

環状木柱列と祖霊（上）

—— 祭祀論の再構築を目指して ——

山本典幸

一 目的とアウトライン

本稿は、北陸地方の縄文時代晩期に目立つ環状木柱列の構築過程とその機能を、文化要素ないし文化現象がもつ能動的な物質性 (materiality) と記憶の再帰性 (reflexivity) といった枠組み・概念から解釈したものの前半部分である。「上」では、祭祀論の再構築に向けて概念の学史的な整理と解釈考古学の枠組みを述べる。コミュニケーション用語としての祭祀論ではなく、概念的に整理した儀礼行為への研究視点のシフト、先祖や祖先崇拜に関する民族学・文化人類学と民俗学の画一的でない捉え方などに注目した。例えば郷田洋文の初期の問題提起は、考古学的な分析と解釈

において重要である。

「下」では、石川県真脇遺跡をはじめとした複数の遺跡を取りあげて、発掘調査や材の自然科学的な成果から環状木柱列の長期的な利用を導き出した結果、晩期における視覚的なシンボルを用いた祖霊（祖先神）の明瞭化とその過程を具体的に解釈している。その際に、英国の新石器時代研究者であるリチャード・ブラッドレーのモニュメント研究を参照しながら、その構築物に祖霊の象徴に代表される受動的特性、祖霊の記憶の継承と社会的な紐帯関係の創造を促す能動的役割といった二つの機能を付加させる。物質文化ないし物質文化要素は社会組織や象徴的な体系などを反映しているだけでなく、それらを創造できる側面も強調するわけである。

この一連の作業は、「祭祀論」を記述考古学と理論考古学の接点に位置付け、漠然と取り扱われている祭祀論の再構築を意味している。更に、環状木柱列を対象に記述と理論の循環構造を明示することは、近親死者の埋葬と供養、直近先祖の埋葬・再葬と供養、祖霊信仰といった三つの解釈概念を使い分けながら、祖霊信仰に至る「儀礼」の進化過程を地域的に辿る必要性を説くと同時に、考古学者の間で列島ないし環日本海域における晚期地域社会の異同を議論できる素地作りに繋がっていくだろう。

二 多方面から興味をもたれる巨木遺構

環状木柱列は、縄文時代の後半期において北陸地方を中心に偏在した特徴的な遺構である。現在までのところ、石川県チカモリ遺跡や同真脇遺跡などから木柱が残存した状態で見つかっている。八から十本程度の木柱をほぼ等間隔に円形状に配し、薄い弧状の柱根を「門状」に設ける柄鏡形の張り出し部分と組み合う形態を呈する。規模は直径四から八m程度を測る。柱材には、木芯をはずすように縦に割られたクリの「半截材」を主に用い、弦側を外に向けて埋め込んでいる。最大幅が四〇cm以下の半截材から一m近いものまでを確認できた。遺存状態が良好な真脇遺跡の

「A環」(図一)は直径七mを測り、平均で八〇cm程度の最大幅をもつ十本の半截木柱と「門扉状遺構」によって構成されている(高田編二〇〇六)。また、木柱を円形状に配置した内部は掘り込まれず、通常の炉跡も検出できない。規格的な全体形や内部の構造的な特徴に加えて、同じところで何回か建て替えられている形跡、人工・自然遺物の出土例が多くないといった状況証拠などを考えた上で、死者を埋葬した空間としての可能性は低く、建物説や信仰性の強いモニュメント説などの機能・解釈が抽象的に提起されてきた。尚、材は腐朽して残っていないものの、同程度の規模と構造を呈する例が石川県御経塚遺跡、富山県井口遺跡などから見つかっているため、現在、材の遺存した遺跡との比較検討も進められている。

さて、どのような解釈を導き出すかといった点の出発点として年代の議論は不可欠だろう。一般的に環状木柱列の詳しい構築・使用の時期は、柱穴の掘り方から出土した土器片によって晩期中葉中屋式と考えられている。しかし、後期後半以降の土器型式が同じ確認面で出土することから、幅広い時間幅や構築・使用時期の遡源が想定されるかもしれない。各木柱の時間的な形成過程については、掘り方の堆積土層や切り合い関係、覆土内の出土遺物の検討などの他に、材のAMS法による炭素年代と年輪幅変動パターン

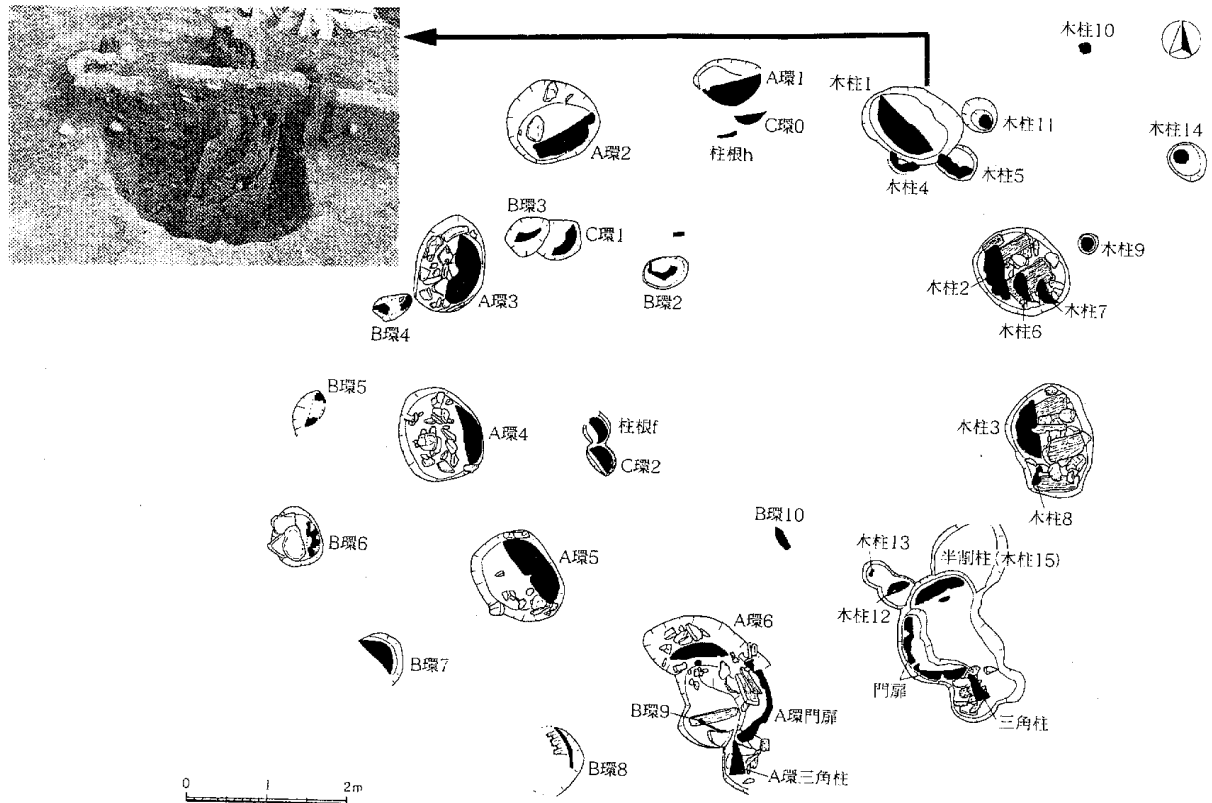


図1 石川県真脇遺跡の環状木柱列 (高田編 2006 から作成)

に依拠した各材の重複・前後関係が報告されはじめたため (荒川編二〇〇九、高田編二〇〇六)、続編の「下」で詳しく述べてみたい。更に、地域的に遡源の時期に違いがみられるか否かは、社会進化の地域性や宗教意識の形成と確立における地域差に連動しているため、発掘調査の成果報告書の読み取りに敏感にならざるを得ない。その意味において、真脇遺跡の最近までの発掘と調査報告書は充実している。

ところで、巨木を使った構築物への関心は考古学に限定されない。日本では、巨木を用いた行為と信仰を記紀神話に連関させ、「日本文化」の基層ないし構造と関連付ける研究が民俗学や文化人類学はもとより、古典文学、神道史などの各方面から散見される (青木一九七八、石破二〇〇五、諏訪編二〇〇一)。また、巨木の歴史的な存在価値は植物遺伝学、植物解剖学でも紹介されている (佐藤二〇〇四、鈴木二〇〇二)。木材の規模と規格性の強い全体形、視覚的なインパクトから、素材を異にする環状列石と同様に多くの研究者の注目を集めてきたわけである。この傾向は、巨石記念物の陰に隠れていたブリテン島とアイルランドの「環状木柱」(timber circle)にもあてはまる (Gibson 1998)。環状木柱は、その構築行為と地理的な位置関係について議論を引き起こし、新石器社会や後続の青銅器社会

の儀礼体系を巨石記念物と比較しながら進化論的に理解することに通じるからである。やはり、視覚的で即座に認知可能な構築物が与える学問的インパクトは、研究領野や国籍を問わず関心の高さを物語っているといえる。

その一方、資料の発掘から整理までを担当する縄文考古学の側において、機能、年代、社会性、象徴ないし意味の議論は進展しただろうか。不透明な根拠に基づいた解釈に終始しているため、行き詰まり状況を呈していないだろうか。もし議論の停滞がみられるならば、その遠因はどこにあるのだろうか。資料の分析から解釈に至る過程は十分に確保されているのだろうか。様々な疑問がリアルに浮かんでくる。

三 理論や方法論への論及の少なさと 解釈考古学の枠組み

都出比呂志は、唯物史観に基づく列島史とその批判を盛り込んだ視点から日本農耕社会の成立に関する特異性を示し（都出一九八九）、九〇年代における英国留学やTAG（理論考古学会）への参加を契機に、大規模調査に伴う反動として日本考古学史における理論と方法論の「影の薄さ」を、新聞紙上や一般書の中で指摘した（都出一九九三・一

九九七）。それと同時に、自らは日本考古学が国際化に向かうための方策だけでなく、世界の理論考古学の潮流に参画するために日本における考古理論の状況を欧文でも発表している（都出一九九五、Tsude 1995）。

特に列島内の古代にまで広げた考古資料の検討から、「唯物史観」を批判的に受け継ぐといった新しい形の理論武装は、米英を中心に理論考古学の議論が深まる一九七〇年代以降、『講座日本史 第一巻』（一九七〇年、東京大学出版会）や『岩波講座日本歴史二六 別巻三』（一九七七年、岩波書店）、『講座日本歴史 第一巻』（一九八四年、東京大学出版会）などの講座本、『図説日本文化の歴史—先史・原史』（一九七九年、小学館）に代表される啓蒙書、『考古学研究』や『日本史研究』などを含めた学術雑誌において、理論と実証を意識した執筆を同時代的に続け、時には『日本の歴史 第一巻』（一九七三年、小学館）に写真・図版協力した都出理論の完成形を意味している。

そもそも、日本の考古学界にも理論派の考古学者は昔から存在していた。戦前の山内清男、和島誠一、戦後の渡辺仁、近藤義郎、都出比呂志、最近の安斎正人、溝口孝司などが代表的である（山本二〇〇四）。ただし、唯物史観や史的唯物論、ゴードン・チャイルドの業績の翻訳などからの影響、それらの批判的な検討もあって、農耕社会以降に

関心を寄せる研究者の発言がやや目立つ。一方、列島を中心に展開した狩猟採集社会に関する論攷の中では、文章表現の端々に理論と方法論への希求を読み取れる業績は少ないが、それらの具体相を前面に押し出した縄文研究者からの言及は総じて限られている⁽¹⁾。

二〇〇七年からの『縄文時代の考古学』シリーズ（同成社）や小林達雄が二〇〇八年に監修した『総覧縄文土器』（アム・プロモーション）を通覧すると、最近の縄文時代研究は活況を呈しているかのように見受けられる。それらは、土器の型式ないし様式の広がりや系統、土器と関連する文化現象や文化要素、生活システムの構成要素である生業・居住・婚姻・儀礼などの諸活動、縄文文化自体の年代的・空間的・構造的な枠組みやその起源と終末などを盛り込んでいるため、将来的に後進の者にとって縄文文化の研究状況と動向を探る手引きの一つになるだろう。しかし、冷静にみた場合、このような成果は考古学研究のどの点と本格的に結びついているのであろうか。単に新資料の発見がもたらす知的関心の拡充に留まるのか、希求する年代の細かさなのか、分析方法の開拓を意味するのだろうか。有機物を含めた資料の充実は、発掘精度や開発行為の地理的な広がりによって結果に過ぎないのであろうか。親族・社会組織、儀礼や祭祀、生業活動、生業・居住システム、

道具各種の製作技術に対する目新しい解釈は提起されているのだろうか。

『縄文時代の考古学Ⅰ―心と信仰―宗教的観念と社会秩序―』の「総論」担当者として、小杉康は、それまでの似たようなテーマを扱った専門書との比較から「宗教的諸事実」がどのようにアプローチされてきたかを回顧・整理し、社会と象徴の両面からの問い直しを主張する（小杉二〇〇七）。小杉の言説は、全ての考古資料の「分析方法」、「分析」の末に導き出された「事象間のパターン」から、そのパターンの「解釈」と解釈に用いた「方法論」、一連の思考の背後の「理論」に視点を移す考古学的作業に至るまでの意識化を暗示している。結果として、文化要素に固執せず、「祭祀」や「他界観念」などの解釈概念の強調と工夫された「小見出し／章」を確認できたものの、各論攷中において意識的に分析から解釈までを議論し、本格的にモデル作りを意図したものはかなり少なかったといえる。『縄文文化の研究Ⅸ 縄文人の精神文化』（一九八三年、雄山閣）から二〇年以上が経過したにもかかわらず、『縄文時代の考古学』の未刊のⅠ・Ⅱを除き、いまだ理論や方法論を明示した議論の風潮は弱い。何も特定の巻にこの辺りを集約させる必要性はなく、あらゆる巻に抵触させていく配慮が求められたわけである。それ故、文化史復元の思

考が根強く、個別の技術的な記載とその時間的・空間的なパターンの同定にとどまっている論攷が多い。意識的に研究方向が大きく転舵したわけではないといえる。

一方、安齋正人が日本考古学の理念的組み替えを企図して編集した『現代考古学の方法と理論一・二・三』（一九九九・二〇〇〇年、同成社）をみると、取りあげられた九四項目のうち、民族考古学や実験考古学のように項目そのものが方法論に位置付けられるだけでなく、理論と名付けられた項目もミドルレンジセオリー (middle range theory) を「中範囲理論」と和訳するならば、構造化理論、最適捕食理論、文化理論、理論考古学を加えて五つ含まれる。更に、これらの項目に関して『現代考古学の方法と理論三』の巻末の索引をみると、引用頻度に差異をもつものの、異なる執筆者が複数の項目間で意識的に用いた形跡を残している。その上、「考古学」と名の付く項目が二割に達することから、二〇〇〇年頃の考古学は、それを取り巻く知的状況の深遠さと隣接した学問領域との横断的な視座の共有を如実に物語っていた。

その後、項目の削除と追加、「景観」から「景観考古学」へのタイトルと執筆者の変更、同じ担当者で「セトルメントシステム」から「アメリカ考古学」への改変などに代表される項目内容の新たな書き下ろしを經由して編まれた

『現代考古学事典』（二〇〇四年、同成社）は、編集者の安齋が推進する「モノコトの考古学」の理解に必要な不可欠な百項目の用語・概念を盛り込み、「読む事典」の体裁を整えている。将来的に、これらの概念や方法論は「実例編」の刊行を伴ってもっと読まれることになろう。

それでは、安齋が望むように、『現代考古学の方法と理論』全三巻と『現代考古学事典』は日本における「考古学的転回」の象徴として活用される日が到来するであろうか。羽生淳子著『Ancient Jomon of Japan』（2004, Cambridge University Press）に対する最近の今村啓爾の書評 (Imamura 2006) は、この予想を裏切っている。その短文は欧文で示されたため、英語圏の先史考古学者が間接的にでも縄文時代研究、及び日本先史考古学の実状と目標を把握できる利点をもつ。その一方で、考古資料の記述・パターン化と理論・方法論の統合的な理解を目指そうと試みている者にとっては、極めて不満の残る内容であった。なぜならば、今村は羽生の遺跡規模や石器組成の分析と解釈、融通の利かない縄文文化・社会の枠組み、新資料への目配り不足などを批判した後、自身の科研費補助金による土器系統論の成果を日本先史考古学の前進のための一つの実践例とみなしているからである。

ルイス・ビンフォードがモデル化した狩猟採集民の「生

業・集落システム」に対する羽生の固執と、諸磯式期の石器組成グラフの提示までの操作及び前提などは批判されるだろう。三内丸山遺跡の「生業・集落システム」も、動物遺存体や花粉分析の成果を加えた上で再検討されなければならない。縄文階層論は用語・概念を含めて未熟である。

その反面、現在、流動化の傾向をみせている世界的な理論・方法論の議論に注視し、自らの編年案に基づいて様々な文化要素の分析結果をそれらの議論に照らし合わせることに腐心している者にとって、理論の「トップダウン」型を特徴にもつ「アングロ・アメリカ人類学的考古学」への反動として、堅実な資料精査と人工物の生産プロセスの更なる掘り下げに (*ibid.*: 227-228)、将来の日本先史考古学研究の方向を見いだす点には一抹の不安を覚えた。今村は、「アメリカ人類学的考古学の理論」のあらゆる実体を学び、それらを資料分析から立ちあげてきた日本考古学に適用することを両者間の真の橋渡しとみなしているため、日本考古学がもつ研究方法と結果を海外に伝える義務の遂行を含めて (*ibid.*: 228)、今後に期待したい。

理論考古学とは近寄りがたい研究分野であると一般的に思われている。理論や方法論について議論するため、考古資料の編年や空間的な変化などに重点をおく記述考古学との対立的構図の中で理解されてしまうからである。しかし、

その実態は人類史の再構成といった論理構造にとって双方向的な役割を担っている(山本二〇〇四 二八頁)。ここでは、編年や空間的変異のパターン化に留まる記述考古学 (*descriptive archaeology, cultural archaeology*)、理論や方法論の構築に関心をもつ旧来の理論考古学 (*theoretical archaeology*) と區別し、それら両分野の双方向性を解釈考古学 (*interpretative archaeology*) と呼んでおこう。解釈考古学とは、時代や扱う地域、対象とする文化要素や文化現象、ヒトとの関わりの中で考究される生態、社会、宗教などに特化しない必要不可欠な考古学の分野を意味し、敢えて言うならば「思考の過程」に言及する分野かもしれない。その中には、自らの思考過程の明示化と他者の考古学的な思考法の批判的読解を含んでいる。⁽²⁾

ところで、誰にでも理解できる言葉で考古学をやさしく説くことを目指し、理論や方法論の確立とは無縁の立場を演じていた佐原真も、自らの学問や研究対象の進展のために、先達の考古学者の人となりと彼らの「思考の過程・方法」を学史の中に学ぶことを主張した(金関・春成編二〇〇五 二三〇頁)。この意味において、一八七七年のエドワード・モースによる大森貝塚の発掘以降、石器時代ないし先史時代から歴史時代に至るまでの関心度と体系的な議論が本格的に広がる過程で、雑誌や大学紀要に遺跡の報告

が掲載されるだけでなく、考古学自体の概念、枠組み、時代概説を含めた書籍が刊行されはじめたことにも注目しなければならぬ。例えば八木装三郎の『日本考古學 上・後編』（一八九八・一八九九年、愛善社）と『増訂日本考古學 前・後編』（一九〇二年、高山房）、八木と中澤澄男の共著である『日本考古學』（一九〇六年、博文館）、ニール・G・マンローの『Prehistoric Japan』（1908, Yokohama）、高橋健自の『考古學』（一九一三年、聚精堂）後藤守一の『日本考古學』（一九二七年、四海書房）などである。特に濱田耕作の『通論考古學』（一九二二年、大鏡閣）は、ヨーロッパでの留学経験や英国におけるフリンダース・ピートリーからの薰陶などを下敷きとした方法論に言及し、考古学の目的とその科学性を広く示すことによって人種論からの決別を意味していた。ジーナ・バーンズも、『通論考古學』が「我が国において体系的に考古学全般を説いた最初の概説書」（角田一九八四 三六〇頁）であると共に、日本における最初の考古学的方法について纏めた書籍として評価されることを欧文で紹介した（Barnes 1999: 32）。

一九三〇年代になると、社会主義運動に傾いた友人関係によって、拘留された経験をもつ酒詰仲男の本音（酒詰一九六七 一三一―一四頁）と以後の研究人生、「三澤章」のペンネームを用いて、列島内における原始・古代の社会発

展の実証を理念的な史的唯物論と比較しようと試みた和島誠一の目標（和島一九七三）などのように、官憲の圧力によって学問の自由がかなり制限されていたものの、豊かな知の涵養を身につけた考古学者の姿は彼らの言説と貝塚・集落の発掘成果から容易に推察される。その一方で、発掘調査史ないし考古事象の発見史でなく、山内清男をはじめ著名な考古学者の知の枠組みを時系列や図式として詳しく整理できないのも事実である（山本二〇〇八 一二九頁）。故人の思考の過程や方法を学ぼうにも、枠組みの不提示は大きな障害になっている。この点は、一九六〇年代のアメリカ考古学において、ルイス・ビンフォードに集約されていく知的潮流の図式化（Willey and Sabloff 1974: 187）との大きな違いである。

四 祭祀論から儀礼行為への研究視点の転換

（一）複数の神と儀礼

理論の明示化を含めた解釈考古学は、概念・用語の定義とその研究史的な系譜を大切にす。「祭祀論」でも同様である。しかし、実際のところ、古墳時代以降に比べて縄文時代の研究では、人類にとって全ての信仰対象としての神・カミや神霊、対象の限定される地霊、先祖ないし祖霊

などの目に見えない超自然的存在をある場所と構造物にまつることは、「祭祀」、「儀礼」、「祭儀」、「儀礼祭祀」、「祭祀・儀礼」、「祭」、「祭り」、「祭式」、「まつり」、「マツリ」と様々に呼称・表記されている。

ケン・ウィルバーは、社会学や心理学における発達構造を進展させながら独自の宗教論を展開し、九種類の「宗教」(religion)を概念的に区分した。それらは非合理的なものから複雑な意識の段階に至り、例えばマナ、タブー忌避、不死の願望、教团的宗教、密教的宗教のように、徐々に超意識の性格が強くなると共に合理主義の傾向をもつと述べる。ただし、これらの宗教に関する分析が霊レベルにまで及ばなければならぬと考えているように、その論理は極めて難解である(ウィルバー一九九〇—一〇八一—一六頁)。

宗教的に崇められ、祈られる存在の「神」にしても、異なる経済的・社会的コンテクストで祖先神、男神、女神、悪霊神、土地神などが同一地域内にまつられている。あるいは、同じ民族意識を保つ集団間において信仰対象の神々に差異を有するかもしれない。また、超自然的存在としての「神」の内容は、記紀神話から近現代に至るまでの悠久の歴史の中で複雑な様相を呈している。これは、神道の領野において近世以降の人間を神としてまつる信仰形態の出現や、日清戦争を境にした国家神道の希求と政治的な因果

関係、近代における外来宗教の影響による新しい「神」概念の創出などから明らかである。この過程で、古代文献に記された「神」を新しく創られた概念によって解釈する傾向が強められていく(原田一九六二)。このように、神の構造やそれをまつる様々な行為と施設・道具に対しては、コンテクストに応じた細かい議論と複雑な論述過程が必要になるため、漠然と複数の用語を同義語とみなす立場が主流を占めてきた。

一方で、厳密な使い分けを意図的に試みる動きもある。これは宗教人類学や文化人類学の分野にみられる。戦後の東南アジアやインドの村落社会内において、他集団との日常的な接触による信仰の変化と新しい神の創出(飯島一九七三)、複数の神とそれらをまつる宗教施設の存在(小松原二〇〇九)などを考えるならば当然の帰結である。焼畑農耕から水田稲作文化に移行した東南アジアの山地カレン族と平地に進出した平地カレン族の間では、仏教系平地民との接触や改宗などの度合いによって、母系親族集団を中心に執り行われていた祖霊ブガに対する年一回程度の供物儀礼に変異が認められる。平地カレン族は、伝統的な祖霊信仰(「血縁神」信仰)の後退と地縁的色彩の強い「村神」の発生によって特徴付けられるからである(飯島一九七三—一五六頁)。

関根康正は、インド・タミル社会のフィールド調査の結果、村の神、カーストの神、リネージの神、家族の神、個人の神といった五つの異なる神々に対する村びとの信仰行動を指摘した（関根一九九五 一四〇頁）。関根の最終目標が、被差別民として一般的に認識されてきた「ハリジャン」の日常実践を、村落の社会関係全体の中に位置づけながら探究することを通じて、彼らの行為にはいかなる特質がみられ、そうした行為はいかなるイデオロギー体現している」かを明らかにすることであるならば（同 七頁）、調査村における複数の神の共存とそれらの空間的な位置関係にみる解釈はほんの一部に過ぎないだろう。しかしながら、飯島による研究成果を含めて、これらは短絡的な発想に依拠しない点で縄文研究者に注意を喚起させる。

また、「儀礼理論」に関して福島真人による手厳しい批判があるもの（福島一九九三 一四五―一四六頁）、青木保は、社会人類学において旧来から考えられてきた超越的で象徴的な事象と関わる行為を「儀礼」と呼ぶ。しかも、その対極に日常的な出来事と重なる「儀式」をおき、これら全体を指して「儀礼 ritual」という用語をあてている（青木一九八四 四七―四八頁）。これは、状況に応じた狭義の儀礼、儀式、広義の儀礼の使い分けを意味している。日常的な挨拶に代表されるように、儀式を象徴的・形式的

な世俗行為と定義するならば、その行為は考古学的な痕跡として残りにくいいため、考古学的に重視されるのは、「形式性（慣習性）」、「定型性（厳密性）」、「濃縮化（融合）」、「過剰性（繰り返し）」（同 四九頁）などの特徴をもつ「狭義の儀礼」であろう。

（二）彷徨う用語と定義

考古学の分野でいえば、一般的に複数の用語を同義的に使う傾向が維持される。一九九四年から発行された『情報 祭祀考古学』と一九九七年から不定期で刊行されている『祭祀考古学』に加えて、『縄文時代の考古学一一』においても「祭祀」を多用する。田中良之は、「祭祀」を「儀礼」とほぼ同じ意味で使っている（田中二〇〇〇 一〇六頁）。この中では、祭祀行為に関する解釈が選択される理論的枠組みによって左右されることに重点をおき、時代別ないし通時代的にみた列島内と諸外国における祭祀・儀礼研究史の比較を行っていないことに問題を残した。

時間と空間を広くとりながら、太い柱を立てる行為とその痕跡について纏めた植田文雄は、「日常とは反対にある人間の精神活動の全般」を指す概念として「祭祀」を用いる。この中には、「死者を弔う葬送」や「得体の知れないものへの祈り」などが含まれている（植田二〇〇八 六頁）。

相山林継は、基本的に祭祀と儀礼を同義語とみなしながら、「儀礼と祭祀をあえて分けるならば、儀礼の場というのは観衆がいて、みんなが見てくれないと面白くない」か、「わざと形は整えない」空間のことで、「暗闇の中で、何がどう動いているのか」、「何を言ってるかわからなくても」形式的に成立する「狭い意味の祭祀」空間との違いを指摘した（國學院大學日本文化研究所編一九九九 二二三―二三四頁）。しかし、多くの研究者は他の用語・概念との異同に気を配っていないため、時間的・地域的な変異と個性を超自然的側面から解釈できないままである。

一方で、学問の多様化に伴い考古学概説の必要性を痛感していた斎藤忠は、対象とする時代に関係なく「祭祀」と「儀礼」を使い分ける。死の直後、死者を埋葬するまでの時間、埋葬後のそれぞれに応じた儀礼を想定し、神を祭る行為としての祭祀と区別している（斎藤一九八二 七七―七九頁）。しかしながら、果たして人を墓に葬る前後に祭祀的な行為は介在しないのだろうか。問題が山積するばかりである。

研究者だけでなく考古学に関心をもつ一般市民に対して、「やさしく」、「わかりやすい」用語を使うことを推進してきた佐原真は、自身が編集代表として「読む事典」を目指した「新しい日本考古学の事典」の中で、「祭祀」を採用

している。その反面、選択された項目および巻末の「手引き」をみると、「儀礼」、「祭り」、「マツリ」といった関連用語は見当たらず、「アニミズム」や「神・靈魂」、「狩猟儀礼」、「通過儀礼」、「農耕儀礼」などがこれらの中に登場する。しかも、「食べる」や「捨てる」、「葬る」のように「人の行為をあらわす動詞形の項目」を積極的に設定しているにも拘らず、「祭る」、「まつる」ないし「奉仕る」といった項目は選ばれていない（田中・佐原編集代表二〇〇二）。「祭祀」項目に関して、「祭祀」が考古学史の中で古くから用いられている背景の他に、動物の捕獲やヒトの生涯のようにまつられる対象が生命体とその神性であるならば「儀礼」に充当すること、超自然的存在としての神をまつる対象に限定できる場合に「祭祀」を選択した可能性があるのだろうか。

その意味で、「原史時代」の遺跡を解説する過程で「祭祀」の項目を概説書で初めて設定した柴田常恵（一九二四 七六―七八頁）、「上代」や「有史以前」の遺跡の中に巨石遺跡を認め、ヨーロッパ他の巨石記念物と比較した鳥居龍蔵（一九二五 二〇六―二三四頁・一九二七）、後藤守一に始まり、大場磐雄による「神道考古学」の提唱及び祭祀を神まつり行為と定義した経緯は重要である。後藤は、戦前、ほぼ古墳時代に比定させた「原史時代」においての

み、神をまつる行為や自然地形を神霊が宿る場所としてまつる行為を「祭祀」と規定した。そして、祭祀を執り行なう祭壇・祭場のような「祭祀趾」と、その際に使った鏡、劍、玉、土器などの「祭器」を示した後、日本書紀を参照しながら祭祀遺跡の例を紹介する（後藤一九二七 一五八―一五九頁）。戦後になると、「先史時代」にも「カミ」をまつり、「カミ」の力を借り、「カミ」の恵みに感謝する「祭祀」遺跡が確認されたことを主張している。それが北海道や奥羽地方で見つかった「ストーン・サークルやメンヒル」、銅鐸や銅劍を埋めた場所である（後藤一九四七 二八―三二頁）。

戦前、大場磐雄は、試行錯誤の末に「神道考古学」を公に初めて提唱した（大場一九三五）。その後も集積した「祭祀遺蹟」や「祭祀関係遺蹟」の整理・体系化とあわせて（大場一九七〇）、神道考古学の再定義、時間的区分の変更点、時期ごとの具体相、江戸時代以降の研究史などを端的に纏めていく（大場一九九八）。この過程で、神道考古学を「我が国固有の信仰の発生と、それから起った宗教現象とを、遺跡遺物を通じて考究する、宗教考古学の一部門」として位置付けると同時に、独断的な解釈や資料不足による憶測が起りやすい「古人の信仰精神生活」を探るためには（同 二九頁）、記紀や風土記などの古文獻を主

とする「史学」、「民俗学」、「宗教学」、「地理学」といった他分野からの支援が必要であることを説いた（同 四一―四三頁）。

また、大場が頻繁に使う「祭祀」は、「弥生文化から古墳文化」に相当する「原始神道期」を視野に入れたものである。しかも、考古学的な時代区分で「専ら縄文文化期」に比定させると共に、神道考古学の時間的区分として「神道的な信仰形態の未定着期」に位置付けた「神道前期」では、後続の「原始神道期」、「文化神道期」と比較した場合、「祭祀遺跡」や「祭祀遺物」といった枠組みをほとんど用いず、「信仰遺跡」や「信仰祭儀の遺跡遺物」、「祭祀関係遺跡・同遺物」といった多様な表現が目立っている（同 三九―四一頁）。これは、神道成立におけるこの時期の特性に由来することと、原始神道期において神まつりを専門的に行なった跡（祭祀遺跡）の類型化、各祭祀遺跡から出土した祭祀遺物の組成の時間的・空間的な傾向とそれらの意味を、先ずは議論の中心に据えたことの反映ではないだろうか。

結局のところ、柴田、鳥居から後藤、大場に至るまでの初期の祭祀研究ないし神道考古学の研究経緯を考慮しないで、縄文式の時代に神まつり行為としての「祭祀」概念を無批判的に持ち込む作業は注意すべきということである。

小野真一が整理したように（小野一九八二―二七―三七頁）、昭和三〇・四〇年代には石棒や立石、土偶などを伴う配石・列石遺構の増加、それらの遺構に関するシンポジウムの開催と多数の講座シリーズの刊行などがはじまる。その後の石川県チカモリ遺跡や山梨県女夫石遺跡に代表される巨木・巨石遺構の蓄積に加えて、神道考古学の本義が「縄文・弥生以来の古代の習俗・信仰の中から、次第に醸成されて来た古代神道生成の過程」を考古学的に追求すること（佐野一九九八 六三―六四頁）であるならば、祭祀概念の再考や適用範囲の拡大などは当然のように起こり得るだろう。³⁾

しかしながら、同時代的に研究者間における見解の相違（例えば彌亘田編二〇〇四）と、一人の研究者による認識の変化は大きい。筆者は、このように流動的な祭祀概念をもつ「祭祀論」とは集落論や生業論、親族組織論に近いもので、研究者間における議論のコミュニケーションを漠然と成立させる役割に過ぎないと考えている。これらは討論の大枠として効力を発揮するものの、縄文考古学の研究の深化としては不十分である。祭祀論に関わる具体的な研究テーマは、居住形態、生業活動の年間スケジュール、出自集団の同定などに相当する儀礼や祭り、儀式の行為とその求め方ではないだろうか。

（三） 儀礼と祭り

このように、限られた範囲で文化人類学、神道史、宗教学などをながめてみても、考古学との間において横断的な共通理解を発見しにくい状況である。本稿では、神や神霊をまち（待ち）、まつり（奉仕り）、おくり（送り）、神に祈り、神の加護を受ける「祭祀論」のうち、特定の神を意識せず、非日常性を伴う神秘的・観念的な意味をもつ一連の行為を「儀礼」と定義する。これは、青木保（一九八四）の「狭義の儀礼」に近く、参加者や当事者を含めた集団の構成員に社会的使命や責任を自認させる力と機能を有している。また、視覚的な効果の高い構築物を特定空間に配置した場合、その構築物は神霊の憑依体、神をまつる行事のシンボルないし社会的統合の装置としての意味が付され、ある期間、その空間は社会的・宗教的な力が一箇所に凝集した聖域になる。

しかしながら、この定義内容では、特定の社会集団の生活全体を維持するために宗教、親族組織、風習などの各部分が発割・機能を果たすといった旧来の機能主義の域を脱していない。儀礼がもつ意味とその変容力を考えた場合、神をまち、神をまつり、神に祈る特定の期間、聖域の位置が微妙に変化することや、構築物自体の内部構造に微妙な差異が生じること、儀礼研究の際に考古学によって好ん

で引用されるアーノルド・ヴァン・ジュネップの「分離」、「移行」、「合体」ないし「再統合」といった三つの段階の介在とそれらの通過の重要性（ヴァン・ジュネップ一九九九 一六・四四頁）などから、聖域内で執行される儀式には幾つかの細かい「祭り」が含まれるといえる。細分化された祭りの反復行為に伴って、それまでの体験や記憶に基づいた儀式に意味の差異が生じ、その変化が社会的紐帯の確認だけでなく集団生活の新たな関係作りを促進するわけである。

設楽博己は、人や動物の死後の「通過儀式」を解説する中で、縄文時代後半期の焼かれた人骨や動物骨を、それらの観察と出土状況を基本に「死霊慰撫」や「人への災いを防ぐ」目的で行なわれた「焼く儀式」と位置付け、ヴァン・ジュネップが想定した三つの段階のうち最初の二つの段階に対応させている（設楽二〇〇八b 一六一―一七頁）。ここには儀式と祭りの識別がみられない。成人抜歯一つを例にとっても、分離から再統合までの三つの段階に相当する各祭りの細部を考古学的に推察することは難しい。集団や諸個人の社会的な立場だけでなく、誕生、割礼や入れ墨などを含むイニシエーション、婚姻、妊娠、出産、死の儀式に際して、分離、移行、合体のどの段階の祭りを重要視するかといった違い、それぞれの儀式に豊穡や保護、防衛な

どの隠喩的な個性が付帯しているからである（ヴァン・ジュネップ一九九九 一七一―一八頁）。ただし、概念的に「儀式」と「祭り」の差異を提示しておくことは学問領域の横断的議論の出発点であろう。そして、当然、日常的に神をまつり、神に祈る形式的な行為は「儀式」(ceremonial)として定められる。

五 祖先祭祀や祖先崇拝を持ち出す 想定範囲内の解釈とその問題点

祭祀論を構成する儀式、祭りといった行為とそれらの痕跡は古くから関心をもたれていた。更に、それらの行為を生みだす世界観や信仰の対象にまで言及した議論も数多い。例えば、祖先祭祀は柳田民俗学とその批判の根幹に位置付けられるだけでなく、古代の考古学的・文献史的な葬制研究を通してその成立背景が探られてきた（田中一九七八）。大場磐雄は、記紀や風土記などの古文獻、民間伝承、古社内の巨石、遺跡と遺物の事例から「上代」における「巨石崇拜」の盛行に言及している（大場一九四三）。そして、縄文時代にまで遡った場合、一九五一・五二年の文化財保護委員会による「大湯町環状列石」の発掘調査と史跡指定から保存措置に至る過程（斎藤編一九五三）は、多くの人

びとを魅了した。野中堂と万座の二つから構成された大湯町環状列石は、一九三〇年代から耕地整理の作業員の好奇心に基づき掘削と郷土史家による保存調査、戦時・戦後における神代文化研究所や甲野勇らの発掘が繰り返された経緯をもつ（甲野一九七一）。

しかも、それらの列石の規模や性格・機能、象徴的な意味、系統と時間的な位置付け、環状列石を築いた人びとの定住度や経済的な基盤などに対する関心は、考古学的・民俗学的・地質学的な視点から高まっていった。また、列島内だけでなく、北アジアを含めた世界的な規模で類例の探索と各事例との対比が精力的に行なわれる（大場一九五二、駒井一九七三）。例えば、敗戦によって大陸での研究拠点を失った駒井和愛の思考には、北海道における関連遺構の構築年代幅と建造者の同定に、明治時代の人種論争や大陸からの文化伝播主義の名残りが見受けられるもの（駒井一九七三 二二・五一頁）、これら一連の作業は、総体的に環状列石を介した縄文社会・縄文信仰の個性と新石器的な共通性の模索を目指していたといえよう。大陸における調査が不可能になったものの、ヨーロッパや北アジアのストーンサークルやメンヒル、ケルンと何が異なり、どこに共有した特徴を見いだせるのかを事象次元で常に問いながら、民俗学や古典の知識などを方法論に縄文人の心性とそ

の信仰の歴史について接近を試みていた。

その後、環状石籬、環状土籬、環礫方形配石などの発見と類例の蓄積がみられる中で、出現時期と分布域が次第に特定されはじめ、巨大な石造遺構を祖先崇拜の象徴ないし社会・親族組織の反映とみなす議論も継続していく。しかしながら、永峯光一が縄文人の思考と行動を類推するため、「自然環境と生産様式」が近似した民族例の方法論的な利用と、「考古学的現象の一定の規則性―パターンの抽出」といった基礎作業の両面を訴える過程で述べたように（永峯一九八一 九二―九三頁）、石造遺構や視覚的に目立つ構築物の意味とそれらを作りだす縄文人の観念体系に関わる議論は、論理の明示化がみられないならば限界を伴っていたといえよう。

インパクトの強い石造遺構は、一般的に祖先崇拜や祖先祭祀、漠然とした葬祭儀礼、葬祭の場、山岳信仰の遡源といった枠の中で理解されている（秋元二〇〇五 五二頁、小野一九八二 四六頁、野口一九六五 三五六頁）。山田康弘は、縄文時代の葬制を「語句概念・埋葬属性・個別墓・埋葬群・墓地・墓域を中心に、総花的に俯瞰」する中で、「直接的ないし擬制的な先祖・祖先・始祖に対する祭祀」の反復性を大規模「記念物」に想定した小杉康や小林克らの研究を紹介している（山田二〇〇七 六・一五頁）。し

かしながら、これらは最も頭に浮かべやすい予察に過ぎない。隣接の学問分野（石川・藤井・森岡編一九八八、スミス一九八一・一九八三、八木編二〇〇一）に比べると、自己（エゴ）にとって先祖や祖霊がどの程度の時間的・系譜的な範囲を指し示すのか、石造・配石遺構を残した人びとが景観をどのように認知していたのかについて不明瞭であるだけでなく、目指すべき仮説や分析方法、選択される解釈の方法論などに関して読み取りにくい論攷が多いからである。

例えば佐々木藤雄は、ここ数年、縄文時代中期中葉から後期前半における集落内・集落外の環状列石を対象に、その発展過程を階層化社会の坳り所にしようとする精神的に執筆活動が続けている。論攷間でかなりの重複がみられるため、ここでは最新の業績（佐々木二〇〇九）を取りあげて、分析と解釈の二点に絞って簡単に論評しておこう。先ず分析面では、長野県大野遺跡を除いて各遺跡の形成過程が十分に整理されていないことである。既存の土器型式や細分された段階ごとに、第三者が遺構・遺物組成とその変遷過程を詳しく辿ることは容易でないが、この基本操作をクリアしない限り、特定の人びとが環状列石の空間に葬られたか否かも議論できないだろう。弥生時代の再埋葬や縄文時代の再葬関連資料を纏めた設楽博己の業績（二〇〇八a）は、

地域を無視した祖霊化過程のモデルに疑問を残すものの、地道な集成と分析作業を伴っているため佐々木論に不足しているところを暗示する。

次に解釈面では、「祖先祭祀」や「祖霊」（佐々木二〇〇九 一一五・一一六頁）の中味とその使い方である。他の論攷でも曖昧なままであったが、民俗学や神道史で使われる「祖先崇拜」の意味は、死亡した親を含めた先行世代の生物学的な先祖と異なっているため、この辺りの文献渉猟と検討が発点かもしれない。今までの人類学、民俗学、民族学などは、社会構造や「家族の解明」を目指すために、アジア及びアフリカに顕著にみられる「宗教形態」の一つで、それらの地域における「社会秩序の維持機能」と関係をもつ「祖先崇拜」をテーマに選んできた（石川・藤井・森岡編一九八八 二七一頁）。この経緯から、筆者は佐々木がどのような論理で「祖先祭祀」や「祖霊」を持ち出したのか読み取れないだけでなく、環状列石の奥深い研究に精通していない筆者にとっても、解釈の内容が想定される範囲内におさまってしまったといえるのではないだろうか。

人類学者のマイヤー・フォーテスが主張するように、西アフリカ・タレンシ農耕社会を典型例として、親子関係を基軸とした系譜的な繋がりの中で、単系出自に規定された系譜と範囲のみを先祖とみなすこともある。その先祖の霊

をまつることは、タレンシ社会の秩序を「聖化」している（フォーテス一九八〇 三二頁）。ここで、父親と息子、父親と娘といった父系出自が社会的な婚姻単位だけでなく、超自然的環境との関係を示す宗教的側面にも投影されていることを理解できる。そして、祖先崇拜と出自形式との間の連関は、限定された先祖から特定の出自集団に対する加護、安寧、災厄などの影響と、その集団から先祖への畏敬や慰撫、祈願、供儀、タブー遵守などの儀礼的行為の反復を生み出していく。

このように、社会と宗教との相互連関はクリストファー・ホークスが示した有名な「推論の階段」(Ladder of inference)を思い起こさせる。ホークスは、技術、生業・経済、社会・政治制度、宗教や儀礼、精神生活の順に理論化と推論が難しくなることを指摘した(Hawkes 1954)。しかしながら、このような研究思考はルイス・ビンフォードの文化システムとサブシステムの構図によって徐々に変化する(Binford 1962)。フォーテスやビンフォードの示唆を考慮した場合、狩猟採集経済か農耕経済かに関係なく、そもそも独立した難解領域として宗教や儀礼を仮設すること自体が理論的に問題なのである。

六 環状木柱列の具体的な分析と解釈に向けて

宗教や儀礼を接近が困難な独立分野とみなさない方向性は、新しい考古資料の蓄積に伴う複数の関連分野に対する目配りの他に、「祖先崇拜」や「祖先祭祀」、「祖霊祭祀」、「再生観念」などを最初から安易に用いないといった方法論上の転換を示唆している。つまり、考古資料の異同が何かを反映しているだけでなく、どのように資料の差異が生じたのかを問うわけである。環状列石の構造に祖先崇拜の顕在化を強調する研究者は、その遺構の詳細な形成過程と信仰そのものの中味を示すべきであろう。

先祖への崇拜は、現存者にとって父母とそれに連なる先祖群への普遍的な感情意識に由来している。そして、不平等社会の成立や新しい支配体制の確立、職能集団の分化とそれそれぞれに対応した観念形態の展開によって、多様な祖先崇拜とその表出行為が生まれる。問題は、特定の物質的な痕跡を「祖先崇拜」の反映として漠然と捉えることから脱却することなのである。以前、民俗学者の新谷尚紀は、「祖先祭祀」を政治的・社会的な諸階層に共通した思想として固定化するのではなく、歴史的に「氏」や「家」の継承関係に基づく立場の人の他に、亡くなった父母や祖父母

などを含めた広い「祖先認識」として考えていく必要性を説いた（新谷一九八三 一三四—一三五頁）。この指摘は、時間差や社会編成・階層の違いなどと不可分な関係をもつ祖先祭祀の思想と儀礼の歴史解明を目指す上で、用語・概念整理の出発点であった。

郷田洋文は、先祖に始祖的なものから系譜的、血縁的に明確なものまでを含むこと、祖先崇拜を単なる個人的な心意や観念によって先祖を畏敬・追慕する行為ではなく、集団の普遍的な儀礼や習俗による社会的行為と捉えること、祖先崇拜が一般的に当該集団の社会的習性として無意識のうちに表示されることから、「有形無形の生活行為全般に對して詳細な考察を必要」とする点を強調した（河野・郷田一九七七 九八頁）。先祖や祖先崇拜に血縁（同族）と地縁（地域）に代表される複数の概念を含意させると同時に、安易かつ短絡的な解釈への危惧を暗示していた。というのは、「村落」内で「系譜的な本家の先祖を崇拜する」型、本家から分かれた「血縁関係」をもつ「家の始祖を先祖」とした地縁型、「自己の一定の近親死者の霊」を崇拜する型の三つの型が併存しているからである（同 一〇〇頁）。例えば前二者の指摘は、戦後の古典的な社会発展図式（藤間一九五四 八頁）を考慮すると新鮮味に欠けるかもしれない。しかし、一つの村落において異型の時間的な

併存がみられること、共同性の他に、近親者の死に際しての死霊崇拜のように個人の主体性に着目したことは注意すべきである。また、郷田の問題提起はかなりの抽象性を残すものの、民俗学ないし神道史のみに留まらず、先祖を崇拜する三つの型を列島の無文字社会にまで遡って系譜的に辿れるか否か、生業や社会組織との構造的・機能的な関係の中で、各型の出現をどのように評価するかといった側面を考古学的に問うことにも繋がるだろう。

岡正雄は、仏教渡来以前の日本列島の人びとによって信じられていた宗教形態に對して、それを「神道」と仮称した上で、神の出現の表象と祖先崇拜の社会的性格に垂直的と水平的といった二つの型を想定した。ここで気を付けなければならぬことは、垂直的な「天神信仰に基づく祖先崇拜は、父系祖先的および英雄神的傾向が強く」、血縁的で「母系祖先的色彩の強い」水平的な「死者崇拜・祖霊崇拜」と重層・混合して列島内で成立したことである（岡一九六五 一一一—一二頁）。岡の有名な説は、旧来の文化伝播論に依拠した日本民族文化の起源・系統・発展過程に引きずられているが、西アフリカ・タレンシ族の民族調査を中心に、祖先崇拜と父系社会を結び付けたフォーテス（一九八〇 二八頁）とは異なる社会的・宗教的関係の構図をとっている。つまり、祖先崇拜のみをことさら強調す

べきでないこと、祖霊（祖先神）をまつる儀礼の中で、動物供犠の有無、共食、歌や踊り、祈りの内容、忌避される諸行為、道具と技術の構成、参加を許される年齢や社会的立場などについて、選択すべき理論と記述過程を明示した上で一つずつおさえていくことが今後の課題であるといえる。

郷田や岡は祖先崇拜に対する視点と目標に違いをもつ反面、平板的な用い方を否定した点で共通しているのではないだろうか。筆者は、時間の流れや日常・非日常の生活の中で、どの先祖を崇拜したのか、誰がその信仰体系を受け継ぐのかといった記憶が再帰したり少しずつ変容したりする過程を、視覚的なモニュメントとして万人にうつる環状木柱列の物質性といった理論的枠組みから再現・解釈してみたい。おそらく、環状木柱列を共有しながらその記憶の再帰と変容の過程の中に、各地域社会の本質的な差異が潜在していると予測するからである。

そこで、大きく二つの研究方向を想定できる。一つは、縄文時代晩期を対象に、住居址が確認された遺跡、墓をもつ遺跡、遺構が検出されず遺物のみを保有する遺跡などを含めて、地域間の社会的・宗教的異同を求める共時的な接近法である。もう一つとしては、縄文時代全体を対象に、個人的な対応の強い近親死者の埋葬とその供養から、近い

世代の先祖に対して限られた集団による埋葬・再葬と供養という対応が加わり、埋葬空間から離れた場所に祖霊信仰が成立するまでの一連の過程を、進化的な立場と地域的多様性の観点によって問い直す通時的な接近法が考えられる。このとき、自己にとってほとんど記憶のない世代の先祖を祖霊とみなし、集団的に同一場所で繰り返しまつることで特定集団と祖霊との間に双方向性を保つ祖霊信仰が、近親死者の埋葬と供養、直近先祖の埋葬・再葬と供養といった儀礼行為に併存した状態にも注視する。

註

(1) 現在、理論や方法論の中味とその必要性を文章化しなくとも、それらに関心をもつ研究者は少なくない。一九八〇年代以降、阿子島香や後藤明などの留学組による紹介、語学が堪能で桁外れの読書量をもつと思われる穴沢味光のブログ／ポストプロセス考古学の批判シリーズ、安齋との共同研究を推進してきた佐藤宏之の民族・土俗考古学などをみても、世代を越えて理論と方法論に無関心でいられなくなつた。しかし、発掘や資料観察の経験の欠如、編年を基礎とした記述考古学の未熟さを指摘する声に代表されるように、理論と方法論に言及した研究者に対する拒絶反応が日本人考古学者の中で強いことも事実である。

(2) 安齋正人の『無文字社会の考古学』（一九九〇年、六興

出版)以降の一連の業績は、良い意味でも悪い意味でも日本語を母国語とする考古学研究者に大きなインパクトを与えている。列島内を中心に展開していた過去の諸文化を研究対象にした場合、膨大な資料を目の前に途方にくれていた人たちに、それらの資料の生態的・社会的・宗教的な意味を説明ないし解釈する参照枠と具体的な分析例を提供したことは事実である。現在、自分たちの考古学に無関係だと主張する人は別にして、目新しい解釈概念や小難しい表現の多出は、特に二〇歳代と三〇歳代前半にとって魅力的にうつる。それらの概念と用語を使えば、何かわかったような気になってしまふ若手は少なくない。この傾向は、米英の最近の考古学者の著書の一部を読んだのみで、彼らの著作群の全体に気を配らない論調と重なる。安斎の『無文字社会の考古学』から『人と社会の生態考古学』(二〇〇七年、柏書房)までの代表的な六冊の単著の一部分のみを切り取って引用したり、自分の表現に流用することは容易である。本来的な研究の継承と批判は、安斎の初期の発表論文から現在に至る業績までを繰り返して読みながら思考の変化と回帰を整理し、安斎の視点一つ一つがこれからの考古学研究に有効か否かを自ら判断することであろう。並大抵の作業ではないが、本稿で示した記述考古学、旧来の理論考古学、解釈考古学と関連しているため筆者にとって近々の宿題に相当する。

(3) 神道考古学以外を含めて大場(谷川)磐雄の業績を時系列で辿る作業は、多くの論攷が著作集や著書に再録される

だけでなく加筆・再構成されているため、論攷間や原典との対比の中で慎重に進めていかなければならない。特に注意することは、神道考古学の提唱前後とか宗教的側面のみで特化・限定させない学史の理解である。この辺りについては、学術フロンティア推進事業「劣化画像の再生活用と資料化に関する基礎的研究」プロジェクトの終了後、引き続き國學院大學において、文部科学省オープンリサーチセンター選定事業「モノと心に学ぶ伝統の知恵と実践」推進機関として設置された伝統文化リサーチセンターが、各時代の政治的・社会的・宗教的な状況の中で大場の思考を詳細に検討していくだろう。この過程を注視したい。

引用文献

- 青木周平一九七八『記』『紀』にみえる巨木伝承―その展開と定着―『上代文學』第四十一号 一六―三八頁
- 青木保一九八四『儀礼の象徴性』岩波書店
- 秋元信夫二〇〇五『石にこめた縄文人の祈り 大湯環状列石』新泉社
- 荒川隆史編二〇〇九『縄文時代のクリ利用に関する考古学・民俗学・年輪年代学的研究』平成一八年度〜平成二〇年度科学研究費補助金基盤研究(B) 研究成果報告書
- 飯島茂一九七三『祖霊の世界 アジアのひとつの見方』日本放送出版協会

石川利夫・藤井正雄・森岡清美編一九八八『生者と死者―祖先祭祀―』三省堂

石破洋二〇〇五「国生み二神の天柱巡り―能登・真脇遺跡と金

沢・チカモリ遺跡―』『金沢大学国語国文』第三十号 二〇―

二九頁

ウイルバー K著、井上章子訳一九九〇『構造としての神 新

装版』青土社

植田文雄二〇〇八『古代の立柱祭祀』学生社

大場磐雄一九三五「神道考古學の提唱と其の組織」『神社協會

雑誌』第三四卷第一號 六一―九頁

大場磐雄一九四三「日本上代の巨石崇拜」『神道考古學論攷』

葦牙書房 一五八―一八四頁（初出は一九三七年）

大場磐雄一九五三「わが国における石信仰―大湯町環状列石解

明の比較資料として―』『大湯町環状列石』文化財保護委員

会 一五七―一九二頁

大場磐雄一九七〇『祭祀遺蹟―神道考古學の基礎的研究―』角

川書店

大場磐雄一九九八「神道考古學の体系」『現代神道研究集成

(二) 神道史研究編I』神社新報社 二七―六〇頁（初出

は一九六四年）

岡正雄一九六五「日本民族文化の形成」『図説日本文化史大系

一 縄文・弥生・古墳時代』小学館 一一〇―一二〇頁

小野真一九八二『祭祀遺跡』ニュー・サイエンス社

金関恕・春成秀爾編二〇〇五『佐原真の仕事―考古学への案

内』岩波書店

甲野勇一九七一「巨石遺跡―秋田県大湯における新石器時代の

環状列石―』『日本考古学選集二〇 甲野勇集』築地書館

二五八―二六一頁（初出は一九四六年）

河野省三・郷田洋文一九七七「祖先崇拜」『神道要語集 宗教

篇一』國學院大學日本文化研究所 九一―一〇一頁

國學院大學日本文化研究所編一九九九『祭祀空間・儀礼空間』

雄山閣

小杉康二〇〇七「縄文文化の宗教的觀念と社会秩序」『縄文時

代の考古学― 心と信仰―宗教的觀念と社会秩序―』同成

社 三一―六頁

後藤守一九二七『日本考古學』四海書房

後藤守一九四七『私たちの考古學 先史時代篇』八重山書店

駒井和愛一九七三『日本の巨石文化』学生社

小松原秀信二〇〇九「閉ざされた「中心」と開かれた「周縁」―

北インド、ワラーナシーにおけるシヴァ寺院とディー・バー

バーの祠に関する比較研究』『物質文化』八六 一―二四頁

斎藤忠編一九五三『大湯町環状列石』文化財保護委員会

斎藤忠一九八二『日本考古学概論』吉川弘文館

酒詰仲男一九六七『貝塚に学ぶ』学生社

佐々木藤雄二〇〇九「環状列石と縄文社会」『東北地方におけ

る環境・生業・技術に関する歴史動態的総合研究 平成二〇年

度研究成果報告書』東北芸術工科大学東北文化研究センター

一〇四―一二一頁

佐藤洋一郎二〇〇四『クスノキと日本人』八坂書房

佐野大和一九九八「呪術世界と考古学」『現代神道研究集成

(二) 神道史研究編I』神社新報社 六一―九〇頁（初出は

一九九二年）

- 設楽博己二〇〇八a『弥生再葬墓と社会』塙書房
 設楽博己二〇〇八b『縄文人の動物観』『人と動物の日本史—動物の考古学』吉川弘文館 一〇—三四頁
 柴田常恵一九二四『日本考古学』國史講習會
 新谷尚紀一九八三『墓と祖先祭祀』『日本民俗学概論』吉川弘文館 一三四—一四五頁
 鈴木三男二〇〇二『日本人と木の文化』八坂書房
 スミス R著、前山隆訳一九八一『現代日本の祖先崇拜(上)—文化人類学からのアプローチ』御茶の水書房
 スミス R著、前山隆訳一九八三『現代日本の祖先崇拜(下)—文化人類学からのアプローチ』御茶の水書房
 諏訪春雄編二〇〇一『巨木と烏竿』勉誠出版
 関根康正一九九五『ケガレの人類学』東京大学出版会
 高田秀樹編二〇〇六『真脇遺跡二〇〇六 史跡真脇遺跡整備事業に係る第七く九次発掘調査概報』能登町教育委員会
 田中久夫一九七八『祖先祭祀の研究』弘文堂
 田中琢・佐原真編集代表二〇〇二『日本考古学事典』三省堂
 田中良之二〇〇〇『祭祀』『現代考古学の方法と理論三』同成社 一〇六—一一〇頁
 都出比呂志一九八九『日本農耕社会の成立過程』岩波書店
 都出比呂志一九九三『独創ほしい日本の考古学—ヨーロッパ理論考古学会に出席して』『月刊文化財発掘出土情報』一二四号 一四九頁
 都出比呂志一九九五『日本考古学の国際化の前提』『展望考古学』考古学研究会 三三九—三四七頁
- 都出比呂志一九九七『考古学の将来 古代のロマンを追うだけではなく』『考古学がわかる。』朝日新聞社 一七二—一七五頁
 角田文衛一九八四『解題』『通論考古学』雄山閣 三五九—三六八頁
 藤間生大一九五四『概説』『日本歴史講座第二卷 原始古代篇』河出書房 一—八二頁
 鳥居龍蔵一九二五『人類学上より見たる我が上代の文化(一)』叢文閣
 鳥居龍蔵一九二七『日本の巨石遺蹟』『神道學雜誌』第二號 三九—五六頁
 永峯光一九八一『縄文人の思考序説—信仰と儀礼のなかで—』『縄文時代の日本』雄山閣 九—一九七頁
 彌宜田佳男編二〇〇四『季刊考古学第八六号 特集弥生時代の祭り』雄山閣
 野口義麿一九六五『信仰』『日本の考古学二 縄文時代』河出書房新社 三三—三七頁
 原田敏明一九六二『古事記の神』『古事記大成第五卷』平凡社 一—三〇頁
 福島真人一九九三『儀礼とその釈義—形式的行動と解釈の生成—』『課題としての民俗芸能研究』ひつじ書房 九九—一五四頁
 ヴァンリージェネップ A著、秋山さと子・彌永信美訳一九九九『通過儀礼 新装版』新思素社
 フォーテス M著、田中真砂子編訳一九八〇『祖先崇拜の論理』ぺりかん社

八木透編二〇〇一『日本の通過儀礼』思文閣

山田康弘二〇〇七「縄文時代の葬制」『縄文時代の考古学九

死と弔い―葬制―』同成社 三一―一七頁

山本典幸二〇〇四「理論考古学」『考古学入門 上』学校法人

日本放送協会学園 二八―三〇頁

山本典幸二〇〇八「縄文式土器と文化圏―文化史復元研究は本
当に乗り越えられたのか―」『季刊東北学』第十五号 一二―
八一―一五三頁

和島誠一一九七三「日本考古学の発達と科学的精神」『日本考
古学の発達と科学的精神』和島誠一著作集刊行会 一七一―四
六頁(初出は一九三七年)

Barnes, G.L. 1999 *The Rise of Civilization in East Asia: The
Archaeology of China, Korea and Japan*. Thames and
Hudson.

Binford, L. R. 1962 *Archaeology as anthropology*. *American
Antiquity* 28(2): 217-225.

Gibson, A. 1998 *Stonehenge and Timber Circles*. Tempus.

Hawkes, C. 1954 *Archaeological theory and method: some
suggestions from the old world*. *American Anthropologist*
56: 155-168.

Imamura, K. 2006 *Archaeological theory and Japanese meth-
odology in Jomon research: a review of Junko Habu's
"Ancient Jomon of Japan"*. *Anthropological Science* 114(3):
223-229.

Tsude, H. 1995 *Archaeological theory in Japan*. In *Theory in*

Archaeology: A World Perspective, edited by P. J. Ucko,
pp. 298-311. Routledge.

Willey, G.R. and J. A. Sabloff 1974 *A History of American
Archaeology*. W. H. Freeman and Company.