

目 次

論 文

ルネ・ジラールにおける模倣（ミメーシス）的欲望論とキリスト教
.....松 平 功（3）

ウイトゲンシュタインにおける宗教と生活
ートルストイとの関係を手がかりにー
.....伊 藤 潔 志（45）

研究ノート

アイヌ民族と2人の英国人（6）
.....小 柳 伸 顕（73）

ルネ・ジラルルにおける模倣 (ミメーシス) 的欲望論とキリスト教

松 平 功

1. はじめに

2. 模倣 (ミメーシス) 的欲望論の展開
 - 2.1 三角的欲望論
 - 2.2 欲望の相互的媒介

3. 模倣 (ミメーシス) 的欲望論を土台とした供犠論の展開
 - 3.1 差異の消失による暴力の発生
 - 3.2 スケープゴート論
 - 3.3 満場一致の暴力
 - 3.4 文化と神々の誕生

4. ルネ・ジラルルによるキリスト教における模倣 (ミメーシス) 的欲望論の展開
 - 4.1 一神教と脱供犠化
 - 4.2 完成された啓示としての福音書 — 全人類への啓示
 - 4.3 サタンとスカンダロン

キーワード：模倣 (ミメーシス) 的欲望論, スケープゴート論, 供犠論, ルネ・ジラルル, 贖罪論

- 4.4 神の国
- 4.5 人類で初めての脱供犠化と贖罪論の否定
- 4.6 受難と神話の比較
- 4.7 神の国の時の啓示

5. まとめ

1. はじめに

本稿の目的は二つある。その第一は、模倣（ミメーシス）的欲望論を基礎に構築されているルネ・ジラルルの供犠理解やスケープゴート論といった社会的循環システムを考察し、その論議から導かれる宗教や文化の起源について仮説を吟味すること。第二には、模倣（ミメーシス）的欲望論とキリスト教の関係性、特にイエスの受難がどのような方法で、あるいはどのような意味において、ジラルルの上記仮説における関係性を生み出しているのかを検証することにある。

1961年に発刊された代表作の『欲望の現象学』（邦訳1971年）をはじめとして、ジラルルの業績は1972年発刊の『暴力と聖なるもの』（邦訳1982年）、1978年発刊の『世の始めから隠されていること』（邦訳1984年）、1982年発刊の『身代わりの山羊』（邦訳1985年）等々、膨大な著作数がある。そして、それらの著述で模倣（ミメーシス）的欲望論を中心として議論されている論目は民俗学、構造主義人類学、宗教社会学、社会心理学、比較文学、政治学、文明論、神学、聖書学と多岐にわたる。しかし、ここではそれらの論題を整理集約して模倣（ミメーシス）的欲望論から展開されている文化や宗教の起源とキリスト教に的を絞り、ジラルルの理論を解説しその検証を進めていく。

2. 模倣（ミメーシス）的欲望論の展開

2.1 三角的欲望論

ジラルールの模倣（ミメーシス）的欲望論は、その名称が示している通り、人間の欲望が他者の模倣であるという仮定から始められる。そして、その根幹には、三角形的欲望という概念が存在する。欲望とは一般的に、欲望する主体と欲望される対象といった直線的な構図を思い浮かべられるだろう。しかし、ジラルールは一見、直線的にしか見えない欲望にはその主体と対象に光を照射して、模倣的欲望を引き起こす媒介が存在するというのである。ジラルールにとって直線的な欲望とは、チーズの塊やワインを欲しがったりするような「欲求」のことであって、それらは自発的なものである。一方、欲望とは自分自身の心の奥底から自発的に引き出してくるものではなく、他者から借用してくるものである。つまり、他者が主体に対して模倣する欲望を媒介するのだという。そして、その関係性は、欲望する主体と欲望を引き出す媒介、そして欲望の対象という三角形の図式となる。これをジラルールは「三角形的欲望」と表現するのである¹⁾。

また、彼はこの三角形的欲望の媒介を二種類に分類する。この分類は、欲望する主体と欲望を媒介する両者間の精神的または物理的な距離によって、主体と媒介の関係性に違いが生じることによるものである。第一のそれをジラルールは、「外的媒介」と呼ぶ。これは主体者と媒介者の欲望が重複せず、競合関係を生じない場合に当てはめられる。この外的媒介の説明に、ジラルールは『ドン・キホーテ』を例に挙げ、ドン・キホーテの欲望の媒介は騎士道小説の登場人物である主人公アマディース・デ・ガウラであって、アマディースが欲するのと同じ欲望をドン・キホーテが欲したとしても、主体が媒介と接する可能性は皆無であり両者に競合は生じ得ない。その点において主体は媒介に敵対することなくむしろ、敬仰する。つまり、外的媒介が精神的または物理的に遠

1) ルネ・ジラルール『欲望の現象学—文学の虚偽と真実』（古田幸男訳、1971）、法政大学出版局、pp. 1-5。

すぎるため、欲望による主体と媒体との確執や衝突の競合関係を生じること
は決してない²⁾。

分類の第二をジラールは「内的媒介」と呼び、主な関心をこの媒介に向け
ている。内的媒介とは外的媒介と違い、主体と媒介の精神的または物理的な
距離が近接する状況にあり、それが両者の競合の誘因となるのである。例えば、
模倣の手近な手本が媒介によって所有される場合、媒介者自身が欲望達成の
妨げになり、主体者にとってライバルとなり憎悪と恨みの対象となる。また、
模倣する主体にとって媒介者はライバルであるだけではなく、主体の欲望を
妨げる障害となる。つまり、媒介は主体にとって手本「モデル」ではあるが、
それと同時に対抗者「モデル＝ライバル」となり、かつ邪魔者「モデル＝オ
ブスタクル」となるのである。そして心理的に媒介は主体にとって憧れであり
手本「モデル」でもあるのだが、憎悪の対象となるという、崇拜と恨みの入り
混じったアンビバレントな感情を持つことになる³⁾。

2.2 欲望の相互的媒介

また、主体が媒介者を模倣するわけだが、場合によっては媒介者も同時に
主体を模倣する可能性も存在する。ジラールは「主体と媒体という二つの対
抗者がそれぞれ中央に位置する二つの可能圏を重ね合わせることになる、…
これらのライバル同士がお互いにたいして感ずる敵意（ルサンチマン）は、ま

2) 同上, pp. 6-10。ジラールは「媒体と主体がそれぞれその中央に位置する二つ
の願望可能圏が、互いに触れ合うことのないほどに十分離れている場合、われわれ
は外的媒介と呼ぶ…。この距離が縮小して、それぞれの圏が多かれ少なかれ一
方の領域に重なり合う場合を内的媒介と呼ぶ…。媒体と欲望する主体との間のへ
だたりを測る物差が物理的な空間ではない…。地理的な遠さがその要素の一つに
なり得るとはいえ、媒体と主体とのへだたりは何よりも精神的なものである」と
説明している。

3) 同上, pp. 11-16。

すますます大きくなってとどまることがない⁴⁾と述べ「対立感情の共存」を指摘している。そして、この関係性をジラルールは、模倣の「二重の媒介」あるいは「相互的媒介」と呼び、その人間関係における欲望の模倣が羨望、嫉妬、憎悪、対抗意識といった否定的な感情を起こさせる原因であると指摘する。このような相互媒介における対立感情の共存の中にあって、対抗と競合は激しさを増すことになるが、対立を引き起こす「欲望においては、形而上的なものの役割が大きくなるにつれて、形而下的なものの役割が減少する。媒体が接近すればするほど、情念は激しいものとなり、対象は具体的な価値をなくしてゆく」と推考する。相互にかつ二重に媒介された欲望がライバル心を燃やし合う大きな刺激となり欲望だけが膨らむのに対して、欲望の対象自体に関する価値については大きな意味を持たなくなり、最終的にその欲望の対象は実体をなくしてしまうのである。そういう意味でジラルールは、この欲望を「形而上的欲望」と呼んでいる⁵⁾。そして、二重の媒介が引き起こす「形而上的欲望」の論理を展開し、それによる際限のない虚しい敵対のメカニズムを以下のように著わしている。

形而上的欲望は常に伝染する。媒体が主人公に接近すればするだけ、それだけいっそう伝染しやすくなる。伝染と接近は、実のところ、同じ一つの現象を構成するだけだ。人がペストやコレラに罹るように、汚染された主体と単に接触しただけでそうした近くにある欲望に《とりつかれる》時、そこには内的媒介関係があるのだ。…内的媒介の世界においては、感染はきわめて一般的であるから、いかなる個人も、自分が今演じている役割を理解することなく、自分の隣人の媒体となることもあり得る。それと知らずに媒体となっているその個人も、恐らくは彼自身、自発的に欲望することはできないのだ。それ故、

4) 同上, p. 44。

5) 同上, p. 95, 107。

彼は、自分自身の欲望の模写をさらに模写したい気になるであろう。恐らくは最初彼の中では単なる気まぐれでしかなかったものが、激烈な情熱に変わってゆこうとするのである。どんな欲望も、それが共有されているのを見ればなおさら激しくなる、…同じ大きさで逆向きの二つの三角形は、この時、互いに重なり合おうとする。欲望は二人のライバルの間で次第次第に急速に、ちょうど充電中のバッテリーにおける電流のように、その往復ごとに強さを増しながら循環する…それぞれが、自分自身の欲望の優先権と先在権を主張しながらも、他者を模倣するのだ。それぞれは他方のなかに、恐ろしく残酷な迫害者を見る。…両者は互いに、相手と自分の間が、測り知れない深淵によってへだてられていると信じているが、どちらに関してもそう信ずることがまちがいだと誰も言うことはできない。これこそ、正対なものとの不毛な対立であって、二つの主体が互いに接近し、彼らの欲望が強くなるにつれて、ますます堪え難く、ますます無意味になってゆく対立である⁶⁾。

この相互媒介的な欲望を思料すると日本文学に馴染みのある者であれば、大凡の心に思い浮かぶのが、夏目漱石の『ころも』であろう⁷⁾。そのストーリーの中で登場人物である「先生」は、その友人「K」が自分の下宿先の「お嬢さん」を恋慕していることを知る。「先生」は友人「K」の欲望を模倣して激しく妬み敵対意識を開花させ、「K」を出し抜いて「お嬢さん」を略奪するが、そのことが原因で友人「K」は自殺してしまう。その後「お嬢さん」と「先生」

6) 同上, pp. 110-111。

7) 西永良成『〈個人〉の行方—ルネ・ジラルと現代社会』(2002年, 大修館書店), pp. 30-31。文学者西永もジラルの「相互媒介的の欲望」について、夏目漱石の『ころも』を例として説明している。また彼は、パヴェル・パヴロヴィッチの『永遠の良人』も自分の欲望対象をライバルに承認してもらわなければ何も欲望できないという、典型的な事例としてあげている。

は結婚するが「先生」の「お嬢さん」への愛は沈静してしまう。何故なら「お嬢さん」に対する愛情は友人「K」の欲望を模倣したもので、それは単に「形而上的欲望」でしかなかったのである。そのため相互に模倣された欲望の対象であった「お嬢さん」は、欲望を達成した「先生」にとって、その価値も意味も消滅したのである。ジラルールの「欲望する主体は、対象を自分のものとした時ただ空虚をにぎりしめるだけだ」という言葉の通りである⁸⁾。

二重の媒介が引き起こす欲望による幸福など存在するわけではなく、ジラルールはそのような欲望が引き起こす破局や地獄といった終焉の事例を、スタンダール、ドストエフスキー、ブルーストなどの著名な小説からいくつも炙り出して見せる。そして、相互の媒介で引き起こされる破局は、物質的な財というような具体的な対象を欲望するよりも、その対象が媒介者の聖性や名誉であったりするような抽象的なものである場合、より致命的なものになる。その得難さのため媒体によって主体におよぼされる魅惑の度合いが、とどまりを無くすからである。抽象的欲望の場合、主体はそれを「所有することによって、自己の存在の根源的な変貌を期待」する。欲望する主体は、自分の媒体そのものになりたいと望み、媒体の存在を呑みつくし同化することを希求し、他者の実態の中に溶解して媒体と自分自身との完全な総合を想像するのである⁹⁾。しかし、その不可能性のゆえに主体が媒介者をより一層に羨望し敵対し、それが相互的媒介であれば双方向的な憎悪と対抗の連鎖が繰り返されていくことになる。

この模倣（ミメシス）的欲望は「その欲望の犠牲者を次第次第に地獄のような地域にひきずってゆく」と、ジラルールは語る。また、その地獄は特定の個人間で相互に媒介し合う欲望の主体同士だけではなく、周りの他者へ、そして共同体へと伝播していく。何故なら欲望の相互的媒介は、欲望の持つ強力な伝染力によって、最初は二人だけに誘発されたものが、「相互的媒介が、

8) ジラルール『欲望の現象学—文学の虚偽と真実』, p. 183.

9) 同上, pp. 59-63.

二倍だったものから、三倍、四倍と何倍にもなって、「その数は無限に増大し得る」からである。これらの「相互媒介は遂には集団全体に作用するにいたる」とジラールは主張するのである¹⁰⁾。以上が、ジラルールの模倣（ミメーシス）的欲望論についての概要である。次に、その欲望論を土台としたスケープゴート論と供犠論の関係性の考究を試みたい。

3. 模倣（ミメーシス）的欲望論を土台とした供犠論の展開

3.1 差異の消失による暴力の発生

模倣（ミメーシス）的欲望は、「人間の欲望を他人の欲望の模写とすることによって、必然的に、敵対関係に通じていく。こうした必然性が今度は、他者の暴力の上にその欲望を固定する」のである¹¹⁾。そして、相互的媒介によって欲望の模倣は、伝染し合い拡散し、とどまることを知らない。他者が他者を媒介し欲望を模倣するという連鎖は、自分が他者になりたいという不合理で形而上的欲望であるにも関わらず、主体はそのことに気づくこともなく欲望の奴隷と化すのである。また、欲望に魅せられた人間は、その一方だけを熱望するというわけではなく、同時に他方も熱望し得る。つまり、お互いがお互いを模倣し合うだけではなく、その模倣する対象はひとりの他者に限られるわけでもなく複数の他者にもなり得るのである。これをジラールは「人間はお互いにとって神となる」と明諭する。混沌とした模倣の競争は激化しながら連鎖し、「媒体が接近すればするほど、形而上的欲望に結びついた現象は、それだけ一層集団的性格を帯びる」のである。何故なら「人間間の差異が次第次第に縮小消滅しつつあるこの世界では、内的媒介が支配的になっているからである。」¹²⁾

ジラールは、社会の「秩序と平和と豊饒は、文化的なさまざまな差異に依

10) 同上, p. 116。

11) ルネ・ジラール『暴力と聖なるもの』（古田幸男訳, 1982）, 法政大学出版社, p. 267。

12) ジラール『欲望の現象学—文学の虚偽と真実』, pp. 15, 309。

扱っている」と断言し、以下のようにそのような差異の存在意義と、その消失による相互的暴力の関係性を明確に述べている。

人間の企てにおける、位階（Degree）、つまり「差異」の役割についての全般的考察…。「位階」、ラテン語のグラデゥス gradus〔立場、階級、地位〕は、自然的で文化的な一切の秩序に属する原理である。人間を社会の中で、それぞれの関係に応じて位置づけるものはそれであり、事物が、組織され位階づけられた全体の中で一つの意味を持つようにさせているのもそれである。人間が変形し、交換し、取扱うさまざまな物や価値を組織立てているものもそれである。弦楽器の隠喩を用いれば、この秩序は、言葉の現代的意味における構造として定義される。それは、相互的暴力が共同体の中に座を占めれば一瞬にして調子を乱してしまう差異的へだたりの体系である。危機は、ある時は差異のぐらつきとして示され、ある時は差異の骨抜きとして示される¹³⁾。

差異とは自己を他者と区別するための階級であったり地位であったり、または家柄であったりと様々な違いによって、自己を表現するためのアイデンティティでもある。しかし、これを人間同士の上下関係や存在の重要度を区別するものとして用いるようなことは、現代社会においては、少なくとも公共の場ではまずあり得ないだろう。現代人は、「平等」という価値基準を掲げて非差異化を叫ぶのである。それは、人間を区別するだけではなく差別の根源となる差異というものを、ある意味暴力的な因子として捉えているからである。しかし、ジラールは逆にそういった差異の消失が暴力を引き起こすと考えるのである¹⁴⁾。そして、むしろ差異の消失が「文化的秩序の全体的な危機として定

13) ジラール『暴力と聖なるもの』, p. 82。

14) 同上, p. 81。ジラールは「同一の家族あるいは同一の社会の人間同士の間に、気違いじみた敵対関係、無制限な争いをひきおこすのは、差異ではなくて差異\

義されるべきである」と主張する。何故なら、「文化的秩序は、さまざまな差異の組織化された体系以外の何物でもない。つまりそれは個人個人にそれぞれの《それがそれである特質》を与え、それぞれに他の人々との関係において位置すべき所を与える差異的へだたりにほかならない」からである。また、「ある種の自然的差異がなくなるということは、人間たちがそれぞれその中に配分されているいくつもの範疇の解体」でしかないのである¹⁵⁾。そして、この範疇の解体が人間間の相互暴力の引き金となると考える。何故なら、非差異化が外的媒介でしかなかった欲望を内的媒介へと引き上げてしまうことになるからである。今までは階級や社会的地位や高序列等への憧れは、主体が媒体者とは組織社会の中で非常に遠い存在であって、その欲望は単なる外的媒介によるものでしかなかったが、階級という範疇を解体することによって主体と媒体の接近は避けられることなく、欲望は内的媒介という構図を生み出し相互的媒介が生じるのである。この差異の消失による暴力的混乱を、ジラールはギリシア悲劇から引用し解説して以下のように断言する。

暴力的混乱をひきおこすものは差異ではなくて差異の消滅である。差異の危機は人間たちを、彼らから一切の弁別性格、一切の《それがそれである特質》を奪ってしまう永劫の顔のつき合わせに投げ込むのである。言語それ自体がおびやかされる。《あらゆるものが対立し抗争する》のである¹⁶⁾。

他者との差異によって個人個人がそれぞれに自己の特質を理解し他者との

の消失」であると主張している。

15) 同上, pp. 79-104。ジラールは、原始的社会の中で、双生児が宗教的に「殺戮に酔った戦士、近親相姦を犯した者、あるいは月経中の女と同じように穢れている」として殺害されていたことや、兄弟同士の酷似による人々の恐れや兄弟間の争い等、それらで問題になっているのは、差異の消失なのだと指摘している。

16) 同上, p. 83。

違いを確認できていたにもかかわらず、差異の縮小消滅によって他者との差異が不明瞭になり、やがて外的媒介による欲望が内的媒介に打って変るのである。そうすると、先に述べた媒体へ同化しようとする欲望が起こる。「欲望する主体は、自分の媒体そのものに成りたい」と願い「媒体の存在を呑みつくし同化しようとする夢み」、「媒体の力と自分自身の《教養》との完全な総合を想像」し、「自分自身であることを止めずに他者になろうとのぞむ」のである¹⁷⁾。ここから対立感情の共存が生まれ、敵対意識は主体と媒体の相互的な対抗関係を生み出し暴力が生じる。模倣（ミメシス）的欲望論の展開で述べた通りである。この相互的媒介によって生じた模倣による暴力は、とめどなく周囲に伝播しながら集団に蔓延し、共同体は敵対する者同士で溢れ、その秩序は危機に瀕するのである。しかし、この無秩序と暴力を無限に続けていくわけにはいかない。そこには死が待ち受けているからである。「本体論的病いは絶えず悪化し」、「その自然的終極は死」なのである。集団の性格を帯びた形而上の欲望現象の最終段階で個人的自殺とともに「集団の自殺あるいはほとんど自殺ともいえる状態を見る」ようになる。差異の消滅は、共同体に絶望的な危機を生じさせるのである¹⁸⁾。

3.2 スケープゴート論

このような差異の消滅による危機の回避として、共同体によるひとつのメカニズムが作動する、とジラルールは指摘する。それが、スケープゴートである。これは「危機を解消し、共同体を自己破壊から救う唯一の手段」であり、「唯一可能な和解の方法」である。端的に言えば「無意識の模倣それ自体によって指名され、全員一致で選ばれた一人の犠牲者にこうした怒りや集団的な感情を集中させる」ことなのである¹⁹⁾。さらに、ジラルールは「いけにえを使うこ

17) ジラルール『欲望の現象学—文学の虚偽と真実』, p. 60。

18) 同上, pp. 309-310。

19) ルネ・ジラルール『文化の起源—人類と十字架』(田母神顯二郎訳, 2008), 法政大学出版局, p. 103。

とによって共同体内の内的緊張、怨恨、敵対関係といった一切の、相互間の攻撃的傾向を吸収するのだ」と述べて、スケープゴートのメカニズムを明確にしている²⁰⁾。

「動物には個々に、敗者の死にまで戦いが展開していくことのないようにするいくつもの」本能といえる調整機構が備わっているが、「人間にはそれらに類似したメカニズムが欠けている」ことから欲望の模倣は延々と続いていく。そして先述した通り、それらの欲望は本質的に他者からの模倣であり、手本となる欲望から主体の欲望は写し取られ、また「同一の対象に収斂する二つの欲望は、互いに相手の障害となる。欲望にもとづく一切のミメシス〔模倣〕は、自動的に、争いに通じ、その模倣に伴う勝利や敗北によって模倣の傾向を強化していき、争いは絶えず激化し、欲望を模倣するごとに敵対する欲望の暴力に遭遇するのである。この模倣的欲望は、穢れの伝染と同じで共同体全体を巻き込んでいく。この破壊的プロセスを停止させるためには、特定の犠牲者を選択し暴力の再発防止のための儀礼を断行しなければ、共同体全部が破壊されてしまう²¹⁾。スケープゴート理論は、このような共同体の壊滅的危機に際して、ひとりの人間を犠牲にすることによって、全体の連帯性を取り戻す行為であるとジラールは説明する²²⁾。そして、ジラールは原初のある時点で「自然に起こった最初の殺害が、共同体の人々を実際に結束させ、現実の模倣の危険性にけりをつけた」ことから、スケープゴートにおける儀礼が始まったのだと供犠行為自体の発生の起源を仮定するのである²³⁾。また、古代の共同体の中には、スケープゴートによる供犠の確立に失敗したものもあったと考え、そのような共同体の結末とスケープゴートによる供犠の発生を以下のように述べている。

20) ジラール『暴力と聖なるもの』, p. 12。

21) 同上, pp. 228-234。

22) ルネ・ジラール『世の初めから隠されていること』(小池健男訳, 1984), 法政大学出版社, p. 34。

23) 同上, pp. 35-36。

幾つかの古代集団が生き残れなかったのは、彼らのミメシス的對抗意識が、彼らを自己破壊から救ってくれるだけの、十分な求心力を持った犠牲者を作り出すことができなかつたためだと推測することもできます。また、この現象を祭式化したり、永続的な宗教システムを作るのに成功しなかつたがゆえに滅びた集団もあったでしょう。私が常に主張しているのは、文化の起源はスケープゴートのメカニズムに立脚しているということであり、厳密に人間的な最初の制度は、意図的で計画的なスケープゴートの反復であるということです²⁴⁾。

つまり、供犠とは原初に起こった殺人による秩序の回復を模倣しているに他ならないということである。また、このスケープゴート理論での原初の殺人に続く「身代わりの山羊」、つまり反復されていく犠牲者は供犠の機能上の意味において、まず身代わりとしての作用が働くために共同体の一員との類似性を持つ者である必要がある。そして、親族や近親者からの復讐の危険性のない者であるという恣意的な選択がある。さらに復讐という観点において付け加えると、身代わりの山羊は、復讐の義務を負うような親族を持たない、捕虜や身体的畸形者、または精神的異能者のような共同体から逸脱している特殊性を帯びていることがふさわしいという。そのように選択された犠牲者は、供犠において身代わりの山羊として多くの他者の中でひとりの敵対者として取り上げられ、共同体の全ての人間の分身となり、共同体の全員と対立することになる。それまでは、共同体の危機的状況の中での対立の構図が個人対個人であったのに対し、危機的状況打破のための儀礼において、その構図は一変してひとり対全員の対立という様相となる。そして、それは多くの場合、一種のリンチというような全員が参加してひとりを殺めるといふ暴力行為となる。共同体に拡散した模倣による暴力の軋轢の種を、身代わりの山羊の上に

24) ジラルール『文化の起源—人類と十字架』, p. 107。

偏在させ、生贄として全員の参加によって殺害するのである。

3.3 満場一致の暴力

ジラールは、これを「満場一致の暴力」と呼んで、供犠の機能における必要不可欠な土台であると考えている。この満場一致の暴力によって、犠牲者である身代わりの山羊が暴力を排泄し共同体に平和と秩序を回復させる力になるという。つまり、殺人という暴力によって、良い意味での儀礼による模倣の作用が起こると断言するのである²⁵⁾。この作用をジラールは宗教的で本質的な現象であると言い、その特徴を「二重の転移」と呼ぶ。「一つは攻撃の転移であり、もう一つは和解の転移」である²⁶⁾。このことからジラールは、欲望の模倣が共同体を分裂に追いやるのに対して、暴力の模倣は共同体の結束を確立させ平和を取り戻すという解決策となると主張し、この暴力が共同体を安泰に導く「良い暴力」であると位置づけ、以下のように、この暴力こそが「聖なるもの」だと述べている。

他の暴力によってしか暴力に対抗できない瞬間が、いつもやってくるように思われる。そんな時、それに成功するか失敗するかなど問題にならない。勝利を収めるのは常に暴力である。暴力には、ある時は直接的で積極的な、ある時には間接的でネガティブな、異常な模倣効果がある。人々が暴力を制御しようとつとめればつとめるほど、彼らは暴力に餌を与えることになる。暴力は、人がそれに対置する障害物を、行動の手段に変えるのである。暴力は、消そうとして投げ込むもの一切を貪り食って激しく燃え上がる焰に似ているのだ。… 聖なるものとは、人間がそれを制御できると思えば思いこむほど、それだけ確実に人間を制圧する一切のもののことだ。し

25) ジラール『世の初めから隠されていること』, pp. 34-72。

26) 同上, p. 53。

ルネ・ジラルールにおける模倣（ミメシス）的欲望論とキリスト教

たがって人々をおびやかすのは、…人間それ自身の暴力なのだ。聖なるものの真の核心、ひそかなる中心を成すものは、そうした暴力なのだ²⁷⁾。

3.4 文化と神々の誕生

そして、満場一致の暴力という聖なるものによって殺されたその身代わりの山羊は、共同体に平和と秩序を回復させるだけではなく、贖罪の山羊としての浄化的機能(カタルシス)によって、共同体の穢れを一掃するのである。そして、犠牲者は平和と秩序と豊饒と癒しと浄化をもたらす超越性を帯び神格化する。そのような意味においてジラルールは、「神が誕生するためには、満場一致の暴力の仲介が要るの」だと言及する²⁸⁾。そして、全ての宗教において、この満場一致の暴力が神を出現させ犠牲者に対する信仰を創出するのだと下記のように記している。

最初に選ばれた身代わりの山羊が、一切の害悪の責任を引き受けることで、個人間に生じた亀裂を解消し、共同体の危機に終止符を打つのであろう。身代わりの山羊が働きかけるのは、危機のために弛緩した人間関係のみであるけれども、しかしペスト、干ばつ、その他客観的な厄災といった外的な要因にも同様に働きかけているかのような印象を与えるのである。信念がある一定の限度を超えたところでは、身代わりの山羊の効果は、迫害者と犠牲者とのあいだの関係を完全に転倒させてしまう。そしてこの転倒から、聖なるもの、共同体を創始した祖先、神々が生まれてくるのである²⁹⁾。

27) ジラルール『暴力と聖なるもの』, pp. 49-50。

28) ジラルール『世の初めから隠されていること』, pp. 58-230。

29) ルネ・ジラルール『身代わりの山羊』(富永茂樹訳, 1985), 法政大学出版局, p. 72。

このように、ルネ・ジラルールの考察する宗教の起源は、人間同士の模倣（ミメーシス）的欲望が引き金となって始まったとされる。他者を模倣することによって相互が同一の対象を欲しライバル化する。それにより暴力が引き起こされ、さらに相互に個々の欲望を模倣し合うことによる欲望の悪循環が周囲の人々に伝染病のように襲い掛かり、大衆は他者の欲望を模倣し合い暴力で染まる。欲望を制御する機能をもたない人間たちは、それぞれが自身の模倣された欲望に従い暴力を生み出し、さらにその暴力が欲望の媒介者からの報復という新たな暴力を生み、この暴力が多面的に連鎖していく。この暴力の連鎖によって混沌となった共同体は滅亡の危機的状況に陥ってしまう。このような壊滅状態の共同体で、民衆同士の暴力を制御する突破口を探し当てることのできなかった共同体は破滅していったのかもしれない。

しかし、その滅亡の危機に際して自然発生的ではあるが、集団死刑によるひとりの犠牲者の殺戮という出来事によって暴力の連鎖に終止符が打たれた。これが創始的満場一致による原初の供犠となり、儀礼的供犠はその原初の供犠の反復として共同体に平和と秩序をもたらす作用を持つことになった。これがジラルールの推察するスケープゴートの始まりである。そして、この暴力をジラルールは「定礎の暴力」と呼び、この最初の殺人を「定礎の殺人」と名づけている³⁰⁾。また、この最初の犠牲者は神格化され、全てのものを超越した信仰対象、つまり神となり供犠を生み出した原初形態は各共同体において宗教となったという。以上が、ジラルールの模倣（ミメーシス）的欲望論の概略であるが、一体この仮説がキリスト教とどのようにかかわっているというのだろうか。ここからはジラルールのキリスト教に関する理論の探求を試みる。

30) ルネ・ジラルール『サタンが稲妻のように落ちるのが見える』（岩切正一郎訳、2008）、信教出版社、pp. 133-137。

4. ルネ・ジラルールによるキリスト教における模倣（ミメシス）的欲望論の展開

4.1 一神教と脱供犠化

ジラルールのキリスト教理解も、その土台は模倣（ミメシス）的欲望論にある。そして、その主眼は、キリストの十字架による犠牲が模倣的欲望を終結させるための従来の供犠と同様のものではなく、非供犠化の歴史的出来事であり、それは人類を模倣（ミメシス）的欲望の終幕に到達させる道を示し、キリスト教だけが非供犠的な唯一の宗教であるという啓示なのだという所にある。また、ジラルールの着目点の特徴はこの啓示が歴史的に、二つの段階を経て完成されたという点である。その第一段階は、神話部分の旧約聖書から啓示的内容を示す旧約聖書としての移行である。これにより、今まで繰り返されてきた犠牲者の神格化が拒否されるようになる。また、第二の段階における啓示をイエスの言動を綴った福音書であると考え、これを完全な啓示と断定している³¹⁾。

上記の「神話部分の旧約聖書から啓示的内容を示す旧約聖書としての移行」というジラルール独自の見解は、旧約聖書における供犠の形態に転換点があったとする彼の推考によるものである。例えば、ヘブライ人たちの供犠の形態が他宗教のそれと同様に、人間の生贄であったものが動物犠牲の儀礼や割礼といった仕様に置き換えられていると主張する³²⁾。また、ジラルールは啓示の唯一性を一神教の排外性に見出すのである。多神教では供犠的な基盤を多く抱えているため、古代世界においてスケープゴートのメカニズムが機能する度に新たな神が出現してしまう。これに対して、ユダヤ教やキリスト教は一神教として、犠牲者を神と崇めることを拒否する。そのことから、ジラルールは一神教の神は完全に脱供犠化していると語るのである³³⁾。

この脱供犠化の変遷について、『創世記』や『出エジプト記』では人間の生贄、

31) ジラルール『文化の起源—人類と十字架』, p. 148.

32) ジラルール『世の初めから隠されていること』, pp. 388-389.

33) ジラルール『文化の起源—人類と十字架』, p. 148.

特に初子の生贄が規則的に行われていたと思われる供犠の儀礼から、先述の動物犠牲の儀礼や割礼に置き換えられるようになっていったという。そして、『創世記』のアブラハムによるイサクの犠牲の物語を、人間の供犠の放棄と動物の供犠への移行を表明するものであるとし、その後のイサクによる次男ヤコブ祝福の場面で、子山羊が贖罪の食事として出される物語のテーマが、動物犠牲による供犠の創始なのだと推論している³⁴⁾。また、この供犠儀礼の移行には段階があり、その段階ごとに犠牲のメカニズムは「人間化」されたシステムへと変化しているという。以下が、ジラルルの考えている供犠メカニズムの段階的变化である。

第一の段階は、いわゆる族長時代の、人間の供犠から動物の供犠への移行の段階です。第二の段階は、『出エジプト記』の段階で、その特徴は過越祭という制度です。過越祭は血なまぐさい供犠ではなく、仲間うちの食事にアクセントを置いています。そしてそこにはもう、厳密な意味での供犠はありません。第三の段階は、あらゆる供犠の放棄に対する預言的な意欲の段階です。そしてこの段階は、もちろん、福音書のなかで初めて達成されるのです³⁵⁾。

供犠の移行以前という第一段階においてさえ、ジラルルによると旧約聖書の神話は他の宗教を生み出した神話とは倫理的側面において、全く別物に編纂されているという。それらは教訓として、「暴力から生まれた文化は必ず暴力にもどる」と論じているのである。「ノアの箱舟」の神話を引き合いにする

34) ルネ・ジラルル『このようなことが起こり始めたら』（小池健男訳、1997）、法政大学出版局、p. 74、『世の初めから隠されていること』、p. 238。

35) 同上、p. 389。小池健男が、『創世の書』、『脱出の書』、『復活祭』と訳出しているものを、聖書に使用されている書名や記述にならない、それぞれ『創世記』、『出エジプト記』、『過越祭』と表記しなおした。なお、本論で引用する聖書はすべて、新共同訳聖書からである。

と、「危機が訪れると文化はことごとく水没し、神の懲罰にひとしい文化破壊は、基礎づくりの殺害の一時的な効果によって暴力からうまれまた暴力へもどる過程の、宿命的な最終点として」著わされているという³⁶⁾。また、そもそも神話とはひとりを殺害することによって共同体に平和を回復させて基礎を築いた満場一致の暴力の反映であり、何らかの暴力行為の報告書ではあるが、犠牲者が神格化されると同時に迫害者の罪状が隠べいされるなど、事実を曲げゆがめられた形で成される物語である。何故なら「宗教と文化とは、その創始と存続のために暴力を隠べい」し、「暴力をめぐる表象を消去してしまおうとする意志が神話の進化を支配している」からである³⁷⁾。旧約聖書の物語の背景にも世界中の神話の標準に一致する、殺害を隠べいするような事実を歪曲したものが存在したが、ユダヤ教はそれらを対立解消の暴力が破滅をもたらすという倫理的観点の立場から編纂したのだ、と以下のようにジラルールは考えている。

ユダヤの聖書編集者たちは最初に、批判的な目で手なおしを行っているうちに、次のことを認めたのです。つまり、犠牲者は罪を犯していないということ、殺人の上に築かれた文化は初めから終わりまで人殺しの性格を保ちつづけるということ、そしてこの性格は、ひとたび暴力起源の支配の効果、供犠の効果が尽きてしまうと、文化に逆らってもとにもどり、文化を破壊するに至るということ、を認めたのです³⁸⁾。

上記のような認識による編集作業を通して、編纂された物語のひとつが「カインとアベル」の物語である。この神話はアダムとエバによって産み出された、「カイン」という名称の最初の殺人を犯した最初の共同体が、アベルという犠

36) 同上, pp. 243-246。

37) ジラルール『身代わりの山羊』, pp. 121, 153。

38) ジラルール『世の初めから隠されていること』, pp. 246-247。

犠牲者の殺害において罪が明らかにされ、アベルは「聖書によって発掘された大勢の犠牲者たち、たいていは集団全体から押しつけられていた罪状を聖書によって解除してもらった犠牲者たちのうちで、最初の人」となったというものである³⁹⁾。

ヨセフの物語も同様に、旧約聖書の編集者たちが上記の認識の元、神話を手なおししていると推測している。特に、この物語ではヨセフの潔白を証明しその名誉を回復させるために、前半ではJ文書とE文書を組み合わせて編纂されており、二つの別々の物語を並列することによって共同体の犯した暴力を示そうという意図が見えるというのである。そして、幾度となく示されるヨセフの無罪性による犠牲者の名誉回復は、犠牲者の非神格化の効果を伴う。そのような意味においても、まさに旧約聖書における神話は他の神話とは形態が逆になっていることがわかる⁴⁰⁾。

第二段階における、旧約聖書の供犠の移行は『出エジプト記』であり、これはユダヤ教自体の創始の神話でありながら、自らの共同体をエジプト社会の混乱の扇動者として著わし、自分たちが追放された共同体となることによって解決された供犠の危機を示すという、新しいタイプの共同体の組織が見て取れるように作られている。そして、第三段階においてジラールは、イザヤ書に登場するいわゆる「苦難の僕」に焦点を当て、その僕の中に、解放者であり、かつ王である「勝ち誇るメシア」と、ヤハウエの僕として「苦しむメシア」の二重のテーマを発展させているという。この二重のテーマから、ジラールは旧約聖書のヤハウエの役割の曖昧さを指示し、古い文化形態の消滅にいたる

39) ジラール『サタンが稲妻のように落ちるのが見える』, pp. 135-137。

40) ジラール『世の初めから隠されていること』, pp. 247-252。「J文書」,「E文書」とは、聖書学における「文書仮説」から来たもので、ドイツの旧約学者ユリウス・ヴェルハウゼンの研究が有名である。その概略は、旧約聖書の特にモーセ五書が4種類の前資料から編纂されたものであるという仮説である。その4つの資料名は、J(ヤハウイスト資料), E(エロヒスト資料), D(申命記史家), P(祭司資料)として知られる。

までのプロセス的なものであり完成された啓示とはなっていないと指摘する。この推察についての明確な説明は精神科医ジャン＝ミシェル・ウグルリヤンによって、以下のように言い表されている。

原始時代の宗教的なもののすべての様相にほぼ相等しい影響を与えているはずの、一種の未完成なものが、旧約聖書にはあることとなります。神話は、それとは逆方向の考え方によって研究されていますが、それでも生き残っています。供犠も批判を受けながら生き残っています。律法も単純化されて、隣人愛と同じことだと言われながら生き残っています。そしてヤハウエは、ますます非暴力的な、ますます好意的な形で示されながら、いまでも復讐を忘れない神としてとどまっています。神は報酬を求めるという考え方も生き残っています⁴¹⁾。

その結論としてジラルールは、「旧約聖書が未完成のままに残したものを、福音書のテキストだけが完成する、ということを証明することができる」とし、「ユダヤの聖書が意図して果たさなかったものを」、福音書は完全な形で作り上げたことと推知するのである。そして、この福音書という完成された「啓示」を「キリスト教の伝統は、いつも…主張してき」た、と語るのである⁴²⁾。

4.2 完成された啓示としての福音書 — 全人類への啓示

ジラルールの信じる完成された福音書という「啓示」が、全人類に告げられていることを示すため、彼はイエスによるファリサイ人への呪いの解説から始める。『マタイによる福音書』23章34節以下と『ルカによる福音書』11章50節を例にとり、最初の犠牲者であるアベルから「イエスの読んだはずの聖書全

41) 同上, p. 259。

42) 同上。

体のなかで、殺された最後の人」に至るまでを福音書が取りあげていることを、満場一致による殺害の犠牲者の要約であると考え、また定礎の殺害によって殺められた全人類の義人たちのすべてであると訴える。特に、カインの共同体に至っては有史以前の神話であり、ユダヤの文化だけの限定的なものではないと捉えるのである。「アベルによってその原型が示されているこの種の殺害は、この世の一つの地域だけに、歴史上の一つの時期だけに、限られているもの」ではなく、それは「世界的な現象」であって、そのような意味においてイエスの言葉はファリサイ人だけに伝えられているのではなく「人類全体を問題」にしていると結論づける。これにより、旧約聖書の曖昧性を福音書は超克し、全人類へ発信されているものであると示唆するのである⁴³⁾。

このように、旧約聖書における供犠的儀礼の段階的移行を経て、新約聖書の福音書による完全な啓示が著わされるようになったという。つまりそれは、「旧約聖書が、…供犠的なものから非供犠的なものへの道程である」ことを理解させ、危機的状況にある現代にあって福音書という完全な啓示を世界中に広がった形で示し、地球上のあらゆる人々の正しい心構えとして役立つ目的があるとジラールは主張する⁴⁴⁾。

4.3 サタンとスカンダロン

その啓示による真の目的を説明するために、ジラールは独自の聖書解釈に

43) 同上, pp. 260-263。ジラルの『マタイによる福音書』23章の引用文は以下の通り。「…預言者、知者、学者をあなたたちに遣わすが、あなたたちはその中のある者を殺し、十字架につけ、ある者を会堂で鞭打ち、町から町へと追い回して迫害する。こうして、正しい人アベルの血から、あなたたちが聖所と祭壇の間で殺したバラキアの子ゼカルヤの血に至るまで、地上に流された正しい人の血はすべて、あなたたちにふりかかってくる。はっきり言うておく。これらのことの結果はすべて、今の時代の者たちにふりかかってくる。」

44) ジラール『このようなことが起こり始めたら』, p. 125, 『世の初めから隠されていること』, p. 420。

よって模倣（ミメシス）的欲望論と啓示の関係性を解き明かしていく。その至要たる概念が、「サタンとスカンダロンは一つの同じものであり」、これが福音書における「模倣的循環」の存在を明確化させるという解釈である⁴⁵⁾。この釈義について彼は、福音書にある受難予告でのイエスとペトロのやり取りを例にあげる⁴⁶⁾。ペトロはイエスの受難予告を否定したため、イエスから「サタン」呼ばわりされた挙句、「おまえはわたしの躓き（スカンダロン）である」という厳しい叱責を受ける。ジラールによると「サタン」と「スカンダロン」は、同じものではあるが、ひとつの同じ現象の違った側面をそれぞれ強調しているという。「サタン」とは模倣（ミメシス）的欲望のメカニズム全般を指しており、「スカンダロン」は模倣（ミメシス）的欲望のサイクルの初期段階で、相互に他の障害になる存在を意味する。イエスから叱責を受けたペトロの場合、イエスに対して受難予告を否定しつつ自分の望みと自分の持っている世俗的な野望をイエスに吹き込むことで、自分自身を欲望のモデルとみなすようにイエスを誘っているわけである。その誘いを通して、ペトロは躓きの種を蒔く張本人となり、かつ、模倣循環にイエスを引き入れようとするサタンとなっているのだとジラールは指摘する⁴⁷⁾。と言うのも、「サタン」とは模倣の全過程に与えられた名称であり、暴力の循環的なメカニズム自体を表すものだからである⁴⁸⁾。この循環的なサタンによる模倣の仕組みをジラールは以下のように明示している。

45) ジラール『文化の起源—人類と十字架』, p. 190。

46) 例としてあげられている『マタイによる福音書』16章23節は以下の通り。イエスは振り向いてペトロに言われた。サタン、引き下がれ。あなたはわたしの邪魔をする者。神のことを思わず、人間のことを思っている。」邦訳では「邪魔する者」と訳されているが、原語のギリシア語やジラールの用いるフランス語訳では、「躓きである」となっている。

47) ジラール『サタンが稲妻のように落ちるのが見える』, pp. 62-64。

48) ジラール『世の初めから隠されていること』, p. 266。

犠牲者を、模倣的に罪ある者とみなし…。サタンは、この罪が現実のものであると共同体全体を納得させている模倣そのものである。この説得術によって、彼は最古の、最も伝統的な名のひとつを得ている。ヨブ記において彼は、神、さらには民衆のかたわらにあって、主人公の告発者である。差異化された共同体をひとつのヒステリックな群衆に変えることで、サタンは神話を生み出す。彼は、つまりきによって激化した模倣からほとぼり出る、一貫した告発原理だ。不幸な犠牲者が、その擁護者をなくし、完全に孤立してしまうと、鎖を解かれた群衆からその犠牲者を守ってくれるものはなにもない。どんな報復も恐れることなく、全員で犠牲者に襲いかかることができる⁴⁹⁾。

「サタン」という名称が多用されることで、宗教的空想あるいは非現実的な観念として受け取るのは早計である。ジラールは、サタンの実在を否定した上で、サタンとは満場一致によっていかなる良心の呵責もなく犠牲者を殺害する時の群衆についての強力な比喩であると表現する。それは、まさにスケープゴートのメカニズムの無意識部分にあたる構造の主体であり、悪しき模倣（ミメーシス）的欲望のシステムそのものであるとし、「外部のいかなる調整も持たずに、このシステムは完全にそれ自身で機能」するという。つまり、サタンとは実体的な存在ではなく人間関係を支配する邪な構造形態のことなのである⁵⁰⁾。

このような概念から、人間であれば誰もがスカンダロンとなり得るのである。そして、同じくサタンという存在にもなる。何故なら、模倣（ミメーシス）的欲望は個々の人間の内に潜んでおり、無意識の内に模倣（ミメーシス）的欲望を行使することがジラールの考える人間の原罪だからである⁵¹⁾。そのシステ

49) ジラール『サタンが稲妻のように落ちるのが見える』, p. 67。

50) ジラール『文化の起源—人類と十字架』, pp. 190-192。

51) 同上, p. 146。

ムを行使しようとする原罪は、アダムから現代に至るまで延々と受け継がれてきた人間の習性なのである。その意味において人類は、模倣（ミメーシス）的欲望のシステムの中で残存し続け、それが尋常一様の社会秩序となっているのである。このことからジラルールは、「この世の秩序は神に属するようなものでは」なく「それは供犠的であり、ある意味でサタンの」であると語る。つまり、この模倣（ミメーシス）的欲望のシステムが支配するこの世界にあって、まさに「サタンは秩序」そのものなのである⁵²⁾。ジラルールはこの世の秩序という意味において、身代わりの山羊という供犠自体がサタンというあらゆる王国の原理作用の裏づけであることを、以下のように述べるのである。

サタンの王国は、数ある他の王国と同じではない。サタンはあらゆる王国の原理である、と福音書ははっきりと述べている。どうしてサタンが王国の原理となりうるのであろうか。暴力による追放およびその帰結としての欺瞞の原理であるがゆえである。…もっと根源にさかのぼって言うならば、文化を創始し、そうした儀礼の元型となる秘められた行為、すなわち全員一致して自発的になされる身代わりの山羊の殺害における暴力である⁵³⁾。

そして、この原理となっている「模倣のシステムとはいつまでたっても人類を奴隷の状態に置」き、「サタンそのものが永久に排除されるということはけっして」あり得ないとジラルールは語る。それ程、人類の持つ模倣（ミメーシス）的欲望とそれを無意識の内に発動させる原罪の関係性は深いということである。このような脱供犠化することを許さないサタンの支配する秩序の中で、たったひとつ、「サタンを排除できるのは神の霊のみ」なのだとジラルールは確言するのである⁵⁴⁾。

52) ジラルール『このようなことが起こり始めたら』, pp. 77-79。

53) ジラルール『身代わりの山羊』, p. 311。

54) ジラルール『このようなことが起こり始めたら』, p. 77。

4.4 神の国

これまで聖書にある儀礼の段階的変遷を考察してきたが、それではジラールの主張する福音書の完成された啓示とはいかなるものなのであろうか。この完成について彼は、福音書に著わされたイエスの十字架の死に至るまでの言動とその生涯全般、およびその神性に視点を向ける。そして、福音書とキリストが「供犠的な世界からの初めての脱出であった」と強調するのである⁵⁵⁾。ジラールにとって福音書とは「供犠を退けるため、供犠の効力をすべて否定するため」に福音記者によって編纂された啓示であると確信している。そのひとつの好例が、ファリサイ派の儀礼偏重主義に対するイエスの言葉にある。『マタイによる福音書』9章13節で、イエスは旧約聖書を用いて「『わたしが求めるのは憐れみであって、いけにえではない』とはどういう意味か、行って学びなさい」と語り、真っ向から供犠を否定するのである⁵⁶⁾。

この供犠の否定を明らかにしつつ、「サタンの王国」とは真逆の「神の国」についてを展開していく。「神の国」はジラールにとって、一般的に考えられたりするような意味での「ユートピア」(天国)とは関連性がない。その自らが思い描く「神の国」を想像させるためにイエスの「山上の説教」を題材にし、そこには「神の国」の意義と範囲とが明瞭に著わされていると推知する。その趣旨と目的は敵同士の和解であり、あらゆる人間に暴力を思いとどまらせ「模倣の危険性に終止符を打つこと」なのである。また、イエスの語る「悪人に手向かってはならない。だれかがあなたの右の頬を打つなら、左の頬をも向けなさい」という教えとそれに続く言葉はその究極であって、「無条件の暴力放棄だけが、また必要とあれば一方の側の暴力放棄だけが、(模倣的欲望の)分身たちの関係を終結させることができ」る、と述べるのである⁵⁷⁾。ジラールは、

55) ジラール『世の初めから隠されていること』, p. 336。

56) 同上, p. 295。引用されているのは、『ホセア書』6章6節。

57) 同上, p. 322。「山上の説教」は『マタイによる福音書』5章1節以下で、「憐れみ深い人々は、幸いである、その人たちは憐れみを受ける。心の清い人々は、幸いである、その人たちは神を見る。平和を実現する人々は、幸いである、その

イエスの提言の中核があらゆる人間に対して暴力を捨て去ることであると、
「神の国」についてさらに論究している。

暴力とは隷従を押しつけることです。暴力は人間に、神ばかりかあらゆるものの誤った見方を押しつけます。暴力が閉ざされた国であるのは、まさにこのためです。暴力を避けるということは、この国を避けて、たいていの人々が思いも及ばぬようなほかの国に、つまり「愛の国」にはいることです。「愛の国」、それはまたイエスの父である真の「神の国」、暴力にとらわれていた人々がまったく考え及ばなかった「神の国」でもあります⁵⁸⁾。

ジラルールはさらに、神の国の規則についても以下のように言及する。

＜神の国＞の規則はユートピア的なものではありません。それはつまりくもしも模倣による敵対に終止符を打ちたいければ、すべてを敵対に委ねよ>というもののなのです。それは敵対を未然に防ぐことになるはず⁵⁹⁾。

従って、ジラルールの主張する「神の国」とは、人間同士の関係から、全ての復讐や、いかなる報復的行為も徹底的に排除した、模倣（ミメシス）的欲望から脱した世界のことなのである。この主張は、戦争論で議論される「絶対平和主義」と意味的に酷似しているようであるが、目的という側面では全く異なっている。絶対平和主義には平和を求める願いや手段など様々な意味が込められてはいるが、その目的には暴力を生み出す本質的な模倣（ミメシス）的欲望からの脱却というような脱供犠化の狙いなど皆無だからである。

「人たちは神の子と呼ばれる」という教えが続いていく。

58) 同上, p. 323。

59) ジラルール『このようなことが起こり始めたら』, p. 76。

そして、脱供犠化の完全なる啓示は、一方においては神からの呼び声、また一方においては模倣行為と自由との作用という両者の関係性に結びつくという。これについての説明のため、ジラールは『ヨハネ福音書』に記載されている、イエスと姦通の女の物語を参照する。この物語で律法学者たちは、姦通罪で捕えられた女を石打にすることをどう考えるのか、とイエスに詰め寄る。石打の刑は、はるかな昔に共同体をスケープゴートのシステムによって和解に導いた供犠的な伝承的模倣であり、全員一致の暴力が制度として体系化され、モーセの律法のひとつとして『レビ記』に収録されたとジラールは考える。

この律法学者たちの問いかけに、イエスは「あなたたちの中で罪を犯したことの無い者が、まず、この女に石を投げなさい」と答えている。それまでは、集まった群衆は模倣の作用によって、石打刑に処する方に心を傾けていたが、イエスの言葉の力によって現実に暴力を始動するという一線を越えることができなかつた。最初の石を投げる者が、もしこの時いたのなら模倣の作用が働き全員が石を投げ始め、身代わりの山羊のメカニズムが起動したはずである。しかし、この模倣は、石を投げないという反対の行為にも逆転し得る。イエスの言葉は、群衆を個人的な次元に引き戻し、全員一致の暴力というシステムを解体させたのである。これが、福音書における脱供犠化の教えであり完全な啓示の意図するところなのである。「人々はそれぞれ、〈啓示〉の意味を理解するのにかかった時間のちがいに応じて、一人また一人と立ち去って行き」、群衆は次第に解散していった。石を投げないという、最初に成された決意は、模倣（ミメーシス）的欲望と同じように急速に伝染するという社会的なメカニズムを反映している。ただ、この逆転の模倣、つまり非暴力の模倣の引き金を引くためには、「パラクレトス」と呼ばれる聖霊の助けがなければ不可能なのだジラールは考えている。当然、この場合における「パラクレトス」は、イエス自身であった。「パラクレトス」はギリシア語で「弁護する者」を意味するが、ジラールによると、イエス自身が十字架に至る受難によって、犠牲者

たちの最初のパラクレトスとなったのだと示唆するのである⁶⁰⁾。

4.5 人類で初めての脱供犠化と贖罪論の否定

当然ではあるが、受難による最初のパラクレトスとなったという模範は、イエスの十字架が最初の脱供犠化となったという考えに結びついている。一般的にキリスト教は、イエスの十字架での犠牲が人類を罪から贖う代価であると信じている。流されたイエスの血は人々を罪から清めるのである。つまり、イエスは十字架に掛けられた生贄なのであって、これは福音書に登場する神の小羊であるイエスと、旧約聖書のスケープゴートに登場する身代わりの山羊をキリスト教は同一視しているということである。旧約聖書の身代わりの山羊は、後に来る真の生贄の雛形であり、イエスというキリストの生贄の先駆けであり模型的儀礼であると見なしている。

しかし、ジラルールはこの伝統的な贖罪論という概念を全くの誤りであると断言する。確かに受難は人類に救いをもたらす行為として福音書に描かれてはいるが、イエスの死が供犠であったとは示されておらず、さらに贖罪であるとか身代わりであったとかという意味においても供犠的儀礼であったとは定義

60) 同上, pp. 192-202。8章3節からの引用は、以下の通りである。律法学者たちやファリサイ派の人々が、姦通の現場で捕らえられた女を連れて来て、真ん中に立たせ、イエスに言った。「先生、この女は姦通をしているときに捕まりました。こういう女は石で打ち殺せと、モーセは律法の中で命じています。ところで、あなたはどうかお考えになりますか。」…彼らがしつこく問い続けるので、イエスは身を起こして言われた。「あなたたちの中で罪を犯したことの無い者が、まず、この女に石を投げなさい。」…。これを聞いた者は、年長者から始めて、一人また一人と、立ち去ってしまい、イエスひとりと、真ん中にいた女が残った。イエスは、身を起こして言われた。「婦人よ、あの人たちはどこにいるのか。だれもあなたを罪に定めなかったのか。」女が、「主よ、だれも」と言うと、イエスは言われた。「わたしもあなたを罪に定めない。行きなさい。これからは、もう罪を犯してはならない。」

されてはいないと主張するのである⁶¹⁾。そして、もしイエスの死が供犠的なものであったと考えるのなら、それ以前から延々と続いてきた模倣（ミメーシス）的欲望による悪循環からの解放がなかったことになってしまい、人類はいまだサタンの原理の中に隷従する救いのない世界に埋没していることになってしまうという。旧約聖書からの啓示における儀礼的な変遷を通して、福音書という完成された啓示がなされたにもかかわらず、聖書解釈者たちは新約聖書に照らして旧約聖書を読むべきところを、気づかずにその逆の読み方をしているのだと苦言を呈している。そのような読み方は、スケープゴートのシステムと模倣的暴力の循環について考えがおよばなかったため、キリスト教以前の供犠とイエスの十字架における一致点や連続性ばかりに目が向けられていたからに他ならないという。また、イエスの受難を供犠として解釈させてしまう『ヘブライ人への手紙』のような新約聖書のテキストによってキリストの受難とそれ以前の供犠との間の違いに気づかず、「古代律法」の供犠的儀礼と受難に連続性と一致を特定してしまったのだとする⁶²⁾。

4.6 受難と神話の比較

この間違ったキリスト教の伝統的解釈について、ジラールは確かにキリスト教と神話は酷似しており、再び神話に回帰したのではないかと疑ってしまうのは仕方のないことなのかもしれないとしつつ、イエスの十字架における非供犠化の特異性について、模倣的循環を生み出している神話と比較することで解説していく。神話と受難の相似とは模倣的循環あるいは「サタンの循環」であるが、その循環は第一に共同体の危機、次いで全員一致による暴力、そして最後に宗教的エピファニーであり、犠牲者の神格化である。しかし、両

61) ジラール『世の初めから隠されていること』, p. 296。

62) 同上, pp. 368-376。ジラールは『ヘブライ人への手紙』9章や10章にあるテキストを取り上げて「古代律法」を想起させている箇所を指摘する。次の文章はその一例である。「(キリストは) 世の終わりにただ一度、御自身をいけにえとして献げて罪を取り去るために、現れてくださいました。」

者には決定的な違いがある。

第一のそれは、神話が迫害者を隠ぺいし事実を歪曲して伝えるのに対して、受難を含む聖書の物語ではそれを余すところなく明らかにしていることにある。イエスの受難は、ユダヤ教の大祭司などの宗教指導者たちの陰謀から開始されたことが福音書に明示されている。これは、イエスの宣教活動によって沸き立つ民衆を垣間見た彼らが、ローマ帝国への刺激を恐れたことに起因している。この民族的危機に際して、共同体に平穏を取り戻すことを理由に、大祭司たちはイエスを身代わりの山羊に仕立てようとした目論見が明らかとされている。大祭司カイアファは、思案する祭司たちに対して「あなたがたは何も分かっていない。一人の人間が民の代わりに死に、国民全体が減びないで済む方が、あなたがたに好都合だとは考えないのか」（『ヨハネによる福音書』11章49節～50節）と語るのである。この言葉をジラルールは、「供犠とその起源とについての決定的な認識である」という。そして「この認識はそれを語る者もまた聞く者も気づかないうちに表明され」という福音書の啓示でもある。また、このように大祭司たちの陰謀が明らかにされることを通して、福音書の啓示は身代わりの山羊の犠牲のシステムを解明しているのである。神話では常に迫害者の側から事実を捻じ曲げた物語が描かれる全員一致の暴力を、全く逆から、つまり犠牲者の側から事実を事実として描写しているのが福音書の特徴なのである⁶³⁾。

第二の神話と受難における啓示の違いとは、集団的暴力における「暴力の根拠と合法性に関する問いにおいて対立する。神話では、主人公の追放（または殺害）は常に正当化されている。聖書の物語では、そのようなことは決してない。集団的暴力は正当化され得ない」のである⁶⁴⁾。大祭司たちから尋問を受けた後、イエスはローマの行政官ピラトの元に連行され死刑判決を受けるが、それは法的な手順を踏んだものではなかった。ピラトは、合法性を重

63) ジラルール『身代わりの山羊』, pp. 183-192。

64) ジラルール『サタンが稲妻のように落ちるのが見える』, pp. 162-170。

んじるローマ精神によってイエスを群衆に引き渡さないために、代替としてすでに合法的に断罪されていたバラバを群衆に差し出すが、群衆がバラバを拒絶するのを見てすぐにイエスを引き渡すのである。ピラトがバラバを代替として差し出したのは、正義感からなどではなく単に帝国上層部における行政官として、自分の汚名になるような混乱や暴動を避けようとしたためである。しかし、全員一致のシステムが作動した後にあっては、民衆はもうそれを変えようとはしなくなるのである。ピラトが合法性を欠いてでもイエスを引き渡したのは、群衆を恐れたからである。このように福音書は、全員一致の暴力の迫害者たちに正当性を与えず、犠牲者であるイエスの無実を明らかにしている。十字架での「イエスの死において、福音書に見出されるのは、混乱と再秩序化の循環のプロセスで、それは犠牲の全員一致のメカニズムにおいて頂点に達し、完成する」。このシステムの全容を解明した初めての啓示は、福音書なのである⁶⁵⁾。神話が「犠牲者はそれなりの理由があって犠牲にされたのだ、と考えるかわりに、また殺害者たちが犠牲者を追放したのは彼らの功績だ、と考えるかわりに」、福音書はイエスの殺害の不当性を訴え「声を大にしてイエスの無実を、そして同じような型のすべての犠牲者の無実を訴える」とジラールはイエスの受難の唯一性を主張するのである⁶⁶⁾。

最後に、神話と受難における啓示の違いは、神話では犠牲者が神聖化または神格化されるのだが、受難によってイエスが神格化されたのではないという事実である。神話では犠牲者が死んだ後に、迫害者たちの全員一致によって神格化され、それが宗教を生み出してきたのである。しかし、イエスの神性は受難という犠牲を通して全員一致による神格化などはなかったことが明らかなのである。以下に、ジラールがその詳細を述べている。

ほかの神話で起こることとは逆に、イエスのなかに神の子そして

65) 同上, pp. 51-60。

66) ジラール『このようなことが起こり始めたら』, p. 124。

神自身を見るのは、迫害者からなる全員一致の群衆ではなく、反体制派の少数派の人々、共同体から離れ、その全員一致性を破壊する離反者の小さなグループなのだ。それは<復活>の最初の証人の共同体、使徒と彼らを取り巻く男女である。この反体制的少数派と同じものは、神話のなかには見当たらない。神話的神格化の場合には、共同体が二つの不平等なグループに分かれ、そのうちの小さな方が神の申請を公言する、というようなことはおこらない。キリスト教的啓示の構造は唯一である⁶⁷⁾。

このように、イエスの死が全員一致による犠牲者の神聖化、身代わりの山羊の神格化によって終わらず、模倣的暴力システム全体を通しての非神格化によって終わるという点がイエスの受難の特異性である。このシステムが機能せず非神話化するという啓示だけが真に宗教的なものであり、真に神からの啓示であることを示しているとジラルールは両者の違いを強く訴える⁶⁸⁾。また、福音書の啓示は確かに神話に酷似しているが、慎重に探求すればその違いは明らかとも語る。何故なら、それはすでに旧約聖書の中で、部分的にでも習得しえたであろう真実の決定的な啓示だからである。それを完全な形で著わすためには、全人類を救う模倣的循環の犠牲者として、受難を受ける神自らの福音が必要とされたのである。キリストの神格化は、神話的聖性によって神々を作り出す模倣的熱狂のまやかしに立脚しておらず、全くその逆で、神話にある模倣（ミメーシス）的欲望の循環の解明、あるいはサタンの循環を明示する真実で完全な啓示に立脚するのである。そして、その三位一体の神は、神話的犠牲者のように歪曲から出現するのではなく、自ら進んで唯一の犠牲者の役目を引き受け、初めて、犠牲のメカニズムの十全な解明を可能にしたのである⁶⁹⁾。

67) ジラルール『サタンが稲妻のように落ちるのが見える』, p. 190。

68) ジラルール『このようなことが起こり始めたら』, p. 53。

69) ジラルール『サタンが稲妻のように落ちるのが見える』, p. 200。

さらに、イエスの十字架を通して模倣（ミメシス）的欲望による循環が終焉したというしるしを、ジラールは『マルコによる福音書』と『ルカによる福音書』に見る。その記事には、イエスの死に際して、ユダヤ神殿の中の聖所と至聖所を隔てていた「垂れ幕が上から下まで真っ二つに裂けた」ことが伝えられている。これは供儀の秘密から人間を隔てている幕がイエスの死によって打ち破られたことを現すのだという⁷⁰⁾。

4.7 神の国の時の啓示

福音書の重要性は、イエスの受難を啓示することで模倣（ミメシス）的欲望の循環を解明しサタンの仕組みを終焉に導き、人類の将来にこのサタンの循環からの解放を可能性としてもたらせることにあり、以下のようにジラールは確信する。

もはや身代わりの山羊が人間を救済しえず、迫害表象が崩壊し、牢獄にあった心理が輝きだすとしても、それは悪い知らせではなく良い知らせである。暴力の神は存在しない。真の神は暴力とは何のかわかりもなく、遠くより媒介をとおしてではなくして直接にわれわれに呼びかけるのである。神がわれわれに送ってよこした息子と神とは同じひとつの存在にほかならない。神の王国の時が告げられたのである⁷¹⁾。

この神の国の時が告げられたという意味は、イエスの受難とそれに続く解明の業が、神と人間の間を阻んでいた原罪で損なわれた契約を復活させるということに他ならない。この解釈を教会は現在に至るまで見出すことができなかったが、それは理解できなかったとしても致し方なかっただろう。キリスト

70) ジラール『世の初めから隠されていること』, p. 381。ジラールの参照箇所は、『マルコによる福音書』15章38節および『ルカによる福音書』23章45節である。

71) ジラール『身代わりの山羊』, p. 315。

教が世界に広まりキリスト教的思想が多くの国々に伝えられるまでの、それは過度的段階の調整であったといえるだろう⁷²⁾。

ジラールは、この解明を自身が初めて浮き彫りにしたと強調しつつ、人類は常にミメシス的であり続けるが、既にモデルとなるイエスが必要な模範者としてイエス自身を模倣せよと促している。当然、人々は自由な生活を営めるが、だからといってサタン的な模倣者である必要はない。果てしないミメシスの対立に身を投じるといふ束縛からの解放は始まっているのである。イエスを真似ること。そして、隣人を責めるのではなく隣人を赦すことを学んでいくようにと奨励するのである⁷³⁾。

5. まとめ

欲望による暴力が他者を模倣することから始まるというジラールの仮説は、目に見えない人間関係の本質的な傾向を文学や神話を検証し模索し、紐解かれ見出されたものである。その基本的な構造が一見簡潔であることと、欲望による争いの関係といったような身の回りにある経験からも感知することの可能な論理であるため、ある意味においては受け入れ易い仮説といえるだろう。しかし、ジラールの比較引用する資料が、聖書は当然のこととして、『ドン・キホーテ』などの古典文学から始まりギリシア悲劇やニーチェなどの著した多くの哲学書、はてはドストエフスキーといった沢山の小説など、膨大な数の書籍群であり、その豊富な種類からその論理の幅の広さがわかるだろう。そのような膨大な資料をこなし論述を進める彼の知識の深さから熟思される模倣（ミメシス）的欲望論は、その実、単純な様相を呈してはいない。単に人間社会と暴力の関係性を論じるのであれば、その探求の範囲は限定的であり、それ程大きなものにはならないだろう。ジラールの場合、個々の欲望の分析から派生され得る社会構造のシステムに視点を向けて、人間の本質的理

72) ジラール『このようなことが起こり始めたら』, pp. 61-181。

73) ジラール『文化の起源—人類と十字架』, pp. 190-193。

解を築き上げ、その探求から原始共同体の淵源にまで遡り、欲望（ミメーシス）的暴力論を展開し、人間の文化や宗教の創始にまつわるメカニズムを解明しようとするのである。そのようなジラルルの遺した業績の壮大さは賞賛に値するだろう。

模倣（ミメーシス）的欲望論を土台とした、暴力的社会システムの循環は個人のレベルにおいても共同体に関しても妥当性があるといえるだろう。暴力のメカニズムの作用を考える場合、平和であると多くの人々が錯覚しているこの日本においてさえ、ホームレスへの暴力行為や貧困者差別、また学校や会社でのいじめ問題の激増、それら諸問題による自殺数の増加などを考慮に入れた場合、暴力的エネルギーが様々な共同体で蓄積され、一部ではすでに爆発していることを認識できるだろう。そういう意味において、全員一致の暴力という概念が大昔に創作されたジラルルの過去の産物などと決め込んだり、無視したりすることはできないのである。

模倣（ミメーシス）的欲望論を説くジラルルの研究成果は壮大なスケールでありながら詳細に解説や比較検証がなされており、肯首でき得る論理的体系である。しかし、欠点や問題点が存在することも事実である。その第一は、「定礎の暴力」による殺人によって原初の共同体が神を作り、世界中の様々な地域の共同体においても同様のシステムが働き、模倣（ミメーシス）的暴力の蓄積の発散による暴力が、共同体の文化や神々を創始していったという理論である。彼の理論が根本から間違っているということではなく、この仮説が検証不可能というところに問題があるのだ。ジラルルの意見に反して「定礎の暴力」を通過儀礼として残存し得た共同体がなかったとはいえず、むしろそのような通過儀礼を通過してきた共同体が存在している可能性は高いとも思える。だが、全ての共同体、文化、または宗教がこのスケープゴート理論の経験にもとづいて存在しているのかどうかは、絶対的とはいえない。絶対にあり得ないとは言い切れないが、全ての共同体がそのような過程を通過して来たとも断言することはできない。論理的には理解できる理論ではあるものの、それは、確認することすらできない想像に限りなく近い仮説でしかないのである。

第二の問題点は、キリスト教のみを完成された啓示にもとづく宗教であるとする仮説の根拠が、ジラルール自身の信仰に依拠したものではないかという疑問である。この疑問についての回答を得るために、ジラルールのキリスト教信仰と彼の理論の関係性を見てみると、以下のようにかなり曖昧である。

私自身の研究の結果が、私をキリスト教信仰に向かわせ、それが真実であることを確信させたということです。自分がキリスト教徒だからそのように考えるというのではなく、私の研究が私の考えることを考えるように導いていった結果、私はキリスト教信者になったのです。とはいえ、それは感情的なものが私の信仰に何の役割も果たしていないという意味ではありません⁷⁴⁾。

また、ジラルールの「キリスト教徒信者」という定義は彼独特のものである。例えば、「改宗」という言葉は、キリスト教徒になるという意味で使用しない。ジラルールにとって「改宗」とは、自分自身の模倣（ミメシス）的欲望を各人が意識化することなのである。彼はこの「改宗」を通して、自分自身が模倣（ミメシス）的に欲望していることに気づき、同様に周囲の欲望に巻き込まれていることを観察できるようになったという。この「改宗」を経た後でジラルールは、聖書の中に模倣（ミメシス）的欲望の循環が明らかに記され、欲望の循環から解放されるように啓示されていることを発見したという。そして、その欲望から解放されたので、彼はキリスト教徒になったのだという。つまり、彼にとって「改宗」と「キリスト教徒になる」ことは別のことであって、「改宗」はそのシステムの気づきであり、「キリスト教徒になる」ことは、そのシステムからの解放を意味する。どの様な信仰の持ち方をするのかは個人の自由であり意見は尊重したいが、一般的な「改宗」や「キリスト教徒」の定義からかけ離れすぎて、その意見を受容する人間はそう多くないだろう。また、

74) 同上, p. 80.

模倣（ミメーシス）的欲望の循環システムを聖書の啓示に発見したからといって、それを啓示の完成形であると結論づけるのはかなり困難である。仮説の根拠も曖昧でありこの点についても、さらなる論理的説明が行われなければ、こじつけの様に捉えられる可能性は否めないため非常に残念である。

最後の問題点は、キリスト教の救いの解釈に混乱を生じさせている点である。ジラルルの主張するように、父なる神が生贄として自分の一番愛するひとり子の血を求める供犠的キリスト教の贖罪論は、結局は人間の暴力ではなくその血を求める神の暴力である。そして、イエスの受難を人類の贖罪のための供犠とみなしてきたことが、キリスト教の迫害者の性格を持ち続けてきた原因であるかもしれない。しかし、神は暴力を望まず供犠を好まないというジラルルがいくら主張しても、神自身の刑罰によるものや神の命令による他民族の殲滅などの殺戮は、旧約聖書の中ではあたかも日常茶飯事のように繰り返されているのである。護教論的に非暴力の神を主張しているが、旧約聖書で著わされている諸々の暴力的刑罰や命令が神からのものであるということは、避けられ得ない事実である。このような神が、人類の罪の贖罪として真に正しい神の子の血を望んだとしても矛盾は発生しないだろう。イエスが十字架において神に捧げられる最後の生贄として、受け入れられた後には生贄に科される暴力が止むのである。

イエスの受難が、脱供犠化を始動させたという概念には賛同できるが、それはイエスの死が人類最後の供犠であったとしての、供犠的儀礼の終焉を現すととらえても問題はないだろう。また、この贖罪論に絡む事項でジラルルは、イエスの受難とそれに続く模倣（ミメーシス）的欲望システムの解明の業が、神と人間の間を阻んでいた原罪で損なわれた契約を復活させると主張している。それを知ることによって何らかの変化が各個人に起こる可能性は否定しないとしても、キリスト教での聖化と呼べるような人格の変革のようなものが起こるとは到底考えられない。模倣（ミメーシス）的欲望によるシステムの解明によって、自らの欲望のシステムを認識することが、たとえできたとしても、その欲望からの解放が十全にあるとはとても信じられない。このシステム

が様々な文化や宗教および共同体に存在することは否定しないが、それを知ったとしても模倣のなす隷従から逃れることは容易ではないだろう。

ジラルールの意見に関する問題点を列挙したが、まだまだ十分ではないだろう。また、議論を尽くすべき点も多数残されている。彼の遺した業績が膨大だからという言い訳もできるだろう。先述したように、模倣（ミメシス）的欲望論を土台とした、暴力的社会システムの循環は個人のレベルにおいても共同体に関しても妥当性がある。問題点や疑問点はあるとしても、この理論は政治や社会、そして共同体などを考えていく上で幅広く応用することが可能である。既に、彼の理論を土台とした研究が、多方面で行われている。そういった意味において、ジラルールは膨大な業績だけではなく絶大な影響力を世に遺した偉大な研究者であった⁷⁵⁾。

参考文献

- ジラルール、ルネ 1971『欲望の現象学—文学の虚偽と真実』古田幸男訳、法政大学出版社。
- ジラルール、ルネ 1997『このようなことが起こり始めたら』小池健男訳、法政大学出版社。
- ジラルール、ルネ 1982『暴力と聖なるもの』古田幸男訳、法政大学出版社。
- ジラルール、ルネ 1984『世の初めから隠されていること』小池健男訳、法政大学出版社。
- ジラルール、ルネ 1985『身代わりの山羊』富永茂樹訳、法政大学出版社。
- ジラルール、ルネ 2008『サタンが稲妻のように落ちるのが見える』岩切正一郎訳、信教出版社。
- ジラルール、ルネ 2008『文化の起源—人類と十字架』田母神顯二郎訳、法政大学出版社。
- 西永良成 2002『〈個人〉の行方—ルネ・ジラルールと現代社会』、大修館書店。

75) ルネ・ジラルールは2015年11月、本論を執筆中に91年の生涯の幕を閉じた。

A relationship between the mimetic theory and Christianity in the light of René Girard

Isao MATSUDAIRA

More than fifty years, René Girard has developed a hypothesis which is called the mimetic theory. According to this theory, human beings imitate each other, and this tendency spreads mutually among people and leads to rivalries. This mimetic also causes mutual conflicts in a community. Since the mimetic rivalry that develops from the struggle for the possession of objects is contagious, it leads to the threat of violence.

According to Girard, such conflicts are partially solved by a scapegoat mechanism, but ultimately, Christianity is the best appeasement to violence. Girard believes that the gospel texts have instead acted as a catalyst that brings about the break-down of the sacrificial order. The evangelical “good news” clearly affirms the innocence of the victim, thus becoming, by attacking ignorance, the germ of the destruction of the sacrificial order on which rests the equilibrium of societies. The Old Testament already shows several turning points, and also exposes the mythic accounts with regard to the innocence of the victims. The Hebrew people were conscious about the uniqueness of their religious tradition. The gospels fully clarify this hidden system, and unveil the Satanic order which has continued since ancient time. The gospels also describe the foundation of this order as the murder in the account of the Passion.

Medieval Europe showed the face of a sacrificial society that still knew very well how to despise and ignore its victims, nonetheless the efficacy of sacrificial violence has not decreased, in the measure that ignorance has receded. Girard sees the uniqueness and of the transformations of the Western society whose destiny today is one with that of human society as a whole.

The purpose of this paper is to research about the mimetic theory and the scapegoat mechanism, and to provide a deeper understanding about a relationship between those hypotheses. Through criticizing Girard's concepts, this paper will provide an accurate recognition concerning the redemption.

ウィトゲンシュタインにおける宗教と生活

—トルストイとの関係を手がかりに—

伊 藤 潔 志

はじめに

I 生命の宗教

(1) トルストイの聖書観

(2) トルストイの宗教観

II 生活の宗教

(1) トルストイとの邂逅

(2) 教義と教会への疑念

(3) 生活の在り方の転換

おわりに

はじめに

前稿では、ウィトゲンシュタイン (Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 1889-1951)¹⁾ が一貫して宗教に関心を持ち続けていたことを踏まえ、主に前

キーワード：トルストイ, 精神 (霊), 生活 (生命), 福音書, 信仰

1) 本稿でウィトゲンシュタインのテキストは、下記のものを使用した。引用にあたっては、略号の後に頁数 (DT については原文の頁番号) をそれぞれ示した。

TB: *Tagebücher 1914-1916*, in: *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe*, Band 7

期哲学から読み取れる宗教的な意味を探った²⁾。そして、ウィトゲンシュタインの哲学は宗教思想そのものであるが、ウィトゲンシュタインはそれを語っていない、と結論づけた。すなわち、ウィトゲンシュタインは宗教について語ることをあえて自制しているかのように思えるのだが、それが『論理哲学論考 (*Logisch-Philosophische Abhandlung*)』(1921年。以下では『論考』と略記する)の第7命題に現れているのだ、と。それを裏づけるのは、手稿などから看取されるウィトゲンシュタインの宗教に対する大きな関心である。

それを踏まえ本稿では、ウィトゲンシュタインの宗教観を明らかにするため、ウィトゲンシュタインの遺稿を中心に検討していきたい。もっとも、正確にはウィトゲンシュタインの著作と呼べるものは『論考』くらいであり、それ以外には小学校教員時代に書かれた『小学校のための辞書 (*Wörterbuch für Volksschulen*)』(1926年)があるだけである。一般に後期ウィトゲンシュタインの「主著」とされる『哲学探究 (*Philosophische Untersuchungen*)』(1953年。以下では『探究』と略記する)も、遺稿に属するものであって、著作で

- ↘ I, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984. (『草稿』)
- GT: *Geheime Tagebücher 1914–1916*, Wilhelm Baum, hrsg., Taria und Kant, Wien, 1991. (『秘密の日記』)
- VB: *Vermischte Bemerkungen*, in: *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe*, Band VIII, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984. (『雑考』)
- DT: *Denkbewegungen: Tagebücher 1930–1932, 1936–1937*, Ilse Somavilla, hrsg., Haymon Verlag, 1997. (『哲学宗教日記』)
- なお、訳出にあたっては、次の訳書を参照した。
- 奥雅博訳『ウィトゲンシュタイン全集』第1巻、大修館書店、1975年。
- 丘沢静也訳『反哲学的断章 文化と価値』青土社、1999年。
- イルゼ・ゾマヴィラ編(鬼界彰夫訳)『ウィトゲンシュタイン 哲学宗教日記』講談社、2005年。

- 2) 拙稿「ウィトゲンシュタインにおける限界の彼岸」(桃山学院大学キリスト教学会『桃山学院大学キリスト教論集』第50号、2015年3月、85～112頁所収)を参照のこと。

はない。実際のところ、ウイトゲンシュタインの「著作」のほとんどは、遺稿である。したがって、本稿が注目するウイトゲンシュタインの遺稿とは、最終稿に近い「著作」ではなく、準備稿に近い草稿や日記、手紙の類を指す。

ただし、日記や草稿などの記述にどれほど重きを置くことができるのかについては、慎重に判断する必要があるだろう。「著作」がウイトゲンシュタインの哲学の結果であるのに対して、日記や草稿などはその過程である。それゆえ、それらを「ウイトゲンシュタインの思想」と呼んでよいのか、という問題はある。ただし本稿は、ウイトゲンシュタインの哲学の結果を問題にするのではなく、語られていないウイトゲンシュタインの哲学の背後にあるものを問題にする。そして、ウイトゲンシュタインの哲学の真の主題が宗教の問題であることを主張し、その実相を明らかにしようとするものである。したがって、日記や草稿などに目を向けること自体は、間違いではないだろう。

ウイトゲンシュタインの遺稿は、二万頁という膨大な量にのぼる。それらは手稿や手紙などからなり、そこにはウイトゲンシュタインの様々な思考の段階が認められる。そうすると、ウイトゲンシュタインの遺稿がいかなるものなのかが問題になる³⁾。たとえば『探究』は、完成稿に近い段階であったと評価されている。ウイトゲンシュタインの思想に注目するのであれば、こうした完成度の高い「著作」を重視することになるだろう。しかし本稿のように、ウイトゲンシュタインの思考の過程、あるいは私的な関心を探ろうとするのであれば、日記の類にも注意を払わねばならない。それゆえ本稿では、日記や草稿が最終稿でないことを踏まえつつ、それらをウイトゲンシュタインの哲学活動の一部として取り扱っていくのである。

ところで、ウイトゲンシュタインの日記や手稿、すなわち『草稿1914～1916年 (Tagebücher 1914-1916)』(1961年。以下では『草稿』と略記する)、『秘密の日記1914～1916年 (Geheime Tagebücher 1914-1916)』(1985年。以

3) 遺稿研究の状況については、奥雅博「遺稿研究の現状」(飯田隆編『ウイトゲンシュタイン読本』法政大学出版局、1995年、3～15頁所収)を参照のこと。

下では『秘密の日記』と略記する),『雑考 (Vermischte Bemerkungen)』(1977年),『思考運動——日記1930~1932年, 1936~1937年—— (Denkbewegungen: Tagebücher 1930-1932, 1936-1937)』(1997年。以下では『哲学宗教日記』と記載する)といった遺稿を狩猟していると、ウイトゲンシュタインが宗教についてたびたび言及していることに気づく。それらのいくつかは前稿でも紹介したが⁴⁾, そこからはウイトゲンシュタインの宗教に対する関心が大きいこと, そしてそれが前期から後期に至るまで一貫していることが分かる。このことは、ウイトゲンシュタインの伝記にも裏づけられる。しかし、それらはいくつまで断片的な書きつけであって、そこからウイトゲンシュタインが宗教に対して強い関心を持っていたことは窺われても、ウイトゲンシュタインの宗教観が明瞭に示されるわけではない。

そこで本稿では、ウイトゲンシュタインの宗教観の特質を明らかにするため、ウイトゲンシュタインとトルストイ (Lev Nikolayevich Tolstoy, 1828-1910) との関係に注目したい。後述のように、トルストイはウイトゲンシュタインに大きな影響を与えた思想家だが、ウイトゲンシュタインの宗教に関する言説を両者の関係を軸に検討することで、ウイトゲンシュタインの宗教観に一定の輪郭を与えることができるだろう。

I 生命の宗教

これまで、ウイトゲンシュタインとトルストイとの関係については、その重要性が指摘されながらも、主題的に論じられることは少なかった。本節では、ウイトゲンシュタインとトルストイとの影響関係を具体的に明らかにするため、トルストイの宗教思想を概観しておきたい。先述のように、ウイトゲンシュタインの遺稿からは、断片的な情報しか収集できない。ここでトルストイの宗教観を見ておくことは、ウイトゲンシュタインにトルストイがどのような

4) 拙稿, 前掲論文, 87頁を参照のこと。

影響を与えていたのかを具体的に明らかにする準備になる。

(1) トルストイの聖書観

元来トルストイは、自ら言うように「一切の信仰を失ったという意味でのニヒリスト」であった⁵⁾。それが、『懺悔 (*A Confession*)』(1882年)によると、50歳になったトルストイは、「人生とは無意味である」という「真理」に苦しみ、自殺の危機に悩まされ、「生の停止」と呼ばれる危機を体験する⁶⁾。その後トルストイは、「人生の意義」を求め、紆余曲折を経て、信仰に至る⁷⁾。しかし、ロシア正教会の教義に矛盾や曖昧さを発見すると⁸⁾、教会との交流を断ち⁹⁾、聖書研究に取り組んだ¹⁰⁾。こうした信仰に至るまでの道程について、トルストイは、『わが信仰はいずれにありや (*What I Believe*)』(1884年)の中で、次のように言っている。

教会が私に与えてくれた法則は、私にとって大切なキリスト教的気分にすこしも私を近づけないどころか、むしろそれから遠ざけるようなものだった。だから教会にはついていかなかった。私にとって必要かつ貴重

5) トルストイ (中村融訳) 『わが信仰はいずれにありや』 (中村融訳『トルストイ全集』15, 河出書房新社, 1974年, 5～153頁所収) 6頁を参照のこと。

6) トルストイ (中村融訳) 『懺悔』 (中村白葉, 中村融共訳『トルストイ全集』14, 河出書房新社, 1973年, 345～400頁所収) 355～356頁を参照のこと。なお『懺悔』は、実録というよりも告白文学に属する作品であり、そこで書かれていることがトルストイの実生活に発していることはたしかだが、すべてが事実というわけではない。ただし、「生の危機」に関する記述については、かなりの程度までトルストイの実体験と重なっていると言われている。詳しくは、藤沼貴『トルストイ』第三文明社, 2009年, 380～384頁を参照のこと。

7) トルストイ, 前掲書, 388頁を参照のこと。

8) トルストイ, 前掲書, 392頁を参照のこと。

9) トルストイ, 前掲書, 394頁を参照のこと。

10) トルストイ, 前掲書, 397頁を参照のこと。

だったのは、キリスト教の真理に基づいた生活だったのに、教会が私に与えてくれたのは、私にとって貴重な真理とはまったく無縁な生活の規則だった。教義の信仰・聖礼・齋戒・祈禱などの遵守などについて教会から与えられる規則など私には不必要であり、しかもキリスト教の真理に基づいた法則などというものはなかったのである¹¹⁾。

トルストイの教会批判は、教会の教義や規則に対する疑問に端を発している。さらに、教会による他宗派への批判や戦争・死刑の是認が、それに拍車をかけた¹²⁾。教会に対する疑念に苦しんだトルストイは、聖書研究を開始する。そして教会の矛盾は、『旧約聖書』と『新約聖書』との間にある齟齬から目を背けていること、すなわちイエスが『新約聖書』の中で『旧約聖書』を修正しているという事実を看過していることに由来する、と考えた。たとえ

11) トルストイ (中村融訳) 『わが信仰はいずれにありや』 (中村融訳『トルストイ全集』15, 河出書房新社, 1974年, 5~153頁所収) 9頁。なお、『要約福音書』の緒言では、次のように言っている。「予がキリスト教に導かれたのは、神学的の研究でも歴史的研究でもなく、五十歳のとき、われとは何ぞ、わが生の意義は那邊にありやということについてみずからたずね、また周囲のあらゆる賢人たちにたずねて、汝は原子の偶然な結合であるという答えをえた事実によってである。人生に意義はない、人生そのものが悪である——こうした答えをえたことによって、予は絶望におちいり、みずからを殺さんとまでしたのであったが、その時、むかし自分が信仰を持っていた子供の時分には、人生が自分にとって意義のあったこと、および、予の周囲の信仰を持っている人々、——大部分富貴によって墮落させられていない人々、——は信仰を失わず、人生の意義を獲得していることを思い出して、予は、予にあたえられた周囲の賢人たちの解答の真実性に、疑念をいだくにいたったのである。そして、キリスト教が人生の意義を理解する人々に与えている解答を、あらためてしらべてみる気持になったのである」(トルストイ〔中村白葉訳〕『要約福音書』〔中村白葉、中村融共訳〕『トルストイ全集』14, 河出書房新社, 1973年, 251~344頁所収) 256頁)。

12) トルストイ (中村融訳) 『懺悔』 (中村白葉、中村融共訳『トルストイ全集』14, 河出書房新社, 1973年, 345~400頁所収) 394~397頁を参照のこと。

ば、「モーセの十戒」には「殺してはならない」、「姦淫してはならない」とあるが¹³⁾、『旧約聖書』には「男が人妻と寝ているところを見つけられたならば、女と寝た男もその女も共に殺して、イスラエルの中から悪を取り除かねばならない」¹⁴⁾といった、十戒に反した記述が散見される。トルストイは、こうした『旧約聖書』の矛盾は『新約聖書』の中でイエスによって修正されている、と考えた。たとえば、イエスの「だれかがあなたの右の頬を打つなら、左の頬をも向けなさい」¹⁵⁾といった言葉が、それに該当する。このように解釈することで、トルストイは『旧約聖書』と『新約聖書』との間の矛盾を解消しようとしたのである。

そしてトルストイは、「人生の意義とは何か」という問いに対する答えは「イエスの教え」のみにあると考え、『新約聖書』のマタイ、マルコ、ルカ、ヨハネによる四つの福音書に注目する。すなわち「福音書に、すべてのいける人々の生活を指導する意義の説明を発見した」¹⁶⁾のである。そして、徹底した福音書研究の末、1881年に四福音書を改作した『四福音書の総括と翻訳 (*The Four Gospels Harmonized and Translated*)』(1901年)を書き上げた。この『四福音書の総括と翻訳』を約5分の1に縮約して出版したものが、『要約福音書 (*The Gospel in Brief*)』(1881年)である¹⁷⁾。

『要約福音書』においてトルストイは、「キリスト教の源泉は、福音書であった」¹⁸⁾と述べた上で、福音書の中に「泥土の不法」¹⁹⁾とでも呼ぶべき「教会の

13) 「出エジプト記」第20章第3～17節を参照のこと。なお、本稿で聖書からの引用は、共同訳聖書実行委員会約『聖書 新共同訳』日本聖書協会、1996年に拠った。

14) 「申命記」第22章第22節。

15) 「マタイによる福音書」第5章第39節。

16) トルストイ (中村白葉訳)『要約福音書』(中村白葉、中村融共訳『トルストイ全集』14、河出書房新社、1973年、251～344頁所収) 256頁。

17) 要約された経緯については、藤沼貴、前掲書、425頁を参照のこと。

18) トルストイ、前掲書、256頁。

19) トルストイ、前掲書、256頁。

醜悪な教義²⁰⁾が混ざっていることを指摘する。そこでトルストイは、四福音書から「彼〔イエス〕の教えそのもの²¹⁾」を取り出すため、「キリスト教の名を僭した例の醜悪な伝説²²⁾」を取り除こうとした。「泥土の不法」とは、キリスト教の教義に見られる「矛盾²³⁾」と「不合理²⁴⁾」である。ここで言われている「矛盾」とは、先に見たような『旧約聖書』と『新約聖書』とを強引に調和させようとすることで発生する矛盾である。また「不合理」とは、イエス誕生の経緯、イエスが起こした数々の奇蹟、イエスの復活のような超自然的な出来事に関する記述を指す。いわば、キリスト教の教義の大半である。要するにトルストイは、キリスト教の教義にはイエス自身が教えたものとイエスの解釈者たちがイエスに押しつけたものとはならず²⁵⁾、イエスが語っていない「虚偽の解釈²⁶⁾」をキリスト教の教義から排除し、「イエスの教えそのもの」を抽出しなければならない、と言うのである。「泥土の不法」は、「イエスの教えそのもの」についての解釈を煩雑にし、またイエスの神性を信じない者の不信を助長するからである²⁷⁾。

(2) トルストイの宗教観

それでは、「イエスの教えそのもの」とは何か。ギルフォード (Henry Gifford, 1913-2003) によれば、「トルストイの靈感は、どんな場合にも『山上の垂訓』を拠りどころにしている²⁸⁾」。「山上の垂訓」とは、腹を立ててはなら

20) トルストイ、前掲書、256頁。

21) トルストイ、前掲書、261頁。

22) トルストイ、前掲書、261頁。

23) トルストイ、前掲書、257頁。

24) トルストイ、前掲書、261頁。

25) トルストイ、前掲書、260頁を参照のこと。

26) トルストイ、前掲書、257頁。

27) トルストイ、前掲書、254頁を参照のこと。

28) Henry Gifford, *Tolstoy*, Oxford University Press, English, 1982, p. 46.

ない、姦淫してはならない、誓ってはならない、復讐してはならない、敵を愛しなさいといった、イエスの教えである²⁹⁾。トルストイは、これを「イエスの教えそのもの」だと考えたのである。トルストイは、次のように言っている。

「悪もしくは悪しき者に逆らうな」というこの言葉こそ、私にとっては一切を啓示してくれた真の鍵であった³⁰⁾。

それでは、トルストイの宗教観を『要約福音書』を中心に明らかにしていこう。先に述べたように、『要約福音書』は『四福音書の総括と翻訳』の抄本であるが、『四福音書の総括と翻訳』は福音書の単なる総括・翻訳ではなく、トルストイ独自の福音書解釈が込められている。それゆえ『要約福音書』にも、トルストイの解釈が色濃く反映されている。『要約福音書』は緒言と本論12章とからなるが、トルストイによると各章はそれぞれ次のような意味を持っている。

- 一、人は無限なる本源の子である、肉によらず霊によるこの父の子である。
- 二、ゆえに人は、霊をもってこの本源につかえなければならない。
- 三、万人の生命は聖なる本源を持っている。そしてその本源だけが神聖である。
- 四、ゆえに人は、万人の生命中に存するこの本源につかえなければならぬ。これは父の意志である。
- 五、生命の父の意志にたいする奉仕は、生命を与える。
- 六、ゆえに自分一個の意志の満足は、生命にとって不必要である。
- 七、一時の生命は真の生命の糧である。

29) 「マタイによる福音書」第5章第21～47節を参照のこと。

30) トルストイ（中村融訳）『わが信仰はいずれにありや』（中村融訳『トルストイ全集』15、河出書房新社、1974年、5～153頁所収）12～13頁。

八、ゆえに、真の生命は時間を超越している——それはつねに現在のなかにある。

九、生命の欺きは、時のなかにある。過去と未来の生命は、人の前に、現在の真の生命を隠蔽する。

十、ゆえに人は、過去と未来の一時的生命の欺きを破却するために、つねに努力しなければならない。

十一、真の生命は、万人に共通なる現在の生命であって、愛によって表現されるものである。

十二、ゆえに、現在において万人に共通する生命であるところの愛に生きるものこそ、父、本源、および基礎的生命と一致するものである³¹⁾。

これらの章は2章ごとに原因・結果の関係になっているので、6章にまとめることもできる³²⁾。これらは全体を通して、すべての「本源」は「霊」であって「肉」ではない、ということを主張している。トルストイによると、万人の「生命」に共通する「生命の本源」としての「霊」に生きることによってのみ、「真の生命」を生き、永遠の現在に生きることができる。こうしたトルストイの宗教観は、「生命の宗教」と呼んでいいだろう。これがトルストイの福音書解釈に基づく「イエスの教えそのもの」であり、それが全12章を通して様々な観点から論じられているのである。

その一例として、『要約福音書』第1章を見てみよう。ここでは、「マタイによる福音書」第4章第1～11節にある、イエスの荒野での修行の様子が描かれている³³⁾。そこでイエスは、自分の肉の誘惑に打ち克ち、40日の修行を終

31) トルストイ（中村白葉訳）『要約福音書』（中村白葉、中村融共訳『トルストイ全集』14、河出書房新社、1973年、251～344頁所収）252～253頁。

32) トルストイ、前掲書、253頁を参照のこと。

33) トルストイ、前掲書、266～267頁を参照のこと。

えている³⁴⁾。この場面でイエスは、次のように言っている。

自分〔イエス〕は、肉を軽んずることはできるけれども、それからはなれてしまうことはできない、なぜなら自分は、霊によって肉体のなかに生まれたからである。かくのごときは、わが霊なる父の御意である、自分はそれにそむくことはできない³⁵⁾。

自分の父は肉でなくて霊である。自分は彼によって生きている。自分はつねに彼をわがうちに知り、かれひとりを崇め、かれひとりのために働き、かれひとりから報いを期待しているにすぎない³⁶⁾。

このように、トルストイにとって神とは、霊である。その意味で霊と肉とは隔絶されているのだが、離れてしまうこともできない。それでは、霊と肉とを結びつけるものは何か。第1章に先立つ「はしがき」においてトルストイは、次のように言っている。

万物のもととはじめは、生命の悟りである。生命の悟りは神である。そしてその悟りは、イエスの教えによれば、すべてのもととはじめになるものである。

すべてのものは、悟りを経て生命に生まれた。悟りなくして生くるものは何ものもありえない。悟りは真の生命を与える。悟り、これは真理の光である。光は暗黒に照る。暗黒は光を消すことはできない。

真理の光はつねに世にあって、世に生まれたもろもろの人を照らす。

34) なお『新約聖書』の記述では、イエスを誘惑する者は悪魔であって、イエスの肉ではない。ここでは、聖書から「不合理」を排除するというトルストイ独自の聖書解釈に基づいた「修正」が施されている。

35) トルストイ、前掲書、266頁。

36) トルストイ、前掲書、266～267頁。

光は世にあり、世はただ悟りの光をおのがうちに持つことによつてのみ生きて来たのである。しかるに、世はそれを受けなかった。光はおのが国に来たのに、おのれの民はこれを受けなかったのである。

ただその悟りを受けた者、——その者だけが、彼の本質を信ずることによつて、彼と同じものとなる可能性を受けたのである。悟りの可能性を信じる者は、肉の子とならず、悟りの子となった。

生命の悟りは、イエス・キリストとなつて、肉のなかにわが身を顕したのである。そしてわれらは彼の意味を解した、すなわち祈りの子は、肉における人であつて、生命のはじめである父と同じものであるから、父のごとく同じく生命のはじめであることを³⁷⁾。

この箇所は、「ヨハネによる福音書」第1章第1～14節に基づいた記述である³⁸⁾。トルストイの宗教観において、父(=神)は、生命の本源としての靈に他ならない。したがつて、トルストイの宗教観を特徴づけているのは、靈と肉との対比である。靈と肉とは根本的に異なるのだが、肉は「悟り」を通じて靈に達し、真の生命になる。このとき肉と靈とは、一体である。しかし、「悟り」という真理の光が溢れていても、それに気づかないうちは、靈と肉とは隔絶されたままである。靈と肉とを接続するのが、「悟り」なのである。

トルストイは、自らの福音書解釈を基にロシア正教会と対決するとともに、宗教的著作の執筆に没頭した。それは、死の床にあったツルゲーネフ(Ivan Sergeevich Turgenev, 1818-1883)にして、「わが友よ、文学活動に戻れ。

37) トルストイ、前掲書、263～264頁。

38) この箇所も、かなり修正されている。引用箇所の冒頭部分は、『新約聖書』では次のようになっている。「初めに言があつた。言は神と共にあつた。言は神であつた。この言は神であつた。この言は、初めは神と共にあつた。万物は言によつて成つた。成つたもので、言によらずに成つたものは何一なかつた。言の内に命があつた。命は人間を照らす光であつた。光は暗闇の中で輝いている。暗闇は光を理解しなかつた」(「ヨハネによる福音書」第1章第1～5節)。

わが友、ロシアの国の偉大な作家よ！」と訴えさせるほどであった³⁹⁾。しかし、その後もトルストイは、自らの信仰に基づいて飲酒・喫煙・肉食・狩猟などを止めたり、肉体労働に従事したりするなど、生活の改革を行った。さらに、妻子の反対によって実行できなかったものの、財産の処分、印税の受領拒否、地代収入の放棄などをも企てている。その結果、トルストイは家庭内で孤立を深め、家出を試みることにもなった。事の顛末はともかく、トルストイにおいては信仰と生活とが密接に結びついていたということに注意しておこう。

Ⅱ 生活の宗教

(1) トルストイとの邂逅

ウィトゲンシュタインの宗教観を考える際、トルストイから受けた影響は決定的であると言ってよい。この点については、大きな異論はないと思われる。たとえば、ライト (Georg Henrik von Wright, 1916-2003) は「トルストイは、ウィトゲンシュタインの人生観に強い影響を与え、そして彼を福音書研究に導いた」⁴⁰⁾ と言っているし、マルコム (Norman Malcolm, 1911-1990) もウィトゲンシュタインがトルストイに「大きな印象を受けた」⁴¹⁾ と言っていたことを証言している。またトゥールミン (Stephen Edelston Toulmin, 1922-2009) とジャンク (Allan Janik, 1941-) は、「ウィトゲンシュタインに最も深く、そして最も直接的に道徳的影響を及ぼしたと思われるのは、トルストイであった」⁴²⁾ と言っている。

39) 藤沼貴，前掲書，433～434頁を参照のこと。

40) G. H. von Wright, “A Biographical Sketch,” in: *Ludwig Wittgenstein, a memoir*, Norman Malcolm, 2nd ed., Oxford University Press, New York, 2001, p. 10.

41) Norman Malcolm, “A Memoir,” in: *Ludwig Wittgenstein, a memoir*, Norman Malcolm, 2nd ed., Oxford University Press, New York, 2001, p. 58.

42) Allan Janik, Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, ↗

しかし、具体的にどのような影響を与えたのかとなると、詳しい記述はない。モンク (Ray Monk, 1957-) も、ワイトゲンシュタインがトルストイの『要約福音書』と出会った経緯については触れているものの、その内実を詳述しているわけではない⁴³⁾。マクギネス (Brian McGuinness, 1927-) が、やや詳しく紹介している程度である⁴⁴⁾。したがって、ワイトゲンシュタインに対するトルストイの影響については、その存在は認められながらも、ほとんど放置されてきた、と言ってよい。

もっとも、ワイトゲンシュタインにおいてトルストイがどれほど重要な存在であるかは、ワイトゲンシュタインの哲学における宗教の地位をどのように評価するかによっても変わってくるだろう。もし、ワイトゲンシュタインの哲学において宗教が取るに足らないものだと考えるならば、トルストイからの影響はワイトゲンシュタインの私的な生活の範囲にとどまり、ワイトゲンシュタインの哲学においてはさして重要ではないということになる。しかし後述のように、ワイトゲンシュタインにおいて哲学と生活とは固く結びついている。それゆえ、ワイトゲンシュタインにおける宗教の問題は、生活上の問題であると同時に、哲学上の問題でもあった。したがって、トルストイからの影響はワイトゲンシュタインの哲学にも及んでいる、と見るべきだろう。

ラッセル (Bertrand Arthur William Russell, 1872-1970) がオットリーン夫人 (Ottoline Violet Anne Morrell, 1873-1938) に宛てた手紙によると、東部戦線のガリシア地方 (Galicia) に出陣していたワイトゲンシュタインは、1914年9月初旬、タルヌフ (Tarnow) という町の書店に偶然立ち寄り、トル

↘ New York, 1973, p. 177.

43) cf., Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Penguin Books, New York, 1991, pp. 115-116.

44) cf., Brian McGuinness, *Young Ludwig: Wittgenstein's Life, 1889-1921*, Penguin Books, London, 1988, pp. 220-228.

ストイの『要約福音書』を見つけたらしい⁴⁵⁾。そして、『要約福音書』に魅せられたウィトゲンシュタインは、それを繰り返し読んだ。戦場でも常に身につけ、片時も手放さなかったため、他の兵士から「福音書を持つ男 (the one with the gospels)」と呼ばれるほどだった⁴⁶⁾。ウィトゲンシュタインがトルストイから受けた影響は、主にはこの『要約福音書』によるものである。

ウィトゲンシュタインは一貫して宗教に関心を寄せ続けているが、その原点はこの『要約福音書』であったと考えてよい。ウィトゲンシュタインは、トルストイを読み始めて10日ほどたった⁴⁷⁾ 1914年9月12日の日記で、次のように言っている。

私は、霊 (der Geist) において自分に繰り返し「人間は、肉において無力だが、霊によって自由である」というトルストイの言葉を言い聞かせている。霊が私のうちにありますように！ (GT, S. 21)

この日の日記は、「神よ、私に力を与えたまえ！ アーメン。アーメン。アーメン」(GT, S. 21) という祈りの言葉で結ばれている。そしてこれ以降、日記には「神よ、私とともにあれ！」(GT, S. 22, 27-30)、「霊が私を導きますように」(GT, S. 22)、「霊が私に力を与えてくださいますように！」(GT, S. 25)、「霊よ、私とともにあれ」(GT, S. 27) といった、祈りの言葉が繰り返し現れるようになる。1914年10月20日の日記には「私の霊が、私の中で鬱病に対して話

45) cf., Bertrand Russell, *The Selected Letters of Bertrand Russell: The Public Years, 1914-1970*, Nicholas Griffin, ed., assisted by Alison Roberts Miculan, Routledge, New York, 2001, p. 199.

46) cf., Hermine Wittgenstein, trans. by Michael Clark, "My Brother Ludwig," in: *Recollections of Wittgenstein*, Rush Rhees, ed., Oxford University Press, New York, 1984, p. 3.

47) 日記にトルストイの名前が初めて出てくるのが、1914年9月2日である (vgl., GT, S. 20)。

している。神よ、私とともにあれ」(GT, S. 33)といった記述もある。

ドゥーラ (Nicolás Sánchez Durá) は、「戦地での日記に現れた『霊』という語は、たしかにトルストイと関係がある」⁴⁸⁾と言っている。モンクも、ウイトゲンシュタインはトルストイによって「宗教的回心 (religious conversion)」⁴⁹⁾を遂げた、と考えている。ウイトゲンシュタインは、『要約福音書』を通してトルストイの宗教思想に触れ、自らの倫理観・宗教観・人生観を大きく変えていったのだろう。キャロル (Thomas D. Carroll) は、ここにウイトゲンシュタインの「信仰心 (religiosity)」⁵⁰⁾を見出している。それでは、ウイトゲンシュタインがトルストイから受けた影響とは、具体的にはいかなるものなのか。そして、それによって醸成されたウイトゲンシュタインの宗教観とは、どのようなものなのか。次に、考察していくことにしよう。

(2) 教義と教会への疑念

ここでは、トルストイからの影響を具体的に確認するため、ウイトゲンシュタイン自身の言葉を見ていこう。まず、1937年2月21日の日記には、次のような記述がある。

私は、繰り返し使徒パウロの手紙を読んでいるが、喜んで読んでいるわけではない。私がそこで感じる抵抗と反感とが、少なくとも部分的には言葉、つまりドイツ語、ゲルマン語のせいではないのかどうか、それゆえ翻訳のせいではないのかどうか、分からない。しかし私には、分からない。その厳格さ、大きさ、真剣さによって私に反感を抱かせているのは、

48) Nicolás Sánchez Durá, “Wittgenstein on War and Peace,” in: *The Darkness of this Time: Ethics, Politics, and Religion in Wittgenstein*, Luigi Perissinotto, ed., Mimesis International, Fano, 2015, p. 172.

49) Monk, *ibid.*, p. 115.

50) Thomas D. Carroll, *Wittgenstein within the Philosophy of Religion*, Palgrave Macmillan, New York, 2014, p. 48.

単に説教のみならず、(どのようにしてかはっきりしないが)それを説く人の人格でもあるかのように、私には思われる。(DT, S. 195)

また、1937年10月4日の手稿には、次のような記述がある。

福音書では穏やかに清らかに湧き出している泉が、パウロの手紙では泡立っているようだ。少なくとも私には、そう思える。もしかすると、私自身が不純であるからこそ、パウロの手紙が濁って見えるだけなのかもしれない。このとき、こういう不純さが清らかなものを不純にすることはならない理由はあるのだろうか？ しかし私には、パウロの手紙には人間の情熱 (die Leidenschaft) が見えるような気がする。それは、高慢 (der Stolz) や怒り (der Zorn) のようなものであり、福音書の謙虚さとは矛盾するものである。なにしろ、パウロの手紙では固有の人格がそれも宗教的な行為として強調されているように思えるのだが、それは福音書には見られないことである。私は、——これが冒涇にならないことを願いながら——問いたい。すなわち、「キリストなら、パウロに何と言うのだろうか？」と。(VB, S. 492)

福音書の方が、——これも私の感じだが——すべてが質素で、謙虚で、単純である。福音書が小屋なら、パウロの手紙は教会である。福音書では人間はみな平等で、神自身が人だが、パウロの手紙では既に位階とか官職といった階級制度のようなものがある。——そう言っているのは、いわば私の嗅覚である。(VB, S. 492)

前節で見たように、トルストイの宗教的思索の出発点は、キリスト教の教義の中に「イエスの教えそのもの」ではない矛盾や不合理といった不純物を見出したことにあった。そして、そこから教義の否定、さらにはロシア正教会との対決へと突き進んでいった。上掲の引用からは、ウイトゲンシュタイ

ンもキリスト教の教義あるいは教会に疑念を抱いていたことが窺える。実際、ウイトゲンシュタインは、トルストイほど過激ではないものの、カトリック教会に対する批判的な見解を公言していた⁵¹⁾。たとえば、1929年のドゥルーリー (Maurice O'Connor Drury, 1907-1976) との会話の中で、ウイトゲンシュタインは次のように発言している。

カトリックの教えの象徴的表現 (the symbolisms of Catholicism) は、言葉を超えて素晴らしいものです。しかし、それを一つの哲学的体系にしようとするいかなる試みも、不快です⁵²⁾。

また、1937年9月11日の手稿では、次のように言っている。

たとえば、絵のような命題 (der Satz) を、人間にとって思考を縛る教義 (das Dogma) として固定されたとしよう。しかも、それが意見を規定するのではなく、意見の表現 (der Ausdruck) を完全に支配する教義であるとしよう。するとそれは、独特の効果を持つだろう。人間は絶対的な圧制の下で生活しているとはっきりと感じるだろうが、自分たちは自由ではないと言うこともできない。私は、これと似たようなことをカトリック教会がしているのではないか、と思っている。教義は主張の表現の形式を持っているので、教義が揺らぐことはないし、どのような実践的な意見をも教義に調和させることができる。…… [中略] ……その

51) モンクは、次のように言っている。「ウイトゲンシュタインは、カトリック教徒ではなかった。彼は、会話と著作の両方における多くの機会に、カトリック教徒たちが信じている事柄を自分に信じさせることができなと言っていた。さらに重要なのは、彼はカトリックの教義を実践しなかったことである」(Monk, *ibid.*, p. 580)。

52) M. O'C. Drury, "Conversations with Wittgenstein," in: *Recollections of Wittgenstein*, Rush Rhees, ed., Oxford University Press, New York, 1984, p. 102.

ため教義は、反論も攻撃もされないのである。(VB, S. 489)

明らかにウィトゲンシュタインは、制度的な教会であるカトリック教会に対して懐疑的であった。マルコムも言うように、ウィトゲンシュタインの宗教的な感覚はキリスト教的であったが、教会という制度は信用していなかったのである⁵³⁾。その理由は、トルストイと同様、その教義にある。1930年に交わされたドゥルーリーとの会話でも、ウィトゲンシュタインは「自然的理性 (natural reason) によって神の存在が証明されうというのが、ローマ教会の教義です。そしてこの教義が、私がローマ・カトリック教徒であることを不可能にしています」⁵⁴⁾と発言している。ここで問題は、キリスト教の教義に集約される。つまり、聖書の中の矛盾・不合理と思える部分をどのように処理するのが問題になる。それは、イエスの奇蹟などを歴史的事実として認めるかどうか、という問題である。

トルストイは、矛盾や不合理を神学的・歴史学的に肯定するのではなく、キリスト教の教義から排除することで、「イエスの教えそのもの」を抽出しようとしていた。ウィトゲンシュタインも、神学的・歴史学的なアプローチを否定している。ウィトゲンシュタインは、1950年の手稿で次のように言っている。

そういう神学は、言いたいことはあるが表現の仕方が分からないので、いわば言葉を振り回している。言葉に意義 (der Sinn) を与えるのは、実践 (die Praxis) である。(VB, S. 571)

つまり、宗教に対して神学的・歴史学的に接近しようとしても、言語の限界という壁にぶつかってしまう、と言うのである。1931年5月6日の日記で

53) cf., Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, Peter Winch, ed., Routledge, London, 1993, p. 21.

54) Drury, *ibid.*, pp. 107-108.

ワイトゲンシュタインは、「ヨハネによる福音書」第2章を例に挙げ、奇蹟について次のように言っている。

もし、たとえばカナの結婚式のようなキリストの奇蹟をドストエフスキーがしたように理解しようとするれば、それは象徴 (das Symbol) として理解しなければならぬ。水をワインに変えるのはせいぜい驚くべきことでしかなく、そうしたことができる人間を我々は呆然と見つめはするだろうが、しかしそれだけである。…… [中略] ……奇蹟は、こうした行為に内容と意味 (die Bedeutung) とを与えるものでなければならぬ。そして奇蹟ということで私が意味するのは、異常なことでも、現に起きたこと (das Dagewesen) でもなく、むしろそうしたことがなされる精神 (der Geist) であり、そして水からワインへの変化がその象徴、(いわば) それを示す身振り (die Geste) でしかないような何かなのである。もちろんそれは、こうした異常なことをなす者のみが示しうる身振りである。もし、奇蹟が我々に話しかけるものならば、それは身振りとして、表現として理解されねばならぬ。私は、次のようにも言える。すなわち、それは奇蹟的な精神でなす者がなした場合にのみ奇蹟なのである、と。このような奇蹟的な精神がなくては、それは単に異常で奇妙な事実 (die Tatsache) でしかない。(DT, S. 82-83)

つまり、トルストイが教義の矛盾や不合理を受け入れなかったように、ワイトゲンシュタインも奇蹟をそのまま受け取ろうとはしないのである。ここでワイトゲンシュタインが問題にしているのは、「精神」である。それは、聖書の中の歴史的な記述についても同様である。1937年12月8日～9日の手稿でワイトゲンシュタインは、次のように言っている。

奇妙に聞こえるかもしれないが、福音書の歴史的な報告は歴史的な意義においては間違っていると証明することができるが、それによって

信仰は揺らがない。しかしそれは、信仰がたとえば「普遍的な理性の真理 (allgemeine Vernunftwahrheit)」と関係しているからではない！そうではなくて、歴史学的な証明 (歴史学的な証明ゲーム) は、信仰と無関係だからである。信仰のある (つまり、愛のある) 人間が、そういう知らせ (福音書) に、飛びつくのである。他でもないこのことこそが、この正しさを保証している。(VB, S. 495)

ここでウイトゲンシュタインは、信仰そのものを否定しているわけではない。また、聖書を拒否しているわけでもない。問題にしているのは、あくまでも聖書の記述、より正確に言うならば聖書の記述の受け取り方である。それでは、聖書から何を受け取ろうというのか。トルストイにおいてそれは、「イエスの教えそのもの」であった。ウイトゲンシュタインにとっての「イエスの教えそのもの」とは何だろうか。

(3) 生活の在り方の転換

前節で見たように、トルストイにおいて、神は生命の本源たる霊であり、肉は悟りを通じて霊に達し、そうして真の生命を生きることができるのであった。そうしてトルストイは人生の意義を福音書の中に見出したのであるが、これは「生命の宗教」と呼びうる宗教観である。ウイトゲンシュタインが実際に読んだ『要約福音書』の訳本において「霊」には Geist という訳語が充てられているが⁵⁵⁾、ウイトゲンシュタインにおいても信仰は精神 (霊) と生活 (生命) との問題であった。ウイトゲンシュタインは、1937年10月22日の手稿で、精神と生活について次のように言っている。

本質的なもの、あなたの生活 (das Leben) にとって本質的なものは、精

55) vgl., Graf Leo N. Tolstoy, *Kurze Darlegung des Evangelium*, übers. von Paul Lauterbach, Philipp Reclam, Leipzig, 1892. (<https://archive.org/details/kurzedarlegungde00tols>)

神 (der Geist) が聖書の言葉に込めている。あなたはただ、聖書の叙述によってはっきり示されているものを、はっきり見ればいいのだ。(VB, S. 494)

すなわち、聖書から受け取るべきものは、言葉ではなく精神なのである。聖書に見られる矛盾や不合理は、いわば「文字が分不相応に信じられないための配慮」(vgl., VB, S. 493)なのである。ワイトゲンシュタインにとっての「イエスの教えそのもの」とは、聖書の精神である。これは、先に見た戦場のワイトゲンシュタインの祈りの言葉にも通じる。そしてその祈りは、トルストイによって導かれたものだった。

トルストイにおいて宗教の意義は生命の意義と同義であったが、ワイトゲンシュタインにおいても宗教は生活の在り方として関わってくる。ワイトゲンシュタインは、ドゥルーリーとの会話で次のように言っている。

キリスト教はたくさんの祈りの言葉を言うという問題ではない、ということを出しなさい。我々は宗教について多くを語るべきではなく、我々の生活の仕方 (manner of life) が変わらなければいけないのです⁵⁶⁾。

また、1937年2月27日の日記では「問題は、お前がこの生活をどう送るか? である」(DT, S. 208)と言っているし、1946年10月11日の手稿でも「キリスト教はとりわけ、すべてのよい教えは役に立たないと言っている。生活は変わらねばならない。(もしくは、生活の方向を変えねばならない。)」(VB, S. 525)と言っている。つまり、生活の在り方を変えることが重要なのだ、と。しかし、とりわけ宗教的な文脈において、「生活の在り方を変える」とは、どういうことなのか。ワイトゲンシュタインは、1947年12月21日の手稿で次のように言っている。

56) Drury, *ibid.*, p. 114.

宗教の信仰とはある規準系 (das Bezugssystem) を決心するようなことにすぎないのではないか、と思われる。つまり、信仰であるのにも関わらず、一つの生活の仕方 (eine Art des Lebens), もしくは生活を判断する仕方 (eine Art das Leben zu beurteilen) なのである。情熱的にこうした捉え方をすることなのである。(VB, S. 541)

つまり、信仰とは生活の変革である、と言うのである。1950年の手稿では、次のように言っている。

生活が、神への信仰を教育することがある。そして、経験がすることもある。…… [中略] ……経験, 思考, ——生活が、我々に神の概念を押しつける。(VB, S. 571)

すなわち、生活の変革によって信仰に至るのだ、と言うのである。こうして見ると、ワイトゲンシュタインにとって宗教とは、どこまでも生活の問題であることが分かる。つまり、教義のような知識や理論の問題としてはまったく捉えられていないのである。こうしたワイトゲンシュタインの宗教に対する真摯な姿勢に基礎づけられた宗教観は、「生活の宗教」と呼ぶことができるだろう。しかし、ワイトゲンシュタインにおいて宗教と生活とが密接に関係しているとして、両者はどのような関係にあるのだろうか。最後に、この点を考察していこう。

おわりに

ワイトゲンシュタインにおいて宗教は、知識や理論としてではなく、ただただ生活の在り方として捉えられていた。それゆえワイトゲンシュタインは、制度化された教会や教義には否定的であった。これまで、ワイトゲンシュタ

インは宗教一般に否定的であると見られることが多かったが、それは誤ったイメージである。ここまでの議論から分かったことは、ウィトゲンシュタインがトルストイの『要約福音書』に啓発され、それによって聖書の精神へと目を向け、生活の変革を志向していた、ということである。しかし、問題は残っている。すなわち、宗教によって生活の在り方が変わるのか、それとも生活の在り方を変えることによって信仰に達するのか、という問題である。それは、おそらく両方であろう。

ここで、トルストイにおいて宗教が実生活の問題であったことを思い出そう。トルストイの宗教観において信仰は、実践と密接に結びついていた。ウィトゲンシュタインにおいても同様である。これには二つの意味がある。一つは、上で述べた、宗教は知識ではなく精神によって導かれる、ということである。そしてもう一つは、信仰には常に生活上の実践が伴われる、ということである。実際にトルストイは、信仰に基づいて自分の財産の処分を検討していた。ウィトゲンシュタインも、第一次世界大戦からの復員後、周囲の反対を押し切って、財産を放棄している⁵⁷⁾。これには、トルストイの影響も多分にあったと考えられる⁵⁸⁾。これは一例に過ぎないが、ウィトゲンシュタインにおいて宗教と生活とが一体であったことを、典型的に示しているだろう。つまり、ウィトゲンシュタインにとって宗教とは、すぐれて実存的な課題だったのである。それは、ウィトゲンシュタインの哲学にも影響を及ぼしている。したがって、『論考』の命題6.4以降に見られる倫理的・宗教的な命題を解釈する際にも、こうした理解が前提として必要になるだろう。

参考文献

Thomas D. Carroll, *Wittgenstein within the Philosophy of Religion*, Palgrave Macmillan, New York, 2014.

57) cf., Hermine Wittgenstein, *ibid.*, p. 3.

58) 星川啓慈『宗教者ウィトゲンシュタイン』法蔵館, 1990年, 37~38頁を参照のこと。

- 藤沼貴『トルストイ』第三文明社, 2009年。
- 藤沼貴『トルストイ・クロニクル——生涯と活動——』東洋書店, 2010年。
- Henry Gifford, *Tolstoy*, Oxford University Press, English, 1982. (H・ギフォード〔小沼文彦, 広瀬良一共訳〕『トルストイ』教文館, 1993年)。
- 原卓也「トルストイの宗教思想」(日本ロシア文学会『ロシア語ロシア文学研究』第19号, 1987年10月, 1～10頁所収)。
- 星川啓慈『宗教者ウィトゲンシュタイン』法藏館, 1990年。
- 飯田隆編『ウィトゲンシュタイン読本』法政大学出版局, 1995年。
- Allan Janik, Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, New York, 1973. (S・トゥールミン, A・ジャンク〔藤村龍雄訳〕『ウィトゲンシュタインのウィーン』平凡社ライブラリー, 2001年)。
- 鬼界彰夫『ウィトゲンシュタインはこう考えた 哲学的思考の全軌跡1912-1951』講談社現代新書, 2003年。
- 黒崎宏『ウィトゲンシュタインの生涯と哲学』勁草書房, 1980年。
- Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, Peter Winch, ed., Routledge, London, 1993. (ノーマン・マルカム〔ピーター・ウィンチ編, 黒崎宏訳〕『ウィトゲンシュタインと宗教』法政大学出版局, 1998年)。
- Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein, a memoir*, 2nd ed., Oxford University Press, New York, 2001. (ノーマン・マルコム〔板坂元訳〕『ウィトゲンシュタイン 天才哲学者の思い出』平凡社ライブラリー, 1998年)。
- Brian McGuinness, *Young Ludwig: Wittgenstein's Life, 1889-1921*, Penguin Books, London, 1988. (ブライアン・マクギネス〔藤本隆志, 今井道夫, 宇都宮輝夫, 高橋要共訳〕『ウィトゲンシュタイン評伝 若き日のルートヴィヒ 1889-1921』法政大学出版局, 1994年)。
- Luigi Perissinotto, ed., *The Darkness of this Time: Ethics, Politics, and Religion in Wittgenstein*, Mimesis International, Fano, 2015.
- Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Penguin Books, New York, 1991. (レイ・モンク〔岡田雅勝訳〕『ウィトゲンシュタイン 天才の責務 1』みすず書房, 1994年, レイ・モンク〔岡田雅勝訳〕『ウィトゲンシュタイン 天才の責務 2』みすず書房, 1994年)。
- Rush Rhees, ed., *Recollections of Wittgenstein*, Oxford University Press, New York, 1984.

Bertrand Russell, *The Selected Letters of Bertrand Russell: The Public Years, 1914-1970*, Nicholas Griffin, ed., assisted by Alison Roberts Miculan, Routledge, New York, 2001.

Graf Leo N. Tolstoy, *Kurze Darlegung des Evangelium*, übers. von Paul Lauterbach, Philipp Reclam, Leipzig, 1892. (<https://archive.org/details/kurzedarlegungde00tols>)

トルストイ (中村白葉, 中村融共訳) 『トルストイ全集』14, 河出書房新社, 1973年。

トルストイ (中村融訳) 『トルストイ全集』15, 河出書房新社, 1974年。

A Study of the Life in the Religious Thought of L. Wittgenstein

Kiyoshi ITO

In Wittgenstein's diaries, manuscripts, and so on, he makes numerous references to religion. From this, we can see that Wittgenstein had a strong interest in religion, and that this interest continued consistently right from his 'early phase' to his 'late phase.' However, these are no more than fragmentary writings, and they do not go so far as to clearly indicate exactly what Wittgenstein's religious understanding was.

In this paper, in order to pursue the essence of Wittgenstein's interest in religion, and to clarify the characteristics of his religious understanding, I focus on Tolstoy, who exerted a powerful influence on Wittgenstein. By considering Wittgenstein's religious understanding centered on the influence exerted by Tolstoy on him, we see that, for Wittgenstein, religion was truly an 'issue of life.' Accordingly, Wittgenstein's religion can be called a 'religion of life.'

〔研究ノート〕

アイヌ民族と2人の英国人（6）

小 柳 伸 顕

資料 1 マンロー「アイヌの熊祭」

（訳 楠 利明）

資料 2 写真に見る平取のパチラーとマンロー

1 平取

今回は、平取（北海道平取町）に焦点をあて「アイヌ民族と2人の英国人」について述べてみたいと思います。もちろん平取は現在の平取ではなく、2人の英国人が来る前の平取です。

平取のアイヌ貝澤正はその著『アイヌ わが人生』の中で、「平取町とヨーロッパ人の関係」について触れています¹。なかでもイギリス人旅行家イザベラ・バード（1831～1904）に注目し、彼女の作品『日本奥地紀行』²の平取を紹介しています。イザベラ・バードの目に当時（1878）、平取のアイヌはどう映っていたのでしょうか。少々長くなりますが、彼女の記録に直接あたってみます。

1878年と言えば、英国聖公会宣教師W・デニングが、パチラーと共に平取を訪問した前年です。それだけに平取に関する彼女の記録には興味深いものがあります。イザベラ・バードの旅は今日と異り、馬車に生活必需品を積み、通訳兼案内人を伴う旅で、今日からはその困難さは容易に想像できません。

イザベラ・バードが平取のアイヌを訪ねたのは、1878年8月23日から26日

キーワード：平取、パチラー、マンロー、アイヌ、ペンリウク

の4日間です。しかし、読み進めるうちに彼女の旅行作家としての才能に驚かされます。

最初にイザベラ・バードの通訳兼案内人の日本人伊藤のアイヌ観に触れておきます。

私はシーボルト氏に、これからもてなしを受けるアイヌ人に対して親切に優しくすることがいかに大切かを伊藤に日本語で話してほしい、と頼んだ。伊藤はそれを聞いて、たいそう憤慨して言った。「アイヌ人を丁寧に扱うなんて！彼らはただの犬です。人間ではありません」。それから彼は、アイヌ人について村でかき集めた悪い噂を残らず私に話すのであった₃。

このように当時、和人社会では一般的だったアイヌ観に対してイザベラ・バードは平取のアイヌをどう見たのでしょうか。確かに「未開人」とは言っていますが、具体的に次のようなアイヌへの眼差しが、紀行文には散見されます。

アイヌの最低で最もひどい生活でも、世界の他の多くの原住民たちの生活よりは、相当に高度で、すぐれたものではある。それから——これは私がつけ加える必要はないかもしれぬが——アイヌ人は誠実であるという点を考えるならば、わが西洋の大都市に何千という墮落した大衆がいる——彼らはキリスト教徒として生まれて、洗礼を受け、クリスチャン・ネームをもらい、最後には聖なる墓地に葬られるが、アイヌの方がずっと高度で、ずっとりっぱな生活を送っている。全体的に見るならば、アイヌは純潔であり、他人に対して親切であり、正直で崇敬の念が厚く、老人に対して思いやりがある₄。

次のこどもたちへの観察も興味深い。

子どもたちは非常にきれいで魅力的である。大人たちに欠けている知性をもてる望みがある。彼らはたいへん可愛がられる。可愛がられると同時に、実に可愛い子どもたちである⁵。

わずか4日という短い滞在期間にもかかわらず「熊送り」の記述があることには驚かされます。

アイヌ民族は熊崇拝者として他の民族と区別することができる。また彼らの最大の宗教的祭り《西洋の農神祭に相当する》は熊の祭典を特色とする。アイヌ人は温和で平和を愛好するが、猛だけしいことや勇気を非常に讃美する。熊は彼らにとって最も強く、最も猛だけしく、最も勇気ある動物であるから、あらゆる時代を通して彼らに尊崇の念を起させてきたことであろう⁶。

またイザベラ・バードを温く迎え入れたベンリ⁷（ベンリウク）のキリスト教批判（詳しくはキリスト教の神批判）も鋭いです。

ベンリは、アイヌ人としては利口である。2年前（1876）に函館在留のデニング氏がここにやって来て、私たちすべてを造った神はただ1人であられる、と話したところ、それに対して、この賢い老人は応えて言った。「もしあなたを造った神が私たちをも造ったのであるならば、どうして、あなたはそんなに違っているのですか。どうして、あなたはそんなに金持ちで、私たちはこんなに貧乏なのですか」⁸。

なおイザベラ・バードが、アイヌにとって酒の問題（アルコール依存症）と宗教（カムイノミ）との関係にも言及している点も見落してはなりません。

アイヌと酒の問題は、かなり深刻でした。断酒、禁酒運動を起したバチラーは、結果として平取から追放されました。アイヌ自身と言うより酒を売る和

人の反感からです。

日本の酒が彼らの唯一の好物である。彼らは儲けを全部はたいて日本酒を買い、それをものすごく多量に飲む。泥酔こそは、これら未開人の望む最高の幸福であり、「神々のために飲む」と信じこんでいるために、泥酔状態は彼らにとって神聖なものとなる⁹。

2 平取とバチラー

2.1 聖公会平取教会50年

アイヌの歌人違星北斗（1902～1929年、27歳で夭逝）は、1927年7月11日の日記に当時の聖公会平取教会の様子を書き残しています。

今日は日曜日だから此の教会に生徒が集まる。メノコが七人来る。此の人達はアイヌ語で讃歌を歌ふ。其の清澄な声音は魂の奥底までも浸み込む様な気がして、一種の深い感慨に打たれた。

バチラー博士五十年の伝道は今此の無学なメノコの清い信仰で窺はれる¹⁰。

しかし、その一方違星は、7月14日の日記にこんな歌も記しています。

五十年伝道されし此のコタン
見るべきものの無きを悲しむ

平取に浴場一つ欲しいもの
金があったら建てたいものを¹¹

ここには、聖公会平取教会の50年は、アイヌにとって何であったかの問い

かけがあります。

この歌には、遼星の平取教会司祭岡村国夫への批判が込められています。

此の村で欲しいもの——浴場と図書館等の事、施薬の事も考へて見た。浴場は一寸お金がかゝるらしい。維持費も要る問題だ。けれども欲しいものである。何とかならないものだろうか。岡村先生自転車を欲しいとある。どうもそれは一寸難しい。一個人の便利の為に私は心配する気がない。せめて浴場ならばと考へて見る¹²。

こう述べた後に先の歌が続くのです。

当時平取教会の司祭は岡村国夫でした。バチラーの養女バチラー八重子（1884～1961）は、伝道師として働いていました。遼星は、バチラー八重子を慕い、しばしば教会を訪ね、八重子を助けていました。岡村の妻千代子は、八重子の妹で、平取幼稚園で働いていました。

岡村司祭は、自転車が欲しいと言うが、それは的外れですよと言う痛烈な岡村批判または教会批判を読みとることができます。つまり平取教会、岡村司祭はどこに立ってもものを言っているのかとの批判です。教会に集うアイヌにとって最も切実な願いは、アイヌのための浴場でした。にも関わらず司祭個人の自転車が欲しいと言うなんてとの批判です。

平取教会はもともとアイヌのために設立された教会でした。創立者バチラーは、アイヌ中心に教会形成を願っていました。その動機は既に述べたように来日、そして函館で経験したアイヌとの出会いにあります。

2.2 平取教会とバチラー

バチラーが中国伝道を志し、英国聖公会海外伝道協会（CMS）の給費生として英国を出航したのは、1876年、バチラー23歳のときでした¹³。

途中、香港に研修のため立ち寄りますが、気候が合わず体調をくづし転地療養のため来日。横浜経由で英国と気候の似た函館に来ます。

函館は当時英国聖公会の宣教拠点で、責任者はW・デニング（1874年5月来日）でした。バチラーは、デニング指導のもと日本での生活をはじめます。バチラーが日本人学生との生活の中で経験したのは、日本人学生たちのアイヌ民族への差別でした。そんな日々の中でバチラーが願ったのはアイヌ民族との出会いでした。その願いは、函館の路上で実現します。バチラーは次のように書いています。

お目にかかるると直ぐ恭々しくお辞儀をして両手で髭を撫で下げました。……私は夫を見て髭を持ってをりませんでした。其の人たちの真似で同じように髭のあるべき処を撫でて挨拶致しました。するとお二人は嬉しそうに笑って何かアイヌ語で御話をなさいました。……其の人達は私がアイヌ語を知らないのを知ってから日本語で暫くお話なさいました。この人達に会った後、私はいよいよ一層此の民族の救済の為に働かうといふ決意を強く致しました。之が明治十一年（1878）三月二十八日の事です¹⁴。

バチラーは、この出会い以来、コタンに直接アイヌを訪ねたいと思ってましたが、その願いは、1879年、司祭デニングの案内で実現します。バチラーのその後の人生を決めた平取訪問です。

平取の旅で出会ったのが首長平村ペンリウク（ベンリ・1833～1903）です。バチラーはその年の9月から12月まで約4か月平取に滞在し、ペンリウクからアイヌ語を学びます。

バチラーが再び平取を尋ねたのは1881年、馬車で札幌経由で平取へ行きます。バチラーを迎えたペンリウクは、前回の訪問時に約束した通り、ペンリウクの家（チセ）の片隅にバチラー専用の部屋を用意しました。

このようなペンリウクの献身的な協力があってはじめてバチラーの平取での活動は可能でした。バチラーの自叙伝『我が記憶をたどりて』¹⁵を読む限り、バチラーは、当時外国人に禁じられていた活動（自由な旅行）をペンリウク

の知恵で次々と実現するのです。まさに危険を犯す、つまり法に触れることをバチラーは、ペンリウクに要請したのです。

このようなペンリウクの協力とバチラーの努力にもかかわらず平取に聖公会の教会が竣工し活動をはじめたのは、実にバチラーの平取初訪問から16年目です。これには、バチラーの英国への一時帰国なども関係しますが、最大の障害は、和人による活動妨害です。

妨害の第一は、パスポート事件です。1884年、新しいパスポートを申請したときに起りました。申請の却下です。それはバチラーが資格外活動をしたので申請を却下するという訟訴でした。裁判で明らかになったのは日本政府があげた三つの理由がいずれも捏造であったことが判明し、パスポートは発給されます。しかし、このパスポート事件は、バチラーのアイヌへの働きかけへの禁止ないしは妨害でした。その証拠に、裁判のあと和人の役人はこう言いました。「バチラー師はアイヌ語を存続させよう、と努力しているが、われわれ日本当局は、死滅することを望んでいる」¹⁶。露骨な同化政策が、パスポート事件の背後にあることを見落してはなりません。

更にパスポート事件では、日本政府の同化政策とともに平取の和人たちの陰謀が告訴を後押ししました。バチラーの平取からの追放です。バチラーが熱心に勧めたアイヌへの禁酒ないしは断酒活動への反感です。アイヌへ酒を販売し、暴利を稼いでいた和人の商人たちは、自分たちの生活を圧迫する存在としてバチラーの平取からの追放を画策しました。

この告訴と追放運動の結果、バチラーは平取での活動を断念し、活動の拠点を幌別に移します。告訴事件の翌年、1885年です。

バチラーが再び平取で活動をはじめたのは、第2回の帰英のあと、1891年からです。平取での伝道再開、そして1895年の平取教会の竣工を迎えました。バチラーを側面から支えたペンリウクは、その竣工を共に喜ぶことができたが、1903年死去します。

ペンリウクの平取教会設立への貢献は計り知れないものがあります。ペンリウクの働きなしに平取教会はできなかったと言っても過言ではありません。

苦境にあってバチラーを常に支えたのは、一通の書簡（1881年12月16日付）です。それは平取のアイヌ7人から英国聖公会海外伝道協会宛のもので、ペンリウク等は、一時帰国するバチラーに託しました。書簡には、バチラーがこれからも引き続き平取でその働きを続けてほしいと記されていました。書簡の原文はローマ字で綴られたアイヌ語で、それにバチラーの筆跡と思われる英訳が添えられていました。書簡の筆頭署名人はペンリウクでした¹⁷。

2.3 平取とバチラー

現在、平取でバチラーの名を知る人は決して多いとは言えません。平取でバチラー生誕100年祭が執り行われたのは1954年11月3日です。実に60年以上前のことです。また、平取で一般に公開されているバチラー関係資料も決して多くありません。しかし、注意深く平取を歩くとそのいくつかに出会えます。

その一つが、日本聖公会北海道教区平取教会とバチラー保育園です。バチラー保育園は1923年設立された平取幼稚園¹⁸の流れを引き継ぐこどもの施設です。平取教会の門の横に「社会福祉法人聖公会北海道福祉会バチラー保育園」と書かれた柱が立っています¹⁹。

いま一つは、沙流川歴史館の裏庭にある「平取町歴史の散歩道」の碑の一つが、ジョン・バチラーの碑です。碑には「ジョン・バチラー John Batchelor, 1864～1944」と刻まれ、その下にバチラーの来歴、日本での活動とともに平取のペンリウクからアイヌ語を学んだことが記されています。

三つ目は、平取小学校の校門のすぐ傍にある「遼星北斗の碑」（1968年（昭和43年）、遼星北斗の会建立）です。碑に遼星北斗の歌が二首刻まれています。

沙流川は 昨日の雨で 水濁り コタンの昔 ささやきつつゆく
平取に 浴場一つ 欲しいもの 金があったら建てたいものを²⁰

二首目はすでに紹介済みです。しかし、解説なしにこの歌からバチラー、平取教会、バチラー八重子を誰が想像するでしょうか。

なおバチラーにとっての恩人ペンリウクの「頌徳碑」(1934年平取村長名で建立)が平取の義経神社境内にあることは記憶にとどめたいものです²¹。

3 平取とマンロー

3.1 白老と平取

スコットランド出身(1863年生)のマンローは、エディンバラ大学医学部を卒業し、船医としてインドをめざしたのは1888年、マンロー25歳のときです。船医を志したのは学生時代から続けていた考古学研究を世界各地で出来ると考えたからです²²。

1890年、横浜に寄港したマンローは、翌年、日本での考古学研究を志し、横浜で外科医として働きながら研究を続けることを決心します。

1898年、バチラーの案内で北海道を旅行し、白老と平取を訪問しています。これが第1回の平取訪問です。それ以後も北海道の研究旅行は続けていますが、平取の第2回目の訪問は、1904年です。その翌年1905年マンローは日本に帰化します。日本での研究を腰をすえて続ける姿勢と言えます。しかし、研究課題は、日本の考古学でした。その証拠に1911年 Prehistoric Japan を出版しています。

マンローの関心がアイヌに向けられるようになったのは、1915年の北海道旅行での釧路、春採のアイヌコタン訪問からです。この旅行で熊送りを体験し、記録をとり写真に収めています。この体験と記録に基き1916年4月26日、日本アジア協会例会で「アイヌの熊祭」について講演します。その講演録は、同年4月30日、日本の英字新聞 The Japan Advertiser に載ります。テーマは、The Ainu Bear Festival です。

今回、友人楠利明の協力を得てその全文を日本語で紹介することができました。全文を資料として巻末に載せました。

この講演については以前、部分的に紹介したことがあります²³、この一文は、その後のマンローの「熊送り」研究の第一歩であると同時に、平取での

映像「熊送り」(1930年)への序論と言えます。またマンローが、平取に永住しようとした大きな動機でもあります。

地域で言えばマンローは、それまで平取より白老と深い関係にありました。

1917年、マンローは北海道庁からアイヌの生活実態調査を(諮問)依頼され、その年末に答申を出しています²⁴。生活実態調査の地域は平取ではなく白老でした。白老を選んだ理由のひとつにはマンローが、1916年、白老に2か月ほど滞在し、調査研究を続けたことをあげることができます。白老との親密さがうかがえます。しかし、なぜ、熊送りの撮影が、白老でなく平取か、手持の資料からは十分な推察はできません。

しかし、1930年、平取での熊送り撮影を機にマンローは、平取を活動(研究と医療)の拠点にします。1932年です。

3.2 平取のマンロー邸

マンローは、1931年、自宅建築のため平取に土地を購入します。平取永住のための第一歩です。これまで生活の拠点は横浜であり軽井沢でした。北海道への旅は調査、研究のためでした。もっとも1931年の秋から翌年の1月まで、静内、平取で研究を続けます。

自宅建築は後にマンロー邸と呼ばれた西洋風の建物です。マンローは自宅建築に先だち仮住宅に住み、周辺のアイヌの無料診療を始めます。それは、白老の生活実態調査でアイヌの健康がどんな状態にあるかをよく把握していたからです。しかし、仮住宅での活動は決して順調ではありませんでした。1932年、火災で仮住宅と共に莫大なアイヌ関係資料を焼失します。この火災を人々はマンローの「失火」と処理しようとしたのですが、マンロー自身は、不審火を疑いませんでした。いくら帰化したとは言え、官憲のマンローへの監視には厳しいものがありました。それはマンローへのスパイ容疑です。

しかし、マンローは、新築したマンロー邸(1933)で医療活動と研究に専念します。医療活動はもちろん無料です。その資金の捻出と研究費が必要です。マンローは資金の一部を夏、軽井沢での診療活動で作り出し、研究費は幸い

にもセリグマン教授の仲介でロックフェラー財団からのアイヌ文化研究助成金に支えられました。

ロックフェラー財団の支援があつてこそ「熊送り」の映像撮影も可能でした。「熊送り」の撮影は一般に平取永住後と考えがちですが、既に述べた通り全く逆です。

どんな目的でマンローが平取永住をめざしたかは、内田順子(国立民俗歴史博物館)の研究で明らかにされています²⁵。しかし、なぜ平取永住、否「熊送り」撮影が平取で可能であったかは説明されていません。内田の研究は、永住後、マンローと平取のアイヌとの交流がいかに親密で信頼に満ちたものであったかを物語っています。

「熊送り」は、アイヌにとっては最高の宗教儀礼です。それを公開するだけでなく映像にすることを認めたことは、永住以前だけにやはり驚きです。撮影に至る過程を解明することもマンロー研究の一つの課題に思えてきます。

また1936年3月27日から4日間、マンローは、平取で久保寺逸彦が撮影した「熊送り」にも協力しています。これはセットではなく平取のアイヌ二谷国松家で執り行われた「熊送り」の記録です。映像は今日も非公開ですが、平取永住後のマンローが協力した映像だけに機会があれば、ぜひ視聴したいものです。なお二谷国松は、結核でその家族(父・妻・娘)も同病でマンローの診療を受けていました²⁶。無論、無料です。しかし、この時期(1936~1937)マンローは経済的に非常に苦しく再度軽井沢移住を考えたようですが、平取での研究と診療活動が続ける決断をした時代でもありました。

当時マンローを訪ねたイタリア人研究者フォスコ・マライーニ(1912~2004)は次のように語っています。

彼はアイヌの人たちにひじょうに信用されていました。彼はたいへんなヒューマニストで、アイヌの人たちの病人を、無料で毎日、治療していましたから。私もよく見かけましたが、朝早くからアイヌの人たちの病人が五・六人、ときには十人もマンローさんの家の客間で待っていたも

のです。けが人やいろんな病気が来ていました。彼は毎日、3時間くらいはそういう人たちの治療をしていました。そして往診にもよく出かけていたようです²⁷。

しかし、このマライーニとの交流が後日、マンローまでも治安維持法の対象にしてしまいます。その理由は、マライーニの北海道大学の友人宮沢弘幸が、当時北大英語講師ハロルド・レーン夫妻（米国人）に北海道内の海軍基地の存在を漏したとして3人がスパイ容疑で逮捕（1941年12月8日）されたからです。友人の友人は、関係者と官憲は決めつけこれまで以上にマンローを監視しました。

体調不良のマンローは病床に伏す日々でしたが、翌1942年4月11日、マンロー邸でその生涯を終えます。享年79歳。マンローは自分の葬儀をアイヌブリ（アイヌ式）でと言い残していました。しかし、それは無視され、キリスト教式でした。ただ遺骨は、分骨され平取のトイピラの丘に埋葬されました。

マンローの臨終に立ちあったマライーニは、自分の葬儀を教会（キリスト教）でしない弁明を告別式で配ったと、社会人類学者谷 泰は「フォスコ・マライーニの最後の弁明」²⁸で紹介しています。あるいはマンローの葬儀と関係あるのではと思います。

3.3 平取のマンロー

バチラーと比較するとき平取のマンローの足跡は明らかです。

その一つは、マンロー邸と前庭にある碑です²⁹。ただマンロー邸の歴史を辿るとき、日本人のアイヌ観が見え隠れします。マンローは生前、自分の死後、マンロー邸（含むアイヌ関係資料）の管理を北大の鷹部屋福平に託します。しかし、鷹部屋は生活に窮し、マンロー邸を資料ごと売り払います³⁰。資料の散逸。多分その中には「熊送り」の映像も入っていたでしょう。以後、マンロー邸は廃屋と化していましたが、1965年、英国大使館の関係者が競売で購入し、北大に寄贈。1966年、北海道大学北方文化研究所二風谷分室として

再出発し、現在は、北海道大学大学院文学研究科、文学部二風谷研究室として管理運営されています³¹。

また、前庭にある「マンロー顕彰碑」は、マンローの生誕を記念し1975年6月16日、「マンロー先生の遺徳を偲ぶ会」によって除幕式が行われています。

その二は、前述のトイピラの丘のマンローの墓碑です。トイピラの丘は墓地ですが、入るとすぐのところに「二風谷部落有縁無縁三界萬霊之塔」があります³²。左右にはアイヌの墓標を示す二本の石柱があります。その奥にマンローの墓碑があります。その向って左に貝澤正の墓碑があります。碑は大きな石に「和」と刻まれ、その右に貝澤家の墓誌があり、そこに貝澤正1992年2月3日79歳が、貝澤モヌパンノ1933年2月10日59歳等と共に刻まれています。

現在のマンロー墓碑は、桑原千代子のマンロー夫妻の墓と一緒に入りたいとの生前の願いに基き、1986年9月「マンロー先生慰霊の会」(代表貝澤正)によって建立されたものです。ここには以前、ゴルドン・マンロー之墓、チヨ・マンロー之墓と記された十字架(印)の墓標が二本立っていました。アイヌの墓地トイピラの丘で貝澤家の隣りに立つ墓碑は、生前のマンローの願いを幾分なりとも実現していると言えるでしょう。

その三は、旧マンロー邸前庭の「マンロー顕彰碑」前で平取の有志「マンロー先生の遺徳を偲ぶ会」運営委員会(代表貝澤耕一)が開く「偲ぶ会」です。10年以上続いています。2011年にはマンローの孫アイリン・マンロー(在ドイツ)も参加しています³³。マンローは、平取のアイヌにとって現在もお忘れることのできない人なのです。

4 むすびにかえて

平取のバチラーとマンローを取り上げました。マンロー没後70余年になりますが、いまなおマンローが平取のアイヌの心の中に生きていることを実感します。それは、マンローが経済的困難を乗り越え平取で永住を決意し、診

療と研究をその最期まで続けたことと無関係とは思われません。共に生活することの重要さを改めて知らされます。

確かにバチラーも日本永住を希望しましたが、戦争期で認められず帰国。最期を故郷アックフィールド村で迎え教会の墓地に埋葬されました。享年90歳。教会の前庭には北海道地図入りの記念碑があります³⁴。

平取との関係で言えば、ペンリウクとの出会がその後のアイヌ研究、アイヌ語辞典等を生み出すことになりました³⁵。しかし、マンローのような印象を平取のアイヌには残すことはできませんでした。

*

今回の研究ノートを書くにあたり、出村文理さん、森岡健治さん（平取町・沙流川歴史館）には資料の件で、楠利明さん（日本キリスト教団氏家教会信徒）には、マンローの英文資料翻訳の件で大変お世話になりました。またこの夏、平取（二風谷）を一緒に旅した4人の友人たちの友情に感謝しつつ、ここに記して感謝の意とします。ありがとうございます。

（2015年10月27日）

註

- 1) 貝澤正 1993 『アイヌ わが人生』 岩波書店 P147～159
- 2) イザベラ・バード 2000 『日本奥地紀行』 高梨健吉訳 平凡社 P373～447
- 3) イザベラ・バード 2000 P372
- 4) イザベラ・バード 2000 P404
- 5) イザベラ・バード 2000 P411
- 6) イザベラ・バード 2000 P432
- 7) 高梨訳は、イザベラに従い ペンリとしているが正確には ペンリウク 以下ペンリウクに統一する
- 8) イザベラ・バード 2000 P444
- 9) イザベラ・バード 2000 P440
- 10) 違星北斗 遺稿1984 『コタン』 草風館 P75～76
- 11) 違星北斗 1984 P77
- 12) 違星北斗 1984 P76

アイヌ民族と2人の英国人(6)

- 13) バチラーの生涯については、桃山学院大学キリスト教論集 第43号 2007
「アイヌ民族と2人の英国人」(1) P229～230参照
- 14) ジョン・バチラー自叙傳『我が記憶をたどりて』昭和3(1928) 文録社
P116～117 なお『我が記憶をたどりて』は、村崎恭子校訂で 北海道出版企画
センターから北方新書の一冊として出版されている(2008)。カナ使いはそのまま、
漢字は、現在使われているものにして引用した。
- 15) ジョン・バチラー 昭和3年 例えばP141以下
- 16) ジョン・バチラー遺稿 1993 『わが人生の軌跡』 仁多見巖・飯田洋右・訳
編 P137～139
- 17) 『ジョン・バチラーの手紙』 1965 仁多見巖 訳編 山本書店 P43～44
- 18) 平取幼稚園の創立年については、諸説あります。1922年(大正11年)と1923年(大
正12年)、1924(大正13年)に分れますが、ここでは、平取聖公会宣教百三十年周
年記念誌『主に愛されて生きる YESU EN OMAP』 日本聖公会北海道教区平
取聖公会 2009年10月12日の「平取聖公会宣教130年 年表」(P56)に従い
1923年(大正12年)とします。
- 19) 現在は幼稚園ではなくて保育園だが、保育園の建物はバチラー記念館と命名
されています。資料の写真参照(2-1-2, 3)
- 20) 資料の写真参照(2-1-4)
- 21) 義経神社については、平取町文化的景観解説シートの34「義経神社」参照
- 22) 桃山学院大学キリスト教論集 第43号 P230・234～236参照
- 23) 桃山学院大学キリスト教論集 第50号 P232
- 24) 桃山学院大学キリスト教論集 第47号 P69～80
- 25) 桃山学院大学キリスト教論集 第49号 P238～239 「沙流川歴史館年報」第
13号沙流川歴史館 平成24年(2012) 内田順子 「二風谷におけるマンロー～
最新の調査からわかったこと」P15～33
- 26) 桑原千代子 1983『わがマンロー伝—ある英人医師・アイヌ研究家の生涯』
新宿書房 P36
- 27) 梅原猛・藤村久和=編 1990『アイヌ学の夜明け』 アイヌ研究の回想「昭
和十年代の二風谷」対談 下・マライーニ／梅原猛 P208～228 のP219のマ
ライーニの発言。
- 28) 谷 泰 岩波「図書」 2010年11月 P10～15 マライーニの宗教に対する考察
が興味深い。

- 29) 資料の写真参照 (2-1-5) マンローにも既に紹介したバチラーと同じように「平取町 歴史の散歩道」マンロー碑がある。
- 30) 貝澤正 1993 P151~152
- 31) 平取町文化的景観解説シート40「旧マンロー邸」参照
- 32) 資料の写真参照 (2-2-1, 2, 3, 4)
- 33) 北海道新聞 2011年10月17日「二風谷永住 無償診療の英国人 マンロー博士 60人偲ぶ」
- 34) バチラー 1993 P301~304
- 35) 村崎恭子は、バチラー『我が記憶をたどりて』の校訂版のあとがき「復刻版出版に当たって」の中で、「もしバチラーが北海道でアイヌ伝道をやらなかったら、金成まつ筆録の『アイヌ叙事詩ユーカラ (八巻)』も知里幸恵の『アイヌ神謡集』も知里真志保の『分類アイヌ語辞典』もこの世に存在しなかったと言っても過言ではない」と記しています (P347)。その出発点は、平取のペンリウクであり、改めてペンリウクの働きの偉大さに気付かされます。

資料1 マンロー「アイヌの熊祭」(訳 楠 利明)

アイヌの熊祭

原初的儀式の生き生きとした記述

～アイヌの霊的世界を概観する～

以下は、N. G. マンロー博士が水曜日午後^{*(1)}、日本アジア協会の席で朗読発表された「アイヌの熊祭」に関する考察を全文記録したもの。同博士はこの主題に関し最も権威ある現役研究者の一人である。

①アイヌの人々にとって熊祭はイオマンデ、即ち「送り出すこと」として知られています。狩りの際にクマが殺されると、事情の許す限り、その死骸をコタン、即ち村・集落に持ち帰り、そこでイオマンデが執り行われます。もし持ち帰ることができない時は、現場の狩猟小屋で略式の儀式を執り行い、決して儀式自体が省略されることはありません。成熟したクマの見送り儀式はカムイ・イオマンデ、即ち「神送り」と呼ばれます。一方、儀式に供するため^{*(2)}に家で飼育された仔グマの見送り儀式は、ヘベレ・イオマンデと呼ばれて、時に受身形でヘベレ・アオマンデ、即ち「仔グマが送られる」と言い表されることもあります。めったにないことですが、仔グマが2歳になるまで「送り出され」^{*(3)}ない時は、もはやヘベレではなく、リアップと呼ばれます。熊祭のもう一つの呼称はカムイ・マラプトあるいはヘベレ・マラプトで、後者は饗宴の意ですが、おそらく普段使われている「めずらしい」あるいは「貴重なもの」の意でもあります。動物の頭骨をマラプト・カムイと呼び、これは「吉・めでたいもの」とされていて、しばしば縁起の良いものとして大切にされます。また、占いの道具としてさえも大切にされます。

②成熟したクマを送る儀式は、ヘベレのそれに大変似ているのですが、社会的にもっと幅広く、そしてより手の込んだスケールで執り行われます。この

祭りはアイヌのさまざまな祭一般の中でもかなり代表的なものと言えるでしょう。それは、すべての活ける神々がそこに招かれ、そしてそれぞれの格と地位に応じた栄誉ともてなしを受けるからです。ということから、アイヌの神殿に居並ぶ主要な神々についてここで簡単に紹介しておきましょう。

③今でも lower culture ^{*(4)} (下位文化) 圏においては、宗教というものがもっぱら人間の物理的なニーズや願望に応えようとするものであることを私たちは知っています。そして、日本の北部地域で現在も生き残るアイヌの宗教行動もそのような思いに導かれています。下位文化においては魔術と宗教との間の親近性があまりにも強いため、多くの場合この二つを分けて考えることができません。とは言え、アイヌの宗教において魔術はもはや主流ではない、という人がいるかもしれませんが、実際にはその名残が完全に消えてなくなった訳ではなく、残っていて、魔術は今も日常生活のさまざまな場面でそれなりの役割を担っています。アイヌの人々は神々に懇願の祈りを捧げますが、ストレートに無理な願いごとはしないまでも、さまざまな慣習の中で神々の加護を身に沁みて感じ取っています。神々が気に入るようにと付ける名称、取るべき態度、声づかい、だましこみや丸めこみの言葉、捧げもの等々によって表される神前での礼法、そして、時と場合によっては、これらすべてのことを留保しますよ、やりませんよ、という、礼儀正しいことは礼儀正しいけれども、神々に対する明らかな脅しなど、これらすべてのことが魔術の名残と言えます。

④いまアイヌの人たちは古い文化や信仰を急速に失いつつあります。しかしエカシ、即ち古老やその監督指導下に今もある若い世代は、何であれすべてのものは目に見えないカウンターパート即ち魂を持つという世界で、霊の影響に取り囲まれて生きています。この考えをあらゆる言葉がラマツトあるいはラマで、これは往々にして潜在的かつ動的であって、決して覚知されるものではありません。ラマツトとは客観世界に映し出された人格の影です。ア

イヌの人たちはさまざまな度合いでラマツトと向き合っています。日常の用具、山、木々、火そして水にまつわるラマツトです。人間や動物に住みついているラマツトもいるし、別々に住みついていたり、ただぼんやりとしたものや、住居とか名前に漠然とつけられているものもあります。最高位の神々はこの序列に属していますが、邪悪な性質のラマツトもいます。邪悪とはこの場合、有害な、と言った意味においてです。ラマツトは太平洋諸島でマナあるいはクラマツト〔と呼ばれる超自然的な力〕と同じように、時に対象物から離れていたり、離れようとすれば離れることができるものです。人の肉体に宿ることもあれば、どんな物にでも生来的に備わっているとされたりもします。

⑤アイヌはいつの時代にあっても文字を持たなかったこと、そして何世紀にもわたっていかなる中央支配権力の下で統一されることも全くなかったこと、そして宗教信条や儀式を教授し、それらの統一性を保つための神官カーストや階級もなかったことなどを考えると、さまざまな地域共同体でほとんど違いが認められないことには驚かされます。確かにそれなりの違いはあるものの、総体としては驚くほどの社会的合一性が成立していて、これはオーストラリアにも見られるような社会間の緊密さに帰すべきもので、事実、言語がその証左となっています。したがってこれから述べることは、若干の地域差はあれ、アイヌの一般的な信仰ならびにそうした信仰に則って為される慣行をあらわすものとしてお聞き頂きたいと思います。

⑥カムイという言葉は神を意味し、日本語の「神」に相当するものです。しかしその語源については良く分かっていません。この言葉は神々自体を指すだけでなく、非常に印象深いもの、厄介で運の悪いもの、恐ろしいもの等々なんでも、時には美しいものすらを指す言葉です。ヨーロッパの人々は神の愛やその素晴らしさについて語ることはありますが、驚嘆すべき物であってもその物の内実を知れば、それに挨拶の言葉を述べることはしません。一方

アイヌの人々の場合、例えば汽車、前にアイヌの長を乗せてあげたことのある自動車、あるいはどこでも喜ばれた蓄音機と私たちヨーロッパの音楽、などに対してもこの挨拶の言葉を述べるのです。医療行為を受けたことへの過度ともいえるほどの謝辞にもこの表現方法が使われていたので、かなりの適用幅を持つものとみるべきでしょう。これらの例で示したように、[とある物・事象に対し抱く] 気持ちによって人は挨拶という行為へと導かれていきます。これはオンガミと呼ばれ、元々は拝礼行動のひとつです。日本語の「拝む」の親戚のような言葉なのですが、それよりももっとうやうやしく、所作は優美です。[もともと神々に対するものであった] このような挨拶作法は現在、男性の間では社交上の挨拶にまで広がっています。

⑦アイヌの神々は三つに分類することができます。すなわち、高位のあるいは受動的でおとなしい神々、屋外の神々、そして屋内の神々です。高位の神々のうちで最高位にあるのが創造概念あるいは抽象概念のモシリ・カラ・カムイで、この世の神聖なる創造者です。これよりさらに際立っているのがオイナ、即ちアオイナ・カムイで、アイヌの初期伝承の擬人概念です。下位文化の高位神同様、これらの神々は懇願対象でも、捧げものによってなだめられたりする存在でもありません。オイナ・カムイは祖先神とはみなされていませんが、そうだと言う人も中にはいます。今日のアイヌが祖先を拝むことはしません。ただし供物を捧げる時・場面はあり、特に、ポロ・オメカップと呼ばれる、熊祭の後に執り行われる2種類の饗宴のうちより盛大な方がこれに該当します。また、アイヌは自らの先祖を神とはみなしません。おそらくこれは、2千年続いた日本式の農法到来の波を前にしてアイヌの人々が後退していき、墓や人々の社会的な結びつきが根こそぎにされたためと思われる。強力な族長とか王が存在しなかったことが要因のひとつに考えられます。もしもアイヌの人が、「なぜオイナ・カムイに祈りを捧げたり供物を捧げたりしないのか」と問われたとすると、「オイナ・カムイが地上に居られた時、神々が知らない伝説、また特に、どうやって神々への捧げものを作り、以ってそ

これらの神々の好意を受ける方法、などを含むありとあらゆることをアイヌに教えたからだ」と答えるでしょう。「オイナ・カムイはすべてを知っていて、足りないものは何もなく、やるべきことを成し遂げたのだから、そして他の神々が今ここにいて助けて下さる用意がある時に、なぜまたオイナ・カムイに厄介をかけるのか」とも。

⑧屋外の神々のなかで最初に来るのがシリ・コロ・カムイまたはイウォノスケ・ウン・カムイで、これは自然界の植生、特に木の神です。後者の名称はこの神が山に住むものであることを暗示しています。シランパ・カムイ^{*(5)}、即ち宇宙の聖なる長、という名前でイウォノスケ・ウン・カムイのラマツト、即ち魂、が認知され、植生そのものがシランパ・カムイ^{*(6)}の、目に見える体であると言われています。この神から家、小舟、網、道具、器具、武器、食料そして衣服がもたらされます。ということから、この神が占める地位は容易に想像していただけるでしょう。

⑨次に重要なのが、今述べたシリ・コロ・カムイと以前は同等の地位にあったことをうかがわせる、イウォロ・シリパ・ウン・カムイまたはモトット・ウシュ・カムイで、これは山の頂、あるいは峰を領有する神です。この神はまたイソ・サンゲ・カムイ、即ち猟をさずけて下さる神、とも呼ばれています。この神のラマツトはクマの一族に受肉し、特に強力なリーダーグマに集中して宿ります。このリーダーグマは人が近づくことのできない岩場に棲み、目撃されることはまずありません。ヘベレ・イオマンデの祭においてこの神がきわめて顕著な地位を占めることは言うまでもありません。

⑩屋外の神々の中で3番目に位置するのがワッカ・ウシュ・カムイで、さまざまな水を司る神です。つまり一般に河川や淡水などの女神で、その乳は大地を養うとされます。水は食料よりもずっと差し迫った必需品であり、洗い物を除くあらゆる通常の用途に使われます。とりとめもない理由から、ある

いは神の怒りを招かぬようにと、決して洗い物のために水を使うことはしません。湖と川とは食料の宝庫です。以前は冬が来る前の河川にたくさんのサケがいて、これはアイヌの食料庫に蓄えられ、家族の食べ物となり、また祭りにも供されます。それゆえこの女神の神聖度は高いとされます。この女神に関連するものとして川の地域神が居り、その中でもここではチワッシュ・コロ・カムイに触れておきましょう。これは川口の神で、祭りの席でもたいていの場合祀られる神です。

⑪その次に来るのがマサラ・コロ・カムイで、海岸を領有する神です。時にイヤ・ウン・カムイとも呼ばれ、この名前には、小舟が着岸するときに差し出される助けの意が暗示されています。嵐に遭うとこの神に祈り、漁に出かける前にもそうします。疫病が近くに迫ってくると人々はこの神に助けを求めます。

⑫トマリ・コロ・カムイ、即ち沖合を司る神、は海産物の主たる提供者であり、それら海の幸は網、釣り糸、あるいは手でたぐり寄せられます。別称であるイソ・ヤング・カムイという名称も、漁をもたらす神を意味することから、したがってふさわしい名前と言えます。イソあるいはイショはあらゆる種類の動物の餌のことです。ヘベレ・イオマンデにおいては時に他の神々にも会うことができます。地域の山や川、聖なる岩、あるいはまたキツネ、のそれぞれのラマツトなどで、これらは仔グマを所有し祭主である家族のいわば特別な招待により祭場にやってくるのです。

⑬家事を司る神も決して存在しないわけではありません。アイヌの家庭生活を護り維持する三人組の屋内神は、霊界にあって灵力の弱い「仕えの神」に補助され、特別に急を要する時には、屋外の神々の中から請い求められてきたラマツトによりさらに力を増します。長々しい説明になったと思われるかも知れませんが、熊祭を語る前にこれらの事柄をある程度理解しておく必要があります。家庭を護る三神の一人で、闇の力に抗する確固たる信念をアイ

ヌに吹き込んでくれるのがアベ・カムイ、火の女神です。親しみを込めてアベ・フチという名で知られていて、この伝統ある権威と名前により、火の神が女性であることにアイヌの人々は納得します。フチ (Fuchi)、フジ (Fuji)、フンチ (Funchi)、フチ (Huchi)、フンチ (Hunchi) はすべて火をあらわす呼び名であって、蝦夷の北ではこの神はフンチ (Funchi) またはフンチ (Hunchi)・カムイと呼ばれている、と批評する者がいるかもしれません。しかし、おばあさんあるいは女祖先を意味するフチ (Fuchi) は、火守りに対する正に適切な名前である、と言うのがそれに対する答えです。この女神は調理も担っていることから果たすべき務めが雑多であるため、食器を洗わなければならなかったとすると、火を守る、つまり火を絶やささないでおくことができません。しかし幸いにもその必要はありません。なぜなら、食べ物は次の時まで壺に残るし、一方で、お椀は人差し指あるいは舌で見事にきれいにされていくからです。火の女神の完全な名称はアベ・フチ・チランゲ・カムイ、即ち火のおばあさん、天から降りてこられた神です。数あるアイヌの神々の中でもこの女神はアイヌの心情に一番寄り添っているものと言えます。昔のヘスティア[ギリシャ神話の神]のように、この女神は炉の主であり、食べ物の味を整え、またその消化を良くし、冬の寒い日や肌寒い夜に家族の輪に温かさをもたらし、アイヌの小屋の薄暗がりに明るい団らんの光をともすのです。この女神は祭の場での陽気で快活な女主人であり、日々の生活の重荷と喜びの中にあって、自信に満ちた思いやりのある存在です。この神が女性であるということは、アイヌ女性の真価が言わず語りに認められているということであって、これはアイヌの男社会ではほぼ唯一のケースだと言えます。わずかばかりの畑、森、そして家の中での彼女の苦勞なしでは、さらには困難や苦惱の中で彼女を支えた母性本能なしでは、アイヌ民族は過去の物語となっていたでしょう。火の女神は単に自分の影響下で起こるあらゆる事態にいつでも助けを差し伸べてくれる存在というだけでなく、何であれ他の神々の助力が必要な事態にあっては、それらの神々との仲裁役を担います。病、事故、不和、飢餓、山や海での仕事などすべての社会的な出来事ないし問題、あるいは得体のし

れない又は不吉な出来事が発生した時、人々は直接カムイ・フチに助けを求めたり、遠くの神々に説得力ある影響を及ぼしてくれるようお願いするので。カムイ・フチには使者と補佐がいて、彼女が指図することがらを執り行ったり、彼女の求めに応じて他の神々の代理を務めます。これに該当するものに、飼い犬、宝として大切にされる頭骨の中のキツネのラマツト、そしてさまざまなチニスク・カムイがあります。これはいつの神で、そのラマツトは病のときや予防措置が必要とされるとき、屋外の神々から来るものです。

⑭チセ・コロ・カムイ、即ち家の聖なる領有者、が屋内神の2番目に当たり、人の形をした象徴的な工作物によって目に見える形で表現されています。この工作物は、小屋の中の、家宝を置く北側と、ロルン・プヤラと呼ばれる東向きの聖なる窓（神窓）との間の角・隅に置かれます。この聖なる窓は炉の真向かいに位置しています。窓であり風が吹き抜ける窓であるこのロルン・プヤラ越しに聖なるさまざまな物が手渡しされ、聖なるラマツトは手招きや呼び出しの合図に応じて自由に出入りします。チセ・コロ・カムイのラマツトは、宇宙を覆う植生の聖霊であるシランバ・カムイから来ています。チセ・コロ・カムイの神体は通常、木、それもライラック [ハシドイ] の木からできており、この木は悪の力によってすぐに朽ちるといったことがありません。家それ自体にもまた、植生を司る神に由来するその家固有のラマツトがあります。性は女性で、家の主婦あるいは祖母が亡くなると、昔は常に必ず、そしてしばしば現在でも、その家は焼き払われます。亡くなった人にラマツトが付き添って行く、即ちシランバ・カムイにともに還るためです。チセ・コロ・カムイの性は男性で、消極的で控えめなラマツトではありません。アベ・フチの次に家の命運をにぎっていて、火の女神の伴侶であると信じる者もいます。

⑮屋内神の3番目は家の中ではなく庭に住んでいます。ヌサ・コロ・カムイ、あるいはヌサ・コロ・フチと呼ばれ、女性です。眼に見えないラマツトは自

分自身の永遠の住家を持つてはいるのですが、家の外の、縦型の小さな枠組みにイナウと呼ばれる捧げものの列が設置されています^{*(7)}。こうしたイナウの列あるいは束がヌサで、これについては後程見ていきます。ヌサ・コロ・フチは屋外域を統べ治め、庭に侵入しようとする人間あるいは超人間〔霊〕を見張っています。この女神はまた、穀物の守護神でもあります。彼女は雷の神であるカンナ・カムイの系統を引くものであることから、ヘビの身内ではあるものの、ヘビに対しては抑制的にしか力を行使しません。いろいろな名称を持っていて、そのうちの一つがチランゲ・ハル・エブングネと言い、天から来た糧食、即ちキビの守護神を意味しています。この女神はプ、即ち貯蔵庫を守り、極度の病や荒れ狂う疫病の際に時として懇願の対象とされ、熊祭においては重要な役割を担います。その熊祭では、屋外の集まりの女主人役を務め、若いクマが時として命がけで暴れる時に、だれも怪我することがないように見守って欲しいと、特に頼まれます。

⑯屋内神の全てについて話し終えたわけではありませんが、その他残りの神々は低い地位にあることから、ここでは左右いずれの側にも男と女の神が宿る戸口と窓について述べるに留めます。しかしここでしばらくの間、イナウ、ヌサ、そして祭りのためだけの特別な工作物に注目しておくことは大切でしょう。イナウと呼ばれるこの特筆すべき作り物はオイナ・カムイによりアイヌに授けられたもので、神の好意を得るための確実な方法をアイヌの人々に賦与してくれるものです。軽薄な人たちはかつてイナウのことを、削っただけの棒切れと呼んでいましたが、傘というよりはそれに近いからでした。イナウはらせん状に削った木です。棒といっても良いでしょう。ただ、非常に特徴的で、しばしばそれ自体に備わった美しさがあります。[ポーランド人の研究者]ピウスツキが示唆するように、このイナウという呼び名は、猟の後、細長く切った肉片を吊るしておくために使う、枝が付いた柱状の棒に関係があるのかもしれませんが。こうした肉片を取り外した後、その代わりにらせん状の削り物を吊るしておくのが習慣であるようです。しかしその一方で、こ

うしたらせん状の削り物は別の状況下においても肉片や内臓にとって代わるものとして使用され、さらには、ラマットの持続性を保つ上で必要な霊媒をさまざまなものに賦与するためにも使われます。この言葉はひねるための x x x と関連があるかもしれないし、アイヌ語の訛りかもしれません。イナウは明らかに人間の姿に似ていて、古代の伝承では移動する能力があると信じられ、そこから使者と呼ばれています。世界の他の地域における低位文化では、長が使者・伝令を遣わしたいとき、奴隷を殺すことがあります。その奴隷が約束を守ったなら、これは十分論理的なやり方です*⁽⁸⁾。アイヌは現在も鳥を捧げものとして殺すことがあり、パチラー博士によると、これは神々の許に伝言を運んでもらうために為されるものだという事です。古代アイヌ伝承の中には、人身御供*⁽⁹⁾の痕跡が認められます。

⑰イナウのある種のもは脚に当たる部分にらせんが施されますが、これらはラップ即ち翼として認識されています。このことは、「黄金の翼を飛ぶ足にくくりつけ、西の風に乗る」ヘルメース [ギリシャ神話の神] を我々に思い起こさせます。また他のイナウには幹の部分に樹皮を残したままのものもあり、そこに刻みをいれ、若干の長さに剥いだ翼、即ちラップが作られます。イナウに限らず他の物にもこうした工作を施すのですが、いずれにしろその意図するところは、祈りあるいは霊が外に向かって出ていくことを助けるためです。

⑱ヌサと呼ばれるイナウの束あるいは列は、イナウの効力を増してくれるものです。このヌサという言葉がそもそも意味する内容は、日本語の幣(ぬさ)との関連でたびたび論じられてきたはずですが、どちらも、人身御供の代用語として考案されたものだと考えることは何ら不自然ではありません。日本語の幣は解釈からもまた現在も残る用い方からしても、布をあらわすと信じられているのですが、一般に布というのは他の地域でも人身御供の古い代用語となっています。それはともかくとして、イナウは捧げものとしてあまり

にも受け容れやすく、あまりにも魅力的であることから、それにはほとんど魔術的な迫力があり、同時にこのように適切な形をしていることからアイヌの人々の目には、イナウは目に見えない力であるラマットのまたとない体と映ります。

⑲しばしばボロ・ヌサ(偉大なヌサ)とも呼ばれるイナウ・サンは通常ヤナギを材料とする柱を使って組まれた枠組のことで、ヤナギには根を張り育つ性質があります。このイナウ・サンは聖なる窓、ロルン・プヤラの反対側に置かれ、その北側にポン・ヌサ、即ちヌサ・コロ・フチに献げられる小さなヌサ、があります。イナウ・サンはロルン・プヤラにやや斜めに立て置くのですが、そうすることで吹き倒されること…これは悪い前兆…の可能性が少なくなるからです。偉大なヌサと小さなヌサの間には、聖なるラマットがやってきてまた再びアイヌの家から旅立っていくための通り道があります。この間隔には誰も立ち入ってはならないとされています。イナウ・サンと聖なる窓の間を通り抜けることを避けるのは、常に守られているとは限らないけれども、今でも習慣としては残っていますし、また聖なる窓から覗き込むことは許されざる罪とされています。

⑳さまざまな種類のイナウをこれから見てもらいますが、ここではしばらくの間、神々に神酒を捧げる際に使われるいわゆる「口髭上げ」棒に注目してもらいましょう。外国人が付けたニックネームなのですが、液体を容易に口に入れるためには、髭深い唇のための特別な工夫が必要で、その意味合いを漠然と関連付けたものです。アイヌ語ではイクバシュイ、即ち飲み棒[捧酒箸]と呼ばれます。椀の上に置かれていて、口髭がその椀の中に入らないようにとしばしば使用されてはいますが、この名前は、神々にワインの滴を差し出すという機能から来ています。片方の端…通常とがっています…これをキビのビールまたは酒にわずかに浸し、それからその液体を神に、即ちその代理者であるイナウに振りかけます。イクバシュイにはもう一つの、そして

より崇高な使用目的があり、その元々の起源について振り返っておきましょう。これは祈りが彫られた棒状のへらです。前方部分の端には舌があるのですが、これはその先端に小さな三角形を刻むことで、あるいは渦巻き状に削ることで伝統的に表現されています。この舌は味見のためではなく、話すためのものです。古い伝承においてはチンテックと呼ばれていて、聖なる使者であるサンゴ・コロ・カムイの召使を意味します。速足のことをパシュ・ハシュと言うのですが、これは使者が守るべきペースを意味し、そこからこの言葉が生まれてきた可能性があるかと私には思われます。他方、ハシュ、即ち「柴」に由来するかあるいはそれに関係があるのかもしれませんが。後で見るとこの柴は、パシュ・イナウやパシュイ即ち物を食べる時の棒として今でも使われています。イクバシュイは今日、神々への祈りを軽やかに届けてくれる使者であり、不可視の霊界からの伝言を運んでくれるものとさえ信じられています。腕の上で振動することによりこの役目を果たすとは言うのですが、それらの無線語は誰にも解読できません！

②①その原初的の出処については、祈祷と呪文の区別がまだ無く、呪いから完全に切り離されていなかった時代に使われた、祈りを彫刻した「へら」にまでさかのぼることができるかもしれないし、トーテムの棒であったかもしれませんが。後者の推論は、いくつかのイクバシュイにイトクパ、即ち家の刻印、が使われていることがその確証となります。この刻印の元々は刻み目なのですが、現在ではさまざまな彫り文様が存在します。イトクパはいくつかのイナウでも認められ、そこからイナウ・シロシュ [印] と呼ばれています。これは日本語から来ていて、後世そのように言い慣わされるようになったものです。常日頃から祈願の対象とされている3人の家事神の場合にはこのような刻印はその判別用に必要ではなく、その結果として、純粹に家族の者だけで執り行う祭以外、とりわけ熊祭、において使われるイクバシュイのひとつの変形に落ち着きます。これがキケ・ウス・バシュイと呼ばれる削り物で、これらの削り物は翼であり、その翼のひとつ、通常前方の翼に刻印があります。

祭のときに必ずしもすべて*⁽¹⁰⁾に付けてある訳ではないことから、どんな客であれこの印を捜すことは礼儀に反することとされます。

②いよいよ本題の熊祭に入ります。この祭りの根源的な意味については遠く昔までさかのぼる必要はなく、他の多くの地域で今でも行われている類似の儀式が同様の考えに基づいて執り行われています。ただ歴史的に言えば主にヘロドトス、プルターク、パウサニ阿斯など、古代の作家の記述に見られる古くからある物語です。この熊祭の儀式は、オシリス、ディオニュソスその他多くの神々のように、神は一度必ず死んで、蘇り〔再生〕を経て、以ってより強い活力を人類に授ける、という根源的な考え方がベースにあるのです。下位文化のほぼすべての位相でそうなのですが、神は若さの盛りにある時に殺されなければなりません。アイヌの場合も同じで、そこではまた、成熟したクマを生け捕りにすることの難しさや、十分に成熟するまで飼育していく上で考慮すべき経済的な難しさがからみあっています。

③仔グマは3月に捕えられたときに1ヶ月か2ヶ月齢であることから、正月のころに生まれているものと思われます。4月にもなれば捕えるのが難しくなります。母グマが逃げたかまたは殺されたために人間に捕えられた仔グマは、家に運ばれ清めの儀式のためにイナウ・サンに連れてこられます。生命を約束する太陽が昇る東に頭を向けて、ヤナギの枝によるブラッシングが行われます。この儀式行為はカシ・ウ・キク、即ち「天からの毛づくろい」と呼ばれています。その後にはロルン・プヤラ、即ち東の聖なる窓から家の中に入れられ、エカシ即ち家の長老がキツネまたはカメの頭骨を炉辺に置き、火の女神、カムイ・フチにこう祈ります、「どうかこの仔グマが生きながらえることができるようマラプト・カムイ…これら頭部のラマツトとして知られている…にご指示ください」と。この仔グマはソントック即ち聖なる幼児として知られ、周りからのさまざまな世話・気遣いを受容することとなります。小さな檻が庭の南東の隅に用意され、家の中では女主人あるいはおばあちゃ

んが葉草の根を嚙んで炉の周りに吐きかけます。キツネまたはカメ（時に両方）の頭骨をその檻の上に置き、イナウルと呼ばれるらせん状の削り物8束を、各隅に1束ずつ取り付けます。この後クマは安全に中に入れます。餌として細かく嚙み砕いた魚を直接口うつしで与えたり、時に女主人の母乳で育てられることもあります。仔グマが大きくなってこの最初の檻では狭すぎるとなると、前回と同じような注意を払いつつより大きなものが屋外に造られます。ただしこの時には、いわゆるチニスク・カムイ、即ちいつ時の神、が用意され、カムイ・フチの仲介によりシランパ・カムイからラマツト、即ち靈魂が呼び出されます。この神はヘベレ・エプンギデ・カムイ即ちクマの聖なる統率者と呼ばれていて、ライラックあるいはウワミズザクラの木で作ります。それを、神 [=仔グマ] の爪が届かないだけの距離を保って檻の北東の隅にある柱に立てます。顔に相当する面を檻の内部に向けて立てますが、時にこの神を、さほど仔グマの関心も呼ばず不安にもさせない西向きの窓に置くことがあります。驚くことに仔グマには時折水浴びをさせ、餌を十分与え、病気になるば葉や魔術、祈祷を施し、成熟の年に至るまで手厚く世話します。

②④ヘベレ・イオマンデ、即ち送り祭は原則として年の初めのころの、月が満ちつつある時期に催され、決して月が欠けていくときに行われることはありません。このことは、自然現象が増大とか成長を約束してくれるときにこのような死は最も幸先良いものとなる、という原初的な信仰に沿うものです。ヘベレ・イオマンデが秋に催されることはほとんどありませんが、神としての確かな地位が与えられていない動物の送り出し儀式はその時期に普通に行われています。例えばキツネ、タヌキ、ワシ、フクロウ、コノハズク、エゾオウム (Yezo parrot) やハシボソガラスなどがこれに該当します。これらの動物の儀式には、食料の増産という目標はなく、使者として送られるか、トーテムの生命存続のために送られます。私自身も後者だろうと解釈しています。これらの動物の像は祭のときに目にするサパウンベ、即ち冠に付いています。サパは頭を意味しますが、サップは単に坂を下る、降りるというのみならず、

世代を下ることをも意味します。

㊤何週間にもわたって行われる熊祭の事前準備の詳細については触れないでおきます。天与の穀物であるピヤバ、即ちキビを乾燥し、粉に搗き、風選別することに多くの時間が充てられます。このキビからイナウ・コラシュコロと呼ばれる聖なる飲物を造ります。軽く煮たキビを、前年の夏から仕込んでおいたカムダチ、即ち酵母菌と混ぜ合わせて造ります、と述べるにとどめます。この混ぜ合わせたものを大きなシントコ、即ち通常は朱塗りの桶〔行器〈ほかい〉〕に入れ、ムシロや布きれをその上から覆いかぶせて温度を保ちます。イナウル、即ち聖なる削り房によってこれを悪い霊から守るのですが、そのやり方は魔法の薬草を噛んでこの桶の周りに吐きつけ、キツネの頭骨をその上に載せ、時には、害をもたらす神々を避けるお守りとして外側に鎌をくりつけます。出来上がったと思われる頃に、小規模な儀式を執り行い、イヌンバ・シュトゥウという、今お見せするような口が付いたとある小さなイナウに供え物を捧げます。イヌンバというのは「濾す」を意味し、この作業が行われている間、これらのイナウには酒粕がふるまわれます。三人の家事神に祈りを捧げ、鍋を吊るしたカギにも同様に粕をふるまいます。これは、この神々に間違いなくとても喜ばれます。その後、できた飲物の味見のために友人たちを呼び入れ、家事神に神酒を捧げ、続いてカムイ・フチへの供え物としてこのイヌンバ・シュトゥウを燃やします。戸口の神々も忘れられるようなことはなく、きちんとした分け前がふるまわれます。その後、粕はイナウ・コラシュコロともども、祭りのためにとり置きます。キビ団子をゆで、儀式用の聖なる杓子でこれをすくい上げ、それほどめでたくはない時、特に葬儀の際に出す丸い団子に見た目が似てしまわないようにと、それぞれの側面に切込みを入れます。これらの団子には、屋外の祭で撒かれる球形をした小さなものもあれば、死の前後に聖なる仔グマを喜ばせるためにと甘みをつけた小さなイナウ・コラシュコロまでさまざまなものがあります。祭場で供される食べ物の主なものとしては、凍らせたサケを解凍し、細かく刻んでサケの卵と混ぜ

合わせたもの、そしてシリカップと呼ばれるメカジキの脂があります。死にゆく神 [=仔グマ] への別れの贈り物と、その両親に持って行ってもらう贈り物について言及しておきましょう。前者用には、シリカップの頭皮の一片を結び付けたサケがあり、死後に口元に置きます。後者用としては、木製の2本の串に刺した団子があります。一本には16個のキビ団子を、もう一本には15個の米団子を刺し、その2本をイナウルでくくりつけます。これをイモカ・シュトと言い、イモカという言葉は日本語の「みやげ」と同じ意味を持っています。

②⑥他の準備も急ぎ進められなければなりません。祭の何日か前にヘベルアイ、即ちヘベレの矢と呼ばれる、先端を削った、飾り付きの矢（花矢）を作ります。この矢の頭・頂部には「眼」の文様があって、6個または4個ついており、常に2種類の文様からなっています。この矢は仔グマに決定的な傷を負わせるためのものではなくて、単に興奮させて勢いづかせるためのものです。祭の2、3日前に各種イナウを用意しますが、3種類だけは祭当日の朝に作ります。樹皮を残したままの生木で作るハシュならびにシュトウ・イナウと、タクサ・イナウの3種類です。ご覧のように、笹の葉を冠状にかぶせて生命を表します。ヘベレの足にひとつずつ必要なことから、合計4本作らねばなりません。これらを祭が始まる前にイナウ・サンの前に立てます。祭の朝にさらに二つの物を作ります。ひとつはヘベレ・シンダ、即ちゆりかごとと呼ばれる二叉状の棒で、これは頭部を支えるために用います。もう一方は樹皮を剥いていない木から作った短い横木で、クマの頭部以外の重要な部位を運ぶための翼、即ちラップが付けられています。イナウ・サンのところで最終的に役目を終えるまで、この横木は又木（シンダ）の下部に取り付けられています。この横木はオク・メウエ・ニと呼ばれ、その意味するところは多分、「首を分かつ木」だと思われます。というのは、切断役の人が恐ろしいうめき声を上げ、この横木の上で首筋を最終的に切り落とすからです。

②7祭を控えて、家を飾りゴザできれいに飾り、武具はすべて壁に掛けます。床には飾りつけのないゴザを敷き、イナウルの飾り輪で装飾され清められた偉大なシントコを、歓喜と陶酔に溢れた聖なる窓内に立てます。その近くには、漆塗りのトゥキ、即ちお椀を載せたお盆を置き、その縁にキケ・ウシュ・バシユイ、即ちシャネン・バシユイ、を横にして載せます。

②8ロオンベと呼ばれる見事な刺繍が施された祭礼用の衣装を着けたチセ・コロ・エカシ、即ち家主が炉の北側に座ります。この衣装にはエンブレム〔象徴文様〕を前面につけたサバ・ウンベ、即ちイナウルの冠があしらってあります。日本の古くからの羽織り物であるジンバオリと呼ばれる上着をまとっている場合もあります。同じくロオンベを着た息子たちと婦人たちが、並んで客人を待ちます。ただ、息子の一人あるいは二人は客を招待するため外回りに出ています。これらの招待は事前にはせず、祭りの朝に行います。場にふさわしい正装で身を包んだ客人が到着し、祭主が自分の席につきます。この役割は家主ではなく、親戚だとかコタン内で高位を占めるものが担います。時に遠方のコタンからやってくる場合もあります。さまざまな役柄とその任務、特権を説明し出したら今晚中かかってしまうと思われれますので、私たちによりもこの人たちに興味関心があるそういった事柄についてはここでは割愛します。この場面での作法はとりわけ厳しく複雑多岐にわたっていて、祭りにふさわしいとされ、大昔からの習いで聖別されてきたマナーや習慣に反したことをしてしまった不幸な輩には非難の聲が浴びせられます。いかなる礼儀作法の欠如であれ、それが最終的な楽しさに結びつくのであれば、その前に為された無作法についてとやかく言われることはなく、もし言われてもあれこれ苦言を呈する者は多くは残っていません。

②9客人が到着すると、その地位に間違いなく見合った席に案内され、着座します。客人は家に入る前に咳払いに似た音を発し、そして足を洗うことなくゴザに座ることはありません。主賓がそろそろまでは誰も家主に挨拶をしませ

ん。ただし、炉の右側を通る際には誰であれカムイ・フチにオンガミします。すべてが整いました。仔グマの守護神であるチニスク・カムイは、聖なる窓の脇に縦に飾りつけられたゴザに無頓着に寄りかかっています。炉の近くの特別なゴザの上には、チセ・コロ・イナウと呼ばれるきわめて特別なイナウが立てられます。自らの隅で静かにしているチセ・コロ・カムイと混同しないでください。チセ・コロ・イナウは家そのものとそれが建つ土地の精霊に献げられています。炉の灰に4本のイナウが一行に立てられ、火の女神への捧げものとして燃されるのを待っています。炉の下端には同じ種類の2本のイナウがあり、これは戸口の神々への捧げものです。三人の家事神それぞれのために、神酒用のお盆が別々に置かれます。また、炉の上端近くにもうひとつのお盆があり、そこにはキツネやイタチ、アホウドリ、シギの頭骨、そして柄杓のカムイ・マラプトがいます。また、家の宝物の隣に置いてあるもうひとつのお盆にはオオカミやカメの頭骨を含むその他のカムイ・マラプトがいます。

③重要な客人が到着し、饗宴の役職を務める者たちはそれぞれの席に着きます。そこで家のエカシが最後の咳払いをし、挨拶のオンガミをするのですが、これは世界中で最も優美かつ人の胸に訴えるもので、要するに人間味あふれる所作だと言えます。これに対し客人たちも全員が咳払いして応じます。饗宴が始まったのです。いつ終わる、ですか？朝まで続きますが、それまで皆さんにお付き合いしていただくことはしません。皆さんも忍耐の限界まで来ているでしょうから。主要な客人たちは、炉から聖なる窓に延びる二列に並んで座ります。クマが死んだあとはこの列が窓と直角になります。自らの隅にいるチセ・コロ・カムイと屋外の小さなヌサにいるヌサ・コロ・フチに神酒をふるまうため、何人かのエカシが選ばれます。カムイ・フチへのこの儀は家主が行います。他の人たちも、イナウ・サンにいる屋外の神々に対し同じことをするよう催促されます。こうして選ばれた人は、拝礼行為を始める前にカムイ・フチに短い祈りを捧げ、この女神に自分の役割を告げます。こ

れが行われている間に、ウエシヨブキと呼ばれる、客人の配置を行い、聖なる飲物が一方の側からもう一方へと手渡しされていきます。詳細を述べても退屈でしょうから一つの事だけ紹介しておきますと、婦人たちが注ぐこのワインを、最初に受け取ったエカシが飲むことはありません。盃を単になでるだけで対面の客に渡します。するとその客はオンガミをしてから飲み、一人の女性のために少しばかり残しておきます。この女性は持参してきたお椀にそれを移し替えていきます。そこから飲むためではなく、礼儀にかなう作法の範囲内でこの飲み残しを集めていくのです。このようにして飲んだ後、エカシは再び注いでもらい、対面にいる喉の渇きをうるおさんと慇懃然と構えている紳士にこれを手渡します。このようにして盃がやり取りされ、その間、屋内外の神々も少しはご相伴に与ることとなります。客人それぞれが祈り献盃するので、各自ほんの少しばかり残しただけのものが、宴が終わるころには結構な量になっていきます。しかし酒は飲まないという訳ではない神々は、宴終了の時にはそれなりに楽しんでいるように見受けられます。火の女神を除くすべての神々はイナウにより表象されるということを私は十分明確に説明してこなかったかもしれません。チセ・コロ・カムイとチニスク・カムイはその体が事実上イナウであり、例外ではありません。

③①外回りの守り神であるヌサ・コロ・フチには、屋外で行われていることがとどこおりなく進み、誰も怪我することのないように見届けてください、と特に懇願します。このことについては既にお話しました。

③②そうこうしている間に、仔グマは輪縄で捕えられ、檻の外に出されるのですが、そう簡単には事が運びません。すでに大きく育っていて、なかなかすんなりと言うことを聞いてはくれないからです。しかし最後には2本の輪縄を、首に1本、前足に1本掛けられ、檻から出されます。エカシたちが家から出てきて、小さなヌサと家の北東の角の間にまっすぐに、雪の上に並べられたゴザの指定された席に座ります。北の地域においては刺繍されたコート

をクマに着せるのが一般的ですが、南の方では必ずしも広く行われてはいません。クマも2歳になるとたわむれるには危なすぎるため、地中深くに打ち込まれた頑丈な柱につながれます。丈夫な弦でできた首輪にはロープが結び付けられていて、これで自由に跳ね回ることができます。そうでない時には、エカシの前に連れてこられ、まずこの第1幕でエカシがオンガミします。するとクマは走りだし、このクマの爪を誰かにかけさせようとするかもしれない悪霊を追い払うために用意された2本のイナウのひとつに乱暴にかみつきます。このようにさせておくことでクマは注意散漫にならないでいるようです。こうして走り回っていることはクマが喜んでいるのだと理解されています。次の第2幕では、クマがエカシに近づくと、前述した特別な矢がクマに向けて放たれます。北の地域では短く鋭い矢じりがついているのですが、半インチ [1 cm 少] ほどしか刺さりません。その効果の程はおそらく興奮の度合いと釣り合うのですが、非常に心地の悪い興奮状態には違はなく、我々には残酷に思えます。南の地域では、矢の先はほとんどが尖っていません、それでも当たただけで大暴れはしますが。第3幕に入ると、第2幕の時点ではまだ用意が整っていなかった者たちが矢を放ちます。北の地域では男の子にこの役割が振り分けられています。2歳のクマの場合、熟練した射手が特別な矢を放ちとどめを刺します。もしこれが成功しなかった時は、血を流すことは良くないことであるとされているので絞殺により処置します。アスルベ・ウクと呼ばれるグールー [精神的指導者] がクマの両耳を捕まえて押さえ込みます。これは危険な作業で、先ず後足を誰かに持ち上げておいてもらってから取りかかります。死を迎える場所はイナウ・サンの南端で、頭を東に向け、大騒ぎと奮闘の中、二本の重い柱で絞殺します。幸いにも死はすぐに訪れます。息が逃げ出さないよう鼻を閉じます。これは多分、ラマットが何かのはずみで急に動き出さないようにととられる警戒措置なのでしょう。アイヌの女たちの嘆きが聞こえてきます。あの葬式の時の哀れさが伝わる最期の唄です。普通に感情を表しているのですが、そこに居合わせた者誰もが一瞬その思いを感じ取り、平静を保つことは実に難しいと言えます。へベレの

死にすら涙する婦人たちを私はこれまで見てきました。これら一通りの手はずを終え、短い哀悼の時間が終わるとすぐにその場の雰囲気が変わります。生きている時のクマは人の心を知る由もありませんが、靈魂となった今は自由で、すべてを理解します。団子がまかれ、イノウ・サン越しに放たれた矢を追いかける男の子たち、ごちそう、踊り、酒盛り、..、クマにも祭に加わってこの様子を見物してほしいとみんなは願っています。結婚式の祝席のような華やかさと陽気さに包まれます。家の屋根の上から団子がまかれ、若者たち、たまに元気あふれるお年寄りたちも、我先にと群がって団子を拾います。へべレアイを放つことをりコプセと言い、すべての束をクマの体に向け放ち終えるまで、矢が確実に当たっていることが確認できるまで続きます。神聖な接触は広がりやすいからです*⁽¹¹⁾。その後ワインを死んだクマ、チニスク・カムイそしてヌサ・コロ・フチに供え、これを客人が順番に繰り返していきます。この間に他の人々は宴が続く家に入ります。神の体を、血が不浄な土につかないようにと新鮮な芦の上に横に寝かせます。神の毛皮を剥ぎ、内臓を取り出し、血はトゥキに注いで、これを飲みます。なぜ血を飲むかといえば、それが生命であり、神の生命は人間をより幸福にしてくれるからです。この儀礼は人類の太古にまでさかのぼるものであり、今日の原初の下位文化において行われているものも、歴史の裏側のことであったものも、そのモチーフは同じものです。神の体のある部位は生で食されます。ギョッとされるかも知れませんが、生焼けのビーフ・ステーキや生のカキに異を唱える人はいないでしょう。個人的には腎臓も肝臓も焼いた方が好きだし、できれば肺も、..、まあこれは、味覚の問題ですけどね。言い忘れていましたが、体から頭を切り離す時は、首をオク・メウエ・ニの上に横にします。そして前にも言った通り、役を果たす人の哀れを誘ううめき声とともに最後の一撃が下されます。

㊸家の中では少しずつ礼節を失いながら宴が続きます。今の時代に残しておくべき詳細について語りだしたら、皆さんはへとへとに疲れ切ってしまうでしょう。毛皮がまだついたままのへべレの頭を聖なる窓から運び入れ、説明

するのにとても時間がかかる作法に従って解体していきます。ここでは短く、眼、舌、脳に代えイナウルを…イナウルというのは実に、ラマットの詰まったライデン瓶のようなものです…そのイナウルを用い、そして、皮は剥ぐが両耳は残す、と言うにとどめておきます。この解体作業が行われている間、そして宴の終わるまで、神に喜んでいただけるとの想定の下、踊りと酒盛りが行われます。ただただ楽しむのためにそうしているだけだという説もあります。宴は客人の地位により手はずが定められています。毛皮をたたみ、これをクッションのようにしてその上に頭を載せ、神の前に食べ物と飲物が供えられたロルン・プヤラの左側に置きます。踊りには2種類あります。ひとつはタップカラで、これは足を踏むポーズで踊る単独の踊りで、歌をともない、昔から太鼓の代用品であるシントコの蓋をたたき鳴らすこともあります。もう一つはリムセと呼ばれる、普通、円舞の形を取るものですが常にそうとは限りません。さまざまなバラエティーに富んでいて、その多くは真似事を身振り手振りで表す種類のものです。誰もがこの楽しさの輪に加わり、アルコールにより生活がままならないという暗い影にも拘らず、これらの貧しい人々が我を忘れて楽しく大騒ぎしているのを目の当りにすると、心休まる思いがします。運命の歯車が狂い、娯楽というものがまるで存在しません。だから、健全なレクリエーションをこの人たちに提供できるのであれば、このとてつもなく大きい悪魔を払う一助となるでしょう。夜更けとともに楽しさは急速に増し、荒れ狂うほどの激しさを帯びてきます。神々と人間の物語に耳を傾ける…多分聴いているのでしょう…何人かの深酔いした者あるいは飲食に興味を示さない者を残して他に誰もいなくなるまでこれは続きます。こうして語られる物語を通して、人間のみならず神々もまた過ぎ去りし日々の出来事を学び、大いに啓発されていくのです。夜が明け始めて差し込んでくる一条の光が、ヘベレ・ラマットは山にいる祖先の元に帰らなければならない時が近づいたのだということをその場の人々に告げ知らせます。

③4送りの実際の式典はケオマンデと呼ばれます。陽が昇るころ、頭部と眼や

舌などの代表部位をフォーク状の棒、ヘベレ・シンダに載せて、聖なる窓から次の段取りのために手渡しし、イナウ・サンに向かって行列が進んでいきます。中央でシンダを垂直に持ち抱え、その間に屋外の神々とヌサ・コロ・フチに神酒がふるまわれ、ヘベレにはお別れの供物を用意します。エカシが、時には婦人たちも加わって、最後のリムセを踊ります。クマの魂への最後の踊りで、一緒にお別れのオンガミをします。心打たれる、また心に残る光景です。神の頭は東向きに置かれ、1、2時間あるいは数時間の間をおいて、但し間違いなく正午になる前までに、この頭を西向きとなるよう置き換えます。ラマツは最後の出立に向け十分な時間が得られたのです。

㊥その後、親戚の者と友人たちが集まってポロ・オメカップの宴を祝います。ここでは、神に捧げるカムイ・ノミに加え、この家の息子の祖父にも神酒がふるまわれます。この式典はシンヌラッパ・エカシ・ノミと呼ばれ、「我らが供え物、先祖に届け」という意味があり、ワインを地面に振り注ぐことにより執り行われます。通常は南東の角の近くで行いますが、所によっては小さなヌサの近くで行われることもあります。この宴の間、クマの毛皮を聖なる窓の近くに安置し、代理物としてキツネの頭をその毛皮の上に置きます。

㊦一日か二日の後、聖なる飲物の残りを…もしも残っていればの話ですが…家族の者だけに限定された集まりで飲み干します。これはボン・オメカップ即ち小さなオメカップと呼ばれます。オメカップという言葉は、饗宴から残り少なくなっていくごちそう、を意味しています。成熟したクマのイオマンデに引き続いてこの小さな宴が催されると、それはオムケップと呼ばれます。

(完)

訳者注

【総論】

1. 「『熊』祭り」は儀式の名称として漢字表記し、動物そのものを指す場合は「クマ」とカタカナ表記した。他の動物名も同じ。
2. すでに定訳となっている「神窓」、「花矢」他の言葉は、初出時にその旨（ ）に入れて表記したが、他はすべてマンローの表現に従い、「聖なる窓」等として残した。
3. 原文のローマ字表記は「イオマンデ」を含めそのままカタカナとした。
4. 原文記事中、何ヶ所か判読不明なところがあり、x x xとして表記した。
5. 本文中、訳者の追加注記は [] で挿入した。

【各論】

1. 新聞の日付は1916年4月30日（日）であるので、ここは4月26日（水）を指すと思われる。
- 2, 3. 原文は“for sacrifice; not sacrificed”で、「生け贄のため、生け贄にされない」の意。しかし、熊・神送りには不適切なコンセプトであることからこのように言い換えた。
4. 「lower culture」：現在の文化人類学では使われない概念。
- 5, 6. “shirampa”と“siramba”の両方が現出している。“Epungine” “Epungide”も同じく。単純に新聞社側の誤記の可能性がある。
7. 「永遠の住家を持つ、,、 → イナウが設置されている」と、二つの別々の事柄が一文に収まっていてそのつながりが不明。おそらく、「永遠の住家を持ってはいるが、イナウに仮住まいすることもある」といった流れだと推察するが、原文はそうにはなっていない。
8. ここの論旨、訳者には不明。
9. ここでの「人身供養」は土偶のことを指すものと思われる。
10. 「すべての」何か、は不明。「すべての人」と読めなくもない。
11. 「神聖な接触は、,、」：趣旨不明につき文字・辞書通りの訳。

資料2-1

写真に見る

平取のジョン・バチラーと
ニール・ゴードン・マンロー

写真1, 2, 3, 4, 5

いずれも筆者写す

(2015年8月26日, 27日)



1 平取町歴史の散歩道 ジョン・バチラーの碑



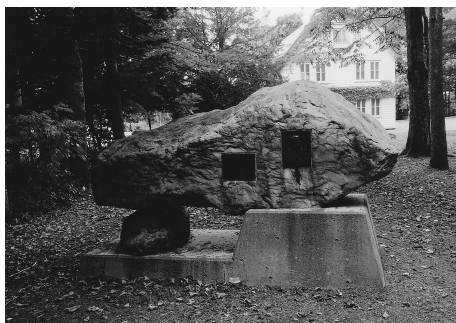
2 バチラー保育園と平取教会(中央)



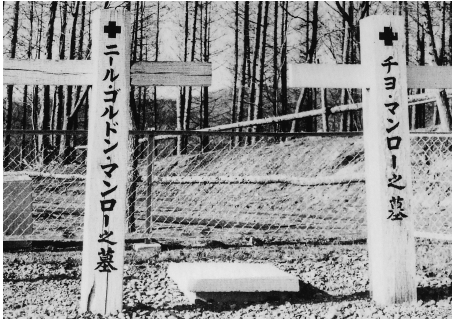
4 平取小学校にある遼星北斗の碑



3 ジョンバチラー記念館(バチラー保育園)



5 マンロー顕彰碑と旧マンロー邸(奥)



写真提供 森岡健治氏 (トイピラの丘)

資料 2-2

写真に見る
平取のジョン・バチラーと
ニール・ゴードン・マンロー

写真 1, 2, 3, 4
いずれも筆者写す
(2015年 8月27日)



1 ニール・ゴードン・マンローの墓碑



3 トイピラの丘の入口にある「二風谷
部落有縁無縁三界萬霊之塔」



2 貝澤正の墓誌と並ぶマンローの墓碑



4 アイヌブリ(式)の木の墓標(トイピラの丘)

CONTENTS

Articles

A relationship between the mimetic theory and Christianity
in the light of René Girard
..... · Isao MATSUDAIRA (3)

A Study of the Life in the Religious Thought of L. Wittgenstein
..... · Kiyoshi ITO (45)

Note

John Batchelor (1854~1944) and Nail Gordon Munro (1863~1942) (6)
..... · Nobuaki KOYANAGI (73)