

坪井理論における民俗把握の方法

—交流の民俗学に向けて—

藤井 紘司 *

FUJII Koji

Method for Understanding Folk Customs in the Theory of Hirofumi Tsuboi Toward a "Folklore of Interaction"

This paper discusses the "framework" necessary for understanding "folk customs" through the study of the method developed by Hirofumi Tsuboi (1929-1988) to understand these customs.

Tsuboi's folklore has been given the biased slogan "folklore of the potato", and the concept involved in his folklore has been largely forgotten. This paper elucidates the "framework" of the Tsuboi theory using the analytical concept of "category" and shows that his folklore involves the intention for it to be termed the "folklore of interaction".

Tsuboi defined "folk customs" as the "aggregation of a continuous process of self-awareness resulting from impacts created by contacts with different cultures". The "folk customs" defined by Tsuboi refer to what are created during contact between cultures that are politically as well as economically unequal. He used the analytical concept of "category" to understand this phenomenon, and named the system without particular folklore materials "quintessence". Because quintessence assumes a unitary "our world," it cannot focus on contacts between different cultures. Tsuboi's folklore tried to describe the folklore phenomena spilling over from quintessence by using the concept of "category."

The uniqueness of the Tsuboi theory lies in the conception of "creating society and culture from the folklore dimension", in this phase focusing on the "folk customs" created in the biased cultural contacts that are observed everywhere. Perspectives of the "folklore of interaction" spread beyond Tsuboi's folklore that tried to seek relief from self-absorption in the world of folk customs and asked, with sincerity, what actually were folk customs.

キーワード：民俗 類型 文化接触 自己認識 交流

* 早稲田大学大学院人間科学研究科

はじめに

「民俗とは異質の文化との接触による衝撃によって起きた自己認識の連続過程」と述べたことがあるが、いまは最後を「連続過程の総体」と改めるべきだと考えている [坪井 1986b: 146]。

民俗学者、坪井洋文（1929～1988）の「民俗」の謂いである。1929年、広島県山県郡北広島町（旧大朝町）生まれ。旧制中学3年のとき予科練を志願し入隊。高知県の海軍航空隊へ配属された後、敗戦を迎える。1947年、広島青年師範学校に入学し、柳田國男（1875～1962）の著作に接するうちに民俗学を志す。郷里の社会科の教師になった後、1951年、國學院大學文学部に編入し、折口信夫（1887～1953）に師事する⁽¹⁾。卒業後、柳田國男の主宰する民俗学研究所の研究員となり『総合日本民俗語彙』の編纂にあたる⁽²⁾。

民俗採訪を続ける中、南九州において印象的な正月風景と出会う。このあたりの農家では、床の間や神棚、お墓に里芋を供えている。1957年、岡正雄（1898～1982）の知遇を得て、東京都立大学大学院（社会人類学）の聴講生となる。岡、蒲生正男（1927～1981）、村武精一（1928～）らとともに、伊豆諸島、東北、志摩、瀬戸内海などの調査を行う。その後、國學院大學にて教職に就き、1981年に国立歴史民俗博物館教授・民俗研究部長に就任。「総合展示第4室（民俗）」⁽³⁾の展示に情熱を傾ける。1988年6月逝去、享年58歳。

坪井は自身の生き様に寡黙であったし、あまりこれを語らなかつたように思う。ただ、語らいの場では、口重に吐露することがあった [桜井・谷川・坪井・宮田・波平 1984; 尾藤・坪井・金田・上田・藪田 1986]。それによれば、坪井の人格形成というものがつねに戦争と関わっていて、戦後、何を考えていく際にもそこが原点になってきたという。原爆で同級の多くを亡くし、戦争の末期と戦後の混沌とした状況の中を夢のように彷徨ってきたという。坪井が焦土を前にしたときに、戦時体制下で猛威をふるった国家主義のうたってきた単一（≒均質）であることを強いる価値観や自己存在のあり方（一つの民俗的風土に自己を同一化すること）というものの幻想と危うさと脆さに打ちひしがれたのである。「民衆はまだ立ち直ってはいない」という言辞にはそのような自身の想いがこもっている。戦後、坪井の中に残ったのは“ポッカリ穴”であったという。坪井の中に生じたこの根無し草のような精神的空洞は、自身の存在問題に関わるものであったにちがいない。だからこそ、戦後に展開した坪井の民俗学は、自己存在の意味への問い掛けとわれわれの価値への希求とが基調となっている。

坪井の民俗学の底流には「交流」というモチーフが未分化であるが確かにかたちづくっているように思う。そうして、このモチーフが“ポッカリ穴”に対する処方箋であったのだ。しかしながら、坪井の民俗学は、「イモの民俗学」⁽⁴⁾という偏った標語を付与され、その民俗学の内包していた構想は忘却のかなたにあるとあってよい。坪井の類型論に後続した「生産基盤を指標とした民俗文化類型論」[安室 1991: 50]は、坪井の用いた操作概念である「類型」の意図や方法論に鑑みることなく、これを実体概念としてとらえ展開していったのである。その結果、坪井の民俗学は、(実体的な)複合生業論の前史として申し訳程度に数行が割かれるにすぎないものとなっている。なぜ、坪井洋文の民俗学は、忘却されてしまったのだろうか。おそらく、戦後の民俗学が

「民俗」を客観的な資料として実在視し、資料としての確実性・客観性を高めようとする形で、民俗学を科学化しようとしたことと関連していると考えられる〔岩本 1998: 26-29〕。「文化財学化」の進行した一部の戦後民俗学は、「素朴な実証主義」や「素朴な記述主義」に傾倒し、方法論に関する理論研究を軽視してきたとの指摘がなされているが〔伊藤 1973: 113; 福田 1998: 4〕、坪井の民俗学構想の忘却は、これらの民俗学の全体的な潮流とけっして無関係ではないだろう。

そもそも、柳田國男は「民俗」という対象でもって民俗学を名乗るのではなく、方法によってこの新しい学問を創始・確立しようとしたという〔岩本 1998: 19〕。しかしながら、「民俗」を対象化する傾向のあった戦後民俗学は、「民俗」を前代の破片や過去の残滓と見立てて、もっぱらエントロピックな語り終始してきたといえる。「(対象としての)民俗」の消滅は、その認識枠組みの喪失を端的にあらわしている。とはいえ、民俗学者たちがこの危機を克服するために、議論や提言をいくども重ねてきたことも看過してはならないだろう。

最晩年の坪井は、今日の日本民俗学の危機状況をもたらした理由に「民俗とは何かをラディカルに問いつめていく作業が欠落していた」〔坪井 1987: 65〕ことをあげている。日本民俗学が「頹廢」・「退潮」・「黄昏」・「落日の中」と形容されるようになってもはや半世紀以上たったが、これをもたらしている方法論や認識枠組みに対する無関心や無知というものを現代民俗学は覆す必要がある。

本稿は、民俗学の方法論を主題とする理論民俗学の試みであって、素朴な実体主義によって瓦解させられた民俗学にあらためて焦点を当てるものである。小松和彦(1947～)は、「民俗」とは実体的／固定的なものを指し示すものではなく、各々の民俗学者の認識枠組みの中に存在するものを意味すると指摘する〔小松 2000〕。本稿もこれと見方を同じくし、「民俗」とはある認識方法でもって見通すものととらえる。冒頭にあげたエビグラフは、坪井の分析視角を明示したものであるが、坪井はどのような認識枠組みをもって「民俗」を抽出してきたのか。

本稿は、坪井のいう「民俗」を理解するために必要となる「枠組み」を問う。坪井の「民俗」把握の方法を理解・検討する作業は、ひいては、本稿の意図する“交流の民俗学”の骨格を描き出すための必要不可欠な手順にもなる。

1. 「民俗」という語法

(1) 類型

正月といえば餅である、との民俗学の常識がある。とすれば、正月における里芋の風景はとらえどころのないものである。これが、いわゆる「餅なし正月」である。この「餅なし正月」の位置づけを試みた嚆矢は、壱岐の事例をもとにした折口〔1956(1929)〕の「餅搗かぬ家」である。折口によれば、古くは新嘗の夜に、「餅を搗く集団」と「餅を搗かぬ集団」とが「種々雑多な様式を持って別々に神迎え」をしていたという。ところが、餅を搗くことが一般化してくると、餅を搗かぬ集団は「異風な」ものとされてくる。そのため、もともとは餅を搗いていたのだけれども、ある事情から餅が搗けないことになったという「合理的な説明」を試みなければならなかった。これが、「餅なし正月」につきまとう禁忌伝承の由来になったと、折口はとらえたのである。

坪井にとって、この折口の「古く、家・村によって各々別個の伝承を持って生活をしてきた」とする説⁽⁵⁾は非常に魅力的なものであった〔坪井 1979: 163-165〕。「餅なし正月」が禁忌観念によっ

て伝承されているとしても、その禁忌は異質文化の並存を前提としているためである。この餅の不在の意味するところを問うことによって、坪井の民俗学は構想されてきた。

しかし、柳田後の日本民俗学は、「日本民族＝文化は同系、同質の単一民族によって構成され、複数の異系異質の民族、種族から形成されたものではない」[坪井 1979: 54] という暗黙の前提があり⁽⁶⁾、さらには、日本文化＝稲作農耕文化という図式を基盤とした文化史観も無批判に常識化されていた。そのため、「餅なし正月」と呼ばれる民俗事象は、特殊なものとして位置づけられ、日本民俗学のもつ主要な関心から排除されてきたのである。

例えば、柳田が十数万枚ともいわれる民俗資料・語彙をカード化していたことはよく知られている⁽⁷⁾。坪井は、このカードを整理する作業を通して、カードの記述がその原典となる報告書の記述をそのまま転載しているのではなく、その多くが柳田の構想した体系的枠組みに沿うように資料選択がなされていることに注目した [坪井 1979: 150-151]。いわば、後期柳田の示した民俗学的素材の体系化は、特殊なものを捨象したうえで民俗事象の「典型」を生みだしてきたととらえたのである [坪井 1969: 26; 1970: 13]。坪井の民俗学は、この「典型」からこぼれ落ちる民俗事象を「類型」という概念を使用し、拾い上げようと試みた⁽⁸⁾。さらには、これまでの単一文化の内的発展という視点で資料化され、体系化された「典型」を、もう一つの「類型」として位置づけ、相対化を試みたのである。

この2つの民俗文化の「類型」は、「新年における様様な民俗が、大きく2つの群に分類されること」[坪井 1982: 14] を典拠にし、設定されたものである。坪井は、新年にみられる「行動や思考の様式」[坪井 1989: 59] に規定された生活事実（儀礼・神話的要素）に注目したとき、その背景にある種の一貫性をもった“生活体系”が控えていることに思い至ったのである。坪井は宗教学者のミルチャ・エリアーデ（1907～1986）にならい、新年を「創造力とか秩序の維持力を失った古い時間が、その活力をたたえた始源の時間を回復し復活した状態」[坪井 1979: 49] と規定し、「始源の状況に回帰して、秩序確立の根源となった活力を、個人や集団や作物に復活させるのが儀礼とか祭りである」とすると、儀礼や祭りの食べ物、供え物はその背景となっている神話の象徴的表現とみることができる [坪井 1979: 49] とした。

こうして、正月にみられる神饌物、儀礼食、贈答品、予祝的装置などに注目すると、稲作農耕を基盤としたものと畑作農耕を基盤としたものとに分かれる。これは、さきの折口の文脈でいう「餅を搗く集団」と「餅を搗かぬ集団」とに対応する。そして、この「餅を搗かぬ集団」が、正月において稲に優先させる作物は、粟、稗、蕎麦、麦、大豆、小豆、大根、蕪、里芋、山芋といった雑穀や根栽作物であり、畑ないしは焼畑の作物であることが共通している。坪井はこの2つの「類型」の担い手に、「稲作民」と「畑作民」という主体概念を対応させた。これが、坪井が作業仮説として設定した「稲作類型」と「畑作類型」であり、この2つの「類型」に、数々の歴史・文化的要素を付加し、対応させていったのである（表1）。

（2）文化接触

この二つの「類型」に近い発想は、柳田の「山民」を対象とした研究にもみられる。柳田の初期の研究は、日本人は複数の種族により構成されていたと仮定し、いわば先住者を「国津神族」、後に渡来してきた者を「天津神族」という形で概念化を試みていた [坪井 1982: 156]。そして、稲を携えて来た集団を「天津神族」ととらえ、これより以前に「国津神族」による焼畑などの土地利用があった可能性があるとし [柳田 1963（1909）: 499]、この集団の末路に「山民」を位置

表1 稲作類型と畑作類型

	稲作類型 (稲作民的農耕文化／イネ文化) モチ＝白色＝水田稲作民＝サト＝定住＝常民	畑作類型 (畑作民的農耕文化／イモ文化) イモ＝赤色＝焼畑農耕民＝ヤマ＝漂泊＝非常民
神話主体	天津神族	国津神族
風俗	オホミタカラノアrikata文化	クニブリ文化
ハレとケ	ハレ文化 (宮廷において形成された文化)	ケ文化 (民間において形成された文化)
神話観	モチ正月	イモ正月
神観念	種子	土壌
空間観	占有、公的	共有、私的
時間観	1年単位	複年単位
再生儀礼	ミソギ・ハラエ	コモリ
再生観	〈種子の論理〉	〈土壌の論理〉

坪井 [1982: 226] に補足して作成。

づけていた。柳田においても、稲作民（天津神族）と畑作民（国津神族）という構図が顕現しているのである。ただし、後期柳田は、稲や鉄をもたらした強力な「天津神族」との接触によって、「国津神族」は滅亡（分解）への道筋をたどっていったととらえていたようである [坪井 1979: 22-29; 1982: 156-157]。

これに対して、坪井は「異質の文化との接触後の過程が、そう簡単に集団や文化の心性なり世界観までを根柢から変えうるものかどうかは疑問であろう」 [坪井 1982: 166] と提起し、異なる“生活体系”を背景とした「類型」同士の文化接触の問題として改めて焦点を当てたのである。坪井の設定した「類型」は固有の価値観をもっており、その意味において「自界」⁽⁹⁾を構成しているといえる。「モチ正月」や「イモ正月」は、この「自界」のあらわれの一つであった。

そして、坪井はこの「モチ正月」と「イモ正月」との接触によって引き起こされた「イモ正月」側の対応段階を、多くの資料的な裏づけを背景にして、A「等価値的対置」、B「餅の禁忌」、C「イモの優先」、D「イモと餅の混淆」、E「イモの餅への同化」に分類したのである [坪井 1982: 158]。表2にまとめた通り、「モチ正月」から「イモ正月」への移行が確認されない一方、「イモ正月」が「モチ正月」に取り込まれる過程をみてとることができる⁽¹⁰⁾。ここに「モチ正月」が「イモ正月」に対して優位にあったことが予想され、いわば、「餅を新年の供物、儀礼食として正常なものとし、絶対的価値をおこうとする、稲作文化を軸とした価値体系の強力な働きかけが、里芋を軸とした体系に及んでいる」 [坪井 1979: 193-194] として、坪井は「民俗の政治性」をかぎとったのである。

ただし、坪井の目的は「イモ正月」が「モチ正月」に取り込まれていく過程をあきらかにすることにあったのではなく、「稲作類型」と「畑作類型」という極のはざまで、「破壊されようとする自己の秩序の体系を、自己が主体的に拒否、抵抗、整合しながら、本来の秩序を收拾していこうとする行為過程」 [坪井 1982: 167] を看取するところにあった。坪井が「われわれが求めようとする目的のひとつは、そうした文化接触によってどのような文化が形成され、支配者による歴史が進行していったかを民衆の側を鏡にして観るのではなく、民衆が文化や歴史をどのように形成したか、その経験の意味を知ろうとするものである」 [坪井 1982: 166] と述べているように、政治的・経済的に不均衡な文化同士の接触によって生成した「餅なし正月」に、脅かされつつも「自界」を回復させてきた自己の実践をみてとったのである。「餅なし正月」を「主体的選択と支配的強制」 [坪井 1982: 223] の中において生成した民俗ととらえたのはこのためである。

坪井は、この「稲作類型」と「畑作類型」との文化接触を「第一次の衝撃」と名付け、この

表2 正月儀礼の民俗と文化接触の段階

正月儀礼の民俗			I（稲作民的農耕文化）とII（畑作民的農耕文化）との文化接触の段階	
	畑作類型	稲作類型		
A	イモ (等価的対置)	餅	【等価値】 …	IによってIIが死滅、排除、併合、同化されることなく、IとIIそれぞれの文化体系を持続していく共存過程
B	イモ (餅の禁忌)	餅	【禁忌】 ……	IとIIのいずれか一方の文化を原理的に拒否する場合が多く、文化的、社会的にその原理を固執する集団を差別、排除したり劣位に位置づける過程、および自己固有の文化を持続し秩序を維持し改良しようとする自己認識の過程
C	イモ・餅 (イモの優先)	餅	【融合】 ……	IIがIによって同化されることなく、それぞれの要素が習合して、新しい文化をつくり出す過程
D	イモ・餅 (イモと餅の混淆)	餅	【交流】 ……	IとIIとが接触することにより、その相互の要素の一部を相互補完的に組み替え、個々の体系を持続する過程
E	餅 (イモの餅への同化)	餅	【同化】 ……	政治的、文化的に優位に立つIが、劣位のIIの文化を消滅せしめたり、IIの要素をIに組み替え、ないしは強制して服従教化せしめる過程

坪井 [1982: 158-160] により作成。

経験をあきらかにすることによって、「西欧近代文明との国家的規模での邂逅」[坪井 1982: 170] という「第二次の衝撃」をむかえた現在において、自己の秩序を回復する方途を見出そうとしたのである。

2. 交流の民俗学

(1) 閉塞と再生

さきに紹介したように、坪井は「民俗とは異質の文化との接触による衝撃によって起きた自己認識の連続過程の総体」とした。次に、ここで用いた「自己認識」という言葉使いに着目して検討しよう。

坪井は「日本人の生死観」の中で、民間伝承について以下のように言及している。

民間伝承とは、始祖（＝先祖）から与えられた、自己および自己の帰属する集団の存在（行為と思惟）の意味の問いかけであり、民俗学は、その存在の価値を体系化することにあるのだと思います。そして、民間伝承とは、時間的な意味において、常に古代的原初の文化＝社会を遡源して、現代に至る変遷を記述するのではなく、それぞれが持つ集団の始源、行為や思惟の習俗化された始源である広い意味での始祖（＝先祖）にかかわる神話を再構成して、その中に自己の存在する意味を見出そうとするのです [坪井 1970: 8]（傍点は筆者による）。

晩年の坪井は、「閉塞」と「再生」という言葉を頻繁に使用し [坪井 1980a: 3; 1980b: 36; 1983: 391; 1986b: 56]、民俗学が問わなければならないもっとも切実な課題ととらえていた。さきの章でふれたように、坪井にとって正月をめぐる儀礼は、「始祖にかかわる神話」を反復的に構成するものであり、「自己および自己の帰属する集団の存在」を認識する実践であった。しかしながら、近代化・世俗化の進んだ現代では「自己の存在する意味」⁽¹¹⁾を担保するような仕組みが失われつつあり、自己は閉塞的な状況に置かれているととらえた [坪井 1985: 4]。そのため、坪井は今まで閉塞的な状況にあった際に、これを克服し再生するための回路として、どのような知恵

が準備されていたのかをあきらかにすることに意を注いだのである〔坪井 1983: 392〕。これは、ひとえにひとを「意識的に再生をおこなうことの可能な生きもの」〔坪井 1983: 391〕ととらえていたからこそこの課題であり、存在問題を抱えていた坪井には、自己を認識することが再生につながるとの見通し⁽¹²⁾があったのである。

従来の民俗学は、この再生の問題を「ハレ(晴)」と「ケ(曇)」という概念で説明してきた〔坪井 1980a: 7〕。例えば、桜井徳太郎(1917～2007)は、「ハレ」と「ケ」を媒介するものとして「ケガレ」に注目し、これらが「生活秩序のなかに交互に配置されながら調和を保っている」とし、この循環性を「再生と活性化の原理」ととらえている〔桜井 1982: 259-261〕。しかし、坪井はこの「ハレ」と「ケ」との循環／連続に、自己認識を阻害させる回路を読み取ったのである。

ここで、坪井の規定する「ハレ」と「ケ」という語彙についてふれよう〔坪井 1987〕。坪井は古典の中に出てくる「風俗」という言葉に、「オホミタカラノアrikata」と「クニブリ」という訓があることに注目した。そして、「オホミタカラノアrikataこそが、中央の支配者の側にとって権威を備えた絶対的文化であり、国民が理想として習うべき文化であった。それに対して、クニブリは地域の人々の担う文化で、オホミタカラノアrikataに対して劣位あるいは異質文化で、オホミタカラノアrikata文化によって教化せしめるべき対象であった」〔坪井 1982: 186〕とし、この優劣の背景に、稲を占有する天皇を核とした支配システムが存在していることを指摘した。この権威的中央が確立することによって、「クニブリ」は周縁として位置づけられ、教化や同化の対象となった。坪井はこの2つの「風俗」を「稲作類型」と「畑作類型」とに対応させたのである。そして、「オホミタカラノアrikata文化(稲作類型)」が「クニブリ文化(畑作類型)」を包摂していく過程で、本来「オホミタカラノアrikata文化」に属する天皇の稲作神話に基づく宮廷祭祀「ハレ」が、「クニブリ文化」の民間に受容され、本来別個の文化系統に属する「ハレ」と「ケ」とが連結することになったという〔坪井 1982: 197〕。坪井は「このハレとケの接触とその後の過程には、これまで無数の人々による長い歴史的葛藤があり、ついに特定の時空において、このふたつが連続してしまったと筆者は考えている。このハレとケの連続性こそ、オホミタカラノアrikataにもクニブリにも属さない、「国民文化」という、いわば等質的文化を織りなした縦糸と横糸であって、日本文化を等質化させる重要な装置となった」〔坪井 1982: 225〕と言及する。つまりは、「ハレ」と「ケ」との連続性という発想は、本来多元的であった自己認識の回路「類型」を隠蔽する結果をもたらしたのである〔坪井 1982: 204〕⁽¹³⁾。

だからこそ、坪井は「ハレ」と「ケ」とは別に「類型」に固有の再生観を抽出する作業にかかったのである。下に挙げた「種子の論理」と「土壌の論理」とは、坪井の2つの「類型」から抽出した農耕観であり、「再生」の発想につながるものである。

①稲作類型の農耕観—〈種子の論理〉

稲作民にとって水や肥料や太陽よりも重要な対象は、稲の種子の質的価値である。質の決定を稲の種子にひそむ靈魂の力にあると観念して、その靈力によって稲は育成し結実するものとしている。(中略)稲作には一年間に多くの儀礼が、あたかも人間の一生の儀礼のごとく加えられているし、なによりも、収穫後に聖別された種子を、特定の方式で厳しく祭っている点に注目しなければならない。この種子を祭る期間に、人間が稲靈の機嫌をそこなうような行為は禁じられる。したがって、稲のスジ(種子)の良いと悪いは、それを祭る人間の質と同一で、人間の価値を決定する基準となっていて、さらに、それが家筋と人間の差別とを

生み出す決定的要因ともなった。したがって、稲作民の農耕観をまとめて、〈種子の論理〉と呼ぶことにしたい [坪井 1982: 33-34]。

②畑作類型の農耕観—〈土壌の論理〉

焼畑は人間の手でつくり出した火によって草木や土地を焼き、栽培可能な土地空間をつくり出すのであるが、この焼去という技術は永遠の無を目的とするのではなく、有すなわち作物の発芽と成育豊穡とを期待しておこなわれる。火はそうした転換の原理にもとづいて認識され、その赤い色は神聖視される。そして、焼去後に栽培される作物は、原則として半年から数年で別の作物へと転載するから、作物の種類は多様である。焼畑民の間に作物の種子の神聖化なり聖別化が稲作民にくらべて稀薄であるのは、種類の多様性というよりも、作物の種子に宿る靈魂の観念が備わっておらず、むしろ作物の生命力の根源は大地という土壌そのものによって育成されるという観念にもとづくのではなからうか。これを〈土壌の論理〉と呼んでおこう [坪井 1982: 32]。

坪井が正面を切って、この2つの再生観を主題としたのは、「日本人の再生観—稲作農耕民と畑作農耕民の再生原理」 [坪井 1983] である。この論文では、稲の種子を絶対視して再生の活力とする「種子の論理」と、大地を絶対視して再生の活力とする「土壌の論理」とを、それぞれの「類型」に固有のものとして検討している。このうち、「種子の論理」は柳田の「スジ」の発想を推し進めたものであり、「結実して枯死したのちに種子化された稲は、冬の期間に稲霊の再生儀礼によって、春には再び水田で発芽が可能になる」 [坪井 1984b: 501] という稲種子の生と死との循環構造をとらえたものである。そして、この稲種子の生まれ変わりの思想を根幹として、同じく先祖の靈魂も生まれ変わるという「稲作類型」に固有の再生観を抽出している。

一方、「畑作類型」に固有の再生観を抽出するために、坪井は「刈敷」と呼ばれる田畑に入れる緑肥について注目した。「刈敷」とは、晩春から初夏にかけて、田植えに先立つ作業として、山や野から柴や草、若木の小枝を刈ってきて田に敷き、これを泥の中に踏み込むことをいう。これを稲作農耕民の再生観である稲種子の継承 (= 「種子の論理」) とは別の論理である畑作農耕民の再生原理 (= 「土壌の論理」) を母体とした「民俗」としてとらえた。「刈敷」は「山という大地母からの「新しい生命の注入または補強」という、まさに大地の再生を目的とする」 [坪井 1983: 454] 畑作農耕民の再生観に連なるものと指摘したのである。

ただし、論文の最後に「真に日本人の生活、精神の再生がどのように果たされるのか、それに民俗学がいかなる寄与をなすうるのは、これからの問題といわざるをえないが、しかし緊急を要することはいうまでもない」 [坪井 1983: 468] とあるように、この2つの「類型」の再生原理が、現在における閉塞状況の処方箋になるとはとらえなかったようである [cf. 坪井 1986b: 56]。あくまでも、この作業はそれぞれの「類型」に固有な再生観を抽出するためのものであり、「自界」を構成する基本的な要素として主題化させたものである。

(2) 交流の民俗理論

坪井は、この再生という課題に対して模索した段階で永逝し、一見すると明確な答えを提出していないように思われる。ただし、ひるがえって、坪井のモノグラフを読み返してみると、文化接触の段階として仮定した「交流」に一つの可能性をみていたことがうかがえる。この「交流」

の発想の背景には、柳田の「霊界との交通」や折口の「マレピト観」があり、これらの現世と他界との交流は、「現世への活力の供給」[坪井 1985: 7] をし、人々の再生をうながしてきたととらえている。「多様な文化要素の同時並存は、すなわち異質な文化の同時並存であったというのが、日本文化の特質であり活力であったといえよう」[坪井 1982: 204] と述べているように、坪井はこの“現世と他界との交流”という発想を敷衍し、異質な文化体系同士の「交流」の中に活力が内在しているととらえている。

例えば、小正月には蓑・笠をつけた来訪神があらわれる。坪井はこの予祝的呪物をもたらす来訪者を「畑作民」を表徴したものととらえ[坪井 1989]、「稲作民」がこれらをモチなどで歓待し、「沈黙の交換という形で連帯し、結果として全体の秩序を調和させている」[住谷・坪井・山口・村武 1987: 50] と指摘する。このような連帯の構図は、「山と里の民俗学」や「漁撈民の世界観—房州一漁村の分析」や「故郷と都市民」⁽¹⁴⁾ などにおいてもみられる。また、「焼畑村落の民俗変化—滋賀県東浅井郡浅井町野瀬」[坪井 1989] では、稲作民的農耕文化と畑作民的農耕文化という原理の対立する集団が、儀礼的に対立と相剋、葛藤を繰り返した後に、対立原理の象徴的神聖物、行為などを交換することによって、連帯性を獲得していった過程を記述している。

ここにみられる発想は、坪井が文化接触の段階として想定した「相互の要素の一部を相互補完的に組み替え、個々の体系を持続する過程」である「交流」としてみることができる。2つの異質な文化体系が接触する境界⁽¹⁵⁾において、連帯の可能性を模索することは「民俗次元からの社会や文化創造」[坪井 1986b: 223] につながるととらえたのであろう。

ここで、「自界」を違える者同士の交流について、鳥越皓之(1944～)は、以下のように記している。

自分の(あるいは自分たちの)解釈・意味世界を「自界」(our world) とよべば、自分(自分たち)と異なった解釈意味世界をもつ個人や集合体の世界を「他界」(their world) と名づけることができる(中略) この自界は他界があってはじめて明瞭に存在し、また自界は他界との個別の“交流”をしつづけることによって、固有性を確保する。小作人にとっての地主、女にとっての男、地付きにとっての新参者、村びとにとっての町の人や都市近郊の人が、それぞれの他界である。それらと交流をする。もちろんこのばあいの“交流”とは仲よくするというのではなく、明確にその存在を自覚し、自覚することによって、みずからの独自性を再認識することである [鳥越 1989: 30-46]。

鳥越が「自界は他界があってはじめて明瞭に存在し、また自界は他界との個別の“交流”をしつづけることによって、固有性を確保する」と述べているように、坪井は「自界」を違える主体(自界と他界)が接触する中で創造する「民俗」に、自己認識の方途を看取していたと考えられる⁽¹⁶⁾。すなわち「自己を蘇らせていくという作業を通して、他者の存在する意味を内面化していくこと」[坪井 1986b: 63] という言辞にはそのような姿勢を読み取ることができる。

さきに述べたように、これまでの主流をなしてきた、後期柳田の示した民俗学的素材の体系化は、特殊なものを捨象したうえで、民俗事象の「典型」を生み出してきた。この「典型」は、単一なる「自界」を想定しているために、異質な文化同士の接触に焦点を当てることができない。さらには、このような思考が異質なものを排除し、差別を生む源泉にもなってきた [坪井 1979: 19]。その意味において、他性というものを欠落させた思考になりやすい。坪井は「異質、不浄、

あるいはケガレと言われるような人たち」との共住関係や交際関係をもっていたという〔桜井・谷川・坪井・宮田・波平 1984: 230〕。これが具体的にどのようなものであったのかはわからないが、彼らの一つ一つの“生”の中に、確かな「自界」というものを感受していたのだと思う。これらをすくい取るために、坪井は「類型」という概念を設定したのである。ここにあって、「類型」という操作概念は、この「交流」という現象をとらえるための道具であったことがわかる。

おわりに

外圧が加われば加わるほど自己の内面に潜在化した価値観が引き出され、異質の価値との相対化作用がおこなわれてくる。民俗は民衆独自の所産である。それを権力が集団から隔離していくことはできない〔坪井 1989: 44〕。

「自界」は、権力の布置関係の中で消し去られるものではない。しかしながら、これが脅かされてきた結果、自己認識の方途を喪失し、自己の閉塞が引き起こされてきた。政治・経済的に不均衡な文化接触によって歪められた「自界」は再生されなければならない。坪井は、この方途を「類型」同士の「交流」というある意味において理想的な構図の中で検討することを模索したのである⁽¹⁷⁾。この視角は、多文化共生の進む現代において示唆深いものを含んでいる。均質性を前提とした社会認識がもはや成立しえない今日、均質的な存在としての“日本”という自画像がぼやけ、内なる他者が輩出されている。これまでにも、商家の奉公人、スラムの人びと、屑屋、町工場の人びと、留置場の犯罪者、新宗教にすがる人びとといった「非常民」に焦点を当てた赤松啓介（1909～2000）による先駆的な研究が再評価されるなど〔岩田 1998〕、「典型」からこぼれ落ちる存在に注視する研究が蓄積されている〔cf. 宮本 1984; テッサ・モーリス＝鈴木 2000〕。

坪井の民俗学は、こういった内なる他者との関係を問うてきたのである。すなわち、坪井は「類型」同士が接触する中で生じる権力関係を問い、そこに創造される「民俗」に自己認識の可能性を読み取ってきた。その意味において、「国民」といった同質性の中での総体としてではなく、その内部の権力関係を視野に入れつつ、異質性の中でその総体を問うこと（自界と他界との交流のうちにある創造性を看取すること）が“交流の民俗学”の本分となろう。

最後に、坪井の類型論と山口昌男（1931～2013）の中心と周縁の文化理論との異同を検討し、坪井の民俗学に対する理解の一助としたい。山口の文化理論は、文化を中心と周縁との関係の中でとらえる手法である。山口は、洗練された秩序をもった中心と、この概念を補強するために、社会的に再生産される周縁というものとの関係性に着目した。中心からは「否定性の刻印を押されながらも、他者性の持つ多義的な豊饒性」〔山口 1977: 49〕を持った周縁は、中心に対して挑発性を持っており、これによって中心は中心として、周縁は周縁として補強され、往還的に文化的な活気というものを発生させてきたととらえている。このような山口の文化理論の発想は、基本的には言語学でいう欠性的（privatif）対立という概念図式を基盤としている。この欠性的対立という語彙は、音韻論の領域から発達した概念であり⁽¹⁸⁾、フランスの記号論者ロラン・バルト（1915～1980）は、「欠性的対立とは、一方の項の能記があるひとつの記号的要素、言い換えれば標識を持ち、もう一方の項の能記にはその標識がないことが特徴となる対立関係をすべて指す。つまりこれは、ある標識の有／無という一般的な対立関係である」〔バルト 1971: 179〕と紹

介している。これに則して考えると、標識の有るものが「中心」となり、標識の無いものは「周縁」となる。すなわち、「餅なし正月」という呼称が餅の有／無を指標とする欠性的対立の構図を端的にあらわしているように、「中心という標識」の不在をもって「周縁」は意味づけられる。いわば、不均衡な二項対立の図式である。

一方で、坪井の類型論の発想は、言語学でいう等値 (equipollent) 対立という構図のもとで構築されている。この等値対立は、「二つの項は等価であり、ある特殊性の有無 (欠性的対立) で考えることはできない」[バルト 1971: 182] ものである。あくまでも、坪井は「類型」同士を等価的なものにとらえている。そのため、坪井は「中心と周縁という文化のダイナミズム分析は、日本民俗学のいう民俗文化に当てはめると、必ずしも全体を把え得る概念とはならない。なぜか」といって、日本民俗学の方法は中心が周縁を形成してきたとする史観に立つからであり、中心と周縁は同質の文化によって連続しているという方法論上の定説がそれを規定してきたのである。まったく、中心と周縁を、パラレルで等価的文化の体系的関係として把える視点がなかった」[坪井 1982: 86] と言及している。ところが、「オホミタカラノアrikata文化」と「クニブリ文化」との連結は、「類型」同士の関係が等値対立の構図から欠性的対立の構図へと変換されたことを意味し、坪井はここに「民俗の政治性」をかぎとったのである。この坪井理論の独自性は、いたるところで顕現する不均衡な文化接触の中で生じる「民俗」に焦点を当て、この位相において「民俗次元からの社会や文化創造」を構想したところにある。

本稿は、坪井の「民俗」把握の方法を理解・検討する作業を通して、坪井の民俗学の独自性とも呼べる交流する類型論の一端をひきだすことに目的があった。自己閉塞から脱却するための方途を「民俗」の世界に求め、民俗とは何かを真摯に問うた坪井洋文の民俗学のさきには、“交流の民俗学” というパースペクティブがひらけている。

註

- (1) 卒業論文は家族制度と家の祖先信仰を主題とした「族制の研究」であった [有馬 1979: 170]。
- (2) このとき、柳田から「家の生命 (家の盛衰にまつわる伝承)」というテーマを授かった [有馬 1979: 170]。
- (3) 国立歴史民俗博物館の民俗展示は、「坪井曼荼羅」を基軸とした坪井の思想を表現したものである。曼荼羅には、6つのカテゴリーが設けられている。まず、現世の「類型」に相当する生活様式を以下のように5つに分類した。①「都市の風景 (都市民)」、②「村里の民 (稲作民)」、③「山の人生 (山民)」、④「海浜の民 (漁撈民)」、⑤「南島の世界」。そして、これらを配列させたあとに、他界の「類型」に相当する⑥「再生の世界」を配置させた [坪井 1985]。この総合展示第4室の構成は、疑似的な再生を意図しており、最後に子宮から外へ出るという構想である [宮田・網野・塚本 1989: 37-40]。ただし、「南島の世界」の位置づけは難しく、これは他の現世の生活様式による分類ではなく、「地域性」という別の分類指標を用いたものである。これについて、坪井は、この展示において「民俗」を典型的にとらえようとした一方で、このような「地域性」の問題を脱落させてしまったと言及している [佐々木・坪井 1985]。
- (4) 坪井は、『列島の文化史』の座談会で、「私自身がイモの研究をしたり、稲のエッセイを書いたりしても、民俗学界が何の反応も示さないで、全然分野の違った人々から多くの反応をもらうことも関係してきます。民俗の研究者たちは、私の研究はイモをやっているということで、文献目録なんかにも農業とか食物の領域でしか扱われず、私の意図に全く反しているのです。私が研究しようとすることの意図が、全く同業の研究者の中に汲み取られてこないという、一種

のあせりみたいなものがある」〔網野・塚本・坪井・宮田 1986: 63〕と述べている。日本民俗学の分野では、坪井の著書に対する書評も出されることなく、坪井の民俗学はひたすら忘却されてきたのである〔住谷・山口・村武・宮田 1989: 29; 佐々木・小川・赤坂 2009: 11〕。しかし、よく知られているように、坪井の民俗学は、比較民族学をはじめ、考古学や生態学などの基礎的な研究に、神話学や民俗学、作物学や育種学などの諸成果を取り込んだ佐々木高明（1929～）らによる照葉樹林文化論と親和的なところがあり、双方ともに稲作以前／以後という問題関心を共有し、日本農耕文化論＝稲作文化論を解体することに心血を注いで共闘してきた。ただし、『イモと日本人』において、坪井は「筆者は本稿で、稲作渡来の時期や経路、稲作に先行する栽培植物の有無とか、まして種族文化複合の存否を論じようとしているのではない」〔坪井 1979: 65〕と述べているように、岡の種族文化複合や佐々木らの照葉樹林文化論を念頭にして自身の民俗学を組み立てたのではないと発言している。これは、「庶民の生活知識というものは、特定の個人の創案、発明とか、特定の時代に起源をもつという性格のものではなく、時間、空間を貫いた集団の普遍性を備えている」〔坪井 1986b: 96〕ものにとらえていたため、現在においても異質文化が併存していることを民俗学の立場から実証しようと試みたためである。これを山口は「岡さんの歴史主義を、逆に時間を抜くことによって、多様性の中に見事に生かしていたんだ」〔住谷・山口・村武・宮田 1989: 34〕と評価している。あくまでも、これらの歴史主義と接続していくのは、この民俗学的な作業を経た後の問題である。坪井の以下のような発言は、そのように位置づけるのが妥当であろう。「日本人でありながら、新年の特定の時間を全く異質の行為と思考によって進行させる別々の集団が存在するという事は、その基層文化が異質であることを意味するだろう。この異質性はどこから来るのか。少なくとも水田稲作農耕を基層文化の母胎とする「餅正月」と、焼畑・畑作農耕を基層文化の母胎とする「餅なし正月」の集団は、日本列島に渡来した別の集団であることを仮説的に予想せしめるものであろう。（中略）筆者もまた佐々木の仮説は「餅なし正月」の集団と「餅正月」の集団の存在に対応するものとして、民俗学の側から支持していきたいと考えている」〔坪井 1989: 49〕。

- (5) 折口は「字によって、風俗が、がらりと一変している（中略）此不思議は、その人々の事えている神が、違っているところに原因があるのだ」〔折口 1955（1930～1932）: 51〕と述べている。
- (6) 柳田自体のとらえる「日本人」の形成観は、一概に一元論もしくは多元論として割り切れるほど単純なものではない。坪井自身は、「どこで、どのようにして、誰が、単一文化論者の柳田にしまったのか、学史的に詳細な手続きを踏んで結論を出す必要がある。宣長や柳田は日本の文化を一義的に把握し、単一論で割り切れるような分析を試みているのでは決してない」〔坪井 1982: 165〕とし、柳田を単一文化論者としてはみていない。晩期柳田の回想録「故郷七十年（改訂版）」においても、柳田は「日本民族が唯一つであるとする説は有害な障害である」〔柳田 1964: 417〕と喝破している。
- (7) 坪井は、この民俗語彙のカードを整理し、『総合日本民俗語彙』の編纂に携わった。「季刊人類学」に掲載されたインタビュー記事によると坪井は「柳田先生は日本の庶民がもっている文化の同質的側面をみられた。しかし日本には、同質的のワクに入らない文化要素がたくさんあるんですね。柳田先生のカードを原典にあたりながら整理していきながら気がついたのですが、柳田先生がカード化なさらずに落とされたものを、なぜ落とされたのかとみていく、とそれはその同質的のワクに入らない特殊なものなんです。そこで、柳田先生が落とされたものを集めることによって、柳田先生の内面に別の光をあてることができるかもしれないと思ったし、また、新しい民俗研究の糸口がみつかるかもしれないも思ったのです」〔有馬 1979: 172〕と答えている。
- (8) 折口の以下の文章には、坪井に共通する姿勢をみてとることができる。「ほんとうは、部落によ

り村によって、神が違う為に祭り方を異にし、又其伝承の為方が同じでなかったのだ。だから民俗を細かに採集して、合致した点と相違した所とを比較研究する事によって、正しい姿を描く事が出来るのだ。比較研究は、われわれの学問にとって、採集された民俗の新旧を弁別し、価値を定める為に、必要欠くことの出来ない方法である。けれども、比較研究を実地に、資料に即いて、行うに当っては、細密な観察と鋭敏な批判と厳粛な反省とを加えて行かなければ、徒に平凡な共通点を捕えて、普遍的な事実と喜び、為に却て、個々の民俗・行事の個性とも言うべき特徴を見落す懸念がある」[折口 1955 (1930～1932):116]。

- (9) 本稿で用いる「自界」とは、坪井のいう生活体系が培ってきた「民俗の風土」といえよう。
- (10) 坪井は、これらの文化接触の段階にⅠからⅡ(ⅡからⅠ)へという進化論的な段階(「進化」)を加えている[坪井 1982: 172-173; 網野・塚本・坪井・宮田 1984: 85]。坪井は、これらの選択モデル(同化・拒否・融合・併存・交流・進化)を経験的に培ってきた「独自の価値観」[網野・塚本・坪井・宮田 1984: 86]ととらえ、このうち「交流」を理想的な文化接触のあり方としてとらえている[坪井 1982: 161; 網野・塚本・坪井・宮田 1984: 86]。なお、坪井の「交流」モデルは、アラスカ先住民を対象とした蒲生[1976]に影響を受けている[坪井 1982: 172-173]。ちなみに、欧米の文化人類学の領域では、日本語の「文化接触」に相当する「アカルチュレーション(Acculturation)」なる概念が提唱されており、古くは“Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups.”[Redfield, Linton, and Herskovits 1936: 149]と定義されている。「アカルチュレーション」は、研究者ごとの概念規定があり、蒲生や坪井らの研究史上の位置づけは、今後の検討課題である。
- (11) 坪井は、民俗学を「自己存在の意味への問いかけを軸にして、自己の帰属する諸集団のなかで生きることの価値を見出す学問」[坪井 1969: 26]と位置づけている。この姿勢は、「人が自ら知らんとする願」[柳田 1964 (1935): 328]に応える学問を構想してきた柳田に通ずるものであり、坪井は、柳田の民俗学を「自己認識の学」[坪井 1982: 159]と評している。
- (12) 「私は人間は意識的に再生を反覆することのできる生物だと考える」[坪井 1980a: 4]、「人間は意識的に再生をくりかえす生物的種だともいえよう」[坪井 1980b: 37]など。この点については、坪井[1986b: 63]を参照。
- (13) 坪井は「国家の名において支配者が民衆から収斂した民俗を、支配者の権力によって国家次元の公に組み替えをおこなったとき、民衆は敗戦という結果だけを突きつけられることになった。この衝撃から、われわれ民衆はまだ立ち直ってはいない」[坪井 1982: 170]として、民衆の自己認識の回路を隠蔽したさきには、「敗戦という結果」に帰結した混沌しかなかったと指摘している。ただし、「ハレ」への志向性は、権力的な背景にのみ由来するのではなく、そこに生活の発展・進歩をみた民衆の心意もおもんばかる必要があるとも指摘する[坪井 1989: 67]。
- (14) 晩年期の坪井の故郷論は、この「交流」という発想を念頭にして構成されている(坪井[1984a: 30; 1986a: 293])。例えば、離郷した都市民による子供たちのための家庭アルバムづくりに、実体として故郷を創ってやるという心意をみてとっている。坪井は、都市民たちによるこの新しい故郷創造の実践の中に、「交流」の基盤となる「他界」の創出をみてとったのであろう。
- (15) 坪井は、両義的な性格を持った神や異人などからプラスのものを引き出すための行為を「コモリ」と表現している[網野・塚本・坪井・宮田 1984: 93; 坪井 1977: 265; 坪井 1986b: 99; 坪井 1986b: 131-132]。「畑作民と稲作民の再生論理」の中に収められた「現代の民衆が求めているのは、これまでの自己を殺して、深い内省の時間と空間とを通過した後に再生するコモリの論理の実行ではないだろうか」[坪井 1980b: 37]という少々唐突な言明は、この両義性の問題を念頭にし

たものと思われる。

- (16) この点については、赤坂 [1985: 74-77] を参照。
- (17) 従来、坪井の民俗学は、生業研究という枠組みの中に位置づけられてきた。しかし、その方法論や志向性に鑑みると、坪井民俗学は生業論に限定して検討されるべきではない。例えば、乙益重隆（1919～1991）との対談の中で、坪井は「今の私らの世代」と「若い者たち」とを大人の立場で年少の子供を理解するという形ではなく、異なった文化の流れとしてとらえることができたかと述べている [乙益・坪井 1985: 42]。これもまた、類型論的な発想を背景とした発言である。さらには、坪井は「かつては人間の精神のゆがみとか悩みというものは、ああいう幻覚によって外に出して見ることができたけれども、今は自分の中に閉じこめてしまって、自分を見失っているともいえますね」 [乙益・坪井 1985: 44] と、現代では、「超自然」との「交流」の喪失によって、自己の喪失がもたらされているとも指摘している。このように坪井の民俗学を理解するには、（交流する）類型という発想を念頭に置いておく必要がある。本稿で強調したように、坪井の類型論は「行動や思考の様式」といった位相において構想されているものである。ところが、安室は、坪井の類型論を「生業技術を基にした類型」とし、「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」 [安室 1991: 82] という類型論から複合生業論へという研究史を描写した。すなわち、生計活動という極めて実体的な指標（単一 or 複合）を用いる分析視角から、人びとは種々の生業技術を複合的に選択する中で暮らしを立ててきたと指摘したのである。この類型論から複合生業論へという研究史は、類型の指標がそもそも異なっているため円滑につながっていくものではないが、その後の日本民俗学者はこの研究史を無批判になぞっていったのである。坪井民俗学の忘却は、①坪井の使用する操作概念を実体概念と混同し、「生産基盤を指標とした民俗文化類型論」を展開した素朴な実体主義、②類型論から複合生業論へという生業論に切り縮める研究史の登場、③その研究史のみが通説として学史化されたことの3点に起因している。
- (18) マルティネ編 [1972: 338-342] の「標識 Marque」項目を参照のこと。

文献

- 赤坂憲雄 1985『異人論序説』砂子屋書房
- 網野善彦・塚本 学・坪井洋文・宮田 登 1984「歴史学と民俗学—第一回」『列島の文化史』1
- 網野善彦・塚本 学・坪井洋文・宮田 登 1986「歴史学と民俗学—第二回」『列島の文化史』3
- 有馬真喜子 1979「ひと 坪井洋文氏—国学院大学教授」『季刊人類学』10 (1)
- 伊藤幹治 1973「二つの民俗学—折口と柳田の出会いと視点と方法」『現代詩手帖（臨時増刊）』16 (6)
- 岩田重則 1998「日本民俗学の歴史と展開」福田アジオ・小松和彦編『講座日本の民俗学 1 民俗学の方法』雄山閣出版
- 岩本通弥 1998「「民俗」を対象とするから民俗学なのか—なぜ民俗学は「近代」を扱えなくなってしまったのか」『日本民俗学』215
- 乙益重隆・坪井洋文 1985「山の神話・その他」『列島の文化史』2
- 折口信夫 1955 (1930～1932)「年中行事—民間行事伝承の研究」『折口信夫全集 15』中央公論社
- 折口信夫 1956 (1929)「餅搗かぬ家」『折口信夫全集 16』中央公論社
- 蒲生正男 1976「文化交流の提言—南西アラスカ Nelson 島の事例から」『季刊人類学』7 (4)
- 小松和彦 2000「「たましい」という名の記憶装置—「民俗」という概念をめぐるラフ・スケッチ」小松和彦編『記憶する民俗社会』人文書院
- 桜井徳太郎 1982『日本民俗宗教論』春秋社

- 桜井徳太郎・谷川健一・坪井洋文・宮田 登・波平恵美子 1984『ハレ・ケ・ケガレ:共同討議』青土社
- 佐々木高明・小川直之・赤坂憲雄 2009「坪井民俗学をどう受け継ぐか—畑作文化論・フィールドワーク・民俗写真の検証」『季刊東北学』18
- 佐々木高明・坪井洋文 1985「対談 第四展示室「日本人の民俗世界」のオープンをめぐる」『歴博』10
- 住谷一彦・坪井洋文・山口昌男・村武精一 1987『異人・河童・日本人—日本文化を読む』新曜社
- 住谷一彦・山口昌男・村武精一・宮田 登 1989「『稲を選んだ日本人』を読む」『無限大』81
- 坪井洋文 1969「無縁仏信仰論—日本人の生死観との関連」『神道宗教』56・57
- 坪井洋文 1970「日本人の生死観」論文集刊行委員会編『民族学からみた日本—岡正雄教授古稀記念論文集』河出書房新社
- 坪井洋文 1976「家の祭祀的構造(上)」『国學院大學日本文化研究所紀要』37
- 坪井洋文 1977「総説 祭りの地域的諸形態—宮座研究の視点」三隅治雄・坪井洋文編『日本祭祀研究集成4 祭りの諸形態Ⅱ』名著出版
- 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 1980a「コモリ・ミソギ・ハラエの原理」『民俗学論叢』2
- 坪井洋文 1980b「畑作民と稲作民の再生論理」『無限大』50
- 坪井洋文 1982『稲を選んだ日本人—民俗的思考の世界』未来社
- 坪井洋文 1983「日本人の再生観—稲作農耕民と畑作農耕民の再生原理」谷川健一著者代表『日本民俗文化大系2 太陽と月—古代人の宇宙観と死生観』小学館
- 坪井洋文 1984a「歴博の民俗展示—明年公開をめざして」『月刊文化財』247
- 坪井洋文 1984b「ムラ社会と通過儀礼」坪井洋文著者代表『日本民俗文化大系8 村と村人—共同体の生活と儀礼』小学館
- 坪井洋文 1985「総合展示第四室の公開—日本人の民俗世界」『月刊文化財』258
- 坪井洋文 1986a「故郷の精神誌」谷川健一著者代表『日本民俗文化大系12 現代と民俗—伝統の変容と再生』小学館
- 坪井洋文 1986b『民俗再考—多元的世界への視点』日本エディタースクール出版部
- 坪井洋文 1987「ハレとケの民俗学—坪井民俗学の世界」『季刊 iichiko』2
- 坪井洋文 1989『神道の神と民俗の神』未来社
- テッサ・モーリス＝鈴木 (Tessa Morris-Suzuki) 2000『辺境から眺める—アイヌが経験する近代』(大川正彦訳) みすず書房
- 鳥越皓之 1989「経験と生活環境主義」鳥越皓之編『環境問題の社会理論—生活環境主義の立場から』御茶の水書房
- バルト, R. (Roland Barthes) 1971『零度のエククリチュール』(渡辺 淳・沢村昴一訳) みすず書房
- 尾藤正英・坪井洋文・金田元彦・上田賢治・藺田 稔 1986「日本文化の研究をめぐる」『國學院雑誌』87(1)
- 福田アジオ 1998「総説 民俗学の方法」福田アジオ・小松和彦編『講座日本の民俗学1 民俗学の方法』雄山閣出版
- マルティネ, A. (André Martinet) 編 1972『言語学辞典—現代言語学—基本概念 51章』(三宅徳嘉監訳) 大修館書店
- 宮田 登・網野善彦・塚本 学 1989「民俗的世界の構図—坪井洋文の仕事をめぐる」『列島の文化史』6
- 宮本常一 1984『忘れられた日本人』岩波書店
- 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
- 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

柳田國男 1963（1909）「山民の生活」『定本柳田國男集 4』筑摩書房

柳田國男 1964（1935）「郷土生活の研究法」『定本柳田國男集 25』筑摩書房

柳田國男 1964「故郷七十年（改訂版）」『定本柳田國男集 別巻 3』筑摩書房

山口昌男 1977「文化における中心と周縁」『世界』380

Redfield, Robert, Ralph Linton, and Melville J. Herskovits. 1936. Memorandum for the Study of Acculturation.

American Anthropologist New Series 38(1): 149-152.