

# ナトゥラリズムとシニシズムの彼方

——フォークロリズムの理解のために (1) ——

Neither Naturalism nor Cynicism

—An essay on the Concept of “Folklorism” (1)—

河 野 眞

KONO Shin

愛知大学国際コミュニケーション学部

*Faculty of International Communication, Aichi University*

*E-mail: smmakono@yahoo.co.jp*

## Abstract

The present paper deals with “Folklorism”, the special term in the scientific folklore study invented—apart from its previous use as an English word (a collective noun of folklore) and some experimental adopting of it by German sociologists—by Hans MOSER and Hermann BAUSINGER in German “Volkskunde” circle since the early 1960s and today used by the folklorists of many countries on the world mainly for clarifying the contemporary folk culture. The present writer, who had tried to introduce this innovative concept to the academic circles of folklore study in Japan since 1989/90 with several essays and translation of the German original theses on it, was recently obliged to debate this subject again by being confronted with a critical discussion by Mikiharu ITO, a cultural anthropologist, who regarded Folklorism as a mere dichotomy to sort the genuine traditional customs and legitimate ceremonies from a lot of pseudo-traditional performances and fashionable miscellaneous events, and labeled it a superficial criterion for modern folk cultures. Ito’s debate is due to a mistaking the Hans MOSER’s concept for the problematic—in spite of the essential stimulus to investigate the folkloric phenomena in these times—term “fakelore” (a coined word replacing the “folk” of folklore with “fake”) introduced by Richard M. DORSON in American folklore study in the 1950s. The present essay, especially this first part of it, therefore, tries to prove that Folklorism is a concept essentially characterized by being free from valuing or authorizing. It does not certify any part of folk culture as good and genuine on one hand, and look down the other as bad and false on other hand. It is rather a viewpoint for just facing our folk culture as it is, without sitting in judgment, and therefore possibly having an outlook on the structure of everyday-life in modern times.

## 1. はじめに

カタカナ語を並べたのは無粋であるが、これが結局分かりやすい。テーマはフォークロリズムであり、それについて一部で起きている歪みを矯めようとしたのである。これには背景がある。民俗学におけるフォークロリズムの概念をめぐるのは、その日本への紹介は私もそれに関わった一人であるが、決して最初の紹介者ではなく、先人がおられたのである<sup>1)</sup>。私の試みに意義があったとすれば、この術語の提唱に関わるドイツの民俗研究者の論考を翻訳して、資料を直接使える便宜を図ったことであろう。それが1989/1990年であった<sup>2)</sup>。以後、私自身も現代フォークロアの諸問題に何度か言及することになった。折から、日本の民俗学界でもフォークロリズムが話題に上るようになったが、これまた数人の推進者の役割が大きかった<sup>3)</sup>。殊に、日本民俗学の機関誌で特集が組まれたのは、フォークロリズムの概念を定着させる上で影響があったようである<sup>4)</sup>。

関係者にはすでに親しい術語であるが、ここでの検討の前提として、はじめにその定義を挙げておく。フォークロリズムとは、民俗的な文化事象が〈本来、それが定着していた場所の外で、新しい機能を持ち、また新しい目的のために行なわれること〉を指すのであ

1) 坂井洲二『ドイツ民俗紀行』法政大学出版局、1982、p.100-104.：坂井洲二氏は1969年から1970年にかけてチュービンゲン大学民俗学科に滞在されたが、その頃ヘルマン・パウジンガーの指導の下でフォークロリズムを指標とした研究が行なわれていた様子を次のように紹介しておられる。〈チュービンゲン大学の民俗学科では、この地方では一番大きな祭りであるファスナハットのグループ研究を行なっている。助手を頂点とする博士課程の学生10名前後が手分けをし、アンケート用紙をもって各村を回って歩き、村人の意見をきいてその統計をとるのである。……アンケート全体をとおして、はつきりみてとれることは、この研究の目的が祭に対する村人の意識調査にある、ということである。即ち、祭が歴史的にどのような起源や由緒をもつものであるか、などという従来の民俗の主要な問題は、彼らにとってはもう枝葉の問題になってしまっている。……かつて祭は、ほとんどすべて宗教行事と関係をもっていた。しかし祭の宗教性が薄れ、現在の西ドイツの祭のように、ほとんどすべて宗教性が皆無になってしまった場合には、いったい祭についてどのような概念を問題にすればよいのであろうか。そのような場合、ひとりチュービンゲン大学に限らず、西ドイツの民俗学者たちが近頃もちだす概念が二つある。即ち、フォークロリスムス (Folklorismus 民俗熱) とトリズムス (Tourismus 旅行熱) がそれである。〉

2) ハンス・モーザー「民俗学の研究課題としてのフォークロリスムス」『愛知大学国際問題研究所紀要』第91号、1989.12、p.248-180/第92号、1990.6、p.264-232.：これにはヘルマン・パウジンガー「ヨーロッパのフォークロリスムス」を併せて訳出・紹介した。訳者解説、付録：ヘルマン・パウジンガー「ヨーロッパ諸国のフォークロリスムス——西ドイツ民俗学会から各国へ送付されたアンケート」(p.233-216)

3) 岩本通弥氏と八木康幸氏のこの方面での活動を挙げておきたい。両氏ともに次注に挙げる『日本民俗学』第236号が書誌紹介と重なるところがある。なお同誌所収の八木論文「フェイクロアとフォークロリズムについての覚え書き」は、フォークロリズムをフェイクロアに引き寄せる視点のために、フォークロリズム概念の土台にあった問題意識が死角に隠れ、さらに伊東幹治氏の見解を誘発したきらいがある。ヘルマン・パウジンガーが民俗学の生成根拠を問うたことが、ハンス・モーザーによるフォークロリズムの指定につながったことに改めて注意しておきたい。

4) 『日本民俗学』第236号、2003.

る。これは、ヘルマン・パウジンガーが1969年にヨーロッパ各国の民俗学関係の代表的な機関に送付したアンケートに付した説明であった<sup>5)</sup>。

もっとも、幾つかの補足をほどこしておかなくてはならない。

第一に、フォークロリズムの術語の下に特定される諸々の現象は、決して外来の用語を用いる以外には視野に入らないわけではない。その表現がなくても、またそれが導入される前から、該当する民俗事象や文化的・社会的現象は多くの人々によって取り上げられていたのである<sup>6)</sup>。伝承文化が昔ながらの形態で延命しているわけではないことは、当然にも多くの識者が認識したところであった。しかし、その変化を、当該の伝承における非本質的なもの、あるいは余計なものとして取り除き、核になるものを推定するという行き方が大勢であった。見方を変えれば、フォークロリズムは、専門家が通常は捨て去ったものを併せて伝承文化を理解することを目指した術語であった。それゆえ勢い現代の状況下での民俗事象の変化や現代的な改変を概括的に、あるいはその傾向を指すことになるが、同時に、まったく現代の様相だけにのみ適用されるのでない。伝承文化を伝承文化として認識し、その上で改変をほどこす作業は、歴史時代にもみとめられるであろう。しかし、それが趨勢となり、看過すべからざる一般性をもつようになるのは、やはり近・現代なのである。

第二に留意すべきこととして、現代フォークロア研究 (Current Folklore Study) は、民俗学のなかではなお然るべき位置を占めていない。とは言え、それが頭から無視される段階は過ぎており、むしろ、多くの研究者が現代の諸相を気に留めているのが実情であろう。問題は、その際、現代フォークロア研究がいかなる視点に立つことによって可能になるのかという基本的な考察がなお熟していないことにある。たとえば、日本民俗学の定礎者にして大成者たる柳田國男が民俗学を現代科学と考えていたとの再評価も昨今声高です

5) 前掲の注2に挙げた拙訳を参照：『愛知大学国際問題研究所紀要』第92号

6) 民俗の変遷や変貌の緒形態に早くから注目していた早い事例として、折口信夫を挙げておきたい。その著作には随所に、原義を究めようとする強い志向と並行して、民俗が絶えず変化していることへの関心がみとめられる。例えば次のような一文がある。〈年中行事について考えねばならぬこと、注意すべきことは、なかには新しくできたものもあることである。お染風邪がはやると、久松留守と書いて、田舎では門口に貼っておく。そういうことは突発的だが、それが当たらしく起こったかというところでもない……。〉参照：『民間伝承学講義』（大正9-10年に行なわれた講義の記録）『折口信夫全集 ノート編』第7巻、here「周期伝承」p.313。なおお染風邪とは、明治24（1892）年に流行し、以後何度か繰り返したインフルエンザを指す。また民俗の担い手としての地元民の意識にも言及している。同じく講義記録のなかに、〈神明〉の意味をめぐって、〈学者が教えたものとも思えるが、そう考えてしまうものいけないことがわかった〉（上点は引用者）といった感想が入っており、学術知識が民俗の現場に採り入れられる現象を取り違えない用心があったことが窺える。参照：『芸能伝承の話』（昭和13年度の郷土研究会での講義）『折口信夫全集 ノート編』第6巻、p.72-172、here、p.164-165。しかし〈学者の教えたもの〉に代表される学術知識の民俗の現場への還流を正面から問題にしたわけではなかった。それは民俗学の草創期の問題意識のあり方からも当然であるが、その後もいわば二次的な伝承への関心は一向本格化しなかったように思われる。

らあるが、いかにも取ってつけたような、あるいは急場しのぎの合言葉に聞こえるところがある。それを言うのは、柳田國男が一貫して日本民俗学の大宗であり、その指針の下にこれまで民俗学が発展してきたからである。同じ人物が、今また指針とされるなら、その間の関係が明らかにされなくてはなるまい<sup>7)</sup>。

そうした洗い直しや再度の勉強が課題となっているのが今日の様相であるが、ここではその手がかりとしてフォークロリズムについて二三の要点をとりあげようと思う。またそれには、現実の刺激があった。これまでも取り上げてきたテーマであるが、改めて補足をほどこす必要に見舞われたのである。具体的には、フォークロリズムに関する一種の誤認が目の前に突きつけられたことにある。しかも、それらは、ある程度広い範囲に向けて発せられたもので、なにがしかの影響が予想されるのである。具体的には二つで、一つはある文化人類学者がフォークロリズムについておこなった指摘、もう一つは、近頃盛況をきたしているインターネットの情報源、いわゆるフリー百科事典の解説である。

しかしまた、単に誤認を指摘するだけでは能が無いであろう。そこで、その誤認を、ものの考え方のタイプ、あるいは大きな思潮のなかに位置づけてみた。それには、その誤認が、まったく孤立した現象ではなく、ある種の背景をもっていると思われることと絡んでいる。その事情を探ったのであるが、それを言い表したのが、はじめのカタカナ語に他ならない。一つはナトゥラリズムすなわち自然主義、もう一つはシニシズムすなわち犬儒主義などの訳語で知られているものの見方の種類である。その両者に重なって見られ勝ちであるが、それから距離をおくことがフォークロリズムの本質であることに注意を向けた。一言で表わすなら、“Neither Naturalism nor Cynicism”である。

## 2. フォークロリズム概念への補足的スケッチ

### ——伊藤幹治氏のフォークロリズム批判に寄せて

第一の刺激は、文化人類学の伊藤幹治氏がその近著『日本人の文化人類学的自画像』の

7) 昨今、日本民俗学界では、戦後世代の代表者たちが柳田國男を継承する姿勢を見せている。ここでは、その代表者の一人として新谷尚紀氏を挙げる。参照：新谷尚紀『柳田民俗学の継承と発展——その視点と方法』吉川弘文館2005。；同「柳田民俗学の継承」『本郷』吉川弘文館、No.65, 2006, 9。；同「生と死の民俗——民俗学から見る日本人の死生観」『伊那民俗研究』12号, 2003, p.2-32。；新谷氏が特に「蝸牛考」や「婿入り考」の手法に柳田國男の学問の核心をみとめていることに注目したい。〈この、全国的に多くの事例情報を収集し比較論的に処理するという方法、それが「方言圏論」とか「重出立証法」という呼び名で解説されることになったのです。しかし柳田の構想と方法とが十分理解できた人はあまりいなかったようです〉(『生と死の民俗』p.7), あるいは〈残念ながら柳田の民俗学の十分な継承者はいなかったのではないか〉(同p.9)とも氏は解説している。その際、問題となる学問の性格については〈柳田の民俗学というものは基本的には広義の歴史学、独特な伝承論的文化史学であるということです〉(同p.7)という理解であることにも注意したい。

なかでフォークロリズムを取り上げられ、批判をされたことである<sup>8)</sup>。数ページを費しておられ、話題としてはある程度の大きさになっている。しかし、その説かれるところは意外なものであった。

フォークロリズムを検討するに当たって、伊藤幹治氏はアメリカの文化人類学者リチャード・ハンドラーの〈文化の客体化〉という概念を重く見て、その意味するところ3点を挙げることから説きはじめておられる<sup>9)</sup>。

ひとつは、客体化とは選択されることである。文化の説明やイメージの構築は、必然的に他の要素を犠牲にして、ある要素を選択することを意味するということである。いまひとつは、客体化された文化を構築することは、選択された要素を新しいコンテキストにおくことである。あるコンテキストの諸要素から選択されたものは、別のコンテキストの諸要素に對置されるので、過去に存在していたものとは別のものになっている。つまり新しい要素として再解釈されるということである。もうひとつは、新たに構築され文脈化された対象物は、それを重視する人びとにとって新しい意味をもつということである [Handler 1984: 62]。

.....

文化人類学者太田好信も、ハンドラーやオセアニアのJ. リネキン、N. トーマスなどの人類学的言説を観光人類学の文脈に置き換えて、文化の客体化を「文化を操作できる対象として新たに作り上げること」と規定し、ハンドラーの文化の客体化の選択性や再文脈化に注目しているが [太田1993: 391]、文化の客体化という概念の特徴は、文化が意識的に操作されるという点にある。この国の一部の民俗学者が注目しているフォークロリズム (Folklorism) という概念は、現代社会における民俗文化の意識的な操作を前提としたものなので、文化の客体化のサブ・カテゴリーとみてよからう。

こうしてフォークロリズムを他の近似した思考の脈絡のなかに位置づけるという試みがなされる。幾つか気がかりな点がありはするものの、これ自体は、よく目配りがなされた無理のない論議と言えよう。また、フォークロリズムに、今日よく話題になる〈観光人類

8) 伊藤幹治「操作される民俗文化——フォークロリズムとフェイクロア」『日本人の人類学的自画像——柳田國男と日本文化論再考』筑摩書房、2006、p.177-188。

9) 伊藤幹治、p.178ff.: なお引用文で指示されている文献は次である (ここでは筆者の表記方法に統一して著作あるいは論考のタイトルはイタリックとする)。Handler, Richard, *On Social Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec*. *Current Anthropology*, 25 (1), 1984, p.55-71.: 太田好信「文化の客体化——観光をとらえた文化とアイデンティティの創造」『民族学研究』57 (4), 1993, p.383-410。

学》とも重なる性格を見ておられることにも首肯したい<sup>10)</sup>。同時に、気がかりな幾つかの点として、次の2つにふれておく。一つは、ハンドラーの論考が、フォークロリズムをその一部として整理するのが妥当であるのかどうかである。岩竹美加子氏によるアメリカ民俗学のアンソロジーに収録されて日本に紹介されている論考も参考になっているが<sup>11)</sup>、現代フォークロア研究における総合的な論作とまでは言えないのではないのではなかろうか。またハンドラーについては、その論考が書かれた時期にも注意しておく必要があるであろう。と言うのは、ハンドラーの〈文化の客体化〉の提唱が1984年であるとするなら、民俗学におけるフォークロリズムは早く1962/1964年であり、その間にほぼ20年が経過している。すでに1970年前後にはフォークロリズムが国際的に論議されていたことを勘案すると、文化の客体化の理論の提唱にあたって踏まえられていた可能性はあろう。あるいは、さらに先行例を言い添えるなら、〈文化の客体化〉(cultural Objectification)という術語も、それより30年以上前に刊行されたヘルマン・パウジンガーの『科学技術世界のなかの民俗文化』<sup>12)</sup>のなかで用いられた基本的な概念の一つ“Objektivierung der Kulturgüter”(文化物象の客体化)とほぼ重なっている。因みに同書は、アメリカの文化人類学や社会学の専門誌上で取り上げられたのを含めて、刊行から程なく世界各国で少なくとも約80種類の書評が現れた話題作であった。パウジンガーのこの最初の主著が、その後の現代フォークロア研究(Current Folklore Study)の基礎理論になったと言うこともできるのである。

ともあれ、これに接いで、伊藤幹治氏はフォークロリズムそのものを次のように紹介しておられる。筆者の文章が引用されるのは面映いものの、これまた総じて無理のない受けとめ方をしておられる<sup>13)</sup>。

フォークロリズムとは、ドイツの民俗学者H. モーザーが提示したフォルクロリスムス(Folklorismus)のことである。これを高く評価した河野真によると、フォークロリズムは「〈セカンド・ハンドによる民俗文化の継受と演出〉」、もしくは「民俗的

10) フォークロリズムが観光人類学の先行例の性格をもつことについては、筆者は何度か言及しているが、例えば次を参照：「民俗学にとって観光とは何か——フォークロリズム概念の射程を探る——」『文明21』第16号、愛知大学国際コミュニケーション学会、2006年3月、p.77-91。

11) リチャード・ハンドラー／ジョスリン・リネキン「本物の伝統、偽物の伝統」岩竹美加子編訳『民俗学の政治性——アメリカ民俗学100年目の省察から』未来社、1996、p.125-156（初出 Handler and Linnekin 1984 = Handler, Richard and Jocelyn Linnekin, Tradition, Genuine ore Spurious. In: Journal of American Folklore, 97, 1984, p.273-290.）

12) ヘルマン・パウジンガー（著）拙訳『科学技術世界のなかの民俗文化』文楯堂、2005：なお筆者の手元には、著者から提供された約80種類の刊行直後の書評のコピーがある。

13) 伊藤幹治、p.179-180.：なおここで言及される拙論は次である。河野真「フォークロリズムの生成風景——概念の原産地へ探訪から」『日本民俗学』236、2003、p.3-19。

な文化物象が〈本来それが定着していた場所の外で、新しい機能をもち、新しい目的のためにおこなわれること〉(河野2003: 4) のようである。この規定をハンドラーの文化の客体化の文脈に置き換えると、フォークロリズムは「二次的に創出された民俗文化」の継承と演出、あるいは「本来のコンテキスト」とは別の「新しいコンテキストで再構成された民俗文化」ということになるだろうか。」後者は、ハンドラーの文化の再文脈化ということであろう。

現代社会の民俗文化を総体として捉えるうえで、河野はモーザーのフォークロリズムを有効な概念とみて、こんなことを述べている。モーザーは民俗現象の多くが時代の推移のなかで変動していることに注目し、「民俗の本来の形にだけ眼を向けるのではなく、時代推移という共通項、とりわけ民俗学の知識という形態に凝縮した時代思潮の面から見直すと、事態はどのように見えてくるかというように見方をひっくり返してみた」。その効果にはめざまいしものがあった。この一世紀から一世紀半のあいだに創出された、各地のふるさと祭りや催し物は、民俗や伝統行事の範疇に入れるのはむずかしいので、民俗学が自信をもって対象とすることができなかったが、「民俗知識の還流に焦点を当てる方法を以ってすれば、それらを研究対象とすることはただの眼移り」ではなくなり「古習として非の打ちどころのない民俗や伝統行事とも一連のものとして見ることができるように」なる(河野2003: 9-10) というのである。

伊藤幹治氏の以上の解説は、この限りでは、さして問題を含んでいない。しかし、これに続く論説において偏りが大きくなるのは、ここでの言及においても、判断の目安として特定のものが想定されている故であることをやがて知ることになる。

#### フォークロリズムは価値評価の概念に非ず

伊藤幹治氏は、フォークロリズムについて、次のような分析を加えておられる<sup>14)</sup>。

……河野やバウジンガー以外の民俗学者が、モーザーのフォークロリズムの概念を、どのように評価しているかをみることもあながち無駄ではあるまい。

アメリカの民俗学者 R. ベンディクスは、モーザーの初期のフォークロリズムの概念が「フォークロア／フォークロリズム」、もしくは「ほんもの／にせもの」という二項対立の低調なものであったと述べ、モーザーとその仲間がフォークロリズムを

14) 伊藤幹治, p.181-182.: なおここで言及される参考文献は次である。Bendix, Regina, *Tourism and Cultural Displays: Inventing Tradition for Whom?* In *Journal. of American Folklore* 102, 1989, p.131-146.; Bendix, Regina, *In Search of Authenticity: The Fromation of Folklore Studies*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1997.

「よいフォークロリズム／わるいフォークロリズム」、あるいは「きれいなフォークロリズム／よごれたフォークロリズム」に分ける必要を感じていたと指摘している (Bendix 1989: 136)。……彼は、モーザーのフォークロリズムについて、つぎのような興味深いことを述べている。……

そのひとつは、モーザーがフォークロリズムの概念規定を他のものにまかせて、もっぱら事例を並べることにつとめたという点である。いまひとつは、モーザーはジャーナリストやアマチュア・フォークロリストたちが、民俗文化の「逆流」もしくは「還流」を推進したと指摘している点である。もうひとつは、モーザーがフォークロリズムを、観光産業や娯楽産業のなかに定着していると考えて、民俗学者の注意を喚起したという点である (Bendix 1997: 177-178)。

この指摘について言えば、アメリカのベンディクスもその一人であるが、フォークロリズムをめぐる屢々見られる誤解にかかわっている。フォークロリズムは、特定の傾向にある現象を広くさす術語であって、またその限りであることを特質とする。言うことは、価値判断を含まないのである。あるいは、価値判断には重点があるのではない、と言ってもよい。しかし、何らかの概念が提示されると、それが価値基準の役割をも果たすとみなす受けとめ手が後を絶たない。それは無理からぬ心理でもあろうが、現象を指す術語が、即、価値評価を含む術語でもあるかどうかには、学術用語であれば、注意を払う必要があったであろう。たしかに、提唱者のモーザーは、多くの事例を挙げている。また挙げられた事例のほとんどは、これまで民俗学が古習として紹介してきた民俗事象が改変された形態であり、同時に改変が起きた仕組にも観察の目が向いていることが多い。すると、勢い、改変における奇抜な外観に注意が向くであろう。例えば、革ズボン穿いた腿部を敲いてリズムをとりつつ跳躍する伝統的なダンスが頬つぺた叩きが変わっておれば、趣味の悪い改変と見るのは無理がなく、またそうした感想を採録者がつけることがある。ハンス・モーザーの場合にもそうしたコメントと聞こえかねない場合がありはする。しかし、そこに重点があるかどうかは、別問題である。〈よいフォークロリズム／わるいフォークロリズム〉といった分類は、フォークロリズムの核心ではない。

そうした取り違えは、事例の挙げ方に対する不満にもあてはまる。〈モーザーがフォークロリズムの概念規定を他のものにまかせて、もっぱら事例を並べることにつとめた〉という指摘がなされている。しかし、それは、一見異なった種類の多様な現象に同じ要素がみとめられことを証するため多くの現象に目配りされたのであって、その広い目配りこそ重要だったのである。ハンス・モーザーの実際を見ると、民俗行事における奇抜な催しと映るような現象から、民俗文化の観光地のアトラクションへの活用、さらに寄席における新趣向、あるいは民俗行事の興行化・商業化の初期の事例、さらに歌曲のパロディーまで、



幅広い分野から事例が採られている。一例を挙げれば、ミュンヘンの寄席として知られる「プラッツル」劇場で台本作家にしてコメディアンのヴィリー・ミロヴィツチュが始めた笑いの新趣向への着目などは、やはりパイオニアの着眼であろう。本邦に引き寄せて言えば、民俗研究者が、俄か漫才を考察の対象としたようなものである。しかもそうした幅の広さも、その趣旨は、網羅的ではなく、さまざまな分野から見本を拾うことにある。しかし、それを理解しなければ、事例を羅列しただけと見え、眼くらましに遭うことになる。その点では、受けとめ手の理解の程度に遺漏があったのである。またその趣旨が素直に受けとめられなかったのも、フォークロリズムを価値判断の術語とみなしたことによるであろう。しかも、そうした受けとめは、伊藤幹治氏において疑念がさしはさまれることなく、むしろその度合いを増していったようである<sup>15)</sup>。

ところで、フォークロリズムについて触れておきたいことが、いまひとつある。それはモザーがフォークロリズムを「ほんもの／にせもの」という二分法で捉えていたように、フォークロリズムが民俗文化の真正性 (authenticity) という概念ともつれあっていることである。「真正な民俗」[八木1994a: 583] などという言説は、そのことを示唆している。この国の民俗学者がフォークロリズムを、「二次的に創出された民俗文化」あるいは「本来のコンテクスト」から切り離された「新しいコンテクストで再構築された民俗文化」と規定する場合、「一次的な民俗文化」もしくは「本来のコンテクストで創出された民俗文化」が自明の前提になっている。このことは、フォークロリズムという概念が民俗文化の真正性と不可分の関係にあり、しかも両者がたがいにもつれあっている、と考えられているからであろう。真正性 (ほんもの) という考え方は、それに対立する「にせもの」の存在を前提にしているが、博物館はそうした真正なものを展示する施設でもある [Handler 1986: 4, Bendix 1997: 3]。そこでは、民族 (民俗) 誌資料が客体化され、断片として展示されているが、文化人類学者 (民族学者) 吉田憲司は「真正の民族資料」について、こんなことを述べている。

真正な民族資料ももっとも一般的な基準は、当該社会の成員の手で、当該社会で生み出された素材を用いて、当該社会の成員が使用するためにつくられ、しかも実際に使用されたものである。こうした真正な民族誌資料の基準が前提としているのは、それを生み出す当該社会が、それだけで完結し、閉じた、変化のない社会だという考え

15) 伊藤幹治, p.183-184.: なおここで言及される参考文献は次である。八木康幸「ふるさとの太鼓——長崎県における郷土芸能の創出と地域文化のゆくえ」『人文地理』46 (6), 1994a, p.581-603.; Handler, Richard, Authenticity. *Anthropology Today*, 2 (1), 1986, p.2-4.; Bendix, Regina, *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1997.; 吉田憲司『文化の「発見」』岩波書店, 1999

方である。だからこそ、その社会と外部との接触の痕跡を留めるものはすべて「伝統」文化が変容を受けた結果として、その「真正性」が否定されている〔吉田1999: 159-160〕。

吉田によると、真正な民族誌資料の基準は、「完結し、閉じた、変化のない社会」を前提としているということである。この指摘は、「一次的な民俗文化」の基準も、「本来のコンテクストの民俗文化」の基準も、「完結した、閉じた、変化のない民俗社会」を自明の前提としていることを示唆している。こうした前提は、民俗文化の構造の安定性という仮定とそれを前提とした長期的持続を容認しなければ成り立たないであろう。ところが、民俗文化はつねに変化している。決して固定したものではない。民俗文化が可変性をその原理のひとつにしているとすれば、フォークロリズム論者が自明の前提とした「一次的な民俗文化」も「本来のコンテクストの民俗文化」も、ある特定の時期における民俗文化の変容過程のひとつまといことになる。

やや長く引用したのは、で論者本人の見解にできるだけ耳を傾けるためである。その上で注目したいのは、伊藤幹治氏が、フォークロリズムとは、本物の民俗と偽物の民俗という二分論であると見ていることである。〈モーザーがフォークロリズムを「ほんもの／にせもの」という二分法で捉えていたように〉として真正性 (authenticity) の概念をくっつけ、そして、その程度なら、取り立てて言うほどではないではないか、と片付けると共に、本物・偽物の議論にかまけている〈河野や八木〉を槍玉に挙げるわけである。

しかし、要点を簡単に言えば、フォークロリズムは本物・偽物という二分論とはまるで異なった視点であるところにその特質がある。私について言えば、本物・偽物という視点でフォークロリズムを論じたことはない。それゆえ、伊藤幹治氏の誤読と曲解は明白であるが、同時に、文化人類学の識者までがそうした誤解に走る現実には、いわば誤認の奥行きとでも言うべきものを感じたのである。因みに、『日本民俗学』号の「フォークロリズム」特集では10数人がフォークロリズムに取り組んでおられるが、伊藤幹治氏のような取り違いはなかったように思われる。しかし、そこには何らかの予見があったのであろう。

河野や八木が可変性を前提として議論を組み立てたのは、モーザーのフォークロリズムに共鳴する以上、当然のことかも知れないが、彼らが連続性を前提としたのは、「二次的に創出された民俗文化」あるいは「新しいコンテクストの民俗文化」と、暗黙の前提とした「一次的な民俗文化」もしくは「本来のコンテクスト」との通時的関係を視野に入れていたからであろう。こういうわけで、彼らのフォークロリズム論は民俗文化の変容過程についてのひとつの解釈にすぎないことになる。

この引用部などは、フォークロリズムを価値判断の術語とみなしたことによって核心からの乖離が大きくなる様をよく示していよう。

その点に関する限りこれ以上の説明は不要であろうが、なお検討を加えるべきことがらが残っている。それは、フォークロリズムを学史上よく知られたもう一つの概念に重ねて見ていることである。リチャード・M・ドーソンの〈フェイクローア〉、つまり“folklore”に〈偽の〉(fake)を重ねた造語“fakelore”である。これは語形の作り方自体に、逸脱した傾向をとがめる姿勢がうかがえるが、先の価値判断をめぐる誤認も、この有名な学術語と重ね、それと同質のものと理解したことにもとづくようである。次に見るような伊藤幹治氏のフォークロリズムへの理解も、それを勘案すると分かりやすくなる。以下、しばらく、その事情をときほぐす。

民俗は常に変化しているものと解し、その上で、フォークロリズムは、変化のある部分に強く注目したときに提唱された概念という理解が、伊藤幹治によってなされている。概念の提唱における時代背景への着目も、それに関係言及している<sup>16)</sup>。

……その際、フォークロリズムという概念が、1960年代に提唱されたことを想起したい。そのころのヨーロッパ社会は、都市化にともなう農村の急激な変化や変貌や世俗化の増大、マス・メディアなどの情報産業の発達、大衆観光の出現などによってめざましい変化を遂げていた (Boissevain 1992:11)。フォークロリズムは、こうした社会変動の過程で創出された概念ではなかったか。

すなわち、民俗事象は常に変化しているが、そのなかの特定の歴史的状況のなかでの変化に強く留意し、それを捉えるために提唱された概念というわけである。またその特定の歴史的状況とは1960年前後にいよいよ顕在化したもの、という理解である。常に変化している事象の、ある特定の一部に留意するという理解から、フォークロリズムについては、ある種類の変化に注目する〈に過ぎない〉という評価が繰り返される。例えば次である(次の引用文の上点と括弧は筆者による)<sup>17)</sup>。

……フォークロリズムは民族国家が形成されたあとの、近代以降の民俗文化の変容過程を記述するための概念にすぎないことがわかる。

16) 伊藤幹治, p.186.: なおここで言及される参考文献は次である。Boissevain, Jeremy, *Introduction: Revitalizing European Rituals*. In: Jeremy Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*, London: Routledge, 1992, p.1-19.

17) 伊藤幹治, p.187.

先の引用文のなかの次の一節も同じである。

……彼ら（＝河野など）のフォークロリズム論は民俗文化の変容過程についてのひとつの解釈にすぎないことになる。

こうして繰り返される〈に過ぎない〉という言い方は、あきらかにマイナスの評価を意味するが、一読すると奇妙な文章である。〈近代以降の民俗文化の変容過程を記述するための概念〉であれば、それは近代の本質にかかわる理論ということになり、とうてい、〈に過ぎない〉などというネガティブな評価にはなりようがない。そもそも、近代以降の民俗文化の変容を解明するのは、斯界の大課題で、今なお未解決と言ってもよい。それがなし遂げられるなら、学術的寄与としては特段の意味をもつであろう。しかし、伊藤幹治氏がそれに値する評価をされないのは、〈近代以降の民俗文化の変容過程の記述〉について特定のものが想定されているからであり、その想定された中身が大したものではないからである。その中身とは、先に挙げた本物の民俗と偽物の民俗という対比の図式である。それゆえ、フォークロリズムは、その程度〈に過ぎない〉といわけである。

なぜ、伊藤幹治氏はフォークロリズムについて、かかる理解をされたのであろう。その答えは、すでに触れておいた。それは、フォークロリズムを〈フェイクローア〉(fakelore)と基本的に同一視したということである。またそれを、伊藤幹治氏は、隠してもいない。ここで検討している氏の文章の大きな見出しは「民俗文化の再解釈」で、またそこでの小見出し「操作される民俗文化——フォークロリズム／フェイクローア」の下で、ここで紹介している一連の論説がなされている。要するに、リチャード・M・ドーソンの概念とドイツ民俗学界で提唱されたフォークロリズムが一まとめにされている。フェイクローアについては、一時期、民衆文化の研究に刺激をあたえたことは多とすべきであっても、学術概念としては脆弱であるとの批判が予ねて起きていることは周知の通りである。それと同一視される以上、フォークロリズムもまた批判の対象にならざるを得なかったのである。

しかし問題は、2つの概念の重ねあわせが正しい理解ではないことにある。フォークロリズムは、フェイクローアとは似て非なるものであり、また本物の民俗と偽物の民俗という二分法とは、まるで異なっている。となると、伊藤幹治氏のフォークロリズム論ないしはフォークロリズム批判論は、その土台が崩れてしまう。批判的姿勢で論じられているが、出発点となるべき対象の理解について不備が著しい。かなり細かく読みこんでいると見えた論者が、実際には理解していなかったのであり、しかも、それが年季の入った文化人類学者という現実には、筆者は、むしろ衝撃を受けている。フォークロリズムについては筆者はこれまでに何度か論じてきたが、術語の解説としては、伊藤幹治氏が取り上げられた一篇でも十分である。その一篇でも、フォークロリズムの意味を口を酸くして伝えたつもり

でいる。しかし、肝心な点が通じていなかったらしい。それは、筆者にとっては、因由を改めて考えてみないわけにはゆかない事態でもある。つまり、誤認の一般的な背景である。

#### フォークロリズム概念をめぐるドイツ民俗学史の一こま

この課題では、一種、技術的でも要素を先ず解決しておきたい。と言うのは、伊藤幹治のフォークロリズム批判において、学史上の事実の誤解があるからである。それは、フォークロリズムの概念をめぐる、ハンス・モーザーとヘルマン・パウジンガーの関係である。ドイツ民俗学を研究におけるレパートリーとされるのでないの、思い違いも過失ではないであろうが、一般への影響では、やはり正しておく必要を覚えるのである。氏は次のように説いておられる<sup>18)</sup>。

……河野はモーザーのフォークロリズムが民俗文化のダイナミックスを捉えるうえで、いかに有効な概念であるかを指摘している。そして彼は、自分の言説を補強するために、ドイツの民俗学者 H. パウジンガーが「フォークロリズム批判の批判に向けて」(1966) のなかで、フォークロリズムを「厳密な概念ではなく、含みのある(簡潔に言い表す) 概念」と述べている、と原語を添えて指摘している [河野2003: 16]。「含みのある概念」という箇所は、パウジンガーがモーザーのフォークロリズムを肯定的に評価しているわけではないらしい。この論考の英語版のなかで結びのなかで、パウジンガーがフォークロリズムという概念の曖昧さに触れ、この曖昧さが当初から多くの問題をはらみ、フォークロリズム論を疑わしいものになっている [Bausinger 1986: 122] と、述べているのである。

要するに、私(河野)がフォークロリズムをポジティブに評価し、それを補強するためにパウジンガーを引き合いに出しているが、当のパウジンガーの英語訳にまで当たると、むしろパウジンガーがフォークロリズムに否定的であることが判明する、という趣旨である。英語訳まで遡って検討されたのは多とすべきであるが、改めて問題の箇所を見ると、その英文の読み方には疑念をもたざるを得ない。

もっともハンス・モーザーとパウジンガーの関係はドイツ民俗学界の細かな動きであり、フォークロリズムを論じる場合に誰もが踏まえないといけないわけではない。しかし踏まえている方が分かりやすいことは事実であり、またその経緯を伝えたとすれば、それは

18) 伊藤幹治, p.180.: なおここで言及される参考文献は次である。河野, 前掲, 2003; Bausinger, Hermann, *Toward a Critique of Folklorismus Criticism*. In: James R. Dow and Hannjost Lixfeld (eds.), *German Volkskunde: A Decade of Theoretical Confrontation, Debate and Reorientation (1967-1977)*, James R. Dow and Hannjost Lixfeld, trans., Bloomington: Indiana University Press, 1986, p.113-123.

紹介者の責務であろう。私が情報を整理して載せたのは、それゆえであった。

フォークロリズムの英語の単語としての前史や、それが社会学の分野で先ず学術語となったこと、また音楽関係者にとってキーワードの一つであった経緯<sup>19)</sup>は、問題の拙文では詳しく触れなかったので、しばらく横においておく。

ここで主に注意を向けるのは、ハンス・モーザーが民俗学に〈フォークロリズム〉の概念を導入したこと、それへのヘルマン・パウジンガーの関わり方である。ハンス・モーザーの提唱論文が1962年と1964年であった。この点で言い添えるなら、私が20年近く前に紹介したのは、2論考のうち、より詳しい考察がなされた後者であった。

ところで、ハンス・モーザーがその提唱を行なうには、理論的な背景があった。刊行されてまもないパウジンガーの『科学技術世界のなかの民俗文化』(1961年)<sup>20)</sup>に、ハンス・モーザーは理論的な支柱をもとめ、またそれを明言している。パウジンガーはすでに初期の昔話や口承文芸を扱った諸論考<sup>21)</sup>、またチュービンゲン大学の助手時代に取り組んだ新たな視点による引揚げ民俗学の共同研究「新しい移住団地」<sup>22)</sup>によって嘱望されていたが、それにしても20歳以上も年長で学派的面でも重ならなかったハンス・モーザーがその理論を真剣に活用したのには感銘を受け、以後、両者は協力関係を深めていった。

ここで注意を要するのは、パウジンガーの『科学技術世界のなかの民俗文化』にはフォークロリズムの語は現れないことである。日本では、パウジンガーのこの著作はフォークロリズムを説いているように受けとめる人がいるが、実際に読めばそうではないことが了解されよう。ただ、そうした術語を誘発しても不思議ではないような数々の考察は含まれるのである。しかしその考察は、これまた注目すべきことに、主に民俗学の成立

19) 音楽の分野でのフォークロリズムについては晩年の小泉文夫氏が注目され、それが民俗学の分野での坂井洲二氏と並んで日本への最初の情報であった。参照：『音楽大事典』第5巻、平凡社、1983、p.2469b：「民族音楽」の項目にフォークロリズム（民俗主義）が触れられ、また沈降文化と上向文化などドイツ民俗学に特有の術語も用いられている。資料的に制約があったと感じられるが、その時期に当該の術語へ目配りがなされていたことは特筆に値しよう。

20) ヘルマン・パウジンガー（著）河野眞（訳）『科学技術世界のなかの民俗文化』文楨堂、2005。

21) パウジンガーの学位論文『口承文芸の現在——ヴェルテムベルク北東地域での調査にもとづく民間文芸の現在』Hermann Bausinger, *Lebendiges Erzählen. Studien über das Leben volkstümlichen Erzählgutes auf Grund von Untersuchungen im nordöstlichen Württemberg*. Tübingen. Diss. 1952) については次の拙著で触れた。参照：河野『ドイツ民俗学とナチズム』創土社、2005、p.590-592。；また昔話に関する諸論考では次の拙訳を参照：ヘルマン・パウジンガー（著）河野眞（解説・訳）「昔話の解釈とは何か——灰かぶり姫（シンデレラ）とそのシンボル性にちなんで」『比較民俗学会報』第15巻第2号（通巻85）、1995、p.1-14。（原題：Hermann Bausinger, *Aschenputtel. Zum Problem der Märchensymbolik*. In: *Zs.f.Vkde.* 52 (1955), S.144-155.）

22) Hermann H. パウジンガー, M. ブラウン, H. シュヴェート「新しい移住団地——東ヨーロッパからのドイツ人引揚者等の西ドイツ社会への定着にかんするルートヴィヒ・ウーラント研究所による民俗学・社会学調査（抄訳・解説）」『愛知大学国際問題研究所紀要』第96号、1991、p.218-169／第97号、1991、p.241-263／第98号、1992、p.95-138／第99号、1993、p.151-186。

根拠に関するものであった。すなわち、19世紀に民俗学という分野が成り立ち、またある程度広い範囲で歓迎されるようになったことへの反省である<sup>23)</sup>。それは伝承文化を改めて意味づけしつゝ認識することの一般化であり、それは社会を広く覆う趨勢として、伝承者であると観衆であるとアカデミズムの一角であるとを問わず共有されることになった。その点では、伝承者も愛好家や好事家も研究者も同じ時代状況の人間なのである。それゆえ、バウジンガーは後年には、〈学問としての民俗学の全体もフォークロリズムの巧緻な形態と言ってもよい〉と言いつつ言い方をしている<sup>24)</sup>。民俗的な多くの個別事象にもバウジンガーは注意を喚起しているが、それは主要には、民俗学の成立根拠を問おうとする問題意識と重なっている。またその視点の赴くところ、考察は研究者の姿勢に向けられると共に、また民俗事象の担い手の意識と行動にも及ぶのである。

このバウジンガーの理論的な考察を受けて、ハンス・モーザーは、フィールドワークの現場で出会う民俗のあり方を説明することに活用したのである。すなわち、19世紀以来、質は区々ながら伝統的な形態として記述されてきた民俗事象が、記述通りではなく社会状況を背景にした変化を閲していることである。それだけでなく、伝承文化を要素とし、あるいはそこにヒントを得た多彩な現象が発生していることにも注意を促した。先にもふれたが、ミュンヘンの大衆劇場「ブラッツル」における寄席の舞台などは、それはそれでパイオニアの着眼と言つてよい<sup>25)</sup>。さらに問題ををはらむのは、民俗事象が伝承通り、あるいはそれに近い形で継続している場合である。すなわち昔ながらという外観を呈する諸事例であるが、その場合にも、その底流にはたらいっているものは、変化をきたしている事例やまったく新たな現象と同じであるとするのである。バウジンガーの理論的考察がそれを支援して力を発揮している箇所でもあるが、昔ながらと見える継続こそ、民俗文化への近代の意識の証拠なのである。それは、またバウジンガーが民俗学の構築に向けて歩み始めた最初期に得た着想でもあった。その手がかりの一つは、民俗文化の担い手のグループ

23) 民俗学の成立をどこに見るか、すなわちヨーロッパ文化に消長した時代思潮のいずれにそれを特定するかは、民俗学とは何かという本質論や定義と絡み、それゆえ論者によって見解が異なる。例えば、先行研究者でもあるレーオポルト・シュミットやインゲボルク・ヴェーバー＝ケラーマンは相互に差異を含みながらも、バロック文化のなかの合理主義に出发点をもとめた。それに対して、バウジンガーは、19世紀前半のロマン主義を背景にした民俗学にこの分野の主潮をみとめ、それによって民俗学が全体としてもっているマイナスの要素を強く明るみに出した。学問論としてのその違いが必要であることは注目すべきである。レーオポルト・シュミットもまた戦後に民俗学の過去を鋭く問うた代表者であるが、20世紀前半の民俗学の歪みを逸脱と見たのに対して、バウジンガーは民俗学の歪みは本質であったと断じ、それゆえ学問原理の洗いなおしを伴う根本的な改革を説いたのである。参照：ヘルマン・バウジンガー・河野（訳）『科学技術世界のなかの民俗文化』初版への序文。

24) Hermannn Bausinger, *Volkskunde. Von der Altrumsforschung zur Kulturanalyse*. Stuttgart 1972, unveränderte Auflage: Tübingen 1981.

25) 前掲の注2に挙げた拙訳を参照：『愛知大学国際問題研究所紀要』第91号，1989，p.248-180.

形成の変質であり、19世紀を通じて一般化した協会組織、またそれを包括する名称は異なってもそれと通じ合う目的意識を共有する諸々の団体であった<sup>26)</sup>。かくして、ハンス・モーザーは、民俗事象の変化を伴った実態を指摘した。それがフォークロリズムの提唱であるが、同時に注目すべきことに、ハンス・モーザーは、同じ観点を歴史的な過去にも適用した。中世後半や末期に、その後民俗文化の性質をもって継続してゆく習俗の開始や変動にも、同じ観点をもって解明に臨んだのである。ハンス・モーザーは、国際的にはフォークロリズムの提唱者として知られているが、ドイツ民俗学界では、むしろ歴史民俗学の今日のありかたに基礎を据えたことが評価されている<sup>27)</sup>。

しかし、ドイツ民俗学界は、その動きに対して何の反応も示さなかった。そこでパウジンガーは、自ら召集・主催した研究フォーラムにおいて「フォークロリズム批判への反批判」の講演をおこなった。なお、この場合の「批判」とは無視を指していた。すなわち、無言のうちに葬り去ろうとする否定の態度を〈批判〉と名指して、〈反批判〉したのである。そして、ハンス・モーザーを補強して、フォークロリズムを解説した（伊藤幹治氏が英語訳で読んだとされているのは、この講演論文）。

それは、決してハンス・モーザーを疎んじる論ではなかった。パウジンガーは、ハンス・モーザーと共に理論を深めて行くとの姿勢を以後も貫いた。それは、次いでパウジンガーが、ドイツ民俗学界の機関誌の編集責任者として、ヨーロッパ各国に向けてフォークロリズムのアンケートを行ない、また寄せられた報告を学会誌にまとめて掲載した事実からも知ることができる<sup>28)</sup>。そしてこの特集の企画を機に、フォークロリズムの概念は国際化していった。さらにパウジンガーは数年後に民俗学のあり方をめぐる独自の原理をより一般化することを目指して『民俗学——上古研究から文化分析へ』を執筆したが、そこでもフォークロリズムを取り上げた。「ツーリズムとフォークロリズム」の見出しによる一節

26) パウジンガーが一般に〈フェライン〉と呼ばれる種類の組織に注目した最初は1955年の小さな報告で、その着想は、以後、多くの著作を通じて詳しく説かれることになった。参照：Hermann Bausinger, *Vereine als Gegenstand volkskundlicher Forschung*. In: *Zs.f.Vkde*, 55 (1959), S.98-102.

27) ハンス・モーザーは、時代状況や年齢などのためにアカデミズムのなかでは正教授などのポストには恵まれなかったが、今も指針と仰ぐ人は多い。ミュンヘンのバイエルンの民俗学協会が定礎者としていた他、近年、民俗事象の個別研究として高く評価されているマリアンネ・ルムプフによるザルツブルク州のペルヒテン行事に関する研究は、ハンス・モーザーの研究方法を受け継いだことを明言している。参照：Marianne Rumpf, *Perchten: populäre Glaubensgestalten zwischen Mythos und Katechese*. Würzburg [Königshausen & Neumann] 1991 (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie, Bd.12). このルムプフの著作は、ドイツ語圏において狭域的な民俗研究が今日では高度な批判的視点をもつことを示す代表例でもある。

28) 前掲の注2に挙げた拙訳を参照：ヘルマン・パウジンガー「ヨーロッパ諸国のフォークロリスムス——西ドイツ民俗学会から各国へ送付されたアンケート」(Original 1969)



で、特に近代の観光の成立に関する考察であった<sup>29)</sup>。このあたりのバウジンガーの理論の流れについても伊藤氏が検討された当の拙論では案内しておいた<sup>30)</sup>。その案内と矛盾する主張を伊藤氏は行うが、それを裏付ける資料は無く、唯一つ論拠らしきものは、先に挙げたバウジンガー報告の英訳の取り違いである。

29) Hermannn Bausinger, *Volkskunde. Von der Altrerumsforschung zum Kulturanalyse*. Stuttgart 1972, unveränderte Auflage: Tübingen 1981.

30) 拙論「フォークロリズムの生成風景——概念の原産地への探訪から」『日本民俗学』日本民俗学会, 第236号, 2003.11, p.3-19.

またバウジンガーの「ツーリズムとフォークロリズム」については、次の拙論で検討を加えた。

参照: 「民俗学にとって観光とは何か——フォークロリズム概念の射程を探る」『文明21』愛知大学国際コミュニケーション学会, 第16号, 2006.3, p.77-91.