

伝説と集合的記憶

— 伝説において過去はいかに「想起」されるのか —

溝 井 裕 一

Legend and Collective Memory

How to “Remember” the Past in Legend?

MIZOI Yuichi

Collective memory is an interdisciplinary concept in which scholars from various fields such as archaeology, historical science, sociology, religious studies, and literary studies are interested. It assumes that past events are remembered not only by an individual but also by a group, e.g. citizens, students, and religious community. The idea is also important in the study of legend because a legend is a narrative, staging collective imagery of past forms and events as a “true story”. The kidnap in the *Pied Piper in Hamelin* and magic acts of Dr. Faust are good examples. In principle, legend requires people to believe its contents. Consequently, it can be considered that the formation of tradition through narratives is the process of remembering the “past” in collectivity, in which descriptions of a legend does not always coincide with actual historical events.

In the study of memory, it is stated that remembrance, whether individual or collective, is not a mirror of the past. In the remembering process, the one select particular information and bind it together in narrative structure. At the same time, the one omit much of “unimportant” information and may insert fictitious components. Such constructed remembrance relates not only to the past but also to individuals and groups of *today*.

Interestingly, a legend is also created in the selecting process of information. For example, personal documents that witness historical events, famous figures, and narrative motives of old folktales as well as stereotypes of hero, heroin, magician, king, and outlaw can be the selected information in this context. In

addition, conspicuous locations of circumstances such as strange objects in the nature, ruins and buildings like the Mouse Tower at Bingen may be of this category. Those information are bound together in narrative structure, through which a legend is further toned with fictitious components. Nevertheless, a narrative moralises and warns people as well as telling the sense of value through exemplification of a “true story”.

Wolfgang Seidenspinner (1991) briefly argued about relations between collective memory and oral legend, focusing on the works of Maurice Halbwachs and Jan Assmann. Also, Aleida Assmann (2007) suggested some key concepts such as storage memory and function memory in the study of collective memory. Adopting the latter theory, this paper analyses the formation of the Legend of Dr. Faust, the well-known written legend in the sixteenth century, as a clue to understand the nature of remembrance and oblivion in collectivity. Moreover, the paper attempts to reveal positionality of legend in collective memory, making reference to Astrid Erl’s theory (2005) in which she discussed the function of literature in collective remembrance. In addition, other theories by scholars such as Lutz Röhrich (1958, 1971), Rolf Wilhelm Brednich (1990, 1991), Jan Harold Brunvand (1989), Halbwachs (2006), Jan Assmann (2007) and Peter Burk (2005) will be referred in the argument.

はじめに

伝説とは、「本当にあった話」として語られる伝承のことである。それは、人びとがこうであったと思う過去のイメージを提供してくれる。しかしそのような話は、史実にほとんど、あるいはまったくそぐわないことがある。そのため伝説は、史実の追求手段としてはあまり役に立たないが、そのかわり人びとが「実際にあったこと」にたくした不安、願望、偏見などを伝える。たとえば悪魔と契約した魔法使いファウストの伝説の場合、それは悪魔に対する16世紀のドイツ人の不安感や、魔法に対する感嘆を描きだす。さらに伝説は、そのなかで演出される過去のイメージが、人びとにとっていかなる意味をもっていたのかを明らかにしてくれる。

タイトルにもあるように、本稿で論ずるのは伝説と「集合的記憶」との関係である。「集合的記憶」とは、本来個人的なものと考えられていた記憶が、さまざまな集団（家族、信徒、国民など）にも存在すると想定してもちいられる概念である。「集合的記憶」研究では、人間は個人レベルで想起したり、忘却したりするだけでなく、集団レベルでも共有された過去のイメージを想起したり、忘却するとされている。本稿では、伝説の特徴と形成プロセスを考える上

で「集合的記憶」研究がどのような意味をもつのかを論じたい。

今日「集合的記憶」研究が盛んな理由は複数あるが、そのひとつに第二次世界大戦を経験した世代が消えつつあることがあげられる。「人類史における最悪の犯罪と災害に立ちあつた人々の世代が、いまや消滅しようとしている」¹⁾と、「集合的記憶」の研究者ヤン・アスマンは書いた。あの戦争を経験した人びとがいなくなったとき、われわれはどのようにして大戦のイメージを想起せよいいのか？ 文書や映像をもちいて、過去をあるがままに再現することは可能なのか、それともそれはつくられたイメージにすぎないのか。そもそもなぜ、われわれはすでに終わったことにかくもこだわるのか。こうした問いかけのもとで「集合的記憶」は、各国の考古学、宗教学、歴史学、社会学、認知心理学などが関心をよせるテーマへと拡大した。

そのなかで明らかとなってきたのは、個人の記憶も集団の記憶も、過去をそのまま想起するものではない、むしろ、われわれのもつ過去のイメージ（想起）は、選択された情報から再構成されたものだという点である。しかも再構成のさい、われわれは事実をゆがめたり、架空の要素を混入させたりすることがある。文化における想起の表現のしかたもひとつではない。過去のイメージは、文学、映画、歴史記述、儀礼、記念碑など、じつにさまざまな形で演出されているのである。

はじめに述べたように、伝説もまた過去のイメージを演出する。しかもこれまでの研究から、伝説の内容は選択された過去の情報、伝承モチーフ、物語構成、ステレオタイプなどによって再構成されたものであることが判明している。このことは、伝説研究と「集合的記憶」研究に親近性のあることを示してはいないか。実際ドイツの民俗学者ヴォルフガング・ザイデンシュピナーは、論文「伝説は民衆の記憶か？」²⁾のなかで伝説と「集合的記憶」とのかかわりを論じている。もっとも彼はこのとき、口承の伝説を中心にあつかった。本稿では、文字で伝承された伝説も考察の範囲に含めたい。また、ルッツ・レーリヒなどによる伝説研究の成果を積極的に「集合的記憶」論と関係させていくとともに、より新しい概念も導入していく（「機能的記憶」、「蓄積的記憶」など）。

伝説研究と「集合的記憶」研究を接近させることは、最近の学問の流れに沿う以上の意味がある。この試みは、伝説研究の視野を拡大させるいっぽうで、逆に自然科学・人文科学をまたがる記憶研究にわれわれの成果を紹介する機会を与えてくれる。また、「集合的記憶」研究の新しいアプローチは、決して従来の伝説研究のありかたを損なうものでも、否定するものでもない。むしろ、これまでの伝説研究の意義を再認識させるとともに、発展させてくれるものなのである。

本稿は二部構成でなりたっている。第Ⅰ章では、まず伝説の定義を示し、ついで今回の考察でとくに重要と思われる伝説の特徴をあげておく。第Ⅱ章では、「集合的記憶」とはいかなるものかを、この概念の生みの親であるアルヴァックスの考察から見ていく。ついでアーストリッド・エアル、ヤン・アスマン（J. アスマン）、アライダ・アスマン（A. アスマン）の著作を中心にすえながら、「集合的記憶」のメカニズムを紹介すると同時に、それが伝説とどうかかわるのかを考える。その上で、伝説研究と「集合的記憶」研究を接近させることの意義について論じたい。

なお本論に入っていく前に、混同されやすい3つの概念、すなわち「想起」、「想い出」、「記憶」の意味を簡単に説明をしておきたい。まず「想起」とは、過去を想い起こすプロセスのことである。「想い出」は想起の結果にあたる。そして「記憶」とは、想起と忘却を包括する可変的な機構のことである³⁾。

I. 伝説の諸特徴

I.1. 伝説は「本当にあった話」

「集合的記憶」研究とのかかわりで重要となる伝説の特徴は何か。それはまず、この伝承が複数の人びとのあいだで「本当にあったこと」として語られることである⁴⁾。フリードリヒ・ランケは、「伝説はその本質にしたがい、語り手にも聞き手にも信じられることを要求する。それは現実を提供しようと、本当におこったことを伝えようとする⁵⁾」と述べている。ルッツ・レーリヒも同じく次のように述べている。

伝説は本来、話し手によっても聞き手によっても、語られたことの現実性を信じるよう求める。したがってそれは信じられた、本当のことと受けとられた民間の語りに属し、まさにこの点において伝説はメルヒェン、笑話、冗談話などと区別される。あらゆる伝説は場所、時、特定の人物などと結びつくことで、一度かぎりの本当にあった出来事であるかのような印象を与える……⁶⁾。

このジャンルの例としては、ドイツならハーメルンの「笛吹き男伝説」、ビンゲンの「ネズミ塔伝説」、「ファウスト伝説」などがあげられよう。はじめのふたつは、グリム兄弟の『ドイツの伝説』（1816/18年）に収録されており、地元の観光産業と結びついていることもあって知るひとが多い。また「ファウスト伝説」はゲーテ、ハイネ、トーマス・マンなどの文学作品にとりあげられた結果、世界的に有名になっている。

これらの伝説の内容を解説しておく、まず「笛吹き男伝説」は、謎の楽師と子ども失踪事件にまつわるものである。15世紀の伝説によれば、1284年6月26日、ハーメルンに突然あらわれた放浪楽師が、魔法の笛の音で子どもたちをひきつけると、そのまま処刑場のあたりまで行って姿を消した⁷⁾。この話は16世紀に、ネズミ捕り男のモチーフと結びついた。すなわち、放浪楽師は市民を悩ませていたネズミを笛の音でつれだし、これを退治した。それにもかかわらず、報酬を拒否されたため子どもたちを誘拐して山に消えたというのである⁸⁾。

また「ネズミ塔伝説」によれば、974年にドイツが飢饉にみまわれたとき、残酷なマインツの司教ハトー2世は、食べ物を恵んでやるといって貧しい人びとを小屋に入れたあと、それに火をつけて焼き殺してしまった。ところがこれに神罰がくだり、彼はネズミの大群に襲われて昼も夜も噛みつかれるようになる。「とうとう彼に思いつく策は、ライン河の真中にいまでも見える塔をたて、そのなかで生き残ることのみとなった。しかしネズミは河をわたって泳いでいき、塔をのぼって司教を生きたまま食いつくしてしまったのである」⁹⁾。

「ファウスト伝説」のストーリーは、1587年の『悪名高き魔法使いにして黒魔術師ヨーハン・ファウストゥス博士のヒストリア』(以下「ファウスト本」と表記)にくわしい。神学博士ファウストは、高慢な心から聖書をおろそかにし、悪魔と契約して魔法使いになった。そして彼は世界をくまなく旅したばかりか、空を飛び、変身し、人びとを幻惑し、性交にふける。だが24年間の契約の期限が切れたとき、ファウストは悲惨な最期をとげた。悪魔に襲撃され、壁にはげしく叩きつけられたのである。それゆえ彼のいた部屋には、血と脳みそがべったりとはりついていたという¹⁰⁾。



図1 ハーメルンの「笛吹き男の家」
(右方向に伝説ゆかりの「舞踏禁止通り」がある)



図2 ビンゲンのネズミ塔



図3 ファウスト博士のイメージ画
(1633/1647年)

もちろん伝説は今日の社会でも語られている。その例としてここでは有名な幽霊譚「消えるヒッチハイカー」を紹介しておきたい。ロルフ・ヴィルヘルム・ブレードニヒが掲載したバージョンにはこうある。ヴァーケとゲッティンゲンのあいだ、連邦道27号線にて、男性の運転手がひとりの女性ヒッチハイカーをひろった。しかし女性から住所を教えてもらったのに、彼女は突然いなくなってしまう。わけのわからなくなったドライバーは、とりあえず教えられた住所までいく。「しかしそこにいたのは、彼女の母親だけであった。そのひとはドライバーに、いつどこで娘を拾ったかをたずねた。その上で彼女は、娘は昨年、まさにその場所と時間に連邦道27号線の事故で命を落としたと告げた。」¹¹⁾

上記の話はいずれも、実在の場所（ハーメルン、ビンゲンのネズミ塔、ヴァーケ・ゲッティンゲン間の連邦道27号線）や人名（ハトー2世、ファウスト）に結びつくものであり、「本当にあった話」として語られている（「ファウスト本」の場合、扉に「多くの箇所は彼みずからが遺した書をもとにした」¹²⁾とまで記してある）。それゆえ伝説は——それがどこまで歴史的事実にもとづくかは別として——語り手となった人びとのいただく「過去のイメージ」を提供するものなのである。

I.2. 伝説はどこまで歴史的事実に由来するか？

次におさえておかねばならないのは、実在の場所や人名に結びついた伝説が、すべて歴史的事実に由来するののかという問題である。これは話によってまちまちといえる。たとえば「笛吹き男伝説」は、実際の子ども失踪事件がもとになって形成されたのではないかといわれている。それゆえ伝説の核にある歴史的事件とは何か、研究者たちはさまざまな推測をおこなってきた。阿部謹也は著書のなかで、伝説が戦争で若者が大勢死んだことに由来するという説、東方殖民政策で若者たちが移住したという説、子どもが山で遭難したとする説などがあることを紹介している¹³⁾。

しかしハーメルンの事件の由来がいかなるものであれ、魔法の音楽や呪文で動物や子どもが操作されたり、誘拐されたりしたという話はよその地域にも見られるものであった。ハンス・ドバーティンの資料集によると、そうしたモチーフをもつ伝説は、コールノイブルク、ブランデンブルク、南ボヘミア、フランス、そしてアイルランドなどにもあった¹⁴⁾。これらの資料はいずれも近世のものである。だが魔法による動物やひとの操作は、中世にはすでに知られた伝承モチーフだったのではないかと考えられる。ヴィリー・クローグマンのいうように、「ハーメルンの子どもの歴史的な失踪は、誘拐伝説の形に刻印されることで伝説となった」¹⁵⁾のである。

「ネズミ塔伝説」の場合、その内容は歴史的事実とほとんど関係がないといえる。伝説の成立過程は次のように説明されている。「ネズミ塔」のネズミ＝マウスは、もともと「マウト」という言葉だった。マウトとは、古い言葉で税関の意味である。つまり、ライン河の中州に立っている塔は、もともと航行する船を監視するためのものであった。しかしその意味を誰も知らなくなったとき、マウトはマウスと呼ばれるようになった。その結果、この塔に人気の悪かった司教ハトーや悪人がネズミに食われるという古い伝承モチーフが結びつけられたのである。「いずれにせよ、他の地には評判のよくない行状の罰としてネズミに食われたという、悪い宗教的な君主や世俗の君主にまつわるもっと古い伝説がある。つまり、この伝説はビンゲンなどに定着する前に、まず別の場所で語られていたのである……」¹⁶⁾とレーリヒは述べている。ネズミ塔にまつわる「本当にあった話」は、既存の伝承モチーフを使って再構成されたものだったのである。

これは「ネズミ塔伝説」にかざられた現象ではない。人目を引く自然の事物（巨大な岩石など）や建築物（大聖堂、城の廃墟など）の由来を説明しようとする伝説には、よく見られる形成プロセスである。そうした例をもうひとつ見てみたい。

ザイデンシュピナーの紹介しているギュッターバッハの伝説は、村のそばにある建物の壁の廃墟にまつわるものである。言い伝えによると、むかしそこには尼僧院があった。しかしこの建物は、エアバッハの修道院と地下道でつながっていて、尼僧と修道士たちはこれをとおしてこっそり通じあっていた。尼僧院は30年戦争のころクロアチア人とスロヴァキア人によって破壊されたが、地下道には尼僧たちの金の入った釜がいまも残っている。この釜は9年ごとに地上にあらわれるが、そのとき釜の上にハンカチかパンのかけらを投げて、神の名を唱えれば自分のものにできるという¹⁷⁾。

ところが1949-50年に調査がおこなわれたさい、廃墟は尼僧院などではなく13世紀の城塞であったことが判明した。この城は、1307年ごろに破壊されたと推測されている。いずれにせよ、「中世後期に滅んだ城の思い出は、時間の経過とともに失われていった。物的な名残があることは今日まで知られていたが、そのかつての機能は忘却された。……それからのち、城壁の廃墟の目的や歴史についてたずねられたとき、誰かが尼僧院にまつわる説明を発見もしくは創作し、それから土地でよく知られたモチーフを廃墟に結びつけたのである」¹⁸⁾。

現代伝説「消えるヒッチハイカー」も、それだけ聞いていればいかにもありそうな話だが、じつは世界中に類話がある。現代アメリカの伝説を収集・出版したジャン・ハロルド・ブルンヴァンは、「消えるヒッチハイカー」が戦前から戦後にかけてカナダ、アメリカ、韓国、ハワイ、メキシコで土地と結びついて語られていたことを指摘している。つまり先にあげたドイツ

の伝説も、ありふれた伝承モチーフからなりたったものなのである¹⁹⁾。

それでは、近世の「ファウスト伝説」の場合はどうか。16世紀前半に実在したファウストの生涯がいかにして伝説となったか、そのプロセスはこれまでの研究によってかなり明らかになっている。しかしこれは第二章の【想起、忘却、再構成】のなかで詳細に論じたいので、ここでは「ファウスト伝説」と伝承モチーフとのかかわりについて少し触れておくにとどめたい。

他の伝説と同様に、「ファウスト伝説」も古くからある伝承モチーフの組み合わせで成りたっている。たとえば「ファウスト本」によれば、ファウストは皇帝カール5世の前で、アレクサンダー大王とその妻の亡霊（じつは悪魔）を招喚してみせたことがあるという²⁰⁾。またファウストは、人びとの目をくらます術を心得ていたとされる。たとえば彼は農民の荷車や干草を呑みこんだり、ユダヤ人に借金の担保として自分の足を切ってわたしたという²¹⁾。

ところがこれらの話は、いずれもマルティン・ルター（1483-1546年）が別の人物について語った魔法譚であった。たとえばかれは『卓上語録』のなかで、大修道院長トリテミウス（1462-1516年）が皇帝の前で「すべての故人となった皇帝や偉大な英雄」²²⁾を招喚したといった。またヴィルトフォイアーという魔法使いが、農民を馬や荷車と一緒に呑みこんでしまったという逸話を紹介し、さらに「同じようにある負債者は、[金貸しの]ユダヤ人に足を一本引き抜かせた。するとユダヤ人が逃げてしまったので、彼は返済しなくてすんだ」²³⁾と述べている。つまり、「ファウスト本」の作者は、古い伝説から伝承モチーフだけを切り離してファウストに結びつけたのである。もちろん、この本に出てくる他の魔法譚についても同じことがいえる²⁴⁾。

こうした例でたしかめられるのは、いわゆる「本当にあった話」が、既存の伝承モチーフを使って再構成されていることである。その結果、伝説には架空の要素がずいぶん入りこんでいる。もっとも魔法や悪魔を信じる中世や近世の人びとにとっては、これらの話は信ずるにあたいするものであった。しかも中世や近世には、まだ歴史記述と伝説の区分がきわめてあいまいであった。レーリヒが指摘するように、初期の伝説はブルヒャルト・フォン・ヴォルムス、サクソ・グラマティクス、フローベン・フォン・ツィンメルンといった人びとの年代記に登場する。「したがって歴史的な伝説は、歴史観の変化と切り離して考えるわけにはいかない。」²⁵⁾

伝説研究が、歴史研究の成果や、それぞれの時代や地域の歴史観を踏まえながらおこなわれなければならないのはたしかである。しかし伝説研究者がとりわけ関心をはらうのは、人びとが何を本当と信じていたかという問題である。すでに見たように、伝説のなかで報告されている「事件」の多くは、史実に沿うものではない。しかし伝説は、それがはぐくまれた時代の人びとの欲求にしたがって再構成された、過去についてのイメージを伝えるものなのであり、こ

れをわれわれは重視するのである。

I.3. 伝説とメッセージ

本章で伝説の特徴としてもうひとつ強調しておくべきことは、この伝承がもつメッセージ性である。レーリヒは、「しばしば伝説の語り手は、説明し、教導し、例証し、警告しようとする」²⁶⁾と述べている。伝説を語ることは、「実際にあったこと」を例示しながら、聞き手に教訓、警告、モラルなどを伝えることでもある。

たとえば「笛吹き男伝説」は、しばしば教訓的意味をこめて語られていた。1557年の資料では、この伝説から両親たちは「自分たちの子どもによく注意をはらい、神への畏れのなかで子どもたちを養育し、保護せねばならない」ことを学ぶべきだとされている。「なぜならいとわしき悪魔は、とりわけ愛すべき若者たちの敵なのだから。」²⁷⁾ 1573年にもアンドレアス・ホンドルフが、この伝説とともに、子どもにきちんとした教育をほどこし、彼らがいたずらに街路を走りまわらないようにすべきとのメッセージを添えている²⁸⁾。この他の伝説も、同じくメッセージをもっている。「ネズミ塔伝説」は、無慈悲なふるまいに対する戒めをもたらすものであった。また伝説書「ファウスト本」には、キリスト教徒は、とりわけ高慢で反抗的な者たちは、神を恐れ、ファウストのように悪魔につけいるすきを与えてはならぬと書かれている²⁹⁾。

伝説とメッセージの関係を知る上で興味深いのは、レルヒアイマー・フォン・シュタインフェルデン（本名ヘルマン・ヴィテキント、1522-1603年）の『魔法に関するキリスト教的考察と警告』（1585年）である。彼は、当時盛んであった魔女裁判を抑制するためにこの本を書いたのだが、そこではいわゆる魔女幻想（魔女が空を飛ぶ、変身する、サバトを開く）は悪魔の眩惑にすぎないと説いた。そのさい、主張を裏づけする例としていくつかの逸話をとりあげている。

たとえばレルヒアイマーは、魔女のサバトが存在しないことを示すため、次のような話を紹介した。あるときヴェストファレンのL.という町で、魔女がサバトを開いているとの報告が絶えなかったため、魔女とされた女性が次つぎに処刑されていた。ひとりの放浪者が、魔女の舞踏場を知っていて、そこにいた女性たちの名を告発していたのである。ところがあるとき、そのなかに裁判官の妻も含まれていた。裁判官は事情をたしかめようと思い、魔女の集まる時刻に義兄弟を呼んで、妻とともに家に居残らせておいて舞踏場に行った。すると、そこにはたしかに妻の姿があった。しかし家に戻ってきて義兄弟にたずねると、彼の妻はずっとここにいたという。「そこで裁判官は、多くの魔女に有罪判決をくだし、処刑したあとになってやっと理解した。魔女の会合は、悪魔の見せた幻影で詐欺にすぎなかったのだ。」³⁰⁾

レルヒアイマーがこの話をとりあげたのは、裁判官に魔女裁判を躊躇させるためであった。彼はこの伝説をもとに、「悪魔の策略にはまって無実の人を処刑することのないように」とのメッセージを発したのである。

また現代伝説のなかにも、きわめて明確なメッセージをもつものがある。たとえばブルンヴァンが紹介している「ビーハイブヘアーの女の子」はその典型例といえる。それは次のようなものである。

ある少女が髪の毛を完璧なビーハイブヘアーにしようとした。その仕上がりに満足した彼女は、それを崩さないようにしようとヘアスプレーで固めて、決して髪の毛を洗おうとしなかった。すると、虫が彼女の髪の毛の中に入り込み、半年後に脳を食いやぶり、彼女は死んだ。

教訓——髪の毛はちゃんと洗いなさい。もしも、あなたが死にたくないならば³¹⁾。

ビーハイブヘアーとは、1950年代に流行した、ふんわりした形状をもつ髪型のことである。この伝説は、不潔にすることや見かけにこだわりすぎることに對する戒めと解釈することができる。この他にも、教訓や警告をもたらそうとする現代伝説は多い。ブレードニヒは、現代伝説は「今日の道路交通や、見知らぬ土地への旅の危険性、麻薬の危険性、創造力豊かな窃盗団に関するぞっとするような例を、たゆまず眼前に示す」³²⁾と述べている。

またブルンヴァンは、伝説が文化のなかで生き残るための3つの要素をあげている。それは、「物語自体に根源的で力強いアピールのあること、実際にあったと信じられるような根拠を持っていること、そして、有意義なメッセージ、あるいは規範〈moral〉のあること」³³⁾である。

以上、ここまで見てきたことをまとめると次のようになる。まず伝説は、「本当にあったこと」として語られる伝承である。それが演出する思い出は実際の場所や人物に結びついているが、伝説は歴史的事実を正確に伝えるとはかぎらない。むしろ、人びとのあいだで知られた伝承モチーフをもちいて組みたてられ、再構成された過去のイメージを伝える。同時に伝説は、「過去の事件」を例示しながら人びとに教訓、警告、モラルを示そうとするのである。

これらの特徴は、われわれを「集合的記憶」研究へと導いていく。というのはそこでも、集団が過去の思い出を——事実も架空の要素も混ぜあわせながら——再構成し、自分たちへの規範とすることが指摘されているからである。第Ⅱ章では、ここまで見てきたことをふりかえり

ながら、「集合的記憶」とは何か、そのメカニズムとはいかなるものかをたしかめ、ついで伝説と「集合的記憶」のかかわりについて考察していく。

Ⅱ. 「集合的記憶」のしくみ

Ⅱ.1. モーリス・アルヴァックスと「集合的記憶」

この章では、「集合的記憶」の概念、およびこれに関して論じられていることを、伝説の事例とあわせつつ紹介していく。ここで最初にとりあげねばならないのは、「集合的記憶」概念の祖でフランス社会学者であったモーリス・アルヴァックス（1877-1945年）の考察である。

彼は社会学者の立場から、個人と集団の記憶について2とおりの、しかし互いに補完しあう論を展開した。まずアルヴァックスは、個人の思い出がもっぱら孤立して生まれるものではなく、まわりの人びととの相互関係によってはぐくまれるものであるとした。個人は、所属する集団の枠組みのなかで過去のイメージを想起する。しかしそれだけでなくアルヴァックスは、経済的集団、法的集団、宗教的集団といった個人の集合体もまた、共同して過去を想起したり忘却したりするのだと唱えた。

集団との相互関係ではぐくまれる個人の思い出

まず、個人の思い出と集団の関係はどういう形であられるのか、アルヴァックスの説明を見てみよう。彼は、はじめてロンドンを訪問したときの体験を例に、この問題を考察している。彼がロンドンを歩いたとき、建築家や歴史家の友人は、彼にさまざまな建物の特徴や、特定の場所にまつわる逸話を語って聞かせたという。また画家の友人は公園の色調やテムズ川の美しさに、商人である友人はひとの集まる場所やデパートなどにアルヴァックスの関心を向けさせた。さらにひとりであるときも、彼は案内書によって町の見学方法を知ることができた。

このように、友人たちや案内書などとの関係をとおして、ロンドンという巨大都市にまつわる彼の思い出は構成されていく。その結果、次のようなことになる。

私がたった独りで散歩したと仮定しよう。するとこの散歩からは、私は、私だけのものである個人的な思い出しか得ることはない、という人もあろう。ところが、私が独りで歩いているのは外見だけなのである。ウエストミンスターの前を通る時、私は友人の歴史家がこれについて話してくれたこと（あるいは同じことになるが、私が歴史で読んだこと）を考えていたのである。橋を渡りながら私は、友人の画家が注意を促してくれた（あるい

は私が絵画や版画の中に感じとっていた)遠近画法の効果について思いをこらすのである。私は頭の中で私の地図を参照しながら歩を進めて行く。私がはじめてロンドンに行った時には、セント・ポール大寺院や市長官邸の前に立ち、ストランド街や裁判所周辺を歩いた時の多くの印象が、少年時代に読んだディケンズの小説を思い起こさせてくれた。だから私は、ディケンズとともにロンドンを散歩したのだった。この時には、いつでもどんな状況においても、私はただ独りでいたのでも、独りで考えていたのでもないと言える。というも私は考えにひたりながら、あれやこれやの集団に身を置いていたからである³⁴⁾。

これは、旅したことがあれば誰しも同じ経験をもっていよう。われわれは、友人たちが説明してくれたことや、旅行ガイド、文学などをとおして得た知識をもとに自国や外国の町を旅する。そのさいわれわれは頭の中で友人や、ガイドの執筆者、文学者とともに旅し、会話するなかで、みずからの体験を再構成していくのである。しかも人とのやりとり、案内書、文学などは、われわれがはじめて訪れる町を理解するための枠組みを提供してくれる。

そして伝説もまた、われわれの体験や思い出を再構成するのに関与している。伝説は、特定の場所にまつわる思い出を提供する。その結果われわれは、その内容を信じようと信じまいと、その場所を少なくともそのような過去のイメージにかかわるところとして認識するのである。それゆえ、伝説が旅行案内書によく登場するのもふしぎなことではない。ヴァルトブルク城の案内係も、この城の一室でルターが悪魔にインクを投げたという伝説を喜んで聞かせてくれる³⁵⁾。

アルヴァックスによれば、集団が共有する言語、印象、観念は、われわれが知覚したことを支えるのに重要な役割を果たしている。たとえばわれわれは、幼児期の思い出をほとんどもたない。それはこの時期、知覚の支えとなる言語や観念をほとんどもっていなかったからである。それにもかかわらず、もし幼児期の思い出があるとすれば、それは家族などまわりの人びとがそのころの事件を再三語って聞かせたからと考えるのが自然であろう。しかし「子供が純然たる感覚的生活の段階を超えて、その知覚するイメージや光景に関心を持つようになると、彼は他の人びとと共同で考えるようになり、その考えは、まったく個人的な印象の流れと集団的思考の種々の流れとを共有しているということが出来る」³⁶⁾。

したがってアルヴァックスにとって、個人的記憶は「完全に孤立した、閉鎖的なものではない。人間は彼自身の過去を想起するために、しばしば他人の思い出に訴える必要がある。人間は、彼の外部にあり社会によって定められた基準点を参照する。その上、個人的記憶の機能は、言葉とか観念などの用具がなければ発揮されないが、それらは個人が発明したものではな

く環境から借用したものである」³⁷⁾。

上の文章からわかるように、アルヴァックスは思い出を過去の写しとは考えてはいなかった。思い出は——個人のものも集団のものも——言葉や既存の観念を駆使して再構成されるものなのである。彼は想起のダイナミズムについて次のように説明する。

思い出を得るためには、過ぎ去った出来事のイメージをバラバラに再構成するだけでは十分ではない。この再構成は、われわれの心の中だけでなく他の人びとの心にも存在する共通の所与や観念を出発点として、なされなければならない。なぜならそれらの所与や観念は、われわれの心から他人の心へ、またその反対へと、絶えず繰り返して動いていくのであるが、それが可能となるのはそれらが同一社会の部分をなしており、しかもずっと続けて同じ社会に属しているからである、こうすることによってわれわれは、思い出が再認識されると同時に再構成されることができるのを理解する³⁸⁾。

この指摘は、伝説研究にとっても少なからぬ意味をもつ。なぜならすでに見たように、伝説もまた再構成された過去のイメージを伝えるものだからである。

「集合的記憶」と歴史

アルヴァックスは個人の記憶の社会的側面を見るにとどまらず、それぞれの集団（家族、友人、学校、宗教的集団、国民など）にもまた記憶が存在すると考えた。A. アスマンはこう述べている。「彼の関心はただ、何が生きている人間を集団として一つにまとめているのか、という問いに向けられていた。その際に彼は、結束の最も重要な手段である共通の思い出の重要性に気づき、この洞察から『集団の記憶』なるものが存在することを導き出した。」³⁹⁾

思い出が集団の結束に重要なかわりをもつことは、われわれの経験から理解することが可能である。たとえば、家族がもつ共通の思い出や、友人同士がわかちあう学校時代や旅行の思い出は、自分たちが過去を共有したひとつのグループであるということを認識させてくれる。逆に、人びとがわかちあう思い出に自分が参加できないとき、われわれは孤立感をおぼえる。共通の思い出は、人びとを束ねることができるのである。

さらにアルヴァックスは、「集合的記憶」と歴史記述を対立するものとして論じている。エアルの言葉を借りて表現するなら、歴史が関心をもつのは過去である。「これに対し集合的記憶は、現在の集団の需要や利益に対応しており、それゆえかなり選択的、かつ再構成的である。そのさい、フィクションにいたるまでの歪曲や意味転換がありうる。記憶は過去の写しを

伝えるのではなく、その逆なのだ。」(強調原文)⁴⁰⁾

また「集合的記憶」は、その担い手となる集団にとって重要と思われる思い出のみ保持し、集団がアイデンティティを再確認するのに寄与する。「集合的記憶は、集団に対して、もちろん時間の中で展開される集団自身の情景を示すものである」⁴¹⁾とアルヴァックスはいう。これに対し歴史は、歴史家が細かな情報を営々と積みあげていくなかではぐくまれるものであり、どの情報が重要だとか、重要でないなどということはない。また歴史家は公平で客観的であるばかりか、細部の変化に関心をはらう。しかも「集合的記憶」が集団の数と同じだけ存在するのに対し、歴史は単一である。「歴史的世界は、いわば、あらゆる部分的な歴史がそこに流れこむ太洋のようなものである。」⁴²⁾

「集合的記憶」が、集団が重要と考える思い出のみ保持するいっぽうで、歴史はその需要以上の情報をもつという発想は、ヤーコプ・グリムが伝説集の序文で述べたことを想起させる。「それゆえに本当の歴史と称するもののうち(現在という圏、もしくは各世代が経験した圏のあとにあらわれるもの)は、伝説の道をとって伝えられるもののほかは、民衆に何ひとつとどかない。この必要条件から離れ、時間や空間にとりのこされた出来事は、なじみのないものにとどまるか、すぐに忘れられるであろう。」⁴³⁾グリムは、人びとが自分たちに意味をもつ過去のイメージのみを保持し、そうでない情報は忘却されると説く。人びとに関心のない情報をまとめることは、歴史家にまかされているのである。

伝説研究者レアンダー・ペッツォルトも、著書『歴史伝説』の序文のなかで、明らかに「集合的記憶」のことを意識しながらこう書いている。「歴史伝説は何かを説明しようとする。それはわれわれの世界における歴史的なものに由来するが、実践的な歴史記述に一致しなくてもよい。歴史伝説では、印象深い出来事や想起にあたいする事件は『集合的記憶』のために浄化される。」⁴⁴⁾なお、アルヴァックスが示した「集合的記憶」と歴史の区分は、のちにアライダ・アスマンによって再解釈され、使用されている(この問題はあとで再びとりあげる)。

このように、アルヴァックスの論は伝説研究の分野にも応用できる可能性を秘めている。ザイデンシュピナーも、アルヴァックスの論をふまえつつ、伝説について次のように述べている。

これら〔伝説〕は信頼すべき歴史を含有するわけではない……せいぜいのところ記憶の断片を含有しているにすぎない。それら〔記憶の断片〕は、重要なもしくはその時どきにアクチュアルな歴史的事件を話の糸口とするが、もういっぽうではまったく日常生活の克服にも言及する。そして後者に重要な貢献をするのである。それらは生活していく上

でたしかな場所を占める。これらを思い出すことは、相互行為とコミュニケーションの過程における、社会文化的な枠組みのなかでおこなわれる。社会やグループにおける思い出の担い手と仲介者はこれをひとつにまとめることで、意味を提供する機能をはたす⁴⁵⁾。

集団が共有する思い出と空間

アルヴァックスが論じたことのなかで、伝説研究にとってきわめて重要と考えられるのは、集団の思い出と空間（場所）の関係である。アルヴァックスは、集団共通の思い出が維持されるには、安定した空間と結びつくことが重要であると指摘した。その例として彼は『集合的記憶』のなかで、法的集団、経済的集団、宗教的集団の思い出と空間との関係について論じている。このなかで、われわれにとってとくに参考となるのは宗教的集団に関する考察である。彼はこう述べる。

宗教についていうと、それもしっかりと地面に根をおろしている。……信徒の社会は、空間の諸々の部分にその社会の思想を維持している多くの観念やイメージを配布するように導かれるからである。聖なる場所があるし、一方では宗教的な思い出を喚起する場所もある。また世俗的な場所もあり、ある所では神の敵が住んでいて、そこでは信者は眼や耳を閉じなければならない。また別の所には呪いがかけられている⁴⁶⁾。

信徒たちは、特定の場所と宗教的な思い出を結びつける。これによって、場所と思い出が不変であるごとく、自分たちもまた不変であると確信するのである。アルヴァックスは、十字軍がエルサレムを占領したときに見せた、興味深いふるまいについて言及している。十字軍の兵士は、福音書に書かれた出来事と伝統的に結びつけられていた場所を見つけるだけではあきならず、不確かな遺跡や、何もないうようなところからも、キリストの生涯や初期キリスト教に関係ある場所を恣意的に「発見」した。しかしこれをたよりに巡礼者が訪問し、伝統がつくりあげられていった結果、今日では聖書の時代までさかのぼる場所と、想像力によってつけくわえられた場所を区別することがほとんどできなくなっているという。

それに周知のように、同じ場所に、同時に多くの異なった伝統が存在しており、また、それらの思い出の一つならずが、明らかにオリヴ山の斜面やあるいはシオンの丘の斜面をあちらこちらに漂っていたり、ある街から他の街へと移動しており、あるいはまた、それらの思い出のうちあるものは、他の思い出を吸収してしまったり、逆に他の思い出から

分離してしまっている。……しかしながら、教会や信徒がこうした変化や矛盾を甘受しているのは、宗教的記憶が、場所を思い浮かべることによってその場所に結びつけている出来事を喚起する必要があったからではないであろうか⁴⁷⁾。

アルヴァックスのいわんとしているのは、こういうことであろう。イエルサレムにおいては、思い出と場所の結びつきはときにあいまいで、のちに創作された可能性すらある。しかし、キリスト教徒にとって真に重要であったのは、宗教にまつわる思い出を喚起できる場所があることだったのではないか（ここでも、思い出に空想的なものが入りこむのは自明のこととされている）。

周知のように、伝説における「思い出」もまた、特定の場所に結びつけられている。場所は、話の真実性を保証するためのいわゆる「証拠」として機能している。たとえば、ハーメルンの「笛吹き男伝説」を聞いたあとで、失踪した子どもたちがとおっていったという「フンゲローゼンシュトラッセ「フンゲローゼンシュトラッセ」⁴⁸⁾」を見せられれば、われわれは、少なくともここで中世に何かが起こったのだと考える。さらにこうもいえる。伝説と舞踏禁止通りの結びつきをすでに知っているひとは、舞踏禁止通りを見るたびに、心の片隅で過去に起こった「事件」を想起するようになるはずである（なおドバーティンの注釈によると、舞踏禁止通りは1496年の資料ですでに言及されている⁴⁹⁾）。ピンゲンのネズミ塔も同様である。これにまつわる伝説がたとえ後世のつくり話であろうとも、塔は起こったとされる「出来事」を想起させさせてくれるのである。

すでに見たように、伝説には、廃墟のように本来の意味が忘れさられた場所の由来に関して付随的に語られたものがある。そのような伝説の語り手にとって真に関心があるのは、廃墟の本当の由来ではない。むしろ、それに関して語られている「本当にあった話」、いいかえれば「思い出」なのであり、そのメッセージなのである。そしてめったに変化することのない場所は、安定した思い出を人びとに想起させる手がかりとなる。

場所についていえることは、伝説における人名、保管された物品などにもあてはまる。実在した人物であるファウストの名と結びつくことが、魔法譚の内容に真実味を添えることはまちがいない。しかしまた逆に、伝説の内容を知っている人たちは「ファウスト」という名前を聞くだけで、悪魔と契約し、残酷に殺害された魔法使いの生涯を即座に想起できる。さらに伝説の思い出は「証拠品」にも結びつく。たとえばウルムの町には「永遠のユダヤ人」の靴が保管されているし、チロルの州立博物館には龍退治の伝説にまつわる証拠品として「龍の舌」（実際はメカジキの鼻先）が置かれている⁵⁰⁾。こうした人名や物品もまた、共有された思い出を想起させるものとしてあつかうことができよう（事実ピエール・ノラは『記憶の場』のなかで、

集合的な思い出に結びつくものとして高名な人物、モニュメント、黙祷、祭典、記念日、世代や係族のような概念などをあげている)⁵¹⁾。

このようにアルヴァックスは興味深い考察を展開していったが、その著書『集合的記憶』は、彼自身の手でじゅうぶん推敲されることがついになかった。彼はフランスがナチス・ドイツの占領下にあったとき、ゲシュタポ（秘密国家警察）によって息子とともに逮捕され、1945年、ブーヘンヴァルト強制収容所で殺害されたからである。

しかしアルヴァックスの考察は、後続の研究者によって再評価され、現在の記憶研究の礎となった。次からはエアル、アルヴァックス、J. アスマン、A. アスマンなどの論を参照しつつ、「集合的記憶」のメカニズムを確認するとともに、そのなかで伝説がどう位置づけられるのかを考えていきたい。

II.2. 「集合的記憶」のしくみ

記憶、想起、忘却

ここではまず、エアルが示した「集合的記憶」の概要をもとに、記憶、想起、忘却の具体的な関係をくわしく解説しておきたい。ふだん、われわれが「〇〇について記憶がある」というとき、記憶と想起されたもの（＝思い出）はほぼ同じものとしてあつかっていることになる。しかし記憶研究においては、両者は区別されている。また、想起のプロセスにおいて忘却も関与していることは見落とされがちである。しかしエアルは、個人の場合でも集団の場合でも、記憶、想起、忘却は密接に関連しあっていると述べている。

まず、記憶と想起の関係を見てみよう。エアルによれば、想起はプロセス、思い出はその結果、記憶は可変的な機構である。記憶そのものは観察できない。したがって特定の個人や集団が、何を想起しようとするかを観察することが記憶の性質を読みとく鍵となる⁵²⁾。

アルヴァックスのところで見たように、想起することは、過去の写しをそのまま呼び出すことではない。むしろそれは、個人や集団の欲求にしたがって情報を選びめぐり、叙述の形に連結して、過去のイメージを再構成するプロセスである。しかし「それは常に現在から出発するため、想起の対象が呼び戻される時、その対象はずらされ、変形され、歪められ、再評価され、更新される。つまり思い出は、それが潜伏している間、いわば安全な保管庫に置かれているのではなく、変形のプロセスにさらされているのだ」⁵³⁾。

それでは、想起と忘却の関係はどのようにとらえられるべきか。一見すると相反するプロセスのようだが、実際には両者はコインの裏表のようなものである。なぜなら、ひとは必要と思われる情報だけを想起すると同時に、不必要な情報を忘却することによって過去のまとまった

イメージを再構成するからである（そうでなければ、われわれの過去のイメージは混乱したものとなろう）。すなわち「一方があって初めて他方が可能となる。あるいはこうも言えるだろう。忘却は蓄えるという行為の敵だが、想起の共犯者である」と⁵⁴。

想起における情報の選択、忘却というプロセスにくわえて、選ばれた情報を結びつけて叙述し、ひとつの流れにすることが、思い出の再構成に重要となる。この過程をへてはじめて、思い出は一貫したものとなる。エアルは、このことをわかりやすくまとめている。

よって、個人的な記憶にも集合的な記憶にも同じようにあてはまるのは、記憶がかぎられた数の情報しか受容することができないということである。大量の印象、情報もしくは事件のなかから、まず少数の想起すべき要素が選択される。このやりかたで、すでに（現在にとって）意味あるものが無意味なものから区別される。……しかし選択された諸要素は、想起のプロセスにおける統合の働きをとおしてつなぎ合わされることで、はじめて意味のある物語となる。あらすじの形成によって、時と因果関係をもった秩序が構成されるのである。個々の要素は、出来事全体のなかでその位置を得て、意味を獲得する⁵⁵。

想起と忘却による過去のイメージの再構成と叙述化、これによる想起の対象の変形、再評価。この過程は伝説形成の流れを追うさいにも参考となる。その例として、まだくわしく見ていない「ファウスト伝説」形成のプロセスを、集団の想起、忘却、再構成のプロセスとして見てみたい。

「ファウスト伝説」の形成における想起と忘却

伝説で魔法使いとされているファウストは、16世紀初頭から文献に登場する人物であり、本名をゲオルギウス・ザベリクス・ファウストゥスという。1507年-1540年の報告では、彼はハイデルベルク、もしくはその近郊にあるヘルムシュタットの出身で、占い師・魔術師として活動していた。なおここでいう「魔術」とは、命ある自然を束ねる力を解明しようとするルネサンス期の学問のことである。しかしこのころは占いも魔術も、悪魔が関与する術＝魔法だとみなす人びとが多かった。

ファウストに対する同時代人の評価は一様ではない。多くの著述家たちは、彼のことを大言壮語する山師としてあつかった。たとえば1507年のトリテミウスの書簡では、ファウストは「放浪者、頭が空のおしゃべり屋、詐欺師みたいなごろつき」⁵⁶とされている。しかし同じ書簡からは、ファウストを評価する人びともいたことが読みとれる。たとえばこの書簡のあて先

の宮廷占星術師ヨーハン・ヴィルドゥング・フォン・ハスフルトは、ファウストに会うのを楽しみにしていたらしい。またクロイツナハでは、フランツ・フォン・ジッキンゲンがファウストに教職を斡旋しようとしたこともあったという⁵⁷⁾。

同じことは、コンラドゥス・ムティアヌス・ルフス（1526年没）の書簡（1513年10月3日）についてもいえる。彼はエアフルトの宿屋でファウストがしゃべっているのを聞いたようだが、彼を評価する気になれなかったらしく、「単なるほら吹きで愚か者にすぎません」と書いている。しかし彼は、「無知な連中は驚いています」⁵⁸⁾と付け加えるのを忘れなかった。もちろんファウストは、「無知な連中」だけに評価されていたわけではない。彼は1520年、学識者として有名なバンベルク司教ゲオルク・シェンク・フォン・リンブルク（1470-1522年）のためにホロスコープをつくり、その報酬として10グルデンを受けとっている⁵⁹⁾。

ファウストの生涯は放浪生活のそれであった。たとえば彼は1528年にインゴルシュタットから追放刑を受けており、1532年にはニュルンベルクから滞在を拒否された。1536年には、ヴェルツブルクのダニエル・シュティーバーのもとにいたことが確認されている。ファウストの最期に関する詳細はわかっていない。わずかに「ツィンメルン年代記」（1564-66年）に、ブライスガウのシュタウフェンの領地で悪霊によって殺されたとあるばかりである⁶⁰⁾。しかしこの報告は、すでに「ファウスト伝説」の形成がすすんだころに書かれたものである。いずれにせよ、1539-1541年あたりに彼は世を去ったと推定されている⁶¹⁾。

この人物が魔法使いだとの噂は、その生前から広まりはじめていたようである。その流れを決定的にしたのは、ふたりのプロテスタント指導者、ルターとフィリップ・メランヒトン（1497-1560年）であった。

『卓上語録』によれば、ルターは1537年、ファウストが悪魔を義兄弟と呼んでいたこと、またファウストが彼を破滅させられると豪語したことなどを話した⁶²⁾。この数年前にも、ルターはファウストの名に触発されて、魔法使いにまつわる逸話をいくつか語っている⁶³⁾。権威ある者によるこうした発言は、のちのファウスト像に影響を与えずにはおかなかった。

しかしこれ以上に、伝説形成に重要な働きをしたと目されるのはフィリップ・メランヒトン（1497-1560年）である。なぜなら彼は、ファウストを有名な魔法使いシモン・マグスと並べてあつかったからである。彼は1555年にこう語った。

（皇帝）ネロの前でシモン・マグスは空を飛ぼうとしたが、ペテロは彼が墜落するようにと祈った。私はあの使徒〔ペテロ〕が、そのすべてが記録されていないとはいえ、苦しい戦いを経験したと信ずる。ファウストゥスはこれをヴェネチアで試みた。しかし彼は地

面に激しく叩きつけられたのである⁶⁴⁾。

13世紀の『黄金伝説』（聖人伝集）によると、シモン・マグスは高慢な男で、自分が神であるかのように人びとの崇拜を集めていた。しかも彼は犬の幻影に聖ペテロを襲わせたり、人間を再生させる力で使徒とはりあったりする。やがて両者の闘いはエスカレートし、シモンはとうとうローマで飛行魔法を試みた。しかし悪魔が彼をもちあげたとき、聖ペトロらが祈りをささげたため、悪魔は力を失ってシモンを墜落死させてしまう⁶⁵⁾。

これに似た飛行をファウストがヴェネチアで試みたという話は、メランヒトン以前の資料にはでてこない。しかしファウスト研究者フランク・バロンはこう述べる。「おそらくメランヒトンは、そのような試みをありうることと想定していた、なぜなら彼はファウストゥスとシモン・マグスの両人を魔法使いとみなしていたからである。いずれにせよ、彼はシモン・マグスの神話的性質がファウストゥスに付与されることに付与した。」⁶⁶⁾

ファウストが権威ある人物によってシモンと比較されたことは、彼にそのステレオタイプの魔法使い像、その伝説がもつ物語構成《高慢→魔法行為→悲惨な死》、その伝承モチーフ（飛行魔法や眩惑魔法）があてがわれることを意味していた。メランヒトンによる両者の比較によって、ファウストにまつわる過去のイメージは刻印されたのである。こののち、1587年の「ファウスト本」にいたるまで、ファウストは「シモン伝説」にしたがって想起されるようになった。

このことは逆に、刻印されたイメージにあてはまらない事実が忘却されることを意味した。たとえば、ファウストを肯定的に評価する人びともいたことはもはや省みられなくなった。忘却されたのはこればかりではない。ゲオルギウスというファウストの名、出身地、生活スタイルさえ省みられなくなったのである。たとえば1563-1565年、ヨハネス・マンリウスは、メランヒトンの発言と称してファウストにまつわるエピソードをとりあげたが、そこではファウストの名はヨハネスとなっており、出身地もクニツリンゲンとなっている（彼は本来ハイデルベルクあるいはヘルムシュタット出身とされていた⁶⁷⁾。これにかわってより強く「想起」されるようになったのは、ファウストの悲惨な最期である。

数年前同じ男ヨハネス・ファウストは、死ぬ前の日、あるヴェルテンベルクの村でとても悲しそうに座っていた。宿の主人は、そんなに悲しそうにしてどうしたんですか、いつもと様子がちがうじゃないですかといった……。そこで彼は主人にいった。夜に何かを聞いたとしても、驚かないようにと。真夜中に家で大きな騒音があった。朝になってもファ

ウストは起きてこようとしなかった。ほとんど真昼ごろになったとき、主人は男をいく人か連れて、彼のいた寝室へ向かったのでそこでは彼がベッドの脇で死んでいるのが見つかったが、悪魔が顔を背中へねじまげていた⁶⁸⁾。

さらにのちの「ファウスト本」では、ファウストはヴァイマル近郊のロート出身になっている。しかも彼はもはや放浪者ではなく、ヴィッテンベルクの定住者とされた。しかしそのいっぽうで、この本でも《高慢→魔法行為→悲惨な死》という物語構成は忠実に守られている。

伝説形成にともない、歴史的事実の大部分が忘却され、架空的な要素が混入していくなかで、伝説にはメッセージがもたされるようになる。マンリウスによれば、メランヒトンがファウストの話あげたあと「私はこうしたことを、一般の若者たちに、このような質の悪い連中に誘惑されたり説得されたりしないように語るのだ」⁶⁹⁾と述べたという。じつはマンリウスにはメランヒトンの発言を脚色したうたがいがあがあるのだが⁷⁰⁾、いずれにしても、彼の関心が読者に教訓をもたらすことにあったのは明白であろう。「ファウスト本」にも同じようなメッセージがこめられていたのは、すでに見たとおりである。マンリウスや「ファウスト本」の作者にとって、伝説がもたらす過去像は、読者にとって意味をなすものでなくてはならなかったのである。

こうした伝説形成の流れに、さまざまな評価をくることが可能である。たとえばこれを、プロテスタント知識人による悪質な事実の歪曲と見ることもできよう。しかし、「集合的記憶」における想起のプロセスと解釈することもまた可能である。想起の過程において過去のイメージに架空的要素が混入したり、歪曲が起こったりすることはすでに指摘されている。さらに「集合的記憶」が「現在の集団の需要や利益に対応し」⁷¹⁾ たものであると同様、伝説もまた想起する人びとの需要に対応している。「ファウスト伝説」は、キリスト教の教訓をもたらすための集合的な思い出を伝えるものなのである。

すでに見た「笛吹き男伝説」や「ネズミ塔伝説」の形成プロセスについても、「ファウスト伝説」の場合と同じことがいえる。ハーメルンの子ども失踪事件に、魔法で人畜を操作するという旧来のモチーフがあてがわれることは、この町で実際に起こったことを覆い隠す、ないし忘却することを意味する。しかしそのいっぽうで、それは語り手にとって教訓（子どもをきちんと教育し、監督すべし）を伝えるための格好の思い出と化す。「ネズミ塔伝説」でも、税関であったはずの塔に、司教がネズミに食べられるというモチーフをあてがうのは一種の忘却行為といえる。だがそれは、無慈悲に対する戒めというメッセージをもたらすための素材になるのである。それゆえ筆者は、伝説の形成は、悪意ある歴史の捏造というよりは「集合的記

憶」における想起の一形態であるにとらえたい。

ところで、仮に「集合的記憶」なるものが存在するとして、それはどのようにして集団のあいだではぐくまれ、広められることが可能となるのであろうか。すでにアルヴァックスは、友人とのコミュニケーション、案内書、文学、空間などを思い出を伝達するものとしてあげている。集合的な思い出の想起と循環には、媒介するもの、すなわちメディアが必要となる⁷²⁾。

「集合的記憶」、メディア、そして伝説

「集合的記憶はメディアなしに考えられない」(強調原文)⁷³⁾とエアルは力説する。これには口承から、文字、美術、印刷書、新聞、テレビ、インターネットのようなマスメディア、記念碑のような象徴的なメディアまで含まれている。こうしたものなしに、われわれは外部から情報を入手することができないし、また思考することも発言することもできない⁷⁴⁾。

ジャック・ル・ゴフの指摘するように、メディアの形態は、われわれの記憶の形態を規定する。たとえば文字の発明は、時間と空間を越えた情報のストックと伝達を可能にした。また聴覚から視覚に移行することで、われわれは書かれた文章を並べ替えたり、解釈したりすることができるようになった。それでも中世ヨーロッパにおいては、大量の知識が口承伝達のなかにとりこまれるいっぽう、ごく少量の知識だけが写本のなかには書きとめられ、暗記されていた。それが近世に印刷術が発明されると、読者はもはや処理することがかなわぬほど大量の情報にさらされるようになる。やがて印刷された書物は歴史、哲学、民族学、自然科学、芸術といったあらゆる分野を呑みこんだ⁷⁵⁾。今日にいたっては、コンピュータとインターネットの普及によって、情報の増加はとどまるところを知らない。

ところでこの「メディア」という概念には、どれほどの範囲が含まれるのであろうか。いま見ただけでも、口承や文字から印刷術、マスメディアといった、微妙に異なって見えるものが列挙されているのがわかる。このようにあいまいなメディアの形態を説明するため、エアルは、ジークフリート・J. シュミットの提唱した包括的なメディア概念を紹介している。シュミットは、メディアを4つの要素を含んだ体系と位置づけている。それは1. コミュニケーションの道具(例: 言語、文字、音、画像など)、2. メディア技術(例: 印刷術、映写術、放送技術など)、3. 社会制度や組織(例: 学校、出版社、テレビ局など)、4. メディアによる提供物(例: テレビ番組、小説など)である⁷⁶⁾。

伝説もまた集合的な思い出を伝えるものなので、これを「集合的記憶」とメディアとのかかわりのなかで論じることは可能なはずである。シュミットのメディア概念にもとづきながらい

うと、次のことがいえる。

1. 伝説がもつ過去のイメージは、メディアをとおして再構成され、メディアによって媒介される。
2. 伝説自体もまた、過去のイメージを伝えるメディアである。

まずひとつ目の問題を見てみたい。伝説の内容は、メディアをとおして得られた情報を持ちいて再構成されていく。そうした情報には、事件、人物、場所に関する情報だけでなく、物語構成や伝承モチーフもふくまれている。そしてその結果生まれた伝説は、やはりメディアによってより広い人口に膾炙することになる。

それでは、伝説の形成と循環にかかわったメディアとはいかなるものか。中世ヨーロッパに関していえば、伝説のメディアには口頭でのやりとりの他に、聖人伝に関する著作、教会美術、説教、宗教劇、奇跡譚集、範例集などがあげられる。聖人伝は、宗教によって支えられた聖人たちの想い出にあたるが、聖人伝と伝説の境界はしばしばあいまいである。なぜなら「これらは構造的に変わらないからである。すなわち両方とも信仰に根ざしている」⁷⁷⁾。すでに見たように、中世の聖人伝で触れられているシモンの生涯は、「ファウスト伝説」のモデルとなっている。シモンの生涯は書物のなかでとりあげられただけでなく、教会彫刻や絵画にも描かれた。なお教会美術は、中世における重要なメディアであり、文字の読めない人びとへの教化にもちいられた。

カエサリウス・フォン・ハイスターバッハ（1180-1240年）の『奇跡に関する対話』は、より日常的なエピソードを提供した。そこでは、さまざまな悪魔や魔法に関する話が紹介されているが、それらは具体的な人名や地名と結びつけて語られ、「本当にあった話」としての体裁をもっている（具体例は文末脚注参照）⁷⁸⁾。範例集（教訓逸話集とも訳される）も、大衆に説教の内容をわかりやすく示すためのエピソードを多数紹介するものであった。範例集の研究をおこなったハイデマリー・シャーデによれば、範例集にのせられる話（範例）は、道徳的・宗教的な教えをもつと同時に、現実味をもった内容でなければならなかった。それゆえ「範例はひんばんに、その信憑性を強調するために記述された事件の場所、時代、いやそれどころか日付まで提供することがある」⁷⁹⁾。範例集をとおして広まった伝説には、「笛吹き男伝説」や「ファウスト伝説」も数えられる。

印刷術が発明されると、伝説の数は増加の一途をたどった。ここで参考となるのは、ヴォルフガング・ブリュックナーが編纂した『民間伝承と宗教改革』である。そこにはプロテスタン

トにより出版された著作と、そこに掲載された伝説のリストがあり、ここから印刷された伝説がべつ々の著者によって参照され、再生産されていく過程を見ることができる。

リストのトップにくるのはマルティン・ルターの『卓上語録』である。ルターは魔法や悪魔に関する逸話を多く語ったことで知られるが、そのひとつが伝承されていく過程を見てみよう。彼によれば、ある人物（ジルヴェスター2世）が教皇となるために悪魔と契約した。契約の内容では、ジルヴェスターはイエルサレムを訪問したとき悪魔の手に落ちるといふ。それゆえ彼はイエルサレムにいこうとしなかったが、あるときローマの「イエルサレム礼拝堂」に入ってしまう。このとき彼は悪魔に連れ去られた。もっとも悪魔は、心臓だけを残していった。これは、ジルヴェスターが悔悟したので魂は救われたことをあらわすのだという⁸⁰⁾。この、悪魔の狡猾さと悔悟の重要性を説いたルターの話は、ヨーハン・ヴァイアーの『悪魔の幻惑』、アンドレアス・ホンドルフの範例集、ヴォルフガング・ピュトナーやレルヒアイマーの著作などに受け継がれていった⁸¹⁾。

だが印刷術の発達とともに増えたのは、伝説の数量だけではない。個々の伝説の分量も増加している。たとえば、「ファウスト本」に掲載されたエピソードの数は68話にのぼる。しかもその作者は、死ぬまぎわのファウストの心の嘆きさえ描写することができた——「おお俺はなんと哀れな呪われし者だろう。なぜ俺は魂なしで死んでいく動物ではなかったのか。そうであればそれ以上のことは恐れずにすんだというのに。いまや悪魔は俺の肉体と魂を獲得し、俺をいうこともはばかれるような苦悶の闇にすえるのだ……。」⁸²⁾

今日の伝説（現代伝説・都市伝説）の循環を考えるさいには、マスメディアすなわちテレビ、新聞、ラジオ、インターネットなどの役割がきわめて重要となる。ブルンヴァンはその事例をいくつか紹介している。たとえば、ファーストフードにネズミやミミズの肉が含まれているという有名な伝説（「フライドラット」）は、1979年5月23日のトーク番組『トゥナイト・ショー』で司会者によって紹介されている。また、孤立した駐車場の車でセックスしようとした若いカップルが、鉤手をつけた犯罪者に襲撃されかける「ザ・フック」というタイプの伝説は、1960年11月8日の新聞のコラムに掲載された⁸³⁾。このように、伝説が伝えるある種の思い出はさまざまなメディアを介して伝えられてきたし、またこれからもそうであろう。

しかしシュミットのメディア概念にしたがうならば、伝説そのものもまた、過去のイメージを伝えるメディアということになる。伝説は「集合的記憶」のメディアなのである。むろんそうしたメディアには、過去のイメージを演出できるさまざまな提供物、すなわち文学、歴史記述、映画、ドラマなども数えられる。それでは、伝説が他のメディア、とりわけ文学や歴史記述と異なる点は何であろうか。

まず文学と伝説の両ジャンルは、ともに過去のイメージを演出できる。しかしここでポイントとなるのは、伝説が「語り手にも聞き手にも信じられることを要求する」⁸⁴⁾ ことであろう。これに対し文学は、あらかじめフィクションとして読まれることを想定して書かれる。エアルは文学の特性についてこう述べる。「描写されるフィクショナルな世界のコンテキストのなかで繰り返される現実⁸⁵⁾は記号となり、ベツの意味を帯びる。逆に架空の要素は……フィクションのメディアにおける描写をとおして、ひとつの形^{ゲシュタルト}に転換され、これによってそれまでなかった確実性、たしかな現実性を獲得する。」⁸⁵⁾

それでは伝説と歴史記述のちがいは何か。両者にも似たところとちがうところがある。まず双方ともに、語られた過去のイメージは事実だとする。しかし歴史を記述する場合は、その内容がより事実に密着し、架空の要素が入りこむ余地もはるかに少ないことが要求される。歴史記述の関心は、できるだけ精密な過去の描写にある。ベツォルトは歴史記述と伝説についてこう述べている。「歴史的報告や時代順文書目録とちがって、それ〔伝説〕は出来事の事実性を記録するのではなく、大衆的・集合的な伝統を背景にそれを選択し、出来事を主体化し、相対化する。」⁸⁶⁾

また歴史記述と伝説は、しばしば対立するものでもある。歴史記述は、これまで伝説の神秘の仮面をはいできた。批判的な資料分析によって、ファウストやビンゲンのネズミ塔などにまつわる「本当にあった話」が、じつは架空のものであったことが暴かれてきたのである。

しかしこうした文学、伝説、歴史記述の区別が、あくまでも目安にすぎないことは認めざるをえない。なぜなら第Ⅰ章で見たように、時代によってはフィクションと歴史的事実の境界があいまいだからである。また現代の文学や映画でも、ノンフィクションのスタイルをとっていれば、伝説や歴史記述と重なる部分はずっと大きくなろう。それゆえに、全体を意識しながらも、ひとつひとつの伝説や文学作品が、どのような歴史観のもとで、何を意図して書かれ、それが他のメディアとどうかかわるのかを考える必要がある。

Ⅱ.4. ヤン・アスマンとアライダ・アスマンの「集合的記憶」論と伝説

ドイツの「集合的記憶」研究を率いる研究者、J. アスマンとA. アスマンは、「集合的記憶」の概念を時間的に2つに区分することを提唱している。ひとつは「コミュニケーション的記憶」、そしてもうひとつは「文化的記憶」である。さらにA. アスマンは、アルヴァックスの「集合的記憶」と歴史の対比をもとに「機能的記憶」、「蓄積的記憶」の存在も提唱した。ここでは、これらさまざまな概念をもとに、伝説について何がいえるかを考えてみたい。

「コミュニケーション的記憶」と「文化的記憶」

まず、「コミュニケーション的記憶」と「文化的記憶」とは何であろうか。J. アスマンによると、前者は日常の経験やコミュニケーションから自然に成立する記憶であり、歴史的な事件に居合わせた人びとの思い出を含んでいる。

コミュニケーション的記憶は新しい過去にかかわる思い出を包括している。それはひとが同時代人とわかちあう思い出である。典型的な事例は世代の記憶である。こうした記憶はそのグループに歴史的についてまわる。それは時代のなかで成立し、時代とともに消滅する。正確にいうと、その担い手とともに消滅する⁸⁷⁾。

「コミュニケーション的記憶」は、80-100年たてば失われると J. アスマンはいう。その例としては、戦争世代の記憶があげられよう。第二次世界大戦の思い出が生々しく伝えられるのは、戦争を経験した人びとがいなくなるまでである。そうした思い出は、たとえ口伝で伝承されても、長くもってひ孫の代までといえる。そうした人びとがいなくなったあとは、われわれは文書や映像記録などによってしかあの戦争のことを知ることができない。J. アスマンはこの他に、「コミュニケーション的記憶」の特徴として、非具象的・自然発生的であること、記憶の担い手となる専門家を要しないことなどをあげている。

この「コミュニケーション的記憶」と対置させられるのが、「文化的記憶」である。こちらが包括するのは、もはや当事者のいなくなった時代の思い出である。自然発生的な「コミュニケーション的記憶」に対して、「文化的記憶」は集団にアイデンティティをもたらすのに基礎となる思い出を含んでおり、その維持には専門の担い手（シャーマン、司祭、教師、筆記者、学者など）が必要とされる。また「文化的記憶」においては、想起されるべきイメージは、文字、図像、踊り、儀礼などの形にコード化される⁸⁸⁾。

キリスト教の場合を見てみよう。まず聖書の出来事は神話的な時代までさかのぼるほど古く（「創世記」）、その内容は文書、教会美術、ミサ、秘蹟などの形で想起されている。またこれらの記憶を管理する専門家＝聖職者が存在している。それゆえキリスト教の思い出は「コミュニケーション的記憶」にではなく、「文化的記憶」に含まれると考えられる。キリスト教の伝承や図像によって支えられてきた聖人伝も、このカテゴリーにあてはまるであろう。

しかし聖人伝以外の伝説の場合は、どう考えるべきか。「笛吹き男伝説」、「ネズミ塔伝説」、「ファウスト伝説」、「ザ・フック」などは、「コミュニケーション的記憶」に属するのか、それとも「文化的記憶」のカテゴリーに入るのか。

この問題に関してザイデンシュピナーは、口承された伝説にかぎって考察している。ただ、いきなり彼の論を紹介する前に、それが書かれた背景について若干の説明が必要となる。というのも彼は、伝説研究がたどってきた歴史を念頭に自分の論を展開しているからである。

もともと、グリム兄弟によって本格化した伝説研究は、伝説をとおして失われた太古の神話をよみがえらせようとする試みから出発した。なぜなら当時、「民衆」たちが口から口へ語り継いでいた伝説は、はるかむかしの「異教的」信仰の残滓とみなされていたからである。最近でもこの見解を支持する動きがあって、そこではいまなお伝説が古代にまつわる「民衆の記憶」とされている⁸⁹⁾。

しかしザイデンシュピナーは、口承されていた伝説がそれほど古い時代までさかのぼるものではないと考えた。そのさい彼があげているのは、アイスランドの事例である。アイスランドでは、20世紀には100近くもの場所が古代の「異教的」神殿の跡であると民間で口承されていた。しかし「神殿跡」の数がここまで膨れあがったのは、じつは19世紀に入ってからのことなのである。以前の資料ではせいぜい5つの神殿跡が言及されただけで、その信憑性さえうたがわれていた。ところが1870年代に、神殿跡があるとの報告が60に、1910年代には100近くに膨れあがったのである。じつは、「神殿跡」にまつわる報告が急激に増加した背景には、住民の古代への関心の高まりがあった（そうした廃墟群は、のちにキリスト教会跡であったり、家畜の囲いにすぎなかったりしたことが判明している）。「この例によって再び、いわゆる古い口頭伝承が、のちの時代の『創作』であったことが証明されたわけである。それらはまったく特定の時期に、まったく特定の背景から、まったく特定の目的のために成立し、まったく特定の機能を満たしたのである。」⁹⁰⁾そしてこうした例から、彼は口承された伝説を「コミュニケーション的記憶」に属するものであるとした。

明らかに非具象的なコミュニケーション的記憶はそれ [文化的記憶] に対してもっぱら日常のコミュニケーションにもとづく。……それは特定の機会（語りの状況）のさい活性化され、かなりの程度の非具象性、任意性、非組織性できわだっている。こうした諸特徴は、伝説を文化的記憶よりもコミュニケーション的記憶に配属させる。伝説を語ることは、日常のコミュニケーションに属している⁹¹⁾。

そしてザイデンシュピナーにとって、口承の伝説が維持されるのは、「コミュニケーション的記憶」と同様せいぜい80-100年というわけである。

ただ、口で伝えられる伝説だけでなく、文字に書かれた伝説も考察の範囲に含めるとき、

「コミュニケーション的記憶」と「文化的記憶」の区別はより混乱したものとなる。 「伝説」というカテゴリーに含められる話は数が多いだけでなく、さまざまな時代に属している。さらに伝説はさまざまなメディアを横断するため形状が豊富であるし、きわめて長期にわたり伝承されることがある。伝説という大きなカテゴリーについて話すとき、「コミュニケーション的記憶」と「文化的記憶」の分割に拘泥することはいい考えとは思えない。これは個々の伝説について考えるべきことである。

ただ、「コミュニケーション的記憶」とならんで触れておくべき伝説研究の概念がある。「メモラート」(Memorat)がそれである。この概念について、レーリヒは次のように説明している。「出来事が体験者自身によってまだ報告されているとき、まだ形をもたず、空想に彩られず、長期間の伝承の兆候を示していないとき、われわれはそうした報告を『メモラート』と呼ぶ。」⁹²⁾ さらにこう述べている。「メモラートはきわめて個人的なかかわりをもつ。それは自己の体験を報告する、そうでない場合はしばしば体験者に私が関連させられている。すなわち『私の祖父がみずから体験した』とか、『これは僕の父の故郷で起こったことなんだ』とか、似たような言い回しがしばしば見られる。」(強調原文)⁹³⁾

つまり、伝説にでてくる事件や人物に実際に遭遇した人や、それに近い立場にある人びとの報告が「メモラート」に相当する。たとえば、ハーメルンの子ども失踪事件にたちあつた人びとがいて、彼らがおこなった報告が存在したとすれば、それはメモラートである。また、実在したファウストをじかに見たムティアヌスが、かれは「単なるほら吹きで愚か者にすぎませぬ」⁹⁴⁾と書いたとき、それはまだ「メモラート」の段階なのである。

しかしこの時点では、そうした報告は伝説ではない。笛吹き男が魔法の音色で子どもを連れ去ったとか、ファウストが空を飛んだとかいう話は別の次元に属する。レーリヒがいうように、「伝説では個人的な体験談と集合的な所産が混ざり合っている。個人的な体験は、伝統の所産によって判定され、組み入れられる。こうしてたんなる発言や確信から、われわれが『伝説』と呼ぶ物語複合体が生まれる。」⁹⁵⁾あるいは、「集合的記憶」の観点からこうもいえるだろう。「メモラート」を含む情報が集団によって選択され、共有されたモチーフや物語構成をもちいて再構成されたものが伝説である、と。

いずれにせよ、「メモラート」は事件に直接かかわった人びと、ないしそれに近い世代の人びとによる報告と理解できる。また日常的なコミュニケーションのもとで生まれるという点、はっきりしたフォルムをもっていないという点から、「メモラート」は「コミュニケーション的記憶」に属するものと考えられる。

アライダ・アスマンの記憶概念と伝説

A. アスマンはさらに、アルヴァックスの「集合的記憶」と歴史の区別をふまえて新しいカテゴリーを生んだ。アルヴァックスによれば、「集合的記憶」は現在の集団の需要に対応しており、そのため選択的、再構成的なものである。それどころか、再構成のプロセスにおいては歪みが生じたり、フィクションが混入したりする。また集団のアイデンティティと密接にかかわっている。これに対し、歴史は歴史家が営々と積みあげた過去の情報の総体であり、中立的である。A. アスマンは、このアルヴァックスの「集合的記憶」と歴史の区別を「住まわれた記憶」と「住まわれざる記憶」ととらえた。彼女は、これらの特徴を次のように強調する。

住まわれた記憶は

- 何らかの担い手と結び付いている。それは集団、機関、個人でありうる。
- 過去、現在、未来を橋渡す。
- ある部分を想起し、ある部分を忘れることで選択的にふるまう。
- アイデンティティの輪郭を描き、行為に規範を与える諸価値を媒介する。

住まわれざる記憶は

- 特定の担い手からは切り離されている。
- 過去を現在と未来から根本的に切断する。
- 何にでも関心を抱く。すべてが等しく重要だ。
- 真実を突きとめ、その際に価値や規範を保留する（傍点原文）⁹⁶⁾。

いまでは、アルヴァックスのように歴史を中立とする見解は疑問視されている。「なぜなら、すべての歴史記述は同時に記憶の作業でもあり、意味付与、党派性、アイデンティティの確立という諸条件と避け難く絡まり合っていることについて、今日では意見の一致が見られるからだ」⁹⁷⁾。

しかしA. アスマンは、アルヴァックスの提唱した「集合的記憶」と歴史の関係を排除するかわりに、別の名前をつけて応用することを考えた。彼女は、前者を「機能的記憶」、後者を「蓄積的記憶」と呼んだ。さらに「機能的記憶」と「蓄積的記憶」は、対立するものではなく、むしろ互いに補完しあうものと考えたのである。

「機能的記憶」は、これまで紹介してきた「集合的記憶」に相当する。そこではぐくまれる思い出は、選択された情報から再構成されたもので、集団に意味をもたらす働きをもつ。まさ

に機能をもつわけである。これに対して「蓄積的記憶」は、その名のとおり情報の貯蔵庫であり、特定の担い手からは分離されている。このなかから個人や集団は、必要な情報を選びだしてきて、自分たちにとって意味のある思い出をつくるのである。

A. アスマンによれば、文字をもたない社会、すなわち結ばれたヒモ、彩色、踊りなどによって記憶を補強するしかない社会では、「機能的記憶」と「蓄積的記憶」の区別はない。必要でない情報を維持するのは手間がかかるので、問題にされないからである。しかし文字があると、情報をコード化して外部に保管しておくことがたやすくなる。その結果、想起とアイデンティティの関係にゆりみが生じて、「機能的記憶」と「蓄積的記憶」にわかれる。さらに文字は、「蓄積的記憶」に含まれる情報量をとどまることなく増加させていく。「集団の次元では蓄積的記憶は、役に立たなくなり、古めかしくてなじみのなくなったもの、中立的でアイデンティティに関して抽象的な客観的知識、しかしまた、逸した諸々の可能性、代替的な選択肢、利用されざる機会のレパートリーを含んでいる。」⁹⁸⁾しかし、「蓄積的記憶」の情報はただ眠っているのではなくて、集団のもつものに依拠して呼びだされ、機能させられることがある。そして「構造を持たず相互につながっていない諸要素は、組み立てられ、構成され、結合されて、機能的記憶の中に入る。この構築的な行為によって意味が生じる」(傍点原文)⁹⁹⁾。

A. アスマンの提唱した「機能的記憶」と「蓄積的記憶」は、伝説の形成を説明するさいにも応用できる。すなわち蓄積された情報のなかから一部が選択され、叙述の形で組み合わせられ、意味を与えられて再構成された「本当にあった話」は、それが社会において意味を保ち続けるかぎり、「機能的記憶」に属する。しかし、伝説のもたらす過去のイメージが集団にとって何の意味もなくなってしまえば、それ自体が「蓄積的記憶」へ移動するのである。そのような伝説はやがて、他のメディア(ゲーテの『ファウスト』(1808/32年)、シラーの『ヴィルヘルム・テル』(1804年初演)、「笛吹き男伝説」をテーマにしたカリカチュアなど)も利用できる情報となる。

ところで、伝説が「蓄積的記憶」へと移動する場合は、それとセットになっている物語構成、伝承モチーフ、ステレオタイプなどもいっしょに移ると考えるしかない。特定の伝説がもつ過去のイメージは、物語構成、伝承モチーフ、ステレオタイプなどを分離して想起することなどできないからである(笛の音による誘拐のモチーフがない「笛吹き男伝説」などありうるだろうか?)。ただ、新しい伝説(新しい機能的な思い出のメディア)を形成する場合には、古い伝説からこれらの諸要素だけを切りとって使用することは可能である。

実際、古い伝説がもつ物語構成、伝承モチーフ、ステレオタイプが、新しい伝説の形成のさいにもちいられた例を、われわれは見えてきた。「ファウスト伝説」の場合、近世のプロテス

タント系知識人のストック（「蓄積的記憶」）に保存されていた過去の伝説のなかから物語構成、伝承モチーフ、ステレオタイプだけが切りとられ、ファウストに結合させられたという事実が観察される。さらに「ファウスト本」の作者は、「シモン伝説」の物語構成を維持しながら、モチーフを有機的に結合することでファウストの「生涯」を再構成することに成功したのである。

こう考えたとき、筆者はピーター・バークの著書『近世ヨーロッパの民衆文化』のことを思い起こさずにはいられない。そこには、A. アスマンが「機能的記憶」と「蓄積的記憶」の関係について述べたこととよく似た論の展開（情報の選択と結合）が見いだされるからである。

バークは著書のなかで、近世の民衆文化における民話、歌謡、音楽などの創作のプロセスを論じている。まず彼は、文化を「分かちあわれた意味、態度、価値観、そしてそれらが表現され、具体化される象徴的諸形式（パフォーマンスや工芸品）の体系」¹⁰⁰であると定義し、さらに民衆文化を非公式の、非エリートの文化と定めた。

その上でバークは、民衆たちの音楽、民話、視覚芸術、芝居などが、既存の定型句やモチーフ、パターン、しぐさなどから成り立っていたことを指摘した。たとえば、即興で奏でられていた民衆歌謡の場合、バリエーションに富んではいても、じっさいは異なる曲が同じモチーフを含んでいることが多かった。すなわち「モチーフはある曲から別の曲へと『移動する』あるいは『ただよう』といえるかもしれない。実際、民衆歌謡は基本的に『プレハプ式』モチーフのコンビネーションなのである」¹⁰¹。民衆歌謡の担い手たちは、主題に沿ってモチーフやフレーズを組み合わせ、新しいバリエーションを生みだすことを心得ていた。

バークは、同様のことが民話（民衆たちのメルヒェン、伝説）や視覚芸術にもあてはまったという。つまり民衆文化の担い手にとって、新しい作品の「創作」とは、その文化に蓄えられていた定型句、モチーフ、ステレオタイプなどを新しい文脈にあてはめて語りなおすことだったのである。近世の民衆文化に属する人びとは、ストックされたものの中から諸要素を選択し、組み合わせることで新しい作品を生みだした。伝説、とりわけ「ファウスト伝説」などの形成を考える場合には、このバークの論は役立つ。というのも「ファウスト伝説」の形成も——民衆というよりは知識人が形成した伝説であったが——文化にストックされた伝承モチーフの選択と結合というプロセスと考えることが可能だからである¹⁰²。

もちろん、バークは「集合的記憶」の問題を軸に論を展開したわけではない。しかしA. アスマンの「機能的記憶」と「蓄積的記憶」に関する考察からバークの論を想起せざるにないのは、彼らがともに、ストックされた情報の選択と結合について論じているからに他ならない。バークは、近世の一般大衆が、諸要素の選択と組み合わせによって創作活動をおこなって

いたと結論した。A. アスマンの「機能的記憶」と「蓄積的記憶」は、文化におけるこうした営みを、想起の観点から説明したものだといえることができる。

II.5. 伝説と「集合的記憶」

さて、ここまで伝説と「集合的記憶」に関して論じてきたことを4点に絞るなら、次のようになる。

1. 伝説は、共有された過去のイメージ=思い出を信すべきものとして伝える。伝説は、人びとの思い出を伝える「集合的記憶」のメディアである。
2. 伝説における思い出は、ストックされた情報が選択され、結合されるなかで再構成されたものである。そのさい、一部の情報が想起されると同時に、その他は忘却される。伝説のなかで想起された思い出は、人びとに行動の規範をもたらす。
3. 伝説形成のさい選択される情報には、過去の体験報告（メモラート）、人名、現存する場所や物品にくわえて、伝承モチーフ、物語構成、ステレオタイプなどが含まれる。
4. 伝説と結びつく場所、人名、物品は、内容に信憑性を与えると同時に、人びとに安定した思い出を想起させるものとなる。

第I章であげた伝説の諸特徴をふりかえると、それは「本当にあった話」として語られる伝承であり、共有された過去のイメージ（笛吹き男による誘拐、残酷な司教の最期、魔法使いの所業と破滅）を伝える。もっとも、その内容は事実にもとづくとはかぎらない。むしろそれは、人びとの要求にしたがって選択された情報からなりたつ、再構成された過去像を伝える。しかしそれは人びとにとって現実味のある、信ずるに足る話なのである。しかもそれは、いまの人びとに教訓、規範、警告をもたらす。

この過程は、記憶研究で想起のプロセスに関していわれていることに重なる。ちょうど個人や集団の思い出が、情報の選択・結合・叙述によってはじめて再構成されるように、伝説における過去のイメージも、情報の選択・結合・叙述によって再構成されるのである。しかも「集合的記憶」のなかで想起される思い出は、やはり集団の需要や利益に対応したものである。

また伝説が形成される時、想起と同時に忘却が起こる。伝説には、語り手の欲求にマッチした過去像を呈示することが求められるので、これに該当しない情報はすべて省かれていく。また、ステレオタイプやモチーフの適用により排除される情報もある。この結果、思い出がつくられる過程で事実の歪曲と架空的要素の挿入が生じる。このように見ることで、伝説形成

のプロセスは、「集合的記憶」における想起のプロセスのひとつと理解されよう。

また「集合的記憶」の研究成果は、伝説がなぜ場所に結びつくのかという問いにも答えてくれる。実在の場所や人名が、伝説の内容に信憑性をもたせることは古くから指摘されていた。しかしアルヴァックスは、伝説にかぎらず集合的な思い出が場所と結びつくことを、イェルサレムでの事例などを引きつつ論じた。そして彼は、時代が流れても変化しにくい場所が、共有された思い出のよりどころとなることを指摘したのである。この観点から、伝説と結びついた場所が、人びとに共有された過去像を想起させるきっかけとしても機能していることが明らかとなる。また伝説の思い出が結びつくものとしては人名やゆかりの「証拠品」もあげられる。

さらに、共有された過去像をもたらす伝説は、「集合的記憶」とメディアのかかわりのなかで論ずることができる。伝説は、メディアから得られた情報をもとに形成されるが、その伝播と拡散にもメディアが欠かせない。中世－近世のヨーロッパでは、伝説のメディアには日ごろのコミュニケーション、説教、奇跡譚集、範例集、聖人伝、教会美術、印刷書などがあつた。今日では新聞、インターネット、テレビ、ラジオなどが重要である。

しかし同時に、伝説それ自体、文学、歴史記述、時代劇などとならんで、過去のイメージを提供する「集合的記憶」のメディアである。もちろんこれら他のメディアでも、過去の情報の選択・結合・叙述のプロセスが見られる。また事実のなかに架空の要素が紛れこむこともあるし、いまの人びとにアイデンティティや規範をもたらすこともある。しかしこれは、伝説が文学や歴史記述と同質であることを意味しない。文学は、内容をはじめからフィクションとして呈示することを許されている。これに対して伝説は、その内容が信じられることを求める。現代の歴史記述もまた、忠実な過去の描写を試みるという点で伝説と隔たりがある。

もちろん、伝説と歴史記述の境界は近代的なものであり、歴史概念の異なる中世や近世には、伝説はやすやすと歴史のなかに入りこんだ。それゆえに、たとえばファウストが悪魔に殺されたという逸話や笛吹き男の誘拐が、「ツィンメルン年代記」などに見出せるのである¹⁰³⁾。したがって伝説を論じるさいは、それが生まれた時代や地域の歴史観・世界観を確認しておく必要がある。

アルヴァックスは、歴史を人類の知の総体としてあつかい、これを「集合的記憶」に対置させた。これをもとにA. アスマンはアルヴァックスのいう「歴史」を「蓄積的記憶」、選択的かつ再構成的にふるまう「集合的記憶」を「機能的記憶」と呼び、これらを互いに補完しあうものとした。彼女の論にしたがえば、伝説、文学、歴史記述が伝える、集団に対して意味をもつ過去像は「機能的記憶」に属する。なぜなら「機能的記憶」は、集団や個人のような担い手と結びつくとともに、過去、現在、未来を橋渡しし、いまの人びとにもたらされるべき規範を媒

介するものだからである。

そのいっぽうで、人びとが使用できる情報の総体は「蓄積的記憶」にストックされている。このなかには、事件に関する直接的な情報（「メモラート」）だけでなく、人名、現存する場所、物品、伝承モチーフ、物語構成、ステレオタイプも属すると筆者は考える。人びとは必要に応じて、情報の一部を選択し有機的に組みあわせて過去のイメージを想起するのである。これによって、新しい伝説に古い伝説のモチーフが移動していくという、伝説研究者のあいだでよく知られた現象もとりこむことができる。しかしこうして生まれた伝説も、人びとにとって意味がなくなれば、伝承モチーフや物語構成とともに「蓄積的記憶」へ移動することになる。そして伝説それ自体が、他のメディアによって選択される情報のひとつとなってゆくのである。

おわりに——伝説研究にとっての「集合的記憶」研究の意義とは

ここではしめくりとして、第Ⅰ章と第Ⅱ章で論じたことを踏まえながら、伝説研究に「集合的記憶」研究の成果をとりこむことの意義を考えたい。

伝説研究と「集合的記憶」研究を対比させてわかるのは、伝説における過去像の形成は、「集合的記憶」という文化現象のなかで起こるプロセスのひとつだったということである。伝説の形成は独立した現象ではなく、過去をテーマにした文学や映画や歴史記述の形成と平行しておこなわれてきたことなのである。さらに伝説は、「集合的記憶」のメディアに位置づけられる。

しかしこのことは、伝説が他のジャンルのあいだに埋没してしまうことを意味しない。「集合的記憶」研究の枠組みにおいても、「本当にあった話」としての伝説をとおして、人びとは過去のどのようなイメージを喚起しようとするのか、それが現在にどう作用するのかを問うことが重要となる。しかもそのさい、これまでの伝説研究の知識、資料収集能力、分析力が求められることになる。しかし同時にわれわれは、「集合的記憶」研究から借用した概念を利用することができる。したがって「集合的記憶」研究は、伝説研究に新しい視点をもたらし、選択肢を広げさせてくれるものなのである。

また「集合的記憶」研究の成果をとり入れることで、われわれは伝説形成の問題を、人間にとって過去とは何なのか、なぜひとは——個人も集団も——過去のイメージにこだわるのかという、考古学、宗教学、政治学、社会学、歴史学、自然科学を巻きこんだ大きなテーマのなかで論ずることが可能となる。エアルはこう述べている。「〈想起〉と〈記憶〉は概念としても実践としても文化的領域、学問分野、複数の国民を包括する。……記憶概念は対話を可能にし、促進するのである。」（強調原文）¹⁰⁴ 記憶研究を軸に、伝説研究者の立場から他の学問分野に助

言や提言をおこなうことも不可能ではない。

このように、伝説研究と「集会的記憶」の研究は、お互いに補いあいながら充実していくことができる。われわれは、「集会的記憶」研究を、唯一ではないが選択肢のひとつとして歓迎すべきであろう。その成果をとり入れ、応用していくことによって、伝説研究の方法論もさらに多様なものとなる。その結果、われわれの研究はより柔軟性に富んだものとなるだけでなく、数多くの学問分野と手をたずさえて発展していくことが可能となるのである。

注

- 1) Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck, 2007, p.11.
- 2) Seidenspinner, Wolfgang: Sagen als Gedächtnis des Volkes? Archäologisches Denkmal, ätiologische Sage, kommunikatives Erinnern. In: Bönisch-Brednich, Brigitte (ed.): *Erinnern und Vergessen. Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses Göttingen 1989*. Göttingen: Schermer, 1991, pp. 526-534.
- 3) Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*. Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler, 2005, p. 7 参照。
- 4) グリム兄弟の時代から、伝説は民衆が共有する物語であるとの認識があった。ヤーコブ・グリムは、『ドイツの伝説』の序章のなかでこれについて論じている。もちろん伝説を、民衆だけが担う物語とみなすことには無理がある。なぜなら、中世や近世のエリートたちも、「本当にあった話」を語り継いでいたからである。Grimm, Jacob und Wilhelm: *Deutsche Sagen*. Bd. 1-2. 1816/18. In: Uther, Hans-Jörg (Hrsg.): *Deutsche Märchen und Sagen*. (CD-ROM). Berlin: Directmedia, 2004, pp. 25900-25921参照。
- 5) Ranke, Friedrich: Grundfragen der Volkssagenforschung. 1925. In: Petzoldt, Leander (Hrsg.): *Vergleichende Sagenforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, p. 3.
- 6) Röhrich, Lutz: Die Deutsche Volkssage. 1958. In: Petzoldt 1969, p. 217. もちろん、伝説はいつも絶対に信ずべきものとして語られるわけではない。年代記やニュースに登場することがあるいっぽう、ジョークに使われることがあるし、ありえない話として語られることもある。しかし他のジャンルと区別するさい、「本当にあった話」として伝説が過去を演出することはやはり重要な特徴となる。伝説（とくに現代伝説）のパフォーマンスについては以下にくわしい。Fine, Gary Alan: *Manufacturing Tales. Sex and Money in Contemporary Legends*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1994, pp. 21-27.
- 7) Dobbertin, Hans (ed.): *Quellensammlung zur Hamelner Rattenfängersage*. Göttingen: Otto Schwartz, 1970, p. 16参照。
- 8) Dobbertin 1970, pp. 24-25参照。
- 9) Grimm 1816. In: Uther 2004, pp. 26402-26403.
- 10) Füssel, Stephan / Kreutzer, Hans Joachim (ed.): *Historia von D. Fausten. Text des Druckes von 1587. Kritische Ausgabe*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2006, pp. 5-124.
- 11) Brednich, Rolf Wilhelm: *Die Maus im Jumbo-Jet. Neue sagenhafte Geschichte von Heute*. München: C. H. Beck, 1991, pp. 33-34.
- 12) Füssel / Kreutzer (Faustbuch) 2006, p. 3.
- 13) 阿部謹也：『ハーメルンの笛吹き男』、筑摩書房、2004年、59-175ページ参照。
- 14) Dobbertin 1970, pp. 121-131参照。
- 15) Krogmann, Willy: *Der Rattenfänger von Hameln. Eine Untersuchung über das Werden der Sage*.

- Lübeck: Matthiesen, 1967, S. 78.
- 16) Röhrich, Lutz: *Sage*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1971, p. 52.
- 17) Seidenspinner 1991, p. 526参照。
- 18) Seidenspinner 1991, p. 527.
- 19) ジャン・ハロルド・ブルンヴァン (大月隆寛他訳): 『消えるヒッチハイカー』、新宿書房、1989年、53-73ページ参照。日本で収集された「消えるヒッチハイカー」の話は、たとえば以下に報告されている。福田晃・山本淳編: 『妙高村昔話集』: 『昔話—研究と資料—』 第三十五号、日本昔話学会、平成17年7月7日、164ページ。
- 20) Füssel / Kreutzer (Faustbuch) 2006, pp. 77-79参照。
- 21) Füssel / Kreutzer (Faustbuch) 2006, p. 81, pp. 84-86参照。
- 22) Luther, Martin: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden*. Bd. 4. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1967, p. 319 (Nr. 4450).
- 23) Luther Bd. 3. 1967, p. 445 (Nr. 3601).
- 24) たとえば「ファウスト本」には次のような話もある。ファウストは、クリスマスに友人を自分の家に招待したことがあった。だが訪問者たちが驚いたことに、「ファウストゥス博士の庭には明るくまた楽しい光景が広がっていた、なぜなら庭に雪はなく、美しい夏であり、あらゆる植物が生えていた……。」 Füssel / Kreutzer (Faustbuch) 2006, p. 107. しかしこれはもともとアルベルトゥス・マグヌス (1193-1280年、ドミニコ会修道士、その高い教養ゆえに魔法使いと信じられた) の伝説である。レルヒアイマーは1585年の著作で、アルベルトゥスがクリスマスに宮廷にいたとき、皇帝たちを楽しませるため「広間が木、薬草、葉、芝生を吹きだして花咲くようにした」と述べている。Lercheimer, Augustin, von Steinfeld: *Christlich bedenken vnd erinnerung von Zauberey. Woher / was vnd wie vielfältig sie sey / wem sie schaden könne oder nicht: wie diesem laster zu wehren / vnd die / so damit behafft / zu bekehren / oder auch zu straffen seyn*. Heidelberg: 1585, p. 17b.
- 25) Röhrich 1971, p. 49.
- 26) Röhrich 1971, p. 3.
- 27) Dobbertin 1970, p. 23.
- 28) Dobbertin 1970, p. 29参照。
- 29) Füssel / Kreutzer (Faustbuch) 2006, pp. 123-124参照。
- 30) Lercheimer 1585, p. 32a.
- 31) ブルンヴァン 1989年、120ページ。
- 32) Brednich, Rolf Wilhelm: *Die Spinne in der Yucca-Palme. Sagenhafte Geschichten von heute*. München: C. H. Beck, 1990, p. 17.
- 33) ブルンヴァン 1989年、128ページ、34ページ。
- 34) モーリス・アルヴァックス (小関藤一郎訳): 『集合的記憶』、行路社、2006年、3-4ページ。
- 35) グリムの伝説集に収録された有名な話。「ルター博士はヴァルトブルク城にいて、聖書の翻訳をした。悪魔にはこれが気に入らず、この聖なる仕事を邪魔してやりたかった。しかし悪魔が誘惑しようとしたとき、ルターは使っていたインク壺をひつつかむや、その頭めがけて投げつけた。いまでもその部屋、ルターが座っていた椅子、インクが投げつけられてできた壁の染みを見ることができる」 Grimm 1816. In: Uther 2004, p. 27073.
- 36) アルヴァックス 2006年、59ページ。
- 37) アルヴァックス 2006年、46ページ。
- 38) アルヴァックス 2006年、16-17ページ。

- 39) アライダ・アスマン (安川晴基訳) : 『想起の空間 文化的記憶の形態と変遷』、水声社、2007年、159ページ。
- 40) Erl 2005, p. 17.
- 41) アルヴァックス 2006年、98ページ。
- 42) アルヴァックス 2006年、94ページ。
- 43) Grimm 1816. In: Uther 2004, pp. 25902-25903. この文章の邦訳にさいしては以下も参照した。ヤコブ・グリム、ヴィルヘルム・グリム (桜沢正勝、鍛冶哲郎訳) : 『グリムドイツ伝説集』、人文書院、1987年、iiiページ。
- 44) Petzoldt, Leander (Hrsg.): *Historische Sagen*. Bd. 2. Hohengehren: Schneider Verlag Hohengehren, 2001, p. 5.
- 45) Seidenspinner 1991, pp. 529-530.
- 46) アルヴァックス 2006年、181ページ。
- 47) アルヴァックス 2006年、203ページ。
- 48) Grimm 1816. In: Uther 2004, p. 26408参照。
- 49) Dobbetin 1970, p. 33参照。
- 50) Röhrich 1971, pp. 32-33参照。また、このように想い出を呼び起こす場所、人名、物品などは、記憶研究でいうところの「^まき^つか^け」に相当しよう。Erl 2005, p. 84参照。
- 51) ピエール・ノラ編 (谷川稔監訳) : 『記憶の場—フランス国民意識の文化=社会史』、第1巻、岩波書店、2002年、29-56ページ参照。もちろんノラは、独自の論の展開のなかで「記憶の場」に言及していることを忘れてはならない。彼によれば、記憶が場と結びつくのは、現代社会において集合的な記憶の崩壊が進みつつあるからである。その理由には、歴史が国民的な記憶を担わなくなったことや、記憶の細分化があげられている。いまや国民的な記憶は衰退し、その残滓である「記憶の場」がいまや残るのみというのである。
- 52) Erl 2005, p. 7 参照。
- 53) アスマン 2007年、44ページ。
- 54) アスマン 2007年、44ページ。
- 55) Erl 2005, p. 145.
- 56) Trithemius, Johannes: *Opera historica*. Teil. 2. Francofurti: Marnius & Aubrius, 1601, p. 559. 引用にさいしては以下のドイツ語訳も参照した。Henning, Hans: *Faust-Variationen*. München / London / New York / Paris: K. G. Saur, 1993, p. 20.
- 57) Trithemius 1601, pp. 559-560参照。
- 58) Historische Commission der Provinz Sachsen (Hrsg.): *Der Briefwechsel des Conradus Mutianus*. Halle: Otto Hendel, 1890, S. 413. 引用にさいしては以下のドイツ語訳も参照した。Henning 1993, p. 24.
- 59) Neubert, Franz: *Vom Doctor Faustus zu Goethes Faust*. Leipzig: J. J. Weber, 1932, p. 15参照。
- 60) Barack, Karl August (Hrsg.): *Zimmerische Chronik*. Bd. 1. Freiburg i. Br./ Tübingen: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, Bd. 1. 1881, p. 577 参照。
- 61) 実在したファウストの生涯については以下にくわしい。溝井裕一: 「ファウスト伝説—近代における『魔法使い』像の形成と変容」(博士論文)、関西大学、2008年3月31日、5-36ページ、Baron, Frank: *Faustus. Geschichte, Sage, Dichtung*. München: Winkler Verlag, 1982, pp. 13-47., Henning 1993, pp. 11-43.
- 62) Luther Bd. 3. 1967, p. 445 (Nr. 3601) 参照。
- 63) Luther Bd. 1. 1967, p. 535 (Nr. 1059) 参照。

- 64) Bindseil, Henricus Ernestus (Hrsg.): *CORPUS REFORMATORUM*. Vol. XXIV. Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1856, p. 455. ラテン語原文。引用にさいしては以下のドイツ語訳を用いた。Baron 1982, p. 54参照。
- 65) ヤコブス・デ・ウォラギネ (前田敬作、山口裕訳):『黄金伝説』第2巻、平凡社、2006年、381-389ページ参照。
- 66) Baron 1982, p. 55.
- 67) 「ファウストの名をもつ人物がじつはふたり以上いた」とする説もあるかもしれないが、現時点でこれを立証するのは困難である。「ファウスト本」にいたる伝説胎動期、ゲオルギウスとヨハネスは混同されていた。その証拠に、1575年ごろに書かれたニュルンベルクのファウスト物語では、かれは「ゲオルギウス・ファウストウス」として登場する。ファウストの名がヨハネス(ヨーハン)かゲオルギウス(ゲオルク)かという問題には、人びとはあまりこだわらなかったと見るのが自然であろう。かれらに関心があるのはかれの魔法行為であった。ニュルンベルクのファウスト譚は以下参照。Tille, Alexander: *Die Faustsplitter in der Literatur des 16. bis 18. Jahrhunderts. Beigebunden ist: Anton Kipperberg und Gerhard Stumme: Neue Faustsplitter*. Hildesheim / New York: Georg Olms Verlag, 1980, pp. 24-38. 「ファウスト伝説」の胎動期については以下にくわしい。溝井 2008年3月31日、25-43ページ。
- 68) Manlius, Johannes: *Locorum Communium, Der Erste Theil. Schöne ordentliche gattirung allerley alten vñ neuen exempel / Gleichnis / Sprüch / Rahtschlege / Kriegßrüstung / geschwinder rencke / historien / schutzreden / dunckeler sprüch / rhäterisch / höfflicher schwenck / vnd dergleichen vieler anderer ernst vnd schimpfflicher reden vnd thaten*. Frankfurt a. M.: 1565, pp. 46b-47a.
- 69) Manlius, 1565, p. 47a.
- 70) バロンは、原典との比較から、マンリウスがメランヒトンの覚書を「拡大したり、短縮したり、あるいはまったく変えてしまったりした」事実のあることを指摘している。Baron 1982, p. 57.
- 71) Erl 2005, p. 17.
- 72) A. アスマンは次のように述べている。「医学的あるいは心理学的な観点から記憶を研究するかぎりでは、もっぱらニューロンの構造とプロセスという有機的な次元を対象とすることは、正当かもしれない。しかしながら、このテーマを文化学的視点から眺めるやいなや、記憶の技術的および文化的メディアに向かわなければならないことに気づく。」アスマン 2007年、33ページ。
- 73) Erl 2005, p. 123.
- 74) Erl 2005, p. 124参照。
- 75) ジャック・ル・ゴフ (立川孝一訳):『歴史と記憶』、法政大学出版社、2000年、100-134ページ参照。
- 76) Schmidt, Siegfried J.: *Kalte Faszination. Medien • Kultur • Wissenschaft in der Mediengesellschaft*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000, 94-95., Erl 2005, p. 131-132参照。
- 77) Röhrich 1971, p. 39.
- 78) たとえば、次のような話が収録されている。「この年、似たようなことがアルテナールの近くに住む女性にも起こった。彼女は酔っ払いの亭主を持ち、彼が居酒屋から帰ってくるまで決して寝ようとしなかった。ある夜、彼女はパンを作るための生地を準備していたが、疲れはてて、彼女の家の外に座って夫の帰りを待っていると、白い服を着た男たちが自分のほうへ向かって来るのを見た。彼らのうちのひとりが、彼女を抱きしめるために駆けよって、その腕のなかに押しつけた。しかし彼女が叫び声をあげたとき、両方ともが消えうせた。彼女は家に駆けこんだものの、明かりを見たとき完全な狂乱状態になり、その娘を大きな悲鳴がでるほどおびえさせ、それから2、3日後に死んだ。いかなる神の裁きによってこんなことになったのか、私は話すことができない。」Heisterbach, Caesarius of: *The Dialogue on Miracles*. London: George Routledge & Sons, 1929. p. 362 (Book 5, 32).

- 79) Schade, Heidemarie: *Das Promptuarium Exemplorum des Andreas Hondorff*. Frankfurt a. M.: Johann Wolfgang Goethe—Universität Frankfurt am Main, Dissertation, 1966, p. 32.
- 80) Brückner, Wolfgang (ed.): *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1974, p. 434参照。
- 81) Brückner 1974, pp. 431-519参照。
- 82) Füssel / Kreutzer (Faustbuch) 2006, p. 117.
- 83) ブルンヴァン 1989年、128ページ、84-85ページ参照。
- 84) Ranke, Friedrich: Grundfragen der Volkssagenforschung. 1925. In: Petzoldt 1969, p. 3.
- 85) Erll 2005, p. 147.
- 86) Petzoldt Bd. 1. 2001, p. 3.
- 87) Assmann 2007, p. 50.
- 88) Assmann 2007, pp. 48-56参照。
- 89) Seidenspinner 1991, pp. 525-526参照。
- 90) Seidenspinner 1991, p. 528.
- 91) Seidenspinner 1991, p. 530.
- 92) Röhrich 1971, p. 7.
- 93) Röhrich 1971, p. 4.
- 94) Historische Commission der Provinz Sachsen 1890, S. 413. 引用にさいしては以下のドイツ語訳も参照した。Henning 1993, p. 24.
- 95) Röhrich 1971, p. 7.
- 96) アスマン 2007年、162ページ。
- 97) アスマン 2007年、163ページ。
- 98) アスマン 2007年、167ページ。
- 99) アスマン 2007年、167ページ。
- 100) Burke, Peter: *Popular Culture in Early Modern Europe*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2002, S. 21. バークの書の引用・参照にあたっては筆者の訳を用いているが、一部の用語の使用については以下の邦訳書を参照し、これを踏襲している。ピーター・バーク (中村賢二郎、谷泰訳): 『ヨーロッパの民衆文化』、人文書院、1988年。
- 101) Burke 2002, S. 125.
- 102) 溝井 2008年3月31日、103-110ページ参照。
- 103) Barack Bd. 1. 1881, p. 577., Bd. 3. 1881, pp. 198-200参照。
- 104) Erll 2005, p. 2.

図版出典一覧

図1 : 筆者撮影。

図2 : 筆者撮影。

図3 : Mahal, Günther: *Faust Museum Knittlingen*. Braunschweig: Georg Westermann Verlag, 1996, p. 35.