琉球大学学術リポジトリ

「伝承/伝統的知識」概念構築のために：民俗、フォークロア、常民

メタデータ	言語:
	出版者: 琉球大学法文学部
	公開日: 2017-06-02
	キーワード (Ja): 伝承, 民俗, 常民
	キーワード (En): traditional knowledge, folklore
	作成者: 稲村, 務, Inamura, Tsutomu
	メールアドレス:
	所属:
URL	http://hdl.handle.net/20.500.12000/36766

「伝承／伝統的知識」概念構築のために
―民俗、フォークロア、常民―

稲　村　　務
Tsutomu INAMURA

A Note toward the Definition of "Traditional Knowledge" : Contrast to Notions of "Minzoku", "Folklore" and "the Common"

Kunio Yanagita considered "les traditions popularies" as his main research interest. At the global intellectual framework, including the ABS (Access to Genetic Resources and Benefit Sharing), there has been increasing pressure to separate the concept of folklore and traditional knowledge. Nihon minzokugaku is not a folklore studies of Japan. It is necessary to re-positioning it as a science of traditional knowledge.

キーワード：伝承、traditional knowledge、民俗、folklore、常民

I　問題の所在

伝承、伝播、伝統、伝説、字面からみるとよく似た概念のようにみえる。いずれも重要な概念のようで、民俗学では学術語として意識されないくらい頻繁に使われる語である[1]。ところが、考古学や歴史学のような分野から問われると途端に概念の曖昧さが協業の障壁になっていることを思い知らされる。また、社会科学一般のように概念の定義そのものが権利や義務の伴う法的概念になったりすると、ほとんど趣味としかいいようがない。筆者は民俗学者ではないから民俗学を代表してこの語を考えているわけではなく、社会人類学者としてこれらの語を捉えなおしたうえで民俗学に問うてみたい。

伝承、伝播、伝統、伝説[2]、さらに民俗という語をおいてみると微妙に重なったりずれたりすることがわかる。動詞化して「スル」を付けてみると「伝承する」「伝播する」とは言えても他の語は付けにくい。形容詞化してみると「伝播的」「伝承的」という語はやや耳障りな感じがするが他の語は問題ない。英語で考えると伝承と伝統がいずれもtradition、伝播がdiffusion、民俗がfolklore、伝説がlegendであり、イメージがかなり異なる。「性」を付けてみて「伝承性」「伝播性」「伝統性」「伝説性」「民俗性」としてみると性質についてはっきりしたイメージを描けるのは「伝承性」であり、他は少し考えないとイメージしにくい。これらの語のニュアンスの違いは80年以上を経た民間伝承論ないし民俗学が日本語に与えた結果なのである。

概念というものは他の語との関係性のなかで意味が決まる。本稿が問題にする柳田国男のように、その独特の文学的な文章のスタイルをとる学者においては、特にそのことを念頭に置く必要がある。国際人としての柳田はしばしば多義語を多義語に翻訳し、文脈によって意味を変え、言葉を言い換える。論壇や国外国内の状況を考慮しながら人を動員するという意味で政治的でもあり、一方で常に科学を主張した人でもあった。学術語を定義することはよく知っていながらも、膨大な資料を背景に、時に曖昧に時に自説を撤回するやり方に後世の学者たちは翻弄されてきたが、それはそれで民間伝承論または民俗学という名で学界や大衆を引きつけてきたのも事実である。

本稿はこうした概念の成立に重要な役割を果たした柳田国男を中心にしてその概念構築過程を考えることで、グローバル化する現代社会での用法を考えることを目的とする。今日問題となりつつある"traditional knowledge"という概念を定義する前にそもそもこうした語に纏わる問題点と可能性を整理しておきたいのである。なお、本稿で使用する引用文の下線はすべて筆者によるものであり、｛　｝内は筆者による挿入であることを断っておく。また、『郷土生活の研究法』(1934)『民間伝承論』(1934)はちくま文庫版『柳田國男全集』28号（1990）を用い、『郷土生活の研究法』『民間伝承論』と略記し、

頁数はちくま文庫版の頁を示す。『定本柳田國男集』については『定本』号数と略記し、頁数は定本の頁数とする。現在刊行中の同じ筑摩書房による新版の『柳田國男全集』については『全集』と略記することにする。

方法としては他の民俗学者の引用も含めて、柳田の関係論的なテキストクリティークを行う。しかしながら紙幅を大幅に超える分については別稿も参照していただきたい [稲村 2016c]。また、柳田の三部分類の「心意現象」については別に再論しようと思っている [稲村 1995, f.c.]。本稿ではその可能性を提示した上で柳田の概念で集められた議論と資料を現代にどう活かすかということを考える。断っておきたいのは、本稿の目的は正統な民俗学を考えることではない。現代社会に活かすということは表象、所有・共有、活用について考えるということである。その上で traditional knowledge =「伝承 / 伝統的知識」の定義に向けて過去の議論と蓄積された資料を最大限に活かす最適解を導くための基礎的作業を行うのが本稿の目的であり、本稿が各々の立場の論者に批判・議論されることを心から願っている。

Ⅱ　伝承と伝播

この問題の先行研究はここでは平山 (1992)、加藤 (2012)、徳丸 (2013) を挙げておくことにするが、検討すべき論文は他にも多くある [3]。

まず、伝承と伝播のうち、伝播 diffusion という現象については、人類学では 19 世紀に「伝播主義」として一世を風靡したパラダイムの名であり、今日ではこの立場を取る学者は少ないものの、考古学や文化史などの関連分野ではよく用いられる学術語である。大林太良は「文化要素が 1 つの文化から他の文化に移る過程」[大林 1987:506] としている。

柳田国男がイメージしている文化伝播は、「伝播」という語を用いていないものの「文化運搬の問題」という小論でそれを、漂泊民の問題として論じている。ただし、これにしても農耕定住民的な村落社会を基礎とする近世社会を念頭においており、考古学が縄文・弥生時代について前提とするも

の[4]とは可能性としてよく理解しておくべきことではあるが、可能性の一つと考えるべきものである[cf. 柳田 1990(1934) 文化運搬の問題]。また、柳田の学問のうち、彼が前提としていた方言周圏論や重出立証法といった方法は当時の伝播主義の影響とみてよい。ただし、大林が述べるように伝播の問題は今日では不当に軽んじられる傾向があるが、伝承とともに大きくはコミュニケーション＝伝達の問題であり、現代の科学においてもきわめて重要な問題である。この問題については別稿[稲村 f.c]で扱う。柳田自身が民間伝承の問題においてコミュニケーションの問題が重要だと捉えていたことは窺える。

「今日字引に標準語として挙げてある言葉の数は約十万、それ以外に地方の農村や深い山の中、あるいは海岸の村などには、その土地限りの言葉があって、これを標準語に対して方言と称しているが、これはもっとも中央人には要らぬかも知らぬが、地方人はそれぞれ現実に使っており、しかも古くから持ち伝えた通意方法（communication）を知ろうとするにはこの言葉によるほか途はないのである
[郷土生活の研究法:222-223]。

次に「伝承」であるが、人文社会科学系の専門事典類で様々あたってみたところ「伝承」と立項しているのは『日本民俗大辞典』のみで、他にはみられなかった[5]。民俗学者の平山和彦は次のように「伝承」と「伝承文化」について解説している。なお、大塚民俗学会編『日本民俗事典』（1972）には、「民俗」「伝承」「伝統」の立項はなく、「民間伝承」（和歌森太郎）、「伝承記録」（和歌森太郎）、「伝承者」（竹田旦）、「伝承文化」（和歌森太郎）の項目があり、「伝承者」はそのため立項されたものと思われる[6]。

「伝承：　文化の時間的な移動を意味する概念。文化の空間的な移動を意味する伝播に対する語。すなわち広義には、上位の世代が語る言葉、または上位の世代が示す動作・所作を、下位の世代が聴くか見ることで受け継いでいく行為のこと。前者が口頭伝承であり、それに対し後者は動作・所作伝承である。口頭伝承では、語り継ぐ行為とともに、語られる神話・昔話・伝説・諺・民謡などもまた伝承と称されるが、伝達手段としての言語、たとえば日本語そのものも基本的には伝承されて

きたものである。一方、狭義の伝承は型を伴う。すなわち何らかの事柄が世代を越えて繰り返されていくことによって型が形成され、その型が伝承されていくこととなる。伝承は文化のうちでも基層文化とか伝承文化の形成要素であるが、上層文化のうちでも伝統的な演劇・武術・工芸といった分野にも伝承は存在する。つまりこれらのいわゆる伝統文化もまた伝承によって成立しているのである。口頭伝承と動作・所作伝承は盆踊りと盆唄が示すように複合的に表出されることが多いとともに、価値観を随伴することも少なくない。つまり、伝承は伝達する側も、継承する側も、意識的に行うばあいと無意識的になされるばあいとがあるが、いずれにしてもそこには規範や禁忌がしばしば付随し、それらも伝承されていく」[平山 2000:164]。

「伝承文化：　世代を越えて伝え、受け継がれる文化。文化は伝播と伝承によって移動する。伝播は空間的な移動であり、伝承は時間的な移動である。たとえば都市の文化が村落へ、外国文化が日本へ輸入されるのが伝播であるのに対し、上位の世代から下位の世代へ伝達されていくのが伝承である。伝承文化とは、伝承によって成立している文化のことで、伝統文化と同義である。伝承文化は、上層文化に対し生活文化ともいうべき基層文化に濃厚にみられた。機械化や合理化が進展するまでの、たとえば、衣食住・通過儀礼・年中行事・民間信仰・生業など、人々の生活と生産活動は先祖代々受け継がれてきた文化を主な内容としていたからである。しかし基層文化が即伝承文化ではない。上層文化にも伝承文化の要素は存在する。歌舞伎・能狂言・浄瑠璃などの古典芸能や、いけばな・陶芸などの美術工芸、剣術・弓術・棒術といった古武道、その他、さまざまな職人の世界などは、それらの技術と精神とが師匠から弟子へと伝承によって伝達・継承されて成立してきたものだからである。基層文化と上層文化における伝承の顕著な差異は、前者の伝達者と継承者が集団的で、その伝承のあり方が無意識的であることが多いのに対し、後者の伝承が師弟といった限られた社会関係の間で意識的になされる場合が多い点である。いずれにせよ価値観の変化や世代間の齟齬や断絶により、伝承文化は変容もしくは衰微する」[平山 2000:165]。

まず、平山はこの辞典の記載の前に柳田国男の『民間伝承論』を中心に詳細な検討を行った上でこの記載をしており、その中でこの伝承という語が「伝達継承」の略であり、柳田の造語であると推察している[7]。また、わざわざ「伝承者」（古家信平）という項目を立項しなければならなかったのは大塚民俗学会編の『日本民俗事典』が立項しているせいであるが、これには和歌森太郎の「常民論」や「伝承論」が関わっている。

これらの記述からまず重要な点をいえば、伝承はまず伝播の対概念であり、伝播とは明確に区別されなければならないこと、「伝統」は伝承によって成立していること、「伝承文化」と「伝統文化」は同義であること、などを挙げておこう。「伝承」という語は広義においてはその伝達行為も含む語であり、

伝承される内容を「伝承」と呼んでもいいのであるが、区別したい時は「伝承文化」と呼ぶと解しておけばよいであろう。

むろん、「上位の世代」から「下位の世代」への伝達ということについて、伝播という文化の空間的な移動が排除できるといっているわけではない。伝承と伝播は同時に起きるし、移民の文化などがよい例であろう。この区別は理念上の区別であって分析上の概念である。また、「上位の世代」から「下位の世代」というのも親から子、祖母から孫へといった家族や村落のイメージばかりを強調した固定的なイメージとしての民俗学ではなく、学校の先輩後輩や会社の上司と部下など伝承母体はいくらもあった。しかしながら、ここで問題に思うのはその内容としての「伝承」と「伝統」の区別であり、平山は「伝承文化」と「伝統文化」は同義と断じているのである。この判断には辞典ではわからない柳田の訳語戦略があるが、それは次章で検討する。

次に加藤秀雄 (2012) と徳丸亞木 (2013) の伝承論を検討する。加藤は従来民俗学が「伝承」概念を硬直化させたことを批判し、主にウォルター・ベンヤミンの歴史哲学を敷衍して伝承概念を過去と未来に開かれた概念として脱構築しようとする。そのこと自体に異論はないが、本稿が示すようにこの歴史学志向の脱構築の仕方だけではなくて、グローバルな政治経済に対応した脱構築の仕方を考えるべきだと考える。

徳丸は伝承概念について加藤を受けてその概念自体の動態性を認めた上で、高桑守史の伝承主体論を敷衍し、「伝達」と「継承」のプロセスを分析してみせる。しかしながら、筆者は伝承を「個人志向」なものとする方向性よりも、現在グローバル社会が要求しているのは国家を始めとする社会集団であり、「伝承」という語が家、村、一族、諸職集団などの比較的小さな集団に受け継がれてきたことを重視する。その意味で、個人間のやり取りに縮減する伝承主体論に行く方向性は小さすぎると考える。権利の問題としては「実践共同体」としての伝承する、ないし伝承を保持する集団が問題になる傾向が強く、むしろ伝承母体論 [福田 1984:258-265] のほうが伝承の集合性を

見るのに有効なのである。

加藤・徳丸はともに、「伝統」および「民俗」概念との対比について無頓着であり、この点について問題がある。ここでは両者の主張のうち、「伝承」概念を動態性を含みこんだ集団を特定した集合的概念とした上で、これを「伝統」との関係性から検討してみたい。

Ⅲ　伝承と伝統

まず、この問題の先行研究として篠原徹 (2003a,2003b)、川田順造（1993)、大塚英志 (2004)、菅豊 (2008) を挙げておく。『日本民俗学大辞典』における「伝統」の項は次のようである。

> 「伝統：世代から世代へと伝えられてきた集団の文化や習慣で、それをもち伝える成員に一定の規制力を及ぼすと考えられているもの。起源や誕生の経緯がわかっているものも伝統として機能しうるが、多くは世代をこえて存続した集団のなかで、すでにその成立経緯が忘れられているものが多い。その連続性にプラスの価値を付与して、守り伝えるべき良き慣習として主張される場合と、新たな試みを抑圧し排除する因襲というマイナスの価値を付与して論じられる場合とがある。前者は保存・保護の関心とむすびつき、後者は改善・変革の主張とともに取り上げられる。いずれにせよ、過去の意味はその時々の現在の問題意識から、社会的に意味づけられ再構成され、価値づけられているという点を見過ごしてはならない。近年における伝統の「発明 invention」論が提起しているのも、その論点である。そこにおける発明は、単純なる創造と異なり、捏造という極端に意図的な再編成までが含意されうる。それゆえ民俗学の研究においても、伝統に付与されている正統性の観念はそれ自身が解明されるべき対象であり、伝統の語によって事象の存在理由を説明してすませるような素朴な概念の使いかたにとどまってしまうのは、不十分の誹りを免れない」[『日本民俗大辞典（下)』佐藤健二 :2000:168]。

この項は民俗学の議論というよりはE. ホブズボウムの「創られた伝統 (Invention of Tradition) 論」への反応の一つとして立項されたという感じであり、特に「伝承」との違いや哲学、社会学を意識したものともとれないことがわかる。特に「伝統」についてそれを商品化や装飾と断じたのは篠原徹[8]だった。篠原は「民俗とは、近代の教育システム以外の方法で伝達される『生きる方法』としての知識の総体をさす。それが伝達される通時的側面

を『伝承』といい、共時的に現在に現象する側面を『民俗』という。したがって、編者｛篠原｝にとって民俗学とは『現在生きている人々』の『生きる方法』のうち、教育システム以外の方法で伝達された側面を研究するものである」[篠原 2003a:2] としている。「教育システム」をどう捉えるかが難しいが、それは「学校」という場と同じではない。また、「教育システム」は学校以外にもあるし、それはしばしば「伝統」を教えられる場でもある。

特に民俗学の立場から「伝統」を論じたのは大塚英志と菅豊であり、大塚はかなりラディカルな立場から柳田の伝承論を批判する。「したがって柳田はこの時期、「伝統」という語にも懐疑的である。そもそも「民俗学」のその時点での呼び名の一つ「民間伝承」の「伝承」とはTraditionsであり、「伝統」とも訳されうるものだ」[大塚 2004:158]。「『伝統』にまとわりつく政治性を、柳田は何より嫌っていることがうかがえる。柳田はいたって政治的な人間でありながら、あるいはだからこそ、こういった政治性の忌避の態度をしばしば示す」[大塚 2004:158-164]。大塚はここでの「遺伝」という用語を柳田たち竜土会が主張した自然主義（人間も生物学的存在との主張）の反映とみる[大塚 2004:163]。そして、「『伝統』なる語を避け、『伝承』という語を採用し、『国民』や『日本人』ではなく『常民』や『郷土人』を用いたのと同じで、『伝統』や『愛郷心』といったその時点でもかなりあからさまなものとしてあったナショナリズム的政治用語を忌避しつつ、しかし、その内実を彼の民俗学が作り出していくことには柳田はむしろ積極的なのである」[大塚 2004:164] として、柳田が「伝承」概念を提唱することで却って日本の「伝統」というイデオロギーを創出してしまったこととしている。

対照的に、菅豊は柳田が「政治性を無視し、看過し、排除し、それから逃避しようとした」とし、「民俗学は、現時点で『民間伝承』論ではなく、『伝統』論―政治性などを含めた社会状況の文化への影響が自明なものとして―へ移り変わっていることを自覚しなければならない」[菅 2008 :111] とする。

菅のこの問題提起にはある程度同意できる。民俗学は「経世済民の学」と

して政策科学や社会科学ともっと接点をもつべきだとも思う。史学や文学などの人文科学にどっぷりつかりすぎで「伝統」概念の政治性にもっと自覚的であるべきだということに異論はない。しかし、民俗学は「伝承」の名の下に資料を集めてきたのであって、「伝統」あるいは「民間伝統」として資料を収集してきた学問ではないのである。民俗学者が自覚すべきは、柳田が「伝達継承」の略として、「伝達」と「継承」のプロセスを含みこんだこの語をLes traditions populaires（複数形）の訳語として80年余り前に造語した結果、前述のように「伝統」とはかなり異なる別の領域を指し示すようになったということである。つまり、これまでに「伝承」として括られてきた事柄を「伝統／伝承」として読み直すことが現代の問題として重要なのである[9]。柳田の訳語戦略の結果はポストー国民俗学の現在において試されているのである。もし、柳田が「伝統」という語で訳していたならばいったい何が残ったであろう。20世紀のイデオロギー闘争はこの学を存続させることができただろうか。筆者には柳田が「政治性から逃げた」とは思い難い。むしろ、柳田自身が逃げたのは政治家や官僚としての直接な政治参加であることは認めても、『明治大正史世相篇』一つ挙げててみても「政治性」から逃げていたとは思えないし、大塚は逆に政治性が過ぎるという解釈をしている。

また、「伝統」を論じることに民俗学がシフトしていくことはには賛成できるが、あくまで民間伝承論側に立って「伝統」を論じる立ち位置からは離れるべきではない。菅も事例で示すように、「伝統」と「伝承」では政治経済的な力が全く異なる。篠原もいうように、「伝承」から「伝統」が離床していく政治経済を見極める必要性があるのだ。だからといって「伝統」として制度化される前の動的な関係性を示すのに「folklore= 民俗」は分析性が低い割に来たるべき新大陸を向いた国際化においてスティグマを負いすぎている。つまり、「伝承」から切り離して「伝統」論をやることではなく、「伝統」と「伝承」との関係と区別を考える「伝統／伝承」論が必要とされているのである。

大塚や菅も知っているように、「伝統」と「伝承」はいずれも英語でいえばtraditionの訳語であるが、柳田は特にポール・セピオの複数形のLes tradition(s) popularies からこれを「民間伝承」とし「伝統」とこれを訳すことを拒否した。以下はその『民間伝承論』とその「伝統」の拒否がよくあらわれている天理大学での1937年3月の講演「傳統について」の一節である。

「この傳統という言葉はTraditionという英語を譯したもので、政治家などがよく『これは吾々民族の傳統である』などとやつて大向ふの喝采を博するのであるが、學問上に於ていふ傳統とは大いにその内容を異にするのであります。私も諸君の先輩に於て、Traditionを傳承と譯して大變得意になつて居たことがありますが、此の傳統といふ言葉は今では全く政治的な標語になつて仕舞つたので、吾々の學問に於ては傳統といはずに傳承と呼ぶことにして居る。

現在我國で使はれて居る傳統なる言葉は中世以降殊に江戸時代に出來上つた概念であつて支那から來た儒教の影響する所が多い。王仁が論語、千字文を我國に傳えて以來、漢學の思想が永い間我國の有識者を支配し、それが百年二百年と經つ中に、次第に我國の傳統なるものが出來上つて仕舞つた。然し凡そ傳統なるものは、よきものでなければならない。人々がとつて以つて生活規準とすべき指導原理を持つて居なくてはならない。さういうものを傳統といふのであつて、今日のジャズ文化やダンス氣風が後の世に傳統になるかどうかは疑問なのである。

傳統は今云ふ通り、當然いゝものでなければならない。社會の理想となるべきものでなければならない。現在の社會人が採つて以つて範とすべき生活規準でなければならないが、ではさういふ判斷を誰がするか？善い悪いの價値判斷を誰が決めるかとなると疑問である。現在の日本人の大多數が是認して居るとしても、將來何年かたつた後に於ても是認されるかどうかは定つては居ない。從つて傳統とはその時その時に出來るものであつて、何が傳統であるかといふことは極めて漠然たるものなのである。

私は今の學問をやり始めて二十年になるが、意識してこの傳統といふ言葉を使はない様にしてゐる。それは古い昔から我國に傳はつて居るものゝ中、善いもの正しいものと判斷された後でなければ傳統と云へないのであるから私はこれと區別して傳承といふ言葉を普通に用ひて居る。即ち我々祖先が永い永い生活經驗から殘して置いてくれた一切のものが我々の傳承である」[柳田 1936:4-5]。

この訳語戦略としての「伝統」と「伝承」の区別から今日を振り返ってみれば、明らかにこの２つの日本語は異なる意味をもつようになっている。今日においても「日本人の伝統」とか「中国の伝統」とか「中華民族の伝統」というような語を考えてそれを伝承と入れ替えて比較してみれば、その権威性や政治性は変わっていない。「伝統」の「統」の字が「正統性」や「統一」を含意するためであり、その範囲を国家やアジア、ヨーロッパなどの広い地

域の政治概念と結びつきやすかった。一方で「伝承」が村、家、諸職集団などの小さな集団に引き継がれているものを指すことは明確である。また、その反面ではあまり法律用語などに馴染まなかった原因でもある。問題なのは今日のグローバル社会においては結局もとの tradition を用いなくてはならず、国際人でありかつこの時期、人類学に傾倒していた柳田の訳語戦略が国内向けだったことであろう。平山が「伝承文化」と「伝統文化」は同義としたのは、むしろこの訳語戦略に注意を促したものといえる[10]。

筆者は「伝統」とは伝承の一形態という立場を取っておきたい。ここでは、「伝統」は「伝承」のうちより権威を与えられた伝承の種類のことであるということだけ確認して次章に進みたい。そして、柳田が『民間伝承論』から「民俗学」を組織する過程において民俗、フォークロアという概念とどう向き合っていたかという問題を通して「伝承」の問題を考えたい。

Ⅳ「風俗」、「土俗」、「民伝」、「民俗」、「フォークロア」と「民間伝承」

柳田国男に限っていえば、「民俗」と「フォークロア」と「民間伝承」は微妙に違う言葉として扱っており、これらの概念は同一ではない[11]。柳田自身もときどきこれらを同一化したり差異化したりしており、これらを同一化する学問内政治は後の学者によって柳田の権威を利用しながら行われてきた。筆者は民俗学者ではなく、特に他所の学問制度に口を挿むつもりはないので民俗について定義的な説明はしない。「民俗」という語についての筆者自身の考え方は別に示したので参照頂きたい [稲村 2012,2016a:23-25]。

そもそも、folklore という語は 1846 年にイギリス人のトムス (William John Thoms) が考案し、folklore という語を生のまま日本に最初に紹介したのはアイヌの研究者であったバチェラー John Batchelor(1854-1944) というイギリス人宣教師であろうと柳田は述べている [民間伝承論 :275][12]。さらに、福田アジオは特によく紹介したのは英文学者の上田敏だと述べ、上田は folklore を 1911 年の講演で「俗説学」と訳しつつ論じたという [福田

2009:55-57]。柳田はこの語がアイヌ研究から日本に入ったことをよく自覚していたはずである。

一方、この folklore を民俗とし、日本民俗学会として 5 号続いた雑誌『民俗』を 1912 年に創刊したのは石橋臥波であり、坪井正五郎、白鳥庫吉、三宅米吉、富士川游らが参加したという [岩本 1998:22-24, 福田 2009:59]。この『民俗』という雑誌には鳥居龍蔵、南方熊楠、伊波普猷、巌谷小波らが参加しているものの、柳田国男は無関係である。

柳田は様々な文章で「民俗学」という語を留保している [13]。

「日本在来の語感では、『民間』は用途やや弘く時としては官吏にあらざるものの全部のように解せられていたゆえに、近頃わずかな間にもはやいろいろのおかしい誤解があった。あるいは俗間とか俚人とかいう文字を使った方がよかったかも知れぬが、もう改めにくくなっているから註解をもって補うことにする。仏蘭西の民間（ポピュレール）を説明する学者は、これをもって上流（シュペリュール）に対する語だといい、それでは何か気が咎めるものとみえて、また文字ある階級（リテレール）に対するものとも言い直している。いずれにしてみたところで、ぴたりとは概念が表れていない。それよりも日本で今盛んに使われるインテリゲンチャ、すなわち有識階級と向き合せて、最も明瞭にその意味が呑み込めると思う。つまり人からお世辞にインテリと言われ、自分も内々はそう心得ているものを除き、その残りの者が持っている古臭いもの、それが我々のいう民間伝承になるのである。

かような用語の末ばかりに、今さらの少しの遠慮をしてみても始まらぬ話だが、とかくどこの国でも明瞭にこの『民間』の範囲を指示し得なかった。ことに面と向って諸君等凡庸の徒の、伝承を知りたいと言うことを憚った。そのためによほど反省の機会を失い、損をしている人があるようである。英国ではフォクロアの定義というのは、生活が悪くて社交から遠ざかり、この新しい文化から取り残された人たちの、挙動言語に表われた古風な考え方ということになっている。そうまで限らずとも我々ひとかどの新文化人の生活にも、時には日頃に似合わない因習の余勢が、無意識に頭を擡げることに心づく場合があるのだが、こう聴いてはよもや自分たちの事ではあるまいと思うゆえに、競うて遠い田舎のあばら屋のみを訪問して、われも人ももう採集の種は尽きたように思ってしまう傾きがあったのである。ところがあの国｛イギリス｝で一つ仕合せなことには、ちょうど都合のよい民間伝承を意味する語が、今から九十年ほど前｛1846 年｝に発見せられたのである。このフォクロアは伝承せられた知識であって、フォクは独逸語のフォルクとは違って、国民の下層を占むる一部分をしか意味せず、しかも語原は彼と一つで親しみの感じがあり、かつすこしでも軽蔑賤視の響きを持っていないかった。つまりはかような幾分か紛れのある語が見つかったお蔭に、これに頼ってわずかずつ観察の区域を延長してみることもできたのである。そうでなかったらならばこの学問は成長しなかったかもしれない。

独逸では一時にこの英国の新語を、意味とともに借用していたこともあったが、大きな戦をしてからはもう借りるのがいやになったものか、今では Volkstum とい

う語をもってこれに代えている。フォルクはこの国の言葉では国民全体のことであるゆえに、これは民風とも訳すべき一語であって、もしもこのフォクロアの由緒を知らなかったならば、たちまちこれも都府台閣、学者富民等の間に普通であるものをもって、すべてを代表せしめることになったかも知れぬが、少なくとも現在ではそうはこの語を解していないのみならず、さらに進んでは Volkskunde という語を設けて、ここに我々のいおうとする民間伝承誌に宛てているのである」[民間伝承論 :257-258]。

「民間伝承論といふ名称は、是も自分一個人の提案に過ぎぬのであるが、幸ひにして今はまだ誤解者も無い位に流行の狭い一語である。私は心置きなく公けに其意味を限定することが出来ると信ずる。提案者の本意を告白するならば、是を欧羅巴大陸の旧国に於て　Les Traditions Populaires　など、謂つて居る一団の知識と、出入り無く一致せしめるを以て便利とし、更に現在是とほゞ同義語の如く解せられて居る英人の所謂 Folk-Lore とも、範囲を同じくするものと認められんことを欲して居るのである。トラヂシオンといふ語は、其本国に於ても色々政治上の連想があつて困ることは、日本今日の「伝統」という訳語が之を推測させる。それでポピュレールという形容詞に、重きを置いてもらふことになつて居るのだが、我々はそれを「民間」としか表現し得なかつた。その代わりに新たな感じのある伝承といふ語を以て、情実纏綿する伝統にさし替へることが出来たのである」[民間伝承論 :256-257]。

岩本通弥は「民俗」とはもともと「民情風俗」の略で、「中央集権化した明治新政府が、藩という地方権力の媒介なしに、直接民衆と対峙したときに人民統治策の一環として用いた人民（民情）把握のための用語であって、そこには未だ教化すべき対象としての自民族（愚民）といった視線が内在している」[岩本 1998:20] としている。この当時、柳田が「民俗」ないし「民俗学」という語を避けていたということが窺える。岩本通弥の説に従うならば、それは「民俗」という語が「民情風俗」の略語で明治政府の国民統治に関わっていたせいで農政官僚から在野の研究者となった柳田の苦悩が読み取れる。

また、「民間伝承」の「民間」という語を柳田が不満に思っているのは、そもそも残余のカテゴリーとして示した「常民」（the common）が階層性を避けた表現だったのにその整合性に問題があったのだと考えられる [稲村 2016c 参照]。それは今日でも popular tradition（民間伝承）という語と popular culture（大衆文化）を対比してみると前者が今でもあまりなじみのない語であることを考えてみればよい。popular という語が柳田のいわんとした内容にあっていなかったことがわかる。

柳田は『郷土生活の研究法』『民間伝承論』においてそれまで「民俗」とあまり変わらない言葉として使われていた「風俗」という語を諦めた。柳田はまず、江戸時代までの彼が「計画記録・偶然記録・採集記録」という語で区別し、特に重要視した「採集記録」のなかに「風俗」という語がよく使われていることを示しながらも、「風俗」が一過性の流行のものとして使われやすいことを弱点とみなす[郷土生活の研究法:62-68]。その上で、「風俗とか風俗誌学という語は、こういった点では我々の学問とするにかなりよい名であるが、それは今日では女の髪容、あるいは遊女の姿態などにのみ用いられて、内容がもう固定してしまっている。惜しい名であるが使えない」[民間伝承論:311]とする。

この時点では同じ対象の別の名であったが、和歌森太郎は柳田を受けて「民俗」とは異なる語として「風俗」を理論的に区別した。

> 「民間伝承は、日本人の歴史とともに、時代を貫いてかなり長いあいだ維持されてきたものである。ある時代の流行的な現象とは違う。流行的な現象はいわば風俗というものであって、その説明は風俗史のような学問がなさねばならない。風俗が横に、いわば空間的に、一時期にそれからそれへと伝播した流行的現象であるのに対して、世代から世代へと、縦に、時間的に経過してきたものが民間伝承である。すなわち民俗だといってもよい。私たちの生活は、こうした風俗的なものと民俗的なものとの交錯のなかにあるのだということができる」[和歌森 1969:9-10]。

漢語では『孝経』に「風ヲ移シ俗ヲ易ウ」とあり、日本書紀清寧紀に「臣連ヲ遣ワシテ風俗ヲ巡省セシム」とあるように、日本語にも江戸期には定着しており、元来は現在の民俗にも似た語であったが、和歌森はこれを民俗とは違う一過性の伝播したものとして分離する。しかし、和歌森自身も『日本風俗史』(1956)を出したように厳密な区別がされたわけではなかった。『日本風俗史』は冒頭でほぼ上記の風俗と民俗の区別をしているが、内容は原始共同体から始まって古墳時代、中世を経て近代に到る様な日本民衆史の通史といってよい。奄美の巫女の写真を古墳時代のところに配するような進化主

義的な色彩の強いものであった。つまり、和歌森は奄美の巫女に古代的なものを感じており、それが風俗だとすると矛盾することがわかる。和歌森の歴史学志向の民俗学は「風俗」を都市的、流行的として排除できてはいなかったのである。

その曖昧さは今日でもあまり変わっていない。佐野賢治は「風俗」という語について次のように述べている。

> 「風俗という語は『漢書』王吉伝に「百里にて風同じからず、千里にて俗同じからず」とみえるように人々の生活習俗そのものをさすが、一方では移風移俗、支配者の施政である風をもって民衆生活の俗を教化するという政治力を表わす言葉として中国では古代から現代まで用いられてきた。（中略）一般的には風俗の語は民俗と対比して日本の民俗学では用いられてきた。民俗が世代から世代に伝承されるのに対し、風俗は空間的に伝播されるものとの基本的認識のもとに、民俗は昔風・田舎風なのに風俗は当世風・都会風などと考えられてきた。いわば、民俗が村落の成員間で採択されている集団認識・慣習であるのに対し、風俗は個人的、一時的な流行現象であり、民俗学の対象から外されるものと考えられてきた。民俗における政治作用・都市民俗・大衆文化に対する取組みが民俗学において従来不十分であったのも、風俗の語の狭義の使用にあるといえる」[『日本民俗大辞典（下）』佐野 2000:454-455]。

今日では「風俗史」という分野は「日本風俗史学会」(1960 年、江馬務によって設立) が組織されはっきり民俗学とは区別されている。学会の英語名は（The Japan Society for Historical Research of Manners and Customs）であるが、機関誌『風俗史学』をみると必ずしも日本国内だけを対象ともしていない。また、manners と custom という民俗とも伝承とも重要な部分を共有している。「風俗史学と民俗学—その分離と邂逅—」という論文を『風俗史学』に書いた菅根幸裕の見解を一督すると、風俗史は文献史学に変わりはないのだが、民俗学は伝承を扱う学問と捉えつつも、地方史とともに協力すべき近い分野と考えている [菅根 2014]。菅根は「『現代日本民俗学』が、故意に『現在』に焦点を合わせていることは無理な見解であると考える」[菅根 2014:6] とし、歴史民俗学と現代日本民俗学の分離傾向をを見ており、これまでの歴史学側からの民俗学に対する無視を批判し、民俗学の調査法は「微史」において特に有効とみている。ここでの「現代日本民俗学」側の主張の

次の文章を批判している。

「民俗は暮らしの中で意味を持ち、伝えることで暮らしの場を作り上げるものである。単に伝承されてきたものをいうのではない。従って、民俗は死んだ過去の遺物ではなく現在においてなお命を保ち、新たな意味づけを獲得したり、新たな姿となって現れたりする、自らの暮らしに直接つながる存在である（中略）現在では歴史的産物となった民俗がかつて保持していた意味や、それが変容しあるいは衰退した様相を解説するものが少なくなかった」（湯川洋司・古家信平・安室知 2008『日本の民俗』吉川弘文館の「刊行のことば」）

この見解は菅根が捉えているように現代民俗学側を代表しているように見えており、「民俗」という概念を「現在」を捉える方向性に拡大しようとする方向性である。しかしながら、結局どちらからのアプローチを考えてみても、協力あるいは反目を考えてみても、「民俗」と「風俗」の違いを理論的に明確化できていない。ここで現代民俗学がとった方向性は、民俗≠伝承、民俗≠死んだ過去の遺物、民俗学≠広義の史学である。

また、「土俗」という語もあったし、民俗学と民族学が同じミンゾク学になってしまうことを早くから気にしていた柳田は口頭では「土俗」と言い換えたりもしている。

「土俗」という語は坪井正五郎・鳥居龍蔵を中心とする土俗会（1893～1900）から特に使われ、土俗誌 ethnography あるいは 土俗学・人種学 ethnology を示す語として使われるようになり、特に明治年間（1868～1912）に使われた語だという [福田 2000:220]。

この「土俗」という語は国の内外を問わない概念ではあるが、明治期の単系進化論的ニュアンスが強く、古代に遡ろうとする傾向が強い。土俗学から民族学へは習俗から集団への眼差しの変化があり、それは進化論から伝播論・系統論への変化と、植民地人類学から一国民俗学／戦後民族学への変化が内包されている。

福田アジオは「土俗」という語について、「土俗会は土俗という言葉を普及させた。『東京人類学会雑誌』の初期には、後に民俗と表現するようになる

事象はもっぱら風俗と表現していた。ときには習俗という言葉も用いられたが、土俗という表現はなかった。ところが、土俗会が土俗という語を用いるようになって、雑誌の個別の報告や論文にも土俗という語が登場してくるようになった。もちろん土俗という語はこのときに新しく作られたのではない。近世にすでに用いられていたが、その頻度は低かった。単に地方の人間の風俗という意味であり、研究上の用語ではなかった」[福田 2009:45] とし、民俗学側からすると、元は同じだった研究対象だったのを民族学・人類学にそれを渡したようである。

大正７年（1918）年に折口信夫により発刊され、４号で終わった雑誌『土俗と伝説』(1918 ～ 1919) の創刊号の巻頭に柳田の「雑誌は採集者の栞」という文章がある。せっかく、『土俗と伝説』という雑誌なのだから土俗や伝説という概念について述べて、雑誌のはなむけとするところであろうが、これらの言葉は一度も使われていない。代わりに、「民伝」という語が使われ、「比較民伝学」とまで言っている [柳田 1918:3]。意味としては「民間の古伝」という語がある [p.1] ので、この文章の主旨からすると、文字によらない歴史ということになろうし、後に「民間伝承論」を書いて「民間伝承」とする元の概念ということもできよう。また、「『国民道徳の伝統』などと大きな事を言う人」[p.2] とか文献史学の粗雑な断定を痛烈に批判し、「平凡人の平凡生活」[p.2] の材料を集めるよう述べ、「遼東の豚も迷惑であるが下和の玉も省みねばならない」[p.3] として一国民俗学の方向性を示している。そして『土俗と伝説』の巻頭言にこうしたことを書いた折口への弁明だろうか「誠に御粗末な餞別で御耻かしいが、是でも大に悦んで居るのであります」[p.3] と締めくくっている。

柳田は少なくとも民間伝承論 (1934) においては土俗学を民俗学・民族学未満の未熟な段階としてとらえていた。

「こういう前途多望の転回期にさしかかって、必ず外部の観察に限るもののごとく解するのは、土俗学のためにも不必要な拘束で、民俗学を内から自発するの他はないものと見ることも、実ははなはだ不用意な断定であったと考えられるのである。私などの見たところいでは、広い意味の人類学が融合して、完全な一つの学問となるまでには、今いう土俗学はもう少し積極的に、こちらから進んで事実を集めて行く仕事になっていなければならぬ。よほど国々のフォクロアと、近い形にまでその態度を変えた後でないと、社会人類学、あるいは強いて民族学と名乗る学問とは一緒に手を繋いで並んで行くことが難しいと思う」[民間伝承論:297-298]。

すでに大正時代に廃れていた「土俗」という語が再び使われていたのは日本最初のethnologyの専門コースの名称である台北大学土俗人種学教室＝ethnology（1928）であった。島袋源七の『山原の土俗』（1925）には島袋による折口信夫・伊波普猷・柳田國男への謝辞が述べられているが、特にこの「土俗」という語についての説明はない。しかしながら、沖縄ではこの土俗が大正時代まで使われていた。とはいえ、大正末には学術語として使われなくなっていたこの語を使うようになったのは総督府のような植民地行政側のエスノロジーであったと考えられる。同時期に台湾と沖縄を含む民俗学・人類学関連雑誌には『南方土俗』『民俗台湾』『南島』があり、台湾原住民と沖縄の協力関係をどう雑誌名に反映させればよいか悩んでいたのであるが、「民族自決」の国際情勢のなかで「民族学」を名乗れずにいたことが窺える。

1973年当時東京都立大学から琉球大学の教授になっていた馬淵東一は『南方土俗』という雑誌を振り返って次のように書いている。

「『南方土俗』という一見奇異な表題の季刊雑誌が旧台北帝国大学土俗人種学研究室を母胎とする南方土俗学会から発刊されたのは昭和6年（1931年）三月、すなわち、同大学が開設されてから三年近くを経過し、研究室の経営がどうやら軌道に乗った頃である。当時、民族学乃至文化人類学に該当する学問を看板に掲げた研究室は日本で唯一のもので、次第に内容が充実してきた標本室と共に、学内、学外での注目を集めていた時でもあった。この時代には『民族学』という学問名称が日本の学界に普及しつつあつたに拘らず、台湾の民族運動に関連して「民族」という語が総督府側から忌避され、土俗人種学教室とか南方土俗とかいう表現に落ちついたとの噂もある。その事情について筆者はこれを詳しく知るを得なかったが、このような可能性は確かに考え得るであろう。ところが太平洋戦争の数年前から、「日本内地」では欧米に対するアジア諸民族の解放などという論議をめぐって「民族」という語が流行氾濫し、『南方土俗』も後には抵抗なしに『南方民族』と改題されたものらしい」

[馬淵東一・宮本延人 1973:2]

なお、今日問題になっている indigenous という英語は「先住民」などと訳すよりもむしろ「土着」というように土地と知識を結びつける概念であった[窪田・野林 2009 参照]。indigenous people を「土民」「土人」「原住民」というように訳していたが、次第に植民地的な響きを持つようになったため「土俗」という語が使われなくなっていく。今日では indigenous knowledge は「在来知」と訳し、土地と結びついた知識として重要なタームになっている。

「土俗」という語は明治の進化主義人類学のなかで国内外の「原始的な習俗」を示す語として学術に流布され、ethnology・ethnography の対象となる。一旦、大正末の伝播主義的民俗学・民間伝承論の興隆とともに消えるが、植民地行政のなかで生き延びていったものの、日本の敗戦と植民地の喪失および国民国家志向の国際情勢によって「民族学」となったと考えられる。

さて、グローバル化する現代ではこの「民俗学」も国際的な協業を求められており、その看板をどうするべきかということが問われている。筆者もこれまでそう思ってきたし、国際化を念頭においてきた。そこで「フォークロア研究 (folklore studies)」[島村 2014] という提唱の仕方も出されているが、筆者はそれは解決にならないと考える。

前述のように柳田の時代の国際社会ではフォークロアという語は特に悪い意味で使われていなかった。しかし、一方で国際情勢が変われば、語の意味も変わることを柳田は意識していた。特に彼はアメリカ民俗学について次のように述べている。

「フォクロアという一つの英語は、実は分家の米国においてですらも、あまり珍重せられないほどの新語であった。我々外部の者から考えてみても、三百年も以前に故郷の田舎を出て大海を渡り、ずっと曠野に入ってしまった者の、少しずつ持ち伝えている昔風と、元の土地での生活ぶりの変化とを、比べてみるのは興味の深いことで、早速呼応して起ったらよさそうなものだが、今まではいっこうにまだ気乗りがしていない。必ずしもそういう方法の可能性も信じないわけでもなく、また残っ

て研究に価する痕跡がこちらにはないと思っているのでもないらしいが、とにかくそういう新しい思い付きを、気軽に他の国から借りて来ることが、何となく己を空しゅうし過ぎるように感じられたのである。いわゆる旧大陸の国々が申し合せたごとく、どうかしてこんな語を使わずに済ませようと努めていたのも、それ以上にもっともな心理であった。しかし名称はたとい何とつけようとも、すでにその内容の実在を認めずにおられなかったとすれば、むしろその正しい目的と分野とが、国際的に確定してしまうまで一つの共通の名を保存しておいた方が、お互いの理解と討究には便利であったろう。ところが英国はもともとフォクロアという語の発明を誇っているくらいだから、忘れても隣国 ｛フランス｝ の民間伝承という語などは使おうとしない。そうして他のそれぞれの自己流と、互いに翻訳の際に若干の誤解をし合っている」[民間伝承論 :277-278]

folklore と Les traditions popularies という語の米英仏での間での使用の関係とそれぞれの国の学会の動向を鑑みた上で、特にアメリカ民俗学の folklore という語についての柳田の憂慮が見て取れる。その上でフォークロア＝民間伝承の関係を暫定的なものとしながら、この時点では民俗学という語を留保していることがわかる。では、80年後の今日のアメリカの民俗学ではどうであるか。

「世界中のフォークロリストにとって「生きているフォークロア」(living forlklore：≒「現代民俗」) という概念は受け入れがたいものである。西欧では、フォークロアの概念は、ある種の実践 (practice) を前近代的または時代遅れであると宣告するために、近代において形成されてきた。人類学がいわゆる「未開」あるいは西欧植民地における遠い「他者」に向けられてきたならば、フォークロア研究は「親しい他者」（農民、下層階級、少数者、非西欧的な人々、女性、子供）について記述するよう求められてきた。フォークロアそれ自体は、魅力的あるいは危険なものかもしれないが、徐々に死に行くことを運命づけられている文化の名残として記述されることであった。フォークロアという概念は、近代主義者（国家官僚、工場経営者、教育者、聖職者など）に、近代化の障害に見える実践を廃止・改革する権威を与え、「フォーク」と記述された人々を支配に駆り立てる権威を与えた」[Noyse 2010:1 稲村訳 ,cf. ノイズ (2011):3]。

アメリカ人の folklorist であるドロシー・ノイズ（Dorothy Noyes）は living folklore という英語がもはや成り立たないことをこのように言った上で、自らの職業に付けられたアメリカの folklorist の不安を次のように述べる。

「第一はすでに指摘したように、直接的な地位への不安ということである。ミンゾクガクシャ {folklorist} というスティグマを背負ってはたらくわれわれはつねにそのことへの弁明なり、新たな当たりさわりのない言いまわしをでっちあげるなりしつづけねばならない。しかし後者が方法論の新たな再構築をもとめる危機感にまさって、スティグマをとりのけたいという欲求によって生じているかぎり、試みの迷走は宿命づけられている」[ノイズ 2011(2008):71-72]。

残存理論は人類学者で文化進化論者の E.B. タイラーが提唱したことで知られ、人類学では１９世紀の理論としてほとんど消滅しているが、これがアメリカでは文化退化論者のなかでアメリカ民俗学に現在も引き継がれているということは興味深い [小長谷 2008]。日本民俗学における堀一郎の晦渋な論文 (1951) でも結局この「残存理論」が選択されている [14]。

もしも筆者が民俗学者であれば、耐え難いスティグマであり、民間伝承論とか民間伝承学 = science of traditional knowledge として新たな現代にも通用する国際的な語を選んだ方がいいかと思われる。継承という点では民俗学の多くは伝承を扱ってきたわけで、我々はもう近代化プロセスのなかで障害となる風習を廃止あるいは改革する権威を与えるのに協力してきた世代ではないし、これからそれをしようとも思っていない世代である。検証は十分行ってきたし、わざわざ living folklore として会ったこともない先人の付けたスティグマを国際的に背負い直す必要などあるだろうか。最近よく「生きた民俗」とか「生きている民俗」とかいうわざわざ「生きている」ことを断らなければならないような違和感のある表現をみることが多くなっているが、これがアメリカ民俗学の影響であることがわかる。筆者は民俗学者などではないものの、民間伝承には非常に関心があり、ハニ＝アカ族は 50 代以上の祖先の記憶を伝承しており、それは今でも使っている知識である [稲村 2012a,2012b,2012c,2016a,2016b]。

アメリカの folklore 研究において folklore という語がここまでのネガティブなスティグマを負わされている [15] のは、柳田らも予見したように、アメリカが移民国家であり、自由と平等を国是として掲げながら「白人」の伝

統＝ tradition を本国に「棄てて」きたことと関係している。folklore という語を生みだしたイギリスでは上層階級に tradition はあり、それに対して folklore という語を確立することは出来た。結局イギリスには学問としての folklore は確立しなかったが、ドイツやフランスでは盛んな学問分野となった。この点において柳田が tradition のうち、「民間」にそれを限定して Les tradition(s) popularies（仏語）なり Popular tradition（英語）の訳として「伝統」ではなく複数形の「民間伝承」としたヨーロッパの学術語における訳語戦略は間違ってはいなかった。

しかし、グローバルな文脈が新大陸[16]を中心にするようになって tradition/folklore の関係性がいずれも先住民 indigenious people や tradition を背負ってくる歴史をもった新移民についての語となって folklore という語の劣位が明確になってきたものと思われる。「近代化」の名の下で白人が破壊したものの残存が folklore であり、多文化主義以降に見直されてきた文化の断片に付した名前なのであり、「生きている」のは先住民や移民の tradition なのである。ノイズの指摘のように tradition という語はもっと柔軟で現在も生きていている動態的な部分について指示する語を必要としている。奇しくも川田順造とノイズが一致して tradition の原義である traditio が受け渡すことだと述べるように [ノイズ 2011:12, 川田順造 1993:18]、その部分は日本語では「伝承」と呼ぶにふさわしい。

V　情報化時代の知的財産としての伝承

インターネットで「フォークロアの定義」と検索してみると、瞬時にして文部科学省の次の記述に出くわす。

> 「フォークロアとは、「民間伝承」や「民族文化財」等と呼ばれ、ある社会の構成員が共有する文化的資産である伝統的文化表現（Traditional Cultural Expressions; TCEs）を意味する。具体的には、民族特有の絵画、彫刻、モザイク等の有形なもののほか、歌、音楽、踊り等の無形のものも含まれる。これまでも、様々なモデル規定や枠組み等によって定義がなされてきた。

なお、「遺伝資源、伝統的知識及びフォークロアに関する政府間委員会（IGC）」の議論では、幾つかの参加国から「フォークロア」という言葉に異議がなされ、TCEs という単語を用いている。」[文部科学省 HP]

この背景には WIPO（世界知的所有権機関）を始めとする国際機関の圧力と TPP を目途にした国際関係が働いている。ここでは「伝統的知識」(traditional knowledge:TK）とフォークロア folklore を分けようとする国際政治が働いている。その発端は生物多様性条約に関連する ABS 法である。ABS 法（Access and Benefit-Sharing）とは生物多様性条約（CBD）において「遺伝資源及び伝統的知識に関するアクセスとその利用から生ずる利益の配分」についての国内法である。それを規定している名古屋議定書（2010 年 10 月 29 日決議、2014 年 10 月 12 日に議定書は発効）を開催国の日本が批准するのはすでに秒読み段階に入っている。フィリピン（1995 年）、インド（2002 年）などがすでに法制化しており、田上麻衣子によると中国[17][田上 2009a] と台湾 [田上 2009b] は法制化にむけて舵をとったとされる。本稿で問題とするのはその条項にある CBD についての「先住民の伝統的知識についての権利」にかんする規定であり、国連などの国際機関においては folklore の概念とともに 2010 年までに 28 回も国際会議が開かれている [青木・田上 2011]。この議論では folklore は文化的表現（伝統的文化表現）とされる傾向が強い。

今日の「伝統的知識」(TK）あるいはフォークロア（folklore）の定義についての議論は民俗学や人類学のなかから起きたものではなく [俵木 2008]、CBD という国際的条約のなかから出てきた議論であり、今のところ日本民俗学会や日本文化人類学会でも特に重要視されているわけではない。また、日本政府が進めている「名古屋議定書に係る（日本）国内措置のあり方検討会」の有識者のなかにも文化人類学者や民俗学者の名前はなく、筆者自身は一般論として「伝統的知識」や「フォークロア」を法的に定義することはまだ難しいと考えているが、「民俗」ではなくフォークロア = folklore の定義

は民俗学と無関係に進められている。

2007年の国際先住民年にユネスコで採択されたのは先住民（indigenous peoples）という概念は先住民自身が定義するべきだということである。このindigenousという英語には元来、先住か後住かといった時間的含意はなく「土着」という地理概念を含んでいる。そうすると「○○村の民俗」というように使われてきた「民俗」という概念が重要になるはずであるが、国際的な場では「民俗」= folkloreは過去のものという含意が強く、文化的表現という意味においてはABSから除外され、「伝統的知識」という語が議論されることが増えている。

前述のように今日の新大陸中心の国際社会ではfolkloreをTKとは別の表現的な部分に限る傾向があり、それは主に著作権保護と関わっている。もちろん、作者の不明なfolkloreは何らかの集合的単位＝伝承母体についてか、ナショナルなpublic domainについての権利を調査研究しそれを証明するための分野となる。しかしながら、ここには「生きた」「無意識の」といった非表現的部分は含まれない可能性が高い。むしろ「書かれた」「死んだ」ものが二次的創作に役立てられた場合を想定している。

島村恭則は「民俗学」に替わる「フォークロア研究」について次のように主張している。

> 「フォークが、「何らかのコンテキストを共有する人びと」であるのに対し、ロアは、その人びとの間で「生み出され、生きられた、経験・知識・表現」である[島村2014:6]。「経験」とは、実際に見たり、聞いたり、行ったりすることとその蓄積、「知識」は、世界に対する知恵や見識、理解や認識の内容のことである。「表現」は、第一義的には人間の内面にあるものを外側に向けて伝達するプロセスとその伝達内容のことをさす（この場合、意図的なものだけではなく、結果的な伝達もここに含む）が、加えて、人間が何らかの事物に意味を読み取る場合、その事物は、その意味内容を「表現」している（あるいは意味が「表現」されている）として「表現」の範疇でこれを把握することとしたい」[島村2014:6]。

島村はむしろ「表現」の意味を拡大することでfolkloreという領域を救済しようとしている。しかしながら、表現的でない部分、特に柳田の三分類の

うち「心意現象」にあたる部分が切り離される可能性が高い。それとは逆にTKの意味のほうを拡大する戦略の方がよいと筆者には思える。

それが「民間伝承」として柳田が主導して蓄積されてきたものであり、この学の中心部分なのである。traditionを「伝承」と訳してみよう。明らかに「伝統」より可能性は広がるが、法概念からは遠くなる。今日の「民俗学者」に求められているのはこの法概念への接近なのであって、「伝承」を置き去りにして「伝統」概念を再構築することではない。災害の時に役に立つのは「伝統」ではなく「伝承」である。民間医療から新薬を発見できる可能性を持つのは「伝統」ではなく「伝承」である。『本草綱目』の「中薬伝統医療」が主張された場合、中薬知識をもとに日本の伝承的知識と長い科学的な臨床経験を積み上げてきた日本の「漢方薬」は十分主張できる。WagyuはBSE問題で輸出できなくなっていた2009年の日本において、和牛の遺伝子のみがアメリカに渡り、その遺伝子をオーストラリアの畜産家がブランド化し、世界に広まっている。日本の「和牛」は巻き返すためにJapanese Wagyuとして新たなブランド戦略を練らなくてはならなくなっている。和牛の品種改良に努めてきた「伝承／伝統的知識」はいったいどうなったのであろうか。

フォークロア／TKは前者を主に著作権を中心とした知的財産とし、後者をindigenous peopleの生存権を中心とする権利と考え、これらを分離しようとする流れが強まってきている。確認しておきたいのはいずれにせよ著作権という考え方が出てくるベルヌ条約(1886)以降のことであり、漢字の権利が中国にあるとかいうことではない。日本は幸いにして柳田国男のおかげで集合的な知識としての「伝承」を傑出した人物の歴史ではなく、「常民」の知識として系統立てて記録することにかなり成功した国である。

新谷尚紀は日本民俗学を広義の史学としながら次のように述べる。

「最初に述べたように、Japanese Folkloreと名乗ってはなりません。誤解を招くだけです。漢字文化圏ではもちろん日本民俗学、もしくは民俗学でよいと思います。が、欧米文化圏に向けては、これまで正式な英語名称が確定していない状態

ですのでたいへん困っています。いまフランスでの調査のときには、自分の専門はHistore et Ethnologie du Japonといい、History and Ethnology of Japanと説明していて、次いでHistorical Folkloric Cultutural Stadies of Japanといってもよいなどといい、最後には伝承文化学、Traditionlogie Culture,Cultural Traditionologyだなどと言っています。これから日本民俗学はその研究実質とともにその名称も整えて、名実ともに世界に発信できる学問として成長して必要があります」[新谷2011:221]。

柳田自身はよい英語が見つからなかったのか「民間伝承学（Science of Folk-lore）」[民間伝承論:264]と言っている。私は「伝承科学（Science of Traditional Knowledge）」でよいと思う。柳田の意志は新谷の述べるとおり、広義の史学の一部である。筆者にはそうしなくてはならない理由はないので広義の人類学ということにしておきたい[稲村f.c.]。そして、traditional knowledgeをけして伝承と引き離さないように「伝承／伝統的知識」と訳すことを提唱する。

Ⅵ　結論

冒頭で述べたように柳田関係の資料は稲村(2016c)、人類学としての伝承科学(f.c.)については別稿で述べることにする。本稿についての結論を述べたい。

まず、日本においては集合的な知識としての伝承／伝統的知識は柳田国男を中心とする民間伝承の会およびその後継団体によって研究されており、国際的にも誇ってよい研究蓄積がある。その中心的概念であった、「常民」は帰謬法的概念であって実体的な概念ではないが、もはや不必要な概念である。「常民」＝commonから残った可能性は「常」「凡」「共」の知識的体系性の追求である[稲村2016c,f.c.]。柳田國男はフィールドワーカーではなく、学者であり政治運動家である。もしも民俗学がフィールドワークの学と考えるのであれば、それは柳田学とは別の民俗学である（悪いといっているわけではない）。柳田の残した学問的枠組みは国学、民俗学、フォークロア研究などではなく、「民間伝承論」といってよい。それを柳田民俗学というのであ

ればそれは十分役目を終えており、もはや日本史の一部とみるべきである。その上で、もしも folklore と tradition を概念的に分けなければならないとすると、彼によって残された知識体系は「伝承科学」として批判的に継承しながら「伝承 / 伝統的知識」論として発展させなければならない。

史学としての「民俗学」がフィールドワークの学である必然性はないが、「伝承科学」はフィールドワークを必要とする。「民俗学」は柳田の枠組みが残した「史料」を検討する真の意味での「日本史学」かその副産物であった「地域史学」として発展するほうが有益である。本稿によって「伝統 / 伝承的知識」の定義に向けた学際的な議論がなされるようになることを望んでいる。

付記

本研究は文部科学省概算要求事業「自律型島嶼地域社会の創生に向けた「島嶼地域科学の体系化」」（琉球大学国際沖縄研究所・法文学部）「島嶼地域科学の体系化」プロジェクト、および「中国周縁部における歴史の資源化に関する人類学的研究」（研究代表者：塚田誠之）　基盤研究 (A)（平成 27 ～ 29 年度）の研究成果の一部であり、東京外国語大学アジア・アフリカ研究所共同研究員（2015 年度—2017 年度）研究課題名「中国雲南におけるテクスト研究の新展開」（研究代表者：山田敦士）の研究における基礎的研究である。

参照文献

青柳由香

2004 「伝統的知識・遺伝資源・フォークロア—知的財産としての保護の概要」『国際経済法と地域協力』石川明編　信山社 pp.133-176

青柳由香・田上麻衣子

2011 「伝統的知識（TK）に関する問題の所在」『生物遺伝資源へのアクセスと利益配分—生物多様性条約の課題』磯崎博司など編 信山社 pp.194-200（この問題のインターネットリソースと法学文献は同書

を参照）

池田昭

1993 「伝統」『新社会学事典』森岡清美など編 p.1049　有斐閣

伊藤純・松岡薫

2016 「円環する＜民俗学＞的知―学校教育と文化行政の現場から再考する」『現代民俗学研究』8号 pp.1-4

稲村務

1995 「訳語としての『心意』－柳田国男と牧口常三郎」『族』27号 筑波大学民族学研究室　pp.1-14。

2012a「集合的記憶としての系譜―中国雲南省および東南アジア諸国のハニ＝アカ族の父子連名制系譜を事例として―」『琉大アジア研究』11号 琉球大学国際沖縄研究所アジア研究部門 pp.1-54

2012b「民俗翻訳論への覚書－比較民俗学について－」『人間科学』27号　琉球大学法文学部人間科学科 pp.33-50

2012c「民族医薬辞典のなかのハニ族・アカ族・イ族の薬用植物知識の比較―『伝統的知識』をめぐる批判的検討」『琉大アジア研究』11号 琉球大学国際沖縄研究所アジア研究部門 pp.87-134。

2014 「棚田、プーアル茶、土司　―『ハニ族文化』の『資源化』―『中国の民族文化資源：南部地域の分析から』武内房司・塚田誠之（編）風響社 pp.191-233

2014 「中国紅河ハニ棚田の世界文化景観遺産登録からみる『文化的景観』と『風景』」『地理歴史人類学論集』5号　琉球大学法文学部紀要人間科学別冊　pp.23-70

2015a「雲南紅河土司の『近代』―清末から共和国成立後まで―」『琉大アジア研究』12号 琉球大学法文学部琉大アジア研究編集委員会 pp.1-33

2015b「水と馬―清末までの雲南南部における『盆地国家連合』と『山稜

交易国家』—」『地理歴史人類学論集』６号琉球大学法文学部紀要人間科学別冊　pp.41-63

2016a『祖先と資源の民族誌—中国雲南省を中心とするハニ＝アカ族の人類学』めこん

2016b「ハニ族と雲南イ族における薬草知識をめぐるポリティクス—ABS法と非物質文化遺産—」『民族文化資源とポリティクス—中国南部地域の分析から—』塚田誠之編　風響社 pp.101-156

2016c「柳田国男の「常民」概念についての資料的再検討—「日本文化の傳統について」『近代文學』および「常民婚姻史料」「耳で聞いた話」『人情地理』—『人間科学』35 号　琉球大学法文学部人間科学科 pp.1-82

f.c. 「民俗学から人類学的伝承科学へ—柳田国男の『心意現象』『伝説』『常識』論—」

稲村務・村上めぐみ

2014 「北西ラオスのアカ族における植物知識および西双版納州の商品作物市場調査報告」『地理歴史人類学論集』５号　琉球大学法文学部紀要人間科学別冊　pp.89-115

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　pp.17-33

1998 「民俗、風俗、殊俗—都市文明史としての『一国民俗学』」『民俗の思想』宮田登編　朝倉書店 pp.25-47

大塚英志

2004『「伝統」とは何か』ちくま新書

大塚民俗学会編

1972『日本民俗事典』弘文堂

大月隆寛

1992 『民俗学という不幸』青弓社

大林太良

1987 「伝播」『文化人類学事典』石川栄吉など編　弘文堂 pp.506-507

加藤秀雄

2012 「伝承概念の脱／再構築のために」『現代民俗学研究』4号 pp.55-71

川田順造

1993 「なぜわれわれは『伝承』を問題にするのか」

『日本民俗学』193号 pp.15-21

窪田幸子・野林厚志（編）

2009 『「先住民」とはだれか』世界思想社。

小長谷英代

2009 「『残存』からの脱却―アメリカ民俗学の試み―」

『現代民俗学研究』 1号 pp.7-17

佐藤俊樹

2012 「伝統」『現代社会学事典』大澤真幸など編 p.920　弘文堂。

佐藤健二

2000「伝統」『日本民俗大辞典（下）』p.168　吉川弘文館

篠原徹

2003a「総論　越境する民俗の現代的意味」『越境』朝倉書店 pp.1-8

2003b「刊行のことば」『越境』朝倉書店 pp. i - ii

島村恭則

2014 「フォークロア研究とは何か」『日本民俗学』278号　pp. 1 -34。

新谷尚紀

2011 『民俗学とは何か―柳田・折口・渋沢に学び直す』吉川弘文館

菅根幸裕

2014 「風俗史学と民俗学―その分離と邂逅―」『風俗史学』57号 pp.3-23

菅豊

2008 「環境民俗学は所有と利用をどう考えるか」山泰幸・川田牧人・古川彰編『環境民俗学—新しいフィールドへ』昭和堂　pp.109-135

2010 「コーディネーター報告　フォークロア・スタディーズの可能性」『現代民俗学研究』 2 pp.116-118

2012 「民俗学の悲劇—アカデミック民俗学の世界史的展望から」『東洋文化』93 号　東京大学東洋文化研究所 pp.3-53

2016 「『日本』民俗学以前の事—一九世紀イギリスにおける folklore の誕生と日本—」『日本はどのように語られたか—海外の文化人類学的・民俗学的日本研究—』桑山敬己編　昭和堂 pp.267-345

田上麻衣子

2009a「中国における遺伝子資源及び伝統的知識に係る ABS 規制の現状」『東海法学』41 号　pp69-100。

2009b「台湾における遺伝資源及び伝統的知識に係る ABS 規制の現状」, 財団法人バイオインダストリー協会『平成二〇 年度環境対応技術開発等（生物多様性条約に基づく遺伝資源へのアクセス促進事業）委託事業報告書』(2009 年)

辻雄二

2016 「伝統的な言語文化」と＜民俗学＞的知」『現代民俗学研究』 8 号 pp.27-38

徳丸亞木

2013「口頭伝承の動態的把握についての試論」『現代民俗学研究』5 号 pp.15-31

日本国際知的財産保護協会

2008 『各国・地域における伝統的知識の保護制度に関する調査研究報告書』平成 21 年 3 月　ＡＩＰＰＩ・ＪＡＰＡＮ

Noyes,Dorothy

2010　Necessity and Freedom in the Tradition Process.
(ノイズ，ドロシー 2011(2010)「伝統のプロセスにおける拘束性と自由」小長谷英代・平山美雪訳『現代民俗学研究』3号 pp.3-13)

ノイズ，ドロシー 2011(2008)「ハンブル・セオリー」及川高訳『現代民俗学研究』3号 pp.71-79 (Noyes,Dorothy 2008 Humble Theory.*Journal of Folklore Research*,45(1))

平山和彦

2000　「伝承」『日本民俗大辞典（下）』福田アジオなど編 吉川弘文館 p.164

1992　『伝承と慣習の論理』吉川弘文館

俵木悟

2008　「『フォークロア』は誰のもの？―国際的知的財産制度にみるもう一つの『伝統文化の保護』」『日本民俗学』253号　pp.84-99。

福田アジオ

1977　「常民論ノート」『民族史学の方法』
木代修一先生喜寿記念論文集　雄山閣 pp.382-413

1982　『日本村落の民俗学的構造』日本民俗学研究叢書

1984　『日本民俗学方法序説』弘文堂

2000　「土俗」『日本民俗大辞典（下）』吉川弘文館 p.220

堀一郎

1951　「民間傳承の概念と民俗學の性格」『民間傳承』15(9) pp.18-23
日本民俗學會

馬淵東一・宮本延人

1973　「『南方土俗』景印本刊行に寄せて」『南方土俗』1巻 pp.1-8

丸山高司

1998　「伝統」『岩波哲学辞典』廣松渉など編 pp.1138-1139 岩波書店。

三木清

1957(1941) 「伝統論」『哲学ノート』新潮新書 pp.21-30

宮田登

1978『日本の民俗学』講談社学術文庫

山名美加

2002「生命と情報　知的財産権と先住民の知識　遺伝資源・伝統的知識における『財産的情報』をめぐる考察」『現代思想』30(11)

柳田國男

1918 「雑誌は採集者の栞」『土俗と伝説』 1 － 1 pp.1-3 (1979 復刻版)

1968(1928) 「木思石語（一）」『定本柳田國男集』 5 pp.345-353

1990(1934) 「文化運搬の問題」『柳田国男全集』28 ちくま文庫 pp.588-610

1936 「傳統について」『日本文化』10　天理圖書館 pp.3-13

1990(1935) 「郷土生活の研究法」『柳田国男全集』28 号 ちくま文庫 pp.7-244

1990(1934) 「民間伝承論」『柳田国男全集』28 号 ちくま文庫 pp.245-506

n.d.「常民の生活知識」（草稿）『定本』31 pp.505-507

対談（柳田国男・折口信夫・石田英一郎）「民俗学から民族学へ」(1949 年 4 月 16・18 日) 1965『民俗学について　第二柳田國男対談集』筑摩書房 pp.49-86(原載『民族学研究』（1950・2）)

和歌森太郎 1956『日本風俗史（上)』有斐閣

インターネット・リソース

文部科学省「著作権分科会 国際小委員会（第 1 回）議事録 [資料 5] (http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/bunka/gijiroku/009/05041601/005.htm)

日本風俗史学会 HP（http://fuzokushi.jp）

COP3 Decision Ⅲ /14.Implementation of Article 8(j),para.9

Report of the Workshops on Traditional Knowledge and Biological Diversity,Madrid,24-28November1997,UNEP/CBD/TKBD/1/3(December 15,1997)

COP4 Decision　Ⅳ /9/.Implementation of Article 8(j) and Related Provisions,UNEP/CBD/COP/4/10(February 2,1998)

ICC Commission on Intellectual Property,Traditional knowledge associated with genetic resources:Submission to the CBD ABS Technical Expert Group on Traditional Knowledge Associated with Genetic Resources,IOC Document No.450/1046(30 April 30,2009)

「特集：伝統的知識の保護に関する基礎的な考察」『知的財産法政策学研究』13 巻　2006　pp.27-70

(http://www.juris.hokudai.ac.jp/coe/pressinfo/journal/vol_14.html)

CBD の文書

作業文書 http://www.cbd.int/meetings/

締約国会議の各決議 http://www.cbd.int/decisions/cop/

遺伝資源、伝統的知識に関する資源提供国側の国内法

GRAIN, Biodiversity Right Legislation(BRL)

(http://www.grain.org/brl/)

WIPO,　Legislative Text on the Protection of Traditional Knowledge and Traditinal Cultural Expressions(Expressions of Folklore) and Legislative Texts relevant to Genetic Resources

(http://www.wipo.int/tk/en/laws/index.html)

WIPO,　Collection of Laws for Electronic Access(CLEA)

(http://www.wipo.int/clea/en/)

註

[1] 民俗学における「概念」の自明性については大月隆寛の批判がある [大月 1992:113-123]。人類学から見ると、調査者と被調査者が同じ言語で調査研究していることに起因しているようにみえるし、定義をすると仲間を排除してしまうようなことになることも原因かもしれない。本稿が示すようにある概念にかんしては激しい討論になる場合もあるが、基本的にみえる概念について何も議論がなくても学術語みたいに使われている場合もある。本稿が関係論的なアプローチをとらざるを得ないのは、むしろ民俗学の概念の曖昧さをいったん引き受けているからであって、それぞれの語が明確に定義されているのであれば、わざわざこうしたアプローチをとる必要もない。

[2]「伝説」については紙幅と柳田の議論の時期の関係から別稿にした [稲村 f.c]。大まかにいえば、今日名詞としての「伝承」が「伝説」を中心とした柳田のことばで言えば第二部言語芸術のことになってしまうのは、柳田が民間伝承の学を史学に近付ける 1940 年代の学界の動きと関連していると論じている。

[3] 例えば、辻雄二は文部科学省のいう「伝統的な言語文化」という概念と民俗学研究について数人の民俗学者を挙げて「踏まえつつ」とか「に詳しい」とか「○○が先行研究を踏まえて論じている」といった装飾的な引用を散りばめて、特に民俗学ラベルで集められたわけでもない「しまくとぅば読本」などを紹介している。しかしながら、そうした装飾的な引用を除いてみると特に文部科学省の提唱している「伝統的な言語文化」という概念を運用実践している自身の活動を紹介しているだけのようにしか読めない。沖縄の方言の消滅は深刻な状況にあり、学知としての民俗学的知識 (Folklore's Intelligence",) が役に立っているようにはとても思えない。辻が英文に Folkloristic Knowledge と言い換えてごまかしたように、それは沖縄の先達たちが民俗学ラベルに拘わりもせずせっせと集めた言語資料のことを言っている。

[4] 考古学的次元においては、伝播は征服、人間の移動、模倣、教育学習といった側面も考えなければならない。また、柳田の「文化運搬の問題」は、E.B. タイラーの文化論を批判しながら書いていることをよく理解しておくべきである。

[5] 伝統＝伝承＝ tradition を定義するための参考のため他の分野の定義的記述を挙げておく。

三木清 1957(1941)「伝統論」『哲学ノート』新潮新書 pp.21-30

「伝統という語は伝え、伝えられたものを意味している。伝え、伝えられたものとは何を意味するのであろうか。ベルンハイムは遺物 Ueberreste と伝統 Tradition とを区別している」[三木 1957(1941):21]。

「伝統は単に客観的なものでなく、主観的・客観的なものである。過去のものが伝えられるというには、主観的に把握されることによって現在化されるということがなければならぬ。伝えるということ除いて伝統はなく、伝えるということは過去のものを現在化することであり、この行為はつねに現在から起るのである。伝統は行為的に現在に活かされたものであるが、現在の行為はつねに未来への関係を含み行為によって過去の伝統は未来とに結び附けられている」[三木 1957(1941):22]。

「普通に伝統は過去から連続的に我々にまで流れてきたものの如く考えられる。しかしながらかような見方は少くとも一面的である。先ず伝統のうちには連続的でないものがある」[三木 1957(1941):22]。

三木の場合、主観的の強調、連続性は必須条件でない、進化論の否定、創造に必要、身体に沈む。

「Tradition　過去から伝えられ、現在に引き継がれることによって、現在に影響を

及ぼし、あるいは現在の状況を構成しているもの。〈伝承〉（Überlieferung）ともいう。伝統は、伝えられることによって現在まで生きているという点で過去の痕跡としての〈遺物〉から区別される」[『岩波哲学辞典』1998:1138
1139　丸山高司執筆　廣松渉など編]。
「tradition[E,F],Tradition(G)　伝統　ある集団、階層、階級が歴史的に形成し、もしくは受容し、長らく再生産し、共有している一定の思考様式や行動様式をいう。したがって、伝統は、文字や記録によって伝えられた文化の伝承、また、価値判断を伴わない慣習とも相違する。この担い手、たとえば集団や階層の当該社会に占める権力状態いかんによって、保守的あるいは革新的な作用をすることもある。前者の場合には、特に伝統主義とよばれることもある。」[『新社会学事典』1993:1049　池田昭執筆　森岡清美など編]
「伝統という概念は、2 種類の違った意味で使われる。ひとつはヴェーバー，M.. の伝統的行為のように、長く続いてきた定型的な営みをさす。もうひとつはガダマー ,H. の解釈学のように、現在の意味的地平の一部として想起され、活性化される「過去」をさす」[『現代社会学事典』2012:920　佐藤俊樹執筆　大澤真幸など編]。

6「伝承者　民俗調査の聞き書きの対象となる人物のうち、ある社会の民俗を把握するために好ましいと考えられた者。柳田国男の表現によれば、たとえ文字の教育に疎くとも思慮深く感性豊かで、若干の指導能力を具え、幾分の余裕のあった男女で、今まで古い慣行を守ってきた人々の中で聞かれれば語りたいと思う者のことである。」(『日本民俗大辞典（下)』古家 2000:165)
この項目は定義や基準とは見なしがたい。ひどく具体的であり、柳田の民俗採訪テクニックを述べたような感じであり、理想としては理解できるが、少なくとも私はこんな「伝承者」に日本で会った覚えがあまりない。
「文字教育に疎く、口承によっていたというかつての伝承者像も、伝承のあり方が書承からさらに電子情報化されたものまで広がることによって変わらざるをえなくなっている」[『日本民俗大辞典（下)』古家 2000:165]、となっているものの、「伝承」は伝播と違うので、まだ電子情報はあまり考えなくともいいと思う。インターネット空間全体にある前代の知識の学習について「伝承」という語を充てなければならない理由はない。また、ローカルノレッジとしての「伝承」を諦めなければならない事態が迫っているのは間違いないにせよ、伝承が上位世代からの伝達による知識であることはローカリティにとって重要であり、伝承を歴史の補完物と考えることを停止して、電子情報は今のところ排除しておいたほうがよい。問われているのは、「伝承者」として個人あるいは集団を指定しなくてはならない事態であり、和歌森太郎の「3 代続いた」のほうがまだ基準として明確である。この点は伝承母体論とともに別稿で述べる [稲村 f.c.]。

7「伝承という言葉であるが、これは伝達継承の短縮語であろうし、明らかに漢語ではなく和語に相違ない。諸橋漸次の『大漢和辞典』には、伝承の語に漢籍や国文古典からの出典が挙げられていないので「新造邦語」であることは疑いのないところである。筆者は、民間伝承という術語はもとより、伝承の語もまた柳田の造語ではないかと推察するのだが…」[平山 1992:23]。
「さて以上にのべてきたことを加味しながら、ここで筆者なりに伝承というものの輪郭をひとまずまとめておこう。これまですでに指摘してきたごとく、伝承は、伝承の当事者にもとづいて分類した場合、口頭伝承および動作もしくは所作伝承の二つに分けられる。そして双方とも基本的には行為なのである。前者の口頭伝承は、語る・聴く、後者の動作・所作伝承は、動作・所作あるいは行動を見る、という方式でそれぞれ伝達継承されるからである。しかし、空間的な伝達継承は伝播の範疇

に属することであって、伝承は世代間における伝達継承である。したがって伝承を大まかに規定するなら、上位の世代から下位の世代に対して何らかの事柄を口頭または動作（所作）によって伝達し、下位の世代がそれを継承する行為だと考えられるのである」[平山 1992:32]。

もちろん、平山のこの見解には異論があり、「伝承」という語は古くから日本の古文書にみられる。そうすると、柳田の造語ではなくなるのかといえば、そうともいえないのは本稿で示すように、柳田が「民伝」という明らかな造語を一旦用いたことで訳語としての意識が働いていたことが理解されよう。重要な問題は古くからある語であった場合、「伝達・継承」の略ではなくなるということであるが、柳田が traditio を「譲る」という意味の tradere から派生した語であることを理解していたとすると「伝達・継承」の含意を持たせたかった意図があったともいえる。そうだとすると、元来は他の諸科学に示さねばならなかった「伝承」概念についての平山の卓見ということだと思う。いずれにせよ、この問題は柳田を無視してでも、民俗学が明確化すべき課題であって、本稿では一般的に民俗学で通用している説ということで十分である [cf. 徳丸 2013:15 cite 平山 1992]。

8 『現代民俗学の視点』の刊行のことばで「この生活世界のなかで根生いの存在として思われているのが、「民俗」や「伝承」である。この根生いの存在そのものも大きな疑義に晒されているが、さらに「民俗」や「伝承」が「伝統」や「文化」という言葉で装飾されて商品として再生産される動きも問題となっている。私たちが生きる現代は、記憶と一体化した歴史が終焉し、意図的に「記憶の場」が創設・収斂されている時代ともいえる。このとき、この装置を装飾するのが、「伝統」や「文化」である。私たちの知りたいのは「伝統」や「文化」といった殻を剥ぎとった「生きる方法」としての「民俗」や「伝承」である」[篠原 2003b: i - ii]。

9 特に菅豊の企画したシンポジウムでのドロシー・ノイズの訳文でも菅は「伝統」という語を使わせようとしている。「伝統のプロセスにおける拘束性と自由」（原題：Necessity and Freedom in the Tradition Process）と訳されたこの論文の Tradition Process を「伝承」ないし「伝承過程」と訳しなおした上で、「伝統」と「伝承」を入れ替え、「民俗」を「フォークロア」に戻して訳文全体を読み直してみよう。「伝承の過程における拘束性と自由」と言われれば、私たちは日常的に前代から「伝承される」なにものかに拘束されているとは感じるが、文部科学省のいう「伝統」とかフォークロアにはたいして拘束されていないことに気が付くであろう。この論文は Tradition に我々が「伝承」と感じる部分について述べているのである。菅は次のように訳文について述べている。「先に述べたように、ノイズ氏が使う necessity という語は難解であった。それは、大きく２つの文脈で用いられていたと、私は理解する。１つは「必要性」と訳すことができる文脈である。かつての民俗学が取り扱ってきた社会では、経済的にも政治的にも社会的にも「必要」という状況から民俗が生成され維持されてきたのだが、そのような状況が自由となり、充足されるにあたって、民俗の生成や伝承される意味は希薄化したのである。しかし、民俗はすべてが自由になったように見える新しい社会＝現代においても生成、あるいは再喚起される。そのきっかけとなるのがもう一つの necessity の訳語で、私自身の理解では、それに「不可避性」とか「拘束性」「制限性」といった訳語をあてることにした。それは、自由に見える社会で勃発する拘束的状況、制限的状況において起こる民俗文化の再喚起という問題である」[菅 2010:117]。

筆者の理解ではノイズは living folklore といった表現を否定したことでもわかるように folklore ではなく tradition process を主張している。つまり、tradition は今も我々を拘束しながらも未来に向けて自由に選択されるものであり、拘置所にすらあ

るなくならない知識だと言っているのである。ゆえに、tradition を「伝統のプロセス」ではなく「伝承」または「伝承過程」と訳してみると「伝承における必要性と自由」あるいは「伝承における拘束性と自由」のいずれかの訳だと内容を反映しているように思える。菅のいうような「民俗文化」= forklore の再喚起などではない。ノイズが言いたいのは folklore という概念よりも tradition の原義に戻ってそれを伝達のプロセスと見なすことであり、tradition を静的なものではなく未来志向の概念として捉え直す事をいっている。それは日本語では「伝達継承」の略としての「伝承」と呼ぶにふさわしい。また訳文 [ノイズ 2011(2010)] には訳し落しがあるなど他にも問題は多々ある。

[10] 実際、tradition をどう訳すかは柳田以後の翻訳の一つの悩みであり、follore も含めて、「民間伝承」、「伝統」、「伝承」、「民俗」という語のうち、文脈と訳者の立場に応じて和訳が作られてきたことは否めない。

[11] 例えば、『現代民俗学研究』誌の8号は「円環する＜民俗学＞的知」（伊藤純・松岡薫）という特集であるが、英文タイトルだけみても「＜民俗学＞的知」の英文タイトルは "Folklore's Intelligence",Folkloristic Knowledge、「民俗学」は Folklore,Folkloristics だったりする。特集の概念設定は諮られていたのであろうか。本誌の終章は全体に「おわりに」「むすび」「むすびにかえて」だったりする。「結論」と書けない論文はそもそも「論文」ではないというのが「現代」の国際的な人文社会科学の常識である。

[12] これについて、菅豊はフォンデス（Charles James Willam Pfoundes）という人物の『扶桑耳袋』(1875刊)がより早い [菅豊 2016] としており、それは柳田の誤認といってよいが、ここでは当時の柳田の認識の確認という意味で書いており訂正せずにおいた。

[13] 柳田國男は1948年9月に民俗学研究所においてなされた座談会で次のように発言している。

「大藤 ｛時彦｝　その頃、フォクロアといふ言葉を用いて居りましたか。
柳田　いつ頃から使ひはじめたか、はつきり覚えてはゐないが、少くも確かフレイザーよりも前ではなかつたかとおもふ。フレイザーは、民俗學に對してあまり親切でなく、不満に思はれる事があつたと、高木敏雄君が教えてくれた。
關 ｛敬吾｝『石神問答』の中に『民俗學』といふ言葉が出てゐますね。
和歌森｛太郎｝　その事については、私もしばしば言つた事があります。手紙の中で使つて居られたと思ひます。
大藤　確か、二ヶ處ほどでした。
柳田　それは高木君ではなかつたか。
關　　たれか民俗學者で、扱つた人はなかつたらうか。
柳田　私も忘れた。それは民俗學の歴史に書かなくてはならない事だね。
　　この言葉をはじめたのは折口君ではなかつたらうか。
折口 ｛信夫｝　いいえ私は…（笑声）」[柳田など対談　1949:27]

「民間伝承の学、民俗学等と呼ばれているが、まだ日本では誤解も多く、適当な名とも思われないために、私は当分フォークロアと呼ぶことにしている」[柳田 1990(1934)　文化運搬の問題 :596]

「民俗学というのは惜しい言葉ではあるが、我々はこれを避けなければならない。少なくともその内容が純化せられ、ある程度の協同が得られるまでは、民俗学という語は日本語にならぬ方がよい。それにこの学問は今日まだ組織だった『学』ですらもないのである」[民間伝承論 :236]

「それというのが初期のフォクロアは、その国元においても非専門家の好事の学で

あり、また甚だしく古代探究の興味に偏して、綜合をあまりにも遠い未来に期していたからであって、その一部の綿密な調査ぶりだけを見て来た者が、なるほど人民の風俗の学問だから民俗学かと、思ってしまったのも無理はないのである」[民間伝承論:275-276]
「フォクロアという一つの英語は、実は分家の米国においてですらも、あまり珍重せられないほどの新語であった」[民間伝承論:277]
「日本では将来完成すべきフォクロアの学問を、ぜひとも民俗学と訳そうという説があるならば、それは私は反対しない。またその範囲が旧い二三の国 {英独仏:筆者} よりも広くなっても趣意さえ一貫していれば結構だと思う。ただ一つの条件はこれと一面の類似をもち、しかも方法と本質を異にするエスノロジーを『民族学』と同音で訳しては困るということである」[民間伝承論:278]
特に民間伝承の会を日本民俗学会に改称した時、柳田は次の反応をしたという。「日本民俗学会と名乗ることに柳田國男は必ずしも積極的でなかったとされる。1949年3月1日に折口信夫が柳田國男を訪れ、民間伝承の会を日本民俗学会とすることを進言したという。それに対して、柳田國男は反対し、怒って二階に上がってしまった。そこで折口は「これで決まりました」といったというエピソードが残っている。柳田は折口の提案を怒りながらも黙認したのである。学会を名乗る必要性を感じていたということであろう」[福田 2009:219-220, 新谷 2011:153-156]。
「常民の生活知識」（草稿）
「日本に民俗學といふ言葉の生れたのは、明治の終りか大正の始め、人でいへばまだ四十幾つの若さだが、奇妙なことに誰が名付親であつたかも確かめ難く、又その輪郭もしばらくははつきりしなかつた。岡正雄君の民俗學概論といふ書物の出版された昭和二年などが、少なくとも一つの區切りであらうと私は思ふ。この本は今でも相應に廣く知られ又讀まれて居るが、是は英國のフォクロア協會が、會の内外の同志にこの學問の意義性質、又方法を説き示さうとした『フォクロアの手引』といふべきものゝ飜譯なのだから、これで先づ民俗學といふ新語の方向は一定したことになり、事實またそれとやゝ異なる意味にこの名を用ゐようとする人は段々になくなつて來た。
但し今日になつてよく考へて見ると、この對譯の統一といふことは、果して一國の學問のために、利益であつたかどうかが聊か心もとなくなつて來る。…（略）…それ故にもし民俗學を日本のフォクロアのことだときめてしまはうとするならば、其前に必ずフォクロアの内容が國によつて一様でないことゝ、殊に我々の今に持傳へて居るものなどは、品も分量も又存在のし方も、よほど本元の國とはちがつて居ることを、知つて居なければならぬのである。…」[柳田 n.d.]。

[14] 『民間傳承』という柳田の編集で日本民俗学会から出ていた雑誌において、宗教学・人類学よりの学問的背景をもつ堀一郎の苦悩は、この時の表紙のタイトルが「民俗學の方法」であるにもかかわらず本文のタイトルが「民間傳承の概念と民俗學の性格」になっていることでもわかる。つまり、堀は「民俗学の方法」を書くように依頼されていたのに「民間伝承」を概念化しながらそれを「民俗学」に位置付けることになってしまったと推察できる。この時代の背景には学会全体が制度的に日本史よりになりつつある中で当時の機能主義を排してまでも、自身と民俗学の目的に対する理論的立場を文化進化論の術語である「残留」(cultural survival) にまで後退させなければならなかったことに対する迷いであろうと思われる。そのためか堀は結局は「民間伝承」という語を捨てずに、それを概念化しようとしたのである。
堀一郎 (1951) の読み方について、徳丸亞木は宮田登とともに「伝承というものを、それを伝え継承する主体との関わりとして把握しようとする志向性は、民間伝承を

慣習体としてではなく底を流れる心理過程としてとらえる堀一郎の主張とも重なる」[徳丸 2013 cite 堀 1951,cf. 宮田 1985 cite 堀 1951:407] と読んでしまっている。この論文の重要な点は「個人に接近した」「心理過程」などではなく、タイラーの「残留」(survival：今日は「残存」と訳す）理論の再評価を特に宗教学の成果に引きつけて、史学としての民俗学のなかに位置付けることにあることはもう少し宮田が中略とした部分や引用箇所以外を読むとわかる。この点、福田アジオの読み方に同意する [福田 2009:245]

堀が「民俗学」よりも「民間伝承」という語を使ったのはむしろそれをひろく人文科学一般に位置付けるためにタイラーにまで戻したのであろう。残存理論は文化進化論であり、「個人に接近した」主体的な過程でも、「心理過程」でもなく、高桑守史の伝承主体論とは結びつかない。結局、堀が「民間伝承」という語を使ったのはこの残存理論のためであり、この意味での堀の伝承概念は今日では否定しておいてもよい。柳田の「残留」概念とはやや異なる [稲村 f.c.]。しかしながら、新谷尚紀が堀のこの論文を評して「とくに伝承論の視点に立ってサーヴァイヴァルズ survivals という概念の有効性を再提起した点は重要でした。これを残留とか残存とか遺存などと翻訳したり理解するとまちがいがおこります。伝承や継承と理解すべきです」[新谷 2011:163] というのは強引な解釈であり、survivals は「伝承」に含まれてもよいが同じではない。

[15] アメリカ民俗学における folklore という語についてのスティグマについては小長谷 (2009) の各所で説明されているし、菅（2012）にも詳述されている。

確認しておきたいのは、少なくともアメリカ民俗学での folklore/traditional knowledge の関係性は日本民俗学の「民俗」／「伝承」とは全く異なり、互換性はないということである。

[16]「新大陸」といっているのは特にスペイン語圏の中南米のフォルクローレ（folclore）の用法が「表現的なもの」のニュアンスが強く、先住民の主張とともに国連などの国際機関で重要な位置を占めるからであって、北米だけの主張ではないことをいうためである。

[17] 中国政府の少数民族文化保護に名を借りた中薬資源の独占戦略であることについては稲村（2016b）を参照していただきたい。2016年8月に台湾総統蔡英文は台湾原住民に対して侵略者としての漢人を代表して陳謝を表明した。それによって ABS 法の可決が予想され、それに乗る形で中国政府が ABS 法に乗り出す可能性が高い。日本でも TPP が可決されるとこの方向性が知的財産の問題として議論せざるを得なくなる状況が差し迫っている（2016年10月30日現在）。本稿の内容は2015年10月11日に日本民俗学会年会（於関西学院大学）で口頭発表しているが、コメントのほとんどはこの ABS 法の問題とは無関係であった。民俗学者がこの事態について用意する必要がないのだとすれば、人類学を中心に進めて行くしかない。本稿が稿を急いでいて民俗学に対して少しく挑発的なのはこの時局のためである。

もとはといえば、本稿は前門晃先生（自然地理学）の退職記念に用意したもので当初は「生物多様性」の問題を中心に書くつもりだった。問題が中国から日本に広がるにつれ、柳田国男の伝承論を扱わざるをえなくなって少々「不自然」なものになってしまった。これからは前門先生に見倣って体を鍛え自然に親しむようになりたいものである。前門先生におかれてはいつまでもお元気でご活躍されることを心より祈念しております。ありがとうございました。