

中央ユーラシアと日本の民話・伝承の比較研究のために

坂井弘紀

—要旨

日本の民話・伝承について考えるとき、これまで多くの研究者が指摘してきたように、中央ユーラシアの遊牧民の民間伝承を避けて通ることはできない。本稿では、ユーラシアのテュルク系民族に語り継がれてきた『アルパムス・パトゥル』、『ナンパトゥル』・『エメラルド色のアンカ鳥』、『勇士エディゲ』、『ジャルマウズ・ケンピル』、『大ブルガルのクブラトの遺訓』などを取り上げ、日本に、これら中央ユーラシアの伝承・民話とよく似た伝承・説話が存在することを具体的に提示した。これらの話は、中央ユーラシアと日本の民話・伝承の比較研究に大きな示唆を与える適例であるといえよう。古来、遊牧騎馬民が駆け巡った、アルタイ地方を中心とする中央ユーラシアの草原地帯に、日本の民間伝承の起源を解く鍵があるかもしれない。本稿は、それを解くための「たたき台」となるはずである。

はじめに

中央ユーラシアのテュルク系民族の伝承、とりわけ英雄叙事詩や昔話、伝説など、いわゆる民話を読んでいると、世界各地の様々な話との共通点が強く感じられる。その中には、日本の話もちろん含まれ、日本では決して身近ではない、かの地域の伝承との類似性や共通点が関心を惹き、またそのあまりの類似が不可思議でもある。もちろん、偶然よく似た話が別々の地に生まれ、後世に伝えられたということもあろう。しかし、「昔話は世界中に同じ話形が多い。それは人類のアフリカからの旅立ちの時にすでにあったものが拡散した可能性もあるが、それより一度全世界に人類が住むようになった後に、人々の交流の結果としてユーラシアの特定地域から世界中に拡散した場合の方が多かったと予想される」という仮説⁽¹⁾、あるいは、「話が強い類似性をもっている場合）どこかに源があって、そこから各地に流れていったのだ、ととらえる方が自然だと考えています。もしも、ひとつのモチーフだけが似ているというのなら、日本とヨーロッパで偶然同じようなものが発生したのだといえるかもしれませんが、話のダイナミクスがほとんど同じという場合には、何か親戚関係があると考えの方が自然だと思います」⁽²⁾との見解は、とくに複合的なモチーフや複雑なあらすじの展開をもつ話については合理的である。

中央ユーラシアの話と類似する日本の民話・伝承があるのはなぜだろうか。この問いに答えることは、日本の民話・伝承を考える上でも、また世界に広がる類話同士の関係を解き明かす上でも大きなヒントになるはずである。ユーラシアの東西を結びつけるテュルクの広がりや世界各地の民話・伝承のあり方にも大きく作用したと考えられるからである。本稿では、先行研究における指摘を確認しながら、これまで日本ではほとんど取り上げられることのなかったテュルクの伝承・民話の具体例をあげ、それらが日本に伝わる伝承とどのように類似するののかを見ていきたい。それは、日本の伝承・民話が世界的にどのような位置づけられるかを考えるための「たたき台」にもなることであろう。

1. 『アルパムス・バトゥル』と『百合若伝説』

ユーラシア各地に広がるテュルク諸民族は、口承文芸の豊かな伝統をもっており、様々な知識や経験をそこに込めて伝えてきた。テュルクの人々が語り伝えてきた『アルパムス・バトゥル』は、彼らの代表的な英雄叙事詩である。簡単なあらすじは次のとおりである。

子供に恵まれない夫婦が祈願の末、ようやく主人公となる息子が誕生し、尋常でない形で成長し、幼少期から頭角を現す。主人公は愛馬となる馬を得て、困難や難題を乗り越え、妻を娶る。また敵を倒しに（あるいは妻を連れ戻すために）敵地へ向かうが、罠にかかったり、眠りに落ちたりするなどして、地下牢に囚われる。故郷への手紙を鳥に託すが失敗。敵の統治者の娘の協力を得るなどして脱出し、敵に勝利し帰国する。帰国すると、同胞・身内が妻を娶ろうとしているのを知る。主人公は、婚礼の祝宴に身をやつして現れ、詩の掛け合いや弓の競技をするなどして、自らの帰還を知らせ、内なる敵を倒す。その後、幸せに暮らす。⁽³⁾

『アルパムス・バトゥル』（以下、『アルパムス』）は、モンゴル系の「カルマク」との戦いなど、テュルクの歴史や古来の遊牧文化がどのようなものであったかを知ることができる、中央ユーラシアの典型的な英雄叙事詩である。しかし、同時にこの英雄物語と同様のあらすじは、世界の至るところに伝わる。たとえば、もっともよく知られるところでは、ギリシアの『オデュッセイア』との類似性・共通性が挙げられ、そのほかにもロシアの英雄叙事詩『ドブリニャ・ニキーティチとナスタシア』やインドの『マハーバーラタ』のナラ王物語、仏典『愚賢教』の善事太子、中国の戯曲『白兔記』などである。これらにいかなる関係があるのか、源を一にするものなのか、伝播による広がりなのか、まったくの偶然によるものなのか、大いに興味が引かれるところであるが、決定的な結論はいまだ得られていない。

さて、日本にも『アルパムス』とよく似た話がある。中世芸能の幸若舞『百合若大臣』

である。

神の申し子の百合若大臣が、海賊退治の帰りに離れ島で眠り込み、重臣に置き去りにされる。重臣は、百合若は客死した、と奥方をあざむき、国を乗っ取る。百合若が、奥方の放った鷹に血で書いた手紙を託すが、鷹は帰路疲れて、死ぬ。百合若は漁師の舟で帰国し、身をやつして重臣のしもべとなる。百合若は正月の弓比べに自分の強弓を借り、重臣を射殺して殿様に戻る。⁽⁴⁾

『百合若大臣』と直接類縁関係にあると推定される昔話は、アイヌ、チュクチ、モンゴル、ベトナム、タイにあり、一部モチーフが対応するものとしては、アメリカ先住民のチルコティン族、ミクロネシア、パプア、メラネシア、ニューギニア、ブーゲンビルにあるとされる⁽⁵⁾。近接する朝鮮半島には、朝鮮のシャマン、ムーダンが語る『成造クッ』や済州島に伝わる『ノギル国正命水』、『月印釈譜』に収録されている善友太子の布施行(『大方便仏報恩経』)などが、この類話として伝わる。このように世界各地に類話が広がっているが、神話学者の大林太良は「弟の裏切りと求婚、鳥の文使い、英雄の生還、弓試合と剛弓などの諸点においてこのアルパミッシュ叙事詩は百合若伝説と著しく類似して」⁽⁶⁾おり、「百合若伝説の系統論は、内陸アジアも考慮に入れて、従来以上の広範な比較」⁽⁷⁾が必要であり、「百合若の話というのは、やはり内陸アジアを通過してきた可能性が高い」⁽⁸⁾と指摘する。

『百合若大臣』が口承文芸として日本各地に広がっていた点も、口承叙事詩である『アルパムス』との類似点である。民族学者の梅棹忠夫は、「百合若大臣は日本の辺土をひろく放浪したものとみえ、各地に、口承文芸としての「ゆり若もの」が伝承されているのです。(中略)口承文芸のなかにも、調子をとり節をつけてかたる「かたりもの」という一群のものがありますが、「百合若」はそのようなかたりものの一つとして各地に流布していったようです」⁽⁹⁾と述べる。さらに梅棹は、「百合若は伝説のなかにも姿をあらわします。関東では、さきにあげましたダイダラボッチとともに巨人伝説の主人公として、各地に遺跡をのこしています。確氷峠にはかれの足跡といわれる石があるそうで、また岡山県の吉備津神社には百合若のものという鉄の大弓があったということです。その百合若と、壱岐の百合若、玄海島の百合若が、ホメロスのオデュッセウスとはたしてどういう関係にあるのか、いまのところなんともいえないのですが、これも、ギリシャと日本とのあいだに横たわる広大な土地の探索が綿密にすすんだならば、ひょっとしたら、この英雄の源流のあとが、もうすこしわかってくる可能性もないわけではありません」⁽¹⁰⁾と指摘する。ギリシアと日本との間に横たわる広大な土地、すなわち中央ユーラシアの探索には、『アルパムス』を題材とすることがもっとも適しているであろう。

ところで、『百合若大臣』をめぐるのは、古くから『オデュッセイア』との関係があったか否かの議論がある。1906年(明治39年)、坪内逍遙が、室町時代の幸若舞曲『百合若大

臣』が『オデュッセイア』と酷似していると指摘し、16世紀後期に來日したポルトガル宣教師たちがこの物語を日本に伝え、それを翻案して成ったのが『百合若大臣』であるという説である。『オデュッセイア』のラテン語名『ユリシーズ』の「ユリ」と百合若大臣の「百合」との符号もその根拠の一つとされる。これを否定する説もある。『ユリシーズ』の南蛮人将來及びその翻案説は以下において、否定されよう。現在の歴史学では、ヨーロッパ人の初來日は天文12年（1543年）とされ（種子島に鉄砲伝來）、フランシスコ・ザビエルの來日は同18年（1549年）であるが、それをさかのぼること約30年前に、舞曲の原話とするに遜色ない百合若説話が明らかに日本には存在していた。すなわち永正11年（1514年）成立の『雲玉和歌抄』に「四七九（詞書）百合草若大臣、嶋に棄てられておはしけるに、緑丸といふ鷹、御夢に見えしを／（和歌）陸にだに君ししづめば天かける緑も浪の淡ときゆめり」とある⁽¹¹⁾ことから、南蛮人による移入説は否定されているとされる⁽¹²⁾。ところが、この説も南方熊楠の次の見解によって揺らいでしまう。「ただし南蛮人の名は、必ずしも欧州人に限らず。歐人初めて來たりしより百五十余年前、南アジアの回教国民、若狭に着せし等の例（中略）見えたり。（中略）邦人当時、海外で回教民と交わりしを知るべし。（中略）法人海外に赴きて回教民より伝えたる、古欧州の物語少々にはあらず」⁽¹³⁾。南方熊楠は、16世紀のヨーロッパ人の初來日よりも以前にイスラーム教徒からこの話が日本へと伝えられた可能性を示すのである。

さらに、「『百合若大臣』の物語が「ユリシーズ」の傳播だ、という坪内逍遙説〔「百合若伝説の本源」〕は、かつてさんざんに論破された〔津田左右吉、柳田國男、高野辰之、和辻哲郎などによる〕にもかかわらず、近年ほぼその正当性を回復している」⁽¹⁴⁾との指摘もあり、『百合若大臣』の「ユリシーズ移入説」については、今後のさらなる検討の余地があろう。

ただやはり、『百合若大臣』と『オデュッセイア』がなんらかの関係がある場合にも、中央ユーラシアの叙事詩『アルパムス』がその関係にかかわる可能性があることは、サイダ・ハルミルザエヴァが、『アルポミシュ』と『百合若大臣』の場合、共通モチーフのみならず、それらのモチーフの組み合わせで構成されるプロットまで似ていることは、両伝承の間に何らかの形で繋がりがあったことを示唆するのではないか⁽¹⁵⁾との指摘のとおりである。『百合若大臣』と『オデュッセイア』の間に繋がりがあつたことを認めながらも、両伝承は直接ではなく、中央アジアの『アルポミシュ』を通じて関連していると考え⁽¹⁶⁾との仮説は、先に見た大林太良や梅棹忠夫などの見立てに通じる。「（百合若は）遊牧民ないしは騎馬民族的性格の、ただけしい武将であつた。彼の分身ともいえる強い馬と、強い鷹と、鉄の弓を愛し、それを愛するあまり、人を人とも思わぬ傲慢なところがあつた」⁽¹⁷⁾との指摘のように、百合若像が多分に遊牧騎士的な要素をもつことも興味深い。もっとも、ハルミルザエヴァの『アルポミシュ』の起源に関していえば、中央アジアは古代ギリシアの文化と直接の交流があつた地域なので、古代ギリシアの伝承が当地域まで伝わつたと想定できる⁽¹⁸⁾という、ギリシア起源の伝承が東進して、中央アジアに伝わつたとする仮定には疑問が伴う。東進とは逆方向、つまりこの伝承が、もしくは類似モチーフや

プロットがギリシア方面へ西進した結果、『オデュッセイア』が成立した可能性には触れていない。筆者は、この伝承の西進の可能性についても、きちんと検討すべきであると考え、スキタイをはじめとする、遊牧民の動きのほとんどが東から西へ向かっているからである。

2. 『エル・トシュテュク』、『エメラルド色のアンカ』と『甲賀三郎』

テュルク系のクルグズやカザフ、シベリア・タタールには『エル・トシュテュク』という英雄譚がある⁽¹⁹⁾。主人公は地下世界に降り、そこで敵を倒したり、妻を娶ったりし、聖鳥に乗って、地上に帰還する。テュルク諸民族には、カザフの『ドタン・バトゥル』、『グルとサムルク』⁽²⁰⁾、ウイグルの『エル・クルバン』、アルタイの『コグテイ』など、『エル・トシュテュク』の類話が数多くあるが、ここではカザフの『ナンバトゥル』 *Наибатыр* のあらすじを紹介しよう。

子のない夫婦がいた。ある日、妻はナン（パン）の生地で子供の人形をつくと、幸運の鳥が現れ、それは本当の子供になった。ナンバトゥル（ナンの勇士）という立派な狩人になり、テミルバトゥル（鉄の勇士）とスーバトゥル（水の勇士）とともに暮らし、狩りをした。ある日、老人が現れ、留守番のテミルバトゥルから力づくで料理を奪った。翌日はスーバトゥルから力づくで料理を奪った。三日目にナンバトゥルはやってきた老人を捕らえてバイテレク（聖樹とされる）の木に縛った。木を引き抜いて逃げた老人を3人の勇士は追う。老人は底なしの穴に逃げた。ナンバトゥルが腰に縄を縛り付けて穴に降りた。小人が彼を襲うが、ナンバトゥルはみな殺した。捕らわれた人々がいた。小人らは人をさらって食べていたのだ。ある扉を開けると、逃げた老人のそばに美しい娘がいた。老人を倒したナンバトゥルはその娘に恋してしまった。腰の縄を娘に結び、地上に引き上げさせた。二人のバトゥルもまたその娘に恋をしたので、縄を切ってナンバトゥルが戻れないようにした。ナンバトゥルは、さらわれた人々と階段をつくって、どうにか地上に戻った。そして、二人のバトゥルを捜しだし、その首を斬り、娘と一緒に幸せに暮らした。⁽²¹⁾

『ナンバトゥル』とよく似た話は、同じテュルク系のトルコにも伝わる。『エメラルド色のアンカ鳥』 *Zümrüdü Anka* のあらすじも見てみよう。

ある王がいた。王の庭園にデヴ（悪鬼）が現れた。王には3人の息子がいた。長兄が弓矢をもち、デヴを殺そうと待ち構えたが、デヴが火を噴きながら現れると泣きながら戻った。次に次兄が待ち受けたが、同様に恐れて逃げ帰った。翌日末っ子の王子が弓矢を手待ち受けると、今度はデヴが逃げ出した。兄弟三人でデヴの血痕をたどる

と、深い井戸に着いた。長兄の腰に縄を結び、井戸に降ろすが恐れたので引き上げた。次兄も同様であった。王子は恐れずに井戸の深い底に降りた。扉があり、開けて入ると3人の美しい娘がいた。そこはデヴの家だったのだ。王子は弓矢でデヴを殺すと、3人の娘を井戸から地上へ救い出した。美しい三女を末の弟に与えたくない二人の兄は縄を切って、王子を井戸の底に放置した。王子が地下七層の底をうろついていると、一本の大樹があった。その上には鳥の巣があり、蛇がその雛を狙っていた。王子は刀で蛇の首を落とした。そして木に寄りかかり眠った。エメラルドのアンカ鳥が飛んできた。雛から事情を聞いたアンカ鳥は、目覚めた王子にお礼を言い、「困ったときには羽をこすりなさい」と二枚の羽を与えた。王子は旅を続けた。ある町では誰がデヴを殺したか論争していた。王子が自分だというと、地下の国の王がお礼をしようとした。地上に出たいという王子に、地下の王は「それができるのはある鳥だが、見つけるのは難しい」と答えた。王子がもらった羽を二枚こすると、アンカ鳥が飛んできた。地下の王が言った鳥とはアンカ鳥だったのだ。アンカ鳥は40頭の羊の肉と40頭の羊皮の袋に入った水を求めた。地下の王はこれらを準備し、翼の下に結ばせた。「ガクと言ったら肉を、グクと言ったら水をくちばしに入れなさい」とアンカ鳥。王子は鳥に乗った。言われたとおりに肉と水を与えたが、やがて底をつき、困った王子は自分の足を切って与えた。アンカ鳥は羊肉でないと気づき、飲み込まなかった。地上に着くと、足の肉を返して、治し、鳥は戻って行った。王子は羊の胃袋を頭に着けて、ケルオーラン（禿の少年）になり、宝石商の弟子になった。宮殿では王に弟の行方を偽る長兄と次兄の王子の婚礼が準備された。ケルオーラン（に化けた王子）は40日で「ダイヤモンドの枝」を作ることになった。長兄の祝いの馬上槍投げが行われる日、彼は羽をこすりアンカ鳥を呼び、競技の場に向かい、長兄を倒すと、すぐに工房に戻った。次に次兄の祝いの馬上槍投げが行われた。同様に次兄も倒し、すぐに工房に戻った。40日目、ケルオーランは羽をこすりアンカ鳥を呼び、「ダイヤモンドの枝」を求めた。そして強引に宮殿にそれをもっていった。それを引き換えに美しい三女を求めた。王子がつけた、デヴの血の跡が三女の肩に残っていた。王は自分の末息子であることを認め、二人の兄を追放した。王子の婚礼は40日も続いた。⁽²²⁾

『ナンバトゥル』も『エメラルド色のアンカ鳥』も『エル・トシュテュク』と同系統の英雄譚であるが、この二つの話では主人公は仲間と三人で、あるいは兄と三人で行動し、裏切られて、地下世界に留まる。『エメラルド色のアンカ鳥』に見られる「王に三人の息子がいて、末子が主人公であること」はこの伝承に限らず、多くのテュルクの伝承にも見られる。「三兄弟の概念は、広くインド・ヨーロッパ諸族の間にあったと考えられる」⁽²³⁾ ことから、かつて中央ユーラシアを跋扈したインド・ヨーロッパ系騎馬民が語り伝えていた概念がテュルクの人々にも継承されたのであろう。実際、スキタイの建国神話では、王タルギタオスの三人の息子、リポクサイス、アルポクサイス、コラクサイスがいる、天から降っ

てきた黄金の器を二人の兄が取りにいくとそれが燃えたが、末弟コラクサイスが行くと火は消え、黄金の器を持ち帰り、彼に王権を譲られる⁽²⁴⁾。この神話は遊牧民の末子相続とも関係があると考えられ、ユーラシアの遊牧民に古くから伝わるモチーフであると思われる。民話学者小沢俊夫の「この昔話の成立時期については定説はありませんが、モチーフ自体はヘレニズム - ローマ時代（西暦紀元前三世紀から紀元後三世くらいの間）のものと考えられますが、話全体の成立はビザンチン文化（西暦三百年から千五百年の間）のなかであろうというのがだいたいの推測です。そして原郷土としては黒海の南岸から西岸にかけてと考えられています」⁽²⁵⁾との指摘も、黒海沿岸が古来遊牧民の活躍した場所であることを考えると説得力がある。

『エメラルド色のアンカ鳥』は、民話の話系分類法の代表的な一つである「アールネ、トムソンの昔話の型」では、AT301型（「熊のジョン」）に分類される⁽²⁶⁾。AT301に分類される話は、日本では『甲賀三郎譚』がきわめて近い類話とされ⁽²⁷⁾、「『甲賀三郎伝説』がユーラシアのAT301型話型の大きな分布圏にあることは（中略）間違いない」⁽²⁸⁾。『甲賀三郎』について詳しく取り上げる紙幅がないが、このあらすじのポイントは次のごとくである。

甲賀三郎の妻が鬼神にさらわれ、三郎はもっこで穴の中へ降り妻を捜し出す。三郎の二人の兄が（筆者注：縄を切り）、妻の忘れ物を取りにいった三郎を残し、妻だけを引き上げる。三郎は、下界でめとった妻の持たせた餅を食べながら地上へ帰る。蛇になった三郎はもとの妻と再会し、ともに暮らす。⁽²⁹⁾

『甲賀三郎』が『エル・トシュテュク』や『ナンバトゥル』、『エメラルド色のアンカ鳥』と同工異曲であることがよくわかる。とくに、『エメラルド色のアンカ鳥』と『甲賀三郎』では、主人公が兄弟の末子であることでも共通する。この類話は、日本やテュルクのみならず、世界の広範な地域に伝えられる。「この話はまたポルトガル人、スペイン人、フランス人たちによってアメリカ大陸に運ばれ、主としてカナダとアメリカ合衆国の国境の近辺のインディアンたちのあいだで語られています。さらにマサチューセッツ州の黒人たち、ミズーリ州、ミシシッピ沿岸、西インド諸島、ブラジルにもみられます。他方ヨーロッパ東部ではバルカン半島、スラブ諸国。特に黒海沿岸では強い分布がみられ、「黒海のアジア側沿岸にも少なくありません」⁽³⁰⁾。さらにモンゴルにも類話があり、中国には黒海沿岸の話と似たものがあるという⁽³¹⁾。『千夜一夜物語』の「3人の王子と悪鬼モラジアンとその娘たち」では、主人公が井戸を降りて別の世界に行き、悪鬼を倒す。ロク鳥の雛を食べようとしていた蛇を殺した見返りに、ロク鳥は主人公を地上に送り返す。その途中、羊肉を鳥の口に与えるが、それが尽きると、主人公は自分のふくらはぎの肉を与える⁽³²⁾。このモチーフも『エル・トシュテュク』や『エメラルド色のアンカ鳥』と同様である。「3人の王子と悪鬼モラジアンとその娘たち」も、テュルクに伝わる伝承と同じ系統の伝承と考えてよいだろう。

これらの類話における主人公の地下遍歴は、『甲賀三郎』では非常に長いが、ヨーロッパのほとんどの話は地下に留まること僅かにして地上に戻ると指摘される⁽³³⁾。「(甲賀三郎譚における) 地下遍歴の圧倒的な長さ、最後にヒーローが神として祀られるというモチーフが世界の「熊のジョン」説話のなかできわだって違っている点である」⁽³⁴⁾。しかしながら、たとえばクルグズの『エル・トシュテュク』では、2145行中およそ900行が地下世界にかかわる場面であり、主人公は長い時を地下世界で過ごす。また、主人公は老ムラー(イスラーム聖職者・指導者)の姿となって、地上のふるさとに戻る。『甲賀三郎』が諏訪大明神の縁起になっていることはよく知られている。トシュテュクは神として祀られることはないが、ムラーとなって地上に現れ、信仰にかかわる人物とされていることには相違ない。宗教観の違いに基づく相違はあるが、これもまたよく似たモチーフである。

さらに、『甲賀三郎』はまさに「死と再生」のシンボル構造を内在しているとの指摘がある⁽³⁵⁾。この点については、『エル・トシュテュク』において、聖鳥が主人公を飲み込み、また吐き出したり、失われた肉や目を再生させたりする場面がすぐさま想起される。このモチーフこそ、まさに「死と再生」を明確に示している。僧侶に清められて人間に戻ったり、善光寺の穴を通ったりすることは、トシュテュクが聖なる世界樹を上昇したり、聖鳥に飲み込まれて、吐き出され、再生したりすることと同じ意味をもつと考えられる。「(説話の移入は) 基本的には特殊なモチーフの一致と、複数のモチーフの組み合わせの共通」⁽³⁶⁾であることを考慮すると、『甲賀三郎』はテュルクの叙事詩や民話と大きく関係することが考えられるのである。大林太良は、前章で取り上げた『百合若大臣』とならんで、『甲賀三郎』もまた内陸アジアを通してきた可能性が高いと述べている⁽³⁷⁾。

トルコに伝わる『エメラルド色のアンカ鳥』は、中央ユーラシアをはさんで、東アジアに伝わる伝承と深い関係があると考えられる。朝鮮半島には、『地下国大賊退治』との名で知られる、少なくとも3つのヴァリエントが伝わり、いずれも主人公が地下世界に降り、そこで大賊、あるいは大悪鬼を倒すが、そのうちの 하나가、『エル・トシュテュク』や『エメラルド色のアンカ鳥』とたいへんよく似ているからである。他のヴァリエントが、綱で引き上げられたり、馬に乗って地上世界に戻ったりするのに対し、1928年に金良瑕の語ったヴァリエントでは、主人公は鶴に乗って地上に達する。しかも、大量の肉を用意し、鶴が「ハク」と言ったときに肉を口に入れてやり、肉が尽きると自分の腕を切って与える⁽³⁸⁾。この点は、トルコの『エメラルド色のアンカ鳥』で、アンカが「ガク」といえば肉を与える部分と酷似しており、単なる偶然の一致であるとは考えにくい。1926年に李相和によって語られたヴァリエントでは、大賊にさらわれた娘が貞操を守るために、自らの股の肉を裂くが⁽³⁹⁾、これは上記のモチーフが変形したものと考えらるべきであろう。「地下界から地上界に至る特別の糧食のモチーフは(中略)「熊のジョン」説話についていうならばほとんど汎世界的に見られるモチーフである。日本における主要な類話も必ずこのモチーフを伴っている」⁽⁴⁰⁾のであるが、地上への送り手が大型の鳥で、「ガク」や「ハク」というたびに食糧を与え、最後に自らの肉体を切り取り、差し出して、ようやく地上に達するという

モチーフ群のセットは「きわめて特異なものでとうてい偶然の一致などという楽天主義で片付けてしまえる問題ではない」⁽⁴¹⁾のである。

それでは、アンカ鳥の「ガク」、鶴の「ハク」という鳴き声の類似を解く鍵は何であろうか。鳥の鳴き声のオノマトペがたまたま重なったともいえるが、筆者は、アルタイ地方のシャマニズムが大いなるヒントになるものとする。「ガク」も「ハク」もアルタイのシャマンが巫術で「天界への飛翔」を行う際、「ウンガイ、ガク、ガク」と鶯鳥の鳴き声をまねて叫ぶ声と酷似する。アルタイのシャマンが「天に向かって昇れ、鳥よ！」と叫ぶと、鶯鳥（をまねたシャマン自身）は「ウンガイ、ガク、ガク、ウンガイ、ガク。カイガイ、ガク、ガク、カイガイ、ガク！」と答える。その後、シャマンと鳥との対話がなされるのだが、その時の鳥のセリフも「ウンガイ、ガク、ガク」なのである⁽⁴²⁾。聖鳥に乗っての地上への飛翔は、筆者が以前論じたように⁽⁴³⁾、シャマンの儀礼と深い関係がある。さらに興味深いことは、このアルタイの巫術に現れる鳥の名はカラクシュという。これは、『エル・トシュテュク』において、主人公を乗せて地上に飛び上がる鳥の名アルプ・カラクシュと同名である。

荒木博之は、「（「ガク」と「ハク」は）音韻的にほぼ相対処し得るものと考えて間違いがないだろうし、何よりもこのモチーフ群の特異性が、この両類話がいくつかのミッシングリンクを見出すことによってその緊密な対応関係がやがて立証されるであろうことを強く予想せしめるのである」⁽⁴⁴⁾と指摘する。そのミッシングリンクは、アルタイを中心とする中央ユーラシアのシャマニズムにあるのではないだろうか。

ところで、田中克彦は地下の物語について、「これは地獄の話がチベット経由で仏教とともにはいってきたのであって、北方系神話に元来、地下の物語があったとしても、それは非常に貧弱なもので、南からはいつてきたものが、それを後になってふくらませたのではないか」⁽⁴⁵⁾と述べる。ところが、先に述べたように、『エル・トシュテュク』をはじめ、『ナンバトゥル』や『ドタン・バトゥル』など多くのテュルクの伝承には、貧弱とは言えぬ豊かな地下世界での物語が広がる。いうまでもなく、これらの民族はチベット仏教の影響がほとんど皆無に近い人々である。『エメラルド色のアンカ鳥』の伝わるトルコにまで仏教由来の物語がチベット経由で及んだとは考えられない。これらに「原話」があったとして、その「原話」が仏教を信仰していた古代ウイグルにおいて仏教の影響を受けた可能性は考えられるが、チベット仏教の影響は考えにくい。荻原真子が地下界の成立はもっと根源的であり、「もっと本質的な、もっと初源的な段階で地下の世界が想定されている」⁽⁴⁶⁾と指摘するように、また『エル・トシュテュク』や『エメラルド色のアンカ鳥』などのシャマニズムの性格から考えても、仏教の中央アジアへの伝来以前からこの地域の人々に根付いていた世界観が反映されたものであるとみなすべきであろう。

中央ユーラシアの古い世界観を反映する『エル・トシュテュク』や『エメラルド色のアンカ鳥』は、「インド・イラン（インド・ヨーロッパ？）の「原神話」の基礎には、末弟の蛇・龍との一騎打ちがある」⁽⁴⁷⁾との見解とあわせて、ユーラシアの伝承のあり方について

大きな示唆を与える話なのである。

3. 『エディゲ』と『羽衣伝説』

中央ユーラシア、キプチャク草原に14世紀末から17世紀初めにかけて「ノガイ・オルダ」という遊牧政権があった。ロシアやオスマン帝国、クリミア・ハン国の間にあって、歴史的にも少なからぬ役割を果たした勢力であったが、この「ノガイ・オルダ」の統治者や有力者たちを主人公とした英雄叙事詩が数多く伝えられている。「ノガイ大系」としてまとめられるこれらの叙事詩の中でも、その創始者エディゲを主人公とした叙事詩『エディゲ』は多くのテュルク諸民族に語り伝えられてきた。この叙事詩は基本的に歴史的な出来事を伝えているのだが、その冒頭部分は空想的・神話的な内容となっている。カザフに伝わるヴァリエーションを見てみよう。

天から三羽の白鳥が降りてきた。白鳥は羽毛の衣服を脱いで、泉に入って沐浴した。聖者はその隙に彼女らの衣を盗んだ。衣服と引き換えに、最も若い娘が妻となって地上に残った。ある日、決して見てはならないとされた、妻の姿を聖者は見てしまった。人間離れた姿であった。妻は「私のおなかには男の子がいます」と言って、白鳥の衣を着て、飛び去っていった。やがて誕生した、その男の子はエディゲと名付けられた。⁽⁴⁸⁾

これは、日本では『羽衣伝説』としてよく知られている「天人女房譚」である。日本では、近江余呉湖や三保の松原の説話がよく知られている。『エディゲ』のこのエピソードは、チングス・ハンの血を引かぬエディゲが自分の政権の正統性を権威づけるために⁽⁴⁹⁾、自身が（あるいはその血を引く権力者たちが）イスラームとテングリ信仰・シャマニズム的世界像にもとづく存在であることを誇示する説話として広がったものと考えられる。近江余呉湖の伊香連氏の伝説が成立したのもこれと同じ経緯であろう。もちろん、ノガイ・オルダの時代、すなわち15-17世紀よりも以前からこの地に伝えられていた「天人女房譚」を応用した伝承であることは疑いなく、この伝承が古くから伝わるのが推測される。テュルク諸民族にはトーテミズムが広く見られた。その中には、オオカミなどとならんで、白鳥をトーテムとする信仰もあった。天界と下界を行き来する天女の白鳥の姿は、2章でとりあげた聖鳥とも重なり合う。この「白鳥神話」はトーテミズムやシャマニズムとの強いかわりを感じさせる伝承なのである。

「白鳥乙女」などとも呼ばれるこの「天人女房譚」は、中央ユーラシアのほか、世界のさまざまな地域で語り伝えられている。同系統の話は、朝鮮半島、中国（チャン／羌、ナシ／納西、イ／彝などの少数民族を含む）、フィリピン、インドネシア、インドシナ、インド、パキスタン、シベリア、黒海周辺（カルムイク）、アイルランド、イギリス、北米など

にも伝わる⁽⁵⁰⁾。篠田知和基によると、「羽衣説話、天人女房譚として広く知られる白鳥処女説話が北欧のヴェーランド伝承として、また、「白鳥の後」などの昔話で伝わっており、その間にはインドのウルヴァシ伝承、アラビアの「バソラのハッサン」、インドネシアの「ママヌアとウラセンドー」があることはよく知られているが、その伝播の経緯は知られていない⁽⁵¹⁾。白鳥乙女のモチーフ自体はインド起源であるという説もあり、また、このモチーフを含んだ物語が『千夜一夜物語』にある、8-9世紀のインド・ペルシア起源の部分にあることは確かだとの指摘もある⁽⁵²⁾。

しかしながら、インド・ヨーロッパ文明に先立つユーラシア文明期があったという仮説にもとづく「ユーラシア神話」がこの問題の解決のヒントになると、篠田は考える⁽⁵³⁾。「かつてユーラシア大陸全体に亘って分散し、共通の起源を持つ可能性のある神話的な信仰と想像世界の体系を意味する⁽⁵⁴⁾」ところの「ユーラシア神話」なる概念が成立するか否かは今後のさらなる研究成果を待ちたいが、これまで中央ユーラシアの「天人女房譚」について注目されることはほとんどなく、この伝承について考える際に、中央ユーラシアの伝承を無視するわけには到底いかないことは確かである。君島久子は「羌、納西、彝などのかつての遊牧民や、女真を中心とするツングース系の人びと、これら北方ユーラシア大陸を疾駆したであろう天女の末裔たちの伝承（中略）にはいくつかの共通点を見出すことができ」、それは「いずれにも敬天の思想が存在するということである」ことから、天と人間を結ぶシャマンの存在が重要であると述べる⁽⁵⁵⁾。中央ユーラシアは古来、シャマニズムが深く根づいた地域であった。「この「白鳥の神話」は、ユーラシアに共通の神話的遺産に起源を持つ可能性がある」と仮定できる。鍵はアルタイの伝承に見つかりそうである⁽⁵⁶⁾と、この話の系統を考えるうえで、中央ユーラシア、とりわけアルタイ地方がポイントになるとの指摘がある。アルタイに天とのつながりを強く示すシャマニズムがあることは、すでに述べたとおりである。「今後、中国やアジア全体の類話が多く発見されていけば、インド・ペルシアから日本までのつながりが明らかにされるかもしれません⁽⁵⁷⁾」との展望に『エディゲ』はおそらく応えられるであろう。

さて、「(北アジアの) 遊牧民のなかには「天人女房」が始祖伝承になるのではない⁽⁵⁸⁾」という見解があるが、このことは、『エディゲ』のカザフやカラカルパクの多くのヴァリエントの冒頭がまさに「天人女房譚」であり、また、エディゲがノガイ・オルダという遊牧国家の「始祖」であることを考慮すると、適切であるとは言えない。エディゲとその子孫である、ノガイ・オルダの統治者・有力者を歌った「ノガイ大系」はテュルク系の「キプチャク・グループ」に分類される民族、すなわちカザフ、カラカルパク、バシュコルト、カザン・タタール、クリミア・タタール、ノガイなどに伝わっている。これらの民族の形成にノガイ・オルダの果たした役割は大きく、彼らの中にこの『エディゲ』伝承が根強く残っていることは、エディゲが彼らにとって、いわば「始祖」に匹敵するような存在であり、「天人女房譚」と「始祖伝承」との関係を考えるうえで、大きな示唆を与えるものである。満族には創世神話『長白山の天女』があり、中国のナシ族やイ族にも天女の子孫の神話が伝

わる。中央ユーラシア・テュルク諸民族の伝承における「天女の子」としてのエディゲは、日本では、先に見た伊香連氏や房総千葉氏の始祖、琉球の中山察度になぞらえることができるだろう。「日本の場合、「天人女房」の話が王権と無関係であるとはいえない」⁽⁵⁹⁾ のと同時に、テュルク遊牧民の「天人女房譚」もまた王権と無関係ではなく、「始祖伝承」の性格を強くもつものなのであると結論付けることができよう。

4. 『ジャルマウズ・ケンピル』と『三枚のお札』

『エル・トシュテュク』にも登場するジャルマウズ Жалмауыз (ジェルモグズなどともいう) という妖怪的老婆は、中央ユーラシアではよく知られた超自然的なキャラクターである。ジャルマウズは、女性の属性をもち、人間を食べたり、害を与えたりと、邪悪な性格をもつとされる。たとえば、カザフには次のような話が伝わっている。

昔、あるバイ（富者）がいた。彼には美しい妻と3人の娘がいた。ある日、妻は病気になり、快復することなく亡くなった。すぐにバイは新しい妻を娶った。この妻は冷酷な人物であった。バイの娘たちを嫌った。ある日、継母は娘たちを呼び、「娘たちよ、今日おまへたちは手に桶をもち、森から果物を摘んでくるのだ」と言った。そして、彼女たちに底に穴の開いた3つの桶を与えた。娘たちは、そのことに気づかず、喜んで、「果物を集めてきます」と森に向かった。森に入り、果物を集めていると、父は別の場所に移っていった。積んだ果実は桶の底から落ちていった。そのため彼女たちは、森中を歩き続けた。夕方になって、娘たちが家に帰ると、自分たちの家はそこになかった。娘たちは泣きながら、かつて家があった場所で夜を明かした。朝になると、家のあった場所に、鏡と櫛、針が落ちていた。娘たちは針と櫛、鏡をひろい、歩き始めた。歩いていくと、ジョルム（簡素な天幕）があった。そのジョルムには、ジャルマウズ・ケンピルが住んでいた。娘たちがそこに入ると、中には一人の小さな女の子が座っていた。娘たちは彼女に尋ねた。「家の主はどこにいるの?」。すると女の子は「この家の主は私と私の母、ジャルマウズ・ケンピルですよ」と答えた。娘たちは怖かったが、夜までジャルマウズを待つことにした。夜になり、ジャルマウズ・ケンピルが家に入ってくると、そこには3人の娘がいた。彼女たちを見て、ジャルマウズは喜び、「私のお昼ごはんにしましょう」と言った。老婆は翌朝、獣を狩るために出かけるときに、長女に「私のために妹二人を料理しておくのだよ。私はお昼に戻るからね」と命じた。ジャルマウズ・ケンピルが出かけたあと、ジャルマウズの娘の女の子を鍋に入れて煮て、彼女たちは逃げ出した。お昼にジャルマウズが戻ると、娘たちはいなかったが、鍋はぐつぐつ煮えていた。ジャルマウズはその肉を食べ始めた。するとその肉が自分の娘の肉であると気づいて、3人の娘たちを追いかけた。娘たちの背中を見つけ、ジャルマウズ・ケンピルは追いついた。姉が櫛を投げると、大きな森になっ

た。ジャルマウズ・ケンピルは自分の一本の歯を斧に変え、また別の歯を鋏にして、森を抜けた。次に二番目の娘が針を投げると、それは高い山になった。ジャルマウズは、そこをどうにか越えた。末娘が鏡を投げると、大きな湖になった。ジャルマウズ・ケンピルは、渡ることのできないほど大きな湖を見た。そこでジャルマウズは尋ねた。「おまえたちはどうやって渡ったのだい?」。娘たちは答えた。「私たちは首に石を結んで渡ったのよ」。老婆は石を結んで湖に入ると、そのまま沈んでしまった。娘たちは家を見つけて、帰った。⁽⁶⁰⁾

日本にはこれとたいへんよく似た伝承がある。福島県磐城地方の『三枚のお札』の一ヴァリエーションである。

太郎は継子で次郎は本子。次郎は穴のない袋、太郎は穴のある袋を与えられて栗拾いに行く。次郎は先に帰る。そのうちに日が暮れ、太郎は遠くに灯を見つけて訪れると一人の娘が出てきた。「道に迷うたから。」宿を頼めば、娘の言うに、「泊めてあげたいけれどもこの家は鬼の住家で、自分もかつてさらわれてきてこの所にいる。だから早く逃げた方がいい。もう婆の帰る時分だから。」といい、さらに、「もし婆に見つかったら追いつかれそうにでもなったらこれを投げよ。」と、鏡と櫛と針とをくれた。太郎の去った後に婆が帰ってきて、「どうも人間臭い。人間は来なかったか。」と娘に聞くが「知らぬ。」と言う。外へ出て初めて太郎の後ろ姿を見つけて追いかける、追いつかれようとするとき、鏡を投げると大川ができて婆は越えるに苦しむ。またおい迫ると今度は櫛を投げる。すると大きな林ができる。婆は歯でかじったり手で折ったりしてまた追いつきそうになるので今度は針を投げる。太郎の後に大きな針の山ができる。婆は上がろうとするが針がささって容易でない。夢中で太郎がある寺に飛び込んだとき、ちょうど太陽が上がり始めた。太陽の出るのを見ると婆は死んでしまうので、急いでかけ戻って行ったが、とうとう途中で死んでしまった。寺の和尚は太郎をあわれみに思い、引き取って育ててくれることになり、それからは幸福な月日を送ることができた。⁽⁶¹⁾

この二つがほとんど同じ内容であることは瞭然である。この話は、『三枚のお札』の名で知られ、同類の話は、アイヌやニヴフにも見られ、シベリア、中国、インドネシア、北米にも伝わる⁽⁶²⁾。「魔法的(呪的)逃走」というモチーフの話で、AT313に分類されるモチーフに近い。「魔法的逃走」のモチーフは、ギリシアのミケーネ文化の時代(紀元前16-12世紀)には存在したとされる、きわめて古いものである⁽⁶³⁾。日本神話には、イザナギノミコトがよく似た方法で黄泉の国から逃走する場面が、「魔法的逃走」の古い例としてよく知られる。カザフと日本、それぞれに酷似する伝承が存在するのは、単なる偶然なのか、それとも語り伝わってきたり、あるいは元となった話があったりするのかは、現在の

ところはっきりとはわからない。近隣周辺地域をはじめ、世界各地に広がる類話を取り上げながら、十分な精査をする必要がある。ここでは酷似する作品例の提示に留めておくこととしよう。

5. ブルガルの「10本の矢の遺訓」と元就の「三矢の遺訓」

最後に、中央ユーラシアの騎馬遊牧民が、世界各地の伝承をつなぐ鍵をもっているかもしれないことを示す例をもう一例挙げておこう。日本には、毛利元就が臨終の際に息子を枕に呼び、遺訓を伝えたという「三本の矢」（三矢の遺訓）といわれる有名な逸話がある。

元就は三人の息子に、三本の矢を示す。それらを一本ずつ息子に折らせると、容易に折れる。ところが、矢を三本まとめて折らせると誰も折れない。このように、兄弟三人がまとまり、協力すれば、敵に敗れることはないと教えたのである。

これとよく似た話は、中央ユーラシアの遊牧民にも伝えられている。まず「大ブルガルのクブラトの遺訓」*Заветът на хан Кубрат*を取りあげよう。中央ユーラシアの草原にブルガルというテュルク系騎馬遊牧民がいた。彼らは、5世紀末からカスピ海・黒海北岸に広がる草原地帯を本拠地としていた。同じテュルク系であるアヴァルや突厥の支配を受けたこともあったが、630年代、クブラト・ハンの治世に自立し、ビザンツと手を組むなどして、「大ブルガル」の一時代を築いた。そのクブラトの遺訓は、次のように伝えられる。

(クブラトの言葉)「アルツェク (筆者注:クブラトの息子) よ、私を寢床に連れて行け。おまえは10本の槍を持ってまいれ! 広間の門を護っている兵士のもっている槍を持ってまいれ!」。アルツェクは外に出て、先端が鉄の木製の槍の束をすぐに持ってきた。クブラト・ハンは言った。「アリツェクよ、槍を一本取って、折れるかどうか試してみよ」。ハンの若い息子は、笑いながら、槍を一本手に取り、音を立てて折った。「では、束になった槍をすべてつかんで、全部一緒に折れるかどうか試してみよ」。アルツェクは槍をすべてつかみ、膝に押し当て、腕の筋肉を震わせると、額から汗がどっと出たが、槍を折ることはできなかった。クブラト・ハンは目を輝かせて言った。「わかったか。もしブルガリアが5つに分裂したら、おまえら一人ひとり是一本の槍のような強さでしかないが、もしも団結すれば、どんな敵にも破れることはないのだ。」⁽⁶⁴⁾

このように伝えられる遺訓にもかかわらず、クブラトの5人の息子は父の死後、互いに争い、大ブルガルは分裂する。離散した集団の一部はバルカン半島に西進し、現地のスラブ人を従えた。ドナウ・ブルガール人と呼ばれる彼らは、7世紀にブルガリア帝国を興す。

現在のブルガリア人は彼らの子孫である。(かつての大ブルガルではテュルク系の言語が使われていたが、現在のブルガリア人の話すブルガリア語はスラブ系の言語である。上記のテキストはブルガリア語から翻訳した。) また別の集団はヴォルガ川を北上していった。このヴォルガ・ブルガルはイスラームを受容し、交易や農耕を行い、大いに栄えた。「クブラトの遺訓」は、ヴォルガ・ブルガルのあった、現在のタタルスタン共和国でもよく知られ、自分たちの先祖が残した教訓として伝えられている。この伝承では、10本の槍が用いられ、遺訓は息子一人にのみ伝えられるものの、毛利元就が残した「三矢の遺訓」と同じ意図をもった、団結を促す教訓であることは瞭然である。君主が息子に棒状の武器を例えにして団結の重要性を説くという点で同じ話であるといえよう。

この類話もまた世界中で知られ、日本のほかにも、『イソップ物語』の「小枝の束」やリンゼイ『スコットランド史』のケンネジー僧正によるゼームス2世への教誨、バートンの『千夜一夜物語』、元魏の沙門慧覺訳の『賢愚因縁経』や吉迦夜・曇曜訳『雜宝蔵経』などが同系の話として知られる⁽⁶⁵⁾。しかし、とくに注目したいのは中央ユーラシアの騎馬遊牧民に伝わる伝承である。次に、騎馬遊牧集団の鮮卑⁽⁶⁶⁾系の吐谷渾の君主、阿豺^{あさい}(?-416年)の遺訓を見てみよう。

阿豺には二十人の息子がおり、緯代が長男だった。阿豺はまた、「おまえたちは各々、私に一本ずつ矢を献上せよ。私はそれらをあの世(地下)に持参し、もてあそびたい」と言った。それから同母弟の慕利延に命じて言った。「おまえはその矢の一本を折ってみよ」。慕利延は、命令どおり一本の矢を折った。すると阿豺はまた言った。「それでは十九本の矢を取って折ってみよ」。しかし、慕利延は十九本の矢を折ることができなかった。阿豺は言った。「おまえは知っているか? 一本の矢はたやすく折れるが、矢が多ければ切斷することは難しい。おまえたちは力をあわせ心を一つにして協力しろ。そうすれば社稷(国家)は強固となる」。阿豺は言い終えると亡くなった。⁽⁶⁷⁾

また、同じく遊牧民であるモンゴルの『元朝秘史』には、次の話がある。

母アラン・ゴアは、春の一日、乾した羊肉を煮て、(中略)5人の子供を並べて座らせ、「一本ずつ矢を折ってごらん」と言って与えた。一本ずつ[の矢など]どうして[そのままにして]おかれよう。[たちどころに]折ってしまった。又、五本の矢をいっしょに束ねて「折ってごらん」と言って渡した。五人で五本束ねた矢を一人ごとに取り回したが、[今度はだれも]折ることができなかった。そこで、母のアラン・ゴアは言った。(中略)「ただいまの五本の矢のように、ひとりひとりになるなら、あの一本の矢のようにだれにでもたやすく折られてしまいますよ、お前たちは。」(中略) そのうちに彼らの母のアラン・ゴアは亡くなった。⁽⁶⁸⁾

アラン・ゴアは、チンギス・ハンの祖先である。チンギスに連なる伝説上の人物の遺訓も、上記の例とほとんど同じモチーフ群からなる教訓である。この説話は西方のテュルクからの影響を受けたものであると考えられる⁽⁶⁹⁾。

テュルク系のオグズに伝わる『オグズ・カガン』という始祖伝承も、この系統の遺訓である。

(オグズの三人の上の息子、クン(太陽)、アイ(月)、ユルドゥズ(星)は金の弓を見つけ、拾い、父に(差し出した)。オグズ・カガンは喜び、笑い、それを3つに分けた。そして、「さあ、兄たちよ、弓はおまえたちのものだ。弓のように矢を天にまで射るのだ」と言った。それから(オグズの3人の下の息子)コク(空)、タグ(山)、テンギズ(海)が、(中略)3本の銀の矢を見つけ、拾い、父に差し出した。オグズ・カガンは喜び、笑った。そして矢を3人に分け与えた。そしてこう言った。「さあ、弟たちよ、矢はおまえたちのものだ。弓は矢を射た。おまえたちは矢のようになるのだ」といった。⁽⁷⁰⁾

その後、オグズは「私は長く生きた」と言って、息子たちに国を分け与えたと、『オグズ・ナーメ』は伝える。この話では、弓や矢をまとめて折らせるという描写はないが、死の前に武器を分け与えることが、国の統治を息子たちに分け与えることの象徴となっており、一連の類話と関係があると理解してよいだろう。

では、これらの話には相互関係があるのだろうか。あるいは、まったくの偶然によって、同様の話が生まれたのだろうか。たとえば、毛利元就の「三矢の遺訓」とイソップ物語の「小枝の束」の類似性、『イソップ物語』を元就が耳にした可能性はすでに明治時代に中尾傘瀬や南方熊楠によって指摘されている⁽⁷¹⁾。また、元就が3人の息子に教訓状を送ったことに「江戸中期に誰かが吐谷渾の故事を持ってきて脚色した」との説もある⁽⁷²⁾。南方熊楠は、この話を「支那の故事によりて模造せるものと断ぜり」⁽⁷³⁾とする。中央アジア、現在の中国新疆ウイグル自治区のトルファン盆地に5-7世紀に栄えた高昌国にも、『イソップ物語(伊索寓言)』は伝わり、古ウイグル語によって記されたようだが、そこに「小枝の束」があったかはわからない。仮にあったとしても、そこから『イソップ物語』が吐谷渾やブルガル、モンゴルに伝播していったとは考えにくい。また、インド起源の寓話が東伝して遊牧民に広がり、吐谷渾の喩言となり、西伝して『イソップ寓話』になったとの説もある⁽⁷⁴⁾。しかし、やはり、遊牧民がもともと語り伝えてきた伝承がユーラシアの各地で伝えられてきたのではないだろうか。この話は、北方の遊牧民からギリシアへ伝わった可能性すらあるのだ。プルタルコスは次の話を書き記している。

スキュティア(筆者注:スキタイ)人の王スキルロスが80人の息子を遺したが、死に臨んで、槍を束ねて持ってこいと言ひ、息子たちにこの槍を束のまま折れと命じた。息子たちがあきらめると、王自身が槍を1本1本引き抜いて、やすやすと全部折って

しまった。こうして王は、息子たちが互いに協力し一致すれば強く不敗たり得るが、ばらばらになれば弱く不安定だということを知らしめたのである。⁽⁷⁵⁾

『イソップ物語』の「小枝の束」は、農夫が息子たちの喧嘩を諷めるための教訓であるのにたいし、プルタルコスが残したスキタイ王の遺訓は、王が死ぬ間際に、息子たちにたいして、武器を用いて遺訓を遺すという違いがある。スキタイ、オグズ、吐谷渾、ブルガル、モンゴルと、実在した、あるいは伝説的な遊牧民の君主やその祖先が死に際して、武器を例に、息子たちの団結を訴えるという点で共通することはたいへん興味深い。次の指摘も傾聴に値する。

イソップとスキルロスの間には何かのつながりがあるかどうかを証明することは不可能である。けれども、スキュティア人とギリシャ人とは隣り合っており、この二つの話を書き残した、パブリオスとプルタルコスは共に、一、二世紀のギリシャ語圏に属する知識人である。両話を結びつけて考えることは実に魅力的なことである。一方スキュティア人が北方の遊牧騎馬民族であり、中央アジアを疾駆していたことを念頭においてみる。すると、ユーラシア大陸の中央乾燥地帯はあの広大な空間にもかかわらず、常に交通路が開けていたことをすぐに思い出すのである。(中略) 数多くのトルコ系民族の分布、仏教・イスラム教の伝播、こういう道をこの話も通っていったことが考えられないだろうか。(中略) 同じ話が、一方は陸路を通り、もう一方は海路を運ばれ、極東のこの日本の地において毛利元就の話として脚色され、誰もが知っている教訓話となったとする想定には、胸を躍らせるものがある。⁽⁷⁶⁾

毛利元就の「三矢の遺訓」については、「弓矢の用を十分に知っていた戦国の一人の武将が、ある日、事に臨んで、手近にあった矢を用いて比喻したことを全く否定してしまうことはできないであろう」との考えも尤も至極である。しかしながら、これらの話が古来遊牧民に広く伝えられ、人口に膾炙していたことは確かであり、「(「三本の矢」の) 説話は中国の東北部または北部の遊牧民の生活に由来したもので、起源は同一のものであると考えることができるのではないか」⁽⁷⁷⁾ との説に筆者は与したい。「(遊牧) 政権に求心力がなくなると、簡単に分裂・崩壊しやすい」⁽⁷⁸⁾ という大きな欠点が遊牧社会にはある。この戒めに「三矢の遺訓」の逸話ほど適したものはないだろう。

おわりに

以上、中央ユーラシアと日本に伝わる、5つの類話の例を取り上げた。もちろん、短絡的にこれらの話が、中央ユーラシアと日本とで互いにつながっていると結論付けるつもりはないし、現段階ではそうすべきではない。話全体の類似性や複合したモチーフ群の

共通性があるときは、互いになんらかの関係があると考えの方が自然ではあるけれども、これらが、一方から一方へ伝播したのか、祖型が広がり、それぞれの地で発展したのか、あるいはまったくの偶然によって、たまたま結果的に互いによく似た形となったに過ぎないのか、それについてはこれから個別に検討しなければならない。

日本の民話・伝承について考えるとき、多くの研究者がこれまで指摘してきたように、中央ユーラシアの遊牧民のそれを避けて通ることはできない。本稿では、中央ユーラシアの伝承・民話には、周辺地域の伝承とたいへんよく似ているものがあることが具体的に確認された。また、古くから遊牧騎馬民が駆け巡った、アルタイを中心とする中央ユーラシアの草原地帯に、日本の民話・伝承の起源を解く鍵があるかもしれないことも、事例とともに示されたと思う。だが、それを解くための具体的な作業は、まだこれからのことである。

— 注

- (1) 松村一男「神話は誰が運ぶのか」(篠田知和基編)『神話のシルクロード』、楽瑯書院、2014年、309-310頁。
- (2) 小沢俊夫『世界の民話25 解説編』、ぎょうせい、1978年、27頁。
- (3) くわしくは、拙訳『アルパマス・バトゥル』、平凡社東洋文庫、2015年を参照。
- (4) (稲田浩二編)『日本昔話通観研究編1 日本昔話とモンゴロイド』、同朋舎、1993年、386頁。
- (5) 同上、386-388頁。
- (6) 大林太良「百合若伝説と内陸アジア」『フオクロア3—魔 その系譜と諸相』、ジャパン・パブリッシャーズ、81頁。
- (7) 同上。
- (8) (君島久子編)『日本民間伝承の源流』、小学館、1989年、95頁。
- (9) 梅棹忠夫「人類学における民話と伝承」『民話と伝承 世界の民族ゼミナール』、朝日新聞社、1978年、54頁。なお、壱岐の『百合若説教』は巫女イチジョウが語るものであり、この点は、かつてシャマンを意味した詩人バクスが『アルパマス』を語ったことと類似するが、これについては機会を改めて論じたい。
- (10) 同上、54-55頁。なお、脱稿後に福田晃他編『鷹と鍛冶の文化を拓く百合若大臣』(三弥井書店)が出た。日本からアジア各地を視野に入れた良書である。
- (11) 徳田和夫「『犬寺縁起絵巻』の成立—付・翻刻—」『学習院女子大学紀要』創刊号、1999年、50-51頁。
- (12) 多ヶ谷有子「『熊のジョン』を媒介とした『ペーオウルフ』と話型 AT301「甲賀三郎伝説」との関連について」『関東学院大学文学部紀要』126号、2012年、170頁。
- (13) 南方熊楠『南方熊楠全集第2巻』、平凡社、1971年、123-124頁。
- (14) 鈴木満「書評 多ヶ谷有子著『王と英雄の剣 アーサー王・ペーオルフ・ヤマトタケル』」『比較文学』52巻、日本比較文学会、2010年、198頁。
- (15) サイダ・ハルミルザエヴァ「『アルポミシュ』と幸若舞曲『百合若大臣』」『国際日本学』12号、法政大学国際日本学研究所、2015年、69頁。
- (16) 同上。
- (17) 松谷みよ子、瀬川拓男、辺見じゅん『日本の民話4 民衆の英雄』、角川書店、1981年、287頁。
- (18) サイダ・ハルミルザエヴァ「『アルポミシュ』と幸若舞曲『百合若大臣』」、69頁。
- (19) クルグズの『エル・トシュテュク』 Эр Төүтүк のあらすじは、拙稿「英雄叙事詩とシャマニズム」『和光大学表現学部紀要』15号、50-52頁を参照。
- (20) 『グルとサムルク』は『エル・トシュテュク』と同系統の話であるが、地下へは行かず、代わりに

- 山頂へ上り、そこで龍を退治し、聖鳥に出会う。
- (21) Нанбатыр, *Ертегілер* 4, Алматы, 1989, 154-160.
 - (22) Kunos, *Türk masalları* 1, İstanbul, 1991, 110-121. ; Emel İpek, *Türk masalları*, İstanbul, 2005, 150-169.
 - (23) 加藤九祚「スキタイのトポロジー」『ユーラシア』新2号、1985年、189頁。
 - (24) ヘロドトス著、松平千秋訳『歴史(中)』、岩波文庫、9-10頁。
 - (25) 小沢俊夫『世界の民話 25 解説編』、ぎょうせい、1978年、108-109頁。
 - (26) 同上、索引1、9頁。AT301については同書167-168頁も参照のこと。
 - (27) 小沢俊夫『世界の民話 25 解説編』、108頁。
 - (28) 多ヶ谷有子「熊のジョン」を媒介とした『ペーオウルフ』と話型 AT301「甲賀三郎伝説」との関連について、172頁。
 - (29) (稲田浩二編)『日本昔話通観研究編1 日本昔話とモンゴロイド』、1993年、380頁。福田晃『神話の中世』153頁。
 - (30) 小沢俊夫『世界の民話 25 解説編』、108頁。
 - (31) 同上。
 - (32) Burton, R.F, *Supplemental nights to the book of the Thousand Nights and a Night*, Vol.6, pp.363-368, 1888.
 - (33) 荒木博之「昔話の文化」『民間説話の研究 日本と世界』同朋舎、1987年、57頁。ポルトガルやドイツにも地下遍歴の長い類話がある。
 - (34) 同上。
 - (35) 荒木博之「甲賀三郎譚と熊のジョン」『昔話伝説研究』7号、9頁。
 - (36) 多ヶ谷有子「熊のジョン」を媒介とした『ペーオウルフ』と話型 AT301「甲賀三郎伝説」との関連について、157頁。
 - (37) (君島久子編)『日本民間伝承の源流』、95頁。
 - (38) 孫晋奏『朝鮮の民話』岩崎美術社、230頁。
 - (39) 同上、219頁。
 - (40) 荒木博之「甲賀三郎譚と熊のジョン」『昔話伝説研究』7号、7頁。
 - (41) 同上。
 - (42) Вербицкий. В.И., *Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований*, Москва, 1893, 48.; Radlov, *Из Сибири*, Москва, 1989, 373.
 - (43) 拙稿「英雄叙事詩とシャマニズム」『和光大学表現学部紀要』15号、45-46頁。
 - (44) 荒木博之「甲賀三郎譚と熊のジョン」、7頁。
 - (45) (君島久子編)『日本民間伝承の源流』、260頁。
 - (46) 同上、262頁。
 - (47) Котов, В.К., *Фольклор и археология истончинки по древней истории предков башкир, Документы и материалы по истории башкирского народа*, Уфа, 2012, 25.
 - (48) 拙稿「草原の英雄」を生んだ両親は誰か?」小長谷有紀編『「大きなかぶ」はなぜ抜けた?』講談社現代新書、2006年、111頁。
 - (49) モンゴル帝国以後の中央ユーラシアでは、チンギスの男系の血を引くもののみが「ハン」位に就くことができるという、いわゆる「チンギス統原理」という政治原理があった。そのためエディゲはハンになることができなかったのである。この伝承は「チンギス統原理」に対抗する役割を担った。
 - (50) (稲田浩二編)『日本昔話通観研究編1』、1993年、380頁。福田晃『神話の中世』263-278頁。
 - (51) 篠田知和基「フィリップ・ワルテル教授講演会「ユーラシア神話—規定と理論」について」、『日本フランス語フランス文学会中部支部研究報告集』22号、1998年、99頁。
 - (52) 小沢俊夫『世界の民話 25 解説編』、122-123頁。
 - (53) 篠田知和基「フィリップ・ワルテル教授講演会「ユーラシア神話—規定と理論」について」、98-99頁。
 - (54) 渡邊浩司「フィリップ・ヴァルテル教授講演会「白鳥の神話(日本とヨーロッパ): ユーラシア神話学の視点から」」『日本フランス語フランス文学会中部支部研究報告集』22号、1998年、97頁
 - (55) 君島久子「天女の末裔」(荒木博之他編)『民間説話の研究』同朋舎、1987年、285-286頁。
 - (56) 渡邊浩司「フィリップ・ヴァルテル教授講演会「白鳥の神話(日本とヨーロッパ): ユーラシア神話

学の視点から」、97 頁。

- (57) 小沢俊夫『世界の民話 25 解説編』、123 頁。
- (58) (君島久子編)『日本民間伝承の源流』、579 頁。
- (59) 同上、581 頁。
- (60) Миропиев М., *Демонологические рассказы киризов*, С-Петербург, 1888, С.32-39; Жалмауызды алдаған кыздар, *Алтын мүйізді киик*, Алматы, 8-10.
- (61) (柳田国男編／岩崎敏夫採録)『日本昔話記録 3 磐城地方昔話集』三省堂、1974 年、106-107 頁。
- (62) (稲田浩二編)『日本昔話通観研究編 1』、380 頁。
- (63) 小沢俊夫『世界の民話 25 解説編』、114 頁。
- (64) Ангел Каралийчев, *История на България в приказки и разкази*, София, 2006, 9-11.
- (65) 南方熊楠「『大日本時代史』に載する古話三則」『南方熊楠全集』第 3 卷、平凡社、1971 年、52-54 頁。
- (66) 鮮卑は、テュルク系ともモンゴル系ともいわれる遊牧集団。
- (67) 小谷仲男、菅沼愛語「南朝正史西戎伝と『魏書』吐谷渾・高昌伝の訳注」、京都女子大学大学院文学研究科研究紀要史学編第 12 号、2013 年、234 頁。
- (68) 村上正二訳注『モンゴル秘史 1』平凡社東洋文庫、1970 年、29-30 頁。
- (69) 中村忠行「王様の耳は驢馬の耳」『甲南女子大学研究紀要』20 号、1983 年、39 頁。
- (70) Bang, W., Rahmeti G.R., *Oğuz Kağan Destanı*, İstanbul, 1936, s.30,
- (71) 南方熊楠「『大日本時代史』に載する古話三則」、52-58 頁。若林力「毛利元就の「三矢の訓え」は史実か」『月刊しにか』13 卷 2 号、2002 年、105-106 頁。
- (72) 岩下紀之「毛利元就の三本の矢の話」『愛知淑徳大学論集』12 号、1987 年、109 頁。
- (73) 南方熊楠「『大日本時代史』に載する古話三則」『南方熊楠全集』第 3 卷、41 頁。
- (74) 中村忠行「王様の耳は驢馬の耳」、37-38 頁。
- (75) プルタルコス著、柳沼重剛訳『饒舌について他五編』岩波文庫、64 頁。
- (76) 岩下紀之「毛利元就の三本の矢の話」、101-102 頁。
- (77) 若林力「毛利元就の「三矢の訓え」は史実か」、109 頁。
- (78) 林俊雄『スキタイと匈奴 遊牧の文明』講談社、2007 年、353 頁。