

「民俗」の地理学への導入をめぐる — 主として千葉徳爾氏の所論を通して —

吉 成 直 樹

(人文学部史学研究室)

目次

はじめに

- I. 地域論と「民俗」概念—エートスとしての「民俗」
- II. 「民俗」を重視する地域論—「女工哀史」の地域論
- III. 地域論へ「民俗」を導入することの有効性と制約
- IV. 地域論的立場と分布論、あるいは文化系統論

おわりに

はじめに

近年、実証主義地理学のアンチテーゼとして成立したもうひとつの地理学、人文主義地理学 humanistic geography の立場からの研究が次第に増えつつあるように思われる。人文主義地理学とは、一般に、実証主義地理学が対象とする人間の精神から独立した客観的空間の分析や説明を拒否し、人間の主観や価値観にかかわる「主体からみた空間」を重視するという共通項を持つ、かなりゆるやかなまとまりをかたちづくる多様な傾向を持った一群の研究を指す¹⁾。

このような人文主義地理学の台頭とともに、従来地理学の俎上に乗ることが少なかった小説、絵画、民謡など多様な素材が取り上げられ、また一時低迷していたかにみえる民俗事象への関心も復活しつつあるように思われる²⁾。

これらの新しい動向の研究は、従来の地理学が排除してきた「大地に根ざさない」素材を、第一義的な意味を持つ対象として、地理学に導入する上で大きな役割を担ってきたのであり、その功績は何よりも積極的に評価しなければならないだろう。そうした反面で、多くの問題点も指摘されているが³⁾、本稿で取り扱う民俗に限っても、いくつかの問題点を見いだすことができる。そのなかで、最も重要であると考えるのは、研究の自己目的化—換言すれば、方法論の先行—がこれまで以上に進行しているのではないかと、ということである。つまり、民俗事象の場所的・空間的側面を切り取ることに急であり、素材の持つ魅力を研究に十分に生かし切っていないこと、また豊かな内容を持っているはずの素材そのものの理解に資するところが乏しいことなどを指摘することができるのである⁴⁾⁵⁾。極言すれば、現状では、主体的空間に映しだされた民俗の影だけを追い求めることに終始しているかのように思われるのであり、地理学が空間にかかわる学問であるという「魅力ある宿命」を負うものであることを考慮しても、あまり生産的な方向であるとは言えないのではないだろうか。それは、後述するように、「地域」概念の枠組みのなかで、地域形成において民俗の果たす役割を明らかにしようとした千葉徳爾の一連の論考⁶⁾と比べてみれば明らかである。千葉の研究が、「地域」という地理学的な課題にこたえつつ、民俗資料を十分に生かし、かつ間接的ではあるにしろ、民俗の持つ意味や意義など、民俗それ自体の理解へも向かっていることを考えるならば、現在の流れは、方法や視角の新しさとは裏腹に一もろろ新たな視角の獲得によって新たに見えてくるものの存在を否定するものではないが一、むしろ大きく後退してしまっていると考え

ざるをえないのである。

本稿では、民俗が地理学のなかで再び評価されつつある状況のなかで、それを地理学に導入するには、どのような方向がありうるのかという点をめぐって、千葉徳爾の業績をレビューしつつ、若干の検討を試みたいと思う。ここで取り上げるのは、主に伝統的な地理学において主題とみなされている地域論をめぐる問題である。

千葉徳爾は、出身母体である地理学において優れた業績があるというばかりではなく、民俗学においても厳密な概念規定や論理構成に基づく多くの論考があり、それらはある意味では民俗学プロパーの研究以上に正統的な民俗学的研究であるといえることができる。それはまた、思想的な側面においても言えることであり、伝統的な民俗を扱いつつ、あくまでも「現在学」の立場を堅持しようとする姿勢—柳田国男の「経世済民」—に貫かれているという一事によっても知ることができるであろう⁷⁾。都市民俗学に先駆的な業績を残したのも⁸⁾、そうした姿勢があったからにはかならない。

地理学と民俗学の接点を探るには、過去の両者の関係から繙いてゆくの筋であろうが、この境界領域の研究史に関しては、すでに千葉徳爾⁹⁾や八木康幸¹⁰⁾らの労作があり、ここではそうした研究史を踏まえつつ論を進めたいと思う。議論を展開する際に、民俗の地理学への導入が、民俗学の成果の単なる利用や、民俗学の課題やものの見方をまったく無視したものにならないように留意したいと考える。そうした導入のあり方では、地理学と民俗学の生産的な協業どころか、地理学にとっても益するところは少ないと考えるからである。

千葉の地理学から民俗学にかけての膨大な研究の全体像¹¹⁾を見通すことは、筆者の現在の力量では荷が重すぎることであり、したがって、本稿はあくまでも、部分的な、デッサン風の試論にとどまるものであることをお断りしておきたい。

I. 地域論と「民俗」概念—エトスとしての「民俗」

地理学において民俗を対象とする場合、その素材として重点的に取り上げられてきたのは、焼畑や狩猟などの生業、民家や集落など、いわゆるハード¹²⁾に分類されるものにほぼ限定される傾向があり、しかも具体的存在としての個別の民俗事象であったと言ってもよい。ただし、琉球列島の村落形態を神觀念の投影したものとみる仲松弥秀の研究や¹³⁾、近年の、集落立地を風水思想から読み解こうとする研究¹⁴⁾など、「ハード=ソフト」系を扱う例外的な研究もみられるが、これとても村落あるいは集落というハードに即した研究であることに違いはなく、従来の研究対象からの「逸脱」とは考えられない。

これに対して千葉徳爾は、民俗を明確にソフトとして規定し、それを議論の中心に据える。しかも、民俗を個々の現象とは考えず、それらを包括するより抽象度の高い概念、すなわち、日常生活をともにする地域社会（そこでは人々によって共通に理解される信号や象徴をもって生活が維持される¹⁵⁾）において、人々が無意識的に従属する社会通念や慣習を民俗と捉え、個々の民俗現象の多くは、それら社会通念や慣習に基づく派生的行動であるとみなしているのである¹⁶⁾。簡単に言えば、「(極めて長期にわたって保持される民族文化の個性という意味を含むエトスに比べて) 時間的にはより短い、ある特定社会の住民の規範としてのエトス—人間のあるべき姿としてのイメージを描く倫理学(エティックス)と同一語系—を民俗の全体像¹⁷⁾とみなしているのである。そして、たとえ議論のなかで個別の民俗事象が取り扱われることがあっても、つねにエトスとしての民俗を議論の基本に置いているのである。実際には、個々の研究において、民俗として抽象化される度合いにはある程度の幅があるように見受けられるが、それは取り扱う地域スケールなどを

考えれば当然のことであろう。

民俗をこのように規定するのは、千葉の地域論の主眼が、地域形成において民俗の果たす役割を明らかにすることにあり、したがって地域構造における民俗を含む要素間の連関を把握する必要があることによると考えられる。つまり、時間的なスパンを短く取り、民俗の時系列的な変化を捨象する必要があるとともに、共存している個々の民俗事象のヴァリエーションを考慮に入れると議論が複雑をきわめ、かえって地域の時空構造における要素間の連関を見出しにくくなってしまおうという論理的、技術的要請があると考えられるのである。もちろん、民俗の概念規定が研究の目的に応じてなされるのは当然のことであり、たとえば対象とする時間的スケールを長くにとって考察する場合、民俗概念もまたおのずと違ったものになってくるはずである¹⁸⁾。この点に関連して、千葉は、民俗学が近代以前の過去を探求するのは、現在伝承されているものの、前代における民俗資料は何であったかを知る必要がある場合に限られ、それ以上遡らせて考えることは個人的な興味の問題に過ぎないと述べていることに留意する必要がある¹⁹⁾。

千葉は、フランスの地理学者、アンドレ・ショレイを引用しつつ、「地域とは人間集団がその活動形態を發展させ、組織立てるために、また集団の生命の継続を確保し、その勢力を増大させるために作りあげたところの、組織(システム)」²⁰⁾であるとする。そして、システムとしての地域とは、人類がその生活に都合の良いように、生活している土地に存在している自然的要素を、さまざまに統合、分離することによって適切に配置し、人間化された環境を作ることを指す。したがって、地域は複雑な構造を持つことになり、それは、人間の活動形態と自然的な諸要素によってささえられているという²¹⁾。つまり、地域とは、そこに居住する住民が、みずからの環境を組織化している自然的・社会的諸要素の体系的連関を指しているのであり、その住民の組織化活動には、活動目的を意識した政治体制や文化的創造、さらには無意識的に人々が従う社会通念や伝統——千葉のいう「民俗」——に基づくものがあるとするのである²²⁾。したがって、千葉は、その地域論においては、地域構造の体系的連関を構成する諸要素のうち、地域形成を促す要因としての「民俗」、さらに地域構造の変動にもなう「民俗」の変化という相互作用に焦点を当て議論を展開しようとするのである。ここでは、千葉は地域を考えるにあたって、自然的・社会的環境をも重視する立場をとっているが、近年の諸論考においては、地域論から風土論への移行が認められ、そこでは自然的・社会的環境は人間に対して外から作用するものとして扱い、歴史的・社会的に形成された集団の内発的作用、すなわちエートスとしての民俗を最重要視する立場に移行しているかに思われることに注意しておきたい²³⁾。

これまでみてきたように、千葉の研究上の戦略の特色は、地域構造や地域形成の展開を把握するにあたって、地理学ではほとんど顧慮されることがなかった集団が共有する無意識的なものの考え方や価値観をきわめて重視しているということにある。それは柳田国男の教えを受けた経験を持ち、民俗学になかば身を置く者にとってはきわめて当然のなりゆきだったと考えられる。民俗学では、心意—生活を導いている価値観や信仰など、人々が心のうちに考えているもの—を明らかにすること自体が研究の目的とされてきたからである。地理学における人間不在を批判し、新たに輸入された潮流に簡単にシフトする前に、千葉徳爾の研究がいま一度大きく取り上げられなければならない理由は、まさに民俗に焦点を当てる地域論のあり方そのものに簡潔に要約されていると言えるのではないだろうか。

ところで、このような立場からの研究——たとえば『民俗と地域形成』——が大きな成果を挙げているにもかかわらず、それから10数年のちにおいてさえ、なお、自らをして「明瞭な地表上の存在として確認しがたい資料については、地理学の研究に含めないという場合が多く、狭義の文化事象²⁴⁾の多くは……除外されてしまった²⁵⁾と語らしめるほど、日本の地理学におけるソフトへの軽視は

根強いものがある。それから、さらに12年を経た現在でも、人文主義地理学などの出現によって状況は改善されつつあるとは言え、それとても本質的なものとは考えられない。たとえば、その人文主義地理学を例にとっても、実証主義地理学との間に何ら論争らしい論争もなく、地理学のなかで、まさに「もうひとつの地理学」としての存在意義しかもちえていないのである²⁶⁾。

II. 「民俗」を重視する地域論—「女工哀史」の地域論

それでは、千葉の民俗を重視する地域論が、具体的にどのようなものであるか、はじめに「諏訪製糸業の展開と民間慣行」²⁷⁾を例にとってみることにしたい。この論文は、明治期の諏訪地方における製糸業について、いかにも諏訪地方の工場経営者が冷酷な性格を持ち、それゆえに大資本家になりえたというイメージを抱かせるような、工女に対する待遇の劣悪さが、なぜ諏訪地方という小地域—日本の資本主義発展の先駆的地域とみなされてきた—においてのみ見られたかという問題を、この地域に特有な諸要素の連関を分析することを通して明らかにしようとするものである。ここでは、本稿の目的にそって、論文の詳細なレビューではなく、民俗を重視する視点が、民俗とかわりが薄いと思われる現象を説明する上で、どのような有効性を示すか、ということに留意しつつ、紹介することにしたい。

千葉は、まずはじめに、諏訪地方の製糸業が工業立地論的にみて、通常考えられているような有利な条件をそなえた土地でなかったことを指摘する。それは、諏訪地方の製糸業が急速な発展を遂げた結果、原料を自給できず、輸送コストが増大する上に、雑駁な繭質で、しかも輸送中に損傷を受けた遠方からの原料を利用せざるを得ない状況にあったという事実に示されているという。そうした状況にあって、明治初年には良質であったものが、すでに明治30年には輸出生糸の最劣等品として横浜の貿易商によって格づけされ、それゆえに生産コストの引き下げと大量生産によって経営を維持する必要がある、ここに労働者が優遇されなかった主要な条件があったという。品質の客観的な判断を下す技術を持たず、外国の相場を楯に貿易商が生産者の死命を制する力を持っていたことが製糸業の構造を考える上で重要であり、こうした経済機構と技術段階において、諏訪地方の製糸業者を正当な意味での資本家と称することはできないとする²⁸⁾。ここには一論文の執筆された時代の時代的思潮が良く反映されているが、資本家であるゆえに、工女に劣悪な待遇をしえたという単純な図式に基づく議論を否定する含意がある。

さらに、千葉は、一般に製糸業が固定資本に比べ流動資本の割合が高く、装置工業に比べ商業的色彩が強いこと、ことに諏訪地方ではその傾向が顕著で、それだけ工場の施設や設備が低劣であり、それは生産物の品質や従業員の待遇にも必然的に影響を与えずにはおかなかったことなどを、企業の「日誌」や「決算帳」などの分析を通して指摘する。

こうした、明治期の諏訪地方の製糸業についての地域経済的条件を踏まえた上で、工場経営者—その出自は農民であり、明治初期には半農半工あるいは主農副工の形態を取り、やがて出荷の増大と仕入地の拡大によって専業経営へと移行する—の工女に対する待遇の劣悪さは、実は、地域社会における前代の農業慣行が、近代の工場経営に持ち込まれた結果生じたものであり、工場経営者の考え方からすればごくあたりまえのことであり、それは裏を返して言えば、諏訪地方の文化的後進地としての経営者感覚を示すものであることを指摘する。

たとえば、千葉は、地域社会の農業慣行として「八月(やつき)奉公」を取り上げるが、これは、八ヶ岳山麓の原村などで、第二次世界大戦前までみられた二町以上の大農(オデエサマ。下筋方面の製糸家たちもこのオデエサマであった)によって行われた、次のような雇用慣行であった。四月に雇われ、六月の田植えに一日ドロオトシという休日を貰い、盆に四日休むほか休日はなく、十一

月に暇を出され契約解除になる(八カ月間雇われるため、八月奉公という)。盆には作業衣、地下足袋などの小物を貰い、十一月の帰宅時には綿物の衣服や反物などが与えられる。三度の食事のほかに、大正末年頃で80-90円ほどが給料として支払われるが、農業以外に夜なべをして縄をない、草履、わらじを作ることは当然の仕事のうちであった。雇用関係を結ぶ場合、雇主みずからこれと思う家に年始に行き、手拭いなどを年玉に出し、四月からの契約を行うものであった。

こうした雇用慣行は、諏訪地方の製糸工場の雇用関係にそっくり踏襲されるのであり、たとえば一族の者が協力して、一般年始よりも先に工女年始を行うこと、秋挽の終了時には給料のほかに祝儀として風呂敷・反物などが全工女に与えられたこと、工女に対する食事は、通勤労働者もひとしくすべて経営者負担であったことなど、さまざまな点に認めることができるという²⁹⁾。ことに、一見形式的なことに思われる食事提供面については、企業者の性格を考える上できわめて重要であり、純然たる工業経営であるにもかかわらず、なぜ工場内に味噌部屋や漬物小屋があったかを理解するためには、八月奉公で毎日食事を与えるのと同じ感覚のものとして捉える必要があるという³⁰⁾。そして、主人も家族も工女たちと同じような食事を取っていたのであり—それは食事によって工女を冷遇しようという意図がなかったことを意味する—、明治40年における全国比較で、賃金が高いのに食費が最低であるという事実、粗衣粗食に甘んじた地主手作経営の名残りが窺われ、それが賃金切下げ手段としての機能を持つようになる点に、諏訪地方の地域構造が良くあらわれているという。さらに、工場の休日が祭りの日以外にはないということも近世の農業生活にもっとも普通なことであり、労働時間が夜に及ぶことも、農家の夜業を当然と考える目には至極あたりまえのことであったのではないかとしている。

要するに、さきに述べた地域経済的な条件下で、前代の農業慣行が工場経営のなかにそのまま踏襲されたことに、苛酷な労働事情が生まれた要因があったのであり、単にここに日本の資本主義が展開してゆく過程の典型をみようとするような議論ではほとんど意味がないというのが千葉の主張である³¹⁾。実際に、諏訪地方出身の大資本家は多いが、そうした人々は明治前期からいち早く立地条件の良い土地に進出したのであり、諏訪地方から脱出できぬ中小企業は、資本家としては適格者ではなかったとみているのである。

Ⅲ. 地域論へ「民俗」を導入することの有効性と制約

「諏訪製糸業の展開と民間慣行」では、前代の農業慣行という、いわば社会通念化した生活規範—それは千葉のいうところの「民俗」—を重視しつつ、諏訪製糸業の地域的展開を明らかにしようとしているのである。もしここで、民俗という視点が欠落してしまうならば、地域経済的な条件—それは必要条件でしかない—だけで現象を説明してしまうような、単なる「経済」決定論的な議論か、どの地域にも適用できるような、既存のイデオロギーに過度に依存した議論になることを免れることはできないのではないかと考えられる。民俗を重視する視点が有効なものとなるかどうかは、問題の設定の仕方に大きく依存することは言うまでもないが、しかし、「人々は必ずしも客観的でない、むしろ共通の主観によって価値ありとみなされる行為、努力すれば可能と考えられた方向に進むことをえらぶ」³²⁾ことを考えるならば、地域形成の要因として、民俗を全く無視した議論は、およそ説得力の欠くものとなるのではなからうか。それは、民俗が地表上の存在であるかどうかという問題以前のことである。これは、地理学と民俗学の境界領域における問題なのではなく、地理学自体の問題として認識すべきであるように思われる。

地域論のなかに民俗を導入することは、単に地域構造を考察する上で民俗からの視点が有効性を持ちうるというだけではなく、本来民俗学がそうであったように、地理学もまた現在学であろうと

する限り、必要なことであると考えられる。たとえば、地域開発という問題ひとつ考えただけでも、地域社会の人々の価値観を無視したそれが失敗に帰することは明らかであろう。たとえば、千葉がそうした失敗として例を引いているのは、第二次農業構造改善計画の帰結、つまり、経済の高度成長に対応して専業の大土地耕作農民を育成するために、小農に耕地を手放させて工業労働などに移らせようとしたが、結果としては二種兼業農家だけが増えて専業大農経営は育たなかったという事実である。こうした結末を迎えたのは、農民が土地に対して持つ価値観を無視したことによるのであり、農民にとっての土地の価値とは、土地を先祖代々所有してきたことによって生じるのではなく、そこに長い年月居住した結果、地域社会の住民の間に旧家として、また有力な社会的地位を持つものとして認識されているという現実的価値が生まれており、その象徴としての価値であることを指摘している³³⁾。

また、千葉徳爾の雄大な業績群のなかで、特筆されるべきもののひとつは狩猟伝承研究をはじめとする山村を対象とする業績であるが、そのなかで、千葉は山村の過疎問題についても、民俗に関連させて以下のような興味深い提言を行っている³⁴⁾。

一般に山地の人々の生活は、身のまわりの仕事だけで生活が成り立つナロー・スペクトラムの平地農民とは違い、広い範囲を移動し、さまざまな技術＝職を持つことによって生活の糧を幅広くかき集めることから成り立つブロード・スペクトラムの生活であった。山地を生活の舞台とする人々のなかには猟師のほかに、木地師、柚、鉦業や宗教・芸能で生活する一群の人々などもおり、たとえば、山地で焼畑農耕に従事する人々であったとしても、夏は農耕に従事し、冬は山仕事や出稼ぎ、行商、芸能など、夏とは違った場所に移動して生活する場合が少なくなかった。このような山地の人々は、広い範囲を移動して歩くだけに、世間の噂や情報に通じており、たとえば、九州・椎葉山では長崎・平戸にタバコが伝わってから間もなく栽培されていたことに示されるように、平地社会の動きにすばやく対応する変わり身の速さがあったという。

つまり、山地で生活する人々は、ブロード・スペクトラムの生活に裏打ちされたエートスというべきものを持っていたのであり、それが明治期以降の農民化によって失われ、その後の資源の枯渇に対して抵抗力を失わせることになったという。したがって、過疎問題を考える上では、共同体的な考え方、ことに土地に執着する農民的な考え方を優先させる方法では行き詰まり、それを押し通そうとすれば劣った生活しかできないこと、もともとブロード・スペクトラムの生活を余儀なくされるという条件を背負っていることを十分に理解してその方向で一技術や交通・通信などを生かして一計画を立てる必要のあること、さらには山の生活が移動する人々によって維持されていたことを考慮して、去る者を追わず、来る者を拒まずという開かれた社会にする必要のあることなどを指摘している。農民的な行政サイドの発想から、個人の幸福にとってはどのような動きを認めるべきかという発想へと転換する必要があることを説いているのである。

ところで、エートスとしての民俗、換言すれば、暗黙裡に人々が共有している社会通念や価値観、さらにもう一步踏み込んで、ものごとに対する人々の感じ方を重視する立場は、原理的に言えば、研究者がそうしたものを自己のうちに取り込むことができるような地域を研究対象として設定する必要があることを意味する。柳田国男の表現を借りるならば、「同情」を持って対象を観察することができる地域を対象として設定しなければならないということである。ここで言う「同情」とは、まさに sym-pathy 《一緒に・感じる》³⁵⁾ ということであり、調査される地域社会の人々の感覚に、調査する自己のそれを同調させ、その上でその同情による主体的感覚を客体として認識するということを意味する³⁶⁾。

そうした方法が可能であるのは、端的に言えば、研究者と同一の言語を使用している地域ということであり、柳田国男が、民俗学の基本的な方針として『分類農村語彙』や『歳時習俗語彙』など

にみられるように「語彙主義」の立場を取ったのはそうしたことのあらわれである。したがって、民俗をエートスとして規定する場合、対象とする時間を短く設定する必要があるばかりか、対象地域もおおのずと制約されることになるはずである。ちなみに、鈴木満男によれば、柳田民俗学の成立において、情においてはドイツ民俗学、知においてはイギリス人類学が大きな意味を持っており、研究者と民衆を結びつける《心情 ↔ 言語》という契機を重視する立場は、グリム兄弟の足跡によるところが大きいドイツ民俗学に対する親愛感とつながりがあるという。つまり、ドイツはイギリス資本主義に対する後進国、日本は西欧近代文明に対する後進国という共通の位相を持っていたのであり、先進国や先進文明の振りかざす“普遍性”に抗しつつ、ただ言語だけが自己の本質を表現するものとして与えられていたからであるという³⁷⁾。

以上の点に関連して付言すれば、文化人類学の方法論が、異文化の翻訳に適するものであっても、自文化の理解にはあまり有効性を持ち得ないのは³⁸⁾、恐らく、文化人類学の方法論では民俗学で対象とするようなデリケートなものを掬い取ることができないということに関係しているのではないかと思われる。

IV. 地域論的立場と分布論、あるいは文化系統論

「民俗」の地理学への導入という問題には直接関係ないが、千葉徳爾の地域論的立場が、地理学と民俗学が重なり合う主要な問題領域のひとつである個別の民俗事象の地理的分布をめぐる解釈や、今や文化人類学の課題とみなされているかにも見える文化領域研究や文化史研究³⁹⁾—ここでは、とりあえず文化系統論と総称しておくことにする—に対する評価に、一定の制約をもたらしていることにも言及しておく必要がある。

千葉は、柳田国男が『蝸牛考』において提唱した方言圏論—簡単に言えば、古い言葉ほど文化中心から遠く離れたところに分布するという定式化—の民俗事象への適用をめぐる否定的な見解をとる。つまり、民俗事象の伝播は、地域社会の諸条件の影響を受けやすく、したがってそうした条件による影響を受けにくい言語による伝播とは違ったものと考えなければならないというのである⁴⁰⁾。つまり、理論的に言って、民俗事象の場合、周囲の分布はとらないはずであるということであろう。しかし、実際にはいくつかの民俗事象が周囲の分布を持つ場合があり、それは千葉によれば、民俗事象を受容・形成する、歴史的に形成された地域構造が巨視的に周囲構造を持つためであり、そうした巨視的な周囲構造は、国家による地域的組織化—政治中心(京都)から行政力を浸透させてゆく—のあらわれである場合が多いという⁴¹⁾。

千葉は、全国的なスケールのみならず、地方的なスケールにおいても、民俗事象の空間的配置を、直接的に時間的な前後関係に置き換えることには否定的な立場をとるが、それは民俗を受容する地域社会の地域構造を無視して、民俗事象の一方的流動を考えることはできないとする立場からすれば当然のことであろう。

千葉が、民俗事象の分布からその変遷過程を読み取ることに対して否定的であるのに対し、小川徹は、いかなる空間スケールにおいても民俗事象が一定の空間的配置を取る場合があるという事実を重視し、それを積極的に利用しようとする方向へと展開させる。小川は、民俗事象の一定の空間的配置を「分布構造」と呼び、それを民俗事象の歴史的発展が地表に投影されたものとみなすが、それはこうした仮説を設定することによって、民俗事象の空間性を通して未知の歴史的発展を帰納しうる可能性があるという立場をとるからである⁴²⁾。小川の民家形式の系譜⁴³⁾や南西諸島の親族呼称⁴⁴⁾などについての論考はこうした立場からの成果である。千葉の地域論的見地に立てば、論理的な整合性という点から、民俗事象の空間性を時間性に置換させることには否定的にならざるを

得ないであろうが、しかし民俗事象が一定の空間的配置をとる場合があることは事実であり、その事実をどのようにみるかについてはさまざまな立場があつてしかるべきであろう。実際に、そのような事実が存在するということが、地域論の見地からでは射程に入れることのできない要因によって支配されていることを示唆していると考えられるのである。

千葉の地域論的立場は、また文化系統論についても否定的スタンスを取らせる⁴⁵⁾。たとえば、3月3日という一定の暦日に、高いところに登って四方を遊観する風習—山遊び—は日本各地にみられるが、それと暦日も同じで、行為も同様の行事が、中国広州府城や肇慶府新興県などにみられることに言及したのちに、こうした事実がみられる場合、直ちに一方から他方に文化が移植されたか、この民俗を保持伝承する集団が移住したかという性急な結論を導きやすかったが、これは科学的態度とは言い難いとする。文化が移植されたという論者は、それを受容する共通基盤が必要とすることを前提とするが、その共通基盤とは地域の構造をさすものでなければならず、その点を十分に吟味する必要のあること、また集団の移住を想定する場合、その証明は考古学的遺物、言語学的な語彙語法の類似性、人類学の資料に基づく体質や文化複合の相似、それに歴史学的な理論上の過程に無理のないことなど、全体的な根拠に立たなくては果たし得ないことを指摘する。そして、かりに集団の移住が証明されたとしても、ある民俗部門だけが数千年も不変であり、民族間の類似をありありと対比できるということは、考えようによってはすこぶる不思議であり、各民族が居住する地域構造が、文化の各部門に対する維持保存や、変質破壊に及ぼす作用などが追及されなければならないと述べる⁴⁶⁾。つまり、文化の移植を考えるにしても、集団の移住を考えるにしても、地域構造を無視した議論は科学的厳密さを欠くものであることを指摘するのである。このように、全体の論調は、論文執筆当時(1966年)の文化系統論⁴⁷⁾には否定的であると言ってよい。

しかし、その後の文化系統論の進展にはめざましいものがあり、闇の彼方の議論とも言える、いわゆる「照葉樹林文化論」はともかくとして、たとえば日本を含む東シナ海を取り巻く地域に展開した、水田稲作と漁撈に基礎をおく文化—日本の弥生時代の水田稲作農耕文化の基礎になる古代越系文化—の存在は、国分直一ら考古学者などの手によってかなりの程度明らかにされてきている⁴⁸⁾。それは単に物質文化の解明にとどまるものではなく、鳥に対する信仰⁴⁹⁾の存在など精神世界にまで及んでいるのである⁵⁰⁾。また、鈴木満男は、比較民俗学の立場から、国分直一らの議論を承けて、古代越系文化の精神世界に刻印されていた水神=蛇霊信仰⁵¹⁾を、年中行事などを素材として復元しつつ、さらには東アジア民俗世界の構図を決定した、不可逆的なシナ文明化 *sinicization* という問題を探る作業を行っている⁵²⁾⁵³⁾。

これらの議論が明らかにしているのは、間違いなく、江南から流出した越系文化が東シナ海を取り巻く地域に展開したということであり、そして、年中行事などにみられる彼我の類似も、そうした文化の伝播—鈴木によれば、“原弥生人”の日本列島渡来ははっきりとした組織的植民 *colonization* であり、文化システムとしての稲作農村が渡来したとみなすべきであるという⁵⁴⁾—によると考えられるということである。つまり、民俗は「驚くほどの持続力」⁵⁵⁾を持って依然として現在に至るまで生命力を保っており、地域構造の違いを超えて、それぞれの地域や歴史過程による彫琢を受けながらも、なお類似の民俗事象を維持しているのである。

このような研究の蓄積を考慮する時、民俗を対象とする議論を日本の周辺地域にまで展開させてゆくためには、十分な検討を経た文化系統論については、地域構造を無視した議論だからと言って棚上げにしてしまうのではなく、受容することから出発する必要があるように思われる。たとえば、古代越系文化の問題に関連して言えば、その文化の全体像を復元・把握するとともに、どのような領域に広がったかを明らかにすることが研究の第一段階(文化領域・文化史に関する課題)であり、その文化が、それぞれの地域構造によってどのような変貌を遂げたかを明らかにすることが第二段

階（地域論に関する課題）の作業になると考えられるのである。ただし、それが単なる比較民俗学的研究や民族学的研究と同種のものとして終始するのではなく、地理学的な研究としての本領を発揮するのは、恐らく、第二の段階の議論においてであると考えられる。鈴木が、「環東シナ海の三つの神、すなわちニライの神、王爺、ヨンドゥン⁵⁶⁾も……歴史的展開のなかで変貌を重ね、各地域・各社会の特質を反映し、その刻印を受けつつ、それぞれ独特の神格に成長したもの⁵⁷⁾」と述べる時、そこに地域構造という視点から明らかにしなければならない課題のひとつの例が明瞭なかたちで語られていると考えられるのである。

おわりに

千葉徳爾の地域論は、簡単に言えば、地域構造における民俗の機能に焦点を当てた議論であり、民俗をエートスに近似させる概念規定は、民俗の機能論を有効に展開させるための必然的な帰結であったとみなすことができよう。本稿では、そうした千葉の地域論を紹介しつつ、地理学において積極的に民俗を導入することの必要性について述べ、それは地理学と民俗学の境界領域の問題ではなく、地理学自体の問題として認識する必要があることを指摘した。狭義の文化事象を排除することによって生ずる不毛さについては、千葉が繰り返し力説しているところである。

また、本稿では、千葉の地域論的立場が持つ研究上の一定の制約についても言及した。しかし、それは、千葉の研究が、論理的な完結性を持つ、ゆるぎない体系をかたちづけていることと表裏一体のものであり、そのことによって千葉の地域論的な立場がいささかも損なわれるものではない。千葉の地域論的立場は、いわば民俗を扱う研究の一方の極に位置するものであり、他方の極にはその地域論的立場に反するさまざまな立場があつてしかるべきであり、また、そうでなければ全体として厚みのある研究を展望することなどできないであろう。ただ、地理学的な研究という枠にとどまらず、たとえ他方の極に位置する立場から議論する場合でも、つねに千葉の議論を考慮せざるをえないということに、千葉の地域論的立場の真価があると言えるのではないだろうか。

ところで、千葉は、単にエートスの存在をア・プリオリに想定するだけでなく、ある地域社会のエートスがどのようにして形成されるのかという問いに対しても解答を与えようとしているのである。たとえば、千葉は、一方では徳川家の先祖となる人間を出す気風を持ち、他方ではその気風を持たなかったふたつの集落を取り上げ、なぜそのような気風の違いが生じたかについて、その土地条件を比較しつつ述べる柳田国男の「杉平と松平」を解説するなかで、環境と個々の人生とのかわり—なぜ、そのような気風の違いが生じたのか—について何ら解答を出せぬ地理学では魅力がないという意味のことを述べているが⁵⁸⁾、ここで発せられている問いは、ある特定社会のエートスが、さまざまな要素の関連のなかで、いかにして形成されるのかということにあると考えられる⁵⁹⁾。そして、このような問題意識は、かなり以前から千葉の念頭にあつたのである⁶⁰⁾。この点を踏まえるならば、千葉の研究は、単に地理学や民俗学という枠組みをはるかに越えた高みにおいて営まれてきたと言えるのであり、本稿では単に地理学という枠組みのなかで千葉の研究のごく一部を振り返ったにすぎないが、千葉の業績の全体を見通そうとするのであれば、その高みにおいて評価する必要があることを確認しておく必要がある。

註

- 1) たとえば, Yi-Fu Tuan を筆頭とする「現象主義地理学」を, そうした研究の代表とみなすことができよう。本稿では, 文化人類学, 特に構造主義の影響を強く受けた一連の空間論的な研究も, こうした傾向を持つ研究群のなかに含めて考えている。
- 2) たとえば, 八木康幸「村境の象徴論的意味」人文論究34-3, 1984年。山野正彦「日常景観のなかの恐怖の場所—墓地と閻魔堂—」(石川・岩田・佐々木編『生と死の人類学』講談社), 1985年。これらは, 構造主義的な立場からの研究である。民俗学からの空間論的な研究も少なくないが, ここでは省略する。
- 3) たとえば, D. Ley, 'Cultural / humanistic Geography', Progress in Human Geography, 5-2, 1981。ここでの論点は, それは果たして科学たりうるのか—たとえば, 議論の確からしさを保証するものがなく, 独断的な解釈に陥りやすい, など—という点に要約することができよう。
- 4) これらの点は, 日本の民俗を扱う際に, 文化人類学の方法論が有効に機能するかどうかという根本的な問題にも関係している。筆者は, 空間という限定をはずしても, 自文化を対象とする限り, いかなる素材を文化人類学的方法で分析しても同じような結論しか導かれえないのではないかという疑いを持っている。
- 5) このような傾向は, 小説などを素材にした論考にもみられる。たとえば, 福田珠巳「場所の経験: 林美美子『放浪記』を中心として」『人文地理』43-3, 1991年。は, 興味深い論文ではあるが, そこで展開した「場所」をめぐる議論を, もう一度『放浪記』という作品全体のなかに戻し, その地点で作品を読み返すという作業が必要であるように思われる。そうでなければ, 『放浪記』という素材は, 地理学研究のための単なる材料として利用された, というに過ぎないことになる。それはそれで良いのだが, しかし, 作品自体の深い読みにいたる研究でなくして, 果たして地理学的研究としても本当に価値があると言えるのだろうか。
- 6) ここでは, 『民俗と地域形成』風間書房, 1966年。『地域と民俗文化』大明堂, 1977年。『地域と伝承』大明堂, 1977年。の三冊をあげておきたい。
- 7) たとえば, 千葉は, 民俗学の入門書において, 「(第二次世界大戦において) 一つにはどうしてこうも浅ましく国は敗れてしまったか, 二つにはさて是からどういうふうに進んで行けばよかるうか」という柳田国男の問いかけ(『民俗学新講』)を取り上げ, 民俗研究の現代性という観点から丁寧な解説を加えている。千葉徳爾『民俗学のこころ』弘文堂, 1978年, p.119-123。また, この点に関して, 柳田国男の立場が明瞭に表現されているものとしては, 次の文献などをあげることができる。柳田国男「現代科学ということ」『定本柳田国男集第31巻』筑摩書房, 1970年(1947年)。
- 8) たとえば, 「二三の民俗の地域的基礎について」『地理学評論』22-12, 1949年。『都市の民俗』『民間伝承』14-9, 1951年。
- 9) 千葉徳爾「地理学と日本民俗学の接点—故柳田国男氏の見解を通して—」『人文地理』15-3, 1963年。
- 10) 八木康幸「文化地理学と日本民俗学」(大島・浮田・佐々木編『文化地理学』古今書院), 1989年。
- 11) 千葉徳爾の膨大な業績リストとしては, 小口千明「千葉徳爾と文化地理学」(研究代表者久武哲也『日本における文化地理学の展開』平成2年度福武学術振興財団研究助成研究成果報告書), 1991年。に付された著作目録などがある。
- 12) 本稿では, 「ハード」を可視的なもの, 大地に根ざしたもの, 「ソフト」を不可視的なもの, 大地に根ざさないもの, という程度の意味で用いている。
- 13) 仲松弥秀『神と村』伝統と現代社, 1975年(1968年)。
- 14) たとえば, 渋谷鎮明「李朝邑集落にみる風水地理説の影響」『人文地理』43-1, 1991年。足利健亮「歴史的景観から地域像をたどる」(愛知大学総合郷土研究所編『景観から地域像をよむ』名著出版), 1992年。
- 15) 前掲, 千葉7), p.116。
- 16) 千葉徳爾『民俗と地域形成』風間書房, 1966年, p.26-27。
- 17) 千葉徳爾「『郷土』における民俗研究」『民俗学方法論の諸問題』東京堂出版, 1988年, p.62。
- 18) 千葉によれば, 時代や地域によって変わりにくい民俗事象の場合には, エトノスとエートスがほぼ一致しているものもあり, その点を明らかにしようとしたのが折口信夫の方法でなかったかとしている。前

- 掲, 千葉17), p.63.
- 19) 前掲, 千葉7), p.140.
 - 20) 前掲, 千葉16), p.21.
 - 21) 前掲, 千葉16), p.21.
 - 22) 前掲, 千葉16), p.24.
 - 23) 千葉徳爾「序言」『民俗の地域的展開』東京堂出版, 1988年.
 - 24) ここで言う狭義の文化事象とは, 象徴性の強い, 人間の精神活動の所産である言語や宗教などを指す.
 - 25) 千葉徳爾「日本における文化地理学的研究の動向—とくに人類の象徴的行為としての文化を空間的視角から研究する試みについて—」『駿台史学』50, 1980年, p.270. この論文では, 文化地理学自体における方法論の先行という問題が論じられている. すなわち, 狭義の文化事象が排除されるのは, 地表空間や地域的認識を常に前面に立てて基準を取っているためであり, このような視角では, 文化そのものの検討よりも, 文化を与件とし, それにかかわる環境などの側に重点が傾いてしまうことを指摘している. そして, そうした傾向は, 多くの個別科学を分離独立させてきた地理学が, その独自の方法とは何かという反省に立って, はじめて自覚した空間的方法に固執しがちなためではないかと述べている. 文化地理学の研究内容に新生面をひらくために狭義の文化事象を扱う必要があることは, 千葉徳爾『文化地理入門—文化研究の遠近法—』大明堂, 1990年, p.22-25. において再説されている.
 - 26) この点については, 成田孝三「学会展望(総説)」『人文地理』44-3, 1992年.
 - 27) 前掲, 千葉16), p.217-259.
 - 28) ただし, 千葉は, 諏訪地方が, 寒冷地で農耕は生計をゆだねるに足りず, 半年を関東や東海地方に出稼ぎしたり, 生産物の仲買取次によって広く各地の情報に通じていた住民の住んでいた土地であり, 工業発展地としての地域的条件を持っていたこと, 当時の「申告書」の分析などから, 工場経営者の筆算能力の高さに注目し, 資本主義的企業家が発生する条件を備えていたことについて指摘している.
 - 29) 玉川村のある製糸工場の経営者は, 明治22年4月から6月にかけて上伊那地方から19人を養女として入籍し, 早いものは8月, 多くは翌年1月には離縁しているという. 千葉は, これを資本家あるいは経営者と労働者という新しい関係に不慣れであった過渡期の方式とみなしている.
 - 30) 戦後, 製糸工場は再開できなかったが, 工場付属の味噌製造設備を利用して味噌生産に乗り出し, 岡谷のかつての製糸業者は, 諏訪湖畔に日本有数の味噌生産地を形成することになる.
 - 31) こうした議論が, 経営の見地のみが強調されて, 資本主義的な発展期としての時代的視角が欠けたものだとする批判(江波戸昭「諏訪地方研究上之二, 三の問題」『諏訪』1-1, 1961年)に対して, 千葉は, 時代というなら全国が同一条件下にあったはずであり, 諏訪地方にのみ特殊な資本主義の発展形態がみられるなら, それはこの地域特有の諸要素の連関から説明すべきで, 時代の所産というべきものではないと反論する. つまり, 地域スケールに即した説明のあり方でなければ意味がないことを指摘しているのである.
 - 32) 千葉徳爾「地理学と民俗学」『民俗学と風土論』東京堂出版, 1988年, p.128.
 - 33) 前掲, 千葉32), p.133.
 - 34) 以下は, 千葉徳爾「山の住民の特性」『民俗学と風土論』東京堂出版, 1988年. の要約による.
 - 35) 鈴木満男『柳田・折口以後』世界書院, 1991年, p.140.
 - 36) 前掲, 千葉7), p.146.
 - 37) 前掲, 鈴木35), p.138-143. また, ドイツ民俗学と日本民俗学が置かれていた共通の位相については, 千葉も論じている. 前掲, 千葉16), p.53-63.
 - 38) たとえば, 赤坂憲雄「解説」(小松和彦『神々の精神史』福武書店), 1992年. 日本において, 文化人類学の手法が有効であるのは, 恐らく, 本土の文化と1:1の比重を持つと考えなければならない琉球列島の文化(1984年日本地理学会秋季大会のシンポジウムにおける小川徹の発言による)を対象とする場合など, ごく限られた場合だけであると考えられる.
 - 39) 文化人類学(歴史民族学)の立場からの研究は, 大林太良の一連の研究をはじめとする多くの論考をあげることができるが(たとえば, 大林太良『東と西—海と山—日本の文化領域』小学館, 1990年), 地理学(と銘打ったもの)では, 出口晶子「船の文化地理」(大島・浮田・佐々木『文化地理学』古今書院), 1989年. など数えるほどしかない. しかも, 興味深いことは, 出口が, 文化領域・文化史研究が地理学のテーマであることを強調するために, 学説史にひと通りふれたあとで, 「分布という地理的テーマに

- かわる当該研究は、地理学者による積極的な参与を必要とする分野である。そこには、地図表現の問題から分布現象の解釈にいたる地理学者の本領とするさまざまな問題が含まれているからである」(p.251-252)とあえて述べていることである。
- 40) 千葉徳爾「民俗周圏論の展開」『日本民俗学』9, 1959年。
 - 41) 千葉徳爾「民俗の周圏的構造」『日本民俗学』27, 1963年。
 - 42) 小川徹「わが国社会・文化現象の地理的研究について」『人文地理』18-2, 1966年。小川徹「周圏論に対するコメント」『日本民俗学』60, 1968年。
 - 43) 小川徹「民家形式の系譜 試論」『日本民俗学』57, 1968年。
 - 44) 小川徹「南西諸島における親族集団呼称の若干に関する年代論的知見—社会地理学的方法による一つの試み」『民族学研究』30-1, 1965年。
 - 45) 管見の限りでは、千葉が文化系統論に言及しているのは、前掲、千葉16)において否定的な見解を表明しているが目立つ程度であり、否定的であるというよりも、ほとんど関心を示していないと言ったほうが、あるいは正当であるかもしれない。
 - 46) 前掲、千葉16), p.122-126。
 - 47) 「特集日本民族文化の起源」『民族学研究』30-4, 1966年。この特集においては、歴史民族学の立場から大林太良、竹村卓二、形質人類学の立場から金関丈夫、考古学の立場から国分直一、言語学の立場から村山七郎が、それぞれ論文を執筆している。
 - 48) たとえば、国分直一『環シナ海民族文化考』慶友社, 1976年。国分直一『東シナ海の道—倭と倭種の世界—』法政大学出版局, 1980年。国分直一『海上の道』福武書店, 1986年。大林太良『正月の来た道』小学館, 1992年。
 - 49) たとえば、鳥取県淀江町稲吉出土の土器船文(弥生中期)などにみられる鳥装の船人は、黄泉の国へ死者を送る航海とのかかわりにおいてとらえられるものであり、こうした鳥をめぐる信仰は、大陸東南の鳥夷(これに対してシャーマニスティックな東北の鳥夷も存在する)である越系水人から流出したものとみなしている。前掲、国分48), 1986年, p.40-44.など。
 - 50) 近年、中国の考古学、民俗学などにおいても古代越系文化についての議論は活発に行われている。たとえば、百越民族史研究会編『百越民族史論叢』広西人民出版社, 1985年。蔣・呉・辛編『百越民族文化』学林出版社(上海), 1988年。董楚平『吳越文化新探』浙江人民出版社, 1988年。姜彬(新島翠訳)『長江下流域における古代の蛇トートেম崇拜の遺習』『日中文化研究』2, 1991年。越系文化の精神世界は、中国側研究者によれば、鳥トートেম、蛇トートেমなどによって特色づけられるという。
 - 51) 鈴木満男「蛇王廟小考」『季刊人類学』20-1, 1989年。鈴木満男「棚機つ女の爪紅—環東シナ海の古代祭儀」『日中文化研究』2, 1991年。後者において、鈴木は「生態学的条件はどうである、というような議論もたしかに必要だし、興味深くもあるのだが、それだけでは欠けるところがある。そこに住む人々の精神生活が、それら自然界の“与件”を素材として、どのような宗教表象を創造的に表現したか、そこが文化の問題の中核なのだ」(p.61)と述べる。地理学が狭義の文化事象を排除してきたことの弊害についての千葉の指摘を考え合わせられたい。
 - 52) 前掲、鈴木35)。東アジア民俗を対象とする場合、文明に対置される未開社会を対象としてきた人類学や民族学ではなく、民俗学が「工具」でなければならないのは、まさにこの sinicization という過程のゆえであるという (p.39)。
 - 53) 鈴木満男によれば、戦後の文化(社会)人類学からの文化系統論においては、日本文化をいくつかの民族文化に解体する作業が行われてきたが、そこにみられるのは民族や国家、あるいは文明というまとまりに対する視点の喪失であったという。また、そうした視点の喪失は、民俗を扱う際の機能-構造主義的な微視的な関心への偏り(極端な場合、それは、伝承母体=ムラから切り離された民俗は資料としての価値がないという立場になる。たとえば、福田アジオ『日本村落の民俗的構造』弘文堂, 1982年。p.4-5)としても表現されていることを指摘している。鈴木満男「清明と卯月八日」『日本民俗学』130, 1980年, p.21-22。
 - 54) 前掲、鈴木35), p.18-19。柳田国男の《心情 ⇔ 言語》という枠を越えて、比較民俗学が原理的に要請されるのは、まさにこのゆえであるという。
 - 55) 前掲、鈴木51), 1991年, p.48。
 - 56) ニライの神は琉球列島, 王爺は台湾, ヨンドゥンは済州島をはじめとする朝鮮半島南部にそれぞれみら

れる、海上のはるかかなたから訪れるというマレビット型の宗教表象を持つ神観念。

- 57) 鈴木満男「王爺とヨンドゥンと—マレビットの比較民俗学の試み」『文学』2月号, 1989年, p.86.
- 58) 千葉徳爾『柳田国男を読む』東京堂出版, 1991年, p.88.
- 59) 小口千明によれば、千葉はその問いの答えがようやくわかりかけてきたところだと語っているという。前掲, 小口11), p.171.
- 60) 前掲, 千葉9), p.300-302.

(平成4年9月29日受理)

(平成4年12月28日発行)

