

民俗学における個と社会

——20世紀初めのフォルク論争を読み直す——(5)

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 (5)
by Shin KONO

Abstract

The present paper, continued from the former four, concludes this survey of the ‘Volk Disputes’ debated by folklorists in Germany in the early decades of the 20. Century, and Adolf Spamer’s criticism of Hans Naumann and Hoffmann-Krayer’s answering comments. Spamer, who as Professor of Berlin University, was to lead the German folk study, carefully examined Naumann’s theory, which distinguishes the dualism of folk culture. He also supported Naumann’s concept of the ‘sunken culture’ that is asserted to be originally produced in the upper society, and presented the issue of the ‘primitive Gemeinschaftskultur’ (primitive community-culture) which he claims dates back to prehistoric or ancient times. According to Spamer, the ‘primitive’ factors have no historic character, rather they present the general basic constitution of human beings, and each person controls those basic elements within him to become a more or less sophisticated member of society. Therefore, everybody is completely different from each other, but, at the same time, it is not impossible to postulate some groups of human beings whose members are similar in their psychological, physical and social attitudes. Spamer emphasized that there are many types of ‘lower’ groups, and each group adopts the cultures originated in the ‘upper’ class and reproduces them in its own way. Then he investigate, as examples, several themes common to specific groups such as the tattoo custom among the sailors in the north German ports and the development of greeting cards that originally functioned as a kind of talisman in the Middle Ages, and so on. Viewed in this way, Spamer, insisted, folklore could be regarded as a sort of social psychology.

Hoffmann-Krayer also participated in the debate, re-iterating his thoughts on the main problems of folk-lore: the crucial point of folk culture, which is inevitably a collective culture, lies in the assimilation of individuals with weak personalities to those with creative ones. He therefore criticizes Hans Naumann’s deviational view with the concept of the ‘primitive Gemeinschaftskultur’ — the a priori common culture.

A general survey of the ‘Volk dispute’ over two decades leads us to recognize a continuous swing in thinking between two poles: the principle of individualism, and the idea of the human community as the mother of folk culture. The former owes its heritage to the Renaissance, and the latter to the Romantic School. The most influential Volk-disputants in Germany did not succeed in overcoming their obsession with those two principles until they became involved in the fatal wave of rising Nazism.

VIII. アドルフ・シュパーマー

A. アドルフ・シュパーマーのナウマン批判

次にとりあげるのは、ハンス・ナウマンの論説への批判である。ナウマンの著作は当時の話題作であったために、それに言及したものは多いが、そのなかでナウマンを最も真剣に読み緻密な検討を加えたのは、次の時代に民俗学の中心的な担い手の一人となったアドルフ・シュパーマーであった。その「フォルクスクンデの原理をめぐって——ハンス・ナウマン『ドイツ民俗学綱要』への所見」(1924年)は分量的にも40ページという本格的なもので、批判の対象をつぶさに読み込んで検討するだけでなく、そこに自己の解決すべき問題の考察をからめており、すこぶる良心的である¹⁾。それだけ真剣な読み方をされたことは、ナウマンも嬉しかったらしく、1929年の第2版の序文において、〈無数にあらわれた批評のなかで、最も意義深く、問題をきわめて適切に指摘していたのはアドルフ・シュパーマー氏の論文であった〉と特筆した²⁾。シュパーマーはやがてベルリン大学の教授としてドイツの民俗学界を指導することになるが、その俊秀がそこまで真剣にハンス・ナウマンを取り上げ、自己の進むべき方向を探り出すがにすることが、ナウマンの著作が当時の民俗学界、さらに世評において享受していた位置を示している。

しかし今日、突き放して観察すると、シュパーマーの極めて良心的な姿勢は、却って違和感をあたえるところがある。ナウマンの著作は、そこまで大仰な扱いを受けるほどレベルの高いものとは思えないからである。しかし当時の評価は違っていらしい。シュパーマーは、人間と社会の発達をめぐるハンス・ナウマンの歴史区分を、ジャンバッティスタ・ヴィーコやオーギュスト・コントと並べるところから論じはじめた³⁾。

……ナウマンの基礎になったのは、エーミール・デュルケーム学派の最近の理論的成果である。これは人間精神の一般的な発展は、非知的、言い換えれば完全には論理的ではなく神秘的な集団表象に満たされたプリミティブな精神性の段階があり、それが次第に論理的・個性に枝分かれした先端文化に発展するという考え方であって、また後者はいわゆる文化民族のなかの精神的上層において顕現する。この発展線は、技術・文明の進歩と結合した3つの階梯を経過する。それは、ヴィーコによれば、神的・英雄的・人間的という3段階の文明区分であり、コントでは、全人類の知的発展について3段階の法則が立てられた。同様にナウマンは、精神様態のエポックとして、知性がゲマインシャフトを圧倒するようになるまでの過程を3段階に区分した。第一は絶対的にプリミティブな様態で、それはジプシーにおいてみとめられる。第二は農業的にプリミティブな様態で、それは今日もなお農民に体現されている。第三は英雄的なプリミティブで、これは戦士が支配した時代の特色となった。

そうした古典的な指標だけでなく、当時の有力な諸理論をも引き合いに出して、シュパーマーはハンス・ナウマンに迫ろうとした。リュシアン・レヴィ＝ブリュールの他、フェルディナント・テンニエスのゲマインシャフトの概念、ナウマンがテイラーとフレイザーのアニミズム理論を部分的に取り入れたこと、さらにナウマンにおける民族学と生物学への関わり、さらにドイツ語圏の民俗学との関係では、一連の論議の発端となり、またそれらをつなぐ糸でもあったホフマン＝クライヤーの見解とそれと親近なヨーン・マイヤーの歌謡研究などである。それらを挙げてナウマンの理論形成を丁寧に再構成したあと、シュパーマーは、2つの疑問を投げかけた。ひとつ目は、個別事象を〈プリミティヴな共同体文化〉と〈沈降した文化物象〉のいずれに属するものであるかを弁別することは果たして民俗学の本質的な目標設定であり得るのか、である。これには、具体的な現象が問題になる場合、それらが実際にプリミティヴな共同体文化と特定することが容易ではないことも関係していた⁴⁾。

先ず次の疑問が起きる。素材をそのように出自に即して、すなわちプリミティヴな共同体文化かそれとも文化的な先端グループの沈降した文化物象かという観点から分解することが、ナウマンの言うようにフォルクスクンデの主たる研究目標なのであろうか、それともそれはむしろ第一段階の目標という程度にすぎないのではなからうか。……

宮廷あるいは市民社会の流行文物の広範なフォルク諸層の言葉・習俗・事物・イデオロギーに沈殿したのを跡付けることはそれほど困難ではないことも多いが、もうひとつの〈プリミティヴな共同体精神〉の浸透は一般的に言って把握するのは難しい。……

ナウマンが沈降した文化物象を呈示するときにはほとんどの場合は納得がゆくが、プリミティヴな共同体文化財として挙げるものは、たいてい疑わしいし、またまったく間違いと思われるものもある。

第二の疑問は、ナウマンが、プリミティヴな共同体を、生物学から借用したイメージで説明しようとしたことへの批判である。その箇所は先に引用したが、それは当然にも、プリミティヴな共同体として農民存在を理解することへの批判に延びていった。

さらにナウマンにおいて怪しげと思われるのは、ナウマンがプリミティヴで個性を欠いたゲマインシャフト（彼はこれをフォルクと一致させているが）の主要な代表者として農民を挙げていることである。そのさい問題になるのは、ドイツ農民の本質などということをどの程度まで言うことができるのか、またそうした一般化を地域ごとの差違がどの程度まで破っているのかであり、これらはまったく顧慮されない。

さすがにアドルフ・シュパーマーは、農民を押し並べて同じ鑄型にはめる見方に疑問を呈し

た。農民は、その不可避的な土の縛りや社会的拘束性のゆえに一様な相貌を呈すると見え勝ちであるとしても、実際には各種の差異があるはずではないかというのである。ましてやそれはプリミティヴという概念で括れるものではないとも言う⁵⁾。

狭く厳しい規則の生業ゆえの土への縛りと協同性のゆえに農民存在は、その生き方の外面やイデオロギー的なスタンスにおいて差違に乏しい存在類型となっているとしても、それらすべてはプリミティヴィテートとは無縁である。

さらに、ナウマンが農民の行動様式として指摘した群れの存在様式や行動形態にも、疑問呈した。それは、農民だけにみられるのではなく、都会生活者や知識人においても観察される現象であるという⁶⁾。

蟻のように市場へ出て行く農民の群れに、理性とリアルな経験に則った秩序感覚ではなく、意味の乏しい群れの模倣衝動を見るときも、それと親近な光景は大都市の駅頭で人々が列車に乗りこむ風景にもみることができる。

.....

プリミティヴなエレメントの延命は、最高度の文化層の代表者たちのあいだにもみとめられることは、誰も疑えない。ナウマンにおいてすらそうであろう。

ではなぜナウマンは〈プリミティヴな共同体文化〉の概念を立てたのであろうか。シュパーマーは、それはナウマンにおいてなお抜け切らなかったロマン主義の残滓であると批判した⁷⁾。

ナウマンは、ロマン派のフォルクスウンデ観への目をみはるような闘い振りにもかかわらず、ロマン派の気圏に陥り、プリミティヴィテートの概念のなかに嬉々として埋没してしまっている。

すなわちロマン派の神秘的な〈フォルクスゼーレ〉の名前を変えた後進と言うのである。〈プリミティヴな共同体文化〉の確実性が怪しいのも、突き詰めればそこに起因すると言う。少なくとも現実の諸現象においてそれを十分に検証するのは不可能に近いのではないかと批判した⁸⁾。

宮廷あるいは市民社会の流行文物の広範なフォルク諸層の言葉・習俗・事物・イデオロギーに沈殿したのを跡付けることはそれほど困難ではないことも多いが、もうひとつの〈プリミティヴな共同体精神〉の浸透は一般的に言って把握することが難しい。たし

かにプリミティブな共同体精神がすべての精神的教養に生命要素を付与しているのではあろう。しかしこれらの要素が言葉や図像や信仰観念など何らかの形態にまとまるや否や、それはすでに個体の色合いを帯び、そのためそれらを諸要素に区分けするのは不可能の場合がほとんどである。これはナウマンの叙述そのものからあきらかである。ナウマンが沈降した文化物象を呈示するときにはほぼ納得がゆくが、プリミティブな共同体文化財として挙げるものは、たいてい疑わしく、まったく間違っていると思われるものもある。

B. シュパーマーにおける〈プリミティブ〉の概念と民俗学の対象設定の論理

シュパーマーがプリミティブの概念にこだわった様子に特に注目したが、それはシュパーマーの民俗学がそこを要として構想された面をもつからである。それは次のような文脈である。

シュパーマーはナウマンの〈プリミティブな〉共同体精神が確実性に乏しいとして批判したが、では〈プリミティブ〉という概念を措定できないものとして否定したかと言うと、そうではない。しかしナウマンの意味ではないことはもちろん、その元になったリュシアン・レヴィ＝ブリュールに立ち返ったのでもなかった。レヴィ＝ブリュールの場合、それは西洋文化を特徴づける論理的思考や個性原理に行き着かない諸々の文化における思考の様式とされていた。それゆえ〈プリミティブ〉は、西洋以外の地球上のほぼすべての文化を貫流する原理であった。ちなみに文化比較におけるこうした見方は、西洋の知識人のあいだには今日に至るまで連綿と命脈を保っている⁹⁾。それにたいしてナウマンの特徴は、〈プリミティブ〉を西洋文化の基層にも想定したことにあった。またそれを〈フォルク〉や〈ゲマインシャフト〉の概念と、厳密な検証を行なわないまま重ねたのであった。

これに対してシュパーマーは、〈プリミティブ〉に、それらとは異なった意味を付与したが、それは一見、まことに無理のない観点からであった。すなわち、人間は誰もが例外なく生物学的な要素、特に自然性や本能や衝動を基底に備えているが、それをもって〈プリミティブ〉と呼んだのである。すなわち人間なら誰もがもつ生のままの自然性である。それゆえシュパーマーにおいては、〈プリミティブ〉は、直接的には文化や社会の様式概念ではなくなったことになる¹⁰⁾。

本能生活の抑制や粹付けの度合いは、個々人においては純粋に個人的なものであり、原初的であっても、生物学的なものとして説明できよう。自然性・本能性と知的・目的意識性の混合のあり方が、個人をして、自分になつた生活グループや人生形成や運命におもむかせる。いずれの個人もその精神領域において、生得の本能と論理的認識に向かう意思的形成との反目に投げ込まれる。身体的にもそうであるが、心理的となればなおさらのこと、人は（芸術家たちの言い方を用いるなら）自分の〈かたち〉を見出すこ

とは稀である。それはたとえすべての部分がひとしく究極の表現可能性にまでかたちづくられたとしてもであろう。仕上げられたものは（生態学の仮説に踏み込むことは差し控えて、まずは比喩的に言えば）、人間の頭脳のなかでは、それが〈教養人〉であっても、〈文化の担い手〉であっても、たいていは退化したものや未成熟のものに接している。経験的にも知られるように、一分野で最高の才能を持った人が同時に他の状況では子供っぽいことは少なくない。なぜなら個人にとっては、精神性の脈拍が全体の状況によって規定されるのであり、また状況がプリミティブな原衝動の抑制や発現に作用するのである。興奮したときには、自然の本能が、理念によって形作られ組織された精神態度の衣装をはぎとるや、そこには身分も社会的層序も平準化され、プリミティブな精神性の単一の地平があらわれる。信念も恐れも、願いも望みも、そしてまどろんでいる本能がエレメントの力のなかに爆発する。〈教養人〉が、通常は無文化民族あるいは同胞のなかの土俗的な精神生活に残る化石的な要素にそれをみとめてうんざりするような文化以前の深みが現出するのである。文化と精神の多様性が単一のマス（大衆）に溶解するそうした興奮した状態において、類としての人間のプリミティブな精神（それは文明的な内実の時代には連想的な人々にでもとめるしかないものである）を紛れもなく見ることになる。

シュパーマーは、人間の自己形成ないしは文化や社会への担い手への成長は、この〈プリミティブ〉と呼ぶこともできる本能の制御を習得することにあるとした。それゆえ本能制御の度合いは、基本的には、個人ごとの差異であるとした。

プリミティブの人間は……少なくとも職種に規定されたものではない。プリミティブなエレメントの延命は、最高度の文化層の代表者たちのあいだにもみとめられることは、誰も疑えないし、ナウマンも例外ではなからう。

しかしひとりひとりが決定的に異なった存在とみるような人間観に立つと、民俗学を成り立たせることは難しい。そうした見方は、人間の尊厳という面では正しいが、人間の社会的側面を考察するには場違いということになる¹¹⁾。

……ゲオルク・コッホのように、人間ひとりひとりが超越者や普遍者や神との間で結ぶ宗教的な関係の違いを重視し、そこに究極の人間価値を感得する人もいる。そうした人々には、そもそも人間を集団としてとらえることのプラクティカルな可能性や緊急のフォルクスクンデ的問いへの解決には疑いをもつに違いない。……

では人間の存在と活動のあり方を個人にまで分解してしまうのではないとすれば、どのような区分が適切であろうか。これまでもそうした区分は幾つもなされてきた。しかしその多くは抽象的で、また単純であることに疑いを持たなかった。たとえば、ヴィルヘルム・ハインリヒ・リールは、伝統的な身分(等族)をもって、人間社会に本質的な区分原理であると考えた。

2世代前に、なおリールは、貴族、市民、農民の3区分によってフォルクの全体(Volksganzheit)をとらえることができると考えた。……

またさらに溯れば、ロマン派のフォルク概念も、危機に瀕した集団形成を根源に立ち返って再構成しようとするものであった¹²⁾。

ロマン派についても、危機に直面していた時代へのそうした責任感が、そうした国民(Nation)のなかのそうした普遍的な(埋められ、暗闇に置かれはしたが、最上のなかで生き続けている)創造力へのロマン派の信仰も台頭したのである。

またロマン派のなかでも、カトリック教会の伝統に立って集団形成について思索をめぐらしたヨーゼフ・ゲレスは、フォルクを神との関係において二分した。

ゲレスは、群集(Pöbelhaftigkeit)と神聖なフォルク精神(heiliger Volksgeist)を区別した。

そして今日、単純な二分法の流れは、社会主義者が代表し、至るところに影響を及ぼしており、社会学もまたその傾向を免れていないと言う¹³⁾。

……社会学に強く影響された近年の研究は、人間集団に関する見方では、フォルクを2つのグループに絶対的に分割するという信念から出発する度合いを強めている。すなわち、支配者にして持てる者としての上層と、無産で支配される者としての下層である。そのラディカルな形態として政治の分野でポピュラーになったのは社会主義の理論であった。それによると、片やドイツとフランスのヒモ、片やドイツとフランスの大学教授たち、この両者は精神のあり方において親近な類型ということになる。それに比べて、2つの人間集団は国内にあっては、言葉が共通で同じ国民であるにもかかわらず、精神の様態においてはまったく疎遠で対立関係にあるとされる。それゆえ、いずれの国(Nation)のなかにも二つの国(Nation)があるとの命題であるが、こうした単純な二分法は、高低、善悪、貧富といった素朴で一般的な対比とも同工異曲であって、決して現

実の諸関係を正しく捉えるものではない。……

そうした問題を直視して改めて〈プリミティヴィテート〉という要素を射程におくとどのような状況が見えてくるであろうか。〈プリミティヴィテート〉は本来人間が一般にそなえている本能生活や衝動を指すが、それを克服する度合いは個々人によって千差万別であるから、プリミティヴとかかわるものとしての人間生活の諸相はきわめて多彩であるということになる。それゆえひとつの区分けで括ってしまえるものではありえない。

仮説や哲学的な思索のなかに埋没しないでおこうとするなら、フォルクのなかを行き交っている精神的形成体（その起源を歴史的展開のなかにすぐには位置づけられない）を何もかもをおしなべて〈プリミティヴな共同体文化財〉であると簡単に片づけるべきではないだろう。……

しかし〈プリミティヴ〉が人間に一般的である以上、プリミティヴとかかわりをもつさまざまな現象が繰り広げられることは事実であり、そこに着目すること自体は、出発点として大事なのである。それでこと足れりとするのが問題なのである。それへの着目は〈第一段階の目標という程度にすぎない〉わけである。

ではなぜ複雑な状況がひろがるかと言えば、プリミティヴな基層からの脱却や克服が多様だからであるが、それは逆の面から見ると、上層で生まれた文化が改変される仕方が多彩だということになる。ここでシュパーマーは、文化の上層起源論の点でナウマンの元になったエドゥアルト・ホフマン＝クライヤーを読み直しにかかった。すなわち、ナウマンはホフマン＝クライヤーの理論を受け入れて、文化は上層から下層に流れ下るとしたのであった。しかしシュパーマーから見ると、ナウマンの理解は、文化の下降運動を専ら下降という動きに限定するものであった。言い換えれば、ナウマンは〈下層〉による〈受容〉に注目して、そこにとどまったわけである。しかし重要なのは、受容は同時に〈改変〉でもあるはずであり、そこにホフマン＝クライヤーの主張の重点があったのではなかったのか、と言うのである¹⁴⁾。

ナウマンは、受容という概念を強調しすぎた。ちなみに彼の考察のもとになったホフマン＝クライヤーの定式ではフォルクの再生産能力が語られていた。すなわち提供された手本を前にした下層の独自の創造力に力点がおかれていたのである。そこでは根本法則（それに則って広範で情感的に揺れ動くマスが提供された文化財の一部をただ消費だけし、またマスがひとたび受け入れたを特異な形態においてその精神と嗜好の欲求にあわせて改造したり、結びあわせたり、プリミティヴなものにしたりする）の認識のなか

に、マスのプリミティヴィテートの鍵がひそんでいる。たしかにナウマンは、結合 (Kombination) とか様式改造過程 (Umstilierungsprozess) などに言及することがありはするが、彼は、この問題設定の重要性の前には起源問題は前段階の検討項目にすぎないことを見落としている。農民のガラス裏絵あるいはフォルクストゥーム的 (土俗的) な手紙絵師による聖像画は、その手本となった銅板画や油彩画とはまったく違ったものになったのである。

そこで問題になるのは、どのように改変ないしは再生産されるのかであり、また誰がその改変し再生産するかという問である。最初の問では、シュパーマーはヨーン・マイヤーの理論と用語を繰り返した。つまりヨーン・マイヤーが中心となっていたドイツ民俗学界の主流への参画を明らかにしたこともあった。

歌い崩されたフォルクスリート、響き崩された数え唄、語り崩されたメルヒェン、唱え崩された呪文、演じ崩された人形劇、着崩された民俗衣装、これらはいずれもその元になった原形や手本とは別の新しい何ものかである。ここには一個の個体の精神性の形態に対するに、多数精神性の形態がある。

すなわち改変・再生産の基本的な性格は、個体の創造物を多数が受け入れることである。つまり多数が一個の精神をもつもののような状況のなかに置かれることである。それは取りも直さず、独創からの乖離であり、それゆえ〈崩れる〉ことに他ならなかった。つまり歌う (singen) に対するに歌い崩す (zersingen)、響く (klingen) に対するに響き崩す (zerklingen)、語る (erzählen) に対するに語り崩す (zerzählen)、唱える (sagen) に対するに唱え崩す (zerlegen)、演じる (spielen) に対するに演じ崩す (zerspielen)、着る (kleiden) に対するに着崩す (zerkleiden) というのである。これはヨーン・マイヤーが世紀の転換期前後に提唱した理論とそこでの用語であった¹⁵⁾。ドイツ語の接頭辞 zer-は、zerbrechen (壊す、砕く)、zerfallen (崩壊する) などに見られるようにマイナスの意味をもつ。それゆえヨーン・マイヤーが提唱し、アドルフ・シュパーマーが改めて評価したこれらの営為には、創造されたものが本来の形態から遠ざかり歪められてゆくとのマイナスの評価がどうしてもつきまとうのである。もっともそこにはたらく情動を加味して文脈を解くなら、ヨーン・マイヤーが敢えて zer-を用いて刺激的なものの言い方を選んだのは、ロマン派による民俗文化財を源初の創造に溯らせことへの挑戦であった。すなわち、ロマン派が始源への回帰を謳って好んだ用いた接頭辞 ur-と対照的なのである¹⁶⁾。

そして民俗文化がそのような性格をもつとするなら、それを主要にならぬ人間のあり方もまたそれに対応するものとなる。つまり個体の創造物から個性性が失われ、多数が共有する

ようになる。多数とは個性の対極に他ならない。また個性はひとりひとりであるが、多数は人間に共通したものによって特徴づけられる。今の文脈で言えば、人間が基底において共通して備え、それを離れることによって個性になってゆくところもの、本能や衝動、すなわち〈プリミティヴ〉なエレメントである。それゆえ、上層の創造物を改変し再生産し民俗的なものとするのは、プリミティヴの度合いが濃厚な人間ということになる。しかも基底の〈プリミティヴ〉の割合が高いのであるから、そうした人間は個性に乏しい、つまり集団的となる。ただ、それらはリールやナウマンや社会主義者やその他の人々が説いたような単純な区分けにおいて存在するのではない。もっと多様なのである。しかしプリミティヴである故に、低く評価づけるしかない集団ということにもなる。またそうした文脈においてとらえた集団には、レヴィ＝ブルジュールの〈連想〉も確かに作用しているであろう。と言うより、その思考に〈連想〉が優勢であることが、そうした集団を認識する兆票でもある¹⁷⁾。

プリミティヴな精神性の本質を研究しようと心がければ、この〈論理以前の〉、〈道徳以前の〉、文化以前の本能的な生き方 (Triebleben) は、社会性において高い密度をもつあらゆる職業の対極をなすものであることが分かる。それは、〈連想的な〉活動のゆえに、たちどころに見てとれる。つまり犯罪者、娼婦、遍歴者、あらゆる種類の放浪民、無宿者、興行師、季節労働者、旅芸人などである。すなわち、理性や教育や身分的修養が衝動を抑制しないところでは、また行動や思考が知的訓練や躰けに整えられていない場合には、さらに原初的な素質が抑制されず意識の下に押し込まれていない状況では、どこでもそうである。言い換えれば、自堕落が無軌道な原始的な表象・感情世界として収斂している閉鎖的な生活圏にある人間層ではどこでもそうなのである。ここではまた自然のままの態度、すなわち飢えや愛欲が強くあらわれ、またそれと表裏一体であるが、とめどもない怠惰と憎悪、すなわち人類がまだ精神的・道徳的な結合のコントロールを受けていなかったか、あるいはそのはたらきが停止してしまった不安定な精神・生活態度が見てとれるのである。

もっともシュパーマーは、〈プリミティヴ〉が人間ひとりひとりの基底であり、それゆえ特定の集団に限定されず発現するとの留保はつけてはいる。

しかしそうした特定の人間グループがプリミティヴな精神生活を知見するための適切な対象となるとしても、プリミティヴな精神生活自体はそれらのグループに限定されるわけではない。

シュパーマーがその後本格的に進めた個別課題の考察においても、その理論的な土台は、か

かるものであった。後に簡単にふれるが、『ドイツの港湾都市における刺青』、『信心深い女中さん』、あるいは未完の大著『念持画片』、いずれもそのタイトルがすでにここで表明された理論との対応関係を示している。どの研究もそれ自体は新分野を切りひらいたものであるが、民間で改変された再生産品であるが故の注目という筋道はあきらかである。またそれらの文物の担い手とシュパーマーが想定したのは、少なくともシュパーマーの目には堅気とは映らなかった下層の船員たち、また無教養な女性の典型と見えた都市の奉公人女性たち、そしてその思考が図像に依拠する度合いが高い非教養的な人々であった。

ところでシュパーマーのこうした発言に接すると、そこに否応なく見えるのは、抜き難いまでの差別意識ないしは偏見である。冷静で緻密な研究者と評価され、また第二次大戦後は敢えて社会主義の国にとどまることを選択した人物であるだけに、なおさらその感がある。率直な表白ではあろうが、社会的に不安定な位置にあたり弱者であるほかない職種や集団へのかかる評価には、根底で傲慢で無神経なものがあることをうかがわせる。しかしそれは、決して個人的な資質ではなく、むしろドイツ社会の基本的な構成を背景にしての通念とからんでいたと見るべきであろう。端的に言えば、教養層が精神的に優越な（それは社会的地位と富の偏在とも重なっていることが多かったであろうが）社会構成と言ってよいであろう。たしかにナウマンが農民の生態を酷評したことを非難したことで、シュパーマーは異なっていると見えるが、その代わりにシュパーマーの方は、遍歴者や不定住者への貶視を隠しもせず、むしろ情熱を傾けて詳述した。そうした差別観の土壌である教養層の生態への反省を欠いていることでは、両者は同じ伝統に立っているのである。なお言い添えれば、ナウマンの学問が偽物であることを見抜いたのは、一時期交際のあったトーマス・マンであるが、それはドイツの上級市民の伝統との折り合いに苦しんだ経験を作家としての出発点としたからであろう¹⁸⁾。それに比べると、2人の学者は自己の出自を客観化する反省的姿勢のまことに薄い人たちであった。

(心理学としての民俗学)

以上を踏まえて、シュパーマーは、最後の問として、フォルクスクンデ（民俗学）の対象とは、また課題、目的、方法とは何かをとりあげた。シュパーマーによれば、それは諸々の人間集団の心理を解明する学に他ならない。そのさい、ロマン派が立てたフォルクスガイストやフォルクスゼーレのような根源的で等質的な概念、またその残滓としてのナウマンの〈プリミティヴな共同体文化〉を肯んじないのであるが、それは民俗学が対象とする現象が、実際にはそうした単純な根元から説明できるようなものではないとの認識によっている。民俗現象は、本来、上層の活動に胚胎し、それが下層に受け入れられ、そこで再生産される。その再生産にかかわる人間集団は、個性原理に貫かれているのではなく、生物として自然に近

いという意味でのプリミティブな要素をさまざま段階で延命させている。つまり人間は集団として存在するときには、そうした存在様式を示すことが多いが、その集団性における人間たちのなかで個体の創造が変化してゆく様を、歴史的な資料に即して克明に追跡し解明することであるというのである。またそうした意味で、民俗学は心理学の一形態であるとするのである。

またそれを説く過程での言及にも注目すべきものが幾つかある。ひとつは、従来の民俗学は、具体的な文物に密着して調査をおこなう場合でも、専ら物質的な現象（たとえば農民家屋）をそれだけのものとして扱うに過ぎなかった。しかしそこにこもっている心理的な特質を解明することが、より本質的な目標であるとする。また、従来の民俗学がほとんど取り上げなかった分野である民俗工芸にも強い関心を示した。事実シュパーマーの主な研究活動はその分野においてなされていったが、それは民俗工芸の本質が独創性ではなく模倣・再生産物であるとの理論と対応するのである。

また別の種類のことがらとして、シュパーマーが〈フォルクスゼーレ〉の概念を一見重視したことも注目してよい。しかしその意味は、フォルクと称される人間集団の総体のなかで、ゼーレ（心理）について複雑な区分や関係を解明することが重要であると説くのである¹⁹⁾。

ではフォルクスクンデの対象とは何であろう。その課題と目的と方法はどうか。ナウマンはその著作の巻頭で、フォルクスクンデは理念的ならびに物質的な自然を把握すると共に、現実物（Realien）（これは心理学的設問が強まれば強まるほど後退してゆくものでもある）を広い射程で考察すべきであるとした。かつてアルブレヒト・ディーテリヒのような人々はこの現実物を、したがって〈フォルクスクンスト〉（民俗工芸）の全領域を削ぎ落とそうとした。しかし最近では他の人々（特にマーリンガー Merlinger とロイシェル Reuschel）が、そうした表出も、信心や思念や情感のフォルクステュームリッヒな形成体に対応するのと同じ精神性の側面から扱うことができ、それゆえ心理学的な考察方法が可能であるとみなすようになった。しかし、彼らがそれを引き入れた仕方や彼らが特に手がけた民俗研究の周辺に位置する農民家屋研究などでは、しばしば純然たる歴史的研究であったところから、心理学的な観察方法はほとんど触れ合わない（ハンス・ナウマンの小冊においてもそうである）ため、幾人かの研究者（その筆頭は上古学と歴史的事物研究に傾く幾人かの研究者たち（その高名な筆頭はオットー・ラウファーだが）は、民俗学が基本的に心理学の性格をもつことには反対した。学問としての民俗学の前史に混乱があったのは、このように視点が定まらなかったことにも原因があった。それは、民俗衣装を別にすれば、現実物研究（Realienforschung）にはほとんど重点を置いてこなかった。最近のヴィルヘルム・フレンガー（Wilhelm Fraenger）の歴史民俗学年報（Jahrbuch der historischen Volkskunde. Bd. 1 Berlin 1924）や帝国工芸庁

(Reichskunstwart) が地域ごとに編集した「ドイツ工芸」(Deutsche Volkskunst, hrsg. von Edwin Redslob, München 1923. これまでに次の3冊が刊行された; Niedersachsen [Wilhelm Peßler], Rheinlande [Max Creutz], Mark Brandenburg [Werner Lindner]) が刊行されるようになって、ようやく関心領域の拡大がなされたにすぎない。しかし部分的には、この学問の作業方法と目的設定を十分分割していなかったことから、民俗研究の本質について、2つ分裂した見解が発生した。民俗研究の強みは、〈フォルクスゼーレ〉(民俗心意)の探求を、その(=民俗心意)の現実に把握可能な多彩な表出形態において目指すところにある。すなわち、ありあらゆる種類の信心・民俗儀礼・民俗行事・歌謡・伝説・書記物・嗜好傾向・工芸品について、とりわけそれらを厳密な文献学的・歴史学的方法的によって跡づけようとするところにある。実際、フォルクステュームリッヒなすべての物質的な表出形態(思念的なものも含めてよいが)は、その最も単純な萌芽的なモチーフや形態から一步踏み出した以上は、歴史展開と史の変遷の産物であるのだから、そうした作業工程は自明のことがらと言ってよい。また、その史の変遷の能う限り正確な認識を以てしてはじめて、心理学的判断は、斟酌と商量を重ねつつ、その結論を引き出すところまで行くつくことができる。かくしてフォルクスクンデは、ゼーレ(心理)のために、言葉・行為・生産物のかたちにおけるゼーレの現実的な形成(Bildung)と取り組むのである。そのさい、歴史過程の豊かな形象において働く根元力(Grundkräfte)は目的ではあるが、同時に完全に把握することができる最後のものではないことも自覚して、その取り組みに臨むのである。

またシュパーマーが学問をめぐって正常な感覚の持ち主であったことを示すものとして、フォルクスクンデを過大視しなかったことに言及しておきたい。当時、フォルクスクンデは、フォルクに関する学問という一般的な名称(国民学の意にもなる)による眩惑も手伝って、伝統的な学問区分を超える全体学のように言われることもあったのである。ナウマンにおいても、そうした気配は漂っている。それだけでなく、既存の学知とは質を異にして国民教化の方向において実践性をもつ学問とされることもあった。ナウマンにおいても、全体学や国民教化学の気配が漂っている。しかし、シュパーマーは、さすがにそれほど乱暴ではなかった²⁰⁾。

学問的に思考し研究する、とは、時間と折り合うことである。ひとりひとりの人間が得ることができる人生の長さや活力の程度に満足することである。それゆえすべての学問は、一般的な認識の構築に向けての一生をかけての労働であり、また一般的な認識は無限の広がりであるという点では、ここで挙げた学問はいずれも補助的学知でもある。歴史学、文献学、エスノロジー、社会学がそうであるのと同様、フォルクスクンデも、部分領域のひとつ、補助学知のひとつである。……

C. [補論] 刺青研究の構想その他に見るアドルフ・シュパーマーの民俗学

シュパーマーが根強い教養観念の保持者であることを露呈したことを、それゆえ限界があったことに言及した。それ自体は見紛いようがないが、しかしまた伝統的な教養観念の持ち主という言い方から思い浮かべられるほど、その研究の実際は浅薄ではなかった。それにもまた注意を払っておくべきであろう。因みにドイツ文化の教養観念の権化と言ってもよい学究としては、社会学者のマックス・ヴェーバーを挙げることができるが、その研究の実際はドイツの教養層の思想的営為が高レベルであったことを知らしめて充分である。マックス・ヴェーバーと並べようとは思わないが、アドルフ・シュパーマーもまたその研究活動には教養知識人のレッテルでは括りきれない深みをみせているところがある。その事情を具体例で取り上げておきたい。今注目するのは、『ドイツの港湾都市における刺青慣習——その諸形式と図案にかんする考察』（1933年）である²¹⁾。『低地ドイツ民俗学報』の1933年号（刊行は翌年）に発表され、時期的にナウマン批判に接続しており、またそれはナチスが政権を獲得する過程とも重なっていた。100ページ余りで、分量的には大部ではないが、シュパーマーにしては珍しくまとまっている。それを言うのは、シュパーマーは、個別の課題との取り組みでは完成に至らなかった場合が多いのである。枝別れや細部の検討を重ねるうちに、当初の課題設定とは不釣り合いなまでに考察の範囲が広がり、中断してしまうというタイプであったらしい。この刺青の研究は詳述ではなく、大きな構想のスケッチといった性格にあって、それだけにシュパーマーが民俗学の個別研究はどのように進めるべきものと考えていたかが分かるのである。

☆

刺青を彫る風習は地球上に広く分布しているが、高度な文化社会においては概ね下層の人々に限られる。そして研究史を概観すると、これまでの調査には、先ず刑務所に収容された犯罪者たちを対象にした医師たちの観察記録がある。また娼婦のあいだの風習としての刺青についても多少の研究が蓄積されてきた。しかしなお未着手の2つの対象があるという。ひとつは、遍歴の職能者（*fahrende Leute*）で、〈歳の市的屋や綱渡りをしたり刀を飲んで見せたり力自慢で金をとる力士などの旅芸人〉、さらにぼん引きなどは〈10人に9人は刺青をしている〉。そしてもうひとつが船員の世界で、それを北ドイツの港町において観察するのがテーマである。

次に彫師に視点を移し、20世紀に入る頃までは技能に優れプライドの高い専門家がいたことを概観する。代表的な人物の一例を挙げれば、ロンドンのピカデリー・サーカスに居を構えて〈刺青のミケランジェロ〉の異名をとったサザランド・マクドナルド（*Sutherland Macdonald*）は、英国王エドワード7世や皇太子時代のロシア皇帝ニコライ2世も顧客とするほどであった。そのほか同時代のイギリスとアメリカの著名な彫師たちに言及した後、西ヨーロッパとアメリカにおける刺青の歴史を整理した。特に17世紀から20世紀までドイツ各地の

歳の市では身体に刺青をほどこした人物が見世物として好評を博したことにふれ、また刺青で名前を挙げた人物たちをのエピソードを紹介する。

近代に入って刺青が一種のファッションとなった事例にも注目し、特にイギリスでブーア戦争（1899～1902）に出征する兵士を送り出すにあたって恋人の女性たちのあいだに別れの日付を顔に彫り込むことが流行したのが、一般の女性のあいだでの刺青の近代における原点であるとしている。その後1920年代始めにニューヨークの高級娼婦が脚に刺青をほどこしたことが歓迎されて、西ヨーロッパ各国の娼婦たちもその風習に染まっていったと言う。

以上のような概観のあと、本論に入り、ドイツの港湾都市であるハンブルク、ブレーメン、その外港ブレーマーハーフェン、キール、エムデン、リューベックにおける刺青の実態を彫師を中心に取り上げている。つまりそれらの港町で刺青を専門職とする人々20人ほどのライフ・ヒストリーを手短かくまとめ、また営業の実態では、ショーウィンドウのディスプレイ、価格、客の種類などを挙げるのである。それらの多くは著者のフィールドワークに基づいていたようである。

論考の後半は刺青の図案に当てられている。データとしては、人体上の実例の他、彫師が所蔵する図案帳などから約4000点の図柄を調査して分類し、類型ごとに生成経路、意味、その図柄を採用するときの客の動機などについて考察を加えた。図柄の類型は、船員に相応しく航海や海員の生活に因んだモチーフから始まり、さまざまなパターンが挙げられる。男女の愛、愛国的なモチーフ、エロティシズム、復讐の誓い、政治的モチーフ、歳の市・安キャバレーやサーカスなど盛り場のモチーフ、ボクシングや馬術などのスポーツのモチーフ、メント・モーリなどの死のモチーフ、HIS やゴルゴタの丘などキリスト教のモチーフ、日本の刺青に倣った図柄、龍など中国趣味の図柄、アメリカインディアンやカウボーイやバッファローなどアメリカ的な図柄、インドやアフリカや南島の風物、大工・石工・鋤夫など職業ツントの伝統的な紋章や標識をもとにした図柄など、約50種類である。

最後にまとめの項目がある。それによると、刺青の図柄は大別して2つに分けることができるという。第一は、類型的・シンボリック、かつ紋切り型で、概して小型であり、アンブレムの性格を備え、概ね因習的でもある。第二は、高次の芸術作品の模倣である。後者においてかなり頻繁にみられるものではロマン派の画家たち（たとえばフランツ・デプレッガー）の原画に溯るもので、時代精神を映している度合いが高い。しかし刺青慣習の最も重要な特徴は、大別された2種類の両方に共通でもある。すなわち刺青の図柄はオリジナルではなく、精々幾つかの見本を組み合わせたもので、典型的な再生産であり、それゆえ民俗工芸なのである。しかしまた次の点も看過できない。すなわち〈腕のある彫師が手がけた刺青は、その針使いに個人的な特徴が表れており、専門的な知識があれば、その彫りがなされたのが、ハンブルクか、キールか、ロンドンか、ニューヨークか、東京か、アレクサンドリアか、コロンボかが分かる分かるだけでなく、彫師が誰であったかも特定することができる。〉その点

では、〈今日、民俗学と民俗工芸研究において一般的に言われる問いを刺青に当てはめるなら、それらはどの程度まで共同体工芸 (Gemeinschaftskunst)、つまりプリミティヴな共同体の産物であり、また逆にどの程度まで文化的時代様式の度合いがそこに見られるのという問いになる。しかしそうした両極の概念のどちらかに弁別することが基本的には無意味であることも分かってくる。〉

こうしてシュパーマーは、民俗文化は再生産されたものという論点を実証的に確認すると共に、ナウマンの二分法を実際に即して否定したのである。現実の社会での人間はそれほど単純に区分けできるものではなく、またどの区分においても〈図像形成の奥に息づき形態を発現させる力〉が働いており、〈それを認識する手段としてみることによって始めて人間のあらゆる表出形態は民俗学の考察に活かされる〉というのである。この論考では海員というそれはそれで特殊な人間のグループのあいだの心理的様態を解明する上で本質的な寄与をなし得ると言うのである。——以上がシュパーマーの刺青研究の輪郭である。

☆

この刺青研究のスケッチから知られるシュパーマーの民俗学は、抽象的な理論から割り出した大きな区分によって民衆生活を分けるのではなく、個別の局面ごとにそこでの表出のあり方を追跡して、そこにはたらく心理状態の特質を解明するという行き方であった。

フォルクスクンデを形而上学的構成とは異なったものとする所以は、フォルクスクンデにおいては、最も微細なものへの丹念な取り組みがいつか普遍的な心理学的結論につながってゆき、またゲマインシャフトやゲゼルシャフトといった人間の精神生活の複雑な様相も、篤実な個別作業（それも精神面に意を用いながらも決して図式的に物質放棄をしないような個別作業）を積み重ねることによって射程に入ってくるはずとの信念である²²⁾。

なお敷衍すれば、シュパーマーが取り組み、大部にまでなりながら未完に終わったのは、『念持画片』(kleines Andachtsbild)の研究であった²³⁾。この研究にはシュパーマーをベルリン大学教授に推したアルトゥール・ヒュープナーの関心と重なるところがあった。また共に正統的なイコノグフィーの分野ではほとんど注目されていなかった分野への進出でもあった²⁴⁾。事実、これまた本格的な芸術作品の外にある二次的で複製的な工芸であり、その点では一見ささいな現象であるが、それをヨーロッパ文化史の射程のなかに置いて解明を試みたのである。

また同じく未完に終わったものに、第二次大戦後、社会主義を標榜した東ドイツに残ってからの研究である『信心深い女中さん』がある²⁵⁾。キリスト教会の周辺で16世紀から知られてきた説話で、また前身と思われる親近な話類も14世紀に溯るが、以後19世紀の社会主義思想の広まりの時代まで何度か波動を作って定着してきた。図像と組み合わせになって広まった

点では、念持画片とも通じるところがある。シュパーマーは、19世紀にそれが人気を博したことに強く注目しつつ、現存する各国語の写本や初期の印刷形態の諸本を文献学の観点から批判的に検討し、この説話を伝承させ発展させてきた心理的メカニズムをヨーロッパ文化史のなかに位置づけようとしたのである。もっとも完成にまでいたらなかったために、刊行は、死後、その薫陶を受けた女流の民俗学者マチルデ・ハイン（フランクフルト a. M. 大学教授）によって1970年に実現した。

この研究はそれ自体としても重要であるが、付随的にも注目すべきものがある。というのは、〈信心深い女中さん〉の説話と〈シンデレラ〉との親近性にシュパーマーが言及したからである。またさらに進めてシンデレラ譚の源流のひとつをそこに見たハインの説も、もっと注目されてよいであろう²⁶⁾。昔話研究の分野でこれが余り知られていないのは、グリム兄弟の昔話を古いゲルマン時代に溯らせたいと志向がはたらいてきたからである²⁷⁾。また日本のような圏外での受容の場合には、キリスト教文化の民衆的な形態は一般には馴染みにくいことが影響しているのであろう。〈信心深い女中さん〉は、無教養で身分も低い下婢が台所仕事を始め一挙手一投足をキリストの事蹟と関連づけるという内容で、それをロザリオ祈祷（連祷）を思わせる形式で詩歌につづっている場合もある。したがって機知の要素が濃厚なのであるが、その面白味は教化文芸の伝統を考えあわると伝わってこないのである。

IX. ホフマン＝クライヤーの介入

ハンス・ナウマンをめぐるのは、アドルフ・シュパーマーの他にも幾つかの重要な反応があったが、それらについてはもはや取り上げない。シュパーマーの参画が総合性をもっており、それと部分的に重なる場合が多いからである。ただし、ホフマン＝クライヤーがここで再度姿をみせたことについては言及しておきたい²⁸⁾。ナウマンはホフマン＝クライヤーの二層論、とりわけ上層で創出された文化物象の下層への流下の理論を極力受け入れたが、ホフマン＝クライヤー自身にはそう映らなかったらしい。特に、〈プリミティヴな共同体文化〉の概念には我慢ができなかったようである。そうした概念を差し挟むこと自体が、すべての文化物象の発生を創造的な個体にもとめ、個性から非個性への流れ下りに民俗現象をみたその主唱者には許容できなかったようである。

ちなみにホフマン＝クライヤーの介入の状況を的確に再現し、評価したのは、インゲボルク・ヴェーバー＝ケラーマンであった。そのよく読まれてきた簡便な学史解説には「ハンス・ナウマンと〈沈降した文化物象〉論」の一章が設けられている。全体で10章の解説書であるから、ハンス・ナウマンをめぐる動向がドイツ民俗学史上のひとつのエポックとみられてきたことがうかがえる。しかしヴェーバー＝ケラーマンはハンス・ナウマンを肯定的に評価するのではなく、過去の過誤を明るみに出す立場から叙述したのである。またそこで対照的に

高い評価を受けたのは、ヨーン・マイヤーであり、ホフマン＝クライヤーであった。その箇所を以下に引用する²⁹⁾。

ハンス・ナウマンの『民俗学概論』は、学問的な武装という面では、ありふれた文献一覧表をそなえているにすぎず、きわめて一般的な読み物であったが、その簡潔な記述は、ネオロマン派や神話学派の解釈原理を一掃するエネルギーを秘めているかの観を呈した。殊に文化の相対性という歴史的現実、何人にも啓発の光を投げかけた。上層に起きたいかなる変化も、民俗現象に変化を惹起するとの表現は、まことに魅力的で、革命的な作用を及ぼした。しかし民俗学の専門家たちのあいだから、ナウマンの理論への反駁の声が一斉に挙がった。とりわけ激しい批判が向けられたのは、下方への動きというスローガンじみた、文化メカニズムについての方角の見解に対してであった。

高低二極論へのナウマンのアンチテーゼは、先行するヨーン・マイヤーとエドゥアルト・ホフマン＝クライヤーの業績を除いては考えられない。しかし他ならぬそのホフマン＝クライヤーが、30年に及ぶ偏見なき民俗研究の後、今、ナウマンの粗削りな二層分割論に攻撃を加えた。〈上層〉と〈下層〉に代えて、ホフマン＝クライヤーは、分立的・独立性の強い個体が創り出す集団という名指し方を選び、さらにまたあらゆる集団形成、延いては民俗性とは、要するに適応進展の結果であるとして、民俗衣装を例にとって論証した。個体と大衆とのあいだの相互作用の具体的な様相を、彼は3種類の段階に区分した。第一は、文化的事象が個体によって案出される段階、第2は所与の民俗現象を個体が似ない受ける段階、第3は所与の民俗現象を個体が改変する段階である。したがってホフマン＝クライヤーの論説では、民俗事象においても個体が代表者となっている構図に力点が置かれた。またその観点に立つなら、〈プリミティブな共同体文化〉と〈沈降した文化物象〉の区分は重要ではない、とも敷衍した。〈個々の人格による個体的な創造の産物が幅広い民衆層に浸透してゆくことは、夥しい事例において見ることができる〉と記して、その論考をしめくった。〈如上の撰取が起きる度合いはさまざまである。オリジナルな所産と寸分違わぬ形態が維持されることもあれば、より頻繁にみられることだが、変形が起きることもある。この変形は、下層の嗜好に照応して起きることもあれば、あるいは他の既存の民俗事象との混合によって起きることもある。しかしいずれの変形も、それはいずれかの個体が代表者が介入した結果に他ならない。そこでは、個性の貧弱な大衆が、卓越した個体に合わせて行なう適応が、殊のほか明瞭にあらわれている。しかしそうした推移は、高次の文化事象がより低次の層に沈殿する動きにおいてだけみられるのではない。いわゆる上層の内部、同じくいわゆる下層の内部でも起きるのである。それを理解する上で釈然としないものが残るのは、その個体が具体的に何処の誰というようには知られていないからである。〉……

かくしてホフマン＝クライヤーは、民俗学の根本命題をめぐる議論において、2度までも決定的な介入をおこなった。今世紀の初頭には、フォルクスゼーレの社会的な力は改変力にあるとする教説をたずさえて、無名のフォルクに宿る想像力という観念をつつんでいたロマン派のヴェールを引き裂き、同時にまた自然科学に由来する機械論的な思考の重圧をも疑問に付した。30年後、ハンス・ナウマンが他ならぬその教説を極度に単純化し、文化メカニズムを上から下への動きに限定するに及んで、それを厳しくたしなめた。……

このように、ナウマンの粗雑な、しかし世間受けのした理論に老雄が鉄槌を下した様子を、ヴェーバー＝ケラーマンは共感をこめて描写した。たしかにナウマンの言説が単純で浮薄であるだけに、この解説には説得性がある。しかし、ヴェーバー＝ケラーマンの解説にとどまることなく、当のホフマン＝クライヤーの論考そのものを読み、さらにそのいずれを突き放して観察すると、意外な実態が見えてくる。因みに、ここに引用した文章は、ホフマン＝クライヤーの論説もヴェーバー＝ケラーマンの解説も、抽象的な表現であり、一般理論の体裁をとっている。どんな思惑や材料であれ、理論的な表現になると、いかにも尤もに聞こえることがあるが、この場合が正にそうである。ホフマン＝クライヤーは、複雑な民俗現象に走る創造性のある個体と、それへの大勢の者の順応を口を酸くして説いた。理論の形態で言われる限りでは、それもまた一理がある。しかし、その具体例としてホフマン＝クライヤーが挙げている事例はどうであろうか。先に、リトアニアの農民たちの生態についてのナウマンの文章を引用した。それは正に噴飯物であったが、ホフマン＝クライヤーもまたその箇所に注目して切り込んだ。そして次のように言う³⁰⁾。

〈リトアニアの村の農民たちが最寄りの町に立つ市へ出かける様子は、さながら蟻の行列である。誰が誰であるかは、他所者にはまるで区別がつかない。……市のなかを巡り歩くのも群れをつくってであり、全員が単一の動きに包摂されている。意図や思念といった心の動きまで同一である。一人が笑えば全員が一緒に笑う。一人が罵ると、誰もがそれに続く……彼らは群れで思念し、群れで行動するのである。〉正にその通り。《一人が笑う！》、《一人が罵る！》、すなわち、一人が笑い始めなければならないのだ。一人が罵り始めなければならないのだ。この一人が個体である。ともかくも傑出した個体なのであり、他の人々はこの一人に順応するのである。

先の一般理論を開陳する上で、ホフマン＝クライヤーが思い描いていた具体的な状況とは、こういうものだったのである。大勢のなかの一人がはじめた言動が波及することと、個人主義 (Individualismus) とは、何の関係があるのであろうか。ここまで無理をして個体にこだわ

り、さらにそれを一般理論に置き替え、また学術論文のスタイルに直してゆく様子は、いささか滑稽でもある。だからとて、ホフマン＝クライヤーがこの時期には耄碌していたわけではなく、この10ページ余りの分量の論考「フォルクスレーベンにおける個体の推進力」も、なかなか鋭利なところがあったりする。この最後のシミュレーションの設定は、論者が馬脚をあらわしたことに違いないが、同時に個人主義というヨーロッパ思想の原理がどれほど強迫観念となっていたかを示すものと言えよう。

X. 論争の評価

以上のように、民俗学とは何かをめぐって交わされた議論の主要部分を検討した。もっともこのフォルク論争の実際は、これにさらに何本もの枝が伸び葉が付くなど、話題やエピソードには事欠かないが、それらを余さず追跡しているとテーマが拡散してしまいかねない。むしろ根幹を把握することが大事なのである。ホフマン＝クライヤーが口火を切ったところから始め、30年近く後に再びホフマン＝クライヤーが関わったところまでを枠組みにしたのは、そのためである。またその限りでは、かなり詳細に検討を加えることになった。

一連の論争をどう評価するかについては、さまざまな見方があるだろうが、本稿ではそれにかかわった人々の主張を正確に把握することから始め、次いで論争全体の脈絡を明瞭にすることを心がけた。事実、それだけの手間をかけるだけの意味はあったのである。ドイツ語圏の民俗学の展開における本質的かつ本格的な論争だったからである。しかし論争の全体をどう評価するかとなると、また別の問題になる。これまでの検討のなかでも何度か指摘したように、その論争は生産的でもレベルの高いものではなかった。当時の一流の知識人が力を傾けてかかわったにも拘わらずである。その理由も上の検討のなかで指摘しておいたが、あらためて概括的に述べれば、次の諸側面を挙げることができる。

もともとこの論争は、ロマン派が立てた〈フォルクスゼーレ〉や〈フォルクスガイスト〉といった全一的な概念の呪縛を打破しようとするところから始まった。しかしフォルクスクンデ（これを今日の民俗学に限定することには留保を要するが）は、本来、多数者の思念や行動にかかわる専門的な理解である。しかもその現象は、一般に文化的と称される諸現象に比べて因習的な低次元の性格を示し、それゆえ低次元と受けとめられ勝ちであった。具体例を言えば、詩歌に対する歌謡であり、芸術的な絵画や彫刻とは異なる畜舎の壁の呪術的な画像や民家の柱の装飾であった。それを無理なく把握する理論が必要であったわけであるが、そこには幾つもの障害が横たわっていた。しかもその多くは、論争にかかわっていた人々の立脚点とつながっていた。論争者たちは、いずれもドイツ社会の教養人士であり、しかも時代の然らしめるところとして教養に対して呪詛を投げかけてはいたが、それを棄てて他に立地をもとめるには至らなかった。

ロマン派の世界観の特異な性格も、問題を正面からとらえることに妨げとなった。ロマン派の民俗学は、現行の民間習俗をキリスト教の彼方に通じるものと考えた。それは、長くヨーロッパ文化のバックボーンとなってきたキリスト教会を一端横におき、そのとき見えてくる幽かな脈絡をさぐる方法上の冒険であり実験のはずであったが、それを冒険や実験として理解するだけの忍耐が持続しなかった³¹⁾。そのため、仮説が定説にすり替わり、推測が定言的な命題として機能した。この歪みを正す道のひとつは、ロマン派が方法的に捨象したキリスト教文化を民俗学に組み入れることであったが、その課題はいずれの論争者にも大きすぎた。論者たちを圧迫した逼迫感もその必要性を痛感する方向には向かわなかった。つまり機が熟していなかった。それゆえロマン派の全一的な概念の空疎であることは認識しても、それを捨て去れば立脚点が失われ、守れば現実から遊離するというジレンマが生じたのである。勢い論争は、ロマン派に立ち返るのと、ロマン派の呪縛を逃れて立脚点を喪失することの堂々巡りとなっていった。

これらの諸点はいずれも民俗学の掘って立つ所以を問うものであり、正面から取り上げるなら、それはそれで得るところがあったであろう。ところが議論は、それらを直視するかたちで進んだのではなかった。民俗的な諸現象が精神文化財である以上、それがどこに胚胎するかという起源問題に意識が集中した。それゆえ、ロマンティカーたちが根源的で全一的な概念を措定したことを百八十度覆す対抗的な主張が力をもった。ヨーロッパ文化の根本としての個性原理という自己認識に立脚した主張であった。すなわち創造は個性のわざであり、個性は創造者であるがゆえに尊いのである。しかし民俗的な諸現象はどう見ても、創造されたものの輝きをもたなかった。使いふるされ、模倣され、出自は曖昧であった。生成から程遠く、色褪せており、創造者たる人間の尊厳の落魄する姿と見えたのである。ヨーン・マイヤーの〈民衆歌謡は芸術歌謡の難破船である〉との命題は、歌謡の分野だけのことでなく、民俗文化が本質的に創造物のなれの果てであるとの認識に他ならなかった。そうした言い方自体が、ロマン派の世界観からの脱出行が必死の決意を要したことを証していたことは明らかであり、冷静な把握と見えながら、その実、情動が勝っていたのである。見様によれば、個性原理という文化伝統の根幹が強迫観念となっていたがゆえの事態であった。

それもあって民間の伝承財が個人的でない故の指弾の度が過ぎると、次には一転して伝承財が掛け替えのない価値をもつとする見方が擡頭した。そしてそれまた熱病的な動きであり、民衆性への闇雲な跪拝であった。論争は、畢竟、その両極のあいだを揺れ動いたのである。

しかもドイツ語は、〈民衆的・土俗的〉という様態を適切に言い表す術語をもたず、*volkstümlich* という運命的な単語が蔓延した。その奥には、*Volk* という得体の知れない集合名詞が存在感をもって控えていた。〈フォルクスクンデとは何かという議論に疲れると、要するにフォルクにかんする学であると言えば、分かったような気になるのであった〉とは、後世から見た批判で、言い得て妙である。しかしその後世の論者にしても、問題を過不足なく捉えたかとな

ると、それまた疑問である³²⁾。むしろ、こうした難問は部分的には、その後のナチス・ドイツの支配とその瓦解、そして民主主義社会の進展のなかで解消していったとみることができると。社会的な動向から言えば、その間に市民社会が成熟したということであろう。理論的な整理が遂になされいままに問題の迫真性が薄れていったということでは、時が解決したのであって、必ずしも学問が解決したのではなかったのである。

そして今日、私たちがこの論争を振り返るには、幾つかの意味がある。第一には、この論争についてこれまでなされた紹介が正確なものではなかったことである。部分的な情報不足があったといったことでなく、頭から読み違えていたのである。第二は、論争の推移を見ると、ヨーロッパ文化においてしか起きない思考によるものであることが分かるのである。ドイツ思想史に特殊な幾つかの要素がからんでいるとしても、基本はヨーロッパの知識人に特有の思考のよって推移するのである。第三は、民俗学の理論作業が負っている宿命である。民俗学は、言い方は多様ながら、ともかくも〈下層〉の文化、〈低次〉の文化、あるいは〈ありふれたできごと³³⁾〉を相手にする。しかもそれを内在的なところに立脚点をもとめておこなおうとする。そこに近接する文化人類学との差異がある。外部に立脚点をとれば、客観的な把握に近くなり、またその表現は普遍的であることができる。しかし内部から始めると、内部にはたらく脈絡に観察者が囚われてしまう。ミイラ取りがミイラになるのである。それは元々、異文化を対象とするところから始まった文化人類学と、異文化に類似する〈低次な〉要素を内部に認識したことから始まった民俗学との必然的な違いであった。そのため民俗学が普遍的な理論をもつことには、独特の困難がともなうのである。そのヨーロッパにおける実例として率直に観察するなら、この論争は他山の石となるはずである。

注

- 1) Adolf Spamer, *Um die Prinzipien der Volkskunde. Anmerkungen zu Hans Naumanns Grundzüge der deutschen Volkskunde*. In: Hess. Bl. f. Völkde. 23 (1924), S. 67-108. 今日ではその抜粋がドイツの民俗学史の上で重要な多くの方法論考を集めた次のアンソロジーに収録されており、ここでもそれを用いた。In: *Volkskunde / Ein Handbuch zur Geschichte ihrer Probleme*, hrsg. von Gerhard Lutz. Berlin [Erich Schmidt] 1958. S. 126-143.
- 2) Hans Naumann, *Grundzüge der deutschen Volkskunde*. 2. Aufl. Leipzig [Quelle & Meyer] 1929, "Vorwort".
- 3) Adolf Spamer, S. 1275.
- 4) Adolf Spamer, S. 131.
- 5) Adolf Spamer, S. 132.
- 6) Adolf Spamer, S. 133.
- 7) Adolf Spamer, S. 133.
- 8) Adolf Spamer, S. 131.
- 9) 現代では〈プリミティヴ〉の語が西洋の域外に単純に適用されることはないが、その延長線上に位置する教説は後を絶たない。たとえばその熟さない事例にはロラン・バルト (宗左近訳『虚構の帝国』新潮社 1974年) がおり、洗練された形態にはクロード・レヴィ=ストロースの〈野性の思

- 考)の概念がある。
- 10) Adolf Spamer, S. 1345.
 - 11) Adolf Spamer, S. 139.
 - 12) Adolf Spamer, S. 138.
 - 13) Adolf Spamer, S. 138-139.
 - 14) Adolf Spamer, S. 132.
 - 15) この種の表現はヨーン・マイヤーの綱領的な2著作以来、定着した観があった。参照, John Meier, *Kunstlied und Volkslied in Deutschland*. Halle a. S. [Max Niemeyer] 1906. ; Derselbe, *Kunstlieder im Volksmunde*. Halle a. S. [Max Niemeyer] 1906.
 - 16) ものごとの本質をもとめることと源初に溯ることを同一視し、それゆえ源初性を尊んだのはロマン派のなかでも特にグリム兄弟の大きな特色であった。それはとりわけ後世の技巧的な“Kunstpoesie”に対する源初の“Volkspoesie”という一対の概念設定において顕著であり、後者こそが“Ursprung”(起源)なのであった。そうした対比はグリム兄弟の著作には至るところに認められるが、特に弟のヴィルヘルムがその単純な鼓吹者という性格を見せている。参照, Wilhelm Grimm, *Kleinere Schriften*. Hrsg. von G. Hinrichs. 4 Bde. Berlin 1881-87. 特に Bd. II. にはその種の発言が多く収録されている。なおグリム兄弟自身は接頭語〈ur-〉を用いて造語をおこなうことは少なかったが、後にその風潮が起きるのを促したことは否定できない。また接頭語〈ur-〉が起源をあらわし、それゆえ究極の価値を認められたのにたいして、歴史を下るなかで進行した退落をグリム兄弟は、接頭語〈ver-〉をもつ語彙であらわした。〈Verfall〉(没落), 〈Verlust〉(喪失), 〈Verderbnis〉(腐敗)などである。ヨーン・マイヤーが接頭語〈zer-〉を用いたこと自体は、グリム兄弟の語法を踏まえているのであろうが、その趣旨はグリム兄弟に代表されるロマン派からの脱出であった。
 - 17) Adolf Spamer, S. 133-134.
 - 18) トーマス・マンの著名な作品の次の一節は、作家の重層的な自己省察がイローニッシュに表現されている。これはまた小説家トーマス・マンの初期の短編群を貫流するモチーフでもある。
 〈トニオは、ピアノとマンドリンの上手な髪の黒い情熱的な母親を愛していた。母親が、子供があまり評判がよくないことも気にかけないのが嬉しかった。しかし他方で、父親の怒りの方がはるかに正当で尊敬すべきものとも感じた。たとえ叱られても、心の底では父親と同じ気持ちであって、母親の朗らかな無関心は少々だらしがないと考えていた。またトニオはこんな風に思うこともある。(……) 大人たちは、接吻や音楽であやしたりせず、むきになって僕を叱ったりするが、それも尤もと言えなくもない。僕たちは、緑の車に乗ったジプシーじゃない、きちんとした人間なのだ。領事クレーガー家の人間……それにしても、僕はどうしてこう変っているのだろう。〉
 Thomas Mann, *Tonio Kröger*. (1903). In: Thomas Mann, *Sämtliche Erzählungen*. Frankfurt a.M. [S. Fischer] 1963, S. 216.
 - 19) Adolf Spamer, S. 135-136.
 - 20) Adolf Spamer, S. 139.
 - 21) Adolf Spamer, *Die Tätowierung in den deutschen Hafenstädten. Ein Versuch zur Erfassung ihrer Formen und ihres Bildgutes*. In: *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*. Bd. II. (1933), S. 1-55, 129-182. Nachdruck: A. Spamer, *Tätowierung*, von A. Spamer, mit einem Beitrag von Werner Petermann und einem Verzeichnis deutscher Tätowierstudios. Hrsg. von Markus Eberwein und Werner Petermann. München [Trickstar] 1993. この翻刻はドイツにおける刺青研究の古典であるアドルフ・シュパーマーの論考を中心におき、それに現代の刺青慣習の動向を解説した編者の序文と、現代ドイツの刺青師の工房(Tätowierstudio)の地域別に挙げたリストを付している。
 - 22) Adolf Spamer, S. 一. 方法論

- 23) Adolf Spamer, *Das kleine Andachtsbild vom XIV. bis zum XX. Jahrhundert*. München [Bruckmann] 1930, 2. Aufl. 1980.
- 24) アドルフ・シュパーマーのベルリン大学教授への就任は、ゲルマニスティクの主任教授であったアルトゥール・ヒュープナーの推進によるところが大きかったが、それは、ナチ党に親近な側がウィーン的神話研究家カール・フォン・シュピース (Karl von Spiess) を望んだことに敢然と対抗した人事であったというのが、弟子にあたるインゲボルク・ヴェーバー＝ケラーマンの説である。
- 25) Adolf Spamer, *Der Bilderbogen von der „Geistlichen Hausmagd“*. Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Bilderbogens un der Erbauungsliteratur im populären Verlagswesen Mitteleuropas. Bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Mathilde Hain. Göttingen [Otto Schwatz] 1970 (Veröffentlichungen des Instituts für mitteleuropäische Volksforschung an der Philipps-Universität Marburg-Lahn. A. Allgemeine Reihe, hrsg. von Gerhard Heilfurth und Ingeborg Weber-Kellermann, Bd. 6).
- 26) Mathilde Hain, *Aschenputtel und die „Geistliche Hausmagd“*. In: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*. XII. (1961), S. 9-16. このなかでハインは、中世末期の民衆説教家カイザーズベルクのガイラー (Geiler von Kaisersberg) にシンデレラ (Cinderella < cinder) ドイツ語名 “Aschenputtel” とほとんど同じ “Aschengrübel” (灰まみれで働く者の意) と題する説教があることに注意を促した。
- 27) たとえばカール・フォン・シュピースとエドムント・ムーラックの次の昔話論は、グリム兄弟の昔話をゲルマン世界に接続しようとする志向を体系化したものと言ってよい。この著作をもばねにしながら、その趨勢は今も一向に衰えていない。cf. Karl von Spieß und Edmund Mudrak, *Deutsche Märchen — deutsche Welt*. 1939.
- 28) Eduard Hoffmann-Krayere, *Individuelle Triebkräfte im Volksleben*. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*. 30 (1930), S. 169-182. Neudruck in: *Kleine Schriften zur Volkskunde von Eduard Hoffmann-Krayer*. (= *Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde*, Bd. 30), Basel 1946, S. 223-236.
- 29) Ingeborg Weber-Kellermann und Andreas C. Bimmer, *Einführung in die Volkskunde. Europäische Ethnologie*. Stuttgart 1985 (Sammlung Metzler: M79), Kap. VIII. 拙訳、愛知大学『経済論集』第122号 (1989), p. 152-154.
- 30) Eduard Hoffmann-Krayere, *Individuelle Triebkräfte im Volksleben*. S. 172.
- 31) グリム兄弟への言及　グリム兄弟 (特に理論的に秀でていた兄のヤーコプ) の研究方法のなかにその後の過誤の遠因があることを早い時期に強く指摘したのはクラウス・ツィークラーの次の論考であった。それによれば、グリム兄弟が研究の方法において無反省な点があったとしている。cf. Klaus Ziegler, *Die weltanschaulichen Grundlagen der Wissenschaft Jacob Grimms*. In: *Euphorion*. Bd. 46 (1952), S. 241-60.
- 32) この明快な批判はヘルマン・パウジンガーの主著『科学技術世界のなかの民俗文化』の一節である。Hermann Bausinger, *Volkskultur in der technischen Welt*. 1961.; これに因んで発言すれば、〈folk〉という言葉を用いることの不可避性とその無規定性とを解決することは、第二次世界大戦後の民俗学の再建における懸案のひとつであり、何人もの研究者が術語の面で解決を試みた。パウジンガーは、“kleines Volk” という限定によって民俗学が対象とする〈庶民〉を言い表した。
- 33) folkスキューデをしてfolkのすべてをあつかうことができる一種の全智学とするような無軌道に過誤の大きな要因があったことを強く主張したのは、レオポルト・シュミットであった。cf. Leopold Schmidt, *Volkskunde als Gesteswissenschaft*. 1947. アドルフ・シュパーマーもまたこれを重なる認識をおこなっていたのである。