

論文

ペイガンをめぐって —周縁文化についての一考察

佐藤 亨

キーワード

ペイガン
一神教
多神教
ヨーロッパ
民俗学

目次

- 一. ペイガンと周縁
- 二. ハインリヒ・ハイネと柳田国男
- 三. マシュー・アーノルドとジョージ・スタイナー
- 三. ジークムント・フロイトとシェイマス・ヒーニー
- 四. ペイガニズムのゆくえ

一、ペイガンと周縁

「ペイガン」(pagan)とは「異教徒」のことである。手元の辞書によると「(キリスト教の神を信じない) 異教徒」、「(古代のギリシャ・ローマの) 多神教徒」、「(特に、キリスト教・ユダヤ教・イスラム教以外の) 偶像信者」、あるいは「未開人」などという意味をもつ⁽¹⁾。語源的には「農民」という意味のフランス語、'paysan' (英語では 'peasant') と関係があるようである。

中世研究家の木村尚三郎はこの語をつぎのように解説する——「ペイガン (pagan) とは、もともとパグス (pagus) の民ということです。パグスは古代ローマや中世初期フランク時代の地方行政上の単位であるラテン語で、そこから、田舎に住む人々という意味のパゲンセス (pagenses) という言葉が出てくる。そして、またそこからペイガン (pagan) という英語と、ペイザン (paysan) というフランス語が出てくるわけです。ペイザンというのは、農民ということです。すなわち、地方に住んでいる農民はペイガン (異教徒) なのであって、中世・近世ではキリスト教はまだ地方には十分に浸透していなかった、というのが常識です」⁽²⁾。

「ペイガン」とはキリスト教の支配が及ばなかった地域に住んでいる人びとのことであり、いわば化外の民といえる。キリスト教という一神教の支配がおよばない周縁では、依然として異教の神々が信じられていた。化外／周縁こそが「パグス」であり、周縁／田舎に住む人びとが「パゲンセス」である。パゲンセスから「ペイザン」(農民) という語が派生したのは興味深い。というのも、農民は土に触れているぶん、また、自然のサイクルのなかに身を置いているぶん土着的で、神々は身近な存在であったと思うからである。

多神教的な信仰はキリスト教の浸透によって払しょくされることはなかった。また、両者はつねに対立関係にあったわけではない。たとえば、復活祭の時期に卵を飾る慣習など、キリスト教が土着的な信仰をとりいれた例もある。キリストの生誕日であるクリスマスでさえそうである。英文学者の鉄村春生によると、キリスト教の支配を受けつつあったアングロ・サクソン人は「自分たちの宗教感情にとってもっとも好都合であるように、彼らの重要で神聖な祭日である冬至を、キリスト生誕祭に選んだ」⁽³⁾。

鉄村によれば、ブリテン島のキリスト教化はローマの侵攻とともに始まった。ジュリアス・シーザーが率いるローマ軍は紀元前一世紀に二度にわたって侵略した。その後、紀元四十三年、組織的な侵略があり、侵攻は四一〇年頃の撤退までつづく。とはいえ、またたく間にキリスト教の支配が達成されたわけではない。土着的な信仰、あるいは多神教的な信仰は根強い。めぐる季節や変化する自然を土台としたものであり、消え去ることはない。しかし、キリスト教という中心勢力は盛んになる——「キリスト教は、十一世紀後半から十三世紀にかけて驚くべき発展と充実を遂げた。教皇を頂点にして教会組織を整備し、階級制を確立し、聖界ばかりでなく俗界にも恐るべき権威をもって君臨した」⁽⁴⁾。

いま引用した鉄村も、最初に引用した木村も、ヨーロッパにおけるキリスト教支配の拡大をヨーロッパにおける森の喪失とパラレルにとらえている。すなわち、キリスト教が広がれば広がるほどヨーロッパから森が消えていくというのである。伐採された森に差す光こそキリスト教であった。

木村は言う——「十七世紀まで支配的だった森が切り払われて、身の回りの環境が変わってくるわ

けです。これは、牧草の人工栽培が始まったことによります。森の木を切り払ったところに牧草（ウマゴヤシなど）を栽培して、その牧草で牛を大量に飼えるようになるのです。木が切り払われていくと、そこに光が射しこみ、世の中も明るくなってくる。啓蒙思潮が一般化した十八世紀をフランス語では、理性の光が人々の暗い迷蒙の心の中に差し込んだという意味で『光の世紀（Siècle de lumière）』と呼びますが、実際、大々的に十八世紀を通して森が伐採され、その結果、今日私たちが見ているようなヨーロッパ世界が出てくるわけであります」⁽⁵⁾。

鉄村は、森を闇として、キリスト教を光としてとらえる。そして、光は文明であった——「ついで、森林伐採を加速する強力な助っ人・キリスト教が現れたとき、本格的に、樹木受難の時代はクライマックスに向かって走り始める。暗い森は文明からさまざまな形で迫害を蒙る運命にあるが、森の暗さを完全に白日のもとに晒した文明のエンライトメント、それはキリスト教であった」⁽⁶⁾。

キリスト教の拡大は文明の開化とともにあゆむ。ヨーロッパは、とりわけ西ヨーロッパは、キリスト教内部における旧教（カトリック）と新教（プロテスタント）の対立、あるいはまた、イスラム教という他の宗教との対立、そして同時にそこからの影響なども経て、最終的にはキリスト教的な秩序のもとに統一され、それが文明化、近代化という形をとっていった。それは一般的な見方であろう。比喩的に言うと、森はじょじょになくなり、キリスト教という光は隅々まで差し込んでいったのである。しかし、それで多神教的、あるいは、土着的な信仰が息絶えたわけではない。ペイガンはヨーロッパの周縁に追いやられながらも生きながらえた。そして、ペイガニズムはときに還流するように中心に迫った。

本稿では「ペイガン」というキーワードを手掛かりにヨーロッパについて、しかもその周縁について考えてみたい。また、ヨーロッパとの比較において、わが国の民俗学などにも言及する。具体的には文人の書き物をとおして考える。といっても、体系的なものではなく、筆者自身が気に留めた一節を引用、紹介する形で書き進める。そのため、論全体が引用の織物ようになってしまうかもしれない。とはいえ、そのなかから、ペイガンおよびペイガニズムが浮き彫りになればいいと思う。取り上げる作家とその順番は、まずハインリヒ・ハイネと柳田国男、つぎにマシュー・アーノルドとジョージ・スタイナー、そして、ジークムント・フロイトとシェイマス・ヒーニーである。内容は、おおざっぱに言うと、一章が多神教と一神教、二章がヘブライ主義とギリシア主義、そしてユダヤ人の問題、三章が二十世紀における土着性と無意識についてである。最後に四章で、フランスの思想家、アランの言葉を引用して、自分の考えをまとめてみたい。

二. ハインリヒ・ハイネと柳田国男

ハインリヒ・ハイネは「流刑の神々」において、キリスト教によるギリシア・ローマの神々の支配を悲劇的に語る。「流刑の」という形容辞は、ギリシア・ローマの神々がキリスト教という一神教によって追放されたことを意味する。といっても、駆逐され、消滅したわけではない。神々は格下げされたのである。少し長いが冒頭部分から引用してみる——「わたしはここでふたたび、キリスト教が世界を支配したときにギリシア・ローマの神々が強い^{デーモン}られた魔神への変身のことをのべてみよう

思っているのである。民間信仰は今ではギリシア・ローマの神々を、たしかに実在するが呪われた存在にしまっている。その意味ではキリスト教会の教えとまったく一致しているのである。教会は古代の神々を、哲学者たちのように、けっして妄想だとか欺瞞と錯覚のおとし子だとは説明せず、キリストの勝利によってその権力の絶頂からたたきおとされ、今や地上の古い神殿の廃墟や魔法の森の暗闇のなかで暮らしをたてている悪霊たちであると考えている。そしてその悪霊たちはか弱いキリスト教徒が廃墟や森へ迷いこんでくると、その誘惑的な魔法、すなわち肉欲や美しいもの、特にダンスと歌でもって背教へと誘いこむというのである⁽⁷⁾。

「魔神」^{デーモン}、「魔法」、「悪霊たち」、「背教」、あるいは「廃墟」、「森」などという語で、ギリシア・ローマの神々は語られる。多神教的世界はキリスト教という一神教に支配され、その結果、神々は崇拜の対象にならなくなったばかりか、神と対極である悪魔に位置づけられる。民間信仰では、神々は「実在する」ものの、「呪われた存在」となってしまった。ハイネは「古代の自然崇拜がサタンに奉仕するものとされ、異教の祭司の勤行^{ごんぎょう}が魔法につくりかえられたこと」を「神々の悪魔化」と呼ぶ⁽⁸⁾。

キリスト教の「決定的勝利の時代」は「西暦三世紀」だとハイネは言うが⁽⁹⁾、それは悲劇の始まりにすぎなかった。多神教的信仰は時代とともに衰退し、ときに失われていく。まさに神々の黄昏であり、彼は民俗学的な観点からも嘆く——「あの不幸なカタストロフが起きたとき、すなわち十字架の統治、苦しみの統治が宣言されたとき、この偉大なるクロノスの子も亡命し、民族大移動の雑踏のなかに姿をくらませた。彼の足跡は消えた。それでわたしは古い年代記やら婆さんたちにきいてまわったがむだだった。彼の運命についてわたしに情報を提供できる人はひとりもいなかった……中世のユピテルについての民間伝承は何ひとつ保存されていないように思われる」⁽¹⁰⁾。

ハイネの「流刑の神々」を愛読した文人こそ、日本の民俗学の創始者、柳田国男だった。と言っても、柳田はハイネに共感したわけではない。むしろ、柳田は、日本の神々は「流刑」されていないという認識をもつにいたった。そして、そのことがわが国における民俗学の誕生のおおきな契機となる。すなわち、ハイネがヨーロッパのキリスト教支配の影響下で、クロノスやユピテルが「亡命」し、神々の信仰が消失したことを嘆いたのとは反対に、柳田は日本の神々が依然生きていと確信した。さらに、民俗的資料の豊かさに気づいたのである——「広い世界を見渡して、この種の学問の恩恵利益を最も多く収めうる国、同時にこの問題に対する研究の材料を、手近に最も多く供給しうる国は、日本をおいてほかにはあるまいと思うのである……」⁽¹¹⁾。

あるいは、次の引用——「さてこれらの諸材料の中で、始めの五項目までは西洋の諸国でも、非常に^{はげ}しく変化はしているが、とにかくに残っている。変化が烈しいだけに比較に興味が多く、また成績が認められやすい。故にたくさんの学者が四方からたかっている。これに反して後に挙げた二つだけは、千年以上のキリスト教の力と、大規模なる民族移動と、機械文明の侵略^{かうりやう}とのお陰で、今や目ぼしい学問の進んだ国では、資料の最大部分が消滅し、たまたま残るものも土地および居住者との因縁が薄くなっている。それを搜して学問に用立てるために、学者は砂金取りのような忍耐をあえてしている」⁽¹²⁾。

この一節は、先の一節と同様、日本における民俗学的資料の豊かさをめぐるものだ。「始めの五項目」

とあるが、それらは柳田の用いた言葉に沿ってまとめるとつぎのようになる。市井の行事が想像され、商人道徳が見つかる保存文書、^{かなえ}鼎や鐘、石碑などの金石に刻まれた年代や人名事蹟、物品の破片などの遺物遺跡、人の外貌骨格、名づけ方や言い現わし方の変化などである⁽¹³⁾。これらはヨーロッパでも残存するとみなす。しかし、ハイネが「中世のユピテルについての民間伝承は何ひとつ保存されていないように思われる」と嘆くように、ヨーロッパでは土着的で口承的な資料はとほしい。柳田に言わせるとつぎの「二つ」がとくにとほしいという。「民間文芸、すなわち記録に^よらずして今日に伝わった歌謡昔話謎^{なぞことわざ} 諺などの中に、見出さるる前代人の物の見かた考えかた」、「風俗慣習、時としては迷信などとも呼ばれて、今もって^{あんあん}裡に平民の行動を支配している信仰のきれぎれなもの」である⁽¹⁴⁾。

柳田はヨーロッパにおける民俗学的資料のとほしさの原因を「千年以上のキリスト教の力と、大規模なる民族移動と、機械文明の侵略」に三点に見いだしたが、一方で、日本の民俗学的基盤の確固さ、民俗学的資料の豊かさの原因を、近代化の遅延、村里などの共同体の保有、母語の安定などに見いだす——「それに比べると我々の国は羨まれてよい。実際また彼らも頻りに日本を床しがっているのである。日本は国が近世化したのは最近で、今もって一つの村里、一つの家のうちにさえ昔が共棲^{きようせい}している。えらい速力をもって空に散じつつあるが、まだ民間芸術の花は萎^{しぼ}まない。それをその間に生まれた者が母語の親しい感覚をもって、学び知ることができる国である」⁽¹⁵⁾。

柳田は『遠野物語』を明治四十三年（一九一〇年）に出版した。柳田はその中身を『今昔物語』のように出版当時でさえ昔話になっていたものを収録したのではなく、「目前の出来事」であると述べた⁽¹⁶⁾。つまり、山男や山女、あるいはカクラサマ、ゴンゲサマ、オクナイサマ、オクラサマ、ザシキワラシ、また、天狗、雪女などは日本に依然として実在するというのである。もちろん、その信仰が実在するのであるが、信仰が実在するということは、こうした神々が人びとの生活のなかに、また、想像力のなかに、いまだ生きているということである。つまり、キリスト教ないし他の宗教によって「呪われた存在」にもなっていないし、「悪魔化」されてもいない。

柳田は山の神々の物語を提示した。「願わくはこれを語りて平地人を戦慄せしめよ」⁽¹⁷⁾という序文のなかの有名な一文は自信にあふれているが、ある意味、一抹の焦りもあるのかもしれない。というのは、日本も、明治になり、じょじょに「近世」化（「平地」化）され、それにとまって山の文化が失われることを憂慮していたかもしれない。「えらい速力をもって空に散じつつあるが」という認識は明治以来の急速な近代化を踏まえているのだろう。とはいえ、日本はこの時代、まだまだ多神教的な文化は息づいていた。「一つの村里、一つの家のうちにさえ昔が共棲^{きようせい}して」いた——「国内の山村にして遠野よりさらに物深き所にはまた無数の山神山人の伝説あるべし」⁽¹⁸⁾。

三. マシュー・アーノルドとジョージ・スタイナー

マシュー・アーノルドは『教養と無秩序』において、ギリシア主義とヘブライ主義をヨーロッパの二大潮流とみなす。ハイネがギリシア・ローマの神々の衰退を悲嘆していたのにたいし、アーノルドはギリシア・ローマの遺産であるギリシア主義を、キリスト教支配のあと、ヘブライ主義というあらたな思想ができたあとも、ヨーロッパ史を脈々と流れる一大思想としてとらえている。しかも、彼に

あつては、ギリシア主義はヘブライ主義を優る。

アーノルドはこの二つのイデオロギーがたがいに反発し、排除しあうものと考えてはいない。むしろ補完しあうものととらえる。ギリシア主義を教養、ヘブライ主義を宗教とみなし、両者は「同じ結論に達する」と説く。彼によればどちらも「完全」を目指す——「人間が自分を完成しようとする衝動をそとに現わすよすがとなった努力のうち最も大きな最も重要な努力である宗教、あの最も深刻な人間的経験の声である宗教は、教養の大目的である目的、われわれをして完全とは何であるかを確かめこれを普及せしめるという目的を命令し奨励するだけでなく、人間的完全が何に存するかという問題を決定するさい、教養が達するのと全く同一の結論に達する、——その問題の解決により大きな充実性と確実性とを与えるために今までにそれについて聞かれた人間的経験の声のすべて、宗教だけでなく芸術と科学と詩歌と哲学と歴史との声によってこの問題の決定を求める教養が達するのと同一の結論に」¹⁹⁾。

アーノルドは宗教と教養の目指す方向はどちらも「完全」であると述べたうえで、教養こそがより重要であると結論づける——「しかし最後に、完全——教養が人間性と人間的経験との公平無私な研究から考えるようになるような——は、人間性の美しさと価値とをつくるすべての力の円満な発展であり、あるひとつの力だけを他の力を犠牲にして過大に発達させることとは一致しない。この点で教養は、われわれによって一般に考えられている宗教をのりこえている」²⁰⁾。

宗教と教養はヨーロッパの両輪である。そして人間精神の両輪でもある。アーノルドは両者の極みを、それぞれ、キリスト教の支配とルネサンスにおいて見る——「ところで人間精神は、ヘブライ主義とギリシア主義、人間の知的衝動と道徳的衝動、事物を如実にみようとする努力と自己克服によって平和を得ようとする努力、の交代によって進んでゆく。そしてこれらの二つの力のおおのは、その定められた全盛期間と支配期間とをもつ。キリスト教の偉大な運動が、ヘブライ主義と人間の道徳的衝動との勝利であったように、リナサンスの名でとらえている偉大な運動は、人間の知的衝動とギリシア主義との興起と復位であった」²¹⁾。

ジョージ・スタイナーはヨーロッパ史を多神教と一神教の対立において見る。そしてショッキングなのが、両者の対立をアウシュヴィッツにおけるユダヤ人の迫害の例を引きながら語る点である。すなわち、ヨーロッパ人は多神教を好むがゆえに、一神教をもたらしユダヤ人を許さず、その恨みがホロコーストを引き起こしたと彼は主張する。これは極論のように思えるが、自身、ユダヤ人であるスタイナーの舌鋒は鋭く、発言はまじめである。

まずはヨーロッパにおける多神教について、ニーチェを引き合いに出して述べる——「ニーチェは言っている。多神教のなかには、人間の精神の自由と創造的な多様性があった。しかし、唯一神という、人間がそれと他の神々とを戦わせることによって人間自身のための自由な場を勝ちとることも望めない、唯一絶対なる信仰とは『人間が犯したあらゆる過ちのうち、最も甚だしい過ち』なのであると」²²⁾。

ニーチェの提示する「ディオニュソス的」なるもの、これは、言わずもがな、多神教的なもの（ギリシア的なもの）である。そして、キリスト教的なものに反する。ニーチェ本人の言葉を引用する

——「私は文献学者として、また言葉の人間として、かなり自由に——というのは、アンティクリストのほんとうの名前を誰が知ろうか？——それにギリシアのある神の名を借って洗礼名をつけたのである。私はそれを^{ディオニソス}の教えと呼んだのだ。——」²³。ニーチェは「サチュロスにおける神と山羊^{やぎ}のあの一身同体は何を暗示しているのか？」²⁴と問い、祝祭や熱狂、祭式の欲求や神は一つだと断定する。さらに、「生の観点からみるとき——道德とは何を意味するか？……」²⁵と問い、キリスト教を道德の最たるもので、生を抑圧し、骨抜きにするものとして攻撃した——「キリスト教は始めから、本質的に、また根本的に、生が生に対しておぼえる嘔吐であり倦怠であった」²⁶、「道德（とりわけキリスト教的な道德、すなわち絶対的道德）のまえでは、生はもともと何か本質的に非道德的なものであるために、生はいつでも、不可避免的に、間違っただけのものとされざるをえず、——ついには生は、輕侮と永遠の否定^{ナイン}の重圧のもとに押しつぶされて、渴望に値しないもの、それ自体価値のないものと感ぜられざるをえなくなるからである」²⁷。アーノルドは道德の理想を宗教に見たが、ニーチェはその道德性を「永遠の否定^{ナイン}の重圧」と呼んで批判した。

スタイナーにもどろう。ヨーロッパが一神教を選んだことは「精神の自由と多様性」を抑圧したがゆえに「過ち」であり、それを償おうと唯一神を発明したユダヤ人を虐殺したというのが彼の主張である。一神教の登場（「発明」という語を用いている）はそれほどの歴史的な大事件だったのである。長くなるが、その部分を引用する——「一神教の『発明』」ということを語るには、きわめて暫定的な言葉を用いざるをえない。おそらくは、カデシ〔シリア西部の古都〕のオアシスにおいてだったろうが、多神教からモーセの唯一神の概念へむかう変化が起った。その変化に伴って生じた知性の型、社会の形態、言語の慣習などは現代のわれわれの想起を越えるものである。明らかに度々の強制を受け、また度々の反抗に会いながら、新しい世界図のなかへ移行していった当時の男女の心に、いやその肌に触れることなど、われわれにできることではない。これが巨大な事件であったことも、またそれが現実の時間のなかで起ったことも確実であって、その余響は今日までも残っている。しかし、あの具象的な古代の信仰が、森羅万象を反映させる数多くの古代のアニミズムが、いかにして一神教に交替していったのか、それを知る方法はない。その光は、遥かに遠い地平を越える彼方から屈曲してわれわれに届く。できるかぎりの雑念を捨て、裸の心の中に取り返してみねばならぬのは、この一神教的概念の特異さである。脳天に一撃を受けるほどの、あの異常さである。宗教史家が語るところでは、モーセ的な神概念の出現は人類にとって唯一無二の経験で、真にこれと比較できる観念は他のいかなる場にも時にも起ったためしがない。モーセに現れた啓示の突然性、シナイ山での信仰個条の絶対性は人間の心霊をその最古の根から引き裂いてしまった。その裂傷はその後、現実一度として接合されたことがないのである」²⁸。

一神教の誕生は「われわれの想起を超えるもの」で、その「巨大な事件」、「モーセ的な神概念の出現」は、ほかに比較できるものがない。「あの具象的な古代の信仰が、森羅万象を反映させる数多くの古代のアニミズムが、いかにして一神教に交替していったのか、それを知る方法はない」とスタイナーは述べるが、それほどに一神教は、天変地異のごとく、すべてを変えた。しかし、それで終わりではなかった。ヨーロッパにおいては、多神教すなわち「最古の根」の喪失感は深く、その未練がア

ウシュヴィッツでの四百万人ものユダヤ人の虐殺を生んだというのだ。

スタイナーは多神教が一神教に復讐を果たしたとみる——「重なる『不実の』世紀を一新し、達しえぬ唯一神の理念への恨みを晴らし、潜在的な、だが鋭くうずきつづけるその怨恨を晴らすのには、もっと簡単な方法があった。ユダヤ人を殺すことによって、西欧文化は神を『発明した』者たちを一掃しようとした。いかに不完全にでも、いかに反抗しながらでも、とにかくあの堪えがたい不在の神を宣言してきた者たちを、根こそぎにこの世から抹殺しようとした。あの大量虐殺はひとつの反射作用である。自然な感覚的な意識の、多神教的で物活論的な本能の欲求の、それは長い期間抑圧されていただけに、それだけ徹底的な反射作用なのである」²⁹。

三. ジークムント・フロイトとシェイマス・ヒーニー

いま引用したスタイナーの一節には、「潜在的な」、「自然な感覚的な」、「多神教的で物活論的な」、^{アニミスティック}「本能の欲求の」などという語が見られる。原文では‘subconscious’、‘natural sensory’、‘polytheistic and animist’、‘instinctual’となっている³⁰。こうしたさまざまな抑圧された感情や欲求、それに着目した者こそジークムント・フロイトである。‘subconscious’な世界、まさに意識下の世界である無意識を彼は前景化した。

フロイトが見いだした無意識も、広い意味で周縁の世界といえるだろう。と言っても、意識という中心によって追いやられたわけではない。もともとは得体のしれない領域であり、それでいて在ることはあった。意識と無意識の関係は昼にたいする夜のようなものである。あるいは誰もが経験する幼年時代のようなもので、大人になった現在を裏書きする。無意識とは意識の作用しない世界とか、意識にたいして影のような存在ではなく、ときに人間を動かすほどに強大なものである。

フロイトは「自我は自分自身の家の主人などでは決してありえない」³¹と言い、「自我」（意識）こそが人を動かす「主人」という通念をくつがえす。そして、夢とは、意識と無意識が協力して形成される世界だという——「われわれの意識的生活から出てくるもので意識的生活の性格を頒けもっているもの——われわれはそれを昼の名残と呼んでいます——それがあの無意識の領域から出てくる他のものと一つになって、夢を形成するのです」³²。「昼の名残」という呼び名は夜（無意識）を暗示し、夜は昼（意識）によって完全に制御できないことを物語る。

フロイトの学説はコギト主義（デカルトの「コギト・エルゴ・スム（われ思う、ゆえにわれあり）」に基づく）に相對すると言われる。フロイト研究者である鈴木晶は、「自分というものは考えるものである、考えるから存在する」という「近代的自我」の出発点となった「コギト主義」にたいして、フロイトが主張した無意識は「もう一人の自分」のような存在であると解説する。すなわち、コギト主義は私のなかの私でない部分を切り捨て、今考えている私以外に私はいないと考えたのにたいし、フロイトは自分のなかに住んでいるもう一人の自分が人間を操ると考えた³³。

言うまでもないが、フロイトの学説は精神病の治療に大きな貢献をしたばかりでなく、シュールレアリズムなど、あらたな芸術の開花に刺激を与えた。彼は周縁と中心を逆転させたと言えよう。あるいは無意識が‘sub-consciousness’と‘sub’（「下の」）という接頭辞が冠されていることに沿えば、意

識の上下を逆転させたともいよう。無意識は原初的で始原的である点、心のなかのペイガニズムとも言える。そして、ペイガニズムがキリスト教の支配を受け、神々が悪魔に格下げされながらも生き残ったように、無意識も意識に馴致されることはない。それどころか夜という時空で自由に羽根を広げる。

最後は北アイルランド出身の詩人、シェイマス・ヒーニーをみたい。アイルランドにキリスト教が伝来したのは五世紀のことであり、以後、土着的な信仰を吸収しながら、あるいは、残しながら、キリスト教は全土に広がった。あらためて述べるまでもなく、アイルランドは一八〇〇年に英国の植民地となりながらもプロテスタント化はまぬかれ、その後、南部の二十六州がアイルランド自由国、そしてアイルランド共和国となるなか、プロテスタント入植者の子孫の多い北部六州が北アイルランドとして英国に残留した。

ヒーニーは北アイルランド出身だが、その感性は、アイルランドの一カトリックとして、土着的な信仰に重りを垂らす。そんな彼は多神教的な神を、「樹の中」の「もう一つの神」と呼んでいる——「樹の中にはもう一つの神がいました。多分実体などないのかもしれませんが、それでいて土着的であり、教義上定義できる修道院の神と異なるものでありながら直感的にはより把握しやすい存在といった神がいたのです。ケルト的異界の神々はそうした世界で舞い踊っていました」³⁴⁾。

樹の中の神とは異教の象徴である森のイメージと呼応する。アイルランドのアニミズム的世界ないし民間伝承についてはつぎのように述べる——「イアン・フィンレイは『ケルト美術入門』(Introduction to Celtic Art) の中で書いています——ローマ人がガリアを支配し、そこを一つの属州とするまで、ガリアやケルトの神々は生きた男女の似姿ではなかった。それ以前、神々は石や樹の生きた母体に潜んでおり、自然界に内在していた、と。たしかに、つい最近までアイルランドの田舎に見られた妖精のサンザシにまつわる禁忌や畏怖、昔から崇められている聖なる泉を詣でる巡礼などのことを考える時、フィンレイの指摘の真実性は難なく認められる」³⁵⁾。

ヒーニーは、母語であるアイルランド語ではなく、植民地語である英語で書く詩人である。そして英文学を通して文学を学んだ詩人でもある。そんな文化的背景を、自身、「私は自分固有のアイルランドへの敬虔の念を母音の世界、英語で培われた文学上の自覚を子音の世界とみなしているのである」³⁶⁾と述べるが、この「母音の世界」がペイガニズムと深く結びついているのだろう。それはまた「土台」という語でも表現される——「そこには驚嘆すべき、魔法のような世界の景色を垣間見せてくれる土台ファウンデーションがあったとも言えましょう。土台ファウンデーションというのは、民間伝承や迷信、異教的であると同時にキリスト教的な思想と慣習からなる、半ば失われた体系を支えるもののことです。土地に生育するほとんどの植物は、*religare*『かたく結ぶ』という言葉の語源通り、『宗教的な』(religious)力を宿すものでした」³⁷⁾。

ここで言及される宗教はキリスト教とかイスラム教、あるいはまた、カトリックとかプロテスタントというような特定の宗教、宗派ではない。次元のちがうものである。いわば、土地に根づいたものであるがゆえに「かたく結」ばれ、人びとをしばるものである。ペイガニズム的で同時にキリスト教的な、なおかつ土着的な世界、つまり「宗教的な」世界、彼はそれを自在に語る。詩でも、散文でも。散文から二か所引用してみよう。

まずは草木にまつわる民間伝承。ここではイバラと妖精、また、アイルランドの聖人、聖ブリジッドとイラクサという植物が「かたく結」ばれている——「一本のイバラの木を見ると、妖精が力を揮う世界に心がしばりつけられる。私の父はそうした特別な力を持つイバラを切ってしまったため懲罰を受けねばなりませんでした。馬具を付けたまま駆け出した馬が脚を折り、屠殺を余儀なくされるといふむごい出来事がすぐに起きたのです。緑のイラクサは聖ブリジッドの恵み深き心に結びついていました。二月一日のブリジッドの宵夜祭には、イラクサでブリジッドの十字を作り、その日から一年間部屋や離れ屋に飾ったものでした」⁽³⁸⁾。

つぎは春の訪れを祝い、豊作を祈る五月祭と、ハロウィーンにまつわるものであるが、その箇所を引用する前に後者の祭日について確認しておこう。キリスト教暦である十一月一日、万聖節の前夜、十月三十一日のハロウィーンはそもそもケルトに由来する。鉄村によると以下の通りである——「古代ケルト人は、一年を春夏秋冬の各季節に四分割した。夏は五月一日、秋は八月一日、冬は十一月一日、春は二月一日をもって区分し、各季節の初日または終わりの日を主要な祭日に当てた。たとえば、彼らのカレンダーで一年最後の日の祭りにハロウィーンがある。『聖なる宵』(holy evening) という意味の語源が示すように、聖なる新年の前夜という認識を表している。つまり、キリスト教化と同時に、ハロウィーンをキリスト教カレンダーで十一月一日の万聖節の宵祭りとして引き継いだのだ」⁽³⁹⁾。

この解説を踏まえて、ヒーニーの一節を見てみよう——「五月祭の前夜には、ならわし通り窓台にキンボウケとレイディスマックが飾られました。五月いっぱい、異教の女神は処女マリアとなるので、寝室のたんすの上にしつらえた祭壇に供えるための花を摘んでこなければなりませんでした。そのためにサクラソウやセランダインまでもが私たちを神聖な儀式に引き入れ、花々の方も儀式に加えられたのです。夏の終わり頃になると、父は収穫したばかりの麦藁で蝶結びをこしらえ襟飾りにしたものです。ハロウィーンには、何の変哲もない、ありふれた根菜にすぎないカブが、暗闇のなか門柱に吊るされる。くりぬかれたその中にろうそくが灯されると、それはたちまち邪悪さの根源を成すもののように変わるのでした」⁽⁴⁰⁾。

ヒーニーはこうしたアイルランド的世界、ないし、母音的世界を「古い信仰」と呼び、それが幼いころ、「匂いを発していた」と形容する⁽⁴¹⁾。まさにそうである。周縁の世界というのは隅に置かれて目立たない世界ではなく、「匂いを発」するほど強烈なのである。

四. ペイガニズムのゆくえ

以上、さまざまな文人の書き物を通してペイガニズムについてみてきた。中心と周縁という概念に沿うと、キリスト教が中心でペイガニズムが周縁ということになるが、ヒーニーの例などを見ると、「異教の女神は処女マリアとなる」という一節が示すように、キリスト教とペイガニズムの境界線はときにあいまいである。融合している場合さえある。

ペイガニズムは無意識のようなものであり、けっして滅んではない。たしかに目に見える形ではなくなっているといえよう。柳田は日本の多神教的世界は磐石とみていたが、いっぽうで日本の近代化は進行していた。産業や工業の進展、都市の誕生による人びとの移動などとともに、その基盤

はじょじょに失われていった。

詩人の谷川雁は『遠野物語』は「ムラ」を象徴するとみなす。ここで「ムラ」とカナ書きしているのは、行政単位の村ではなく、共同体としての村を言いたいのだろう。彼によれば、その村は、「おそらく一番遠いものは遥かなる千年以上昔のもの」であり、「一番濃密な形では、天明の飢饉以降」のものではないかと付言する（天明の飢饉は一七八二年から八八年）。そして、『遠野物語』を天明朝（一七八一年から一七八九年）以降の「村の共同幻想」を表現したものとみなす。つまり、この物語の内容は記録された時点から百二十年さかのぼるという意味では「過去の事を記録している」が、同時に「『ムラ』の危機を鋭く予告するという形で表現した」のではないかというのである。⁽⁴²⁾

「えらい速力をもって空に散じつつある」という言葉通り、柳田は村の「匂い」を嗅ぎながらも、同時に、都市（近代化）の気配も強く感じていたのだろう。谷川にいたると、その喪失感は深い。「あさはこわれやすいがらすだから／東京へゆくな ふるさとを創れ」⁽⁴³⁾などという彼の詩行の背後には村の崩壊の認識がうかがわれる。「日本の『ムラ』は一九七〇年代において実質を失った、『ムラ』は死んだといってもいいと思います」⁽⁴⁴⁾と谷川は言う。

たしかに、「ムラ」は死んだかもしれない。いまやパグスはないのかもしれない。しかし、ペイガニズムは飼いなすことができない。あるいはまた、無意識はときに人を動かす主人になる。どこかにパグスはあるのだろう。それは直接には見えない季節のようなものかもしれない。

本論に結論はないが、最後にフランスの思想家アランの言葉を引きたい。アランはその著『神々』で彼一流の宗教観を語る。その宗教はキリスト教など特定の宗教ではない。彼はキリスト教と異教を相反する二者としてとらえてはいない。むしろ、キリスト教は異教の一部であると考え——「どうしても異教全体がキリスト教全体を荷っているのだから」⁽⁴⁵⁾。

アランの説く宗教は宗教以前の宗教と言えるかもしれない——「宗教はかず多くの源泉から立ち出でる。そして、これらの源泉はいつになっても歌うたってやまないだろう。過去というものが遠いものでないこと、われわれの幼年時代が一瞬ごとに繰り返しはじまるものであることを、わたしは多くのやり方で説明してみたい」⁽⁴⁶⁾。このように、彼にとって宗教は、過去や幼年時代との交流から生まれる。また、自然との交流のなかにある——「わたしはいま、いかなる神をもため宗教を描きたいと思う。この宗教はただまめやかな自然だけを、というよりむしろ自然と人間との和解を、そしてもっともつよい意味における感銘をことほぐ」⁽⁴⁷⁾。

幼年期や自然などを土台とする宗教は汎神論的であり、たとえば、ワーズワスなどロマン派の詩人のものと近いだろう。しかし、一番の特徴は、彼は二十世紀になっても、異教性を重視していたことである。本論に結論はないと言いつつ、筆者にはつぎのアランの言葉が響く——「もし季節にしたがい、田園の祝祭というものにしたがって思考するならば、ひとは正しく思考することになろう。もし都市よりもさきに田園を思考するならば、ひとは正当に思考することになろう。というのも、都市は自身によって自給するものではないのだから。同様に、精神もまた自己自身によって自給するものではない」⁽⁴⁸⁾。

注

- (1) 『研究社 新英和大辞典』竹林滋編、研究社、2002 年、1778 ページ。
- (2) 木村尚三郎「ペロー童話——人々の生活感情」、『物語にみる中世ヨーロッパ世界』木村尚三郎・新倉俊一・高山一彦・平尾浩三・城戸毅・井村君江、光村図書、1985 年、18 ページ。(以下、「ペロー童話」と略記する)
- (3) 鉄村春生『異端の森——樹木から拓く英文学』成美堂、1998 年、49 ページ。(以下、『異端の森』と略記する)
- (4) 『異端の森』、71 ページ。
- (5) 「ペロー童話」、16 ページ。
- (6) 『異端の森』、71 ページ。
- (7) ハインリヒ・ハイネ『流刑の神々・精霊物語』小沢俊夫訳、岩波文庫、1980 年、125 ページ。(以下、『流刑の神々・精霊物語』と略記する)
- (8) 『流刑の神々・精霊物語』、125 ページ。
- (9) 『流刑の神々・精霊物語』、127 ページ。
- (10) 『流刑の神々・精霊物語』、149 ページ。
- (11) 柳田国男『青年と学問』岩波文庫、1976 年、37 ページ。(以下、『青年と学問』と略記する)
- (12) 『青年と学問』、40 ページ。
- (13) 『青年と学問』、38 - 39 ページ参照。
- (14) 『青年と学問』、39 ページ。
- (15) 『青年と学問』、40 ページ。
- (16) 柳田国男『遠野物語・山の人生』岩波文庫、2007 年、9 ページ。(以下、『遠野物語・山の人生』と略記する)
- (17) 『遠野物語・山の人生』、7 ページ。
- (18) 『遠野物語・山の人生』、7 ページ。
- (19) マシュー・アーノルド『教養と無秩序』多田英次訳、岩波文庫、1965 年、61 ページ。(以下、『教養と無秩序』と略記する)
- (20) 『教養と無秩序』、62 ページ。
- (21) 『教養と無秩序』、174 ページ。
- (22) ジョージ・スタイナー『青髭の城にて——文化の再定義への覚書』桂田重利訳、みすず書房、1972 年、42 ページ。(以下、『青髭の城にて』と略記する)
- (23) ニーチェ『悲劇の誕生』秋山英夫訳、岩波文庫、1966 年、19 ページ。(以下、『悲劇の誕生』と略記する)
- (24) 『悲劇の誕生』、14 ページ。
- (25) 『悲劇の誕生』、15 ページ。
- (26) 『悲劇の誕生』、18 ページ。
- (27) 『悲劇の誕生』、18 ページ。
- (28) 『青髭の城にて』、40 ページ。
- (29) 『青髭の城にて』、44 ページ。
- (30) George Steiner, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Towards the Re-definition of Culture*, Yale University Press, 1971, 41.
- (31) フロイト『精神分析入門 上巻』高橋義孝・下坂幸三訳、新潮文庫、2010 年、484 ページ。(以下、『精神分析入門 上巻』と略記する)
- (32) 『精神分析入門 上巻』、356 ページ。
- (33) 鈴木晶『フロイトからユングへ——無意識の世界』日本放送出版協会、1999 年、18 - 20 ページ参照。
- (34) シェイマス・ヒーニー「樹の中の神——初期アイルランド自然詩」『プリオキュベーションズ——散文選集 1968~1978』室井光弘・佐藤亨訳、国文社、2000 年、345 ページ。(以下、「樹の中の神」と略記する)
- (35) 「樹の中の神」、345 - 46 ページ。
- (36) シェイマス・ヒーニー「ベルファスト」『プリオキュベーションズ——散文選集 1968~1978』室井光弘・佐藤亨訳、国文社、2000 年、50 ページ。

- (37) シェイマス・ヒーニー「土地の感覚」『プリオキュペイションズ——散文選集 1968～1978』室井光弘・佐藤亨訳、国文社、2000年、240ページ。(以下、「土地の感覚」と略記する)
- (38) 「土地の感覚」、240ページ。
- (39) 『異端の森』、66ページ。
- (40) 「土地の感覚」、241ページ。
- (41) 「土地の感覚」、241ページ。
- (42) 谷川雁「柳田國男と宮沢賢治」『新文芸読本 柳田國男』河出書房新社、1992年、57ページ。(以下、「柳田國男と宮沢賢治」と略記する)
- (43) 谷川雁『谷川雁詩集』思潮社、1968年、26ページ。
- (44) 「柳田國男と宮沢賢治」、56ページ。
- (45) アラン『神々』井沢義雄訳、彌生書房、1970年、115ページ。(以下、『神々』と略記する)
- (46) 『神々』、15ページ。
- (47) 『神々』、113ページ。
- (48) 『神々』、117 - 18ページ。

(本研究は二〇一七年「青山学院大学経営学会研究助成金」を受けた。記して感謝する。)