

書評

吉田敦彦『ギリシア神話と日本神話』 の方法論に就いての一考察

小馬 徹

この小論文は、吉田敦彦による「比較神話学」の論文集『ギリシア神話と日本神話』について、その切り開いた可能性とその限界を概括的に考察するものである。

I

吉田は、自ら明らかにしているように、その理論的基礎と方法論とを、フランスの言語学者・神話学者デュメジルに大きく負っている。吉田によれば、「半ば仮死の状態にあったと言える比較神話に、新しい生命の息吹きを吹き込み、再び確かな実りの期待できる学問分野としてこれを蘇生させた功績の大きな部分は」彼に帰せられると言う（吉田同書1—2頁）。従って、この論文集に収められた諸論稿に於て吉田が企図したのは、

- (1) デュメジルによって鮮かに構築された印欧比較神話学の成果を、印欧神話プロパーの領域に属するギリシア、スキュタイなどの神話につき一層前進させること。
- (2) このデュメジルの業績をはじめ世界の学界で関連分野において現在までに獲得されている知見に照らして、日本神話の起源の問題に新しい検討を加えてみること。

の二点であった（吉田3頁）。これが吉田自身の語る第1部・第2部の目的であるが、巻末には第3部をなす2つの章が付され、デュメジルの研究の紹介に

あてられている。この第3部こそが、第1部・第2部の諸論稿の「大きな前提」(吉田3頁)となっていると言う。そこで、この論文集を各論文の性格と理論的發展段に従って再分類し、その企図を一層明確にすれば、大略次のようになる。

- (1) デュメジルの比較神話学理論とその実際の紹介 第7章・第8章
- (2) デュメジルの比較神話学理論に基づき、それを印欧神話圏たるギリシア、
スキュタイ等の神話に適用した論稿 第2章・第4章
- (3) 印欧神話とオリエント神話の比較研究 第3章
- (4) (1)(2)(3)の結果を踏まえて日本神話の起源を検討する論稿

第1章・第5章・第6章

こうして整理し直してみると、分類された論稿の4つの群には相当大きなレベルの違いがあることが明らかになる。就中(1)(2)と(3)・(4)との間の懸隔は容易ならざるものと言わざるを得ない。(1)(2)はまさしく「印欧神話プロパーの領域に属する」のであるから、デュメジルと吉田との理論の間には、精度や手堅さの程度の違いはあれ、方向性に於ては本質的な齟齬は無いと言ってよい。これに対して、(1)(2)と(3)・(4)との各レベルの相異は本質的なものであり、デュメジルと吉田の間には理論上の乖離があると思われる。デュメジルの比較神話学の方法は、ほぼ全面的に印欧比較言語学に依拠したものであって、その理論は、印欧比較言語学の長年の成果によって揺ぎない学問的基盤を与えられると共に、又印欧語族を対象を限定せざるを得ないという決定的な限界をも分ち合っている。デュメジルは自らの学問を科学として成り立たせる絶対の前提として、固有の領域内に堅く身を持している。吉田の論稿中(4)は敢えてこの前提を取払おうとしている。吉田は、「デュメジルの研究に刺激され、彼によってあげられた巨大な業績を踏まえてその方法に多くを学びながら」(同書2頁)、自らデュメジルの科学的基底を取り去るのであるから、当然の結果として、吉田の研究の科学性は大いに危ういものとならざるを得ないだろう。譬えて言えば、椅子を幾つも積み重ねて高みに立った曲芸師が、一番下の椅子を取り除ける曲芸を思わせる。しかしながら、「著者自身が試みつつある研究」とは、ま

さに(3)(4), 就中(4)に属するものである以上, この点がこの小論文に於て先ず最もよく吟味されねばならないであろう。

次に, 吉田が果して印欧比較神話学的理論の土俵を踏み越してしまったのか或いはその土俵を有効に拡大したのかという判断とは別に, 全く異った観点からなされる——比較神話学或いは民族学——の体系があり, これが自ずから前者の批判ともなっていることに触れておかねばならない。印欧比較神話学は, 印欧比較言語学が様々な印欧言語の単語の比較を基礎としているのと同様に, 神話の要素間の比較を基本的方法としている。これに対して, V・ブロップ, C・レヴィ＝ストロース等の方法は, 夫々立場を異にしながらも, 一つの神話(民話)全体を単位として相互に比較しようとするものである。私は, 後者の観点から, デュメジル, 吉田の方法を批判的に検討するであろう。

II

印欧比較言語学の根底にある「比較」とはどのような質のものであろうか。高津春繁は、『比較言語学』の序章で, 「比較」に就いて述べている。(以後一応高津に従って, 「比較」を考えることにする。)

比較とは二個以上の対象を相近づけてその間の異同を観察することである。凡そ如何なる科学と雖もそれが実証的帰納法である限り, 比較方法を使用せずには成立し得ない。すべての比較科学の目的は研究対象の中に存する異同を求め, 之によって対象を整理し, 体系中の妥当な関係に置くにある。(1頁)

そして, このような意味に於る言語の比較方法は大きく言って三つあるとする。つまり,

a) 一般的な比較であって, 言語を, その系統的・文化的・政治的・地理的・時間的その他の関係の如何を問わず比較するものである。或は日本語

とトルコ語とを比較し、或は英語とアメリカ・インディアンの諸言語とを比較する。(1頁)

この型による分類方法は科学的基礎を有たないという外はない。但し、人間の言辞に対する態度や言語的発表手段が如何なるものであり、その構造が如何なるものであるか、等の問題に対してはこの比較方法は大きな貢献をなし得るのである。(8頁)

- b) 何らかの歴史的関係のあった諸言語間の比較であって、特に借用を研究の対象とする。この場合にも比較対象間の系統的関係は考慮に入れないが、第一の場合と異なり、地理的・文化的・政治的相関が条件となる。比較対象たる言語は直接または間接に関係のある、その結果文化的にも亦影響を及ぼし、或は蒙ったものでなければならない。(中略)。日本語と中国語の場合や、系統は同じでも現在ではもはや同一の言語とは考えられていない英語とラテン語の如き場合を指すのである。(8頁)

この比較は言語間の借用の研究に大いに役立つものであって、この方法は言語の歴史的研究に応用せられて重要な結果を得ている。(中略)。またこの比較方法は文化の歴史的研究にも重大な役割を持ち得る。(11頁)

- c) ある一群の源を同じくする諸言語の比較研究によって、同系統に属する言語間の相似異同を検討し、以てその関係を明らかにし、進んで源をなす言語と下位諸言語との歴史的発生関係を考究する方法である。

故にこの方法は研究対象たる言語群が同じ系統の言語であることを前提とし、比較の目的は言語の発生的なる歴史と離れることがない。従って日本語の如き、未だその系統の明らかでない言語の比較文法は成立し得ない。(11—12頁)

「比較言語学、比較文法の名によって呼ばれる比較方法」はこの第三の比較に基く研究である。

そこで、先に私が再分類した吉田の諸論稿が上のどの項に属する比較に対応するものであるか考えてみたい。

(1)群のうち第7章は、デュメジルの業績のうちでも最も評価の高い、「三機能体系」と呼ばれる印欧古神界の基本構造を明らかにする理論の紹介である。この第7章は他章に較べて遙かに印欧比較言語学の方法に忠実であると言える。(e)の比較の手段は「意味と語形との一致を基として、対応を発見しながら、次は逆にこれによって得たところの音韻対応を以って語原学的研究に資する」(高津64頁)ことであったが、デュメジルは、可能な限りこの手段を採用している。つまり、神名と神の機能に於る対応を試みている。

マティワザによってミタンニ王国の守護神としてあげられた神々の中には、同国の住民の大半を占めたフリ人によって信仰されたと見られる多数の地方神やバビロニアの神々などの名とともに、Mitrashshil, Arunashshil (別型 Uruvanashshil), Indara (別型 Indar), Nashattiyana という名が見え、これらがインドの神々、ミトラ、ヴァルナ、インドラ、ナーサティヤを表わすことは疑問の余地がない。(吉田198頁)

などをその例として挙げられる。マックス・ミュラー、アダルト・ターンによって代表される19世紀の印欧比較神話学も、「印度とギリシアの神話に現われる神々や悪魔、英雄、その他の神話的存在の呼名の間、言語学的に同一の原形より派生したと見做し得るものを見出すことに努めた」(吉田54頁)。だが、それらの呼名間の対応の多くは、音韻対応の研究の成果が集積し精度が高められると共に否定されてしまった。デュメジルは19世紀印欧比較神話学者と類似の方法を取っているのだが、彼の抽出した神名間の対応は、比較言語学の未熟さによってではなく逆に、その学的成熟によって支持されているのである。

彼(ヘロドトス)の原文は、犁とくびきを表わす語を *te kai* という特に密接な結合を示す接続詞で結び、他の二語は単に普通の接続詞 *kai* を挟んでこれに続けることによって、最初の二個の品が実は一対をなすものであることを示唆しているようである。1936年の論文のなかでパンヴニストは、アヴ

ェスタ語に、犁を意味する *aēša* と、くびきおよびその柄を表わす *yugō*, *semi* の二語から造られた合成語があって、これら二つの部分からなる耕具の全体を呼ぶのに用いられている事実を指摘し、ヘロドトスのギリシア語の一語を翻訳したものであろうと主張した。(吉田190頁)

この他にも、神名相互間の数の異同を克服する為に用いられた言語学的解釈なども、極めて着実であり且明晰であって、この論文全体が比較言語学の現在までの成果を充分昇華して、独自の神話学的方法としていると考えられる。

次に、第8章は、デュメジルが「印欧共通文化に存した多くの個別的な神話素の構造を復原して見せることに成功している」「典型的な一例」(吉田2頁)として取り上げられたものである。だが、第7章と第8章との間には明らかに質的な差異がある。即ち第8章では第7章で用いられていた言語学的方法の幾つかが捨象されている。その第一は、神名の比較である。先に述べた通り、真に比較言語学的な比較に於ても、「その手段として意味と語形との一致を基として、対応を発見しながら、次は逆にこれによって得たところの音韻対応を以て語原学的研究に資するという一種の悪循環に陥らざるを得ないのである。」(高津64頁)。例えば、意味だけを考えてみても、

ギリシア語、*ἵππος*, ラテン語 *equus*, サンスクリット語 *aśvah* はすべて「馬」を意味し、形態的にも似ているので、これを比較対応してその源となった形 **ekwos* を再建し、その意味を「馬」であると断定しても、果してそれが今日我々の言う意味での「馬」であったか否かを知ることが出来ない。このように割合明確な場合はよいとしても多くの場合に意味の一致はこのような簡単ではないのである。(高津71頁)

因みに、手許にある英和辞典を索いてみると、*ox* は雄牛とあるが、正確には去勢雄牛以外ではあり得ない。これはいずれも生きた言語である英語と日本語の単語間の意味の同定の例である。この全く卑近な例をもってしても、如何

に「対応」を求めることが困難であるかが判る。この点、神名の対応は、先に挙げられた例のように完全な形で求めることが可能なのであって、比較上一つの特権的方法であると言えよう。然るに、第8章に於てこれが行われないのは、既に比較資料に関して一層困難の大きい領域へと研究が移行していることを示していよう。だが、この章で比較に与った諸言語は、

他の印欧諸言語には無い一群の語彙を共有しており、しかもその多くは「王」、「祭司職」「供儀」「儀礼の純潔＝道徳的正義」「祭儀＝祭儀によって打ち立てられる宇宙の秩序」など広い意味での宗教に属する基本観念を表わす、特殊語彙から成っているのである。(吉田222頁)

この点に於て、或る意味で、比較の言語学的基礎を与えられるだろう。然しながら、同時にこのことによって、

印欧語族のうち、これらの諸民族の間にだけ、インドのブラフマナ、イランのマゴス僧侶団、ケルト民族のドルイド、そしてレックス、フラメン、ポンティフェクスなどを中心として組織されたローマの伝統的祭司職などのような強力な祭司集団の存在が認められることと無関係ではあるまい。(同上)

と、歴史的・民族的・考古学的事実によって傍証を与えられねばならなくなっている。

(2)群の論稿は、吉田が、デュメジルの理論を拡張しようとする第一段階のものであった。これに属する第2章、第4章のうち、第2章について特に考えてみたい。

考古学の飛躍的発展の結果、現在では、ギリシア民族がギリシアに移住してからホメロスの叙事詩を成立させる迄の長い間にミノア文化をはじめフェニキア、ヒッタイト、エジプト等紀元前二千年紀の東地中海沿岸に栄えた先進文明

から圧倒的な文化的影響を受け、それが宗教にまで深く及んでいることが判って来た。その結果、

我々が所有しているギリシア神話の中では、印欧諸族の共通神話に由来する要素は、たとえ相当量残存しているとしても、それらはギリシア人の来住以前にギリシアを占拠し青銅文明を成立させていた先住民の宗教的要素の他にも、先に挙げたような諸文明より受容された種々の要素と複雑に混淆し、しばしば原形に還元することがまったく不可能なほどの変容を蒙っていると予想される。(吉田67頁)

それ故、デュメジルは、

彼の方法論が確立した1930年代の末葉以降に於ては、もっぱらインド・イランとローマ、ケルトそれにゲルマンなどの比較を根幹にして印欧神話の原初の構造を究明する作業を推進し、その間ギリシアは彼の意図する構造論的印欧比較神話学にとって多くの実りを期待出来ぬ領域であると見做して、ギリシア神話を比較の材料として取り上げることは意識して避ける態度を取り続けて来ているのである。(吉田68頁)

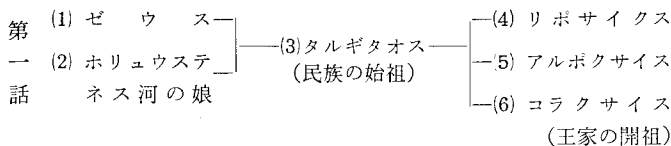
然しながら、吉田によれば、次のようにして克服の糸口が与えられることになる。

ウィカンデルおよびデュメジルは、年代的には、リグヴェダよりずっと後代に成立したインドの大英雄叙事詩マハーバーラタに歌われた伝説が、いくつかの点ではヴェダ神話よりも一層古く、インド・イラン神話ないしは印欧神話にまで遡る神話素の構造をしばしば英雄伝説に転化しながら、きわめて正確な形で保存しているという事実を明らかにした。(吉田69頁、傍点小馬)

また、ローマ、ケルト、ゲルマンの英雄伝説やオセットのナルト叙事詩などの領域において、

一般に印欧語族の叙事詩伝説が古い神話の構造をしばしば驚くほど忠実に保存しているという状況を認識するのである。(吉田69頁, 傍点小馬)

従って、それらを比較することによって何らかの成果が期待出来ると吉田は考えている。ここで注意しておかねばならないのは、デュメジル・吉田にとつての神話とは、まさしく、神の物語であると言うことだ。それ故、英雄伝説に神話性を見出すとすれば、その英雄伝説は神話の「転化」したものということになる。つまりそこに歴史的隔りと同時に質的变化を見るわけである。比較が真に有効であるためには、時間と空間がまさしく同定されねばならないのだが、このことは、印欧比較言語学に於ても望むべくもなく、重大な弱点の一つとなっている。デュメジル・吉田に於ても、神話と伝説との区分は純粹にジャンルのなものであり、決して時代的前後性を根拠とするものではあり得ない。今この問題の検討はひとまずおくとしても、この辺りの矛盾は当然デュメジル・吉田にも知られていると考えられる。「神話」相互の比較に於るように背景の斉一性をア・プリオリに前提出来なくなり、この地点に於て初て、形態論的・構造論的比較を導入する結果になっていると見るべきである。「転化」を経たものとそうでないものとの要素の間ではいきなり同水準の比較は行い得ず、形態論的・構造論的比較を先立てねばならないのは当然の帰結であろう。この徴証は、私が(2)に分類した第4章にも典型的に見られるのであって、本書中唯一の図表である118頁のそれ(下図)などは、まさしく第4章が構造論的・形態論的比較こそを理論の基底に据えんとしていることを物語っている。





以上(1)(2)群の論稿はいずれも高津の(c)のレベルの比較であり、比較言語学本来の比較に相当する神話学的比較に基礎を置くものと一応考えることが出来、その論旨も比較的穏当であり、それ程の無理は感じられない。但し(2)に於ては既に形態論的・構造論的比較を導入しなければならなくなっており、これは比較神話学が比較言語学の母胎を離れて自らが克服しなければならない学的課題を提出するであろう。今は小さな例に留めておかざるを得ないが、たとえば、直ぐ上に引いた69頁の二つの引用箇所にも明らかな用語の混乱を指摘できる。吉田は全く無頓着に「神話素の構造」と「神話の構造」(傍点はいずれも小馬)とを同一のものとして使用している。吉田の言う神話素——これは筆者の知る限りは、C・レヴィ＝ストロースの造語であり、厳格な定義がなされているのだが——とは一体何を言うのかが先づ明らかにされねばならないし、又仮令神話素が如何なるものと規定されるにせよ、それが神話全体と同定されるならば、それは用語の自家撞着でしかあり得まい。その他にも、「構造」、「内容」、「祖型」、「原形」、「話根」等の語がかなり恣意的に用いられ、そのための論旨の混乱と、構造論的分析の曖昧さが目につくようである。

(3)に属する第3章の論稿は、本質的には高津の(b)の分類に当る比較である。しかし、吉田の意図はそこには無く、オリエントの神話と印欧神話との比較を媒介としながら、あくまでも印欧神話相互の——従って(c)に属する——比較を再建することにあつたと見るのが正当であろう。その過程でなされた理論展開の分析は省くとして、先づ第3章の結論を見てみよう。

そして卑見によれば問題のイラン伝説中のこのザッハークとフェードゥーンに関する部分こそ正しく、「三兄弟の末弟による 三つの頭をもつ 竜退辞」

の神話を踏まえ、それ故究極的には、ヒッタイトとギリシアの神話の中でメソポタミア起源の「天上の王権型」神話の枠組中に受容されながらも、その原形をかなり忠実に保存しているものと同一の、印欧神話に遡源すると考えられるからである。(吉田105頁、傍点小馬)

ここでも、「神話の枠組」と言う語は、その恣意性のために、正確には何を意味するのか推し難いのであるが、これまでの拙文が明らかにして来たと思える吉田の論理的「枠組」(?)から考えて、これが所謂「構造」を指していると判断したいところである。何故ならば、(3)に於る比較では、既に、構造論的比較を経なければ——たとえ伝播的要因によると考えられる場合であっても——各要素は正確に比較され得ないと思われるからである。(2)群では、各神話は構造論的分析の後ではほぼ全体として対応したものであるが、(3)では構造は別の言語圏のものと言われるのみで、そこに嵌め込まれている或る一つのモチーフが対応するに過ぎない。そこで、果して神話の比較に於てモチーフこそが真に神話を対応させるのか、それとも構造的対応こそが本質的なのかという深刻なジレンマが生じるはずである。二十世紀の神話学の課題は、モチーフによる分類の恣意性から神話を解放することであったと言っても言い過ぎではないだろう。吉田はこの問題を意識化できていないようにすら見える。もしそうであれば、その原因の一つは、先にも触れた如く、吉田自身に、語を厳格に定義して理論を構築すると言う科学的姿勢が欠けていることである。第3章でも、一つの内包はあたかも神話の主人公の如く易々と変身を繰り返す。たとえば、104頁7行目の「神話」、10行目の「印欧神話の構造」、12行目の「印欧的神話素」は同じ意味で使われているのだ。これでは、神話の科学は望むべくもなく、科学の神話を産み出すことになってしまう。

(4)群の論稿は、高津の分類の(a)に対応する。第1章「ギリシア神話と日本神話」では、もはや神話間の全体としての一対一の対応は放棄されてしまったようだ。最初には、一対一の対応が意図されていることが判るかなり充実した論

旨の展開があるのだが、結局は対応の一方の項が交互に次々と取り換えられてゆく。神話(或いは民話)の或るモチーフの類似を追ってゆくと、いつの間にかその輪郭がぼやけ変形し、神話が子供のしゃぶる「変り玉」の多彩な色彩群の如くに変換して、ついには発散してしまうという現象こそは、モチーフの分類に基礎を置く研究の不可避の欠陥ではなかったか。吉田のここでの比較は、結局ギリシア神話体系と日本神話体系という神話群間の比較になってしまっている。そうすれば、吉田は無意識裡に、ダンディス等のシェマ「神話：民話::集合：個別」を導入していることになる。今ダンディス等のシェマの妥当性を論ずべき所ではない。だが、神話が群性的であるとするシェマが仮に相当の蓋然性をもっていると想定してみても、各群の要素をそのまま比較するのは科学的方法ではなかろう。レヴィ=ストロースは、アーマチュア (armature, 幾つかの神話に変化しないで残っている諸要素)は同一であっても、そのコード(code, 要素間の相互関係)が変換することによって、メッセージ(message, 個々の神話の従属的な内容)が全く別のものになることを、南米の数多くの生きた神話の分析を通して示している。(C. Lévi-Strauss, *the Raw and the Cooked*, 1969)。

また第5章では、神話の群的比較ももはや試られず、三種の神宝と言うモチーフのみが切離されて比較されている。しかも、

しかしながら、ここでわれわれが古代スキュタイとの比較の対象にとり上げているのは、皇室の神器に纏わる神話的観念である。この観念が上代の皇室の儀礼の中でどのような形をとり具体化されていたかと言うことは、われわれの当面の興味にとっては実は、副次的な意味しか持たない。(吉田136頁, 傍点小馬)

とする立場を採って歴史学者の儀礼に関する諸解釈を悉く退け去る。否、正確にいうならば、無視を決め込んでいる。構造論的立場にある神話学者であれば、ここで吉田が表明した姿勢をもって論理の糸口とする——だからと言って、最終的に歴史学的成果を無視すると言うのでは全くない——のは蓋し当然であ

る。しかしながら、吉田は自ら重ねて述べている通り印欧比較言語学者・神話学者デュメジルに師事しており、他の各論稿では徹底的に神話と儀礼の対応——言語外の文化的要素の対応を援用することは比較言語学も留保を加えつつ認めるところであるが——を拠り所として来たはずである。この章の位置する理論の拡張段階に至って再び、神話の構造論的比較と言う論理的前提を捨象してしまっている吉田が、唐突に構造論者に立ち戻ろうとする真意が何であるか訝らざるを得ない。

上の引用箇所には「神話的観念」(傍点)と言う語が現れて来る。第5章では、この「神話的観念」とか、「観念の反映」(138頁)、「観念的枠組」(151頁)、「神話的観想」(152頁)等の語が目立つが、これらの語こそが、この章の論理のメルクマールである。吉田の拠り所は、結局、大林太良であるらしい。

大林太良氏は近稿(「日本神話の系統をめぐって、『日本神話の可能性』、伝統と現代社、一九七三年、105頁)の中で、従来の神話研究がともすれば神話に含まれる個別的要素やエピソードばかりを重視し、それらの要素を結びつける観念的枠組みの比較を怠る傾向を有したことを指摘して、次の様に高論してられる。「神話の比較研究においては、要素の研究ばかりでなく、枠組みの研究も必要なのである。そして枠組みが導入され、要素自体はその土地その土地に於て適当な対応する神話の人物を採用しはめ込むというようなことが繰返し行われたに違いない。」(吉田151頁、傍点いずれも小馬)

吉田の「観念的枠組み」なるものが、大林の「枠組み」であることは自明であろう。先に挙げた「神話的観念」等々の語もほぼこの「枠組み」と同意と推して誤るまい。さて、ここで言われている「枠組み」を——この短い文脈に沿って判断する限りでは、決して無理な解釈ではないが——構造論的に解釈すると、一神話全体の中に占める位置が構造的に確定しており、そのことによって行為者の名や属性から意味に影響を受けない行為の連結——V・プロップの言うところの民話の基本的単位としての「機能」——と解することが出来る。と

ころが、吉田は上の引用箇所ですぐ続けてこう言う。

本章に於て試みた日本とスキュタイの王家の三種の神宝の比較においてわれわれが問題にしたのも、これらを三点一組の意味ある全体に統括し相互に関係付けていると認められる観念的・構造的の構造が、日本とスキュタイにおいて明らかに一致しているという事実であった。(吉田151頁、傍点小馬)

従って、吉田に於ては「神話的枠組み」はV・プロップの「機能」に当る構造論的単位ではなく、その「機能」に介在する要素のうちの大きなもの、或いは複合的なものの形態を指すようである。

それでは論理は一瞬にして逆戻りしてしまう結果になるのだが、大林の論文と実際の研究を見る限りでは、吉田の解釈の方が引用文に関しては正確であるようだ。すると第5章は、比較に於ても高津の(a)なる単純な比較に過ぎず、構造論の立場をも完全に捨て去っているという結論に達するのである。つまり、第5章で吉田が示し得ていることは、日本神話とスキュタイ神話には或る類似が存在すると言うことに過ぎない。第1章に関してもほぼ同様で、日本神話と、ギリシア神話の間には、或る種のモチーフの類似があると指摘しているだけである。事実、吉田には、第1章と略々同じ構成と内容を持つ欧文の論文があり、それは、“Some Parallel Motiefs between Greek and Japanese Myths”(成蹊大学文学部紀要 No. 9, pp. 1—14)と題されている。

C・レヴィ=ストロースは、「神話の地平は丸い。」と述べたが、吉田にとっては、「神話論の地平は丸かった。」と言うことにもなろう。吉田は、デュメジルから出発して、印欧神話の再建を追う余り、神話の巨大な森林を放浪し、方法論的には結局十九世紀のモチーフ主義と大差ない地点へと後戻りしてしまったと言える。

III

分類があって、そこに外部から資料をあてはめるという先験主義とか直観主義とかの横行に対して、科学的記述の最初のひとつは正しい分類であり、その

吉田敦彦『ギリシア神話と日本神話』の方法論に就いての一考案
後の論述の正しさはそれに懸っていると、V・プロップは言う。そしてまた、

植物学にとって、リンネが始めた科学的分類が、どんなに大きな意義を持つものであったかを思い出してみよう。われわれの科学はまだリンネ以前の時代にいるのである。(V・プロップ『民話の形態学』、白馬書房、1973年、25頁)

V・プロップに従えば、その分類は、現実の民話の形態的構造的諸特徴に基いた内在的分類でなければならず、その為には、先に挙げた「機能」に基く分析が行われ、基本型が確定され、話形の異同が決められねばならなかった。V・プロップは、この形態学的構造論的方法が民話研究の為の唯一無比のものであると言うのでは決してなく、如何なる方法もこれをもって出発しない限り科学的ではあり得ないと言うのである。印欧比較神話学も、C・レヴィ＝ストロースの神話学も、V・プロップのこの立場からの再考を経れば、一層実り多いものになると私は信ずる。

吉田もこの点を勘案するならば、その神話学が成功裡に地歩を進めることになるか、或いは収縮を余儀なくされるかは保証の限りではないが、少なくとも科学性に於ては遙かに前進するであろうと思われる。 — 了 —

追記：この小論文は、1974年度のゼミナールのレポートとして私が本学亀井孝教授に提出した論稿に幾分手を加えたものである。亀井教授からは様々な御教示を戴いた。ここに記して謝す。この小論文が扱い切れなかった重要な問題が多々ある。それらは、吉田がたてた方法の可能性と限界を私自身がどのように内在化してゆくかに関る。例えば私が構造論の立場に立つとすれば、吉田が示し得た日本神話とギリシア神話の群性的類似をどのように構造論的に把握出来るのか、又構造論は果して(神話の)起源を扱い得るのかという問を自らに立て、答えねばなるまい。それらの課題は、然し、稿を改めて考究してみたいと考え、書評に留めた。御批判を乞う。(筆者住所：国立市東2の4 院生寮)