

グリム兄弟におけるメルヒェンと伝説

— 水の循環の比喩をてがかりに —

大 野 寿 子

はじめに

メルヒェン (Märchen) の世界が「一元性」Eindimensionalität を有し、伝説 (Sage) の世界は「二元性」Zweidimensionalität を有するというマックス・リュートィの分析¹⁾は、伝承文学研究の今や定説といっても過言ではない。メルヒェンにおいて登場人物は、不思議で異質な「超自然的存在」と苦もなく接触し、「彼岸」にも比される不思議な空間へと移行し帰還する。このように、人間と「超自然的存在」との接触に恐怖や緊迫感が介入しない、すなわち精神的な隔たりを感じさせないメルヒェンの世界観が、人と彼岸的存在とが同次元に存在するという意味で「一元的」と見なされる。他方、伝説における主人公は、精神的には慣れ親しんだ日常世界に常に留まるがゆえに、異質なものの、あるいは彼岸的なものとの接触に畏れを抱く。伝説におけるこの畏れは、ルドルフ・オットーの説いた「聖なるもの」にして「ヌミノースなもの」das Numinose、すなわち、神性に触れたときに感じる「驚愕と魅了の神秘」mysterium tremendum et fascinosum ゆえと見なされる。この畏怖の感覚は、畏怖を覚えるもの (人間) と畏怖を覚えさせる対象 (異質な存在) との隔たり、しかも、異質な存在の方がいささか優位に立っての隔たりを前提としており、この精神的な隔たりが伝説の世界を「二元的」といわしめるのである。リュートィのこの定義が、テオドア・ベンファイの唱えた、「メルヒェンは楽しませようとするが、伝説は教訓的である」といういささか浅薄な見解や、アンドレ・ヨレスの「単純形式」論への反駁であることは、リュートィ本人の述べるところである。²⁾

さて、このようなリュートィの理論を具体的に説明するために、グリム兄弟『子ども

1) Max Lüthi: *Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen*. Tübingen 1985, S.8ff. Eindimensionalität は、「一元性」と訳される場合と「一元性」と訳される場合とがある。本論考では、小澤俊夫氏の訳語に倣い「一元性」と訳す。(『ヨーロッパの昔話 — その形式と本質 —』, 岩崎美術社, 1970年, 7頁以降) それに伴い, Zweidimensionalität も「二元性」と記す。

2) Vgl. Max Lüthi: *Volksmärchen und Volkssage. Zwei Grundformen erzählender Dichtung*. Francke. Bern/München 1975, S.23. 田中千裕「メルヒェンの世界・伝説の世界—グリム兄弟の『子どもと家庭のためのメルヒェン集』における〈魔法昔話〉と『ドイツ伝説集』における〈土地伝説〉比較」の序にも、リュートィのヨレス批判がまとめられている(『詩と言語』65 (2006), 55-59頁)。

と家庭のためのメルヒェン集』(Kinder- und Hausmärchen, 1812-57, 以下 KHM と略記する)や『ドイツ伝説集』(Deutsche Sagen, 1816-18, 以下 DS と略記する)の諸話を使用することは、なるほど理にかなっているとしても、リューティの論理で KHM や DS を分析するには注意が必要である。というのも、彼が研究対象としたのはまず KHM と DS であり、その諸話の分析から帰納的に導き出された定義のみを使ってグリムのメルヒェンや伝説を演繹的に解釈するとなれば、場合によっては論理の堂々巡りに陥る危険性を有する。また、リューティの採り上げたグリム以後の「近代メルヒェン」にしても、KHM を多かれ少なかれ受容している以上、リューティの論理をいわゆるメルヒェン全体へと適用することには、若干注意が必要であろう。さらにリューティが導き出した論理は、グリム兄弟の KHM や DS の諸話のみならず、兄弟の序文や論文等に負う部分も少なくない。したがって、メルヒェンと伝説の特徴づけに際しては、グリム兄弟自身が行ったメルヒェンと伝説の特性比較とその分類方法へと立ち戻る必要がある。

グリム兄弟は収集刊行した『ドイツ伝説集』第1巻の序文において以下のように述べ、メルヒェンや伝説といった伝承文芸を歴史から区別する。

メルヒェンや伝説は、感覚的に自然で理解可能なもの (das sinnlich Natürliche und Begreifliche) を、理解不可能なもの (das Unbegreifliche) とたえず混ぜ合わせている点で、歴史に對置される。³⁾

メルヒェンと伝説の類似性は、「自然なもの」にして「理解可能なもの」と「理解不可能なもの」との融合にあるという。換言すれば、歴史とは、「理解不可能なもの」を可能な限り排除した記述方法に他ならない。ここで語られている「理解不可能なもの」こそ、メルヒェンあるいは伝説における異界あるいは彼岸、また、その異界に属する不思議な生き物の存在を指すと見なしう。さらに、その不思議な生き物の介入により起こる、人間業では考えられない「奇蹟」⁴⁾とでも称すべき「不思議な出来事」を指すと考えられる。では、このような「理解不可能なもの」を内包する「メルヒェン」あるいは「伝説」の生成に関してグリム兄弟は、それぞれのどのような見解をもっていたのか。民間伝承を「自然なる詩」^{ボエジー}と見なし、「人為なる詩」^{ボエジー}に對置、あるいは区別したグリム兄弟は、前者をさらに、「純粋無垢」Unschuld、「民族固有の」volkmässig、「いにしえ」Alterthum、「自生」sich von selbst machen といった概念に置き換え、水の循環など自然のメタファーを駆使した説明を試みている。⁵⁾

3) Brüder Grimm (hrsg. v. Heinz Rölleke): *Grimms Deutsche Sagen*. (Nachdruck der 1. Auflage 1816-18) Deutscher Klassiker Verlag. Frankfurt a. M. 1994, S.12.

4) Wunder を「奇蹟」と捉えると、アンドレ・ヨレスの説く「聖人伝」というジャンルにおける「聖人」の成せる技となり、「不思議」と捉えると、それ以外 (たとえば「伝説」や「メルヒェン」) のジャンル自体に備わる「精神の活動」Geistesbeschäftigung によるものと解釈することができよう。Vgl. André Jolles: *Einfache Formen*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 1958, S.23-61.

本論考では、特に『子どもと家庭のためのメルヒェン集』と『ドイツ伝説集』序文に依拠し、グリム兄弟の考えたメルヒェンと伝説という二つの伝承文芸について、彼らのポエジー観および歴史観、湿潤性と連続性を想起させる比喩表現をてがかりに、比較考察する。

1. メルヒェンについて — ヴィルヘルム・グリムの見解を中心に —

ヴィルヘルム・グリム (以下ヴィルヘルムと記す) による KHM の序文では、口頭伝承としてのメルヒェンが、嵐や災害になぎ倒されず立ち続ける一握りの「麦の穂」Ähren の生命力と、誰に気づかれることも世話をされることもなくひっそりと成長するその「麦の穂」の自生性に喩えられている。⁶⁾ この「麦の穂」は、貧しい人々の冬の糧となり、場合によっては次世代につながる「種子」となりうるという。種子が発芽し次世代の種子を生み出すプロセスに、古い世代から新しい世代へと語り継がれるメルヒェンの連続性が重ね合わされているのみならず、メルヒェンが冬の娯楽であるとも、あるいは、人生や民族の冬の時代を乗り切る精神的な糧であるとも理解できる。また、メルヒェンが、当時台頭してきた核家族という新しい形態における、「子ども」への教育に寄与しうるとも読みとれる。

ヴィルヘルムは、兄ヤーコブとともに収集したメルヒェンを、「文芸に対する大いなる感受性」と「想像力」とが存在し続けるところだけに保持されている「生命力あふれるもの」と考え、「これほど多様で、新たな喜びと感動と教養を繰り返し与える」メルヒェンは、「己の内に必然性というものを備えている」はずであり、また、「あらゆる生を露で潤す、かの永遠の泉から (aus jener ewigen Quelle) 湧き出たもの」にちがいないと考える。⁷⁾ さらに、人々に遍く潤いを与えるメルヒェンの「内的必然性」とは、この「永遠の泉」に源を発する「生命力」そのものであり、その力は、「まだ開かぬ小さな葉が内包するわずか一滴の雫 (nur ein einziger Tropfen) にさえ注がれかつ宿る」という。この「生の源泉」たる「永遠の泉」より与えられ、広く遍く行き渡り、いまだ閉じた葉に守られ密やかに存在する「一滴の雫」に、メルヒェンの本質が喩えられており、その「雫」は、いずれその葉が自然に開けば、「初めて受ける暁の光の中で輝きうる」のである。

またヤーコブも、「古い詩」について同じ「泉」の比喩を用いている。彼は、『古いドイツの森』(Altdeutsche Wälder, 1813-16, 以下 AW と表記) 序文において、「いにしえのもの」das Altertümliche をその内実保持している文学形式として、メルヒェンのみ

5) 大野寿子「ことばの活性と生の連続性 — 『古いドイツの森』序文に見るヤーコブ・グリムのポエジー観」、日本独文学会西日本支部編『西日本ドイツ文学』13 (2001)、9-19頁参照。

6) 第1版 [1812年] も第2版 [1819年] もこの点では変わりはない。Vgl. Brüder Grimm: *Kinder- und Hausmärchen*. (Bd.1. Berlin 1812, Bd.2. Berlin 1815.) Nachdr. u. hrsg. v. Heinz Rölleke u. a. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1986.

7) Grimm: KHM. 1. Aufl. (1986), S.VIII.

ならず、伝説や英雄叙事詩をも挙げている。そして、ドイツ・ゲルマンの古代に源を発する「古い詩」全体を、「そこなわれずに保持されている源泉」に喩え、ギリシャ・ローマ古典よりも高い評価を与え賛美する。⁸⁾ その源泉は、今でこそ外国製の教養という「岩盤」に埋もれてしまっているが、「いったん流れ出しさえすれば、それ自身の本能がおもむくままに、自らの道をおのずと見いだしうる」、すなわち、強い生命力と自生性を有するというのである。⁹⁾

この生命力と自生性を「流れ」や「源泉」と表現する点は、たしかにヴィルヘルムの綴る「永遠の泉」と同様である。しかしながら、その「永遠の泉」に源を発する「生命力」としてのメルヒェンの本質が「零」の形をとり、いずれ開くであろう葉の内部に存在するというヴィルヘルムに対し、ヤーコプの考える「古い詩」——「自然なる詩」と同義——の「生命力」たる「源泉」は、人為的に堆積した「岩盤」に埋もれており、それが流れ出るためには、「岩盤」をとり去るという人為的作業が、その埋もれた「源泉」の存在価値の再発見が必要となる。すなわち、近現代における人間の「いにしえのもの」との連続性の再認識が必要条件となるのである。ヤーコプのこの見解は、「いにしえのもの」が埋もれ隔てられていることが前提となつてはいるが、このような前提は、「古い詩」を近現代から遠く離れた「絶海の孤島」に置こうするためのものではなく、むしろ、そうしてきた同時代の知識人たちを批判するためのものである。隔てられたからこそ希求される連続性の回復に、ここでは焦点が当てられているのである。¹⁰⁾

1819年のKHM第2版出版の際に、ヴィルヘルムが手がけた論稿『メルヒェンの本質について』(*Über das Wesen der Märchen*)では、「子どもの(ための)メルヒェン」Kindermärchen というものは、「その素朴な詩」ihre einfache Poesie が「喜び」を、「その真実性」ihre Wahrheit が「教え」を、読む人それぞれに与えうると綴られている。そしてその喜びと教えとが、「家に留まり、伝えられ、相続される」ゆえに、「子どもの(ための)メルヒェン」を「家庭の(ための)メルヒェン」Hausmärchenと呼ぶことができるという。¹¹⁾「あらゆる生を露で潤すかの永遠の泉」、換言すれば、メルヒェンの内に備わる「必然性」が、ここでは「素朴な詩」と表現されている。さらにヴィルヘルムはこう語る。

ここ [メルヒェン] に描写されている生きざま (Zustände des Lebens) のほと

8) Jacob u. Wilhelm Grimm (neu hrsg. v. Otfrid Ehrismann): *Altdeutsche Wälder*. 3 Bde. (Jacob Grimm und Wilhelm Grimm Werke. Forschungsausgabe. Bd. 37-39.) (Nachdr. v. Bd. 1. Cassel 1813 u. v. Bd.2-3. Frankfurt a. M. 1815-16.) Olms-Widmann, Hildesheim/Zürich/New York 1999, Bd.I, S.III.

9) Grimm: AW (1999), S.III. 大野寿子: 前掲書 (2001), 11頁参照。

10) Grimm: AW (1999), S.IIf.

11) Wilhelm Grimm: *Kleinere Schriften* (künftig WGKS), Berlin 1881-87. Nachdr. Olms. Hildesheim/Zürich/New York 1992, Bd.1, S.333.

んどは、多くの人たちがそれらを己の生の中に見いだしうるほどに単純である。しかしながらここに描かれた生きざまは、真実の生きざまがそうであるように、いつでも新しく感動的なのである。¹²⁾

「単純である」*einfach* ということは、ここでは極めて肯定的に捉えられている。メルヒェンに描かれた生がまさに「単純」であるからこそ、多くの人々の共感を得ることが可能となる。すなわち、「単純な生きざま」だからこそ普遍的であり、個々の読者の内に受容され、それぞれに更新されうるのである。この「単純」であることこそ、いつでも新たな「教え」を与える真実性とも重なるメルヒェンの特質なのである。¹³⁾

このような個々のメルヒェンが、KHM第2版の序文では、時として「花や葉」*Blumen und Blätter* にも喩えられ、それらを今あるような形に成長させたのが、「自然そのもの」と見なされる。しかしその一方でメルヒェンは、万物に恵みとして降り注ぐ「雨や露」*Regen und Tau* にも喩えられる。すなわちメルヒェンは、「雨や露」で自然に成長してゆく「花や葉」であるとともに、あらゆるものの上に分け隔てなく降り注ぐ「雨や露」の潤いそのものである。一見矛盾するとも思われるこの主張には、グリム兄弟、とりわけヴィルヘルムの「伝承」に対する見解がよく表れている。すなわち、メルヒェンが「雨や露」に喩えられるとき、そこには語るという行為、もしくは語り継がれるという連続性が意識されている。また、あらゆるものに降り注ぐという表現には、メルヒェン自体に備わる共通性と普遍性が想起されう。他方、メルヒェンが「雨や露」によって成長する「花や葉」に喩えられるとき、聞き手によって受容され、記憶され、おのずと豊かになってゆくメルヒェンの内的かつ必然的の生命力、「永遠の泉」に潤され絶えず生育してゆく植生が内包する水分、あるいは、潤いとしてのメルヒェンの活力が念頭に置かれている。「雨や露」の瑞々しさは、その土地の滋養をも授かり、普遍性といういわばベースカラーを備えた、個々の個性的な「花や葉」へと形象化し、それがまた語り継がれ、別の形の「花や葉」へと更新されるのである。

12) WGKS 1, S. 333f. 邦訳には野口芳子訳を参考にした。(野口芳子「序章、メルヒェンの本質について」、関西学院大学文学部『ドイツ文学研究室年報』XVII, XLIII (2002), 51-78頁参照。)

13) 一方ヤーコプ・グリムは、論文『言語の起源について』(*Über den Ursprung der Sprache*, 1851)で、言語の歴史を森の伐採と耕作地の拡大に喩え、時の流れの中に植物の形態論的変容のプロセスと空間的広がり、人為との関係を見てとり、三つの段階に分けて説明する。第一の「葉」の段階は「美しいが浸淫で捉えどころのない語調」、第二の花の段階は「単純な (*einfach*) ポエジーの力」に満ちており、第三の「実り」の段階は、「失った美を全体の調和によって補おうと努める段階」と捉えられる。この「単純」という語は、ヤーコプ・グリム『イタリアとスカンジナビアの印象』(*Italienische und scandinavische Eindrücke*, 1844)において、古いポエジーにろうじて見受けられる「愛らしい詩」と「単純無垢」との出会いから誕生する「素朴なもの」*das Naive* という概念と、密接な関係を有する。Vgl. Jacob Grimm: *Kleinere Schriften* (künftig JGKS), Berlin 1864-66. Nachdr. Olms. Hildesheim 1965, Bd.1, S.290 und S.77. 大野寿子「ヤーコプ・グリム『イタリアとスカンジナビアの印象』における〈南方〉と〈北方〉」、稲元萌先生古稀記念論集刊行会『稲元萌先生古稀記念ドイツ文学・語学論集』、2003年、63-81頁参照。

普遍性への言及はまた、ドイツの「古い詩」の最古の形態を「叙事詩」Epos と見なし、そのような「叙事的基盤」としての古いドイツの詩を、「あらゆる自然の中に幾重にも多様な段階をもって広がっている緑」に喩える箇所にも表れている。¹⁴⁾ その「緑」とは、潤いという不可視なる普遍性の可視化、あるいは形象化といっても過言ではない。いずれにせよ、この流動性を帯びた「緑」は、民間伝承のベースカラーとして、ここでは KHM 諸話のベースカラーとして保持されているのである。¹⁵⁾

永きにわたる伝承プロセスの中で、形を変えながら脈々と息づくメルヒェン、換言すれば、「素朴な詩」にして「古い詩」の「連続性」を、ヴィルヘルムは別所にて再び「露」に喩える。その「露」の特性が、古いポエジーの最古の形態とされる英雄叙事詩に言及した、1820年5月31日付けラッハマン宛ての書簡にこう示されている。

いかなる水も源泉へと遡り運ばれることはない。しかしながら水というものは、雲や露から、深みより進る源泉へと滴下し、それと混ざり合う。¹⁶⁾

「源泉」とはここでは、『ニーベルンゲンの歌』をはじめとする英雄叙事詩を指す。いったん流れ出した「水」は、逆流して源へと遡るということはない。しかしながらその「水」が、雲、雨、露へと細分化され形を変えれば、「源泉」あるいは「源泉」からの流れへと再び滴り、混ざり合うことができるという。流れの一部が水蒸気となって天へとたちのぼり、それが地上の万物へと降り注ぐという、いわゆる「水の循環」¹⁷⁾のごとき「詩の循環」あるいは「詩の連続性」が想定されている。英雄叙事詩と同様、「古い詩」に源を発するメルヒェンもまた、伝承というプロセスの中で少しずつ形を変えながら、素朴な「民衆の想像力」と溶け合い、絶えず更新されるにもかかわらず、原初の方と同じ活力を内包し続けることができる。視点を変えれば、メルヒェンを語り継ぐという素朴な人々の営為が、それが人為であるにもかかわらず、「流れ」のごとく自然でありうるのは、メルヒェンに備わる活力ゆえともいえる。その活力が、自由自在に形を変えても同質であり続ける「水」の特性に重なり合うのである。「源泉」の水も、流れる水も、そして細分化された「雨」、「露」に含まれる水分も、水であることに変わりはない。さらに、人間の生命維持に必要な不可欠な飲み水も、体内の水分もまた、水であることに変わりはないのである。このような水に喩えられるメルヒェンは、繰り返す多くの語り手の言の葉にのぼって、細分化され、多くの聴き手に受け入れられて個別化、個性化した

14) WGKS 1, S.94f. 大野寿子「グリム兄弟における〈ニーベルンゲンのもの〉と〈ドイツのものの〉」、九州大学独文学会『九州ドイツ文学』15 (2001)、73-88頁参照。

15) Grimm: KHM '1857. 2 Bde. Nachdr. u. hrsg. v. Heinz Rölleke. Reclam. Stuttgart 2001, Bd.1., S. 20.

16) Julius Zacher (Hrsg.): *Briefwechsel über das Nibelungenlied von C. Lachmann und Wilhelm Grimm*. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie Jg. 2 (1870), S.200.

17) 大野寿子：前掲書『九州ドイツ文学』15 (2001)、81頁参照。

としても、その潤いという本質を失うわけではない。それが万人共通の潤いたりえるからこそ、たとえ個別化しても普遍性を有し続けることができるのである。

このような普遍性への言及は、「寒いあるものとなりうるのは、自然なもののすべてである」というヴィルヘルムの文章に表れている。¹⁸⁾「自然な」natürlich ものとはすなわち、「多くの人たちが己の生の中に見いだす」、純粹で「単純な」einfach 生きざまに他ならない。そのような生きざまがメルヒェンにおいては、子どもたちが食料不足のため森に捨てられ、「森の静寂」の中、風の音や野獣に慄きながらも真心というものを失わず、食料になる草や寝床になるコケを探すという営為に象徴されている。このような生を彼は、「自然な人間だったら誰でも一度は懂れた、このひそやかな森の生活 (in diesem heimlichen Waldleben)」と見なし、そこに潜む「大きな魅力」を賛美している。¹⁹⁾ KHM12「兄妹」や KHM15「ヘンゼルとグレーテル」に表れる「森の生活」そのものの中に、読者自身の生ともその奥深くで共鳴し合える、「緑」で表されるベースカラーのような、素朴で普遍的な生の可能性が見いだされているのである。また KHM には、森、山、湖や川といった自然と密接に関わる獵師、粉屋、炭焼き、羊飼等が登場し、太陽、月、星といった別の次元での大いなる自然が、人間に話しかける近しい存在として描写される。ヴィルヘルムはこのようなメルヒェンそのものを、「金の時代」に喩え称揚する。「あらゆる自然との共生」、たとえば太陽や月のような「最も大きなもの」と、植物や石といった「最も小さなもの」との「無邪気な親密性」が、「名状しがたいほどの魅力」を湛えつつ、メルヒェンにおける「生」を形成すると考えるのである。

2. 伝説について — ヤーコブ・グリムの見解を中心に —

ヤーコブ・グリムは DS 第1巻第1版序文において、この伝説集を「混じりけのないドイツ料理」laute deutsche Kost と見なし、「ドイツの詩、歴史、ことばを愛する人々」に捧げている。²⁰⁾ この「混じりけのないドイツ料理」は、「乳」に喩えられるメルヒェンに比べると少々重い料理ではあるが、グリム兄弟にとっては「祖國的なもの」das Vaterländische であり、「我々 [ドイツ] の土地に根づいた学問」unsere einheimische Wissenschaft、すなわち、「ドイツの詩、歴史、ことば」の研究そのものであり、またその糧となるものである。²¹⁾

さらにヤーコブは、「祖国の国境を越え」、地理的にも時間的にも「祖國的なもの」か

18) Grimm: KHM 7.Aufl. (2001), S.17.

19) WGKS 1, S.334.

20) Grimm: DS 1.Aufl. (1994), S.23.

21) この「祖國的なもの」は明らかに「外国のもの」の対立概念であり、始原重視の意味合いで用いられる「土着の」einheimisch と、ここでは同義であると考えられる。この「祖國的なもの」とはあくまでも概念的なものであり、えてして実在の国に置き換えられがちな「祖国」と同じものと見なすことはできない。この「祖國的なもの」は、『ドイツ伝説集』の「ドイツ的」deutsch という概念にも少なからず重なってくる。

ら引き離されてはじめてありがたいと感じられる「天使」のごとき存在が、「故郷」から今の自分へと続く道のりにおいて、「道連れ」として備わっているという。²²⁾「天使」と表現される人生の道連れが、彼によれば、「メルヒェン、伝説、歴史物語」の三者なのである。「天使」とは一般に、神と人間とを仲介する存在と見なしうる。このような仲介的存在の重要性は、ヤーコプの論文『神話、叙事詩、歴史についての見解——古いドイツの諸例を用いて』（Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte. Mit altdeutschen Beispielen, 1813）にも表れている。詩（メルヒェンや伝説を含む）の最古の形態たる叙事詩が、ここでは、「神的理念」とその後世たる「諸々の時代」とのはざま、すなわち「超時間的始原」と「現在」のはざまにある「滋養に富んだ仲介物」と見なされる。²³⁾すなわち叙事詩は、歴史という尺度では測れないものと歴史的なものとを仲介し、それゆえ自身も「神性な面と人間的な面」の両面を有する存在なのである。

ところで、人にはそれぞれ、生における空間的かつ精神的出発点が存在する。仮にそれを出生地とする。ところがいったんそこから離れると、出生地という空間的始点の存在は変化せずとも、その現実性は雲散霧消し、「郷愁」という想いによってのみ存在する理念的なもの、すなわち「故郷」へと姿を変えてしまう。この「郷愁」によって想起される「故郷」とは、ある特定の地域と結びついてはいても、それは常に過去の空間であり過去の経験であって、共時的空間ではありえない。²⁴⁾したがって郷愁そのものが、現代の人間が馳せる失われた過去への想いとなり、郷愁の向けられる「故郷」というものが、失われた過去を永遠に保存する意味において、超時間性を帯びた概念となる。「天使」すなわち「メルヒェン、伝説、歴史物語」はかくして、神性と人間とを仲介すべく、理念としての故郷と今とを仲介する、歴史を超えた存在となるのである。

1805年にサヴィニーの要請でパリへ赴いたヤーコプと、カッセルのヴィルヘルムとの間には、多くの書簡が交わされている。同年3月1日の手紙の中に、ヤーコプの「故郷への想い」を綴った次のような箇所がある。

君からの便り、そしてとにかく、ドイツの情報というものに私は興味津々なのだ。どんな些細なことでもいいからあらゆることを書いてくれ。家にいればちっぽけで些細に思えることでも、見知らぬ土地では愛おしく意味深く思えるものなのだから。見知らぬ土地では、故郷の家にわが身を置きたがる。そんなときには些細なことで錯覚に錯覚を重ねてしまうものなのだから。²⁵⁾

ここでは、同じ事柄の二つの側面が語られている。まず、故郷に留まっている間は軽

22) Grimm: DS. 1.Aufl. (1994), S.11.

23) JGKS 4, S.84f.

24) Vgl. Hermann Bausinger: Identität. In: Hermann Bausinger u. a. (Hrsg.): *Grundzüge der Volkskunde. Wissenschaftliche Buchgesellschaft*. Darmstadt 1989, S.204-263.

視していた事柄が、いざ故郷を離れ、見知らぬ土地へと移り住んでみると、「愛おしく意味深く」思われるという。この叙述からは、彼にとって故郷を意味しうるもの、換言すれば一種の「ドイツ的なもの」が、ドイツ内部に留まっている限り、とるに足らないものと見られがちであることが導き出される。「失われたもの」の価値とは、実際それを失った者、もしくは失ったと認識した者にしかわからない。その価値を知りえたという意味でパリ滞在は、ヤーコプのうちに「祖國的なもの」にして「ドイツ的なもの」の輪郭が形成された、重要な契機であったといえる。

DS第2巻の冒頭には、『ゲルマニア』に依拠した「聖なる森」をめぐる諸伝説が配され、そこに、ドイツの民の精神的故郷としての価値が模索されている。²⁶⁾しかしながら「聖なる森」もまた、歴史という時の流れの中で伐採され、その実体を失ったばかりでなく、キリスト教改宗により本来の宗教的価値、すなわち聖性をとも喪失している。²⁷⁾この森も、人生という旅路に寄り添う「メルヒェン、伝説、歴史物語」という「天使」を仲介としてはじめてその「失われた」姿を現しうる、「神聖なもの」の形象化と捉えることができるであろう。

ところで、「メルヒェン、伝説、歴史物語」は、それぞれ独自の領域をもちながら、しかも互いが互いの領域を規定するという関係にある。ヤーコプはDS序文において、「メルヒェンにあってはより詩的であり、伝説にあってはより史的である」と、伝承文芸の二つの形態の相対的定義を試みる。²⁸⁾この「史的」historischとは、「よく知られたもの、あるいは、特定の場所や歴史的人物等との結びつき」に端を発している。伝説の「真実性」を示す「証拠物」が可視的な形で提示されるとき、その「証拠物」の实在が読者の「不思議」への疑念を消し去り、「伝説の構成する盟約関係」Eingenossenschaft der Sageが生じるという。²⁹⁾さらにこの「盟約関係」が成立する前提として、「時間的空間的に隔たって」いることが挙げられる。すなわち、「時間的空間的に隔たった」ところで生じた出来事である「真の歴史」が「民」Volkのところへ届き、そのよそよそしさが払拭されるためには、「伝説という道」auf dem Weg der Sageを通る以外にないというのである。³⁰⁾伝説の受容においてはこのように、「真実性」というものがまず

25) Heinz Rölleke (Hrsg.): *Briefwechsel zwischen Jacob und Wilhelm Grimm*. (Jacob und Wilhelm Grimm Briefwechsel. Kritische Ausgabe. Bd. 1-1.). Hirzel. Stuttgart 2001, S.38. 故郷を離れ、ヴィルヘルムの元を離れてパリへと赴いたヤーコプに、ヴィルヘルムは手紙を書いているのだが、書簡を認める時点では、ヴィルヘルムからの便りを受けとっていない。

26) DS363 „Der heilige Salzfluß“; DS364 „Der heilige See der Hertha“; DS365 „Der heilige Wald der Semnonen“.

27) DS第2巻序文においてヤーコプは、「キリスト教がもたらされるとともに、いにしへの遺産はことごとく破壊され、民は異教の風習や伝説を蔑視するよう教え込まれた」と綴っている。Vgl. Grimm: DS 1.Aufl. (1994), S.390.

28) Grimm: DS 1.Aufl. (1994), S.11.

29) Ebd., S.13. (邦訳には、桜沢正勝、鍛冶哲郎訳を参考にした。桜沢正勝、鍛冶哲郎訳『グリム・ドイツ伝説集』上巻、人文書院、1990年、Ⅲ頁参照。)

疑問視され、「隔たり」、「よそよそしさ」が感じられた後、「関連性」が再認識されなければならない。つまり、いったん分かたれて結ばれるという、メルヒェンにはないダイナミズムが核となるのである。またヤーコブは、この「盟約関係」という「結びつき」の強さは、「かの心裂けんばかりの郷愁」 *jenes herzzerreißende Heimweh* によって明白になるという。この「郷愁」も上述のごとく、「隔たり」が生む指向性であり、「伝説の構成する盟約関係」の重要な要素のひとつと捉えるべきであろう。

「天使」のように同行する詩なくして「高貴な諸民族 (Völker) は、悲しみに暮れるか、滅びるか」のどちらかであり、「言語、風習、習慣」が彼らにとって、空虚で剥き出しのものと思われてしまう。「言語、風習、習慣」もまた、諸民族の始原より彼らに寄り添い、彼らのアイデンティティに寄与する、空気あるいは水のごとき存在にして心身の一部でもある。そのような空気や水の価値、心身の一部の大切さは、彼らに同行する「天使」すなわち「メルヒェン、伝説、歴史物語」という詩に仲介されてようやく、客観的に認識されうるものなのである。

ヤーコブは同じく DS 序文において、「ある土地の性質が備えている、あるいは歴史がその土地に想起させる、人間の感覚にとって奇異なもの (Ungewöhnliche) の周りには、伝説と歌謡の香が漂う」と語り、伝説というものを「香」Duft という語で表現している。³⁰⁾ この Duft とは、「遠い空が青い色を帯びる」がごときものであり、「果実や花のまわりに微かな細かい粉がつく」ようなものであるという。

この伝説のメタファーとしての Duft には、ヤーコブの歴史言語学的知識が凝縮されているといってよい。後に刊行することになる『ヤーコブ・グリム、ヴィルヘルム・グリムによるドイツ語辞典』 (*Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 以下 DW と略す) の Duft の項目をみると、もともと Duft は、「覆うことまたは包むこと」を指していたようである。古高ドイツ語では「水面に張った氷」、「凍てついた霧靄」、さらに「霧、霜あるいは冬に木や植物につく湿り気」を指していたという。³²⁾ また、「白っぽくしつとりと草地からたちのぼり空中に広がる、細かくて薄い靄」、あるいは、「熟したプラムにつく、息を吹きかけたように白く見える一面の粉」、「小枝に降りた霜」をも指し示す。すなわち、ここで伝説を象徴する Duft という語はヤーコブにとって、乾いた芳香などではなく、空気中の湿り気、植物の瑞々しさ、あるいは双方の相互作用を常に想起させるメタファーなのである。このような Duft のイメージは、DS 序文の次の箇所にも表れている。

30) Ebd. ヤーコブは伝説の読者を「民」Volk と捉え、メルヒェンの読者 (受容者) を「子ども」Kinder と捉えている。

31) Ebd., S.13.

32) 1854年に第Ⅰ巻 (A-Biermolke), 1860年に第Ⅱ巻 (Biermörder-D), そして1862年に第Ⅲ巻 (E-Forsche) が刊行される。B の項目はヴィルヘルム、それ以外は „Frucht“ までヤーコブの手によるものである。

伝説を探する場合も、木の葉をそっと持ち上げたり、枝を注意深くたわめることが大切である。さもないと民の心は逃げ去ってしまい、不可思議に慎ましく絡み合い、木の葉や牧草や、たった今降ったばかりの雨の匂いのする自然を、そっと垣間見ることができなくなる。³³⁾

伝説がこのように、植物につく霜や粒子、または気温の変化により植物からたちのぼる水蒸気に喩えられるとき、そこには、上述の Duft により想起される、いうならば「湿り気のある香りのような気配」といった意味合いが付与されている。すなわち、「木の葉や牧草や降ったばかりの雨の匂いのする自然」 *die [...] nach Laub, Wiesengras und frischgefallenem Regen riechende Natur* の「匂う」 *riechen* にも、その匂いの元を追わずにはいられない指向性が内包されているのである。そしてこの「湿り気のある香りのような気配」の源を探求せずにはいられないということが、「不思議」なものの源を「時間的空間的に隔たった」ところに求めようとする、伝説の史的特性をいい表しているのである。³⁴⁾

おわりに

ヴィルヘルム・グリムは、メルヒェンの本質を「雨や露」あるいは「花や葉」といったメタファーで表現していることは上述のとおりである。伝承文芸は、「源泉」よりさまざまに分岐し個別化しながらも、個々人の素朴な生きざまと必ず共鳴しうる普遍性を有している。そこには常に天から地上へ、そして再び水蒸気となりたちのぼるという水の循環、あるいは、まだ開かぬ葉の内の「一滴の雫」さえ「永遠の泉」につながっているという壮大な連続性が意識されているのである。たとえ微細化しても、小さな無数の容器に分けられたとしても、水であることに変わりはない。水は、蒸発しても体内に含まれても源泉とのつながりを絶つことなく、分割されればされるほど遍く行き渡り、普遍性を獲得するのである。このように個別化し更新されればされるほど普遍性を帯びる可能性を秘めたメルヒェンの連続性を、登場人物と「超自然的存在」との隔たりが解消されているテキスト内在型解釈のリューティとは別の意味で、つまり、普遍性と個別性の間の止揚による調和の意味で、「一元的」と見なしうるのではないか。

一方ヤーコブ・グリムは、伝説の本質を定義する際に、時間的空間的隔たりを前提とする。「失われたもの」の価値を再認識し、その「気配」を追い求めるという指向性が、彼の伝説観を形成しているといえよう。そのような指向性はおそらく、神聖ローマ帝国

33) Grimm: DS 1.Aufl. (1994), S.24.

34) ヤーコブが『ドイツ神話学』 (*Deutsche Mythologie*) の序文に記した、「メルヒェンは空を飛び、伝説は大地を歩き回って扉をたたく」という表現も、伝説における歴史的あるいは地理的拘束性の強さを指摘している。Vgl. Jacob Grimm: *Deutsche Mythologie*. (Göttingen 1835.) 3 Bde. (Nachdr. der 4. Auflage 1875-78) Wiesbaden 1992. 1. Bd. S.XIII.

消滅に伴う祖国の喪失のみならず、故郷を離れて初めて感じられる「故郷的なもの」あるいは「ドイツ的なもの」への想いから発せられるものである。この時間的空間的隔たりが存在するからこそ必要とされる、両者の精神的「仲介者」という特性を、ヤーコブは、メルヒェンよりはむしろ伝説の中に見いだしている。メルヒェンと同様、多様な植物のメタファーにより表される伝説の本質は、とりわけヤーコブにとって、大気中の水分と植物の存在を前提とする *Duft* に他ならない。そしてこの「残り香」あるいは「気配」、すなわち「湿り気のある香りのような気配」の源を探求することにこそ、伝説の本質があると考えている。「郷愁」にしても「気配」にしても、そこには、いったん隔てられたものを追い求める指向性と、隔てられたものとの間の連続性を回復しようとする意識が存在しており、この時間的空間的隔たりという前提条件が、リューティとはいささか別の意味で、伝説における「二元性」を形成しうるものとなる。意識の向かう先は常に理念化されており、この意味において始原あるいは根源とは、通時的に捉えられるべきものでも共時的に捉えられるべきものでもなく、一種の超歴史性を帯びているのである。

ところで、『ドイツ伝説集』に「ドイツ的（ドイツの）」*deutsch* という語が付されている。ヤーコブ・グリムは、手書き原稿に添えたリストに、DS に収録した伝説が、エルザスからシュヴァーベン、スイスを越えてフランケン、ヘッセン、チューリンゲン地方にまで至る、30余りのさまざまな地方のものである旨を書き込んでいる。グリム兄弟が生きた神聖ローマ帝国崩壊直後の時代において、「ドイツ諸国」を限定するのは注意が必要だが、少なくともスイスは、ドイツ語圏には含まれていても、政治的あるいは地政学的意味でのドイツではなく、エルザスにいたっては複雑な歴史をもつ。したがってここでは、「ドイツ語」を話す、あるいはドイツ語で結ばれているという意味合いで、この「ドイツ的（ドイツの）」という語を捉えるべきであろう。

「ドイツ的（ドイツの）」という語は、ヤーコブ・グリムの他の著作『ドイツ文法』(*Deutsche Grammatik*)、『ドイツ神話学』、『ドイツ法律古事誌』(*Deutsche Rechtsalterthümer*) にも付されている。しかしながら『ドイツ文法』を例にとってみても、ドイツ語だけではなく、ゴート語やゲルマン語あるいは古北欧語と広範囲にわたる言語の文法について、歴史言語学的説明を詳細に行っている。したがって、「ドイツ的（ドイツの）」という語がここでは、地理的な広がりをもつ、「祖形」へと遡る指向性と、理念上想定される祖形から現代（少なくともグリム時代）のドイツ語にいたるまでのプロセスとを総括しうる、かの「水の循環」にも喩えられるべき壮大な概念として使用されることが明白となる。すなわち、「ドイツ的（ドイツの）」という語を、現代の尺度で推し測るのではなく、グリムの時代の、グリム兄弟自身の尺度を用いて見つめなおし、彼らの思念の中での精神的価値を重んじること、換言すれば、我々の想定する「ドイツ的なもの」ではなく、彼らの考えた「ドイツ的なもの」として、個別性と普遍性との融和をもたらす連続性を表す概念として捉えることが重要であろう。彼らにとっての「ドイツ的なもの」とは、慣れ親しんだ場所に留まるのみでは実感の薄いものである。むしろ、

慣れ親しんだ場所や物事と客観的な距離を置いてはじめて、それらへの関与や指向性の中によりやく実感される、あるいは実体化する、理念としての「故郷」と捉えられるべきではないか。後世さまざまな形で歪曲され、「愛国主義」、「ドイツ至上主義」のさがけとして批判されることになるグリム兄弟の「ドイツ的なもの」を、ひとまず政治的なしからみから解放し、彼らの思念、彼らの言葉でこの「ドイツ的なもの」の概念を再構築すること、そして、グリム兄弟の全業績を精査するというかたちでいったん視野を広げ、彼らにとってのメルヒェンと伝説の存在意義を、彼らの学際的観点、彼らの言説、いわゆる彼らの文献学からもう一度見つめなおすことが、今後のグリム・メルヒェン研究に課せられた重要な課題の一つといえよう。

付記：本論考は、2004年1月に作成した博士論文「グリム兄弟における理念としての森」（九州大学大学院提出）の一部に加筆修正を施したものである。また本研究は、日本学術振興会平成19年度科学研究費の交付による研究成果の一部でもある。（研究課題番号：18520191）

Märchen und Sage bei den Brüdern Grimm

— Unter besonderer Berücksichtigung des metaphorischen Wasserkreislaufs —

Hisako ONO

Dieser Aufsatz hat das Ziel, den Unterschied zwischen „Märchen“ und „Sage“ im Denken der Brüder Grimm herauszuarbeiten, und zwar in den Vorreden der *Kinder- und Hausmärchen* (künftig KHM) und der *Deutschen Sagen* (künftig DS) sowie in ihren anderen Schriften. Die Bedeutung der Märchen und Sagen für die Brüder Grimm soll durch ihr Bild der Naturpoesie verdeutlicht werden, das in Bezug zum kontinuierlichen Wasserkreislauf und Pflanzenwachstum steht.

Nach der Vorrede der KHM kommt das Wesen der Märchen, die die Menschen „erfreuen“, „bewegen“ und „belehren“ können, d.h. die „alles Leben“ „betauen“ können, gewiss „aus jener ewigen Quelle“ und lässt sich auch als ein einziger „Tropfen“ betrachten, der „von einem kleine[n], zusammenhaftende[n] Blatt gefaßt“ werden soll. Diese überzeitliche und universelle Kontinuität des Märchens, die auch teils mit „Blumen und Blättern“, teils mit „Regen und Tau“ ausgedrückt wird, besteht darin, dass sich die innere Lebendigkeit bzw. Lebenskraft des Märchens wie eine frische pflanze erhalten soll, obwohl sich seine Gestalt durch Überlieferung morphologisch geändert hat und sich auch in Zukunft erneuern wird.

In seinem Brief an Carl Lachmann vom 31.5.1820 vergleicht Wilhelm Grimm diese Kontinuität der Poesie, die aus der gläubigen Phantasie des ungebildeten Volkes entstand, mit dem Wasserkreislauf: Das Wasser fließt aus der Quelle in einen Fluss, verdunstet und formt sich in Wolken oder Tau um, und fällt schließlich als Regen herab und vermischt sich wieder „zu dem aus der Tiefe hervordringenden“ Wasser aus der Quelle. Auch wenn ein Wassertropfen an einem Ort bleiben sollte oder wenn er z.B. in einem menschlichen Körper enthalten ist, verändert sich das Wesen des Wassers nicht. Das Wesen des Märchens, das die Brüder Grimm als das um die Welt zirkulierende Wasser betrachteten, soll nicht nur im Sinne der Kontinuität zwischen Ursprung und Gegenwart, sondern auch im Sinne der Universalität „eindimensional“ sein.

Jacob Grimm erwähnt in der Vorrede der DS, „das Märchen ist poetischer, die Sage historischer.“ Dieses „historisch“ meint die Beziehung zu „etwas Bekanntem und Bewußtem“, „an einem Ort oder einem durch die Geschichte gesicherten Namen“. Aber Volksdichtungen wie Märchen und Sage könnten „das sinnlich Natürliche und Begreifliche“ und „das Unbegreifliche“ stets mischen, während die Geschichte nur das „Begreifliche“ enthalten dürfe. Das Poetische besteht aus „dem wunderbaren“ (hier das Unbegreifliche) und „dem glaubreichen“, wie Jacob Grimm im Aufsatz *Von der Poesie im Recht* ausführt. Nach der Vorrede der DS sammle sich „ein Duft von Sage und Lied“ „um alles menschlichen Sinnen Ungewöhnliche, was die Natur eines Landstriches besitzt“. „Duft“ bedeutet ursprünglich „bedeckung“ und „einhüllung“, und ferner „feiner dünner dunst tenuis vapor, der sich in der luft entwickelt, der weizlich und feucht aus wiesen aufsteigt“ (vgl. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*). Es kommt im „Duft der Sage“ also auf die Feuchtigkeit an, die den Ursprung oder die Quelle dieser Luft ahnen lässt.

In seinem Brief vom 1.3.1805 aus Paris schreibt Jacob an Wilhelm über sein Gefühl des Heimwehs, dass das, was einem zu Haus so klein und trivial schien, in der Fremde lieb und bedeutend sein wird. Diese Sehnsucht nach dem Verlorenen, die erst nach der Trennung vom realen heimischen Raum empfunden wird, lässt die Heimat existieren, die kein realer Ort mehr sein und

deshalb im Laufe des Lebens als ein seelischer, übergeschichtlicher Raum idealisiert werden kann. Die obengenannte Trennung als Voraussetzung für die Intention auf den Ursprung muss auch für die Sage gelten, die historische „Unterlagen“ des Wunders begehrt. In diesem Sinne kann die Sage als die Vorbedingung für Wiedererkennung bzw. Wiederaufbau der Kontinuität „zweidimensional“ sein, weil sie nach der vergangenen, verlorenen und deshalb idealisierten Quelle strebt. Das Wesen der Sage befindet sich im „feuchten Duft“, den man wie das Heimweh oder das Streben nach „dem Vaterländischen“ oder „dem Deutschen“ erst nach einem Umzug in eine andere Region kennen lernt.