



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	軍記物語と英雄叙事詩（4）：享受史の一側面
Author(s)	寺田，龍男
Citation	メディア・コミュニケーション研究, 54, 1-17
Issue Date	2008-03-17
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34565
Type	departmental bulletin paper
File Information	TERADA.pdf



軍記物語と英雄叙事詩 (4)

—— 享受史の一側面 ——

寺 田 龍 男

1. 「平家ハ下手ナリ」

琵琶法師による「平家」語りの状況を示す例として、貞成親王（1372-1456）¹の『看聞日記』応永27年（1420）4月9日条の記述がよく知られている。

九日、晴、常順検校常存ノ弟子、宝泉ノ許へ細々来ルト云々。推参スベキノ由申スノ間之ヲ召ス。物語ノ上手ナリ、之ヲ以ッテ芸ト為ス。平家ハ下手ナリ、即チ物語ヲ申ス。誠ニ殊勝、其ノ興少ナカラズ、平家モ一両句申ス、聴衆濟々候ス、一献広時ノ申シ沙汰神妙ナリ、殊更ニ茶十袋・御扇等之ヲ賜ヒ、退出ス。此ノ常順ハ青蓮院御寵愛ス、門跡に常住祇候スト云々、検校ニモ門跡ヨリ執リ沙汰セラレテ成サルと云々、²（原文漢文、下線部筆者）

この日、琵琶法師の常順（＝城順）検校が自分からやって来た。親王の記述は、検校が「物語」の「上手」であり、得意「芸」と認めていたことを示すものの、「平家」は「下手」だと断じている。はたして「物語」はすぐれていて趣も少なからず、しかし「平家」の語りについてコメントはなく、ただ多数が聞いていたとする。常順は芸を披露したあと、「茶十袋」と「扇」などを与えられて邸を去った。この検校は「青蓮院」義円（当時の將軍足利義持の弟でのちの將軍義教）の「寵愛」を受けている、と最後に記している点に、貞成親王の困惑が見てとれる³。その感情を直截に記していないのは、当時の日記の常として、後代の人々が読むことを意識したためだろうか。あるいは、「義教以上の平家好きだった」⁴親王の単なる添え書きをそこまで広げて解釈すべきではないのだろうか。どちらにしても、当時の社会で権力を握っていた人々が平家語りを愛好していたことを象徴するエピソードである。

1 横井清『室町時代の一皇族の生涯』東京（講談社）2002年（講談社学術文庫1572）参照。

2 宮内庁書陵部（編）『圖書寮叢刊 看聞日記』（二）東京（明治書院）2004年、33頁。

3 高橋伸幸「堂上貴紳の平家享受 鎌倉末から室町前期にかけて」（『国文学・解釈と鑑賞』47-2号（1982年6月）114-124頁）、119-121頁参照。

4 桜井英治『室町人の精神』東京（講談社）2001年（日本の歴史12）、236頁。実際、福田秀一・山下宏明「平家物語享受史年表」（高木市之助・永積安明・市古貞次・渥美かをる（編著）『平家物語』東京（三省堂）1977年（増補国語国文学研究史大成9）305-498頁）によれば、『看聞日記』は軍記物語の享受相に関してもっとも多くの事例を提供する史料のひとつである。

貞成親王と同じ時代を生き、私たちにも馴染みのある一休宗純（1394-1481）の『自戒集』には、以下の文がみられる。

得法タテノ座頭二人（＝教一と城中）アリ。平家ハヘタ。得法ハ上手。⁵（カッコ内・下線部筆者）

一休が兄弟子養叟に繰り返し悪罵を投げかけていることでも知られる『自戒集』は、内容上史料としての扱いにはたしかに慎重さが必要である⁶。しかし上記『看聞日記』の記述と比べても⁷、この文を当時の社会で実際におこなわれていた言表の反映と考えてさしつかえあるまい。

ここに挙げた二例は、京の都を中心とする社会の上層で口承文芸が広く享受されていたことを示す膨大な史資料のほんの一部に過ぎない。貴族の日記など記録文書はもちろん、世界的な潮流と軌を一にして研究者の関心が高まっている図像史料でも、琵琶法師の活動や語り芸の様子を伝えるものが数多く知られている。しかもそれらだけではない。『平家物語』の一異本である『源平闘諍録』では音曲による受容を示す符号があり、東国の武士千葉氏や『将門記』との関連を示す記事もある⁸。軍記物語はけっして京都や畿内だけでなく、列島社会で広く受け入れられていたのである⁹。

こうした享受相を伝える史料が豊富に残されているのは、世界中に共通の現象ではない。とくに中世ヨーロッパ、少なくともドイツ語圏の実情と比べると違いは歴然としている。素材が英雄であれいくさであれ、語り芸はヨーロッパの社会にも存在したが、彼の地では、日時と場所や記録者・演奏者の名前、報酬にいたるまでこと細かに記録された文書が（少なくとも中世に関する限り）発見されておらず、実証的に享受相を復元ないし再構成できる状況にない。そうであれば、異なる社会・異なる文化・異なる伝統にもかかわらず生じている類似の現象につ

5 『自戒集』（中本環（校註）『狂雲集・狂雲詩集・自戒集』東京（現代思潮社）1976年（新撰日本古典文庫5）348-378頁所収）、358頁。また平野宗浄（訳注）『自戒集』（『一休和尚全集第三巻 自戒集・一休年譜』東京（春秋社）2003年、105-257頁）134-135頁および堀川貴司「一休宗純『自戒集』——詩と説話のあいだ——」（小島孝之（編）『説話の界域』東京（笠間書院）2006年、69-82頁）を参照。

6 今泉淑夫（校注）『一休和尚年譜』2東京（平凡社）1998年（東洋文庫642）25頁・289頁では康生元年（1455）の成立とされている。しかしこの『年譜』に記された「自戒ト題」する作品が今日に残るものと同じであるかどうかは明らかでない。中本環（校注）『狂雲集・狂雲詩集・自戒集』（→註5）解説69-71頁参照。

7 貞成親王は『看聞日記』応永32年（1425）4月25日条で「城竹又参ル。城順檢校同ジク参ル。城竹ノ相弟子ナリ。此ノ城順ハ物語ノ利口上手ナリ。平家ハ下手ナリ。兩人平家ヲ申シ其ノ後物語ヲ申ス、逸興ナリ。（……）一獻ノ間平家物語等ヲ申ス。城竹ハ關東ニ下向スベシト云々。暫ク参ルベカラザルノ由、暇ヲ申ス。茶一裏之ヲ賜フ。城順ニも同ジク賜ヒ、退出ス。」（塙保己一（編）太田藤四郎（補）『看聞御記』（上）東京（續群書類従完成会）訂正三版1958年（續群書類従補遺二）、491頁）と記す。また永享9年（1437）3月24日条でも「座頭城修初メテ参ル。平家ヲ申ス。善理ノ引付ヲ申ス。下手ナリ。」（塙保己一（編）太田藤四郎（補）『看聞御記』（下）東京（續群書類従完成会）訂正三版1959年（續群書類従補遺二）、458頁）と評している。（いずれも原文漢文、下線部筆者。）なお以後の引用は一部新字による。

8 福田豊彦・服部幸造（全注釈）『源平闘諍録』上・下 東京（講談社）1999・2000年（講談社学術文庫1397・1398）。

9 『看聞日記』にも城竹（＝城竺）檢校が関東に下向するという記述がある。註7参照。

いて、双方の研究成果を比較・応用しあうことを通して新たな視点を提示し、互いの研究の発展に貢献できると考えられるのである。

2. 中世ドイツ語圏の「英雄語り」

今日でも多くの社会において普遍的現象といってよい「語り(芸)」は、もちろん中世ヨーロッパでも広く見られた。その素材は様々な出来事、現象や聖者など多岐にわたるが、ここで中世ドイツ語圏の「英雄」にしばっていくつかの特徴をおさえておきたい。

ドイツ語圏の「英雄」の典型は、『ニーベルングンの歌』で日本でもよく知られるジーフリト(Sifrid)ではなく、ディートリヒ・フォン・ベルン(Dietrich von Bern)だった。実在の東ゴート王テオドリック(Theoderich: 451?-526)を祖形とするディートリヒは、口承文芸においては中世を通して英雄(すなわちポジティブに描かれる存在)として語り継がれたことが史料から明らかである。これに対して聖職者の手になる文書類(年代記・手紙等)では多くがネガティブに造形されている。この二つの傾向を概略するなら、次のようにまとめることができる¹⁰。

①聖職者が残した文書

記録文書では、ディートリヒにまつわる「語り」に興じる人々のことを嘆いたり、「ディートリヒは地獄に落ちた」式の記述がみられる。この傾向は中世を通じて変わらなかった。11世紀半ば、バンベルクの僧マインハルト(Meinhart [=Menhardus]: ?-1088)はある手紙で、司教グンター(Guntherus: ?-1065)について書いている。

しかし私たちの主人(=司教グンター)はいったい何をしているのでしょうか。(……)アウグスティヌスやグレゴリウスに思いをはせることはついぞありません。いつもアッティラ、いつもアマルンク(=ディートリヒ)などにいそしんでばかりいるのです。¹¹(カッコ内筆者)

また12世紀後半、レーゲンスブルクの聖職者の手で成立したとされる『皇帝年代記』にはこう記されている。すなわちディートリヒは東ローマ帝国の皇帝ゼノンの依頼でローマの篡奪者

10 ディートリヒ・フォン・ベルンなどの英雄をめぐる伝承記録は、日本でもよく知られるグリム兄弟の弟ヴィルヘルム・グリムの名で刊行された『ドイツ英雄伝説』(Wilhelm Grimm: Die Deutsche Heldensage. Bd. 1. Nachdruck der 3. Auflage Gütersloh: Bertelsmann 1889, nach der Ausgabe von Reinhold Steig/Karl Müllenhoff/Oskar Jänicke neu hrsg. von Otfrid Ehrismann Hildesheim: Olms 1999 [Jacob Grimm/Wilhelm Grimm: Werke. Abteilung II, Bd. 36, 1])に集大成されている。

11 Briefsammlungen der Zeit Heinrichs VII. Bearbeitet von Carl Erdmann/Norbert Fickermann. Weimar: H. Böhlaus Nachfolger. Nachdruck München: MGH 1981 (MGH Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 5), S. 121. ヨアヒム・ブムケはこの事例を社会的コンテクストからわかりやすく説いている。Joachim Bumke: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1986 (DTV 4442), S. 612. 邦訳: ヨアヒム・ブムケ(著) 平尾浩三・和泉雅人・相澤隆・斎藤太郎・三瓶慎一・一條麻美子(訳)『中世の騎士文化』東京(白水社)1995年、565頁。

オドアケルを倒す。やがてボエティウスや教皇ヨハネスらはゼノンに使者を送る。彼らは、生まれの卑しい男がローマを治めるのはふさわしくないと語ったのだ。使者を捕らえたディートリヒは激怒し、ボエティウスらを牢に閉じ込め餓死させる。神はこれに報復し、ディートリヒは悪魔により火山の中へ連れ去られ、最後の審判の日まで煉獄の炎に焼かれつづける¹²。『皇帝年代記』の記述はむしろそのまま史実とみなすわけにいかない。しかし当時の聖職者には、口承文芸の世界で生きつづける英雄ディートリヒのポジティブなイメージをいわば断罪する意図があった。これらの人々にとり、ディートリヒが地獄に落ちる運命にあるというのは観念上の「真実」であり、また受容者にもそう信じさせなければならなかったのである。

11世紀にクヴェドリンプルク女子修道院の尼僧が書いた『クヴェドリンプルク編年誌』という記録文書がある。この本で現存する唯一の（紙）写本は16世紀のものであるが、原著にはなかった、すなわちあとから書き込まれたとみなされている以下の文がある。

無学の人々が歌っていたのはディートリヒ・フォン・ベルンだった。¹³

前後の文脈と必ずしも整合しないこの文がなぜ書き加えられたのかは不明だが、「無学の人々」¹⁴と対象を見下す表現が用いられている点から、この文を書き込んだ人物がディートリヒに対しても否定的な観念をもっていたとみなすことができる¹⁵。

-
- 12 Die Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen. Hrsg. von Edward Schröder. Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1892. Nachdruck München: MGH 1984 (MGH Deutsche Chroniken I, 1), v. 13993-14175. ここに登場する人物は実在した。東ローマの皇帝ゼノンは在位 474/475、476-491 年、オドアケルの生没年は 433?-493 年、『哲学の慰め』で知られるボエティウスは 475/480?-524 年、そしてローマの初代教皇ヨハネス一世は在位 523-526 年。ただテオドリックがボエティウスらの死にどこまで関与していたかについては不明である。ディートリヒが被る「煉獄」についてはジャック・ル・ゴッフ（著）渡辺香根夫・内田洋（訳）『煉獄の誕生』東京（法政大学出版局）1988 年（ウニベルシタス 236）143 頁にも言及がある。なおこのふたつの記録については拙稿「火を吐くディートリヒ——ディートリヒ・フォン・ベルン研究序説——」（『ノルデン』29 号 1992 年、1-23 頁）でもふれた。
- 13 Die Annales Quedlinburgenses. Hrsg. von Martina Giese. Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2004 (MGH Scriptores rerum Germanicarum 72), S. 370.
- 14 「無学の人々」の原表現は *rustici* である。この語（単数形 *rusticus*）が通常「農夫」を意味することから、上記引用文はかつて、ディートリヒをめぐる伝承が（史料で確認できる）宮廷社会の構成員だけでなく社会の「下層」でも広く享受されていることの証左とされていた。しかしヨアヒム・ハインツレの研究（Joachim Heinze: *Mittelhochdeutsche Dietrichepik. Untersuchungen zur Tradierungsweise, Überlieferungskritik und Gattungsgeschichte später Heldendichtung*. Zürich/München: Artemis 1978 (MTU 62), S. 272f.）以来、この表現を直接農夫に結びつけることは無理で、「識字力をもたない人々」（*illiterati*）をネガティブに表現したものであり、社会の下層を形成する人々だけではなく宮廷社会を構成した人々も含めなければならない、そして具体的にどのような人々だったかを特定するのは不可能であるとされている。（訳語の「無学の人々」は『編年誌』の编者ギーゼによる 'die Ungebildeten' (S. 371) の仮訳である。）
- 15 14 世紀末（1382 年）、聖職者ヤーコプ・トゥヴィンガー・フォン・ケーニヒスホーフェン（Jakob Twinger von Königshofen: 1346-1420）はドイツ語で『年代記』を書き始めた。その死にいたるまで書きつづけた作品は現在 80 以上の写本が残り、当時の人々の関心を強く引いたことがうかがえるが、中に「しかし、無学の人々が歌ったり語ったりするディートリヒ・フォン・ベルンはのちにゴートやフンの民の王となった」という記述がある（Die Annales Quedlinburgenses, S. 371f.）。この表現と上述の『クヴェドリンプルク編年誌』の文との類似性は早くから注目されているが、こちらの「無学の人々」（原表現 *geburen*=通常「農夫」）に

神学者として多数の文書を著したヨハネス・ガイラー・フォン・カイザーズベルク (Johannes Geiler von Kaysersberg: 1445-1510) の「嘆き」もよく知られている。

今や聖書を専攻する者はほとんど見られない。法学者や法律家が二十人いれば、神学者は一人いるかいなかである。そもそもいたとしても、彼らが論じるのはディートリヒ・フォン・ベルン殿であり、神の教えではまったくない。¹⁶

30歳で博士号を取得すると同時にフライブルク大学に招聘され、すぐに学長に選出されたものの、翌年大学を辞して教会聖職者の道を歩んだガイラーはスコラ学派に属する神学者だった¹⁷。この文も、当時の聖職者・神学者がディートリヒ関係の素材に対する姿勢をよくあらわすものとして知られている¹⁸。

最後に、現存する唯一の写本が15世紀後半に書かれた『エーガーの受難劇』¹⁹を挙げたい。三部構成のこの作品で注目すべきは、キリストを迫害するユダヤ人が「ディートリヒ」など口頭伝承（およびそれらを素材とする叙事詩）に出る人物の名をもつことである。第一の兵ヘルムシュロート (primus miles Helmschrot) につづき、ディートリヒが第二の兵 (secundus miles Dietrich) として、さらに第三のヒルデブランド (tercius miles Hillebrant [=Hildebrand])、第四のラオリーン (quartes miles Laurein [=Laurin])、第六のズィゲノート (sextus miles Sigenot) が登場する。これらの兵はけっして端役ではなく、何度も現われる重要な人物である。民間伝承では英雄だったディートリヒとその家来、そして彼らと戦ったはずの巨人ズィゲノート・侏儒ラオリーンがともにキリストを十字架にかけた兵たちとして描かれるのは、この作品の作者が彼らをいわば悪党扱いしていたこと（ないしは聴衆にそう思わせようとしていたこと）の証左とみるべきだろう²⁰。

ついても、ハインツレは *rustici* と同じく社会身分の表現ではないと主張し (Heinzle 上掲書 (→註 14) S. 272f.)、これが現在定説と認められている。

16 訳文は Grimm 上掲書 (→註 10) S. 323f. にもとづく。

17 Herbert Kraume: Geiler, Johannes, von Kaysersberg. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2. Auflage. Hrsg. von Kurt Ruh. Berlin/New York: de Gruyter 1980 Bd. 2, Sp. 1141-52.

18 Heinzle 上掲書 (→註 14) S. 276.

19 Egerer Fronleichnamsspiel. Hrsg. von Gustav Milchsack. Tübingen: Fues 1881 (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 161).

20 John L. Flood: Theologi et Gigantes. In: Modern Language Review 62 (1967) pp. 654-660 の pp. 659-660. なお第一の兵ヘルムシュロート (逐語訳すると *helm* 「兜を」+*schrot* 「割れ」) はディートリヒ文芸系の名ではない。この名はむしろ、13世紀後半に成立した『ヘルムブレヒト物語』の主人公ヘルムブレヒト (Helmbrecht これも「兜を割れ」を意味する) のような「悪役」を想起させるための手段として選ばれたのかもしれない。この作品の翻訳としてヴェルンヘル・デル・ガルテネーレ (作) 浜崎長寿 (訳) 『ヘルムブレヒト物語』東京 (三修社) 1970年がある。また巨人ズィゲノートについては拙稿『ズィゲノート』—— 翻訳と論説 —— (北海道大学『言語文化部紀要』28 (1995年)、275-306頁) も参照されたい。

②文芸作品におけるディートリヒ像

13世紀に入ると、ディートリヒを主人公とする数多くの文芸作品が(ラテン語ではなく)ドイツ語で書かれ始め、『ディートリヒの敗走』・『ラヴェンナの戦い』・『アルプハルトの最期』・『ゴルデマール』・『エッケの歌』・『ラオリーン』・『ヴォルムスの薔薇園』・『ズィゲノート』・『ヴィルギナール』・『怪物』などからなる「ディートリヒ叙事詩」という一大ジャンルを形成するにいたる²¹。このジャンルの成立と広まりは、フランス語圏から入ったアーサー王とその円卓の騎士をめぐる作品群がドイツ語に翻訳ないし翻案され、大きく広まったことをきっかけに起きた現象である。ディートリヒ叙事詩の諸作品は筆写本で大きな広まりをみただけでなく、のちには数多くの印刷本も作られた。①で見た、聖職者たちが批判しつづけた口頭伝承の世界は、文字によって新たな息吹を与えられ、またたくまにドイツ語圏に広まったのである。

これらの作品では、先行するアーサー王物語の登場人物たちと同じ特徴がみられる。すなわち主人公のディートリヒは神に祈る騎士であり、また神に守られる存在でもある。キリスト教の徳操でも非のうちどころがない。敵味方に数多くの死者が出た激戦のあとで彼は、味方だけでなく敵兵の遺体も埋葬するよう命ずる²²。さらに『エッケの歌』では冒頭に「この話は偽りではない、彼(=ディートリヒ)はおよそ洗礼を受けた中で、戦いにもっとも勇敢な士だった」と記されている²³。この表現は聖職者のテオドリックに対する非難に対抗したもののだろうか。カトリック教会からはアリウス派の異端として攻撃されたテオドリックを意識した可能性も指摘されているが²⁴、当時の文芸作品の定型表現を単に踏襲した言い回しにすぎないかもしれない。もとより筆者に判断する能力はないが、これらの文芸作品は、多様な価値観が交錯ないし衝突する社会で誕生したものであることを再認識すべきであろう。また識字率が低かったこの時代にあっては、文字文芸としてのディートリヒ叙事詩の成立はもちろん、写本の制作にかかわったのも修道院や司教座の学校で読み書きを学んだ人々だった。それだけではない。写本はほか

21 どの作品にも程度の差こそあれ、英雄叙事詩として先行し、日本でも翻訳で知られる『ニーベルンゲンの歌』の影響がみられる。

22 『ディートリヒの敗走』と『アルプハルトの最期』にそれらの場面が印象深く描写されている。Dietrichs Flucht. Hrsg. von Elisabeth Lienert/Gertrud Beck. Tübingen: Niemeyer 2003 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 1), v. 10031-37; Alpharts Tod. Hrsg. von Elisabeth Lienert/Viola Meyer. Tübingen: Niemeyer 2007 (Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 3), v. 1848-51. 拙論「『ディートリヒの歴史叙事詩』における >beasts of battle< のモチーフについて」(北海道大学『大学院国際広報メディア研究科・言語文化部紀要』46 (2004 年)、137-155 頁) および同 [Tatsuo Terada]: Literarische Darstellungen eskalierender Schlachten im Mittelalter. Ein Ansatz zum Ost-West-Vergleich. In: Von Mythen und Mären. Mittelalterliche Kulturgeschichte im Spiegel einer Wissenschaftler-Biographie. Festschrift für Otfried Ehrismann. Hrsg. von Gudrun Marci-Boehncke/Jörg Riecke. Hildesheim: Olms 2006, S. 626-643 も参照されたい。

23 Das Eckenlied. Sämtliche Fassungen. Teil 1. Hrsg. von Francis B. Brévert. Tübingen: Niemeyer 1999 (ATB 111), Str. 8-8 (E₂).

24 Flood 上掲論文 (→註 20) p. 659.

ならぬ修道院の書写房で書かれたのであり、こうした作業は修道院にとり大きな収入源となっていたのである。

さらに直接文字文芸化された作品以外にも、口承文芸の「演目」が列挙されたと考えられる記述がある。13世紀の半ばに活躍し、視力がないのに殺された詩人として知られるマルナー (der Marner) は以下の文を残している。

私が入前で私の歌をうたうとき、最初の方が望むのはディートリヒがベルンを去ったこと、次はローター王がどこにおわたしたか、三番目の方はロシア人の戦い、四人目はエックハルトの苦戦、五人目はクリームヒルトの復讐譚、六人目にはヴィルツの民がどうなったかの方がお気に召し、七人目にはハイメカヴィテゲ殿の戦いやジーフリトかエッケ殿の最期の方がよい。八人目は他ならぬ宮廷のミンネザングを所望される。九人目になると何を演じても退屈。十人目は何がいかご存じなく、これやあれや、行きつ戻りつ、あっちへこっちへ、この歌あの歌だ。ニーベルンゲンの宝を望むお方までも。(……)²⁵

少しのち、フーゴー・フォン・トリムベルク (Hugo von Trimberg) もこう書く。

たとえばひとりがこう語る、自分はディートリヒ殿と老勇士の話が聞きたいと。すると次の方はエッケ殿を所望。三人目はロシア人の戦い、四人目はジーフリトの竜、五人目はトリストラント殿、六人目はエルケをよくご存じ、七人目はパルチヴァール殿、八人目は円卓、九人目はクリームヒルトの大殺戮、十人目はニーベルンゲンの宝 (……)²⁶

文芸作品の中での言及とはいえ、また口承芸としてか文字文芸の朗読かはわからないものの、さまざまな作品ないしその素材が聴衆の求めに応じて披露されていたことは、先の例とあわせて明らかである。なおこれらの「演目」は、詩人が語らなければならなかった、すなわち喜んで演じたわけではない素材を数え上げたものと解釈するのが現在の通説である²⁷。

ここに挙げた作品群のほかにもディートリヒらの名を引く作品は数多くあるが、詩人としてハインリヒ・ヴィッテンヴィーラー (Heinrich Wittenwiler) とヘルマン・フォン・ザクセンハイム (Hermann von Sachsenheim) を挙げておく²⁸。15世紀に活躍した彼らは、多数のディー

25 Der Marner. Hrsg. von Philipp Strauch. Straßburg: Trübner 1876. Nachdruck mit einem Nachwort, einem Register und einem Literaturverzeichnis von Helmut Brackert. Berlin: de Gruyter 1965, XV 14 (v. 261-275).

26 Der Renner von Hugo von Trimberg. Hrsg. von Gustav Ehrismann. Bd. II. Stuttgart: Hiersemann 1909. Nachdruck Berlin: de Gruyter 1970, v. 16183ff.

27 たとえば Heinzle 上掲書 (→註 14) S. 72 および Deutsche Dichtung des Mittelalters. Bd. II. Hrsg. von Michael Curschmann/Ingeborg Glier. Frankfurt: Fischer 1987, S. 781.

28 Heinrich Wittenwiler: Der Ring. Frühnhd./Nhd. Nach dem Text von Edmund Wießner ins Neuhochdeutsche übersetzt und hrsg. von Horst Brunner. Stuttgart: Reclam 1991 (RUB 8749); H. ヴィッテンヴァイラー『指輪』田中泰三 (訳) 東京 (早稲田大学出版部) 1977 年 (スイス文学叢書 1); Hermann von Sachsenheim: Die Mörin. Nach der Wiener Handschrift ÖNB 2946 hrsg. und kommentiert von Horst Dieter Schlosser. (Deutsche Klassiker des Mittelalters 3). Vgl. Dietrich Huschenbett: Hermann von Sachsenheim — Namen und Begriffe. Kommentar zum Verzeichnis aller Namen und ausgewählter Begriffe im Gesamtwerk. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007 (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 34).

トリヒ系の人名を上記『エーガーの受難劇』の作者とは反対の姿勢で用いているからである。

以上①と②で挙げた例は中世ドイツ文学研究でよく知られているものであるが、これらだけをみても、「英雄語り」が社会で広くおこなわれていたことは疑いない。また記録や作品を残した人々、あるいはその依頼者の考え方次第で、まったく正反対の筋立てになりうることも推論できる。

次に16世紀初頭の宗教改革で知られるマルティン・ルター（Martin Luther: 1483-1546）の「英雄」とその伝説に対する姿勢を確認したい。彼が生きた時代は人々の宗教意識がいやが上にも高まった反面、ディートリヒ・フォン・ベルンを主人公とする物語が写本や印刷本で隆盛をきわめた時期でもあったからである。

3. ルター

宗教改革の担い手としてはもちろん、聖書を本格的にドイツ語に翻訳したことでも知られるルター²⁹には、先に見たヨハネス・ガイラー・フォン・カイザースベルクと同じ考え方に立つ発言がある。

神父が三千人いたとして、まともな者は四人もいない。神よこの嘆きを憐れみたまえ。またそもそもまともな神父がいても、福音書につづいて語られるのは老いたロバの寓話かディートリヒ・フォン・ベルンの物語なのだ。あるいは福音書（の教え）にまったく反する異教の師アリストテレス・プラトン・ソクラテスの話がもちこまれる。³⁰（カッコ内筆者）
ディートリヒに関する伝承に距離をおく姿勢は、他の発言でもはっきり読みとれる。

キリストは「それ（＝ミサ・説教）をするたびに私のことを思いなさい」という。なのに説教があると、ミサはキリストについてだが、説教のはなしはディートリヒ・フォン・ベルンや何かの寓話なのだ。³¹（カッコ内筆者）

29 しばしば誤解されるが、ルターが「初めて」聖書をドイツ語に翻訳したのではない。それ以前にも数多くの翻訳が行われているが、ほとんどが断片としてしか残されていない。Dieter Kartschoke: *Bibelübersetzung*. In: *Lexikon des Mittelalters*. Studienausgabe. Bd. II. Stuttgart: Metzler 1999, Sp. 96-99 参照。

30 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 7. Bd. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1966 (Unveränderter Nachdruck der bei H. Böhlau Nachfolger erschienenen Ausgabe [Erstausgabe: Weimar: Böhlau 1897]), S. 810f. この老いた「ロバ」(esel) の部分が「エツツェル」(Ezel) と書かれた写本もある。エツツェルとはもちろんフン族の王アッティラ (?-451) のことで、伝説やディートリヒ叙事詩の世界ではディートリヒの庇護者として位置づけられている。なお、ヨハネス・ガイラー・フォン・カイザースベルクの記述と比較すべきことはすでにジョン・L・フラッドがその画期的な論文で指摘している。Flood 上掲論文 (→註 20) p. 656。本章の論述もフラッドの論文に多くを負っている。

31 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 2. Bd. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1966 (Unveränderter Nachdruck der bei H. Böhlau Nachfolger erschienenen Ausgabe [Erstausgabe: Weimar: Böhlau 1884]), S. 112.

さらにルターは、神の教えをないがしろにする人々を批難する文脈でもディートリヒにまつわる伝承を挙げている。

キリストは『マタイ書』第七章（六節）で「聖なるものを犬にやるな。また真珠を豚に投げてやるな」と述べている。これら三様の（神を敬わぬ）人々は福音にふさわしくない。こんな人たちには私たちが説教をしない。さらに私は、これに加えてこの粗野な豚のような者たちが罰されることを望む。彼らは、まるでディートリヒ・フォン・ベルンの物語でもあるかのように、福音についてくだらぬことを述べ立てているからだ。³²（カッコ内筆者）

当時の聖職者に対して、ルターはさらに痛烈な批判を加えている。

彼らは博士か？ 私も（博士）だ。彼らには学識があるか？ 私もある。彼らは聖職者か？ 私もだ。彼らは神学者か？ 私もだ。彼らは哲学者か？ 私もだ。弁証（へんしやう）の専門家か？ 私もだ。彼らは朗読するか？ 私もだ。彼らは本を書くか？ 私もだ。（……）私は詩篇と預言書を解釈して聞かせられる。彼らにはできない。私は翻訳して聞かせられる。彼らにはできない。私は聖書が読める。彼らには読めない。³³

一般人（俗人）はもちろん聖職者でもラテン語の聖書を理解することが困難だった時代では、説教のために身近な素材をとりあげるのは当然だった。ここでルターが批判しているのは、聖書を精密には読まずに（あるいはまったく読まずに）説教をする聖職者の資質と姿勢である。彼らは聖書を手にしながら聖書を読んではいないという。まさにそれゆえに、ルターは聖書をドイツ語に翻訳したのである³⁴。逆にルターに批判された聖職者の側に立てば、ディートリヒら英雄の素材を説教にとりいれて聞き手の関心を引くという工夫は必要だったのかもしれない。それは、聖書のモチーフに題材をとる格言詩や物語が古くから創作され、また書き継がれてきた伝統の一面を説明するとも考えられる。イギリスの研究者ジョン・L・フラッドが述べるように、ルター自身も俗人に理解できることばで伝えることがいかに重要かを理解していたし、聞き手の関心を維持できる話し方で説教をする必要性も十分に認識していた³⁵。ただルターは、

32 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 12. Bd. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1966 (Unveränderter Nachdruck der bei H. Böhlau Nachfolger erschienenen Ausgabe [Erstausgabe: Weimar: Böhlau 1891]), S. 497. なお『マタイによる福音書』からの引用は日本聖書協会（編訳）『聖書』東京（日本聖書協会）1978年、新約聖書9頁による。フラッドによれば、引用文中の「くだらぬこと」（unnutz）というは、この当時ディートリヒ・フォン・ベルンに関する物語と分かちがたく結びついていた。Flood 上掲論文（→註20）p. 655 参照。

33 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 30. Bd. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1964 (Unveränderter Nachdruck der bei H. Böhlau Nachfolger erschienenen Ausgabe [Erstausgabe: Weimar: Böhlau 1909]), S. 635.

34 もとよりこれらは、ルター自身が聖書をドイツ語に翻訳する仕事と関連して書かれたものであるから、こうした記述を聖職者一般と英雄伝説の素材に関連づけるのは適切ではないし、筆者にもその意図はない。

35 Flood 上掲論文（→註20）p. 656.

英雄語りの素材を用いて神の教えを説くのは正しくないと考えたのである³⁶。

4. 無住と蓮如

ルターに代表されるように、中世のヨーロッパ社会に残された聖職者の文書では、英雄を素材とする伝説や作品に対する批判的な姿勢が目立つ。説教の際の「語り」はむしろそれだけではなく、ミサでは聖書の文言をわかりやすく説くためにさまざまな教訓話もちいられた。今日に残るそうした作品群の中に英雄伝説を主題とするものは知られていないが、伝承の次元ではそうした、聞き手の関心を引きつけかつ理解しやすい物語があり、多くの聖職者が英雄にまつわる「素材」を利用していたことは確認できたと考えてよかろう。

同じ時代の日本社会でも、僧侶が聴衆に仏の教えを講ずる際には多様な素材をもちいていた。無住(1226-1312)の『沙石集』³⁷はそれらをまとめたものの典型とみなしうる。

然れば狂言綺語のあだなる戯れを縁として、仏乗の妙なる道を知らしめ、世間浅近の賤きことを譬として、勝義の深き理に入れしめむと思ふ。³⁸

無住は、「道理にはずれた言葉と飾り立てた言葉」の空しい戯れを縁として「賢人・哲人」や「愚かな人」など「すべての人」に「成仏させる」道を知らしめ、「世俗の浅薄で卑近な事柄」を喩えとして仏の道の「最高の意義」に導こうと作品の冒頭で宣言する³⁹。

小稿の関心に即してみると、とくにその巻第六では、できるだけ多くの「布施」にあずかるため、聞き手の関心をつなごうとさまざまな語りをする僧や「僧形」の人たちを批判している。その一方で無住は、軍記物語に見られるのと同じ素材もとあげている。『竹柏園本平家物語』・『源平盛衰記』・『太平記』に記された、源頼政(1104-80)と「菖蒲」にまつわるエピソード(のパターン)がそれである⁴⁰。頼政が鶴を退治した勳賞として近衛院は、美女菖蒲を与えることを思いつく。頼政が(見たことのない)彼女に恋い焦がれていたのを知っていたからである。だが院は選り抜きの美しい女房12人と並べたうえで、どの「女」が菖蒲かを当てたら与えると述べる。頼政は「あやめ」を織り込んだ歌を詠み、その巧みさゆえめでたくこの美女を下賜され

36 上述したように、ルターが活躍した時代には英雄の物語がさかんに印刷されたが、そこに書かれたベルン殿(=ディートリヒ)やヒルデブラント(ディートリヒの軍師)・ヴォルフハルト(ヒルデブラントの甥で血気盛んな勇士として知られる)・イーゼングリンなどの古詩を信じてはならないという言説もあった。Flood 上掲論文(→註20) p. 658 参照。

37 小島孝之(校注・訳)『沙石集』東京(小学館)2001年(新編日本古典文学全集52)。大隅和雄『信心の世界、遁世者の心』東京(中央公論新社)2002年(日本の中世2)も参照。

38 『沙石集』(→註37) 19頁。

39 同上。小島孝之の語註と訳文による。

40 天理図書館善本叢書と書之部編集委員会(編)『平家物語竹柏園本』(上)奈良(八木書店)(天理図書館善本叢書と書之部45)1983年、69-70頁・296-301頁;水原一(考定)『新定源平盛衰記』第2巻 東京(新人物往来社)1988年、287-290頁;長谷川端(校注・訳)『太平記』第3巻 東京(小学館)1997年(新編日本古典文学全集56)、41-44頁。

る、という筋立てである⁴¹。鎌倉出身の無住の作品では主人公が梶原景茂（?-?：源頼朝の忠臣梶原景時の三男）に、そして主君が源頼朝におきかえられ、また鶴退治はないものの、相手の女性の名前をふくめてほぼ同様の展開である。無住が梶原氏一門の出身かどうかは別にしても、「菖蒲前」に見られる語りのパターンが広く知られていたことは明らかである。

もちろん、このように文字で定着して今日まで残されたものだけが素材のすべてでないことはいうまでもない。実際には、文字に残されて私たちが知ることのできるものはごくわずかにすぎないだろう。政治・経済・文化の中心にいて、記録文書が残された高位の人物がいる一方で、その対極のまったく異なる状況にあって仏道を説く（無名の）人々にはるかに多く存在した。彼らの中には「文字の読み書きもできず、仏事で誦む経を暗誦することはできても、経の意味は理解していない。そういう僧が少なくなかった」⁴²のである。そのような人々にとり、聞き手は黙っていても寺院や教会に集まってくれる子羊のような相手ではなかった。彼らの工夫の目的は純粋な布教・教化から純粋な「布施」の獲得までさまざまであったろうが、単に聴衆が退屈せず、自分の話を聞き続けてくれればそれでよかったのではない。多くの宗派が競合していた当時は、反発する聴衆がいたとしてもおかしくない。無住は『沙石集』ですでにこうした社会の状況を活写している。芸能者はもちろん、宗教者にとっても、聞き手の関心を引きかつこれをつなぎとめることは、洋の東西を問わず共通の課題であり、創意工夫が必要だった。中には、聞き手の側に一步踏み出した者もいた。

そのような宗教者の一人として、私たちは蓮如（1415-99）を知っている。本願寺教団中興の祖として知られる蓮如は、その御文や子孫・弟子たちが残した文書により活動の姿勢が詳しく伝えられている⁴³。本稿の主題に関して重要な、そしてルターの姿勢とも比較しうる点は、笠原一男の表現によれば、まず蓮如が「布教の対象の能力を十分計算にいれて、農民にも、職人にも、商人にも、少なくとも当時の教養の少ない人びとに理解し易い御文をつくった」⁴⁴ことである。

（……）愚癡の者のはやく心得まひらせさふらふやうに、千の物を百に選び百の物を十に擇ばれ十の物を一に、早く聞分け申様にと思召され、御文にあそばしあらはされて、凡夫の速に佛道なる事を仰立られたる事にてさふらふ。⁴⁵

41 以上はこの逸話で今日もっともよく知られている『太平記』版の筋立てである。『太平記』のエピソードは、琵琶法師の覚一検校と真性が語ったことになっている。これに対して『源平盛衰記』の頼政は、菖蒲にあこがれ、一目見たあとはさらにその想いが募って三年が過ぎたと記される。噂を聞いた鳥羽院（近衛院ではない）が、居並ぶ女房の中から菖蒲を見つけ出したら与える、と約束する展開であり、鶴退治の逸話とは結びつけられていない。『竹柏園本平家物語』の頼政は近衛院に仕え、鶴退治ゆえに菖蒲を得ている。

42 大隅上掲書（→註 37）134 頁。また『沙石集』（→註 37）415 頁参照。

43 以下の記述は笠原一男『蓮如』東京（吉川弘文館）1963 年、とりわけ 195-207 頁に多くを負う。

44 笠原上掲書（→註 43）201 頁。

45 「蓮淳記」（稻葉昌丸（編）『蓮如上人行實』京都（法蔵館）1948 年、59-68 頁）、65 頁。

伝えたいことがたくさんあっても相手に合わせて要約・簡略化したうえでわかりやすく語ったということである。ただ、簡略化することによって、親鸞の教えが誤って伝えられてはならなかった。御文は「布教活動をおこなう際のテキストとしての機能も期待されていたから、そのためにも誤読・誤解を生じる余地のない単純な文章が必要だった」⁴⁶のである。

さらに蓮如は説教の際、聴衆が退屈しないようさまざまな配慮や工夫をこらした⁴⁷。

なににても人のすきたることなど申させられ、うれしやと存候所に、又佛法の事を仰られ候。色々御方便候て、人に法を御きかせ候つる由に候。⁴⁸

おかしき事（の）能をもさせられ、佛法に退屈仕候者の心をもくつろげ其氣をうしなはして、又あたらしく佛法を仰せられ候。⁴⁹

蓮如上人、あるひは人に御酒をも下され物をもくだされて、かやうのことをありがたく存候て近付させられ候て、佛法を御きかせ候。⁵⁰

仏法を説きたければ、まず聞き手の関心を引かなければならない。おもしろい話をして人々が喜んだところでありがたい法話を講ずる。難しい話に聞き手が退屈してきたら、再び心をなごませ、法話にもどる。場合によっては酒などをふるまう。人びとはありがたがって法話にも耳を傾ける。蓮如はこう説くのである。こうした布教姿勢はけっしてあたりまえのことではなかった。「ふつう」の人々、すなわち農・林・水産業や手工業などの生産業にたずさわる人々はもちろん、それら以外のさまざまな「職能」にたずさわる人々にとり、法話を聞く際に行儀を正すことはけっして自明の理ではなかったろう。はたして蓮如は、行儀を正してきくことが叶わなければ、こだわらずにまず聞くように仕向けるべきだと述べている⁵¹。

行儀作法タダシクシテ。タダシクナルナラバ。タダシクシテ。キクベシ。ソレモタダシクシテ。キクコト一向ニカナハズバ。ムマレツキノマデ。ノチヲマタズ。マヅキクベシ。コトニ他力易行ノ御法ヲキクニハ。マテシバシト云コトナク。其沙汰タニアルナラバ。老少男女貴賤上下時處諸縁ノヘダテナク。マヅキクベシ⁵²

これら蓮如に関する文書を著わした（あるいは蓮如の手紙を書写した）のが血縁同門の人々であることを割り引いても、宗教者と俗人の関係は「指導者とその権威に従う者」というよう

46 桜井上掲書（→註4）362頁。

47 笠原上掲書（→註43）201-202頁。

48 「實悟旧記」（稲葉昌丸（編）『蓮如上人行實』京都（法蔵館）1948年、69-137頁）、82頁。笠原上掲書（→註43）201-202頁参照。

49 「實悟旧記」（→註48）83頁。

50 「實悟旧記」（→註48）108頁。

51 笠原上掲書（→註43）202-203頁。

52 「實悟記拾遺」（妻木直良（編）『真全書』第69巻 京都（藏經書院）1910年、111-136頁）、117頁。

な単純な図式で説明しきれないことは明らかである。先に引用したフラッドは、「この民は、口さきではわたしを敬うが、その心はわたしから遠く離れている」という聖書『マルコ伝』第七章六節⁵³を引く⁵⁴。文脈は偽善者にまつわるものであるが、信仰を広めようとする人々、さらに定着させようとする人々は、さまざまな困難を克服するため常に大きな努力を払わなければならなかった。むろん、宗教者の意識と俗人のその間に明確な線を引くことは困難であったことも想定しなければならないが。

5. 展望

ここまでは、主として日本中世の文学および歴史に関する研究成果に学びながら、中世ドイツ語圏の事例に光をあてる可能性を考えてきた⁵⁵。今後の課題は何だろうか。

対応する史資料の欠如や整合性という問題はたしかにある。小稿冒頭に掲げた例は、執筆者が文書で（社会的身分が低い）琵琶法師の名を挙げ、その語り芸が下手であること、さらには報酬まで記している点で異文化圏の研究者を驚かせるに足るものではあるが、これら以外では、聞き手が感涙にむせんだ等の記述が散見されるものの、上演そのものや芸に対する評価はごくまれにしか書かれていない。大部分は「○○来たり」「平家ヲ語ル」のような事実描写のみであり、琵琶法師の語り以外の諸芸能に考察の対象を広げる必要性も痛感させられる。何より、異なった社会で起きた現象を比較する意義や方法論を厳密に検証する必要があることも認めなければならない。しかし日本では「庶民の仏事に招かれ、導師をつとめる僧は、大寺院のなかで学問に専念する僧とは、別の人々であり、「庶民の間で活躍する説教僧たちは、日々の生活のために収入をえることを考えなければならなかった」⁵⁶ ことをふまえたうえで、上述したルターの言辭を日本の例と比べると、この「気性激しく興奮しやすい、厳しい」⁵⁷ 改革者とはまったく異なる態度ながら、当時のヨーロッパにも彼（女）らなりに熱心な宗教者や（日本風にいえば）説教者がいたこと、そしてその人たちがいかなる活動をしていたかある程度想像できると思われるのである。

53 上掲『聖書』（→註 32）、新約聖書 62 頁。

54 Flood 上掲論文（→註 20）p. 654。

55 逆にドイツ語圏の方が条件で恵まれていると思われる面もある。たとえば『平家物語』では現存最古とされる応永書写延慶本（1410 年頃書写か）でも、13 世紀前半とされる原形の成立から約 200 年が経過している。これに対し『ニーベルンゲンの歌』では原典の成立（1200 年頃）から 20 ないし 30 年のちに書かれた写本が残っている。他の英雄叙事詩でもオリジナルの成立から時を経ずして書かれたとされる写本が少なからずあり、書記伝承の変遷を俯瞰できる度合いは軍記物語と比べてかなり高いといえる。山本潤「写本伝承段階における『ニーベルンゲンの歌』と『哀歌』の受容」（『詩・言語』67（2007 年）、1-25 頁）および拙稿「軍記物語と英雄叙事詩（2）—— J. ブムケによる「不確定テキスト」（‘der unfeste Text’）の概念を中心に ——」（北海道大学『大学院国際広報メディア研究科・言語文化部紀要』49（2005 年）、89-107 頁）も参照されたい。

56 大隅上掲書（→註 37）135 頁。

57 M・ルター（著）植田兼義（訳）『卓上語録』東京（教文館）2003 年、408 頁。

ひとつの文化圏では研究の進捗が困難な事象について、他の文化圏における対照可能な研究の成果を応用することにより、既成概念の枠を超えた視点が得られる可能性は期待できる。そうした例はすでにさまざまな分野で知られている。英雄叙事詩と軍記物語の享受相にみられる類似の現象についても、ドイツ語圏の国々と日本だけでなく、さまざまな文化圏の文学・歴史学・宗教学・文化人類学等の研究者が集まり議論することは有効な方法であると確信している。さらにいえば、比較考察の対象はかならずしも共通点や類似点である必要はない。異なる展開をたどった足跡について、あるいはまったく違う現象について考究する意義もまた大きいと考えられる⁵⁸。

日本の中世社会における文芸活動の様相についてみると、記録は圧倒的に受容者側のものが多いが、演者の意識はどうだったのだろうか。ドイツ語圏ではすでにみたように、文字で残る作品の中に、作者が聴衆の求めにより「仕方なく」披露したとされている題目を挙げた演目リストが残されている。しかも類例の重なりからこのようなリストは、一種のトポスとさえみなされている⁵⁹。それはすなわち、一回限りの単発事象としてではなく、複数回生ぜしめる社会背景があったことを含意している。

最後に、小西甚一『日本文藝史』に挙げられた虎関師鍊（1278-1346）の『元亨釈書』（現代語訳）から一節を引用する。

（……）（いまの説教師たちは、聴衆の）気に入られることばかりあれこれ案出し、異様なしぐさをさかんに見せる。身体や頭を揺り動かし、声になまめいた表情をもたせる。詞章は対句を重視し、内容は哀れっぽいか褒め文句かである。いつも^{スポンサー}依頼主のことに言及し、仏が御利益を賜わる（はずだと保証する）。聴衆の感情に訴えようとするあまり、自分から先に泣き出す（ことさえある）。絶対的な真理（を伝えるため）の道が、詐偽^{そらごと}を専らとする俳優^{やくしや}の藝にまでなり下がったのは、残念というほかない。⁶⁰（下線部筆者）

筆者はかつて、あるドイツ文学研究者から英訳で上記の箇所を示され、日本中世における依頼者と物語作者や芸能者の関係をたずねられたことがある。ヨーロッパでは、高価な羊皮紙に書かれて文書として残る作品は、財力ある依頼者の庇護があって初めて成立した。作品の書写も同様である。今日私たちが手にすることのできる文芸作品にしばしば「有力者」の名が挙げ

58 日本文化を相対的にとらえる視点による成果としてジェラルド・グローマー『譬女と譬女唄の研究』（研究篇・史料篇 名古屋（名古屋大学出版会）2007年）を特筆しなければならない。グローマーの研究は、対象を禁欲的なまでに日本の視覚障害をもつ女性芸能者に限定しているが、従来のものに代わる新たな術語の使い方ひとつを見ても、著者ならではの有益な示唆に富んでいる。

59 Georg Objartel: Der Meißner der Jenaer Liederhandschrift. Berlin: Schmidt 1977 (Philologische Studien und Quellen 85), S. 314; Heinzle 上掲書（→註 14）S. 72。

60 小西甚一『日本文藝史』Ⅲ 東京（講談社）1986年、318-319頁。英訳 Jin'ichi Konishi: A History of Japanese Literature. Vol. 3 translated by Aileen Gatten/Mark Harbison. Princeton: Princeton University Press 1991, p. 315。

られている背景にはこうした実態がある⁶¹。また旅する芸能者は、各地の宮廷などを訪れてその主君をたたえたり、敵対関係にある他の有力者を罵るなどの芸を披露していた。ドイツ語圏では誰でも知っている詩人ヴァルター・フォン・デア・フォーゲルヴァイデ (Walther von der Vogelweide: 12世紀末から1230年頃まで活躍) は、「私は人をののしってばかりいたので、吐く息が臭くなってしまった」⁶²ということばを残している。このほか、他の詩人をたたえたり批判したりする記述も少なくない⁶³。

筆者が日本中世に関する研究成果を問われた背景にはこうした事情がある。残念ながら、当時その研究者の質問に答えることはできなかった。今もできない。ご教示をいただければ幸いです。

付記

小稿は、現在文部科学省科学研究費補助金（基盤研究C・課題番号19520183）の助成を受けて行う研究の成果の一部である。末筆ながら、数々のご教示をいただいた南部昇先生にあつく御礼を申し上げます。

-
- 61 そうした記述の集大成として Joachim Bumke: *Mäzene im Mittelalter. Die Gönner und Auftraggeber der höfischen Literatur in Deutschland 1150–1300*. München: Beck 1979 があり、この他にも関連する研究は多い。ルター以前の聖書の翻訳についても同様の現象が見られる。Kartschoke 上掲論文 (→註 29) Sp. 98 参照。
- 62 Walther von der Vogelweide. *Werke*. Bd. 1: *Spruchlyrik*. Mhd./Nhd. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Günther Schweikle. Stuttgart: Reclam 1994 (RUB 819), S. 126. この表現とその背景についてはヴォルフガング・ハルトゥングによる解説がある。Wolfgang Hartung: *Die Spielleute im Mittelalter. Gaukler, Dichter, Musikanten*. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler 2003, S. 258f., 306f. 邦訳: ヴォルフガング・ハルトゥング (著) 井本响二・鈴木麻衣子 (訳) 『中世の旅芸人——奇術師・詩人・楽士』東京 (法政大学出版会) 2006 年 (ユニベルシタス 859)、313–314 頁・375–376 頁。また拙稿「軍記物語と英雄叙事詩——成立・書承期の社会背景——」(北海道大学『大学院国際広報メディア研究科・言語文化部紀要』48 (2005 年) 133–154 頁) も参照されたい。
- 63 *Dichter über Dichter in mittelhochdeutscher Literatur*. Hrsg. von Günther Schweikle. Tübingen: Niemeyer 1970 参照。

《Zusammenfassung》

Gunki-monogatari und *Heldenepik* (4)

—— Rezeption und Geistliche ——

TERADA Tatsuo

Im Hinblick auf das Verhalten der Geistlichen lässt sich die Dietrich-Dichtung sowohl in kritischer als auch in entgegenkommender Attitüde von ihnen mehrfach mit der japanischen Heldendichtung *Gunki-monogatari* vergleichen.

Aus dem europäischen Mittelalter ist beispielsweise ein Brief eines *Menhardus* aus Bamberg (Mitte 11. Jh.) bekannt. Darin beklagt er sich darüber, dass sein Bischof *Guntherus* sich immer mit Heldenliedern beschäftige. Aus der *Kaiserchronik* eines Regensburger Geistlichen (2. Hälfte 12. Jh.) wissen wir auch, dass man den großen Held und damit die mündliche Tradition um den Berner kritisierte. Später griffen Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510) und vor allem Martin Luther (1483–1546) die anderen Geistlichen heftig an, weil sie Gottes Lehre nicht richtig vermittelten. Einer der wichtigsten Kritikpunkte war, dass ihnen die Ausbildung fehlte, weshalb sie bei der Messe die Bibel weder vorlasen noch ins Deutsche übersetzten, sondern immer wieder Predigten mit den ‘unnützen’ Geschichten von Dietrich hielten. Die Kritik an der Dietrich-Dichtung musste um so stärker vorgehen, als sie in der Laienwelt mit anhaltender Kraft fortlebte. Eine solche Annahme liegt deshalb nahe, weil die mittelhochdeutsche Dietrichepik große Verbreitung durch Handschriften und Drucke fand.

Gleichzeitig ist auch nicht zu vergessen, dass wenigstens in der Frühphase der Überlieferung die Handschriftenschreiber gerade die Personen waren, die sich die Schriftkundigkeit an den Kloster- bzw. Kathedralschulen angeeignet hatten. Andererseits liegt es auf der Hand, dass ein Kloster durch die Erstellung von Handschriften zu den Dietrich-Epen zu Reichtum gelangte.

Wenn man allerdings die Situation aus einer anderen Perspektive betrachtet, ließe sich die folgende These aufstellen: Die von Geiler und Luther kritisierten Priester und Mönche bemühten sich, das Interesse der Laien heranzuziehen und es auch festzuhalten, indem sie ihnen von Dietrichs Heldentaten erzählten. Als mögliche Parallelphänomen sind aus dem japanischen Mittelalter die Beispiele von den Priestern *Mujū* (1226–1312) und *Rennyō* (1415–99) anzuführen.

In seiner Essay-Sammlung *Shaseki-shū* stellte *Mujū* mit seinen kritischen Augen die Aktivitäten der (Wander-)Priester dar, bei denen man zweifelte, ob sie wirklich die buddhistische

Lehre verbreiten wollten. Vielmehr schienen sie möglichst viel ‘Spende’ mit ihrer Erzählkunst verdienen zu wollen. *Mujū* wandte aber auch ein in der *Gunki-monogatari* wohl bekanntes Plot an, um damit eine kleine Liebesgeschichte eines Kriegers zu gestalten.

Rennyō, ein großer Restaurator der buddhistischen *Honganji*-Schule, die heute als die größte in Japan gilt, schrieb die alten Lehren seiner Schule in einfachste Formen um, damit selbst die Ungebildeten sie verstehen sollten. Er versuchte sogar allerlei Methoden, um seine Lehre effektiv zu verbreiten: zu lange Belehrungen zu verkürzen; die Laien mit lustig-interessanten Geschichten zu erfreuen und dann zu predigen; die Langweile zu unterbrechen und wieder zu predigen; vor der Predigt zum Trinken einzuladen; die Laien nicht dazu zu zwingen, anständig zuzuhören usw.

Luther wusste auch, wie wichtig es war, das Interesse der Laien zu erwecken und es zu erhalten, aber er wandte nicht die gleiche Methode an wie andere Geistliche, deren Haltung sich mir teilweise mit der von *Rennyō* zu decken scheint.

Eine Zusammenarbeit von Forschern mit unterschiedlichen Fachdisziplinen wie Literaturwissenschaftlern, Historikern, Religionswissenschaftlern und Anthropologen könnte zur Diskussion verschiedener Aufgaben beitragen, denn ich bin sicher, dass der Austausch der Ergebnisse einerseits Antworten auf offene Fragen finden kann und andererseits eine neue Triebkraft zur weiteren Entwicklung bringen wird.