

# 風土の民俗学

——自然の解釈をめぐって——

篠原 徹

---

はじめに  
1. 風土と民俗

2. 自然と民俗  
おわりに

---

## はじめに

一つの挿話から出発してみたい。故坪井洋文氏は亡くなる二、三年前から盛んに日本人の故郷観を気にしており、それに関するいくつかの論考も発表していた。それらの論考はここで述べようとしている風土と交錯するが、それについては後に言及することにし、ここではそのことではなく彼から直接聞いた挿話を紹介したい。それが如何にも彼の人柄を偲ばせる話であると同時に故郷や風土を考える上で象徴的で寓意に富んだものだからである。

東京のある酒場の主人のことである。この主人と親しかった彼は時折主人の問わず語りのライフヒストリーを黙って聞いていた。主人の生まれたところは信州で雪国であった。学校を卒業してから雪国を離れ東京に出ていろいろ苦勞した。今は居酒屋の主人に納まっているが、恐らく事情もあったのであろう、故郷を出てから一度も帰郷していない。それではというので坪井さんが一句捻って差しだしたところ、その句をみて酒場の主人はワアワアと泣き出したというものである。

その句のどこにそのような喚起力があるのか。作品論としてその句について論じようというのではない。ある種の語彙、あるいは語彙と語彙の関係が故郷や風土の隠喩になっていて情動の抑制装置がはずれてしまうのではないだろうかと思わせるからである。この情動を喚起する何者が、多少色褪せた用語となってしまったが、風土とか故郷の中にやはり隠されているとみなさなければならない。

民俗語彙の収集をし、それを使用していくばくかの分析と総合を加えることによ

てその地域を掌中に納めた気になるのは早計であろう。民俗学は、インフォーマントの語る語彙や語彙と語彙の関係、あるいは語り口そのものの中に捨象できない重要な感覚や感性を発見しなければならないのかもしれない。この句はそれを示唆している。

ひとくべの風呂 故郷は雪の中 坪井洋文

## 1. 風土と民俗

自然を人はどのように解釈しているのかという問題の設定は当然風土論とも深く関係している。所与としての自然<sup>(1)</sup>という場合はある地域の地表上で生起するあらゆる諸現象を指しており、それは客観的存在として自然科学の対象となるものを普通指示している。

和辻哲郎もその風土論のなかで「風土と呼ぶのはある土地の気候、気象、地質、地味、地形、景観などの総称である<sup>(2)</sup>」としながらそれを自然と呼ばずに風土と呼ぶところから論を書き始めている。人と自然の媒介項として解釈という認識過程を入れることによって、この認識過程こそ我々の問題とすべき風土とはなにかに迫ることができるのではなかろうかというのが筆者の主題である。つまり結論からいえば風土とは解釈された自然である。

和辻もその点を「そうすれば家を作る仕方の固定は、風土における人間の自己了解の表現にはかならぬであろう」とか「この料理の様式が一つの民族の永い間の風土的自己了解を表現する<sup>(3)</sup>」など認識過程と風土の関係性について鋭い迫り方をしている。そして「一つの民族」、「永い間の」というように風土を時間性・空間性の双方に関わるものとして風土を捉えている。風土を時間性に即さない空間性として捉える方向と空間性に即さない時間性として捉える方向のいずれに対しても批判を行なっている。

和辻が説く風土論はその基礎理論において風土と人間の相互規定性を排して、「人間の、すなわち個人的・社会的なる二重性格を持つ人間の、自己了解の運動は同時に歴史的である。したがって歴史と離れた風土もなければ風土と離れた歴史もない。これらのことは人間存在の根本構造からのみ明らかにされ得るのである<sup>(4)</sup>」として風土の現象は人間が己れを見いだす仕方として規定している。このことから当然風土は自己了解の世界に向かうべきであったが、基礎理論以下の和辻の展開は砂漠の民自身の自己了解ではなく、和辻の学識に支えられた和辻の自己了解の思弁となってしまった。

したがって和辻の論が有効性をもつとしたら彼が三つの類型の一つとして分類したモンスーンという気候と気質の関係を論じたところとモンスーンの風土の特殊形態として一節を設けた「日本」のところで展開した論であろう。それはやはり砂漠の民の風土それ自身を中心的な課題としたのではなく、日本の風土の理解のための対照として捉えられているからである。砂漠の民の自己了解の世界が他者にとって理解不可能というのではなく、それがあまりに印象論に傾いているからである。

論証の手続き上の不備は否めないが、日本の風土の二重性格として大雨と大雪を取り上げ、また台風の季節性・突発性の二重性格をいい、そこから結論としてアフォリズム的表現「しめやかな激情、戦闘的な恬淡」を日本の国民的性格としている。これを和辻は風土が歴史的に形成してきたものとして捉え、一方それが空間的に展開したものが人と人との間柄における特質であって、日本ではそれが「家」であるという。

砂漠・牧場・モンスーンという三類型にそれぞれ「部族」・「ポリス」・「家」を対応させ、それらは風土の形成してきた根本的性格と論じた。日本列島をひとまとめにして、大雪・大雨・台風の二重性格と気質を関連させてしまうのが基本的に誤謬であるのは、何も日本列島という地理的・歴史的・民族的レベルで砂漠の民と比較することが誤りであるということと同一ではない。気質との相関はひとまず措くとしても日本列島の自然環境上での斉一性は砂漠ほどではなく、むしろその多様性こそ特質であろう。自然環境に留まらず文化や歴史の面でも多元的な文化の在り方をめぐって、民俗学からも発言が増えてきている。日本列島というスケールオーダーで比較すべき気質・民俗・制度もあるであろう。しかし和辻は気質と風土のダイナミズムを問いているのであるから、大雪に縁のない風土も沖縄をはじめ広いわけで、生成過程を問題にするなら初期条件すら満たしていないといえる。

和辻の風土論の批判はさまざまな立場で論じられている。井上光貞の『風土』の解説<sup>(5)</sup>ではそれまでの批判を三つにまとめている。第一に天皇制の安易な護持になるイデオロギー的な側面であり、第二に自然の理解についてである。第三には学問的手続きに関して、それが彼の芸術的直感を批判するもので、気候と気質の因果的論証の不明確さを衝いたものである。いずれの批判も首肯できるものであるが、ただその基礎理論の部分には今なお輝きを失わない側面があるのではないだろうか。

戦後の人類学的調査の飛躍的な前進や国内における民俗学的調査は、容易に風土など持ちだせないほど理論的にも調査方法においても緻密なものになっている。しかし、例えば次の一節などはエティックな立場に対してエミクな立場を強調する最近のエスノサイエンスを始めとした民俗分類・民俗地理を標榜する態度にも共通するも

のがあると思われる。

かく見れば主体的な人間存在が己れを客体化する契機はちょうどこの風土に存するのである。風土の現象は我々がいかに外に出ている我々自身を見いだすかを示している。寒さにおいて見いだされた我々自身は、着物、家というごとき道具となって我々に対立する。が、さらに、我々自身がそこに宿っている風土自身も、「使用せられるもの」として道具になる。たとえば「寒さ」は我々を着物の方向に働き出させるものであるとともに、また食物への関心において豆腐を凍らせる寒さとして使用せられる。「暑さ」は我々に団扇を使わせるものであるとともに、また稲を育てる暑さである。「風」は我々に二百十日の無事を祈らせるものであるとともに、また帆をはらます風である。我々はかくのごときかわりにおいてもまた風土のうちへ出で、そこからまた我々自身を、すなわち使用者としての我々自身を了解する。すなわち風土における自己の了解は同時に道具を己れに対立物として見いださしめるのである<sup>(6)</sup>。

風土は道具なのである。ここに表明されている思想は言葉を換えれば環境が主体化されて創造への喚起力をもつ心的な環境イメージとっていいだろう。ただし道具とは広義には利用のために修正を施された物的環境の部分であるとみなせば、この喚起力をもつ風土はそこに住む人々の自然環境とはことなる。

森や川に住む生物の環境といったときも全てひとしなみにその物理的環境が動物の生活様式にとって意味あるのではなく、当該種によって環境のもつ意味が異なる。このことから考えると和辻の主張はカワゲラなど清流の小昆虫の生活の立場から川を分類した可児藤吉の生態学的発想と相似している<sup>(7)</sup>。

動物にとっての環境の意味はかなり時間的に固定的なものであるが、人間の場合はそれが歴史的に変化することは当然である。この点については井上光貞が和辻の批判を纏めた第二の点、つまり第一の自然と第二の自然の和辻の混乱とも深く関係している。全ての自然環境を人間が主体化するのではなく、主体化された環境が風土なのである。しかし自然環境についての当時の認識では和辻の犯した錯誤はやむを得ない。

民俗学の側から積極的に風土論に関わってきたことはむしろ少ない。柳田国男の著作にも風土という言葉は意外なくらい少ない<sup>(8)</sup>。柳田が和辻の『風土』に対してどのような見解をもっていたか寡聞にして知らないが、それは無視することによって批判をしたのであろうか。そうだとすれば柳田一流の豁然であり、福田アジオが「政治と民俗」<sup>(9)</sup>のなかで柳田の『先祖の話』が靖国神社に戦没者を祀ることの、『海上の道』が戦後の保守政権の沖縄政策に対する批判だと深読みしたことにも通底する柳田の作

為かもしれない。

しかし柳田の流麗な文章のなかの奔流となって流れているのは少なくとも福田のいう批判が核心的な思想とは到底思われぬ。この福田の観点については別に論じるとして柳田は風土をあまり論じてはいない。「風土の差異」とか「風土の力」とかわずかに使っているが風土の概念については明確ではない。

谷川彰英は『柳田国男と社会科教育』<sup>(10)</sup>という著作のなかで教育課程審議会の答申、つまり小学校低学年の社会科と理科の生活科への再編、高等学校社会科の地歴科と公民科への解体を憂慮している。その中で改めて戦後の柳田の社会科への熱い期待から生まれた社会科教育論の再評価を試みている。けれども柳田の世間教育の必要性という観点からやがて史心の育成に至るというプロセスのなかで地理教育の目的については必ずしも明確ではないと谷川は指摘している。結局地理においては「風土感」の理解が子供にとって重要であるというが、柳田のこの風土感なるものの概念が曖昧である。

柳田にとっての風土は自然と人間の相互作用の過程として把握されているようで「自然に対する適応」<sup>(11)</sup>、「対応の人間の態度」が風土の内実であるようだ。和辻が環境と人間を相互規定的なものとして捉えない立場と異なる。極めて多義的な内容をもつ柳田の膨大な著作に分け入って常に論理的一貫性を追及することは必ずしも有効なことではない。

風土という言葉に比して風景・自然という語彙は比較的多用している。そしてこの人間から自然に働きかける側面と自然に制約される側面の両面について言及している。例えば「風景の成長」のなかで「日本の山水は過去一千年の間に、人の力を以って非常に変化させられて居る。大体において私は好くなって居るやうに思ふが、人によってはさう思わぬかも知れない」<sup>(12)</sup>と述べている。ただこの現在では当り前の人の自然に対する能動がどういう心意からおこり、どのような具体相があって、どのような一般性があるのかあるいはないのかよく分からない。

これとは逆の側面においても、誤解されれば環境決定論と受け取られかねない言説もある。日本の氏族制度の強固な結合が近代になって弛緩し、夫婦親子で構成する自然家族に変化した要因として次のようにいっている。

それが近代に入って段々と形を斂め、終には夫婦親子を以って構成する所謂自然家族を単位として、社会を組織するかの如き観を呈するに至ったのは何故であらうか。是を西洋の個人主義の感化と見る者も有るのだが、実際はすでに開国の少し前から、此傾向はもう現われ始めて居るのであった。隠れたる原因は地形の

## 風土の民俗学

特徴に在って、最初から大きな群を以って土着するような平地が乏しく、少し人口が剩ればすぐに一部を遠く離れた処へ送り出すか、さうでなければ族人を抑圧した、低い生活を甘んぜしめなければならなかった為では無かつたか。<sup>(13)</sup>

小さな谷や小盆地における人口圧が家族構造に影響を与えたと述べているわけで、直接風土とは述べていないが家族構造といった上部の構造といわゆる環境とが無関係でないといっている。柳田は漠然たる内容しかもたない風土という言葉を分析概念としては使いたくなかつたのではなからうか。

風土としか表現できないようなある種の人間と知覚化され広義の道具にまで高められた切り取られた環境との系は様々な形で問題となっている。例えば県民性の是非についての問題であるとか日本の文化の東と西の対立などもその一環として考えられなくもない。しかし民俗との関りから風土について積極的に発言をしてきたのは千葉徳爾であろう。そして千葉の和辻批判の観点は明快である。つまりその論拠になった資料に対する根源的な疑問を提出している。

「ごく平凡な日本人の生活が、そのまま風土の原義である」と『古風土記』を取り上げ、「その原義を、記録された文学や形態としての美術という上層文化の表現のみを資料として、知識人のみの生活態度として追及した学者達が、誤った論法で処理した結果として、風土論＝自然観あるいは風土論＝風景論＝美的感覚といった方向に屈折したといえよう。このような見地から平凡な日本人の自然破壊を論じ、美的感覚の有無をあげつらうのは、風土という語に対する認識上の誤解を意味する」と言っている。<sup>(14)</sup>

そして具体的な例として渡り鳥に対する常民のイメージと詩歌を操る知識人の詠嘆との乖離などを挙げている。奥州外ヶ浜の雁風呂の話は彼らが海を渡る時の浮木としてくわえてきた木の枝を日本に着くとき海岸に残してゆき、北に帰る時また拾ってゆくという話である。だからもし雁が帰った後も海岸に木の枝が打ち寄せられていればその雁は捕えられて命を落としたことになる。その供養のため浜人達が風呂を焚いて衆人に浴させるというものだ。この心あるものの哀愁を誘うという仕掛けが常民の心意の反映では決してないというのが千葉の説くところである。

この鳥の特定をウミウだとして文芸の創作と推定している。常民の側ではこれらは大きな害鳥であり、正直爺婆がそれを叩き殺して雁汁にするのは、正直な人に対する当然の報いであって少しも残酷ではないのであると昨今の自然保護論者が聞けば激怒しそうな主張である。

しかし下層の農民達にとっては生活体験として全身に染み込む恨めしさと文化人の

季節の哀感の対比は鮮かであり、千葉が「都市に多い自然保護論者の主張が、容易に農漁民の賛意を得られない理由がここにあり、日本の風土の性格というものの一端が、このような鳥類に関する民間伝承の階層性、もしくは多面性というものを通じてうかがわれることは単に文芸のみを資料としたのでは理解しがたいであろう」と正面きって今までの風土論を論破するのは、風土論は民俗学の側で論じられてこそはじめて平凡な人々のものとなるという自負であろう。

しかしこのことは民俗学が民俗学たりうる存立基盤を表明して、風土を論じる時の問題とは限らない。対象と方法についての千葉の批判は正鵠を射たものであるが、対象については都市の常民といったカテゴリーが存在するのかどうか問題はあるが、歴史や文学の領域で行なわれてきた自然観や風土観と普通の人々との自然観にズレがあることは少し現実を理解しようと野外に出て直接農民や漁民に聞けば分かることである。

しかしどうズレがあるのか、またそれをどのような方法で抽出できるのかという方法を民俗学が手に入れているとは思えない点こそが焦眉のことなのではないか。千葉は先の引用のなかで「誤った論法によって」と述べているが、別のところでその方法上の疑義について次のようにいっている。

「複雑な地域の諸地理的条件と時代の歴史的差異とによって織りなされた民俗の規模を、地域の規模の広狭あるいは時間的差異の長短によって、事象の精粗の区別を考慮せずにとりあげ、これを比較考察することは非科学的な方法といわなくてはならない」と述べ和辻批判をおこなっている。比較のためのスケールオーダーを揃えた上でそのなかの民俗を考えるべきだと主張している。そして無限定のまたは普遍的な「自然」ではなく、日本人の民俗における特異な行動・思考・認識のパターンと関わっている場合のみ、つまり民俗の側から環境を照射して考察しうるところで、これをどのように考えるかといい、いくつかの事例を挙げている。

この千葉の視点は究極には民俗的現象の生成には歴史的伝播とは無関係に成立する民俗があることを述べていて、それを個別具体的な民俗事象とあるスケールでの気候とが関連することを主張するものである。

ウソカの大発生とその飛来地域が虫送りの習俗の形成に作用するなどの例はその好例である。こうした事例が風土の中身の一部であることは十分考えられるが、スケールが異なり、分布の広い狭いのある事例を何枚も重ね合わせることによって風土が論理的に析出できるものであろうか。千葉はその重ね合わせの写真から風土観の生成に関するダイナミズムについては述べていない。つまり漸近線的に風土に接近したとし

でもついに風土には到達しないであろう。人々の内なる自然といいながら民俗的事象の背後にある認識ではなく、分布による調査者の側の解釈によって風土に迫ろうとしたからではないのか。千葉とは別にやはり風土に多大な関心を晩年もっていた坪井洋文の風土論はどうであろうか。

坪井の風土論の背景には彼が『イモと日本人<sup>(17)</sup>』で展開した日本民俗文化の多元的重層構成という理解があり、それが彼の風土論の前提になっている。彼が民俗という概念を「民俗とは異質な文化との接触による衝撃によって起きた自己認識の連続過程の総体<sup>(18)</sup>」と捉え、一方的な同化・拒否ではなく、そこに住む人々の主体的な選択の過程があって、様々な変形を生み累積した結果が民俗文化の地域差となって現在に伝承されていると考えているのであるから、この地域差がすなわち風土を生成すると必然的に帰着する。

千葉の「風土論の特質は環境論のように住民生活をその外的要因によって解説する方向ではなく、住民生活それ自体が環境の総合的表現あるいは歴史的所産であるとみて、そのような生活自体の内容分析を試みる方向をとることにある<sup>(19)</sup>」という言説に呼応して常民の主体的な民俗の創造や選択の意志を重視した民俗叙述の立場を表明している。坪井の風土の概念もこの延長上にあり、『令集解』の風土の理解すなわち「物を養い功なるを風という。坐して万物生ずるを土という<sup>(20)</sup>」という定義に依拠し土を自然に、その万物から人間の意志によって選らんだものを養い育てて収穫する風を風土に対応させた。

そしてこの風土の民俗的類型として自然的風土・選択的風土・管理的風土・造成的風土<sup>(21)</sup>の時系列を提唱している。常民の側の文化を産み出す装置としての風土を類型化したわけであるが、それがひとつの地域のなかに歴史的記憶として混交し、過去の生活をすべて包みこんだところの世界観的実在としての風土としている。これは坪井の日本文化の多元的重層構成の別の表現であって、これを空間軸のなかに置き換えてみてもその地域の各種の風土タイプの累積の相違は見いだしてもそれが何故差異を産み出すのかという点についての言及はない。仮にこの風土の民俗的類型を認めたとしても例えば自然的風土がどのようにして何を産み出すのか解かれなければならない。

しかし坪井がこの風土の変遷の奥に例えば過疎で故郷を捨てる人々の精神誌を志向したことは先駆的である。坪井にとって風土と故郷は二重写しの写真である。それは故郷像が離郷者にとってのものであり、離郷者が自己のうちに経験した感覚のなかに留まる故郷像である限り故郷や風土は変化しない民俗を理想として追い求める民俗学と同一のものになってしまうという危機感からきている。

千葉が生活自体の内容分析といい坪井が自己認識といったことは、つまりそこに生きる人々のエミックな感覚・認識にどれだけ接近できるかという問題に還元できる。感覚や認識の破片たる資料を集めそれを組み立てることによって創作された感覚や認識は人々の「もどき」ではあっても実体とは隔たっている。知りたいのは研究者によって粉飾された共同体論や常民ではない。人々の感覚や認識それ自体であり、それによどのように接近するかがやはり問題であり、異なる風土というのは結局他者を理解するための民俗学的接近方法とならなければならない。民俗を蚕食して民俗の思想を捏造してはならないということになる。

## 2. 自然と民俗

日本人の生活が自然に深く根ざして「それは単なる自然崇拝ではなく、自然を生活していたのであって、日常の生活が自然のうつろいとともになされたことは当然といわねばならない」と宮本常一は述べている。<sup>(23)</sup>したがって行事や労働が気候と深い関係にあるという訳であるが、果たしてこれが日本人の特質であろうか。

その根拠の一つに宮本はモースの『日本その日その日』を取り挙げ、そのなかで日本人は米国人が米国の動物や植物を知っているより遥かに多くの動物や植物を知っていると述べていることを引用している。さらに当時の田舎の子供が花・きのこ・昆虫を知っている程度はアメリカの研究者と一緒に、日本の子供は昆虫の数百の種に対する俗称をもっているというモースの驚嘆を誇らしげに日本人の自然への共感と見なし<sup>(24)</sup>ている。

アメリカとの比較ではある確からしさをもっていると思われるが、それにしても昆虫の数百の種は誇張がすぎる。この程度のことは東アジアや東南アジアの諸民族に目を転じて見れば日常的なことであろう。問題はこうした自然と人間の関係の結び方であろう。日本列島各地に天候予知の諺や自然暦と通常いわれるものがおびただしく採集されている。

オギュスタン・ベルクが「日本文明の生態学的側面が大幅に植物を基礎としてきたこと、またそれはこの領域において、自然の恵みによってのみ可能であったことを、<sup>(25)</sup>過小評価しないようにしよう」と述べたこととも関係する。そして植物のテーマ化が「物合わせ」の形をとり、現象（物）と現象（物）との強制的な共示がある季節、ある植物、ある感情との間に不可分な関係を取り結ぶとしている。

さらにベルクは文学や芸術で確立したこの共示の図式が「全体としてそれらを社会

のあらゆる層へ普及させようとする傾向をたどった<sup>(26)</sup>とみている。こうした結果「この数世紀にわたる変化は、教養人の文化から次第に周辺文化に達し、やがて日常のレベルでは自動的な連想作用、風土のさまざまな形象の間の首尾一貫した隠喩と換喩の体系を生むに至った<sup>(27)</sup>」と重要な指摘をしている。

だがはたして教養人から常民へ、中心から周辺へ隠喩と換喩の体系が移入されていたのであろうか。千葉の主張にみられるように別の隠喩と換喩の体系があるのかも知れない。ある植物とある季節の共示がある感情の惹起することはいいとしてもこの共示の図式が中心から周辺へ普及・移動して風土感が構成されるものであろうか。文化の枠組みの普及や移動はあってもある植物とある季節の惹起する感情はひとしみなものとは思われないし、このテーマ化した植物以外にもその地域である感情を喚起する現象・物は無数にあると思われる。

しかしベルクのいう日常のレベルでは自動的な連想作用の体系はあるに違いないし、俚言や語呂合わせになっているものもその一部にすぎない。柳田が生活用の教科書といったものもその一部である。正岡子規が母の言葉はそのまま俳句になるといったものこのことと関係がありそうである。俳諧化という作用も一般的には伝統的な言葉でいえば見立てという一種の隠喩である。実際眼前にある空間は生きられる空間であるからそこにはあらゆるものが現象している。コトとコト、コトとモノ、モノとモノが重層的で多変量的な関係をもつ。しかもそれは時間というもので内在しているので分析的な理解は方法としては原理的には可能としても解明されることはおよそ期待できるものではない。しかもそれを見る眼差しは客観・主観の弁別を厳格にしない、というよりそんな必要もない眼差しなのであるから本来的に相対的なものであり、民俗的言説であろうが科学的言説であろうがその正否についてはある蓋然性があるというに過ぎない。したがって「秋の夕焼け鎌を研げ」という俚言の統計的正当性をいくら論じても仕方のないことである。

筆者も最近富士山の裾野にある裾野市須山で地震と天候の興味深い俚言を採集した。それは「四時の雨に八ツ日照り九は病」というものだが、明け方の地震はその日のうちに雨になる、昼に近い午前ならその後日照りが続く。そして真夜中の地震は疫病が流行るほど被害甚大なものであるという。こうしたことを経験科学云々と信憑性を考察することにかほどの意味があるか疑問である。

ここでむしろ興味あるのは、観察された膨大な経験を「見立て」・「やつし」・「もどき」などの技法を駆使して俳句・俚言・語呂合わせなどの簡潔な短い文章に閉じ込めてしまうことである。連想作用とは自然界に起こる二つの現象の同時的進行を因果論

で説明するのではなくアナロジーとして捉えているのであって自然観察の一つの表現形式なのである。

柳田はこの農民文芸といえる俚言の弊害として「これあるために実験を細かく叙述し、または意見を丁寧に説明する技能が、後世多数の日本人に欠けることになったとも言われるかも知れぬが、とにかく人の才智判断観察などを、最も有効に表現する手段としては云々<sup>(29)</sup>」と述べている。この日本人の資質に関する柳田の感想には二重の錯誤が含まれていると思われる。

それは実験を細かく叙述する技能に欠けるという点が第一点である。この実験の対象となる現象あるいは現象と現象の関係は元来多変量的分析を必要とする現象であって、生物学にあっては生態学などの学問が20世紀になって勃興してきて初めて科学の俎にのったものであり、日本人固有の資質の問題とはならない。むしろこうした俳句などと通底する観察の鋭さは日本の霊長類学の発展の根本的性格なのではないのかと筆者は別のところで述べたことがある<sup>(30)</sup>。

いま一つは連想作用・隠喩・換喩などのアナロジーを因果論的論理と混同してしまうことである。観察を最も有効に表現する手段としてと柳田も述べているようにこれは表現の手段であって、この背後には柳田が採集しなかったその土地の膨大な語彙と語彙の比喩の体系が横たわっていると思われる。俚言や歌の地理的な異同を詳細に比較することが日本人の心意を抽出する作業になるのではなく、その土地の俚言や歌の背後にある比喩の体系を抽出することがその地域の風土観の生成と関係があるように思われる。試論の枠を出ないがこの可能性を若干事例を示すことによって風土の民俗学的研究の視角を提出してみたい。

山形県東田川郡は朝日連峰を一部を含む山岳地帯である。朝日村はその朝日連峰縦走の入り口の一つでもある。現在の赤川の上流大鳥部落は近世においても猿子渡りで行き来したといわれる隔絶した山村である<sup>(31)</sup>。曾我五郎十郎に討たれた工藤祐経の一族工藤大学が隠棲したといわれる伝承をもつ隠れ里でもあった。ゼンマイ採りや熊狩りの盛んな村でもあり、現在4つの集落100戸ほどが過疎化のなかで生活している。

大鳥のモノグラフは別に予定しているので省略するが、大鳥松ヶ崎の三浦熊吉氏(82才)と佐藤蔵次氏(78才)は山の自然について実に詳しい。東大鳥川の上流に西俣沢という沢があって、この沢をつめたところに雷神という山がある。この山の南斜面は熊狩りの絶好の猟場であった。

春の土用を待って熊狩りをしたというのがツキノワグマが仮眠から覚めて穴からでる時期は次のような俚言によって表現されていた。「青蠅がでるころ熊がでる」という

ものだが、こういう無関係の二つの現象の同一時期に起こることの発見でさえステレオタイプな花鳥風月の心では困難なことであろう。青蠅が熊を連想するなどおよそ風雅の繊細とは異なるが、しかしここには風土の繊細が充満しており、天賦の感性を見出すことができる。しかもこのハエについての分類の確かさは精密なもので、山には二種のハエがいてシマバエ・アオバエと区別している。形態の区別は体中に縞模様のあるなしで区別している。さらにこの二種の行動の違いも明確に弁別している。二種とも人間の嫌う汚物の香りが好きであるが、アオバエは匂いを嗅いですぐ飛び立つが、シマバエは小さなウジを腐ったものに産みつけて去るといふ。しかも青蠅と熊の関係でいえば出現時期が重なるのはアオバエであってシマバエではない。

このアオバエがミヤマキンバエなどのキンバエ類であり、シマバエがシリグロニクバエなどの仲間であることは明らかである。事実シリグロニクバエは卵胎生なので幼虫を直接肉に産みつける。山の生活者の精緻な観察にはただ驚くほかない。

「青蠅がでるころ熊がでる」という表現には単純に出現時期の同一性だけを述べたものではなく鋭敏な生態の観察が含まれているわけで、語彙や俚言の採集だけでは知ることのできない世界が展開している。ましてこれらのものを並列して恣意的に解釈することなど許容できるものではない。

語彙と語彙の関係の背後にある関係性を知ることによって、例えば自然暦といわれるものが単に諺の収集羅列に終わらず自然観や動物観の析出が可能になるのではないか。

次は佐藤蔵次氏の雪とカモンカに関する話である。雪の生態に関して詳しいのは当然であるが、注意されるのは雪崩である。寒中に雪が締まっていた、そこに若雪がどさっと降り、それから急に温度が上がる時若雪と締まった雪を境にして雪が落ちる。これをワカスという。冬中に何度も大雪が降り層をなしていて気温が緩んだ時それを境に落ちることがあり、これをアマスドという。底から全部はらわれるのをネスドという。雪崩は一般にスドという。

ワカスは雪煙をたててパーッと落ちてくるわけや。それは避けようもねえ、どうしようもねえ危険な目に合ってる連中がいっぱいいる話は俺も聞いたことあるけどな。そういう気配を感じたら山の下の方を歩くことは危険だ。遠回りでも山の八分目まで行って峰渡りすれば一番良いども。アオジン（カモンカ）は雪のなかでも出てくるからな、ワカスは風のようなもんだからな、ワカスに驚かされるアオジンがおったもんだ。そうやって出てきたアオジンを三人くらいでこっちららぼって、ここさ待ってて逃げ道を塞いで捕ったもんだ。ワカスは1m2mくらい

降ればその後はいつでも注意してないといけない、2mも降ればシバ（山の灌木をいう）がみんな埋まってしまうからそれからの雪に注意が必要、つまり落ちやすい。ワカスが落ちる時はブナなんかも倒していくような時がある。その後になメコが出ていっぱい採ったことがある。

ワカスはもちろん危険な雪であり、その兆候を知ることによって災難を回避する術を知らねばならない。けれどもそれだけではない、ワカスを積極的に利用することによって狩猟や採集の効率を高めている。消極的に自然を観照する態度とは基本的に異なる。和辻が風土をして道具たらしめるという言説はこういうことなのではなかろうか。

真壁仁は「六十里越街道」のなかで同じ朝日村の田麦俣で雪に関する語彙を詩人らしい直感で聞き出している。

ぼくはここで、農民が生産と生活の中から創り出した古い美しい比喩のことばを聞きとり、それを通して民衆言語史というものを将来はつくっていかねばと、大それた考えを起こしているのである。旧暦の三月の雪を「木の股裂き」といい、四月の雪を「花くずし」といい、五月の雪を「びっきかくし」といっている。この比喩の表現はみな、労働の体験のなかで、意味を視覚的にとらえた事物であらわす比喩の言葉である。<sup>(32)</sup>

時間的に変化する雪の状態を自然界のなかの連動する変化と関係づけることによって環境の主体化を表現する。ここでは雪は所与の自然環境ではなく風土としての雪であり文化としての雪である。この雪の連想するものは教養人のステレオタイプの雪月花ではなくその地域固有の連想体系なのである。

しかしこの連想の体系といったものがその地域で抽出できたとしてもそれが風土観の生成と関連すると予想されるだけで具体的な生成過程は今後の課題である。こうした連想作用は習俗という人間社会の現象とも深く関係している。その事例を沖縄県八重山郡竹富町黒島という南海の島にみてみよう。ここでも島社会の一般的なことは全て省略する。見慣れた樹木が島の人にどんな感慨を起こすのか、島以外の人には分からない典型的な例である。黒島に古くから歌われている歌謡アヨウに「やらぶ種子」と題されるものがある。歌詞は次のようなものである。

やらぶ種子 <small>ゴニ</small> にん	転 <small>クル</small> び来	一人子 <small>ヒスリフツ</small>
転 <small>クル</small> び種子 <small>ゴニ</small> にん	廻 <small>マ</small> り来	一人子 <small>ヒスリフツ</small>
さいやまにん	廻 <small>マ</small> り来	肝 <small>キム</small> の子 <small>ヒスリフツ</small>
巻ふだにん	まき <small>マ</small> 来	産 <small>ウツ</small> の子 <small>ヒスリフツ</small>
笠 <small>ハサ</small> ぬはうにん	廻 <small>マ</small> り来	一人子 <small>ヒスリフツ</small>

マワリニナ 廻り見にん      ムキキ来      ヒソコ子

この歌詞に秘められている隠喩は到底島の人達の解説なしには理解できない。ここにも島の見慣れた動物・植物が歌いこまれている。ヤラブとはテリハボクのことである。ヤラブとは家の周りの防風の樹木フクギと共に多い樹木である。この種子は樹から落ちるとよく転がる。サイヤマとは糸車のことでこれも廻ることで何かを象徴している。マキフダはマアリニナとも呼ばれ島の環礁に多い巻貝の一種でありコロコロよく転がるものである。笠はいわゆるクバガサであり、ビロウのことでこの葉を笠にするのは有名である。円形であり、島の踊りのなかにも多用される。

くるくる廻る事物の連関想起と息子への想いを七四五の定型と対句で繰り返し何かを隠喩する単純な歌は詩人なら直感するかもしれないが、島のティジリ神山忠蔵氏の解説を聞いてみたい。これは黒島の1988年の新年会で神山氏が島の小中学生に踊りとアヨウを披露した時自ら解説したものである。

昔の旅は命がけであった。日本ではいわゆる船底の下はグソウ（地獄）だと言われていたのである。そのような時期に一人息子を旅立ちさせはしたものの永年帰ってこないで、その親にとっては心配で朝夕願ひ歌わずにはおられなかったのである。このような事情でできたのがこのアヨウだという。一言も旅とか船の用語はないが旅立ちまたは無事帰り来る願ひの歌だといわれるのはここに由来がある。昔この両親はいつものように畑仕事にでてヤラブの木の下で昼休みの時、このヤラブの種が落ちて廻ってくる、また転んでくるのを見てハッと感づきそれから廻るものに想いつかれサイヤマ・マワリニナ・クバガサなどの素材をなぞらせているところが親の著しいほどの切なる想いを表現したものだと思う。但しこの歌は結婚式は俗に嫁方において歌うことを深く禁じられているのである。これがヤラブ種子の由来である。

廻って帰ってこいという悲しいまでの願望を直接的に叙述せずに事物に付託したものであった。転がるもの・円形・回転するものが人の回帰を象徴することを島の人の解説で知りえたわけであるが、これに類することはおそらく無数にあるであろう。そして何が何を象徴するか約束事は島の人のなかで共有されていると思われる。だとすれば語彙と語彙の関係や、語彙のもつメタファーやそれを説明するアレゴリーは島の人のなかで求めていかなければならないことになる。したがって、くるくる廻るこの事物に付託する表現方法は、島の人の行動や認識にも敷衍される。神山忠蔵氏は廻ることの意味について次のような敷衍した例を挙げている。

くるくる廻るものばかりだというのは、廻るようにもう家に帰ってきなさい

という意味ね。戦争中ね、召集されるとか入隊するとかいう時よ、こういった離島からは船で棧橋を離れますね、その時一応廻ってからいったんです。必ず帰って来るという意味でね。戦前はもう本船は沖で、小さな船で通って。召集兵を乗せた場合、本船に行く手前ぐるっと廻ってから本船に乗せたって。

国家の命に対して島人の共有する民俗の感性で秘められた抵抗をしたことになるのであろう、我々は国家の思想に対峙する連想体系の背後にある生命を慈しむ風土を感じず。離別に対する畏怖感と同じ神山氏が「人が死ぬとや、筏が一回廻ってからいくや、左回りかな」と述べたことにも現われる。死者に対して哀惜の念ばかりでなくこの世に戻ってこいということなのであろう。

事物に付与されるこの象徴性は外部の者にはなかなか分かりにくい。例えば島の民俗の中に夫婦が離別した時、もう戻らないようにとサイヤマ（糸車）を道に出して置くということがあった。ヤマというのは一般に道具をさすがこのサイヤマに物除けの力があると昔の人は信じていたと島人は解釈するが、上に述べた一連の連想体系からすればこの民俗は回転することの象徴性の拒否（回帰することを拒むという意味）が民俗となって顕在化したことにはかならない。

雪の降る村で雪がカモンカやナメコを採集する道具として使われた例を挙げたが南島の黒島でも寒さが道具として使われることはある。黒島でピラクーヤといえれば誰でも知っていることで、冬一番寒い季節の夜をいう。ピラクーヤといえれば黒島の人はフクラビを連想する。フクラビはモンガラカワハギのことでこの魚は島の環礁のなかで生活しているがピラクーヤで水温が下がると死ぬことがある。この魚が一番最初に反応を現わすからだというが、こうした時島の女達はピーと呼ばれる干潮で姿を現わした環礁にいき魚を採ったという。

こうした事例はどちらの地域でもいくらかでも聞くことができ、あたかも俳句の歳時記の辞典のようにモノとモノ、モノとコト、コトとコトの感覚を惹起する体系があるように思える。事物や現象はその土地の生活や歴史を具体的に付託できるものとして、秩序づけられ整然と連想の体系を形作る。こうなると客観的な自然というものは民俗の思考にとっては意味のないものであり、野生であれ栽培であれ意味を付与された自然はひとつの文化として振舞うことになる。風土とは人間にとって道具化された自然といってもよく、この中で醸成される感覚や感性こそ風土観の重要な構成要素となる。

こうして民俗学は語彙と語彙の連関、連想、象徴性を探ることによってその地域の感覚や感性に迫ることが必要なのではなかろうか。従来のように語彙や俚言の収集だ

けをしておき、こうしたものの背後にある民俗思考や民俗的感覚を柳田国男個人の感覚のなかに閉じ込めてしまうことは許されないであろう。

## おわりに

坪井洋文の挿話に誘われて風土と民俗について考察してきた。人口に膾炙された風土という言葉も厳密な意味で用いようとするれば自己撞着の陥穽に陥ったり、またある雰囲気伝える言葉として漠然とした意味で使われてしまう。したがって民俗学の対象としての風土は明確な領域を設定できない。そのことはいままで民俗学が特に風土という言葉は避けてきた原因かもしれない。けれども風土としか表現できない何者かが存在することは誰しもが感じていることである。

日本の風土・雪国の風土・瀬戸内海の風土・山村の風土・農村の風土・津軽地方の風土・八重山の風土・岡山県の風土・県北の風土・島の風土と大は日本から小は市町村のレベルまで風土の空間的領域は伸縮自在である。風土とはもともと他との対比・相違を暗黙の前提にして成立する言葉であり、どのレベルで自己の風土的帰属意識を持つ領域を決定するのか個人・集団によって異なる。特に人々の移動が激しくなり他地域の文化と自分の所属する地域の比較は必然的に増大する。

このことは日本に留まらず異文化との接触においても起こっており、例えば生業的基盤を共有する稲作文化地域に共通な基本的性格がありそうだと多くの人は感じているだろうし、また逆にその中で異質性を強調する人もいるであろう。同じ稲作文化の中で中国の風土と日本の風土を比較するとはどういうことをやればいいのか。しかしこうなればもはや風土の比較というより文化の比較を論じたほうが妥当である。とすれば風土の問題は一見同質的文化と思われている文化の中で論じた方が実りが多いと思われる。

この空間の伸縮性・曖昧性を嫌うため、例えば民俗学では地域性という言葉をもって代替しようとしているが事の本質的な問題は同様である。これらのことは風土の外延的性質に固執しすぎてきたことの弊害でもある。弊害と言っても悪ければ、風土が地理学の問題として捉えられてきたことに由来するのであろう。

風土とは何かという問題は譬えると生物学における種とは何かという問題に酷似している。風土の概念規定とは何かという問題から出発すればそれは堂々巡りをすることになる。種とは何かという問題は生物学の重要な課題であって、これを廻って進化論・生態学・分類学などが展開している。けれども種とは何かという問題は解決して

いるわけではない。結局生物学の種の問題がその内包的性質に向かったように風土も内包的性質に向かわなければならない。

この風土の内包的性質を明らかにする方法として筆者は和辻の風土論の基礎理論に対して再評価する必要があることを述べた。環境を主体化し創造への喚起力を持つ心的な環境イメージというのが筆者の風土への接近方法であるが、千葉徳爾や坪井洋文の言う生活自体の内容分析とか自己認識と本質的なところで交錯するものと思う。

具体的な方法としてある地域のエミクな解釈による語彙と語彙・語彙の隠喩による連想体系の抽出を提起してみた。日本の民俗学は今までエミクな立場にたつて民俗を理解しようとはしなかったといえすぎであろうか。柳田国男が同郷人による同郷人の学が究極的な民俗学の目的であり、心意については最終的には研究者は到達できないと呪縛を掛けてしまったため、もうこの心意に迫るための方法的検討を民俗学は放棄してしまったように見える。和辻にとって風土の問題が気質であったように風土とはやはり気質とか心意の問題なのであろう。だとすればやはりある地域の感覚や感性に迫る民俗学的問題は提起されなければならない。柳田の呪縛を解いてそろそろ感覚の民俗学というものも考えてもよいのではないだろうか。

## 註

- (1) 自然という言葉は明治に nature の翻訳語として成立する以前から存在したが、それは nature の翻訳語とは意味の上にズレがあった。このことは現在でも自然という言葉に纏わりついており微妙な解釈の相違を生じさせる。これについては柳父章『翻訳語成立事情』(1982年・岩波新書)に詳しい。端的にいうと翻訳語としての自然以前の自然の意味は「natural science の対象である nature の意味を持たされていなかった。自然淘汰とは〈自然〉による淘汰でなく、いわば〈自然な〉淘汰のような意味であった」(同上書・p.140)となる。つまり翻訳語としての自然は「客体の側に属し、人為のような主体の側と対立するが、伝来の意味の自然とは、主体・客体という対立を消し去ったような、言わば主客未分、主客合一の世界である」(同上書・p.133)ということである。本論で使っている自然は nature の翻訳語としての意味である。
- (2) 和辻哲郎『風土—人間学的考察—』(1979年・岩波文庫) p.9
- (3) 和辻哲郎 前掲書(注2) p.16~17
- (4) 和辻哲郎 前掲書(注2) p.17~18
- (5) 和辻哲郎 前掲書(注2) 井上光貞・解説文 p.295~297
- (6) 和辻哲郎 前掲書(注2) p.23
- (7) 可児藤吉「溪流棲昆虫の生態」(『可児藤吉全一卷』・1970年・思索社) p3~91
- (8) 柳田国男集・別巻5・索引(1971年・筑摩書房)  
索引の語彙から風土・風景・自然を拾ってみると次のようになる。風土はわずか10回の出現であるのに対して風景は40回以上である。自然及び自然界という言葉も20回以上であり風土に比べると遙かに多い。
- (9) 福田アジオ「政治と民俗—民俗学の反省—」(桜井徳太郎編『日本民俗の伝統と創造』・1988年・弘文堂) p.24~25

風土の民俗学

- (10) 谷川彰英「柳田教育論の形成」(『柳田国男と社会科教育』・1988年・三省堂) p.73~134
- (11) 谷川彰英 前掲書(注10) p.45
- (12) 柳田国男「風景の成長」『豆の葉と太陽』(柳田国男集第二巻・1968年・筑摩書房) p.407
- (13) 柳田国男「日本民族と自然」(柳田国男集第三十一巻・1970年・筑摩書房) p.34
- (14) 千葉徳爾「日本民俗の風土論的考察」(千葉徳爾編『日本民俗 風土論』・1980年・弘文堂) p.19
- (15) 千葉徳爾 前掲書(注14) p.18
- (16) 千葉徳爾「日本の民俗と自然条件」(日本民俗文化大系第一巻『風土と文化』・1986年・小学館) p.117
- (17) 坪井洋文『イモと日本人』(1979年・未来社)
- (18) 坪井洋文「風土の時間と空間」(『民俗再考』・1986年・日本エディタースクール出版部) p.146
- (19) 千葉徳爾 前掲書(注14) p.10
- (20) 坪井洋文 前掲書(注18) p.159
- (21) 坪井洋文 前掲書(注18) p.162
- (22) 坪井洋文「故郷の精神誌」(日本民俗文化大系第十二巻『現代と民俗』・1986年・小学館)
- (23) 宮本常一『民間暦』(1985年・講談社学術文庫) p.101
- (24) 宮本常一 前掲書(注23) p.100~101
- (25) オギュスタン・ベルク著・篠田勝英訳『風土の日本—自然と文化の通態—』(1988年・筑摩書房) p.103~104
- (26) オギュスタン・ベルク 前掲書(注25) p.107
- (27) オギュスタン・ベルク 前掲書(注25) p.108
- (28) 柳田国男『青年と学問』(柳田国男集第二十五巻・1970年・筑摩書房) p.204
- (29) 柳田国男 前掲書(注28) p.205
- (30) 篠原徹「書評・生態民俗学序説」(『日本民俗学』170号・1987年)
- (31) 朝日村村史編さん委員会『朝日村史』上巻(1980年・朝日村) p.749~752
- (32) 真壁仁『みちのく山河行』(1982年・法政大学出版局) p.251

(本館 民俗研究部)

## The Folklore of "Fûdo"

SHINOHARA Tooru

Conventionally the natural and spiritual features of region (we call it "Fûdo") have seldom been discussed positively in our folklore. This is partly because the word "Fûdo", which means natural and spiritual features, is much ambiguous in Japanese and that equivocal use of this word has been left to take its course both in its intensive and extensive sense. A number of people admit however that the "Fûdo" implies a sort of regional sense, sensitivity or inclination which cannot be expressed by any other wording.

The "Fûdo" should therefore be grasped in the general framework of people's recognition process of Nature, not as an object of natural science. Though this recognition was once applied in the basic theory of WATSUJI Tetsuro on which he discussed the "Fûdo" as his subject matter, his discussion developed only into his personal speculation, not into the process of people's recognition of the natural and spiritual features of regions.

The "Fûdo" if it is to be defined in its intensive meaning, may be grasped as an image that can evoke a "subjectivization" of the environments which surround humans. From the standpoint of the subjectivization of environments this approach can be identified with that idea of KANI Toukichi according to which he attempted to classify the river from the point of view of the insects living therein in his ecological study.

YANAGITA Kunio made no positive proposition on the problem of Fûdo. His final objective in his folkloristic works was to abstract the regional mind. He finally spellbound this mind contending that it can be understood only by persons from same regions. This paper attempted to prove that the mind is an intensive reality of the Fûdo. In the same line of understanding, such folklorists after YANAGITA as CHIBA Tokuji and TSUBOI Hirofumi, who were much interested in the problem of Fûdo, tried to break that spell.

By way of abstracting an interrelation of vocabulary produced in some regions by an association, we can predict an existence of an association system such as

“Saijiki” (a collection of haiku divided into four seasons), which is based on an emic image association. These predictions have been described in this paper taking up some material examples, which must be an effective approach to comprehend regional sense and sensitivity. Because the spatial range of the Fûdo is much elastic, it is not productive to understand it within the geographical framework only. The author thus proposes to rediscover our Fûdo in a folklore specialized in a study of regional sensitivity.