

琉球大学学術リポジトリ

民俗翻訳論への覚書：比較民俗学について

メタデータ	言語: 出版者: 琉球大学法文学部 公開日: 2015-08-25 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 稲村, 務, Inamura, Tsutomu メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/20.500.12000/31594

民俗翻訳論への覚書—比較民俗学について—

稲 村 務

Tsutomu INAMURA

An Essay on 'Translation of Folklore' for Comparative Folklore Studies

世界中でみられる自文化研究への対応として、比較民俗学を提唱する。本稿においては、比較民俗学が民衆側から見た比較近代（化）論であるとして、これまでの系統論や文化圏論とは異なる「翻訳モデル」への転換が必要とされているのである。

I はじめに

2011年10月末の現在、ギリシャ発のEUの経済危機、アメリカの債務問題、タイの大洪水、リビアを始め北アフリカや中東の革命が報ぜられ、そして3月11日の東日本大震災とそれによって引き起こされた福島第一原子力発電所からの放射能汚染の問題が毎日のように報道されている。日本の抱える債務問題も深刻であり、TPP（環太平洋パートナーシップ協定）への参加問題の議論がなされている。日本政府の巨額の債務問題のなか、それでも続く円高、日本国内の産業の空洞化も進み、学生の就職難も続いている。グローバル化の波が第一次産業、第二次産業にも及ぶようになって久しいが、それらはますます直接的なものになってきており、国内外での出来事が私たちの日常生活にまで敏感に影響するようになった。

こうしたグローバル化と言われる相互依存した世界状況のなかにあつて社会人類学（文化人類学）や民俗学は問題解決に向けて何が出来るかといわれれば、それは微々たるものにならざるを得ない。これは個々の人類学者や民俗学者の能力をいっているのではなく、学問全体の質の問題として

である。もちろん、開発人類学を始め応用研究をするべきだという意見も早くから言われていたし、これからも強くなるであろう。否応なしに国際化は進んで行くのだから、学生は未来に向けて、世界の文化に目を向けるとともに自文化を知るべきであり、その意味で社会人類学や民俗学が教育的効果を持つことは疑い得ない。

フィールドワークの学として成立した社会人類学や民俗学は人間形成の場としてもこれまで多くの人材を培ってきた。机上では学び得ない多くのことをフィールドで追い求めることで学生は単に語学研修ということ以上のことをこの学問を通じて学ぼうとしてきた。それは何よりも生身の人間との交流であり、現場で格闘した自信であり、人間が人間の中でしか自己を形成することができないということでもある。土地のものを知り、土地のものを食べ、その土地で暮らすという体で得た経験は学校の中だけでは満足できない知的好奇心を満たし、ことばというものを経験するのである。

かつての社会人類学や民俗学は、世界各地や日本国内の珍しい情報の供給源であった。情報化の進んだ現在、そうした情報源としてのこれらの学問の魅力はなくなりつつある。1990年代から言われてきたJ.クリフォードらの『文化の窮状』や『文化を書く』の民族誌批判のようなアメリカ人類学発の学問界の議論のことではない。こうした情報はインターネットやテレビに溢れており、必要ならば現地の人に電子メールで問い合わせればよいということになる。むしろ、クリフォードらがした民族誌的権威への批判は学問的ではなく、情報化の進展によって自然に失墜した。近年ではこうした議論さえ聞かなくなってしまうほど人類学者や民俗学者の情報源としての権威はなくなったといってもよい。単純な意味で知りたい民俗誌・民族誌的な情報があれば、まずは先行研究を調べればよいし、その方が書誌的な裏付けが出来て確実でもあろう。

情報という意味ではないにせよ、クリフォードらの批判以降、人類学も一方的な他者表象を避けるようになってきている。こうしたことが導き出す比

較的穏健な結論は、現地の学者の書いたものを翻訳するか現地の学者との共同研究をすることであろう。筆者もこれまでそうしてきた[楊2007a,2007b、黄2010]し、単なる翻訳ではなく、お互いにテキストの問題点を改善し、原文以上の理解が深まるよう努めてきた。また、翻訳にかんする問題点や民族文化の表象の問題も論じてきた[稲村2005a,2005b,2008]。もちろん、現地の知識人たちが理解できないような理論化を図っても人類学の場合構わないし、英文で欧米の学会に発表したほうがよいのであるが、ネイティブでない筆者はそれを求められてもいないし、主要なパラダイムを失った現在の人類学に出来ることは限られている。

そうしてみると、人類学者や民俗学者の権威とはその「解釈」にあることがわかる。インターネットなどのメディア情報に振り回される現代、情報の裏付けなどのメディア・リテラシーがいわれている。もちろん、人類学者や民俗学者は「この目」で「この耳」で見聞きしたことを「読んだこと」よりも信じるであろうし、そうでなければ「解釈」は洗練されない¹⁾。しかし、現前の事象には私たちが経験しなかった事柄が含まれているだろうし、「厚い記述」[稲村2009参照]が望まれるだろう。開発途上国の人々が経験していることはかつて日本が経験していることとイコールでは全くないし、世界システム論や近代化論者がいうほど世界の「近代化」は一様ではない。タイの近代から日本のような政教分離をするべきだろうとは思えないのである。70億人を突破しようとする現在の世界人口のなかで、学問界を除けば欧米が中心である時代も終わりつつあるのかもしれない。

欧米の経済力がゆらぎ中国をはじめ新興国の台頭がみられるにせよ、人類学や民俗学が欧米を中心とした「知の世界システム」のなかにあることは、間違いない[桑山2008、渡邊2011:127]。もちろん、日本史や日本文学の水準は欧米から評価されるがゆえに存在するのであろうかと、日本民俗学者は訝しがるに違いない。しかし、ネイティブ・アンソロポロジーと呼ばれる方向性が欧米を中心に出来ていることは、中国や韓国の学会などをみても明らか

である。もしも、「比較民俗学」というものがあるのなら、この「知の世界システム」の外にあるべきなのであろうが、現実のアカデミックなシステムからは程遠いのが現状である。

そうだとすると、なお思うのは地元の民俗に知悉し、英語以外の言語を使って調査研究をしている学者の評価される場はないのだろうか。普通、民俗学と呼ばれる領域ではアメリカに留学するとか英語の論文が何本あるとかといった評価の仕方はしないであろう。しかし、これを変えなければいけないというのが日本民俗学会の国際化に要請されていることなのである。

民俗学がローカルコンテキストの研究であるとするならば、研究の評価が欧米に一元化されるべきものなのか、津波高志先生の沖縄と濟州島のインターローカルな研究は、民俗学的なローカルティをもちつつ相互の比較と理解をしようとした画期的な試みであったと思う[津波編2001]。

小論は比較民俗学というものが、何を目的にするべきなのかを考えるための覚書である。

比較民俗学といえば、伝播論、系統論、文化圏論などが主流であり、多くの検討すべき研究史的論文がある。それらの可能性の検討は別稿に譲るとして、ここでは翻訳の問題についてのみ私見を大雑把に述べてみたい。

Ⅱ 民俗という領域

民俗という領域を、定義としてではなくイメージとして説明した関一敏は、それを「われわれの生き方を根っこのほうで方向づける生活原理でありながら」、「摩訶不思議な」、「原形質状の」、「意識未満の」、「外部に向けて自称することの決してない場所」としている[関 2002:41]。関の「民俗」の説明を受けて、例えば山田巖子は民俗を「近代の制度的になじまない前代の（と思われる）感覚のありようや行動の傾向」[山田 2009:39]とまとめてしまうが、関の文章自体の重要な点は民俗が「メタレベルでの解説を与えられていない」[関 2002:8,9]ということにあり、まとめてしまって定義的な説明をしてはな

らない文章である。民俗という領域が何であるのか明確にしてほしいといった外部からの要請も多々あるし、定義的な説明をしたいという気持ちも大学制度のなかにいる一個人としては理解できる。しかし、そもそもこの文章は「野の学問」として民俗学を考えることであって、大学の学問分野として考えているわけではないのである。関がここで定義しないのは、他の近代語と同様に生活から離床させてしまわないための工夫であることを読み取らなければならない。

もし、仮に民俗を定義しようとしていると読んでしまうと「摩訶不思議な」、「原形質状の」、「意識未満の」、「外部に向けて自称することの決してない場所」といった説明は意味をなさない。「摩訶不思議でないもの」「原形質状のイメージのないもの」(つまり、はっきりした輪郭をもつもの)、「意識化されたもの」、「外部に向けて自称するもの」は「民俗」ではないということになる。あるいは、山田の読みから民俗学を逆規定しようとすれば反近代としての制度が出来てしまう。やはり、そうではないのである。ここで関が定義をせずにイメージとして説明しようとしているのは、排除をせず、明確な領域として近代科学化をしないで、学問の精度を高めながら、論点を提示しようとしているのである。

関は柳田民俗学について次のように述べる。「柳田によって開かれた民俗学は、たしかにこれまで、生活のきわめて具体的で、ときに生理的でもある層に根づいた思惟と行動のありように名を与えつづけてきた。けれども、その営みが近代の速度に追いつくべく、歴史的には不可避の学問として立たざるをえなかった経験には、伝統と近代のダイナミズムが作用していることを忘れてはなるまい。伝統とは、近代に取り残されるべき過去の知識の総体そのものをいうのではない。それはつねに近代の自己形成とともに構成され、それなくして近代が輪郭をたもつことができない額縁のようなものである。民俗学の成立が、民俗の衰退期にしかありえないことには理由がある。そこには、民俗学が伝統（前代生活）への名づけの視線によって、はじめ

て近代のほうへ自分を成立させていく認識のパラドクスが働いている」[関1998:15-16]。

「民俗」が「伝統と近代」という動的な「近代」の自己形成とともにあり、そのなかで残余のカテゴリーとして「民俗」が存在するという構図である。この構図から考えると「民俗」は消滅しないし、「伝統」とは一線を画すことになる。

急激な市場経済化のなかにある中国では、民俗学が盛んになりつつある。名称として「民俗学」でなくとも、民俗学的関心は以前にも増しているように思う。もちろん、そこには資源化の思惑も働いていて、この関心はむしろ「非物質文化遺産」や「世界遺産」などの「伝統」へ回収し資源化していこうとする動きである[施愛東2011参照, 稲村 f.c.]。

こうした中、比較民俗学がネイティブ人類学に回収されないとなると、いったい何を指すべきなのであろうか。前述の関の議論から浮かび上がってくるのは、伝統と近代のなかで前景化していく民俗という領域である。言い換えればこれは裏返しの比較近代(化)論なのである。これは近代化を推進しようという上からの見方ではなく、近代化を余儀なくされてきた各国の民衆側から見ての「近代化」といわれる過程の研究なのである。グローバリゼーションが西洋の普遍主義によって広がる中であって、個々の国や地域の「近代化」は普遍的な過程に見えて全くそうではない。「近代化」は大半がナショナルな変化であり、近代史だけではわからない「生きられた過去」についての聞き書きの領域なのである。比較民俗学とは民衆側からみた個々の「近代」を明らかにするということになる。ここでいう「近代」とは歴史学的な時代区分のことで世界システム論や近代化論にあるような普遍的過程のことでもない。いまだよく概念化されていない「民俗学的近代」[鳥村2002]のことである。「比較民俗学」もまた、同様に各国や地域が歩んできたそれぞれの民衆の目から捉えられた「近代」を相互に比較しようとするものであるべきだと思う。それは、欧米だけでなく周辺諸国にも発せられるべき二国間、

二民族間の問いであって、必ずしも超越的な言語を必要としない。

Ⅲ 民俗翻訳論へ

一つの話から始めたい。それは筆者が大学生でまだ中国語もハニ語もよくわからなかった頃の話である。筆者は中国の雲南省双版纳州のハニ族の小学校教師のゴフさんのところに三ヶ月ほど滞在していた。今でも時々彼が「小稲！起来！」（シャオダオ！チライ！）と枕元で筆者を起こす声がして、目覚める夢を見る。当時はハニ語（アカ語）が全くわからなかったので中国語でコミュニケーションをとっていたし、彼はハニ族の子供たちに中国語を教える教師だった。「小稲」という中国語は自分より年の若い人への中国語の呼び方で、日本語では「稲くん」くらいの意味になる。当時でも、それは頭でわかっていたのだが、彼よりも体の大きな自分に「小」と付け、自分の姓が大方の漢族の姓と違って二文字で「稲村」なのに、「稲」と呼ばれることが何となく不愉快だった。彼は中国名がゴフ（「高和」）だったので周囲の漢族には「老高」と呼ばれていた。この「老」には日本語のような悪い意味はなく、「高さん」というような尊敬の意味をこめて年齢の高い人に使う呼び方である。

後でわかったのはハニ族の呼び名は本名ではなく、ケースは人それぞれではあるものの、彼の場合、ハニ族の一代目の祖先であるスミオSulmil' aolから尻とり式に60代くらい連名する父子連名制と呼ばれる方式による名前は別にありザグZaqquqという。「高和」は通称である。しかし、通称も彼の場合連名しており、彼の長男の中国語名は「何大」（和と何は近似音）といい、連名している。「高」はハニ語のゴエhhyuという音に漢字を当てたもので母方のオジの親族名称アゴエaqhhyuを表し、出産の時、逆子などの異常があった場合、母方のオジがつける名前である。つまり、「高」は姓ではない。彼の家でも一応「楊」という漢姓を中国の王朝からもらったことになっているが、息子の「何大」が街で働くようになって最近楊〇〇と名

乗っているものの、西双版纳のハニ族は漢姓をほとんど使っていない。ちなみに、「何大」君も村に帰ると誰も彼のことを「楊〇〇」と呼びはしなかった。

ここまでくると私と高和さんとのコミュニケーションが、中国という磁場にありながら、漢語世界の流儀の中で成り立っており、私たちの不快さはその中で、なお残った自文化のもつコードであったことがわかる。私にとっても「小稲」は日本の中では失礼で、彼にとっても「老高」はハニ族のなかで不当な表現であったにもかかわらず、私たちは同じ中国という国にいて、漢語でコミュニケーションをとるしかないの、「小」「老」と呼び合って漢族的な共通意味世界の文化コードに基づいて話していたのである。そしてそれは双方とも大人になる過程で学習したコードなのである。

ここで筆者が彼らの名前について説明したハニ族の文化的な情報は、漢語で調べている限り、知らずに飛び越えてしまっているものだということがわかる。社会人類学で言えばマリノフスキーがピジン英語で質問するのをやめてキリウイナ語でノートを取り始めた時に近代の人類学のフィールドワークが始まったのを追体験しているのだともいえる。

沖縄で私たちが方言を解さずに標準語で話を聞き取っているときにも、気づかずにこうした問題に出会っていることがあるのだろうと思う。ところが、これこそが民俗学や人類学がすくい取らなければならない民俗や文化の問題の最も重要な部分なのであり、翻訳とはこうした「比較」の連続的過程なのである。

20年以上経った現在、高和さんもいくつも本を出すような作家となった。プーアル茶の活況とともに筆者が1987年から1990年代初めまで調査していた懐かしい雲南の西双版纳州の調査村はなくなって国道脇に移設された。村の象徴であり、毎年建替えの儀礼があった村門[稲村1995]は現在鉄パイプで作られている。彼の三人の子供たちも成長し、一人は役人になり、一人は貿易会社に勤め、娘は家具店の漢族男性に嫁ぎ、それぞれ西双版纳の街で携帯電

話や液晶テレビに囲まれた生活をしている。もちろん、山の中で変化に乏しい生活をしているアカ族（ハニ族）も西双版纳州にもタイにもラオスにもたくさんいるし、社会人類学者としての筆者は更に調査を続けるであろう。しかし、急激な「近代化」を遂げた中国では明らかに生活から様々なものが離れ始め、「民俗」の視線が生まれてきているのを感じる。

ハニ族は元来無文字の稲作民であり、山岳少数民族である。アカ族というのは中国では西双版纳州で「ハニ族」に入れられている人々の自称であり、タイ、ミャンマー、ラオスではアカという名称が正式名称である[稲村1996]。ハニ＝アカ族の自文化についての記述は少なくなく、2000年までに筆者が把握しただけでも、ハニ族について書かれ、かつ中国国内で出版された出版物は2,281件（ただし、ひとつの文集で10人書いた場合10件と数える）、総ページ数51,224ページに上っており、この大半が自身がハニ族の研究者ないし文筆家によって書かれている [稲村2005]。これにタイ、アメリカ、フランス、ドイツ、日本、ベトナム、ミャンマーなどで出版されたハニ＝アカ族に関するもの（これらはハニ＝アカ族以外の人たちによって書かれたものが大半であるが）を加えると件数にして3500件を超えるものと思われる [稲村・楊2000参照]。中国に限って言えばこれらのほとんどが文化大革命収束後の1980年代になって書かれたものばかりである。中国国内で人口約144万人、東南アジア諸国まで含めて約160万人の無文字の少数民族にこれだけの記述が生産されているという事実があって、それが急激な増加をし続けていることは理解しておくべきであろう。なお、ハニ族の研究は他の少数民族に比べると後発であり、文字がなかったこともあって、中国の他の少数民族研究に比して多いほうではない。象形文字であるトンパ文字で有名なナシ族研究などはナシ学 (Naxiology)、イ族研究はイ学 (Yi Studies)、などとも呼ばれ、それぞれ学会や研究会もあり、学術雑誌なども刊行している。もちろん、ハニ族でも中国ハニ学会が結成されており、紅河ハニ学会、西双版纳ハニ学会などの地域的分科会やハニ族地名学会、ハニ族婦人連合会、ハニ族作

家文芸連合会などたくさんの研究会が存在している。他の特に文字を持っている中国少数民族ならば、ハニ族の数倍の出版量と研究組織が存在している。1991年から始まった国際ハニ=アカ文化討論会も来年2012年で七回目を向かえる。来年には「ハニ族口頭伝承集」全100巻の出版が予定されている。

ハニ=アカ族については、タイや英領ビルマではかつて欧米の社会人類学的研究が盛んに行われた。現在は自文化研究の時代であって、民俗学の時代になったといえることができるだろう。

このように大量に生産される自文化研究の成果といかに向き合うかという問題のひとつが、翻訳の問題である。前述のとおり、単に情報を集めに行くというのであれば、もはや社会人類学的調査も必要ないのかもしれない。しかし、フィールドワークは単なる情報の回収などではなく、翻訳の連続なのであり、それは通訳を使ってではできない微妙な仕事である。また、翻訳の仕事はテキストにも、フィールドワークそのものにもある。

一つ単純な例から挙げよう。イ族の儀礼についての論文を翻訳しているとき(楊2007a)、「五谷豊登」という語に出くわし、著者の楊六金氏に尋ねた。「五谷(穀)」とは何ですか?彼は、コメ、トウモロコシ、・・・と口ごもってしまった。つまり、この表現は中国語の慣用表現であって五つの作物を示しているわけではなかった。これがこの報告のイ族の儀礼の目的であるといっているわけだから一番重要だと、イ族の農民が汗をして自分の作っている作物の豊作を祈っているわけだから曖昧にはいけないと注意した。楊氏の名誉のためにいっておくが、これは中国語の文献では普通のことであって、原稿は日本人に向かって書かれているわけではない。彼はイ族であるが、翻訳の際にそれを漢文化のなかに合理化してしまっているのである。ちなみに、手持ちの辞書では「稲、黍、稗、麦、豆」[『中日大事典』愛知大学1999:1961]で、日本語では「イネ、ムギ、アワ、キビ、マメ」[『新明解国語辞典』1999:430]とあるが、日本でも中国でもすべて同じと

言うわけではない。ましてや、イ族に同じ観念が存在するかどうかはわからないし、同じであるとすればイ族の漢化の研究の始まりなのである。この場合はイ語を併記するべきで、他のハニ族の訳文でも原著者にハニ語を表記するように要求している。

民俗という領域は関が論じるように、前代生活からの離床の過程で生じてくる。伝統や近代のなかに回収されず、宗教や経済といった概念からも零れ落ちるものである。ましてや、別の言語のテキストに収まった報告や論文から日本語へ翻訳されたときに零れ落ちる身体感覚がある。それが単に情報以上の民俗という領域に必要なことなのであり、テキストのなかでは民俗語彙としてカタカナ書きされたり、ハニ語であればアルファベットの音声表記として表記される。これらの語を研究者は専門用語や一般的な日本語に翻訳するわけであるが、その過程こそが語に込められた深い経験を翻訳することなのである。民俗語彙を重視した柳田国男の意図もここでは十分論じられないが、その経験を伝えることにあったと思う。経験を伝える語彙は同じ稲作民である日本人とハニ族なら共通し、分かり合える語彙が豊かにある。ところが、これらの語彙は英語には少なく、経験を伴わない。

柳田国男が民俗語彙を中心に民俗資料を整理し、それに比較民俗学の夢を託していたことは明らかである。民俗学ではむしろ柳田の民俗語彙主義は社会的文脈を切断するため批判の対象として論ぜられてきた。この場合の柳田の「比較」の意図は確かに「蝸牛考」のような方言圏論などにあったが、それとは別に日本語の語彙を豊かにする意図もあった。もちろん、日本の民俗語彙の言葉の起源や変遷を云々するというような比較言語学的な関心もあるだろうが、そのことよりも柳田の残したものは豊かな翻訳の可能性である。人類学の学術語に押し込めてしまうのではなく、日本人にとって身近で理解できる正確な語を充てるのに民俗語彙は別の国の民俗語彙を翻訳するのに有効であると考える。

柳田は国語の確立について、口語を重視し、語彙の不足を民俗語彙である

程度補おうとも考えていた。一つ例をあげると

「たとえば秋になって稲を架けて乾す木を、ハセ、ハサ木、ハデ木などというのは全国的で、しかも古くから歌にも詠まれている。それを田舎にしかない語だから方言だといって、『稲を架ける木』と匡正した中等学校もある。こんなのは人造のもっとも拙劣なもので、標準語として存続する見込みはないのである。形容詞などは近世の急ごしらえばかりで、田舎にはことに粗末なものが多いが、それでも関東北陸のオヤゲナイ、東北のヤバチイ、関西のイビシイやホウトクナイの類は、土地にはっきりした意味感覚があつて、かつ行われている区域が広い。人はこの語によって悲しみを憂い、また考えることができたので、ちょうどそれに該当する言葉は、今は少なくとも東京語の中にはないのである。これを是非とも罷めさせようとするには、代りになるものを与えなければならない。しかもその代りを供給すべき人々、新たな御手本の所在がどこかということは、今は誰にもわかっていないのである。」〔柳田〔標準語と方言〕定本:597〕

このように柳田が残そうとしたものは言葉に対する経験と感覚であり、それは今日の国語辞典には多くは盛り込まれてはいないが、それでも柳田が方言学会の会長となり、方言を「未来の標準語の素材」と説いていた点は忘れてはならない。日本民俗学はそれでも多くの民俗語彙辞典を出版し、できるだけそれらを残そうとしていることはいうまでもない。経験は徐々に失われていくものであろうが、我が国にある（あるいはあった）語でなんとか外国の事例を説明しようとすることは英語のように経験の少ない言語を中心にするよりもより理解を生むであろうことは想像できる。

ただし、この翻訳操作は慎重に留保をつけながら行われるべきものである。その語彙の当該社会における位置、例えば構造論や認識論が扱うようなその語彙の使い方、反意語、類語、頻度なども「厚い註釈」の対象となるはずである。翻訳は言葉をただ入れ替える作業などではなく、対象社会についての世界を知るものが語る相手を意識してできるだけ正確に意味を伝えよう

とする行為なのである。言い換えれば、我々が翻訳するのは語の意味ではなくその背後にある語の意味世界の広がりなのである。この点、人類学の中のエスノ・サイエンスや認識人類学的な研究と民俗翻訳論は密接な関係がある。

宮田登は、柳田の語彙主義を比較民俗学において再評価し、次のように述べたことがある。宮田の比較民俗学の構想は「漢字の多義性」に着目することであった。

「比較民俗学の挫折が言語の障壁を大きな理由としているにもかかわらず、なおそれが必要だと考えられるのは、民俗学が心意現象の解明を一つの目的としているからに他ならない。言語は隠された意識を表現するものであり、一つの言葉とそれに伴う儀礼はセットとして比較の基準に成る。その場合、当然漢字文化圏内での比較が前提になろう。漢字の多くは民俗語彙として日常的に機能している。「常民」「盆」「巫俗」「弥勒」等々の言葉は多義言語の機能をもつものである。具体的に漢字に表記され得る民俗語彙を分類整理し、比較民俗学の俎上に置いて、比較事例を積み重ねる必要がある。たとえば筆者も「弥勒」とか「白」に関する試みを行う用意がある」[宮田1978:212 - 213]。

この試みが実際になされることはほとんどなかったが、宮田が民俗語彙に注目していた点は重要である。まず、民俗学者は漢字のものをわざわざカタカナに直して耳で聞くものにし直して調査してきた。沖縄の民俗などがよい例で、漢字にすると読み方も意味も混乱するものが少なくない。まず、漢字を中心に考えるという点も含めて議論すれば、そこから新たな専門用語の生産（例えば「妖怪」Yokaiなど英語に翻訳不能な専門用語）などが考えられるのかもしれない。

比較民俗学が主にアジアを射程に入れてきたというのはこの文化的な近さにあるということではない。ハニ語と日本語は全く系統の異なる言語であり、同じ稲作民であればアフリカの稲作民についても同じ経験的な語彙があ

るかもしれない。比較民俗学は言語系統を探求してきた比較言語学的なモデルから離れて、翻訳モデルへ転換する必要がある。つまり、系統や起源を見出すための比較ではなく、理解するための比較、つまり「文化の翻訳」を目指すべきなのである。

言語の問題は植民地支配の痛みを伴っており、かつてのパワーゲームがここに潜んでいることは否定できない。しかしながら、その壁を乗り越えて互いに理解を深めようとするとき、あまり日のあたらない民俗という領域が重要になってくる。英語ができないけれども韓国国内の民俗について知悉している学者を津波先生は何人も紹介してくれた。日本語はとてもできるという人もやはり多い。台湾でも日本語の上手な話者によく出会った。筆者にとってはごく最近の出来事である。

その際に注意したいのは話者による翻訳の問題である。「近代化」が標準語による合理化の過程であるとすれば、すでに合理化された話には注意すべきだということである。「農業」を語る話者と、沖縄方言でいうハルサー（畑仕事）について語る話者とは、民俗学的調査の質が違う。前者には国家や学校教育が作り出す近代化論が含まれるであろうし、後者には別の「近代」の可能性が開けている。同様にハニ語のシャオxal aolはやはり、「田仕事」と訳すべきであり、「農業」と言う語が持つ職業性とか生産性といったニュアンスが田でウナギやドジョウを取ったり、薬草を摘んだりする可能性を排除してしまう。

民俗の翻訳に課せられた使命は、読者を想定し、語の持つ広がりやを翻訳することである。文化要素の異同を明らかにしようとしてきた比較民俗研究に蓄積されてきたものは、系統や文化圏ということより、豊かな翻訳の可能性である。比較民俗学では、人類学用語も含めた近代語を直接に当てはめてしまうのではなく、語の持つ世界を翻訳するため、「厚い註」をつけることであると思うのである。

津波先生と調査に回った奄美の島々を思い起こすにつれ、筆者の方言の理

解能力のなさを感じてきた。もちろん、話者は標準語で話してくれるし、情報の回収であるのならそれでも調査は成り立つ。しかし、民俗という前代の記憶は方言でなければ想起されないし、実は民俗調査にさえなっていなかったかもしれない。現在、方言辞典は奄美沖縄のほとんどの離島でも出版されており、出版されていない島を探し出すほうが難しい。せめて自分の調べたいこと事柄に関する方言をリストアップするぐらいはしてから調査をするべきであろう。

また、韓国でも先生のその言語闊達振りを見せられてきた。筆者には全くわからないものの、人類学者の仕事が何であるのかを目の前で教えられた気がした。津波先生には他にも様々なことを教えられた。これほど丁寧に教育されたことはなく、また自分の至らなさも痛感している。小論は津波先生から筆者が学んだことを筆者なりに自分の言葉で述べたつもりである。言葉の足りない点は改めて論じることにはしたい。

稲村務

1995 「比較民俗学と文化人類学における『比較』概念点描

－『アカ種族』社会における村門の意味」

『比較民俗研究』12号 筑波大学比較民俗研究会 pp.128-142。

1996 「アカ族・ハニ族・アイニ族－中国雲南省西双版纳州における

『アカ種族』の国民統合過程」『東南アジア－歴史と文化』25号

東南アジア史学会 山川出版社 pp.58-82

2005a 「ハニ族の現在」

『講座 世界の先住民族－ファースト・ピープルの現在』

綾部恒雄監修 末成道男・曾士才編 明石書店 pp.277-289

2005b 「ハニ族『文化』の政治学－出版から見た民族表象」

『中国の民族表象－南部諸地域の人類学・歴史学的研究』

塚田誠之・長谷川清編 風響社 pp.257-274

- 2008 「ハニ語と中国語の間－ハニ語の中国語訳における知識人による表象の政治経済－」『民族表象のポリティクス 中国南部における人類学・歴史学的研究』塚田誠之編 風響社 pp.127-153
- 2009a 「C. ギアツの解釈人類学と沖縄・奄美－〈中心〉と〈周縁〉を読み解くために－」
『人間科学』23号（琉球大学法文学部人間科学科紀要） pp.35-80
- 2009b 「フォーク・タクソノミーと民俗分類における範疇化の問題－中国雲南省元陽県におけるハニ種族の植物知識－」
『琉大アジア研究』9号 琉球大学国際沖縄研究所アジア研究部門 pp.3-64
- f.c.a 「棚田、プーアル茶、土司－『ハニ族文化』の『資源化』－」
『民族文化資源の生成と変貌－華南地域を中心とした人類学・歴史学的研究（仮題）』武内房司（編）風響社
- f.c.b 「映像人類学の可能性－比嘉政夫先生の撮った1980年代のタイ・雲南・貴州－」『地理歴史人類学論集』3号 琉球大学法文学部人間科学科紀要
- 稲村務・楊六金（編）
- 2000 『国際ハニ／阿卡研究資料目録(The International Bibliography on Hani-Akha)』筑波大学歴史人類学系学内プロジェクト研究報告
桑山敬己
- 2008 『ネイティブの人類学と民俗学：知の世界システムと日本』弘文堂
黄紹文
- 2010 「ハニ族の棚田－千年の労作から世界文化遺産候補へ」（稲村務訳）
『地理歴史人類学論集』2号 琉球大学法文学部人間科学科紀要別冊
高村恭則
- 2002 「近代」『新しい民俗学へ』せりか書房 pp.113-121

施愛東

2011 「中国における非物質文化遺産保護運動の民俗学への負の影響」

彭偉文訳『現代民俗学研究』第3号 pp.15-27

関一敏

1998 「序章 ことばの民俗学は可能か」

『民俗のことば』関一敏編 朝倉書店 pp.1-29

2002 「民俗」『新しい民俗学へ』関・小松（編）せりか書房pp.41-51

津波高志（編）

2001 『環東中国海における二つの周辺文化に関する研究－沖縄と濟州の

‘間地方’人類学の試み』平成10～12年度科学研究費補助金基（A）

研究成果報告書（10044011）

宮田登

1978 「比較民俗学」『民俗研究ハンドブック』上野和男など編

吉川弘文館pp.270-274

柳田国男

1969（1931）「標準語と方言」『定本柳田国男集』第18巻pp.507-608

山田巖子

2009 「民俗と世相－『烏澁なるもの』をめぐって」

『民俗学的想像力』小池淳一（編）せりか書房 pp.39-59

楊六金 2007a 「中国雲南省紅河県宝華郷座洛村におけるイ族の村祭祀」

『比較民俗研究』21号（稲村務訳）比較民俗研究会 pp.173-180

2007b 「中国雲南省緑春県牛孔郷のイ族における年中儀礼と祭祀の調査研

究」『比較民俗研究』21号（稲村務訳）

比較民俗研究会 pp.199-206

渡邊欣雄

2011 「日本民俗学会における国際交流の成果と課題

－とくに課題に関して－」『日本民俗学』266号 pp.125-127

¹ 映像と解釈の関係についても別に論じたことがある。また、比嘉政夫先生の比較民俗学が双方向の理解にあることも述べた[稲村f.c.b]。