

中欧ドイツ語圏の伝説伝承における 鋳山と鋳夫（1）

ゲルハルト・ハイルフルト
訳・解題：吉田孝夫

〔解題〕

グリム兄弟の『ドイツ伝説集』（上巻1816年，下巻1818年）は，伝説（Sage）とメルヒェン（Märchen）の性質を比較対照した有名な序文の後，ある鋳山を舞台にした伝説で幕をあける。ドイツ文化にとって，あるいは少なくともドイツ文学にとって，鋳山という場所は非常に特殊な意味をもっていた。同時代，ドイツロマン派の文学に鋳山のモチーフが頻出することは周知の通りである。また鋳山学と考古学と精神分析学とは，いずれもある種の「深み」に降りていく営みとして，ドイツないしオーストリアの人びとの根本的性向が結実した学問領域であることを示すハインツ・シュラッファアの著書（Heinz Schlaffer: Die kurze Geschichte der deutschen Literatur. München/Wien 2002. S87ff.）があるように，暗闇の世界への不安感と，そこに突如として開かれる不可思議な光への期待感，確かにこのアルプスの北の人間たちを，それもただ知識人的芸術家だけではなく，市井の民衆たちをも，言い知れぬ魅惑のなかに捉えてきたように思われる。

ここに取り上げるゲルハルト・ハイルフルト（Gerhard Heilfurth, 1909-）は，ドイツ語圏に数多く残る鋳山伝承に関する民俗学的研究の第一人者であり，膨大な伝説資料を集積した1200頁を越えるこの著書（Bergbau und Bergmann in der deutschsprachigen Sagenüberlieferung Mitteleuropas. Band I -Quellen. Marburg 1967）は，彼の研究活動の一集大成でもある。すでに30年以上も前に刊行された書物ではあるが，巻頭に置かれた長大な序文は，このドイツの鋳山伝説という神秘的領域への格好の道案内であることを今なおやめてはいない。そして伝説形成の起源の一つが，不可解なものに遭遇した人間の根源的「不安」であると述べられる時，伝説とは単に古き良き過去への郷愁をもってのみ読むべきものではなく，むしろ昨今のいわゆる「現代伝説」，「都市伝説」に見られるとおりの，まさにアクチュアル

な問題として浮上してくるのである。

今回は、全体で3章からなる序文のうち、第1章を訳出した。そのうち、本文中に言及される伝説（資料 Nr. 504）は、ドイツの人口に膾炙した鉱山伝説のなかでも最もよく知られたものの一つであり、またハイルフルトの論旨をたどる上で有益な資料であると思われるので、冒頭に訳出した。その伝説の舞台はドイツではないが、この17世紀末の実話が土着の伝説ともどもドイツ文化に深く作用していったことの意味は考えてみてもいいだろう。

主に個々の文献の指示に充てられている註をすべて挙げることは煩瑣にわたるので、主要な引用文献に関する記述のみに限定して全体の3分の2程を訳出した。

参考までに残りの章の表題を挙げておけば、第1章の基礎的考察に基づいて鉱山伝説の具体的諸相に詳しく踏み込んでいくのが、第2章「《鉱夫伝説》の特殊な問題性と個々の縦断面」である。第3章「伝説の部の主題別分類一覧」は、それに続く膨大な資料群への見取り図として置かれている。ちなみに書物のドイツ語原題が示すとおり、資料編であるこの第1巻に続いて、伝説解釈編としての第2巻も計画されているようである。

〔資料 Nr. 504〕

ファールン／スウェーデン

スウェーデン国はファールンで、今から優に50年かそれ以上も前のことだが、一人の若い鉱夫が、かわいらしい若花嫁に口づけをしてこう言った。「ほくたちの愛が牧師さまの手で祝福を受けるのは、聖ルチアの日だね。そしたら夫婦になって、愛の巣を作るんだ。」——「そして平和と愛がそこに住まうのね。」美しい花嫁はやさしい微笑を浮かべて言った。「だってあなたはわたしのすべてなので。あなたのいないどこか他の土地に暮らすくらいなら、墓場にも行ったほうがましだわ。」ところがである。聖ルチアの日を迎える前に、牧師が二度にわたって教会で二人の名を高らかに叫び、「この両名が夫婦として一つになるを止めるべき、何らかの理由をもつ者あるや否や」と問うたとき、死神が名乗りをあげたのだ。翌朝、若者が鉱夫の黒い衣装を着て——鉱夫はいつも死装束をしているから——娘の家を訪れ、今一度窓をこんこんと叩いて「おはよう」の挨拶をした後、もう二度と「こんばんは」を言うことはなかつ

た。彼はもはや鉱山から戻ってこなかったのである。結婚式で彼が身につけるようにと、その日、娘は黒のスカーフに紅い縁取りを施していたが、それもむなしかった。もう帰ってこないと知るや、彼女はそれを放り出し、彼を思って泣き、それからひと時も彼を忘れることはなかった。その間に、ポルトガルの町リスボンが地震で破壊され、七年戦争が終わり、皇帝フランツ1世が崩御し、イエズス会は解散させられ、ポーランドは分割され、そして女帝マリア・テレジアは崩御し、スドルーエンセは処刑され、アメリカは独立し、フランスとスペインの連合艦隊はジブラルタル海峡を制圧できなかった。トルコ人はシュタイン総司令官をハンガリーのヴェテラーニ洞窟に包囲し、そして皇帝ヨーゼフは崩御した。スウェーデン王グスタフはロシア領フィンランドを制圧し、フランス革命と長い戦争が始まり、そして皇帝レオポルト2世は土の下の人となった。ナポレオンはプロイセンを制圧し、イギリス人はコペンハーゲンに大砲を放ち、そして農民たちは種を蒔き、収穫した。水車小屋の職人は粉を挽き、鍛冶屋は鉄を鍛え、そして鉱夫たちは地下の仕事場で、鉱脈を求めて穴を掘った。やがて1809年の聖ヨハネの日の前後の頃、ファールンの鉱夫たちが、優に地下300エレはある深い場所で2本の立坑の間に通路を掘り抜こうとしていると、瓦礫と緑礬水のなかから一人の若者の遺骸が出てきた。緑礬がすっかり浸透してはいたが、腐敗や変化の跡はなく、その顔立ちも年齢も全くかつてのままで、まるで一時間前に亡くなったばかり、あるいは仕事の合間に一眠りでもしたかのような姿だった。やがて亡骸は地上に運び出されたが、父も母も、友人も知人もみなすでに世を去って久しく、この眠れる若者の不幸な事件に関わろうとする者は誰一人なかった。しかしそこへ、坑道に向かったまま二度と戻ってこなかった鉱夫の、あのかつての婚約者が現れた。髪の毛は灰色になり、体は縮んで、杖をつきながら現場にやってくると、そこに花婿の姿を見た。そして悲しみよりは、むしろ恍惚の喜びにひたされて、愛する亡骸のもとにくずおれるのだった。長く激しい動揺から癒えると、「わたしの婚約者です」とようやく彼女は口を開いた。「50年間、この人を思って悲しんできましたが、わたしが

この世を去る前に、神様はもう一度この人に会わせてくださったのです。結婚式の一週間前に、この人は地下へ行っただけ戻ってはきませんでした。」まわりにいた人たちは、いまや萎れはて弱々しい老人の姿となったかつての花嫁と、なおも青春の美しさをたたえた花婿とが並び、50年の歳月を越えて、ふたたび彼女の胸に青春の愛の炎が目覚めるのを見て、哀れさと涙に深く心を動かされた。しかし花婿の口が微笑を浮かべて開くことも、花嫁との再会を見るべきその目が開かれることも、ついにないのだった。その後、鉦夫たちに花婿をかついでもらい、教会墓地の墓の準備が整うまでの居場所として、彼の唯一の身内であり、彼の扱いの権利を有する唯一の人である老婆の小さな部屋へ亡骸は運び込まれた。翌日、教会墓地の墓の用意が整い、鉦夫たちが花婿を迎えに来ると、老婆はある小箱の鍵を開き、紅い縁取りの黒い絹スカーフを彼に巻きつけ、自分は日曜の正装で、あたかも埋葬ではなく結婚の日であるかのような出で立ちで付き添っていった。そして教会墓地の墓穴に彼を横たえ、こう言った。「さあ、安らかにお眠りなさい。あと一日か、あるいは十日か、冷たい新婚の床ではあるけれど、どうか退屈なさらさないでね。わたしはもう少しだけ、この世ですることがありますが、すぐに来ます、すぐにまた、一緒の日が来ます。——大地は、一度返してくれたものを、二度目もまた地中に取りっておくことはないでしょうから。」こう言うと、彼女はその場を去り、そしてもう一度こちらを振り返った¹⁾。

第1章 伝統と伝説を研究することについて

I

神話的次元への洞察のために、われわれの時代は新しい関係性を獲得した。しかもそれは、単純素朴な退行の形をとらず、むしろこの現代という時代の特徴をなしている現象世界の包括的な構造変革のただなかで、人間像と人生の意味を求める知的な格闘を行うことによって獲得されたのである。ヨーロッパ啓

蒙主義を背景に、^{ホモサピエンス}知性アル人が科学的かつ社会的進歩の道を自信にあふれつつ歩み、そして経済的發展が、とりわけ産業と技術の發展が目に見えて進行する今日の時代には、甚大な歴史的破局とそれに伴う野蛮な未開性への逆行現象に直面しながらも、存在と意識の、現実と超越性の、そして客觀的事象と靈的・精神的な衝動ないし内省の關係を探り求める声が打ち消しようもなく高まってきたのである。

今述べたことは、19世紀にまさに流行と化した擬似ロマン主義的神話化の動きとは無關係である。またそこから生じた、場合によっては非科学的な戯れでしかない奇形物やこじつけ的な数多くの組成物とも何ら關係をもつものではない。ルドルフ・ブルトマンによる脱神話化についてのテーゼをめぐって、世界各地で活発化している論議を含め、ここでおそらく主題となるのは、「神話的」ということ概念規定と神話的伝承の本質そのものを——異なる諸学問領域の参加のもとに——問うていくという、これまで真摯に実践されつづけてきた精神科学的対話である。というのも、ほかでもない宗教界においては、高度近代文明の条件下でなお、神話と祭式の伝統的關連性が維持されており、文化人類学的に見れば、これは極めて注目すべき事実だからである。宗教的領域のしばしば刺激のかつ内省的な努力は、この事実においてこそ理解可能なものとなり、専門領域の垣根を超えた普遍的なアクチュアリティをもつことになる。

人間の体験と経験を表象へと置換していく人間の視野の問題がその背後にもちあがる。しかもそれは、人間の思考力がどの程度まで及ぶのか、それには限界があるのか、あるいは合理性というものが、宗教的に規定された体験・経験領域へと貫入していくに際し如何なる機能をもちうるのか、こうした問いへと先鋭化することによってである。文化のあらゆる現象がそうであるように、「真正」であることと「真正でない」こと、あるいは「原始的」であることと「知的に洗練された」ことの區別は、たしかに何かと人のしたがる事柄ではあれ、ついには相対的な有効性しかもちえないことは明らかであろう。そうした判断は、個人的であるか、特定集団や社会層に限定されたものであるかを問わ

ず、たいていの場合、非常に主観的である。客観的規範を獲得するには、そのつど考察対象として選び取られる世界について正確な知識を得ることが必要である。幾多の段階を経てきたこの種の議論のなかでは、立脚点の設定がくりかえし非常に意識的な形で行われてきた。

様々な立場から意見の対立が生じるなかにも、まさに科学的思考と科学的探究による真理発見と世界形成ということの重要性が真に有効なものとして肯定されるときにこそ、ここに「絶対他者」なるものがいわば新しく姿を現し、その人類学的有効性が認識されることになる。それは何ら不思議なことではない。しかもそれは、直観と想像力によって獲得しうる超概念的な認識価値として有効なのである。独自の遠近法に基づくこの領域を、単一の分母のもとに、単一の名称のもとに言い表すことは、たしかに容易ではない——しかし、ここで問題となっているのが神話的なものの圏域であるということ、そしてそれは科学的解明の支配下にある世界においても、否、まさにそうした世界においてこそ独自の有意味性をもつということ、今日この点については、広範な一致が見られる。経験的なものは、別なる背景をもつものとのこのような衝突によって格下げされるのではなく、むしろ逆に「神話的現実」の手によって、「超越性を付与する」光のもとへと招き入れられていくのである。

ただしこの場合の「神話的」という概念は、狭義にはなく広く捉えることが必要である。つまり常軌を逸した事柄、奇跡的な事柄が生起し、それが物語という、既存のものへの現前化の営みによって具象化される場所、すなわち「相互的な言葉とイメージ」の意味連関領域としてである。

「脱魔術化」された世界において、その神話的要素や神話的關係性を再発見しようとすることは、当然ながら贗作の危険に随所で晒されることになる。特に現実的かつ合理的なものに対する誤った抵抗運動が行われる場合がそうである。われわれ自身のいたましい経験から察せられるように、神話的次元というものの威厳を単に学術用語としてのみならず、イデオロギー的悪用によって貶めてしまったこと責任は、とりわけ理性と科学に対する病的憎悪に満たされ

ていた特定の党派、狂信者、セクトにこそあるのである。そうした反理性的失敗に対処するには、歴史的地平の開示、原型層に至るまでの伝承への洞察の深化によってするほかはない。今日の伝統研究の大きな使命はこの点にある。

とはいえすでに数多くの先行研究がその礎を築いている。とりわけ民俗学と文化人類学による精神科学的・社会科学的な基礎研究の成果、そして特にヤープ・グリム以来の物語研究の領域で行われたものがある。なぜなら神話的伝承は、イメージとして、あるいは慣習としての資料に見出されるばかりでなく、^{リテラチュール・オラール}「口承文学」の多層的領域に、またそれと同時に「民間伝説」というジャンルやその幅広い境界域にこそ発見されるからである。近年のある著書の表題で、ヴィル-エーリッヒ・ポイカートが伝説伝承を「神話的世界」²⁾の表現と呼んだのはまさに的確であった。しかもこの問題領域全体を俯瞰してみると、民衆的物語財の、そしてその根底にある人間の表情的志向性の構造と機能をめぐる諸研究が、特に1930年刊のアンドレ・ヨレスの論考『単純な形式』³⁾の刺激を受けて、この数十年間に並々ならぬ反響を獲得しつつ、さらに大きな発展を遂げていることは、単なる偶然ではないと思われる。

もちろん留意すべき点はあるだろう。神話的要素は、たしかに民間伝説の基礎的色調を成すものではあれ、そもそも民間伝説とは、多かれ少なかれ一方では歴史的事実性の領域へ、もう一方では迷信の領域へと足を踏み入れているものなのである。こうした多元性は、ポイカートの言葉を借りれば、伝承されてきたあらゆる伝説財——つまり「歴史的事実」の装いをもつ事件報告や、あるいは魔術の世界観と呪術実践、そして無数の妖怪を登場させる、迷信的構成をもつ数多くの体験的物語などを含めた上での——に備わる「神話的風土」⁴⁾の圧倒的影響力と統合的作用と一体のものである。そしてここにはさらに、キリスト教的教養と信仰の圏域に由来する神秘的奇蹟の世界が加わる。少なからぬ事例において、これとの直接的な関連性は欠如していることがあるが、大半の伝説財にとっては普遍的有効性をもつ宗教上の背景となっている。

II

つまるところ物語伝承とは、社会文化的伝統の長大にして幅広い底流の一端を成すものである。そしてこの底流は多くの源泉から養分を得つつ、それぞれの時代とあらゆる領域における人間の個人的生と共同生活を担い、歴史の動的な浮き沈みや、時代精神と体験価値の様式変化のなかで、過去と現在との関連性を保持している。われわれは皆この底流に養われている。たとえその存在を稀にしか意識せず、とりわけこのように根本的な変動と急激な進歩に彩られた、目まぐるしい時代においては、まずそれを意識することがないとしてもである。精神科学は、まさにこのような包括的構造変化のなかにあつて、次のことを明らかにした。すなわち歴史的存在としての人間は、その存在性の非常に深い層において、主導的伝承のプロセスへと、あるいはヤーコプ・グリムがかつての時代性と彼自身の苦心から生まれた精神をもとに表現した言葉を用いるなら、「命あふれる習俗と伝承とがつくる、決してとどまることのない河⁵⁾」へと、いかに深く織り込まれているかということである。

ここに用いる「伝説」の概念は、自己表現、報告、伝達などの人間的領域における精神的現実化の根本形式という、かなり包括的な意味で用いられている。もちろん今日のわれわれは、単純な意味での、世界の素朴なる全一的把握には非常に批判的になっており、また過剰な意味内容の含まれた言葉を使用するにも慎重である。「習俗」や「伝説」といった範疇的名称は、性質上まさにその一例と言える。しかし技術・産業システムのもとに高度に専門化した文明世界を生きるわれわれは、多様な伝承を、方法論的に洗練された形で科学的に究明するなかで、社会文化的下部構造の問題性に、そして「習俗」や「伝説」といった名称のなかに示されている複雑な、しかし根本的な構造のもつ問題性に気付くこととなった。

生の関連性とその豊かなる現象は、集合性と個人性との絡み合いのなかで観察することができて初めて、その構造的かつ機能的な根本特徴を捉えることが

でき、その諸要素の十全たる意味を解釈することができる、そのことを精神科学と社会科学はあらゆる側面から明らかにした。この文化社会学的試みは、方法論的には、ロマン主義に由来する創造的共同精神の理念が、経験科学による新しい認識の導入によって歴史的限定性と個人的創造性という基準のもとに測られ、そして結合し純化されることによって実現したものである。

以上のような概観的議論を経たうえであれば、多様な現象世界の総体へと個々の部分を正当に、形態学的かつ現象学的に整理することが可能となるし、また匿名性を、すなわち、^{オーブス・フマースム}人ニヨル作品の原型的の共有財に広く看取されはするものの、系統的調査による有効な条件下でなければ完全に解消しえない匿名性というものを、適切に理解することもできるようになる。なぜなら、「かなりの確実性をもって言えることだが、どんな言い回しも、どんな衣服も、どんな歌、そしてどんな発明も、およそある一個人の手によって創作されたものだからである（この事情は今日でもなお、そのような「名もなき」ものの誕生から知ることができるだろう）。もちろんその後では全て、いずれ早急かつ完全に人びとの共有財産となっていくのである。というのもたいていの場合、よろずの人びとの漠然とした願いや衝動、予感や憧れがそれによって明確な表現と現実性を与えられたからであるが、もちろん単純に、供給されたものを他人が受け取り、それをまた隣に渡していったから、というだけのことも多い。いずれにせよ、そうした小創造者の（そして大創造者のでさえも）正確な名前の保存ということは、⁶⁾ずっと後世になってからの文化的関心事であった。」詳細な分析を行うなら、どこにでも、たとえ歴史の織物の底深くであっても、個々の創造スル人^{ホモ・クレアートル}が関与する度合いを認識することができ、様々な段階と度合いにおいて個人的創造性の自発的成果を見定めることができるだろう。

それなくしては、そもそも人間世界の樹立など考えられない。しかしこの樹立自体がまた、様々な段階と度合いをとりつつ、様々な力と影響が同時に、そして生産的に関わることなくしては実現不可能である。個人の創造性と伝統性の錯綜した関連性のなかから個々の要素を探索していくとき、個人と社会と

は相互の関係にあることがわかってくる。分類は単に機能的なものでしかない。根本的形式の領域では、人間の共生とコミュニケーションが、社会文化的イメージの成立と存在と現状にとって明白なる重要性をもっている。このことが重視されるなら、問題となるのは個人と社会という両者の関係図であって相対化ではないのである。

個人的業績は、そのかぎりにおいて伝統と共通性の流れに統合された姿をとる。かつてゲーテは言った、「いかに自分の望みどおりの仕草をするにしても、根本的にわれわれはみな集合的存在である。なぜとって、最も純粋な意味で固有の財産と呼べるようなものを、いったいどれだけ持っており、またどれだけそれを身に備えているであろうか。かつて存在した人びとからも、そして今同じ時代を生きている人びとからも、われわれはみな吸収し学ばなければならない。どんなに偉大な天才であれ、もしすべてを自分ひとりの内面から生み出そうとすれば、さほどの成果は残せないであろう。しかしこのことを数多くの善良なる人びとは理解せず、独創性という夢を見ながら、闇のなかを手探りに歩いて中途半端な生をおく⁷⁾っている。」ゲーテのような偉大かつ創造的人物には驚くほかない言葉であるが、「素朴かつ主導的な表現」について——それが習俗であれ、慣習であれ、器具あるいは道具であれ、はたまた遊戯であれ物語であれ——、個々の現象型や、生活世界のなかでの条件と諸影響に視線を向けるならば、彼の言葉はたしかに現実を的確に捉えているのである。

III

『詩と真実』のなかでゲーテは、伝統的物語という土台、共有財産としての古来の物語が彼自身の成長に極めて大きな意味をもったことを示唆している。彼は幼少期に、挿絵付きの聖書や年代記、民衆向けの書物やいわゆる民衆本を読むことでそうした伝承に深く親しんでおり、色鮮やかな挿絵と奇妙な登場人物、そして不可思議な出来事にあふれたこの無尽蔵の「貯蔵庫」、詩人ゲーテだけでなくわれわれすべてが生かされているこの「人類の記憶の計り知れぬ

宝」と早くから知己関係にあった。

伝説もまた、この伝承の宝庫としての物語形式である。ヤーコプ・グリムは、伝説のうちに叙事詩の根本的形式を認めており、それは人間的なものと神話的なものとを特殊な仕方で結び付け、世俗性と宗教性のあいだに「中立を保つ」ものだと考えていた。1816年と1818年に、弟ヴィルヘルムと共に出版した2巻からなる『ドイツ伝説集』は、まさにこの構想を追求するなかでの産物であった。この物語集によって、人間の記憶のなかに生きる膨大な量の物語財から一つのジャンルが際立たされ、周囲との境界を明確にされ、そして分類名を付与された。この分類名とは、叙事的散文一般を指すものとして当時通用していた名称であるが、それをグリム兄弟は一つの科学的概念に育て上げたのである。彼らはそれと同時に「メルヒェン」という範疇との区別にも成功したが、こちらについては先立つこと数年前、すなわち1812年と1814年に同様の方法によってジャンルの定義に到達していた。これ以後、伝説は民衆の物語の古典的ジャンルとして見なされていく。理念型としては、形式と内容の双方における「無装飾性」が特徴である。伝説とはまず、真实性の要求をほらむ体験ないし出来事の報告であるが、しかもそれは非常に強調された意味においてであり、彼岸と此岸の相互性のなかに置かれた、存在の全体性ということを重視する。なぜなら、伝説中に描かれる体験や出来事は単に前景的なものにとどまらず、むしろ人間存在と超越性との関係を明示するものだからである。この条件性のゆえにこそ、伝説は、物語伝承の巨大な複合体のなかで、娯楽や宗教的涵養、あるいは教示のために「案出され」、「考え出された」一連の物語から区別されることになる。真实性の核心が、たとえ伝承の過程でしばしば色褪せたり曖昧化したりすることがあっても、伝説が特殊な重みを獲得するのは、まさにその核心のゆえである。もちろん、そうした真实性の消滅、実質の喪失は再三にわたって生じてきた。例えば発端となった出来事を、戯れにであれ意図的にであれ、装飾することによって、あるいは起源である事件から時間的かつ空間的に遠ざかることによって、伝承過程の変動に晒されてきたのである。時にそれは、物

語中の真実性の核心が作用力を失い、それどころかおよそ感じ取られなくなるという結果を生みもした。

したがって物語伝承の科学的研究にとり第一に重要なことは、源泉の究明である。もちろん伝達の流れのなかで生じた二次的かつ擬似的な言い伝えが、話として調整されつつ散乱しているなかを、発端の形態にまで突き進むことは常に可能であるわけではない。伝承の重なりは、常軌を逸して大規模なものであり、かつ錯綜している。自由に物語られる「口承文学」は、作者の権利による限定を知らない。そしてそれはまた、長く創作のいい食い物となってきたことを意味し、様々な出自の「発明者」、とりわけそれをもとに一商売しようと考える輩のお気に入りの遊技場と化したのだった。そうした形で民衆の伝承を「活用」することから誕生し、世間に流布することになった膨張せる擬似・二次的産物は、近年、アメリカのリチャード・M・ドーソンによる的確な言語操作のもとに、「フェイクロア」(fakelore)と名づけられた。「フェイクロアは、フォークロアの生の素材を、思いつき、取捨選択、創作によって贗物化する。」だからこそグリム兄弟は、すでに当時より伝説集において「飾られた言葉と贗金表現の排除」⁸⁾を求めていたのである。

すべての伝説研究に課せられるべき第一の要求は、それゆえ、対象となる伝説の起源と伝承経路に関する事柄を良心的に探求し解明することであらねばならない。近年は精度が上がってはいるものの、残念なことに今日までこの点については多くの研究が思わしくない結果を残してきた。この種の基礎を備えた、特定の地方の伝説集としては、1964年にヨーゼフ・デュニンガーが編んだフランケン地方についてのものが模範的である。しかしこの関連では、とりわけ大衆受けを狙った洪水的な伝説集の刊行に関するかぎり、結局のところ今日まで罪な状況が続いている。そして何が本物であり、何が二次的なものであるかについては、もはや取捨不可能となってしまった。この動きを助長したのはかつてのグリム兄弟自身でもある。『ドイツ伝説集』には、たしかに取材地は記載されてはいるものの、それはおよそ極めて簡潔かつしばしば断片的なものであ

り、「そのため後続のさらなる詳細を期した研究は、しばしばまったくの欲求不満のままに迷走する結果となった。⁹⁾」伝説研究にとって、ともかくも着手することが不可避的となっている一つの使命がここにある。

グリム兄弟とともまた、その綿密さにもかかわらず、「原典に忠実な」テキストの再現という点では大雑把な仕事をしてきた。ロマン主義の人びとが皆そうであったごとく、革新への意志に陶醉していたヴィルヘルムは、諸々の物語を「民衆調」に整えることを重視した。「幼年的なもの」、「素朴なもの」へと情熱的に感情移入するなかで、彼は伝説にも（特に「口承の伝承から」という注記のある伝説にも）、たしかに慎重かつ細心にはあれ、有名な彼流のメルヒェン文体へと形式上の手直しを施したのである。それはたいていの場合ヤーコプの意志に反することだった。周知のように彼はそうした編集者的修正を常に拒否していた。ヤーコプの手になる『ドイツ神話学』では、次のように述べている。「しかし民間伝説は、貞潔なる手をもって摘み取り、手折らなければならぬ。もし荒々しく掴み取るなら、花びらを振じらせて、その実がもつ独特な香りを差し出してはくれないだろう。伝説のなかにある豊かな成長と栄華の発見は、たとえ不完全な形で伝えられたものでも、自然な装いによって満足を与える。しかし異質なものの付け足しによっては邪魔をされ効果を減ずることになる。それでも付け足しを行おうというのなら、恥を晒さないように、無垢なるすべての民間伝説の世界に通じていることが求められる。¹⁰⁾」彼は警告するであろう、「古きものは古きままに置くこと、内的本性に従って、それが本来属さぬ現在へと植え替えたりはないこと」¹¹⁾を。しかしそれを馬耳東風と聞き流す者がこれまであまりにも多かった。

ヤーコプ・グリムが一世紀半前に示した方法論的助言を常に心に留めておいたなら、われわれの研究は今頃ずっと先に進んでいたはずである。それは特に1815年の、民衆世界の研究組織を設立するにあたってウィーンでしたためられたヤーコプの回覧文、あの学問史的に極めて重要な回覧文のなかで熱意をこめて語られているとおりである。「何よりも大切なのは、これらの研究対象を忠

実に、真実のままに、化粧や付け足しなどを施さず、可能ならば語り手自身の言葉のみ、あるいはそれを交えた形で彼の口から語らせ、正確さと詳細さを期して捉えることである。従って生きた土着の方言で採取されれば、それは二重の価値がある。しかしまた一方では、欠落のある断片資料も蔑ろにしてはならない。というのも一つの伝説をめぐる逸脱や反復、修正などはすべてそれぞれに重要な意味をもちうるのであり、そうしたものはもう収集・記録済みだという誤った考えのために、物語を門前払いするようなことは絶対にあってはならない。さらに現代的な印象を与える幾つかの物語についても、それは単に現代化するべく手が加えられただけのことが多いのであって、それ自身の内部に侵すべからざる基礎を保存している。このような民衆文学の内実と知己関係を深めていけば、いわゆるところの単純素朴な、粗野な、あるいは無趣味でさえある特性を、次第に謙虚に判断することができるようになるだろう。¹²⁾」これに続いてヤーコプ・グリムは、すべての記録には採取した土地と地理、日時を、そして語り手の名前もまた記すことを要求している。必要に応じて変化を加えつつ、種々の書写資料、印刷資料の収集に際しても同じ使命を果たすべきことは当然である。

IV

書写伝承と印刷伝承、とりわけ年代記の類には、極めて高い価値をもつ物語財が、それも特に伝説財が保存されていることは言うまでもない。なかんずく「歴史的な」(geschichtlich)民間伝説がそうであり、というのも年代記のなかには、広範な社会層への教唆を目的とした「歴史物語集」(Historien-sammlungen)が少なからず含まれるからである。1920年代には、この種の伝説伝承に対してフリードリヒ・ランケがあまりにも厳しい批判の目を向けたが、近年の研究では修正されつつある。たとえその物語が時に「中途半端な学識の刻印を極めて明確に受けている」としても、それは決して年代記作者の「創作」と言い切れるものではないのである。¹³⁾

年代記に源をもつ物語は、正しくは、学校の読本や民衆暦を再三にわたり經由して、しかも当然ながら多くのものが教育的に手直しされ「角を取られた」うえで、ふたたび民衆のなかに浸透していったものである。しかしまた一方では、しばしば口承の物語伝承を通じて伝説は年代記へ入っていったことも事実であり、いわば相互的かつ交互的な依存関係がここには見られるのである。通常の場合、年代記作者は—もちろん「嘘年代記作者」や意図的な雁作者のような例外はあるが—注目すべき出来事として民衆のあいだに流布している事柄、一考に値するものとして記憶にとどめられている事柄を極めて綿密に記録したのであり、それゆえにこそ記録として残っているわけである。

したがって印刷伝承と口承伝承のあいだには、無数の相関的連絡が、交換と相互依存の過程が疑いなく存在している。「活字伝承と口承伝承のあいだの力関係を問うことは物語研究の根本的問題の一つである。」¹⁴⁾ 伝承を詳細に観察してみれば、その至る所に相互的依存の現われが確認できる所以である。書籍印刷の導入以後、双方の伝承形態のあいだには持ちつ持たれつの多様な相互交渉が生まれた。人から人へ、語り手から聴衆へという、記憶をもとにした直接の受け渡しに対して、新たに間接的な伝達が登場し、それまで口頭で伝えられてきた物語財を固定化した形で、読書の素材として販売することになったのである。それは広大な領域で「直接性の喪失」をもたらしたはしたが、しかし同時に様々な土地に散在する「離散読者」¹⁵⁾のあいだに伝播の新しい道を切り開き、さらに印刷資料から生きた民衆伝承への回帰運動をも惹き起こした。

興味深い物語を知りたいという欲求は、いつの時代にも大きかった。というのもその背後には、好奇心という人間の本質的特性が潜んでいるからである。しかしすべての物語る行為は、これもまた人間の一つの根本的衝動に、つまり奇妙で不可思議な事柄、人物、出来事について、他人に報告せずにはおれぬという衝動に基づいている。¹⁶⁾ 普通でない、尋常でないものは、それについて異なる複数の報告を生み出す契機ともなる。日常性を超えたもの、通常性から脱け落ちたもの、ただそれだけが人びとの関心と参加を呼び起こし、物語財として

残される権利をもっている。物語伝承の芳醇な現象形式は、全体から見れば、ひとつの歴史的・機能的関連のなかに、すなわちすべての民族と文化において文学の源となった「歌うことと話すこと」の関連性のなかにある。民衆的物語の根本構造を通じて、詩の基層を明かすことができるのである。

グリム兄弟以来の数多くの論考を通じて、物語と語りの研究は、「民間伝説」という独自のジャンルの存在を明確にした。たとえその定義に際して、形式的側面よりも内容的要素の方が決定的であったとしてもである。伝説の総体は、言葉わずかにして短い、そして基本的要素のみからなる一連の物語群である。そしてそれはしばしば暗示的表現の域を出ず、報告すべき事柄の断片的再現といった印象を与える。そのかぎりにおいて民間伝説が、「すべての物語的文学の揺籃の場所へと」導いてくれるという発言をしたフリードリヒ・ランゲはたしかに正しかったのである。¹⁷⁾ このジャンルの基底層は、細部を精密に語りをするものの全体としては断片的な感じのする言説から成っており、憂さ晴らしに話さずにはいられない告白や「記憶」といった形をとることが多い。しかし重要なことは、本質的な、常軌を逸した、実に特殊な事柄がまさにそこにこそ言語化されている点にある。どもるように語られたものでも、それは注意に値する知覚や経験、出来事なのである。

C・W・フォン・シドゥはここに「記憶素」(Memorat)という概念を導入し¹⁸⁾た。彼の定義では、それは常軌を逸した実に私的な体験を再現する物語である。近年にはラウリ・ホンコが、その亡霊信仰に関する研究のなかで、記憶素とは「個人的、一回的な特性」をもつものであり、そこからしてこの基本的物語像は「伝説に典型的なステレオタイプの構造ではなく、それぞれの事件に個別的事実経過を示すものとして規定されて」いると指摘した。ホンコはさらに続けて言う、「ただしこのことは、記憶素が全く伝統性をもたない、かねてより伝えられてきた、伝承中に何度も繰り返されているモチーフをもたない、という意味ではない。事実は逆であって、すでに体験自体の内部に伝統は存在している。亡霊信仰とは通常、一般に知られた伝統的要素の現実化であり、そして

個人的かつ状況的な枠内での事実の表明である。《個人的要素の支配的な記憶素は、一方、そのモチーフが一般の民衆伝統と関連し合っている記憶素と比べて、顕著に事例が少ない》というマルティ・ハーヴィオの考察は完全に真実を言い当てている。超常的体験は伝統のひな型に従って経験されつつ、より強力な意味づけを受ける。しかし根本的な革新は稀である。伝統に即しているということによって、体験の真実性はもちろん貶められることはなく、むしろ高まっていくのである。¹⁹⁾」そのかぎりにおいて記憶素は、伝説伝承の大枠にきちんと収まる。たとえ——原典である記録にはしばしばあることだが——伝達や変種形成の事実がたとえ証明できない場合でもそうである。数多くの計測不能な事態や偶然が、そこには大きく関与しているからである。

V

伝説とは、その実質をアンドレ・ヨレスが定義するところによれば、「人の手によって調合された」ものではなく、「ひとりでに出来上がった」ものとしての「単純な形式」に分類される。ヨレスの概念性はヤーコプ・グリムが用いた表現に依拠している。²⁰⁾ただし今日では、ジョレスが言う事柄の片方ではなく、両者の並存が事実であることがわかっている。すでに述べたように、あらゆる文化的形成物の背後には一個人があるということを今日の科学的洞察は明らかにした。わたしはこの点をいま一度強調しておきたいと思う。しかし社会文化的関係が複雑になるほど、「調合」と「ひとりでに出来上がる」との相互作用の過程は一層強化されていくのである。

ジョレスは、「単純な形式」を生み出す力の特徴として「精神活動」の概念を取り入れた。この精神活動という言葉で言われるのは、それぞれの単純な形式の基礎にある様々な創造的能力のことであって、例えば聖人伝なら、模範的人物の生涯に向けられた讃嘆の念であり、狭義の神話なら、世界の性状の背後に到達しようとする知の衝動である。また回想録では、「事実」を求める現実感覚であり、メルヒェンでは「世界が本来あるべき姿への期待」であるといっ

た具合である。

さらにこの主張を敷衍して理解すれば、「各伝承に適用する物語形式の選択の根拠となるべき、語り手の意図」が根底にある。「教訓を与えようとするれば、語り手は実例譚 (Exempel) をつくり、愉しませようと思えば滑稽譚 (Schwank) に、あるいは言葉遊びを求めるなら頓知話になる。²¹⁾」この問題領域は、ヨレスが述べたことを踏まえてさらに展開することができる。というのもヨレス自身は、例えば実例譚も寓話も、単純な形式には数え入れていないからである。

ヨレスの構想をめぐる従来の様々な議論は、何よりもその細部をめぐる行われてきたが、全体としてみればおよそ彼の主張を凌駕するものはなく、ヨレスの刺激は今なお影響を与えつづけている。ただし、ほかでもない「伝説」形式を論じた箇所については批判的な意見で一致している。なぜならヨレスは、グリム兄弟以来一般化してきた伝説概念を、はるかに狭く捉えており——つまり伝説の基底にある精神活動を、家族、一族、家系、そして血縁関係の世界と定義するヨレスは、^{ザーフ}伝説の単なる一領域のみ、つまり古アイスランドの「サガ」のみを考察対象にしているのである。

事柄の本質はこれでは捉えられない。本書の主題自体が、まさにその証明である。本書は、家族的・家系的次元とは全く別種のもの、つまり労働、職業、産業の領域を主題としており、そのような体験世界から実に豊富な、多様かつ多層的な伝説伝承を収集している。

ヨレスによる概念縮小に関して、ヘルマン・バウジンガーは補完として次のような定義を提案した。「伝説形式の基礎にある精神活動は、世界を内と外とに、故郷と異郷、我が家と寄る辺なさ、この世とあの世とに分割する種類のものである。これら二つの領域を隔てる境界域に目覚めるべき精神活動であって、それにより、いま自分がいる領域のなかで、外部が、異郷が、寄る辺なさ、あの世、つまり「他者」が忘却されないようにする——しかし同時にまた、この世の領域がああ世の力によって破壊されることを防ごうとするものである。²²⁾」

もちろんこの定義づけ自体も、「伝説」という意味領域全体の広がり进行を思うとき、十分なものとは言えない。だからこそバウジンガー自身すでに、この定義をその後で緩め、「伝説を超自然的な力との交渉それのみに限定はしない。人間が身を晒している《他者》、異質なものを、恐るべきもの——それは必ずしも魔神妖怪である必要はないのである。²³⁾」彼の関心事は現代的な諸状況のなかでの語りモデルの特定であり、伝説の内容的重点が、今日の社会と文化における総合的な状況に鑑みて、様々な形で「現実的な」世界へと移し入れられている様子を明らかにしようとする。つまりこのことが本書にとって何を意味するかというと、魔神妖怪の・神話的な観念は、退行ないし発展の途上で人間的な想像や表現へと姿を変えうということである。「魔神妖怪は希少化するが、日常のなかにはなおも前代未聞にして危険なものが潜んでいる。²⁴⁾」バウジンガーはこのような転換によって成立した物語に、「驚きの事件」という概念を提案する。それが巷に流布する噂であるか、実際の出来事であるかを問わずにである。たいていの場合そこに適合するのは、「新聞伝説」という名称がすでに人口に膾炙しているところの、一連の恐怖譚である。というのもその種の物語は、一定の土地や地方の新聞に限定されることがなく、むしろ新たな改稿のもとに、くりかえし、常に新たな土地に設定されて流布してゆき、広範な社会層のお気に入りのお読み物となっていくからである。これはすでに一枚刷りビラや年代記、歴史読本や通俗本として長い伝統をもっているが、根本的には伝説の枠組から外れるものである。

亡霊譚の複合領域全体のなかでは、化け物という扱いにくい、超常的で無気味な現象が再三にわたって登場する。それは過去においても現代においても、しばしば驚くべき同質性をもって語られるかと思えば、また同時に他には見られない独自の物語であることも多く、一般的には伝統的迷信の領域に属するものと考えられる。昨今では、こうした現象は超心理学の研究対象となっている。

VI

もちろん、グリム兄弟以来一般化している「伝説」の概念を指針とするとしても、いずれその意味領域はより広い形で捉えなければならず、そしていわゆる「歴史的な」(historisch) 伝説の割当量にもまた考慮を払わなければならない。すなわち数々の一考すべき出来事、注目すべき出来事、常軌を逸した事件などのことであり、その多くは説明の必要があつて記憶のなかにとどめられたものである。ヨレスに従うなら、単純な形式の一つとしての回想録にその大半が分類されるのだらう。この点をめぐる関連性と差異性をヨレス自身が論じている。「事実性が具体的である精神活動においては、信憑性が重要である。——しかしその信憑性は、ひとえに独自の形式性においてしかない。つまりただ回想録という形式が受け入れているという点によってのみ、保証済みのものと見なされるのである。それをわれわれは《歴史物語》(Historie) の専制と呼んだ——しかしここでは《歴史物語》を書く詩神に陳謝しつつ、より正確な表現を求めたい。つまり今問題になっている精神活動が主導的、支配的であるのなら、他の形式と比較して、まさに回想録のなかで生じている事柄と類似の現象が《歴史物語》のなかにある。——つまり一種の重層化が起きているのであって、この精神活動が一般に歴史物語と呼ぶものと関連するかぎりでのみ、すなわちその形式性において具体化したもの、信ずるに値し、保証済みのものとしてそれ自ら認め肯定するものと関係するかぎりにおいてのみ、伝説や聖人伝、あるいは神話が登場するのである。したがって回想録という慣用的名称をとりつつ、事実性に関わる精神活動を問題にするかぎりにおいて、伝説という形式はその《前段階》となり、この伝説という言葉の意味するところは僅かなものになってしまう。そして信ずるに値しないもの、保証されていないものを示すほかなくなるのである。²⁵⁾」

本書が依拠している、グリム兄弟以来一般化した概念使用に従うなら、「前段階」という用語、すなわち「回想録」という形式が優先されるかぎりでの用い

うるこの表現は的外れなものである。ただし事実性に関わる精神活動の現前化したこの物語形式が、歴史的に見て新しい段階にあり、これがかつては形而上学的に十全な開花を見ていた一要素の世俗化された形態である、という考えに立つならば話は別である。啓蒙と科学の進展を背景として、物語財においても、超越的世界の現実性に対する感覚の消滅が様々な形で現れているのは疑いのないところである。そしてこの全体的な傾向が、物語による客体化に際して、その構造的性と性状にも影響を及ぼしていることは間違いない。同じ方向性のなかで生じてきた、通俗的なもの、ありきたりなものの伸張拡大は、現実的ストーリーの広大な領域を作り出し、物語全体のなかで宗教的・神話的なものが占める余地を目に見えて狭め、押しつけてしまった。

しかし彼岸への志向性は、いわば地均しされたこの状況下で、抑圧に晒され限定を受けながらも、なお同時に集中化の現象を見せ、あらゆる詩的ジャンルのうちに新たな光として感じ取られている。世俗的なものとヌミノーズとの両極性、これはあらゆる時代、あらゆる土地で人間存在の根本特徴を成してきたものであり、また伝説という物語形式の磁場を規定している。そして歴史上の重心移動にもかかわらず、また、深甚な構造変化によって多くの位置転換が生じたにもかかわらず、この両極性がなおも有効性を保持していることは明らかである。

伝説伝承の中心点は、確かに宗教的な結びつきにある。しかしこの中心の周りには、「この世における常軌を逸した現象」を伝える物語が、広大な領域を成して取り巻いている。「それらの物語では、本来的にヌミノーズであるものが、世俗的な出来事や世俗の登場人物の姿へと置換されており、またこちらはこちらで、絶対他者の仄かな光を浴びることによって自らの独自性とインパクトを獲得し、絶対他者的な現実世界の侵入、兆候、あるいは反照として体験されるのである。」²⁶⁾

この種の出来事を伝える伝説は、かつて存在し生じたもの、今なお存在し生じつつあるものから成る大きな流れのなかで、伝承された回想録として傑出

した位置をもっている。しかしこの種の物語にある異常さ、珍奇さは、伝説伝承にとって、ある意味では「特ダネ記事」的なものにすぎない。——むしろ重要なのは、実際に生じた事柄と超現実的事柄との錯綜した関連性である。たいていの場合この関連性は暗示的に示されているだけであるが、しかし直接に登場する時もあるれば、あるいは全く暗闇に閉ざされていることもあり、その場合はただ予感をはたらかせてみるほかはない。しかしともかくもこの現実と超現実の錯綜性は、伝説の内在的本質である。たとえ伝説が冗談やユーモアへ、あるいは皮肉へと転回することで本来の道から逸れたり無害化されたりすることがあってもである。伝説の本質を規定するのは、それゆえ歴史的内容ではなく、まさにこの現実と超現実との関連性である。厳密なる歴史学からすれば、これらの伝承には何ら資料的価値はないだろうが、しかし現実を高く超えた、人間の体験と意味づけの反映として、文化人類学的に重要な意味をもっている。伝説は様々な形をとって言いえぬものを表現し、説明不可能なものの報告をし、神秘的なものを明示する。その意味で、伝説とは言語的手段により、特殊な出来事のもとに意味深長なものを垣間見させる形式であり、ここにこそ「伝説的」実質が、つまり純粋な歴史性を越えた独自の特質をもつ伝説伝承の本質が現われる。エドゥアルト・マイアーは、著書『古代の歴史』のなかで次のように明言している。「一般的に見て、公的世界であれ私的生活のなかであれ、歴史的記憶というものは、直接に知り合いになった人びと以上には決して広がっていかないものである。[...] したがってある時代の歴史的記憶は二ないし三代を越えて共有されるものではない。²⁷⁾」この主張をもとに、研究者のあいだでは、ここであたかも伝説伝承について普遍妥当的な規則が言われたかのような通念が長きにわたって定着していた。しかし昨今では、この考えもこの種の伝承の構造に関する新しい洞察によって修正が成されつつある。最近の考古学による発掘調査の結果が証明するように、伝説のなかには、長い時間を超え、先史時代の出来事の痕跡をとどめているものも少なからず存在する。「したがってこう考えることができる、記憶保存の不可能ということが民衆伝承に対し

での批判点となるというのはまず筋違いであると。伝統は、歴史的に与えられた事実と非常に正確に一致しうる。——ただし伝統がそれを《望む》ならばの話であるが。そして文字どおりの一致は存在せずとも、しばしば伝説は十分な《命中率》を備えている。²⁸⁾」

しかし出来事を伝える伝説は、決して客観的正しさの要求にかなう歴史資料ではありえない。たとえそれが事実に基づいているとしても、歴史学が原典批判の作業に用いる因果性の物差しをそこに適用するのは間違いだろう。

伝説の性質、そして伝説が言おうとしていることの性質を理解するためには、何よりもまず「歴史」(Geschichte)の二義性を視野に入れなければならない。つまり事象と報告、現実と伝達、実際と物語との両極性である。——この中間領域にこそ伝説伝承は生を享けている。そして「高度な国政レベル」における衝撃的な出来事とは異なった、むしろ単純素朴な生と厳しい労働、長い持続性に貫かれた出来事がもつ安定した見通しのよさのなかに、民衆の次元、「低き人びとの現実世界」は置かれているのであり、そのなかで豊かな遠近法のもとにも物を見、聞き、あるいは経験し、意見もち、耐え忍び、信じ、そして言葉に述べる、その実に多彩な表現と反映が伝説として結実しているのである。

ヘーベルがファールンの鉱夫の物語(Nr. 504)を描くとき、この対照性は、彼の生き埋めになった時間、つまり「別れと再会のあいだ」において、簡潔な言葉のもとに見事な具体性を獲得している。「その間に、ポルトガルの町リスボンは地震で破壊され、七年戦争が終わり、皇帝フランツ1世が崩御し、イエズス会は解散させられ、ポーランドは分割され、そして女帝マリア・テレジアは崩御し、スドルーエンセは処刑され、アメリカは独立し、フランスとスペインの連合艦隊はジブラルタル海峡を制圧できなかった。トルコ人はシュタイン総司令官をハンガリーのヴェテラーニ洞窟に包囲し、そして皇帝ヨーゼフは崩御した。スウェーデン王グスタフはロシア領フィンランドを制圧し、フランス革命と長い戦争が始まり、そして皇帝レオポルト2世は土の下の人となった。ナポレオンはプロイセンを制圧し、イギリス人はコペンハーゲンに大砲を放ち、

そして農民たちは種を蒔き、収穫した。水車小屋の職人は粉を挽き、鍛冶屋は鉄を鍛え、そして鉞夫たちは地下の仕事場で、鉞脈を求めて穴を掘った。」「まさに本来的な意味で存在の持続を可能にしている、矮小でつましい日常的出来事」、この根底的領域が民間伝説の体験空間である。そこを舞台として、民間伝説の常軌を逸したものが、通常の事柄の流れや理解から浮き上がり、民衆の視線から見たセンセーションと熟慮の性格を物語に与える。

伝説伝承は、それゆえ特性を統一的に捉えることはできず、その枠内で読者に仲介できるのは、せいぜいが具体的直観、「イメージ」のみである。科学的言説が事とするようないわゆる「概念」は伝えられない。伝説の想像力は、事件、行為、出来事を彫塑的に捉えるものである。伝説の道具であるイメージは、論理と抽象の法則性より以前にある豊穡な世界へ、直接に通じる入り口を持っている。なぜならそれは動機づけを求めてはおらず、また原因と作用を問う必要もないからである。

伝説はたとえ歴史的出来事を伝えるものだとしても、そこには「神話的風土」が、「神話的風景」、「神話的意識層」があるのだとヴィル-エーリッヒ・ポイカートは述べたが、それはもっともな主張である。彼はヤーコプ・グリムに依拠することもできただろう。1835年の『ドイツ神話学』においてヤーコプは、フリードリヒ・クリストフ・ダールマンに宛てた献辞に、伝説と歴史をめぐる両者の関連性と差異という繊細な問題を取り上げ、それぞれの「領域は、境界部分では互いに混入しあっており、しかしまた独自の、不可侵の根底をもつている」と指摘した。さらにヤーコプは、すべての伝説は神話的領域に根をもつと強調する。「実際に起きた出来事なしには歴史が捉えられないように、伝説は、そうした神話的基盤抜きでは理解できない。人間の行為によって生まれるのが歴史だとすれば、その上を伝説は浮遊していて、あたかもそのはざまに輝く光のような、人びとの行為がまとう香りのようなものである。歴史は二度と繰り返されることはなく、常に新しく新鮮である。伝説は絶えず再生する。地上を確かな足取りで歴史は歩むが、翼のついた伝説は浮き上がってはまた沈

む。しばらくどこかある場所に留まるとすれば、それはひとつの恵みである。²⁹⁾」ただし、このような彼流の表現性、当時の時代の表現性のもとにヤープ・グリムが比喩的に述べていることは、この問題を捉えるべき方向性について、ただ暗示的に示すことしか意図してはおらず、またそれ以上のことは不可能である。

VII

伝説がたとえ極めて基礎的な形成物であるとしても、あるいは、まさにそうであるからこそと言うべきか、いずれにしても、その伝説の関連領域に秘められた深遠なるものを、解釈可能な圏域へと移入することによってのみ、伝説の神的な賜物は理解しうるものとなる。この労苦多き試みにおいて出発点とすべきは、「聖なるものと世俗的なものは、世界内存在の二つの様式、つまり歴史の展開のなかで人間が形作った二つの実存的³⁰⁾形式を表している」ということである。物語による自己表現の根本形式である伝説は、この緊張した磁場の境界領域に属している。その体験世界、想像世界をまさに規定しているのは、通常³¹⁾の雰囲気³²⁾に包まれた現実的日常生活の只中で、「日常の均整」が突き破られ、戦慄すべきもの（tremendum）と魅するもの（fascinans）によって、人間が心を強く揺り動かされたところに表現されたのが伝説なのだという点である。

それゆえ伝説が伝えるものは、歴史のかすかな光のなかに、グリム兄弟の言葉³³⁾を借りれば「朝と夕べの薄明」のなかに包まれていることが実に多く、その暗さは悲劇的かつ悲観的なまでに³⁴⁾支配的である。伝説伝承の大部分は、それを反省的に追体験する分析的作業と内容比較とを行うにしても、ヌミノーズ³⁵⁾の体験の形而上学的特質を真摯に受けとめる用意がなければ到底理解できないものである。多くの伝説の背後に隠された深遠な部分は、ただこの用意のもとでのみ姿を現してくる。

現象学的に見れば、伝説が語り手によって真面目に受けとめられ、その起源そのものにおいて真理性を主張するということが伝説の本質である。この事情

は伝説をめぐる民衆の呼称にも現われており、例えばミュンスターラントでは、日常表現のなかでメルヒェンと滑稽譚を示す言葉が「フェルテルセル」（小物語）ないし「ブッツ」（茶番）であるのに対し、伝説は「ヴォアルハイデン」（真実）ないし「ヴォアレ・ゲシヒテン」（本当の話）と呼ばれている。これはグリム兄弟以来再三にわたって、特にフリードリヒ・ランケの著書などで指摘されてきたとおりである。ただし今日のさらに詳細な研究では、ルッツ・レーリヒが述べているように、「現実性志向という判断基準は […] 物語のジャンル分類にはあまりにも大雑把なものと化して」しまったようである。³⁶⁾

近代における深甚な知的構造変化のなかで、形而上学の世界との隔たりはますます大きく、そして当たり前のものとなった。それゆえ伝承研究は、歴史解釈学の方法論的問題に各所で直面している。

フリードリヒ・ハイラーは近著のなかで——極めてアクチュアルな問題を取り上げつつ——「もし宗教を単なる迷信、幻想、こけおどしだとして打ち捨てるなら」、宗教はついに理解されることはない³⁷⁾と指摘したが、これは正当な主張であった。この人類学的に実に決定的な意味をもつもの、しかし理性的には捉えにくいものである宗教という領域は、適切な区別に努めることが必要である。——つまり信仰と神学が、また民衆の敬虔と宗教哲学が混同されてはならず、同時に迷信的实践と宗教的「根源性」の境目を無視してはならないのである。「迷信とは準宗教、擬似宗教である。主観的価値基準を客体のなかに持ち込む危険を回避したければ、それを宗教から厳しく区別しなければならない。³⁸⁾」そのための判断基準は、われわれの洞察力の科学的深化と拡大によって形作られている。たとえそれに伴って、彼岸的現実性を捉える感覚の退化を同時進行させてしまったとしても、それはさらにまた宗教的現象への視線を精密化することに寄与したのである。自明のことではあるが、古来の伝説伝承は宗教的な基質、宗教的な物語内容、宗教的な登場人物などの様々な要素から構成されている。つまり神話的形式とキリスト教以前の要素、そしてキリスト教的信仰の実質とその聖書の根底、ならびにその教派的形成物からである。さらに

自明なことだが、魔術的要素もここには見られる。ただしそれは従来しばしば考えられていたほどには、そう頻繁に観察されるものではないが。

このような実に多種多様な形成物や観念を前にすると、宗教的現象に対する偏見のない判断ということはしばしば非常に困難に思われてくる。というのもドグマ的ないしイデオロギー的な被せ物によって、当該の伝説が意識的に姿を変えられている場合が多いからである。したがって伝承素材の整理分類を行う際には、細心の注意と慎重さ、そして客観性を期することが必要である。

伝説内容の一定方向への色づけというこの現象は、とりわけ様々な教派的立場の違いから生じている。それは例えば宗教改革や反宗教改革のような大変動に基づく公の対立からくりかえし発生することもあれば、同時にまた水面下の衝突によることもある。しかし伝説伝承の宗教的内実にとってもう一つ重要なのは、キリスト教の布教開始以来ヨーロッパを各時代、各場面において動かしてきた、信仰をめぐる重要な問題性である。これはキリスト教的な影響であるのか、それとも非キリスト教的なものなのか、これは教会的信仰の表現であるのか、それとも迷信であるのか、あるいはまた民衆的敬虔に支配的な形式であるのか、そういった問いがそこでは立てられる。こうした問いは、世俗化の時代に、その感染性が低下するどころか逆に力を強めることになった。

伝承研究には、それぞれ様々な価値観と思考様式に基づいて研究の使命を果たそうとする、明らかに多様な研究方向が存在している。この状況下では、「主観的な立場決定を超えた」研究の出発点、事実在即した見方を備える出発点を確保すべく労をはらうことが必要に思われる。

一昔前の伝説研究は、その大半が、伝承のなかにキリスト教以前の要素を発見することに眼目があった。そのための材料は、物語伝承中に登場する無数の魔神妖怪的存在が第一に提供したわけである。伝説資料のなかに、その名を挙げて登場させられる各地方の魔神妖怪は、その数幾千にのぼる。魔神妖怪伝説と共に伝承中で大きな役割を担っているのは死者伝説である。ただしその両者には重層部分がかなりある。それぞれの現象には、なるほど明確な差異も存在

するが、しかしやはり境目ははっきりしない。³⁹⁾

近年の伝説研究が確認したところによれば、民間伝説の形成と刻印にキリスト教が関与する割合は、従来知られていたより、あるいは従来認められていたよりも大きいということである。聖書の豊穡なる物語財から、そしてさらには教会やその種の集団が共有していた当時の観念やものの見方、報告などから、随所に影響を確認することができる。

このことが特にあてはまるのは、浜の真砂のごとく存在する聖徒伝的な記録、そして文字どおりの聖人譚、奇蹟譚の類である。これらは中世以来、聖人伝一般によって伝承され、民間伝説の伝統的圏域にかなりのものが入り込んでいる。特にカトリック圏の伝承においては、モチーフの結合が著しく多く生じている。しかしプロテスタント地域でも、「聖人伝」は「伝説」の名で生きつづけ、事例ごとに、また伝統の各状況に応じて多かれ少なかれ定着している。

ドイツの伝説研究でこれまでほとんど利用されていないのが、ポランドイストのイポリット・デレイエによる歴史批判的研究であり、なかでも聖徒伝の聖人伝に関する彼の基本的論考である。冷静沈着な科学的態度のために、彼は擬似ロマン主義者から批判され、「宗教的伝承の破壊」を行っているという非難を受けてきた。彼のコメントは魅惑的である。「不機嫌な批判者と呼ぶべき輩がいる。彼らは犬と猫の諍いを目にするや、光と闇の闘争について語り始めるのだ。こうした奇言の行き過ぎは実際に彼らの意図するところであり、われわれとしては不注意に神話や伝説の名を口にしないようにしなければならぬ。」⁴⁰⁾ デレイエは、『聖人伝集』の編纂作業における経験に基づいて、厳格なる歴史批判的観点のもとに聖人伝伝承の山塊へと入り込み、特に宗教的な面での「民衆の想像力」が占める度合いを明らかにすべく努めた。

自然発生による簡素な報告に端を発し、やがて物語伝承の本流へと受け入れられるまでには、直線であったり曲がりくねったり、あるいは直接的な間接的な、実に多くの道筋がある。伝説伝承の多くは、事件が様々に生起する歴史の揺らぎのなかで失われていった。あちこちで伝統は、突如として途絶えてし

まう。ゆえにわれわれが手にしているのは、大いなる全体のほんのわずかな断片にすぎないのである。口承によるのであれ、文字ないし印刷物によるのであれ、伝承の記憶庫に収められたものだけが知られているにすぎない。原因は何であれ、ともかくも伝達に成功したものだけが残ったのである。萌芽的形式と残骸的形式が、純粋な形成物と混合物が、そして発端形態と最終形式とが席を並べる。一つの物語が伝承の影響圏に加わることを許されるか、それとも忘却の運命に委ねられるかについては、何ら確固とした規則はなく、偶然が一役買うことが多い。しかし確かなのは、物語伝承を入れる貯蔵庫の扉は、堅実な財宝にはすべてつねに開放されているということである。

VIII

あちこちの土地で実践される口頭の語りによって、伝説は常に新しく具体性を与えられていく。『過ぎ去りし時代の晩の休息』の構造を調査したヨハネス・ファイゲは、話を物語る行為が、産業化以前の家族的共同生活のなかでいかに実践され、いかなる意味をもっていたかを示している。—そしてこの行為は、他の社交形式よりもはるかに盛んに実践され、かつ大きな意味を担っていたという⁴¹⁾。ファイゲは膨大な資料に依拠しつつ、これに関する先行研究、とりわけヴェストファーレン地方のヘアフォルト郡にある『村落共同体の語り』について論じた、オットー・ブリンクマンによる専門的論考⁴²⁾にも目配りをする。この研究の豊かな成果は、著者ブリンクマンの極めて幸福な出発点に由来しているところが大きい。というのも「彼の調査対象は自ら暮した故郷の村であり、幼少期より心を通わせた人びとであったから、質問攻めにする余所者とは見なされず、自分自身の体験から直接に記録することができた。個々の村人への質問調査や観察からではなく、生きた物語の集いのなかで資料を入手し、それをそのままの仕方⁴³⁾で、つまり話の展開のあらゆる細部を自然な流れのなかに提示したのである。」宗教的な観点も含め、あらゆる関係において共通の伝統と生活形式をもち、そこに強く結ばれたこの村は、一つの閉じられた、完全な見渡

しのきく、損傷のない集団として、まさに社会学的な調査モデルと呼ぶべきものだが、「物語財が共同体内でいかに根付き、いかに生きているかということ」を、伝説を例として示す⁴⁴⁾というこの研究の目的にとっても、まさに理想的な調査を実施する、最高の条件がここにあったのである。

ブリクマンが調査対象に適用したのは、「語り」という言葉であった。彼曰くそれは、「特別な意味を担いうる用語が他にないためである。日常の対話やおしゃべりは […] その含意するところではない。《語り》とは、ある特別な雰囲気⁴⁵⁾の強制によって惹起される、周知の出来事ないし事件の報告のことである。」このような特殊状況は、かつての村落的世界では一施設として、とりわけ「紡ぎ小屋」での寄り合いにおいて実現していた。それが消滅して後は、ブリクマンが自らの経験から伝えているように、ただ自然発生的に行われるのみとなり、しかも人びとが——つまり男と女と子供とが——寄り集まる機会⁴⁶⁾は実に多種多様なもの⁴⁷⁾に変わっていった。例えば暇な時間や仕事の合間、あるいは軽い労働の最中などである。ともかくも語りの場面では、それぞれの状況に応じて何らかの糸口が見出され、皆が知っている特定の物語財の一つが話にのぼった。語り⁴⁸⁾は、語り手と聴衆の対話形式のもとに、つまり両者の対峙と協働のもとに進んだ。そして聴衆は、「問いかけたり異論をさしはさんだりすることで」物語の選択と話の展開方向とに大きく関与するのだった。

そうした伝承物語の舞台は、終始、村ないしその近隣一帯という土着の空間であるか、あるいはそのなかへと意識的に置かれた。それによって語られた内容の信憑性が高まるだけでなく、さらに当該の環境との強い結合性をもたらすのである。ブリクマンは、伝説の生きた具現化のための「語りの雰囲気」の重要性を熱をこめて強調する。それによってこそ物語の魅力は抗いがたいものとなり、超自然的な出来事や超自然的な人物のことを真面目に疑う者は一人としていなかったのである。「信心深く受け入れるこの語りの雰囲気こそは、語りにとって最も重要なものである。個々人は、もしこの集団と雰囲気から外に出たなら、同じ事柄に対してしばしば全く別の態度をとることになる。ただし

それは、日常生活のなかでこの種の物語が拒絶されるということを言っているのではない。しかしこの信心は、教会的・宗教的な信仰とは全く等置することのできないものである。教会的信仰、啓示への信仰は、一つの確信である。ある人が神の存在を否定しようというようなことは、ここで論じている民衆たちには理解不可能なことであり、衝撃を与えずにはいない。それに対して《地下の生物》の存在を信じることは、個々人に委ねられた問題であり、日常生活のなかでは、語りの最中に感じられたほどには自らの思いに確信がもてない。また話が終わり、集まりが解けると、雰囲気もまた変化して、信心深く受け入れる雰囲気はどこかへ行ってしま⁴⁹⁾う。」村落共同体でのこうした語りの状況には、人びとが互いに深く知っているという点だけでなく、さらに一人一人が、そこで提示された話を確固として記憶にとどめるという点が本質的である。「ただその上でこそ、これらの人びとの特別な語りの在り方は理解可能となる。同一の方法のもとに、皆が積極的に関与することができ、質問や疑念を述べることで、ある特定の素材や、話のなかの何かある特徴的な部分を表に引き出したり、また素材によっては特別それにふさわしい語り手へと話を委任したりすることができる。これはすべて物語というものが、誰もが人生のなかで親しむにいたった共同体の共有財産だからである。」⁵⁰⁾ブリンクマンの論考が書かれた1933年以前の時期にはもうすでに、伝統的な伝説財は消滅ないし解体寸前の状態にあった。というのも、電気の普及や道路建設、あるいは水城の慈善施設への改築といった類のこと、つまり村とその周辺地域という伝統的環境内の構造変化によって、物語の体験基盤そのものが人びとから奪われてしまったからである。ブリンクマンの論述に示された中心的な物語財は、主題的には明確に限定されている。ただしこれは伝説という事柄の性質上、至極もつともなことである。そこに登場する6つの主題領域は、もちろん伝説伝承一般にすでに見られるものばかりであるが、かつ伝説の本質に従って、すべてこの土着の世界に適合し生れたものだからである。

産業化の波に席卷される以前のヴェストファーレンの一村を対象に、物語

実践と共同体生活との相互関係を論じたこの研究は、そこに浮かび上がる機能的かつ構造的な問いの数々に重要な洞察を与えるものである。その問いは社会心理学的かつ文化心理学的な種類のものであるが、こうした傾向の経験的「語り研究」に対して、学位請求論文であるプリנקマンの研究は「物語研究」へと、すなわち物語られる内容と対象、そして主題とモチーフに関する物語的造形物そのものの研究へと通じうる、重要な刺激を与えてくれる。そして同時に、語りという複合的行為の機能性と、物語財の内容的側面とが、いかに緊密な相互関係の上に成り立っているかということはこの論考は明らかにするのである。——単なる娯楽「以上」のものが求められる状況では、方法と内容とは須らく、非常に深い意味で相互に関わり合っているものである。この点をあらためて明確に強調しておきたい。というのも数年前に、共同体の共有財産である物語は、その活用形式の問題が前面に置かれるべきであるのか、それとも物語の内容や意味、普及の度合いなどがまず問われるべきであるのか、という議論が民衆的物語の研究界で展開されたからである。これに関しては、双方の研究方向、双方の使命ともに重要であり、それは敵対し合うものではなく、むしろ双方の問題意識に対し、包括的な比較対照を通じて相互に方法論的な恵みを与え合うことが、互いに補完し合うための道であると言うほかはない。

伝承を活性化し保存するために、語りの共同体ならびに語りの機会の機能性と最も緊密に結合し作用しているのが、個々の語り手がつもつ意味、とりわけその核心的役割である。すでに1908年には、アルフレート・フィーアカントが一般的な社会・文化研究の観点から、また後に、このフィーアカントとは独立してゴットフリート・ハンセンその他の人びとが語り研究そのものの観点から、「創造的人物はあらゆる社会層の人びとに作用し、随所で、文化の本来的な担い手にして継承者、そして革新者となっている⁵²⁾」ことを示した。

このことは、口承ないし文字による伝説伝承の維持と伝達にもあてはまる。そして物語の語り手には実に種々様々なタイプの人びとがいるが、そこにはまた実に独特な、稀有な語り手が存在し、過去や現在の民衆生活のなかで重要な

役割を果たしているのだった。

Ⅸ

事柄の性質として、伝説伝承は、空間と時間に応じて、また社会文化的環境に応じて分類しうることは明らかである。

まず無数の地方差が存在する。かねてより「伝説風景」ということが言われ、この原理に従って民間伝説が区分けされてきた。「伝説は深みへと通ずる。伝説において、人間の精神と魂が風景のなかへと織り込まれていったのである⁵³⁾」伝説伝承には、さらに時間的な多層性がある。社会史的、精神史的、宗教史的な変化の過程と移相は、人間の基底層とその表現に様々な距離や影響、反応をとりつつ作用していくものであり、伝説の時間的な多層性はこのことと深く関連している。キリスト教の浸透、人文主義、ルネサンス、宗教改革、再カトリック化といった出来事は、近代における画期的事件、すなわち啓蒙主義⁵⁴⁾とそれに伴う「知性化と合理化の進展」と同様に、伝説の実質に大きな作用を及ぼした。「知性化と合理化の進展」についてはマックス・ヴェーバーが言っている。それは「人びとがその下に置かれている生の諸条件について、一般の知識が増大したこと」を意味するのではなく、「望みさえすれば、それをいつでも知りうる、したがって原則的には、何らそこに割り込んでくる神秘的かつ計測不能な力は存在せず、むしろすべての事柄は——原則的に——計算によって支配できるということ、このことについての知と信仰が存在するのである。しかしこれは世界の脱魔術化を意味する。⁵⁵⁾」社会の各所で起きている、この「世界の脱魔術化」の過程とそれに対する数多くの反動的現象が、伝説伝承の有効性と理解に、また伝説伝承との関わりに何をもたらしたのか、それは周知のとおりである。つまり「信仰伝説」は「娯楽伝説」に成り果てた。⁵⁶⁾「信仰が止むとき、娯楽が始まる。[...] 体験性から遊離した魔神妖怪伝説は、ホラー話となり、ヌミノーゼ的驚愕は心地よいホラーに変わる。⁵⁷⁾」

しかし伝説は、空間と時間の座標軸のなかで、社会文化的な種々の「パター

⁵⁸⁾ン」がもつ位置価値にとりわけ拘束されている。関心の優位、環境の優位、伝統の優位といった一昔前の概念を考慮に入れつつ、近年ではラウリ・ホンコがその代わりに「フレーム・オブ・レファランス」という社会心理学用語をセオドア・M・ニューコム⁵⁹⁾から受け取り、そのまま「関連枠」と訳して適用した。⁶⁰⁾

これらの概念からわかるのは、民俗学的研究の主眼となるのが、社会的な網目のなか、つまり人間存在の集団性への拘束のなかで、文化の根本的形式を照出すること、それも理論上在りうるものと現実として存在するものとの双方から成る、すべての多彩な構成要素に目配りすることによって照出することだ⁶¹⁾ということである。

ちなみにわたしは感謝の念をもって、「フレーム・オブ・レファランス」という範疇を提示したホンコに依拠している。彼はアルベルト・エスケレートの意見に組して、「ドミナント」（優位な）という形容句をこの用語から取り去り、概念の引き締めを行った。ある社会文化的環境のなかで、所与の事実、伝統、世界像、観念、知覚、感情、雰囲気その他諸々の多様な要素が、それぞれの場合ごとに「個人と共同体にとって有意味な世界のイメージ⁶²⁾」として具現化されるとき、そこに何が生じるかを規定することがこの概念によって可能になる。つまりその都度の場面で優位な「フレーム・オブ・レファランス」の下でのみ、有意義な形で生起するのである。現象すべき「パターン」は、その下でこそ有効裏に、かつ決定力をもって作用する。

当然ながら伝説伝承もまた、この多種多様な関連枠の内部に、つまり現実的には存在と意味の個々の関連性のなかに置かれている。ヴィル・エーリヒ・ポイカートは、特に農民の伝統世界、労働世界、体験世界を素材として民間伝説を解釈した。⁶³⁾そこで彼が依拠しているのは、ゲオルク・グラバーによる次の認識である。「伝説とは本来、農民のための歴史記述である。それは民衆的に素朴な形で、魂と感覚に関わる体験をひたすら報告し解釈しつづけているからである。だからこそ文体には乾いた報告調がとられる。[···] 事実の美化や感傷的な水増し表現は全く疎遠であり、生の素材が、労働と収穫、罪と贖いとい

った生の様々な必然的出来事ともに描かれ、それだけで十分に物語の変化と多様性を生み出している。[···] 実際の体験や風景、自然ないし人の手になる造形物と常に結びついて展開するため、個々の民衆層には今なお真摯に信じられ、⁶⁴⁾ 本来の歴史は不要なものとして化している。」ポイカートによれば、この意味で伝説には特に農民の視点から見た過去が反映されており、その「フレーム・オブ・レファランス」のもとに構成員がどのような体験をし、どのような事件が生じたかを伝えている。そしてポイカートは強調する。「もし伝説が主に農民の言説にして物語様式であるとすれば、[···] 繰り返して言おう、もし伝説が農民という存在と状況性から生まれるのなら、モチーフや関心もまた農民的存在であるはずであり、あるいは局所的に考察すれば、村や荒地や《農地》といったそれぞれの土地に根付いたものであるはずである。そして伝説のなかに見て取られた歴史とは、農民的世界の歴史、村落的かつ農民的生活空間の歴史である。⁶⁵⁾」

しかし民間伝説として表現され、場合によっては農民世界よりもさらに強力な表現として結実している例は、他の伝統世界、労働世界、体験世界にももちろん存在する。ただそれについての研究が現在のところ発端にとどまっているのである。例えばヴォルフガング・シュタムラーは、遠洋漁業の漁師と船員を民俗学的に特徴づけようとする試みのなかで、水夫伝説なるものの独自性を、それを取り巻く諸関連とともに明らかにし、農業的領域よりもずっと強烈な体験性の存在を指摘した。彼はまた伝説が「展開」し依存している「空間」こそが本質的なのだと強調する。つまりそれは、「およそ底知れぬ深みをもつ、限りない水の広がり、海である。事実そこには、測り知れないもの、超現実的なもの、非人間的なものの魔力がある。そして不気味かつ強大な自然の力との日常的対峙は、農民の場合よりもはるかに生活に身近で、また生命に危険を及ぼす度合いがはるかに高い。また歴史上の人物を除いては、そこには特定の民族や地方への拘束性は存在せず、その歴史上の人物としても、歴史的事実⁶⁶⁾に反して場所を変えて現われ、海から海へと渡り歩く。」

ここには一つの本質的な事柄が指摘されていると思われる。すなわち危険に晒された状況と環境は、伝説形成にとって特別に重要なものだとされている。生の日常性から引き離されているという、まさにこの在り方こそが、「伝説的」事件や体験を「物語」へと、たとえそれがどもるような調子であれ、「物語」へと転換させ、伝承と成らしめるべき基質を提供するのである

ただしこの問題を根本的に考察するためには、キルケゴール以来展開されてきた実存的存在理解の洞察に助力を仰がなければならない。この方向に基づいた人間存在の認識の深化によってこそ、先に論じたような解釈の可能性は開かれたからである。人間にそなわる被造物としての条件性、つまり不安と希望のあいだでの逡巡は、いかなる歴史的影響の下においても、いかなるドグマとイデオロギーの下においても、人間の本質性を成すものである。

キルケゴールの「不安の概念」により、人間存在にとってその範疇の担う意味が明らかにされて以来⁶⁷⁾、またルドルフ・オットーがヌミノーズの次元を解明して以来⁶⁸⁾、そして人類学的研究により気分 (Stimmung) の領域もまた考察の対象とされて以来⁶⁹⁾、伝説形成の「育成土壌」である複合的な精神的・霊的基層が少しずつ姿を現してきた。そして伝説伝承は、根本的地平からこの種の人間の体験を照射すべき又とない資料を提供しており、明らかに、この観念のもとに新しい、大きな意味を付与されることになる。

この方法論的企図の豊穡さを、今なお現存する伝説財、すなわちグラールン・アルプス地方の一残存地帯における「伝説的現実」を例に具体的に示したのはハインリヒ・ブルクハルトである。「根源的な暴力性と直接に関わりながら生活し、その危険に晒され続けている山の農民やアルプスの人びと、山の干し草作りの人びとなど、まさにこの種の人びとこそが、人間を心の内奥から震撼させる [...] 《エス》、強大なるヌミノーズの現実性を日々経験することができる。」⁷¹⁾ 視覚と聴覚、つまり感覚 (一般的言語慣用におけるセンセーショナルな、刺激的な、という意味を含めた上での「感覚印象」という特殊な意味において) は、人間の「根本状況」⁷⁰⁾における体験様式なのだということがここでわ

かる。その内部で人間は、個人ないし集団として危険な生をおくり、通常とは全く異なる作用を受けることによって、それを伝説的現実として沈殿させていく。伝説の名で呼ばれるものは、その大部分がこうした人間の本質性に、つまり身を守るものがなく、危険に晒され、破滅し、不安におびえている在り方に起源をもつ。そうした環境や状況下での絶対他者との遭遇を体験し表現する方法は、当然ながら個々人の素因によって実に大きく異なる。——繊細な人間と粗野な人間、また想像力にあふれた人間とその貧しい人間とでは、異なる反応を示すものだろう。⁷²⁾しかしいずれにしても、ここには伝説の生成にとって重要な、否、最も重要な基質が最も独自の形で現われているのである。

この観点にもとづくなら、科学的合理性の時代に立つ人間の本質性は、伝統的秩序に担われた宗教的一体化の時代、つまり戦慄すべき秘儀（*Mysterium tremendum*）にして魅するもの（*Fascinans*）であるヌミノーズとの遭遇を表現するべく、人物や状況の一連のイメージが用意されていたかつての時代とは、異なる現われ方をする。そうしたイメージは皆、伝説伝承のなかに伝えられ、神話的統覚の可能性をそなえる宗教的領域に由来するものであった。そしてここに生ずる視覚と聴覚は、伝統の導きに従う時代の空気の中なかでは、拘束力をもつ伝承構造としての所与のイメージによって主観的性格を強く制限される。伝説の生息領域は、このように客観化された信仰構造が消滅した後に、初めて、そして次第に狭まっていくことになった。

脱魔術化と世俗化は、伝統的な伝説の形姿から観念の彫塑性を奪い去るという事態をもたらす。——それは具体性を失い、輪郭のないものとなって消えていく。

一般に、現代の合理性の文化は、その代わりに別の克服形式をいくつか誕生させた。これは重要なことである。というのも不気味なもの、恐るべきものの体験領域、「絶対他者」との遭遇という体験領域は、科学による「闇の解明」によって喜ばしくも制限されはしたが、しかし決して完全に排除されたわけではないからである。今日の高度産業化社会は、裕福な生活と繁栄の世界を肯定

的なもの、幸福に満ちたもの、実に先の見通しの良いものとして思い描き、そのため過去の存在を具現化するような行為などおよそ居場所を失うか、あるいは外的志向性に支配された人間の内面へと、たいていの場合は様々な否定的帰結を伴わされた上で追いやられる結果になっている。しかしそうした裕福さと繁栄のなかにあっても、人間が危険な状況に置かれることはなお起こる。そのとき人は不安に襲われ、「全く別なるもの」の体験領域はいつでも突如として姿を現しうるのである。

神話的空気にくるみつつ伝説を生み出すべき体験や出来事は、だからこそまだ決して死に絶えたわけではない。ただその重みは、伝統的地平の崩壊によって、これまでとは異なる位置を取るに至ったのである。それは消滅してはいない、そうではなく、ヘーゲル的な意味で「止揚」されているのである。しかも単に語りの行為の同時代的構造においてのみならず、説明不可能かつ克服不可能な数多くの動揺、感情、幻影のなかに「止揚」されている。それは合目的かつ合理的な論理法則では解明することのできない、種々の挑発的現実に対する反応なのである。⁷³⁾

註

- 1) (訳注) J・P・ヘーベル『ラインの家の友の珠玉集』(1811年)の「予期せぬ再会」から採られている。この物語を含め、19世紀ドイツの民衆に好んで読まれたヘーベルによる暦話の翻訳としては、木下康光訳『ドイツ炉辺ばなし集』(岩波文庫、1986年)がある。
- 2) Will-Erich Peuckert: Sagen. Geburt und Antwort der mytischen Welt. Berlin 1965.
- 3) André Jolles: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. 1. Aufl. Halle 1930, 2. Aufl. Halle 1956, 3. Aufl. Tübingen 1964.
- 4) Peuckert: Deutsches Volkstum in Märchen und Sagen, Schwank und Rätsel. Berlin 1938. S. 111.
- 5) Jacob Grimm: Deutsche Mythologie. 2Bde. 3. Aufl. Göttingen 1854. S. X.
- 6) Willy Hellpach: Völkerentwicklung und Völkergeschichte ... im Völker-

- seelenleben. Stuttgart 1944. S. 95f.
- 7) Johann Peter Eckermann : Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Nach dem ersten Druck, dem Originalmanuskript des dritten Teils und Eckermanns hs. Nachlaß hg. v. H.H. Houben. 25. Aufl. Wiesbaden 1959. S. 580.
 - 8) Brüder Grimm : Die deutsche Sagen. 1. Teil. Hg. v. Hermann Schneider. Berlin, Leipzig, Wien, Stuttgart o.J. 1816. Vorrede S. 25.
 - 9) Lutz Röhrich : Nachwort zu Deutsche Sagen. Hg. v. den Brüdern Grimm. (Neudruck) München o.J. 1965. S. 645.
 - 10) Grimm : Deutsche Mythologie. Bd I S. X II.
 - 11) Fortunatus...Ein Volksbuch aus dem Jahre 1509. Übertragen u. hg. Gerhard Schneider und Erwin Arndt. Berlin 1963. S. 232. の編訳者の言葉から引用。『少年の魔法の角笛』(訳注 : A・フォン・アルニムとC・プレントナーの共編による同時代の代表的なドイツ民謡集。収集資料に対し非常に大胆な改作が施されている。)の構成について、ヤーコプは、ヴィルヘルム宛1809年5月7日付の書簡で批判的見解を表明しており、その表現を下敷きとして述べたもの。
 - 12) Nachdruck in : Jacob Grimm : Kleinere Schriften. 7Bde. Berlin 1879-1884. Bd. VII. S. 539f.
 - 13) Friedrich Ranke : Volkssagenforschung. Vorträge und Aufsätze. Breslau 1935. S. 76.
 - 14) Elfriede Moser-Rath (Hg.) : Predigtmärlein der Barockzeit. Exempel, Sage, Schwank und Fabel in geistlichen Quellen des oberdeutschen Raumes. Berlin 1964. S. VII
 - 15) Herman Meyer : Von der Freiheit des Erzählers. In : Festgabe für L.L. Hammerich. Kopenhagen 1962. S. 181-190. Hier S. 186f.
 - 16) Max Lüthi : Märchen. 2. Aufl. Stuttgart 1964. S. 7.
 - 17) Ranke : Die deutsche Volkssagen. München 1910. S. XV.
 - 18) Carl Wilhelm von Sydow : Kategorien der ProsaVolksdichtung. In : Volkskundliche Gaben. John Meier zum 70. Geburtstage dargebracht. Berlin u. Leipzig 1934. S. 253ff. Hier S. 261.
 - 19) Lauri Honko : Geisterglaube in Germanland. 1. Teil. Helsinki 1962. S. 133.
 - 20) Jolles, a.a.O., S. 221ff.
 - 21) Eberhard Hermes : Die drei Ringe. Aus der Frühzeit der Novelle. Göttingen 1964. S. 10.
 - 22) Hermann Bausinger : Strukturen des alltäglichen Erzählens. In : Fabula (1957/58). S. 239-254. Hier S. 248.

- 23) Ebd.
- 24) Ebd. S. 251.
- 25) Jolles, a.a.O., S. 216. Vgl.auch S. 63f.
- 26) Lüthi, a.a.O., S. 7.
- 27) Eduard Meyer: Geschichte des Altertums. 2. Aufl. 1. Bd. 1. Hälfte. Stuttgart u. Berlin 1907. S. 221.
- 28) Hildegunde Prütting: Zur geschichtlichen Volkssage. In: BayerJbVk (1953). S. 21.
- 29) Jacob Grimm: Deutsche Mythologie. S. III.
- 30) Mircea Eliade: Das Heilige und Das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg 1957. S. 10.
- 31) Rudolf Otto: Das Heilige. München 1963. S. 14ff.
- 32) Ebd. S. 42ff.
- 33) Grimm: Die deutsche Sagen. Bd II. 1818. S. 20. Vorrede.
- 34) Friedrich Heiler: Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart 1961. S. 288.
- 35) この点について前掲の Heiler は、「宗教的体験は伝達への衝動をもつ」と述べている。Heiler, a.a.O., S. 550.
- 36) Röhrich: Die deutsche Volkssage. Ein methodischer Abriß. In: StudGen11 (1958). S. 664691. Hier S. 644.
- 37) Heiler, a.a.O., S. 17.
- 38) Herbert Schade: Dämonen und Monstren. Gestaltung des Bösen in der Kunst des frühen Mittelalters. Regensburg 1962. S. 25.
- 39) 「死者伝説と魔神妖怪伝説」の全体像については Röhrich, a.a.O., S. 667f. にうまくまとめられている。
- 40) Hippolyte Delehaye: Les legends hagiographiques. 4. Aufl. Brüssel 1955. (1905) S. 6.
- 41) Johannes Feige: Der alte Feierabend. Diss. Leipzig 1935; als Buch: München 1936. S. 41ff.
- 42) Otto Brinkmann: Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft. Münster 1933.
- 43) Werner Braun: Zur Problemstellung und Methodik volkskundlicher Erzählforschung. In: RheinWestZsVk2 (1955). S. 68.
- 44) Brinkmann, a.a.O., S. 1f.
- 45) Ebd. S. 2. Anmerkung 3.
- 46) Ebd. S. 10f.

- 47) Ebd. S. 19.
- 48) Ebd. S. 22.
- 49) Ebd. S. 23.
- 50) Ebd. S. 24.
- 51) Alfred Vierkandt: Die Stetigkeit im Kulturwandel. Eine soziologische Studie. Leipzig 1908. 民俗学研究がこれまでこの重要な書物に注意をはらってこなかったことは特筆に値する。
- 52) Lüthi, a.a.O., S. 73ff.
- 53) Lüthi: Gehalt und Erzählweise der Volkssage. In: Sagen und ihre Deutung. Göttingen 1965. S. 25.
- 54) この点については Bausinger: Aufklärung und Aberglaube. In: DVjs37 (1963) を参照。
- 55) Max Weber: Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik. Hg. v. Johannes Winckelmann. Stuttgart 1956. S. 317. また S. 103, 338, 426, 472, 481. も参照。
- 57) Röhrich, a.a.O., S. 667.
- 58) 文化人類学と民衆研究におけるこの概念については, Gerhard Heilfurth: Volkskunde jenseits der Ideologien. Schriften der Philipps-Universität Marburg Nr. 9. 1961. Nachdruck: HessBlV51/52 (1962). S. 17. を参照。
- 59) Theodor M. Newcomb: Social Psychologie. London 1952. S. 94.
- 60) Honko, a.a.O., S. 96ff.
- 61) Heilfurth, a.a.O., S. 17.
- 62) Honko, a.a.O., S. 100f.
- 63) Peuckert, a.a.O., S. 98. Ders.: Sagen. S. 23.
- 64) Georg Graber: Sagen und Märchen aus Kärnten. (Ges. u. hg.) Graz 1935. S. XV.
- 65) Peuckert, a.a.O., S. 22.
- 66) Wolfgang Stammler: Seemanns Brauch und Glaube. In: DphilolAufriß 2. Aufl. 39. Lieferung. Sp. 2940.
- 67) Sören Kierkegaard: Der Begriff Angst. Übersetzt und mit Glossen, Bibliographie sowie einem Essay „Zum Verständnis des Werkes“. Hg. v. Liselotte Richter. 1960.
- 68) Otto: Aufsätze, das Numinose betreffend. 5./6. Aufl. München 1932.
- 69) Otto Friedrich Bollnow: Das Wesen der Stimmungen. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1943.

- 70) Heinrich Burkhardt : Zur Psychologie der Erlebnissage. Zürich 1951.
- 71) Ebd. S. 60f.
- 72) もちろんこれは、一般には幻覚として記述される類のものを生み出す契機でもありうる。それは体験された気分の病的高揚まで含むものであり、フリードリヒ・ランケの著書以来、伝説解釈との関連でそれをいかに理解すべきかということが長年の課題であった。
- 73) これについては Heilfurth : St. Barbara als Berufspatronin des Bergbaues. Ein Streifzug durch ihren mitteleuropäischen Verehrungsbereich. In : ZsVk53 (1956/ 57) S. 1-64. Hier S. 46. を参照。

(本学専任講師)
(2004年4月16日受理)