

# 動物供犠における人間と動物との関係から導かれる宗教性についての一考察

山根 洋平（山口大学大学院人文学科研究科修士課程2年）

## （1）はじめに

人間は太古より様々な仕方で動物との関わりをもってきた。それぞれの時代や文化においてその様式は異なるが、まずどのような関わりがあるのかを具体的に考える上で、ここでは「動物供犠」に着目して人間と動物との関係における宗教性を検討する。はじめに、なぜ「動物供犠」に限定して考えるのかという理由を述べておきたい。端的に表現すると、「動物供犠」に着目することで人間と動物との関係における宗教性が如実に顕れるからである。

これをより具体的に述べると、供犠を執り行う前には若干の禁忌やタブーが敢えてゆるめられるような祭が催される。そうして「聖なるもの」が属する「見えない世界」<sup>1</sup>と、日常生活を営む上で接することになる「俗なるもの」が属する「見える世界」との境界を曖昧にする。こうすることで作られた「見えない世界」とのつながりによって、「見える世界」の秩序が緩む、場合によっては壊される。そして祭のクライマックスにおいて、動物を殺すという供犠が執り行われる。それまで曖昧になっていた「聖なるもの」と「俗なるもの」との境界が、動物が殺されることで明確になる。ここでは人間の住まう領域（俗なる世界）と、動物を死によって追いやった

先にある領域（聖なる世界）の二つの領域が明らかになる。

そこでは人間が暮らしている俗なる世界の穢れが、供犠における動物の死によって顕わになる聖なる世界とのつながりによって浄化され、俗なる世界に質的な変化をもたらされる。この穢れを浄化するというような変化は大きなエネルギーをはらんでおり、それゆえ人々は慎重に取り扱おうとする。そのため順序だった儀礼や儀式を執り行い、さらには禁忌を設けることで膨大なエネルギーの暴発を防ぎ、浄化の為だけに働くようにと細心の注意を払うのである。

こうした状況下の人間には、明らかに日常とは異なった動物に対する態度の質的な変化を見る。この質的な変化をもたらすところに、宗教性を見出すことができるといえよう。こうした質的な変化は重要な着眼点となる。M.エリアーデは、「聖なるもの」の顕れに着目して「ヒエロファニー」という表現で「聖と俗」という質的な差を表現し、またR.オットーによれば「ヌミノーズ」という表現を以て、「聖なるもの」そのものの内実を詳らかにしているが、ここでも質的差異に力点が置かれている。

したがって供犠を巡って繰り広げられる、人間の動物に対する態度の質的な差異をみることで、古来より執り行われてきた（あるい

は執り行われている)「動物供犠」に、その宗教性を認めることができるといえよう。そのため本稿で「動物供犠」を取り挙げることには、祭や儀礼の機能を手がかりとした上で、人間と動物との間の宗教性を論じる価値があると考えられる。

## (2) 動物供犠の事例

それでは最初に、動物供犠の事例を以下に列挙し、簡単ではあるがその内容の把握に努めたい。

### 【a.創世記における牡羊の燔祭】

『創世記』第22章では神がアブラハムを試し、アブラハムの子イサクを燔祭として捧げよと命ずる。アブラハムが薪と火と刀を準備し、命じられた地へとイサクと赴いて祭壇を築き、薪にイサクを縛り付けて手をかけようとした瞬間に天使が現われ、アブラハムの手を止めた。そして近くの藪に角を引っ掛けていた牡羊を、イサクに代わる生贄として燔祭を終えた<sup>2</sup>。

### 【b.アカグケメン族・コンドルの供犠】

カリフォルニア州南西部に位置するサン・ファン・キャピストラノのアカグケメン族 (the Acagchemen) は、偉大なコンドルを崇拜した。そこでは一年に一度「パネス」(Panés) という鳥の宴という名の盛大な祭が開かれ、人々は一羽のコンドルを、行列をなして屋根のない杭で囲っただけの酋長の神殿へ運んだ。ここでは血を一滴も流さないようにコンドルを殺して皮を剥ぎ取り、羽と一緒に保存する。この皮と羽は形見として、あるいは「パェルト」(paelt) という祝祭用の衣装を作るためにとっておく。そしてコンドル

の死体は神殿の穴の中へ埋められ、その後老婆たちがこの墓の周りに集まって、涙を流しながら痛ましくコンドルを弔う<sup>3</sup>。

### 【c.西アフリカ イサプーの黒人・インドコブラの儀式】

西アフリカのフェルナンド・ポー島のイサプー (Issapoo) の黒人は、インドコブラを自分たちに善も悪も施すことのできる護り神と考えている。このコブラの皮が、公共の広場の一番高い木の枝から尻尾を下にして吊るされ、これが毎年の儀式となっている。この儀式のあとすぐに、その年に生まれた赤子全員が連れてこられ、このヘビの尻尾に手を触れさせられる<sup>4</sup>。

### 【d.アイヌ民族における熊】

アイヌ民族は熊に対して特別な態度をとっており、熊を「カムイ」という「神」を意味する名で呼ぶ。その一方で彼らは、殺せるときはいつでも熊を殺す。熊の肉は彼らにとって主食であり、熊の毛皮は彼らの衣服となる。彼らは熊の死体を解体する過程で、入念に敬意を表し、謝罪の言葉を述べながら、熊の神性を宥めようと努める。熊が畏にかかったり矢で射抜かれたりすると、猟師たちは謝罪の儀式ないし贖いの儀式を執り行う<sup>5</sup>。

以上で見たように、動物供犠はいたるところで認められる文化現象であることがわかる。時代の新旧や地域によって、それぞれ固有の仕方で供犠が執り行われていることもわかるだろう。

## (3) 供犠の理論

前節では人間と動物の関わり方を、「動物供犠」という事例を通して観察した。ここで

はその「供犠」の宗教性を明らかにすることに努めてみたい。本節ではR.ジラール、G.バタイユの理論を参考にしながら、その実現に取り組む。まずジラルールの「供犠」に関する考察を参照してみたい。

#### 【ジラールー“贖罪の生贄のメカニズム”】

ジラールは「供犠」について、生贄を用いることで「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」<sup>6</sup>し、「（共同体）内部の諸暴力を沈静化し、諸葛藤の爆発を妨げる」<sup>7</sup>と述べている。つまり「供犠」を執り行うということによって、共同体の調和を修復し、社会的統一性を強化する<sup>8</sup>。より具体的に表せば、共同体の秩序を乱す相互的暴力を「贖罪の生贄」という犠牲者を出しながら共同体外へと排出し、共同体秩序の安定を図る機能があるという。

共同体の人々は共同体の安定を乱す危機（例：ペストのような疫病、暴力の相互応酬による徹底的な破壊）が訪れると、共同体が成立したときの手はずを模倣的に繰り返すことで、共同体の安定を取り戻そうとする。あるいはそうした危機が到来する前に、予め危機の原因となる暴力的要素を排出することもできる<sup>9</sup>。

その際には供犠の儀礼に先だって祭が催され、共同体の全成員の気分が熱狂状態まで高められる。こうした祭という手はずに則って、意図的に「差異の消失」を作り出す。この「差異の消失」においては、社会的地位や職能の区別が無くなり、法や掟といったものが緩められる。こうした規制の緩和は、共同体に訪れる危機を模倣的に引き起こし、供犠を執り行うに相応しい状況を作り上げる<sup>10</sup>。

そうした法や掟、あるいは様々な規制が緩められる状態を我々は祭という形態で見出すことができる。供犠の儀礼はこの祭が最高潮に達したときに執り行われる。そこでは共同体が成立した当時の、最も原初の「贖罪の生贄」によく似た犠牲（畸型の分身）に、共同体の全成員の暴力を一点に集中させる。こうした「満場一致の暴力」をその犠牲となるものに向け、実際にあるいは儀礼的に殺す。こうすることで共同体内に充満していた憎悪や怨恨といったような、放置しておけば共同体の存続を危ぶませるような悪しき暴力を共同体外へと排出する。

また「贖罪の生贄」には「聖なるもの」に見出される二面性を備えている。例えば供犠で生贄となるものは共同体の成員であると同時に、共同体外を代表するものでもある二重の性質を持つ。共同体の成員を生贄とするとその殺害から報復が生まれ、暴力の相互応酬に陥りかねない。これでは共同体を襲った危機から逃れるどころか、それを一層加速させてしまう。ところが生贄が共同体と全く無縁であっては、その共同体を危機から救うことにはならない。内ではないが外でもなく、内でもあり外でもあるという外縁的（marginal）な位置づけがなされている<sup>11</sup>。

そして供犠が進行する際に「贖罪の生贄」は犠牲となって殺されるまで、つまり「満場一致の暴力」が向けられるまでは忌まわしい・穢れた存在として取り扱われる。共同体にとって危機の原因とされるこうした穢れた存在を廃棄する・排出する・追い出すという作業は、共同体の維持が問題となる場合には、当然正当な行為としてみなされる。つまり共同体の成員が安心して殺すことのできる対象を作り上げるために、「贖罪の生贄」を穢れた存在として取り扱う<sup>12</sup>。

こうして穢れた「贖罪の生贄」は供犠の最高潮で殺される、つまり共同体の全成員から「満場一致の暴力」を向けられて殺され共同体外へと完全に追い出された「贖罪の生贄」は、その瞬間から「聖なるもの」としてみなされる。供犠においては穢れた存在であったものが、供犠が執り行われると「聖なるもの」として崇拜の対象となる。そうして「贖罪の生贄」を中心として共同体が活性化され、秩序を回復する。

#### 【バタイユ—人間の内面から捉える供犠】

このように供犠が社会の絆を強め共同体的統一の基礎となる、というようなジラールの主張に対し、バタイユは「こうした説明はたしかに、供犠の効果を説明したものである」が、「人間が宗教の儀礼で、同類の人間を殺さざるをえなかった理由についてはなにも語っていない」と述べ<sup>13</sup>、独自の供犠の理論を展開する。

バタイユによると、ジラールの説明にみられるようなフランス社会学においては供犠の研究と解釈を特に重視しており、供犠を社会的な存在の概念と結びつけているという<sup>14</sup>。この概念は存在が複合的な物、つまりある氏族・ある都市・ある国家というものを想定している<sup>15</sup>。しかしこれらは人間と同じように単一の意識を持っており、そのような意識とは集中の場に過ぎず、その境界はうまく定められない、とバタイユは述べる<sup>16</sup>。

さてバタイユが供犠の分析を行うにあたって、アステカやメキシコの人身御供を例に挙げている<sup>17</sup>。とりわけ捕虜の取り扱いに焦点を当てて、その捕虜が生贄にされる様子を丁寧に追って解釈している。この事例解釈は概ねジラールの「贖罪の生贄」の理論に近いものとなっているが、その後のバタイユの考察に

ジラールとの違いが表れている。

ジラールは社会や共同体といった人間の外側にある構造から宗教的事実を分析し、「贖罪の生贄」や「畸形の分身」といった仕組みを説明し、共同体の全成員が満場一致の暴力によって生贄や供物と共に穢れを排出することで、共同体を浄化する機能に主眼をおいて、供犠の前後における生贄や供物の価値の変化の説明をしている。

バタイユはジラールのような考察を否定はしない。しかし人間の内面における動的な変化にバタイユは着目し、ジラールの分析にはない人間の内面における価値の変化を考慮しながら、宗教的事実の把握に努めようとしている。バタイユはしばしば「内的参与 (participation intime)」、「内的価値 (valeur intime)」、「内奥性 (intimité)」といった表現で、奉納者と生贄との間の関係を説いていることから<sup>18</sup>、そうした努力が窺い知れる。

ここでバタイユの供犠についての分析をまとめておきたい。その内容は概ね次の通りである。人間は供犠によって、奴隷的用途が下落させ俗化させたものを、聖なる世界に復権させる。その俗化させたものとは、かつて主体と根底において同質であったものであり、内的参与の関係の中で主体と合一するものを、奴隷的用途が客体に変えてしまったものである。客体化つまり事物の世界が確立してからは、人間自体がその世界の事物の一つとなった。人間はこうした墮落から逃れようとしてあらゆる時代において努力し、異様な神話の中や残虐な祭儀の中で、失われた内奥性を求めている。この内奥の次元へものを復帰させるには、隔離された諸存在が通じ合う道である蕩尽 (consumation) によって実現できる。ここで暴力は制限こそされるが、その制

限が非常に難しい場合が多い。供犠に関わる人間はすべて危険の内にあるが、その儀式的形態が供犠の参加者を危険から守る<sup>19</sup>。

こうした供犠についての考察を基に、バタイユは宗教が常に目指すものは、現実の次元から、いわばものの貧しさから引き離し、崇高な次元、つまり内的世界の真実へと戻すことと述べ、そこから聖なるお告げを受け取り、そのおかげで人間が内的自由に戻されると述べている<sup>20</sup>。この内的自由は利得なしに蕩尽するという破壊の中で示され、供犠によって供物を営利的行為の世界との結びつきから切り離し、決定的蕩尽の意味を帯びて聖別され、この供物はもはや現実の次元には戻し得ない<sup>21</sup>。

こうしてバタイユは、俗化されたものが供犠によって聖化される過程をみていることがわかる。ジラールは共同体が聖性を取り戻すとみたのに対し、バタイユは人間の内面において聖性が取り戻されることを見出している。

さらにバタイユは供犠の歴史に触れて、供犠は不安の交流であり、交流された不安の総計は、原則として交流可能な不安の総計に近いと述べる<sup>22</sup>。つまり個々の不安を総合計したものには限界があるということである。これがあまりに強すぎると、儀式の効率を低め、参加者が供犠の儀式から逃げ出すと述べている。

またバタイユは供犠の歴史に触れて、人身御供が動物供犠へと置き換わった過程を以下のように述べている。

人間を生け贄にすることの恐怖は、時とともに強くなった。イフィゲネイアやイサクのような人身御供を捧げる代わりに、チャルカス族やアブラハムは雄鹿や雄羊の喉を掻き切った。これは、人間の

燔祭がついに耐えがたいものになったために、犠牲を捧げる者は人間そのものではなく、人間の意志だけを神々に、象徴的に捧げざるをえなくなったことを意味している<sup>23</sup>。

ここに供犠の質的な移行をみることができる。人間から動物への移行に、生贄としての質的变化が生じている。また象徴化の部分については、祭についての検討を加える際にエリアーデの考察を参考にするが、そこで改めて詳述したい。

これまでのジラールとバタイユの供犠に関する言説を簡潔にまとめてみたい。ジラールは供犠を共同体（集団・社会）の面から捉え、共同体を浄化する機能を見出している。またバタイユは、供犠を個の面から捉えようとし、供犠を通じてその参加者の供物に対する心的な態度の変化から、供犠の浄化的機能を見ているといえよう。両者とも供犠の浄化的機能を見据えている点では一致するが、上述のように共同体的であるか個的であるか、その解釈する上でのアプローチの仕方に違いを見出すことができる。

この解釈の仕方を、岡村康夫が宗教現象を把握する際に用いている円運動の図式<sup>24</sup>にならって言い換えれば、ジラールは円の周辺から、バタイユ円の中心から、供犠を解釈しているといえよう。共同体は供犠によって、周辺から中心へと向かう求心力を引き起こし、円の中心である「聖」へのアクセスを試みる。しかし中心にある「聖なるもの」は、オットーによると魅するものであると同時に畏怖すべきものであるという<sup>25</sup>。供犠に際しては、「聖なるもの」の肯定的（positiv）な面と否定的（negativ）な面の二面性のうち、

前者をできる限り俗なるものへと取り込み共同体の活気を取り戻すものとして歓迎する一方、後者を極力退け、共同体の破壊につながらないようにその侵入を防ぐことが求められる。そのために禁忌・タブーといったものが設けられ、儀礼の際以外にはそれを侵してはならないという掟となる。こうしたようなことが、円運動における「遠心力」として発揮されるといえよう。

#### (4) 儀礼における聖と俗

これまでジラル、バタイユといった供犠に関する学説を参照してきたが、本節では供犠にとどまらず、それに伴って催される祭や儀礼についての考察を、E.デュルケムやエリアーデの研究から参照してみたい。

##### 【デュルケムの“否定的儀礼”と“肯定的儀礼”】

さてデュルケムは『宗教的生活の原初形態』(Les formes élémentaires de la vie religieuse)において、儀礼に二重の側面があると述べ、それぞれ「否定的儀礼 (Culte négatif)」と「肯定的儀礼 (Culte positif)」と名付けている<sup>26</sup>。

「否定的儀礼」はまず、聖的存在と俗的存在との分離を認め、聖的存在は俗的存在の外にあることを前提とする。ここでいう儀礼には、この両者の分離を実現するために、一方が他方の領域を侵すことを妨げる働きがある。そのため儀礼は、この混淆の回避を実現しようとし、具体的な方法として禁忌やタブーをもたらす<sup>27</sup>。デュルケムはこうした禁忌やタブーから呪術的禁忌と宗教的禁忌とを区別し、後者についての分析に努める。というのも宗教的禁忌は、神聖概念を含む至上命令

であり、「聖なるもの」を「俗なるもの」から分離する体系であるからだ<sup>28</sup>。

つまり「否定的儀礼」には、聖と俗との分離を推し進めて宗教的禁忌を信徒に課し、彼らを俗なる領域から引き離し、聖なる領域へと導く働きがあるといえよう。

これに対し「肯定的儀礼」とは、トーテムにまつわる共同体の祝祭や儀礼を通じて、日常は禁忌とされている行為を儀礼的に敢えて犯すことで、安全に「聖なるもの」の力を「俗なるもの」に取り入れようとする試みを指す<sup>29</sup>。とりわけ食事を通じて実現される。この文脈で言う供犠とは、聖的存在が屠られ、それを畏敬する人々によって食べられるという行為を示している。また「肯定的儀礼」は周期性を持っている。この周期は、自然現象の運行を正確にすることを目的としている。儀礼を行う際に訪れる聖なる時は、際限なく続くことは許されない。人々は必要だと感じる時に再び聖なる時を呼び戻す為に、俗なる時へと帰ってゆくのである。こうして儀礼が周期性へと傾き、一定の時期になると祝祭が訪れるという循環が生じる<sup>30</sup>。

ここでこれらの儀礼を共同体と関連づけて考えてみたい。前者の「否定的儀礼」においては、共同体内から悪しき・穢れたものを禁忌(タブー)の厳守によって排除することで、共同体内を清め、聖化するという向きを見ることができる。また後者の「肯定的儀礼」においては逆に、共同体外から聖なるものを周期的に取り入れることで、共同体を清め、活性化し、活力を回復させる向きを見て取れる。

##### 【エリアーデの聖と俗】

またエリアーデは『聖と俗』(Das Heilige und das Profane)において、「聖なるもの」

が「俗なるもの」の対照を成すとした上で、ヒエロファニー (Hierophanie) という概念を提示している<sup>31</sup>。これは「何か聖なるものがわれわれに対して顕れる」という語源的な組成からして、それ以上の意味を持たないとエリアーデは述べている。つまり聖なるものの分析をするにあたり、石や水や木に「聖なるもの」を見出すようないわゆる原始的ヒエロファニーから、イエス・キリストにおける神の化身のようないわば最高のヒエロファニーに至るまでに、顕れという現象面に着目することで、そこには連続性を見出せるという<sup>32</sup>。

そしてヒエロファニーが生じる場所では、空間の均質性が破られて、空間の非均質性が顕わになる。これが絶対的な「固定点」となる。この「固定点」を中心として世界の形成がなされ、宗教的人間 (homo religiosus) は、これを見定めることによって行動の方向付けが可能となり、その結果生存活動を営むことができるようになる。ゆえに宗教的人間は、常に世界の中心に住まおうとする<sup>22</sup>。

こうした生存活動に関わる世界の創造によって、秩序化された領域 (Kosmos) と、その他未知なる領域 (Chaos) という区切りができる。境界を定め方向付けを可能とするようなこうした契機を、宇宙創造の契機とエリアーデは言う。神々によって創り出された、ヒエロファニーによって顕れた世界は、既に浄められているので、聖なる領域 (未知なる領域) との交流を維持していると考えられる。そこは聖なる領域とのつながりが確保されているため地平の突破が可能となり、さらにその突破を繰り返し行うことができる<sup>34</sup>。

この繰り返しは、未開の地を開拓したり、あるいは未知の地を占領したりしてそこに住まいを設けようとする際に、祭式による宇宙創造の再現を通じて象徴的に行われ、その場

所が浄化される。宗教的人間にとって世界と呼ばれるものは、その前に創造され浄化されなければならない。その際には、上で述べたような神々による宇宙の創造が手本となる<sup>35</sup>。

このような仕方で創られた世界に住む宗教的人間は、混沌や無秩序と言った未知なる領域に迷い込み、自身の存在が消失してしまうことを恐れる。それゆえ、秩序と無秩序との境界を明確にするために定期的な世界の浄化がなされ、そこでは存在が強調される<sup>36</sup>。

境界や存在、あるいは浄められた時間というものは、祭によって原初の時間を再現することで確認される。起源の時を確認し再発見するには、人は神々の創造行為を繰り返さなければならない。その反復の周期が、祭を形成する。そして人間は祭の期間中、祭の前と後とは異なる振る舞いをする<sup>37</sup>。なぜなら人間は祭において、生命の聖なる次元を見いだし、そこで人間が神の被造物としての人間存在の神聖性を得るからである<sup>38</sup>。エリアーデはこうした聖なる力の周期的再生を人身供犠の中にもみており<sup>39</sup>、こうした観念は農耕儀礼における豊饒と葬礼の要素にとどまらず、王権における加入儀礼の際に霊的再生を希うといった他の領域まで及ぶとみている<sup>40</sup>。

これまでデュルケムとエリアーデの考察において、「聖」と「俗」という概念を用いて祭や儀礼における宗教性を検討してきた。人間にとっての祭や儀礼の意味を考えると、祭や儀礼には聖なる領域と俗なる領域との境界を明確にするという機能があることがわかる。

宗教的人間にとっては、秩序化された・聖化された・浄化された世界に住まうことが重要となる。しかし人間は労働や摂食といった生存活動の営みを続けることで原初の聖なる時間から

遠ざかり、その結果徐々に忘れていく。このようにして世界が俗化してゆくと、中心や方向性を見失い、生活の活力や生存への積極的な気力をも見失い、ひいては自己の存在の消失へとつながりかねない。

こうした危機を脱出するために祭を執り行うと、「聖なるもの」の力を現に人間が住んでいる世界へと取り込み、その「聖」を明確に意識することで、無秩序化して穢れた「俗」なる世界との境界を見定め、自らが住まう世界の中心

や方向性といった生存のための活力を取り戻すことができる。

このような解釈には、先に述べたジラールやバタイユの議論との関連が見いだされてくるだろう。そこで次節では、供犠に代表されるような祭や儀礼と、「聖」と「俗」という概念を用いて見いだされる宗教性との関連をまとめてみたい。

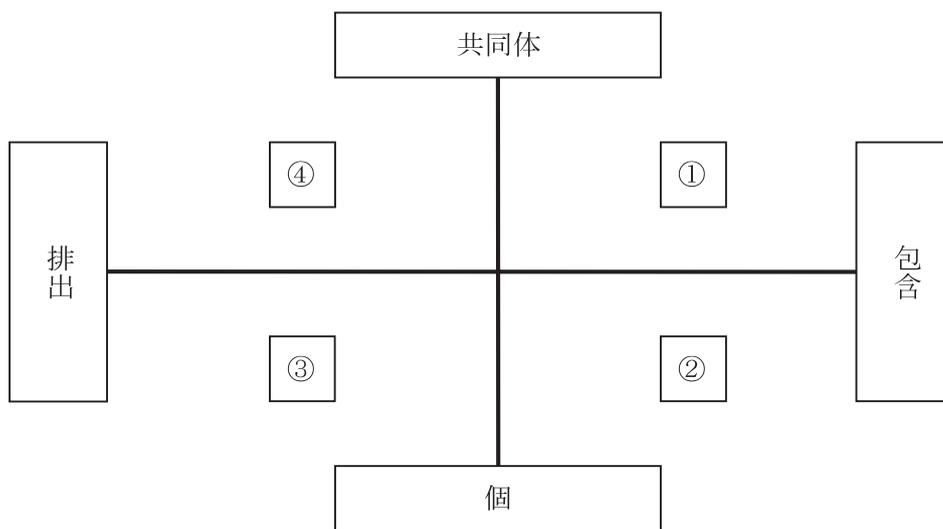


図1：祭・儀礼理解の図式

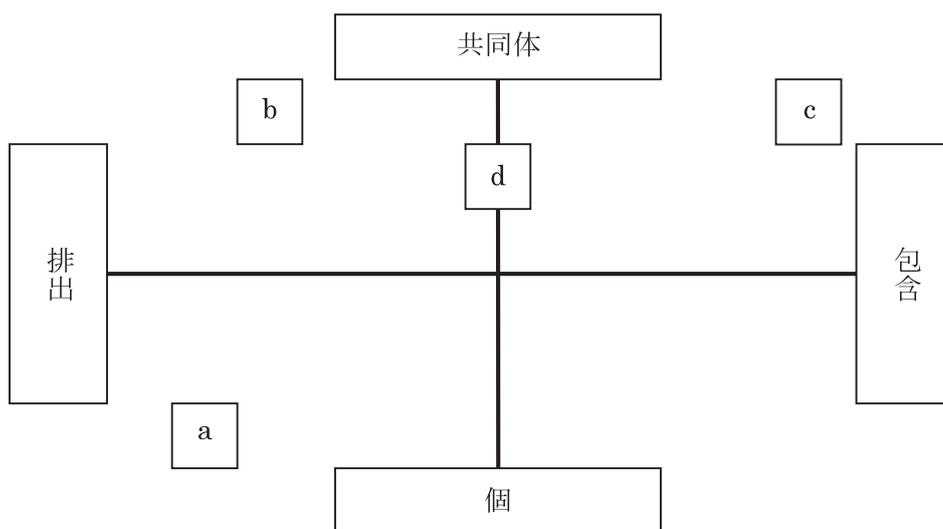


図2：具体的事例をあてはめた場合の図

- a.創世記における牡羊の燔祭、b.アカグケメン族・コンドルの供犠
- c.西アフリカ イサプーの黒人・インドコブラの儀式、d.アイヌ民族における熊

## (5) 図式的理解

これまで多くの言説や事例を取り上げたが、諸々の議論を総括する。ここでは祭や儀礼といった宗教現象を理解する上で、図を用いた考察を試みることにする。その考察にあたってはまず、人間が暮らす「俗」なる空間に如何にして「聖」がもたらされるのか、という点に着目してみたい。つまり「場所」と「手段」をそれぞれ問題にして、「聖なるもの」の顕れ方を分析する。

第一に「場所」については、本章第二節にあるジラルとバタイユが主張する理論に基づいて表現すると、「共同体」か「個」か、ということになる。そして第二の「手段」については、本章第三節におけるデュルケムの考察から、聖化を図る際に「俗なるもの」を「排出」するのか、あるいは「聖なるもの」を「包含」するのか、という点を挙げられるだろう。これらをまとめて図式化すると、図1のようになる。

このような図で表現した場合に、四つの領域が出てくる。①では共同体において、「聖なるもの」と「俗なるもの」との境界を曖昧にした状況下で、「聖なるもの」を積極的に取り入れていく、というような現象である。②においてはそれを個の局面で行う。③においては「聖なるもの」と「俗なるもの」とを明確に分離し、「俗なるもの」・穢れを排出することで相対的に聖化されるという過程を、個の局面において行う。④においては同様に共同体の局面で行うものである。

それでは一例として、(2) 動物供犠の事例において列挙した事例を上記の図式にあてはめると、図2のようになる。

a.の牡羊を犠牲に捧げたという例で見ると、神（聖なるもの）とアブラハム（俗なる

もの）との対立がみられる。また状況描写からして個的要素が強いように思われる。そのため図1の③に位置する事例だといえるだろう。b.のコンドルの供犠は共同体の成員によって執り行われており、コンドルを殺すことで俗なる領域から聖なる領域へと返すという手はずを踏んでいるところから、「聖」と「俗」との二分を明確に見る。よって図1の領域で言えば④に相当する。またc.のインドコブラの儀式ではいわばお守りのようにコブラ（＝「聖なるもの」）を共同体の中に取り入れ、それに触れることで聖化を図ろうとするものであるから、図1における①に相当する。d.のアイヌの熊の事例では、熊を殺す際の取り扱いとしては④の領域、熊の毛皮の利用といった点では①の領域、と重複しているように思われる。

さらに付け加えると、上図で示した位置づけはずっと定着しているというよりは、移行する可能性を含んでいるとする方がより実態に合ってくる。例えば上のa.の事例では、元々はアブラハムが行った個的な儀式だったが、それを手本として共同体的に行われるようになるというように、③から④への移行が考えられる。またc.の事例においても、当初は個的に行ったものを共同体全体で行うようになるというような①と②の間での移行を考えることもできる。d.の事例では上述の通り、①と④の間の移ろいを認めることもできる。

また祭や儀礼においては、上述の領域間の移行の大きさ、そして複数領域にまたがって展開する意味内容を持っているような場合には、ヒエロファニーや「聖なるもの」において質的な差が出てくる可能性を指摘できる。この移行の大きさとは、例えば一つの祭の前後や最中における態度の差に相当し、あるいは

はアイヌにおける熊の事例のように複数領域にまたがることで、「聖なるもの」を感じる機会が増えるだけでなく、その豊かさや偉大さ、何か大きなものとの関わり・つながりを実感しやすくなるということができる。

さて次節においては再び人間と動物との関わりの事例を取り上げ、これまで述べた図式に当てはめながら考察を進めたい。その際に馬との関係に具体的な事例を求め、スキタイの騎馬遊牧民と日本の絵馬の事例を挙げる。

## (6) スキタイの騎馬遊牧民における馬

人間はいつ頃から馬に乗るようになったのだろうか。それを示す最古の痕跡ははっきりしていないが、古いものでは紀元前3000年紀の絵で「ロバの騎座」がある。これは騎乗者がロバの後方、後肢に近い腰の上に乗ったものである。このような騎乗法だと、騎乗者は後肢の上下動の衝撃を直接受けて揺さぶられるので、スピードを出して走るには向いていない。そのため狩猟や戦争において用いられることはなかったとされる<sup>41</sup>。またこうした騎乗は、野蛮人が身分の低い者がすることと古代世界では見なされていた<sup>42</sup>。

しかし紀元前1000年頃になると、乗馬が至るところで見られるようになる。特に乗馬の技術が確立されたのは中央アジアにおいてであり、判明する最古の騎馬遊牧民は、南ロシアからアナトリアへ移住したキンメリア人であるが、東方からやってきたスキタイ人がこれらを駆逐した<sup>43</sup>。スキタイ人は文字を持たなかったため、スキタイ人による文字史料は全くと言っていいほど残っていない。また遊牧民で定住地を持たなかったが、死者を葬る墓が残っている。そのため彼らの足取りをつかむためには、墳墓から出土する埋葬・副葬品

を手がかりにするか、あるいは間接的ではあるが周辺地域の文字史料に頼るしかないのが実情である。

まずスキタイ人の特徴を挙げると、高塚古墳と馬の副葬がある。そして馬具や動物文様の装身具に武具類も、副葬品として納められる。これらは青銅製のものもあるが、黄金製品が豊富であった。そして移動生活を営んでいたため、そうした製品は概して小型である<sup>44</sup>。住空間は移動可能なフェルト製のテントによって確保され、同時に持ち運びできる多くの身の回り品を備えていた<sup>45</sup>。また彼らは中国のみならず、近東一帯の地域とも通商関係を構築していた。

またスキタイ人は王制を敷いていたようであるが、その王や王妃が亡くなると古墳が築かれ、丁重に葬られた。初期スキタイ時代（紀元前8・7世紀から紀元前4世紀）の古墳調査では、南シベリアのトゥバ共和国にあるアルジャン古墳群において、王と王妃と思われる二人の他に、男性15人、馬160頭が埋葬されたものや、王と王妃のためのものとみられる馬具の装飾の金製品が発見されている<sup>46</sup>。また後期スキタイ時代（紀元前4世紀から3世紀）においては、ヘロドトスの『歴史』の記述が有用である。そこにはスキタイの一人の王の葬儀についての記述があるが、そこでも馬が彼らにとって重要な価値を持つものとされることがわかる。

一年が経つとまた次のような儀式を行なう。故王に仕えた残りの侍臣のうち王に最も親しく仕えたもの——彼らは生粋のスキュタイ人である。王自ら命じたものが侍臣として仕えるのであり、スキュティアには金で買った使用人はいない——五十人と最も優良な馬五十頭を絞殺

し、臓腑を抜いて掃除したのちもみがらを詰めて縫い合わせる。一方、車輪の輪縁を半分に切ったものを（輪縁を）下向きに二本の杭で留め、残りの半分の輪縁は別の二本の杭で留めるというふうにして、このようなものを多数地面に固定させる。それから馬の胴体に太い棒を頸のあたりまで縦に通し、これを輪縁にかけ、前方の輪縁は馬の肩を受け、後方の輪縁は腿のあたりで馬の腹を支える。四肢はいずれも宙にぶらさがる。綱とくつばみを馬につけ、手綱は前方に引張って小杭に縛りつける。さて絞殺された五十人の青年の死骸をそれぞれこの馬にのせるのであるが、あらかじめ一つ一つ遺骸の背骨に沿って真直ぐな棒を頸まで通しておいてから乗せる。そしてこの棒の下方に突き出した先端を、馬に通してある別の棒の穴にはめ込むのである。このような騎馬の人間を墓のまわりに立ててから、一同は立ち去るのである<sup>47</sup>。

馬の副葬に関するこの記述は、黒海北岸のチョルトムリク古墳の発掘調査の結果<sup>48</sup>や、あるいはアルタイ山脈にあるパジリクの永久凍土の墓によって正しかったことが示されている<sup>49</sup>。このパジリクからは、四頭立ての実寸大の四輪馬車と、埋葬された馬が豪華に飾り立てられていたということがわかっている。これは王の葬儀の際に一度限りで用いられた靈柩車ではないかとされている<sup>50</sup>。

こうしたことからスキタイ文化においては、馬が重要な役割を果たしていたということがわかる。上では王の葬送儀礼を中心に事例を列挙した。特に四輪の車は通常、牛が牽くものであるとされているので、馬が牽く四輪馬車というものは儀礼に特化した役割だと

言える。

このように、王の葬送というスキタイの人々にとって重要な出来事に馬が大いに関わっていたという点は注目し得る。スキタイの文化やそこで生きる人々にとって、馬は生活に欠かせないパートナーであった。これを殉死させるということには、王の死という生々しい形で顕わになった「聖なる領域」と「俗なる領域」との境界の混淆から人々が自らの身を守るために、生活資源として貴重な馬を捧げる、という意味を見出すことができる。ここでは、前章で論じたジラルの供犠的要素を思い出す。それからまた、従者や数々の身の回りの物、馬と馬具と騎士など多くの物を副葬品とともに埋葬するところから、スキタイの人々は、生前と死後との連続性を感じていた、と捉えることもできよう。あるいは死後の領域、つまり「聖なる領域」へ確実にアクセスする為に、足の遅い牛ではなく足の速い馬の力を利用しようとした、と考えることもできるだろう。ともあれスキタイの人々は、少なくとも牛以上に馬との情のつながりを実感しており、それゆえに葬送においてもまた丁寧な取り扱いがなされていると述べて差し支えないだろう。

## （7）絵馬

日本において古くから現代に至るまで続いている馬の取り扱いの顕著な例として、絵馬を挙げることができる。現在の絵馬は、その年の干支の図柄が描かれたものから人物が描かれる等様々な意匠があるが、由来と字義に基づけば馬を描いたものが本来の絵馬である。

そもそも馬は、神の乗り物として見なされていた。この神の乗り物というように見なさ

れるようになった過程を、中村直勝は次のように述べている。

就中、馬は最も都合のよいものである。と言ふのは、（殊に我国に於てはさうであつたが）既に人間界に於て、乗用として一番適当なものである事が経験されて居た。牛ではのろいし、犬では小さいし鹿や猪では役に立たぬし、何と言つても馬が何より都合がよい。馬を措いて外には乗用に役立つ動物は見出し得ない。されば、神の世界に於ても馬は乗用に役立つべきであり、馬こそ神坐として最適の動物であらねばならぬ。神が馬に乗御するといふ信念は、かくして発生して行く<sup>51</sup>。

もっとも神は神殿・神社以外の場所、つまり植物・鉱石・動物を問わず何でも神坐とすることができ、そうした神の坐位を示す場所を神籬（ひもろぎ）と呼ぶ。動物では上記のような観点から馬が最も適した神籬とされ、神の乗用として馬が役立つと見なされれば、神坐の移動に馬が用いられるということになってくるのは、自然の成り行きと見える。このようにして馬は、神の世界では必須の物となり、神の乗り物・神馬として馬が捧げられていた<sup>52</sup>。

しかし生きた馬を神社に奉納すると、その馬が生きている間は飼育の手間がかかる。これまで述べてきたように、馬は飼料の消費が多く、昔の食糧生産事情から鑑みると、よほど財政的に余裕がない限り馬を飼うことはできない。また厩を建てるなど広い土地も必要となる。こうした現実的な制約から、板馬をもって馬の奉納に代えた。これが木馬か絵馬かを明確にすることはできないが、とにか

く生きた馬に代えて馬の姿に似せた物を奉納し、古くからの儀式を守ろうとしたことは確かである。こうしたことは平安時代には既に行われていた<sup>53</sup>。

このように生馬の献上と馬形・絵馬の献上を比較すると、生馬を献上することは当時の社会にとって負担の大きいことであり、代用物である馬形や絵馬は負担の小さいことであることがわかる。そのため生馬の献上は、国家的祈願や貴族といった上流階級においてのみ可能な風習で、大多数の常民は費用負担の少ない馬形や絵馬を用いて、生馬の献上に代えていた。こうした民間で行われていた習慣が、貴族や上流階級において生馬の献上が難しくなった際に取り入れられ、いわばエリート階級の間にも広まったというようにみる指摘もある<sup>54</sup>。

こうした馬の供犠からは、生きている人間に対する肯定的な方向性を見出すことができる。つまり「聖なる領域」にある自然の威力（雨が降るとか止むという現象）を、生きている人間が住まう「俗なる領域」へ積極的に取り込もうとするものだ。この場合の儀礼は供犠の場合とは違い、「聖なる領域」と「俗なる領域」の境界を明確にするというよりは、その境界を曖昧にする機能を有する。

## （8）馬の事例の図式的理解

これら二つの事例を先に掲げた図式にあてはめて理解すると、スキタイの騎馬遊牧民の場合は、王の死に際してその生じた秩序の乱れを、徹底した儀礼の反復によって正常化しようと試みるものである。そこで人間や馬を王の墓に副葬して捧げることで、死という形で顕わになった聖なる領域から、残されたものが生きる俗なる領域を切り離し、自らの生

活空間・時間を守ろうとする向きを見ることが出来る。儀礼は主として共同体の場において執り行われるので、図式の左側領域の④が大部分を占めると考えられる。その儀礼を通じて殉死者を弔うという局面では、幾分個人的な局面も顕わになるだろう。

また絵馬の事例では生馬奉納という供儀の要素を見ることが出来るが、それによって達成しようとする内容は、馬を神々の住まう領域（聖なる領域）に捧げることによって得られる対価として、雨を降らせる・止ませるといったものであり、これは聖なる領域の威力を人間が住まう俗なる領域へと取り込もうとする向きである。そのため図式の右側領域への位置づけが妥当となる。そして儀礼が共同体的に執り行われれば①の分布となり、また個的に民間信仰のような形態をとれば②領域となる。

### （9）生活密着型－分離型関係

これらの事例からさらに「生活密着型－分離型関係」という仕方で考えてみたい。一方の生活密着型関係においては、馬は人間に何

らかの利益をもたらしながら関係する。ここでは人間と馬との関係が多様化しやすい。ここでは一見すると、保護と虐待という互いに反する関係が同時に生じる。

スキタイの騎馬遊牧民における副葬品の事例では、死者やあるいは死後の世界のように想定された「聖なる領域」に対して、生きている者がその境界を明確にし、生きているものの領域、つまり「俗なる領域」の秩序が乱れることを防ごうというジラル風（Girard）の理解をすることができる。またデュルケム（Durkheim）の考察を借りれば、「聖なる領域」が「俗なる領域」に無闇に侵入することを防ぐ・避ける・止めるというように否定的な方向性をもって馬を扱ったと表現することもできる。

こうした生活分離型関係においては、「供儀・供養」における態度に基づき、人間生活とは離れた場所で独立して描かれる馬との関係が示される。そのため神聖視された馬には聖なる価値が固定され、その役割が専門化していく。一個のイメージが一度できあがると、それが世代を超えて継承され固定化される。

他方日本における馬に対する態度を例に考

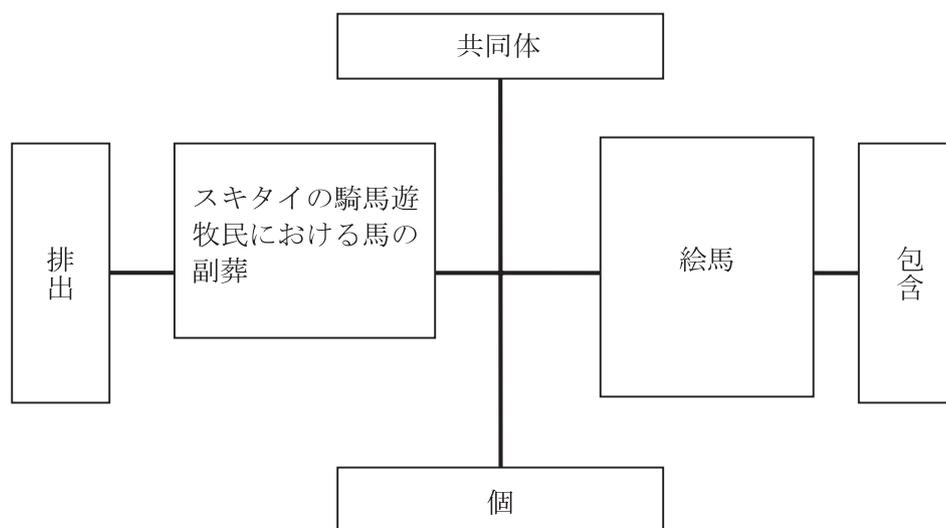


図3：馬の2つの事例をあてはめた場合の図

えてみると、生馬の献上（供犠）では、絞殺という生々しい手段によってなされる馬への虐待を行っている。その一方で、人間生活の利便性を高めるために馬の生産を奨励し、その育成や保護に努める。老衰や不慮の事故など死んでしまった馬は、丁重に供養されている。また数多くの儀礼や儀式において、馬は神を導く動物として神聖視されている傍ら、農耕用途といった形で人間生活に密着した極めて俗的な生活領域にもいることができる。これはつまり、普段は農作業などで日常を共にする馬が、儀式の際には手順に従って浄められ、飾りをつけるなどして「聖なる馬」になるといったように、一頭の同じ馬に「聖」と「俗」とを見いだすことができる。こうした馬の質的変化の過程を、広い空間を行き来できる馬の能力と同様、「聖」と「俗」の領域の移動も自在であるということから実現できていると言えるのではないか。

## (10) まとめ

本稿では人間と動物との間の宗教性を、動物供犠の事例とそれに関する理論を参照した後、独自の図式を導き出して示した。それによれば個の人間が動物を捧げる、あるいは多数の人間が属する共同体の中で動物を捧げられるという場面では、その生贄となる動物を巡って「排出」と「包含」の方向性を見出すことができる。ここでは「聖なるもの」と「俗なるもの」の境界が明らかになる場合（排出）と曖昧になる場合（包含）とがあり、前者においては個や共同体がその内から穢れを生贄とともに排出して自らを清める作用が認められ、後者においては個や共同体が積極的に「聖なるもの」をその内へ取り込むことで自らを清めるという作用が認められ

る。

その図式によると、人間が「個的－共同体的」において、聖なるものと「肯定（積極）的－否定（消極）的」に関わろうとする四領域を見いだすことができる。それぞれの領域において、人間と動物との間の宗教性がどのような仕方で顕れているのかを、若干の具体例を用いて参照したところである。

この際儀礼を例にとると、それを執り行う前と後において、供物における価値の質的変化が生じていることがわかった。儀礼の前において供物は、「俗なるもの」でも「聖なるもの」でもない外縁的な存在として扱われるが、儀礼が執り行われた後の供物はその犠牲によって「聖なるもの」へと移行し、崇拜や敬意が向けられる対象となる。奉納者や彼の属する共同体内に蓄積された穢れを、供物の犠牲によって排出することで、奉納者の聖化を図る仕組みがみられた。あるいは人間が聖なるものに近接する、それを模倣・摂取することで、「聖なるもの」の威力を直接・間接に取り込もうとする向きもみられた。宗教的人間は「聖なるもの」を直接取り入れることで自身の聖化を図る。

そのような「聖なるもの」を把握している宗教的人間は、こうした「排出」と「包含」という機能を持った祭や儀礼を執り行うことで、聖なる空間・時間（つまり彼らにとって世界の中心）を顕わにし、そこを出発点として俗なる空間・時間を作り上げた。そして彼らは俗なる空間・時間の内に生きながらも常に「聖なるもの」との空間的・時間的な距離を感じながら生きていた。そして日常生活の空間・時間と「聖なるもの」との適切な距離を維持するために、周期的に上述の祭や儀礼を執り行うという構造を見出したのだ。

スキタイの騎馬遊牧民の事例と日本におけ

る絵馬の事例で見てきたように、いずれにせよ馬に何らかの威力を認め、これを神聖視する向きを確かめることができる。ところがその神聖性を人間の生活領域から「分離」して捉えているのか、あるいはそれと「密着」させて捉えているのかという点において、両者間に若干の違いが出てくることが明らかと

なった。どちらの事例の場合でも人間と馬とのかかわりにおいて、馬を通じて聖なる領域と俗なる領域とがつながっているということ意識しようとしている点に、宗教的生活のこだわりというものが見出せるだろう。

## 注

- 1 ジュマリ・アラム「動物をめぐる比較宗教学—『俗化する文化』と『聖化する自然』をつなぐもの」、『ヒトと動物の関係学 第1巻 動物観と表象』奥野卓司・秋篠宮文仁編、岩波書店、2009年、39頁参照。
- 2 『創世記』関根正雄訳、岩波書店、1956年、68-70頁
- 3 J.G. フレイザー、吉川信訳『初版 金枝篇 下巻』筑摩書房、2003年、123頁
- 4 同上書、127-128頁
- 5 同上書、133-134頁
- 6 R. Girard, *La violence et le sacré*, HACHETTE Littératures, 1972, p.18
- 7 *Ibid.* p.27
- 8 *Ibid.* p.19
- 9 *Ibid.* pp.34,36
- 10 *Ibid.* pp.180-187
- 11 *Ibid.* pp.401-407
- 12 *Ibid.* pp.411-416
- 13 G. バタイユ、中山元訳『呪われた部分 有用性の限界』ちくま学芸文庫、2003年、185頁
- 14 同上書、186頁
- 15 同上書、186頁
- 16 同上書、186-187頁
- 17 G. Bataille, *La part maudite*, Les editions de minuit, 1949, pp.84-94
- 18 *Ibid.* pp.94-96
- 19 *Ibid.* pp.94-97
- 20 *Ibid.* pp.95-96
- 21 *Ibid.* pp.95-96
- 22 G. バタイユ、前掲同書、214頁
- 23 同上書、214-215頁
- 24 岡村康夫「現代における神秘主義の可能性」、ドイツ観念論研究会編『思索の道標をもとめて』萌書房、2007年、111頁
- 25 R. Otto, *Das Heilige*, Verlag C.H. Beck, 1963, SS.14-22, 42-52
- 26 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, 1960, p.427  
一般的な訳語としては消極的・積極的が充てられているが、ここでの文脈を考慮すると否定的・肯定的と訳する方がより誤解が少ない。というのも、消極的・積極的と対になった日本語を聞いた場合、消極的だと「何もしない」というニュアンスで受け取られかねないからだ。そのため「消極的儀礼」と表現した場合に、語の意味上「消極的（何もしない）」と「儀礼（積極的な行為）」とが相反し、理解に苦しむ表現になりかねない。これを回避するために「否定的儀礼」と訳す方が、双方「何かをする」という方向性で一致するので、概念の把握が容易となるだろう。以降の内容を鑑みても、行為としては積極的に行っているため、やはり語感を考えると「否定的儀礼」が適切ではないかと考える。
- 27 *Ibid.* pp.428-429
- 28 *Ibid.* pp.430-431
- 29 *Ibid.* pp.467-468
- 30 *Ibid.* pp.498-500
- 31 M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Rowohlt Hamburg, 1957, S.8
- 32 *Ibid.* S.8
- 33 *Ibid.* SS.13-18
- 34 *Ibid.* SS.18-19

- 35 *Ibid.* SS.19-20
- 36 *Ibid.* SS.38-39
- 37 *Ibid.* SS.41-50
- 38 *Ibid.* S.51
- 39 M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Bibliothèque historique Payot, 1949, p.344
- 40 *Ibid.* p.347
- 41 J.クラットン=ブロック、前掲同書、85頁
- 42 本村凌二、前掲同書、54頁
- 43 同上書、56頁
- 44 同上書、59頁
- 45 J.クラットン=ブロック、前掲同書、140頁
- 46 林俊雄、前掲同書、144-149頁
- 47 ヘロドトス、松平千秋訳『歴史（中）』岩波書店、1972年、50-51頁（巻四・72）
- 48 林俊雄、前掲同書、162-163頁
- 49 J.クラットン=ブロック、前掲同書、141頁
- 50 林俊雄、前掲同書、167-168頁
- 51 中村直勝「絵馬小史」、『馬の文化叢書6 馬の文化史』馬事文化財団、1995年、198頁
- 52 同上書、199頁
- 53 同上書、200-201頁
- 54 岩井宏貫「絵馬の歴史と民俗」、『馬の文化叢書6 馬の文化史』馬事文化財団、1995年、222-223頁