

口承文藝研究の視点について (1)

On the Viewpoint of the Folk Narrative Research (1)

河野 眞

KONO Shin

愛知大学非常勤講師

Part-time Lecturer, Aichi University

はじめに：

(動機)

これまで幾らか時間をかけてドイツ語圏の民俗学にかかわってきたが、口承文藝をあつかうことはあまりなかった。その方面を手がける人たちが多数をかぞえるのに対して、民俗学の他の領域に目を向ける人が稀だからである。ドイツ語圏の年中行事も人生儀礼も祭りも民藝も、個別に触れる例は散見されるが、系統だった紹介は欠けている。そのため基礎にあたる学史の理解と案内を主眼にしてきた¹⁾。もとより幾つかの領域では、ドイツ民俗学の成果を取り入れたたしかな研究も欠けてはいず、特に坂井洲二氏によるドイツの歴史民俗学や老後研究や家屋研究の活用はその頂点に位置するものと言ってよい²⁾。そうした空白と秀逸な充填がまだら模様を呈するなか、時間にも準備にも余裕があるわけではな

1) 学史文献の翻訳・紹介として次を参照、インゲボルク・ヴェーバー＝ケラーマン (他・著) 河野 (訳) 『ヨーロッパ・エスノロジーの形成／ドイツ民俗学史』文緝堂 1911. ; ヘルマン・パウジンガー (著) 河野 (訳) 『フォルクスクンデ』文緝堂 1910. ; レーオポルト・シュミット (著) 河野 (訳) 『オーストリア民俗学の歴史』名著出版 1995. その他；また数点の拙著でも、学史の理解に力点を置いている。河野 (著) 『ドイツ民俗学とナチズム』創土社 2003. ; 河野 (著) 『民俗学のかたち——ドイツ語圏の学史に探る』創土社 2014.

2) 参照、坂井洲二 (著) 『年貢を納めていた人々——ドイツ近世農民の暮らし』法政大学出版局 1986. ; 同 (著) 『ドイツ人の老後』法政大学出版局 1991. ; 同 (著) 『ドイツ人の家屋』法政大学出版局 1998.

いゆえ、口承文藝は避けていた。またこの分野での蓄積と意識水準の高さも目に入らずにはおかない。かつては関敬吾、現代では小澤俊夫氏を中心に豊かな学術分野が形成されてきた。本稿もそうした土台が存することを前提にしている。あるいは、そこから得た刺激の産物と言ってもよい。

おそらくこれまでかかわってきた領域の違いによるのであろうが、ドイツ語圏の口承文藝の日本での扱い方に疑問を感じるようになったのである。すでに入り口の段階でもそうで、対象設定を前にして早くも考え込んでしまう。ほとんどの論者は、関心をメルヒェンに限定しているのである。つまり昔話だけが専門的な分野になっている。

作業の実際からは、それまた尤もとの感想がないわけではない。どの分野でもそうであるが、膨大な資料を前にすれば、対象の限定は不可避的である。しかし特定の対象群を独立した分野として区切ることができるかどうか、という問いが並行して発せられるか、寄り添うかして然るべきであろう。たとえば、同じモチーフが昔話にも叙事詩にも歴史書にも演劇にも現れることがある。スフィンクスの謎々などがそうである。また昔話と聖者伝とでも共通なモチーフが多い。たとえばレーオポルト・シュミットは、収穫習俗をめぐる、大鎌・利鎌の形態と歴史と分布を考察し、併せて刈り取り鎌をめぐる神話と伝説と昔話を分析した³⁾。

さらに、口承文藝を広くとれば、格言もそれに含まれるであろうが、ヨーロッパでは公共の施設にせよ民家にせよ、建物が竣工するやしばしば銘文が書き込まれる。そのなかのありふれた一つを挙げる⁴⁾。

心うるわしき人來たらば
我ら懇ろにもてなさん
然あらざる者來たらば
戸の前に立つままにしておかん。

これは施主が世間に向けてとる姿勢の表明である。もとよりこれを記した家屋の持ち主が発明した一回切りの文言ではない。伝承的な詞章であり、また穏当で変哲もない内容と見えるが、少し掘り下げると、背景には特定のものの考え方の流れがある。《心うるわし

3) Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos : Studien zu Ernteschnittgeräten und ihrer Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch*. Wien 1952 (Veröffentlichung des österreichischen Museums für Volkskunde, Bd.1) 特に聖女ノートブルガ (hl.Notburga) をめぐる信奉習俗と口承文藝のまたがりについて多くの事例を見ることができる。

4) 事例の出典として次の銘文集を参照、Wilhelm Mönch, *Schwäbische Spruchkunst. Inschriften an Haus und Gerät*. Stuttgart 1937, S.53.

き》とは、具体的には名誉の観念とキリスト教信仰を指している⁵⁾。さらに探ると、名誉とは、各人の身分や職種にもとめられる職責を果たし、また分をわきまえることを言う。それは家産のしっかりした人々に限られない。極端に言えば、卑賤ないしは不遇の者にもその立場なりに社会がみとめる名誉がある。またそうした銘文におけるのと同じモチーフは昔話としても現れる。なおここに挙げたありふれた家屋銘文については、後にその発話形式に注目することになるだろう。

とまれ、昔話と民俗学の他の部門を共に扱うのは、傑出した学者の離れ業ではなく、原則的には、そうしなければ事態を見誤るからである。個々人に限界があるのは当然だが、少なくとも目配りは必要であろう。ちなみに柳田國男は、昔話について今日から見ても本質的な考察をおこなったが、おそらく民俗学の他の部門と一聯のものと解していた。翻ってヨーロッパの研究の実際を見るならば、今挙げたオーストリアのレーオポルト・シュミットにしても、ドイツのヘルマン・バウジンガーにしても、民俗学の多くの部門に取り組んでおり、その一つとして昔話ないしは広く口承文藝をあつかっている。それは、多方面の才能のゆえに異質な数分野に並行して手を出したということではない。内部区分はあり得ても、民俗学としては昔話ないしは口承文藝だけを画然と独立させることはできない、という考え方に基づいている。

もちろんそうした姿勢が見られないわけではない。早世した宮田登氏、またなお健在な大島建彦氏や小島瓊禮氏などは民俗学を複合的ではあれ一つ分野とみる視点で臨んでいくように思われる。しかし昔話が独立した分野であるかのようにみなして視野を限り、それが対象の境界と照応するかのような姿勢の研究者もまた少なくない。

(西洋の理論への反応の現実)

また別の面から気付くことがある。それは、西洋の理論の受容の実際である。口承文藝のなかでもメルヒェンについては、以前から、民俗学の他の諸部門とは比較にならないくらい多くの学説が紹介されてきた。カールレ・クローン『民俗学方法論』⁶⁾はそこで取り上げている対象はほぼ専ら口承文藝で、それが邦訳された昔から、近くはアラン・ダンデスの『シンデレラ』⁷⁾まで西洋の研究の紹介は途切れなく続いている。しかし、そうした西洋の理論は、どこまで本邦の研究者や愛好家の物の見方に有機的に組み込まれているで

5) 名誉の観念については次の拙訳を参照、カール＝ジーギスムント・クラーマー（著）河野（訳）『法民俗学の輪郭』文叢堂1911. 特に「名誉」の章

6) 参照、クローン（著）関敬吾（訳）『民俗学方法論』岩波文庫1940. 原書：Kaarle Krohn, *Die folkloristische Arbeitsmethode*. Oslo 1926.

7) アラン・ダンデス他（著）荒木博之（編訳）『フォークロアの理論 歴史地理的方法を越えて』法政大学出版局1994；『シンデレラ9世紀の中国から現代のディズニーまで』池上嘉彦 三宮郁子、山崎和恕（共訳）紀伊国屋書店1991.

あろうか。

メルヒェンにおいてそれを見れば、現代の日本では、マックス・リュティが群を抜いてよく知られている。主要著作はほとんど訳されており、その程度は、他の論者を大きく引き離している⁸⁾。その基本的な見解は1947年の『ヨーロッパの昔話——その形式と本質』において出そろっており、以後の多くの著作は、その肉付けや繰り返しであった。その点では、同書が本邦のメルヒェン研究のリーダー小澤俊夫氏によって早い時期に紹介された意義は大きい。その後数人のメルヒェン研究者が次々に翻訳を手掛けて今日に至るが、おそらく西洋の民俗学者でこれほど多くが紹介された人は他にはいない。たしかに、その論説はメルヒェンをめぐるさまざまな問題がとりあげられており、総合的である。しかし、それだけ重要視された論者ながら、日本人がメルヒェンについて何かを考察するときに、リュティはどこまで規準となっているであろうか。もとより規準とは機械的に従う意味ではなく、賛否はともあれ、適切な重みをもって念頭におくということである。それには、リュティがどこまで規準になり得るか、という疑問も含まれよう。

言い換えれば、メルヒェンを取り上げるとき、リュティの理論によって、考え方がそれ以前に比べて大きく変化したということがあるだろうか。筆者の印象を言えば、そうした有機的な受容ないしは理解はなされていない。たしかに参考書として読まれてはいるが、いわば博学の証しにとどまっており、メルヒェンというジャンルをどう見るかについて根本的な変化が起きるには至っていない。それはリュティ以外の西洋のメルヒェン研究者の受容についても概ね言い得よう。いずれも知識として記憶には残っても、ジャンルの理解に影響をあたえるような受容はなされていないように思われる。せっかく翻訳がなされても紹介された諸理論は頭上を通り過ぎるだけである。そしてその陰で、あるいは正にそれがために、具体的な項目である《昔話のモチーフ・インデックス》が独り存在感を発揮している。しかし、その場合も、インデックスを成り立たせた思想はこれまた度外視されている。モチーフ・インデックスは、本来、補助手段という以上ではないはずである。しかし補助手段が決定因子のような位置を占め、そのリストに沿って仕分けすれば説明を果たしたかのような感触にひたることのできる。その精神安定剤のような効果こそ、本当は検討すべき当のものではなかろうか。

挑発的な言い方と聞こえようが、たとえばこういう問題はどうかであろう。グリム兄弟の

8) 小澤俊夫 (訳) 『ヨーロッパの昔話——その形式と本質』岩崎美術社 1969、新版 1995 (民俗民芸双書) = 後に岩波文庫 2017.; 小澤俊夫 (訳) 『昔話 その美学と人間像』岩波書店 1985.; 野村滋 (訳) 『昔話の本質』筑摩書房 1994 (ちくま学芸文庫); 高木昌史・高木万里子 (訳) 『昔話と伝説——物語文学の二つの基本形式』法政大学出版局 1995 (叢書・ユニベルシタス); 野村滋 (訳) 『昔話の本質と解釈』福音館書店 1996.; 高木昌史 (訳) 『メルヘンへの誘い』法政大学出版局 1997 (叢書・ユニベルシタス); 野村滋 (訳) 『昔話の解釈——今でもやっぱり生きている』筑摩書房 1997 (ちくま学芸文庫); 高木昌史 (訳) 『民間伝承と創作文学——人間像・主題設定・形式努力』法政大学出版局 2001 (叢書・ユニベルシタス)

昔からマックス・リュティに至るまで、またドイツ語圏だけでなく、アールネやシイドウといった北欧出身者もふくめて主要な研究者の多くは、その探り当てたとするメルヒェンの特質をヨーロッパに特有のものと説いている。この限定や留保は日本の昔話研究者には居心地が悪いはずである。それに対しては、ヨーロッパの昔話を主要な材料にして組み立てられた特徴の挙示や分類は、日本や東アジアの事例も適用可能として調整する試みがなされてはおり、その限りでは成功している面もある⁹⁾。

その一方で、ドイツ語圏や北欧の学者がほどこした限定を突きつめることがなされていない。それはモチーフ・インデックスの基礎となったアールネの提唱(1910)を見てもよい。そこでは《動物昔話》、《本格昔話》、《笑話・逸話》という分類がなされている¹⁰⁾。しかし、三区分の根拠は説明されていない。そもそも昔話において動物が主人公やバイプレイヤーになると、人間だけが活躍することとして語られるのと、何か本質的な差があるだろうか。動物が登場することへのこだわりは、クローンの学位論文がその後への起点となったが¹¹⁾、そこでも、動物昔話という区分が成り立つ所以についての考察は欠けている。それでいながら近年では、アールネとトンプソンの増補版をも超える大規模なヴァージョンがドイツのハンス＝イェルク・ウッターによって整備されている¹²⁾。

もし特定の動物(狼でも狐でも)が語り物に登場することが本質的な分類項目になり得るとすれば、神話のような信仰心意とむすびついているときだけであろう。ちなみに、他の動物では代替できないような位相として先ず頭に浮かぶのは、さしずめトーテミズムであろう。あるいはレヴィ＝ストロースにおけるようにトーテミズムとは見えながら実際は機能性に要点があるといった考え方でもよい。ウラディーミル・プロップがそれを示したのだったが、その可否も併せて検討が必要だったはずである。

さらに《本格昔話》も奇妙である。原語は *eigentliche Märchen* (複数) で、その言い方から推せば、昔話には本格的なものとしてそうでないものがあることになる。そこで言われる

9) すでに柳田國男がヨーロッパの昔話の理解とその分類と日本の昔話資料とのすり合わせに着手していたことについては、次の共同研究のなかで取り上げられている。高木昌史(編)『柳田國男とヨーロッパ——口承文藝の東西』三交社 2006。; また昔話のモチーフ・インデックスの作成によって外国の研究との架け橋となったものでは、池田弘子の試みが国際的に知られている。参照、Hiroko Ikeda, *A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature* (FFC 209). 1976.

10) Antti Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*. In: FFC 3.(1910)

11) そのドイツ語版を参照、Kaarle Krohn (deutsch von Oscar Hackman), *Bär (Wolf) und Fuchs: Eine Nordische Tiermärchenkette*. Helsinki 1888.

12) 書誌データを挙げるまでもないかも知れないが、簡単に整理しておく。インデックスは上記のアールネの後、アメリカのステイス・トンプソンによって大幅に増補された。*The types of the folktale. a classification and bibliography* (FFC 74) Helsinki 1928. 第2改訂版(FFC184巻) Helsinki 1961. この改訂ではアールネの三分類に形式譚が追加された。以後も改訂は続けられアールネ＝トンプソン＝ウッター分類(Aarne-Thompson-Uther type index=ATU)がハンス＝イェルク・ウッター(Hans-Jörg Uther)によって2005年に刊行された。*The types of international folktales. a classification and bibliography* (FFC 284-286)

《本格的》は果たして昔話の本質に合致しているであろうか。それは論者によっては、本格昔話はヨーロッパに限定される、あるいはアリア人種の固有の能力に限定されるという思想を背景にしているだけに、立ちどまって一考する必要があったはずである。また人種論とはやや趣が異なるが、アルベルト・ヴェッセルスキーもメルヒェンに独特の厳密な枠をはめた。それは、シンボリックなフレーズ《メルヒェンの国インドはメルヒェンを知らない》ともなった。またそれらを前にした日本の研究者の姿勢には、考えさせられることが少なくない。先に触れたように、ヨーロッパの基準は日本にも適用可能というのが大まかな方向であったように思われる。もっとも、それまた、単純なすり寄りから検討の積み重ねまで幅が大きい。

これを言うのは、西洋の理論についての理解不足をなじるためではない。誤解を恐れず言えば、筆者は、西洋の諸理論には感心しはするが、非常に優れたものとは考えていない。むしろ、劣っているとも見てはいない。とは言え、かかる私見が反撥を招くのは目に見えている。それはカントやヘーゲル、またサルトルやベルクソンなど思想の巨人を産んだ西洋に臨む態度ではないと映るからであろう。しかし正にそこにヒントが隠れている。口承文藝をも含めて民俗学の分野では、カントやサルトルのような透徹した思索とその体系化が成功裏になされたかどうかは疑問なのである。それには対象の性格が関係している。民藝に関する拙著においてそれに触れたが¹³⁾、民俗学が扱う対象のあり方は、哲学におけるような整然とした理論を以て臨むのとはやや趣が異なるからである。別の面から言えば、民衆存在、あるいは民衆情念、呼び方はさまざまだが民衆心意とそこでの行為や文物の現れ方は、通常の論理的な整理がただちには叶わないところがある。それは西洋だけのことではない。端折って言えば、ものごとを整理して理解するという点では、またそれを以て文化と呼ぶなら、文化の弱い部位である。理論の消長を幾らか追ってみると、ここでは（比喩的に言えば）それぞれの文化が柔らかい腹部を露呈することが見えてくる。だからと言って論理的な解明や理論的な理解が閉ざされているわけではない。多くの理論は多かれ少なかれそれを目指してきた。と共に、この分野に不可避的な条件に留意した上で、西洋の諸理論と日本での試みの両方に目配りすることが欠かせない。しかし、そうした東西のすり合わせはあまりなされてこなかった。具体的には日本における分野の開拓者である柳田國男や折口信夫の考え方と西洋の論者の見解の突き合わせなどである。口承文藝のような最も関心がひろく研究者の層が厚い部門でも、こういう宿題が残っている。これが筆者の動機であり、本稿を通じてどこまで整理がつくかは覚束ないが、ともかくも試みようと思う。

13) 次の拙著を参照、河野『ドイツ民藝論』創土社 2017、特に第一部「論考の部」に収録した「民藝とは何だったか」の方法に関する序文

(構成)

以上のような動機ないしは問題意識による本稿は、二つの段落、また関連した短い補論を併せれば三つの段落によって構成される。

一つ目は、口承文藝をめぐる疑問点の列挙である。具体的な対象としてはメルヒェンを例にとることが多いが、それに限定されない。そのさい、メルヒェンというジャンルが一般的となるにいたった大本でもあるグリム兄弟のメルヒェンをどう見るかという問題は、どうであれ論点になるだろう。それによって、メルヒェンに対して多くの読者ならびに研究者が示す姿勢が測られるからである。他にも議論は広がってくるが、この段落では結論を得ることが目的ではない。口承文藝をめぐる、基本的な問題の主だったもの（全てではありえない）、それもそのなかの数項目について概観しようとするのである。またそれにあたっては、はじめにフリードリヒ・フォン・デア・ライエンの簡便な整理を手掛かりにし、次いで、今日の日本においてメルヒェン研究の領域で最も影響力の大きいという面から、マックス・リュティの見解をマスターピースとしようと思う。

二つ目は、検討に着手した幾つかの疑問点を踏まえて、口承文藝の研究史における特定の脈絡への注目と検討である。あるいは一つの脈絡に限定せずに、互いに絡みあう関係にある三種類の論説への注目である。相関する三つの主張であるが、主張者たる3人が論壇でぶつかることがあったわけではない。学史的な次元のことであり、逆に言うとその3人に焦点をあてることによって、ドイツ語圏において口承文藝が議論されたときの特定の脈絡を取り出すことができ、またそれが根幹に関わる問題に最も接していると思えるのである。その3人とは、アンドレ・ヨレス (André Jolles 1874-1946)、マックス・リュティ (Max Lüthi 1909-91)、そしてヘルマン・バウジンガー (Hermann Bausinger 1926-L) である。もとより口承文藝で重要な研究者は幾らもおおり、ここに絞るのは勝手な設定と受けとめられかねないが、多少の自己弁護をほどこしてもよいだろう。

メルヒェンに軸が設定されるという偏重はあるにせよ、口承文藝研究が現代になり至るにあたって知見が共有される場となってきた二つの大きな企画がある。一つ目は専門誌『ファープラ』で、1958年にキール大学の員外教授であったクルト・ランケ (Kurt Ranke 1908-85) によって創刊された¹⁴⁾。二つ目は専門事典『メルヒェン百科事典』で、提唱・主編集者は同じくクルト・ランケ、そして1975年から分冊配本が開始され、2015年の索

14) 参照、*Fabula: Zeitschrift für Erzählforschung. Journal of Folklore Studies. Revue d'Etudes sur le Conte Populaire*. 1957年にクルト・ランケによって創刊され、1957/58年号が1958年に刊行された国際的な口承文藝研究の専門誌。半年刊で、基本的には独・英・仏語で掲載される。なおクルト・ランケがこの時期に員外教授の資格であったのは、民俗学の教授ポストが限られていたことに加えて、ナチスとの関わりへの疑義を受け経歴が停滞したのも一因であった。その時代的な特殊性のゆえに、正教授ではない時期でもすでに権威者であった。

引の刊行を以て全 15 巻が完成した¹⁵⁾。ドイツのクルト・ランケが口承文藝研究の中心に位置していたことはこれからもうかがえるが、それと密接に関連する国際大会がある。1959 年 8 月にドイツのキールとデンマークのコペンハーゲンで開催された「口承文藝・国際研究大会」で、口承文藝研究の分野では戦後初めてドイツ人研究者が企画した大規模な国際大会であった¹⁶⁾。事実、大会は、『ファーブラ』が所期の目的通り斯界の中心的な機関誌に成長し、また辞典の事業が実現化へ進む上で節目になった。クルト・ランケ自身も、翌 1960 年にはヴィル＝エーリヒ・ポイカートの後任としてゲッティンゲン大学の民俗学の主任教授となる運びであった。そのランケが、開会の冒頭で指針提示の講演を行なった。テーマは「単純な形式」と言い¹⁷⁾、アンドレ・ヨレスが 1929 年に上梓した口承文藝研究における主著のタイトルであった。なおその講演のなかで、クルト・ランケはヨレスを論じつつ、もう一人にも言及した。それがマックス・リュティである。

ヨレス以前には、口承文藝研究の分野では、「単純な形式」(einfache Formen)というターミノロジーもキーワードもなかった。今日では、上記の『メルヒェン百科事典』を始め、ドイツ文学の辞書類ではたいてい見出し語になっている。その転機がクルト・ランケの講演であった。あるいは補足するなら、ヨレスの著作は 1929 年であり、ちょうど一世代後に日の目を見たことになる。刊行当時も、口承文藝の研究者たちは心穏やかではおれなかったと想像するに難くないが、表向きはほとんど無視に終始した。もちろん無反応だったわけではない。時間的には期せずしてヨレスに踵を接して主著『メルヒェンの理論』(1931)を刊行したアルベルト・ヴェッセルスキーは、その重要性に言及して自著に組み入れる姿勢を見せた。また口承文藝の大著を執筆中であったゲルマニストのローベルト・ペッチュは、やや否定的ながらもまとまった論説を専門誌に寄稿しており、その立場からは誠実な対応だった。またヨレスの没後まもない時期に、ゲルマニストのヴォルフガング・カイザーも関心を寄せた。なおこれも含めて関連文献は、後続の章において呈示する。

幸いなことに、ヨレスの『単純な諸形式——聖者伝・伝説・神話・謎々・格言・決疑法・回想記・メルヒェン・ウィット』はすでに 2 種類の邦訳が行なわれている。一つは宇津井

15) 参照、*Enzyklopädie des Märchens=EM, Encyclopedia of Fairy Tales*. 戦前にルッツ・マッケンゼン (Lutz Mackensen 1901-92) が編集、ド・グロイター社が版元となった『ドイツ・メルヒェン・ハンドブック』(*Handwörterbuch des deutschen Märchens. 1930-40*) が 2 巻で中断したのを背景とし (思想的な問題もあった)、新しい企画として着手された。1955 年にクルト・ランケが提唱し、1958 年にゲッティンゲン大学に編集拠点を置いて作業が開始された。ドイツ学術支援機構 (DFG) とフォルクスワーゲン財団の支援事業であった。1975 年から分冊配本が開始し、2015 年に索引が刊行されて、全 15 巻が完成した。出版社はド・グロイター社 (Walter de Gruyter GmbH)。口承文藝全般をほぼカバーしており、世界各国の研究者がかかわった。

16) 大会記録は 1961 年に刊行された。参照、*Internationaler Kongreß der Volkserzählungsforscher in Kiel und Kopenhagen. Vorträge und Referate*. Berlin 1961.

17) Kurt Ranke, *Einfache Formen*. In: 同上 (注 16) S.1-11.

恵正氏の『単純形式』(1997)¹⁸⁾であるが、一般にはそれから程なく刊行された高橋由美子氏の訳業(1999)が文庫本という形態もあって普及を見ているようである¹⁹⁾。なお後者ではタイトルが『メールヒェンの起源——ドイツの伝承民話』とされたのは、元のタイトルの直訳では何を論じたものなのか見当もつかない故の便法であるのは理解し得る。が、少なくともドイツ語圏ではタイトルの意義が大きかったのも一方の事実である。それはともかく、せっかく翻訳が供されているながら、ヨレスの主張のどこが核心なのか、本邦ではもう一つ理解が進んでいないとの印象を受けている。学史の流れを追うならば、ヨレスの著作は、個別論はともかく口承文藝の本質を問うことにおいては研究史の曲がり角になった。もとより、反撥ないしは重要視しない姿勢の人もおり、リュティはその一人である。しかしヨレスの論説によって局面が変わったと受けとめた研究者も少なくなかった。クルト・ランケが取り上げたのは、一時の気分によるのではなかった。それを機にヨレスの論説はにわかに論壇の正面へと移行した。そしてその延長線上で、ヘルマン・バウジンガーの『《民のうたごころ(フォルクスポエジー)》の諸形式』(1968年)が成り立った²⁰⁾。

もともと、延長線上というのは、バウジンガーの立場からは不本意であろうし、まったく適切でもない。より正確には、ヨレスの枠組みを受け入れつつ、その意味を百八十度反転させたと言うのが当たっている。その実際については後に解説をほどこすが、予め構図的なものを示すなら、バウジンガーによるヨレスの取り上げ方には、最初の主要著作『科学技術世界のなかの民俗文化』(1961)の構想と近似した輪郭がみとめられる²¹⁾。こちらは習俗・民俗行事とそれをめぐる先行理論の克服が特色であるが、先行研究のなかでバウジンガーが目安としたのは、文化人類学・民俗学におけるスウェーデン学派の指定した枠組みであった。具体的には、一般に民俗事象は空間・時間・社会の三つの次元において特定の位置を占めているという見方であり、それを探ることが研究における方法論とされた。それ自体も紆余曲折はありはしたが、C・W・フォン・シイドウが基礎を据え、シーグールド・エリクソンやアルベルト・エスケレードによって進展を見た方法論の効果は目覚ましかった。その観点に立つと、前代に一世を風靡したフレイザー流の民俗理解は成り立たないことが明るみに出、事実、それにとどめを刺した²²⁾。それによってネオロマン主義を背

18) アンドレ・ヨレス(著)宇津井恵正(訳)『単純形式』文栄堂1997。

19) アンドレ・ヨレス(著)高橋由美子(訳)『メールヒェンの起源——ドイツの伝承民話』講談社1999(講談社学術文庫1380);原書:André Jolles, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. Halle 1929. Darmstadt 1958 (3.Aufl.)

20) Hermann Bausinger, *Formen der Volkspoese*“. Berlin [Erich Schmidt] 1968 (Grundlagen der Germanistik 6) 拙訳(刊行予定)バウジンガー『口承文藝の理論と構造』(仮タイトル)

21) 次の拙訳を参照、ヘルマン・バウジンガー『科学技術世界のなかの民俗文化』文楯堂2005。原書:Hermann Bausinger, *Volkkultur in der technischen Welt*. 1961.

22) これをめぐる学史については次の拙著を参照、河野『ドイツ民俗学とナチズム』創土社2005、特に第二部第8章5節「スウェーデン学派の導入——マンハルトとフレイザーへの批判」

景にした当て推量の跳梁から文化人類学と民俗学が解放された意義は大方が評価するところだが、バウジンガーはさらに先へ進んだ。すなわち伝統的な民俗事象の理解の方法はそれによって確かさを増したが、今日の世界では空間・時間・社会のあり方がまったく異なっていると見たのである。そして視点を転換させて、空間の膨張(破裂)・時間の膨張(破裂)・社会の膨張(破裂)という動きの位相において民俗事象を読み直すのでなければならぬとの考察を繰り返した。その論説の実際は拙訳によって知られようが、1968年の『《民のうたごころ(フォルクスポエジー)》の諸形式』においてバウジンガーが行なったのは、ヨレスの枠組みを受け入れつつ、それを読み直す試みであった。したがってヨレスの理論は、『科学技術世界のなかの民俗文化』でのスウェーデン学派と似た位置にある。

三つ目は、ドイツ語圏や北欧の研究の流れと日本の研究の比較である。これを正面から取り上げるには用意が十分ではないが、上記の検討から見えてくる限りでスケッチを試みたい。私見では、西洋の研究の系譜と日本の口承文藝研究は基本的なところで噛み合っただけで、またそれへの自覚も希薄であった。それには、関心が他ならぬ口承文藝の分野に限定されていたことも一因であったと思われる。広く民俗的なものへの関心の一部として(総体的な独立性は否定できないにせよ)口承文藝も射程に入ってきたという大本から距離をおき、口承文藝は独立王国の様相を見せている。視野の限定がある種の深みをもたらしたことは否定できないが、裏返せば視野の狭窄に他ならず、その立脚する土台を直視することを妨げた。すなわち、民俗学を成り立たせてきた大きな思潮や、分野全体にかかわる方法論は度外視される傾向があったが、そこを覗くことなしには理論は表層をかすめるか、それとも具体的な個別論に限定されてしまう。西洋の民俗学のなかでは最も厚く紹介されてきた部門である口承文藝研究であったが、あまり有機的に消化されなかったのはここに起因するように思われる。

これを踏まえて、日本民俗学の定礎者である柳田國男と折口信夫の口承文藝への取り組みを(本格的とはゆかないが)を振り返ってみようと思う。両者の姿勢はかなり違ったものだが、その時代にあっては、同時代の西洋の論説と並べても遜色はなかった。それは民俗学という分野の開拓期であり、必ずしも西洋の学界事情が詳しく伝えられてはいなかったが、西洋事情の片鱗を手掛かりに独自の考察が行なわれ、しかもその考察は同時代の西洋の水準に決して劣ってはいなかった。もっとも、両大家の晩年となると、やや事情が違ってきていた。口承文藝の領域では東西を架渡す偉大な仲介者、関敬吾がいはいしたが、幅広い目配りの反面、西洋諸国の論議に含まれる溝や亀裂の伝達では仲介者が調整をしてしまったところがあった。多彩な学説の消長は西洋のなかで理論的な対立相克として推移したが、長所を伝えても短所への言及を控える奥ゆかしさが却って煙幕の作用をしてしまい、西洋の諸理論相互の不協和の伝達ではメリハリが無くなった。それもあって、西洋の人々の思考と日本人の思考の異同が見え隠れする地点は定かにならなかった。

最後に、昔話の機能を手掛かりに口承文藝の特質に関する短い考察を付け加えることになるだろう。筆者自身にとってはそれが結論になるが、本稿の枠組みでは十分に扱うことができるかどうか定かでなく、課題提示のためのスケッチ程度になるかも知れない。

(1) 口承文藝をめぐる幾つかの疑問——主にメルヒェンを例にして——

1. フリードリヒ・フォン・デア・ライエンの概括的な整理

誰がどのような角度からメルヒェンと取り組んだのか、これを一目で見ようとするなら、フリードリヒ・フォン・デア・ライエン (1873-1966) のまとめが簡にして要を得ている。その『メルヒェン試論』(初版 1911, 改訂新版 1958, 邦訳『メルヒェンと昔話』) の「メルヘン研究の道と目標」の章の最後におかれたまとめである。その箇所から箇条書きの部分を抜き出す²³⁾。

その最初には、メルヘンをなおその全体性において捉えようとした、グリム兄弟がたっている。しかし、まもなくわれわれはさまざまな問題提起を区別することができるようになる。

1. メルヘンの解釈について

イ、自然神話論者と天体神話論者は、メルヘンの中に、自然、天候、季節あるいは星空の過程の模造を見る。

ロ、タイラーやラングのごとき人類学者は、メルヘンのモチーフの互いに独立に発生しうる宗教的諸観念からの伝来を強調する。この見解の上にルイルヘルム・ヴント、レヴィ=ブリュール、ハンス・ナウマンらはそのメルヘン観をうち立てるハ、フランスのサンティエーヴスはメルヒェンの中に古い祭式の名残を見る。

ニ、フロイトと彼の一派はメルヘンを性的過程の象徴として解く。

ホ、ユングはメルヘンを無意識の体験とし、わけても自我の道と比較しようとする。

2. メルヘンの起源と伝播について

イ、ベンファイはすべてのメルヘンをインドの仏教から導き出そうとする。

ロ、エマヌエル・コスカン、ライホルト・ケーラー、ヨハネス・ボルテその他は、さまざまな異型の比較を通じてメルヘンをその故郷に遡源させる方法を発展させる。

ハ、フィンランド学派、ことにアンティ・アールネ、カーレ・クロン、ワルター・

23) フリードリヒ・フォン・デア・ライエン (著) 山室静 (訳) 『メルヒェンと昔話』岩崎美術社 1971 (民俗民芸双書 57) p.61-63. ; 原書、Friedrich von der Leyen, *Das Märchen. Ein Versuch.* Leipzig [Quelle & Meyer] 1911 (Wissenschaft und Bildung: Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens, 96) 3. verm. Aufl. 1925, 4. erneuerte Aufl. Heidelberg [Quelle & Meyer] 1958.

アンダーソンらは、あらゆる異型の比較と歴史的地理的与件を顧慮して、原形式を決定しようとする。それもすべての個々のメルヘンに対して。

ニ、スエーデンのフォン・シドウは（魔法の）メルヘンの中にインド・ゲルマン時代の遺産を見る。個々の国はメルヘンの同一さをしめすエコタイプをもつ。移動はただ例外的場合にだけ許容される。

ホ、ウィル＝エリヒ・ポイケルトは東地中海地域の文化圏の栽培者文化をメルヘンの発生地とする。

3. メルヘンの文学形式について

アンドレ・ヨレスとマックス・リューティは、メルヘンの形式を他の叙事文学の形式から区別することを努力する。

4. メルヘン伝達者の意義について

語り手と彼の環境のメルヘンの形姿に対する影響と、それを通しての他への伝達が研究されなくてはならない。ことに最近では多くの研究者がこの方向で仕事をしている。ドイツではわけてもゴットフリート・ヘンセンが。

メルヘン研究の往年の代表者がまとめただけに明晰である。

2. メルヘンの起源あるいは歴史性について

もう少し踏み込んでもよいだろう。メルヘンの起源を、心理的な生成根拠はしばらく横において、単純に時間的・歴史的な面に絞って数人の見解を確かめておきたい。そこには今挙げたフリードリヒ・フォン・デア・ライエンも入ってくる。

(グリム兄弟)

兄弟の見解は、特に KHM 第三版にほどこされたコメントが有名であるが、他でも関連して論じている。ここではそれをまとめたアールネの一節を引く²⁴⁾。

(グリム兄弟は) 昔話を古い神話と関係させた。かれらは昔話は古代アリアン神話の最後の反響であって、そのはじめはアリアン民族の共同の原郷土に見出されるとしている。神話がいろいろな民族のもとで、時がたつにつれて変化しまた変形して、ついにまったく亡びたとき、その残滓から昔話が成立した。したがってグリム兄弟は昔話をまずアリアン民族の財産とする。それゆえにかれらに代表される考え方をアリア説 (*Arische Theorie*) と名づけることができる。

24) A. アールネ 『昔話の比較研究』(前掲注 6)、p. 6.

(フォン・デア・ライエン)

グリム兄弟の考え方は、その後も手直しをほどこされながら、また時には否定もされもしたが、実際には拘束力を失わなかった。たとえば今引用したフリードリヒ・フォン・デア・ライエンの概説書における、論者自身の見解である²⁵⁾。

(ヨーロッパのメルヘンに特有の) このわれわれのメルヘンの形式感はいつの時にか発展したものにちがいない。ところで、それはすべてインド・ゲルマン族のもとに似通った姿で現れているのだから、われわれはこう想定することが許される — 遅くともインド・ゲルマン族がまだ一つの密接に依存しあう共同体としていた時期に形成されたのだと。

(シイドウ)

カール・ヴィルヘルム・フォン・シイドウでは、この脈絡はさらに拡大された。幾つかなの特異な術語によっても知られる論者である。普通は《魔法メルヒェン》と呼ばれていた話種を《キマイラ型》と呼んだのも際立った一例で、またそれをヨーロッパのメルヒェンの特質とみなした。起源・年代もそこから割り出された²⁶⁾。

キマイラ型は、きわめて古くからのインド＝ヨーロッパ的な昔話形態であったと言わなければならない。ギリシアの英雄伝説では、今日もよく知られ広まっている一連のキマイラ型を明らかにみとめることができる。それを見るだけでも、キマイラ型にはほぼ三千年の歴史を与え得よう。ちなみに紀元前約千三百年頃のエジプトのパピルスに記された二人兄弟の話が、これと同じ方向を示唆している。当時、エジプト人は、遠方より来る商人や、傭兵や奴隷を通じて他の諸民族の影響に接していた。そしてこの昔話は、上述した古エジプトの魔法昔話とはまったく異なった様式類型を示している。実際、この昔話は、今もインド人やペルシア人やスラヴ人のあいだに広まっており、その主要部分ではインド＝ヨーロッパ的なキマイラ型であることにおいて歴然たるものがある。しかしそれを書きとどめたエジプトの書記は、彼にとってまったく異質であったその様式を理解せず、それゆえエジプト人の性向に合う導入部を設け、また名前はエジプト人に差し替え、さらに小さな幾つかのモチーフを併せたが、そこで諸部分において昔話の元のありかたとは正反対のものとなった。上古のギリシアの英

25) フォン・デア・ライエン『昔話とメルヘン』(前掲注 23)、p.138.

26) Carl Wilhelm von Sydow, *Das Volksmärchen unter ethnischem Gesichtspunkt*. In: Féil-Sgríbhinn Eoin Mic Néill. Dublin 1940. その後次の論文集に収録された、In: C.W. v. Sydow, *Selected Papers on Folklore*, published on the occasion of his 70th birthday. Copenhagen [Rosenkilde and Bagger] 1948, p.220-241.

雄伝説によって知られるキマイラ型と併せるなら、この古代エジプトの書記物は、キマイラ型を新石器時代まで遡らせなければならないことを示している。

この推論には奇妙な点もあるが、また現実の収集からは、無理のないところがあった。メルヒェンの収集はグリム兄弟の少し前あたりからであるが、観察や採集の実際は、ヨーロッパのなかの先進諸国だけでなく、近代化に後れた国や地域でも多くの成果をみた。のみならず、(西洋が後進的とみなしていた)アジア諸国でも、さらにいわゆる自然民族のあいだでも豊かな収穫が得られた。また歴史的には、古代エジプトにも数は多くはないが「二人兄弟」のような事例が知られていた。それらをメルヒェンとみなすと、文明のかなり早い段階にもメルヒェンを見ることは、必ずしも突飛な考え方ではなかったのである。逆にメルヒェンからインドを除外し、『千夜一夜物語』のなかのメルヒェン的な性格のものを除いて、ある種の特質に限定するのは、それまた無理な議論になり、また限定することによって歴史以前への遡源から免れるわけでもなかった。シイドウの場合は、逆に自在な想像と論理性というメルヒェンの二つの特質を強調したことが、インド＝ヨーロッパ人種の固有性というところへ進んだのだった。そしてシイドウほどではないが、そうした理解は、第二次世界大戦後にもなおまったく否定するところまでは行かなかった。その辺りをマックス・リュティにおいて見ておきたい。蓋し、日本でも特に批判を受けることなく読まれているように、それを以て今日の標準と見ることもできるからである。

リュティ

『ヨーロッパの昔話——その形式と本質』では、次のような考察がおこなわれる²⁷⁾。

昔話は純粋な文学であり、この理由からだけでも原始的ではありえない。原始的とはいまだ開花しない結合のことをいうのである。しかるに昔話、ここの領域がすでに互いに整然と区別され、文学が実用や「科学」との結合から解放された人類発展のある段階において発生したにちがいない。……………p.173

昔話の成立時期については、われわれの形式分析からはごくわずかしか発言できない。それは疑いもなく高度な文化の所産である。しかし時間的には非常に古い文化に属すことはほぼまちがいない。今日われわれの社会で子供たちが(4才から9才まで、またはせいぜい12、3才までの子供たちが)昔話のほんとうの聴衆であるという事実は、昔話の成立時期が古いことを推察させる。……………それだからといって、昔話はそもそも子供たちのためにつくられたのだと結論することはできない。そうではなく

27) リュティ『ヨーロッパの昔話』(前掲注8)、p.173-176.

てせいぜい、系統発生学の根本法則にしたがって、昔話はあきらかに人類発展のかなり早い段階に属するものであると結論できるだけである。今日、フォン・シドウやポイケルトの研究はこのような古い成立時期を示唆している。心理学的昔話研究や精神分析学的研究、および形相学的研究も、それぞれ独自の道をとって同一の結論に達している。C・W・フォン・シドウは、昔話はインド・ゲルマン族の遺産であるとしている。W・E・ポイケルトは、前インド・ゲルマン族に由来するとさえ述べている。彼の示唆するところによれば、東地中海—近東方面の農耕・都市文化、すなわち母権制文化構造をもった後期トーテミズムの時代がその源とされている。ところでそれに先行するトーテミズムの時代には、魔法的因果関係のある「神話昔話」がさかえた。ヘルマン・バウジンガーの信ずるところによれば、「昔話は願望と現実とが瓦解したところ、ポイケルトの言葉をかりれば『魔法の世界』がすぎさって、しかもまだ『良き古き時代』としてたしまれていて物語のなかで止揚されるようなところ」で発生したのである。オッター・ランクもまた、別の研究によって、昔話はトーテミズムの神話に先行していると考えており、その発生の時期を族長制の人類の機構から社会的人類機構への移行期においている。オッター・フートは昔話の起源は後期石器時代にあると考えていて、昔話のなかに、前神話的・巨石時代的な神秘的聖者伝をみる。これにたいしてヤン・ド・フリースは昔話のなかには貴族的な生活態度のひとつの表現があるとするのだが、昔話が発生した場所は、神話的文化が、より理性的な文化へとかわっていったところならどこでも可能だと考えている。たとえばホメロスの世界とかイタリア・ルネッサンスの世界などであり、われわれの形式研究それ自体としてはこのような詳細な時期決定たに対して賛成または反対の証明をすることはできない。

.....

なお下線-----部はバウジンガーの見解の紹介であるが、引用した段落のなかではこの一文だけが初版（1947年）以後の追加である。初版当時、バウジンガーはまだ大学生になったばかりだった。原注（邦訳では一切省かれている）によると出典はバウジンガーの学位論文（1952年）で、メルヒェン研究の分野で頭角をあらわしていたリュティにタイプ印刷が献本されたと思われる²⁸⁾。解説を加えると、この段落では昔話の起源を太古や上古にもとめる論者が並べられており、そのなかの一齣であるが、バウジンガーはメルヒェンの先史や歴史の黎明期に遡らせる観点ではない。ポイカートの説明を引用しながら、メルヒェンがかたちをとる心理的機制にふれている。したがってここで挙げられる他の論者とは異なった視点に立っている。なお言い添えれば、リュティは先行者や同時代の論者たちと同

28) 今も未刊ながら次を参照、Hermann Bausinger, *Lebendiges Erzählen. Studien über das Leben volkstümlichen Erzählgutes aufgrund von Untersuchungen im nordöstlichen Württemberg*. Mschr. Diss. Tübingen 1952, S.105.

じく、メルヒェンを上古あたりにまで遡源させている。しかし、それは有力な通説にしたがったのであり、リュティの力点も独自性もそこにはない。むしろ《詳細な時期決定に対して賛成または反対の証明をすることはできない》という種類の発言も何度もおこなっており、そこが視点の所在と見てよいだろう。

もっとも起源説それぞれについても複合的に見てゆかなければならない場合がある。たとえばテードル・ベンファイが提唱したメルヒェンのインド起源説は、メルヒェン理解における最大級のエポックであった。発見が画期的だっただけに偏重も無理はなく、マイナスの諸点を補ってあまりある刺激であった。インドへの限定はともかく、メルヒェン研究に伝播理論を定着させたからである²⁹⁾。また新石器時代という計測も、その歴史的ないしは前歴史のエポックと結びついた諸要素が考えられている。歴史的な時代区分とは次元を異なるであろうが、メルヒェンの起源では《トーテミズム》も一部でキーワードになってきた。ある程度整理された形は、たとえば先にも挙げたフォン・デア・ライエンの『メルヒェンと昔話』で³⁰⁾、そこでは「メルヒェンの起源」の章題の下に、主だった要素が列挙されている。アニミズム、フェティシズム、トーテミズム、夢、シャーマニズム、異界訪問、また術語としてではないが自然信奉(太陽・月・星)や民間療法、等々が挙げられる。

3. メルヒェンとグリム・メルヒェン (KHM) の間

この見出しに、一つの疑問を託そうと思う。現実の動向では、それは主に日本のドイツ文学系の人々のメルヒェンへの姿勢と関係している。あるいはその一部で見られる姿勢と言ってもよいが、昔話をグリム兄弟のメルヒェン集に限定して疑わない傾向である。グリム兄弟のメルヒェン収集つまり KHM の 6 種類のヴァージョンの比較も、それ自体は決して悪いわけではない。しかしそのテキストを「聖書」の章句さながら比較考察し、それを以てメルヒェン研究の行き方を代表させるなら、やはり問題がある。それはグリム兄弟に関する研究ではあり得ても、メルヒェンという形式ないしはジャンルの研究であり得るかどうかが疑問だからである。またグリム兄弟を解明する研究であるためには、兄弟の他の分野の活動にも目配りしなければならないはずだが、そうした視点は日本のメルヒェン研究者にあまり見られない。兄弟の他の分野での活動は決してメルヒェンとはかけはなれたものではなく、法学にしても文法にしても神話学にしても、また中世文学や、国語辞典の構想にしても、さらにゲルマニスティクという概念の定礎者としての活動にしても、通底しているどころか、相互に絡みあっていた。むしろそれらを満遍なく見わたすのは、兄弟が学聖とまで称えられることがあるだけに周到を期し難い。が、そうした姿勢は必要で、ま

29) 参照、パウジンガー『《民のうたごころ》の諸形式』(前掲注 20) 第 1 章「問題史の理解に向けて」第 3 節「祖型 — 変遷物象 — 元素思考」

30) フォン・デア・ライエン『メルヒェンと昔話』(前掲注 23)、p.85-139.

たそうであればどこか広がりが出てくるはずである。しかし、その構えを最初から放棄して、ただただ KHM ヴァージョンだけがメルヒェン世界のすべてといった読み方も決して少なくない。その点で、本邦でもよく知られているマックス・リュティが次のように言うのは注目される³¹⁾。

グリム昔話集の改訂版の作成をほとんどひとりでまかされたヴィルヘルム・グリムは、非常にかつてに物語をいじくりまわした。彼は自分の芸術的感情にしたがって物語のスタイルを作ってしまった。その上グリム兄弟はしばしばいくつかの類話をつなぎあわせた。あるいはそれらの各類話から自分にもっとも気に入ったエピソードや要素を選びだしたりした。……………]

ヴィルヘルム・グリムの様式的変形は完全に「印刷された昔話」をつくった。いわば高級な昔話で、それは自由におとぎ話をつづってゆく「芸術童話」とは明瞭に区別される。この高級な昔話はある重要な機能をもっている。それは口頭の伝承が絶えてしまったことによって生まれたすきまをうめ、子供やおとなの生きた所有物となった。しかしそれを本来の昔話と完全な代表者と呼ぶことはできない。それだからわれわれははじめから、グリム昔話をただ補足的にしか引きあいにだしていない。

(下線は引用者)

メルヒェンの考察では、KHM は補足的にしか使わなかった、あるいは使えないと言うのである。これは KHM を以て《メルヒェンの世界》そのものとみなすゲルマニスティク(ドイツ語学・文学研究)系のメルヒェン研究者には耳が痛いのではあるまいか。

これは決してリュティが筆を滑らせたのではない。そのメルヒェン理解の根幹につながっている。が、それを見る前に、リュティの論説のこの箇所と同じようなことを言うもう一人の大きな論客に触れておきたい。ドイツ民俗学の改革者ヘルマン・パウジンガーであった。パウジンガーはリュティとは微妙に(あるいは根本的にと言うべきかも知れないが)異なった角度からメルヒェンを考察したが、少なくともこの箇所については重なる見解を表明している。すなわち、KHM は端的に《ヴィルヘルム・グリム節》(Ton Wilhelm Grimms)であると断定した³²⁾。

たとえばグリム兄弟によるメルヒェンの収集刊行と同時代やそれに先立つ時期には、他にもそうした取り組みを行なった人々がいた。そのなかの最も大きな存在は、ヨーハン・

31) 参照、リュティ『ヨーロッパの昔話』(前掲注 8)、p.194-195。

32) Hermann Bausinger, *Formen der „Volkspoesie“*. (前掲注 20)、S.162 (ここでは初版の頁数を挙げる、以下同じ)

カール・アウグスト・ムゼーウス (Johann Karl August Musäus 1735-87) であろう。その『ドイツ人の民間メルヒェン』は 1782-86 年に 5 冊が順番に刊行された。後に 1842 年に 1 巻にまとめられたものが今日では基準となっており、(多数のイラストを含めてだが) 750 頁を越える大部なものである³³⁾。年代的には、グリム兄弟の KHM よりも一世代早い。その時代の文藝関係者は、このムゼーウスの収集と潤色をもとにして《メルヒェン》を考えていることが少なくない。それどころか、通常もちいられる刊本は当時の文壇の牽引者であるマルティーン・ヴィーラント (Christoph Martin Wieland 1733-1813) が整理したいわゆる「ヴィーラント版」である。それが、19 世紀半ば以来今日まで、豪華本から普及版まで何種類も企画されてきた。しかしそうした受容の実際とは裏腹に研究は厚いとは言えず、また日本にはあまり情報がもたらされなかつたらしい。いずれにせよ、KHM は 10 種類近い完訳本が出ているが、片や、分量的にも引けをとらず時期的には先行するムゼーウスへの関心はほとんど見られず、翻訳しようという人も現れない。

グリム兄弟のメルヒェン集とそれにそれに先立つ収集について、受けとめ方にそこまで差が広がったのには、後者は材料こそ民間から得てはいても基本的には改作ないしは創作とみられたからであった。それに対してグリム兄弟の民間のメルヒェンの採録そのままという見方が支配的であった。たとえばメルヒェン研究のパイオニアの一人、アンティ・アールネ (1867-1925) は 1913 年にこう書いていた³⁴⁾。

グリム兄弟の昔話集がそれ以前の類似の蒐集と違うのは、民間の物語が民衆の口から語られるままの形式で、故意に改変することなしに、保存されているという点にある。

たしかに、ムゼーウスのメルヒェン集には、伝説も含まれる他、諧謔やエスプリを利かせた話になっており、今日ではメルヒェン奇譚 (Märchenouvelle) として分類される。しかしグリム兄弟の場合も、実態を見ると、まったく関係のない幾つかの話を組み合わせて新しい話が作られていることがある。また初版以後、版を重ねるごとに相当手が入っている。それは例えば、代表的なメルヒェンのひとつ「灰被り (シンデレラ)」を見てもわかる。シンデレラが植え、魔法の力を発揮する樹木、また父親が町への往来でその帽子にふれる

33) Johann Karl August Musäus, *Volksmärchen der Deutschen*. 1782-1786.; 今日も読まれるのは次の一巻本を底本とする各種の複製版である。参照、J.K.A.Musäus, *Volksmärchen der Deutschen. Mit Holzschnitten nach Originalzeichnungen von R.Jordan, G.Osterwald, L.Richter und A.Schrödter*. Hg. von Julius Ludwig Klee. Leipzig [Mayer und Wigand] 1842. 当時の人気の (今も忘れられてはいない) イラストレーター 4 人がオリジナルのイラストを担当しており凝った造本である。なお本邦には未紹介と思われるため、筆者は翻訳を進めており、近いうちに見本程度ながら実際に供することになろう。

34) A. アールネ (著) 関敬吾 (訳) 『昔話の比較研究』岩崎美術社 1969 (民俗民芸双書 40)、p. 6. 原書: Antti Aarne, *Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung*. Helsinki 1913 (FFC 13)

樹木は、初版では《小さな木》、《木の枝》であるが、後の版では《ハシバミ（榛）》と特定された。その間に、インフォーマントから聞き直しがなされたわけではない。魔法の力をもつ樹種なら榛、という神話研究から割り出して入れ込まれたらしい。学術的な補強か文藝的な潤色か、どちらにせよグリム兄弟の主観で変えられたのである。

グリム兄弟の「赤頭巾」となれば、先行例とはまるで異なった話となったことはよく知られている。シャルル・ペロー（1628-1703）のそれは、若い娘はとかく誘惑に弱く、とりわけ言葉巧みに近づくダンディの餌食にされてしまう危険性を世の親御は心すべし、という変わり種の教訓であった。それを子供向きにしたのはグリム兄弟である。その反対も考えられないわけではない。子供向きの民間ミュンヘンがあつて、それを聞きかじったペローが気の利いた教訓譚にした可能性であるが、多分あり得ないだろう。

なお付言すれば、KHM 初版の刊行にほぼ相当する時期に、子供向きの多くの話を書いた人に司祭クリストフ・シュミット（1768-1854）がいる。特に 1823 年に刊行された『タンネンブルクのローザ』は現代に至るまで児童書としてロングセラーである³⁵⁾。民衆への接近の姿勢は聖職者養成学校の学生の頃から、民衆信心を重視する指導的な神学者ヨーハン・ミヒアエル・ザイラー（1751-1832 晩年にレーゲンスブルク司教）の薫陶を受けたことが与っている。ザイラー自身も、《我が労苦の果実》と呼んで弟子の才能を嘉した。その児童書は民話風の創作であるが、見ようによってはその程度はグリム兄弟の場合ともそう変わらないだろう。

また旺盛な文筆家ヨーハン・ヨーゼフ・ゲレス（1776-1848）の『ドイツ民衆本』（1807 年）も、KHM に先立つ民間ないしは語り物伝統への関心として、グリム兄弟の同時代の近似した動きと見るべきだろう。こちらの方は邦訳もなされているが、やはりジャンルの違いと見なされ勝ちである。

さらに目を転じて、たとえばハンス・クリスティアン・アンデルセン（1805-75）の童話を加えると、様相は変わってくる。誰もが知る通り創作である。しかしその受容の実態は、少なくとも《子供と家庭》の間では KHM の受けとめ方に近いと思われる。研究者だけは、一方が純然たる創作という頭の中の整理に左右されているのである。

こうしてみると、ムゼーウスが無視され、ペローが未完の前身と位置づけられ、クリストフ・シュミットは読まれてはいても同類視されず、ゲレスの民衆本もジャンルを異にするとされ、他方アンデルセンはほぼ同列に置かれるという状況には何か原因がありそうである。独り KHM が昔話として世界的なまでになっていった所以は、創作であることで

35) 現在では晩年になってからの《フォン》を付けた貴人姓で表示されることが多い。参照、Christoph von Schmid, Rosa von Tannenburg. *Die Geschichte von einem heldenhaften Ritterfräulein*. 1823.; 今日では読みやすくなったヴァージョンが行なわれており、最新版として次がある。Berliner Ausgabe, 2017, durchgesehener Neusatz bearbeitet und eingereicht von Michael Holzinger.

あることが明らかなアンデルセンが近似した読まれ方をしていることを勘案するなら、少なくとも採録の忠実さが主因とは言い難い。それは、忠実な採録が、その後世界各地で行なわれて、すでに膨大な量が蓄積されているにもかかわらず、そのいずれも KHM の地位を脅かさないという事実からもうかがうことができる。たとえばフリードリヒ・フォン・デア・ライエンが監修した『世界のメルヒェン』があり、日本では『日本昔話大成』がある。それらは学術的であることにも意がもちいられている。しかしそうしたメルヒェンが、それゆえにポピュラーになるわけでもない。民間で語られている昔話の忠実な採録かどうかは、メルヒェンの今日を受容とはあまり関係がないのである。となると、採録の成果と謳うにせよ、創作にせよ、要は趣の違いと考えるべきではなかろうか。この問題は後に検討しようと思う。

とまれ、以上を踏まえて先のリュティにもどると、その主張はもつともである。先の引用で下線をほどこした一節である。すなわち KHM を《本来の昔話の完全な代表者と呼ぶことはできない。それだからわれわれははじめから、グリム昔話をただ補足的にしか引きあいにだしていない》と言う。しかしこの文章通りに考察がなされたかどうかは、かなり怪しい。つまり KHM の実例が《本来の昔話の完全な代表者ではない》所以をはっきりさせた上で、それを《補足的にしか引き合いに出》さずに、その論説が進められているかどうかは疑問である。もし明言される姿勢の通りなら、メルヒェンの本質を論じるにあたっては KHM を無視して進めてもよく、またそれが望ましいことになる。もつとも、そうした姿勢がうかがえないわけではない。特に「メッツラー叢書」のリュティが担当した一冊『メルヒェン』(邦訳『メルヘンへの誘い』)は、世界各地のメルヒェン収集と歴史的な里程標を拾い上げ、また重視する視点が明らかである。しかし多様な昔話の収集事例が収斂する先はやはり KHM で、まったくその外に出ているわけではない。たとえば「大地の牝牛」と呼ばれる話類は 16 世紀のマルティーン・モンタヌスの話集にも入っているが、やはり KHM の「灰被り(シンデレラ)」の前身として位置づけられている³⁶⁾。その話の場合、どのモチーフや小道具に焦点を当てるかで、別の系統へ関連づけることも可能である。しかし実際には KHM の規準力は絶大で、わずかな重なりがあれば、KHM 何番として整理される。《われわれははじめから、グリム昔話をただ補足的にしか引きあいにだしていない》と明言するリュティだが、他に基準をもとめる姿勢は見るべくもない。それゆえヘルマン・バウジンガーの次の指摘は正鵠を射ていると言わなければならない³⁷⁾。

リュティがあまりにもグリム・メルヒェンに依拠していること、すなわち書記的な固定されたもの、(少なくとも原理的には) KHM に影響されて固定された民間メルヒェ

36) 高木 (訳) 『メルヘンへの誘い』(前掲注 8) p. 79f.

37) Bausinger, *Formen der „Volkspoesie“* (前掲注 20), S.161.

ンを基準としていることへの疑義は簡単には排除できない。(p.161)

かく述べるとき、バウジンガーがどこに重点をおいていたかは探るのは興味深い。が、それは後にまわし、リュティが挙げるメルヒェンの特質を簡単に見ておきたい。

4. リュティが挙げるメルヒェンのメルクマール

主著『ヨーロッパの昔話』ではメルヒェンのメルクマールとされるものが章のタイトルとなっている。《一元性》、《平面性》、《抽象的様式》、《孤立性と普遍的結合の可能性》、《純化と含世界性》である。もっとも、それらは基本的には一つのことを指しており、言い換えによる重複説明のきらいがある。

《一元性》

メルヒェンでは語られる人や物がリアルな存在としての相互の差異が希薄ないしは皆無であることが一元性というキーワードで言い表される。特に特に聖者伝や伝説と較べると、この2ジャンルではこの世とあの世とが別の世界であるのに対して、メルヒェンではその区分が成り立たないことを特色として、それは一次元しかないということになる、と言う³⁸⁾。

聖者伝においても伝説においても、此岸の世界とならんで精神的にはそれと厳密に区別された彼岸の世界がある。外的にはこの彼岸の世界は遠くはなれているわけではない。すなわちいついかなるときにでもその彼岸世界は人間の日常生活のなかへはたらしきかけてくることが可能であり、またその世界の代表者が人間のなかに住んでいることもしばしばある。しかしながらその世界は、此岸的世俗的なものとはまったくちがう受けとりかたされる。その世界との接触は人間に異常な戦慄をあたえる。それは人間をひきつけて突きはなし、人間の不安と情景をよびおこす。

聖者伝では、奇蹟は現実のなかに起きた超自然なできごととして驚きや恐怖や感動をもって受けとめられなければならない。それは通常の世界や生活のあり方のなかに起きた人知を超えた断絶である。伝説にも、その性格はやや違ったかたちで付随している。違ったかたちとは記憶である。超自然なできごとを直接経験したわけではないが、それは言い伝えや伝聞として容易に消えない余韻を保っている。消えないのは、多くの場合、何らかの現実と結びついているからである。不可思議な光を放つ山の一角であったり、惨劇が起きた

38) リュティ『ヨーロッパの昔話——その形式と本質』(1995 前掲注8)、p.7.

とされる旧家のたたずまいであったりする。その点では、聖者伝や伝説は、特定の現実と結びついていることになる。ちなみに昔話と伝説を分かちこの標識は早くヤーコブ・グリムが説き、以来、定説化しており、リュティもそれを踏襲している。しかしこれも少し検討する必要がある。ともあれ、ここでは次元性とリュティが呼ぶメルクマールをもう少しなぞってみよう³⁹⁾。

昔話も、彼岸者とよばれるべき登場人物を多くもっている。すなわち魔女、賢女、恩義にむくいる死者、家の精、巨人、こびと、善良な魔法使いと悪い魔法使い、竜、怪動物などである。……………しかし昔話の人物たちは、主人公も脇役もこれらの彼岸者たちがまるで自分たちと同類のものであるかのように彼らと交渉をもつ。(p.9-10.)

伝説では、白い女が牧場にすわっているのを見た者は、あるいはまた、畑仕事をしている農夫が地下の住人からいくら食べても減ることのないパンを贈られた話を耳にしたものは、このふしぎなはなしをいろいろせんさくしてみる。そのことのふしぎさの方が、その実際効果よりもつよく彼の心をひくのである。ところが昔話の主人公はそれよりもずっと奇抜なことを見たり経験したりしても、べつに内的動揺があるわけではない。(p.10.)

昔話でも此岸的人物と彼岸的人物は区別される。しかし彼らはたがいに接して存在しており、なんのこだわりもなく交渉をもっている。昔話の此岸者は、彼岸者のなかにべつな次元を感じる感情をもっていない。この意味において私は昔話の次元性をとなえるのである。(p.17.)

《平面性》もこれと同じ特質を別の面から観察したということであろう⁴⁰⁾。

昔話では日常的世界と超越的世界とのあいだに断絶が感じられないばかりではない。そこには総じていって、またあらゆる意味で奥行きがない。そこにあらわれる登場者は実体性のない、内面的世界をもたない、また周囲の世間というものをもたない図形なのである。(p.18.)

……………昔話に登場する人間や動物には肉体的、精神的深さがない。伝説は、登場する人物の病的変化を露骨に示すことによって、その人物の肉体を、その人物の肉体を、

39) 同上、p.9f.

40) 同上、p.18-21.

われわれにはっきり意識させる。……………昔話にはそのようなことはけっしておこらない。……………ラトビアの昔話の主人公クールバーツは「刀で自分のふくらはぎを切りとって、それで鳥（グライフ鳥）を育てなければならない」のだが、彼はおちついて当然のことにふくらはぎを切りとるし、見たところは出血もなく元気を失うわけでもない。そればかりかつぎの瞬間にはもうふたたび歩きまわり、ふくらはぎがないことはいささかも感じられない。昔話の登場者はあたかも紙で作った図形のように、好きなように切りとって別に本質的变化が生じるものではない。(p.20-21.)

そうした描写の特質はまた《抽象的様式》という言い方でもメルクマールとされる⁴¹⁾。

昔話における鋭い輪郭の線は、昔話が個々の事物を描写するのではなく、ただそれを名指すだけという事情から当然生まれてくるのである。昔話は文字どおり話のすじをたのしむものなので、図形的登場人物をある点からつぎの点へと導いていくばかりで、描写のためにどこかにたちどまることはしない。

《純化と含世界性》

この概念を措定して、リュティの昔話の特質にさらに迫った。それがどこへ行き着くかは、これまた注意深く見てゆく必要がある⁴²⁾。

世俗的テーマも、他のすべてのモチーフとおなじ叙述を経験する。すべては明瞭な、簡潔に描かれた姿をもってわれわれの目にふれる。刺戟的なセンセーションも、日常の単純な関係や機能をもったものと同様に、おちついて報告される。昔話、殺人や暴行、強奪、裏切り、誹謗、近親相姦、あるいは王女に求婚して失敗した多くの男たちの不幸な死などを、いささかも悲劇的調子を加えずに語ってきかせる。切断されて棒にされた九十九個の首は、純粹に裝飾的な作用をしている。形式上固定した複数化が、すでに感情移入的同情をすべて排斥している。

この種類の説明も繰り返しなされるが、それに接して受ける起きるのは、メルヒェンとは、要するにフィクションではないかという印象であろう。フィクションにはさまざまな形態があり、リアティだけが持ち味ではない。空から声がきこえ、鳥が語を発し、それどころか机や道具類でも生きて動く登場者になる。事実、リュティは、《メルヒェンは純粹な文学》であると言う。問題はどのように文学であるのか、一般に文学作品として思い浮かべられ

41) 同上、p.43.

42) 同上、p.130.

る小説や演劇とはどう重なり、どう異なるのか、である。その辺りの説明を手掛かりにして、口承文藝としてのメルヒェンをもう少し検討しようと思う。