

世界遺産「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群
第二期特別調査研究事業 第二回国際検討会

*The 2nd International Review Meeting on
The 2nd Special Research Project for the World Heritage Site
“Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region”*

宗像における祭祀・信仰の歴史的変遷の世界的意義

***The Global Significance of
the Historical Transition of Rituals and Beliefs in Munakata***

報 告 書

日時：2025 年 11 月 29・30 日（土・日）

会場：メルキュール福岡宗像リゾート＆スパ

Date: 29-30 November, 2025

Venue: Mercure Fukuoka Munakata Resort & Spa

「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群保存活用協議会

Preservation and Utilization Council of

“Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region”

目次／Contents

1 概要 / Outline	1/5
2 報告資料 / Presentation Materials	
笹生 衛 / Sasou Mamoru	10/17
概念整理 – 日本列島における神（カミ）・祭祀（マツリ）、環境と認知 – Conceptual Framework <i>Kami (Deities) and Saishi (Rituals) in the Japanese Archipelago: Interpreting Through Environment and Cognition</i>	
溝口孝司 / Mizoguchi Koji	26/33
国家形成と宗教：議論の補助線として State Formation and Religion: An Auxiliary Framework for Discussion	
3 基調講演 / Keynote Presentation	
講演 1 マイク・パーカー・ピアソン / Mike Parker Pearson	41/49
新石器時代からローマ鉄器時代までの英国における社会・祭祀・宗教 Society, ritual and religion in Britain from the Neolithic to the Roman Iron Age	
講演 2 ファビオ・ランベッリ / Fabio Rambelli	57/61
宗教的実践と思想の変化、および聖なるものに関する学術的理解の変化： 理論と方法 Changes in Religious Practices and Ideas and in Academic Understanding of the Sacred: Theories and Methods	
講演 3 菊地大樹 / Kikuchi Hiroki	65/72
山の宗教・仏教史の立場から、宗像の祭祀・信仰を考える Considering Munakata's Rituals and Beliefs from the Perspective of Mountain Religion and Buddhist History	
講演 4 鈴木正崇 / Suzuki Masataka	82/96
山岳信仰・民俗学の立場から宗像の祭祀・信仰を考える Considering Munakata's Rituals and Beliefs from the Perspectives of Mountain Worship and Folklore	

4 報告資料 / Presentation Materials

田中史生 / Tanaka Fumio 116/119

古代・中世の北部九州をとりまく国際環境・交流環境

—宗像・沖ノ島地域の国際環境を考えるために—

The International and Exchange Environment Surrounding Northern Kyushu in

Ancient and Medieval Times

Seeking to Understand the International Environment of the Munakata and

Okinoshima Region

禹 在柄 / Woo Jae Pyoung 123/125

5～6世紀における倭国と百済の王権・地方勢力間の相互作用

Interactions between the Royal Authorities and Regional Powers of Wa and Baekje

during the 5th and 6th Centuries

高田貫太 / Takata Kanta 128/130

古墳時代の日朝関係史から見た沖ノ島祭祀

Okinoshima Ritual Practices as Viewed from the History of Japan-Korea Relations

during the Kofun Period

王 海燕 / Wang Haiyan 133/134

古代中国の地域間交流と航海信仰

Interregional Exchange and Maritime Beliefs in Ancient China

大高広和 / Otaka Hirokazu 135/136

宗像三女神

The Three Goddesses of Munakata

秋道智彌 / Akimichi Tomoya 138/141

ジェンダーと海の祭祀—沖ノ島信仰と船霊女神の出現—

Gender in Maritime Rituals

— Emergent *Funadama* Goddess in Okinoshima Belief —

5 討論 / Discussion 145

6 講演者プロフィール / Profile 170

世界遺産「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群
第2期特別調査研究事業 第2回国際検討会

「宗像における祭祀・信仰の歴史的変遷の世界的意義」

1.趣 旨：

「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群は、古代から現在まで続く「神宿る島」沖ノ島を崇拝する文化的伝統の物証である。4世紀から9世紀にかけて航海安全を願う祭祀により沖ノ島に捧げられた8万点の奉獻品は、東アジアにおける諸国家間の重要な交流を示すものとして、世界遺産に登録されている。このように、宗像地域における祭祀と信仰の変遷は、海を介した古代東アジアの交流による影響を背景とした固有の信仰の発展の文脈で理解されてきた。

しかしながら、近年の研究や本特別研究事業の成果により、宗像における祭祀の変遷は様々な要因により変化してきた事が明らかとなってきた。宗像において自然崇拝に基づく固有の信仰が歴史的に変化した主な要因として考えられるのは、①海域のネットワークによる地域間交流、②仏教をはじめとする外来の思想および文化の到来等の異文化交流、③中央権力と地域勢力の関係を含む社会構造の階層化・複雑化、④部族・首長制段階を経て国家形成期・古代・中世・近世から現代に至る時代の変化、とくに、古代から中世へ等の過渡期の問題、⑤自然環境の変化、⑥人間の認知的な構造と自然環境の関係、等があげられる。

そこで本検討会では、本遺産群の特質である「祭祀の変遷」に焦点を当てる。考古学、宗教学、文化人類学、民俗学、歴史学など様々な分野の国内外の専門家から、それぞれのフィールドで「祭祀・信仰・宗教の変化とその要因」についてお話しいただくとともに、世界の宗教的思考・行為の歴史の中に宗像の祭祀・信仰を具体的に位置付けていただく。

これにより、宗像の祭祀・信仰の特質と普遍性を理解し、その祭祀・信仰の世界的な位置づけを明らかにする事を目指すものである。

- 2.主 催：「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群保存活用協議会
- 3.日 時：令和7年11月29日（土）・30日（日）
- 4.場 所：メルキュールホテル宗像 〒811-3514 福岡県宗像市田野 1303
- 5.参加者：
- 講演者：ファビオ・ランベッリ（カリフォルニア大学サンタバーバラ校、宗教学）
菊地 大樹（東京大学史料編纂所教授、中世史・宗教史）
鈴木 正崇（慶應義塾大学名誉教授、文化人類学者、民俗学、宗教学）
マイク・パーカー・ピアソン（ユニバーシティ・カレッジ・ロンドン考古学
研究所、考古学）
- 議 長：佐藤 信（専門家会議副委員長、東京大学名誉教授、歴史学）
溝口 孝司（専門家会議委員、九州大学教授、考古学）
- 委託研究者：秋道 智彌（山梨県立富士山世界遺産センター、総合地球環境学研究所名誉
教授、文化人類学）
禹 在柄（韓国忠南大学校教授、考古学）
高田 貫太（国立歴史民俗博物館教授、考古学）
田中 史生（早稲田大学教授、歴史学）
笹生 衛（國學院大学教授、考古学）
大高 広和（大正大学文学部専任講師、歴史学）
- 研究協力者：王 海燕（中国浙江大学教授、歴史学）
- 国宝部会：河野 一隆（東京国立博物館学芸研究部長、考古学）
辻田淳一郎（九州大学教授、考古学）
橋本 達也（鹿児島大学総合研究博物館教授、考古学）
- 地域史部会：岡寺 未幾（福岡県文化振興課九博・世界遺産室参事補佐、考古学）
正田実知彦（福岡県文化振興課九博・世界遺産室主任技師、文化的景観）
池田 拓（宗像市世界遺産課主任技師、考古学）
太田 智（宗像市世界遺産課主任技師、考古学）
岡 崇（宗像市世界遺産課企画主査、考古学）
向井 浩太（宗像市世界遺産課主任技師、考古学）
井浦 一（福津市文化財課史跡整備係長、考古学）
池ノ上 宏（福津市文化財課世界遺産係主査、考古学）
崎野祐太郎（福津市文化財課文化財課主任、考古学）
高木慎太郎（福津市文化財課史跡整備係主任、考古学）
- オブザーバー：岡田 保良（日本イコモス国内委員会委員長）
鈴木 地平（文化庁文化財調査官）

6.スケジュール：

【第1日】 令和7年11月29日（土）

10:00-10:15	開会行事(15分)
1	問題提起1
10:15-11:15	課題整理1「概念整理ー日本列島における神（カミ）・祭祀（マツリ）、環境と認知ー」 笹生 衛（報告50分、質疑応答10分）
11:15-11:45	コメント1「国家形成と宗教：議論の補助線として」 溝口孝司（報告30分）
11:45-13:00	昼食休憩（75分）
2	講演
13:00-14:00	講演1「新石器時代からローマ鉄器時代までの英国における社会・祭祀・宗教」 マイク・パーカー・ピアソン(報告50分、質疑応答10分)
14:00-15:00	講演2「宗教的实践と思想の変化、および聖なるものに関する学術的理解の変化：理論と方法」 ファビオ・ランベッリ(報告50分、質疑応答10分)（英語）
15:00-15:30	休憩（30分）
15:30-16:30	講演3「山の宗教・仏教史の立場から、宗像の祭祀・信仰を考える」 菊地 大樹(報告50分、質疑応答10分)
16:30-17:30	講演4「山岳信仰・民俗学の立場から宗像の祭祀・信仰を考える」 鈴木 正崇(報告50分、質疑応答10分)

【第2日目】 令和7年11月30日（日）

3	問題提起2
10:00-10:30	課題整理2「古代・中世の北部九州をとりまく国際環境・交流環境ー宗像・沖ノ島地域の国際環境を考えるためにー」 田中史生（報告30分）
10:30-10:45	コメント2「5～6世紀における倭国と百済の王権・地方勢力間の相互作用」 禹在柄（報告15分）
10:45-11:00	コメント3「古墳時代の日朝関係史から見た沖ノ島祭祀」 高田貫太（報告15分）
11:15-11:15	休憩（15分）
11:00-11:30	コメント4「古代中国の地域間交流と航海信仰」 王海燕(報告15分)
11:30-11:45	コメント5「宗像三女神」 大高広和（報告15分）
11:45-12:00	コメント6「ジェンダーと海の祭祀ー沖ノ島信仰と船霊女神の出現ー」 秋道智彌（報告15分）

12:00-13:00	昼食休憩（60 分）
4 総合討論	
13:00-14:15	総合討論 1 「歴史的文脈から宗像の祭祀・信仰の意義を考える」 司会 佐藤 信（75 分）
14:15-14:30	休憩（15 分）
14:30-15:30	総合討論 2 「宗像の祭祀・信仰の世界史的意義を考える」 司会 溝口 孝司（60 分）
15:30-15:50	総括
15:50-16:00	閉会行事

*The 2nd International Review Meeting on
The 2nd Special Research Project for the World Heritage Site
“Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region”*

***The Global Significance of
the Historical Transition of Rituals and Beliefs in Munakata***

1. Theme

The World Heritage Site, "The Sacred Islands of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region," is evidence of the cultural tradition of worshipping the sacred island of Okinoshima, which has continued from ancient times to the present day. The 80,000 offerings dedicated to Okinoshima Island between the fourth and ninth centuries, intended for rituals seeking safe navigation, demonstrate significant exchanges between various East Asian nations. Thus, the evolution of rituals and beliefs in the Munakata region can be understood in the context of indigenous beliefs influenced by ancient East Asian exchanges.

However, recent research and the results of this special research project have revealed that changes in Munakata rituals have been influenced by various factors. The main factors considered to have contributed to historical changes in the unique nature-worship-based beliefs in Munakata are: (1) interregional exchanges through maritime networks; (2) cultural exchanges with foreign ideas and cultures, including Buddhism; (3) the stratification and complexification of social structures, including the relationship between central power and regional forces; (4) Changes in the era from the tribal and chiefdom stages to the state formation period, ancient times, the Middle Ages, and the modern era, especially issues during transitional periods such as from ancient times to the Middle Ages, (5) changes in the natural environment; and (6) the relationship between human cognitive structures and the natural environment.

Therefore, this conference will focus on the "changes in rituals" characteristic of this property. Experts from various fields, including archaeology, religious studies, cultural anthropology, folklore studies, and history, from both domestic and international backgrounds, will present their insights on "changes in rituals, beliefs, and religion and their underlying factors" within their respective fields and place Munakata's rituals and beliefs in the context of the history of religious thought and behavior around the world. Through this, we aim to understand the unique characteristics and universality of Munakata's rituals and beliefs and clarify their global significance.

2. Organizer:

Preservation and Utilization Council of “Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region (Fukuoka prefecture, Munakata City, Fukutsu City, Munakata Taisha)

3. Venue:

Mercure Fukuoka Munakata Resort & Spa
1303 Tano Munakata city, Fukuoka, 811-3514

4. Dates:

November 29 to 30, 2025

※Site visit for speakers will be held from November 27 to 28.

5. Participants:

Speakers:

Fabio Rambelli (Professor, University of California, Religious Studies)

Hiroki Kikuchi (Professor, Historiographical Institute, the University of Tokyo,
Religious History)

Masataka Suzuki (Professor Emeritus, Keio University, Cultural Anthropology,
Folklore Studies, Religious Studies)

Mike Parker Pearson (Professor, UCL Institute of Archaeology, Archaeology)

Chair:

Sato Makoto (Chair, Expert Meeting, Professor Emeritus, University of Tokyo, History)

Mizoguchi Koji (member, Expert Meeting, Professor, Kyushu University, Archaeology)

Commissioned Researcher:

Akimichi Tomoya (Director, Yamanashi Prefectural Fujisan World Heritage Center
Professor Emeritus, Research Institute for Humanity and Nature, Cultural
Anthropology)

Woo Jae Pyoung (Professor, Chungnam National University, Korea)

Takata Kanta (Professor, National Museum of Japanese History, Archaeology)

Tanaka Fumio (Professor, Waseda University, History)

Sasou Mamoru (Professor, Kokugakuin University, Museum Kokugakuin University,
Archaeology)

Otaka Hirokazu (Lecturer, Taisho University, History)

Research Collaborator:

Wang Haiyan (Professor, Zhejiang University, China, History)

Subcommittee of National Treasure:

Kawano Kazutaka (Tokyo National Museum, Archaeology)

Tsujita Junichiro (Kyushu University, Archaeology)

Hashimoto Tatsuya (Kagoshima University, Archaeology)

Subcommittee of Regional History:

Okadera Miki (World Heritage Division, Fukuoka Prefecture, Archaeology)
Shoda Michihiko (World Heritage Division, Fukuoka Prefecture, Landscape)
Ikeda Taku (Munakata City, Cultural Properties Division, Archaeology)
Ota Satoshi (Munakata City, Cultural Properties Division, Archaeology)
Oka Takashi (Munakata City, World Heritage Division, Archaeology)
Mukai Kota (Munakata City, World Heritage Division, Archaeology)
Iura Hajime (Fukutsu City, Cultural Properties Division, Archaeology)
Ikenoue Hiroshi (Fukutsu City, Cultural Properties Division, Archaeology)
Sakino Yutaro (Fukutsu City, Cultural Properties Division, Archaeology)
Takagi Shintaro (Fukutsu City, Cultural Properties Division, Archaeology)

Observer:

Okada Yasuyoshi (Chair of the ICOMOS Japan)
Suzuki Chihei (Cultural Properties Investigator, Agency for Cultural Affairs)

6. Schedule

【Day1】 Saturday, November 29, 2025

10:00-10:15	Opening (15minutes)
1 Key points of discussion 1	
10:15-11:15	Key points for discussion 1: Conceptual Framework <i>Kami (Deities) and Saishi (Rituals) in the Japanese Archipelago: Interpreting Through Environment and Cognition</i> Sasou Mamoru (Presentation: 50 minutes, Q&A: 10 minutes)
11:15-11:45	Commentary 1: State Formation and Religion: An Auxiliary Framework for Discussion Mizoguchi Koji (Presentation: 30 minutes)
11:45-13:00	Lunch (75minutes)
2 Keynote Address	
13:00-14:00	Lecture 1: Society, ritual and religion in Britain from the Neolithic to the Roman Iron Age Mike Parker Pearson (Presentation: 50 minutes, Q&A: 10 minutes)
14:00-15:00	Lecture 2: Changes in Religious Practices and Ideas and in Academic Understanding of the Sacred: Theories and Methods Fabio Rambelli (Presentation: 50 minutes, Q&A: 10 minutes)
15:00-15:30	Break (30minutes)
15:30-16:30	Lecture 3: Considering Munakata's Rituals and Beliefs from the Perspective of Mountain Religion and Buddhist History Kikuchi Hiroki (Presentation: 50 minutes, Q&A: 10 minutes)
16:30-17:30	Lecture 4: Considering Munakata's Rituals and Beliefs from the Perspectives of Mountain Worship and Folklore Suzuki Masataka (Presentation: 50 minutes, Q&A: 10 minutes)

【Day2】 Sunday, November 30, 2025

3 Key points of discussion2	
10:00-10:30	Key points for discussion 2: The International and Exchange Environment Surrounding Northern Kyushu in Ancient and Medieval Times <i>Seeking to Understand the International Environment of the Munakata and Okinoshima Region</i> Tanaka Fumio (Presentation: 30minutes)

10:30-10:45	Commentary 2: Interactions between the Royal Authorities and Regional Powers of Wa and Baekje during the 5 th and 6 th Centuries Woo Jae Pyoung (Presentation: 15minutes)
10:45-11:00	Commentary 3: Okinoshima Ritual Practices as Viewed from the History of Japan-Korea Relations during the Kofun Period Takata Kanta (Presentation: 15minutes)
11:00-11:15	Break(15 minutes)
11:15-11:30	Commentary 4: Interregional Exchange and Maritime Beliefs in Ancient China Wang Haiyan (Presentation: 15minutes)
11:30-11:45	Commentary 5: The Three Goddesses of Munakata Otaka Hirokazu (Presentation: 15minutes)
11:45-12:00	Commentary 6: Gender in Maritime Rituals — Emergent <i>Funadama</i> Goddess in Okinoshima Belief — Akimichi Tomoya (Presentation: 15minutes)
12:00-13:00	Lunch(60 minutes)
4 Comprehensive Discussion	
13:00-14:15	Comprehensive Discussion 1: Considering the Significance of Munakata's Rituals and Beliefs from a Historical Context Chair Sato Makoto (75 minutes)
14:15-14:30	Break (15minutes)
14:30-15:30	Comprehensive Discussion 2: Considering the World-Historical Significance of Munakata's Rituals and Beliefs Chair Mizoguchi Koji(60minutes)
15:30-15:50	Concluding Discussion
15:50-16:00	Closing

課題整理 1

概念整理 ー日本列島における神（カミ）・祭祀（マツリ）、環境と認知ー

笹生 衛 國學院大学教授

1. はじめに

人間は、超自然的な行為者「神・霊魂など」を感じ、儀礼を行う。これを宗教とすると、それは人間にとって如何なる意味を持つのか。この問いに対して、エドワード・B.タイラーが1871年に『原始文化』（タイラー、2019）でアニミズムを提唱して以来、多くの研究が現在まで続いており、その視点は人類学・社会学・民族学・宗教学と多岐にわたる。

これに対し、20世紀末期から21世紀にかけて、新たな宗教研究の視点が示された。人間の脳の認知機能に基づき、宗教（神・霊魂などの考え方、それへの信仰や儀礼など）を考える「宗教認知科学」である。宗教認知科学の特徴は、宗教に関する事象を、共通する基本的な人間の認知的傾向性に基づく複数の要素に分解し、その組み合わせで、多様な宗教事象を説明する点にあり、この手法は、人間に共通する認知的傾向性に基づくため、異なる地域や環境、時代における宗教現象を、広く比較検討する場合、論理的な検討が可能となる（ホワイ、2025）。

しかし、宗教認知科学が前提とする人間の認知的傾向性（cognitive predispositions）は、時代を通して、地域が異なっても不変なのかという疑問が提起されている。例えば、文化進化論の立場からジョセフ・ヘンリックは、キリスト教々義の一夫一婦制の婚姻形態が浸透し西ヨーロッパの古代的な氏族集団が解体、商業活動の活発化と識字層の拡大を経て、欧米の特異な心理「個人の権利・責任、普遍的な法の重視」が形成されたとする。特に識字層の拡大は、脳幹の発達を促し脳機能の拡張につながったと指摘する（ヘンリック、2023）。宗教認知科学が前提とする認知的傾向性は、主に現代の欧米における心理学実験の結果に基づく。それが特異な歴史的な背景により形成されたとすると、この認知的傾向性を、他

の地域や異なる時代、古代の日本列島にまで当てはめてよいのかという疑問は、当然に出てくる。

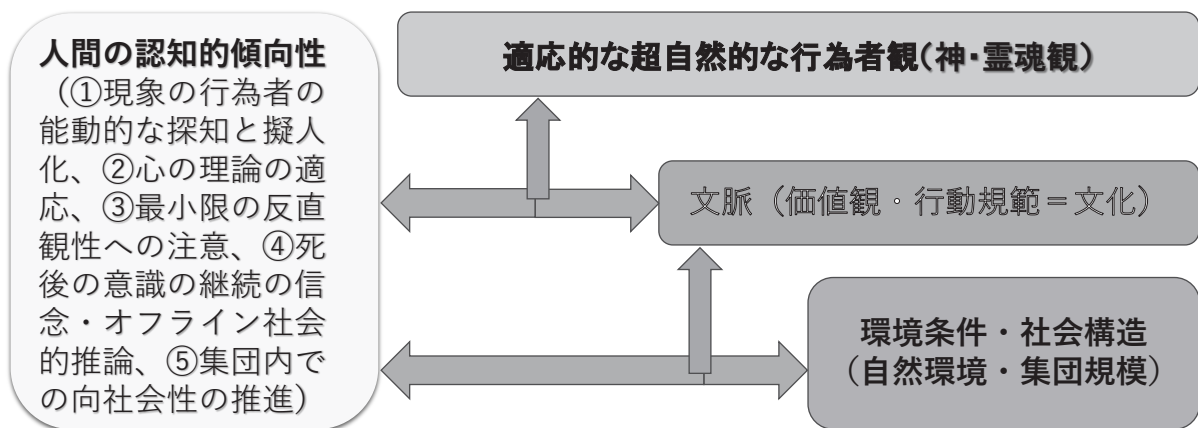
そこで、ここでは、古代の日本列島における超自然的な行為者「神（カミ）」・「霊魂（タマ）」観と関係する認知的傾向性について、文献資料と考古資料から検証し、その特徴と変遷について整理しておきたい。

2. 認知的傾向性と神・霊魂観

神・霊魂観の形成プロセス 20世紀末期から現在までの宗教認知科学研究の概要と課題については、最近、クレア・ホワイが丁寧にまとめている（ホワイ、2025）。この整理によると、カミ・霊魂観と関係する主な認知的傾向性については、以下の5つの要素をあげることができる。

- ①現象の行為者の能動的な探知と擬人化、②心の理論の適応、③最小限の反直観性への注意（予想とはやや異なった状態のものが注意を引き、意識に残りやすい）、④死後の意識の継続の信念・オフライン社会的推論（実際に対面していない人物でも姿などをイメージできる）、⑤集団内での向社会性の推進。

これらの基本的な認知的傾向性が基礎となって、人間が神・霊魂観を形成するプロセスは、図1のように整理できる。まず、人間の認知的傾向性と生活する環境・社会構造（自然環境・人間の集団規模・集団間のネットワークなど）の条件が相互に影響し、その条件に適応的な文脈（価値観・行動規範＝文化）が生み出される。その文脈が、再び人間の認知的傾向性と影響しあうことで、それぞれの環境・社会構造に適応的な超自然的な行為者（神・霊魂）観が生み出される。そして、その神・霊魂観は、繰り返し行われる儀礼行為により強化され、儀礼行為は不確



- ・環境条件・社会構造の変化により、文化選択が行われ超自然的な行為者観は変容。
 - ・地域ごとの超自然的な行為者観には、基本的な認知的傾向性にもとづく共通・類似する要素と、環境・文脈が作用する相違する要素が包含される。
 - ・超自然的な行為者観は、繰り返される儀礼行為により強化され、儀礼行為は不確実性に対する不安を低減させる。
- (クレア・ホワイト、2025による)

図1 超自然的な行為者観の形成構造

実な状況下にある人間の不安を低減させる、とも指摘されている(クシガラタス 2024)。

以上のように、各地域・時代ごとの神・靈魂観には、認知的傾向性にもとづく共通する要素と、環境・文脈が作用する異なる要素を包含する。このため自然環境や人間集団の規模、社会構造が異なる古代中国など他地域の神・靈魂観を、単純に古代の日本列島には適応できないのである。また、環境・社会構造が変化すれば、神・靈魂観も変化することになる。

認知的傾向性の検証方法 ここでの問題は、宗教認知科学の基本的な認知的傾向性が原始・古代の日本列島に当てはめてよいのかとの疑問である。これについては、文献資料と考古資料の両面からの検証が可能である。日本列島では、『古事記』(712年成立)、『日本書紀』(720年成立)、「古風土記」(8世紀前半に編纂)を始めとした古代のテキストが伝えられており、8世紀段階の神・靈魂観が具体的に記録されている。また、『皇太神宮儀式帳』(804年成立)からは古代の神宮祭祀の実態が確認でき、『延喜式』(927年成立)は古代の国家祭祀の捧げもの「幣帛」や祝詞の内容を記しており、当時の主要な神社がリストアップしている。

一方、列島内の各地では、神に対する儀礼「祭祀」

の痕跡「祭祀遺跡」が多数確認されており、4世紀後半から5世紀代には、東北地方から九州まで広範囲に分布する。その中には8・9世紀代の祭祀の場「神宮・神社」と重なる例は少なくない。さらに、5世紀代の祭祀遺跡の出土遺物からは、供献品の内容と祭祀の構成「祭式」が推定できる。それは「古風土記」や『延喜式』が記す「幣帛」に相当し、『皇太神宮儀式帳』が記す祭式の構成「Ⅰ祭祀の準備、Ⅱ祭祀の実施、Ⅲ祭祀後の対応」と一致する(笹生、2012・2016)。つまり、5世紀代の祭祀遺跡と8・9世紀の祭祀の場は連続するので、古代の文献資料が記す神観も5世紀頃まで遡及する可能性が高い。古代文献と祭祀遺跡の情報を総合することで、神・靈魂に関わる認知的傾向性の①・②・③について、古代の日本列島の状況の検証が可能となる。

また、日本では20世紀末期に大規模な土地造成に伴い大規模な発掘調査が実施され、原始・古代・中世にかけての集落・生産域・祭祀の場・墓域(古墳群など)の景観を復元できるデータが蓄積している。これと遺体の葬送方法を総合して分析することで、④に関わる死者・祖先観が検証でき、集落と墓域との関係からは、⑤と関係する氏族集団の検証が可能となる。

3. 古代日本における認知的傾向性と神（カミ）観の検証と変遷

行為者の探知と人格化 ここでは、古代の宗像・沖ノ島祭祀との関係で①「現象の行為者探知と擬人化」について、祭祀遺跡の立地環境と出土遺物から検証してみたい。5世紀以降の祭祀遺跡は、水源となる山の山麓、河川や灌漑用水路に面する場所、水陸交通上の要衝・難所、目標となる山や島嶼など、特徴的な地形・自然環境に立地する。いずれも、生産・生活と集団間のネットワークを維持する上で、特別な環境の働き（現象）が現れる場なので、その場（環境）の働き（現象）に行為者を探知・直観していたと推測できる。これは、「記紀」『延喜式』にある「～に坐す神（～に居られる神）・神社」の表現と整合する。それは、その場の現象に超自然的な行為者を探知して「カミ・神」と直観し、そこに「カミ・神」は居られると認識したので、そこが祭祀の場となったと整理できる。この典型例が、玄界灘の航海目標として重要な働きを現す宗像・沖ノ島（沖津宮）である。そこは「記紀」では女神が坐（居）す場所であり、4世紀後半まで遡及する祭祀の痕跡「祭祀遺跡」が残る。「記紀」が編纂された8世紀初頭には、現象の超自然的な行為者は、現象が現れる場所に「居られる」女神として、人格化していたことは間違いない。

カミ・神の人格化については、祭祀遺跡の出土遺物からも推測できる。日本列島内の5世紀代の祭祀遺跡では、ほぼ共通して土師器の高坏・坏・埴、須恵器の甕・高坏・坏・甕を中心に食器・酒器が出土する（第2図）。このため、当時の「マツリ・祭祀」では食膳による供献が不可欠であったと判断でき、祭祀対象のカミ・神は、人間と同じ食膳を所望し食べると認識されていたのである。こう考えると、古代の日本列島における「マツリ・祭祀」は、人間が超自然的な行為者「カミ・神」へ、意に沿った貴重な品々や食膳を捧げ、カミ・神は返礼として望ましい現象（働き）を維持し提供するという交換の儀礼として定義できる。そうすると、「意に沿う」という、カミ・神の心を推し量る②「心の理論」も、この段

階には適応できることになる。さらに、カミ・神の存在を示す地形と自然物として、円錐形で均整の取れた「神名備山」と巨岩の「磐座」がある。これは、特定の現象が起こす超自然的な行為者が居られる場と、③「最小限の反直観性への注意」を促す、周囲とは異なる美しい山や、巨岩の存在が重なった現象として説明できる（第3・4図）。

不安定な神の人格化 ただし、神の人格化は、全ての古代日本のカミ・神々には適応できない。例えば、「記紀」において、三輪山に坐す大物主神は、夜は貴人の姿で現れる一方で、昼は蛇の姿で現れた（第5図）。イワレヒコノミコトを苦しめた熊野の山の荒ぶる神は熊、ヤマトタケルノミコトと対峙した神坂峠の山の神は白い鹿、伊吹山の神は大蛇で、荒ぶる神々は熊・白鹿・大蛇として現れた。『常陸国風土記』行方郡条の夜刀の神は角を持つ蛇である（第6図）。「記紀」『古風土記』が編纂された8世紀前葉の段階でも、神の人格化は不安定な状態であった。これらの神々は、王権や人々に危害を加える威力をもち、その働きが危険な大型獣の熊、特異な姿の白鹿と蛇の表象へと結びついたのである。

カミ・マツリと国家の形成 日本列島で、古代のマツリ・祭祀が成立する大きな画期は、祭祀遺跡の状況から5世紀であったと考えられる。その時代の祭祀遺跡からは、共通する石製模造品や銅製儀鏡など祭祀用具とともに、鉄製の武器・武具、農・工具、鉄鋌（鉄素材）、初期須恵器といった、朝鮮半島から新たに伝わった先端技術を象徴する品々が出土し、供献品として捧げられていたと考えられる。これらの品々は、やはりヤマト王権から供与された可能性が高い。

これと関わるのが、5世紀代に明確になる「大王」という称号と、「天下」という国土の領域の意識だったと考えられる。日本列島では4世紀後半以降、中国王朝や朝鮮半島諸国との接触・交流が活発化し、5世紀になるとヤマト王権内で「治天下大王（天下を統治する大王）」の文脈が形成され、列島内では「人制」にもとづく集団間の組織化が進んだ（田中、2013）。そこでは大王を各種の役割で補佐する地方首長という構造が明確になる。特に5世紀中頃から

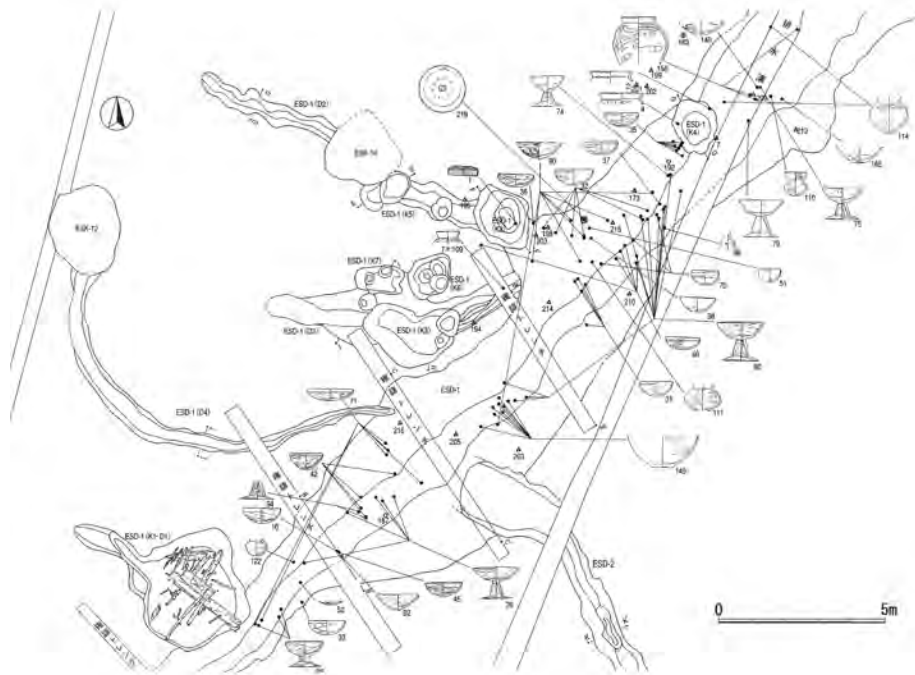


図2 千葉県長須賀条里制遺跡の5世紀の灌漑用水路と祭祀関係遺物の出土状況
 (高梨友子他編『館山市長須賀条里制遺跡・北条条里制遺跡』
 (財)千葉県文化財センター他、2004より)



図3 建鋒山と阿武隈川の支流 (笹生撮影)



図4 熊野山遠景 (笹生撮影)



図5 三輪山の遠景 (笹生撮影)



図6 『常陸国風土記』で夜刀神の伝承の舞台と
 考えられる谷津田の景観 (笹生撮影)

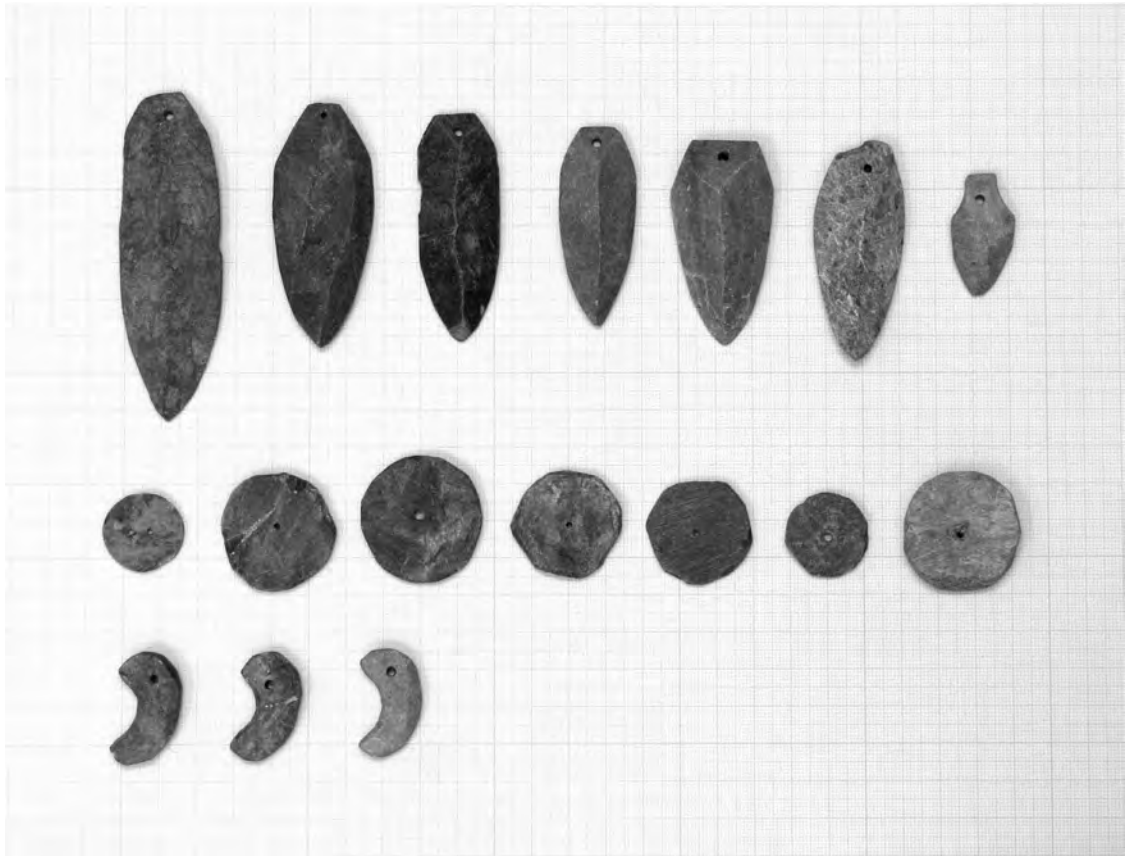


図7 茨城県宮中条里大船津地区出土の石製模造品（鹿嶋市どきどきセンター蔵、笹生撮影）



図8 茨城県厨台遺跡群出土の子持勾玉（鹿嶋市どきどきセンター蔵、笹生撮影）

後半にかけて列島内の広範囲に展開する祭祀遺跡は、このような大王と地方首長との新たな組織関係、またヤマト王権と中国・朝鮮半島とが密接に結びついた新たなネットワークに対応するものと考えられる（溝口、2023）。宗像・沖ノ島祭祀では、ヤマト王権と直結する初期のⅠ号巨岩周辺の祭祀遺跡（17・18・19号）から、5世紀中頃のⅡ号巨岩の祭祀遺跡（21号）への変遷が、この変化を示しており、同時に勝浦峯ノ畑古墳が築造され、津屋崎古墳群へと継承される、宗像の祭祀を司る首長の系譜が成立する。

ここに、大王が統治する天下の領域内で、交通・生産などで重要な現象が起こる環境に超自然的な行為者「カミ・神」を直観し、各地の首長がヤマト王権から供献品の供与を受け、各地域の神々を祀るという祭祀の体制が成立したと考えられる。この後、宗像・沖ノ島祭祀は、7世紀後半、ヤマト王権が律令国家へと移行する過程で、神宮や出雲、香島（第7・8図）・香取などと同様に神郡が設置され、恒例の国家祭祀としての体制を整えた。これは、同時に編纂・テキスト化が進められた「記紀」神話の内容に対応した形で行われたのである（笹生、2016）。

東アジアの交易圏とビッグゴッド 東アジアでは9世紀中頃を画期として、中国の民間海商（商人）の活動が活発化し（鈴木他編、2017）、10世紀から12世紀にかけて、日本列島と周縁部は北宋を中心とした東アジアの広域交易ネットワークに組み込まれた。さらに、9世紀後半から10世紀にかけての気候変動に伴う環境変化、特に河川や海浜の変化による灌漑用水系や港湾環境の変化を受けて、氏族（血縁）集団の集合体である古代集落と地域社会は解体し、12世紀までに中世的な集落やネットワークが成立、これに適応的な神・靈魂観が形成された。それが、日本列島のローカルな神々が世界宗教の仏教との間で形成した新たな神観である（笹生、2023A）。

「記紀」の宗像三女神は、日本列島と大陸・半島とを結ぶ海上交通で、航海目標や港湾機能として重要な働きを示す、沖ノ島（沖津宮）・大島（中津宮）・釣川河口のラグーン（辺津宮）に坐（居）す神とされた。しかし、三女神は、10世紀に仏教の大菩薩位を望む託宣を下し、古代以来の祭祀は仏教法会へと

変更される（『類聚符宣抄』第1、天元2年2月14日、宗像大宮司補任官符）。そして、12世紀には宗像三女神は、第一・二・三大菩薩として、釣川河口の辺津宮で一括して祀られ、そこは大宮司が掌る宗像信仰の中核となっていく。これに対応して成立したのが、宗像の西、津屋崎の汐入干潟に面し日宋貿易の拠点となった唐坊（在自西ノ後遺跡）であり、ここを拠点として、宗像大宮司は中国との貿易・交易へと積極的に関わった。

ほぼ同時期の11世紀末期から12世紀、福井県の敦賀には北宋商人が来航していた。そこと平安京を結ぶ、琵琶湖北端の塩津港遺跡の神社遺構からは、保延3年（1137）の起請文木札が出土した。この起請文には、仏教の天部である梵天・帝釈天・四天王とともに、八幡大菩薩・賀茂上下・山王七社など日本の神祇が誓約の対象として勧請され、この札を立てた草部行元が請け負う荷の魚を一巻でも取り流したら天部・神々の罰を受けるとある。天部と神祇は、草部行元が請け負った仕事の監視者で、まさにアラ・ノレンザヤンが指摘する、超自然的な監視者「ビッグゴッド」に対応する（笹生、2023B）。ノレンザヤンは、「超自然的監視者（ビッグゴッド）」から「監視されていると深く信じる者であれば、見知らぬ人であろうともそのネットワークに参加するよう勧めやすく、またより信頼する」としており（ノレンザヤン、2022）、文化・地域が異なる人々が広域の交易圏に加わるうえで、世界宗教と習合してビッグゴッド化することは重要な意味を持っていた。宗像の三女神の仏教化も、この文脈の中で理解できるだろう。

4. まとめ ーカミ・神観の段階的な変遷と人格化の進化ー

日本列島の古代の「カミ・神」観は5世紀と10世紀頃の集団の変質と新たなネットワークの形成に適応した新たな文脈にもとづき段階的に変遷していた。

カミ・神に係る認知的傾向性の中で、①「現象の行為者の能動的な探知と擬人化」は、日本列島で大王による天下統治の文脈が形成された5世紀には確認できる。ただし、「記紀」が編纂された8世紀初頭

においては、全ての神々が完全に人格化していたわけではなかった。

7世紀後半、律令国家による「記紀」編纂に伴い、大王（天皇）との関係のなかで神々への信仰が語られテキスト化し、これに併せて祭祀制度と祭祀の場が整備された。特に650年代から660年代、神宮・香島神宮・出雲における大王の居所「宮」に倣った「神の宮」の造営、そこでの宮廷儀礼に合わせた「祭祀」儀礼の実施（笹生、2016）は、それまで以上に人の姿をした神をイメージさせ人格化を確実に形としたはずである。さらに、神護景雲2年（768）に成立した春日祭祀詞では、それまで「幣帛」としていた捧げ物を、神が所有する「神宝」と、神が身に纏う美しい布の「御服」に分類しており、神の人間としてのイメージが明確となり、この分類は『皇太神宮儀式帳』の「神財・宝物等」と「装束」へとつながる（笹生、2013）。また、『皇太神宮儀式帳』には、月読宮の月読命の御形（神を表象する物）について「馬に乗る男の形。紫の御衣をき、金作の帯大刀佩きたまう」とあり、馬に乗る男神像である。神宝には金作大刀二柄と青毛土馬一疋が含まれ、神像の姿と一致する。神像の成立は、仏像との関係で語られることが多い。しかし、この時点で月読宮には明確な仏教の影響は認められない。このため、月読宮の月読命の神像が成立した背景には、8世紀代の神の人格化の進化が影響していた可能性が考えられる。

9世紀までに日本の神々の人格化が一段と進んだことは、次の画期、10世紀から12世紀にかけて、新たな文脈（古代的な氏族集団の解体・広域ネットワークへの参入）に適応的な神格の変化を準備し、世界宗教の仏教の仏・菩薩、天部と日本の神々との一体化を容易にしたのだろう。

参考文献

クシガラタス、ディミトリアス（田中恵理訳）
『RITUAL 人類を幸福に導く「最古の科学」』晶文社、2024。
笹生 衛『日本古代の祭祀考古学』吉川弘文館、2012。
笹生 衛「神宝の成立—組成の意味と背景—」『明治聖徳記念学会紀要』復刻第50号、明治聖徳記念

学会、2013。

笹生 衛『神と死者の考古学 古代のまつりと信仰』吉川弘文館、2016。

笹生 衛『まつりと神々の古代』吉川弘文館、2023A。

笹生 衛「古代交通路と祭祀の景観—祭祀・祭具の意味と古代末期の変化を中心に—」佐々木虔一・笹生 衛・菊地照夫編『古代の交通と神々の景観—港・坂・道—』八木書店、2023B。

鈴木靖民・金子修一・田中史生・李成市編『日本古代交流史入門』勉誠出版、2017。

タイラー、エドワード・B（松村一雄監修、奥山倫明＋奥山史亮＋長谷千代子＋堀雅彦訳）『原始文化〈上・下〉』国書刊行会、2019。

田中史生「倭五王と列島支配」『岩波講座 日本歴史 第1巻◆原始・古代1』岩波書店、2013。

ノレンザヤン、アラ（藤井修平・松島公望・荒川 歩訳）『ビッグ・ゴッド 変容する宗教と協力・対立の心理学』誠信書房、2022。

ヘンリック、ジョセフ（今西康子訳）『WEIRD「現代人」の奇妙な心理 経済的繁栄、民主制、個人主義の起源 上・下』白揚社、2023。

ホワイ特、クレア（藤井修平、石井辰典、中分遥、柿沼舞花、佐藤浩輔、須山巨基訳）『宗教認知科学入門—進化・脳・認知・文化をつなぐ』勁草書房、2025。

溝口孝司「沖ノ島祭祀の機能と変容：古代東アジアの航海・交流における祭祀・信仰へのアプローチの観点から」『「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群 特別研究事業 成果報告書』「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群保存活用協議会、2023。

Conceptual Framework

Kami (Deities) and Saishi (Rituals) in the Japanese Archipelago: Interpreting Through Environment and Cognition

SASOU Mamoru Professor, Kokugakuin University, Museum Kokugakuin University

1. Introduction

Human beings perceive supernatural agents as “gods and spirits”, and perform rituals. If we define this practice as religion, what meaning does it hold for humanity? Since Edward B. Tylor proposed animism in his 1871 work *Primitive Culture* (Tylor, 1920) in response to this question, numerous studies have continued through to the present day, encompassing diverse perspectives including anthropology, sociology, ethnology, and religious studies.

In contrast, from the late 20th century into the 21st century, a new perspective on religious research was set forth. This is the “cognitive science of religion,” which examines religion (concepts of gods and spirits, faith in such beings, and rituals, etc.) based on the cognitive functions of the human brain. The distinctive feature of cognitive science of religion lies in its method of breaking down religion-related phenomena into multiple elements based on fundamental cognitive predispositions common to all humans, and explaining diverse religious phenomena through combinations of these various elements. As this approach is based on cognitive predispositions universal to humans, it enables logical examination when comparing religious phenomena across different regions, environments, and time periods (White, 2021).

However, questions have been raised about whether the cognitive predispositions assumed by the cognitive science of religion remain constant across time periods and regions. For example, from the perspective of cultural evolution theory, Joseph Henrich argues that the penetration of Christian monogamous marriage practices caused the undoing of ancient clan groups in Western Europe, and through the expansion of commercial activity and literacy,

the distinctive Western psychology of “individual rights and responsibilities, and the primacy of universal laws” was formed. In particular, he points out that the expansion of literacy promoted brain development and led to the enhancement of brain functions (Henrich, 2020). The cognitive predispositions assumed by the cognitive science of religion are primarily based on results from psychological experiments conducted in contemporary Western societies. If these were formed through such distinctive historical circumstances, the natural question arises: can these cognitive predispositions be applied to other regions, different time periods, or the ancient Japanese archipelago?

This paper therefore seeks to examine the cognitive predispositions related to concepts of supernatural agents—“*kami* (deities)” and “*tama* (spirits)” —in ancient Japan through documentary and archaeological sources, and clarify their characteristics and historical transitions.

2. Cognitive Predispositions and Concepts of Deities and Spirits

Formative process of concepts of deities and spirits

Claire White has recently provided a carefully detailed summary of the overview and challenges of cognitive science of religion-related research from the late 20th century to the present (White, 2021). According to her synthesis, five main cognitive predispositions can be identified as being related to concepts of deities and spirits:

- 1) Active agency detection and anthropomorphization of phenomena; 2) Application of Theory of Mind; 3) Attention to minimal counterintuitiveness (things slightly different from expectations attract attention

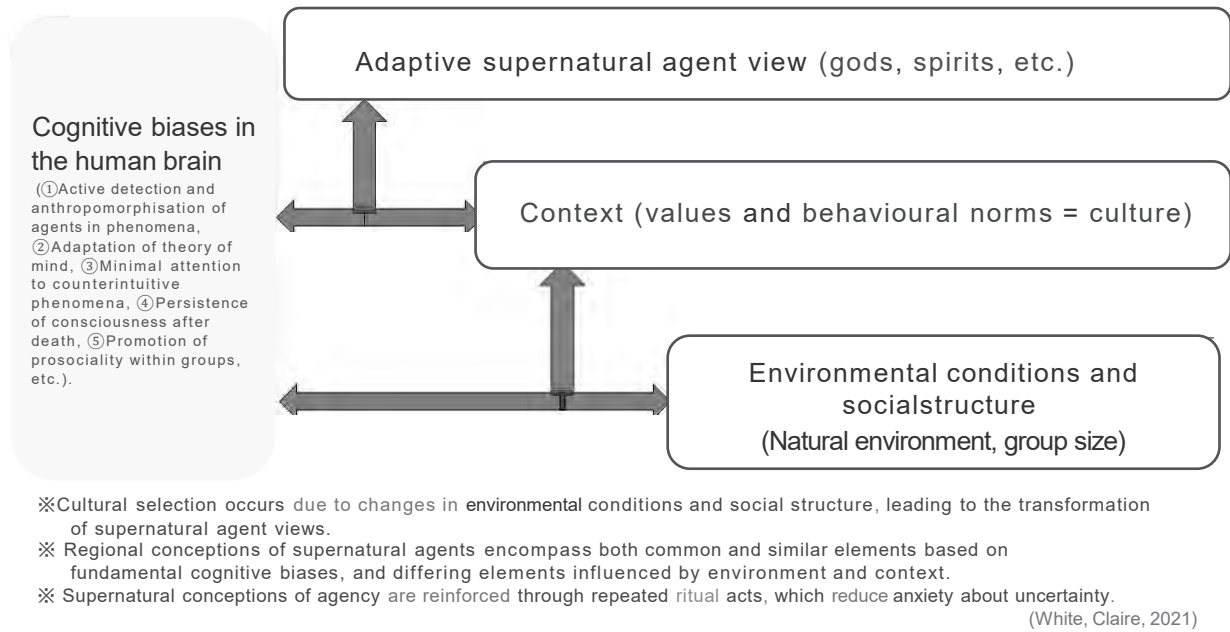


Figure 1: Structural formation of supernatural agent views

and remain in consciousness more easily); 4) Belief in persistence of consciousness after death, and offline social reasoning (the ability to imagine the appearance of people not physically present); and 5) Promotion of in-group prosociality.

The process by which humans form concepts of deities and spirits based on these fundamental cognitive predispositions can be organized as shown in Figure 1. Firstly, human cognitive predispositions interact with the conditions of the living environment and social structures (natural environment, size of human groups, networks between groups, etc.), producing adaptive contexts (values and behavioral norms = culture) for those conditions. Through the interaction of these contexts with human cognitive predispositions, concepts of supernatural agents (deities and spirits) adaptive to each environment and social structure are generated. These concepts of deities and spirits are then reinforced through repeated ritual acts, and it has also been noted that such ritual acts reduce the anxiety of humans in uncertain situations (Xygalatas, 2022).

As described above, concepts of deities and spirits in each region and era contain both common elements based on cognitive predispositions and distinct elements

influenced by environment and context. Therefore, concepts of deities and spirits from other regions such as ancient China, where the natural environment, scale of human groups, and social structure all differ, cannot simply be applied to ancient Japan. Moreover, as environment and social structure change, concepts of gods and spirits also change.

Methods for verifying cognitive predispositions

The question here is whether the fundamental cognitive predispositions of the cognitive science of religion can be applied to ancient Japan. This can be verified from both documentary and archaeological sources. In Japan, ancient texts have been transmitted, including the *Kojiki* (compiled in 712), *Nihon Shoki* (compiled in 720), and *Old-Fudoki* (compiled in the early 8th century), which specifically record concepts of *kami* and *tama* from the 8th century. Furthermore, from the *Kōtai Jingū Gishikichō* (compiled in 804), the actual state of ancient shrine rituals can be confirmed, and the *Engishiki* (compiled in 927) records the contents of offerings (*heihaku*) and ritual prayers (*norito*) in ancient state rituals, listing the major shrines of the time.

At the same time, throughout the Japanese archipelago numerous traces of rituals (*saishi*) performed for *kami*,

referred to as ritual sites, have been confirmed, distributed widely from the Tohoku region to Kyushu from the late 4th to 5th centuries. Many of these overlap with 8th and 9th century ritual sites identified as “shrines.” Furthermore, from artifacts excavated from 5th century ritual sites, the contents of offerings and the structure of rituals can be hypothesized. These correspond to the *heihaku* recorded in the *Old-Fudoki* and *Engishiki*, and correspond to the ritual structure recorded in the *Kōtai Jingū Gishikichō*, namely “1) Preparation stage of ritual, 2) performance of ritual and 3) Handling at the conclusion of ritual” (Saso, 2012, 2016). In other words, since 5th century ritual sites maintain continuity with 8th and 9th century ritual sites, the concepts of *kami* recorded in ancient documentary sources likely extend back to around the 5th century. By synthesizing information from ancient documents and ritual sites, it becomes possible to verify the abovementioned cognitive predispositions 1), 2) and 3) related to *kami* and *tama* in ancient Japan.

Additionally, in Japan, large-scale excavations accompanying major land development in the late 20th century resulted in the accumulation of data enabling the reconstruction of landscapes including settlements, production areas, ritual sites, and burial areas (such as ancient tomb groups) spanning from ancient to medieval times. By analyzing this data in combination with burial methods, concepts of the deceased and ancestors related to cognitive predisposition 4) can be verified, and from the relationship between settlements and burial areas, clan groups related to 5) can also be examined.

3. Verification and Historical Transitions of Cognitive Predispositions and Concepts of *Kami* in Ancient Japan

Detection of agent and their personification

Here, let us verify 1) “agency detection and anthropomorphization of phenomena” in relation to the ancient Munakata-Okinoshima rituals, based on the location environment and excavated artifacts of ritual sites. Ritual

sites from the 5th century onward are located in characteristic topographical and natural environments: mountain foothills that are also water sources, places facing rivers or irrigation channels, key points and dangerous spots in water and land transportation, and prominent mountains or islands serving as landmarks. Since all these are places where special environmental functions (phenomena) appear that are important for maintaining production, livelihoods, and networks between groups, it can be inferred that supernatural agents were detected and intuited in the functions (phenomena) of those places (environments). This is consistent with the expression found in the *Kojiki*, *Nihon Shoki*, and *Engishiki*, which stated “*kami* residing at...,” or “shrine at...” This can be organized as follows: supernatural agents were detected in the phenomena of those places and intuitively recognized as *kami*/deities and because *kami*/deities were recognized as residing there, those places became ritual sites. A typical example of this is Munakata-Okinoshima (Okitsu-miya), which served the important function of being a navigation landmark in the Genkai Sea. According to the *Kojiki* and *Nihon Shoki*, this is a place where a female deity resides, and traces of rituals (ritual sites) remain that date back to the late 4th century. There is no doubt that by the early 8th century when the *Kojiki* and *Nihon Shoki* were compiled, the supernatural agents of phenomena had been personified as female deities “residing” in the places where phenomena appeared.

The personification of *kami* can also be inferred from artifacts excavated from ritual sites. At 5th century ritual sites throughout the Japanese archipelago, tableware and sake vessels are commonly excavated, centering on Haji pottery *takatsuki* (pedestaled dishes), cups, and jars, and Sue ware jars, pedestaled dishes, cups, and bottles (Fig.2). Therefore, it can be determined that food offerings were indispensable in the *matsuri* (rituals) of that time, and the *kami* being worshipped were recognized as desiring and consuming the same food as humans. In view of this, *matsuri* in ancient Japan could be defined as having been exchange rituals in which humans offered precious goods and food that pleased the supernatural agents, or *kami*, and in return, the *kami*



Figure 2: Excavation Situation of the 5th Century Irrigation Canal and Ritual Artifacts at the Nagasuka Jorisei Site, Chiba Prefecture (Provided by Chiba Prefecture Social Education Foundation Cultural Properties Center)



Figure 3: Tatehoko Mountain and tributary of the Abukuma River (Photo by Saso)



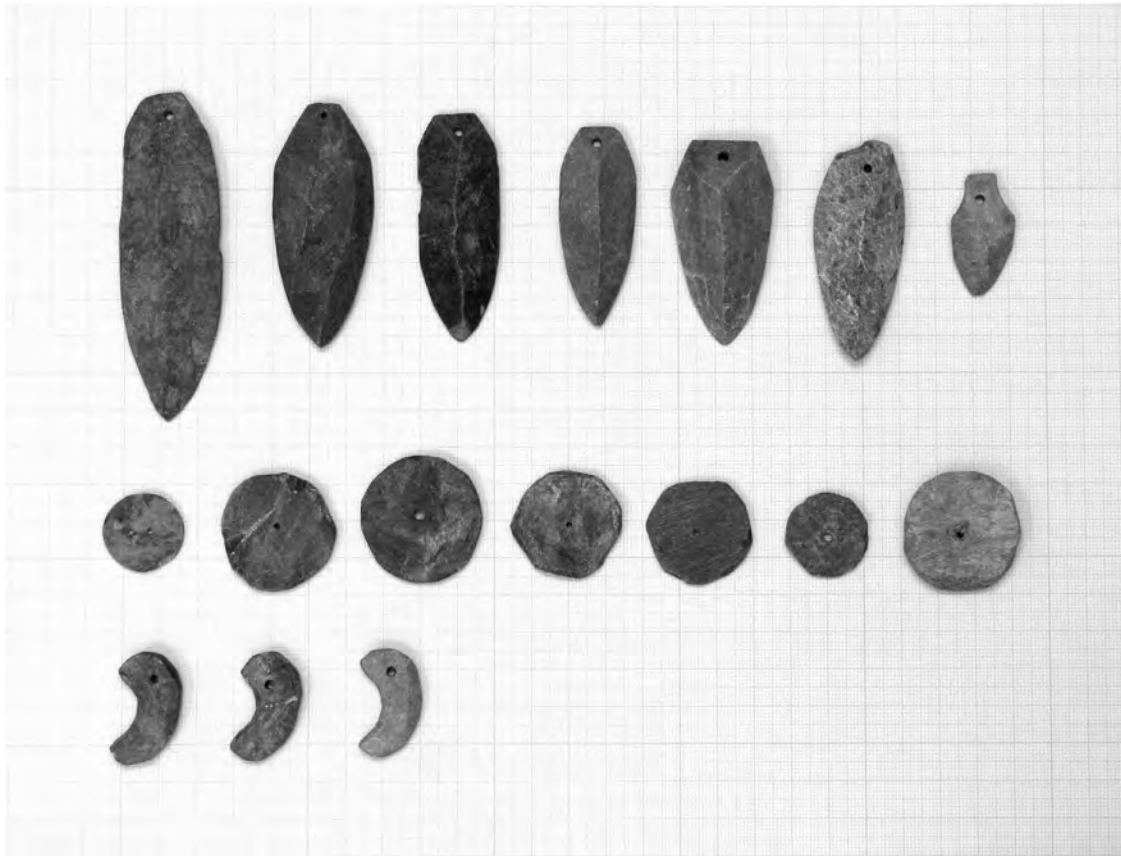
Figure 4: Distant view of Kumano Mountain (Photo by Saso)



Figure 5: Distant View of Miwa Mountain (Photo by Saso)



Figure 6: Landscape of Yatsuda, considered the setting for the Yato no Kami legend in the Hitachi no Kuni Fudoki (Photo by Saso)



*Figure 7: Steatite Ritual Objects Excavated from the Ofunatsu Area, Miyanaka Jori, Ibaraki Prefecture
(Collection of Kashima City Dokidoki Center, Photograph by Saso)*



*Figure 8: Comma-Shaped Beads with Smaller Beads Excavated from the Kuriyadai Sites, Ibaraki Prefecture
(Collection of Kashima City Dokidoki Center, Photo by Saso)*

maintained and provided desirable phenomena (functions). This means that 2) “Theory of Mind,” or inferring the intentions of *kami* to understand what would “please” them—can also be applied at this stage. Furthermore, there are cone-shaped, well-proportioned “sacred mountains” (*kannabi-yama*) and giant rocks (*iwakura*) that indicate the presence of *kami* as topographical and natural features. This can be explained as a phenomenon where the place where supernatural agents causing specific phenomena reside overlaps with the presence of beautiful mountains or giant rocks that differ from their surroundings, thus prompting 3) “attention to minimal counterintuitiveness. (Fig.3·4)”

Unevenness in personification of kami

However, personification cannot be applied to all *kami* in ancient Japan. For example, in the *Kojiki* and *Nihon Shoki*, the deity Omononushi-no-kami, residing at Mount Miwa appeared in the form of a nobleman at night but appeared as a serpent during the day (Fig.5). The fierce *kami* of the Kumano mountains who tormented Iwarehiko-no-mikoto was a bear, the mountain *kami* of Misaka Pass who confronted Yamato Takeru-no-mikoto was a white stag, and the *kami* of Mount Ibuki was a giant serpent. These fierce *kami* appeared as bears, white stags, and giant serpents. The Yato-no-kami in the Namegata section of the *Hitachi no Kuni Fudoki* is a serpent with horns (Fig.6). Even in the early 8th century when the *Kojiki*, *Nihon Shoki*, and *Old-Fudoki* were compiled, there was unevenness in the personification of *kami*. These *kami* possessed power to harm the royal authority and people, and their dangerous functions likely became linked to representations of dangerous large beasts like bears, and the distinctive forms of white stags and serpents.

Kami, matsuri, and state formation

Judging from the state of ritual sites, the major turning point when ancient *matsuri*/rituals were established in the Japanese archipelago is considered to have been in the 5th century. From ritual sites of this period, alongside common ritual implements such as stone replica items and bronze

ceremonial mirrors, iron weapons and armor, agricultural and craft tools, iron ingots (raw iron materials), and early Sue ware, all of which were items symbolizing cutting-edge technology newly transmitted from the Korean Peninsula, have been excavated and are thought to have been offered as votive items. These items were likely presented for dedication by the Yamato royal authority.

Related to this is the title “Great King” (*Ōkimi*) and consciousness pertaining to the territorial domain called “*Tenka*” (All Under Heaven), which became clear in the 5th century. In the Japanese archipelago, from the late 4th century onward, contact and exchange with Chinese dynasties and Korean Peninsula states intensified, and by the 5th century, the context of a “Great King Ruling All Under Heaven” was formed within the Yamato royal authority, and organization between groups based on “human systems” (*jinsen*) advanced within the archipelago (Tanaka, 2013). Here, a structure became clear with the Great King supported by regional chiefs in various roles. The ritual sites that spread widely throughout the archipelago particularly from the mid to late 5th century are thought to correspond to these new organizational relationships between the Great King and regional chiefs, and to the new network closely connecting the Yamato royal authority with China and the Korean Peninsula (Mizoguchi, 2023). In the Munakata-Okinoshima rituals, the transition from early ritual sites (Sites 17, 18, 19) around the Great Rock I area directly connected to the Yamato royal authority to the ritual site at Great Rock F from the mid-5th century (Site 21) demonstrates this change. Concurrently, the Katsuura Minenohata Tomb was constructed and succeeded by the Tsuyazaki mounded tomb group, thus establishing a lineage of chiefs who presided over Munakata’s ritual traditions.

Here, a ritual system was established in which supernatural agents, or *kami*, were intuited in environments where important phenomena for transportation and production occurred within the domain under heaven ruled by the Great King, and regional chiefs throughout the land, receiving offerings provided by the Yamato royal authority,

worshipped the *kami* of each region. Subsequently, in the late 7th century, during the process of the Yamato royal authority's transition to the Ritsuryo state, the locations for Munakata-Okinoshima rituals were designated as sacred districts (*shingun*), like those at Ise Grand Shrine, Izumo, Kashima (Fig7·8), and Katori, etc., and were organized as regular state rituals. This was carried out in a form corresponding to the descriptions set out in the *Kojiki* and *Nihon Shoki*, which were contemporaneously being compiled and textualized (Saso, 2016).

East Asian trade networks and big gods

In East Asia, the mid-9th century became a turning point when the activities of Chinese private maritime merchants became more vigorous (Suzuki et al. eds., 2017), and from the 10th to 12th centuries, the Japanese archipelago and its peripheral regions were incorporated into the wide-area trade network centered around Northern Song China. Furthermore, environmental changes occurred accompanying climate change from the late 9th to 10th centuries, particularly changes in rivers and coastal areas that affected irrigation systems and port environments. These changes led to the breakdown of settlements and regional societies that were aggregates of clan (kinship) groups, and by the 12th century, medieval settlements and networks were established, forming concepts of *kami* and *tama* in ways that adapted to the changed environmental reality. This was a new concept of *kami* formed between the local *kami* of the Japanese archipelago and the global faith of Buddhism (Saso, 2023A).

The Three Female Deities of Munakata in the *Kojiki* and *Nihon Shoki* were gods residing at Okinoshima (Okitsu-miya), Oshima (Nakatsu-miya), and the lagoon at the Tsurikawa River mouth (Hetsu-miya), which served important functions as navigation landmarks and harbors in maritime transportation connecting the Japanese archipelago with the continental and peninsular Asia. However, in the 10th century, the Three Female Deities of Munakata made a divine revelation indicating their wish to receive the Buddhist rank of “Great Bodhisattva,” with the

result that rituals that had continued since ancient times were changed to become Buddhist ceremonies (*Ruijū Fusenshō*, Volume 1; February 14, Second year of Tengen; Munakata *Daiguji* (High Priest) Appointment Official Document). By the 12th century, the Three Female Deities of Munakata were worshipped collectively at Hetsu-miya at the Tsurikawa River mouth as the First, Second, and Third Great Bodhisattvas, which became the core of Munakata faith under the high priest's control. Corresponding to this was the establishment of *Tōbō* (Araji-Nishi-no-ato Site) west of Munakata, facing the tidal flat at Tsuyazaki, which became a base for Japan-Song trade, and the Munakata high priests actively engaged in trade with China from this base.

At almost the same time, from the late 11th to 12th centuries, Northern Song merchants were arriving at Tsuruga in Fukui Prefecture. From the Shiotsuko Site at the northern end of Lake Biwa, which connected through to the capital Heian-kyo, a wooden oath tablet dated the third year of Hoen (1137) was excavated from the remains of a shrine. This oath invoked not only Buddhist devas (heavenly beings) such as Bonten (Brahma), Taishakuten (Sakra), and the Four Heavenly Kings, but also Japanese deities including Hachiman Daibosatsu and Kamo Upper and Lower Shrines and Sanno Seven Shrines as objects of the oath tablet, stating that if Kusabe Yukimoto, who erected the tablet, diverted even one bale of fish he was contracted to transport, he would receive punishment from the heavenly beings and *kami*. The heavenly beings and *kami* were thus supernatural monitors of the work Kusabe Yukimoto had been contracted to undertake, corresponding to the “big gods” identified as supernatural monitors by Ara Norenzayan (Saso, 2023B). Norenzayan (2013) argues that belief in a “supernatural monitor” or “big god”—that is, a deep conviction of being watched by a higher power—makes individuals more inclined to invite even strangers into their social networks and to place greater trust in them (“Strangers who showed sincere belief in being monitored were, therefore, more likely to be invited to join these networks and were trusted more”). In

this context, the syncretic emergence of big god concepts through interaction with world religions held significant meaning for enabling culturally and regionally diverse individuals to participate in expansive trade networks. The Buddhisization of the Three Female Deities of Munakata can also be understood within this context.

4. Conclusion: Phased Transitions and Evolution of Personification in Concepts of *Kami*

The ancient Japanese concept of *kami* underwent a phased transition, shaped by new contexts that emerged in response to shifts in social group structures and the formation of new networks around the 5th and 10th centuries.

Among cognitive predispositions related to *Kami*, 1) “active agency detection and anthropomorphization of phenomena” can be confirmed in the Japanese archipelago by the 5th century, when the context of rule of All Under Heaven by the Great King was formed. However, in the early 8th century when the *Kojiki* and *Nihon Shoki* were compiled, not all *kami* had undergone such a process of anthropomorphization.

In the late 7th century, accompanying the compilation of the *Kojiki* and *Nihon Shoki* by the Ritsuryō state, faith in the *kami* was narrated and textualized in relation to the Great King (Emperor), and ritual systems and ritual sites were organized accordingly. Particularly from the 650s to 660s, the construction of “divine palaces” (*kami no miya*) modeled after the Great King’s residence (*miya*) at Ise Grand Shrine, Kashima Shrine, and Izumo, and the implementation of “ritual” ceremonies aligned with court ceremonies there (Saso, 2016), must have created images of *kami* in human form more definitively than before, making personification of *kami* more certain. Furthermore, in the Kasuga Festival ritual prayer text (*norito*) established in the second year of Jingo Keiun (768), offerings that had previously been called *heihaku* were classified into “divine treasures” (*shinpō*) owned by the *kami*, and beautiful cloth “divine

garments” (*gofuku*) worn by the *kami*, thus clarifying the image of *kami* as humans. This classification connects to the “divine property/treasures” and “vestments” detailed in the *Kōtai Jingū Gishikichō* (Saso, 2013). Moreover, in the *Kōtai Jingū Gishikichō*, the representation (*mikata*) of Tsukiyomi-no-Mikoto at the Tsukiyomi-no-miya Shrine is described as “the figure of a man on horseback, wearing purple robes and bearing a gilt sword at his waist.” This indicates that the *kami* was depicted as a mounted male god. The divine treasures include two golden great swords and one blue-haired clay horse, matching the appearance of the *kami*. The formation of *kami* images is often discussed in relation to Buddhist statuary. However, at this point, clear Buddhist influence cannot be recognized at Tsukiyomi-no-miya. Therefore, the background to the formation of the *kami* image of Tsukiyomi-no-mikoto at Tsukiyomi-no-miya may have been influenced by the evolution of *kami* personification in the 8th century.

The further development of *kami* personification in Japan by the 9th century likely laid the groundwork for subsequent changes in divine character between the 10th and 12th centuries; changes that adapted to new contexts such as the dissolution of ancient clan-based social structures and the integration into broader regional networks. These shifts also facilitated the syncretic fusion of Japanese *kami* with Buddhas, Bodhisattvas, and the Heavenly Beings of world Buddhism.

Bibliography

- Henrich, Joseph, 2020. *WEIRD People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous* (Farrar, Straus and Giroux).
- Mizoguchi, Koji 溝口孝司 2023. “Okinoshima saishi no kinō to hen’yō: Kodai higashi ajia no kokai-kōryū ni okeru saishi-shinkō eno apurōchi no kanten kara” 沖ノ島祭祀の機能と変容: 古代東アジアの航海・交流における祭祀・信仰へのアプローチの観点から, ‘Kami yadoru shima’ munakata-okinoshima to kanren isan gun tokubetsu kenkyū jigyō seika hōkoku sho 「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群 特別研究事業 成果報

- 告書（‘Kami yadoru shima’ munakata-okinoshima to kanren isan gun hozon katsuyō kyōgikai 「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群保存活用協議会）.
- Norenzayan, Ara, 2013. *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict* (Princeton University Press).
- Saso, Mamoru 笹生衛, 2012. *Nihon kodai no saishi kōkogaku* 日本古代の祭祀考古学（Yoshikawa Kobunkan 吉川弘文館）.
- Saso, Mamoru 笹生衛, 2013. “Shinpō no seiritsu: sosei no imi to haikai” 神宝の成立—組成の意味と背景—」 (*Meiji Shōtoku Kinen Gakkai Kiyō* 明治聖徳記念学会紀要, Reprint No. 50, Meiji Shōtoku Kinen Gakkai 明治聖徳記念学会).
- Saso, Mamoru 笹生衛, 2016. *Kami to shisha no kōkogaku: Kodai no matsuri to shinkō* 神と死者の考古学 古代のまつりと信仰（Yoshikawa Kobunkan 吉川弘文館）.
- Saso, Mamoru 笹生衛, 2023A. *Matsuri to kamigami no kodai* まつりと神々の古代（Yoshikawa Kobunkan 吉川弘文館）.
- Saso, Mamoru 笹生衛, 2023B. *Kodai kōtsuro to saishi no keikan: saishi-saigu no imi to kodai makki no henka o chūshin ni* 古代交通路と祭祀の景観—祭祀・祭具の意味と古代末期の変化を中心に—, Edited by Sasaki Ken'ichi 佐々木虔一, Saso Mamoru 笹生衛, and Kikuchi Teruo 菊地照夫, *Kodai no kōtsu to kamigami no keikan: minato, saka, michi* 古代の交通と神々の景観—港・坂・道—（Yagi Shoten 八木書店）.
- Suzuki, Yasutami 鈴木靖民, Kaneko, Shūichi 金子修一, Tanaka, Fumio 田中史生, and Lee, Seiji 李成市 eds., 2017. *Nihon kodai kōryū shi nyūmon* 日本古代交流史入門（Bensei Publishing 勉誠出版）.
- Tanaka, Fumio 田中史生, 2013. “Wa no goō to rettō shihai” 倭五王と列島支配, *Iwanami koza nihon rekishi dai 1 kan genshi-kodai 1* 岩波講座 日本歴史 第1巻◆原始・古代1（Iwanami Shoten 岩波書店）.
- Tyler, Edward B., 1920. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 6th ed. (Volumes 1 & 2) (John Murray).
- White, Claire, 2021. *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture* (Routledge).
- Xygalatas, Dimitris, 2022. *RITUAL: How Seemingly Senseless Acts Make Life Worth Living* (Profile Books).

コメント 1

国家形成と宗教：議論の補助線として

溝口 孝司 九州大学教授

I.

「神宿る島」宗像沖ノ島と関連遺産群の中核的構成資産である沖ノ島の祭祀遺跡群は、いわゆる「国家形成期」から「古代国家成熟期」にかけて、この場所で祭祀的行為が継続的に執行されてきた物的痕跡である。絶対年代としては紀元4世紀後葉から9世紀初頭にかけての時期にこれがあたり、時代区分的には古墳時代前期後葉から平安時代初頭にかけてということになる。この間、社会は人類学的・歴史学的用語を用いるならば複雑首長制段階から古代国家段階へと推移した。大掴みに言えば、社会の成層化、複雑化、複合化、そして統合領域の大規模化とその境界の明確化が進展したのである。当然、これらの背後にはさまざまな要因があり、これらの進展は、さまざまな位相におけるさまざまな種類の相互交渉、さまざまな種類と規模の組織、そしてそれらの間の関係の維持の困難化への対応として「機能(主義)的」に理解することが可能である。このような把握を行うならば、

- A) どのような種類・性格の要因に対する「機能的対応」として
- B) どのような単位の相互交渉(コミュニケーション)、どのような組織に
- C) どのような変化が導かれたのか

という観点からの分析が可能となるだけでなく、それらについての世界的比較研究も、体系的に可能となると考えられる。

II.

沖ノ島祭祀について、まずはB)から検討しよう。祭祀は、異界／他界と斯界とのコミュニケーション行為・それをめぐるコミュニケーション行為である(以下「祭祀コミュニケーション」と記述する)。異

界／他界のコミュニケーション対象／パートナーは多様であり、その性格は、祭祀コミュニケーションの性質・機能により再帰的に構築・規定される。さらに、祭祀コミュニケーションの性質・機能は、それとカップリングされる多種のさまざまな相互交渉、それらに関与するさまざまな組織の性質と挙動と機能との関係を通じて構築・規定される。

祭祀は宗教的コミュニケーションである。宗教的コミュニケーションの主要な機能は、それとカップリングされる多種のさまざまな相互交渉、それらに関与するさまざまな組織の存在と機能の維持を阻害するさまざまなリスクへの対処と処理である(溝口2022, pp. 278-282)。具体的には、斯界の出来事の要因を異界／他界的存在の意思に求め、リスク回避の祈願を内容とするコミュニケーションを異界／他界的存在と行い、リスクが現実化した場合には、異界／他界的存在の意思にそれを帰責するとともに、斯界と自らのあり方を反省するコミュニケーションが宗教的コミュニケーションである(ibid.)。だとすると

- 祭祀-宗教的コミュニケーションの性質・機能は、それとカップリングされる相互交渉、それに関与するさまざまな組織の性質と挙動と機能が生み出すリスクに構築・規定される

ことが演繹される。

とすると、C)へのアプローチの枠組みもおおのずから定まることになる。すなわち、ここでの変化の観察の対象を「沖ノ島における祭祀-宗教的コミュニケーション」とすると、その変化は、日本列島における「国家形成期」から「古代国家成熟期」にかけて、絶対年代としては紀元4世紀後葉から9世紀にかけて、時代区分的には古墳時代前期後葉から平安時代初頭にかけての時期に行われたさまざまな組織によるさまざまなコミュニケーションの性質・挙動とそれらの機能の変化により導かれた、ということにな

る。より具体的にモデル化すると、日本列島における「国家形成期」から「古代国家成熟期」にかけて、絶対年代としては紀元4世紀後葉から9世紀初頭にかけて、時代区分的には古墳時代前期後葉から平安時代前葉にかけての時期に行われたさまざまな組織によるさまざまなコミュニケーションが産み出すと想定され、実際に産み出すこともあったリスクの変化によって、沖ノ島における祭祀・宗教的コミュニケーションの変化がもたらされた、ということになるのである。

III.

以上でA)へのアプローチの準備がととのった。まずは、B)とC)それぞれの時間的変化を確認せねばならない。

沖ノ島祭祀は、祭祀形態の変遷を基準として一般的に以下のように時期区分される。

- 第1期：岩上祭祀期 4世紀後半～5世紀前半
- 第2期：岩陰祭祀期 5世紀後半～7世紀
- 第3期：半岩陰・半露天祭祀期 7世紀後半～8世紀前半（これが明確な考古学的フェイズとして成立するかは今後も検討が必要である）
- 第4期：露天祭祀期 8～9世紀

第1期

第1期には、複雑首長制政体が日本列島西半部ほぼ全域と東半部広域に林立する中で、それらを繋ぐ基礎物資と威信財を含む富裕財の流通ネットワークの中で、近畿地方中枢部政体によるその調整・コントロールがほぼ確立した。古墳時代前期末から中期前葉に当たるこの段階には、各地の首長制政体の発達を物語る大型古墳の築造が量的最盛期を迎えると同時に、近畿中枢政体による何らかの介入・介在の可能性を示す大型古墳のネットワーク要地での築造も頻繁に行われたことが指摘されている（e.g. 下垣 2025, pp. 137-139）。このフェイズには近畿中枢政体主導の朝鮮半島の諸政体間抗争への介入が本格化したことがさまざまな資料から明らかだが、

- A) 朝鮮半島から入手される基礎物資（殊に鉄素材）と富裕財の安定入手がネットワークへの機能的要求であると同時にネットワーク維持の必要条件であること、なおかつ
- B) それを近畿中枢政体が基礎物資（殊に鉄素材）と富裕財の入手と流通をコントロールすることともまた、近畿中枢政体の優位性の前提条件であるとともにネットワーク維持の必要条件でもある

という関連諸条件の相互依存・相互強化的多重複合状況が創発した。

そのような状況においては、このネットワークの安定・維持を妨げるさまざまなリスクが近畿中枢政体にとっての、また、近畿中枢政体のイニシアティブと調整によるネットワークの安定的機能の継続への依存を深める地域政体にとっての、「存在的リスク（existential risks）」として前景化したと考えられる。B)を安定維持するテクノロジーとして、前方後円墳というモニュメンタルな構築物に首長（と役職近親者）を葬り、それに関わる儀礼的コミュニケーションの形式性を顕著に高めることにより、ネットワーク再生産の実態としての基礎物資・富裕財の交換への各政体首長の参画を確実にする技法が定着したが（Mizoguchi 2009; 下垣 2025, pp. 97-99）、そこ（古墳）では死した首長の存在境域が他界／異界へと移転することにより、引き続き所属政体の安寧護持することが保障され、なおかつそのことが物象化したことが確からしく推測される（e.g. 和田 2024）。

そのようにして、その機能不全へのリスク対応がなされたネットワーク（「<倭>としてのネットワーク・ホライズン」：溝口 2023）がそこで流通する主要基礎物資・富裕財の供給地としての「<外部>—すなわち朝鮮半島ならびに以遠—と接触する「境界（boundary）」>は、それが物象化されマーキングされ、また、「境界内部」＝「<倭>としてのネットワーク・ホライズン」の安寧がそこで祈願されるためには、前方後円墳という「場」と同様なモニュメンタルな場所性を有し、なおかつ前方後円墳で執行された祭祀・宗教的コミュニケーションと同様の、もしくは（<境界>性からの要求によって）より高い

形式性でもって祭祀-宗教的コミュニケーションが、そこで行われ得る必要があった。

以上の条件を満たす＜場＞としてそこにあり、そのような条件のもと（歴史的・社会機能的に）必然的に選ばれたのが沖ノ島であったと考えられる（溝口 2023, pp. 169-172）。興味深いことに、沖ノ島近傍の海域は、「＜倭＞としてのネットワーク・ホライズン」の外部接続のための主要航路ではなかった可能性が高い。その主要航路は弥生時代に確立された唐津―壱岐―対馬―朝鮮半島南海岸東部～中部ルートを辿るそれであり、それゆえに、いわゆる「磐井の乱」における同ルートの切断が中央政体による「＜倭＞としてのネットワーク・ホライズン」の維持の死活問題となり、結果として、唐津―壱岐―対馬―朝鮮半島南海岸東部～中部ルートの基部としての博多湾域の入り口＝糟屋地域が屯倉として中央政体直轄地として接収されることとなったのであろう（田中史生氏教示）。このような観点からすると、沖ノ島の「位置価」とはまさにネットワーク内部-外部＜境界＞としてのそれであり、「渡海途中に寄港して航海安全の祈願が行われる場所」という位置付けは適切ではなく、確からしくもないことを指摘しておきたい（溝口 2023, pp. 169-172）。

また、そこでの祈願対象が、（遺骸として端的に物象化した）固有名を持つ具体的な「死せる首長」ではなく「超越存在化した何者か」であったことも、この場所が「個々の政体の再生産の祈願の場」ではなく「＜倭＞としてのネットワーク・ホライズン」の再生産の祈願の場であったことを考えれば必然のこととして納得されよう。すなわち、そこで処理・対応されるリスクは固有名を持つ具体的な存在という【固有の時空】に源泉／媒介されるようなものではなく、【永遠の継続が期待されるところの抽象的境域＝＜倭＞としてのネットワーク・ホライズン】に源泉／媒介されるような種類のものではあったのである。

第2期（～第3期）

このような

- 「＜倭＞としてのネットワーク・ホライズン」維持・再生産のために＜境界＞で反復された

祭祀-宗教的コミュニケーションの物的媒体／物象化／帰結

としての祭祀（とそれが遺す物的痕跡）は、基本的に第2期（～第3期）まで継続するが、そこでは、中央政体による地方政体のコントロールの強化と一体的なく境界＞祭祀-宗教的コミュニケーションの定式化とともに、＜倭＞としてのネットワーク・ホライズン＜外部＞としての朝鮮半島諸政体との関係性の変容が、コミュニケーション媒体とコミュニケーションを通じて処理されるリスクの性格の変容を導いたと考えられる。

この、5世紀後半から7世紀にかけての、いわゆる「岩陰祭祀」の時代―主に岩陰に祭祀-宗教的コミュニケーションを媒介したアイテム群が配置された時代（そこが祭祀実修の場そのものであったのか、他所で実修された祭祀に用いられた器物の撤下／奉進／収納の場であったのかについてはさらなる慎重な検討が必要である：笹生2012, pp.50-55, 2016, pp.97-106, 2023を参照）―は、これまでも指摘されてきた通りは、祭祀行為が最も頻繁に実施された時期である。この時期、沖ノ島でその処理が図られた主要リスクとしての朝鮮半島諸政体との交渉においては、高句麗の南下に伴い／刺激されて生じた諸政体間の軍事衝突を含む競争的關係の深化と、それに媒介・刺激されたそれぞれの政体における社会的複雑性の増大と成熟によって、これらとの交渉・コミュニケーションにおける、「＜倭＞としてのネットワーク・ホライズン」再生産のための意向・意図の貫徹が困難化した。また、交渉相手としてのこれらの政体の政治組織的な成熟により、リスクそのものの不確定性と予測困難性の増大、それからその内容的分化（交渉相手の多様化とそれらからの要求・それらへの倭からの要求の複雑化・多様化）が進行した。

時間幅としては6世紀後半から7世紀という150年あまりの時間幅は、4世紀後半から5世紀という150年間とほぼ同じであることからすると、祭祀遺跡の数的増大から、祭祀行為が実施される頻度は確実に増大している。このことは、祭祀-宗教的コミュニケーションのエピソード個々が＜政治的＞事態／イベントとして出来するリスクへの対応としての性格を強

めたことを示唆する。また、そのようなリスクにまつわる未規定性・不確定性（交渉パートナーの戦略的行為とその帰結）に対する具体的対応として性格を強める祭祀は、様々な意味でその形式性を高め、内容的にも分化していったものと考えられる。

具体的には、政治的問題の最高の解決手段としての戦争における勝利の祈願が祭祀コミュニケーションの主要なテーマとなり、その媒体として、戦争に関与する諸主体の存在の表象がより強力に動員されるようになった。その最も端的なものが、出土遺物として量的に豊富な馬具類であり、桃崎祐輔氏の検討により、倭製、朝鮮半島製の両者が含まれていることが明らかにされた（桃崎 2022）。また、装身具等の様々な朝鮮半島製の高度工芸品も、「たまたまストックされていた」といった要因以上に、その背後に様々な具体的政治状況に関わる（戦略的）思考が介在していた可能性が指摘される。例えば新羅によるいわゆる「任那調」の戦略的貢納（贈与）と受容側としての倭の立場に関する（森 2013, p. 98）、またその該当物（の可能性）の具体的指摘として（桃崎 2022, p. 86）を参照されたい。

また、岩陰への祭具の配置も、祭祀的諸行為の主要系列、もしくはそれらの終了後の所作の、機能ごとの分化・定式化〔異なるリスク（例えば戦闘や政治的交渉）に対応した異なる儀礼的所作の分化〕の進展を想定させる。岩陰への特定器物の規則性に則った配置は、祭壇的施設の設置によりその視覚的効果と場所的分節性を高めたが、このことは、（岩陰近傍もしくは1号遺跡周辺の平場で実施された）祭祀行為系列の個々の単位において、それぞれ異なる種類のリスク克服が祈願されていた可能性を示唆する。また、このことはさらに、この段階には異なるリスクに対応する異なる人格神が分化を開始しており、それらへの異なる目的を持った祈願が開始されていた可能性をも示す。加えて、そのよう複雑化した祭祀-宗教的コミュニケーション行為の物的焦点として、いわゆる岩上祭祀段階には一ノ岳と個々の巨岩の双方に漠然と「坐す」と観念されていた可能性のあるカミが、後の神社建築の正殿内のごとく、具体的に巨岩に「坐す」姿として観念され始めた可能性をも

想定させる。

これらの動きは、祭祀内容の機能分化と形式性の増大という点で、「沖ノ島祭祀の機能的洗練」として特徴付けることができるだろう。今後、岩陰に「配置」されたアイテム群の空間配置に何らかのパターンが読み取れるか否かにつき、詳細な検討が必要がある。

第4期

以上のように、7世紀までの沖ノ島祭祀は

- 朝鮮半島情勢をめぐる<倭>のネットワーク・ホライズンの安定維持の困難化のリスク処理

をその主要な機能とした。そのような祭祀が沖ノ島で継続的に実施されたことの要因としては

- 朝鮮半島との交渉における原基的リスクである渡海リスク処理の<場>として、リスクの産出者としての人格神（後の三女神）の存在が、その<位置価（positional value）>によって分化したこと

が想定された。そして、4世紀後葉から6世紀前葉にかけての祭祀-宗教的コミュニケーションの主要な処理対処としての「原基的リスク」=渡海リスクは、6世紀後葉以降、朝鮮半島諸政体間の（戦闘を伴う）政治関係の転変により複雑化し多様化したリスクにとって変わられた。そのことによって、

- 祭祀的コミュニケーション媒体は、戦争に関わるリスク処理を媒介する馬具などの武具、また朝鮮半島諸政体との多様な交渉とそれらが産み出す多様なリスクを表象する希少財を中心とするものとして定式化し
- 複雑に分化し予測不可能性を増したそれらのリスクへの対応として、内容的複雑化と洗練化を遂げた

と考えた。

とすると、新羅による朝鮮半島統一が行われ、

「＜倭＞としてのネットワーク・ホライズン」の存続・再生産に朝鮮半島からの生存財とその生産技術の搬入・移転が必要不可欠ではなくなる8世紀になると、沖ノ島祭祀の目的性・機能、ならびにその内容も変容したと考えられる（（第3期～）第4期）。すなわち＜沖ノ島祭祀＞としての機能特化＝朝鮮半島政治情勢を起源とする「政治・軍事複合的リスク」が後景に退く。

このような動向と並行して、「＜倭＞としてのネットワーク・ホライズン」から「＜国家＞的領域ホライズン」への移行も進展する。すなわち、かつての首長政体を原基的基盤とする地域的自律性の残滓がほぼ一掃され、いわゆる律令体制による域内均質的な面的統合が成熟古代国家の確立とともに達成される。そして、このような、内的に均質化された統治空間としての「＜国家＞的領域ホライズン」の境界部において、

- 古代国家の領域統治に関わる生活世界全域に遍在するリスク（とそれらを体現する神々）を対象とするという意味で「一般性」「普遍性」の高い祭祀行為、すなわち＜律令的祭祀＞（井上1978→2000）

を定期的に反復する、という沖ノ島祭祀の変容が生じたと考えられる。

これは、新たに確立された＜日本＞としての内的に均質化された統治領域の延辺＝バウンダリーに位置し、＜倭＝日本＞の存続のリスクの臨機的集約的処理の場として機能してきたという「歴史的記憶の場」でもある沖ノ島における、国家にとっての特別性を維持した祭祀（すでに指摘されるごとく唐三彩などの存在に体現される）であった。そこでは、国家によって等しくその良きあり方（wellbeing）、安寧が確保されるべき＜生活世界（＝lifeworld）＞の均質かつ充実した延長としての＜日本＞の再生産に介在する諸種のリスクが、統治主体によって恒常的かつシステムティックに対処されることとなったのである。まさにそのシステムティックな側面を表すのが、「神郡」の設置による祭祀実修に必要な各種アイテム・資源の現地安定調達システムであり、そのよう

な祭祀・宗教的コミュニケーションを古代国家が必要とする間は、沖ノ島はそのような場として機能し続けることとなった。

終焉と継続

以上からすると、内的な均質性の維持を要件とする国家領域内生活世界の安寧護持をその機能的課題とする＜古代国家＞の変質が＜沖ノ島祭祀＞の終焉として結果した、という定説は、一般的説明としては一定の説得力を持つといえよう。

これに対し、笹生衛氏は、10世紀段階における国土守護を目的とする祭祀への仏教的要素の導入と、その促進の契機としての災害頻発、環境変化を、＜沖ノ島祭祀＞終焉の直接具体的要因として指摘している（笹生2023）。多様な人格神への祈願が構成する体系としての＜律令的祭祀＞に対し、世界宗教としての統一的世界観を基盤とし、生活世界に普遍的・一般的に遍在するリスクの克服を機能要件とした仏教は、内的な均質性を理念的前提とされた＜日本＞という境域の安寧祈願にとって、機能的により適合的であったと考えられる。実際に、8世紀後半以降、仏教は「国家鎮護」を機能的要件とする祭祀・宗教的コミュニケーション・システムとして集約的整備の対象となる。だとすると、「沖ノ島における祭祀行為の反復の終焉」が、なぜ10世紀だったのか？そのタイミングそのものに関する説明が必要となる。

笹生氏が指摘する通り、10世紀段階における災害の頻発は、河川流域や海岸部の地形を改変するような気候・環境変動によるものであった（笹生2023）。これは、特定の場所における災害、交通困難などのリスクとの相関性において現れた神々の「坐す」場その物の変容／消滅を時に結果する強度と同時多発性の広域性を持っており、そのような新たな広域性を持ったリスクへの対応において、＜律令的祭祀＞として体系化された既存のカミ観念は、その効果の「場所的限定性」と「対象個別性」から機能不全を発現することとなった。これに対して、世界宗教としての仏教による対応は、新たなリスクの強度と同時多発的広域性に対して、その「効果普遍性と効果拡散領域の無限定性」によって対応が可能であった

(／と観念された)。笹生氏によって指摘された、伝統的祭祀実修の仏教法会による置き換えと伝統的神格の仏教体系の中への位置づけ(例：宗像神への大菩薩位の授与)(笹生 2023)は、このような脈絡の中に位置付けられるのではないか。今後の継続的探求の重要課題である。

IV.

本発表の結論として、冒頭に掲げた三つの問い、すなわち

- A) 沖ノ島で反復された祭祀 - 宗教的コミュニケーションは、いかなる要因に対する機能的対応として位置づけられ
- B) それはどのような単位の相互交渉とどのような組織によって担われ
- C) いかなる変化が導かれたか

につき、第1期から第4期までの時間的推移に即して総合的に述べたい。

A) 沖ノ島で反復された祭祀 - 宗教的コミュニケーションは、いかなる要因に対する機能的対応として位置づけられるか？

第1期(岩上祭祀、4世紀後半～5世紀前半)においては、「<倭>としてのネットワーク・ホライズン」安定維持を揺るがす原基的リスクとしての朝鮮半島への「渡海」にまつわるリスク(【渡海リスク】)を「ホライズン-外部境界」において処理する必要があると前景化した。

第2期(岩陰祭祀、5世紀後半～7世紀)に入ると、高句麗南下に象徴される朝鮮半島情勢の流動化と戦争の頻発により、渡海リスクに代わって【外部政治・軍事リスク】が前景化し、祭祀は政治的リスク事態への応答・処理装置としての性格を強めていく。

第3期(半岩陰・半露天、7世紀後半～8世紀前半)～第4期には、新羅の台頭と最終的な半島統一により「<倭>としてのネットワーク・ホライズン」の安定維持に関する外部起源リスクが相対化される。これと並行して進行した<倭>から<日本>への古

代国家の成熟過程を通じ、「<国家>的領域ホライズン」全体に遍在する一般化された【生活世界再生産リスク(統治、天災、疫病等)】への対応へと祭祀-宗教的コミュニケーションの機能要件の主軸が移る。第4期(露天祭祀、8～9世紀)には、こうした【一般化リスク】を境界で恒常的・制度的に処理する(律令的祭祀)へと再編され、沖ノ島は均質化した統治領域の縁辺に立地する国家的祈願の拠点として位置づけられることとなる(井上 1978→2000)。

B) 沖ノ島祭祀はどのような単位の相互交渉とどのような組織によって担われたのか

第1期には、「<倭>としてのネットワーク・ホライズン」を支える、近畿中枢政体を最上位の媒介機構とする首長制連合ネットワークが、岩上における象徴的所作を通して境界の可視化と超越存在への祈願を制度化した。

第2期には、軍事・外交リスクの高まりに呼応して、馬具・武具や半島製希少財といった表象的媒体が岩陰という装置化された空間に体系的に配列され、政治・軍事起源のリスクの内容的複雑化に対応して祈願内容の機能分化と儀礼の反復・形式化・分化が進展した。

第3期～第4期では、国家的統治主体が前面化し、第4期には、祭式・祝詞・供具を標準化した律令国家の儀礼制度の下、神郡の整備による祭祀-宗教的コミュニケーション媒体の現地調達の恒常化が達成され、露天を中心とする運用が国家的記憶の場としての沖ノ島を持続させた。

C) いかなる変化が導かれたか

第1期から第2期にかけて、渡海という原基的リスクは、半島諸政体間の戦闘・外交という高度で複合的なリスクへと主軸を移し、それに応答して媒体は馬具・武具および半島製希少財を核とする構成へと定式化し、儀礼内容は複雑化・洗練化を遂げた。第2期から第3期にかけては、新羅統一に至る政治過程を背景に半島依存が相対化し、対外リスクよりも国家領域ホライズンに遍在する一般化リスクの処理へと目的が転換し、儀礼空間は半岩陰・半露天から露天へと開放度を高める。第3期から第4期にか

けて、律令的祭祀としての恒常運用体制が確立され（祭祀・媒体セットの標準化）、沖ノ島は均質化された領域の縁辺に立つ境界＝祈りの拠点として機能を持続した。

10世紀に入ると広域・同時多発的災害や地形変化が頻発し、「場」に強く結びつく神観の局所性・個別性ではリスクへの対処が困難となる。これに対応して、普遍的リスクに普遍的対応を与える仏教的秩序が導入され、伝統祭祀の法会への置換や神格の仏教体系内での再定位が進み、沖ノ島祭祀は終息へと向かう（笹生 2023）。

V.

以上：

- A) 沖ノ島祭祀を儀礼的・宗教的コミュニケーションとして捉え、
- B) その機能を同時代の主要リスクへの対処とその処理として捉え、
- C) それはどのような組織によってどのように担われ、その技法はなぜ、どのように変化したのかを分析検討する

ことを行った。これを補助線として、今回の検討会では、国際的な比較検討が具体的に行われることを期待したい。

参考文献

井上光貞. 1978→2000. 古代沖ノ島の祭祀. 天皇と古代王権（吉村武彦 編）（271-318頁. 東京）岩波書店

溝口孝司. 2022. 社会考古学講義：コミュニケーションを分析最小基本単位とする考古学の再編. 東京：同成社.

溝口孝司. 2023. 沖ノ島祭祀の機能と変容：古代東アジアの航海・交流における祭祀・信仰へのアプローチの観点から. 神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群 特別研究事業報告書: 沖ノ島研究の新地平—古代東アジアの航海・交流・信仰—（165-178 頁）. 福岡：「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群保存活用協議会.

笹生衛. 2012. 日本における古代祭祀研究と沖ノ島祭祀—主に祭祀遺跡研究の流れと沖ノ島祭祀遺跡の関係から. 宗像・沖ノ島と関連遺産群 研究報告, II-1（43-61頁）福岡：「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議

笹生衛. 2016. 神と死者の考古学：古代のまつりと信仰. 東京：吉川弘文館

笹生衛. 2023. 宗像・沖ノ島における古代祭祀の意味と中世への変容—人間の認知機能と環境変化の視点から—「沖ノ島研究の新地平—古代東アジアの航海・交流・信仰—（107-124頁）. 福岡：「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群保存活用協議会.

下垣仁志. 2025. 前方後円墳. 東京：吉川弘文館.

桃崎祐輔. 2022. 沖ノ島出土馬具の復元的研究 沖ノ島研究 第8号：67-95頁

森公章. 2013. 交流史から見た沖ノ島祭祀. 宗像・沖ノ島と関連遺産群 研究報告 III（85-111頁）福岡：「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議

和田晴吾. 2024. 古墳と埴輪. 東京：岩波書店.

State Formation and Religion: An Auxiliary Framework for Discussion

MIZOGUCHI Koji Professor, Kyushu University

I.

The complex of ritual sites on Okinoshima, which forms the core component of the UNESCO World Heritage property Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region, comprises material traces of ritual acts continuously performed at this location from the so-called “period of state formation” through to the “period of ancient state maturation.” In absolute chronological terms, this corresponds to the period from the late 4th century to the early 9th century, or in terms of historical periods from the late Early Kofun period through to the early Heian period. During this time, society transitioned in both anthropological and historical terms from the stage of complex chiefdoms to the ancient state stage. Broadly speaking, this involved the progression of social stratification, complexification, composite organization, and expansion of integrated territories with increasingly defined boundaries. Naturally, various factors underpinned this progress, and their development can be understood “functionally” as a response to the increasing difficulty of maintaining various types of interactions across multiple phases, organizations of various types and scales, and the relationships between them. If we adopt such a perspective, it becomes possible not only to conduct analysis from the viewpoint of:

- A) What types and nature of factors prompted what “functional responses;”**
- B) What units of interaction (communication) and what organizations were involved; and**
- C) What changes were induced;**
but also to systematically pursue comparative global research on these matters.

II.

Regarding the Okinoshima rituals, let us first examine B). Rituals are acts of communication between the otherworld/afterlife and this world, and communication concerning such acts (hereafter described as “ritual communication”). The communication objects/partners in the otherworld/afterlife are diverse, and their nature is recursively constructed and defined by the nature and function of ritual communication. Furthermore, the nature and function of ritual communication are constructed and defined through relationships with various types of interactions coupled with it, and with the nature, behavior, and functions of the various organizations involved in those interactions.

Rituals are religious communication. The primary function of religious communication is to address and process various risks that impede the existence and functioning of the various types of interactions coupled with it and the various organizations involved in those interactions (Mizoguchi 2022, pp. 278-282). Specifically, religious communication attributes the causes of events in this world to the will of otherworldly/afterlife beings, conducts communication with these beings comprised of prayers for risk avoidance; and when risks materialize, attributes responsibility to the will of otherworldly/afterlife beings while reflecting on the state of this world and oneself (ibid.). If this is the case, then it can be further deduced that:

The nature and function of ritual-religious communication are constructed and defined by the risks generated by the nature, behavior, and functions of the interactions coupled with it and the various organizations involved in those interactions.

This naturally establishes a framework for approaching

C). That is to say, if we take the changes in “ritual-religious communication on Okinoshima” as the changes to be observed, they were induced by changes in the nature, behavior, and functions of various forms of communication by various organizations during the period from the “state formation period” to the “ancient state maturation period” in the Japanese archipelago—in absolute chronological terms from the late 4th century to the 9th century, or in terms of era, from the late Early Kofun period through to the early Heian period. More specifically, if we model the situation, it can be understood that changes in ritual-religious communication on Okinoshima were brought about *by changes in risk, both anticipated and actual, which were generated by various forms of communication*, conducted by diverse organizations during the period spanning from the “state formation period” to the “ancient state maturation period” in the Japanese archipelago. Chronologically, this corresponds to the late 4th century to the early 9th century, or in terms of era, from the late Early Kofun period to the early Heian period.

III.

This completes preparations for approaching A). Next, we must confirm the temporal changes in both B) and C).

The Okinoshima rituals are generally periodized as follows based on changes in ritual form:

Phase 1: Rock-top Rituals Period (Late 4th–Early 5th century)

Phase 2: Rock-shelter Rituals Period (Late 5th–7th century)

Phase 3: Semi-rock-shelter/Semi-open-air Rituals Period (Late 7th–Early 8th century) (Whether this constitutes a distinct archaeological phase requires further examination)

Phase 4: Open-air Rituals Period (8th–9th centuries)

Phase 1

In Phase 1, complex chiefdom polities proliferated across nearly the entire western half and extensive areas of the eastern half of the Japanese archipelago. Within the

distribution network that connected these polities, comprising basic materials and prestige goods including luxury items, coordination and control by the central Kinki region polity became substantially established. During this stage, corresponding to the end of the Early Kofun period and early Middle Kofun period, the construction of large burial mounds, which stand as evidence of the development of chiefdom polities in various regions, reached its quantitative peak, while the construction of large burial mounds at key locations in the network was also frequently carried out, suggesting some form of intervention or mediation by the central Kinki polity (e.g., Shimogaki 2025, pp. 137-139). Various sources make clear that during this phase, intervention by the Kinki central polity in conflicts among polities on the Korean Peninsula intensified. However, in view of the fact that: a) the stable acquisition of basic materials (especially iron) and luxury goods obtained from the Korean Peninsula was a functional requirement for the network *as well as* a necessary condition for maintaining it, while b) the control of acquisition and distribution of these basic materials and luxury goods by the Kinki central polity was both a precondition for the superiority of the Kinki central polity *and also a necessary condition* for network maintenance; an emergent situation was created of mutually dependent and mutually reinforcing multiple composite conditions.

Under such circumstances, various risks that could disrupt the stability and maintenance of this network came to the fore as “existential risks” for the Kinki central polity and for regional polities that increasingly depended on the stable functioning of the network under the initiative and coordination of the Kinki central polity. As a technology for stably maintaining aforementioned b), the technique of burying chiefs (and close kin holding official positions) in monumental structures called keyhole-shaped tumuli (kofun) and markedly heightening the formality of ritual communication associated with them became established to ensure the participation of chiefs of each polity in the exchange of basic materials and luxury goods as the substance of network reproduction (Mizoguchi 2009;

Shimogaki 2025, pp. 97-99). There (at the kofun), it was plausibly inferred that the deceased chief's realm of existence had been transferred to the afterlife/otherworld, where continued protection of the peace of their particular polity was guaranteed, and that this was objectified (e.g., Wada 2024).

Thus, the boundary where the network (the “network horizon known as Wa”: Mizoguchi 2023), for which risk response to functional failure had been addressed, contacted the external sphere—or in other words the Korean Peninsula and beyond—as the source of the principal basic materials and luxury goods circulating within it, needed to be objectified and marked. Furthermore, for prayers to be offered for peace within the “interior of the boundary;” i.e. the network horizon known as Wa, a place was required with the same monumental spatiality as the keyhole-shaped tumuli, where ritual-religious communication could be performed with the same, or (due to demands arising from boundary-nature) even higher formality than the ritual-religious communication performed at keyhole-shaped tumuli.

Okinoshima is considered to have existed as a place satisfying these conditions and was (historically and socio-functionally) necessarily selected under such conditions (Mizoguchi 2023, pp. 169-172). Interestingly, the maritime area near Okinoshima was most likely not on the main route connecting the network horizon known as Wa with the external world. The main route followed the Karatsu-Iki-Tsushima-southern/central coast of Korean Peninsula route established during the Yayoi period. Therefore, the severance of this route at the time of the so-called “Iwai Rebellion” became a critical matter the central polity's maintenance of the network horizon known as Wa, and as a result, the Kasuya region—the entrance to the Hakata Bay area as the base for the Karatsu-Iki-Tsushima-southern/central coast of Korean Peninsula route—was confiscated as a directly controlled territory (*miyake*) by the central polity (as suggested by Fumio TANAKA). From this perspective, it should be noted that Okinoshima's “positional value” was precisely that of an

interior-exterior boundary of the network, and that characterizing it as “a place where prayers for safety of passage were offered during stopovers made during sea crossings” is inappropriate and implausible (Mizoguchi 2023, pp. 169-172).

Moreover, that the object of prayer there was not a specific “deceased chief” with a proper name (objectified directly as remains) but rather “some transcendent being” becomes necessarily plausible when it is considered that this place was not “a place for prayers for the reproduction of individual polities,” but rather “a place for prayers for the reproduction of the ‘network horizon known as Wa’.” That is, the risks processed and addressed there were not of the kind sourced/mediated in a specific time-space with a proper name as a concrete entity, but rather of the kind sourced/mediated in an abstract realm for which eternal continuation was expected, namely the network horizon known as Wa.

Phase 2 (to Phase 3)

Such rituals (and the material traces they left behind) as material media/objectification/outcomes of ritual-religious communication repeatedly performed at the boundary for the maintenance and reproduction of the “network horizon known as Wa”

fundamentally continued through Phase 2 (and into Phase 3). However, there, the formalization of boundary ritual-religious communication integrated with the central polity's intensified control over regional polities, together with the transformation of relationships with Korean Peninsula polities as the exterior of the network horizon known as Wa, led to transformations in the character of communication media and the nature of risks processed through communication.

This era of so-called “rock-shelter rituals” from the late 5th century to the 7th century, when groups of items mediating ritual-religious communication were arranged mainly in rock shelters (careful further examination is needed as to whether this was the actual site for the performance of rituals, or a site for the removal/dedication/

storage of vessels used in rituals performed elsewhere: see Saso 2012, pp. 50-55; 2016, pp. 97-106; 2023) was, as has been noted, the period when ritual acts were most frequently implemented. During this period, negotiations with Korean Peninsula polities as the principal risk for which processing was conducted on Okinoshima became more difficult in achieving the penetration of intentions for the reproduction of the network horizon known as Wa, which was due to the deepening of competing relationships, including military conflicts among polities stimulated by and mediated through Goguryeo's southward expansion, and the increase and maturation of social complexity within each of these polities mediated and stimulated by such moves. Moreover, due to the political-organizational maturation of these polities as negotiation partners, the uncertainty and unpredictability of risks themselves increased, along with their substantive differentiation (diversification of negotiation partners and complexification/diversification of demands from them and demands to them from Wa).

Considering that the time span from the late 6th century to the 7th century—approximately 150 years—is roughly equivalent to the 150 years from the late 4th century to the 5th century, the numerical increase in ritual sites confirms that the frequency of ritual performance definitely increased. This would suggest that individual episodes of ritual-religious communication took on stronger characteristics as responses to risks arising as political situations or events. Moreover, rituals that took on stronger characteristics as concrete responses to the indeterminacy and uncertainty surrounding such risks (the strategic actions of communication partners and their outcomes) are thought to have heightened their formality in various senses and differentiated in content.

Specifically, prayers for victory in war as the ultimate means of resolving political problems became a major theme of ritual communication, and as media for this, representations of the existence of various actors involved in war came to be mobilized more strongly. The most striking of these are the abundant horse trappings among excavated

artifacts, which Yusuke MOMOSAKI's examination has revealed to include both Wa-made and Korean Peninsula-made items (Momosaki 2022). Moreover, it has been pointed out that various Korean Peninsula-made sophisticated crafted goods such as ornaments may have involved (strategic) thinking related to various concrete political situations beyond mere factors like “being stocked by chance.” For example, see references to Silla's strategic tribute (gifting) of the so-called “Mimana tribute” and Wa's position as recipient (Mori 2013, p. 98), and specific identification of (the possibility of) corresponding objects (Momosaki 2022, p. 86).

Furthermore, the arrangement of ritual implements in rock shelters suggests the progress of functional differentiation and formalization of the major sequences of ritual acts, or post-performance actions [differentiation of varying ritual actions corresponding to different risks (e.g., warfare or political negotiation)]. The rule-governed arrangement of specific vessels in rock shelters heightened their visual effect and spatial articulation through the installation of altar-like facilities, suggesting the possibility that different types of risks to be overcome were prayed for in individual units of a ritual action sequence (performed near rock shelters or in flat areas around Site No. 1).

Moreover, this further suggests the possibility that by this stage, different personal deities corresponding to different risks had begun to be differentiated, and prayers with different objectives to had also been initiated. Additionally, as the material focus of such increasingly complex ritual-religious communication acts, the kami that in the rock-top rituals stage may have been conceived as *vaguely “dwelling” in both Mt. Ichinodake and the individual massive rocks*, may have begun to be conceived as concretely “dwelling” in the massive rocks, as if within the main hall of later shrine architecture.

These various developments can be characterized as the “functional refinement of Okinoshima rituals” in terms of functional differentiation of ritual content and increased formality. Detailed examination is required going forward as to whether any patterns can be discerned in the spatial

arrangement of item groups “arranged” in rock shelters.

Phase 4

As described above, the Okinoshima rituals through the 7th century had as their primary function:

- Processing the risk of difficulties in stably maintaining the network horizon known as Wa in matters concerning the Korean Peninsula.

As factors for the continuous implementation of such rituals on Okinoshima, it was assumed that:

- As a place for processing the foundational risk of sea crossing in negotiations with the Korean Peninsula, the existence of personal deities (later the Three Female Deities) as producers of risk was differentiated by that positional value

The “foundational risk,” or in other words the sea-crossing risk as the primary object of processing in ritual-religious communication from the late 4th century to the early 6th century was replaced, from the late 6th century onward, by risks that became more complex and diversified due to the transformation of political relations (involving military combat) among Korean Peninsula polities. As a result:

- Ritual communication media became formalized around military equipment, such as horse trappings, thus mediating risk processing related to war, and rare goods representing diverse negotiations with Korean Peninsula polities and the diverse risks they produced; and
- In response to these complexly differentiated and increasingly unpredictable risks, rituals achieved substantive complexification and refinement.

With the unification of the Korean Peninsula by Silla in the 8th century, when the import and transfer of survival goods and their production technologies from the Korean Peninsula was *no longer indispensable* for the continuation and reproduction of the “network horizon known as Wa,” the purpose and function of Okinoshima rituals, as well as their content, are thought to have transformed ((Phase 3 onwards) Phase 4). That is, the functional specialization of

Okinoshima rituals as “political-military composite risks” originating in Korean Peninsula political conditions receded into the background.

Parallel to these trends, the transition from the “network horizon known as Wa” to a “state-like territorial horizon” also progressed. Namely, vestiges of regional autonomy based on former chiefdom polities were almost entirely swept away, and homogeneous territorial integration within the domain through the so-called *ritsuryo* system was achieved with the establishment of the mature ancient state. At the boundary of this “state-like territorial horizon” as an internally homogenized governance space, a transformation in Okinawa rituals occurred:

- The periodic repetition of ritual acts with high degrees of “generality” and “universality,” namely *ritsuryo*-style rituals (Inoue 1978-2000), which targeted the risks (and the deities embodying them) that pervaded the entire lifeworld relating to ancient state territorial governance.

This was ritual (embodied in the presence of Tang Sancai pottery and other items as already noted) that maintained special significance for the state on Okinoshima as a “site of historical memory” that had functioned as a place for concentrated ad hoc processing of risks for the continuation of Wa (Japan), located at the periphery (boundary) of the newly established internally homogenized governed territory of Japan. There, systematic and constant management of the various risks intervening in the reproduction of Japan as a homogeneous and substantive extension of the lifeworld, in which wellbeing and peace ought to be equally ensured by the state, became the responsibility of the governing polity to address on a perpetual and systematic basis. Precisely expressing this systematic aspect was the system for stable local procurement of various items and resources necessary for ritual performance through the establishment of a “sacred district” (*shingun*), and as long as the ancient state required such ritual-religious communication, Okinoshima continued to function as just such a place.

End of rituals and subsequent continuation

From the above, the established theory that the transformation of the ancient state—whose functional task was to maintain the peace of the lifeworld within the state territory predicated on the maintenance of internal homogeneity—resulted in the termination of Okinoshima rituals has a certain persuasiveness as a general explanation.

In contrast to this, Saso argues that the introduction of Buddhist elements into rituals aimed at protecting the state in the 10th century, along with the frequent occurrence of disasters and environmental changes as a catalyst for their promotion, constituted the direct and concrete cause of the termination of Okinoshima rituals (Saso 2023). Compared to *ritsuryo* rituals as a system composed of prayers to diverse personal deities, Buddhism, based on the unified worldview of a world religion and with functional requirements of overcoming risks ubiquitous and universal throughout the lifeworld, is thought to have been functionally more compatible with prayers for the peace of the realm of Japan premised ideally on internal homogeneity. Indeed, from the late 8th century onward, Buddhism became the target of concentrated development as a ritual-religious communication system with “national protection” as a functional requirement. If this is the case, an explanation is needed as to the timing of “the end of repeated ritual acts on Okinoshima” and why it occurred specifically in the 10th century.

As Saso points out, the frequent disasters in the 10th century were due to climatic and environmental changes that transformed terrain in river valleys and coastal areas (Saso 2023). These had an intensity and simultaneous widespread occurrence that sometimes resulted in the transformation/disappearance of the very places where deities “dwelled” that had appeared in correlation with risks such as disasters and transportation difficulties at specific locations. In responding to such new risks with widespread scope, existing *kami* concepts systematized as *ritsuryo* rituals manifested dysfunction due to their “spatial limitations” and the “object specificity” of effects. In contrast, Buddhism, with its “universality of effect and the

unlimited area for diffusion of effects,” was able (or was conceived to be able) to respond to the *intensity and simultaneous widespread nature of new risks*. The replacement of traditional ritual performance with Buddhist services and the positioning of traditional deities within the Buddhist system (e.g., granting the Great Bodhisattva rank to the Munakata deities) pointed out by Saso (Saso 2023) may be positioned within such a context. This is an important task for continued future inquiry.

IV.

As the conclusion of this paper, the three questions raised at the outset need to be addressed comprehensively and in accordance with the temporal progression from Phase 1 to Phase 4, namely,

- A) In response to what factors was the ritual-religious communication repeatedly performed at Okinoshima positioned as a functional response?
- B) By what units of interaction and what organizations were the Okinoshima rituals carried out? and,
- C) What changes were induced?

A) In response to what factors was the ritual-religious communication repeatedly performed at Okinoshima positioned as a functional response?

In Phase 1 (rock-top rituals, late 4th century to early 5th century), the need to process at the “horizon-exterior boundary” the risk related to “sea crossings” to the Korean Peninsula as the foundational risk threatening the stable maintenance of the “network horizon known as *Wa*” came to prominence.

Entering Phase 2 (rock-shelter rituals, late 5th century to 7th century), with the fluidity of Korean Peninsula conditions symbolized by Goguryeo’s southward expansion and the frequent occurrence of wars, external political-military risks came to the fore replacing sea-crossing risk, and rituals took on stronger characteristics as response/processing devices for political risk situations.

In Phase 3 (semi-rock-shelter/semi-open-air, late 7th

century to early 8th century) to Phase 4, risks of external origin concerning the stable maintenance of the “network horizon known as Wa” became relativized with Silla’s rise and ultimate unification of the Korean Peninsula. Through the ancient state maturation process from Wa to Japan that progressed in parallel with this, the functional requirements of ritual-religious communication shifted their main axis to responding to generalized lifeworld reproduction risks (governance, natural disasters, epidemics, etc.) ubiquitous throughout the “state-like territorial horizon.” Phase 4 (open-air rituals, 8th to 9th centuries) saw reorganization into *ritsuryo* rituals that constantly and institutionally processed such generalized risks at the boundary, and Okinoshima came to be positioned as a site of national prayer located at the periphery of the homogenized governed territory (Inoue 1978-2000).

B) By what units of interaction and what organizations were the Okinoshima rituals carried out?

In Phase 1, the federated network of chiefdoms supporting the “network horizon known as Wa,” with the central Kinki polity as the highest mediating body, institutionalized the visualization of boundaries and prayers to transcendent beings through symbolic actions on rock tops.

In Phase 2, in response to heightened military-diplomatic risks, representational media such as horse trappings, military equipment, and Korean Peninsula-made rare goods were systematically arrayed in the apparatus-ized space of rock shelters, and functional differentiation of prayer content and the repetition, formalization, and differentiation of rituals progressed corresponding to the substantive complexification of politically and militarily originated risks.

In Phase 3 to Phase 4, the state governing entity came to the foreground, and in Phase 4, under the ritual system of the *ritsuryo* state that standardized ritual forms, *norito* prayers, and offerings, the regularization of local procurement of ritual-religious communication media through the development of sacred districts (*shingun*) was

achieved, and operations centered on open-air spaces sustained Okinoshima as a place of national memory.

C) What changes were induced?

From Phase 1 to Phase 2, the foundational risk of sea crossing shifted its main axis to highly composite risks of combat and diplomacy among peninsular polities, and in response, media became formalized into compositions centered on horse trappings, military equipment, and Korean Peninsula-made rare goods, while ritual content achieved complexification and refinement. From Phase 2 to Phase 3, against the background of the political process that led to unification under Silla, peninsular dependence was relativized, and consequently purpose shifted from external risks to processing generalized risks ubiquitous throughout the state-like territorial horizon, with ritual space increasing its degree of openness from semi-rock-shelters/semi-open-air to the open-air. From Phase 3 to Phase 4, a regular operational system in the form of *ritsuryo* rituals was established (standardization of ritual forms and media sets), and Okinoshima sustained its function as a boundary, or prayer site, standing on the periphery of the homogenized governed territory.

Entering the 10th century, widespread, simultaneous disasters and terrain changes occurred frequently, and the locality and specificity of kami concepts strongly tied to “place” made it difficult to deal with risks. In response, Buddhist order providing universal responses to universal risks was introduced, replacement of traditional rituals with services and repositioning of deities within the Buddhist system progressed, and leading to the demise of Okinoshima rituals (Saso 2023).

V.

In summary, this analysis has:

- A) Perceived Okinoshima rituals as ritual-religious communication,**
- B) Recognized their function as addressing and processing the major risks of their respective**

periods, and

C) Analyzed and examined by what organizations and how they were carried out, and why and how their techniques changed.

Using this as an auxiliary framework for discussion, it is to be hoped that concrete comparative international examination will be conducted at the review meeting.

沖ノ島と関連遺産群 研究報告 III (85-111頁) 福岡：「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議

和田晴吾. 2024. 古墳と埴輪. 東京：岩波書店.

References

井上光貞. 1978→2000. 古代沖ノ島の祭祀. 天皇と古代王権 (吉村武彦 編) (271-318頁. 東京) 岩波書店

溝口孝司. 2022. 社会考古学講義：コミュニケーションを分析最小基本単位とする考古学の再編. 東京：同成社.

溝口孝司. 2023. 沖ノ島祭祀の機能と変容：古代東アジアの航海・交流における祭祀・信仰へのアプローチの観点から. 神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群 特別研究事業報告書：沖ノ島研究の新地平—古代東アジアの航海・交流・信仰— (165-178 頁). 福岡：「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群保存活用協議会.

笹生衛. 2012. 日本における古代祭祀研究と沖ノ島祭祀—主に祭祀遺跡研究の流れと沖ノ島祭祀遺跡の関係から. 宗像・沖ノ島と関連遺産群 研究報告, II-1 (43-61頁) 福岡：「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議

笹生衛. 2016. 神と死者の考古学：古代のまつりと信仰. 東京：吉川弘文館

笹生衛. 2023. 宗像・沖ノ島における古代祭祀の意味と中世への変容—人間の認知機能と環境変化の視点から—「沖ノ島研究の新地平—古代東アジアの航海・交流・信仰— (107-124頁). 福岡：「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群保存活用協議会.

下垣仁志. 2025. 前方後円墳. 東京：吉川弘文館.

桃崎祐輔. 2022. 沖ノ島出土馬具の復元的研究 沖ノ島研究 第8号：67-95頁

森公章. 2013. 交流史から見た沖ノ島祭祀. 宗像・

講演 1

新石器時代からローマ鉄器時代までの英国における社会・祭祀・宗教

マイク・パーカー・ピアソン ロンドン大学（UCL）考古学研究所教授

要約：英国後期先史時代の4000年間において、祭祀と宗教の主な潮流は、新石器時代および青銅器時代初期の牧畜農耕民による祖先祭祀（大規模な墓葬構造物と関連）から、青銅器時代および鉄器時代の祭祀（景観、河川景観、家庭内領域で行われた犠牲と豊穡の儀礼）へと移行した。これは、人々が重要な資源として動員される移動的な親族集団間の関係から、人々がより定住化し農業領域内に定着するにつれて、土地の支配と生産性へと移行する長期的な社会的変遷を反映している。こうした変化にもかかわらず、特定の宗教的慣行は終始重要な位置を占め続けた。特に太陽と月の運行を宗教的に観察する慣習は、新石器時代中期から青銅器時代初期にかけてエリート層の祖先祭祀や埋葬儀礼に取り入れられ、青銅器時代後期から鉄器時代の円形住居の住宅構造に普遍的に組み込まれた。これと並行して、紀元前1000年以前から続く月食周期に関する専門的な天文学的知識は、宗教専門家が権威を行使することを可能にした。この権威は、ローマの侵攻期までに、様々な社会階級の中にドルイド（司祭、裁判官、知恵の教師として）を含む、次第に階層化が進む社会において発揮されたのである。

キーワード：祖先、太陽と月の天文学、豊穡、犠牲、ドルイド

紀元前4000年から紀元43年のローマによるブリテン島植民までの期間は、新石器時代、青銅器時代、鉄器時代を包含し、農耕の到来から小規模な原始国家の出現に至る時代である。ブリテン島、アイルランド、北西ヨーロッパにおいては、この時代は文字を持たないため先史時代と見なされる。鉄器時代の最終数世紀に至って初めて、文献による裏付けが得られる。しかし、ギリシャ・ローマの著述家によるこれらのわずかな書面資料は、詳細に乏しく、問題のある宣伝的性質を帯びている。先史時代の社会的・儀礼的・宗教的側面を再構築しようとする考古学者にとって、物質的遺物のみに依存することは大きな課題である。かつて考古学的推論の梯子においてほぼ到達不可能な段階と見なされていたこれらの側面は、実践・信仰・物質性の関連性を探求する新たな証拠と理論的視点により、過去50年間で次第に解釈可能になってきた。

英国最初の農耕民は紀元前4100～4000年頃、大陸ヨーロッパから到来した。彼らは家畜化された牛、羊、山羊、豚、そして小麦、大麦、豆類をもたらした。

到着後2世紀以内に、彼らは大陸に既に存在していた形態の記念建造物を建設し始めた。特に長形墳やドルメンといった葬祭構造物、そして堤防囲い地のような集会場（gathering sites such as causewayed enclosures）などがそれにあたる。これらは、氏族（リネージ）レベルでの一定の複雑な社会組織を必要とただけでなく、新石器時代初期の生活における祭祀的・宗教的側面を具体化するものであった。墓碑内の集団的かつ二次的な埋葬儀礼は、祖先信仰と慣行への重点を示している。ある事例では、バラバラになった骨の考古学的・遺伝学的分析により、単一の男性祖先とその4人の女性パートナーから派生した5世代の血統が墓に埋葬されていたことが明らかになった。一方、長形墳やその他の墳墓が氏族の祖先の領地との関係を体現していたのに対し、堤防囲い地は異なる領地から集まった人々の集いを収容し、饗宴、紛争解決、同盟形成、その他の社会的結束の祭祀が行われた。



図1 ペントレ・イファンの新石器時代初期（紀元前 3800～3600 年）の支石墓



図2 ウェスト・ケネットの早期新石器時代長形墳（紀元前 3700～3600 年）

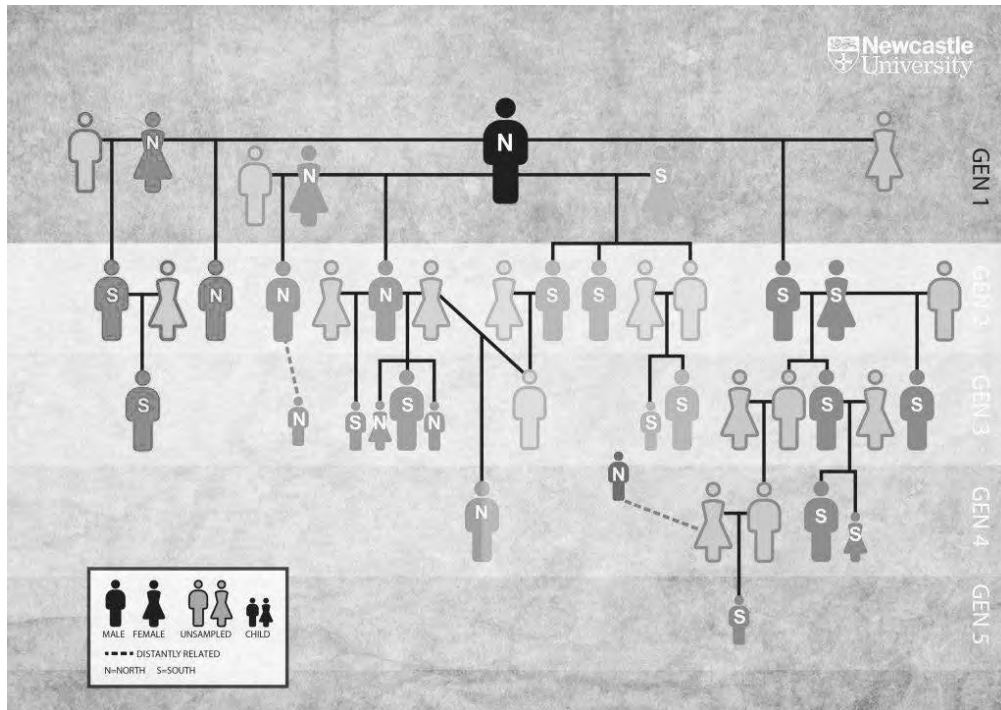


図3 ヘイズルトンの新石器時代初期の墳墓に共同埋葬された、一族の始祖とその五代の子孫たち

紀元前 3400 年までに、こうした祖先崇拜の祭祀は集団から個人へと移行した。多くの死者は単独で埋葬されるようになり、土葬や火葬が行われ、中には数百人の労力を要する巨大な墳丘内に葬られる者もいた。アイルランドおよびブリテン島の西端・北端地域では、巨大な通路を持つ墓が祖先崇拜に新たな次元を加えた。その構造には太陽の象徴性が組み

込まれており、冬至または夏至の日の出・日没の光が、長い石造通路の先にある埋葬室内の遺骸を照らすよう設計されていた。こうして太陽が「あらゆる生命の永遠の供給源」として持つ宗教的意義は、これらの記念碑的墓に埋葬された祖先たちと直接結びつけられたのである。



図4 真夏の太陽が昇り、ブリン・セリ・ドウの新石器時代中期の通路墓の内部を照らす

この中期の石器時代（紀元前 3400～3000 年）には、ストーンサークルやヘンジ（円形の堀で囲まれた構造物）を含む円形の記念建造物が建設された。幾何学的に正確な円形記念建造物が太陽の軌跡と一致する事例が散見されることから、太陽崇拝の宗教的祭祀が発展しつつあったことがさらに示唆される。この傾向は新石器時代後期（紀元前 3000～2500 年）にさらに顕著となり、土・石・木材を用いた円形建造物が急増。その多くは太陽だけでなく月の出と月の入りも参照していた。

これらの中で最も注目すべきはストーンヘンジであり、紀元前 3000 年から 2900 年にかけてヘンジとして建造され、ソールズベリー平原に広がる大規模な火葬墓地と、より広大な儀礼複合施設の一部を囲んでいた。この遺跡は自然地形の一端に築かれ、偶然にも冬至の日の入りと夏至の日の出を結ぶ軸線上に位置していた。これにより、複合施設には独特の「場所の精霊(Spirit of Place)」が宿ったようだ。イギリスとアイルランド全域には他にも多くの祭祀用施設が築かれ、同様に、特徴的な地形を持つ場所では、聖なる場所の精霊が宿る施設が建設された。



図5 ストーンヘンジは新石器時代後期に、至点と一致する自然地形の一端に建設された



図6 ストーンヘンジのブルーストーンは、ウェールズのプレセリにある記念建造物群内の石の円環として最初に建てられた可能性がある

他のストーンサークルとは異なり、ストーンヘンジは地元ではなく遠方から運ばれた立石で構成されていた。これには西に225km離れたウェールズの記念建造物群から運ばれた80個のブルーストーンや、北に750km以上離れたスコットランドから運ばれた祭壇石が含まれる。このことから、ストーンヘンジは祖先の精霊を石に宿し、太陽と月の永遠の運行との結びつきを体現しただけでなく、ブリテン島全体の人々の神聖な一体性も象徴していた可能性が高まる。

ストーンヘンジや新石器時代後期のその他の記念建造物は、共有された中央集権的な政治・宗教的枠組みのもとで働く数千人の労働力を必要とした。

これらは、ヨーロッパからステップ起源の祖先を持つ人々、いわゆるビーカー人（紀元前2450年～1800年）が到着すると、それはすぐに終焉を迎えた。彼らの太陽を基盤とした宗教は、日の出を重視した記念建築から明らかであり、英国に既に存在したヘンジや石・木材の円環といった記念建造物の慣行とよく調和した。例えばストーンヘンジの外周円環には、冬至の日の出方向へ向けた新たな入口が設けられた。巨大なシルベリー・ヒルの墳丘（紀元前2460～2270年）の建造後、記念建造物は小規模なプロジェクト——墳丘、ヘンジ、円環構造——に限定され、動員される労働力は氏族単位の数十人あるいは数百人に留まった。

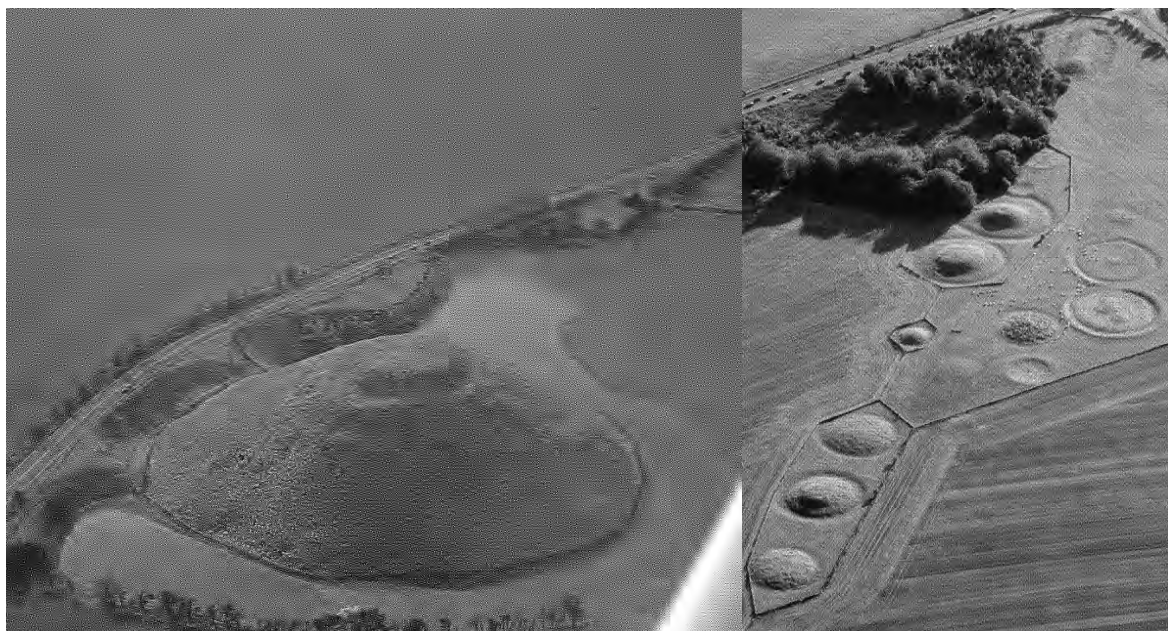


図7 シルベリー・ヒル（左）；ウィンターボーン・ストーク交差点付近（ストーンヘンジ近く）の青銅器時代初期（紀元前 2400～1800 年）の古墳群（右）

この社会的に分散した社会において、特定の氏族は新たな形態の持ち運び可能な富——金や銅、そして牛——を大量に蓄積し、古墳築造の前後の葬送儀礼において顕示的消費を行った。こうした祖先的エ

リート層の副葬品として金やその他の貴重品が制限された事実は、この移動型牧畜社会における階級分化を明らかにしている。



図8 ストーンヘンジ近郊のブッシュ・パローにおける青銅器時代前期（紀元前 2000～1800 年）の埋葬から出土した金およびその他の貴重な副葬品

紀元前 1600 年（中期の青銅器時代の始まり）までに、牧畜が家畜と作物のより均衡の取れた混合農業へと進化するにつれ、古墳の景観は畑の景観へと変容しつつあった。円形の記念建造物——実際、あらゆる記念建造物——は、家屋と畑からなる一見非宗教的な世界において使用されなくなった。しかし祭祀的・宗教的生活の円形建築様式は、これらの円形

住居に具現化されていた。その日の出を向いた出入り口は、前世紀からの太陽信仰を継承していた。後期青銅器時代（紀元前 1200～800 年）には、円形住居内での生活に関わる配置は太陽の日常的な運行を模倣するようになり、日中の活動は南側で、寝台は北側に配置された。

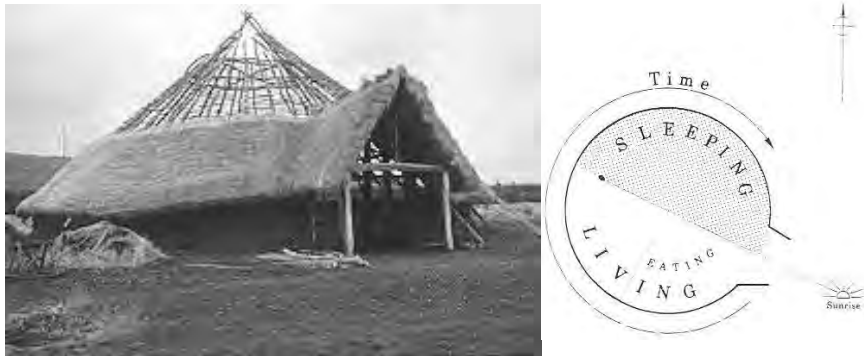


図 9 復元された鉄器時代の円形住居と、その内部における太陽の運行順序に基づく空間配置の模式図

犠牲と供物の祭祀は新石器時代初期から宗教生活の一部であったが、これらは青銅器時代中期以降に広く普及し、河川や湿地帯、陸地に埋設された青銅製の武器や道具に最も顕著に表れている。一部の事例では、河畔の供物は木製の杭で築かれた栈橋の脇に安置されていた。年輪年代測定によれば、それらの木材の伐採時期は皆既月食と一致しており、現時

点で最古のものは紀元前 1076/1075 年の冬にさかのぼる。フィスカートンでは紀元前 457 年から 338 年にかけて、10 回の月食と一致する時期に木材が伐採されていた。この高度な天文学的知識は、宗教的専門家の存在を示唆しており、紀元前 1 世紀にユリウス・カエサルが記述したドルイド教徒の可能性が考えられる。



図10 フィスカートンにある川へと続く鉄器時代の木造栈橋

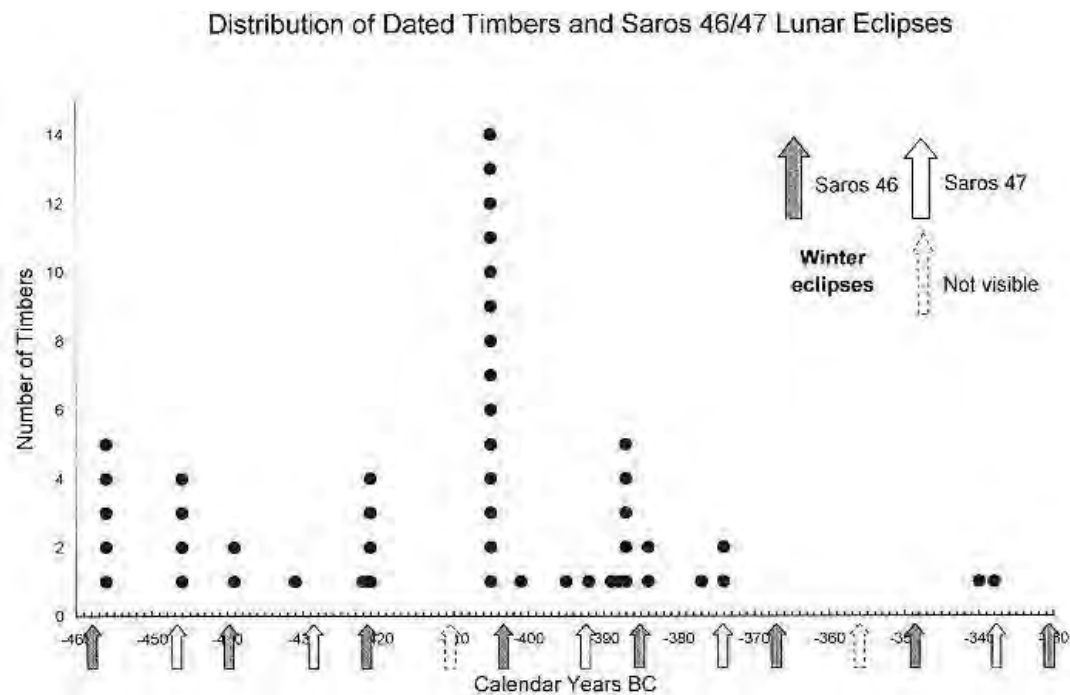


図 11 フィスカースンにおける伐採時期と皆既月食の相関関係

鉄器時代（紀元前 800 年～紀元 43 年）を通じて円形住居は建築され続けたが、神殿のような建造物の痕跡は後期鉄器時代（紀元前 100 年～紀元 43 年）まで確認されない。この時期にローマ様式や大陸の影響を受けた神殿と聖域が南ブリテンに現れたのである。

この時点に至るまでの鉄器時代を通じて、宗教生活の祭祀は家庭内に限定されていた。住居内での活動として、また集落周辺の穴における犠牲や供物として行われたのである。犠牲に捧げられた品物や動物が農業的性質を持つことから、豊穰との関連性が明らかだが、人間も含まれていた可能性がある。

Lecture 1

Society, ritual and religion in Britain from the Neolithic to the Roman Iron Age

Mike Parker Pearson Professor, UCL Institute of Archaeology

Abstract: During 4000 years of British later prehistory, the main trend in ritual and religion was from ancestor rituals of the Neolithic and Early Bronze Age pastoralist farmers, associated with large mortuary structures, to Bronze Age and Iron Age rituals of sacrifice and fertility enacted within the landscape, riverscape and domestic spheres. This reflects a long-term social transition from relationships among mobile kin groups in which people were mobilised as the critical resource, to the control and productivity of land as people became more sedentary and fixed within their agricultural domains. Despite these changes, certain religious practices remained significant throughout, notably the religious observances of the movements of the sun and the moon, appropriated during the Middle Neolithic and Early Bronze Age in elite ancestor and mortuary rituals and encoded more universally within the domestic architecture of Late Bronze Age and Iron Age roundhouses. Alongside this, specialised astronomical knowledge of lunar eclipse cycles from before 1000 BC onwards allowed religious specialists to exert authority within an increasingly hierarchical society which, by the time of Rome's invasions, included druids – as priests, judges and teachers of wisdom – among its different social classes.

Keywords: Ancestors, solar and lunar astronomy, fertility, sacrifice, druids

The period between 4000 BC and the Roman colonisation of Britain in AD 43 covers the Neolithic, Bronze Age and Iron Age, from the arrival of farming to the emergence of small proto-states. Within Britain, Ireland and northwest Europe this was a period without writing and thus is considered as prehistory. Only from the final centuries of the Iron Age is there any text-aided evidence and, even then, these few written sources, provided by Greek and Roman authors, are sparse on detail and problematically propagandist. For archaeologists interested in reconstructing the social, ritual and religious dimensions of prehistoric life, this reliance on material remains alone presents considerable challenges. Previously considered as forming an almost unreachable rung on the ladder of archaeological inference, such aspects have gradually been opened up to

interpretation in the last fifty years thanks to new evidence and theoretical perspectives which have explored links between practice, belief and materiality.

The first farmers of Britain arrived from continental Europe *c.* 4100 - 4000 BC, bringing domesticated species of cattle, sheep, goats and pigs, and wheat, barley and legumes. Within two centuries after arrival, they began to construct monuments in forms already in existence on the Continent, notably funerary structures such as long barrows and dolmens, and gathering sites such as causewayed enclosures. These required a certain complexity of social organisation at lineage level as well as materialising the ritual and religious dimensions of Early Neolithic life. The collective and secondary burial rites within the

funerary monuments exhibit a focus on ancestor beliefs and practices. In one case, archaeological and genetic analyses of disarticulated bones have revealed a lineage of five generations buried in the tomb and descended from a single male ancestor and his four female partners. Whereas long

barrows and other tombs appear to have embodied lineages' relationships to ancestral territories, causewayed enclosures hosted gatherings of people drawn from different territories for feasting, conflict resolution, alliance formation and other rituals of social cohesion.



Fig.1 The Early Neolithic dolmen (3800–3600 BC) of Pentre Ifan



Fig.2 The Early Neolithic long barrow (3700–3600 BC) at West Kennet

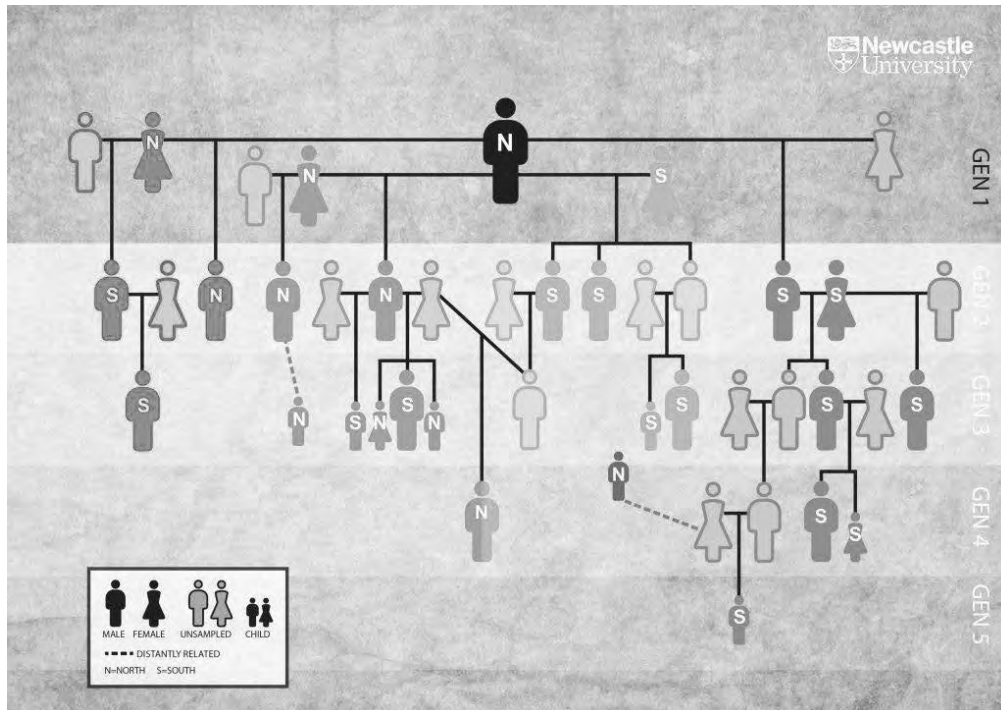


Fig.3 The founding ancestor and five generations of a lineage buried collectively in the Early Neolithic tomb at Hazleton

By 3400 BC, these ancestor rituals shifted from the collective to the individual. Many of the dead were now buried singly, as inhumations or cremations, some of them within large burial mounds which required hundreds of people to construct them. In Ireland and the western and northern fringes of Britain, large passage tombs added another dimension to these ancestor

practices by incorporating solar symbolism into their construction, with the solstice sunrise or sunset illuminating the remains of the dead within their burial chamber at the end of a long stone-built passage. In this way, the religious significance of the sun as the eternal provider of all life was directly linked to those ancestors buried within these monumental tombs.



Fig.4 The midsummer solstice rising sun shines into the chamber of the Middle Neolithic passage tomb of Bryn Celli Ddu

During this Middle Neolithic period (3400–3000 BC) circular forms of monumental architecture were constructed including stone circles and henges (circular ditched enclosures). The occasional associations of these geometrically precise circular monuments with solar alignments give further indications of a developing solar religious cult. This became more developed during the Late Neolithic (3000–2500 BC) with a proliferation of circular monuments in earth, stone and timber, many of them referencing the rising and setting of the moon as well as the sun.

The most remarkable of these was Stonehenge which was constructed as a henge in 3000–2900 BC enclosing a large cremation cemetery and part of a larger ceremonial complex on Salisbury Plain. It was built on the end of a natural geomorphological landform coincidentally aligned on the solstice axis of midwinter sunset–midsummer sunrise, and this appears to have given the complex a distinctive ‘spirit of place’. Many other ceremonial complexes were built throughout Britain and Ireland, others similarly in places with distinctive topographic features given a sanctified spirit of place.



Fig.5 Stonehenge was built in the Late Neolithic at one end of a solstice-aligned natural formation

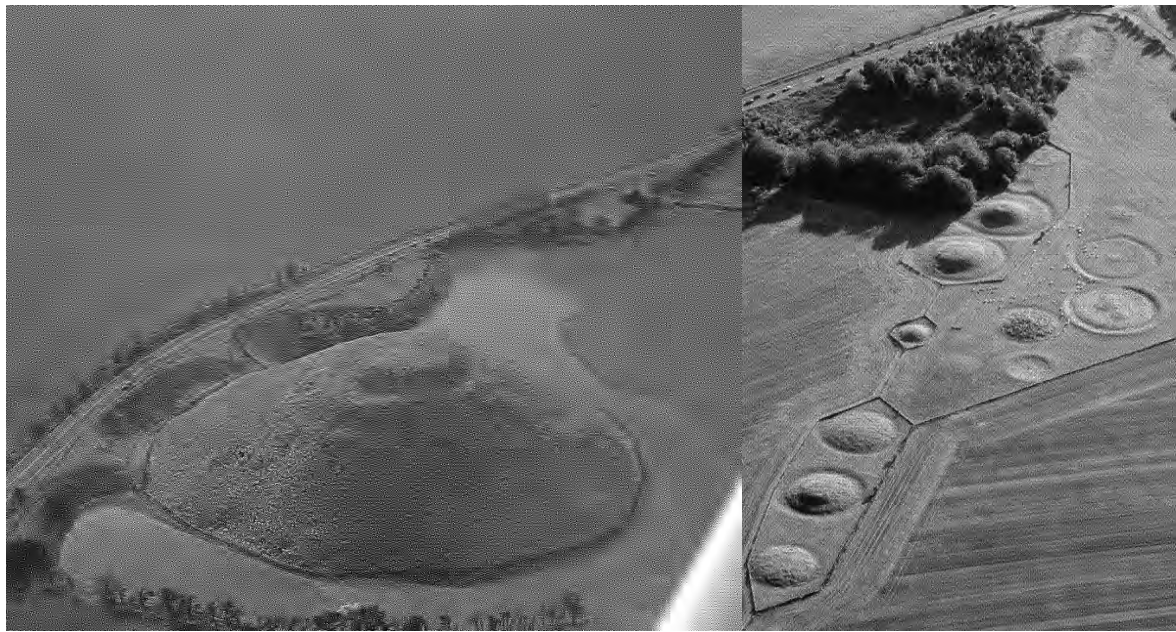


Fig.6 Stonehenge's bluestones may have been first erected as a stone circle within a monument complex in Preseli, Wales

Unlike other stone circles, Stonehenge was composed of standing stones brought not from the locality but from a distance, including 80 bluestones brought from a monument complex in Wales 225km to the west and its Altar Stone from Scotland over 750km to the north. This raises the likelihood that Stonehenge embodied not only ancestral spirits in stone and their link with the eternal movements of the sun and the moon but also the sacred unity of the people of the entire island of Britain.

Stonehenge and other monuments of the Late Neolithic required the labour of thousands of people working within a shared and centralised

political and religious framework. That ended soon after the arrival from Europe of people with steppe-derived ancestry, known as the Beaker people (2450–1800 BC). Their solar-based religion, evident from monumental architecture focused on the sunrise, adapted well with existing monument-building practices in Britain of henges and circles of stone and timber. For example, Stonehenge's outer circle was given a new entrance towards midwinter sunrise. After the construction of the huge mound of Silbury Hill (2460–2270 BC), monument-building was limited to small projects – tumuli, henges and circles – requiring labour mobilisation at the lineage level of tens or hundreds of people only.



*Fig.7 Silbury Hill (left); Early Bronze Age tumuli (2400 – 1800 BC)
at Winterbourne Stoke crossroads, near Stonehenge (right)*

Within this socially decentralised society, certain lineages amassed large quantities of the new forms of portable wealth – gold and copper as well as cattle – to conspicuously display and consume in funerary rituals before and during tumulus-

building. The restriction of gold and other precious substances as grave goods for these ancestral elites reveals the class divisions within this mobile pastoralist society.



*Fig.8 Gold and other precious grave goods from an Early Bronze Age burial
(2000–1800 BC) at Bush Barrow, near Stonehenge*

By 1600 BC (the start of the Middle Bronze Age), landscapes of tumuli were becoming transformed into landscapes of fields as pastoralism evolved into

more balanced mixed farming of animals and crops. Circular monuments – in fact, all monuments – went out of use in a seemingly non-religious world

of houses and fields. Yet the circular architectural form of ritual and religious life was embodied in these roundhouses, their sunrise-facing doorways continuing the solar-based beliefs of previous centuries. By the Late Bronze Age (1200–800 BC)

the internal structuring of domestic activities in the roundhouse mimicked the daily movement of the sun, with daytime activities in the south and sleeping platforms in the north.



Fig.9 A reconstructed Iron Age roundhouse and a schematic representation of the sunwise ordering of space within

Rituals of sacrifice and offerings had been a part of religious life since the Early Neolithic but these became widespread from the Middle and Late Bronze Age onwards, most evident in the bronze weapons and tools deposited in rivers and wet places as well as on land. In some cases, riverside offerings were deposited beside wooden post-built piers. Dendrochronological dating shows that felling

dates of their timbers coincided with total lunar eclipses, the earliest so far known dating to the winter of 1076/1075 BC. At Fiskerton timbers were felled coincident with ten lunar eclipses between 457 and 338 BC. This degree of astronomical sophistication suggests the existence of religious specialists, perhaps the druids described by Julius Caesar in the 1st century BC.



Fig.10 An Iron Age timber pier leading to a river at Fiskerton

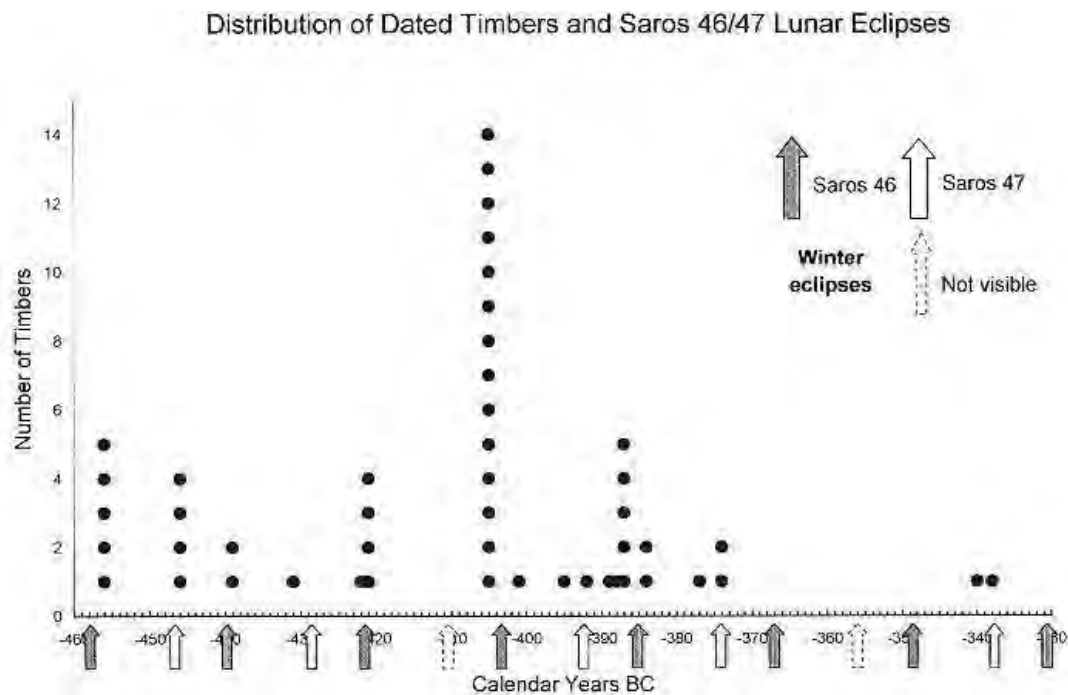


Fig.11 The correlation of timber-felling dates at Fiskerton with total lunar eclipses

Roundhouses continued to be built throughout the Iron Age (800 BC–AD 43) with no evidence for any temple-like buildings until the Late Iron Age (100 BC–AD 43) when Roman and continental-inspired temples and sacred precincts appeared in southern Britain.

Throughout the Iron Age until this moment, the

rituals of religious life were confined to the domestic realm, as activities within the dwelling and also as sacrifices and offerings in pits around the settlement. Their association with fertility is evident from the agricultural nature of the sacrificed items and animals but humans too might be included.

講演 2

宗教的实践と思想の変化、および聖なるものに関する学術的理解の変化：理論と方法

ファビオ・ランベッリ カリフォルニア大学サンタバーバラ校教授

はじめに

宗像・沖ノ島の宗教的遺産は、単なる地域的・国家的伝統を超えた存在である。それは、日本が古くから持つ、外部からの文化的要素を吸収し、変容させ、創造的に統合する能力を反映している。昨年の講演で述べたように、この世界遺産の真の価値は「海と国際交流への開放性」にある¹。この開放性は、日本の文化が創生期から形成してきた創造的適応力を象徴している。しかし逆説的に、こうした柔軟性は一定の継続性を示唆する。あらゆるものが絶えず変化するならば、おそらく本質的な何かは不変のままである。本稿の目的は、この動的な緊張関係—宗教的实践や思想が時間とともに如何に変化し、神聖を理解する学術的方法がそうした変化と如何に関わりながら発展してきたか—を検証することにある。

1. 「世界宗教」の概念

「世界宗教」という現代的概念は、19世紀後半に西洋の学者、宣教師、民族学者らが信仰体系に「-ism」という接尾辞を付けて呼称し始めたことに端を発する。例えば仏教（Buddhism）、ヒンドゥー教（Hinduism）、ユダヤ教（Judaism）、神道（Shintoism）などである。この分類は「宗教」を、超越的な神を

中心に据え、個人の救済または破滅に焦点を当て、經典に体系化された教義と道徳的教えの体系として確立した。ブレント・ノンブリー（2013）が『宗教以前：近代概念の歴史』で示したように、この宗教理解はプロテスタント以後の構築物であり、世界の他の地域ではほとんど前例がない²。

それ以前、人々は「宗教」ではなく、その慣習や儀礼的实践によって分類されていた。例えば17世紀のオランダ法学者フーゴ・グロティウスは、人類をキリスト教徒、ユダヤ教徒、マホメタン（ムスリム）、異教徒の四類型に分類した³。日本の学者・新井白石はイエズス会士ジョヴァンニ・バッティスタ・シドッティとの対話において同様の区別を採用し、「三つの主要な教法（*kyōhō*）：キリスト教徒、異教徒、ムスリム」と記述した⁴。こうした分類は世界的に流通し、信仰と文明に関する近世の思想交流を反映していた。

この文脈において「異教」は、古代エジプトに起源を持ちギリシャ、ローマ、アフリカ、インド、東アジア、アメリカ大陸へと広がった世界最古の根源的宗教と理解された。一部の著者は異教をキリスト教に取って代わられた退廃的教義と捉え、他者は深い精神的真理を体現するものと見なした⁵。こうしてヨーロッパ前近代思想は事実上、人類をキリスト教徒と異教徒の二陣営のみに分割したのである。（ユダヤ

¹ ファビオ・ランベリ 2024「海、島々、神々、仏：日本の宗教と国際交流の影響」『海域のネットワーク：交流と祭祀・信仰の変化—報告書』所収、「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群保存活用協議会編、42頁。Fabio Rambelli, “Sea, Islands, Kami, and Buddhas: Japanese Religions and the Impact of International Exchanges”, in Preservation and Utilization Council of “Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region, ed., Maritime Networks: Exchange and Changes in Rituals and Beliefs, p. 44. Fukuoka: Preservation and Utilization Council of “Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region.

² ブレン・ノンブリー『宗教以前：近代概念の歴史』ニューヘブン・ロンドン：イエール大学出版社、2013年。

³ ブレント・ノンブリー『宗教以前』108頁に引用。

⁴ 新井白石「西廬遺言」『新井白石全集』第4巻 834頁、同「西洋奇聞」『日本思想大系』第35巻 42-43頁。

⁵ このテーマについては、パルタ・ミッター『悪名高き怪物たち：インド美術に対するヨーロッパの反応史』27-29頁参照。彌永信美『幻想の東洋：オリエンタリズムの系譜』37-48頁、87-105頁参照。

教徒とイスラム教徒はどちらのカテゴリーにも含めることができた。無神論者は異教徒に分類された。)

2. 超越主義と内在主義

イタリアの哲学者ジャンバッティスタ・ヴィーコ(1744年)は、この区分を理解するための生産的な枠組みを提供した。彼は三つの歴史的時代を記述した:全ての制度と活動が神聖視された「神々の時代」、人間が依然として神聖な媒介を通じてあるいは神と共に活動した「英雄の時代」、そして人々が遠く離れた超越的な神のもとで自らの運命に完全な責任を負えると考えた「人間の時代」。この進展は、神性が世界に浸透する内在的世界観から、神が自然から切り離された超越的世界観への西洋の移行を要約している。

現代の宗教研究は概して超越主義を優先してきた:単一の、遠隔の、道徳的な神を中心とする宗教である。しかし人類学者マーシャル・サリンズが『*The New Science of the Enchanted Universe* (魅せられる宇宙の新しい学)』(2022年)で論じるように⁶、人類の大半は内在主義的現実秩序のもとで生きてきた。超越主義的体系では「神は超越的実在に留まり、地上のことは人間に委ねる」のに対し、内在主義的体系では「神々と無数の超人的存在があらゆる人間活動に内在する」⁷。

アラン・ストラサーン⁸はさらに、内在主義的思考においては「あらゆる価値ある目的を達成する能力は、超自然的力やメタ人格の承認または介入に依存する」と説明する⁸。こうして物質と精神の境界は崩壊し、あらゆるものは内在する精霊や「メタ人格」によって生気を与えられる。

サーリンズはアニミズムを、物理的実体(有生物・無生物を問わず)の中に、意図性・意志・伝達能力を備えた主観性が宿るとの認識と定義する⁹。守護霊・祖先・トーテム像・神々などがこれに該当する。

こうした存在群は抽象的な教義ではなく、大多数の社会における宗教生活の基本的枠組みを構成している。

3. 日本と内在主義の持続

日本は、遍在するアニミズム的あるいは内在主義的一秩序を保持してきた先進国として際立っている。沖ノ島と宗像の宗教文化はこれを鮮明に示している。これらの伝統は「神道」や「仏教」といった近代のカテゴリーを超越している。

明治維新後に形成された現代神道は、内在主義的要素(人間と交流する神々や祖先)と、天照大神や天皇を中心とした超越主義的要素を融合させている。しかし歴史的に、宗像の神聖文化は、航海・交易・自然力と結びついた多様な超人間的存在が住む世界を反映している。沖ノ島の供物や儀式は、おそらくこれらの存在との相互関係を維持する手段であった。

内在主義的秩序は静的ではなく動的である。神々は現れ消え、機能は移り変わり、表現は社会変化と共に進化する。日本では仏教の台頭が地域の宗教実践を根本的に再構築し、最終的に日本の内在主義を包括する枠組みとなった。しかし仏教自体も、阿弥陀の浄土への信仰のような超越主義的傾向を含む一方で、菩薩や地神、精霊といった神々の体系を通じて内在的要素も保持していた。

4. 宗像における歴史的変遷

宗像地域は、地域固有の内在主義と外部宗教体系の相互作用を明瞭に示す事例である。宗像神社の神宮寺として機能する仏教寺院・鎮国寺は、13世紀になってようやく建立された。これは他地域の類似機関よりはるかに遅い時期である。これは仏教との融合後も神信仰が地域で優位であった可能性を示唆し

⁶ マーシャル・サーリンズ『魅惑された宇宙の新たな科学:人類の大半の人類学』プリンストン・オックスフォード:プリンストン大学出版局、2022年。

⁷ マーシャル・サーリンズ『魅惑された宇宙の新たな科学』106頁。

⁸ アラン・ストラサーン『地外的な力:世界史における宗教的・政治的変容』pp.36-37。

⁹ マーシャル・サーリンズ『魅惑された宇宙の新たな科学』pp.85-113 随所。

ており、日本の宗教史における逆潮流としてさらなる研究が求められる。

平安時代には沖ノ島への供物供えが次第に衰退したが、これは海路の変化と仏教思想の影響による供物慣行の変化が原因と考えられる。仏教では航海を海神や竜王（りゅうおう）の領域への危険な侵入と見なす傾向があった。古代インドの文献には既に、船乗りが貨物を海に投げて海神を鎮める慣習が記されており、この思想はアジア全域に広がり日本にも到達した。時を経て、海上での供物は出航前に沿岸の寺院や神社で行う儀式に取って代わられた。

こうした変遷は、地域伝統が国際交流によって消去されるのではなく再構築された実例である。島自体は聖域としての地位を保ちつつも、入島には複雑な禊儀を要するようになった。沖ノ島の神聖性はこうして「秘仏」―秘された仏像―に類似した形態へと進化し、その不可侵性が神聖性を増幅させた¹⁰。同様に島は「結界」―日常的な人間の存在から隔離された空間―として扱われた可能性がある。

こうした変化は内在主義的世界観を廃絶せず、むしろそれを拡張し、宗像の精神的景観をより複雑なものにした。江戸期に仏教の影響力が衰退した後も、この地域のアニミズムの気風は、神道や儒教の枠組み内での様々な再解釈を通じて持続したのである。

5. 近代性と神聖性の再構成

近代において、技術的進歩と科学的合理主義は、人類が超人的存在に依存する度合いを弱めた。しかし日本では、超越性が内在性を置き換えることはなかった。代わりに、アニミズムの新たな次元が現れた―特に大衆文化において顕著であり、精霊、神々、そして知覚を持つ風景が中心的な役割を果たし続けている。

しかし潜在的な危険が存在する。豊かな内在主義的秩序が、国民国家を中心とした超越主義的体系に置き換えられる危険である。こうした文脈では、宗

教は政治イデオロギーに従属し、内在的伝統は抑圧されるか歪められる。これは 19 世紀末から 20 世紀初頭にかけて国家神道が形成された際に生じた現象であり、神聖な権力が天皇制に集中し、地域的な実践から部分的に切り離された。

6. 結論

日本の宗教性研究は、西洋発の宗教研究カテゴリーが持つ限界を明らかにする。近代ヨーロッパ思想によって形成された「宗教」という概念は、流動的で身体化され、関係性を帯びた日本の聖なる実践の本質を捉えきれないことが多い。

日本の宗教史―特に沖ノ島と宗像の事例―を理解するには、「世界宗教」という本質的に超越主義的な枠組みを超え、地域の内在主義的伝統を生きているシステムとして探求しなければならない。これは、民族主義的な民俗学研究における「日本の原初的な精神」の探求を意味するものでも、これらの伝統を後進的な過去の遺物として退けるものでもない。むしろ、創造性や回復力、そして世界的な文化交流の流れへの参加の表現として認識することである。

宗像の内在主義的秩序は、変容を通じてこそ宗教的生活が活力を保ち得ることを示している。この動的性質を認めることで、地域の実践と越境的潮流の複雑な相互作用をより深く理解し、究極的には「宗教」そのものの意味を再考できるのである。

参考文献

新井白石「西廬遺言」『新井白石全集』第4巻所収。

東京：国書刊行会、1977年。

新井白石「西洋奇聞」『日本思想大系』第35巻所収。

東京：岩波書店、1975年。

アラン・ストラサーン 2019『地外的な力：世界史における宗教的・政治的変容』ケンブリッジ：ケンブリッジ大学出版局

¹⁰ 秘仏（「秘密の仏像」または「隠された仏像」）については、ファビオ・ランベリ「秘仏：仏教表現の限界」『Monumenta Nipponica』57巻3号、2002年、271–307頁参照。

パルタ・ミッター 1977 『悪名高き怪物たち：インド美術に対するヨーロッパの反応史』 シカゴ：シカゴ大学出版局。

ファビオ・ランベッリ 2002 「秘仏：仏教表現の限界」、
『Monumenta Nipponica』57巻3号、271–307頁。

ファビオ・ランベッリ 2024 「海、島々、神々、そして仏像：日本の宗教と国際交流の影響」、『海域のネットワーク：交流と祭祀・信仰の変化—報告書』、44頁。福岡：「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群保存活用協議会編

ブレン・ノンブリー 2013 『宗教以前：近代概念の歴史』 ニューヘブン・ロンドン：イエール大学出版局

マーシャル・サーリンズ 2022 『魅惑された宇宙の新たな科学：人類の大半の人類学』 プリンストン・オックスフォード：プリンストン大学出版局

彌永信美 1996 『幻想の東洋：オリエンタリズムの系譜』 東京：青土社

Lecture 2

Changes in Religious Practices and Ideas and in Academic Understanding of the Sacred: Theories and Methods

Fabio Rambelli Professor, University of California, Santa Barbara

Introduction

The religious heritage of Munakata and Okinoshima represents more than a local or national tradition—it reflects Japan’s long-standing capacity to absorb, transform, and creatively integrate external cultural elements. As I stated in my lecture last year, the true value of this World Heritage site lies in its “openness to the sea and to international exchanges.”¹ This openness symbolizes a creative adaptability that has shaped Japanese culture from its beginnings. Yet, paradoxically, such flexibility suggests a certain continuity: if everything constantly changes, perhaps something essential remains unaltered. My objective here is to examine this dynamic tension—how religious practices and ideas change over time, and how academic methods for understanding the sacred have evolved in relation to such changes.

1. The Concept of “World Religions”

The modern concept of “world religions” emerged in the late nineteenth century when Western scholars, missionaries, and ethnologists began labeling belief systems with the suffix “-ism”—for example, Buddhism, Hinduism, Judaism, and Shintoism. This classification established “religion” as a system of doctrines and moral

teachings codified in texts, centered on a transcendent deity, and focused on individual salvation or damnation. As Brent Nongbri (2013) has shown in *Before Religion: A History of a Modern Concept*, this understanding of religion is a post-Protestant construction, with few precedents elsewhere in the world.²

Before this, people were classified not by their “religions” but by their customs and ritual practices. The seventeenth-century Dutch jurist Hugo Grotius, for instance, categorized humanity into four types—Christians, Jews, Mahometans (Muslims), and Pagans.³ Japanese scholar Arai Hakuseki, in dialogue with Jesuit Giovanni Battista Sidotti, adopted similar distinctions, describing “three main teachings-laws (*kyōhō*): Christians, Heathens, and Mahometans.”⁴ Such categories circulated globally, reflecting an early modern exchange of ideas about belief and civilization.

In this context, “paganism” was understood as the world’s first and primordial religion, originating in ancient Egypt and spreading to Greece, Rome, Africa, India, East Asia, and the Americas. Some authors saw paganism as a degenerate doctrine replaced by Christianity; others viewed it as embodying profound spiritual truths.⁵ Thus, European pre-modern thought de-facto divided humanity into only two camps: Christians and Pagans. (Jews and Muslims could be included in either category; atheists were included among the Pagans.)

¹ ファビオ ランベッリ「海、島々、神々、仏—日本の宗教と国際交流の影響」「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群保存活用協議会 ed., 『「海域のネットワーク-交流と祭祀・信仰の変化- 報告書」報告書』所収、42頁。福岡：「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群保存活用協議会、2025年。Fabio Rambelli, “Sea, Islands, Kami, and Buddhas: Japanese Religions and the Impact of International Exchanges”, in Preservation and Utilization Council of “Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region, ed., *Maritime Networks: Exchange and Changes in Rituals and Beliefs*, p. 44. Fukuoka: Preservation and Utilization Council of “Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region.

² Brent Nongbri. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven and London: Yale University Press, 2013.

³ Quoted in Brent Nongbri. *Before Religion*, p. 108.

⁴ Arai Hakuseki, *Sairan igen*, p. 834; *Seiyō kibun*, pp. 42–43.

⁵ On this subject, see Partha Mitter, *Much Maligned Monsters: A History of European Reactions to Indian Art*, especially pp. 27–29. See also Iyanaga Nobumi, *Gensō no tōyō: Orientarizumu no keifu*, pp. 37–48, 87–105.

2. Transcendentalism and Immanentism

Italian philosopher Giambattista Vico (1744) offered a productive framework for understanding this division. He described three historical ages: the Age of Gods, when all institutions and activities were seen as divine; the Age of Heroes, when humans still acted through or along with divine agency; and the Age of Men, when people thought they could take full responsibility for their destinies under a distant, transcendent God. This progression encapsulates the Western move from an immanent worldview—where divinity permeates the world—to a transcendental one, where God is detached from nature.

Modern religious studies have typically prioritized transcendentalism: religions centered on a single, distant, moralistic deity. Yet, as anthropologist Marshall Sahlins argues in *The New Science of the Enchanted Universe* (2022),⁶ most of humanity has lived under an immanentist order of reality. In transcendentalist systems, “a god abides in a transcendent reality, leaving the earth to humans,” while in immanentist systems, “gods and countless metahuman agents are present in all human activities.”⁷

Alan Strathern further explains that in immanentist thought, “the capacity to achieve any worthwhile objective is dependent on the approval or intervention of supernatural forces or metapersons.”⁸ Thus, the boundary between the material and the spiritual collapses—everything is animated by indwelling spirits or “metapersons.”

Sahlins defines animism as the recognition that within physical entities—whether animate or inanimate—reside subjectivities endowed with intentionality, will, and communicative power.⁹ Such beings include guardian spirits, ancestors, totemic figures, and gods. These categories, rather than abstract doctrines, constitute the primary framework of religious life for most societies.

3. Japan and the Persistence of Immanentism

Japan stands out as a developed nation that has preserved a pervasive animist—or immanentist—order. The religious culture of Okinoshima and Munakata illustrates this vividly. These traditions transcend modern categories like “Shinto” or “Buddhism.”

Modern Shinto, formed after the Meiji Restoration, combines immanentist elements (gods and ancestors interacting with humans) with transcendentalist ones, centered on the divine figure of Amaterasu and the emperor. Yet, historically, the sacred culture of Munakata reflects a world populated by diverse metahuman beings associated with seafaring, trade, and natural forces. Offerings and rituals at Okinoshima were most likely ways to maintain reciprocal relations with these entities.

Immanentist orders are dynamic rather than static. Deities appear and disappear, functions shift, and representations evolve alongside social change. In Japan, the rise of Buddhism profoundly restructured local religious practices, ultimately becoming the overarching framework for Japanese immanentism. Buddhism itself, however, contained transcendentalist tendencies—such as faith in Amida’s Pure Land—but also preserved immanent elements through its pantheon of bodhisattvas, local deities, and spirits.

4. Historical Transformations in Munakata

The Munakata region provides a clear case of the interplay between local immanentism and external religious systems. The Buddhist temple Chinkokuji, serving as the *jingūji* of Munakata shrine, was not established until the thirteenth century, much later than similar institutions elsewhere. This may suggest the local preeminence of kami cults even

⁶ Marshall Sahlins, *The New Science of the Enchanted Universe: An Anthropology of Most of Humanity*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2022.

⁷ Marshall Sahlins, *The New Science of the Enchanted Universe*, p. 106.

⁸ Alan Strathern, *Unearthly Powers: Religious and Political Change in World History*, pp. 36–37.

⁹ Marshall Sahlins, *The New Science of the Enchanted Universe*, p. 85–113 *passim*.

after amalgamation with Buddhism—a countertrend in Japan’s religious history deserving further study.

During the Heian period, offerings on Okinoshima gradually declined, likely due to shifts in maritime routes and changes in votive practice influenced by Buddhist thought. Buddhism often viewed seafaring as a dangerous intrusion into the realm of sea deities or dragon kings (*ryūō*). Texts from ancient India already mention sailors appeasing sea spirits by throwing cargo overboard—an idea that spread across Asia and reached Japan. Over time, maritime offerings were replaced by rituals conducted at coastal temples and shrines before departure.

These transformations illustrate how local traditions were reshaped, not erased, by global exchanges. The island itself retained its sacred status but became increasingly restricted, accessible only after elaborate purification rituals. Okinoshima’s sanctity thus evolved into something akin to *hibutsu*—hidden Buddhist icons—whose inaccessibility enhanced their sacred power.¹⁰ Similarly, the island may have been treated as a separate space (*kekai*), a space set apart from ordinary human presence.

Such shifts did not abolish the immanentist worldview; rather, they expanded it, making the spiritual landscape of Munakata more complex. Even after Buddhism’s decline in influence during the Edo period, the region’s animist ethos persisted through various reinterpretations within Shinto and Confucian frameworks.

5. Modernity and the Reconfiguration of the Sacred

In modern times, technological progress and scientific rationalism have weakened humanity’s dependence on metahuman beings. Yet in Japan, transcendence has never replaced immanence. Instead, new dimensions of animism have emerged—especially visible in popular culture, where spirits, deities, and sentient landscapes continue to play central roles.

There is, however, a potential danger: the substitution of a

rich immanentist order with a transcendentalist system centered on the nation-state. In such contexts, religion becomes subordinated to political ideology, and immanent traditions are either suppressed or distorted. This occurred during the formation of State Shinto in the late nineteenth and early twentieth centuries, when sacred power was centralized in the imperial institution and partly detached from local practices.

6. Conclusion

The study of Japanese religiosity reveals the limitations of certain Western-born categories in religious studies. The concept of “religion,” shaped by modern European thought, often fails to capture the fluid, embodied, and relational nature of Japanese sacred practice.

To understand Japan’s religious history—particularly that of Okinoshima and Munakata—we must move beyond the framework of “world religions,” intrinsically transcendentalist, and explore local immanentist traditions as living systems. This does not mean seeking an “original spirit of Japan,” as in nationalist folklore studies, nor dismissing these traditions as relics of a backward past. Instead, it means recognizing them as expressions of creativity, resilience, and participation in global flows of cultural exchange.

The immanentist order of Munakata demonstrates how religious life can remain vibrant precisely through transformation. By acknowledging this dynamism, we can better appreciate the complex interactions between local practices and transnational currents—and, ultimately, rethink what we mean by “religion” itself.

References

- Arai Hakuseki 新井白石. *Sairan igen* 采覧異言, in *Arai Hakuseki zenshū* 新井白石全集, vol. 4. Tokyo: Kokusho kankōkai 国書刊行会, 1977.
- Arai Hakuseki 新井白石. *Seiyō kibun* 西洋記聞, in

¹⁰ On *hibutsu* (“secret buddha images” or “hidden buddha images”), see Fabio Rambelli, “Secret Buddhas: The Limits of Buddhist Representation,” *Monumenta Nipponica* 57/3, 2002, pp. 271–307.

- Arai Hakuseki* 新井白石 (Nihon shisō taikēi 日本思想体系 vol. 35). Tokyo: Iwanami Shoten 岩波書店, 1975.
- Iyanaga Nobumi 彌永信美 . *Gensō no tōyō: Orientarizumu no keifu* 幻想の東洋：オリエンタリズムの系譜. Tokyo: Seidosha 青土社, 1996.
- Mitter, Partha. *Much Maligned Monsters: A History of European Reactions to Indian Art*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Nongbri, Brent. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven and London: Yale University Press, 2013.
- Rambelli, Fabio. “Secret Buddhas: The Limits of Buddhist Representation, *Monumenta Nipponica* 57/3, 2002, pp. 271–307.
- Rambelli, Fabio. “Sea, Islands, Kami, and Buddhas: Japanese Religions and the Impact of International Exchanges”, in Preservation and Utilization Council of “Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region, ed., *Maritime Networks: Exchange and Changes in Rituals and Beliefs*, p. 44. Fukuoka: Preservation and Utilization Council of “Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region.
- Sahlins, Marshall. *The New Science of the Enchanted Universe: An Anthropology of Most of Humanity*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2022.
- Strathern, Alan. *Unearthly Powers: Religious and Political Change in World History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

講演 3

山の宗教・仏教史の立場から、宗像の祭祀・信仰を考える

菊地 大樹 東京大学史料編纂所教授

はじめに

日本仏教は、列島固有の自然文化環境に即して独自に発展したが、同時にアジアに広く流布し定着していった普遍的な宗教の一部でもある。この両面を正當に評価することから、日本仏教の実態が見えてくるだろう。この点を歴史・思想から考える上で、報告者が注目しているのが「山の宗教」である〔菊地 2020〕。仏教と山林修行の関係はインド・中国・朝鮮半島を通じて展開しており、山林修行¹はけっして日本列島に〈固有〉の文化ではない。それぞれの地域で、山の宗教は多様なバリエーションのもとに展開してきた。その共通する特徴の一つが、習合²という現象である。

今回の国際検討会のテーマは、宗像の祭祀・信仰の「歴史的変遷」に注目することである。この意味で、本報告では山の宗教における言説として一般化している「基層信仰論」〔五來 2009〕をいったん措き、さらに「固有の信仰」という概念にもかっこ付きの慎重な姿勢を取りたい。〈固有〉へのこだわりは、神と仏のどちらが列島に〈固有〉の文化であるかという議論を導き出し、二者択一的な結論に固執することになりがちだからである。報告者は、日本列島における神と仏が、歴史的変遷の中で双方が相手を抱きとめる (embracement) 関係と見るのがもっとも実態的であることを提案したい。それはアジアの多くの地域で同様であった。

以上の問題意識に立ち、本報告では宗像社・宗像

神を中心に据えて、最初に報告者の考える「山の宗教」の構造を簡単に紹介したい。そこから、海の神・島の神である宗像神の信仰にアプローチし、宗像信仰の原形と構造について私見を述べる。ついで、10世紀ごろから顕著に見られるようになる、宗像社の仏教化について考え、最後に鎌倉期における大陸交渉と蒙古襲来という歴史的事件の中で、宗像信仰がどのように変容していくのかについて考えてみよう。

なお、宗像社および宗像神については、呼称について多くの歴史的変遷が知られるが、本発表では一般的に三社・三神を一括して呼称する際には、宗像社・宗像神とする。

1. 「山の宗教」から「島の宗教」を考える

各地において、山々の山頂には古代の祭祀遺跡が確認されている。報告者もまた、山の頂上が聖地であったことを否定するものではない。しかし、古代の人々があえて山中深くに侵入することはむしろ稀であり、頂上よりもむしろ裾野にこそ関心があったと考えている。山の裾野は薪炭林が広がるとともに木材が生産され (杣)、狩猟・採集の場でもある。このような、いわゆる「里山」³の領域は、人間の日常生活領域の周縁にあつて、深山・高山との境界領域であった。里山には多くの神が祀られ、さらにそれらが抱きとめるように神宮寺の建立が進んだ。両者が習合することにより、中世成立期には里山寺院が山の裾野に姿を現すようになる。一般に、山林修

¹ 近年、山岳信仰など深山・高山を強調する「山岳」という用語の使用に慎重な立場が広がっている。筆者もこの指摘に従い、同じ立場に立って本稿では「山林修行」で統一する。後述の「里山寺院」と併せて、〔菊地 2016〕参照。

² 近年、吉田一彦氏を中心に「神仏融合」なる新たな呼称が提起されている〔吉田 2024〕。従来の習合論を見直すという意味では支持したい。ただし、吉田氏はキリスト教文化における syncretism を参照系とし、「習合」という言葉を近代において否定的な用例に限定している点には疑問もある。「習」には「慣れる」「親しむ」と言う意味もあり、同じ地理的環境の中で融合していく現象をそれなりに表現していることから、本稿では従来の学術用語に従い、「神仏習合」とする。

³ 「里山」の形成にも歴史的な段階があり、用語も含めて慎重な検討が必要であるが〔水野 2015〕、本発表ではこの点に深く立ち入らない。

行者は春から秋までの約 75～90 日間を修行の期間とし、あとは里山寺院で過ごす。しかし、里山寺院の成立とともに、これらをベースキャンプとして、より高山・深山にアプローチし、さらには通年を山上で過ごす山林修行者が登場する。このような典型的な「山の宗教」の垂直構造を、つぎに海上の水平構造に展開して、古代中世の宗像信仰に注目している。

宗像社の中で近年とくに注目されてきたのは、沖ノ島においてヤマト王権の強い影響下に形成された、豪華な祭祀遺物を伴う古代の祭祀遺跡であった。しかし、沖ノ島は「山の宗教」の構造から考えると「山頂」にあたり、古代における地域的な祭祀の中心からはるかに外れた周縁的な場所にある。ここに、沖ノ島祭祀の極めて特殊な性格を考えなければならない。もっともこの点は、これまでも諸氏によって検討されてきた。そこで本報告では、むしろ田島と大島に焦点を当てて、「山の宗教」の類型の中で考察する。それぞれの社地の背後には共通して霊山があり、古代以来の祭祀の跡が確認されている。ここから、個別的には「山の宗教」として捉えることも可能である。さらに両者が複合し、沖ノ島の祭祀も含み込んで三宮・三神が成立する変遷過程を仮説的に提示してみたい。

田島は釣川河口部に形成された、浜堤背後の微高地に位置する。その周囲はフカダ（深田）・ムタジリ（牟田尻）など湿地特有の地名に囲まれており、ラグーンに浮かぶ島を原風景としてイメージすることができる〔笹生 2024〕。田島後背の低山には古墳が点在し、なかでも高宮での祭祀こそ、田島における祭祀の原点であった〔花田 2012〕。その裾野に、のちの辺津宮へと発展する祭祀の拠点で宗像氏の政治拠点到隣接して形成されたと見たい。つぎに中津宮の鎮座する大島には、島の中央に御嶽山がある。近年の発掘調査により、ここにも古代祭祀遺跡が認められている〔宗像市教育委員会 2012〕。そこで中津宮の起源を、この山の裾野に設けられた祭祀場に求めることも可能であろう。ただし、山頂付近の御嶽山遺跡からの出土品を見ると、古代の田島・沖ノ島との関連が深い可能性もあり、大島固有の山の祭祀

とも即断できない。

ここで、大島の性格を考えるにあたり参照したいのが、かつて谷川健一によって提唱された「青い島」論である〔谷川 1979〕。谷川は、地名にアオの付く島、すなわちアオシマ・オウシマなどが古くは埋葬の聖地であったと推定した。これにアワシマ・オオシマを含めて考えてもよいだろう。宗像大島も含め、必ずしも谷川のモデルが普遍的に各地の「オオシマ」に当てはまるわけではない。しかし、古くからすぐ対岸に望むことのできる島にオオシマ・アオシマ・アワシマなどの地名があり、それらが一般的に神聖視されていたという事例は少なくないであろう。ここに、田島が高宮に起源する「山の宗教」の祭祀の拠点であると同時に、海に向かっては大島祭祀の拠点ともなった可能性が浮上してくる。ただし、その祭祀の核となるのは必ずしも御嶽山というわけではなく、それを含みこんだ大島そのものを聖所と見なした可能性がある。なお、宗像大島には古代から人が住み集落が形成されていたが、古く聖所が必ずしも禁足地でなかったことは、近年の研究にもとづき「山の宗教」の立場から報告者が考察したところである。

このように報告者は、田島・大島では、それぞれ背後の里山の聖所に対する祭祀を含み込みつつ、田島から海に向かって大島に対する祭祀を執行するというのが、宗像における古代祭祀の原型であることを提起してみたい。これに対して、沖ノ島の祭祀をどのように考えたらよいだろうか。4 世紀後半に始まるという沖ノ島の祭祀は、遺跡・遺物の内容から指摘されてきたように、朝鮮半島との競合的關係や通交上の海路の重要性を意識しながら、ヤマト王権の強い関与のもとに大規模に行った境界祭祀の様相をよく伝えている。しかし、その祭祀には宗像氏が在地の有力な豪族として強く介在していたことから、比較的に早い時期に田島・大島の二所祭祀にややいびつな形で、沖ノ島の祭祀が包括されることになったであろう〔新修宗像市史編集委員会 2022・2023〕。先述の大島御嶽山遺跡の調査成果から、大島において沖ノ島と共通するような祭具遺物が確認されていることから、三神の祭祀が直接には宗像氏により

一体のものとして執行されたことは疑いない。しかしながら、御嶽山遺跡は遺物から7世紀以降に形成されたものであり、記紀神話の成立期をさかのぼるものではない。

その記紀神話においては神名に異同があつて、なお三神一体の祭祀が安定していない段階を暗示している。報告者にも確たる私案はないが、ここではまず、『古事記』の説として大島の神をサヨリヒメとしていることに注目したい。「サヨリヒメ」とは「美しい(島に) 憑る女神」で、「カンナビの島」⁴にふさわしい神名である。いっぽう、イチキシマヒメなる神名は『古事記』では大島の神の別名、また『日本書紀』本文では田島の神、第二・第三の書では沖ノ島の神とされており、いずれの島の神にも用いられたごとくである。「イチキシマ」とは「斎(いつ)く島の神」すなわち祭祀を受ける島であるとともに、「島を斎く神」つまり「神宿る島」を祭祀する神をも包括的に表している。いわば宗像神そのものとも考えられるが、あえていえば田島の神こそその名にふさわしい⁵。この意味で、『日本書紀』があえて「イチキシマヒメ」の名を当てている第二・第三の一書を引いているところに、沖ノ島にカンナビの島の性格をシフトさせた律令国家の政治性を読み取ることもできるかもしれない。

中世には、「宗像大菩薩御縁起」に見えるように、宗像三宮への祭神の配当は固定したと思われる。また、「田島宮社頭古図」などから中世の社殿の配置についても推定されているが、古代の社殿については長承元年(1132)に焼失しており(『中右記』長承2年2月8日・同5月28日条)、復元案が提示されている。これについて、報告者は『宗像神社史』の中で、「田島(辺津宮)の古代祭祀は、上高宮・下高宮・中殿(第二宮)・惣社(第一宮)を上から結ぶ線のうちで行われていた」と考察していることに注目している⁶ [宗像神社復興期成会 1961・71・下 p13]。

中世の配当では、第一宮が沖ノ島の田切姫、第二

宮が大島の田湍姫、第三宮が田島の市杵島姫となっている。しかし、上記の『宗像神社史』の説明から報告者が大胆に推測すれば、高宮祭祀に起源する惣社の祭神こそがイチキシマヒメ、その間の中殿の祭神は『日本書紀』でタキツヒメとされた大島のサヨリヒメ(『古事記』)というのが、古代に成立した社殿と祭神の原型だったのであり、タゴリヒメとされた沖ノ島の祭神は中軸線からやや東にずれ、遅れて祭祀に加えられたのではないか。それが記紀神話の影響下に沖ノ島の神格がとくにクローズアップされ、第一宮の祭神とされた結果、もと祭祀の中心にあった田島の神が地主神として第三宮に入れ替わったのではないかと推測するのである。

2 宗像信仰の仏教化

宗像社が仏教を受け入れた時期やその実像を推定するうえで、天元2年(979)2月14日「太政官符」(『類聚符宣抄』巻1)の記述は興味深い。この文書は、宗像氏能の宗像社大官司補任を認めるものであるが、まず貞元3年(978)に神祇官を通じて提出された氏能および氏人らの解状の引用から始まる。氏能らによれば、宗像社は原初以来「日本之固」であるといい、護国の軍神の性格を強調している。ところが天慶年中、すなわち承平・天慶の乱(935-941)のころまでは官司を置かず神主職が諸事を執行し、年々の祭祀には山海に臨んで「漁獵」を先としていた。しかし、藤原純友の乱が鎮圧された際、(神の武功により)勲位が授けられると、太宰大貳源清平に對してしきりに託宣があり、天皇より「菩薩位」を授かったという。官符によれば以下のように、ここから急に仏教化が始まったかのごとく述べている。

長く獵山漁海の祠祀を停め、法施を登覺の善根に修す。年首・歳末、並びに香花を薫じ、或は五日、或は三夜、僧侶を囑して法味を唱う。彼の田獵の料を移し、此の功德の施に充つ

⁴ 「カンナビの島」は沖ノ島の性格を捉えた興味深い指摘である[新修宗像市史編集委員会 2023]。本報告では「カンナビ」については[上野 2015]に従い、美しい円錐形の山体のみならず、聖所一般を指すと理解している。

⁵ 神を祀る神、という考え方は、和辻哲郎の説としてよく知られている[和辻 1977]。

⁶ なお、その後、花田勝広も詳しい復元案を提示している[花田 2012]。

かつて、八幡神は隼人征伐に協力して多くの殺生を犯した罪に苦しんだ。そこで懺悔により神身離脱を図って八幡大菩薩となり、放生会の執行が八幡宮における重要な仏事となっていく。おなじく純友の乱による殺生を懺悔した宗像神は菩薩となると、山海の狩漁による贄・供御を止め、仏事を行って香華を供え、僧を招いて読経の法味を納受した。興味深いのは、その布施に「田獵」（山谷での狩猟）の料を充てるとしていることである。ここには、殺生禁断の論理が明瞭に表れている。単純に仏教的倫理を実践して領域の殺生を止め、供御に用いないのではなく、いったん自由な狩猟・漁労を制限した上で、それを大宮司の支配下に置くのである。笹生衛は、宗像社のこのような仏教化を、周辺の自然環境の変化と関連づけて考察している [笹生 2024]。ときに降雨の多い年を含みながら、全体としては乾燥化が進む 10 世紀後半に、田島をめぐるそれまでの潟湖が陸地化したため、あらたに西側の津屋崎に汐入干潟が形成され、港湾機能も移動したというのである。そのような地形の変化は、自然環境に依存する狩猟・漁撈にも影響を与えたはずである。田島周辺から供給されていた供御の内容も変化し、また新たな産地を求める必要が生じた結果、殺生禁断という形で収取体系をも変革させていったのではないか。ちなみに、かなり時代は下るが、14 世紀はじめに宗像氏盛が示した事書には、宗像宮の担当者を差し置いて直接使者を遣わし、浦や島において「肴以下御菜等」を責め取ることを堅く停止している（「宗像氏盛条々事書」『宗像辰美文書』鎌 24773）。肴菜とは、宗像神に捧げる供御（という名目の公事）としての海産物を意味していると考えられ、10 世紀以後も宗像氏のコントロール下における“殺生”（漁撈）は継続していた。

官符に戻ると、このときに大貳清平は、宮司に責任を負わせて仏事を勤行させようとしたが、実際には官符も下されないまま在庁官人らがこの職を競望するに任せていた。そのため祭料の手当てもままならず、神宮の雑務は停滞した。ここで氏能らが参照するのが筑後高良社であり、また宗像社と同じ筑前の住吉・香椎・竈門・宮崎の諸宮であった。これら

はみな、官符を蒙り大宮司を置いてから神威を増したという。その傍例に準じて、宗像社に対しても大宮司を補任するよう神祇官に朝廷への申請を依頼し、大宰府を通じて官符を下すよう希望して認められたのがこの文書の内容である。ここに挙げられた北部九州の諸宮は、いずれも三韓征伐神話に登場する神功皇后およびそれに従う諸神を祀った、いわば皇孫を守護する宮々であった。この意味で、このときに宗像社がもっとも意識していたのは、八幡大菩薩を祀る豊後宇佐神宮であろう。こちらの神号が「大」菩薩であるため、宗像社は「菩薩位」を賜ったものと思われる。じつはすでに延長 3 年（925）、筑前国宗像宮は他の諸国四ヶ所の宮々とともに、上宣官符により宮司を補せられることと決していた。同時に、これらとは別格に挙げられているのが宇佐宮で、こちらは奉勅または上宣官符とされている。一段重い扱いになっているが、朝廷として官符により宮司を補せられる宮々の中に、このとき九州から挙げられたのは八幡宮と宗像宮だけであった。ちなみに、これから半世紀後に下された上述の天元 2 年官符は、奉勅官符である。

先述のように、天元 2 年官符ではこの時に宗像宮はいっきよに仏教化を進めたかのようである。しかしすでに 8 世紀以来、宗像社には神前読経が行われており、承和 5 年（838）には遣唐使安全の祈願のため度者も置かれている [宗像神社復興期成会 1961・71・下]。また、12 世紀以降の宗像社（田島）社殿には仏教系の建物が組み込まれている。なかでも宝塔院を中心とする東塔・西塔・弥勒堂は、宇佐八幡宮の神宮寺として最澄による六所宝塔の一が置かれた弥勒寺を強く意識したものであろう。さらに釣川対岸に位置し、宗像社の神宮寺の性格を持つ、13 世紀成立の鎮国寺周辺には、12 世紀以降の紀年銘を持つ板碑や経筒が分布する。また中世には、宗像社およびその摂社、鎮国寺などは大宰府宝満山修験信仰圈に取り込まれていく。しかし、いずれも宗像社が継続的に仏教を受け入れた時期として、11 世紀以前に遡る徴証はない。すると天元 2 年官符の下された 10 世紀後半は、実際に宗像社における神仏習合の黎明期と位置づけてもよいのかもしれない。

3. 神仏習合と蒙古襲来

先述のように、12 世紀以降には宗像社周辺に仏教を受け入れていったことを示す様々な遺物が残されている。なかでも「宗像第一宮座主」を称し、文治 3 年（1187）より 40 年以上をかけて一筆一切経を書写した色定法師良祐（1159-1242）の事績や、大宮司宗像氏国による阿弥陀経石の将来建立などは著名である。ここではまず、鎮国寺に注目してみたい。弘長 3 年（1263）3 月、「鎮国寺宗像大菩薩」に寺領が寄進された。このときの寄進状によると、この地は「峰は八葉の蓮を周らし、山は三古（鈷）形に似る」とある。たしかに鎮国寺所在地の周辺は海拔 100 メートル前後のピークを持つ里山が取り巻き、寺自身は東側の境界たる垂頭山から三方に伸びる尾根筋に抱かれるように建立されている。これを密教の世界観に擬し、さらに周囲の瑞相を称えている。つぎに、宗像第一宮は大日如来の垂迹であり、ここに「三密瑜伽の道場」を建立すべきである、じつにこの地は真言流布の霊所であり、本地垂迹相応の地であるという。そこで諸尊と両界曼荼羅を安置し、宗像社領の「惣寺」とするからには、面々の給主は崇重すべきである。よって未来際、殺生禁断とするとともに草木の伐採も禁じて万免不輸の地とし、皇鑑を長老に指名してその門弟が継承することとした（「宗像記追考」鎌 8940）。

ついで同年 6 月、皇鑑は請雨経法を修して功験があり、釈迦の請雨経演説像を刻している（「鎮国寺石窟内線刻釈迦如来演説像銘」『宗像市史』）。すでに見たように、この地に寺院を建立して新たに仏教を受け入れ「惣寺」たる神宮寺と見なすに当たり、寺領の寄進者である大宮司宗像長氏は、総社たる第一宮の本地としての大日如来の聖地であることを地勢との必然的な縁として強調している。ここで注目したいのは、上述の請雨経演説像に付属している銘文である。

勸進比丘西蓮

釈迦如来、請雨経を演説し、八大龍王聞法し、化する所の像也。

第二宮本地

（釈迦如来演説像）

鎮国寺石〔口+屈〕

弘長三年（癸亥）六月十二日発願、同十四日降雨

転経沙門皇鑑 願主沙弥净心

徒衆〈成賢／知賢〉猷慶 絵師僧澄禅

この演説像が刻まれたのは、鎮国寺境内の石窟内壁面である。ここから、皇鑑への寄進により鎮国寺が成立した直後、彼は徒衆（門弟）とともに祈雨法に関わる『請雨経』を転読し、発願（開白）の二日後には功験を顕したことが分かる。とくに興味深いのは、第一にこの像および銘文を、ほかならぬ山中の石窟に刻したこと、もう一点はこの銘文の中で『請雨経』演説の教主釈迦如来にことさらに「第二宮本地」との注記を加えていることである。

一点目に関しては、すでに元永 2 年（1119）にこの地に阿弥陀如来像板碑が建立され（元永 2 年 11 月 7 日銘「阿弥陀如来坐像板碑銘」『宗像市史』）、保延 4 年（1138）には埋経が行われるなど（保延 4 年 10 月 20 日銘「鎮国寺経筒銘」『宗像市史』）、この地は 12 世紀前半から、仏教的な信仰拠点として成立していたことが知られる。報告者は、その核になるのがこの石窟だったのではないかと考える。よく知られているように、密教修法により降雨を祈る際には龍穴が重要な役割を果たしており、大和室生寺の龍穴はとくに有名である。そこには龍神（龍王）が宿るとの信仰から、密教では龍穴に向けて修法・読経を施し、また龍穴の中に龍神の威力を増す宝珠と見なされた舍利を投入する儀礼が行われた。さらに報告者は、埋経に用いられた經典は、決められた作法に従って如法清浄に書写された「如法経」であることが多く、これが舍利と団体と見られていた可能性について論じたことがある〔菊地 2011〕。

鎮国寺からは前述のほかにもう一点、埋経筒が発掘されている。こちらは、追刻銘文から二回改納されていることが分かる。最初の銘文は永治元年（1141）で、鎮国寺の仏教拠点化が進んだ時期に一致し、寄進者は宗像郡奴山の大原為行らであるが、埋納地のはっきりしない。しかし、三度目の埋納は鎮国寺境内で、皇鑑らによる請雨経転読修法の前年に当たる弘長二年であった（永治元年 11 月 20 日他

銘「鎮国寺奥院経筒銘」『宗像市史』)。のち、文永2年(1265)には太政官符により、改めて鎮国寺の寺領四至が確認されるとともに、この地は殺生禁断とされた。さらにこの文書の中には、皇鑑がこの地に留まることになった経緯が記されている(「太政官符」『鎮国寺文書』鎌9326)。それによれば、彼は出家して密教を学ぼうと、「斗藪の次で、当山に巡礼の処」、この地が密教の世界観に相応しい場であることを見出した。そこは背後に翠松の森が茂り、前には「蒼波漫々」たる海が広がる修行にふさわしい場所でもあったという。つまり彼は、山林修行者としてこの地に至り、仏教的な霊場を見出すと、宗像大宮司と協力して鎮国寺を創建することになった。このような山林修行の霊場の核となるものとして、前述のように山中にあって信仰を集めてきた祈雨の霊窟の存在は決定的な意味を持っただろう。文永2年太政官符によれば、すでにこの石窟内に「古仏尊像」たる「石体等身不動」が祀られており、この石窟が釈迦説法の間たる「霊鷲窟」でもあったといい、霊場化していたことは明らかである。

二点目に関しては先述のとおり、皇鑑の信仰世界の中には、この地が第一宮の本地たる密教教主大日如来の垂迹の地としてふさわしいことを強調する特徴がある。同じく釈迦如来が第二宮の本地であることを強調し、この修法が宗像に縁が深いことを強調したものであろう。だがさらに、もう一步踏み込んでみると、第二宮の本宮である大島への信仰が、古く祈雨と結びついていた可能性がないだろうか。徴証としてはわずかだが、「宗像大菩薩御縁起」には、中御嶋社の末社23社を挙げており、その中に龍神に関すると思われる龍王社・河上社が見えている。前者の性格は龍神であるが、後者はおなじ縁起の中に豊(玉)姫が登場する。神功皇后が龍神に対して「昔親子の契、空しからずんば、乾珠・満珠を遣わして合力すべし」と呼びかけると、「時に龍神、二種の宝珠を捧げると云々、豊姫三箇日を経て、二珠を持ち来たまへり」と、豊姫がこの宝珠を地上に届けることになる。こうして戦の際には、強石將軍こと宗像神が「御手長」(長手)を上下に振ると、それに合わせて竹内宿禰がこの乾珠・満珠を海中に投げ、

その威力によって潮の満ち引きを自在に操って「異州之軍兵」を滅ぼしたという。この二種の宝珠のエピソードは、三韓征伐神話の中でも最大のクライマックスとなるシーンに、宗像神の威力を強調するうえで抜群の演出効果を添えており、その中で豊姫は重要な役割を果たしている。この豊姫について、同縁起には「龍宮城の昔の御妹の豊姫(今の河上大明神)」と説明している。河上大明神は肥前河上社で、祭神ヨドヒメノミコトは豊玉姫と習合していた。もとより宗像神の基本的性格は海神であり、龍神信仰との習合は一般的に理解しやすい。しかし、ことさら龍王社・河上社を大島中津宮の末社としたことは龍神信仰との特別な結びつきを示唆しており、龍穴と見られる鎮国寺石窟との関係を注意しておきたい。

すでに述べたように、報告者は宗像社が八幡宮を強く意識しながら神仏習合の様相を急にあらわにしていく時期を10世紀後半と考える。しかしながら、「宗像大菩薩御縁起」に語られるような中世神話の影響下に、中世的な宗像三神の信仰が成立する時期は意外に下って鎌倉時代、とくに蒙古襲来以降ではないか。いったん宗像信仰に加わった沖ノ島の神は、中世にいたるまで一貫して三神の一角を占めてはいたものの、同島における古代祭祀が終焉する10世紀以降、いったん後景に退いていくように思われる。これがふたたび三神の第一として脚光を浴びるのが、対外的危機を強く意識した蒙古襲来の時期だったのである。「宗像大菩薩御縁起」の成立や内容については、近年書誌学的検討も踏まえた周到な研究があるのでそちらに譲る[新修宗像市史編集委員会2023]。ここで強調されているのは、三韓征伐神話において宗像神が、八幡神の主力として御長手を巧みに操り勝利を得たことである。その竿を沖ノ島に差ししたところから今も竹が生え続け、これを毎年迎えて中世の「御長手神事」が行われていた。ここに再び、境界の神としての沖ノ島の神が強く意識され、宗像信仰の中心に位置づけられるようになっていった。さきに述べたように、10世紀の段階で宗像神が菩薩位を得るに当たり、殺生の罪を懺悔するきっかけとなったのは藤原純友の乱であった。ところが「宗像大菩薩御縁起」では、乾珠により干上がった海上に異

国の兵を誘い出し、満珠により溺死させたことは、宗像神が御長手を操ったことによると高らかに述べながら、のちに託宣として、「これは国のため民のためとはいえ、殺生罪を犯したものである」として、八幡神にならい般若經書写と放生会による仏教的供養を求めている。

おわりに

もと山の宗教を含み込みながら、島を齋く地域信仰の中心として最初の神格を表した宗像神は、5～9世紀の東アジアをめぐる国際情勢の中でヤマト王権の強い影響下に沖ノ島の祭祀を取り込み、境界の神たる宗像三神へと変貌する。やがて、10世紀に八幡信仰を強く意識した神仏習合の思想を受け入れるいっぽう、東シナ海への視野はいったんかすみ、列島の内に向かって国土と王権を守護する神へと変容していく。さらに蒙古襲来を機に境界の神としての性格を急激に強めていった。この報告では、本来は特異な性格を持つ沖ノ島の祭祀がどのように宗像の地域信仰に取り込まれ、支えられてきたかを全体として強調した。そのため、古代における三神のとりえ方や大島祭祀について、試論や仮説の域を越えて大胆に踏み込みすぎたかもしれない。この点は、引き続き考察を続けてより学術的なレベルに高めていきたい。古代祭祀の様相をよく保存する沖ノ島の遺跡群や、そこに残された祭祀遺物の際立った豪華さは目を惹くが、むしろ同時に注目しなければならないのは、5世紀以来、宗像の地に継続して展開してきた日常的な地域信仰の姿である。沖ノ島が「神宿る島」として時代を越えた魅力を放ち続けていることは間違いない。しかし、上述のように大きな神格の歴史的変遷などを経ながらも、沖ノ島の神が古代に成立した三神信仰から消え去ることなく、中近世を通じて継続し、現代にまで受け継がれている背景に、このような日常的な地域信仰の存在をしっかりと見据えていかなければならない。

とはいえ、古代以来の宗像社の祭祀を担ってきた宗像氏は、歴代にわたり宗像の地を東シナ海に向かって開き、豊かな対外交流を担ってきた。近年、東

アジア海域史の研究が大きく進展する中で、あらためてこのような宗像の側面が明らかになっている[新修宗像市史編集委員会 2022]。宗像氏が経験したような貿易を中心とした経済交流、また仏教文物を介した文化交流が、この地域にもたらした国際感覚は、日本列島の中でも際立っていただろう。しかしながら、そのような側面からはただちに立ち上がってきそうにない三韓征伐のような古代の神話を、「宗像大菩薩」の活躍する中世神話として語りなおすきっかけを与えるような特殊な経験が、軍事衝突としての蒙古襲来なのであった。

参考文献

- 飯沼賢司 2014『八幡神とはなにか』KADOKAWA（初版 2004 年）
- 上野 誠 2015『日本人にとって聖なるものとは何か 一神と自然の古代学』中央公論新社
- 菊地大樹 2011『鎌倉仏教への道』講談社
- 菊地大樹 2016「里山と中世寺院」、久保智康編『日本の古代山寺』高志書院
- 菊地大樹 2020『日本人と山の宗教』講談社
- 五来重 2009「庶民信仰における滅罪の論理」『五来重著作集』9、法蔵館（初出 1976 年）
- 笹生衛 2024「宗像・沖ノ島における古代祭祀の意味と中世の変容」、佐藤信他編『世界遺産 宗像・沖ノ島—みえてきた「神宿る島」の実像—』吉川弘文館
- 新修宗像市史編集委員会編 2022『新修宗像市史』（海の道・陸の道）、宗像市
- 新修宗像市史編集委員会編 2023『新修宗像市史』（祈りとまつり）、宗像市
- 谷川健一 1979『青と白の幻想』三一書房
- 花田勝広 2012「中世の宗像神社と鎮国寺」『むなかつた電子博物館紀要』4
- 水野章二 2015『里山の成立』吉川弘文館
- 宗像市教育委員会編 2012『大島御嶽山遺跡』（宗像市文化財調査報告書 64）、同教委
- 宗像神社復興期成会編 1961-71『宗像神社史』上・下・附巻、同会
- 吉田一彦 2024『神仏融合史の研究』名古屋大学出版会
- 和辻哲郎 1977『日本倫理思想史』上・下（和辻哲郎全集 12・13）、岩波書店

Lecture 3

Considering Munakata's Rituals and Beliefs from the Perspective of Mountain Religion and Buddhist History

KIKUCHI Hiroki Professor, Historiographical Institute, the University of Tokyo

Introduction

Japanese Buddhism has evolved both independently, due to its unique relationship with nature within an island environment, and also as one part of the wider Buddhist belief that spread all across Asia. By understanding both of these facets of Japanese Buddhism, one can better comprehend its current state. With this idea of the history of the two sides of Japanese Buddhism as a foundation, here I will focus on “Mountain Forest Religion” (Kikuchi, 2020). The relationship between Buddhism and mountain asceticism¹ first developed in India, China and the Korean Peninsula, so it cannot be considered unique only to Japan. Existing across a broad range of regions, mountain religions have developed in a variety of ways. However, one common characteristic shared by mountain religions is syncretism².

The theme of this year's International Review Meeting is the historical transition of rituals and beliefs in Munakata. Thus, here I will disregard widely accepted foundationalist religious theories (Gorai, 2009), as well as take a cautious stance regarding the concept of ‘indigenous belief systems.’ I will do this because debates on the indigeneity of Shinto or Buddhism in the Japanese archipelago most often lead to unyielding either/or conclusions. Instead, I wish to propose that the most precise view of Shinto and Buddhism in Japan is that through a series of historical transitions they have come to ‘embrace’ each other. This

process can be similarly observed in other regions across Asia as well.

With the above in mind, this report puts Munakata's shrines and Shinto deities as its central focus, by first giving a brief introduction to what I conceive to be the basic framework of mountain religions. From there I will approach Munakata's sea- and island-deity centered cults by introducing the roots and framework of its cult system. Throughout this explanation, the period beginning around the 10th century will be seen as incredibly crucial, as it is during this period that Munakata's shrines go under a process of “Buddhistization.” Interactions with mainland cultures and the Mongol invasions of Japan during the Kamakura period will also be brought up in considering how Munakata beliefs have transformed throughout history.

Historically the Munakata shrines and deities have been referred to by many different names, but in this report, when I speak of the three shrines and/or three goddesses as one, they will be referred to generally as “the Munakata shrines” and “the Munakata deities.”

1 Considering “Island Religion” from the Framework of “Mountain Religion”

Remains from ancient religious rituals have been discovered on mountaintops across the world, and I cannot deny that such peaks have historically been sites for

¹ In recent years, studies on the various forms of mountain worship (*sangaku shinkou*, 山岳信仰) that emphasize “deep” and “tall” mountains have taken a cautious stance on use of the word *sangaku* for mountain. I take a similar position in this text by referring to all such beliefs with the umbrella term ‘mountain asceticism’ (*sanrin shūgyō*, 山林修行). Please refer to the later introduced *satoyama* temple and (Kikuchi, 2016) for more details.

² Scholars such as Kazuhiko Yoshida have recently reinterpreting previous discussions on syncretism (習合 *shūgō*) and begun to use the word 融合 (*yūgō*) to refer to the syncretism of Shintoism and Buddhism existing in Japan (Yoshida, 2024). However, Yoshida turns to syncretism in Christian-based cultures in his analyses, and his criticisms of the use of the word 習合 are based in modern examples. The Chinese character 習 in 習合 means “becoming used to,” “becoming familiar with,” and this text wishes to hold onto those nuances when referring to belief systems that have become syncretic due to development in close geographical proximities. Thus, this research uses the original academic Japanese word for syncretism, 習合.

pilgrimage. However, I believe that as a whole it was rare for ancient people to venture deep into the mountains. Rather than steep mountaintops, foothills were more important. Foothill forests served as sources of timber and firewood and were also sites of hunting and gathering. In *satoyama* regions, such foothills were at the peripheries of people's everyday lives and marked the border between the quotidian and "deep" or "tall" mountains. As deities were increasingly worshipped in the *satoyama*³, the building of places of worship dedicated to these deities progressed. With the syncretization of Shinto and Buddhism, the medieval period saw the appearance of Buddhist *satoyama* temples in foothill regions. Generally, mountain ascetics dedicate 75~90 days between spring and autumn to ascetic practices and spend the rest of their time in *satoyama* temples. However, *satoyama* temples became also able to serve as base camps for treks deeper into the mountains, bringing upon the emergence of mountain ascetics who would spend entire years on mountain peaks. I will now expand the vertical framework of mountain forest religions to include the horizontal, sea-level frameworks of ancient to Middle Age Munakata religions.

The discovery of extravagant ritual objects and sites that were created under the influence of the Yamato kingship on Okinoshima have been the center of attention in discussions about the Munakata shrines. However, viewing Okinoshima from the perspective of the previously introduced mountain forest religion framework, Okinoshima would be considered a 'mountain peak' that was very distant from centers where ancient rituals actually took place. Thus, it is necessary to regard Okinoshima rituals as being very unique in character. This has been discussed by numerous researchers before, so this report will focus more specifically on Tashima and Oshima, viewing their position within the category of 'mountain forest religions.' Both Tashima and Oshima's shrines are located in front of sacred mountains and have archaeological remains that prove the existence of ancient

rituals, making it possible to consider them as mountain forest religions. Here I will discuss the two in relation to the rituals of Okinoshima, to explain my hypothesis regarding the transitions that led to the development of the three shrines and three goddesses.

Tashima is located in the estuary of the Tsurikawa River, slightly elevated above a beach embankment. The area has many place names unique to wetlands, such as Fukada (深田) and Mutajiri (牟田尻), and can be imagined as a series of islands floating in a lagoon (Sasou, 2024). Mounded tombs (*kofun*) have been discovered in the low mountains behind Tashima, and it is said that the rituals that took place in *Takamiya* in these mountains are the origin of what became Tashima's rituals (Hanada, 2012). In these same foothills, the ritual ground that would then develop into Hetsu-miya Shrine was located adjacent to the political ground of the Munakata clan. Next, Oshima, the island that enshrines Nakatsu-miya Shrine, has Mt. Mitake in its center. Recent excavations have discovered ancient ritual remains here as well (Munakata City Board of Education, 2012). Thus, it is possible to accept that the ritual grounds in the foothills of Mt. Mitake were the historic origin point of Nakatsu-miya Shrine. However, artifacts unearthed near the peak of Mt. Mitake demonstrate the likelihood of deep connections to ancient Tashima and Okinoshima, so it is not possible to categorically say that the rituals held in Oshima were unique only to Oshima.

Here, in order to consider the character of Oshima, I will reference the "Blue Island Theory" proposed by Kenichi Tanigawa (Tanigawa, 1979). According to Tanigawa, names for islands that include the word *ao* (blue) in them, such as Aoshima, Oushima etc., signify that the location was previously a holy burial site. Awashima and Oshima can also be considered in this category. It cannot be assumed that *every* place called Oshima, including Oshima in Munakata, can fit into Tanigawa's categories. However, places from which one can see and pray to an opposing shore have long had names such as Oshima, Aoshima or

³ The structure of *satoyama* also evolved across multiple stages historically, and the terminology used to refer to it requires deep consideration (Mizuno, 2015), but this report will not go deep into such deliberations.

Awashima, and many of these such-named islands are considered holy sites. Here it is possible to consider that Tashima was both a center of the mountain religion rituals that originated from Taka-miya, and a center for Oshima rituals practiced by worshipping in the direction of the sea. However, it is also possible that the focus of sea-facing rituals that took place in Tashima might not have necessarily been in reverence of solely Mt. Mitake, but rather Oshima as a holy site in its entirety. There have been settlements of people living in Oshima since ancient times, which traditionally might discourage the idea that the entire island could have been a holy site, but recent mountain forest religion research has shown that in the past not all holy sites necessarily barred people from entry.

Thus, I would like to propose that Tashima and Oshima shrines' rituals devoted to *satoyama* holy sites, in combination with sea-facing rituals held in Tashima in worship of the entire island of Oshima, are the prototype of the ancient rituals held in Munakata. Under such a proposal, how would it be possible to conceive of Okinoshima's rituals? Based on archaeological remains and artifacts, the rituals of Okinoshima are considered an example of one of the many boundary rituals that occurred with participation from the Yamato kingship. Said to have begun in the second half of the 4th century, these rituals developed within a competitive relationship with the Korean peninsula, as well as with an awareness of the importance of sea trade. However, the powerful existence of the Munakata clan and their involvement in the ritual, would have likely linked the rituals of Tashima and Oshima together with the rituals of Okinoshima in a peculiar way from an early stage (New History of Munakata City Editorial Committee, 2022, 2023). Results from surveys at the previously mentioned archaeological sites on Mt. Mitake have shown that similar ritual objects were used on Oshima and Okinoshima, and there is no doubt that the rituals of the Three Shrines were unified by the Munakata

clan. However, artifacts from the Mt. Mitake archaeological site are from the 7th century onwards, and do not extend back to origin myths mentioned in the *Kojiki* and *Nihon Shoki*.

There are both similarities and differences in the deity names written in the *Kojiki* and *Nihon Shoki*, which implies they were written during a period where the rituals of the Three Shrines had not yet unified or settled as one. I also do not have a concrete theory regarding this, but here I want to first focus on how the *Kojiki* refers to the goddess of Oshima as *Sayorihime*. The name *Sayorihime* signifies “a goddess who belongs to a beautiful (island),” which is an appropriate name for a goddess residing in a *kannabi* island⁴. However, the *Kojiki* also refers to the goddess of Oshima as *Ichikishimahime* (イチキシマヒメ). The name *Ichikishimahime* is also mentioned multiple times in the *Nihon Shoki*, however it is in reference to the goddess of Tashima, and in the 2nd and 3rd volume, to the goddess of Okinoshima. Thus, each of the three goddesses has been called *Ichikishimahime* at some point. The name *Ichikishimahime* means “goddess of the island of worship,” implying both an island that receives religious rites and a goddess that worships an island. Though these meanings make it an applicable name for any of the three Munakata goddesses, it is most appropriate for the goddess of Tashima⁵. In the 2nd and 3rd volumes of the *Nihon Shoki*, the reference of Okinoshima's goddess as *Ichikishimahime* can be interpreted as a shift to viewing Okinoshima as a *kannabi* island, which would have taken place as part of the political state of the Ritsuryo-based national system of the period.

As can be observed in *The Origin Story of the Great Bodhisattva of Munakata*, the domain of each goddess worshipped in the Three Shrines was established by the medieval period. In addition, the distribution of shrine buildings in the medieval period can also be understood from documents such as the *Ancient Layout of Tashima*

⁴ *Kannabi* island is an interesting perspective that captures the character of Okinoshima (New History of Munakata City Editorial Committee, 2023). Here *kannabi* is understood following Ueno's (2015) conception, referring to the entire holy island, not just the island's beautiful, conical mountain.

⁵ Generally the notion of “a deity who worships deities” is widely known as Tetsurō Watsuji's theory (Watsuji, 1977).

Shrine. Shrine buildings before this period were lost in a fire in 1132 CE (1st year of the *Chōshō* era; according to inscriptions in the *Chūyūki* from February 8th and May 28th, 1133 CE), but there are hypothesized recreations of the original layout. Regarding this, I will focus on a passage from the *History of Munakata Shrine* which states, “The ancient ritual of Tashima (Hetsu-miya) took place between the *Kamitakamiya*, *Shimotakamiya*, *chūden* (*ninomiya*), and *soja* (*ichinomiya*), straitly linking one to the other as the ritual progressed” (Munakata Shrine Revival Association, 1961-71, 13)⁶.

In the Middle Age division of domains, the goddess of highest rank in the region was Okinoshima’s *Tagorihime* (田切姫), second highest rank was Oshima’s *Tagitsuhime* (田湍姫), and finally came Tashima’s *Ichikishimahime*. However, to reach a broad conclusion from the explanation in the aforementioned *History of Munakata Shrine*, the prototype of the ancient domains of the Three Goddesses can be seen in the *soja* rituals worshipping *Ichikishimahime* (that originated in the rituals of Takamiya), with the rituals of the Oshima Goddess (referred to as *Tagitsuhime* in the *Nihon Shoki* and as *Sayorihime* in the *Kojiki*) serving as an intermediary. *Tagorihime*, the goddess worshipped in Okinoshima’s rituals, was originally slightly disregarded, not being added to central rituals until later on. The *Nihon Shoki* and *Kojiki* turned the spotlight onto the goddess of Okinoshima, and the influence of these texts brought her into the position of central deity in the region, a position that was previously held by the goddess of Tashima.

2 Buddhistization of Munakata Religion

A record in the *Documents of the Daijō-kan* (*Grand Council of State*) dated February 14th, 979 CE (2nd year of the *Tengen* era; *Ruijūfusenshō*, Chapter 1) gives a glimpse into the period, and the way in which the Munakata shrines accepted Buddhism. These documents confer the title of *Daigūji* (high priest) of Munakata Shrine to Munakata

Ujiyoshi, while also citing Ujiyoshi and his fellow clan members’ activities in the Department of Shinto Affairs in 978 CE (3rd year of the *Teigen* era). According to Ujiyoshi and his contemporaries, Munakata Shrine was the defenses of Japan from the beginning of time, emphasizing the deities’ existence as protectors of the state. Until the Tengen Rebellion (935-941), the shrine did not have a chief priest but leading priests carried out miscellaneous works occasionally, and yearly rituals always followed fishing and hunting sprees in the surrounding oceans and mountain forests. However, it was said that when Fujiwara no Sumitomo’s revolts were suppressed, Munaka deities received the divine Order by their military recognition and the Dazai no daini (vice minister to Dazaifu) Minamoto no Kiyohira experienced a series of divine revelations, which led the Emperor to give the title of “Bodhisattva” to Munakata deities. As demonstrated in the following quotes from the *Documents of the Daijō-kan*, this then brought a rapid spread of Buddhism in the country:

Halting long-standing rituals of hunting in the mountain forests and fishing in the sea and instead cultivating virtue for the sake of enlightenment. At the beginning and end of the year, monks offer incense and flowers as well as chanting for five days or three nights. Relinquishing the expenses for the hunting, Munakata priests instead used them as alms to show his merit.

It is said that the Shinto deity Hachiman suffered from the sin of killing countless people when he participated in the conquest of the Hayato people. Through repenting his sins and turning to Buddhism, he was able to escape the endless cycle of reincarnation and became the Great Bodhisattva Hachiman, after which Life Release rituals became an important event at the Hachiman Shrine. The deity of Munakata, who similarly suffered from the sin of all the killing that took place during Sumitomo’s uprising, also became a Bodhisattva, after which he suspended hunting for sacrificial offerings, and instead introduced

⁶ Katsuhiko Hanada also proposes a detailed recreation of the original layout (Hanada, 2012).

Buddhist services that involved the burning of incense and inviting monks to chant sutras. What is interesting is that they used hunting fees (in the valleys and mountain forests) as alms. This is evidently connected to the Buddhist ideology of the prohibition of killing, but rather than stopping all killing in the territory in its entirety, they placed measures to control hunting and fishing and put the *Daigūji* in charge of these measures. Mamoru Sasou connects this Buddhist shift in Munakata to changes in the shrines' natural environment (Sasou, 2024). Though there were occasional years with more rainfall, the second half of the 10th century was exceptionally dry, causing the lagoons around Tashima to dry up and leading trading port functions to shift to the tidal flats of Tsuyazaki, located at the Western side of Tashima. Such a topographical change is bound to have influenced hunting and fishing in the region. The forms of alms that the people of the Tashima region could offer, as well as the need to find new hunting and fishing regions, likely led to the change to alms-collecting through controls on killing of animals. Much later, in the beginning of the 14th century, according to Munakata Ujimori's Clauses, Ujimori prohibited people to bypass leaders of the Munakata shrines and directly dispatched messengers for the seizure of "food and other dishes" from the harbors and islands ("Munakata Ujimori Clauses" in *The Munakata Tatsumi Articles, Kamakura Ibun*, No. 24773). Here the word used for "food" (肴菜) is considered to refer specifically to seafood that was given as offerings, and this displays how the Munakata clan continued to control "killing" (fishing) even into the second half of the 10th century.

Returning to the *Documents of the Daijō-kan*, in this period, Daini Kiyohira tried to make shrine priests responsible for performing Buddhist ceremonies. However, this was never officially issued, and residing local bureaucrats instead competed for the responsibility of leading such ceremonies. As a result, it was difficult to provide the necessary funds for Buddhist rituals, and even Shinto shrines' routine work came to a standstill. Here, Ujijoshi took example from the Kōra Shrine in the

Chikugo Province, and the Sumiyoshi, Kashii, Kamado and Hakozaiki Shrines located in the Chikuzen Province (the same Province as the Munakata shrines). The divine power of all of these shrines was said to have increased when a chief priest was appointed. Following this precedent, the *Documents of the Daijō-kan* states that a request was sent to the Department of Divinities to seek that the Imperial Court appoints a *Daigūji* to Munakata shrines, and that eventually this request was approved and issued through Dazaifu. The aforementioned Northern Kyushu shrines with chief priests all worship Empress Jingū or other deities who appear in the story of the *sankan seibatsu* (legendary 3rd century invasion of the Korean peninsula), and are shrines meant to protect the imperial family. Not fitting into this category, the Munakata shrines were likely considered most equivalent to the Bungo Province's Usa Shrine, which was devoted to the Great Bodhisattva Hachiman. Since Hachiman was bestowed the title of 'Great' Bodhisattva, the Munakata shrines were considered to have been granted 'Bodhisattva rank.' As early as 925 CE (3rd year of the *Enchō* era), it was decided that the Munakata shrines in Chikuzen Province, along with four other shrines in various provinces across Japan, would be appointed with a chief priest by official decree. Usa Shrine was also granted a chief priest, but it was listed separately, and this was done via official decree or imperial edict. The Usa Hachiman Shrine and Munakata shrines were the only shrines in Kyushu bestowed with chief priests by official order from the Imperial Court. The official order from the 2nd year of *Tengen* that appointed Munakata Ujijoshi as *Daigūji*, was issued half a century later, and was an official order issued by imperial decree.

As mentioned above, upon the decree in the 2nd year of *Tengen*, the Munakata shrines went through a sudden process of becoming Buddhist. By the 8th century, Buddhist sutra reading in front of Shinto deities was already being practiced, and by 838 CE (the 5th year of the *Jōwa* era) novice Buddhist monks were also stationed at the Munakata shrines to pray for the safety of Japanese missions to Tang China (Munakata Shrine Revival

Association, 1961-71). But from the 12th century, Buddhist practices became more engrained within the shrines, as evidenced in Munakata shrines' (Tashima) layout including buildings dedicated to Buddhist practice. Among these, the East Pagoda, West Pagoda and Maitreya-nātha Hall that surround the Treasure Pagoda, were likely to have been inspired by Usa Hachiman Shrine's Miroku-ji Temple, where one of the six pagodas built by Saichō was erected. Additionally, the grounds of Chinkoku-ji Temple, which was established in the 13th century on the opposite bank of the Tsurikawa River in connection to the Munakata shrines, have stone tablets and sutra containers bearing inscriptions from the 12th century onwards. Further, Munakata Shrine, its sub-shrines and Chinkoku-ji Temple, were included into the Dazaifu Mt. Hōman Shugendō region. There is no evidence that the Munakata shrines continuously accepted Buddhist teachings into their own active practice before the 11th century, therefore, the second half of the 10th century, with the official decree in the 2nd year of *Tengen*, may be considered the dawn of the syncretism of Shinto and Buddhism at the Munakata shrines.

3 Shinto and Buddhist Syncretism and The Mongol Invasion

As mentioned above, a variety of artifacts have been unearthed in the areas surrounding the Munakata shrines that prove Buddhism had been accepted in the region from the 12th century on. Especially famous among these are the Buddhist Sutras of Tripitaka transcribed by Priest Shikijo, or Ryōyū (1159-1242) alone over a span of 40 years beginning in the 3rd year of the *Bunji* era, as well as the Amida Sutra Stone placed by *Daigūji* Munakata Ujikuni. Here, I would like to first focus on Chinkoku-ji Temple. The temple's land was first donated to "The Chinkoku-ji Temple Bodhisattva Munakata" in March of 1263 CE (the 3rd year of the *Kōchō* era). According to donation records, the "circumference of the peak resembles an eight-petaled lotus, and the mountain resembles the shape of a three-

pronged Vajra pestle." Indeed, the land of Chinkoku-ji Temple includes a peak that lies at about 100 meters above sea level, and the temple itself is embraced by three ridges that stretch out from the mountain. In this way it is modeled to the worldview of esoteric Buddhism and was thought to bring prosperity to the area. Next, the records state that the *Ichinomiya* of the Munakata shrines is the manifestation of Vairocana and is where a "Training Hall for Three Mysteries" should be built, because it is a sacred place for the propagation of Shingon Buddhism, making it a suitable place for further manifestation of *honji suijaku*. Since various Buddhist deities and the Mandala of the Two Realms are enshrined here, it should be highly revered by the various donors. Thus, the killing of living beings and the cutting down of plant life was prohibited, making the area a place exempt from all forms of slaughter. Finally, Kōkan was to be appointed as the elder of the temple and his disciples would succeed him (*Munakataki Tsuiko, Kamakura Ibun*, No. 8940).

In June of the same year, Kōkan successfully practiced the Prayer for the Rain Sutra, record of which remains in the form of a statue of the Shakyamuni Buddha preaching the sutra (according to an inscription on the incised icon of the Shakyamuni located inside the Chinkoku-ji Temple cave, *History of Munakata City*). As mentioned, when this temple was built as the *Sōji* temple of the region's now-accepted Buddhist faith, the *Daigūji* Munakata Nagauji, who donated the temple land, emphasized the site's location as the sacred ground of Vairocana, and stated that this was inevitably connected to the topography of the area. Here I would like to highlight an inscription that accompanies a depiction of the *Shaka Nyorai* preaching the Prayer for Rain Sutra.

Kanjin Bhikkhu Sairen

Shakyamuni Buddha, preaching the Prayer for Rain Sutra, the Eight Great Dragon Kings listening to the teachings, in a state of enlightenment.

(Corresponding to) the manifestation of the *Ninomiya* (Incised Icon of Shakyamuni Buddha preaching)

Chinkoku-ji Temple

3rd year of the Kōchō era (60th Sexagenary cycle) June 12th recital, June 14th rain.

Sutra Reciter Shamon Kōkan Petitioner Shami Jōshin
Followers Seiken 成賢, Chiken 知賢, Yukei 猷慶, Painter-monk Chozen

This depiction is carved into the walls of a cave within the temple grounds of Chinkoku-ji. From this, it is understood that directly after the donation of land that led to the establishment of Chinkoku-ji, Kōkan and his followers (disciples) recited the Prayer for Rain Sutra, and within two days of the beginning of their chanting (*kaibyaku*) their prayer was fulfilled. Two especially interesting points here are that this figure and inscription are located in a cave in the mountain forests, and that according to the inscription, the Shakyamuni who preached the Rain Sutra is noted to be the manifestation of the deity in the *Ninomiya*.

In regard to the first point, an *itabi* stone tablet with an image of the *Amida* Buddha had been erected in 1119 CE (inscribed November 7th, 2nd year of the *Genei* era, according to "Inscription on the Seated *Amida Nyorai Itabi*," *History of Munakata City*). Shortly later, a sutra burial took place in 1138 CE (inscribed October 20th, 4th year of the *Hoen* era, according to "Inscription on the Chinkoku-ji Sutra Container," *History of Munakata City*). It is clear that this area grew as a center for Buddhist cults from the first half of the 12th century, but I believe that the epicenter for these cults was the cave within which this inscription was written. As is well known, according to esoteric Buddhist beliefs, the dragon vein fulfills an important role in the prayers for rain (of which the dragon vein in Murō-ji Temple is especially famous). Since it is believed that the Dragon God (Dragon King) resides in the dragon vein, esoteric Buddhist rituals and sutras are performed facing the dragon vein. Likewise, rituals are also held in which relics, such as jewels thought to increase the power of the Dragon God, are thrown into the dragon vein. I have previously discussed the possibility that the sutras used in sutra burying rituals were more often the *Nyohō-kyō* sutras, copied in a pure manner according

to established procedures, that have the same ability to increase the power of the Dragon God (Kikuchi 2011).

As briefly mentioned, a sutra container was excavated in Chinkoku-ji. Based on the inscription on the container, it can be understood that it was previously intentionally unearthed twice. The first inscription is from 1141 CE (1st year of the *Eiji* era), which coincides with the period when the role of Chinkoku-ji as a Buddhist center would have been well established. This inscription clarifies that the donors for the container's burial were Ohara Tameyuki and others from the Nuyama region of Munakata, but its exact burial site is unclear. The inscription also clarifies that the third burial took place in the grounds of Chinkoku-ji Temple in the 2nd year of the Kōchō era, the year before the Prayer for Rain Sutra recitation ritual by Kōkan and others (inscription dated November 20, the 1st year of the *Eiji* era, "Inscription on the Sutra Container in the *Okunoin* of Chinkoku-ji Temple," *History of Munakata City*). Later, in 1265 CE (2nd year of the *Bunei* era), a *Daijō-kan* document reaffirmed the four boundaries of Chinkokuji Temple's grounds, and a prohibition against killing living beings was set within these boundaries. This document also records the circumstances under which Kōkan came to reside in the temple ("Daijō-kan Document," *Chinkoku-ji Documents, Kamakuraibun*, No. 9326). According to the document, after Kōkan left his home to study esoteric Buddhism, "this mountain was the next place to pilgrimage after *dhūta* practice," and during his pilgrimage he discovered that this location was well-suited to the esoteric worldview. He said it was a suitable place for training, with a lush green pine forest behind it and the vast blue waves of the sea stretching out before it. In other words, Kōkan came to this area as a mountain ascetic, discovered it was a Buddhist sacred site, and then worked with the *Daigūji* Munakata to establish Chinkoku-ji Temple. The existence of sacred caves to be used to pray for rain would have been crucial in deciding that this area was sacred and appropriate for ascetic training. According to a document issued by the *Daijō-kan* in the 2nd year of the *Bunei* era, a "life-sized stone statue of *Fudō-myōō*" of an "ancient Buddha" was already enshrined

within the cave, and the cave was believed to be the equivalent of the Vulture Peak where the Shakyamuni Buddha had preached. This is clear evidence that the cave had become a sacred place.

Turning to the second point from the inscription, as mentioned above, Kōkan emphasized that this was a suitable place for Vairocana, the founder of esoteric Buddhism, to manifest as the deity of the *Ichinomiya*. He also believed that the Shakyamuni Buddha was the original form of the deity of the *Ninomiya* (Oshima), creating a deep connection between the Rain Sutra practice and Munakata. Going a step further, would it be possible to say that worship of the *Ninomiya* (Oshima), was once connected to prayers for rain? Although there is little evidence to support this, the *Origin Story of the Great Bodhisattva of Munakata* lists 23 subordinate shrines of Nakanomishima Shrine 中御嶋社 (the Ōshima Shrine), among which are Ryūō Shrine 龍王社 and Kawakami Shrine, which are thought to be related to the Dragon deity. The identity of Ryūō Shrine is The Dragon deity, and the whereabouts of Kawakami Shrine are explained in further detail in the same *Origin Story of the Great Bodhisattva of Munakata* through the appearance of Toyo(tama)-hime. The story tells of Empress *Jingu*, who appealed to the Dragon deity, saying, "If the promise between parent and child from long ago is not null and void, please join forces with us and send us the *Kanju* (lit. parched jewel) and *Manju* (lit. filled jewel)." The Dragon deity offered his aid by sending the two requested jewels, which *Toyo-hime* delivered to earth three days later. During battle, when the General Gōseki, the Great Bodhisattva of Munakata shook his "*mitenaga*" (*minagate*, pole wrapped with red and white fabric) up and down as a signal, *Takeuchi no Sukune* threw the *Kanju* and *Manju* into the sea. With the force of these jewels, he was able to freely control the tides and destroy the "foreign army." This episode involving the two jewels adds a remarkable dramatic effect to the climax of the myth of the *sankan seibatsu*, emphasizing the power of the Munakata Bodhisattva, and important role played by *Toyo-hime*. The same *Origin Story of the Great*

Bodhisattva of Munakata also explains that *Toyo-hime* is "the former younger sister of *Ryūgū-jō* Castle (present-day *Kawakami Daimyōjin*)." "*Kawakami Daimyōjin*" refers to Hizen's Kawakami Shrine, whose enshrined deity *Yodohime-no-Mikoto* is syncretized with *Toyotama-hime*. The Munakata Goddesses are goddesses of the sea, so their assimilation with Dragon deity cult is easy to grasp. However, the fact that Ryūzu Shrine and Kawakami Shrine are subordinate shrines of Oshima *Nakatsu-miya* suggests a special connection with the cult in the Dragon deity, and it is important to note their relationship with the Chinkoku-ji caves, which are considered to be dragon veins.

As mentioned above, I believe that in latter half of the 10th century, as the Munakata shrines began to practice syncretism with Shinto and Buddhism, they were considered equals to the Hachiman Shrine. Considering the influence of Middle Age myths such as those told in the *Origin Story of the Great Bodhisattva of Munakata*, it is possible that connected belief of the Three Munakata Goddesses was established much later than expected, maybe even as late as during the Kamakura period (especially after the Mongol invasion). Once incorporated into the Munakata religious system, the Goddess of Okinoshima consistently occupied a position among the Three Goddesses until the medieval period. When the ancient rituals on the island came to an end after the 10th century, the importance of the goddesses temporarily receded into the background. They were brought back into the limelight during the Mongol invasion, when there was a strong sense of external danger. Thorough research has taken place in recent years regarding the creation and content of the *Origin Story of the Great Bodhisattva of Munakata*, which has also taken into account bibliographical studies (New History of Munakata City Editorial Committee 2023). Emphasized in this research is that in the myth of the *sankan seibatsu*, the Munakata deity, battling as the main force of Hachiman, skillfully manipulated the *minagate* to achieve victory. After the battle the *minagate* pole was thrust into Okinoshima (bamboo even continues to grow from the spot where it is

said to have been placed), and a “Minagate ritual” was held every year in the medieval period to mark this occasion. Due to this legend, the Goddess of Okinoshima was further recognized as a boundary deity, positioning her at the center of Munakata religion. As mentioned earlier, the trigger for the Munakata deity to repent for his crimes of killing and to receive Bodhisattva status in the 10th century was the Fujiwara no Sumitomo Rebellion. In the *Origin Story of the Great Bodhisattva of Munakata*, it is proclaimed that the Munakata Bodhisattva manipulated the *minagate* to lure foreign soldiers out onto the sea that had dried up due to the *Kanju* and then drowned them by suddenly refilling the sea with water due to the power of the *Manju*, however in a further passage it states that “even though this was for the sake of the country and its people, it was a crime of killing,” and calls for Buddhist memorial services to be held in the style of Hachiman, including the copying of the Hannya Sutra and the Life Release rituals.

Conclusion

Originally a part of a mountain forest religion that transitioned into a local island-worshipping cult, the Munakata Goddesses came under the strong influence of the Yamato kingship amidst international relations in East Asia in the 5th to 9th centuries. The influence of the Yamato kingship incorporated the then-separate rituals of Okinoshima and transformed the Three Goddesses of Munakata into deities conceived as protecting the state’s boundaries. Eventually, in the 10th century, syncretism between Shinto and Buddhism strongly influenced by Hachiman cult was adopted, and focus turned away from East China Sea and towards the mainland of Japan, transforming the Goddesses into those who protected the archipelago and its royal authority. The Mongol invasion further strengthened the deities’ character as border protectors. Overall, this paper emphasized how the rituals of Okinoshima, which were originally unique in character, were incorporated into and supported by the local cult of Munakata. I may have ventured too eagerly forward with

tentative theses regarding ancient understandings of the Three Goddesses and the rituals on Oshima, so I would like to continue these studies and raise the hypotheses to a more academic level. The archaeological sites of Okinoshima do a great job of preserving the island’s ancient ritual practices alongside the eye-catching and remarkable splendor of the unearthed ritual artifacts, but what should also be noted is the everyday local cult that has continued to unfold in the Munakata region since the 5th century. There is no doubt that Okinoshima continues to exude timeless charm as a “sacred island.” However, as mentioned above, despite major historical changes, the deity of Okinoshima has not disappeared from the Three-Goddess cult that was established in ancient times. Instead, cults in the Okinoshima Goddess have held their place through medieval and early modern periods and have been passed down to the present day. To understand this, we must therefore have a firm awareness of the existence of the everyday local faith that supports this phenomenon.

The Munakata clan, who have been responsible for the rituals of Munakata Shrine since ancient times, have opened up the land of Munakata to the East China Sea over successive generations and have been responsible for rich international exchange. In recent years, as research into East Asian maritime history has made great progress, this aspect of Munakata has come to light once again (New History of Munakata City Editorial Committee, 2022). The trade-based economic exchanges that the Munakata clan experienced, in addition to cultural exchanges through Buddhist artifacts, brought an international sensibility to this region that would have been outstanding even within the Japanese archipelago. However, the Mongol invasion as a military conflict was a unique experience that provided an opportunity to re-tell ancient myths such as the *sankan seibatsu* as a medieval myth that features the Great Munakata Bodhisattva, who otherwise would not have been incorporated into the legend in such a way.

References

- Iinuma, K. 2014. *Who is the God Hachiman?* Tokyo: KADOKAWA. (in Japanese)
(飯沼賢司 2014『八幡神とはなにか』KADOKAWA (初版 2004 年))
- Kikuchi, K. 2011. *The Path to Kamakura Buddhism*. Tokyo: Kodansha. (in Japanese)
(菊地大樹 2011『鎌倉仏教への道』講談社)
- Kikuchi, K. 2016. “Satoyama and Middle Age Temples.” in Kubo, T. (ed.) *Japan’s Ancient Mountain Temples*. Tokyo: Koshi Shoin. (in Japanese)
(菊地大樹 2016「里山と中世寺院」、久保智康編『日本の古代山寺』高志書院)
- Kikuchi, K. 2020. *The Japanese People and Mountain Cults*. Tokyo: Kodansha. (in Japanese)
(菊地大樹 2020『日本人と山の宗教』講談社)
- Gorai, S. 2009. “The Logic of Expiation in Popular Belief” in *Shigeru Gorai Writing Collection*. Vol. 9. Kyoto: Hōzōkan. (in Japanese)
(五来重 2009「庶民信仰における滅罪の論理」『五来重著作集』9、法蔵館 (初出 1976 年))
- Hanada, K. 2012. “The Munakata Shrines and Chinkokuji Temple in the Middle Ages.” *Munakata Digital Museum Journal*. Vol. 4. (in Japanese)
(花田勝広 2012「中世の宗像神社と鎮国寺」『むなかた電子博物館紀要』4)
- Mizuno, S. 2015. *The Formation of Satoyama*. Tokyo: Yoshikawa Kobunkan. (in Japanese)
(水野章二 2015『里山の成立』吉川弘文館)
- Munakata City Board of Education. 2012. “Oshima Mt. Mitake Archaeological Site.” *Munakata City Cultural Property Survey Report*. Vol. 64. Munakata City: Munakata City Board of Education. (in Japanese)
(宗像市教育委員会編 2012『大島御嶽山遺跡』(宗像市文化財調査報告書 64)、同教委)
- Munakata Shrine Revival Association. 1961-71. *History of the Munakata Shrines*. Munakata City: Munakata Shrine Revival Association. (in Japanese)
(宗像神社復興期成会編 1961-71『宗像神社史』上・下・附巻、同会)
- New History of Munakata City Editorial Committee. 2022. *New History of Munakata City – Pathway to Sea, Pathway to Land*. Munakata City. (in Japanese)
(新修宗像市史編集委員会編 2022『新修宗像市史』(海の道・陸の道)、宗像市)
- New History of Munakata City Editorial Committee. 2023. *New History of Munakata City – Prayer and Festivals*. Munakata City. (in Japanese)
(新修宗像市史編集委員会編 2023『新修宗像市史』(祈りとまつり)、宗像市)
- Tanigawa, K. 1979. *Blue and White Fantasy*. Tokyo: San-ichi Publishing Co., Ltd. (in Japanese)
(谷川健一 1979『青と白の幻想』三一書房)
- Sasou, M. 2024. “The Meaning of Ancient Rituals on Okinoshima Island, Munakata and their Transformation in the Middle Ages” in Sato, S., et al. (ed.) *World Heritage Okinoshima Island, Munakata – A Real View of the Sacred Island*. Tokyo: Yoshikawa Kobunkan. (in Japanese)
- (笹生衛 2024「宗像・沖ノ島における古代祭祀の意味と中世の変容」、佐藤信他編『世界遺産 宗像・沖ノ島—みえてきた「神宿る島」の実像—』吉川弘文館)
- Watsuji, T. 1977. *A History of Japanese Ethical Thought*. Tokyo: Iwanami Shoten. (in Japanese)
(和辻哲郎 1977『日本倫理思想史』上・下 (和辻哲郎全集 12・13)、岩波書店)
- Yoshida, K. 2024. *Research Regarding the History of Shinto-Buddhist Syncretism*. Nagoya: University of Nagoya Publishing. (in Japanese)
(吉田一彦 2024『神仏融合史の研究』名古屋大学出版会)

山岳信仰・民俗学の立場から宗像の祭祀・信仰を考える

鈴木 正崇 慶應義塾大学名誉教授

宗像・沖ノ島に関する膨大な研究は考古学や歴史学の分野で大きな成果を挙げてきた。本講演では民俗学や宗教学の観点からの考察を試みることにしたい。

1. 祭神名の検討

宗像大社では、宗像三女神の田心姫(タゴリヒメ)、湍津姫(タギツヒメ)、市杵嶋姫(イチキシマヒメ)を、沖津宮、中津宮、辺津宮に祀る。現在の祭神と鎮座地の比定は、『日本書紀』神代卷第六段本書(本文)に基く。祭神名の由来については、タゴリやタギツは「水流の勢い激しく流れる様、逆巻沸き上がる様子」「潮流の激しく速い様」を意味するという見解『宗像市史』1999:12。『新修宗像市史』2023:76]が広く受け入れられている。ただし、タゴリやタギツの冒頭の「タ」はタツ(立つ)に通じ、「顕現する」「現れる」の意味もある。神出現の形容である。他方、イチキシマはイツクシマ、神霊が斎く島の意味である。宗像三女神は一体として信仰されたが、実体は「現れる神」二神と「いつく神」一神の複合で、「海と島」の神格化と言える。宗像三女神の鎮座地は、海上の島の沖ノ島・大島と陸地の浜の田島で、複合的な島の聖地でもある。日本各地には神霊が斎く島があり、「地先の島」で「神島」と呼ばれる所も多いが¹、沖ノ島は遠距離で独自の信仰が展開してきた。「地先の島」の大島よりも更に遠い沖ノ島を瀛津嶋・奥津嶋として神聖視した。『古事記』では祭神の最初は多紀理毘売命(別名奥津嶋比売命)である。「奥」を究極の聖地としたのである。

祭神名の表記は様々である。『日本書紀』の異伝、一書第一は瀛津島姫、湍津姫、田心姫、一書第二は市杵嶋姫命(遠瀛)、田心姫命(中瀛)、湍津姫命(海濱)、一書第三は瀛津嶋姫命(亦名市杵島姫神)、湍津姫命、田霧姫命である。一書第三は、三女神の降臨地は葦原中国之宇佐嶋、海北道中に在りて、号して道主貴とあり、航海の守護神の様相を強く出す。田霧姫の名称は霧の神格化であろう。注目すべきは、異伝では神名と場所名に「瀛」の文字が四か所使われていることで神仙思想の影響が色濃い。中国の戦国時代の斉や燕の方術者が、東方海上に神仙がいて不老不死の仙薬を作っている蓬萊・方丈・瀛州の三神山が海中にあるという説を唱えた。沖ノ島は三神山のうちの「瀛州」に譬えられたのではないだろうか。「瀛」の字の使用例は、『日本書紀』では海宮遊幸の段の「瀛風」、尾張連の遠祖「瀛津世襲」の表記のみでさほど多くない『宗像市史』1999:9]。天武天皇の和風諡号は「天渟中原瀛真人天皇」で崩御(686年)の後に「瀛真人」として神仙に祀り上げられた²。薬師寺(730年建立)東塔相輪の擦替銘には天武天皇は崩御後に「龍駕騰仙」とあり仙人になったと伝える。天武・持統朝(673~697)は神仙思想が高揚した時代で[和田2004:92]、吉野山が神仙世界とされ、持統天皇は在位中に31回吉野宮(宮瀧)への行幸を行った。天武天皇は、胸形君徳善の娘、尼子娘を妃として迎え、長男は高市皇子で、宗像との縁は深い³。記紀の編纂は天武朝から始まり、『古事記』の編纂は和銅5年(712)、『日本書紀』の編纂は養老4年(720)に完成した。『古

¹ 祭祀遺跡のある「地先の島」は、安芸国佐伯郡の伊都伎島(厳島)があり市杵嶋姫命を祀っている(現在は三女神)。その他では、大飛島(笠岡市)、神島(鳥羽市)、神島(笠岡市)、祝島(上の関町)、神津島(伊豆諸島)などがある『宗像市史』1999:17~18。和田1988:174~184]。

² 天皇の称号は天武天皇が初めて使用し、道家思想の影響が指摘されている[福永1982:8]。

³ 宗像君は天武13年(684)の「八色の姓」の制定に際して朝臣姓を与えられた『宗像市史』1999:63]。

事記』の祭神名は^{たきりひめのみこと}多紀理毘売命（奥津嶋比売命）、^{いちきしまひめのみこと}市寸嶋比売命（狭依毘売命）、^{さよりひめのみこと}多岐都比売命で、奥津宮・中津宮・辺津宮の所在を記し、「瀛」の文字は使わない。『日本書紀』は漢文で書かれ祭神名に「瀛」を使う⁴。一書第二は市杵嶋姫命は遠瀛に鎮座とし、一書第一で最初に登場する神は「瀛津嶋姫命」一書第三では「瀛津嶋姫命（亦名市杵嶋姫神）」である。そこに神仙思想を読み取ってみた。

2. 山岳信仰と沖ノ島

沖ノ島は神霊がイツク島であると共に、島内の山にも神霊がイツクと観念された。島の中央部に連なる岩峯は、一の嶽、二の嶽、三の嶽、白嶽である。祭祀遺跡の背後に聳えるのは「一の嶽」で、祭祀に際して山に祈願した可能性は高い。「一の嶽」の「イチ」にはイツクの意味もある。沖ノ島の4世紀後半から9世紀に至る祭祀は、「一の嶽」の山腹の巨岩群を祭場とし、1期・岩上、2期・岩陰、3期・半岩陰・半露天、4期・露天と祭祀形態は変わっても、祭祀の根源には一貫して巨岩信仰がある。山と巨岩とは大地を通して繋がっている。

沖ノ島の一の嶽・二の嶽・三の嶽は三を聖数とする三山信仰である。三つで一つ、一つで三つの三山信仰は各地にあるが、北九州では志賀島（勝山・衣笠山・御笠山）、彦山（北嶽・中嶽・南嶽）^{かわらだけ}香春嶽（一の嶽・二の嶽・三の嶽）などで、後世には三所権現にもなる⁵。権現とは仏菩薩の化身として日本に垂迹した神のことである。

沖ノ島の山々は南西（裏鬼門）から北東（鬼門）に連なり壁のように聳えて宗像に対峙する。近世の『沖ノ島図』（17世紀後半～18世紀前半、福岡市立博物館蔵）には、沖ノ島の前に小屋島と御門柱が鳥居のように海中に立ち、険しい三山と白嶽が描かれ

ている。白嶽は北東の鬼門鎮めの山と観念されたかもしれない。石英斑岩の山で月光の下では白く輝き神聖性は高まる。『沖ノ島図』（1875年、宗像大社蔵）には三山の姿が重なりあうように描かれている⁶。三は聖数である。絵図に描かれた沖ノ島からは、島と山を一体化した三山信仰のイメージが伝わってくる。

沖ノ島の祭祀遺跡ではどの方向を向いて拝んだのか。確定は難しいが、I号巨岩の岩上祭祀の17号遺跡は宗像を向いているという〔正木晃 2008：171-172〕。I号巨岩は三角形の船のような形で舳先を本土を向けてそそりたち、岩上に18号遺跡があった〔正木晃 2008：48-50〕。17号遺跡と同様に4世紀後半（古墳時代前期）の祭祀遺跡だという。21号遺跡のあるF号巨岩もI号巨岩と同様に玄界灘に乗り出す船のようで、第三次調査の時は玄界灘を一望のもとに望めた〔『宗像沖ノ島』1979：222〕⁷。沖ノ島の祭祀は、宗像の海を見はるかす岩上祭祀で始まった。祭祀を「海に見える場所」で行うことで海と陸と山の一体性を再認識したのではないか。

17号遺跡から出土された21面の鏡は、大和の大型古墳の副葬品と共通し、沖ノ島が大和王権の国家祭祀の祭場であったことを雄弁に物語る。21号遺跡から出土した滑石製の手持勾玉は、豊穰多産を祈った民間信仰の証で、大和の三輪山西麓の禁足地出土の手持勾玉と共通する。三輪山の古代祭祀は4世紀後半から6世紀で沖ノ島の祭祀遺跡の1期2期に年代的に符合する。7世紀からは律令時代で奉納品にも変化が生じ、3期の7世紀後半の祭祀は宗形氏の奉獻に特化したともいう。沖ノ島は、祭祀の担い手や意図は変わっても、一貫して外敵に対抗し、宗像や九州、そして国土を守る「霊的障壁」（spiritual barrier）として機能してきたのではないだろうか。500年にわたる古代祭祀の終了後、中世の宗像氏は春夏秋冬の4回、沖ノ島に渡って祭祀を継続した。

⁴ 現在でも大島の中津宮や大島の沖ノ島遥拝所では「瀛津嶋」の表記が使われている。

⁵ 『肥前国風土記』逸文（『万葉集注釈』巻三引用）には、杵島郡家の南に、南西から北東に比古神、比売神、御子神を祀る三峯があるという〔大場 1970〕。

⁶ 最古の絵図『御国絵図』（1682）、『筑前国続風土記附録』『大島図』（1797、平岡邦幸氏蔵）も同様である。

⁷ 正木晃が渡島した2008年5月27日には木に覆われて眺望はきかなかった〔正木 2008：52〕。

近世の幕藩体制下では領主権力の庇護を得て、4月と10月の例祭を行ってきた。沖ノ島は時空を超えた「生きている聖地」であった。

3. 方位と風

自然現象や方位、海と山の信仰に注目して祭祀の継続性を考えてみたい。宗像からみると沖ノ島は戌亥（北西）にあたる。戌亥は神聖視されると共に畏れられる方位で風の信仰も伴う。1年の風の動きについて、「玄界灘では冬季（11月～2月）は北西の季節風が卓越して海は時化^{しげ}る。春から秋（3月から10月）は風向は一定しないが、南西から南、東南の風が多くなる」[秋道 2024 : 36]という。北西の季節風は、山陰地方や九州では「アナジ」と呼んで恐れられ漁民は常に警戒を怠らない⁸。宗像地方の沿岸漁民は、沖ノ島の方角から吹いてくる荒々しい風に神意を感じたかもしれない。北西から吹く風は「タマ風」とも呼ばれる。戌亥は神門ともいい鬼門に対抗する聖なる方位である。吉祥の方位にある沖ノ島に宗像の人々は守護を願ったのではないか。北西の季節風が吹き出すのは霜月（11月）の前からである。冬至の太陽は、南約30度から上るので、宗像宮（宗像社）から見れば、日の出の太陽は背後の宗像山から上る。冬至は1年の内で最も日照時間が短くなり人間の魂も衰えると信じられ、各地で神楽を奉納して収穫感謝の願いを神に捧げ、舞によって靈魂を活性化させる。宗像宮の冬の霜月祭は江戸時代には総社祭として11月15日の満月の日に行われた⁹。現在は12月15日に地元の宮座が担当する古式祭として、江口の浜でとった海藻のゲバサモが供えられ海神を祀る[森 2011 : 20-23]。海藻は北西の季節風が吹く12月から2月に吹き寄せられる海からの「寄り物」である。御神楽大神事は11月16日と2月16

日に行われ、季節風の開始と終了に対応する。孔大寺大権現の大祭も2月1日から4日であった。霜月祭は海神と山神と農神を祀る重要な祭事であった。

民間の家屋敷では戌亥隅は尊い方位で福德を齎すとされて屋敷神を祀る。民間神楽でも戌亥は重視される。諸塚村（宮崎県）の戸下神楽では葛^{もろつかそん}葛^{とし}をまとい笠を被って杖をついた「山守」が出現し、神主との問答の末に杖を譲り、杖は御神屋の戌亥隅に置かれて豊穰を約束する。備後（広島県）の十二神祇神楽の將軍舞では、山人の杖を戌亥隅に蔵の下積みとして納めて繁栄を願った。歴史文献に遡れば、平安時代の宮中の記録では、「内神」^{みこうや}として戌亥隅に守護神を祀っていた[平川 1992 : 10-20]。民間・宮中を問わず戌亥は吉祥の方位であった。辺津宮の高宮（宗像山）と中津宮の御嶽山は、南東から北西に至る一直線上にあり、戌亥にあたる沖ノ島の遥拝地であった。高宮と御嶽山からは、沖ノ島の7世紀後半以降に特徴的な滑石製舟形や土器片と同種の遺物が採集されている[花田 2012 : 53-108]。

沖ノ島へは、宗像の辺津宮での祈願の後、神湊^{こうのみなと}から船出して、大島の中津宮で航海安全を祈り、沖ノ島を目指す。「海上の参詣道」とも言える。大島と沖ノ島の真ん中の「神中」^{かみなか}では、手向の幣を海中の神に奉り、航海安全を祈った[『宗像神社史』下巻 1966 : 333]。沖ノ島に近づくと小屋島、御門柱、天狗岩の岩礁が現れる。御門柱は聖域への門である。沖ノ島に向かって拝礼し、船は岩礁の間を通過して島に至る。沖ノ島では南東側を「表」に見立てる。北西側は絶壁が続き上陸は難しく人を寄せ付けず、まさしく「裏」である。沖ノ島には「表と裏」という自然の造形の妙があり、遥拝する島として絶好の景観を形成している¹⁰。

上陸にあたっては、神職も参詣者も御前浜で禊をして身を清める¹¹。江戸時代の記録では、上陸して7

⁸ 「アナジ」『改訂総合日本民俗語彙』第1巻、平凡社、1970、28頁。近畿以西で使われる用語で北西風を指す。

⁹ 一条兼良『公事根源』（1423）には11月上卯日が宗像祭で五月浜で神事を営んでいた。大宮司氏貞以降は11月15日に「惣社祭」として執行した[森 2011 : 20]。明治には「民例祭」となった。

¹⁰ 西方の対馬、東方の角島から望むと三角形に見え、南東側とは異なる神聖性を喚起する。

¹¹ 5月27日の海軍記念日に一般人の沖ノ島参拝が許されていたが、世界遺産登録後には中止された。

日間は磯の近くの仮屋で忌籠し、日々潮で禊をする
精進潔斎を行い、7 日目に岸边近くの末社の正
三位社さんみしやに参詣し、8 日目に山腹の大神の宮（本社）
に参って供物をそなえて祭祀を執行した¹²。島の清
浄性が極度に高いことが特徴である。島内では厳格
な禁忌の遵守が義務付けられ日常とは異なる語彙を
使った。忌詞である。「不言様」^{おいわずさま}の名称の通り、島の
事は言わず語らずで、島内のものを持ち出すことは
禁じられた。

沖ノ島の周辺の海域は漁民には絶好の漁場で、島
は船の位置を知るための「山アテ」とされ、南東側
は風待ちが出来る良港として機能した。島には真水
が湧き出ている、漁民にとっては貴重な生活の水で
あると共に聖水であり、持ち帰っても腐らないとさ
れた。季節ごとに回遊してくる海の生き物に対して
は、神の恵みとして感謝の祈りを捧げた。大島の人
は、10 月から沖ノ島に渡って小屋にいて漁をして旧
正月に戻り、春彼岸から 4、5 月まで沖ノ島で漁を
したという〔服部 2011：24〕。沖ノ島は信仰の場
であると暮らしを支える生業の場として重要であ
った。沖ノ島では日常実践の中に非日常性が組み
込まれていたのである。

4. タケの信仰と宝満山修験

注目されるのはタケの信仰である。日本では山の
呼称として、ヤマ・タケ・ミネ・モリがあるが、宗
像宮の祭祀に関連する山岳にはタケの呼称が多く、
内陸部の宗像盆地周辺にはヤマの呼称が目立つ。漢
字表記の「嶽」は「山」冠で尊称であり、宗像宮の
周囲の山々の優越を示すのであろう。沖ノ島には一
の嶽、二の嶽、三の嶽、白嶽が聳え、大島の御嶽山
頂には御嶽宮（上宮）が祀られ、嶽神様として信仰
を集め、山麓の中津宮では年間二度の「嶽祭」^{たけまつり}を行
っていた。沖ノ島を遥拝できる御嶽の山頂には祭祀
遺跡があり、沖ノ島と共通する遺物が出土し、渡海

前の祭場であった。島の北部の神崎にある馬蹄石は
田心姫が馬に乗って沖ノ島に渡った跡とされ、中継
地としての大島の在り方を示している。御嶽の名称
は修験道の揺籃の地、吉野山や大峯山かねのみたけの金御嶽に
由来し、鎌倉時代には宗像もその影響を受けた。沖
ノ島の入口の天狗岩も山岳修行者の修験者に因む名
称で、天狗は元々は山の神で仏敵とされたが次第に
統御され、室町時代には験力に秀でた修験者と同一
視された。沖ノ島の白嶽は鬼門鎮めの山と見られる。
対馬北部上県町の白嶽は修験道の山で、雄嶽と雌嶽
からなり、平嶽と併せて御嶽という。白嶽や御嶽は
修験道の痕跡を残す。

タケの信仰や祭りは、沖ノ島や御嶽山に留まらず、
宗像周辺や各地に広がっている。大島の御嶽山から
九州本土を望むと、宗像周辺の霊山や彦山・宝満山・
背振山などの大パノラマが広がる。宗像の四塚連山
と呼ばれる城山じょうやま、金山かなやま、孔大寺山こだいしやま、湯川山ゆがわやまが正面に
迫る。江戸時代の宝満山（竈門山）修験の春峯の峯
入り道であった〔森 2009：475-618〕。修験は山を
曼荼羅とし巨岩・巨木・滝などを祀り拝所の仏菩薩
を拝む山林抖擞の修行を行った。宝満山を金剛界、
彦山を胎蔵界とする秋峯の大峯と、孔大寺山を胎蔵
界とする春峯の葛城峯を修行の根幹に据えた。孔大
寺山（499m）は胎蔵界で法華の道場とされ、吉野の
蔵王権現が祀られ、本地仏は十一面観音であった¹³。
この地域で最も高い山である。頂上に山名の由来と
なった大きな穴がある〔『新修宗像市史』2023：95〕。
『正平年中行事』（1368）によれば、孔大寺権現の祭
りは 2 月 1 日から 4 日で、日々、洗米と幣帛を七十
五供えた。七十五は山の神霊の総数である。宗像の
末社も七十五社とされ広域な信仰圏を聖数に当ては
めた〔森 2011：17-19〕。孔大寺は山麓に二十八坊が
あったと伝える。30 年ごとの宝満山の葛城入峯に際
しては、山麓の篠原姓の家 7・8 軒が観音堂を荘厳
した〔伊東編 1932：511〕。仏教は健在であった。
孔大寺山の次の拝所が織幡宮で、尾根が海に没す

¹² 『宗像神社縁起附録』奥津嶋の条、『筑前国統風土記』十六、青柳種信『瀛津嶋防人日記』等に記載がある〔服部 2011〕。供物には生魚も含まれる。

¹³ 正安 3 年（1301）に梅谷寺に移った。鎌倉時代後期作と推定されている〔『新修宗像市史』2023：100-101〕。

る鐘崎の佐屋形山の中腹に織幡宮を祀る。宗像郡の式内社は、織幡神一座のみで古い聖地である¹⁴。織幡からの峯入り道は「外金剛部法華二十八品の峯」とされ、『法華經』序品第一の織幡から宝満山までの拝所を『法華經』二十八品になぞらえた。葛城山の写しである。鐘崎は修験との関係が色濃い。現在も役行者を祀る大峯籠堂で正月に例祭を行い、大峯講は毎月7日と28日に精進を守り、山上ヶ岳登拝を続けてきた〔『新修宗像市史』2023：617-622〕。役行者や大峯山の信仰は神湊・大島・地島にもあった。

鐘崎の地先の海中には梵鐘を積んだ高麗からの船が難破して沈んでいて龍神が鐘を守っているという。響灘と玄界灘を分ける鐘崎と地島の間の潮流は速くソネ（暗礁）がありしばしば難破する難所で、龍神を祀り海を鎮めた。『宗像大菩薩縁起』によれば、神功皇后の三韓遠征に際して鐘崎にいた武内宿禰が「御長手」と呼ばれる紅白の二枚の幡を織幡で作り、長い竹の竿に取り付けて船の先頭で振って勝利に導いたという。異賊の襲来退散、海路守護の神として武内宿禰を祀る¹⁵。昇天した場所に「沓塚」がある。中世にはこの故事に因んで御長手神事が行われ、沖ノ島から竿に使った竹をとってきて田島の宮で祀り神の力を更新した。織幡は機織りにも通じ、神に奉仕して神聖な浄衣を織る女神の象徴で宗像三女神の親の天照大神を彷彿させる。織幡大明神と許斐権現は宗像三女神と共に宗形五社とされ、鐘崎は重要な祭場であった。

タケ祭りは、『応安神事次第』（応安8年・1375、癸本）によれば、12月に次々と行われていた〔『神道大系 宗像』1979：328-329〕。12月16日の宗像宮での新嘗祭に引き続き末社ではタケ祭りが継続する。始まりは12月19日で、宗像宮の東方を流れる釣川の対岸の田野郷に鎮座する与里嶽明神で嶽祭が行われた。引き続き森大明神、織幡大明神と嶽祭

が続く。「山の幸と安全に山仕事を終えたことを山の神に感謝して、一年を締めくくる行事」〔『新修宗像市史』2023：138〕と推定されている。『応安神事次第』（甲本）によれば、同日には宗像宮の第一宮（祭神・田心姫）の序座（政所社）で、忌子禰宜と執行の「申事」という問答があり、忌子禰宜が船の舵取りの「大梶取」となって東の与里嶽、南の許斐嶽、西の大島嶽（御嶽）の雲のかかり具合を問い、執行の「小梶取」はいつも「吉候」と答える〔宗像大社文書編纂刊行委員会編2009：218。河窪2011：251-252〕。忌子禰宜は世襲で「宗像忌子家系」によれば、古代の胸形君の系統を引く神事執行者と伝え〔正木喜2004：428〕、執行は社僧であった〔『宗像神社史』下巻：82〕。宗像では神官・社僧が梶取として船に乗り込んで水夫を統括し指揮していた。海に生きる人々が漁撈や航海に際して「山アテ」として船の位置を確かめ安全を祈る山々に感謝を捧げる。「舵（梶）」は船を制御する道具で、海の民は「櫓」と「舵」にいのちを託した¹⁶。「舵」に掛けて風見・天候占で神意を伺った。与里嶽は「山アテ」の山で「依嶽」とも表記される神霊の寄り憑く山であった¹⁷。宗像宮を取り巻く東・南・西の山は「梶取」神事で祀られて、海や山で生きる人々の生活の指針となる神託が下されたのである。

12月20日は許斐社山麓での原祭を行って御供を捧げ、倍従歌と榊舞の奉納、ウケの歌を謡う。南方の宮地嶽で嶽祭を行い歌の奉納、在自社で粥を進上する神事を執行し、最後に北方の奴山の縫殿大明神（古墳群の近く）で嶽祭を行った。12月のタケ祭りは沖ノ島を北西に遠望する海に面した山々で航海守護を祈り、山の幸の収穫に感謝する祭りであった。北西風が吹き荒れる12月の嶽祭では風鎮めの祈願もなされたであろう。玄界灘の荒波に対抗できるのは、荒ぶる山の力しかない。一年のうち本土や大島

¹⁴ 鐘崎は万葉集巻七・一二三〇の「ちはやふる 鐘の岬を過ぎぬとも われは忘れじ志賀の皇神」で知られる。難所の鐘崎を志賀の神の加護で越えることができた感謝の想いを詠む。

¹⁵ 『筑前国続風土記』では武内大臣、住吉大神、志賀大神を祀るとある。

¹⁶ 志賀海神社の秋の神幸祭では、「八軒の浦公」という特別な家柄が一軒ずつ櫓を持って参加する。

¹⁷ 与里嶽は地元の宮座が「山の神祭り」として明治24・25年まで祀ってきた〔古野1970：52、232、234〕。

から沖ノ島をよく望めるのは、10月から12月だという。宗像宮の嶽祭は、鐘崎・与里嶽に始まり、津屋崎から福津にかけての山々で展開する。宗像宮の北西の神湊がある草崎^{くさき}から、勝浦、渡半島^{あらし}までが宗像氏の勢力圏で、日宋交易の拠点^{あらじ}は在自で唐坊（中国人居住地）もあり〔正木喜2004：431〕、日本の内と外の接点をなす境界地であった。12月のタケ祭りには古代・中世以来の歴史的連続性が感じられる。

津屋崎周辺は5世紀以来、宗像の在地勢力の拠点となり多くの古墳が造られた。5世紀から6世紀の勝浦峯ノ畑古墳、勝浦井ノ浦古墳、新原^{しんばる}・奴山^{ぬやま}古墳群、須多田^{すだた}古墳など前方後円墳5基、円墳35基、方墳1基、総計41基が現存する。7世紀前半の巨大円墳^{みやじだけ}の宮地嶽古墳、円墳^{てびかなみきりふどう}の手光波切不動古墳もある。嶽祭は宗像氏の先祖の記憶を伝える故地での祭祀であった。

5. 神仏習合

宗像三女神は、『日本書紀』本文では「胸肩君」、第三の一書では筑紫水沼君等^{つくしのみぬまのみみら}、『古事記』では「胸形君」などが奉斎していたとある。その後、地域豪族の宗像氏が祭祀を掌握し、宗像大宮司家に発展して独自の神仏習合の祭祀を展開した。8世紀初期に神も人間と同じく輪廻の苦しみの中にある衆生で仏教による救済を求めるという「神身離脱」の言説が現れ、神宮寺が建立されて「神前読経」が行われた¹⁸。

『（藤氏）家傳』下「武智麻呂伝」（760年頃）には、霊亀元年（715）に越前の気比神の救済のために神宮寺を建てたと記す。『類聚国史』卷八十・仏道七は養老年中（717～723）に若狭の比古神が神願寺の建立を願ったとある。『神宮寺伽藍縁起并資財帳』によれば、伊勢の多度神は天平宝字7年（763）神身離脱を願い仏道に帰依し小堂（神宮寺）が建てられ多度大菩薩と称された。神々は仏法を守護する「護法善神」ともされた。神仏習合は11世紀中後期には神仏を一体とする本地垂迹説に展開した。

宇佐の八幡神には菩薩号が与えられた。天平9年（737）に藤原広嗣の乱に神徳ありとして八幡神に最勝王経と三重塔が寄進され、天平勝宝元年（749）には八幡神が東大寺大仏の完成を助力するとの託宣を下し、宇佐の巫女が上京して「禰宜尼」と称された（『続日本紀』）。八幡神は天応元年（781）に菩薩の称号を得て、「八幡大菩薩」とされ、僧形八幡神像が造られた。教王護国寺の造像が最古で（9世紀半ば）、薬師寺の休ヶ岡八幡宮の造像は寛平年間（889～898）とされる。神に「菩薩」の称号を与えて在地の信仰を仏教の中に取り込んだのである。宗像神も藤原純友の乱が天慶4年（941）に平定された後に、効験ありとして菩薩号が贈られて「宗像菩薩」となった¹⁹。

宗像に仏教が及んだ最初の記録は、『類聚国史』卷五、延暦13年（794）3月戊寅（三日）条で、朝廷が僧侶を豊前国宇佐、筑前国宗形、肥後国阿蘇に派遣して「神前読経」を行い7人に度者（出家僧）の位を授けたという〔熊谷1987：1〕。神宮寺が建立された可能性もある〔『新修宗像市史』2023：114〕。承和5年（838）には宗像宮に僧侶を割り当てて遣唐使の渡海安全を祈らせた。これが最後の遣唐使となった。遣唐使は寛平6年（894）菅原道真の命で廃止になった。社殿建立は、『中右記』長承2年（1133）条に、焼失した社殿を元永2年（1119）に造営とあり、社殿創建の年とされている〔『新修宗像市史』2023：144〕。

中世の宗像宮は大宮司家（979年設置）が、対外交易を経済的基盤として政治と祭祀を取り仕切り、全盛時代を築き上げた。神宮寺は宗像宮の南方の宝塔院で、弘長3年（1263）に真言宗の鎮国寺が釣川の東に創建されて神宮寺となり五智如来を移転させた〔『宗像神社史』上巻：363。正木2004：389〕。宗像宮の繁栄は、宗像氏貞が天正14年（1586）に病死して家系が断絶するまで続いた。中世の神宮寺は真言宗の鎮国寺であった。略縁起によれば、弘法大師空海が帰朝後に宗像宮に詣り、東方の屏風嶽に紫

¹⁸ 神仏習合・神仏融合に関しては、〔伊藤2012、吉田2024〕参照。

¹⁹ ムナカタは奈良時代には宗形、平安時代には宗像となる〔『宗像市史』1999：66～67〕。

雲が棚引くのをみて修行の場とし、^{りょうじゅくつ}霊鷲窟に参籠して寺を開基したとあるが伝承に留まる。太政官符（鎮国寺文書）には、文永 2 年（1265）に^{こうがん}皇鑑聖人を長老として門弟に相承させ、領主の宗像大宮司長氏の宿願で、寺地を与え四至を定め、両寺（本堂・霊鷲堂）を建立し、宗像五社（沖津宮・中津宮・辺津宮・許斐権現・織幡宮）の本地仏を安置して、鎮護国家の道場とした〔花田 2012 : 83〕²⁰。現在も五社の本地仏、大日・釈迦・薬師・阿弥陀・如意輪観音を祀る。本尊は秘仏の不動明王で平安時代後期作という。境内には日本最古の板碑とされる阿弥陀如来坐像板碑（元永 2 年・1119 銘）、中世石塔、中世墓地がある。寺には二口の銅製経筒が保管され、保延 4 年（1138）と永治元年（1141）の銘がある。雨乞い祈願で掘り起こされたことが推定されている〔『新修宗像市史』2023 : 97-100〕。奥之院・不動堂の奥にある^{こうがん}霊鷲窟には釈迦と八大龍王が刻まれている。皇鹽は弘長 3 年（1263）に不動窟（^{こうがん}霊鷲窟）で請雨経を転読したとされ、雨乞いも建立の理由であった。宗像盆地は三方を分水嶺で囲まれて降水量は少なく仏菩薩に雨乞いを願った。中世の宗像の祭祀は、宗像宮と鎮国寺を一体として展開した。『筑前国続風土記拾遺』によれば、大宮司氏貞の死後には鎮国寺は衰退し、文永の頃（1592～1595）には修験が来住していたという〔花田 2012 : 85〕。近世も修験の活動は続いていたようである。現在も 4 月 28 日には北九州の修験が集まって柴燈護摩を行うなど活動は続いている。

6. 三宮一社制

宗像宮の社殿は遅くとも 12 世紀には田島（現・辺津宮）に建てられていた。祭神の祀り方が独特であった²¹。『宗像三所大菩薩御座次第』（建治 3 年・1277）によれば〔『神道大系 宗像』1979 : 285〕、

宗像三女神の本地仏の^{ていいち}第一大菩薩・第二大菩薩・第三大菩薩を祀る「惣社」があり三所大菩薩とも称した。第二大菩薩と第三大菩薩を中殿と地主社に祀る²²。俗体の神像・仏体の神像・両者の混合像があり神仏習合の様相を伝える〔岩田 2007 : 235-238〕。

神仏習合は、11 世紀中後期に本地垂迹説に展開し、印度の仏菩薩を本地、日本の神々はその垂迹とされ、12 世紀に本地仏が定まり神仏は一体となった〔吉田 2024 : 285-347〕。宗像でも本地垂迹説が 13 世紀には定着し、田島が祭祀の中心になった。『宗像大菩薩縁起』（鎌倉時代末期）は、天応年間（781～782）に宗像神の託宣で大宮司の屋敷に社殿を造営して三女神を「一所」に祀ったと伝える。中世の状況を古代に遡って権威付けたのであろう。三所大菩薩は、惣社の中央に田心姫、本地大日如来、左に湍津姫、本地釈迦如来、右に市杵嶋姫、本地薬師如来を祀り、三所の神明として崇め鎮護国家の^{おきのみしま}霊神とする〔『神道大系 宗像』1979 : 14〕。第一の神は遠瀛の^{おきのみしま}息御嶋、第二の神は中瀛、第三の神は海辺の田嶋に鎮座と記し、^{おきのみしま}息御嶋は高麗と日本の中間にあるという。新たな表現である。

『正平年中行事』（1368）では、本社三所大菩薩大神宮と記し、田心姫は第一大神宮、湍津姫は第二大神宮、市杵嶋姫は第三大神宮に祀る〔『神道大系 宗像』1979 : 296〕。沖ノ島への渡島は意のままにならず、本殿の造営も困難なので、田島に本社を造営し三女神を併せ祀るという「二重構造」が出来上がった〔『新修宗像市史』2023 : 114-115〕。宗像三女神の究極の主神は「息御嶋」で、沖ノ島そのものを祀る。本当の神には名前はいらない。「息御嶋」は中世的表現で、沖ノ島は息をしている島、生きている島と観念されたのではないか。文字化によって思いがけない形で言説は再解釈される。文字の力で意味を読み替えた可能性がある。第一宮、第二宮、第三宮はここに完成をみた²³。これを「三宮一社制」と呼ぶ。

²⁰ 宗像大宮司下文案には、文永 3 年に皇鹽を寺の院主職に任命し、長日不退の行法を納めたとある〔花田 2012 : 83〕。

²¹ 以下は、〔河窪 2011〕の考察に多くを負っている。

²² 惣社は現在の辺津宮、中殿は現在の沖津宮、地主社は現在の中津宮である。地主社の故地は南方の小丘陵にあった。

²³ 史料上は、第一宮の初見は仁治 2 年（1241）、第二宮の初見は建治 3 年（1277）、第三宮の初見は建仁元年（1201）である。詳細は

「眷属小神」は、第一宮は善神王二所と織幡明神、第二宮は地主明神、第三宮は伽藍明神を祀る²⁴。境内には堂塔伽藍が立ち並び、「田島宮社頭古絵図」（元和3年・1617）²⁵には東塔・西塔・弥勒堂・宝塔院・一切経堂・鐘楼などが描かれている。

「三宮一社制」は宗像に限定されるものではない。志賀海神社は表津綿津見・仲津綿津見・沖津綿津見の三神を祀る表津宮・仲津宮・沖津宮で構成される。表津綿津見神は降臨地の勝馬から、勝山・三笠山・衣笠山の三山が周囲にそびえる現在地に鎮まったと伝えられる。海神と山神の融合である。山岳では彦山や宝満山は、下宮・中宮・上宮で構成される。平戸島の式内社の志々伎社は、海の民の山神信仰で、島の西南の沖ノ島に沖ノ宮、宮之浦のひもろぎ山の麓に地ノ宮（辺津宮）、志々伎山（347m）の中腹に中宮、頂上に上宮を祀る。海神と山神が混淆した山岳信仰である。三宮を一体とする聖地が各地に成立したのである。

7. 色定法師と彦山

平安時代後期の宗像では、社僧の色定法師（1159～1242）の活躍が目立つ『新修宗像市史』2023：160-171。一切経を一人で写し終えるという偉業を果たした。永暦元年（1159）に、宗像宮の座主兼祐と、妙法尼の子として生まれ、初めは良祐と名乗り、経祐、栄祐と法名を変えて、最後に色定と名乗った。写経の契機は源平合戦での死者供養を意図した可能性が高い。文治元年（1185）の壇ノ浦合戦で、幼少の安德天皇が入水して平家は滅亡した。色定法師は、戦いの2年後の文治3年（1187）から安貞2年（1228）までの42年間に、一筆書写の行を継続して、5048巻の一切経の書写を完了した。書写の場所は許斐山麓八並の「別所」の吉原寺で聖の集住地であったという〔正木 2004：341〕。書写は宗像宮の援助を受

け、日宋貿易に関わった宋人が、墨・筆・経文などを提供した〔田村 2015：69-70〕。宗像大社には、底本となった宋の経文は残っていないが、書写経巻のうち4300巻以上が現存する。

色定法師は、一切経書写を開始してから3年後の建久元年（1190）8月から約1年間の40巻余りの経巻に「彦山権現以貴水書之」と奥書に記し、彦山との関係が判明する『むなかたの山岳信仰』2016：50-51。一切経では中途の9月から「彦山三所権現」と名称を変更した。なお、「彦山権現」の文献上の初見は六郷満山の開山伝承を記す『人聞菩薩朝記』（仁平2年・1152）で、「彦山三所権現」の表記は、養和2年（1182）に次ぐ古さだという。色定法師が使用した彦山権現の「貴水」とは、彦山発祥の地とされる般若窟の中に湧き出している聖水と考えられる。現在も毎年一回「御池浚え神事」を行って祭りを継続している。般若窟、別称玉屋窟は彦山の最も重要な聖地であり、その聖水を使って書写したことは経文の力を増大させた。経文の書写は、円仁創始と伝わる天台の「如法経書写」に倣ったのかもしれない。特別な紙と筆と墨を使って書写し、霊山の山頂に納めて功德を積む行法である。

彦山神宮に所蔵される一筆一切経（大乘密厳経巻上）には、建久5年（1194）5月27日の奥書があり、宗像と彦山の縁で奉納されたことがわかる。

『鎮西彦山縁起』（元亀3年・1572）には色定法師の伝記も書かれ宗像との交流が深かった『神道大系』1987：27。宗像宮の境内には、一切経堂があって一筆一切経が保管されていたが、御堂は弘治三年（1557）に焼失した。書写文は救出されて現在に伝わり、宗像大社が所蔵している。南宋との文化交流を伝えるものとして名高い阿弥陀経石²⁶は、大宮司の宗像氏国が亡父氏見の供養のために南宋の工人に作製を依頼したもので、建久6年（1195）にあたる中国年号が刻まれている。境内の阿弥陀経堂に納め

〔「宗像神社史」上巻、1961：221-284〕参照。

²⁴ 善神は護法善神と考えられる。

²⁵ 『宗像記追考』（1617）に折り込まれていた。『宗像神社史』上巻、1961口絵写真に掲載。

²⁶ 平重盛の発注は俗説である。

られていた。現在は宗像大社所蔵で神宝館で展示されている。中世の宗像の仏教文化は、多彩な展開と深まりを見せていた。しかし、宗像宮は天正 14 年（1586）に大宮司宗家が滅びて衰微し、8 世紀以降、16 世紀に至る神仏習合の時代は終焉を迎えた。宗像宮は江戸時代には「田嶋宮」として藩主の庇護を受けて復興したが、中世の多くの祭式は復活しなかった。寛文 5 年（1665）に唯一神道となって神道化した。明治 4 年（1871）には、明治政府は神社は国家の宗祀と宣言し、神社神道に再編されて宗像神社と称した。昭和 52 年（1977）に宗像大社に改称した。現在では仏教の命脈は完全に断たれたのである。

8. 彦山と宗像

彦山と宗像の交流は、彦山の開山伝承に記されている。『彦山流記』（建保元年・1213）は彦山が修験化する前の天台宗の山岳修行場であった時代の記録である²⁷。『流記』によれば、彦山権現は天竺（印度）の摩訶提国から五本の劔を投げた後、震旦（中国）の天台山の王子晋の旧跡に至り、東方を目指して甲寅年に日本の豊前国に上陸した。最初は香春明神に宿を借りようとしたが妨げられ、金剛童子に勅して香春嶽の樹木を引抜かせた。権現は彦山に登り地主神の北山三御前に出会い、土地を譲り渡された。地主神は暫く中腹に留まったが許斐山に遷った。彦山権現は八角水精の形で般若窟に天下った『神道大系』1987：2]。

『鎮西彦山縁起』（元龜 3 年・1572）は、彦山が修験化した時代の縁起である。冒頭で『日本書紀』を引き、天照大神と素戔鳴尊の誓約で、十握劔から田心姫命・瑞津姫命・市杵嶋姫命の三女神が生まれ、八坂瓊から天忍穗耳尊をはじめ五人の男神が生まれたと記す。日神が化生した三女神は筑紫洲へ下り、宇佐嶋に降りて、彦山に遷った。北嶺には北山地主がいたが、市杵嶋姫命に山を譲って中腹に移る。天忍穗耳尊は鷹となって東から飛

来して峯にきて、その後に八角真霊石上に移った。大己貴神は北嶽を天忍穗耳尊に献呈し、田心姫命・瑞津姫命を妃として山に留まり地主神となった。山名は日子と号した。その後、女神は宗像宮へ、大己貴神は許斐山に遷り、伊弉諾尊が中嶽に、伊弉冉尊が南嶽に降りた『神道大系 英彦山』1987：19]。

この二つの縁起の共通点は、許斐山が中継点になっていることで、『彦山流記』では彦山の北嶽にいた地主神が遷って留まった山であり、『鎮西彦山縁起』では北嶽にいた大己貴神が遷った山とされた。宗像三女神のうち、田心姫命・瑞津姫命が、大己貴神の妃となったが、別れて宗像宮に移ったとある。市杵嶋姫命の行方は語られていない。宗像三女神は『鎮西彦山縁起』によれば、天上から筑紫洲、宇佐嶋、彦山と移動し、最終的に宗像宮に落ち着いたことになり、彦山が宗像三女神の原点と語られる。

宗像と彦山の結節点は許斐山で熊野信仰が共通点である。許斐山は、『宗像社記』によれば、天安元年（857）に紀伊国から熊野権現を勧請したという。ただし、史料では文永 2 年（1265）の太政官符が初見である[正木喜 2004：423]。山頂直下の三尊石の下に熊野三所権現が祀られ山頂には王子社がある²⁸。本地仏は熊野本宮と同じ阿弥陀如来であった。地元では熊野神社を「権現さん」と呼ぶ。三羽の鷹が東から飛来して三尊石になったと伝え彦山のお使いの鷹と同じである[『新修宗像市史』2003：759]。許斐山は宗像氏の分家が祭祀に関わった。天正年間（1573～1591）には社家 12 戸、祝家 8 戸あり、年間 24 回の祭があった。

中世には五月会では宗像宮へ神輿巡行し、浜殿で織幡宮と共に祭りを行った。8 月の放生会でも、宗像宮へ神輿渡御を行い、浜殿で織幡宮の社人と共に様々の芸能を奉納した。船闕神事では許斐がいつも勝利する。許斐山に祀られる熊野権現は宗像宮の力の源泉で、織幡宮と共に宗像宮を支え、根底には山の霊力がある。海神と山神の交流でもあった。近世には神輿渡御の行事は消滅した。許斐山は近世に

²⁷ 『彦山流記』の奥付は 7 月 8 日、建暦 3 年から建保元年（1213）への改元は 12 月 6 日で年号については疑義がある。

²⁸ 熊野権現にあった宋風獅子、滑石製女神像、木彫の石仏立像は、現在は博物館で保存されている。

は宝満山修験の春峯の峯入りの札所になったが、彦山と宗像の結節点の役割は維持した。広域にわたる山岳信仰のネットワークに宗像宮は組み込まれていたのである。

宗像宮では、摂社も含めて宗像六社として、三女神と、許斐権現、織幡宮、孔大寺権現を祀る。三女神の他の三神は山の神で、山岳信仰が宗像宮に深く浸透していた。

9. 神楽とミコとホサ

中世の宗像宮の特徴は豊富な祭祀芸能である。神楽は「宮廷御神楽」と「民間神楽」が併せ行われていた。宮中と民間の神楽の邂逅は貴重である。『応安神事次第』(癸本)によれば、正月15日から三日間は「踏歌」が行われ、15日に惣社と弥勒殿と浮殿、16日に摂社の織幡宮、17日に摂社の許斐権現で斎行された。社殿の周囲を回って寿詞を詠う「踏歌」と、弓矢で的を射る「歩射」が組になっていた。16日は「踏歌」の後に、培従の歌、庭火歌、早韓神、御神楽と続く。甲本には御神楽は「ミコ・ホサノ役也」とある²⁹。

御神楽大神事は2月16日と11月16日の二度で「二季神楽」と称した(「預所備中守橘知茂奉書写」)。『応安神事次第』(甲本)によれば、第三宮、第二宮、第一宮の順に、早韓神の歌、人長舞、内侍舞、癸本では最後は八人女舞とある。内侍が舞うので内侍舞ともいったのであろう。宮中の内侍所御神楽(1005年創始)の写しであるが、宗像では人長の後に内侍舞があり、内侍所御神楽には内侍舞はない。内侍舞は宗像の特色で神子の重視と見られる。内侍所御神楽で人長が榊枝を持って舞うのは「早韓神」と「其駒」だが、宗像では「其駒」の人長舞がない[渡辺2016:15]。庭火・阿知女作法・九種採物、前張・千歳の歌、早歌で内侍舞(八人女舞。八女神事)・星三首の歌・朝倉・其駒と続く。宮中の内侍所御神楽を踏襲しつつ独自に展開する。織幡宮と許斐権現でも神楽が行われた。『宗像宮年中神事御供下行事』に

よれば14世紀半ばには宗像宮所属の「神楽坐」が成立し、「二季神楽」は15世紀半ばまで継続した(『新修宗像市史』2023:129,140)。神楽の伝統は根強かった。

8月13日から15日までの放生会では多彩な芸能が演じられた。8月13日には許斐社が行幸して、舞楽・相撲の後、夜に風流・田楽・延年(『応安神事次第』甲本)、猿楽(乙・丙・丁本)、14日は五社神輿行幸の後、風流・田楽・延年・猿楽(乙・丙・丁本)、15日は舞楽・相撲の後、船闘神事で五社を表す船が競い常に許斐社の神船が勝利した。釣川の畔では王之舞が奉納され笛を「社猿楽」が担当した。放生会の大般若経書写供養・献饌の後、舞楽・一つ物・行事行列・相撲などの芸能が続く。宇佐八幡の放生会に匹敵する賑やかな祭りであった。延年は奈良や京都の大寺に平安時代に発祥して各地に伝播した寺院法楽の総称で、稚児の童舞、白拍子・乱拍子の歌舞、言語遊戯の開口・当弁、連事・風流の劇などを遊僧が演じ、猿楽も行われた。宗像の芸能は日宋貿易の豊富な富に支えられていた。宗像が中央と強い絆を持ち文化交流が盛んであった中世の様相を伝える。

9月には、御九日神事が三日間開催される。『正平年中行事』によれば、9月9日は第一宮、9月10日は織幡大明神、9月11日は許斐小神の的原小城大明神で大神事とする。いずれも経供養を行う。『応安神事次第』(癸本)によれば、舞楽・神楽・相撲・流鏑馬が演じられた。宗像宮の膨大な富を基礎にして中央から受容された多彩な芸能が祭で奉納された。

12月1日に大島で御神楽神事が始まり、3日に御神楽と馴子神事が行われた。『応安神事次第』(癸本)によれば、12月25日には大島の沖ノ島祭祀を司る「一の甲斐」と神人が、田島の八女神事に赴き「鳴の御神楽」を奉納した。「枅折」の儀で沖ノ島と大島の運定めを行い、新羅遠征の六將軍を演じたという[『宗像神社史』下巻1966:289]。大島の神楽は盛大であった。『正平年中行事』の第二宮本社の「大島仏神事」には下神楽神事の21社で「七日七夜御

²⁹ 『応安神事次第』甲本・癸本などの異本については、[宗像大社文書編纂刊行委員会編2009:189-374]参照。

神楽昼夜十四夜」とある。信じがたいような大規模な神楽であった。大島は田島の辺津宮とは異なり、「宮廷御神楽」を受容せず、独自の「民間神楽」を展開した。

田島の12月25日の八女神事は酉時（夕刻）から上高宮・下高宮・第一宮の順に行った。「キネノヲサ（乙本は貴彌^{きねのほさ}法者）と八人の乙女が舞う」〔河窪2011：252〕³⁰神事で、ヲサは「法者」であろう。「貴彌ノヲサハ、祝詞代トシテ、祝詞ヲ申也」という。12月の織幡社、許斐社の嶽祭と八乙女舞は、御幣にカツライ紙を用い特別な意味があった。『正平年中行事』の最後には年間祭祀5921度と記されている。巨大で長期にわたる祭祀が展開していた。

注目されるのは、「民間神楽」の担い手の巫女と法者、ミコとホサである。『応安神事次第』（癸本）の1月17日「許斐踏歌事」では、「御子^{みこ}発者^{ほさ}ノ舞アリ」、（甲本）正月16日に「御神楽ミコホサノ役也」、9月10日織幡宮で「ミコホサ神楽アリ」、同日に的原社でミコホサの御神楽が行われた〔宗像大社文書刊行会編2009：201、214〕。表記はミコホサで女性のミコが優先されている。宗像ではミコ（巫女、神子、御子^{みょうぶ}）は命婦や市とも呼ばれた。『応安神事次第』（癸本）には正月16日の神事に参加する一ノ命婦、二ノ命婦、三ノ命婦、織幡命婦、許斐命婦が列記される。『筑前国続風土記附録』（1797）には、在自村^{あらじ}の惣の市、勝浦村の惣ノ市など多数の巫女を記す。

中世の九州には、巫女として命婦^{みょうぶ}・内侍・御子（神子・巫女）がいて、男性職能者の楽人・祝・神楽男・神楽師^{ほさ}・法者（発者^{ほつしゃ}・験者^{げんざ}）などと組になって舞をまっした。法者は法力を持つ民間の職能者で、修験の影響もある。法者は寺社だけでなく民間にもいた。宗像の野坂に残る天正11年（1583）の「御宮座正免」には、ノット（祝詞、ホサ）、宗方^{そうぎょう}（僧形）、ミコ（見こ）等が記され、上座に座るミコは七人で祈禱の舞を行ったと推定される〔古野1970：20〕。宗像の八人女舞や内侍舞は消滅したが、現在でも近隣の志賀海神社の秋の神幸祭では八乙女舞が奉納される。太鼓と鉦を伴奏にして右回りに舞い、安曇磯良

を海中から誘い出すと伝えられる。引き続き、磯良^{せいのおまい}の細男舞（鞆鼓の舞）が奉納され、安曇族の歴史を彷彿させる。

「神子^{みこ}法者^{ほうじゃ}」に関する最古の史料は備前国一宮（吉備津神社）の康永元年（1342）奥書の『備前国一宮社法』である。男性の法者が弓や太鼓を鳴らし唱句を唱え歌をうたい、神子（巫女）を舞い踊らせて神がかり状態にした。修験の憑祈禱の技法の影響がある。「神がからせる者」と「神がかかる者」、法者と神子の手法は神楽に取り込まれ、備後の荒神神楽に顕著である〔鈴木2001：123-195、鈴木2025b：116-124〕。法者と組んで展開した命婦舞は1970年代には対馬の佐護湊と仁位に残っていたが〔鈴木2004：161-165、221-229〕、現在では仁位の和多都美神社の命婦舞だけになった〔渡辺2016：12-48〕。宗像宮の命婦舞や内侍舞は現在では絶えてしまったが、記録には残り、中世の芸能や神楽の実態をよく伝えている。

10. 『宗像大菩薩縁起』

『宗像大菩薩縁起』（鎌倉時代末期成立）は、鎌倉幕府が蒙古襲来に備えて、全国の主要社寺に敵国降伏の祈禱を命じたことに応じて書かれた縁起である。香椎・高良・住吉などの社寺が神功皇后説話を題材にして作り上げた〔河窪2011：244、『新修宗像市史』2023：143-160〕。『宗像大菩薩縁起』は、『八幡宮宇佐託宣集』（1290～1331）の影響を受けて書かれた〔正木喜2004：63〕。神功皇后の新羅遠征に際して、強石將軍が武内宿禰が織った紅白の御長手を捧げ持ち、乾珠満珠を海に投げ入れて敵を溺死させて打ち破った。帰国後に息御嶋に御長手を立てた。不思議なことに毎年瓶の中から三本の竹が同じように生えた。御長手は宮中に納めたと記す。『宗像社口決』では沖ノ島に幡棹を立てた跡から毎年一本の竹が生え、「宗形大郡使」が毎冬に沖ノ島で祭祀を行ったと記す。これが春夏秋冬に沖ノ島に渡島して竹を採取し持ち帰って祀る「御長手^{みながて}神事」の由来である。沖

³⁰ 河窪は天正6年第一宮遷宮で湯立を行った祈念太夫に繋がり修験とする〔河窪2011：28〕。法者は修験ではない。

ノ島から齎された竹の生命力で、田島の第一宮に祀られる神霊の力を更新したのである。

本縁起の特徴は、「御長手」と称する棹の先端に紅白の布を取り付けた祭具の呪力が強調されること、宗像大菩薩が強石将軍ごうせきしょうぐんという「人格神」となって登場すること、独自の呪力の源泉が沖ノ島と竹に求められていることである。宗像の縁起は、『住吉縁起』、その展開としての『香椎縁起』『高良縁起』『宇佐託宣集』の三種の縁起とは異なる。『住吉縁起』で住吉神の父とされる高磯強石將軍を、宗像では強石將軍という独自の英雄として提示し、神功皇后の働きはさほど強調されない。宗像氏は、周辺の安曇氏や津守氏などに優越することを顕示し自らの祭祀の正統性を伝える縁起を作り上げたのであろう。霊力の源泉は、縁起に「根本御影向之地」こんぽんごようごうのちと記されている沖ノ島である。宗像は沖ノ島を力の根源とすることで、八幡系の有力な社寺に対抗して優越性を誇示できた。ただし、御長手神事は、南北朝時代以降は中断する。その理由は何かが問われねばならない。昭和 37 年 (1962) 10 月に、御長手神事と放生会を参考に海上神幸を行なう「みあれ祭」として復興した。過去との連続性は猿楽の翁舞のみである³¹。天正 6 年 (1578) の遷宮祭に使用された面を被る翁舞が、延宝 3 年 (1675) に亀石太夫によって復活して継続した。大正 3 年 (1925) からは能楽師の担当となり、現在は 10 月 1 日から 3 日までの秋季大祭の中日に奉納されている。みあれ祭は、全くの新しい祭りとなり [森 2011 : 8-16. 山中 1990]、創られた伝統 (invention of tradition) として継続している。

11. 今後の課題

本稿では、宗像・沖ノ島の祭りと伝承を中心に様々な読み解きを試みてきた。古代に関しては、磐座いわくら、カムナビ (神奈備)、神籬ひもろぎなどの神道用語の使用を避けて考察した。山に関しては「神体山」は用いない。「神体山」は近代概念で安易には使用できない [鈴

木 2025a : 16-18]。神道という言葉も意識的に回避した。

圧倒的に史料が少ない宗像の古代に関しては、考古資料が大きな導きになることは、これまでの沖ノ島研究で明らかである。ただし、祭祀に関する記録はなく史料との照合は間接的である。ジレンマを打開するために、現地を歩くことで見えてくる「霊的景觀」 (spiritual landscape) に注目したいと考えた。「景觀」とは物理的な形象を指す。「風景 (scenery)」を「景觀」のサブカテゴリーとし、「見えるもの」と「見えないもの」があると考え。「霊的景觀」とは、「見えない風景 (invisible scenery)」を景觀に読む方法である。日本のカミは、元来、目に見えないものであった。「霊的景觀」は、カミを観る方法といってもいい。自然の移り行き、天体の運行、風の動き、海洋のうねり、山や岩のたたずまい、木々のざわめきなどなどの万物照応の世界を素直に見つめ直す。森羅万象のささやきに耳を傾けることで見えてくる心的表象 (mental representation) とも言える。大島の住民の一人は、「沖ノ島は神様の島やけん。行けるところやないと。大島と沖ノ島はつながっとうけん。沖ノ島が見えんときは、沖ノ島の島影が心に浮かぶとばい」 (大島交流館展示映像) と述べている。「眼には見えなくとも、心の中で見ている」。「内なる風景 (inner scenery)」と言ってもいい。風景には visible, invisible, inner の三種がある。spiritual landscape は私の造語であり、英語での題名の本はない。古代に関する考察では、新たな景觀論の提示を試みたのである。

宗像の中世に関しては膨大な文書があり、その読解に関して多くの研究がなされてきた。政治史や経済史に関しては大きな進展があったが、古代との連続と非連続を踏まえた精神史 (spiritual history) の考察はこれからの課題であろう。精神史は広義の信仰の歴史でもある。「宗教」の概念は放棄する。宗像は 8 世紀以降は仏教の影響を強く受けて、神仏習合・神仏混淆の時代が 16 世紀に至るまで長く続いた。

³¹ 室町時代の宗像大宮司興氏の時に、鐘崎の海中から浮上したとされる翁面が現存する。現在はレプリカを使用して秋季大祭 2 日目に奉納する。

朝鮮や中国との交易によって盛えた宗像の全盛時代は中世であった。宗像が繁栄を極めた 800 年にわたる神仏習合の実態を、貴重な「宗像文書」によって解き明かしていくことが課題として残されている。宗像は 17 世紀以降、唯一神道となり、明治元年（1868）の神仏判然令による神仏分離・廃仏毀釈によって過去の歴史との連続性が断ち切られた。明治以降の近代神道の展開は 150 年に過ぎない。神仏混淆を再評価し、歴史の動態的变化を民衆の精神史を含めて理解することが今後の課題と言えるのではないだろうか。

参考文献

秋道智彌 2024「先史・古代の東アジア海域世界における沖ノ島ー航海・船と海域ネットワークー」佐藤信・溝口孝司編『世界遺産 宗像・沖ノ島ーみえてきた「神宿る島」の実像ー』吉川弘文館、32～60 頁。

伊東尾四郎編 1932『宗像郡誌』下編、宗像郡。

伊藤 聡 2012『神道とは何かー神と仏の日本史ー』中央公論新社（中公新書）。

岩田茂樹 2007「神仏習合のサインと彫像」『神仏習合ーかみとほとけが織りなす信仰の美ー』奈良国立博物館、235～241 頁。

海の道むなかた館編 2016『むなかたの山岳信仰』（ムナカタの考古学 6）海の道むなかた館。

大場磐雄 1970『祭祀遺蹟ー神道考古学の基礎的研究』角川書店。

河窪奈津子 2011「宗像大社所蔵文書と宗像大社中・近世史」『宗像・沖ノ島と関連産群研究報告』1, 福岡県企画・地域振興部総合政策課世界遺産登録推進室、225～254 頁。

熊谷保孝 1987「平安時代前期における神前読経について」『神道宗教』129 号、1～16 頁。

新修宗像市史編纂委員会編 2023『新修宗像市史 祈りとまつり』宗像市。

神道大系編纂会編 1979『神道大系』神社編 49「宗像」神道大系編纂会。

神道大系編纂会編 1987『神道大系』神社編 45「阿蘇・英彦山」神道大系編纂会。

鈴木正崇 2001『神と仏の民俗』吉川弘文館。

鈴木正崇 2004『祭祀と空間のコスモロジーー対馬と沖縄ー』春秋社。

鈴木正崇 2025a『山岳信仰と修験道』春秋社。

鈴木正崇 2025b『神楽の文化史』法藏館。

第三次沖ノ島学術調査隊編 1979『宗像沖ノ島』（本文）、宗像大社復興期成会。

田村圓澄 2015『色定法師と源平の争乱』海鳥社。

服部英雄 2011「宗像の島々：小呂島、沖ノ島、大島の歴史と地誌」『宗像・沖ノ島と関連産群研究報告』1, 福岡県企画・地域振興部総合政策課世界遺産登録推進室、131～168 頁。

花田勝広 2012「中世の宗像神社と鎮国寺」『むなかた電子博物館紀要』第 4 号、53～108 頁。

平川 南 1992「古代の内神についてー胆沢城跡出土木簡から発して」『国立歴史民俗博物館研究報告』第 45 集、1～37 頁。

福永光司 1982『道教と日本文化』人文書院。

古野清人 1970『農耕儀礼の研究ー筑前宗像における調査ー』東海大学出版会。

正木 晃 2008『宗像大社・古代祭祀の原風景』NHK ブックス。

正木喜三郎 2004『古代・中世 宗像の歴史と伝承』岩田書院。

宗像市史編纂委員会編 1999『宗像市史』通史編第二卷（古代・中世・近世）宗像市。

宗像神社復興期成会編 1961『宗像神社史』上巻、宗像神社復興期成会。

宗像神社復興期成会編 1966『宗像神社史』下巻、宗像神社復興期成会。

宗像大社文書編纂刊行委員会編 2009『宗像大社文書』第 3 巻、宗像大社復興期成会。

森 弘子 2009『宝満山の環境歴史学的研究』岩田書院。

森 弘子 2011「宗像大社の無形文化財」『宗像・沖ノ島と関連産群研究報告』1, 福岡県企画・地域振興部総合政策課世界遺産登録推進室、197～224 頁。

山中耕作 1990「宗像大社と長手神事」『まつり』51 号、まつり同好会、17～32 頁。

吉田一彦 2024『神仏融合史の研究』名古屋大学出版

会。

和田 萃 1988「沖ノ島と大和王権」小田富士雄編『沖ノ島と古代祭祀』吉川弘文館、164～197 頁。

和田 萃 2004「古代の吉野」『増補吉野町史』吉野町、88～106 頁。

渡辺伸夫 2016「対馬の「命婦舞」」『命婦の舞』文化庁文化財部伝統文化課、12～48 頁。

Lecture 4

Considering Munakata's Rituals and Beliefs from the Perspectives of Mountain Worship and Folklore

SUZUKI Masataka Professor Emeritus, Keio University

Significant discoveries have been made regarding Munakata and Okinoshima in the fields of archaeology and history. In this lecture I will attempt to consider the region from the perspectives of folklore and religious studies.

1. Considering Deity Names

Munakata Taisha collectively worships the Three Goddesses *Tagorihime*, *Tagitsuhime*, and *Ichikishimahime* across its three shrines, *Okitsu-miya*, *Nakatsu-miya* and *Hetsu-miya*. The goddesses and the shrines attributed to them were detailed in the 6th chapter of the *Jindai no Maki* volume of the *Nihon Shoki*. In regard to the origins of the goddesses' names, *Tagori* and *Tagitsu* are widely accepted to mean “the force of violently flowing water, surging up,” “a fast and intense tide” (*History of Munakata City*, 1999:12; *New History of Munakata City*, 2023: 76). However, the syllable ‘*Ta*’ at the beginning of *Tagori* and *Tagitsu* also relates to the word *tatsu* (立つ), thus also implying “to manifest,” or “to appear,” which describes the appearance of a deity. *Ichikishima*, on the other hand, originated as *Itsukushima*, which means an island that is possessed by deities. The Three Goddesses are worshipped as a unified group, but when considered individually, they consist of the two kind of deities “who appear” and the one deity “who is possessed,” and are the deifications of both land and sea. The shrines attributed to the Three Goddesses are located in the sea on the islands of Okinoshima and Oshima, and on the mainland on the seashore of Tashima, making their domain one that links multiple lands. There are “Chisaki-no-shima” (isoand near the land) islands that

enshrine deities across Japan, many of which are called *Kami-shima* (lit. “*kami* island”) ¹, but Okinoshima remained at a distance from the land and developed its own unique belief system.

The Goddesses go by a variety of names. In the other version 1 of the *Nihon Shoki* they are *Itsukishimahime* (瀛津島姫), *Tagitsuhime* (湍津姫) and *Tagorohime* (田心姫). In the other version 2 they are written as *Ichikishimahime-no-Mikoto* of the Far-Away Sea (市杵嶋姫命 遠瀛), *Tagorohime-no-Mikoto* of the Middle Sea (田心姫命 中瀛), and *Tagitsuhime* of the Seashore (湍津姫命 海濱). In the other version 3, they are written as *Okitsushimahime-no-Mikoto* (瀛津嶋姫命, alternative name for *Itsukishimahime*), *Tagitsuhime-no-Mikoto* (湍津姫命), and *Tagirihime-no-Mikoto* (田霧姫命). In the other version 3, the place the Three Goddesses are said to have first appeared on earth was *Ashihara-no-Nakatsukuni-no-Usanoshima* (葦原中国之宇佐嶋), which is located along a seafaring path, where they fulfilled the position of protectors of ships. *Tagirihime*'s (田霧姫) name comes from the word *kiri* (霧) or fog, which she would have been the deity of. It is important to note here that the character *ei* (瀛) is used on four places in the various legend, which shows remarkable influence from the Shinsen (神仙) Taoist thought of immortality. During the Warring States Period, diviner of the Qi and Yan regions of China were said to have believed that immortals who knew how to make mechnical herbs lived in the three sacred mountains of Mt. Penglai (蓬萊), Mt. Fangu (方丈) and Mt. Yingzhou (瀛州) in the Eastern Sea. It is possible that Mt. Yingzhou is actually Okinoshima. The character *Ying/ei* (瀛) is only

¹ Another island with ancient ritual sites is Itsuki Island in Saeki County, Aki Province, and *Ichikishimahime* was enshrined there (now it venerates all the Three Goddesses). Other such islands include Ōbishima (Kasaoka City), Kamishima (Toba City), Kōnoshima (Kasaoka City), Iwaijima (Kaminoseki Town), and Kōzushima (Izu Islands) (*History of Munakata City*, 1999, 17-18; Wada, 1988, 174-184).

used a handful of times in the *Nihon Shoki*; in the legend *Umi-no-miya Yuukou* (the legend of journey to ocean place) in the word *okitsukaze* (瀛津世襲, lit. “ocean wind”), and in the name of the ancestor of the Owari Clan, *Okitsuyoso* (瀛津世襲; *History of Munakata City*, 1999, 9). Emperor Tenmu’s Japanese-style posthumous name is *Ama-no-nunahara-oki-no-mahito-no-sumera-mikoto* (天渟中原瀛真人天皇), and after he passed away in 686 he was enshrined as an immortal sage under the name *Okina-no-mahito* (瀛真人)². According to an engraving on Yakushi-ji Temple’s (built in 730) east pagoda’s *sorin*, Emperor Tenmu posthumously became an immortal sage riding on the dragon. In the *Tenmu • Jitō* era (673-697) the ritual of immortality was exalted (Wada, 2004, 92), Mt. Yoshino was considered a land of Shinsen, and during her reign, Empress Jitō visited *Yoshino-miya* (*Miyataki*) 31 times. Emperor Tenmu accepted *Munakata-no-Tokuzen*’s daughter *Amako-no-Iratsume* as his princess, and their eldest son *Takechi-no-miko* had deep ties with Munakata³. The compilation of the *Nihon Shoki* and *Kojiki* began in the era of Emperor Tenmu; the *Kojiki* being completed in 712 (5th year of the *Wadō* era), and the *Nihon Shoki* in 720 (4th year of the *Yōrō* era). The goddesses are listed in the *Kojiki* as *Takirihime-no-Mikoto* (多紀理毘売命, also referred to as *Okitsushimahime-no-Mikoto* 奥津嶋比売命), *Ichikishimahime-no-Mikoto* (市寸嶋比売命, also referred to as *Sayorihime-no-Mikoto*), and *Takitsu-hime-no-Mikoto*. It is written that the three exist in the shrines *Okutsu-miya*, *Nakatsu-miya* and *Hetsu-miya* - the character *ei* (瀛) is not used anywhere in this text. In the *Nihon Shoki*, however, names of deities written in Chinese text utilize the character *ei* (瀛)⁴, from which I interpret a connection to the ritual of immortality.

2. Mountain Worship and Okinoshima

Alongside the deity of Okinoshima, *Itsukushima* (伊ツク島, lit. “Possessed Island”), it has been considered that the deity possessed on island’s mountain. There are a series of rocky peaks that run across the center of the island which are known as *Ichinotake*, *Ninotake*, *Sannotake* and *Shiratake*. *Ichinotake* towers behind excavated ritual sites, so it is very possible that the mountain itself was the subject of ritual worship. The *ichi* in *Ichinotake* (一ノ嶽) also means *itsuku* (to be possessed). Between the second half of the 4th century and the 9th century, the rituals that took place on Okinoshima were held on large boulders on the mountainside of *Ichinotake*. Shifting locations over the ages, the rituals began on the tops of boulders (1st period), then moved to the shade created by those boulders (2nd period), to partly in the shade and partly in the open (3rd period), to finally taking place fully in open air areas (4th period). Though the form of the rituals may have changed, their roots remain in the worship of large boulders, and such large boulders are linked to mountains through the earth.

Okinoshima’s *Ichinotake*, *Ninotake*, and *Sannotake* belong to a ‘Three Mountain Worship’ based on the holy number 3. Such Three Mountain Worships, in which 3 mountains symbolize one unified body or one mountain or peak symbolize three parts, exist in various regions across Japan. For example, in Northern Kyushu there are: Shika Island (Mt. Katsu, Mt. Kinugasa, and Mt. Mikasa), Mt. Hiko (*Kitadake*, *Nakatake*, and *Nangaku*), and Mt. Gongen is the incarnation deities of Buddha and Bodhisattva in Japan. *Kawaradake* (*Ichinotake*, *Ninodake*, and *Minamidake*) which in later times became known as the *sansho gongen*⁵.

Okinoshima’s mountains stretch from the island’s southwest (*urakimon*, back demon’s gate) to northeast (*kimon*, lit. “demon’s gate” or unlucky direction) corners,

² The title of ‘Tennō’ (天皇) was first used by Tenmu, which is said to be influenced by Taoist thought (Fukunaga, 1982, 8).

³ The Munakata clan was given the title of *Ason* when the “eight hereditary title system” was established in 684 (13th year of the *Tenmu* era; *History of Munakata City*, 1999, 63).

⁴ The name *Okitsushima* (瀛津嶋) is used at Oshima’s *Nakatsu-miya* on Okinoshima Worship Site to this day.

⁵ According to a fragment of the *Topography of the Hizen Province* (quoted in vol. 3 of the *Manyōshū Commentary*), south of Kishima County there are three peaks that stretch from southwest to northeast dedicated to *Hiko-gami*, *Hime-gami*, and *Miko-gami* (Ōba, 1970).

like a towering wall that stands toward Munakata. According to the *Okinoshima Map* drawn in the early modern period (second half of the 17th century to first half of the 18th century, collection of the Fukuoka City History Museum), Koya Island and a set of gate pillars stood in front of Okinoshima like a torii gate in the middle of the sea. The map also shows the steep Three Mountains and *Shiratake*. *Shiratake* is likely to have been considered the mountain that ‘calms’ or balances the northeast *kimon*. Made out of quartz-porphry, *Shiratake* glows white in moonlight, making it feel all the more spiritual. In the *Drawing of Okinoshima* (1875, collection of the Munakata Taisha), the three mountains are drawn in a way that they appear to overlap one another⁶. Three is a holy number, and from drawings of Okinoshima one can see how island and mountain join together in the form of Three Mountain Worship.

In what direction did rituals in Okinoshima take place? Though it is difficult to determine this for certain, Site 17 on Rock I is said to face Munakata (Masaki, 2008, 171-172). Rock I is triangular in shape, similar to that of a boat whose bow faces towards the mainland. Site 18 is also located on top of this boulder (Masaki, 2008, 48-50). Both Sites 17 and 18 are thought to be from the second half of the 4th century (early *Kofun* period). Similar to I, Rock F also looks like a boat trying to set sail on the Genkai Sea, and during the 3rd excavation of Okinoshima it was recorded that the sea could be seen in its entirety from the site (*Munakata Okinoshima*, 1979, 222)⁷. Okinoshima’s rituals began atop boulders while looking out at the sea. It can be postulated that by performing rituals in places where the sea can be seen, worshippers could feel the connection between the sea, land, and mountains.

Twenty-one mirrors excavated from Site 17 share characteristics with grave goods found in large Yamato burial mounds, which eloquently displays how Okinoshima served as a ritual site

for members of the Yamato royal family. Talc *komochi* (fetus) *magatama* stone excavated from Site 21 serve as proof of folk beliefs in praying for fertility and abundance. Site 21’s *komochi magatama* are notably similar in form to those unearthed in the forbidden area of the Western foothills of Mt. Miwa in Nata Prefecture. Ancient rituals held in Mt. Miwa took place between the second half of the 4th century and the 6th century, which lines up with the 1st and 2nd periods of the archaeological sites in Okinoshima. From the 7th century, the *Ritsuryō* political system brought with it new forms of offerings, and rituals that took place in the latter half of the 7th century (3rd period) became offerings to the Munakata Clan. Even as the subject or intention of rituals in Okinoshima changed, it can be deduced that rituals were done to oppose external foes by creating a spiritual barrier to protect Munakata, Kyushu, and even the entire country. Even after the rituals that had been taken place over 500 years came to end, the medieval period witnessed the Munakata Clan crossing the sea to Okinoshima 4 times a year to hold rituals in spring, summer, fall and winter. In the early modern period, the feudal system brought the region under the rule of Chikuzen, during which rituals continued to take place every April and October. In this way, Okinoshima is a ‘living sacred site’ that overcame space and time.

3. Directions and Wind

Here I would like to discuss the transmission of rituals through natural phenomena, directions, and sea and mountain worship. Looking from the perspective of

⁶ The same can be seen in old map, the *Okuni Ezu* (1682), and in the “Drawing of Oshima” in the *Supplement to the Topography of Echizen Province* (1797, collection of Mr. Kuniyuki Hiraoka).

⁷ When Akira Masaki visited the island on May 27th, 2008, view of the sea from the site was blocked by trees (Masaki, 2008, 52).

Munakata, Okinoshima lies to the northwest, which is called *inui* in the 12 zodiac directions. According to beliefs in wind worship, *inui* is seen as being both sacred and fear-inspiring. Regarding wind movement throughout the year, it is said that, “In the winter (November to February), seasonal winds blowing from the northwest through the Genkai Sea turn the water rough. From spring to autumn (March to October), the wind does not just blow in one single direction, but winds blowing from the southwest to south or southeast are common” (Akimichi, 2024, 36). Fishermen from the Sanin Region and Kyushu call these seasonal winds from the northwest *anaji* and continue to fear and be vigilant of them to this day⁸. It is likely that coastal fishermen in Munakata felt this wind coming from the direction of Okinoshima and considered it to be the will of the island’s deities. They also call such northwestern winds *Tamakaze* (spiritual wind). *Inui* is the *shinmon* (lit. “gods’ gate”) that stands in a sacred position opposite of the *kimon*. Being positioned in this auspicious direction, it is possible that the people of Munakata prayed to Okinoshima for safety. Seasonal northwestern winds begin to blow from November (known as *shimotsuki* in the lunar calendar). The winter sun rises from approximately 30 degrees south, so from the perspective of the Munakata shrines it would appear that the sun rises from behind Munakata’s mountains and then falls behind Okinoshima in the evenings. Evenings leave the deepest impression. The winter season has the least sunlight and causes the soul to weaken - so people perform *kagura* as an offering and exhibition of gratitude for the harvest all across Japan, bringing people’s spirits back to life through the power of dance. The winter festival that took place across Munakata’s shrines was solemnly held every year of the Edo era on November 15th ⁹. The same festival now takes place on December 15th, led by local shrine leaders in its traditional form, in thanks to the deity of the sea for the

gebasamo seaweed that can be collected on the Eguchi Coast (Mori, 2011, 20-23). The Shimotsuki winter festival was important.

In households, prayers are made to the *yashikigami* (household guardian deity) in the corner of the house that faces towards *inui*. Folk *kagura* performances also place importance on the *inui* direction. One example is the *toshita kagura* performed in Morotsuka Village (Miyazaki Prefecture), whose main character is a *yamamori* (lit. “mountain protector”) wearing a *kasa* hat wrapped in ivy vines and holding a walking stick. Following a discussion with a shrine priest, the *yamamori* hands over his walking stick, which is placed in the *inui* corner of the *mikōya* (*kagura* performance hall) as a promise of abundance. In the shogun dance of Bingo’s (Hiroshima Prefecture) *jūnijingi kagura*, the mountain ascetic’s walking stick is offered to the *inui* corner of a storehouse in hopes for prosperity. Looking through historical documents, records from the Heian era show that offerings to the *uchigami* (Inner god, another guardian deity of the home) of the Imperial Court were also made in the palace’s *inui* corner (Hirakawa, 1992:10-20). Regardless of whether one was a commoner or a member of the Imperial Court, *inui* was considered an auspicious direction. *Hetsu-miya*’s *Taka-miya* (Mt. Munakata) and *Nakatsu-miya*’s Mt. Mitake form a line that stretches southeast to northwest all the way across the sea to Okinoshima, with Okinoshima being positioned as a site of worship in the distant northwest. Further, talc boat-shaped figures and earthenware shards distinct to late 7th century Okinoshima have been found on *Taka-miya* and Mt. Mitake (Hanada, 2012, 53-108).

In order to go to sail to Okinoshima, one would first pray at Munakata’s *Hetsu-miya*. After departing from the *kō-no-minato* (lit. “god’s port”), they would pray for the boat’s safety at Oshima’s *Nakatsu-miya* and continue on what can be referred to as an “ocean worshipper’s path.” At the

⁸ “*Anaji*”. *Revised Comprehensive Japanese Folk Vocabulary*. Vol. 1. Tokyo: Heibonsha. 1970. pp. 28. “Used in regions extending from Kinki to the west to refer to northwestern winds.”

⁹ In Ichijō Kaneyoshi’s *Kuji Gongen* (1423), the Munakata Festival was held at Satsukihama at the beginning of November (on a day referred to by the lunar calendar as *Jōu*). After the reign of *Daigūji* Ujisada, the festival’s date was changed to November 15th (Mori, 2011, 20).

kaminaka (lit. “between gods”), located right in the middle of Oshima and Okinoshima, offerings are made to the god of the sea for safety during sea travel (*History of the Munakata Shrines* Vol. 3, 1966, 333). As one gets closer to Okinoshima, Koya Island, the set gate pillars and the *Tengu* boulder become visible. The pillars serve as a doorway to a sacred land. One then says a prayer while facing Okinoshima, and once their boat passes through the reef, they have reached the island. The ‘front’ of Okinoshima is its southeast side. A steep cliff on its northwest side makes it difficult to land from there, giving it the position of the ‘back’ of the island. Having a unique but natural ‘front’ and ‘back,’ Okinoshima’s landscape is favorable to its identity as a distant island of worship¹⁰.

Once one’s boat lands, priests and pilgrims purify themselves with a *misogi* ritual on Omaehama beach¹¹. According to records from the Edo era, once pilgrims landed, they would spend 7 days confined to a hut near the beach, during which they would perform *misogi* in the tides daily, and abstain from consuming meat and alcohol. On the 7th day, they would visit the *Shōsanmi* sub-shrine to pray, after which on the 8th day they would climb into the mountains to the main shrine to give offerings and perform rituals to the main deity¹². The extreme purity of the island is very crucial. On the island, strict taboos were observed, that even included visitors to the island having to use vocabulary that differed from everyday life. Known as *oiwazu-sama* (lit. “the one of no words”), those who went to the island would not speak of or about the island, and bringing anything from the island to the mainland was prohibited.

The sea around Okinoshima was a favored fishing area for local fishermen. Such fishermen used the island as a landmark to know where they were sailing, and its southeast side had winds that made it a useful port. There

are freshwater springs on the island, which was both precious for the life of the fishermen, and also considered to be holy water. Fishermen in these waters would consider the sea creatures that migrated through the area every year as a blessing from the gods, and they prayed in gratitude. It is said that people from Oshima would travel to Okinoshima in October, from which they would fish to stay in the hut on Island until Lunar New Year; after a period back on the mainland, they would return to Okinoshima on Vernal Equinox, where they would fish again until April or May (Hattori, 2011, 24). Okinoshima was both a place of spiritual beliefs, and of importance to local people’s everyday lives.

4. *Take* Worship and Mt. Hōman *Shugendō* asceticism

Here I will focus on *take* worship. In Japan, mountains are called by names that include *yama*, *take*, *mine*, and *mori* (all meaning mountain). In Munakata, there are many mountains with *take* in their name, but coincidentally few with *yama*. Generally, mountains referred to as *take* are rough and difficult to climb, and the Chinese character 嶽 (*take*) is used out of respect. Okinoshima’s *Ichinotake*, *Ninotake*, *Sannotake*, and *Shiratake*, alongside Oshima’s Mt. Mitake (*Oku-miya*, *Shrine of Nakatsu-miya*), are places where *take* worship has concentrated throughout the years. A *Take* Festival is also held twice annually at *Nakatsu-miya*, which is located in the foothills of Mt. Mitake. The remains of ritual sites have been excavated on the peak of Mt. Mitake, from which it is presumed that people used to pray to Okinoshima. Artifacts that are also used in Okinoshima rituals were unearthed in these sites, and rituals were held here before crossing the sea. In the sacred cliffs on the north side of Oshima is the *batei-seki*

¹⁰ When viewed from Tsushima in the west and Tsunoshima in the east, the island appears triangular, evoking a different sense of sacredness from the southeastern side.

¹¹ There was a period in which the general public was allowed to visit Okinoshima annually on May 27th as a celebration of Navy Memorial Day, but this was discontinued after the island was registered as a World Heritage Site.

¹² This is mentioned in the Okutsushima section of the *Supplement to the Munakata Shrine Origins*, in vol. 16 of the *Topography of Chikuzen Province*, and in Aoyagi Tanenobu’s *Otsushima Guardian Diary* (Hattori 2011). Offerings also included raw fish.

(馬蹄石, lit. “horse hoof stone”), which is believed to be the spot from which *Tagorihime* rode on a horse to Okinoshima, and is thus seen as a resting point linking the mainland to Okinoshima. Mt. Mitake’s name stems from the Kamakura era and is inspired by its identity as a sacred mountain, *kaneno-mitake* on Mt. Yoshino and Mt. Ōmine in Nara Prefecture. The *Tengu* Boulder at the entrance to Okinoshima is also connected to *Shugendō*, ascetic practitioners in mountain, as the *Tengu* was originally a deity of the mountains and an enemy to Buddhism, but was gradually subjugated, and in the Muromachi period was considered identified with *Shugendō* practitioners. Okinoshima’s *Shiratake* lays diagonally opposite to its *kimon*. Similarly Mt. Shiratake, located in the northern part of Tsushima Island, was also a place of *Shugendō* pilgrimage. Mt. Mitake in Tsushima had a pilgrimage route that went through *Odake*, *Medake* and *Hiratake*. Remains of such *Shugendō* pilgrimages still exist on *Shiratake* and *Mitake*.

Worships and festivals in held in respect of *take* were not limited to Okinoshima or Mt. Mitake, but spread further all across the Munakata region. Looking at the mainland of Kyūshū from Oshima’s Mt. Mitake peak, the Munakata region stretches out into a vast panorama of sacred mountains such as Mt. Hiko, Mt. Hōman, and Mt. Sefuri. Munakata’s *Yotsuzuka* mountain range, which consists of Mt. Jō, Mt. Kana, Mt. Kodaishi and Mt. Yugawara, stretch across the horizon. In the Edo period, Mt. Hōman (a.k.a Mt. Kamado) *Shugendō* had a special path for pilgrims (峯入り, mineiri) of spring peak (Mori, 2009, 475-618). *Shugendō* envisioned mountains as mandalas, with practices that involved prayed to Bodhisattvas at boulders, large trees, waterfalls, etc. On the Autumn peak Mt. Hōman was the considered to be the Diamond Realm Mandala and Mt. Hiko the Womb Realm Mandala in autumn peak as Mt. Ōmine, while on the Mt. Kodaishi was

considered to be the Womb Realm Mandala in spring peak as Mt. Katsuragi. As the Womb Realm Mandala, Mt. Kodaishi (499m) was understood to be the path to the Lotus Sutra, from which Yoshino’s *Zao Gongen* was worshipped, and whose *Gongen* (the incarnation deities of Buddha and Bodhisattva) was the 11-faced Kannon¹³. It is the highest mountain in this region, and at its peak there is a large hole, which is the origin of the mountain’s name (the *ko* in *kodaishi* meaning ‘hole’; *New History of Munakata City*, 2023, 95). According to the *Annual Festivities of the Shōhei Period* (1346-1370), *Kodai-ji* Temple’s *Gongen* Festival took place over 4 days starting from February 1st, throughout which 75 meals were made and given as offerings. Seventy-five is the total number of mountain deities. Munakata also has 75 sub-shrines, and this sacred number represents a wide region of faith (Mori, 2011, 17-19).

The next stop for pilgrimage after Mt. Kodaishi is Orihata Shrine. Orihata Shrine is located on the slopes of Mt. Sayagata in Kanezaki, at a point where the mountain ridge sinks into the sea. Orihata Shrine is the only shrine in the Munakata area that is listed in the *Engishiki*, making it an incredibly old place of worship¹⁴. The mountain path from Orihata is called “The 28 Peaks of the Lotus Sutra of the Outer Diamond Realm Mandala,” with the places of worship located between Orihata Shrine and Mt. Hōman being likened to the twenty-eight chapters of the Lotus Sutra. Kanezaki has deep connections to *Shugendō* pilgrimage. To this day festivals take place every year around New Years at the *Ōmine-komori-dō* in honor of *En no Gyōja*, the founder of *Shugendō*, the *Ōmine-kō* sect pray together every month on the 7th and 28th, and worship across the mountain peaks has carried on (*New History of Munakata City*, 2023, 617-622). Worship of *En no Gyōja* or the *Ōmine-kō* sect also takes place at *kō-no-minato*, Oshima and Jinoshima.

¹³ The deity was moved to Umedani-ji Temple in 1301 (3rd year of the *Shōan* era). The deity’s statue is believed to have been made in the late Kamakura period (*New History of Munakata City*, 2023, 100-101).

¹⁴ Kanezaki is known for the poem “Violently swelling / Even if I do not pass the cape of the *Kane* / I will not forget the Emperor God (*sumerakami*) of Shika” in Vol. 7, Ch. 1230 of the *Manyōshū*. The poem expresses gratitude for being able to get past the difficult Kanezaki with the protection of the god of Shika.

The power of the pilgrimage path is condensed in Kanazaki. It is said that bells that come from the sacred land are sunk deep in the sea near Kanazaki and are being protected by the Dragon God. The currents between Kanazaki and Jinoshima are fast and often cause shipwrecks, so gods were worshipped here to calm the sea. According to legends, during Empress Jingū's *sankan seibatsu*, Takenouchi-no-Sukune made his so-called *minagate* at Orihata. The *minagate* consisted of one red and one white colored flag tied onto a long bamboo rod, which by waving from the bow of his boat, he orchestrated their victory. Forcing the enemy bandits to flee, Empress Jingū became the deity that protects sea travelers¹⁵. A *kutsuzuka* (lit. "shoe mound") is located in the spot where Takenouchi ascended to heaven. In the medieval period, this legend was celebrated through a *Minagate* Festival, during which a bamboo staff from Okinoshima was brought to a shrine in Tashima with prayers to revive the powers of the Tashima deity. Orihata also connects to the word *hataori* (weaving), so it symbolizes a goddess who serves the gods by weaving sacred robes, reminiscent of *Amaterasu-Okami*, the mother of the Three Munakata Goddesses. *Orihata Daimyōjin* and the *Konomi Gongen* together with the Three Goddesses of Munakata make up the 5 shrines of Munakata, for which Kanazaki was an important place of worship.

According to the *Ōan Shinto Ritual Records* (1375, 8th year of the *Ōan* period), *take* festivals took place one after another every year starting in December (*Shinto Records: Munakata*, 1979, 328-329). Beginning on the 19th of December, a *take* festival would first take place in *Yoritake Myōjin*, a shrine located in Tanogo, a village faces the eastern side of the Munakata Shrine from the opposite side of the Tsurikawa River. The *take* festivals would then continue in the *Mori Daimyōjin* and *Orihata Daimyōjin* shrines. It is predicted that these were, "Festivities to wrap

up the year and show gratitude to the mountain *kami* for mountain harvests, and for safe work in the mountains" (*New History of Munakata City*, 2023, 138). On the same day, at the head worship place (*Mandokorosha*) of the first shrine of Munakata Shrine (whose enshrined deity is *Tagorihime*), there is a question-and-answer session between the *ingo-negi* and the *shigyō*. The *ingo-negi* plays the role of the "large rudder" who steers the ship and asks about the cloud cover over *Yoritake* in the east, *Konomi-dake* in the south, and *Oshima-dake* (Mt. Mitake) in the west. The *shigyō*, who plays the role of a "small rudder" always answers, "There will be good weather" (Kawakubo, 2011, 251-252; Masaki, 2004, 456-458). Those who live alongside the sea pray thanks to the mountains that serve as landmarks, protecting them when they go fishing or sailing. A rudder (*kaji*) is a tool that helps control boats, and sea-faring folk entrust their lives to their rudders and oars¹⁶. At the *Kaji-tori* Ritual, people ask their rudders about their divine will. *Yoritake* is especially valued as a landmark when out at sea, and it is thought to be where a divine spirit of the same name (*Yoritake*) resides¹⁷. *Kaji-tori* rituals took place in the mountains that surround Munakata to the east, south and west, serving as a holy oracle that guided people's lives.

On the 20th of December, the *Matohara* Festival is held at Konomi Shrine, which includes the offering of *baijūka* song and *sakakimai* dance, and the singing of *uke* songs. *Take* festivals with offerings of songs are also held at *Miyajidake*; ritual of offerings of rice porridge were performed at Arai Shrine; and a *take* festival was held at *Nuidono Daimyōjin Shrine* on Mt. Nuyama. December *take* festivals pray to the mountains of Okinoshima that look out to the sea to the north of the island, to express hopes for safety at sea, as well as gratitude for mountain harvests. December being when rough winds blow from the northwest, it is likely that these *take* festivals also

¹⁵ In *The Topography of Chikuzen Province*, Takenouchi-no-Sukune, Sumiyoshi-no-Okami, and Shika-no-Okami are also venerated similarly.

¹⁶ At the autumn festival of Shikaumi Shrine, special families called *The 8 Households Ura-no-Miko* participate, each bringing their own oars.

¹⁷ *Yoritake* was worshipped by local shrines in a "Mountain God Festival" until 1891-2 (24-25th year of the Meiji era; Yoshino, Huruno; 1970, 52, 232, 234).

prayed for the calming of the wind, as the only thing that can oppose the strong waves of the Genkai Sea is the violent power of the mountains. It is said that one can have the best view of Okinoshima from the mainland or Oshima between October and December. Important festival was conducted this season. Munakata Shrine's *take* festival would begin in Kanezaki and *Taridake*, and then would carry on across the mountains, going from *Tsuyazaki* to *Fukutsu*. Influence of the Munakata clan extended from the *Sōzaki* at the *kō-no-minato* on the northern side of Munakata Shrine, to Katsuura and the Oshima Peninsula, as well as including important bases for trade between Japan and the Song Dynasty were also in *Araji* and *Tōbō* (a Chinese settlement). One can feel a sense of historical continuity from the *take* festivals.

The *Tsuyazaki* area became an important center of influence for the Munakata clan from the 5th century onwards, and many burial mounds were built there. Five keyhole-shaped, 35 round, and 41 square burial mounds remain from between the 5th to 6th centuries, which include the *Katsuura-Minenohata* burial mound, *Katsuura-Inoura* burial mound, *Shimbaru-Nuyama* mounded tomb group, and *Sudata* burial mound cluster. From the first half of the 7th century, the giant *Miyajidake* burial mound and the *Tebikanamikirifudō* burial mound also remain intact. *Take* festivals were rituals also meant to carry on the memories of the ancestors of the Munakata clan.

5. Shinbutsu sūgō (the combinatory amalgamation of “Kami” and “Hotoke”)

In the main text of the *Nihon Shoki*, the Three Goddesses of Munakata are enshrined by the local leader, the *Munakata-no-kimi* (胸肩君), in the other version 3 their name becomes the *Tsukushi-no-minuma-no-kimira* (筑紫水沼君等). In the *Kojiki*, they are called a variety of names, including the *Munakata-no-kimi* (胸形君). In a period following these records, when the local aristocrats the

Munakata clan became in charge of rituals in the area, a unique form of **Shinbutsu**-sūgō developed. The concept of *shinshin-ridatsu* (神身離脱) appeared in the beginning of the 8th century. According to this idea, Deities had to turn to Buddhism to seek savior from the suffering of the cycle of rebirth in the same way that humans did. Following this, religious compounds were built that included both shrines and temples (*jingu-ji*), and the reading of Buddhist sutras in front of deities took place¹⁸. According to the *Muchimaro-den* (c.760, part of the *Fujiwara Clan Records*), in 715 (1st year of the *Reiki* era), a Buddhist temple was built attached to a shrine in *Echizen* in order to save the deity *Kehi*. Described in the *7 Buddhist Paths* in the 80th volume of the *Ruijū Kokushi*, it was prayed that a Buddhist temple would be built for Wakasa's *Hiko* deity. Additionally, according to the *Jingu-ji Garan Engi Narabini-shizai-chō* (lit. “Jingu-ji temple Origin Accounting Book”), in 763 (the 7th year of the *Tenpyō-hōji* era), a small Buddhist hall was built in Ise with the hope that the deity *Tado* could undergo *shinshin-ridatsu*, and the deity became referred to as the Great *Tado* Bodhisattva. *Kami* were also made into *Dharmapala*, a guardian deity for Buddhism. Towards the latter half of the 11th century, *Shinbutsushugo* further developed into *honji suikaku* (the thought that Japanese deities are incarnations of buddha and bodhisattva).

The *Hachiman* deity of *Usa* was also granted Bodhisattva rank. After the end of the *Fujiwara-no-Hirotosugu* rebellion in 737 (9th year of the *Tenpyō* era), the Sutra of the Supreme King and a three-story pagoda were donated to Hachiman Shrine as a symbol of divine virtue. In 749 (the first year of the *Tenpyō-Shōhō* era), *Hachiman* received a holy message that he should assist in the completion of the Great Buddha of Todai-ji Temple, so he sent a shrine maiden from *Usa* to Kyoto to serve as a “*negi-ni*” (nun-priest, according to the *Shoku Nihongi*). Following this, *Hachiman* received Bodhisattva status in the Nara period. As the Great Bodhisattva *Hachiman*, *Hachiman* was pictured as a monk, and statues of this

¹⁸ Please refer to Itō (2012) and Yoshida (2024) for more information about Shinbutsu-sūgō.

figure became worshipped in Todai-ji's Tamukeyama-Hachiman Shrine and Yakushi-ji's Yasumigaoka-Hachiman Shrine. By receiving the title of Bodhisattva, one's original beliefs were folded into Buddhism. The deity of Munakata was also given Bodhisattva status after the *Tengyō* Rebellion in 941 (4th year of the *Tengyō* era), making him into the Great Bodhisattva Munakata¹⁹.

The first written record of Buddhism in Munakata is the 5th version of the *Ruijū Kokushi*, dated 3rd of March, 794 (13th year of the *Enryaku* era), which states that the royal court stationed monks in *Usa* (Buzen Province), Munakata (Chikuzen Province), and Aso (Higo Province). These monks read sutras in front of *kami*, transforming the *kami* into monks themselves (Kumagai, 1987). It can also be presumed that in this same period Buddhist temples were built attached to shrines (“*jingu-ji*”; *New History of Munakata City*, 2023, 114). In 838 (5th year of the *Jōwa* era), monks were sent to Munakata shrine to pray for the safety of the Japanese envoys to Tang China. According to the *Chūyūki*, the current Buddhist temple was built in 1133 (2nd year of the *Chōshō* era), after the original temple that had been built in 1119 (2nd year of the *Genei* era) burned down; 1119 is considered the year the temple was established (*New Munakata City History*, 2023, 144). The *Daigū-ji* priest of Munakata Shrine during the medieval period used foreign trade as an economic base for the shrine and built a golden age for the temple by controlling politics and religious ceremonies in the region. The clan's prosperity continued until Munakata Ujisada died of sickness in 1586 (14th year of the *Tenshō* period) and the lineage ended. The center of Buddhism at the time was the *Shingon* Buddhist Temple Chinkoku-ji. According to the *Ryakuengi*, after Kūkai visited Munakata as part of his pilgrimage when he returned to Japan from China. It is said that he decided it would become a place suitable for ascetism because saw purple clouds hanging over Mt. *Byōbudake* in the east. He then

retreated to *Ryōju* Cave and founded what eventually became Chinkoku-ji temple. However, details regarding the factuality of this cannot be confirmed, and the story ultimately remains a legend. According to *Daijō-kanpu* documents regarding Chinkoku-ji, in 1265 (2nd year of the *Bun'ei* era), the holy man Kōgan was appointed as the elder of the temple, with his disciples to become his successors. Hearing that his appointment had been the wish of the feudal lord, the Munakata *Daigū-ji*, Kōgan requested temple land. When the four boundaries of the temple grounds were granted, Kōgan built two temples (the main hall and *Ryōjudō* Hall), honored the *kami* of the five Munakata shrines (*Okitsu-miya*, *Nakatsu-miya*, *Hetsu-miya*, *Konomi Gongen*, and *Orihata Shrine*) as Buddhist deities, and demarcated the shrines as places from which the safety of the nation will be ensured (Hanada, 2012, 83)²⁰. To this day the 5 shrines each have their own Buddhist deity that they venerate, the *Vairocana* (*Dainichi Nyōrai*), the *Shaka* Buddha (*Shaka Nyōrai*), the *Bhaisajyaguru* (*Yakushi Nyōrai*), the *Amitābha* (*Amida Nyōrai*) and the *Cintāmanicakra* (*Nyōrin-kannon*). The temple's *hibutsu* (lit. “secret Buddha,” kept away from public view), which is in the form of *Fudō Myō-ō*, is said to have been made in Heian times. Inside the temple grounds is the Seated Amithaba Stone Monument (inscribed as *Genei* year 2, or 1119), which is considered the oldest stone monument, Itabi (板碑) in Japan, as well as a medieval stone pagoda and medieval graves. The temple also preserves a double-lidded bronze sutra container which is inscribed with the dates 1138 (4th year of the *Hōen* period) and 1141 (1st year of the *Eiji* period). It is hypothesized that this sutra was buried as a prayer for rain (*New Munakata City History*, 2023, 97-100). The *Shaka Nyōrai* (*Buddha*) and the 8 Dragon Kings are carved into the walls of the *Ryōju* Cave, which lies behind the *Okunoin* and *Fudō* Hall. Prayers for rain is one of the reasons why the temple was established, and in 1263 (3rd

¹⁹ The spelling of Munakata was 宗形 in the Nara period and became 宗像 in the Heian period (*History of Munakata City*, 1999, 66-67).

²⁰ According to the *Munakata Daigūji Gebunan*, in the 3rd year of the *Bun'ei* era, monk Kōgan was appointed as the head priest of the temple and submitted a long-day practice of unwavering devotion (Hanada, 2012, 83).

year of the *Hōchō* era) Kōgan fulfilled this by chanting the Prayer for Rain Sutra in the *Fudō* Cave (now known as the *Ryōju* Cave). Munakata's medieval rituals converged Munakata Shrine and Chinkoku-ji as one. According to the *Fragment of the Topography of Chikuzen Province*, Chinkoku-ji Temple went through a period of neglect after the *Daigū-ji* Ujitaku passed away, until *Shugendo* monks settled there in the *Bun'ei* era (1592-1595; Hanada, 2012, 85). *Shugen* ascetic practices continued into the early modern period. Currently, on April 28th of every year, ascetics from around northern Kyūshū gather in Chinkoku-ji to perform a *saito-goma* (skt. *hōmā*) outdoor fire ritual.

6. “Three Shrines as One System”

The most recent building among the Munakata shrines is Tashima (*Hetsu-miya*), which was built in the 12th century. Tashima's ritual celebrations were unique²¹. According to the *Records from the Seat of the Great Bodhisattva of the Three Munakata Temples* from 1277 (*Munakata Sanjo Daibōsatsu Goza Shidai*, 3rd year of the *Kenji* era), Munakata's Three Goddesses were worshipped at a *sōja* under the names First Great Bodhisattva, Second Great Bodhisattva and Third Great Bodhisattva. Collectively they were referred to as *Sanjo Daibōsatsu* (lit. “Great Bodhisattvas of the Three Temples). The Second and Third Great Bodhisattvas of Munakata were also venerated individually at their own temples. *Sannnomiya* was a *sōja*, *chūden*, and *jishusha* all in one²².

Shinbutsu *sūgō* developed into *honji suijaku* (the thought that Japanese deities are incarnations of Buddha and Bodhisattva) in the middle of the 11th century, a belief in which Buddhist deities from India appeared in the form of Japanese *kami*. By the 12th century, *kami*'s Buddhist deity identities were decided, and *Kami* and *Hotoke* “became one” (Yoshida, 2024, 285-347). The concept of

honji suijaku was also accepted in Munakata, and by the 13th century it was fully established as a belief.

The *Origin of the Great Bodhisattva Munakata* (*Munakata Daibōsatsu Engi*; compiled at the end of the Kamakura era) states, that in the years of *Ten'nō* (781-782), the oracle of Munakata Shrine constructed a shrine building in the manor of the *Daigūji*, from which the Three Goddesses were worshipped as one with their Buddhist equivalents. The *sōja* worshipped *Tagorihime* and the *Dainichi Nyōrai*, in the *chūden*, *Tagitsuhime* and the *Shaka Nyōrai*, and in the *jishusha*, *Ichikishimahime* and the *Yakushi Nyōrai*. It was in this period that the gods and the Buddhist deity (本地仏, *Honjibutsu*) that each Goddess personified was firmly established (Iwata, 2007, 235-238). According to the *Records of the Rituals Held in the 22nd Year of the Shōhei Era* (*Shōhei Nijūsan'nen Munakatamiya Nenchū Gyōji*; 1368, further referred to as the *Shōhei Era Annual Rituals*), *Teiichi-daijingu*, the sub-shrine of *Okinomishima*, venerated *Tagorishima*; *Teini-daijingu*, the sub-shrine of *Oshima*, venerated *Tagitsuhime*; and *Teisan-daijingu*, the sub-shrine of Tashima venerated *Ichikishimahime*. In the case that the Three Goddesses and *Okinoshima* are celebrated as one, Tashima's *sōja* serves as the *Teiichi-no-miya*, *Oshima* as the *Teini-no-miya*, and the Tashima as the *Teisan-no-miya*. The *sōja* was built on Tashima, creating a system where two distinct features (a single goddess, and all 3 goddesses at once) can both be worshipped in Tashima. This was done because it was difficult to reach *Okinoshima*, and even more difficult to build a large shrine befitting of a *sōja* there (*New History of Munakata City*, 2023, 14-115). The ultimate deity of the Munakata Three Goddess Belief is *Okinoshima* (息御嶋), which is the island of *Okinoshima* (沖ノ島) itself. The genuine *kami* itself has no need for an official name. 息御嶋 is a medieval expression, a name which can be presumed to refer to *Okinoshima* as a “breathing” (息), and thus living (生き), island. It is here that the united form of

²¹ From here on I heavily rely on Kawakubo's (2011) analysis.

²² Currently, the *sōja* is *Hetsu-miya*, the *chūden* is *Okitsu-miya Shrine*, and the *jishusha* is *Nakatsu-miya*. The former site of the *jishusha* Shrine was on a small southern hill.

Teiichi-no-miya, *Teini-no-miya* and *Teisan-no-miya* can be seen²³. This is referred to as the “Three Shrines as One System.” Each has a lesser deity; the *Teiichi-no-miya*’s is the *Zenjō-Nijo-Sayū*²⁴, *Teini-no-miya*’s is the *Jinushigami*, and *Teisan-no-miya*’s is *Garan Myōjin*. *Zenjō*, *Jinushigami*, and *Garan Myōjin* are expressions of **Shinbutsu** sūgō. In the grounds of Chinkoku-ji, *dōtō-garan* (堂塔伽藍) buildings were lined in rows. In the *Ancient Layout of Tashima Shrine* (*Tashima-miya Shato Koezu*; 1617, 3rd year of the *Genwa* era)²⁵, an east pagoda, west pagoda, *Maitreya* (*miroku*) hall, treasure hall, sutra hall, and bell tower, etc. are depicted.

The “Three Shrines as One System” is not just limited to Munakata. The Shikaumi (志賀海) Shrine consists of *Uwatsu-gū*, *Nakatsu-gū* and *Okitsugū*, which worship the *kami* *Uwatsuwatatsumi*, *Nakatsuwatatsumi*, and *Okitsuwatatsumi*. Originally located Katsuma, which is the place where *Uwatsuwatatsumi* descended on earth, he was then shifted to being enshrined in the current location surrounded by the three mountains of Mt. Katsu (勝山), Mt. Mikasa (三笠山), and Mt. Kinugasa (衣笠山). The Shikaumi Shrine displays a combination form that includes both sea and mountain *kami*. Mt. Hiko and Mt. Hōman similarly have the three shrines *Shimo-no-miya*, *Naka-no-miya* and *Kami-no-miya*. The shrine on Hirado Island’s *Shijiki* Shrine (listed in the *Engishiki*) represents mountain worship of sea-faring folk. On the southwestern part of Hirado Island is *Oki-no-miya* (which represents Okinoshima), on the foothills of Miyanoura’s Mt. Himorogi there is *Ji-no-miya* (representing *Hetsu-miya*), and Mt. Shijiki (347m) has is the *Naka-no-miya* halfway up its mountainsides and *Kami-no-miya* on its mountaintop. These are further examples of mountain worship that combines sea and mountain *kami*. As has been shown, sacred sites that combine the three shrines were

established in various places in Japan.

7. Priest Shikijō and Mt. Hiko

Priest Shikijō (1159-1242) activities, which took place towards the end of the Heian era, very important to Munakata’s history (*New History of Munakata City*, 2023, 160-171). Priest Shikijō is famous for managing the feat of transcribing all of the Buddhist Sutras of Tripitaka on his own. In 1159 (1st year of the *Eiryaku* period) he was born as the son of the head priest of Munakata Shrine, Kanesuke, and the priestess *Myōhō-ni*. He was originally called *Ryōyū*, then changed his Buddhist name to *Keiyū* and *Eiyū*, until he finally took the name Shikijō. It is highly likely that he originally transcribed the sutras in memorial for those killed in the Gempei War. At the Battle of *Dan-no-ura* in 1185 (1st year of the *Bunchi* era), the young Emperor Antoku drowned himself, and the Taira clan was brought to its demise. In the 42-year period beginning 2 years after this war in 1187 (3rd year of the *Bunchi* era) until 1228 (2nd year of the *Antei* era), Priest Shikijō continuously transcribed the sutras. By the end, he managed to transcribe 5,048 volumes. He received support from the Munakata Shrine, and Song people who traded with the region also contributed materials such as ink, brushes, and papers (Tamura, 2015, 69-70). The original Song sutras that served as the primary text for his transcription no longer remain at Munakata Shrine, but over 4,300 of the volumes he transcribed still exist.

On the back of 40 volumes he produced in the one-year period beginning from August of his 3rd year of transcription (1190, 3rd year of the *Kenkyū* era), Priest Shikijō wrote the message, “Written with water from the Mt. Hiko Gongen,” which illuminates the connections he had with Mt. Hiko (*Munakata’s Mountain Worship*, 2016,

²³ According to historical records, the first sighting of the *Teiichi-no-miya* was in 1241 (2nd year of the *Ninji* era), of the *Teini-no-miya* in 1277 (3rd year of the *Kenji* era), and of the *Teisan-no-miya* in 1201 (1st year of the *Ken’nin* era). For more details, please refer to Vol.1 of *The History of Munakata Shrine* (1961, 221-284).

²⁴ *Zenshin* is considered to be the manifestation of *Dharmapala*.

²⁵ This map was found folded inside of the *Further Considerations of the Munakata Chronicles* (*Munakata-ki Tsuikō*; 1617). A photo of the map is included in Vol.1 of *The History of Munakata Shrine* (1961).

50-51). After writing in this message for a year, the next September he changed the message to, “Mt. Hiko *Sanjo Gongen*.” The first appearance of, “Mt. Hiko *Gongen*,” in written texts was in the *Records of the Ninmon Bodhisattva* (*Ninmon Bōsatsu Chōki*; 1152, 2nd year of the *Nihei* era). This document records the legend of how the Mt. *Rokugō Manzan* (六郷満山) came to be. Written in 1182 (2nd year of the *Eiwa* era), Priest Shikijō’s use of the term is the second oldest remaining in written documents. The “Mt. Hiko *Gongen kisui*” (貴水, lit. “precious water”) that Priest Shikijō mentions in his message is thought to refer to the holy water that springs in the Hannya Cave, a cave that is considered to be the origin of Mt. Hiko. To this day, there is an annual *Miikesarae* Ritual (holy water purification) that occurs in respect to Hannya Cave’s holy water. The Hannya Cave, also known as Tamayakatsu (spiritual cave), is the most important holy site on Mt. Hiko, and the use of this cave’s holy water to transcribe the sutras would have increased the power of the sutras themselves. This may have been modeled on *Tendai* methods of copying Buddhist sutras, which are said to have been first developed by monk *Ennin* (円仁). In *Tendai* methods, Buddhist sutras are transcribed using special paper, brushes, and ink, and then offered at the summits of sacred mountains to accumulate merit.

The *Mahayana Esoteric* Sutra dated the 27th of May, 1194 (5th year of the *Kenkyū* era), which is collected in Mt. Hiko Shrine, has an appendix that evidences connections between worship in Munakata and Mt. Hiko. Priest Shikijō writings in the *Records of Mt. Hiko, Chinzei* (*Chinzei Hikosan Engi*; 1572, 3rd year of the *Genki* era), also display that exchanges between the Mt. Hiko region and Munakata went deep (*Shinto Records*, 1987, 27). A sutra transcription hall in which transcriptions were stored existed in the grounds of Munakata Shrine, but it was lost to a fire in 1557 (3rd year of the *Kōji* era). Any transcriptions that were saved then are currently being stored in the Munakata Taisha Shrine. The

well-known Amida Sutra Stone²⁶, which serves as a record of trade with the Song Dynasty, was made by a Song craftsman who received the order from the *Daigū-ji* Munakata Ujikuni, as an offering to his late father Ujimi. There is an inscription on the stone in Chinese text that dates its production to 1195 (6th year of the *Kenkyū* era). The stone was originally kept in the Amida Sutra Hall, but it is currently housed within the Munakata Taisha Shrine and can be seen on display in the shrine’s Treasure Hall. Buddhist culture in Munakata during the medieval period displayed diverse developments and strongly planted roots. However, when the lineage line of the *Daigū-ji* Munakata came to an end in 1586 (14th year of the *Tenshō* era) the shrine’s influence decreased, and the period of Shinbutsu sūgō

that began in the 8th century and continued through the 16th century came to an end. During the Edo period, Munakata Taisha was restored as “Tashima Shrine” under the patronage of the feudal lord of Chikuzen but many of the shrine’s medieval rituals were not revived. In 1665 (5th year of the *Kanbun* era), the shrine turned to a fundamentalist form of Shinto, and Buddhist elements were gradually reverted to Shinto. Further, in 1871 (4th year of the Meiji period), the Meiji government declared that shrines were sites of the state ritual, which led to the form of Shinto belief called “Shrine Shinto” to spread to Munakata, completely cutting away any existing Buddhist influences.

8. Mt. Hiko and Munakata

Exchange between Mt. Hiko and Munakata is recorded in texts about the origins of Mt. Hiko. The *Mt. Hiko Records* (彦山流記, *Hikosan Ruki*; 1213, 1st year of the *Kempo* era) is a series of texts from the period when Mt. Hiko was a place of *Tiandai* ascetic practice and had not yet shifted to *Shugendo* asceticism²⁷. According to the *Ruki*, after the Mt. Hiko *Gongen* threw 5 swords from the

²⁶ The story that *Taira-no-Shigemori* ordered the stone is a myth.

²⁷ The appendix of *The Records Mt. Hiko*, states that the era name transitioned from the 3rd year of *Kenryaku* to the first year of *Kenpo* (1213) on the 8th of July that year, but there are doubts about this.

Magadha Kingdom in India, he passed through the former site of Prince Jin on Mt. Tiantai in China, and then headed eastward, landing in Buzen Province, Japan, in the year of the Tiger. He first tried lodging at the Kawara Myōjin Shrine, but was denied from doing so, so he ordered *Kongo Dōji* (Vajrakilaya) to uproot the trees on Mt. Kawara. The *Gongen* then climbed Mt. Hiko and met the *jinushigami Kitayama San-gozen*, who handed over land to him. The *jinushigami* stayed on the mountainside for a while, after which it moved to Mt. Konomi. The place where Mt. Hiko *Gongen* originally descended from the heavens in the form of an octagonal water spirit, was the Hannya Cave (*Shinto Records*, 1987, 2).

The *Records of Mt. Hiko, Chinzei* (1572, 3rd year of the *Genki* era) are records of the period when Mt. Hiko became a place of *Shugendo* ascetic practice. Its first section takes from the *Nihon Shoki*, in telling how following a pledge between *Amaterasu* and *Susano'o*, the Three Goddesses *Tagorihime-no-mikoto*, *Tagitsuhime-no-mikoto* and *Ichikishimahime-no-mikoto*, as well as 5 male deities that included *Yasakani* and *Ameno'oshihomimi-no-mikoto* were born. The Three Goddesses metamorphosed and went to *Tsukushizu*, descending *Usajima* and crossing Mt. Hiko. There was already a *jinushigami* in the peaks of the northern mountain range, but he handed over the peak of his mountain to *Ichikishimahime* and moved lower, to the center of the mountainside. *Ameno'oshihomimi-no-mikoto* became a hawk that flew to the east, eventually moving to the Octagonal Spirit Stone. *Ōnamuchi-no-kami* presented the northern mountain range to *Ameno'oshihomimi-no-Mikoto*, and took *Tagorihime* and *Tagitsuhime* as his wives, remaining on the mountain and calling himself Mt. *Hiko* (日子). The Three Goddesses continued on to Munakata Shrine, while *Ōnamuchi-no-kami* went to Mt. Konomi. *Izanagi-no-Mikoto* descended to the mountain range's *Nakadake*, and *Izanami-no-Mikoto* descended to *Minamidake* (*Shinto Records*, 1987, 19).

What these two records share in common is how Mt.

Konomi serves as a transit point. In the *Mt. Hiko Records*, Mt. Konomi is where the *jinushikami* who previously lived on the northern peak of Mt. Hiko moves; and in the *Records of Mt. Hiko, Chinzei*, it is where *Ōnamuchi-no-kami* moves, who had until then also settled on the northern peak of Mt. Hiko. Of the Three Goddesses, *Tagorihime* and *Tagitsuhime* became the wives of *Ōnamuchi-no-kami*, but they then part ways from him and continue on to reach Munakata Shrine. No details are recorded about the movements of *Ichikishimahime-no-Mikoto*. The Three Goddesses move from the heavens through *Tsukushizu*, *Usajima* and Mt. Hiko, eventually settling in Munakata Shrine, and it is the records of Mt. Hiko that tell this story.

The link between Munakata and Mt. Hiko is Mt. Konomi. According to the *Munakata Shrine Records* (*Munakata Shaki*), *Kumano Gongen*, who was originally enshrined in the Kii Province, shifted to being enshrined in Mt. Konomi in 857 (1st year of the *Tenan* era). The *Kumano Sansho Gongen* is enshrined under the *Sanzon* Stone just below Mt. Konomi's summit, and Oji Shrine is located at the summit itself²⁸. The *Kumano Sansho Gongen's* Buddhist form is the *Amida Nyorai*, which has not changed, regardless of his enshrined locations changing. The sub-clan of the Manakata clan, called the Konomi clan, were those involved in the rituals held at Mt. Konomi. In the medieval period, the Mt. Konomi May Festival involved a *mikoshi* procession to Munakata Shrine, where festivities were held in collaboration with Orihata Shrine at *Hamadono*. At Life Release Rituals, *Hōjō-e* (放生会) held in August, a *mikoshi* was taken to Munakata Shrine, and various folk performance were done together with the shrine priests of Orihata Shrine. One such related boat ritual, the *Funakurabe*, is always won by the Konomi Shrine. *Kumano Gongen* on Mt. Konomi is considered a source of power, and together with Orihata Shrine, it supports Munakata Shrine. Konomi and Orihata are based on the spiritual power of the mountain. Eventually, in the early modern period, the *mikoshi* procession ritual

²⁸ The Song-style lion stone, talc statue of a goddess, and standing stone Buddha statue that were at *Kumano Gongen* are now preserved in a museum.

disappeared. In this same period, Konomi Temple became part of the spring peak pilgrimage of Mt. Hōman *Shugen* pilgrimage, maintaining its role as a junction between Mt. Hiko and Munakata. In summary, Munakata Shrine was incorporated into wide-ranging network of mountain worship.

The six Munakata Shrines (Munakata Shrine and its sub-shrines) enshrine the Three Goddesses, *Konomi Gongen*, *Orihata Myojin*, and *Kodaishi Gongen*. The latter three deities are mountain *kami*, making mountain worship deeply rooted in the Munakata Shrines.

9. Kagura, *Miko* and *Hosa*

One characteristic of the medieval period Munakata Shrines is the richness of their folk performance art. *Kagura* performances combined spiritual *mikagura* that took place within shrines and folk *kagura*. The encounter of two kind of *Kagura* dance is very important. According to the *Ōan Shinto Ritual Records* (*Ōan Shingi Shidai*), the *Toka* Ritual takes place for 3 days beginning on the 15th of January in the Munakata Honsha and the sub-shrines in its grounds. On the 16th, the ritual moves to the Orihata Shrine, and on the 17th it moves to the *Konomi Gongen* auxiliary shrine. During the ritual, the procession circles each of the shrines singing a *toka* song, and pairs of *busha* archers shoot at targets with bows and arrows. On the 16th, *mikagura* is performed in the *Teisannomiya*, *Teininomiya* and *Teiichinomiya* in that order, as *hayakarakami* songs, *ninchō-mai* dances, and *naishi-mai* dances²⁹ continue.

The Grand *Kagura* Ceremony is held on February 16th, around the time of the Spring Equinox. This grand *kagura* ritual takes place in February and November, giving it the name of “The Two Season *Kagura*” (according to the *Azucarisho Bichūmori Tachibana Kazushigehe Shosha*). This ritual originates in Imperial Palace performances of *Naishidokoro-no-Mikagura*, but in Munakata there is a

naishi-mai dance after the *ninchō-mai* dance, which differs from the original. In the *Naishidokoro-no-Mikagura*, the ritual leader dances the *Hayakarakami* and *Sono-koma* while holding a branch of sakai (clevera japonica), however in Munakata there is no *Sono-koma*. The performance continues with a *niwabi*, *Achime Saho*, nine forms of plant harvesting, *maebari*, Chitose (Thousand Years) Song, sped up *naishi-mai* (Eight Maiden Dance, *Yaotome-mai*), *Hoshi-sanshu* (Three Stars) song, *Asakura* and *Sono-koma*. It largely follows the *Naishidokoro Mikagura* of the Imperial Palace but developed in its own unique way. The *naishi-mai* (lit. “maiden of honor dance”) likely received its name due to the face it is performed by eight maidens. *Kagura* was also performed at Orihata Shrine and Konomi Gongen Shrine. According to records of the *Munakata Shrine Annual Shinto Ritual Offerings* (*Munakata-miya Nenchū Shinji Gokuka Gyōji*), Munakata Shrine began its own *kagura* troupe in the mid-14th century, and performances of the “Two Seasons *Kagura*” continued until the mid-15th century (*New History of Munakata City*, 129, 140). Munakata’s *kagura* traditions have deep roots.

A variety of performances take place during the Life Release ritual (Hōjō-e) held from August 13th to 15th. On August 13th, Konomi Shrine has a parade, after which *bugaku* and sumo wrestling are held. In the evenings there are performances of *furyu*, *dengaku*, *ennen*, and *sarugaku*. On the 14th, after the five shrines’ *mikoshi* are paraded, *furyu*, *dengaku*, *ennen*, and *sarugaku* take place. On the 15th, after more rounds of *bugaku* dance and sumo wrestling, a *funakurabe* (lit. “boat battle”) ritual is held in which boats representing the five shrines compete, with the sacred boat of Konomi Shrine always winning. On the banks of the Tsurikawa River, an *Ō-no-mai* (lit. “King’s Dance”) is performed to the tune of Shrine *Sarugaku* flute musicians. After a memorial service and ritual offering of copies of the Great *Prajnaparamaya* Sutra that are

²⁹ *Ōan Shinto Ritual Records* (compiled in the *Collection of Japanese Festivals and Events*) mentions the *naishi-mai* dance, and other version *Shinto Records* mentions the *Eight Maiden Dance*. Please refer to Documents of Munakata Shrine, vol3 2009;189-374. On the several versions of *Ōan Shinto Ritual Records*,

customary parts of the Life Release, performances continued, including *bugaku*, *hitotsumono*, processions, and sumo wrestling. This Life Release ritual was incredibly lively compared to that of the Usa Hachiman Shrine.

In September, the *Okun'ichi* ritual is held over a span of 3 days. According to *Annual Festivities of the Shōhei Period*, rituals were held at the *Teiichi-no-miya* on September 9th, at the Orihata Daimyōjin Shrine on September 10th, and at Konomi's sub-shrine, the Matohara Oshiro Daimyōjin Shrine, on September 11th. At each of these, sutra chanting offerings were made. According to the *Ōan Shinto Ritual Records*, performances during this ritual included *bugaku*, *kagura*, sumo, and *yabusame* (horseback archery). With the immense wealth of Munakata Shrine as a financial base, a wide variety of performing arts were accepted from the Imperial Court.

The *mikagura* ritual would begin on Oshima on December 1st, with *mikagura* and *narekoshi* rituals taking place on the 3rd. According to the *Ōan Shinto Ritual Records*, on December 25th, the *Ichino-kai*, special priest who oversee Okinoshima rituals on Oshima, sail to Tashima to join the Eight Maiden ritual on Tashima with other priests and offered an Island *Mikagura*. Fortune-telling of Okinoshima and Oshima's destinies takes place in the *Afukori* ritual, and participants play the roles of the Six Generals of the Silla Expedition (*History of the Munakata Shrines*, Vol. 3, 1966, 289). The Oshima *kagura* was a grand affair. The *Teini-no-miya* Shrine's "Oshima Shinto and Buddhist Rituals" section of the *Annual Festivities of the Shōhei Period* mentions the *Shimo Kagura* ritual, with 21 shrines performing "a non-stop seven days and seven nights of *mikagura*." It was an unbelievably large-scale *kagura* performance. Unlike Tashima's *Hetsu-miya*, Oshima did not accept the "Imperial Court *mikagura*" but instead developed its own "folk *kagura*."

The Eight Maiden ritual held on December 25th at

Tashima began at the hour of the Rooster (evening) and was performed in order at the *Kamitaka-miya*, *Shimotaka-miya* in Mt. Munakata, and finally at the *Teiichino-miya*. In the "*Kine-no-Hosa* and Eight Maidens dance" ritual (Kawakubo 2011, 252)³⁰, *hosa* likely means half monk and half priest. It is said of the ritual that, "*Kine-no-Hosa* recites a ritual prayer in the place of a chanter." The December *Take* festivals of Orihata Shrine and Konomi Shrine, as well as Eight Maidens dance use *katsururai* paper as sacred offerings, giving them special significance. The final chapter of the *Annual Festivities of the Shōhei Period* writes that 5,921 rituals took place annually, so it can be said that large-scale and long-term rituals developed in the region.

Of particular note are the shrine maidens and priests, the *miko* and *hosa*, who perform the folk *kagura*. The 10th volume of the *Ōan Shinto Ritual Records* records a *Konomi-tōika* ritual on January 17th, "There is a dance by *miko* and *hosa*" (*Collection of Japanese Festivals and Events*); on January 16th it is written that, "*Miko* and *hosa* fulfil the role of *mikagura*"; and, "*Miko* and *hosa kagura*" is also listed in the Orihata Shrine Ritual held on September 10th (Watanabe, 2016, 16). Every listing writes them in the order of *miko-hosa*, with *miko* taking precedence. In the Munakata region, *miko* were also called *myōbu* or *ichi*. In the *Ōan Shinto Ritual Records*, it is listed that the *ichi-no-myōbu*, *ni-no-myōbu*, *shikihan-no-myōbu* (from Orihata), and *konomi-no-myōbu* participate in the May Festival. The Appendix lists many other shrine maidens, including the *sō-no-ichi* from Arajō Village and Katsuura Village.

In medieval Kyushu, shrine maidens included *myōbu*, *naishi*, and *miko*, and they performed dances in pairs with male professionals such as musicians, *ikuna*, male *kagura* performers, *kagura* masters, and *hosa*. *Hosa* were practitioners with spiritual powers, who were also influenced by Ō. *Hosa* existed not only in temples and shrines but also among the general villages. The *Miyaza Shomen* (1583, 11th year of the *Tenshō* era), a report by

³⁰ Kawakubo believes that the *Kine-no-Hosa* is a *Shugendo* practitioner connected to Kinen Tayū, who performed the Yūdate ceremony at the first shrine relocation in 1572 (Kawakubo, 2011, 28). However, he is not a *Shugendo* practitioner.

Furuno Kiyoto during his survey with the leaders of the Nosaka Shrine in Munakata, listed *notto* (hosa, prayer), *sōgyō* (monk's form), and *mikoto* (miko) (Furuno, 1970, 20). While the Eight Maidens Dance and *Naishi-mai* dances of Munakata have disappeared, an Eight Maidens Dance still takes place as part of the autumn *Shinko-shiki* of the nearby Shikaumi Shrine. The dance, performed clockwise to the accompaniment of drums and gongs, is said to lure *Azumi-no-isora* out of the sea. Next, the *isora-mai* dance's *sei-no-mai* (細男舞, a dance performed with a *kakko* drum), is performed, recalling the history of the Azumi clan.

The oldest historical document relating to *miko-hōja* (hosa) is the *Bizen Province Ichinomiya Shrine Law* (*Bizen-no-kuni Ichinomiya-shaho*), dated 1342 (1st year of the *Kōei* era; Kibitsu Shrine). Male priests played music on bows and drums, chanted verses, and sang songs, leading the *miko* to dance and enter a state of divine possession. This was influenced by the techniques of *yorigitō* (prayers for possession) in *Shugendo*. The techniques of *hosa* and *miko*, which can be summarized as "those who cause spirit possession" and "those possessed by the deities," were incorporated into *kagura*, and are particularly evident in the *kōjin kagura* of the Bingo region (Suzuki, 2001, 123-195; Suzuki, 2025b, 116-124). *Myōbu-mai*, which developed from collaborative performances between shrine priests and maidens, remained in practice in the *Sago-minato* and *Nii* areas of Tsushima Island until the 1970s (Suzuki, 2004, 161-165, 221-229). However, today only the *myōbu-mai* of Watatsumi Shrine in *Nii* remains (Watanabe, 2016, 12-48). Although the *myōbu-mai* and *naishi-mai* of Munakata Shrine are no longer in practice, they remain in records, providing a good insight into the true nature of medieval folk performance, especially, *kagura*.

10. Munakata Daibōsatsu Engi (Origin of the Great Bodhisattva Munakata)

The *Munakata Daibōsatsu Engi* (Origin of the Great

Bodhisattva Munakata; completed in the end of the Kamakura period), was written in response to the Kamakura Shogunate's order for all major shrines and temples across the country to pray for the surrender of foreign enemies in preparation for a Mongol invasion. Many shrines and temples used the story of Empress Jingū as their theme of their prayers (Kawakubo, 2011, 244; *New History of Munakata City*, 2023, 143-160). The *Engi* describes how, during Empress Jingū's expedition to Silla, "General Gōseki held the *minagate* (御長手, red and white cloth) in reverence. He waved the *minagate* as a signal to throw the *kanshu* and *manshu* (stone with special power to control ocean tide) into the sea. After returning to Japan, he settled on Ikimishima (Okinoshima), where he stuck the *minagate* into the ground. Miraculously, three identical bamboo stalks sprouted from a glass jar every year. The God of Munakata raised and swung the *minagate* to fight away foreign enemies, and this same *minagate* was then presented to the Imperial Court as an offering, but the same bamboo as that which was used for the *minagate* sprouted from a glass jar." The *Munakata Shrine Oral Records* state that a bamboo stalk grew every year at the site of a flagpole erected on Okinoshima, and that the "Great Protector of Munakata" performed a ritual on Okinoshima every winter. This is the origin of the *minagate* festival, which is performed by crossing over to Okinoshima in spring, summer, fall, and winter. Bamboo brought from Okinoshima during this ritual is said to renew the power of the deity enshrined at Tashima's *Teiichi-no-miya*.

This *Engi* is characterized by its emphasis on the magical power of the ritual instrument - a pole with a red and white cloth attached to its top called the "*minagate*"; the appearance of the Great Bodhisattva Munakata as a "personified deity" named General Gōseki; and its claim that the source of the instrument's unique magical power is Okinoshima. As has been noted by other academics, it differs from the *Sumiyoshi Engi* and its derivatives, the *Kashii Engi*, the *Kōra Engi*, and the *Usa Takusenshu*. In the *Sumiyoshi Engi*, General Takaiso Gōseki is considered the father of *Sumiyoshi-no-kami*, but in the *Munakata Engi*,

General Gōseki is presented as a unique hero. The story also does not share much about Empress Jingū's actions. This *Engi* tells of an expedition to Silla, not the Three Kingdoms of the *sankan seibatsu*. What could be the reason for this? The Munakata clan likely created this *Engi* to demonstrate its distinctiveness from the neighboring clans, such as the *Azumi* and *Tsumori*, and to convey the legitimacy of their rituals. The source of the spiritual power in the story is Okinoshima, which the *Engi* refers to as *Konpongoyōgōnochi* (lit. “the land where deities show their true form”). By regarding Okinoshima as the source of power, the Munakata clan was able to demonstrate their superiority over the powerful shrines and temples venerating *Hachiman*. However, practice of the *Minagate* ritual was stopped after the *Nanboku-cho* period, reasons for this need to be analyzed. In October 1962 (37th year of the Shōwa era), the first *Miare* festival took place, a sea-faring deity procession based on the *Minagate* and Hōjō-e, Life Release rituals. Though taking inspiration from these historic rituals, the only portion that continued from the past was the *sarugaku okina-mai* dance³¹. The *Okina-mai*, performed wearing masks identical to those used in the 1578 (6th year of the *Tensho* era) *Sengu* Ceremony, was revived by the Noh performer *Kameishi* in 1675 (3rd year of the *Enpō* era) and has since then continued to be performed. Since 1925 (3rd year of the *Taisho* era), Noh performers were put in charge of this dance, and in the present day it is performed during mid-day in the autumn festival that is celebrated every year from October 1st to 3rd. Deeply disconnected from the past, the *Miare* festival was something entirely new (Mori, 2011, 8-16), and is practiced as an invented tradition.

11. Ongoing Challenges

In this paper, I have attempted to present various interpretations of the festivals and traditions of Munakata's Okinoshima. Regarding ancient times, I have avoided

using Shinto terms such as *iwakura*, *kamunabi* (*kannabi*), and *himorogi*. Regarding mountains, I did not use the term *shintaisan* (神体山, sacred mountain), as it is a modern concept that cannot be used frivolously (Suzuki, 2025a, 16-18). I have also consciously avoided the term Shinto where possible.

Very few historical documents exist about Munakata in ancient times, and previous research on Okinoshima has made it clear that archaeological materials are a significant tool in the place of such documents. However, since there are no remaining records specifically regarding rituals, conclusions can only be made from indirect comparisons with other historical documents. To resolve this dilemma, I decided to shift my focus to the "spiritual landscape" that emerges when you walk in the site. The word "landscape" refers to physical forms. Thus, here I use "spiritual landscape" as a way of interpreting "invisible scenery" as a landscape. "Scenery" can be divided into the "visible" and "invisible." Japan's *kami* were originally invisible, so a "spiritual landscape" can be considered a way of observing these *kami*. It involves an honest reexamination of the influences between all things in this world, including the fluctuations in nature, the motion of celestial bodies, the blowing of the wind, the swell of the ocean, the appearance of mountains and rocks, and the rustling of trees. It can also be considered a mental representation that emerges by listening to the whispers of the universe. "Spiritual landscape" is a term I coined, and no books exist published in English with a title that uses that term. In this study of ancient times, I have attempted to present a new theory of landscape.

There are a great number of documents related to Munakata's medieval period, and much research has been conducted into their interpretation. While significant progress has been made in the areas of political and economic history, consideration of the region's spiritual history remains a challenge. Spiritual history encompasses the history of *faith* in a broad sense, pushing aside the

³¹ During the reign of Munakata Daigūji Okiuji in the Muromachi period, an old man's mask (翁面, Okinamen) is said to have surfaced from the sea off Kanazaki. A replica is currently used.

concept of "religion." Munakata was strongly influenced by Buddhism from the 8th century onward, and Shinbutsu sūgō continued until the 16th century. This medieval period was Munakata's most prosperous, fueled by trade with Korea and China. Unraveling the true nature of Shinbutsu sūgō during these 800 years of Munakata's prosperity through the remaining historic documents is an ongoing challenge. From the 17th century onward Munakata turned to fundamental Shintoism, and "separation of Shinto and Buddhism" Order of 1868 (*Shinbutsu Hanzenrei*; 1st year of the Meiji era) separated kami from hotoke, abolished Buddhism, and irreversibly severed Munakata from its historic rituals. Modern Shinto has only evolved over the past 150 years since the beginning of the Meiji era. It can be said that the biggest challenge for the future of this research is to reevaluate Shinbutsu sūgō and to understand the dynamic changes in the region's history, including the spiritual history of its' people.

References

- Akimichi, T. 2024. "Okinoshima in the Prehistoric and Ancient East Asian Maritime World: Navigation, Ships, and Maritime Networks" in Satō, S. and Mizoguchi, K. (eds.) *World Heritage Okinoshima Island, Munakata – A Real View of the Sacred Island*. Tokyo: Yoshikawa Kobunkan. pp. 32-60. (in Japanese)
- (秋道智彌 2024 「先史・古代の東アジア海域世界における沖ノ島ー航海・船と海域ネットワークー」 佐藤信・溝口孝司編『世界遺産 宗像・沖ノ島ーみてきた「神宿る島」の実像ー』吉川弘文館、32～60 頁)
- Itō, S. 2012. *What is Shinto? The Japanese History of Kami and Buddhas*. Tokyo: Chūō Kōron Shinsha (Chūkōshinsho). (in Japanese)
- (伊藤 聡 2012『神道とは何かー神と仏の日本史ー』中央公論新社(中公新書))
- Iwata, S. 2007. "Shinto Buddhist Syncretic Signs and Statues" in *Shinbutsushugo - The Beauty of Faith Interwoven by Kami and Buddhas*. Nara: Nara National Museum. pp. 235-241. (in Japanese)
- (岩田茂樹 2007 「神仏習合のサインと彫像」『神仏習合ーかみとほとけが織りなす信仰の美ー』奈良国立博物館、235～241 頁)
- Road to the Sea Munakata Hall (ed.). 2016. "Munakata's Mountain Worship". *Munakata Archaeology*. Vol. 6. (in Japanese)
- (海の道むなかた館編 2016『むなかたの山岳信仰』(ムナカタの考古学 6) 海の道むなかた館)
- Ōba, I. 1970. *Ritual Sites – Fundamental Research on Shinto Archaeology*. Tokyo: Kadokawa Shoten. (in Japanese)
- (大場磐雄 1970『祭祀遺蹟ー神道考古学の基礎的研究』角川書店)
- Kawakubo, N. 2011. "Munakata Taisha's Medieval and Early Modern Periods as Seen Through Documents in the Archives of the Munakata Taisha". *Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region Research Report*. Vol. 1. Fukuoka Prefecture Planning and Regional Development Department, General Policy Division, World Heritage Registration Promotion Office. pp. 225-254. (in Japanese)
- (河窪奈津子 2011 「宗像大社所蔵文書と宗像大社中・近世史」『宗像・沖ノ島と関連産群研究報告』1, 福岡県企画・地域振興部総合政策課世界遺産登録推進室、225～254 頁)
- Kumagai, Y. 1987. "Shinzen Dokyō in the Early Heian Era". *Shinto Religion*. Vol. 129. pp. 1-16. (in Japanese)
- (熊谷保孝 1987 「平安時代前期における神前読経について」『神道宗教』129 号、1～16 頁)
- New History of Munakata City Editorial Committee. 2023. *New History of Munakata City – Prayer and Festivals*. Munakata City. (in Japanese)
- (新修宗像市史編纂委員会編 2023『宗像市史 祈りとまつり』宗像市)
- Shinto Records Editing Assembly. 1979. *Shinto Records*. Shrine 49: Munakata. Tokyo: Shinto Records Editing Assembly. (in Japanese)
- (神道大系編纂会編 1979『神道大系』神社編 49「宗像」神道大系編纂会)

- Shinto Records Editing Assembly. 1987. *Shinto Records*. Shrine 45: Aso・Hikosan. Tokyo: Shinto Records Editing Assembly. (in Japanese)
- (神道大系編纂会編 1987『神道大系』神社編 45「阿蘇・英彦山」神道大系編纂会)
- Suzuki, M. 2001. *Folklore Kami and Hotoke*. Tokyo: Yoshikawa Kobunkan. (in Japanese)
- (鈴木正崇 2001『神と仏の民俗』吉川弘文館)
- Suzuki, M. 2004. *The Cosmology of Rituals and Space: Tsushima and Okinawa*. Tokyo: Shunjusha Publishing Company. (in Japanese)
- (鈴木正崇 2004『祭祀と空間のコスモロジー—対馬と沖縄—』春秋社)
- Suzuki, M. 2025a. *Mountain Worship and Shugendo*. Tokyo: Shunjusha Publishing Company. (in Japanese)
- (鈴木正崇 2025a『山岳信仰と修験道』春秋社)
- Suzuki, M. 2025b. *The Cultural History of “Kagura” Performance*. Kyoto: Hōzōkan. (in Japanese)
- (鈴木正崇 2025b『神楽の文化史』法藏館)
- The Third Okinoshima Academic Survey Team. 1979. *Munakata Okinoshima*. Munakata City: Munakata Taisha Revival Association. (in Japanese)
- (第三次沖ノ島学術調査隊編 1979『宗像沖ノ島』(本文)、宗像大社復興期成会)
- Tamura, E. 2015. *Priest Shikijō and the Genpei Rebellion*. Fukuoka: Kaichōsha. (in Japanese)
- (田村圓澄 2015『色定法師と源平の争乱』海鳥社)
- Hattori, H. 2011. “Munakata’s Islands: The History and Geography of Oronoshima, Okinoshima and Oshima”. *Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region Research Report*. Vol. 1. Fukuoka Prefecture Planning and Regional Development Department, General Policy Division, World Heritage Registration Promotion Office. pp. 131-168. (in Japanese)
- (服部英雄 2011「宗像の島々：小呂島、沖ノ島、大島の歴史と地誌」『宗像・沖ノ島と関連産群研究報告』1, 福岡県企画・地域振興部総合政策課世界遺産登録推進室、131～168 頁)
- Hanada, K. 2012. “The Munakata Shrines and Chinkokuji Temple in the Middle Ages.” *Munakata Digital Museum Journal*. Vol. 4. pp. 53-108. (in Japanese)
- (花田勝広 2012「中世の宗像神社と鎮国寺」『むなかた電子博物館紀要』第4号、53～108 頁)
- Hirakawa, M. 1992. “Uchigami in the Ancient Times: Starting from Wooden Tablets Excavated from the Isawa Castle Site”. *National Museum of Ethnology Research Report*. Vol. 45. pp. 1-37. (in Japanese)
- (平川 南 1992「古代の内神について—胆沢城跡出土木簡から発して」『国立歴史民俗博物館研究報告』第45集、1～37 頁)
- Fukunaga, M. 1982. *Taoism and Japanese Culture*. Kyoto: Jimbun Shoin. (in Japanese)
- (福永光司 1982『道教と日本文化』人文書院)
- Furuno, K. 1970. *Research on Agricultural Rituals: Survey in Munakata, Chikuzen*. Tokyo: Tokai University Press. (in Japanese)
- (古野清人 1970『農耕儀礼の研究—筑前宗像における調査—』東海大学出版会)
- Masaki, A. 2008. *The Original Scenery of Munakata Taisha’s Ancient Rituals*. Tokyo: NHK Books. (in Japanese)
- (正木 晃 2008『宗像大社・古代祭祀の原風景』NHK ブックス)
- Masaki, K. 2004. *Ancient and Medieval Munakata History and Traditions*. Tokyo: Iwata Shoin. (in Japanese)
- (正木喜三郎 2004『古代・中世 宗像の歴史と伝承』岩田書院)
- History of Munakata City Editing Committee. 1999. *History of Munakata City*. Chronological History Vol. 2. (Ancient・Medieval・Early Modern). Munakata City. (in Japanese)
- (宗像市史編纂委員会編 1999『宗像市史』通史編第二卷(古代・中世・近世) 宗像市)
- Munakata Shrine Revival Association (ed.). 1961. *History of the Munakata Shrines*. Vol. 1. Munakata City: Munakata Shrine Revival Association. (in Japanese)
- (宗像神社復興期成会編 1961『宗像神社史』上巻、宗像神社復興期成会)
- Munakata Shrine Revival Association (ed.). 1966. *History*

- of the Munakata Shrines*. Vol. 2. Munakata City: Munakata Shrine Revival Association. (in Japanese)
(宗像神社復興期成会編 1966『宗像神社史』下巻、宗像神社復興期成会)
- Munakata Shrine Revival Association (ed.)2009 Documents of Munakata Shrine. Vol 3. Munakata City: Munakata Shrine Revival Association (In Japanese)
(宗像神社復興期成会編 2009『宗像大社文書』第3巻)
- Mori, H. 2009. *Environmental History Research on Mt. Homan*. Tokyo: Iwata Shoin. (in Japanese)
(森 弘子 2009『宝満山の環境歴史学的研究』岩田書院)
- Mori, H. 2011. “Munakata Taisha’s Intangible Cultural Heritage”. *Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region Research Report*. Vol. 1. Fukuoka Prefecture Planning and Regional Development Department, General Policy Division, World Heritage Registration Promotion Office. pp. 197-224. (in Japanese)
(森 弘子 2011「宗像大社の無形文化財」『宗像・沖ノ島と関連産群研究報告』1, 福岡県企画・地域振興部総合政策課世界遺産登録推進室、197～224 頁)
- Yoshida, K. 2024. *Research Regarding the History of Fusion*. Nagoya: University of Nagoya Publishing. (in Japanese)
(吉田一彦 2024『神仏融合史の研究』名古屋大学出版会)
- Wada, A. 1988. “Okinoshima and the Yamato Royal Kingship” in Oda, F. (ed.) *Okinoshima and Ancient Rituals*. Tokyo: Yoshikawa Kobunkan. pp. 164-197. (in Japanese)
(和田 萃 1988「沖ノ島と大和王権」小田富士雄編『沖ノ島と古代祭祀』吉川弘文館、164～197 頁)
- Wada, A. 2004. “Ancient Yoshino”. *History of Yoshino Town*. Yoshino Town. pp. 88-106. (in Japanese)
(和田 萃 2004「古代の吉野」『増補吉野町史』吉野町、88～106 頁)
- Watanabe, N. 2016. “Tsushima’s *Myōbu-mai*”. *Myōbu-mai*. Agency for Cultural Affairs, Cultural Properties Department, Traditional Culture Division. pp. 12-48. (in Japanese)
- (渡辺伸夫 2016「対馬の「命婦舞」」『命婦の舞』文化庁文化財部伝統文化課、12～48 頁)

課題整理 2

古代・中世の北部九州をとりまく国際環境・交流環境 — 宗像・沖ノ島地域の国際環境を考えるために —

田中 史生 早稲田大学教授

はじめに

前近代、アジア各地の人々は、九州を介して列島各地の人々と様々につながった。なかでもその窓口となったのが、北部九州地域である。九州北東部に位置する宗像・沖ノ島の国際環境も、この北部九州の国際環境の一部として理解する必要がある。本報告では、主に文献史学の立場から、古代・中世前期の北部九州をとりまく国際環境・交流環境を踏まえて、宗像・沖ノ島地域の歴史的位置をめぐる課題点・論点を提示してみたい。

1. 倭国時代の沖ノ島祭祀の性格をめぐる

3 世紀の倭は邪馬台国を軸に、連合的な政治組織体を形成し、朝鮮半島諸国や中国と交流を行っていた。その際、日本列島で窓口となった地域が北部九州である。唐津湾や博多湾はその重要な港で、特に博多湾には国際交易港が整備された。両港を管理したのが糸島に置かれた一大率である。外交船や交易船は壱岐・対馬を経由し、九州北部と朝鮮半島南端部を行き来した。

しかし、この国際環境が 4 世紀に変化する。280 年に中国全土を統一した晋が 4 世紀に入り崩壊し、江南の政権に縮小したことで、華北一帯は混乱し、華北と接する朝鮮半島北部では、高句麗が大きく成長して、勢力を南へ延ばす。この刺激を受け、朝鮮半島南半部では新羅と百済が台頭した。高句麗と対抗する百済は、加耶南部勢力と連携し、その背後の倭国と同盟関係を結んだ。倭人は緊迫した朝鮮半島情勢に関与するようになったのである。

倭国では、この厳しい国際情勢に対応するため、倭王を結集核とした軍事化が進行する。ここにおい

て、倭国の国際交流実務を担ったのは、倭王のもとに結集した有力首長層である。彼らは、その活動の過程で、朝鮮半島諸国・諸地域と独自の関係を結ぶこともあった。このため、倭人の国際交流ルートは多様化し、王権によって秩序の保たれた博多湾の平和的な国際交易港は、その姿を消していく。

沖ノ島で王権祭祀が始まるのは、まさにこの時期である。交流ルートの多様化で、瀬戸内海・日本海側から博多湾を経由せず、直接対馬・朝鮮半島へ向かう航路上に位置した沖ノ島が注目されたのであろう。また、宗像勢力が沖ノ島祭祀に継続的にかかわるのは 5 世紀後半とされる。これは、5 世紀中葉以降の倭王権が、厳しい国際環境と国内対立に対応するため、地方の有力首長を新たに編成して、支配体制を再構築したことと関係しよう。

ただし文献史学からみた場合、沖ノ島ルートを、倭国の対外交流ルートとして評価するには、そのラインがあまりに細い。倭国の主要な対外交流ルートが、壱岐・対馬ルートであることはまず動かない。

けれども、博多湾以西や壱岐・対馬において、沖ノ島祭祀ほどの外来一級品を用いた祭祀が行われた場もない。留意されるのは、沖ノ島祭祀の展開が、倭国の朝鮮半島に対する軍事行動と、ある程度対応した様相をみせる点である。出土品に倭製の武器・武具も目立つことから、沖ノ島祭祀は、相互交流の祭祀というより、まずは〈対〉朝鮮半島を意識した王権祭祀としての性格を帯びているように思われる。ただし、この点を史料と対応させて具体的に捉えるには、祭祀の内容や画期についての、より詳細な検討が求められる。この点、今後の考古学の議論に期待したい。

2. 奈良・平安時代の遣外使節と宗像・沖ノ島

奈良・平安時代の沖ノ島祭祀は、従来から、日本の遣唐使との関連性が想定されてきた。しかし、奈良時代以降の博多湾を出航した遣唐使船は、北行せず、西方の五島列島を経由し、東シナ海を一気に渡る南路が選択した。このため、遣唐使船が沖ノ島に立ち寄るとは考え難いことは、これまでも指摘がある。したがって、帰国の際の奉獻などが想定されているが、8世紀以後の舶来品としうる遺物は、破片で出土した1号遺跡と4号遺跡の唐式鏡程度である（岡寺末幾氏のご教示）。しかし、倭国時代の遺物には6・7世紀を中心に新羅系の優品が目立つ。遣外使の成果の奉獻、あるいは外国使節からの贈与品の奉獻を想定するなら、むしろ倭国時代に新羅との往来で行われていた可能性を想定すべきであろう。

以上と関連して、838年に宗像社らの新度僧が遣唐使の平安を祈願したことについても、これまで遣唐使との関係だけが注目されてきたが、新羅との関係も想定しうるように思う。この遣唐使は一度渡航に失敗しており、祈願は再びの遭難を危惧してものであった。なお遣唐使派遣時は、遣新羅使も派遣し漂着時の保護を新羅に依頼することになっており、この時も、遣唐使が最初に出発した836年に遣新羅使も派遣されている。しかし交渉は失敗し、838年段階は新羅の保護が期待できないばかりか、新羅との関係も悪化した状態であった。また、新度僧を出した5社のうち宗像社を含む4社は、9世紀に新羅を警戒した祭祀が行われたことが確認できる神社である。したがって838年の遣唐使平安の祈願も、新羅漂着を警戒したものであった可能性が高い。

以上をふまえると、倭国時代の沖ノ島祭祀に想定される〈対〉朝鮮半島を意識した祭祀が、奈良・平安時代にも継承された可能性が考えられる。ただし、古代日本の新羅観は、7世紀以前と、8世紀、9世紀でそれぞれ異なる。また、沖ノ島祭祀の終焉は、10世紀初頭前後の唐衰滅や新羅衰滅にともなう東アジア情勢の大変動期と重なっており、朝鮮半島を警戒した宗像社の祈願も、9世紀末で見えなくなる。こうした東アジアの変動や、古代日本の対外認識の変

化と、沖ノ島祭祀の変化に時期的対応関係があるかどうかとも検討課題となるであろう。

3. 中世前期の博多と宗像

宗像社の異国警固の役割は、1274年の元の襲来で一時的に復活する。けれどもそれ以前の宗像社は、むしろ異国の人々との結びつきを広げていた。それは、中世都市博多の発展と結びついたものである。

東アジア海域が9世紀に海商の時代を迎えると、日本が政治的な管理を行う貿易港に設定したのは博多湾であった。海商の安置の場所は、11世紀の前半までは博多湾西側に置かれた公設の客館である鴻臚館で、ここで管理貿易が行われた。しかし11世紀の中頃、鴻臚館が放火され焼失すると、再建されないまま、安置場所は館の入江を隔てた東方の砂丘上に移動する（博多遺跡群）。さらに12世紀前半になると、国家が貿易を管理することがなくなり、博多に居地を築き、日本の寺社や中央有力層から資本を委託されて日宋貿易を束ねる宋商が活躍する。これが博多綱首である。

宗像大社の「阿弥陀経石」は、宗像大宮司の宗像氏国が父氏実の菩提を弔うため、1195年に南宋から移入したもので、追刻銘によれば、氏国の母、すなわち氏実の妻は王氏、また氏国の子氏忠の妻は張氏と、いずれも博多綱首からの出自とみられる。したがって「阿弥陀経石」の南宋からの移入も、この博多綱首が大きな役割を果たしていたと想定されている。また、博多綱首で、承天寺を創建した謝国明は、宗像社領の小呂島に対する権益を持ち、1251年にはその一部を宗像社に納入する義務をめぐって、宗像社側と争論になっている（「関東御教書」）。

港町の遺跡とみられる福津市の在自西之跡遺跡では、12世紀～13世紀の貿易陶磁が多く出土しており、宗像社の対外拠点とみられている。本遺跡からも、宗像社が貿易に深くかかわっていたことは疑いない。

なお、博多綱首が深く関係した寺社として、他に宮崎宮がある。博多湾の東方の出入り口にあたる要衝をおさえ、航海神としての信仰も集めて、博多の

海商たちをひきつけた。1151年には、大宰府検非違使所が宮崎と博多で大追捕を行い、宋人王昇の「後家」以下 1600 家の資財雑物を運び出す事件も起きている（「中原師尚勘状案」）。また 12 世紀後半には、宋商の「蘇船頭」が当地の女性の婚姻関係を結び、その妻は、蘇船頭の死後、平戸における財産管理の役割も担っていたとみられている（「青方文書」）。しかしこれらはいずれも、博多と中国を結ぶ日宋貿易のルート上でみられるものである。

けれども博多湾外にある宗像社は、日宋貿易ルートからも離れており、博多綱首が、大宮司と婚姻関係を結ぶほどの深い関係にあった背景は、判然としない。宗像の歴史的・国際的な位置づけを考える上で、この点も検討課題であろう。

The International and Exchange Environment Surrounding Northern Kyushu in Ancient and Medieval Times

Seeking to Understand the International Environment of the Munakata and Okinoshima Region

TANAKA Fumio Professor, Waseda University

Introduction

In premodern times, people from various regions of Asia connected with people from various parts of the Japanese archipelago via Kyushu. The region that served as the gateway for these interactions was northern Kyushu. The international environment of Munakata and Okinoshima, located in the northeastern part of Kyushu, must also be understood as part of this international environment in northern Kyushu. Concentrating primarily on the perspective of documentary historical studies and sources, this report seeks to present issues and points of discussion regarding the historical position of the Munakata and Okinoshima region, based on the international and exchange environment surrounding northern Kyushu in ancient times and the early medieval period.

1. Character of Okinoshima Rituals in the Wa Period

In the 3rd century, Wa, centered on Yamatai-koku, formed a confederate political organization and conducted exchanges with Korean Peninsula polities and China. At that time, the region that served as the gateway to the Asian mainland in the Japanese archipelago was northern Kyushu. Karatsu Bay and Hakata Bay were important ports, and particularly in Hakata Bay, an international trading port was developed. Managing both ports was the *Ichidaisotsu* (Inspector-General), stationed in Itoshima. Diplomatic ships and trading vessels traveled back and forth between northern Kyushu and the southern tip of the Korean Peninsula via Iki and Tsushima.

However, this international environment changed in the 4th century. The Jin dynasty, which had succeeded in unifying all of China in 280, collapsed in the early 4th century, shrinking to become a polity in the Jiangnan region. Northern China then fell into turmoil, and in the northern part of the Korean Peninsula, which bordered north China, Goguryeo grew significantly and extended its power southward. Stimulated by this, Silla and Baekje rose to prominence in the southern half of the Korean Peninsula. Baekje, which confronted Goguryeo, allied with forces in southern Gaya and it was against this backdrop that Baekje formed an alliance relationship with Wa. The Wa people thus came to be involved in the tense situation on the Korean Peninsula.

In order to respond to this severe international situation, militarization in Wa proceeded, centered around the Wa king. At this point, those who were responsible for Wa's international exchange affairs were the powerful chiefs who had rallied together under the Wa king. In the course of their activities, they sometimes formed independent relationships with various polities and regions on the Korean Peninsula. For this reason, the international exchange routes of the Wa people diversified, and Hakata Bay's peaceful international trading port, which had been maintained by the unifying force of royal power, gradually disappeared.

It is precisely at this time that royally sanctioned rituals began on Okinoshima. With the diversification of exchange routes, Okinoshima likely attracted attention, located as it was on a route heading directly to Tsushima and the Korean Peninsula from the Seto Inland Sea and the Sea of Japan side without going through Hakata Bay.

Moreover, it is said that forces in Munakata became continuously involved in Okinoshima rituals from the latter half of the 5th century. This is likely related to the fact that from the mid-5th century onward the governance system under the Wa royal prerogative was newly restructured to include influential regional chiefs, as a means of responding to the severe international environment and also domestic upheaval.

However, when viewed from documentary history, the Okinoshima route is far too narrow a line to be evaluated as Wa's foreign exchange route. First and foremost, it is indisputable that Wa's main foreign exchange route was the Iki-Tsushima route.

That being said, there is no place west of Hakata Bay or in Iki-Tsushima where rituals were conducted using prestigious foreign goods comparable to those used in the Okinoshima rituals. What should be noted is that the development of the Okinoshima rituals shows aspects that correspond to a certain degree with Wa's military actions toward the Korean Peninsula. Given that Wa-made weapons and armor are also prominent among the excavated items, it would appear that the Okinoshima rituals were perhaps less about mutual exchange and more characterized as royal rituals conducted with a conscious awareness (and wariness) of the Korean Peninsula. However, to concretely align and reconcile this hypothesis with historical documentary sources, more detailed examination of the content and turning points in the rituals will be required. In this regard, there is room for further archaeological debate.

2. Foreign Envoys of the Nara and Heian Periods and Munakata-Okinoshima

The Okinoshima rituals of the Nara and Heian periods have traditionally been assumed to be related to Japan's missions to Tang China. However, the missions to Tang that departed from Hakata Bay from the Nara period onward did not travel north but instead selected the southern route, which passed through the Goto Islands to

the west and navigated straight across the East China Sea. It is for this reason that prevailing thought is that it would have been unlikely for the missions to Tang to have stopped off at Okinoshima. Accordingly, dedication of votive items upon return, etc. has been assumed, however, the only artifacts that could be considered imported goods from the 8th century onward are fragments of Tang-style mirrors unearthed at Site No. 1 and Site No. 4. (information provided by Ms. OKADERA Miki). However, among artifacts from the Wa period, high-quality Silla-style items are prominent, centered around the 6th and 7th centuries. Assuming that such items were offered as the outcomes of overseas missions or were dedicated as gifts from foreign envoys, the possibility that this was carried out during exchanges with Silla in the Wa period should rather be considered.

In connection with the above, regarding the fact that in 838 newly ordained monks from Munakata Taisha and others prayed for the safety of the mission to Tang China, only the relationship with the mission to Tang has received attention until now. However, it seems plausible that relations with Silla can also be assumed. The mission to Tang had once failed in its ocean crossing, and the prayer was offered out of fear of another maritime disaster. Furthermore, when missions to Tang were dispatched, missions to Silla were also dispatched to request protection from Silla in the case of vessels washing up ashore, and a mission to Silla was dispatched in 836 at a similar time as when the mission to Tang first departed. However, negotiations failed, and by 838, not only could protection from Silla no longer be counted on, relations had actually deteriorated. Moreover, among the five shrines from which newly ordained monks were dispatched, four shrines including Munakata Taisha are shrines where it can be confirmed that rituals were conducted in the 9th century to guard against the threat of Silla. Therefore, it is highly likely that the 838 prayer for the safety of the mission to Tang was also one that was wary of washing up on Silla's shores.

In view of the above, the possibility can be considered

that rituals demonstrating a conscious awareness (and wariness) of the Korean Peninsula, which are assumed for the Okinoshima rituals of the Wa period, were also passed down in to the Nara and Heian periods. However, ancient Japan's view of Silla differed according to the era, with distinct differences in approaches before the 7th century, during the 8th century, and during the 9th century. Moreover, the end of the Okinoshima rituals overlaps with the period of great upheaval in East Asian circumstances accompanying the decline of Tang and the decline of Silla around the early 10th century, and prayers offered by Munakata Taisha that indicated a wariness of the Korean Peninsula also disappear at the end of the 9th century. Whether shifts in East Asia and changes in ancient Japan's external awareness correspond chronologically with transformations in the Okinoshima rituals is likely to become a subject of future inquiry.

3. Hakata and Munakata in the Early Medieval Period

The role of Munakata Taisha in guarding against foreign countries temporarily was revived with the Mongol attacks of 1274. However, prior to that, Munakata Taisha was rather expanding its connections and interactions with people from other countries. These activities were linked to the development of the medieval city of Hakata.

When the East Asian maritime region entered the age of maritime merchants in the 9th century, the trading port that Japan established for political management was in Hakata Bay. Until the first half of the 11th century, the place where maritime merchants were lodged was the Kōrokan, a publicly established guesthouse located on the western side of Hakata Bay, where managed trade was conducted. However, when the Kōrokan was set on fire and burned down around the middle of the 11th century, it was not rebuilt, and the lodging place moved to the eastern sand dunes across the inlet from the guesthouse (Hakata Archaeological Site Group). Furthermore, in the first half of the 12th century, the state ceased to manage trade, and

Song merchants appeared who established residences in Hakata and controlled Japan-Song trade with capital entrusted to them by Japanese temples, shrines, and influential groups from the central government. These were the Hakata *kōshu* (boat guilds of Song China origin).

The Amida-kyo Sukhavativyuha-sutra Stone of Munakata Taisha was imported from the Southern Song in 1195 by Munakata Ujikuni, the *daigūji* (high priest) of Munakata, to mourn his father Ujizane's soul. According to additional inscriptions, Ujikuni's mother, Ujizane's wife, was from the Wang clan, and the wife of Ujitada (Ujikuni's son) was from the Zhang clan, both appearing to originate from the Hakata *kōshu*. Therefore, it is assumed that these Hakata *kōshu* also played a major role in the import of the Amida-kyo Sukhavativyuha-sutra Stone from the Southern Song. Moreover, Xie Guoming, a Hakata *kōshu* who founded Jōten-ji Temple, held rights over Oronoshima, part of Munakata Taisha's territory, and in 1251 engaged in a dispute with Munakata Taisha over the obligation to remit a portion of income arising from those rights to the shrine (*Kantō Migyōsho* [Directive from the Kamakura Shogunate]).

At the Arai-Nishi Site in Fukutsu City, considered to be the remains of a port town, many trade ceramics from the 12th and 13th centuries have been excavated, and it is considered to have been an base for overseas trade for Munakata Taisha. This site also demonstrates clearly that Munakata Taisha was deeply involved in trade.

Additionally, another shrine with which the Hakata *kōshu* were deeply involved is Hakozaiki Hachiman Shrine. O Commanding the strategic eastern gateway facing Hakata Bay and drawing devotion as a deity of seafaring, it attracted the maritime merchants of Hakata. In 1151, an incident occurred in which the Dazaifu Office of Police and Judicial Affairs conducted a major crackdown at Hakozaiki and Hakata and confiscated the assets and sundry goods of 1,600 households including the "widow" of the Song Chinese merchant "Wang Sheng" (*Nakahara no Morohisa Kanjō An* [Draft Report of Nakahara no Morohisa]). Moreover, in the latter half of the 12th century,

the Song merchant known as “Captain Su” entered into marriage with a local woman, and after his death, his wife appears to have taken on the role of managing property in Hirado (*Aogata Monjo* [Aogata Documents]). However, all of these were observed along the route of Japan-Song trade connecting Hakata and China.

Nevertheless, given Munakata Taisha’s distance from Hakata Bay, the background is unclear as to why the Hakata *kōshu* formed such a deep relationship with Munakata Taisha, going as far as to enter into marriage with the high priest. This point is also a subject for examination when considering the historical and international positioning of Munakata.

コメント 2

5～6世紀における倭国と百済の王権・地方勢力間の相互作用

禹 在柄 韓国・忠南大学校教授

沖ノ島祭祀遺跡は、過去の人々の信仰・宗教遺産として世界的にも知られている海岸祭祀遺跡である。しかし、沖ノ島祭祀遺跡の出現と盛行過程を追いかけていけば、意外にも、当時の政治・経済的な環境が遺跡の出現と盛行の重要な要因として作用していることに気付く。すなわち、純粋な信仰・宗教遺産と評価する意見を重視しなければならないが、政治・経済と信仰・宗教が結びついた複合的な信仰・宗教遺産と評価する意見にも耳を傾ける必要がある。私は、ここで、複合的な信仰・宗教遺産としての沖ノ島祭祀遺跡の歴史的な意義についてコメントすることにしたい。

沖ノ島祭祀遺跡では、古墳時代から奈良時代まで長期にわたる祭祀痕跡が見つかった。この痕跡の中で、特に、百済様式のガラス玉、新羅様式の金製指輪など朝鮮半島諸国からの輸入品の出土に注目したい。これらは、5～6世紀頃、百済と新羅で出土事例が知られているタイプの遺物である。この他に、特筆すべきことは、沖ノ島祭祀遺跡でも出土事例が知られている倭国様式の石製模造品が百済の竹幕洞祭祀遺跡から出土したことである。現状では、竹幕洞祭祀遺跡で倭国様式の石製模造品の出土が顕著になる時期は、5世紀後葉～6世紀前葉頃である。

すなわち、これらの両国の国家的な海岸祭祀遺跡の出土遺物を分析した結果、5～6世紀頃、両国間の海上交易は一層活発になったと言える。この背景を考える上で、注目しなければならないことは、5世紀の朝鮮半島で勃発した二つの事件である。第一に、5世紀初頭、現在の釜山・金海地域に位置する金官加耶への高句麗の大規模侵攻である。その後、金官加耶は急激に衰退の道を歩むことになる。第二に、475年、ソウル地域の百済首都が高句麗の波状攻撃によって陥落された事件である。陥落後、百済は公州へ遷都することになる。

高句麗による金官加耶への大規模侵攻以降、倭国

は、金官加耶の代役になる戦略物資の新たな取引先を求めるようになる。最終的に、倭国の主な取引先に選定された国は、百済であった。百済との海上交易を強化するための先決課題は、倭国から百済の首都までの往復航海の安全を確保することであった。倭国から金官加耶の国際的な港までの往復航海に比べて、倭国とソウル、公州地域の百済首都を往復する航海の方が、危険度の高い交易ルートであった。倭国の交易船と商人が百済までの往復航海を成功させるためには、百済とともに阿羅加耶、大加耶、小加耶など加耶西部地域の政治体の港に入港しなければならなかった。交易船の入港以降の売買、交易船の乗り換え、出港過程で、倭国の商人は、各国の王権・地方勢力との協力を通じて、多様な難関を突破しなければならなかった。

倭国側によって、主な取引先として百済が選定された背景には、百済の政治・地理的な利点が大きく作用したと思われる。当時の倭国は、戦略物資、先進知識、思想、宗教など東晋・中国南朝からの新しい文物の導入を試みていた。5～6世紀頃の百済は、朝鮮半島諸国の中で、東晋・中国南朝側が信頼する拠点的な交易国であった。この百済が有する政治・地理的な利点を倭国側は熟知していた。

両国間で海上交易の強化を試みる過程で、決定的な役割を果たした人々は、倭国の九州北部の海岸地域と百済の西南海岸地域で活躍した現地勢力であった。海上交易の担い手であった彼らは、両国の王権との協力のみならず地方勢力間の協力を通じて、海上交易の難関を乗り越えた。

475年前後、百済の首都陥落の危機状況下で、倭国側は、金官加耶から手を引いた戦略を繰り返さなかった。意外にも、百済への経済的な支援を強化する戦略に乗り出した。高句麗の大規模攻撃による金官加耶の衰退以降、倭国側は、恐らく、百済が高句麗の波状攻撃によって崩壊される状況をもっとも恐

れていた。百済崩壊後、高句麗を中心に再編される朝鮮半島情勢を予想したに違いない。この過程で、倭国側へ戦略物資、先進知識の供給先としての百済の代役になる新たな友好国は、見当たらなかったと言える。

この時期、百済側は、首都陥落と公州への遷都過程の混乱から国を守るために、友好国からの政治・経済的な支援が最も要求される状況に置かれていた。百済は、東晋・中国南朝という強大国との同盟関係を高句麗に誇示する戦略のみならず南方の倭国との同盟関係の強化を通じて高句麗をけん制する戦略を打ち出した。百済側が高句麗との戦争過程で倭国側に協力を求めた分野は、経済的な支援であったと思われる。

一方、5～6世紀頃、これらの両国間の同盟強化戦略が実施されたことは、両国間の墓様式の共有現象を通じて認識することができる。倭国との海上交易過程で活躍した担い手であった百済西南部地域の有力首長墓に、埴輪儀礼と前方後円墳という倭国との墓様式の共有が行われたことは代表的な事例である。この他に、竹幕洞祭祀遺跡という百済の国家的な海岸祭祀場所で百済と倭国による儀礼の共有が行われたことから明瞭に認識できる。

倭国側にも、この時期、両国間の同盟強化を物語る有力な考古学的資料が見つかった。福津市の勝浦峯ノ畑古墳など九州北部の有力首長墓から出土した百済様式の冠帽は、百済との海上交易過程で活躍した担い手に与えられた百済王権の贈り物であった可能性が高い。畿内地域で百済の横穴式石室を模倣したタイプの墓室が採用されたことも、両国間の深い信頼関係を高句麗に誇示する政治的な行為であったと言える。

475年前後、朝鮮半島をめぐる国際的な危機状況を乗り越えるために、倭国と百済は、同盟関係の強化という戦略を打ち出した。百済側は、金銀装飾大刀、金製耳飾りなど高級威信財の倭国への輸出を通じて、高句麗との戦争に必要な戦費の支援を受けることになった。

高句麗による金官加耶への大規模侵攻以降、金官加耶の国際的な港は、高句麗・新羅側の統制を受け

るようになる。従って、ここを経由する倭国側の百済へ戦略武器の支援は難しい状況であった。この厳しい交易環境下で、百済産の高級威信財の交易を通じて百済への経済的な支援を成功させたことは、両国の政治エリート層の優れた戦略的な選択によるものであろう。この威信財交易過程で、高句麗・新羅側に両国間の長距離交易の相互性を強調する必要があった。高句麗・新羅側の疑いを払拭させるために、倭国側は、百済へ意図的な威信財の輸出を試みるようになる。倭国側から輸出した高級威信財はコウヤマキという木棺材であった。趙允載の研究によれば、百済の王墓、有力首長墓に棺材として使われた輸入木材は、意外にも、中国南朝側で多く使われた高級木棺材であった楠、梓などの木材ではなかった。

武寧王陵の場合、埴室墓という墓室をはじめ、中国南朝の墳墓儀礼を充実に採用した百済王墓である。しかし、意外にも王と王妃の木棺材は、倭国から輸入したコウヤマキであった。このことは、倭国の継体朝に、すなわち、百済の武寧王期に、倭国側が百済への経済的な支援を試みる過程で、倭国産コウヤマキの輸出を意図的に行ったことを物語る。高句麗・新羅側に両国間の威信財交易の相互性を強調するために、百済側は、中国南朝産の木棺材を輸入することより、倭国産の木棺材を輸入することを意図的に好んだと言える。5～6世紀頃、倭国と百済の安全保障につながる相互の威信財交易を成功させるためにも、両国は、海上交易ルート of 安全を確保するために努力しなければならなかった。従って、海上交易ルート上で行われる両国の国家的な海岸祭祀は、一層、強化される必要があった。この両国の人々の熱望を明瞭に認識できる海岸祭祀遺跡は、倭国の沖ノ島祭祀遺跡と百済の竹幕洞祭祀遺跡である。従って、両遺跡は、東アジアにおける政治・経済と信仰・宗教が結びついた複合的な信仰・宗教遺産として評価すべきであろう。

Interactions between the Royal Authorities and Regional Powers of Wa and Baekje during the 5th and 6th Centuries

WOO Jae Pyoung Professor, Chungnam National University

The Okinoshima ritual sites are coastal ritual sites, recognized globally as heritage sites that reflect the religious beliefs and practices of people in the past. However, when we trace the emergence and flourishing of the Okinoshima ritual sites, it may come as a surprise to find that the political and economic environment of the time played a crucial role as important factors in the sites' emergence and rise to prominence. That is to say, while we must give due weight to the view that evaluates Okinoshima as purely a heritage site of faith and religion, it is also necessary to acknowledge a perspective that considers it to be a complex heritage site of faith and religion where politics, economy, faith and religion were all intertwined. In this paper I would like to comment on the historical significance of the Okinoshima ritual sites as just such a complex heritage site of faith and religion.

At the Okinoshima ritual sites, traces of rituals have been discovered spanning a long period from the Kofun period to the Nara period. Among these traces, particular attention should be drawn to the discovery of imports from the various polities on the Korean Peninsula, such as Baekje-style glass beads and Silla-style gold rings. These are types of artifacts known from excavated examples in Baekje and Silla during the 5th and 6th centuries. In addition, what is particularly noteworthy is that Wa-style stone replica votive items, examples of which are also known from the Okinoshima ritual sites, were discovered at the Chungmak-dong ritual site from the Baekje era. At present, the period when the appearance of Wa-style stone replica votive items becomes prominent at the Chungmak-dong ritual site is considered to be approximately the late 5th to early 6th centuries.

In other words, as a result of analysis of the excavated artifacts from the national coastal ritual sites of both

countries, it can be stated that maritime trade between the two became increasingly vigorous during the 5th to 6th centuries. When considering this historical background, attention must be paid to two incidents that took place on the Korean Peninsula in the 5th century. Firstly, in the early 5th century, there was the large-scale Goguryeo invasion of Geumgwan-Gaya, located in the present-day Busan-Gimhae region. This invasion initiated the beginning of a rapid decline in the fortunes of Geumgwan-Gaya. Secondly, in 475, the capital of Baekje in the Seoul region fell following multiple waves of Goguryeo offensives. Following this fall, Baekje relocated its capital to Gongju.

Following the large-scale Goguryeo invasion of Geumgwan-Gaya, Wa began to seek new trading partners for strategic materials to replace Geumgwan-Gaya. Ultimately, the country selected as Wa's main trading partner was Baekje. The prerequisite challenge for strengthening maritime trade with Baekje was to ensure the safety of round-trip voyages from Wa to the Baekje capital. Compared to round-trip voyages from Wa to the cosmopolitan port of Geumgwan-Gaya, voyages between Wa and the Baekje capitals in the Seoul and Gongju regions represented a higher-risk trade route. For Wa's trading vessels and merchants to succeed in completing round-trip voyages to Baekje, they had to call at ports of polities in the western Gaya region, such as Ara Gaya, Daegaya, and Sogaya, as well as Baekje. During the processes of buying and selling after the trading vessels called at ports, transferring between vessels, and port departure, Wa merchants had to overcome various difficulties through cooperation with the royal authorities and regional powers of each polity.

Viewed from a Wa perspective, the political and geographical advantages of Baekje appear to have played

a major role in its selection of its main trading partner. At that time, Wa was attempting to introduce new cultural elements from the Eastern Jin and Southern Dynasties of China, including strategic materials, advanced knowledge, thought, and religion. During the 5th to 6th centuries, among the Korean Peninsula polities, Baekje was a pivotal trading nation that enjoyed the trust of the Eastern Jin and Southern Dynasties of China. Wa was well aware of these political and geographical advantages of Baekje.

In the process of attempting to strengthen maritime trade between the two countries, those who played a decisive role were local powers active in the coastal regions of northern Kyushu in Wa and the southwestern coastal region of Baekje. As the proponents of maritime trade, they overcame trading difficulties through cooperation not only with the royal authorities of both countries but also through cooperation with regional forces.

Around 475, in the midst of the crisis situation of the fall of Baekje's capital, Wa did not repeat the strategy of withdrawal it had followed in the case of Geumgwan-Gaya. Instead, it embarked on a strategy of strengthening economic support to Baekje. Following the decline of Geumgwan-Gaya due to Goguryeo's large-scale attacks, Wa most likely feared a situation where Baekje would collapse under repeated Goguryeo offensives. They must have anticipated a Korean Peninsula situation reorganized centered around Goguryeo after Baekje's collapse. In this situation, it could be said that there was no alternative trading partner that could have potentially replaced Baekje as a supplier of strategic materials and advanced knowledge to Wa.

During this period, in order to protect itself from the chaos of the capital's fall and the process of relocating to Gongju, Baekje found itself in a situation where political and economic support from friendly allies was of the utmost importance. Baekje embarked on a strategy not only to demonstrate to Goguryeo its alliances with the great powers of the Eastern Jin and Southern Dynasties of China, but also to keep Goguryeo reined in by strengthening its alliance with Wa to the south. The area in which Baekje

sought cooperation from Wa in the course of war with Goguryeo is thought to have been economic support.

At the same time, the implementation of alliance-strengthening strategies between these two countries during the 5th and 6th centuries can be recognized through the phenomenon of shared funerary practices between the two countries. A representative example is the sharing of Wa funerary practices, namely haniwa rituals and keyhole-shaped tombs, at the tombs of powerful chiefs in the southwestern Baekje region who were most active in the process of maritime trade with Wa. In addition, this can also be clearly seen from the sharing of rituals by Baekje and Wa as evidenced the Chungmak-dong ritual site, a national coastal ritual site of Baekje.

On the part of Wa too, important archaeological materials that tell the story of alliance strengthening between the two countries during this period have been discovered. Baekje-style crown-caps excavated from the tombs of powerful chiefs in northern Kyushu, such as the Katsuura Minenohata mounded tomb in Fukutsu City, were highly likely to have been gifts from the Baekje royal authority given to the people who were active in maritime trade with Baekje. The adoption of tomb chambers in the Kinai region of a type that imitated Baekje's horizontal stone chambers can also be said to have been a political act for the purpose of demonstrating to Goguryeo the deep relationship of trust between the two countries.

Around 475, in order to overcome the international crisis situation surrounding the Korean Peninsula, Wa and Baekje advanced a strategy of strengthening their alliance relationship. In return for the export to Wa of high-grade prestige goods such as gold and silver decorated swords and gold earrings, Baekje received support for war-related expenses necessary for its conflict with Goguryeo.

Following the large-scale Goguryeo invasion of Geumgwan-Gaya, the international port of Geumgwan-Gaya came under the control of Goguryeo and Silla. It therefore became difficult for Wa to support Baekje with strategic weapons via this maritime route. Under these harsh trading conditions, the success in providing

economic support to Baekje through trade in high-grade prestige goods produced in Baekje was likely due in large part to incisive strategic choices made by the political elites of both countries. In this prestige goods trade process, it was necessary to emphasize to Goguryeo and Silla the reciprocity of long-distance trade between the two countries. To dispel any suspicions held by Goguryeo and Silla, Wa made intentional efforts to export prestige goods to Baekje. The high-grade prestige goods exported from Wa to the Korean Peninsula were wooden coffin materials crafted from *kōyamaki* (Japanese umbrella pine). According to the research of Jo Yun-jae, the imported timber used as coffin material in Baekje royal tombs and powerful chiefs' tombs was unusual in that it was not camphor, catalpa, or other types of wood that were often used as high-grade coffin materials in the Southern Dynasties of China.

In the case of the tomb of King Muryeong, this is a Baekje royal tomb that faithfully adopted the funerary rituals of the Southern Dynasty of China, including a structure comprised of a brick chamber tomb. However, the wooden coffin materials used for the king's and queen's coffins were made of Japanese umbrella pine, imported from Wa. This suggests that during the reign of Emperor Keitai, namely during the reign of King Muryeong of Baekje, Wa intentionally carried out the export of Wa-produced Japanese umbrella pine as part of the process of attempting to provide economic support to Baekje. To emphasize to Goguryeo and Silla the reciprocity in the prestige goods trade between the two countries, it could be said that the preference of Baekje was to deliberately import coffin materials produced in Wa rather than import coffin materials produced in Southern Dynasty China. In order to ensure the success of the mutual prestige goods trade that also linked to the security of both Wa and Baekje during the 5th and 6th centuries, both countries had to make efforts to ensure the safety of maritime trade routes. Therefore, the national coastal rituals of both countries conducted along maritime trade routes needed to be further enhanced. The coastal ritual sites where we can clearly

recognize the devout intentions of the people of both countries are the Okinoshima ritual sites of Wa and the Chungmak-dong ritual site of Baekje. Therefore, both sites should be evaluated as complex heritage sites of faith and religion in East Asia where politics, economy, faith, and religion are all intertwined.

コメント 3

古墳時代の日朝関係史から見た沖ノ島祭祀

高田 貫太 国立歴史民俗博物館教授

1. 4世紀代の金官加耶と倭のつながり

4世紀にはいると、倭王権と金官加耶の直接交渉が本格化する。金官加耶では港はさらに大規模となり、倭王権から贈られた文物が王族の墓に副葬されるようになる。倭と金官加耶の交渉を象徴するのが、**金海大成洞 108号墳**である。それまでにぎわいを見せていた博多湾沿岸の港（福岡県西新町遺跡）は急速に衰退する。対照的に沖ノ島祭祀が大規模なものとなる。その奉獻品が畿内地域の大型前方後円墳の副葬品と共通性が高いこと

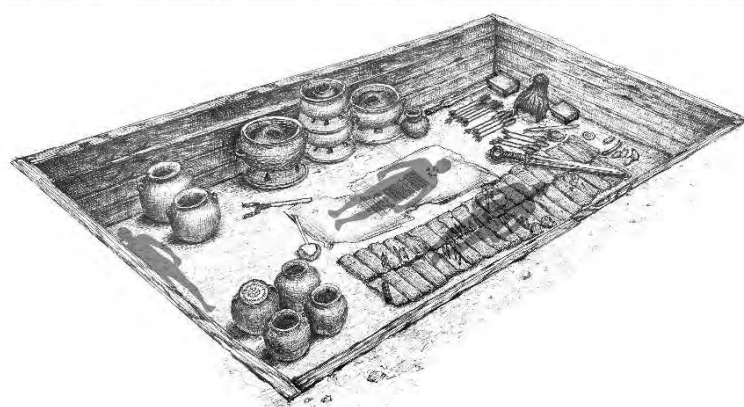
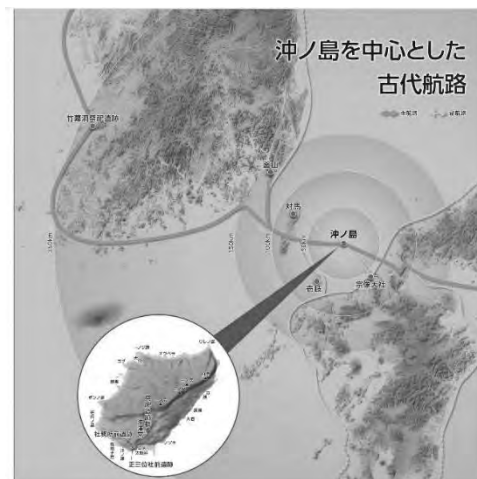


図1 大成洞 108号墳の全景と復元図（大成洞古墳博物館）



図2 銅鏡の出土状況
（大成洞古墳博物館大성동고분박물관）



図3 女性が身に着けた装身具
（大成洞古墳博物館）

から鑑みて、おそらく倭王権と金官加耶を直接にむすぶ沖ノ島ルートが整備されたようである。
→沖ノ島祭祀が本格化する一つの契機と評価し得る。

2. 扶安竹幕洞祭祀遺跡とのさらなる比較研究

沖ノ島との共通性が高い竹幕洞祭祀遺跡においては、特に5世紀代の奉獻品が国際色豊かである。その系譜は次のように整理できる。

- ・**百済王権との関係**：百済の祭祀用の土器（瓶形土器や筒形器台）が出土している。中国の陶磁器や鉄鏡などは、百済王権が中国から手に入れたものだろう。
- ・**栄山江流域社会との関係**：高敞地域など、栄山江流域社会でつくられた土器が出土している。
- ・**大加耶や倭との関係**：大加耶圏に出土例が多い馬具や武器、そして須恵器（の可能性が高い高杯）が出土した。銅鏡を捧げることも、倭との共通性がうかがえる。
- ・**倭主体の祭祀**：石製模造品が出土し、日本列島各地の海の祭祀の在り方と共通性が高い。

奉獻品の系譜には、5世紀の百済の対外関係が凝縮されている。おそらく祭場を管理、運営していたのは百済王権であり、その祭祀に栄山江流域

社会の人びと、さらには百済との交渉を重ねた大加耶や倭の人びとも参加していたようである

→沖ノ島祭祀の主体は倭王権と考えられるが、そこに参加した他の社会の人びとの存在も浮き彫りにする必要がある。

3. 倭から朝鮮半島へ渡った人びとについて の追究

加耶の海域を中心に、4、5世紀代の鉄器工房をそなえた港町では必ずと言ってよいほどに、倭人がその地を訪れた足跡、土師器系土器や須恵器がみついている。鉄の入手を目的とした交易にたずさわっていたようである。よりハイレベルな王権間の外交を担う使節団の足跡をしめすのが5世紀前半の倭系古墳である。外交の使節団には、墓づくりのノウハウを有する技術者が参加することもあった。その仕事ぶりは、5世紀末～6世紀前半の栄山江流域にきずかれた前方後円墳などを通してかいま見える。近年、百済の王宮直営の工房（城南福井洞遺跡）で、5世紀前半の埴輪が生産されていたことが明らかとなった。

→沖ノ島祭祀に関与した（可能性が高い）人びとの実態についての把握につながる課題。

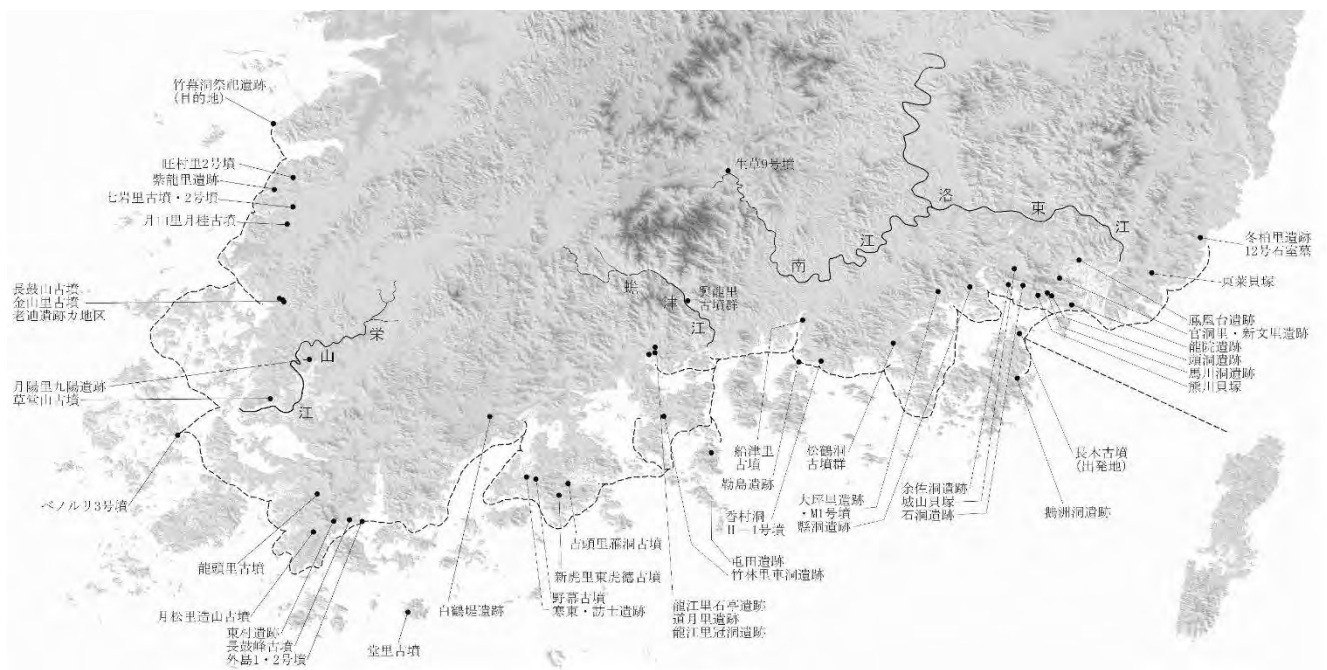


図4 朝鮮半島南・西海岸の倭人の足跡が残る遺跡と推定沿岸航路

Okinoshima Ritual Practices as Viewed from the History of Japan-Korea Relations during the Kofun Period

TAKATA Kanta Professor, National Museum of Japanese History

1. Connections between Geumgwan-Gaya and Wa during the 4th Century

From the 4th century onwards, direct negotiations between Wa and Geumgwan-Gaya intensified. In Geumgwan-Gaya, ports expanded on an even larger scale, and cultural objects presented by Wa began to be interred as grave goods in royal tombs. The symbol of negotiations between Wa and Geumgwan-Gaya is **Gimhae Daeseong-dong Tomb No. 108**. The ports along the coast of Hakata Bay (Fukuoka Prefecture's Nishijin-machi site) that had previously

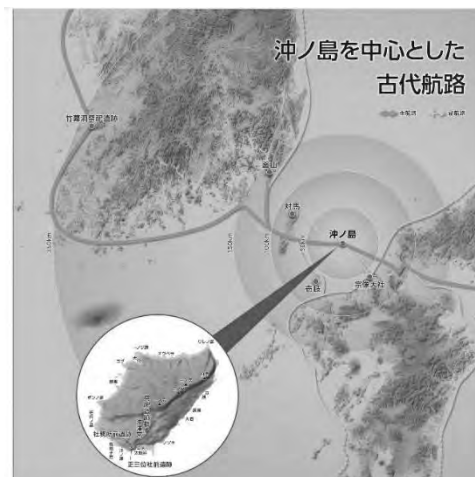


Fig. 2 Excavation status of bronze arrowheads (Daeseong-dong Tomb Museum)

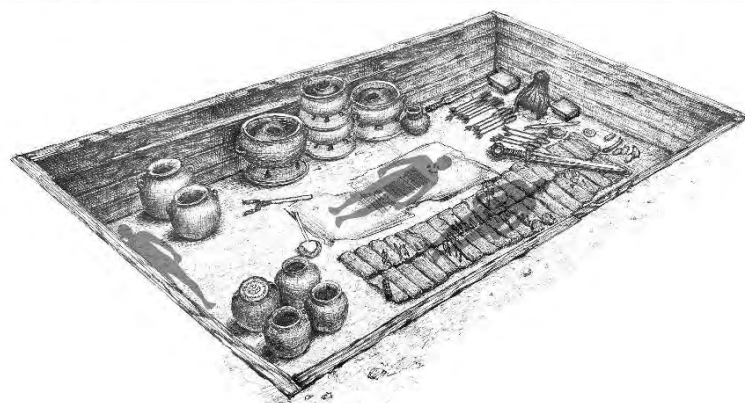


Fig. 1 Overview of Daeseong-dong Tomb No. 108 and recreation as it originally appeared (Daeseong-dong Tomb Museum)



Fig. 3 Jewelry worn by women (Daeseong-dong Tomb Museum)

flourished rapidly declined. In contrast to that decline, the Okinoshima ritual practices grew in scale. Given that the votive offerings bear strong similarities to grave goods from large keyhole-shaped tumuli (kofun) in the Kinai region, it appears that the Okinoshima route, directly connecting Wa with Geumgwan-Gaya, was likely thus established.

→ This can be evaluated as one catalyst for the full-scale development of Okinoshima ritual practices.

2. Further comparative research with the Puan Chungmak-dong Ritual Site

At the Chungmak-dong ritual site, which shares many similarities with Okinoshima, the votive offerings from the 5th century in particular exhibit rich international character. Their origins can be organized as follows:

- **Relations with Baekje:** Ritual-use pottery items from Baekje (bottle-shaped vessels and cylindrical vessel stands) have been excavated. Chinese ceramics and iron mirrors were likely obtained by Baekje from China.
- **Relations with Yeongsan River Basin Society:** Pottery

produced in Yeongsan River basin societies, including the Gochang region, has been excavated.

- **Relations with Daegaya and Wa:** Horse trappings and weapons with many examples from the Daegaya region, as well as what is highly likely to be pedestaled Sue ware were excavated. The dedication of bronze mirrors also suggests commonalities with Wa.

- **Wa-led Rituals:** Stone replica votive items were excavated, showing strong similarities to maritime ritual practices in various regions of the Japanese archipelago.

This variety of votive offerings encapsulates Baekje's 5th-century foreign relations. It appears that the ritual site was likely managed and operated by Baekje, with participation in these rituals by people from Yeongsan River basin society, as well as people from Daegaya and Wa, who had engaged in repeated interactions with Baekje.

→ While the Okinoshima rituals are considered to have been led by the people of Wa, it is necessary to highlight the presence of people from other societies who participated in them.

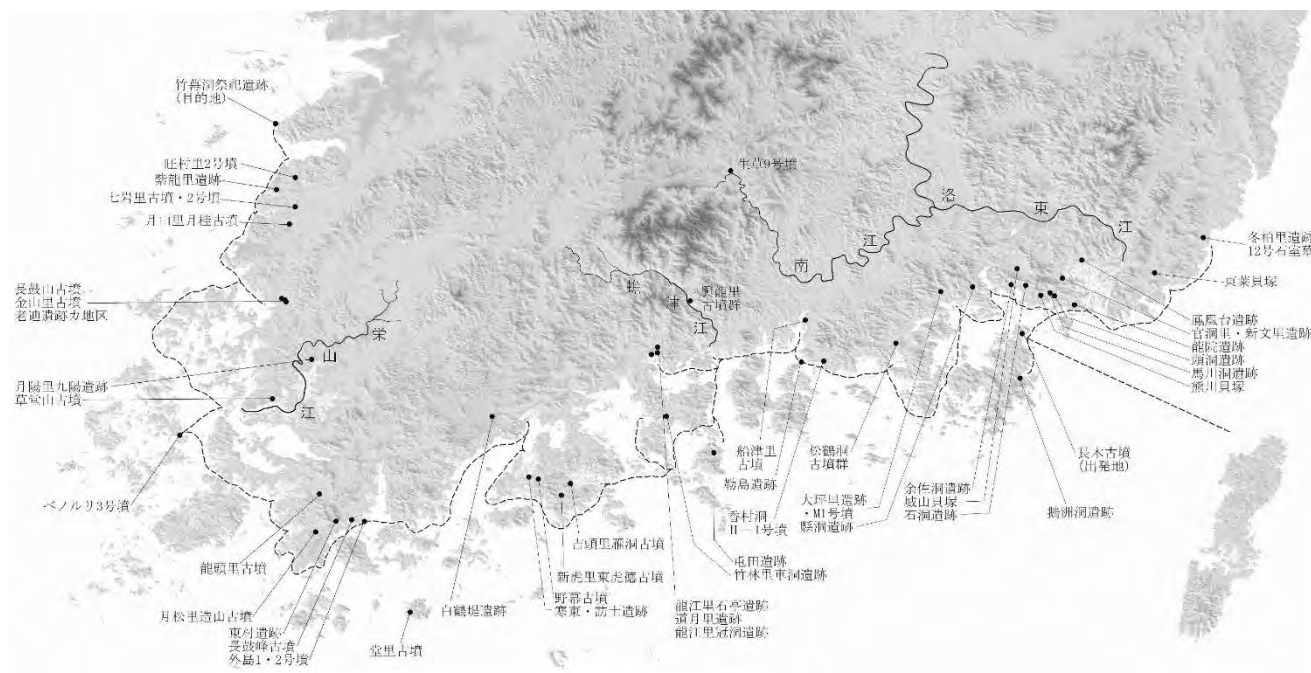


Fig. 4 Sites where remains of the people of Wa can be found along the southern and western coast of Korea, and assumed coastal shipping routes

3. Seeking information about the people who crossed from Wa to the Korean Peninsula

In port towns that were equipped with iron workshops from the 4th and 5th centuries, centered around the maritime regions of Gaya, traces of Wa people visiting these locations—such as Haji-style pottery and Sue ware—are found almost without exception. The visitors from Wa appear to have been engaged in trade aimed at obtaining iron. Traces of diplomatic envoys responsible for higher-level diplomacy between polities are indicated by Wa-style kofun from the first half of the 5th century. Technicians with tomb-building expertise sometimes participated in these diplomatic missions. Their work can be glimpsed at the keyhole-shaped tumuli built in the Yeongsan River basin from the late 5th to early 6th centuries. In recent years, it has become clear that haniwa (clay tomb figurines) from the first half of the 5th century were produced at a workshop directly operated by the Baekje royal palace (Seongnam Bokjeong-dong site).

→ This is an issue that helps to understand the actual nature of people who were highly likely to have been involved in the Okinoshima ritual practices.

コメント 4

古代中国の地域間交流と航海信仰

王 海燕 浙江大学教授

古代の中国においては、異なる地域間の交流に伴い、国家系や宗教系の航海信仰のみならず、地方的な航海信仰も広がったケースがしばしばみえる。しかし、組織をもたない地方航海信仰はほかの地域に根付くまで、地域間の交流以外に官人・商人・文人などの助力も不可欠である。

史料で伝わる隋唐以前の海神や守護航海神の中では、女神は珍しいが、宋代史料の引用した魏晉南北朝の記録によると、越州（現在浙江省紹興）においては、かつて海から来た神女と伝承される東海聖姑が信仰されて、治水神とされる大禹に並んで禹廟で祀られていたことが知られている。東海聖姑は、海を渡って上陸した人々の信仰と推測されているが、海に臨む越州地域の自然環境からみると、むしろ海の生業にかかわる海民の信仰と考えられる。一方、大禹は北方地方から発信した農耕社会の信仰として、船を利用して越州地域に来たと伝承されており、越州地域と中原地域の交流によって広がった信仰ともいえる。そこで、東海聖姑と大禹は同じ空間で祀られていたことから、沿海部の越州に海神信仰と農耕信仰の共存だけでなく、異なる地域信仰の接触・並立も窺われる。しかし、遅くとも宋代以後、禹廟で大禹は依然として祀られているものの、東海聖姑は既に地域信仰の舞台から消えていた。

宋代になると、人口の流動性が高まり、海を渡る交流も活発化しており、地域間交流や国家間交流は宋代の航海信仰に大きな影響を与えた。例として宋・高麗の通交をみると、契丹や女真の存在で陸路を利用できないため、遣高麗宋使は船で海路・水路によって宋・高麗の間を往来した。高麗に宋使を派遣するたびに、国家的航海神としての東海神は、その靈驗性が強調されていると同時に、神格も益々高くなり、国家祭祀でありながら、さらに道教や商人の航海信仰にも浸透していくのである。

遣高麗宋使船隊は「神舟」と「客舟」からなり、

国家の造った「神舟」に対して、「客舟」は民間、主に福建・両浙地域に募集した商船であり、よって航海の担い手が福建・両浙地域からの海商や船員などになった。使船の航海安全を願うため、宋使や商人たちは出航前から、渡海の途中でも国家・仏教・道教および民間といった様々な航海神にかかる祈願・祈祷をたびたび行なった。

『宣和奉使高麗図経』によれば、暴風雨など難に遭った際に、船員たちはそれぞれの出身地によって福建や両浙の地方航海神へも祈ることが知られる。福州の演嶼神はその一つで、宣和五年（1123）の宋使船を守る靈驗あらたかな神として朝廷に認められ、「昭利」の廟額を与えられた。同じ宣和五年の宋使の渡海祈祷があったという理由で、海上交通の要衝である明州定海県にも昭利廟が設けられた。定海県に集まった福州など地域の海商たちは昭利廟に訪れた場面を想像し難くないが、演嶼神信仰が定海県に浸透するきっかけには、福州・明州両地域間交流の存在が薄いだろう。ちなみに、有名な媽祖信仰にかかわる説話にも、宣和五年の宋使船の渡海に靈驗があったというシーンがある。

従って、地方航海信仰は地域から地域へと伝播するに際して、両地域間交流以外に、国家間交流の航海にも関連する情報や説話によって、ローカルな地域性を突破し、さらに国家の承認を得て広い範囲へ広まることができる。

Interregional Exchange and Maritime Beliefs in Ancient China

WANG Haiyan

As scholars have pointed out, exchange between different regions is realized through the movement of people, goods, and information. Alongside these movements, maritime beliefs also flow to other regions in various forms. In ancient China, the relationship between interregional exchange and maritime beliefs manifested in distinct ways.

In present-day Shaoxing, Zhejiang Province, the Yu Temple has long existed as a space venerating the flood-control deity Yu the Great. While Yu the Great represents the faith of an agricultural society originating in the northern regions, legends recounting his arrival in the Shaoxing area by boat suggest this faith was transmitted via river routes from other regions. Furthermore, according to records from the Wei, Jin, and Southern and Northern Dynasties period (220-589 CE) cited in Song Dynasty historical materials, the Yu Temple also enshrined the Eastern Sea Holy Maiden, who was traditionally regarded as a goddess from the sea. This co-enshrinement suggests a belief system brought by people who crossed the sea, reflecting not only the coexistence of beliefs in multiple deities, but also the intermingling of people from different regions.

During the Song Dynasty, population mobility increased, leading to the creation of numerous folk beliefs. Moreover, exchanges between Song China and Goryeo flourished through merchants and Buddhist monks. Diplomatic relations with Goryeo significantly influenced Song-era maritime beliefs. Each time a Song envoy was dispatched to Goryeo, the Sea God of the East Sea—venerated as the national deity of navigation—saw its miraculous capabilities emphasized and its divine status grow ever higher. Though a state-sponsored ritual, this maritime faith permeated Taoism and merchant communities alike.

The Song Dynasty's diplomatic fleets to Goryeo

consisted of “divine ships” and “commercial vessels.” The “commercial vessels” were merchant ships recruited from the Fujian and ancient Liangzhe regions, with Fujian and Liangzhe sea merchants serving as the primary navigators. To ensure the safety of mission ships, Song envoys and merchants performed prayers and rituals to various national, Buddhist, Taoist, and folk sea deities both before departure and during voyages. According to the *Illustrated Record of the Xuanhe Mission to Goryeo*, when encountering storms or other perils, sailors would pray to the sea deities of Fujian or Liangzhe, depending on their place of origin. The Yanyu deity of Fuzhou was one such deity. Recognized by the imperial court in 1123 CE (5th year of the Xuanhe era) as a deity with miraculous capabilities in protecting Song envoy ships, it was granted the temple plaque inscription “*Zhao Li*.” A Zhaoli Temple was similarly established in Dinghai County, Mingzhou, to pray for the safety of the Song envoy's sea crossing in the 5th year of the Xuanhe era. Thus, it can be imagined that the Yanyu deity belief permeated Dinghai when it was worshipped by merchants from regions like Fuzhou who traveled to Dinghai. Incidentally, even in the famous legends associated with the Mazu belief, there is a scene depicting divine intervention during the same Song envoy sea crossing.

In short, even when regional maritime beliefs travel with merchants and immigrants, they retain their local character and are not easily understood by people from other regions. However, by emphasizing the relevance of such exchanges between nations or regions, beliefs can transcend regional boundaries and, with national endorsement, spread to broader areas.

コメント 5

宗像三女神

大高 広和 大正大学専任講師

現在、宗像三女神は宗像大社の沖津宮（沖ノ島）に田心姫神、中津宮（大島）に湍津姫神、辺津宮（本土の田島）に市杵島姫神が祀られている。これは『日本書紀』の本文中にみえる三女神の登場（表記）の順番に位置関係に対応させたもので、歴史的にもほぼ通説とされてきた。しかし、『日本書紀』に併載された三つの一書（異伝）や『古事記』に記された神名やそれらの鎮座地との対応関係にはそれぞれ相違がある。このことに対する解釈はさまざまあるが、三女神の神名は祭祀が行われた沖ノ島や海の自然現象（霧や潮流）に由来するとみられ、三女神は本源的には玄界灘周辺海域の守り神として、沖ノ島に対して感得された神聖性が神格化されたものと理解できる。

このことに関して、三女神の神名は記紀には5種類以上が伝えられており、それらが三女神と定まったのは、宗像氏が沖ノ島の神を祀った3か所（沖ノ島・大島・田島）に対応してのことだったのだろう。三女神の成立については従来、沖ノ島のほかに中津宮（御嶽山）・辺津宮（下高宮）で共通性をもつ祭祀遺跡が現れ、また記紀神話が編纂されたとされる7世紀後半頃が確実な上限と考えてきた。しかし、本研究事業（第一期）の田中史生氏の研究により、大島の女神が渡来系氏族である秦氏によって松尾社（京都）でも祀られるようになったのが7世紀初頭であったと判断できるようになったため、その頃には既に三女神へ分化（神名と鎮座地との関係は未確定）していた蓋然性が高まった。辺津宮も中津宮も、境内や周辺からの出土品によって、信仰・祭祀の地としての歴史を古く遡らせることは可能で、今後の調査・研究が俟たれる。

宗像三女神は『日本書紀』による限り、海上交通の神として天皇を助けることが期待された神だったが、早くも9世紀にはこれと異なる神徳が語られる

ようになる。870年、宗像神は宇佐八幡や香椎廟などとともに、新羅海賊や天変地異などに対する国家の鎮護を求めた勅使による奉幣の対象となったが、その際、宗像神は神功皇后の新羅親征に助力した存在として語られている。そのような伝承は『日本書紀』や『古事記』には見えないものであり、9世紀に活発化した新羅海賊への恐怖・不安感と、古代国家によって形成・流布された神功皇后伝承の影響力が、新たな三女神神話を生んだものと考えられる。この神功皇后伝承と結合した国土守護の神としての姿は、宗像大社の中世神話（縁起）の中で発展して語られている。941年の藤原純友の乱の鎮圧の後、正一位の神階を授けられていることも、国土守護の文脈で理解できよう。三女神への信仰は、社会・時代の変化のなかで再構成されながら継承されていった。

しかし、本質として変わらなかったことは、沖ノ島への信仰であった。辺津宮には12世紀頃に三女神に対応する三つの社殿が境内に設けられ、特に現在の本殿にあたる第一宮は三女神全てを祀ることのできる惣社として、新たな祭祀空間の核となった。ただしその第一宮の中心で祀られたのが、沖津宮の主神でもある田心姫神だったことは、当時においても宗像大社の信仰はあくまで沖ノ島を根源とするという、強固な認識の存在を物語っている。

The Three Goddesses of Munakata

OTAKA Hirokazu Taisho University

Presently, the Three Goddesses of Munakata are enshrined at Munakata Taisha in the following way: *Tagorihime* in Okitsu-miya (Okinoshima), *Tagitsuhime* in Nakatsu-miya (Oshima), and *Ichikishimahime* in Hetsu-miya (Tashima, on the mainland). This widely accepted distribution relates to the Three Goddesses' order of appearance in the *Nihon Shoki*. However, the names of the goddesses, as well as the shrines that correspond to them, differ throughout volumes of the *Nihon Shoki* (those that tell alternate versions of legends) and the *Kojiki*. Though there are various theories related to why such differences exist, the names of the goddesses can be seen as originating from the natural phenomena of Okinoshima and the surrounding sea (e.g. fog, tide). Since the Three Goddesses were originally deities that protected the Genkai Sea, the changes in names can be understood as changes in the way people experienced the holiness of Okinoshima.

The names the *Nihon Shoki* and *Kojiki* use to refer to the goddesses can be categorized into 5 types, and the reason those many names are considered to correspond to the Munakata goddesses is likely because of their relation to the ways in which the Munakata clan venerated the goddesses across 3 sites (Okinoshima, Oshima, Tashima). Regarding the origins of Three Goddess beliefs, excavations of ancient ritual grounds have shown similarities between Okinoshima, Nakatsu-miya (Mt. Mitake), and Hetsu-miya (*Shimotaka-miya*). It is also regarded that since the *Nihon Shoki* and *Kojiki* were compiled at the end of the 7th century, belief in the goddesses would have been formed by then. Particularly, Dr. Fumio Tanaka's research for this project (1st stage) demonstrated that the Hata clan, an immigrant clan from mainland Asia, spread worship of Oshima's goddess to Matsuo Shrine (Kyoto) in the beginning of the 7th century, so there is a high probability that the 3 goddess faith had

developed before the beginning of the 7th century (the date of goddess names and shrines remains undetermined). Artifacts excavated from Hetsu-miya and Nakatsu-miya also demonstrate that the beliefs and rituals in the area potentially extend back into ancient times, but further investigation and research is needed.

The *Nihon Shoki* acknowledges the Three Goddesses for protecting the emperor during sea-travel, but by the 9th century, they were credited with more feats. In 870 CE, alongside shrines such as the Usa Hachiman and Kashii Shrines, the Munakata shrines became sites that were believed to protect the country from Silla pirates and natural disasters and were sites where *chokushi* (imperial envoys) performed special rituals. During such prayers and rituals, the deities of the Munakata shrines were said to have aided Empress Jingū during the *sankan seibatsu*. The legend of the *sankan seibatsu* is not written in the *Nihon Shoki* or *Kojiki* and is now thought to have developed in response to the fear and concerns of Silla pirates in the 9th century, which more broadly led to the spread of ancient nation-making legends and increased the influence of Empress Jingū. The Three Goddesses protecting the country, and being linked with the myths of Empress Jingū, is mentioned in the medieval period origin story (*Engi*) of Munakata Taisha. After the Fujiwara Sumitomo revolt of 941 CE was suppressed, the Munakata deities were granted *shōichi'i*, the highest divine rank, which can be understood as another way the Munakata deities protected the country. Worship of the Three Goddesses continued throughout history, adapting its form to social and generational changes.

However, belief in Okinoshima remained unchanging. Around the 12th century, shrine buildings that corresponded to each of the goddesses were built in the grounds of Hetsu-miya. The central shrine building of Hetsu-miya, the

Teiichi-no-miya, fulfilled the important role of *soja*, and became the new center of Three Goddess worship. However, the deity enshrined at the *Teiichi-no-miya* was *Tagorihime*, who is also the central deity of Okitsu-miya, which demonstrates how important Okinoshima was to Munakata Taisha beliefs.

ジェンダーと海の祭祀 ―沖ノ島信仰と船霊女神の出現―

秋道 智彌 山梨県立富士山世界遺産センター所長、総合地球環境学研究所名誉教授

船霊信仰の歴史的概観

本報告では船霊(船玉)が女性である点に注目し、船霊信仰の時代的変容を検討する。船霊は神社系の海神として昇格し、のちに天妃(媽祖)信仰と習合する一方、漁船に祀る神として現代まで根強く持続してきた。

海神を祀る神社には古代から綿津見神社、住吉神社、宗像神社があり、綿津見三神(底津綿津見神・中津綿津見神・表津綿津見神)、住吉三神(底筒男命・中筒男命・表筒男命)、宗像三女神(市杵島姫神・田心姫神・湍津姫神)を祭神とする。そのほか、宇都志日金杵命、大山祇神、金比羅神、恵比須、観音菩薩などが航海安全神・軍神・漁撈神としての性格を有してきた。

遣渤海使船の「能登」が帰国するさいに船霊への航海安全祈願がなされた(天平宝字 7[763]年)。また、無事に遣使の航海を果たした船に従五位下が叙位された(8世紀初頭～中葉)。宗像三女神は、在地の海人集団の航海神が有力氏族である宗像氏の奉斎神となり、さらに倭王権と結合し国家的海神に昇格した例である。約500年間持続した沖ノ島の航海安全儀礼はF.ブローデルの称する「中期波動」の例にあたる(ブローデル 2004)。

海と女性

中山太郎(2012)は、古代の航海や船に女性が果たした役割に注目した。その具体例として、隠岐国知夫郡黒木村大字美田に鎮座する焼火山神社(祭神は比奈麻治比売命)は沖を航行する船に焼火により陸の目印となる灯台の役割を果たし、巫女の比奈麻治比売命が火を焚いた。焼火山神社への信仰は江戸期の航海者にも伝承され、初代/二代目の歌川広重や葛飾北斎の版画に航海安全儀礼の様子が描かれた。那

智熊野の諸田船(御船)神事、安芸厳島神社の玉取り祭神事、出雲美保神社の青柴垣神事において、女性が乗船し儀礼を執行する重要な役割を演じた。ただし、遣使船の祭祀関係者は主神、陰陽師、卜部であり、女性が乗船した証拠はない。先述した「能登」に乗船していた留学生の妻や乳幼児、乳母、優婆塞は暴風雨の元凶として海に投げられた悲劇もある。

船霊の民俗

船霊信仰に関連する慣行や民俗語彙は全国的にある(徳丸 1993)。船に人形(ひとがた)、さいころ、毛髪、銭、五穀などの供物を船大工が準備して船柱下部に収蔵する(図1)。宗像鐘崎には独自の船霊の御身入れがあり、船大工がノミでX印を入れることで船霊が宿る。瀬戸内海地域における64例の供物では、さいころ(37)、銅銭(34)、五穀(24)、人形(23)の順に多い(瀬戸内海歴史民俗資料館 1978)。沖永良部島で船霊はヒナダマ(船霊)ガナシ(加那志:神への尊称)と称される。船に祀る御神体はないが、新造船完成のさいに米・洗米・ミシヨー(甘酒)を船の帆柱の部分に供え、ヌル(巫女)がお祓いをした。供物は不漁時、水死体を扱った場合や船を売却したさいに入れ替えられる。航海中に水死体を見ると豊漁になるとする俗信はケガレのハレ(エビス)への転換説(波平 1984)や、水死体を船に揚収するさいに水死体が船霊に見えないようにする慣行から船霊の忌避説(鶴橋 2023)がある(図2)。琉球/台湾/朝鮮では水死体を悪霊とみなし、本土の例とは異なる(下野 1989)。船霊の発する音は船の部位により異なり、嵐や風の予兆とされた。船霊は女性であるが、船玉十二神を男神とする例が愛媛の川之江にある。

船霊と航海安全儀礼の習合

船霊は中世以降、中国伝来の天妃信仰・媽祖信仰と習合し、江戸期以降、航海神として位置づけられた。すでに元代に天妃は船乗りの神として崇拝されていた（秋月 1962）。天妃（媽祖）信仰は琉球、本土へと伝来し、在野の船霊信仰と習合し複数のフナダマが祀られている（藤田 2021）。

『万葉集』の第3巻第270番歌に、「在り嶺よし 対馬の渡り海中に幣取り向けて早帰り来ね」がある。大宝2年（702）の第八回遣唐使派遣のさい、海中に御幣を投げて航海の無事を祈った。神名帳記載の伊豆半島下田の火達山に鎮座する白濱神社で海の祭神である伊古奈比咩命を迎える御幣流祭（10月30日）では、海岸で海中に（伊豆七島の）島数に当たる七本の御幣と供物を投げ入れる。この祭祀は古代の航海安全祭祀に相通じる。

古代の遣唐使船で嵐に遭遇したさいの祈願対象は船霊ではなく観音菩薩であった。新羅の海商人も観音信仰を奉じていた。中国浙江省舟山列島の普陀山島にある観音菩薩像は現代の海神信仰の象徴である。

船霊は国家祭祀の対象となるなかで人格神として崇拝され、仏教伝来後は天妃信仰とも習合した。一方、漁船の進水式や年始の起業時に航海安全と大漁祈願のために船霊を祀る儀礼が息づいている。アニミズム的な海霊は海洋祭祀の根幹に結晶化されており、ブローデルの長期変動に相当する海の基盤思想

と深く関連するとみなすことができる（図3）。さらに時代を遡り、古墳時代の船型埴輪や弥生時代のペトログリフのなかに、船霊の原型となる図像表現を見いだせる可能性もあり、今後の課題としたい。

文献

秋月観映 1962「東日本における天妃信仰の伝播：東北地方に残る道教的信仰の調査報告」『歴史』23/24：16-28頁

鵜橋晴菜 2023「海に漂う「流れ仏」への対応習俗—その問答を中心に」小川直之編『民俗学からみる列島文化』、171-195頁、アーツアンドクラフツ
下野敏美 1989『環シナ海文化圏の民俗—地域研究から比較民俗学へ』未来社

瀬戸内海歴史民俗資料館 1978『瀬戸内海及び周辺地域の漁撈用具と習俗』、瀬戸内海歴史民俗資料館
徳丸亜木 1993「漁民信仰論序説—フナダマ信仰を中心に—」『歴史人類』21：0234-130（81-185）頁

中山太郎 2012『日本巫女史』国書刊行会

波平恵美子 1984『病気と治療の人類学』、筑摩書房

藤田明良 2021「東アジアの媽祖信仰と日本の船玉信仰」『国立歴史民俗博物館研究報告』223：97-148頁

ブローデル・F.2004『地中海』（浜名優美訳）藤原書店

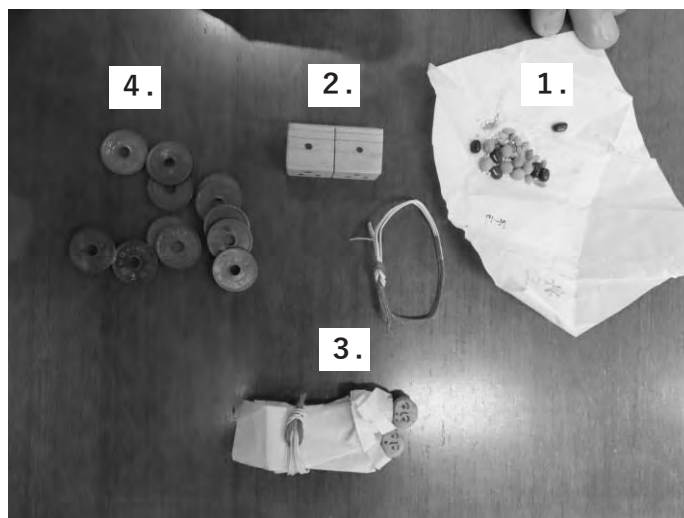


図1 「フナダマサン」の供物。1. 五穀、2. 木製さいころ2個、3. 男女の人形1対、4. 五円玉12枚。（広島県豊田郡木之江町）（瀬戸内海歴史民俗資料館蔵）

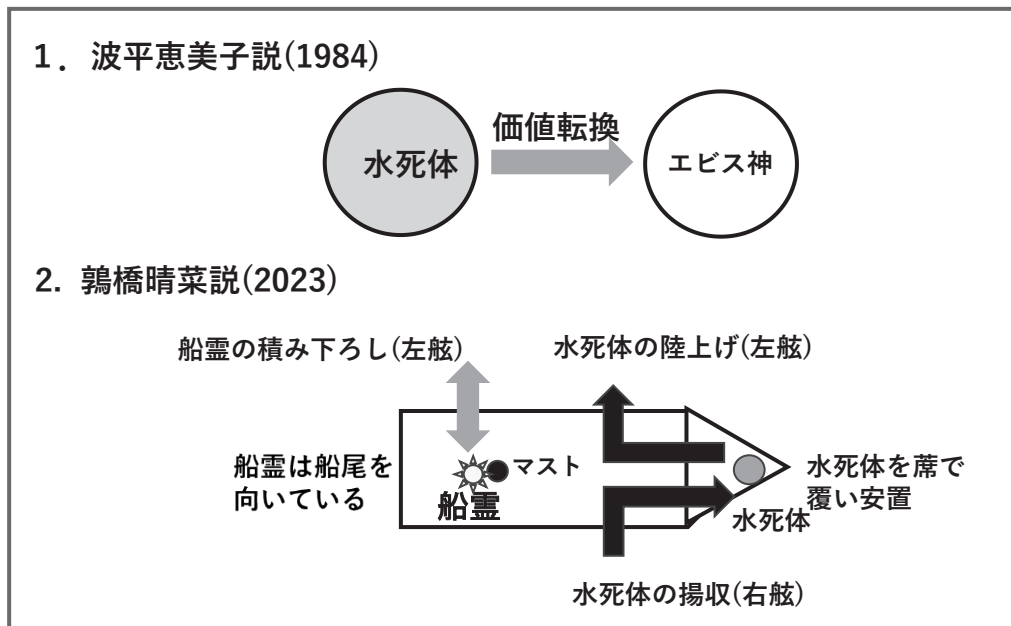


図2 水死体と船霊・エビスの関係。

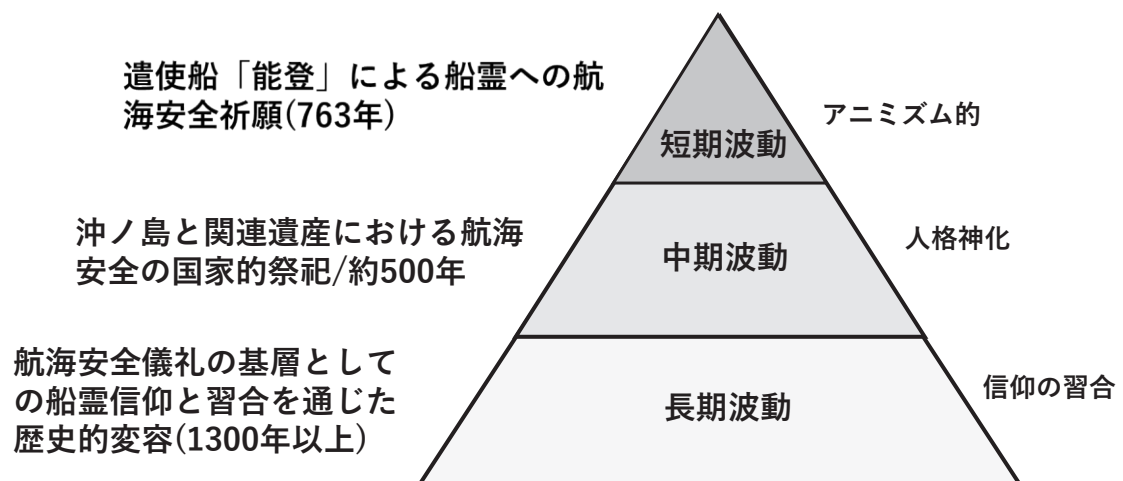


図3 船霊信仰の歴史的変容とF・ブローデルによる文明の「波動史観」。

Gender in Maritime Rituals — Emergent *Funadama* Goddess in Okinoshima Belief —

AKIMICHI Tomoya Director, Yamanashi Prefectural Fujisan World Heritage Center/
Professor Emeritus, Research Institute for Humanity and Nature

Historical Overview of *Funadama* Belief

This report examines historical transformation of *Funadama* belief, focusing on gender role of *Funadama* as sea goddess. While *Funadama* was promoted as the first rank of the sea goddess in the shrine rank system, and later it was syncretized with Mazu belief. Overall, the *Funadama* has been believed as the ships' guardian goddess over 1300 years.

Watatsumi-jinja Shrine, Sumiyoshi-jinja Shrine, and Munakata-jinja Shrine are known to enshrine sea deities from ancient period. Sea deities involved are *Sokotsuwatsumi-no-kami*, *Nakatsuwatsumi-no-kami*, and *Uwatsu watatsumi-no-kami* in Watatsumi-jinja Shrine, *Sokotsutsu-no-ono-mikoto*, *Nakatsutsu-no-ono-mikoto*, and *Uwatsutsu-no-ono-mikoto* in Sumiyoshi-jinja Shrine, *Ichikishima-hime*, *Tagori-hime*, and *Tagitsu-hime* in Munakata-jinja Shrine.

Other sea deities are also identified that have played various roles in sea affairs as navigation, battles, and fishery. They include *Utsushihikanasaku-no-mikoto*, *Ohyamazumi-no-kami*, *Konpira-no-kami*, *Ebisu* and *Kannon*.

In the historical document, *Funadama* was described as the sea deity to be prayed for the safety of navigation when the *Noto*, an envoy ship to Bohai, being encountered with the heavy storm on returning to Japan in 763. Relevant to this fact, those envoy ships that safely cherished the voyage were promoted as the lower rank five. These events were described in the documents during the early and mid 8th century. The Three goddesses of Munakata had been the object of local belief, and later became the supreme deity of Munakata Taisha. Then, the Three Goddesses of Munakata were promoted as the first rank status of the Nation's formal ritual system. Munakata's rituals for safe

navigation persisted about 500 years since the mid of the 5th century until the end of the 10th century, which may correspond to an example of the medium-scale wave of the civilization, claimed by F. Braudel (2004).

Sea and the Gender

T. Nakayama (2012) raised a hypothesis that the shrine maiden (*miko*) played an important role in the ancient navigation. He showed some examples in the historical documents as well as folk ritual practices. First case is Mt. Takuhi Shrine in Chibu county, Oki Islands where the goddess *Hinamajihime-no-mikoto* prepared the fire, providing the light as a guide for navigators. The fire-making practice has later been passed down in the Edo period, and the Mt. Takuhi Shrine and navigators' weather forecasting was drawn in the *Ukiyoe* prints by Utagawa Hiroshige and Katsushika Hokusai. Morotabune festival at Nachi-Kumano, Tamatori festival at Itsukushima Shrine, and Aoshibagaki festival at Miho Shrine, Izumo, are other cases where priestesses played major roles in the sea-faring rituals.

Yet, there is no definite evidence to indicate the shrine maiden was on board the envoy ships, excepts Shushin (priest), Onmyoji (weather forecasting diviner) and Bokushi (diviner using bones) as male members. There is a document of Noto's navigation that the female, infant, and non-monk persons on board were sadly thrown into the sea as they were regarded as the root cause of storm.

Folk Belief in *Funadama*

Folk practices in *Funadama* belief are widespread in

Japan (Tokumaru 1993), and in general several offerings such as two dices, human hairs, five kinds of cereals (rice, wheat, barley, millet, and red bean) and human figures (*hitogata*) are prepared by the shipwright, and stored at the lower bottom of the mast of ship. Of 64 examples of *Funadama* offerings, dices are utilized in 37 cases, copper coins 34, cereals 24, and human figures 23. The site where *Funadama* offerings are stored is termed as *tsutsu*, *mori*, or *omuro*. Kanegasaki-type *Funadama* is a unique rectangular wooden board, and when the shipwright marked X by chisel on the side of board, *Funadama* is believed to dwell in it. In Okinoerabu Island, southern Japan, *Hinadamaganashi*, literally *Funadama* and its sacred term, is believed as the sea goddess. But in the launching ritual, rice and sweet rice wine etc. are offered at the bottom of the mast and the *nuru* or a sacred maiden conducted the safe navigation ritual. Offerings are generally replaced in case of a long-lasting poor catch, lifting a drowned body on the ship, or a sale of the vessel to another person. In the sea, a drowned body bears two distinct explanations; one is the transformation theory in which the polluted dead body is transformed into *Ebisu* god that brings about good luck (Namihiro 1984). The other is the avoidance theory (Uzurahashi 2023) in which the drowned body is lifted from starboard side and laid at the bow part of a ship and unloaded to land from port side while *Funadama* that is loaded from port side, and stored at the bottom of the mast behind, faces stern side (Figure .2). By this practice, *Funadama* is free from witnessing the corpse and able to avoid the pollution. It is also known that *Funadama*'s voice predicts the weather, which varies depending on the part of a ship where the sound is heard. Given the voice is detected from the stern, the calm will come whereas the voice from the bow and side-boards is a sign stormy weather. In terms of the gender of *Funadama*, it is generally acknowledged as the female, but *Funadama Junishin* (twelve gods of *Funadama*) nominate twelve male gods

as shown in the hanging scroll of the shipwright's house at Kawanoe, Ehime prefecture.

***Funadama* Belief in Syncreticism**

In central Fujian Province during the Song Dynasty, there was a folk belief in the sea goddess that was believed to protect the people from famine, disease and theft. It was further widespread as *Tiānfēi*, one of the highest position title in China during the Yuan Dynasty (1331) (Akitsuki 1962). In the Ming Dynasty, it was identified generally as *Mazu*, which was believed, based on the real story of one lady who possessed supernatural ability to cure people and to bring about miracles. *Mazu* belief has then come to widespread among navigators, sailors and sea-merchants in Southeast Asia, Taiwan, the Ryukyu and Japan. In Japan the *Mazu* belief has been syncretized with local beliefs in *Funadama* and other sea goddesses (Fujita 2021).

In the *Manyōshū* (the oldest collection of poems during the mid 7th and the mid 8th centuries), there is a poem (volume 3, No. 270) to pray for the safe voyage of the envoy ship between China and Japan, throwing sacred paper streamers into the sea. Similar practice is also found in the Onbenagashi-sai in the Shirahama Shrine, Shimoda of Izu peninsula, Shizuoka, in which seven paper streamers are thrown into the sea to welcome the sea goddess, *Ikonahime-no-mikoto* on the 30th October. Seven sets of paper streamers correspond to seven islands of Izu Shichito. It should be noted that in case of storms to capsize the ship, people prayed for the safety not to the *Funadama*, but *vide infra* *Kannon-Bosatsu*, a goddess of mercy in Buddhism. At the same age, sea-borne Silla merchants who used to navigate between Korean peninsula and East China Sea also believed in *Kannon*. Famous *Kannon* stature is built on the Póudú Island, Zhoushan Islands, Zhejiang Province. Overall, locally worshipped *Funadama* had come to be personified as sea goddesses worshipped in the first rank shrine, and national rituals for safe navigation. *Funadama* was also syncretized later with foreign well as

indigenous folk religions. While *Funadama* belief has persisted extensively praying for the safety in navigation and a good catch. In these historical processes, it is evident that *Funadama* has been crystalized as the core of sea cosmology as ‘a longue durée’ in Braudel’s term (Fig. 3) years. The origin of *Funadama* sea goddess may be dated back to the earlier Kofun and Yayoi periods, and possible evidences may be detected in clay ships and petroglyphs of ships in which proto-types of *Funadama* might be drawn as iconographies.

Bibliography

- AKIZUKI Kanei, “Higashi Nihon ni okeru Tenhi Shinko no Denpa-Touhoku Chihou ni nokoru Dokyo-teki Sinko no Chousa Houkoku” (The diffusion of the *Tiānfēi* religion in east Japan: A research report on the Taoism in Tohoku region), *Rekishi*: 23/24: 1962, pp.16-28.
- BRAUDEL F. “*La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*”, (Translated by Hamana Masami), Fujiwara Shoten (in Japanese), 2004.
- FUJITA Akiyoshi “Higashi Ajia no Maso Shinko to Nihon no Funadama Shinko” (*Maso* religion in east Asia and the *Funadama* belief in Japan). *Bulletin of National History and Folklore Museum* 223: 2021, pp.97-148.
- NAKAYAMA Taro 2012. “*Nihon Miko-Shi*” (Japanese History of the Priestess), Kokusho-kankokai, 2012.

NAMIHIRA Emiko “*Byouki to Chiryō no Jinruigaku*” (Anthropology of the Disease and Curing), Chikuma Shobo, 1984.

SETO INLAND SEA FOLK HISTORY MUSEUM “*Setonaikai oyobi Shuhen Kaiiki no Gyorou Yougu to Shuzoku*” (Fishing Gears and Customs in Seto Inland Sea and its Adjacent Waters), Seto Inland Sea Folk History Museum, 1978.

SHIMONO Toshimi “*Kan-Shinakai Bunkaken no Minzoku: Chiiki Kenkyu kara Hikaku Minzokugaku he*” (Folklore of Cultural Region in Circum-China Sea-From Area Study to Comparative Folklore), Miraisha, 1989.

TOKUMARU Aki “*Gyomin Shinko-Ron Josetsu – Funadama Shinko wo Chuushin nishite*”, (Introduction to the Fishermen’s Religion with reference to the *Funadama* belief), *Rekishi-Jinrui* 21: 1993, pp. 0234-130(81-185).

UZURAHASHI Haruna “Folk customs to sea-drifting ‘nagare-botoke’ with reference to the dialogue with the drowned body”. In Ogawa Naoyuki ed., “*Minzokugaku kara miru Retto Bunka*” (Islands Cultures and Folklore), Arts and Crafts, 2023, pp.171-195.

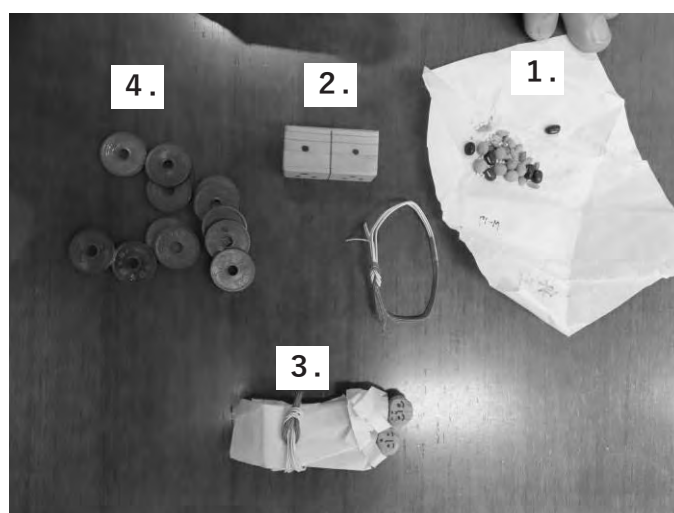


Figure 1. Offerings to *Funadama*. (Kinoue town, Toyoda county, Hiroshima Prefecture)
 1. Five kinds of cereals (*gokoku*), 2. Two wooden dices, 3. Male and female human figures (*hitogata*), 4. Twelve coins. (Seto Inland Sea Folk History Museum)

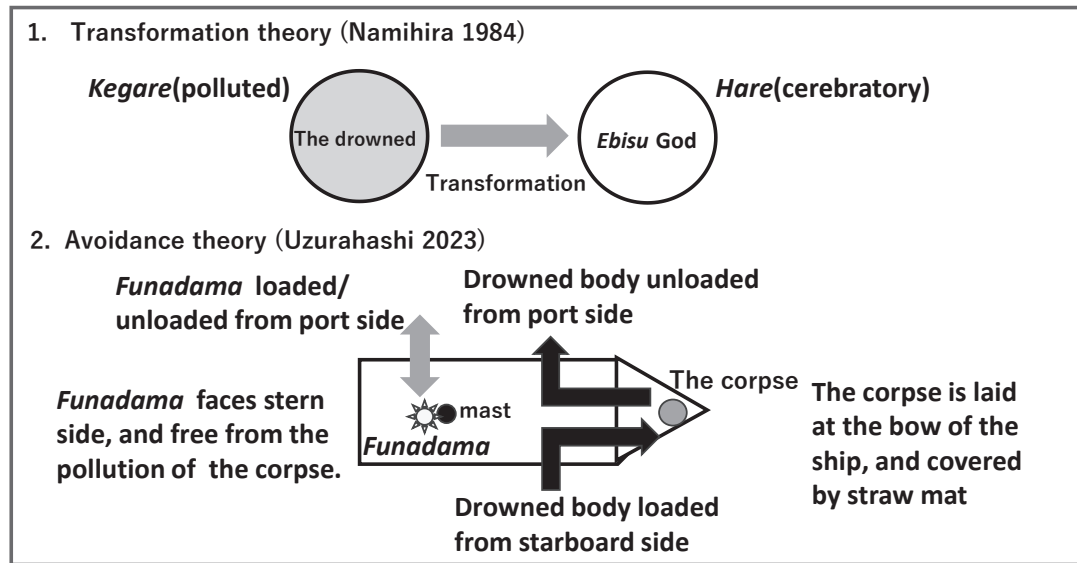


Figure 2. The relations among the drowned, Funadama and Ebisu.

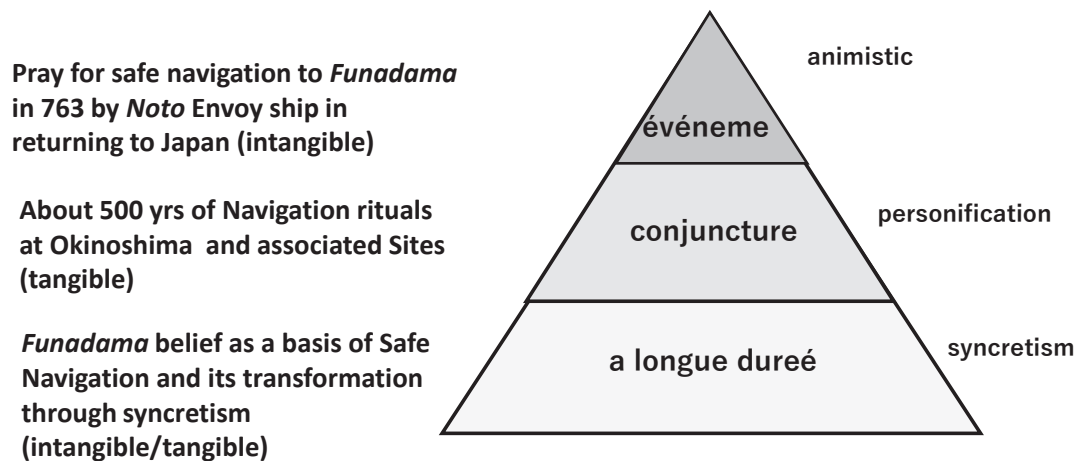


Figure 3. Historical Transformation of Funadama Belief with reference to Three Wave-layers Schema in the F. Braudel's Civilization Model.

総合討論 1 :

「歴史的文脈から宗像の祭祀・信仰の意義を考える」

●事務局

総合討論 1 のテーマは、「歴史的文脈から宗像の祭祀・信仰の意義を考える」です。司会は佐藤先生です。どうぞよろしくお願いいたします。

●佐藤先生

はい、よろしくお願いします。今回の国際検討会では2日間にわたり大変多くの先生方から特に宗像・沖ノ島の祭祀・信仰の歴史的変遷について非常に有益なご報告をいただけてまいりました。それぞれの先生方、他の先生の報告を聞いた上で色んなことを考えることがあるというので、そのようなことをまず最初に伺おうと思っているのですが、残念ながら時間があまりないということで簡潔にお話しいただければと思いますがいかがでしょうか。今回特に菊地先生からは中世・近世に至るお話もありましたし、鈴木正崇先生からは山の祭祀・海の祭祀という形でジャパニーズ・エスノロジーとおっしゃっていましたが、そういった形でのご報告は今まであまりなかったと思います。そういったことを受け止めて、それぞれご報告いただいた先生方から今回の全体の報告を聞いた上でのご意見をちょっと最初に伺いたいと思っておりますがいかがでしょうか。まず笹生先生いかがでしょうか。

●笹生先生

はい、まず、私の報告に対して溝口先生からいただいたコメントで、重要かと思ったのは、神の人格化の問題です。昨日も溝口先生の方からは、やはり6世紀末期から7世紀頃に人格化が明瞭に認められるのではないかと、ご指摘がありました。それは、宗像の神々が、いつ三女神になってくるのかという問題と関係し、今日の大高先生の報告とも関わってくると思います。そのあたりの人格化のプロセスというのを整理して

おく必要があるかと思いますが、私からは、まず、この点について触れさせていただきます。

昨日の報告で取り上げた人間の認知的傾向性という視点で整理すると、「心の理論」が関係してきます。自然の現象や環境の働きに、それをそうさせている「行為者」を直観し、その行為者が、どのように感じ考えるかということを直観的に推し量る「心の理論」については、古墳時代中期の5世紀に成立する祭祀遺跡の状況から推測できます。祭祀遺跡からは食器や貴重な幣帛に当たる品々が出土します。ここからは、祭祀の対象となる行為者（神）は、美味しい食膳を食べ、貴重な品々を好み喜ぶという「心の理論」が働いていると推測できます。それは、行為者（神）の人格化の第一段階というように考えてよいでしょう。

次の段階となるのが、昨日、溝口先生からご指摘のあった6世紀末期から7世紀代。今日も田中先生の報告からも同様に考えられます。

6世紀の末期から7世紀代の7号と8号祭祀遺跡では、かなり豪華で貴重な馬具が出土しますし、武器・武具類も非常に装飾性が高い、最上級の品々が供えられていました。それは、抽象的なものではなく、人間が使用する最上級のものと同様の品々が、神の宝物として捧げられる。それが、神宝の原形として6世紀末期頃には明確となる。この段階で、行為者（神）が、人間の姿としてイメージされ始めてくる。そして、昨日の私の話に繋げると、7世紀後半からは、神への祭祀において、祭祀の場と作法が、今度は天皇の宮殿と宮廷の作法を導入し整えられる。祭祀の儀礼の部分が、天皇や貴人に対する作法で整えられる。これによって神様は、貴人と同様に、男性か女性なのかとイメージされるようになる。そのような祭祀が、8世紀代にかけて定期的に行われるようになると男の神、女の神というイメージが明確に定着する。すると、今度は、神はどのような服を着ていて、どのような顔なのかが、意識的に考えられるようになり、神像が成立する。今日の大高先生の発表では、宗像三女神の可愛いイラストが出ておりましたが、それも一つの現代的な神像ではないでしょうか。そのような神像につながる具体的な

人格的なイメージが、8世紀から9世紀に固まってくる。そのプロセスを経て、京都の松尾大社のご神像のような写実的な神像が造られ、『皇太神宮儀式帳』の月読宮のご神像も成立したと考えています。このように整理すると、まず5世紀、次に6世紀末から7世紀、そして7世紀後半以降、という3段階で神様の具体的な姿が明確にイメージされ定着するようになる。昨日・今日の議論を受けると、以上のように整理ができるのではないかなと考えます。後にまた、溝口先生からコメントやご意見をいただければと思います。

●佐藤先生

例えば、沖ノ島が島として神体島であるという見方もあるのですが、そのようなものから三女神というように形で人格的な神になっていくという過程を5世紀・6世紀、それから姿を表すような形では8世紀ぐらい、7世紀末から8世紀ということでしょうか。これについては、大高先生、いかがですか。

●大高先生

今のお話に付け加えるようなことだけ、今思っていたのですが、沖ノ島以外で全国でオキツヒメとか、ヘツヒメとか、オキツヒメは舩倉島ですね。実際は舩倉島かどうかは分かりませんが、あと、この間行っただけですが、竹生島ですね。竹生島も、元々はアザヒヒメというのが祀られていた所で、そのようなものも、いつからか、というのは難しいですけどどこかの段階で古い神様の名前、なんとかヒメ、オキツヒメ、オキツシマヒメもありましたが、そういった名前が付けられていくということは人格、人と思ってきている、全国各地で起きていることだと思うのでそういった方面から見ていくことも、もしかしたらできるのかなというように今ちょっと思っていたのでお話しさせていただきました。

●佐藤先生

今の海路、海の交通を保障する神様が女性の神様で今日秋道先生の話だと船の神様は皆男神である、男性の神様である、というお話だったのですけれども

秋道先生、この男神・女神という海の神様か、船の神様か、その使い分けというか、別というのがあります。

●秋道先生

はい、発生からすると笹生先生がおっしゃったように、パーソニファイドというのがまず来ます。それからジェンダー論が来るからジェンダーが最初にあったとは思いますが、例えば、縄文の土偶とか、お腹の大きなのが出ますね。あれはファティリティみたいなものから出てきた発想で、ちょっと宗像とは違う。ただ船で、なんで女神なのかというのは、これはもっと難しい議論がいっぱいあります。僕の仮説では女性が嵐を鎮めるバイアスになった人間が神の世界と交流するときに嵐を鎮めたりした。あるいは自分自身が犠牲になる。そのようなことでジェンダーが出てくるからやっぱり人格神の話が最初に来るのかなと。ただ本当に、瀬戸内海の船玉十二神は全部男性です。ただ、あれは新しいかもしれない、江戸時代くらいかもしれないと思います。

●佐藤先生

古代でも船が遭難しそうになったら、物を海の神に捧げたり、あるいは頭をけずらない持斎を投げ込むみたいなこともありますけど、持斎の場合は性別はどうでしょうか。田中先生、いかがでしょうか。

●田中先生

むしろ、遣唐使の例だと、色々やっているというか、つまり、仏に祈るし、色んな神様をお願いするし、とにかく救われるものなら何でもすがっているという状況だと思います。だからすごく区切り分けされてしっかり何か組織的にやっているというよりは、もっと生々しくやっているというのが史料で出てくる船の上での祭祀の状況だとは思いますが。

●佐藤先生

ありがとうございます。鈴木先生、男神・女神についてはいかがでしょう。

●鈴木先生

よく言われることですが、山の神は、女性が大半です。なぜかと聞かれますが、山はものを生み出す。母なる山という考え方はあります。山の神には男神もあるのですが、圧倒的に女性です。海に限らず、女性というジェンダーの問題は常に宗教の根本にあります。宗像三女神は古代の大地母神なんかと全然違う歴史時代の女神で、大きな変容を遂げていると思います。神話では男性の視点で操作的に女神を作っていく、ということもあると思います。そこにジェンダーバイアスが入ってくる。男性が作り上げた女神像がどこかの時点で忍び込んでくると政治や社会構造と絡んで女神も変化していくという考え方が重要だと思います。

●佐藤先生

船乗りというか船を動かす側の人は男性の立場から見るといえるのでしょうか。時代と共にちょっと変わってくるかもしれませんが、他にこの海の交流が信仰にどう影響したかということを考えているのですが、特に昨日今日の中で日本と朝鮮半島との交流の中で沖ノ島だとか、竹幕洞祭祀遺跡、韓国とかの、評価をどのようにするかということで、沖ノ島の場合は、日本側の渡航者が行って、お祀りをしているということになりますよね。でも竹幕洞祭祀遺跡では、倭人の石製の造品もあるということで倭国から向こうに行った人も、百済系の人も、あそこでお祀りをしているというお話だったと思うのですけれども、その点について、禹先生、いかがでしょうか。

●禹先生

竹幕洞祭祀遺跡で祀った神がどのような神だったのか、そのような話がありましたが、先生方もご覧になったと思いますけど、今はそのお堂（水聖堂）の中に女神がいらっしゃる。おばあちゃん女神と8人の娘です。全部女の人ですね。民俗学の人によると、いつ頃から生まれたのかははっきりは分かっていないです。だから古代にもそのような考えがあったのかどうかわかりません。媽祖信仰も新しいでし

よう。登場したのは10世紀ぐらいですね。だから我々が今議論する5世紀あるいは6世紀あたりに百済の竹幕洞祭祀遺跡で女神があったのかどうか確信がないです。ただ、その後の時代になると、田中先生がよく知っているかもしれませんが、韓国の方から中国に渡る時に女性を生贄にする話が現れます。シムチョンという女性です。女性を海に投げ込む説話は、中国の南部にもありますよね。しかし、僕は男性を海の生贄にする説話は聞いたことがないです。若い女性が多いと思います。ただ、民俗学の人に聞くと、現在、韓国に残っている船乗りの祭祀が行われるお堂の場合は龍王のような男性神が多いと言います。女性よりは男性が多い船乗りが集まって祀るお堂には男性神が多いことは興味深い話です。以上です。

●佐藤先生

男性が海の、あるいは、船の神様になっている？

●禹先生

そうですね、現在は。

●佐藤先生

海の神様？

●禹先生

民俗学の話ですね。龍王のような男性神が多いと言います。現在はそうですが、古代はまだ未解決のままです。

●佐藤先生

海の神様が宗像三女神のように海の神様が女性だと女性を投げ込むと抵触しないか、というような気持ちもありますが、田中先生、いかがでしょうか。

●田中先生

さっきちょっと話したのですがジェンダーの問題、人格の問題を考えると例えば、神功皇后もかかったりしますが、要するに女性首長もいるわけです。つまり、その時代、あるいはその社会の男女とかの

役割、特に首長層たちの役割がどうであるかということも多分リンクする可能性はあり得るわけです。人格として見ているわけですから神が人と全く別とは見ていないでしょう。そうすると、神の問題を考えるとときに世界的に考えることも必要かもしれませんけども、おそらくそれぞれの社会、あるいは、それぞれの時代の社会構造の中でのジェンダーの問題を考えないと、おそらく見えてこないんじゃないかなという気はします。

●佐藤先生

場所によるかもしれないし、ちょっと時代が下る話になってくるかもしれない、ということですね。その点、例えば、沖ノ島も奉獻したものがいっぱいあるわけですが、その際にそのようなジェンダーが、基本的には古代ではあまり見えないと思った方がよろしいでしょうか。笹生先生、いかがでしょうか。

●笹生先生

この場合、特に7号遺跡・8号遺跡の内容が重要になってくるかと考えます。昨日、この点について、橋本先生とも夜に私的ミーティングを行いました。基本的には祭祀遺跡における奉獻品は古墳の副葬品と重なってきます。古墳の基本的な副葬品と対応するので、これは昨日、ピアソン先生も指摘されていたように、まず死者に対する祭祀というのがあり、そこで死者に捧げる副葬品のグループが成立する。日本では、おそらく古墳時代前期から中期に副葬品の組み合わせが形成され、まず死者に対する儀礼が整えられた。その儀礼の形式と捧げ物のセットが5世紀代に神（カミ）祭祀（マツリ）に適用された。その結果、地域性はあるながらも、東北地方から九州地方にかけて、ほぼ共通した祭祀用具（石製模造品など）と鉄製品や初期須恵器などが出土する祭祀遺跡が明確となったと考えられます。そして、6世紀末期頃の宗像・沖ノ島の7号・8号遺跡の出土品は、それをさらに豪華に、装飾性を高めた内容といえます。挂甲や鉾、それから玉纒横刀と同時に鏡や玉類、矢を入れた装飾性の高い胡篋も確認できます。それは、やはり古墳時代の副葬品と共通した組成と

考えてよいでしょう。そこにはジェンダー的な要素は認めにくい。それでも古墳の重要な死者への捧げ物が副葬品であり、副葬品と神への捧げものが一緒ということになりますので、この段階には、やはり一定程度人格化は進んでいたと考えてよい。

その後、ジェンダーが出てくるのは例えば、『古事記』では、宗像・沖ノ島（奥津宮）に居られるタギリビメノミコトが、国譲りをした出雲のオオクニヌシノカミの奥様となり、アジシキタカヒコネノカミとタカヒメノミコトが生まれています。このように明確で婚姻関係が確認できます。また、9世紀初頭の『皇太神宮儀式帳』で、度会郡の神宮摂社をまとめた「管度会郡神社行事」では、例えば「大土神社の大国魂命は国生神の児」というように、神の親子関係、神の系譜、つまり神の系図が具体的に語られています。8世紀初頭の『古事記』上巻には、スサノオノミコトからオオクニヌシノカミにかけての6代にわたる系譜が記されています。「記紀」においては、天皇の系図が整えられるわけで、それと接続する神の系図も整えられます。神様の親子関係を語るには、神様も奥様がいないと子供は生まれません。ですから、神様に男・女を設定することが必要となります。そして『古事記』『日本書紀』を編纂し神話をテキスト化する段階では、神々の役割分担が明確に意識されるようになるので、さらに、もう一歩踏み込んだ人格化が進んだ。この神話のテキスト化に伴い祭祀の場と儀式の形式整備が行われ、皇祖神を祀る神宮が成立し、また「記紀」神話で重要な神々の人格化が進み祭祀の場の整備が行われたと考えられます。神の人格化の進展と神話のテキスト化、祭祀の場の整備は、基礎の部分では相互に繋がった現象として起きていたと考えると、現状では整合性が取れるのではないかと思います。

●佐藤先生

ありがとうございます。三女神という形で沖ノ島と沖津宮・中津宮・辺津宮の、それぞれ女性の神様を想定するというのはやっぱり7世紀後半・末から8世紀にかけての古事記や日本書紀ができてくる過程と思ってよろしいでしょうか。

●笹生先生

ただ、昨日、菊地先生のご指摘にありましたし、これまでに私も触れてきましたが、『古事記』と『日本書紀』、さらに『日本書紀』内において異同が確認できます。これは、三女神の御名前が、7世紀後半の「記紀」編纂の段階で急に付けたものではなく、既に一定の時間が経過していたことを示唆します。そう考えると、6世紀末から7世紀早い段階で、既に人格化は進んでいて、女神としての御神名の萌芽があり、7世紀後半から8世紀初頭頃までの約100年程度の歴史のなかで、御神名の異説がでてきた。これが、『日本書紀』では「一書に曰く」という形で整えられた。ある一族や地域では、沖ノ島の神様は、この御神名だけれども、他の一族・地域では違う御名前があるというように、6世紀後半から7世紀にかけて神の人格化が進んでいた可能性は高いでしょう。ただし、6世紀後半から末期の段階の7号・8号祭祀遺跡の供献品では、まだ明確にはジェンダー的な要素は認めづらいと考えています。

●佐藤先生

ありがとうございます。菊地先生、今の点についていかがでしょうか。

●菊地先生

確かに、三女神がなぜ女神なのかというのは現代の私たちがいくら考えてもよくわからないし、古代の人も、あるいは、そこまでジェンダーを意識していたかということも。最終的には「ヒメ」という名前が付いて、それは女神になると思うのですが、そこもどうだったのかなと改めて思います。私はちょっと三神の流動的な性格をお話したのですが、イチキシマという、島を斎く、あるいは、斎かれる島、という祀られる神の性格というのが一番最初にあったのじゃないのかと言ったのですが、どの神が本質である、どの神が基礎にあるという議論をあまり今日はしたくないと思っています。イチキシマという、島に祀られる神というのが一般的な宗像神の性格でそれぞれの神格はジェン

ダーも含めてと思いますが、その時々相対的な関係で異なる姿を表すと思います。多分後半の議論の方でエマナイティズム、何か超越的な姿があってそれが三女神になっていくわけじゃなくて、相対的にこの地域で祭祀されていたものがどう関係づけられるかによって、その時に現れてくる神の姿が異なるのだらうと思っています。ただ、それではあまりに宗像神の性格がよくわからなくなるので、やはり島を斎く、島を祭祀するということは、やはり宗像の神の非常に大事な性格だとは考えています。

●佐藤先生

そのイチキシマヒメが全国にも勧請されて全国の海の神様としてもあるというのは、そのような普遍性みたいなものがあるのかなという気もいたします。基本的には私は沖津宮・中津宮・辺津宮を奉斎したというのは古事記や日本書紀にも書いてあるように、地元の本土の宗像氏が奉斎する神であってかつ、大和王権の大王がそれも祀るという、私は重層的だと思っているのですが、遣唐使船がものを捧げたりするということかなと思っているのですが、一方で、大和王権の祭祀も4世紀から9世紀まで沖ノ島で国家的な祭祀をしているというのが私は重要なように思っておりました。そこら辺のことについてはどなたか、いかがでしょうか。沖ノ島における奉献品の国家的な性格みたいなことについては高田先生、いかがですか。

●高田先生

基本的な前提として、これはもう皆さんおっしゃられているように、いわゆる奉献品のランクというのですかね。そのようなのは古墳の副葬品の中でも非常に上位のものであって、そのようなものがやはり大和王権が主体となって行った祭祀の結果というか、そのようなものを示すというような評価は変わらないと思います。その時に、溝口先生のご発表の中にありましたが、ちょっとやっぱり一個考えなければいけないのは、どのような場だったのかというときに、溝口先生は、I期のときに航海途中に寄港して航海安全の祈願が行われる場所という位置づけは適

切ではなくて、確からしくはないというようにおっしゃられているのですが、今日僕がコメントをしたときに時期を区分して考える必要があるのかなと思っていて、4世紀の後半に金官加耶を中心とした朝鮮半島と倭王権の直接の交渉が軌道に乗るという時にはやはり沖ノ島ルートの開拓というのは倭王権と九州北部の関係性を考えた時にも倭王権にとってメリットが高かったというように私は考えています。ですので、4世紀・5世紀、磐井の乱の前くらいまではやはり何らかの形で航海途中に寄港して航海安全を祈る場としても機能していたのじゃないかなというように私は考えて、そのような意味での倭王権にとって死活問題になるような航海の安全を祈願する場というようなところかなと思います。もう一つは田中先生がおっしゃられた相互交流の祭祀というよりは、対朝鮮半島を意識した王権祭祀というようにおっしゃられて、確かに朝鮮の諸社会と倭は仲良しこよしばっかりではないので、そのような動きに対応する対朝鮮半島の王権祭祀という位置づけもかなり初めからあると思うのですが、一方で、金官加耶と倭王権の相互交流の中で出てきた祭祀場というようなことを考えたときにはやはり、相互交流の祭祀の場であったというようなところも合わせて含み込んでおく必要があるのじゃないかなというように私は考えています。それがおそらく磐井の乱ぐらいまではそのような状況でその後は、またちょっと違う展開があるのかなというように思っています。だからそのような変化というのを今私が話した内容というのは沖ノ島の奉獻品の細かい分析からよりも当時の状況から話をしているので、そのような状況と今進められている奉獻品の考古学的な分析とどのようにリンクして、もしくはリンクしないのかというところは、それは田中先生もおっしゃられていましたけどもかなり重要かと思います。以上です。

●佐藤先生

6世紀の前半に大和王権に対して九州の有力な豪族である筑紫君が反抗の戦いを起こして、その際に九州を代表する豪族が筑紫君だったのですけれども、筑紫君とは別に宗像氏というのも北部九州の東側の

海域で朝鮮半島との連絡を担う豪族で宗像君は筑紫君とちょっと違うスタンスだったと私も思っておりますので、九州最大の勢力である筑紫君の反乱を制圧した後は大和王権と結びついた宗像君はその後また少し大きな機能を果たすようになったということと言えるのかなと。これがちょうど壱岐・対馬から朝鮮半島に行くコースと沖ノ島から直接、一応行けることはいけると思っていますけれども、コースとの別でもあるのかなというように思っております。今の点、溝口先生、いかがでしょうか。

●溝口先生

非常に重要な問題だと思ひまして、今後やはり地元福津市・宗像市の担当の方々にその辺にポイントを置いて改めて資料の精査をしていただかなければならないと思っていますが、宗像氏が沖ノ島祭祀を含む広い意味での、外交に関与し始める画期を示すものとして、考古資料として存在するのは新原・奴山22号墳、帆立貝型の前方後円墳です。この古墳は墳長約80mとかなり大型です。このようないわゆる「海浜型立地」の古墳は、最近「海の古墳」として、海浜交渉ルートの結节点的機能を果たすこととなった首長との関わり、またそれとヤマト政権との関わりにおいて注目されています。そのような性格を帯びた古墳が5世紀前半、ここに築造される。さらに重要なことに、この古墳の築造そのものが、この地域の首長政体のヤマト政権との政治的機能性を帯びた関与、列島内・海外交渉ネットワークへの参画の葬送儀礼を通じた確認の始まりを象徴的に表示するイベントであった可能性があります。と言いますが、それ以前の宗像地域の首長政体の中枢地域というのは内陸部なのです。釣川中流域の東郷高塚古墳の所在する辺りで、海洋交通への関与への志向性を感じさせる立地ではありません。そうすると、宗像の政体が沖ノ島祭祀を含む、ヤマト政権が中心として機能する列島内・対外交渉ネットワークに主体的に関与するようになるのは実は5世紀の半ばではないか。そうすると、高田先生が触れられた、それ以前の沖ノ島近辺を通る航路として、宗像地域を基点と「しない」航路を想定することが必要になると思

います。その場合、関門海峡を越え沖ノ島近傍を航海し、現在の釜山西部に至るルートが一つの候補となるでしょう。また、これまであまり注目されていないのが遠賀川の河口域です。島津・丸山古墳があり、詳細な年代比定は難しいですが4世紀中頃を前後するものと考えられており、沖ノ島祭祀の開始を若干遡る可能性があります。この地域には、いわゆる「熊鰐の服属伝承」があり、在地勢力の、先に述べたようなネットワークへの編入過程を日本書紀編纂者の視点から叙述したものです。この地域は、沖ノ島祭祀との関連性から検討されたこと、また、4世紀の朝鮮半島との交渉ネットワークとの関連性から検討の対象とされたことがこれまでありません。高田先生のご発言、またこの間の自らの認識の深化の中で、沖ノ島祭祀開始期の渡海航路やその実質担当者の問題については、実は今後に残された重要な検討課題であることに気付いたところです。

先ほどからの女神の性格の問題ですが、私は親族組織論への言及が必要と考えております。基本的に日本先史・古代の親族組織・出自原理は弥生時代から少なくとも古墳時代の中頃にかけてはいわゆる双系制と呼ばれる類型であります。ただ、双系的と申しましても、女性も男性も家長・首長になれる、という段階から、女性は祭祀者として、男性は武力的な統治権の執行者として、それぞれの地位・機能が固定される、いわゆる「ヒメ・ヒコ制」的システムに移行する過程があるのか、そうした場合、そのような移行がいつ起こるのかについては実はよくわかっていません。しかし、女性の祭祀権者としての地位の制度化の起源がどのあたりになるのかは、「女神」格の確立との関係において注目しておく必要があります。答えはありません。それからもう一つの重要問題は、天皇の後に地方豪族の娘が入り始める、いわゆる上昇婚、ハイパーガミーの開始期の問題です。人類学、社会進化論における社会の複雑性と成層性の増大過程のモデルにおいては、下降婚、ハイポガミーと上昇婚、ハイパーガミーとの関係性において、上昇婚は、地方勢力の服属・地位安定と中央政権の地域支配ネットワークの正当化の両面において重要な意味を持ちます。このメカニズムを神話的

に編成することは、女神の鎮座する場所の「聖化」と地方豪族の支配領域の意味的確定を一挙に実現します。そのことを中央政権の支配領域の縁辺で実現すれば、そのことは中央政権の影響域の安定化にもつながります。そのようなプロセスの起点として、5世紀半ばごろに何か画期があるのではないかと。5世紀中頃から6世紀に向かう段階は、骨考古学的にいうと、双系から父系への傾斜が進んでいく段階と捉えられてもいます。これらを総合する中で、神話の形成とも結びつけることができないか。もし、この研究プロジェクトを第3期に継続することができれば、これはとても大きなテーマにできるだろうな、と思っています。

●佐藤先生

ありがとうございます。ジェンダーの話でもあると思いますけれども、ちなみに、宗像の三女神が出てくる712年にできた古事記、720年にできた日本書紀の神話では高天原の女神が弟のスサノオと誓い事をしてスサノオの持っている剣を女神が噛み砕いてフーッと吹いたらその霧の中から三人の女神が生まれたというのですが、その前に女神が持っている器物をスサノオが口で噛み砕いてふーと吹いたら5人の男の子ができた。これが天皇の皇祖神に繋がっていくということで、それとセットなのですよ。だから三女神の話だけではないかなと思うのですがただ、その物語ができたのは古事記の712年、日本書紀の720年で、ちょうど7世紀末から8世紀にかけてというのは宗像地方の地方豪族の宗像君の娘が天武天皇の后になって奥さんになって、高市皇子という最初の王子を第一王子を生んでいます。672年の壬申の乱で活躍して勝利したことによって天武天皇が誕生し、高市皇子はお父さんが天皇ということになります。この時代、ちょうど7世紀末から8世紀の初めというのは高市皇子、つまり宗像君の娘が産んだ男の子。当時子供は母方で養育されるので、宗像君は高市皇子の外戚となるのですけれども、母方のおじいちゃんとして最も力を持つ豪族で、その高市皇子はそのままいけば次に天皇になるような人だったと私は思いますので、宗像君が天皇を作るよう

な時代がちょうどその時代で、しかも高市皇子の嫡子が長屋王と言うのですけれども、この人が720年に日本書紀ができるときに左大臣になります。右大臣から左大臣になる。つまり、藤原不比等が亡くなった後は長屋王の政権になるというので、国家を主催する最も有力な大臣になるという、宗像君の娘が産んだ子の嫡子が次の最も有力な大臣になるということで宗像氏というのはつまり、古事記・日本書紀が712年・720年にできる頃最も力を持っていた時代、長屋王が左大臣になるというようなことですので、そのような意味では決して地方の一豪族じゃなくて、中央の政権を左右するようなスタンスの立場でもあったとは思っていて、その氏族が宗像の三女神の沖津宮・中津宮・辺津宮を奉斎していたということが古事記や日本書紀にあえて重要なこととして書かれて、その神話が載っているということ自身が当時宗像氏が国政を左右するような立場になっていたということを背景にしているかなと思っております。すみません。私が長く話してしまいました。それから歴史系のお話を今しているのですけれども、今日私は菊地先生の話で中世・近世のこちらの宗像のお話だとか、あるいは鈴木先生のお話で山の信仰・海の信仰で民俗学的な形で沖ノ島や宗像をもう一遍考えることができました。…どうぞお願いします、ランベッリ先生。

●ランベッリ先生

先生のお話しの途中で出てきたジェンダーについて小さなコメントを提示したかったのですけれども、今までのジェンダーの討論の中で、生理的に識別された男性・女性つまり、役割分担の設定過程の話に聞こえているのですけれども、それはもちろん古代社会の編成あるいは古代国家の形成過程に深く繋がっていると思うのですけれども、同じ社会の中で、つまり誰が何をするか、ということなのです。ただ古事記や日本書紀の中には、我々からすぐ分かるような気がするそのようなジェンダーの区別を批判する、あるいは問題化する人物も出てくるのですが、それは、神功皇后ですね。神功皇后は皇后でありながらも、その時代の女性に期待されることをしま

す。妻で旦那さんに付いて、九州まで行って、それから神がかりになってなんとかするんですけども、それはその後は完全に変わって武装して、それから神様に呼ばれて、妊娠しているにもかかわらず、それを止めて、戦いに行つて、勝利して、戻つてきて、産むというようなジェンダーロールをまさにスクランブルするような登場人物です。だから、それはその時代には何を意味していたのかというのはずっと前から疑問になっていたのですけれども似たような話はやっぱり天照大御神に関してもあります。それこそ武器を使って、色んな行動をしますし、あるいはスサノオに対決して武装的なことをやるということで今のような決まったジェンダーロールとは違うことを示していますが、神功皇后の近世に入ってから歴史を見ると最初はジェンダーがはっきりしていない立場から少しずつ女性化しますよね。江戸時代になるともう完全に女性の病気を治すような形になっていくのでこの辺について先生方のご意見を聞きたいのですけれども、古代社会には女性は決まった役割があったわけではないですか。それとも少しずつ変わっていきますか。

●佐藤先生

一般論としては、日本の古代社会は、先ほど溝口先生がおっしゃったように男系と女系とがあつてそれが私たちは双系的社会だと言っているのですけれども、完全に中国みたいな家父長的な家族制度ができているわけではなくて女性の方が中心です。先ほど私、子供は母方で育つのだと申し上げたような形でその男系と女系が入り混じっているようなのが一般的な古代の日本の社会じゃないかというように私たちは考えています。

●ランベッリ先生

武装化している女性の時代がありましたか。

●佐藤先生

女性が戦いで活躍することは時々あると思います。東北の蝦夷との戦いでもそのようなことが出てきます。

●溝口先生

日本古代においては、おそらく、選択的雙系性・スベシフィック・アンビリニアリティが、出自・親族組織の原則として長く続いています。それから南九州地域においては、5世紀後半から6世紀にかけて確実に武装して、戦闘行為にも参加した可能性のある女性というのはいますが、それは汎列島の現象ではありません。おそらく南九州においては女性も戦闘に参加することがあったということは、古代のジェンダー区分原理について考える上での補助線として強調しておきたいと思います。それから、もう一つ付け加えますと、出自原理が男系に傾くか、女系に傾くかは、社会的分業のあり方や、生業、そして相続のあり方と有機的に関わるのが人類学的に確認されています。ですので、その時その時の社会において、ジェンダーの分業というのがどのようになっているのかということによって、社会的な富や権利の継承のメカニズムも変わってくるということです。そのような観点から、文献に現れるジェンダーと、考古学的に推測される生業や分業のあり方を対比し、ジェンダーと社会構造との共変動を明らかにしていけないといけません。また、文献に登場するジェンダー表象や表現には、その文献が書かれた目的性によるバイアスがかかっているであろうことも忘れてはなりません。

●佐藤先生

どうぞ、秋道先生。

●秋道先生

今日言い忘れたのですが、さっきのコグナティック・ソサエティとか、ほとんど日本列島の中の話なのです。だから中国の研究者、韓国の研究者から見たら、日本の古代における親族組織の問題は抜けていることがあります。それは次回の研究会に是非呼んでいただきたいのは沖縄です。同じ神話があるでしょ。兄弟・姉妹の間でロールを分けるから王さんは武力権力を握る。奥さんは霊的な存在で夫とか兄弟を助ける。その一番の中心がキンマモンなのです。それは日本の中には全くない概念ですのでやはり東南

アジアとか親族組織の歴史論をやるのだったら、やっぱり、南九州は土蜘蛛の話でしょ？あれは奄美とか沖縄にないので、もっと違った形のジェンダー論を日本の周辺を含めて、是非次回誰か、適当な人を呼んでいただけたらというのが僕の願いです。

●佐藤先生

はい、ありがとうございます。次回についてはこの会議の最後の頃にまたお話があるかなと思います。鈴木正崇先生、お願いします。

●鈴木先生

私は人類学者なので親族については厳密に議論をしたい。いわゆるバイラテラル（双系制）・パトリニアル（父系制）・マトリニアル（母系制）だけではない。アンビリニアル（選系制）あるいは選べるという考え方もあります。で、コグナティック（共系制）もあります。双系から単系へと単純にはいかないということです。

●佐藤先生

もうちょっと柔軟に考えないといけないということかなと拝聴しました。もう少し時間的に大丈夫なので、今の関係の話でいかがでしょうか。ジェンダーだけでなく歴史的な観点からお願いします。

●田中先生

一つは神宮皇后の伝承がいつできたか、という問題もあると思います。新羅征討・三韓征伐と関わっている伝承なのですが、大体持統天皇ぐらいなのです。つまり、女性天皇の時代に作られているというのが一つあります。それから女性の武装というのがどれぐらいのものなのかも問題です。女性は7世紀以前は戦争に行っています。それは女性が行かないと軍隊が出ていけないからなのです。首長一族の女性は戦場で経済的な活動をしします。7世紀以前の軍隊というのは国家からお金を支給されてどんどん行けじゃなくて自分たちがそこで生産活動をしたりして組織を維持しなければなりません。その時は男性だけの軍隊じゃなくて、経営組織体が全部動くよう

な状態で朝鮮半島に行くのです。だから女性がいないと軍隊が動かないのでいつも家産経営に重要な役割を果たす女性がついていっています。特に首長層の女性は重要です。それがどのような姿をしているかわからないのですが、先ほど言われたように例えば、上毛野氏の祖の話があります。蝦夷との戦争に上毛野氏の首長と妻たちが行くのですが妻にはその配下の 10 人の女性たちがいます。その人たちは弓を持っています。ただ、これは鳴らしたりして魔除けというか鼓舞したりするようなもので、武器といえば武器なのですが、それを武装と言っているかどうか分かりません。だから神宮皇后の武装のイメージの歴史的事実についても、しっかり検討しないとイケないのかもしれないかもしれません。

●佐藤先生

ありがとうございました。ちょっとジェンダーの話に大分偏りすぎたかもしれません。でも、宗像・沖ノ島を理解する上でも大事な話かなと私は思っております。中世・近世の宗像・沖ノ島については大高先生、いかがでしょうか。研究をなさって。

●大高先生

昨日、菊地先生と鈴木先生に大変興味深いというか、ためになるお話を色々いただいて、特に鎮国寺です。今回光が当たって、大変良かったと思います。私もそんなに鎮国寺には詳しくはなかったのですが。あと大島の竜王の話ですね。竜王の信仰みたいな話は海神ではありながらあまり今まで出てこなかった問題だと思っていました。また、佐賀の河上社、與止日女神社ですかね。あそこも一度行きはしたのですけども、川沿いであって、今まで全くその辺の繋がりがみたいなものは考えてきたこともなかったのでもっとまた改めて、こっちからするとやっぱり脊振の向こう側というイメージではあるのですが、そちらとの関係なのですかね。交通関係が中世以降古代から関係はあるわけですが、またその辺り考えていきたいと思いました。あと鎮国寺のお話で昨日北西の方の鬼門のお話があったと思うのですけど鎮国寺の山号というか鎮国寺がある山は屏風

山とか屏風岳ということで、むしろ鎮国寺の山がある意味一つの風除けでもあるのかなということをお昨日思って、面白く聞いていました。あと乾の神の話これはちょっとまだ史料的にわからないところがあるのですけど、宗像神が藤原氏の北家の冬嗣・良房、摂関家ですね、邸宅に祀られているのが東一条殿なのですけど東一条殿の乾の隅の神に位階を与えたという記事もあって、これが宗像神なのかどうかはちょっとまだ断定できないのですが、そこがもし繋がればすごい面白いかなとお昨日聞いてちょっと確認したところでした。今はまとめきれず、すみません。

●佐藤先生

鎮国寺の関係という宗像の神祇祭祀に仏教が一緒に融合している形で誕生するというのは時代的にはどれぐらいのことを考えればいいのでしょうか。

●大高先生

鎮国寺の成立自体は 13 世紀ですかね。仏教との関係についてはもうちょっと古くてもいいのですが。

●佐藤先生

鎮国寺自身は 13 世紀だけれども宗像大社にあのお寺の江戸時代、中世の図でいうと三重塔があったり、お寺があるわけですね。

●大高先生

もうちょっと遡って大丈夫ですけども、最初は 8 世紀末ぐらいから度僧とかですよ。ただ、それは一部で本格的じゃないというお話でしたね。どこで本格的なのかというとあの菩薩の位というのを昨日強調させていただいてそこも納得した次第なのですけど昨日ちょっと一個わからなかったことがあって、お聞きしたかったんですけども、類聚符宣抄の史料の田獵の料を移し、功德の布施に充てるというところの理解なのですが、これは狩りと漁をしたものを巡り巡って布施にするという理解でよろしいですか。

●菊地先生

一応ですね、直接神への供え物として動物や魚をも

う供えないと。ただ、宗像氏が領域内の狩猟漁撈は引き続き管理し、それまでを停止するわけではないけれども、そのように殺生、ちょっとわるい言い方ですけど、下々の者が殺生しても、それを神の法性に変えていくことで罪を滅するという風な論理なんだろうと考えています。

●大高先生

私のイメージとしては魚を獲って献魚するというのが今もあって、江戸時代もあって、金沢文庫にある史料でも獲った魚をあげるというのがあるのですが、それはここでは一旦否定はしているという理解でいいですか。

●菊地先生

この段階では一旦否定するのだと思いますけど、実際に神仏習合が進んだ段階では、宮の部分に供えるものと、寺院の方に供えるものと両方あって、多分宮の方には引き続き結局は魚とか供えてはいるのだと思います。

●大高先生

わかりました。境内で確かに神社の部分と仏教的な部分と両方あるということですね。わかりました。ありがとうございます。

●佐藤先生

はい、ありがとうございます。また女神の話もしたかったのですが時間も時間的に大分押してしまいましたのでまた後でちょっと時間があつたらということにさせていただいて溝口先生の方に司会を譲りたいと思います。

●事務局

はい、佐藤先生どうもありがとうございました。

総合討論 2 :

「宗像の祭祀・信仰の世界的意義を考える」

●事務局

総合討論 2 のテーマは「宗像の祭祀・信仰の世界的意義を考える」です。司会は溝口先生です。どうぞよろしくお願いいたします。

●溝口先生

前半では、第 2 期の特別調査研究事業において明らかになったさまざまな事象について、また、それについてここからさらに考えなければならないということまで到達した様々な歴史的な事象について議論され、色々な気づき・学びがあったと思います。後半は、私、溝口が司会を務めさせていただきますが、ここではそれらの成果を世界的な脈絡の中に位置づけてみる。そして、そこから振り返って、どのような課題が残っているのか、今後の研究の深化に向けて、それらに対してどのようにアプローチしたら良いのか、そのようなことを確認できればと考えております。よろしくお願いいたします。それでは早速、ピアソン先生からまずご発言をお願いし、その次にランベッリ先生にお願いしたいと思います。まずピアソン先生。私は先生の前日のご発表を伺いまして、祭祀、それから宗教的な様々な行為の歴史的な変化については本当に詳細にお話しいただいたと思います。感謝いたします。ただ、それらがどのような社会的な背景の下で、さらに言いますならば、どのような社会構造・社会組織との関係の中で現れてきたのかということについては、詳しく展開なする時間がなかったのではないかと思います。ですので、少しその辺り、祭祀の形とその変化のプロセスの具体像、そしてその変化にどのような社会的な背景、社会構造・組織的要因があつたのかということについて、まずはお話しただけかもしれませんでしょうか。

●ピアソン先生

はい、溝口先生、ありがとうございます。私が来る前に、この話題についてもっと知っていたら、発表

に他のお話を含むところだったと思います。私は博物館で見た奉獻品に特に興味を持っていました。その奉獻品は、ブリテンではなく、以前研究したデンマークの資料を強く思い浮かべさせましたから。デンマークでは、同時代の3世紀から6世紀までに、世界中で一番多くの武器奉獻品を見ることができるのです。その武器奉獻品はユトランド半島とデンマークの島々を分ける海の中に発見されました。その奉獻品の内、武器、鎧、馬具と、他のものが含まれ、多くは銀・金という貴金属で作られています。デンマークの考古学者らはこれらを何年も研究してきました。広く受け入れられている説によって、これらが戦利品つまり、これらは負けた敵からの捕獲品になります。どこから来たかという、この敵らのありそうな出身地も把握することができました。その敵らは数百年間、バルト海周辺の様々な地域から来たことがわかってきました。一部は南方から来て、他はスウェーデンとノルウェーといったスカンジナビア半島の地域から来ていました。そして、私は興味深いと思うのは、発見された奉獻品そのものだけではなく、奉獻品の発掘現場となった半島と島々を分ける海の両側にある沼の地域には祭祀以前、人が多く入植されたが、祭祀が行われた当時、同地域は既に放棄されていました。これらの地域は人気のない戦争や祭祀を行う場所でした。それは一番広く受け入れられている説です。これにより、非常に興味深い疑問が多く提起されます。武器の多くはローマからのものだとわかっています。しかし、ローマの法では「北の野蛮人」に武器を輸送することが不法となった時に供給されました。面白い中心・周辺の関係だと言えます。ここのマージン、周辺の端にある地域には、不和・暴力・戦争が起こっていました。皆さんがご存じの通り、最終的にこの地域に起きたことがローマへ反発しました。彼らはローマ帝国に攻撃し、ローマの西部帝国の破壊を起こしました。宗像の奉獻品との類似性のため、非常に興味深い比較だと思います。また、先程の休憩前からの、女神の役割についてのお話が特に印象的と思いました。その理由は、偶然のように、今話した時代にローマの歴史家タキトゥスが「北海の島」について書かれ、

多くの歴史家はその島はデンマークの島の一つと思われるが、その島の中に女神を祀る沼があったようです。そこで、年一回の祭祀に、女神の戦車は沼に引き入れられ、奴隷に洗われていました。祭祀の贈り物の一つは奴隷本人でした。女神に生贄されていました。この伝承と、発掘からの考古学的な証拠の繋がりがまだ不明なんです、明らかに男性の戦闘服であるものが、おそらく、女神に結びついてしたのはとても面白いことだと思いました。こちらの宗像・沖ノ島の研究の続きとして、それについての比較ができれば、とても興味深い研究になると思います。そちらの地域に神社のような建物がありません。武器が意識的に破壊され、水に投げ入れられている沼です。水から取り戻せないように投げ入れられ、破壊もされています。これは中心・周辺関係について考えるきっかけになると思います。大きな島や諸島と、その近くにある、強力な政治的システムを用いる大陸との関係を示します。自分がマダガスカルで行った研究では、マダガスカルの初期の集落と東アフリカのスワヒリ海岸の貿易関係に特に着目しました。その交易品は主にペルシャと中国からの土器とガラス品でした。このような周辺地域に、どのような機構で貿易を行ったかということも研究しました。これらの貿易の多くがイスラム教スワヒリの植民地化によって行ったと明確になりました。つまり、マダガスカルに集落を築くことと、場合によって都市も築いたが、イスラム教を普及することによって行いました。もちろん、必ずしもそのようではなく、貿易経由の土器はイスラム教が一度も潜入しなかったマダガスカルの地域にも発見されました。地域の先住民がそのようなものを自分の文化に受け入れた場合もあります。ここも、神社のようなところで発見したのではなく、2つの特定の地域にありました。1つ目は、マダガスカルの南側にある町村です。木造建築で構成している大きな防衛された囲い地のようなところ。そして、2つ目は、港の地域です。この港の地域は河口にあり、そこから貿易者が河川の上流に流れ、その貴重な品物を内陸に持ち運ぶことができました。繰り返して言いますが、この貿易品の流れと神社のような建物が関係

していないと思います。しかし、宗像の奉獻品との類似性から刺激を受けました。時代が少し下りますが、ここは主に 9 世紀から 13 世紀までのものになります。私からの 2 つ目のコメントになりますがもしよろしければ、もっと衝撃的なことについてお伺いしたいと思います。

●溝口先生

はい、どうぞお願いします。

●ピアソン先生

これは我々が古墳に見学した際に非常に明確になってきたことですがご存じの通り、自分の発表でも言及しましたが、ブリテンにも同様なお墓がたくさんあります。その中、6 世紀と 7 世紀のものもあります。中央と南ブリテンが古墳のようなお墓で特に知られており、その中、テムズ川河口にあるサットン・フーが最も有名です。北海方向の大陸に向かって位置しています。そのお墓では、上流階級の葬儀が行われ、そこに宗像の副葬品と同様な副葬品も発掘されていました。その副葬品に加え、2 つのお墓に船も埋もれていました。船は被葬者の棺になっていました。中世に多くのお墓が襲撃され、物品が盗まれたが、幸い、サットン・フーは無事に残されました。そこに素晴らしい宝物がありました。鎧、武器、王位の宝器と、銀と特に金の製品もありました。ここで驚くべき一つは、どの程度ヨーロッパからのものがあつたことです。東地中海地域からの宝物もあり、スカンジナビア、おそらくスウェーデンからのものも発掘されました。当時、ローマ帝国が既に崩壊し、そちらの「空間」に移行期間があり、北ドイツから東ブリテンに入植してきた人も多くいました。移行期間の始まりからの 2 世紀以内に新しい政治システムの形成が見えてきます。それらは初期のブリテンの王国になります。東サクソン、東アングリア、ミドル・サクソン、南サクソンといった、多くありました。サットン・フーは最も知られている当時のお墓ですが、他の豊かな副葬品のある古墳のようなお墓もあります。それら全てが 6 世紀後半から 7 世紀までという短い歴史的期間に作られていました。も

ちろん、これらの小さな王国は国家形成の初期だっただけではなく、同時に、キリスト教への改宗に伴う思想的かつ宗教的な闘争が起こる時期でした。西ヨーロッパの主力はフランク王国でした。単純に言えば、現代フランスになる王国です。彼らは既にキリスト教を受容し、フランク王国は自分の影響力で、英仏海峡の反対側にある王国にキリスト教を押し付けつつ、キリスト教を政治的なツールとして使用していました。キリスト教は忠誠と奉仕をもらう武器のようでした。当時は他の王様の洗礼を執り行うことで、従属的な関係を作ることができました。そのため、洗礼は政治的昇進と征服の強力な武器でした。奇跡的に泥棒から守られてきたサットン・フーの船は、今までの考古学的な説の矛盾を明らかにしました。ここは英雄的な戦士を記念するために副葬品を奉獻する、異教の、または、ゲルマン的な祭祀でした。しかし、お墓の中に王位の宝器だけではなく、キリスト教のシンボルもありました。例えば、2 つの銀のスプーンが発見されました。一つにはサウロと、もう一つにはパウロ、という名前が刻まれています。それはサウロの聖パウロへの改宗を象徴します。考古学の分野では、当時代は「正統化の危機」として長年呼ばれてきたから、これは特に興味深いと思います。歴史を理解する上で核心的になると思います。1945 年にオーストラリア人考古学者ゴードン・チャイルドは、サットン・フーは血縁に基づいた社会から国家形成への移行を示す遺跡だとおっしゃいました。しかし、宗教が政治的な提携のために使用されたため、彼がおっしゃったより複雑だと思います。面白いのです。しかし、改めて申し上げますが、こちらのお墓と関連する神社等があるかといえ、ないです。レンデルシャムというお城があり、それについてはビードという修道士が書いた資料も当時から残っていますが、それ以上の建造物はありません。先程紹介されたフェルナン・ブローデルの「連接」を思い出すと、こちらは小さな王国の変革期です。戦闘と拡大を通して、それらの王国はイングランド王国になります。それは 200～300 年ぐら

●溝口先生

ありがとうございました。非常に多岐にわたる事実と、それらが含む問題についてお話しいただいて、どれも非常に興味深いのですが、いくつか私の方から質問させていただいて、ランベッリ先生のお話に繋がりたいと思います。まず、戦利品をかなりの期間にわたって反復的に境界領域に埋めた、すなわちく埋納した、という話だったわけですが、そのような祭祀行為を組織していたのはどのようなグループ、ないしは勢力だったのでしょうか。それは一つの統一的な権力主体―統合体だったのか。それとも、多くの異なる部族がそれぞれ分かれてローマと戦っていたけれども、その場所に祭祀をして、埋める場所として選んだのですか。

●ピアソン先生

質問は何ですか。

●溝口先生

お伺いしたいのは、デンマークにおける反復的な奉獻の埋納行為を行った主体はどのようなものだったのか、単数だったのか複数だったのか、一つの権力的統合体だったのか、それとも複数だったのか、ということです。

●ピアソン先生

それについて、2つの説があります。広く受け入れられた説によると、地域の権力者によって奉獻されました。彼らは北・南・東から攻撃してくるグループをかわしました。去年出版された本からの新しい説は、誰が奉獻をするのか、そして記念する戦闘の戦場がどこなのかにも関わらず、ここは戦闘関連の祭祀場として指名されました。つまり、戦闘関連の祭祀の専用ゾーンみたいな場所でした。そこに祭祀を行うため、わざわざ遠くから来た人々もあったとされています。しかし、私はこの説は完全に納得できないと思います。その理由は、人々が入れないように防衛が立てられ、その後、放棄されたところですから飛び入り自由の、戦闘を勝ったので、全ての奉獻品を神聖の沼に入れよう、というような場所

より、その地域に人々が住んでいて、彼らが自分の集落を守ろうとしていたと思います。

●溝口先生

私がこの質問をしましたのは、沖ノ島が、ある種の国家になりそうな統一体の中心地からは遠く離れた場所にある聖なる場所であったという事実が念頭にあります。これに対してデンマークの祭祀場の性格が気になったわけです。その場所がローマと戦った数多くの地域勢力の「入会地」的な祭祀場なのだろうか、と思いました。実際、そのような説もあるということでしたが、ピアソン先生のお考えではそうではなくて、あくまで近傍地域の勢力がローマとの戦いにおける戦勝を祈願し物財を奉獻する場所としてこの場所を選び、祭祀行為を繰り返した、ということよろしいですか。

●ピアソン先生

はい。この時代にはユトランド半島とデンマークの島々の社会の武装化が行われました。5世紀に入りますと、特にデンマークの島々では、大きく集権化された政治体制が発展してきます。そちらに旧ローマ帝国から出てくる財産が多く集まります。それは地域の埋葬儀礼に見られます。そこに神社のような構造も見るができます。とても印象的なものです。しかし、半島の大陸ではなく、島々にあります。それらこそ、権力を持ち、ローマ帝国崩壊後に強い国家にもなります。

●溝口先生

そうしますと、今おっしゃったような現象が出てきた背景にはその地域の統合が進行し、そのことによってその地域の領域性と境界もより明確化し、そのことが前提となつて、その場所でそのような祭祀が行われるようになった、そのように理解してもよろしいのですか。

●ピアソン先生

そこまで言えるかはわかりません。北ヨーロッパにおいて、これは大混乱の時期だったと思います。デ

ンマークの島々の影響力が長く続きません。実際、地域が放棄されるまでは 100～200 年ぐらいしかありませんでした。その後、南部スウェーデンの西海岸に新しい社会が発展してきました。長期安定性が保たれないため、国家と言えるほどの形成ではなかったと思います。

●溝口先生

その点は、沖ノ島とどの程度比較できるかというところで重要、かつ、お答えいただくのがなかなか難しいポイントだと思います。

それでは、先に進む前にもう一つ質問させていただきたく思います。タキトゥスが女神に対しての奉獻がなされていたことを記録しているということでしたけれども、その島というのは、入会地のようなものだったのでしょうか。その奉獻の背後には、どのような政治的な勢力が存在したのでしょうか。

●ピアソン先生

ローマからの記録の難しいところは、何層もののプロパガンダもあったことです。タキトゥスは具体的にゲルマニアや、ゲルマンと呼ばれた民族について書きました。とても曖昧な記録です。彼は聞いた物語だけを報告し、歴史学者に知られている限り、彼はその地域に実際行ったことがありません。ですので、そこまで詳細な話ではありません。彼が言っているのは、北の海に沼のある島が存在することだけです。残念ながら、それ以上の具体的な地理情報がありません。

●溝口先生

その辺りが分かると、沖ノ島祭祀との比較の観点から、非常に興味深いと思いました。それではここからランベッリ先生にうかがっていきたいのですけれども、まず伺いたいのは、おそらくランベッリ先生がヒューリスティックに設けられた区別に関してです。具体的には＜内在的＞と＜超越的＞という二項対立的な区別についてより具体的にお話いただきたいのですが、昨日のお話を伺いますと、祭祀的行為、宗教的行為の歴史的変容においては、

＜内在的＞と＜超越的＞のバランスが変容することが、その進行において大きな役割を果たす、とお考えであると、私は理解しました。そうだとすると、昨日と今日の議論を通じて沖ノ島について明らかになった祭祀的・宗教的軌跡の中で、どの段階がより内在的で、どの段階になると超越的なものが前景化してくるのか。そのような観点から少し、この 2 日間のお話にコメントをいただけますでしょうか。

●ランベッリ先生

これは難しい質問ですね。聞いてきたことから、現在まで残っている宗像・沖ノ島の信仰は全体として内在的です。特に海で神霊を鎮めるため、または神霊に感謝を伝えるための祭祀を行う漁師を考えます。彼らはそれに深く信じているかどうか分からないのですが少なくとも、彼らはメタ人間的存在のエンジェンシーと交流している上、魚釣りや航海との助けを求めているようなものです。その意味では、現在でもこれは深く、内在的な世界観です。私にとっても重要なことは、宗像大社は神社本庁と深く関わっており、彼らは伊勢神宮と天照大御神を日本の全ての神々を包摂する、超越主義に準じる神様としてのイメージを広めようとしているように思われます。内在主義の形成を単純化して、超越主義に変えるように努力はされていると思います。もちろん、それは完璧ではありません。多くの神々がありますから。そして、それらの神々をなくすことが考えられていません。しかし、日本の神々をある意味で監督する最高位の神様を指定することで、超越主義に向けての一步です。これは批判ではありません。しかし、神学や宗教学の観点から、現在行っているこれらの軌跡を見ることができます。

●溝口先生

ありがとうございます。今のランベッリ先生のご発言を受けて、笹生先生にコメントをお願いしたいと思います。昨日のお話で笹生先生は、ランベッリ先生がおっしゃるところの＜超越主義＞の前景化が沖ノ島祭祀の変質と終焉につながった、と理解できるモデルを提示され、私の報告でも基本的に同意いた

しました。ここで問題にされなければいけないのは、一つにはそのような＜超越主義＞前景化の社会、文化、そして環境的要因と、一つにはそれと仏教との関わりです。これらについては、もう一度お話を整理していただけますか。

●笹生先生

ありがとうございます。うまく答えられるかどうか自信はありませんが、恐らく、溝口先生のお考え・整理とかなり近いと考えています。

まず、信仰の変容の問題を含め、先ほどのピアソン先生の話とも関連させると、日本列島の地理的な特性を考慮しなければならないと考えています。特に古代の東アジアでは、漢帝国を始めとする中国の帝国が大きな文化的・政治的な中心として存在しました。それに隣接して朝鮮半島の国々が「周辺」部として位置していました。さらに、その外側で海を隔てて位置するのが日本列島です。そこは「亜周辺」ですね。帝国と接する周辺ではなくて、一定の距離を隔てながら関係をつなげる「亜周辺」に日本列島はあるのです。

実は、この地理的な位置関係は、古代のブリテン諸島においても同様だったと思われます。古代のヨーロッパでは地中海を取り囲みローマ帝国があり、その北側の周辺部にガリアやゲルマンが位置する。さらにその外側、海を隔てて、ブリテン諸島やデンマークなどの北欧の社会が位置するという状況になります。そう見るとローマ帝国に隣接するガリア・ゲルマンは「周辺」部となり、海を隔てたブリテン諸島は「亜周辺」となります。その中のグレートブリテン島の南東部に紀元1世紀にはローマの植民都市としてロンディニウム（ロンドンのシティー）が成立しました。

そこに大きな変化が起こるのが、5世紀です。ローマ帝国の皇帝ホノリウスが、グレートブリテン島の植民都市のロンディニウムを放棄します。その後、ヘプターキーと呼ばれる七王国時代に転換をしていく。7世紀には、七王国の一つのイースト・アングリア王国のレドワルド王が活躍し、サットン・フーのような特徴的な墳墓が築かれました。どうも、5世

紀と7世紀が大きな画期となる。さらに、もう一つ重要なのが9世紀です。この時代には、七王国の一つウェセクス王のアルフレッド大王がいますね。この王様は、イギリスの建国には非常に大きな役割を果たしました。

亜周辺の日本列島とグレートブリテン島では5世紀と7世紀に画期があり、国家の形成では、日本列島だと律令国家の成立という点で8世紀、グレートブリテン島ではイングランド王国アルフレッド大王が活躍した9世紀が、亜周辺の中で、中国やローマの古代帝国からの影響を内面化しながら変容させて、独自の国家形態を形成していく。そのようなプロセスが、相互に類似しているように思いました。

これは、少し大胆な議論になるかもしれませんが、日本列島の5世紀の重要な大王としてはワカタケル大王（雄略天皇）がいます。一方のグレートブリテン島では、伝説の王としてアーサー王が語り継がれています。続く7世紀では日本列島では律令国家の成立において天武天皇は重要な役割を果たし、これと類似した役割を果たしたのが、9世紀のグレートブリテン島のアルフレッド大王であると整理ができるかもしれません。古代の政治・文化の中心から一定の距離を置いた「亜周辺」での国家の形成過程は類似した様相が見えるのではないのでしょうか。

「亜周辺」における国家形成という点で比較すると、先ほどピアソン先生のお話にあった沼の女神と類似した沼の神は、古代の日本においても確認できます。昨日の私の概念整理で取り上げた長須賀条里制遺跡では沼状の遺構に大量の高坏などの奉獻品を投入していました。

一方で、先ほど出た武器の問題も重要です。文化的な中心部の先端的な器物、例えば優れた武器などが、周辺を通して亜周辺にもたらされると異なった扱いを受けるようになる。東アジアの場合、政治・文化の中心である中国帝国の先進的な銅鏡や鉄製武器が亜周辺の日本列島に持ち込まれると、神への特別な贈り物となったり、場合によっては神格化したりします。これもやはり、亜周辺としてのデンマークやブリテンで武器が神への捧げ物として重要な意味を持っていたこととつながってくるのではないでしょう

か。日本列島では、中国由来の優れた刀剣そのものが神格化する（布都御魂のイメージの基礎に内反素環頭大刀があるとすると、その典型的な事例になる）。また、鏡そのものも、中国では化粧道具ですが、日本列島では皇祖神を象徴する器物として祀られています。このような現象は、ピアソン先生とランベッリ先生の御指摘と関連してくるよう to 考えます。溝口先生のご質問に的確に答えられているか心もとないのですが、中心と亜周辺という視点で、ヨーロッパと東アジアを比較すると、このように整理することも可能かと考えました。

●溝口先生

ありがとうございます。笹生先生のお話を念頭に置きつつ、パーカー・ピアソン先生、ランベッリ先生にあらためてお伺いしたいと思います。私たちのプロジェクトでは＜物質性＞の問題、祭祀に用いられたモノ、奉献されたモノそのものに込められた意味、それがもった力、それらがもたらした作用といった問題については十分に深められてこなかったところがありますが、今の笹生先生のお話で、物に御霊（ミタマ）が宿る、神格化とは言いませんけれども、超人的存在の物質化とでも形容されるような現象が見られるんじゃないかということであったと思います。そしてそのような現象が起こる場所・地域として＜亜周辺＞という概念に触れられました。＜亜周辺＞で起こりがちな独特な現象として、武器を中心とする特定の物質文化アイテムの神格化について述べられましたが、その辺りはいかがですか。

●ピアソン先生

はい、自分の話をコア（中心）・ペリファリー（周辺）・マージン（亜周辺）の説明に広げるべきだったかもしれません。定義として、マージンは周辺の端にあるところですが、もちろん、ここに境界線の基準の定義の問題が非常に重要となります。ここの境界線が全方向に向かって広がっています。地理的な境界線であると同時に、海との境界でもあります。多くの人が命を失う、危険な場所ですので、いくつかのレベルで境界線があると思います。文化人類学者らは

境界の様々な側面について書いてきました。どのように保護されているのか、どのように突破されているのか等、リミナリティの概念も非常に重要です。

●溝口先生

ランベッリ先生、どうですか。物の神聖化・神格化と言いますか、そのようなことについて何かコメントがありますでしょうか。

●ランベッリ先生

そうですね。先程は人格化のプロセスについてお話ししていましたが、神々に関する考え方の歴史的な変化を見ますと、人格が物質的なものに直接に埋め込まれてきます。例えば、宗像の三女神の場合、最初の由来は自然的な現象だったかもしれません。雲があつて、島があつて、そして、海など、メタ人間的存在のエージェンシーが現れる景観もありますね。そして、その後、仏や菩薩との習合が起きます。例えば、鎮国寺の5つのアイコン、仏像が菩薩を体現すると同時に、宗像の三女神も表します。その上、特定の場所もありますね。島があつて、神社があつて、お寺があつて、山もあります。この意味では、メタ人間的存在の物質は非常に豊かで、広くなりますね。それに、関連している所もあつて、例えば、弁財天に関連する所が全て宗像に繋がっています。そのように、宗像信仰が日本全国に広がります。その理由は、全ての内在主義のメタ人間的存在が共通することだと思います。しかし、私にとっては、日本の神々について考える上で、特に面白い現象です。我々は日本のそれぞれの神様を一つの名前で呼びます。例えば、宗像神や八幡神があります。しかし、私が知っている限り、日本の神々は実際、多数の神々で形成されています。宗像は3神、あるいは5神であり、八幡は3神です。春日権現は4神です。熊野は5神、あるいは7神ですね。人格化に関して、これは興味深いのです。これは人間の身体ではなく、複数の存在で構成されているメタ人間的存在です。一つの存在でありながら、複数でもあります。多数の存在があります。例えば、八幡の場合は、人間である応神天皇、メタ人間的存在である神功皇后、タ

マヨリヒメという海の女神、鳩の鳥、八幡を祀る場所、八幡の本地仏である阿弥陀如来と、八幡として考えられている。近所を守る地主神も含んでいます。ここにメタ人間的存在はどのくらい複雑なものかを見ることができます。これは笹生先生に対する批判ではありませんが、人格化のプロセスがあることを示すと思います。我々は八幡神の人体像を普段イメージしますが、神学の観点から、八幡神でも、宗像神でも、多数的な形があつて、男女を両方も含む形勢の場合もあります。応神天皇と神功皇后はその例の一つです。神であるからこそ、我々の普段の世界観に異議を唱えます。多面的であり、超人的存在です。そのため、物質・場所・ものが重要になると思いますが、その上、拡散している目に見えないメタ人間的存在もこの複合に関わってくると思います。

●溝口先生

ありがとうございます。宗像においては、＜内在主義＞の物質化・物象化が考古資料から、それから景観に至るまで広がっているところがありましたが、ここで韓半島・朝鮮半島のお話を伺いたいと思います。具体的には、竹幕洞における反復的祭祀行為の終焉の後、どのような展開があつたのかについて、私たち全然聞いていけませんのでその辺りのお話をしていただきたいのが一点です。それから、私たちは朝鮮における神話の問題を古事記・日本書紀神話と同様に、やはり学ばなければならないところがあると思います。で、沖ノ島においては、具体的な祭祀行為と神話を結びつける糸口のようなものを今掴みつつありますが、そのような観点から竹幕洞研究の成果をさらに展開することはできますでしょうか。禹先生と高田先生、お二人にお願いしたいのですけれども。

●禹先生

これは高田先生の方が詳しいのですけど、まず僕が簡単に報告をします。竹幕洞祭祀遺跡が盛行した以降の時期、古代、中世には、山の頂上で祭祀が行われるケースがあります。例えば月出山（ウォルチュル山）という山の場合、土製の島などを供献した祭

祀痕跡が確認されました。また祭祀遺跡の神話の世界は、先程、申しましたが、民俗学の人との話し合いがうまくいきません。民俗学の先生の間でも、いつの時代からその女神の話が出てきたのかについてははっきりわからないのです。だから神話の話は難しいのです。韓国側の中世以降の山の頂上の祭祀については、高田先生が詳しいので、お願いしたいです。

●高田先生

竹幕洞祭祀遺跡が、なぜ沖ノ島と比較対象というか、そのようになっていくかということを考えたときに、当然、日本列島の古墳時代、そして朝鮮半島の三国時代において、それぞれ百済・倭の国家的な祭祀場としての比較というような部分はあるのですが、もう一つは、竹幕洞祭祀遺跡というのは、発掘調査の後それほど注目されていないのですけれども統一新羅の鉄馬であつたり、鉄の馬であつたり、高麗時代の瓦であつたり、そして朝鮮時代に入ってくると、今でもお堂を建て替えられていますけれども水聖堂です。水の聖なるお堂、スソンドンというお堂が建っていてそれで近世・近代に入ってくると、祭祀は途切れるけれども、また復活して、お堂を建て直して、今でもお祭りをを行うというようなやはり長い継続性を持っています。断続しながらも継続しているというところで似ている部分あるかと思います。その時に、先ほど禹先生に聞いたのですけれども、そのお堂の中にケアンハルモニというおばあさん、神というか、そのようなのが祀られていて、それがどこまで遡るかはわからないけれども重要な点は、それでも、今そのケアンハルモニという神がそこにいて、祀られているということは紛れもない事実だし、今でも時々行くと、ロウソクが立っていたりします。それは竹幕洞がどのようなところか、どの程度そのロウソクを立てた人が理解しているかは別として、やはり、そのような聖なる場というような認識が今でも続いていることを示していると思います。そのようなところで言うと、やはり、竹幕洞祭祀遺跡と沖ノ島は古墳時代とか、先史古代だけではなくて、中世・近世に至るまでの比較とい

うのも成し得るのかなというように思います。あと、山頂でのお祭りということなのですからけれどもやはり、統一新羅とかです。高麗もそうですけれども、やっぱり山城がある、そのようなところでその祭場が確認されていたり、あともう一つは航路沿いのランドマークになるようなところでお祭りとか、土器が出てきたりとか、そのようなところがあるので、今後はやっぱり朝鮮半島の中でもどのようなお祭りの構造というかがあって、その中で、竹幕洞祭祀遺跡がどのような特色を持つのかというように捉え方をし、それと同じように沖ノ島も日本列島の中でどのような位置づけがあって、それを相互に比較するというのが非常に面白いし、沖ノ島を考える上でも重要な観点なのかなというように思います。以上です。

●溝口先生

ありがとうございます。非常に重要な情報をいただいたと思うのですが、やはり沖ノ島と竹幕洞祭祀遺跡を比較することによって、竹幕洞での祭祀とその含意について明らかになるところ、深まっていくところもあるし、それがフィードバックされることもあるということだと思いますが、考古学的な祭祀研究の成果を神話研究と接続することはやはりとても重要だということを痛感します。そのことを考えたときに沖ノ島「神宿る」というように、神話と歴史考古学との接点であるという認識は、世界遺産の登録のときにも大きな役割を果たしたと認識しております。そして、今日の先生方の話を聞いていても、やはり沖ノ島は世界的にかなりユニークなケースであると、本日のケーススタディを伺ってさらに確信いたしました。そして、今後そのような方向で沖ノ島研究をさらに前へと進めてゆくためには、文献的な神話研究、神話学的な神話研究、考古学、そして人類学を本格的に横断・集合する形で研究を進めて行かねばならないと思いました。昨今の傾向として、そのような変化を、長いプロセスとして捉えることは、文化や社会の＜進化＞という考え方への反省の機運と相まって、ともすれば避けられがちです。しかし、やはり長いスパンで歴史をたどり、宗教的思考や行為がどのように進化してきたのか、そ

の背後にあった社会の変化とはどのようなものであったのかを復元することは、今日の社会にとってもとても大切です。そのような意味からも、今、私たちが進めている沖ノ島研究は、とても大切なものである。そのように思うようになりました。さて、急に話を振ることになりますが、田中先生、そのような認識とのからみから、歴史学的な神話研究というのを進めるために考古学、それから人類学への注文をするとすれば、どのようなことがありますか。

●田中先生

そうですね。まず、分かりやすく、世界的に広げるとかあるいは、様々に学際的に理解するために必要なのは、お互いに理解し合うモデルを共有するということがすごく大事になってくると思います。歴史学はそこはあまりやっていないところがありますので逆に言うと、歴史学はそのようなモデルということについてもう少し感度を高くしなければならないのかなと思いました。ただ、一方で、モデル化すればするほど、地域が見えなくなる可能性があるのですね。つまり、歴史にとって重要なのはモデル化して、普遍化していく、ということだけじゃなくてその土地とか、あるいは人とか、主体というものがどのように見ているのかという、地域性とか、あるいは差異ですね。そこに多様性を見出そうとするわけですし、同じように人間が動くわけでもなくて地域によって歴史の展開がやっぱり同じではない。それをやっぱり見出していくことも歴史学に、あるいは人文学でも、必要だと思います。ですから、世界遺産は特にそうだと思いますけどもみんなの遺産なのだけでも、地域遺産と言いましょか。地域の人々にとっても共感できるもの、そのようなものをいかなる人が見てもこの地域の人が大事にしているということが分かるようなそのような地域性というものを見出すためには歴史学は重要だと思っています。つまり、モデル化しながら、それで終わらせないで、その中にある地域性とか、そういったものを見出していくという作業と一緒にやっていくということが大事じゃないかなというように思います。

●溝口先生

実は同じ質問を秋道先生にもしたいと思っていたのですが、例えばジェンダー認識と構築に関わる諸問題は非常に現在ホットな問題であります、ジェンダーというのはとても構築的、なおかつ時代と共に更新されてゆく概念でもあります。これをどのように歴史の中で捉えていくのかというのにはいつも困難がつきまといます。そのようなこととも関連させつつ、秋道先生が歴史学者・考古学者に、このようなことにもっと面白さを求めてやってもらえば、というようなアドバイスがありますか。

●秋道先生

僕は人類学ですので、一つ方法論として、これはイエスとノーと、二つあるのですが、民族考古学なので、民族的な文化現象を考古学に当てはまるのをやっぱりそうだろう、と言う人と、そんなの嘘に決まっている、という歴史主義というか、2つありますので、皆さんどれですかとは言いませんので、とりあえず、民族学の方が全体性を捉える方法論を我々は持っています。考古学なんて、出てきたものからしか言えないでしょ。あと、推測で人類学・民族学はいっぱい、それは鈴木先生がよく知っているけども、いっぱいデータがあるから、そこで作ってきた、田中先生が言ったモデルじゃなく、そのような事例があるということを踏まえて、僕は發揮してほしいのは、想像力。歴史学者と考古学者に我々の考えを盗んでいただいてもいいのですが、我々はタッチできないので、歴史の事象を知らないことで事実を我々が生きた人間を相手にしてきてやったことを、得られた成果を使ってください。そうでなかったら、もう議論が吹っ飛んじゃって、さっき彼が言ったけど、父系制・母系制・双系制か、このようになっていきます。でそれがアフリカのどこでしたか。オーストラリアはどこで、南米はどこにありますか、全部知っているのですよ。文献があるからだけどそれを宗像に当てはめたら、どのようになりますかと言われたら、どうでしょうか。だから、そこで發揮してほしいのは想像力。真似せい、というわけじゃなくて、新たな知を見つけるため。それこそランベッリ先生

が言ったような世界宗教論に向けて、みんながお互い共有し合って、情報交換して、新しい想像力の世界をみんなで共有できるような場ができたら素晴らしいというように私は思っております。

●溝口先生

一回りしてきましたが、最後にピアソン先生に一言お聞きしたいと思います。私たちはこのような研究を7年間やってきましたが、その成果を国際的な枠組みの中に位置づけてそして、海外の同僚たちと交流していく、そのような時に何かアドバイスがありますか。それとも、このようなところが面白い、とか褒めてくれてもいいですし、貶してくれてもいいのですけれども一言いただければ幸いです。

●ピアソン先生

はい、先程の発言に賛成します。実践的な研究を行うのが非常に重要です。龍が宝物の上に座って守るように、遺産をそのまま保存していくだけではなく、実践的な研究を通して「生きている遺産」ができます。世界遺産ストーンヘンジについて少し申し上げますと、40年間、世界遺産の緩衝地帯内に発掘調査が許可されていませんでした。それが変わってきた理由は、計画的な考え等のおかげではなくて、熱意のおかげでした。私はマダガスカルから戻ったときに、マダガスカル人考古学者とストーンヘンジを訪れました。彼はストーンヘンジの最も簡単な解釈を言い出しました。驚くべき仮説でしたから、これを検証する必要があると考えました。それは22年間ほどの持続的な発掘調査と研究のきっかけになりました。私の研究チームだけでなく、他のチームも参加してそれぞれの特異なテーマを研究しています。更に、完璧なタイミングもありました。それは、2013年、研究が始まって10年後に、イングリッシュ・ヘリテージという政府組織が、我々の調査成果を含むことができる新しいビジターセンターを建てることになりましたから。また、もしかしたら最も重要なことは、ストーンヘンジと関連する大きな集落を見つけたのです。それはここの研究においても、面白い視点になるのではないかと思います。祭祀やお墓

について、たくさんわかってきましたが、みんなはどこに住んでいましたか。私たちは学んできたことは、一般が興味を持っているのは、祭祀や埋蔵品だけではなく、当時の人々についてです。どのように生きていたのか、どこで生きていたのか、人々の生き方はどうだったのか、を知りたいです。そのようなものが実践的な研究プログラムから得られるのではないかと思います。お金がかかるし、誠意が必要なものですが、私は世界遺産に研究を行うための許可取得の難しさを最初から知っていたら、私はおそらく始めることはありませんでした。しかし、私は始めたら、止めることはありませんでした。2点目は、一般のニーズを把握することです。考古学者、歴史学者、人類学者と、文化遺産の現地スタッフから、何が求められているのか。イギリスでもそれはまだ学んでいる途中です。ちょうど今週、イギリス考古学研究協議会は考古学に対する国民の関心とその振興についてのアンケート調査の結果を公開しました。持続的なプロセスです。何を見たいのかを何度も伺いながら、求められているものを提供するように努力する必要があります。双方向的なフィードバックを通して、興味・関心を持つ一般が育つだけではなく、遺産に連携を持つ一般も育つことができます。そのように、国内外の他の遺跡や世界遺産と連携しながら、サイトに命を与え、一般の関心も増えます。

●溝口先生

ありがとうございました。短くまとめさせていただきます。この2期にわたる特別調査研究でずいぶん分かってきたことがあると思いますが、特に一点、沖ノ島というのは世界的にもかなり特殊な事例であるということが分かってきた。ということは素直に認めたいと思います。今日のピアソン先生のお話を聞いても、沖ノ島のような絶海の孤島で、しかも、いわゆる文明進化の<センター>に対する<ペリフェリー>に存在した政体がこのような祭祀を連綿と行った。そして、その終焉の後にも、それを引き継ぐ伝統が地域に残り続けた。そして、そのような事態の背景となる歴史との関わりの中で、それらを位置付け、意味付けることができそうだ。そのような

事例は、世界的にかなり稀だと思います。だからこそ、その特殊性というものを認識しながら、さらなる比較研究を通じて、そこから得られた認識の一般性をどのように高めていくのかが今後の最重要課題です。これは韓国の竹幕洞研究と手を繋いで進めて行かねばならない。また、この研究は必然的に歴史学と考古学と、それから人類学のインターフェースでありますので、超領域的・学際的研究を意識的に推進していかないといけない。

そして、秋道先生からもありましたように想像力というのを意識的に持つということと、それから、最後にピアソン先生からもありましたように、今後はここで生み出されている知識を市民社会に広め、さらにそこからフィードバックを得て新たな問題・課題を抽出してゆく。そのようなサイクルを確立することの重要性、そのようなことが非常に明らかになったのではないかと私は思いました。それでは時間が参りましたので、これで後半の討論は終了とさせていただきます。皆さん、どうもご協力ありがとうございました。

総括コメント：

●佐藤先生

ありがとうございました。この2日間にわたり、多くの先生方のお話を伺いまして、宗像・沖ノ島の理解がかなり色々な角度から分かってきたかなというように思います。でも、課題もまだいっぱいあるなというように改めて思いました。この2日間の課題整理あるいはご講演、それからコメント等で、大変魅力的な話で宗像の歴史的な変遷について明らかにしてくださいましたことに改めて御礼を申し上げたいと思います。また、ただいまのストーンヘンジの話もそうですが、新しい調査研究が新しい成果をもたらしてきたこと、あるいは一般の方々のニーズを捉えることによって再び活性化をしてきたというお話を伺うと、宗像・沖ノ島の世界遺産についてもまた改めて今回のような調査研究をまた進めるようなこと、それから一般の方によくよく宗像・沖ノ島の魅力を理解していただくことが今後とも必要じゃな

いかなということのを改めて感じた次第であります。今回の調査研究事業を通して、古代東アジアの交流の中で、そして自然崇拝に基づく固有な信仰の発展の過程を明らかにするという形での歴史的変遷についての調査研究がかなり明らかになってきたというように思っております。ただ、先ほど申し上げたように、新しい多くのことを分かった反面、これからまだ検討しないといけない課題がいっぱいあるなど改めて深く感じたということでありまして、そのような意味では、今回の特別調査研究事業に続けて、これからどう考えていくかということのを改めてそろそろ私達が考えないといけないかなというように思っております。また、いずれにしましても、これからも宗像・沖ノ島の調査研究、歴史的な変遷をどう世界史的に位置付けるかということについては今日ご参加の先生方と方々も含めて今後とも是非ご協力をいただいて、更に、宗像・沖ノ島についての知見を深めて行きたいなと思っておりますので、是非、今後ともご協力をお願いしたいと思います。ということで、簡単ではございますが、総括のお話に変えて、私の感想を申し上げた次第であります。どうもありがとうございました。

この後、この2日間を受けて、今後の調査研究がどうなるかということのを事務局の方からちょっとお話をさせていただきたいと思っております。

●岡寺

第2期特別研究事業は、2024年から2028年にかけての5か年計画になっておりまして、今回行った会議が第2回国際検討会になります。昨年度の第1回は、「海域のネットワーク交流と祭祀・信仰の変化」をテーマに研究を行って、今年度は「宗像における祭祀・信仰の歴史的変遷の世界的意義」というところで基調講演者をお招きして、検討を深めてきたところです。

来年度は2回会議を予定しております。一度目の第3回国際検討会は現在、沖ノ島から出土した国宝について研究を進めていただいている国宝部会の先生方、そして、福岡県・宗像市・福津市・宗像大社で文化財に関わっている地域史部会からの報告を行い

ます。議論にもありましたけども、奉獻品や地域史的視点からの研究成果がご紹介できると思っております。これまでの検討を踏まえて、総括検討会を行いまして、本日ご参加いただいている委託研究の先生から報告をいただく予定です。

事務局からの今後の予定は以上です。

●佐藤先生

来年もまた是非どうぞよろしくご協力をいただきますようお願いいたします。最後に今回の基調講演者の方々に一言ずつ今回の2日間の感想、あるいは思うところを述べていただければと思います。基調講演者の方々、まず、マイク・パーカー・ピアソン先生、いかがでしょうか。

●ピアソン先生

お誘いいただきありがとうございます。ご参加できて光栄でした。また、恥ずかしながら理解が不足していたテーマについて、非常に多く学べて嬉しかったです。大変良い経験でした。ありがとうございます。

●佐藤先生

はい、ファビオ・ランベッリ先生、お願いします。

●ランベッリ先生

ピアソン先生のお言葉のとおり、大変光栄であり、非常に勉強になりました。近世・中世宗像、貿易ルート、考古学、特に個人的に理解が不足していた古代の地方における考古学的発展について、韓国とその間の交流を示す共通点など、様々なテーマについて学ぶことができて感謝しております。ありがとうございました。

●佐藤先生

ありがとうございます。今回ご講演いただきました菊地大樹先生、いかがでしょうか。

●菊地先生

改めまして、貴重な機会をいただきましてどうもあ

りがとうございます。今回は色々ご案内もいただいて、現地に行かせていただきました。現地に立つてみるということは、非常に重要なことだと改めて思いましたけれども、やっぱり宗像の自然環境とこの三神信仰をちゃんとリンクさせて考えないと、この世界的な価値もわからないのかなと思いました。鈴木先生のお話を聞いたり、直接にお話を伺ったりして、沖ノ島というのは、インビジブルな時期があったりするんですけども、やっぱり三神の信仰の中でなくてはならない。鈴木先生によりますと、奥宮の意味を持っている、と。これは日本独特のようでもあり、またもう少し普遍的なものでもあるのかなというように思いました。そこから先は、また次の課題になると思うのですけれども、信仰とか、宗教とか、なかなか最近日本でも、この西欧の概念でちょっと難しいということで、スピリチュアリティという言葉に置きかえて考えることもあります。ちょっと、日本のコンテクストの中で、スピリチュアリティという言葉があまり上手く機能していないところもあるのですけれども、奥宮ということを考える時に、先生がおっしゃったスピリチュアル・ランドスケープというようなことが非常に重要なんじゃないかなというようなことも考えました。どうもありがとうございます。

●佐藤先生

ありがとうございました。それでは、鈴木正崇先生、お願いします。

●鈴木正崇先生

今回は本当に貴重なご報告ありがとうございました。考古学のこれだけ質的に高い、しかも長い調査の結果を凝縮して、議論もしてという大変貴重な機会でした。私は宗像は本当に素人で、7月にお話があって、突貫工事で考えたので、不備が色々あると思います。人類学者というのは、とにかく現地をまず歩かないとダメです。10月に2度ほど宗像に参りまして、何とか土地勘を作って、最初のフレームワークを作りました。まず、歩いて考えるというそこから始まります。今回考えたことは、沖ノ島祭祀遺跡、

500年。長いですね。でも、文献がありません。それに対して、考古学が色んな考察をしています。でも、宗像の黄金時代は中世なのです。これも500年。神仏混淆の、ハイブリディティの想像力で生きてきた宗像というのがあるのです。膨大な祭りをやっていた。私も驚嘆しましたが、年間5,900の祭りがあることを堂々と主張している中世を何とか解明する必要がある。仏教もどのように入ってきたのか。これも断片的ですけども、修験道も含めて考える。発表で申し上げましたけれども、御嶽山から見た風景というのが私にとって山岳信仰を考え直す大きな転換点になりました。海から見た山という視点が大事だと。大島に立って初めて御嶽と言う意味が初めてわかるという大きな発展があったのです。楽しいシンポジウムで、色んな成果がありました。今後ともどうぞよろしくお願いいたします。

●佐藤先生

ありがとうございました。その次に、中国からオンラインでご参加いただいている王海燕先生、今聞いていらっしゃるのでしょうか。ご感想、一言お願いしたいと思います。お願いします。

●王先生

私は今回、2日目だけ参加しましたが、先程先生方々の議論とか発言を聞いて、大変勉強になりました。私は最近、江南地方というと、浙江省と福建省の地域の信仰、特に唐時代・宋時代の地域の信仰を今、勉強しています。オンラインの形でですけども、久しぶりにこのような学会に参加させていただいて、また次の今後の課題がたくさんありました。自分ももっと研究をしたいと思います。今後ともよろしくお願いいたします。ありがとうございました。

●佐藤先生

ありがとうございました。次回またお目にかかりたいと思います。よろしくお願いいたします。それでは、全体につきまして、文化庁の世界文化遺産ご担当の鈴木地平文化財調査官から総括といいますか、全体のお話をさせていただければと思います。

●鈴木地平調査官

はい、2 日間のご議論ありがとうございました。たくさんインプットをいただきました。総括というよりも、感想になってしまうのですが、3 つほどお話をしたいと思います。1 つは最後の田中先生のお話にも共通するところなのですが、今回一般性と特殊性と言いますか、共通性と地域性と言いますか、という軸を改めていただいたかなと思ってあります。特に昨日の笹生先生の方から認知科学的な視点から捉えるカミ観の成立であるとか、変遷であるとか、共通性のような一つのスケールというか、軸をいただきました。もちろんそこには自然的な要素、あるいはその社会的な環境の影響は関わると言います。で、他方で、地域性という観点でいうと、時代的なあるいは文化的な文脈から捉えられるスーパーナチュラルの成立であるとか、変遷であるとかという軸があるのでしょうか。そしてここにももちろん人、あるいは昨日は霊長類という話も出ていましたけども、共通の認知プロセスがあるかなというところで、それらがより合わさって、より理解が深まるのかなということが1 点目です。そして、2 点目なのですが、それらを分析できる、あるいは捉えられるレコードの存在ですね。沖ノ島の場合でいうと、豊富な考古資料がありますし、あるいは少し時代が下がるかもしれないですけども、文献史料もたくさんある中で、ロジカルな認知プロセスと、そして社会的あるいは文化的な文脈と、ということのを両方得るといのはなかなか世界のどこの地域でもある話ではないと思います。同じようなプロセスで聖なるものというのの成立・発展・変遷していくのかもしれないですけども、それを記録で追えるというのは一つのこの資産の強みかなと思いました。これがもう少し、時代が進むと、私は非常に大好きなのですが、熊野大社の参詣曼荼羅であるとか、あるいは春日社の曼荼羅であるとか、ということを想像します。この話も一度この会議でお話ししたかもしれないですけども、歴史地理学ではある種の古典になっているのかもしれないですけども、3 つの世界観の捉え方というのがあります。ヒュー・プリンス、それこそ UCL の地理学者で、70 年代に提唱された

話なのですが、世界にはリアル・ワールド、実際の世界と、イマジンド・ワールドと、アブストラクト・ワールドというのがあります。曼荼羅の世界ですと、イマジンド・ワールドになりましょうし、昨日の鈴木先生のスピリチュアル・ランドスケープにも繋がる話かなとお聞きしておりました。ただ、イマジンド・ワールドあるいは曼荼羅のようなものについても、突拍子もない図像であると、多分時代的にも受け入れられないし、残ってこないと思いますね。そのようなものを理解する、あるいはそのように世界がなっているのだ、というように受け入れられる素地があって、なのでそれが成立して残ってきたのかなということという、先程ピアソン先生からもありました。時代の差はあるとは言え、共有されるとか、受け入れられるという視点が非常に大事なのかなと思いました。そのことを考えていると、3 点目、昨日でお帰りになった岡田先生が世界遺産登録の時の話を少しされていましたが、推薦書が審査された時に、イコモスからは考古学的な証拠が豊富な沖ノ島と、大島、九州本土の資産との間に断絶があるということを指摘をされました。ただ、我々としては、三女神は一体のものであると、切り離せないものだという主張をする時に、何かそれをビジュアルで訴えられるものがないのかなといっぱい探したのです。昨日からのスライドにも出ていたように、沖ノ島を描いた図像はたくさんある。あるいは、辺津宮の境内図も 17 世紀のものがあるのですが、三女神・三社を一体に描いたものが実際あまりないというか、多分ないのです。そこで当時の文化庁長官である宮田亮平さんが三社を一体的に一つの図像の中に入れた、絵を描かれました。あまり世には出ていないのですが、「月刊文化財」という雑誌の 2017 年 12 月号の口絵に載っております。それぐらいしか多分世の中に出ていないと思うのですが、将来的には文化財になるといいなと思いつつ、少なくとも、2017 年時点の重要な記録かなと私としては思っています。逆に言えば、それまで何で三女神ということをやってきたのに、それを一つに描いたものがないのかなということも不思議ではあるんですけども昨日・今日のお話を聞いて

そのことを感じました。いずれにしても、大変な刺激を受けましたので、本当に議論、ご発表をありがとうございました。

●佐藤先生

ありがとうございました。ユネスコの世界遺産委員会で登録が認められる際に、当時の文化庁長官であった宮田亮平先生という東京芸術大学におられた芸術家でもあるのですけども、大きな絵を描かれて、世界のユネスコの委員の先生方にお見せした。それを沖津宮・中津宮・辺津宮が一体だということで、今回のような世界遺産として認められたという経緯がございました。ありがとうございました。

補記：第1日目コメント

●佐藤先生

今日、この会議に、世界遺産に造詣の深い岡田保良先生にお見えいただいていて、岡田先生は今日お仕事で東京に帰られるということなので一言をお願いしたいと思います。よろしくお願いします。

●岡田先生

岡田でございます。先生方のご発表を非常に興味深く拝聴いたしました。もう時間がありませんので、簡単に済ませさせていただきますが、ご存じの方も多いかと思います。私自身は今もっぱら世界遺産のこと、あるいはイコモスの業務をやっております。元々は西アジアを中心とした古代文明の建築・都市とかを勉強しておりまして、今日はピアソン先生とファビオ先生からグローバルな考古学的な知見を伺うことができて、本当に勉強になりました。その中で、ピアソン先生がちょっと紹介されたトルクのギョベクリ・テペという遺跡は近年のオリエントの考古学で最も注目すべき発見じゃないかと思っています。その評価はまだ何十年かかって確立されるものだと思います。そのような発見だったと思います。それを含めて、私も浅い勉強でしかなかったですが、オリエントの文明史のいくつかの段階というものを思い出しながら皆さんのお話を伺いました。もう一つ

気になっていますのは、前回も申し上げたかもしれませんが、宗像・沖ノ島が世界遺産として登録された時に、最初の中津宮・辺津宮、あるいは新原・奴山というのは登録のリストから外すような勧告がイコモスから出ました。その理由というのはいくつかあったかもしれませんが。私の理解では、やはり、沖ノ島の数世紀にわたる考古遺跡を証拠とした祭祀に対する価値とその後の三女神信仰を辺津宮、あるいは中津宮が継承していったというような繋がりが十分証明できていないという見方がされたというように理解していることですね。今日は溝口先生が今後の課題、「ポスト沖ノ島」というようなことをおっしゃいましたけれども、その一つの大きな課題は沖ノ島から三女神信仰への経過がどのように事象されるかという点にあるのではないかという思いを持って皆さんのお話を伺いました。特に最初の前半、人格、擬人化、神格化というところで何かその手掛かりができるのではないかなという思いをいたしました。菊地先生、それから鈴木先生がちょっと触れられていますけども、今の常識だと沖ノ島が主体で、そこから宗像の三神体制に移行したとしていました。けれども、先生方の話が合っていると、それはまた別のストーリーじゃないかというような提案があったかと思います。私も以前から気になっていまして、そうするとまた、沖ノ島から宗像へというストーリーに新しい局面が開けてきたんじゃないかというような思いをしました。これからの議論が楽しみになってきたなというようにことを思いました。今日はそのような意味で今後の研究の大いなる一歩を改めて踏み出したというように思いをいたしました。先生方のご講演を心から感謝を申し上げます。これからも楽しみにしております。よろしくお願いいたします。

●佐藤先生

どうもありがとうございました。沖ノ島を信仰する、宗像の方から見た信仰のあり方が今日は大分明らかになってきたかなと私も思いました。

講演者プロフィール／ Profile

<基調講演者/ Keynote Speakes>

マイク・パーカー・ピアソン ロンドン大学（UCL）考古学研究所教授

Mike Parker Pearson Professor, UCL Institute of Archaeology

考古学者。新石器時代のイギリス諸島、マダガスカル、死と埋葬の考古学を専門とする。イギリスのシェフィールド大学で25年間教授を務め、ストーンヘンジ・リバーサイド・プロジェクトのディレクターを務める。主な著作には以下が含まれる：『青銅器時代のブリテン』（1993年、English Heritage and B.T. Batsford）『死と埋葬の考古学』（1999年、サットン出版）『ストーンヘンジ：最大の石器時代謎を探る』（2012年、Simon & Schuster）

Professor at the Institute of Archaeology, University of London. Archaeologist. Specialises in the Neolithic British Isles, Madagascar, and the archaeology of death and burial. Served as Professor at the University of Sheffield, UK, for 25 years and directed the Stonehenge Riverside Project. Major publications include: *Bronze Age Britain* (1993, English Heritage and B.T. Batsford), *The Archaeology of Death and Burial* (1999, Sutton Publishing), *Stonehenge: Exploring the Greatest Stone Age Enigma* (2012, Simon & Schuster)

ファビオ・ランベッリ カリフォルニア大学サンタバーバラ校教授

Fabio Rambelli Professor, University of California, Santa Barbara

主な研究・教育分野は、日本の宗教・文化史、特に密教と神道史。特に、アジアの諸伝統における仏教と地域カルトの相互作用について、また日本における神道言説の発展の歴史について研究。雅楽や舞楽の宗教的・知的な要素、特にこのジャンルの楽器のひとつである笙（しょう）の文化史について研究。主要著作に『イタリア的思考方：日本人のためのイタリア入門』（1997年、筑摩書房）、日本の仏と神：本地垂迹説としての結合的パラダイム（2003年、Routledge）、海と聖なるもの：日本の海洋宗教の諸相（2018年、Bloomsbury Shinto Studies）

His primary research and teaching areas are the history of Japanese religion and culture, particularly Esoteric Buddhism and Shinto history. He focuses specifically on the interaction between Buddhism and local cults within Asian traditions, and the historical development of Shinto discourse in Japan. Researches the religious and intellectual elements of gagaku and bugaku, particularly the cultural history of the shō, an instrument within this genre. Major publications include: *Italian Ways of Thinking: An Introduction to Italy for Japanese Readers* (1997, Chikuma Shobo), *Buddhas and Kami in Japan honji suijaku as a Combinatory Paradigm* (2003, Routledge), *The Sea and the Sacred in Japan: Aspects of Maritime Religion* (2018, Bloomsbury Shinto Studies)

菊地 大樹 東京大学史料編纂所教授

Hiroki Kikuchi Professor, Historiographical Institute, the University of Tokyo

日本中世史・日本宗教史。東京大学文学部国史学科卒業、同大学院修士課程修了後、東京大学史料編纂所助手を経て准教授、博士（文学）。2002-2003、プリンストン大学東アジア学部客員研究員。2020『日本人と山の信仰』講談社現代新書、2011『鎌倉仏教への道 実践と修学・信心の系譜』講談社メチェ

Medieval Japanese History / History of Japanese Religion. Graduated from the Department of Japanese History, Faculty of Letters, University of Tokyo. After completing a Master's degree at the same university, served as an Assistant at the Historiographical Institute, the University of Tokyo before becoming an Associate Professor. Doctor of Letters. Visiting Fellow, Department of East Asian Studies, Princeton University, 2002-2003. 2020: *The Japanese and Mountain Worship* (Kodansha Gendai Shinsho), 2011: *The Path to Kamakura Buddhism: Practice, Study, and the Genealogy of Faith* (Kodansha Mechē)

鈴木 正崇 慶應義塾大学名誉教授

Suzuki Masataka Professor Emeritus, Keio University

日本の文化人類学者、民俗学者、宗教学者。慶應義塾大学名誉教授。専門は、民俗宗教、祭祀芸能、民族生成の比較研究、民俗社会を中心とする日本文化論など。研究地域は、西南中国、南インド、スリランカ、日本。博士（文学）（慶應義塾大学・1995年）。2002『女人禁制』講談社、2015『山岳信仰』中公新書

Japanese cultural anthropologist, folklorist, and religious studies scholar. Professor Emeritus, Keio University. His specialisations include comparative studies of folk religion, rituals and performing arts, ethnic formation, and Japanese cultural studies centred on folk societies. His research regions encompass southwestern China, southern India, Sri Lanka, and Japan. Doctor of Letters (Keio University, 1995). Publications include “*Women Prohibition*” (Kodansha, 2002) and “*Mountain Worship*” (Chuko Shinsho, 2015)

<議長 / Chairperson>

佐藤 信 議長。東京大学名誉教授。

SATO Makoto, Chairperson, Professor Emeritus, The University of Tokyo

「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群専門家会議委員長。

専門は日本古代史。主要著作に『日本古代の宮都と木簡』（吉川弘文館、1997）、『古代の遺跡と文字資料』（名著刊行会、1999）、『出土史料の古代史』（東京大学出版会、2002）、『古代の地方官衙と社会』（山川出版社 日本史リブレット、2007）他。

Professor Emeritus, University of Tokyo. Committee chairman of the Expert Meeting of “Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region”

Specializes in the ancient history of Japan. Major publications include: *Ancient Japanese Imperial Capitals and Mokkan* (wooden tablets), (Yoshikawa Kobunkan, 1997), *Ancient History of Excavated Materials*, (University of Tokyo Press, 2002), *Ancient Local Government Administrations and Society*, (Yamakawa Shuppansha, Japanese History Libretto, 2007), *Ancient History of Japan 6 Ancient Archipelago* (Yoshikawa Kobunkan, 1997).

溝口 孝司 議長。九州大学教授。

MIZOGUCHI Koji, Chairperson, Professor, Kyushu University

九州大学大学院比較社会文化研究院「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群専門家会議委員。専門は理論考古学・社会考古学。主要著作に *Archaeology, Society and Identity in Modern Japan* (2006, Cambridge University Press), *The Archaeology of Japan: From the Earliest Rice Farming Villages to the Rise of the State* (2013, Cambridge University Press), *Global Social Archaeologies: Making a Difference in a World of Strangers* (2019, Routledge, 共著)。

Professor, Faculty of Social & Cultural Studies, Kyushu University. Member of the Expert Committee: “Sacred Island of Okinoshima and Associated Sites in the Munakata Region.” Specialized in theoretical and social archaeology.

Major publications include: *Archaeology, Society and Identity in Modern Japan* (2006, Cambridge University Press), *The Archaeology of Japan: From the Earliest Rice Farming Villages to the Rise of the State* (2013, Cambridge University Press), *Global Social Archaeologies: Making a Difference in a World of Strangers* (2019, Routledge, co-authored with Claire Smith)

＜委託研究者 / Researcher＞

秋道 智彌 山梨県立富士山世界遺産センター所長

AKIMICHI Tomoya, Director, Yamanashi Prefectural Fujisan World Heritage Center

山梨県立富士山世界遺産センター所長、総合地球環境学研究所名誉教授。

専門は生態人類学、海洋民族学、民族生物学。主要著作に『交錯する世界 自然と文化の脱構築ーフィリップ・デスコラとの対話』（編著・京都大学学術出版会、2018）、『明治～昭和前期 漁業権の研究と資料』（全2巻・臨川書店、2021）、『霊峰の文化誌』（勉誠社、2023）。

Director-General, Yamanashi Prefectural Fujisan World Heritage Center, Professor Emeritus, Research Institute for Humanity and Nature. Specializes in ecological anthropology, marine ethnography, and ethnobiology. Major publications include: *Crossing World Beyond Nature and Culture: Dialogue with Philippe Descola* (ed. Kyoto University Press, 2018), *Research and Materials Relating to Fishery Rights from the Meiji to Early Showa Period*, (Twovols., Rinsen Book Co., 2021), *Cultural History of Sacred Mountains*, (Bensei Publishing, 2023).

禹 在柄 韓国・忠南大学校人文大学考古学科教授。

WOO Jae Pyoung, Professor Chungnam National University

専門は考古学、古墳時代政治史、日韓交流史。主要著作に「韓国金海大成洞古墳群と日本古墳時代開始期の墓制」『待兼山考古論論集』（大阪大学、2005）、『日本書紀韓国関係記事研究I～III』（共著、一志社、2002～2004）、*Early Korea－Japan Interactions* (2018, Harvard University, Korea Institute, 共著)。

Professor, Department of Archaeology, Chungnam National University, Korea

Specializes in archaeology, political history of the Kofun period, and the history of exchange between Japan and Korea. Major publications include: “*Tomb System of the Daeseong-dong Tumuli Group in Gimhae, Korea and the Beginning of the Kofun Period in Japan*,” *Machikaneyama Archaeological Papers*, (Osaka University, 2005), *Research into Articles Detailing Relations with Korea in the Nihon Shoki I-III*, (Co-editor, Isshi Publishing, 2002-2004), *Early Korea - Japan Interactions* (2018, Harvard University, Korea Institute, co-editor).

高田 貫太 国立歴史民俗博物館研究部教授・総合研究大学院大学教授。

TAKATA Kanta, Professor, National Museums of Japanese History

専門は考古学、先史・古代日朝関係史。主要著作に『古墳時代の日朝関係―新羅・百済・大加耶と倭の関係史―』（吉川弘文館、2014年）、『海の向こうから見た倭国』（講談社現代新書、2017年）、『「異形」の古墳 朝鮮半島の前方後円墳』（角川選書、2019年）。

Professor, National Museum of Japanese History, Associate Professor, Graduate University for Advanced Studies SOKENDAI. Specializes in archaeology, and the history of pre-historic and ancient Japan-Korea relations. Major publications include: *Japan-Korea Relations in the Kofun Period*, (Yoshikawa Kobunkan, 2014), *Japan (Wa) as Seen from Beyond the Sea*, (Kodansha Gendaishinsho, 2017), “Unusual” Burial Mounds: Keyhole-shaped Tumuli on the Korean Peninsula, (Kadokawa Shoten, 2019).

田中 史生 早稲田大学教授。

TANAKA Fumio, Professor, Waseda University

早稲田大学文学学術院教授。専門は日本古代史。主要著作に『日本古代国家の民族支配と渡来人』（校倉書房、1997）、『国際交易の古代列島』（角川選書、2016）、『渡来人と帰化人』（角川選書、2019）。

Professor, Faculty of Letters, Arts and Sciences, Waseda University. Specializes in Japanese ancient history. Major publications include: *Foreigners and the Control of Ethnic Peoples in Ancient Japan*, (Azekura Shobo, 1997), *Ancient Archipelagic International Trade*, (Kadokawa Sensho, 2016), *Foreign Visitors and Naturalized Citizens*, (Kadokawa Sensho, 2019).

笹生 衛 國學院大学教授

SASO Mamoru, Professor, Kokugakuin University

國學院大学神道文化学部教授・國學院大学博物館長。専門は日本考古学・日本宗教史。主要著作に『神仏と村景観の考古学』（弘文堂、2005）、『日本古代の祭祀考古学』（吉川弘文館、2012）、『神と死者の考古学』（吉川弘文館、2016）。

Professor, Faculty of Shinto Studies, Kokugakuin University, Director of Kokugakuin University Museum. Specializes in Japanese archaeology and the history of Japanese religion. Major publications include: *Archaeology of Shinto, Buddhist and Village Landscapes*, (Kobundo, 2005), *Archaeology of Ancient Japanese Rituals*, (Yoshikawa Kobunkan, 2012), *Archaeology of God and the Deceased*, (Yoshikawa Kobunkan, 2016).

大高 広和 大正大学専任講師

OHTAKA Hirokazu, Taisho University

大正大学文学部歴史学科専任講師。専門は日本古代史。主要著作に「地方祭祀と国家祭祀」『新修宗像市史 祈りとまつり』(宗像市、2023)、「宗像大神と沖ノ島」『新修宗像市史 祈りとまつり』(宗像市、2023)

Full-time lecturer in the Department of History, Faculty of Literature, Taisho University. Specializes in ancient Japanese history. Major works include “Local and National Rituals” Newly Revised Munakata City History: Prayer and Ritual(Munakata City, 2023), “Munakata Okami and Okinoshima”, Newly Revised Munakata City History: Prayer and Ritual(Munakata City, 2023).

＜研究協力者 / Research Collaborator＞

王 海燕 浙江大学教授

Wang Haiyan, Professor, Zhejiang University

浙江大学教授。専門は日本古代史、古代日中関係史。主要著作に「古代日本の国際交流における動物の贈答—ラクダ・羊を中心に—」(日文研フォーラム、2019)

History / History (of Japan, Japanese)

Professor, Zhejiang University, Faculty of Art and Humanities, History. Specializes in Ancient Japanese History, Ancient history of Sino-Japanese relations. Major publications include: "Gifts of animals in the international exchange of ancient Japan : focusing on camels and sheep"

<国宝部会 / Subcommittee of National Treasure>

河野 一隆 東京国立博物館学芸部長

KAWANO Kazutaka, Head of the Arts and Culture Department, Tokyo National Museum

専門は考古学、石製品、国家形成、古墳時代。主要著作に「沖ノ島祭祀の歴史」『世界のなかの沖ノ島』季刊考古学・別冊 27 (雄山閣・2018 年)、『王墓と装飾墓の比較考古学』(同成社、2022 年)、『装飾古墳の謎』(文藝春秋、2023 年)、『王墓の謎』(講談社、2024 年)

Specialties: Archaeology, Stone Artifacts, State Formation, Kofun Period. Major publications include “*The History of Okinoshima Rituals*” *Okinoshima in the World* (Quarterly Archaeology Special Issue 27, Yūgan-kaku, 2018), *Comparative Archaeology of Royal Tombs and Decorated Tombs* (Dōseisha, 2022), *The Mystery of Decorated Kofun* (Bungeishunju, 2023), *The Mystery of Royal Tombs* (Kodansha, 2024)

辻田 淳一郎 九州大学教授

TSUJITA Junichiro, Professor, Kyushu University

専門は考古学、加耶墓制を研究するほか、長年にわたり大成洞古墳群の調査に携わる。主要著作に『鏡と初期ヤマト政権』(すいれん舎、2007 年)、『同型鏡と倭の五王の時代』(同成社、2018 年)、『鏡の古代史』(角川選書、2019 年)、『倭の五王の時代を考える』(吉川弘文館、2025 年)

Specialties: Archaeology. He researches the burial systems of the Gaya states and has been involved in the investigation of the Daeseong-dong burial mounds for many years. Major publications include: *Mirrors and the Early Yamato Regime* (Suiren-sha, 2007) *Identical Mirrors and the Era of the Five Kings of Wa* (Dōseisha, 2018) *The Ancient History of Mirrors* (Kakegawa Sensho, 2019) *Reflections on the Era of the Five Kings of Wa* (Yoshikawa Kobunkan, 2025)

橋本 達也 鹿児島大学総合研究博物館 教授

HASHIMOTO Tatsuya, Professor, Kagoshima University Museum

専門は考古学、武器・武具、古墳時代。主要著作に「地下式横穴墓の構造」『横穴式石室の研究』(同成社、2020 年)『黒姫山古墳-巨大古墳の時代を解く鍵-』(新泉社、2020 年)、「古墳時代甲冑の形式・編年・年代論提要 橋本達也」『日本考古学の論点上』(雄山閣、2024 年)

Specialties: Archaeology, weapons and armor, Kofun period. Major publications include: “*The Structure of Underground Horizontal Chamber Tombs*” *Research on Horizontal Chamber Tombs* (Dōseisha, 2020), *Kurohimeyama Kofun: The Key to Understanding the Era of Giant Tumuli* (Shinsensha, 2020), *Outline of Forms, Chronology, and Dating of Kofun Period Armour*: Hashimoto Tatsuya “*Controversial Issues in Japanese Archaeology, Volume I*” (Yūzan-kaku, 2024)

本誌のデータは、本遺産群のデジタル・アーカイブ
「MUNAKATA ARCHIVES」の「宗像研究文献」より
閲覧・ダウンロードできます。
<https://www.munakata-archives.asia/>

世界遺産「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群
第二期特別研究事業 第二回国際検討会

**信仰の歴史的変遷の世界的意義
報告書**

令和 8（2026）年 3 月 31 日発行

発行：「神宿る島」宗像・沖ノ島と関連遺産群保存活用協議会
（事務局：福岡県人づくり・県民生活部文化振興課九州国立博物館・世界遺産室）
〒812-8577 福岡県福岡市博多区東公園 7 番 7 号

ISBN978-4-9913533-4-5

ISBN978-4-9913533-4-5



令和7年度文化庁文化芸術振興費補助金
(地域文化財総合活用推進事業)