

# 自然をめぐる 労働論からの民俗学批評

A Review of Folklore from the Standpoint of "Labor in Nature"

菅 豊

①問題の所在

②柳田国男にとっての生業と労働論

③柳田以後の生業と労働論

④現代の生業と労働論

⑤結論

【論文要旨】

柳田国男は、民俗学における生業・労働研究を狭隘にし、その魅力を減少させた。それは、民俗学の成立事情と大きく関わっている。その後、民俗学を継承した研究者にも同様の研究のあり方が、少なからず継承される。しかし、1980年代末から90年代にかけて、新しい視点と方法をもって、旧来の狭い生業・労働研究の超克が模索された。この模索は、「生態民俗学」、「民俗自然誌」、「環境民俗学」という三つの大きな潮流に区分できる。

「生態民俗学」は、野本寛一により提唱された。それは、便宜的な項目やテーマが実態視されるようになって、研究分野として拡散してしまった従来の民俗誌（民俗報告書）の枠組みを壊すものとして評価される。それは、自然を軸として、民俗事象相互の関係や、その連続性のダイナミズムに関心を払いながら再統合することにより、本来の民俗誌をあるべき姿へと回復させる。

「民俗自然誌」は、篠原徹により提唱された。それは、従来の民俗学が前提として認めてきた伝承母体（集団）から、個人へ視点を転換させるものとして評価される。それは、従来の民俗学が頻繁に採用してきた、文化の深層や基層、あるいはエトノスへと安易に繋げる歴史還元主義に利用されてきた伝承を、現在理解の素材としての伝承へと実質的に回帰させる。

「環境民俗学」は、鳥越皓之により提唱された。それは、民俗学自体に拘泥されない脱領域的な研究手法から、生活者の立場に立って実践を行う点において評価される。それは、民俗学が初発に保持していたはずの経世済民の思想に、民俗学を回帰させる役割を果たす。

これら三つの研究の潮流は、生業や労働の理論や方法に関して、1990年以前のものよりも、圧倒的に質的な妥当性を保持している。

## ①……………問題の所在

今、民俗学は自信を喪失している。民俗学は、学問の取り扱うべき対象、分析する視角と方法、そして最終的な目指しうる到達点というものに確固たる価値を見出し、それに向かって邁進する力を現状として失いつつあるのである。この現状については、直接明示せぬまでも、民俗学を学ぶ者一人ひとりが、心の片隅にいく分かの後ろめたさとして引きずっているようである。

この民俗学の危機的状況は、何も今に始まったことではない。たとえば、1973年（昭和48）には既に、桜井徳太郎が「柳田民俗学の挫折と継承」という一文によって、民俗学の危機的状況に対して警鐘を鳴らしている。彼は多くの民俗学会の成立や民俗学書の氾濫状況に関し、民俗学が何を明らかにしようとしているのか、という疑問を呈している。そして、このような民俗学の本質に関する問題に何ひとつとして答えようとしない民俗学界に対して、それは民俗学の進歩といえるものではなく、むしろ民俗学の本質を歪曲し冒瀆してさえいるとまでいい切っている〔桜井 1973〕。1970年代初頭の民俗学ブーム——柳田ブームといった方がよいか——にあつて、皮肉なことに民俗学の不安感は高まりつつあったのである。

そして、民俗学は、今でも「落日の中にある」〔山折 1995:17〕ようである。しかし、その原因を、山折哲雄の主張するような、民俗学が歴史学、人類学（民族学）に対して卑屈にすり寄った延命行為に求めるとすれば、それはあまりにも短絡過ぎる。それは、まず、第一に民俗学の内的方法論の発展可能性が、学問の創出時より疎外されていた点に求めるべきである。さらに、その疎外状況が、現在の民俗学に影を落としていることを指摘するべきである。そして、そのような状況のなかで、他学問へと接近することは、山折がというような延命行為のすり寄りとして排除すべきものではなく、民俗学、あるいは民俗学的思考の可能性を高めるものとして、むしろ現在においても肯定的、積極的に進めるべきものであると筆者は考える。

民俗学の問題点は、その学問の意義から、基礎概念、資料操作法、調査法、記述法など多岐にわたっているが、本論では、民俗学でひとつの領域として画定されている生業論を中心にレビューすることにより、現在の民俗学の問題点と可能性について検討するものである。

本論では、まず、民俗学における生業と労働論の流れを素描し、柳田国男の創造した民俗学、そして、それを継承した民俗学が、生業と労働を扱う上で限定的な枠組みに制約されていたことを指摘する。さらに、その制約から脱却したところで発展しつつある現代の生業論の方向性を整理し、その可能性について検討する。最終的に、この可能性から導かれる方向は、唯一生業・労働論の行く末を指し示すものではなく、今後の民俗学のあり方に大いに関連し、寄与するものであることを明示する<sup>(1)</sup>。

## ②……………柳田国男にとっての生業と労働論

生業という言葉が、所与のものとして民俗学のひとつの対象となり、また、ひとつの領域、研究分野を占めるようになったのはいつの頃からであろうか。

民俗学の創始者である柳田国男は、この語を用い<sup>(2)</sup>なかつたわけではない。しかし、明らかに柳田の研究の軌跡上で、重要な対象を指し示す言葉としては使われていないし、研究分野の一部の領域を、この語をもって画定してはいない。柳田は、生業という対象を、民俗資料の「三部分類」のうち、「有形文化」に大方含んでいた。この「有形文化」の採集項目でいうならば、「漁業」、「林業・狩」、「農業」、「交通・交易」、「贈与・社交」、「労働」などを中心として、「住居」、「衣服」、「食制」、「村構成」などが補完しつつ、現在いうところの生業という分野を構成していると考えてよい。このような分類の枠組みから生業を理解した柳田民俗学は、その取り扱い方から大きく三点の批判を受けなければならない。

まず第一に、柳田の展開した民俗学において、生業は対象としてあまり重要な意味をもっていなかった点が批判されなければならない。

柳田民俗学における郷土研究の意義の根本は、「三部分類」の「心意伝承」にこそある〔柳田 1934: 120〕。もちろん、この「三部分類」は、便宜的なものであって、「三部相聯繫して」おり、さらに、目にみえ、形として存在する生活技術誌としての「有形文化」のなかにも、心意の問題へと昇華させることのできる資料が含まれていると考えられていた。民俗学は「心理現象に重点を置くものであり、第一部第二部の採集も究極はこの事実（心意伝承：引用者注）を知らんがための準備」〔柳田・関 1942: 27〕であり、「有形文化」には、精神生活が行為としてあらわれることもあった。しかし、現実には生業の分野で、柳田の問題の核心に到達した民俗資料はさほど多くはないと考えられる。柳田民俗学にとって、いわゆる生業の分野にあたる民俗資料は、「心意伝承」の資料と比べ重要な位置づけを受けていないといえよう。この点については、千葉徳爾も「先生（柳田：引用者注）の民俗学に関する考え方のように、それら民俗事象のうちに民族の本質的な心性をうかがおうとする立場では、第三のものこそ最もよい資料となるから、民俗資料としての経済伝承は、さほど重要な地位を占めてはいないわけである」〔千葉 1966: 17〕と指摘している。

第二に、柳田は、生業的資料がもつ経済的側面を軽視し、民俗学の取り扱うべき生業の領域を狭めていた点が批判されなければならない。

千葉徳爾は、かつて民俗学研究所の例会で、商業行為における信仰要素の意味について報告をしたことがある。その席上で千葉は、報告に対し柳田から、「経済制度そのものは民俗学の管理ではない」という、痛切なコメントを受けたという〔千葉 1966: 17〕。この発言からわかるように生業という対象が不可分にもつ経済性といった問題には、柳田は関心が低かったという以上に、忌避するだけでもいえるような姿勢で臨んでいたのである。柳田は、民俗学が扱う「有形文化」が、広い領域をもち諸科学と多くの面で隣接し、それらから多くの知見をえることができると共に、反対に隣接諸科学へと多くの示唆を与える可能性を指摘している。しかし、むしろそのような学際的交流の可能性があるがゆえに、その対象を「民俗学の重要な課題であるが、しかし総ての慣習が研究の対象ではない」〔柳田 1942: 29〕と限定的に画定することを要求している。

たとえば、生業と関わる問題でいうならば、ユイなどの労働形式の問題は、社会学でも取り扱うが、それが「現実的なことを問題とし、これら慣習中の有用なもの、実際的なものを見つけることに最も大きな興味がある」のに対し、民俗学研究者が興味を引かれるのは「主として常民の日常生活の中に現われる処の社会的な道徳であり、信仰や伝承的な観念であり、その変遷過程」〔柳田

1942:30] としている。このような、問題の限定は、柳田の目指した民俗学の限界性——信仰など心意世界の偏重——を露呈するものであり、民俗学における生業・労働研究の進展に大きな障害となったものである。

柳田が、忌避したのは生業のもっている経済的システムの側面だけではない。さらに、生業を今日的な実際的課題として取り扱う視点までも、彼は排除したのである。これが、柳田民俗学がなされなければならない批判の第三点である。

柳田は、理念上「学問の実用」、「眼前の疑問への解答」、「学問救世」という使命を民俗学に与えているが〔柳田 1935:92-94〕、各論になると上記の労働形式の引用にもあるように、事実「変遷過程」に興味を帰結するのであって、「現実的なこと」、「実際的なもの」としては興味を抱かなかつたといえる。

柳田の民俗資料分類のうち、生業と最も中核で関わる項目に「労働」がある。「労働」という概念は、生業の過程で生起する、人間が手・脚・頭などを使って、人間にとって有用なるものを生産、あるいは変換する行為として、生業論のなかに当然含まれるはずである。しかし、この問題を取り扱うにあたって、柳田は「古い形」〔柳田 1935:132〕にこだわることによって、同時代的に現前にある人々が実際に行っていた生きていく行為を看過したのである。

民俗学確立期、柳田は、「私たちの知ろうとしている労働問題は今日のいわゆる労働問題ではない」〔柳田 1935:132〕とまでも述べている。この「今日のいわゆる労働問題」とは、日本の近代化と資本主義の拡大によって生まれた、当時の多岐にわたる切実な社会問題を指すのであろうが、上記のような言葉によって、柳田は民俗学の扱う労働問題を、農業ですら「もう古い形を見ることは困難になっている」ような、形骸化した残存の問題へと意図的に矮小化している。

その後の生業と労働論の多くが、伝承的な側面を今の問題として現在の理解せず、「形（あるいは型）」の歴史的遡及、あるいは現在の事物の来歴を歴史的に解説することを中心的課題としてしまった責任を、すべて柳田に押しつけることはできない。ただ、「民俗学を古い昔の穿鑿から足を洗わせ」「現代科学の一つにしなればならぬ」〔柳田 1947:6〕と、第二次世界大戦前の自分のあり方を反省し、また晩年、社会の役に立たない民俗学の頹廃を悲しんだ柳田ではあるが、彼が自戒するように、「古代」の「信仰」の研究を「郷土研究随一の目的としなければ、相済まぬもののごとく」した責任は、やはりその「発頭人」であった柳田にかなりの部分は帰されるであろう〔柳田 1935:87〕。民俗学における生業と労働論は、初発の段階において、柳田によってかなり限定的な枠組みをはめられていたのである。

ではなぜ、柳田は生業と労働の分野に関して、かくも冷淡であったのだろうか。学問の資料として軽んじ、その領域を狭め、時代を限定したのにはそれなりの理由があったはずである。

それは、民俗学を学問たらしめるにあたり、他の諸科学との境界を鮮明にし、棲み分ける必要があったという、民俗学の草創期特有の事情が押し量られる。さらに、その事情は、柳田が民俗学に到達するまでの経緯に求められる。それは、端的にいうと柳田の「挫折」である。柳田は民俗学以前、農政学を志していた。そして、それに「挫折」〔岩本由輝 1985:5-30, 福田 1992a:23〕したために、民俗学における生業論を限定的にしたと考えられるのである。

民俗学以前、つまり農政学者、農政官僚としてあった柳田の著作を繙く限り、経済、あるいは生

業・労働としての農業への関心は、低いどころか、研究の本質であったといっても過言ではない<sup>(3)</sup> [柳田 1902, 1901~1905, 1904, 1910, n.d., 1929, 1931]。そこに立ちあらわれる柳田は、少なくとも「私たちの知ろうとしている労働問題は今日のいわゆる労働問題ではない」と述べるような、民俗学者としての柳田ではなかった。

そこでは、労働の話もいささかの限定をもって扱われていない。また、それは政策提言型の実際的な視点と、主張をともなっていた。そこで取り扱われた問題、たとえば、産業組合や農民の分配の問題、職業的な農民の自立を目指した中農養成策、小作料米納制批判などは、「現実的なこと」、「実際的なもの」なのであって、まさに、「柳田の知ろうとしている労働問題は当時のいわゆる労働問題」だったのである。

当時としては先駆的ともいえるアグレッシブな議論を、柳田は民俗学以前に展開していたのである。しかし、農本主義的小農保護論が支配的であった当時の学界や官界の状況にあって、柳田の意見は受け入れられることはなく、「挫折」の前に農政学を放棄していくこととなる [岩本由輝 1985:5]。この「挫折」が、新しい国学を模索する柳田に生業論を避けさせた、あるいは、農政学など他の実学と意識的に棲み分けさせたと考えられるのである。

福田アジオは、1910年（明治43）に柳田が『時代と農政』をまとめることで十年間の主張を展開してきた農政学に別れを告げるにいたったのである。明らかに柳田国男の農政学は挫折したのである。そのことが民俗学への道を用意した [福田 1992a:23] と、柳田の民俗学への転換を農政学への「挫折」から理解している。さらに、福田によると、柳田が民俗学に入っていったのは、この1910年前後であるという。とくにその契機となったのは、1908年（明治41）の重大な体験によるもので、その体験のひとつである1908年の約三カ月間にわたる九州旅行では、農政学者としてあった柳田とは思えない「認識の転換の過程」がみられることも指摘している [福田 1992a:24-25]。

この1910年代から、民俗学の確立期である1930年代までの約二十年間にわたる認識転換過程によって、柳田の学問は農政学から民俗学へと移り変わる。もちろん、この過程で、郷土会に参画することにより農政学者や、農業経済学者との交流は続けるし、また、朝日新聞社の編集部顧問論説担当として農政に関わる社説を書き続け、農村、あるいは農民を考える意志には変わりはない。ただ、それをとらえる認識自体は、かつての農政学そのものではなかったのである。

先に、民俗学確立期の柳田の「私たちの知ろうとしている労働問題は今日のいわゆる労働問題ではない」という言葉を引用したが、このような認識転換過程を考慮にいと、この言葉は、「私たちの知ろうとしている労働問題は今日のいわゆる（農政学が扱うような）労働問題ではない」と理解すべきであろう。あくまで、農政学との差異を強調したものと受け止めた方がよい。しかし、その差異を強調するあまり、民俗学が取り上げる労働の問題は、痩せ細ってしまった。

その言葉の載せられた『郷土生活の研究法』では、同じく「私は元来が農民史を専攻してみようと思って、学問を始めた人間である。今でもこの方面に知友は多く、また農村の近年の出来事に対して、最も深い関心を抱いている」 [柳田 1935:92] とし、「近年の出来事」を排除しない姿勢をみせ、「今日の労働問題」を取り上げない姿勢と明らかに矛盾する。その言葉には、当時も農村の問題を追究する意志が貫徹されていたことが表出している。しかし、柳田は、さらに続けて「眼前にこれほど多くの問題を見せつけられ、またやるせない苦悩の声を聞きながら、何ら献策をもってこれ

を救うこともできなかったのは、学徒としてこの上もない恥辱」とまでの苦悩に満ちた自戒を行い、その理由としては「世上の常識なるものが私たちのとは別で、共通の立場に立って異見を闘わず途がないためであった」と述べている。この、「世上の常識なるもの」こそが、柳田の農政学を受けいれなかった当時の学界や官界の状況なのである。そして、「挫折——あるいは失望といってもよいのかもしれない——」したがゆえに、「とにかく自分の方法によって見つけてきた材料を整頓し、許されるかぎりの結論を導いてみたい」と、農政学とは違った「自分の方法」、つまり民俗学の方法を模索したのである〔柳田 1935: 92-93〕。だが、それは農政学と方法的な異質性を追求するあまりに、対象とする領域の面でも農政学の手及びやすい領域は「異見を闘わず」場としてできうる限り避け、それからほとんど侵犯を受けないであろう領域、たとえば信仰などの心意的世界に立て籠もったのである。それは、柳田が、現前の農村の問題について、「今の農村の動揺苦悶の底にも、善し悪しは別として、古い信仰の名残のあることは、これを認めずにはいられぬ」〔柳田 1935: 94〕と、現実の農村問題を古い時代の信仰の問題と絡めて理解しようとしたことから明らかである。

柳田のこの選択は、果たして正しかったのであろうか。その選択は、農政学よりも現実の生々しい問題に寄与するものであったのであろうか、大いに疑問が残る。柳田が、民俗学へとその方法を転換しても、初志は変わってはいなかったことは認めることができる。しかし、あえて農政学と別離する上で、その方法を限定的にし、なおかつ方法ばかりではなく対象までも、限定的にしてしまったのである。そのように考えないと、千葉に発した「経済制度そのものは民俗学の管理ではない」という、狭隘な発言は理解できない。柳田にとって、生業と労働論はかつて離反した農政学に、最も接近する可能性のある世界だったのであり、柳田にとって否定的な意味で、敏感に反応せざるをえない世界だったのである。

柳田民俗学への転換以前の現実的、実際の思考や主張が、その後の民俗学の形成に影響を与えなかったわけではない。民俗学草創期の著作に鏤められた「学問救世」〔柳田 1935: 93〕、「私たちは学問が実用の僕となることを恥としていない」〔柳田 1935: 92〕、「なぜに農民は貧なりや」〔柳田 1935: 93〕といった経世済民を示す文言は、柳田民俗学が現実社会へ寄与する実践的学問であることを示す証左として、頻繁に引用されてきたが、これは民俗学以前の柳田の関心の延長線上にあるといってもよい。このスローガンにも似た美辞は、柳田民俗学の成立の結果、最終的に到達したものではなく、民俗学が始まったときには既に用意されていた心意気なのである。それは、「挫折」はしたが「農民」の幸福を限定なしに希求した農政学者としての柳田に帰結するのであって、民俗学者としての柳田国男には帰結しない。

### ③……………柳田以後の生業と労働論

柳田の崇高なる理念や言葉が、思想界や知識人層の議論に影響を与えた以外、現実にどれほど目にみえて体現されてきたか。また、現実社会の諸問題の解決に身近なところでどれほど寄与してきたか。この、柳田民俗学の実践性への疑問に、明快に断言して、これはという証明できる事例を、どれほどの民俗学者はもっているであろうか。民俗学者になった柳田は、農村に入るという行為によって、あるいは農村の事物を全国から収集するという行為によって、農政学者としてあった柳田

に比べて確かに、農民への物理的距離を縮めた。しかし、その関心の実践性、現実性などを肌で感じる感性的距離は、民俗学者となってからより広がったのではないだろうか。

これは、きっと柳田の本意とするところではない。また、その距離の拡大の責任を、柳田ひとりに押しつけることもできない。ただし、そういう同情的な理解を排してでも指摘しておかねばならないのは、柳田自身、理想的な文言を並べ立てる一方で、自らの民俗学の可能性を狭める言動をするという矛盾した行為を、行っている点である。それは、生業と労働の問題を、民俗学のなかでは矮小化したことから明らかである。したがって、柳田民俗学から、生業と労働論の意義は見出しがたいということになる——それは、柳田国男全体から意義を見出しがたいということではない。柳田民俗学から見出しがたいということである——。

さらに、民俗学の生業と労働論において不幸であったのは、柳田の影響力の巨大さであった。その巨大さは、後続の研究者の自覚的な内省を、ときとして奪うことがあった。たとえば、柳田に強い影響を受けた直江広治などは柳田の意志を受け継ぎ、「民俗学で取り扱う労働の問題は、今日新聞紙上を賑わしているいわゆる労働問題ではなく、遠い過去から連綿として継承されてきた慣行としてのそれである」[直江 1954:127] と、労働の問題を忠実に歴史へと還元している。これは、先に引用した柳田の「私たちの知ろうとしている労働問題は今日のいわゆる労働問題ではない」という言葉と、あまりにも酷似している。後続の研究者は、柳田の言葉に忠実であればあるほど、その問題点も忠実に継承することとなったのである。当然、その責務は柳田の後に続く研究者が負わなければならない。

1950年代から刊行された近代日本民俗学初の総覧である『日本民俗学大系』には、既に5巻「生業と民俗」が収められている。そのなかで、最上孝敬は「もっとも濃厚に前代の趣を残しているもの、現代にまで跡をとどめている前代産業の姿」[最上 1959:1]こそが、生業という名辞でもって書名を飾った同書で取り上げるべきものとしている。また、同書では「生業の面においては、この現代の解決に役立つ面よりも、過去の歴史の理解に資する面の方に、はるかに重みがかかっている」と述べ、やはり「歴史的叙述」が生業の研究に不可避のものとして語られている[最上 1959:12]。このような見解も、柳田がとった歴史的変遷重視によって生業研究を矮小化したことと軌を一にしているとみるべきである<sup>(4)</sup>。もちろん、民俗学者の多くがやってきた生業の歴史的な理解が、まったく無意味で、徒労であったのではない。歴史的変遷を明らかにし、叙述する行為が、民俗学の目的に反して、現在へとほとんど還元されなかったことが問題なのである<sup>(5)</sup>。

その後、民俗学は柳田を失った後も、その思想を大きな拠り所とすることに変わりはなかった。しかし、生業の研究では、それを凌駕しようという意志をもった言説が出始める。柳田が他界して四年後の1966年(昭和41)、千葉は、生業を民俗学の対象として研究することの意義について考察している。そして、それは柳田民俗学の限界性を打破する目的で行われた。

千葉は、「柳田先生がとりあげなかった結果、といってもいいすぎではないと思うが、こんにち日本民俗学の分野でも経済的伝承をこの見地(民族によって別系統の経済概念が存在するという見地:引用者注)からとりあげて、日本民族独自の経済的な伝承文化があったのかどうかを考えた人はまだほとんどいないようである」[千葉 1966:20]と、まず民俗学を批判している。この批判は、千葉の考える民俗学が、柳田民俗学の目的とする民族のエトノスの究明を、目的のひとつではあれ最高

の目標とは考えていないことと密接に関わっている。そのため、千葉は民俗学が今後、「これまでのように、そうした古態資料をもとめて原型に遡源することを主にした分野から、これからは民俗の変貌の順序法則を求めるとか、民俗の保存削減の条件を知るとかといった分野の開拓に方向を転ずる必要があるであろう」と、民俗学の転換を要求している。この転換の理由は、「民俗研究に柳田先生が立てられた目標とちがうものを盛りこむならば、先生が立てた研究対象の分類体系をも、研究の目的と方法とに忠じたものに組みかえて用いなければうまく行かない」[千葉 1966: 22] といった、はっきりとした現状認識と危機感に基づくものである。そして、これは、その後の民俗学における生業と労働論の流れに対する予言でもあった。

このような現状認識、危機感が、同時代人にどの程度共有されていたか定かではないが、少なくとも上記の千葉の生業に関する考察が、日本民俗学会学会誌『日本民俗学会報』の編集者の求めに応じてなされたことからして、当時、生業の取り扱い方が、学界的な課題として模索されていたことがうかがわれる。しかし、生業研究を確立するという模索には、千葉の現状認識はほとんど反映されることなく、最終的に生業論が自明の分野として成立することによっていったん収束する。

日本民俗学会の学会誌は、1975年(昭和50)、100号を迎えることを記念して、特集として日本民俗学の研究動向を隔年で掲載し始める。100号は宮本常一「生業の構成」[宮本 1975]、122号中村たかを「生業」[中村 1977]、124号湯川洋司「生業」[湯川 1979]、136号小川直之「生業」[小川 1981]、148号神野善治「生業」[神野 1983]、160号田辺悟「生業」[田辺 1985]と、連続して生業が取り上げられていることから、この十年間、生業が民俗研究分野の一角を占めることが許されていたことを理解できる。しかし、それは千葉が主張した——実際に体現したということではない——ところの民俗学の転換を根本から受け入れた結果、もたらされたものではなかった。

最初の宮本の論考は、宮本が構築しようとしている「分業と棲み分け」理論に対する新視点を提示するもので、独自の生業論が展開されていることは評価されるが、これからは、当時の動向を知ることができない。それに次ぐ、中村の論考により当時の生業研究に求められていた問題を、まず知ることができる。中村は、まず、当時の研究状況として、生業関係の研究が農耕、漁撈に偏り、手工、諸職などの領域が手薄になっていることを指摘している [中村 1977: 43-44]。いわゆる、対象の偏りである。しかし、この指摘は、民俗資料項目の取り扱いの偏在を述べているのであって、その内部を深化させる問題には目がっていない。農耕、漁撈を多く研究していたところで、それらの研究が、柳田が限定したような枠組みを乗り越えたかどうかの吟味は行われていないのである。

中村はまた、1、生業の全体的把握と現在的意義の究明の必要性、2、生業の記録方法の改善、3、労働、労働環境の記録方法の改善、4、生業習俗の科学的合理・不合理性の検証、5、生業変化の契機の究明の五点を、生業研究の注意点として提示している [中村 1977: 47-49]。この注意点は、すべてにおいて首肯できるものではないが、第一の生業の全体的把握と現在的意義の究明の必要性を主張した点は、見逃してはならない。既に述べたように、柳田民俗学は、生業研究において「現実的なこと」、「実的なもの」を排除した。中村の主張は、それを無意識ながらも乗り越えようとするもので、全体性といった問題も、研究対象を明確にするための分類が、逆に研究を個別的に細分化された領域に閉じこめてしまったという「副作用」的状況の超克を示すものとして、現在でも重要な意味をもっている。中村の見解にしたがうならば、当時の生業研究は細分化され、平板なもの



になっていたようである。

中村は、さらに民具学の成立についても触れている。この民具学との関係の問題、あるいは民俗学における民具の扱いについては、さらに早い時期から論議されて[桜田 1961] おり、民俗学における生業研究に内包される形での民具研究も意識されていた。また、宮本常一、桜田勝徳ら民俗学の生業論に大きく寄与した人々も、この民具論、あるいは技術史と強く関わっている。生業論と、頻繁に絡まりあった民具論とが、両者共に柳田があまり関心を示さなかった、民俗学の周縁的領域であったことは、注目してもよいであろう。

『日本民俗学』99号の「社会経済伝承特集号」は、その名に「経済」という文字を付しているにもかかわらず、その内容は民具の問題が偏重されている[安田 1975, 河岡 1975 など]ことから、「経済」という研究——すなわち生業論——と民具論が当時密接に結びついていたことが理解できる。民具学が独自の学として、民俗学からの独立を計り、確固とした領域を確保するなか、民俗学における民具の取り扱い方については、常に生業の分野で言及され続けてきた。民具の問題は、当時、勃興していた民俗博物館建設の機運と表裏一体であるが、この点についても、中村が指摘した後、続く湯川洋司、神野善治、田辺悟らによって動向が把握されている[湯川 1979, 神野 1983, 田辺 1985]。

1970年代後半からの十年間、民俗学における生業論にとくに関心を払った宮本常一、最上孝敬などの有力な研究者を失うが、一方で、このような民具学の台頭、また、坪井洋文に代表される「稲作中心主義批判」<sup>(6)</sup>[坪井 1979, 1982]、また、この批判と頻繁に呼応して語られた「照葉樹林文化論(これは、日本民俗学では農耕文化起源論として受け入れられたとあってよい)」などの提示により、生業研究の分野は“表面的”には活気づき、また、生業そのものへ関心を向ける多くの研究が世に問われたようである。

たとえば、湯川は「従来生業はたとえば信仰なり社会組織なりの分析・考察を進めるための副次的な扱いを受けていた」が、それを克服し生業そのものと正面から取り組んだものが目につくようになったとし[湯川 1979:46]、また、小川直之も「従来、ともすれば「村制・族制」、「年中行事」などの研究の副次的扱い(よくいえば資料の背景として扱うということ)か、または一連の作業過程やその用具というような資料分類に限定的であることの多かった「生業」研究に、「生業」を民俗分析の基盤にすえた、あるいはその変容を分析指標にした研究が出されるようになってきたと評価できる」としている[小川 1981:36]。さらに、神野は「質量ともに豊かな業績を見渡してみても……少なくとも「生業」の領域では大変活発な調査研究が行われたのは事実である」[神野 1983:33]と総括している。

これらの文言をみる限り 1970年代後半から 1980年代前半の状況は、それ以前より改善されたか、あるいは改善されたと認識されていたかのように受け止めることができる。このような評価が、具体的にどのような論考を指すのか、筆者は管見にして知らぬが、少なくともこの時期に生業研究者の数が増え、その研究する領域が拡大されたことだけは間違いなさそうである。しかし、それ以降、民俗学全体の沈滞とあいまって、生業研究の分野も沈滞し、新しい方向性は見出すことができなかつたことも、また現実である。それは、1987年(昭和62)の『日本民俗学』171号の研究動向から生業の分野が削除されたこと、それに続く1992年(平成4)『日本民俗学』190号の研究動向で

は復活したものの、そこでは生業研究の存在感のなさが批判されていることから明らかである<sup>(7)</sup> [安室 1992]。そのような状況のなか、同号に「自然」をテーマとした篠原の論考 [篠原 1992] が登場したことには注目せねばならない。「自然」や「環境」を、民俗学のひとつの課題として読み解く視点は、『日本民俗学』200号記念特集号でも、取り上げられている [篠原 1994]。さらに213号の1998年(平成10)の研究動向でも、「生業」<sup>(8)</sup> [赤羽 1998] とは別に「自然(生態・環境)」という一角を与えられ [野地 1998]、現在の民俗学のなかで定着したかのごとく受け止められる。これは生業論の流れと関わる、特筆すべき状況である。

#### ④……………現代の生業と労働論

本論では1990年前後から、現在までの約十年間の生業と労働論の状況を、現代の生業と労働論としてとらえる。それは、研究の流れからいって大きな変革期であり、生業というある種区画されたイメージのある言葉で安易にくくれないほど、対象、方法、目的の面において既存の生業と労働論とは異質である。確かに、1980年代後半から1990年代前半にかけて、生業を実体的な「自然」、「環境」、「生態」という言葉と絡めて論ずる方向性の萌芽がみられる。その方向性自体は、生業論に押し込めるにはあまりにも大きい、生業論と無縁ではない。それらの検証では、最も目に映じやすい、人と自然とを取り結ぶあり方＝生業と労働が中心の課題となっているのである。

この方向性は、「生態民俗学」、「民俗自然誌」、「環境民俗学」という三つの大きな流れに区分できる。これらには共通して、現実社会において、グローバルな環境問題が頻繁に論議される状況が、明らかに影響を及ぼしている。現実社会から切れたところで、古態を追い続けることからまだ完全に離脱することができなかった民俗学にしては、至極評価できる試みといえよう。この試みは、生業という枠組み自体も乗り越えて、生業と労働の最もアクティブな議論を吸収しつつ現在まで連続している。

この方向性の、先駆的存在として野本寛一の業績 [野本 1987] をあげることができるであろう。これが、「生態民俗学」という第一の流れである。

野本の業績こそ、生業論として片づけてしまうには、あまりにも広大であるが、その論の基礎に生業と密接に関わる生産が重要な対象として扱われていることは間違いない。「自然」との関わりのひとつに、それを生活の維持の上で利用するという側面は不可分であるのだから、これは当然の帰結である。

野本は、「生態学的な着眼・発想による民俗現象の研究」 [野本 1987: 15] を志す「生態民俗学」という新分野を提唱し、生態学的用語と概念を援用して民俗の理解につとめている。その後、この自然環境を民俗生成の基盤としてとらえる方法は、90年代に大いに発展される [野本 1994, 1995]。その研究は、生態的民俗現象を民俗学の対象とすることの意義、そして、生態学を民俗学に取り込む恣意性の二点において批判されている [篠原 1987]。そして、それはまた、「自然」、「環境」と人間の関係性をア・プリオリに共生的なるものとして礼賛する点、さらに、研究の内部に、生態学とは相容れない歴史的関心をもち、起源論、すなわち古代への還元的理解法を、厳密な方法論的検証なしに適用する点において、従来の民俗学と同様の批判を免れない。

しかし、その研究に含まれている資料の質量は、そのような欠点を補ってもあまりある。また、「民俗連鎖——この用語自体にも問題があるが——」という思考によって、従来、テーマ別、項目別に分散することが少なくなかった民俗学、民俗誌に、民俗事象相互の関係やその連続性のダイナミズムを浮かび上がらせる可能性を示唆した点〔野本 1987:16〕は新鮮であり、傾聴に値する。野本の「生態民俗学」は、その理論的瑕疵にではなく、文化のドキュメンテーションとしての優れた部分にこそ注目すべきであろう。人間と「自然」との関わり方の豊かさ、ひいては「自然」と人間の関わりから民俗を読み解く方向性を、民俗学界にとどまらず広い読者に知らしめる役割を、十分に果たした点においてそれは評価されるのである。

このような野本の「実態論としての自然と人間の関係」〔福田 1992b:12〕とは異なり、主体としての人間に研究の重きを置き、「認識論、知識論のレベルで自然と人間の関係」〔福田 1992b:12〕をとらえようとする研究が、野本の「生態民俗学」に反駁する形で提示される。それが、篠原徹の「民俗自然誌」という第二の流れである。

篠原は、「自然」にまつわる民俗を読み解くなかで、他の二者に比べ生業への視点をとくに重視している。

植物生態学や考古学を、学問の背景としてもった篠原は、意図したわけではなかろうが、1970年代から民俗学界には目立たぬ形で、生業、とくに「自然」と人間を取り結ぶ行為としての生業に関心を払い、独自の生業論を展開してきた。そのため、その業績は当時の民俗学の研究動向にも、ほとんど重要なものとして汲み上げられることはなかった。その方法、思考の脈絡が明確に開示され、民俗学の議論のなかで位置づけられたのは、野本の「生態民俗学」への批判が端緒となる。その批判の内容は、既に記しているので詳しく述べないが、それを契機に篠原の「民俗自然誌」の方法的検証が開始、展開されたといっても過言ではない〔篠原 1988, 1989, 1992, 1994, 1995, 1996〕。

篠原は、生業を扱ったとき、「どのような仮説を提示しようか、あるいは魅力ある言説で説明しようかそれらが蓋然性の少ない、確からしさのないものにみえる」〔篠原 1995:1-2〕と、まず従来の民俗学における生業論の問題点を喝破している。これは、「古い形」にこだわった、民俗学への批判である。そのように考える理由として、従来の民俗学における生業論において、生業の社会経済的な側面との関係がわからない点、自然知の世界への言及がない点をあげている。第一の社会経済的な側面との関係性が不明確な点は、筆者が本論で明らかにした、柳田にとっての意図的な、あるいは柳田民俗学を継承した人々にとっての、無自覚な生業研究の限定性の指摘と符合する。

第二に篠原のいう「自然知」とは、「文字を媒介にして獲得される知識ではなく自然と対峙し観察して獲得される知識の総体」を指している。その具体例として、民俗学の生業研究と密接に関わっていた民具の問題をあげ、民具は「形態や機能あるいは素材だけを問題にして民具の分析や民具間の系譜を追求しても、それがいかなる環境でどのような自然知を背景に使われるかが問われなければ道具の本質はわからない」としている。いわゆる、民具という民俗事象自体ではなく、その民俗事象で人間の何を読み解くかという思考であり、その関心は、技術や物質そのものではなく、あくまで人間に帰結するという考え方である。この考え方は、生業研究のみならず、民俗学全般が「民俗」をではなく「民俗」でという基点に、議論を引き戻すべき〔岩本 1998:30〕状況にあることから鑑みても、注目しておかねばならない課題である。

篠原にとっての「自然をめぐる民俗」とは、「自然の現象する側面いかにあれば自然の生態とそれについての人々の自然との葛藤」である。そして、「自然誌」を「動物や植物の生活に関する科学的な記述」、「民俗誌」を「生業を営む人々の社会的集団の生活総体を記述するもの」と定義づけたとき、「民俗自然誌」とは「社会的集団の生活総体のなかで自然と対峙し伝承され観察して獲得された自然知の体系」となる。この定義づけからわかるように、篠原の主張の力点は、人間生活の全体性を描写する「民俗誌」にあるのであって、「民俗自然誌」は、その全体性を描写するため「自然」を軸としたものといえる。

篠原の「民俗自然誌」論は、このような全体性ととも、個人への注目、イーミックな視点の強調、いたずらに仮構された自然との共生神話への批判、伝承を文化の深層や基層、あるいはエトノスへ安易に繋げる歴史還元主義への批判など、傾聴に値する論点は枚挙にいとまがない。そして、論点をこなしつつ「確からしさ」を保持した実例による実態研究は、二冊のアンソロジーとしてまとめられている〔篠原 1990, 1995〕。

さて、現代生業研究の流れのなかで、重視しなければならない第三の流れ「環境民俗学」を取り上げよう。

「環境民俗学」という言葉は、野本の「生態民俗学」論のなかでも使われているが〔野本 1987 : 17〕、明確な概念規定を行い、かつ実態的な分析をともなったものとしては、鳥越皓之の研究〔鳥越 1994〕が嚆矢である。しかし、鳥越は、既に1970年代後半から、生業を「環境」のなかで理解する視点を有していたことが指摘できる。当時、彼は、生業としての農業をとらえるにあたって、まず、「私たちは意外なほど生業としての農業についての知識に乏しい」とし、その理由として、民俗学が「生業としての農業そのものの理解よりも、農業を営む人たちに関心の目がうばわれたのである」〔鳥越 1978 : 78〕と指摘している。この指摘にある「農業を営む人たちに関心の目がうばわれた」という文言は、人間生活そのものに目が奪われたということではなく、信仰や儀礼など精神世界に直結すると思われる領域に民俗学が偏っていたということであらわしているのであり、鳥越の言葉は、その状況に対する、やわらかな批判と受け止めるべきである。しかし、このような批判の一方で、鳥越は、当時の民俗学の分析法を、他の分野とは違った独自のものとして肯定的に評価している。

鳥越は、生業としての農業を考えるにあたり、「自然環境」と「歴史性」というふたつのファクターを考えた。そして、この自然的、歴史的な拘束を受けたものを「環境 (environment)」と表現する。さらに、この「環境」のうち、特定の人にとって意味ある部分を「状況 (situation)」とし、これを分析する「状況分析法」が、民俗学における既成の農業民俗資料報告や論文を支える視点であったとする。この分析法は、特定の個人や集団にとっての意味を考え、その立場になって考えるということで、農業経済学や農政学、農村社会学とは異なった意見を民俗学が提示できると評価している〔鳥越 1978 : 80-82〕。このような内部の視点から内在論理を導き出す方法を、当時の民俗学研究者がどの程度自覚的に企図していたか、という点については異見のあるところではあるが、イーミックな視点の評価は、先の篠原の見解とも共通していて、その先見性は傾聴に値する〔篠原 1989, 1992〕。

この特定の個人や集団の立場からの視角は、その後も鳥越にとって重要な意味をもち続け、1980

年代の滋賀県琵琶湖をめぐる研究〔鳥越 1984, 鳥越編 1989〕に大いに発揮される。この時期、「過去の知の累積」という「伝統」を対象とした研究方向として、社会学を軸とし人類学、民俗学、地理学、経済史などの知識を導入した脱領域的な研究「環境史」の構築が鳥越によって試行される。そのなかで、内在論理の抽出の立場を明確に堅持する「生活環境主義」〔鳥越 1984〕という「ゆるやかなイデオロギー」〔鳥越 1997:10〕が確立された。「生活環境主義」は、「当該社会に実際に生活する居住者の立場」をとるのであって、「いわゆる第三者の立場（俗に客観的な立場と言われている）」には立たない〔鳥越 1984:325-341〕。あくまで、その思想のもとで行われる研究は、研究者のためにあるのではなく、居住者の生活の問題を解決するための研究なのであり、その寄る辺は実に明快である。その内在論理に基づく実践性は顕著である。

以上のような視点と「主義」が、民俗学的に結実したものが、「環境民俗学」である。ここでいう「環境」は、「自然環境」と同義であるが、この「自然環境」は、「人間の手の加わった自然環境」なのであり、「環境民俗学」は、このような加工された「自然環境」と人間のかかわりのカラクリ」を民俗学的視点から研究する分野である〔鳥越 1994: ii - iii〕。その研究分野は、大きく三つに整理されている。

第一に、「環境を殺さず」うまく人間の生活に「利用しつつける」カラクリを伝承社会からみつけ出すことを目指す「伝統的生活・生態系」の分野。第二に、「環境」に主体性を認め、「環境」と人間の相互のせめぎ合いのなかにみられる、すりあわせのあり様を明らかにする分野。これは、常民が「自然性の正体」をどのように把握しているかを理解することである。第三に、「環境」を媒介にした「人間相互の関係」を明らかにする分野である〔鳥越 1994: iv - vi〕。

この「環境民俗学」を評した篠原は、第二、三点については、それぞれイーミックな立場から自然知をとらえる立場、消費、流通、交換、あるいは労働観と関わる社会経済的課題を重要視する立場と、自分の言葉に読み替えて賛意を示している。ただ、第一点については、それが「自然と人間の共生思想」を偏重するものであり、それが、エコロジー運動に寄与でき、資源の持続的利用に都合のよい民俗ばかりを抽出する恣意性をもつことを批判している〔篠原 1994〕。この点については、篠原に共生思想への都合のよい利用と受け止められても致し方がない表現を、確かに鳥越は行っているが、しかし、それは「生活環境主義」という「ゆるやかなイデオロギー」に立脚する、鳥越の実践的姿勢としては譲れないところであろう。鳥越の主眼は、運動としての実践性にこそある、と解釈すべきである。<sup>(9)</sup>

## ⑤……………結論

以上、民俗学の生業と労働論における特筆すべき研究の流れを素描した。

筆者は、現代の生業と労働論を評価し、その発展に重きを置くものである。

筆者が評価した、現代の生業と労働論、野本の「生態民俗学」、篠原の「民俗自然誌」、鳥越の「環境民俗学」という三つの流れに共通するのは、既存の民俗学の生業論という狭い枠組みから離れて、生業を主眼とした民俗学の新しい側面を構築していることである。誤解がないようにあえて述べておくと、これは、民俗学にとって単なる新しい領域の拡大ではない。もちろん、新しい領域を付加

---

したものでもない。民俗学の枠組み自体を、脱構築しようとした試みと受け止めるべきである。

「生態民俗学」は、便宜としてあったテーマ、項目が、その後、実体視されるようになって、研究分野として拡散している従来の民俗誌（民俗報告書）の枠組みを壊すものである。そして、自然を軸として、民俗事象相互の関係やその連続性のダイナミズムに関心を払いながら再統合することにより、本来の民俗誌のあるべき姿へと、回帰的に転換させる模索と位置づけられる。

「民俗自然誌」は、従来の民俗学が前提として認めてきた伝承母体（集団）から個人へ視点を転換させる。それは、人々に内在するイーミックな知の束となって、より確からしいものとなる。そして、従来の民俗学が頻繁に採用してきた、文化の深層や基層、あるいはエトノスへと安易に繋げる歴史還元主義に利用されてきた伝承を、現在理解の素材としての伝承へと回帰的に転換させる模索となっている。

「環境民俗学」は、民俗学それ自体に拘泥されず脱領域的——かつては学際的と表現された——な研究手法から、生活者の立場に立って実践を行う。あるいは、目的化する。それは、民俗学が初発に保持していたはずの経世済民の思想に、やはり回帰的に転換させる模索と考えなければならない。これらの模索は、千葉徳爾が1966年（昭和41）に主張し要求した民俗学の転換を、いみじくも、具現化している。千葉の予言は的中したのである。

我々は、新しい民俗学への転換を模索した三つの流れを生み出した人々が、民俗学の内部に存在しつつも、一方で超領域的な指向性をもっている人々であることを看取しなければならない。その点において、冒頭で紹介した山折哲雄の「日本民俗学落日論」は否定されるのである。

伝統的な民俗学を学びながら、是非はともかく果敢に生態学の概念、用語を導入した野本。ディシプリンとしてのアイデンティティーはなくとも、生態学や人類学、考古学など他領域の知見が紛れもなく影響を及ぼしている篠原——彼は、民俗学者である——。民俗学で「環境民俗学」をうち立てたのに飽きたらず、社会学においても「環境社会学」を構築し続け、デュアル・ディシプリンを地で行く鳥越——彼もまた、紛れもなく民俗学者である——。彼らは、柳田民俗学の純粋な延長線上では、それらの試みに到達しえなかった。そのようにみると、この状況を予言した千葉が、地理学という学問領域を包含した、境界領域で活躍していた人物であったことは興味深い。そして、柳田国男自身も農政学とのふたつの世界に知悉し、方法論を身につけた人であったことも指摘しておかなければならない。ただし、柳田のふたつの世界は分断され、柳田に内化する方法は統合ではなく、最終的に分離に向かったところに民俗学の不幸はあった。

最初に述べたように、柳田民俗学は生業と労働論を狭隘にし、その魅力を減少させた。それは、学問の成立事情、柳田の意志に大きく関わっていると考えられる。その後、民俗学を継承した研究者にも同様の問題点が、少なからず継承される。1990年前後になるまで、新しい視点と方法をもって、旧来の狭い生業論を超克した研究は、ほとんど出てこなかったといえるのである。そのため、将来の研究で汲み上げるべき理論や方法は、1990年代以前よりも以後のものに、圧倒的に質的に妥当性があると筆者は考える。もちろん、それ以前に蓄積された大量の民俗の束は、少しも資料（史料）的価値を失うものではない。民俗学の財産として、今後の研究に大いに寄与する可能性も否定できない。

しかし、その束を、並べ替えただけ、あるいは比べただけでは、新しい視角と方法は、そこから

生まれてこないであろうというのが、かつての民俗学の生業と労働論を素描した筆者の結論である。そのため、今、我々が生業と労働論を考えるにあたって、とくに重要なのは、現在の動きなのであり、それ以前のものではないと、筆者は断言する。

最後に、このような結論と断言に対し、民俗学を“正しく”認識している人々は、大いに反駁を加えなければならないことを付け加えておきたい。

その反駁の先頭に立つことが予想されるのは、福田アジオであろう。

福田アジオは、1990年（平成2）、「労働の民俗学」を発表している〔福田 1990〕。そこでは生業の語は用いられず、あくまで労働という語によって指し示されている。福田は、民俗学の本質的な部分を継承して、労働論を展開した。その関心、手法はまさに民俗学の「正統」といってよい。この「正統」という意味は、従来の民俗学を安易に丸ごと継承するのではなく、正しく理解し、吟味した上で引き継いだ、という意味での「正統」である。

福田は、「生産に従事する人々の姿」〔福田 1990：16〕の研究は、歴史学、とくに社会経済史にはほとんどみられないとし、それを新しい史料——歴史学が使わない史料——を基に明らかにできるのが柳田国男によって切り拓かれた民俗学であるとする。この点において、福田は柳田の主張した「文書史料の限界」〔柳田 1935：35-38〕についての指摘を踏襲しているといえる。ここで、福田のいう「生産に従事する人々の姿」とは、「人々は過去のそれぞれの時代にどのような服装をして、何時から何時まで、どのような動作をして働いていたのか」〔福田 1990：15〕という言葉に代表されるような、より実態的、具体的な農民像を指す。

福田は、日本社会論や日本文化論で表面的に語られてきた日本人の労働のあり方、たとえば、「日本人はモーレッツ社員、働き蜂である」などといったステレオ・タイプの言説を、より歴史的に厳密に検討して、そのよってきたる所以を明らかにする必要性を主張している。そして、その歴史的検討は、経営学や経済学、社会学、人類学などでは十分に果たすことができず、「人々の現実の行為や知識を調査し、そこから歴史的世界を認識する」民俗学こそ、それができるとする〔福田 1990：16-17〕。

この言葉は、先に引用した柳田の労働形式に関する所見、すなわち現実的、実際的なものをみつけることは社会学が担い、民俗学は常民の日常生活のなかにあらわれる社会的な道德の変遷過程を知るためにあるという所見に、一見似通っている。しかし、福田はより慎重、用意周到である。それは、筆者が批判したような心意の偏重や、起源論的歴史還元へと粗笨に帰結していない。あくまで、伝承による現在理解を目指している。そして、寄る辺とする時代の中心を、明確に近世以降と画定し、その史資料も民俗学的聞き書きと、歴史学が用いる文献とを接合して、より実証性を高める工夫をしている。福田は、歴史、あるいは現代を反省する契機としての柳田の歴史認識自体は肯定し継承するものの、一方で、柳田民俗学の起源論的傾向性は批判し、それを排しているのである〔福田 1992a：89〕。

それはまた、「郷土研究の第一義は、手短かに言うならば平民の過去を知ることである。社会現前の実生活に横たわる疑問で、これまでいろいろと試みて未だ得たりと思われぬものを、この方面の知識によって、もしやある程度までは理解することができはしないかという、全く新しい一つの試みである」〔柳田 1935：8〕という柳田の言葉の踏襲でもある。したがって、福田の民俗学では、歴

史学的方法と、現実の疑問の解決という目的とは不可分に結びついており、ある意味では柳田の目指した民俗学を、柳田以上に純粹に遂行しているといえよう。

この柳田以上に柳田らしい福田は、実際に今日の労働のあり方から、過去の姿を把握したいと思った問題点として、以下の十点を例示している〔福田 1990：17-18〕。

1. 現在は労働時間が必ず決まっているが、日本において労働時間がどのようになっていたのだろうか。
2. 現在の労賃は基本的には労働時間によって計算されるが、過去においては人の労働は何によって計算し、評価していたのであろうか。
3. 労働は個人が孤立して行うことはまずない。歴史的には、人々はどのように他人と協業し、分業して労働を行ってきたのであろうか。
4. 労働に従事する日は七曜制によってリズムが作られているが、このような休日の制度は日本の伝統としてはなかったのであろうか。
5. 労働の環境は現在はたとえばBGMというような音楽によって作られているが、人々の労働の歴史のなかではどのような方法で労働の雰囲気作りが行われてきたのであろうか。
6. 職業的な訓練は様々な研修として企業内で行われているが、かつてはどのようにして労働の技能や知識を身につけてきたのであろうか。
7. 労働には定年制が実施されていることが多い。労働の定年制は日本の伝統として存在するのであろうか。
8. 職場では全員がユニフォーム（制服）を着用することが普通であるが、これは日本の昔からの姿であらうか。
9. 職場では午後三時の休憩がどこでも取られているが、これは日本の古くからの慣行なのであろうか。
10. 日本社会の特色としてよく終身雇用制が言われるが、これは本当に日本の社会が形成してきたものであろうか。

福田が具体的にあげた問題点は、あくまで例示であるが、それらすべてが現在を基点に設定されている。まさしく現実の疑問といえよう。

次に、福田がそれぞれの問題にどのような答えを用意したかみていかねばならない。

福田はすべてに関して、一つひとつ解答を用意してはいない。明確に現在の事象と引きつけて理解している部分だけ解説すると、たとえば、労働時間はかつては、自然時間と合間にくる食事によって区切られていたという。そして、現在労働時間によって計算される労賃は、過去は費やした時間ではなく一日で区切られた仕事量、作業量で評価されていたという。したがって、現在の企業で行われている残業の姿、また、学校でベルが鳴っても、すぐに終わらない日本の授業なども、そこから理解できるということになる。

また、若者組や隠居制、一人前の観念から、日本村落社会において基本労働力が15歳から60歳までとされていたことを明らかにしている。そうすると、この民俗学的事実から、60歳定年制が理



解できるのである。

休日に関しては、元々は神事、仏事に関するカミゴトの遊び日と、労働を休み慰安をする遊び日があり、それが労働を休み、休養をとり、娯楽をする休日へと変化したという。そして、現代の休日も、このような休日の変化過程の延長線上に位置づけられるのである。その他、労働の協業、分業にはユイ、モヤイ、テツダイという制度が存在したことが、若者組がかつては技能伝達に機能していたことなど、現代の疑問に歴史的に答えてくれる内容が鏤められている。

この考察には、福田の重視する歴史学的方法と、現実の疑問の解決という目的が秘められている。しかし、このような歴史的な事象をもって、現在の事象を理解するという方法は、現在の事物の来歴を理解するということと、どの程度の違いがあるのだろうか、この考察は、大学教育のなかで開示されたものであり、内容を噛み砕いて身近な話題に引き付けなければならないという大きな制約を受けているため、これをもって福田の民俗学のすべてを語るには、揚げ足とりになってしまうことは重々承知である。だが、この論考のみにしたがう限り、そこにあらわされた現実の疑問の来歴を理解すること、あるいは解釈することによって、どれほどの現実の問題が解決されるのだろうかという疑問は、やはり残ってしまう。

たとえば、雇用者側によって労働量の基本単位が、逃れられぬ無言の圧力でコントロールされる現代社会において、過剰労働に苛まれ、それから脱却を希求する労働者がいたとき、それにかつての労働の区切りのつけ方を解説したところで、その労働者の切実な問題は解決するのであるだろうか。また、高齢化による若年労働者の不足と、高齢人口を支える負担の軽減に定年を延長させようという議論が起こってきたとき、民俗学的な解説はどのような方向性を支持し、影響力をもつのであろうか。現実の疑問を読み解くことと、現実の問題を解決することは、明らかに違うのである。

柳田にも同様の方法的主張が見られることは、既に指摘したとおりである。この点においては福田に誤謬はない。それが、「正統」な民俗学の継承なのである。この、歴史的方法を駆使し、現実の疑問を読み解くことを目的とする「正統」な民俗学の立場に立てば、本論で高く評価した、現代の生業論は、野本以外本質的なところを継承していない。つまり、歴史的方法はその過程であり重要視されていないのである——少なくとも、篠原徹の「民俗自然誌」ではその点は顕著である——。もちろん、歴史的産物としての伝承の重要性は、すべてに共通して認識されているが、それは歴史の流れのなかに位置づけられるのではなく、あくまで現時点の事象として扱われているのである。

民俗学を正しく継承した生業と労働論と、そこから逸脱し再構築を模索している生業と労働論は、<sup>(10)</sup>矛盾を呈している。その意味において、民俗学を“正しく”認識している人々が、筆者の行った結論と断言に対し、大いに反駁することが予想される。

## 註

(1)——かつて、人間が自然を破壊し、そのリアクションとして人間生活が壊されていく過程は、加害者と被害者が明確な形で表出するローカルな問題として考えられていた。たとえば、日本において高度経済成長期の負の遺産として登場した、「公害」という社会問題はその典型である。しかし、その後、地球温暖化やオゾン層破壊、

酸性雨など、加害者と被害者が不分明で、かつグローバルな問題となって表出した問題は、「環境問題」という名辞によって扱われ、国際的な社会合意を前提とした問題として位置づけられている。このような「環境問題」の積極的な解決を目指す運動体を、現在、主導するのは、欧米で生じたブリザベーション型の人間非中心主義的

環境思想であるが、この思想に欠如した視点を補い、かつ新しい環境学を構築するために、再びローカルな思考を吸収することによって人間と自然の関係性のあり方をとらえ直す試みが、一方で模索されている。そして、その試みのなかでは、生業という言葉がキーワードとして用いられ、重要な考察の対象として扱われている。

この試みを牽引しているのは、環境倫理学者の鬼頭秀一である。鬼頭は、従来人間と自然とを対立的に位置づける人間中心主義的な自然保全や、人間非中心主義的な自然保護のような環境論とは一線を画し、自然と人間の関係性のあり方、つまり「つながり」に注目している。さらに、その論の展開において、自然と人間を繋げて「かかわりの全体性」を構成する重要なベクトルとして生業を位置づけ、現代民俗学が描き出した生業像を大いに援用している〔鬼頭 1996〕。また、鬼頭は、現在、民俗学の分野では、生業活動における伝統技術のあり方と近代科学技術の関係や、その差異をどのようにとらえるかという問題の探求の試みが急速に発展——これは、本論で扱うところの現代の生業と労働論そのものである——していると、環境学に対する民俗学の貢献を大いに期待している〔鬼頭 1999 : 12-16〕。

彼は、生業を「人間の自然に対する能動的な働きかけ」〔鬼頭 1996 : 122〕と定義しているが、本論においてもこの定義を採用する。そのため、取り扱う生業は、人間生活のなかにみられるすべての生業活動 (subsistence activities) を対象とするものではなく、自然に対して直接的な働きかけをとまらぬ生業活動に限定している。さらに生業と労働論とは、そのような生業を中心の課題、あるいは素材とした研究を指し示す。

また、本論は生業と労働論を通して行なう民俗学の批評 (review) であり、研究動向ではない。したがって、扱う資料は、生業と労働に関係する論考のすべてを網羅したわけではない。筆者が、肯定するにも否定するにも、生業と労働論の重要な流れを知るために取り上げるべき、と考える論考に限定されている。

(2)——柳田は、『豆の葉と太陽』〔柳田 1941〕に収載されている1907年(明治40)著「箱根の宿」、1933年(昭和8)談話「風景の成長」などの文章中で、生業という言葉を用いているが、これは字義そのものの生業であり、特定のテクニカル・タームとして重要な意味をもって使用していない。また、これらの用例の生業が「せいぎょう」と読ませるのか、「なりわい」と読ませるのかコンテキストからは理解できない。

(3)——柳田国男の農政学の著作については、佐藤雅也

が端的にアブストラクトを行っている〔佐藤 1998 : 74-77〕。佐藤はそのなかで、柳田が「生業そのものの現状分析や政策立言は農政学やその他の経済学等で担うべき分野」としていたために、柳田の区分した生業研究の分野をそのまま踏襲してしまうと「特殊な、偏った生業研究になってしまう」と指摘している〔佐藤 1998 : 78〕。

(4)——最上孝敬は、同書のなかで「この現代に残る前代の姿の探求は、今日の問題の理解の上にもまた役立つ面をもつであろう」〔最上 1959 : 1〕とし、「歴史的叙述」よりもやや消極的ではあるが、現代的な問題へのアプローチを排するものではないもののように、一見して受け止められる。しかし、具体的には、前代のいかなる姿が現代に資するのかという具体的な例示はなく、また、その方法的な解説も十分ではない。この「問題の理解」とは、本論で述べた福田アジオの「現実の疑問」を読み解く姿勢と通じるものであり、決して「現実の問題」を解決する姿勢ではないことを指摘できる。

(5)——本論では、重ねて歴史還元主義を批判している。誤解のないようにあえて述べておくと、筆者は民俗学における歴史的な理解をすべて排するものではない。筆者は、歴史的な理解が、現在に存在する、あるいは近代の変革期に減衰した民俗事象の再構成、解釈に大いに寄与するものであり、また、そのような歴史的な視点なしには、民俗事象の現在の意味も容易には探ることはできないこともありうる、という観点から評価するものである。しかし、それは、現代において「民俗史のアプローチ」と表現されるべき分野であり、その実証性、妥当性を高めるため、広義の歴史学のなかで方法の再検討がなされるべき分野である。その意味においては、文献史学から抜け落ちる資料、視角を提供し、それと統合されることによって初めて、確からしい歴史の実像を形作る手法として歴史学のなかで存立できる。民俗学の初発はこれを目指したものであったが、ことさら学問としての独立性を確立するために、歴史学のなかに統合されることを拒み、それゆえにかえって歴史性の問題に民俗学は陥穽されたと筆者は考える。その点においても、冒頭の山折哲雄の「日本民俗学落日論」は誤りを犯している。

筆者が民俗学において歴史性を扱うときに否定するのは、現在の民俗事象を扱いつつも、歴史の名の下に中世、古代、極端には先史時代へ起源や系譜、解釈の術を求め、それを日本文化の基層、深層と表現してきた、あるいは現在でもしている一部の民俗学者の姿勢である。そこへ実証的に到達するための方法論的検証が、民俗学で一切なされていない現状からして、民俗学がアカデミズムの

なかでその存在を容認されるには、この姿勢はあまりにも危うすぎる。現在の民俗事象が、記紀類や古い書物のなかにみられる民俗的事象と類似するとき、それを同等のものとして解釈の素材にしたり、系譜を辿ったりすることの是非に、無自覚になっている民俗学は、他の学問から妄想する学問と指弾を受けても致し方ない状況にあるのである。この姿勢を改めない限り、民俗学はいつまでも「落日」の状況から逃れられないであろう。

(6)——坪井洋文は、柳田国男の民俗学を再検討した上で、稲作を中心とする日本文化一元論を批判し、畑作文化も含めた多面的な日本文化のあり方を提示している。この見解は、日本文化の実態に即した、確からしい像を取り結ぶのに大いに成功している。それゆえ多くの賛同者をえたのであるが、しかし、惜しむらくは、坪井は文化多元を、歴史的に還元する視点をもつに至った点において批判されなければならない。坪井の稲作中心主義批判は、本来は、あくまで日本文化の多面的な実像に迫ったものであり、「縄文農耕の存在とか、焼畑農耕が稲作農耕に先行する」などといった、文化の起源、系統論ではなかったはずである〔坪井 1979: 52-53〕。しかし、最終的には、照葉樹林文化論や考古学などの知見に影響を受けつつ、方法的に限界を有する民俗学が、実証的に到達できない縄文時代という世界までも語るようになっているのである〔坪井 1979: 36-41〕。

坪井はまた、従来、山人など非稲作民に関心をもっていた柳田が、稲作文化に収斂することにより、これ以外のものへの関心を希薄化させるという柳田民俗学の「排他的側面」を批判している〔坪井 1979: 20-22〕。この「排他的側面」は、本論で扱う生業と労働論に関しても同様にみられ、筆者も同様に批判するところである。坪井は、さらにその後の民俗学の継承者がその側面を、自己との関わりのなかで明確に認識せず受け継いだ欠陥を指摘しているが、この点についても生業と労働論の再検討から同様の見解に到達する。しかし、皮肉なことに、坪井の方法論、対象についても多くの研究者から、同様に問題のある継承のされ方をしていることは、民俗学の現状を示すものとして注目しておくかねばならない。なお、坪井の方法的問題点、および坪井的な視点を受け継いだ研究の問題点については、稿を改めて批判したい。

(7)——安室知は、「今までの生業研究の主流は、「生業」の研究というよりはむしろ「生業技術」の研究であった」と、従来の生業論のあり方を批判している〔安室 1992: 38〕。

(8)——赤羽正春は、近年の研究動向を総覧して、生業

研究において「新しいパラダイム確立の予兆」を感じ取っている。その予兆については、筆者も同様に現代の生業論のなかから感じ取るのであるが、しかし、赤羽は資料の蓄積度といった観点からしか、その進展を読みとっていない。そして、そこで、取り上げられている論考は、総花的であり厳密なレビューがなされていない。そこにはまた、筆者が本論で取り上げ評価した現代の生業論も含まれているが、それをも従来の民俗学の延長線上にしか位置づけていない。そのひとつの野本寛一の業績に関する評価はといえば、「生態民俗学」の枠組みから「稲作以前」に至る理論的枠組みを築いた〔赤羽 1998: 35〕とするもので、それは筆者が註(5)で否定したような歴史還元主義に見事にのっとっている。民俗学が厳密な意味で実証性を追求する学問であったならば——もし、そうでなければ話は別だが——、野本の「稲作以前」に至る思考は、本論で述べたように、むしろ批判されるものであっても決して評価されるべきものではないはずである。赤羽は、その他、野本の「始原生業」なども評価しつつ、日本の基層文化の溯源的な追究に関心をもっているようであるが、その指向性は柳田以降、民俗学者が無自覚に継承してきたある種の幻想でしかないのである。これが、民俗学の危機的状況と密接に結びついていることに、すべての民俗学者が気づかねばならない。

(9)——柳田民俗学は、実践科学として不徹底であった〔岩本由輝 1989: 94-85〕。しかし、その民俗学の根底に、学の問題として実践性が不可欠であることを読みとる民俗学者も少なくはない。たとえば、赤田光男〔赤田 1989〕、真野俊和〔真野 1990〕、松崎憲三〔松崎 1991〕らによって、具体的な現代の問題として民俗学の実践性が検討されている。これらの論調に対し、福田アジオは、それらを「いかにも実践的な課題」ではあるが、その動きが行政主導のもので、それを肯定的に紹介し、さらに民俗学がそのような動きに貢献すべきだという方向性に疑念を抱いている。福田は、「むしろ地域住民の側に立つての批判的な検討をするのが民俗学の役割ではなかろうか」とし、鳥越の「生活環境主義」と似通った立場からの民俗学の社会への貢献を主張している〔福田 1992b: 8-9〕。この、福田の主張も、現代におけるひとつの実践性のあらわれと評価すべきであろう。現代的な様々なムーブメントを推進することも実践であれば、それを抑制することも実践として民俗学はとらえなければならないのである。これは、環境論との絡みで、人々が積み重ねてきた自然との関わり合い、そして、その民俗事象が、ア・プリオリに共生的であるかのごとく語られることが

往々にしてあることから、かなり慎重にならざるをえない問題である。ただ、福田が危惧するような観光開発や行政サイドの施策による動きが、必ず地域住民と利害が対立するのか、また、地域活性の動きの担い手が単純に住民と行政という構図で読み解けるのかといった点については、現代の民俗学が実践を行う場合に十分議論してもよい課題である。それ自体もかなり古めかしい構図となることもあるであろう。また、鳥越の「生活環境主義」においても、実際の住民意思の均質性——つまり、すべての住民が同じような考え方、価値観、将来へのビジョンをもっているかということ——には、さらに注意が払われてもよいであろう。内在論理を肯定する場合、その論理を保持する単位が大きいムラなのか、ある限られた集団なのか、それとも個人なのかをまず明示しなければならない。さらに、それぞれに論理の違いが存在した場合、そのあいだに生起するディレンマに対しては、「生活環境主義」はどのように答えるべきかを明らかにすることが必要である。

(10)——筆者は、かつて民俗誌の方法論に関するレビューを行うなかで、民俗学が、民間伝承の解釈学としての民俗学と、現実社会の運動体としての民俗学というふたつの方向性に分かれていくであろうことを指摘した

[菅 1992:11]。この両者は、対象として扱う民俗事象において共通するが、現状において連続していない。ただ、前者が学問の対象を中心に据える方向性であるのに対し、後者は学問の目的を中心に据えるといった特徴を読みとることができる。このような状況と、生業と労働論のレビューから導かれたような新しい動き——超領域的な方法の試行——から鑑みるに、今後の民俗学において、学問の対象と目的のみを共通の認識として統合しひとつの領域とすること、そして方法はフレキシブルに多様な分野を吸収することの重要性が指摘できそうである。もちろん、学問として独立存続するためには、独自の方法論が不可欠とする、古いアカデミズム論に立脚する人々には、どうも受け入れられない民俗学のあり方であろう。そのような人々は、多分、民俗学の延命にだけ関心があるのである。しかし、社会にとって、また、研究者にとっても、本来的には民俗学が大切なのではなく、民俗学によって何が生まれるのかが大切なのである。この動きは、ある意味で民俗学の制度的な存続を危うくするものであるかもしれないが、元来、野の学問として出発した民俗学の出自を考慮すると、最も自然なあり方であると筆者は考える。

## 参考文献

- 赤田光男 1989 「民俗学と実践」『民俗学を学ぶ人のために』鳥越皓之編、世界思想社  
赤羽正春 1998 「新しいパラダイム確立の予兆」『日本民俗学』213 日本民俗学会  
岩本通弥 1998 「「民俗」を対象とするから民俗学なのか」『日本民俗学』215 日本民俗学会  
岩本由輝 1985 『論争する柳田国男』御茶の水書房  
1989 「民俗学の限界」『民俗学を学ぶ人のために』鳥越皓之編、世界思想社  
小川直之 1981 「生業」『日本民俗学』136 日本民俗学会  
神野善治 1983 「生業」『日本民俗学』148 日本民俗学会  
河岡武春 1975 「渋沢敬三と筥と足半」『日本民俗学』99 日本民俗学会  
鬼頭秀一 1996 『自然保護を問いなおす』筑摩書房  
1999 「環境思想はグローバルからローカルへ、再び」『新環境学がわかる』朝日新聞社  
桜井徳太郎 1973 「柳田民俗学の挫折と継承」『日本読書新聞』4月9日 日本読書新聞  
桜田勝徳 1961 「民俗学と技術史との関係」『日本民俗学会報』22 日本民俗学会  
佐藤雅也 1998 「仙台地方にみる都市と近郊の「生業」文化」『足元からみる民俗(7)』仙台市歴史民俗資料館  
篠原 徹 1987 「書評『生態民俗学序説』」『日本民俗学』170 日本民俗学会  
1988 「自然・生態・民俗」『民俗学評論』28 大塚民俗学会  
1989 「風土の民俗学」『国立歴史民俗博物館研究報告』21 国立歴史民俗博物館  
1992 「聞き書きのなかの自然」『日本民俗学』190 日本民俗学会  
1990 『自然と民俗』日本エディタースクール出版部  
1994 「環境民俗学の可能性」『日本民俗学』200 日本民俗学会  
1995 『海と山の民俗自然誌』吉川弘文館  
1996 「自然観の民俗」『現代民俗学入門』佐野賢治・谷口貢・中込睦子・古家信平編、吉川弘文館  
真野俊和 1990 「「ふるさと」と民俗学」『国立歴史民俗博物館研究報告』27 国立歴史民俗博物館

- 菅 豊 1992 「本当に民俗誌に可能性はあるのか？」『「民俗誌」論・試行と展望』筑波大学歴史・人類学系民俗学研究室
- 田辺 悟 1985 「生業」『日本民俗学』160 日本民俗学会
- 千葉徳爾 1966 「生業の民俗について」『日本民俗学会報』47 日本民俗学会
- 坪井洋文 1979 『イモと日本人』未来社
- 1982 『稲を選んだ日本人』未来社
- 鳥越皓之 1978 「農業」『民俗研究ハンドブック』上野和男他編 吉川弘文館
- 1984 「方法としての環境史」『水と人の環境史』鳥越皓之・嘉田由紀子編 御茶の水書房
- 1994 「はしがき」『試みとしての環境民俗学』鳥越皓之編 雄山閣出版
- 1997 『環境社会学の理論と実践』有斐閣
- 鳥越皓之編 1989 『環境問題の社会理論』御茶の水書房
- 直江広治 1954 「労働慣行」『民俗学手帖』民俗学研究所編 古今書院
- 中村たかを 1977 「生業」『日本民俗学』112 日本民俗学会
- 野地恒有 1998 「「環境民俗学」の動向と移住誌のかかわり」『日本民俗学』213 日本民俗学会
- 野本寛一 1987 『生態民俗学序説』白水社
- 1994 『共生のフォークロアー』青土社
- 1995 『海岸環境民俗論』白水社
- 福田アジオ 1990 『可能性としてのムラ社会』青弓社
- 1992a 『柳田国男の民俗学』吉川弘文館
- 1992b 「民俗学の動向とその問題点」『日本民俗学』190 日本民俗学会
- 松崎憲三 1991 『現代社会と民俗』名著出版
- 宮本常一 1975 「生業の構成」『日本民俗学』100 日本民俗学会
- 六車由美 1995 「民俗のなかの「米」と「肉」」『日本民俗学』202 日本民俗学会
- 最上孝敬 1959 「はじめに」『日本民俗学大系5 生業と民俗』平凡社
- 安田宗生 1975 「民俗学における民具研究の課題」『日本民俗学』99 日本民俗学会
- 安室 知 1991 「餅なし正月・再考」『日本民俗学』188 日本民俗学会
- 1992 「存在感なき生業研究のこれから」『日本民俗学』190 日本民俗学会
- 柳田国男 1902 『最新産業組合通解』大日本実業学会（なお本稿では筑摩書房刊『定本柳田国男』28によった）
- 1902～1905 『農政学』早稲田大学政治経済科講義録 早稲田大学出版部（なお本稿では筑摩書房刊『定本柳田国男』28によった）
- 1904 「中農養成策」『中央農事報』46～49（なお本稿では藤井隆至編、法政大学出版局刊『柳田国男農政論集』（1975）によった）
- 1910 『時代ト農政』聚精堂（なお本稿では筑摩書房刊『定本柳田国男』16によった）
- n.d. 『農業政策』中央大学講義録（なお本稿では筑摩書房刊『定本柳田国男』28によった）
- 1929 『都市と農村』『朝日常識講座』6 朝日新聞社（なお本稿では筑摩書房刊『定本柳田国男』16によった）
- 1931 『日本農民史』早稲田大学政治経済科講義録 刀江書院（なお本稿では筑摩書房刊『定本柳田国男』16によった）
- 1934 『民間伝承論』共立社（なお本稿では伝統と現代社版（1980）によった）
- 1935 『郷土生活の研究法』刀江書院（なお本稿では筑摩書房刊『郷土生活の研究』（1967）によった）
- 1941 『豆の葉と太陽』創元社（なお本稿では筑摩書房刊『定本柳田国男』2によった）
- 1947 「現代科学といふこと」『民俗学新講』民俗学研究所編 明世堂（なお本稿では筑摩書房刊『定本柳田国男』31によった）
- 柳田国男・関敬吾 1942（1982）『日本民俗学入門』改造社（なお本稿では名著出版新版（1982）によった）
- 山折哲雄 1995 「落日の中の日本民俗学」『フォークロアー』7 本阿弥書店
- 湯川洋司 1979 「生業」『日本民俗学』124 日本民俗学会

（東京大学東洋文化研究所，国立歴史民俗博物館共同研究員）

（1999年7月6日 審査終了受理）

## **A Review of Folklore from the Standpoint of “Labor in Nature”**

**SUGA Yutaka**

YANAGITA Kunio narrowed the study of subsistence and made it less attractive in the field of folklore. This was greatly related with the establishing situation of folklore. The same attitude of the study was more or less succeeded by the following folklorists. However, from the end of the 1980's to the 1990's, it has been tried to overcome the narrowness or the traditional study of subsistence with new viewpoints and methods. These attempts are divided into three major categories; ecological folklore, natural history of folklore and environmental folklore.

“Ecological folklore” is advocated by NOMOTO Kan'ichi. This theory is appreciated because it breaks the former framework of ethnography (reports of folklore), whose topics and themes for convenience sake have been substantialized without reality and spread away as individual fields of study. It reconstructs a framework, nature as the pivot, taking interest in mutual relations between each phenomenon of folklore and its dynamism of continuity, thus it restores ethnography to the state they originally should be.

“Natural history of folklore” is proposed by SHINOHARA Toru. It is appreciated in respect of the conversion of viewpoint; from the parent body of transmission (group), which has been approved as a premise to the individual. The transmission has been easily connected to the deep or inner layer of culture, or to the ethnos in the studies of folklore up to now, and it has been used as a tool for the restoral historicism. This attempt substantially brings back the transmission to the materials of understanding the present day.

“Environmental folklore” is put forward by TORIGOE Hiroyuki. It is valued that he puts it into practice from the standpoint of ordinary living people, by studying methods beyond the sphere of the folklore and free from it. It plays a role to bring folklore back to the original state which must have had the initial idea of national administration and relief.

The current of these three approaches concerning the theory and methods has far more propriety in quality than the one before the turn of the decade to the 1990's.

---