

考古学と民俗学

——協業のための予備的考察——

福 田 ア ジ オ

-
- | | |
|------------------|-------------------|
| 1. 歴史学と考古学, 民俗学 | 4. 考古学研究者の民俗学理解 |
| 2. 柳田國男の考古学批判と期待 | 5. 考古学と民俗学の協業に向けて |
| 3. 民俗学研究者の考古学理解 | |
-

論文要旨

考古学と民俗学は歴史研究の方法として登場してきた。そのため、歴史研究の中心に位置してきたいわゆる文献史学との関係で絶えず自己の存在を考えてきた。したがって、歴史学、考古学、民俗学の三者は歴史研究の方法として対等な存在であることが原理的には主張され、また文献史学との関係が論じられても、考古学と民俗学の相互の関係については必ずしも明確に議論されることがなかった。考古学と民俗学は近い関係にあるかのような印象を与えているが、その具体的な関係は必ずしも明らかではない。本稿は、一般的に主張されることが多い考古学と民俗学の協業関係の形成を目指して、両者の間についてどのように従来は考えられ、主張されてきたのかを整理して、その問題点を提示しようとするものである。

柳田國男は民俗学と考古学の関係について大きな期待を抱いていた。しかし、その前提として考古学の問題点を指摘することに敵しかった。考古学の弱点あるいは欠点を指摘し、それを補って新しい研究を展開するのが民俗学であるという論法であった。したがって、柳田の主張は考古学の内容に踏み込んだものであり、彼以降の民俗学研究者の見解が表面的な対等性を言うのに比較して注目される点である。多くの民俗学研究者は、考古学と民俗学の対等な存在を言うばかりで、具体的な協業関係形成の試みはしてこなかった。その点で、柳田を除けば、民俗学研究者は考古学に対して冷淡であったと言える。それに対して、考古学研究者ははやくから考古学の研究にとって民俗学あるいは民俗資料が役に立つことを主張してきた。具体的な研究に裏付けられた民俗学との協業や民俗資料の利用の提言も少なくない。しかし、それは考古学が民俗学や民俗資料を参照することであり、考古学の内容を豊かにするための方策であった。その点で、両者の真の協業は、二つの学問を前提にしつつも、互いに参照する関係ではなく、二つの学問とは異なる第三の方法を形成しなければならない。

1. 歴史学と考古学, 民俗学

いわゆる歴史学は、民俗学の立場の研究者がしばしば言うように、文献史学である。文書・記録という過去の特定の時間のなかで書き記された文字資料によって、その書き記された時間における人間の営みを再構成するのが歴史学であると、改めて考えることなく信じている人が多いであろう。それは歴史教育のなかで培われた感覚であり常識である。そして、同様のことは歴史研究者においても言える。もちろんベルンハイム『歴史とはなんぞや』のような古典的な歴史学の方法論においても、文字資料以外の歴史研究の資料の存在を認めているし、そのなかには今日の民俗事象に相当する内容のものも含まれている。理論として方法を語るときには習俗とか慣行も歴史資料たりうるとするが、実際の研究過程においてはそれらを資料として正當に位置づけることはほとんど行われてこなかった。むしろ資料としての価値を二等、三等の資料であると低く置き、それを利用しないのが歴史研究であるとする傾向が強かったと言える。

しかし、現実の歴史研究がいかに文字資料のみで頑張ってみても、その限界は明らかであると言わねばならない。文字資料の持つ限界は明白である。まず文字は歴史的な所産であり、人類と共に古くからあるのではない。したがって、当然のことながら文字で書き記すことが行われなかった時間は長い。歴史研究者が簡単に先史時代などと呼んで、自分たちの研究の域外に置いてしまってきた長い時間、広い大地がある。人類の歴史にとって文字を持ち、それで自分たちの営みに関連することを書き記すようになったのは新しいことである。

しかも、文字は古くから誰でもが読み書きできたわけではなかった。時間を遡れば遡るほど、文字は一部の人間の独占であった。それは明らかに支配者たちのものであった。日本では古くから文字が農民たちの間でも使用されていたが、しかし近世に入ってもそれはごく限られた富裕な農民や村役人たちのみであった。そのうえ、それら文字を知り、読み書きのできる人々が詳細に生活の営みを記述していたとしても、文字を書き記す素材は紙、木が中心であり、時間の経過の中で失われていく必然性があった。火事で燃え、洪水で流され、さらには意図的に処分されて、たとえ過去に書かれたとしても、そのうちの僅かしか現在まで残されていないと考えなければならない。いかなる意味でも文字資料は偏在しているのである。

文字資料にのみ大きく依拠している歴史研究の限界は明らかと言わねばならない。先史という言葉自体が自ら文字資料に依拠する歴史研究の限界を表明している。そして、その歴史研究が明らかにできなかった人間の営みを次から次へと白日のもとに提出して、明らかにしてきたのは考古学であることは誰もが認めるところであろう。学校教育において使用される歴史の教科書を見れば明らかなように、歴史の始まりは考古学の研究成果によって記述されている。日本史であれば、8世紀頃までの人々の生活については考古学の成果に基づく記述であり、政治

の歴史であっても6世紀段階まではほぼ考古学の研究成果が主役であり、文字資料による歴史研究は脇役に過ぎない。今日では、歴史研究のある時代までは、あるいはいかなる時代であれ、ある分野については考古学に基づく研究が基本であると了解されている。

考古学が歴史的世界を再構成する有力な方法であることはもはや誰も疑う人はいないであろう。過去から現在に残された物質である遺跡、遺物の調査分析によって、それが作られたり、使用されたりしていた当手を再現できるということは疑問の余地はない。しかし、その遺跡や遺物が作られた物理的時間を確定することは、科学的方法が進んだ現在でも、文書記録に記された年月日のようにはっきりとさせることはできない。遺跡、遺物が自ら絶対年代を外に示すことはほとんどない。絶対年代に遺跡、遺物を近づけようとする努力にもかかわらず、まだ遺跡、遺物の年代測定は一定の幅をもっており、時には世紀で表現され、さらには様式の前後関係による相対的な位置づけによるものもある。文書、記録の厳密な絶対時間の上に展開する歴史とは異なるものを考古学研究は持っている。そこに考古学の特質があると言ってもよいであろう。それにもかかわらず考古学的な研究の成果に対する信頼は大きく、新発見による歴史の書換えへの関心は高い。考古学が歴史的世界を再構成する有力な方法であることは定着している。

考古学はどこまで行ってもその遺跡、遺物の時間を相対年代としてしか把握できない面を持っている。その点で、やはり歴史資料として登場してきながら、絶対年代を獲得することがないまま現在に到っている民俗とも共通すると言えよう。文献史学と言ってもよい歴史学に対して、考古学と民俗学は相対的な時間、相対的な順序によって過去を考察する面がある。ことに民俗学においてはその傾向は顕著である。それにもかかわらず、考古学も民俗学も、絶対年代の確定を命とする歴史研究に対して貢献しようとする。文字資料に依拠する歴史研究が明らかにできない時代や地域を考古学が明らかにしようとし、それに事実成功している。同様に民俗学についても、文字資料でははっきりしない世界を描いてくれるものと期待されている。考古学も民俗学も、その点では文字資料に依拠する歴史研究の補助学ということになる。事実そのような役割を果たしてきた。柳田國男は「自分たちの一団が今熱中して居る学問は、目的に於ては多くの歴史家と同じ。只方法だけが少し新しい」(柳田國男『青年と学問』1928年、『定本柳田國男集』第25巻, 101頁)と表明して、民俗学を提出している。その方法の新しさについては次のように述べている。

我々が知りたがつて居る歴史には一回性は無い。過去民衆の生活は集合的の現象であり、之を改めるのも群の力によつて居る。それをたゞ一つの正しい証拠によつて、無闇に代表させられては心もとななくて仕方が無い。斯んな問題こそは実例を重ねて見なければならぬ。古く伝へた記録が無ければ、現に残つて居る事実の中を探さなければならぬ。さうして沢山の痕跡を比較して、変遷の道を辿るやうな方法を設定すべきである。(柳田國男「国史

と民俗学」1935年『定本柳田國男集』第24巻, 26~27頁)

集合現象としての人々の生活の歴史を、現在の人々の行為や知識を資料とすることで再構成できると主張し、それを民俗学と呼んだ。文字資料に対して、非文字の遺跡、遺物という過去から残された資料に依拠する考古学と同様に、非文字の民俗という形で過去から現在に伝えられ、人々によって行為として、知識として示されている集合現象に依拠する歴史研究の可能性を民俗学という名称で主張したのである。

そのような兄弟の関係になりうる考古学と民俗学であるが、今までは互いに直接その相互の関係を確認することはあまりなかった。二つの学問はいつも歴史研究の中心にある文献史学を相手に自分たちの位置づけを行ってきた。常に文字資料に依拠する歴史学との関係で位置づけ、考えてきた。文字資料に依拠する歴史学を抜きにして、考古学と民俗学の関係性が語られることは少なかった。そこで、本稿では、考古学と民俗学の関係について、今までどのように認識されていたかを主として民俗学の立場から検討し、その相互の関係を方法の問題として考察することとしたい。その作業は、いつものことであるが、柳田國男のこの問題についての見解の検討から始めねばならない。そして、彼の教えを受けた門弟たちの見解、また考古学研究者の考えについても検討することとしたい。

2. 柳田國男の考古学批判と期待

(1) 『民間伝承論』での考古学批判

民俗学は今まで考古学をどのようなものと理解し、どのような関係として位置づけてきたのであろうか。このことはまず柳田國男の見解を検討することから始めなければならない。柳田は考古学について言及することはあまりなかった。そのなかで比較的分量多く考古学について述べているのは『民間伝承論』(1934年)である。この書は1930年代の民俗学確立期に方法論を論じ、民俗学の体系化をはかった理論書であり、しかも比較的若い直門の門弟たちを前に毎週一回講義したものを基礎にしている。その点で恐らく当時の柳田の見解が率直に表明されているものと思われる。『民間伝承論』の第3章「書契以前」は、その第1節を「史学の有限性」として、その次の第2節を「考古学の再吟味」として考古学を批判し、また民俗学との関係を論じている。少し長文になるが、まず考古学そのものについての見解を引用紹介しておこう。

日本で Archaeology といふ洋語を考古学と訳したことは、直訳に過ぎてもう改めてよい頃だと思はれる。此学問の内容は漸時発達して居て、文字にとらはれた訳語の意味するものとは大分遠くなつて居る。それにも拘らず日本では相変らず上代偏重、石器土器をいぢくことばかりが考古学の任務の如くである。しかも少しでも有史以後に入つて来ると

必ず歴史を傍に置いて考証を試みようとするのである。近世は彼等に何等の興味をいだかせないらしい。実物による近世の考究など、考古学者をあてにして居ると、誰がいつ手を着けて呉れるのか見当がつかない有様である。我々は此状態を叩き壊して、広義の歴史の学問を変更させる為に、所謂考古学なるものと民間伝承の学問との提携をさせ、二つの学問の境界を無くしてすひたいと欲して居る。しかし今日のところまだ此境界は余りにもはつきりついて居て、両者は縁もゆかりもない全然別物の如き観を呈して居る。(『民間伝承論』60頁)

ここには広義の歴史研究として考古学と民俗学が連携することへの期待を「二つの学問の境界を無くしてすひたい」という形で表明しつつも、考古学が先史時代中心で、石器、土器を専ら研究している姿勢を厳しく批判している。そして歴史時代の「実物」の研究をも考古学は含まなければいけないと主張している。近年はよほど事情は変わってきているが、それでも考古学は文字資料の存在しない古い時代の遺跡や遺物を研究する学問という考えは支配的である。概説的な説明や辞典的な定義では、考古学をそのような無文字の時代や分野に限定することはできないが、実際には考古学は先史時代を研究することにその独自性があると多くの考古学研究者も思い込んでいると言えよう。

柳田は、以上の指摘に続いて、考古学の弱点を指摘して、民俗学との提携の必要性を説いている。すなわち、次のような文章である。

今日の考古学はまだその根本的な弱点一年毎に作り替へられるものや腐敗し易い材料で拵へたものに対する研究が出来ないことに気付いて居ないのである。例へば正月毎に作りかへる薦とか箸とか三宝などは、我国では豊富な植物の材料—藁や木材などで作られるだけに始末が悪い。金属や石材で作られるものなら考古学は取扱ふが、同じく前代人の作ったものでも、腐つて了ふものは我等の関せざるところだといふのかも知れない。しかし現実に眼で見、実物に触れて居る民間伝承の学徒は、それを見逃して置くわけには行かないのである。古いもので土中から出たものならば我々は研究するが、現在あるものは我々の領分でないといふのは変な云ひやうである。(同書61頁)

このように考古学の弱点を指摘しているが、この指摘は柳田が考古学について述べるときには繰り返して言っていた点である。そして、「考古学に期待するところが多いだけに、此学問の古代偏重出土品独尊をことゝすることを詫ちたくなる」(同書62頁)と述べている。そして、各所で考古学の狭さを指摘している。

(2) 「文化運搬の問題」での見解

柳田國男には民俗学と考古学の関係を正面から論じた文章はない。『民間伝承論』はそのなかで最も詳しく考古学のあり方を論評しているものである。それとほぼ同趣旨のことは断片的

には記されることはあるが、まとまった論文はないと言ってよい。そのなかで1934年に発表された「文化運搬の問題」という論文は理論的に民俗学と考古学の関係を論じており、注目すべきものである。これは國學院大学上代文化研究会における講演原稿であり、聴衆が古代や考古学に関心をもつ人々であることを十分に意識しての「文化運搬の問題」となっている。

この論文では、まず文化は個別事象ではなく、「複雑な総合体」のことであると主張し、文化住宅とか文化団子などという表現は間違いであると指摘する。そしてその文化の意味は「改良」の意であり、「原始といふ語に対立するもの」としている。柳田は「如何に古い文化であらうと、文化たる以上人間の作り出したものである」とする。この見解は今日の文化人類学や民俗学が共通にもっている文化の概念といてよい。それをすでに1930年代にはっきりと表明していることに注目しておいてよいであろう。そして、その文化はたえず変化してきたことを次のように指摘する。

(前略) 社会の新事情が全然別種の方法を必要とした為に、忘れ去られた文化因子も数へれば限りがない。付加された物と消滅する物とを一つ一つ考へて見たら、その起源や時期や場合等はそれぞれ違ふであらう。何時流れるとも見えぬ氷河も絶えず動き変りつゝある如く、昔に於ても今日とテンポの相違こそあれ、総て絶えざる変化を続けて来たことは確かである。

何れにもせよ、古い文化は次ぎ次ぎに新しい文化に取つて代られる自然の運命を持つて居る。名称や形は記憶に保存されてゐても、中身は何時となく改良され、古き世の姿を留めぬ物も多い。(「文化運搬の問題」『定本柳田國男集』第24巻、454～455頁)

したがって、文化がかわらず古くから同じ形や内容で続いてきたということはないのであるが、しかしまったくないというのではない。柳田は「常民の生死観」はその例だという。たとえば「盆行事が、現代文化といふ織物の中の一本の糸であるから、現代文化の一因子と謂へるかも知れないが、しかし是は古い我が祖先の生死観が、根強い耐久性を持つて現代文化の内に残つたのである」(同論文456頁)としている。

このような文化の理解を前提にして、「上代文化の研究」の方法を論じるのであるが、柳田はこの前提から必然的に二つの方法に分かれるという。ひとつは「復原主義」であり、旧来の文献による古代研究に加えて考古学がこの方法として大いに活躍するようになってきたことを指摘した。そして、その考古学は発掘によって研究が展開するが、発掘されたのはわずかな所だけであり、注目を集めるような考古学上の成果も偶然の発見に依存していることを「貴方まかせの御他力学問である」(同論文456頁)と皮肉っている。しかもその遺物研究の考古学は弱点をもっている。骨は残ることがあっても人間の軟部は残らず、皮膚の色も髪の毛の性質も判明しないし、遺物でも植物性の遺物はほとんど出てこない。考古学の問題点を次のように指摘している。

我々日本人の祖先は石と土とで生活して居たものではなく、植物性の多すぎる圧迫の中に生活して居た民族である。その民族の過去を、金石で調べて行かねばならないのである。考古学は勿論希望の多い学問であるが、是だけに託して成績を後代に期する事は難しいのである。(同論文457頁)

そこで、他のひとつの「生きて居る上代文化の探検」が必要になってくるのであり、これがすなわち民間伝承の学、民俗学であるが、その語は誤解もあって適切でないとして、この論文では「私は当分フォークロアと呼ぶことにして居る」と表明している(同論文457頁)。そして、復原主義の考古学と生きて居る上代文化探検のフォークロアとの関係について論を展開している。これが執筆講演されたのは1934年である。柳田が経世済民の学としての民俗学を確立しようとして方法論を展開していた時期である。この論文にもそれは明白に示されている。柳田は「我々は、単なる昔に対する復原的好奇心のみで、満足しては居られない」と表明してから、本論を展開している。

歴史という高山へ登る道は従来は文書という文字資料による道のみであったのが、その後に人類学考古学という一路が登場し、さらにまたひとつ新しい路が生まれてきたと位置づけ、その考古学とフォークロアの間では著しい相違があるとして5点をあげた。それは以下の5点であった。すなわち第1点は、

第一に、信仰道德等の精神文化に関しては、痕跡を物体から得んとする考古学では手を着けられず幽かな痕跡から大ざつばな推論を下す外はない。フォークロアに於ては古い伝統が現実に生きて残つて居り、古きもの自身己れを語り、我々直接体験し得るのである。

(同論文458頁)

というもので、人々の思想、観念、意識等を考古学は明らかにできないことを指摘する。その点フォークロアは現実に生きて居る古くからの思想、観念、意識を把握することができる。

第2点は、歴史学や考古学はものごとの価値を決める基準が不明確で、新たに発見されたというだけで重要なことのように考えてしまうが、フォークロアは長いあいだ生活のなかで保たれてきたものを対象とするのであり、その長期間伝承されてきたこと自体がそのことの重要性を示していると指摘する。

第3点では、フォークロアの有利な点を強調している。次のように述べている。

フォークロアは、現代文化の解説者の解らない沢山の問題、従来の学者が不可解とし或はよい加減の説明を下した周囲の問題に対して、其原因を次ぎ次ぎ究明することによつて、大いなる光明を社会に与へて居る。一事一物悉く新しいと云ふやうな素朴単純な憶測に対して、京に田舎ありと言ふ事が明らかになる事は少なからぬ解放である。我々のやうな文化人の腹にも、古代日本人が潜んで居る事を知り得るので、この発見は希望以上に我々を自由にし、眼前の社会相を判断する眼を与えてくれるのである。(同論文458頁)

そして、次の第4点でもフォークロアの方法についての特色を述べている。上代文化の発見に向かうには、途中の段階である中世・近世に属するものに出会う。「同時代的存在の中に時代差を識別して行く事になつて非常に心意の練習になる」のである。

最後に第5点として、時代の変化を強調した。「多くの上代文化因子は、丁度鏡が錆び絵が変色する如く、その保存の間にも外部の影響を受け、決して昔のままの姿ではでないのである」、すなわち「古い物は心ず変化があるから、古い物を最初からの姿と見ない為にも、我々の如く現在から次第に過去を遡る事が安全であらう」とフォークロアの有利な点を指摘している。

(3) 柳田國男の考古学批判の意味

柳田國男の考古学に関する見解の分かる文章はほぼこの二つである。そこでは考古学の発達がそれまで不明であった時代の様相を明らかにしてきた功績を高く評価している。そして、考古学と民俗学の協力を期待しているのであるが、その協力や協業を考える前に、考古学の欠点や問題点を指摘することに急である。どの文章も考古学が過去の歴史を明らかにするにはいかに多くの欠点や問題点があるかを述べている。その弱点や欠点のそれぞれは正しい。しかし、そのことの指摘が協力や協業の進展をもたらしたとはとても言えないであろう。なぜなら柳田も、考古学の弱点や欠点を克服する方法を民俗学の方法として述べていないからである。現代に根拠を置く民俗学が考古学が明らかにしようとする時代の歴史像をどのようにして作りだすことが出来るのかを説いていないのである。

それにしても柳田は考古学の問題点の指摘に熱心であったと言えよう。これは歴史研究の方法は文献史学と考古学が独占するものではないことを主張したかったからであろう。歴史研究の中心に存在してきた文献史学にたいして同じく後から登場してきた考古学と民俗学であるが、当時はすでに考古学のみが市民権を得て大活躍をしていた。民俗学はようやくその姿を明確にしつつあった段階である。民俗学が歴史研究の有力な方法になりうることを考古学との対比で主張したかったのでであろう。それが考古学の弱点、欠点の指摘となって表れたものと推測される。このようないくつもの弱点をもつ考古学も、従来の歴史研究の弱点を克服して、新しい歴史像の形成に多大の貢献をしてきた。したがって、考古学に較べてさまざまな有利な点を持つ民俗学が歴史像の形成に大きく貢献しないはずはないと、柳田國男は主張したかったのである。

なお、柳田國男には考古学の研究成果そのものを自分の研究のなかで活用することはほとんどなかった。あるいは、具体的な考古学の研究について論評したり批判することもなかった。考古学については総論的に論じたところで終わっている。その点ではやはり非常に禁欲的であった。これは、彼が門弟たちに文書記録等の文字資料を研究過程で安易に使用することを禁止したとされることに通じるものであろう。民俗学としての独自性を主張し、その学問の市民権を得るためには、独自の方法を提示しなければならないと考え、独自性を消すような紛らわしい

研究をしないという判断によるものと思われる。

3. 民俗学研究者の考古学理解

(1) 赤松啓介の見解

柳田國男直門の民俗学研究者のなかで今までに考古学と民俗学の関係について方法上の問題として論じた人物はほとんどいないといってよい。やはり、柳田國男の指示とか教えが忠実に守られてきたと言えよう。考古学と民俗学の位置関係を論じたのは、やや周辺的な存在とも言うべき人々である。その代表は赤松啓介であろう。彼は最初考古学を勉強していて、後に民俗学の世界に入ったのであるが、その経歴は当然のことながら両者の関係を考えさせることとなった。しかし、その場合もやはり歴史学を中心に置いての考察になっている。赤松は『民俗学』（1938年）の序文のなかで「民俗学とは、私達にあつては歴史科学に属する、方法に關しての技術的科學である」としているが、その技術的科學の種類について、民俗学の形成過程を論じた所で次のように述べている。

歴史科学に於ては歴史學の移植が明治十年に日本開花小史となつて結実したのに、近代歴史學發達の基礎となつた人類學・考古學・民俗學の如き技術的科學は、モールス、ベルツなどによつて早く移植されたにかゝらず、その發展は歴史學との結合の切斷によつて立遅れたが、これは技術的科學との緊密な結合による發達が、封建的歴史研究の矛盾を深化するものだつたからだ。（『民俗学』27頁）

そしてまたこれら技術的科學の相互的關係については次のように述べている。

考古學や文學は過去の人類の遺物を資料とするから、現在の人類と直接で交渉はないといつてよい。しかるに民俗學に於ては現在に生存せる人類と直接密接な交渉を持つので、そこに民俗學が所謂現在學だといはれる所以であり、過去の物質的資料の把握にとどまる科學との相違がある。だから民俗學の対象を直接に把握するための採取技術は、心理學的傾向を持つことが一つの特徴といへよう。けだし生きた人間から資料を採取する民俗學にあつて、これは當然な傾向であるとしなければならぬ。（同書122頁）

このように赤松は民俗學を歴史研究の技術的科學であるとし、そのなかでの民俗學の特色についても明確に論じたが、兩者あるいは三者の關係については、歴史學との關係を切斷されて發達を阻害されたとするだけで、協業關係を研究方法として検討はしていない。当時の赤松の歴史認識から言えば、世界史の法則のもとに統一的なひとつの歴史像を作ることに大きな目標を置いているはずであるが、研究過程に於ける協力關係、協業關係の方法については何も記述していない。赤松は考古學者であり、同時にまた民俗學者であり、いずれにおいても多くの論

文を発表しているが、彼の個別研究においてもそれぞれ別々であり、考古学と民俗学を方法的に統一した、あるいは協業関係を示した論考は見られないと言ってよい。歴史研究の技術的・科学的相互間の協業関係の形成の方法を明らかにすることは赤松にあっては残された課題であったと言えよう。

(2) 有賀喜左衛門の学問論と考古学・民俗学

民俗学と考古学の関係を原理的に説いた研究者に有賀喜左衛門がいる。彼は柳田國男の民俗学を学び、その後次第に日本の農村家族の研究に入り、独創的な有賀社会学を樹立した。比較的早い時期から民俗学の問題点を指摘し、その理論的課題を論じる文章を発表している。そして日本農村の家と同族団について実証的かつ独創的な研究を『日本家族制度と小作制度』(1943年)という大著として刊行した。その第1章第1節の「小作制度の研究方法」において、資料論を展開している。そこでは、過去から現在にまで伝えられてきている生活伝承には以下の3つの形態があるとする。すなわち、

- ①記録伝承
- ②造形物伝承
- ③言語、行為、感得による伝承

である。

この三つの伝承形態に基づく歴史研究について有賀喜左衛門は独特の学問論を展開して、そのなかに資料を位置づけた。その学問論は以下のようなものであった。

特殊科学においては、その資料はいかにして獲られるかというに、一つの特殊科学にとっては、すべての生活事象がその資料になるのではない。資料という時それはすでに一つの科学的立場に編入された意味を持つ。経済学にとっては経済学的意味を持つものがその資料なのであり、他の科学的意味を持つものは予備的關係以上には出ない。そこで一つの特殊科学が成立するためには、生活事象のなかからそれぞれの資料が選択される。ところが生活事象はそれ自身歴史的発展を示すので、各特殊科学はそれぞれの立場における歴史研究を同時に必要とする。経済学の立場において経済史が、政治学の立場において政治史が存在するというがごときである。経験科学としての歴史研究は厳密には特殊科学の立場において成立するのみであって、そこでは一般的意味における(通俗の意味ではない)歴史研究はあり得ない。われわれが漠然として歴史研究と称するものは実際は何らか特殊科学的でないものではなく、真に一般的意味の歴史研究とは哲学の立場以外にはあり得ない。そこで特殊科学の立場における歴史研究の資料はそれぞれの科学的立場における意味をすでに持つのであるが、資料の存在する形態は上述の伝承の形態に示される。即ち記録伝承から記録資料、造形物伝承から造形物資料が、言語行為感得伝承からその資料が得ら

れる。第三のものを便宜上民俗学的資料と呼んでおく。かくして特殊科学における歴史研究にとって、これらのものは相互補足的価値を持つ。(同書、『有賀喜左衛門著作集』第1巻所収, 24~25頁)

ここでは哲学以外の学問はすべて特殊科学であり、歴史研究という独立した学問分野はなく、個別特殊科学の立場での歴史研究が存在するだけのこととしている。非常にユニークな学問論である。資料について次のように要約して述べている。

人間の生活事象の研究としての特殊科学は、その立場における歴史研究を必要とするが、その研究資料は資料たるかぎり、いずれの形態においても各特殊科学的立場における意味を持たねばならない。従って資料は漠然とした生活事象ではなく、生活伝承の中から選択され、組織化されたものにほかならない。(同書26~27頁)

有賀の立場にたてば、歴史学という特殊科学は存在せず、したがってその方法としての考古学や民俗学も独立した存在たりえないことになる。そのためであろうか、資料の三形態それぞれの存在形態の相違からくる資料批判の方法の相違や資料操作の方法の相違について述べていない。また逆に、資料の三種類はどれも同じ価値を持つとして相互補足的でなければならぬとしているが、その相互補足の方法については何ら説明がない。伝承形態の第二種が造形物伝承であり、そこから獲得された資料が造形物資料であるが、この造形物資料に依拠する研究が普通いう考古学であろう。しかし、造形物資料としての特質がもたらすその研究法の特徴について何も言及していない。なお、有賀喜左衛門はここで説いたと同じ内容を後に「民俗資料の意味—調査資料論—」(『金田一博士古稀記念言語民俗論叢』1953年所収)でさらに詳細に論じている。しかしそこでも考古学、民俗学の関係について触れることはない。

(3) 和歌森太郎の見解

歴史学を学び、後に柳田國男のもとで民俗学を学んで多くの民俗学に関する著書論文を著した和歌森太郎も、若い頃にはしきりに方法の問題を考えていた。そのような姿勢は初期の実証的研究のなかにもよく表れている。彼の初期の代表的な研究である『国史における協同体の研究』上巻(1947年)は、「緒論—課題と方法」として方法論を展開している。普通に資料というところを敢えて史料と言うように、彼の研究はあくまでも歴史学の立場でのものであったが、その歴史研究のための史料は「一つの時代に属する限り、或はその時代の類型とひとしきものたる限り、広汎なる分野より採集されることが望ましい」(同書、『和歌森太郎著作集』第1巻所収, 18頁)として、以下のような三つの史料の形態を提示した。

(1) 遺文 $\left\{ \begin{array}{l} \text{目的記録} \\ \text{偶然記録} \end{array} \right\}$ 文献史料

- (2)遺形 { 遺 物 } 考古学的史料
 { 遺 蹟 }
- (3)遺習 { 行為伝承 } 民俗学的史料
 { 言語伝承 }
 { 心情伝承 }

このうち(1)の遺文は文献史料のことである。いわばオーソドックスな歴史研究の史料である。それに対して(2)の遺形と(3)の遺習は、前者を考古学が主として、そして後者を民俗学が主として史料として活用しているものである。その遺形と名づけた史料は所謂先史時代の研究に大いに活躍しているので考古学的史料とも呼ぶが、「文献史料の豊富なる時代に関する生活事象にしても、これに拠って明かにし得るものが少ない。いつの時代の遺物遺蹟も歴史研究上の有力史料と見る所以である」(同書20頁)としている。次に遺習について、これは「先代より反復繰り返し伝承せられ来た慣行習俗の謂である」とし、この史料の意義を考古学的史料の意義を引き合いにだしながら次のように述べている。

遺物遺蹟などの遺形が、遺文を殆ど欠ける歴史以前の生活史に関して、主たる構成材料となり独自に考古学として研究せらるると同様に、遺習を主たる史料として、遺文遺形の乏しき、日常的類型的性質の生活事象の歴史、特に庶民生活史を研究せんとする学問が、近時新興しつつある民俗学である。(同書20頁)

これらの史料はそれぞれ独自の史料批判を経て研究されることになるが、それらが総合されるところに豊かな歴史像が現出すると考えていた。次のように述べている。

歴史研究の史料は、遺文、遺形、遺習等広汎に深く探り集められねばならぬし、採集されたものは、互に補足的に利用されつつ、一步にても近く、十全なる歴史的事象の描写、歴史的認識の対象構成に迫らねばならぬ。(同書23頁)

以上の和歌森の見解は赤松や有賀のそれとそれほど大きな違いはないと言ってよいであろう。用語や説明の内容から判断して、明らかに有賀喜左衛門から学び、そのうちの学問論を省いて、歴史研究の方法としての三学と史料の対応関係に重点を置いたものと言えよう。歴史的世界を明らかにする方法として従来の文献史学に加えて、考古学と民俗学の存在を主張したものである。遺習史料の研究には周圈論と重出実証法があることを述べつつ、それらは大体の原則であるとし、それ以上に重視すべきものとして遺習の行われている所の社会型・文化度であるとしている。しかし、その社会型や文化度について具体的な説明も例示もない。さらに問題なのは、遺文・遺形・遺習の三者の相互補足的関係については具体的な説明がないことである。どのように研究すれば三者の相互補足的な研究による豊かな歴史像が形成できるのか明らかにされずに終わったのである。

(4) 民俗学研究者にとっての考古学

このように、柳田國男に直接、間接に学んだごく少数の研究者によって、民俗学が考古学や文献史学と並んだ有力な歴史研究の方法であるという主張が、主として資料論を基礎に展開された。特に有賀喜左衛門と和歌森太郎の二人は資料の価値として三者は等しいとして、その相互補足的なあり方を論じた。しかし、その相互補足の方法については説明も具体的な例示もなく、曖昧な形で残された。ただ言えることは、これらの見解では考古学の欠点や弱点を指摘して、そのことを根拠に民俗学の存在意義を説くという柳田國男の作法は採用されていないことである。すでに存在し歴史研究の方法として市民権を獲得している考古学と並んで民俗学も存在することを主張している。このことは逆に言えば、柳田國男ほどに考古学の内容に踏み込んでおらず、考古学の特質と欠点あるいは弱点を考察して、それと民俗学の特質や有利な点を結び付けて、両者の協業の必要性を説くことはしていない。表面的に両者の対等性を主張しているに過ぎないと言える。

これらの原論的な位置づけは、いわば理念として相互の協力や協業を言い、研究方法としての協業関係のあり方は説いてはいない。三者の相互補足的関係についても言葉のみであって、それをどのような過程で進めればよいのかは皆目見当もつかないと言うべき記述であった。

有賀喜左衛門の学問論はともかく、歴史研究の資料としての文献、遺跡・遺物、そして民俗の三者の対等な存在はこれらの論によって承認されるところであろう。問題は歴史像を作りだすにあたって三者がどのように協業するのかという方法にあると言えよう。残された課題である。

なおまた、民俗学の概説書の中で民俗学の位置づけをする際に、隣接科学とか関連科学ということで考古学が紹介され、その特色を述べ、そしてその研究成果から学ぶべきものがあると述べられることがあったことにも注意しておいてよい。しかし、民俗学研究者のなかで考古学と関連させて研究を行い、論文として発表しているものは少ない。あるとすれば、その大部分は物質文化に関する個別の研究である。民具の形式、形態の変化についての研究では、考古学上の知見が参考にされ、時にはそれが有力な根拠となって民俗学の論文が発表されることがある。民具を中心とした物質文化の研究では考古学に親近感を持ち、また研究の過程でも考古学の研究成果を参照したり、考古資料を利用したりすることが行われている。そして、その方面の研究者には、考古学の出身者が少なくないことにも注意しなければならないであろう。

4. 考古学研究者の民俗学理解

(1) 浜田耕作の『通論考古学』とその影響

考古学の研究者が民俗学について語ることもそれほど多くはない。しかし、考古学の概説書のなかでは、隣接科学のひとつとして民俗学が取り上げられ、その特色や考古学との相違について述べているものもある。早くは浜田耕作（青陵）の『通論考古学』（1922年）がある。これは未だ民俗学が明確に姿を見せていなかった段階での著書であるので、民俗学という言葉で論じられてはいない。序編第3章の「考古学と他学科との関係」では土俗学として登場してくる。もちろんその土俗学は民俗学のことではない。Ethnography という英語が添えられているように、民族誌学あるいは民族学なのである。しかし、第4編の研究で特殊的研究法として層位学的方法、型式学的方法と並んで述べている土俗学的方法には明らかに民俗学的方法が含まれている。次のように述べている。

古代の遺物が其の用途不明なるか、其の製作の方法明かならざる場合等に於いて、之を類推比較の方法により説明することあり。而かも考古学の研究に於いては、現今同一文化程度にある民族間に於ける土俗品中に、其の比較資料を発見し、之が解釈の鍵鑰を発見すること多く、同一器具技術を有する現存民族中に、其の使用方法の實際を髣髴するを得可し。又同一民族間に在りても、一地方に於いて既に絶滅せる考古学的器具或は其の用途が、他の地方に於いてなほ土俗品として残存する場合あり。此等の方法によりて研究するを称して土俗学的方法（Ethnographical method）と云ふ。（『通論考古学』158～159頁）

このように説いたうえで、その実例として古代の土器制作技術が京都岩倉の加茂社の祭器製作に残っていると述べている。ここではあくまでも考古学の研究方法としての土俗学的方法であり、遺跡・遺物の解釈に際して現存の民俗が参考になるということ述べているのである。

浜田の『通論考古学』はその後の考古学に多大の影響を与えた。多くの考古学の概説や研究方法がほぼ同様の説明をして、土俗学的方法を位置づけている。これは戦後にも及んでいる。たとえば、藤田亮策他の『考古学の調査法』（1958年）では、研究方法のひとつとして「民族学・民俗学的研究」をあげて、説明している。それは以下のような文章である。

遺物の用途や製作方法を考え、遺跡の性質を推定する場合、現在の未開民族や同一民族の内に残っている土俗品や伝承・民俗資料の内に比較資料を発見し、類推する方法である。これは層位学・形式学の方法に比べて明らかに限界があり、科学的に比重が異なっていることに注意する必要がある。（『考古学の調査法』100頁）

本野清一の「考古学と民俗学」は『日本民俗学大系』第1巻（1960年）に収録されたもので、

考古学の立場から民俗学との関係を述べているが、その際に活用しているのは専ら浜田の『通論考古学』である。そこでは浜田の主張を、考古学独自の体系をつくり、その後に民俗資料や文献を利用すべきであるという説と理解し、それに賛同している。

(2) 戦後考古学と民俗学的方法

『考古学の調査法』とはほぼ同じ時期の斎藤忠の『考古学研究法』(1958年)は第1章を「考古学学習上の基礎的知識」とし、その第2節を「考古学と関係学科」としている。そこには「考古学と歴史学」の次に「考古学と人類学・民族学・民俗学」の項が設けられ、民俗学と考古学との関係について以下のように述べている。

民俗学が、民間伝承の資料を主要な対象とし、その蒐集・整理・研究をなすものであるとする時、考古学の研究と相類似するものであるが、その研究の成果においても相互に関係する場合も少くない。たとえば、十三塚の如くに十三の円塚の並列している遺跡は考古学の対象であるとともに、その性格は民俗学方面の明快な解釈によって帰結されるものである。また古墳に対する祭祀信仰的な方面も、この学問によるところが多い。(斎藤忠『考古学研究法』16頁)

ここで注目されるのは、民俗学の成果が考古学にも役立つという理解である。両者の協業関係を志向しているわけではない。しかし、民俗学の意義を十分に認めた見解と言えよう。ただ、その参考の仕方についての説明や注意事項は記されていない。

江上波夫監修『考古学ゼミナール』(1976年)は日本では数少ない人類学的内容の色濃い考古学概説書であるが、そのなかの「関連する学科と資料」という章で「民俗学」が取り上げられ、木下忠が執筆している。木下は自ら両者を結び付ける研究を行ってきただけに、その関係についての説明は具体的で、かつ積極的である。考古学に対する民俗学の貢献について以下のように述べている。

考古学が対象とする遺跡・遺物が廃墟であり、生活の実態の断片であるのに対して、民俗資料は完全な形で、常民の属する共同体のなかで、諸種の機能を果して生きている(もしくは生きていたことが記憶されている)のである。一つの器具を例にとれば、呼称や使用法はもちろんのこと、それに伴う信仰や儀礼も聞き取りによって明らかにできるし、製作地や製作法の明らかなものも少なくない。機能がすでに止まった遺跡・遺物を理解しようとする場合、民俗資料に比較資料を求め、それによって適切な解釈を得ようとする方法が有効なのはこういう理由による。(木下忠「民俗学」『考古学ゼミナール』330頁)

木下の説明は考古学にとって民俗学がいかに役立つかという点において非常に適切な説明と言えよう。

岩崎卓也・菊池徹夫・茂木雅博編『考古学調査研究ハンドブックス』(1985年)は「関連諸

科学の方法」で、八つの分野を取り上げて紹介しているが、そのひとつに「民俗学」が入れられている。執筆者はやはり考古学の世界に民俗資料を導入して分析する努力を重ねてきた渡辺誠である。さすがに自己の研究に裏付けられた説得力のある論を展開している。そして、それはある意味では民俗学研究者に対する厳しい批判にもなっている。重要な指摘は以下の部分であろう。

従来しばしば民俗学的アプローチが非生産的に行なわれることがあった背景には、これら（民俗学の方法や体系、あるいは研究動向についての知識をもつこと）の過程を省略した御都合主義的援用が多かったためである。

そして考古学に関連する分野において、民俗学的な資料の集積や研究が不十分な場合、考古学者がみずから民俗学的調査を実施するくらいの姿勢が必要なのである。従来出土資料の機能・用途の考察に民俗学的アプローチの必要が説かれ、実際成果も挙げられている。ただ現時点に至ると、民俗学的アプローチ＝民俗学者の参画では必ずしもないことを、はっきりさせておく必要がある。（渡辺誠「民俗学」『考古学調査研究ハンドブック』75頁）当然のことながら、この見解は民俗調査を民俗学研究者に任せるのではなく、考古学研究者自らが民俗調査を行う提案となる。そして、次のように言う。

考古学的立場から行う民俗調査においては、私は残存文化の調査といった姿勢は極力後退させ、条件調査という姿勢を明確に打ち出すことを提唱したい。そしてできるだけバラエティーに富む情報を豊富に集積し、考古学的な条件との比較検討から、確率の高い推定を行い得るように備えるべきであると考え。

その条件には、生態学的条件、社会的条件と技術的条件の3者が重要である。（同論文 78頁）

渡辺の民俗資料の調査とその活用は、古いものの残存として求めているのではない。ある特定の事象がおこることに関しての共通の条件を現在の民俗のなかにも求め、それとの比較によって考古学資料の意味を確定しようとするものである。従来の残存とか遺制という考えで民俗資料を利用しようとしたり、また民俗学の成果を参照しようとするのではないところに新鮮さがあると言えよう。

(3) 都出比呂志の日本文化論批判と民俗学

考古学の社会的意義について論述した都出比呂志の「日本考古学と社会」（『岩波講座日本考古学』第7巻、1986年所収）は、現代社会における考古学の役割、あるいは社会動向と考古学の研究状況について詳細に論じた重要な論文と言えよう。そのなかで、日本文化論の展開と考古学の関係を考察しているが、そこで坪井洋文の日本を稲作文化単一で理解しない説を検討して、民族と文化様式としての民俗の相違を指摘し、安易な混同あるいは同一視を批判し、その

上で民俗学の方法にまで筆を進めて三学の協業を提言している。それは次のようなものであった。

いまこそ民俗学、考古学、文献史学の三者が共同作業を進めることによって、この問題をこれまでとは異なった方向に展開させうるのではなかろうか。たとえば近年の考古学、文献史学の研究は水稲と並ぶ畑作の比重を解明しつつある。しかし、同時に研究の進展によって、水稲と畑作との比重の地域差のみならず、時代差も大きいことが明らかになりつつある。そのことを重視すれば、一元的な、あるいは多元的な「日本民俗文化」という把握の仕方がはたして適切かどうかはまだ問題は発展するであろう。地域差についても地域の広さと、比較指標のとりかたによって民族間の差になる場合もあれば、民族内の差となることもある。(中略)

いま必要なことは、これまで民俗学の独壇場であった習俗、儀礼などの研究において時間軸をもっと重視し、歴史的視点を導入することではないかと思われる。柳田は五〇年前に考古学者が「近世の考究」をしないことに業をにやして「我々は此状態を叩き壊して、広義の歴史の学問を変更させる為に、所謂考古学なるものと、民間伝承の学問との提携をさせ二つの学問の境界を無くしてしむたい」とまでいった。ところが今や中世や近世の生業、習俗、儀礼を語る考古資料は、昔には想像もできないほど増加し、その研究も蓄積されつつある。また文献史学がもっと民衆生活や民間宗教の研究を重視するようになれば、これまで民俗学が追求してきたテーマを歴史的に考察できるはずである。そのことによってこそ、これまで文化パターンの設定とその分布比較を主たる手段とし過去を類推してきた「民俗」の議論に確かな時間軸を持ち込むことが可能になると思われる。(都出比呂志「日本考古学と社会」『岩波講座日本考古学』第7巻, 54~55頁)

都出は確かな時間軸をもった歴史研究のなかで民俗も位置づけられなければならないと考え、それには従来単に過去を類推する民俗学の研究方法は不適合だとしている。したがって、期待するのは民俗学ではなく、民俗を文字資料の記述の中から発見する文献史学や生業、習俗、儀礼を示す考古資料の蓄積に今後の研究の進展を見ている。これでは、「いまこそ民俗学、考古学、文献史学の三者が共同作業を進める」ことを要請しても、都出の考えでは民俗学には何等の要請はなく、考古学や文献史学が民俗事象を示す資料の発掘蓄積に努力すべきことを説いているに過ぎないのである。

(4) 小林達雄の民俗学批判

小林達雄は「考古学と民俗学」と題する論文を『日本民俗研究大系』第10巻(1990年)に発表している。民俗学の研究講座に考古学研究者が執筆したものであり、考古学の立場からの鋭い民俗学批判を展開している。柳田國男が歴史研究において文献史学や考古学よりも民俗学の

方が優位にたつと主張したことをとらえて次のように述べた。

文献学も考古学も歴史学方法論をもつが、民俗学はこうした意気込みに反して歴史学のための有効な方法論を遂に備えることが出来なかった点は、もともと民俗学は史学に関係をもつものの、史学とは別ものだからである。あるいは史学の基幹となるべき時間の決定や時間的順序の決定について、重出立証法や周圏論では文献史学や考古学に比すべくもなく、不十分なのである。根本的な欠点は、その方法論が民俗学あるいは柳田民俗学の中から編み出された柳田民俗学だけの方法論であって普遍性に乏しいことである。(小林達雄「考古学と民俗学」『日本民俗研究大系』第10巻, 97~98頁)

このように民俗学の方法には普遍性がないことを指摘して、そこに基本的な欠陥を見出そうとしている。その普遍性の欠如についてさらに次のように述べている。

たとえ民俗学の重出立証法が有効の場合を含むとしても、普遍的な方法となり難いのは、他の科学の分野にまたがる共通の原理、法則をもたず、独自に編み出した一つの方法だけで孤立しているからに他ならない。換言すれば、民間伝承をどれほど数多く集積してもそこから変遷を導き出す方法に限界があるということである。はっきりと目に見えた限界に挑み続けても、努力の蓄積や気概だけでは結局越えることができなかつたことを改めて知らねばならない。(同論文98頁)

日本の民俗学の限界についての手厳しい指摘である。この批判は決して間違っていないであろう。しかし、そのような限界を自覚した民俗学に対しては何を期待しているのであろうか。小林は「学問としての民俗学は、自国の民族学であり、一国の民族学である」とする。したがって民俗学は「自らのアイデンティティの確立および自らの文化や世界観の価値評価の契機を促すもの」(113頁)として位置づけている。この役割においては考古学もまた全く同じであるという。学問を非常にナショナルなものとして理解していることが分かる。そうであれば、これは何も民俗学のみが期待される役割ではないであろう。そして、この論文では、考古学と民俗学がどのように協業したり、共同したりすべきかについては全く触れていない。民俗学の限界を指摘したところに留ってしまっている。

5. 考古学と民俗学の協業に向けて

(1) 民俗学と考古学の相違

民俗学と考古学のそれぞれにおける他方に対する理解、批判、提言等を大まかであるが見てきた。その結果、やはり民俗学と考古学では相当違いがあることが判明した。

民俗学では、民俗学が考古学と同じ歴史研究の方法であることを強調して、その対等性を示

そうとする傾向が強い。考古学の弱点や問題点を指摘して批判したのは柳田國男のみであったと言ってよい。民俗学研究者の文章は、歴史研究における相互補完の関係を提唱している論調が普通である。しかしそれを具体的に作業として進めた論文はほとんどない。民俗学は考古学の研究成果を参照する必要性も余り感ぜず、また民俗学の研究過程で考古資料を利用する必要性も感じてこなかったものようである。民俗学研究者が考古学の方法に踏み込んでまで論じたものは皆無に近いのである。民俗学の講座類での考古学と民俗学の関係に就いての論の執筆は考古学研究者に任せてしまい、民俗学研究者が自らそのことについて論じようとはしないのが普通である。このように民俗学が考古学的な資料や考古学の研究成果にたいして冷淡なのは、恐らく柳田國男の次のような見解に大きく影響されているからであろう。

足利時代迄の田舎のやうに、殿も下郎も一樣に常は粟の飯を食ひ、一樣に麻の衣を晴れに着て、同じ氏神の広前に額突いて居る間は、フォクロアの如き学問は成立つ余地が無いのであつた。(「日本の民俗学」『定本柳田國男集』第25巻、251頁)

有名になっているように、民俗学は応仁の乱以降を対象にすると柳田國男は述べていたが、これは第2次大戦後の民俗学ではごく普通の理解となっている。近世の考古学研究や考古資料には関心を示し、必要に応じて参照することもあるであろうが、近年までは民俗学が参照しなければならぬ近世考古学の蓄積は乏しいと多くの民俗学研究者は思ってきたのではないだろうか。たしかに、民俗学が対象としてきた事象は第一義的には中世から近世に形成され伝承されてきたものであることは間違いないであろう。しかし、そこで過去への遡及を中断してしまう必要はない。中世から近世にかけての生活文化はまたそれ以前の文化を学び、継承していることは当然のことだからである。無から中世や近世が産まれたのではない。

考古学では古くから関連科学とか隣接科学とかいう諸科学についての議論が行われてきた。概説書でも必ずそのような章節があり、そのなかには民俗学の項があるのが普通である。その場合には、もちろん考古学にとって民俗学あるいは民俗資料が大いに役立つことを強調しているのが共通した態度だと言えよう。考古学にとっては、文献史学、考古学、民俗学が共に歴史的世界を明らかにする方法であることは早くからの共通理解となっていた。そのなかで民俗学についてはともかく、考古学が文献史学と並ぶ存在であることは議論の余地は無く、そのことを改めて主張する必要は早くからなくなっていたために、民俗学のように三学の相互関係について論じることは必要がなかった。そして、考古学は土の中から出てきた遺物や遺跡の解釈にあたって参考となる民俗資料を探して結び付けるということを行ってきた。それは民俗学とは関係なく、現在の物質的な文化によって遠い過去の姿の意味を明らかにしようとする。そしてそのことを自覚して行うときに、その方法としての民俗学が問題になってくるのである。考古学自体の研究の必要性からも考古学と民俗学の関係は真剣に議論されなければならなかったのである。この数十年の間における考古学のユニークな研究成果として評価されるもののなかに

は、研究過程で民俗学の研究成果を参照したり、考古資料の解釈に際して各地の民俗資料が根拠として使用されたものが目立つのである。その場合特に顕著なのは考古学の研究では必ずしも把握できない考古資料の用途とか機能を現存の民俗資料の用途や機能から推定するもので、考古資料と類似の形態を示す現今の民具を比較資料として活用するものが圧倒的に多い。したがって概論書などでは民俗学とか民俗の重視とか活用ということが説かれているが、実際には民俗のうち民具その他の物質資料に限られている。

(2) 共同・協業関係の諸段階

このような民俗学と考古学との相互のあり方に対する態度は大きく異なるものがある。そのため、両者の協業とか共同という問題についてそれほど明らかになってはいない。以下では、今までの議論や提言を参考にしつつ、民俗学と考古学の協業関係の形成に向けて考えなければならぬことを提出しておきたい。

民俗学と考古学との協業関係、共同関係については、以下のようなレベルでの相互作用が考えられよう。考古学は、遺跡の発掘という調査から研究は始まる。そして発掘結果の整理と検討という研究過程を経て、その遺跡・遺物の理解としての解釈、評価、位置づけが行われる。最終的にはその研究全体としての見解、仮説が提示され、他の同様の研究と総合されることでより大きな理論形成が行われる。民俗学もそれとほぼ同じ経過を経て研究が行われる。民俗調査によって民俗事象を資料化し、それを整理検討する作業を経て、資料の分析、解釈を行い、研究として完成させる。個別の調査結果から分析して解釈して仮説を提示する方法が近年は多いが、伝統的な民俗学的方法である重出立証法によれば研究は全国的規模での比較研究の形をとる。そして、その研究の全体としての仮説も提出される。したがって、民俗学と考古学は研究の方法や過程においてほぼ同じ順序、同じ段階を踏むのである。研究の過程がほぼ対応関係にあると言える。その両者がどの段階で他の研究を参照し、自分の研究を展開させるかにはさまざまな形がありうる。

まず第1には、他の学問の研究成果としての大きな理論を参照する場合である。例えば、柳田國男の研究によれば、日本人の他界観は死によって霊肉分離がなされ、肉体は速やかに自然に戻り、霊のみがその後ながく存在して、祖霊として子孫を機会ある毎に訪れ、交流するというものであり、日本人の幸せはこの祖霊として永久に子孫を訪れるところにあった。そのため、死者あるいは祖霊を祭るのに遺体とか遺骨を必ずしも必要としなかった。そして、子孫が絶えることが最も不幸なことと考えられ、そのような事態にならないよう「家の永続」がはかられた。このような日本人の他界観や死生観あるいは価値観の仮説を前提にして考古学の発掘結果を解釈するような場合である。同様のことは、民俗学が考古学の研究成果としての縄文農耕を前提にして、個別の民俗事象の解釈を進めるという場合である。このような相手方の研究成果

としての大きな理論的枠組みや大きな仮説を参照し、自己の研究に導入しようとするなかには、当然相手のそのような理論や仮説を批判する場合や否定する場合も含まれる。これらは、それぞれの研究の発展にとって重要な方法である。自分たちの研究をより広い視野や枠組みのなかで位置づけることになるからである。しかし、この方法で注意しなければならないことは、自己の展開しようとしている研究と参照するレベルが同じになるようにしなければならないことである。一般理論を取り入れたり、逆に批判したりする場合には、自分の研究も一般理論の形成を試みている段階であることが望ましいであろう（図1の①）。しかし、実際には参照のレベルが大きく異なることがある。個別の墓址や集落址の意味を解釈するにあたって、柳田國男の『先祖の話』の枠組みを導入するというようにである。その研究対象としている具体的な資料群と他の学問の抽象化した理論とを安易に結び付けることは、その理論化の根拠となった事象が無視されることになり、また自己の分析対象としている資料群に伴っていた環境とか社会的条件を忘れた状態での強引な解釈となる危険性が高いと言わねばならない。

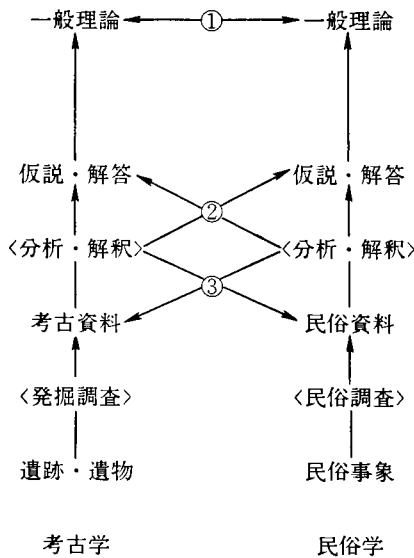


図1 従来の考古学・民俗学の協業の諸形態

第2は、個別の研究の解釈・分析過程で、同一レベルもしくは同一地域のもうひとつの学問の研究成果を参照し、必要に応じてそれを利用するものである（図1の②）。これは限定した対象において資料間の存在条件の共通性に注目したものである。考古資料の存在した当時の条件と今日人々が暮らしている条件に共通性があり、そのことによって資料間の関連性を想定することが可能になる。民俗学が特定の地域の民俗事象を調査して、一定の意味ある解答を出そうとして、その民俗の時間的深度を確定しようとする場合、その民俗が過去の特定の時間に存在したことを表示する資料によって明らかにしなければならない。その有力なものが、考古学の成果である。殊に近世考古学や中世考古学の研究成果は、民俗事象の歴史性を明らかにする重要な手がかりである。逆の場合も当然言えることである。考古資料として意味不明あるいは解釈不能なものについて、類似の事象についての民俗学の研究成果を参照することで、その用途・意味・機能等が明らかになることは多い。その一例としては、木下忠の埋め甕の研究を思い起こせばよいであろう。縄文時代の住居址の入口付近に甕が埋められていることが多いが、これは出産に際して胎盤を埋めたものであろうという仮説を提出したものである。この仮説は各地の民俗例とそれについての民俗学の研究成果を参照することによって組み立てられたものである（木下忠『埋甕—古代の出産習俗』1981年）。これは、

民俗事象の歴史性を明らかにする重要な手がかりである。逆の場合も当然言えることである。考古資料として意味不明あるいは解釈不能なものについて、類似の事象についての民俗学の研究成果を参照することで、その用途・意味・機能等が明らかになることは多い。その一例としては、木下忠の埋め甕の研究を思い起こせばよいであろう。縄文時代の住居址の入口付近に甕が埋められていることが多いが、これは出産に際して胎盤を埋めたものであろうという仮説を提出したものである。この仮説は各地の民俗例とそれについての民俗学の研究成果を参照することによって組み立てられたものである（木下忠『埋甕—古代の出産習俗』1981年）。これは、

住居という同一事象の問題についての参照である。

第3は、資料の分析・解釈にあたって他の学問の研究資料を参照したり、あるいは他の学問が研究対象とするような事象を自ら資料として収集したりして、自己の研究を展開させるものである(図1の③)。考古学の研究は、考古資料の分析と解釈によって行われるものであるが、その根拠となる考古資料は原則として沈黙資料である。物質としての形や素材は判明するが、その使用方法とか意味について自ら語ることはほとんどない。そこで、人々の行為や知識によって生きた姿を示している民俗資料を活用し、参照することで、考古資料にも生命を回復させることが試みられる。その代表的研究として渡辺誠の『縄文時代の植物食』(1975年)をはじめとする縄文時代についての一連の研究がある。他方、民俗学、特に民具研究においてもしばしば採用されている。各地の事例と並んで考古資料もほとんど同じ価値を与えられて挿入されている。そして、その民具の古さの証明にされている。この、もうひとつの学問の研究成果ではなくて、素材としての研究資料を直接参照し利用する方法は魅力的な面をもつ。他の学問の研究法に依存したり、配慮したりする必要がなく、あくまでも自己の依拠する方法論に立てばよい。しかし、それだけに危険だと言わねばならない。資料の存在形態の相違は当然ながら資料批判や資料処理の方法を違ったものにするはずであるが、そのことへの反省をなくしてしまう恐れがあるからである。

(3) 参照から統合の方法へ

これら三つの方法は、いずれも自己の学問の主体性を維持しながら、自分だけではできないところをもうひとつの学問を参照し、それに頼って明らかにしようとするものである。そのもうひとつの学問のどのレベルに対して参照しようとするのかで大きく三つに分けることができるとして、簡単に紹介を試みた。いずれも無意味な努力ではなく、今後一層試みられてよいものと思われるが、しかしこの三つは果たして本当の二つの学問の協業であると言えるであろうか。

今まで述べてきたように、これらは考古学が民俗学の研究成果あるいは民俗資料を活用したり、逆に民俗学が考古学の成果や考古資料を参照したりするものである。その結果として、それぞれの学問の世界ではより一層豊かな成果をあげることになる。しかし、真の協業は、二つの学問を基礎におきつついずれとも異なる研究を展開することではなかろうか。考古学の基礎となる遺跡遺物は特有の存在形態を示すものであるから、それを資料化する方法、たとえば発掘調査の方法、資料批判の方法等はそれ自体として特有なものであり、そこに一種の専門性が出てくる。それは民俗学においても同様である。民俗事象を民俗調査によって把握する方法、その資料批判、資料操作の方法には独特のものが形成されている。その相違は尊重されなければならないであろう。しかし、その先の分析・解釈についてはどちらかの学問に基礎を置かな

ければならないということはないであろう。考古資料と民俗資料を対等なものとして位置づけ、それを分析・解釈して、新しい答を用意していく、第三の方法としての考古学と民俗学の統合の道が考えられなければならない。

考古学と民俗学の真の協業、すなわち統合された新しい方法は、二つの学問の共通した特性にまずは依存することで可能になるのではなかろうか。今まで考古学は、文献史学の実年代の尺度に考古学の研究成果を合致させることで、豊かな歴史像の形成に貢献しようとしてきた。そのことが短い時間にこだわる考古学を作り上げた。しかし、本来的に絶対年代を資料のなかに持っていないのが考古資料であるし、それに基づいて研究するのが考古学である。その点では民俗学と同じである。この点に注目すれば、長期波動としての歴史を明らかにする研究として同一舞台に上がり、そこでの協業によって考古学と民俗学を統一した社会史の新たな方法を作り出すことができるものと考えている。もちろんそのためには民俗学が歴史的世界を認識する学問であることを再確認しなければならない。また、このことが二つの学問を解消させることを意味しないのももちろんである。

【付記】 本稿の執筆にあたり、篠原徹、小林忠雄の両氏から文献等の所在についてご教示を得た。記して感謝申し上げる。

(国立歴史民俗博物館 民俗研究部)

Archaeology and Folklore
—Preparatory Study for Cooperative Work—

FUKUTA Azio

Archaeology and folklore have shown themselves to be methods of historical studies. Therefore, the fact of their existence has always been considered in their relationship with so-called philological history, which has been positioned at the center of historical studies. Therefore, it has been insisted, as a principle, that all philological history, archaeology and folklore are of equal importance as methods of historical studies, and that their relationship with philological history should be discussed. But the mutual relationship between archaeology and folklore has not always been discussed clearly. Archaeology and folklore give the impression of being in a close relationship, but the details of the relationship are not always clear. This paper aims at establishing a cooperative work relationship between archaeology and folklore. It also aims to rearrange the conventional opinions on the relationship between these two fields of study, and to present the related problems.

YANAGITA Kunio had great expectations for the relationship between folklore and archaeology. As its premise, however, he strictly pointed out the problems of archaeology. He argued that, after having pointed out weak or defective points of archaeology, it was the folklore that developed a new study by compensating for these points. Therefore, the arguments of YANAGITA stepped into the field of archaeology, and his opinion should be noted when compared with the superficial evenness stated by folklorists coming after him. Many folklorists have only insisted on the equal existence of archaeology and folklore, but no efforts have been made to form a concrete cooperative relationship. In this respect, it can be said that folklorists, except YANAGITA, were indifferent to archaeology. On the other hand, archaeologists insisted, from an early stage, that folklore or folklore materials would be useful for archaeological study. Not a few proposals were made for cooperative work with folklorists, or the utilization of folklore materials supported by concrete research. However, these proposals meant that archaeology referred to the folklore and folklore materials, and these were measures to enrich the content of archaeology. In this respect,

a really cooperative work of the above two studies is required to create a third method different from both of the above two studies, instead of a relationship referring to each other, even if they presuppose each other.