-examination of the Okinoshima ritual site from the viewpoint of ritual archaeology.
Kase Naoya nd. Formation processes of the ancient kami rituals system and the Munakata shrine.
Kawakubo Natsuko nd. Archival document collections in Munakata Grand Shrine and medieval and modern history of Munakata Grand Shrine.
Kidder, Edward 1999. *The Lucky Seventh: Early Horyuji and its time*. Tokyo, International Christian University.
Kim, Hyun-Koo 1989. A study of Korea-Japan relations in ancient times: centering on the Taika reforms and formation of cooperation among Shilla, Japan and Tang China. *Korea Journal* 29. 10: 18-27.
Ko Kyoungsoo nd. Ritual archaeological sites and relics related to divine rituals in Korea. Materials for comparison for positioning Okinoshima divine rituals.
Konishi Takamitsu 2000. Constructing imperial mythology: Kojiki and Nihon shoki. In Shirane and Suzuki (eds.) 51-67
Lagerwey, John 2010. *China: a religious state*. Hong Kong, University Press.
Liu Xinru 1996. *Silk and religion: an exploration of material life and the thought of people, AD 600-1200*. Oxford, Oxford University Press.
————2010. *Silk Road in world history*. Oxford University Press.
Loo, Tze M. 2010.Escaping its past: recasting the Grand Shrine of Ise. *Inter-Asia Cultural Studies* 11. 3: 375-392.
Mace, Francois 1986. *Le mort et les funerailles dans le Japon ancien*. Paris, La Societe Franco-Japonaise de Paris.
McCallum, D.F. 2009. The four great temples: Buddhist archaeology, architecture and icons of 7th century Japan. Honolulu, Hawaii University Press.
Miller, Richard J. 1978. *Japan's first bureaucracy: a study of eighth-century government*. Ithaca, Cornell University.
Mori Hiroko nd. Intangible folk cultural assets of Munakata Grand Shrine.
Munakata Taisha 2004. *Umi no Shosoin: Okinoshima*.
Nickel, Lukas 2002. *The return of the Buddha: the Qingzhou discoveries*. London, Royal Academy.
———————— 2011. The prehistory of religion in China. In Insoll (ed.): 442-456.
Oda Fujio nd. Re-examination of the Okinoshima ritual sites: their relation in the 4th/5th century to the Munakata region.
Ooms, Herman 2009. *Imperial politics and symbolics in ancient Japan: the Tenmu dynasty, 650-800*. Honolulu, University of Hawaii Press.
Pearson, Richard 1992. *Ancient Japan*. Washington DC, Sackler Galleries.
Piggott, Joan R. 1989. Sacral kingship and confederacy in early Izumo. *Monumenta Nipponica* 44. 1: 45-74.
————————1997. *The emergence of Japanese kingship*. Stanford, University Press.
Pollack, David. *The fracture of meaning: Japan's synthesis of China from the eighth through the eighteenth centuries*. Princeton, Princeton University Press.
Pratt, Keith. 2007. *Everlasting Flower: a history of Korea*. London, Reaktion Books.
Reynolds, Jonathan M. 2001. Ise Shrine and a modernist construction of Japanese tradition. *The Art Bulletin* 83: 316-341.
Roberts, J.A.G. 1996. *A history of China. Volume 1: Prehistory to c.1800*. Stroud, Alan Sutton Publishing Ltd.
Sasou Mamoru nd. The composition of relics and the structure of rituals on Okinoshima island: with a focus on iron

products and metal replicas.
Schafer, Edward H.1989.Fusang and beyond: the haunted seas to Japan. *Journal of the American Oriental Society* 109. 3: 379-99.
Schottenhammer, Angela (ed.) 2001. *The emporium of the world: maritime Quanzhou,1000-1400*. Leiden, Brill.
――――――――――――(ed.) 2005. *Trade and transfer across the East Asian Mediterranean*. Wiesbaden, Harrassowitz.
Sheridan, Michael J. and Celia Nyamweru (eds.) 2007. *African sacred groves: ecological dynamics and social change*. University of Ohio Press.
Shigefuji Teruyuki nd. International exchange of Kofun period chieftains of Munakata region and Okinoshima rituals.
Shinohara Yuichi nd. Stone ritual items and the stones of the Okinoshima island in the fifth century.
Shiraishi Taichiro nd. The Yamato power and rituals on Okinoshima island.
Stark, Soren, Karen Rubinson, Zainolla Samashev and Jennifer Chi 2012. *Nomads and networks: the ancient art and culture of Kazakhstan*. New York, Institute for the Study of the Ancient World.
Steinhaus, Werner nd. Okinoshima and state formation.
Sugiyama Shigetsugu nd. Glass bowl unearthed from Okinoshima island.
――――――――― nd. Okinoshima ritual in the history of Shinto.
Takasue Junichi nd. Prehistory of Okinoshima rituals.
Tono Haruyuki 1995. Japanese embassies to T'ang China and their ships. *Acta Asiatica* 69: 39-62.
Turnhout, Begium 2008. *Art, architecture and religion along the Silk Roads*. Brepols.
Verscheur, Charlotte von 1999. Japan's foreign relations 600-1200: a translation of *zenrin kokuhoki*. *Monumenta Nipponica* 54. 1: 1-39.
――――――――――――2000. Looking from within and without: ancient and medieval external relations. *Monumenta Nipponica* 55. 4: 537-566.
――――――――――――2005. Across the perilous sea: Japanese trade with China and Korea from the seventh to the sixteenth centuries. New York, Cornell University.
Wada Atsumu 1995. The origins of Ise shrine. *Acta Asiatica*: 69: 63-83.
Wang Zhenping 2005. *Ambassadors from the islands of immortals: China-Japan relations in the Han-Tang period*. Honolulu, Hawaii University Press.
Whitfield, S. 2004. *Aurel Stein on the Silk Road*. London, British Museum Press.
Woo Jae Pyoung nd. Chungmakdong ritual site and Okinoshima ritual site.
Woodward, Anne 1992. *Shrines and sacrifice*. London, English Heritage.
Yamano Yoshiro nd. Establishment of *shaden* in Japan and Munakata Shrine.
Yanagida Yasuo nd. The bronze spearheads unearthed from Okinoshima island and the bronze-ware items used for rituals.
Yu Byeongha nd. Navigation and rituals on the Korean peninsula: mainly in ancient times.

（表１）

遺跡名	遠隔地にある	祭祀もしくは宗教上の用途		通交・交易	監禁の場	コメント
Ａ．島嶼						
ＡⅠ．世界遺産						
		孤立	対外的			
チロエの教会群			X			イエズス会伝道施設
チンクエ・テッレの小島群（ポルトヴェーネレ沖合）		X				
エレファンタ石窟群		X				
エリス島（自由の女神像）				X	X	移民
ゴレ島				X	X	奴隷売買
琉球王国のグスク			X			拝所、聖なる森
厳島神社			X			おそらく最も類似したものだが、神社建造以前の証拠はあるか。
モン・サン・ミシェル		X			X	ベネディクト会士修道院
沖ノ島	X		X	X		
ロベン島					X	
スカン・グアイ（アンソニー島）			X			土着的、祭祀
スケリッグ・マイケル		X				ケルト人の修道院
ソロヴェツキー諸島		X			X	正教会の修道院、帝政ロシア・ソビエト連邦時の監獄 紀元前3000年紀からの聖地
ＡⅡ．沿岸						
アトス山		X				正教会の修道院
Ｂ．非世界遺産						
ＢⅠ．島嶼						
アングルシー島			X			ドルイド僧が支配したとされるが、具体的な証拠はない
ファーン諸島		X				ケルト人の修道院
グロッセ島、ケベック州				X	X	移民施設
アイオナ島		X	X	X		ケルト人の修道院、伝道団のセンター
レランス諸島		X				６世紀から修道士のセンター
リンディスファーン島		X	X			ケルト人の修道院、伝道団のセンター
マジュリ中州			X			ブラフマプトラ川の中州に建つ聖堂
ノワールムティエ島		X				古代からの修道士のセンター
Ｂ２．沿岸						
ウェアマスとジャーロウ、ハートルプール、ウィットビー、バラ城、ブラッドウェル、リカルバー		X	X			沿岸部にあるアングロサクソン人の修道院

神道から見た沖ノ島

ノルマン・ヘイヴンズ　國學院大學准教授

要旨：日本人にとって、「神」とは、大いなる力を持ち、人間に脅威や感動を与える存在であり、その定義からいえば、どんなものでも「神」になりうる。その一方で、古代の人間が神の特徴・性格によって恣意的に良い神と悪い神とを分別し、場合によって悪い方を殺してしまうというエピソードもある。このような「神」観念からは一神教のような絶対的な神の概念は成立しえない。日本の「神々」の多くには本来名前がなかったが、ヤマト王権が自らの神話体系に地方の「神」を組み込んでいくために、宗像三女神のように「神」に対する名付けが行われた。沖ノ島で「国家」的祭祀が行われたのは、この現象と深い関係がある。沖ノ島は、遺跡によって祭祀形態の変遷が判るというだけではなく、原始信仰からヤマト王権のシステムに組み込まれるまでの「神」観念の変遷も表わしている顕著な事例である。また、沖ノ島に遺物がそのまま残っているという事実そのものが、沖ノ島への「信仰」が継続されてきた証である。沖ノ島の遺物は、物理的な力によって保存されたのではなく、「信仰」という精神活動によって保存されてきたのである。

キーワード：神道、沖ノ島、信仰、ウケヒ、宗像三女神、ヤマト王権、女人禁制、禁忌

1．はじめに

本稿は、日本固有の信仰である神道の視点から、沖ノ島の特殊性を明らかにするものである。

世界遺産登録ための重要な要素は、その資産が「outstanding universal value（顕著な普遍的価値）」を示しているということである。しかし、多少逆説的にいえば、いくぶん不明瞭な神道という民族宗教が、普遍的な価値を提示しえるだろうか。普遍性は、次のように大別できよう。

A. 人間の物理的文化の普遍性（考古学的側面）
B. 人間の精神的文化の普遍性（宗教、世界観的側面）

この稿では、Bが議論の主な対象となる。ジャン・ボッテロ（メソポタミア文化を専門とするフランスの学者）によれば、古代メソポタミア文化における神々は、名前を付けられることで特別な存在になるという。換言すれば、命名されたものにはそこに神が宿っているということになる。これら名前をもつほとんどすべてのものが、神聖性を有するアニミズム的な世界観を反映するものなのである。さらに、メソポタミアでは、目で見える表面の世界の裏側に目に見えない世界があり、存在するありとあらゆるものがこのような二重構造になっているとボッテロはいう。この裏側の世界に、生命力や神聖な力があるとされるのである。

日本は、科学技術が発展した先進国の中において、人間が原始的な精神を持っていた時代まで遡りうるような、息づいた宗教的伝統や価値観を今もなお所有している地域の一つである。古代以来、日本人が使用してきている「八百万の神」という考え方も、メソポタミアと同じように存在するほとんどすべてのものに生命力を感じ取る思想である。また、メソポタミアでは文字や言葉が力を持つとされるが、日本でも生命力と言語とに親密な関係性を見出している。すなわち、それは「言霊」と表現されるものである。このような「信仰」のあり方は、かつて世界の広い範囲でみられた思想である。

日本では、古代の原始信仰が長い歴史の中で一定の体系をもった神道として確立していった。本稿は神道の成立過程を詳述するものではないが、神道の核に原始信仰が残っている点に着目したい。かつて、同じ文化圏内にあった朝鮮半島ではもうほとんどみられなく

なってしまった原始信仰や古代祭祀が、そのかたちを変えつつも、現代まで、しかも先進国において生きた伝統として保存されているのは日本しかないであろう。神道は日本以外の場所にないという固有性を持つとともに、原始信仰をその内部に保存しているという点で特殊な思想といえる。

その中でも、原始信仰の存在を明示し、現在に至るまで「信仰」を継続させているという点において、神道を考える上で沖ノ島は最良の事例といえる。そこで、先に示した普遍性の分類でいうところのＡだけではなく、Ｂに重点を置いて沖ノ島の「普遍的価値」を考察してゆこうと思う。なお、便宜的に、現代の神道が体系的に確立される以前の段階における原始信仰を「神道」、一神教の神に対して日本の神道における神々を「神」と表記して区別することとする。

２．日本の「神」崇拝の概観

まず、日本における「神」ついて概略を述べることにしたい。

日本で神道が形成される以前の時代は、「八百万の神」という言葉で表されるように、アニミズムの思想であった。山や川などの自然に宿るアニミズム的な精霊に対して、当時の技術を結集した宝物を奉納する祭祀が行われる。古代の「神道」の特徴は、自然に宿っている精霊に対する畏敬の念である。例えば、木の伐採やダムの建設、鉱山を開くといった開発を行う際には、精霊の許可を得なければならないとされる。

ここで、キリスト教と比較してみると、例えば保守的なクリスチャンであれば、「神道」の自然崇拝はおかしいという。自然は神によって創られたものにすぎず、自然を創造した神そのものを崇拝すべきだと主張するのである。彼らにとっては、アニミズムのような多神教は受け入れがたいものである。イスラム教も同じ考え方をする。この思想をつきつめると、自然には精霊がいないのだからいくら開発しても構わないという論理が生まれてくる。これは、エコロジーの観点から考える場合、キリスト教をはじめとする一神教の宗教の弱点となる可能性がある。確かに、人間が生活してゆく以上、ある程度の開発は仕方のない面もあるが、現代人が古代の「信仰」の思想を意識し、畏敬の念をもつことで、もっと自然に対してきちんとした態度をとれるのではないだろうか。

現代日本でも、神道への熱心な崇敬者はもちろんいるが、近年は少なくなっているようである。初詣や七五三の時ぐらいしか参拝しない人も多いだろう。しかし、これらの行事は神道への信心の有無とはあまり関係がなく、年中行事や通過儀礼として、宗派を問わず多くの日本人が経験することである。しかし、海外の人々のなかには神道を年中行事の文化だけではなく、完全な「宗教」として認識し、求める人がいる。

アメリカのシアトル市の郊外にアメリカ椿大神社という神社がある。アメリカ人が宮司で、崇敬者には日本人、日系人、白人、黒人など多様な人々がいる。宮司は、神道こそ自然に精霊を見出すことができる、次世代の「自然なスピリチュアリティ」であるという。単なる日常生活の様式や年中行事としてだけではなく、神道を意識的に宗教だとみる、すなわち、自分の人生に意味のある考え方や行動の規範と理解しているのである。

文化庁が毎年行っている宗教統計調査によって、年ごとの神道系、仏教系、キリスト教系、諸教それぞれの信者数を知ることができるが、各宗教の信者数の総数は日本の人口をゆうに超えている。これは、調査の際それぞれの宗教団体・組織が自分の信奉者の数を自己報告するのでその数を誇張する傾向があるとともに、一人で二つ以上の宗教を信仰している日本人が数多くいるためである。このように、同時に二つの信仰を持つことはキリスト教信者をはじめとした西洋人には理解しがたいものである。

宗教の伝統や世界観は、人間の一番原初的な精神に通じるものであるが、特に救済宗教、すなわち、キリスト教やイスラム教などの預言者(創造者)の宗教が広まっている国では、それらの宗教が人々の世界認識の軸となる。このような世界では、ある宗教を真理であると考えれば、もう一方は間違いとなる。ある宗教を信じるということは教え(教義)に納得すること、つまり、頭で理解できる「何か」があることであり、二つの宗教を同時に持つことはありえないのである。そもそも西洋における宗教は、修行し信心する行為を指す。

しかし、日本人は年中行事のような日常生活の一部分としてかかわる程度であり、根本的に発想が異なっているのである。

このような日本人の発想は、神道が成立する以前の信仰に起因するといえるかもしれない。古代の「神」は、「八百万神」という言葉が表わすように、すべてのもの、つまり、自然と同義であった。日本人の「神」観念が形成された一因を探るため、ここで、日本人の自然に対する考え方に触れておきたい。

現代の日本人は一般的に自然が好きというが、日本の実際の環境をみると必ずしも良いとはいえない部分もある。そして、それは現代に限ったことではないようである。『日本書紀』では、武甕槌神（タケミカヅチノカミ）と経津主神（フツヌシノカミ）が天降った「葦原中国」に、不気味な神々がおり、木や石までも言葉を話すと記されている。タケミカヅチノカミとフツヌシノカミにとって、これら「生の」自然を象徴する神々は人間の進歩を妨げるものとして「平定」しなければならないものとされる。これは、古代人の自然を脅威と感じる認識をよく反映しているといえるだろう。

また、『常陸国風土記』行方郡条が載せる箭括麻多智（ヤハズノマタチ）の話は、彼が水田を開墾しようとしたところ、夜刀神が邪魔をしたため、殺して山に駆逐してしまう。そして、これ以降は、水田を人間の領域、山を「神」の領域として区別し、祟りをなさないように「神」を祭ることを約束する。麻多智の例は、一応自然とのバランスをとっていることになるが、かなり一方的な行為といえよう。

日本では水田の真ん中の小さな丘に神社が建てられている風景をしばしば見かけるが、これは「神」の宿る山林を開発し水田にしてしまったため、「神」の祟りを恐れ、一箇所に集めて祀った結果であろう。そこは聖域であり、恒常的に祭祀が行われているとしても、人間の都合による「自然との調和」といわなければならない。

日本人の自然に対する態度は素晴らしいところもある一方、これらの例をみると、もう少し深部においては自然にある「神」性をすべて良いとは考えていないようである。人間側が恣意的に良い神、悪い神を分別して、悪い方は退治してしまうという側面があることを忘れてはならないだろう。隼人・土蜘蛛などの原住民は悪い「神」とされ征伐の対象となる。こうした「強制同化」は、ヨーロッパ人のインディアンに対する姿勢と似たものを感じる。そこには「神」に対する恐れはあっても、一つの「神」だけを疑いなく信奉する思想は成立しえないのである。

このような「神」観念・自然観が古代の日本人にはあったわけであるが、原始信仰の時代以来、日本の「神」とは、大いなる力を持っており、人間に脅威や感動を与えるものとして、畏敬の念を持たれる存在だといえよう。『延喜式』神名帳には三千座以上の神が載せられているが、名前があるものはわずかで、その他にはただ「何々の山の神」とか「何々の村の神」など、個別の名前よりもただその場所の神というかたちになる。ある研究者によると、日本人の古い「神」観念では、「神」は名詞としてよりも、形容詞的に理解されたという。例えば、神々しいなどのように、その前に立つことで特別な感情を呼び起こさせる存在が「神」なのである。

本居宣長は次のように「神」を定義する。「さて凡そ迦微（カミ）とは、古の御典等（フミドモ）に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐す御霊（ミタマ）をも申し、又人はさらにも云はず、鳥獣木草のたぐひ海山など、其のほか何にまれ、尋常（ヨノツネ）ならずすぐれたる徳のありて、かしこき物を迦微とは云なり。すぐれたるとは、尊きこと善きこと、功しきことなどの、優れたるのみを云に非ず、悪きも奇しきものなども、よにすぐれてかしこきをば、神と云なり」（『古事記伝』三之巻）。このすさまじく強烈な存在への崇敬の文化は日本に限定されるものではなく、古代の朝鮮半島や東南アジアの人々に共通する文化でもある。

東アジアに共通した「神」観念が、現在の日本に残るような固有性を持ったのは、神仏習合という歴史的経緯を考えなければならない。神仏習合こそ、日本の「神」観念の大きな特徴の一つである。神仏習合とは、日本固有の「神」と仏教の仏を融合させる思想であり、前近代の日本では「神仏」という熟語が示唆するように「神」は常に仏と習合されてきた。明治の神仏判然令によって、現代では「神」と仏が明確に分離されてはいるが、日本人一般の感覚として仏を「神（様）」と表現する光景をしばしば目にする。日本人にとって、「神」とは崇敬

する対象であり、また神々しい力を持つものや現象である。すなわち、力を発揮すると感じられるものが神であり、その定義からすれば、どんなものでも「神」になりうるのである。

全く同じではないが神仏習合と類似する事例としては、インドのヒンドゥー教がある。ヒンドゥー教は比較的なんでも受け入れる宗教の一つである。例えば、火神アグニは、奉納としての祭壇の火、または、太陽の火、雷、人間の体にあるタパスという修行によって自然に発生する熱、これらすべてがアグニとされる。一つの神アグニはいろんなアイデンティティをもっていて、複数の神の名をつけることがある。『リグヴェーダ』の讃歌の中に、アグニはヴィシュヌであり、ヴァルナであり、ミトラでもあると賞賛する歌がある。これらは一つのものだが、すべての現実がその中にあるという哲学がここにあるのである。

神仏習合における一つの興味深い現象は「変化(へんげ)」にあるのではなかろうか。つまり、私たちの五感による認識に対する疑問があって、道を歩いている「乞食」は実は地蔵菩薩の変化かもしれないというような神秘的な思想である。日本最古の説話集である『日本霊異記』の基本的テーマの一つは、はたして日常見ているものが本当の姿かどうかを疑うことにある。このような考え方は、ヒンドゥー教にもある。マーヤ(幻、幻想)と呼ばれるものである。ヒンドゥー教の究極的真理であるブラフマンはいろいろなかたちをとる。私たちの自我(アートマン)も究極的なブラフマンであるという思想は、仏教と共に日本にももたらされている。

明治の神仏分離で神道と仏教は分離されたため、近代以降に日本を訪れた人々は、神道のあらわれとして物理的に存在する数多くの神社をみることで、日本の「神」を認識することとなった。しかし、神道の社殿は、一つには伽藍を構築する仏教の影響によって形成されたものであり、また、神道が原始信仰であった時代の実態をそのまま示すものでもない。古代あるいはそれ以前の時代には、社殿は存在せず、季節ごとに行う祭の時に一時的な祭壇を構築するか、巨岩の前などで祭祀を行った。これらの場所は「磐座(いわくら)」「磐境(いわさか)」「神籬(ひもろぎ)」などと称されているが、その具体的事例はそれほど現存していない。そのような中、沖ノ島は「磐座」が残る顕著な事例であるといえよう。

沖ノ島には、「磐座」である巨岩が昔の姿のままそびえたっており、これほど壮観な類例は他にない。そこに貴重な宝物を捧げたことは、巨岩が古代の日本人にとって非常に大切な場所であったことの証であるが、不思議なのは、それらの遺物がほとんど侵されずに残っていることである。沖ノ島の考古学的発見が大きく関心をもたれた要因は、巨大な岩そのものが守られているというだけではなく、岩に供えられた神饌の痕跡までも保存されていたという事実にある。このような元の状態を保持している事例としてもまた、沖ノ島以外にはほとんど類例をみない。

やや残念なのは、「磐座」の側に、社殿(沖津宮)が建てられていることである。時代が降ると社殿が造営されることは、日本の神社界全体の潮流であり、沖ノ島でも歴史的事実として江戸時代には沖津宮の存在が確認できるから仕方のないことではある。ただ、古代の「磐座」の代表的な例としては、社殿を造らずに巨岩のまま残すほうが本来のかたちに近いものかもしれない。しかし、それを補って余りある価値が沖ノ島にはある。絶海の孤島という地理的条件を加味しても、ヨーロッパであったなら、戦争などで奪われて壊されてしまっているだろう遺物が、状態良く現存していることは特筆に値する。

なぜ人々は、沖ノ島から財宝を盗み出そうとしなかったのか。ある程度は盗まれたものもあるだろうが、現在のように神主が常駐しているわけでもなく、その存在自体は知られているはずなのに、例えば、エジプトのピラミッドのようにほとんど盗掘し尽くされているような状態にはなっていない。とすれば、孤島という物理的条件以外に沖ノ島を守ってきた「何か」があると言わざるを得ない。その「何か」こそ「信仰」であろう。

怖いもの、恐ろしいもの、祟りがあるもの、という意識があったからこそ、島がタブー視され、遺跡・遺物が保存されたのである。タブー＝禁忌もまた「信仰」の一形態である。遺物が残っているという事実そのものが、沖ノ島に対する「信仰」が継続してきた証である。沖ノ島の遺物は、物理的な力によって保存されたのではなく、「信仰」という精神活動によって保存されてきたのである。

3．沖ノ島とヤマト王権

日本で最も古い文献史料である『古事記』と『日本書紀』において、アマテラスとスサノヲのウケヒから田心姫・湍津姫・市杵島姫、いわゆる宗像三女神が誕生したことは広く知られている。ウケヒによって生まれた神は珍しく、その意味で「特殊」な産み方といえる。ウケヒは、古代に行われた占いの一つで、言霊信仰の表現として考えられる。言霊の力で自分の誓った内容が偽りでないことが証明されるのである。

アマテラスとスサノヲの場合、アマテラスはスサノヲが高天原に上ってきた動機を疑ったので、スサノヲは、「では私たちの持ち物を交換してウケヒをしましょう。もし私の心が潔白なら、あなた（アマテラス）にもらった物実（モノザネ）から男神が生まれましょう。私の心が黒なら、その物実から女神が生まれましょう」と言った。結果、スサノヲは、アマテラスにもらった物実から五つの男神を産み、それに対してアマテラスはスサノヲにもらった物実から三女神を産んでこれらが宗像の三女神となった。これは『日本書紀』の本文によるバージョンで、その後に載っている「一書に曰く（あるふみにいわく）」バージョンや『古事記』ではウケヒの条件や、三女神の親神をいずれに認定するかの結果が異なるが、ここで重要なのは、どちらの神が宗像神を生んだのかということではなく、アマテラスという大和系の神とスサノヲという出雲系の神とが宗像神の誕生に関係した事実である。つまり、アマテラスとスサノヲの「交渉」から産まれたのが宗像神なのである。

この背景には天津神と国津神、移民族と土着の氏族との関係をめぐる問題がある。『日本書紀』の本文はヤマト王権の言い分を伝えるものだが、本文以外の「一書に曰く」や『古事記』、『出雲国風土記』が示すのは、大和と他の氏族との関係がまだ流動的で、最終決着がついていなかったことを反映しているといえよう。外国人の多くは神道という言葉を聞くと、遠い昔からヤマト王権を中心に統一された日本の土着信仰だと思いがちであるが、その裏には大陸との関係や、移民と土着の氏族との関係など「坩堝」的な状態が潜んでいるのである。

宗像三女神は、アマテラスとスサノヲのウケヒによって誕生したと同時に、それぞれに固有の名称が付けられた。先に述べたように、メソポタミアの神は、名前を付けられることで特別な存在になる。同様に、日本の記紀神話でも、特定の名前が付けられて神が誕生することは、そこに重要な意味が含まれていると思われる。当時の「神々」は人々の生活を脅かす恐ろしい存在であるという側面を持っている。その怒りを鎮めることが祭祀の重要な目的の一つであった。というのは、そのような荒ぶる「神」を祭祀によって鎮めることで、人間の味方にも変わりうるという考え方があったからである。

しかし、ヤマト王権の勢力が拡大すると、ある地域を支配下に置く際に、その地域の「神」はヤマト王権の「神」の秩序（神話体系）に入れられた。その時、「神」に名付けがなされたこともあろう。「神」が名前を付けられることは、ヤマト王権の世界観、すなわち、一つのシステムに組み込まれることなのである。文字で書かれた「神」の名を読み、理解できる人は、ある一部の人間だけであった。だからこそ、「八百万の神」と称されるような一般的な「神」（アニミズム的な「神」）に名前は必要なく、名前がある「神」は、その名前を読むことができる人々にとっての「神」であり、特別な存在であった。これこそヤマト王権が定めた「神」で、アニミズム的な「神」より高位にある「神」であるといえるであろう。

「神」が名前を付けられることは人格化を意味することもある。その背景には、祖先崇拝がある。当時の権力者が、自分の父、さらにその父というようにさかのぼっていき、先祖としてある「神」を設定することで、自分の系譜を崇拝＝正当化する。この時、祖先としての「神」に特定の名前が付けられるのである。大王家の場合、大王家の系譜を神々の系譜と接続させることで、王権の正当性を顕示することができる。「神」もまた、王権の祖先神たることがステータスになる。つまり、名付けは王権制の一部と捉えることができるのである。

その意味で、沖ノ島の地理的位置は実に示唆的である。沖ノ島は、ヤマト王権からかなりの距離があり、ちょうど日本列島と朝鮮半島の境界にある。沖ノ島には韓国から来た人々もいたであろうし、宝物はヤマト王権からだけではなく、朝鮮半島からももたらされたであろう。付近を通る舟の航海安全を祈る祭祀が行わ

れたことは頷けるが、そもそもなぜこの場所においてヤマト王権による祭祀が行われたのであろうか。

興味深いのは、伊勢神宮や熱田神宮などヤマト王権と関わりの深い重要な神社もまた中央から離れて設置されているのである。この理由として、ヤマト王権が東国へと進軍してゆく際に、行路の最前線に神社を作ることで「楯」の役割を果たさせるためであるという考え方がある。支配の及ぶ地域の先端に神社を置くことによって、此方を守護する力となるとともに、彼方の敵に対する脅威ともなる。もちろん「神」が物質的な軍事力を持っているわけではないが、敵がそれをみると、近づくことが躊躇されるのである。

沖ノ島と伊勢・熱田とを比較すると、全く一緒ではないものの、同じ論理で説明ができるのではないだろうか。特に祭祀の後半の段階になると、大陸からの危機に対応して、沖ノ島が信仰上の「楯」の役割を果たしたのであろう。これは同時に、ヤマト王権の西への進行と連動するものである。ここに、沖ノ島で「国家」的祭祀が行われた要因を読み取ることも可能である。

このように考えると、宗像三女神に名前が付けられ、ヤマト王権の秩序の中で高い地位を与えられたことと沖ノ島で国家的祭祀が行われるようになったこととは密接な関係があるといえよう。ヤマト王権による沖ノ島祭祀は、地方の「神」であった沖ノ島の「神」をヤマト王権の神話体系に組み込もうとするものであった。その結果が、記紀におけるアマテラスとスサノヲとのウケヒの伝承に反映されていると思われる。三女神の名の由来が、ヤマト側と宗像側とのどちらにあったかは明らかではないが、ヤマト王権は「楯」としての沖ノ島の役割と宗像地域及び九州北西部の海の航海に携わった宗像の人々との交流を重視していたことは間違いなかろう。沖ノ島は、遺跡によって祭祀形態の変遷が判るというだけではなく、原始信仰からヤマト王権のシステムに組み込まれるまでの「神」観念の変遷も表わしているといえるのである。

4．沖ノ島における女性と禁忌

近年、アマテラスと西王母、機織姫など中国系の女神崇拝をめぐって興味深い研究が出された。それが、Michael Como 氏の『Weaving and Binding:Immigrant Gods and Female Immortals in Ancient Japan』(2009年)である。この著書で Como 氏は、ヤマト王権が中心的動力となって新しい技術、社会組織、宗教信仰・儀式などを中央から地方へと発信したと評価してきた従来の考えを再検討し、秦氏などの渡来人が朝鮮半島などと強い関係性を持つことで、地方から中央に最新の文化をもたらした、つまり、文化の伝播にこれまでいわれてきた方向とは逆の方向性があることを明らかにした。Como 氏の指摘で最も重要なのは、技術や社会組織、信仰がばらばらではなく、複雑にからみあいながらひとつのユニット(単位)としてもたらされたということである。地方から中央へという文化の流れに光を当てると、宗像氏の役割の重要性がより明瞭になる。宗像氏も大陸からの文化や技術の導入によって、ヤマト王権に大きな影響力や大切な役割を担っていたと考えられるのである。

古代と現代とでは技術に対する考え方がまったく異なっている。現代人の技術に対しての見方は、物理的観点からだけで、そこに精神的世界は存在しない。しかし、当時は技術をそのようにみていなかった。技術そのものに対する信仰があり、それだけではなく、技術の裏側にあるものに対する信仰もまた重視されたのである。例えば、機織りという技術であれば、その裏にある蚕に対する信仰を見逃してはならない。ただ新しい技術を取り入れるだけでなく、それを信奉し、さらにその裏の世界、そこに付随した信仰までも考えるという思想から、現代人も見習えるところがあるかもしれない。

次に、信仰・祭祀において女性が果たす役割についてみてゆきたい。宗像氏とヤマト王権との関係で重要なのは、胸形君徳善の娘尼子娘が天武天皇に嫁いだことである。この「贈り物」は、ヤマト王権へ若年の子女を送る、「ヒメヒコ制度」や采女制といった慣例の反映であろう。

「ヒメヒコ制度」は、『魏志』倭人伝にみえる「卑弥呼」の伝承のように、巫女としての女性と弟などの男性親族とが組んで政治を行う制度とされている。巫女に神が憑依し、神託を受け、弟が神託を「解釈」して一般に公表するのである。

采女とは、中央の大王に奉仕するために地方の豪族から貢進される女性を指す。この制度は、従来、地方豪族の中央王権制に対する服従・服属のあかしとして理解されてきた。しかし、倉塚曉子氏によれば、采女の多くが豪族首長の近親であったことから、それらの女性が大王に奉仕する単なる「人質」ではなく、「ヒメヒコ制度」の残存ではないかという。そして、首長とその姉妹は、対となって「ヒメヒコ」として支配するかたちをとっていたのではないかと推定する。時代が降ってくると、采女の巫女としての宗教性が薄くなって、単なる奉仕する女性とされるようになった。その意味で、胸形君徳善の娘である尼子娘が天武天皇に嫁いだのも、その前時代の采女制の名残として理解できるのではないかと思われる。ただし、尼子娘は単なる奉仕する采女ではなく、天武天皇の妃であったことは、天皇家と宗像氏が非常に大事な同盟関係であったことを物語るものである。

このような政治と祭祀が未分離の時代に、女性の、特に宗教面での役割が重要であるとすれば、沖ノ島の祭祀に女性は関わっていなかったのだろうか。神宮皇后が船に乗ったという記事が『日本書紀』にみえるが、古代に宗教的役割を担った巫女などの女性が船に乗っていたかどうか、正確には分からない。

ここで、沖ノ島の禁忌にある女人禁制について考えてみたい。古来、女性には宗教的な力があり、神の世界からの影響を受けやすいとされてきた。「神道」における女性とその役割は、例えば『魏志』倭人伝に現れる卑弥呼の例を挙げられる。卑弥呼については、『魏志』倭人伝以外に拠るべき史料がなく、分からない部分が多い人物ではあるが、三世紀末頃、沖ノ島祭祀が始まる少し前の時代に生きた人であり、その巫女(シャーマン)としての性格は広く知られている。「神道」に、彼女のような巫女、すなわち、女性の存在が不可欠であったことは論を俟たない。つまり、女性の立ち入りを禁じるという制度は、本来的な「神道」の考え方ではないのであろう。女人禁制は、現代になって解かれてしまったところがほとんどであるが、かつて比叡山や高野山で行われていたように、もともと「神道」よりも仏教的な考え方なのである。沖ノ島の女人禁制も、神仏習合などによってある段階で仏教思想が入り込んで形成されたと思われる。沖ノ島の祭祀が始まったのは「邪馬台国」の卑弥呼が生きた時代からそう遠くはない。そうすると、九州と朝鮮半島との間を行き来し、沖ノ島で祭祀を行った船には男性の祭司者だけではなく「巫女」も乗っていた可能性があるのではないだろうか。「神道」における女性の重要性を考えると、その可能性は高いだろう。はるかな古代には、女性が沖ノ島を訪れることもあったのではあるまいか。

一般的に、沖ノ島が女人禁制である理由として、女性が入島すると女神が嫉妬するから、ないし、女性には月の障りがあるからという説明がなされている。前者の由来は不明だが、後者については、伊勢神宮に類例を求めることができる。伊勢参りでは、月の障りがある女性は神域に入ることができなかった。近世の『御陰参宮文政神異記』という記録には、ある女性が伊勢参りをして宮川の渡しを渡ったところ病気になった。調べてみると月の障りであったことが分かったため、渡しを戻ると体調が回復したという話が載せられている。これは神異を強調する挿話ではあるが、月の障りが忌まれていた事実が窺われる。ただし、伊勢では月の障りのない女性は普通に参拝することができる。神道においては血を穢れとみなすため、伊勢の事例は、厳密には女性ではなく血を嫌ったものとみなすべきであろう。

沖ノ島は絶海の孤島であるため来島すれば長期滞在せざるをえず、ゆえに血の穢れの恐れがある女性の入島を禁止したとも解釈できるが、いかなる場合であっても女人禁制が徹底される点、日本全国の神道の中でもやはり特殊なものであるといえよう。伊勢と沖ノ島との類似性は、禁忌だけでなく、同型の機織り機のミニチュアが存在することなど興味深いものがあるが、ともあれ、日本では寺社が次々と女人禁制を解いていく中、歴史的な事実としてだけではなく、現在も継続されていることは稀有な事例である。

さて、女人禁制が仏教思想に基づくものであるとすると、沖ノ島の他の禁忌にも仏教の影響をみることができる。四足の動物を食べてはいけないという禁忌も仏教の殺生戒に由来するもので、古来の「神道」そのものの禁忌ではないと思われる。同様の事例は、やはり伊勢神宮で、革でできている雪駄をはいてはいけない

といったものや、鹿(しし)の肉を食べてはいけないなどの禁忌がある。確かに、現在の神社では、神饌として肉をあげることはほとんどなく、長野の諏訪神社などで猪の肉を生贄としてささげる神事としてわずかに残っているにすぎない。しかし、生贄は古代の「神道」で一般的に行われていた風習であり、さらに、日本だけではなく、広く朝鮮半島や中国大陸でも、同じ文化圏として共通性があったと思われる。従って、やはりこの禁忌も仏教の影響を考えざるをえないのである。

沖ノ島の禁忌が必ずしも「神道」に由来するものではないとしても、その特殊性は残りの禁忌に顕著に表れている。禊の習慣は、伊勢では一部あるものの、神職以外の人間も全裸になって海中に浸かるという方式は、一般的な神社ではみられないものである。

また、沖ノ島を「不言島(おいわずのしま)」というように、見たり聞いたりしたことを話してはならないという禁忌は、伊勢にもなく、最も特殊な禁忌である。ただし、厳密に言えば、この禁忌は、発掘調査やこの世界遺産事業によって冒されてしまっている。しかしながら、世の中が著しく変化した現代では、簡単に守られる禁忌と守られない禁忌がある。現代のような情報化社会において「不言島」というのは難しいことである。「不言島」の禁忌を守ることは、島を保存してゆくという観点からみて、逆に不都合なことの方が多いのではないだろうか。島を守り、未来に伝えてゆくためにも、積極的にではないにせよ、「不言島」の禁忌は緩和されても致し方ないと思われる。

「不言島」の禁忌は特殊性があるが、それ以外の禁忌は個々でいえば世界でも確認できるものである。禁忌が現在も厳格に守られている(続いている)という類例は、女人禁制では例えばギリシャのアトス山という修道院が挙げられる。また、他宗の者の侵入を禁ずるという点では、イスラム教のメッカなどが挙げられる。ただし、いくつかの禁忌が複合的に機能し続けている点が沖ノ島の特色である。

最後に、神道の展開において仏教からの影響が多大にあったことは、改めて強調する必要があるだろう。なぜならば、沖ノ島の禁忌を日本人が聞くと、あまり論理的に考えないことが多いため、仏教色が入っていることに気が付かず「神道」の文化として認識してしまうかもしれないからである。「神道」における禁忌として説明すると、それは「神道」に対する誤解を生むことになりかねない。煩雑ではあるが、しっかりと歴史的経緯を認識し、これらの禁忌の存在こそが、沖ノ島がいかに神聖な場所であるかを反映するものであるということを理解していかなければならない。

5．おわりに

欧米では、近代と異質の文化を持っていた時代というと、中世までさかのぼらなくてはならない。しかし、日本では、ほんの150年さかのぼっただけで、現在と切り離された価値観が存在したのである。そのためか、科学技術としては世界トップクラスにもかかわらず、文化的な面において、日本に来るとタイムスリップしたような感覚がある。そこには、ほんの最近まで日本に存在していた様々な文化を随所に感じることができ、悪く言えば近代に熟してない、よく言えば昔の文化が良好に保存されているのである。明治期に初めて『古事記』を英訳したＢ・Ｈ・チェンバレンは、『日本事物誌』の序論で、「現代日本の過渡期を過ごしてきた者は、不思議なほど年をとったという気持ちを感ずる。というのは、今この現代に住んでいて、自転車とかバチルス［ばい菌］とか、勢力範囲とかいう話があたりに充満している中にいる。それと同時に、彼自身は中世時代のことを明瞭に思い浮かべることができるからである」と書いた。これは、汽車などの近代的装備と古い文化とがミックスされている日本を的確に表している言葉といえるだろう。

このように、日本という国には、前時代の良質な文化がしっかり保存されている。この文化の底流を流れる思想の一つが神道である。神道は、今や日本特有の思想となっているが、その起源となる原始信仰もまた神道の核の部分で息づいているようである。神道として体系化される以前の原始信仰が、現代の日本人の「神」観念に少なからず影響を及ぼしている。そこで、古代の日本人がどのように「神」を認識し、いかなる姿勢をとったのか、日本の神道の成立において我々に様々なことを教えてくれるのが沖ノ島という存在なのである。

沖ノ島に渡島した際、現代人として印象的だったことの一つはやはり禊である。知識として知っていたとしても、実際に行うと、違う「世界」に来たことが痛感される。他にも、原始林をはじめとする動植物が保たれている姿が印象的であった。自然にほとんど手が付けられていない沖ノ島は、日本という先進国における貴重な遺産である。遺跡や遺物としての価値はもちろんのこと、それらがそのまま保存されてきたことこそ、沖ノ島という「神」への「信仰」の継続を表わすものであろう。ここでは「信仰」が決して過去のものでなく、現在に至るまで受け継がれているのである。

国家形成からみた沖ノ島

ウェルナー・シュタインハウス　広島大学講師

要旨：この論文では、まず、考古学的資料と文献史料が交錯しているという点で日本によく似ている、海外特に中央・北ヨーロッパの原史・古代史の研究や課題の視点から、沖ノ島が日本列島の国家形成の過程にどのような関係を持っていたのかを考察したい。さらには、儀式・宗教と、支配・国家形成との一般的な関係についても考察していきたい。

儀式は、宗教や祭祀と結びついて、国家形成の過程で重要な役割を果たすものである。これらは、原史・古代の社会でよく見られるように、政体や国家制度の中において、それらを安定させ確立させる秩序形成の要素としても作用する。また、日本列島での国家形成を考える上で最も考慮すべき点は、大陸との交流である。こうした交流は必然的に海路を使わなければ行えなかったことから、大陸との交流が頻繁に行われた時期に、沖ノ島の祭祀がこの国家形成の過程に付随する儀式として行われ、この過程を支えていたと考えることも可能である。

さらに、国家形成の過程における儀式的・宗教的要素について考える場合、日本列島にそれ以前から存在していた整合的なシステムを持たない土着信仰や慣習などのプライマリー宗教よりも、普遍的な要求を持ち、経典を備えた仏教などのセカンダリー宗教の方が、実際にはその影響力が大きかったということも考慮に入れておく必要がある。

キーワード：国家形成、初期国家、祭祀・儀式、宗教、神聖性のある王権、国家的祭祀

はじめに

2004年と2005年にドイツで開催された日本考古学の大展覧会において、神体島沖ノ島は、傑出した祭祀遺跡のひとつとして紹介された。このことは、日本考古学の全展示品の中でこの遺跡の持つ重要性を強調するものである（弓場 2004）。また、今尾文昭氏の論文「Götterwelt und Kult」（カミとカミまつり）でも、日本列島の祭祀遺跡におけるこの遺跡の重要性について詳しく書かれている。この論文では、沖ノ島はさらに大きなコンテクストに取り入れられており、沖ノ島での儀式が古墳時代の埋葬儀礼や古墳、そこに埋葬された人々とどういう関係にあるのかが考察されている（Imao 2004、p. 326）。また、飛鳥・奈良時代以降に中央集権国家が成立することを踏まえた上での、古墳時代の社会構造とその発展についても考察している。

沖ノ島の祭祀や祭祀遺跡は常に、この島で行われた祭祀儀式の支配とその継承、管理がどうなされたのかということと関連して語られる。決まって言われることが、中央権力がこの島の祭祀儀式を支配し挙行したというもので、これは後に、その地の有力氏族の宗像氏による沖ノ島祭祀の挙行へと繋がっていくことになる。「国家的祭祀」として要請され挙行されていたということが、この島の超地方的で傑出した遺跡について論議する際には大変重要となってくる。

こうした言明や仮定は、これまでの文献に目を通しただけで、あながちうそではないことがわかる。この神体島沖ノ島とその遺物の重要性は、「国家」との繋がり（国家的祭祀）、つまり、地域を超えた繋がりのなかでのみ、その意味が評価され、理解されることができるのである。

この論文では、まず、考古学的資料と歴史学的資料が交錯する日本の状況に似た海外の原史時代・古代の研究や課題の視点から、沖ノ島はどのくらい日本列島の国家形成の過程に関与してきたのか考察したい。また、儀式・宗教と、支配や国家形成との関係について

も詳しく解明したい。

あらかじめいっておきたいのだが、今の段階ではもちろん古墳時代初頭からから歴史時代初期までの国家形成の過程や、当時の政治体制について新しいモデルを提示することはできない。初期国家の構造から成熟国家に至るまでの発展については、明確に解明されているわけではないため、日本国内にしろ、海外にしろ、歴史学者や考古学者の方から国家形成の過程という非常に複雑な論議を詳細に行うことはない。むしろ、研究中の分野での重要テーマとか、モデル、紹介、その問題性や国家の概念などについて実例を挙げ、個々に討議をおこなっている。しかしながら同時に、歴史学の側でも考古学の側でも、双方の手段(方法)や資料を使いながら、前述の問題を説明できる範囲や可能性について熟考はしているのである。

日本の研究でも英米のアプローチが優勢の傾向にあるが、ここで、今一度中央ヨーロッパ、ことにドイツ語圏の研究に焦点を当てたい。ここでは、ハルシュタット期やラ・テーヌ期の文化や社会がどのようなものであったかという点や、中世前期の研究領域において、日本と同じような問題に直面している。中世前期の例を挙げると、中世の国家群はどのように成立したのかであるとか、支配はそのように組織されたのか、また儀式や宗教はどのような役割を果たしていたのか、また地域的に異なる政治的・社会的様相をいかに定義できるのかということなどである。こうした研究でもまた、ちょうど日本列島の古墳時代以降を扱うときと同じように、原史・古代の社会の解釈上で考古学と歴史学が交錯している。

ヨーロッパの中世前期の研究分野では(Althoff 2003他)、ここ30年、儀式の力について、つまり儀式と社会的・政治的権力との繋がりについて研究する傾向が数多く見受けられる。まず、はっきりさせておかなければならないのだが、普遍的に通用する容易な説明方法は存在しない。個々の空間や時間に応じて、また個々の社会や文化の状況に応じてそのつど研究しなければならないのである。

宗教と権力をめぐっては、特にヨーロッパにおけるキリスト教化の過程と、日本列島における仏教伝来を、国家形成の過程における重要な要素と影響として取り上げるべきである。この場合、直接類推を行うことは、非常に問題があるので避けるべきである。しかし、当地で行われている議論からすぐさま普遍的で適合性のある解釈がなされることがないにせよ、歴史的過程と理解されている社会の変遷や形成過程、権力や統治に対する儀式と宗教の関係などを理解する上で手助けになるだろう。

1．古代日本の国家の枠組みの条件
ー　国家とはなにか。ー

⑴　古代日本の国家

国家形成過程の最終段階の様子が一般にどのように理解されているかについて、ここでは、ドイツでの展覧会プロジェクトの際のシンポジウムで、飛鳥・奈良時代を紹介するプレゼンテーションを行った田辺郁夫氏の考えを要約して紹介したい。

一般に、日本列島での国家形成過程の末期にあたる新しい時代の始まりを示すのに、２つの要素があげられる。ひとつが、法に基づいた中央集権国家の出現と成立で、古墳時代に成立していた連合、つまり、各地域の首長の連合という構造にかわり、天皇を中心とした中央集権国家の成立へと繋がっていくものである。国家の支配は、法令と、それに基づいた官僚構造の成立を基礎に成し遂げられた。このモデルとなったのが、中国の刑法と行政法であり、そのため必然的に、中国の文字が受け入れられ、広く一般に広がっていくこととなった。

日本が隋王朝(581～618)に同等の関係を求めたことや、統一国家であることを始めて意識したことの証拠としては、そのことにふれた日本の文献や中国側の反応を引用することができる。

考古学の方でも、およそ670年から680年頃、飛鳥(現在の奈良県)の地に中国を手本に中央集権国家の永続的な「宮」の建造、建築が行われたことがわかっている。また、天武天皇の時代頃になると、国の中央の組織が集結してくる。この頃から、天皇の称号が使われ始め、法令が完成し、官僚制度が強化されてくる。７・８世紀の考古学では、こうした過程を「宮」やその周辺の発掘を通して印象深く説明している。

新しい時代の始まりを示す２つ目の要素は、仏教を取り入れたことである。さまざまな遺跡や遺物から判断して、仏教は６世紀初頭にはすでに朝鮮半島からの渡来人によって日本列島に伝えられていた。６世紀末には、国家が最終的に仏教の受け入れを決定し、仏教寺院の建設が組織的に行われていくことになる。

仏教の持つ世界観や国家観が、中央集権国家のイデオロギーに適していたため、仏教が受け入れられたのであるが、このことは、先祖や祖先、自然界の神と結びついていたそれまでの信仰観念を放棄することにつながっていった。日本列島での仏教の受け入れは、個人の救済を目的としたものではなく、むしろ国家の安泰を意図してなされたものであった（田辺 2006、p. 150－152）。

田辺氏の解説によると、このとき、３つの点が重要となる。法令に基づく国家の建設、国家意識の発生と発展、文書を基礎とする宗教の導入の３点で、これらはすべて大陸との交流や影響と結びついたものである。

統一国家という意識や、官僚国家設立過程での冠位十二階の制の導入、646年の大化の改新と結びついた土地と人民の個人所有の廃止とそれらを公有財産とする詔（公地公民）によって、国家システムに新しい方向性がもたらされた。つまり、人民を統治するシステムの制度が新しくなったわけで、それが国に属する民の共同体の統治へとつながっていったのである（Wada 2004、p. 386）。こうした意識は、貢賜制度の確立と共に大陸の大国とつきあうなかで育まれてきた。７世紀初頭では、大陸から称号を貰って権威をかりる以上の必要はなかった。隋王朝が滅びたために唐王朝に送られていた遣唐使は、８世紀初頭の702年、今後日本と名乗る新しい政治組織の設立を告げた。この新しい名前を告げることで、天の統治者（天王）を持つ中央集権王国という意識を伝えたのである（Ooms 2009、p. 37；104）。このような形態での集権国家の成立は、大陸との継続的な交流なしでは考えられない。大陸からの知識の獲得とその利用は７世紀後半に最高潮をむかえた。大陸の文化は、大陸の統治者からの下賜品としてや、学者を介して、あるいは書籍を通してなど、さまざまな方法で日本列島に到達した。そのなかでも、仏教の伝来は、６世紀中頃仏教僧を通じてもたらされたものである。こうした仏教僧は、あらゆる知識の運搬者であり、陰陽道、易、道教、呪術までも伝えていた。また、同時に、隋や唐の宮廷へ旅した派遣団の存在や、直接中国と行われた接触の存在も考慮に入れる必要がある。さらに、その数については注意深くなければならないが、大陸から渡ってきた渡来人たちの集団も、海を越えた文化や知識の移動に寄与している。天武天皇の時代などには、大陸からの知識を中央に集めることが、官僚国家の設立のための青写真として重要事項であった。当時の唐王朝にならった統治路線では、前兆の解釈や、易の術、占星術の方が、仏教よりもはるかに重要であった。そのため、展望台や陰陽寮が建設されていくのである（Ooms 2009、p. 86－90）。

儀式的・宗教的側面、つまり信仰的側面に関しては、典礼的国家の設立、とくに、天武・持統天皇による設立があげられる。彼らは、律令国家を、教会国家・典礼的国家（church state、liturgical state）として形作った。しかし彼らは、国家に典礼を持ち込んだものの、成熟した宗教機関を持つこともなかったし、寄るべき国家教会（state　church）を作ることもしなかった。中央で収穫の典礼を行うことで、地方の氏によって維持されてきた膨大な数の神社や神との繋がりを形成していたのだ。宗教的典礼は国家のために創成されたが、その際祭祀的な目的の寄付と規則的な税が併用されていた。聖武天皇の時代になって、仏教は国家教会の地位を確立し、制度化された仏教ネットワークが、奈良の総国分寺東大寺を頂点に据えた、国分寺・国分尼寺という形で全ての国府に広げられていった（Ooms 2009、p. 109f. ；196）。

現代の国家概念の基準に追随せず、率直にまとめるなら、以下のように仮定することができる。つまり、これまで述べてきた日本列島の７世紀後半から成立した政治体制は、疑いなく完全に成熟した国家なのである。

これまでは、日本列島で中央集権の官僚国家を作るのには、大陸の文化が非常に重要な役目を果たしており、そのため、朝鮮半島や中国への道も大変重要なものであったと強調されてきた。このことは、必然的に、こうした地域への接触を頻繁に持ち、文化交流も盛んであったことを強く印象付ける沖ノ島の遺物に反映し

ている。言い換えるなら、沖ノ島はこうした交易の道の上、あるいは道の端に位置し、同時に新しい国家を形成する道の文化交流の真ん中に位置していたのである。

⑵ 国家の概念

ヨーロッパの中世前期の政治を扱う最近の議論から抽出できる国家の概念では、「国家」意識を持っているということが重要な前提となる。このモデルでは、国家は、少なくとも学者や統治者たちがその「超個人的な；トランスパーソナル」的存在を抽象的に意識していることが前提となるのである。地方の権力の地位は、原則として中央権力から導かれたものでなければならない。また、官僚は、いつでも解任することができる。国家であるためには、たとえ暴力をその国が独占していないとしても、中央権力の意志が継続して遂行されることや、強固な制度に守られた卓越した権力を保持していることが必要である（Pohl 2006、p. 9f. ；32f）。

しかしながら、国家の概念の定義は非常にさまざまで、たくさんの観点を持つ総合的なものである。いくつか例をあげてみよう。まず、マックス・ヴェーバーの「合法的な暴力の独占」のような、国家暴力の観点からの国家の定義がある。しかし、たとえば中世ヨーロッパの国家はこの定義では理解することができない。エルンスト・ゲルナーは、国家を国家暴力で定義するというマックス・ヴェーバーを引き継ぎ、暴力の独占の要素を社会的分業と結びつけた。それによると、国家は治安のための権力が特殊化される所に存在するもので、彼はそれをはっきりと前近代的な社会だとした。国家の目的には、国内外の治安の維持も挙げられるが、日本の場合、それは大陸に対しての防衛となる。また、支配者と被支配者の関係を基本的な基準と捉えようとするものもある。一般に政治学の入門では、次の３つの要素が、「国家の核となる特徴」として他の国家と関係を築くのに必要だと思われる。「ひとつの政府に従属し、きまった領土内に住む住民たちからなる政治的コミュニティ」モンテビデオ条約1933（Pohl　2006、p. 10）。

マルクス主義の歴史学者クリス・ウィッカムは、彼の非常に有名な研究で、特にヨーロッパの中世前期の国家を扱う場合、次のパラメーターを基準としている。それは、「強制力のある権力の合法的な中央集権化」「政府の役割の分業化」「公権力という概念」「支配者の安定し独立した輩出」「階級に根ざした剰余抽出のシステム」というもので、ヘンリー・J·M・クラッセンとW·G・ルンシマンのパラメーターも引用している（The Early State, ed. Henry J. M. Claessen/ Peter Skalnik. Den Haag 1978）（Wickham 2005、p. 57）。

広瀬和雄氏は、「国家」に関して、これまでの歴史認識に反対する論を発表している。最近になっても、畿内と呼ばれる中央からの発展から外れたものが認められたとしても、単純に墳丘の大きさや出土品に基づき、また、さほど検証されていない日本書紀や古事記の記述から、こうした地域と首長がヤマトの中央政権の支配下にあったと、あいもかわらずきまった解釈をすることが支配的である。こうした広く受け入れられている解釈では、古墳時代は後に続く律令国家の前段階、つまり前史だと見なされている。この時代の独自性を追及したり、次に続く時代から独立させて考察することは、考古学者たちからも文献史学者たちからもなされていない。さらには、原始段階から文明化段階へと至るという文明化理論を使って、律令国家の始まりを持って文明の時代に入ったとし、それに先行する制度を、未熟な政治制度であり、律令国家への予備段階であったと烙印を押している。広瀬氏は、もし古墳時代が単なる準備段階だったならば、なぜこのシステムが、豪華な数多くの古墳の築造を伴いながら、350年もの長きにわたって存続できたのかと疑問を投げかけている。広瀬氏は、首長間の個人的な関係という人的統治システムの上に成り立つ中央と地方の分権的構造があったと想定しているが、これは資料からも読み取ることができるものである（広瀬2009、p. 34f. ）。大化の改新のクーデターや671年の壬申の乱を契機に、新しい制度が導入されることになった。つまり、朝廷の出す原則・法や、二官八省の官僚制を具現した中央統治機構、仏教に依る鎮護国家という新しいイデオロギー、中国の発展や朝鮮半島の危機や不安定に対する領域的統治システムを用いた領域支配などを通して、中央集権国家建設への動きが加速されたのだ（広瀬2009、p. 35）。このひとつの制度からもうひとつの制度へい

かに移行していったかについては、議論の余地があるところである。彼は、この移行の原因が先行する古墳時代にあるとは認めがたいというのである。そして、多くの歴史学者たちが、この移行について十分に検討することなく、解釈に発展や進化といった概念を使っていると批判する。彼は、こうした試みはイデオロギーに基づくものであって、それは立証の中で地方の人間関係に基づいた分権的構造が中央の領域的統治システムに劣っているという解釈が用いられているのと同様、十分な根拠がないものだという。(広瀬2009、p. 35)。このことは、つぎのようなテーゼへと繋がっていく。「私たちは、律令国家の正当性を著した『日本書紀』の体系的な叙述と、考古学者や文献史学者たちを規制してきた発展史観からみずからを解き放たなければならない。そして、膨大な量の考古資料をもとに、墳墓に政治が表象された350年間の古墳時代を一個のまとまった時代として、先見主義に陥らずに解明していかなくてはならない(広瀬2009、p. 146)」彼は同時に、前方後円墳国家という概念も採用している(広瀬2009、p. 131)。

ここで、ある問題が浮かび上がってくる。これは、ヨーロッパの中世の社会を説明する際にも中心的な問題となったが、克服されたとされるものである。つまり、現代の立憲国の概念や国家概念、法律概念などが過去に投影されてしまう問題である。20世紀前半に法律史学から発した研究は、一般に国家・民族・法律・王権といった集合主観や理念型のカテゴリーを過大評価していた。このような国家主義的な過去の捉え方に対して、ヨーロッパ中世を扱う際には「国家」という概念を用いなくてもよいのではないかという疑問がある。しばしば指摘されるのだが、当時「国家」に相当する単語は存在しておらず、status という単語やその派生語は現代に入る前か現代に入ってようやく今日の意味に近づいたのである。このような投影から離れることが、この時代を扱う現在の研究にとって重要な要求であり、また知っておかなければならないことである。

2．国家形成の過程　ー研究の論点についてー

ここでは、日本列島内外における、この論議に対する最も重要な意見について例を挙げて紹介する。

(1)　日本

3世紀中ごろから築造され始める定型化された前方後円墳は、中国を手本とした日本の中央集権律令国家の成立過程の出発点だと考えられているが、さらに、首長たちの政治的連合が出現し、新しい秩序がもたらされたことを表しているとも考えられている(白石2004、p. 277；283)。

日本列島での議論はこの二つの両極の間を動いている。論点となるのは、その中で古墳時代のシステムをいかに解釈するかということで、これは、畿内中核とその周辺との政治的関係をいかに評価するかに関係している。

日本においては、特に次の点が論争の的になっているように思われる。つまり、古墳時代は後に続く律令国家などの古代日本の国家のひとつの段階なのか、それとも、こうした国家の前の段階にすぎなかったのか。つまり、定型化された前方後円墳の出現は、多くの解釈で認められているように、後の日本古代の官僚的な中央集権国家へとつながっていく発展の出発点であったと考えるべきなのか、あるいは、衆目を引く贅を尽くした古墳築造に代表される古墳時代の様相や政治体制を、独立した独自ものとみなし、後に続く律令国家の観点からこの時代を判断することをやめなければならないのかという点である。この過程つまりこの歴史的経過を発展や進展と考えるかあるいは単なる変遷ととるかという評価に応じて、当然関連する現象の評価もかわるであろう。近年の議論は、特にこの問いを中心に行われている(広瀬氏は2009年の論文中でこのことについて例を挙げてまとめている)。この際、ヨーロッパの中世前期の国家と国家形成の議論と研究史的におもしろいほど類似していることに気がつくことができるだろう。

まず問題となるのが、沖ノ島のような遺跡は、時々の見解の違いによって、異なった判断がなされてしまうということである。つまり、さまざまなモデル、あ

るいは、最初の定型化した前方後円墳から後の中央集権の律令国家の間にあたるこの時期を扱った文献から、国家の形成過程や支配、それに関連する社会的政治的構造をいかに定義するかによって、見解が変わるのである。また特に、対岸にある宗像市の古墳群と沖ノ島との関係をどう評価するのかにも関連してくる。

日本の文献史学と同様に、考古学においても、大学の研究の中ではマルクス主義や新マルクス主義の思想背景を持つ観念が非常に優勢であった。この考え方は、国家の概念をおもに史的唯物論によって捉えるもので、20世紀の30年代にまで遡ることができる。古墳時代の大きな墳墓の築造は、階級社会の特徴を持つ社会から生まれた階層による搾取を反映しており、これが国家だとされた。70年代から80年代になると、この考え方は変化する。エンゲルスの著書「家族・私有財産・国家の起源」が、解釈の中心に躍り出てくるのだ。古墳時代は、部族同盟の国家以前の段階に分類され、この解釈に当てはまるように解釈されたのである。その結果、古墳時代は未熟な社会と把握され、国家の起源は早くても６世紀末か７世紀初頭とされた。そして、文献資料やエンゲルスの大枠の条件から、国家の形成期を７世紀後半とした。古墳時代の墳墓の消滅と律令制度の成立によって、国家としての体制が整ったとしたのである。考古学の分野においても、近藤義郎氏がこの解釈を採用し、古墳時代を国家以前の社会と定義した。

90年代から今日に至るまでは、古墳時代を国家の始まりの段階、つまり初期国家の段階だと定義する都出比呂志氏の解釈が広く支持されている。ここでもまた支配的なのが、依然としてエンゲルスの指標で、上部構造において国家の要素が顕著化したとする。さらに都出氏は、巨大な前方後円墳を頂点とする墳丘の形と規模で社会的ランクを判断するランキングシステムを作り、３世紀に階層的相違が生まれたとして、その社会の骨格を再現した。この考古資料に基づいて新しく定義された古墳時代を初期国家時代とする説は、エンゲルスの説と新進化主義人類学とを結びつけたものである。この今日に至るまで非常に影響力のあるこの説は、日本列島の国家形成についての活発な議論を巻き起こした。松木武彦氏は、こうしたエンゲルスの国家論に依る解釈に教義主義的性格が見られることを指摘し、その機械的な適用は単なる指標当てはめの不毛なレッテル主義に堕する危険性があると批判した（松木2004、p. 319f. ；福永2004、p. 146f. ）。

都出氏は、首長制社会と区別して、社会の階層化、内なる秩序を守るための暴力の保持、定期的な経済的剰余の存在を基準に初期国家を定義している。彼は、ある体制が３世紀から５世紀の間に、国家のレベルにまで発展したのだが、それは古墳時代の三分の二の期間に相当したとしている。彼は、この時代の前方後円墳を含む巨大古墳は、支配的なエリートの証として築造されたものであったと考える。また、中央の権力は、遠方の地においても秩序を堅持するために軍隊も所有していた。こういう中では、小さい地方の古墳に埋葬された戦士と見られる被葬者や、中央のエリートと緊密な関係にあった者しか手に入れられない「もの」が意味を持つのである。都出氏は、３世紀から５世紀の初期国家のこういう統治システムを、いわゆる「前方後円墳体制」と呼んだ（都出1992；Edward 2005、p. 13－15）。

これと同様に、中央国家へ至る推移について非常に影響力のある説を唱えたのが、白石太一郎氏である。彼は、ヤマトを中心とした広域の政治連合をヤマト政権ととらえた。同族意識で結ばれ、共通のイデオロギーに基づいて、古墳で共に埋葬儀礼を執り行うことで、この同盟関係の確認と強化が図られたとする。その中でも、畿内のヤマト王権が指導的役割を担った。その後、このヤマト王権は、その指導的役割を広げていく。５世紀後半から、その性格は変わり始め、地方の首長達との関係や指導的権力の同盟関係の性格が、中央集権化をさらに加速するものへと変化していった。また、古代日本の国家以前とされ、政治的秩序と密接に結びついた古墳が築造されたこの時代の変化や政権の形成の過程は、考古学資料から読み解くことができる。（広瀬2009、p. 40；白石1999）。彼は上記の論文でこのことを沖ノ島とヤマト政権の関係を例にして詳しく論理的に説明しており、それ以上の説明はいらないだろう。

福永伸哉氏は、スタンレー・タンバイアの「銀河系政体」モデルを古墳時代に応用し、ここでとりあげているテーマについて、さらに興味深いモデルを提示し

た。「銀河系政体としての前方後円墳体制」である。前方後円墳は、地形や共同体ごとの社会構造の違いといった地域の違いにもかかわらず、比較的急速に広まっていった。労力のかかる複雑な支配システムの代わりに、中央がとくに埋葬儀礼と威信財の統制を行い、まとまった政体という枠組みを作り出したとするのだ。地域の政体は、中央との繋がりを強めるために埋葬儀礼の様式を採用することを選ぶことができた。ここで注目すべきなのは、中央は前方後円墳の築造について、厳格な統制を行っていたとは仮定しない、つまり、同じような構造物があるからといって、そのような統制がなされていたという証拠にはならないという考え方である。また、中央－周辺関係は、自分たちに益するために、双方から参加できたと考えられている。つまり、地方レベルでは、身分保障のために、また地域を超えたレベルでは、中央の統率の下に戦略的に他地域と連合を組むためであった。また、この中央－周辺関係は、軍事力、つまり暴力によって成立しているわけではなく、政治的中央に起源を持つ儀礼の助けを借りて成立していた。中央の最新で洗練された儀礼が、次第に質を落としながら地方の政体に広まっていった過程を想定し、彼は政体間の序列化の過程だと判断する。ここで重要なのが、儀礼が国家の基礎であるということである(クリフォード・ギアツの劇場国家構造の概念)。というのも、非常に多くの社会的エネルギーが埋葬儀礼に費やされているからである。福永氏は、マルクス主義や新進化主義の説では考慮に入らないこの見解をはっきりと支持している。そして、古墳時代の社会を、銀河系政体の一般構造といくつか共通点をもつ国家の初期的段階だと定義する。この場合での、律令国家との大きな違いは、とくに中央－周辺関係にある。つまり、律令国家では、中央から地方へと放射状の関係が見て取れるが、古墳時代では、個々の政体が中央政体の周りをとりかこんでいるのである。しかし、彼の考えによれば、この時代には、現在の国家に一般的に当てはまり、欠けることはない指標と関連する構造が、成熟国家としては欠けていた。機能で分類された政府組織、つまり戦略的に社会的余剰を吸い上げる官僚システムと法制度の存在である。しかし、古墳時代が進んでいく中で、こうした地方の政体は一般に弱体化していき、律令国家の領土支配のシステムの地方組織の中に組み込まれていった。また、プライマリー国家とセカンダリー国家の違いという観点からすると、古墳時代の政体は文明化した国際社会との交流という面からセカンダリー国家と定義される。3世紀の中ごろに始まる中国との関係が国家形成過程に大きな役割を果たしたからである(福永2004、p. 147ff；福永2005、p. 54－57)。

古墳時代の社会については、国家形成の過程や支配の構造をさまざまに定義する論文が数多くある。概して、都出氏の論文が出された後、このテーマについての議論や討論が盛んに行われ、さまざまな論がたくさん出されたが、その中のひとつに、「分節的」社会についての議論があった(要約：広瀬2009、p. 127ff.)。

最後に、それまでの古墳時代と律令国家との関係の定義とは距離を置く広瀬氏の見解について、少し詳しく紹介するべきであろう。彼は、発達史観的な論に対して、これまでに言及してきたような古墳時代を律令国家の前身とは考えないテーゼを出してきた。律令国家は古墳時代の社会が崩壊してできたのではなく、さまざまな変遷を経て成立したのだとし、海外からの圧力に対抗した際、新しい国家体制が形成されたとするのである。「未熟な」とか「文明化した」というカテゴリーを避け、彼は古墳時代を後に続く政治体制と概念的に同等とみなした。そして、古墳時代の政治体制を「未熟」と分類する多くの説に逆らうために、慎重に「国家」という概念を用いた(前方後円墳国家)。

広瀬氏は、この「国家体制」を次の要因で定義する。「一定領域内の軍事権と外交権を持ち、イデオロギー的一体感を備え、ヤマト政権の首長層に統率された利益共同体」。これは、「もの」、人、情報のネットワークによって支えられ、権力や威信や高い技術力を求める力によって堅持されていた。中国鏡や碧玉製品や鉄製品の再分配が行われたが、とくに鉄製品に関しては、武器所有の増加、とくに中央での所有の増加を反映している。このような共同体が、再生産を保障することができる限り、広瀬氏は、上に述べた4つの条件のもとで国家と理解する。その核として彼が指摘したのは、軍隊という暴力独占制度と外交の統制を持つことによって、「われわれ意識」が生まれ、それを堅持するこ

とができたということだ。こうした「われわれ意識」は、３世紀中頃から共同の墳墓祭祀に反映している。それは、それまで隣り合っていただけの個々の地域勢力間で生まれた帰属意識を首長が代表して表現するものであった。これまでに述べてきたように、その連合は人的関係によって成り立ったもので、制度に守られた領域的統治システムの上に成り立ったものではない。広瀬氏は、古墳時代の政治的社会的様相を独自のものとして捉えようとし、大陸が発展して圧力が増したことで、次の段階へと変遷、移行して行ったとした（広瀬2009、p. 131；広瀬2010、p. 192）。ここで、新しい国家概念の方向性を確かめたい。それは、暴力の独占を容認することと人々の間の「われわれ意識；超個人的な、トランスパーソナル意識」」の確立で明らかになるものである。また、国家の目的（purpose of the state）についても、海外に対する防御が考慮に入れられている。そして、海外と距離を置こうとするのではなく、それらと競おうとしていたという立場をとった。以下でも考察していくが、この説は、中世前期のヨーロッパの人的結合国家（ドイツ語：Personenverbandsstaat）の考え方と非常によく似ている。

ここで、海外の研究者の説にも言及する必要があるだろう。その中で非常に傑出した研究者のひとりG. L. バーネスは、古墳時代の初期段階と国家形成について研究している。彼女は、新進化論に基づいて古墳時代をセカンダリー国家と定義している。これは、特にイギリスやアメリカの研究で優勢な理論モデルに沿っているのだが、これに対して議論の余地がないわけではない（最近この説について白石氏他からの批判が見られる：白石2010）。さらに、ピゴットも歴史学の観点から同じような方法で論を展開している（Pigott 1997）。

溝口孝司氏は、社会の階層化とネットワークについて、国家形成を視野に入れながら、注目すべき興味深い論を提示している（溝口2009）。

⑵　ヨーロッパ

ここからは、国外の幾つかの議論の論点について、とくにヨーロッパに重点を置いてふれていきたい。

エルマン・サービス（1971）の社会的・政治的体制の形態を扱う進化主義的文化段階のモデルについては、非常に有名なのでここで詳しく説明する必要はないだろうが、この学説で重要なのは、文化の発展過程の背後にある、個々の文化からは独立した普遍的な法則性を定義することである。この際中心となるのは、文化自体ではなく、文化の発展を直線的、進化的に捉えることである。模範的な例は次のような順番である。（バンド社会：核となる家族からなる緩やかな組織。部族社会：より大きな統一したグループの連合。首長制社会：ひとりの人物が複数の共同体の統制をとる、支配を伴う社会。国家）このような新進化論の段階モデルは、一般に英語圏の考古学では次第に批判されはじめている。いくつかの調査が示すように、多層の問題の制約をうけながらこのような社会政治的・直線的な発達を取り入れることは、課題が多いのである。というのも、そのモデルの内容は、現実を写したものではないし、認識方法としてはたしかに有効であるように思われるが、その構想的で理想的な性格からでは、本質の説明はできないからである。それは、社会の関係が文脈的に依存しあっていることや社会の持つ多機能性のせいである。マックス・ウェーバーの考えでは、文化科学の概念や構想やモデルは、認識の方法であっても現実の有様を表現するものではないのだ（Theel 2006、p. 6－８）。さらに、社会政治学的組織の文化人類学的なタイプ分けと考古学遺構を結合させるもうひとつの重要な観点も考慮に入れる必要がある。あるタイプを認識するためには、物質的に見て取れて、考古学的に認識できる判断基準が必要である。ここ20年、米英の考古学文献においても、文化進化論的モデルに対する懐疑や拒否がますます広がっているのが見て取れるが、これは、文化人類学の中ではかなり早くから見られた傾向である（Eggert 2007、p. 270）。

ここで、ヨーロッパの鉄器時代と、古代末期からヨーロッパ中世前期までの期間にスポットを当て、国家の概念や国家形成の過程、原史時代の社会を理解するために、ハルシュタット期とラ・テーヌ期の社会の研究におけるドイツ考古学とヨーロッパの歴史学の観点や説を紹介し、さらに古代末期と中世前期の社会構造について紹介したい。この二つの異なった時代には、研究史的に繋がりがある。というのも、60年代の終わりに、ドイツの考古学者キミングがハルシュタット後期

とラ・テーヌ初期の記述にあるモデルを使用したのだが、その際、その時代の社会秩序を表すのに、中世中期の社会やその後の絶対主義の時代に結びついた「公候」や「貴族」などの概念を借用したのである。ハルシュタット期とラ・テーヌ期の社会構造について、ドイツ語圏の学会では、激しい討論が交わされている。歴史学寄りのドイツ考古学では、上記のような多様な理論は採用されていない。ここ10年になってやっと、そのような説が無視されることなく、考慮に入れられ始めたところである(Eggert 2007、p. 255ff.)。

ドイツ語圏では、おそらく考古学者のマンフレッド・エガートだけが主張しているもうひとつのモデルが、文化人類学的・類推的なモデルである。これは、民族誌学的文化人類学の比較を利用するもので、新進化主義やその他の系統学的な説に従うものではない(Karl 2007、p. 326；Karl 2006、p. 53f)。エガートは70年代にはすでに、たくさんの出版物を通してドイツ語圏の考古学の外での議論がどう展開していくかを批判的に注目していた。しかし、彼は、進化主義的な拘束性をはっきりと敬遠していたにもかかわらず、最も複雑な社会政治的組織の設立と衰退について考える際には、認識方法としてそのようなモデルを使用することは避けられないと主張した。彼はまた、社会的文化的変遷について、広瀬氏と同様なことを語っている。彼は、複数の社会の間で構造的に一致が見られる場合は、そのつど比較調査して根拠づけなければならないと考えていたのだ。

ドイツ語圏の考古学の研究は、研究史的には、本質的な点で幾つかの異なった道を歩んでいる。19世紀末には、エンゲルスの理論や、彼によって普及したルイス・ヘンリー・モーガンの古典的進歩主義の理論(古代社会の３段階：野蛮、未開、文明)が持ち込まれた。それらは衰退したもののマルクス主義の論考の中でその後も生き延びた。非マルクス主義の学問では、19世紀から20世紀への転換期以降、古典的進化主義が不評をかっていた。V・ゴードン・チャイルドは、進化論を持ち、マルクス主義にかなり近い学者だが、ドイツの先史・原史時代については、これらの時代は機械的に他文化と比較するという構想にはそぐわないということで、重要視されなかった。ここでまた、ヨーロッパでのマルクス主義の国と非マルクス主義の国との対立が影響を及ぼし、研究方法は、せいぜい「歴史的」という概念に置き換えられた。そして、一般化を目指す解釈はなく、常にそれぞれが個々の歴史的状況を強調するだけであった(Eggert 2007、p. 259f.)。

歴史学でも状況は同じだった。ただ、中世前期の歴史研究では、国家形成の研究の論文や古代末期や中世前期の社会の論文で、われわれのテーマにとって大変注目すべき学説が提示されている。それについて、ここで短く紹介したい。

中世前期の歴史研究では、一般にある重要なパラダイム転換があったことが確認できる。昔の研究では古代から中世への移行期にある断絶があったと仮定されていたのに対し、今日では、「ローマ世界が転化した」という考えが主流になっているのだ。そして、ローマ帝国とそれに続く政体との間の継続性が強く強調されている。ここでは、考古学もこの新しい考え方に対し少なからぬ貢献をしている(Goetz　2003、p. 280－84)。また、このことから、「国家」、「機関」、「支配連合」、「国家性」といった概念も新しい評価を得ることとなった。20世紀初頭に中世前期の「国家性」と支配に対する討論が始まったのだが、それは、近代国家の成立についての研究と結びついた法治国家の伝統の研究と関係があった。今日までの研究と十数年で得られた改正をまとめると、次のようなことがわかる。つまり、「支配」のようなことは、けしてゲルマンやドイツに独特な現象ではないということだ。大変重要なので言及しておきたいだのが、ドイツ語では、「権力(Macht)」と「支配(Herrschaft)」という二つの異なった概念があって、これらは同じではないのである。(力による)支配はたくさんの違うレベルで成り立つもので、資料ではその完全な抽象性や支配の基本理念を掴むことができない。また、支配は宗教的観念と結びついている。また、中世前期の国家は、支配者と被支配者、王と貴族の共存の上に成り立っており、そのことが、支配連合の創設の基礎であったし、一般にもそう認められている。このことから、王の支配の最も重要な基礎として、人々の結びつき「Personenverband 人的結合；人的連合」というネットワークがあげられることになる。問題なのは、その時々の国家をいかに理解するかという

ことである。政治機関と人的連合(2語とも現代の概念であるが)との間に対立があったのかどうかという議論については、中世に関するかぎり、次のように考えることができるであろう。つまり、人々の結びつきや儀式は、非国家的なものではなく、中世前期の国家性の本質的な特徴ととらえることができるのだ。ラテン語でregna(国王が支配・国王が支配する領域)と表記するドイツ語"Reich"が表すものは、ゲルド・アルトホフが指摘するように、けして規則のないものではない。そのため、中世前期国家は、たとえその機能が象徴的な形式や人々の結びつきの上に成り立っていたとしても、制度を持たない政治機関というわけではなかった。実際、論争になっているのは、国家制度の中でいくつの政治機関が認められるのかということである。今日では国家性は、支配の実態や支配についての了解という面から把握されているため、体系的な解釈システムと食い違いがおこってしまう。国家研究のひとつの重要な傾向に、ここでのテーマにも大きな意味を持つのだが、国家の表象形式となるものがいかに表現されているのかという問題がある。つまり、象徴的表象であるのか、儀式なのか、セレモニーなのか、支配の表象なのかというもので、ちょうど儀式形式や、互いにあるいは公に見せびらかせる交際などが問題となるのである(Goetz 2003、p. 284－88)。

さらに、ゲルド・アルトホフらが唱える国家なき王の支配「kingly rule without a state」といった解釈もある。これは、研究の中心に儀式の形式を据えるものである。彼は、「国家」という概念を放棄すべきであるという。というのも、現代が国家性だとしていることすべてが中世前期の関係には欠如しているものの、統一はされていたからだ。そして、考察においては、そのような概念を通して全体像を理解してしまうことを避けた。彼は、こうした概念を放棄することの問題性を認識しながらも、これまで国家性の複雑な成立形態を表す適当な専門用語がなかったことを指摘した。彼がこう定義したのは、中世前期において秩序をつくりそれを維持する上で、儀式や象徴的なコミュニケーション行動が高く評価されていたと考えたからである。彼は、この観点は伝統的なレッテル張りの背景に深く係わっていると考えているのだ(Althoff 2009、p. 391；Althoff 2003)。

さらには、ヨーロッパ各国のさまざまな研究の伝統にも目を向けるべきであろう。とくに論点となっているのは、古代末期の意義やローマの伝統、あるいは人々の結びつきと制度化の関係や、いつトランスパーソナル的な国家観念の形成や制度化が始まったのか、また、当時の人々がどの程度まで国家という認識をもっていたのかということである。ドイツの学会が「state 国家」という概念を避けて、「stateness 国家性」について討論している一方で、国家というものが歴史学上一般に何を表しているのかということや中世前期国家を特に特徴付けているものはなにかといったことに対してヨーロッパで意見が統一されていない(Goetz 2008、p. 523f.)。最近行われたシンポジウム(Airlie 2006)でさえ、依然として「国家・既成国家・未完国家」といった専門用語の問題性に対する質問が支配的であった。また、他でも一般に応用できる規準(目的達成のための暴力、外部に向けての共同の行動、国の構成員の共同社会などの規準)を作る必要性があり、また、イデオロギーの認定とか集合的アイデンティティーといった要素を中世前期の国家「regna」の存続のための前提とする必要がある。「連合」という概念のような政治的規準のかわりに社会的規準を用いることで、個人的な要素とトランスパーソナル的な要素を団結させることができる。また、日本での論争の中でも重要な点で、ドイツやヨーロッパの研究史の中で一度非が認められのちに克服されたとされている点は、国家性以前と国家性をめぐる論争をする際に、国家性以前を原則上弱くて不安定な要素と関連させたり、弱くて不安定なものだとみなしてしまう傾向がみられることである。また、キリスト教の持つ安定促進の役割は、王権と結びつき、神の秩序として国家秩序が当時の人々に受け入れられるのに貢献した。国家形成と国内統一にキリスト教が重要な役割を果たしたのだ。こうしたことが、スカンジナビア諸国やイギリスでは、大陸との同化を意味していたことは疑う余地がない。また、国々の間での相互作用や接触も、国家形成にとっては重要な要素となっていた(Goetz 2008、p. 525－28)。

人と人との繋がりや集団間の繋がりの重要性は否定できないが、中世前期の国家性の重要な要素である官

僚組織や政治機関、領域の結びつきといったものを考えると、中世前期の姿を純粋に人々の結びつきだけの上に成り立った国家とみなすことは、明らかに十分とはいえない。一方で、人々の結びつきこそが国家の機関だったと考え、個人的な関係からトランスパーソナル的な関係には発展しなかったとする説もある。中世前期国家の存立と安定はもちろん財源に依存しており、国家性の前提とみなされている。政治の上での司教の役割や政治秩序の安定化のための当時の国家構想の中での重要性といった、教会の意味も軽視してはならない。また、王宮など空間的に影響を与えるネットワークを、領域とのトランスパーソナル的な関係を作り出す国家暴力のシンボルとも考えることができる。未完国家のものとも考えることができる中世前期の儀式は、今日ではコミュニケーションとの繋がりから、もはや政治機関と対立するものだとは考えられていない。支配構想と実際の支配の間には大きな溝があり、現代の国家と比べて中世前期の国家性でのその差は目に付きやすい。儀式によって成り立つ規則は、自己の義務とその遵守の上に守られていたようなもので、確かに中世の国家性の本質的な特徴になっているのだが、同時に解釈にゆとりのあることからその弱点ともなっている(Goetz 2008、p. 524；529f.)。

研究においてさらに意見が一致していることは、中世前期、中世中期には、現代の意味での国家は存在しなかったということである。19世紀の研究では、現代の体制の概念を過去に投影することがなされていた。こうした過去を国家主義の視点から捉えることへの反動として、中世に「国家」という概念を使うことを避けるべきではないかという指摘がおこった。しかしながら、時代ごとの観念を抽象化するのに、現代の基準にしたがって概念をつくることは欠かせないことである。さらに、現代国家の原形を中世の政治機関や概念に求めたことで、当時の様子の調査は複雑になってしまった。たしかに、さまざまな成果は出せるが、初期の国家を時代に沿って観察する手法は妨げられてしまう。現代国家の発生という視点から考えるなら、中世前期にはせいぜいその原形か発育不全の形しか見当たらない。中世の国家を認めていいのかという懐疑が、ドイツの研究の伝統の中で重要なテーマとなった。そこで、すでに述べてきたような「Personenverband 人々の結びつき；人的結合」という概念が現われたのだ。現代の国家理解を過去に投影した専門用語の使用を控え、もっとその時代に即した調査をする、つまり時代に即した概念性で描写することで、初めて新しい研究の展望が開けるのである(Goetz 2006、p. 56)。

中世前期の国家に「国家性」を認めなかったり、それを「アルカイック」と分類したりすることは、中世前期をそれ以降の状態の物差しで測り、評価するようなことになってしまい、中世前期の特殊な国家形態を正しく表現するものではない(Goetz 2006、p. 13)。

国家概念に対する懐疑はドイツでの新しい中世研究においてさらに広がっている。理論過多な国家の解釈図式を利用すると、決まった観点に導かれてしまうことがよくある。このため、歴史家が研修対象の当時の解釈と今日の解釈を参考にすることに繋がっている。こういった概念で重要なのはむしろ、メタファーや複雑な解釈像である(Pohl 2006、p. 13)。

個々の国「regna」が行動能力のある統一性をもつようになるメカニズムや過程について考える際、「国家」という概念を用いても意味がない。明らかに分節的国家ではなかったし、そのシステムの特徴を把握するためには、代替を提示する必要がある。そこでは、当然、解釈の余地をもっと広げて考える必要もある。最近のドイツ語圏の中世研究では、現代の国家やその政治機関から発展したカテゴリーや、問題の多い国家構造論の基本概念のかわりに、文化人類学や社会人類学の概念が用いられることが増えてきた(メアリー・ダグラス、マーシャル・サーリンズ、ロイ・ラパポート、クリフォード・ギアツ、ピエール・ブルデュー)。このことは、いわば人類学への転換と捉えることができよう。象徴資本といった概念や、儀式の厚い記述(thick description)、さまざまな形態の象徴的コミュニケーションが価値ある研究対象とみなされる。このとき、求められるのが、あまりに概括的なモデルを引用するのではなく、具体的な社会や現象を系統的に比較することである。中世前期の regna(国王支配・国王が支配する領域)に世界的な初期国家の類型をあてはめることで分類することは、横暴だとされた(Pohl 2006、p. 16f.)。

考古学者ヘイコ・ストイアーが提唱するモデルは、全く別の国家形成の要素から出発する。フランク帝国、カロリング帝国は、以前のローマ帝国同様に、ゲルマニア、北海・バルト海沿岸、南スカンジナビアへの軍事的発展を通して、国家や王国を形成する骨格を作った。そののち、傭兵が、メロヴィング帝国の原住地への中央集権化に寄与した。デンマークやスカンジナビアの研究では考古学的資料や豊富な伝承的文献から国家形成の過程や王国の成立や国家性の確立があったとされているが、開拓パターンや集落の階級組織や原材料を運んだ道路網、供物をささげる場所、防塁設備などを備えた領土・地方を完全に考古学的に把握したことに関し、決定的な説を提示している。中心地と地域を支配するために意図的に作られた組織があったというのだ。そして、新しい支配グループ、宗教的かつ政治的な権力が明らかに入植地形に現れた(Steuer 2005、p. 504)。戦争をすることで、氏族社会は部族へと統合されていったが、その際、より高度に組織された共同体との内部紛争が統合を進める力となって働いたのだ(Steuer 2006)。

日本での討論から考えると、ヨーロッパの中世前期の研究には大きく二つの違いがあることがわかる。ひとつがマルクス主義的な論が欠如していること、またはそういう論があまりにもはやく克服されていることである。もうひとつ特徴的なのは、中世前期の社会の解釈を現代の立憲国の観点から、あるいは逆に、先行するローマ帝国を基礎に比較し評価することがないということである。

3．社会構造と支配
ー古墳の被葬者の役割と性格についてー
ー神聖王権、祭司王ー

⑴　神への儀式と古墳儀式

古墳時代初期に巨大古墳が築造されたことは、単に資源を中央が制御していたことや社会的なランキング制度が存在してきたことだけでは、十分に説明することができない。また、実際に遠方の地域にまで統制制度を構築することが可能だったのかという疑問もある。このような唯物論的アプローチに基づく説明では、古代社会の精神的・宗教的側面やそれらの簡単な図式では説明しきれない複雑な関係に対する配慮が足りない。埋葬儀礼や埋葬慣習に見られる共通性を、そのまま逆推論的に上層の政治的統制と結びつけることはできないのだ。古墳時代の首長たちの同盟や連合の構造がどんなものであったか、いまだ完全にわかってるわけではなく、さまざまなモデルや類推からその実像に迫ろうとしているところであり、クリフォード・ギアツの言葉で言えばちょうど「厚い記述に」その実像を描こうとしているところなのである。また、前方後円墳のような建造物を造るということが、資源の中央による制御や労働力、社会的なランキング制度に影響しているといった考え方からは距離を置くべきである。むしろ、ひとつの古墳を築造するといった共同作業を一緒に成し遂げたということが、共同体や政体の内部でより結束度を高めたという考えを採用したい。埋葬儀礼についても、共同行為だと理解すべきで、単に権力の認定のためだと考えるべきではない。共通の伝統を持っているということも、単にある集団からある程度の統制をうけたということを意味するだけではない。アイデンティティの確立の要因を過小評価してはいけないからである。贅沢な埋葬では、共同体の構成員であることはたいして問題ではなく、埋葬に関わる費用が彼の葬儀のためのものなのか、あるいは、彼の社会的立場に関連したものなのかといったことが重要だと考えることもできる(Kienlin 2008、p. 197f. ；白 石2004、p. 281)。

古墳時代の古墳のもつ意義について、松木氏も同様の見解を述べている。以前の日本の研究では、古墳は階級的収奪を表徴する社会のタテ関係を反映しているという意見が優勢であった。つまり、大勢の人がその労働力を古墳の築造のために提供しなければならず、その結果、古墳は、程度の差はあってもほぼ一貫して、社会内部の経済的階層分化を正立像で写し出すものと意味付けられてきた。しかしながら、ヨコの観点から眺めると、古墳相互、被葬者や築造集団どうしの関係にひとつの焦点をあて、これをもとにこれまで墳丘の形と規模から読み取ろうとしてきた社会的関係や繋がりについての情報が得られる可能性があることがわかる。すると、古墳は本質的にある地位表徴ないし秩序

表示だとみなされるのだ。よって、政治的ランキング制度とか部族連合の中での血縁主義などをあてはめることはできない。そうした考え方は研究を進めはしたものの、マルクス主義の基本理念や、大型古墳の被葬者は天皇で専制君主に相当したとする日本書紀などの文献に基づく歴史観から作られたものであったからだ。この際の無形の観点が、宗教を単なる搾取のためのイデオロギーとは考えない宗教的次元と展望である。そのような墳墓を造ることや、その築造に参加することの精神的有利性についてはまだあまり考慮されてはいないが、強制というカテゴリーだけを唯一の基本原則とすることは疑問視されるべきであろう。さらに、松木氏が指摘しているのは、非常に早い時期に日本列島に何らかの統合的秩序が存在していたという見解や学説は、再考すべきではないかということである。あまり議論されてはいないが、同じ形式の墓が築造されていることはいつも言われている政治的な統合秩序とは別のものなのではないだろうか。直接的ではないが、古墳時代の墓に内在化した構想から生まれたものなのではないか。それに対して、彼が考えているのは、古墳群は社会文化や政治構造を無条件にコピーしたものでもなく、また部族連合や国家を映し出すものでもないというものである。古墳が宗教的構造物で、形態や規模において宗教的言語を表現できるものととらえて、被葬者の本質を宗教的世界の中での位置づけから考えなければならないというものだ。もちろん社会的関係が投影されていることやそれが歪めたり誇張されたりしていることも考慮にいれなければならない。彼は、目的に合わせた視点で考古学を理解することを求め、資料に密着した実証主義からは離れようとした。同時に彼は、ある重要な問題を提起した。つまり、古墳が、集落・生業・技術といった人間生活の現実的状況の中にいかに組み込まれていたのかという問題で、そこでも、古墳を当然宗教的構造物としてとらえている(松木2004、p. 321f.)。こうした考えやテーゼは、根本的理解に係わるため、ここで取り上げている問題にも係わってくる。この問題は、日本ではあまり議論されてこなかったが、ヨーロッパの研究などでは、激しく意見が対立し、論争となるテーマでもある。

ここで以上のことを、沖ノ島とそれと明らかに関連のある古墳の被葬者の役割を研究した今尾文昭氏の考えと結びつけて考察したい。彼はまた、古墳と祭祀遺跡との関係や、そこで見つかった遺物、それらの地域との関係性という課題にも取り組んでいる。このなかで私たちにとって重要なのは、古墳と沖ノ島との関係をどのように理解するかという問いである。この論文では、彼は広瀬氏の古墳被葬者の神格化の説を取り上げ、沖ノ島がその研究の中で占めた中心的な役割を強調している。というのも、巨大な古墳での儀式と、儀式の対象が自然である三輪山や沖ノ島のような場所との間に明白な結びつきがあることは、多くの学者が認めるところで、こうした儀式の共通性についても関心が寄せられているからである。そのため、供物と副葬品は、その共通性から事実上同等なものとみなされる。それと反対なのが、古墳時代に、沖ノ島の祭祀が変遷していく中で、埋葬儀礼と他の儀式が次第に分かれていったとし、それはちょうど神まつりと葬儀が分かれたのと同じだとする考えである。祭儀の確立は神を祭るための物品の成立、祭りの場の形成をともなっており、沖ノ島祭祀では露天祭祀段階のことであったとされた。

さらに今尾氏は、広瀬氏と白石氏の説を取り上げている。前者は、被葬者は再生して地域共同体構成員と新しい社会的関係を結ぶと仮定している。そのため、前方後円墳の出現は、首長が神になり、そこから共同体を守護するという考えと結びつく。そして、死者の神格化によって、古墳時代の首長に新しい役割が与えられ、その制度の維持、管理行為を担ってきたと仮定する。これに対し、今尾氏は、考古学的資料からは、このようなことが長期間行われてきたとは直接的にも読み取ることはできないとしてこの説を退けた。しかし、古墳時代前期や中期の埋葬儀礼の経過については、副葬品の配置といった考古学的研究とその成果から難なく検証することができる。もし、その古墳に埋葬される人がこうした死後の役割を想定したのなら、彼の死後後継者が無条件に古墳祭祀を主宰し墳墓を築造する責任を負ったということは考えられることである。(今尾2004、p. 326f. ；広瀬2010、p. 31－52)。

一方、白石氏は、神まつりと古墳祭祀には違いがあると想定する。彼は副葬品の中に農工具が見られるこ

とは、農業祭祀の儀式主催者としての首長の役割を表すものだと想定する。そして、特に東日本一帯の祭祀遺跡から発掘される滑石製模造品は農工具の模造品だが、これは畿内中央部で古墳時代前期後半の古墳に副葬品として利用された石製模造農工具類から発展したとする。そのため、神への奉献品が古墳の副葬品とは直接繋がりをもたない可能性があるとするのだ。古墳被葬者は祭司であっても神そのものと考えるのは困難であると結論付けるのである(白石1999)。しかし、この説も、今尾氏にとっては、推論のひとつにすぎない。彼は古墳と神まつりの内なる関係は、陪塚を伴う巨大前方後円墳などの例から説明することができるとする。また、古墳時代前期から律令国家成立期に至る過程の中での神まつりの変遷について、沖ノ島祭祀以外は遺構・遺物に即し説得力をもって解かれたとはいえないとし、それこそがこの遺跡の重要性を強調しているのだとする。たとえ、古墳に埋葬された人の持つ機能や役割を明確に説明できなくても、状況から、彼らが儀式で指導的役割を担い、おそらく祭司の役割をしていたことと考えられる。例えば、近年の調査で、導水施設形埴輪とそれと同様の構造をもつ遺跡の関係が明らかにされた。水の祭祀に関して、周辺の集落で行われた神まつりと古墳祭祀との間に内なる関係があるように思われる(今尾2004、p. 326f. ;橿原考古学研究所2005)。

儀式や典礼において集落と古墳の関係を中心に据えるこの最後の点については、ハルシュタット期とラ・テーヌ期にも同じような例を見つけることができる。そこでもまた、巨大墳丘墓とそれに関係する集落や儀式を行う場所が研究議論のメインテーマとなっているのだ。

以上、被葬者の神格化の仮説や神聖な性格、首長の祭司としての役割などについて取り上げてきた。これは、沖ノ島では、首長たちが直接祭祀の挙行に関係し、それに関与してきたことを明白に仮定できるため、興味深いものである。

⑵ 神聖王権 ー 神聖性のある王権 ー祭司王ー

ヨーロッパ考古学や歴史研究においては、長い間神聖王権(sacral kingship)と神聖性のある王権(神聖的な王権 sacred kingship)について活発な議論がなされてきた(Padberg 2004、p. 179f.)。神聖王権とは、主にアフリカの研究から文化人類学で定義された特別な指導者の地位についての解釈モデルで、今日では議論の余地があるとされているものである。その王は神聖王として現われ、王の存在や力、儀式のやり方で民の繁栄や国土の豊かさ、収穫量が左右されるとされ、その力が衰えたときには殺害されることもあるともいわれている。イギリスの古典語学者ジェームズ・ジョージ・フレイザー(1814〜1941)は、宗教史と民族学を研究した人だが、この説を提示し、その中で、神と祭司の身分と権力が神聖王権に集中するが、民衆を抑える力が衰え始めると王を暴力で殺してしまうことでその王権が終わるとした(Erkens 2005、p. 2)。この論議は形を変えて、ハルシュタット期とラ・テーヌ期の首長から古代末期や中世前期の王権の解釈において支配的に用いられるようになった。

それに対し、中世の歴史家フランツ・ライナー・エルケンスによると、神聖性のある王権は3つの要素で特徴づけられる。1. 神による任命・選出。キリスト教以前や異教の時代では、神の血統が選ばれることが多かった(天孫降臨)。2. 王による神の代理としての代弁任務。3. 神の前での祭司的責任。祭司に似ているだけのものも祭司と同等の場合もあり、異教の社会では、たいてい祭礼の挙行と采配のなかで宣言されるものであった。神聖性のある支配にはさまざまな形態が存在することがわかっているが、この定義は、ひろく認められた概念と一致し、またどんな宗教に根ざした支配形態にも当てはまる(Erkens 2004、p. 219f. ; Erkens 2006、p. 31f.)。

ゲルマン人の王権が神聖王権だとする歴史的理解は、今日の見解からすると容認できない方法で形成された。この説が形成される際には、時代や地域の異なるさまざまな歴史的文献が組み合わされ、ひとつの像を作り上げたのだが、それは、数百年も変わらないゲルマン性と変容しない王権を想定するものだったのだ。しかし、王の死もまた彼に備わる国王の霊威も、その本質が天候や戦争の結果に影響を与えるものだったとは証明されてはいない(Erkens 2005、p. 4)。また、エルケンスの言うゲルマン人の神聖性のある王権に見られる

王の支配が神聖だとする考えは、もちろん地域ごとに特徴はあるものの明らかに世界的な現象であって、ゲルマン部族連合にも想定することができるものだ。その際問題となるのは、古代の書物やキリスト教の書物などに記載された不十分で不可解な伝承を基に、さまざまな見解による制限を受けながら、本当の事実を拾い上げることである。ゲルマン人はキリスト教の伝統を受け入れるだけでなく、想像されていた以上に異教・古代ロマから強い影響を受けていた。おそらく、ゲルマン人の思想界は宗教に根付いた神聖性のある王権という考えを受け入れるのに寛容だったのだろう。それはちょうど、キリスト教の考えの受け入れに寛容だったのと同じである。こうした考え方は彼らに受け入れられていき、その神聖性の決定的な特徴はキリスト教の伝統に求めることができるのである(Erkens 2005、p. 4f. ; Erkens 2004、p. 219f.)。

中央・北ヨーロッパの青銅器時代から中世を扱う考古学や歴史文献学でも、王や支配者、首長たちが祭祀を行っていたのかについて研究が行われている。しかしもし、彼らが神聖な対象に祭祀を行ったとして、それが彼らに神聖性が内在している証明になるのだろうか。

古代末期と中世の文献歴史学では、神聖性のある王権の存在を認めない動きも一部にあるが、文献歴史学と考古学との間の討論では、王に祭祀を行う機能があれば、つまり王による社会的祭祀の挙行が認められれば、それが王権に神聖性の要素がある証拠だとされている。初期ゲルマン人の共同体では、支配者たちが共同体の繁栄の責任を負わされていたので、祭礼で重要な役割を果たしたのだと推測されている。しかし、文献学の立場からすると、こういう説には根拠が少なく、王や支配者と司祭を同一視できるとする仮説は憶測のままだといってもよい。初期のゲルマン人たちが支配の秩序を認知させ安定させるために、他の先史時代の社会と同様、神聖性による正当性を支配の秩序に関連づけただろうとまず考えられる。タキトゥスのような文献を批判的に調べると、こうした例はさまざまな地域や時代に散見できるが、一般的なことではなかった。初期ゲルマン人の支配に神聖な行事や神聖な要素があったという文献が少ないうえに、問題なのが、これらを記述したのがローマやギリシャの著者(タキトゥス・カエサル・ストラボンなど)だけだということだ。情報が限られている上に、専門用語も含めその認知や説明がギリシャ・ローマ特有の観点からなされていたため、その記述本体の信憑性が疑わしくなってしまうのである(Golz 2004、p. 234 ; 237f.)。

青銅器時代から中世の考古学では、ストイアーが2004年に総括したように、この一連の問題をさまざまな方法論で考察することは可能であるが、考古学的資料という観点からひとつの立証を導くことは基本的に不可能であるようだ。考古学では、その他の分野でこのテーマの説明や立証はできるのだが、それ以上は無理なのだ。また、多くの時期で、王権が成立していたという証拠がなく、さらに村から国にいたるまでのさまざまな領域のレベルを扱うため、「王権」という言葉の代わりに神聖性のある「支配」とか神聖「支配」という用語を使わなければならない。また、伝承文献の神聖性の記述をそのまま考古資料に投影するべきではないという警鐘もある。これは、文献歴史学(他の分野)と考古学との関係に係わるもので、まず個々の方法での研究を優先させるのか、あるいははじめから複数の分野と共同で研究することを優先するのかということである(Steuer 2004、p. 183f.)。沖ノ島のように、伝承で伝わる供物を供えた場所や祭祀場がはっきりと確認できたとしても、それらが王やその支配と関係があったかについてはやはり証明が極めて難しいのだ。

埋葬遺構では、儀式や祭祀が行われたことがちょうど行列の道のような遺構などに反映されている。また、墳丘や繰り返される祭祀、祭祀場をともなった神聖な景観(sacred landscape)ももっている。しかし、個々の支配の印だとか宗教的シンボルとか墓から出土した豊富な副葬品などだけでは、考古学的に神聖性のある支配が存在した証拠としては認められない。考古学的には、支配者が組織した神聖な行為が行われたことは、できるかぎり複合手法で把握されるのだ。たとえば、ハルシュタット期のホッホドルフ(Hochdorf)の墓や、中世前期のトゥルネーにあるフランケンの王キルデリクの墓などがそれにあてはまる。考古学的には、個々の行為やセレモニーや儀式が神聖王権にとってどんな位置付けでどんな価値を持っていたのか認識すること

は難しいのだ。こういう時、石柱に描かれた絵やモノに描かれた図像が手助けになる。また、副葬品でいつも問題になるのは、重要なのが共同社会からの供物だということなのかそれとも死者への副葬品だということなのかということである。これを難しくしているのは、伝承文献においても、支配者が死後に神格化するという記述がないことである。しかし、墳丘で儀礼が行われていたことは考古学的に何度も証明されているのだ。また、沖ノ島のような祭祀場の遺構や、供物が収められたことが明白な供物の沼池のような場所から出土した遺物からは、中世まで明らかに神聖な行事が行われていたことを読み取ることができる。しかしながら、ここでは、こうしたことが支配者の指令や決定の結果なのかについては保留にしておかなければならない。このことには明確に答えることは不可能である。なぜなら、決定的な証拠を持って支配の領域と神聖性の領域を結びつけられることが極めて少ないからである。たとえば、もし、神聖な景観で支配者の住居であると同時に聖殿であり祭祀場である場が存在するとか、記念碑的な墓や祭礼、供物の場所と結びついた遠距離交易や威信財生産の集中を伴う中心的集落が見られるなら、支配と神聖なものとの結びつきが反映しているといえるだろう。例を挙げるなら、はっきりと支配者に属していたことがわかるキリスト教の教会がそうであろう。支配者は文化人類学で始められた観察によると、当然祭礼の指導者であり、同時に人間と神とをむすびつける存在であった可能性は否定できない。グルネイやヴィクスなどの祭祀場からは、ケルト時代であれ、ラ・テーヌ期であれ、ローマ帝国時代であれ、共同体が祭礼の担い手であったと想定できるが、ここでもまた、王あるいはそれに類似した支配者的な監督のような存在が前面あるいは背後にいたのかが問題になってくる。このことは、また考古学的にも確認するのが困難である。もし、諸侯や王の墓が祭祀の記念碑やモニュメントとして利用されたのであれば、受身の意味で神聖性のある支配があったことが想定される(Steuer 2004、p. 191f)。

ひとつ例をあげよう。ホッホドルフのハルシュタット後期の墳丘墓に関して、マンフレッド・エガートとディルク・クラウセの間で討論が巻き起こった。それは、ハルシュタット後期の墳丘に埋葬されたこの人物はどのような役割を持っていたかということについてである。つまり、この墳丘に埋葬された人物が単なる長老で、その支配力は個人的なカリスマ性に依存していたものなのか、あるいは、神聖王で、その支配力は宗教的に理由づけられ王朝の権力に支えられたものなのかということである。この解釈は、日本の古墳時代の場合と同様、関連するハルシュタット後期の社会の再現にとっても、また中央・西ヨーロッパの鉄器時代の解釈にとっても重大な影響を与えるものである。もし、エガートのモデルを採用するなら、分節的で小さく地域ごとに形成された共同体群が想定される。これに対して、クラウセは、たとえ超地域的でないとしても少なくてもある地域に根ざした初期国家を想定している(Karl 2005、p. 192)。クラウセは、マックス・ウェーバーのカリスマ的支配のモデルと関連させ、エルマン・サービス(1971)の進化主義の文化段階モデルで補強した。そのため、ホッホドルフの場合は、社会的特権層のカリスマ的支配者と関連づけたのである。そして、副葬された供物用の道具類から、被葬者は政治的指導者の面と宗教的指導者の両面を持つ神権政治の意味での祭司首長とされた(Theel 2006、p. 3)。彼は、墓から見つかった刀子、斧、串、角の先を屠殺用の道具とみなし、論証の中心に据えた。ハルシュタット後期において、供物をささげる祭司という機能を持つ死者は、ちょうど近東や地中海地方、初期ヨーロッパに見られる神聖王同様に、神聖性に裏打ちされた支配力を保持することになる。この説得力のある説の弱点は、屠殺用の道具として解釈した遺物が他の機能を持っていたとも想定できる点である。それらがセットとして墓に納められたという推測に対しても、個々の遺物が違った意味や機能を持っていた可能性もある。たとえ屠殺用の道具が重要だとしても、死者が生前もそのような機能、つまり供物をささげる祭司の役割を担っていたかについてはまだはっきりしていない。まったく世俗的に、死者の機能は、自ら畜殺を行う饗応者だったとすることも可能である。原史・古代の社会においては、神聖性と世俗性の要素は分離しがたく互いに結びついていたとは当然仮定できるが、だからといってそのことが一概に神聖王権を意味するわけで

はないのである(Karl 2005、p. 192f.)。エガートは、このモデルに対する論評の中で、社会構造をはっきりと把握するには、根本的な考古資料の扱いに非常に問題が多いと再三述べている(Eggert 2007、p. 269)。彼はその際、経済的な中心指標について指摘した。鉄器時代初期の経済と社会の関係において、それまで使ってきた経済的証明だけでは社会制度を期待されるほど説明できないというジレンマが生じたのである。しかし、最近始まった研究計画、ことに植物・動物考古学研究によってはじめて現実的な変化が生じた。そして、目下の資料からは、これまでの解釈の構想を使うことに躊躇しなければならない状況がうまれている。特にあてはまるのが、儀式的な屠殺道具を最初から祭司王や神聖王権に関連させようとすることである。また、最初に墓を対象としていたのに次にそれを補完するために包括的な集落考古学が必要となり、経済と社会の関連を体系的に把握することが可能性の領域に入ってしまっているのだ。もうひとつの問題は、墳丘墓の被葬者の権力の範囲が今日まで十分にわかっておらず、その領域を証明できる説得力のある証拠がないということだ。また、繰り返し述べられているようなグラウベルクの墳丘墓などで見つかった蜂蜜の痕跡や遠い場所から持ち込まれたドイツトウヒの葉を根拠としたとしても、それらの墓や被葬者の勢力範囲を証明するような結論へは至らない。もし、ホッホドルフやグラウベルクなどへの貢物といった社会政治的な依存が確実に存在していたことが確信できれば、これらの解釈が正しいとわかるであろう。しかし、同様に、それらが多様な財の交換のルートを通って原産地からそこへ届いた可能性もある。結局、経済の領域の多様な側面をつまびらかに検討してはじめて、権力・支配・社会を思弁的に理解することのない基礎が作られるのである。経済と社会の関係、経済民族学がこの議論の中心的視点となる。同時に、「死者の国から生者の世界を見る」ことも推し進めなければならない(Eggert 2007、p. 284 f. ; 291 ; 294)。

日本の古墳時代にも、以上と同じような興味深い現象がみられ、石製模造品の副葬品が、被葬者の儀式上の機能を表すものだとか、時によっては、祭司王の役割を表現するものだとして強調されている。そして、そのことから、首長が沖ノ島のような祭礼の場所で責任を持ってこの任務を請け負い、そのためその祭祀場を管理していたという推測もなされている。ハルシュタット後期の場合では、いわゆる屠殺用の道具が収められていたことが同時に、被葬者が儀式の遂行者の役割を担っていたのではないかという推測につながり、さらに神聖王であったとする思弁までも導いてしまっている。どちらの場合にせよ、考古学者の目からすれば、裏づけしにくいジレンマに陥ってしまっているのである。

4. 儀式の力
ー儀式と宗教のコンテクストから見た国家形成と支配ー

(1) 秩序形成の要素としての儀式

ドイツ語圏の中世研究に歴史的人類学的観点が持ち込まれたことにより、研究が多彩化し、活発になってきた。アルトホフの政治ルールの研究は、中世前期・中期の国を団結させてきたものは何かという問いにも、中世の国家性が取り決めた儀式のゼスチャアやルールの範囲についても、また中世の社会や国家の機能を説明する上でも画期的なものであった。アルトホフの論の中心にあるのが儀式の概念である。儀式は統合の役割を果たす。というのも、儀式の中で権威関係・力関係も表現されるし、社会的な統一性も表せるからである(Pohl 2006、p. 16－18)。

ここで、補足として、社会的・国家的政体の枠組みの中で秩序を形成するときの支配的儀式の果たす機能と、その秩序を保持し確立する本質的要素としての支配的儀式の役割について説明することが必要であろう。

アルトホフは、中世には共同生活を規定するために当然あるはずの皆から認知される規範のヒエラルヒーは存在しなかったと仮定する。今日の立場からすると、現代国家は、自らが定めた規範の中では優位に立つものである。しかしながら、言葉で表現されてはいないものの、中世の王は一般に自らが定めた支配的規範で優位に立つことはなかった。貴族の側であれ、戦士の側であれ、教会の側であれ、さまざまな集団がさまざまな価値観から導かれた規範を持ち、互いに競争し反論しあいながらその影響を広げていたのである。他方、

個々の人間の繋がりから成り立ち適用されている規範もあった。これに当てはまるのが、権利や義務を伴う親戚や友人や支配者との繋がりで、衝突の際に場合に応じて優位性が決定されていた。規範が多様で規範間に競争があったことが、中世の秩序を理解する上での本質的な前提である。問題なのは、このような網の目のような規範の中で、どのような基準で決定がなされ、問題の処理がなされていたかということである(Althoff 2009、p. 392f.)。

次に重要な前提となるのが、個々の領域に存在する規範のほとんどが、文書にまとめられることなく、人の頭の中に記憶されていたということである。まず審議の手続きについて合意がなされ、そこで慣習の中の前例が規範という意味で対処の手引きとなり、その結果はその件と審議に参加した人々のみに有効とされた。秩序を確立するために、まず論弁的仕様で政治的意思形成ための話し合いがもたれ、その中で対処のしかたを決めるために対人的に口頭で合意がなされた。こうした手順の他に、また一部こうした手順から別のところに、秩序の樹立という意味での儀式があり、こうした儀式の持つ秩序確立の機能を調べるべきであろう。儀式では、それまでは審議をされてきたさまざまな事柄を、論弁的でなしに公表する。儀式に本質的に備わる秩序を確立させるという要素は、儀式を遂行することで始めて達成される。儀式においては、慣習にそって社会が固定化していることが、過去に先例を探す上でも、理由付けする上でも有効であり、儀式がその演出を担ったのである。また、既存の秩序も適用されていたことが知られている。慣習から成立した社会的実践としての儀式行為である。その際の決定的な点は、非常に大勢の人々がそのやり方で行えることだが、そのせいで論弁的であったり文書を用いたりする儀式的コミュニケーションの方が明らかに優位になっている。中世では、儀式的行為が将来の行為の義務を表明しているということはみな合意していたことである。人は将来の自分たちの義務や約束も含めて比較的複雑な事柄を、それを象徴する儀式行為を通して簡単に表すことができる。そのことが、儀式行為の優越性の核心なのだ。たとえば、封建家臣が主人に対するあらゆる義務を遂行する意志を示すために、封建領主の両手の間に自分の手を置く儀式があった例はよく知られている。国王の叙任や平和条約締結、征服、祝宴などでの儀式行為には、将来に対する誓いの性格とその誓いに対する義務を負わせる効果が含まれ、このことが、中世の国家性の根本的な要素だと考えられている。一度公の場で行われた儀式行為が先例になると、再びやめるのは多くの例が示すように非常に困難なことであったのだ(Althoff 2009、p. 393f.)。

「それゆえ、次のようにいうことができる。つまり、儀式では関係者たちが既存の事柄について常に確認を行っている(自己安心)のだ。関係者たちはお互いや観客に、いかにその関係が秩序だっていて、皆がこの秩序に同意しているかを明らかにするのである(Althoff 2009、p. 395)」

たしかに、儀式だけでは国家は形成されない。しかし、儀式は、秩序を作りそれを永続させることのできる重要な活動のひとつである。儀式活動では、社会的関係が示され、それを将来にわたって維持することが約束されるのである。儀式は、公開性と荘厳さ、また文献で何度も強調される自由意志のおかげで、たいてい読み書きのできない人々をなににもまして結束させることができたのだ。しかし同時に儀式は、先に存在していた論弁的仕様など他の仕様との関係の中で考察され理解されなければならない(Althoff 2009、p. 397)。

ここで、中世や他の時代の儀式についての記述やその効果のメカニズムについての重要な基本的見解を紹介したい。キャサリン・ベルは「儀式」の硬直した概念を破棄し、特徴ある行為のレベルをはっきりと区別するため、「儀式化」や「儀式化された行為」などの言葉を使った。そこから方法論的に導かれたのが、全般的で異文化をまたがるような儀式概念では内容が無くなってしまうため、儀式は他の儀式と関連させて調べるべきではないということである。かわりに社会的・文化的コンテクストの中で、つまり固有な社会環境から考慮すべだというのが基本となる重要事項であり、儀式の概念をできるだけ歴史化しようとする歴史学の意にそっている(Bell 1992、p. 90； Pohl 2006、p. 20)。中世前期の研究において、キャサリン・ベルなどのいわゆる儀式へのプラクティス・アプローチやブルデューの「慣習行動の理論」の各論を参考にすることは

非常に有意義である。ブルデューは、儀式を社会的世界の統一や差別化のための社会的行動や社会的戦略と捉えていた(Verhoeven 2011、p. 123)。

またあるコンテクストでは、儀式は宗教活動と密接な関係にあり、またその一部になっている。宗教と結びつくと、儀式は政治的統一や支配の安定化への結合力として働くことができる。儀式は宗教的共同体の設立の際にも重要な役割を果たす。つまり、宗教性を誘起させ、信者たちの集団の制度化の誘因となりそれを推し進めて支える働きをすることができるのだ。そのため、儀式は宗教の制度化になくてはならないものである。さらに仮定できるのは、宗教的共同体は制度化なしでは長続きすることができないことと、制度化に貢献した儀式のおかげでその存続と継続が保証されたということである。共同体の設立や他と区別をつけることでの集団アイデンティティーの確保という意味で、儀式は、宗教的認定や内外の規約、社会政治的秩序のために貢献したのだ(Paul 1997、p. 6－11)。

非宗教的儀式と宗教的儀式の間の重要で基本的な違いを理解するために、ここでもう一度宗教と儀式の関係についてまとめてみたい。「私たちは、儀式活動は宗教の二次的様相ではなく(信仰が一次)中心的様相であるという慣習行動の理論(Bourdieu、Bell)の前提に合意しなければならない。なぜなら、信仰が伝えられ、流通し、伝達されるのは、まさに宗教活動のおかげだからである」(Verhoeven 2011、p. 118；125f)

⑵　宗教と国家形成　ーキリスト教化を例にー

ヨーロッパの中世前期の国家性について考察するとき、日本での国家形成の過程における仏教の役割のように、キリスト教が国家形成の過程でその根本となる要素として、また、支配の確立とその維持において非常に重要な役割を持っていたことがわかる。

中世前期の regna(国王支配・国王が支配する領域)の統一は、Ecclesia(教会)なしでは考えられない。ヨーロッパの中世では、教会の秩序を持たずして政治的な統合が持続した例はない。ザクセンやデンマーク、ポーランド、ハンガリー、ブルガリアも、安定した中央集権の支配が完成するのはキリスト教化が始まった後になってからである(Pohl 2006、p. 14)。

ローマ帝国後の中世前期の政治体制の歴史は、支配者と教会との間の複雑な相互依存性に特徴がある(De Jong　2006、p. 243)。デ・ヨンが指摘しているように、中世前期の国家形成の分析にはいずれにせよ、制度や実行としてのキリスト教の祭祀の歴史を考慮に入れる必要があるだろう。たしかに研究においては、多くの人々に普及した宗教や文化が新しい方法論で熱心に調査されているが、制度面から、またコンセプト面から教会の歴史を考えることはほとんど考慮に入れられていないし、教会史の領域であると考えられている。Ecclesia は、かつては政治的境界をこえた全世界的な信者の共同体を意味していたが、他方では、個々の機関や財産を持つ教会の階級組織をも意味していた。前者は、政治的構造に係わらない全世界的な教会の存在を意味するもので、そのことが現代キリスト教や二次的アイデンティティーの礎石としての中世後期の議論の中の国家と教会の分離という強力な理想を作り出したのだ。それに相対するのが、十分に組織された、階級制のある聖職者の機関である。このとらえ方は、中世前期のキリスト教の歴史的側面を考える時にはやっかいになるものである。というのも、王が司教と共同で統治していたというもうひとつの事実があるからである。支配者と聖職者というのは、キリスト教徒を統治し、また聖職者と修道士、修道女が神と人間の仲介者となって神の認知した秩序を守るという意味で、教会への指示をも扱う業務だったのだ。たとえ、宗教上と世俗の業務を分離するという理念を支配者の側から企てたとしても、その境界は相互依存のせいで消えていった(De Jong 2006、p. 242－244)。Ecclesia は、政治的秩序の概念化における中心的な要素であった。フランケン人は、具体的な教会建築や宗教的共同体から終末論に至るこの枠組みに、征服したエリートや改宗した人々を組み込むのにある程度成功している。それどころか、たとえばザクセン人の場合、そのアイデンティティーはキリスト教やキリスト教をもたらした皇帝によって成り立っているのである(同上253f)。中世前期の政治システムの中では、キリスト教は安定化の役割を果たしており、王権と契約した教会であった。同時に、当時の国家の秩序は必然的に神の秩序だと理解されており、このことが、氏族の伝統や個々の政治

体制のアイデンティティーの形成に影響を与えた。Regnum と Ecclesia の間に直接重なり合う関連性があったとするなら、政治的秩序の安定化において、政治での司教の役割は、同時代の国家コンセプトにおける教会の重要性と同じであったといえる。しかしながら、研究ではそれについてまだ議論の余地がある(Goetz 2009、p. 527；529)。

このことを詳しく説明するために、スカンジナビアや東ヨーロッパへのキリスト教化、つまりキリスト教が広がっていったことを例にあげよう。そこではキリスト教が新しい政治制度や王権の成立と結びついていった。地方の支配者がキリスト教を導入して領地での権力を強化した例など、宗教上の変化は政治の変化と結びついていた。このことは、9世紀後半から11世紀中頃の期間にあてはまる。宗教であるキリスト教は人々の間に新しい連帯感を生み出し、それを強化することができるため、共同で行うセレモニーや儀式的な活動が持ち込まれたのである。公開で儀式を行ったことや宗教的な権力と世俗の権力とが密接な繋がりを持っていたことが、中世前期のキリスト教の本質的な特徴あり、そこには、もともとはアウトサイダーや移民であった宗教のスペシャリストたちが入ってくることもあった(Berend 2007、p. 1f. ； 4)。

キリスト教以前の祭祀や宗教活動、信仰が新しく現われたキリスト教といかに相互に作用していったかについてを理解することは非常に有益である。まず、政治体制に公式にキリスト教が認められる以前に、交易を通して最初の接触があった。そののちに、文化の借用が登場する。このことは、考古学的に実証可能で、たとえば、物質文化の異教徒の墓からキリスト教に関連した遺物が見つかっている。このことは、公式にキリスト教が導入される以前のスカンジナビアにキリスト教文化が存在していたことを反映している。キリスト教は、ほとんどの場合、支配者が改宗を決定することでその影響力を広げてきた。このことは、北方の国々に特徴的である。これは、ローマ皇帝コンスタンチヌスに始まる王が改宗を決定するという長い文芸伝統と関係がある。また、キリスト教への改宗によって、多くの人々は社会に及ぼす自分たちの力を固め、さらにはライバルに対してその力を強固なものにしようとし、また場合によっては、フランケン人のようなキリスト教勢力に助けを求めることができるよう試みた。支配者がキリスト教に改宗した後は、世俗の支配とキリスト教は、多くの点で互いに密接な結びつきを持った。このことは、領土や行政の組織、租税制度、読み書き能力、行政内の聖職者など、キリスト教化がもたらしたあらゆる要素にあてはまる。それに伴って、特に王権に対してイデオロギー的な認定がなされるようになる。キリスト教的なレトリックで、王に権力モデルをもたらし、古代末期からの伝統による政治的背景を作り出したのだ。しかしながら、キリスト教導入期と、キリスト教確立後のキリスト教の役割は区別しなければならない。また、考慮する必要があるのは、王権の強化には、多数の同盟や人々の間のネットワークもまた非常に重要で、キリスト教化だけでは、成し遂げられなかったということだ。キリスト教化の過程でのもうひとつの重要な側面に、十字架の旗印を掲げて、戦いに勝利を収めたということがある。そのことが、改宗をする重要な根拠となった。新しい神の卓越した力を誇示することになったからである。中世前期の西ヨーロッパで見られたように、改宗がトップダウン式で行われたことが見て取れ、キリスト教化の過程で王の果たした中心的役割が際立っている。(Berend 2007、p. 6－19)。

スヴェーレ・バッゲは、国家形成過程における新しい宗教の役割とその状況について、次のようにまとめている。

「スカンジナビアの王国の成立とその新しい宗教キリスト教の成立との間にも一致が見られる。私たちの知る限り、異教時代では宗教の力と政治的な力は密接な関係にあったが、専門的な聖職者はいなかった。首長が儀式的・宗教的リーダーとして振舞っていたからである。しかし、首長の地位は安定したものではなかったと考えてもよいだろう。地方の権力をめぐってリーダー達の間での競争もあっただろう。バイキングの遠征から戦利品と武装した男たちを従えて帰ってきた新参者が、ある地域で自らリーダーを名乗ることもありうることだろう。稀有な事かもしれないが、ハラルド美髪王がノルウェー全土を統一したか、少なくとも西海岸の君主となったときのように、彼が大多数の首長

を統括する大君主になることもおそらく可能であっただろう。しかしながら、異教では、こうした君主に対してどんな支援も行っていなかったのだ。それと対照的なのが一神教のキリスト教である。キリスト教は一つの祭祀、一神、一つの専門的な祭祀組織を備えた中央集権的な宗教であり、たちまち地方首長たちの宗教的存在価値を消し去ってしまった。文献では頻繁に一人の王の支配と一神への信仰との対比が述べられ、その新しい宗教と大きな政体との間の関係が論理的に述べられた。また、王は必ずしもこの宗教組織のトップである必要はないが、中世前期においてはかなりそれを統制しており、特にキリスト教が入ってきたばかりの地方ではそうであった。明らかに、初期のキリスト教の組織の力は弱すぎて王の力にあまり加勢することができなかったにちがいない。しかしながら、キリスト教には新しい宗教だということで、中央集権化の効果があった。他方、同時代の他の宗教は、教義に客観的なシステムがなく、かなり個人的なものだったので、人々の指導者への愛着度と彼の神々への愛着度との間に強い関係が見られた」(Bagge 2008、p. 150f.)

中世前期のキリスト教化と現代のキリスト教の広がりについて考えたとき、社会的・家族的ネットワークや社会文化的な結びつき、支配的な世界観の本質、発達の状況、さらには、その新しい宗教が何と結び付くのか、どんな政治的目的に結びつくのか、またキリスト教社会がどのくらいすばらしいのかといったことが、この宗教の受け入れに大きな影響を与えていたことがわかる。キリスト教の伝来のあとで、既存の宗教の信者とキリスト教徒との間で相互に影響を与え合った期間があったことが認められているが、その期間はさまざまであった。キリスト教の理論上の定義では、キリスト教と異教は完全に分離していたと言われているが、実際の姿を考察するに、これらが順応し妥協していたことがわかるのだ。キリスト教普及の初期段階では、宗教的な流動性があったということができる。既存の宗教は新しい形式で発展し、キリスト教はそれと習合した形を作り出した。また、この相互作用にはもうひとつの側面がある。つまり、この宗教間の出会いについて文献と考古学との間で興味深い意見の二極化が見て取れるのである。キリスト教徒によって書かれた教会の視点では、対立を強調し共存していた事実を隠している。しかしながら、考古学的研究からは、それらが共存していた事実が明らかになっているのである。

キリスト教化の一部に、指導者が改宗を決断した後の教会との協力関係と建築物の建造がある。これらは、支配者が統治する地域への司教区の導入とともに始まった。それに伴って、建造物や職員といった教会の他の機関も導入されたのだが、それは、教会建築と同じような重要性を持っていた。支配者が改宗したころの教会は木造が多いが、それらは、スカンジナビアで重要な役割を果たした。また、石造の教会も同様の効果を発揮した。つまりキリスト教化はそれまでの異教徒世界を物質的に征服したことも意味するのだが、それは異教の祭祀場の上に教会を建てたことに象徴される。また、石造建築の導入は、多くの場所でキリスト教の伝来と結びついていた。キリスト教の用語や建築様式、芸術などが広まり、さらには、新しく発達した政治体制にもキリスト教がさまざまな影響を及ぼしたのである。その代表格が、筆記能力と法律、貨幣制度である。文書による立法化は、キリスト教導入の結果ではあるが、ほとんどの地域ではその導入期のキリスト教社会の形成段階ではまだ始まってはいなかった(Berend 2007、p. 21－30)。

こうしたことは、支配者が国家を形成し確立する際に、キリスト教が果たした役割の特徴を明らかにしてくれる。では、なぜキリスト教のような世界宗教が伝統的な社会においてそのような魅力を行使できたのであろうか。

(3) プライマリー宗教とセカンダリー宗教

権力の中央集権化が進む政治体制の中で宗教がどのような役割を果たすことができるのかを実例を挙げながら理解し、さらに既存の宗教と新興の宗教システムとの間の関係をよりよく理解するためには、ドイツのエジプト学者で、宗教学者でも文化学者でもあるヤン・アスマンの提唱するプライマリー宗教とセカンダリー宗教の区別が助けになるであろう。この理論は、日本学者のベルンハード・シャイドが日本列島にもともと存在していた信仰と新しく伝来した仏教との関係を考察する際に応用している(Scheid 2009)。

アスマンは、古代のある時点で多神教から一神教への転換があったと仮定する。それは、カルト宗教から書物宗教への転換、それぞれの文化に特有の宗教から世界宗教への転換を意味しており、それをまとめて彼は、「プライマリー宗教」から「セカンダリー宗教」へのプロセスと表現した。その際、プライマリー宗教からセカンダリー宗教への発展的に進行したのではなく、革新的な行為があったのだとする。書物宗教であり世界宗教で一神教であるほとんどすべてのセカンダリー宗教のプライマリー宗教に対する態度は、見下したようなものであり、ちょうど、キリスト教における異教徒へのまなざしにあてはまる。仏教は一神教ではなく、ここでは例外である(Assmann 2003、p. 4)。

ここで重要なのは、プライマリー宗教とセカンダリー宗教の宗教システム間の内容の違いである。プライマリー宗教は、文化や伝統に根ざした宗教であるともいえ、ヤン・アスマンによると、同じ文化と社会、たいていは同じ言語を持つ人々の間で数百年、数千年かけて歴史的に育まれたものであり、それらと切り離すことができないものである。また、これらの宗教は伝統に起因しているが、その伝統は、世界的事件を思い起こさせる神話的太古を根拠にしている。そして、その起源について何度も繰り返し語るのである。世界の発展などの目的論的な概念は無く、個人や人々の「救済」や「悟り」を目指す終末論的な目的もない。プライマリー宗教は、それぞれの文化と結びつき、状況に合わせて、神々との調和的関係などといったさまざまな関係を作りだすのである。

それに対して、セカンダリー宗教は、世界はひとつの秩序に支配されているという観念に導かれ、正義の原則を基礎としている。それはキリスト教では最後の審判の思想の中に、仏教ではカルマなどの中に見られるのもので、善と悪とを清算する約束を含んでいる。こうした概念が、道徳的な規範へと繋がっていく。その際、決定的な要素となったのが、文化を伝える最も重要で新しいメディアとしての書物である。いわゆる書物宗教であるセカンダリー宗教は、神聖な書物、歴史的な創立者の人物像、信仰内容などを明確に確立していることにおいて傑出している。アスマンによると、書物のないセカンダリー宗教は存在しえない。書物のおかげで、その教えを広めたり指導者や神学者として解説をしたりイデオロギー的に活動できる宗教の専門家が生まれたのである。彼らは宗教の内容の伝達者というだけでなく、儀式の挙行に重点をおく媒体となった。書かれた教えは宗教の次元を広げ、その万人救済主義的な望みも広げていった。このことは、教会や修道院にみられるような地域を超えた組織の構造と結びついている(Scheid 2009；Wagner 2006、p. 31－33)。

⑷　日本列島の国家形成における宗教と儀式

ここで、再び、日本列島の国家形成に目を移して、国家形成にとっての儀式の意味や、人民を支配する際の儀式の性格について詳しく考察してみたい。

律令国家成立期前後には、祭祀場は一定の場所に収斂し、固定化されていた(Imao　2004、p. 325)。仏教が伝来する以前の、露天祭祀場で行われた儀式を原型とするならば、恒久的な施設としての神社や、そこに仕える神官、その神社の建造物の出現はひとつの革新であった。また、非常に多様な特徴を持つ各地の地域の祭祀場が、朝廷から単一の「神社」の一員としての待遇を受け、またそのように認識され、はじめて独特で固有のカテゴリーを形成していった。そのため、７・８世紀の中央集権化した朝廷祭祀の起こりは、神社の歴史上画期的な出来事であったといえよう(Breen/Teeuwen 2010、p. 24)。

「常陸風土記の夜刀神伝説(箭括伝説)に登場する神祇の観念は、論語や他の古典に現われる古代中国の範疇を反映したものである。日本においては、この観念は朝廷が祭司的な力を組織するときの中心的コンセプトとなった。朝廷は、地方の祭祀を天皇の普遍的な「神祇」祭祀に組み込むことで、地方の権力を吸収した。実際、このことは、最も重要な神々が新しい朝廷の物語、つまり「神話；mytho-history」にまとめられたことを意味し、それが日本の国家の起源を作り出した。また、朝廷が領土全域にわたって、神への奉納をする権限を引き受けたことも意味している。この物語と儀式の挙行によって、私たちが神祇祭祀と呼ぶ新しい祭祀システムが完成したのだ。」(Breen/Teeuwen 2010、p. 27)。

ブリーンとテーウェンは、こうした論文の中で、中

央集権国家と原始的な祭祀との関係について簡潔にまとめている。つまり、国家の安定を目的とした普遍的儀式という新しいアイデンティティーを持った儀式で統一することで地方の権力を統一するのである。ここで、気をつけておかなければならないのは、私たちが神社や神祇祭祀ついて知っている情報は、ほとんど全てが朝廷によって編纂された文献から得たものであるということである。このことは、当然、資料について大きな問題があるということである。たとえば、膨大な数の神社の列挙を例にとると、幾つかの場所では集落より神社が多いように思われてしまう。神祇祭祀は、宗像大社のように名目上朝廷の統制下にあった若干の神社を支配下に置いた。同時にこうした神社の神官の家系の人々も、朝廷への自分たちの影響力を強めるために祭祀を利用したのだ。しかしながら、ほとんどの神社はこうした朝廷祭祀には吸収されておらず、私たちには他の神社での実際何が行われていたのかほとんど知らないも同然なのである(同上27)。

はっきりと認識しなければならないのは、その祭祀の拠り所のひとつがいわゆる神話「mytho-history」で、現在あるものが神の時代に正当であったことを認める役割を担っている。古事記や日本書紀などの文献のおかげで、朝廷は、自分たちの起源の有様を、永続性があり列聖されるような権威のある形にすることができた。王の血統とその同盟者は、このように成文化されたのである。特に日本書紀は、全ての記事に正確な日付を記すなど中国の王朝の歴史書の影響を強く受けたものだが、作為的に歴史を構成し生み出すような理念を持っている。神祇神話は、ヤマトの王が天皇となった700年前後に生み出されている。先史時代の口頭で伝わったものはほとんど成文化されず、新しい説話が作り出され、常に書き換えられ更訂されていった(Breen/Teeuwen 2010、p. 28－31)。さらに、そうした資料は、明らかに編集者の見解や利益と結びついていた。彼らは製作や統制の過程で、さまざまな派閥、特に国家の利害という観点で内容を選択したわけだが、それがさまざまな解釈や思弁を生んでいるのである(Ooms 2008、p. 5)。

朝廷の仕事の中心に、天皇支配が神や太陽と同様の性質を持つという印象を視覚的に表現できる儀式の興行への投資があった。その際、朝廷の祭司は、昔からの儀式に朝鮮半島や中国からの新しいやり方を組み合わせた多様な神まつりを執り行った。こうした朝廷祭祀は689年に設立された神祇官によって統括されていた。この祭祀の成立は非常に政治性の高いもので、ヤマトの王をこの世の太陽と同等の普遍的で絶対的地位を有する人物に移行させる働きを持ち、それは、即位の儀式の大嘗祭で頂点に達していた(Breen/Teeuwen 2010、p. 32f)。

もうひとつの重要な点は、唐の儀式のコードが重要な基盤となっていることである。神崇拝を構築する上で、可能な限り中国の手順を神祇システムに応用したのである。また、陰陽道や仏教の実践も同様に朝廷に取り入れられた。神祇祭祀はまた、新しい政治体制の中心として朝廷の設立という目的のために奉仕した。朝鮮半島から日本に来た渡来人によってもたらされた陰陽道は、唐の政治体制には不可欠な要素なのだが、陰陽寮の設立でその頂点を迎えた。その儀式は神祇の儀式と一部重なり合うものであった(Breen/Teeuwen 2010、p. 36f.)。

こうした儀式が実施されていたことから、儀式とその成立が中央政権国家への戦略上重要な一歩であったことがわかる。古いものと新しいものとの間の、地域的な、また地域を超えた儀式的コミュニケーションが成立し、秩序を作り出され、それに伴って官僚化と統一化もなされた。しかし、朝廷セレモニーの中の神祇祭祀のもうひとつの重要な要素、仏教がなくてはこのことは成し遂げられなかったであろう。仏教と上の二つの要素との根本的な違いは、ちょうど唐の皇帝や朝鮮半島の王が領土に仏教寺院のネットワークを広げ、多数の僧が国の守護者として存在したのと同じように、仏教は6世紀末にはすでに朝廷での地位を確立していたということで、その限りでは神祇祭祀より古いものであった。もうひとつの仏教の特徴は、地方の神々や伝統との歴史的な付き合い方にある。仏教は、地方の神々を仏教の世界に統合するメカニズムを発展させてきたのだ。仏教は、神も含めて暴力的な神々や精霊を制御する機関として機能していた。神社の近くに寺を建てることや、8世紀に始まる神宮寺が全国へと広まった。そのため、多数の重要な神社が、露天の簡易

な場所から寺院と神社が密接に結びついた建造物群の中に移されていったのである。先に説明した物質文化の世界がキリスト教化していったのと同様、古代の日本の仏教も寺や寺院という大規模は建築や彫刻によって広められ、それによって神社にも直接影響を与え、その変化を招いたのである(Breen/Teeuwen 2010、p. 38f. ；Grapard 2000、p. 76f.)。

神祇官が執り行った国家祭祀は、最も高い統治職と同等の高い職務「上座」であったが、注意しなければいけないのは、行政機関の頂点の突出した地位でありながら神官職のランクは国家官僚のヒエラルヒーの中では比較的低かったということだ。つまり、名ばかりの地位だったのである(Naumann 2000、p. 50)。行政官庁としての神職はほとんど管理任務の役職とみなされ、宗教を扱う特異な部門とはみなされなかったのだ。中国を手本にした法的で厳格に統制された細かい任務は、人間と超自然の力との関係を扱っているのだが、その運営においては施政の末端に限られ、あらゆる政治と同じように全ての宗教的業務を行う前に厳密に想定し、定められた基準に従い、実行に移すというシステムに組み込まれていた(Naumann 2000、p. 57f.)。また同時に注意しなければならないのは、ほんの限られた数の神だけが公式に捧げ物や供物を受け取っていただけだということだ。皇室の神を除くと、ほとんどの場合、氏神や神社に居る神は、地方で重要なだけであった。つまり、たいていの神社や神は、限られた地方的な重要性しか持っていなかったのである。国家祭祀は、その性格から単一宗教である印象を持たせようとしたものの、地方の神や氏神を抱く個別的な文化が多数存在したために、それらが一緒になって一つの宗教システムだとはっきり思えるような、整合的システムは存在しなかったのである(Naumann 2000、p. 64)。

この神祇祭祀と陰陽道、仏教の３つは、政治権力が邪悪な力から自らを守るために利用した主要な要素である。天皇を中心にすえ、仏教や道教、仏教以前の祭祀の要素をうまく融合させることで、これまで定義してきた神聖性のある王権の形成ができたといえるだろう。国家は入念に組織されたヒエラルヒー的な国家祭祀の助けを借りて、神と人間の仲介者となった。その役職から得られた天皇の神聖性は、ますます国家祭祀の中心へ移行していく。ここで私たちは、アジアや中国や日本でも行われることのある多層の借用を見ることができるのだ(Ooms 2008、p. 29)。

５．結論

儀式が宗教と祭祀と結びついて、国家形成の過程で重要な役割を果たしたことは、一般に認められている。また儀式は、原史・古代の社会にみられるように政体や国家の中でその設立を助け安定に寄与する秩序形成の要素として機能する。日本の国家形成の間でおそらく最も重要だったのが、大陸との交易だったであろう。この交易では、海路に依存するしかなかったので、大陸との交流がもっとも盛んだった頃に、沖ノ島の祭祀がこの交流の過程に付随した儀式として行われ、それを支援していたと仮定することができる。

儀式が変化することは、その陰で新しい社会が形成されたことを反映している。祭祀の領域でも、古代日本の国家形成途上の日本に到着した新しい宗教の影響を受けたことが、固定した場所で儀式が行われるようになったことから読み取ることができる。土着信仰と新しく到来した書物宗教とその他の大陸由来の行為が結びついた国家祭祀は、朝廷の権力を儀式の面から強化するために統一化され組織化されていった。国家的儀式が挙行されていたと仮定するなら、文献に宗像氏の名が登場することは、その土地が理論上中央権力と儀式を通して結びついていたことになり、その土地の重要性を示す重要な証となる。

国家形成の過程における儀式的・宗教的側面では、キリスト教や仏教といった普遍的な望みを持つセカンダリーな書物宗教の方が、これまで述べてきたような理由から、整合的システムを持たず統合力のないプライマリー宗教よりも大きな影響力を持ってきた。しかしながら、以前から存在してきた宗教観や儀式、儀式の場と結びつき、それらに適応して変化し、新しい融合宗教を作り出すことが、トランスパーソナル的なアイデンティティーや人と人との繋がり意識や政体の象徴的なコミュニケーション要素などを作り出すための国家権力の重要な戦略だったのである。

仏教が導入され、それまでに存在していた祭祀活動

や宗教観と出会ったことは、沖ノ島のような儀式と祭祀の場に、儀式の変化という形で重要な影響を与えたと私は考えるが、このことは論争の中に埋もれているようである。

先述した白石太一郎氏の著作での、沖ノ島の儀式とヤマト王権の関係についての詳細な考古学的研究では、地域を超えたものであれ、個々の古墳やその被葬者あるいは築造集団といった地域的なものであれ、支配と沖ノ島の直接的な関係を段階に沿ってとらえるのがいかに難しいかを明らかにしている。この問題は、考古資料の持つ根本的な性格に関係している。つまり、考古資料は、静的で、遺物についての情報は与えてくれるが、それに関与する人々の情報はほとんど与えてくれないからである。そのため、これまでにも言及してきたように、支配者や首長などの個人が祭祀や供物の場所に対して直接関係を持ち影響や統制を与えていたかについて実証するのが困難なのである。ここで取り上げているテーマでも同じ問題が生じている。しかしながら、このことは、人々の集団や社会共同体、地域を超えた権力者や連合と、沖ノ島で行われた儀式との間に明確な内なる関係がなかったということを意味しているわけではない。いずれにせよ、社会共同体や政体にとって海やそれを越えた大陸との関係がいかに重要であったかは明白である。問題なのは、ここが、非常に多様なグループや利害の人たちに利用された場所ではないのか、つまり、特定のグループや人間たちや利害の統制によって排他的に使われたのではなく、地方の祭祀やその活動といったものから国家の任務や地域を超えた任務のようなものまで、たくさんのグループの人々にとって近づきやすい場所であったのではないかということである。今後の研究にこのような関係を取り入れるためには、「文脈付け」が重要なキーワードになるであろう。集落と儀式の場所とそれに結びついた古墳の関係を、その地域の調査をさらに進めることでさらに具体的に解明しなければならないだろう。そうすることで初めて、権力や支配、地域を超えた力との関係をよりよく理解することが可能になる。

私たちが政体や国家形成の過程の性格をどのように説明するかによって、支配と祭祀との関係の理解の仕方が変化する。もし、被葬者を神聖王や祭司だと解釈するなら、自動的に沖ノ島でのような儀式の挙行に直接関与していたと考えることになる。あるいは、彼らが決まった集団や政体に自分たちの指図どおりに儀式を執り行うように圧力をかけていたとも考えることもできる。また、考古学的資料つまり文字でない資料と文献的資料との間にこの場合でも境界があることに思い至ると、解決していない問題は多数存在している。

中央の権力が直接モノを沖ノ島に持ち込んだと考えるのか、あるいはいわゆる高級なモノの流通を一元的に考えずに回り道をして持ち込まれたと考えるのか、また中央の権力がそこでの儀式を指示したのかどうかについては、儀式のシステムや社会システムのメカニズムをどの程度まで理解し解釈できるかによって変わってくる。もし、さまざまな生活領域や沖ノ島や国境の地までの広範囲の地域を統制する中央権力が非常に早い段階で成立したと仮定すると、そのことの影響が信仰的・儀式的領域にも及んだ可能がある。しかしながら、埋葬儀礼などで政治的な権力範囲とは一致しないアイデンティティーという意味での共通性が強く見られたり、またそうした共同体に大きな自主性があると認められるとするなら、特に古墳時代に儀式に対して中央政権が直接影響を与えたりコントロールしたとは考えにくくなる。このため、前提とされている「国家儀式」を過大評価してはならない。というのも、「もの」には記号論上の意味が載せられているからで、この意味は「もの」性質からは捉えにくいものであるからだ(Eggert 2010、p. 25)。

他に例を見ない祭祀遺跡としての沖ノ島の価値を形成しているのは、国家との繋がりが強調されていることだけではない。地理的に特殊な状況にあったため、長く継続的な時間を越えて、宗教的儀式の時間的・空間的変遷についての情報をほとんど損うことなく伝えてくれたことにある。沖ノ島は、今後も研究の原点であり続けるし、古代日本列島の儀式活動の理解に長く本質的な影響を与え続けることだろう。

参考文献

Airlie, Stuart; Pohl, Walter; Reimitz, Helmut (ed.)(2006): Staat im frühen Mittelalter. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 11. Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse: Denkschriften 334. Wien.

Althoff, Gerd (2003): Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt.

Althoff, Gerd (2004): Family, Friends and Followers. Political and Social Bonds in Early Medieval Europe. Translated by: Christopher Carroll. Cambrigde University Press.

Althoff, Gerd (2009): Rituale als ordnungsstiftende Elemente. In: Pohl, Walter; Wieser, Veronika (ed.): Der frühmittelalterliche Staat - europäische Perspektiven. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 17. Wien: Verl. d. Österr. Akademie der Wissenschaften, pp. 391-398.

Assmann, Jan (2003): Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. Carl Hanser Verlag München.

Bagge, Sverre (1992): Early state formation in Scandinavia. In: Pohl, Walter; Wieser, Veronika (Hg.): Der frühmittelalterliche Staat - europäische Perspektiven. Denkschriften der phil.-hist. Klasse 386. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 16. Wien 2009, pp. 145-154

Barnes, G. L. (1993): China, Korea, Japan: the rise of civilization in East Asia. London: Thames & Hudson.

Barnes, G. L. (2007): State formation in Japan: emergence of a 4 th-century ruling elite. London: Routledge.

Bell, Catherine (1992): Ritual Theory - Ritual Practice. New York/Oxford.

Berend, Nora (2007): Introduction. In: Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200. Cambridge University Press, pp. 1-46.

Breen, John; Teeuwen, Mark (2010): A new history of Shinto. Chichester: Wiley-Blackwell.

De Jong, Mayke (2009): The state of the church : 'ecclesia' and early medieval state formation. In: Pohl, Walter; Wieser, Veronika (ed.): Der frühmittelalterliche Staat - europäische Perspektiven. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 17. Wien: Verl. d. Österr. Akademie der Wissenschaften, pp. 241-254.

Eggert, M.K.H. (1999); Der Tote von Hochdorf: Bemerkungen zum Modus archäologischer Interpretation. Arch. Korrbl. 29, 211-222.

Eggert, Manfred K. H. (2007): Wirtschaft und Gesellschaft im früheisenzeitlichen Mitteleuropa: Überlegungen zum 'Fürstensitzphänomen'. Fundberichte aus Baden-Wärttemberg 29, pp. 255-302.

ERKENS, Franz-Reiner (2004): Sakralkönigtum. In: Reallexikon der germanischen Altertumskunde 26, pp. 221-234.

Erkens, Franz-Reiner (2005): Sakralkönigtum und sakrales Königtum. Anmerkungen und Hinweise. In: Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen, hg. von Franz-Reiner Erkens (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 49), Berlin, pp. 1-8.

Erkens, Franz-Reiner (2006): Herrschersakralität im Mittelalter: Von den Anfängen bis zum Investiturstreit.

Fukunaga, Shin 'ya 福永伸哉 (2004): Social Changes from the Yayoi to the Kofun Periods. In: N. Matsumoto, editor (s): Cultural Diversity and the Archaeology of the 21 st Century. Society of Archaeological Studies. Kōkogaku Kenkyūkai, Okayama, pp. 130-149.

福永伸哉(2005)「倭の国家形成とその理論的予祭」前川和也・岡村秀典編「国家形成の比較研究」学生社

Goetz, Hans-Werner (2003): Europa im frühen Mittelalter 500-1050. Stuttgart.

Goetz, Hans-Werner (2009): Versuch einer resümierenden Bilanz. In: Pohl, Walter; Wieser, Veronika (Hg.): Der frühmittelalterliche Staat - europäische Perspektiven. Denkschriften der phil.-hist. Klasse 386. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 16. Wien, pp. 523-532.

Goltz, A. (2004): Sakralkönigtum, IV. Quellen. In: Reallexikon der germanischen Altertumskunde (RGA) 26, pp. 224-228.

Grapard, Allen (2000): The economics of ritual power. In: Breen, John, and Teeuwen, Mark (ed.). Shinto in History: Ways of the Kami. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 68-94

広瀬和雄「古墳時代像再構築のための考察 (A Consideration of Reconstructing our Image of the Kofun Period: Does the Period of Keyhole Tombs Predate the Ritsuryō State?)」国立歴史民俗博物館研究報告第150集 (2009) (Bulletin of the National Museum of Japanese History Vol. 150 March 2009), pp. 33-147.

広瀬和雄(2010)「前方後円墳の世界」岩波書店〈岩波新書1264〉

Imao, Fumiaki 今尾文昭 (2004): Götterwelt und Kult. In: Wieczorek, Alfred; Steinhaus, Werner; Sahara, Makoto (Hrsg.): Zeit der Morgenröte. Japans Archäologie und Geschichte bis zu den ersten Kaisern. Handbuch. Katalog, Mannheim: Reiss-Engelhorn-Museen. Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 11, pp. 323-328.

Karl, Raimund (2005): Warum nennen wir ihn nicht einfach Dietrich? Zum Streit um des Hochdorfer dorfältesten Sakralkönigs Bart. In: R. Karl and J. Leskovar (eds.), Interpretierte Eisenzeiten. Fallstudien, Methoden, Theorie. Tagungsbeiträge der 1.Linzer Gespräche zur interpretativen Eisenzeitarchäologie. Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich, Folge 18. Linz, pp. 191-202.

Karl, Raimund (2007): Grundlagen der Analyse sozialer Komplexität in der eisenzeitlichen Keltiké. In: Kelten-Einfälle an der Donau. Akten des Vierten Symposiums

deutschsprachiger Keltologinnen und Keltologen. Linz/Donau, 17. -21. Juli 2005. Denkschriften der phil. -hist. Klasse 345, S. 325-346.

橿原考古学研究所附属博物館編(2005)「水と祭祀の考古学」学生社

Kienlin, T. L. (2008): Der "Fürst" von Leubingen: Herausragende Bestattungen der Frühbronzezeit als Bezugspunkt gesellschaftlicher Kohärenz und kultureller Identitä. In: Ch. Kümme l/B. Schweizer/U. Veit (Hrsg.): Körperinszenierung - Objektsammlung - Monumentalisierung: Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften. Archäologische Quellen in kulturwissenschaftlicher Perspektive. Tübinger Archäologische Taschenbücher 6. Münster: Waxmann, pp. 181-206.

Körntgen, L.; Padberg, L. E. V. ; Peschl, A. ; Pohl, W.; Sundquist, O. (2004): Artikel Sakralkönigtum. In: Reallexikon der germanischen Altertumskunde 26, pp. 179-320.

Krauβe, D.: Der "Keltenfuürst" von Hochdorf: Dorfältester oder Sakralkönig? Anspruch und Wirklichkeit der sog. Kulturanthropologischen Hallstatt-Archäologie. Archäologisches Korrespondenzblatt 29, 1999, 339-358.

Matsugi, Takehiko 松木武彦 (2004): Kofun-zeitliche Grabhügel - Die Debatteüber frühe Staatlichkeit. In: Wieczorek, Alfred; Steinhaus, Werner; Sahara, Makoto (Hrsg.): Zeit der Morgenröte. Japans Archäologie und Geschichte bis zu den ersten Kaisern. Handbuch. Katalog, Mannheim: Reiss-Engelhorn-Museen. Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 11, pp. 277-286.

Mizoguchi, Koji 溝口孝司 (2009): Nodes and edges: A network approach to hierarchisation and state formation in Japan. In: Journal of Anthropological Archaeology, Volume 28, Issue 1,March, pp. 14-26.

Naumann, Nelly (2000): The state cult of the Nara and early Heian periods. In: Breen, John, and Teeuwen, Mark (ed.). Shinto in History: Ways of the Kami. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 47-67.

Ooms, Herman (2009): Imperial Politics and Symbolics in Ancient Japan: The Tenmu Dynasty, 650-800. Honolulu: University of Hawai'i PressPiggott, J. R. (1997) The emergence of Japanese kingship. Stanford: Stanford University Press.

Padberg, Lutz E. von (2004): Sakralkönigtum. In: Reallexikon der germanischen Altertumskunde 26, pp. 1-79-181.

Pohl, Walter (2006): Staat und Herrschaft im Frühmittelalter: Überlegungen zum Forschungsstand. In: Airlie, Stuart; Pohl, Walter; Reimitz, Helmut (ed.): Staat im frühen Mittelalter. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 11. Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse: Denkschriften 334. Wien, pp. 9-38.

Scheid, Bernhard (2009): "Memories of the Divine Age: Shintō seen through Jan Assmann's concepts of religion. " In: Bernard Faure, Michael Como und Iyanaga Nobumi (Hg.), Rethinking Medieval Shintō. Cahiers d' Extrême-Asie 16, S. 327-341.

Shiraishi, Taichirō 白石太一郎 (2004): Die Kofun-Zeit - Eine allgemeine Einführung I. In: Wieczorek, Alfred; Steinhaus, Werner; Sahara, Makoto (Hrsg.): Zeit der Morgenröte. Japans Archäologie und Geschichte bis zu den ersten Kaisern. Handbuch. Katalog, Mannheim: Reiss-Engelhorn-Museen. Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 11, pp. 277-286.

白石太一郎(1999)「古墳とヤマト政権」文春新書

Steuer, Heiko (2004): Sakralkönigtum, Die archäologische Perspektive. In: Reallexikon der germanischen Altertumskunde 26, pp. 183-207.

Steuer, Heiko (2005): Stamm und Staat. § 5 Archäologisch. In: Reallexikon der germanischen Altertumskunde (RGA) 29, Berlin, New York, pp. 502-508.

Steuer, Heiko: Ton, Otto (ed.)(2006): Warfare and society : archaeological and social anthropological perspectives. Aarhus: Aarhus Univ. Pr., pp. 227-236.

Tanabe, Ikuo 田辺征夫 (2006): Eine neue Epoche bricht an - Die Entstehung eines autokratischen, geeinten Staates und die Übernahme des Buddhismus: In: Archäologie in Japan - Umbrüche und Kontinuitäten - Japanische und europäische Archäologen im Gespräch, 21. -24. November 2004.

Teeuwen, Mark (2002). From jindō to Shinto: A concept takes shape. Japanese Journal of Religious Studies 29 (3-4), pp. 233-263.

Teeuwen, Mark (2007). Comparative perspectives on the emergence of jindō and Shinto. Bulletin of the School of Oriental and African Studies,70, pp 373-402.

Theel, Antje (2006): Die Rekonstruktion von Sozialstrukturen am Beispiel des so genannten Fürstengrabes von Hochdorf (Baden-Württemberg). Ein Beitrag zur Anwendung ethnologischer Modelle in der archäologischen Theoriediskussion (Leipzig). Leipziger Online Beiträge zur Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie Nr. 20. (http://www.uni-leipzig.de/histsem/uploads/media/Nr. 20-Theel.pdf)

Tsude, Hiroshi 都出比呂志 (1990): Chiefly lineages in Kofun-period Japan: political relations between centre and region. In: Antiquity 64, Nr. 245, pp. 923-929.

Tsude, Hiroshi 都出比呂志 (1992): The Kofun period and state formation. In: Acta Asiatica 63, pp. 64-86.

Tsude, Hiroshi 都出比呂志 and W. W. Edwards (2006): Early state formation in Japan. In: J. R. Piggott (Ed.): Capital and countryside in Japan, 300-1180; Japanese historians in English. Ithaca, NY: Cornell University East Asia Program, pp. 13-53.

Verhoeven, Marc (2011): The Many Dimensions of Ritual. In: Insoll, Timothy (Ed.): The Oxford Handbook of the Ar-

chaeology of Ritual and Religion. New York : Oxford University Press, pp. 115-132.

Wada, Seigo 和田晴吾 (2004): Die letzten schlüssellochförmigen Grabhügel und das Ende des Hügelbaus. In: Wieczorek, Alfred; Steinhaus, Werner; Sahara, Makoto (Hrsg.): Zeit der Morgenröte. Japans Archäologie und Geschichte bis zu den ersten Kaisern. Handbuch. Katalog, Mannheim: Reiss-Engelhorn-Museen. Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 11, pp. 380-387.

Wagner, Andreas (2006): Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft).

Wickham, Chris (2005): Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800. Oxford.

Yuba, Tadanori 弓場紀知 (2004): Ein Ritualplatz der Kofun-Zeit auf der Insel Okinoshima. In: Wieczorek, Alfred; Steinhaus, Werner; Sahara, Makoto (Hrsg.): Zeit der Morgenröte. Japans Archäologie und Geschichte bis zu den ersten Kaisern. Handbuch. Katalog, Mannheim: Reiss-Engelhorn-Museen. Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 11, pp. 311-314.

執筆者プロフィール

ワン・ウェイ（王　巍）●中国社会科学院考古研究所長

1954生まれ。吉林大学歴史系考古専業卒業。中国社会科学院考古研究所研究員、同所副所長を経て、現在、同所所長。博士（人文）。主な著作に、『中国から見た邪馬台国と倭政権』、『東アジア鉄器と冶鉄術の伝播と交流』など。

ユ・ビョンハ（兪　炳　夏）●大韓民国国立中央博物館研究企画部長

1960年生まれ。ソウル大学校大学院修士課程修了。国立慶州博物館学芸研究室長、国立春川博物館長、国立公州博物館長を経て、現在、国立中央博物館研究企画部長。主な著作に、『海洋交流と古代祭祀』、『古代の航海祭祀』など。

サイモン・ケイナー（Simon KANER）●英国・セインズベリー日本藝術研究所考古・文化遺産センター長

1962年生まれ。ケンブリッジ大学博士課程修了。セインズベリー日本藝術研究所副所長を経て、現在、同研究所考古・文化遺産センター長。博士（考古学）。主な著作に、『Power of Dogu: Ceramic Figures from Ancient Japan』（土偶の力：古代日本の土人形）、『Jomon Reflections: Forager Life and Culture in Prehistoric Japanese Archipelago』（縄文再考：先史時代日本列島における採集民の生活文化）など。

ノルマン・ヘイヴンズ（Norman HAVENS）●國學院大學准教授

1950年生まれ。プリンストン大学大学院宗教学研究科後期課程終了。國學院大學日本文化研究所嘱託研究員、同神道文化学部助教授を経て、現在、同学部准教授。Ph.D.(ABD)。主な著作に、『神道辞典』（EOS: Encyclopedia of Shinto、英訳・編集）、「Shinto（「神道」）」（『南山・日本宗教ガイド』）、『共存学：文化・社会の多様性』（共著）など。

ウェルナー・シュタインハウス（Werner STEINHAUS）●広島大学・広島経済大学非常勤講師

1962年生まれ。ライス・エンゲルホルヌ博物館研究員、文化庁とライス・エンゲルホルヌ博物館原始・古代；日本展示会プロジェクト「曙光の時代」学術コーディネーター・監督・プロデューサーを経て、現在、セインズベリー日本藝術研究所客員研究員、広島大学・広島経済大学非常勤講師。主な著作に、『Kleines Wörterbuch zur japanischen Archäologie − Japanisch−Deutsch（Dictionary of Japanese Archeological Terms−Japanese−German）』（日本考古学用語辞典・和独対照）、「東アジアにおける農耕社会の形成と文明への道」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第119集）など。

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」研究報告Ⅱ-2

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
東京都千代田区麹町３丁目７番地６