

日本における社殿の成立と宗像神社

山 野 善 郎

平成24年

「宗像・沖ノ島と関連遺産群」研究報告Ⅱ-1 抜刷

日本における社殿の成立と宗像神社

山野 善郎 建築史塾 Archist 代表取締役 福岡県文化財保護審議会専門委員

要旨：社殿成立の契機は「社殿に住まうものとしての神の可視化」を求める政治的要求にあるという仮説を提示し、沖ノ島の遺跡群から建築的画期を推定することは困難と認めた。次に、8世紀の日本の国家的祭祀の場を中国と比較し、日本における在地の祭場への国家管理は緩やかで、社殿の様式は多元的だったと推察した。中世宗像神社、特に邊津宮(田島)では、この多元性が起源や原理の異なる神仏の祭祀と建築の重層をもたらし、社殿および堂塔群が密教曼荼羅のように構成される要因となった。1557年の大火以降この隆盛は失われ、社殿としては16世紀後期再建の邊津宮本殿と邊津宮拝殿の2棟だけが残り、現在も人々に信仰され続け価値を保っている。

キーワード：神祭り、可視化、多元的、中世田島宮、曼荼羅の重層

1. はじめに

世界遺産推進会議から与えられた「日本における社殿の成立と宗像神社」という課題は、定義が難しい概念をいくつも含んでいる。しかしこの論文ではその困難を回避せず、言い換えれば、回答しやすい問いに置き換えることなく、課題に率直に答えたい。

社殿という用語は、歴史的に広義にも狭義にも用いられ、神殿または本殿を意味する場合、これに加えて幣殿、拝殿、舞殿など神祭りに使用される建造物の総称として用いられることも多い。さらに社域を形成する建築的諸施設、たとえば鳥居、垣、門、回廊、手水舎、灯籠、御供所、籠屋、社務所のうちのいくつかを含む場合もある。日本の代表的な神社を数箇所訪れると疑問はより深くなる。景観、社域に存在する建物の規模や形、建物群としての構成が、それぞれの神社であまりに多様なので、それらを社殿という一つの用語で記述すれば混乱が生じるのは当然と思われる。そこでこの稿では社殿を「日本の神祭りの舞台となり、結果的に神祭りの対象と過程を可視化する、常設された建造物または建造物群」と定義して用いる。

玄界灘の孤島・沖ノ島の沖津宮、海辺にほど近い大島に立地する中津宮、そして釣川をやや内陸に遡った低湿地に位置する邊津宮、この3箇所で行われてきた神祭りの相互連関は東アジアの宗教空間を理解す

るための重要な手がかりである。この三社の関係は、たとえば荒魂・和魂あらみたま にぎみたまのような神観念の多面性や、季節の節目に神輿みこしや山車だし、屋台やたいが巡行する神霊の人格化に比すべき日本の神祭りの特色を示し、社殿の有無に関わらず貴重である。ではいま、どのような意味で、日本の社殿成立に関する見通しが求められ、宗像神社社殿の再評価が必要なのだろうか。

このような疑問があるため、第1節では、宗像神社社殿がどのような経緯で成立したかという直接的な問題に取り組む前に、沖ノ島遺跡のような形態でも存在し得る神祭りの場に、なぜ重ねて社殿が成立したのか、その契機について広く考察する。第2節では、日本の神祭りの場の構成と、中国のそれとを比較して、日本の神祭りの場の特質が8世紀前後にさかのぼって確認できることを明らかにする。第3節では、主に宗像市田島に成立した社殿の沿革を、構成原理の異なる複数の祭祀モデルの重層と考え、現存する社殿が成立した過程を分析する。最後に重層するモデルを時系列に沿って再構成し、日本における社殿成立と変容の通史的な見通しを提示する。

宗像神社における社殿の成立、そして変容過程を理解することが、日本の社殿の多様性、それぞれの社殿の個性的な美しさの由来を考える手がかりになり、さらに東アジアの宗教建築研究に一つの新しい視点を提案することにつながれば幸いである。

2. 神祭りの場としての社殿建築

(1) 常設社殿の成立契機

日本の神祭りの場が多様であることについては、簡明な進化論的あるいは発展史観的な立場から説明された時期がある。これは明治34年(1901)、伊東忠太の講演録ではじめて体系化された¹⁾。大神神社(奈良県桜井市)や金鑽神社(埼玉県神川町)など「社殿を持たない祭祀」を原型として想定し、その後、神社宮室無別の時代に出雲(島根県出雲市)の大社造や摂津(大阪府大阪市)の住吉造が、神社宮室有別の時代に伊勢神宮(三重県伊勢市)の神明造が成立し、時代が降るとともに多様化した、という説である。この説は、大きく変更されることなく、第二次世界大戦後まで受け継がれた²⁾。しかし7世紀後半に神社建築全般の画期を想定する稲垣栄三の学説³⁾が登場したことを契機に根本的に見直された。

伊勢神宮、出雲大社、巖島神社、日光東照宮など、壮麗、複雑、大規模な建築群からなる神社を思い浮かべると、それを造り維持するために、いわば国家プロジェクト的な、資材、技術、労働力の編成が不可欠であり、経済的および政治的背景抜きにその成立を考えることは無意味だと誰もが納得できる。しかし、日本の歴史に登場する神祭りの場が、常にそのような壮大な建築群を伴っていたかといえば、答えは明らかに否である。

太田博太郎は、奈良に現存する寺院建築は鎌倉時代のものが多いが、神社建築で現存する遺構数は室町時代の京都奈良以外が多いことに気づいた⁴⁾。太田はその理由を不明としたが、この時期以降、村落単位で維持する小規模な神社建築が日本列島各地に残存することと考え合わせると建築された棟数そのものが増加したとみてよい。これは、日本を代表する諸神社の社殿群の成立と、地域的な神社の小規模社殿の成立とは、時期、成立の背景、維持主体が異なっていたことを示唆する。

また山野善郎が提示した、常設社殿の成立契機は実体として把握できない政治体制や理念を視覚化し、「神が住まうための社殿」というより「社殿に住まうものとしての神」が持続的に人々のまえに立ち現れることに

ある、という仮説がある⁵⁾。この仮説は、民俗学で数多く報告されている、社殿を持たない日本の神祭りを、祭祀の場の構造という観点から理解する方法を提示する。つまり、磐座とされる巨岩や地上に露頭した奇妙な割れ目を持つ岩や、神奈備と呼ばれる山や島のように、それ自身が限られた領域に靈威を振り集め、神祭りの対象として可視化できる場合、常設社殿が成立する内発的契機は乏しい。また村落の農耕儀礼、通過儀礼、マレビト(客人)信仰のように、特定の地域に住む特定の人々が、時の流れ、季節の移ろいに沿って行く神祭りの場合、祭儀の場は家々の座敷や田の畦などでその都度仮設され、常設社殿が内発的に成立する契機は乏しい。

この仮説を承認すれば、発展史観的な立場からは不都合な「社殿を持たない神祭り」が現在なお存在することは問題なくなる。また現存する各神社の社殿建築が、千差万別の規模、配置、形態、細部意匠を示す理由について理解しやすくなる。それぞれが創建され修復された際の動機や技術、資材や権力基盤が異なっていれば、結果的に、多様で個性的な社殿建築が各地域に成立したに違いないからである。さらに太田博太郎が気づいたように、社殿が特定の時期から各地域に一斉に成立することが説明できる。社殿建築を常設し「社殿に住まうものとしての神」を可視化する政治的動機、それを持続する必要性は、文献史学の成果から15世紀の惣村的結合の中で同時多発的に高まったと推定されるからである。

(2) 沖ノ島遺跡と神祭り

ここで宗像神社、特に沖ノ島遺跡での祭祀の可能性について検討しよう。沖ノ島では、4世紀後半から5世紀は岩上(第1期)、5世紀後半から7世紀は岩陰(第2期)、7世紀後半から8世紀前半は半岩陰・半露天(第3期)、8世紀から9世紀末は露天(第4期)へと、時代が降るにつれて遺跡の位置が移っていくとされてきた⁶⁾。

第三次学術調査隊に参加した弓場紀知は沖ノ島の遺跡の4世紀後半から6世紀に、鉄鋌、金銅製馬具が出土したことに注目した⁷⁾。7号遺跡から出土した鞍金具、歩瑤付雲珠、杏葉、轡、鈴、帯先金具の大半が

朝鮮製で、新羅王陵から出土した品々と共通する一方、日本の祭祀遺跡から土器や滑石製品以外が発見されることは当時珍しかったからである。また宗像から津屋崎にかけての古墳群に属する宮地嶽古墳から金銅製馬具、ガラス板、銅鏡、銅盤が出土することを指摘し、岩上の17号遺跡で出土した21面の鏡のうち、仿製鏡は鑄造、文様の質が悪く、銅の質も劣り、宝器としての鏡ではなく祭祀用に特別に製作された可能性があるとした。しかし沖ノ島と宗像の古墳群の遺跡を直接結びつけることはなく、沖ノ島と朝鮮半島の遺跡との直接比較も行わなかった。

率直な弓場の報告の中で、この点だけ不可解な原因は、彼が参照した井上光貞の所説、その井上説に先行する原田大六の考証が沖ノ島の遺物が畿内出土の遺物と類似することを強調したからであろう⁸⁾。井上光貞は沖ノ島の遺跡を日本の祭祀体系成立という枠組みで一貫した説明を組み立てるべく、岩上(第1期)は鏡・玉・剣、岩陰(第2期)は武器・馬具が主要な遺物であると総括し、「それらは古墳の副葬品と同じものである」とした⁹⁾。第3期以降の遺物が「祭祀専用のもの」に変わったことを強調する伏線であった。その根底にあるのは、8世紀初頭に文献史的な上限をもつ律令制祭祀に神祭りの規範を求める姿勢であり、この姿勢は現在の考古学も変わらない。弓場紀知は、岩陰遺跡の場合、「磐座に向かって宣命を読む者、楽を奏する者、さらに舞を演ずる者」が参加した可能性がある、とまで述べた¹⁰⁾。

前節で触れたとおり、沖ノ島にみられる巨岩や孤島という表象は、それ自身が限られた領域に靈威を摂り集め、神祭りの対象として可視化する契機をもつ。だがそれは、沖ノ島に具体的な遺跡を形成した人々が、特定の国家に属したことを意味するわけではない。つまり表象とそれを祭る人の関係は文化の次元で規定されるのであり、それが政治集団と一致するとは限らない、ということである。また当然ながら600年ほど続くといわれる沖ノ島遺跡のすべての段階が、同一の主体による連続した神祭りの場と考える根拠にもならない。

井上秀雄が指摘したとおり、古代前半期までの海人の活動にパスポートは不要である。農耕文化に慣れ宮都に暮らす知識人の編纂した後世の史料が、実際に沖

ノ島周辺海域を往来した人々の実態を、どこまで反映しているかは不明とせざるを得ない¹¹⁾。海人にとって、4世紀後半から5世紀前半における朝鮮半島と大和の政治権力が、いずれも彼ら海人とは異なる陸上に本拠を置く社会集団とみなされていた可能性を考慮すべきであろう。後世『日本書紀』に胸形君等と記されたとしても、彼らがいわゆる多重外交を行わなかったことや、遺跡の全期を通じて一定の政治勢力に帰属していたことを立証しなければ、倭国で完結する政治理論には脆弱さが残る。後世の畿内から見て北部九州の豪族にはあり得ない鉄鋌や馬具の調達も、玄界灘を本拠とする首長や首長連合には必ずしもあり得ないことではない。

沖ノ島の4世紀後半から6世紀にかけての遺物は、たとえば同時代の新羅の考古遺物より質朴であり、畿内の遺物と比肩し得るほど豪華であることによって、特徴的な性格を示す。また、これらの遺物が祭祀の痕跡を示すとすれば、古墳墓室への埋納とは異なり、いわゆる宝器的な遺物を岩上や岩陰に置くことが反復された可能性を検討すべきだが、現在のところ、想定される期間内での奉獻頻度や配置の変遷を推測する手段はない。

再び弓場紀知の論考に戻ると、22号遺跡は遺物の移行期にあたるという¹²⁾。以後、鉄鋌、馬具、鏡、装身具など、いわゆる宝器的遺物がほとんど姿を消し、金属製雛形品や滑石製形代が出現し、特に露天(第4期)の遺跡で大量の土器が出土するという。小型の土師器と滑石製品はほぼ全期を通じて見出される遺物だが、7世紀以降の沖ノ島遺跡では、特に遺物の構成が問題とされた。

井上光貞は、半岩陰・半露天(第3期)のうち5号遺跡に注目し「大甕を一番奥に置き、その前に器台を置いて壺をのせ、手前に長頸壺をならべる」という「土器のセットのフォルム」が確認でき、露天(第4期)の1号遺跡で大量に蓄積されていた土器が延喜式に載る土器の諸形式に対応すると指摘した¹³⁾。また岩陰(第2期)の6号遺跡、22号遺跡、半岩陰・半露天(第3期)の5号遺跡で出土した金銅製雛形、特に紡績具、五弦琴を取り上げ、伊勢の内宮(皇大神宮)の9世紀初頭以降の神宝と一致するとした¹⁴⁾。そしてこれを、祭祀の

場が神の宿る岩石からだんだん離れていく過程、祭祀の場が岩石とは別に形成されてくる過程という彼自身の仮説¹⁵⁾に結びつけ、「(一)神と靈魂の分離、(二)神を祭るための物品の成立、(三)祭りの場の形成」という祭儀の確立要件が6、7世紀の交に沖ノ島の遺跡で確認できる、と主張した¹⁶⁾。井上は沖ノ島の遺跡を律令的祭祀ないしその先駆的形態であると指摘することに急で、祭りの場を具体的にどう想定したのか彼の論考からは読み取れない。

たとえば1号遺跡は巨岩群から約47m離れた場所に、南北10m、東西9mほどの楕円状に分布する。弓場紀知によれば、主要な遺物は大量の土器で何層にも重なっており、東南隅の大石から南に割石が敷かれたようにみえたが、人工物であったとしても等高線に沿って石列が配置されただけの一種の土留めのような状況であり、遺物の出土状況は「祭祀を終えた用具の集積場のごとき印象」を与えたという¹⁷⁾。1号遺跡を露天祭祀と呼び、神祭りの場とみなすことは、現時点では困難である。

またこの大量の土器が蓄積するには、神祭りがかなりの回数、かなりの期間、反復して行われたことを示している。22号遺跡の遺物が移行期を示すこと、これ以後、日本の律令制祭祀に親和性の高い遺物を含むとの指摘には同意できる。しかし神祭りの場については不明な点が多く、社殿推定地の発掘調査と水中考古学を含む新たな知見が得られなければ、沖ノ島遺跡のいずれの時期に、常設社殿の成立をうながす政治的契機があったかを推定することは難しい。

井上光貞は「当時の日朝交通路は、筑紫の難津から直接、または一度唐津に寄ったのちに、壱岐・対馬・釜山に向かうのが幹線道路」と認識し、沖ノ島は「この幹線道路には属さない」と推定している¹⁸⁾。この推定を妥当とし、沖ノ島1号遺跡に残る大量の土器と大和の王権の奉幣を結びつけるならば、その背景と頻度が問題になる。幹線ではない海上の孤島に、長期間、高い頻度で、大和の王権は本当に奉幣し続けたのだろうか。次節では、この時期の日本の神祭りの特質について考察する。

3. 古代日本における神祭りの特質

(1) この節の目的

前節で指摘した、常設の宗教建築が成立するメカニズムは、おそらく日本に限らず世界の至るところで一般的に指摘できる。しかし、日本における社殿成立を具体的な配置や建築形態に即して理解するには、日本の神祭りが、世界の神祭り、特に中国や朝鮮の神祭りに比べて、どの点で特色を有するかを明らかにすることが必要である。この節では、建築的な場の構造に注目しながら、宗像神社もその系譜に名を連ねる、古代日本の神祭りの特質を明らかにしたい。

日本の神祭りの場に、現在のような壮麗な建築物群が出現するに至った契機については、稲垣栄三の研究がある¹⁹⁾。稲垣は、国家が管理する神社建築の構造、意匠を、同時代の仏教建築の構造、意匠と比較して、それらが厳密に対照的であることに注目した。仏教建築のもたらした技術革新に習熟した上で、神社建築の形式から仏教色の強い要素を排除した結果、神社独自の形式が定着したのではないか、というのが稲垣説の骨子である。稲垣は神社建築が革新された時期を「歴史と伝統とを重視した時代、(律令)国家の体制を整備し、それに対する意識の高揚した時代、たとえば大化の改新から壬申の乱後にいたる期間」つまり7世紀後半と推測した。

稲垣のこの説はあまりに斬新で魅力的だったために、彼が注意深く言及を留保したいくつかの点が見過ごされる不運をもたらした。その一つは日本の律令国家と、そのモデルとなった中国の律令国家の違いについてである。7世紀後半を神社建築の画期と指摘したとき、663年の白(村)江の敗戦を契機として急速に推進された日本の律令体制強化の問題を稲垣は考慮したに違いないが、彼の著作にこの点に踏み込んだ記述は認められない。しかし8世紀における日本の国家祭祀を検証すると、日本の神祭りは非仏教的であるとともに、同じ時期の唐の祠令や大唐開元礼が規定する神祭りとも異なっていた。

「唐日両令対照一覽」(池田温編(1997)：『唐令拾遺補』(東京大学出版会)をみると、たとえば日本の戸令こりようは令文の各条を綿密に検討し微妙に表現を加除しつつ

唐の戸令を継受している²⁰⁾。唐制への傾倒ないし対抗意識が認められる日本において、神祭りの規定「神祇令」のユニークな記述は興味深い。そこで、山野善郎が、唐の祠令と日本の神祇令の基本理念を比較した1992年の口頭発表梗概²¹⁾、および大唐開元礼と皇大神宮儀式帳の祭儀進行パターンの違いを指摘した1994年の口頭発表梗概²²⁾を基礎とし、その着想に加除・修正を加え、非祠令、非大唐開元礼的な古代日本の神祭りの特質を論じるとともに、古代日本の国家が、管理ないし奉幣する際に、社殿に対して示した態度を確認しておきたい。

(2) 神祇令と祠令円丘祭祀にみる相違

中国の祠令と日本の神祇令の比較にはすでに多くの優れた論考があり、それら先行研究を逐一評価することはこの稿の目的ではないので省略する。ただ、これまでの学説の多くが両者の理念と権力構造の違いを強調する一方、逸文の復原に熱心なあまり祠令と神祇令の語句の異同究明に傾き過ぎた点は否めず、中国と日本の神祭りの場が現実として相違している事実を率直に見つめる機会が少なかったことを最初に指摘しておく。

神祇令には、祠令において祭儀執行の場と定められる太廟、円丘、社稷壇に関する規定がない。つまり(伊勢)神宮は「太廟」と明記されず、天皇またはその代理者が都城の各方位で天を祀り地を祭るための建築施設に関する規定もない。『続日本紀』延暦4年(785)11月壬寅条および延暦6年(787)11月甲寅条によれば、桓武天皇は交野柏原で天神を祀り、『日本文徳天皇実録』斉衡3年(856)11月辛酉条には文徳天皇が交野で昊天を祀ったと記す。多くの研究者はこれを日本における郊祀の例と認めている²³⁾が、この3例以外に執行された記録はなく、この3例との関係が議論されている枚方市禁野本町遺跡(旧交野郡)でも、現在のところ中国の廟壇に対応する施設が発見されたとの報告はない。

8世紀前後の朝鮮においては『三国史記』新羅本紀の神文王7年(687)4月条を根拠に、唐礼を継受した五廟の成立とみなす説²⁴⁾がある。また『東国通鑑』巻10の宣徳王4年(783)条に「社稷壇を立て、又た祀典を修む」とあることも注目されている²⁵⁾。時代は降るが、『高

麗史』では成宗2年(983)正月上辛に円丘壇で祈穀・祈雨の祀天礼が行われたことを伝える²⁶⁾。後世の高御座の意味ではない壇に関して、日本の神祇令に規定した形跡が認められないことは当時の東アジアでは珍しい。

神祇令の本文は、仲春／祈年祭、季春／鎮花祭、孟夏／神衣祭・三枝祭・大忌祭・風神祭、のように神祭りの時期と祭りの名を列挙し、神に献納する幣帛、祭儀の前の潔斎、経済的な裏付けとしての神戸について簡略に記すだけで、『令義解』および『令集解』の注釈がなければ、祭られる神の名さえ不明である。どのような施設で神祭りを執り行うかは全く規定されない。また神祇令において、祭られる神は抽象的でなく、その鎮座地またはその神を奉祭する氏族の名を冠することが多い。『令集解』の注釈によれば、少なくとも大神・狭井・伊勢・率川・広瀬・龍田・大倭・住吉・穴師・恩智・意富・葛木鴨・紀伊国日前は、具体的な地名や氏族名を冠する神である。「古記」も同じと注記するから、この規定は天平10年(738)頃に遡る²⁷⁾。

この現象が生じる背景として、古代日本固有の神祭りの理念と権力構造があったことは疑えない。しかし中国の律令を継受するに足る政治秩序を確立し、正確な方格地割を伴う条坊制宮都、寺院建築、宮殿建築を造営する経済力や技術力を有していた8世紀の日本が国家的な神祭りの場の規格を定めなかったことは不審である。その理由に迫る前提として、まず中国の祠令が定める祭儀の場と建築施設を確認しておこう。

金子修一は、『大唐開元礼』が「当該時期の儀礼の実態を反映している訳ではない」と指摘する²⁸⁾。その一方で、中国社会科学院考古研究所西安唐城工作隊の発掘報告を参照しつつ「唐の円丘は四段重ねの四成で、隋の円丘を継承していると推測され、現存する明清以前の唯一の円丘である」とした上で『大唐開元礼』毎歳冬至条は、円丘(園丘)について「壇を京城明德門外の東二里に築く。壇は四段(原文は四城)から成り、各段(城)の高さは八尺一寸、最下段(下城)は広二十丈、第2段(再城)は広十五丈、第3段(三城)は広十丈、最上段(四城)は広五丈」と記す²⁹⁾。皇帝祭祀儀礼の実態が制度の規定と乖離していることを明らかにした金子修一も、唐代の都・長安(現在の西安)の南の郊外に円丘が存在し、その遺跡が現存することは認めている。な

お都の北の郊外にあったと考えられる地を祀る壇、すなわち方丘について金子は「唐の方丘の場所は明らかではない」とする一方、太廟と社稷壇については「唐の太廟は、皇城の西南隅の社稷壇と対称となるように、皇城の東南隅に置かれた」と記して、この二箇所の祭祀施設が存在したことを認めている³⁰⁾。

唐代に祭儀執行の場として制度に定められた諸施設のうち、少なくとも円丘と社稷壇が築かれ、太廟が設けられたことは否定できない。では、唐の祠令を形式的に継受した当時の日本の神祇令が、円丘、社稷壇、太廟に一言も触れないのは、なぜだろうか。

日本が大規模な壇を築く技術に熟達していたことは、大阪平野に点在する巨大な古墳群から推察できる。また、中国皇帝の専権に属する円丘での祀天礼を日本で行うことは外交上の配慮から避けられたとの説明はあり得るが、土地神・穀物神を祀るとされる社稷壇や皇祖を祭る太廟まで忌避する理由は外交面からは説明できない。そこでこの稿では、技術や外交の問題としてではなく、日本の伝統的な祭祀の場の問題として、神祇官僚は皇帝祭祀のための諸施設を受け入れがたかったのではないか、という仮説を提示したい。

第1図は、『唐令拾遺補』に基づき、祠令の条文のうち、国城を中心に四郊、四隅および四方の諸州での執行が規定される諸祭祀を抜き出した図である³¹⁾。唐の祠令が、冬至・夏至・春分・秋分ないし立春・立夏・立秋・立冬を祭祀日の基準に定め、それを南北、東西の四方位に当てた抽象性の高い祭祀規定だったことが分かる。祠令では、皇帝の居所たる国城を核に、上方と四方位に広がる天空の秩序、穀物の豊穰をもたらす四季の順調な推移という時間秩序、その抽象的統括者としての天帝を、天子、すなわち中国皇帝が祀るために摂り集める建築的道具立てとして、たとえば円丘が構想されたと考えられる。

神祇令の定期的諸祭祀も、仲春・季春・孟夏・季夏・孟秋・季秋・仲冬・季冬に分けて記される。そして孟夏の大忌祭・風神祭は孟秋にも執行され、季夏の月次祭・道饗祭・鎮火祭は季冬に、孟夏の神衣祭は季秋に重ねて実施される規定だった。神祇令の祭暦は、祠令に比べて羅列的で、抽象的な構造化の程度が弱いといえる。

神祇令の場合、円丘と比較できる神祭りの機会としては、祈年祭が挙げられる。この神祭りは天神地祇を惣祭する。全国土に及ぶ祭祀権を天皇が掌握していることを表明する神祭りとしてよい。しかしその神祭りは、一箇所で集約的に執行される円丘の場合と異なり、班幣という形で実施された。すなわち、諸社の祝^{はふり}らが神祇官に参集し、神祇官から班たれた幣帛を各社に持ち帰って神前に捧げる、という形式である。宝亀6年(775)に祝部の不参を戒める官符が確認できる³²⁾。視覚的、聴覚的に華麗で、観衆の心を掌握するパフォーマンスに満ちた円丘での祀天礼とは、まったく異なるイベントだった。

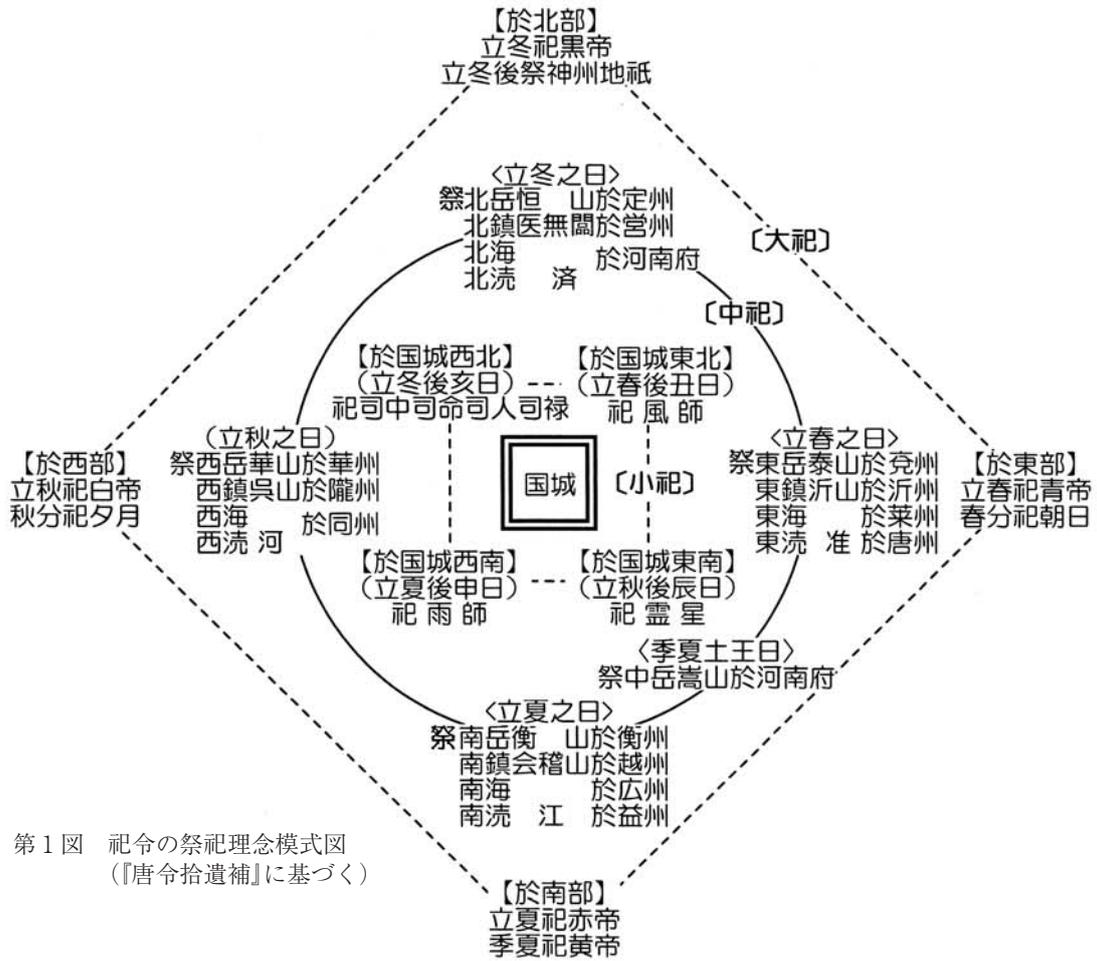
十分に注意すべきなのは、前に掲げた祠令の図が唐代皇帝祭祀の実態を示すものではなく、祠令の理念を表現していること、そして皇帝祭祀の理念と実態がどこまで一致するかは当面の問題ではないことである。神祇令の編纂者たちは、外交的な配慮からだけではなく、日本における神祭りの場や空間把握の伝統を考え合わせて、円丘、社稷壇、太廟を準備しなかったのではないか、という点に的を絞って論を進める。

(3) 社稷祭儀の進行規定にみる相違点

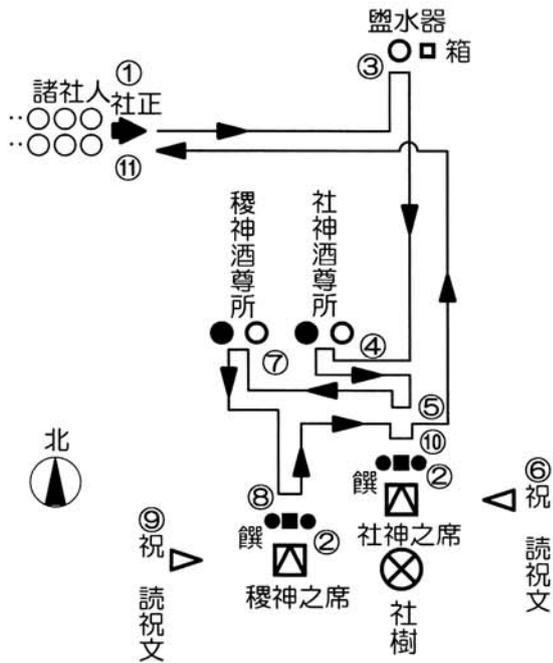
『大唐開元礼』に規定される諸祭祀のうち、土地神である社、穀物神である稷の祭りは、皇帝だけの特権でなく、州・県・里レベルで各地方の官吏も執行する点で、日本の神祇令における祈年祭班幣に似たところがある。また、皇帝が仲春と仲秋の上戊に大社を祭る儀礼は、威儀を整えるための修飾に満ちて煩雑であるが、基本構成は里祭と同じである。

里祭では、州・県のように方形の社壇・稷壇を築くのではなく、神樹の周囲に神の座を設ける。この点で、土地と穀物の神に対する祭儀の原型がここにあると考えられる。州・県での社稷の祭りは、主宰者以下の官職が異なるだけで内容と進行規定はほぼ同様であり、里祭の簡明さが失われ装飾的要素が多い。ここでは、里で執行される社稷の祭儀の場での人の動きに注目し、日本の班幣における祭儀の場での人の動きと比較する。

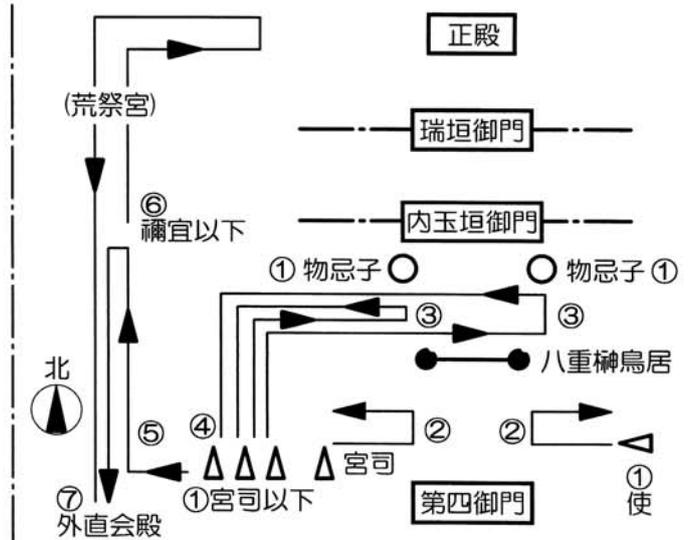
社稷の祭儀の記事は、他の吉礼祭儀と同様、祭に先立つ禁忌(斎戒)・版位や器具の準備(陳設)・動物供儀の準備(省牲器)・幣と神饌の供進(奠玉幣)・神酒と祭



第1図 祀令の祭祀理念模式図
 (『唐令拾遺補』に基づく)



第2図 里での社稷祭行事パターン
 (『大唐開元礼』に基づく)



第3図 年祈幣帛進奉行事パターン
 (『皇大神宮儀式帳』に基づく)

肉の供進(進熟)を主な内容とする。祭場での動きを伝えるのは、主に奠玉幣と進熟の部分である。

第2図では、里での社稷祭における参加者の動きを模式的に図示した³³⁾。祭儀進行の中心は社正である。神饌の供進は掌事者に委ねるが、進熟では、社正は賛礼者の先導に従いつつ、手を洗い、柄杓を洗い、その柄杓で酒樽から神酒を酌む。神座に対して北側から南面して進み、神前に供える。土地神(社神)の徳を讃える祝文(はふり)が読み上げると、次は穀物神(稷神)に対して神酒を供える。祝文の奉誦が済むと社神の神前で祭酒を飲み干し、これを終えると進熟開始の位置に還る。

なお、皇帝・州・県の祭儀では、一連の行為に多くの介助者が加わり、神饌のほか玉幣を奉奠し、また皇帝・上佐・県令(社正に相当)は進熟の後に、祭酒に加えて肉(胙)を食す。次官以下が進熟を繰り返す規定や皇帝の場合は奏楽の規定もある。皇帝とその代行者は社稷の神に南面して、この儀礼を執り行う。

これと比較できる日本の班幣儀礼の記事としては、延暦23年(804)8月28日、大神宮司・大中臣真継から神祇官へ提出した報告書『皇大神宮儀式帳』が最古となる。この史料は伊勢神宮の年中行事を記した部分を含み、2月の年祈幣帛進奉、6月の赤引御調糸奉獻、9月の神嘗祭供奉の3度については、神祭りの具体的な進行がやや詳しく記されている。

井上光貞は、祈年祭の要点を「諸社の祝らが神祇官に参向して班たれた幣帛を頂戴してくること」にあるという立場から、「たとえば天皇が伊勢神宮へ幣帛使をつかわして奉幣することとは、性質を異にする」と述べた³⁴⁾。伊勢神宮あるいは特別の理由をもって特定の神社だけに遣使する臨時奉幣を念頭に置くと、これらと祈年祭における諸社への班幣を峻別すべきであるという井上の指摘には同意できる。しかしこの稿では、班たれた幣帛がそれぞれの具体的な神祭りの場で、どのように神に捧げられたかを問題とする。したがって、伊勢神宮での奉幣の分析は、神祇令で天神地祇を惣祭すると規定された祈年祭における諸社奉幣の状況一般を分析する上で有益と考える。なお、神祭りの場を表示する語句、たとえば「第三重」「第二御門」が具体的に当時の伊勢神宮(内宮)のどの位置にあったかは、福山敏男の宮域復原案³⁵⁾と山野善郎の前

掲論文²²⁾をもとに推定した。

年祈幣帛進奉に臨席する主要人物は、幣帛(神祇官からの献納物)を届けるために派遣された中央官僚(史料では馭使または使と表記)、太神宮司、禰宜、宇治(大)内人である。ただ彼らは、中国の里での社稷祭儀における社正のように自ら動き回ることはない。内宮正殿前庭での祭儀において、馭使は祭儀進行に過失がないことを見届ける。また、太神宮司、禰宜、宇治大内人は、各自が手に捧げ持つ太玉串を、下位の実行者である数名の物忌父(ものいみのちち)に手渡し、御門に進め置くよう命じる。内宮正殿における庭儀で実際に移動するのは、人ではなく太玉串である。なお、太玉串そのものは幣帛(献納物)ではなく、伊勢神宮の場合は山向物忌父が造る、祭具の一種であることに留意しなければならない。また、この祭儀で南面するのは神であり、北面するのは人である。

第3図(年祈幣帛使奉幣進行パターン(『皇大神宮儀式帳』に基づく))で、①は、太神宮司、禰宜、宇治(大)内人、内物忌子等の諸役が所定の位置に就くことを示す。②は、告刀(のりと)奏上である。③は太神宮司、禰宜、宇治(大)内人の太玉串が、介助者であるそれぞれの物忌父によって御門の左右に進め置かれることを示す。④は参加者一同がそれぞれの定位置から、(内玉垣)御門の奥、内玉垣や瑞垣に隔てられて建つ正殿に拝礼する行為である。⑤は荒祭(あらかまつりのみや)宮に移動して拝礼し、禰宜以下は玉串捧呈を行い、馭使と太神宮司は外直会殿に着座して祭儀を見守ることを、⑥は禰宜とその下位者が神祇官から献納された幣帛を正殿に納めることを表す。⑦は祭りを締めくくる直会の場面である。

(4) 古代日本における神祭りの特異性

日本の祈年祭において幣帛を神前に進奉する行事が、大唐開元礼のどの儀礼に類似しているかは、この稿の問題ではない。重要なのは、神祇令が祠令にある神祭りの場に関わる規定を意識的に無視した理由である。

日本古代の神祭りは、それぞれの土地で伝統的に認められてきた具体的な表象に幣帛を献納することでしか成立せず、たとえば円丘のように靈威を1箇所に摂り集め、抽象的に天神地祇を惣祭することは現実的に不可能だったのではないかと考えられる。そこには、

文化的伝統として個々の神祭りの場のあり方を守り、中央集権的な規格化を拒む力が働いていたのではなかったか。

このことは、しばしば日本の太廟に擬せられる伊勢神宮でさえ、馭使が正殿を取り囲む二重垣の門外で祭儀を傍観することからも推察できる。馭使は正殿建築が規定に則って存在するか否かを確認できない。馭使の役割は告刀(祝詞)を奏上し、司祭者がそれぞれのやり方で祭儀を執行したことを見届け、神祇官からの幣帛が神に正しく献納されたことを確認することである。

前節で指摘した、沖ノ島遺跡の律令的祭祀に関するいくつかの疑問のうち、対朝鮮交渉の幹線ではない海上の孤島に、長期間、高い頻度で、大和の王権が関与する神祭りが行われたとされる理由の一端は、以上の考察から推測できるかも知れない。奉幣儀礼に使用する祭具や土器は規定したとしても、神祭りの場に関しては在地の祭祀者に委ね、秘匿された祭場の奥深くまでは立ち入らないこと、それが古代日本における律令的祭祀の特質の一つだったと考えられるからである。

また山野善郎によれば、官社での社殿建築の維持はそれを現地で担当する国司や祝らにとって経済的裏付けに乏しい厄介な義務に過ぎず、破損を放置して神祇官ら中央官僚からしばしば警告を受けたことが六国史の記事に現れる³⁶⁾。その神祇官にとってさえ、計画的に実施できる幣帛の奉獻(奉幣)の方が、負担の大きい社殿建築維持の督促よりも便宜だったようで、時代が降るにつれて奉幣記事が急増することも同論文は指摘している。

皇帝やその代理者である州の刺史、県令、社正が、パフォーマンスを通じて観衆に土地神と穀物神への祭祀をアピールする中国における社稷祭祀の場合、社稷壇や神樹が規格に従って整備されなかった、または毀損されたとすれば非常事態である。まして円丘や太廟の修築・維持は国家の威信をかけて行われる事業であり、督促で済むような問題ではない。

古代日本における社殿建築の成立は、稲垣栄三が指摘したように7世紀後半、特に天武・持統朝に画期が認められ、このとき仏教建築に対抗し得る、日本の聖なる形が造形、整備された可能性が高い。しかし、その時に確立された社殿の原形が、時代が降るとともに

進化論的に枝分かれしつつ、日本各地に展開し、発達してきたと考えることは危険な思い込みである。

日本の社殿建築は、ギリシア神殿のような基本形態とその展開という成立モデルによってではなく、時代ごと、地域ごとに異なる契機と、ほとんど恣意的とさえ感じられるほど多様な造形原理の重層を解きほぐすことで、その成立過程を理解しなければならない。次節では、宗像神社、特に邊津宮の社殿建築に焦点を絞って成立過程の分析を試みたい。

4. 宗像神社における社殿の成立

(1) 論点の整理

宗像神社の社殿に関する史料とその考証は『宗像神社史上巻』³⁷⁾に尽くされている。しかし、沖ノ島、大島、宗像市田島の沿革をみると、それぞれの場所に現在の社殿ないし社殿群が成立するまでに、複雑な経緯があったことが分かる。

第1の論点は、宗像神社で最初に社殿が建てられたのはいつかという課題である。広く知られているとおり、公式に確認できるのは長承元年(1132)9月11日の神殿焼亡を伝えた『中右記』の記事(同年12月29日条)によってである。ただしこの事態を承けて行われた長承2年(1133)5月28日の朝廷の陣定で、元永2年の例にならって官司が造営するよう^{じんのきだめ}にと決定されたことが同じ『中右記』にみえるから、遅くとも元永2年(1119)には何らかの建築物が造営されたことになる。なお光仁天皇の宝亀7年(776)、天応元年(781)または天応2年(782)に、社殿が造り改められたとの説があるが、いずれも時代的に隔たった14世紀以後の縁起類に記されており、確かな記録とはいえない。

ただ『類聚三代格』寛平5年(893)10月29日の官符に引用された大和国宗像神社の主張は注目に値する。「祖神にあたる筑前社は封戸と神田を有しているが、大和社にはない。そこで貞観10年(868)6月28日の格(勅令)に従って、祖神たる筑前社の負担で大和社の神舎修理を賄うよう申請したが、実現しないまま空しく月日が過ぎた。」これが正当な主張だったかどうかは当面の問題ではない。この官符に偽りがなければ、9世紀後半の筑前国宗像神社は、大和国宗像神社の神舎修理に分

け宛てることができる経済力を有すると朝廷から期待されていたことが分かる。

第1節で述べたとおり、問題はむしろ社殿の常設化を必要とする政治的契機が、筑前国宗像神社に、いつ、どのように訪れたかである。史料に基づく限り12世紀以前のいつか、おそらく9世紀後半より早い時期としか言えず、どのような契機があったか特定することはできない。したがって今後は、いわば状況証拠から宗像神社における社殿創建の契機を絞り込むことになる。

第2の論点は、第一宮(惣社)、第二宮(中殿)、第三宮(地主)の諸社殿および諸堂塔が併存する中世田島、つまり弘治3年(1557)の火災に遭う以前の状況をどう理解するかである。神仏習合という常套句以上に、この諸社殿および諸堂塔を分析する方法はないだろうか。

第3の論点は、現存する沖津宮の社殿をどう分析し、成立と変容の経緯をどう理解するかという問題である。ICOMOS(国際記念物遺跡会議)がかつて世界文化遺産登録に慎重な態度を示したように、木造建築物には、修理、改造を伴う維持行為が不可欠である。さらに日本の神社建築の場合、伝統的に、修理の際に復古的な意図に基づき意匠を改める例が少なくなく、現存する建築への理解が複雑さを増す一因となっている。この稿では、『宗像神社史』の報告に基づき、16世紀後期以来、数度の整備を経て現存する邊津宮の本殿と拝殿を再評価したい。

第1の論点である創建時期の考察は専ら政治史の領域であり、紙幅は限られているので、別稿に譲る。

(2) 大火以前の中世邊津宮建築群

弘治3年(1557)4月24日大火以前の邊津宮(田島)において、諸社殿および諸堂塔がどのように立ち並んでいたかを推測する際に有用な絵画として田島宮社頭古絵図³⁸⁾がある。元和3年(1617)に書かれた『宗像記追考』写本数種のうち力丸與八郎氏所蔵本に収載されるという³⁹⁾。彩色が施され、『宗像神社史』では、天正6年(1578)の造営状況を基本として後に建てられた建物を多少追補したもの、と評価され、地名を手がかりに各建物の旧位置の推定も試みられている。

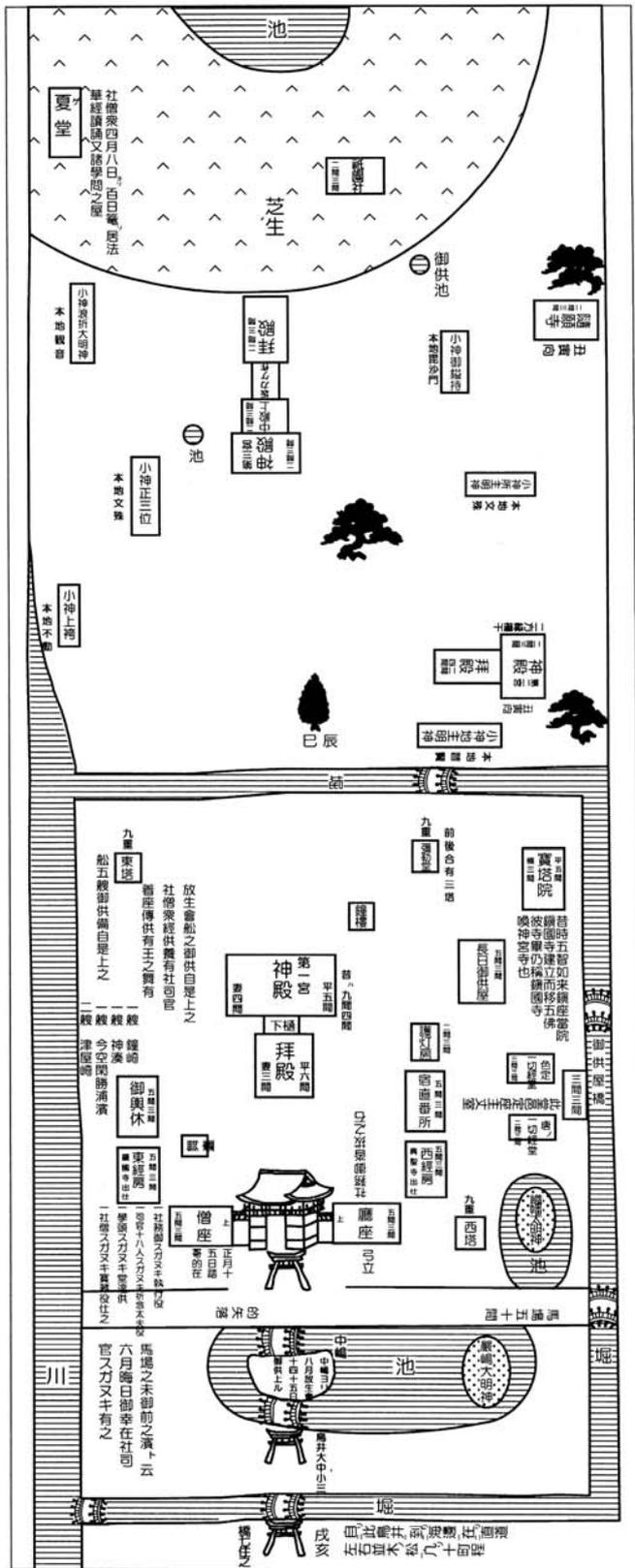
しかしたとえば宇佐宮応永古図に関する真野和夫⁴⁰⁾、鈴木隆敏⁴¹⁾の論考が示すように、16世紀後半、戦火や

災害で失われた建築物の復興を目的とする絵図では、異なる時期に建っていた建物が一枚の絵図に併せて描かれることがあった。宇佐宮弥勒寺のように発掘調査で裏付けられない限り、田島宮社頭古絵図の場合、それが特定時期における社殿建築の実態を正確に伝える資料として利用できるのか否かは、軽々に判断できない。特に延宝3～4年(1675～76)に移転した第二宮、第三宮の旧跡は、大正4年(1915)以後に削平されたと『宗像神社史』に明記されている⁴²⁾から、将来の発掘調査に期待することも困難である。したがってこの稿では、特定時期の社頭の実態を知るための資料としてではなく、元和3年(1617)の時点で、中世宗像神社の建築群がどのように推定されていたかを視覚化した資料として田島宮社頭古絵図を用いる。

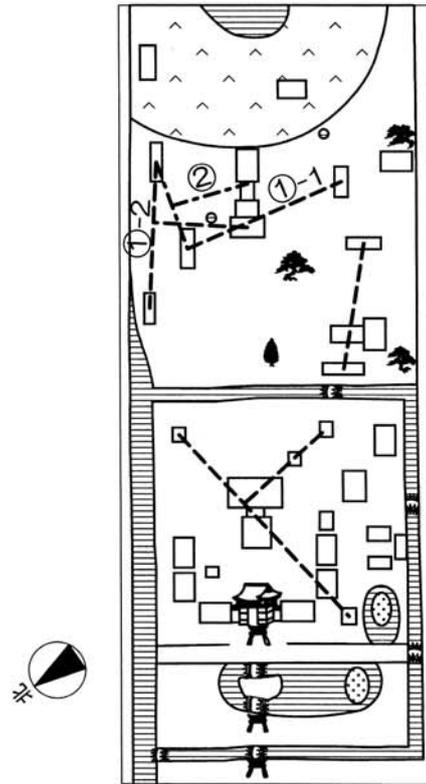
第4図(田島宮社頭古絵図トレース図)は、『宗像神社史』所載の元和3年(1617)の田島宮社頭古絵図³⁸⁾に基づくトレース図である。まず古絵図のとおり宗像神社建築群の外形線を描き、これに分析を加えた。

その文字の向きに注目すると、書き入れ方向が対象ごとに異なっていることに気づく。たとえば第一宮と第三宮に付された文字の書き入れ方向は向き合っていて、他方を読むには絵図を180度回転させなければならない。また第二宮の場合は90度回転させて読むことになる。同様の書き方が図中のいくつかの対象について行われているから、これは意図的な書き分けだと推察できる。そして少なくとも第一宮、第二宮、第三宮については、それぞれの神殿と拝殿の配置から、文字の書き入れ方向は参拝者がどの方向に向かって拝礼するかを意識した書き分けだと指摘できる。田島宮社頭古絵図の制作者が方位を強く意識していたことは、第二宮神殿と随願寺の傍らに「丑寅向」(北東方向を向く)と書き込み、第一宮と第三宮の中間に「辰巳」(南東)と書くことから明らかである。この位置で但書きを付けずに「辰巳」と書き込むのだから、北西向きの第一宮を中心とする方位がこの古絵図の基本的な方位の見定め方であることが分かる。

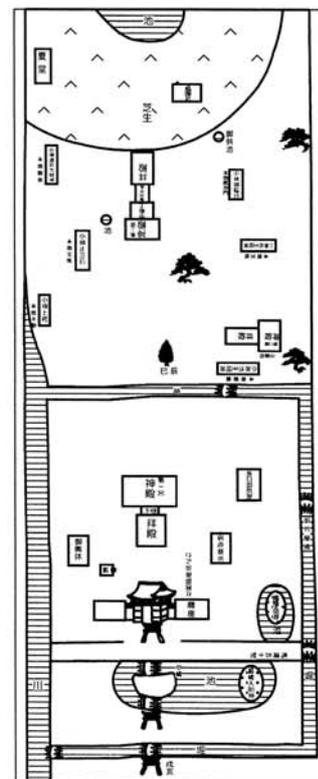
一般的な仏教寺院の場合と大きく異なる東塔と西塔の位置関係は、両塔を結ぶ線上のほぼ中央に第一宮、その第一宮の真南に弥勒堂が描かれていることに気づくと、金堂を3基の九重塔が取り囲む配置として理解



第4図 田島宮社頭古絵図トレース図



第5図 各宮本地仏関係図



第6図 仏教由来の建物を消去した配置図

可能になる(第5図各宮本地仏関係図)。第三宮の場合は、南の毘沙門(御鑑持)と北の文殊(正三位)を両脇侍として、その中央に中尊としての薬師如来(第三宮)が位置することになる(第5図①-1)。また観音(波折大明神)と不動明王(上袴社)を一对とみればその対称軸線上に薬師如来(第三宮)が載る(第5図①-2)。釈迦如来を本地仏とする第二宮の場合、距離的に対称ではないが、右に普賢菩薩(地主明神)、左に文殊菩薩(所主明神)を従える。なお、田島宮社頭古絵図では波折大明神の本地仏を観音と記し、上袴社が描かれているので上記の分析結果になったが、文永2年(1265)8月9日の太政官符(鎮国寺文書)と文安元年(1444)『宗像大菩薩御縁起』によれば、薬師如来(第三宮)を中尊として普賢菩薩(波折大明神)と文殊菩薩(正三位社)が一对になる。これを古絵図上に戻すと、波折大明神と正三位の対称軸線上に第三宮が位置することが分かる(第5図②)。御鑑持社は、第二宮の小社か、第三宮の小社か史料によりまちまちなので、本地仏について中世に二つの説が存在した可能性がある。

田島宮社頭古絵図から読み取れるのは、大日如来(第一宮)を中心に展開する密教の宇宙観を投影した諸仏が、曼荼羅のように社殿群、堂塔群の上に重なった姿である。この古絵図から仏教由来の建築を取り除いてみると、それがいかに多いかよく分かる(第6図仏教由来の建物を消去した配置図)。しかし、この古絵図は曼荼羅のように観念的に描かれているわけではない。たとえば田島宮社頭古絵図では宝塔院の傍らに、「昔時五智如来鎮座當院／鎮國寺建立而移五佛／彼寺畢仍稱鎮國寺／喚神宮寺也」とあり、この古絵図が制作された時には五智如来(正確には五体の本地仏)は鎮国寺に移されていて宝塔院には安置されていなかったと記す。これがもし曼荼羅ならば、本地仏を失ったことは致命的な出来事で、それをわざわざ注記する理由はない。

なお田島宮社頭古絵図に示された諸建築のうち、最初にその存在が確認できるのは第三宮である。重要文化財の石造狛犬(正確には獅子像)一对に、「奉施入宗像宮第三御前宝前」と刻まれ、建仁元年辛酉(1201)の年号と藤原支房の名が続く⁴³⁾。建治3年(1277)の「宗像三所大菩薩宮々御在所御座次第(以下、建治三年御

座次第と略記)』は、惣社三所御座次第条末尾に「右惣社九間四面」と記し⁴⁴⁾、中世において現在の邊津宮本殿に相当した建物の規模を伝える史料とみなされてきた。

だがそれだけではない。具体的な建物の配置、意匠、規模、構造を知ること限定しなければ、この史料にはもっと高い建築史的価値がある。建治三年御座次第からは、惣社に第一、第二、第三の大菩薩像3体をはじめ眷属使者の諸神像を、中殿、第三(地主)、正三位、上高宮、下高宮、内殿、浜宮にも多くの神像を安置したことが分かる。沖ノ島遺跡で指摘された孤島、巨岩への畏敬から出発したとされる「社殿を持たない神祭りの場」が、時期は確定できないものの宗像神社邊津宮(田島)の社殿建築群成立を通じて「社殿に住まうものとしての神」を可視化したばかりでなく、仏教との習合の結果13世紀末までに、祭られる対象を「神像」として可視化するに至ったことを、この史料は示している。もっとも大菩薩と呼ぶとおり、当時は神像とは名ばかりで、カミとホトケが一体化した「日本固有の仏像」として造形された可能性を否定できない。

これまでに分析したように、宗像神社における神祭りの場のモデルは、単純に神仏習合というだけでは理解しがたい、複雑な重層関係を示す。沖津宮(沖御嶋社、沖ノ島)、中津宮(中御嶋社、大島)、邊津宮(田島)という社殿以前の神祭りの連なりが8世紀～9世紀末に確認でき、中世田島では社殿群や仏堂群、神像(または日本固有の仏像)という神祭りの場が基本の上に重なる。その上に、古墳時代以来の下高宮と上高宮での神祭りの場が重なる。つまり、起源や構成原理の異なる、少なくとも3種類の神祭りの場のモデルが田島の地で重層して、中世宗像神社の建築群を成り立たせていたことになる。

(3) 現存する主要社殿の成立

弘治3年(1557)の大火で罹災したのは惣社(邊津宮第一宮)の社域だけで、中殿(第二宮)、地主(第三宮)、正三位社、上高宮、下高宮、内殿(政所社)、末社75社は焼失を免れたが、現存するのは惣社(第一宮)で天正年間に復興された本殿と拝殿以外にない。第2代福岡藩主・黒田忠之は、慶安3年(1650)、第二宮、第三宮、

上高宮、下高宮を修築した。しかし第3代福岡藩主・黒田光之は、延宝3年(1675)、惣社(第一宮)の社域に20棟の小規模な本殿を新しく造営し、中世以来の中殿(第二宮)以下すべての関係諸神社を境内末社として併せ祭った⁴⁵⁾。

これ以後、少なくとも3種類のモデルが重層していた中世宗像神社の神祭りの場合は完全に失われ、かつての惣社(邊津宮第一宮)の社域において、著しく規模を縮小した諸社殿に向かって神祭りが維持されることになる。

この項では、国の重要文化財に指定されている天正6年(1578)建立の邊津宮(第一宮)本殿、天正18年(1590)建立の邊津宮(第一宮)拜殿について、その成立から現在に至るまでの経過を検証する。

『宗像神社史上巻』には天正6年(1578)に再建された第一宮(惣社)本殿平面図(第69図)を載せ、内部構成を考証、復元している。柱間の数で桁行3間、梁間2間の身舎をもち、その四方に庇が巡る仏堂に似た平面で、これに切妻造小板葺の屋根をかける⁴⁶⁾。

前後の庇と左右の余間が身舎を取り囲む両流造の神社本殿建築は珍しく、現存する国指定重要文化財の遺構としては、宗像神社邊津宮本殿のほか、仁治2年(1241)の造営とされる国宝・厳島神社摂社客人神社本殿、元亀2年(1571)に再建された国宝・厳島神社本社本殿、天文11年(1542)の棟木銘をもつ松尾大社本殿、桃山時代とされる太宰府天満宮本殿に見られる⁴⁷⁾。背面に扉を開く点も特徴的で、厳島神社の前掲両本殿と同じである。

稲垣栄三は、厳島神社の社殿に関する論考の中で宗像神社邊津宮本殿との関係に触れている⁴⁸⁾。稲垣は、両流造、四面庇、背面中央に扉を開くことを「極めて特異な平面形式を共有する」と指摘した。また、海上交通の要衝に位置することに性格の類似を見た。しかし、厳島神社の祭神・伊都岐嶋神を、宗像三神の一柱である市杵島姫神に宛てる『諸社根元記』の説に関しては、明治43年(1910)の重田定一『厳島誌』の反論を挙げて、中世以降の付会と退けている。

祭神の諸説はこの稿の目的を逸するののでしばらく措き、松尾大社を除く4棟の両流造本殿について、稲垣が「背面庇も何等かの祭祀上の必要によって付けられ

たのであろう⁴⁹⁾と述べたことは建築史的に興味深い。稲垣は、外観は二面庇でも平面は四面庇と同様であるとして「もともと神座の周囲を巡回できるように」なっていたのではないかと推測した。神のまわりをめぐる歩く「古い祭祀のしかた」があったと考えたからである。

『宗像神社史上巻』は、弘治焼失前の惣社について建治三年御座次第が「九間四面」と記すことを承け、間面記法に関する足立康の研究⁵⁰⁾に従って、正面9間で四面に庇を巡らせた形式として第62図に復元した⁵¹⁾。結果的に稲垣の所説と一致する。9間の身舎に四面庇を付すと桁行11間の大規模な本殿となるが、応安3年(1370)に大内弘世の再建とされる山口県下関市の国宝・住吉神社本殿は十一間社流造だから、あり得ない規模ではない。

もちろん弘治焼失前の惣社(邊津宮第一宮)が四面庇であったことを裏付ける史料は建治三年御座次第以外になく、稲垣が示唆した神のまわりをめぐる歩く「古い祭祀のしかた」を実証的に示す史料は未見である。厳島神社本社本殿の背面庇が小室に仕切られることは、中世仏堂に見られる後戸、堂蔵との関連を想起させる⁵²⁾。この稿では、『宗像神社史上巻』第62図の復元案には、なお検討の余地があることを指摘するに止めた。

宗像神社に保管される4枚の置札⁵³⁾によれば、すでに述べたとおり、惣社(第一宮)とその周辺にあった建築群の大半は、弘治3年(1557)4月24日の大火で全焼した。これらの置札には天正6年(1578)6月朔日の日付があり、弘治の火災以後の経緯、つまり宗像大宮司氏貞が第一宮御宝殿を再興するために神像を復刻し、寄進を募り、仮殿遷宮を行い、宝殿を造営し、遷座祭に至るまでの詳細が記録されている。このときに建築された宝殿の規模と構成については、弘化4年(1847)まで書き継がれた近世の造営記録「宗像第一宮(御)造営記録」に修復履歴が残り⁵⁴⁾、『宗像神社史』が述べる現存邊津宮本殿の沿革を裏付ける史料の一つとして貴重である⁵⁵⁾。

その主要な規模と建築形式、細部意匠、たとえば木割の太さ、虹梁の曲線と断面形状、垂木の反りが16世紀後期という年代と矛盾しない点から、現存する建物が天正の再建とすることに異論はない。しかし、風

雨や火災に弱く維持のために補修を重ねなければならぬ木造建築であり、後世に変更された点も少なくない。このうち近世の屋根の葺替えについては拝殿の葺替え記録とともに『宗像神社史』に掲載された表に詳しい⁵⁶⁾。

しかしそうした通常の維持行為よりも、大正11年(1922)から大正15年(1926)にかけて実施された全面解体修理は、本殿の外観に明瞭な変化をもたらした⁵⁷⁾。修理前には建物を風雨から守るために設けられていた霧^{きり}囲^{がこい}が撤去された。そして本殿南庇に東西両側面から昇降できるように設けられていた階段付^{くろまよせ}の車寄とその庇^{はしがくし}である階^{はしがくし}隠も撤去された。

大正6年(1917)修理以前と標題にある古写真⁵⁸⁾および明細図書所載邊津宮本殿平面図⁵⁹⁾を見ると、階^{はしがくし}隠は片流れ^{こけらぶき}の柿^{かき}葺で、上端は霧^{きり}囲^{がこい}に取り付き車寄階段下の柱に支えられている。明治17年(1884)の邊津宮明細図書⁶⁰⁾に記された寸法を見ると、車寄の下柱外面は本柱外面から1丈4尺(4.24m)出ているというから、現在の向^{こう}拝^{はい}の出にはほぼ等しい。ちなみに車寄の桁行は7尺7寸(2.33m)と記される。修理のため一時的に取り外すことは構造力学上理解できるが、修理後に車寄せと階^{はしがくし}隠が復旧されず、最終的に撤去された理由は不明である。

また『宗像神社史』は宗像神社の会計綴を検討して、大正末期の修理により、身舎と庇の部分載せる土台が1尺2寸(約364mm)土盛りされたことを明らかにした。その結果、正面中央の階^{はしがくし}段が5段から8段に増え、登^{のぼり}高^{こう}欄^{らん}の親柱が下から3段目にあると指摘した⁶¹⁾。そのような改変を受ければ、前面三間の向^{こう}拝^{はい}柱、および縁を支える束^{つか}は、全て根接^{ねつぎ}するか新材に取り替えるしかなく、この点でも外観は多少だが変化したことになる。

天正18年(1590)に小早川隆景によって再建されたとされる惣社(邊津宮第一宮)拝殿については、弘治3年(1557)の大火で焼失する以前のことは、史料がなくほとんど分からない。応安8年(1375)の奥書を持つ神事次第に、拝殿周囲の縁を回ると記され規模や意匠は不明ながら四方に縁を付していたとされる。また同じ史料に「拝殿ノ樋ノ下ニテ」との表現があり、本殿と拝殿の間に樋がかかり、雨天の儀式に備えたとの推測もある⁶²⁾。

ただ、ただ応安神事次第の奥付は『宗像神社史』⁶³⁾の戊本によれば3月17日であるが、応安8年は2月27日に永和に改元されており、応永28年(1421)から大宮司を務めた氏俊を社務としていることと併せて不審が残る。

『宗像神社史上巻』第62図に描かれた第一宮(惣社)本殿拝殿樋下推定平面図⁶⁴⁾は、応安神事次第と元和3年(1617)の田島宮社頭古絵図³⁸⁾に基づいており、信頼できるとは言い難い。この拝殿について、史料上は天正18年6月21日付「宗像八幡宮御拝殿御棟上注文」⁶⁵⁾を根拠として再建された時期を推測する以外にない。ただ、現存する邊津宮拝殿は、妻面の板^{いた}葺^ぎなど建築の細部意匠から判断して16世紀末期に再建されたと考えられる。

近世における屋根の葺き替えは、本殿の約半分の頻度で記録をたどることができる⁵⁶⁾。17世紀前期と18世紀前期の一時期を除き、拝殿が柿^{かき}葺より耐候性に優れた瓦屋根だったことで葺き替えの回数が少なく済んだのであろう。大正6年(1917)から翌年にかけての解体修理で瓦葺を柿^{かき}葺に改め、土台を8寸(約242mm)土盛りして、現在の姿に整えられた⁶⁶⁾。

5. むすび

平成24年(2012)3月、大島御嶽山遺跡に関する報告書が刊行された⁶⁷⁾。これによれば、奈良三彩の破片、滑石製の舟形や人形、有孔円板、甕などが発見された。土師器よりも須恵器が多く出土し、8世紀～9世紀末の遺跡と推定されている。このうち鉛釉陶器については長登銅山周辺からの鉛釉原材料を用いたと分析され、日本国内で生産された可能性が高い。沖ノ島の露天(第4期)の遺跡、田島の下高宮遺跡からの出土品と同じ時期で類似性の高い遺物を含むことが注目を集め、すでにシンポジウムで言及されているが⁶⁸⁾、その評価は考古学における研究の深化に待ちたい。

この稿にとって重要なのは、大島御嶽山遺跡の発見によって、中津宮(大島)と邊津宮(田島)の社殿が、それぞれの遺跡の麓に展開してきたことが確認できたことである。『宗像神社史』は、田島における上高宮と下高宮の関係、また高宮遺跡と邊津宮の関係を、民俗学

で説かれる山宮と里宮に擬している⁶⁹⁾。しかし性急に一般化することなく、宗像神社の神祭りとして冷静に類型化を図り、時系列に沿って観察することが大切であろう。

この稿では最初に「社殿に住まうものとしての神」が持続的に人々のまえに可視化することを求める何らかの政治的契機が日本の神祭りの場に社殿を成立させた、という仮説に基づき沖ノ島の遺跡群を検討した。そして、遺物の内容と量が変化する半岩陰・半露天遺跡(第3期)、持続的かつ頻回に祭祀が繰り返された露天遺跡(第4期)に大和王権が関与した画期を想定することは可能だが、そのことと社殿を必須とする神祭りの成立を結び付ける積極的な根拠は認められないことを示唆した。

次に、8世紀に確立するとされる、日本の律令的祭祀、その代表として9世紀初頭の伊勢内宮での年祈幣帛使奉幣進行パターンを検討し、視覚的、聴覚的に華麗で、観衆の心を掌握するパフォーマンスに満ちた唐の社稷祭祀進行パターンとは全く異質であることを指摘した。その根底には、天皇の使者でさえ祭場に関しては在地の祭祀者に委ね、秘匿された祭場の奥深くに立ち入らない、古代日本の神祭りの特質があると考えられる。これ以後の日本各地の社殿や神社景観の多彩さ、個々の神社における社殿成立の時期や契機、祭儀の独自性は、多元性を容認するこの特質に起因すると推察できる。

宗像神社の場合、このことは中世の邊津宮(田島)において、起源や構成原理の異なる神祭りの場の重層という結果に結びついた。「社殿を持たない神祭りの場」として開始された上高宮と下高宮の祭祀、そして沖ノ島、大島御嶽山の祭祀が、時期は確定できないものの宗像神社邊津宮(田島)の社殿群に覆われる時期を迎える。これら社殿群の成立は「社殿に住まうものとしての神」を可視化し、さらに仏教との習合の結果13世紀末までに、祭られる対象を「神像」として可視化するに至った。田島宮社頭古絵図は、密教の宇宙観を投影した諸仏が、曼荼羅のように社殿群、堂塔群の上に重なった姿を示す。日本の神祭りの多元性に対する許容度の高さが、田島に複雑で大規模な建物群を成立させたと考えられる。

しかし、16世紀半ばの大火でそれまで中核であった惣社(邊津宮第一宮)が多数の建物群を失い、17世紀後期の社殿整理を経て中世の中殿(第二宮)以下が旧跡を離れ、16世紀後期に再建された姿を田島の地において現在まで保っているのは、邊津宮本殿と邊津宮拝殿の2棟だけになった。維持のために軽微な変更は加えられて来たが、かつての繁栄を偲ぶ遺構として、また現在なお多くの人々に信仰され、生きている社殿として、この2棟の建物は高い価値を有し続けている。

以上の分析と考察を通じて、日本の場合、社殿成立の背景と契機が個々の神社ごとに多様である理由の一つは多元性への許容度の高さにあることが明らかになり、古代の沖ノ島、大島、田島における遺跡群ばかりでなく、中世田島の宗像神社における建築群を理解することで、日本の神祭りの中で社殿が担ってきた可視化のあり方、その特質が明らかになったと考える。

近世以前の史料に十分恵まれているとは言えず、また貴重な遺跡のいくつかは、16世紀から20世紀にかけて断続的に破壊されて来たため、今後も解明しなければならない課題は多い。宗像神社を通じて日本の神祭りの場をさらに深く理解するためには、新たな視点と研究方法の開拓が不可欠である。この小論が、一步一步前進する上で少しでも貢献できることを期待する。

(平成24年3月23日脱稿)

補注

- 1) 参考文献1)
- 2) 典型的な文献として、佐藤佐(1931):『日本神社建築史』(文叢堂)、山内泰明(1967):『神社建築』(神社新報社)がある。
- 3) 参考文献2)。稲垣栄三が神社建築の成立にとって決定的に重要な時期と示唆した7世紀後半の国家祭祀については、後に岡田精司(1970):「律令的祭祀形態の成立」:『古代王権の祭祀と神話』(塙書房)の中で、文献史学の立場から詳細に論じられた。
- 4) 参考文献3)pp. 191-192
- 5) 参考文献4)pp. 2-6
- 6) 4期区分の有効性には疑問の余地が生じていると考えがこの稿では記述上必要な範囲でこれを用いる。また笹生衛は参考文献5)(p. 303)で、出土遺物は祭祀用具の全てを示しているのではなく布帛類のような有機物があつたと推定し、椋山林継は参考文献6)(p. 170)で環頭大刀を例として沖ノ島の遺物の一部が

⑦. 日本における社殿の成立と宗像神社

- 後世に持ち去られた可能性を示唆した。また沖ノ島8号遺跡の盗掘については第三次調査者の報告がある(岡崎敬、小田富士雄、弓場紀知(1972):「沖ノ島」;『神道考古学講座第5巻祭祀遺跡特説』雄山閣出版)。
- いずれも基本的で重要な問題であるが現時点では妥当な復元方法を見いだせない。この稿では出土遺物の範囲で論じる。
- 7) 参考文献7)pp. 97-101
 8) 参考文献8)pp. 219-221
 9) 参考文献8)pp. 227-228
 10) 参考文献7)p. 102
 11) 参考文献9)p. 44, pp. 52-55
 12) 参考文献7)pp. 104-106。参考文献5)の分類によれば22号遺跡はⅢ期にあたる。
 13) 参考文献8)pp. 234-235
 14) 参考文献8)pp. 236-238, pp. 242-243。笹生衛は参考文献5)pp. 313-320でこれを飛躍させた。9世紀初頭の皇大神宮儀式帳に依拠して4世紀後半以降の祭祀遺跡を総括し、社殿成立以後の伊勢神宮での祭祀を敷衍して、巨岩とその周辺が「依り代」か「御形」の献納場所かを類推する笹生の理論構成は、7世紀以後に律令的祭祀が確立して何が変わったのか、巨岩が果たせる機能をなぜ社殿に求めたのか、その成立契機を説明できず、いまのままでは論理的に矛盾する可能性が高い。
 15) 参考文献8)p. 227
 16) 参考文献8)p. 229
 17) 参考文献7)pp. 107-108
 18) 参考文献8)p. 212
 19) 参考文献2)pp. 206-207
 20) 参考文献10)pp. 1010-1041
 21) 参考文献11)
 22) 参考文献12)
 23) 東野治之(1994):『歴史を読みなおす朝日百科日本の歴史別冊4遣唐使船』朝日新聞社、ほか多数。
 24) 参考文献13)p. 401
 25) 参考文献13)p. 402
 26) 参考文献14)p. 380
 27) 野村忠夫(1966):「令集解雑感」;『新訂増補国史大系23付録月報39』吉川弘文館
 28) 参考文献15)p. 19
 29) 参考文献15)p. 20
 30) 参考文献15)p. 21
 31) 「祠令の祭祀理念模式図」(『唐令拾遺補』に基づく)。参考文献11)に掲げた「図1 開元七年令にみる唐代律令制祭祀の空間(その2)」に修正を加えた。
 32) 太政官符(貞観10年6月28日)所引。『類聚三代格』
 33) 「里での社稷祭行事パターン(『大唐開元礼』に基づく)。参考文献12)に掲げた「図-1 大唐開元礼「諸里祭社稷」の主要動線」をそのまま描き直した。
 34) 参考文献8)pp. 40-41
 35) 参考文献16)付図第24皇大神宮大宮院付近推定図(主として儀式帳による)
 36) 参考文献17)pp. 197-206
 37) 参考文献18)pp. 319-530
 38) 参考文献18)口絵第二。絵図原本は個人所蔵であり、今回は確認する機会を得られなかったため、図中の文字のうち判読に窮する部分は『宗像神社史』(上巻・下巻)の諸処に掲載の読み下し文で補った。
 39) 参考文献18)pp. 130-132
 40) 真野和夫(1987):「宇佐宮境内絵図考-応永古図と寛永五年絵図-」;『大分縣地方史』125, pp. 1-26、大分県地方史研究会、および大分県立宇佐風土記の丘歴史民俗資料館(1989):『同館報告書第7集 弥勒寺 宇佐宮弥勒寺旧境内発掘調査報告書』。
 41) 鈴木隆敏(2003):『宇佐宮古図』の成立について;『大分縣地方史』189, pp. 25-60、大分県地方史研究会
 42) 参考文献18)p. 366, pp. 376-377
 43) 参考文献18)p. 197
 44) 参考文献18)図版第40
 45) 参考文献18)p. 452
 46) 参考文献18)p. 421。この復元案はおおむね妥当と考えられるが、縁先の高欄が前面で連続し正面に階段を描かないこと、前庇左右側面の扉を描かないこと、後述するように霧囲の柱を立てないまま車寄を描き階隠を支える方法が考慮されていないことの3点は疑問である。
 47) 参考文献19)
 48) 参考文献20)解説 p. 61
 49) 参考文献20)概説 pp. 5-6
 50) 足立康(1933):「中古に於ける建築平面の記法」;『考古学雑誌』23-8, pp. 495-518、日本考古学会。太田博太郎編(1987):『足立康著作集二古代建築の研究下』(中央公論美術出版)に再録。
 51) 参考文献18)p. 353。この復元図は本文の記述と一致しない点が二つある。一つは本文で背面中央間に扉を開くと推測しながら復元図では背面に扉を描かないことである。もう一つは本文で「天正再建の本殿にはその左右側に階と階隠が附いている」と記す一方、復元図に階と階隠を描かず縁先の高欄も正面中央間1箇所以外切り開かず、それでいて本殿前庇の両側面に扉を描くことである。この扉は、前庇下の大床柱間全てに葺戸を立てると推定した結果、戸締まりの必要を考慮して描いたのであろうが、復元図と本文の不整合は否めない。
 52) 山岸常人(1986):『中世仏堂』における後戸;『佛教藝術』167、佛教藝術學會。山岸常人(1990):『中世寺院社会と仏堂』(塙書房)に再録。また黒田龍二(1987):「後戸の信仰」;『月刊百科』292(平凡社)、同(1992):「堂蔵の存在様態」;『日本建築学会計画系論文報告集』436、同(1993):「堂蔵の史的意義」;『日本建築学会計画系論文報告集』444。黒田龍二(1999)『中世寺社信仰の場』(思文閣出版)に再録。
 53) 参考文献18)図版第43および pp. 424-438。
 54) 宗像大社所蔵。本稿では東京大学史料編纂所所蔵謄写

本(請求番号2012-294)を用いた。

- 55) 参考文献18)pp. 442-466
- 56) 参考文献18)pp. 444-445
- 57) 参考文献18)p. 476
- 58) 参考文献18)図版第48
- 59) 参考文献18)p. 476
- 60) 参考文献18)pp. 475-476
- 61) 参考文献18)pp. 487-488
- 62) 参考文献18)p. 353
- 63) 参考文献21)pp. 41-49
- 64) 参考文献18)p. 353
- 65) 参考文献18)p. 423, pp. 439-441
- 66) 参考文献18)pp. 476-477
- 67) 参考文献22)
- 68) 「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議(2011):「東京にて第2回「宗像・沖ノ島と関連遺産群」国際シンポジウムを開催」;『沖ノ島だより』第3号 http://www.okinoshima-heritage.jp/files/Pamphlet_5_file.pdf
- 69) 参考文献18)p. 392。なお下高宮のいわゆる古代祭場は、江戸時代以来の畑地を整地し方位を北西向きから現状に変更して新しく造営されたものようである(昭和27年(1952)10月17日着工、昭和30年(1955)4月1日竣工(参考文献18)p. 486)。20世紀中葉の日本の神道界が古代祭場に抱いていたイメージを知る上で貴重だが、下高宮遺跡の性格をどのような位相で捉えようとしたのか判然としない。山宮-里宮の祭りではなく、沖ノ島祭祀を念頭においたものならば、大島御嶽山遺跡が発見された現在、学術的な見直しが必要であろう。
- 9) 井上秀雄(1991):「古代韓国・朝鮮の海人」;田村圓澄・荒木博之編『古代海人の謎 宗像シンポジウム』海鳥社
- 10) 仁井田陸著、池田温編集代表(1997):『唐令拾遺補』東京大学出版会
- 11) 山野善郎(1992):「律令からみた唐と日本の祭儀空間」;『日本建築学会大会学術講演梗概集(北陸)』日本建築学会
- 12) 山野善郎(1994):「動線からみた唐と日本の神祭の場の構造-大唐開元礼と皇大神宮儀式帳の諸規定の比較から-」;『日本建築学会大会学術講演梗概集(東海)』日本建築学会
- 13) 田中俊明(2011):「研究ノート 新羅の始祖廟・神宮」;橋本義則編『東アジア都城の比較研究』京都大学学術出版会
- 14) 桑野栄治(2011):「朝鮮初期の園丘壇と北郊壇」;橋本義則編『東アジア都城の比較研究』京都大学学術出版会
- 15) 金子修一(2010):「唐朝と皇帝祭祀-その制度と現実-」;『歴史評論』720、校倉書房
- 16) 福山敏男(1976):『伊勢神宮の建築と歴史』日本資料刊行会、この稿では1977年修正発行版を用いた。
- 17) 山野善郎(1993):「律令制祭祀と神社修造-経済的裏付けと責任体制からの検討-」;『日本建築学会計画系論文報告集』451、日本建築学会
- 18) 宗像神社復興期成会編(1961):『宗像神社史』上巻、宗像神社復興期成会
- 19) 文化庁編(1990):『国宝・重要文化財建造物目録』第一法規出版
- 20) 稲垣栄三(1972):「厳島神社本社本殿・摂社客人神社本殿その他社殿」;『日本建築史基礎資料集成Ⅱ社殿Ⅱ』、中央公論美術出版
- 21) 宗像神社復興期成会編(1966):『宗像神社史』下巻、宗像神社復興期成会
- 22) 宗像市教育委員会(2012):『大島御嶽山遺跡-福岡県宗像市大島所在遺跡の発掘調査報告-宗像市文化財調査報告書第64集』宗像市教育委員会

参考文献

- 1) 伊東忠太(1901):「日本神社建築の発達(上)」;『建築雑誌』169、日本建築学会
- 2) 稲垣栄三(1968):「形式の伝承」;『神社と霊廟』、小学館、同(2006):『稲垣栄三著作集一神社建築史研究Ⅰ』(中央公論美術出版)に再録
- 3) 太田博太郎(1955):「中世建築の統計的な見方について」;『日本建築学会研究報告』31-2、日本建築学会
- 4) 山野善郎(1990):「信仰と建築」;『すみのえ』通巻199号、住吉大社社務所
- 5) 笹生衛(2011):「沖ノ島祭祀遺跡における遺物組成と祭祀構造」;『「宗像・沖ノ島と関連遺産群」研究報告Ⅰ』、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議
- 6) 梶山林継(2011):「梶山林継「神道史上における沖ノ島の祭祀」」;『「宗像・沖ノ島と関連遺産群」研究報告Ⅰ』、「宗像・沖ノ島と関連遺産群」世界遺産推進会議
- 7) 弓場紀知(1988):「沖ノ島の祭祀遺跡」;上田正昭編『住吉と宗像の神』筑摩書房
- 8) 井上光貞(1984):『日本古代の王権と祭祀』東京大学出版会

※この稿の図版はすべて新たに描き、製図は(有)建築史塾 Archist 松尾美幸が担当した。