

京都府立大学学術報告(人文)第67号 (2015年12月)

「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——
 (付——カール・ヴィルヘルム・フォン・シードウの講演「マンハルト派の理論、
 刈り入れ後の藁束、豊作の精霊に対する現代の観点に立った批判」)

横 道 誠

はじめに

I ヤーコプ・グリム、マンハルト、フレイザーの豊穰儀礼研究

- (1) ヤーコプ・グリムの『ドイツ神話学』
- (2) ヴィルヘルム・マンハルトの『森と畑の祭祀』
- (3) ジェイムズ・ジョージ・フレイザーの『金枝篇』

II 批判史

- (1) 1945年以前——英国の文化人類学とスウェーデンの民俗学
- (2) 1945年以後——ドイツの民俗学とゲルマニスティク
- (3) 20世紀から21世紀へ——ドイツと英国の宗教史、ドイツ民俗学史の日本での受容
- (4) 別の帰結——ジェシー・S. ウェストンの『典礼からロマンスへ』とT. S. エリオットの『荒地』

おわりに

はじめに

河野眞は大著『ドイツ民俗学とナチズム』のなかで、19世紀ドイツの民俗学者でありゲルマニストでもあったヴィルヘルム・マンハルトの仕事を次のように要約している。

〔マンハルトは〕さまざまな民間習俗、とりわけ農耕儀礼を、ゲルマン神話の脈絡のもとに

解釈していった。これはすでにグリム兄弟においてもはじまっていた方向ではあるが、マンハルトによって民俗研究の大きな道筋となり、さらにイギリスのフレイザー卿の書齋において、大規模な文化論にふくれあがっていった（河野 2005, 529）。

この引用では、グリム兄弟からマンハルトへ、そして英国のジェイムズ・ジョージ・フレイザーへと連なる学問的系譜が簡潔に要約されている。グリム兄弟やマンハルトはしばしば、ドイツで「神話学派」(mythologische Schule) と呼ばれてきた。この「神話学派」という名称は、彼らが歴史的な伝承に神話的世界観の「名残り」を読み取ろうとしたことに由来する。フレイザーは特に『金枝篇』によって世界的な知名度を得た英国の研究者（スコットランド系）であるが、河野が要約するように『金枝篇』はマンハルトの研究に大きく依拠して成立した書物であった。これらの学問的系譜や関連する諸問題は、日本では決して広く知られていない。本稿の目的は、河野眞の研究を出発点とし、河野が扱っていない内容をも掘り上げながら、この問題系に対する見通しを得ることにある。

Ⅰ ヤーコプ・グリム、マンハルト、フレイザーの豊穡儀礼研究

(1) ヤーコプ・グリムの『ドイツ神話学』

グリム兄弟の仕事は多岐にわたっている（横道 2013, 91-94; 同 2015, 24-27）。先の引用で言及された「グリム兄弟」（兄ヤーコプ、弟ヴィルヘルム）のうち、本稿にとって特に重要なのはヤーコプ・グリム（以下、単にヤーコプと呼ぶ）である。というのも、フレイザーの『金枝篇』が大きく依拠したマンハルトの書物『森と畑の祭祀』は、ヤーコプの『ドイツ神話学』の主題の一部を発展的に乗り越えようという企図を有していたからである。

『ドイツ神話学』は 1835 年に初版全 1 巻、1844 年に第 2 版全 2 巻、1854 年に第 3 版全 2 巻が刊行され、ヤーコプの没後、1875 年から 1878 年にかけて第 4 版（遺稿などを追加した増補版）全 3 巻がエラルド・フーゴ・マイヤーの編集によって刊行された。いずれの版であれ、読者はこの著作をひもとくと、まずは夥しい外国語や方言の洪水に驚くはずである。ラテン語の引用——特にタキトゥスの『ゲルマニア』——は目立って多いが、ギリシア語、ドイツ語の諸方言やゲルマン諸語も頻出し、他のインド＝ヨーロッパ語族やフィン＝ウゴル語族に属する各種言語も溢れ返り、大抵の読者は通読しえない書物になっている。論述の方法的基礎は、文献による実証と語源論的思弁であり、別の研究者による——つまりヤーコプや弟のヴィルヘルムが集めたのではない——フィールドワーク関連の資料も豊富に導入されている。ただし、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。

ゲルマン諸族の樹木崇拜を論じた箇所は、『ドイツ神話学』の特に有名な箇所であるだけでなく、本稿の内容と密接に関係している。そこで、この箇所の一部を引用することで、本稿の導入部を築くとともに、『ドイツ神話学』の方法を一瞥する手がかりとしたい。まずは原文を提示してみよう。

Das goth. fem. alhs überträgt die jüdischchristlichen begriffe *ναδς* (Matth. 27, 5. 51. Marc. 14, 58. 15, 29. Luc. 1, 9, 21. II Cor. 6, 16) und *ιερδν* (Marc. 11, 11. 16. 27. 12, 35. 14, 49. Luc. 2, 27. 46. 4, 9. 18, 10. 19, 45. Joh. 7, 14. 28. 8, 20. 59. 10, 23. [...]) Dasselbe wort erscheint, möglicherweise, schon einmal bei Tacitus Germ. 43: apud Naharvalos antiquae religionis lucus ostenditur: praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione romana Castorem Pollucemque memorant. ea vis numini, nomen Alcis; nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium. ut fratres tamen, ut juvenes venerantur. alcis ist entweder selbst nom. oder ein gen. von alx (wie falcis, falx), das vollkommen dem goth. alhs gleicht. ein heldenbrüderpaar wurde, ohne bildsäulen, in heiligem hain verehrt, auf sie kann der name nicht wol bezogen werden, die stätte der gottheit hieß alx. das numen ist hier der heilige wald oder ein darin ausgezeichnete baum selbst (Grimm 1875–1878, Bd. 1, 53).

ドイツ語の文に学術的な略号が多く埋めこまれ、ラテン語やドイツ語以外のゲルマン諸語が訳出されないまま引用されている。これを訳せば、以下のようになるだろう。

ゴート語の〈alhs〉(「神殿」、女性名詞)はユダヤ=キリスト教の概念〈*ναδς*〉(「神殿」、「マタイによる福音書」27. 5. 51. 「マルコによる福音書」14, 58. 15, 29. 「ルカによる福音書」1, 9, 21. 2 「コリントの信徒への第1の手紙」6, 16) および〈*ιερδν*〉(「聖所」、「マルコによる福音書」11, 11. 16. 27. 12, 35. 14, 49. 「ルカによる福音書」2, 27. 46. 4, 9. 18, 10. 19, 45. 「ヨハネによる福音書」7, 14. 28. 8, 20. 59. 10, 23) の訳語である。[...] この単語は、もしかすると、すでに一度タキトゥスの『ゲルマニア』43に現れているものではないだろうか。「ナハルウァーリ人〔筆者注——タキトゥスはオーダー川とヴィスワ川の間に住らすルギイ族には勢力のある部族が5つあると述べており、ナハルウァーリ人はその5部族の1つ〕の地では、古い祭儀場が杜〔lucus〕だった。女性の衣類をまとったひとりの司祭が取り仕切る。ローマでの解釈を適用すると、神々はカストルとポルクスにあたる。これこそ、その神性の本質なのであり、〈Alcis〉という名をもつ。肖像はなく、外国の神々に対する祭祀の痕跡もない。しかし兄弟神として、そして若者の神として、彼らは崇拜されている」。〈alcis〉は主格か属格であり、〈alx〉は(「鎌状の剣」の主格〈falcis〉が属格で〈falx〉であるのと同じく) 実に

ゴート語の〈alhs〉に似ている。1組の英雄兄弟は、像を取り付けられた柱もないまま聖なる杜で崇拜され、おそらくその名に関連づけられることはできなかったものの、場所は〈alx〉と呼ばれていた。ここでの霊性は神聖な森か、あるいは森のなかの1本のきわだった木そのものである。

ヤーコブはウルフイラによるゴート語聖書とタキトゥスの『ゲルマニア』（ラテン語）を主要な典拠として、ギリシア語の新訳聖書を援用しながら、文法理解にもとづいた語源論的考察をおこなっている。このような方法は『ドイツ神話学』における論述の——踏み込んで言えばヤーコブの著作の多くの論述の——典型例である。

ヤーコブによる民俗資料の解釈は、近代の習俗に古代・中世世界の宗教的儀式的残響を聞き取る点に特徴がある。インゲボルグ・ヴェーバー＝ケラーマンらの民俗学史は、ヤーコブが探求していたものを、端的にも、英国のエドワード・タイラーにとっての「名残り」(the survivals)と同じものであると見なしている (Weber-Kellermann et al., 45)。ヘルマン・バウジンガーの民俗学史は、ヤーコブの意識においては「作用し続ける根源、すなわち歴史的なものが持続力をもった神話に向かって、はっきりと注ぎ込んでいた」(Bausinger 1971, 43)と説明している。

本稿の主題にとって重要な豊穡儀礼に関する記述からも、これらの指摘の妥当性を確認しておこう。ヤーコブは、ゲルマン系の民間伝承や習俗において、生死の対比、夏冬の対比が好まれてきたことに注目している。一例として彼は、フランケン地方では5月祭の一環として人型の像が作製され、かつ人為的に破壊される習俗があることに言及する。ヤーコブは以下のように、その習俗で歌われる伝承歌を提示し、論述し、さらにドイツ語圏の別の地域の似た習俗との関連づけをおこなうのである。

ぼくらは死を追いはらった

親愛なる夏をまた連れてきた

夏を、5月を、

いろんな可愛い花といっしょに

通常は、ひとつの人形やひとつの藁性・木製の像が引っぱり回され、水没させられるか、水たまりに放り投げられるか、火で焼かれる。像が女性の場合はひとりの少年が、男性の場合はひとりの少女が付き添う。人々は、どの場所でその人形を縛りつけるかを議論した。要するに、その年に死者が出ていない家のいずれでおこなうべきか、ということである。人々は「死」を追い払い、怖くてそこから逃げ出すが、相手は起きあがって背後を追ってくるのだと語る。シュレージエンでは、しばしば剥き出しの樅の木が、同様にぐるぐる巻きにされ、引き回される。さまざまな場所で、体格のよい男たちが、子供らに囲まれながら、「5月の木」を運んだ。アルトマルクでは、特にザルツヴェーデルのゼーベン〔…〕に保存されてきた習俗として、次のものがある。ペンテコステに男女の使用人が樅の枝、藁、干し草で一体の大

きな人形を作り出し、できるかぎり人型に近づける。野生の花で豪華に飾られて、その人形は鮮やかな牝牛に姿勢ただしく据えられ、(そのあとは)固定されて、牝牛の口にはエラーホルツにおいて切り出された笛が差しこまれる。そうして人々は牝牛を村に運んでいく。ところが村ではすべての家が出入り口を封鎖しておくのだ。各人が牝牛を庭から追いはらい、人形が転げ落ちるかばらけるかまで、それを続ける (Grimm 1875-1878, Bd. 2, 640-641)。

この5月祭の習俗に、ヤーコブは生と死に関する秘儀の名残りを見ている。飾り付けをされた人形は人為的な豊穡神であり、それをあえて破壊することによって死を演出する。しかし季節が秋と冬から春と夏へと切り替わるように、破壊は新たな生命の始まりを暗示する、という考え方である。

夏と冬を擬人化した格闘遊びの習俗が言及される際の例も示しておこう。ヤーコブはスイスの事例を紹介し、他の地域の類似した習俗を実証資料として提示し、同質性を確認していくという方法を取っている。

スイスでは、トープラーが報告しているように、シュヴァーベンに起源をもつ民衆遊びがあり、韻律を伴っていて、夏と冬の戦いの歌を含む。シャツ1枚の男が夏を具現し、片手にリボンや果実で飾られた木を握り、片手に折られた棍棒を持つ。冬は温かな服を着て、片手には同様に棍棒を持つ。たがいに肩を打ち合うと、バチバチと音が鳴り、たがいに自慢しては、相手をののしる。最後に冬が打ち負かされ、敗北を受け入れる。シュミットもバイエルンのこのような競技に言及している。冬は毛布にくるまれ、夏は手に緑の枝を携え、夏が扉の前に冬を投げ倒すことで戦いは終わる。オーストリアでは、当地で注目されていないようであるが、シュタイアーと近接のケルンテンの山岳で知られているとある慣習がある。若者が2つの集団に分かれ、片側は冬服とシュネーバレンを、片側は緑の夏用帽子、熊手、鎌を手にする。幾つかの家のまえでしばらく闘争し、最後に彼らは合同で勝利の夏への讃歌を歌う。この行事は3月または聖燭祭においてのみおこなわれる。

冬の負けだ

冬め、まったく弱いな

夏よ、冬を倒してやった

(Grimm 1875-1878, Bd. 2, 641)

ヤーコブは、このような行事を次のように解釈する。

夏と冬は、まさに昼と夜のように戦いあう。夏と昼が世界を喜ばせ、夜と冬が悲しませる。夏、5月、あるいは私たちがいま述べているように春の到来は、古くから祭りの対象であった (Grimm 1875-1878, Bd. 2, 635)。

ドイツの伝統の淵源に古代ゲルマンの伝統が透視されているのであるが、このようなヤーコプの議論——その時点ではまだ抑制があったもの——は次世代以降、バロック的に歪んだ肥大化を遂げてゆく。しかし、その解説に先だって、やはり本稿にとって重要な関心事となる穀物の刈り入れに関するヤーコプの記述も見ておきたい。ヤーコプの死後に追加された遺稿部分（エラルド・マイヤー編）にはさまざまな俗信の覚え書きが収録されているが、その1節に次のようなものがある。

刈り入れに際しては、大きな藁束を結わえるべきである。そうすると、翌年は収穫量が増加し、すべての藁束をととも大きくすることができるのだ（Grimm 1875-1878, Bd. 3, 448）。

この覚え書きもそうであるが、ヤーコプの『ドイツ神話学』に残された多くの情報内容は断片的であり、それゆえに後継者たちはさまざまな形で情報整備や体系化をめざすことになった。そのなかでもっとも注目に値するのが、以下で取り上げるヴィルヘルム・マンハルトである。

(2) ヴィルヘルム・マンハルトの『森と畑の祭祀』

ヴィルヘルム・マンハルトはヤーコプの教え子のひとりであり、その主要な後継者のひとりとして知られている。主著『森と畑の祭祀』は、1875年に第1巻「ゲルマン系と近隣諸族の森林祭祀」が、1877年に第2巻「古典古代の森と畑の祭祀」が刊行された。

バウジンガーやヴェーバー＝ケラーマンらの民俗学史も注目する通り（Bausinger 1971, 48-49; Weber-Kellermann et al., 44-46）、この書物は2つの特徴的な、そして表面的には相反する性質を持っている。ひとつの性質は、この書物は農村習俗に関する画期的で大規模なアンケートと著者自身のフィールドワークにもとづいて作られたものであり、その点で19世紀後半の実証主義的な学問のあり方の流れを汲んでいるということである。ところが、もうひとつの性質として、この書物はヤーコプの『ドイツ神話学』に比べてもはるかに体系志向であり、それだけ思弁的でもあり、さらに踏み込んだ表現を使えば空想的な記述にあふれているということがある。

ページをめくると、標準ドイツの文にしばしばドイツ語の諸方言、ゲルマン諸語やバルト諸語、ロマンス諸語、ギリシア語やラテン語を含めた多様な言語が挿入され、ヤーコプの本に共通した様相がある。しかし、その論述の仕方は、ヤーコプに比べてもはるかにロマンティックでドラマティックなものである。

ゲルマン系の5月祭で好んで用いられる「5月の木」(Maibaum, May tree) についての論述から実例を抜き出してみよう。

緑であふれた森から厳かに運びこまれる「5月の木」は、春に目覚めた植物の地霊（Genius）

を具現する。そのようなものであるがゆえに、「5月の木」は特に卵によって、つまり芽吹き、発展する生命の象徴物によって、びっしりと飾られる。「5月の木」はいわば普遍的な性格を持っており、[...] 村落全体の生命の木を体現するものとしてふさわしい (Mannhardt 1875, 211-212)。

「5月の木」は「植物の地霊を具現する」ものとして幻想的な存在であるかのように表現され、神話的な「生命の木」になぞらえられている。さらに、5月祭での仮装行列についての英国での事例の紹介を見てみよう。

〔この〕習慣は、これらの春の（または収穫の）行進において、植物の精霊が、しばしば「5月の木」以外に、緑の葉叢や花々で身を包んだひとりの男や、同じように飾られたひとりの少女に具現されていることを充分なくらいに明示している。木に靈魂を吹きこみ、生気を与え、木よりも下位の植物において影響力をもつ地霊は、私たちがすでに詳しくは「5月の木」と「収穫の5月」についての節で見た精霊とおなじものである。まったく理にかなったことだが、その地霊は春の最初の花にその実在を顕現させているものでもあると考えられ、「5月の薔薇」を体現するひとりの少女や、おなじく収穫の与え手であるヴァルバーの姿にも視覚化されている。神的存在を再現するこれらの者たちの行進は、察するところでは、神性それ自体の現前として、家禽、果樹、穀物の繁殖におなじ効果をもたらした。言い換えると、仮面はひとつの模造としてではなく、植物の霊性の現実の代表者として理解されたのだ。だからこそ「5月の薔薇」と「5月の木」を引き連れた一行は、家を廻って授け物をする魔物の祝福が、卵、ベーコンなどを贈り物として与えるのを拒む者たちには与えられないように、と祈願した。魔物が特別にひとりの人間によって体現されていない状態であっても、「5月の木」（「5月の枝」）をともなうドアからドアへと移動していくこの請願の行進——「5月と夏を運ぶよ」——から、私たちはそれが本来はどの場所でも真剣な意図を持っていたのであると、いわば典礼的な意義を持っていたのであると、結論づけられるだろう。まったくの現実として、人々は枝のなかに「生長の神性」が眼に見えないまま現前しているのだと信じていた。その神性こそが、行進をつうじて、それぞれの家に祝福を運んでいくと信じていたのだ。「5月の木」や「収穫の5月」が「5月」、「夏」、「鋤の5月」(Harkelmai) と呼ばれるのに似て、人間として具現する「植物の魔物」は、しばしば「5月」(Maja)、「5月なる父」(Père May)、「貴婦人なる5月」、「5月の女王」と呼ばれる。5月は「植物の魔物」の影響力がもっとも顕著な季節であるが、その季節を人格化したものと「植物の魔物」が溶けあっているのだ (Mannhardt 1875, 309-310)。

先に、ヤーコプがタイラーと「名残り」に関する理論を共有していたことについて指摘したが、マンハルトは師のヤーコプから同一の理論を受け継ぎ、それをさらに拡張しているのであり、結

果的にその論述は幻想文学さながらの外観を呈している。マンハルトの『森と畑の祭祀』に見られるこの特徴は、後述するように、フレイザーの『金枝篇』においてさらに拡張されていく。

ヤーコプやマンハルト——あるいは後述するフレイザー——は、表面的には洒落た遊戯めいたものに見える「5月の木」やそれにかかわる行列などの事物に、近代以前の原始的あるいは異教的な信仰の名残りを看取した。しかし、それらが実際に洒落た遊戯めいたものなのではないか、という可能性は検討されなかった。マンハルトが気づかなかった——あるいは眼を背けていた——この疑問点こそが、後世の「マンハルト派の批判」において最大の焦点となった。

マンハルトが「収穫の5月」(Erntemai)と呼ぶ習俗についても眼を向けてみよう。かつての欧州の習俗として、秋の刈り入れ後、畑に置かれた藁束にはしばしば飾り付けがおこなわれた。これが「収穫の5月」であるが、この藁束は単に「5月」や「五月」に関するさまざまな名称でも呼ばれていた。マンハルトは次のように解説する。

「5月」、「5月の駝鳥」、あるいは1本の樅か、オーク、樺、柳の枝でつくった腕のように太い葉だらけの枝、そしてときには灰も合わせて(グレーヴェンブロイヒ郡のベドブルディク)、耕地に埋められるのではなく、刈り入れ後の藁束に突き刺されるのだが、その藁束は小麦の刈り入れ中に結わえられた花飾りのように、目立つほど大きくされる。だから人々は、刈り入れが済んで藁束を結わえたとは言うのではなく、あえて「5月を結わえた」と言うのである(Mannhardt 1875, 221)。

さて、それではこのような秋の風物詩はなぜ「5月」のものであるかのように表現されてきたのだろうか。マンハルトは、民衆がそれらの秋の習俗に5月祭の習俗と同質的な要素、つまり豊穡の精霊や魔物を見ていたからだと論じる。マンハルトによると、それらの精霊や魔物は、動物や人の姿をしたものとして視覚的にも想像されてきたという。

それ〔「5月の木」〕に対して、「収穫の5月」は、1次的には繁殖ときわめて特定の関係にある「成育の精霊」(Geist des Wachstums)の現前である。人形の姿をとった、あるいは人形をともなった5月の装飾と同じように、緑色の「収穫の枝」は実にしばしば「収穫の鶏」(Bauthahn)、「収穫の犬」(chien de la moisson)、「牝牛」(Mockel)などと動物の名前を与えられているのだから、実際に5月の狂熱的な性格があるのだと示唆している。私たちは後段で、「植物の魔物」(Vegetationsdämon)がときには人間型の、ときには動物型のものとして考えられ、「雄鶏、兎、犬、牝牛」等々と呼ばれる「5月の枝」が、その「植物の魔物」の体現だと考えられていたに違いないことを、疑う余地もない証拠をつうじて納得することになるだろう(Mannhardt 1875, 212)。

刈り入れ後の藁束が飾られて「収穫の5月」と呼ばれ、しばしば人間や動物の姿に近づけられ、

あるいは動物であるかのような名称を与えられることもあるのは、5月祭の事物との連続性を示していると、マンハルトは確信し、膨大な資料を示して論述を進める。その論述については、以上に見てきたのと同様の論法のものばかりであるから、ここでは割愛しよう。

マンハルトの想像力の羽ばたきの逞しさは、学術的評価を度外視すれば、眼をみはるほどに圧倒的である。その考察力は古典古代の地中海世界や欧州の外部にまでおよぶ。これらについても、確認しておきたい。

古典古代に関してマンハルトが着目する事象のひとつが、古代ギリシアの習俗だったアドニス祭である。ギリシア神話で、フェニキアの王女ミュラーは美と性愛の女神アプロディーテの憎しみを買ひ、実父のキニュラスに恋愛感情を抱くようにされてしまう。ふたりは交わるが、激怒した父から逃げるミュラーは神々によって没薬の木に姿を変えられ、その木に猪がぶつかることで美少年のアドニスが生まれる。アドニスはアプロディーテと冥界の女王ペルセポネの両方から求愛されるが、アプロディーテの愛人で軍神のアレスは猪に姿を変えて彼を殺してしまい、流れた血からはアネモネの花が咲く。この美少年を慕う女性たちによって夏に祝われたとされるのが、古代ギリシアのアドニス祭である。

この祭では、アドニスをかたどった簡素な像や植物を栽培した鉢——「アドニスの庭」と呼ばれる——を用意した上で、故意に破壊するという行事がおこなわれたという。マンハルトの解説を見てみよう。

さらに、人々は「アドニス像」と「アドニスの庭」を共にひとつの場所に運んで、その両方を海や泉に投げ入れた。「アドニスの庭」の植物はアドニス自身の第2の顕現だった。偶像と葉草はさながら絵と署名の関係のようなものであり、もっと良く言うならば、そこでは植物の霊性 (Numen der Vegetation) という概念が明白に示顕し、かつ壊れて2つに分裂しているのである。人の姿をした人形は神や魔物を人型に示し、並べられた植栽や果実入りのパンは、そのあり方どおりに、神や魔物を植物界の霊魂 (Seele) または霊魂を宿したもの (Beseeler) として顕現させるのであった (Mannhardt 1877, 280)。

マンハルトがアドニス祭の習俗に見ているのは、彼が近代のゲルマン語圏において観察した5月祭の習俗とほぼ同じもの、すなわち豊穡に関わる超自然的存在である。先に、飾りつけた人形を破壊するドイツの伝統習俗に言及し、ヤーコブがそれに死と再生の演出を見出だしていたことを述べた。ヤーコブの教え子マンハルトは、同様の行事をアドニス祭に発見する。それは次の引用のとおりである。

[...] 水に浸し、水を浴びせかける行為は、アドニスの否定ではなかった。それらは植物の未来の再生と必然的に関係のあることだったので (Mannhardt 1877, 283)。

マンハルトはさらに、新大陸の習俗にも関心を広げていた。メキシコの原住民、つまりネイティブ・アメリカンの伝統的な祭について、マンハルトは次のように述べる。

メキシコ人のあいだでは、玉蜀黍と耕地の女神センテオトルを讃える祝いが開かれていた。女神はやわらかい小麦の穂に続いて、ショロネの別名をもつショロトルを引き連れていく。祝いの最後の火に、女性がひとり女神を具現して踊り、その後、彼女は生け贄とされるのだった (Mannhardt 1875, 360)。

センテオトルは女神でなく男神、ショロネはショロトルでなくチコモアトルの別名であるが、そのような事実確認にはここでは関わらないことにしたい。本稿の関心事は、あくまでマンハルトの思考様式にある。彼は、時間的または歴史的な隔絶、そして空間的または地理的な隔絶を大胆に飛び越えてしまう。古典古代や新大陸の習俗にも関心を広げ、さまざまな事象にゲルマン語圏に通じる要素を発見し、みずからの豊穡儀礼に関する理論を補強していく。

しかし、隔絶した文化を相互に比較する際、文化の間の異質性が常に意識されねばならないはずである。というのも、ものごとを比較する際に、共通性に意識を集中させれば、異質なものが同士の容易に同質のものとして感得されてしまうからである。日常生活においても、複数のものごとに対して同質性や類似性を発見するのを好む人は、異質性を無頓着に無視しているか、思考放棄をおこなって異質性を異質性として把握する努力をしていないか、そのどちらかであることがほとんどだろう。学術研究でそのような態度が採用されれば、その研究の学問的性格は一挙に揺らいでしまう。マンハルトの仕事の危うさはその点にあった。

(3) ジェイムズ・ジョージ・フレイザーの『金枝篇』

ジェイムズ・ジョージ・フレイザーによる文化人類学——米国や日本と異なり、この学問分野は、彼の母国である英国では「社会人類学」(social anthropology) と呼ばれるが——の書物『金枝篇』は、日本では現在もしばしば名著として位置づけられている。

この書物は1890年に初版全2巻が刊行され、10年後の1900年には第2版が全3巻で刊行された。その後、大規模な増補がおこなわれ、1906年から1915年にかけて第3版が全12巻で刊行された。1922年には簡略版が全1巻で刊行され、さらに1937年に補巻が刊行された。

この書物で使用されている言語は英語であるが、資料として利用された文献の言語はさまざまである。アッカーマンの伝記は、フレイザーが主要な古代語(ギリシア語、ラテン語、ヘブライ語)と重要な近代語(ドイツ語、フランス語、イタリア語、スペイン語、オランダ語)を理解したと述べている(Ackerman 1987, 122)。もっとも、『金枝篇』は読みやすさが重視されており、外国語は最低限の挿入にとどまっているのではあるが。その文体の特徴について、筆者は以前、マンハルトの文体と対比しつつ、論じたことがある(横道 2014 を参照)。

フレイザーは、フィールドワークをおこなわない典型的な「安楽椅子の人類学者」であった。彼の習俗研究は地球全体と人類史全体を視界に収めようとする壮大なものであったが、それはヤーコブの研究と同じく文献に依拠したものであり、フィールドワークにもとづいてはなかった。その研究は、以下で見るようにマンハルトの研究を下敷きにしたものであったのだが、マンハルトがフィールドワークやアンケートを重視した事実を考え合わせると、フレイザーの研究はマンハルトのそれよりも後退している面があるだろう。

フレイザーがヤーコブの学問的系譜を引いていることは一般的に知られておらず、フレイザー自身もそのような意識を持ってはいなかった。しかし、『金枝篇』初版の1節には、ヤーコブの『ドイツ神話学』が次のように引用されている。

「聖堂」を意味するゲルマン諸語の〔Teutonic〕単語を調査して、グリムはドイツ人の最古の聖堂が自然の木立ちだった可能性を示した。だが樹木崇拜が、アーリアの血筋をもつ大いなる欧州諸族すべてのものだったことは十分に証拠づけられる (Frazer 1890, vol. 1, 57-58)。

フレイザーがここで参照しているのは「グリム」——すなわちヤーコブ——の『ドイツ神話学』に他ならない。本稿の初めに、この書物の解説をおこない、ゲルマン諸族の樹木崇拜に注目した1節を引用したが、フレイザーが『金枝篇』の靈感源として上の引用で引き合いに出ているのが、まさにそのヤーコブのその論述なのである。

さらに、上の引用は別の点でも興味深いものである。というのも、ここにはすでにフレイザーの論法の典型例が示されているのである。フレイザーは、ヤーコブがゲルマン諸族の特徴的な習俗として位置づけた樹木崇拜を、一飛びに「アーリアの血筋をもつ大いなる欧州諸族」全体のものへと拡張している。以下で繰り返し確認するように、このような大胆な飛躍は、フレイザーの論法のきわめて特徴的な要素である。

フレイザーのいう「アーリアの血筋」が、民族主義ないし人種主義的な偏見を有しつつも、ナチズムの教義に——無縁とは言えずとも——直結するものではないことは強調しておきたい。「アーリアの血筋」に関する主張は、かつて欧州のさまざまな地域で広く展開されたものだったことを、レオン・ポリアコフの『アーリア神話』(原著フランス語)は、多くの事例を挙げて解説している(ポリアコフ 1985を参照)。

もっとも、ナチズムと混同できないにせよ、フレイザーの『金枝篇』の根本的な企図が、いわゆる植民地主義と結びついていることは否定できない。フレイザーが、「アーリアの血筋をもつ大いなる欧州諸族」と対比的に持ち出すのは、あろうことか「野蛮人」(the savages)である。次の引用を見てみよう。

しかし、樹木崇拜がもつ観念は詳細に検討される必要がある。野蛮人にとって、世界は

一般的に生氣を持っており、木も例外ではない。野蛮人は木がみずから同様に魂をもつと考え、そのようにあつかう (Frazer 1890, vol. 1, 59)。

このような調子で、『金枝篇』には「野蛮人」という用語が頻出する。しかし、植民地主義に関する問題系も措いておきたい。フレイザーの上の引用は別の意味で注目し値するものである。というのも、フレイザーは先ほど「ゲルマン諸族」から「アーリアの血筋」一般へと一飛びに拡大した樹木崇拜の問題を、さらに拡大して「野蛮人」にも適用しているからである。要するにフレイザーは、ヤーコブが『ドイツ神話学』で論じたゲルマン諸族の樹木崇拜を出発点として、地球全人類の樹木崇拜へと問題を全面的に拡大しているのである。『金枝篇』の目的は、そのような総合的な考察の上に、「アーリアの血筋」の原始生活を展望することに置かれていた。

この研究上の企図は壮挙と言えるものだろう。しかし、その学術的な信頼性が疑問になる。フレイザーは近代において残存した「野蛮人」に、「アーリアの血筋」の原始文明と平行する生活様式を観察できると素朴に考えていた。しかし、『金枝篇』のこの根本的な発想がそもそもどれほど妥当性を有しているのかという検証作業はなされていない。

『金枝篇』の愛読者たちは、一般的に、フレイザーがマンハルトの仕事を受け継いだ人物だったということを知らない。『金枝篇』は、マンハルトが『森と畑の祭祀』で示した近代欧州や古典古代に関する資料を骨格として利用しながら、フレイザーの古典古代の学識——フレイザーは人類学者である以前に古典文献学者であり、パウサニアスやオウィディウスの注釈版にも携わった——や欧州外部からの膨大な人類学的報告が継ぎ足され、生まれた書物であった。しかし、フレイザーはマンハルトへの依拠を実際よりも小さいものに見せかけようとしている。これについて、次の引用を確認してみよう。フレイザーは『金枝篇』初版の序文において、欧州農民の習俗に読者の関心をうながしている。

そこで、アーリア人の原始宗教についての問いは、いずれも農民の迷信がかった信仰や保守されているものから、そして、少なくともそれらを参照して継続的に確認したり、調整したりすることから始められなければならない。生きた伝統から提供される証拠に比べるならば、初期宗教の主題についての古代の書物の証言は実に価値の低いものだ。文献は思考の進歩を加速し、口頭での発言に依拠した緩やかな発展をはるか後方へと置き去りにしてしまう。文献が2世代分か3世代分も積み重なれば、伝統生活の2000年分か3000年分か以上に思考を変えてしまうかもしれない。しかし本を読まない集団は、文献に影響されて起こる精神的な変革に左右されない。そして一般的に、最古級の文献が記述するアーリア人種の宗教よりも、口承で伝達されてきた欧州近代の迷信がかった信仰や実践の方が、はるかに原型〔archaic type〕を保っているのだ (Frazer 1890, vol. 1, viii-ix)。

「口承で伝達されてきた欧州近代の迷信がかった信仰や実践」が「最古級の文献が記述するアー

リア人種の宗教」よりも「はるかに原型を保っている」という発想は、ヤーコブやマンハルトが近代の農耕習俗に古代世界の「名残り」を見ていたのと同様の視点から生まれている。「名残り」の理論は英国のタイラーに帰せられるが、ヤーコブやマンハルトがタイラーと方向性を共有していたのと同様に、フレイザーもドイツの「神話学派」と方向性を共有している。上の引用の直後で、フレイザーはマンハルトからの感化について言及する。

[...] 古代イタリア司祭の意味と起源を論じる際に、私は欧州近代の民間習俗や迷信に多大な注意を向けた。私の主題のこの部分では、私は晩年のヴィルヘルム・マンハルトの著作を大規模に利用したのであり、まったくのところ、それなくしては私の本は書かれ得なかった。私が不完全に叙述した原理の真実をマンハルトは十分に認識しており、みずから小作農の生きた迷信を体系的に収集し、対照し、かつ説明した。この広大な学問分野からマンハルトが自分のために選び取ったものは、木こりと農民の宗教、言い換えれば、木と栽培植物に結びついた迷信的な信仰や儀礼であった。マンハルトは、口頭の質問と欧州中に頒布された印刷版の質問用紙、さらに民間伝承の文献渉猟によって大量の証拠を集め、その一部を称賛に値する一連の著作において公開した。しかし彼の健康状態はつねに芳しくなく、ついには損なわれて、計画していた包括的かつ実に遠大な見取り図が完結することはなく、この早すぎる死ゆえに彼の貴重な資料も公開されずにいる。彼の草稿は現在ベルリン大学の図書館に保管されており、彼が人生を捧げた研究のために、これらの原稿が調査され、彼が書物では用いなかった部分も世間に供されんことを願う (Frazer 1890, vol. 1, ix)。

「古代イタリア司祭の意味と起源」は、さりげない言い方をされているが、『金枝篇』が取り組む研究課題の中心にある謎として設定されたものである。フレイザーは『金枝篇』第3版序文の冒頭で、この研究課題をウェルギリウスの『アエネイス』の一場面——「金枝」に関する1節——から得たと説明している (Frazer 1910, vol.1, vii)。彼はさらに、それを「論じる際に」「欧州近代の民間習俗や迷信に多大な注意を向けた」と述べ、そのために「晩年のヴィルヘルム・マンハルトの著作を大規模に利用した」こと、「まったくのところ、それなくしては私の本は書かれ得なかった」ことを率直に表明している。さらにフレイザーは「不完全に叙述した原理の真実」を「マンハルトは十分に認識し」、「みずから小作農の生きた迷信を体系的に収集し、対照し、かつ説明した」と称揚し、マンハルトの死に哀悼の意をも表している。しかし、この引用の直後に、フレイザーは慎重にマンハルトの研究からの影響を相対化している。

私はマンハルトに多くを負っているが、友人であるウィリアム・ロバートソン＝スミス教授にはさらに多くを負っている。初期社会の歴史についての私の興味は、初めはエドワード・バーネット・タイラー博士のさまざまな著作によって引き起こされ、以前は夢にも思わなかった精神的展望を開いてくれた。だが、主題への生き生きとした興味からその主題の体系

的な研究までには長い道程がある。そして、私はこの道のりを友人であるウィリアム・ロバートソン＝スミスの影響下に歩んだ。彼の知識、彼の膨大で豊穡な観念、たゆまぬ優しさにどれだけ多くを負っているかは、評価してもしつくせない。ロバートソン＝スミスの著述を知る人は、彼に影響を受けた部分の構想がいずれかということについて、完全にではないにせよ想像がつくだろう。『ブリタニカ百科事典』の「生け贄」の項目や、近著『セム族の宗教』でさらに発展した生け贄についての見解は、宗教史研究の新たな出発を刻むものであり、これに従った跡が本書にも多くある。実をいうと、思うに私の論述の中心的な考え——つまり殺害される神という構想——は、直接的にこの友人から出たものであった (Frazer 1890, vol. 1, x-xi)。

ここで述べられていること自体が疑わしいのではない。タイラーの研究が出发点として据えられているが、本稿でも述べたように、彼の「名残り」に関する学説はヤーコブヤマンハルトとも共通する性質のものであり、その種の「神話論的」な民俗研究をもっとも代表するものである。畏友のロバートソン＝スミス——慣習的にミドルネームと姓を合わせて「ロバートソン＝スミス」と呼ばれてきた——にマンハルトよりも「さらに多くを負っている」と述べ、『金枝篇』での研究を「友人であるウィリアム・ローバトソン・スミスの影響下に歩んだ」ものと説明していることも、否定するにはあたらない。『金枝篇』の諸考察は実際のところ、「生け贄」に関する主張に向かって繰り返し収斂していく体裁を取っており、上の引用でフレイザーも述べるとおり、ロバートソン＝スミスはその「生け贄」についての当時の代表的な研究者であった。しかし、『金枝篇』の内容を一言で言うならば、それは人類のさまざまな樹木崇拜の形態の研究であり、全体の構成はマンハルトの『森と畑の祭祀』を肥大化させる形で形成されている。『金枝篇』において、ロバートソン＝スミスの説明よりもマンハルトの説明に近い記述も多々見られるため、1箇所を用いて、それを確認してみよう。

先ほど、マンハルトの「アドニス祭」に関する議論について簡単に紹介したが、フレイザーやロバートソン＝スミスもこの古典古代の行事に関心を抱いていた。まずは、ロバートソン＝スミスの主著『セム族についての宗教講義』から、彼の見解の主要部分を抜粋してみよう。この書物は表題のとおり「セム族」の宗教——つまりユダヤ教——の発生過程を論じたものであるが、ヤハウエ神の台頭によって没落したバアル神を植物と豊穡の神として論じる1節があり、その過程でアドニスは言及される。

カナーンにおけるアドニスやタンムーズは、土着のバアルが形を変えたものだった。バアルについて、私たちはすでに知ったとおり、その崇拜者からすべての自然の生長および豊穡の源泉だと見なされた。ゆえにバアルの死は、自然生命の一時停止を意味し、それは聖域の秘儀象徴においてのみならず、植物の生命が枯れたり崩れたりすることをつうじて、毎年繰り返されるものと見なされた (Smith 1889, 392)。

アドニスとはバアル神が「姿を変えたもの」として言及されている。当時のユダヤ民族の宗教意識においては、バアルが死を繰り返す神とだと見なされていたこと、そしてその神の死に、季節の移ろいに応じた植物の成育と枯死が読み取られていたことも指摘されている。古い宗教意識において、季節の変転と植物の形態の変化という自然現象に、神的な超自然現象が看取される傾向があったと論じること自体は、19世紀の民俗研究ないし宗教研究においてはそれほど珍しくないものであった。ヤーコプやマンハルトの研究も、ロバートソン＝スミスの研究も、基本的に類似した関心を共有していたわけである。しかし、ここで興味深いのは、ここでフレイザーのアドニス論に視線を転じてみると、その議論はロバートソン＝スミスよりもはるかにマンハルトに近いということである。

これらのアドニスの庭をもっとも自然に解釈するならば、それらはアドニスが、あるいはその力が顕現したものである。アドニスを、本来の性質に忠実に植物の姿によって具現化したものが庭であったが、運ばれてきて水に放りこまれるアドニスの像は、のちに獲得された擬人的な姿を具現化したものであった。これらのアドニスに関する儀式のすべては、かりに私が正しいのならば、そもそもは植物の生長と再生をうながす呪術として意図されたものだった。この効果を生み出すものと想定されていた原理は共感魔術である。[…] 未開の人々は、生み出したい効果を体現したり模倣したりすることによって、その効果をもたらすための助けを得られる、と考えるのだ。水を撒けば雨が生まれ、火を燃やせば日差しが生まれる、といったように (Frazer 1890, vol. 1, 285)。

フレイザーはここで、マンハルトによる「アドニス祭」の解釈をそのまま採用しながら、それを自身の提唱する「共感魔術」の観念によって整理しようと試みている。ちなみにフレイザーはこのくだりの議論でマンハルトの『森と畑の祭祀』を参照するように指示しているものの、この書物は他の多くの文献と同列の資料であるかのように指示されており、議論の着想そのものが『森と畑の祭祀』から取られたものであるという事実は明らかにされていない。

先に、フレイザーが『金枝篇』の序文であらかじめマンハルトの著作を「大規模に利用した」ことを率直に記しているのを指摘したが、それは「欧州近代の民間習俗や迷信」に関してであると書かれていた。しかし、実際にはフレイザーのマンハルトへの依拠はさらに大掛かりなものであり、古典古代を近代ゲルマン語圏と関連づける『森と畑の祭祀』の構想——第2巻で展開されたもの——自体も『金枝篇』の重要な靈感源なのである。フレイザーは次のように述べている。

欧州近代の対応する儀式において、「死」や謝肉祭の肖像を水のなかに投げ入れることは同一であると私は考える。雨を生み出したいという目的を表現するため、葉で覆われた者（疑いもなく植物を人格化している）を水でたっぷり濡らす習俗が欧州に保存されていることを

既に見た (Frazer 1890, vol. 1, 285-286)。

フレイザーはここでマンハルトの議論を無断借用している。フレイザーは、「欧州近代の対応する儀式」を「すでに見た」と述べ、古典古代の習俗の本質も「同一であると私は考える」と述べている。しかし、「欧州近代の対応する儀式」の資料を提示し解釈したのはマンハルトであり、古典古代の習俗の本質も「同一であると私は考える」という選択をしたのも、そもそもはマンハルトである。

フレイザーの『金枝篇』は、無邪気なほどマンハルトの議論に寄り添って成立している。マンハルトは、古典古代のみならず、新大陸にも視野を広げていたことについて前述した。マンハルトと同様に、フレイザーもメキシコへと想像力を飛ばたかせる。

[...] 毎年の祭では、トシあるいは別の神を体現するひとりの女性が生け贄にされた。その女性は装飾品をまとい、女神の生きた像だと信じられており、女神の名を有する。数日のあいだ御馳走がふるまわれ、格闘ごっこが楽しめるが、深夜に神殿の頂上に連れていかれて、首が切り落とされる。ただちに彼女の体の皮は剥がれ、司祭のひとりがその皮をかぶり、女神トシを体現した存在になる。腿の皮もそれぞれ剥ぎとられて、女神トシの息子であるセンテオトルを体現する若い男がこれを仮面のように顔に巻きつける (Frazer 1890, vol. 2, 220)。

これは、マンハルトが使用した事例を他の資料によって補完し、精緻化した記述である。

『金枝篇』を原書で読めば、その文体の壮麗さに魅惑されるだけでなく、その構想力の強靱さにも圧倒されるだろう。しかし、その構想力は、マンハルトの論述を土台にして展開されたものである。『金枝篇』はフレイザーの単著として刊行されたが、マンハルトの『森と畑の祭祀』の英語による改訂増補版でもある。

しかし、この問題については、今後のさらなる検証課題としてこれ以上は踏みこまず、本稿では本稿の課題自体をさらに追究していくことにしよう。

II 批判史

(1) 1945年以前——英国の文化人類学とスウェーデンの民俗学

『金枝篇』の愛読者たちにあまり知られていない事実のひとつとして、文化人類学——前述したように英国の用語法では社会人類学だが——の領域では、『金枝篇』は1920年代の間に、すでに非学問的な研究として斥けられてしまった書物であるという事実がある。斥けたのは、オース

トリア＝ハンガリー二重帝国出身のプロニスワフ・マリノフスキー（ハンガリー系）であった。マリノフスキーは、英語で執筆した『西大西洋のアルゴ号探検隊』（1922年）によって、現在にまでつづく文化人類学の地平を切り開いた人物として知られている。そして、その文化人類学の新しい地平こそが、過去の研究の多くを葬ってしまったのである。葬られた研究のひとつは『金枝篇』であるが、皮肉なことに、フレイザーはこの『西大西洋のアルゴ号探検隊』の初版に——おそらくは当時の文化人類学の権威的存在のひとりとして——、その後の展開を予測できないままに序文を寄せている。その1節には次のようにある。

マリノフスキー博士は、最良の状況で、そして可能なかぎりの最良の結果を確保しようと計算できる方法で、その仕事を終えた。理論の訓練と実践による経験の両方ゆえに、博士には引き受けた仕事への準備が整っていた。理論の訓練については、博士はすでに、その造詣が深く思慮深くもある論文において、オーストラリアのアボリジニの家族についての証明をおこなっていた。実践による経験については、博士は6ヶ月間ニューギニアのマイル島の現地にまじって滞在し、彼らに関する報告で実に申し分のない証言を作成していた。博士が次に注意を向けたのは、ニューギニアの東にあるトロブリアンド諸島だった。マリノフスキー博士は現地にまじって、ひとりの現地人として数ヶ月をともに過ごし、働いたり遊んだりするのを見て、現地の言語によって語らい、すべての情報をもっとも確固とした資料から引き出した。——現地人が現地の言語において直接つくりだした、解釈を経ない個人的観察および記述である (Malinowski 1922, 7-8)。

フレイザーはマリノフスキーの書物を絶賛している。しかも、その絶賛は、調査地に長期滞在してフィールドワークをおこなった点に向けられている。この序文と好対照をなすのが、その4年後にマリノフスキーが発表した『原始心理学の神話』の次の1節である。

人類学者は、宣教師の秘密の拠点や、庁舎や、入植者の家屋のベランダにおかれた長椅子という快適な位置を放棄しなければならない。彼はそういう場所で、鉛筆とノートと、ときにはウイスキーおよびソーダによって武装しながら、情報提供者からの陳述を集めるのに慣れてしまったのだ……。彼は村々へ繰り出してから、庭園や、浜辺や、ジャングルで仕事する現地人を見なければならない。彼は遠くの砂州へと、未知の部族のところへと航海しなければならない。そして彼らが魚を捕り、商取引をし、儀式的な遠征をおこなうのを観察しなければならない (Malinowski 1926, 126)。

この1節から、後年有名になった「肘掛け椅子の人類学者」(armchair anthropologist) という表現が——引用中では「肘掛け椅子」(armchair) は実際には「長椅子」(long chair) だが、「肘掛け椅子の探偵」(armchair detective) からの類推によって造語が形成されたのだろう——が

生まれた。批判対象は明示されず一般化されているが、フィールドワークをおこなわない研究が批判されているのだから、攻撃されているのがフレイザーを含むそれまでの文化人類学者であることは明白である。フレイザーたちが、果たして「ベランダにおかれた長椅子という快適な位置」から「鉛筆とノートと、ときにはウイスキーおよびソーダによって武装しながら」研究をしていたのか、ということは問題としない。マリノフスキーが本当に妥当なフィールドワークをしていたのかは——現在ではきわめて疑問視されているが——もここでは問題としない。本稿では、マリノフスキーがすでに1920年代に『金枝篇』の地平を乗り越える研究をおこなっていたという事実のみを強調しておきたい。ちなみに、『西大西洋のアルゴ号探検隊』の初版が刊行された1922年、『金枝篇』はフレイザー夫妻の共編による簡略版が出版されることによって、なお多くの愛読者を獲得していた。

その後、スウェーデンの民俗学からは、フレイザーらの仕事を「マンハルト派」と呼び、ドイツの「神話学派」と同列において批判する動きが起こった。その代表者のひとりがドイツ系スウェーデン人のカール・ヴィルヘルム・フォン・シードウである。シードウの講演原稿「マンハルト派の理論、刈り入れ後の藁束、豊作の精霊に対する現代の観点に立った批判」（英語、1934年）を筆者は邦訳し、本稿の付録として添付している。講演であるために詳しい引証は省略されているが、1934年の時点での資料状況に立って、当時なお影響力の大きかったフレイザーらの議論を空想的なものとして排撃した講演として著名なものである。本稿のこれまでの議論と特に関わる箇所を拙訳から若干抜き出してみよう。シードウはフレイザーの仕事を次のように評価する。

フレイザーは、問題を明快に解決するのに不可欠な農民の観念世界に精通していなかったのである。彼は異国情緒を誘われる人々に関する資料に立脚していたのに、マンハルトが集め、体系的に一貫して整理されて資料を知ってしまったことで、マンハルトに似た思考様式に行き着いた。マンハルトが示した結論は多くの点でみずからの思惟にかなったものであることをフレイザーは発見した。『金枝篇』の最新版では、はっきりと見解を保留した箇所もあるが、フレイザーはマンハルトの見解をみずからに接続した（Sydow 1934, 92）。

引用の最後の1文で言及されている『『金枝篇』の最新版』が1906年から1915年にかけて刊行された全12巻の第3版と、1922年に刊行された全1巻の簡略版のいずれかを指しているのかは不明瞭である。しかし要点は、シードウが、フレイザーの構想はマンハルトの『森と畑の祭祀』に「接続」されたものであるという見取り図を有していたことである。

シードウのこの講演は、マンハルトが考案し、フレイザーが引き継いだ樹木崇拜や豊穡儀礼の空想性を、実証的で即物的な視線によって解体していく作業に捧げられている。「5月の木」については次のように記述される。

本来、5月の木と5月柱は、5月または夏の訪れを示す目印にすぎなかった。しかし5月の

枝や5月の木を家屋内に持ちこむ習俗が確立すると、枝や木はすぐにある種の「靈力」にあふれた有用性のあるものだと見なされた。5月の枝が最初に緑をつけた枝であったこと、または少なくともそのように見なされたことで、この考え方はさらに支持を得るようになった。

シードウはここで、5月祭で用いられる物品について簡潔な説明をおこなっている。彼は「5月の枝」に神秘的な力が読み込まれて来たことを認めつつも、「5月の木」や「5月柱」が古代異教信仰の「名残り」ではなく、「5月または夏の訪れを示す目印にすぎなかった」と述べる。

雄鶏、人形、卵の殻、商標なども2次的に追加された偶然のものであって、5月柱の本来の意味に光を当ててはくれない。鶏や人形が獣や人の姿をした植物霊ということはない。卵の殻が豊作の護符であることもほとんどない。それらは、彼らの柱を飾りたい、できるかぎり美しいものにしたいという自然な欲求の結果である。そのような飾りつけによって、もし可能ならば、彼らの5月柱が近隣の村のものよりも優れたものになるようにと願ったのだ(Sydow 1934, 96)。

「5月柱」の飾り付けは古代の祭祀の名残りでなく、洒落っ気や遊び心、あるいは優越感をめざしたものだということである。秋の風物詩だった「収穫の5月」——つまり刈り入れの後に畑に置かれる藁束——についても同様の説明が与えられる。

それ〔収穫の5月〕は凱旋を祝う生家でもあり、しばしば花や俗っぽいほど派手なりボンによって飾られた。豊作の精霊がそれを隠れ家に行っているからだとか、藁束がそれらの精霊の顕現だという信心があったからではない。単に、刈り入れの仕事が終わったという目印なのである。5月の枝が夏の訪れを告げる目印であり、クリスマスの木、クリスマスの藁、鳥のために設えられる藁束、クリスマスのための大きな薪、西洋ヒイラギ、ヤドリギといったものが、クリスマスの訪れを告げる目印であるように。これらの遊びは迷信とは無関係であり、純粹かつ単純に祭の行事としての特徴をもつ。刈り取った穂や5月祭の緑の小枝を誰かに結ぶような可愛らしい遊び、そして多くの飾り付けについても、羽目をはずした祭の冗談のうちに数え入れなければならず——それ以上のものでは全然ないのだ！(Sydow 1934, 99)

5月の風物詩、クリスマスの風物詩、「収穫の5月」は、すべてが古代の異教信仰に無縁なものだった、というのである。このようにして、シードウはマンハルトとフレイザーの議論を虚構の産物として根こそぎ否定している。本稿ではマンハルトが新大陸にも想像力を飛ばたかせて持説を補強しようとしたこと、フレイザーがそのメキシコに関する議論を受け継いだことを確認したが、シードウは、これについても端的に皮肉っている。

メキシコの神話が欧州の信心の研究に関していかなる証明にもならないことは明白である (Sydow 1934, 66)。

シードウらに代表されるスウェーデンでの「マンハルト派の理論」の否定の動きを、ヴェーバー＝ケラーマンらの民俗学史は次のように概括している。シードウを含めた運動の全体像を理解することができるため、引用しておきたい。

当初スウェーデンでは——なおもフレイザーが論争的であって——マンハルトの古いテーゼが問題とされていた。伝播と起源の理論によって、ヴァルデマル・リュングマンは、マンハルトのいう「植物の精霊」を断固として攻撃した。リュングマンは、「植物の精霊」ではなくて、植物の生長のなかに「特殊化された聖なる力」があるというのであった。穀物の精霊を犠牲にすれば、その力が減退するが、そう信じるイメージはまったく北欧に結びついておらず、むしろオリエント、特にエジプトに起源があるという。しかし、さらに新しいスウェーデン民俗学の学派がカール・ヴィルヘルム・フォン・シードウとシーグルズ・エリクソンによって打ち立てられ、そこではじめて「民衆生活の研究」に生命が吹き込まれ、社会と経済に関する方向設定がおこなわれた。それが、習俗と神話に関する古びた学問と論理的かつ生産的に論争を交わしたのである。オーケ・キャンベル、フォン・シードウ、シーグフリード・スヴェンソンが新しい立場を得ることによって、マンハルトが供犠の習俗や豊穡祭祀の行事として解釈した出来事、——たとえば刈り入れ後の藁束に対するもの——は、若い刈り入れ人による純粹な冗談、しかもしばしばエロティックな性質をもったそれであるか、原始的で魔術的な、幸運の兆しをねらうたぐいのものだと見なされた (Weber-Kellermann/Bimmer/Becker 2003, 120)。

ヴェーバー＝ケラーマンらは、続けて次のように議論を展開する。それはマンハルトやフレイザーだけでなく、ヤーコプらの「神話学派」を含めた「名残り」に関する空想的な研究が根本的に解体されていったことを主題としている。本稿でも言及したマリノフスキーの研究の意義についても語られており、本稿の問題系の見取り図にもなるため、引用しておきたい。

もっぱら宗教史的であった古い研究傾向は、現実主義的な状況認識が全くないと非難されていたものの、ここにおいて事実上は心理学的である見方が対置されたのであり、それにエリクソンが社会学的な要素を追加した。エリクソンによって導入された文化の3大次元は空間、時間、社会集団であり、このなかに彼は各現象を秩序づけた。それはエリクソンの教え子アルベルト・エスケレードの注目すべき研究『今年の収穫』(1947年)の出発点となった。「空間」の次元については、エスケレードは文化圏という単位をあげる。そこでは一定の習慣があらわれ、それはその文化圏に固有の形態と機能という性格からしか理解できない。「名残り」

の研究者たちは、証明の環に欠けたものがあれば、そのつどの必要に応じて、欠けたものを好みの別の空間から持ちこんでくる。かつての文化圏理論も個々の文化要素の由来と伝播を問題にしていたが、それがそれだけで満足していたのに対し、新しい方にはそれ以上のものがあった。完全に特別な環境の内部で調査された現象の、完全に特別な機能が問題になる。

「時間」の次元をあつかう際にも、エスケレードは「名残り」の理論家たち（タイラーがそうであるが）を批判した。彼らは民衆の伝統のなかに存続している若干の遺物からかつての文化的諸関係を復元したがった。逆にエスケレードは、プロニスワフ・マリノフスキーとアルフレッド・ラドクリフ＝ブラウンといった機能主義者にならって、現象をかこむ機能的な世界を背景として研究することをめざした。習俗や信仰イメージが、それをにやう集団にどのような意義をもつのかを整理と展開された方法で認識するならば、民俗学研究は意義深いものになる。——第3の次元である「社会集団の区別」は、最終的に、社会環境と、ひとつの習慣の背後にある物質的な、あるいは労働技術にかかわる前提の正確な認識をめざした（Weber-Kellermann/Bimmer/Becker 2003, 120-121）。

ヤーコブ、マンハルト、フレイザーを含む「名残り」の研究者たちが、「証明の環に欠けたものがあれば、そのつどの必要に応じて、欠けたものを好みの別の空間から持ちこんでくる」のに対して、スウェーデンのアルベルト・エスケレードは、マリノフスキーらの研究姿勢を参考にして、「現象をかこむ機能的な世界を背景として研究する」方向性を選び取った。それは、エスケレードの師にあたるシーグルズ・エリクソンが「文化の3大次元」として位置づけた「空間、時間、社会集団」を意識した研究であったと説明される。データがいかなる場所と時に由来するものかを空間軸と時間軸の上で理解し、いかなる社会集団に属するものかを社会的文脈の上から理解し、それを研究の基幹とする方法である。ヴェーバー＝ケラーマンらは次のように締めくくる。

この空間、時間、社会集団という文化の3大次元をつうじて、座標系の導入が決まった。こうして社会の文脈という概念が定着し、このような連関体系から剥がれおちた「名残り」の研究は過去のものになった。ところが1930年代のドイツでは、象徴物や子供の遊戯や習慣のなかの北歐・ゲルマンの連続性を解明し、そうしてゲルマン諸族の遺跡をもとめるといふ名残探索が極端なイデオロギー的頂点を極めていたのであった（Weber-Kellermann/Bimmer/Becker 2003, 121）。

スウェーデンではヤーコブ、マンハルト、フレイザーらの研究を克服していく過程が進行していたのに対して、1930年代にナチズムの時代を迎えたドイツでは、逆にそれらの研究が熱狂的に持て囃され、「極端なイデオロギー的頂点」を迎えてしまう。グリム兄弟とマンハルトの学統につらなる多数の学者たちのナチズム関与について、河野眞の『ドイツ民俗学とナチズム』（2003年）が多く事例を挙げて検証している。ドイツにおける「神話学派」や「マンハルトの理論」の克

服は、ナチス時代の終焉の後、ようやく本格的に開始されたのであった。

(2) 1945 年以後——ドイツの民俗学とゲルマニスティク

第2次世界大戦後、ドイツ語圏でも広く展開した神話学派および「マンハルト派の理論」への批判について確認しておこう。ハンス・モーザーの論文「5月の木と5月の慣行」(1961年)は、5月祭の習俗に関するヤーコプやマンハルトの議論を批判した代表的な研究のひとつである。次の引用は、ヤーコプが『ドイツ神話学』でおこなった仕事の要約である。

そこから彼〔ヤーコプ〕は「5月伯爵の騎行」や「夏と冬の格闘あそび」のような(後世において証明することができた)習俗形式に、従来のものとは一線を画した見解を与えた。それらの宮廷的ないし騎士道的なあり方に対して、さらに古い民俗習慣の残響を聞きとったのである。彼の議論において、初めて咲く花、初めて萌える緑、枝と木は、夏の訪れに対して——往時はゲルマンの太陽神だったものが後世にそのイメージを残したものとされる——に忠誠を誓うのだ(Moser 1985, 205)。

ヤーコプの議論には、中世社会の宮廷習俗に対する顧慮が完全に欠落していることに、モーザーは注目する。ヤーコプは近代の農村習俗に古代世界の「名残り」をみたが、モーザーは同じ農村習俗の由来を古代ではなく「宮廷的ないし騎士道的なあり方」に見出だす。次にマンハルトに対する言及を見てみよう。

そこで彼〔マンハルト〕は、きわめて異なった習俗の形を記述し、解釈した。それらの習俗は、ヨーロッパの相当部分において、農村世界において今もなお——あるいはほんの最近までなお——分散していた。これに対して、マンハルトが自由に扱えた歴史的報告は、ドイツ語であれ、英語、フランス語、イタリア語であれ、——マンハルト自身が疑わしいと判断して自覚的な批判をあたえた初期資料がほとんどないことについては、措いておこう——、ほとんど端から端まで、農村のではなく、宮廷や都市においての習俗だったのである(Moser 1985, 205)。

モーザーはマンハルトの資料を再検証して、マンハルトが農村から採取したために農耕習俗と見なしたものの真の源が「ほとんど端から端まで」宮廷や都市の習俗であったことを発見したのであった。モーザーの資料整理によれば、「5月の木」は、——農村で太古から守られてきた異教信仰の名残りではなく——初期近代において宮廷と都市から農村へと広まったものだった。

19世紀に当初導入された「5月の木」の由来についての理論と比較すると、実は「5月の木」が1700年頃の時代に導入され始めたにすぎないという事実を知るのは興味深い。美しい春

の季節の喜びにはしばしば控えめな関係だけが存在したが、ときには女神フローラに敬意を表した異教時代のローマの祝いをも想起し、さらにキリストの十字架の木や楽園の木の記憶とも結合した。(Moser 1985, 241)

「19世紀に当初導入された」理論——すなわちヤーコプやマンハルトの理論——では、「5月の木」は古代ゲルマン世界から脈々と受け継がれてきたものだった。ところが、「興味深い」ことに、その真の発祥は初期近代に属する「1700年頃」だというのである。モーザーは、「5月の木」が異教の撲滅をはかった中世キリスト教の世界を生き延びてきたわけではなく、キリスト教が弱体化をはじめてから生まれた近代の新たな伝統だったという発見を提示する。「5月の木」の混沌とした飾り付けは、近代意識の産物として解釈しなおされる。近代人が、失われたゲルマンの伝統に、別の異教的要素をもつ古代ローマの産物や従来キリスト教も混ぜ合わせた結果、「5月の木」は生まれたというわけである。

さらに、モーザーは先にみたスウェーデンでの動きを受け継ぐ形で、「5月の木」を社会的・経済的・政治的な次元においても理解すべきであるという見解を提示する。

1889年以來つづく国際社会主義の記念日〔国際メーデー〕としての5月1日は、習俗の展開に明白な影響力をもたなかったのに対して、いわゆる第3帝国においては、1934年2月27日に、5月1日を「国民の日」とする布告が出され、ドイツ全体において、都市でも村落でもまさに「5月の木のインフレーション」が起こった (Moser 1985, 249)。

「5月の木」が社会主義者にもナチスにも利用されて来たことの指摘である。現在でもドイツの多くの土地で5月の木の習俗が見られるが、それを1930年代において推進したのは他でもなくナチスであった。「5月の木」は、国際社会主義者の祭としてのメーデーを排撃するという政治的な役割を与えられ、古代ゲルマン諸族の象徴として「インフレーション」を起こして氾濫した。

「5月の木」の習俗に、キリスト教という体制側からの弾圧を超えて生き延びた民衆の力を読み取りたい論者にとっては、受け入れがたい観点かもしれない。しかしモーザーは、民衆生活が実際には容易に政治によって改変されるという冷徹な事実から眼を背けないのである。あくまで実証的な調査をおこないながら、その研究成果が社会の警鐘でもあるようにと願う彼の研究姿勢は、真摯なものだと言えるだろう。

ヴェーバー＝ケラーマンの「5月の木」に関する議論も、スウェーデンの研究者たちの立場を共有するものである。彼女は次のように述べる。

習俗の要素は、そうやっていつも新しい組み合わせと溶け合う。スポーツや手工業をおこなうように、がっしりとした幹を倒し、立て、隣の集落の若者たちと競いながら、仲間同士で持ち上げ、見張る能力が試される。隣の集落の若者たちは、別の日曜日にはサッカーの試合

相手なのである。つまり「5月の木」は、この連関において、若者たちの仲間意識をしめす物、あるいは象徴に他ならない（Weber-Kellermann 1985, 104）。

ヴェーバー＝ケラーマンが着目するのは、習俗が共同体意識を形成するものとして機能してきたという社会的側面である。彼女は「5月の柱」については、次のように指摘する。

しかし1790年以来、人々は「5月柱とリース」を装飾的な要素として用いた。バスチーユ襲撃が起きた第1回建国記念日、壁は「5月柱」で覆われた。ひとり「自由」と書かれた旗をも掲げていた（Weber-Kellermann 1985, 192）。

ここでは、革命の歓喜を表現するものとして「5月の柱」が使用されてきたことが指摘されている。先に見たモーザーの議論に近い指摘である。

すでに新進研究者だった時代に、ヴェーバー＝ケラーマンがマンハルトの仕事と格闘していたことは、本稿の問題にとって重要な事実であろう。教授資格申請論文として提出され、刊行された『19世紀の農村労働の世界における刈り入れの習俗——1865年のドイツにおけるマンハルトのアンケートに依拠して』がそれである。その序文で、彼女は次のように述べている。

1865年にヴィルヘルム・マンハルトが最初の包括的な民俗学アンケートである「請願書」を作り出し、15000通を送信してから100年になる。[...] 回答はマンハルトの死後まもなく国立ベルリン図書館に移り、かなりのファイルが手稿部門に保管されている。[...] 私はある日、ポメラニアとメクレンブルクの資料が入ったファイルを閲覧室に取り寄せたのだが、予想もしないことに、まもなくそれを読みふけることに集中してしまった。だが、私の眼前に現れたのは、ゲルマンの先史時代ではなく、19世紀の収穫畑における田舎の労働という完全に現実そのものの姿だった（Weber-Kellermann 1965, Vorwort）。

マンハルトが残した資料——レイザーが刊行を希望していたことについては先に見た——を読み込む際にヴェーバー＝ケラーマンを選んだのは、先に彼女らが執筆した民俗学史を用いて言及したエスケレードの方法であった。ヴェーバー＝ケラーマンは、上の引用の後に、彼女の目的が「社会史的または経済史的な背景の基本的な描写」によって「調査したものを収穫習俗の時間、場所、社会についての規定性によって強調しようとする」作業にあったと述べている（Weber-Kellermann 1965, Vorwort）。

その観点から、彼女はマンハルトが残した資料が「ゲルマンの先史時代」ではなく「19世紀の収穫畑における田舎の労働というまったく現実のままの姿」であることを整合的に説明しようとした。彼女が発見した——あるいはフィンランドの先駆者やモーザーに倣って再発見した——事

実は、マンハルトが残した資料が、マンハルトの書物の幻想的な世界とは隔たったものだった、ということである。ヴェーバー＝ケラーマンの教授資格申請論文は、次のように締めくくられている。

収穫機が耕地の征服者となる以前に存在していた手作業の時代の最後を、マンハルトのアンケートが把握していた、ということに彼の研究の意義がある。その頃の収穫機はまだ、収穫人たちがストライキで脅迫したときに、地主が作動させる程度のものであった。その頃はまだ頼もしい労働集団が、機械以上の存在であると見なされていた。その頃の地主はまだ、自然界の力のせいで、収穫人たちの労働力や労働意志に依存する他なかったのだ。この過渡期を知るために、グリムの教え子にして神話学者であった人物は、2000 通のアンケート回答でもって、私たちに、ドイツの地方色ゆたかな農村労働の世界と、それに編みあわされた収穫習俗の静止画とを提供してくれたのだった (Weber-Kellermann 1985, 372)。

マンハルトが幻視した太古の神話でなく、機械化する以前の農村生活の証言として第 1 級の資料——それが、ヴェーバー＝ケラーマンがマンハルトの残した資料に与えた結論であった。

ヘルマン・バウジンガーも、ヤーコプやマンハルトへの批判意識において、モーザーやヴェーバー＝ケラーマンと立場を共有していた。バウジンガーは、ヤーコプが学問にもたらした負の遺産を次のように総括する。

基本的に、近い時代の資料が遠い時代の、つまり「根源的な」時代の資料に直接的に結びつけられた。17,18 世紀における「太古の事物」の研究において、この「連続性」という考えは、すでに活性化されていたのではあったが、それが完全に議論のいらぬ前提になった。というのも、[ヤーコプ・]グリムのあつめた資料は充実していたため、それ以上の証明は過剰に思われたのだった (Bausinger 1971, 44)。

バウジンガーの指摘は、ヤーコプの後継者たちが、師の思考方法と資料を批判意識なく引き継いだ結果として、習俗研究が迷走したということである。それらの研究のあり方を、バウジンガーは次のように皮肉っている。

現在から、あるいは歴史のなかから、示唆としては貧弱なものがいくつか取り出されただけなのに、それらは突如として神話的なものの「かなり確固とした基盤」として大々的に上映された。ゲルマンの、古ケルトの、ブリタニアの、ローマの、ギリシアの神々が召還された。データが明瞭な像を結ばず「なにやら無関係なもの」になってしまったときには、それは「現代における平板化」のせいなのだとされた (Bausinger 1971, 47)。

現存する、あるいは過去に報告された資料から都合の良い情報が取り出され、「名残り」としての関連づけがうまくいかないときには、現代という時代がかつての香り豊かな過去を喪失したからだと攻撃された、というこの状況は今でも一部の研究者に維持されている研究姿勢ではないだろうか。バウジンガーは、ヤーコプからマンハルトへの学問的系譜を次のように要約する。

時間と空間を超えた結びつきは、この段階において、ヤーコプ・グリムの仕事よりもはるかに幻想的なものになってしまった。[...] したがって、神話はここではもはや、何よりも現在においてなお細々とした流れを見せる「過去をもたらす静かな泉」というものではなくなった。神話はむしろ産出力であった。

こうした見方を基盤として堂々たる伽藍を打ち立てたのが、ヴィルヘルム・マンハルトであった (Bausinger 1971, 47-48)。

研究者の「源泉」が実証資料以上に神話に見出だされ、そのような傾向の代表としてマンハルトの「堂々たる伽藍」として『森と畑の祭祀』が現れたという見取り図である。

ここでは、20世紀後半を代表するグリム研究者のひとりだったルートヴィヒ・デーネケが、『ヤーコプ・グリムとその弟ヴィルヘルム』において、ヤーコプやマンハルトの研究傾向について次のような寸評をおこなったことも紹介しておこう。

この分野〔神話学〕においてヤーコプ・グリムの後継者となったのは、ヨーハン・ヴィルヘルム・ヴォルフ、ヴィルヘルム・マンハルト、カール・ミュレンホフだった。現在にいたっても、神話学的思弁は死滅していないままである (Denecke 1971, 113)。

ヤーコプやマンハルトらの「神話学的思弁」が「現在」も「死滅していない」と語られてから、現在 (2015年) までに40年以上が経過した計算になる。思うに「神話学的思弁」は今なお「死滅していない」のではないか。

(3) 20世紀から21世紀へ——ドイツと英国の宗教史、ドイツ民俗学史の日本での受容

現代において、本稿で取り上げてきたヤーコプ、マンハルト、フレイザーという学問的系譜がいかに関心されているかについても確認しておこう。邦訳も存在するハンス・G. キッペンベルクの該博な書物『宗教史の発見——宗教学と近代』(原著1997年)からは、本稿で取り上げた第2次世界大戦以前のスウェーデン民俗学や第2次世界大戦後のドイツ民俗学でのものと同様の批判が、ドイツの宗教史研究でもおこなわれていることが理解される。キッペンベルクの書物は、1章を割いて、シードウが「マンハルト派の理論」と呼んだものを取り上げ、その概要を批判史を含めて取り上げ、ヴェーバー＝ケラーマンの批判作業についても言及している (キッペンベル

ク 2005, 125-149)。さらに、フレイザーの『金枝篇』が——学問的な不毛をもたらす一方で——英国のモダニズム文学を触発したことが文学史家の関心を引いてきたことも、合わせて言及されている（同, 148-149 ページ）。これはドイツ民俗学史では注目されてこなかった「マンハルト派の理論」の「正の遺産」とも呼びうる側面であるから、本稿ではのちに改めて言及したい。

英国の宗教史でも、同様に「マンハルト派の理論」の問題は決着がつけられている。宗教史家のロナルド・ハットン、英国の「5月の木」を例にあげて端的に述べている。

異教徒だったサクソン人は、実際に木製の柱、イルミンスールを崇拝していた。ところが不幸にして、「5月柱」がそれを反映したものだという証拠は皆無なのである。この柱が豊穡をあたえる樹木霊を置き換えたものだというヴィルヘルム・マンハルトの着想も同様に証拠は皆無であるのだが、この着想はジェイムズ・フレイザー卿によってコピーされてしまった（Hutton 1997, 234）。

古代ゲルマン諸族に属し、英国人の源流の一部を成したサクソン人は実際に樹木崇拜をおこなっていたが、現在も見られる「5月の木」がその「名残り」である証拠も、マンハルトの主張も実証資料が皆無であったこと、さらにフレイザーの『金枝篇』がマンハルトの着想の「コピー」にもとづいていたことが確認されている。

「収穫の5月」についても、シードウの成果が引き合いに出されて、次のように述べられる。

欧州のいかなる場所でも、藁束に精霊が現前しているとは明白に告白されなかったことを、フォン・シードウは発見したのだった（Hutton 1997, 336）。

20世紀末においてもシードウによる同世紀初頭の批判の意義が薄れていなかったことが理解される記述である。

日本では、本稿の出発点となり導きともなった河野真による積極的な紹介が多数出されている。河野真は『ドイツ民俗学とナチズム』（2005年）、『フォークロリズムから見た今日の民俗文化』（2012年）、『民俗学のかたち ドイツ語圏の学史にさぐる』（2014年）といった大部の書物で繰り返しヤコブ、マンハルト、フレイザーの研究について言及してきた。さらに、河野自身の研究の源泉である——本稿でも繰り返し言及してきた——ヴェーバー＝ケラーマンやパウジンガーの民俗学史の邦訳も刊行してきた（文献表を参照されたい）。これら一連の研究が、本稿の出発点になっている。

日本の研究者として河野が特に強調している論点のひとつに、日本民俗学史においては、この「マンハルト派の理論」の批判史がほとんど知られてこなかったという問題がある。河野はある講演において、日本民俗学の創始者として今なお多大な影響力を有する柳田國男に言及し、次のように述べている。

柳田國男が注目したのは、同時代ではあっても、神話学派の流れを汲む人々の仕事であったようです。その代表者は、イギリスのジェームズ・ジョージ・フレイザーです。言うまでもなく、『金枝篇』の著者です。大層有名なものですが、学問史的には、先に挙げたグリム兄弟の弟子であるヴィルヘルム・マンハルトの考え方を受け継いで拡大させたものという性格を帯びています。もっとも、日本では、フレイザーの原型がマンハルトにあることは、あまり知られていません。ともあれ、このフレイザーに柳田國男は、ライヴァル意識をもっていたとも言われています（河野 2012, 54）。

河野の問題意識は、本稿で論じてきた「マンハルトの理論」の批判史が、日本でいかにして共有されるべきかということにあるだろう。そのために、河野が柳田國男ら日本の権威的学者を取り扱うときの態度は慎重である。柳田と、彼が好敵手として意識していたというフレイザーの関係について、河野はある論文で次のような素描を提示している。

ジェームズ・ジョージ・フレイザーについても、柳田國男がそこから基本的な着想を借りたような見方が時折起るが、的を得ていないように思われる。日本では、何かめぼしい思想が話題になると、欧米の誰かに由来するという推論がよく起るが、あまり生産的ではない。柳田國男の仕事については、一部では筆者には首肯し難いものがあるが、それはそれとして、フレイザーや他のヨーロッパの先人は決して教祖のような存在ではなく参考人程度であったと見る方がよいと考えている。柳田國男とフレイザーを比べると、後者はその当時の思潮には合ったのであろうが、今からみるとその立論は偏頗であり、柳田國男のバランスのとれた、幅の広い知見の方が、ずっとレベルが高かった。今は特に立ち入らないが、覚えとしてこれを付言しておきたい（河野 2012, 325）。

この問題に関する河野の研究が今後とも進捗することを期待したい。筆者自身は、河野の研究を追跡しながらも、民俗学やその学史でなく、ドイツにおいて民俗学と合わさった形で——グリム兄弟とその同志たちによって——生み出されたゲルマニスティクの学問史的考察を続けていく予定である。

ヤーコプの神話論的研究、あるいは「マンハルト派の理論」が後世の学問史において負の遺産を残したという事実については、以上でも充分であろう。しかし、それらの「負の遺産」が文学創造の場においては、「正の遺産」となっていたという側面については、ドイツ民俗学史の領域では注目されていないようである。先に言及したキッペンベルクの宗教史はこの点にも注目しているが、その言及は1ページほどで簡潔に要点を押さえたものであるため（キッペンベルク 2005, 148-149 ページ）、本稿では、最後にこの問題を取り上げたい。

(4) 別の帰結——ジェシー・S. ウェストンの『典礼からロマンスへ』と T. S. エリオットの『荒地』

マンハルトの『森と畑の祭祀』とフレイザーの『金枝篇』で示された「マンハルト派の理論」は「ケンブリッジ典礼学派」(Cambridge Ritualists) と呼ばれる英国の研究者たち——ジェイン・ハリソン、F. M. コーンフォールド、A. B. クックら——の靈感源になったことが知られている。ジェシー・S. ウェストンは、その「ケンブリッジ典礼学派」の流れを受け継ぐ在野の研究者であり、『典礼からロマンスへ』がその主著である。この書物は、いわゆる聖杯伝説を「マンハルト派の理論」によって解説しようとしたものであり、本稿の主題にとっては重要な書物である。ウェストンはこの書物で、みずからの研究が樹木崇拜の「名残り」に関わるものであり、マンハルトとフレイザーに全面的に負うものであることを率直に述べている。

中世と近代において流布した名残りの特徴については、私たちはマンハルトの『森と畑の祭祀』およびフレイザーの『金枝篇』という画期的な書物だけ考慮すれば良い。これらの書物のページをめくれば、私たちの目的には充分以上のものを見いだすだろう。私たちは、この2つの書物の叙述は豊かであるから、私は私たちが調査する主題にかなり直接的に適合すると思われる例を選ぶにとどめた (Weston 1920, 50)。

ウェストンは、資料としてマンハルトとフレイザーの「画期的な書物だけ顧慮すれば良い」と考えており、資料の検証への関心は埒外である。さらに、「2つの書物の叙述は豊か」であることから、引用に際しては、彼女自身の研究主題である聖杯伝説に「かなり直接的に適合すると思われる例を選ぶにとどめた」と述べている。これはつまり、そもそも大胆で融通無碍なマンハルトとフレイザーの書物を、ウェストンの側でも大胆で融通無碍に利用する——すなわち、持説にとって有利な部分だけを抜き出していく——ということである。ウェストンの論法を知るには、本稿で取り上げたマンハルトのアドニス祭の議論——フレイザーがそのまま使用したもの——が、『典礼からロマンスへ』で以下のように言及されている箇所を見れば充分だろう。

聖杯城はつねに水の密接な位置にあるという事実に気づくだろう。それは海の上か海の近く、重要な川の岸辺にある。どちらの場合にも、聖杯の最後の家屋は島の修道院にある。海であれ川であれ、水の存在はアドニス祭祀の重要な特徴であり、死んだ神という存在の彫像は地中に埋められず、水のなかに放りなげられる (Weston 1920, 48)。

このような論法——というよりは連想ゲーム——の流儀にもとづいて、この書物では、聖杯伝説の秘密をさぐる鍵として「マンハルト派の理論」が応用されているのである。

米国から英国に帰化した詩人 T. S. エリオットは、『荒地』(1922年)によって一時代を築いたことが知られている。この詩集は、刊行されたときに著者による「自注」が付けられていたこと

でも有名である。その「自注」において、エリオットは、『荒地』の靈感源がウェストンの『典礼からロマンスへ』とフレイザーの『金枝篇』だったことを明言している。以下は「自注」序文の全文である。

書名だけでなく、詩の構想および多くの付随する象徴性についても、ジェシー・L. ウェストン女史の聖杯伝説についての書物『典礼からロマンスへ』（ケンブリッジで刊行）の示唆を受けた。まったくもって、きわめて深淵に私は恩恵を受けたのであって、ウェストン女史の書物は、この詩の晦渋さを私の注釈よりもはるかに解き明かしてくれるだろう。この詩は無理をしてでもそのように解明する価値があると考えた人になら、私は誰にでもこの本を薦める（そうでなくてもこの本はそもそも強く興味を惹くのだが）。全般として私が恩恵を受けたもうひとつの人類学の書物があるのだが、それは私たちの世代に深甚な影響を与えた著作、すなわち『金枝篇』である。私は特に「アドニス、アッティス、オシリス」の2巻を使用した。これらの著作に通じていれば、詩のなかで植物儀式についてのいくつかの言及がすぐにそれとして察せられるだろう（Eliot 2005, 71）。

エリオットは、ウェストンの『典礼からロマンスへ』が彼の詩を「私の注釈よりもはるかに解き明かしてくれるだろう」と語り、フレイザーの『金枝篇』を「私たちの世代に深甚な影響を与えた」と説明している。『金枝篇』に関しては、特にアドニス、アッティス、オシリスについて論じた箇所——フレイザーが参考にしたマンハルトもこれらについて論じているが——を靈感源として、詩のなかの「植物儀式についてのいくつかの言及」が成立したのだという。当時の「マンハルト派の理論」の影響力の大きさが想像される例だと言えるだろう。

なお、エリオットのこの「自注」が、創作者としての韜晦を含んでいる可能性は多いにある。つまり、読者を煙に撒くために、あえて当時の学術的な書物を引き合いに出している、という可能性である。しかし、エリオットはその後も書簡のなかで（1925年3月13日）、盟友のエルンスト・ローベルト・クルツィウスにウェストンとフレイザーの書物を薦めている。それは次のような1節である。

ウェストン女史の本かフレイザーの1巻本の『金枝篇』を送ろうか。完全版の『金枝篇』を所有するのは私の手にあまるのだ。——高価なのに10巻か12巻もある（Eliot 2009, 603）。

この1節を含む書簡は、クルツィウスが『荒地』のドイツ語訳を進めていた状況で郵送された。このことを踏まえると、「自注」の序文が韜晦でなく真実の告白に近い可能性は高いと思われる。

しかし、そうは言っても、詩的洗練をほどこされた『荒地』は、もちろん「マンハルト派の理論」の解説書や宣伝媒体というわけではない。マンハルト、フレイザー、ウェストンが着目してきたアドニス祭が靈感源になっているが、それは次のような詩的言語へと昇華を遂げている。英

語原文と拙訳を掲載しておきたい。

IV. DEATH BY WATER

Phlebas the Phoenician, a fortnight dead,
Forgot the cry of gulls, and the deep seas swell
And the profit and loss.

A current under sea

Picked his bones in whispers. As he rose and fell
He passed the stages of his age and youth
Entering the whirlpool.

Gentile or Jew

O you who turn the wheel and look to windward,
Consider Phlebas, who was once handsome and tall as you.

(Eliot 2005, 66-67)

四「水死」

フェニキアのひとフレバスは、死んで2週間
かもめの叫びをわすれた 深海のうねりも
損益も

海のなかのながれが

囁きながらかれの骨をとりあげた かれは上昇して没落し
その歳と若さの過程をとった
水のうずにはいっていきながら

異邦の民もユダヤの人も

きみは舵輪をまわして風がくるほうをみてるね
フレバスのことを思ってくれ きみのように顔も背丈も優れていたんだ

おわりに

本稿で扱った主題は、ゲルマニスティクの領域に深く関わりながらも、学問分野という点でも言語圏という点でも領域横断的なものである。欧州では広く知られていることが、日本ではまだ一般的な注目を集めていないという事態があり、そのために書かれた原稿でもある。本稿の内容を一般化すれば、詩心を交えた学術の「失敗」に関するケーススタディーズでもある。しかし、学問的には不毛なものをもたらしたドイツの神話学派の研究と「マンハルト派の理論」が、文学

創造の場においては貴重な靈感源ともなったことを思えば、それは「失敗」のケーススタディーズと言いきれない面もある。今後、本稿に関する研究を続行し、さらに考察を深めていきたい。

文献表

訳出の際に、書体の修飾による強調、挿入された文献指示、人物の生没年表記などは原則として省略した。引用中の訳者による補足は〔 〕によって示している。

- Ackerman, Robert (1987) *J.G. Frazer. His Life and Work*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bausinger, Hermann (1971): *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. Berlin/Darmstadt: Habel.
- バウジンガー, ヘルマン (2010) 『フォルクスクンデ ドイツ民俗学 上古学の克服から文化分析の方法へ』 河野真訳、文緝堂。
- Denecke, Ludwig (1971): *Jacob Grimm und sein Bruder Wilhelm*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Eliot, T. S. (2005), *The Annotated Waste Land with Eliot's Contemporary Prose*. Edited, with annotations and introduction by Lawrence Rainey. New Haven/London: Yale University Press.
- Eliot, Valerie (ed.) (2009), *The Letters of T. S. Eliot. Vol. 2, 1923-1925*. London: Faber and Faber.
- Frazer, James George (1890), *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*. 2 vols. London: Macmillan.
- (1906-1915), *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. 3rd Edition. 12 vols. London: Macmillan.
- Grimm, Jacob (1875-1878): *Deutsche Mythologie*. 4. Ausgabe. Hrsg. von Elard Hugo Meyer. Berlin: Ferdinand Dümmler.
- Hutton, Ronald (1996), *The Stations of the Sun. A History of the Ritual Year in Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- キッペンベルク, ハンス・G (2005) 『宗教史の発見 宗教学と近代』 月本昭男、渡辺学、久保田浩訳、岩波書店。
- 河野真 (2005) 『ドイツ民俗学とナチズム』 創土社。
- (2012) 『フォークロリズムから見た今日の民俗文化』 創土社。
- (2014) 『民俗学のかたち ドイツ語圏の学史にさぐる』 創土社。
- Malinowski, Bronislaw (1922), *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: G. Routledge & Sons/New York: E. P. Dutton.
- (1926). *Myth in Primitive Psychology*. London: Norton.

- Mannhardt, Wilhelm (1875): *Wald- und Feldkulte. Erster Teil. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen*. Berlin, Gebrüder Borntraeger.
- (1877): *Wald- und Feldkulte. Zweiter Teil. Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung*. Berlin, Gebrüder Borntraeger.
- Moser, Hans (1985): *Volksbräuche im geschichtlichen Wandel. Ergebnisse aus fünfzig Jahren volkskundlicher Quellenforschung*. München: Deutscher Kunstverlag.
- ポリアコフ, レオン (1985) 『アーリア神話 ヨーロッパにおける人種主義と民族主義の源泉』法政大学出版局。
- Smith, William Robertson (1889), *Lectures on the Religion of the Semites. Fundamental Institutions*. First Series. New York: D. Appleton.
- Sydow, C. W. von (1934), "The Mannhardtian Theorie about the Last Sheaf and the Fertility Demons from a Modern Critical Point of View", *Folk-Lore*. Vol. 45, No. 4, 291-309.
- Weber - Kellermann, Ingeborg (1965): *Erntebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19. Jahrhunderts. Auf Grund der Mannhardtbefragung in Deutschland von 1865*. Marburg: N. G. Elwert.
- (1985): *Saure Wochen Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche*. München/Luzern: Bucher.
- /Bimmer, Andreas C. / Becker, Siegfried (2003): *Einführung in die Volkskunde. Europäische Ethnologie. Eine Wissenschaftsgeschichte*. Vollständig überarbeitete und aktualisierte Aufl. Stuttgart: Metzler.
- ヴェーバー＝ケラーマン, インゲボルク / ビマー, アンドレーアス・C / ベッカー, ジークフリート (2011) 『ヨーロッパ・エスノロジーの形成 ドイツ民俗学史』河野真訳、文鏡堂。
- Weston, Jessie L. (1920): *From Ritual to Romance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 横道誠「ドイツ・ナショナリズムの文脈あるいは汎欧州の・超欧州の文脈における「眠り姫」伝承（前編）」岡本隆司編『京都府立大学重点戦略研究費「異文化共生学」の構築』報告書 異文化の接触・交渉・共存をめぐる総合的研究』2013年、83-124ページ。
- 「マンハルトのドイツ語からフレイザーの英語へ 詩的散文としての翻訳引用」『比較文化研究』113号、2014、249-262ページ。
- 同「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編『AZUR』7号、2015年、21-42ページ。

注記——本稿は「グリムの『ドイツ神話学』とフレイザーの『金枝篇』の媒介項としてのマンハルト後期著作」を研究題目として受給した京都府立大学法人若手研究者育成支援費（2013年7月-2014年3月）の成果の一部である。また、本稿の原型となったのは、「「マンハルト派の理論」の批判史」の表題でおこなった「グリムと民間伝承研究会」（第59回例会口頭発表、麗澤大学、2014

年5月25日)での口頭発表である。この場を借りて、関係者に感謝したい。

マンハルト派の理論、刈り入れ後の藁束、 豊作の精霊に対する現代の観点に立った批判

カール・ヴィルヘルム・フォン・シードウ

(横道誠訳)

ヴィルヘルム・マンハルト以上に神話と民間伝承の研究に決定的な意義のあった調査者はほとんど存在しない。マンハルトは民間伝承を教区から教区へと、村から村へと体系的に集めることの重要性を最初に理解した人物だった。アンケートを数千部も印刷してドイツ、スカンディナヴィア、その他の諸地域に届け、大規模な収集をはじめた最初の人物でもあった。マンハルトの収集方法は、気がかりな欠点を持っているにせよ、あるいは他のさまざまな仕方で制約を受け、補完されてはいるにせよ、今なお活用されているにちがいない。マンハルトの調査の成果のひとつは、古典古代の農耕習俗と現在も欧州でおこなわれている農耕習俗が緊密に関連していることを示したことである。このことは、マンハルトが与えた解説のいかんを問わず、伝承研究にとって恒久的かつ重要な基礎になるであろう。

その一方で、マンハルトの時代の資料が約60年も昔のものであること、それらの資料は包括的な収集からは程遠かったこと、体系的な編纂作業に関する処理からはなおも程遠かったことは思い出さねばならない。そうした状況でマンハルトはその理論を組みあげたのだから、その大部分が現代の調査の水準にはなっていないかもしれない、と考えるのは自明ではないか。議論する必要もないことだろうか。マンハルト自身は、学問的関心を意識し、いつでも批判の声に耳をかたむける心構えをしていた。ところが、マンハルトの流れをそのまま受け継ぐ派閥が興隆して、マンハルトの昔の理論を馬鹿馬鹿しく変えてしまい、マンハルトの時代のあとに学問が到達した成果に正面をきって反逆している。今回、私は簡潔な検証を目的として、豊作の精霊や刈り入れ後の藁束についてのマンハルトの理論を考察したい。

マンハルトは、最重要の著作『森と畑の祭儀』において、森林の超自然的な存在に対する信心、樹木に宿る力、5月の枝の使用、5月の木、5月柱についての考えを、次のように概説している——民衆は樹木が人間風の生氣をもった存在であると考えてきた。樹木のそれぞれが生氣を有し、それらは人や獣の形を得て樹木を離れることもできるのだが、生氣と樹木のつながりは不可分であった。そのような信心がもとになって、樹木は人間の魂が一時的に宿る場かもしれない、あるいは畑の守護霊かもしれない、それとも樹木の生氣こそ人間や畑や家族の守護霊かもしれないと

いう発想が生まれてきた。樹木の生気が材木に付着し、そうして家や船に留まることから家や船の守護霊（トムテ、ニッセ、船の精霊といったもの）が生じたのではないか。樹木の生気についての発想が、森にあふれる精霊たちの存在についての信心を生みだした。ここから、森や植物の繁茂一般を司る者としての高次の精霊が空想され、発展したのかもしれない。ドイツの一部の地区では、樹木をつかさどる女性型の精霊に亜麻や干し草を捧げるが、それもここに起因するのではないか。スウェーデンでは女性型の似た精霊が牝牛の尾を有していると想像されているが、それはその精霊が本来は牝牛の姿をした豊作の精霊を暗示しているのかもしれない。マンハルトによると、スウェーデンの別の伝承も証拠である。その女性型の精霊は狩人となったオーディンから逃げさりながら、長々と垂れた乳房をまくって肩にかけたというのである。5月の木、5月の枝、5月柱、それからさまざまな民族が用いるクリスマスの火を点すための丸太は、樹木の形をした植物の精霊だった。この精霊は、多かれ少なかれ人型のものとしても空想された。ときには5月の木で人間の姿を持っていたし、祭では葉や藁に身をくるんで現れる人々がそれだと見なされた。春の火祭に際しては、5月の木や藁でできた人形、それからマンハルトが植物の精霊を具現すると考えたものはなんであれ、火をつけられて燃やされた。マンハルトはその燃焼を植物の破壊活動とは見なさなかった。彼は、昆虫や作物を犯す精霊といった植物の成育に有害な影響を火が排し、むしろ植物を浄化すると考えたのである。

マンハルトは同様に、畑の作物も生気を有していると考えた。彼は、穀物の精霊は生気となって穀物の穂に宿り、ときには人の姿、ときには獣の姿をとって現れるものとして想定されてきたのだと述べている。子供は老人、老女、狼、雄牛などに怯えたものだが、それは、そうしたものが穀物のなかにいて、植物の精霊として示顕するために怯えたのだという。刈り入れのとき、穂を刈ったり結わえたりすると、植物の精霊は穂から穂へと伝って動き、最後の最後にのこった穂において捕まえられた。最後の穂の刈りとりをした者、地主、余所者の旅行者が穂を結わえることを許されたのだが、なぜかと言えば、そのような者たちは植物の精霊と同一視されたからである。最後に刈り入れや脱穀にたずさわった者は、さまざまな異名を与えられたが、それは何故かといえば、彼らを植物の精霊にするためであった。刈り入れ後の藁束に関する処理はさまざまであったが、それは植物の精霊を活用するための処理だった。古典古代では、刈り入れ後の藁束に宿る植物の精霊は発展をとげ、ついには女神デメテルとなった。

春や刈り入れの習俗についてのマンハルトのこうした理論は、当時の神話学者にとっていずれも実に新奇で異様でもあったため、マンハルト以外の神話学者たちはいかなる態度を示すべきなのか、長らく判断がつかかねた。マンハルトはミュレンホフと親しく、彼に『森と畑の祭儀』を献本したものの、受け取った側は、この書物をいかにして通読できるのかがほとんど分からなかった。マンハルトが推進した研究は斬新で神話学者の調査領域のまったくの埒外にあり、示された古代と現代の民間習俗の呼応性については仰天ものだったが、それらをきちんと検証した者はいなかった。それで、ジェイムズ・フレイザー卿がマンハルトの理論を採用して大規模な著作『金枝篇』を書くまでは、マンハルトの理論が一般的に受容されてこなかった。フレイザーは広大深

遠な博識と輝く知性を有しているが、ドイツの神話学者たちを凌いで問題を解決するための素養はほとんどなかった。欧州の農民と個人的な関係を密に築けば伝承の実態や特徴について明確な考えを得ることができるはずであるが、フレイザーはその機会を得なかった。彼は、問題を明快に解決するのに不可欠な農民の観念世界に精通していなかったのである。彼は異国情緒を誘われる人々に関する資料に立脚していたのに、マンハルトが集め、体系的に一貫して整理されて資料を知ってしまったことで、マンハルトに似た思考様式に行き着いた。マンハルトが示した結論は多くの点でみずからの思惟にかなったものであることをフレイザーは発見した。『金枝篇』の最新版では、はっきりと見解を保留した箇所もあるが、フレイザーはマンハルトの見解をみずからに接続した。フレイザーの大作のなかでマンハルトの理論が展開されたとき、当初、まったく誤謬がないかのように見なされた。『金枝篇』に含まれたマンハルトの理論は、取るに足りない細部の修正が少しある以外は、批判の対象にはならなかった。そして、そのようなささやかな批判は、もちろん多かれ少なかれ無価値なものだった。結果として、仮説が検証されたり、有効性が確かめられたりすることもなくなった。だが、もし現在においてマンハルトが前提としたものを検証するならば、それは今の時代の検証に耐えられる代物ではないことがすぐに分かる。

マンハルトは、農民の伝承研究にのめりこむようになる以前は、ヤーコブ・グリムの教え子として、当時ならではの方法に依拠した神話学研究にたずさわっていた。神話について当時の観念の特徴を述べるならば、それはきわめて誤謬が多く誤解を含んだものだったと言わねばならない。というのも、神話学者たちにとって、神話は自然現象が寓意的に再現されたものだったのである。神話研究の課題は、神話の背後に存在する寓話を発見することであり、そのために実に独断的な方法が使われた。ある学者があるものを太陽神の寒さと暗さに対する闘争だと解釈し、他方、別の学者がこれに反対し、それはまちががなく雨の神の餓えと乾きの悪霊に対する闘争なのだとか解釈するたぐいである。神話についての観念が誤っていたために、神話学者がいたところで神話を探索したのも不思議ではない。『エッダ』での神話の歌や古典古代の文学作品にのみならず、英雄伝説、メルヒェン、伝承歌、わらべ歌、謎謎にも探索されたのだ。要するに、神話とは無縁の資料にも探索されたというわけである。そのような神話解釈と発見の試みは、マンハルトの初期作品、たとえば『ゲルマン神話』（1858年）や『ドイツと北欧の神々の世界』（1860年）に特徴的である。これらの著作には、海神エーギルが神々のために醸造酒を製造させられた大釜は細糸であり、醸造酒は雨である、というような解釈が見つかる。類似した空想遊びはマンハルトの時代の神話学者のあいだでの共有物だった。どの神話学者も、神話を寓意と見なす同一の基本的観念を有していた。しかし、ミュレンホフやハウプトのような一部の学者はもっと厳密な方法を求め、いたるところでの神話探しという風潮を叩いた。マンハルトは逡巡せず批判の裁きをすなおに受け入れ、みずからの初期の理論を離れた。マンハルトはメルヒェンがゲルマン神話を含んでいることはありえないという確信をベンファイ訳の『パンチャタントラ』をきっかけとして得て、それは歌や謎謎も同じであるという考え方を受容した。

かくしてマンハルトはそれまでとは違って、農耕にまつわる伝承研究に没入した。それはそれ

まで未着手の研究領域だった。マンハルトはこの領域でも神話探しをしてしまったが、以前に従っていたのとは違う系統のものであった。タイラーが『原始生活』で言及した原始民族の観念といわゆる「沈んだ神話」こそ、マンハルトが農耕の伝承に探し求めたものだった。しかしマンハルトの神話解釈の方法は以前のを引きずってもいた。タイラーの汎霊説 (animism) は民衆の迷信や空想物語を説明する理論であったのに、そしてそれだけではまったく不十分だったのに、マンハルトはそれですべてを説明しようとした。タイラー以降の研究において、大規模で不安定な観念の集合が提示されたが、その呼称はさらに適切さを欠いて「先駆的汎霊説」(preanimistic) というのであった。これは生氣崇拜 (vivism) と靈力崇拜 (orendism) とも呼びうるものである。マンハルトの時代にもこれらの概念は知られていたが、マンハルトはみずからの理論のすべてをアニミズム論へと発展させるつもりはなかったようだ。現在までに知られている民族がいずれもアニミズムの観念を経験したことがあると見なすこと自体は、もちろん正しい。一部の民族では人間と植物が類似したものであるとか、植物が人間とおなじく精霊を有していると考えられたのかもしれない。しかし、その観念はゲルマン諸族にもインド・ヨーロッパ語族そのものにも、ごく孤立的な例を除いて妥当しない。そうした観念が一般的な民間信仰になったことは一切なく、民間習俗にいかなる刻印をも残さなかった。ゆえにマンハルトの見解の礎石そのものが破却される。マンハルトの理論はドイツでは批判的に受容されていたのだが、フレイザーは特徴的にも無批判にこれを取り上げ、そして人々はフレイザー流にマンハルトの理論を維持してきている。「先駆的汎霊説」の理論が樹立されて以来、彼らの多くが次のような考えを推し進めようとした——すなわち、ゲルマン諸族はアニミズムを一切もたなかったが、純粋な前期アニミズムが存在し、それがキリスト教の導入まで残っていたのだと。しかし、マンハルトが取り扱った伝承を信仰関係のものとするならば、それは生氣崇拜や靈力崇拜に関するたぐいであり、すべての事物に霊が宿ると考える汎霊説ではない。

本来、5月の木と5月柱は、5月または夏の訪れを示す目印にすぎなかった。しかし5月の枝や5月の木を家屋内に持ちこむ習俗が確立すると、枝や木はすぐにある種の「靈力」(orenda) にあふれた有用性のあるものと見なされた。5月の枝が最初に緑をつけた枝であったこと、または少なくともそのように見なされたことで、この考え方はさらに支持を得るようになった。

しばしば人々は裏庭の「見張りの木」(vårdträd) や「庭の木」(tunträd) が、畑や地主に幸運をあたえる運び手であると信じ、特別な注意をはらっている。しかし、このような信心を抱くことが、彼らが木に汎霊 (animus) が宿っていると考えていることを意味するわけではない。彼らがそのような考えを抱くのは、単にその木が家屋の近くにある唯一の木であるとか、いちばん目立つ木であるとかいうことが理由なのである。それで木が家屋や住人に似ているとか、接しているとか、気持ちを分かち合っているとかいう観念が生まれ、両者は近いものして連想されるようになり、幸運の兆しでもあるという発想にたやすく繋がるのだ。木が幸運の運び手と見なされると、幸運をもたらす別のものも連想されるようになる。「トムテ」や「ニッセ」といった家の守護霊がそれである。そうして木の内部や土中に守護霊が住んでいるという発想も生まれる

が、そのような発想は偶発的であり、一般的ではない。そうした発想は完全に2次的な現象であり、「見張りの木」や守護霊についての本来の観念とは無関係である。

マンハルトの理論の背後には、民間伝承はなんらかの原始的な哲学から発展したのだという別の仮説がある。そうした哲学による思弁や体系構築の試みが民間信仰を生み出したというのである。この仮説はやはりタイラーから採られたものであるが、誤っている。民間伝承を研究すれば、ただちにそれらが哲学的思弁とは無関係で、多かれ少なかれ偶然の産物だということが分かる。さまざまな種類の単発的で孤立的な思考の流れが最初にあり、同一内容のものが結ばれることはあるが、すべてが相互関係をもつことはほとんどなく、結局は連想から発生している。原始的な哲学という全体性を想定する調査者は、あらゆるものが有機的に連関し、あらゆるものが等しく重要だと考えるが、間違った考え方だ——その人が初めから信じきっている見解とは一致しているのであろうが！ この難点がマンハルトの分析にも混じっており、彼は1次的な現象と2次的な現象との区別をなしえなかった。そのためにマンハルトの思考の全体が混迷状態におちいつている。ひとつふたつの例をあげてみよう。

マンハルトはとりわけ5月柱こそは植物霊を体現していると解釈し、スウェーデンのいくつかの地域では5月柱が衣類等で人間風の姿をさせられてきたと説明した。しかし、マンハルトは完全に2次的な現象の上に理論構築をしており、その2次的な現象は希少な分布しか持たない。というのも、5月柱が立てられる場所では、どの場所であろうと、花飾りがひとつかわずかに掛けられる以上のことはなされないのだ。柱の1次的な意味は便宜的な道具である。要するに花飾りこそが肝心なものであって、柱が用いられない場所では花飾りは壁に掛けられ、屋根から吊るされ、木に組み込まれた。いずれであれ同じ意味があった。スウェーデンの一部の地域では、5月の木が冗談で「マーヤ」(maja)と呼ばれてきた。これは少女の名であるが、マリー(Mary)の短縮形であって、ユーモラスな渾名が純粋な連想を生み出して、5月の木に少女の服を着せるという発想に繋がった。それは民間信仰とはまったく無関係であり、5月柱の1次的な意味とも無関係である。ふと起こった気まぐれな遊びが一定の人気を得たのである。しかし、この遊びもありきたりになると、人々はもう飽きてしまって、また花飾りだけになってしまった。背後には民間信仰などありもしないのに、マンハルトは2次的な現象と1次的な現象を混同し、彼以前にも彼以後にも調査者たちが犯したのとおなじ間違いに手をそめた。そうした人々は、伝承に含まれている膨大かつ多様な資料やその存在法則に精通するだけの時間をもたなかったのだ。他のさまざまな場所で5月柱に結わえられる別の装飾品については、ほとんど指摘しなくてもよいだろう。雄鶏、人形、卵の殻、商標なども2次的に追加された偶然のものであって、5月柱の本来の意味に光を当ててはくれない。鶏や人形が獣や人の姿をした植物霊ということはない。卵の殻が豊作の護符であることもほとんどない。それらは、彼らの柱を飾りたい、できるかぎり美しいものにしたという自然な欲求の結果である。そのような飾りつけによって、もし可能ならば、彼らの5月柱が近隣の村のものよりも優れたものになるようにと願ったのだ。

クリスマス用の大きな薪も、植物の繁茂や豊作とはいかなる関係もない。クリスマスの夜やそ

の週のあいだクリスマスの火が点されつづけるが、クリスマス用の薪はその特殊な形にすぎない。クリスマスの火は実用的な意味にあわせて、厄払いの意味もあるかもしれない。大宴会では、可能な限りのすべてが日常的な習俗と異なっていなければならないとされるものだ。火も通常とは異なる仕方では点されねばならないとされる。クリスマスの火は数日にわたって燃やされねばならないのだが、そこで大きな薪の端だけに火をつけ、薪をすこしずつ暖炉に押し入れることを考えた人々がいた。この工夫は一般的なものではなかったが、いくつかの新たな着想や習俗を生みだした。大きな薪の中には一羽の鳥がいるという話が、冗談として子供たちに語られた。植物の精霊やそのたぐいに対する信心とは無縁の純粋な冗談である。しばしば人々はより大きなクリスマス用の薪を入手するために競争したが、それは信心に依拠した行動ではなく、自然な冗談であった。あらゆる種類の仕事や祭の習俗においてごく普通に存在している競争だ。競争の勝者に若干の報酬が約束されたが、それは冗談のたぐいであり、習俗ではなかった。真剣な信心であるかのように見えるもののすべては、縁起担ぎないし冗談まじりの信心であって、2次的に習俗と合体したものだ。クリスマス用の大きな薪と結合した信心は、明らかに全部が霊力崇拜という2次的なものである。

人々は1年に1度の火祭りでさまざまなものを投げ入れた。ときには5月柱、ときには藁や他の素材で作製された人形、ときには生きたままの動物であった。そうした習俗のいくつかは野蛮というに十分なものであったが、意図は単なる冗談ないし遊びであり、それ以外のものだったことはない。人間が火遊びに興味をもつのはありふれたことであり、それが原因である。1年に1度の火祭りで焼かれるそれらのすべては、火自体に比べると明らかに2次的である。1年に1度の火祭りが着想されたとき、燃やすものはひとつだけか少しだけのはずであったが、火が燃えていると、さらに何かを燃やし、火に関連する何かの活動をしたという思いが湧いた。火遊びの内容が多彩であり、それにまつわる発言も多彩であることから、それは明らかである。本来の宗教的な信心を想定し、この火遊びと絡み合わせ、総合しようという試みはいずれも、無価値なこじつけをおこなっているだけであり、人々の本来の生活には無縁なものである。

刈り入れ後の藁束に関連する習俗や観念に関しても似た状況がある。そもそも刈り入れ後の藁束は、実に重要な重労働が幸運にも終わったことの合図である。この事実が、羽目外しでありながらも真剣な発想を立ち上げる。人々は自然に次の収穫のことを考え、刈り入れ後の藁束から次回の刈り入れの前兆を読み取ろうとした。刈り入れ後の藁束の大小に応じて、次の刈り入れ嵩の大小が決まるという発想である。前兆についての発想は当初から魔術的なものではなかったが、前兆を読み取るようになると、不吉な前兆を避け、幸運な前兆を呼びこむための営為をおこなった。この手続きを前兆魔術と呼ぶことができるかもしれない。今後発生することに一定の整理を与えることを目的として、なんらかの行動が取られるからである。しかし、この魔術は前兆に対して2次的なものだと考えられよう。前兆魔術は、次のように用いられる。人々は刈り入れ後の藁束をできるかぎり大きくなるように意図する。ときとして藁束の内部に石を結わえることにもなるが、これは次回の刈り入れがずっしりしたものになってほしいからである。刈り入れ後の藁

束の前兆が、穂を最後に刈り取った者や、刈り入れ後の藁束を結わえた者に関連づけられることもあった。作業に最後までたずさわっていた者が、何事においても最後の者になると解釈されたのである。若者たちは、他人の結婚の見込みについて冗談を言うのを楽しむものである。最後の作業をした者は結婚も最後になるか、爺婆との結婚、あるいは妻や夫に先立たれた相手との結婚が回ってくると考えるのである。この種の前兆は悪ふざけが強化されて流布されたものであり、作業に最後までたずさわっていた者は収穫祝いで踊りを披露しなければならないという習慣にまで発展する。さらに、それらの人々が爺とか婆などの渾名を頂戴することで、刈り入れ後の藁束まで爺とか婆などと呼ばれてしまうということもある。なにもかもが純粋な冗談であり、信仰心の痕跡もない。せいぜい、そうはいつでも競争関係で最後の者になるのは嫌だという縁起担ぎである。あるいは、忍耐強くやれば、返ってくるものも多いはずだと言うようなたぐいの、信心とも言えない信心である。誰も最後の者になりたくないから、刈り入れをおこなう全員が一緒になって最後の穂を刈り、刈り入れ後の藁束も結わえることもある。これも前兆魔術の形式を取っている。しかし、このようにして前兆を読み取るユーモラスな行為が前兆魔術だとしても、先に述べた、刈り入れ後の藁束に次回の刈り入れ嵩を見る前兆魔術とは無関係である。ましてや植物の精霊が刈り入れ後の藁束に捕らえられているという観念とは何の関係もないことは、調査者に偏見がなければ自明のことである。

しかし、刈り入れ後の藁束は前兆を提供するにとどまらない。それは凱旋を祝う生家でもあり、しばしば花や俗っぽいほど派手なりボンによって飾られた。豊作の精霊がそれを隠れ家にしてからだとか、藁束がそれらの精霊の顕現だという信心があったからではない。単に、刈り入れの仕事が終わったという目印なのである。5月の枝が夏の訪れを告げる目印であり、クリスマスの木、クリスマスのもみぢ、鳥のために設えられる藁束、クリスマスのための大きな薪、西洋ヒイラギ、ヤドリギといったものが、クリスマスを訪れを告げる目印であるように。これらの遊びは迷信とは無関係であり、純粋かつ単純に祭の行事としての特徴をもつ。刈り取った穂や5月祭の緑の小枝を誰かに結ぶような可愛らしい遊び、そして多くの飾り付けについても、羽目はずした祭の冗談のうちに数え入れなければならず——それ以上のものでは全然ないのだ！ それらのすべてが若者の悪ふざけであることを明確に念頭に置かなければならない。また若者たちの羽目はずしや祭の行事にした無分別なことは、宗教や民間信仰から導かれたのではない。一般的に言って、そのような悪ふざけに象徴性や論理を読みこむ必要はない。単なる自由連想だったと考えれば充分なのである。そのような悪ふざけが固定的な伝統になった場合、それを廃止するのは憚られたものだった。廃止すれば有害な前兆や、さらには実際の有害な結果をもたらさう、と考えたからである。しかし、そうした懸念のすべてが2次的であり、悪ふざけの本来の意味とは無関係である。民衆の生活に親しむことがない調査者は、残念なことに、それらの悪ふざけがなんでも意味を持っているはずだと空想し、そうして自分たちの理論を自分で傷つけて修復不可能にしてしまった。

刈り入れ後、結わえられた藁束はさまざまな仕方で活用される。鳥のためにしつらえられ、装

飾品として家庭内に飾られ、飼料としてクリスマス用の豚にあたえられる。穀粒は種子として用いられるかもしれないし、いわゆる「撒きケーキ」になるかもしれない。他にもあるが、それらはいずれも迷信に関わっていない。それらはまったく二次的な現象として生まれたものであり、その基礎は明らかに、植物の精霊が藁束のなかにいるという信心ではない。そのような信心は、欧州のいかなる土地にも存在しなかった。理由のひとつに、マンハルトには農耕習俗とは別の伝承群への視野が欠けていて、精通もしていなかったのに、刈り入れ後の藁束の内部の植物の精霊に関する理論を形成してしまった、ということがある。彼は問題解決にとって不十分な類推をおこなったのだ。別の理由に、ものごとから神秘を看取するという視点こそ当時のドイツの文献学者の関心を惹いたことであって、マンハルトの仕事もまさにそのようなものだったから、ということがある。かりに民間伝承は一般的に最初と最後において大きな役割を演じているものであると心を留めていれば、マンハルトは膨大な類似資料に助けられて、この種のものごとが神秘思想や精霊たちの問題ではないことをすぐに理解しただろう。互いに似通ったものごとが多くあったとしても、最初と最後にあたるものが全体の塊から乖離していて、その他とは異なる色彩、規模、形態を有していること、それによって特別な地位を占めているということがある。その特別さが、ありとあらゆる思考を刺激して連想を起こさせるのであり、私はこれを情緒的な連想 (emotive association) と呼んでいる。鳥やクリスマス用の豚が特別な藁束に据えられたり、撒きケーキが特別な藁束の穀粒から作られたりするならば、—— 一般的なことではないのだが—— どれを選ぶかとなると、最初の藁束か、他のものより良い藁束か、最後の藁束かが最初に頭をよぎる。膨大な量の藁束から、それらが特に目立ってしまうからである。そうして最後に刈り取られた藁束は特定の光輪を帯びる。それらにはなんらかの特別な力が満ちあふれていると感得されるわけである。しかし、それは精霊に対する信心ではなく、霊力崇拜である。

民衆はしばしば刈り入れ後の藁束を狼、雄牛、魔女などと同一視したが、それは子供たちを脅して、穀物を踏み荒らさないようにさせるためにであった。ここに神話的な要素は皆無である。精霊に対する信心の痕跡はなにも含まれていない。以前の伝承研究は、民衆が断定的に語ったことをすべて信心の証言と見なしたことで本質的に失敗した。これほど馬鹿げた話があるだろうか。怪物はいずれも、民衆が子供たちを脅すための作り話である。井戸に近寄りすぎると、井戸の老人に捕まる。穀物を踏み荒らせば、狼や魔女などに捕まる。これらはまったくの虚構であり、おとなたちはそんな怪物が実在しているように装っただけであって、自分では信じていなかった。教育的な意図をもった虚構だったのであり、大人たちが空想によって生み出し、子供たちが分別を持つまでは信じ込ませておいて、面倒や損害を被らないようにしたのであった。穀物を刈るに先立って、年長者は穀物のなかの危険な存在について語った。ところが、いざ刈ってみると、そんな存在は出てこない。そこで、ロシアの伝承にもあるように、それらの存在は以前は穀物と同じように大きかったが、刈り入れのあとは刈り株より小さくなってしまったんだ、と冗談を言うのである。狼や魔女は最後に刈り取られる藁束で捕まるんだ、という冗談のこともある。最後に刈り取られた藁束をつかって動物や人の形の形成を試みることもきっとあるが、それもやはり純

粋な冗談だ。刈り入れの時期に病気で倒れた者や怪我を負った者は、狼に噛みつかれたと言うこともあるし、その他もろもろある。ところが、それを信じている者などいないし、それが冗談に過ぎないことは十分に知られている。かりに、そのような空想遊びの背後になんらかの信心があったとしたら、そうした空想遊びはいかなる環境でも受容されたことだろう。さらに言えば、もっと無邪気な形で。ところが、そのような空想遊びは悪ふざけと冗談の機会を経た場所においてのみ発生した。たとえば、自分自身で刈り入れるか、せいぜい妻の助けを借りて刈り入れる小作農は、そのような習俗を知らないのである。あなたたちが農民ならば、そしてそのような習俗がいかにして発生するかを見るならば、あなたたちもそれが冗談だと気づかないはずはない。部屋に閉じこもって習俗についての情報を無味乾燥な抄録として読むだけの学者たちは、なんでもかんでも生真面目に受けとってしまう。それで、信じるには奇妙だと考えられたものは、かつて人々は実際に真剣に全体のことを信じていたのだが、それが現在では名残りとしてあるのみなのだ、と考えて、勝手に納得しているのである！ しかし原始的な民族についての研究が、それが間違いだと教えてくれる。というのも、彼らのあいだにもユーモラスな作り話が存在するからである。私たちが住む世界の刈り入れについての作り話は、彼らのものと同じだった。コウノトリが赤ん坊を妻に運んでくるのだとか、産婆は門外不出の秘密の鍵をつかって赤ん坊を大きな石から取り出すのだとか、かつての民衆がまさか信じていたはずはない。

純粋にユーモラスな、そして誰にも信じられていなかった作り話や子供たちが短いあいだだけ信じていた子供向けの作り話について、さらに付け加えるべきだろう。実に数多くの理由づけのための作り話があり、それらはいくぶん真剣なものであって、特定の習俗や禁忌を説明するために発案されたのだった。穀物が刈られると、最後に刈られた穂はしばしば畑に置かれる。スウェーデンのスマランド南部では、グロソ（ぎらつく眼をした雌豚の亡霊）がそれを持ち去ると言われている。これが、その種の理由づけのための作り話である。この習俗は本来、畑を空っぽにしておくのは縁起が悪いという考えから発生したのであり、単に財布の最後の銅貨を使いたくないとか、リンゴの木に少なくともひとつは実を残しておくほうが良い、といったたぐいの縁起担ぎである。ところが、刈り入れた藁束を明示的に残しておくことが固定した習俗になると、民衆はそれが何だったのか分からなくなり、奉納物だと考えてしまった。そうして、何者かがその藁束を欲しているのだという理由づけのための作り話が発案された。スマランドの小さな地区で、藁束は雌豚の亡霊だと回答があっても、雌豚が実際に豊作の精霊として奉納物を要求し、利益や損害にかかわるといふ事情はない。その地区では、その雌豚が作り話から生まれたとしても民衆の想像力のなかで際立った地位をもった妖怪になっており、情緒的な連想から容易に奉納物と結びつけられたというだけのことである。別の地区では、オーデインの馬、人魚、ゴブリンなどが最後に刈られた穂を持ち去ると言われているのだが、これも同じである。ドブネズミや鳥が持ち去るから、残った穀物にとって無害だろうと語る者もいる——なにもかも、理由づけのためだけにある作り話であり、1次的な習俗や信心に無関係である！

刈り入れに関する他の理由づけの作り話には、もっとユーモラスなたぐいのものがある。最後

の穂が刈られたり、藁束が結わえられたりすると、人々の集団が突如として大声で叫ぶのである（たとえば「首筋！」など）。本当は近隣の人々に自分たちが刈り入れを終えたことを伝えたいのであるが、そうやってユーモラスなやり方で伝えているのである。スウェーデンのダルスランドでは、叫ぶことで野ウサギを脅して近隣の畑に追いやるのだという。一部の地区では、刈り入れられた藁束が野ウサギと呼ばれるが、これは世間知らずな子ウサギがそれらの藁束に包まれ隠れるのを好むからである。子ウサギは簡単に捕まるものであるし、私は子供のころに、しばしばその様子を見た。あまりに頻発するため、最後の刈り入れ作業はウサギ狩りとすら呼ばれていた。このユーモラスな思いつきから——民衆は野ウサギを豊作の精霊だとはまったく考えていなかったが、——野ウサギを脅して畑の処理を終えていない近所に追いやるために叫ぶのだ、という遊び心のある理由づけがなされたのであった。

さてデメテルについてはどうだろうか。マンハルトはこの女神が「穀粒の母」(Kornmutter)と語源を等しくすると示唆している。「穀粒の母」は、ドイツ東部で穀粒内の虚構の魔女として用いられ、子供たちを脅かす存在であって、刈り入れ後の藁束もそう呼ばれるという。私としては、この示唆は充分ありえることだとも思うが、しかし、発想が類似していたり同一であったりするから名称が同じになったのだとは証明されていない。「穀粒の母」が最初は女神だったのか、それとも子供を脅かすための作り話の上での存在だったのかは、誰にも結論が出せない。というのも、そのような名称は容易に着想されるものであるし、おなじく連想によって、ある名称は容易に別の名称にも転用されるのであるが、マンハルトはこの事実に気づかなかった。かりにマンハルトが正しいとすれば、私の考えでは、デメテルは穀粒を人型の視覚的な像にしたものであると説明するのが最も自然である。とはいえ、デメテルは肥沃な土地としても想像されてきたことを、ディートリヒは同じく行き届いた語源研究で示唆している。いずれにせよ、この女神は穀物と刈り入れから——特に刈り入れの宴との関連から——その性質と象徴のほとんどを得たのだった。汎霊として存在する穀物の精霊というマンハルトの観念は、誤解を土台としているのであり、他のいかなる場所でもそのような信心は存在しない。それゆえ、デメテルの問題に関しても考慮すべきではない。メキシコの神話が欧州の信心の研究に関していかなる証明にもならないことは明白である。

刈り入れ後の藁束に関する真正の祭祀は、欧州のいかなる場所でも発見されなかった。私は力説しておきたいのだが、偶発的な悪ふざけを名残りに関する習俗として理解することは、最大級の誤謬である。悪ふざけは古代においてもまったく同じく単なる悪ふざけだった。収穫の習俗でも祭祀でもないものは、名残りとして理解されてはならない。アピングドンの修道僧たちが、修道院の境界を示すために、楯の上に藁束を置いて運河に流したという物語は「藁束の崇拜をあつかった記録」とされているが、間違いである。それは崇拜行為ではまったくなく、占いの典礼であって、刈り入れにも刈り入れ後の藁束にも無関係で、さらに言えば使用されたのは大抵は藁束ではなくて一塊のパンだった。アピングドンの典礼を手がかりとして、北欧神話の神ウルを刈り入れ後の藁束を神格化したものとして説明する試みもなされてきたが——楯はスカルド詩におい

て「ウルの船」という別名を持っていたのだ——、この説明もまったく不合理なものである。刈り入れ後の藁束のなかに穀物の精霊がいるという説明が誤解にもとづいている以上、その精霊の神格化はいかなる事実にも支持されていない不条理そのものである。

まず単発的で互いに無関係な思考の軌跡がいくつかあって、それが連想によって刈り入れ後の藁束へと流れこんだことに言及してきた。ここで少しだけ、超自然的な森の存在に話を戻したい。樹木を司る女性型の森の精霊のことである。民間信仰によると、彼女は豊作と関係がなく、益も害ももたらさないし、汎霊説のたぐいから発展した存在でもない。この存在は、森の中でのさまざまな経験から発想されたのだ。なによりもエロティックな夢や幻覚である。牝牛の尾を有しているのは、彼女が初期に牝牛の姿をしていた名残りではない。彼女に関しては、初期段階の何の証拠もないのである。神や精霊に動物風の性質がある場合に、それらの神や精霊が以前は動物の姿をしていたからだと法則化するのは完全な間違いだ。スウェーデンの伝承では、牝牛の尾は森の精霊として並の特徴ではない。ノルウェー人がトロールに対して抱いていた観念が、伝承の影響作用によってわずかに進入してきているのである。ここにあるのは「異様な物語要素」(bizarre motive)の特徴である。その含意とは、人間離れしたトロールや森の精霊のような印象の女性に対する当てこすりである。伝承は、しばしばそのような「異様な物語要素」を取りこむ。森の精霊が狩人となったオーディンから逃げ去りながら、乳房を長々と垂らすというのがそのたぐいである。牝牛の尾や長く垂れた乳房から、樹木を司る女性型の精霊が植物の守護者であると結論づけることはできない。彼女に対して亜麻が奉納されるとしても、それは彼女が植物霊であることを意味していない。彼女がそのような奉納物を獲得するのは、彼女が頻繁に糸紡ぎをおこない、亜麻を必要としているという語り草があるからである。

私はこの時間で若干の単発的な示唆を与えた程度であるが、仕事のきっかけとしては、重要な事柄を素描できたと期待している。予断にもとづく神話論やなんらかの自己主張から始めたのではなくて、生きた現実に即した内容から始めたのだ。作り話、比喩的な話し方、空想遊び、夢や幻の経験による異様な物語要素、連想をともなった思考、祭での娯楽以上ではない悪ふざけが民衆の習慣に付随していること、そしてそれには迷信や宗教思想が無関係であることを念頭に置いておかなければ、決して信頼できる成果には到達しない。私の批判はマンハルトの理論に向けられており、マンハルト自身にはない。当時の知識状況と地平の限界という不可避な要素ゆえに、マンハルトは、実際に成し得た以上の優れた結果を得ることはできなかった。しかし、彼は当時において可能なかぎり最善であろうと力を尽くしたのである。私たちも、私たち自身にとって可能なかぎり、最善を尽くすべきである。検証は絶対の義務である。そして、検証こそがマンハルトの雄大で献身的な仕事に価値ある続編を与えるのである。

訳者による注記——本稿は、1934年7月4日から8月4日までロンドンで開催された第1回国際人類学民俗学会大会 (Premier Congrès international des Sciences Anthropologiques et

Ethnologiques) の講演原稿であり、ロンドンで同年に発行された学術雑誌『民俗』(Folk-Lore) の第 45 号にも収録された。シードウはドイツ系スウェーデン人であり、スウェーデン語やドイツ語の著作も存在するが、この講演での使用言語は英語であった。原題は“The Mannhardtian Theories about the Last Sheaf and the Fertility Demons from a Modern Critical Point of View”である。翻訳の許可を与えてくれたロンドンの民俗学協会(The Folklore Society)に心から感謝する。著者であるシードウは1952年に死去しており、遺族に翻訳の報告をしたかったが、所在は民俗学協会でも把握しておらず、果たせないままになったのが残念である。

(2015年10月1日受理)

(よこみち まこと 文学部欧米言語文化学科講師)