Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2026-10-24

ドイツ神話学派によるツヴェルク伝説の解釈 - 伝説集のテクスト分類と配列が描く神話世界 -

馬場，綾香

(Degree)
博士（学術）
(Date of Degree)
2018-09-25
(Date of Publication)
2019-09-01
(Resource Type)
doctoral thesis
(Report Number)
甲第7257号
(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1007257

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。

博士論文

ドイツ神話学派によるツヴェルク伝説の解釈
―伝説集のテクスト分類と配列が描く神話世界―

審査委員
坂本　千代　教授
野谷　啓二　教授
西谷　拓哉　教授
横道　誠　准教授

平成 30 年 6 月

神戸大学大学院国際文化学研究科
馬場　綾香

目次

序章 4
第 1 節　本研究の目的 4
第 2 節　ドイツ神話学派について 6
第 3 節　ツヴェルクに関する先行研究と問題の所在 13
第 4 節　本研究の資料と方法について 21
第 1 章　グリム兄弟のツヴェルク像 26
序節 26
第 1 節　『ドイツ伝説集』におけるツヴェルク伝説とコーボルト伝説 30
第 2 節　ヤーコプ・グリム『ドイツ神話学』の「エルベとヴィヒテ」 39
第 3 節　グリムのヒンツェルマンとコーピッシュのハインツェルメンヒェン 50
小結 55
第 2 章　伝説集のジャンル分類における「伝説」とツヴェルク伝説 57
序節 57
第 1 節　グリム兄弟『ドイツ伝説集』におけるジャンル定義 61
第 2 節　神話学派の伝説集におけるジャンル分類と「伝説」の信憑性の問題 65
第 3 節　「神話的伝説」としてのツヴェルク伝説 74
小結 79
第 3 章　「ドイツ」のツヴェルク伝説 81
序節 81
第 1 節　クーンの伝説集における地域基準配列と伝説解釈 84
第 2 節　地域的伝説集と「ドイツ」の関係 91
第 3 節　ツヴェルク伝説の風景としての「山」 101
小結 112
第 4 章　自然神話としてのツヴェルク伝説とコーボルト伝説 114
序節 114
第 1 節　ツヴェルク伝説と悪魔伝説：ヴォルフ 115
第 2 節　ツヴェルクとエルベ的なもの：ゾンマー 120
第 3 節　立ち去るツヴェルクと立ち去るコーボルト：ミュレンホッフ 125
第 4 節　山霊と死者の霊：パンツァー 130

小結 134
終章 137
参考文献 143

序章

第１節　本研究の目的

本研究はドイツ神話学派のツヴェルク伝説解釈を分析することによって、神話学派が構築した神話世界の内実を明らかにすることを目的としている。神話学派はツヴェルク伝説をはじめとする伝承テクストを解釈に基づいて分類し、その解釈を伝説集の配列に反映させることで編者の理想とした神話世界を描き出した。今日、そうした神話学派の伝承研究は誤謬として批判されている。しかし、本研究ではむしろ神話学派の解釈と分類を 19 世紀ドイツ語圏の文脈の中に置き、時代の要求に合わせた新たな「神話」というひとつの文化的財産を生み出した活動として再評価することを目指す。

「ツヴェルク」Zwerg とはドイツ語圏の民間伝承に登場する、いわゆる「こびと」を指す。伝承文学の基礎的参考書『メルヒェン百科事典』には「低級神話における、体が小さく人間に似た登場人物である」[1]と定義されている。「低級神話」とは複雑に体系化されていない伝承文学のことを広く指しており、ここではツヴェルクが作家による文学作品のみならず伝説やメルヒェンといった伝承文学の登場人物であることが述べられている。

伝承の中のツヴェルクを研究することはいかなる意義を持つか。民俗学者のルッツ・レーリヒは 1999 年に「神話学から文化史的物語研究へ：ツヴェルクのモティーフを例に」と題した論考を発表している。この論考はレーリヒが「［19 世紀に：引用者注］多くの伝説集は『ドイツの神話学への寄与』といった副題を伴って現れた。このことは彼らが方法論、問題提起、目的設定をグリム兄弟から継承したということを示している。しかしながら現在の民俗学的研究では神話学の議論はほとんど沈黙している」[2]と述べたように、ツヴェルク伝説を例にとって伝承文学研究の方向転換の指針を示したものである。レーリヒの指摘に従えば旧来の伝承文学研究とはグリム兄弟（Jacob Grimm 1785-1863, Wilhelm Grimm 1786-1859）から継承された神話学的議論であり、これに替わるべきは文化史と伝承文学を結び付けて論じる研究である。たとえば、ツヴェルクは物語の中で鍛冶に従事することがある。

---

[1] Bernd Steinbauer: Art. Zwerg. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hrsg. von Kurt Ranke. Berlin (de Gruyter) 14 Band (1999). S. 1437-1445. Hier S. 1438.

[2] Lutz Röhrich: Von der Mythologie zur kulturhistorischen Erzählforschung (Am Beispiel der Zwergenmotivik). In: Die Brüder Grimm und die Geisteswissenschaften heute: ein wissenschaftliches Symposien der Brüder-Grimm-Gesellschaft e. V. in der Paulinerkirche zu Göttingen am 21. Und 22. November 1997. Hrsg. von Bernhard Lauer. Kassel 1999. S. 15-42, Hier S. 17.

これをゲルマン神話に登場する鍛冶師のツヴェルクとして解釈するのが神話学的伝説解釈であり、そうではなく鍛冶が手工業として成立する以前の職業としての特殊性に基づいて解釈すること、つまり現実の状況に基づいて伝承を論じるといった解釈がレーリヒの述べた新たな方向性である[3]。

上の引用文中でレーリヒが指摘した通り、伝承文学研究は 19 世紀初頭のドイツ語圏においてグリム兄弟から始まった。グリムはドイツ語圏で初めてまとまった数の民間伝承を蒐集し、その保存と分析に従事して方法論の基礎を築いた。その目的とは「先人の宗教観や世界観」[4]を復元することであったという。これは「ドイツ民族にとっての神話」[5]を求めようとする研究である。18 世紀以前のヨーロッパにおいて「神話」(独 Mythos、英 myth など)とはギリシア神話のことを指しており、神話解釈とはギリシア神話と旧約聖書について論じることを意味していた[6]。ここに北米先住民の神話や東洋哲学、さらにはゲルマンとケルトの神話が「発見」され、「神話」の指す対象が拡大したのが 18 世紀末から 19 世紀にかけてのことであった[7]。こうした時代にあって、グリムは古典古代の伝統のみに回収されない「我々の神話」を探求する。つまりグリムの民間伝承研究とは根本の姿勢において神話学であった。グリムの後を継いだ 19 世紀の伝承文学研究もまた、伝説やメルヒェンといった伝承文学の中にこの「神話」を読み取ることを旨とした。これが、レーリヒが現在は「ほとんど沈黙している」と評価した旧来の伝承文学研究である。

レーリヒはグリム流の読解に対して現在の我々はむしろツヴェルク伝説を人間社会の鏡像として読むべきであろうと提案する。論題の「文化史的物語研究」とはこのような解釈を指す。神話学的伝説解釈に替わる文化史的伝説解釈を行うにあたりツヴェルク伝説が事例として適している理由とは、レーリヒによれば 3 点ある。まずグリム兄弟の『ドイツ伝説集』において 40 話と掲載数が多いこと、次に『白雪姫と 7 人のツヴェルク』『ルンペルシュティルツヒェン』『ケルンのハインツェルメンヒェン』といった物語によってツヴェルクは巷間によく知られていること、そして「伝説やメルヒェンにおけるあらゆる超自然的存在の中でツヴェルクが最も人間に似ている」ことである[8]。

---

[3] Röhrich 1999, S. 22-24.
[4] Röhrich, a. a. O. S. 16.
[5] 山田仁史：新・神話学入門（朝倉書店）2017、57 頁。
[6] 山田 2017、1-32 頁。
[7] 大林太良：神話学入門（中公新書）1966、10-11 頁。
[8] Röhrich 1999, S. 17.

レーリヒの主張は大筋において認めざるを得ない。19 世紀に隆盛した神話学的伝承文学解釈は「神話」を読み取ることに注力するあまり現実の人間を看過してしまう傾向があったことは否めない。それでは、ツヴェルク伝説の神話学的解釈はすべからく誤ったものであり、19 世紀の伝承文学研究はすべからく無意味なものであったのだろうか。

この問いには視点の転換が必要となる。研究史として見た場合、19 世紀の神話学的ツヴェルク伝説解釈は誤謬であり、20 世紀のレーリヒらの研究は誤謬の修正史である。しかし 19 世紀のドイツ語圏という文脈の中に置いた場合はどうであろうか。近代、殊に 19 世紀には、民間伝承という領域に大きな転換が起きた。その転換とは知識人の自覚的な民間伝承への参与である。大学の研究者や文学者、あるいは官吏など識字能力のあり教養のある人々が民間伝承に接触した。無論それまでにも民間伝承に知識人が携わっていなかったわけではない。しかしそれはたとえば作家が伝承の題材を文学作品の材料とするといった、あくまで個人レヴェルのものである。19 世紀における知識人の伝承への関わり方にはそれまでと異なり、学術的な立場から伝承を見るという特徴がある。知識人は自身が知識人であることを自覚し、自身とは異なる層が担うものとして第三者の立場から民間伝承に相対するようになった。即ち、それまで「民間」の所有物であった民間伝承に、知識人が意義を見出したのが 19 世紀である。そこには 19 世紀知識人という特定の時代に存在した特定の集団における、彼らにとっての独自のツヴェルク伝説の意味づけが存在したのではないだろうか。

この観点から考えると、レーリヒの否定した神話学的ツヴェルク伝説解釈とは、19 世紀ドイツ語圏における知識人がツヴェルク伝説に見出した、あるいは見出そうと望んだ意義に他ならない。その意義とは正にツヴェルク伝説が「神話学」の中で論じられた点にあると考えられる。本研究の目的は、19 世紀ドイツ語圏において知識人がツヴェルク伝説に与えた「神話学的」解釈を詳細に論じることで、当時の知識人が民間伝承、ひいては「神話」に求めた役割とは具体的にどのようなものであったかを明らかにすることである。この考察を通して 19 世紀ドイツ語圏という文脈の中に当時の神話学的伝承研究を位置づけ直し、今日の観点から見た一義的な否定ではなく、時代に合わせた「神話」の再生産というひとつの文化的活動として肯定的に再評価することが期待できる。

第 2 節　ドイツ神話学派について

19 世紀ドイツ語圏の知識人層の中で特に中心となって伝承に携わり、後世の研究へ大きな影響を与えたのが「神話学派」Mythologische Schule、ないしは後のウィーン神話学派と

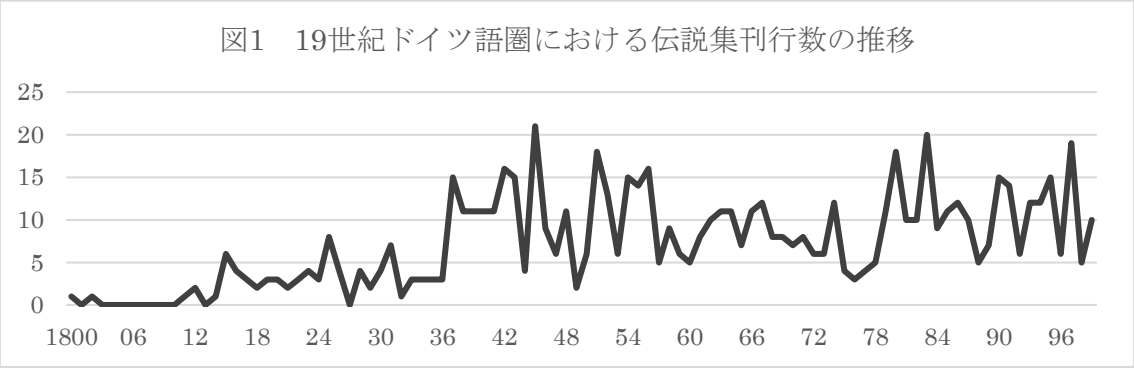
区別して「ドイツ神話学派」と呼ばれる一派である。主としてベルリン大学におけるグリム兄弟の門下生であり、今日に至る伝承研究の基盤を築いた。学派の中で特に著名な研究者はアダルバート・クーン Adalbert Kuhn (1812-1881) とその義弟ヴィルヘルム・シュヴァルツ Wilhelm Schwartz (1821-1899) である。本研究において取り上げるべき人物としてはさらにヨーハン・ヴィルヘルム・ヴォルフ Johann Wilhelm Wolf (1817-1855)、カール・ミュレンホッフ Karl Müllenhoff (1818-1884)、フリードリヒ・パンツァーFriedrich Panzer (1794-1854)、エミール・ゾンマー Emil Sommer (1819-1846) らが挙げられる[9]。これらの研究者は神話学派の中でも「伝説集」Sagensammlung の刊行者として重要である。

学派の功績には伝承の記録・蒐集と解釈のふたつがある。まず記録・蒐集について、研究者が伝説集を刊行した点が挙げられる。19 世紀はそれまでと異なり、伝承が学問の対象として肯定的価値を認められるようになった点で転機となった時代である。このため、19 世紀には延べ 700 冊余りの伝説集が刊行されている。文献学者カール・ヴェーアハンによる伝説集カタログを基に 19 世紀の伝説集刊行数を集計すると次のようなグラフが得られる（図 1）[10]。1800 年から 1829 年までに刊行された伝説集は 30 年間で合計 60 冊に満たない。しかし 30 年代になると僅か 10 年間でこれとほぼ同数の 60 冊が刊行され、次の 40 年代には 105 冊、50 年代にも 108 冊が刊行されるようになる。刊行数は 1830 年代後半から殊に大きく増加していることが分かる。

---

[9] ミュレンホッフは伝説集刊行当時（1845 年）キール大学、その後 1854 年からはヤーコプ・グリムの後任者としてベルリン大学でドイツ語ドイツ文学（ゲルマン学）と神話学を教え多数の学者を輩出した人物である。後述のマンハルトはベルリン大学におけるミュレンホッフの門下生である。クーンは比較言語学者でもある。ゾンマーはハレ大学でドイツ文学を教えており、伝説集を出した翌年 1846 年に夭折したため他に大きな業績はないが、伝説集の刊行者として本研究においては重要な人物である。パンツァーは教職には就かずフィールドワーカーとしてヤーコプ・グリムに伝説集を捧げた。ヴォルフはヨハネス・ライクス（Johannes Laicus）の筆名で作家としても活動している。Historische Kommission (Hg.): Allgemeine deutsche Biographie/auf Veranlassung Seiner Majestät des Königs von Bayern herausgegeben durch die Historische Commission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften. Berlin (Duncker u. Humblot) 1967-1971.

[10] Karl Wehrhan: Die Sage. In: Handwörterbuch zur Volkskunde. Leipzig (Heims) Bd. 1 (1908). ここでは単行本の初版のみを集計した。伝説を掲載した雑誌記事及び第 2 版以上の再版・改版を含めた場合、刊行数はこれを上回る数字となる。Röhrich 1999 においては 19 世紀の伝説集刊行数を 500 冊余りとしているが過小評価である。



当時ドイツ語圏において「伝説」という文学ジャンルへの関心が高まっていた背景には文化的要因と政治的状況が関与しており、民俗学者ヘルゲ・ゲルントによるとその文化的要因は「歴史資料学」historische Quellenkunde の進展、「自然」Natürlichkeit や「素朴」Einfachheit に対する憧憬、そして娯楽読み物の需要の 3 点に要約される[11]。無論これらの要素は互いに切り離せるものでもなく、ひとつの伝説集の中で重複して現れる場合も少なくない。

刊行された伝説集の内、同時代人から好評を得た伝説集には詩人かつ画家として名高いアウグスト・コーピッシュ August Kopisch (1799-1853) や女性作家アーデルハイド・フォン・シュトルターフォート Adelheid von Stolterfoth (1800-1875) の作品[12]が挙げられる。これらは娯楽を主目的とする伝説集であり、読み物として伝説を提供していた。ところがこうした娯楽目的の伝説集は、ルートヴィヒ・ベヒシュタイン Ludwig Bechstein (1801-1860) など一部を除き今日ではさほど省みられることがない。

これに対して現在もなお重宝されているのが、学術研究を目的とする伝説集である。ここで言う学術研究とは上に挙げた歴史資料学のことではない。歴史を記述するための資料として見た場合、伝説は史実とは異なる内容も少なからず含まれており実証性に欠けるため二次的な役割を持つに過ぎない。むしろ 18 世紀末における資料批判的手法の発展の結果として歴史研究と伝説は切り離されたと言えるだろう。ここでは学術研究を目的とする伝説集とは、伝説そのものを研究対象として見据えた民俗学や神話学の立場から刊行されたも

[11] Helge Gerndt: Sagen und Sagenforschung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. In: Fabula, 29. Band (1988) Sonderheft, S. 1-20, Hier S. 2.
[12] z. B. Adelheid von Stolterfoth: Rheinischer Sagenkreis. Ein Ciclus von Romanzen, Balladen und Legenden des Rheins, nach historischen Quellen bearbeitet. Frankfurt am Main (Jügel) 1835.

のを指す。この立場に立つ伝説集の先駆けがグリム兄弟の『ドイツ伝説集』(1816/1818) である。グリム兄弟は『ドイツ伝説集』第 1 巻の序文で「伝説の内実は細部に至るまで損なわれてはならず、事柄や状況は偽りなく集められねばならない」[13]と述べた。これはそれまでの伝説集とは大きく異なる姿勢の表明であった。無論、民俗学や神話学の発祥に関してはグリム兄弟以前に遡る思想的系譜も複数指摘されている[14]。またグリム兄弟の研究には方法論上の問題点も少なくない[15]。しかし、今日に至るまで彼らの功績は研究の礎を提供し続けており、後代に対する影響力の点でやはりグリム兄弟が開祖と言える。

グリム兄弟はハノーファー王国のゲッティンゲン大学で教鞭を執っていたが、1837 年に政治上の理由から同大学を追放された。困窮生活の後ふたりは 1841 年にプロイセン王国のベルリン大学にゲルマニスティクの教授として就任し、兄ヤーコプは 1848 年まで、弟ヴィルヘルムは 1852 年まで教壇に立った[16]。そこで兄弟は多くのゲルマニストを輩出し、彼らが中心となって 19 世紀ドイツ語圏における民間伝承研究を発展させた。その内の一派がドイツ神話学派である。現在まで重用される伝説集を特に刊行したのもこの一派であり、伝説集刊行数が 1830 年代後半から増加した背景のひとつにはグリム兄弟の影響力がこの時期に高まった点が指摘できる。

次に学派のもうひとつの功績である伝承の解釈について、ドイツ神話学派の研究の特色とは、伝説やメルヒェン、歌謡 (Lied) をはじめとする伝承文芸、並びに祭事や習俗を神話の「名残」[17]として読み解くところにある。特に著名なものとして、クーンとシュヴァルツ

---

[13] Brüder Grimm (ediert und kommentiert von Heinz Rölleke): Deutsche Sagen. Ausgabe auf der Grundlage der ersten Auflage. Frankfurt am Main (Deutscher Klassiker Verlag) 1994, S. 15.

[14] たとえば、以下の論文を参照。Klaus Ziegler: Die weltanschaulichen Grundlagen der Wissenschaft Jacob Grimms. In: Euphorion, 46 Band (1952) Sonderheft, S. 241-260. 堀越知巳：ドイツ宗教民俗学の諸相［『早稲田商学』第 312 号、1985、247-268 頁］。阪井葉子：ドイツ民謡収集の起源―啓蒙主義とロマン主義の接点としての『少年の魔法の角笛』―［『独逸文学』第 99 号、1997、60-70 頁］。

[15] 独文学者の横道誠はヤーコプ・グリムの『ドイツ神話学』の論述方法について、「文献実証とフィールドワーク資料は語源論的思弁によって統制されている観があり、全体としては、19 世紀のドイツの学術書では一般的だった理想主義的な―現実の実態に必ずしも密着していない―議論が目につくと言えるだろう」と評している。横道誠：〈マンハルト派の理論〉についての史的批判的記述―ドイツ神話学派（ヤーコプ・グリム、ヴィルヘルム・マンハルト）の学問的系譜と J. G. フレイザー、ケンブリッジ典礼学派、文学的モダニズムの著作におけるその受容―［『京都府立大学学術報告』第 67 号、2015 年、31-76 頁］、32-33 頁。

[16] 高橋健二：グリム兄弟・童話と生涯（小学館）1984、243-249 頁。

[17] 「名残」the survivals (das Relikt) は英人類学者エドワード・タイラーが提唱した概念であり、グリムの伝承研究とはこの「名残」の探求であった。横道 2015、34 頁。Ingeborg Weber-Kellermann: Deutsche Volkskunde. Zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften.

の学説はドイツ神話学派の中でも自然神話学派と呼ばれ、伝承の背景には必ず嵐や雷といった自然現象に関する信仰が潜んでいると解釈した[18]。これは神話学者のマックス・ミュラー Friedrich Max Müller (1823-1900) などにも継承され、明治時代には日本の神話学にも強く影響を与えた解釈方法である[19]。ところがクーンらは世界中のあらゆる伝承に対して一律に同じ解釈を適用し得ると主張したため、牽強付会が過ぎるとして英人類学者のアンドルー・ラング Andrew Lang (1844-1912) らから痛烈な批判を受けている。

時代が下るため本研究では詳しく取り上げないが、ヴィルヘルム・マンハルト Wilhelm Mannhardt (1831-1880) も神話学派の代表的研究者である。マンハルトの主著『森と畑の祭祀』(1875/1877) は英人類学者ジェームズ・ジョージ・フレーザー James George Frazer (1854-1941) に『金枝篇』(1890) の着想を与えた著作だが、過剰に想像力と連想を働かせた解釈によってやはり後に批判を受けている[20]。「大きな流れの点では、グリム兄弟のその後継者たちは、グリム兄弟にとってはまだ仮説の色合いを残していた見解をもしばしば絶対視するようになった」[21]と言われるように、神話学派の解釈手法には問題点も多いのである。このため、20 世紀には神話学派の伝承研究は廃れることとなる。

神話学派が衰退したもうひとつの理由として、20 世紀以降のドイツ語圏の政治情勢が挙げられる。第二次世界大戦敗戦を経てドイツ国内の民俗学は一度衰退した。戦中に民間伝承研究がナチによってプロパガンダ利用された事情を省みて、学界が萎縮したのである。ナチ的民俗学の理念とは古きゲルマンの精神の崇高さへの賛美である。現存する民間伝承の中にこの「ゲルマン精神」を読み取ることでその崇高な精神が現代ドイツ人に受け継がれていると証明することが民俗学の義務と考えられた。一見して明らかなように、伝承の中に古いゲルマンの精神を読み解こうとする理念は神話学派やグリムの研究姿勢と通底している。このため戦後ドイツ民俗学においては伝承を神話と結びつけて論じることがおしなべて忌避されるようになった。またナチ時代には政権の理念に沿わない研究者は排斥されたため、戦時中に活躍したドイツ民俗学者は言うなればナチのお抱え民俗学者ということになり、

Stuttgart (Metzler) Sammlung Metzler 79 Band (1969) S. 26.

[18] Kathrin Pöge-Alder: Art. Mythologische Schule. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hrsg. von Kurt Ranke. Berlin (de Gruyter) 9 Band (1999) S. 1086-1092.

[19] 平藤喜久子：神話学の〈発生〉をめぐって―学説史という神話―［井田太郎・藤巻和宏編『近代学問の起源と編成』勉誠出版 2014、133-150 頁］。

[20] 河野眞：ドイツ民俗学とナチズム（創土社）2005、525-541 頁。横道前掲論文。

[21] 河野 2005、639 頁。

戦後に糾弾を受けて発言力を失う。学説の否定及び担い手となる人物の失脚の両面からドイツ民俗学は弱体化したのである[22]。衰退期の間のドイツ語圏における民俗学は主としてオーストリア及びスイスのドイツ語圏が担うことになった。

ドイツ国内において民俗学が再び活気を取り戻すのは 1960 年代以降、ナチ的民俗学への内省と批判から始まる。河野眞は復活の嚆矢として、ゲルハルト・ハイルフルト Gerhard Heilfurth（1909-2006）のマールブルク大学就任講演『イデオロギーと決別した民俗学』(1962）を挙げている[23]。ドイツ民俗学界はハイルフルトの鉱山民俗学、またヘルマン・バウジンガーHermann Bausinger (1926-）の引き揚げ民民俗学といった功績を通して戦前と異なる分析手法や理論を模索し始めた。鉱山民俗学や工業民俗学、引き揚げ民民俗学は何れもそれまでと異なる人的集団を対象として集団の習俗を論じた研究であり、ナチ的民俗学が「ドイツの農民」というステレオタイプ化された集団に対象を絞っていたことからの脱却を掲げている[24]。ドイツ民俗学は過去からの名残の追求ではなく、現在を生きる人々の生活感情を重点的に論じるようになったのである。

戦後ドイツ民俗学のこうした現在重視の傾向は過去の再興に注力していた戦中民俗学に対する反動であり、19 世紀の研究成果のことごとくを否定した点はやや過敏であったことは否めない。そうした中にあって一部の研究者はグリムらの功績を拾い上げて生かそうとしていた。代表的な人物としては民俗学者・物語研究者のヴィル＝エーリッヒ・ポイカート Will-Erich Peuckert (1895-1969）が挙げられる。ポイカートは青年期の政治活動や初期の著書『プロレタリアートの民俗学』*Volkskunde des Proletariats*（1931）等によって社会主義者の疑いを持たれ、1935 年から 1945 年にかけて教授許可を剥奪、政権の監視下に置かれていた[25]。言い換えると、ナチ的民俗学に参与することを良しとせず辛酸を舐めた反骨の

---

[22] 加えて、諸大学の民俗学科がナチ時代に創設されたため戦後に統廃合が進んだ点も背景として挙げられる。森明子：ドイツの民俗学と文化人類学［『国立民族学博物館研究報告』第 33 号、2009、397-420 頁］。

[23] 河野 2005、514-517 頁。

[24] 鉱山民俗学は鉱山労働者という集団の習俗について論じるもので、ナチ時代の民俗学が対象を農民に限定していたことへの反駁である。ハイルフルトの鉱山民俗学以外にも工業に従事する職業集団を対象とする民俗学が興った。また引き揚げ民民俗学は戦後ドイツの社会問題から発祥した。敗戦に伴って東欧諸地域に居住していたドイツ人が大量に西ドイツへと移動を余儀なくされたが、このドイツ人集団を「引き揚げ民」と呼ぶ。引き揚げ民と西ドイツ住民との文化の統合や摩擦は大きな問題となった。河野 2005、514-525 頁。Gerhard Heilfurth, Ina-Maria Greverus: Berggau und Bergmann in der deutschsprachigen Sagenüberlieferung Mitteleuropas. Marburg (Elwert) 1967.

[25] Brigitte Bönisch-Brednich: Will-Erich Peuckert (1895-1969) Versuch einer Biographie. In: „Volkskunde ist Nachricht von jedem Teil des Volkes“ :Will-Erich Peuckert zum 100.

士であった。終戦後はこの経歴が好意的に評価され、ゲッティンゲン大学教授としてドイツ民俗学界の重鎮となった。カール・ヴィルヘルム・フォン・シドウ Karl Wilhelm von Sydow (1878-1952) を中心とするスウェーデン学派の学説[26]のドイツへの紹介や『ヨーロッパ伝説集』[27]シリーズの企画・監修など、晩年まで精力的に活動している。

ツヴェルクの登場する伝説は、グリムと神話学派の論に従えば「神話的伝説」である。ポイカートはこの「神話的」という表現を言い換えることはせず、その意味内容を変える理論を提唱している。グリム、神話学派、そしてナチ民俗学の「神話」とは超歴史的な古代の人間の精神の中にあった信仰や世界観を指す。これに対してポイカートはこの解釈に参与せず、『中世末期ドイツの民間信仰』(1942) において「転換期」Zeitenwende という着想を打ち出した[28]。転換期とは人間の精神性が大きく変革を被る時代を指す。これが同書に述べられた「中世末期」、即ち 15 世紀半ばから 16 世紀半ばである。ポイカートは独特の歴史観に基づき、「神話的表象を生み出す力」が古代から直接続いたのではなく、一度沈降し、転換期に再び噴出したと主張する[29]。現代の伝承におけるツヴェルクのような登場人物はこの時期に新たに生成したものであり、古い「神話」の登場人物そのものではないとポイカートは主張した。このように超歴史的古代から中世へと視点を変えることにより、ナチ的民俗学の特色である強引な古代への回帰を拭い去ろうとしているのである。ポイカートはこうした

Geburtstag. Hrsg. von Brigitte Bönisch-Brednich und Rolf Wilhelm Brednich. Göttingen (Schmerse) 1996. S. 15-32.

[26] 1940 年代から 1950 年代にかけて伝承文学研究の主流はフィンランド学派の理論であったが、シドウは反フィンランド学派を標榜した。話型やモティーフの原型に迫ろうとするフィンランド学派に対して個々の文化圏における異形の個性を重視する「オイコタイプ」概念、万人が伝承文学の語り手・運び手たり得るとするフィンランド学派の前提に対して特権的語り手のみが伝承を伝播させるとする「トラディター」概念を提唱した。またスウェーデン学派は民間習俗に古代の信仰の名残を見出すロマン的解釈を批判しており、ポイカートは古代との安易な連続説に疑義を唱える点で共感的立場にあったと思われる。アラン・ダンデス他（荒木博之編訳）: フォークロアの理論（法政大学出版局）1994、17-26 頁、116-137 頁。河野 2005、525-541 頁。

[27] 第 1 巻『ドイツ伝説集 I　低地ドイツ』(1961) に始まるシリーズで、ポイカートは存命中に第 6 巻『北フランス伝説集』(1968) までの編纂に携わり、彼の没後は別の研究者に引き継がれて第 11 巻『ルーマニア伝説とルーマニアからの伝説』(1982) まで続刊した。

[28] Will-Erich Peuckert: Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters. Stuttgart (W. Spemann) 1942, S. 10. 以下の邦訳も参照。ヴィル - エーリッヒ・ポイカート（中山けい子訳）: 中世後期のドイツ民間信仰　伝説の歴史民俗学（三元社）2014。この前後の文脈ではツェズーア Zäsur（詩学において「中間休止」を意味するが、歴史上の「変わり目」を言うことがある）や中断 Absatz、溝 Graben, Furche 等の表現を用いており、ナチスドイツの称揚した古代からの「連続性」に対して挑戦的に「断絶」のイメージを打ち出しているとも読める。

[29] Peuckert 1942, S. 9ff. vgl. Will-Erich Peuckert: Die Grosse Wende. Das Apokalyptische Saeculum und Luther. Unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Hamburg 1948. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1966. S.12ff.

論の展開を通して、神話学派の伝承解釈は必ずしも全面的に否定されるべきものではないことを示している。

加えて言うなれば、批判されるべき点は多々あるとしてもやはり神話学派が伝承文学研究及び神話学へ与えた影響は大きい。たとえばゲオルク・ヒュージング Georg Hüsing (1869-1930) に始まるウィーン神話学派は汎ユーラシアに広がる太陽神話ないし月神話を提唱したが、これは天体神話学説と呼ばれクーンの自然神話学説に基づいている[30]。ひとつの解釈を強引に多数の地域の伝承に当てはめてしまう誤謬をもクーンらから引き継いではいるが、広域的比較の視座自体は否定されるべきものではない。また、ドイツ神話学派の影響はヨーロッパ諸国に限らない。「ロシアのグリム兄弟」とも呼ばれるメルヒェン蒐集者アレクサンドル・アファナーシェフ Aleksandr Nikolajewitsch Afanassjew (1826-1871) もクーンらの説に依拠したことを述べている[31]。何よりも資料蒐集の必要性を浸透させ伝承文学を学術研究の俎上に載せたという点において神話学派の功績は無視し得ないものであり、ドイツ神話学派の編纂した伝説集は今日でも資料的価値が高い。

第３節　ツヴェルクに関する先行研究と問題の所在

しかし、ツヴェルクに関して日本及びヨーロッパで発表されたこれまでの主だった研究は、神話学派ではなく歴史地理学派ないしフィンランド学派と呼ばれる伝承文学研究の手法を用いている。

歴史地理学派の基本となる手法とは、伝承をモティーフと呼ばれる最小単位に分解し、個々のモティーフ毎に多数のサンプルを集めて時系列上と地理上の分布を分析するものである。「モティーフ」とは物語の最小単位となるある行為または出来事を指す。たとえば、「ツヴェルクが引っ越しをする」「人間がツヴェルクから鍋を借りる」「ツヴェルクが人間の子どもと自分の子どもをすり替える（取り替え子)」などがこれにあたる。フィンランド学派の筆頭研究者スティス・トンプソンによる『伝承文学モティーフ・インデックス』において F451.1 から F451.10 までの「ドゥオーフ」dwarf の項目にツヴェルク伝説のモティーフが挙げられている[32]。このインデックスにおけるドゥオーフとは英語のドゥオーフ、ドイツ

---

[30] 河野 2005、496-500 頁。Pöge-Alder 1999, S. 1088.
[31] Pöge-Alder 1999, S. 1089.
[32] Stith Thompson: Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends. London (Indiana University Press) 1955-58. Bd. 3. トンプソンのインデックスには、同じモティーフであっても行為主体の違いによって別項目に挙げられてしまうという問

語のツヴェルクのみならずアイルランドやハワイ諸島における「こびと」を含めた広範な概念である。歴史地理学派の研究は、そうした登場人物が名称は異なれども似た行動をとる点に着目し、同一モティーフの伝承を時間軸上と地図上に並べて相互の関係を分析する。この方法によってモティーフの起源や伝達経路と変遷の過程を解明することが歴史地理学派の主要な研究目的である[33]。

たとえばインナ＝マリア・グレッヴェールス Ina-Maria Greverus の「小さな民の贈り物：KHM182 = AT503 比較研究」[34](1958)、並びにこれに着想を得た竹原威滋「説話の一生とジャンル変遷―〈世界の瘤取り鬼〉（AT503）をめぐって―」[35](2008) が挙げられる。AT503 と呼ばれる話型は次のようなモティーフの組み合わせから構成される。(1) 旅人が魔女やツヴェルクの踊りまたは音楽に参加する。または自分の髪を切らせる。(2) 報酬として旅人の瘤が取り除かれる。または金が与えられる。(3) 旅人の欲張りな仲間は相棒の瘤をくっつけられる。または金の替わりに石炭を与えられる。話型 AT503 では主人公が不思議な存在に遭遇するが、グレッヴェールスはこの不思議な存在が地域によってツヴェルク、魔女、幽霊などのパターンに分かれることに着目し、モティーフの変遷と伝播経路、発祥地に解き明かしている。竹原はさらにアラブ地域におけるジン、日本の鬼などのパターンを加えて国際比較を行った。

地域間比較は行っていないがツヴェルクに関するモティーフを網羅的に挙げて分析した論考としてはアウグスト・リューツェンズ August Lütjens『ドイツ英雄詩におけるツヴェルク』[36](1911)、ヴェンデリン・マルヴェーデ Wendelin Marwede「マイン川以北ドイツに

題点がある。ここに揚げたモティーフについても、F200 から F399 までの「フェアリー」fairy の項目に共通するモティーフが確認された。

[33] Lutz Röhrich: Art. Geographisch-historische Methode. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hrsg. von Kurt Ranke. Berlin (de Gruyter) 5 Band (1987), S. 1012-1030. フィンランド学派（歴史地理学派）はフィンランドの民俗学者カールレ・クローン、ユリウス・クローン親子を創始者とする。クローン親子は叙事詩『カレワラ』の無数の異形を地理的・歴史的に配置する手法によって原型・起源・発生地を解き明かし、『カレワラ』にフィンランドの民族的アイデンティティの拠り所を求めた。ダンデス他 1994、13-14 頁。

[34] Ina-Maria Greverus: Die Geschenke des kleinen Volkes. KHM182 = AT503. Eine vergleichende Untersuchung. (Auszug aus einer Masch.-Diss. Vom 12. Mai 1956) In: Fabula. 1. Bd. 1958. Sonderheft S. 263-279. AT は Aarne-Thompson の略でアンティ・アアルネとスティス・トンプソンによる民間伝説（Folktale）タイプ・インデックスにおける分類番号を指す。近年ではハンス＝イェルク・ウターによる改訂版の番号として ATU が用いられる。KHM はグリムのメルヒェン集（Kinder- und Hausmärchen）を指す略号である。

[35] 竹原威滋：説話の一生とジャンル変遷―〈世界の瘤取り鬼〉(AT503)をめぐって―［『説話・伝承の脱領域　説話・伝承学会創立二十五周年記念論集』岩田書院 2008、451-475 頁］。

[36] August Lütjens: Der Zwerg in der deutschen Heldendichtung. Breslau (G. Olms) 1911.

おけるツヴェルク伝説」[37](1933)、ハンニ・ヘスラー Hanni Hässler「メルヒェンと伝説におけるツヴェルクと巨人」[38](1957) が代表的である。リューツェンズは中世文学に登場するツヴェルク、マルヴェーデとヘスラーは 19 世紀から 20 世紀にかけて蒐集された伝承のテクストに登場するツヴェルクからそれぞれツヴェルクの性格や機能を考察している。

リューツェンズは主としてドイツ語圏とロマンス語圏の中世文学、並びに古典古代の文学におけるモティーフの借用関係を注視し、ドイツ語圏の英雄詩に登場するツヴェルクの機能とは元来悪役であると結論付けた。これに反論したのがクロード・ルクトゥー Claude Lecouteux の「ツヴェルクとその類縁」[39](1981) である。ルクトゥーはまず語源学の観点からツヴェルクとこれに類似するシュラートなどとの名称・概念の相互移行の過程を分析し、ドイツ語圏の文学におけるツヴェルクの役割はむしろ主人公の味方であり性質としては善であるとした。さらにルクトゥーは 1958 年に発表された神話学者デュメジルの三機能仮説を取り入れ、巨人とツヴェルクと英雄との関係を構造主義的に説明している。デュメジルの説では神話の登場人物には支配者と生産者と戦士の 3 種の役割があり、ルクトゥーは巨人、ツヴェルク、英雄がそれぞれこの役割に該当するとした。なおリューツェンズの論文は中世文学に登場するツヴェルクの性格について論じたもので、「アルベリヒ」など名のあるツヴェルクが主な考察対象となっている。民間伝承に登場するツヴェルクの多くが無名であることに鑑みると、文学的ツヴェルクと伝承的ツヴェルクは必ずしも直結するものではないとも言える[40]。

一方マルヴェーデの「マイン川以北ドイツにおけるツヴェルク伝説」は文学的ツヴェルクではなく民間伝説のツヴェルクについて、初めてほぼ全てのモティーフを網羅的に分析した論文である。対象地域をマイン川以北に限ったためアルプス山地のツヴェルク伝説については考察から外れるという欠点があるが、機能主義的分析を行った点でも功績は大きい。マルヴェーデはたとえばツヴェルクが人間の労働を手伝うというモティーフから、人々の願望が仮託された登場人物としてのツヴェルクの機能を読み解いている。

ヘスラーの「メルヒェンと伝説におけるツヴェルクと巨人」(1957) は巨人と対比する形

---

[37] Wendelin Marwede: Die Zwergsagen in Deutschland nördlich des Mains. Diss. Köln 1933.
[38] Hanni Hässler: Zwerge und Riesen in Märchen und Sage. Diss. Tübingen 1957.
[39] Claude Lecouteux: Zwerg und Verwandte. In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte. Heidelberg 75 Band (1981) Sonderheft, S. 366-378.
[40] vgl. Leander Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister. München (C. H. Beck) 1995, S. 197.

でこびとたるツヴェルクの性格を論じたものである。

日本で発表されたツヴェルク研究としては宇川絵理の「ドイツ語圏のツヴェルク伝承―異人的性格と媒介者としての役割」[41](1996) と「北部ドイツのツヴェルク伝承―〈絹糸に下がった命〉の話型―」[42](1998) が挙げられる。前者はマルヴェーデの機能主義的ツヴェルク解釈をさらに推し進め、人間の日常世界とその外にある「異界」とを媒介する「異人」としてのツヴェルクの機能を論じている。後者は北部ドイツに特化した話型「絹糸に下がった命」を現地の文化的・社会的文脈の下に置いて考察したものである。この話型におけるツヴェルクは洗礼というキリスト教社会の文脈に則った行動を取るが、その裏にはキリスト教以前からの民間信仰が見えることを指摘した。

あるいは大野寿子「グリム兄弟における〈小人〉像―メルヒェン、伝説そして神話をてがかりに」[43](2010) はグリム兄弟の編著作『子供と家庭のメルヒェン』(いわゆる『グリム童話集』) (1812-1857)、『ドイツ伝説集』(1816/1818)、兄ヤーコプの『ドイツ神話学』(1835) に記述された「小人」を分析し、グリム兄弟がツヴェルクやコーボルトといった表象に見出そうとしていた「いにしえのドイツ」の精神性について論じたものである。メルヒェン集に限定した分析としてはサイモン・ギルモア Simon J. Gilmour の「グリム兄弟の『子どもと家庭のメルヒェン』におけるツヴェルク像」(1993)[44]がある。

グリムという特定の人物の「小人」像について論じた大野及びギルモアの論考を除き、先行研究のツヴェルク論は「民間伝承」Volksüberlieferung ないし「民間信仰」Volksglauben におけるツヴェルクを考察対象としている。即ち、「フォルク」Volk がツヴェルクをどう捉えていたかという課題に取り組んだものである。

フォルクというドイツ語の単語はふたつの意味を持つ。ひとつは社会的地位の低い人々を指す「民衆」であり、もうひとつは「言語、文化、歴史によって結びつく人々の総体」つまり「民族」である[45]。前者の意味では宮廷人や知識人といった上流階層に対置される、社

---

41 宇川絵理：ドイツ語圏のツヴェルク伝承―異人的性格と媒介者としての役割［説話・伝承学会『説話・伝承学』1996、53-68 頁］。
42 宇川絵里：北部ドイツのツヴェルク伝承―〈絹糸に下がった命〉の話型―［松村國隆, 金子元臣, 三谷研爾編『中欧-その変奏』鳥影社 1998、206-225 頁］。
43 大野寿子：グリム兄弟における〈小人〉像―メルヒェン、伝説そして神話をてがかりに―［東洋大学文学部日本文学文化学科『文学論藻』第 84 号、2010、53-81 頁］。
44 Simon J. Gilmour: Die Figur des Zwerges in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. In: Fabula, Bd. 34 (1993), S. 9-23.
45 Günther Drosdowski: Duden Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache. 2. Völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Mannheim (Duden) 1989, S. 71f.

会の下層に位置する人的集団を指す名称がフォルクである。一方後者の意味では言語などの共通項によってたとえば「ドイツ民族」などの人的集団を諸外国の人間と対置させる概念がフォルクである。独文学者の田口武史によると、フォルクという概念はそれまで民衆即ち下層民の意味において軽蔑的評価を含んでいたが、18 世紀末の民衆啓蒙運動の中で価値を一転させ、ロマン主義に至って民族の意味の比重が高まったこともありその精神性を肯定的に評価されることとなったという[46]。民間伝承とは「フォルクの伝承」という意味になるが、民間伝承を論じる際のフォルクという言葉には文脈によってここに挙げたふたつの語義の何れか、もしくは両義が含まれている。

民間伝承におけるツヴェルクを解釈するとは、エリート層ではない無教養な人々がツヴェルクに抱いていたイメージを読み解くことであり、同時に「ドイツ民族」が抱くツヴェルク像を読み解くことを指していた。殊に「民族」の意味におけるフォルク概念は排他的ナショナリズムと結びつく問題もあり、戦後の民間伝承研究では厳しい批判を浴びた[47]。「民衆」の語義においてもフォルク概念そのものやその利用、伝承研究の方法論を議論する場合には問題視されてきた[48]。他方、上に挙げた主だったツヴェルク研究を見る限り、実際に民間伝承を分析する際にはほとんど省みられていないのではないかと考えられる。何れの論考においてもツヴェルクを語る主体がフォルクであることが暗黙の前提とされており、この点について戦前の研究と戦後の研究との間に差は見られない。

しかしこれらの研究が分析対象としたテクストは必ずしもフォルクの中に伝えられる物語をただ蒐集・記録したものではない。何故ならば伝承の主体とされるフォルクとは上述のように識字能力の低い階層であり、これに対して上記の研究に使用された資料は文字資料であるためである。そこには物語を語り聞かせた人間とそれを書き取った人間の二者が介在している。「民話は読み書きのできる記録者によってつねに媒介されていたのであり、彼らは文体やテーマを変更しながら伝達していた」のであり、「民話の視点はフランスあるいはドイツの〈平均的〉農民の視点とつねに同一であると決め付けるのは危険」[49]なのである。ところが、ツヴェルクに関する従来の研究はツヴェルクを語る側にのみ焦点を当てており、

---

46 田口武史：R. Z. ベッカーの民衆啓蒙運動―近代的フォルク像の源流―（鳥影社）2014。
47 英語の「フォーク」folk と日本民俗学の用語「常民」にも同様の問題はあるが、ドイツ語のフォルクに比べ民衆の意味における問題の方が大きく取り沙汰されている。ダンデス他（荒木編訳）1994、1-11 頁。
48 戦後民俗学のフォルク概念論争については河野 2005、17-201 頁を参照。
49 ジャック・ザイプス（鈴木晶訳）：グリム兄弟　魔法の森から現代の世界へ（筑摩書房）1991、74 頁。

これを記録した側の作用についてはこれまで着目されてこなかった。

テクストが語られた物語をただ書き取ったものであれば、これを分析することは語り手と想定されるフォルクの思考について論じることになるだろう。ところが、伝承の蒐集者は機械的な保存者ではない。近代ドイツ語圏における本格的な伝承の蒐集・研究の礎を築いたとされるグリム兄弟もまた、刊行に際して物語のテクストに手を入れていたことが近年明らかになっている[50]。『ドイツ伝説集』に収録された伝説は「そのわずか一部が生きた民間伝承から汲み取られたものであり、多くはむしろゲルマンの英雄詩、中世の英雄叙事詩、後期中世の小説、聖人伝、様々な時代の歴史年代記と関連している」[51]のである。グリムは「生きた伝承」、つまり生身の人間から口頭で採集した伝承と、小説や年代記などの書承伝承をどちらも『ドイツ伝説集』に収録し、複数のテクストを組み合わせて 1 話にまとめるという作業をも行っていた。こうした意味において「純粋な」フォルクの伝承とは呼べないのである。グリムの後に続く蒐集者も同様である。たとえば低地ドイツ語方言で語られた物語を共通語に直すというプロセスひとつ取っても、元の語りから乖離することは避けられない。

ただし、本研究は蒐集・刊行者による伝承の「歪曲」を批判しようとするものではない。「そもそも伝承文学としての民衆文学は伝承者の語り口によって変化が生じるのが常であり、絶対的オリジナルは存在しえない」[52]ためである。田口は伝承文学が「フォルクによる」／「フォルクの」[53]文学として狭義の「文学」（リテラトゥーア Literatur）との対比によって定義されることを述べている。田口によると狭義の「文学」とは特定の作者とその権威に結びつき不可変の「正典」として扱われるテクストのことを指す。これに対して民衆文学に関しては、創作者に基づいて定義する立場と受容者に基づいて定義する立場がある。創作者に基づいて定義すればフォルクが創作した文学が民衆文学であり、受容者に基づいて定義すればフォルクによって受容されたものが民衆文学となるという[54]。より正確には、フォルクが創作者であるか受容者であるか、というよりもむしろ創作者としてのフォルクと受容者としてのフォルクとの相互作用によって成立するものが民衆文学であると定義し得るだ

---

[50] ザイプス（鈴木訳）1991、21-28 頁。
[51] Röhrich 1958, S. 280. ここではグリムが依拠した典拠について述べているが、同時に物語の内容が英雄叙事詩などと関連していることをも指している。
[52] 田口 2014、187 頁。
[53] ヘルダーはフォルクを教化するという目的意識において「フォルクのための」と定義する立場に立っていた。川原美江：〈フォルク〉のいない文学―ヘルダーからグリム兄弟にいたる民衆文学の構築―［日本独文学会『ドイツ文学』第 148 号、2013、140-157 頁］。
[54] 田口 2014、183-191 頁。

ろう。語り手としてのフォルクと聞き手としてのフォルクは互換的なものであり、伝承文学とはその相互作用の中で成り立つものである。

ここで留意しなければならないのは、研究者が伝承文学を定義する文脈でのフォルクとは必ずしも現実の人間集団を指さなかった点である。殊にフォルクによって生み出された文学として伝承文学を考える立場の研究者は、「特定の時代精神に浴していない非個人的・超時代的 Volk の存在を想定」[55]していたという。テクストの「歪曲」を問題視する批判は詰まる所、「正しいテクスト」が存在するという前提に立っている[56]。しかし、伝承文学の創作者かつ受容者たるフォルクが実際には特定の社会に生きる人間である以上、民衆文学は時代や地域といった背景の影響を受けて常に変容するものである。こうした民衆文学の可変的な性質に鑑みるに、正しいテクストと歪曲されたテクストがあるとする見解は適切でなく、個々の文脈に即したテクストがあると見る方が妥当と思われる。超時代的な概念上のフォルクではなく、特定の文脈における特定の人的集団を担い手として見定め、個々の文脈に即したテクストとして伝承文学を読み解くべきではないだろうか。

即ち、先行研究における問題点とは、こうした民間伝承の担い手の問題を放置し、暗黙の内に概念上の存在であるフォルクのみを担い手として伝承のツヴェルクについて論じてきたことにある。この問題点が資料を扱う手法にも表れている。マルヴェーデらの論考は分析対象とする資料を 19 世紀から 20 世紀にかけて出版された伝説集から抜き出している。この資料から読み解けるツヴェルク像とは、19 世紀から 20 世紀にかけてのドイツ語圏という特定の文脈を反映したツヴェルク像である。

19 世紀から 20 世紀のドイツ語圏におけるツヴェルク像を読み解こうとすれば、伝承の創作者／受容者としてのフォルクに加え、伝承に携わるもうひとつの立場が登場することに注視せざるを得ない。もうひとつの立場とは伝承の蒐集・記録者としての知識人である。従来のツヴェルク研究では知識人が編纂した伝説集を資料として用いつつも、フォルクにとってのツヴェルクのみに焦点をあてて論じてきた。しかし編纂された資料から見つかる

---

[55] 田口 2014、188 頁。田口が指摘するように、フォルクを伝承の創作者と定義する立場は必ずしも「創作」の具体的過程について言及しない。たとえばヤーコプ・グリムは植物のように伝承が自然発生すると捉えていた。あるいは同時代のドイツ語辞書を編纂したアーデルングはある出来事の報告が人から人へと伝わる内に物語としての形式を徐々に得ていったものが伝説であるとしており、これらは特定の人物を「作者」としない定義である。vgl. Johann Christian Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen. Hildesheim (G. Olms) 3 Band (1970) S. 1245.

[56] 田口 2014、187-188 頁。

ツヴェルクの物語とは純然たるフォルクの思想を反映したものとしてよりも、むしろフォルクのツヴェルク像と蒐集・記録者のツヴェルク像との組み合わせとして読むべきではないだろうか。本研究が論じようとしているのは後者の、蒐集・記録者たる知識人の視点から見たツヴェルク像である。これは先行研究に欠けていた視点である。

既に述べたように、ドイツ語圏では19世紀初頭よりグリム兄弟をはじめとする蒐集者によって伝承の蒐集・刊行が盛んに行われるようになった。18世紀以前にも民間伝承を集めた刊行物は存在したが、主に娯楽読み物として出版されたものである。そのため、聞き取ったままに伝承を記録することよりも編著者の裁量によって読み応えのある文章に加工することが当然とされていた。これに対し、グリム以降の民間伝承蒐集には学術研究を目的として掲げるものが出てくる。他愛ないお話とされてきた「伝説」Sageは文化的価値を認められ、大学や学術機関の研究者が論じるに値する対象と見なされるようになった。その結果、「伝説の内実は細部に至るまで損なわれてはならず、事柄や状況は偽りなく集められねばならない」と表明したグリム兄弟の姿勢が受け入れられ定着する。実際には上述の通りテクストの加工が行われていたのだが、伝説集編者の立場としては加工ではなく修正ないし調整である。汚損した発掘品の修繕のように考えられていた。少なくとも編者の見解としては、蒐集した物語は無加工の状態で伝説集に収録されたのである。

無論、これは編者が伝説集において無色透明な存在であることを意味しない。編者の意思はテクストそのものの加工ではなく編纂の技法を通して表れている。この観点はドイツ語圏の伝承文学研究においてはほとんど見受けられないが、日本の説話文学研究においては積極的に論じられている。たとえば国文学者の西尾光一は『今昔物語集』などを指して「盛んに集めること、もしくは並べることによって、単独の説話では感じ取れないような、いわば集団としての文学的な迫力を生む結果になっているものがある」[57]と述べ、「そういう説話集においては、編者は説話を集め並べることによって、何かを表現し、何かを読者に語りかけるという、いわば一人の〈作家〉としての働きを果たしているのである」[58]と編者の作用を評価した。こうした観点から編者のもたらした「表現」について論じるのが配列研究である。テクストの組み合わせと配列によって編者は個々のテクストのみでは表現しきれないメッセージをも込めることができる。

---

[57] 西尾光一：説話文学小考（教育出版）1985、61頁。なお、国文学における「説話」はドイツ文学における広義の「伝説」に該当するが、仏教説話を連想させ、日本独自の文化的文脈を背負った用語であるため本論文では用いない。
[58] 西尾1985、62頁。

上に挙げたように、ツヴェルクに関する先行研究は一般に民俗学的手法をとってきたため、ツヴェルクの登場するテクストを複数の伝説集から抽出して分析対象としていた。この場合、元となった伝説集は資料集としてのみ扱われることとなる。しかし文学的見地からすれば伝説集という刊行物は単なる資料集に留まるものではない。資料を公開する目的ならば雑誌という媒体もまた各地で発行されていた。敢えてひとつの本にまとめるという行為には資料提供以上に、編者の表現行為としての意味があったように思われる。伝説集はいわば編者の作品である。この作品の配列を分析することによって編者が、ひいては 19 世紀知識人がツヴェルク伝説に託した意味を知ることが可能となる。

以上をまとめて言うなれば、伝承文学の中のツヴェルクと神話学派との関係は次のようになる。伝承文学のツヴェルクは「民間伝承」つまり「フォルクの伝承」ではあるが、先行研究においてはそもそもフォルク概念の定義が曖昧である上に、19 世紀においては知識人の積極的参与によって伝承文学がフォルクだけの所有物ではなくなっていた。そうした状況において特に影響力の大きかった学者の一派がドイツ神話学派なのである。

第 4 節　本研究の資料と方法について

こうした背景を踏まえて、本研究の対象とする資料と分析手法について述べる。ドイツ神話学派の研究者によって 19 世紀半ばまでに刊行された伝説集としてはヨーハン・ヴィルヘルム・ヴォルフ『ニーダーランドの伝説』(1843)『ドイツのメルヒェンと伝説』(1845)『ヘッセンのメルヒェン、伝説、歌謡』(1851)、カール・ミュレンホッフ『シュレースヴィヒ、ホルシュタイン、ラウエンブルク諸公領の伝説、メルヒェン、歌謡』(1845)、エミール・ゾンマー『ザクセンとテューリンゲンにおける伝説、メルヒェン、習俗』(1846)、フリードリヒ・パンツァー『バイエルンの伝説と習俗：ドイツ神話学への寄与』(1848/55)、アダルバート・クーン『マルクの伝説とメルヒェン』(1843)、クーンとシュヴァルツの共編『北ドイツの伝説、メルヒェン、習俗』(1848)、フランツ・クサーファー・フォン・シェーンヴェルト Franz Xaver von Schönwerth (1809-1886)『オーバープファルツより：風習と伝説』(1857-1859)（全 4 巻）などがある。

本研究ではこの内、特に学派の初期の伝説集 5 冊を分析対象とした。これは神話学派の伝承解釈がグリムの解釈を基にしているためであり、グリムの直接の門下生にあたる学派初期世代と師グリムとの比較によって解釈の系譜を描くことができると考えるためである。以下に各伝説集の概要について簡単にまとめた表を示す。

	刊行年	書名	編者	配列基準
①	1843	マルクの伝説とメルヒェン：習俗と迷信を補遺として	クーン	ジャンル＋地域
②	1843	ニーダーランドの伝説（全2巻）	ヴォルフ	1巻：地域＋年代記、2巻：内容
③	1845	シュレースヴィヒ、ホルシュタイン、ラウエンブルク諸侯領の伝説、メルヒェン、歌謡（全4分冊）	ミュレンホッフ	ジャンル＋内容
④	1846	ザクセンとテューリンゲンの伝説、メルヒェン、習俗	ゾンマー	ジャンル＋内容
⑤	1848/55	バイエルンの伝説と習俗：ドイツ神話学への寄与（全2巻）	パンツァー	内容＋地域

表１　分析対象とする伝説集の概要

第３節で述べたように伝説集をひとつの作品としてその編者の思想に着目して読む場合、重要となるのは収録内容に加え配列である。一般に伝説集の配列には特段の法則を設けない雑纂形式の他に、語られた出来事を年代順に並べる年代記形式[59]、地名に沿って並べる地域基準配列形式[60]、そして内容基準配列形式がある。上の表に挙げた伝説集には配列と分類の基準として伝説の内容、地域と年代、そしてジャンルが見受けられ、配列はこれらの基準の複合型となっている。そこで本論文では、それぞれの分類基準について順に論じていく。

まず第 1 章ではグリム兄弟の『ドイツ伝説集』におけるツヴェルク伝説の配列について述べる。ドイツ神話学派の研究はグリム兄弟の研究に依拠するところが大きく、学派の理論はグリム兄弟、特に兄ヤーコプの理論を基盤としている。ヤーコプ・グリムは『ドイツ神話学』(1835) の中でツヴェルクとツヴェルクに類似した存在について詳細に論じている。書名から明らかなように同書は「ドイツ」、ヤーコプの用法においては「ゲルマン」の神話を論じたものである。加えてグリム兄弟の『ドイツ伝説集』が内容基準配列であることから、

[59] 年代記形式は特に歴史伝説に重点を置いた伝説集に見られる。代表的なものとしてはルートヴィヒ・ベヒシュタインの『テューリンゲン国の伝説集成と伝説圏』全 3 巻がこの形式をとっており、当地の領主の家系にまつわる伝説を開祖から順に語る。Ludwig Bechstein: Der Sagenschatz und die Sagenkreise des Thüringerlandes. 3 Bde. Hildburghausen (Kesselring) 1835-38.

[60] 地域基準配列形式はグリム兄弟の弟であるフェルディナント・グリム Ferdinand Philipp Grimm (1788-1845)『ドイツの民間伝説』のように「旅人の伴」を謳う伝説集において、各地の名刹に味わいを与える効果を発揮している。Philipp von Steinau (=Ferdinand Philipp Grimm): Volkssagen der Deutschen. Zeitz (Schieferdecker) 1838.

この配列におけるツヴェルクと類似の登場人物との分類を分析し、グリム兄弟がそれぞれの登場人物に読み取ったものとは古代ゲルマン（≒「ドイツ」）の神話の名残であったことを明らかにする。

続いて第 2 章から第 4 章でドイツ神話学派の伝説集におけるツヴェルク伝説の配列と分類について論じる。第 2 章では、テクストをジャンルによって分けた伝説集（クーン、ミュレンホッフ、ゾンマー）から、ツヴェルクの物語が「メルヒェン」ではなく「伝説」として分類されている理由を明らかにする。伝説とは神話学派が「史実ではないとしてもフォルクが実話と信じている物語」と定義したジャンルである。「実話と信じられている」ことがツヴェルクの物語を扱う上で神話学派の伝説集における重点であったことを示す。神話学派のジャンル定義においてはかつて存在した神話が崩れて伝説になったとされ、ツヴェルク伝説は伝説の中でもより古いカテゴリーであると期待された。このジャンル定義により、ツヴェルク伝説の実際の信憑性は不明だが、理念上は真摯に信じられていることになった。編者はツヴェルクの物語を伝説というジャンルに区分することで、「フォルクが信仰している神話世界」という理念を創出したと考えられる。これはグリムが究明しようとした古代の神話が現代になお生命力を保っていることを示そうとしたジャンル分類である。

続いて第 3 章では、地域に基づく配列の伝説集（クーン、パンツァー）から、個々の地域におけるツヴェルク伝説が「ドイツ」[61]内の他の地域におけるツヴェルク的な存在との共通性を強調し差異を捨象する形で記載されていることを明らかにする。グリムと神話学派は地域間比較を提唱したが、これは「ドイツ」とそれ以外との比較を意味し、「ドイツ」内部では差異よりも共通性が重視された。この論法により、伝説の背後にある「神話」とはかつて「ドイツ民族」が共有していたひとつの神話と想定されることになったと考えられる。

最後に第 4 章では内容基準配列の伝説集（ヴォルフ、ミュレンホッフ、ゾンマー、パンツァー）からツヴェルクと類似の存在との分類について分析し、これらの登場人物に自然神話の世界観が仮託されていることを明らかにする。ツヴェルク伝説の背景にこの世界観を想定することで、神話学派における「神話」概念の指す意味内容はグリムの「ゲルマン神話」から「自然神話」へと拡大した。ゲルマン神話を自然神話という大きなカテゴリーの一部と捉えることで、ツヴェルク伝説の持つ意味も拡大している。

---

[61] ここでの「ドイツ」とは国家としてのドイツではなく、さらにはドイツ語圏に限るものではない。本論文第 1 章で述べるようにヤーコプ・グリムは「ドイツ」を「ゲルマン文化圏」という意味に用いており、これはドイツ語圏のみならず北欧をも含めた広い領域を指す。

以上の分析を通して、神話学派の伝説集の中でツヴェルク伝説の背後に解釈された神話世界とは（1）現在も信じられていて（2）「ドイツ」全土に共有されている（3）自然信仰の世界であったことを明らかにしたい。神話学派の解釈の中で「ドイツ」の神話という要素と自然神話という要素は互いに結びついて神話世界を構築し、その世界は「信じられている」という要素によって強固なものとされた。これらの要素は何れも、神話学派がグリムの研究に基づきつつ、内容・地域・時代のそれぞれの機軸においてグリムの解釈を拡大解釈し膨張させることによって成り立ったものである。神話学派の活動理念は古い神話の復元であったが、実際に行ったことは 19 世紀ドイツ語圏における知識人の理想とする神話世界をツヴェルク伝説に組み込むことであり、彼ら自身の精神の支柱となるような、新たな「神話」の創出であったのではないだろうか。

19 世紀は研究者が伝承に携わるようになった点で転機と呼べる時代である。研究者自身は消えゆく民間伝承をすくい上げようとし過去の「神話」の復元を目標として掲げていたが、20 世紀には「民間信仰における巨人はとうの昔に死んでいる。後にはツヴェルクがまずこれに続いた」[62]と言われるようになったことからも明白なように、その救出の試みは失敗に終わっている。20 世紀までには神話学派の理想とした「かつて信じられていて、今もなおフォルクには信じられているツヴェルク伝説」は死んでいるのである。その後、過去への視線を特徴とする 19 世紀的民間伝承研究は否定され、現在を生きる人間社会へと視座を移した民俗学が登場する。そこでは研究者が伝承の担い手となる集団に自覚的に関与して継承と再創造に携わる上での問題点が取り沙汰されるようになっている[63]。

しかし、そうした研究者の立場の転換が起きたのは 19 世紀ヨーロッパである。この時代に「本来の」民間伝承は死んだとも言われるが、死んだのではなく形を変えて再生産されたと考えることができる。本研究ではツヴェルク伝説の解釈と分類がいかに研究者の理想像を反映したものであったかを示すことで、伝承文学の転換の時代における新たな「作者」としての研究者の活動を明らかにしたい。これは伝承文学というカテゴリーにふたつの点で従来と異なる視座をもたらすものである。ひとつは、伝承の語り手としてのフォルクと聞き手としてのフォルクに加えて記録・蒐集・分類者としての研究者という第 3 の担い手の存在を提示する点である。伝承が 3 者の相互影響の下に変動する図式を描くことで、伝承が

---

[62] Lutz Röhrich: Die deutsche Volkssage. Ein methodischer Abriß. 1958. In: Vergleichende Sagenforschung. Hrsg. von Leander Petzoldt. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1969, Sonderheft, S. 217-286. Hier S. 218.
[63] 河野眞：フォークロリズムから見た今日の民俗文化（創土社）2012。

伝わり変化するプロセスの解明に寄与することが期待される。もうひとつは、この第 3 の立場が 19 世紀ドイツ語圏という特殊な状況下において登場したものであることを指摘することにより、「19 世紀ドイツ語圏の民間伝承」の存在の様態を明らかにし得る点である。19 世紀の伝承研究は過去に存在したと想定される伝承の究明に注力しており、19 世紀に現存する伝承は過去を明らかにするための材料と見なされていた。一方、20 世紀以降の伝承研究は現在に存在する伝承の意味の究明や保存に注力してきた。19 世紀という特定の状況下における伝承には特定の存在の様態があったと考えられるが、これは明らかにされていない。伝承の伝わり方・残り方には時代や地域に左右される個別の法則がある。19 世紀ドイツ語圏における法則を見出すことにより変遷史の欠落を埋めることで、常に流動するものとしての伝承の歴史を描くことが可能になるであろう。

第１章　グリム兄弟のツヴェルク像

序節

ドイツ語圏の本格的な民間伝承研究は 19 世紀のグリム兄弟から始まったとされる。ドイツ神話学派の伝承の取り扱い方はグリムの手法や理論を基盤としたものであり、学派のツヴェルク像を考察するとは師グリムから引き継がれた点と相違点について論じることに他ならない。そこで本章では、グリム兄弟の編著作『ドイツ伝説集』及び『ドイツ神話学』におけるツヴェルク像について論じる。

まず、グリムの『ドイツ伝説集』にはドイツ語圏における他の伝説集に比べて複雑な配列が指摘されている。序章で述べたように、ひとつの文学作品として伝説集を見ると配列は編者の意図を表現する手法であり重要な観点となる。第 1 節ではこの配列という観点から『ドイツ伝説集』におけるツヴェルク伝説の位置づけを見る。『ドイツ伝説集』ではツヴェルク伝説とツヴェルクに類似した登場人物の伝説がその行動と性質、そして活動の場に応じてグループ分けされていることが確認できた。編者グリムが行った分類と配列について分析することにより、グリムのツヴェルク像において重要と思われる要素を明らかにする。

グリムの場合、上のようなグループ分けには民間伝承研究に携わる学者としての見解が反映されている。そこで次に第 2 節では、兄ヤーコプ・グリムの『ドイツ神話学』からツヴェルクに関する論説を読み、『ドイツ伝説集』におけるツヴェルク伝説の配列が意味するところについてグリムの神話学という観点から考察する。ヤーコプはツヴェルクを論じるにあたり北欧の伝承との共通性を重視している。そのためツヴェルクの活動の場となる「山」が着目され、「山」以外の領域で登場する他の精霊と一線を画す形で論じられている。

グリムの神話学は学問的厳密性を持ち民間伝承研究の発展に大きな貢献を果たしたが、同時代においてそうした学術的な伝承の取り扱いは必ずしも受け入れられた姿勢ではなかった。第 3 節では『ドイツ伝説集』収録のヒンツェルマン伝説を例にとり、同時代の詩人や伝承蒐集者と比べてグリムが特異であった点について述べる。

グリムのツヴェルク像について論じるにあたり、ドイツ語におけるツヴェルクと「こびと」との定義と範疇を確認しておく必要がある。ドイツ語のツヴェルクが「体が小さく人間に似た登場人物」即ち「こびと」を指すことは既に述べた通りであるが、「こびと」には「地下の人」Unterirdisch や「ヴィヒテ」Wichte ないし「ヴィヒテルマン」Wichtelmann といった多彩な異称がある。また「男／人」を意味する Mann に縮小詞(-chen, -lein, -ken)をつ

けた表現「小さな人」Männchen/Männlein/Männeken（女性形 Weiblein/Weibchen）なども婉曲的に「こびと」を指すことがある。

名称の多様さに加え、ツヴェルクにはこれと類似した存在との区分と混淆の問題がある。序章の冒頭に挙げた『メルヒェン百科事典』の定義には、「低級神話における、体が小さく人間に似た登場人物である。体格、性質、生き方の点で、部分的にはエルフェ、フェアリー、コーボルト、あるいはシュラートといった登場人物との区分が難しい」[64]と記述されている。ここに挙げられた「コーボルト」Kobold や「シュラート」Schrat などのように、伝承の中にはしばしばツヴェルク同様に「体が小さく人間に似た」登場人物がいる。この類似した登場人物の範疇には「家の精」Hausgeist、及び「水の精」Wassergeist が含まれる。中でも殊にコーボルトとツヴェルクの区別は困難である。グリムにおける「こびと」とはどこまでの範疇を含むか。ひいては、本研究が分析対象とすべきはどこまでの範疇か。この問題について、グリム兄弟における「小人」像を包括的に分析した大野の論文は「体格の小さな超自然的存在」[65]を「小人」と定義しコーボルトをも「小人」として数え上げている。「こびと」を広義に定義する場合、ツヴェルク的な「こびと」とコーボルト的な「こびと」という風に複数の種類の「こびと」があると見るのが妥当であると言える。

こうした近似の存在とツヴェルクを分類する定義は論者によって千差万別であり、学史の観点から見た場合それ自体論じるべき課題となる。そのためここではレアンダー・ペッツォルト『デーモンと精霊の小事典』に従って暫定的に定義を提示するに留めたい。ペッツォルトの事典に説明されている要素は、20 世紀以降の研究の進展を加味したものではあるが、その基盤には種々の超自然的存在に関するグリムの議論が据えられている。同事典にはツヴェルク、水の精、コーボルトがそれぞれ次のように定義されている。

ツヴェルク[66]

体が小さく山か地下に住むデーモンの総称である。その王国は人間と同じように構成されている。鍛冶、靴作り、パン焼きと言った手仕事を営む。家のコーボルトとは逆に集団的存在であり、家族と共に住み王を戴く。

---

[64] Steinbauer 1999 (Ranke) S. 1437-1445, Hier S. 1438.
[65] 大野 2010、54 頁。
[66] Leander Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister. München (C. H. Beck) 1995, 2 durchges. Auflage. S. 196.

コーボルト[67]

様々な形をとるが、往々にして見えない姿で人間と共住する家の精である。物あるいは動物として現れることもあるが、多くはヒトの形をしており 3 - 4 歳程度の子どもの大きさである。（中略）コーボルトの本来の機能はその語源が「家の守護」ということから分かるように家族の幸福に気を配ることである。（中略）しかしながら本質とは対照的に、人間や家畜を困らせることがあり、物を壊し悪戯をする。

水の精（「ニクセ／ニクス」Nixe, Nix、「水の人」Wassermann, Wasserfrau）[68]

民間信仰において湖、沼、池、川、泉に住む自然のデーモンである。その伝説の分布は均一ではなく、名称も個々の風土に応じて様々である。（中略）水の人は家族を持ち、水の下に人間と同じような住居をしつらえている。その娘は人間のところに買い物に訪れ、楽しい催しに参加する。服の裾が濡れているのですぐそれと分かる。

シュラート／シュラット[69]

本来はツヴェルクのように穴蔵に暮らす森の精である。時代の経過と共に「森のシュラット」からコーボルト的な乗っかりお化けに変わった。

いずれも多様な性質を持つ登場人物であり定義は難しいが、事典の解説を見る限り明白な違いとして居住形態が挙げられる。ツヴェルクは「山か地下」に住み、コーボルトは「人間と共住」しており、水の精は「水の下」に住み、シュラートは「穴蔵に暮らす」点がこれらを区別するひとつの目安になる。

これらに加えて「エルベ」Elbe という概念についても述べておく必要があろう。エルベは語源としては「アルプ」Alp, Alb の複数形から発生したとされる[70]。ゲルマン系言語にはおしなべて「エルベ」に類似する単語が存在し、たとえばドイツ語では末尾が濁音ないし半濁音になり、英語では「エルフ」elf となって濁らない。このエルベという言葉には様々な用法が見られる。ひとつには英語の「フェアリー」fairy の訳語である。グリム兄弟がトー

---

[67] Petzoldt a. a. O. S. 110f.
[68] Petzoldt a. a. O. S. 196.
[69] Petzoldt a. a. O. S. 153. 「乗っかりお化け」Druckgeist は通行人の背に飛び乗って脅かす怪異で日本の子泣き爺に近い。
[70] Manfred Lurker: Lexikon der Götter und Dämonen. Stuttgart (Alfred Kröner) 1989. S.19.

マス・クロフトン・クローカー Thomas Crofton Croker (1798-1854) 編『南アイルランドのフェアリー伝説と伝承』*Fairy legends and traditions of the south of Ireland* をドイツ語訳した際に『アイルランドのエルフェのメルヒェン』*Irische Elfenmärchen* と題している[71]。あるいは四大精霊のひとつを指す場合がある。四大精霊とは自然界を構成する 4 つのエレメント、土・火・水・気をそれぞれに象徴する精霊であり、詩人ハインリヒ・ハイネ Heinrich Heine (1797-1856) はその著書『エレメントの精霊達』*Elementargeister* (1834) において、土の精霊をツヴェルク、これに対して気の精霊を指してエルフェと称した[72]。

しかし、グリムのツヴェルク論において最も重要と思われるのは、エルベがゲルマン神話の登場人物「アルファル」âlfar とされる点である。ヤーコプの神話学ではツヴェルクがアルファルから分化したと論じられており、エルベとツヴェルクには密接な関係が想定されている[73]。両者の関係については第 2 節で詳述する。

以上の様にツヴェルクと「体が小さく人間に似た登場人物」には定義上の問題があるため本論文では敢えて「こびと」と訳出せず原語をカタカナ表記する。また、これは日本語の「こびと」という表現が留保を必要とするためでもある。明治期以前の日本語の物語、たとえば御伽草子の類にドイツ語のツヴェルクに相当する登場人物はなかった[74]。故に明治時代にグリム兄弟の『子どもと家庭のメルヒェン』*Kinder- und Hausmärchen* (『グリム童話集』) を導入するにあたってツヴェルクには「鬼」や「一寸法師」などの訳語が模索され、概念の統廃合を経て「こびと」に落ち着いたという経緯がある[75]。さらに現在ではウォルト・ディ

---

71 ヤーコプ・グリム、ヴィルヘルム・グリム（高木昌史、高木万里子編訳）：グリム兄弟メルヘン論集（法政大学出版局）2008、190 - 194 頁。ただし、英語の「フェアリーテイル」はドイツ語の「メルヒェン」、日本語の「昔話」とほぼ同義として用いられる言葉であり、必ずしもフェアリーに関する物語ではない。

72 Heinrich Heine (mit einer Biographie von G. Karpeles): Heinrich Heines sämtliche Werke in zwölf Bänden. Leipzig (Gustav Fock) 1853-1854. 8 Band S. 16ff.

73 vgl. Eduard Hoffmann-Krayer, Hanns Bächtold-Stäubli: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin (de Gruyter) 1927-1942. 9 Band S. 1008-1120 (Zwerg), 2 Band S. 758-761 (Elben).

74 御伽草子の中で「小人」と表記されたのは「小人島」に住む小柄な人間達のことであり、この「小人」は徒党を組んで鶴と戦う。これはプリニウスの『博物誌』やイシドールスの『語源論』に登場する「ピュグメー」Pygmäe にまつわるモティーフである。リューツェンズが述べたようにドイツ語圏のツヴェルク伝承にはこのモティーフが見受けられず、ツヴェルクとピュグメーとを同定することはできない。ピュグメーの物語は中国の博物図鑑『三才図絵』などを通して日本にもたらされ、御伽草子の「小人」の原型となったとされる。Lütjens 1911, S. 22-26. 鈴木広光：〈小人島〉考・続貂［奈良女子大学『叙説』第 33 号、2006、149-168 頁］。

75 ただし『グリム童話』の初期の邦訳は英訳版からの重訳であるため、正確にはツヴェルクでなく英語の dwarf の訳語であったと考えられる。池田美桜：明治期における〈こびと〉の意味するところのもの～グリム童話の翻訳を中心に～［『白百合女子大学児童文化研究センター論文

ズニーのアニメーション映画『白雪姫』*Snow White and the Seven Dwarfs*（1937）をはじめ様々な作品の「こびと」が普及しており、日本語の「こびと」については本研究が対象とする 19 世紀ドイツ語圏のツヴェルクとは異なる範疇として考える必要がある。

第 1 節　『ドイツ伝説集』におけるツヴェルク伝説とコーボルト伝説

本節では学術的伝承蒐集の先駆けと見なされるグリム兄弟の『ドイツ伝説集』[76]について述べる。『ドイツ伝説集』は 2 巻編成となっており、「より歴史に結びつく伝説とより土地に結びつく伝説とを分け、前者を第 2 巻に置いた」[77]という。ツヴェルク及びコーボルトの伝説が収められているのは第 1 巻である。同じくグリム兄弟の編纂による『子供と家庭のメルヒェン』は 7 版に及ぶ改訂が行われたのに対し『ドイツ伝説集』は兄弟の存命中には第 2 版までの改版に留まっており、テクストそのものには手が加えられていない。替わりに、伝説の配列によって編者の見解が表現されている。

グリム兄弟の『ドイツ伝説集』は内容基準配列である。『ドイツ伝説集』の配列を分析した植朗子によると、それぞれの伝説は細かなモティーフに基づいてグループ分けされている。さらにそのグループは断絶された区切りではなく前後のグループとの連関を持ち、共通するモティーフが双方のグループに配置されることで一方から他方へと連想がつながるようになっている。つなぎ目には両方のグループに属する伝説が置かれ、あるいはゆるやかに移行する。この工夫された配列手法により、編者が伝説の中に認めた類似性や相互関係を表現することができる。植はこの手法を「連想型配列形式」と呼び、『ドイツ伝説集』の配列はグループ型配列形式と連想型配列形式の混合型であるとした[78]。

『ドイツ伝説集』においてツヴェルクに関係する伝説は 4 つのグループに分けられている。①DS29 - 48、②DS70 - 78、③DS147 - 156、④DS301 - 303 である。この内①③④がツヴェルク、②はコーボルトのグループに属する。これらの伝説をグループ化し、それでいて 1 箇所にまとめなかったという事実は、グリム兄弟が何らかの意図を持って配列を行っ

集』第 IV 号、2000、1-15 頁]。野口芳子：グリム童話のメタファー固定観念を覆す解釈（勁草書房）2016、141-163 頁。

[76] グリム『ドイツ伝説集』からの引用は頁数ではなく伝説に付された番号を DS の後に記すこととする。なおグリム兄弟の没後に刊行された第 3 版以降は DS70 の追加によって番号がずれているが、本論文において使用した番号は全て初版に従った。

[77] Brüder Grimm 1994, S. 17f.

[78] 植朗子：『ドイツ伝説集』のコスモロジー―配列・エレメント・モチーフ―（鳥影社）2013、16-46 頁。

たことを示唆している。植の表を参考にまとめると第 1 巻の構成は次に示す通りである[79]。

1.‐3. 鉱山

4.‐15. 人型の霊的存在

16.‐20. 巨人

21.‐28. 王と英雄

29.‐48.①ツヴェルク

49.‐69. 水の精

70.‐78. ②コーボルト、家の精

79.‐83. 人型の霊的存在

84.‐86. 呪的な宝

87.‐90. 取り替え子

91.‐92. 土地と女性

93.‐99. 死と死者

100.‐113. 土地の縁起

114.‐122. 女性

123.‐124. 鳩

125.‐133. 罪人

134.‐142. 巨人と乙女、土地の縁起

143.‐146. 予兆と予言

147.‐156. ③ツヴェルク

157.‐162. 宝

163.‐169. 災害

170.‐176. 土地の縁起

175.‐179. 幽霊と死者

178.‐182. キリスト教

182.‐210. 悪魔

211.‐212. 宝

[79] 植 2013、31-37 頁の表を参照し筆者が簡略化した。

213. - 223. 人狼、竜、動物

224. - 235. 死霊と呪い

233. - 243. パン、飢餓、子供の死

244. - 256. 魔術と魔術師、魔女

257. - 282. 死者、死の告知

283. - 288. 火と境界

289. - 290. 教会

291. - 298. 予兆

295. - 296. 王と英雄

299. - 300. 植物と動物

301. - 303. ④ツヴェルク

304. - 307. 水妖

308. - 313. 荒狩人

314. - 317. 女性

318. - 326. 巨人

327. - 331. 死者

332. - 333. 宝

334. - 335. 罪人

336. - 339. 悪魔

340. - 341. 死者

342. - 344. 予兆

345. - 350. キリスト教

352. - 363. 死と生

以下、4 つの伝説グループについて順に述べる。まず①ツヴェルク伝説群は、主として山に住むツヴェルクに関する伝説群である。これは DS1-3 の鉱山伝説から続く山と土に関する伝説の大きな流れの中に置かれている。直前には王と英雄に関する伝説群（DS21-28）が置かれ、その中の DS23「キュフホイザー山のフリードリヒ赤髭帝」及び DS27「ウンターベルク」にも「小さな人」kleine Männchen/Männlein が登場する。これは、前の群の中に次の群と共通するモティーフを置くことによって次の群を予感させる連想型配列の手法で

あり、王・英雄の伝説群とツヴェルクの伝説群が関連性を持つことを示している。

DS23 キュフホイザー山のフリードリヒ赤髭帝[80]

この皇帝には色々の伝説が飛び交っている。皇帝はまだ死んではおらず最後の審判の日まで生きていると言われ、また彼の後に真の皇帝はなかったとも言われる。その時まで皇帝はキュフホイザー山の中の空洞で座していて、出てくる時にはその盾を立ち枯れた木にかける。すると木は緑になり最良の時代が訪れる。（中略）ある農夫は 1699 年にレープリンゲン村から穀物を積んでノルトハウゼンに向かう途中、ひとりの小さな人（ein kleines Männchen）から山の中に案内され、穀物の袋を空けて代わりに金を詰めるよう言われた。農夫は皇帝が座していて微動だにしないのを目にした。

またある羊飼いもツヴェルクに山中に連れて行かれ、皇帝は立ち上がっていてこう尋ねた。「カラスはまだ山の周りを飛んでいるか？」羊飼いが肯定すると、「ではまだ百年眠っていなければならん」と叫んだ。

DS27 ウンターベルク[81]

ウンターベルクないしヴンダーベルクは（中略）中が空洞になっており、宮殿、教会、修道院、庭園、金銀の泉がある。小さな人達が宝を見張っていて、夜中になるとよくザルツブルクの大聖堂に出かけて祈りをあげた。

DS27 に王は登場しないが、DS23 ではツヴェルク達が山中に眠るフリードリヒ帝に仕えているとされている。両者は山の中の怪異に関して語る点で共通しており、「山」「山中に眠る王」「山中に暮らすツヴェルク」という連関性を持つモティーフによって伝説群をつないでみせている。伝説群①は山という「場」の要素で先行するグループとつながっている。加えて、山中にある宝をツヴェルクが守護している点も特徴的である。

ツヴェルク①の伝説群は DS47「苔女」と DS48「苔族を狩る荒狩人」を結節点として、次の水の精に関する伝説群へと移行する。「苔族」Moosleute とその女性形である「苔女」Moosweibchen は湿った場所に住み苔を纏った小さな霊的存在であり、体格の点においてツヴェルクに近く、住み処の点において水の精に近い。この伝説を結節点に置いたことで、

[80] Brüder Grimm 1994, S. 55f.
[81] Brüder Grimm, a. a. O. S. 58.

ツヴェルクと水の精が全く同じカテゴリーではないものの非常に近似した存在であることが示されている。

次に②DS70~78 はコーボルトないし家の精についての伝説群である。人間の家事労働を代行する精、あるいは家の中で悪戯を起こす精について語られる。①群と異なり②群の伝説では山との関係及び王と英雄との関係が示唆されていない。直前の DS69 では「水妖」Wassernixe が水底に住んでいると語られるのに対し DS70「計量匙と指輪と杯」から DS77「長靴」にかけて登場する霊的存在は人間の家や納屋に滞在しており、「場」の要素に関して先行のグループとの共通点は見られない。 DS78「栗鼠」は路上で人間に悪戯をする霊的存在の伝説であり続く DS79 の舞台である沼地とは屋外である点で共通するが、DS81 が再び人家における出来事を語るため、この②群と前後のグループとをつなぐ「場」の要素は後続のグループと共通する「家」である。「場」の違いはグリムが①群と②群とを連続させずに分けた理由のひとつと考えられる。

またこの②群ではコーボルトや家の精が「霊」Geist と呼ばれることがある。ここでの「霊」にはひとつ目のツヴェルク伝説群とも共通する「精霊」の意味に加え、死者の霊としての用法が見受けられる。

DS71 コーボルト[82]

幾つかの場所では老若男女がコーボルトを持っていて、これがあらゆる家事を片付けてくれる。（中略）彼らは正しく人間で、斑の上着を着た小さな子どもであると信じられている。またある者の言うには、彼らの一部は背中に刃物が刺さっていて、あるいはおそろしい形相をして、以前に殺された時の凶器であろうと思われるものが付随している。何故ならば彼らは家庭内で殺された者の魂であるからだ。

この伝説においてコーボルトは殺された人間の魂とされる。但し前後のグループにはそうした描写がなく、また死者に関する伝説群（DS93-99）や幽霊に関する伝説群（DS175-179）とは位置が離れていることに注意すべきであろう。伝説単体で読むならばコーボルトはある種の死者となるが、配列から鑑みると『ドイツ伝説集』において他の死者・幽霊とは異なる範疇として捉えられていたのではないかと考えられる。

[82] Brüder Grimm, a. a. O. S. 102f.

次に③ツヴェルク伝説群は、DS147~155 までの連続したツヴェルク伝説と、DS156~168 の中に飛び石状に含まれるツヴェルク伝説に分けることが出来る。DS145 はその前の予言・予知のグループに置かれ次のツヴェルク伝説群を導く呼び水となっている。

DS145 背中に乗った小さな人[83]

1669 年にある綱屋がトールガウへの道を行く途中、畑で座って遊んでいる少年に出くわした。少年の目の前には何かの板が置いてあった。綱屋は板を乗り越えようとしてその板をずらしてしまい、少年が「どうして板を蹴飛ばしたりしたのさ？　父さんからお返しをしてもらうからな！」と言った。綱屋が先へ百歩ほど進むと灰色の髭で大層年寄りの小さな人が、ひどく疲れているので自分を運んでくれと熱心に頼んできた。綱屋がこの不当な要求を笑うと老人は背中に飛び乗ってきて次の村までずっとへばりついていた。10 日後に綱屋は死んだ。彼の息子が嘆いているとあの小さな少年が来て、それは当然の報いであること、父は間もなくお前と母を迎えに来るだろうということ、何故ならばマイセンにおそろしい時代が来るからだということを告げた。

少年の予告した「おそろしい時代」eine schlimme Zeit は「飢饉」と和訳されている[84]。この「小さな人」の親子は飢饉を予言し、直前の DS144「破滅の予告」では不思議な老人によって負け戦が予言されている。続く伝説群に予言・予知というモティーフは見当たらないが、ツヴェルクと予言能力とに何らかの関係が示唆されていると言えるだろう。

DS147 からの群の前半部分は人間の隣人として暮らしていたツヴェルクが居住地を去る伝説ばかりが集められており、ツヴェルクの退去が群の主題と言える。人間とツヴェルクは友好的な隣人関係を築いていたが、人間の悪戯や不誠実に愛想をつかしたツヴェルクが別の土地へと移るのである。大野が述べた「人間との良い形でのコミュニケーションが薄れ、あるいは消滅してしまい、その存続の危機的状況ともいうべき姿」[85]としてのツヴェルク像が最も端的に表れているのがこの③群であると言えよう。ここではツヴェルクが不本意ながら立ち去ることを余儀なくされる悲哀に満ちた存在として描かれている。先行する伝説群における予言の内容が災いに関するものであることもまた、この悲哀の色調を強めるふ

[83] Brüder Grimm, a. a. O. S. 196.
[84] グリム兄弟（桜沢正勝・鍛冶哲郎訳 ）: ドイツ伝説集（人文書院）1987、186 頁。
[85] 大野 2010、76 頁。

たつのグループの共通項として読める。

後半の飛び石部分はツヴェルクについて語ることが主題であると言うよりも、別のモティーフに重点を置いた伝説群の中に、前半部分との連関を引っ張る形で彼らが登場したと言えるだろう。DS156~162 は宝の埋蔵された土地に関する伝説が置かれているため、宝の守り手としてのツヴェルクが登場するのである。

DS151 ハイリングのツヴェルク[86]

エーガー川の畔のヴィルデナウ農場とアイヒャ城の間にとてつもなく大きな岩がそびえていて、昔からハイリング岩と呼ばれていた。その根元に穴があり、内部は空洞になっているが外に向かっては体をかがめてやっと通れるくらいの小さな入り口しかなかった。ここには昔ツヴェルクラインが住んでいて、ハイリングという名の老人が彼らの主人であったらしい。ある時タシュヴィッツ村の女がペテロとパウロの日の前夜に森に木の実を採りにきた。夜になって女はこの岩のところで綺麗な家を見つけた。戸が開いていたので入ると老人が机に向かって熱心に書き物をしていた。女は一夜の宿を請うて快く受け入れられた。部屋の中には老人以外の生き物が見えないのにあらゆる隅から物音がするので女は怖くなって老人に尋ねた。「ここは一体どこなの？」老人は自分の名はハイリングと言うのだがじきに旅立たねばならないと述べ、「私のツヴェルク達は 3 分の 2 逃げてしまった」と語った。（後略）

翌朝この女性が目を覚ますとそこは家などではなく岩の陰で、村に戻ると全てが変わってしまっており知った者がいなくなっている。教会の記録により彼女が百年前に消息を絶った女性であると分かったという。これはハイスターバッハの修道士伝説と同じ、人間が怪異の空間で過ごした後にもとの日常世界に戻ると異常な時間が経過しているという「時間の喪失」モティーフである。この伝説ではツヴェルクの住むとされるハイリング岩の根元の空間が、村の女性に時間を喪失させる怪異の空間となっている。

DS157 牧人[87]

聖ヨハネの祝日にふたりの牧童が若鳥を追ってハイリング岩の近くへ来て、岩の根元

[86] Brüder Grimm 1994, S. 202f.
[87] Brüder Grimm, a. a. O. S. 208.

に小さな扉が開いているのを見つけた。彼らは不思議に思って中に入った。隅には大きな長持がふたつあり、ひとつは開いてひとつは閉まっていた。開いている方には大量の金が入っており、彼らは急いでこれを掴み弁当袋に詰めた。急におそろしくなってきてふたりは慌てて扉に向かった。ひとりは外に出た。しかしもうひとりが続こうとしたところで蝶番がおそろしげに軋み、彼は敷居に向かって大きく飛んだが素早く閉まった扉が左足の木靴のかかとを持っていってしまった。彼はどうにか無傷で、彼らは金を持ち帰り、両親が大層喜んだ。

ハイリング岩はハインリヒ・マルシュナー Heinrich Marschner (1795-1861) のオペラ『ハンス・ハイリング』(初演 1833) で知られる景勝地で現在はチェコの国立公園となっている。DS157 にツヴェルクは登場しないが、DS151 において同じハイリング岩の根元が「ツヴェルクライン」(Zwerglein、ツヴェルクに縮小詞がついている) の住処であったことが示されており、ツヴェルクの元居住地であった場所に宝があるという連想を働かせる。

最後の④ツヴェルク伝説群 DS301~303 は、ツヴェルク伝説群①と重複する伝説を含む。DS302 はツヴェルクと人間が物を貸し借りするモティーフで DS33 及び DS34 と共通し、DS303 はツヴェルクが宝の在り処を人間に教えるモティーフである。DS296 からの群で山中に眠る王や英雄の伝説も再び表れており、また DS304 以降には水の精が登場する。これは離れた位置で類似の構造を繰り返すことによる印象づけの効果が狙われていると考えられる。④群におけるツヴェルクは①群と共通する性質を強調されているのである。一方で④群には①群には見られなかった型もある。DS301「カモシカ狩人」はその前の DS300「獣の楽園」から連続しており、野生動物の王としてのツヴェルクが登場する。

DS300 獣の楽園[88]

マッテンベルクの高く切り立った岩や雪深い山の背には最も美しいアルプスカモシカや岩ヤギ、それ以外にも驚くべき珍しい動物が楽園のように一緒に暮らしている場所があるそうだ。そこに立ち入ることは 20 年にひとりの人間にしか許されず、また 20 人のカモシカ狩人の中からひとりだけである。ただし獲物を持ち帰ることは許されていない。この場所の素晴らしさが語られることがあり、またそこの木々には訪れた人間

[88] Brüder Grimm, a. a. O. S. 326.

の名前がいくつも刻まれているという。ある者はそこから見事な岩ヤギの毛皮を持ち帰った。

DS301 カモシカ狩人[89]

カモシカ狩人が山で岩場を先へ先へと登っていると、突然醜いツヴェルクが現れ、怒りながらこう言った。「どうしてお前は長年俺のカモシカを殺し続け、俺の群れをそっとしておかないのか。この借りはお前の血で償ってもらうことになるぞ！」狩人は青ざめて崩れ落ちたがどうにか己を鼓舞し、あなたのカモシカとは知らなかったのだと言って赦しを乞うた。ツヴェルクは「よろしい。二度とここには姿を見せるな。7 日毎の早朝に屠殺したカモシカを小屋の前にぶら下げてやろう。気をつけておけ」と言って消えた。（中略）しかし狩人はこの怠惰な生活に我慢が出来なくなり、焼いて口に入るばかりの肉よりも自らカモシカを追いかけたいと思うようになった。登山して間もなくカモシカを見つけて狙いを定めた。ツヴェルクはすぐさま後ろから忍び寄り、足の関節を突いて狩人を崖から突き落とした。

DS30 では山中に人間の狩人が狩りを許されない野生動物の楽園があると語られ、DS301 では狩人が殺してしまったアルプスカモシカがツヴェルクの家畜であったためにツヴェルクから罰せられるモティーフが語られる。①群においては赤髭帝が主でツヴェルクは従者であったが、④群においてはツヴェルクが野生動物の主として描かれている。ここには山の支配者としてのツヴェルク像が見える。

以上 4 つの伝説群からは『ドイツ伝説集』におけるツヴェルク像とコーボルト像について次のことが指摘し得る。まず①群と②群の対比から、ツヴェルクは山を主な居住地とするのに対してコーボルトは人間の家を住み処とする。さらにツヴェルクは王や英雄と関係を結び、宝を守護する。一方コーボルトは時として死者の霊として描かれるが、死者・幽霊の伝説群とは区別されている。

留意すべきは①群と②群との間に水の精に関する伝説群が挟まれている点である。この配置から鑑みるに、『ドイツ伝説集』においては水の精がコーボルトよりもツヴェルクに近いものとして扱われていると考えられる。コーボルトとツヴェルクは「小さな人」として同

[89] Brüder Grimm, a. a. O. S. 327.

類のグループにくくられなかったのである。

③群では①群と同じく宝に携わる存在としてのツヴェルク、そして予言の力を持つツヴェルクが語られる。このように人間とは一線を画す能力と特性を有するツヴェルクは、それでいて人間の傍若無人によって退去することとなる。しかし④群におけるツヴェルクは再び①群と同様に山の中で暮らしており、また①群には表されない獣の主としての権能を有している。この配列からは編者グリムの懐古的願望も読み取れる。③群において立ち去ったツヴェルクは④群において失った力を取り戻し、復権するのである。

このようなツヴェルク伝説群及びコーボルト伝説群の配列は何を意味するものだろうか。個々のグループはそれぞれの主題に基づいてまとめられているが、それらの主題が編者グリムにとって意味するものとは何か。これについて、次節で兄ヤーコプ・グリムの著作『ドイツ神話学』から見てみよう。

第 2 節　ヤーコプ・グリム『ドイツ神話学』の「エルベとヴィヒテ」

グリム兄弟の兄ヤーコプの『ドイツ神話学』はドイツ民俗学や神話学の嚆矢となった著作であり、『ドイツ伝説集』の解説を兼ねている。レーリヒによるとグリム兄弟は解説編として『ドイツ伝説集』第 3 巻を予定していたがこれは刊行されず、代わりにその役割を担ったのが『ドイツ神話学』であったという[90]。同書の中でヤーコプはドイツ語、現在の標準ドイツ語の基となる古高ドイツ語、中高ドイツ語、新高ドイツ語に加えて北ドイツで話される低地ドイツ語、それらの諸方言のみならずラテン語やギリシア語の浩瀚な実例を挙げて語源や語の変遷を考察する手法により、伝承の中に中世や古代の「名残」を読み解いている。本節ではヤーコプによるツヴェルク伝説の解釈を参照し、『ドイツ伝説集』におけるツヴェルク伝説及びコーボルト伝説の配列が意味するところについて考察する。

『ドイツ神話学』の中でツヴェルク及びコーボルトが論じられるのは「ヴィヒトとエルベ」の章である。序章で述べたように、ヴィヒトやエルベは実際の伝承における登場人物を指す名称ではない。この章で扱われている具体的な登場人物は山の精、森の精、水の精、家の精であり、「ヴィヒトとエルベ」という章題はこれらの精霊を総括する理論上の概念としてつけられたと考えられる。「ヴィヒトとエルベ」の記述を見るとまずヴィヒトという言葉の語源とその語義や音韻の変遷について言語学的観点から述べてあり、次いで同様にエルベと

[90] Lutz Röhrich: Sage und Märchen. Erzählforschung heute. Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1976, S. 44.

いう言葉について述べられている。それから個々の精霊についての議論が展開される。その議論を通してヤーコプが見出すのは、それぞれの精霊のルーツである。

ヤーコプによると、ヴィヒトとエルベという言葉は今日では「霊」Geist の意味で用いられている。しかしこの用法では意味が広すぎるので「守護霊」genius として理解する方が妥当であろうという[91]。ヤーコプの語源考察では古高ドイツ語においてヴィヒトは被造物という意味で人間を指しており、後に霊的存在を指す用法に遷移した。故にこの言葉にはモノの側面と霊的側面が両義的に含まれると論じられる[92]。このヴィヒトの語義についての説明は観念的であり、実際のところ具体的に何を指してヴィヒトと呼ぶのかは定かではない。

一方、エルベについては、ヴィヒト同様に言語学者として音韻や性の遷移について述べた後に具体的な対象が名指されている。それは『古エッダ』に登場する「アルファル」âlfar である。ヤーコプによると「エルベの本質については何よりも古北欧の資料を参照しよう。既に 21 頁で触れたように、古エッダには æsir（アース神族）とアルファルが、いわば高位の存在の典型として、一度ならず並び立っている」[93]という。本章序節で触れたようにアルファルはエルベと根を同じくする語である。このくだりから章全体を通して、ヤーコプは常に北欧文学のエッダとサガを念頭に置いてエルベについて論じている。エッダとサガはいずれも 8 世紀から 11 世紀の間にアイスランドで成立したとされる古アイスランド語（古ノルド語）の詩文学である。ちょうど北方のゲルマン世界にキリスト教が浸透してゆく時代に書かれたことから、キリスト教以前のゲルマン神話を保存する文学として神話学の貴重な資料となっている[94]。エッダやサガを援用しながらエルベについて記述する『ドイツ神話学』の論じ方はヤーコプのゲルマン神話への関心に基づいている。

エッダには『新エッダ』と『古エッダ』の 2 種類がある。『新エッダ』は政治家で詩人のスノリ・ストルルソン Snorri Sturluson (1178/79-1248) が記した詩学の教書であり、著者の名前を取って『スノリのエッダ』とも呼ばれる。スノリは北欧神話の内容に題材をとったアイスランドの古詩を多数例示し、実例を通して詩作の手本を著述した[95]。このスノリの著書は写本も多数製作されて広く読み継がれていたという。一方、『古エッダ』の写本は 1643 年に発見され、1662 年以来デンマークの王室図書館に所蔵されていた。スノリの著書が散

---

[91] Jacob Grimm 2007, S. 344.
[92] Jacob Grimm, a. a. O. S. 345.
[93] Jacob Grimm, a. a. O. S. 347.
[94] 山田 2017、50-51 頁。
[95] 山室静：サガとエッダの世界　アイスランドの歴史と文学（思想社）1982、119-121 頁。

文テクストも含むのに対して『古エッダ』は韻文テクストであることから『詩のエッダ（歌謡エッダ)』ないし『韻文エッダ』とも呼ぶ。『古エッダ』はスノリの学問上の師匠であるセームンド Sæmundur (1056-1133) が著者と長らく誤解されてきたため『セームンドのエッダ』とも称されており、新／古と呼び分けるのもスノリが『古エッダ』を参照して『新エッダ』を記述したとする誤解に基づく[96]。実際の成立順序は逆であることが後に明らかになったが、『新エッダ』『古エッダ』の呼称は定着してしまったため現在も慣例的にこの呼称を用いることがある。『ドイツ神話学』の記述も『古エッダ』が『新エッダ』より古い前提に立っている。1756 年、文学教授ポール・アンリ・マレーのフランス語抄訳によってこれらのエッダ詩篇が大陸ヨーロッパに「再発見」されたことが北欧神話への関心を喚起した[97]。

サガは北欧の歴史と英雄や王族に関する散文の記録文学を指し、大小合わせて数百編が存在する[98]。サガには「まだ異教を奉じてヴァイキング的な生活を送っていた当時の北欧人の、あらゆる生活、習慣、信仰が描かれ、地理風土や、火山の爆発などまで記録されると共に、古い信仰の動揺とキリスト教への改宗も描かれている」[99]という。『新エッダ』の著者であるスノリも『ヘイムスクリングラ』と題される長編のサガを記し、その中では北欧神話の神オーディンらがノルウェーやスウェーデンの王朝の始祖として、つまりは歴史上の人物として描かれている[100]。サガは歴史記述でありエッダは神々や架空の事物に関する記述であるという風には分けられない。両者共に北欧神話の資料となるのである。

北欧のエッダとサガに加えて、1757 年に完全な写本の出版された『ニーベルンゲンの歌』もヤーコプにとって重要な資料となった。『ニーベルンゲンの歌』は史実に取材した英雄叙事詩である。2 部分からなり、前半部ではネーデルラントの王子ジークフリートの冒険と結婚と死を、後半部では遺された妻であるブルグント族のクリームヒルトによる復讐劇を描く。ブルグント族は 5 世紀頃にライン河畔に居住した部族であり、部族の興亡が叙事詩後半部分の主題をなす。『ニーベルンゲンの歌』の内容はエッダの中の英雄シグルドにまつわる詩篇と共通しており、北方の英雄詩がドイツ語圏まで伝播したのではないかと指摘されている[101]。両者の共通性は北欧とドイツ語圏の詩文学の類縁関係を示す証左なのである。グ

---

96 山室 1982、121-123 頁。
97 山田 2017、53-54 頁。同 62 頁の年表も参照。1765 年にはマレーの著書が独語訳された。
98 山室 1982、177-183 頁。サガには荒唐無稽な空想物語風の散文も含まれるが、山室はリアリズム小説のような叙事的記録こそサガの真髄であるとしている。
99 山室 1982、186 頁。
100 山室 1982、186-187 頁。
101 山室 1982、142-153 頁。

リム兄弟は学生時代に師ザヴィニー Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) の蔵書から『ニーベルンゲンの歌』に触れて感銘を受け、ヤーコプとヴィルヘルムのいずれも初期の著作でこれを盛んに論じている[102]。

『ニーベルンゲンの歌』を中心とする中世のドイツ語叙事詩、そして北欧文学であるエッダとサガがグリム兄弟の研究にとって重要な位置を占めていたことは疑いない。これらに同時代人によって蒐集された民間伝承を加え、さらにはギリシア、英語圏、アイルランドの事例をひき、ヤーコプは膨大な資料を基に「ドイツの神話」を論じてゆく。ヤーコプが用いた資料の中でも、『ニーベルンゲンの歌』やエッダとサガは 18 世紀後半になってようやくその価値を見出されたものである。これらを参照して「ドイツの神話」を論じるというところにヤーコプにとっての大義があったものと考えられる。その大義は「ヴィヒトとエルベ」の章に論じられる各種の精霊がヤーコプにとって有していた意味とも重なっている。

以下、『ドイツ伝説集』における 4 つのツヴェルク及びコーボルト伝説群に即して『ドイツ神話学』の論述を見る。『ドイツ伝説集』ではツヴェルク、水の精、コーボルトにまつわる伝説がそれぞれにグループ立てされて分けられていた。『ドイツ神話学』の記述を見ると、それはグリム兄弟、特にヤーコプがこれらの登場人物に異なるルーツを想定し、別個の存在と見なしていたためであることが分かる。

まずツヴェルク伝説群①では、ツヴェルクが山に居住し、山中に眠る王や宝と関わりを持つことが語られていた。山中に居住地を持つことは、ヤーコプによると「黒いエルベ」ないし「ドゥウェルガル」dvergar の特徴である。黒いエルベ、ドゥウェルガル、ツヴェルクの関係について『ドイツ神話学』では次のように推論している。

第一に、北方の守護霊 (genius)であるアルファルには光のアルファル (liosâlfar)・暗いアルファル (döckâlfar)・黒いアルファル (svartâlfar) の 3 種類が挙げられる[103]。ヤーコプはスノリの『散文エッダ』において「暗いアルファルの同義語として黒いアルファル（黒いエルベ）が見え、これは歌謡には全く現れない名称だが、スノリは明らかにこれをドゥウェルガルと同定している」[104]と述べる。スノリの記述では黒いエルベとドゥウェルガルと暗いエルベの 3 種が同義語として扱われているのである。ここでヤーコプが黒いエルベという名称が「歌謡には全く現れない」としているのは、『歌謡エッダ』のことを指していると考え

---

[102] 谷口幸男：ゲルマン文献学の生成―若きグリム兄弟の足跡―［谷口幸男他『現代に生きるグリム』岩波書店 1985、1-56 頁］。
[103] Jacob Grimm 2007, S. 348.
[104] Ebd.

られる。『歌謡エッダ』には黒いエルベが登場しないが、『スノリのエッダ』には言及があるとヤーコプは述べているのである。さらにスノリはエルベの住居について、光のエルベは天に住み、黒いエルベの住処は地下にあるとしているという[105]。スノリの記述においては天に住む光のエルベと地下に住む黒い／暗いエルベまたはドゥウェルガルとの 2 種類が存在しているのである。しかしヤーコプはこれをスノリによる混同であってエルベとドゥウェルガルの北方の伝承における元来のあり方ではなかったと推測する。何故ならばアルファル（エルベ）の語源が黒い／暗いというイメージとは対照的な意味を持つためである。ヤーコプは次のように述べる。

> albs とは本来、光り輝く、白い、善い霊のことであり、つまりはアルファルとドゥウェルガルとは相互に対置されるのである。前者は白いものを、後者は黒いものを意味する。このことは正にアルファルの高尚な美と輝きに合致する。しかしこの両者は以下の分析が明らかにするように様々に混じり合い交代し合ったので一緒くたにすることになり、本来のアルファルの方を光のアルファルと名付けたのである[106]。

アルファルという言葉の原義は輝く白い善の霊であり、故に本来ならば黒いドゥウェルガルとは別の存在であったはずだとヤーコプは考える。それにも拘らずスノリをはじめとする後世の人々がドゥウェルガルを黒い／暗いアルファルと呼び始めたために、両者が同じ存在の中の下位区分であるかのように見られることとなったとして推論を重ねている。これが後世における混同の結果であることの証左として、ヤーコプは『セームンドのエッダ』においてはアルファルとドゥウェルガル、ドゥウェルガルと暗いアルファルがそれぞれに区別されていたことを挙げる[107]。これは『セームンドのエッダ』が『スノリのエッダ』よりも先に成立したという誤解に基づく論証であり実際には成り立たないのだが、少なくともヤーコプは『セームンドのエッダ』をより古いと考え、その言説をより真正であるとして論じている。そのため、『セームンドのエッダ』に依拠してドゥウェルガルと「本来の」アルファルとは異なるものと見るのが正しいとするのである。よってヤーコプの論におけるエルベとドゥウェルガルとは、もとは光のエルベとドゥウェルガルと暗いエルベの 3 種類で

---

[105] Jacob Grimm 2007, S. 348f.
[106] Jacob Grimm, a. a. O. S. 347.
[107] Ebd.

あったものが、後に光のエルベと黒い／暗いエルベ≒ドゥウェルガルの 2 種類へと変化したものである。

これらの内実についてもヤーコプは詳述している。まず、アルファルとは上の引用にあるように高尚な善の霊である。一方、黒いアルファルとしてアルファルに混同されたドゥウェルガルとは何者か。「ドゥウェルガル」は綴りの変遷を経て新高ドイツ語において「ツヴェルク」となる言葉である[108]。「エッダでは全ての、あるいは多くのドゥウェルガルが巧みな鍛冶師である」[109]という。そして「彼らの鍛冶場は洞穴や山の中にある。（中略）我らのドイツの民間伝説もまたツヴェルクの山中での鍛冶について頻繁に言及する」[110]とヤーコプは述べる。エッダにおけるドゥウェルガル、あるいは黒いアルファルとは山の中の鍛冶師であり、その系譜を汲むツヴェルクもまた山中で鍛冶に従事するのである。

こうしたドゥウェルガル、黒いエルベ、ツヴェルクに共通する特徴を下敷きに、ヤーコプは「黒いエルベ、つまりは山霊」[111]と言い換えを行う。ヤーコプにとってのツヴェルクとはまず北欧の伝承文学におけるドゥウェルガルであり、その第一の意味とはこれが山の中で鍛冶に従事する「山霊」Berggeist であるという点にあった。ヤーコプはさらに「光のエルベの天上の住まいについて民間伝説はもはや何も知らない。それだけに一層盛んにツヴェルクの山峡や山の中の洞穴の住まいについて描写するのだ。（中略）このためにツヴェルクは土こびと（erdmännlein, erdmanneken）やスイスでは härdmändle、そうでなければ地下の人(unterirdische)、デンマーク語で underjordiske と呼ばれるのである」[112]とも述べ、ツヴェルクと地中との密接なつながりを強調している。

これらの『ドイツ神話学』における記述は『ドイツ伝説集』のツヴェルク伝説群①においてツヴェルクが山中に居住していたこと、そしてこのツヴェルク伝説群①が DS1 から続く鉱山伝説群の流れの中に置かれていることと対応している[113]。鉱山伝説群を伝説集の冒頭、

---

[108] Jacob Grimm 2007, S. 349.
[109] Ebd.
[110] Jacob Grimm 2007, S. 349f.
[111] Jacob Grimm, a. a. O. S. 350.
[112] Jacob Grimm, a. a. O. S. 354f.
[113] 伝説の内容と『ドイツ神話学』の記述が直接的に一致するわけではない。ヤーコプは「彼らは洞穴の中で宝を集め高価な武器を鋳造する」（S. 354）と書いているが、実際にツヴェルクが鍛冶を行う場面は①群に限らず、『ドイツ伝説集』全体を通して見られない。黄金（DS23）や金の指輪（DS29, 35）を人間に贈与するモティーフはあり、また宝をツヴェルクが守護しているモティーフ（DS27, 30）はあるものの、それらの宝物がツヴェルクによって作成されたものであるとは語られていない。また宝物の内容も金貨もしくは象徴的な装飾品であり、ヤーコプの述べた「高価な武器」は登場していない。

いわば本の「顔」となる位置に置いたこと自体が、グリムにおける「山」という場の重要性を示すものである[114]。そして「山」の伝説群に対する注解を『ドイツ神話学』から読み解けば、「山」の重視とはグリムのゲルマン神話に対する関心に根ざしていたということが明らかである。ドイツ語圏の伝承におけるツヴェルクと北欧の伝承におけるドゥウェルガルがどちらも共に山中で鍛冶を行うという共通性は、ヤーコプにとっては北欧神話とドイツの伝承とが同じ根を持つことの証明であった。

山中に住むツヴェルクは『ドイツ伝説集』の①群において眠る王に仕えていた。『ドイツ神話学』には「ツヴェルク族ないしエルベ族は王を戴く」[115]ことが指摘されている。ツヴェルクもしくはエルベが仕える王については、『ドイツ神話学』に従えば他の伝説グループを参照しつつ読む必要がある。それはツヴェルク伝説群①に先行する DS4-15 の人型の怪異に関する伝説群である。この中には女性的存在にまつわる伝説が含まれており、特に DS4-8 は「ホッレ（ホッラ）さん」Frau Holle (Holla) の伝説となっている。ホッレさんとは山の中の水辺に住み (DS4)、人間の糸紡ぎを監督し (DS4, 5)、霊的存在の行列を率いる (DS4, 7) 女性で、良い人間には褒美を与え悪い人間は罰する存在である (DS4, 5, 7, 8)。ヤーコプはホッレさんには北欧神話の女神フリッカのイメージが表れていると述べる[116]。

ここでもやはり北方の伝承を意識していることが分かるが、ツヴェルクとの関係に関して重要な点はフリッカが主神オーディン（Odin, ドイツ語ではヴォーダン Wodan）の妻として北欧神話の女神の中では最高位にいることである。ヤーコプはツヴェルクやエルベを従える主人が女性である事例について複数言及している[117]。女性的神格ないし女神的な存在がエルベやツヴェルクの上位にいると想定されていると見える。「エルベとヴィヒテ」冒頭の段落には「女性的な存在がより普遍的かつ高貴であり、彼女らの性質は女神や賢女に等しい。男性的な霊はより明確に神々や英雄から隔たっている」との記述がある。大野はこの

---

[114] グリムの DS1 における「山」の意味についての論争は次の論文に詳しい。吉田孝夫：山霊と冥界―グリム〈三人の鉱夫〉をめぐる問題系―［奈良女子大学外国文学研究会『外国文学研究』第 27 号、2008、149-194 頁］。

[115] Jacob Grimm 2007, S. 353. これについても伝説テクストと『ドイツ神話学』の記述に若干の乖離が見られる。『ドイツ神話学』に挙げられる王の名とはゴールデマー、アルベリヒ、オベロン、ギュービッヒ、ラウリンといった中世叙事詩の登場人物であり、いずれもツヴェルクないしエルベであって人間の王侯ではない。ペッツォルトは名前のある「文学上の」ツヴェルクとそうでないツヴェルクは分けられるとしており、リューツェンズは王侯に仕えるツヴェルクはフランス文学がその起源であり借用されたモティーフであると断じている。Petzoldt 1995, S. 197. Lütjens 1911, S. 2-21.

[116] Jacob Grimm 2007, S. 355.

[117] Jacob Grimm, a. a. O. S. 353, 355f, 366.

部分を女性の「小人」が男性の「小人」よりも高貴であるという意味に解釈しているが[118]、女神フリッカを挙げている点、また伝説におけるホッレさんが行列を率いており人間を罰する権能を持つ点などからすると、この女主人は女性のツヴェルクというよりもツヴェルクを従える偉大な女性的神格のことを指すと考えられる。この性に関する論点は一見瑣末なようにも思えるが、ツヴェルクとコーボルトや他の精との区分において『ドイツ神話学』では重要な問題となっている。

まず、水の精とツヴェルクとの区分から述べよう。『ドイツ伝説集』ツヴェルク伝説群①は苔族の伝説を結節点として続く水の精のグループと隣接していた。これはツヴェルクと水の精との近似性を示す配列だと考えられるが、ヤーコプは両者の関係性について、山霊たるツヴェルクと森の精と水の精という三者がそれぞれに異なる性質を持ちながら交じり合うという観点から述べている。

ヤーコプの論によると、水の精はそのルーツから鑑みるにエルベやツヴェルクとは異なる存在である。その根拠として挙げられるのが、水の精の原型となった神とは男神と想定されるという点である。ドイツ語で水の精を「ニクス」Nix または「ニクセ」Nixe という。ヤーコプはその語源を古ノルド語の nikr、「河馬」Nilpferd に求める[119]。その上で、ゲルマン神話の主神オーディンがエッダの中で Nikarr や Hnikarr と呼ばれる箇所があると指摘し、オーディンが Hnikarr として登場する際には海の霊（meergeist）として波を鎮める描写があるとアイスランドの考古学研究を援用して述べる[120]。オーディンは男神であり、ツヴェルクが女神を髣髴とさせる女主人を戴く場合があることと対照的である。

男性性と関連した水の精の特徴としては残虐性と単独行動が挙げられている。「残忍さと血に飢えた様子」[121]は水の精が最も大きく他の精霊と区別される点である。「踊り、歌、音楽は、エルベと同様にあらゆる水の精にとって好ましいものである」[122]が、水の精は単に歌舞音曲を楽しむのみならず人間を水底に引きずり込むための罠としてこれを利用する。水の精の音楽に誘われた人間は水の精の側に留め置かれる、つまりは水の精によって溺死させられる。このような溺死伝説はヤーコプによると古代の人身御供の名残である。「キリスト教が生贄を禁じて古い水の精を悪魔的な存在として描いたとしても、フォルクはなおも

---

118 大野 2010、70-72 頁。
119 Jacob Grimm 2007, S. 380.
120 Jacob Grimm, a. a. O. S. 378f.
121 Jacob Grimm, a. a. O. S. 381.
122 Jacob Grimm, a. a. O. S. 381.

確かな警戒と崇拝を保ち、それらの力や影響力に対するあらゆる信仰を破棄することはなかった」[123]という。

ただしキリスト教による影響は確かに水の精の表象に変化をもたらした。それは主として水の精が「祝福されざる存在だが救済に預かることは可能である」[124]として語られる伝説に表れ、そうした伝説は同情的に語られる。これは明らかなキリスト教の思考に基づいている。人間は神に祝福された存在であるので死後には魂の「救済」Erlösung がある。これに対して水の精には魂がないため本来ならば神による救済が得られるはずはないのだが、人間が情けをかけることによっておこぼれに預かるという考え方である。水の精の本来の形を残忍で恐ろしい神と考えるヤーコプにとって、このような伝説は異教の水の神の零落として捉えられるものである。「寺院から捨てられた神々は霊と区別がなくなりアルプやニクセとして復讐する」[125]と述べられることからも、ヤーコプが人間やキリスト教信仰に歩み寄らざるを得なかった異教的存在に同情を寄せていることが分かる。本来ならば水の精とは畏怖されるべき神であり、人間の情けにすがるような矮小なものではないのである。

もうひとつの特徴である単独行動は、水の精と森の精との共通点であり、山の精たるツヴェルクと両者を区別する性質である。ツヴェルクは「ツヴェルク族」Zwergenvolk などとも呼ばれ集団ないし種族と捉えられる。一方、水の精の場合は「シュラートと同じく、男性的なものは社会としてよりも単体で現れる」[126]という。シュラートとは一種の森の精である。この森の精もまた、本来の姿は水の精同様に雄大で粗暴なものであっただろうとヤーコプは推量する。「この概念をさらに考え進めるならば、シュラートは粗暴で毛むくじゃらの森の精として現れるだろう。ラテン語のファウン、ギリシアのサテュール、またローマのジルヴァーヌスと同定される」[127]という。ギリシア神話のサテュロスやローマ神話のジルヴァーヌス（シルファーヌス）は半人半獣の森の神である。

ところが、森の神であったはずのシュラートが縮小詞をつけて「シュレーテル」schretel と呼ばれ、ツヴェルク族のように集団生活を営む場合がある。これについては「筆者には推量するしかないが、より古い時代にはシュラートあるいは森のシュラートは真面目な、大きな姿であって、後の時代になって初めて朗らかで小さなシュレーテルが出たのである」[128]と

---

[123] Ebd.
[124] Ebd.
[125] Jacob Grimm 2007, S. 385.
[126] Jacob Grimm, a. a. O. S. 380.
[127] Jacob Grimm, a. a. O. S. 372.
[128] Ebd.

述べられている。水の精と同じく森の精にも、本来の威容から矮小な姿への移行が発生したとヤーコプは見ている。『ドイツ伝説集』の苔族は小さな類の森の精の一種であるが「ツヴェルク的な民と見なされている」[129]。故にツヴェルク伝説群と水の精伝説群との結節点に置かれたのではないだろうか。

男性性は、森の精と水の精に加えて家の精にも見られる特徴であると論じられる。「家の精に関しては、これが純然たる男性的なものであって決して女性ではないということを強調しておかねばならない」[130]という。一方で、家の精には山・森・水の精と大きく異なる性質がある。それが「家の精はまず何よりも人間と一つ屋根の下に住む点で人間の親しい仲間である」[131]という点である。「コーボルト」の語源は「家の守護者」の意味であったとヤーコプは述べる[132]。『ドイツ伝説集』の②コーボルト伝説群からも「家」という場に関する要素が支配的であり、そして死者と関係がありつつも別の範疇として捉えられているのではないかということが読み取れた。

家の守護者としてのコーボルトは家の祖霊として、即ち各家庭の故人としてのイメージを持つ。『ドイツ神話学』において死者の霊とコーボルトとの関係に言及があるのは「エルベとヴィヒテ」の章ではなく第 27 章「死／死神」Tod である。それによるとコーボルトは上述のように「人間の親しい仲間」であって、それが故に死神を指す名称のひとつ「ハイン」Hain の由来はコーボルトであろうという[133]。ハインとはヤーコプによれば「友」を意味する。ヤーコプは「死神」の章で、古くは死神が恐ろしいイメージを持っておらず、単に死を告げる公平な使者に過ぎなかったはずだと論じている。このためコーボルトと友人と死神とのイメージに互換性があってもおかしくはないのである。コーボルトと水の精と森の精はいずれも男性をルーツと考えられているが、粗暴さや残虐性を言及される森・水の精とは逆に、家の精たるコーボルトには人間と親しみやすい性質が想定されているようである。

次に、『ドイツ伝説集』のツヴェルク伝説群③ではツヴェルクと予言能力との関係性が示唆されており、また群の主題としては人間の側を離れてゆくツヴェルクの悲哀であった。予言の能力については、本来は女性のものであると述べられている[134]。ところが、ツヴェルク

---

[129] Jacob Grimm 2007, S. 373.
[130] Jacob Grimm, a. a. O. S. 386.
[131] Ebd.
[132] Ebd.
[133] ヤーコプ・グリム（木村豊訳）:『ドイツ神話学』より〈死神〉[『ユリイカ』第 31 号、1999 年、99-111 頁]。107-108 頁。
[134] Jacob Grimm 2007, S. 356.

伝説群③において予言を行うツヴェルクは男性である。このことについて『ドイツ神話学』ではエルベやツヴェルクにこれらの女主人の権能や仕事が移行することがあると説明があり[135]、予言の能力も本来は女神的な女主人のものであったのが随行するツヴェルクもしくはエルベに譲られたと考えられている。

この伝説群における立ち去るツヴェルクの悲哀は、『ドイツ神話学』の「エルベとヴィヒテ」の章において最も強く主張される様相である。章の結論部分でヤーコプはエルベとエルベ的存在の様々な性質をまとめた上で、「彼らはその素晴らしい力を正当に主張せず不満や惨めさといった特徴をもって人間に依存している」[136]と述べる。ヤーコプの論においてエルベ的存在とは本来であれば敬われるべき半神的存在であり、それが人間によって住処を追われることは零落の証に他ならないのである。

最後の④ツヴェルク伝説群においては前出の伝説群と重複するモティーフの他に、山中の野生動物の主人としてのツヴェルクが登場した。ところが、このモティーフについて『ドイツ神話学』は言及していない。これはこのモティーフの分布がアルプス山地に限定されている点と関わると考えられる。この点については本論第 3 章で述べたい。

『ドイツ神話学』の「エルベとヴィヒテ」の章はエルベとエルベ的存在について多数の事例を挙げて論じている。一見するとそこには「エルベ的存在」としてまとめられる様々な精霊が雑多に記述されているように見えてしまうだろう。しかし、ヤーコプはこの章でツヴェルクと水の精、家の精、森の精という 4 種の「守護霊」についてきちんと分けて記述しており、それぞれに異なる神話的ルーツを見出している。ツヴェルクとはエッダやサガに登場するドゥウェルガルであり山霊である。水の精は偉大で残忍な水の神であり森の精は大きく粗暴な森の神である。そして家の精たるコーボルトは人間の祖霊信仰にその根を持つ。

これらの中で、章題の「エルベ」と直接的な結びつきが論じられたのは山霊たるツヴェルクのみである。このことは『ドイツ伝説集』において冒頭に「山」の伝説群が置かれていたことと併せ、グリム兄弟の神話学的伝承研究にとってのツヴェルクの重要性、ひいては「山」の重要性を示唆している。『ドイツ神話学』では論証としてドイツ語圏の伝承に限られずギリシア・ローマ、スラヴ圏などにまで及ぶ浩瀚な事例が挙げられるが、ヤーコプがエルベ的存在を考察する資料として最も重視したものは北欧の伝承、なかんずくエッダやサガであった。それは『ドイツ神話学』が実質的には「ゲルマン神話学」であったことを意味する。

---

[135] Jacob Grimm, a. a. O. S. 366.
[136] Jacob Grimm, a. a. O. S. 397.

ゲルマン神話とドイツ語圏の伝承との直接的な結びつきを保証するものが「黒いエルベ」たるツヴェルクであり、その黒いエルベとは「山」に属する存在である。森の精・水の精・家の精は様々な特徴によってツヴェルクと混同され後世の伝承の中で交じり合ったが、これらは「エルベ的存在」であってエルベそのものではない。

それにもかかわらず、ヤーコプはこれらのエルベ的存在を元来のエルベと共に同じ章の中で論じた。これはヤーコプが 19 世紀におけるエルベ的存在の混淆の状況に自覚的であったためではないかと考えられる。『ドイツ伝説集』の伝説、また『ドイツ神話学』の例証からも明らかなように、19 世紀ドイツ語圏の伝承の中でエルベ的存在は相互に混淆し合っている。その現状を無視し得なかったことはヤーコプの学者としての誠実さである。ヤーコプはあくまでも原型を突き止めようとしていたが、同時代において伝承に携わった知識人達は必ずしもそうは考えなかった。こうした状況について、次節ではヒンツェルマン伝説の事例を基に考察する。

第 3 節　グリムのヒンツェルマンとコーピッシュのハインツェルメンヒェン

『ドイツ伝説集』の「ヒンツェルマン」Hinzelmann は家の精の一種に関する伝説であり、小さな人型をした精霊が人間の城に住み着いて住人と交流する物語である。伝説集では家の精とコーボルトの伝説群に配置されている。『ドイツ神話学』を参照することにより、この家の精の伝説群においては「家」という場の要素が主軸となっていることが分かった。また家の精とツヴェルクには異なるルーツが想定されていたことが明らかであった。ところが、レーリヒはこの精霊が現代ドイツにおけるツヴェルクのイメージを構成する上で、メルヒェン集の『白雪姫』や『ルンペルシュティルツヒェン』にも並ぶほど大きな位置を占めると述べている[137]。家の精の伝説がツヴェルクのイメージを構成しているとは、どういうことだろうか。

実のところ、レーリヒが指摘したのはグリムのヒンツェルマンではない。詩人かつ画家のアウグスト・コーピッシュが名声を得るきっかけともなった韻文の詩物語「ハインツェルメンヒェン」Heinzelmännchen のことである。この詩はコーピッシュの詩物語集『あらゆる精霊』(1848) に収録されて同時代に伝説に携わった編者から高い評価を得ている。『あらゆる精霊』にはグリム兄弟の『ドイツ伝説集』と共通するモティーフが多数収録されているが、

[137] Röhrich 1999, S. 17.

ハインツェルメンヒェンまたはヒンツェルマンもそのひとつである。グリムはリューネブルクのヒンツェルマンについて、コーピッシュはケルンのハインツェルメンヒェンについてそれぞれ収録しており、巷間に知られているのは「ケルンのハインツェルメンヒェン」である。ここでは両者のハインツェルメンヒェンを比較することで、ツヴェルク像と「伝説」に求められた役割の差異との関係について考察する。次に示すのがグリムのヒンツェルマン伝説とコーピッシュのハインツェルメンヒェンの詩、それぞれの冒頭部分である。

DS75. ヒンツェルマン（グリム）[138]

フーデミューレンの古城は、今はリューネブルクに壁の跡を残すのみだが、かつて驚くべき家精が長いこと滞在していた。彼はまず 1584 年に現れたが、その時はただ騒音を聞かせるに留まっていた。（中略）フーデミューレンに戻るとヒンツェルマンはあらゆる仕事に有能さと勤勉さを発揮した。彼は夜に台所で働いた。食事の後、料理女が食器を洗わないまま山積みにしておくと、朝にはすっかり綺麗になり、鏡のように輝いてきちんと整頓されてあるのだ。

27. ハインツェルメンヒェン（コーピッシュ）[139]

どんなに心地良かったことか
かつてハインツェルメンヒェンのいたケルンは！

なぜって人はだらけていて
寝椅子に寝そべっていて
自分のことだけ心配していればよかった

そうすれば夜にはやってくる
思っていた通りに
こびとが群れをなして
がちゃがちゃと騒がしく

[138] Brüder Grimm 1994, S. 112ff.
[139] August Kopisch: Allerlei Geister. Mährchenlieder, Sagen und Schwänke. Berlin (Duncker) 1848. S. 88ff.

つまんでむしって
跳ねて走って
そして掃除して皮むき

怠け者が気づいた時には
全ての仕事が済んでいる！

グリム兄弟はヒンツェルマン伝説を1704年に刊行された本『変幻多彩なヒンツェルマン、あるいはフーデミューレンの家に、次いでリューネブルクのエストゥルップに様々な形と驚くべき変化をもって現れたとある霊についての厄介で多様な物語』から採録している。グリムの伝説集が収録したのは18ページに及ぶ詳細な物語であり、具体性がその特徴として挙げられる。1584年という具体的な年代とフーデミューレンの古城という具体的な場所を提示することで、テクストに確かさを与えている。城跡が現存するという冒頭の記述も確かさを担保するものである。

これに対し、コーピッシュの詩は軽快な情景描写である。ケルンという地名は記されているものの、ケルン市の中で具体的な建物や人物が示されているわけではない。特定の場所で起きた出来事を伝えるのではなく、ケルンの街全体を多数のハインツェルメンヒェンが飛び回っているかのような幻想的情景をもって読者を楽しませようとしたのである。この詩文におけるハインツェルメンヒェンは「信じられている」存在としてのツヴェルクではなく、ファンタジー上の登場者である。典拠を示さないこと、そして具体的な時と場所を示さないことによってコーピッシュのハインツェルメンヒェンは民間伝承研究のための資料とはなり得ていない。そこにはグリムの求めた学術的正確性がないのである。

それでいて当時高い評価を得たのはグリムの伝説よりもコーピッシュの詩であった。グリムの伝説集はメルヒェン集に比較して売れなかったと言われるが、「ケルンのハインツェルメンヒェン」は複数の伝説集に再録されている。一例を挙げるとアウグスト・ノートナーゲルの『新旧の詩文におけるドイツの伝説と聖人伝に関する 7 つの本』(1839)[140]はハインツェルメンヒェン他コーピッシュによる詩文を多数再録した。同書は『青少年のための叢書』

[140] August Nodnagel: Sieben Bücher deutscher Sagen und Legenden in alten und neuen Dichtungen. Darmstadt (Jonghaus) 1839.

と題されたシリーズの第 1 巻にあたる。ノートナーゲルの伝説集は物語を読ませることによる青少年への情操教育と国語教育を兼ねており、当該シリーズにおいて伝説は教育と娯楽のための手段である。ここには伝説を手段ではなく研究対象として蒐集したドイツ神話学派と大きく異なる姿勢が見える。

グリムとその後継者の時代に神話学や民間伝承研究が学問として成立したことは現在では認められているが、同時代の知識人にとって彼らの姿勢は必ずしも諸手を挙げて歓迎されてはいなかった。ノートナーゲルやコーピッシュらは伝承をあくまでも創作のための素材と見ており、故に典拠を示さず自在に改変することに何ら問題はないと考える。これに近い立場はグリム兄弟が伝承に携わるきっかけとなった民謡集『少年の魔法の角笛』(1807)を企画・編纂したアーヒム・フォン・アルニム Achim von Arnim (1781-1831) らにも見受けられる。

アルニム及びグリム兄弟へと至る思想的系譜として、ヨーハン・ゴットフリート・ヘルダー Johann Gottfried von Herder (1744-1803)、ノヴァーリス Novalis (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, 1772-1801)、そしてフリードリヒ・シュレーゲル Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel (1772-1829) に代表される「新しい神話」運動がある。このロマン主義の思想的運動において提唱された「新しい神話」とは文学を下支えし、高めてくれる精神的支柱のことである[141]。当時の文人の間にはドイツ文学が外来の文学に押されつつあるという危機感があり、生命力あるドイツ文学を再生させるために「神話」が求められた。「神話」の中から「ポエジー」Poesie が得られると考えられたためである。ポエジー（詩情）とは文学の源泉、ないしは芸術形式としての文学そのもののことを指す。

「神話」に模索されたポエジーとは「自然なポエジー」Naturpoesie である。ここでいう「自然」とはヤーコプの理念に基づけば「人工」Kunst に対置される概念である。「自然なポエジー」は特定の詩人や芸術家の手になる文学ではなく、誰からともなく「自然に」湧き上がった詩文や物語のことを指す。故に作者は不明であり、語り手はその継承者であって作者ではない。詩人が手を加えその名を冠した詩は「自然なポエジー」から外れている。

これに対してアルニムは「自然なポエジー」という同じ文言を用いつつもその意味についてヤーコプと異なる理念を持ち、ここからいわゆるポエジー論争が展開した[142]。アルニムは

---

141 和智右桂：「新しい神話」の射程―フリードリヒ・シュレーゲルの構想―［東京大学文学部宗教学研究室『東京大学宗教学年報』第 21 号、2003、51-65 頁］。山本定祐：ロマン派の美学［早稲田ドイツ語学・文学会『Waseda Blätter』第 14 号、2007、3-21 頁］。

142 阪井葉子：口承と表象のあいだ　ドイツ語圏における民謡研究史の再検討［大阪大学ドイ

詩人の内心から「自然に」湧き上がる感情こそが「自然なポエジー」であると考え、故にその感情に従ってテクストを改変することはむしろ真のポエジーに近づくことであると見なした。ヤーコプにとって詩人による加工を経た文学は「人工の／芸術家のポエジー」である。これに対しアルニムにとっては、加工された文学こそが「自然なポエジー」であった。

この理念上の不一致、そしてそれに基づく伝承への態度の不一致は、バウジンガーの「早期ロマン派とは逆にヤーコプ・グリムは新しい神話を求めたのではなく、まだ生きている古い神話を掴み復活させることを常に求めていた」[143]という一文に端的にまとめられている。「新しい神話」運動及びアルニムが求めた「神話」とは彼ら自身の芸術的創作の源泉であり、一方ヤーコプの求めた「神話」とは過去に存在したものであって、創作への利用ではなく復元が目標だったのである。こうした姿勢を指してヴィルヘルムの子ヘルマン・グリム Hermann Grimm (1828-1901) は「ヤーコプとヴィルヘルム・グリムは『ドイツ伝説集』を〈読本〉として成功させようと考えていたわけではない」[144]と述べ、オーストリアの民俗学者レーオポルト・クレッツェンバッハーLeopold Kretzenbacher (1912-2007) は『ドイツ神話学』に寄せて「他の編者達は芸術家 Künstler であり、故に〈自由〉だった。彼らは彼が彼の弟と共に［ヤーコプとヴィルヘルム：引用者注］取りかかったような学術的真実性 wissenschaftliche Wahrheit を求める必要がなかったのだ」[145]と述べた。

ヒンツェルマン伝説はこうした同時代におけるグリム兄弟及び神話学派とそうでない文学的立場から伝承文学に携わったアルニムらのずれを象徴している。そしてまた同時に、レーリヒの指摘を見ると、今日のツヴェルク表象に大きく影響していることも確かである。グリム兄弟が伝承文学に対して打ち立てた方針は伝承を研究資料として誠実に蒐集するという方法を確立し、今日の研究はこうした資料の恩恵に与っている。しかし、ヒンツェルマンが『ドイツ伝説集』において家の精の伝説群に配置されていたにも拘わらず「ツヴェルク」のイメージに寄与しているとされる事実は、学界における扱いが必ずしも社会における扱

ツ文学会『独文学報』第 20 号、2004、165-185 頁］。田口 2014、222-236 頁。

[143] Hermann Bausinger: Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1971. Darmstadt (Carl Habel) 1987, S. 42. 強調は原文のイタリック体。

[144] Herman Grimm: Vorbemerkung. In: Deutsche Sagen. Vollständige Ausgabe, nach dem Text der dritten Auflage von 1891, mit der Vorrede der Brüder Grimm zur ersten Auflage 1816 und 1818 und mit einer Vorbemerkung von Herman Grimm. Berlin (Rütten u. Loening) 1956, S. 25.

[145] Leopold Kretzenbacher: Jacob Grimms „Deutsche Mythologie“ und ihre geschichtliche Wirkung. In: Deutsche Mythologie. Wiesbaden (Drei Lilien) 1 Band (1968) S. III – XXV. Hier S. VIII.

いとは一致しないことを示唆している。

小結

グリム兄弟の『ドイツ伝説集』にはツヴェルクとコーボルトに関する伝説が 4 つのグループに分けて配列されていた。これはそれぞれのグループが異なる主題を持ち、また異なる性質の霊的存在について語る伝説であることを意味している。配列によるとツヴェルクと水の精には近似性が見受けられ、一方ツヴェルクとコーボルトはどちらも小さな人型の霊的存在でありながら異なる範疇と見なされている。ツヴェルクの伝説群には山中の居住地、宝の守り、王、予言、人間の側から退去するモティーフといった特徴が見受けられた。これに対してコーボルトの伝説群には人間の家に共住し、家事を手伝うことなどのモティーフが語られていた。

『ドイツ伝説集』の解説編の役割を持つ兄ヤーコプの著書『ドイツ神話学』を見ると、これらの区別についてグリムの有していた見解が明らかになる。『ドイツ神話学』の「エルベとヴィヒテ」の章においては、ツヴェルク、コーボルトに加えて水の精と森の精がいずれも異なるルーツを持つ霊的存在として説明されている。

ツヴェルクとはゲルマン神話の山霊ドゥウェルガルであり、後には「黒いエルベ」となった。これは体格は小さくとも神々との関わりを持ち、人間よりも高尚な存在であった。森の精と水の精はそれぞれに森の神・水の神としてのルーツを持ち、元来は偉大な神格であった。コーボルトとは祖霊に始まる家の守り神であった。これらの存在は本来異なる性質を持つものだが、近似性を持つために相互に概念の移行や混淆が起きたとヤーコプは論じる。それは異教的神々の零落に伴う混淆である。ヤーコプの神話学は「古い」神話を復元することが目的であるためルーツに迫るための論述を重ねており、神々の零落に対して嘆きや憤激を零している。

しかし一方で『ドイツ伝説集』も『ドイツ神話学』も、現存する伝承の実態を反映して混淆した状態の伝承を掲載し論じている。現状を見据えながらルーツを論じることはグリムの学者としての誠実さであり、民間伝承研究の礎を築いたとされる所以である。同時代人には必ずしも理解されず、むしろ詩人の手によって「加工された」伝承が巷間に流布してしまったが、これはグリムの本意ではなかった。

グリム兄弟におけるツヴェルク像とは、「本来の」ツヴェルク、即ちゲルマン神話のドゥウェルガルである。常に神話的ルーツを追い求めたグリムにとってツヴェルクをゲルマン

神話に結びつけて論じることは最重要な課題であったと考えられる。『ドイツ伝説集』におけるツヴェルク伝説は『ドイツ神話学』の中で、エッダやサガといった北欧の伝承にその原型が想定されていた。

章題は「ヴィヒトとエルベ」であっても、直接に北欧神話のエルベと結びつきが論証されたのはツヴェルクのみである。コーボルト、水の精、森の精は「エルベ的存在」であってエルベそのものではなかった。グリムはこれらのそれぞれに異なるルーツについて意識しており、それでいてこれらの混淆についても理解していたがために敢えて同じ章の中で論じてみせたのではないだろうか。ツヴェルクとは黒いエルベであり、その他の精霊はこれと近似性を持つがために混淆したエルベ的存在である。これがグリム兄弟におけるツヴェルク像であった。それでは、このようなツヴェルク像はグリム門下の研究者にどのように引き継がれただろうか。次章からドイツ神話学派の伝説集におけるツヴェルク伝説について考察する。

第 2 章　伝説集のジャンル分類における「伝説」とツヴェルク伝説

序節

本研究では「ツヴェルク伝説」を論じているが、「伝説」というジャンルはしばしば「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」[146]と定義される。伝説というジャンルの語る内容が「事実だとされる」のであれば、ツヴェルク伝説というカテゴリーはツヴェルクにまつわる実際に起きた出来事の物語を指すことになる。ところがレーリヒは「我々はたとえば印刷された蒐集に基づいて、今日のツヴェルク伝説が本来有していた体験性を安易に否定する傾向がある」[147]と注意を促している。体験性、即ちその話が実際に体験されたこととして語られる性質は、上の定義によれば伝説というジャンルの特性である。それにも拘わらず、ツヴェルク伝説は「伝説」でありながら体験性を否定される傾向にあるという。「ツヴェルク伝説」という言葉は定義上の自己矛盾を孕んでいる。

この問題には 19 世紀から 20 世紀にかけてのジャンル議論の趨勢が関わっている。そもそも、伝承文学を「神話」「伝説」「メルヒェン」などのジャンルに分ける発想は比較的新しいものである。『メルヒェン百科事典』の「ジャンル問題」Gattungsprobleme の項を参照すると、伝承文学のジャンルの始まりは 19 世紀にグリム兄弟が「神話」と「伝説」と「メルヒェン」に区別を与えたことであったという[148]。後に述べるようにグリム兄弟は既に伝説が実話と信じられる話であるというジャンルの性質を提示している。ツヴェルク伝説が「伝説」でありながら「体験性」を否定されるという定義上の矛盾は、グリムの時代から上のレーリヒの論文が発表された 1969 年までの間に生じたのである。

「伝説」「メルヒェン」「神話」という言葉の語史を見ると、いずれも 18 世紀以前には明確なジャンル名としての定義を持たず、かつ啓蒙主義時代には否定的な価値判断を含む語彙であったことが分かる。まず「伝説」について、ゲルントによると 18 世紀以前のドイツ語において「伝説」という言葉は特定のジャンルを指す用語ではなくメルヒェンや「寓話」Fabel の同義語として用いられており、いずれもその物語が信じるに足りない内容である

---

146 溝井裕一：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［関西大学『独逸文学』第 51 号、2007、213-235 頁］、213 頁。
147 Röhrich 1969, S. 219.
148 Lauri Honko: Art. Gattungsprobleme. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hrsg. von Kurt Ranke. Berlin/New York (de Gryter) 5 Band (1987) S. 744-769, Hier S. 746.

ことを示す言葉であった[149]。「メルヒェン」も同様であり、文献学者ハインツ・レレケ Heinz Rölleke (1936-) によると「メルヒェン」という言葉は軽視されて然るべき幼稚なお話を指していた[150]。それぞれに固有のジャンル定義が与えられるのは 19 世紀における「伝説」の流行を経てのことである。つまり当時の言説における「伝説」とはジャンル名としての伝説ではなく、メルヒェンや笑い話をも含めて広く伝承文学全般を指す言葉が「伝説」であった。ゲルントが「グリムは伝説集の中でこの〈伝説〉という概念をあの広い、総合的にフォルクのポエジーを概括する意味で使う」[151]と指摘したように、グリムをはじめとして当時の文献には伝承文学全般を指す「伝説」の用法が残っている。一方でメルヒェンや神話と区別されるジャンル名としての用法も登場し始めるために語義は混在しており、文脈によって読み分ける必要がある。

「神話」という言葉にも同様に語義の不明瞭さが見受けられる。18 世紀末から 19 世紀初頭にかけて刊行されたドイツ語の辞書を確認すると、「伝説」「メルヒェン」「寓話」さらには「神話」がおしなべて作り話というようなニュアンスで掲載されている。たとえば、ヨアヒム・ハインリヒ・カンペ Joachim Heinrich Campe (1746-1818) の外来語辞典『我らの言語に流入した外来表現のドイツ語化・解説辞典』(1808) では「神話」が次のように説明される。

> 詩 (Dichtung)。新しい言語学（文献学）では上のドイツ語よりもギリシア語のミュートスを使うことが好まれる。どの詩でもというわけではなく、神々の教義に属する古いものが想定されている。このため古い神聖な詩のことも指す[152]。

カンペの辞書では「神話学」Mythologie が「寓話学」Fabellehre[153] と述べられており、

---

149 Gerndt 1988, S. 4f.

150 ハインツ・レレケ（小澤俊夫訳）：グリム兄弟のメルヒェン（岩波書店）1990、6-11 頁。啓蒙主義時代においては児童の教育にも悪影響を及ぼすと考えられていた。佐藤茂樹：ドイツ児童書の社会史　ほら話はいかにして啓蒙の時代を生き延びたか（明石書店）2013。

151 Gerndt 1988, S. 15.

152 Joachim Heinrich Campe: Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke. Ein Ergänzungsband zu Adelungs Wörterbuche. Zweite, verbesserte, und mit einem dritten Band vermehrte Auflage. Grätz (Miller) 1808, S. 114. 同じくカンペ編の『ドイツの言葉の辞典』Wörterbuch der Deutschen Sprache (1807-1813) には Mythos という項目がなく、カンペがこの言葉を明確に外来語として意識していたことが分かる。Joachim Heinrich Campe: Wörterbuch der Deutschen Sprache. Hildesheim (G. Olms) 3 Band (1969).

153 Campe 1808, a. a. O.

「神話」「寓話」「詩」に大きな意味の違いは見られない。日本語の「神話」には「神」という字を用いるが、元のドイツ語「ミュートス」に神の意味は含まれない[154]。「神話」の語史を調査した独文学者の天沼春樹によると、18 世紀以前の用法では概ね作り話といった否定的意味合いで用いられており、これが 18 世紀末から 19 世紀にかけてフリードリヒ・シェリング Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) やフリードリヒ・シュレーゲルらロマン派による評価を得たことにより、創作の源泉といった肯定的価値を持つ語彙に変わるという[155]。

このように伝承文学は19世紀になってようやくジャンルに分けられるようになったのである。19 世紀の伝説集においてはテクストがジャンル毎に分類されている場合がある。これはジャンル区分の登場に伴い、編者が個々のジャンル名を茫漠とした類義語としてではなく明確に識別し得るものとして用いるようになったことを示していると思われる。

神話学派の伝説集の中にもテクストの分類基準として「伝説」や「メルヒェン」といったジャンル名を用いたものが散見される。本研究の分析対象とした神話学派初期の伝説集について言えば、ジャンルによってテクストを分類していたものはミュレンホッフ『シュレースヴィヒ、ホルシュタイン、ラウエンブルク諸公領の伝説、メルヒェン、歌謡』とゾンマー『ザクセンとテューリンゲンにおける伝説、メルヒェン、習俗』とクーンの『マルクの伝説とメルヒェン』である。クーンの伝説集には伝説が 243 話、メルヒェンが 16 話収録されている。伝説は採集地域に従って区分され、メルヒェンは内容に従って並べられている。ゾンマーの伝説集には 70 話の伝説と 11 話のメルヒェンが収められており、何れも内容の近似性に応じて配列されている。ミュレンホッフの伝説集は 4 巻構成となっており、第 1 巻から第 3 巻に伝説が 605 話、第 4 巻にメルヒェンが 28 話、謎かけや韻文のテクストが 28 話収められ、何れも内容に従って配列されている。加えてクーン、ゾンマー、ミュレンホッフ共に数ページに渡って「慣習」Sitte と「習俗」Bräuche を記述している。

伝承文学のジャンルを分けることを始めたのはやはりグリム兄弟であると言われている。伝説が「事実だとされる」ジャンルであるという定義もグリムの論に基づく。神話学派の伝説集編者はグリムの定義を継承し、真実性を伝説というジャンルの要件とした。ところが神話学派の伝説集においては、伝説というカテゴリーに分類されたツヴェルクの物語が多数

---

[154] 山田 2017、1 頁。このため強いて「神の」というニュアンスを持たせようとする場合には Göttermythos と表現される。直訳すると「神々の神話」である。
[155] 天沼春樹：神話概念の変遷 I：Mythos の語史に関して（上）[『城西大学人文研究』第 15 巻第 2 号、1987、123-134 頁]。

見受けられる。ツヴェルクの物語がメルヒェンではなく伝説なのであればそれは事実を語る物語ということになり、ツヴェルク伝説の「体験性」が否定される傾向にあるというレーリヒの言と矛盾する。これは単に 19 世紀から 20 世紀にかけてツヴェルクが信じられなくなったということを意味するものではない。何故ならば伝説というジャンルを定義し、ツヴェルクの物語を伝説に分類したのは伝説集の編者であって語り手ではないためだ。ジャンルの問題は人々がツヴェルクを信じるか否かの問題ではなく、伝説集編者、つまりは伝説研究者にとってツヴェルク伝説がどう捉えられたかの問題なのである。ツヴェルクの物語が敢えてメルヒェンではなく「伝説」として並べ置かれることには、神話学派の活動目的に適う効果があったものと考えられる。それは伝説というジャンルの真実性に関する定義と実態の乖離を埋めるための効果である。

そこで本章では、グリムのジャンル定義が神話学派に継承されつつも、同時に神話学派の活動こそが後に定義と実態とが乖離することになる遠因を孕んでいたということについて論じる。まず第 1 節では神話学派のジャンル定義の基盤を築いたグリム兄弟の理論について検証する。グリム兄弟が初めて伝説とメルヒェンを区分し、後々までジャンルを論じる際に必ず参照されることになるのが『ドイツ伝説集』の序文である。この序文のジャンルに関わる言説を読み解く。そこでは伝説と事実性との関係が論じられている。

続いて第 2 節ではミュレンホッフ、ゾンマー、クーンの伝説集から、編者がどのような基準でテクストをメルヒェンと伝説に区分したのかを検証する。その基準とはグリムの定義を踏襲したものであり、かつ神話学派が伝説集の中に神話を描き出す上で利点をもたらすものであった。この利点については、殊にジャンルを詳細に論じたミュレンホッフの伝説集序文を基に考察する。ミュレンホッフの序文には神話と伝説及びメルヒェンとの関係が述べられており、神話学派が神話を希求するためにどのような形で伝説とメルヒェンを用いたのかが明らかになるだろう。

最後に第 3 節では、ツヴェルクの物語がジャンル区分の中でメルヒェンではなく伝説として分類されたことの意味について述べる。ツヴェルク伝説は伝説の中の下位区分において、より神話的要素の強いカテゴリーとして分類され、より歴史的要素の強いカテゴリーと対置されている。神話学派の伝承蒐集においてはツヴェルク伝説を含む前者のカテゴリーがより真正の伝説と見なされたのではないかという点について論じる。

第１節　グリム兄弟『ドイツ伝説集』におけるジャンル定義

まず本節ではグリム兄弟のジャンル定義について述べる。伝承文学におけるジャンル定義の源を辿るとグリム兄弟が『ドイツ伝説集』第１巻（1816）序文に提示した伝説とメルヒェンの区分に行き着くとされる[156]。次のような文章である。

> メルヒェンはより詩的であり、伝説はより史的である。メルヒェンはそれ自体でしっかりと立っており、自身の中で花を咲かせ完結する。伝説は、色彩の豊かさは劣るが、以下のような特殊性を具えている。伝説はよく知られているもの、よく理解されているものに結びつく。それはある場所であり、ないしは歴史上の有名な名前である。伝説はこの結びつきのためにメルヒェンと異なり、どの家でも知られているということはなく、ある条件を満たした場所で知られる。条件を満たさぬ場所ではきちんと知られず、不完全な形でのみ存在する[157]。

まずメルヒェンが「自身の中で完結する」とは、伝説が往々にして断片的であるのに対し、メルヒェンは起承転結を持ちひとつの物語として完成しているということを指す。

次に、伝説には出来事の具体的な場所と時が明示される傾向があり、メルヒェンはこれを示さないと述べられている。メルヒェンはいつかのどこかで起きた物語であり、その時空間は現実の時空間から切り離されている。この性質上、メルヒェンはどこででも語られることが可能だが、伝説はその具体的な場所を認識し得る範囲内でのみ語られるために分布に差が生じるという。

ジャンルを論じる際に頻繁に引用されるのは冒頭の一文であるが、「詩的」(poetisch）と「史的」(historisch）の意味するところはこの部分だけでは分かりにくい。ここに続く文章には次のように書かれている。

> メルヒェンは言うなれば一息に、古い文学のまとまった塊を我々に届ける。驚くことに、物語式のフォルクの歌謡はメルヒェンよりも伝説に一致する。他方メルヒェンはその内容において最も早期のポエジーを、現存するいにしえの長編歌謡よりも純粋かつ力

---

156 Rolf Wilhelm Brednich: Art. Sage. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hrsg. von Kurt Ranke. Berlin/New York (de Gryter) 11 Band (1999) S. 1017-1049, Hier S. 1018.
157 Grimm 1994, S. 11.

強く保持している。（中略）メルヒェンはひとつには外的な分布の故に、ひとつには内的な本質の故に、子どものような世界観察による純粋な思考を掴み取るように定められている[158]。

ポエジー（詩情）とは文学を生み出す源泉、ないしは芸術形式としての文学そのもののことを指す。土地に縛られる伝説と異なりメルヒェンは広範囲に分布し、また物語としてまとまっているために「最も早期のポエジー」をグリムの時代まで純粋なまま保存し得たのだという。その「最も早期のポエジー」あるいは「古い文学」とは内容に加え、「子どものように」無邪気な態度で世界を観察し描くという「詩的」な精神性のことなのである。

バウジンガーはグリムが「メルヒェンには総括的な神話の名残が含まれている」[159]と考え、伝承の中に失われた古い神話の欠片を見出すことを目的に伝承を蒐集したことを述べている。グリムが古い神話を求めて伝承文学に携わったということを踏まえてみると、このくだりで言われる古いポエジーとは即ち神話を指している。メルヒェンと伝説とは、それぞれに異なる形で神話をグリムの時代まで伝えるジャンルとして定義されたのである。

子どもの純粋な目線と言っても、メルヒェンは空想的で伝説は史実に近いという意味ではなかった。これは『ドイツ伝説集』においてツヴェルクやコーボルトの登場する物語は579 話中 40 話あり、『子どもと家庭のメルヒェン』では 211 話中 24 話という事実からも明らかである[160]。グリムの編纂したメルヒェン集と伝説集に、空想的な物語とそうでない物語という差別化は見られない。「子どもはメルヒェンの真実性を信じているが、フォルクもまた伝説を信じることを止めたわけではない」[161]とあるように、グリムはフォルクの純朴な精神性を子どもになぞらえて理解している。少なくともフォルクを主語とする場合、伝説は信じられている物語であるが、それはまた同時に、子どもがメルヒェンを無邪気に信じることと同じようなものと見なされている。

もう一方の「伝説は史的である」という表現もまた、メルヒェンと対比して伝説の内容が史実であるということを意味しない。この問題について、『メルヒェン百科事典』の「伝説」の項には「グリム兄弟は〈史的〉という記述で一義的に歴史性を意図したわけではない。彼らの時代の価値観に合わせて、過去あるいはフォルクの思考における〈いにしえ〉の出来事

158 Grimm 1994, S. 11f.
159 Bausinger 1968, S. 28.
160 大野 2010、54 頁。
161 Grimm 1994, S. 12.

が作り話のような形で表れることを意図していた」[162]とあり、文化人類学者のヴォルフガング・ザイデンシュピナー Wolfgang Seidenspinner (1952-) は「伝説の歴史性とは何かよく知られているもの、よく理解されているもの、ある場所や名前に結びつくということを言っている」[163]に過ぎないと断じた。グリム自身も次のように述べている。

> 伝説とメルヒェンは、感覚的に自然で把握可能なものを把握不可能なものと混ぜる点において歴史とは逆である。歴史は、我々の教養に堪えるような歴史ならば、そのようなものを叙述に含むことを拒み、自身から完全に切り離して観察し敬意を払うことを知っている[164]。

この文言は当時の学問の進展とも関係している。ゲルントによれば 18 世紀末には資料批判的歴史学が発展し、史実とそうでない逸話との峻別が可能になっていた[165]。その中で歴史から切り落とされた作り話のような逸話、それでいてフォルクには信じられる物語が伝説というジャンルであるということをここでグリムは主張している。この主張は続く次の説明からも明らかである。

> フォルクは真実であるものとそうでないものをあまり分けない。伝説はフォルクにとって、与えられた証明書によって十分に証明されている。つまりその証明書が否定すべくもない身近で確かな実在であるために、それに結びついた不思議への疑いを凌駕するのである[166]。

この引用に示唆された「証明書」こそが、伝説が結びつくという場所や人名であると考えられる。この点において固有名詞の有無と伝説の「史的」性質、メルヒェンの「詩的」性質は連動する。グリム兄弟のジャンル概念において、伝説は少なくともフォルクにとって作り話ではないということになる。何故ならばフォルクの知る場所や人名がその事実性を証明

---

162 Brednich 1999, S. 1018.
163 Wolfgang Seidenspinner: Sage und Geschichte. Zur Problematik Grimmscher Konzeptionen und was wir daraus lernen können. In: Fabula. 33 Band (1992) Sonderheft, S. 14-38. Hier S. 15.
164 Grimm 1994, S. 12.
165 Gerndt 1988, S. 2.
166 Grimm 1994, S. 12f.

しているからである。

グリムのこうした「伝説」定義が、常にフォルクを主語として述べられている点は留意すべきである。ここで言う伝説を事実として信じるフォルクとは無教養な人々であり、グリム兄弟のように大学で教育を受けた知識人とは異なる層を指す。知識人にとって「我々の教養に堪えるような歴史」は伝説とは峻別されているのであり、ここでのフォルクとはグリム兄弟自身を含まない明確な三人称である。故にこの文脈での「事実」も「史的」も史実を意味しない。その不確かな事象を「本当にあったこと」と信じているのがグリム兄弟の想定していた無教養なフォルクなのである。

こうした想定はグリム兄弟の抱くフォルク像の無時間性・抽象性とも結びついている。バウジンガーはゲルマンの慣習法と法故事に関するヤーコプの言説を引いた上で、「このような用法において〈史的〉とは、他の場所でもヤーコプ・グリムが言うように、およそ〈外歴史的なこと〉Außergeschichtliches を意味する。歴史的なものが継続的な神話の中に流れ込む生きた源泉について述べている」[167]とした。バウジンガーによるとヤーコプは「歴史の始まりへの憧憬」[168]を持っていたという。「歴史の始まり」とは、人類がそれまで持っていなかった歴史という意識を得た時のことを指す。ヤーコプの歴史への意識を独文学者の川原美江は次のように述べる[169]。

> ヤーコプ・グリムは文学史を起源に向けて遡及する。教養人が作る創作文学との対立図式のなかで、彼は歴史と文学が一体となった古代を見いだす。古代的空間はフォルクという存在が担う時間軸上に描き出され、「庶民」das gemeine Volk のなかに純粋な形で保たれている。だが彼が考えるようなフォルクは、国民国家としての体をもちえない当時のドイツにあっては空想の産物にすぎない以上、その根拠はメルヒェンや伝説といった民衆文学のなかで証明するしかない。このことは、フォルクという存在が当の文学を表象しているということではなく、逆に文学という領域自体が、実体のないフォルクを表象することを意味する。

ここで川原が述べた「実体のないフォルク」が担うという時間軸上の「起源」、即ち「歴

---

[167] Bausinger 1987, S. 43. ヤーコプは法学者として成文法成立以前のゲルマン民族における慣習法を研究しており、法故事と慣習法の中に古代人のポエジーが見出せると考えていた。
[168] Bausinger, a. a. O.
[169] 川原 2013、152 頁。

史と文学が一体となった古代」こそが「歴史の始まり」とバウジンガーが表現した時代のことである。その「古代」はグリムの言説において、歴史上の時代区分としての古代というよりもむしろ「神話時代」と呼ばれるべき抽象的な過去を意味する。過去に実在した特定の時代ではなく、現行の世界秩序が成立する前の世界というような概念上の時代のことを指す。それはたとえばゲルマン神話において巨人の死体から大地が生じた世界誕生の瞬間である。この時代を神話学者の大林太良は「原古」[170]と称し、民俗学者ウィリアム・バスコム William Bascom (1912-) は「遠い過去」remote past [171]と表現した。

この抽象的過去の出来事が物語として語り継がれることによって「神話」の中に流れ込むというグリムの思想をバウジンガーは述べている。グリムの思想における「神話」とはポエジーである。歴史意識のなかった時代の人間の世界観や精神性のことを指しており、抽象的過去の出来事はそうした世界観の中に取り込まれることによって神話化するのである。グリムは「歴史の始まり」から受け継がれてきた「神話」の名残を伝承の中に探し求め、「神話」を再構築しようとしていた。このような時間概念の中で「神話」を語り伝える担い手としてフォルクを捉える場合、フォルクという言葉はグリムの時代における無教養な民衆を指すと同時に不特定な「遠い過去」の人々をも指すことになる。フォルク概念自体が無時間化するのである。そのような意味においてのフォルクとは実際の人間ではなく概念上の存在となる。グリムはフォルクが実話と信じているジャンルとして伝説を定義したが、伝説を信じるとされたフォルクは理念上の存在であった。

第 2 節　神話学派の伝説集におけるジャンル分類と「伝説」の信憑性の問題

それではグリムのこうしたジャンル定義は、神話学派の伝説集におけるジャンルの区分にどのように継承されているか。本節ではクーン、ミュレンホッフ、ゾンマーの伝説集を検証する。3 者ともテクスト掲載の様式は一致しており、小見出しの下に典拠、そしてテクスト本文を載せる形になっている。典拠には口承と書承があり、ここにジャンルによる差異は見受けられなかった。

まず 3 冊全てに見受けられ目につきやすいジャンル区分の指標は、グリムがメルヒェンについて述べた物語としての完成性である。伝説として収録されたテクストには数行で終

---

[170] 大林 1966、55 頁。

[171] William Bascom: The Forms of Folklore: Prose Narratives. In: Alan Dundes: Sacred Narrative. Reading in the Theory of Myth. Berkley (University of California Press) 1984, S. 5-29. Hier S. 9.

わるものも多いのに対し、メルヒェンとして収録されたテクストは必ず複数頁を要し複雑な構成を持つ。

次に、グリムが述べた伝説の具体性とメルヒェンの抽象性も 3 者に共通して見受けられた。これは特に各テクストの語り出しの部分に表れている。伝説として収録されたテクスト中には数件の例外を除きほぼ必ず地名の記述があった。クーンの伝説集を事例に挙げると、伝説の部の第 1 話「シュテンダル市の起こり」の冒頭は「シュテンダル市はかつて小さな村に過ぎなかったと言われる」[172]と始まる。他のテクストも同様であり、実在する土地や人物について語るものが伝説であると規定されたようである[173]。これに対してメルヒェンとして収録されたテクストには地名や時代に関する記述がない。クーンの伝説集におけるメルヒェンの部の第 1 話「王様の娘と案山子」は「昔、ひとりの王様がありました」[174]のような書き出しで始まっている。この王様とは特定の国における特定の君主ではなく、実在したのか否か定かではないどこかの王様であり、いうなれば「王様」という抽象的キャラクターである。「昔」という言葉も歴史上の特定の時代を指すものではない。

こうした要素を見る限り、グリムのジャンル定義は神話学派の伝説集にそのまま継承されたようである。物語としての完結性／断片性、場所や時間・人名に関する具体性／抽象性は確かに伝説とメルヒェンを区分する指標となっていた。これらの指標の内、地名や人名に関する具体性は、グリムにおいて伝説がフォルクに信じられているジャンルであることの「証明書」とされていた。この信じられているという定義についても継承されたことが、神話学派の言説からは読み取れる。まずミュレンホッフは伝説集の序文の中で、伝説とメルヒェンについてそれぞれ次のように述べている。

---

172 Kuhn 1843, S. 3.

173 例外もある。たとえばクーンのメルヒェン第 11 話「勇敢なちびの仕立て屋」は冒頭が「昔、ベルリンとベルナウの間に一頭の熊が住んでいた」から始まっており、時代は定かでないものの地名は明示されている。同様の事例はゾンマーのメルヒェン第 3 話「マンスフェルト湖の水妖」にも見られ、逆にミュレンホッフの伝説第 379 話「地下の人の創造」は地名も年代もないが伝説に分類されたテクストである。地名や時代についての言及は伝説というジャンルの分かりやすい指標でもあるが、伝承の過程で偶然その情報が抜け落ちること、あるいはその逆が起こり得る。編者はこの可能性を考慮したものと思われる。 vgl. Friedrich Ranke: Sage und Märchen. In: ders. Volkssagenforschung. Vorträge und Aufsätze. Breslau (Maruschke u. Berendt) 1935, S. 11-25. KHM 20 Das tapfere Schneiderlein. Brüder Grimm, Kinder- und Hausmärchen. Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm. 1 Band (2016) Stuttgart (Reclam) S. 122-131.

174 Kuhn 1843, S. 263. Emil Sommer, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen. Halle (Anton) 1846, S. 82. u. a. m.

真の伝説というものは何れも信じられており、あるいは信じられようとしている。何故ならば伝説は常に実際に起きたことを物語ろうと意図するためである。真の伝説とは神話に他ならない[175]。

メルヒェンは、これが真実であるか、あるいは詩か夢であるかを問わないという点において推奨されるだろう。伝説にとっては信頼の置ける権威の仕事としてのみ可能であるが、メルヒェンにとって魔法は誰にでも思いのままである[176]。

伝説は「実際に起きたことを物語ろうと意図する」故に「信じられており、あるいは信じられようとしている」が、これに対してメルヒェンは「真実であるか、あるいは詩か夢であるかを問わない」という。これらの文章は明らかに信憑性の有無というグリムのジャンル定義を踏襲している。

クーンもまた伝説の「真実性」について、「歴史上の事象が客観的真実性を持って描かれることはない」が、一方で「主観的真実性」を有すると述べている[177]。伝説に客観的な実証性を求めることは困難でも語り手の主観では事実と感じられている、つまり伝説の語り手たるフォルク自身は真実として語っているということである。ここにも伝説の信憑性に関するグリムと同様の定義が見られる。クーンが「客観的真実性」と表現したものはグリムが知識人としての立場から「我々の教養に堪えるような歴史」が持つとした真実性であり、クーンが「主観的真実性」と表現したものはグリムがフォルクならば信じると想定した非実証的な「真実」である。

さらに、ゾンマーが前書きで「既に他の地域で報告されている伝説とメルヒェンを収録したからと言って責めるにはあたるまい。伝説については少なくともここにも存在することを知るために、既知のメルヒェンについてはご覧の通り、幾らか目新しい特徴があって」[178]有益なので収録したと断っていることも注目に値する。他の地域で採集された物語に類似した伝説が「ここにも存在する」ことは、メルヒェンのように「目新しい特徴」がなくとも各地で報告される必要があった。それはその伝説が当地に根ざしている、つまりは信じられ

---

175 Karl Müllenhoff: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. Kiel (Schwersche) 1845, S. XXXIX.
176 Müllenhoff 1845, S. XLII.
177 Kuhn 1843, S. III, IV.
178 Sommer 1846, S. IV.

ている証明でもあったのである。こうした論説を見る限り、信じられている話という伝説のジャンル定義は理念上グリムから継承されている。

ただし、この定義はあくまでも理念上のものであると言わざるを得ない。レーリヒは「フォルクの信仰における巨人はとうの昔に死んでいる。後にはツヴェルクがまずこれに続いた。最も息の長いのは魔女であり、魔女信仰は今日でもなお、各地で生きている。同様に死者に関する伝説も、一般化には留意しなければならないとはいえ、多くの場合は今日もなお古い信憑性を保っている」[179]と述べ、このように「フォルクの信仰」には偏差があるので、「伝説」ジャンルとされた物語はすべからく信じられているものとまとめてしまうよりも個々のテクストを文脈に基づいて判断するべしと提案した。ところがレーリヒが挙げた巨人や魔女、ツヴェルク、死者に関する伝説はドイツ神話学派の伝説集の中に等しく並べられ、これらの信憑性に差異があるようには読めない。

本章の冒頭に述べたように 19 世紀初頭の「伝説」という言葉は作り話の意味を持っていたのであり、テクストを見る限り話者はこれが事実であるともそうでないとも言及していない。伝説集に収録されている情報とは上に述べたように小見出し、本文、典拠である。これらの情報からどの物語が信じられているかということは判断し得ないように思われる。何故ならばそこには語りの文脈に関する情報がないためである。伝承が集められひとつの書籍として刊行されるにあたり、テクストは「生きた」語りの文脈からは一度切り離されることとなる。個々のテクストに対する語り手の態度、あるいはどのような場面において語られたものかはそこから読み取ることができない。伝説として分類されたテクストには確かに地名や年代の表記があるが、これは必ずしも信じられている証左とはなり得ないのではないだろうか。

それにも拘わらず、ドイツ神話学派の伝説集には理念上信じられている物語として伝説というジャンルがメルヒェンと区別して置かれている。これは、彼らが伝承に携わるそもそもの動機である「神話」のためではないかと考えられる。上の引用の中でミュレンホッフは「真の伝説とは神話に他ならない」と述べている。この発言の意図するところについて、ミュレンホッフが伝説集に序文として添えた 50 ページにわたる論考から考察してみよう。そこにはミュレンホッフの伝説とメルヒェンと神話の関係に対する理念が読み取れる。

ミュレンホッフは序文の中で「ドイツのフォルクのポエジー」[180]の変遷史を描き出そうと

---

[179] Röhrich 1969, S. 218.
[180] Müllenhoff 1845, S. XLIII.

した。グリムと同じく、ミュレンホッフにおける「ポエジー」もまた神話の同義語である。ミュレンホッフの記述によると、「フォルクのポエジー」（=神話）の最も古いあり方とは次のようなものである。

> 戦いに赴く時、あるいは敬虔な供犠の際に、集団は皆で歌った。歌謡は故に叙事詩的な内容を含み、賛美歌のような様式を持ち、神々への崇拝としっかり結びついていた。この直接的な証拠から次のことが確かである。神々の神話は毎年の聖なる祭事や仕事と、特に戦と直に結びついていた[181]。

ここでは神話の機能、様式、内容について述べられている。ミュレンホッフは集団で歌われる歌謡こそが原始的な神話であると捉えており、故に神話は儀式や行事と不可分であったとする。これが神話の機能である。また、歌われるという使い方から導き出される本来の神話のあり方とは韻文である。これが様式である。さらに「神々の神話」(Mythen der Götter)という表現は神話の内容を指している。この文章の直前には「ドイツ人はその歴史の始まりから既に神々と、そして民族や氏族の神的祖先を讃える歌謡を持っていた」[182]とあり、この時代における「神話」が神々に加えて神的な祖先に関する内容であったと想定されていることが分かる。

こうした原始的な状況から時代が下ると神話に変化が生じる。原始の頃のドイツ人には歴史意識というものがなかったが、民族大移動の時代になると歴史意識が目覚めたことにより「古い神々や半神の神話のみが歌の主題ではなく、直接的な現在とその大きな体験を扱う」[183]ようになる。その結果歌われるようになった内容とは個々の地域における英雄や王侯である。また職業的な詩人が登場したことにより「歌謡は自由になり、閉鎖的に群衆だけが歌うものではなくなり、古くから伝わる歌のみならず新たに創作されるようになった」[184]という。歌われ方と歌われる内容とに変容が見て取られている。

カール大帝の時代になると「ドイツ」がひとつの国としてまとまったので、「古い異教的な半神の神話の特徴を多く受け取ったドイツの英雄伝説、そして個々の地域における歴史

---

[181] Müllenhoff 1845, S. VIII.
[182] Ebd.
[183] Müllenhoff 1845, S. IX.
[184] Ebd.

的伝説の断片」[185]がひとつの流れを形成したと述べられる。さらに「我々はその最後の滴を民間伝説（Volkssage）から集めることができよう」[186]と述べている。

ミュレンホッフによると、英雄詩の全盛期はカロリング朝と共に終わったという。何故ならば頭韻というそれまでの形式が壊れたからである。内容の面でも「ドイツ」がひとつにまとまったことが影響を及ぼした。カール大帝やオットー大帝など国家的偉人にまつわる歌謡や伝説は盛んに集められたが、その結果として「歴史的な側面」へと偏向してしまい「神話的な側面」が改変を被ったという記述がある[187]。ミュレンホッフはこの時代にはフォルクの歌謡に個々の歴史的事件や人物を扱う種類と神々や半神について扱う種類があったと想定しているようである。

12 世紀末になるとミンネザングや職匠歌などの繁栄によって叙事詩は 3 通りの道に追いやられた。叙事詩的な民謡、民衆本の散文、そしてメルヒェンと民間伝説である[188]。

> メルヒェンは英雄と神々の神話の散文的な口承の物語が衰えた時に、その中から生起した。遅くとも 10 世紀には開拓されており、その頃はまだそうした物語が力強い姿を保っていたとしても、既にメルヒェンはそこにあったのである。様々な神話と伝説から要素が集まっており、メルヒェンのファンタジー的な性質がより多く発現すると、これはしばしば人里離れた地域で頻繁に一致したものに遭遇するが、同じく頻繁に大きく逸脱したものも見られる[189]。

このようにフォルクのポエジーは隆盛と沈降を繰り返し、「詩が黙っていた世紀というものはない。時に打ち負かされたように見えても詩は即座に再び新たに迸る力に満ちて常に同等の新鮮さでもって立ち上がる」[190]のだが、その隆盛も中世末期の 16 世紀が最後であったという。

> 真の伝説とは神話に他ならない。然るにこれは後になって歴史的な叙事詩へと移行し、叙事詩とこれに付き従うもの、つまりフォルクの伝説は、歴史的な散文へと取り込まれ

185 Müllenhoff 1845, S. XI.
186 Ebd.
187 Müllenhoff 1845, S. XIV.
188 Müllenhoff, a. a. O. S. XV.
189 Müllenhoff, a. a. O. S. XVI.
190 Müllenhoff, a. a. O. S. XXXIX.

た。だがフォルクの中で感覚的に生きた物事の解釈が優る限り、叙事詩と伝説は散文になることはない。新時代の到来がこの解釈を直ちに追いやる道を進めてしまった。伝説とフォルクの総体的ポエジーの沈降はこうして免れなかったのである[191]。

ここでは本来の神話とは歌謡であるという冒頭の定義が繰り返されており、これが歴史的叙事詩、フォルクの伝説、そして歴史的な散文へと移り変わる過程がまとめられている。ミュレンホッフの描いたジャンル史においては、まず韻文で神々について歌う神話が存在した。これが時代を経て散文に変わり、その内容から神性や儀式性が薄れた結果、メルヒェンと伝説が登場したのである。ミュレンホッフの言う「真の伝説とは神話に他ならない」とは、本来神話であったはずのものが崩れて伝説が生じたという意味である。

こうした神話と伝説の関係性の説明は、神話学派におけるジャンル定義の特色を形成している。ジャンルを論じる場面においては神話もまたしばしばひとつのジャンルである。たとえば人類学者のブロニスラフ・マリノフスキー Bronislaw Malinowski (1884-1942) は自身のフィールドワークに基づいて神話、伝説、メルヒェンをトロブリアンド諸島の伝承における 3 つのジャンルとして挙げている[192]。マリノフスキーの研究対象地域においては神話、伝説、メルヒェンが等しく現存するため、これらを横並びに定義し得た。しかし、神話学派のジャンル定義において、神話は伝説やメルヒェンと並置されるジャンルではない。ミュレンホッフの論考には神話というジャンルについて、本来は歌謡の形で歌われていたものであり神々や神的祖先に関する内容であったとの説明がある。本来はそうであったのだが、ミュレンホッフ自身が伝説集を編纂した時代においては既にそうではないのである。ミュレンホッフの定義において神話はいにしえの祖先が持っていたと想定される過去のジャンルであり、現在に残っているのは神話ではなくその破片たる伝説やメルヒェンである。故に神話学派の伝説集に「神話」のテクストは載っていない。ゾンマー、クーン、ミュレンホッフが収録したジャンルは伝説、メルヒェン、習俗、笑い話、寓話、歌謡、童謡、謎、迷信であり、なかんずくメルヒェンと伝説が最も多数を占める。

神話学派は確かに師グリムのジャンル理論を継承している。グリムとドイツ神話学派のジャンル定義は何れも「神話」との関係性の中で捉えられる。ミュレンホッフが序文で記述したのは「伝説とは〜である」「メルヒェンとは〜である」といった一般法則としてのジャ

---

191 Müllenhoff, a. a. O. S. XXXIX.
192 大林 1966、44-46 頁。

ンル定義ではなく、神話が崩れて伝説やメルヒェンになるというジャンルの歴史である。ミュレンホッフはジャンルを静的な一般法則ではなく動的なあり方として捉えている。この把握はドイツ神話学派の伝承文学に臨む姿勢を如実に象徴している。ドイツ神話学派とは名称の通り、伝承の中に神話の痕跡を探すことを目標として蒐集・研究を行った学派である。故にメルヒェンも伝説も、それがどのような形で神話を伝えるものであるかという観点から定義されている。

この点は神話学派のジャンル定義と後のフィンランド学派やマリノフスキーら人類学者によるジャンル定義との大きな差異である[193]。人類学者は北米先住民や南洋諸島などヨーロッパ以外での調査の成果を考慮しており、研究対象地域において「神話」と呼ばれ得る伝承が生きた状態にあるため、伝説やその他のジャンルと並列して静的な定義を行うことが可能であった。翻ってドイツ神話学派は、後にはインド＝ゲルマン言語圏を提唱して広範な地域間比較を視野に入れるものの、出発点と彼ら自身の蒐集対象地域はドイツ語圏に限られている。このため失われた神話と、その痕跡を現在に伝えるメルヒェンと伝説という形で動的に定義せざるを得なかった。

伝承文学のジャンルを主に論じてきた分野は民俗学と人類学であるが、ドイツ語圏では神話学が文献学と強く結びついてきた背景があり、ジャンルについても文学的立場から論じた論考が著名である。アンドレ・ヨレスが『単純形式』[194](1930) で聖人伝、メルヒェン、伝説、神話、謎、諺、格言、追憶というジャンルについて詳細に考察し、ジャンルとはその根底にある精神性によって定義されるとした。ヨレスの論考はメルヒェンを「グリムのジャンル」[195]と呼び、メルヒェンをグリムが集めたというよりもグリムの本に載っている話がメルヒェンと呼ばれるようになったのだという逆転を論じたことで知られる[196]。ただしヨレスの論はメルヒェン以外のジャンルに関してはあまり参照されることがなく、特に「伝説」

---

[193] フィンランド学派は 19 世紀のロマン主義的・神話学的伝承研究に対する反動としての性質を持ち、ジャンルを副次的な問題とする立場をとる。フィンランド学派の代表的研究者であるトンプソンは『民間伝説』The Folktale (1946) の中でジャンルの定義を解説しつつも、このような定義は便宜上の分類に過ぎないと言い添えている。Brednich 1999, S. 1013. Honko 1987, S. 745. スティス・トンプソン（荒木博之、石原綏代訳）：民間説話　世界の昔話とその分類（八坂書房）2013。

[194] André Jolles: Einfache Formen. Legende/ Sage/ Mythe/ Rätsel/ Spruch/ Kasus/ Memorabile/ Märchen/ Witz. Zweite Unveränderte Auflage. Tübingen (Max Niemeyer) 1958.

[195] Jolles 1958, S. 219.

[196] 小高康正：„Gattung Grimm“ （グリム・ジャンル）―『グリム童話集』のメルヒェン・ジャンルについて―［『長野大学紀要』第 9 号、1988、17-26 頁］。

については一族・家族にまつわる話という特殊な定義をしている[197]。

フリードリヒ・ランケは「伝説とメルヒェン」[198](1935) で伝説は信じられることを要求するがメルヒェンは信じられるか否かを問題にしないとして、実例を用いて両者の相違を論じた。これはグリム兄弟の信憑性にまつわる定義を再検証し確認したものである。またスイスのマックス・リュティは『フォルクのメルヒェンとフォルクの伝説』[199](1961) において、「信じられている」かどうかをテクストから本質的に判断するために人物の行動や感情の描写に着目する手法を説いている。

さらに「笑い話」Schwank や「世間話」Alltägliche Erzählung も含めた包括的な解説を行ったのが民俗学者ヘルマン・バウジンガーによる『フォルクのポエジーの形式』[200](1968) である。バウジンガーはスウェーデン学派の民俗学者フォン・シドウの理論を参考に個人的体験が記憶、想起、体験談という形式を経て「物語」になる過程について論じている。

これらのドイツ語圏で頻繁に参照されるジャンル定義は全て、議論の対象とするジャンルを並列して相違点を論じたものである。この点において、伝説やメルヒェンは現存のジャンルとして扱い、神話だけを過去のジャンルとして特権化した神話学派のジャンル定義と大きく異なる。神話学派のジャンル定義は常に過去を出発点として時代の流れを見据えた動的な定義であり、これに対して上に挙げたような主だったジャンル定義は普遍的法則としてジャンルを定義している。

どちらが優れた理論であるとは一概には言えず、これは研究目的に基づく差異である。ただし、神話学派のジャンル定義がグリム同様にあくまで理念上のものであることは指摘しておかなければならない。ミュレンホッフは神話が集団によって歌われるという、言うなればコンテクストの情報を考慮してジャンルを動的に定義していた。しかしその一方で、ミュレンホッフ自身の伝説集にそのコンテクストの情報はなく、テクスト本体の情報のみが読める。これはミュレンホッフに限らず他の神話学派の伝説集も同様である。ここには理念と実態との乖離が発生している。むしろ、伝説集に収録するにあたって編者がテクストをコンテクストから、つまり語りの文脈から切り離したのであるから、理念と実態の乖離は編者自身が引き起こしたものと言える。

---

[197] このため和訳では Sage を「伝説」とせず「家族物語」と訳している。アンドレ・ヨレス（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。
[198] Ranke 1935.
[199] Max Lüthi: Volksmärchen und Volkssage: Zwei Grundformen erzählender Dichtung. Bern (Francke) 1961.
[200] Hermann Bausinger: Formen der „Volkspoesie“. Berlin (E. Schmidt) 1968.

神話学派が伝承の中に読み取ろうとしていたものは神話であり、これは彼らにとっては過去のものである。故に神話学派のメルヒェンや伝説に関するジャンル定義は動的なものでなければならなかった。後のリュティやヨレスによる文学的ジャンル論のように静的な定義では、ドイツにおける神話は既に死に絶えていることになってしまうためである。こうした動的なジャンル定義が引き継がれたのはドイツ国内で主流であるという文学的ジャンル論よりも、文化の発展段階などを論じた比較神話学の流派である。

第３節　「神話的伝説」としてのツヴェルク伝説

神話学派は神話との関係性においてメルヒェンと伝説というジャンルを定義したが、伝説集に神話というジャンルのテクストは収録できなかった。学派の活動が始まった 19 世紀ドイツ語圏において彼らの想定した神話は既に過去のものであり、蒐集し得たのは神話の名残としての伝説やメルヒェン、習俗だった。このことは、何故ツヴェルクの物語がメルヒェンでなく敢えて伝説として収録されたのかという問いに関わっている。

伝承に神話の名残を探る活動の中で、専ら話題となったのは伝説よりもメルヒェンであった。「いばら姫」に見出された北欧神話のブリュンヒルト、「赤頭巾」に見出された太陽神話、「ホッレさん」に見出された地母神など、神話の痕跡がメルヒェンの中に「発見」される研究の事例は枚挙に暇がない[201]。伝説というジャンルはメルヒェンを神話として読み解くための補助資料として用いられてきた。

ミュレンホッフはツヴェルクの一種である地下の人について当地（ディットマルシュ）に伝わる伝説を挙げ、それらの「多くの伝説がメルヒェンに流れ込んでいる」[202]のでメルヒェンを参照せよと述べている。ミュレンホッフの注釈には、自身が集めたメルヒェンは「残念ながら大半が不完全で報告するには過少だった。満足の行く形を得るには更なる調査が必要となろう。（中略）しかしここでグリム兄弟のメルヒェン集から幾つかの例を紹介することは望ましからざることではないだろう。これらは部分的には我らの事例と一致しており、部分的には逸脱している」[203]とある。「不完全」なテクストは研究のためには不十分であり、

---

[201] グリム兄弟は「いばら姫」のルーツを北欧神話のブリュンヒルトに見出していた。『子供と家庭のメルヒェン』に収録された「いばら姫」のテクストは実際にはフランスのシャルル・ペローによる「眠れる森の美女」に依拠するところが大きいが、グリムの解釈が浸透したことによりゲルマン神話の系譜として読み解かれることになった。野口 2016、31-33 頁。
[202] Müllenhoff 1845, S. XLII.
[203] Müllenhoff, a. a. O. S. 607.

蒐集によって完全なテクストを得る必要があるとミュレンホッフは考えている。その完全なテクストとはメルヒェンであり、ここでは伝説はあくまでもメルヒェンを読解するための補助資料として扱われている。

しかし、上に見てきたように、神話学派の理念上のジャンル定義において伝説は決して単に「不完全なメルヒェン」とされてはいない。伝説はフォルクが実話と信じているジャンルであり、神話学派の定義においてメルヒェンとは異なる価値を持つ。物語の内容に隠された神話の名残を探るにはメルヒェンを読解する必要があるが、メルヒェンは信じられているか否かを問題にしないジャンルである。故に、読み取られた神話の欠片がフォルクの精神に息づいていることを証明するためにはメルヒェンでなく伝説が必要であった。両者は神話を復元するという神話学派の研究において相互補完的ジャンルであり、どちらも欠けてはならないのである。

ツヴェルクの物語を伝説として分類する意味はこうしたジャンル定義に関わっている。ツヴェルクとは実在の証明が困難な存在である。知識人たるグリムが「伝説はフォルクにとって、与えられた証明書によって十分に証明されている」と述べる時に自身とは異なる無教養な人々を指す三人称として「フォルク」を用いたように、知識人である神話学派の研究者自身が必ずしもツヴェルクの伝説を真実と感じられたとは言いきれない。それでいて、神話学派はツヴェルクについて言及するテクストを伝説というカテゴリーに収めた。そうすることによって純朴なフォルクがツヴェルクを信じているという理想像を描き出せるためではないだろうか。伝説とは定義上、フォルクによって信じられている物語である。仮に編者自身がその物語を信じられないとしても、少なくとも理念上のフォルクはツヴェルク伝説を本当の話として語り聞くという構図を演出できる。

ただし、これは神話学派がツヴェルクを架空の存在と考えながら恣意的に印象操作を行ったことを意味しない。むしろ神話学派の伝説集編者は彼らの信念に基づきツヴェルク伝説を伝説というジャンルの真髄と見なしていたのではないかと考えられる。より正確には、ツヴェルク伝説を含めた「神話的伝説」というカテゴリーに伝説というジャンルの真髄を見出していたのではないか。第 2 節で見たミュレンホッフのジャンル史において「真の伝説とは神話に他ならない」[204]と述べられていた。ミュレンホッフはかつての神々や神的祖先にまつわる神話が崩れて歴史上の人物や事件を語る伝説が発生したと論じていた。つまり、歴

[204] Müllenhoff 1845, S. XXXIX.

史的伝説は神話よりも新しいカテゴリーと捉えられているのである。ここから読み取れるところは、神話学派にとってより重要性の高い伝説とは歴史的伝説よりも神話に近い伝説であるということではないだろうか。神話学派は常に神話の元来の形を取り戻そうとしていたのであり、より古い素材を手に入れることは必須の課題であった。そこで伝説というジャンルの中にも、より古く神話に近い伝説とより新しく歴史に近づいた伝説という下位区分が設けられたのである。

歴史的伝説とそうでない伝説を分ける発想はやはりグリムに始まる。グリム兄弟が『ドイツ伝説集』に提示し、後続の研究者に引き継がれたのは伝説とメルヒェンのジャンル定義のみではない。加えて、伝説というジャンル内における下位区分もまた意味を変えて継承されたと考えられる。グリムの『ドイツ伝説集』は 2 巻構成となっており、第 1 巻には「より土地に結びついた伝説」を、第 2 巻には「より歴史に結びついた伝説」を収録したと述べている[205]。無論、場所と切り離された歴史というものはなく逆も然りである以上、これはいかようにも変動し得る区分である[206]。グリム自身が比較級を用いて表現したように、歴史上の人物や出来事と地名とのどちらが前面に出るかという違いに過ぎない。

レーリヒはグリムの伝説集における第 1 巻と第 2 巻の区分の不確かさを述べるために「オルデンブルクの角杯」Das Oldenburger Horn の事例を引いている。これは「ツヴェルクの酒杯盗み」のモティーフに属する伝説で、人間がツヴェルクから角杯を盗む話である。同じモティーフは別の場所でもしばしば報告されているが、オルデンブルクの場合は盗んだ杯がオルデンブルク家の家宝として保存されていることから特によく知られている[207]。「オルデンブルクの角杯」は DS541（第 3 版では DS547）として伝説集第 2 巻に収録されており、これはグリムの区分において「歴史的伝説」と分類されたことを意味する。

---

[205] Grimm 1994, S. 17f. ゲルントは両者のカテゴリーについて、典拠が書承によるか口承によるかがグリムの分類基準であったとする説を述べている。vgl. Gerndt 1988, S. 12.

[206] バウジンガーは伝説の種別として「デモーニッシュな伝説」dämonische Sage、「由来説明伝説」ätiologische Sage、「歴史的伝説」historische Sage の 3 種類を挙げた。この 3 種の内、歴史的伝説はグリムの伝説集の第 2 巻に収録された「より歴史に結びついた伝説」に該当する。実在する歴史上の人物や事件にまつわる伝説である。これに対置されたのがデモーニッシュな伝説と由来説明伝説である。デモーニッシュな伝説とは超自然的な事象に関する伝説を指し、巨人伝説や悪魔伝説、予知や魔術にまつわる伝説がこれに含まれる。由来説明伝説とは教会の建立の経緯や奇妙な自然物の成り立ちについて説明する伝説である。このふたつの種類はグリムの伝説集において第 1 巻に収録されている。たとえば岩の窪みが悪魔の足跡として説明されるように、両者はしばしば混淆するカテゴリーである。Bausinger 1968, S. 176-178.

[207] アルニムとブレンターノによる歌謡集『少年の不思議な角笛』の表紙に描かれた角笛はこのオルデンブルクの角笛である。同書について一般に Horn を「角笛」と訳すが、このモティーフでは Horn に飲み物が入っているため「角杯」とも訳せる。

この分類についてレーリヒは「〈歴史的伝説〉と呼ばれる物語においても神話的な要素は様々な形で繁茂している」[208]と述べる。ここでレーリヒが「神話的」と表現した要素とは、角杯をオルデンブルク公に略奪されたツヴェルクである。別の箇所では、レーリヒは伝説の内容に関するふたつの要素について次のように述べている。

> ラインとプファルツの伝説集を他のドイツの氏族における伝説集と比較すると、あることが明らかである。それは歴史的題材の優位だ。翻って、およそアルプス諸地域や東部ドイツ、低地ドイツの伝説においては、神話的要素が強く前面に出ている。巨人、ツヴェルク、荒狩人、人狼、魔女に関して、ラインとプファルツの伝説集には比べようもなく僅かしか見受けられない[209]。

このくだりの中でレーリヒは「歴史的題材」と「神話的要素」を対置させている。「神話的要素」として例示されたのがツヴェルクや巨人といった、言うなれば超自然的登場人物である。ヨーハン・ヴィルヘルム・ヴォルフや 19 世紀に複数の伝説集を刊行したプロイセンの役人兼作家 J. D. H.テメが「歴史的伝説」と対比させる形で「真の伝説」[210]という表現を用いており、ここから超自然的、ひいては神話の名残を感じさせる伝説と歴史的伝説との 2 種類に伝説を分類することが受け入れられていたのではないかと考えられる。

その区分の事例は、ジャンルと併せて内容に基づいたテクスト分類を行ったミュレンホッフの伝説集に見ることができる。ミュレンホッフの伝説集は 4 巻構成となっており、それぞれの収録内容が次のように概観されている[211]。

第 1 巻「歴史(Historie)」: 英雄、海賊、貴族
第 2 巻「魔術(Thaumaturgie)」: 不思議な出来事、魔術師と魔女、悪魔、予兆など
第 3 巻「神話体系(Mythologie)」: 巨人、ツヴェルク、コーボルト、水の精など
第 4 巻「ポエジー(Poesie)」: メルヒェン、笑い話、寓話、童謡、謎

---

[208] Röhrich 1976, S. 52.
[209] Röhrich, a. a. O. S. 107.
[210] W. J. A. von Tettau, J. D. H. Temme: Die Volkssagen Ostpreußens, Litthauens und Westpreußens. Berlin (Nicolai) 1837, S. V. Johann Wilhelm Wolf: Niederländische Sagen. Leipzig (Brockhaus) 1843, S. XIX.
[211] Müllenhoff 1845, S. 620.

この中で「神話体系」と題された第 3 巻にはツヴェルク伝説や巨人伝説といった超自然的存在にまつわる伝説が集められている。メルヒェンを収めた第 4 巻ではなく第 3 巻である。これらの物語は実在の証明が困難なものについて語るが、「神話的メルヒェン」ではなく「神話的伝説」なのである。ここには前節で述べたようなメルヒェンと伝説に対する編者の立場が表れている。さらには、実在の著名人を題材とした伝説を収めた第 1 巻からもこれらの「神話的な」伝説は区別されているのである。この第 3 巻が「神話体系」と題されたことから、ミュレンホッフが伝説の中でもこれらの伝説を神話的要素の強いカテゴリーと見なしていたことが分かる。

歴史的伝説と神話的伝説の区分は、その解釈手法の違いにつながる。神話的伝説に登場するツヴェルクはそのままツヴェルクとして読み解かれることが可能である。この伝説におけるツヴェルクとは何を意味するものか、というような問いが立てられる。一方、歴史的伝説を読解する際にはもう一段階の手順を踏む必要がある。歴史的要素を取り払い、「本来の」神話的な姿を復元するための手順である。

たとえば、巨人伝説に関するクーンの解説にこの手順を見ることができる。クーンの『マルクの伝説とメルヒェン』第 35 話「ジーン・ケーレ、最後のヴェンド人の王」では「ここには太古の昔、ある巨人が、ないしはジーン・ケーレという名の最後のヴェンド人の王が住んでいた」[212]と語られる。クーンはこの人物について「歴史上の人物であろうか？」[213]と疑問を提示する。ミュレンホッフのジャンル史において、伝説の歴史的要素とは時代が下るに従って神話的要素が崩れた結果生じたものとされていた。クーンもまた、巨人と巨人的な歴史上の人物について同じ見解を示していると考えられる。つまり、本来の伝説の中では巨人であったものが、時代経過と共に実在の人物に入れ替わった、あるいは、「巨人とは歴史上の偉人である」という現実主義的解釈が施された結果と見ているのである。クーンはそうした後世における変容を取り払うことではじめて巨人伝説という真の姿を見出すことが可能となると考えたのではないだろうか。

神話学派の定義上、歴史的伝説というカテゴリーに対しては、まずその歴史的要素を取り払うことによってはじめて「本来の」神話的要素を論じることが可能になる。何故ならば歴史的要素は後代に上から被せられた添加物であるためである。一方、神話的伝説というカテゴリーにその処置は必要がない。そしてツヴェルク伝説は後者のカテゴリーに含まれるも

[212] Kuhn 1843, S. 35.
[213] Kuhn, a. a. O. S. X.

のであり、原始時代の神話をより色濃く残したものなのである。

小結

物語としての完成性や地名などに関する具体性において、神話学派はグリム兄弟が『ドイツ伝説集』に述べたジャンル定義を踏襲した。グリムは伝説をフォルクに信じられているジャンルとしており、神話学派もまたこの定義に倣った。しかし理念上の定義の一方で、実際に語り手たるフォルクが伝説を信じているか否かという点については伝説集のテクストからは読み取ることができなくなっている。具体的な地名が文中に挙げられることは、語りの文脈から切り離された文献の中では信じられている証左としての役割を必ずしも果たしていない。ここには神話学派の伝説集における実態と理念との乖離が見受けられる。むしろ、テクストは文献として文字化することによって語りの文脈から切り離されたのであるから、神話学派の伝承蒐集・出版活動そのものが伝説から「信じられていること」という要素を喪失させたとすら言える。

しかし、実態を反映しきれていないとしても、神話学派にとって理念上のジャンル定義を定めることは不可欠であった。何故ならば神話学派の活動した 19 世紀ドイツ語圏において、彼らの求めた神話というジャンルそのものは既に失われているためである。神話を現存する伝承の中から復元しようとする学派の試みにおいて、神話がメルヒェンや伝説の中に生き残っていることを理念上保証する必要があった。故にメルヒェンも伝説も、それがどのような形で神話を現在に伝えるものであるかという観点から定義されている。グリムと神話学派のジャンル定義は、何れも神話との関係性の中で捉えられるという点において通底しているのである。

ジャンルを分けることによって神話学派が得た効果とは、神話の生命力を保証することではなかっただろうか。メルヒェンは信憑性を保証しないが、その内容を解釈することにより神話学者は神話の内容についての知見を得る。そして伝説は実在の地名や生活風景に結びつくことで信憑性を担保すると見なされる。換言すれば、これは伝説とメルヒェンというジャンルの役割分担である。両者を組み合わせることにより、神話学は「今もフォルクの中に生きている神話」を導き出そうとしたのではないだろうか。ここで言うジャンルの役割とは伝承を語る主体にとってではなく、「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」[214]と述べられるように、伝承を論じる研究者にとっての役割であった。

ジャンルを分けることによるこの効果は上に見たように、伝承を蒐集し編纂するという神話学派自身の営為の中で事実上は失われている。しかしそれ故に一層理論を固め、その理念に従ったテクストの分類を伝説集の中で実践してみせたのではないだろうか。

特にツヴェルク伝説のような「神話的伝説」において、ジャンル分類は効果的であったと考えられる。ツヴェルクは歴史上の人物ではなく、その実在を科学的に証明することも困難である。しかし、神話学派はこの「神話的」登場人物がフォルクに信じられている存在であることを望んだ。故にツヴェルクの物語は伝説でなければならなかった。知識人はツヴェルクを信じる心を失っていても、フォルクはまだそうした無邪気な精神を保っている、これが神話学派の理想とするフォルクであり伝承のあり方であった。

ツヴェルクがメルヒェンのみならず伝説の登場人物とされたことは、神話学派の求める「神話」の内実に関わっている。神話学派はツヴェルクの登場するような神話世界をフォルクの伝承の中に見出そうとしていた。それはグリムが伝説集の中に描き出したゲルマン神話の世界である。しかし同時に、ゲルマン神話というだけでは説明のつかない要素も神話学派の学説の中には含まれている。神話学派の神話世界はグリムを基盤にしているが、グリムの神話イメージから膨張した点が見受けられる。次章からはこの点について、神話学派の描いた神話世界の内実を論じてゆく。

[214] 溝井 2007、216 頁。

第３章　「ドイツ」のツヴェルク伝説

序節

第 2 章で、神話学派のジャンル定義において伝説には特定の土地との結びつきが求められることを述べた。伝説というジャンルはテクストの中で地名が言及されるべきであり、各地域に根付いているべきであるとされていた。この土地との結びつきは神話学派の理念上、伝説がその地域で信じられていることの証左であった。

レーリヒは「ドイツ語圏の低級神話においてツヴェルクは馴染み深い登場人物である。つまり他の民族においては他の超自然的存在が担う多くの物語のモティーフを自らに引き寄せてしまったのである」[215]と述べており、ツヴェルクがドイツ語圏に突出した登場人物であることを指摘した。この指摘はトンプソンのモティーフ・インデックスやグレッヴェールス、竹原らの地域横断的比較研究を見る限り確かである。同じモティーフの担い手がドイツ語圏では主にツヴェルクであり、一方フランスでは主に優美な女性の妖精「フェー」[216]である事実は端的な証左であろう。ツヴェルク伝説はドイツ語圏という地域に結びついており、この点で正しく神話学派の定義におけるジャンル「伝説」である。

しかし、それではドイツ語圏内部においてはどうだろうか。現在のデンマークの一部からスイスやオーストリアまでの広い範囲を含むドイツ語圏という地域の中で、ツヴェルクは等しく「馴染み深い」登場人物と言い得るか。次に示す表 2 は筆者が 2015 年に行った東欧ドイツ民俗学研究所所（Institut für Volkskunde der Deutschen des östlichen Europa）のルッツ・レーリヒ伝説アーカイブにおける資料調査の結果である。ツヴェルク伝説の特色のひとつとしてモティーフの多さが挙げられるが、同アーカイブにおいて、ツヴェルク伝説はモティーフに応じて以下の 21 種類に分類されている[217]。このモティーフ分類に従い、地域ごとの採録数を集計した結果が表 2 である。

A)　馬小屋の下にある住み処 Wohnung unter dem Pferdestahl

---

[215] Röhrich 1999, S. 38.
[216] 長野晃子：フランスの昔話の妖精［東洋大学教養課程委員会『東洋大学紀要　教養課程篇』1979、1-95 頁］。
[217] アーカイブにおけるモティーフ分類の全容と出典一覧は次の論文に資料 1・2 として添付されており、日本語・ドイツ語で参照できる。嶋内博愛：他界の民族学的考察－Feuermann 伝承からみる西欧の死生観－（博士学位論文）2004、177-192 頁。

B) パン焼き、バター作り、チーズ作り、醸造 Backen, Buttern, Käsen, Brauen

C) 人間との貸し借りの関係 Leihverkehr mit den Menschen

D) ツヴェルクに供える供物 Opfergaben für Zwerge

E) 鍛冶、鉱夫、宝探し、宝守り Schmiede, Bergleute, Schatzgräber, Schatzhüter

F) 人間への援助と援助の打ち切り Hilfe für Menschen und Aufhören der Hilfe

G) ツヴェルクへの退職金 Ausgelohnt

H) ツヴェルクが払う対価 Lohn der Zwerge

I) 小さな民の贈り物 Geschenke des kleinen Volkes

J) 獣の主 Tierherren

K) 人間への損害、食物盗みその他 Schädiger des Menschen, Speisediebe etc.

L) ツヴェルクの角杯の窃盗 Raub des Zwergentrinkhorns

M) ツヴェルクの国における日の出 Sonnenaufgang im Zwergenreich

N) ツヴェルクの結婚式 Zwergenhochzeit

O) 女性誘拐と人間の女性との婚姻 Frauenraub und Heirat mit Menschenfrauen

P) 取り替え子 Wechselbalg

Q) ツヴェルクの下での助産 Hebammedienst bei den Zwergen

R) 絹糸に下がった命 Leben am seidenen Faden

S) 退去 Auszug

T) 渡航伝説 Überfahrtssage

U) ルンペルシュティルツヒェン Rumpelstilzchen

	Schl	Me	Po	Ma	Be	He	Th	La	Vo	OP	Ba	Schw	Al	計
A) 馬小屋	1	2	6	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	11
B) パン焼き	6	12	4	0	2	2	2	9	1	2	1	0	7	48
C) 貸し借り	3	12	11	1	10	0	3	13	0	0	1	0	0	54
D) 供物	2	0	3	0	0	0	0	4	0	1	0	0	2	12
E) 鍛冶	3	3	18	1	13	1	1	1	0	13	4	0	20	78
F) 援助	8	4	16	2	24	2	1	4	0	17	5	4	22	109
G) 支払い	0	1	6	0	9	0	0	2	2	17	2	1	13	53
H) 代金	11	28	36	1	5	5	3	17	12	17	16	0	71	222
I) 贈与	0	0	5	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	6
J) 獣の主	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3	3
K) 害悪	8	13	20	1	4	0	1	6	3	4	1	0	10	71
L) 酒杯	6	3	4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	13
M) 日の出	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
N) 結婚式	1	1	7	0	0	0	0	5	0	1	0	0	0	15
O) 女性さらい	4	1	9	0	2	0	0	0	0	0	0	0	1	17
P) 取り替え子	5	10	21	7	7	0	1	2	4	37	0	0	18	112
Q) 助産	5	2	3	2	3	0	0	2	3	2	1	0	7	30
R) 絹糸	1	2	3	0	2	0	0	0	0	0	2	0	3	13
S) 運搬	2	7	3	0	2	0	0	0	4	0	0	0	1	19
T) 退去	5	4	5	0	7	1	0	13	2	2	1	2	2	44
U) ルンペルシュティルツヒェン	6	0	3	0	0	0	0	0	0	1	1	0	2	13
計	56	76	138	13	66	8	6	51	30	97	28	7	151	727

表 2　モティーフ別に見たツヴェルク伝説の地域分布

同アーカイブに所蔵されているツヴェルク伝説 727 話[218]を採集場所ごとに整理した結果、ツヴェルク伝説は以下の地域で特に豊富に報告されていることが明らかになった。北ドイツ沿岸部のシュレースヴィヒ（現デンマーク領を含む）とホルシュタイン（Sch)、メックレンブルク（Me)、ポンメルン（現ポーランド領を含む）(Po)、中部ドイツのベルク公国（現在のノルトライン＝ヴェストファーレン州の一部）(Be)、オーバープファルツ（OP)、ラウジッツ（La)、そして南部のアルプス山地（Al）である。逆に、北東部のマルクとブランデンブルク（Ma)、中部のヘッセン（He)、テューリンゲン（Th)、フォイクトラント（Vo)、南西

[218] 19 世紀半ばまでのドイツ神話学派におけるツヴェルク伝説が本研究の論じる対象であるが、学派の扱いにおいて想定される実像とのずれを考察するためには、神話学派に属さない研究者の手による伝説蒐集をも加味したより公平なデータが有益であると考えられる。アーカイブには 83 の伝説集から 1801 話のツヴェルク伝説が所蔵されており、ここではその内 19 世紀に刊行された 13 の伝説集を典拠とする 727 話を調査対象とした。これは、20 世紀以降の伝説集にはそれ以前の伝説集からの再録が度々見受けられるため、重複して数えてしまうことを避けるためである。

部のバーデン（Ba)、シュヴァーベン（Schw）では報告数が少ない。

総数の多寡に加え、報告される内容にも地域によって差異のあることが分かった。ツヴェルク伝説の中でも「取り替え子」や「ツヴェルクが払う対価」モティーフに関する伝説はツヴェルク伝説が潤沢な地域では必ず報告されている。一方で、一部地域に特化したモティーフがある。特にアルプス山地と北ドイツ沿岸部には特徴的なモティーフが見受けられた。「獣の主」はアルプス山地のみに報告のあるモティーフであり、「渡航伝説」及び「ツヴェルクの酒杯盗み」、そして「ツヴェルクの結婚式」モティーフの分布は北ドイツの沿岸地域及びアムルム島、ズュルト島、リューゲン島といった島嶼部に集中している。また、多数の地域で報告されるモティーフであっても、「賃金の精算」モティーフなど地域によって型が異なるものも存在する。

このようにドイツ語圏内においてツヴェルク伝説に地域差が存在することは明白である。よって、本来であればツヴェルク伝説の解釈にも地域差は考慮されなければならないはずである。では、神話学派の伝承解釈にそうした地域性への考慮は見られるだろうか。本章では神話学派の伝承解釈における地域性について論じる。まず第 1 節では神話学派の伝説集の中で地域基準配列を行ったクーンの伝説集における地域性の扱いについて述べる。クーンは伝説蒐集を行った対象地域の地域性について言及しているが、そこにはマルク地方という特定の地域を「ドイツ」という理念上の領域へと拡張するような論法が見られる。第 2 節ではこの論法について当時のドイツ語圏の状況との関係から論じる。ドイツ語圏内にも地域によって様々な地誌的・政治的・文化的条件があり、それらの条件は時に伝承蒐集活動を後押しし、時には抑圧していた。そうした均等でない条件下において「ドイツ」の伝承を論じようとする時、地域の個性を抽象化して他地域に適用するような論法が生じる。それは伝承の舞台となる環境に対しても同様である。第 3 節ではツヴェルク伝説の重要な舞台としての「山」という環境について、フリードリヒ・パンツァーの伝説集における取り扱いの問題性から論じる。

第 1 節　クーンの伝説集における地域基準配列と伝説解釈

神話学派の伝承解釈において、地域性への意識はまず伝説集の配列に見られる。クーン及びパンツァーが行った地域基準配列である。地域別に伝説を配列することの効果とは、伝説の地域間比較を可能にすることである。クーンの『マルクの伝説とメルヒェン』及びパンツァーの『バイエルンの伝説と習俗』はそれぞれに異なる形でこの手法をとっている。クーン

は大分類として地域を用い、一方パンツァーは大分類としては伝説の内容を用いて小分類に地域を用いた。クーンとパンツァーの手法はそれぞれにどのような効果をもたらしたか。パンツァーについては後段で論じることとし、この節ではクーンの手法について述べる。

クーンの伝説集には伝説が 243 話収められ、地域に従って章立てされている。第 1 話から第 58 話がアルトマルク、第 59 話から第 187 話がミッテルマルク、第 188 話から第 207 話がウーカーマルク、第 208 話から第 225 話がプリグニッツ、第 226 話から第 243 話がノイマルクとなっている。さらに各章の中でもテクスト中の地名に従って同じ土地にまつわる話が 1 箇所に固められている。この配列についてクーンは次のように説明する。

> 個々の伝説の配列については地理的な区分に従った。それが合目的的であるためであり、つまり、アルトマルクを他の地域から分けることが必要だったのだ。何故ならば前者においてはドイツ系住民が支配的であり、一方後者には長らくスラヴ人が住んでいたためである[219]。

クーンは対象地域における主要な居住者の違い、つまりドイツ系かスラヴ系かということを問題にしたという。クーンが伝説を蒐集したマルクとはベルリン周辺を中心とするドイツ北東部の地域である。ポーランドと隣接することから、クーンは内容を解説する際にもスラヴ系であるかドイツ系であるかという問題に重点を置いている。アルトマルクが第 1 章として配置されていることもクーンの関心の在り処の証左である。クーンの方針に従えば、「ドイツ系住民が支配的」なアルトマルクはマルク地方の他の地域に比べ重要な地域であるが故に巻頭に置いたということになる。アルトマルクの章と他の章を比較することでドイツ的な伝承とスラヴ的な伝承の差異が明らかに見えるはずである。

ところが、実際にはそうなっていないことをクーン自身の解説が証明している。「死出の旅路」Todtenfahrt の伝説、及びクーンが「死者の滞在地」Aufenthalt der Todten と呼ぶ伝説に関する解説から見てみよう。これらの伝説は死者にまつわるものだが、ツヴェルク伝説とも大きく関わっている。クーンの伝説集に収録された「死者の滞在地」にまつわる伝説とは次のようなものである。

---

[219] Kuhn 1843, S. XIV.

19. Nåberskrooch

ドレームリングは数百年前には幅広で通行困難なエルスブルッフだった。普通は夏にしか通れなかった。その北端の川辺にノイフェルヒャウという村があったが、周辺の地域では皆 Nåberskrooch と呼んでいた。どうしてこの二つ名があるのかは誰も知らないが、色々な理由が挙げられている。（中略）アルトマルク西部で語られるところによると、この Nåberskrooch に死者がやって来る。彼らはここで最期の六文銭を口に含まされ、その銭と一緒に納棺されなければならないからだ。中でも特に Hans-Jochen-Winkel[220]に住む者は必ずここへ行く。そうするまで天国に入れないのである。なので随分と前に亡くなった人のことを「Nåberskrooch に長いこといる」と言い、亡くなったばかりの時は「今 Nåberskrooch に行った」と言う。また、ここでは死者が互いに訪問し合うとも語られる。

ドレームリングは川、エルスブルッフは湿地帯の名称である。湿地帯の中に川があり、この川辺の村に行かなければ死者は天国に入れないという伝説である。この伝説について、クーンは次のように解説している。

一般に死者の居場所を指してアルトマルクでは元来 Nåberskrooch と言うようだ（伝説 19 番。62 番と 110 番も参照のこと）。これは Nachbarskrug と同じことで、死者が彼らの王国で生者の隣人としてあることを意味するのではないか？　ノイフェルヒャウにある、アルトマルクでは Nåberskrooch の別名で呼ばれる場所が、死者の滞在地と考えられていたのだと思う[221]。

Nåberskrooch は上に挙げた伝説第 19 話の舞台となっている村の名である。クーンは Nåber が「隣人」Nachbar のことであり、Nåberskrooch とは死者が生者の隣にいる場所という意味を持つ地名であろうと推論を述べている。参照せよとして挙げられた第 62 話には Nåberskrug、第 110 話には Nobelskrug という似た響きの地名が言及される。このように言葉の響きの相似から関連性を導き出す論法はクーンをはじめとして神話学派、ヤー

[220] 原注「このふざけた仇名はアルトマルクのザルツヴェーデルからドレームリングまでの西部のことを言っている。ここに住む農夫の大半が Hans-Joachim という名前だからである」
[221] Kuhn 1843, S. XII. Krug は壷の意。

コプ・グリム、さらには後のマンハルトらにも共通する手法である。クーンの推論では、これらの地名が等しく「生者の隣人として死者が滞在する場所」の意味を持つ地名であるということになる。

『マルクの伝説とメルヒェン』の配列に従えば、第 19 話はアルトマルクの章に含まれるが、第 62 話と第 110 話はミッテルマルクの章に配置されている。クーンの解説はこれらの土地の共通性を証明しており、差異を示す結果とはなっていないのである。

この伝説が意味するところについて、クーンは続けて次のように述べる。

> それというのは、この地名が、かつては穏やかな水の満ちたエルスブルッフやドレームリングがこの場所まで伸びていたことを明らかに示しているからだ。生きとし生けるものの道はいわばここで途切れ、オーラ川の水によって南部に横たわる土地からは長いこと遮断されていた。近年に建造された道路によってようやくつながったのである。（中略）死者の口の中に六文銭を持たせる習慣は、ギリシアとローマにおいて慣例的であった渡し賃を示唆している。渡し賃を持たない死者はハデスの袂に迎え入れてもらえないのだ。そのため死者は蝕む者となる（伝説第 30 番）。つまり地上に留まって、彼に小銭を持たせなかった親類縁者を罰し、彼と同じく死へと引きずり込むのだ[222]。

クーンはここでギリシア・ローマの葬送の習俗に言及している。『メルヒェン百科事典』の「彼岸」Jenseits の項目によると、彼岸を水の向こう側とするイメージはヨーロッパにおいて広く流布するものである[223]。彼岸は川の対岸として、あるいは海の彼方の島として想起され、彼岸と此岸の境界には水があるという。この水辺には船と渡し守があって、死者を対岸へと運ぶ役割を担う。上の引用にある渡し賃はこの船頭に支払われる。

こうした水と彼岸のイメージはツヴェルク伝説と結びつくことがある。ツヴェルク伝説の中で「渡航伝説」Überfahrtssage と呼ばれるモティーフは、ツヴェルクを人間の渡し守

---

[222] Kuhn 1843, S. XIIf. 「六文銭」Sechser との関連は不明ながら、日本語では三途の川の渡し賃を「六道銭」と呼ぶ。

[223] Josef Bauer: Art. Jenseits. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hrsg. von Kurt Ranke. Berlin/New York (de Gryter) 7 Band (1993) S. 524-533. ドイツ語の「彼岸」Jenseits は死者の向かう先であると同時に、精霊や神々の住まう場所をも指す。大野寿子：『グリム童話』における〈異界〉―死者の化身と死者世界をめぐる一考察―［大野寿子編著『越境する異界』勉誠出版、2013、87-109 頁］。

が川ないし湖の対岸へと運ぶものである。このモティーフの分布は北ドイツ沿岸部と島嶼部に集中している。典型例としてリューゲン島の伝説を次に示す。

リューゲン島から移住するツヴェルク[224]

ある夜、アルテフェーレの渡し守が誰かを渡してくれるようにと起こされた。彼はすぐに支度して小船を出せるようにした。誰もいるようには思えなかったが小船はすぐにいっぱいになった。力の限りに漕いでどうにか対岸に辿り着いた。彼はその夜、この見えない精霊を渡してやるためにまだ何度も行ったり来たりせねばならなかった。渡し守が運んでやったのはツヴェルクだった。最後の便を着けた時、山の向こうを見てみろと声がした。その通りにするとたくさんのツヴェルクが見えた。同じ声が小船に馬糞をいっぱいに積みなさいと言って、彼はそのようにした。しかし川の中ほどまで来たところで、何と馬鹿げたことかと思い直して彼は馬糞を川に投げ捨てた。翌朝小船のところに行くと、馬糞が残っていた場所にはたくさんの小さな金塊があった。残りの分も取っておかなかったことに彼は憤慨した。

この渡航伝説モティーフでは共通して次のような要素が語られる。(1) 渡し守（船頭）が夜中に何者かを船で運ぶことになる。(2) 乗客は目に見えず、それなのに重い。(3) 渡し守は運賃として金をもらい、そこで初めて客がツヴェルクであったことに気づく。このような水の上を渡って去って行くツヴェルクのモティーフが多数報告されているのは北海・バルト海沿岸部及び島嶼部といった海辺の地域であるが、ツヴェルクの渡る「水」は海に限られず、川や湖といったパターンが多いことも特色として挙げられる。一方、中部ドイツの内陸部ではこのモティーフの派生型と思われる陸路を通って移動するツヴェルクの伝説が報告されている。レーリヒは渡航モティーフについて、元来は死者に関する伝承であったものがツヴェルクに移行したとする解釈を提示している。

いわゆる渡航伝説の 99 パーセントはツヴェルク伝説に属する。しかし幾ばくかのケースにおいて死者ないしは死者の魂を扱ったものがあり、この少数の類話が上に挙げた早期［6 世紀ギリシア：引用者注］の資料に並べて古さを主張する権利を持つのである。

---

[224] Alfred Wilhelm Moritz Haas: Rügensche Sagen und Märchen. 5. Auflage. Stettin (Burmeister) 1920, Nr. 58.

（中略）ツヴェルクの渡航伝説は、何故ツヴェルクは今日もういないのかという伝説を下敷きにしている[225]。

レーリヒはツヴェルク伝説の全てを死者伝説と見なしたわけではないが、少なくとも渡航のモティーフに関してはツヴェルクが死者のイメージを担うとしている。これに対してペッツォルトは「ツヴェルク像の根幹は死者信仰にあり死者伝説の特徴が当てはまる」[226]とし、ツヴェルクとは本来的に死者の表象であると解釈した。レーリヒとペッツォルトの見解は完全には一致しないが渡航伝説については両者ともに同じ解釈を示している。クーンが伝説集に例示し解説したようにマルク地方に死者の渡航伝説があり、一方でツヴェルクの渡航伝説が北ドイツ沿岸部に限られているということは、つまりドイツ語圏の中で水の向こう側にある彼岸のイメージは共有されているが、北部においてのみそのイメージがツヴェルクに仮託されているということを意味する。

しかし、無論クーンの伝説集からこのことを読み取ることはできない。クーンの『マルクの伝説とメルヒェン』は書名の通りマルク地方を対象としており、ドイツ語圏全域を網羅したものではない。編者自身が主張するように「ドイツ的」伝承の特色を見出そうとするならば、他の地域を対象とする伝説集と併せ読む必要がある。それにもかかわらず、クーンはこの対象地域を限定した伝説集から「ドイツ」の伝承の特徴を導き出し、隣接するスラヴ系地域との差異を見出せると考えている。これはつまり、一地域の伝承を「ドイツ」の伝承へと拡張して読む読解手法ではないだろうか。

このような論じ方はクーンに限らず、神話学派に共通する論法であった。たとえばヴォルフは『ニーダーラントの伝説』序文で「伝説収集家の義務」として「誠実さと真実性」を挙げ、次のように述べている。

このことはまた、既にそこかしこで知られている伝説、特に家の精の伝説（228 番）を私達の出典に提供する理由でもある。祖国の古代を研究するには、ある場所にあれやこれやの伝説が存在するか否かということが常に重要なのである[227]。

---

[225] Röhrich 1999, S. 32f.
[226] Petzoldt 2014, S. 196.
[227] Johann Wilhelm Wolf: Niederländische Sagen. Leipzig (Brockhaus) 1843, S. XXII.

これはゾンマーが伝説集序文で断りを入れた文章と同じ内容だが、ヴォルフとゾンマーの対象地域の違いに鑑みるとやや異なる意味を帯びる。ゾンマーがドイツ中部から南東部のザクセンとテューリンゲンで伝説蒐集を行ったのに対し、ヴォルフの伝説集は北西部の「ニーダーラント」Niederland を対象地域としている。現在のオランダ王国とベルギー王国に相当する地域である。当時としても領有問題のあった地域であり、ヴォルフはこの地域に「ドイツの」伝説が存在するということを再三にわたって強調しなければならなかった。たとえば、次の箇所である。「フラマン語の方面からどれほど潤沢な助けが得られることか。（中略）フラマン語地域にはドイツの精神が保存されていることを、喜ばしき純粋さでもって証明してくれるのだ」[228]あるいは別の箇所では次のように述べる。

> ベルギーのドイツ語地域に限定しなかったことに対して、あるいはワロン語圏の伝説を我々の伝説集に含めたことに対して、非難する向きもあろう。我々にとっては、この地域がかつて一度もドイツでなかったと証明できるとは思われないのだ。この地域から得られた伝説のドイツ的性格は確かに脇に押しやられているけれども、多くの地名がドイツ的神格への追想を保っているので、収録するに足るのである[229]。

ニーダーラント及び現在のベルギーにはゲルマン系言語であるフラマン語の地域とロマン系言語であるワロン語の地域がある。ヴォルフはこのような地域を蒐集対象とし敢えて「ドイツ」を強調して伝説集を刊行した。この境界的地域から既にドイツ語圏で知られた伝説が採集されたということは、ヴォルフにとって大きな意味のある報告であった。当該地域の伝承の「ドイツ的性格」を示す証拠だからである。上の引用に挙げられた家の精の伝説もまた、このことを示すために収録されている。次のような伝説である。

> 228. 家の精[230]
>
> これらは家の密やかな場所に住んでいて、またしばしば木材小屋や木材の山にいる。人が彼らに持ってきたものはどんな料理でも食べる。それに隣人の納屋や倉庫から穀物を盗んでくることもある。彼らがどこかの家に行こうと思ったら、まず廊下におが屑を

---

228 Wolf 1843, S. XIf.
229 Wolf, a. a. O. S. XIVf. 強調は原文による。
230 Wolf, a. a. O. S. 326.

撒き散らしてミルク桶に汚物を放り込む。家長はこの木屑を放りやらずにそっとしておいて、汚れたミルクを使用人と共に飲まなければならない。そうすると家の精がやって来て家に居ついてくれるのだ。

この伝説に含まれるモティーフは、グリムの『ドイツ伝説集』に収録されているコーボルト伝説（DS71）と共通する。家の精に食物を供えること、そして家の精から家人にテストが行われることである。『ドイツ伝説集』と共通する家の精の伝説がニーダーラントから報告されることにより、これらの地域において家の精についての考え方が共通することの証左になる。それは両地域の伝承が共に「ドイツ的」であることの証左に等しいとヴォルフは考えているのである。

上の引用においてヴォルフが用いた「ドイツ」とはどの意味にあたるか。ヴォルフがフラマン、ワロンといった言語系に基づいて地域をしていることに着目すべきであろう。ヴォルフは「ドイツ」を言語共同体の意味で用いたと考えられる。「かつて一度もドイツでなかった」nicht einmal deutsch waren とは、かつて一度もドイツ語を話す地域でなかったということを指し、そうとは断定できまいと述べているのである。ここで「ドイツの」deutsch という形容詞は「ドイツ語圏の」を指している。それはかつて「ドイツ的な」伝承を共有していたと想定される地域であり、必ずしも 19 世紀現在の居住者や支配者によって断絶されてはいない領域なのである。

このように「ドイツ」の伝説の共通性を述べる時、ヴォルフは同じ言語を共有する集団が伝承をも共有するという前提に立っている。そこでは共通性が主な問題であり、差異には関心が払われない。ヴォルフ及びクーンの解釈手法は、各地域の伝承から共通項を取り上げ、それらを相互に結び付けて「ドイツ」に共有される伝承として論じるものである。こうした手法には伝説蒐集と刊行に関する当時のドイツ語圏の状況が関係していると思われる。

第 2 節　地域的伝説集と「ドイツ」の関係

ここで当時の「ドイツ」という言葉が有する問題点を指摘しておきたい。そもそも、現在のドイツ連邦共和国は存在しない時代である。故に「ドイツ」という言葉は多義性を含み、人によって意味が異なっていたと言っても過言ではない。歴史学者オットー・ダン Otto Dann（1937-2014）によると、「ドイツの」という言葉は言語共同体と政治的共同体を指す

2 種類の意味を持つ[231]。言語共同体としてはゲルマン民族の言語が総じて「ドイツ語」とされる。これは「ドイツ語」の他にも様々な呼称を持ち、その内実も多彩かつ可変的であった。政治上の意味として「ドイツ」が用いられる場合、それが指すのは神聖ローマ帝国である。11 世紀以降ドイツ系貴族がこの帝国の支配階層となり、「ドイツ国民の神聖ローマ帝国」Heiliges römisches Reich deutscher Nation と呼ばれるに至った。

しかし神聖ローマ帝国は 17 世紀にその実効的支配力を失っており、19 世紀初頭には既に名目上のみの君主と化していた。ローマ皇帝は事実上オーストリア王に過ぎなかった。さらには 1806 年のナポレオンによる侵攻を受け、名目上の帝国も解体することとなる。ナポレオン敗退後、1815 年からは反動保守体制の君主連合であるドイツ連邦が結成される。しかしこれはオーストリアを議長として据えたものの、実際には同君連合などによって「ドイツ」以外をも含む国際的連盟であり、国家としての「ドイツ」が復活したとも新たに成立したとも言い難い。オーストリアは 1848 年の三月革命、1866 年の普墺戦争を経て「ドイツ」を離脱し、1871 年にはプロイセン王国を主体としたドイツ帝国が築かれることとなる。グリム兄弟のベルリン大学赴任が 1841 年であり、神話学派に属する研究者が活動を始める時期はそれ以降であることを考慮すると、彼らが指す「ドイツ」は少なくとも実在する政治的共同体ではない。

歴史上、パリで七月革命の起きた 1830 年からドイツ諸邦で三月革命の起きる 1848 年にかけての時期を「三月前期」Vormärz と呼ぶ[232]。この三月前期という時代における伝承文学と「ドイツ」との関係について、民俗学者ルードルフ・シェンダ Rudolf Schenda (1930-2000) は「フォルクの物語と国民アイデンティティ：三月前期（1830-1848）におけるドイツの伝説」で次のように述べる。

> しかし私はここで一般的なことを注意しておきたい。それは三月前期の伝説蒐集者達が国民政治的に活動したグループというよりもむしろ多様性を持っていたように見えるということだ。そうしたグループとは既に、ゲルマンの遺産を地盤としたドイツのフ

---

[231] オットー・ダン（末川清、姫岡とし子、高橋秀寿訳）：ドイツ国民とナショナリズム 1770-1990（名古屋大学出版会）1999、15-18 頁。

[232] 三月前期は文学史上においてもひとつの時代を形成する。独文学者の西尾宇広は 1830 年代を「文学という営みの持つ重心が、〈芸術の自律性〉から同時代の社会や政治に積極的に介入する文筆活動へと移行する、一つの過渡期」であったと位置づける。西尾宇広編：引き裂かれた「現在」 - 1830 年代の文学と政治［『日本独文学会研究叢書』、2016、118 号］、1 頁。

ォルクの統一性という理念を称揚していたグループである。（中略）ドイツの小国における伝説蒐集者達の多くは、異国に対するドイツの国民的統一性ではなく、それぞれに自分達の地域の他地域に対する独自性を力説したのである[233]。

シェンダはこの小論の中で「国民政治的な」nationalpolitisch グループの例としてヤーコプ・グリムや『エルザス伝説集』（1842）編者の詩人アウグスト・シュテーバー August Stöber (1808-1884) を挙げ、その一方で大多数の伝説集編者は国民国家としての「ドイツ」を称揚したわけではないと断じている。その根拠が、伝説蒐集者が異国に対する「ドイツ」の統一性よりも「ドイツ」内部における個々の地域の独自性を主張していたことだという。ここで「ドイツ」に対置された「小国」Kleinstaaten とは「ドイツ」を構成する個々の領邦であり、ザクセン王国やヘッセン王国などのことを指す。当時は各領邦の国境も安定せず再編や統廃合を繰り返していた。

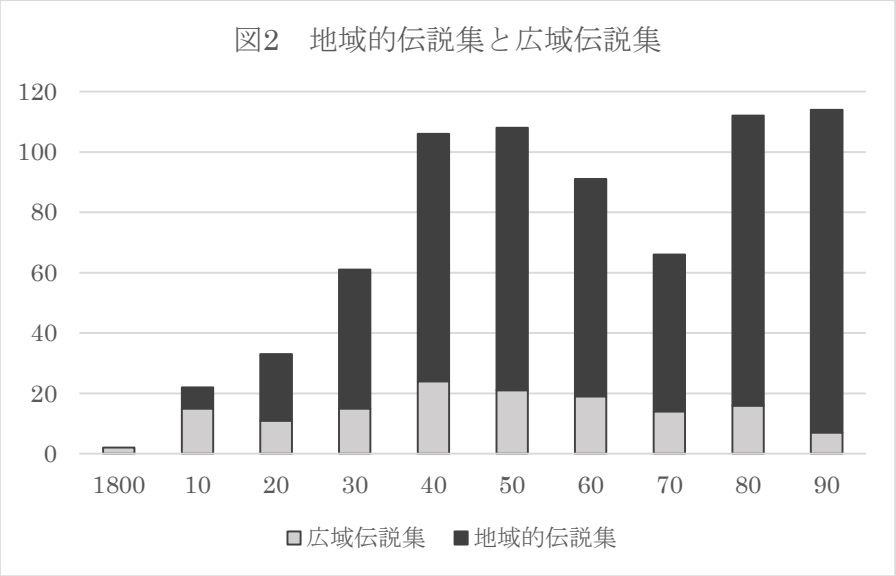
そのような状況下においても包括的な「ドイツ」の伝説集を刊行しようとした編者はいたが、19 世紀ドイツ語圏全体として見た場合、確かに個々の地域や領邦に範囲を絞った伝説集が目立つようである。ウルズラ・ミルデンベルガーは 19 世紀の伝説集に対するグリム兄弟の影響を論じた学位論文の中で、伝説集を大きく 2 種類に分類した[234]。1 つは広くドイツ語圏全域から伝説を集めた超地域的ないし広域の伝説集である。こうした伝説集をミルデンベルガーは「一般的な伝説集」allgemeine Sagensammlung と称した。もう 1 つは「地域的伝説集」lokale Sagensammlung であり、特定の地域や領邦を対象として伝説を採集している。19 世紀に刊行された伝説集をこの 2 種類に分けて集計すると、地域的伝説集の刊行数が一般的伝説集を大きく上回ることが分かる（図 2）。これは伝説蒐集者の関心が「ドイツ」よりも小国に寄せられていたことを示す結果であるように見え、シェンダの記述を補強する証拠であるように思われる。小国は当時の伝説集の中で「故郷」Heimat と表現されており、確かに「我が故郷のフォルクの伝説」「古き故郷に」「アルトマルクの特異性」「マクテブルクを愛する住民に」など、各々の地域の特異性を賛美する表現は枚挙に暇がない。

ただし、シェンダの論には若干の誤認があるように思われる。ひとつにはヤーコプ・グリ

---

[233] Rudolf Schenda: Volkserzählung und nationale Identität: Deutsche Sagen im Vormärz (1830-48). In: Fabula. 25 Band (1984) Sonderheft, S. 296-303. Hier S. 298.
[234] Ursula Mildenberger: Deutschsprachige Sagensammlungen des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der „Deutschen Sagen“ der Brüder Grimm. Magisterarbeit. München 1988.

ムを「国民政治的」グループの例として挙げている点であり、ひとつには異国に対する「ドイツ」の統一性「ではなく」個々の地域の独自性、という風に「ドイツ」と「小国」とを対



置させている点である。

まずグリムを「国民政治的」と評価した点について、グリム兄弟、殊に兄ヤーコプが使う「ドイツ」はゲルマン言語話者の集団という意味と神聖ローマ帝国の民という意味の両義を兼ね備えている。言語学者でもあったヤーコプはゲルマン語派と呼ばれる言語体系に基づく文化圏を指して「ドイツ」と表現していた。ヤーコプの著作『ドイツ神話学』は第 1 章で述べたように北欧神話を軸としてゲルマン神話について浩瀚に論じた大著であり、『ドイツ法故事誌』（1828-1899）はゲルマン法に関する集成である[235]。また、グリム研究家の野口芳子は当時ロマン派を中心としてドイツ民族独自の文学が求められたことを指摘し、次のように述べる。

> グリム兄弟の調和に満ちた輝かしい古代とは、キリスト教の神の楽園が実現していた時代を指すようであるが、歴史的、政治的に実在していた栄光に満ちた中世の統一国家、神聖ローマ帝国を指していたのである[236]。

グリムは確かに神聖ローマ帝国をドイツ民族のかつて実在した栄光として賛美した。し

[235] 横道誠：グリム兄弟による「歌謡エッダ」（古ノルド語）のドイツ語訳（その 1）―「青年シグルズの歌」を例として―［京都府立大学ドイツ文学会『AZUR』第 7 号、2015、21-41 頁］。
[236] 野口 2016、4 頁。

かしながら、それは果たして近代的な意味における国民国家としてのドイツ国を指すだろうか。ヤーコプの「ドイツ」はむしろ古代から中世という過去の民族共同体へと回帰する概念である。自由主義＝国民国家とそれに対する封建制＝小国という図式は成立し得ないのではないだろうか。独文学者の宮下啓三はグリムに限らず 19 世紀のロマン主義に属する知識人には国民国家形成や革命といったものに対して少なからぬ失望と無力感が蔓延しており、「統一国家の実現をめざす現実的な動きの代わりに、民族精神がドイツ人の統一原理とみられるようになった。中世あるいはそれ以前の、ゲルマン時代を回顧して、民族の文化的伝統にもどって、これを掘りおこそうとする傾向が生じた」[237]と述べている。このような思想の下に伝承に携わった知識人は自由主義とも反動保守主義とも距離を取り、現実の政治に関わることなく理想上の過去の統一体を追い求めることに終始していたのである。

この問題はもうひとつの、「ドイツ」と「小国」を対置させるような表現とも関わっている。「ドイツ」と故郷たる小国に対する伝説集編者達の考えは、いずれかをより優勢とするものではなく、もっと複雑に絡み合っているのではないだろうか。何故ならば、小国に捧げられた伝説集は往々にして同時に「祖国ドイツ」への寄与を謳うからである。同一の文献の中で併記されるということは、伝説集編者にとって両者が不可分であったことを示している。むしろ、個々の地域の特性はそれがどれほど「ドイツらしさ」を残しているかという尺度で測られるのであり、「ドイツ」に寄与するための個性ではなかっただろうか。このように見ると、伝説集における「国」の表れ方は国民国家としての「ドイツ」と封建的な小国との二項対立では解釈し得ないということが明らかである。伝説蒐集において「ドイツ」と小国とは相互補完的関係にあったのではないだろうか。

こうした関係性は無論、それぞれの領邦が置かれていた当時の状況とも関わっている。ヴェーアハンの伝説集カタログにおける地域分類及び『ドイツ諸邦の歴史的辞典』[238]を参照すると、19 世紀のドイツ語圏は当時の情勢と伝説集の刊行状況に鑑みて 4 種類の地域に大別できる。(1) プロイセンと北部ドイツ（1～18）、(2) 南部の大国とその東欧領土（19～30）、(3)ラインラントとエルザス（31～32）、(4) オーストリアとアルプス（33～35）である。伝説集に現れる地域名を一覧に挙げると以下のようになる。カッコ内の数字は当該地域にお

[237] 宮下啓三：メルヘンの履歴書　時空を超える物語の系譜（慶應義塾大学出版）1997、98 頁。
[238] Gerhard Köbler: Historisches Lexikon der deutschen Länder: die deutschen Territorien vom Mittelalter bis zur Gegenwart. München (C. H. Beck) 1992.

ける伝説集の刊行数を表す[239]。神話学派の研究者による、ないしは神話学派から明らかな影響を受けたとされる編者による伝説集が刊行されている地域にはその編者と書名、刊行年を付した。

1. プロイセン（16）
2. シュレージエン（37）
3. マルク・ブランデンブルク（27）
    1. アダルバート・クーン『マルクの伝説とメルヒェン』(1843)
    2. アダルバート・クーン、ヴィルヘルム・シュヴァルツ『メックレンブルク、ポンメルン、マルク、ヴェストファーレンからの北ドイツ伝説、メルヒェン、習俗』(1848)
    3. ヴィルヘルム・シュヴァルツ『北ドイツ、特にマルクにおける今日の民間信仰と古い異教』(1850)
    4. ヴィルヘルム・シュヴァルツ『マルク・ブランデンブルクの伝説史への寄与：あるスケッチ』(1863)
    5. ヴィルヘルム・シュヴァルツ『マルク・ブランデンブルクの伝説と歴史』(1871)
4. エストニア（1）
5. リトアニア（2）
6. ポーゼン（1）
7. ポンメルン（7）
    1. アダルバート・クーン、ヴィルヘルム・シュヴァルツ『メックレンブルク、ポンメルン、マルク、ヴェストファーレンからの北ドイツ伝説、メルヒェン、習俗』(1848)
8. メックレンブルク（6）
    1. アダルバート・クーン、ヴィルヘルム・シュヴァルツ『メックレンブルク、ポンメルン、マルク、ヴェストファーレンからの北ドイツ伝説、メルヒェン、習俗』(1848)

[239] 複数地域にまたがる伝説集があるため重複も含む。

2. リヒャルト・ヴォッシードロ『動植物の本への寄与：フォルクから口頭で集めた動物についての諺、謎、聖人伝、格言』(1885)

9. シュレースヴィヒ、ホルシュタイン、ラウエンブルク（4）
    1. カール・ミュレンホッフ『シュレースヴィヒ、ホルシュタイン、ラウエンブルク諸侯領の伝説、メルヒェン、歌謡』(1845)
10. ハンザ都市（4）
11. オルデンブルクとブレーメン（6）
12. ニーダーザクセン（9）
13. ハノーファー（9）
14. ヴェストファーレン（27）
    1. アダルバート・クーン『ヴェストファーレンといくばくかのその他の、特に隣接する北ドイツ地域の伝説、習俗、メルヒェン』(1859)
    2. アダルバート・クーン、ヴィルヘルム・シュヴァルツ『メックレンブルク、ポンメルン、マルク、ヴェストファーレンからの北ドイツ伝説、メルヒェン、習俗』(1848)
15. ジーベンビュルゲン（6）
16. フリースラント（5）
17. ニーダーラント（1）
    1. ヨーハン・ヴィルヘルム・ヴォルフ『ニーダーラント伝説集』(1843)
18. ヘッセン（26）
    1. ヨーハン・ヴィルヘルム・ヴォルフ『ヘッセンのメルヒェン、伝説、歌謡』(1851)
    2. ヨーハン・ヴィルヘルム・ヴォルフ『ヘッセン伝説集』(1853)
19. ハールツ（8）
    1. ハインリヒ・プレーレ『ハールツ伝説』(1854/1856)
    2. ハインリヒ・プレーレ『ブロッケン伝説』(1888)
20. ザクセン（28）
    1. エミール・ゾンマー『ザクセンとテューリンゲンの伝説、メルヒェン、習俗』(1846)
21. テューリンゲン（25）

1. エミール・ゾンマー『ザクセンとテューリンゲンの伝説、メルヒェン、習俗』(1846)

22. レーン（2）
23. シュペッサルト（2）
24. バイエルン（31）
    1. フリードリヒ・パンツァー『バイエルンの伝説、習俗』(1848/1855)
    2. フランツ・クサーファー・フォン・シェーンヴェルト『オーバープファルツより：風俗と伝説』(1857-1859)
25. フランケン（8）
26. プファルツ（3）
27. シュヴァーベン（21）
    1. エルンスト・マイアー『シュヴァーベンのドイツ伝説、習俗、慣習』(1852)
28. バーデン（18）
29. ベーメン（20）
30. メーレン（3）
31. プファルツ（3）
32. ラインラント（85）
    1. ハインリヒ・プレーレ『ラインラント最良の伝説と歴史』(1886)
33. エルザス（17）
    1. W. ヘルツ『エルザスのドイツ伝説』(1872)
34. オーストリア（53）
35. アルプス（2）
36. スイス（26）
    1. エルンスト・ロッフホルツ『アアルガウのスイス伝説』(1856)

まず、(1)プロイセンと北部ドイツは、グリム兄弟の赴任先であるベルリン大学を擁しており、神話学派の活動の中心地である。特にベルリンを含むマルク・ブランデンブルクはクーンとシュヴァルツが 1840 年代と比較的早期から盛んに伝説蒐集を行っている。マルクとブランデンブルクはプロイセン王国の前身を築いた地域である。バルト海沿岸のエストニアとリトアニアには東プロイセンの礎となったドイツ騎士修道会の植民地が築かれ、この

地域がブランデンブルク辺境伯領と合併することによりプロイセンの基盤ができた[240]。ポンメルンとシュレージエンにもドイツ系の植民者が徐々に進出し[241]、ポーゼン（現在はポーランドのポーゼン県）は 18 世紀末のポーランド分割によって、メックレンブルク、ユトランド半島のシュレースヴィヒとホルシュタインなどはさらにその後プロイセンが大国となるに従い獲得した地域である。これらの地域の内、メックレンブルクとシュレースヴィヒ、ホルシュタインをはじめ北方沿岸部でツヴェルク伝説が特に豊富に報告されている。

これらの地域に (2) のザクセン、ヘッセン、テューリンゲン、バイエルンなど中部から南部の大国を加えて 1850 年にドイツ連盟 Deutscher Bund が結成されるが、1867 年の北ドイツ連邦 Norddeutscher Bund の創設時にはバイエルンとバーデンは加わらなかった。北ドイツ連邦はプロイセンを中心とした連盟で、後のドイツ帝国の基礎となる。(2) の地域において神話学派による伝説蒐集が行われたのは主として 1850 年代後半である。

北西部から西南部にかけてのラインラントとエルザスをここから分けたのは、政治史上の分類よりも伝説蒐集に関わる理由が大きい。1807 年から 1814 年にかけて、プロイセンとオーストリア、クーアヘッセン、ブラウンシュヴァイクを除くドイツ諸邦はライン同盟としてナポレオンの衛星国であった。中でもラインラントとエルザスはフランスに直に隣接する地域である。普墺戦争の後 1866 年にこれらのライン河畔の地域はプロイセン領となる。ライン河畔はニーベルンゲン伝説群の舞台となった地域である。『ニーベルンゲンの歌』がエッダやサガと並びグリムにとって重要な資料であったことは第 1 章で述べた。ゲルマン神話とドイツ語圏の伝承との密接な関わりを実証するためにライン河畔の資料は切実に求められたはずだが、1872 年のヘルツの伝説集までは神話学派はこの地域の伝説蒐集には手を出していなかった。レーリヒは当該地域の特徴的傾向について述べている。

> ラインとプファルツのフォルクの物語を叙述するには独特の困難がある。ドイツの他の地域で、確かな、つまり本物でオリジナルに忠実なフォルクの物語を記録する上で、ここほど模造と文学的歪曲がはびこっているところはない。ラインが国内外で人気の旅先となってからというもの、活動的な多作家のみならず、名声ある作家さえも真の伝承を材料としてまったく自在に伝説のような物語を仕立て上げ、盛んに読まれる本に

---

240 セバスチァン・ハフナー（魚住昌良監訳）：図説　プロイセンの歴史（東洋書林）2000、12-16 頁。
241 ハフナー（魚住訳）2000、17-18 頁。

して広めてしまうのだ[242]。

レーリヒの指摘した通り、ライン川流域において盛んに刊行されたのは作家シュトルターフォートの伝説集に代表される娯楽目的の伝説集である。学術目的の伝説集とは異なり著作家の裁量によって自在にテクスト改変が施される傾向があった。その理由のひとつは当該地域が旅行先として人気であったためであるという。ライン川流域が旅先として、また小説などの舞台としても魅力的な地域であるがために、「本物でオリジナルに忠実なフォルクの物語」の替わりに創作文学である「伝説のような物語」が流布してしまった。

オーストリアとスイスにおける伝説蒐集の開始も遅く、1870 年代以降が主となる。これらの地域では神話学派の蒐集活動がほぼ見られない[243]。ウィーンにおいては 20 世紀に入ってから神話学派のひとつの派生形としてウィーン神話学派が興るが、この一派は主としてドイツ語圏外の伝承との比較・解釈に従事しており、伝承蒐集は行わなかったようである。

このように伝説の分布のみならず、伝説蒐集・刊行の状況にもドイツ語圏内で大きな地域差が生じていたのである。地域的伝説集は盛んに刊行されたが、それらの伝説集がドイツ語圏を均質に網羅できていたわけではなかった。そうした中で神話学派は「ドイツ」の伝説の本質を解き明かそうと試みた。その結果、個々の地域的伝承に過ぎないものを「ドイツ」の伝承へと拡大解釈するようになる。個々の伝承が共有される領域が小さな地域から「ドイツ」へと拡張されたのである。レーリヒは次のように述べる。

> 多くの伝説はグリムによって初めて真に「ドイツの」伝説になった。つまり、全ドイツのフォルクの一般的な精神的財産となった。たとえば、ハーメルンのネズミ捕り、ビンガーロッホのネズミの塔、ローエングリンの白鳥の騎士、リューベツァール、ハッケルベルク、ローデンシュタイナー、魔弾の射手、ハイスターバッハの修道士、ブレスラウの鐘造りなどの伝説だ。これらは、元来はローカルな伝承に由来するにも拘らず、全ドイツ的伝説である[244]。

---

[242] Röhrich 1976, S. 107.
[243] 他方、19 世紀オーストリアでは地誌学的記録や紀行文学が盛んに刊行されており、それらの中にしばしば伝説や民族誌の有用な資料が含まれていた。レーオポルト・シュミット（河野眞訳）：オーストリア民俗学の歴史（名著出版）1992、99-116 頁。
[244] Röhrich 1976, S. 57.

「なった」というレーリヒの表現は正鵠を射ている。研究者による蒐集と刊行が始まる前の時代において伝承は当該地域で伝えられるに過ぎず、「全ドイツのフォルクに一般的」ではあり得なかった。研究者の活動こそが伝承を本来の地域の外へと流布せしめたのである。それは伝承を保存し伝えるためには必要な活動でもあったが、同時に本来の文脈から切り離す営為でもあった。レーリヒはここでグリムを名指ししているが、グリムの『ドイツ伝説集』は出版物として成功したものではない。グリム兄弟のみならずその後に続いた伝承蒐集が積み重なった結果として伝承の「ドイツ」化を考える方が適切であろう。

第 3 節　ツヴェルク伝説の風景としての「山」

伝承の「全ドイツ」化とは、たとえばシュレージエン地域の山の怪異であるリューベツァールがドイツ語圏の他の地域でも知られるようになるといったことだけを意味するのではない。解釈の過程で伝承の背景にある地域固有の文脈が切り離され一般化されてしまうことでもある。この問題について、本節ではツヴェルク伝説の風景となる「山」に焦点を当ててみてみよう。

本章冒頭の表 2 が示すように、ツヴェルク伝説の豊富に報告される地域は山地及び丘陵地帯と総括できる。これはツヴェルクが「山霊」Berggeist であることを考えると自然であるとも言える。ヤーコプの『ドイツ神話学』では山霊としてのツヴェルクが論じられており、また『ドイツ伝説集』はまず山地にまつわる伝説（DS1-3）から始まる。これはグリムの伝承研究における「山」という領域の重要性を示すものであったことは第 1 章で述べた。

「山」の重視はグリムに特異な傾向というわけではなく、同時代の文人が好んだテーマでもある。ドイツ・ロマン派文学はしばしば鉱山や鉱夫にまつわる物語を書いていた[245]。ドイツ・ロマン主義は一般に 19 世紀前半を最盛期とする文学史上の運動を指し、1804 年頃までを初期ロマン派、1806 年から 1830 年頃までを後期ロマン派と呼んでいる[246]。グリムの思想にロマン派の系譜が見られることはよく知られており[247]、それは鉱山の重視という点にも表れているのである。

グリムの伝説蒐集と鉱山伝説との関係について、独文学者の吉田孝夫が紹介した意義深い論争がある。グリム『ドイツ伝説集』第 1 話「クッテンベルクの 3 人の鉱夫」の意味する

---

[245] Theodore Ziolkowski: Das Amt der Poeten: die deutsche Romantik und ihre Institutionen. Stuttgart (Klett-Cotta) 1992, S. 29-81.
[246] 藤本淳雄他：ドイツ文学史（東京大学出版会）1977、119-135 頁。
[247] 石井靖夫：ドイツ・ロマン派運動の本質（南江堂）1978、158-194 頁。

ところを巡る論争である。「クッテンベルクの 3 人の鉱夫」は鉱夫が 3 人落盤事故によって坑道に閉じ込められるが、神に祈り続けることによって坑道内で 7 年間生き長らえ、再び日の光を見る願いまでも叶えられて安寧の内に息を引き取るという伝説である。吉田がまとめたところによると、論争の発端となったジークフリート・クーベ Siegfried Kube の論文（1960）においてこの伝説は「古代の神話的な山岳信仰が、近代の市民的・合理主義的世界のなかで鉱山表象と融合し、それによってなお残存することができた」[248]ものと結論付けられている。これに対するヴォルフガング・ブリュックナー Wolfgang Brückner の反論（1961）では「古代の神話的な山岳信仰」の部分が否定され、当該の伝説はむしろ中世カトリックの「煉獄」観を反映したものとして読むべきであるとされた。ここにさらなる反論（1962）を加えたのがグレッヴェールスである。クッテンベルクの伝説は鉱山業に特有の世界観やモティーフを有していることから、教会の言説を核と見るブリュックナーの解釈とは異なり鉱山や鉱夫の独特の世界に根付いたものであると論じた[249]。

グリムの伝説が持つ意味を読み解くこと自体も重要な問題ではあるが、本研究の課題である神話学派の伝説解釈に関して着目すべきは、クーベとグレッヴェールスの見解に表れた「山」の意味するところのずれである。グレッヴェールスが 3 人の鉱夫の伝説を「鉱山と鉱夫に特有の労働世界と信仰の表現」[250]と見たのに対し、クーベは「鉱山伝説を思わせる外観は、実のところ装いにすぎず、むしろ古来の山岳伝説、（中略）広い意味での山岳伝説一般の一例」[251]として読んでいたという。両者においては「山岳伝説」と「鉱山伝説」が異なる範疇と見なされているのである。「鉱山」と「山」、その違いはグレッヴェールスに従えば鉱業という特殊な職業の有無となる。事実、鉱業に従事する人間は一般的な職業の人々と異なり非定住であり、魔術的・怪異的な印象を抱かれていたという。そのように特異な社会的立場を持つ集団の伝承世界は、定住市民や農民の伝承世界とは異なるというグレッヴェールスの論旨には説得力がある。

論争の中でグレッヴェールスが鉱山伝説の肝として挙げたのが「山霊」の存在である。ハイルフルトとの共編による『中欧ドイツ語圏の伝説伝承における鉱業と鉱夫』（1967）の中でグレッヴェールスは鉱夫の伝承世界における山霊という存在の特異性を述べ、「他の職業

---

[248] 吉田 2008、185 頁。
[249] 吉田 2008、179-191 頁。
[250] 吉田 2008、179 頁。
[251] 吉田 2008、189 頁。

はこれにおよそ匹敵し得るものさえ持たない」[252]と断ずる。山霊はグリムの伝説集でも第2話から第3話で語られており、『ドイツ神話学』の中でもツヴェルクを指す表現のひとつとして用いられていた。神話学派の伝説集の中にも同じ表現が見受けられるものがある。フリードリヒ・パンツァーの『バイエルンの伝説と習俗』である。ところが、グリム、パンツァー、グレッヴェールスの「山霊」には同じ言葉でありながら異なる意味内容が見受けられる。その意味のずれについてパンツァーの伝説集を元に述べる。パンツァーの伝説集は内容に即してテクストを分類し、主題に即した章題を付している。そして各章の中では地域に従ってテクストを並べた。章立ては次のようになっている。

第1巻

1. 三人姉妹 Nr. 1. – 230.
2. 炎 Nr. 231. – 249.
3. 教唆する獣 Nr. 250. – 256.
4. 水鳥 Nr. 257. – 265.
5. ビルマー切り Nr. 266. – 269.
6. 危険の茎 Nr. 270.
7. 巨人 Nr. 271. – 276.
8. ベルヒトさん Nr. 277. – 279.
9. 植物、樹木 Nr. 280. – 288.
10. 夏と冬（番号なし）
11. 迷信（番号なし）

第2巻

1. 古キリスト教の絵画 Nr. 1. – 2.
2. マリア Nr. 3. – 24.
3. キリスト、ペトロ、ピラト Nr. 25. – 33.
4. 男性の聖者 Nr. 34. – 56.
5. 女性の聖者 Nr. 57. – 67.

[252] Gerhard Heilfurth, unter Mitarbeit von Ina-Maria Greverus: Bergbau und Bergmann in der deutschsprachigen Sagenüberlieferung Mitteleuropas. Marburg (N. G. Elwert) 1967, S. 90.

6. 悪魔 Nr. 68. – 78.
7. 巨人 Nr. 79. – 87.
8. 荒れ狂う軍勢 Nr. 88. – 103.
9. 死神 Nr. 104. – 106.
10. 竜 Nr. 107. – 113.
11. 復活祭の男 Nr. 114. – 123.
12. 水鳥 Nr. 124. – 140.
13. 三人兄弟 Nr. 141. – 146.
14. 山霊 Nr. 147. – 155.
15. 霊、精霊 Nr. 156. – 175.
16. 魔術師 Nr. 176. – 177.
17. ホッラ、ベルヒタ Nr. 178. – 189.
18. 三人姉妹 Nr. 190. – 253.
19. 木の小女 Nr. 254. – 263.
20. ドゥルート、魔女 Nr. 264. – 277.
21. 獣 Nr. 278. – 339.
22. 樹木 Nr. 340. – 354.
23. 草 Nr. 355. – 360.
24. 畑の実り Nr. 361. – 433.
25. 水 Nr. 434. – 439.
26. 炎 Nr. 440. – 447.
27. 教会の叙階 Nr. 448. – 450.
28. 謝肉祭 Nr. 451. – 453.
29. 結婚式 Nr. 454. – 456.
30. 建造 Nr. 457. – 459.
31. 迷信（番号なし）

パンツァーが最も重視したのは第 1 巻の頭に置かれ、収録テクスト数も最も多い「三人姉妹」にまつわる伝説である。その第 1 巻第 1 章では第 1 話から第 8 話がティロル、第 9 話から第 75 話がオーバーバイエルン、第 76 話から第 85 話がシュヴァーベン、第 86 話か

ら第 115 話がニーダーバイエルン、第 116 話から第 157 話がオーバープファルツ、第 158 話から第 211 話がフランケン、第 212 話から第 213 話がヴュルテンベルク、第 214 話から第 229 話がプファルツ、第 230 話がシュトラースブルク、と地域別に伝説が並べてある。続く章も全て同じ順にティロル、オーバーバイエルン、シュヴァーベン…と地域に沿って伝説が並べられている。シュトラースブルク（ストラスブール）まで含まれていることから、パンツァーの伝説蒐集が対象とした地域「バイエルン」は現在のバイエルン州よりも西に広く取られていることが分かる。

内容基準配列と地域基準配列を組み合わせたこの構成は、クーンの地域基準配列よりも一層強くバイエルンという枠内における伝説の共通性を印象付けることに成功している。クーンの『マルクの伝説とメルヒェン』は伝説を地名のみに基づいて配列するため、様々なモティーフを持つ伝説がそれぞれの章に散在している。読者が特定のテーマについてマルク地方の特色を知ろうとすれば、全体を通読して関連するテクストを探す他ない。一方、パンツァーの伝説集から特定のテーマについて資料を得ようとする読者は、まず章題を見て最も関連の深そうな章から目を通し始めるだろう。すると、その章の中で地域基準配列がとられていることにより、同じテーマの下に集められた伝説がバイエルンという地域の中のそこかしこに見つかると印象づけられることになる。

その印象は伝説集の編纂を通してパンツァーが人為的に形成したものである。第 1 章「三人姉妹」の事例から見てみよう。『バイエルンの伝説と習俗』では第 1 章に最も多くの 230 話が配されているが、この中には章題と関係があるとは一見して分からない伝説が多数含まれている。たとえば第 3 話「ティロルのナッセンロイトにあるジークムントブルク」は 3 人ではなく 2 人姉妹の話であり、第 2 話「ティロルのデルモス付近のゼーフェンにある竜の湖」には女性の登場人物がいない。それにもかかわらず編者がこれらを第 1 章に配置した理由は、他の伝説と併せ読むことでこの伝説から 3 人の女性を読み取ることができると想定したためではないかと考えられる。

2. ティロルのデルモス付近のゼーフェンにある竜の湖[253]

竜の湖はゼーフェンのゾンネンシュピッツェと呼ばれる高い山の背後にある。伝説によると岸辺には化け物がいて、湖から上がってくるが、日が昇るとまた湖に帰って行く

[253] Panzer 1848, S. 1.

という。ゼーフェンには特別な名前をつけられた岩がいくつもある。ドイアコプフ、イメンコプフ、テルレなどだ。ズーネヴェントでは 20 年ほど前、イメンコプフのところで青い炎が浮き沈みしながら揺らめいているのが見られた。夜の 12 時くらいの出来事で、するとこう言われた。「宝物が燃えている」と。

文中の傍点を付した箇所は原著ではイタリック体で強調されている語句であり、この伝説において編者が重視した要素である。隠された宝、その標としての鬼火、宝の守り手のような化け物、これらの要素は女性の霊的存在のモティーフと結びつきやすい。典型的には次に挙げる第 5 話のような伝説である。

5. ティロルのライヒェナウ城[254]

プラードゥルはインスブルックの郊外にある小さな町で、その側のライヒェナウ城の近くに 1 軒の農家があった。そこの女中が火を熾すことができずにいた時、城の中で光が燃えているのを見て、火をもらおうと思ってそちらに行った。台所に行くと竈によく燃えている炭があった。竈の側には悲しげに歌う乙女が座っていた。女中は燃える炭を竈からいくらか鍋に取った。乙女は炭を全て前掛けに取って行くが良いと言ったが女中はそうしなかった。家に戻ると炭は金に変わっていた。女中は残りの炭も取ってこようとすぐさま引き返したが、全ては消えてしまっていた。

第 2 話と第 5 話では共通して、宝物のある場所が火によって人に示されている。第 5 話で強調されるようにその宝物の側には不可思議な女性がいる型が多い。パンツァーもその型を見据えた上で、女性の一切登場しない第 2 話を敢えて「三人姉妹」のカテゴリーに置いたのである。この手法について詳しくは次章で論じるが、神話学派の伝説集編者は往々にしてこのように伝説テクストの中の小さな要素を拾い上げて共通項をつなぐ分類によって、そのテクストの中には書かれていない要素を連想させようとする。パンツァーの場合はさらに章の中で地域基準配列をとることで、連想のイメージがバイエルンという地域全体へと広がるようになっている。

そのような配列の工夫は、ツヴェルク伝説が配置された第 2 巻第 14 章「山霊」にも効果

[254] Panzer 1848, S. 3.

を及ぼしている。「山霊」の章に置かれた伝説は 9 話と「三人姉妹」の章に比べ少ない。内容を簡潔に示すと次のような伝説が収められている。

147. ネルケル[255]（nörkel）は山中に住み、老齢である（ティロル）
148. ノルクが家畜に悪さをした（ティロル）
149. ノルクが悪戯をする（ティロル）
150. 化け物が取り替え子をする（ティロル）
151. ヴィヒテリ（wichteli）が仕事を手伝ってくれていた（ティロル）
152. 取り替え子は老齢である（オーバープファルツ）
153. ツヴェルクが人間に食事をご馳走してくれた（オーバーフランケン）
154. 洗濯を手伝ってくれていたヴィヒテルが来なくなった（シュヴァーベン）
155. 洗濯を手伝ってくれていたヴィヒテルが来なくなった（シュヴァーベン）

これらはいずれもツヴェルク伝説において頻出するモティーフである。一見して明らかなように第 151 話と第 154 話・155 話は同じ「人間への援助と援助の打ち切り」モティーフであり、それがティロル地方とシュヴァーベン地方から報告されていることによって、双方にまたがる領域全体に人間の労働を手伝うツヴェルクの伝承が息づいていると印象づけることが可能となる。第 150 話と第 152 話の「取り替え子」モティーフも同じ効果を有している。これは地域ごとに伝説を集める配列によって同じモティーフが飛び飛びに別の地域に現れることで得られる効果である。モティーフごとに伝説を整理する配列よりも地域と地域の共通性が強調されて浮かび上がるようになっている。

この配列手法を踏まえた上で着目すべきはパンツァーの伝説蒐集がバイエルン地方を対象としたものであり、その中で「山霊」の章に配列された伝説の採集地域はふたつに分けられるという点である。ひとつは南部のティロルと南西部のシュヴァーベンである。オーストリア及びスイスと境を接する地域であり、ここにはアルプス山地が含まれる。もうひとつは東部のオーバープファルツとオーバーフランケンである。チェコと境を接する地域で、ここにはチェコとポーランドにまたがるベーメン（ボヘミア）という山岳地帯がある。ベーメンとアルプスは確かにどちらも山地としてくくることができる。ところが、両地域における

255 「ノルク」nork に縮小詞がついたもの。文中では複数形「ネルケレン」nörkelen。

「山」とは実際には性質の異なる「山」である。その最も大きな差異は当地の生業にある。アルプス山地の主な生業が牧畜であるのに対し、ベーメンは中世においては鉱業が栄え、近世以降は農業が主な産業となった地域である[256]。

グレッヴェールスの論に従えば、ベーメンの方が山霊伝説の舞台としては相応しいことになる。山霊とは鉱業という特殊な職業における伝承世界を特徴付けるものであるためだ。アルプスの伝説におけるツヴェルクやヴィヒテルは鉱夫の伝承や信仰とは結びつかない。ところが、パンツァーの伝説集においてはアルプスの伝説とベーメンの伝説とが等価に並べられ、さらにはモティーフの一致によって両山岳地域の共通性が提示されている。それらの伝説を「山霊」という題の下にまとめることで、あたかも同じ種類の山の精霊がどちらの山地にもいるかのような印象を受け取ることが可能となる。

パンツァーによる山霊伝説の配列には、蒐集者が伝承を本としてまとめ刊行する際に発揮してしまう大きな作用が見える。それは「場」の抽象化である。この抽象化という作用は伝説を論じる上で必要な過程でもあるが、同時に欠陥をも孕んでいる。

歴史地理学者の佐々木高弘によれば、怪異の伝承に語られる場所にはふたつのレヴェルが存在する。ひとつは宗教施設や自然の地形などの大きなレヴェル、ひとつは村落名や辻・通りなどの小さなレヴェルである。前者は大多数の人間に認知されることが期待され、そこがいかにも怪異の発生する場所であると想像し納得されることが期待される。一方後者は当該の集落内でのみ通用するような固有名詞である。語り手は怪異について語る際、聞き手との関係性に応じていずれかのレヴェルを選んで場所を提示すると考えられる。相手が同じ集落の人間であれば認識の共有を前提として小さなレヴェルで場所を示すが、外部から来た聞き手に対しては相手が理解できるように大きなレヴェルの名称を用いるであろう。「このような視点から見るのであれば、伝説集や民話集に掲載された、記述された伝説の多くが、宗教施設や山や川などの自然、あるいは集落名など、不特定多数の読者が確認しやすい地名を選んで記述している理由がうなずける。つまり少なくとも記述する場合、そのような配慮が働くのである。が、そのような配慮をする必要のない語りもある。それが聞き取りの場で、語られる伝説なのである」[257]、そして「語りは小地域集団の内部に向かって語られるが、記述された伝説は、それを読む、外部に存在する不特定多数にも理解出来るように配

---

[256] 大津留厚・水野博子・河野淳・岩崎周一編：ハプスブルク史研究入門　歴史のラビリンスへの招待（昭和堂）2013、48-49 頁。
[257] 佐々木高弘：怪異の風景学―妖怪文化の民俗地理―（古今書院）2009、105-106 頁。

慮された〈怪異の見える風景〉が描かれている」[258]という風に場所に関する表現のレヴェルの違いが発生する。

佐々木によると、民間伝承が語り継がれる際に重要な要素となるのは小さなレヴェルの方である。伝承には明示されたメッセージと共に、一見して分かりにくい隠喩的な方法で批判的メッセージが込められている。それは伝承を共有する共同体の外部には伝わりにくいものであり、当該地域の社会的・文化的文脈を知らなければそのメッセージを受け取ることはできない[259]。後者の隠されたメッセージを読み解くにはより小さなレヴェルで採集地域に分け入る必要がある。そのためには参与観察に代表される民俗学・人類学的手法を必要とするであろう。

パンツァー自身はフィールドワーカーとして当該地域で伝承採集を行っている。伝承の語られた文脈を小さなレヴェルで把握することも可能な立場にいたはずである。ところが、採集した伝承を伝説集として編纂する際に、パンツァーはむしろ地域的文脈を削ぎ落とすような方法を選択した。アルプス山地とベーメンの山地という固有の風土は共に「山」という抽象的概念へとぼかされてしまっている。この伝説を語り伝えてきた当該の共同体における小さなレヴェルの暗喩的メッセージを読み解こうとすれば、これは余分な処置である。書物として伝説を編纂することの限界であるとも言える。伝承の地盤である共同体と伝承との有機的連関が、伝説集という書物の上では断ち切られてしまうのである。

これはパンツァーに限らず神話学派の伝説集に広く見受けられる傾向であった。神話学派の伝説集に掲載された伝説は大きなレヴェルで記されており、「聞き取りの場で、語られる伝説」であるよりも「不特定多数の読者」に向けた伝説である。伝説集の読者は当該地域の住民、つまり本来その伝承を語り伝えてきた人々に限られず、むしろ識字能力のある都市市民層と考えられる。さらに、ミュレンホッフやヴォルフは伝承蒐集の協力者として対象地域に赴任した教職者や聖職者を挙げている[260]。これらの人物は村落共同体から見るとエリート層であり外部から来た人間である。伝承の提供者はこのことを配慮し大きなレヴェルで伝承を語ったと想像される。伝承が聞き書きされる段階、文献として編纂される段階、読者が目を通す段階のそれぞれにおいて伝承の「風景」は大きなレヴェルへと移行する。

第 2 章で挙げたツヴェルクの酒杯盗みの伝説はこの端的な事例と言える。角杯そのもの

---

[258] 佐々木 2009、188 頁。
[259] 佐々木 2009、192-206 頁。
[260] Müllenhoff 1845, S. IIIf. Wolf 1843, S. XI.

が保存されているオルデンブルクにおいてこれは「歴史的」な伝説であり得る。ザイデンシュピナーが述べたように伝説の「歴史的」性質が確かな事物に結びつくことを指すとすれば、角杯という実在する証拠物が正にこの伝説の歴史性を証明しているのである。ところがこの伝説が当地から離れた場所で本として読まれる際、「オルデンブルクの角杯」が確かに実在するものとして感じられたとは思われない。

伝承の風景の大きなレヴェルへの移行とは地域性の抽象化である。ツヴェルク伝説が山岳地帯に多く報告されていることは事実でもあるが、この「山岳地帯」とは抽象化された表現である。北方沿岸部の農耕に適さない痩せた土地としての丘陵地帯、中部ドイツの豊かな鉱山地帯、牧草地としての南部のアルプス山地、これらは個々の自然環境及び社会的文脈においてそれぞれに異なる意味を持つ「山」である。

パンツァーの伝説集において「山霊」の章に置かれた伝説のモティーフは実のところ、山中に住むツヴェルクに限定されたものではない。「取り替え子」や「人間への損害」モティーフは平地における農家や都市部の手工業者にも多数報告されており、特に「人間への援助と援助の打ち切り」はグリムのメルヒェン集で KHM39「ヴィヒテルマン達」（邦題「こびとの靴屋」）としてよく知られた話である。これらのモティーフに「山」あるいは「鉱山」という契機は必ずしも肝要ではないのである。19 世紀の伝承研究者は互いの伝説集を盛んに参照し合っており[261]、パンツァーが自身の蒐集した伝承をアルプスもしくはベーメンの山地に特異なものと誤解していたとは考えられない。パンツァーはこれらの伝説を敢えて「山霊」としてまとめたのである。その演出効果とは、伝説の中に登場したツヴェルクやヴィヒテル、ノルクといった精霊に「山」の性質を付与することではなかっただろうか。そしてその「山」とは、具体的文脈を背負った特定の山地というよりも、抽象的概念としての「山」なのである。

ツヴェルク伝説の中に「山」、より厳密には「鉱山」の風景を読み取ることは、グリム兄弟においてツヴェルクにゲルマン神話の系譜を見出すという意義があった。神話学派は伝説集編纂において同じ方向性を強めたとも言える。ただし、グリムにはまだ慎重な態度があった。たとえば、グリム兄弟の『ドイツ伝説集』に収められた野生動物の主人としてのツヴェルクの伝説（DS301）について、ヤーコプの『ドイツ神話学』は詳しく論じていない。こ

[261] 同時代人の伝説集を典拠として挙げる伝説集も少なくない。たとえばクーンの『マルクの伝説とメルヒェン』はエルンスト・ヴァイエ『アルトマルクにおけるシュテンダル市の伝説』（1840）から 2 話（Nr. 4, 5）を再録している。

のことは資料蒐集に対するグリムの堅実さを示すものと思われる。

DS301 は「獣の主」モティーフと呼ばれる伝説である。獣の主としてのツヴェルクが所有する家畜を人間の狩人が殺してしまったがためにツヴェルクの怒りを買い、罰せられるというのが概ねの筋書きとなる。ルッツ・レーリヒ伝説アーカイブにはこのモティーフに属する 8 件の伝説が収蔵されているが、いずれもアルプス山地からの報告であった。独文学者・伝承研究者の溝井裕一は「獣の主」モティーフについて、アルプス山地の自然環境の苛酷さがこの伝説を長く語らしめた要因と結論付けている[262]。また溝井はドイツ語圏における狩人という職業の特殊性から「獣の主」という超自然的存在とのイメージの結びつきを指摘した。当地の自然・社会の文脈に即した解釈である。

溝井の説を裏付けるように、この伝説が語られている地域はアルプス山地に限られており、ドイツ語圏の平地では報告が見られない。ところが、アルプス山地における伝承蒐集が盛んになるのは 1860 年代からのことである。それ以前にはこの地域を対象とした伝説集がほぼ刊行されていない。グリムが『ドイツ神話学』において「獣の主」伝説を詳しく論じなかった背景には、資料が不十分であることへの配慮があったのではないだろうか。

ツヴェルク伝説を「山霊」の伝説として配列するパンツァーの編纂には異なる種類の山地を抽象概念としての「山」へとまとめ上げる効果があり、それはグリムの議論に比して慎重さを欠く分類でもあった。「山霊」という分類によって「山」は鉱山に限られたものではなくなり、山霊としてのツヴェルクもより茫漠とした概念となる。これは個々の地域的文脈を伝説から切り離してしまうことになり、研究資料としては弊害である。しかし神話学派の研究目標に照らした場合、これは有益な、あるいは必要な効果でもあった。神話学派が伝説に求めたものとは「ドイツ」の精神の根となる神話である。それは一部地域の固有の文脈に回収されてしまうものであってはならず、「ドイツ」全域が共有し得るものでなければならな

---

[262] 溝井裕一：狩猟伝説と異界―グリム伝説集を中心とした考察―［溝井裕一編『グリムと民間伝承：東西民話研究の地平』麻生出版、2013、166-193 頁］。溝井裕一：ドイツの民間伝承における異界と異人［大野寿子編著『越境する異界』勉誠出版、2013、55-85 頁］。溝井裕一：〈野獣の主〉伝説とヨーロッパの狩猟文化―ドイツ語圏を中心に―［昔話研究懇話会『昔話：研究と資料』2011、166-182 頁］。Lutz Röhrich: Art. Jagd, Jagen, Jäger. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Hrsg. von Kurt Ranke. Berlin/New York (de Gryter) 7 Band (1993) S. 394-411. Hier S. 399. 野生の獣に超自然的な主人がいるという伝承は様々な形でヨーロッパに限らず各地に見られ、『メルヒェン百科事典』によれば狩人や牧人といった職業は「他の者よりも多くのことができ、彼らのわざは呪術師や魔法使いに近いと信じられている」という。溝井によればドイツ語圏の伝説における狩人とは日常の世界とその外側の「異界」との境界領域に属しており、あるいはふたつの世界を媒介する存在である。

かった。抽象化は伝承の「ドイツ」化のために必要な過程だったのである。

小結

本章では、伝説の地域差に対するドイツ神話学派の姿勢について論じた。多数のサンプルを基に集計すれば、ツヴェルク伝説にはドイツ語圏内において明らかな地域差が存在する。神話学派はこのような地域差を知っていながらも敢えて切り捨てる論じ方をしていた。それは合目的的行動でもあり、時代の条件がそうさせたものでもあるが、結果として神話学派の研究の特色を形作ることにもなっている。

神話学派におけるひとつの特色とは、地域的個性の捨象である。クーンの『マルクの伝説とメルヒェン』では、対象地域の中でアルトマルクを特に「ドイツ」の伝承を色濃く残す地域として特別視する文言があった。それでいて、実際に「死者の滞在地」伝説を論じる中ではアルトマルク以外の地域における事例を挙げ、両地域の伝説の共通性を提示していた。このような論法によって編者はマルク地方をひとつのまとまった伝承世界を共有する領域としてみせている。マルク地方の伝承世界の均質化である。

こうした論法はクーンやマルクという個別の事例に特殊なものではない。神話学派の伝承蒐集者はいずれも個別の地域に活動拠点を持っており、自身の足場となった地域がいかに伝承研究に有益なフィールドであるかを再三にわたって強調している。しかしそれは同時に、その地域が「ドイツ」の神話を求める上でいかに重要であるかという説明でもあった。地域的個性は「ドイツ」全体に寄与するという意味において価値を見出されたのである。

この背景に伝承蒐集・刊行に対する条件の地域差があったことは確かである。19 世紀ドイツ語圏においては蒐集が手薄とならざるを得ない地域もあり、一方で盛んに伝説集を刊行し得た地域もある。こうした状況下において、神話学派は「ドイツ」全域に共有し得る神話世界を発見しようとしていた。その目的のために一地方の伝承の解釈を他のドイツ語圏にも適用するような論法をとったのではないだろうか。無論、それは当時のドイツ語圏における政治的状況において共通の精神的土台として「神話」が求められたためもあろう。しかし一方では、そうした政治的状況に直接的に関わることに倦怠感を抱いたエリート層の一種の逃避行動として、理想上の牧歌的風景を伝説の中に求めたという経緯も存在している。その場合の「ドイツ」とは政治的統一体としての「ドイツ」というよりも、ヴォルフの『ニーダーラント伝説集』が言及したように言語の共通性を基盤とする「ドイツ語圏」であり、同じ伝説を共有することが同じ「ドイツ」であることを補強する証拠と考えられた。

こうした思考に基づいて神話学派は伝説を蒐集したため、個々の地域における個性よりも「ドイツ」全域の共通性の方が重要と見なされたのである。神話学派の議論は常に共通性を引き出すことに注力しており、そのためには差異が捨象される傾向にあった。この傾向はツヴェルク伝説の舞台となる「山」の扱いにも顕著に見えている。パンツァーの『バイエルンの伝説と習俗』はツヴェルクに対してグリムと同じ「山霊」という概念を当てはめたが、その「山」には牧草地としての山も鉱山も一緒くたに包含されている。それは特定の地域における特定の環境ではなく、個別の文脈を捨て去った概念としての「山」である。

地域的個性の捨象と抽象化は神話学派のひとつの特色である。この方向性が、後にはドイツ語圏に限らず世界的な視野をもって神話・伝承から共通性を見出そうとする比較神話学の基盤を築いたのだが、それは本研究では立ち入らずにおく。活動初期の神話学派にとって重要な点は、このような論法によって神話学派が得た効果である。それは「ドイツ」に共通する神話を伝承の中から発見するという彼らの目的に適う効果であったと考えられる。伝説の中から共通する要素を拾い上げ、さらにはそれを伝説集という形に編纂して提示することによって、神話学派は特定の地域に留まらない伝承世界を描き出した。それは師グリムの意図した厳密さからは逸脱しており、語りの文脈に即した意味を失わせるという点においては弊害も大きい。しかし神話学派が求めた「ドイツ」の神話を得るためには抽象化というプロセスが有用だったのであり、伝説を地域という制約から解き放つ効果をもたらしたのではないだろうか。

それでは、神話学派が「ドイツ」の伝承に見出そうとしていた共通の神話世界とはどのような内容であったか。グリムの神話解釈において、「ドイツ」の神話とは何よりもまずゲルマン神話であった。ツヴェルク伝説の背景に読み解かれていたものはゲルマン神話の登場人物たるエルベであった。無論、神話学派はグリムの解釈を引き継いでいるため、ゲルマン神話の残滓として伝承を読み解く傾向は学派の中に見受けられる。しかし学派の伝説集には、ゲルマン神話に留まらない、より抽象化された解釈も表れている。次章ではこの解釈の内容について論じる。

第 4 章　自然神話としてのツヴェルク伝説とコーボルト伝説

序節

神話学派は伝説を現代に神話を残し伝えるものとして定義した。伝説はメルヒェンと異なり単なる空想上の物語ではないために、かつてのドイツ民族が神話を信じていたのと同じように 19 世紀現在のドイツのフォルクから真摯な態度で信じられているべきジャンルとされた。その神話とは彼らの理念上、ドイツ語圏全域において共有されていたはずのものであり、故に各地の伝説から共通点を導き出してつなぎ合わせることにより、失われたかつての神話を復元することが可能となると考えられた。

それでは、神話学派が復元しようとした神話とはどのようなものだったのだろうか。グリム兄弟の『ドイツ神話学』及び『ドイツ伝説集』においてツヴェルク伝説の背後に読み解かれていたのはゲルマン神話のエルベであった。このことは取りも直さず、グリムが求めていた「ドイツの神話」とは第一にゲルマン神話であったということを意味する。神話学派はグリムの研究を基盤に据えているため、同じくゲルマン神話を伝説の背後に読み解こうと試みたものと予想される。

確かに、神話学派の伝説解釈にはゲルマン神話を重視する姿勢が見受けられる。たとえば、ゾンマー『ザクセンとテューリンゲンにおける伝説、メルヒェン、習俗』の第 1 話「キュフホイザーとクヴェートリンブルクの赤髭オットー」は、偉大な皇帝オットーが死することなく山中に眠り続けており、再び目覚める日を待つ帝と山を訪れた人々とが交流するという物語である[263]。グリムの伝説集における DS23「キュフホイザー山の赤髭帝フリードリヒ」と同じモティーフの伝説だが、ゾンマーはこの帝の人物像について、グリムの『ドイツ伝説集』及び『ドイツ神話学』を引きつつゲルマン神話の雷神トールを想起させるものと解釈している[264]。その根拠としては両者が共に赤い髭を持つことが挙げられ、またグリムの収録したテクストでは帝の側にカラスが舞っていることから、2 羽のカラスを使役するゲルマン神話の主神オーディンとの関連も指摘される[265]。しかしこうした解釈の一方で、神話学派の解

---

[263] Sommer 1846, S. 1ff. 実際に赤髭帝と呼ばれたのはオットー帝ではなくフリードリヒ 1 世である。ゾンマー自身も注釈で指摘したように、複数の皇帝の逸話が伝承の過程で混同されたものと思われる。

[264] Sommer 1846, S. 164f.

[265] Sommer 1846, S. 165. 伝説のテクスト中にこれらの神々の名称は登場しないが、神話学派はこのように細かな要素の一致を通じて神々の姿を行間から見出す手法を得意とする。

釈にはグリムから逸脱した解釈も存在する。それはゲルマン神話という枠の中に回収されない、より大きな「神話」を見出す解釈である。

グリムがツヴェルク伝説の背後に読み解いていたゲルマン神話には次のような特徴があった。まず、伝説におけるツヴェルクとはゲルマン神話の黒いエルベが基になった登場人物であり、その意味するところとは鉱山の精であった。次にこれと交じり合うエルベ的存在として森の精・水の精・家の精が挙げられていたが、これらにはそれぞれに異なるルーツが想定されており、殊に家の精については祖霊信仰との関係が指摘され、山野の精霊よりも人間に親しいものと捉えられていた。さらに、グリムにとって重要な点はこれらの精霊が「異教的」存在であることだった。ゲルマンの異教時代には崇められていたはずの神々ないし神的存在がキリスト教の浸透に伴って零落せしめられ、矮小な存在として、または悪魔として描写されるようになってしまったとグリムは論じていた。

神話学派のツヴェルク伝説解釈、より広く言うなればツヴェルクを含めたエルベ的存在に関する解釈には、確かにグリムから引き継がれた点が多い。特に、エルベを「異教的」存在と捉えてキリスト教が本来のツヴェルクを歪めたと見る点においてグリムと神話学派の解釈は一致している。しかしその一方で、上に挙げた要素を拡大解釈し、グリムがエルベ的存在に与えた意味よりも大きな意味を与える場合があった。それはエルベ的存在の中の、山野の精霊と家の守護霊との区分に最も顕著に表れている。グリムはこれらをエルベ的な存在として総括しつつも、個々の存在には区分を設けていた。ところが神話学派の解釈においては、これらの精霊における区別をグリムよりも曖昧にする傾向があった。

神話学派のこの傾向は、内容基準配列の伝説集におけるツヴェルクやコーボルトの伝説グループの分類と配列から読み取ることができる。神話学派の伝説集の内、伝説の内容を基準にテクストを分類したものはゾンマー編『ザクセンとテューリンゲンにおける伝説、メルヒェン、習俗』、ミュレンホッフ『シュレースヴィヒ、ホルシュタイン、ラウエンブルク諸公領の伝説、メルヒェン、歌謡』、フリードリヒ・パンツァー『バイエルンの伝説と習俗：ドイツ神話学への寄与』、ヴォルフの『ニーダーラント伝説集』である。本章ではこれらの伝説集におけるツヴェルク伝説の配列について順に分析し、エルベ的存在の背景に編者が想定していた「神話」の内容について考察する。

第 1 節　ツヴェルク伝説と悪魔伝説：ヴォルフ

ヴォルフの『ニーダーラント伝説集』(1843) は 2 巻構成をとっており、第 1 巻が歴史伝

説を 175 話、第 2 巻はそれ以外の伝説を 362 話、補遺を 48 話収録している。序文によると第 1 巻の 1 話から 102 話までは年代記形式に並べ、103 話からは歴史的経緯を考慮した地域別配列としてフリースラント、ホラント、ベルギーの順に並べている[266]。年代記配列形式と地域別配列形式の混合型の配列である。一方第 2 巻は内容基準配列となっている。「第 2 巻には解放され、しばしば途切れ、しかしまたしばしば再び結ばれるような糸が通っている」[267]とあり、実際に内容を見るとグリムの『ドイツ伝説集』が行ったような連想型配列形式を部分的に採用したと思われる箇所がある。第 2 巻の配列は次のようになっている。なお、番号は第 1 巻からの通し番号である。

176. – 199. 悪魔

200. – 205. 巨人

206. – 231. ツヴェルク、水の精、家の精、コーボルト

232. – 240. 怪現象

241. – 243. 半人半獣（ケンタウロス、人狼）

244. – 248. 魔女

249. – 257. 夢魔

258. – 260. 荒狩人

262. – 263. 彷徨う死者

264. – 294. 魔術、魔術師

295. – 300. 宝

301. – 309. 奇妙な土地

310. – 330. 死、死者、死体

331. – 340. 敬虔な者と不信心な者

341. – 362. 聖母像、教会、キリスト像、聖人

363. – 379. ローカルな事物の由来伝説（アントワープの小便小僧など）

380. – 413. 魔女、魔女の業、サバト

414. – 445. 死者にまつわる怪異、幽霊

446. – 472. 悪魔

---

[266] Wolf 1843, S. XXI..
[267] Wolf, a. a. O. S. XXI.

473. – 486. コーボルト

487. – 506. 害悪をなす精霊と怪人

507. – 514. 水の精

515. – 522. 彷徨う精霊と魂

523. – 527. 巨人

528. – 537. その他

個々のグループには見出しこそないものの、同じモティーフによってまとめられたことが一見して明らかな配列となっている。その中でグリムの配列手法を踏襲したと見受けられる箇所は各グループのつなぎ目である。ふたつのグループの境目にあたる番号には必ず前後の何れのグループにも属し得るモティーフが置かれている。この配列手法によって、ふたつのグループの相関は強調される。近似性を持つグループを単純に隣り合わせるよりも強く両者の共通項を読者に意識させることが可能となる。

この配列を通してヴォルフが相関関係を提示してみせたグループに、コーボルトと悪魔の伝説グループがある。446 番から 472 番までが悪魔伝説のグループである。主として人間が己の命や魂を担保として悪魔と契約を交わし、富や幸運を得る伝説が並ぶ。そして当該グループの末尾にあたる 472 番「悪魔がワイン用の畑を見張る」と続くコーボルトグループの先頭にあたる 473 番「奉仕する精霊」は次のような伝説である。

472. 悪魔がワイン用の畑を見張る[268]

ある領主がワイン畑を持っていて、ふたりの下男に畑を見張るように命じた。その内のひとりが夜中に持ち場を離れたくなって、冗談めかして言った。「おい悪魔よ、俺の替わりにワイン畑を見張ってくれ。後でお礼をするから」こう口にするや否や、悪魔が来て言った。「来たぜ、見張りをやったら何をくれるんだい？」「ブドウ一籠」もうひとつ言った。「けどもしも今日の夜から明日の夜明けまでに誰かがワイン畑に入って君が首を折ったらって条件つきだ」悪魔はこれに満足して下男はそこを離れた。

ところが家に戻ると主がどうして畑を離れたのかと聞くので、仲間を残してあると答えた。主は怒ってこう言った。「すぐに戻れ、ひとりじゃ見張りなんてできんじゃな

[268] Wolf, a. a. O. S. 567f.

いか」下男は戻って同僚を畑の外にある小屋に誘った。夜中頃になってふたりは誰かが畑に入って枝の中をうろついている音を聞いた。片方は畑が安全だと知っているので落ち着いていた。もうひとりは「聞けよ、誰か畑に入ったぜ」と言い、もうひとりは「落ち着いて座れよ」と言い、はじめのひとりが「ちょっと見てこよう」と行ったが誰かがいた跡はなかった。

朝になって下男は同僚に全てを明かし、悪魔に約束したブドウを一籠枝の下に置いた。しばらくして戻ってみるとブドウは一粒残らず消えていた。

473. 奉仕する精霊[269]

ある兵士のところに悪魔が人間の格好をしてやって来てお仕えしようと言った。悪魔は綺麗な若者に見えて言葉も巧みだったので兵士は気に入って雇うことにした。兵士が馬に乗る時も降りる時も若者はひざまずいて鐙を取った。彼はあらゆることによく気がつき、口が堅く、陽気だった。つまり人が望むあらゆる美徳を具えていた。(中略)下男は以前に頂いた分、それから 5 シリングより他には望まないと言い、報酬を返して言った。「それを貧しい教会の戸に上げておいて下さい。信仰と祈りがありますように」そして彼は消え、兵士は言われた通りにした。

472 番の悪魔は人間に替わって畑番の仕事を行うが、代価として人間の命や魂を脅かすことなく去っていった。一般に悪魔と人間が契約を結ぶ伝説においては、契約満了に際して人間が魂を代価に差し出すか、逆に人間が悪魔を出し抜いて何も支払うことなく利益だけを得るか、どちらかの型になることが多い。472 番では人間が魂を差し出さず悪魔もきちんと対価を受け取る友好的な結末となっている。そして 473 番の題は「精霊」となっているが、文中に表れる呼称は全て「悪魔」である。この「悪魔」は一切悪事を行わず忠実に主に仕えており、去り際に残す言葉からもむしろ善良な精霊であるように見える。これらを敢えて悪魔のグループとコーボルトのグループとの境目に置くことによって、ヴォルフはふたつのグループの境界をぼかす効果を得ている。

ヤーコプが『ドイツ神話学』で繰り返し述べたように、伝説における「悪魔」は必ずしも文字通りの悪魔ではない。「民間信仰におけるエルベはキリスト教の悪魔と天使という概念

[269] Wolf, a. a. O. S. 568ff.

に引き込まれてから混乱した」[270]とあり、またツヴェルクや巨人をはじめとして様々な登場人物が教会の善悪観に従って悪魔と読み替えられたことは、レーリヒやルクトゥーといった後世の研究者も指摘するところである[271]。ヴォルフの伝説集においても精霊と悪魔の関係について同様の見解があることが分かる。

ヴォルフの伝説集においてはミュレンホッフやゾンマーに比べ、悪魔伝説の数が多いことがその特徴として挙げられる。第 2 巻の頭に置かれてあるのが悪魔伝説のグループであることからもヴォルフがこのグループを重視していたことが窺える。この冒頭の悪魔伝説グループ、そして続く巨人伝説のグループとツヴェルク伝説のグループに共通して置かれているのが「建築を手伝う悪魔」のモティーフである。

182. ペピンスターの悪魔の壁[272]

650 年頃にトンガーンから来た 27 代目司教の聖レマクルスは苦労の末に、領内から異教の痕跡を駆逐することに成功した。だが悪魔はこれが気に食わず、地域住民に復讐を試みた。一晩で小石から長い長い壁を作って近くの小川を堰き止めてしまい、辺り一帯の水を独り占めしようとした。朝になって地元の人々がこの工事の危険に気づき、トンガーンの守護聖人である聖ヘルメスに助けを乞うた。彼らの信頼は無為なものではなく、聖人が何か言葉を口にするや否や壁は真ん中から割れて危険は去った。この壁は悪魔の壁の名で知られ、今日も立っていて、割れて落ちた箇所をはっきりと見ることができる。

202. デンダーモンテの側のハンメの巨人の足[273]

昔ハンメの辺りに巨人が住んでいて、（中略）教会を建てるためにティールローデに集まったという。彼らは簡単に屋根に届くので足場が必要なかった。またひとりは川を越えるのに船も橋も必要とせず、流れは彼に全く届かない深さだったので泳いで渡った。

210. レーヴェンの塔の瓦礫[274]

---

[270] Jacob Grimm 2007, S. 350.
[271] vgl. Röhrich 1996, Lecouteux 1981.
[272] Wolf 1843, S. 286.
[273] Wolf, a. a. O. S. 306f.
[274] Wolf, a. a. O. S. 311.

この塔は遠い遠い昔、彼らがまだこの辺りに住んでいた頃に、ツヴェルクが建てたものだ。教会の建造も手伝ったのかどうかは知らない。

このような霊的存在が関わった建築物のモティーフについて、グリムは『ドイツ伝説集』序文で次のように述べている。

確かにツヴェルクや巨人の伝説には異教的古色が前面に出ているが、しばしば見かける悪魔の建築について、悪魔という言葉をちょっとトゥルスト（巨人）や巨人と置き換えてみるだけで良い。あるいは女性名でイェッテやより古いイェーテン（巨人）についてちょっと思い出してみれば良い。そうすればこれらの物語に、名前に表れない別のものが隠れていると分かるだろう[275]。

グリムはこの建設のモティーフを、元来巨人もしくはツヴェルクに属するものであったが後に悪魔伝説に変わったものと見ている。そうした変換はただ登場人物の名前を入れ替えるだけで可能となると述べているのである。その上で、より古い神話に迫ろうとするグリムの神話学において悪魔伝説はいうなれば仮の姿であり、研究を進めることによってツヴェルクや巨人といった「真の登場人物」を見出さなければならないと考えられている。

ヴォルフはこの解釈を踏襲したために悪魔伝説と巨人伝説、ツヴェルク伝説を近くに配列したものと考えられる。さらに、ヴォルフはこの処置をコーボルト伝説群とツヴェルク伝説群の双方に対して行っている。これはツヴェルクとコーボルトの何れもが悪魔化を被っているという見解を示している。神話学派はグリム同様より古い神話へと遡及する目標を持っていたため、学派にとって重要なことは悪魔化という歪曲を伝説から剥ぎ取り、正当な登場人物としてツヴェルクやコーボルトを復活させることである。その本来あった形として伝説を復元させるための配列において、ヴォルフはツヴェルクとコーボルトとの区分よりも、両者を共に悪魔と対比させることに重点を置いたのである。

第 2 節　ツヴェルクとエルベ的なもの：ゾンマー

ゾンマー編『ザクセンとテューリンゲンにおける伝説、メルヒェン、習俗』はドイツ中部

[275] Brüder Grimm 1994, S. 18.

のテューリンゲン及び中東部のザクセン地方を対象とした伝説集である。70 話の伝説と 11 話のメルヒェンが収録され、伝説の部はまとめると次のような構成になる。

Nr. 1 – 5 男性の怪異

Nr. 6 – 18 女性の怪異

Nr. 19 – 21 精霊

Nr. 22 – 33 コーボルト

Nr. 34 – 39 水の精

Nr. 40 – 44 お化け、幽霊

Nr. 45 – 48 悪魔

Nr. 49 – 55 魔女

Nr. 56 – 60 宝

Nr. 61 – 70 歴史伝説

この伝説集にツヴェルクという登場人物にまつわる伝説は収録されていないが、第 19 番「ヴィヒテル」Wichtel、20 番「ギュットヒェン谷」、21 番「穀物の天使」のグループが本論文で論じるツヴェルクに重要な意味を持つ。ヴィヒテルとはヤーコプ・グリムの『ドイツ神話学』の「ヴィヒトとエルベ」Wicht und Elbe の章において解説されていた概念ヴィヒトに縮小詞がついたものであり、ヴィヒトないしヴィヒテルとエルベは共にツヴェルクやコーボルトなどの霊的存在を包括的に指している[276]。ゾンマーの伝説集におけるツヴェルク的なものはこの 19-21 番のグループに表れていると見ることができる。

ゾンマーの伝説集におけるヴィヒテルのグループの配列が意味するところは何か。この配列からはゾンマーのヴィヒテルに対するどのような見解が読み取れるだろうか。それはこのグループと隣接するグループとの関係から明らかになる。グリム兄弟の『ドイツ伝説集』ではツヴェルクと水の精の伝説群が隣接する一方でコーボルトの伝説群が離して置かれていたが、ゾンマーの伝説集においてはこの配列が逆転している。この点を考える手がかりとして、以下に挙げる 20 番の伝説がある。

[276] 『デーモンと精霊の小辞典』によると、ヴィヒトとは「ツヴェルクの、また一部地域においてはコーボルトの別名」である。Petzoldt 1995, S. 184.

20. ギュットヒェン谷[277]

ハレの北東側、ガイスト門とシュタイン門の間に小さな谷があり、ギュットヒェン谷またはギュットヒェン溝と呼ばれている。ハレで生まれる子供はここからやって来る。谷にはある夜、黒い馬車に乗った侯爵夫人がやって来てそこで消えたこともある。この理由を知らない者もいるが、別の者によるとここにはかつて地中に沈んだ城があって、天気の良い日には今でもまだ城の塔の先端が輝くのが見えるだろうということだ。

ここにはヴィヒト、エルベ、ないしツヴェルクと呼ばれる存在が登場しない。黒い馬車に乗った侯爵夫人のくだりを読むと、むしろ 2 番目の女性の怪異のグループに配置する方が妥当であったようにも思われる。しかし、ゾンマーにとってこの伝説は間違いなくエルベに関する伝説であった。注釈部では「ギュットヒェン」Gütchen という名称について、「ギュットヒェンとはホルトヒェン（Holdchen)、良いホルデ（gute Holde)、グッド・ピープル(good people)、良い隣人（gute Nachbarn)、リウフリンガル（liuflingar)（愛しいもの Liebling）と同様にエルベのことを言っている」[278]と述べられる。güt という言葉が「良い」gut という形容詞に結びつけられている。神話学派の得意とする、響きや綴りの類似から言葉を連想させつなげてゆく論法である。ゾンマーはグリムの編著作や中世のテクストから「良い」という形容を付与された精霊の事例を挙げ、「故にギュットヒェン谷とはエルベの谷である」[279]と言う。この「エルベの谷」から子どもがやってくることと侯爵夫人の目撃譚とは一見無関係なようにも思えるが、ゾンマーは両者が密接に関わるものと見ている。その根拠は次のようなものである。

人間の子どもがこの谷から生まれるとは、ヘッセンでホッレの谷から生まれると言っているのと同じである（ドイツ伝説集、1, 4)。そこからホルダが手ずから子どもを運んでくる。故にこちらの伝説の侯爵夫人にも、水の中にエルベと共に暮らすある種の女神を見てとることができるだろう。ホルダ自身が湖の女神である[280]。

ゾンマーが括弧書きで提示した「ドイツ伝説集」とはグリムの伝説集である。第 1 巻の第

[277] Sommer 1846, S.25.
[278] Sommer, a. a. O. S. 170.
[279] Ebd.
[280] Ebd.

4 話が「ホッレさんの池」と題された伝説で、「新生児達はこの泉から生まれて、ホッレさんが運んでくる」[281]というくだりがある。ホッレさんとホルダは同じ女性の霊的存在の別称であり、『ドイツ神話学』においてエルベを従える女主人として、かつ北欧神話の女神フリッカの系譜を汲む存在として論じられていた。ゾンマーは新生児を人間に運んでくるという点において上掲の伝説の侯爵夫人とホッレさんが合致すると指摘する。ホッレさんは「水の中にエルベと共に暮らすある種の女神」であるので、ゾンマーは「黒い馬車に乗った侯爵夫人」もまたエルベと共に居る女神として解釈していることが分かる。

この伝説の後半では「ここにはかつて地中に沈んだ城」があると語られており、侯爵夫人をその城にまつわる幽霊として読む解釈も成り立つ。伝説そのものの中にこの夫人と新生児の直接的な関係は語られていない。しかし、神話学派の伝説蒐集者であるゾンマーにとっては、この夫人とエルベ、ホッレさん＝女神、そして新生児をつなげて解釈することが肝要であった。それは神話学派が伝説の背後に求めた神話世界のためである。ギュットヒェン谷の伝説が意味するところについて、ゾンマーは次のように解説する。

> 人間が生まれる際にはエルベの世界から出てきて、そして死ぬ時にはそこへ帰るのだというイメージは、我らの異教性の深みに根ざしている。そして、エルベとはエレメントの諸力の人格化から発生しているが故に、人間の魂は普遍的自然の力の一部に過ぎないという汎神論的な表れ方が人間の誕生に際して自覚され、死に際して、全き自然の中を巡る生というものに再び回収されるのである[282]。

ここでエルベとは「エレメントの諸力の人格化」であると述べられている。エレメントとは火・水・気・土の四大元素を指し、中世以来の自然哲学において自然界を構成するとされる原理である[283]。エレメントの諸力が人格化してエルベが生じるとは、エルベが自然界の諸原理を象徴する存在であるという意味になる。ギュットヒェン谷、即ちエルベの谷から人間

---

[281] Brüder Grimm 1994, S. 39.
[282] Sommer 1846, S. 170.
[283] 代表的には後期中世の自然哲学者・医師・錬金術師のパラケルスス（Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493/94-1541）が Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris et de caeteris spiritibus（通称『精霊の書』）の中で火・気・水・土の四大精霊について記述している。Theophrastus Paracelsus: Werke. Besorgt von Will-Erich Peuckert. Basel (Schwabe) 3 Band (1967) S. 462-298. 菊地原洋平：パラケルススと魔術的ルネッサンス（勁草書房）2013、89-127 頁。

の新生児が生まれ来るという伝説は、人間の命もまた自然界に根ざしたものであるという世界観の証明なのである。ゾンマーはそのような世界観を「我らの異教性の深みに根ざしている」世界観と捉えた。

20 番の伝説にはヴィヒテルと思しき登場人物がいないが、ゾンマーはこれを敢えてこの位置に置いた。何故ならばゾンマーはテクスト中の登場人物ではなく、物語の背景となる世界観を分類基準にしているためである。この伝説における「エルベ的存在」であるギュットヒェンとは、伝説の登場人物としての何らかの精霊というよりも、人間を含めて循環する自然というイメージの象徴である。19 番「ヴィヒテル」は岩地に「小さなヴィヒテルの民」Wichtelvölklein が住んでおり人間と交流する伝説、21 番「穀物の天使」は収穫期の穀物畑に踏み入ると穀物の天使に浚われてしまうと子どもを脅かす伝説である。何れも自然界に属する霊的存在にまつわる物語であり、この 2 話の間にギュットヒェン谷の伝説を挟むことで読者は人間をも含めて循環する自然という世界観を感得することができる。ヴィヒテルないしエルベにまつわる伝説をグループとしてまとめることで、編者は自然界の象徴としてのエルベを読ませているのである。

ヴィヒテルのグループに続くコーボルトの伝説グループにおいて、ゾンマーはクーンの『マルクの伝説とメルヒェン』における解説「コーボルトの伝説を見ると、これが元来火の神であったことは明白である。つまりはまず何よりも、人が崇拝していた竈の火なのだ」[284]を引き、コーボルトないし家精は元来火の神であったと推定する[285]。クーンは後に全ての神話は自然現象を表しているとする自然神話学派を打ち立てるが、この「火の神」解釈には既にその萌芽が見える[286]。ゾンマーもまたクーンに倣い、コーボルトを自然神話の火の神として捉えていた。

このコーボルト解釈とエルベ解釈とが、ゾンマーの配列における大きな特徴を生み出したと考えられる。ゾンマーの解釈においてエルベとは自然界の象徴である。その自然界とは四大元素のみならず、人間の生命もその中に包含されるような世界を指す。コーボルトもまた火の精として捉えられるがために、自然界を象徴するエルベ的な存在の一環としてエルベのグループの直後に置かれたのではないか。

これはグリムのコーボルト及びエルベ解釈とは異なる見解を示している。グリムの『ドイ

---

[284] Kuhn 1843, S. IX.
[285] Sommer 1846, S. 171.
[286] ただし実際にはクーン自身が述べるように、自然の火というよりは人間の家庭の中にある「竈の火」である。

ツ伝説集』及び『ドイツ神話学』においてツヴェルクは鉱山の精であり、その他に森の精と水の精が「ヴィヒトとエルベ」の章には挙げられていた。これらの自然界の精霊に対して『ドイツ伝説集』におけるコーボルトは自然の火の精というよりも家の精として配列されており、『ドイツ神話学』では「家の精はまず何よりも人間と一つ屋根の下に住む点で人間の親しい仲間である」[287]と述べられていた。山野に住む精と人家に住むコーボルトとは同じ「エルベとヴィヒト」の範疇であってもグリムの中では異なる種類と考えられていたはずである。一方ゾンマーの伝説集においてはコーボルトをも自然のエレメントの精としてツヴェルク的な精霊と隣接させている。コーボルトと山野の精霊との区分をぼかす配列である。

第 3 節　立ち去るツヴェルクと立ち去るコーボルト：ミュレンホッフ

ミュレンホッフの 4 分冊からなる伝説集『シュレースヴィヒ、ホルシュタイン、ラウエンブルク諸公領の伝説、メルヒェン、歌謡』はデンマークとの境界地域にあたるユトランド半島とその周辺地域を対象とした伝説集である。4 分冊の内、本研究において特に分析すべきは『神話体系』Mythologie と題された第 3 巻である。第 4 巻末に添えられた概略に基づくと第 3 巻の構成は次のようになっている[288]。

345. – 378. ベーオウルフ、水陸の巨人

379. – 429. ツヴェルク

430. – 452. 家のコーボルト

453. – 477. 水の女、白い女（女神）、沈んだ城、宝

478. – 484. 神話的に解釈される自然の事物

485. – 500. 荒狩人

501. – 506. 丘陵、眠れる英雄と軍勢

507. – 512. 実の生る木

ここでもゾンマー同様、ツヴェルクの次にコーボルト、その次に水の精を置く配列が見られる。ただし表題が「家のコーボルト」であることから、ミュレンホッフはグリムの解釈と同じくコーボルトを人間の家に属するものと見なしていたと考えられる。ミュレンホッフ

[287] Jacob Grimm 2007, S. 386.
[288] Müllenhoff 1845, S. 620.

の伝説集に収録されたテクストの中では、家の精はコーボルトではなく「プーク」Puk、「ニスプーク」Nißpuk 等と呼ばれている。これは対象地域であるユトランド半島付近における家の精の呼び名である。また船に憑く精「クラバウターマン」Klabautermann（文中では縮小詞をつけて Klabautermännchen）もこのグループに置かれている。

この伝説群においては、名称の上でコーボルトではなくツヴェルクに分類されるはずの登場人物の物語が含まれている。439 番「地下の人がミルクを舐める」、443 番「ランツァウ伯の幸運」、444 番「ヨシアス・ランツァウの守り刀」、445 番「裸の子ども達」、451 番「追い払われたニスプーク」、452 番「追い払われたツヴェルク」である。439 番と 445 番では「地下の人」Unterirdischen、451 番と 452 番ではこれが訛った名称が用いられている。ツヴェルク伝説群の 2 話目にあたる 380 番にはホルシュタイン周辺地域におけるツヴェルクの名称が列記されており[289]、その記述によるとこれらは全てツヴェルクの別名である。一方 443 番と 444 番では男女の「山のこびと」Bergmännlein/-männchen/-fräuchen が登場する。巻末の概略に従えばこの伝説集ではツヴェルクとコーボルトが別個のグループとなっているが、その上でこれらがツヴェルクのグループではなくコーボルトのグループに配置されたということは、ミュレンホッフは名称以外の要素によって両者を区別していたということになる。ミュレンホッフの分類基準もゾンマーと同様に世界観を問題にしたものだろうか。その基準はツヴェルク伝説群及びコーボルト伝説群に配列された各話の内容から見て取ることができる。

ミュレンホッフの伝説集にもやはりゾンマーと同じく、配列によって伝説に対する解釈を補助する手法が用いられている。たとえばミュレンホッフのツヴェルク伝説群には次に挙げる 389 番のように、ツヴェルクやそれに近いものと思われる存在が一切登場しない伝説が幾つか含まれている。

389. ドラーゲドゥッケ[290]

ガイゼホイの近くのニュッベルの畑で、ある男が耕作していた。男は丘の側で壊れたパン焼き用の木べらと棒に気がついた。農夫はその道具を家に持って帰り、修繕して、棒は熊手として元の場所に置いた。するとそこにはドラーゲドゥッケが置いてあった。これはつまる所、いつもちょっとしたお金が入っている箱なのだが、そこから欲しいと思

[289] Müllenhoff, a. a. O. S. 279f.
[290] Müllenhoff, a. a. O. S. 285f. 文中の「蹄」Huf は「農場」Hof の誤植と思われる。

う分だけ取り出すことができるのだ。このドラーゲドゥッケは長いことニュッベルの蹄にあって、持ち主は常に豊かな人々だった。

地下の人、あるいは北ドイツ方言による訛った呼称も含め、この伝説にツヴェルクは登場していない。登場人物は農夫のみでありこの伝説だけを一読してもツヴェルク伝説であるとは気づき得ない。それにも拘らず、この伝説集の中ではツヴェルク伝説と見なされているのである。これは前後の伝説と照らし合わせることではじめて可能となる解釈である。385 番から 394 番にかけて、人間と友好的な持ちつ持たれつの関係を築く地下の人の伝説が並べられている。

387. 借りた深鍋[291]

その山の中には地下の人が住んでいて、しばしば彼らがバターを作る音が聞こえていた。かつて、農夫達は地下の人と殊の外仲良くしていた。村で婚礼があって深鍋や平鍋といったものが必要になると、農夫は山へ出かけてノックした。すると地下の人は「どうしたんだい？」と尋ね、農夫は「深鍋を借りたい、明日はハンスとトリーナの結婚式だから」と応える。農夫は望む通りの大きさの鍋や食器を借りることができた。お礼には、その鍋で煮炊きした食事の余りを入れて返すだけで良いのだった。

390. 地下の人のテーブル[292]

その山では特別な祝福があった。農夫達は朝から耕作して、昼食をとるために家に戻る必要がなかった。昼時になると、食器と上等な食事の載ったテーブルが現れるからだ。これは全て地下の人がやってくれていた。長いことこれは上手くいっていて、多くの人々がご相伴に預かることができた。けれどもある時傲慢な若者がフォークを一本くすねた。次の日、昼になってもテーブルが現れないので農夫達は家に戻らなければいけなくなった。若者はフォークを返したが、二度とテーブルが用意されることはなかった。

この様に、当該地域においてツヴェルクは人間に道具や労力を貸し与え、人間はこれにささやかな礼物を返す。また逆も然りである。ミュレンホッフはツヴェルクをこうした沈黙交

[291] Müllenhoff, a. a. O. S. 284.
[292] Müllenhoff, a. a. O. S. 286.

易的な相互関係の中で捉えているのである。この並びの中にドラーゲドゥッケの伝説を配置することにより、読者はこれがツヴェルクから人間に対して与えられる礼物であると理解する。この解釈はミュレンホッフ自身のツヴェルク像を反映したものであり、伝説の配列を通して、敢えて解説をつけずとも読者に伝わることが可能となる。

こうした配列の効果を用いて、ミュレンホッフはコーボルトとツヴェルクとの相関関係を描き出している。これは上に言及した、コーボルト伝説群に置かれたツヴェルク系の名称を持つ登場人物の伝説を見ると明らかになる。まず 439 番は、零れたミルクもしくはビールを地下の人が舐めるが、替わりに彼らの滞在する場所には幸運が舞い込むという話である。ここでの登場人物は名称こそ地下の人となっているが、家に幸運をもたらし替わりにささやかな飲食物を受け取るという行動の点では家の精と共通点を持つ。430 番から 441 番にかけては人間の家庭に富や幸運をもたらすコーボルト伝説である。

同様のことが次の 443 番から 445 番にかけての伝説群にも指摘し得る。ここでは人間がツヴェルクの出産に呼ばれて手助けをし、その礼として子孫繁栄の呪力を持った宝物を貰い受ける「ツヴェルクの下での助産」モティーフが語られている。中でも 443 番はミュレンホッフ自身も解説したようにグリムの伝説集 41 番「ランツァウ家の祖妣」[293]に一致する伝説である。同じ助産のモティーフはグリムの伝説集において水の精のグループ（DS68 から DS70）にも配置されており、本来は水の精に特有のモティーフであったものがツヴェルクに適用されたのではないかとする解釈もある[294]。グリムの配列形式においては同じ助産モティーフがツヴェルクと水の精との近似性を連想させていた。一方ミュレンホッフにおいてはツヴェルクとコーボルトとの近似性が同じモティーフによって示唆されていると言える。助産モティーフはツヴェルク伝説群の 407 番及び 408 番にも見受けられた。

続いて 451 番と 452 番はコーボルト伝説群の末尾にあたる。451 番は 2 話に分割され、ひとつ目は 2 軒の家のニスプークが諍いを起こし負けた片方が消える話、ふたつ目は石の下に複数の地下の人が封じられていた話である。452 番では人間が地下の人を疎ましく感じており、彼らを蔵ごと焼き殺している。総じて不和を描いた伝説である。

同じ内容がツヴェルクの伝説群にも見受けられる。ミュレンホッフの伝説集においては、ツヴェルクに関する伝説群に特徴的な配列が見受けられた。ここでツヴェルク伝説は以下のように並べられている。

---

[293] Brüder Grimm 1994, S. 73ff.
[294] Petzoldt 1995, S. 175.

379. ツヴェルクの誕生

380. – 386. ツヴェルクの性質

387. – 394. ツヴェルクと人間の友好的関係

395. – 397. 人間を祭事に招くツヴェルク

498. – 401. ツヴェルクの訃報

402. – 404. ツヴェルクの酒杯

405. – 409. ツヴェルクを助ける人間

410. – 426. ツヴェルクと人間の敵対的関係

427. – 429. ツヴェルクの退去

この伝説群の配列は当該地域におけるツヴェルクに関して、一本の大きな物語を描いていると見ることができる。即ち、ツヴェルクが登場し、隣人として人間との間に関係を築き、しかしながら不和のために人間の側を去る、という物語である。

ツヴェルクが人間の側から立ち去って行くというイメージはグリム兄弟が既に提示したものである。『ドイツ伝説集』のツヴェルク伝説群③はこの立ち去るツヴェルクにまつわる伝説が主軸となっている。ミュレンホッフの配列においてグリムと異なるのは、グリムの『ドイツ伝説集』においてツヴェルクの復権を匂わせていたツヴェルク伝説群④が置かれていない点である。コーボルト伝説群、ツヴェルク伝説群は共に人間の側から離れて行く精霊の伝説グループで終えられている。

ここでツヴェルクとコーボルトは何れも人間から離れているが、その過程にはひとつ大きな相違がある。それは、ツヴェルク伝説群の末尾にあたる 427 番から 429 番においてはツヴェルク達が自ら土地を去っているが、コーボルト伝説群の末尾となる 451 番と 452 番では人間がコーボルトを疎んじて排除しようとする点である。451 番及び 452 番に配置された地下の人伝説では、霊的登場人物と人間側との関係性、またその前提となる精霊の性質や行動の点がツヴェルク的でなくコーボルト的であると見なされたのではないだろうか。ミュレンホッフの伝説集においてもやはりゾンマー同様、テクストの分類には編者の解釈が介在していることが分かる。

第 4 節　山霊と死者の霊：パンツァー

第 3 章でも触れたが、パンツァーの『バイエルンの伝説と習俗』は伝説をモティーフに従って章分けし、各章の中では地域に従って並べる配列手法をとっている。ツヴェルク伝説が置かれたのは第 2 巻第 14 章「山霊」である。以下に第 2 巻の章立てを示す。

32. 古キリスト教の絵画 Nr. 1. – 2.
33. マリア Nr. 3. – 24.
34. キリスト、ペトロ、ピラト Nr. 25. – 33.
35. 男性の聖者 Nr. 34. – 56.
36. 女性の聖者 Nr. 57. – 67.
37. 悪魔 Nr. 68. – 78.
38. 巨人 Nr. 79. – 87.
39. 荒れ狂う軍勢 Nr. 88. – 103.
40. 死神 Nr. 104. – 106.
41. 竜 Nr. 107. – 113.
42. 復活祭の男 Nr. 114. – 123.
43. 水鳥 Nr. 124. – 140.
44. 三人兄弟 Nr. 141. – 146.
45. 山霊 Nr. 147. – 155.
46. 霊、精霊 Nr. 156. – 175.
47. 魔術師 Nr. 176. – 177.
48. ホッラ、ベルタ Nr. 178. – 189.
49. 三人姉妹 Nr. 190. – 253.
50. 木の小女 Nr. 254. – 263.
51. ドゥルート、魔女 Nr. 264. – 277.
52. 獣 Nr. 278. – 339.
53. 樹木 Nr. 340. – 354.
54. 草 Nr. 355. – 360.
55. 畑の実り Nr. 361. – 433.
56. 水 Nr. 434. – 439.

57. 炎 Nr. 440. – 447.

58. 教会の叙階 Nr. 448. – 450.

59. 謝肉祭 Nr. 451. – 453.

60. 結婚式 Nr. 454. – 456.

61. 建造 Nr. 457. – 459.

62. 迷信（番号なし）

山霊の章に続く第 15 章は「霊」Geister と題されている。編者がツヴェルクを山霊、即ち山に属する自然の精霊と見ているのであれば、第 15 章の「霊」もまた精霊の意味であると想像される。ところが、この章の頭に置かれた第 156 話は次のような伝説である。

156. ティロルのアッシュバッハに面するハーゼルラストの農村の哀れな魂[295]

ティロルのアッシュバッハ川に面するハーゼルラストの農村では、万聖節の日に焼き菓子を焼き、余りをテーブルの上に残しておいた。「それは哀れな魂（arme seelen）の分だ」と言われており、火をつけた蝋燭がその周りに置かれる。夜になると哀れな魂がやって来てテーブルに着席し、アヴェマリアの響きと共に再び消える。

ある万聖節の日にハーゼルラストの農場にひとりのみすぼらしい男がやってきて一夜の宿を乞うた。「いいですよ」とハーゼルラストの人々は答えた。「竈のところで寝て下さい。ただし焼き菓子はひとつも取ってはいけません。あれは哀れな魂の分なので」みすぼらしい男は承知した。ところが、空腹になるとこう考えた。「哀れな魂には祈ってやろう。そして菓子は俺が食べよう！」男はお祈りを済ませて席に着き、菓子に存分に舌鼓を打った。ところがそこへ哀れな魂もやって来て一緒に着席した。男はおそろしくなって慌てて竈の側に戻った。魂はこう叫んだ。「もしお前さんが我らのために祈っていなければ、お前さんを引き裂いてやっただろうに」

これは現地の習俗を題材とした伝説であり、哀れな魂のために残しておく焼き菓子とは死者への供物である。それを横取りしようとした生者が死者と遭遇しておそろしい目に遭うという話になっている。この伝説における「霊」とは自然界の精霊ではなく死者の霊魂の

[295] Panzer 1855, S. 103.

ことを指すのである。当該の章に置かれた伝説は主として、生前の悪行や過失によって様々な形で死後に安寧を得られずにいる人間である[296]。第 156 話における哀れな魂もまた、彷徨う死者の魂ということになる。

人間の死者の霊魂に関する伝説の章を山霊の伝説の章と隣り合わせることにはどのような意味があるだろうか。双方の章に共通してつけられた「霊」という言葉はそれぞれに異なる対象を指す言葉でありながら、これらの伝説グループの相関性を示唆している。ツヴェルクの渡航伝説と死者の霊の彼岸への渡航モティーフとの重なりが示すように、精霊という意味での霊的存在と死霊という意味での霊的存在は民間伝承の中でしばしば重なり合うイメージを有することがある。パンツァーのこの配列に見えるのは、ゾンマーの伝説集におけるヴィヒテルの伝説グループが示していたのと同様に、人間の生命や魂がエルベに代表される自然界の一部であるという世界観ではないかと考えられる。

死霊伝説の章の次には「魔術師」Zauberer の伝説が 2 話続く。魔術を悪用して他人を欺き悪戯をする、あるいは強盗などを行う悪い魔術師の伝説である。これは死霊伝説のグループの後半が生者に害をなす「悪い霊」Böse geister[297] であるため、その流れからつながった章である。これらの章はどちらも、「普通の人間」とは異なる不気味さは持つものの人間が主要な登場人物となっている。

一方、続く「ホッラ、ベルタ」の章はそうではない。この章では、祝祭行事に際して家々を練り歩く人形、ないし仮装によって演じられる人物像について述べられている。それはフルダさん（第 178 話）、シュタムプ（第 182 話）、鉄のベルタ（第 184 話、第 186 話）、クラースまたはニコラウス（第 187 話）等と呼ばれる存在である。

184. 鉄のベルタ、ミッテルフランケンのホルツベルン村の伝説[298]

ミッテルフランケンのホルツベルン村で若者達が鉄のベルタを形作った。ひとりが角のついた牛皮で体を覆い、リンゴや梨、木の実を携え、笞の束の替わりに短い箒を手に持った。これが鉄のベルタである。夜ごとに他の若者と一緒に家から家へと訪ね歩き、

---

[296] 第 166 話「アウラッハの小雪男」では「これが誰であるのかは知られていない」とありただ白い小男が冬の夜に目撃されるという事象だけが語られるが、それをこの章に配置したということは、少なくともパンツァーはこれを死霊伝説と見なしていたことを意味する。Panzer 1855, S. 109.

[297] Panzer 1855, S. 112. Nr. 175. 現代ドイツ語と異なり名詞の語頭を小文字で表記しているのはパンツァーの特徴であり原著に従った。

[298] Panzer 1855, S. 117.

勤勉な良い子には褒美に果物を与え、不真面目で行儀の悪い子には笞で罰する。ある時、この鉄のベルタが他に 10 人を連れてヴァッサーベルン村を練り歩いていた。樫の木の側を通り過ぎて、全員揃っているか確かめようとある者が人数を数えた。そこには 11 人ではなく 12 人がいた。互いに顔を見合わせると、樫の木のところに本物の鉄のベルタが、同じように角のついた牛皮を着て笞を持って立っているのだった。行列は散り散りになった。彼らは二度とヴァッサーベルン村へは行かなかった。

この伝説では若者達が鉄のベルタの仮装をしており、最後は本物の鉄のベルタに遭遇してしまって恐怖を味わうという怪談調の物語になっている。そのように恐怖を与えるのは、鉄のベルタが人ならざる存在であるためである。端的に言うなれば鉄のベルタ、あるいはこの章に語られるニコラウスやシュタムプとは総じて「お化け」gespenst[299] なのである。奇怪な仮装をした人々が練り歩き子どもを脅したり果物を与えたりする行事は現在も各地に残っており、その仮装とは神々や精霊の姿を模したものであると言われる[300]。一部地域では観光地の名物と化しているという行事に神々への信仰がどの程度残っているかは定かではないが、少なくともパンツァーは伝説集の構成を選択する際に、見世物としての「お化け」を想定していたわけではない。それはこの章の解説からも明らかである。パンツァーは「ドイツ神話学の 229 頁を見ると我らのいにしえにおける女神達について本質的に述べられている」[301]としてヤーコプの『ドイツ神話学』を引くところから解説を始め、鉄のベルタが「ここではまさしく大地母（die grosse Erdmutter）として現れている」[302]と述べる。一見おそろしげなお化けのベルタはパンツァーにとって偉大な地母神を意味したのである。続く第 18 章がパンツァーの最も重視したモティーフ「三人姉妹」であることもこの裏づけとなるだろう。3 人の女性が登場する伝説は運命の女神を示唆するものとして読み解かれる。ゲルマン諸民族の民間信仰において人間に運命を告げるのは 3 人の女神である[303]。

パンツァーの伝説集第 2 巻においては、「山霊」でツヴェルク的な精霊を語り、続いて「霊」で死者の霊魂、「魔術師」で人間の魔術師、と人間が主要登場人物となる伝説を挙げ、「ホッラ、ベルタ」と「三人姉妹」で再び人間以外の伝説に戻るという構造がとられている。この

---

299 Panzer 1855, S. 117. Nr. 182.
300 芳賀日出男：ヨーロッパ古層の異人たち　祝祭と信仰（東京書籍）2003、72-94 頁。
301 Panzer 1855, S. 463.
302 Panzer, a. a. O. S. 464.
303 Panzer 1848, S. IV. ロルフ・W・ブレードニヒ（竹原威滋訳）：運命の女神　その説話と民間信仰（白水社）2005、280-297 頁。

構造によって、霊的存在に関する伝説グループの間に挟まれた伝説グループにおける人間という性格は薄められる。これらはひとつながりのものとして共通の伝承世界を構築するためである。精霊や女神の跋扈する世界観の中に人間もまた居るのである。結果、山霊の章における伝説と霊魂の章における伝説との連関性が強調されることになる。

第 3 章で確認したように、パンツァーの伝説集における山霊の伝説グループには、山との結びつきに特段の必然性のない伝説ばかりが並べられている。収録されたモティーフ「人間への損害」「人間への援助と援助の打ち切り」「取り替え子」は全て、山岳地帯のみならず平地及び都市部にも報告例がある。それにも拘らず、パンツァーは敢えてこの章に「山霊」という章題を付し、登場するツヴェルクやヴィヒテリ達に「山」を印象づけた。その上で、「山」の印象を背負わされた精霊達と死者の霊魂とをつなげてみせたのである。こうした配列によって、パンツァーの伝説集ではグリムの論から大きく逸脱したツヴェルク解釈が示される結果となっている。

グリムの『ドイツ神話学』並びに『ドイツ伝説集』においてはツヴェルクの原型たるドゥウェルガルと死霊である暗いアルファルは元来別個のものであったとされていた。グリムは伝承の現状を見据えつつも常にルーツへの視線を有しており、異なるルーツを持つ存在を混同することはその方針に適ったことではなかっただろう。一方、パンツァーはむしろ両者を積極的に結びつけてみせる編纂を行っている。ツヴェルクに対して「山」の要素を強調しつつ、同時にツヴェルクと死霊との近似性をも提示している。これはゾンマーと同様の姿勢の表れではないかと考えられる。ゾンマーは伝説中の具体的な登場人物よりも、その背後に想定される世界観を優先していた。同じくパンツァーも、個々のモティーフや登場人物の個性を選別するよりも、大きな連関性を重視したのではないだろうか。それはバイエルンという地方全域を大きなまとまりとして演出する姿勢とも連動しており、細部に拘泥せず壮大な世界観をこそ読み解こうとした神話学派らしい態度である。

小結

ドイツ神話学派の伝説集の中で内容基準配列を選択したミュレンホッフ、ゾンマー、ヴォルフの伝説集には、次のような配列の工夫が見受けられた。まず、ツヴェルクやヴィヒトといった存在が登場しない伝説をそのグループの中に置くことでツヴェルク伝説ないしヴィヒト伝説として読ませることを可能としている。次に、グループの中で並べる順序を通して一本のストーリーを描いてみせている。そして、テクストに挙げられる名称よりも行動や性

質に基づいてグループ分類を行っている。これらは師グリムが『ドイツ伝説集』で行った連想配列形式に比べると精緻さには劣るが、何れも配列による演出効果を有している。

グリムとミュレンホッフらの配列において大きく異なる点は、グリムはテクストに書かれてあることそのものに従った分類を行ったが、ミュレンホッフらはむしろ背景に想定される解釈を分類基準として優先したことである。グリムは伝説集序文において「ほとんどどの伝説にも様々な要素が互いに絡み合って生きており、それらはまず調査の進展によって、それも個々の伝説を区分するのみならず、要素の最小のものを切り出すことではじめて明らかになる。故に内容に基づく配列で、たとえばツヴェルク伝説や沈没した地域の伝説をひとつの塊に集めるといった方法は採用しないと決めた」[304]と明瞭なグループ型配列を避けた理由を述べている。これに対しゾンマー及びヴォルフ、ミュレンホッフの伝説集、また後続のシェーンヴェルトらが内容基準配列を行った伝説集は何れもグループ型配列形式をとっており、連想型配列形式は見受けられない[305]。「【グループ型配列】を行うためには、編纂者が伝説の各話をある共通のテーマごとに分類し、それに小見出し（小テーマ）を付与する必要がある」[306]ため、伝説集編纂の時点で編者は既に個々の収録テクストについて一定の見解を有していたということになる。グリムが配慮したようにひとつの伝説が語るテーマはひとつではないのだが、グループ型配列を選択した際に編者は最適と思われるテーマに的を絞ってラベル付けを行う。即ち伝説集に「ツヴェルク伝説」ないし「コーボルト伝説」として収録されているテクストは、編者によって「ツヴェルク伝説」「コーボルト伝説」とラベル付けされたテクストなのである。

このラベルの内容はグリムから神話学派に至って変化を来している。それは主としてコーボルトとツヴェルクとの区分に見受けられた。グリムにとって、ツヴェルクとはまず何よりもゲルマン神話における黒いエルベである。故に神話の黒いエルベと同じく山中に住む。彼らは元来人間とは異なる種の存在であり、場合によっては人間よりも神々に近い種族である。これに対してコーボルトは人間の家に住み、「家」の守り神であった。両者は共に「エルベ的」ではあるが系譜の異なる存在である。

一方、神話学派の伝説集においてはコーボルトとツヴェルクがどちらも自然の精として分類されている。両者を敢えて混在させるような配列も見られた。この分類はグリムが設定

---

[304] Brüder Grimm 1994, S. 19.
[305] vgl. z. B. Franz Xaver von Schönwerth: Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen. 3 Bde. Augsburg (M. Rieger) 1857-1859.
[306] 植 2013、17 頁。

していたコーボルトとツヴェルクとの境界線をぼかす方向へと向かうものである。そうすることによって神話学派は、単に北欧の伝承と一致する内容というものに留まらない、より深遠な意味を読み取ろうとしていたのではないだろうか。それは人間も自然も一体のものとしてあった古代の「異教」世界であり、キリスト教化によって悪魔として歪められたコーボルトやツヴェルクが本来有していた偉大性である。竈の火を象徴するコーボルトをツヴェルク同様に自然の精として読むことは、人間の家にある火を自然の火と重ねることであり、ひいては人間と自然とのつながりの強調である。グリムが伝説の背後に読み解いたものとはゲルマン神話であるが、神話学派はさらにゲルマン神話の背後に自然神話を読み取ろうとしていたのである。

終章

ドイツ神話学派の伝説集は師グリムの立場を継承し、伝説のテクストに編者による加工を加えないという点で今日まで有用な研究資料を提供してきた。その伝説集には口承・書承に基づく多数のツヴェルク伝説が収録されており、テクストそのものへの加工を抑制する替わりにその配列と分類によって編者の伝説への見解が示されていた。では、ドイツ神話学派の伝説集におけるツヴェルク像とはいかなるものであっただろうか。これは端的に言えば、グリム兄弟の、殊に兄ヤーコプのツヴェルク像をより補強し拡大解釈したものであったと結論できる。

第 1 章で論じた通り、グリム兄弟におけるツヴェルクとは、ゲルマン神話の登場人物であるドゥウェルガルが形を変えて現存する伝承の中に生き延びたものである。兄ヤーコプは『ドイツ神話学』の中で、古い神話が変形を被りながらも絶えることなくフォルクの中に受け継がれてきたことを述べている。グリムの民間伝承研究とは第一に神話探求のための学問であり、ツヴェルク伝説の中に見出されたものとは古代ゲルマンの神話世界であった。この神話世界はツヴェルクに類似した存在である家の精や水の精、森の精などの背景にも見出すことができるとグリムは考えていた。ただしこれらの精霊とツヴェルクとは、同じ「エルベ的存在」というカテゴリーに含まれるものでありながら、異なるルーツを持っている。グリムの議論はこれらの存在の混交について述べつつも、別個のルーツに基づく区分について常に意識している。

ツヴェルク伝説というテーマに対してグリムが築いた指針には、「ツヴェルク」という存在に関する解釈に加えて「伝説」というジャンルに関する解釈がある。19 世紀以前には明確な区分のなかった伝説、メルヒェン、神話といった伝承文学にジャンル区分を設けた始まりがグリム兄弟の『ドイツ伝説集』であった。神話学派はツヴェルクの解釈と同時にジャンルの定義をグリムから継承し発展、定着せしめた。ツヴェルクと伝説というふたつのテーマについて師の理論を基に構築した解釈、その組み合わせが神話学派におけるツヴェルク伝説の解釈となる。

学派のツヴェルク伝説に対する見解は、研究者の刊行した伝説集の配列に表れている。伝説集編者はそれぞれの分類基準に従って蒐集したテクストを配列し、ひとつの文献として構成した。それは断片的テクストの寄せ集めではなく、破片を継ぎ合わせて描かれたモザイク画のような作品として成り立っている。伝説集の配列からは伝説に対する編者の見解を読み解くことができる。神話学派初期の伝説集を見ると、配列基準には地域、ジャンル、そ

してテクストの内容が用いられている。本研究ではそれぞれの基準について第 2 章から第 4 章で順に考察した。

まず、第 2 章ではジャンルという観点から、ツヴェルクの登場する物語が「伝説」として分類される意味について論じた。ドイツ神話学派のジャンル定義はグリム兄弟の定義を踏襲したものである。グリムはメルヒェンをより文学的完成度が高い物語と定義し、一方、伝説はフォルクによって事実と信じられている物語であると定義した。伝説には具体的地名や人名が述べられる傾向があり、これは伝説が実話と信じられるための証明書であるとした。神話学派はグリムの定義を受容し、フォルクにとって伝説は単なる作り話ではないとした。このジャンル定義は必ずしも伝承の実態に基づくものではなかった。伝説の語り手／聞き手としてのフォルクがその物語を信じているか否かという情報は伝説集から読み取ることはできない。語られる場面や語り手の態度などが記録されていないためである。伝説集から読み解くことができるのはテクスト本体であり、コンテクストの情報について見た場合、伝承を文献に編纂するという編者自身の行動によって実態と理念との乖離は却って推し進められてしまっている。伝説を信じられるジャンルとする定義は神話学派の伝説集において、あくまで理念上のものに過ぎないのである。

しかし神話学派の研究者は伝説とメルヒェンとを区分することにより、「伝説」として収録されたテクストが少なくとも理念上はフォルクにとって信じられているものであるという前提に立つことができた。伝説というジャンルの中でもツヴェルク伝説は特に古い神話の要素を残している「神話的伝説」のカテゴリーに区分された。この下位区分は神話学派が求めた古い神話世界を他のカテゴリーよりも直接的に現在に伝えているという点において真正の伝説と考えられた。このように定義することで、グリムが復元しようとしていた古代ゲルマンの「神話」におけるツヴェルク―エルベ信仰が現在に生きているということの証左になり得た。実態ではなく理念に過ぎない以上、この証明は「フォルクがなおも信仰している神話的世界観」の、発見というよりも創出であった。

伝説というジャンルの定義においては地域性が信憑性の証左とされた。第 3 章では、この地域性に対する神話学派の取り扱い方の問題点を論じた。伝説の地域性という点に関して、神話学派はグリムの理論を歪に増強させている。これを示すものが地域基準配列の伝説集である。神話学派の各研究者はそれぞれに足場となる地域を持っており、個々の研究対象地域の特異性を言葉の上では称揚していた。しかし同時にその地域で伝承を蒐集することがいかに「ドイツの神話学」に寄与するかを掲げる傾向にあった。ツヴェルク伝説には「渡

航伝説」のように、実際には明らかにドイツ語圏の中でも一部地域に特化したモティーフがある。それらの地域特化型モティーフを「ドイツ」という大きな文脈に基づいて解釈する論法が神話学派には見受けられた。異なる地域における伝説を複数並べ、相違点には注意を払うことなく共通点を拾い上げる手法である。この論法によって個々の地域の特異性は捨象され、「ドイツ」における伝承の共通性が強調されることとなる。そうした研究上の文脈において、地域に根ざした伝説集を刊行するという営為は当該地域よりも「ドイツ」に寄与する活動である。地域的伝説集という謳い文句は付加価値に過ぎなくなる。収録されたテクストが地域に根付いた伝説である、即ち当該地域において「信じられている」ジャンルの物語であるということを担保するための付加価値である。

神話学派は伝説が個々の地域に根付いていることを称賛するが、その伝説が「ドイツ」に共有されていることを述べるためには個々の地域的文脈を捨象した。これは一見矛盾した行動にも思われるが、神話学派の活動目的、そして当時のドイツ語圏の状況に照らせば理に適った方法であった。個々の領邦の足並みも揃わず政治的統合が困難な時代にあって「ドイツ」を希求しようとすれば、言語や伝承といった文化的要素に求める他ないのである。神話学派の伝承分析は常に過去に存在した「ドイツの神話」に焦点があり、個々の地域における文化的・地誌的・社会的現状は考慮されなかった。その結果、神話学派の伝説集はあたかも全「ドイツ」的に均一な民間信仰が存在するかのような印象を与えることとなる。これは神話学派にとって、「ドイツ民族」がかつて同一の神話を共有していたことの証左に他ならなかった。

こうした均質な「ドイツ」の演出はツヴェルク伝説の解釈にも影響を及ぼしている。それはツヴェルク伝説の舞台となる「山」が、やはり固有の文脈を捨象されるという形で生じた。実際の環境において、アルプスの牧草地とベーメンの鉱山、北部ドイツの不毛の丘陵地帯は全て異なる「山」である。そこに暮らす人間の生業も異なる。しかし伝説集の中でこれらを等しく「山」としてくくり、その「山」に登場するツヴェルクないしツヴェルク的存在を同じ範疇にまとめることによって、個々の舞台の特殊性は背面に退く。その結果、ツヴェルク伝説の持つ意味も元の文脈を離れて論じられることになる。それは地域に根ざしているはずの伝説を地域から切り離す行為である。この行為を通して神話学派の伝説解釈は、彼ら自身の求める神話を伝説から汲み上げようとしていた。

第 4 章ではこの神話の内容について論じた。神話学派が伝承に見出そうとしていた神話の内実は、テクストの内容を基準とした伝説集の配列に表れている。内容基準配列の伝説集

からは、ツヴェルクとこれに類似した存在について、編者の想定した関係性が示唆される構成になっている。そこから読み取ることができるものとはツヴェルク伝説の持つ意味である。換言すれば、ツヴェルク伝説の背後に編者がどのような神話世界を背負わせたかを読み取ることができる。

神話学派の伝説集において特徴的な配列は、特にコーボルトとツヴェルクの分類に表れていた。両者の関係について、神話学派の伝説集とグリムの伝説集には相違が見受けられた。グリムにおいて山に属する精霊であるツヴェルクと人家に属する精霊であるコーボルトは明確に区分されている。ヤーコプ・グリムの『ドイツ神話学』ではルーツの点から両者が別個のものとして識別されている。これに対して、神話学派の伝説集においてはコーボルトがツヴェルクと近い範疇として置かれていた。コーボルトは時に火の精として土の精ツヴェルクと並列され、あるいは行動とモティーフの近似性において両者のグループを混ぜるような配列が見られた。ツヴェルク、コーボルト、水の精、さらには死者の霊魂までもをひとつの範疇にまとめ上げて配列していた。これは一見するとツヴェルクや小さな精霊を「エルベとヴィヒト」と総合して論じたグリムの論と大差ないように思われる。しかし、グリムはそれらの存在のルーツに関して意識的に区分して論じていたのであり、神話学派はその区分を崩したという点でグリムとは異なるのである。

神話学派はグリムがツヴェルク伝説の背後に見出した神話世界を捨てたわけではない。彼らは常にグリムの論を援用し、グリムの研究を基盤としていた。グリムの神話学においてツヴェルクの根ざす神話とは何よりもまずゲルマン神話であった。想定される神話的ルーツに基づいてグリムはツヴェルクとコーボルトを論じた。一方、神話学派の編者はゲルマン神話を自然神話の一種として捉えることにより、この観念を自然信仰という大きなイメージへと押し広げた。その結果、ツヴェルクやコーボルト、まとめて呼ぶならばエルベ的存在はおしなべて自然信仰的世界観を背負うことになった。

ドイツ神話学派の神話解釈とはヤーコプのゲルマン神話学における古代へ向かう視線は継承しつつ、領域をゲルマンからより抽象的な神話論へと拡大したものである。神話学派の伝説集の中でツヴェルク伝説の背後に想定されていた神話世界とは、グリムと同じくゲルマン神話の世界である。しかし神話学派はグリムから更に一歩踏み込み、ゲルマン神話とは何を意味するものかを問おうとした。その問いに対して見出された答えが、ゲルマン神話とは自然神話の一種であるという解釈である。神話学派にとってツヴェルク伝説の背後にある神話世界とは自然神話の世界でもあった。この神話世界はドイツ民族全体に共有されて

いたはずのものであり、かつ 19 世紀の現在もなおフォルクの生活の中に息づいているものとされた。

神話学派が伝説集に描いてみせた神話世界とは、必ずしも 19 世紀のフォルクの実態を反映したものではない。むしろ研究者自身の思想傾向や「自然」への憧憬を反映した世界観として読める。それは彼らの研究の理念とは異なり、古い神話の復元というよりも新たな神話の創出であったと言える。神話学派の研究者はキリスト教化以前の異教時代における古代人の心性を探るため、その心性が表現されたものとしてゲルマン神話を伝承の中に「発見」しようとしていた。実際に行われたことは、ゲルマン神話を自然神話として読み替えることであり、解釈と分類という営為を通してテクストの意味を書き換えることであった。

ツヴェルク伝説の背後にゲルマン神話を読み取り、更にその背後にゲルマン神話をも包含する自然神話の世界を読み取ることにはどのような意義があったか。それは無論、従来の 19 世紀独文学研究において言われるように、18 世紀の啓蒙主義への反発としての「自然」への憧憬でもあり、「ドイツらしさ」の根源を民間伝承に求めようとするナショナルアイデンティティ追求でもある。しかし同時に、自己を世界的視野の中に位置づける態度の萌芽でもあったのではないだろうか。「ドイツ」の伝承を北欧も含めたゲルマン神話として解釈する段階ではこれはゲルマン学である。これを自然神話として解釈する段階において、ゲルマン民族以外の他者をも視野に入れることが可能となり、後の比較神話学への礎石となるのである。19 世紀後半以降、神話学派から派生した諸学説が一元的解釈によってあらゆる地域の伝承を飲み込む方向へと進んでしまったことの誤謬は否定できない。しかし学派の初期においてはむしろ相対化の契機を含んでいたのではないだろうか。

神話学派の研究活動は、自身が研究者であることを自覚し、伝承の主体たるフォルクとは切り離された観察者の立場から伝承に向き合ったものである。このような立場は 19 世紀ヨーロッパという環境下において初めて登場した。19 世紀ヨーロッパにおいて資料批判という学術手法が発展し、民間伝承という対象が肯定的に見直された。そうした中で初めて、グリムの提唱した無加工のテクストを集めた伝説集という形態は可能になった。この環境下において旧来の伝承は捻じ曲げられたとも評される。しかし、伝承とは流動性をその本質とするものである。むしろ知識人という新たな「作者」を得て 19 世紀的な伝承のあり方が誕生したと考えるべきであろう。19 世紀の伝承は従来の研究が述べるような語り手と聞き手との関係のみならず、語り手／聞き手／記録・分類者という 3 者の力学関係の中で捉え直されなければならない。

このように伝承のあり方を捉え直すことによって、伝承文学研究は新たな地平へと踏み出すことになる。従来のように語り手と聞き手としてのフォルクのみを伝承の担い手として読む解釈では、近代知識人による伝承の記録や刊行は「正しい」伝承の歪曲ないし破壊と見なされてきた。しかし、これを伝承の新たな形の登場として読むことにより、「正しい」あり方と「歪んだ」あり方という単純な対立構造は成り立たないことが分かる。ツヴェルク伝説もまた、「かつての信じられていたツヴェルク伝説」と「書籍となって信じられなくなった（=死に絶えた）ツヴェルク伝説」としてではなく、「信じられてはいないかも知れないがそれでいて世界観の構築には重要な意味を持つツヴェルク伝説」という新たな価値を持つものとして読まれるようになる。こうした読みによって伝承の可変性を脆弱さではなくむしろ生命力と見なすことも可能となるのである。

参考文献

〈一次資料〉

1. Adalbert Kuhn: Märkische Sagen und Märchen. Nebst einem Anhange von Gebräuchen und Aberglauben. Berlin (Reimer) 1843.
2. Karl Müllenhoff: Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. Kiel (Schwersche Buchhandlung) 1845.
3. Friedrich Panzer: Bayerische Sagen und Bräuche. Beitrag zur Deutschen Mythologie. 2. Bde. München (C. Kaiser) 1848/55.
4. Emil Sommer: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Sachsen und Thüringen. Halle (Anton) 1846.
5. Johann Wilhelm Wolf: Niederländische Sagen. Leipzig (Brockhaus) 1843.

〈二次資料〉

1. Johann Christian Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen. Hildesheim (G. Olms) 1970. 4. Bde.
2. William Bascom: The Forms of Folklore: Prose Narratives. In: Alan Dundes: Sacred Narrative. Reading in the Theory of Myth. Berkley (University of California Press) 1984, S. 5-29.
3. Hermann Bausinger: Formen der „Volkspoesie“. Berlin (E. Schmidt) 1968.
4. Hermann Bausinger: Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1971. Darmstadt (C. Habel) 1987.
5. Hermann Bausinger: Volkskultur in der technischen Welt. Stuttgart (W. Kohlhammer) 1961. Neue Aufl. Frankfurt/New York (Campus Verlag) 2005.
6. Hermann Bausinger: Typisch deutsch: Wie deutsch sind die Deutschen? München (C. H. Beck) 2005.
7. Ludwig Bechstein: Der Sagenschatz und die Sagenkreise des Thüringerlandes. Hildburghausen (Kesselring) 1835-38.
8. Ludwig Bechstein: Der Sagenschatz des Frankenlandes. Würzburg (Voigt u. Mocker) 1842.

9. Johannes Bolte, Georg Polívka: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Leipzig (Dieterich) 1932, Bd. 5.
10. Joachim Heinrich Campe: Wörterbuch zur Erklärung und Verdeutschung unserer Sprache aufgedrungenen fremden Ausdrücke. Ein Ergänzungsband zu Adelungs Wörterbuche. 2Bde. Braunschweig 1801. Zweite, verbesserte, und mit einem dritten Band vermehrte Auflage. Grätz (Franz Xav. Miller) 1808.
11. Joachim Heinrich Campe: Wörterbuch der Deutschen Sprache. Hildesheim (G. Olms) 6 Bde. 1969-1970.
12. Günther Drosdowski: Duden Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache. 2. Völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Mannheim (Duden) 1989.
13. Helge Gerndt: Zur Frühgeschichte der Sagenforschung. In: Dona Ethnologica Monacensia. Leopold Kretzenbacher zum 70. Geburtstag. München (Bayerisches Nationalmuseum, Institut für Deutsche und Vergleichende Volkskunde) 1983. S. 251-266.
14. Helge Gerndt: Sagen und Sagenforschung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. In: Fabula, 29. Band (1988) Sonderheft, S. 1-20.
15. Ina-Maria Greverus: Die Geschenke des kleinen Volkes. KHM182 = AT503. Eine vergleichende Untersuchung. (Auszug aus einer Masch.-Diss. Vom 12. Mai 1956) In: Fabula. 1 Band (1958) Sonderheft, S. 263-279.
16. Brüder Grimm (ediert und kommentiert von Heinz Rölleke): Deutsche Sagen. Ausgabe auf der Grundlage der 1. Aufl. Frankfurt am Main (Deutscher Klassiker Verlag) 1994. （＝グリム兄弟（桜沢正勝・鍛冶哲郎訳 ）：ドイツ伝説集（人文書院）1987。）
17. Brüder Grimm: Deutsche Sagen. Vollständige Ausgabe, nach dem Text der dritten Auflage von 1891, mit der Vorrede der Brüder Grimm zur ersten Auflage 1816 und 1818 und mit einer Vorbemerkung von Herman Grimm. Berlin (Rütten u. Loening) 1956.
18. Brüder Grimm: Kinder- und Hausmärchen. Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm. Mit einem Anhang sämtlicher, nicht in allen Auflagen veröffentlichter Märchen und Herkunftsnachweisen herausgegeben von Heinz Rölleke. Stuttgart (Reclam) 2016. 3 Bde.
19. Jacob Grimm: Deutsche Mythologie. Wiesbaden (Marixverlag) 2007.

20. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch: elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung. Frankfurt a. Main (Zweitausendeins) 2004.
21. Alfred Wilhelm Moritz Haas: Rügensche Sagen und Märchen. 5. Auflage. Stettin (Burmeister) 1920.
22. Hanni Hässler: Zwerge und Riesen in Märchen und Sage. Diss. Tübingen 1957.
23. Gerhard Heilfurth, unter Mitarbeit von Ina-Maria Greverus: Bergbau und Bergmann in der deutschsprachigen Sagenüberlieferung Mitteleuropas. Marburg (N. G. Elwert) 1967.
24. Heinrich Heine: Heinrich Heines sämtliche Werke in zwölf Bänden. Leipzig(Gustav Fock) 1853-1854, Bd. 8.
（ハインリヒ・ハイネ著、小沢俊夫訳『流刑の神々・精霊物語』岩波文庫 1980。）
25. Historische Kommission(Hg.): Allgemeine deutsche Biographie/auf Veranlassung Seiner Majestät des Königs von Bayern herausgegeben durch die Historische Commission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften. Berlin (Duncker u. Humblot) 1967-1971..
26. Gerd Hoffmann, Heinz Rölleke (Hg.): Der unbekannte Bruder Grimm. Deutsche Sagen von Ferdinand Philipp Grimm. Düsseldorf/Köln (Diederichs) 1979.
27. Eduard Hoffmann-Krayer, Hans Bächtold-Stäubli: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin (de Gruyter) 1936, Bd. 9.
28. André Jolles: Einfache Formen. Legende/Sage/Mythe/Rätsel/Spruch/Kasus/Memorabile/ Märchen/Witz. Zweite Unveränderte Auflage. Tübingen (Max Niemeyer) 1958.
（＝アンドレ・ヨレス（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。）
29. Thomas Keightley: The Fairy Mythology, Illustrative of the Romance and Superstition of various Countries. New York (AMS) 1968.
30. Gerhard Köbler: Historisches Lexikon der deutschen Länder：die deutschen Territorien vom Mittelalter bis zur Gegenwart. München (C. H. Beck) 1992.
31. August Kopisch: Allerlei Geister. Mährchenlieder, Sagen und Schwänke. Berlin (Duncker) 1848.
32. Leopold Kretzenbacher: Jacob Grimms „Deutsche Mythologie“ und ihre geschichtliche Wirkung. In: Deutsche Mythologie. Wiesbaden (Drei Lilien) 1 Band (1968) S. III – XXV.
33. Adalbert Kuhn, Wilhelm Schwartz: Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus

Mecklenburg, Pommern, der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig, Hannover, Oldenburg und Westfalen. Leipzig (Brockhaus) 1848.

34. Claude Lecouteux: Zwerg und Verwandte. In: Euphorion Zeitschrift für Literaturgeschichte. Heidelberg 75 Band (1981) Sonderheft, S. 366-378.
35. Ernst Lichtenstein: Die Idee der Naturpoesie bei den Brüdern Grimm und ihr Verhältnis zu Herder. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 6 Band (1928) Sonderheft, S. 511-547.
36. Manfred Lurker: Lexikon der Götter und Dämonen. Stuttgart (A. Kröner) 1989.
37. Max Lüthi: Volksmärchen und Volkssage: zwei Grundformen erzählender Dichtung. Bern (Francke) 1961.
38. Max Lüthi: Volksliteratur und Hochliteratur : Menschenbild - Thematik - Formstreben. Bern (Francke) 1970.
39. August Lütjens: Der Zwerg in der deutschen Heldendichtung. Breslau (G. Olms) 1911.
40. Wendelin Marwede: Die Zwergsagen in Deutschland nördlich des Mains. Diss. Köln 1933.
41. Ursula Mildenberger: Deutschsprachige Sagensammlungen des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der „Deutschen Sagen“ der Brüder Grimm. Magisterarbeit. München 1988.
42. August Nodnagel: Sieben Bücher deutscher Sagen und Legenden in alten und neuen Dichtungen. Darmstadt (Jonghaus) 1839.
43. Theophrastus Paracelsus: Werke. Besorgt von Will-Erich Peuckert. Basel (Schwabe) 5 Bde. 1965-1968.
44. Leander Petzoldt: Deutsche Volkssagen. München (C. H. Beck) 1970.
45. Leander Petzoldt: Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister. München (C. H. Beck) 1995.
46. Will-Erich Peuckert: Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter. Stuttgart (W. Spemann) 1942.
47. Kathrin Pöge-Alder: Die Mythologische Schule in der Märchen- und Erzählforschung. In: Märchenspiegel. Zeitschrift für internationale Märchenforschung und Märchenpflege. 9 Band (1998) Sonderheft, S. 79-83.
48. Friedrich Ranke: Sage und Märchen. In: ders. Volkssagenforschung. Vorträge und

Aufsätze. Breslau (Maruschke u. Berendt) 1935. S. 11-25.

49. Kurt Ranke (Hg.): Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Berlin/New York (de Gryter) 14 Bde. 1975-2015.
50. Lutz Röhrich: Die deutsche Volkssage. Ein methodischer Abriß. 1958. In: Vergleichende Sagenforschung. Hrsg. von Leander Petzoldt. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1969, Sonderheft, S. 217-286.
51. Lutz Röhrich: Sage. Stuttgart (Metzler) 1966.
52. Lutz Röhrich: Sage und Märchen. Erzählforschung heute. Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1976.
53. Lutz Röhrich: Von der Mythologie zur kulturhistorischen Erzählforschung (Am Beispiel der Zwergenmotivik). In: Die Brüder Grimm und die Geisteswissenschaften heute: ein wissenschaftliches Symposien der Brüder-Grimm-Gesellschaft e. V. in der Paulinerkirche zu Göttingen am 21. Und 22. November 1997. Hrsg. von Bernhard Lauer. Kassel 1999. S. 15-42.
54. Heinz Rölleke: Das große deutsche Sagenbuch. Düsseldorf (Artemis und Winkler) 1996.
55. Rudolf Schenda: Volkserzählung und nationale Identität: Deutsche Sagen im Vormärz (1830-48). In: Fabula. 25. Band (1984) Sonderheft, S. 296-303.
56. Franz Xaver von Schönwerth: Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen. 3 Bde. Augsburg (M. Rieger) 1857-1859.
57. Wolfgang Seidenspinner: Sage und Geschichte. Zur Problematik Grimmscher Konzeptionen und was wir daraus lernen können. In: Fabula, 33 Band (1992) Sonderheft, S. 14-38.
58. Rudolf Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 3. völlig überarbeitete Aufl. Stuttgart (Körner) 2006.
59. H. Stahl (=Jodocus Teodosius Hubertus Temme): Westphälische Sagen und Geschichten. 2. Bde. Elberfeld (Büschler) 1831.
60. Philipp von Steinau (=Ferdinand Philipp Grimm): Volkssagen der Deutschen. Zeitz (Schieferdecker) 1838.
(= Edmund von Felsthal: Des deutschen Volkes Sagenschatz. Schwäbisch-Hall 1846.)
61. Adelheid von Stolterfoth: Rheinischer Sagenkreis. Ein Ciclus von Romanzen, Balladen

und Legenden des Rheins, nach historischen Quellen bearbeitet. Frankfurt am Main (Jügel) 1835.

62. Jodocus Teodosius Hubertus Temme: Die Volkssagen von Pommern und Rügen. Berlin (Nicolai) 1840.
63. W. J. A. von Tettau, Jodocus Teodosius Hubertus Temme: Die Volkssagen Ostpreußens, Litthauens und Westpreußens. Berlin (Nicolai) 1837.
64. Stith Thompson: The Folktale. New York (Holt, Rinehart and Winston) 1946.
（スティス・トンプソン（荒木博之、石原綏代訳）：民間説話：世界の昔話とその分類（八坂書房）2013）
65. Stith Thompson: Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends. London (Indiana University Press) 1955-58. Bd. 3.
66. Ingeborg Weber-Kellermann: Deutsche Volkskunde. Zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften. Stuttgart (Metzler) 1969.
67. Karl Wehrhan: Die Sage. In: Handwörterbuch zur Volkskunde. Leipzig (Heims) 1908, Bd. 1.
68. Johann Wilhelm Wolf: Hessische Sagen. Leipzig (Vogel), Göttingen (Dieterichs) 1853.
69. Theodore Ziolkowski: Das Amt der Poeten: die deutsche Romantik und ihre Institutionen. Stuttgart (Klett-Cotta) 1992.
70. 赤坂憲雄：異人論序説（ちくま学芸文庫）1999。
71. 阿部謹也：西洋中世の罪と罰：亡霊の社会史（弘文堂）1989。
72. 阿部謹也：火と竈をめぐる民俗［筑摩書房『社会史とは何か』1989］。
73. 天沼春樹：神話概念の変遷 I：Mythos の語史に関して（上）［城西大学人文研究第 15 巻第 2 号、1987、123-134 頁］。
74. 天沼春樹：神話概念の変遷 II：翻訳語としての「神話」をめぐって（上）［『城西大学人文研究』第 13 号、1986、213-239 頁］。
75. 天沼春樹：20 世紀の神話―プロパガンダ・スローガン・タイトルコピーMythos の語史に関して―下―［『一橋論叢』第 101 巻 3 号、1989、38-48 頁］。
76. 池田美桜：明治期における〈こびと〉の意味するところのもの～グリム童話の翻訳を中心に～［『白百合女子大学児童文化研究センター論文集』第 IV 号、2000、1-15 頁］。

77. 石井靖夫：ドイツ・ロマン派運動の本質（南江堂）1978。
78. 植朗子:『ドイツ伝説集』のコスモロジー　―配列・エレメント・モチーフ―（鳥影社）2013。
79. 宇川絵理：ドイツ語圏のツヴェルク伝承―異人的性格と媒介者としての役割［説話・伝承学会『説話伝承学』1996、53-68 頁］。
80. 宇川絵里：北部ドイツのツヴェルク伝承―〈絹糸に下がった命〉の話型―［松村國隆，金子元臣，三谷研爾編『中欧-その変奏』鳥影社 1998、206-225 頁］。
81. 鵜野祐介：昔話研究の歴史」［稲田浩二編著『世界昔話ハンドブック』三省堂 2003、265-266 頁］。
82. 大津留厚・水野博子・河野淳・岩崎周一編：ハプスブルク史研究入門　歴史のラビリンスへの招待（昭和堂）2013。
83. 大野寿子：グリム兄弟「こびと」像にみる古の世界と自然との共生―メルヒェン、伝説、神話テクストをてがかりに―［溝井裕一編『グリムと民間伝承　東西民話研究の地平』麻生出版 2013、133 - 165 頁］。
84. 大野寿子：『グリム童話』における〈異界〉―死者の化身と死者世界をめぐる一考察―［大野寿子編著『越境する異界』勉誠出版、2013、87-109 頁］。
85. 大林太良：神話学入門（中公新書）1966。
86. 川原美江：〈フォルク〉のいない文学―ヘルダーからグリム兄弟にいたる民衆文学の構築―［日本独文学会『ドイツ文学』第 148 号、2013 年、140-157 頁］。
87. 河野眞：永遠なる「グリムのメルヒェン」［『ユリイカ』第 31 号、1999 年、65-73 頁］。
88. 河野眞：ドイツ民俗学とナチズム（創土社）2005。
89. 菊地原洋平：パラケルススと魔術的ルネッサンス（勁草書房）2013。
90. 工藤庸子：ヨーロッパ文明批判叙説―植民地・共和国・オリエンタリズム（東京大学出版会）2004。
91. ヤーコプ・グリム（木村豊訳）:『ドイツ神話学』より〈死神〉［『ユリイカ』第 31 号、1999 年、99-111 頁］。
92. ヤーコプ・グリム、ヴィルヘルム・グリム（高木昌史、高木万里子編訳）：グリム兄弟メルヘン論集（法政大学出版局）2008。
93. 小高康正：„Gattung Grimm“ （グリム・ジャンル）―『グリム童話集』のメルヒェン・ジャンルについて―［『長野大学紀要』第 9 号、1988 年、17-26 頁］。
94. ジャック・ザイプス（鈴木晶訳）：グリム兄弟　魔法の森から現代の世界へ（筑摩書房）1991。

95. 阪井葉子 : 口承と表象のあいだ　ドイツ語圏における民謡研究史の再検討［大阪大学ドイツ文学会『独文学報』第 20 号、2004 年、165-185 頁］。
96. 佐々木高弘 : 怪異の風景学―妖怪文化の民俗地理―（古今書院）2009。
97. 佐々木高弘 : シリーズ妖怪文化の民俗地理 1　民話の地理学（古今書院）2014。
98. 佐藤茂樹 : ドイツ児童書の社会史　ほら話はいかにして啓蒙の時代を生き延びたか（明石書店）2013。
99. 嶋内博愛 : 他界の民族学的考察－Feuermann 伝承からみる西欧の死生観－（博士学位論文）2004。
100. レーオポルト・シュミット（河野眞訳）: オーストリア民俗学の歴史（名著出版）1992。
101. 鈴木広光 :〈小人島〉考・続貂［奈良女子大学『叙説』第 33 号、2006、149-168 頁］。
102. 須藤秀平 : アイヒェンドルフと読書する民衆［京都府立大学ドイツ文学会『AZUR』第 7 号、2015 年、1-19 頁］。
103. 高木敏雄 : 比較神話学（博文館）1904。
104. 高橋健二 : グリム兄弟・童話と生涯（小学館）1984。
105. 田口武史 : R. Z. ベッカーの民衆啓蒙運動―近代的フォルク像の源流―（鳥影社）2014。
106. 竹原威滋 : 説話の一生とジャンル変遷―〈世界の瘤取り鬼〉(AT503)をめぐって―［『説話・伝承の脱領域　説話・伝承学会創立二十五周年記念論集』岩田書院 2008、451-475 頁］。
107. 谷口幸男他 : 現代に生きるグリム（岩波書店）1985。
108. オットー・ダン（末川清、姫岡とし子、高橋秀寿訳）: ドイツ国民とナショナリズム　1770-1990（名古屋大学出版会）1999。
109. アラン・ダンデス他（荒木博之編訳）: フォークロアの理論（法政大学出版局）1994。
110. 長野晃子 : フランスの昔話の妖精［東洋大学教養課程委員会『東洋大学紀要　教養課程篇』1979、1-95 頁］。
111. 西尾宇広編 : 引き裂かれた「現在」- 1830 年代の文学と政治［日本独文学会研究叢書、2016 年、118 号］。
112. 西尾光一 : 説話文学小考（教育出版）1985。
113. 野口芳子 : グリム童話のメタファー　固定概念を覆す解釈（勁草書房）2016。
114. 芳賀日出男 : ヨーロッパ古層の異人たち　祝祭と信仰（東京書籍）2003。
115. セバスチァン・ハフナー（魚住昌良監訳）: 図説　プロイセンの歴史（東洋書林）2000。
116. 平藤喜久子 : 神話学の「発生」をめぐって―学説史という神話―［井田太郎・藤巻和宏編『近

代学問の起源と編成』勉誠出版 2014 年、133-150 頁]。
117. 藤代幸一：ドイツ民衆本への招待［『ドイツ民衆本の世界 Ⅰ』国書刊行会 1987 年、299-359 頁]。
118. 藤本淳雄他：ドイツ文学史（東京大学出版会）1977。
119. ロルフ・W・ブレードニヒ（竹原威滋訳）：運命の女神　その説話と民間信仰（白水社）2005。
120. ディーター・ブロイアー（浜本隆志、宇佐美幸彦、芳原政弘訳）：ドイツの文芸検閲史（関西大学出版部）1997。
121. 溝井裕一：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［関西大学『独逸文学』第 51 号、2007 年、213-235 頁]。
122. 溝井裕一：〈野獣の主〉伝説とヨーロッパの狩猟文化―ドイツ語圏を中心に―［昔話研究懇話会『昔話：研究と資料』2011 年、166-182 頁]。
123. 溝井裕一：狩猟伝説と異界―グリム伝説集を中心とした考察―［溝井裕一編『グリムと民間伝承：東西民話研究の地平』麻生出版、2013 年、166-193 頁]。
124. 溝井裕一：ドイツの民間伝承における異界と異人［大野寿子編著『越境する異界』勉誠出版、2013 年、55-85 頁]。
125. 宮下啓三：メルヘンの履歴書　時空を超える物語の系譜（慶應義塾大学出版）1997。
126. 明星聖子、納富信留編：テクストとは何か：編集文献学入門（慶應義塾大学出版会）2015。
127. 森明子：ドイツの民俗学と文化人類学［『国立民族学博物館研究報告』第 33 号、2009 年、397-420 頁]。
128. 山田仁史：新・神話学入門（朝倉書店）2017。
129. 山室静：サガとエッダの世界　アイスランドの歴史と文学（思想社）1982。
130. 山本定祐：ロマン派の美学［早稲田ドイツ語学・文学会『Waseda Blätter』 14 号、2007 年、3-21 頁]。
131. 横道誠：グリム兄弟による「歌謡エッダ」（古ノルド語）のドイツ語訳（その 1）―「青年シグルズの歌」を例として―［京都府立大学ドイツ文学会『AZUR』第 7 号、2015 年、21-41 頁]。
132. 横道誠：「マンハルト派の理論」についての史的批判的記述―ドイツ神話学派（ヤーコプ・グリム、ヴィルヘルム・マンハルト）の学問的系譜と J. G. フレイザー、ケンブリッジ典礼学派、文学的モダニズムの著作におけるその受容―［京都府立大学学術報告、第 67 号、2015 年、31-76 頁]。

133. 吉田孝夫 : 山霊と冥界―グリム〈三人の鉱夫〉をめぐる問題系― [奈良女子大学外国文学研究会『外国文学研究』第 27 号、2008 年、149-194 頁]。
134. 吉田孝夫 : 山と妖怪　ドイツ山岳伝説考（八坂書房）2014。
135. ハインツ・レレケ（小澤俊夫訳）: グリム兄弟のメルヒェン（岩波書店）1990。
136. 和智右桂 :「新しい神話」の射程―フリードリヒ・シュレーゲルの構想― [東京大学文学部宗教学研究室『東京大学宗教学年報』21 号、2003 年、51-65 頁]。