

〈研究ノート〉

ムンダ民族誌ノート(3)

——稲作文化・畑作文化・複合生業論

長 田 俊 樹

1. はじめに

筆者はこの『日本研究』の第9集と第14集に、「ムンダ民族誌ノート」と題する論文を執筆した(長田1993・1996)。さいしょ、この連載はムンダ民族誌の記述をおもな目的としていた。しかし、民族誌の記述については一冊の本にまとめた(長田1995a)。したがって、「ムンダ民族誌ノート」では、たんなる記述よりも、はからずも理論的な問題をあつかうことがおおかった。とくに、長田(1996)では発展段階論と生業との関係にたいする疑問点がおおきくなったために、そちらに論点がうつってしまった。今回も、その論点の延長上に、論を展開してみようとおもう。

では、これまでの論を整理しておきたい。問題の端緒はムンダ人とビルホル人との歴史的關係にある。まず、筆者の専門である言語学の立場からみると、ムンダ語も、ビルホル語も、ケルワリアン諸語に属す。言語の歴史をみるかぎりには、ビルホル語とムンダ語はケルワリアン祖語にさかのぼる。つまり、時代をさかのぼればムンダ語もビルホル語もおなじであったとかがえられているのである。一方、ムンダ人とビルホル人の生業をみると、稲作を中心とした農耕民であるムンダ人にたいし、ビルホル人は狩猟採集をおもな生業とする。ところが、農耕語彙をみると、ケルワリアン祖語時代に、ケルワリアン人は農耕を主体としていたとみてほぼまちがいない。そこで、長田(1993)では、ビルホル人は生業をケルワリアン祖語時代の農耕から狩猟採集にかえた例として紹介した。つまり、ビルホル人は狩猟から農耕へという発展段階の図式に逆行したのではないかとみなしたのである。そのさい、こうした例のひとつとして、フィリピンのタサデイ人をあげた。しかし、その後、はたしてタサデイ人は農耕から狩猟採集に生業をかえたのかどうか、はっきりとコンセンサスがえられていないことをした。そこで、ビルホル人についてもそうかんがえる必要はないのでは、と疑問をもつようになった。

その結果、長田(1996)では、祖語の時代の生業をかならずしも単一とみなす必要はないとかがえた。すなわち、ビルホル人はケルワリアン祖語時代にも、狩猟採集をやっていたのではないかと推論した。そのさい、民俗学での「複合生業論」を援用した。複合生業論で

は、生業を単一とみるのではなく、生計をたてるためには複数の生業が必要なケースをとりあげ、生業分類のむずかしさを指摘する。これとおなじように、ケルワリアン祖語時代の生業は農耕だけではなく、農耕とともに狩猟採集をおこなっていたとしても、けっしてふしぎではない。げんに、現在のムンダ人は稲作を中心とした農耕を生業とするが、狩猟採集をまったくやめてしまったわけではない。こうしたケルワリアン祖語時代の状態から、時代とともに、ムンダ人は農耕におもきをおき、ビルホル人は狩猟採集におもきをおくようになったと解釈したのである。

前回は農耕と狩猟という問題を主題にすえた。今回も主題はやはり生業と関連する。それは稲作と畑作である。では、なにが問題なのか。共時的問題と通時的問題のふたつである。共時的に言えば、はたしてこの二分法がなりたつのか。通時的には、こうした分類をみとめたとして、畑作から稲作へという進化を想定することは可能なのか。このふたつの問題をかんがえてみたい。じつは、これらは前回の問題とふかくかかわる。前回であつかったのは、つぎのような点である。農耕と狩猟採集が共時的に、はっきりと分類可能なのか。また、狩猟採集から農耕へという発展段階説にはまったく問題がないのか。そうした問題に、一般的なシェーマにかかわるようなかたちで、しかしながら、ムンダ人とビルホル人という問題に限定して論を展開した。もちろん、まだまだ議論の余地があることは否めないものの、それなりの解決策を提示したつもりだ。では、農耕の下位分類とみなされる畑作と稲作についてはどうなのか。小論ではそれをかんがえてみたい。

ここでとりあげる先行研究は中尾佐助や佐々木高明の照葉樹林文化論をのぞけば、おもに日本を舞台にしたものである。しかしながら、筆者自身のデータは共時的にも、通時的にも、インド東部にすむムンダ人の事例である。ムンダ人のケースをとりあげるという基本的なスタンスにはかわりがない。そうしたスタンスにたつて、稲作と畑作という二分法は日本だけに限定されて論じられるべきなのか、あるいは、農耕文化における普遍的な分類法とみるべきなのか、といった問題にとりくんでみたい。なお、ムンダ人のデータについては筆者自身の調査データにもとづく。調査地等は長田(1995a:9)を参照のこと。また、前回まではムンダ人の例から出発して、祖語と祖語時代の生業についての言語学のあつかいやもっと一般的な発展段階論へと、あるいは日本の生業複合論へと論を展開した。しかし、今回はまったく順番を逆転させる。つまり、ムンダ人の事例から出発しない。そのかわりに、日本における稲作・畑作文化論から出発する。そして、それらがムンダ人の事例ではたして有効なのか、みていきたい。

2. 稲作文化と畑作文化——共時的分類——

日本文化類型として、稲作文化と畑作文化に明確な境界をひこうとしたのは、民俗学者坪井洋文である。坪井の動機はきわめて明快だ。日本文化＝稲作文化という一元的シェーマに

異議申し立てをおこなう。それがおおきな動機であったことは坪井自身がくりかえしのべている(坪井1979・1982b)。

坪井は「餅なし正月」という民俗をとりあげ、正月儀礼における供物やハレの食品の事例を詳細に検討した結果、つぎのように結論づけている。

仮りに、単一の稲作民族によってもたらされた同系同質の文化の内的発展の諸段階を時代差＝地域差として把えて体系化した日本民俗学の日本文化類型を第一の類型とし、別に稲と等価値に存在する里芋の文化要素が体系化されたなら、それは第二の文化類型として設定してよかろうかと思いますが、なお限りないほど多くの問題が解決されなければならぬことを承知しながら、筆者はあえて民俗学的方法による第二文化類型の設定の可能性の試みと、日本民俗学および民族学の日本研究に対する視点に問題を提出した次第であります。(坪井1967:188—189)

このひかえめな第一類型と第二類型の設定提言があったのは1967年のことである。ここで注意しておきたいのは、第一文化類型＝稲に対して、第二文化類型＝里芋となっている点だ。1967年時点では稲と里芋であったのが、1973年にはつぎのように変化している。

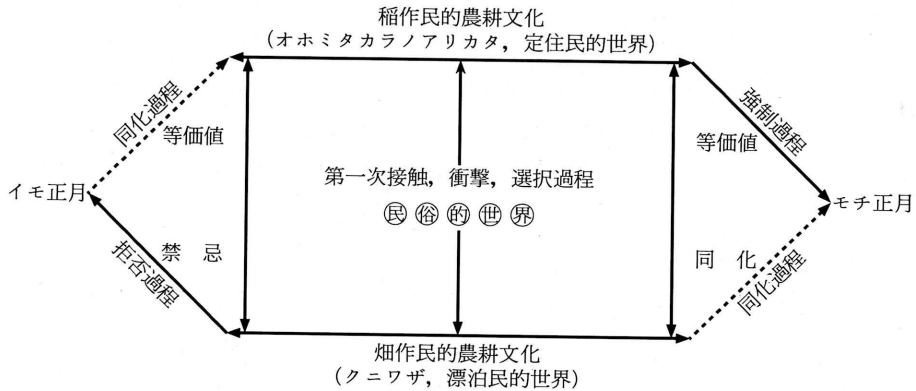
日本の焼畑で耕作される作物は種類が多いのですが、だいたいアワ、ヒエ、ソバといった雑穀類から、ダイズ、アズキなど豆類、それに芋類ですが、民俗学的にはこれらの作物についての習俗が多く発見されるようになり、稲と等価値、あるいは稲の習俗を拒否し、焼畑ないし畑作物としての稲以外の作物を優先する強い志向性が認められます。(坪井1973:63)

ここでは、稲の習俗に対し、里芋ではなく、焼畑ないし畑作物の習俗とよび、里芋から一歩ふみこんだ焼畑ないし畑作と表現をかえている。このころから、どうも坪井のシェーマは第一文化類型と第二文化類型から、稲作文化と畑作文化へと変化したとみられる。そして、この1979年に出版された『イモと日本人』以後、坪井は稲作類型と畑作類型へのシェーマ化をおしすすめた⁽¹⁾。坪井(1980)ではこれらをつぎのように対比させている。

幾つかのフィールド・ワークを経過してここにたどりついたものは、稲作類型と畑作類型の民俗文化上の説明せられざる位置関係であった。これまで筆者は、<第一の日本文化類型と第二の日本文化類型>、<稲作風土と非稲作風土>、<常民と非常民>、<餅正月と餅なし正月>、<餅＝白色＝水田稲作民とイモ＝赤色＝焼畑農耕民>、<ヤマとサト>といった表現でその対比を試みてきたが、そこには民俗文化としての優劣は

存在しないはずなのに、対比される後者についての資料を探したり、研究をすすめていくうえで困難がともなった。(坪井 1980 : 273)

さらに、坪井 (1982a : 296) では稲作民的農耕文化と畑作民的農耕文化を対比させながら、民俗の世界をつぎのように図示している。



以上、坪井洋文の学説がどのように展開されてきたか、かんたんにみてきた。まず、坪井はモチ正月対イモ正月の分析から出発した。その分析のさいに提示した第一文化類型と第二文化類型は稲とイモであった。しかも、かなり慎重な表現で、その可能性を指摘するていどであった。ところが、そこから、稲作民的農耕文化対畑作民的農耕文化へと発展させていくにつれ、このシェーマはゆるぎないものとなっていったようにみえる。その過程で、坪井におおきく影響をあたえた本がある。それは佐々木高明の『稲作以前』(1971年刊行)である。そこで、佐々木の説をみておきたいが、そのまえに坪井説と佐々木説の関連をしめす証拠をすこしあげておこう。

坪井 (1967) では、稲とイモを対比させていることはくりかえしのべた。その論文のなかで、坪井は佐々木の焼畑におけるイモ栽培にかんする論文 (佐々木 1961) を引用している。その論文を引用したのち、坪井はこうのべている。

ここで注意したいのは、イモが粟・稗と並ぶ同等の重要性が指摘されたことであります。少なくとも正月儀礼においてみる場合は、粟や餅 (稲) と等価値において表われていますが、その伝来の先後関係においてとらえていない点で独自性をもっています。(坪井 1967 : 143)

ここでは、坪井はあきらかにイモの重要性を稗、粟、稲と対比させるために、佐々木論文を引用している。つまり、イモの重要性を主張するために、稲と稗や粟をひとまとめにして

いるのである。ここには、稲と対比させて、イモと稗や粟をひとまとめにするシェーマはない。ところが、坪井（1973）ではすでにみたように、イモを稗や粟と同列にならべ、稲作文化対焼畑文化という図式を提示するようになる。坪井はそのさいに佐々木（1971）を引用し、つぎのようにのべている。

このような日本農耕文化＝稲作文化論を学界の常識とした要因の一つとして、焼畑の世界的な比較研究を通して日本の焼畑農耕文化の理論的、実証的仮説を打ち出したのが、文化地理学、文化人類学者の佐々木高明です。その主張は注目しなければなりません。

…中略（佐々木 1971：298 からの引用）…

既成の「常識」を痛烈に批判した佐々木の主張は、豊富な資料と知識を基にした明晰な分析を通しての仮説であるだけに説得的である。（坪井 1973：62-63）

坪井はこのように、佐々木の説を積極的に支持し、かなりの頁をさいて、佐々木説を紹介している。その後も、坪井は佐々木説を支持し、坪井（1980：63）でははっきりと、「現段階では佐々木学説を無視して、日本の稲作文化研究の発展は望めない」とまで、のべている。

それではつぎに、坪井の文化類型設定に影響のあった佐々木高明の一連の研究をみていこう。まず、坪井がイモと雑穀類を焼畑あるいは畑作とひとまとめにするのに、おおきな影響をあたえたとおもわれる佐々木（1971）からみていく。ただし、佐々木（1971）の主眼は、その題名がしめすように、日本に稲作がやってくる以前に、焼畑農耕が存在したという点だ。こうした通時的な問題は次章でのべてみたい。ここでは稲作対畑作という共時的分類に的をしぼって、佐々木の説をみておこう。

佐々木高明の学説には、岡正雄の「日本文化の基礎構造」にかんする説と、中尾佐助が提唱した照葉樹林農耕文化複合という大前提がある。まず、岡正雄（1958）の日本文化の種族文化複合論についてみておこう。岡によると、日本文化の基礎構造をつぎのような種族文化層として、提示している。

- (1) 母系的・秘密結社の・芋栽培＝狩猟民文化
- (2) 母系的・陸稻栽培＝狩猟民文化
- (3) 父系的・「ハラ」氏族的＝畑作＝狩猟民文化
- (4) 男性的・年齢階梯的・水稻栽培＝漁労民文化
- (5) 父権的・「ウジ」氏族的・支配者文化

この岡の学説は佐々木だけでなく、坪井にもおおきな影響をあたえている。したがって、坪井はあきらかに、初期の段階においては岡説の影響下にあつて、すでにうえでのべたよう

に、イモ栽培と畑作文化を同一のものとかんがえていなかったとおもわれる。一方、佐々木は岡説を大枠で堅持しつつ、中尾の照葉樹林文化に収斂させたのである。では、中尾の照葉樹林文化とはどういったものなのか。ここでみていこう。

中尾佐助は世界的な規模で、農耕文化複合を考察している。中尾(1966)によると、世界の農耕文化複合を五つに区分し、それぞれの代表的作物とともに、つぎのようにしめしている。

- (1) 根菜農耕文化——バナナ・イモ
- (2) 照葉樹林文化——クズ・チャ
- (3) サバンナ農耕文化——雑穀・マメ
- (4) 地中海農耕文化——ムギ・エンドウ
- (5) 新大陸の農耕文化——ジャガイモ・トーマロコシ

このうち、照葉樹林文化と根菜農耕文化の関連については、中尾佐助はつぎのように指摘する。

東南アジアの熱帯降雨林の中で起こった根菜農耕文化は北方に伝播し、温帯林である照葉樹林帯に到達すると、環境の変化に応じておのずから農耕文化基本複合の変化をおこしてくる。いまや純熱帯性のバナナの栽培は不可能である。ヤムイモでは別の温帯性の野生種から栽培種を作り上げなければならない。タローイモの中からは、サトイモの一部だけが温帯で栽培できるだけである。照葉樹林の中で、こうして発達してきたのが照葉樹林農耕文化複合である。(中尾 1966: 62)

この中尾の説明では、すでに照葉樹林農耕文化複合のなかに、根菜農耕文化のなかのサトイモがくみこまれていることがわかる。佐々木はそこに目をつけたのである。そこで、岡説と中尾説をうまくくみあわせるために、佐々木はつぎのように岡説を中尾説にくみこんでいる。

私は岡氏のいう(1)の芋栽培文化と(2)の雑穀栽培文化など、南シナ・東南アジアの地域から、つぎつぎにわが国に波及してきた稲作以前の農耕文化を、一括して「照葉樹林文化」として捉えることにしたい。そうして、わが国の基層文化の中にみとめられる南方的な文化要素の多くは、この照葉樹林文化のいずれかの波によって伝えられたものと考えたいのである。そうすることによって、岡氏のやや古典的で図式的な捉え方に修正を加え、つぎに述べる中尾佐助などの新しい生態学的な捉え方との間に、何らかの

脈絡を見出すことができるのではないかと考えている。(佐々木 1971: 25)

このように、岡学説と中尾学説をドッキングしたあと、佐々木はこうつづける。

わが国の伝統的な農耕文化の中であって、水田農耕とは本来別の類型に属すると考えられるイモ栽培や雑穀栽培は、この「照葉樹林文化」というカテゴリーの中で捉えることによって、その意義を明確にすることが容易になるものと思われる。が、私はさらに中尾氏のいう「雑穀栽培を中心とする本来の照葉樹林文化複合」の意義をいっそう明確にするため、これを《照葉樹林焼畑農耕文化》と名付け、おもに採集と狩猟に生活の基礎をおく「前期複合」と区別したい。(佐々木 1971: 30)

こうして水田稲作文化に対抗するものとして、イモ栽培と雑穀栽培を両方ふくむ焼畑農耕文化という、佐々木による図式ができあがった。そして、坪井はその佐々木説をうけいれたのである。

佐々木高明はこの『稲作以前』以後も、照葉樹林文化論にかんする著作(佐々木 1982)や縄文文化論(佐々木 1986)などを通して、日本の多重構造の解明にとりくんできた(佐々木 1993a・1997など)。そんななかで、「畑作文化と稲作文化」を正面からあつかった論文(佐々木 1993b)がある。その論文をよく注意してよむと、おもしろいことがわかる。畑作文化というのを、つぎのようにいいかえている点だ。たとえば、非稲作(畑作)文化(226頁)、山民(畑作)文化(258頁)。これをみるかぎりでは、農耕文化は稲作文化と畑作文化しかなく、山民のみが畑作をおこなっているようにとれる。どうも畑作と稲作の規準ははっきりしないのが気にかかる。

なぜ、はっきりしないのか。それは通時的解釈を優先させるために、共時的な分類規準がしめされていないからである。佐々木説は『稲作以前』というタイトルがしめすように、全体として、通時的な解釈にみちみちている。そして、その通時的解釈である「イモ・雑穀栽培＝焼畑農耕」を、そのまま共時的な分類に適應しているのである。そのため、稲作文化対畑作文化の図式のなかに、中間的なものはあらわれてこない。そのへんがどうもはっきりしない。それは原則的に佐々木説をうけいれている坪井に対しても、同様のことがいえる。稲作文化とはことなる、もうひとつの農耕文化を、焼畑農耕＝畑作＝山民文化とくくってしまうのは、共時的にいえばおおきな問題である。

たとえば、基本的には稲作農民である平地民の常畑はどうなるのか。そうした批判は当然おこる。古代・中世農業史を専門とする木村茂光は、直接佐々木(1971)をとりあげてはいないが、佐々木の説を全面的に採用している坪井(1979)をつぎのように批判する。

このように、坪井氏の畑作文化論は、畑作と称しながらも実際に対象としているのは焼畑であり、だからこそイモが象徴的な作物として稲と対置される点にもう一つの特徴がある。

前述のように、稲作文化一元論に対する批判という意味では積極的に支持したいが、畑作を焼畑に収斂させ、稲に対するイモを、稲作民に対して山民を等価値のものとして設定することには賛成できない。もちろん、氏のイモ文化論が、稲作文化論に対して、「象徴的」「仮說的」に定立されたものであることは承知しているが、象徴的に定立されているが故に、逆に焼畑ではなく、水田のすぐそばにある定畠を中心とした畠作のもっている豊かな側面を十分汲み上げる論理構成になっていない、という弱点をもつことになったと思うのである。私が本書において、執拗に畠作と雑穀栽培の具体相を追求してきたのは、坪井氏の畑作文化論に対するこのような思いがあったからである。(木村1996:207)

これまでみてきたように、どうも稲作文化と畑作文化の共時的な分類の規準がはっきりしない。木村が指摘するように、その原因のひとつは畑作を焼畑に収斂させていることにある。したがって、稲作民によるイモや雑穀栽培などは、坪井や佐々木がしめす稲作文化対畑作文化という構図からはもれてしまうのである。⁽²⁾

こうした問題はのちのべるとして、坪井や佐々木の分類はだいたいつぎのように表示できる。

	耕地	栽培作物	担い手
稲作文化	水田	稲	農民
畑作文化	畠・畑	イモ・雑穀	山民

以上、日本を中心とした稲作文化と畑作文化の共時的な分類を、坪井洋文や佐々木高明の説を紹介するかたちで、みてきた。それに対する木村の批判も紹介した。これらを念頭に、第4章ではムンダ人のケースをみていきたいが、そのまえに、次章では佐々木説の主眼である通時的解釈についてのべておく。

3. 畑作から稲作へ——通時的解釈——

佐々木の学説については、すでに第2章で紹介した。ここでは、佐々木のいくつかの仮説のなかで、通時的な過程である「焼畑農耕＝畑作から稲作へ」というシェーマをとりあげる。具体的には、日本において、稲作が導入されるまえに、焼畑農耕があったという仮説をとりあげる。仮説とよぶのは、佐々木の説が考古学的に証明されているわけではないからだ。

佐々木自身もそれをみとめている。ただし、仮説の中心となす日本の縄文時代の焼畑農耕について、筆者がここでとりあげるのではない。筆者はそうした考古学の最新成果にはうといし、その仮説の是非を判断できる立場にはない。そこで、ここではその仮説をみちびく前提となった「公式」や「定理」をとりあげる。

では、その「公式」や「定理」はどのようにみちびきだされたのであろうか。それは東南アジアの焼畑農耕の研究からみちびかれたものである。そして、佐々木はその「焼畑から水田へ」という変化の図式のなかに、筆者が専門とするムンダ人の例も登場させている。そこに、筆者が佐々木説を検討する余地があるようにおもう。したがって、小論では東南アジアからみちびかれる「焼畑から水田へ」という変化図式を問題としたい。また、佐々木がムンダ人のケースを登場させていることが、小論をまとめるひとつの理由でもある。ただし、章立ての関係上、ムンダ人のケースについては、第4章でゆっくり検証することとし、この章ではまず「公式」や「定理」を柱とした佐々木説をみていきたい。

佐々木は東南アジアの焼畑や日本の焼畑の研究から出発した。その成果をまとめるとともに（佐々木 1970・1972）、佐々木が焼畑から水田への変化図式を提示したのは、第2章でもなんども言及した『稲作以前』である。

その佐々木（1971）は基本的に日本の稲作以前を問題にすえる。まず、日本における縄文農耕論を展開したあと、日本の焼畑に縄文農耕のなごりをみる。そして、東南アジアの焼畑へと論を展開する。そして、つぎのような「公式」をみちびきだす。

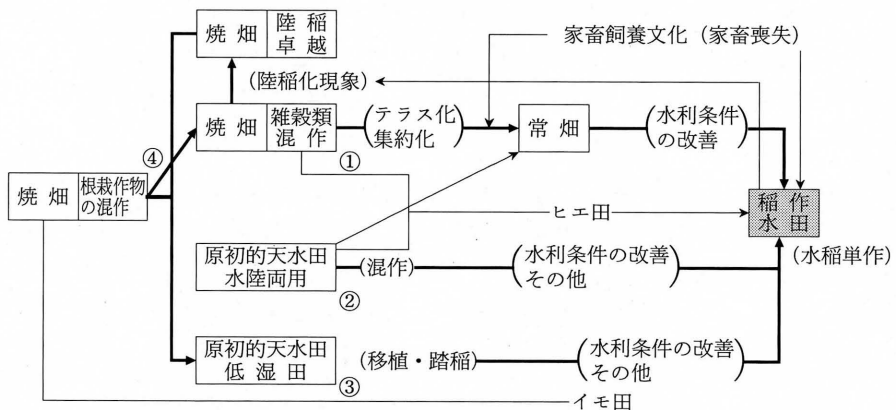
この焼畑から水田への変化は、おおまかにみれば、どの地域でも、ほぼ同じような過程をたどり、同じような社会の変化を導き出していることが、注目されなければならない。すなわち焼畑農耕民が、水田農業を受容したときには、まず、より安定した生産条件が保証され、人口の増加を導く。そして家族レベルの経済の発展を促し、私的な土地所有制の確立を促す。その結果として社会階層の文化が生み出され、ついには古い社会組織の解体を招くのである。

ごく一般的にみれば、これは焼畑農耕から水田農耕への展開における、あの（ある？：長田注）種の「公式」だといえよう。しかも、この場合、インド・東南アジアの全域において、水田から焼畑へと逆方向の変化が進行した事例は、まったくみられないことも、ここで注意しておきたい。（佐々木 1971：163）

そして、佐々木はこの「定理」（うへの引用文のあとでは「公式」をこうよびかえている）を日本にあてはめる。考古学的証拠はないことをみとめたうえで、「公式」「定理」をあてはめて、日本における稲作導入以前の焼畑農耕の存在を、佐々木は主張するのである。筆者は佐々木の「公式」や「定理」を日本にあてはめることや縄文時代の焼畑農耕の可能性について

て、とやかくいえる立場にはない。佐々木がいう「公式」や「定理」がはたして普遍的になりつつあるのか。そちらの方を問題としたい。

では、こうした公式をうみだすこととなった東南アジアの焼畑にかんする佐々木説を検討してみよう。佐々木(1971)においても、そのことがのべられているが、ここではもっと専門的にあつかった佐々木(1989)を例に検討をくわえる。というのは、佐々木(1989)は東・南アジアにおける「焼畑農耕から水田農耕へ」を中心テーマにあつまっているからである。そこでは、焼畑から水田へのプロセスを「水田化過程の諸類型」として、つぎのような図式を提示している(佐々木1989:8)。



この図式のなかの、焼畑から常畑へ、そして稲作水田へという①のタイプとして、ムンダ人のケースをあげている。佐々木は山田(1969)の研究をつぎのようにまとめている。

ムンダ族の農耕文化複合の総合的な研究を行った山田隆治によれば、彼らの耕地の多くは、このようにして斜面の焼畑からテラス化された常畑に進化したものとみることができるといふ[山田1969:とくに186-192]。さらにこの常畑(ゴラ)のうち、斜面の低い所にあつて水利条件などにめぐまれたものの中には、石垣が築かれ、畦畔をつくって耕地の周りを取り囲み、耕地面を水平にして水をひき、常畑が水田につくり替えられていったものが少なくないという。(佐々木1989:366)

そして、このムンダ人の例から、つぎのように一般化している。

このようにムンダ族では、焼畑から常畑へ、常畑から水田へ、という耕地条件の進化過程が、現在のデータの中からも、みごとに描き出すことができたわけである。このムンダ族の例は、山地斜面あるいは山麓緩斜面に立地する耕地が稲作水田化してゆく際のもっとも典型的な事例のひとつといえるようである。(佐々木1989:367)

佐々木が主張する「焼畑から常畑へ、常畑から水田へ」が、はたしてムンダ人のケースでは正しいのか。それはつぎの第4章で検討する。また、筆者は①以外の、②、③、④のケースを具体的に検討する立場にない。ここでは、佐々木が「公式」や「定理」とまでよんでいた「焼畑から水田へ」の進化のプロセスにだけふれておく。

これが「公式」でもなんでもないことは、スリランカの例をあげればわかる。『稲作以前』以後にはそうした表現はないことから、佐々木自身もこれが「公式」や「定理」でないことに、気がついているのかもしれない。それはともかくとして、スリランカの焼畑の例を足立明はつぎのように要約している。足立が指摘するように、佐々木のえがく進化図式とはことなる。

スリランカの焼畑（ヘーナ）は、シンハラ人を中心として古代より営まれてきた農耕形態である。その主たる特徴は、水田稲作と並行して副次的雑穀類や野菜を栽培するところにある。言い換えるなら、水田耕作、焼畑耕作、そして園地という自給的農業として安定した補合体系の中に相補的に組み込まれているということである。

この点においてスリランカの焼畑は、東南アジアや中部インドの焼畑耕作民の間にみられるような唯一基本的な生業としての焼畑とも異なるし、焼畑耕作から水田稲作へと進化のプロセスで語られる焼畑とも基本的に異なる。（足立1997：77）

以上、畑作から稲作へという通時的な解釈を、佐々木高明の一連の研究をつうじてみてきた。また、それが「公式」や「定理」とよぶには、例外が存在することもスリランカの事例で紹介した。では、ムンダ人の事例から、どういうことがいえるのか。次章でみていこう。

4. ムンダ人の稲作と畑作

まず、ムンダ人の農耕について、共時的なレベルでの稲作と畑作の分類が有効かどうか。筆者自身のデータをつかって、検討する。筆者はすでに、稲作や雑穀作について、長田(1995a)で詳説したので、ここではかんたんにまとめる。

ムンダ語では、耕地はつぎのように区分される。

- (1) gora 陸田、および畑。稲以外に、雑穀類、豆類、野菜類が栽培される。
- (2) badi 水田、雨水にたよる天水田。おもに稲を栽培するが、豆類との混作もおこなう。
- (3) loyong 水田、常時水のある湿田。移植の場合には、稲だけを栽培するが、直播の場合、稲とキビが混播される。

うえの分類が基本である。ここでわかりにくいのは(2)と(3)の区別であろう。(2)

と(3)のちがいは保水力の差にもとづく。badi は雨季に水がたまる程度なのに対し、loyong は一年中水があるか、雨季がおわって乾季になってもしばらく水がある田をいう。さらに、この分類に下位分類があるが、ここではくわしくのべない。

それぞれの耕地で、栽培植物の区別はとくにない。常水田ですら、稲の単作ではなく、サマイが⁽³⁾散播されることがある。また、常水田では田植え(移植栽培)だけがおこなわれるわけではなく、散播することもある。移植栽培は稲だけにおこなわれるのではなく、シコクビエでも移植栽培はおこなわれる。ただし、シコクビエの場合には常水田に移植するのではなく、畑に移植される。耕地と栽培植物の関係のなかでは、耕地によって稲の種類がことなる点は指摘しておいたほうがよからう。

第2章で、佐々木や坪井の稲作文化と畑作文化を表でしめしたが、ムンダ人の場合を表にすると、つぎのようにあらわすことができる。

耕地	栽培作物	栽植法
goṛa 陸田・畑	稲・シコクビエ・モロコシ・キマメ等	散播・移植
badi 天水田	稲	散播
loyong 常水田	稲・サマイ	移植・散播

うえの表から、つぎのことがわかる。ムンダ人の場合では、農業技術の見地から、稲作と畑作という二分法が有効ではない。耕地でわけることも、栽植法(種をまくのか、苗を移植するのか)においても、うまく線がひけない。田と畑でわけても、稲作と雑穀作にわけても、なかなかふたつのグループにわけることはむずかしい。

こうした分類法のむずかしさにくわえ、シンボリックな世界においても、うえのような二分法は有効ではない。たとえば、信仰世界や神話・伝説などをみると、そのことがよくわかる。ムンダ人の靈魂観をとっても、神話・口承文芸をとっても、稲はいつも雑穀の代表であるシコクビエとパラレルにかんがえられる。

まず、靈魂観からみてみよう。稲は稲魂をもつ。それと同様にシコクビエもシコクビエ魂をもつ。この魂をムンダ語では roa というが、roa があるのは人間と稲・シコクビエと牛・山羊だけである。この roa は逃げやすい。したがって、播種儀礼においては稲とシコクビエを籠にいれて、稲魂とシコクビエ魂をよびもどす。それから、播種するのである。なお、くわしくは長田(1995b)を参照せよ。

また、神話・伝説においても、稲とシコクビエは稲の母とシコクビエの母として、いつもペアであられる。すでに、長田(1995a:55-57)で報告したことがあるが、つぎのような伝説がある。

稲の母が逃げようとしていた。人間どもが大変いじめるので。そのとき、シコクビエの母が稲の母を説得した。「行くなよ」といって、稲の母をとめた。そして、稲の母をよんで、「なぜ逃げるの」ときいた。稲の母がいうには、「人間どもがわたしをひどくいじめるの。わたしを煮て、ほしてかわかし、ころもをはぎとる（脱穀する）のよ。わたしはとても人間を養ってはいけないわ」。そのとき、シコクビエの母は稲の母にこういった。「わたしだって、うえからも石、したからも石で、人間どもはわたしを粉々にするのよ。そんなもんなのよ（人間なんて）。だからあなたが養えないならば、わたしが養うわ。あなたがまっしろにできないのなら、わたしがまっしろにしてあげるわ。いっしょにくらしましょよ、どんなことがあっても」。そして、いまでもいっしょにくらしているのです。

すでに、長田（1995a）でのべたように、稲とシコクビエの起源はことなる。シコクビエはアフリカ起源なのに対し、稲は雲南・アッサム起源説をとるにせよ、長江起源説をとるにせよ、まったくことなった起源をもつ。それが、ムンダ人ではおなじように魂をもつ穀物として、みとめられるようになった。そのいわれをこの神話はしめしている。つまり、通時的な問題はともかくとして、共時的にいえば、稲とシコクビエはムンダ人の主食として、対立する関係ではなく、おたがいにおぎないあう関係であるといえるのである。

こうした神話・伝説をみても、靈魂観をみても、あきらかなように、共時的にはつぎのことがいえる。稲とシコクビエ（雑穀）は対立する文化を代表させているのではなく、相補・補完的なペアとして、具現されるのである。すなわち、シンボリックな意味においても、耕地や栽培作物といった農学的な意味においても、ムンダ世界においては、どうも日本文化論でかたられるような稲作文化と（雑穀）畑作文化という境界線がひけないのである。

このムンダ人の例から、つぎのような結論がみちびかれる。稲作文化や畑作文化といった分類はけっして普遍的なものではない。むしろ日本文化論において、特徴的に信仰されている分類である。しかも、つぎにみるように、通時的なレベルにおいて、焼畑畑作から稲作へというシェーマが先行してしまったために、共時的な意味で、稲作文化や畑作文化がほとんど定義されずに、論議されているのである。

分類ということをもっと一般的にかんがえれば、分類には分類の規準がある。そして、その分類の規準は共時的にしめされるべきである。うえの稲作文化と畑作文化を一般的な分類論にてらしてみると、つぎつぎと疑問がうかぶ。たとえば、稲と雑穀に線がひけるのか（混作の場合はどうなるのか）。雑穀と麦は畑作としてくくれるのか（夏作と冬作はインドではおおきな相違がある）など。

佐々木などの従来の研究では、雑穀作とイモ作を焼畑農耕とくくることを最大の争点とみている。そのため、その点には照葉樹林文化論をもちだして、おおくの論証をこころみてい

る。しかし、これらの論点は通時的な立場で、しかも照葉樹林文化論といった、すでにできあいの理論によりかかっているにすぎない。したがって、本来、いまうえにあげた問題は共時的に分類の規準をしめさねばならないはずだが、佐々木説ではほとんどあつかわれていない。どうも、分類の規準はしめされないまま、アプリアリに、稲作文化や畑作文化がかたられていたのではないか。こうした批判はムンダ文化からみたもので、はたしてまとはずれとして、かたづけられるのだろうか。

ムンダ人の例が日本の例にあてはまるかどうかは疑問があろう。しかしながら、日本においても、稲作と畑作は排他的にかんがえられるものではなく、たぶん相補・補完的であることがおおいのではないか。筆者はそうした視点の一端を複合生業論のなかにみるが、それらは第6章でのべることにしたい。

以上、通時的な問題にもふみこみながら、ムンダ人の事例研究をあしがかりにして、共時的な問題点をのべてみた。では、つぎに通時的な問題にふれてみよう。

佐々木が「焼畑から常畑へ、常畑から水田へ」という進化のプロセスとして、ムンダ人の例をあげていることは、すでに第3章でのべた。佐々木の研究が山田隆治(1969)に依拠していることも指摘した。じつは、この進化図式について、筆者はつぎのようにのべて、山田の主張を支持したことがある。「山田の結論である動態的プロセス(=常畑の水田化過程)については全く異論はない」(長田1995a:13)と。たしかに、常畑が水田になった例があるが、その逆はきいたことがない。しかしながら、山田の主張を支持するのは常畑が水田になることと、その逆はないということだけで、進化の図式という点には疑問がある。それは、こうしたプロセスがあるていどおこったとしても、すべてが水田にはならないという点である。つまり、進化図式は可逆的でないからといって、常畑のすべてが水田に移行するのではない。むしろ、常畑での稲作と水田での稲作は補完的な役割をもつのである。

たとえば、つぎのようなケースをみてみよう。そうすれば、筆者の主張がうらづけられるはずだ。ムンダ人は山間部にすんでいるばかりではなく、平地にもすんでいる。ディウリ村はそうした平坦地にある。この村にはかんたんな灌漑用水があり水の供給もよく、水田をおこなう好条件がととのっている。したがって、あの進化図式にあてはめれば、水田稲作一辺倒でよいはずだ。ところが、かれらは常畑を水田にはかえず、常畑でも稲作や雑穀作をおこなっているのである。それはなぜか。ひとつには、水田だけにしてしまうのは、リスクがおおいからである。もうひとつは、やはり雑穀もムンダ人にとっては必要な穀物であるという積極的な理由もある。

ここにおもしろい話がある。常畑でとれる米と水田でとれる米では味がちがう。ムンダ人にきくと、常畑でとれる米の方がうまいという。とくに、村で生活しているものはそう断言する。これでは、常畑の水利条件をかえて水田にする理由がない。したがって、政府の介入とか、外部圧力がはたらかないかぎり、常畑から水田へとは移行しないのではなからうか。

ムンダ人の事例からはそう結論がみいだせるようにおもう。

ところで、これに関連して、想起されるのは今西錦司の晩年の論文（今西 1985）である。今西は照葉樹林が「太古の西日本は、どこもかしこも鬱蒼とした照葉樹林におおわれていた」（4頁）とか、「もしこれ以上人手を加えないで、自然のままに放置したとすれば、天然更新の結果、西日本の自然はふたたびもとのように照葉樹林でうずめつくされるときがくるにちがいない」（4頁）といった考え方を批判し、照葉樹林だけからなる森林は実際にはほとんどありえないとのべる。そして、自然界では混合樹林からなるのがふつうであると指摘し、「混合樹林を足場として、人間は文化を築いていったものにちがいない」（11頁）と、暗に照葉樹林文化論を批判している。この今西の説が小論とどう関連するのか。それはつぎのように集約できる。一元的な稲作水田や雑穀畑作は自然の形としてはありえず、これらが混合した形で存在するとかんがえるのが、自然ではなからうか、と。

また、この今西説を念頭において、進化図式をとりあげる。進化図式という場合には、 $A \rightarrow B$ という図式においては、もともとAだけがあり、時間をかけて、条件さえととのえば、AがすべてBとなるのが前提であろう。今西が照葉樹林だけの自然林はかんがえにくいと指摘するように、雑穀焼畑農耕だけで、生命をささえるすべてを供給するようなシステムが、過去現在を通して、はたして存在したのか。おおきな問題である。また、AからBへの移行例が検証できたからといって、ある程度AとBが均衡してしまうと、AからBへの移行がとまるケースもかんがえなくてはなるまい。むしろ、全部が全部Bに移行するのは、自然界ではありえないと今西風にかんがえるのが妥当なのではないか。自然を観察するフィールドワーカーとしての目と理論的につくりだされた「稲作文化」や「畑作文化」。これらをあつかうときに、この今西の言にもういちど立ち返ってかんがえる必要があるのではないか。そうしたおもいから、今西論文をここに紹介したいである。

すこし道をそれた。もういちど、本筋にもどろう。すでに、佐々木のシェーマにかんして、事例という点では、スリランカでの焼畑例をあげて、 $B \rightarrow A$ への逆行例を第3章でみた。また、井上真（1995）の報告する焼畑農耕の例では、焼畑がいかに持続的におこなわれていて、しかも熱帯林の減少といった外的要素をのぞけば持続していくシステムであることを論証している。筆者は佐々木のような焼畑農耕の専門家ではない。したがって、筆者のあげる例は佐々木のシェーマからいえば、なんらかの理由による例外ケースかもしれない。しかしながら、筆者はあえて、この図式に異議をとなえたい。すくなくとも、うえでのべたムンダ人のケースから、この図式がいかに問題がおおいのかが理解できたのではなからうか。筆者はそうしんじている。

稲作文化・畑作文化といった二元論を、ムンダ人の例をつかって検証してきた。共時的にも、通時的にも、ムンダ人の事例ではどうもあてはまらないようにおもう。こうした事例による反証だけではなく、この二元論には理論的な問題点もふくまれているように、筆者はか

んがえる。そこで、つぎに理論的な問題点をとりあげてみよう。

5. 稲作文化・畑作文化二元論の理論的問題点

佐々木高明を中心とする稲作文化・畑作文化論の理論的問題点として、つぎの四点をとりあげる。

- (1) 共時的分類・通時的解釈。
- (2) 説明原理・普遍原理。
- (3) 多元論・一元論。
- (4) 帰納法・演繹法。

それぞれについて、くわしくみていこう。

まず、(1)の共時的分類と通時的解釈についていえば、どうも両者が混同されているようにみえる。イモ栽培と雑穀栽培を照葉樹林焼畑農耕と規定するのは通時的な視点である。本来であれば、イモ栽培や雑穀栽培の共時的な分布や分類から出発して、たとえば、このイモ栽培は焼畑農耕からきたものであるとか、その雑穀栽培はもともと稲作農耕を雑穀にあてはめたものである、と解釈をすすめていけば、ひじょうに説得的である。そのさいに、それらの由来や起源を農学的な知識でおぎなえばいいことはない。ところが、通時的に、日本のイモ作と雑穀作は照葉樹林焼畑農耕からうけついだものであるとの解釈から出発するために、イモ栽培や雑穀栽培などの実態が逆にうかんでこないのである。はじめに共時的分類があって、その通時的解釈がうまれる。それが原則ではなかろうか。佐々木が焼畑についてはこの原則から出発した(佐々木1970・1972参照)のにもかかわらず、この日本文化の基礎構造という場合には、どうもこの原則がはたらいっていないようにみえる。

通時的解釈の優先ということは、いいかえると進化図式的発想の優先をさす。佐々木の本のなかには、あちらこちらに進化図式が登場する。佐々木(1971)以来、佐々木(1989)においても、田植の起源をシコクビエの移植栽培にもとめる説を展開している。ところが、高谷(1986)が「弥生稲作移植(田植)説」をとなえて以後、佐々木は高谷説を支持し、最近では「日本列島へ水田稲作が伝来した当初から、田植えがおこなわれていたとみるのが自然である」(佐々木1997:228)とのべている⁽⁴⁾。つまり、ここでは日本の直播は田植えからの移行とかがえていることになる。それでは、直播から田植えへという「農業技術の進化」(佐々木1989)とはなんだったのか。また、田植えの起源説はどうなるのか。こうした疑問が当然うかぶ。「進化の図式」すら進化するのでは、問題のたてかた自体にあやまりがあるのではないだろうか。

(2)の説明原理と普遍原理。佐々木は初期の段階では「公式」とか、「定理」とかにこだわった。しかしながら、佐々木のいう「公式」や「定理」がけっして普遍原理ではないことにきがついたのであろう。その後は「公式」や「定理」ということばは登場しない。普遍原

理の日本への応用という方法論は影をひそめ、こんどは日本に焦点をしばって、日本の歴史を説明する原理として、稲作文化や畑作文化をかながえるようになった。それが佐々木説変遷の経緯だ。すくなくとも、筆者はそうとらえる。ところが、普遍原理ではなく、説明原理となると、説明からこぼれてしまうデータがどうしてもうまれる。たとえば、赤澤威(1998)によると、「雑穀の代表、アワ、ヒエ、キビなどが、4000年前以降の縄文時代、東西、沿岸、内陸盆地を問わず、主要な食べ物とされた証拠はない」という。こうしたデータをどう説明するのであろうか。あるていどの普遍的な原理を導入しないかぎり、その場かぎりの説明原理で終始してはいつか破綻をまねくのではなからうか。

(3) 多元論・一元論。佐々木(1997)では、稲作と畑作を対比させずに、稲作と非稲作を対比させている。非稲作文化に、「狩猟民の文化や海民の文化」(佐々木1997:318)もくわえている。そして、稲作農耕と畑作農耕の二重構造から多重構造へとシフトしている。かつて、坪井洋文は第二文化類型を提唱するさいに、稲作文化一元論をやり玉にあげた。それほど、この日本の稲作文化と畑作文化という問題にとって、一元論か、二元論・多元論かが、おおいに問題とされてきた。しかしながら、佐々木の学説変遷史をみると、一元論と多元論はそんなに重要な問題ではないのではなからうか。というのは、佐々木(1997)は多重構造といいながらも、「日本文化の稲作への収斂」を指摘していて、結果的には日本文化が稲作文化へ収斂していったことはみとめているのである。あくまで日本文化の形成過程が多重的であると、佐々木は指摘しているにすぎない。たぶん、この一元論から二元論をへて多元論へ、というシフトは日本社会の価値観と関連しているようにおもふ。つまり、ひとつの原理原則がのぞまれていた時代から、左右や南北といった二項対立の世界をへて、多様な価値観を容認する方向へとうごいただけのことである。佐々木がなにかあらたな発見や方法論をうみだして、多元論を展開したのではなく、多面・多角主義といった時代の波にのって、多元論に方向転回しただけのことではなからうか。

(4) 帰納法と演繹法。すべてのデータから、理論や仮説を帰納的にみちびこうとする立場と、なにかすでにある理論や仮説を演繹的モデルとして、データをあてはめるのとくらべると、前者はたんにデータをならべただけで、なんら理論的な貢献をうみだせない危険があるせいか、さいきんの傾向として、後者の方が圧倒的におおい。とりわけ、後者の理論が権威があったり、有名な西欧の学者によってとなえられていれば、価値があると評価もたかい。また、なるべく網羅的なデータをあつかったあげく、なんの仮説もうみだせなかつた場合には、網羅的なデータにとりくんだ姿勢を評価する声はまったくなく、無視されるか、批判にさらされるのが現状であらう。

もちろん、現代のように、専門が細分化し、業績も山のようにあるなかで、すべてのデータを取りあつかうことは不可能である。そういった時代であることは十二分に承知している。しかし、本来、帰納的にみちびかれたはずの照葉樹林帯が文化論として、そして演繹的モデ

ルとして、日本文化起源論に登場してからは、どうもこの演繹的モデルにデータをあてはめているだけのようにおもうのだが、いかがであろうか。⁽⁵⁾

以上、佐々木や坪井の稲作文化・畑作文化論について、その理論的な問題点を論じた。批判に終始したが、ではその解決策はないのか。第6章でのべてみたい。

6. 問題解決の手がかり

坪井洋文の日本文化類型論を批判した説のなかで、筆者が注目する学説がある。それは安室知による複合生業論である。安室を引用しながら、複合生業論をみていこう。

安室が明確に「複合生業論」と名づけて、論を展開したのは1991年である。安室はまず、民俗学内部で稲作単一文化論から複数文化論への脱却が坪井洋文の主導のもと、おこなわれてきたことを紹介し、文化類型論をつぎのように批判する。

生業技術としての畑作は稲作に対比することはできても、文化類型としての畑作文化は果たして稲作文化に対比できるほどのものなのであろうか。その解答は民俗学においてはまだでない。同様に、漁労(民)文化や狩猟(民)文化といった言い方についても同じことが言える。しかし、こうした方法論上の仮説を所与のものとして定説化し、そうした図式に当てはめることを目的とする論考が目立つようになってきた。こうした研究態度は、民俗事象に「畑作(文化)的」だとか「稲作(文化)的」といったレッテルを張りつけることになる。そして結局は、民俗学において稲作文化単一論が陥ったように方法論的形骸化を生じているのである。(安室1991:50)

筆者は安室の指摘にもろ手をあげて賛成する。安室はこうした視点から、餅なし正月を分析する。そして、これまでの研究が縄文時代にまでさかのぼる起源論に向けられがちで、餅なし正月がどういったものなのかという問題は、「まだ十分に論議が尽くされていない」(1991:52)という。そこで、長野県内の餅なし正月を詳細に検討した結果、つぎのような考察をおこなっている。

餅なし正月は餅を完全に拒否するものではないこと、餅正月と餅なし正月はかけはなれた民俗事象ではないこと、餅なし正月は餅正月に先行するものではないこと、などを指摘したあと、餅なし正月の起源はせいぜい12世紀以降であるという。また、大正月は稲作に統一された儀礼なのに対し、小正月に生業複合的な農耕儀礼として、餅なし正月が生じたとみる。そして、つぎのように結論づけている。

稲作文化・畑作文化・漁労文化・狩猟文化などなど生業技術を基にした文化類型の枠組みでどれほど日本の民俗文化の実態を理論化できるのであろうか。……(中略)……

筆者はむしろそうした生業技術を代名詞にした各文化類型は、研究者が勝手に作りあげた操作上の概念に過ぎず、むしろ日本人の生計活動の実態はそうした各類型間の相互に重なり合うところにこそ存在すると考えるものである。(安室 1991 : 82)

安室の批判はおもに坪井に向けられている。その批判のいくつかは筆者の見解と一致する。たとえば、坪井 (1979) について、安室はこう指摘する。

当初坪井は著書『イモと日本人』の中で、稲作と畑作の歴史的前後関係に、餅なし正月の論を当てはめることに慎重な態度をとってきた。その時の基本的態度は、日本の民俗文化には稲作文化とは別の畑作文化が存在するというものであり、単一文化論への批判とそこから脱却を目途していた。しかし、その後は明らかに、文化人類学の影響のもと、餅なし正月論にも時間的な解釈を導入するようになり、その範囲は縄文時代にも及んだ。(安室 1991 : 86)

筆者は言語学 concepts を導入し、共時態と通時態の区別の重要性をなんども指摘してきた。共時的な分類がいかになされていないかという筆者の指摘とまったく同様の指摘を安室はおこなっている。こうした点もふくめ、筆者は安室の生業複合論を支持する。ところが、坪井への批判ということでは一致するものの、坪井の背後にある佐々木説には、安室は直接言及していない。その点がどうもきにかかる。

うえに引用した文章中の、「文化人類学の影響のもと」とは具体的には佐々木 (1971) をさす。そのことは、すでに筆者が第 1 章で指摘した。ところが、安室にはふしぎと佐々木への批判がでてこない。それどころか、安室は佐々木高明に対して、つぎのような評価をくだす。

文化類型論のよりどころのひとつとなった佐々木高明 (佐々木 1988) は稲作文化と畑作文化を比較して、「典型的な水田稲作農村の資源の開発・利用の特徴は、<稲作水田>の有効利用に収斂した著しく Mono-spectrum な特色を持つということが出来る」のに対して、「山民の資源の開発・利用の形態は、焼畑や常畑での雑穀栽培をはじめ、有用植物の採取とその加工・利用あるいは狩猟などを中心に、きわめて多方面にわたる特色を示し、著しく Broad-spectrum な特色を持つということが出来る」とする。… (中略) …まさに、筆者と同様な視点から、いわゆる民俗文化類型でいうところの「畑作民」を捉えている。(安室 1992 : 41)⁽⁶⁾

この引用文をみると、佐々木の視点は安室の視点と同様であることが強調されている。つ

まり、安室は佐々木の視点を評価し、坪井の視点を批判しているのである。はたして、この安室の見解は妥当なのであろうか。また、安室が指摘するような、佐々木と坪井の視点の差が確認できるのであろうか。

筆者はうえの引用文で展開されている安室の評価には、どうしても矛盾をかんじざるをえない。もういちど、うえの引用文をみていただきたい。安室は「山民の資源の開発・利用の形態」が「著しく Broad-spectrum な特色を持つ」という佐々木の指摘を安室と同様な視点であると評価する。しかしながら、問題はこの後半部分ではなく、前半部分にある。安室の批判の対象は稲作文化が「<稲作水田>の有効利用に収斂した著しく Mono-spectrum な特色を持つ」と定義されることではなかったのか。さきの引用文でみたように、「稲作文化・畑作文化・漁労文化・狩猟文化などなど」は「研究者が勝手に作りあげた操作上の概念に過ぎ」ないと断言したのはほかならぬ安室である。また、複合生業論の根幹となる論文には併なし正月をとりあげた坪井批判論文（安室 1991）だけではない。安室は「稲の力—水田における漁労活動の意味—」と題する論文（安室 1989）を発表している。そこでは、水田が漁労の対象となるケースをおって、稲作文化⁽⁷⁾といった定義への疑問を呈している。

もっとこまかいことだが、安室の矛盾点をさらにあげておこう。うえに引用した佐々木（1988）は坪井の主催する共同研究「畑作農村の民俗誌的研究」の報告書に掲載された論文である。佐々木はこのなかで、つぎのようにのべている。

山民の生活文化は非稲作文化として特色づけられるものと考え、それを平野の稲作文化と対置し、両者はもともと類型を異にする文化であるとする考え方にもとづき、所論の展開を行うこととしたい。（佐々木 1988：5）

そして、この「考え方」のところには以下のような注がある。

この考え方の形成のプロセスとその意義については、さし当り、次の二書〔坪井洋文 1979〕〔佐々木高明 1986〕を参照されたい。

これをみるかぎりには佐々木と坪井の視点の相違などは、すくなくとも佐々木（1988）執筆時にはみられないとかんがえてよからう。

なんどものべたように、坪井が「稲作文化」対「畑作文化」とシェーマ化したのは佐々木高明の学説を支持したからである。しかしながら、安室は坪井の学説を批判しつつ、その背後にある佐々木の視点には賛意をしめす。このへんがどうも腑に落ちない。坪井が標的とされたのは、安室がおなじ民俗学をこころぎすゆえなのか。それとも、坪井がなくなってしまったからなのか。そのへんはわからない。佐々木にまったくふれないのなら、それもまた見

識と理解できるのだが、あえて佐々木とは「同様の視点」を共有していると表明するのは、どうしても理解できない。なにか学問外要因でもあればべつだが、こうした表明はうへの論法からすると奇異ですらある。筆者からすれば、安室の坪井への批判は佐々木への批判であることは自明の理であるにもかかわらず、佐々木をわざわざもちあげるのはなぜなのか。その疑問ゆえに、すでに安室が坪井説を批判しているにもかかわらず、筆者はムンダ人の事例などで検証しながら、坪井説批判ではなく、佐々木説批判を展開したのである。筆者にいわせると、坪井は佐々木の学説につよく影響をうけすぎただけである。坪井のみを批判の対象とするのはまとはずれではなかろうか。

こうした安室への批判はさておき、複合生業論は共時的な視点で、生業の実態にせまろうとする意味で、筆者はたかく評価したい。すくなくとも、筆者（長田1995a）がムンダ人の農耕文化を記述するさいには、あらかじめ設定された理論的なわくぐみは使用しなかったつもりだ。そこから、稲作を中心といいながらも、森の山菜や小動物をも食料とする、ムンダ人の多様な生業のありかたが浮き彫りにされたのではないかと、筆者はおもっている。

ただし、筆者は複合生業論を全面的に支持するものではない。それは坪井説の背後にある佐々木説を批判しなかったからという理由によるものではない。うえでのべたように、共時的な視点という意味においては積極的に支持したい。しかしながら、通時的な視点からいえば、いまのままの複合生業論では佐々木や坪井の学説をこえることはむずかしい。共時的視点から出発して、通時的な解釈はどうするのか。つまり、これら複合的な生業はどのように形成されてきたのかという問題は解決されていない。もっと具体的にいえば、稲作の日本への導入は複合的な他の雑穀作とセットでやってきたのか（その可能性がたかいと筆者はかんがえる）。それとも、すでになにかの栽培がおこなわれていたところに、稲作だけが導入されたのか。複合生業から単一生業へと移行するのか。単一生業から複合生業に移行するのか。あるいは、そうした変化には一定の傾向がみられないのか。こうした通時的視点がしめされてはじめて、佐々木や坪井の稲作文化・畑作文化論を克服できるようにおもえるのだが、どうだろうか。⁽⁸⁾

7. おわりに

1990年代はどうやら多角・多面主義の時代だ。生物の多様性保全がさげられると、消滅の危機に瀕した言語の研究がさかんになる。西欧中心主義的な考え方の反省から、アメリカなどでは多文化主義や多言語主義がさげられる。また、文明論なども、多文明主義といったものが台頭し、自然淘汰（かつては優勝劣敗といった）的な発想よりも、共存・共生がもてはやされる。さらに、政治経済からみると、冷戦構造が崩壊したためか、二元論もはやらなくなった。よくいえば、こうした学界の動向を察知して（わるくいえば、尻馬にのって）、佐々木高明が二元論から多重構造へとスタンスをかえたのは、それなりの意味があるとはおもう。

しかしながら、佐々木は初心をわすれてしまったかにみえる。実際にフィールド・ワークをおこない、それをまとめることと、他人の業績や学界の動向をながめながら、概念操作として、二元論から多重構造へとシフトさせることは、まったく別個のものではない。むしろ、ひじょうに連関しているのである。前者があって、後者がいきる。後者だけではシェーマをおもんじるばかりに、フィールド・データがないがしろになってしまう危険性がある。

ずいぶんなまいきなことをのべた。しかし、小論は佐々木学説を批判するのが最終目的ではない。佐々木にかぎらず、われわれはだれしも自分の学説を時代とともに、変化させていく。なかなか時代の風潮からのがれることができない。しかしながら、それを自覚することがだいじだ。つまり、自省自戒こそが小論のおおきな目的である。筆者はこれからムンダ人の農耕儀礼についてまとめる予定である。そのフィールド・データの整理という問題だけではなく、アジア稲作地帯の農耕儀礼がよくにていることも指摘するつもりである。そのさい、通時的な解釈にはしり、日本稲作文化の起源論へと、あんに展開させないつもりである。

それともうひとつ、小論の目的がある。それは言語学の分野とかかわる。言語学において、通時態と共時態の問題の区別がさげられるようになったのは、20世紀にはいつてからである。19世紀の歴史主義ともいうべき言語学への反省からか、20世紀もおわろうとするいまとなつては、歴史比較言語学はどれも元気がない。現在日本においては、言語学といえば、ほとんどが共時態としての日本語や英語を対象として、文法理論をあつかう。そうした人が圧倒的に⁽⁹⁾おおい。一方、日本文化形成論といった分野はまだまだ元気だ。しかしながら、言語学をこころぎす人々はこうした問題に関心をしめさない。そこで、言語学を専門とする筆者が、日本文化形成論というべき研究が通時態と共時態とをはっきりと区別していないことを指摘するのはそれなりに意味があるのではないか。そういう視点も意識して、論をすすめたつもりである。

小論はムンダ民族誌のわくぐみからははずれてしまったようにみえる。しかしながら、筆者にとってはこうした理論的な問題も視野にいれて、「ムンダ民族誌ノート」を連載してきたつもりである。とはいいつつも、婚姻儀礼や葬送儀礼など、まだまだ記述すべきことがらはおおい。理論的な脱線はこれぐらいにして、こんごは記述に力をいれていきたい。

注

- (1) なお、坪井(1979)の書評として、小松(1980)、鈴木(1980)、千葉(1981)、村武(1980)などがある。このうち、千葉は比較の方法論を問題とし、小松は「時間的前後関係に心が奪われ」ていることを指摘している。小論執筆のさいに、これらを参考としたことをあきらかにしておく。
- (2) 常畑における雑穀作については、木俣・熊谷・佐々木・武井・中込(1978)、竹井・小

- 林・阪本 (1981)、木俣・横山 (1982)、増田 (1990) などがある。こうした雑穀作は歴史的にはどう解釈されるのであろうか。
- (3) 長田 (1995a: 31) では、「*guṛulu Panicum miliare* Lamk; Gramineae [*Panicum miliaceum*, L] …… (中略) ……和名: キビ」と書いたところ、雑穀研究の第一人者である阪本寧男博士よりつぎのような指摘をうけた。*Panicum miliare* と *Panicum miliaceum* は同じものではなく、後者はキビだが、前者はサマイとよばれるとのこと。筆者のまちがいを懇切にいねいに、文献とともに指摘して下さった阪本先生に感謝の辞をのべたい。
- (4) 弥生時代だけの問題にかぎらず、移植から直播へとかんがえる学者がふえてきたようである。たとえば、農学者である藤原宏志 (1998) によると、農業技術的には移植栽培の方が直播よりもかんたんで、移植栽培から直播がうまれたという。
- (5) 照葉樹林文化論のもつこうした側面は長田 (1995a) でくわしく論じたことがある。
- (6) 同様の指摘が安室 (1997: 269—270) にみえる。安室 (1997) はこれまでの複合生業論をまとめたものであるが、安室 (1991・1992) となんらかわらない。また、校正時に、これまでの論考をまとめ、安室 (1998) として、一冊の本として出版したことをした。このなかでは、はっきりと「複合」から「単一」へという歴史的過程をのべている。なお、複合生業論の民俗学内部での位置づけについては野本 (1997) を参照。
- (7) ここで、念のために指摘しておくが、稲作水田を漁労に利用することは、佐々木のいうところの「<稲作水田>の有効利用」にはふくまれない。なぜなら、佐々木はその有効利用を「水利・灌漑の実施、緑肥・厩堆肥の作成と投入、苗代・田植・除草らの特殊な作業を伴う水稲栽培、水田裏作の実施、藁の利用と加工……等々。」(佐々木 1988: 25) とはっきり具体的にあげているからである。
- (8) 筆者の複合生業論への批判以外に、六車 (1995) のつぎのような批判がある。複合生業論は、柳田の稲作文化一元論と同様、「生業即文化」の論理、「すなわち、生業が文化要素に即反映するという考え方」にもとづいているので、「実態的な生業」と「観念的な信仰」とのギャップに目が向いていない。
- (9) 1998年12月に、インドでシカゴ大学の言語学の先生にお会いした時、こんな質問をうけた。「先日、カナダのバンクーバーで世界歴史言語学会があったが、日本人をほとんどみかけなかった。ほかの言語学会では日本人はあふれるほどいるのに、どうしたわけか」。正直いって返答に窮した。日本の言語学者の歴史言語学ばなれの現状を如実にものがたっている例として、ここに紹介しておく。

参考文献

- 赤澤威 (1998) 「縄文と照葉樹林文化、佐々木モデルは本当か」、日文研所内研究会発表要旨。
- 足立明 (1997) 「スリランカの焼畑農耕技術—マータレー県マドゥマナーナ村の事例を中心に—」、渡部忠世監修『農耕の世界、その技術と文化 IV アジアの農耕様式』大明堂。77—92頁。
(初出: 『農耕の技術』第10巻。1986年)
- 井上真 (1995) 『焼畑と熱帯林—カリマンタンの伝統的焼畑システムの変容』弘文堂。

- 今西錦司 (1985) 「混合樹林考」、『季刊人類学』16-3:3-12 頁。
- 岡正雄 (1958) 「日本文化の基礎構造」、『日本民俗学大系』第2巻:5-21 頁。
- 長田俊樹 (1993) 「ムンダ民族誌ノート(1)-序説-」、『日本研究』第9集:264-231 頁。
- 長田俊樹 (1995a) 『ムンダ人の農耕文化と食事文化:民族言語学的考察-インド文化・稲作文化・照葉樹林文化-』国際日本文化研究センター。
- 長田俊樹 (1995b) 「ムンダ人の稲魂観念について-インド稲作異質論をめぐって-」、『農耕の技術と文化』第18号:51-74 頁。
- 長田俊樹 (1996) 「ムンダ民族誌ノート(2)-農耕民・狩猟採集民・職人-」、『日本研究』第14集:282-256 頁。
- 木俣美樹男・熊谷留美・佐々木典子・武井富士子・中込卓男 (1978) 「雑穀のむら-とくに雑穀の栽培と調理について-」『季刊人類学』第9巻第4号:69-106 頁。
- 木俣美樹男・横山節男 (1982) 「雑穀のむら(続報)-とくに雑穀の栽培・調理の残存分布およびその要因について-」『季刊人類学』第13巻2号:182-205 頁。
- 木村茂光 (1996) 『ハタケと日本人-もう一つの農耕文化-』中公新書。
- 小松和彦 (1980) 「書評:坪井洋文『イモと日本人-民俗文化論の課題』」『國學院雑誌』第81巻第6号:70-73 頁。
- 佐々木高明 (1961) 「焼畑におけるイモ栽培についての覚書-根茎耕作文化の民族地理的研究序説-」、『人文』第7集:40-77 頁。
- 佐々木高明 (1970) 『熱帯の焼畑-その文化地理的比較研究』古今書院。
- 佐々木高明 (1971) 『稲作以前』NHK ブックス。
- 佐々木高明 (1972) 『日本の熱帯』古今書院。
- 佐々木高明 (1982) 『照葉樹林文化の道-ブータン・雲南から日本へ-』NHK ブックス。
- 佐々木高明 (1986) 『縄文文化と日本人-日本基層文化の形成と継承』小学館。
- 佐々木高明 (1988) 「山民の生業と生活・その生態学的素描-白山麓と秋山郷-」、『国立歴史民俗博物館研究報告』第18集:3-33 頁。
- 佐々木高明 (1989) 『東・南アジア農耕論』弘文堂。
- 佐々木高明 (1993a) 『日本文化の基層を探る-ナラ林文化と照葉樹林文化-』NHK ブックス。
- 佐々木高明 (1993b) 「畑作文化と稲作文化」『岩波講座 日本通史第1巻 日本列島と人類社会』岩波書店。
- 佐々木高明 (1997) 『日本文化の多重構造』小学館。
- 鈴木満男 (1980) 「日本文化の第二類型追求における論理と心理」、『日本民俗学』129号:88-91 頁。
- 高谷好一 (1986) 「水田が拓かれるとき-東南アジアの農業に弥生稲作のルーツをみる」佐原真(編)『豊饒の大地』集英社。221-253 頁。
- 竹井恵美子・小林央往・阪本寧男 (1981) 「紀伊山地における雑穀の栽培と利用ならびにアワの特性」『季刊人類学』第12巻4号:156-197 頁。
- 千葉徳爾 (1981) 「日本民俗学における『比較』-稲作と畑作とを例として-」、『民俗学論叢』3

- 号：1-14 頁。
- 坪井洋文（1967）「イモと日本人(1)―餅正月とイモ正月をめぐる―」、『國學院大学日本文化研究所紀要』20：123-189 頁。（坪井 1979：54-141 頁）
- 坪井洋文（1973）「民俗学―一つの視点の定立―」、大場磐雄編『神道考古学講座』6：51-72 頁。（坪井 1979：20-42 頁）
- 坪井洋文（1979）『イモと日本人―民俗文化論の課題―』未来社。
- 坪井洋文（1980）「日本人の農耕観―比較民俗論への序章―」、『國學院雑誌』第 81 卷第 11 号：267-283 頁。（坪井 1982b：7-34 頁）
- 坪井洋文（1982a）「民俗研究の現状と課題」、『国立歴史民俗博物館研究報告』第 1 集：239-329 頁。（坪井 1982b：59-173 頁）
- 坪井洋文（1982b）『稲を選んだ日本人―民俗的思考の世界―』未来社。
- 中尾佐助（1966）『栽培植物と農耕の起源』岩波新書。
- 野本寛一（1997）「総説 生業の民俗」、香月洋一郎・野本寛一編『講座 日本の民俗学 5 生業の民俗』3-18 頁。雄山閣。
- 藤原宏志（1998）『稲作の起源を探る』岩波新書。
- 増田昭子（1990）『粟と稗の食文化』三弥井書店。
- 六車由実（1995）「民俗のなかの『米』と『肉』―『生業複合文化論』の再検討のために―」、『日本民俗学』202 号：1-31 頁。
- 村武精一（1980）「日本民族文化の形成をめぐる民族学と民俗学―岡正雄『異人その他』と坪井洋文『イモと日本人』をめぐる―」、『南島史学』15：73-77 頁。
- 安室知（1989）「稲の力―水田における漁労活動の意味―」、『日本民俗学』178 号：61-99 頁。
- 安室知（1991）「餅なし正月・再考―複合生業論の試み―」、『日本民俗学』188 号：49-87 頁。
- 安室知（1992）「存在感なき生業研究のこれから―方法としての複合生業論―」、『日本民俗学』190 号：38-55 頁。
- 安室知（1997）「複合生業論」、香月洋一郎・野本寛一編『講座 日本の民俗学 5 生業の民俗』249-270 頁。雄山閣。
- 安室知（1998）『水田をめぐる民俗学的研究―日本稲作の展開と構造―』慶文社。
- 山田隆治（1969）『ムンダ族の農耕文化複合』風間書房。