

2024年5月15日発行

日本国際文化学会 ニューズレター増刊号 vol.1



報告書

日本国際文化学会事務局
龍谷大学国際学部松居研究室内

〒612-8577
京都市伏見区深草塚本町67
TEL:075-366-2223

Email:
jsics@world.ryukoku.ac.jp



国際文化学シンポジウム

死者の国際文化学
— 飛鳥、ケルト、フィンランド —

2024年2月17日 近畿大学

はじめに

2023年度はコロナ禍の対策が大きな変化を迎え、様々な対面イベントが開催された一年でした。日本国際文化学会では、2020年2月以来となる二件の研究会が開催されることとなりました。このたびその報告書を二つのニューズレター増刊号として発表いたします。当日ご参加いただけなかった皆様も、ぜひ報告書をご一読いただき、活発な議論の様子を体験していただければ幸いです。

ニューズレター増刊号編集者 高橋梓

当日のポスター



国際文化化学シンポジウム



死者の国際文化化学

——飛鳥、ケルト、フィンランド——

- ・ 2月17日（土） プレイベント（飛鳥エクスカーショ 要予約）
- ・ 2月18日（日） シンポジウム（近畿大学C館1階 多目的室）
10:00～12:00 基調報告
- ・ 高橋梓「飛鳥を歩き、ケルトを想う——堀辰雄、プルースト」
- ・ 木原誠「此岸と彼岸/真実と虚構の<際>、ケルト文化」
- ・ 田中佑実「死者と生きる今昔—フィンランド北カレリア地方・死者のカルシッコの風習から」
13:00～15:00 討議（ラウンドテーブル）
- ・ コメンテーター：松井真之介、藤田賀久

※ 2月18日のシンポジウムは参加無料・予約不要です。



主催：「死者の国際文化化学」実行委員会 後援：日本国際文化学会

問い合わせ：azusa.takahashi@jus.kindai.ac.jp（代表：高橋梓）

プレイベントと、18日のお弁当（飛鳥の野菜をふんだんに使った特製弁当）は事前予約にて承ります。いずれも先着20名です。お申し込みは左のQRコードから（申込締切：2月4日）

第一部

国際文化シンポジウム

死者の国際文化学—飛鳥、ケルト、フィンランド—

趣旨

第20回全国大会での普遍主義と個別主義の「壁」をめぐる議論から二年が経過した。疫病を医学と情報科学で克服できる力を経た我々は、しかしながらロシアのウクライナ侵攻、そしてガザ地区の武力衝突を目の当たりにし、今なお混沌の中に置かれている。経験的世界がデータサイエンスによって解明される一方で、病による死の恐怖を乗り越えた我々の生命は今なお脅かされている。高度な技術で覆われた世界の各所で繰り広げられる暴力性、あるいはウェブ内での終わりなき対立を罅目の当たりにしている我々は、現代社会の背後に潜む非合理的な幻想を感じざるを得ない。すなわち現代においてもなお人々は合理性と非合理性の狭間を漂っており、その影響は時として自然科学のメカニズムや政治的な正しさを無視するかのように立ち現れるのではないか。とすれば我々はまず幻想の世界に囚われる自己を再認識し、国際文化学で前提とされる現実を拡張するための議論を展開せねばならない。

本シンポジウムではその第一歩の作業として、当たり前のように前提とされる「生者」の世界ではなく、「死者」を考察対象とする国際文化学の議論を試みたい。我々は主に人文学的手法に基づき、各登壇者が専門とする飛鳥、ケルト、フィンランドを題材として、死者を描く神話と近現代の文化的表象の関連を読み解きながら、死者の世界がいかにしてこの現実に影響を与えているかを考察しようと思う。現代世界の知と神話性の関係に目を向け、「死者」と切り離せぬ世界の様相を明らかにすることによって、21世紀の国際社会を生きる手がかりを見出すことが本研究会の目的である。

高橋梓

※ 本報告書の表記は各報告者のスタイルを最大限尊重しているため、註や引用の仕方が各々で異なります。あらかじめご了承ください。

飛鳥を歩き、ケルトを想う

—堀辰雄、プルースト—

高橋梓

1. はじめに

死者の国際文化学—2000年、平野健一郎先生により「国際関係を文化で見る」と定義された国際文化学は¹、「生きるための工夫」としての文化に注目する学問です。「生きるための文化」とは、言うまでもなく生きている人間を対象とする文言です。ですが、果たしてこの世界は生者によってのみ構成されるのでしょうか。本シンポジウムでは、この世界に死者を感じ、読み解くことが本研究の理論拡張をもたらすと仮定し、死者の国際文化学の議論を行ってまいります。

本報告が目向けるのは、我々の生活空間の中に死者を読み解いた小説家・堀辰雄（1904-1953）と、彼の感性に大きな影響を及ぼしたフランス人小説家・マルセル・プルースト（1871-1922）です。さらに今回はこの二人に加え、堀の美学を読み解くためのもう一つの補助線として、折口信夫（1887-1953）に目を向けたいと思います。

キャリアの初期より夢想や感覚をテーマとし、プルースト批評を通じて自らを「フローラ」の作家として位置づけた堀辰雄は、昭和10年代になると日本文化に傾倒していきます。後期作品『大和路・信濃路』は、古代の寺社仏閣をめぐる「大和路」と、雪深き山村の描写を中心とする「信濃路」に区分されます。

「大和路」の冒頭に設けられた「十月」において堀は奈良国立博物館・東大寺・法隆寺といった有名な寺社仏閣を巡り、その後に飛鳥を歩く「古墳」が続きます。飛鳥滞在とともに堀の「大和路」はひとまず中断され、その関心は信濃の山々などの自然描写、そして浄瑠璃寺の馬酔木へと推移します。すなわち奈良の有名な寺社仏閣に倦怠感を覚えた堀は、飛鳥の古墳を経て、信濃の山々、そして木々に関心を移していくのです²。

このような『大和路・信濃路』の構造を念頭に置くと、「古墳」に描かれているものが寺社仏閣でもなければ純粋な自然景観でもないことに気づきます。作中で「原始的な他界信仰」（三、141）と呼ばれた古墳は、奈良の寺社仏閣を巡った堀の関心を強く惹き、同時に堀を奈良の寺社から信濃へ向けるものです。では飛鳥を歩く堀は、古墳に何を見出したのか—この素朴な疑問が我々の議論の出発点です。

¹ 平野謙一郎、『国際文化研究』、東京大学出版会、2000年、p.1。

² 高橋梓、「堀辰雄『大和路・信濃路』における個別主義の壁—マルセル・プルースト「脱コンブレー」との関連を中心に—」、『インターカルチュラル』20号、風行社、2022年、pp.40-41。

我々は、堀にとっての飛鳥の古墳の意味を探るための補助線として、『大和路・信濃路』の「死者の書一事における、初夏の夕ぐれの対話」の章に目を向けます。主人と客の対話によって進められるこの挿話は、堀と思われる客が物語る形式です。後に詳細に分析しますが、堀の「死者の書」においては堀の大和についての雑感がメタ的に振り返られ、奈良の寺社仏閣の探究から飛鳥へと向かう際の心理が明らかにされています。

本章はその題名に明らかであるように、折口信夫の小説『死者の書』と強い関連があります。堀がフランスを中心とする海外文学の影響から日本文化へと関心を移す過程で、折口信夫が果たした役割は極めて大きいと言えるでしょう。1937（昭和 12）年頃より折口に接近した堀は、『古代研究』を座右とし、講演会にも足を運びます³。その折口が 1939（昭和 14）年に連載していた小説が『死者の書』です。堀の大和探究は昭和 14 年から始まりますが、折口の存在がその意識下に潜んでいることは容易に察することができます。

飛鳥を見下ろす二上山に眠る死者を基軸に、仏教的世界と日本神話を交錯させた『死者の書』は、堀に大きな影響を与えた作品の一つです。ですが堀の折口受容は、必ずしも折口が専門とする学問体系に立脚したものではありません。堀の「死者の書」は折口受容でありながら、阿弥陀仏との邂逅を描く『死者の書』の仏教的主題は影を潜め、むしろ二上山をはじめとする山々の景観に関心を払う様子が読み取れます。この堀特有の折口解釈の背景に潜むものこそが、堀の目を自然景観へと向けるプルーストの存在だと考えられるのです。

我々の議論は、寺社仏閣から山々の景観へと関心を移す堀の精神を巡り、その中間項としての古墳の意義を明らかにするものです。本論は決して堀の脱宗教性を議論するものではなく、堀の関心はあくまでも景観の中における死者にあります。その関心の対象が、仏教から自然描写へと推移し、その中核に飛鳥の古墳があることの意義こそが問題となるのです。言い換えると我々の議論は、自然の中に死者を思い描くという極めて始原的な宗教性であり、堀の精神に眠る神話的発想を探究する試みとも言い換えられます。

自然の景観に宗教性を感じる堀の発想は、何に由来するのでしょうか。このとき我々は堀の発想の根幹を成すプルーストの『失われた時を求めて』において、自然の景観が与える印象と宗教性が結びつく可能性に気づきます。我々はフランス人であるプルーストが背負っているケルト的発想が、堀の宗教感情と呼応するという作業仮説のもと、議論を展開していきます。

議論の手順は以下の三つです。①主に堀の「死者の書」を考察対象として、折口信夫『死者の書』の読み替えについて概観します。ここにおいて我々は仏教的世界観を自然信仰によって捉え直そうと試みる堀の試みを目の当たりにするでしょう。②堀の発想の根幹にあるプルースト的要素に目を向けます。ここではプルーストの感覚的な描写の背景に潜むケル

³ 竹内清己編、『堀辰雄事典』、勉誠出版、2001 年、p.462。

ト神話的発想を探ることになります。③堀の「古墳」に立ち返り、堀が寺社仏閣と山々のあいだに古墳を置いたことの意義を考察します。我々は堀の発想を頼りに、古墳によってこそ生と死のあわいを現世に留めることが可能であることを理解するでしょう。

以上の手続きを通じ、我々は堀の視点を頼りに現世の中に存在する死者の世界を読み解くことを試みます。いわば堀・折口・プルーストが表象する東西の文化によって我々生者と死者の関係性を読み解くことで、「死者の国際文化学」の議論の口火を切ることが本報告の役割です。

2. 堀の『死者の書』受容

昭和10年代に深化する堀辰雄の日本文化傾倒の中核には、間違いなく折口信夫の存在があります。プルーストは堀の初期作品に大きな影響を及ぼしましたが、その次なる極は折口です。昭和初期に上梓した『古代研究』は堀の座右の書となり、古代日本への関心は後の大和路来訪へと発展します。国文学者であり、民俗学者でもあった折口が、釈迦空の名で発表した小説が『死者の書』です。この作品は1939（昭和14年）一月より「日本評論」で連載されており、同年に堀は奈良旅行へと出かけます。いわば堀の大和への関心を決定づけたのが『死者の書』だと言えるでしょう。

『死者の書』は、飛鳥に程近い二上山麓に建つ当麻寺を舞台とする物語です。当麻寺は中将姫による当麻曼荼羅絵巻の伝説で有名です。かつて当麻寺で蓮の茎の糸で曼荼羅を織り上げた中将姫の前に阿弥陀如来が現れ、姫を西方浄土へと連れて行きます。この物語に基づく『死者の書』では、主人公・藤原郎女が何かに導かれるかのように当麻寺へたどり着き、女人結界を冒した償いのために寺にとどまりながら曼荼羅を編み、やがて阿弥陀仏の姿を目の当たりにします。作品全体を通じて宗教色が強く、阿弥陀仏に代表される仏教的世界はもちろんのこと、日本の神話的伝承にも言及がなされており、古代の宗教観が様々に組み合わせられた作品だといえるでしょう。

『死者の書』は1943（昭和18）年に単行本化され、同年に堀は『大和路・信濃路』の連作に連なる随筆「死者の書—古都における、初夏の夕ぐれの対話」において『死者の書』に触れます。堀が大和をめぐるきっかけを生んだ物語は、堀自身の大和の紀行文の締めくくりとして言及されることになります。ですが堀が「死者の書」において試みているのは、折口的な古代宗教の描写ではありません。むしろ堀に見立てられた語り手は、大和から立ち上る宗教性に圧迫感を覚えており、大和の景観から過度な色づけを払拭しようとしています。堀の『大和路』の基本的な構造を整理しましょう。

折口の『死者の書』が単行本化した1943（昭和18）年、堀は自身の大和と信濃の旅についての紀行文「大和路・信濃路」を『婦人公論』に連載します。奈良の寺社仏閣を巡る「十月」、飛鳥をめぐる「古墳」に続き、信濃を舞台とする「野辺山原」「雪」、信濃から大和ま

での移動を題材とする「辛夷の花」を発表した後に、再び大和に関する「浄瑠璃寺」「死者の書」の章を発表し、翌年に信濃の古仏をめぐる「樹下」を序に加え、『花あしび』の名で単行本化がなされます。「大和路・信濃路」はこの一連の連載の総題であり、両方を合わせて単行本化されたのは堀の死後のことです⁴。

「大和路」についての連絡で特徴的なのは、「十月」において堀が寺社仏閣巡りに倦んでしまう様子です。事実、堀は奈良における博物館や有名な寺社仏閣の訪問を中断し、以降の章では飛鳥や信濃の景観を中心とする描写が中核となります。そのような堀の関心の推移が、随筆「死者の書」においてメタ的に語られることとなります。堀に見立てられた「客」と、それを迎える「主」による対話に目を向けましょう。

引用①

客 さう、あの「死者の書」は唯一の古代小説だ。あれだけは古代を呼吸してゐるよ。まあ、ああいふ作品が一つでもあつてくれるので、僕なんぞにも何か古代が描けさうな気になつてゐるのだよ。僕ははじめて大和の旅に出るまへに、あの小説を読んだ。あのなかに、いかにも神秘的な姿をして浮かび上がつてゐる葛城の二上山には、一種の憧れさへいだいて来たものだ。さうして或る晴れた日、その麓にある当麻寺までゆき、そのごしい山を何か切ないやうな気もちでときどき仰ぎながら、半日ほど、飛鳥の村々を遠くにながめながらぶらぶらしてゐたこともあつた。(三、183)

ここに明らかにされているように、折口の『死者の書』は大和訪問以前の堀に大きな影響を与えていました。堀は作品の舞台である二上山や当麻寺を訪問しますが、その一方で下線部に示されるように大和の寺社に倦怠感を抱き、二上山に代表される自然景観に関心を向けていることが読み取れます。

引用②

—あれは、をととの秋だつたかな、ともかくもまあ小手しらべにと、何か小品を、ちやうど古代の人々がふいとした思ひつきで埴輪をつくりあげたやうな気もちで、書いてやらうとおもつて、古代の研究がてら、大和にやつてきて、毎日寺々を見て歩いてゐるうちに、なんだか日にまし気もちが重くるしくなつて、とうとう或る夕方、もうその仕事をどう云つてやつてことわらうかと考へるため散歩にいつた高畑のあたりの築地のくづれが妙にそのときの自分の気もちにぴつたりして、それから急に思ひついて「曠野」といふ中世風なものがなしい物語を書いた。(三、185)

⁴ 同上、p.100-101。

ここでは寺を舞台とし、阿弥陀仏の姿が立ち現れる『死者の書』を批評する中で、堀は下線部のように寺が建ち並ぶ大和への倦怠感を隠さずに吐露します。その際に対比の対象となるのが信濃の風景です。

引用③

一だが、まだなかなか信濃の高原などを歩いてみて、道ばたに倒れかかつてゐる首のもぎとれた馬頭観音などをさりげなく見やつて、心にもとめずに過ぎてゆく、といったやうな気軽さにはいかない……（三、186）

信濃の首がもげた馬頭観音が心にも止まらないこと、これは逆に大和における様々な宗教的意匠が過度に意味を含むものとして堀に迫ってくる事実です。堀にとって、壊れた観音像を気にも止めない自然体の感情は、古代の香りが色濃く残る大和においてとても維持することができないのです。この堀の感覚は、阿弥陀仏に導かれ、当麻寺で仏の到来を待つ藤原郎女の対極であると言ってよいでしょう。

では「大和路」の旅を経た堀は、折口に反し、宗教性を脱したのでしょうか。我々が注視すべきは、「死者の書」の断章に読み取れるかすかな宗教感情と、死者に対する強い関心です。引用①において、堀は形容詞「こごしい」を用いて二上山の神秘性を述べていました。この背景に潜むのは、『死者の書』が背景とする大津皇子の物語です。政争に敗れた大津皇子は、その亡骸を二上山の雄岳の山頂に葬られます。折口の『死者の書』は大津皇子の魂が山の中から甦る描写で始まっているのです。

引用④

うつそみの人なる我や。明日よりは、二上山を愛兄弟と思はむ
誄歌が聞えて来たのだ。姉御があきらめないで、も一つつぎ足して、歌つてくれたのだ。
其で知ったのは、俺の墓と言ふものが、二上山の上にある、と言ふことだ。⁵

大津皇子の魂が二上の中で甦る場面こそ、堀の関心を強く惹きました。堀の随筆「死者の書」の主は、折口に描かれる「その山に葬られた貴いお方の亡き骸」に言及し、堀を思わせる客はこの作品を「全篇、森厳なレクキエムだ」と語ります。このように、堀における『死者の書』への関心は、仏教的な要素ではなく、山に眠る死者を巡る鎮魂の主題に向かっているのです。

⁵ 折口信夫、『死者の書』、『折口信夫全集』二十四巻、中央公論社、1967年、pp.134-135。

堀の解釈を辿るために、1941（昭和 16）年に発表された随筆「黒髪山」に目を向けましょう。この作品はまさに『死者の書』の舞台である二上山への訪問の記録です。

引用⑤

私は巻向山や二上山などの草深い麓をひとりでぶらぶらしながら、信州の山々を見慣れてある自分のやうな者にも、それ等の山そのものとしては何らの変哲もなく見える小さな山々に対して一種異様な愛情の湧いてくるのを感じ出してゐた。いまから千年以上も前、それらの山々に愛する者を葬つた万葉の人々が、そのとき以来それまで只ぼんやりと見過ごしてゐたその山を急に毎日のやうに見ては嘆き悲しみ、その悲歎の裡からいかにその山が他の山と異り、限りないそれ自身の美しさをもつてゐることを見出して行つたであらう事などを考へてみると、現在の自分までが何かさういふ彼等の死者を守つてゐる悲しみを分かちながらいつかそれらの山々を眺め出してゐるのだつた。（三、271）

ここにおいて堀は大和の寺や仏像が表象する仏教的宗教性に言及しつつ、「前宗教的」という表現と共に万葉びとの死生観に言及します。下線部にあるように、同時に堀の視線は当麻寺ではなく、山そのものに向けられるのです。

堀において二上山は万葉的に解釈されるものでした。『死者の書』における郎女と阿弥陀仏のエピソード以上に、作品冒頭での二上に葬られた大津皇子の挿話に堀の興味が向かっていったこと、加えて大和の寺社ではなく信濃の景観を追い求めたことは、堀の万葉的死生観への関心と重ね合わせることで理解することが可能です。堀の万葉への関心が折口によるものであることはすでに広く知られていますが、他方で我々の関心は西洋文学の影響下にあった堀が万葉的死生観を追い求めるに至った理由にあります。以降ではそれをプルーストとの関係で考察しましょう。

2. プルースト作品におけるケルト的イメージ

堀が昭和初期に傾倒したフランス人作家マルセル・プルーストは、フランス人でカトリック信者の父と、ドイツ系ユダヤ人の母のあいだに生まれました。プルーストが自らのユダヤ性を自覚することは（ごく限定的な場面を除けば）無いといってよく、同時に彼はキリスト教信仰からも距離を取ります。信仰を理由に自身の解釈をねじ曲げることを作家は強く警戒することになります。

このような特性を持つプルーストの関心は、自身の感覚を契機とする内的世界の描写へと向かいます。プルーストの代表作『失われた時を求めて』（1913-1927）において展開されるのは、感覚によって喚起される記憶の復活であり、堀は当初よりプルーストの「無意的記

憶」(三、368)に強い関心を示していました。特に第一篇『スワン家の方へ』で紹介されるもっとも有名なエピソードの一つ、プティット・マドレーヌの挿話については、プルースト自身の記述を翻訳しながら詳細に述べています。

引用⑥

諸君はすでにこの最初の巻「スワン家の方」において、話者がこんな話をするのを御覧になる筈だ、—「私」(この私ではない)が突然、マドレーヌの一片の落してあるお茶の一口の味の中に、忘れてみた多くの年月、庭園、人々を思ひ出すといふ話を。無論、彼はそれを有意的に思ひ出すことも出来ただらうが、その場合にはそれ独特の色彩もなければ魅力もないのだ。そして作者が彼をして云はしめ得たのは、薄い紙片を茶碗のなかに浸すとすぐにそれが水中に拡がり、形をとり、花に変わる、あの日本の小さな遊戯でのやうに、さまざまな人物、庭園のすべての花、ヴィヴオンヌ河の睡蓮、村の善良な人々や彼等の小さな家々、教会、コンブレエとその近郊、それらすべてのものが、はつきりした形をとりながら、その茶碗の中から町となり庭となつて現はれたといふことだ。(三、368-369)

これは『失われた時を求めて』の主人公であり、語り手である「私」が、紅茶に浸したプティット・マドレーヌの味で、コンブレエで過ごした子供時代の記憶を甦らせるエピソードです。有意的記憶すなわち意図的に思い出そうとする体験によっては取り戻せない過去を、感覚を通じた偶然の記憶の復活により取り戻す様子が詳細に描かれています。

無意的記憶のエピソードにおいて重要なのは、幼少期の失われた記憶の甦りです。プルーストは過去の記憶を死者に見立て、失われたものの復活を奇跡的に描写します。この挿話において、プルーストはケルト的信仰のイメージとの連続性を示唆します。

引用⑦

私はケルトの信仰は実に理にかなっていると思う。亡くなった人の魂は、動物、植物、無生物などの下等なものの中に囚われ、実際のところ失われてしまっている。ところが、多くの人には巡ってこないことなのだが、ある日、木のそばを通りかかり、魂を閉じ込めているものに触れることがある。すると魂は震え、我々に呼びかけ、そのことに気づくやいなや、魔法は打ち破られる。私たちによって解放された魂は、死に打ち勝ち、私たちとともに再び生きるのだ。(RTP, I. 43-44)

プルーストがミシュレの『フランス史』に依拠したこのケルト信仰のイメージは (RTP, I. 1122)、マドレーヌによる無意的記憶の喩えとして機能しています。主人公の忘れ去った記

憶が、マドレーヌの中に封じ込められており、それに触れることにより過去を認識し、失った記憶と再びともに生きる様子が、ケルト信仰のイメージと見事に重なっていることに気づくでしょう。

すでに述べたように、プルーストの信仰については安易に結論を出すことはできません。プルーストにおいては聖書の引用が多くありながらもキリスト教信仰に囚われることもなく、同時に神話的モチーフが多様に用いられながらも、それらは各場面において具体的な比喩として機能していると考えるのが妥当です。よって我々はこの一点を持ち、プルーストがケルト信仰に囚われていると見做すことはしません。他方で我々が注意したいのは、下線部に示した死者の魂の呼びかけです。ケルト信仰において、事物に閉じ込められた死者の魂が生者に向けて呼びかけを行うかのように、マドレーヌを口にした主人公は「お菓子のかけらが混じった一口が口蓋に触れた瞬間、途轍もないものが自分の内で進行していることに気づき、身震いする」(RTP, I. 44) のです。

ジル・ドゥルーズの著名な研究に基づくと、『失われた時を求めて』は、主人公の前に提示される様々な記号的事象（シーニュ）の解釈が骨子であると言えます⁶。感覚的な事象は主人公に多様な気づきを与え、その習得の経験の蓄積はやがて物語を芸術論へと展開させます。作中においてはシーニュが主人公に解釈を迫るのであり、堀はプルーストを引用しながらその関心を覗かせます。

引用⑧

……突然、一つの屋根、一つの石の上の太陽の反射、一つの小道の香りが、私を立ち止まらせるのであった。[...] そして私はそれらのものの中に確かに何物かがあるやうに感じたので、私はそこにちつと立止まつてゐた、動かずに、見つめつつ、呼吸しつつ、そして^{イマージュ}形象や匂の彼方に私の思考と共に行かうとしながら。(三、376)

プルーストにおいて視覚的に捉えられる事物が内包する多様な意味に触れることは極めて奇跡的な体験です。我々が見知った現実の中で、様々な事物が別種の現実を内包し、日常の様々な場面で人々を他の世界へと誘うこととなります。それは堀が引用するジャック・リヴィエールの批評の一節「^{イマージュ}形象の覆ひの下に」隠されてゐる現実（物質的なものであるか観念的なものであるか彼は知らぬが）」(三、376-377)によっても裏付けられるでしょう。

プルーストが作中で描き出す感覚体験は、平板な現実を刷新し、新たな世界を見出させるような奇跡性が強調されます。このような奇跡的な体験が、ケルト神話のイメージと呼応関係に置かれるのです。とすれば堀のプルースト読書は、堀の感覚・記憶への関心を高めると

⁶ Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Presses universitaires de France, 1964, p.10.

同時に、ケルト神話と質的に類似した発想を植え付けることに繋がったのではないだろうか。

先ほど述べたように、堀は二上山などの山野に死者の存在を感じます。この場面をプルースト的発想と接続すると、本来は「何の変哲もなく見える小さな山々」が、死者を内包するがゆえに、堀に「一種異様な愛情」を喚起することになります。そもそも堀を大和に誘ったきっかけとなる折口の『死者の書』においても、二上山に葬られた大津皇子が甦り、藤原郎女を当麻寺へと呼び寄せます。いずれの事例においても自然景観の中に現実とは異なる世界が潜み、生者を呼びかけては死者の世界を訴えているのです。堀は大和へ関心を向け、古寺の探究を進めますが、次第に寺社のような宗教施設ではなく、自然の景観へと関心を移します。『死者の書』の解釈においても、折口が描く仏教的世界ではなく、死者を内包する山々の描写へと興味を向けます。

堀のプルースト読書を辿った我々は、堀の大和路の旅がプルースト読書期の関心への回帰であることに気がつきます。自然の景観に死者を読む堀の発想は、本人の自覚するように万葉的な発想であると同時に、「無意的記憶」に代表されるプルースト的美学と呼応し、プルーストの根幹にあるケルト的イメージと深く重なり合うのです。

3. 生と死のあいだとしての「ユディメニルの三本の木」「古墳」

堀の「古墳」は、高名な寺社仏閣を巡る旅に飽きた堀の飛鳥探訪です。1939（昭和14）年の奈良旅行において、堀は友人・神西清とともに飛鳥を訪れ、^{あやめいけ}菖蒲池古墳を目にします。現在の行政区分において、^{しょうぶいけ}菖蒲池古墳は橿原市にありますが、位置的に飛鳥と橿原市のちょうど境目に位置しているため、昭和期の飛鳥滞在のついでに足を伸ばすことも十分可能です。7世紀に作られた菖蒲池古墳は、当時の様式を代表する小さな円墳であり、玄室が剥き出しとなっているのが特徴的です。堀は随筆「死者の書」において「たわわに柑橘類のみのつた山裾をいい香りをかいで歩きながら、ああこれも古墳のあとかなと考え出すのは、どうもね」（三、186）と、瓶原の古墳の古墳に大和の寺社仏閣と同様の印象を述べています。その一方で飛鳥の菖蒲池古墳には「古代の遺物である、筋のいい古墳」といった肯定的な評価を与えていることが興味深いです。仏教的意匠から関心をそらし、死者が眠る自然景観を求めた堀にとって、菖蒲池古墳はどのような位置づけにあるのでしょうか。

引用⑨

さうやって君と一しよにはじめて見たその菖蒲池古墳、一そのときはなんだか荒んだ古墳らしい印象を受けただけのやうに思つておましたが、だんだん月日が立つて何かの折にそれを思ひ出したりしてゐるうちに、そのいかにもさりげなさうに一ぺん見たきりの古墳が、どういふものか、僕の心のうちにいつも一つの場所を占めてゐるや

うになつて来ました。一いはば、それは僕にとっては古代人の死に対する観念をひとつの形象にして表はしてくれてゐるやうなところがあるのでありませう。いつごろからさういふ古代人の考へかたなどに僕が心を潜めるやうになつたかと云ひますと、それは万葉集などをひらいて見るごとに、そこにいくつとなく見出される挽歌の云ふに云はれない美しさに胸をしめつけられることの多いがためでした。このごろ漸くさういふ挽歌の美しさがどういふところから来てゐるかが分かりかけて来たやうな気がします。(三、141)

ここに読み取れるのは、古墳が内包する死者の世界への関心です。堀は古墳の玄室を見て、古代人の死に対する観念に言及しており、それが万葉集と呼応するのです。堀は「万葉びと」を「前宗教」とみなし、仏教とは異なる「無智にちかい土俗的な信仰」(三、270)を見出していました。これらのことから、堀にとって古墳は「万葉びと」の信仰が形象化したものだと考えられることができるでしょう。大津皇子を二上山に葬るごとく、自然の中に死者を葬る万葉的信仰は、古墳という蜜柑山のような意匠を持つ墓所を作り上げます。言い換えると、古代人は大津皇子の二上山に似たものを古墳として再現し、そこに死者を葬ったのです。

では山と古墳の差異はどこにあるのでしょうか。死者が埋葬された山野において、死者が身を置く異世界は当然ながら想像の対象です。堀が好んで引用する万葉集においても、実際に死者の世界を目の当たりにすることはありません。

引用⑩

秋山の黄葉を茂み迷はせる妹を求めむ山路知らずも
もみぢ葉の散りゆくなべにたまづさの使を見れば逢ひし日思ほゆ

丁度、晩秋であつたのでありませう。彼がさうやつて懊悩しながら、軽の村をさまよつてゐますと、をりから黄葉がしきりと散つてをります。ふと見上げてみると、山といふ山がすっかり美しく黄葉してゐる。それらの山のなかに彼の愛人も葬られてゐるのにちがひないが、それはどこいらであらうか。そんな山の奥ぶかくに、彼女がまだ生前とすこしも変わらない姿で、なんだか道に迷つたやうな様子をしてさまよひつづけてゐるやうな気もしてならない。だが、それが山のどこいらであるのか全然わからないのだ。……(三、142-143)

この描写は、「万葉びと」の他界信仰を具体的に示しており、山の中に死者の魂が彷徨っており、その存在を感じ取ることはできるが、生者は実際に死者を目にすることができない

ことがわかります。その思想を実体化したものが山に似せた古墳ですが、丘の中腹が崩れた菖蒲池古墳は、本来見ることができない死者の空間が剥き出しとなっているのです。生者の世界に死者を葬り、異界を現世に結節するのが古墳だとすれば、菖蒲池古墳は内部を露わにし、堀に両方の世界を見出させます。隔てられた生死の境界線が露わとなり、実際に死者の世界を垣間見ることができる点こそが菖蒲池古墳の特徴なのです。

生と死の二つの世界を繋ぐ空間が、人々を呼び寄せ、死者の世界を垣間見させる菖蒲池古墳の特質を確認した上で、我々は『失われた時を求めて』の「ユディメニルの三本の木」の挿話を概観します。

第二篇『花咲く乙女たちのかげに』第二部「土地の名・土地」において、語り手「私」はノルマンディのバルベックを旅行し、祖母やヴィルパリジ夫人と馬車での散策に出かけ、ユディメニルで三本の木を目の当たりにします。その木々は主人公に何かを訴えかけ、それを読み解くことのできぬ主人公は、不思議な印象のみを抱いて木々から遠ざかります。『失われた時を求めて』を代表する挿話の一つである「ユディメニルの三本の木」は、その重要性から堀の依拠するサミュエル・ベケットの批評においても紹介されており、堀は「続プルウスト雑記」においてベケットを翻訳しながらプルウストの文章を紹介しています。

引用①

第四の場合。バルベックの近郊をヴィユパリジス夫人などと共に馬車を駆らせている間に、彼は三本の樹木を認める。「私は三本の樹木を見つめた。私はそれを十分に見ることが出来た。しかし私の心にはそれらが何かしら得体の知れないものを隠してあるやうに感じられた。……私はどんなにか一人きりになつてしまひたかつたらう。……さうしなければいけないやうにさへ私には思へた。私は一種特別な悦びを覚えてみたけれども、それはもつともつとそれに就いて考へるやうにと私を強ひたのだ……」

しかし馬車は遠ざかって行く。

「馬車は私だけがそれのみ真実であると信じてみたものから、私を真に幸福にさせましたであらうものから、ずんずん私を引き離して行つた。……私はまるでひとりの友人を失つたやうに、自殺をしたやうに、ひとりの死人を知らない振りをしたやうに、神を否認したやうに、大変悲しかった。」

(三、394-395)

木々はその視覚像の内に何かを内包しているイメージは、前節で確認したプルウストの発想と同種のもので、日常的世界の外側にある世界が木々の向こう側に拡がっており、さらには下線部に見られるように、死者のイメージが重ねられます。これは山野に死者の魂が潜む万葉的世界観と強く響き合います。しかしながら、「ユディメニルの三本の木」の描写

に特徴的なのは、大きな木々の境目がまるで異世界への道のように捉えられている点です。

引用⑫

私は馬車が進む山なりの道から離れた場所にある三本の木を認めたところだった。
木々に覆われた小径 (allée couverte) の入口に相当するに違いない三本の木は、はじめて
目にするとは思えない構図を形作っていた。木々が切り離されてきた元の場所は認識
できないが、そこはかつて親しんだ場所のように感じられた。(RTP, II. 77)

語り手「私」にとって正体不明の印象を与える「ユディメニルの三本の木」は、木々そのものが何かを内包している感覚に加え、木々が何かの入口のようなイメージが特徴的です。すなわち木々が他界との境界線の役割を果たし、主人公に現実とは異なる世界を垣間見せる役割を果たしているのです。プルーストは「ユディメニルの三本の木」の印象について、過去の記憶や錯覚などの様々な可能性を示唆するにとどまり、その不可思議な体験の招待を明らかにしていません。

『失われた時を求めて』において、「ユディメニルの三本の木」は主人公の印象が言語化できずに終わる事例であり、芸術創造に至るためのステップの一つと見做す見解が一般的です。ですが他の描写との決定的な差異は、木々によって構成される入口が異界との境界線を示している点です。プルースト作品においてしばしば言及される新たな世界、すなわち堀の言及する「^{イマジネ}形象の覆ひ」の下に隠されている「現実」の世界は、ユディメニルの木々の向こう側に垣間見えているのです。我々はこの「ユディメニルの三本の木」と堀の菖蒲池古墳の質的な類似関係を見て取ることができます。両者は普段は見出すことができぬ異界の入口として機能し、人々に到達不可能な異界の姿を露わにする役割を果たしているのです。

小林文生はプチット・マドレーヌに言及されるケルト信仰や、プルーストがブルターニュに親しんだ事実に基づき、下線で示した「木々に覆われた小径」(allée couverte) が巨石文化における「羨道」と解釈できる可能性に言及しています⁷。ここまで我々が分析してきたように、プルーストの「ユディメニルの三本の木」と堀の菖蒲池古墳との質的類似性は、小林の仮説に説得力を与えるのではないのでしょうか。我々が昨日の飛鳥エクスカーションで訪れた石舞台古墳を思い出してください。古墳に穿たれた羨道は、死者の世界が広がる玄室への境界でした。それはあの古墳の中に足を踏み入れた皆さんであれば理解して下さることでしょう⁸。

⁷ 小林文生、「プルーストにおける印象と記憶について」、『ヨーロッパ研究』5号、東北大学大学院国際文化研究科ヨーロッパ文化論講座、2005年、pp.104-105。

⁸ エクスカーション報告参照。

プルーストに学び、植物や山野が内に秘める神秘から、平板な現実を超えたところにある魅惑的な世界に魅せられていく堀の精神は、やがて万葉びとの信仰と重なり合うようになります。大和に万葉びとの精神を尋ねる堀にとって、古墳とは死者の世界との境界線に他なりません。堀が瓶原に立ち並ぶ古墳に辟易したのは、蜜柑山と古墳の区別がつかず、死者との境界をつねに意識させられることが原因でしょう。他方で飛鳥に佇む菖蒲池古墳は、玄室を剥き出しにし、万葉びとの信仰を形象化することで、生と死のあいだに堀を立ち合わせるのです。

菖蒲池古墳に目をとめ、特権的なものとして描き出す堀の精神は、図らずもプルーストのケルト的発想の集約である「ユディメニルの三本の木」と奇妙な重なりを示すようになりました。木々や山々に死者の世界を見出し、生と死のあいだに身を置く古代の宗教性は、時空間を超え、堀とプルーストの精神を貫いているのです。

おわり、あるいは「死者の国際文化学」のはじまり

折口信夫を読み、飛鳥を歩く堀辰雄の精神に刻まれたマルセル・プルーストの痕跡は、『失われた時を求めて』のケルト性と、堀作品に反映する万葉の美学を照らします。私の現段階の研究はここまでが限界であり、私はまだこの両文化における現世と異界の関係を民俗史・文化人類学史的に整理することはできません。しかし少なくとも堀とプルーストの試みは、宗教的儀礼とは異なるものであるにせよ、岩田慶治が提唱する非日常世界への参与に他ならないでしょう⁹。自然の中に潜む死者の世界を感じ取るアニミズム的思考は、ケルトと万葉の二つの文化圏を結びつけているのです。

折口の『死者の書』では、朝敵として葬られた大津皇子の物語が、日本神話の天若日子アメノワカヒコになぞらえられます¹⁰。天上より地に降り立ち、神によって殺された天若日子は、神と人の二つの世界に位置する存在でもあります¹¹。あたかも天若日子のように現世と他界を行き来し、大津皇子のように生死のあわいに身を置く一生と死のあいだに潜む壁は、決して強固なものではなく、我々の前にはつねに死者の世界が開かれているのです。

生と死のあいだを見据え、日常の中にその入口を見出そうとする態度こそ、ケルトと飛鳥を繋ぐ信仰のあり方でした。「国際関係を文化で見る」こと、「生きるための文化」に注目すること、国際文化学の議論の前提となるこれらの定義に、「生と死のあいだに立ち会うこと」の意義を添え、「死者の国際文化学」の議論の出発点としたいと思います。

⁹ 岩田慶治、『カミと神—アニミズム宇宙の旅—』、講談社学術文庫、1989年、p.230。

¹⁰ 折口信夫、前掲書、p.154。

¹¹ 『新潮日本古典集成 古事記』、西宮一民校注、新潮社、2014年、pp.78-82。

参考文献

【使用テキスト】

『折口信夫全集』全三十二巻、中央公論社、1967-1968年。

『新潮日本古典集成 古事記』、西宮一民校注、新潮社、2014年。

『堀辰雄全集』全十一巻、筑摩書房、1977-1980。

Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 4 vols., 1987-1989.

【研究書】

岩田慶治、『カミと神—アニミズム宇宙の旅—』、講談社学術文庫、1989年。

竹内清己編、『堀辰雄事典』、勉誠出版、2001年。

平野謙一郎、『国際文化研究』、東京大学出版会、2000年。

Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Presses universitaires de France, 1964.

【論文・報告書】

小林文生、「プルーストにおける印象と記憶について」、『ヨーロッパ研究』5号、東北大学大学院国際文化研究科ヨーロッパ文化論講座、2005年、pp.73-106。

高橋梓、「堀辰雄『大和路・信濃路』における個別主義の壁—マルセル・プルースト「脱コンブレール」との関連を中心に—」、『インターカルチュラル』20号、風行社、2022年、pp.38-46。

此岸と彼岸/事実と虚構の〈際〉、ケルト文化

木原 誠

ある古代の死生観がいかなるものであったのかについての研究、それは洋の東西を問わず、考古学、民俗学、歴史研究などの中心テーマのひとつであります。また、「死者の歴史」あるいは「死の文化史」のような歴史研究も、すでにフィリップ・アリエスほか様々な研究者の注目を集めています。さらにフランスのアナール学派の歴史学者などは、例えばジャック・ル・ゴフのように、煉獄という異界の概念＝イメージが中世のヨーロッパ社会にどのような影響を与えたのかについて、名著『煉獄の誕生』のなかで詳細に考察を試みています。あるいはまた、彼の弟子J・Cシュミットは『中世の幽霊』という著書のなかで、幽霊の歴史について詳細に分析しております。とはいえ、「死者の歴史」ではなく、「死者の国際文化学」となると、国際文化学はもちろんのこと、これに類似するような学問、例えば「国際～」を冠する学問領域においても、論じられた例を私は知りません。

もちろん、「古代の死生観」や「死者の歴史」について述べることは、それがそのまま「死者の国際文化学」にはならないことは当然です。それでは、「国際文化学」という学の名において死者のイメージ、つまりある時代の死生観やあの世についてどのように語ればよいのか。少なくとも、私がこの度取り上げるテーマ、「ケルトの国際文化学」は、それをどのように語ることがこの学に沿った考察になるのでしょうか。それを単純化して述べることで許されるならば、いまや日本国際文化学会で暗黙の前提ともなっている二つの固有の観点から述べることでとれます。一つは間文化学＝インターカルチュラルの観点、もう一つは、一つの事象が国家単位や数カ国間単位の問題を超えてグローバルな文化的なネットワークのなかで、世界的規模で展開されていること、ここに注視していく観点だと思います。しかも、これら二つの観点は閉じられたある過去の事象ではなく、開かれ絶えず生成しながら現在に影響を与え続けている事情、つまり時制は現在形であり、事象の品詞は動詞であると考えます。私のあとに発表されます田中さんのご発表のタイトルを用いて表現すれば、「死者と生きる今昔」、すなわち閉じられた過去の問題に終始するのではなく、開かれた過去としての現在、言い換えれば過去と現在の関係性、つまり過去と死者が今を生きる私たちにどのような影響を与え、それがいかなる意味をもっているのかという問題だと思います。したがって、それは歴史学というよりは系譜学の問題、民俗学者・谷川健一が名著『魔の系譜』のなかで提示したような、死者が現在の文化にどのような形で影響を与えているのかという問題だと考えるわけです。

それでは具体的には、どのような展望のもとに「ケルトの国際文化学」を論じていけばよいのか。重要なヒントが先の高橋さんのご発表のタイトルに見事に表現されています。「飛

鳥を歩き、ケルトを想う一堀辰雄、プルーストー」。みられるとおりに、ここにおける「歩き」も「想う」も、品詞は動詞、時制は現在形です。そして、これら現在形の動詞である「歩き」「想う」ことによって結び合わされているもの、それは「飛鳥（文化）」と「ケルト文化」です。こうして、世界を一周して極東＝オリエンと極西＝オクシデントはウロボロスの蛇のように結び合わされ、間文化性＝インターカルチュラルのなかで、相互に関連し合う展望が開かれてきます。世界の両極、極東の島、飛鳥ジャパンと極西の島、ケルト・アイルランドが一千四百年以上の時を経て、いまここに巡り合いを果たしているわけです。飛鳥文化の象徴的存在である聖徳太子の言葉を捩っていえば、「日出処（ひいづるところ）、オリエンの天子、書を日没する処＝オクシデントの天子に致す。」ということにでもなるでしょうか。ここで彼は和の国と隋の国という二国間の問題をあえて太陽の周行、つまり地球規模の問題として巨視的に捉えている点に注目したいところです。ちなみに、オリエンとオクシデントもともにラテン語で、オリエンの原義は「日が昇るところ」、「オクシデント」の原義は「日が没するところ」です。これこそまさに、たんなる二国の間で生じる問題を超越して、グローバルな規模で世界と自文化の関係を問おうとする「国際文化学」ならではの観点です。しかも、このことは歴史的な観点からみても、荒唐無稽なものとはいえません。ある程度、説得力のある方法ではないかと思われまます。といいいますのも、飛鳥文化が発生したとされる七世紀初頭はケルト・アイルランドでは「奇蹟の黄金文化」とも呼ばれる修道院文化が最盛期を迎えた時代であり、一方が仏教文化、他方がキリスト教文化と異なるものの、東西の宗教がともにヘレニズム文化の影響を強く受け、それを軸に両極の文化は新たな展開を始めた時代だからです。すなわち極東と極西の文化は分母を共有する同じ地平に立っている、つまり二つの文化はヘレニズムという分母のもとでめぐり逢っているといえます。そのめぐり逢いを果たす地点、あるいは源泉は、私見では最終的にはエジプトのアレキサンドリアだとみまます。一方の極は当時、ヨーロッパ全体を巻き込んで展開されたヘレニズム、その発信源であったアレキサンドリア、その精神・思想の基底をなすキリスト教・東方教会の信条やその文化様式の影響がインド・ガンダーラ地方に及び、そのことで仏教は変容を遂げまます。一部キリスト教化されたハイブリットな仏教、のちに唐の時代に「景教」と呼ばれるものがそれです。そのハイブリットな仏教が中国を経て極東の島の飛鳥にまで及んだ次第です。ちなみに、フランス文学から西洋美術史、そこから日本の古墳文化を研究されている東北大学の異端児田中英道さんによれば、ユダヤ教のラビのような形の埴輪はユダヤ文化の影響を受けた証であり、しかもなんと聖徳太子は「馬宿の皇子」が暗示しているように、キリスト教徒であった可能性があるというのです。ここまでくると、俄に信じ難い学説にはなりますが、既成概念に囚われない彼の視野の広い観点は、真偽のほどがどうであれ、国際文化学研究の観点からまじめに論議してしかるべき学説かもしれない。

さて、他方の極西の島はどうかといひまますと、当時のヨーロッパ最大のハイウェイともい

うべき大西洋/地中海ルートを通じてアレキサンドリアのヘレニズム文化を直に摂取し、結果、ケルト土着の宗教と東方教会の信条が混ざり合って極西の島アイルランド独自の宗教、「ドルイド・キリスト教」を発生させました。こうして、六世紀半から七世紀初頭のアイルランドはさながら水棲植物のように、海・河川・湖を一つに結ぶ〈水辺のネットワーク〉を通じて相互に関連し合いながらも各修道院が自治権を有する〈学術都市群共同体〉という可憐な水辺の花を咲かせました。その共同体は知の情報がインターネットを通じて中心を持たないまま互いに知が共有される現代の大学組織、その先駆けをなすものです。そのネットワークは大陸にまで及び、メロヴィング・カロリングルネサンスを牽引することになりました。その内実を詳しく語りますと、およそ 83 時間と 52 分程度の時間がかかり、皆様も私も退屈のあまり死ぬこととなりますから止めておきます。ただ、お手元のハンドアウトに記載しました「パノラマ」は、その内容を一千分の一程度に縮小した見取り図として記しましたから、興味のある方はあとでご覧ください。

それでは世界を一周するこのような知の冒険の旅は一体どのような方法によって可能になるのでしょうか。高橋さんはそれをサブタイトル「堀辰雄、プルースト」という表現で記しています。すなわち文学的想像力の襁褓しの方法を用いて可能となるというわけです。つまり飛鳥文化とケルト文化の関係性を、大和路を歩く堀辰雄の心の眼をとおして眺め、さらにその堀辰雄の瞳に映るプルーストの瞳、そこに映るケルト文化を映し出そうとしているわけです。これを〈三重の瞳の方法〉と呼びたいと思います。むろん、これは文学、ポエティクスの方法ですから、考古学や歴史研究のように客観的に映し出された文化のありようを問題にしているわけではありません。あくまでも主体的に自己のなかに他者の主体、その主体のなかにさらに別の他者の主体を映し出し、それを表現しようとしています。ですから、根本的にはそこに映し出される世界は主観的なものです。とはいえ、それを客観性の欠如の名のもとに学術的に切り捨ててしまうことはできません。というのも、三重に重なる瞳のなかに一つの像、イメージが映っているわけですから、そこには主観の共同体が発生しているからです。現象学者フッサールはこの共同体幻想を主観と客観の間にある観点、「間主観性」と呼んでおりますが、この観点は今や現象学のみならず哲学・美学・文学をはじめとする人文学の知の最前線で注目を集め、学問における死者や幽霊の復権にも大いに貢献を果たしています。先述のアナール学派の研究も一部これを取り入れています。もちろん、「間主観性」の観点は、間文化学すなわち物事そのものの本質を問おうとするのではなく、その関係性のなかで起こる現象を問題にする国際文化学にとってもきわめて重要な観点であります。しかも、この観点はこれまで日本国際文化学会でほとんど顧みられたことのないものであることをも考え合わせると、尚更そうです。この度、私の発表のタイトルを「此岸と彼岸/事実と虚構の〈際〉、ケルト文化」としましたのも、このことを念頭に置いております。このことについて、ここで少し説明します。

此岸を生きる私たちにとって彼岸は異界の世界であり、伝説の浦島子やアイルランドの浦島子アシーンでもない限り、そこから帰還して此岸で再び暮らすことなどできません。ですから、私たちにとって彼岸はつねに想像の世界、つまりイメージ、虚構の世界です。ただし、このイマジナリーな世界はつねに現実の私たちが住んでいる世界に大いに影響を与えていることもまた事実です。京都も江戸も怨霊（御霊）を含めたあの世のモノたちの関与を前提に都市計画が進められたといえます。

この点をさらに突き詰めて考えると以下ようになります。私たちは現実に見たものをそのまま完全に客観的に記録し記憶することなど不可能です。そこにはその時々自身の心情という鏡を通して、一旦イメージ化し、それを臚げに記憶することになります。もちろん、イメージは半ば真実であるとともに想像力をとおして様々な尾鰭が付与されているという意味で、半ば虚構です。ですが、その半ば虚構であるイメージとしての虚構を私たちが事実として受けとめるとき、虚構は受肉して真実へと変貌します。そしてその真実はさらにイメージ化されることで、半ばまたも虚構化され、更なる歴史的な真実を産んでいくこととなります。主観の共同体、間主観としての歴史もこれに等しいものです。誰も現実に体験したことのないような歴史となると、さらにこの傾向が強くなるでしょう。「ヒストリー」の語源が「イストワール」であり、その原義が「物語」であることも頷けます。以上述べたことは、ある会社に風評被害などによりひとつのイメージが張り付くと、その会社の実体資産（ファンダメンタルズ）を大いに裏切り、株価が乱高下する事実からも確認することができます。あるいはこのことは現在、世界を震撼させているウクライナ戦争からも理解されます。多くの国際政治学者はプーチンのウクライナ侵略を地政学上の利害関係に基づいて判断し、様々なことを述べているようですが、そこには一つの重大な盲点があります。その盲点とは虚構＝イメージの受肉化の問題です。プーチンが書いた英語に翻訳された論文を一部だけでも読みますと、彼は冷淡で残酷な現実主義者であるというよりは、逆にユーラシア大陸神話を純粋に信じる素朴なロマンチストであるという印象さえ受けます。それが彼のロシアに対する歴史認識という名のもとにイメージ化され、ウクライナ侵略が正当化されることで、虚構は歴史において受肉化し、そのことで世界は現実には動いています。このような事実と虚構の関係性のなかで実体化し、歴史となっていくメカニズムの探究こそ、歴史学、国際関係論、国際政治学とは一線を画す「国際文化学」、その存在理由のひとつであると個人的には考えますが、如何でしょうか。

もちろん、イメージの受肉化は悪い意味だけではありません。日本のアニメに登場する本来虚構である場所を、海外の人たちが聖地巡礼に訪れることで日本文化の印象は高まり、いま現在日本はインバウンド需要に湧いております。虚構＝イメージの受肉化効果によってです。哲学者ヴィーゴがいうとおり、「真実はつくられたものであり、真実と虚構は互いに交換可能である」という次第です。昨日の高橋さんが企画された飛鳥巡礼も、学術的にきわ

めて意義深いものではあっても、この延長線上にあることに変わりはありません。現存する飛鳥のなかに堀辰雄の心象に映る飛鳥の面影を幻視し、そのなかにプルーストの心象に映るケルト文化を幻視することで、間主観的な想像の共同体を彼は企んでいるわけですから。むしろ、ここでいう「面影」とはイメージのことですが、折口信夫によれば、面影とはたんなる記憶ではなく、それ自体一つの魂、幽霊にほかならないといえます。つまり折口にとって、面影＝イメージとは人の心に憑依する幽霊であり、その際の主体は「我思う」人間にあるわけではなく、憑依した人間の身体を借りた幽霊だということになります。ここには、後述しますアイルランド作家 W.B. イェイツに絶大な影響を与えた日本の夢幻能、その主人公である幽霊が脇役である旅の僧侶の夢という舞台を借りて踊り狂う様と同じ構造がみられます。このことは、現在美学や美術史や文学などから独立して誕生したイメージ学の観点からも肯定されます。イメージの原義は死者の顔を蠟で塗ったもの。類似するシミラークル、エイドーロンの語源はずばり幽霊です。この幽霊としてのイメージは、『イメージ人類学』の著者ハンス・ベルティングによれば、たんなる幻想ではなく一つの実体とみななければならず、逆に人間はたんなるイメージを受け入れる器、媒体にすぎないといえます。それが幽霊＝面影となって人に取り憑くことで受肉し、歴史に介入してくるわけです。オーギュスト・コントがいうように、「死者と生者との連帯」によって生まれるものが文化的な「伝統」であり、それが死者の生者への憑依によって生まれるとすれば、哲学者デリダの表現を捩って言えば、いまや国際文化学は実体と事実のみを前提とする存在論＝オントロジーから憑依論＝アントロジーへとパラダイムシフトを迫られていることになります。先述の高橋さんの間主観性としての〈三重の瞳の方法〉も、このアントロジーの方法、その延長線上にあるといえます。

ところで、この〈三重の瞳の方法〉は、実はすでに大江健三郎が『燃えあがる緑の木』三部作で用いた方法にほかなりません。しかも、この方法によって最終的に憑依する面影はケルト・アイルランドである点は興味深いところです。大江は「あいまいな日本の私」と題するノーベル賞受賞講演のなかで、以下のように語っています。ハンドアウト1をご覧ください。

さて、正直に言えば、私は二十六年前にこの場所に立った同国人（川端康成）より、七十一年前にほぼ私と同年で賞を受けたアイルランドの詩人、ウィリアム・バトラー・イェイツに、魂の親近を感じています。もとより、私がこの天才と自分を同列に並べるものではありません。詩人がこの世紀に復興させたウィリアム・ブレイクによれば、「ヨーロッパとアジアを横切って、さらに中国へ、また日本へ、稲妻のように」と歌われるほど、かれの国から遠い土地の、ひそかな弟子としてそういうのです。

私がいま自分の小説家としての生のしめくくりとして書きあげたばかりの三部作は、

そのタイトル『燃えあがる緑の木』を、かれの重要な詩のひとつのスタンザ「梢の枝から半ばはすべて、きらめく炎であり/半ばすべて緑/露に濡れた豊かな茂りである一本の樹木。」によっています。あわせてかれの全詩集は、この作品に徹底した影を投げかけているのです。大詩人 W.B.イェーツの受賞を祝って、アイルランド上院で提出された決議案演説には、次の一節がありました。「われらの文明は氏の力ゆえに世界に評価されるだろう……破壊への狂信から人間の正気を守る氏の文学は貴重である……」

高橋さんは極東の飛鳥の地で、堀辰雄の面影を見、それを通してブルーストの面影を呼び出し、さらにその面影から古代ケルト文化という名の極西の幽霊を呼び出し、自己に憑依させようと試みました。一方、大江はこの作品の舞台である郷里、極東の松山の地で、イェイツの面影を呼び出し、その面影から極西の面影、古代ケルト文化を呼び出し、自己に憑依させようとします。というのも、先の大江が引用したイェイツの詩「揺れ動く」のスタンザ「梢の枝から半ばはすべて、きらめく炎であり/半ばすべて緑/露に濡れた豊かな茂りである一本の樹木」、これはケルト神話の白眉の一つ、『マビノギオン』の一節から取られたものだからです。そこには、半面は生としての此岸を象徴する緑、半面は死としての彼岸を意味する炎である一本の樹木が生のある岸に立っている様子が描かれています。しかも、「燃えあがる緑の木」が表れる『マビノギオン』のくだりのすぐ前、そこには古代ケルト人の死生観が端的に表現された以下に引用するくだりがみられるのです。つまり、二つの節は同じことの別の言い換えにすぎないということになります。ハンドアウト2をご覧ください。

片方の岸には黒い羊の群れが見えた。すると黒い羊の一头が川を超えてやって来て、白い羊となった。やがて黒い羊の一头が鳴き声をあげると、白い羊の一头が川を超えてやって来て、黒い羊となった。それから川の岸に一本の高い樹木が見えた。片側は根もとから梢の先まで真っ赤に燃え、もう一方の側には緑の葉がついていた。

この描写には、三途の川を挟んで生を象徴する白い羊と死を象徴する黒い羊が互いに色を変え、生と死、現世と異界との取り替えっ子、生と死が連環されるケルトの死生観を表れています。このあとを受けて描かれた「燃えあがる緑の木」も同様の意味です。ケルトの詩人イェイツの世界観もこれに並行します。一日のなかに昼と夜があり、それが永遠に繰り返されるように、人の生とそれを取り巻く世界そのもののなかに生と死、此岸と彼岸があり、一方が表になるとき、他方は裏に回り、二つは表裏一体の反転を繰り返す運動を通して相互に関連し合い、それが「永遠回帰」するというのが、イェイツの世界観です。彼によれば、この永遠回帰の思考は「近代の科学の申し子」としての「時代遅れの進化論」的な思考に抗う「新しい科学」であるといいます。彼によれば、この思考は人間の内面にも当てはまると

いうのです。それが意識と無意識の間で繰り返される永遠回帰です。昼は意識、現（うつつ）の世界、夜は無意識、夢の世界であり、一方が表に現れるとき、他方は裏に回り、逆に一方が裏になるとき、他方は表になります。つまり二つは表裏一体、相互補完性のなかで人の内的世界を形成していきます。彼はそれをアイルランドの河川や湖にみられる独自の現象によって説明します。そこでは、河川や湖のなかに突如消えたり現れたりする周期運動を繰り返す不思議な現象がみられるからです。むしろ、実際にはそれは消えているわけではなく、一時期地下に潜っているだけで、水の流れそのものは途絶えているわけではありません。これが人間の内面で起こる意識と無意識の反転回帰運動だということです。彼はこの表裏一体の関係を古代ギリシアの哲学者ヘラクレイトスに倣って「生中の死、死中の生」とも呼びます。ちなみに、アイルランドの小説家ジェームズ・ジョイスが『ユリシーズ』や『フィンネガンズ・ウェイク』で用いた「意識の流れ」の方法もこの延長線上にあります。『フィンネガンズ・ウェイク』の冒頭が“riverrun”、「河は走る」で始まり、小説の最後がフルストップのない“the”で終わっているのも、そのためです。作品のなかで、突如ひとつのイメージが現れたり、消えたりしながら、永遠に生成しながら続いていくのも、そのためです。すなわち、昼と夜、意識と無意識、生と死、此岸と彼岸、真実と虚構は互いに反転運動を繰り返し、互いに「生中の死、死中の生」を生きながら永遠回帰する、と彼はみているわけです。ひょっとすると、プルーストの『失われた時を求めて』にみられる「意識の流れ」の方法もこれに並行しているのかもしれない。

以上です。ご清聴、どうもありがとうございました。

水辺の思考/アイリッシュ・マニエリスム—大西洋文化圏文学の発生

パノラマ

アイルランドの「黄金時代」を象徴する一つの文化がある。六世紀半のアイルランド全土の水辺で一斉に開花した「修道院都市」^{モナスティック・タウン}、その各々がある共通認識のもとで結束し、高度な知とすぐれた精神を有する一つの学術共同体を形成し、発生をみた「奇蹟の文化」がそれである。

突如、花開いたこの輝かしい文化共同体、その誕生の背景には一つの重要なメディアの存在があった。それは、四方を海に囲まれた水辺の島国アイルランド、その地の利を活かして生み出されたメディア、全土を囲む海路を内部の河川や湖からなる水路で一つに結ぶ交通網、〈水辺のネットワーク〉である。

ただし、そのネットワークは物資を運ぶための「交通網＝メディア」ではなかった。各々が学術都市である各修道院にとって、それは知と精神すなわち「叡智」^{ソフィア}を運ぶことを第一義的な目的として考案されたものだったからだ。ローマを中心に放射線状に広がる中央集権

的な「パックス・ロマーナ」という名の大陸陸路の物流の交通網。これに対しそのメディアはすべてが同心円状のネットワークで結ばれた中心なき周縁的な〈知の交通網〉であった。ヨーロッパの中心都市ローマ、その物流のメディアに対する叡智を運ぶ極西^{オクシデント}の島の水路による〈パックス・エイリン（永遠平和のアイランド）〉のメディア。〈俗なる王道〉に対する〈聖なる邪／蛇道〉。直線的に延びる大道に対する曲がりくねり、ときに渦を巻く小徑^{パサージュ}。あらゆる意味でパックス・ロマーナが前提とする認識のパラダイムを覆し、逆説化する古代的にして超近代的なメディア。〈聖なる中世のインターネット〉の発生である。

このネットワークを一つのシステムとして機能させることを構想した人、それは神学・修辭学・文学・翻譯術・写字法・都市工学など多岐にわたる学問領域を独自に開拓した知の巨人、〈知の総合アーティスト〉にして、海を渡った巡礼^{カルデア}の修道僧。あらゆる観点からみて「アイランドの空海」と呼ぶに相応しい人物、聖コロンバであった。つまり半ば自然が生み出し、半ば人の手によって生み出された水路の網の目は、彼によりはじめて一つのシステムとして意識化され、それがのちに各修道会の共通認識にまで高められていったのである。

しかも彼が構想したこのネットワークは、彼とその弟子たちの献身的な働きをとおして、アイランド国内にとどまることなく、アルバ（スコットランド）にまで拡がりを見せていった。さらにそれは、その後、彼の衣鉢を継ぐもう一人の知の巨人、学僧である聖コロンバースの働きをとおして、大陸ヨーロッパのフランク王国にまで延びていくことになった。

水路によって結ばれたこの知のネットワーク、その大動脈に相当するものが極西地域に隣接するヨーロッパ唯一の大洋である大西洋と世界最大の内海である地中海、これら二つの巨大な海を一つに結ぶヨーロッパ最大のハイウェイ、〈大西洋／地中海航路〉である。この航路を通じて古代アイランドは地中海沿岸のエジプト（アレキサンドリア）との親密な東西文化交流を深めていた。つまりオリエントとオクシデントはここで相会したわけである。

このことは、アレキサンドリアのプトレマイオスの著書、『地理学』（二世紀）が雄弁に証しているとおりでである。しかもこの航路によって発展を遂げたこの地は、著名な地質・考古学者であるウルフ・エルリンソン、彼が唱える驚愕すべき学説（『アトランティスは沈まなかった』）をそのまま受け入れるならば、プラトンがその著書『ティマイオス』と『クリティアス』（紀元前四世紀）のなかで記している「アトランティス島（大陸）」にほかならないことになる。彼によれば、「アトランティス大陸」が「古代アイランド」を念頭に記されている確率、それは考古学・地質学・人文学（テキスト・クリティーク）による複合的な見地から判断して、「九九・九八パーセント以上」であり、その文明はおもに海路による発展を通じて、当時のギリシア文明に匹敵するほどの高度な知性を有していたのだという。

このヨーロッパ最大の航路を通じて繁栄をみた古代アイランド文化は、これまでケルトの源泉とされてきたドナウ河沿岸を起源とする「大陸のケルト文化」とは起源をまったく

異にするものであった。その起源はヨーロッパの極西地域に位置する大西洋沿岸にあり、その地は同じ沿岸を共有するスペインとポルトガルとともに、ヨーロッパ最古の「ケルト」、「大西洋ケルト文化」(J.T.コッチ)という一つの巨大な文化圏を形づくっていたからである。

そうだとすれば、「島嶼のケルト文化」の陽光は、「大陸のケルト文化」の周行とは逆に、西から昇り東へと沈んでいったことになる。しかもその陽光は、大陸ヨーロッパとは異なり、陸路からではなく、かつて「死の海」「暗黒の海」とも恐れられたかの大洋、死者と人魚^{セルキエ}たちだけに渡ることが許されていた「大西洋」、その航路から昇ってきたことになるだろう。

このような極西の地独自の歴史的な経緯のもとで発生した文化、それが「聖者と学僧の島」で知られるアイルランド、その「黄金時代」を象徴する文化、六世紀半の修道院文化である。

古代から初期中世までのアイルランド文化が東西文化の融合によって誕生をみたヘレニズム文化、その要素を多分に帯びた〈大西洋文化圏〉^{アトランテイス}の一部として独自の文化的な発展を遂げてきたことも、このことを考慮するならば、歴史の必然的な結果として受けとめることができる。アイルランド海航路による英・愛蘭の二国間文化交流、そこに暗黙のうちに偏重され、そのことで半ば閉ざされてきたこれまでのアイルランド文化・文学研究の実情、その死角を突くもう一つの航路による新しい研究、その広大な地平がここにみえている。

こうしてヨーロッパの歴史において、かつて例をみないアイルランド独自の一つの思考が産声を上げることになった。〈水辺の思考〉がそれである。

その思考は、大陸ヨーロッパのもつ陸路の思考の規範をなす「ユークリッド幾何学原理」、これに対してあらゆる意味で反定立する水辺の原理、「フラクタル原理」を特徴としている。

その思考形態は、アイルランド極西部の大西洋沿岸に多くみられるリアス式海岸線のように、つねに蛇行を繰り返す思考の流れが無数の渦巻きを形づくりながらも、ウロボロスの蛇さながらに一本のラインで結ばれ、最終的には〈永遠回帰〉する、そこに最大の特質をもつものである。

その芸術形態は、『ケルズの書』をはじめとするアイルランドの聖書の装飾写本に典型的に表れている。それはグスタフ・ルネ・ホッケがいう「マニエリスム様式」と多くの共通点をもちながらも、それとは一線を画すものである。このようなアイルランド固有の様式を、本書では〈水辺のマニエリスム〉あるいは〈アイリッシュ・マニエリスム〉と呼ぶことにする。

ただしこの特殊な様式を生み出した知のネットワークは、皮肉にもその思考を共有する者たち、すなわち八世紀末の初期ノルウェー・ヴァイキングたちによるアイルランドの水辺の襲撃によって寸断され、最終的にそれは完全に破壊されてしまった。水辺に静かに咲いた可憐なる知の花、六世紀半のアイルランド修道会。その裏に咲いた凶暴なる水辺の知の仇花、ヴァイキング。一つの思考が有する二律背反の知、その鮮やかな対照がここに表れてい

る。

だが幸いなことに、水辺の思考そのものはけっして消滅することはなかった。現代のアイランド詩人ヌーラ・ニゴーノル（ニー・ゴーノル）がいう「人魚」、すなわちレーテの河を渡る〈アイランドの魂〉、彼らだけが知っている「遠い水の記憶／遠い海の言葉」をその身に宿しながら、人知れず精神の地底深くを静かに流れ続けていたのである。

あるいはそれは、いつの日か己が〈民族の魂〉が発生した地点であるナイル河付近、そこに住む「ファラオの娘」に見出されることを日々夢見ながら、「希望を水に託し」葦ヨシのフナ小舟で水辺を一四〇〇年にもわたって、ひそかに漂っていたのである—「わたしは希望を水に託す この言葉の小舟に乗せて」（ヌーラ・ニー・ゴーノル 大野光子訳『ファラオの娘』）。

なお、パピルスで編んだ小舟で水辺をさすらい、ファラオの娘に見出された者は「水から引き出された者」、嬰兒モーセである。しかも『侵略の書』によると、アイランドの祖先ミレシア族はエジプトの王女スレタを母にもつスペイン人であるという。

現代において、かかる民族の魂のもつ根源的な思考様式あるいはその志向性、その存在に最初に気づいた人、それがアイランドを代表する詩人、W. B. イェイツである。彼のこの〈発見アノムネーシス／気づき〉にいたる経緯、それはおよそ以下のようなものになるだろう。

まず彼は、アイランドの魂の源流である六世紀半の修道院文化、それをみずからが進める〈民族の魂の再生（ルネサンス／リバイバル）〉としての「アイランド文芸復興運動」、その規範に据えようとした。彼にとって「ルネサンス」が意味するものは、〈生者中心主義リアリスム〉によって想い描かれるところの現実的な社会・文化の再生、それだけにおよそ収まり切れるものではなかったからである。つまり日の沈む地オクシデントの詩人イェイツは、ひたすら「生」に執着し終始することで、その表裏につねに存在しているもの、「死」—それは民族の魂の記憶をも内包するものである—の存在を忘れて久しい近・現代のヨーロッパ精神のなかで、ただ一人、「暁のように冷たく熱い」（「釣師」）「眼」をもって、此岸と彼岸の間を流れる〈大いなるレーテの河〉をみつめ、アイランドの魂リバイバルの再生をこそ夢見ていたのである。

さらに彼は、その運動を展開していく過程において、この修道院文化の起源が自身の郷里であるセルキー（アザラシ）が群がり、「海豚」と「鯖」が回遊し、「鮭」（以上「」内は W. B. イェイツ）と「鰻」（シェイマス・ヒーニー）が回帰してくる場所、大西洋沿岸地域にあることに気づいた。こうして彼は、極西の海を走るハイウェイ、水辺のネットワークの大動脈である〈大西洋／地中海航路〉を見出すことになった。しかも彼はその水辺の文化を詩的に深く探究していくなかで、その背後にアイランド固有の原理が働いていることを独自のすぐれた嗅覚ともいふべき詩的感受性をとおして突きとめることになった。

もちろん、彼が発見したもの、それは「遠い水の記憶」を宿す「人魚の言葉」、すなわち〈水辺の思考〉である。かくてこの思考は、歴史の深い忘却の淵に沈んだあと、長い時を経て、彼の詩的想像力の働きをとおして現代に見出され、復権をみることになったのである。

やがてこの思考は、イエイツから現代のアイランド文学を代表する二人の天才作家、すなわち劇作家 J. M. シングと小説家ジェイムズ・ジョイスへと継承されていくことになった。

ただし、その場合の文学的な〈影響の襷リレー〉は、通常の文学史的な概念において想定されるもの、直線的に師（先行者）から弟子（後継者）へと型通りに手渡されていくものではなかった。あるいはそれは、ハロルド・ブルームがいう「師（父）殺しによる（フロイト／カバラ的）一子相伝」による系譜学的な影響のリレーとも根本的に異なるものであった。

というのも、この襷リレーはアイランド独自の水辺の思考、その形態そのものを具現化するかのよう、つねに蛇行（紆余曲折）を繰り返し、ときに嫉妬という感情によって無数の渦巻きをつくりあげながら、またときには弟子である後続者シング、あるいは彼の死後の〈幽霊〉、つまり〈面影＝ファンタスマゴリア〉が師である先行者イエイツに影響を与えるというなんとも不可思議な〈逆流現象〉を伴いながらも継承されていったからである。

『ダブリン市民』のなかの最終章に当たる「死せる人々」、その最後を飾るいまだ謎めく例のくだり、「西の旅に出かけるときがきた。雪はアイランド全土に降っている。……」は、この屈折した影響に寄せる彼の複雑な心境を暗示する一つの〈ジョイス・コード〉である。つまりこの表現は、ジョイスの文学世界に大きな影響を与えたイエイツとシング、あるいは彼らの面影、〈生きられた記憶〉に対する彼なりのオマージュであるとみることができる。『フィネガンズ・ウェイク』の冒頭が「^リ河^バ流^は走^る」ではじまり、結尾がフルストップなき「^ザその」で終わっているのもこのことと深くかかわっているのである。

こうして水辺の思考は、最終的には現代のアイランド文学における大いなる文学の伝統を形成することになった。かくてその伝統は、世界全体を巻き込みながら展開する新たな一つの現代文学の潮流を発生させるまでに、そのネットワークを拡げていったのである。

死者と生きる今昔

ーフィンランド北カレリア地方 死者のカルシッコの事例からー

田中佑実

私からは死者のカルシッコと呼ばれるフィンランドの樹木に関するフィールドワークを紹介しながら、本シンポジウムが目指している国際文化的な側面を死者と「自然」をキーワードに浮き彫りにしたいと思っております。「死者の国際文化学」に向かって私の研究からどのようなアプローチができるかを考えました。このシンポジウムは生者だけではなく、死者も含めた世界を視野に入れることを目指していました。私がこれまでおこなってきた研究はこのテーマにぴったりなのですが、今回は名前にもある通り、より国際文化的でクロスオーバー的な視座を提示していこうと考えました。本稿では「国際文化」を従来の「文化」

¹間という解釈とともに、生者の世界と死者の世界、すなわち異界間を扱うものと自分なりに解釈して報告します。本報告の目的は以下の3点です。

I 死者のカルシッコの事例から、異なる「文化」同士の接触と変容を見る。

今回の死者のカルシッコの事例では、「文化」の中でも信仰の接触と変容を扱います。カルシッコは土着の信仰とキリスト教の接触によって作り上げられたものですが、ここでは「文化」間とともに生者の世界と死者の世界に関わる異界間関係が見えてきます。

II 死者のカルシッコの事例から、樹木と死者、生者の結び付きを考える。

後で詳しく扱いますが、死者のカルシッコは死者の印を持つ樹木です。私は2018年からフィンランドの北カレリア地方にある、死者のカルシッコをもつ家族のところまでフィールドワークをしてきました。人類学的なフィールドワークの情報を提示しながら人々と死者、樹木のつながりを提示します。ここではタイトルにもあるように死者のカルシッコを通して死者と生きることの今昔を提示していきます。今を生きる人々が、ひいては私たちが決して生者との繋がりの中だけで生きているわけではなく、過去から現在にかけて実は常に死者とともに生きてきたことを示したいと思えます。

III 「自然」と死者、生者について考え、「文化」のつながりに目を向ける。

特に「自然」と死者のつながりは、本シンポジウムの豊かなエクスカッション in 飛鳥と

¹ ここで「文化」という言葉を鍵括弧付きで使っていますが、「文化」というのは明確な境界線があるわけではなく、グラデーションであり、それぞれの土地で環境に影響されながら人々が生きる中で作り上げてきた生の総体のようなものとしてここでは考えています。

登壇者の発表を踏まえて横断的に考えてみたいことのひとつでした。今後のディスカッションのために、問いを開くという立場からフィンランドの例を少し日本の例に触れながらお話したいと思います。

まず死者のカルシッコについてお話していきます。この樹木の背景にはキリスト教以前の土着的な信仰とキリスト教の習合があります。ここに1番目の目的である「文化」の接触と変容を見ることができます。死者のカルシッコはフィンランドにキリスト教ルーテル派教会が浸透する16世紀後半から17世紀前半ごろから始まったと考えられています。サヴォ地方や北カレリア地方、図1に●○で示されている地域で主に行なわれていた習慣です。初期の作成方法では樹木の枝を切り落とすことで印付けがされていましたが、後の方法では樹皮に死者のイニシャルや生没年、十字架を刻むことで作られました。死者のカルシッコはその樹木のことを指すと同時に、その印自体のことも指しています。このカルシッコという名前は初期の作成方法であった、枝を切り落とすことに由来していると考えられます [Vilkuna 1992: 16]。フィンランド語の動詞に *karsia* がありますが、これは枝を切り落とすことを意味しています。これに集合を表したり、その場所を表したりする接尾語 *-kko* がついた形です。この樹木は家と教会の墓場を結ぶ道の途中に立っていて、墓場から家に帰ってこようとする死者を家に帰らせないようにするためのものでした。このバックグラウンドは後に記述していきますが、現在のフィンランドでこの風習を知っている人は多いわけではなく、既に忘れ去られた風習という位置づけで、実際にこの風習を続けているという人も私が知る中でフィンランドに2家族しかいません。この現状には近代化、それから林業に支えられたフィンランドの産業化が大きく影響しています。この過程で人々と死者との関係も少しずつ変わって今に至るのだと考えます。

ここからより具体的に土着の信仰における死者・死後の世界の考え方とキリスト教におけるそれらをお話していきます。まずはキリスト教以前の考え方ですが、キリスト教以前のフィンランド西部及び南部沿岸の農業を中心とする地域では、死者は住居近くのヒーシ (*hiisi*) と呼ばれる聖なる茂みに埋められるか、開拓地の真ん中の石で隔離された場所に埋葬されていました。同じようなことが東部でも行なわれていました。一部の地域を除くフィ

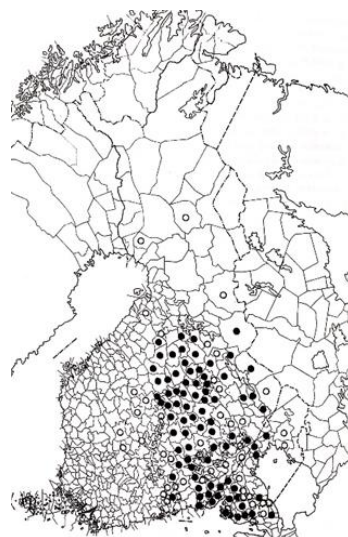


図1. フィンランドの死者のカルシッコと十字架の木の分布図。黒丸は死者のカルシッコと十字架の木の風習が行われてきたという情報が2つ、またはいくつかあることを示し、白丸はそれらの情報が1つだけであることを示している。 [Vilkuna1992: 40] より抜粋。

ンランド東部のカレリア地方でも死者を埋葬する土地はヒースのような木立、茂みであり、そこには捧げものをする木々が立っていたとされています(図2)。豊作や恵み、不作といった自然現象は死者である祖先によって決まるとされていて、人は死んでからも家族の生活環境を守ると考えられていました [Sarmela 2009: 38]。基本的に死者は死後、死者のコミュニティで生活していて、だいたい 11 月頭頃の収穫祭 (kekri) といった節目に一時的にこの世にやってくるという考え方でした。しかし親族がいなかったり、十分に世話されない死者は自分の分け前をもらうために生者の領域にやってくると思われていました。こういった死者は邪・穢れを引き起こす危険な存在でもありました。



図2. Venchjärvi 村の古い死者の埋葬場所。右側に木立が見える。Vainö Kaukonen が 1943 年に撮影 Museovirasto より©

次にキリスト教の考え方をみていきますが、フィンランドはルーテル派教会が 16 世紀半ばに到来する前に西からは 12 世紀頃からローマ・カトリック教会、同時期に東からはロシア正教会が布教をしていました。これは、なぜカルシッコの風習が 16 世紀後半以降、つまり宗教改革以降だと言われているかという部分と絡んでくる話です。ローマ・カトリック教会とロシア正教会はどちらも、自分たちの教会をヒースの茂みである聖なる場所に建て、土着の民間信仰や宗教儀式をキリスト教の教えに変換しようとしていました [Sarmela 2009: 49]。西部を中心とするローマ・カトリック教会は、石の教会を築き、埋葬場所を教会の保護下へ移すことで死者を所有し、キリスト教の教義の中に祖先崇拜を取り込もうとしました。一方、東部を中心に信仰を広めていたロシア正教会は多くの民間信仰をその伝統の中に吸収し、土着の信仰に対して寛容であったとされています [Sarmela 2009: 44]。ただしカルシッコの風習の担い手となるサヴォ人のような内陸部の焼畑耕作民は移動型の生活で、人々は互いに離れて住んでいたこともあり、何世紀もキリスト教化の外にあったとされているので、どれほどこれらの教義に触れていたかは疑問が残るところです。

仮にローマ・カトリック教会とロシア正教会の教義に人々が触れていたと仮定しますが、ここで考えたいのは死後の世界に対する考え方で、とくに煉獄の有無です。ローマ・カトリック教会の教えでは死者は死後、天国・地獄・煉獄に行くことになっています。この世ではない死者のコミュニティに行くという点では煉獄という炎の中ではあれ、キリスト教以前の死後の世界、つまり埋葬後は死者のコミュニティに行くという考え方と大きく相違はなかったように思われます。一方ロシア正教会は、煉獄の観念は聖書に明記されていない

として否定していますが、ロシア正教会は多くの民間信仰を教義に吸収していたことから、あの世の考え方に関しても柔軟だったのかもしれませんが。実際、カレリア地方はロシア正教会が布教されてはいますが、死者をあの世に送る泣き歌の儀礼が教会から度々否定されながらも近代まで続いていました。ですから、ローマ・カトリック教会とロシア正教会の教義と仮に人々が出会っていたとしても、死後についての考えは、それ以前の考え方と人々の間で大きな変化は起きなかったのではないかと思います。

しかし状況が動くのはローマ・カトリック教会に代わってルーテル派教会が入ってきたときでした。16世紀以降、ルーテル派教会は布教を熱心に行ない、北部や東部の人々と接触しながら異教に関わる樹木や石、聖なる場所を破壊して、異教の祭りや儀式、祖先崇拝を非難していきました。ローマ・カトリック教会と同じように、ルーテル派教会も死者を教会の敷地内に埋葬することを強く要求しました。ただし、ローマ・カトリック教会と異なるのは煉獄の有無です。ルーテル派教会は聖書に厳密で煉獄を否定します。ルーテル派教会の考えは死者の魂は最後の審判で復活するまで墓場で「眠っている」のであり、この世に立ち返ることなどありえないというものです。つまり死者は埋葬されても、その魂は最後の審判まであの世までは到達できないということになります。人は死と最後の審判までの間、不安定な状態にたたされることとなり、死が完了しないのです。

これはとても困ったことでした。人々の考えでは、土着的な考えにおいても、親族がおらず十分にケアされない死者は墓に埋められても静かなイメージではなく、死してもなお動き回り、墓場を抜け出して家に帰ろうとするものでした。またキリスト教の埋葬や葬式を拒否された者や犯罪者、自殺者、反キリスト教の従事者など、キリスト教の教義において悪とされた者も生者の世界に現れると考えられ、人々の恐怖を掻き立てるものとなりました。このような死者を防ぐために作られたのが死者のカルシッコでした。人々は目に見える形で生と死の境界を作り、死者にメッセージとして示したのです。これはまさに異なる考え方、異文化に出会ったときに、生者である自らと死者との関係の秩序を保つために人々が編み出した工夫と言えます。

これからようやくフィールドワークの話をしていきます。前述したように、現代ではこの風習はほとんど忘れられています。私は運よく未だこの風習を続けている家族と出会うことができました。その道のりについては割愛しますが、彼らが住んでいるのはフィンランドの北カレリア地方ユーカという町です。教会の記録には1771年からこの家族は今と同じ土地に住んできたことが書かれています。家はユーカの中心地から3km程離れた森の中で、湖に面しています。敷地は広く、農業をして家畜を育てていたときの小屋などが庭に点在していて、野外博物館のようなところ。彼らの家までは2本の道があり、人々が古い道と呼ぶ方の道をしばらく進むと、そこに死者のカルシッコの木があります。家からは遠くもなく、近くもない場所です。

彼らのカルシッコの木は一本です。死者のカルシッコの制作方法にはヴァリエーションがあって、一本の樹木に代々印を刻むというものや、それぞれの死者にそれぞれのカルシッコを作るというもの、死者の印を直接樹皮に刻むのではなく、印をつけたボードを木に釘打つというもののスタイルもあります。彼らの場合は一本の木に 18 世紀～19 世紀以降の祖先の印が刻まれています、樹皮にそのまま刻んでいるところとボードをくぎ打った部分で構成されています(図 3)。

既にふれたとおり、死者のカルシッコは死者を墓場に帰すものとして作られました。しかし現在のカルシッコの機能は変わっていて、より死者を思い出すものとして働いています。このことは既に 20 世紀末にこの風習を研究したフィンランドの民俗学者 Janne Vilkuna が指摘していることです。しかし、自らフィールドワークをしながら分かったことは、カルシッコの樹木は死者を単に思い出すだけではなく、時空のものさしとしての役割をもっているようだということです。フィールドワークをする中で私はカルシッコのことを聞きたくて家族にそのことを尋ねるのですが、なぜかいつも話の方向はずれ、人々は昔の話をしたり、昔と今がどのように変化したかを話し始めました。最初はこのことが不思議で、



図 3. ユーカの死者のカルシッコ

で、上手くこの風習のことを聴き出せないと思っていたのですが、そうなってしまうのは、この樹木がそうさせるからではないかと考えるようになりました。つまりカルシッコの樹木という存在が死者を単に思い出させるだけではなく、同時に時代を比較させる機能を持っているということです。この家族は小さい頃からこの土地に住み、かつては毎日このカルシッコの前を歩いて学校に通っていました。カルシッコの樹木は人々の生活空間内にあることで、より強くその周りの風景とともに死者やかつての生活を思い出させています。それは決して人々の生活が生者である彼らだけで構成されているわけではないということでもあります。また現在、このカルシッコの木は立ち枯れとなっていますが、20 年前まではまだ葉を茂らせていたそうです。樹冠が落ち、樹皮がはがれるという樹木の身体的な変化もまた、人々に時間の経過を感じさせるものとなっています。

樹木の身体的な変化は風習の終わりを感じさせるものでもあります。実際に家族は、彼らのカルシッコの木が倒れた時が風習の終わりだとしています。そのことについて家族は、「永遠はない。木は人間のよう。歳を取って死んでいく。人間がいつか倒れるように、木もいつかは倒れる。木も人間も同じように生まれて死ぬ。それがエラマ (elämä/生) だから。」

といました。私はこのエラマという言葉がカルシッコの樹木と人々の関係を考える際にキーワードになると感じています。フィンランド語でエラマという言葉は「生きる」を意味するフィンランド語の動詞 *elää* から作られた名詞です。この言葉は生物学的な生、精神的な生どちらも含みます。英語の *life* と同じように使われ、人生、いのち、生活など多義的な意味をもっています。

家族がカルシッコの話をするときはいつも彼ら自身または人間についても語ります。例えば「人間が生まれて家族を作り、死んでいくのと同じように、カルシッコの樹木も生まれて家族を作り倒れる」というようにです。カルシッコのエラマ/生が語られるときには、いつも必ず彼らのエラマ/生が同時に語られました。カルシッコの木と彼ら自身が同じようだと言われたのは、同じように生命を持つということだけではなく、生きるの中で経験する現象についてでもあります。樹木と人間は、本性上は異なっていますが、エラマ/生、すなわち生きているという点で繋がり対応しているとも言えるのです。

このような樹木と人のエラマ/生のつながりがどういうものかを考えています。これはアニミズム的だと感じられるのですが、少なくともここでのエラマ/生の連続性は、霊魂が自然物に付与されるエドワード・タイラーが提唱したようなアニミズムではありません。フィールドでも語られたのは魂についてではなく、生、生きているということでした。アニミズムの議論に加え、生きて死ぬことの根本的な共有について手掛かりとなることを日本の文化人類学者の岩田慶治が言及しています。岩田が考えるアニミズムは自然物の中にゴマ粒のようなカミが宿っているのではなく、人間を含めたあらゆる存在が大きな「地」という目に見えない精神的な共通性の中で個別性と呼べるような目に見えるそれぞれの「柄」をもち、「地」と「柄」が一緒になって生きる世界であり、柄と地の関わり合いの中でカミが現れると説きます。岩田のアニミズムは出会いの中で生まれるものです。岩田はこのことをタイラーの霊魂主義的なアニミズムの考えとは切り離して提唱しようとしていました。岩田のアニミズムとタイラーのアニミズムの違いは受動的か能動的かという部分にあります [長谷 2009 参照]。タイラーのアニミズムは主知的で、認識することやモノの中に霊魂を見出すというように、人間からモノへの作用は一方通行です。一方岩田のアニミズムでは受動的であることにも注意が注がれます。つまりモノや何かに出会ったときの驚きや衝撃、不思議だと感じさせられることに重きが置かれます。そこでの両者の作用は双方向的と言えるでしょう。

カルシッコの事例において樹木と家族は互いに影響を与え合い、生きていることを共有しながらともにあるのではないかと考えています。樹木と人は岩田の言葉を借りれば「柄」は異なっているけれど「地」は陸続きで、精神性、生きることを共有しているように感じます。また生きることを共有することは、同時に死を共有することでもあります。家族は死者となっても樹木に印が刻まれ、生者によって思い出されることでカルシッコの樹木と家族

とともにあります。それは死者と樹木、家族が死を共有することでもあるかもしれません。フィールドのカルシッコは家族のメンバーが死ぬことでその都度枝が切り落とされたり、印が刻まれ、ダメージを受けてきました。そして今は立ち枯れとなっています。これは樹木と家族が生と死を共有してきた結果のように思えます。

フィールドワークからはカルシッコの樹木と死者、生者はそれぞれがそれぞれの一部となっているということが見えてきました。カルシッコの樹木は印が刻まれる、それは常に樹木の身体が傷つけられることでもあります。この刻むという行為によって樹木は死者のエラマ/生を担います。生きている家族は死によって家族のメンバーを失いますが、カルシッコの印によって死者を思い出し、祖先と自らのエラマ/生のつながりを実感することができます。カルシッコの風習において、樹木と死者、生者はエラマ/生とともに死、クオレマを共有しているのではないかとということが私の見解です。

ここからはフィールドワークの事例からやや離れ、少し話の枠組みが樹木から「自然」へ一度広くなりますが、最初の目的で掲げたように「自然」と死者、生者について考えたいと思います。これは死者のカルシッコに色濃く現れていたことでもあります。フィンランドのフォークロアにおいて、「自然」は死者の一部として現れることがあります。例えばキリスト教以前の観念において、豊作や不作を決定するのは死者だとされていました。そのことは死者があの世界から一時的に帰ってくる収穫祭の慣習に関する語り²からも読み取ることができます。フィンランドの収穫祭は19世紀頃まで続いていた死者が帰ってくるという異教的な祭りですが、一時的に死者を迎えて十分にもてなし、満足してまた帰ってもらうというサイクルによって、この世とあの世界、生者と死者の関係を円滑にしていました。ここでは生者が丁重にもてなすことで、死者が満足し、翌年の豊作を導くという連関が窺えます。

以上からフィンランドのフォークロアにおける「自然」は死者と結びつきながら生者に影響を与えていたことが見えてきます。またキリスト教以前、より可視的に死者の場として自然との結び付きを示していた場に、前述したヒーシがあります。キリスト教以前の死者の場所は家の近くの聖なる木立、ヒーシで、ヒーシの木立があることがその家族がその土地の権利を有することに繋がっていました。人々は死者と距離を保ちながらも死者の近くで生き

² 死者はかつて自分がいた場所を見るために帰ってきた。死者たちがよく迎えられ、よい気分でしたら、翌年は全てが自然にうまくいった。死者へはサウナを温め、白樺のはたきとロウリュの火は良いものでなければならなかった。サウナの床にはあらゆる食べ物、特に魚と酒が持っていかれた。家の主人は夕方に庭へ霊を迎えに行く。食べ物は一日中サウナに置いておく。その後主人は霊を外へ誘導する。このとき、その人は頭にヘアカバー/帽子などを身につけてはいけぬ。霊が帰れば、家の人々は食べ物が食べられたかを見に行く。もし水に白樺のはたきの葉が落ちていたら、良いことで、死者は食べていったということだ。しかし、もし木くずが落ちていたら、それは不作の年を意味した[Haavio 2021: 435-436]。Vakka-Suomi Kalanni で1939年 Oskar Puonti が祖母の母の父の記憶を語ったときのもの。

ていました。またキリスト教以降は教会の墓がその主な役割を担いますが、土着の考えと混ざり合う形でカルシッコも死者の場としての役割を担いはじめたと言えます。それはまさに「自然」の中に死者を見ていたのだと言えますし、死者の領域はこの世から完全に断絶されたものとして認識されてはいなかったのではないかと考えられます。

同様に自然の中の死者の場所は日本にもありました。この指摘は安易な比較に陥る可能性を秘めてはいますが、国際文化的なつながりを意識して考えてみたいと思います。日本の靈魂観や死生観は時代ごとに大きく変わっているので一概には言えませんが、古代から日本の各地で山は死霊とくに先祖の霊が集う場所という認識がありました [宮田 2023: 236]。日本においては古代より死者の霊が休まる場所は山で、死者は祖霊として生きている子孫を見守るという考え方がありました。柳田國男は『先祖の話』の中で、春には山の神が里に下って田の神となり、秋の終わりにはまた田から登って、山に還って山の神になるという言い伝えがほぼ全国的にあったとし [柳田 2000: 78]、この神を先祖の霊として解釈しています。古代日本の靈魂観において、死者がこの世を離れて遠い他界に行くという観念は仏教伝来後も 10 世紀頃まで³は薄かったようで、日本では長らく山(沿岸部では岬や島)を他界とみながら、この世の延長線上に死者の場所を見ていたと考えられます。

時代は異なりますが、キリスト教伝来前後のフィンランドと仏教伝来前後の日本を比較した際、自然の中に死者の場所があり、死者の場所と生者の場所は断絶しているわけではなく、むしろ陸続きとも言える点では、フィンランドであれば森、日本またはアジアでは山ではありますが共通していると考えることができそうです。なかでも樹木はどちらの「文化」においても死者との繋がりを持っています。死者の依り代としての樹木はかつてのヒースの木立や現代のカルシッコでもその様子はみてとれますし、日本の 799 年の記録『日本後紀』や 850 年の記録『文徳天皇実録』においては死者の靈魂を妨げる行為であるとして墓場の木々の伐採を禁止したり、積極的に墓場に樹木を植えていたことが記されています。樹木と死者の結び付きについてもキリスト教伝来前後のフィンランドと仏教伝来前後の日本では共通する精神的な考え方があったように感じています。

現段階で死者のカルシッコやフィンランドの「自然」の例から指摘できるのは、「自然」の中に、あるいは樹木に死者をみることの「文化」、異界間の繋がり、豊作を導き、田の神としてやってくるように「自然」と死者が繋がることによって生者に影響を与えるという異界間及び異文化間関係です。どちらにおいても「自然」は現代を生きる私たちがもっともらしいと感じる傾向にある生物学や生態学、自然科学が明らかにする「自然」とは異なる形で現れています。ここでは「自然」と生者、死者の三者関係を想定していて、「自然」と生者を繋いでいたものは死者であり、死者と生者を繋ぐものは「自然」だったのではないかと

³ 10 世紀頃からしだいに観念世界に占める遠い彼岸の割合が増大し始め、院政期(12 世紀)に至ってついに現世を逆転するに至る [佐藤 2008: 100]。

考えています。ただし、この点は現代のカルシッコの例で私が強調したエラマ/生、と靈魂の議論との兼ねあいを昔と今の時代の変化と死への觀念の変化を踏まえ、慎重に考える必要があるため今後の課題としたいと思います。

本報告ではフィンランドと日本のフォークロアの話を紹介しましたが、現代では「自然」と死者の結び付きを実感したり、死後の世界について考えたり、語ったりすることは減ってきたかもしれません。フィールドでは死者のカルシッコという存在が樹木であることや家族が長年同じ土地に住んでいることから、彼らにとって死者は「自然」や風景とともにあり、身近な存在です。一方フィールドワークをしながら私自身の死者との関係を考えることも増えましたが、死者の場所は墓場や残されたモノや家などに集約されていたり、私自身も居住地を変えながら生活していますから、自らと祖先の生のつながりの実感を持つことは難しく感じています。このような昔と今の死者に対する考え方やその変化、生と死の境界へのまなざしに目を向けることは、分断を感じる現代において私たちが生きていく上で意味のあることのように思われます。本シンポジウムを通して、死者をより身近に感じさせてくださった高橋さまをはじめ登壇者の皆さま、運営に携わって下さった方々、飛鳥という土地に心より感謝いたします。

参考文献

- 岩田慶治 1995『岩田慶治著作集四 アニミズムの地平—フィールドワークの経験』講談社。
佐藤弘夫 2008『死者のゆくえ』岩田書院。
長谷千代子 2009 「アニミズムの語り方—受動的視点からの考察—」『宗教研究』83(3): 741–763。
宮田登 2023『靈魂の民俗学 日本人の靈的世界』ちくま学芸文庫。
柳田國男 1992『柳田國男全集 13』ちくま文庫。

外国語文献

- Haavio, M.
2021. *Suomalaiset kodinhaltijat*. SKS Kirjat.
Sarmela, M.
2009. *FINNISH FOLKLORE ATLAS: Ethnic Culture of Finland 2* (trans) A. Silver. Sarmela, M.
<https://www.sarmela.net/folklore-atlas/>
Vilkuna, J.
1992. *Suomalaiset vainajien karsikot ja ristipuut*. Suomen mu

エクスカーション報告

本シンポジウムではプレイベントとして2月17日に飛鳥エクスカーションとしてバスツアーを行いました。案内は飛鳥応援大使である高橋梓と藤田賀久が務めました。

好天に恵まれた飛鳥エクスカーションには日本全国から20名を超える参加者が集まり、明日香村を巡りながら死者を感じる時間を過ごしました。

1. 飛鳥寺

日本初の本格的伽藍を持つ寺院であった飛鳥寺は、仏教が伝わった当初の趣を現在にも残しています。止利仏師の手による飛鳥大仏は、顔と手の一部が当時と同じまま残っています。寺の近くには蘇我入鹿の首塚があります。



飛鳥大仏

2. 高松塚古墳

1972年に極彩色壁画が発見されたことで有名な高松塚古墳では、高句麗と唐の文化を混雑させた四神や女性の絵が展示されています。復元された古墳は七世紀のものであり、非常に小さな円墳です。



3. 石舞台古墳

盛り土が取り払われ、玄室が剥き出しとなっている石舞台古墳は、小ぶりな古墳が目立つ飛鳥にあって別格の風格を備えています。羨道から玄室内に入ると神秘的な光景が広がり、生と死の境界を体験することが可能です。



ご参加いただいた皆様、ありがとうございました！

