

伝説は語る

伝説研究に何ができるのか—その意義と展望について

溝 井 裕 一

はじめに

伝説は、メルヒェンと並んで人びとに親しまれてきた伝承群に属するが、メルヒェンの場合と異なり、特定の場所や人物に関連して語られ、しかもその内容は事実だとされる。こうした物語は、無味乾燥な風景に鮮やかな彩りを添えるものであり、あらゆる教会、城、川、山、森などが、伝説とともに私たちに何かを語りかけてくる。

このように郷土とかかわりをもつ伝説は、旅の伴侶としてすばらしい存在である。たとえばビンゲンのマウス塔にはネズミに食い殺された司教の伝説があり、ハーメルンには子供たちを連れ去った笛吹き男の伝説がある。

一般的に、メルヒェンに比べ伝説は地味なイメージを持つが、旅をしながら伝説を読み聞きすると、それらが急に魅力あるものへと変貌していくことがわかる。したがって、現代の旅行ガイドに伝説が掲載されているのはなんら不思議なことではない。私の手元には、伝説で語られている地を訪問するための案内書さえある¹。

しかし伝説は単なる娯楽の読み物というだけではなく、文化研究のための重要な資料ともなる。ドイツには18世紀末にはじまる豊かな伝説研究の歴史があるが、日本でも、伝説の裏側にあった人びとの社会的・文化的状況をえぐりだした阿部謹也の『ハーメルンの笛吹き男』などは伝説研究の白眉といえる²。私自身もこれまで「ファウスト伝説」、「ハー

1 Lipsky, Gisela/Ullman, Gaby: *Fundort Sagen und Legenden in Franken*. Cadolzburg: ars vivendi, 2004.

2 阿部謹也：『ハーメルンの笛吹き男』、筑摩書房、2004年

メルンの笛吹き男伝説]、「クラバウターマン伝説」³などを取りあげ、文化史研究の対象としてきた。

だが個別研究だけでなく、そもそも「伝説」という概念はいつ成立したのか、これまでの研究史はどうか、伝説研究は何らかの問題を内包しているのではないか、こういった本質的な事柄も私の興味をもつところであった。これまでの伝説研究の歴史を知り、その問題点と有益な点を省察しておくことは、今後の研究の発展にとって益するところが大きい。そこで私はこの一年間、他の研究と平行してドイツの伝説研究そのものについて学び、考察をめぐらしてきた。本稿は、その際に得られた成果を公表するものであるが、その眼目は、ドイツの伝説研究のあり方を省みると同時に、日本における国際的伝説研究の意義について考察し、今後の発展の可能性と展望を示すことである。

I. 「伝説」という概念のなりたち

最初に、伝説の定義について述べておきたい。現在、伝説と呼ばれている伝承群についてルッツ・レーリッヒは次のように述べている。

伝説は本来、話し手によっても聞き手によっても、語られたことの現実性を信じるよう求める。したがってそれは信じられた、本当のことと受けとられた民間の語りにも属し、まさにこの点において伝説はメルヒェン、笑話、冗談話などとは異なる。あらゆる伝説は場所、時、特定の人物などと結びつくことで、一度かぎりの本当にあった出来事であるかのような印象を与えるが、伝説はまたメルヒェンのように国際的に旅して回るものであり、その類型によって限定されている⁴。

3 クラバウターマンとは船の守る北ヨーロッパの精霊のことで、船が危機に陥ると沈没を防ぐべく努力するといわれた。

4 Röhrich, Lutz: Die Deutsche Volkssage. Ein methodischer Abriß. 1958. In: Petzoldt, Leander (Hrsg.): *Vergleichende Sagenforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, S. 217.

これにあたる伝承としては、「ハーメルンの笛吹き男伝説」などが典型的であろう。グリムの伝説集によれば、1284年、ハーメルンにひとりの笛吹き男が現われて、この町からネズミを追い払ったものの、市民たちが報酬を払わなかったので怒り、子供たちを笛の音で誘い出して山の穴へ入り姿を消したという⁵。「ハーメルンの笛吹き男伝説」は、実際に起こったと信じられた事件に関する報告である。ただし、その内容をうのみにする人はあまりいないであろう。本当かもしれないと思いつつも、その内容の真偽を疑うはずである。伝説は「信憑性と同時に非信憑性が認められた、過去の事件に関する比較的短い話」⁶なのである。しかも「ハーメルンの笛吹き男伝説」の類話が他の国々にも見られることから⁷、この話は「旅して回る」伝承に属する。

だが、こうした伝説の概念は古いものであろうか。今でこそ私たちは、メルヒェンや聖人伝レジェンデなどと並んで、伝説という分野があると当然のように考えている。

一般的な解釈では、伝説は古くから人びとが語り継いできた立派なジャンルのひとつだが、現実にはちがう。メルヒェンなどとは異なり、伝説はかなり後の時代になってはじめて開拓された分野である。ヘルゲ・ゲルトは、「民間伝説」(今日でいうところの「伝説」のもとになる概念⁸)は「18から19世紀への転換期における、特定の社会文化的条

ルッツ・レーリッヒ先生と阿部謹也先生は、2006年にあいついで世を去られた。二人とも私が非常に尊敬する研究者であったが、もはや面談がかなわなくなったのはまことに残念なことである。ここに心より弔意を表したい。

5 Vgl. Brüder Grimm: *Deutsche Sagen*. Bd. 1. 1816. In: Uther, Hans-Jörg (Hrsg.): *Deutsche Märchen und Sagen*. Zweite, verbesserte Auflage (CD-ROM). Berlin: Directmedia, 2004, S. 26406ff.

6 Gerndt, Helge: *Sagen und Sagenforschung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Ein erkenntnistheoretischer Diskurs*. In: *Fabula*. Bd. 29.: Walter de Gruyter, 1988, S. 1.

7 Vgl. Dobbertin, Hans (Hrsg.): *Quellensammlung zur Hamelner Rattenfängersage*. Göttingen: Verlag Otto Schwartz & co., 1970, S. 121ff.

8 現代伝説の研究では、さまざまな階層の人びとが伝説に親しんでいることが判明しているが、昔も同じことがいえる可能性があり、いわゆる「民衆」フォルクだけに限って伝説という言葉を用いるべきではないと考えられる。

件のもとで発見された、あるいは——もしこういうのを望むのなら——
発明された」⁹ジャンルである。そしてその社会文化的条件は、次の3点
に集約される¹⁰。

1. 18世紀末における歴史資料学の発達
2. 「自然性」や「素朴性」への教養人の憧れ
3. 当時の娯楽的な読み物に対する需要

以上の条件が重なった結果、当時、人びとのあいだで語り継がれてい
た、まだ決まった名前もつけられていなかった伝承群は、重要な歴史的
資料となり、当時の文化批評の道具となり、さらには恐怖や同情を引き
起こすエンターテインメントとなって注目を浴びた。そしてそれらは
「伝説」という名のもとで一緒くたにされ、「伝説集」として出版された
のである。それまでは、それぞれの伝承は「伝説」などではなく、単な
る「昔あった本当のこと」¹¹であったし、またそれらが語られる環境も
まったく異なるものであった¹²。

こうしたことからわかるように、伝説という概念は近代ヨーロッパの
教養層が生んだものである。それゆえ今も昔も、伝説の語り手自身は、
自分が話していることが伝説だとは思ってもよらない。彼らにとって、自
分の話は伝説などではなく事実まつわる話である。したがって彼らが
「本当の話」をしているときに、研究者が「それは伝説ですよ」などと
発言した日には、大変な目にあわされることにもなりかねない。当然な
がら伝説という言葉には、信憑性に欠ける物語というニュアンスも含ま

9 Gerndt 1988, S. 2.

10 Vgl. Gerndt 1988, S. 2.

11 Brednich, Rolf Wilhelm: *Die Spinne in der Yucca-Palme, Sagenhafte Geschichten von heute*. München: C. H. Beck, 1990, S. 6.

12 少し背景はちがうかもしれないが、日本でも「伝説」という言葉が特定の伝承群にあてて学問的に用いられだしたのも古いことではない。日本において「伝説」の定義を明確なものとした人物は柳田國男だが、彼もまた、それまで具体的な名を持っていなかったが確かに存在する伝承群の定義づけをはかったのであった。

柳田國男:「伝説」(『柳田國男全集7』、筑摩書房、1990年、11ページ以下参照)。

れているからである。

I. 2. 近代ドイツにおける伝説収集

近代のドイツにおいて、今でいうところの伝説の収集が開始されたのは、ヨーハン・カール・クリストフ・ナハティガールの『民間伝説』(1800、オットマーの名で出版)のあたりからで、彼は民衆から聞き取ったものに加え、友人から口頭か書面で受け取った話を収集している。次の大規模な伝説集はヨーハン・グスタフ・ビュッシング(1812)とフリードリヒ・ゴットシャルク(1814)のものであるが、こちらは書物からの抜粋も多い¹³。しかし19世紀の伝説集といえば、グリム兄弟による『ドイツの伝説』(1816/18)を抜きにしては考えられない。

この伝説集は、グリムのメルヒェン集と並んで有名なものであり、すぐれた収集記録であることはまちがいない。しかしながら、現在の伝説研究者は、伝説資料としてこの書の内容を安易に扱うことの危険性を指摘している。というのも、伝説集の話の大部分は当時の言い伝えから採取されたのではなく、年代記や文学からとってこられたからである。レーリッヒによれば、グリムの伝説集にはゲルマンの英雄詩、中世の英雄叙事詩、中世後期の小説、聖人伝、さまざまな時代の年代記などに掲載された話が収録されている¹⁴。そのため、このうちどれが民間に流布していた伝承で、どれが教養人の創作なのかがいまひとつはっきりしない。しかしグリム兄弟は、「そのような資料が現在もはや手に入れない民間伝承から素材を得ていたのであろうと仮定していた」¹⁵。したがって彼らは、教養層の書物のものであろうと民間の口伝のものであろうと、気になる話を伝説集に収録したのである¹⁶。

ただしゲルントは、グリムの伝説集が伝説それ自体を研究目標にした伝説集とは異なるものだと指摘している。それは、彼らのメルヒェン集

13 19世紀の伝説収集については以下を参照。

Vgl. Gerndt 1988, S. 5ff.

14 Vgl. Röhrich 1958 (1969), S. 280.

15 Röhrich 1958 (1969), S. 281.

16 Vgl. Gerndt 1988, S. 9.

と伝説集が順次刊行されていく過程を見ればわかるという。

グリム兄弟が有名な『子供と家庭のためのメルヒェン』の第1巻を1812年に刊行したとき、彼らは世界中の素材やモチーフに興味を持っており、民族ごとに伝承を分割して考えることの弊害を主張している。それが1814年の第2巻になると、彼らのメルヒェン集は「古代ドイツの神話」を含んでいると宣言されており、1816年になると『ドイツの伝説』が刊行されている（ヤーコプ・グリム：「私たちはこの本を、ドイツの文学、歴史そして言語を愛する人びとにすすめる」¹⁷⁾。このようにグリム兄弟は、時とともにドイツ重視へと向かっていったのである。

これはちょうど、フランスによってドイツが占領された時代にあたる。そしてこれらメルヒェン集・伝説集は、最終的にヤーコプ・グリムの『ドイツの神話』(1835)として結実するにいたる。このことから明らかのように、グリム兄弟にとってメルヒェンと伝説は、歴史では把握しきれないところにある「失われたドイツの神話」を再構築するための手段にすぎなかった。両者とも民衆のあいだで語り継がれていた古代神話の残存物であって、そのちがいをいえば「メルヒェンはより詩的であり、伝説はより歴史的である」¹⁸⁾だけであった¹⁹⁾。彼らの伝説集は、神話再構築を目ざした壮大な計画の一部だったのであり、伝説研究を主眼としたものではなかったのである。

こうした例が示すように、それぞれの伝説集は個々の編纂者の考えや目標にしたがって編まれてきた。しかも、民間に流布していた話が収録される際、いったんそれが語られていた背景から抜き取られ、編纂者の意図に従って手を加えられることもありうる。指摘されているのは19世紀収集家のモンタージュ・テクニクである。彼らは、当時の伝説を古代信仰の生き残りと考えていたが、古い時代のものは断片的な姿でしか伝えられていないので、一般的な理解のためつなぎ合わせられるべきと考えたのである²⁰⁾。

17 Grimm 1816 (2004), S. 25920.

18 Grimm 1816 (2004), S. 25900.

19 Vgl. Gerndt 1988, S. 10ff.

20 Vgl. Röhrich, Lutz/Uther, Hans-Jörg: Sage. In: Ranke, Kurt (Hrsg.): *Enzyklopädie des*

ただ、加工された可能性があるとはいえ、グリムのものを含む19世紀の伝説集は古い伝説の研究にとって欠かせぬ資料である。というのも今日収集された伝説に比べ、19世紀の伝説はモチーフ的により古くより豊かな資料を有しているからである²¹。

したがって現時点では、19世紀やそれ以前の伝説を研究するときは、個々の伝説をその類話と比較したり、原典にあたったり、内容から伝説の語られていた時代範囲を限定したりしてゆくことで、もともとの伝説の姿を推測するしかないとは私は考えている。

しかしその際により大切となるのは、伝説を通して自分が何を解明したいのか、ということであろう。グリム兄弟のときと同様、興味の変化とともに目標も異なってくるのだから、私たち研究者は「われわれの認識対象と認識目的を自分で決定し、しかもお互いに調和させなければならない」²²のである。

各研究者には目的を明確にし、自分の基準を設けて、それぞれの収集家の異なる意図のもとで集められた伝説を再編成し、分析をおこなうことが重要となるであろう。そしてその前提として問題となるのは、やはり伝説の定義であると考えられる。次の章からは、現代の研究における伝説の定義と、この伝承群がもつ性格をめぐる問題について議論をおこなっていくことにしたい。

II. 伝説とは何か？—その定義と性格をめぐる問題

II. 1. 伝説の定義

今日の伝説研究の礎を築いた研究者のひとりに、フリードリヒ・ランケがいる。彼の著した論文「伝説研究における基礎問題」（1925）は第2次世界大戦前に書かれたものであるが、現代の視点から見てもすぐれた考察である。この論文が書かれた当時、伝説を通して古代の神話を再構築しようとしたロマン派の思想が批判され、伝説研究は衰亡の危機に

Märchens. Bd. 11. Berlin: Walter de Gruyter, 2004, S. 1026.

21 Vgl. Röhrich 1958 (1969), S. 285.

22 Gerndt 1988, S. 17.

陥っていた。そこでランケは、伝説研究を救うべく新しい問題設定と研究の可能性を開拓しようとしたのだが、その際まず彼が扱ったのは、伝説の定義をめぐる問題であった。彼は、伝説を次のように定義する。

伝説は、その本質において、語り手によっても聞き手によっても信じられることを求める。すなわち、伝説は現実のことを伝えようと、本当に起こった事柄を物語ろうとするのである²³。

こう指摘することで、彼は伝説とメルヒェンの違いを明確にしようとした。メルヒェンは、そのなかで語られていることが実際にあったかどうかを問題にしない。伝説は現実の世界に属し、メルヒェンは創作の世界に属するのである。このわかりやすい定義は、上にあげたレーリッヒなど後の研究者の定義にも踏襲されている。

しかしランケはこうも述べている。「民間伝説は客観的に見て本当のことではない、空想によって生み出された内容を持つ民間の語りであって、その内容は実際の出来事として単純な事件報告の形で語られる」²⁴と。つまり、伝説の内容が客観的に見て空想に近づけばそれはメルヒェンとなり、実際の出来事に重なればそれは歴史的記述となる。

だが、ここで気になるのは「客観的」という言葉である。例えば中世や近代の年代記には、実際の事件もあれば「ハーメルンの笛吹き男」のような話も書かれている。しかしこうした話は、当時の著述家たちにとってすべて「現実に関わったこと」であった。それを後世の私たちは、彼らの記述のうち一部を歴史的事実だといい、一部を伝説だという。そして記述の内容が伝説だと判断したとき、私たちはそれが本気で信じるに値しないものだと考えたことになる。それでは、私たちが歴史的事実と伝説とメルヒェンとをより分ける「客観的」な基準とは、いったい何なのであろうか？

興味深いことに、ランケもこの問題に気がついていた。彼は、アジアの文化において、メルヒェンと伝説の区別がつかない事例があることを

23 Ranke, Friedrich: Grundfragen der Volkssagenforschung. 1925. In: Petzoldt 1969, S. 3.

24 Ranke 1925 (1969), S. 4.

指摘している。ヨーロッパ人にとってはメルヒェンと映るような物語でも、それが本当のこととして語られている場合があるというのである。こうした地域では「現実のことであるかそうでないかという問題は原則的に出てこないが、その結果として、このような伝説とメルヒェンの区別が立ち入ることはできない」²⁵。さらに彼は、ヒンドゥー教徒にとって歴史とメルヒェン、現実と創作が入り混じっているというインド研究者の意見も添えている。

この世には、伝説もメルヒェンも歴史も区別しない文化が存在する。明らかにヨーロッパ人や日本人の持つ伝説のイメージは、歴史と創作を分割して考える私たちの文化によるところが大きい。しかも、歴史の持つ「客観性」それ自体をめぐる論争がおこなわれている今日、欧米文化においても伝説と歴史の関係はさらにあいまいとなりつつある²⁶。

それでは、「伝説」というカテゴリーを設定しようとする行為そのものが誤っているのであろうか。私自身は、伝説の概念を設定し、それを文化論的に検証することは意味があると考え。帰納的な発想になるが、「ハーメルンの笛吹き男」や「ジャンボジェットのネズミ」²⁷にまつわる話が、私たちにとって伝説以外の何ものでもない限り、少なくとも西洋の、そして西洋文化の洗礼を受けた文化圏において伝説は存在している。

今後文化の移り変わりとともに、従来現実の話とされていたものが伝説扱いされたり、逆に、伝説とされていた話が実際の事件と判断されたりするのは大いにありうることである。伝説と歴史の境界はあいまい

25 Ranke 1925 (1969), S. 4.

26 Vgl. Seidenspinner, Wolfgang: Sage und Geschichte. Zur Problematik Grimmscher Konzeptionen und was wir daraus lernen können. In: *Fabula*, Bd. 33. Walter de Gruyter, 1992, S. 35ff.

27 乗客が飼っていたネズミが飛行機内で逃げ出して、ネズミがコードをかじると事故になるからという理由でフライトが取り消しになるという伝説。実際にこうした事件があった証拠は見つかっていないという。

Vgl. Brednich, Rolf Wilhelm: *Die Maus im Jumbo-Jet, Neue sagenhafte Geschichte von Heute*. München: C. H. Beck, 1991, S. 29f.

であり、文化が変われば境界も変わる。伝説と現実を客観的に区別しようとする私たちもまた、自分たちの価値観、世界観のとりこにすぎないのではないだろうか。私たちは、どこの国や民族にも当てはまるというような顔をして伝説を論じてはならない。このことを自覚しているだけでも、今後の伝説研究が道を踏み誤る可能性を減らすことができるかもしれない。仮に、私たちが伝説と呼んでいる伝承群に新しい呼称や設定をあてようとする人がいても、それはそれでよいと考えられる。むしろ大切なのは、こうした文化事象としての伝承群から私たちが何を導き出すか、ということではないだろうか。

Ⅱ. 2. 伝説は変わる — 伝説のもつ変化能力について

第Ⅰ章のところで述べたように、ロマン派の時代、伝説は古代神話の生き残りであるという考え方があった。当時としては、民間伝承から過去の神話を再構築することはきわめてセンセーショナルな方法論だったはずである。フランスによる占領の屈辱が冷めやらぬ時代には、「失われたドイツの神話」は、ドイツ人のアイデンティティ構築の根拠となりえたため、人びとが神話と伝説を結びつけたのは無理からぬことであった。

だが、こうした伝説研究はグリムの神話研究以降しばらくもてはやされた後、衰退の道をたどった。その理由は、グリムをはじめとする人びとの研究方法がはじめから問題を含んでいたからだと言えは見る。彼らは、最初に証明しなければならない前提条件、すなわち収集された伝説が、本当に太古の時代までさかのぼれるほど古いものなのか、その内容は本当に古代ゲルマンやインドゲルマンなどの民族とその信仰に由来しているのか、こういったことを吟味せず放ったままにしていたのである²⁸。

これに対しランケは、伝説がそもそもどのようにして成立するのか、その過程について考察をめぐらした。彼は、伝説の核となる話の成立には4つのパターンがあったとみている。1つ目は、人びとが周囲の環境において目立つ、異常な自然状況（巨大な岩石など）や人工物（大聖堂、

28 Vgl. Ranke 1925 (1969), S. 1f.

城の廢墟など)の由来について説明を試みようとして伝説が生まれたとする。2つ目は、何らかの実際の出来事がきっかけとなって伝説が形成されたとする。3つ目は、癲癇^{てんかん}などの発作にみまわれたとき生ずる幻覚症状の際に体験した出来事が伝説を生んだとする。4つ目は、文学などの物語が民衆に浸透した結果、伝説が成立したとする²⁹。こうした過程から生じた初期の話は、単に内容を伝えるだけのものである。しかしそうした話が無意識のうちに練り上げられ、最後まで展開を追える内容となり、さらに粉飾が加わった結果、伝説が成立する。

こうした考察をおこなった上で、ランケは、このような話にゲルマンの要素がどれだけ生き残っているのだろうかと問う。もちろん、事物の由来について考えているときや幻覚体験の最中に、昔に聞いた古い物語が反映されることはありうる。しかし、伝説から古代の信仰を導き出すのが容易ではないことは明らかである。

その上で、彼は伝説についてより斬新なイメージを打ち出しているが、引用すると次のようになる。

私たちには、(そもそもすべての民間伝承と同様に、)民衆の伝説財産は河の底にある砂利や岩石の像となって映る。そのなかには源流地域にある太古の山の石が、下流全体の沈殿物や、いつのまにかどこかで河につながった支流の沈殿物と一緒にあって、切り離しできない、区別することの困難な集合体と化しているのである³⁰。

ランケは決して、伝説における古代ゲルマン信仰の影響の可能性を排除したわけではない。ロマン派の人びとのように、伝説を古代に直結させることを否定しただけである。その上で彼は、特定の伝説の分布や形式などに頼るだけでなく、慎重にその内容を分析することで伝説が発生した時期をある程度把握できるのではないかと考察している³¹。

ランケは伝説の新しいイメージを示すことで、さまざまな要因によっ

29 Vgl. Ranke 1925 (1969), S. 6ff.

30 Ranke 1925 (1969), S. 16.

31 Vgl. Ranke 1925 (1969), S. 16f.

て伝説が成立する可能性を示した。しかもそのイメージは、伝説が時代精神の変化とともに移り変わることも暗示しているといえよう。

実際、同じ伝説でも時代が変わればその内容も異なったものとなる。例えば、「ハーメルンの笛吹き男伝説」の変遷は興味深いものである。ハンス・ドバーティンが編纂した、各時代のハーメルン伝説を概観していくと、次のようになる。

もっとも初期の14世紀ごろの伝説では、1284年ごろに男が町に現われて子供を連れ去ったとだけ報告されていた。それが、15世紀になるとより具体的な形を取って、上等な服を着た男が130人の子供を連れ去ったことになっており、1555年の報告では悪魔が子供をさらったことになっている。2年後には、親は子供に注意を払っておくべきだとする、教訓めいた一節が添付されている。1565年のツィンメルン伯の年代記では事件は神の業であるということになっており、しかもこの時点で誘拐伝説とネズミ捕り男の伝説が合体して、今日見られる話に似た内容となっている。さらに1566年には男は吸血デーモン、1599年には黒魔術師とされていた³²。

このようにハーメルンの笛吹き男は、16世紀に近づくにつれ悪魔や魔術師の様相を呈している。伝説に変化が起こった背景には、当時ヨーロッパにおいて悪魔の存在が強調され、魔女狩りが栄えて大きな動乱が起きていたことがある。

もともと「悪魔」は、聖書で触れられていたにすぎなかった。しかし中世以降は現実味のある存在として認識されはじめ、しかもそれが魔術に結びつけられるようになった。リヒャルト・ファン・デュルメンによれば、もともと占いや防衛魔術といった行為は人びとの生活手段のひとつであって、近代初期のあらゆる階層において浸透していたという³³。しかも当時、ルネサンスとともに古代の魔術思想が再発見されたこともあって、魔術は最盛期を迎えつつあった。ところがそれが悪魔のせいになされたことは、魔女狩りのようなパニックの引き金ともなっている（ド

32 Vgl. Dobbertin 1970, S. 11ff.

33 Vgl. Dülmen, Richard van: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*. Bd. 3. München: C. H. Beck, 1994, S. 79ff.

イツにおける最初の魔女狩りのピークは1580-90年)。しかも当時はカトリックもプロテスタントも等しく悪魔の存在を信じており、お互いを悪魔よばわりしただけでなく、悪魔に「憑依」されたと見なされた者には、悪魔祓いやお祈りをおこなっていたという³⁴。

16世紀において、悪魔やそれと結託した魔術師の存在は否定しえぬ「事実」であり、あらゆる事件の裏側には悪魔の存在が見え隠れしていた。したがって人びとは「ハーメルンの笛吹き男」は悪魔か魔術師だったにちがいない、と考えたのである。伝説が変化した背後には、魔女狩りの動乱と人びとの世界観の変遷があったわけである。

こうした伝説と現実社会との関係についての考察で抜きん出ているのは、今なお引用されるレーリッヒの「伝説の現実との関係」についての考察である。そのなかで、彼は今の人びとが悪夢をもたらすデーモンについて語っているとき、あの体験は消化不良や呼吸困難のせいだったのだろう、などと自ら解釈を加えることがあるのに着目している。

伝説は、内容がどれほど滑稽なものであっても、それが事実らしく聞こえようとする限り常に新しい時代に適合していなければならない。各時代の人びとにとって、伝説の内容は身近なものでなければならないのである。それゆえ本当とされる体験談には、もっとも最適と思われる説明が加えられることになる。レーリッヒはいう。

こうした伝説の理屈づけのプロセスはどこにでも見出しうる。このプロセスは19-20世紀にはじまったことではなく、私たちが伝説の発展を追えるところならどこでも、語りはいつも新しい現実観に適合していたのである。不安はさまざまな文化的、文明的、社会的関係においてその都度異なる形であらわれる。体験的なものもまた社会史的、精神史的、文化史的に条件づけられているのである。例えば雷の力はまず雷神の槌つちとして、次に神が手に持つ罰の稲妻として感じられた。今日、私たちは数十万ボルトの電圧がかかっていることを知っている。つまり、聖なる神的なものへの驚きはそれぞれの文化時期において異なる顔を持っている。これこそが、いつも新

34 Vgl. Roskoff, Gustav: *Geschichte des Teufels*. Köln: Parkland Verlag, 2004, S. 370f.

しい文化的、文明的状況と折り合いをつけようとし、再三新しい信仰内容に適応するという、不安定で変容可能な伝説の性格なのである³⁵。

文化の変化に合わせて変幻自在であるという伝説の性質について、これほどの的を射た表現は他にないであろう。

だが伝説は外見こそ新しい時代や文化にあわせて変容しても、その一方で内容においてほとんど変わっていない部分もある。たとえば「ハーメルンの笛吹き男伝説」は、いつの時代のものであっても子供が楽器の音で誘拐されたという点は変わっていない。ヤーコプ・グリムは、新しそうに見える伝説でも、仮面をはぐとそこにあるのは古い伝承であると述べているが³⁶、この考察自体は誤っていないと私は考えている。伝説においては変わる部分もあれば変わらない部分もある。後者としては、伝説におけるモチーフの問題がとくにそうである。

II. 3. 伝説とモチーフ

今日語られている有名な伝説に、スコットランドの怪物ネッシーにまつわるものがある。ネス湖に現われる怪物は、今でこそ恐竜時代の水棲爬虫類だと真剣に語られているが、現代風の仮面をとり去ればネッシーの話が古い龍伝説と変わらないことは否めない。ネッシー伝説の背後にあるのは純然たる古代的モチーフである。

これと同様のことは、他の現代伝説³⁷にもあてはまる。ロルフ・ヴィルヘルム・ブレードニヒが認めているように、現代伝説は今日の社会のなかで生まれたものであるから、産業や技術、交通、電子工学などが話のなかで役割を演じている。しかし彼は同時にこうも語っている。「テ

35 Röhrich 1958 (1969), S. 248.

36 Vgl. Grimm 1816 (2004), S. 25912f.

37 口承の創作物語であったメルヒェンは、今となっては小説や映画など、新しい分野に押しのけられて本来の活躍の場を失いつつある。ところが伝説は「本当のことと信じられた話」であるために、現代においても生産され続けており、その収集・分析をおこなった研究者にはアメリカのリンダ・デグやドイツのロルフ・ヴィルヘルム・ブレードニヒなどがいる。

クストを細かく分析する際、民俗学者はしばしば現代風のファサードの裏に伝統的な型があるのに出くわす。アクチュアルな語りの素材が、内容的にも構造的にも、歴史的な伝説の言い伝えと強い類似性を示すこともある」³⁸と。

彼が例としてあげているのは、「消えた（危険な）ヒッチハイカー」と呼ばれるタイプの現代伝説である。彼の伝説集に収録されている「毛深い手」という話では、ある女性がブラウンシュヴァイクのデパートの駐車場で、老女に車に乗せていってくれないかと頼まれる。しかし女性は老女の手が毛深いことに違和感を持ち、彼女を乗せないでその場から走り去る。ところが、女性の車には老女の持っていた袋が残されてあって、そのなかには犯行用の手斧があったという³⁹。

ブレードニヒによると、これは一見したところ現代風の伝説だが、実はその古いバージョンは17世紀の幽霊譚^{たん}にまでさかのぼるといふ。この他にも、ある現代伝説のモチーフが古代ローマにすでに存在していたとする研究成果があることを示しつつ、彼は「こうした研究は、現代伝説のテーマやモチーフが、本当に新しい、一度かぎりのものだとしたい要求を満たせることはめったにないことを示す」⁴⁰と語っている。

近代や現代になって収集された伝説が古いモチーフを含んでいることを示したのは、伝説の変化能力を指摘したレーリッヒも同じであった。

彼が例としてあげているのは「骨からの復活」が語られている伝説である。彼が示しているものに、アルプス地方で採取された「^{ばんさん}霊たちの晩餐の伝説」がある。この話では、霊たちが一匹の牛を殺して食い尽くし、その後、牛の骨を皮の上に置いておく。すると翌朝、牛がよみがえったと語られている。このモチーフはゲルマン神話やギリシア神話にも見られるが、これはもともと、骨さえ残せば食べた生き物はよみがえるといふ狩猟民の思想を反映しているという⁴¹。こうした骨や死体か

38 Vgl. Brednich 1990, S. 14.

39 Vgl. Brednich 1990, S. 28f.

40 Vgl. Brednich 1990, S. 15.

41 Vgl. Röhrich 1958 (1969), S. 267f.

らの復活というモチーフは、私が確認したものではシュヴァーベンで採られたファウストの伝説⁴²にも見られる。他にレーリッヒが示した古いモチーフでは、魔法で蛇をおびき寄せる男にまつわるものがあるが、これはインドのマハーバーラタ（紀元前4世紀－紀元後4世紀）に類話が見出せるほど古く、そのことから彼はこのモチーフがインド・ヨーロッパ民族において広く伝播したものではないかと語っている⁴³。しかも動物を操る人間のモチーフは、グリムの「ハーメルンの笛吹き男伝説」の前半部にある、笛でネズミを捕まえるというモチーフにつながるものがある興味深い。

このように、数ある伝説のなかには古いモチーフを含んでいるものがあり、こうした面はこのジャンルの持つ奥深さを示しているといえよう。しかし、このようなモチーフの移動は、「伝説」という閉じられたジャンルのなかでおこなわれていたわけではない。実際のところ伝説はオープンであって、他のジャンル、すなわちメルヒェン、神話、聖人伝、文学、映画などさまざまな分野と流動的な関係にあり、しばしばそこから内容やモチーフをとりこんでいる。なかでも、伝説の世界に対するメディアの役割は、今も昔も相当なものであるといえるだろう。したがって本稿では、伝説とメディアの関係についても述べておく必要がある。

II. 4. 伝説とメディア

伝説に対するメディアの影響は、伝説の由来と発展を考える上で避けて通ることのできないテーマである。II. 2ですでに述べたように、フリードリヒ・ランケは伝説の成立において文学など他のジャンルがかかわっている可能性を示唆していた。彼はその論文において、オリエントの小説や聖書外典などが伝説形成をもたらした可能性について言及している⁴⁴。

42 Vgl. Birlinger, Anton: *Volksthümliches aus Schwaben*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1974, S. 212f.

43 Vgl. Röhrich 1958 (1969), S. 265ff.

44 Vgl. Ranke 1925 (1969), S. 13.

レーリッヒも伝説に対する文学の影響について論じている。中世の説教のなかには、ある僧が教会から出かけ、数時間だけ留守にしたつもりで帰ってきてみると100年間で過ぎ去っていたという話がある。これをヴォルフガング・ミュラーが『ハイスターバッハの僧』という詩にして発表したところ、似たような内容の伝説が再び活性化されたというのである。また彼は、天に連れ去られた花嫁に関する12-13世紀ごろの芸術物語が伝説の世界へ浸透した結果、数多くのバリエーションを生むことになった例も挙げている⁴⁵。

このように昔から文学と伝説は流動関係にあり、文学が伝説モチーフの多様化に役割を果たした可能性は否定できない。しかもこれが15世紀に入り、印刷術が発明されると事態はさらに発展する。

印刷術の発明にともなって生まれたパンフレット（チラシ）が人びとの意識に影響を与え、それによって伝説が変質した可能性について論じているのはブレードニヒである。このパンフレットは、娯楽や情報伝達を目的とする大衆向けのものであり、大きな版画と一緒に「現実起こった事件」の内容を伝えようとするものであった。こうしたパンフレットが扱った情報は、主に戦争、政治交代、死亡事故、殺人事件などセンセーショナルなものであったが、同時に「何百枚という紙が、ありとあらゆる奇形の出産、怪物、半人半獣、天界の異常現象、自然災害、奇跡などを扱っていた」⁴⁶。

そればかりでなく、パンフレットは魔女、悪魔、人狼などに関する情報も配信していた。ブレートニクが一例として示したパンフレットには、魔女による飛行、誘拐、悪魔との性交などが記されており、しかも「これは作り話でもなければ詩でもない。本当の話である」⁴⁷と書かれている。

こうしたパンフレットにおける「情報」は、戦争や政治のニュースと

45 Vgl. Röhrich 1958 (1969), S. 259f.

46 Brednich, Rolf Wilhelm: Historische Bezeugung dämonologischer Sagen im populären Flugblattdruck. In: Röhrich, Lutz (Hrsg.): *Probleme der Sagenforschung*. Freiburg im Breisgau: Forschungsstelle Sage (Deutsche Forschungsgemeinschaft), 1973, S. 54.

47 Brednich 1973, S. 56.

並んで信じるべきもの、信憑性をともなうものとされていた。現代でもメディアによって人が踊らされることは珍しくないが、印刷術ができたばかりの時代、人びとがパンフレットに寄せる信頼は並たいていのものではなかったと考えられる。

さらにパンフレット製作者たちは、これをプロパガンダに用いるすべも心得ていた。たとえばプファルツ伯フリードリヒに関する1619-20年のパンフレットでは、彼が悪魔と契約したと語られている。フリードリヒの政治が悪魔にそそのかされておこなわれていると、このパンフレットは主張しているのである⁴⁸。

問題なのは、こうしたパンフレットにおける作り話が他の情報と同じ道をたどって拡散したということであり、それらと同じ信憑性と時局性をもっていたことである。ブレードニヒはいう。

16-17世紀の大衆文学の生産者たちは、パンフレットというコミュニケーション手段を手に入れたが、それは消費者たちを——単純な「民衆」を——伝統的な、神学的に許可された、支配者から推奨された信仰思想において確かなものとするため実にはたやすく用いられ、あるいは悪用されたのである⁴⁹。

私たちがよく知っているように、魔女がおこなうとされた行為の大部分や悪魔像は民間信仰の産物ではなく、神学者たちが作り出したものであった。それがこうしたメディアを通じて、人びとの伝説の世界へ浸透したことはまちがいない。神話の話を忠実に保存する、保守的で自然な民衆というロマン派のイメージは放棄されねばならない。むしろメディア研究を通して、支配者たちのプロパガンダに踊らされていた民衆という、ぞっとするようなイメージが浮かび上がってくるのである。16世紀以降の伝説のすべてとはいわないまでも、そのかなりの部分が、人びとの古い信仰体系によってではなくメディアによって構築された可能性があることを、私たちは認識しておくべきであろう。

48 Vgl. Brednich 1973, S. 57.

49 Brednich 1973, S. 61.

現代の伝説では、メディアの影響がよりはっきりしたものとなっている。アメリカの研究者リンダ・デグはこういう。

一般的なマスメディアとくにテレビは、日常の幻覚や伝説世界における観念およびキャラクターの結晶化を支えている。かなり小さな子供でも、毎日放映されている特撮映画を通して魔女、水の精、コーボルト [家の精]、妖精、巨人、幽霊ならびに人狼、吸血鬼そして怪物などを——ドラキュラ伯爵とか、ウルフマンとかフランケンシュタインのミイラのような擬人化された形で——自分たちの目で見ることができる⁵⁰。

デグは子供に対するメディアの影響を示す例として、現代のハロウィーンにまつわる子供たちの話をあげている。祭りの期間中、子供たちはハロウィーンにまつわる恐ろしい話をテレビで見ているが、インディアナ州の場合、棺からはいだしてくるという死体の「サミー・テリー」が人気者だったという。そして研究者たちが子供の語る「本当にあった怖い話」を収集したところ、それが「マスメディアによって伝えられた信仰財産と、伝統的な信仰財産の完全な混合物」⁵¹であると結論せざるをえなくなった。

もちろんアメリカにおいても、メディアの影響は伝説を語る人びとの年齢層によってさまざまであるらしい。例えばデグは、青少年の伝説ではメディア体験は色あせ、彼ら自身が不気味で危険な伝説の場所を訪問することでファンタジーが形成されているという⁵²。

しかしながら、伝説へのメディアの影響は過小評価されるべきものではない。「多くの新しい伝説タイプが、『本当にあった話』として印刷されたことを私たちは知っているし、ラジオ、映画、テレビなども [伝説

50 Dégh, Linda: Neue Sagenerscheinungen in der industriellen Umwelt der USA. In: Röhrich 1973, S. 43.

51 Dégh 1973, S. 44.

52 Vgl. Dégh 1973, S. 44.

の] 伝播に過小評価できない位置を占めている」⁵³とブレードニヒはいう。さらに今日、伝説はインターネットや電話などを通して離れた地へ一挙に飛び火するのである。

Ⅲ. 伝説研究の意義と展望

第Ⅰ章と第Ⅱ章を通して、伝説の定義と、伝説の抱える性格に関するさまざまな問題について述べてきた。第Ⅲ章からは、今まで挙げたことにもとづいて今後の伝説研究の意義と展望について考察したい。

1988年の論文のなかで、ゲルントは伝説研究の方向性が大まかに分けて2つあると説いている。1つ目は、伝説そのものを認識の目的とする研究であり、それには伝説の成立と由来、原型、発展史、モチーフ、表現形式などについて考察することで、「伝説とは何か?」という問題の解答を導き出そうとする。

2つ目の研究は、伝説を援用することで文化的、社会的問題を解明しようとするものである。たとえば、理解しにくい技術に対して人びとはどのように反応したのか、人びとのもつ故郷のイメージはどのようなものなのか、こうした問題を、伝説を手がかりに解明しようとする⁵⁴。阿部の『ハーメルンの笛吹き男』などもそのような研究に属するといえよう。

そして私は上の2つに加え、もうひとつの研究の方向性も視野に入れるべきだと考える。すなわち、伝説研究に対する研究である。従来の伝説研究の問題を論じたランケやゲルントの論文も、こうした研究に属するのではないだろうか。

しかし上記の3つのアプローチ方法は、いずれもたがいにかかわっていると考えられる。たとえば伝説を手がかりにした阿部の研究が成功したのは、ドバーティンなどの先行研究者が各時代のハーメルンの伝説をリストアップし、しかもハーメルン以外の地域で語られていた類話も紹介しておいたからに他ならない。私は、伝説を通じて、それを語る人び

53 Brednich 1990, S. 13.

54 Vgl. Gerndt 1988, S. 9f.

との文化、社会、心理などを解明しようとする場合でも、伝説の語られた時代と分布を把握することが重要であると考え。そして、できればこれまでの伝説研究を知り、その問題点も知っておいたほうがよいであろう。そうすることで、はじめから誤った問題設定をすることを回避できる可能性があるからである。

これまでの考察において、伝説研究の抱えているさまざまな問題が明らかになってきた。まず、伝説の定義はあまり明確なものではない。伝説とメルヒェン、歴史の区別にとまなう問題はまだ決着していない。本稿の最初で示した伝説の定義は、欧米や欧米的発想の影響を受けた地域の伝承に対して用いることは可能だが、異なる文化圏の伝承を研究する際には、また別の定義や呼称が必要になっても不思議はないし、むしろ当然のことであるかもしれない。

また、それぞれの伝説のもつ本当の古さとは何かという問題がある。現在は、伝説は単なる神話の生き残りではなく、より複雑なものであることが判明している。レーリッヒの考察が示したように、同じモチーフを持つ伝説でも時代が変わると見かけも変化していく。伝説の成立時期を特定するのは容易なことではない。

しかし、伝説の古さを追求することは歴史学的には意義あることだが、その一方で、各時代の文化的特徴を持つ伝説の研究も大切である。ある特定の時代の伝説をとりあげ、その内容を本当と信じ、語っていた人びとがおかれていた状況を知ることが伝説研究の努めであろう。

また、ランケなどによる考察を通じて、ドイツの伝説にはゲルマン神話のみならず、キリスト教、オリエントの思想などさまざまな要素が流れ込んでいることが明らかになってきたが、これは嘆くどころかむしろ歓迎すべきことである。というのも、伝説には神話学だけでなく他の学問によるさまざまなアプローチの可能性も残されていることが判明してきたからである。

しかも伝説に対するメディアの影響はもはや無視できないものがある。伝説は、過去に起こった実際の事件を伝えようとする語りであるが、そんな話のなかにも、他のメディアによって示されたイメージやモチーフ、内容などが入り込んでいるのである。ランケは、人がある心理状態に陥って幻覚を見たとき、古い伝説によって示されたイメージが

入り込んで新しい伝説形成の発端となる可能性を示唆しているが⁵⁵、同様にして映画や小説が伝説の生成に作用することは十分に考えられる。

もちろん、仮に伝説の多くがメディアによって構成されたものであったとしても、その分析は意味がないのかということそうではない。単なる創作物語とはちがって、伝説は「現実にあったと信じられた事件」をテーマとする。仮にメディアによって作り上げられたものであっても、その内容を人びとが信じて語っているという事実は変わらない。たとえ荒唐無稽な話でも、人びとがそこに信憑性を見出していたのだとしたら、それはなぜなのかを問う必要があり、それには文化史的なアプローチが欠かせない。

伝説の一部が、本当にあった事件を語っていることは当然ありうる。しかしながら、伝説の語っている事件の大部分は(今の私たちから見て)本当にあったとすることはできない。現代伝説においては、アメリカで起こったことになっている事件が、そのままドイツで起こったこととして語られているのを目にするが、これは過去の伝説の場合も同じことであつた。したがって、伝説の背後にあった「真相」をつきとめようとする際は注意を要する。

レーリッヒがいうように、伝説が興味を示すのは歴史的事実そのものではなく、「人情的に特別な、感情によって理解された人の心に触れる事件」⁵⁶である。そして彼の言葉を借りつつ述べるならば、中世の「ハーメルンの笛吹き男伝説」や、近代の「ファウスト伝説」、「魔女伝説」、現代の旧東ドイツ人と旧西ドイツ人にまつわる伝説などは、歴史的事実の資料とはなりえないが、はっきりとした「歴史像」⁵⁷を伝える語りなのである。歴史上の事件からだけではなかなか見えてこない、ヨーロッパ人の心情を理解するには、ヨーロッパの伝説はどうやってつけの分野はないのではなかろうか？私は、国際的な伝説研究の役割のひとつは、伝説がはぐくまれた国に住む人びとの心の動きを読むとともにその知られざる背景を解明することによって、異文化理解における新しい見方を提

55 Vgl. Ranke 1925 (1969), S. 12.

56 Röhrich 1958 (1969), S. 278.

57 Röhrich 1958 (1969), S. 278.

示することであると考えている。

伝説研究は文学、宗教学、歴史学、社会学など、さまざまな分野が参加できる学際的研究分野である。また——これは私の自戒の意味もあるのだが——伝説研究はあらゆる理論やものの見方によるアプローチや批判を排除せず、むしろ柔軟にそれに耳を貸し、とり込んでいく包容力を保たなければならない。伝説のもつ変化能力や、19-20世紀の伝説研究の変容などを目の当たりにしながら、ひとつの理論にしがみつくとのは愚かである。伝説が示してくれているのは、時代や文化が変われば、それに応じて私たちの世界観も変わるということである。そして私たちの世界観が変われば、研究方法や理論もおのずから変わる。したがってこれからの伝説研究に求められるのは、こうした変化の波に思いきって身をまかせ、人類史の荒海へ漕ぎ出だしてゆくことではないだろうか。

Was ist die Sagenforschung?

— Über die Bedeutungen und die Aussichten
der Sagenforschung in Japan —

Yuichi MIZOI

Die Sage ist heute neben Märchen ein bedeutender Forschungsgegenstand, und die bisherige Sagenforschung genoss im 20. Jahrhundert einen großen Erfolg. In Japan zählt die Arbeit von Kin'ya Abe zu den bekanntesten Forschungen, in der er die mittelalterlichen sozio-kulturellen Hintergründe der Sage des *Rattenfänger zu Hameln* entschlüsselt. Ich selbst studierte auch bisher kulturgeschichtlich die Sagen von *Dr. Faust*, *Rattenfänger zu Hameln* und *Klabautermann*.

Aber dabei stellte ich auch immer die Fragen: Was ist die Gattung „Sage“? Wo liegen die Probleme in der bisherigen Sagenforschung? Was leistet eigentlich die internationale Sagenforschung in Japan?

Das heutige kulturwissenschaftliche Forschungsobjekt „Sage“ konstruierte sich erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Der Begriff „Sage“ enthält daher eine romantische Vorstellung, und es ist für unsere weitere Forschung immer von Belang, die ursprünglichen Probleme der Sagenforschung zu berücksichtigen.

So werde ich mich hier mit der Definition und den Eigentümlichkeiten der Sage anhand der Arbeiten von Friedrich Ranke, Lutz Röhrich, Helge Gerndt, Linda Dégh und Rolf Wilhelm Brednich beschäftigen und zum Schluss die Bedeutungen und die Aussichten der Sagenforschung erörtern.

Im ersten Kapitel werde ich die Entstehung des Begriffs „Sage“ und die Sagenforschung im 18. und 19. Jahrhundert vorstellen. Im folgenden Kapitel werden die Themen wie „die Definition der Sage“, „die Wandelbarkeit der Sage“, „Sage und Motive“ und „Sage und Medien“ im Hinblick auf die Forschungsergebnisse über historische wie moderne

Sagen behandelt.

Nach der Betrachtung über diese Themen werde ich im letzten Kapitel meinen eigenen Standpunkt zu diesen Problemstellungen darstellen. Zugleich werden meine Auffassungen über Bedeutungen und Aussichten der internationalen Sagenforschung erläutern. Ich werde hier besonders die Wandlungen vom Bild der Sage und von Aspekten der Sagenforschung im 18. bis 21. Jahrhundert betonen, um zu zeigen, dass die künftige Sagenforschung immer flexibel und offen für jede neue Theorie und Kritik sein muss, damit unser Forschungsgebiet immer neue Aspekte geben und auch die unaufhörlichen Veränderungen der wissenschaftlichen Aussichten überleben kann. Parallel dazu haben wir auch weiter zu fragen, wie die Sagenforschung das bessere Verstehen anderer Kulturen fördern und die Koexistenz der verschiedenen Kulturen weiterführen kann.