

## 昔話研究における〈自家類型〉(Oicotypus) の概念をめぐって (3:完)

### — シイドォウとヴェッセルスキーの昔話論の再検討 —

河 野 眞

梗概：これまで2回にわたってヴィルヘルム・フォン・シイドォウの昔話論を検討した。シイドォウは、マンハルディアン批判で知られている。すなわち19世紀のロマン派の神話学の民俗学の流れの結節点であるジェーム・ジョージ・フレイザーの視点に疑念を投げかけ、今日それが否定される道をひらいた。それと共に、その本領は昔話の研究であった。そこで自家類型の概念を提唱して、昔話が単純級数的にではなく、階段のステップのごとく、ある程度安定した結節点をたどりながら変化することを説いた。

これと連絡がなかったと思われるが、別の道をたどって口承文藝の法則を追求していたのがアルベルト・ヴェッセルスキーであった。その主張は、昔話とは自由な因果性の通った語り物という点にあった。この限定をつけることによって昔話がかかなり狭く限られることになった。同時に、それは民族性とも関係させられたので、昔話は幾つかの民族で成り立たないことになった。その代表はインドで、それは期せずして昔話のインド起源説を否定することにもなった。また両者はこの民族性において、異なった道をたどりながら、同じ結論に到達した。昔話の伝播をヨーロッパを終着点として構成するという形態である。これを指摘することに成功したかどうかはともかく、口承文藝論の研究分野においていわば異才と目された二人が重なる主張であったことを問題として指摘する。

キーワード：シイドォウ、ヴェッセルスキー、ベンファイ、アンティ・アールネ、ステイス・トムプソン、グリム兄弟、昔話、自家類型、インド起源説、昔話エンサイクロペディア、昔話の民族性、

#### 8. 《自家類型》の概念の今日

前稿ではシイドゥが提唱した昔話の概念を検討したのであるが、次いで、それとも重なりはするが、昔話研究においてはより伝統的な行き方の中心に位置するものにも目を走ら

せておきたい。アンティ・アールネとステイス・トムプソンによる国際的なカタログである。それはすでに、その最初の作業においても、単独ないしは稀にしかたしかめ得ない話型がかなりの数にのぼり、それらは “Types

not Included”として区分されていた<sup>1</sup>。それに対して第二版(1961年)では、これらの話型の多くが主要な類型や、また特定地域に限って分布するとして星印を付して分類された。〈自家類型〉という現象は公的に認識されるようになったが、別の観点からまとめられたところもあり、その術語自体はトムプソン＝アールネに採用されなかった。“Folktale”にいたってようやくトムプソンは歴史的な観点からこのコンセプトを簡単にふれたが、その際にも懐疑的であった。しかし後には、トムプソンもシイドゥの提唱したこの概念に歩みよったように思われる。

アールネはこの概念にはあまり積極的ではなかったが、口承文芸の実際を見る限り、それらが(原因はさまざまながら)地域差があり、それは特に言語や国境によって区分される場合が目立つだけに、それを確認するものとして徐々に注目されるようになった。とりわけ20世紀半ば以後、口承文芸の研究は、それまであまり注目されてこなかった地域にも留意するようになったことがそれを後押ししたようである。そのなかで、それまで自家類型とみなされてきた話型が、他の地域においてヴァリエーションを呈することが新しく発見されるようになった。

以下、『昔話エンサイクロペディア』が挙げる文献を\*を付して案内する。そこで、H.El-Shamyは、AaTh872の話型「兄弟と姉妹」(Brothers and Sisters)がAaThではノルウェーとカタロニアにだけ分布しているとされてい

たが、中東にも広く分布していることを証明した<sup>2</sup>。非ヨーロッパの材料が広範に把握された結果、多数の新しい話型を組み込んで編成する必要が生じた。かくしてL.Haringは、マダガスカルだけでも400以上の話型を自家類型と呼んで拾い上げた<sup>3</sup>。

1970年代には、北米のフォークロリストたちの研究パラダイグマが文脈重視のエスノロジーに傾いたとき、自家類型を分析の道具としてもちいる研究者はごく少数になった。L.Deghは、地理学的・歴史学的方法へのシイドゥの批判を、語り物の文献学から生物学への移行と評した<sup>4</sup>。また彼の師G.Ortutayは、自家類型にあたる現象を言い換えて、ある特定の地域での話型は、しばしば、その隣接地域において近似した話型の生成をうながす、とした<sup>5</sup>。アラン・ダンデスは、自家類型の代わりに、アロモチーフ(Allomotive)の理論を提唱した<sup>6</sup>。彼の構造主義・形態学的方法では、自家類型のコンセプトと結びついた伝承の中心あるいは話型の仮定された基準を証明する必然性は手つかずのまま残された。それに対して、R. アブラハムス(R.Abrahams)は、フィラデルフィアのアフリカ系統アメリカ人のフォークロアを例にとり、都市のエスニックな伝承の分析へ向かい、そのさい、自家類型を、諸集団の特徴の一般的ナリストへと発展させた<sup>7</sup>。

最も重要な理論的な進展を見せたのは、L.Honkoで、彼は、伝承の適応におけるさまざまな形態の研究のなかで、自家類型のコンセ

1 Aarne /S.Thompson, *The Types of the Folktales* (FFC 74). Helsinki 1928, p.214-252.

2 この辺りの事情は『昔話エンサイクロペディア』の〈自家類型〉の項目では、次のように説明されている。H.El-Shamy, AaTh872

3 \* L.Haring, *Collection of the Folk tale in Madagaskal*. 1984.

4 \* L.Degh, S.34.

5 \* G.Ortutay, *Die Entstehung des Erzählungen*. Frankfurt 1975, S. 16ff.

6 \* Alan Dundes, *The folk tales*. Indiana Press. 1976.

7 \* R.Abrahams, *Über Oikotypus*. 1974.

8 \* L.Honko, *On the narrative traitition*. New York 1964.

プトをシステムティックに活用した<sup>8</sup>。シイドゥと同様、ホンコも、環境の特殊な諸条件への平準化や機能的な適合が長期の過程を経ることを指摘した。事実、ホンコは順応(Adaptation)の四形態を区分した<sup>9</sup>。

- ① 既存のシステムに新たに導入された伝承が、新たな状況の局面主導要素と結合する
- ② 新たに導入された伝統諸要素がローカルな伝統主導要素と結合する
- ③ 機能的適合：これはパフォーマンスにかかわり、また語り手の人格ならびに後に状況的と称されるコンテキストに依存している
- ④ 包括的かつ長期の変化

『昔話エンサイクロペディア』の執筆者は、これら現代の動向を挙げつつ次のように敷衍する。

自家類型と集団アイデンティティの形成とのあいだには重要な関係があることは、自家類型の術語が、比較的小さなエスニック・グループの代表者、殊に自分たちのナショナル・アイデンティティの構成をめざしている代表者によってしばしば用いられることにあらわれている。自家類型の術語がイスラエルにおいて比較的頻繁に活用されるのも、ここに理由があるとも言い得よう。

また同じくユダヤ人研究者ノイ(D.Noy)は「動物の言葉を解する人間」(AaTh670)のユダヤ人のあいでのヴァージョンにかんする研究のなかで、歴史的にたしかで、ナレーショ

ンにはっきりあらわれたユダヤ的アイデンティティについてスケッチを呈示した。世界的な話財がユダヤ人の伝承のなかでみせる自家類型化についてノイはその法則性を組み立てたが、それにあたっては話型の最初と最後の改変を中心に分類を試みた。《それに較べて、話の本体は世界的な類型が残ったままである》と『昔話エンサイクロペディア』は指摘している。ノイはまた、聖書の章句やそれへの暗示、ヘブライ語あるいは多言語による言葉遊びの挿入、またユダヤ人の時空観を踏まえたユダヤ人的な生き方の描写などにも注目する。そのさい、《ノイの出発点は、ひとつの自家類型の成立には構成要素の長期にわたる変化を要すること、他方、描写や内容や様式にかかわる要素の変化では自家類型の形成にまでは行き着かないことにある》。さらに『昔話エンサイクロペディア』の挙げるところによると、ヤーソン(H.Jason)は、中東の共通したアイデンティティとして自家類型を探りだし、<sup>10</sup> ヤシーフ(E.Yassif)は、伝統的なユダヤの諸々の話型が変容をもって、現代ユダヤの自家類型を取り上げた。アレクサンダー(T.Alexander)は、セファルディ系(スペイン・ポルトガル系のユダヤ人)の伝承のエスニックな特徴を、より大きなイスラエルのコンテキストのなかに位置づけて調査するだけでなく<sup>11</sup> 自家類型のコンセプトを、経験的研究を通じてさらに発展させて、この概念をもっと小さな集団(たとえば家族)の伝承にまで転移させた、とされる。またハッサン=ロッケム(G.Hasan-Rockem)は、階層、両性、サブカルチャーなどのあいだの対話の調査、さらに異なったエスニック・グループや異なった宗教グループのあいだの対話の調査、特に古代後期のユダヤ教徒とキリスト教

9 \* L.Honko, a.a.O.S. 57ff.

10 \* H.Jason, *On the Folk tale in the Middle Near Eastern*. 1982, p.56ff.

11 \* T.Alexander, *Folk Tales in Sefardies*. Barselona 1982.

(4) 昔話研究における〈自家類型〉(Oicotypus)の概念をめぐる(3:完)

徒のあいだの関係をラビ文書から研究するにあたって、自家類型化を活用した。共通の伝承の場合、自家類型化はそれぞれのアイデンティティを強調することになり、その事例では、救世主のベツレヘムでの誕生や、ミリアム(マリア)の名前をもつ女性たちの殉教譚が挙げられる、とする。そして最後にこの概念の限界をも指摘している。《かくしてターミノロジーとしての自家類型が広い適用範囲をもつのは、その発端でコンセプトがならずしも明確ではなく限界があることを示している。そこで、この概念は、種々の解釈学的(hermeneutisch)な事象への合わせるような解釈可能性を潜在させているのである》。

#### 9. シイドゥにおける昔話の民族性の理論とその検証

##### a.《自家類型》の概念と民族性との重なり

以上は、《自家類型》の概念をめぐる今日の状況を『昔話エンサイクロペディア』によって見たのであるが、その概念が今も一定の直接的な作用を持つこととともに、それが特定の要素とかなっていることに気付かせられる。それは必ずしも事典の項目執筆者の国民性によるだけではないであろう。すなわち、《自家類型》が説かれるとき、それは昔話の民族性の考え方とも強く結びついている。実際、シイドゥは、グリム兄弟とテオドル・ベンファイという二つの指標的な先人を論じたときにも、彼らの功績の陰には意識されないながらも民族性の志向が走っていたこと、そしてそれを明瞭に取り出すことが昔話研究の重要な課題であるとの主張をおこなっていた。それはシイドゥの幾つかの論考に共通しているが、特に明瞭に表明されたのは1940年の「昔話と民族性」である<sup>12</sup>。

グリム兄弟が民間の昔話を学問的な議論の引き入れたとき、すでにエスニックな脈絡を問うことが、主要な観点となっていた。すなわちヴィルヘルム・グリムは、民間昔話の広汎な分布を、それらがインド＝ヨーロッパ人に共通の神話の名残りであることと関係づけた。テオドル・ベンファイとその弟子たちの理論が否定されたときも、それは、特定の民族のエスニックな脈絡を考察することには意味がないとされたわけではなかった。なぜならベンファイは、動物昔話を別にすれば、すべての昔話をインド＝ヨーロッパ的ではなく、インド的とみなしたからである。もっとも彼は、動物昔話はインドにおいて仏教が説教の事例をとし必要としたとの考えをも示していた。

たしかにグリム兄弟の理論がその後かなり経ってから、神話起源が(一般にそれをみとめることができないところから)批判に堪えないとされはした。ベンファイの理論も誤りとされたが、それはインドの昔話集成のなかの昔話が必ずしもヨーロッパの伝統に現実として見つからず、またヨーロッパに典型的な昔話がインドではほとんど出遭うことがないからであった。フィンランド学派は、昔話は少なくとも理論的には任意のどの民族においても生成するとする至極ただししい視点に立ったが、何がそれぞれの民族の固有性であるかについて呈示しなかったために、実際には、ベンファイの理論の変形にとどまった。すなわちほとんどの昔話は、中世にインドからヨーロッパへ到来したとされたのである。この変形理論にも、現存の材料は決して支持するも

12 Carl Wilhelm von Sydow, *Das Volksmärchen unter ethnischem Gesichtspunkt*. In: Féil-Sgribhinn Eoin Mic Néill. Dublin 1940. 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.

のとはなっていない。東方の書きしるされた集成に胚胎するさまざまな語りものがヨーロッパの各地で口承伝統となっていたと考えられるにもかかわらず、さらに昔話のなかには東方からヨーロッパへの伝来とヨーロッパでの広まりが口づてである場合もあるにもかかわらず、である。

また大略、次のようにも言う。民間の昔話についておこなわれた、民族性にかかわるこの先行理論が正しくないと言われたからと言って、エスニックな観点が挙げて馬鹿げているとみなされてよいであろうか。答えは、もしすべての昔話にエスニックな観点を関係づけてみるなら、否となることは当然である。グリム兄弟がその理論を提示したとき、その欠陥は、知られていない神話に由来させたことにのみあったのではなかった。この上なく多様な昔話を、民間の昔話という名称の共通性においてひとくくりにしてしまい、当然の分類を手がけなかったことにもあったのである。もし『子供と家庭の昔話』のなかのどれをインド＝ヨーロッパの上代に遡らせようとしているのかを挙げるようにヴィルヘルム・グリムが迫られていたなら、彼は躊躇することなく、彼の理論に合致しない膨大な数の昔話を除外し、ファンタジー豊かなわずかなグループのみをとりおいたことであろう。そうした限定によって、理論は、頭から胡乱なものではなくなり、これまで学問がその理論についておこなったよりさらに踏み込んだ検証にも耐え得るものとなっていたであろう。あまりにも相容れない内容を一つの名称でまとめようとする欠陥は、(たしかに動物寓話に特殊な位置づけをしたことにおいて賢明であったにもかかわらず) ベンファイにもあてはまる。

娯楽としての語りもの(昔話の概念もそれに含まれる)がさきめて多彩であることは理

の当然であるが、そうであれば、世界中にはそうした語りものとして何があるのか、その全てに目配りをする場合もあれば、あるいは特定の一族グループのなかにとどまることもあり得よう。しかし何らかの諸民族あるいは何らかのエスニック・グループをもって、固有の内容と固有のスタイルをもつ昔話グループと関係づける試みとなると、まったく違ったものとなるだろう。すなわち、特定の藝術スタイルがひとつの民族ないしは民族グループにおいて発展するのとまったく同じく、語りものというわざのある種の様式形態も、特定のエスニックな領域において発展するのは当然である。昔話の多彩な様式類型とそのエスニック性との関わりを検討する真剣な試みはこれまでなされてこなかった。しかしそれをそうした検討を踏み込んで行なえばおこなうほど、またその検討が包括的であればあるほど、普遍的な学問的関心から見て価値高いものとなるであろう。それは、たとえば、インド＝ヨーロッパ諸語が密接に関係していることの発見とも通じるところがある。しかし筆者がここで試みるのは、昔話のエスニックな諸関係について今日のところ何が知られており、またそれ以上に何を推測し得るかについて端緒をひらくことである、と言う。

シイドゥによれば、一つの国全体の伝統はさまざまな地域の伝統から成っている。一つの国に属しているある昔話が、その国のどの地域からも発見されることはない。それは、幾つかの限られた場所で見つかるだけである。その割合を明瞭にするのは非常な冒険であるが、敢えてそれを試みる、として次のような検討をおこなっている。

デンマークのスコーネ地方では、1850年頃に、「リンドヴルム王(King Lindorm)の譚」(Aa433B)について15種類のヴァリエーションが採集された。用心のため



に言えば、数字が二倍になれば、より真実に近づくことになろう。もしこれが十倍になったとしても、その地方全体の人口との関係では一万人に一つというところまではゆかない。昔話のなかには、この十倍のものの分布がみとめられるものもありはするが、それ以上ではない。特定の昔話の伝承者の数が、その地方の人口について千人に一人というところまでゆけば、より確度はたかまることになる。

そして次のように考察をつづける。一つの国は、幾つかの異なった地方からできており、それらの地方の相互の接触は比較的希薄である。したがって、各地方は、昔話においてもヴァリエーションをみせる。ある程度までは、それぞれが違った蓄積をもっているか、また一面では、同じ主たるタイプのなかでありながら、特殊なタイプを形づくっている。つまりそれぞれの地方ごとに《自家類型》を示すと言う。

昔話伝統の担い手についてすでに述べたことがらから出発すると、これを説明するのは困難ではない。文化的空間の内部では、人々の間で少なからず動きがみられる。彼らは、隣接する地方を訪問し、また他の地方へ移ってゆくこともある。また(稀とは言え)、異なった地方の伝承者どうしが会おうと、互いの昔話のヴァリエーションを比較し、たがいに同意して変更することもある。より頻繁に起きるのは、彼らが、受動的な伝承の担い手と出会うことであり、そうすると、その担い手は、あれこれのエピソードやあれこれのモチーフを比較し、そのようにして同じような方向へむかって動いてゆく。もっとも、他の文化空間の伝承者との邂逅は、実際にはめったに起きないものの、接触は必然的に、徐々に共通の展

開へと向かい、特定の文化空間の伝承は、(他の文化空間の伝承と較べると)統一した特徴を獲得する。もとより、そこまでゆくには永い時間を要する。

さらに、これは法則と言ってもよいことであるとして、ある空間から他の空間への移動には、政治的な境界が大きな障害になることが挙げられる。

ある国から外へ移住する人は、全人口のなかのほんの一部分にすぎない。《すでに述べたことであるが、一国のなかのある譚の伝承者は、全人口の千人に一人もないであろう。しかし外へ移住する者のなかで伝承者の割合はもっと小さいパーセンテージであろう。さらに、これまた法則と言ってもよいが、外へ移住するのはほとんど専ら若い人々であり、彼らは固定した伝承を多く獲得するにはいたっていない。この理由だけからも。ある国が他の国へあたえる影響はきわめて僅かであることが知られよう。

こうした考察を見ると、シイドウの手つきには、できるだけ自然科学的であろうとする姿勢がうかがえる。植物が分布域を広げるのを観察するような姿勢を意識的に選んでいることも伝わってくる。それを確認した上で言うなら、昔話の伝播をめぐるシイドウの理論には基本的なところで無理なところも見えてくる。書記伝承、また何らかの知識人や知識層の介入を排除していることである。実際には文化文物の伝播もヴァージョンの改変にも、そのときどきの知識人の手がかかっているのが普通である。それを度外視すれば不自然な理論にならざるを得ない。もっとも人為の介入をシイドウがまったく射程に置かなかったわけではない。しかしそれは政治と民族ないしは国民的単位の歴史的動向であった。そ

れゆえ動植物の種族や群落に生じる運動をとらえるような視点である。

スウェーデンとデンマークは、言語境界によって隔てられているわけではないにもかかわらず、一般的に言えば非常に異なった伝統を培ってきた。それは、昔話においても明瞭にみとめられる。スウェーデンのスコネ県、ハッランド県、ブレーキング県は、約300年前にスウェーデンがデンマークから獲得した地域で、驚くほど短期間にスウェーデンのなかに統合されたが、なお典型的にデンマーク的な伝統を保持している。300年という年月は、国境をまたぐ密接なコミュニケーションを可能にしたが、実際には伝承をほとんど変えなかったのである。フィンランド学派の考え方とは裏腹に、ナショナルな境界は伝承の動きを妨げない。ここでの状況が示すように、言語的な境界ではない境界で、また約300年前に政治的な境界ではなくなった境界が、なおも明らかな伝承境界でありつづけている。ヨーロッパにはそうした境界が少なからず存在する。境界が一般的に及ぼすあきらかな作用の一例として、上述の「リンドヴルム王の話」を挙げてもよいであろう。これは、スカンディナヴィアでは、かつてデンマーク領であった空間でのみ発見されており、またドイツでも見つかっていず、この事実は、それはドイツからデンマークへ移入した可能性を排除する。別の事例をとるなら、洞窟の王女の譚 (Aa302) は、中世初期に姿をあらわし、やがてスカンディナヴィア全土とフィンランドに広がったが、ヨーロッパの他の地域では、長くデンマーク領であったホルシュタイン ([訳注] 現在はドイツ) 以外では見つかっていない。

そこで考えられているのは広い意味での民族性である。民族性が不変ではなく、変化をけみすることも説かれるが、変化形が最終的に落ちつくには、民族性に沿った形態となることによつてであるともされる。何らかの個人、ときには《一人》の人間の媒介によることも排除されないが、それを可能にする決定的な契機は民族性なのである。

そうした伝承境界が時々越境されることは容易であるが、それは境界から独立して移動する人々のもつ伝承によってではなく、伝承者の移住によってである。新たに移った国で昔話を語ることを押しとどめるような環境にもかかわらず、流入者が語りはじめることもあり、実際に自己の伝承を移植することに成功する場合もある。流入者が持参した昔話は、新たな土地にとっては、見知らぬものであり、すなわち《自家類型》である。そこで、新たな聞き手の集団に合うようにただちに改変がおこなわれる。存在するのが相対的に自家類型である場合、両者は早晩まじりあうとするであろう。それに対して、昔話とその地の人々の気質や伝統とかけはなれていると、やがて死滅するであろう。しかし適応へと進み風合いを取り込むと、やがて環境に完全に順応することになる。しかしそのときには、元の国の自家類型とはちがった性格の自家類型へと発展してゆく。

そうした新しい国での環境適応の事例は、先に挙げた「リンドヴルム王の話」であろう。この話は、イタリア、バルカン半島諸国、トルコ、ペルシアに広く分布している。しかし、西ヨーロッパや、ドイツ語圏には存在しない。それがデンマークへ入ったのは、おそらく一人の伝承者によってであり、時期は十七世紀以前であったと思われる。デンマークの気

質に適合したのであり、デンマークの他の昔話の影響も受けて、独立した自家類型となった。(下線は引用者)

シイドゥの見解を大づかみにするなら、近代の国民国家の単位を背景において民族のまとまりを想定し、昔話のヴァージョンの差異をそれぞれの民族の固有性として理解していると言えるであろう。なかには同じ民族のなかでの分布の傾斜にも注意されることがないわけではないが、基本は民族である。ここにおいて、諸々のヴァージョンの差異を含む昔話は、それぞれの形態において現代の国民神話の性格を付与されることになる。

最近、古典古代後期の神話をあつかった研究『バンは死んだ』が刊行された。その著者が呈示するところによれば、その神話は広い分布をみせている。しかしそれが存在するのは北西ヨーロッパだけである。一部はケルト的な自家類型であり、ブリテン諸島にも一例がみられ、さらにチュートンの(ドイツ的)な自家類型となっている。ケルト的自家類型は、デーモン(妖魔)が猫の形をとることによって容易に見分けがつくが、それはまたスカンディナヴィアとドイツにも点在するように広がっている。しかし主要なのは、フランスのヴァリエーションである。チュートン的な自家類型は、フランスの域内でも見うけられるが、ケルト的な自家類型にくらべると少数派である。つまり古典古代の神話はチュートン自家類型となっていることは明からであり、それはまた(かつて多数を数えた)チュートン人流入民とともにギリシアへはいったのであった。しかし神話はギリシアの地からは消えさって生き残っていき、わずかにプルタルコスに書きとどめられているだけである。

そうすると、シイドゥにおいては、昔話は神話に近づくことにもなる。ちなみに、神話葉一般的に、人間社会の民族という集団のあり方と関わっている。ギリシア神話は、ギリシア人の定住地、すなわちバルカン半島南部の山岳で阻まれて行き来すら難しいで幾百の小さな海岸部の平地に分かれて暮らす古代ギリシア人が、その地勢を克服して一体性を維持するために作りあげた共有の観念世界であった。それぞれの小さな都市集落で結集のよすがであった神格を縁戚とする複雑なシステムがつくられたのである。ギリシア神話と銘打たれる文書のなかには、物語がほとんど皆無で、ひたすら神々の親族関係だけを綴っている事例があるのは少しも不思議ではない。それゆえギリシア神話は古代エジプトの神話ともイスラエルの伝承とも異なるのである。またユダヤ人の間では、それまた部族間の関係の確認が緊要であった。「マタイによる福音書」のはじめにつづられる部族長の系図はその片鱗を伝えている。ギリシア神話に話をもどせば、そうした神話は、ローマに伝播すれば、それを必要とする現実とははや異なっているために宗教の性格を急速に失い、アミューズメントの次元での精神財に変わっていった。しかし昔話を、そうした神話の性格を本質的と見るのは果たしてあたっているであろうか。とまれ、シイドゥの昔話の理解は、そうしたものであった。

ベオウルフでは、ベオウルフがグレンデルおよびその母親と闘うのはケルトの起源と大きく重なり、またケルトの伝統の名残りとも完全に合致する。しかしチュートン人の域内には親近なものはまったくみられない。唯一の例外はアイスランド・サガでうたわれるグレートイーのエピソードであるが、それは他ならぬベオウルフを出自とするのである。ジーゲルト・ファニスバーネをめぐる英



雄譚については、スカンディナヴィアのジークルト伝承にはケルトの昔話から借りた幾つかの要素が見出される。北方人がアイルランドの植民地を通じてケルト人と接触をもっていたからである。

この観点、叙事詩にもまた適用される。次はその『ニーベルンゲンの歌』へのコメントである。

ドイツの「ニーベルンゲンの歌」で言えば、ジークフリートが義兄ギュンターのためにブリュンヒルデを我がものにするエピソードはロシアの昔話と同じである。ドイツの研究者、とりわけホイスラーは、ロシアの昔話がドイツのブリュンヒルデ譚から派生したとの説明を試みたが、それは愛国心の故であった。しかしチュートン人の昔話にはそのモチーフはまったく存在しない。それにニーベルンゲンの詩歌の全体が、チュートン族をよく知っている者にはなじまない。他方、ロシアでは、その広大に国のさまざまな地域に数多くヴァリエーションを見ることができ、それらはロシアの昔話の構成と完全に一致する。なぜなら＜超人的に強い女性＞はロシアの昔話の種々の類型においてポピュラーなモチーフだからである。のみならず、それは東ヨーロッパの全域と近東でもみとめられる。ロシアの昔話は、それを聞いたドイツの吟遊詩人を魅了し、かくて彼は、ある種の連想をはたらかせて、おそらく元はスカンディナヴィアのブリュンヒルデ・エピソードに見られるような古いモチーフであったのに代えて、それをブリュンヒルデの詩に取り入れたのであったと考えられる。さらに「ニーベルンゲンの歌」をまとめた偉大な詩人は、そのモチーフを、吟遊詩人の素朴な詩歌から取り入れたの

であろう。しかしそうした民衆的な伝承が残らなかったのは、その全体はチュートン人の思考にはエキゾチック過ぎたからであろう。これはドイツ人の嗜好には名誉なことであった。とは言え、「ニーベルンゲンの歌」の吟遊詩人あるいは詩人がロシアの昔話を活用したのは決して恥ではない。

民族性の観点が他を圧倒してあらわれた箇所と言ってもよいであろう。

#### b. 人種的特質の事例として挙げられた古代エジプトの語りもの

上記の論考のなかの一節「エジプト人とセム人の昔話」において、シイドゥは考察を行なうにあたって、概括的に次のように述べる。

古代エジプトからは、まことに興味深い多彩な昔話が伝えられている。早く古王国にさかのぼる若干の昔話は、きわめて巧緻な魔法使いの話という素材面からも、またその固有の様式の面からも、すこぶる独自の性格にあって、エジプトの外では類例を見ることができない。したがって、それらをもって、明らかにエジプト的な特徴をそなえた昔話グループとなづけることにはいかなる躊躇も要しない。それゆえ、…たしかに他の諸民族においても純然たるファンタジーとしての昔話があり、現実主義的であるセム諸族においてすらそれが見られるが、キメラ型のまっつき構成と様式類型の昔話はインド＝ヨーロッパ諸民族に固有のようである。

キメラ型はすべてのインド＝ヨーロッパ諸民族のあいだで見出され、それが彼らの伝統のなかで占める位置は、あたかもセム人のあいだでノヴェレ型が占める位置に相当する。キメラ型が非インド＝

ヨーロッパ諸族のあいだで見出されることがある場合、それはインド＝ヨーロッパ諸民族からの借り物であるように思われる。たとえばアラビア人の膨大な昔話の集積である『千夜一夜物語』のなかにはキメラ型は極くわずかししかあらわれないが、それもアラビア人がペルシア人から借りて入手したものであり、またその借用においてはノヴェレ的なものとなった。すなわち人名においても地名その他において、現実主義的な特徴をもつものとなった。

なおここでノヴェラと言われるものについてトンプソンの解説を補足として挙げる<sup>13</sup>。

ノヴェラ 構成から言えば大体メルヘンに近いものとしてノヴェラ (Novella) がある。文学でいえばこの形式は『千一夜物語』、あるいはボッカチオの中にその例がみられるが、同様の話は文盲の民衆の間で、特に近東の人々の間で広く知られている。その話は具体的な時と場所の中で起こった現実の出来事として語られ、あり得ない出来事がまさに起こるのであるが、それはメルヘンの場合とは違って、聞き手に本当のことをとして信じることを求めるのである。船乗りシンドバッドの冒険談はこのようなノヴェラの一つの例である。

その上でシイドゥはさらに次のような理論を立てて行く。

キメラ型は、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メ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、キメ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＝ヨーロッパ的なキメ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、また名前をエジプト人に入れ替え、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雄伝説によって知られるキメラ型と併せるなら、この古代エジプトの書記物は、キメラ型は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。しかし、この古い昔話において最もめぼしいのは、インド＝ヨーロッパ人のなかでも東部にあたるサテム諸語の間にしか分布していないことであろう。すなわち、伝播論者がインドの昔話に不可欠とみなしたよりもはるかに長い時間をかけて伝播してヨーロッパまで達したにもかかわらず、(近代の旅行者が持ちこんだ若干のヴァリエントを別にすれば) 中

13 S.トンプソン (著) 荒木博之・石原綏代 (訳) 『民間説話 — 理論と説話 (上)』社会思想社 (現代教養文庫 930) 昭和52年 p.30.

欧や西欧にはまったく浸透せず、スラヴの文化遺産としてのみ屹立するのである。

もっとも、キメラ型がすでに新石器時代に造形されたからと言っても、すべてのキメラ型の昔話が原初インド＝ヨーロッパ時代にまでさかのぼるほど古いものであることを意味するわけではない。古い昔話がキメラ型であることに則って、新しいキメラ型の昔話が造形されたのは、まことに自然なことであった。それは、個々の昔話が接して分布することからも発生する。したがって分布自体が、少なくともある程度までは、多様なキメラ型の年代を測定の手がかりにもなり得よう。

なおここで例として挙げられた昔話についても案内しておきたい。「二人兄弟」譚である。トンプソンからそれをとると、次のような話形である<sup>14</sup>。

ほとんどの複合型の昔話には何らかの闘争がある。主人公は最後に幸福を勝ち取るまで邪魔物に打ち勝たなければならない。ヨーロッパと西アジアの多くの話の中では主人公に対して超自然的の敵が現れる。その性格は固定せず、話によっていろいろに変わっている。まず最初に竜その他の恐ろしい動物、または怪物の敵の場合を考えてみよう。その性格は不定であるが、それとの戦いには一定の型がある。この竜または怪物退治の話はヨーロッパの昔話の中で最も普遍的なものの一つとなっている。

一つの話が幾世紀の間にヨーロッパの中に広がって行った経路をしらべるのに一番よい例は「二人兄弟」(MT303)と

「竜退治」(MT300)の二つの話である。二人兄弟の話は竜退治の一般的な形そっくり包含しているので、この二つの話を一緒に研究すれば二つが混じり合い、または別々に存在してきた関係とを把握することができる。ランケは二人兄弟の約770話、竜退治の368話を資料として、この二つの話型の研究を発表した。……

#### c 参考：昔話「二人兄弟」(Aa303)

子のない漁師が魚の王を釣り上げる、その頼みにより放してやり、その代わりに他の魚をとる。二度目の魚も同じように命乞いをする。三度目につかまった魚の教えに従い、それをいくつかに切ってその一片を妻に食べさせ、一片を馬に、一片を犬にやり、残りを二羽の木の下に埋める。妻は二人の男子を生む。同時に雌馬も犬も二匹ずつ仔を生み、庭に埋めた場所からは二つの剣と木が生じる。二人の男子は見わけがつかないようによく似ており、馬の子も同様であった。男子たちは成長すると一人は旅に出る。もし一人の身が変わったことが起これば二本の木のうちの一本が枯れるのでもう一人が救いに行かなければならない。兄は剣を持ち馬と犬をつれて旅立ち、ある城下町へ着く（ここからは前の竜退治の話と同じで兄は王女の危難を救い結婚する。しかし結婚したのち話は次のように展開する）…。

婚礼の夜、彼は山の木に火が燃えている怪しい光景を見て妃にそのわけを問う。そこへ行ったものは今まで決して帰ってきたことがないときき、その火のもとをさぐろうと、剣をもち犬とともに馬に乗って出かける。魔法使いの老婆の

14 S.トンプソン（著）荒木博之・石原綏代（訳）『民間説話 — 理論と説話（上）』社会思想社（現代教養文庫 930）昭和52年 p.53-56.

住む家に着く。彼女は犬をこわがるふりをして、彼女の髪の毛を一本犬にかけてくれと若い王に頼む。その通りにすると髪の毛は鎖になる。魔女は杖で若者を打つと石に代わる。そのとき家では彼の生命の木が枯れる。弟は兄の身が危ないことを知り、馬に乗り犬をつれ剣をもって出発する。同じ町へ着いて宿屋に泊る。亭主は兄と間違える。王妃の所へ行くと彼女も夫が帰ってきたと思う。兄の消息を知るためにはその方が都合がいいので間違えられたままにしておく。夜妃と床に入るときに抜身の剣を二人の間において寝る。彼もまた怪しい山の火をみてそのわけをたずねる。妃は同じ質問をされたので不思議に思うが再び同じように答える。弟は兄がそこへ行ったことを知り馬に乗って出かける。魔法使いの老婆の家で彼女の言うこときかず犬をけしかける。魔女は恐れて魔法の杖を渡す。それで石を打つと魔法がとけて兄の姿にもどる。魔女を殺し二人は一緒に城へ帰る。

以上は話形の補足であるが、とまれ、これらエジプトを古例を挙げつつ、それが大きな区分と関係する、とシイドゥは説いている。

このように「二人兄弟」の話の中には「竜退治」の話がそのまま取り入れられているが、その中でただ一つ変わっている点は犬が三匹でなく、一匹になっていることである。発端その他部分的にいくらかの変化はあるが、大体上記のような筋の話がヨーロッパと西アジア全地域にわたって広がっている。そして二人兄弟の話、竜退治の話は同じような分布状態を示している。その分布状態は古くから口承で伝えられた昔話の伝播を判定する国家、民族、文化、言語による境界線を見わしていることによって興味深い。

またそれが人間の大区分である人種、またその最初期にすでに昔話の人種的特質が作動していた、とも言う。先の引用を再び抜き出せば、次のような表現である。

キメラ型は、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。

この古代エジプトの書記物は、キメラ型が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。

もっとも、キメラ型がすでに新石器時代に造形されたからと言っても、すべてのキメラ型の昔話が原初インド＝ヨーロッパ時代にまでさかのぼるほど古いものであることを意味するわけではない。古い昔話がキメラ型であることに則って、新しいキメラ型の昔話が造形されたのは、まことに自然なことであった。

キメラ型 (Chimerat) とは、自在な語り物であること、すなわち人物にせよ他の動植物にせよ事物にせよ、すべての小道具が呪術性を脱して自由に案出され配置されることを指す。それはインド・ヨーロッパ人種に固有の資質であるとするのである。

#### 10. 考察、アルベルト・ヴェッセルスキーの昔話論の検討

次に見ておきたいのは、昔話とは何かという基本問題を論じたもう一人の見解である。不思議なことであるが、昔話の研究者はすこぶる多数を数えるにもかかわらず、昔話とはそもそも何であるかを問うた人は意外に少ない。アルベルト・ヴェッセルスキーの『昔話論の試み』はそうしたそのなかで代表的な一書と言ってよい<sup>15</sup>。もっとも、文献には必ず挙がるものの、あまり論じられない。日本で

は、これまた関敬吾氏が早い時期に取りあげられたが、それ以後、正面から扱う人は見当たらないようである。

略歴を挙げると、アルベルト・ウェッセルスキーは1871年9月3日にウィーンに生まれ、1939年2月2日にプラハに没した。ウィーン大学とウィーン工科大学で学んだ後、ジャーナリストとして新聞数紙の編集にたずさわり、最後はプラハの『ボヘミア・ドイツ新聞』の主筆であった。同時に、口承文藝と親近な文藝種に関心をもちつづけ、また多数のヨーロッパ言語を解した。ボッカチョ『デカメロン』の翻訳の他、『中世の昔話』をも編んでもいる。そのなかで最大の業績は1931年に刊行された『昔話論の試み』である。これによってグラーツ大学から名誉博士号を得、また1935年には教授資格をもみとめられた。この論作への声価は高く、本人もかねて大学の講壇に立つことを熱望していたが、年齢制限のために実現しなかった。これらのまとまった著作・編著の他、専門誌への寄稿にも「ゲーテと民間口承」のような注目すべきものがあるが、何と言ってもその昔話論において学説史上独自の位置を保っている。

ウェッセルスキーの見解について詳しくは改めて取りあげるが、大きく見ると、シイドゥと同じ方向にある。昔話とは何か、それは自由で因果性が整っている語り物であるという。それゆえ、また民族によっては限界があるとも説く。ヨーロッパではベンファイが言い出してから、昔話のインド起源説が一世を風靡した。ヴェッセルスキーの議論はそれを検証しようという性格をもっている。それはインド起源説を否定するためであるがその否定の仕方に構想があらわれてもいる。以下のその部分を抜き出してみる。

インド人は、動物譚をもメルヒェンをも特殊な種類 (Gattungen) としては感得できない。他面で、彼らは、いかなる現実の物語をも学問としては発展させなかった。ヒンドゥー教徒にとっては、物語とメルヒェンと、現実と詩歌はまったくないまぜである。…私たちがメルヒェンあるいは言い伝えあるいは口碑 (Sage) とみなすものについていえば、インド人はそれらの全てに不可思議と奇蹟を信じ、またそれらは彼らのなかでは完全かつ核心をもって毎日毎時彼らを囲み、その生き方に影響しているのであるから、インド人の眼には、それらは、私たちにとっての歴史すなわちノンフィクションと同じ価値をもっている。この事実から、見たところはパラドクスが生じる。

すなわち、インド、このメルヒェンの国はメルヒェンを知らないのである。

しかし私たちに、これはパラドクスではない。むしろ逆であろう。なぜなら、メルヒェンは神話の子供であることを私たちは知っているからである。メルヒェンは、死滅しつつある、あるいはすでに死滅した神話からつくられたのであり、神話はメルヒェンにその不可思議を受け継がせたのだった。しかるに、インド人にとっては、何千年前という過去の神話がなお生き続けている。

もとよりラビドラナート・タゴールや、ヨーロッパ的な教養を受けたヒンドゥー教徒の薄い層は、マハーバータの神話も、私たちにとってのギリシア神話やエッダとさして変わるものではない。これらのインド人は、彼らの同国人のように、考えられないような不可思議への信仰をかかえてはいない。これは、学問的

15 Albert Wesselski, *Versuch einer Theorie des Märchens*. Reichenberg i.B. [Sudetendeutscher Verlag Franz Kraus] 1931. (Prager Studien, 45.Heft)



営為とも一致するように思われる。フレイザーは、その『金枝篇』のなかで(The Golden Bough, 3.Aufl. V,4) アジアに永く暮らして事情を知っている人物の言葉を引用している。〈オリエント人の悟性は、<sup>ロジック</sup>論理の制約をまねがれている。オリエント人の悟性が、対立する二種のことがらを同時に信じることができるというのは、文字通り事実である。…私たちは、暗闇を予言することができる天文学者たちを見出す。しかしオリエント人は、その暗闇は、太陽を呑み込むドラゴンによって惹き起こされると信じている。私たちはまた、人々から奇蹟力と神との交流を信じられている聖者たちを見出す。しかしその聖者たちは、飲酒と不道德な生き方をし、詐欺師の腕前も相当なものである。このオリエント人にとっては、人のよさそうな信心を得るためには、どこか不信仰であるほかないのである。

そこでいよいよ定義への準備になる。その主張は、昔話とは自由な因果性の通った語り物という点にある。この限定をつけることによって昔話がかかなり狭く限られることになった。同時に、それは民族性とも関係させられたため、昔話は幾つかの民族で成り立たないことになった。その代表はインドで、それは期せずして昔話のインド起源説を否定することにもなった。

以上において私たちが示したのは、メルヒェンが具体的な藝術形式(sachliche Kunstform)であり、共同体モチーフに加えて、筋の展開の定め方に応じて不可思議モチーフをもちいること、またこの藝術形式は、オリエントを故郷とする小話のから派生としてオリエントから到来したことである。さらに次のことも付加し得よう。最初のメルヒェンが成立した

時代として中世後期はなお尚早と見ようとすらなら、最初のメルヒェンの探索では、たとえばストラバローラあるいはドニの先行者にいたるであろう。私たちも懐疑的だが、それ以上に懐疑的な向きは、バジレやペローまで下ることになるだろう。しかし、オリエントの素材がヨーロッパの語り物文藝に入り込むより前の時代にメルヒェンを成り立たせようと試みるなら、嫌というほど挙げた根拠から、瓦解の憂き目を宣告されることになるう。

これは、私たちが永い苦勞の末に手にした究極の認識でもあるが、さりとて最も重要というわけでもない。これは、私たちが建設した建物の最後の飾りなのである。もっとも、それは、私たちがもっと早く、すなわち神話が含む奇蹟がメルヒェンの起源である<sup>フュッサー</sup>ことを解明したときに、正面玄関に据えることができたものでもある。その時点で、私たちは、ただちに先へ進むべきだったかもしれない、目的をから逸れてしまいかねないような小休止をすべきでなかったかもしれない。そのとき私たちは、語り物の最古にして最も簡素なものが何であるかをすでに把握していたのだった。またこの簡素な形式、すなわち物語(Geschichte)に属するモチーフを限定しカテゴリー化していたのだった。またこの簡素な形式に、口碑(Sage)や言い伝え(Legende)や自然口碑がより来たった様をも見ていたのだった。神話が調合されることも突きとめていたのだった。しかし何を以てメルヒェンとみなすのか、どこで小話と分かれるのかとなると、その語り物形式をまだ明白にしてはいなかった。それを解決する必要がある。しかし私たちの作業が、本書のタイトルで謳った通りの成果に達しようとするなら、新説を立てたり、旧説

を部分評価したりするだけではすまず、いわゆる一般通念を手直ししたり、それどころかまったく排除することをも厭わないではいられない。

-----

実際、通念には、研究者の行く手をふさいだり、迷路や袋小路に誘い込みかねないところがある。しかもそうした食い違いを調整する時が来たようである。はじめに確かめておくべきことは、フィンランド学派の先人たる（ふたたび戻るわけだが）グリム兄弟、その対極をなすアンドリュー・ラング（Andrew Lang）、またラングの学説を先鋭化させたサンティヴ（Saintyves）、さらに常に若やぎみせるベンファイとその熱狂的な信奉者であるコスキン（Cosquin）、これらの人々をきちんと検証しておかなければならなかった。その上で本稿の最後で、私たちの探求のいよいよ最後の課題となってきたものを、再度、突き合わせてみなくてはならない。しかし、目下は、別の道でとって説明するほかない。それは、きわめて重要な見解を十分に検討せずにいたからである。すなわち、インドも全オリエントもメルヒェンをまったく知ってはいなかったという見解であるが、それは私たちをふたたびメルヒェンと小話（Marlein）の定義へと導き、またその定義は、グリム兄弟のメルヒェン収集を検討することを課題とする。実際、メルヒェン研究は正にそこから始まったのだった。そのさい私たちが気づいたのはメルヒェンは小話とまったく同様に、メルヒェンが民の間にあるのは、合間にメルヒェン保存者と遭遇するときだけということである。そしてまた、これは追加的な前提仮説を要することでもあるが、〈地理的・歴史的研究方法〉という公理を生産的に批判する可能性も生れた

のだった。それは特に、いわゆる民間<sup>フォルクス</sup>メルヒェン（私たちが見るところ単純な形式すなわち物語となったのはこれであった）に対して書記物ドキュメントは価値低いとする公理である。私たちは、民間伝承としての語り物が静的なものであるとのテーゼの矛盾をとりあげる。また（後に展開をみる全てのモチーフを含んでいるはずの）基本形式が完全であるとのテーゼの矛盾をも取りあげる。さらに、このテーゼと組みになった主張、すなわちモチーフの原初から自立したあり方などは考えられず、どんなモチーフも特定のメルヒェンのなかに居場所をもつとする見方をも取りあげる。同じ処理はまた、メルヒェンが個体から個体へ、民から民へと広がるとの見方にも向きたい。それに対して、私たちは、メルヒェンは担い手を通じて広がるという当然の観点を対置した。そして最後に、昨今、ドイツ語圏では、メルヒェンの担い手ともっぱら印刷物であること、さらにその活用はヨーロッパ全土、さらに地球規模での読者に委ねられていることを証明した。そこからは、当面の結論に言い及ぶことになる。これは一体どうなりゆくのであろうか。

このヴェッセルスキーの論説は、補足を加えると、ヴィルヘルム・フォン・シイドォウと不思議な交錯ぶりを呈するところがある。ヴェッセルスキーもまた、グリム兄弟とベンファイを土台としてフィンランド学派へと続く昔話理解を、発展であるとともに、なお肝心な脈絡が正面から把握されていなかったと考える。グリムもベンファイも最大の要点を漠然と感じとってはいたが、なお間接的な理解にとどまっていたとされる。それゆえ、これらの先人が、明解な意識化にはいたらないまま感知していた脈絡を明るみに出すの課題であると言う。

ヴェッセルスキーの場合、昔話はかなり限定的に考えられている。昔話とその本来の形をあらわすのは中世後・末期から、しかも徐にであり、さらに注目すべきは、西洋においてだけであったと言う。昔話の故土とされるインドでは昔話は昔話でなかったという主張はそれを端的にあらわしている。そしてその意味することにおいて、ヴェッセルスキーは、シイドゥと同じ土台に立っていたことが明らかになる。最後にこの問題をとりあげておきたい。

#### 11. 考察：昔話の分類表(AT)の思想ならびに《本格昔話》の概念について

昔話研究の流れの大局から見ると、シイドゥとヴェッセルスキーの見解は、アールネ＝トンプソンの分類表を支える思想でもあった。あるいは、分類表への部分的な批判者が図らずも、底に流れている隠れた思想を明るみに出したとも言い得る。先にもふれたが、アールネがその昔話分類表を発表したのは1910年の「フォークロア・フォロウズ・コミュニケーション」(FFC) 第三号においてであった<sup>16</sup>。その段階ですでに昔話の全体は、動物昔話、本格昔話、笑話に分かたれていた。またその分類表の作成にはカールレ・クローンの促しが基になったことと共に、カール・ヴィルヘルム・フォン・シイドゥの協力があったことが記されている。その点では、分類表は、北欧学派の一致した事業であり、国際規準への踏み出しであったとも言える。しかしアールネ自身の著作には、分類表の原理にあたる明快な論説は見出せないようである。代わって、シイドゥが、クローンからアールネといういわば主流への懐疑という形で自説を

述べ、そこから問題点が見えてきたという構図が考えられる。しかしまたシイドゥの疑問は必ずしも一般化せず、孤立した議論にとどまったところがある。しかしまったく無視されたのではなく、ここで挙げた《自家類型》の考え方は、その語を使うかどうかはともかく、多くの関係者がそれに近い見解をとってきた。あるいは昔話研究の大勢に沿った見解をすくい上げて命名したものの、その議論に行き過ぎの面があったために触れられなかったということであったと思われる。突きつめて言えば、自家類型はそれぞれの各国(語)型と言ってもよい。実際、昔話が扱われるときには、イギリスではどうであって、フランスではこうであるというふうに、国名(ないしは民族名)を挙げて整理をするのが一般的である。

それに代わる原理的に異なった視点となれば、クロード・レヴィ＝ストロース(Claude Lévi-Strauss 1908-2009)の構造主義による神話の分析と<sup>17</sup>、そのあたりから再評価されたウラジーミル・プロップ(Wladimir Jakowlewitsch Propp / Владимир Яковлевич Пропп 1895-1970)の機能面からの整理を待たねばならなかった<sup>18</sup>。しかしまたこの両者が近似した性格において評価されるとき、問題もないわけではない。レヴィ＝ストロースの議論は基本的には神話を対象にしており、昔話に特化しているわけではない。またプロップのそれは、その理論の文学作品への適用が一時期ブームの現象を呈したように、昔話の特質を射当てているのか、フィクション一般の法則であるのか、という問題を含んでいる。これについては別の機会に検討を加えることになる。

16 FFC, No.3. „Verzeichnis der Märchentypen “. Helsinki 1910, p.I-X (Vorwort von Antti Aarne)

17 次の総タイトルで刊行された諸書(五冊)を参照、クロード・レヴィ＝ストロース『神話理論』みすず書房 2006-2010年

18 参照、ウラジーミル・プロップ(著)大木伸一(訳)『民話の形態学』白馬書房 1972年;ウラジーミル・ヤ・プロップ(著)北岡誠司・福田美智代(訳)『昔話の形態学』白馬書房 1983年

それはともかく、北欧学派からアメリカのステイス・トムプソンへの流れをみると、分類表は今なお使われてはいるのである。本質的な指針というより便宜性が次第に勝ってきてはいるであろうが、そうではあれ、その元になった思想に一度は踏み込んでおく必要があるであろう。それが本稿の動機でもあったが、そこで見えてきたのは十九世紀後半から二〇世紀前半に支配的であった民族・人種論であった。先に『昔話エンサイクロペディア』の《自家類型》の解説に目を走らせたところでも知られるように、今も昔話を話題にするときにはイスラエル型や中東型といった民族・地域・文化圏が分類の目安として現れる。そしてその方向をとるかぎり、たとえば特定の昔話に限定したアンナ・ビルギット・ルースの労作《シンデレラ・サイクル》の考え方も、原理的には批判し得ないことになる。ここでは、シンデレラ譚の完成形態は、端的にインド・ヨーロッパ人種あるいは民族に固有の昔話とされるのである。

またそこにはシイドゥがキメラ型と呼んだ自在な、またウェッセルスキーが昔話の完全な形態として名指したときのもう一つ規準が重なる。ルースの研究はいみじくもそれを言いあらわしている。しかもそれは、シイドゥとトムプソンの二人の見解に支えられたものとして表明される<sup>19</sup>。

空間的にはヨーロッパと西アジアが関わるヨーロッパ・オリエントのキマイラじみた昔話(chimerical tales)あるいは妖怪性キマイラ(chimerats [訳注] モチーフや小道具が自在に駆使されること)は、どれほどそのプロットが非合理であろうとも、論理的に合成されている。譚のオリジナルなフォームと起源地を確定するには、この合成にさいしての論理的な要素が最も重要な基準

である。

ここで言われる論理性は、因果性と置き換えてもよいであろう。そしてそれを規準にして世界中のシンデレラ譚のヴァージョンを追って行くと、インド・ヨーロッパ語族の分布域、とりわけヨーロッパに行き着くというのである。逆に、他の地域、と言うより他の人種や民族の昔話は論理性すなわち因果性において欠陥があるとされる。シイドゥは中国のシンデレラ譚の類似譚を頭から斥け、ルースは中国にもそれがあるとの異論を呈しながらも、インドシナ経由で中国に入ったことをシイドゥは見逃した、と批判するので、根は同じである。

ところで問題は、日本の昔話研究において《本格昔話》という概念がおこなわれていることである。アールネが提唱した „eigentliche Märchen” (複数形) を関敬吾が訳したものである、それはまた《複合昔話》のある種のものを指しているが、その核心は論理的に構成されていること、すなわち複雑でありながら因果関係が乱れていないことにある。

なお付言すれば、プロップが昔話が無数の現れ方にも関わらず三通りに整理できるとしたときにも、筋を読むこと、それも因果関係に沿って理解することが前提になっていた。人をとまどわせるような複雑な現象について機能主義がそうした明快な解明をもたらす意義には、たしかにたいへん大きなものがある。

敷衍するなら、それは昔話や神話に限らない。祭り研究でもそうした手法が役立っている。例えば、スイスのパウル・ガイガー (Paul Geiger 1887-1952) の着想を受けて、同国のリヒャルト・ヴァイス (Richard Weiss 1907-1962) は、無数の現れ方をするヨーロッパの祭りについて、それらを成り立たせている要素をまとめ、祭りの現象形態が無数の語彙で

19 参照、Anna Birgitta Rooth, *The Cinderella cycle*. Lund 1951.



あるとすれば要素はアルファベットの字母にあたるとして基本的なものを列挙した。遊び・競争・舞踏・巡回・変容(仮面扮装など)・物ねだり・祭り火・宴と飲食・物叩き・騒音・水掛け・水漬け・物品の提示と担ぎ上げ・歌・語りである。またヘルベルト・シュヴェート(Herbert Schwedt 1934-2010)は、祭りの諸現象を万華鏡の無限の輝き方に、それを構成する要素を色石にたとえて同じく要素の絞りこみを試みた<sup>20</sup>。プロップの視点もそれと近似したところがある。が、肝心なのは、昔話とは何か、という問題はそれでは解けないことである。今、祭り研究を話題に挙げたのも、祭りの構成要素を絞ることはものごとを整理する上で大いに役立ちはあるが、では祭りとは何かという設問への解答そのものではないことに留意するためである。

そこで根本的な問題が立ち現れる。因果性と同義としての論理性がヨーロッパ民族に固有であるとの理論に目くじらをたてるには及ばない。非ヨーロッパの諸民族も劣らず論理的であり得るといった反論は滑稽であろう。したがって人種や民族の問題を指摘するわけではない。

要は、昔話は論理的であることをもって判断するのが適切な種類の話藝であろうかとい

う点にある。それを肯定したからこそ、関博士は《本格昔話》の概念を採用されたのであろう<sup>21</sup>。またそれに(便利であることからか)賛同する人々によってその規準がまもられているということであろう。それは、本邦の昔話研究者の多数がそうであるのかも知れない。しかし、ここに考えておく方がよいと思われることがらがある。さまざまなモチーフや小道具を自在に使い、それらが因果性の意味での論理性で筋が通っていることに評価基準がおかれるとすれば、それは文学作品ではなかろうか。詩人や小説家や劇作家の作品なら、筋の運びにおいて破綻をきたしていないことが問われよう。人物や小道具の出し入れが巧みであることも見所になる。その同じ規準を適用するとすれば、昔話を文学作品として見ることになってしまう。創作作品との相違点は、それが民衆によって作られるか伝えられるかしていることであろう。つまり民衆のあいだにある文学作品である。果たしてそうであろうか。

ここまで来ると、問題点がいくらか見えてくる。しかしそれはまた新たな設問への起点でもある。民衆存在とは何か、そこでの論理性とは何か、という問題が浮かび上がるからである。およそ人間が共に生きる場所、そ

20 参照, Paul Geiger, *Deutsches Volkstum in Sitte und Brauch*. Berlin und Leipzig 1936 (Detusches Volkstum, 5); Richard Weiss, *Volkskunde der Schweiz*. Zürich 1946.; Herbert Schwedt und Elke Schwedt, *Schwäbische Bräuche*. Stuttgart 1986. 次の拙訳を参照, ヘルベルト & エルケ・シュヴェート『南西ドイツシュヴァーベン民俗』文楫堂 平成二一(二〇〇九)年 三頁

21 関敬吾「比較研究序説」『関敬吾著作集 六』三～三六一頁 特に第二章「昔話の分類形式」その特に二一五～二一六に術語の説明がなされている。《わたしはアールネの用語に従って本格昔話という語をしばしば使ったが、この範疇に属する物語は多挿話から構成される物語である。この種の物語をシイドゥはメルヒェンと呼んでいる。この形式の説話は多くの挿話から構成されるために、語る際に当然長くなる。単一形式はわずかの時間に語ることができるが、この形式の説話は当然、労働の余暇、祭礼の際などにあるいは我が国の慣習などによると、お伽の際に講員の前で語ったものである。家庭にあっては、家族の成員を前にして語ったものであろう。シイドゥはこれを重要な説話であるとし、かつその内容から空想譚(Schimäremärchen)と呼んだ(これが厳密な意味で、昔話と呼ぶべきものであろう)。反対説もあるが、彼はこの形式の昔話の発生をインド・ゲルマン民族の中に求めた。この複合形式に属する説話を、さら現実譚(Novellenmärchen)、譬喩譚(Parabelmärchen)、累積譚(Konglomeratmärchen)、および連鎖譚(Kettenmärchen)を加え、五つに分けている。これらを広義のメルヒェン(Märchen)、昔話と呼んでいる(ATの本格昔話参照)。》



の生き方には必ず論理が走っている。しかしそれは因果性であろうか。この問題は民衆存在、あるいは生活者の位相における論理性を問うことと重なってくる。その点では、もし学問分野と関係づけた言い方をするなら、《民俗文化》<sup>22</sup>を問うことでもあろう。あるいは文学研究であれば、幾多の創作が評価されるのとは質の異なったフィクションへの接し方が問われることになる。それは必ずしも創作以前、文学以前とは限らない。ドイツの民俗学界では、生活文化の全体、あるいは少なくともその少なからぬ割合は《模倣の体系》にほかならないとする理論も提唱されてきた<sup>23</sup>。実際、昔話も相当の割合で歴史を通じて知識人がかかわったヴァージョンが民間に流布したものと見られよう。もっとも、それ自体は社会的な系譜論である。モノグラフの多くでは、その観点からの成果を期待することができようし、事実を抑える点でその重要性は言うまでもない。しかし、何を以て昔話と見るか、という設問はなお残る。それには、生活文化の位相で起きる諸事象の動き、すなわち生活の場の論理を問うしかないであろう。

22 この術語の曖昧性と現実の諸相との関わりについては次の拙論を参照、『《民俗文化》の語法を問う』『フォークロリズムから見た今日の民俗文化』創土社 二〇一二年 一四〇～一七二頁

23 次の拙訳を参照、ヘルマン・パウジンガー（著作）河野（訳）『科学技術世界のなかの民俗文化』（原著：Hermann Bausinger, *Volkskultur in der technischen Welt*. 1961, 2.Aufl. 1986）文楫堂 平成十七（二〇〇四）年 二一六～二二八頁：『《模倣の体系》としての民俗文化（民衆文化）』— パウジンガーは、作家ヘルマン・ブロッホのエッセーに見出した《模倣の体系》という表現を民俗学の章題に活用した。

