

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酋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＞一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・