

民俗学における個と社会

—二十世紀初めのフォルク論争を読み直す— (2)

河野 眞

On the Individual and the Society as Principles of Folklore — A Study of the ‘Volk-Dispute’ in the German Folklore Circle in the beginning of the 20th century (2) by Shin KONO

Abstract

The present paper, continued from the former one, deals with how the ‘Volk-Dispute’, which began with Eduard Hoffmann-Krayer’s public lecture, ‘Volkskunde als Wissenschaft’, in Basel (Switzerland) in 1901, provocatively worked on the contemporary Folklore Circle.

II. His argument couldn’t but immediately face a careful criticism by Adolf Strack (1860–1906), Professor of German Literature in Giessen. While he indicated that there were a few logical contradictions in the definition ‘Vulgus in populo’, the group of the human beings as the research object of the Folklore, Strack emphasized some ideas observed in the romantic school like the ‘Volksleben’ (Folk-Life) and ‘Volksseele’, (Spirit of Folk Society) as well as ‘Gemeinschaft’ as a basic form of human society — it would be worth noticing that Strack adopted this sociological concept which was proposed concerning the basic form of the human societies by Ferdinand Tönnies (1855–1936) in 1887. Strack so early gave a neoromantic connotation to Tönnies’ concept.

III. Strack’s criticism let Hoffmann-Krayer, who replied without delay, repeat his persistent thought — the human society with its own manners and customs were formed basically by the assimilation of the persons with weak individuality toward the ones with the strong individuality. In order to express that Hoffmann-Krayer manifested a proposition that ‘the folk spirit doesn’t produce, but only re-produce’. This is a proposition which became well-known from this time on. This answer was encountered again by Strack’s inspection, in which he went so far as evidently to reveal his atavistic viewpoint close to the romanticists of the 19th century, among whom the Grimm brothers were representative persons attaching importance to the existence and activities of the mysterious ‘Spirit of Folk Society’.

II アドルフ・シュトラックの批判

ホフマン＝クライヤーの1901年の講演が翌1902年に公表されるや、たちまち反論が返ってきた。論者は、ギーセン大学のゲルマニストで古典文献学を専門とするアドルフ・シュトラック

ク (Adolf Strack 1860-1906) であった。当時は大学などの研究・教育機関に所属して民俗学に関心を進めた人々にはゲルマニストが多かったが、この場合には、人脈的な繋がりもあった。これより少し前にホフマン＝クライヤーの師のドイツ語学者オットー・ベハーゲルがギーゼン大学に移籍しており、それが機縁になってヘッセンにおいても方言や口承文芸を中心にした民俗学の気運が起きたていたからである。またそれをいち早く吸収したのが若い同僚のシュトラックであった。シュトラックが創刊したのが「ヘッセン民俗学報」で、それ以来今日にいたるまでドイツ民俗学の中心的な機関誌となっている。その創刊号においてシュトラックは、ホフマン＝クライヤーの講演論文を論評した¹⁾。

シュトラックは、先ずホフマン＝クライヤーが〈学問としてのフォルクスウンデ〉のために〈フォルク〉という概念を定義しようとしたことは多ししながらも、中身については既に出発点から混乱をきたす要素をはらんでいるのではないかとの疑念を投げかけた。すなわちホフマン＝クライヤーはフォルクスウンデの対象としての〈フォルク〉には、ポプルス (国民) とヴルグス (下層民衆) の2つの異なった意味が合わせ持っているとしたのであるが、シュトラックはそれにこう切り込んだ。

最初のパラグラフでの設問の扱い方は、その解答がさらに次の疑問をかきたてるという種類のものである。すなわちフォルクは私たちの学問が取り組む課題であるが、そのフォルクとは第一にはヴルグスのことであるというなら、第二には何を想定すればよいのか。フォルクスウンデとはフォルクストゥームリッヒ (民衆的・土俗的) な伝承をとりあげるものであると言うなら、それはフォルクスウンデとはフォルクスウンデであると言っているに過ぎない。フォルクステュームリッヒな伝承とは何であり、どこにその本質があるというのか。…… (さまざまな研究対象を) 単に数え上げても^[補注1]、この問題は解決しない。〈プリミティヴな物の見方〉という表現 (これは随所でフォルクステュームリッヒな伝承と同じ意味で用いられているが) も、ただの言いまわしではないのだとすれば、さらに説明が必要であるように思われる。

[補注1] 前稿 p. 204/205 (研究対象の設定) におけるホフマン＝クライヤーの行論を参照。

そしてホフマン＝クライヤーのポプルスとヴルグスの区別を批判して、独自の観点を対置した。

ただひとつ明確になされている解答はフォルクスウンデとは何よりもヴルグスをあつかうものであるとの説明であるが、これは間違っている。今日のヴルグスは、一千年前にはポプルスであった。メルゼブルクの呪詞や迷信にかんする当時の司祭たちの多彩な

報告によれば^[補注2]、それらは、今日も生きている呪文類や古い習俗の痕跡とまったく符号するのであるから、フォルクスウンデの分野に属するのである。それゆえヴルグスとポプルスとの分離は、文化発展の結果、はじめて生じたのである。

[補注2] メルゼブルクの禱詞 (Merseburger Segen) は19世紀半ばにメルゼブルクの大聖堂で見られた10世紀半ばに記された2種類のまじないを指す。ひとつは止血を願うものでヴォーダンなどの北欧神話の神にすがる文言がふくまれ、他のひとつは戦争の捕虜から解放されるためのもので同じく北欧神話のフレア女神が詠み込まれている。論者によってはその実修は6世紀あたりまで溯るともされる。参照、*Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII-XII. Jahrhundert.* (3. Aufl.) Hrsg. Von Karl Müllenhof und Wilhelm Scherer. Berlin 1892. Nr. XXXa, b.; *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*, begründet von Oswald A. Erich und Richard Beitzl, 3. Aufl. 1974, S. 553f.

これを見ると、ホフマン＝クライヤーが民俗学の対象となる人間の種類を〈ヴルグス・イン・ポプロ〉(国民のなかの下層民衆)という限定をおこなったとき、その対象となる人々を低く価値づけたと見て、それへの反発がはたらいているのが分る。実際、ホフマン＝クライヤーがその言い方で表現しようとしたのは、民衆ないしは国民のなかの通俗的な(洗練されていない)人々、あるいは庶民といった意味であった。すなわち国民という社会全体を包含した集団概念のなかの知性や感覚の働き方において低い次元にある層序を指そうとしたのである。ドイツ思想を貫いてきた知的・精神的な区分(それはしばしば社会的階層とも重なる)で言えば、教養の度合いが低い人々、非教養層である。さればこそシュトラックは、ヴルグスという語彙が必然的に併せ持つ低次性をその価値付けの低さから救おうとしたのである。シュトラックの論述を追ってゆくとそれが段々あきらかになるのであるが、少し先取りして解説すると、次のような脈絡である。すなわちシュトラックは、フォルクスウンデの対象となる人々が教養において低い人々であることは認めながらも、その人々は、過去にはおいては決して低い位置にあったのではないと言う。その意味は、過去においては人間の集団には一体性があったが、それが今日まで特別の変化をきたさずに継続した形態がヴルグスであるというのである。そしてその教養という区分はルネサンスによって生じたとも言う。ちなみにこういうフォルク観は、シュトラックだけのものではなく、19世紀後半のドイツ思想のひとつのパターンと言ってよいところがある²⁾。

以上を論じた上で、シュトラックは、もうひとつの疑問を呈する。教養人と非教養人の区分は果たしてそれほど截然となしうるのであろうかという問である。

今日でも、教養人であると非教養人の区別なく、少なくともその存在の一部は、私たちフォルクスウンデにおいてあつかうフォルクに属している。最高級のホテルとなれば、ヴルグスは精々メイドとして出入りするにすぎないが、そうしたところでも部屋のナンバーから13の数字は除かれている。またX 枢密顧問官夫人は、13人の人間がテーブルに

就いたがために神経を病む。同じく Y 教授夫人は、ラーン溪谷へピクニックに出かける日取りが7月13日であると知るや、参加を断る。あるいはフランクフルト市の建築課は市議会の同意を得た上で、家主の希望通り家屋ナンバーから13を削除したといったこともある。このようにフォルクスウンデは、ヴルグスだけでなく、さまざまなところで同じ現象を見聞する。また別の例を挙げると、私の友人の地裁判事は、散歩の途中で蹄鉄を見つけると、それを幸運をもたらすものとして一も二もなくポケットに入れる。それどころか彼の夫人は蹄鉄のコレクションまでもっている。これらは、農家の厩舎に蹄鉄を打ちつける風習と同じくフォルクスウンデの材料である。これらから隔たった観念世界の人でも、復活祭やクリスマスの祭りを思い浮かべる。つまり貴族も乞食も同じ伝承的なクリスマスの祭儀に参加するのである。それどころかクリスマス・ツリーは都会から田舎へ広がった風習であり、今なおすべての田舎にまでは行き渡っていない。子供の世界も、フォルクスウンデが精力的に取り組むべきものであるが、ヴルグスに分類するのは躊躇される。もっともこの点については、ホフマン＝クライヤーも気になったらしい。……であるから、その調子でヴルグスの範囲を広げてゆくと、〈フォルクスウンデとは何か〉という問にたいして彼があたえた解答は何ひとつ事態を明らかにするものではない。今日のフォルクスウンデにおいては、変わった概観を呈するものを収集することに熱心であるが、異なった時代、異なった身分、異なった年齢の人々のあいだで同じ現象が生起することその本質において把握することが大事であろう。

たしかにこの論述には、一般的な見地からすると、民俗学の対象設定について基本的な問題を含んでいるところがある³⁾。さらにシュトラックは、ホフマン＝クライヤーが執着したもうひとつの課題についても、頭から疑問を投げかけた。実は、これも目下の問題を別の面からみたものなのである。

第三パラグラフの、血統民俗学と一般民俗学の対置も私にはもうひとつ分かり難いものの、正しいところがないわけではない。フォルク血統 (Volksstamm) と、法則ないしは原理を対置させるのではなく、むしろ種々の自然的なゲマインシャフト形態にある精神的な総体的な生を把握することが大事である。すなわち、性別による結社、血統、フォルク、諸民族、人類が順番に並んでいるのである。発展史的・心理的自然の法則を認識することが、フォルクスウンデの最終の課題である。これというような集団については、いずれもそれぞれにちがった扱い方がもとめられよう。純粋な描写、比較、歴史的な発展や心理面からの解明などである。最も高度な考察ではそれら諸々の方法が統一されよう。しかし著者が、このパラグラフでは2種類に分けているのは適切と言える。すなわちフォルクスウンデに重要なのは、人間のゲマインシャフト (Leben menschlicher

Gemeinschaften)の生き方を解明すること、また総体個性 (Gesamtindividualitäten)を認識することであるとされ、さらにまた個別から法則へ上って行くことが大事であるとされる。

この箇所は議論の絡み合いや擦れ違いのモデルとして見ても面白い。というのは、ここでシュトラックは、ホフマン＝クライヤーの説明には遺漏があるとしながらも、基本的な筋道では珍しく肯定しているからであり、またそれにもかかわらず両者が類似した表現で言わんとする意味が微妙に食い違っているからである。ホフマン＝クライヤーの場合は、先に引用したように、たとえば古代ギリシア人のあいだでの風にたいする多種多様な俗信がどのようであったかを明らかにするのは血統民俗学であり、それらを航海技術の問題として合理的に把握すること、すなわち〈フォルクストゥームの自然科学的解明〉が一般民俗学の課題であるとされた。他方、シュトラックがホフマン＝クライヤーのこの文脈に読んだのは、個々の集団をさらに包含する大きな社会の法則であった。したがって、個別の現象から更に進んで、その奥にある一般的な社会の法則を問うという方向では、両者の考察は重なっている。しかしその内容は異なる。ホフマン＝クライヤーの場合は、それは合理的で普遍的な法則でなければならなかった。それにたいして、シュトラックは大きな社会が、その一般性にもかかわらず〈総体個性〉を持つとの説明をほどこしているように、個々人に備わる性格にも喩えることができるような独自の性格をもつというのであった。またそれがフォルクスクンデの対象であると言うのである。

ところで少し横道になるが、シュトラックがフォルクスクンデの対象となる一般性のある社会を〈ゲマインシャフト〉と呼んでいることにも注意を払っておきたい。周知のように社会の構成原理としてゲゼルシャフトとゲマインシャフトの2種類の区分がなされたのはフェルディナント・テンニエスの『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』においてであった。この社会学の古典的著作の意義を、有機的で自生性の強い共同体であるゲマインシャフトに学術的にスポットライトを当てた故とみるか、それとも近・現代の社会構成の原理と本格的に取り組む上からゲゼルシャフトの概念内容が考察されたことにあるとするかはともかく、ドイツ社会においてこの著作が人気を博したのは前者に傾いた理解によってであった。その点では、大学などのアカデミズムにおいては概して不遇であり、生涯を通じて批判精神を失わなかったテンニエスの意図とはすれ違ったかたちで評価が高まっていった面がある。ちなみに『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』は1887年に初版が出たものの、第2版はようやく1912年であった。しかし1926年には既に第7版を数えており、その評価が高まっていった過程は、第一次世界大戦を挟むドイツ社会の混迷のなかで、過去の有機的な共同体への回帰の心情とそれを背景に進行したフェルクキッシュ運動などの反動と重なっているところがあった。その問題自体はここではとりあげないが、シュトラックが1902年に早くもゲマインシャフト

の語彙をキーワードとして用いたのは、そうした流れの兆候のひとつと言ってよいところがある。もとよりその語彙の使用がテンニエスを踏まえてのものであることも疑えない。ちなみにテンニエス以前においては、たとえばグリム兄弟が着手した『ドイツ語辞典』のこれらの語彙を載せた巻号（1897年）の記述によっても、ゲマインシャフトは、はるかに一般的な語彙であるゲゼルシャフトとほとんど同義だったのである。またそれだけにテンニエスが両語彙の使用における微細な差違に注目したのは、語学的にも興味深いものを含んでいる⁴⁾。

- ・ かくしてゲマインシャフトの用語によって、その後一般的に認識されるようになる有機的で自生性の強い社会をシュトラックは名指し、それをもってフォルクスウンデの対象としたのであるが、同時にまたホフマン＝クライヤーも本来それを言わんとし言い得ないでいるというように論を進めたところから、議論はやや混乱をきたした。実際は、ホフマン＝クライヤーの場合は、社会それぞれが個性に類したものを持っているというような考え方はなされていらない。その当否や善し悪しはともかく、ホフマン＝クライヤーには、社会や集団が主体の性格をもつことがあるという視点が驚くほど希薄なのである。それはもちろん、人間社会の諸現象の主体は個体以外にはありえないという強い前提から来ているのである。したがって、集団が主体になり個体に喩えることができるような性格や位置と帯びるということもホフマン＝クライヤーにおいては問題外であり、個体を超えて確実な対象となるのは、一般法則だけであった。そうなる以上、個々の社会で異なった特色をもつというものではないはずであり、その点ではその法則は自然法則に接近することになるが、ホフマン＝クライヤーはそういう脈絡で理解されることは、これまた肯んじなかった。他方、シュトラックの場合は、個体を超える社会自体が一種の個性をもつのであるから、その社会の法則は自然法則ではなく、社会的な性格のものはずである。ところがシュトラックは、個々の社会がもつ固有の性格をもってむしろ自然法則に近いものと言ってもよいとまで考えた。そのあたりの混迷を映しているのが、文化人類学に傾斜した法学者 A. H. ポストの命題の評価である。ポストは〈エスノロジーの結果から言えば、個々の人間の心理活動は、……特にそれがフォルクスレーベン（共同体の生き方）において動く限り、自然法則の枠内にある〉という見解を示していた。つまりポストはフォルクスウンデの対象となるような集団的な人間活動は自然法則と言ってよいというのである。これをホフマン＝クライヤーは、人間の集団とは千差万別の人間の集まりであるという視点から否定し、シュトラックは正しいとするのである。

さらに（ホフマン＝クライヤーは）……一般民俗学の諸問題を説くところでは、ポストの説との対決を長々と続けてまったくの混乱に陥っている。ホフマン＝クライヤーは、ポストの論考からもっと学ぶことができたはずである。その論考は、細部は別にすれば、明晰であり、論理も首尾一貫している。ポストがとりあげた主たる問題は、フォルクス

レーベンが、自然と同様に法則に支配されているのか、それとも個々の個体の計測不可能な恣意によって決まるのかという問いであった。ホフマン＝クライヤーはその論考の最後の個所で強調字体を多用しながら、フォルクスレーベンの諸現象は一般法則に還元されると述べているのであるから、本質的な問いにおいてポストの観点に与しているであろう。そうすると、そもそも何のためのポレミックであろうか。

・またホフマン＝クライヤーが一般論とは裏腹にスイスの民俗学を標榜することにたいしては、現代の国家の境界をもって民俗の境界とみなすのは如何との批判をおこなっている。この批判はその限りでは的を射たところがあるものの、歴史を遙かに溯る部族の伝統などへの回帰のニュアンスも無しとはしないところがあり、それまた問題を含んでいる。

ところが第四パラグラフでは、この認識がまもられていない。血統民俗学の課題についての詳細な説明が特徴的である。その最後の問題は特定の血統の〈特殊な独自性〉の解明であるとするなら、そうした特殊な独自性が存在することが前提である。しかしその舌の根も乾かないうちに、この血統のままとった基本性格を想定するのは不適切と言うほかない。そこで見るからにおかしな矛盾を著者はおかすことになる。つまり著者はスイスに注目するのだが、フォルクスクンデにとっては政治的なまともりは偶然の所与にすぎず、学問の出発点にはなりえないのである。

このように両者ともに主張に舌足らずの点や見落としや遺漏があり、また横道に逸れたりもしているが、こうした応酬を通じて、議論は次第に核心に近づいてゆく。シュトラックは、ホフマン＝クライヤーが重視する個体のあいだの差異の問題に自らも言及した。

ホフマン＝クライヤーは、〈フォルクの教養が低くなればなるほど個性の強度は弱まり、一般的で通念化された観念をもつ〉と言う。しかしこの漸進的な等価性は要するに原初的なものであって、ホフマン＝クライヤーの言うような順応 (Assimilationsprozess) などではない。誰もが〈特殊な個性をもっている〉というのは正しいが、それはどんな動物にも、植物にも、それどころか一枚一枚の葉にも当てはまる。そこで問が起きる。そうした個体の活動範囲はどの程度で、またどの程度の強さで表出されるのか。フォルクスレーベンは、私たちが学問的に把握するところではどこでも、判で押したように等しく、また同じ結びつきを示す。それは、精神的な大衆生活 (Massenleben) が表現される形式である。儀礼と行事 (Sitte und Brauch)、言語、芸術・宗教に自己をあらわす個体の能力も欲望も、まだそこには存在しない。個々人は、全体のなかに無意識に、また自己がその一部である大衆としての反抗を起こすこともなく、おさまっている。それは、

それぞれにちがった子供が（その嗜好が後に大きく分かれることになるが）、同じ歌や遊びに興じているのを見ると、一様ならざる諸個体がこの初期の年齢にあつては互いに順応している（後にはその固有性を獲得してゆくのにたいして）のではなく、それは単に始めは誰もが似ており、後になって始めて明確な個性を形成するようになるということなのである。フォルクスレーベンもこれと同様である。ホフマン＝クライヤーは論難しているが、ポストがその論考（Globus Bd. 59, S. 290）において次のように言うとき、それはまったく正しいのである。〈個体の感覚、感情、思考は、文化人類学の観点に立つと、フォルクスレーベンにおいて表出される全体の心理的活動の分枝なのであって、その全体の小さな一部分だけが個体に意識されるのである。〉

すなわち個体間の差異は、成長に伴ってようやく一定の意味を帯びるようになるのであるが、それは逆に言うと基底には均質なものが存在し作動しているということである。しかもそれは存在そのものにかかわるものであるだけに大きな意義を帯びるものとされ、それに比べると個体の差異は表層的なものにすぎないということになる。またその考え方を伸ばしてゆくと、人間が共同体として生きるときの法則は自然科学の法則と同一ないしは近似しているのではないか、という見方に行き着く。事実、シュトラックは、そう言っても構わないと言明する。

自然科学の対立物であることが、文献学者を嘆かわしいような動揺と不明瞭に追い込んだ。フォルクスクンデの研究者こそは、今日の自然研究の最新成果に注目しなければならぬ。なぜならそれ（＝フォルクスクンデ）は、自然科学と精神科学の間にあるからである。フォルクやマス（大衆・群集）の生き方（Volks- und Massenleben）は純粹たる自然生命（Naturleben）から個性すなわち意識的な精神生活（Geistesleben）へ移行する段階である。

ところでシュトラックがこれほどまでに自信に満ちた論を展開したのは、フォルクとは何か、またフォルクスクンデとは何かについて、彼なりに確固たる考え方があったからであった。しかもそれはすでにドイツの思想史のなかで地歩を得ていたものでもあった。それはフォルクスクンデの思想的な源流であるグリム兄弟のフォルク観である。しかもシュトラックは、ポストの見解までも、グリム兄弟の理論の現代的な表現というような読み方をするのである。

……ひとつ確実に言えるのは、フォルクスクンデは、ナイーヴで無意識的なマス生命（Massenleben 群集の生き方）をあつかうのであるが、それは、暫時その決定的な意味をつよめてきた個体による後世の意識的な思考や産物とは対蹠的である。その変化は当然

のことながら、突然起きたのでも、一様でもないので、文化フォルクのそれぞれにおいて、この2種類の精神状況の移行階梯と推移はきわめて多様なのである。フォルクスクンデは、その両者に常に注意を向ける。ヤーコプ・グリムはすでにこれに気づいていて、1810年にこう書いた。〈フォルクその全体 *das ganze Volk* のなかには、形成にかかわる人間の反省によってその場所を占めることになる諸々の事物によって息づくものの多様性が、ポエジー（ならびに人間—ミュレンホフの言い方によれば、人間も加えてよいが）の歴史の上に輝いている。またそれを認識することだけが、私たちに、その内奥の血管をその錯綜した様子に至るまで窺うことを可能してくれる。そこに見えるのは、偉大な単純が後退して姿を隠すなかで、人間が、かつて神と共になしとげた営為の後に、今度はそれ（＝偉大な単純）を自分の力で明るみに出そうとしている様子である^[補注3]。〉かくしてフォルクスクンデは、—こう言ってもよいであろうが—広大な文献研究すなわち *studium humanitatis*（人文研究）の上巻なのであって、人間のすべての個性の表出を解明する営為がそれに接続し、またそこに胚胎するのである。最古の人間の状態、それは部分的には私たちのものでもあるが、またそれを生み出した最高のもの、すなわち真正の *documenta humanitatis*（人文事実）としての宗教や芸術の起原、それらは、これがどれほど人間の学問にとって可能であるかを明るみに出してくれる。ホフマン＝クライヤーも、その論文の最後でフォルクスクンデの最高の問題はプリミティブな思考を学問的に突き詰めることであると述べているが、同じことを言っているのかも知れない。彼と多くの点で距離をおいたのちに、その目標で一致することは私の喜びである。

[補注3] 原文に次の出典表示がある、Jacob Grimm, *Über den altdeutschen Meistergesang*, Göttingen 1811, S. 5

シュトラックの批判は、ホフマン＝クライヤーが民俗現象を個体と個体の関係に分解してしまった結果、民俗現象を統一性のあるものとは見えなくなってしまうことを突くことから始まった。それが時としてホフマン＝クライヤーの論理的矛盾の指摘につながっていることは疑えないが、両者の論争はそれだけにとどまらず、もっと根本的な立脚点の違いをはらんでいた。またそれは、グリム兄弟において一頂点を形成する19世紀のロマン派主流との距離の問題でもあった⁵⁾。シュトラックもまた20世紀始めの知識人として、ホフマン＝クライヤーと認識を共通するところがあったが、さりとてロマン派の民俗観を全否定するには躊躇した。また躊躇する程度では止まらず、議論が進むに連れて、ロマン派のフォルク観の現代における絶対的な擁護者という性格を強めていった。その様子は、もう一度繰り返された両者の応酬を通じて見紛いようがないまでになる。

Ⅲ. エードアルト・ホフマン＝クライヤーとアドルフ・シュトラックの再度の論争

シュトラックの批判を受けて、ホフマン＝クライヤーは反論を書き送った。シュトラック・それを自己の主宰する「ヘッセン民俗学報」の第2号に掲載したが、そのさい反論にたいする再度の批判を併せて掲載した。この応酬は短いものであるが、両者とも率直かつ簡潔に自己の主張をおこなっている。それゆえ見解の相違だけでなく、両者の立脚点の思想史的な背景も鮮明になってきたところがあった。またこの段階で、ホフマン＝クライヤーが有名な命題〈フォルクスゼーレは生産せず、再生産するのみ〉を表明したことによって、学史上のひとつのエポックともなっている。

[ホフマン＝クライヤーの反論]⁶⁾

アドルフ・シュトラックの反論のタイトルは、「フォルクスレーベンのなかに自然法則があるというのか」となっている。議論を〈単なる言葉の応酬に終わらせないために〉として、具体的にモデル・ケースを想定して論議を再開した。とりわけ、多くの人々によって共有されている何らかの伝統的な思念や行動、すなわちフォルクスレーベン (Volkslieben) について、その実例を挙げた。

それではフォルクスクンデの一分枝である迷信を例にとろう。スイスのある地方では、葬式のときに馬が方向を変えたり嘶いたりすると、参列者の誰かがまもなく死ぬという迷信がある。この見方の生成には2通りの経緯が考えられる。ひとつは、ある葬儀にさいして実際に馬が目立ったしぐさで方向を変えて嘶いたことがあり、その不思議な行動に超自然なものがみとめられた。まもなく葬儀に参列した人のなかに死者が出たため、二つの出来事が関連づけられた。そしてそれが口伝えに広まり、どこでも通用する迷信になっていったという脈絡である。第二は、動物の予兆感知能力を経験的に知っている誰かがそれを見聞き、馬の行動を死に関連づけたところ、判断力が信頼されている人でもあったので、信じこみに傾きがちな周囲の広い世界にひろまったというものである。最初のケースは、現実に見聞された具体的な出来事からの抽象であるが、この場合にはまた〈遠く離れた異なったフォルクにおいて自然発生的でプリミティヴな観念が同時に起きる〉ことを私は否定しなかった。他方、後者のケースでは、特定の個人の影響力である。このどちらの場合も、無意識あるいは意図なく生起する自然法則の出来事ではない。

これは変哲もない民俗現象の一例で、これだけでなくはいけないというものではない。無限に多彩な伝承の任意の一例である。では多くの人々に共有されている伝承において、それを

成り立たせている本質的な脈絡とは何であろうか。

ここでは、弱い個性の強い個性への順応の他にどう考えることができようか。

アドルフ・シュトラックがこの命題を誤解して、人間はそうした場合には自分の個性を放棄するが、それは〈後に自己の特性を再び獲得するためである〉としているのは、まったく不可解である。事實は、私が既に明言したように、人間は誰もが個性をもち、それが感情に反映されるのであるが、非自立的な分子はその表出においてより強い分子に依存するのである。〈感覚世界における心理的営為〉については、個性の個性による示唆 (Suggestion) が起きるのであり、その示唆は、影響力を受ける側のマス (大衆) の教養が弱ければ弱いほど、高まり、また示唆されたアイデアがマス (それが子供であろうと大人であろうと) に気に入るものであれば、その示唆は全き実現をみる。ちなみに、弓を発明した天才が誰であったかは私たちには知る由はないが、この武器が自然法則のもとに本能的に成立したのではなく、個体の精神活動によって出現したことは疑いようがない。しかしその発明がひとたびなされると、正に啓示しながら、最初は発明者の周辺だけであっても、次第に広がってゆき、その結果、今日みるように弓の使用は、自然民族の生活におけるほとんど自明のことがらとなったのである。

次にホフマン＝クライヤーは、自分が用いた幾つかの術語について説明をほどこす。そしてその個所で、ホフマン＝クライヤーは、決定的かつ有名な命題を立てて、この一連の論争におけるいわばクライマックスを作りだした。

以上の説明で十分明瞭と思うが、なお理解の便のために、私が個体起源を仮定しながらも、なお〈フォルクスゼーレ〉や〈個性グループ〉や〈一般的作用因子〉を語ることにしても言い及んでおきたい。

私は、フォルクスレーベン (共同体の生) はフォルクスゼーレから、ちょうど木に実が成るように (もっともこれは自然法則ということになるだろうが) できあがるとは考えていない。そうではなく、フォルクスレーベンは、いったん個体において発生したあと、広大なマスに受け止められる。フォルクスゼーレは生産せず、再生産するのである。しかしその再生産がなされる方法、すなわちあれこれの観念が巨大なフォルクスマッセ (フォルク大衆) に広まってゆく動因、言い換えればそれらが変化してゆくモチーフがあるわけで、それを私は〈一般的作用因子〉と言ったのである。

フォルクスゼーレ (Volksseele) とは、ドイツ思想における独特の概念である。Seele は spirit や esprit に対応する語彙であるが、人間の心理や心理様態を指す言葉だけに、本来、多義的

である。その上、フォルクと結合したことによって、それは一層重層的な意味を帯びることになった。ちなみにフォルクスレーベンとフォルクスゼーレの関係について言えば、フォルクスレーベン（共同体の生）は共同体の成員が共有する観念や行動類型（したがって民俗現象を含む）指しており、他方、フォルクスゼーレは、その背後にあってそれを可能にする根源の力を指している。そしてそれをキーワードにしたのはグリム兄弟を頂点とするロマン派の文芸研究者たちであった。ここで批判的に言及される〈木に実が成るように〉という生成のイメージも、グリム兄弟が、フォルクのあいだでの詩歌や言い伝えの成立にかんして好んで用いた種類なのである⁷⁾。それを熟知した上での否定的見解の表明であることから、ドイツ系の知識人としては、まことに果敢な意思表示となっている。要するに、グリム兄弟以来のロマン派の見解を真っ向から否定したのである。それゆえホフマン＝クライヤーにとっては、フォルクスゼーレは不可欠な概念でも、絶対的な意味をもつものでもなかった。一般の傾向にあわせての使用にすぎないが、その場合でも、フォルクスレーベンの根元にはたらく力といった意味ではなく、個体が集まって集団を作ったときに、そこには作用する特殊な心理的運動、すわなち集団心意といった意味であり、しかもそれは個体の可能性をマイナスの方向にせばめたものなのである。それゆえまた、フォルクスゼーレは究極の原因でも、根本概念でも、〈原理〉でもない。それはもっと高度で抽象的な概念の下部概念にすぎない。それゆえ同じくフォルクスゼーレという言葉を使っただけでも、シュトラックとはまったくすれ違うのである。以下のやりとりは、それを踏まえていると理解が容易になるはずである。

これ（＝個体に起因する何らかの観念がフォルク大衆（マッセ）に広まって改変されてゆくこと）はまた、フォルク研究者が勘案しなければならない〈一般法則〉でもある。アドルフ・シュトラックは、こう言っている。〈ホフマン＝クライヤーは繰り返し述べ、論考の最後でも隔字体で強調しているのは、フォルクスレーベンの諸現象は一般法則に還元されるということだが、そうであれば彼は本質的な問いにおいてポストの観点に与しているのである。〉もし私の言う〈一般法則〉がポストの〈コスモスの大法則〉と重ねられることを私が予想していたなら、私はむしろ〈原理〉という言葉を使っていたことだろう。ちょうど言語史において語彙分裂や音韻変化や意味変化などの原理がみとめられるように、フォルクストゥームにおいても物の見方における差違や変化や新形などがあるだろう。これらの諸現象は、沼沢にイグサが生え、荒野にエリカが育つように、自然法則を作用因子とするのではなく、個体から個体へとあらわれる個体心理の諸要素を作用因子としている。

またこれまでも何度も繰り返されてきたことだが、個体の差異についても改めて力説がなされている。

100人の人間が同じ行動をすることがあるのは、まさに自然法則とは逆である証拠と言える。10本のリンゴの樹があっても、2本の樹と雖も形も数もまったく同じように実をつけることはない。10頭の雌馬がいても、まったく同じ2頭の子馬が生まれることはない。であればなおさら、2人の人間がまったく同じであることはありえないわけだ。これについては、アドルフ・シュトラックも賛成している。それならどうして更に進んで、それにもかかわらず100人の人間が同じ迷信にとらわれたり、同じ祭りをおこなったりするときには、その細部では順応による同一化が起きているとの結論にいたらないのであろうか。どうして彼は、〈生の表出における個体の近似化というより、むしろ個体の類似性〉などというのであろうか。……どうして、それほど自然法則にこだわるのであろうか。

もっとも〈ヴルグス・イン・ポプロー〉の定義については、シュトラックの側の矛盾を指摘して、その追求に正面から答えるのを回避している。

……アドルフ・シュトラックは、フォルクスクンデがなによりも〈ヴルグス・イン・ポプロー〉にかかわるということに反論した。それは、今日ヴルグスである人々も千年あるいはもう少し前にはポプルスであったからというのである。よろしい。しかしだからとて、今日、フォルクスクンデの対象が何よりもヴルグス（私は都市のプロレタリアートだけでなく、農村の人々も含めているのだが）にもとめられることをどうして妨げられるのであろうか。……

次の点もこれまでの繰り返しであるが、そこでフォルクスクンデの対象となる人間の種類を等級的に劣っているとといった見方を隠さず、また〈プリミティヴ〉の語彙を用いていることに、改めて注目しておきたい。

ところでアドルフ・シュトラックは〈ヴルグス〉に異論を唱えているだけでなく、フォルクスクンデがヴルグスだけを相手にするものとして非難している。たしかに指摘された通り、数字13の迷信や縁起物としての蹄鉄、またクリスマス・ツリー、さらに復活節の卵が教養ある人々のあいだでも、ヴルグスのあいだでと同様にみとめられる（アドルフ・シュトラックは枢密顧問官夫人や地裁判事を挙げている）。そんなことは私には百も承知だった。それゆえ私は〈本来の原初的なフォルクストゥームを映しているのは、第一にはヴルグス、すなわち低次元で、プリミティヴな思考をし、個性の貧弱なfolkである〉と書いたのであった。これはアドルフ・シュトラックがその論考『フォルクスクンデ』（Hess. Bl. S. 150）において〈文明化されたヨーロッパの諸国家においてフォル

クスクンデはその関心を向けるのは第一には農村民衆 (bäuerliche Bevölkerung) である」と記しているのどこに根本的な違いがあるだろうか。農村民衆 (bäuerliche Bevölkerung) という概念は、私の言う〈ヴルグス〉よりもさらに狭く、フォルクスクンデの膨大な対象がその枠外にそれてしまうのである。

.....

アドルフ・シュトラックは、フォルクスクンデが専らヴルグスにかかわるのでない証拠として、子供の遊びを挙げた。たしかにそれは正しい。しかし、低次でプリミティブな教養段階にあるフォルクは、しばしば子供っぽいとの比較をされきたのではなかったか。子供と無教養フォルクは、両者とも未だ個性が明確になっていず、自分たちの物の見方に適ったものには簡単に順応する (sich assimilieren) という限りでは、研究者にとっては等価である。

フォルクスクンデの対象のなかには、たしかに高次・教養の社会層序のなかで成立したと思われ、またそこで保持されてきたものがないわけではない。例えば、社交遊技とかカード・ゲームなどをそれに含めてことができる。それらは、あるものば騎士社会のなかで、あるものは都会において成立したと考えられる。そうした事象は、いわば境界領域に位置していることを、私は先の論考において示しておいた。……

[アドルフ・シュトラックの再批判]

以上のようなホフマン＝クライヤーの返答は、さらにアドルフ・シュトラックの再度の批判を誘った⁸⁾。最初の批判が遠まわしであったのに較べると、ホフマン＝クライヤーの遠慮のない物言いを受けてであろう、今回はすこぶる率直である。

私とホフマン＝クライヤーとの対立点は、フォルクスレーベンには自然法則が作用しているのかどうかという点にあるのではない。……これはホフマン＝クライヤーがポストの命題を特筆したことから、それをめぐって立場の違いができてきたのだが、それよりもむしろ問題は、私たちがフォルクスクンデにおいてかかわるのは、個体の所産なのか、それともマスの所産すなわちフォルクスゼーレの所産であるのかという点にある。私は後者であると考えており、ホフマン＝クライヤーは前者なのであろう。……フォルクスゼーレは作りださず、それは作り変えるのであるという。では、フォルクスゼーレの概念にはいったい何が残るのであろうか。

シュトラックから見れば、フォルクスゼーレは本来フォルクスレーベンの根元にある原理なのであるから、ホフマン＝クライヤーの命題にこういう反発をするのは当然であろう。そもそもフォルクスゼーレの意味を理解していないと言うことにもなる。そこでこういう追求

がなされる。

ある種の精神的所産については、その生成を個体のイニシアティブに還元するのが不可能であるからこそ、その概念（＝フォルクスゼーレ）が形成されるに至ったのであり、またかかる観点に立つときにのみ、その概念は正しく用いられることになる。

またそれを敷衍するためにシュトラックは言語に言及する。

それが最も納得のゆくのは、言語の領域におけるできごとである。言語が、個体ないしは諸個体の恣意的で意識的な発明であるといったことを、今日、誰が支持するであろうか。

これだけを取り出すと、まことに奇妙な見解に聞えかねない。言語が人間に共有されることの因由となれば、民俗学の成立根拠などとはレベルの違った問題である。ところがドイツ思想には、こういう脈絡において言語とは何かという論議がなされてきた系譜があった。またそれを勘案すると、アドルフ・シュトラックの立脚点もさらに鮮明になってくる。それは他ならぬグリム兄弟の言語観であり、さらに溯るとヨーハン・ゴットフリード・ヘルダーにも行き着くところがある。ちなみにヤーコプ・グリムは『ドイツ語辞典』（1854年）の序文において〈私たちの言語と文芸を除いて、他に私たちが共有しているものがあるだろうか〉と問いかけて、フォルクと言語の両概念を一体のものとして理解することを定着させたのである⁹⁾。かかる伝統に立てば、フォルクを論じるにあたって言語の本質論にふれるような言及が起きることには無理からぬものだったのである。

そしてホフマン＝クライヤーがフォルクスクンデを遂行するにあたっての基本的な姿勢に反発する。もともとホフマン＝クライヤーの表現には、民衆学ないしは民俗学の意味でのフォルクスクンデに取り組む者に相応しくないような自らの学問対象を貶めるような物言いがみとめられたが、アドルフ・シュトラックはこの再度の批判においそれをとがめた。最初から言いたかったことでもあろうが、亀裂が明らかになったところで踏み切ったのであろう。

フォルクスクンデはヴルグスをその対象とするのではない。そもそもヴルグスという言葉には、教養人の傲慢が反映されている。フォルク研究者なら、敬謙な心情を備えているところから、そんな語彙を用いるはずがない……

またグリム兄弟を中心とする先人たちを上げて、その流れの上にそれを位置づけた。その行論を見ると、結局、シュトラックの立場はロマン派のフォルク観の延長上にあり、むしろ

当代の状況のなかでそれを死守しようとするのが分かるのである。

私は、フォルクを過小評価し、諸個人を過大評価するといった誤ったフォルクスクンデの理解には反対だが、そうした理解にも根拠があるのは事実である。それはホフマン＝クライヤーに限られるものではない。《ナイーヴな見方には、諸々の状態と運命は、傑出した諸個人の営為の直接的な成功と映る。この理解は、一連の出来事あるいは精神の所産をただひとりの創造的人格に還元することができればできるほど、いよいよ満足ゆくものと感じられる。精神生活の全体をこうして個体化しようとする衝動は、もっと進歩した考察のなかにも入り込んでいる》とは、ヴィルヘルム・ヴントの指摘である^[補注4]。人々の活動圏内での強い個性的な精神活動は、またフォルクの活動に多かれ少なかれ伝播してゆく。迷信は愚かでフォルクはヴルグスであると映るのは、合理主義の知性主義的・個人主義的な古い見解である。またそうした物の見方は、個人を知ってフォルクを知らず、また言語も詩歌も信仰も法制も、才能ある個体の恣意的な創作であるとみなすのである。そういう物の見方を根本から克服したのがヤーコブ・グリムであった。しかし学者の世界では、それが今日またもや頭をもたげているように思われる。今更言うまでもないが、18世紀にフォルクスクンデが芽生えたのは、他ならぬそういう物の見方に対抗してであった。なぜなら、それは、実に杓子定規ややりかたで、あらゆるフォルクスクンデの土台を掘り崩しているのである。[注記 ホフマン＝クライヤーがそういう物の見方を杓子定規におこなっているのを、私はきちんと見ている。]

.....

個性的な精神活動と自然現象のあいだには歴然とした違いがあるが、そのあいだを媒介するかのように中間に位置するのがフォルクの生き方である。またそれが自然現象と近似している（同一ではなく）ことは、昔からその観察者の注目を惹いてきた。すでにゲーテがイタリアにおいて〈諸民族の儀礼〉(Sitte der Völker)に取り組み、人間社会が自然と芸術(Kunst 人工)の中間にある形成体であるとの認識をおこなっていた。(Goethe, Naturw. Schriften [Sophienausgabe]. VI. 132) グスタフ・フライタークも、〈フォルク力(Volkskraft)は、根源力の暗い衝動と常にかさなっており、その精神活動には、植物の種粒から茎や葉や花を作り出す自然力の静かな営みと驚くほど符号するところがある〉と述べている。さらにH. リールはフォルクの自然史を書いて、フォルクの展開における自然法則を好んであつかった。そしてごく最近ではヴィルヘルム・ヴントが、ゲマインシャフトの所産が生成することをあつかって自然法則的な動きを指摘した。それはたんなる比喩ではなく、フォルクスレーベンが本能的で無意識的に推移することへの認識にほかならなかった。ちょうど自然界にはそのままのかたちでは存在しない純粋な水が0℃で氷になるように、典型的な農民（これはリールの表現だが）はその属する集団の

儀礼や物の見方に規定されているのであって、むしろ水の場合以上に、意思をもたない帰属と言ってもよいくらいである。2本のリンゴの樹が〈形も数も同じ実をつける〉ことがないのと同様、2つの祭り（たとえば教会堂開基祭）は、異なった村のものであるにせよ、同じ教会堂の異なった年の催しの場合にせよ、細部までまったく同じということとはありえない。迷信の現われ方も、その都度その都度、個性的なニュアンスをおびているのであるから、そうした偶然的な取るに足らないヴァリエーションを度外視して、自然のなかにもフォルクスレーベンのなかにも、典型・法則性・本質・一致点を把握することに努めればよいのである、

[補注4] 原文に次の出典表示がある、Wilhelm Wundt, Logig II, 2, S. 32ff. und Deutsche Rundschau, Bd. 68, S. 201ff.

このように見ると、エードアルト・ホフマン＝クライヤーとアドルフ・シュトラックシュトラックの立脚点の違いは明瞭である。両者ともフォルクス Kunde とは何か、またそのときのフォルクとは何かという問題に取り組んでいる。しかしこれまでの推移から見えてきたように、白紙で議論がなされていたのではない。改めて議論を振り返ると、ホフマン＝クライヤーの言葉づかいは、民俗学の研究者という触れ込みからは違和感を催させるようなシニカルな口吻がたかまっていった面すらあったが、それも一皮めくれば、ロマン派の重圧から脱出せんがための自己暗示めいた極論の側面があったと見るべきであろう。しかしまたそういう無理を犯していることは、議論が本来この課題を扱う上で必要な深みまで達していなかったことを意味し、それゆえ論争の行く末が暗いものとなる素地をふくんでいたのである。

注

- 1) Adolf Strack, *E. Hoffmann-Krayer, Die Volkskunde als Wissenschaft*. In: Hessische Blätter für Volkskunde. 1 (1902), S. 160–166.
- 2) かつてはフォルクという均質な集団形成があり、そこにルネサンスによって教養という区分原理が成立したというのは、ロマン派の美学理論家フリードリヒ・テードオル・フィッシャー(1807–1887)がすでにその『美学』において力説していた。すなわちフォルクスリート(民謡)の場合の〈フォルク〉とは何かについて、次のように論じている。〈それは、諸々の身分を、富や権力や権利や生業や品位だけでなく、意識のすべての形式においてまで区分してしまう、かの教養 [ビルドゥング] なるものが立ち現れるまでは、国民総体のことであった。詩歌にたいする見方にも差違はなかった。農民も手職者も貴族も聖職者も王侯も、同じ歌謡に魅了された。ところが区分が浸透した今日、フォルクは、国民のなかの精神的手段—自己自身と世界の意識的・媒介的な把握としての教養が培われるのはこの精神的手段を通じてであるが—から排除された部分のことである。しかもかつては、この部分がすべてであった。それは実体にして母なる大地であった。教養ある諸身分も、その上で生長し、やがてこれを後にしたのである。〉(Friedrich Theodor Vischer, *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*. 3 Tle. 1846–57, §891)

- 3) 日本でも、民俗学の対象としての人間の種類を定義することが課題として意識されながら、必ずしも明確な結論には達しなかったという経緯がある。それは特に柳田国男の〈常民〉の概念をめぐる論議が紆余曲折したことによく現れている。柳田国男自身がこの問題には苦慮したらしく、多くは〈常民即ちごく普通の百姓〉あるいは同義語を重ねて〈凡人常民〉とか〈常民大衆〉などと表現していたが、概念の境界を問われた場合には〈皇室の方々〉も含まれると拡大した説明をほどこすなどの揺れ動きがあった。参照、福田アジオ『日本民俗学方法序説——柳田国男と民俗学——』（弘文堂、昭和59年）p. 202-235（第4章「常民概念と民俗学」）、杉本仁『“柳田学”における「常民」概念の位相』（後藤総一郎編『柳田国男の学問形成』白鯨社1975年所収）、梶木剛『柳田国男の思想』第IV章「常民という概念」（勁草書房1989）
- 4) Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887. なお始めはこの両語が対立的なものではなかったことは、グリのドイツ語辞典でも分かるが、これについては、次の社会学事典を参照、R. König, *Fischerlexikon Soziologie*, S. 92. またテンニエスのこの対立図式がポピュラーになったのは1918年以後で、その後さらにイデオロギー的に先鋭になっていったことは意味深い。これについてテオドル・ガイガーによる次の解説に注目しておきたい。〈ゲマインシャフトは善なるもの、また神の直接の創造物であり、これにたいしてゲゼルシャフトは悪にして、人間によって構成された作り物で、そのなかでは諸個人は結びつきをもたず、たがいに対置しているのである。この有機的で自生的なゲマインシャフトは、細胞としての家族から、紐帯的な結合体を経て、最高に位置するフォルク全体にまで実現されている。ゲマインシャフトはその形態はさまざまながら、ヴァイマル共和国に欠けているもの全て、すなわち統一性、力強さ、安全性を約束しているように見えた。フォルクにゲマインシャフトを見ようとする叫びは、巨大ゲゼルシャフトの実感のある反発であり、ゲゼルシャフトのこの形態に耐えられないという個体の不能の表現であった〉(Theodor Geiger, *Demokratie ohne Dogma*. München 1963, S. 18)。なお邦訳では次を参照、テンニエス『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』重松俊明訳ならびに解題—『ドイツの社会思想』(河出書房新社 昭和41年)所収
- 5) ロマン派と総称される思潮のなかでも関係者の見解には差違があり、たとえばアーヒム・フォン・アルニム (Achim von Arnim) は、グリム兄弟とは違って民謡においても個性や個体の表現意志の要素を重視した。
- 6) Eduard Hoffmann-Krayer, *Naturgesetz im Volksleben?* In: *Hessische Blätter für Volkskunde*. 2 (1903) S. 57-64.
- 7) グリム兄弟の詩歌論や言語論には植物の生成の比喩が多いことについては、次の論考を参照、Karl-Eugen Gass, *Die Idee der Volksdichtung und die Geschichtsphilosophie der Romantik. Zur Interpretation des Briefwechsel zwischen den Brüder Grimm und Achim von Arnim*. Wien 1940. S. 38. またこれと並んで、養ったり水をあたえたりする比喩のグループも注目してよい。
- 8) Adolf Strack, *Der Einzelne und das Volk*. In: *Hessische Blätter für Volkskunde*. 2 (1903) S. 64-76.
- 9) J. Grimm, *Kleinere Schriften*. Bd. 8, S. 304. またこれと同種の発言としては、次のような言い方が一再ならずなされている。〈真正の、それ自体で生産的な均衡は、たゆむことのない創造的言語精神の力のなかにある。その言語精神は、巣にこもる鳥のように、卵を生み落としたあと再び新たに孵化をする。その不可視の支配力を詩人や文筆家は、高揚と感動によって感得するのである。〉(J. Grimm, *Kleinere Schriften*. Bd. 8, S. 36f.)