

千葉徳爾「科学的風土論」の再検討

Reconsideration of Chiba Tokuji's "Scientific Fudo Theory (科学的風土論)"

高野 宏
TAKANO Hiroshi

I はじめに

風土論は、「人間－環境（自然）」関係を対象とする議論であり、関連する著作は地理学・人類学・日本民俗学（以下、民俗学）等、さまざまな分野から著されてきた。とりわけ地理学においては、そこでの議論の内容が「地と人とのあいだの諸関係についての新しい見解…をもたらす」（ブラーシュ 1940：41-42）という（人文）地理学の古典的かつ根本的な課題と関係するために、常に高い関心が払われてきたといえる。志賀重昂『日本風景論』（1884）や、和辻哲郎『風土－人間学的考察－』（1935、以下、『風土』）といった古典的著作群に対する言及・批評はもちろん、地理学専攻の研究者自身による風土に関する著作も継続的に出版されている。例を挙げれば、「風土産業」で知られる三澤（1979a, 1979b）を始め、上野（1975）、鈴木（1975）、千葉（1979）、千葉編（1980）、ベルク（1988, 2002）、市川編（1991）、谷岡（2006）など枚挙にいとまがない。

ただし、このように風土論が地理学における重要な一部門であると広く認識されている反面、これら風土に関する著作群に対する整理・再検討の作業は充分には行われていない。「現代風土論」の嚆矢と位置づけられ（千葉 1979：13）、地理学における風土論にも強い刺激を与えた和辻風土論への再検討ですら、近年になってようやく本格化しているに過ぎない（中島 2003など）。こうした問題の背景には、①風土に関する著作がきわめて多数存在する、②地理学における風土論の諸成果には個別的に提出されたものが多く、著作間の系譜関係や対立関係、統一的な視点が見出しにくい、といった要因が考えられよう。しかし、そこでの議論が地理学の根幹に関わるものであり、豊かな地理思想が内包されている可能性が高いと推察される以上、現状は決して好ましいものとはいえない。少なくとも、「風土」を「人間－環境」関係を論じる際の単なる修辭としないためにも、その専門用語としての概念的な擦り合わせや、アプローチ法の整理が行われるべきである。

それに対し、高野（2010）では、『人間の学としての倫理学』（1934）・『風土』・『倫理学』（1939-1949）の記述をもとに、和辻風土論に対する整理・再検討を行った。その結果、同論の意図や理論が明確化されるとともに、それを環境決定論の一種とみなす、従来の地理学における評価とは異なった結論が導き出された。すなわち、和辻風土論には理論面・実践面において幾つかの重大な問題があるが、「人間の地理学」の精緻化という目的から「生きられる世界 Lebenswelt」にアプローチした点において、人文主義的（現象学的）地理学の古典に位置づけられる。こうした試みには、微力ながら、上述する

地理学での風土論をめぐる現状を開く一助になればとの意図があった。

本稿では、かかる試みの継続として、千葉徳爾が提唱した「科学的風土論」の理論に対する整理・再検討を行う¹⁾。なお、「科学的風土論」は、千葉が主に1970年代後半から1980年代にかけて展開したものであり、前稿で検討した和辻風土論からは約40年もの開きがある。その間に、地理学専攻の研究者による風土関連の著作が数多く出版されている。それにも関わらず、和辻風土論に続くものとして同論を検討する理由としては、それが和辻風土論の比較的详细な検討の上に成り立っていることが挙げられる。すなわち、和辻・千葉の両研究者が提唱した風土論は、年代的には断絶してはいるものの、風土論の「系譜」という面においては連続した流れを形成しているのである。

本稿の作業にあたっては、彼の風土に直接関係する著作だけでなく、その他のさまざまな業績にも目を向けたい。というのも、千葉は地理学専攻でありながら柳田國男に師事し、生涯を通じて地理学と民俗学の架橋（両学問分野を融合する立場での民俗研究の確立）に尽力した人物である。それゆえ、彼が主張した「科学的風土論」は、主として従来の風土論に対する批判から立論されてはいるが、深層には独特なキャリアを通じて培われた思想が横たわっており、彼の民俗研究の一部を構成している（千葉 1988〔1982〕：128-129, 1980：6-11）。筆者は、『民俗と地域形成』（1966）等で提示された「民俗－地域」関係の議論と、「風土論」（1979）等で論じられた風土に関する議論は、相補的な関係にあるとみている。それゆえ、本稿では、千葉の経歴（第Ⅱ章）、民俗研究の特色ならびに理論的フレームワーク（第Ⅲ章）について概観したのち、本題である「科学的風土論」の理論的フレームワークを整理する（第Ⅳ章）。そして、終章にあたる第Ⅴ章では、以上の結果から「科学的風土論」の持つ意義、ならびに理論面・実践面における若干の問題点に言及する。

Ⅱ 千葉徳爾の経歴

千葉徳爾は、1916（大正5）年、千葉県望陀郡久留里町（母の里）にて千葉光弥・きぬの長男として生まれた。父光弥は元下総国佐倉藩主・堀田男爵家の執事的職務にあり、千葉も堀田家江戸屋敷のあった東京市本郷弥生町（現・文京区向丘）で幼少期を過ごした（千葉 2006：315）。地理学への関心は、早くも東京市根津尋常小学校在籍時（1923-1929年）に芽生える。同校校長が日本と世界の経済地理について、世界からみた日本という視点から一年間講義された。折しも昭和大恐慌の起こった年（1927年）であり、千葉はその講義に強烈な印象を覚えた（千葉 1987：67）。

1929（昭和4）年には、東京府立第五中学校（現・東京都立小石川高校）に入学する。一・二年次に成田喜英に日本地誌を、川合重太郎（後の滋賀大学教授）に地理学通論の講義を受け、地理学を研究する意志を持つ（千葉2006：227）。また、この頃の思い出として、千葉は民俗学との出会いも記し

¹⁾ 千葉の「科学的風土論」に関しては、すでに『民俗学と風土論』（千葉徳爾著作選集2）末尾に所収された小口千明による「解説」がある（小口1988）。本稿は、小口の解説を参考にしつつ、より詳細な検討を目指した。

ている。1929年頃のある日、父に連れられて行った東京神田の書店で柳田國男の『山の人生』(1926)を偶然購入した。そして、同書を家に帰って読んでみると、「それまでまったく耳にしたことのない山中の奇聞が書かれていて、一息に読んでしまった」(千葉 2006: 89)。この体験が、民俗学への初次的な関心をもたらし、後に地理学との「二足の草鞋」を履く下地を形成した。

中学を卒業すると、東京師範学校(現・筑波大学)の地理・歴史科に進学する(1935年)。今村学郎(地形学)・福井英一郎(気候学)・吉村信吉(陸水学)・田中啓爾(地誌学)らに学ぶ²⁾。在学中は、主として福井に「ついて歩き」、小学校に設置された観測用の計器を見回るなかで、生徒の価値観や思考傾向に与える地理的条件の影響に関心を抱いた(千葉 2006: 243)。

高等師範学校で地理学の道を歩んでいた千葉であるが、四年生となった1939(昭和14)年の2月、その後の人生の方向性をも決定づける大きな転機を迎える。それは、かつて『山の人生』の購読以来、憧れを抱いていた柳田への入門であった。卒業を間近に控えた千葉は、卒業後の教師としての生き方を学ぶために、「高名な先生」を訪問して、その談話を拝聴しようと心がけていた。しかし、多くの場合は自宅まで訪問しても門前払いされるか、「または応接室でしばらく待たされ、おもむろに現れた御主人から二〜三〇分御説を拝聴して辞去するというのが形通りであった」(千葉1988〔1984〕: 6)。なにより、「納得できるような教示・心得など」を得ることができなかった(千葉 2006: 220)。それに対して、柳田の対応はきわめて紳士的であり、千葉に強い人間的魅力を感じさせるものであった。結果、以前に講演を聞いて感銘を受けていたこともあり³⁾、直ちに柳田主催の民間伝承の会(現・日本民俗学会)への入会を決心した。

しかし、柳田のもとでの研究生活は、第二次世界大戦によって中断を余儀なくされる。千葉は1939年4月より宮崎県立宮崎高校に着任していたが、同年11月に召集を受けて野戦重砲兵第四連隊に入隊。その後、主としてハイラル(大興安嶺西方)での砲兵勤務に就き、満州国境付近でソ連軍と交戦中に終戦を迎えた。終戦後も2年2カ月にわたるシベリア抑留生活を送る。こうした軍隊生活は、千葉の研究生活を大きく妨げたが、一方においては推進する役目も果たした。すなわち、軍隊での生活は、「オロチョン族、漢族、ロシア族等の生活に関して民族学・人類学的体験を得るとともに、さまざまな死を実感する場ともなった」(小口 1991: 167)。晩年に展開される戦争に対する民俗学的研究は、この体験を基礎としている。また、彼は戦中から戦後のしばらくの間、満州やソ連での地理学的な見聞・調査結果をまとめ、『地理学』や『地理学評論』へ投稿している⁴⁾。

シベリアから帰還すると、桐朋学園高等学校で社会科講師を務める傍ら(1949-1951年は東京高等師範学校助教授、1951-1954年は東京教育大学助手を務める)、民俗学研究所所員として柳田に再入門する(1948年11月から約8年間)。定期券のみが支給される事務員兼図書係であったが、同氏のもと

²⁾ 同級およびその近辺には、直江廣治・菊池利夫・萩原龍夫・安藤萬壽夫・山鹿誠次らがいた(千葉 2006: 242)。

³⁾ 「葬送の話」(1937年5月22日)と「文化と文化系」(1939年2月26日)。

⁴⁾ 「ソ聯黒竜江流域の農村に就いて」(1942)や「大興安嶺地帯の地下氷土」(1949)など。

で「自学」のあり方を学ぶ。この研究所時代は、千葉がはげ山研究に取り組んでいる時期にあたるが、⁵⁾『後狩日記』(1909)に触発されて「野獣について調べてみたい」と柳田に伝えている(千葉 2006: 218)。彼のライフワーク、狩猟伝承研究の萌芽であった。

『はげ山の研究』で東北大学より学位が授与され(1953年)、1954(昭和29)年10月に信州大学教育学部への赴任が決まると、千葉の研究活動は、はげ山研究から狩猟伝承研究へと本格的に展開する。日本民俗学会と鹿児島県の民俗学会が共同で実施した大隅半島調査(1955年ごろ)への参加を皮切りに、大分県・熊本県の山間部での調査を継続的に実施し、成果を『狩猟伝承』(1969)として出版した。昭和40年代後半からは東北・奥羽地方にフィールドを移し、『続 狩猟伝承研究』(1971)・『狩猟伝承研究 後編』(1977)をまとめた。また、民俗研究の方法論に関する論考はかねてより発表していたが⁵⁾、1960年代の半ばから『民俗と地域形成』(1966)・『地域と伝承』(1966)など、自身の地理学と民俗学にまたがる思想を軸とする著作群を出版している。「科学的風土論」も『風土論・生気候』(1979)や『日本民俗風土論』(1980)などを通じて、この時期に発表された⁶⁾。

晩年は、ライフワークの狩猟伝承研究を敷衍して、戦争に対する民俗学的研究に着手する。これは日本人の戦争観の解明を目標とするものであり、背景には自身の戦争体験と、「日本はなぜ戦争に負けたのか」という柳田から民俗学徒に向けられた一つの問いがあった。この試みは、『負けいくさの構造—日本人の戦争観—』(1994)などに結実する。千葉は2001(平成13)年に腎不全でこの世を去るが、病床に伏してまで執筆を続け、最終的には683点もの著作(著書・論文・報告書等)を残した⁷⁾。彼の遺稿集『新考 山の人生—柳田國男からの宿題—』(2006)が指し示しているように、生涯を通じて地理学と民俗学(正確には柳田民俗学)の「二足の草鞋」を履き続け、一貫して両学問分野の架橋に尽力した研究者であった。享年85歳である。

Ⅲ 千葉による民俗研究の理論的フレームワーク

(1) 千葉による民俗研究の特色

千葉が地理学と民俗学との架橋を自らの課題として自覚したのは、民俗学研究所で柳田の指導下にあったときである。ある日、柳田は千葉に次のような言葉を掛けた。

「民俗学は、ある歴史をもった民族が、いろいろと条件のちがう土地に住んでも、どれだけでもとの暮らしぶりをもちつづけるかを考えるのだが、地理学は、ある条件をそなえた土地では、いろいろな民族がどれほど似たくらし方をするかを研究するものではないのか。その点で、2つの学問の問題とするものは、おのずからちがってくるだろう。」「だから、僕は、君(地理学徒)がどこまでわれわれ(民俗学徒)といっ

⁵⁾ 「歴史地理学における民俗資料の意義とその取扱い」(1959)・「民俗周囲論の検討」(1963)など。

⁶⁾ 所属の面では、信州大学から愛知大学(文学部、1966-1974年)、筑波大学(歴史・人類学系、1974-1979年)、明治大学(文学部、1979-1987年)へと移っている。

⁷⁾ 『新考 山の人生—柳田國男からの宿題—』所収の「千葉徳爾業績目録」による。

しょにやっつけていけるか、大きな興味をもって試しているのだ。」(千葉 1963: 68、括弧内は筆者)

この言葉を聞いた千葉は、「頭をガンとやられたような気が」するほど強烈なショックを受けた(千葉 1963: 68)。すなわち、地理学と民俗学との方法論における大きな隔たりを感じ⁸⁾、地理学を専攻する研究者として民俗を対象とする意義を模索し始めたのである。

その模索の結果生みだされた千葉の民俗研究がどのような特色を持つものであったかは、彼の地理学・民俗学双方に対する理解をみるなかで鮮明になる。

千葉によると、地理学には、①人間活動に対する「外界的要因」(地理的条件)の影響を重視する、②地域という視点から事象を構造的に理解するという特徴がある反面、③合理的な説明を指向するために(古典的な立地論など)、人間活動に作用する非合理的な人間心理(希望や誤解・幻想等)の影響を考慮できないという問題がある。それに対して、民俗学には、(i)人間に内在する心理を人間活動の原動力と看做す、(ii)類似する事象の全国規模における蒐集と比較によって、単一的な事象を歴史的・系統的に把握する(灯火の変遷[柳田『火の昔』(1934)]など)といった、地理学と対照的をなす特徴がみられる。それらと同様に、(iii)日本や「日本民族」の単一性を学問上のア・プリオリとしてきたために、「郷土」をフィールドとしながらも、個別地域における事象群の構造的な把握に欠けるという問題も存在した(1988 [1973], 1988 [1977], 千葉 1988 [1982])。

上述の見解からも分かるように、地理学と民俗学には方法論において、断絶ともいえる決定的な相違がみられた。しかしながら、千葉は両者を接合不可能とは考えていなかった。「地理学が人間の外界的要因によってその行動を説明しようという試みに、民俗学が考えている人間の内面の歴史的・教育的に形成された文化的要因をつけ加えて考えれば、具体的な人間行動はより説明しやすくなるのではないか…地理学と民俗学とは互いに補い合う面をもつのではないか」というのが彼の考えであった(千葉 1988 [1982]: 122)。このように、千葉が目指した新しい民俗研究とは、地理学における(とりわけ地域という視点からの)事物に対する客観的かつ構造的な理解と、民俗学の人間心理に対する理解とを接合するものであった。より端的に表現すれば、主観性を旨とする民俗(後述)と客観性を旨とする地域との関係性を議論の中核に据えるものであった。

なお、千葉の民俗研究にはもう一つ大きな特色がみられる。それは、社会問題の解決等、現代社会に対する貢献を説く点である(千葉 1988 [1979]: 99など)。これは、「私たちは學問が實用の僕となることを恥としてゐない」とし(柳田 1970 [1935]: 326-327)、学問救世を説いた柳田の直接的な影響とみられる。事実、彼は柳田を「その志が、現在のこの世の中を少しでも明るく暮らし易いものに向かわせよう、そういう方法を求めるようとするところにあった」(千葉 1988 [1983] a: 11)と評し、自らの学問も「なるべく師の望んだものに近づきたい」と述べている(千葉 1988: 序言)。

⁸⁾ それまで千葉は、民俗学について「つまかさねてきた資料の蓄積を分析して、分布論的に説明もしくは解釈すること、つまり言語地理学のようなもの」としてしか捉えていなかった(千葉 1963: 68)。

以下では、千葉による民俗研究の理論的フレームワークについて、彼の「民俗－地域」関係に対する見解が明確に表現されている『民俗と地域形成』（1966）の記述を中心的に整理する。順序は、民俗・民俗事象の定義、地域の定義、「民俗－地域」関係、民俗研究の構造の四段階に分ける。

（2）民俗・民俗事象の定義

民俗を研究対象とする際、千葉は、それを混同されがちな民俗事象と明確に区別している。

千葉によれば、民俗とは、「日常生活を共通にしている地域社会」において「歴史的に伝承されてきた生活様式、行為、言語表現、あるいは発想法など」と定義される（千葉 1966：25, 30）。それは、知覚されるものというよりは、「慣習や社会通念」（千葉 1966：26）であり、特定の時代、特定の地域社会における価値規範（エートス *ethos*）として内部から私たちの行動を規制するものである。そして、彼はこの民俗について、「特定の個人や集団によって明確に目的づけられ、意図されて創始された事象ではない」とし、「おそらく、きわめて複雑な諸因子、たとえば人類の原始的、生理的なものから、歴史的偶然に至るまでのそれらが、さまざまに結びつき作用しあって」形成・伝承され、変形される「個々の事象としての非合理性を超越する合理的存在」としている（千葉 1966：24, 28）。すなわち、民俗は地域社会におけるさまざまな出来事や営為の集合・蓄積において、なかば無意識的に作り出される主体的かつ実践的な現実そのものであり、その果たす作用もほとんど無意識的であると考えられている（千葉 1966：31, 68）。

それに対して、民俗事象はより具体的なものを指し示す言葉として登場する。たとえば、「生活ないし行動の場合に使用される道具や服装、また言語や身ぶりなど」、「農具のあるもの、燈火用具や炊事用具、家具の大部分」がそれにあたるという（千葉 1966：30）。しかし、民俗と民俗事象との区別は、単に「抽象－具体」という対立軸によってなされているのではない。まず、両者はともに地域社会で超世代的に伝承されていくものであるが、価値規範として「それ自体が実現すべき目的」である前者、「どこまでも民俗のための手段」である後者と、その関係性は非対称的である（千葉 1966：30）。さらに、後者は、前者が個人や集団などの行動主体に働きかけて行わせる「派生的行動」（千葉 1966：26）であると規定される。もちろん、個人・集団には「各人の個性そのほかの条件に応じた、表現上の融通性」（千葉 1966：31）があり、特定の民俗の状態が常に同一の民俗事象を生じさせるわけではない。とはいえ、民俗事象の様態は、基本的には、それが関係している地域社会の慣行や社会通念（民俗）の在り方に帰着させることができると千葉は述べている。

（3）地域の定義

地域について千葉は、アンドレ・ショレーの『地理学序説』（原著は1951年刊）における一節、「地域とは、人間集団がその活動形態を発展させ、組織立てるために、また集団の生命の持続を確保し、その勢力を増大するために作りあげたところの、組織（システム）に対して用いられなくてはならない」（千葉 1966：21）を引き合いに出して、次のように述べる。

「ここにシステムとしての地域というのは、人類がみずからの生活の都合のよいように、その生活してい

る土地に存在している自然的な要素を、さまざまに統合あるいは分離して、適切に配置し、人間化された環境をつくることをさす。したがって、地域は複雑な構造をもち、それが人間の活動形態と、自然的な諸要素に支えられている。ショレイは、自然的諸要素の結合を、人間活動の基本をなす基体であるとした。そのうえに、イデオロギー・人口状態・観念的諸形態が位置している。観念的諸形態とは、いわゆる文化と総称されるものの内容をなす、伝統・慣習・政治体制・経済組織・社会通念・技術などの諸分野をなしている。」(千葉 1966: 21、傍点は筆者)

千葉の地域概念は、こうしたショレイの説に概ね従うものである。つまり、地域を人間の活動形態とそれによって組織化された自然的諸要素の結合からなる構造体と看做し、それが民俗(「伝統・慣習・政治体制・経済組織・社会通念・技術などの諸分野」)を支える基盤、千葉の言葉を引けば民俗の「基礎構造」・「成立母体」だとしている(千葉 1966: 34, 38)。

しかしながら、地域の視点から民俗・民俗事象を扱う場合、千葉の見解にはショレイの説と異なる点がいくつか存在している。第一に、ショレイが地域の構造の上に成立すると考えた人口状態を地域の構成要素の一つとして扱っている(千葉 1966: 23)。第二には、外部との交通・連絡の方式、資源の分布などを、具体例を通じて構成要素として位置づけている(千葉 1966: 23, 94)。そして、ショレイの地域概念と千葉の『民俗と地域形成』におけるそれとを比べてみたとき、最も目につく差異は、何を地域の中核として据えるかということである。すでに見たごとく、ショレイは組織化された自然的諸要素の結合こそが地域の中核と看做していた。他方、千葉は地域における人間の活動形態、とりわけ社会的な活動形態が重要なものであるとする。そのことは、従来の自然環境を重視した民俗に関する地域性の議論に対してなされた、以下の主張からも十分に理解される。

「地域を構成する諸要素のうち、民俗の形成ないしは変容に作用する点でもっともいちじるしいものは、常識的な地理的条件である自然的な因子ではなく、社会的な諸関係であることは、民俗事象の大部分が地域社会の所産であることから予想される。自然的な要素は、地域社会の性格を位置づける意味で、間接的に諸慣行や生産類型に働きかける場合が大半であり、積極的に民間の慣習や生業を変容させる力としては、自然災害のような急激な要素変動をのぞいては稀である。…社会的な諸関係は、民俗を生成せしめ、あるいは消滅変容せしめる点で、はるかに急速に、また直接的に作用する」(千葉 1966: 88、傍点は筆者)

なお、ここで主張される「社会的な諸関係」についてであるが、それが地域社会における諸関係、あるいは地域社会そのものと言い換えることが可能であると解される程度で、明確にその内容を特定できるような記述は『民俗と地域形成』には見当たらない。ただ、千葉が日本における民俗を考察する基本的な単位として、「指導者を中心とする労働集団」(千葉 1966: 149)としての地域社会を想定していることからすると、とくに経済的組織など、地域社会における生産活動をめぐる関係性をもっとも重視されていたことが推察される。都市が民俗に関して否定的な環境を提供することが多いとする点(千葉 1966: 90)、民俗が実践的・体得的な旧式の方法を通じて伝承されると看做している

点などから判断して（千葉 1966：23）、彼が民俗の伝承母体の典型として共同性を基調とする村落社会（農山漁村、または狩猟を生業とする村）を想定していたことは明白であり、そうした方向性の延長線上に生産的側面を中心に据える地域観があったとしても特段の違和感をもつことはない。また、民俗を「民間の慣習ないし通念」としたうえで述べられる一節、

「ここに民間とは、日常生活を共通にしている地域社会であって、階級・職業・言語・容貌などによってまったく異業種という意識を抱かない集団を意味する。いうまでもなく、ここにいう階級とは身分・経済状態などによって、絶対に移行できない間柄と意識されたもののみに限る。武力なり財産なりといった可変的な存在を所有することによって誰でもがそのクラスに加入できるようなものは、地域社会の中の階層に過ぎず、全く別個の存在であるとは認められない。少なくともその成員はこのように意識し、その故に違和感を覚えないわけである。」（千葉 1966：24、傍点は筆者）

からは、千葉が民俗研究にあたって、かなり一枚岩的な地域観をもっていたことが窺い知れる⁹⁾。

（4）「民俗－地域」関係

それでは、上述する民俗・民俗事象・地域、これらの関係はいかに捉えられているだろうか。千葉は、従来の民俗学の成果を概観して、大きく二つの傾向を指摘する。

一つは、民俗や民俗事象を研究する際に、その形態や名称ばかりが注目されてきたことである。これは、特定の地域社会に伝承されている習俗から古代日本にさかのぼる途を求め、そのうちに「日本民族」としての精神性を探ろうとする学問の方向性が、個別・具体的な民俗・民俗事象と地域との関係性の捨象を要求したことによる。それによって、たとえば、「神祭の神聖な場所でうたわれている」歌曲と「もっぱら酒席の余興である」歌曲とが同一の形態であれば類型を同じくしてしまう、などという民俗資料に対する操作上の欠点が生じやすかったとされる（千葉 1966：156）。

もう一つの傾向は、従来の研究者がとくに「珍奇」な習俗、従って、「生活の全構造と結びついたものでなく、それらと切り離された存在であって、わずかにその一部分との結びつきのために、一時に行われる種類のもの」のみに着目し、それに民俗の語をあてはめる傾向が強かったことである（千葉 1966：28）。結果、民俗や民俗事象を「歴史が生んだ文化の残りかすのようなもの」、「社会の生産的側面に寄与することができない」ものと理解する風潮が生じた（千葉 1966：46）。

千葉は、上記二つの傾向を踏まえうえて、民俗・民俗事象を地域の立場から研究するためには、その形態や名称ではなく、意味や機能に着目するべきだと主張する（千葉 1966：30, 130）。それは、以下の引用文に示されるような、民俗・民俗事象に対する理解に基づくものであった。

「民俗とは不合理なものの代名詞であるかのように理解する人もあるであろう。しかしながら、それらの実態を調査してみると、その慣習が成立した時代と地域との諸条件を考えあわせる限り、それらに適合した極めて合理的な存在であったという場合が、きわめて多いといえる。…〔中略〕…」

⁹⁾ 千葉が地域の単一性を超えて行われる民俗研究の重要性を示唆する場合もある（千葉 1988〔1985〕等）。

だから、ある民俗が存在しているということは、大づかみにいうと、それにまさる合理性をもつものが、それまでこの地域の生活にはあらわれなかったのだということをも意味するわけである。そうして、地域社会という中間的な、ややあいまいな存在ではあっても、その存在する地方の特殊な条件にもとづいて、存在しつづける限りは、民俗もまた、変容しつつもその機能をもちつづけるし、場合によっては新しく形成されてゆくにちがいない。」(千葉 1966: 48、傍点・下線は筆者)

「わたくしのいう民俗、すなわち基本的な民間慣行や社会的通念を、地域という時空間の構造による作用をうけるような存在として確認できる…。さらに、そればかりでなく、民俗は反対にそれを生んだ時代ないしは地域に対してある種の働きかけをする。」(千葉 1966: 48、傍点・下線は筆者)

「和歌森太郎氏は、民俗事象もその時代におけるそれぞれの社会での必然的所産であり、決して残りの副産物ではないとして、その一例としての道祖神信仰の、時代的な位置づけを試みられた(和歌森「民俗資料の歴史的意味」[1963])。このことは、民俗が歴史を創造し、前進させるというほどの意味ではなく、それが歴史と共にあるということであるとして、やや控えめな表現をとっているけれども、これまでの常識論から一步を進めえた解釈ということが出来る。歴史と共にあるとは、その時代において、それ相応の機能を果たしたということだから、その意味では、後代に対しても何らかの意味で制約もしくは影響をもたなかったとはいいきれない。」(千葉 1966: 46、傍点・下線・括弧内は筆者)

これらの記述によって、千葉が民俗・民俗事象を、特定の時代と地域における構成要素(「地域という時空間の構造」)を基盤にして成立するものと考えていたことが理解される。それゆえ、それらが成立する基盤である地域の構成要素が、内的・外的な諸要因の作用を受けて変化するならば、その変化に合わせて既存のものが変容・消滅させられたり、新たなものが生成されたりするとされている(以上、傍点部)。そして、このような地域から民俗・民俗事象への作用とは反対に、民俗・民俗事象の側から地域へと与えられる作用についても言及されている(下線部)。すなわち、民俗や民俗事象が存在するのは、当該の地域社会における住民生活において何らかの意味・機能を担わされているからであり、その限りにおいて合理的である。また、ひとたび形成された民俗は、価値規範として、地域社会における生活の在り方に対する再構成や体系化の作用として存在し、地域の向かう方向性についても規制をし始めるのである。

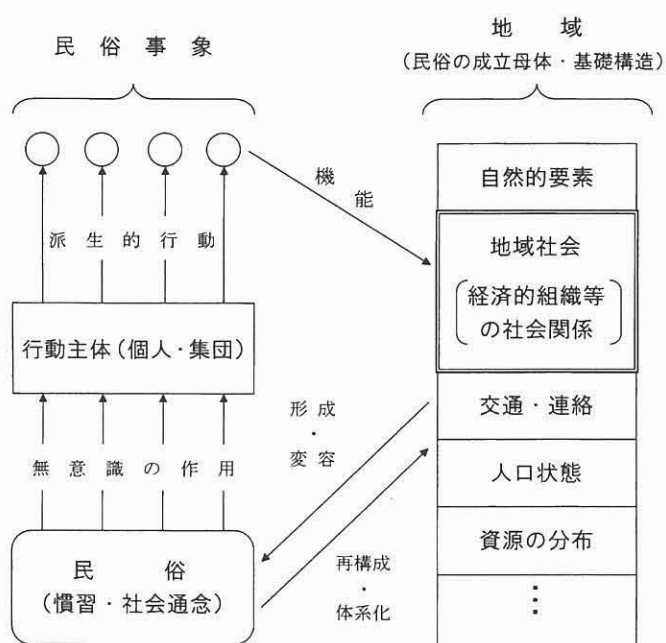
(5) 民俗研究の構造

以上のことから、千葉による民俗研究の理論的フレームワークを整理すると第1図になる。

まず、民俗の成立母体となる地域は、自然的要素、地域社会、交通・連絡、人口状態、資源の分布などといった、さまざまな構成要素からなる。それらの構成要素のなかで中核となるのは、地域社会であり、そこにおける経済的組織等の社会関係である。特定の地域に住む人々は、資源の分布や人口状態といった彼／彼女らの行動を規制する内外の制約、交通・連絡による外部からの刺激を受ける一方で、経済活動(生産活動)の必要性から自らを組織化し、地域の自然的要素を統合・分離・再配置して、人間化された環境を自らの活動に適するように形成する。

かかる地域社会における活動が継続されるなかで形成される慣習や社会通念が、民俗であった。それは、地域の諸要素がもたらす影響を受けて成立するため、決して不変的ではない。歴史的・社会的な所産として、地域のさまざまな構成要素やそれらの関係性が変化するのに従って変容、ないし消滅する。また、それとは反対の方向性であるが、民俗には、当該地域社会における人々の価値規範、主体的・実践的な現実の在り方として、地域そのものを再構成したり、体系化したりする作用が具わっている。民俗は地域を形成・再形成する内なる原動力である。

そして、地域においてみられる個々の民俗事象は、民俗が個人や集団に働きかけて行わせる派生的



第1図 民俗研究の理論的フレームワーク

行動と看做されていた。この民俗から民俗事象が生じてくるプロセスは、ほとんど無意識的なものとして、行動主体である私たちに意識されることはない。また、民俗学において民俗事象は、長らく歴史や社会の「のこりかす的」な存在として認識され、将来的には排除されるべき非合理として説かれてきたという。しかし、千葉においては、それは民俗と同様に、それぞれの地域における必然的所産として、住民が地域や地域社会を形成していく活動において一定の意味や機能をもっている。その限りにおいて、民俗事象は合理的な存在

であるとともに、その地域や地域社会に対する意味・機能を失うと同時に衰退へと向かう歴史的存在でもある。

このように、千葉の民俗研究はきわめて明快な理論的フレームワークをもつ。また、民俗や民俗事象を地域の機能的な構成要素とみなすことから、機能構造主義的なアプローチともいえる。ただし、この第1図からは、民俗形成における具体的な主体の働き（個人的契機）や、地理学と民俗学を架橋する際に問題となる客観性と主観性の問題は充分には明らかとならない。これらについては、次章で「科学的風土論」の理論を整理・検討する作業のなかで明らかとなってくる。

IV 「科学的風土論」の理論的フレームワーク

（1）従来の風土論に対する批判

千葉の「科学的風土論」をみると、とりわけ留意する必要があるのは、それが従来の風土論一般、

および和辻風土論に対する明確な批判から立論されている点である。それゆえ、「科学的風土論」の目指す方向性や特色は、それらの批判の帰結として明瞭に把握することができる。

a. 風土論一般への批判 千葉は「風土」という概念・考え方について、「環境－人間」関係を「人間と自然とを対立したものと見ず、したがって両者を峻別しない東洋的見方」（千葉 1979：8）であるとの見解を示している。すなわち、それを物心の二元論を基礎とする「西欧の見方」に対比されるものの、科学的視点の発祥地でない東洋に独特なものの見方と捉えている。とくに千葉は、「風土」が古代中国において生まれた言葉であることを繰り返し強調している（次節参照）。そのうえで、従来展開されてきた風土論に共通する問題について、幾つかの指摘を行っている。

第一の問題は、「風土」の学術用語としての定義が曖昧なことである。千葉によれば、「地理学…の方法では、風土概念を十分に解説し分析することができず、地理学者たちからは漠然たる詩的感覚から形成された考え方として片付けられる傾きがある」（千葉 1979：9）。しかし、それにも関わらず、「風土と歴史あるいは風土と社会、またそれらに含まれる精神文化を主題とした」（千葉 1979：10）風土論は、高度経済成長期以降の社会変動を受けて爆発的に増加した。中心概念が曖昧なままに議論が展開されることで、一層の混乱を招いているというのが、千葉の基礎的な認識であった。

第二の問題は、風土を記述・分析する方法論が確立しておらず、未だ科学的検討に堪えうる議論が存在しないことである。千葉は、「三澤氏のものを除けば」としたうえで、従来の風土論では「正確な具体的事象として現れるもののメカニズムが明確にされないままに、漠然たる抽象概念の重ね合わせによって、それからそれへという関連づけが行われている」（千葉 1988b：序言）と述べる。また、三澤の風土論についても、「大気と大地との接触による現象のみを風土内容とした」ために、風土概念のもつ豊かな哲学的内容、すなわち、「この語の創られた中国あるいは東洋独自にのみ認識される文化的社会的事象」が捨象されたとして同意していない（千葉 1988b：序言）。

第三の問題は、上記二つの問題と関連して、「単に思いつきや現象を列挙したエッセイ」に類する著作が多数を占め（千葉 1979：10）、現実を説明し理解するのに有益な、人々の将来の生活の指針となるような議論が展開されていないことである¹⁰⁾。前章でみたように、彼にとっての学問はあくまでも「實用の僕」であり、現代社会に対して何らかの貢献を為すためのものであった。それゆえ、「環境－人間」関係を論じる風土論も、単なるアカデミズムを超えていく必要性、「科学的検討に堪えて現実を説明し理解させる基礎に立つ必要」性（千葉 1979：10）が主張された。

b. 和辻風土論に対する批判 千葉が和辻風土論の問題として取り上げているのは、第一に、彼の風土に対する記述（≠理論）が環境決定論的だということである。いうまでもなく、環境決定論は「人間と自然とを対立したものと見」る視点に立脚するものであり、千葉が目指す「両者を峻別しない東

¹⁰⁾ 千葉が提示する課題については、次のような記述がある。「この時代まで自然を愛し自然の恵みに甘えているといわれた日本人が、何故に現代において甚だしく自然破壊を進め、野生鳥獣を絶滅に駆り立てるような方向を歩みつつあるのか。これを説明するような風土論は一つもあらわれていない」（千葉 1979：19）

洋の見方」とは全く異なる。彼は、和辻の意図を汲みつつも、次のように述べている。

「和辻哲郎はそれ（日本の風土）を天候におけるモンスーン地帯の二大季節、雨季と乾季との対立にたとえ、
「しめやかな激情」などと表現した。彼の意図は自然環境としての風土を否定することにあったのに、
こうした気候に例をとった解説のために、かえって「風土」を気候状態を主とする環境という誤解を強
めてしまったように思う。」（千葉 1988 [1981] a: 193、括弧内・下線は筆者）

千葉による二つめの批判は、和辻風土論における人間の生理的側面、すなわち生物としての肉体の取り扱いについてである。前稿で述べたが、和辻は現象学的還元をさらに踏み越え、肉体を含む物の存在（有）を人間活動に対して全面的に依存するものとして捉えた。物の存在は、社会内存在たる人間が主体的・実践的な人間関係（「間柄」）を形成する過程で、間主観（体）的に見出されるに過ぎない（和辻 1965b: 110）。それゆえ、人間の生理的側面は二次的なものとみなされ、「人間存在の構造契機」を探る彼の風土論から捨象された¹¹⁾。千葉はこの点について、「人間の側にも（地域や人種・民族ごとに）受容感覚の上で差異があるのではないかという発想は認められない（括弧内は筆者）」、「これまでの風土論はこの点で風土となる外界のみに注目していた」と批判し、「われわれ自体の中に知覚の根源を求めるべき」との提案をしている（千葉 1979: 19, 47）。

三つめの批判は、和辻が風土形成において国家の営力を最重要視したことである。彼においては、「国土の成立は一様に広がっている土地のある一部分に一定の固有な位置、固有な性格、固有な意義を与える」のであり、「このような土地の限定が人間存在のうちに醸し出す構造こそ、風土性の問題」であった（和辻 1965b: 112）。このことが、和辻にある種の不徹底さをなさしめたという。

「和辻はその風土の基本型を湿潤を特色とするモンスーン型、乾燥を特色とする砂漠型、それらの中間の適潤な牧場型の三つの類型におき、それらの組合せとして世界を理解しようとした。しかしながら、
…彼は、この文化類型をパターンとしてとらえず、それぞれを現実のアジア・中東およびヨーロッパ
という固定した国民文化と結合させる、という不徹底さに止まった。」（千葉 1979: 22-23、下線は引用者）
国家に統合される以前の人々、あるいは国家とは異なった原理で生活を営んでいる人々についても当てはまる風土論を目指すべきというのが、千葉の批判・主張である（千葉 1979: 5）。

四つめの批判は、和辻が用いた資料に向けられる。和辻は、具体的な風土の記述・分析において、著名な芸術家が制作した彫刻や建築等（千葉によれば「表層文化」）を資料として用いた。そこには、芸術作品を個人がなし得た特殊的表現としてではなく、国家等の「人倫的組織（社会）」が芸術家を通じて行った風土の（一定規模での）普遍的表現として捉える、彼に独特の芸術観があった（和辻 1965b: 381）。それに対して千葉は、「われわれは芸術に対する見方が、鑑賞眼を備えた人びとの間ですら、ややもすれば一致しない事実を知っている」として真っ向から対立する（千葉 1979: 27-28）。

¹¹⁾ 和辻の肉体に対する考え方を示す記述として、「人を単なる生理学的肉体として取り扱うためにはその人からさまざまな資格を取り除き一つの抽象的な境位を作らなくてはならぬ」がある（和辻 1965a: 66）。

そのうえで、「それらの民族に共通の風俗、習慣など」「平凡な基層文化（すなわち民俗・民俗事象）を資料とす」べきであると主張した（千葉 1979：21, 28、括弧内は筆者）。

最後に指摘されるのが、和辻風土論における実用性の欠如である。千葉によれば、和辻は「人間存在の構造契機としての風土性」（和辻 1991：3）を追求するために、二元論の基礎に立つ科学を理論面では「自然的見方」として排除し、直観的に「人間の土地によって異なるありかたを列举していく方法」を採った。その結果として、風土論は、和辻という「鋭い知性をもつすぐれた研究者」の「名人芸」になってしまい、多くの人々が利用できるような開かれた議論から大きく遠ざかってしまった（千葉 1979：27）。こうした理解に立って、風土論の実用性のなさを克服するためには、和辻が採用し、踏み越えていった現象学的な視点はもちろん、彼が理論面において切り捨てた科学的視点をも実用性を向上させるために導入する必要があるとする。やや投げやりの感があるが、「哲学者など学問体系を重んずる人々は、方法論にこだわるが、われわれは問題が解決されればよいのであって、学問分野や方法については、より好みはしない」と述べている（千葉 1979：27）。

以上、千葉による従来の風土論一般、および和辻風土論に対する批判をみてきた。これらから、「科学的風土論」が、①東洋的な見方である「風土」を（その特殊性を残したまま）西欧的な見方である「科学」からみて正当なものとして定位する、②外的要因だけでなく人間の生理的側面にも着目する、③記述・分析にあたっては基層文化を資料として用いる、という方向性（特色）をもつことが理解される。④実学としての性格は、これらを充足する理論が構築された場合の結果である。それでは、「科学的風土論」の「科学的風土論」たるゆえん、東洋的な見方（風土）と西洋的な見方（科学）との架橋という難問は如何にして克服されるのか。前章の民俗研究との関係にも注意を払いつつ、以下では千葉「科学的風土論」の理論を、風土の定義、風土の構造、対象地域の規模の三段階に分けて分析する。資料には、主に『風土論・生気候』、『日本民俗風土論』における千葉の記述、『民俗学と風土論』（千葉徳爾著作選集2、1988）所収の諸論文を用いた。

（2）風土の定義

a. 風土の原義 千葉は新たに風土概念を規定するにあたって、「風土」という語を構成する「風」と「土」の使用例をそれぞれ古代中国の史料に求め、そこから東洋的思想としての風土の原義を明らかにしようとする。彼によれば、「風」の古い使用例は『周礼』にみえ、それは大気の動きのほかに、「（天然の風の動きが、人為的でなく空気のすみずみまで浸透するように）政治や教育がゆきわたる結果として、住民のならわしが一定方向に自然のままに志向してゆくこと（括弧内は筆者）」を意味する言葉であった。また、「土」の語の方も、同じく中国の古い史料から、「[「つち」の原義から転用された、「くに」「地方」「郷里」などの意味がある。すなわち一定の地域空間をさしている。さらにその土地の上に存在する住民生活をも意味する場合もでてきた]」（千葉 1979：4-5）。そして、これらから、風土について、一般的にいわれる気候や地形などの自然の総合状態ではなく、ある特定の地域における「社会的な生活様式」を指すのが本来の用法であったとする。

b. 具体的な風土の内容 上述する風土の原義を踏まえ、千葉は風土を具体的にどのようなものとして定義するのであろうか。以下に幾つか関連する個所を引用し、考察に供しよう。

- ①「人間というものはその人が意識する限りで自分のおかれている外界の諸条件を考えるわけですが、その認識の仕方は決して自然科学のようにすべて客観的に理性的に行われるものではなく、多分に希望的であり、また誤解や幻想が含まれております。したがって、人々は感覚として、必ずしも客観的でない、むしろ共通の主観によってより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選ぶわけです。…このような社会的雰囲気^②を指して「風土」と呼ぶのが、…この語の本来の意味として適切なものと考えます。」(千葉1988〔1982〕: 128-129、下線は筆者)
- ②「風土とは、土地とその上に展開する自然の諸要素の作用、ならびにこれらの作用を受けて生活する住民、さらにそれら人間がかかわりあう形態からつくり出される社会の運動構造、これらを全体としてながめたもの…である…。」(千葉1988〔1980〕: 59、傍点は筆者)
- ③(日本の風土に関連して)「このような事例からみて、「悪」「善」「美」「醜」「名誉」「恥」などという概念も、その具体的な表現内容はそれぞれ地域社会によって異なると考えられます。…それが継続して習慣や生活態度、そしてものの考え方などの文化の基本的部分を左右するほどの力を発揮している場合、先の外からする自然の作用や肉体に及ぼして内部から生活様式を規定する力をも含めて、私は『風土』という概念を設定したいのです。」(千葉1988〔1983〕a: 21、下線・傍点は筆者)

これらの引用箇所^③に示される風土概念には、狭義(下線部)と広義(傍点部)の二種類が認められる。まず、狭義の風土とは、ある地域社会において共有されている事物に対する認識の仕方であり、特定の状態に対する主観的な価値基準・意味付けである(③)こうした狭義の風土は、文化的かつ内的な営力として、構成員たちが抱く外界の諸条件(自然環境等)に対する認識を(自然科学的な認識を基準として)無意識的にゆがめることもあれば、彼／彼女らが行う行為を(客観的・理性的にみれば)非合理的な方向へ導くこともある(①)。他方、広義の風土とは、かかる狭義の風土に、彼／彼女らが認識・行為の対象とする外界の諸条件を加えたものである(②・③)。そこには、土地から人間関係に至るまでのきわめて多様なものが包含されている。また、この段階で風土に加えられた外界の諸条件は、彼／彼女らの生活様式を物理的に規定する外的要因である(③)。こうした風土の意味内容から、千葉における風土論の目的が、特定の地域社会における「環境－人間」関係の総体(広義の風土)を、人間心理(狭義の風土)に留意しつつ解明することだと理解できる。

そして、ここで注目されることは、狭義の風土概念と前章にて検討した民俗とが、ほとんど同じ内容(いわゆるエトスに相当するもの)を意味していることである。また、広義の風土概念についても、千葉自身が②の一節に続いて「これは地理学でいう「地域」に近いものである」(千葉1988〔1980〕: 59-60)と述べていることから、地域概念とほぼ重なり合うことが理解される。つまり、「民俗－地域」関係を軸とする千葉の民俗研究と、特定の地域社会における「人間－環境」関係の総体を解明する「科学的風土論」とは、同一の内容と構図を備えているのである。

(3) 風土の構造

千葉による風土の詳しい定義をみるなかで、「科学的風土論」の骨子がおおよそ明らかになった。本節ではさらに議論を進め、同論で提示される風土の構造について、風土を構成する諸要素、それら要素間の関係性の二つに項目を分けて整理する。なお、概念の混乱を防ぐため、ここでは先の「広義の風土」を「風土」とし、「狭義の風土」を「社会的雰囲気」としたい。

a. 風土の構成要素 風土を構成する要素について千葉は、「私が風土と呼ぶことを提案するのはかような社会的通念、あるいはそれを閉じる要素とする自然的・社会的・個体的因子の集合である」(千葉 1988b: 序言)と述べている。これより、千葉のいう風土は、①社会的雰囲気(「社会通念」)、②自然的因子、③社会的因子、④個体的因子によって構成されることが理解される。では、前節で検討した①を除き、残る三つの構成要素の具体的な内容に関して、千葉の記述をみよう。

②に関しては、「風土を構成する部分集合としての自然」の要素の例として「地形の形状、水文状態、気象条件、植生の型」を挙げている箇所がみられる(千葉 1988 [1980]: 60)。つまり、一般的な風土観であるとともに、千葉が自身の風土概念としては否定した「自然環境としての気候・地形・土壌・水理・生物など」(千葉 1980: 7)が、その具体的な内容といえる。

③に関しては、本稿での資料からは、直接に内容が窺い知れる記述を見つけることはできなかった。しかし、千葉において「科学的風土論」と民俗研究とが同様の内容・構図であったことを踏まえていえば、生産活動に関わる経済的組織等を中心とした社会諸関係を中核とし、そこに交通・連絡、人口状態、資源(天然資源を除外)の分布等の関連要素が加えられたものと推察することが可能である(前章・第3節を参照)。こうした理解は、後述する社会的雰囲気の醸成に関して、生産をめぐる自然と人間集団との係わりが重要視されていることから補強される。

④に関しては、行為主体である個人を指すことは明らかである。ただし、千葉はさらに踏み込んで、それを肉体・精神の二面を持つものとして記述する。以下に「日本人の自然観」(1980)において、「日本人とはどのような存在か」を考察した一節から、注目される箇所を引く。

「(日本人の特徴は) 形質でいえば、皮膚の光沢が黄褐色であるとか、眼の色が黒褐で強烈な光線にも耐えられるといった点である。発汗性が大きくて、高温多湿の気象条件に対して適応性が強いということも、また、そのような性質に数えられるであろう。…かような生理的特殊条件をもつ日本人というものを、基礎的に認める必要は理解し得る」(千葉 1988 [1980]: 49、括弧内は筆者)

「次に、日本人が社会集団としては異色ある歴史的的存在として現在に至っているという視点から考えてみたい。周知のように、人間はそれぞれの形成過程において異なる文化、異なる歴史的過程を経ることによって、類似の形質を有しつつも全く相違した見方、考え方に立つ人となる。」(千葉 1988 [1980]: 52)

いうまでもなく、前者が肉体についての、後者が精神についての記述である。このように、人間を生理(物理)学的・文化(歴史)的な複合身体と捉えるところに千葉の独自性が認められる。

b. 要素間の関係性 上記の四要素を結ぶ関係性については、千葉が「人間－環境」関係を論じる際に用いた二つの視点を整理するなかで明らかとなる。

第一の視点は、社会的雰囲気を中心概念とした実践性（主体性・主観性）を旨とする視点である。千葉によると、人間の認識は歴史的・文化的な作用を受けるため、自らの環境を純粋な物理学的存在として、客観的に「正しく」把握することはできない。人間において環境は、地域社会に共有された認識の仕方（社会的雰囲気）によって方向付けられ、自己の活動に特定の意味を有するものとして現われる。なお、こうした実践的な環境理解は、自然科学的な視点が発達・普及する以前では一層根強かったといい、たとえば、「古人はいみじくも生命あるものを「動物」つまり生きて動くものと考えていた」ために、「海・川・水はほぼこの生命あるものに類似した変化を示す点で、…生命が純化して発生するための基盤のようにみな」した（千葉 1988 [1981] b: 110）。これにより、水界をめぐる、一般的には「非合理」と看做される民俗事象がさまざまに生じたのである。

そして、実践的な環境理解の仕方（社会的雰囲気）を形成する原動力として千葉が挙げるのは、社会集団が自然との間で展開する生産活動と教育である。根拠の一例を以下に示す。

（日本人の自然観に関して）「日本における自然は、意外に厳しく人間の営みに対立する。例えば営々と耕地を開発する努力を、執念深く妨害する旺盛な雑草の生長がそれであり、あるいは戸外労働の可能性を奪い、ひび・あかぎれを起こし、身にしみる夜寒をもたらす冬の寒風もそれである。したがって、その表現としてのうっそうたる森林原野、あるいは荒涼たる白雪の山野・蒼海のための光景は、つい一昔前までの農民の目によっては、好ましいものとは写らなかったのである。

日本人は、かような過去を帯びて形成された歴史的存在であると同時に、その過去は、単に身体的、感覚的な状態のみにかかわるものではなく、歴史によって蓄積された文化としての言語、教育によって訓練された存在でもある。すなわち、その誕生から成人までに経験した社会的、文化的遺産によって育成された存在として、身のまわりの、また想像される遠方の自然に対する。したがって、彼らに見られ、考えられる自然は、いわば日本人の経てきた文化的コンテキストと結びつき、その枠組みで理解され、認知される限りの自然ということになる。」（千葉 1988 [1980]: 52、下線部は筆者）

これを図式的に言えば、社会集団が特定の物理的存在としての環境と対峙し、そこで生産活動を展開するなかで、当該の集団には実践的な環境理解に關与する社会的雰囲気が醸成される。その社会的雰囲気は教育を通じ、あるいは言語化されることによって、構成員たる個人を単なる生理学的存在以上の、文化的身体を備えたものに仕立てる。これにより、物理学的な自然環境は彼／彼女において実践的な環境となり、純粋な物理学的な性質は主体に対して覆い隠される。

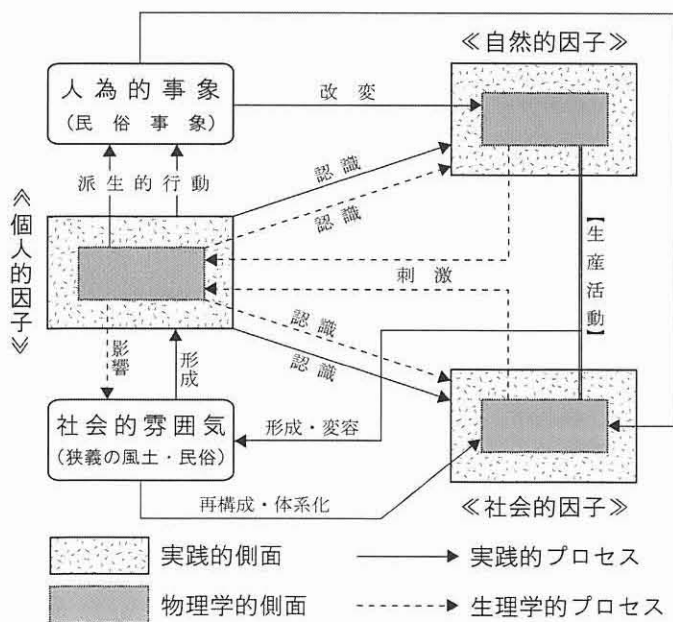
第二の視点は、人間の身体的感覚に着目した生理学的（物理学的）視点である。これは、「これまでの風土論はこの点で風土となる外界のみに注目していた」との批判、ならびに「われわれ自体の中に知覚の根源を求めるべき」（本章・第1節b）という主張に対応する。

千葉によれば、人間の環境理解は、上述の社会的雰囲気（従って個人の文化的身体）によってのみ

ならず、最も根源的な生理的身体によっても変形され、客観的・自然科学的な認識から遠ざかることがある。彼がしばしば事例として用いるのは、日本人の脳とアニミズム的な環境理解との関連性である（千葉 1979：45-52など）。その内容を要約すれば、次のようにまとめられる。

- ①日本人の脳は、言語活動（聞く・話す）と環境音の一部（鳥の鳴き声、水や風の音）を共に言語脳（左脳）で処理する傾向がある。
- ②ほとんどの西欧人の脳は、言語活動を言語脳、環境音は非言語脳（右脳）で別々に処理する。
- ③結果、日本人は、あたかも自然が直接自身に話しかけてきているとの感覚（錯覚）を持ちやすく、西洋人に比べて自然環境に対して神秘的な存在を見出しやすい。
- ④かかる体験が蓄積されることで、アニミズムに基づいた自然環境との接し方（社会的雰囲気）が醸成され、関連する民俗事象がさまざまに派生する。

さらに、こうした生理学的身体と環境との関係は、自然環境との間だけでなく、社会環境との間でも同様に説かれる。この際に用いられる事例が、日本人と飲酒習慣との関係である。千葉によれば、日本人は西欧人（ドイツ人）と比べてアルコール分解酵素であるアルデヒド脱水素酵素が一種類しかなく、飲酒の際に酔いが回りやすいが、却ってアルコール中毒患者が少ない。そのため、一方では「社会慣習として酒の上の行為をやかましく制約する規範（社会的雰囲気）が生まれ」ず、他方では、飲酒によって「精神的な不安定、漠然たるもうろうとした精神」になりやすいという性質を利用して、「酒を特に必要な品」とする儀礼・祭礼を社会的団結の装置として用いる文化が生じたと推察する（千葉 1988 [1983] a：13-14）。いうなれば、飲酒に伴う生体的変化の容易さを利用して、既存の社会的因



第2図 「科学的風土論」の理論的フレームワーク

子に対する認識をゆがめているのである。

以上の二視点によって結びつけられた四要素の全体像、すなわち「科学的風土論」の理論的フレームワークについて、(「科学的風土論」と民俗研究との関係から)第1図を参考に模式化すると、第2図になる。注目されるのは、自然的因子・社会的因子・個人的因子に対して、物理学的側面と実践的（主体的・主観的）側面の二面が想定されていることである。これらと社会的雰囲気で構成される関係性の総体に対する説明が、生理

学的・物理学的な視点と実践性・主観性を旨とする視点とが同時に駆使されるなかで試みられる。これが、西洋的な視点（＝科学）と東洋的な視点（＝風土）の架橋という難題に対する、千葉の回答である。さらにいえば、前章で保留しておいた、主観性を基礎とする民俗学と客観的を基礎とする地理学の架橋も、ここで達せられたといえる。

（４）対象地域の規模

千葉は、和辻が『風土』において設定した風土の範囲について、「文化類型をパターンとしてとらず、それぞれを現実のアジア・中東およびヨーロッパという固定した国民文化と結合させる、という不徹底さに止まった」などと痛烈に批判していた。こうした批判に対応して、「科学的風土論」ではどのように地域単位が設定されたのであろうか。彼の見解はきわめて単純である。

「風土概念を地域に限って考え、それによって地表の状態と人間生活のあり方をおかかわらせて研究するという方法が、実は地域のひろがりまたは大きさ、一般に私ども地理学の側でスケールと呼んでいるものと深くおかわっていることに気づかせるのであります。」

そこでそのスケールはどれほどの大きさということになるでしょうか。

ここで地域といっている範囲は人間生活の様式と共に考えると、実は地域社会という人間の集団が占めている範囲だと…御理解いただかなくてはなりません。単なる地上の面積ではなくて、たとえば農業を営む社会ならば、宅地と耕地、それを結ぶ道路、水路など、さらにそれは生きている人間ばかりでなく、死者や神のための墓地や祭の場所、つまり神社や寺院その他薪や緑肥を得るために山林原野などを含むものであります。…農業を営む社会としては狭くは農家から始まって、一族の集団、村落、地方、国家などさまざまな種類がありますから、その大きさもさまざまです。」（千葉 1988 [1983] b: 12-13、下線は筆者）

すなわち、「科学的風土論」で取り上げる地域の範囲は、問題の取り上げ方、個々の研究者の問題意識の対象となる空間に応じて種々さまざまに変更可能とされた。こうした「研究者任せ」ともいえる主張の背景としては、第一に、この「マルチ・スケール・ジオグラフィ」（浮田 1995）と呼びうる地域概念の操作法が、そもそも千葉の持論であったことが挙げられる。『文化地理入門—文化研究の遠近法—』（1991）の構成は、そのことを端的に示している。第二には、「科学的風土論」が実用の学を指向していたことが挙げられる。議論が現状の社会問題から出発する限りにおいて、風土論の対象となる地域の範囲は、取り上げようとする社会問題の規模に帰着せざるを得まい¹²⁾。

V おわりに

本稿では、千葉徳爾の「科学的風土論」を取り上げ、その理論的フレームワークを整理した。結果、

¹²⁾ ただし、前章で示した千葉の地域観に従えば、経済的組織を中心とした比較的小規模・同質な社会組織の範囲を、風土を論じる際の基礎的な単位（スケール）とみることもできる。

「科学的風土論」は、東洋的な視点（実践性に立脚する手法）としての「風土」と西洋的な視点（科学的手法）としての「科学」を接合することで、特定地域の主観的＝客観的な構造を解明するものとして理解された。また、そうした立論の背景には、彼が生涯をかけて取り組んだ、地理学と民俗学の架橋（地理学からの民俗研究）というテーマがあったことも指摘した。

このような特色を持つ「科学的風土論」は、一見すると千葉において独特な、汎用性のない閉じた議論のように思えるが、実は他分野には類似した研究もあり、比較的開かれたものであることが分かる。たとえば、A.P.ヴァイダやR.A.ラバポートらの研究（Vayda and Rappaport 1968など）は、生態学的な「環境－社会」関係の把握と住民の主体的な認知・行動とを接合したものだといえ、その趣旨に共通点を見出すことができる。さらに、彼らの研究が日本の地理学界に紹介されたのが1980年代の前半であったことを踏まえるならば（小林 1981）、1970年代後半から同様の議論を地理学徒として展開し得たという点において、千葉の先見性を見出すこともできる。

最後に、筆者が考える「科学的風土論」の理論面・実践面における問題を三つ指摘したい。

第一の問題は、実践性や主体性・主観性に立脚する手法と客観性に立脚する科学的手法を接合する際の理論的な齟齬に、千葉がほとんど言及していないことである。たとえば、千葉が日本人の自然観について「日本人の経てきた文化的コンテクストと結びつき、その枠組みで理解され、認知される限りの自然」（千葉 1988〔1980〕：52）などと述べる時、明らかに主体における「生きられる世界」が捉えられていた。本来であれば、この段階で自然科学的な環境へのアプローチは断たれなくてはならない。なぜなら、千葉が強く主張しているように、人間は環境を社会的雰囲気によって意味づけられたものとしてしか認識しないはずだからである。しかし、「科学的風土論」においては、人間の内的環境も含め、環境は自然科学的に検討可能であるとされる。もし、このように「人間－環境」関係における主観的＝客観的な構造を知れるというのであれば、研究者のみが社会的雰囲気の拘束を逃れ得る根拠が示されなくてはなるまい。すでに引いた「われわれは問題が解決されればよいのであって、学問分野や方法については、より好みはしない」という歯切れの悪さは、この齟齬を、千葉自身が自覚していたことを暗に示しているのではないだろうか。

第二の問題は、地域概念が内部の均質性を志向していることである。第Ⅲ章でみたように、千葉は地域の中核に「指導者を中心とした労働集団」といった経済的組織を置いた。かかる集団が共有的に利用する空間の範囲が地域であった。この地域概念における均質性は、第Ⅳ章でみたスケール操作を通じても変化しない。大縮尺において認められた地域的差異は、小縮尺のより広範囲な地域に含められた段階で捨象可能なまでに縮小される。いずれにせよ、対象とする地域やそこでの社会的雰囲気が、異なった集団間の相互作用によって構成ないし形成されるという捉え方は、ここでは認められない。また、これは別の問題とすべきかも知れないが、社会的雰囲気がいかにして個人の相互作用から形成されるのか、あるいは既存の社会的雰囲気が個人の特殊的な体験・言動によって改変されていくのか等の、風土の形成・改変のメカニズムは必ずしも明確ではない。地域社会の共同性や風土の社会的性

格を強調するあまり、「個」の作用が軽視されたように思われる。

第三の問題は、実践面におけるものである。「科学的風土論」の面目は、それまで漠然としていた風土概念やアプローチ法を明確化したことである。これによって、明確な意図を持ったうえで、特定地域の風土を学術的な組上に乗せることが可能となった。しかし、「科学的風土論」で示されたフレームワークは、従来の（そして今日における）地理学の範疇を軽く超えるものである。風土を構成する四要素の様態を説明するだけでも、地理学の知識だけでは充分ではない。地球（惑星）科学から、社会学、経済学、人類学、心理学や生理学に至るまでの、極めて広範な知識が必要に応じて参照されなくてはなるまい。それゆえ、千葉の提唱した風土研究を精緻に行おうとするならば、必然的に学際的なスタンスと多様な知識を結合する高度な技量が要求されるし、場合によっては、個人の力量を超えて研究者同士の協力体制なしには遂行できない事態に発展する可能性すらある。とはいえ、これは「科学的風土論」の利点でもある。小口が同論を「刺激の源泉」（小口 1988：357）と評するように、地理学的思考に対して開放的な刺激をもたらすものとして歓迎されよう。千葉の残した理論をいかに活用し、発展させていくかは、今後の地理学に残された課題の一つである。

〔付記〕本稿の作成にあたり、岡山大学大学院の内田和子先生、北川博史先生、北村光二先生にご指導いただきました。末筆ながら、厚く御礼申し上げます。

【文 献】

- 市川健夫編 1991. 『日本の風土と文化』古今書院.
- 上野 登 1975. 『現代人のための風土論』大明堂.
- 浮田典良 1995. 『地理学入門—マルティ・スケール・ジオグラフィー』大明堂.
- 小口千明 1988. 解説. 『民俗学と風土論』349-357. 東京堂出版.
- 小口千明 1991. 千葉徳爾と文化地理学. 久武哲也編『日本における文化地理学の展開』165-172. 平成2年度福武学術文化振興財団研究助成研究成果報告書.
- 小林 茂 1981. 文化地理学と生態学. 野間三郎・岡田 真編『生態地理学』170-195. 朝倉書店.
- 鈴木秀夫 1975. 『風土の構造』大明堂.
- 高野 宏 2010. 和辻風土論の再検討—地理学の視点から—. 岡山大学大学院社会文化科学研究科紀要30：313-332.
- 谷岡武雄 2006. 『世界・日本文化風土論』古今書院.
- 千葉徳爾 1963. 地理学と民俗学の接点—故 柳田國男氏の見解をとおして—. 人文地理15-3：68-81.
- 千葉徳爾 1966. 『民俗と地域形成』風間書店.
- 千葉徳爾 1979. 風土論. 千葉徳爾・初山政子『風土論・生気候』1-58. 朝倉書店.
- 千葉徳爾編 1980. 『日本民俗風土論』弘文堂.

- 千葉徳爾 1988a. 序言.『民俗学方法論の諸問題』(頁数は記載がない).
- 千葉徳爾 1988b. 序言.『民俗学と風土論』(頁数は記載がない).
- 千葉徳爾 1988〔1973〕. いわゆる「郷土研究」の問題点.『民俗学方法論の諸問題』67-93. 東京堂出版.
- 千葉徳爾 1988〔1977〕. ムラの民俗とクニの歴史.『民俗学方法論の諸問題』141-168. 東京堂出版.
- 千葉徳爾 1988〔1979〕. 日本民俗学の一方法—地域変換法—.『民俗学方法論の諸問題』95-134. 東京堂出版.
- 千葉徳爾 1988〔1980〕. 日本人の自然観.『民俗学と風土論』43-94. 東京堂出版.
- 千葉徳爾 1988〔1981〕a. 庶民文化と風土性.『民俗学と風土論』189-194. 東京堂出版.
- 千葉徳爾 1988〔1981〕b. 海と子供.『民俗学と風土論』95-120. 東京堂出版.
- 千葉徳爾 1988〔1982〕. 地理学と民俗学.『民俗学と風土論』121-135. 東京堂出版.
- 千葉徳爾 1988〔1983〕a. 風土と住民生活.『民俗学と風土論』3-21. 東京堂出版.
- 千葉徳爾 1988〔1983〕b. 柳田國男と「郷土研究」.『民俗学方法論の諸問題』11-40. 東京堂出版.
- 千葉徳爾 1988〔1984〕. 柳田國男先生と私.『民俗学方法論の諸問題』3-10. 東京堂出版.
- 千葉徳爾 1988〔1985〕. ヒロシマに行く話.『民俗学方法論の諸問題』227-242. 東京堂出版.
- 千葉徳爾 1987. 地理学と民俗学の接点—私の歩んだ道—. 地理32-9: 66-71.
- 千葉徳爾 2006.『新考 山の人生』古今書院.
- 中島弘二 2003. 自然の国民化／国民の自然化—和辻風土論の再検討—.「郷土」研究会編『郷土—表象と実践—』226-248. 嵯峨野書院.
- ブラーシュ、P.著、飯塚浩二訳 1940.『人文地理学原理 上』岩波書店.
- ベルク、A.著、篠田勝英訳 1988.『風土の日本—自然と文化の通態—』筑摩書房.
- ベルク、A.著、中山 元訳 2002.『風土学序説—文化をふたたび自然に、自然をふたたび文化に—』筑摩書房.
- 三澤勝衛 1979a.『風土論 I』、みすず書房.
- 三澤勝衛 1979b.『風土論 II』、みすず書房.
- 柳田國男 1970〔1935〕. 郷土生活の研究法.『定本 柳田國男集25』261-328. 岩波書店.
- 和辻哲郎 1965a.『倫理学 上巻』岩波書店.
- 和辻哲郎 1965b.『倫理学 下巻』岩波書店.
- 和辻哲郎 1991.『風土—人間学的考察—』(ワイド版岩波文庫)、岩波書店.
- Vayda, A.P. and Rappaport, R. A. 1968. Ecology, Cultural and Noncultural. In Introduction to Cultural Anthropology, ed. J.A. Clifton, 477-497. Boston: Houghton Mifflin.

