

# 古代ギリシアの流血儀礼 I

——動物供犠，ファルマコス，殺人に  
よる流血とその浄め——

山 川 偉 也

は じ め に

καθαίρονται δ' ἄλλως <αἷμα> αἵματι μαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν  
ἐμβὰς πηλῷ ἀπονέζοιτο. (彼等は浄めるのだむなくも流血の罪を，お  
のが身を血で穢すことにより。泥に踏み込んだ者が，泥で清めようとす  
るみたいに)<sup>1)</sup>

古代ギリシア人は，殺人による《穢れ》を，豚や犬を殺戮しその新しい血  
を殺害者の身体（とりわけ手）にひっかけることによって，浄めようとした。  
おそらくはギリシア人に特有であるかもしれないこの風習を，冒頭に掲げた  
断片において，ヘラクレイトスは厳しく弾劾している。

《血の穢れ》(μίασμα αἵματος)[補注]，とりわけ殺人によるそれは，ギリ  
シア人たちの最も恐れたものであった。しかし，人間の血がすべて《穢れ》  
に直結したわけではかならずしもない。たとえば戦争にあって人を殺戮する  
ことは《穢れ》を生ずるものとは意識されていなかったし，戦争以外での殺

1) Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, I. 1964, D. 5 ただし, G. S. Kirk, J. E. Raven and M. Schofield, *Presocratic Philosophers*, Second Edition, 1983 にしたが  
って, <αἷμα> を補って読む (241)。

この断片の解釈については，私は，Charls H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, 1979, pp. 266-267 にほぼ賛成する。

人においても、謀殺・殺人予謀・教唆・故殺・過失致死など殺人の種類により、また殺された者と殺した者の間の相対的身分・人間関係によっても、罪の軽重は種々多様なものとして意識され、したがってまた《穢れ》の度合もまたさまざまであった。<sup>2)</sup>

ことは簡単ではない。法制史的・民族学的・宗教学的等々のアプローチを要求するきわめて複合的な問題がここにある。しかし、当面の私の課題は、この問題の全複合をそのディテールまで追及することにはない。議論の焦点は、《血の穢れの血による浄め》なる、或る意味ではきわめて錯綜してパラドシカルな観念の論理構造を解きほぐすことに求められる。

すなわち問題は、単なる《血の浄め》にあるのではない。《二重になった血の浄め》が問題なのである。アイスキュロスの『エウメニデス』には、事柄の核心を捉えるための範型的シーンが見出される。アポロンの命により、姉エレクトラと力を合わせ実の母クリュタイメストラを殺害して父王アガ멤ムノンの復讐をなしとげたオレステスは、血讐を要求するエリュニエス女神たちの追及をのがれようと狂気となって諸国を流浪し、デルフォイへ、さらにはアテナイのアクロポリスに鎮座するアテナ神像のところにまでやってきて庇護を求める。生国・氏素姓・身の上を問い質すアテナに対し、オレステスは次のように答える。<sup>3)</sup>

アテナ女神さま、最初には、お尋ねの最後のくだりからしてまず、恐れおおいご懸念を解くいたします。そもそも私は、潔めを求めて参った者ではございません、またこの手に穢れをもって、御像にすがり、とりつきましたわけでもない、その大きな証拠には、いま言うことをお聞き下さい。手を下した犯人は、その血の穢れを潔める力をもつ者により、生まれたての子豚を殺した、その血をかけて潔められる、その潔めの儀式が済まないうちは、口をきいてはならないものとされております。もうとくに、こうした潔めを私は受けているのです、他の家々に対しても、海や陸での往来にも。されば、これについては心配もご無用になさいますよう。

2) 村川堅太郎「古代ギリシア市民——殺人についての意識をめぐって——」，岩波講座『世界歴史2』（古代2）所収が詳しい。

3) アイスキュロス『慈みの女神たち』（呉茂一訳），440—450行参照。

ここでは、殺人による《穢れ》が、その穢れを持つ者を、「家」や「海」や「陸」から遮断されなければならないほどの危険な者とする事、さらにこの穢れは、権威ある人物によって、生まれたての子豚の血をその身体にかけられるまでは浄められないものであることが、きわめて明瞭に表現されている。

殺人に伴う《穢れ》、その穢れによる《汚染》の危険性、《権威ある人物》、《二つの血》、その一は犠牲者のもの、その二は家畜の中では最も低廉な子豚のもの。問題の儀礼を理解するための最少の諸契機をなしているのは、これらである。問題は、これらの諸契機を一般にギリシア人たちが《浄め》と呼んでいたもっと広い文脈の中で位置づけ、《二重の血》の意味を解明することである。

私の議論の組み立てはこうである。まず古典期ギリシアの都市生活におけるさまざまな浄めの儀礼を空間と時間の双方にわたって概観する。<sup>4)</sup> 次に、概観されたさまざまな儀礼の中から、1) 動物供儀、2) フェルマコス追放の儀礼をとりあげる。次に、これらに共通する一般図式が《二重の血》の儀礼に適用可能であることを示す。そして、最後に、《聖》と《穢》をめぐる言語学的、意味論的、認識論的な問題が論ぜられる。

## I 都市の浄め

“Καθηγητά, καθαρίσετε παρακαλώ!”

これはアテネでの私の住まいの家主であるカロジェラ夫人が、私の顔を見るたびに、そして部屋のひどい散らかしぶりを見るたびに、眉に皺を寄せて訴えるように言っていた言葉である。訳せば、「お掃除してくださいな、せんせい!」とでもいうことになろうか。これに対する私の返事は、いつも決まって、「ぼくは掃除をするためにアテネに来たのではありません!」というも

4) この概観にあたって、私は、前掲、R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* の第1章 ‘Purification: a Science of Division’ を大幅に利用したことを断っておく。

のであった。だが、考えてみれば、散らかしと無秩序が極度に進めば、何がどこにあるのかもさっぱり分からなくなり、アテネに來た目的の追及自体も行ないがたくなってしまうことも確かであった。ここに、掃除 (καθαρίζειν) が必要となってくる。

ジラールは正しい。たしかに、《浄め》(καθάρισις) の儀礼は、無秩序混沌に巢喰う危機から秩序を創出する手段、差異化を保証する手段として欠くべからざるものなのである。<sup>5)</sup> 都市の秩序は、都市の諸機能を分節化し一個の統合的差異体系とすることによって保持される。古代ギリシアにおける都市生活分節化の中樞的機能は、規則的に《聖なる》時空間を創出して《俗なる》それらから区別し、個々人を集団へと結束させる、さまざまな《浄めの儀礼》によって果たされていた。

## 1 都市空間の浄め

ヒッポクラテス文書のうち「神聖病について」の中に次のような発言が見られる：<sup>6)</sup>

われわれ自身、神々の聖域や境内への結界を定め、純潔でないかぎり誰にしてもそこを横切ることのないようにする。そして、われわれがそこに入るときには、自分の身体に水をかけるのだが、それは、そのことによって我が身を穢すためではなく、われわれがすでに感染しているかもしれないどんな穢れをも洗い流すためなのである。

古代ギリシアのどの都市にあっても、聖域や都市生活の中心であるアゴラの入口には聖水盤が備えられてあった。市民たちがアゴラに集うとき、あるいは聖域に入るときに、実際に、いついかなる場合も、その水によって身を浄めたかどうか、それを確かめる術はない。しかし、聖水盤がある場所、つ

5) ルネ・ジラール、小池健男訳『世の初めから隠されていること』法政大学出版局、1984年 (René Girard, *Des choses cachées Depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1978) 40-41

6) Hippoc. Morb. Sacr. 148. 55

まり聖なる場所と俗なる場所を分かち境界が、市民権を奪われた者や裁判沙汰の当事者の越えることのできないバリアであることは確かであった。一種の清浄の輪が市民の共同生活の中核的場に張りめぐらされており、好ましくない者を排除したのである。<sup>7)</sup>

灌ぎ専用の固定した盤は、すでに BC 7 世紀末葉には出現している。しかし、その習慣の根はすでにホメロスの描く英雄時代にある。ヘクトルは言う、「洗い潔めぬ手でゼウスに向かい燦めく酒を灌ぎまつるのは畏れおいこと」と。<sup>8)</sup> われわれはホメロスの英雄たちが祈りや犠牲式の前に、たんに手を洗うばかりではなく入浴したり衣服を替えたりするのを見る。どのような犠牲式の前にあっても、参加者は、犠牲式が始まる前に、象徴的な洗いの儀式を行なった。灌ぎの水が特殊な盤に入れて回され、参加者はその中に手を入れて洗った。あるいは自分の身体にそれから水を灌ぎかけないしは灌ぎかけられた。このようにして清浄の輪が形成され、その輪の中にある者は、共通な何物かを共有するひとびととして、輪の外にあるひとびととは区別された。宗教的文脈にあっては、とりわけこの事態は「浄めの水に与かる」という言葉によって表現された。<sup>9)</sup> 俗なる空間とは対称的な儀礼のために枠づけられた空間が調えられ、参加者の心がひとつとなったときはじめて、犠牲式を始めることができたのである。

このような儀礼空間の創出は、たんに灌ぎによってばかりではなくさまざまな手段によって達成された。アテネでは、ブーレーやエククレシアーにおける会議の前に、子豚が殺され、その屍体がペリスティアルコイなる特殊な役人によって会場のまわりを運ばれた。「竈をへめぐる指導者」(περιστάροχοι) なるその名称からして、おそらく、この行事の起こりは家庭の習慣にあったであろう。<sup>10)</sup> 劇場や公共の建物や市壁のまわり、要するにあらゆる会

7) R. Parker, *op. cit.*, 18-19

8) R. Parker, *ibid.*

9) Aesch. Ag. 1037

10) R. Parker, *op. cit.*, 21

議会合の場所という場所はすべて、同じような手段によって浄められたと考えられる。<sup>11)</sup> アリストパネスがプニクスに席を占めることを「浄めの内に入る」と表現したとき、<sup>12)</sup> その浄めとは、同様の手続きを意味したのであろう。

殺戮された動物の血ないしは死骸が清浄たるべき空間のまわりを取り囲むということ、しかもそれが浄めとされるということにいかなる意味づけが与えられるべきであろうか。BC 370年、アテネでのある会議期間中に起こった出来事は、「抗体」や「消毒」といった範疇でもってこの事態をアナロジカルに理解するよう求めるかもしれない。すなわち、そのときアルゴスから、市民闘争があつて1500人のひとびとが殺されたという報告がアテネに届いたのである。会場の新たな浄めがただちに命じられた。<sup>13)</sup> もっと後代の出来事としてポリュビオスの伝えるところによれば、或る凶悪な一群がその領土を通過した後、マンティネイア人たちは入念な浄めの儀式を取り行ない、市および全領土のまわりを屠殺した動物どもの死骸を運ばせた、ということである。<sup>14)</sup>

上のいずれの事例も、発散する伝染性の《穢れ》を犠牲動物の血ないし死骸が吸収ないし撃退する力をもつと前提しないと理解できないものであるが、実際、そうした「吸収」能力は、マケドニア人たちによって明白に認められていたように思われる。すなわち、マケドニア軍は、毎春、出陣の予行演習のため再集合したとき、一団となつて、犠牲とされた犬の二半分の死骸の間を行進したのであるが、それら二半分が作る帯は、軍隊のもつ不浄のすべてを《吸収する圏》と呼ばれたのであった。<sup>15)</sup> このマケドニア軍の儀礼に対応

11) デロスでは月に一度、アポロン神殿が豚の血によって浄められた。Moulinier, *Le Pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote* (Études et commentaires 12), Paris, 1952, 106. 神域の浄めたはたいてい豚の血が用いられた。(Inscriptiones Graecae, D. M. Lewis (ed.), 1981—, II<sup>2</sup> 1672. 126-7)

12) Ar. Ach. (『マカルナイの人々』) 44

13) Plut. *Praec. Reip. Ger.* 814b. なお, R. Parker, *op. cit.*, 21

14) Polyb. 4. 21. 8-9

15) Livy 40. 6. 1-5, Polyb. 23. 10. 17

するものがヒッタイトにもあったことが知られている。ヒッタイト軍は、出陣に際しての凶兆を転じて福とするため、捕虜の首を搔き切って殺し、その二半分にされた死骸の間を行進したということである。<sup>16)</sup>

ひとつの共同体、ひとつの都市は、魔圈に囲まれた孤島のようなものである。その防壁や防塁は、エリアーデの言うように、「人間の攻撃をしのぐ悪霊どもの侵入を防ぐために按配された」ものであるかもしれない。<sup>17)</sup> その防壁を突破して外敵が侵入した時には、敵どもの発散する《穢れ》によって、聖なる圏域はすっかり汚染されてしまうかもしれない。共同体が回復され、統合された都市生活が再び始められるためには、穢された場所や諸事物は浄められなければならない。BC 479年にペルシア軍が撤退した後、プラタイアのギリシア軍指導者たちは、犠牲についていかにすべきか、デルフォイに伺いを立てた。しかしそれに対するアポロンの答えは、「ゼウス・エレウテリオスの祭壇を設けること、ペルシア人たちに汚されたとみられるその地方の火を消して、デルフォイにある公の竈から淨い火を移して灯すまでは、犠牲式を行なってはならぬ」というものであった。ギリシア都市国家の共同の竈は、個々の家の竈の中心とみなされ、したがって、それをめぐって都市国家の生命が展開される象徴的中心だったのである。<sup>18)</sup>

## 2. 暦日の浄め

ギリシアの一年は真夏に始まる。アッティカの暦にあっては、1月（ヘカトンバイオン）はわれわれのだいたい7月に始まり、われわれのだいたい6

16) O. Masson, *Revue de l'histoire des religions* 137 (1950), 5-25

なお、Hdt. 7. 39-40に次の記事がある。リュディア人ピュティオスのある願いに怒ったクセルクセスは、「ピュティオスの長子を見付け出してその体を真二つに断ち、二つに切った胴体の片方は道の右側に、もう一方は左側に置いて、軍隊にその間を通過させたのである。刑吏は命ぜられたとおりに行ない、軍隊は切断された死骸の間を通過して進軍した」。

17) エリアーデ『イメージとシンボル』（前田耕作訳、エリアーデ著作集第四巻）52—56

18) J. P. ヴェルナン『ギリシア思想の起原』（*Les origines de la pensée Grecque, Paris, 1962*）吉田敦彦訳、みすず書房）45, 139, 143

月にあたるスキロフォリオンで終わった。そして、それぞれの月に重要な祭があった。ヘカトンバイオンにはパン・アテナイ祭が行なわれ、アテナ・ポリアスのために刺繍を施したペプロスが捧げられ、大量の牛が犠牲として供えられた。そして一年の終わりの月であるスキロフォリオンにもゼウス・ポリエウスのために犠牲の雄牛が供物として捧げられた。大ディオニュシア祭における喜劇・悲劇の上演が挙行されたのはエラフェボリオン月のことであった。その他の月にも忘れがたい印象を残す祭がある。しかし、アッティカの市民たちにとって身近でもっとも重要な祭は、われわれのだいたい5月にあたるタルゲリオン月のタルゲリア祭およびわれわれのだいたい11月にあたるマイマクテリオン月のポムペイア祭であった。

アッティカの人々にとって、タルゲリオンとはプレイアデスの登ることを、マイマクテリオンとはプレイアデスの沈むことを意味したが、これらはそれぞれ半年を介して、夏と冬の始まり、したがってまた収穫と耕作の開始を意味したのである。そしてこれらの月の二つの祭、タルゲリア祭とポムペイア祭は、1年を二つに折半しての折り返し点をなすものであった。<sup>19)</sup>

タルゲリア祭は、アテネの人々にとっては、浄化と改新の最もめでたい祭であった。アテネ人のこの意識はアテネ人をして、彼等にとって記念すべき日をこの祭の当日に設定させるように仕向けたのであった。すなわちこの祭のまさに当日である6日にソクラテスおよびアルテミスは生まれたとされ、アルテミシオン、ミュカレー、プラタイアにおけるペルシア戦争での勝利の日、さらにはアレクサンドロス大王の誕生と死もこの日に設定された。また、プラトンはタルゲリア祭の第二日目である7日に生まれたとされた。<sup>20)</sup>

では、この、アポロンの祭であるタルゲリア祭に、どのようなことが行なわれたか。タルゲリア祭の第1日目つまりタルゲリオン月の6日には、ファルマコス (φάρμακός) なる二人の人物が、いちじくの小枝で性器を打たれ、

19) R. Parker, *op. cit.*, 28. Theophr. *Sign.* 1. 6.

20) Plut. *Quaest. Conv.* 717b



市外へと放逐され、第二日目には、初穂の供物とヨーロッパの五月柱に相当するエイレシオネが壮麗な行列を組んで運ばれ、新しい穀物のケーキが焼かれた。<sup>21)</sup> マイマクテリオン月のポムペイアの祭には、ゼウス・メイラキオスに捧げられてあった雄羊の毛皮が市外へと運ばれた。この雄羊の毛皮は、罪の贖いを求める人々がその上に左の足を乗せて、ゼウス・メイラキオスに祈ったところのものであった。ポムペイア (Πόμπεια) という言葉は、古典期ギリシア人たちにとっては ἀποδιοπόμπειν を意味したが、この ἀποδιοπόμπειν とは、「ゼウスへの供物によってさし迫った悪を避ける」というほどの意味である。<sup>22)</sup> すなわち、雄羊の毛皮は、タルゲリア祭のファルマコスに対応する、生命のないファルマコス、悪を吸収するマットであった。これをひとびとは市外へと追い払ったのである。

国家公共の祭りとしては、タルゲリア祭とポムペイア祭が一年の折り返し点を形づくったように、家庭内であっても、繰り返し行なわれる追放儀礼によって、月の折り返し点が区別された。新月時および2分の1月である16日には、家長たちが危険な下界の女神である「ヘカテのための食物」を三叉路に出し、住居から悪を追い払い三叉路に危険な力を釘づけにしておこうとした。このようにして、アテネのどの三叉路にも、浄めにだされた「くず」とヘカテの食物がいつもいっしょくたに積んであった。<sup>23)</sup>

以上においてわれわれは、古代ギリシアの都市生活における主要な《浄め》の儀礼を素描した。水による灌ぎの儀礼、血による予防儀礼、動物供犠の儀礼、人間や毛皮の追放儀礼など。《浄め》の儀礼に共通する目的は、すでにかなり明らかであるけれども、《二重の血》がわれわれに呈示する〈血と

21) R. Parker, *op. cit.*, 25; J. E. Harrison, *Ancient Art and Ritual*, Oxford, 1951, ch. III

22) ἀποδιοπομπέμαι とは、「Δίων κώδιον (ゼウスの〔去勢しない〕雄羊の毛皮)を追放する」ということを意味する。Liddell & Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1961

23) Parker, *op. cit.*, 31; H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, Methuen, 1972

いう同一のものが穢れているとともに浄めの力をもつものでもある」というパラドックスは、依然として解けないままである。このパラドックスを既知の儀礼パターンに還元することが可能でないかどうか、以下にはこれを検討する。

## II 動物供犠

1. 古典期ギリシアの動物供犠についての資料はほとんど残っていない。われわれがわずかに知りうるのは、スキロフォリオン月におけるアテネの「ブーフォニア」の儀礼およびマグネシアの事例のみである。

アテネの暦にあっては一年の最後の月の満月の日、脱穀を終えて新しい穀物がアクロポリスの上に集められるスキロフォリオンの第14日に、ひとつの奇妙な儀礼が行なわれた。大麦と小麦を混ぜて作ったケーキがゼウス・ポリエウスの青銅の祭壇の上に置かれ、雄牛どもがそのまわりを引き廻された。そのとき祭壇に近付きケーキを食べた牛が、そのことの罪科のゆえに、犠牲獣として選ばれたのである。二人の男がその犠牲式を執行した。ひとりにはブーテュボスと呼ばれる者で雄牛を斧で殺害する。もうひとりにはブーフォノスと呼ばれる者で雄牛の喉を小刀で掻き切る。両名は自分の仕事をしおえるや、凶器を打ち捨て、後をも見ずに逃散した。その後、雄牛殺害の凶器となった斧と小刀は、まるで殺害行為の元凶であるかのように裁判にかけられ、参会者たちは肉を饗食した。そして、はぎとられた雄牛そのものの皮は、縫い合わされ詰物をされて、鋤をつけられ田畑を耕している姿に、要するに再生した姿に復元されたのである。<sup>24)</sup>

このブーフォニアの儀礼は、ハリスンの分析によれば、元来はゼウス・ポリエウスに捧げられたものではなくて、(1) *κοινή θυσία*, すなわち「共食を伴う公の犠牲」であり、(2) 雄牛再生の *ἀπομίμημα* (模倣的再現) の儀礼であっ

24) J. E. Harrison, *Themis, A Study of the social Origins of Greek Religion*, 1974 (Rep.), 141-147

た。<sup>25)</sup>

残念なことに、パウサニアスやポルフェリオスの記述からは、ブーフォニアの一層のディテール、たとえば雄牛殺害の前後の儀礼の様子などは分からない。しかしながら、小アジアのマグネシアのゼウス神殿から発見された碑文は、犠牲とされる雄牛が前年の播種期のはじめの月の新月時に町の有力者たちが購入し、公費によって大事に養われた聖獣であり、殺害のときが来て犠牲になったときには、犠牲式の行列に参加したすべてのひとによってその肉が食べなければならなかったものであることが分かる。<sup>26)</sup>

2. 犠牲となる雄牛は、美々しく飾りたてられた。ポリュアイノスが伝える小アジアのエリュトライ建国にまつわるエピソードがある。BC 1000 年頃に、後にイオニア地方と呼ばれるようになる地域を支配していたのはクレタ人（実際にはカリア人）であった、とポリュアイノスは言う。<sup>27)</sup>

さて、イオニア人たちがアジアに植民すべくやってきたとき、コドロス家の出であるクノプスは、エリュトライを支配していたクレタ人と戦うことになった。…神は彼に軍を指揮する将軍として、テッサリアからエンドニア（ヘカテ）の女祭司を得よ、との託宣を授けた。彼は使いをテッサリアに遣り、彼らに神の託宣を告げた。そこでテッサリア人は女祭司クリュサメネを派遣することになった。彼女は薬物に精通していた。陣中に着いたクリュサメネは、牛群のなかから最も大きく美しい雄牛を選びだし、その角を鍍金し、リボンや金の縁どりを施した紫の衣でもって身体を飾った。さらには雄牛の飼料のうちに狂気を呼びさます薬を混ぜてこれを喰わせた。さて、女祭司は敵陣からよく見える場所に祭壇を築き、犠牲の用意をすっかり整えたうえで牛を牽いてくるようにと命じた。ところが、薬物の効果が顕れて発狂した当の雄牛は突発的に暴れだし、大声で吠えたてながら敵の陣地めがけて逃走した。ところで、敵方はというと、立派な雄牛が自軍のほうへ疾走してくるのを吉兆と見、これを捕らえて神々の犠牲とし、その肉を喰らった。全軍はたちまち錯乱状態に陥った。クリュサメネはこれを見るや、防御する術

25) Harrison, *op. cit.*, 142-143

26) Harrison, *op. cit.*, 150ff.

27) W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, 1977, 60-61; Polyaen. 8, 43

を知らない敵をただちに攻撃するようクノプスに命じた。こうしてクノプスは敵を殺し、おおいに栄える都市エリュトライの王となった。

ポリュアイノスの語るこのエピソードは、ギリシア最古のスケープ・ゴートの事例についての証言でもある。しかし、ここで注目すべきことは、「最も大きく美しい雄牛を選びだし、その角を鍍金し、リボンや金の縁どりを施した紫の衣でもって身体を飾った」ということである。雄牛を飾りたてることは、この事例にあっては、敵を欺くための策略として機能しており、雄牛に薬物を喰わせることも自軍の意図を確実に実現するための策略として機能している。われわれはヘシオドスの「パンドラ」(すべての神々の贈り物) 神話にこうしたメティス(策略的理性)の原形を見ることができる。<sup>28)</sup>

犠牲獣が殺される現場の生々しい雰囲気伝える古典期の資料はない。しかし、この点については、ホメロスの『オデュッセイア』第3書430行以下が若干の雰囲気を伝えてくれる。<sup>29)</sup>

やがて牝牛が野原から追われて来ると…馬を駆る老ネストールが、黄金(の地金)を渡せば、それを工匠が細工して、牝牛の角にぐるりと被せた、立派な供物を女神が御覧じ、嘉納されるよう。その牝牛は、ストラティオスとエケプローンの二人が角をとって捉まえて、牽いてくれば、そのための洗手水を、アーレートスが花の模様の浅盤へ注いで奥から運んで来た、片手には籠に入れた振り掛け麦を提げつるして。さてまた手斧は戦さに臆れぬトラシュメーデースが、磨ぎすましたのを手に持って、牛へいまにも切りつけようと、傍えに立つ、一方ではペルセウスが、血受けの皿を捧げ持てば、馬の駆り手の老ネストールは、まず前触れの洗手水と撒き麦の儀を執りおこない、アテーネー神へと切りに祈願をこめつづけた、犠牲の頭毛を火に投げ入れつつ。さて祈禱もおわり、

28) ヘシオドスのプロメテウス神話については、ケレニー『プロメテウス』法政大学出版局および J.P. ヴェルナン「ヘシオドスのプロメテウス神話——その構造と人間観——」(吉田敦彦『プロメテウスとオイディプス』みすず書房、1978所収)、さらに、拙稿「文化の論理としてのアナログア」(——ギリシア・ヨーロッパ的人間観のマトリクス——) 桃山学院大学『社会学論集』第17巻第2号、1984年1月を参照

29) 岩波文庫、呉茂一訳

撒き麦の儀もとどこおりなく済んだときに、さっそくにも、ネストールの息子で、意気の旺んなトラシュメーデースが、間近に立って一打ちすれば、すなわち斧は頸のあたりの腱をみな断ち切ったのに、牛の氣勢の、すなわち崩れるありさまに、女たちは一斉におらびあげた、ネストールの息女たちや息子の嫁たち、うやうやしい奥方のエウリュディケーまで、クリュメノス殿の総領娘の。それから一同して獣を、道幅も広い大地から高々とさし上げて、支えるのを、武士たちが頭領と知られるペイシストラトスが切り分けると、そこから血が黒々とほとぼしり出て、生命は骨を離れ去った。

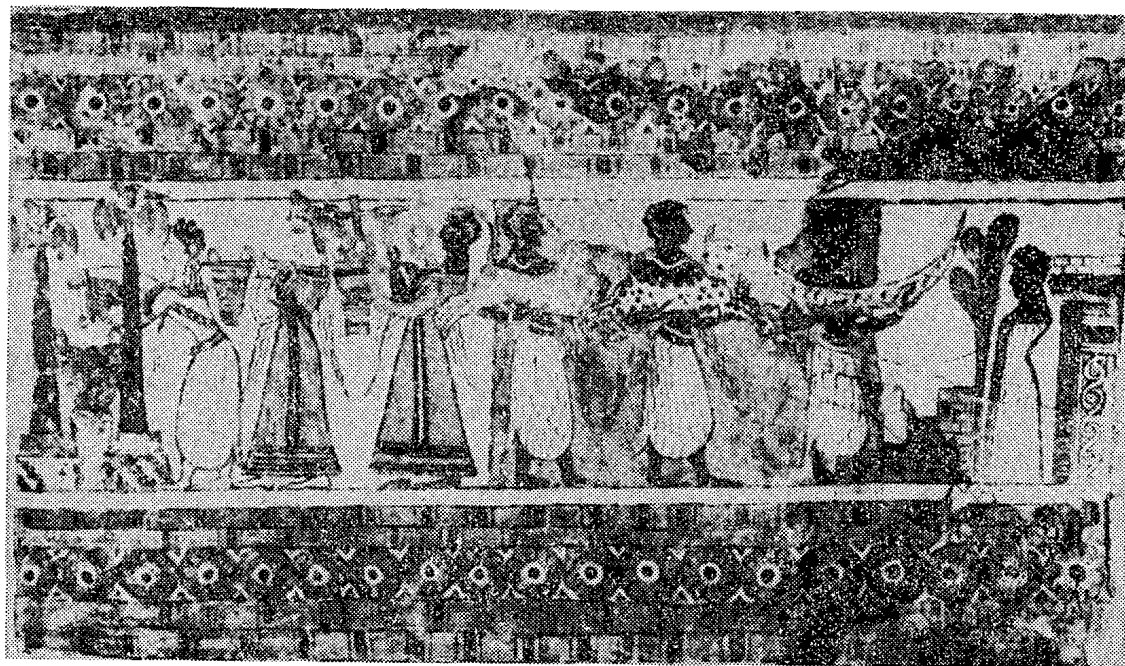
『オデュッセウス』のこのシーンにおいても、同様に、犠牲とされる牛が選抜され、黄金の地金によって飾りたてられ、その頭の毛を火に投げ入れられ（これが供犠の祭司を努めるネストールの犠牲獣との接触の儀礼であることに注意せよ）、祈祷が終わるとともに殺戮が起こっている。「選抜」と聖なる供物であることを告げ知らせる「コミュニケーション」と「接触」、そして最後に「そこから血が黒々とほとぼしり出て、生命は骨を離れ去った」という言葉に象徴される「分離」の儀礼。

3. 犠牲獣の血はどうなるか。ハリスンが『テミス神』において考察したクレタ島南部沿岸所在のハギア・トリアダ宮殿近傍墓地から発掘されたおよそ BC 1500—1300年頃のものとは定される石棺に描かれていた供犠シーンにあっては、その血は双斧を頂く二本の緑色に着色されたオベリスクの間に据えられたふたつ持ち手のクラテールに注がれている。<sup>30)</sup> ハリスンの解釈によれば、この二本のオベリスクは「生命」を象徴する雌雄の樹木を表しており、雄牛の血に秘められてあるマナと樹木の中にあるマナとが今しも接触しようとしているのだということになる。<sup>31)</sup>

動物供犠の中心はまさに流血供犠であり、その意図は、聖なる獣の血に潜む生命力を人間世界の豊穡のために利用しようとするところにあった、とハリスンは論ずる。したがってもともと、供犠を受ける神などはなかったの

30) 写 I 参照, Harrison, *op. cit.*, 160-162

31) Harrison, *ibid.*



写 I

だということになる。農耕時代にあっては、果実をもたらす樹木に対する信仰に流血儀礼が結びつけられ、樹木の生命を犠牲獣の血の力によって活性化することが祈願された。古典時代の動物供犠にあらわれる神々は、それゆえ、樹木が柱となり、その柱の上にしだいしだいにおぼろな姿を顕してきたものにすぎないわけである。<sup>32)</sup>

4. ミュケーネ時代のイリオンから出土した4枚の硬貨のうちの1枚には、あたかもその経過を告げ知らせるかのような図柄が刻まれていて、柱の上に立つひとりの女神と、その前にあって頭を傍らの樹木へと伸ばしている牝牛と、そのまた背後にあって左手で牝牛の角を掴み右手でいましも牝牛の喉を掻き切ろうとしている袖なしキトーンを着けた人物が描かれていた。<sup>33)</sup> また、アトランティス大陸についての世界最古の文献として名高いプラトンの『クリティアス』篇には、原始的動物供犠の姿を偲ばせるものであるかもしれな

32) ハリスン『古代の芸術と祭祀』星野徹訳、法政大学出版局、80以下

33) Harrison, *op. cit.*, 164-165

い大略次のような記述がとどめられている。<sup>34)</sup>

アトランティスの中央にある社には、ポセイドンの掟の刻されたオリハルコンの柱が立っていた。アトランティスを治める十人の王たちは、五年目および六年目にこの社において会合をもち、国家公共の事柄について、また罪を犯した者について、その掟に従って裁きを下した。その際、彼ら十人の王は、ポセイドンの社に放牧されている雄牛を生贄として、鉄の道具は用いず、棒と輪綱だけで捕らえ、掟の刻まれている柱のそばに連れていき、その柱の先端で雄牛の喉を切り、流れ落ちる血潮で掟の文字を染めた。この柱には掟のほかに、掟にしたがわぬ者がいれば、その者におそろしい呪いがかかるようにと祈る誓願 (*ὄρκος*) の言葉が刻まれていた。王たちは掟にしたがって生贄を屠り、雄牛の四肢のすべてを火に投ずると、混酒器 (クラテール) に酒を満たし、その中に雄牛の血粒を注いだ。そして柱のまわりを浄め、残りの血を火に投じてから、混酒器から黄金の杯に酒を汲み、火に注ぎながら、自分たちの統治に関わる事柄について厳粛な誓いを立て、血酒を飲み、その杯をポセイドンの社に献じた。そして食事その他の必要事に時を費やした後、あたりも暗くなって生贄の火が燃えつきると、社周辺の灯火をすっかり消して、誓いのあかしに捧げた生贄の、灰となった遺骸のそばの大地に座って、互いに裁き裁かれあって、夜を過ごした。

ポセイドンの社についてのプラトンのこの記述にあっては、祭壇は現れない。掟を破った者に対する呪いの誓願 (*ὄρκος*) の文字を刻んだ柱に、犠牲獣の血は直接に降り注ぐのである。その文字が聖牛の血で染められ *ὄρκος* に「生き血」が通うとき、誓願は強力な呪力を放射し始め、誓願を立てた者を「聖性」のバリアの中に捉えることになる。これより以降誓願者は、危険な力に掴まれたままである。もし万一彼が、神聖たるべき誓願を破棄するならば、彼はその力の中で身を滅ぼすであろう。それゆえに、「誓いのあかしに」この生贄を捧げる者はきわめて危険な「境界性」(リミナリティー) に身を置くことになる。プラトンのここでの記述におけるように、一般にギリシアにあっては、*ὄρκος* を立てての供犠にあっては犠牲獣はまるごと灰にされ(燔祭)、遺物を残すことはなかったのであるが、それが何故そうであるかは

34) *Crit.* 119C-120C を圧縮して再現する

ὄρκος 供犠のもつ危険性を考えてみればただちに理解されるはずである。もしこの場合にも、ブーフォニアのケースのように共食がなされるならば、犠牲獣の肉を喰らったすべての者が神罰をはらむ呪力のうちに捕えられることになるであろう。すなわち会食者のすべてが “ἐνορκός” となるであろう。ところで、“ἐνορκός” とは “ἐναγής” すなわち《穢れのうちにある》すなわち《穢れた》を意味するギリシア語と同義の事態を指す言葉であった。プラトン描くところのアトランティスの十人の王は、“ἐνορκός” として、その支配下にある人民からは《危険な力の内にある穢れた人物》であると見られたであろう。<sup>35)</sup>このようにして、「王とはまず、執行を猶予されている犠牲者である」というルネ・ジラルの言葉は本質を突いているのである。<sup>36)</sup>

5. プラトンの記述は、犠牲獣の骨を拾い集めてそれを聖なる場所に据えたり頭蓋骨を柱や樹の上に買いたりする、旧石器時代の中心的儀礼であった狩猟儀礼にまで遡る、きわめて原始的な動物供犠のあり方を偲ばせるのである。祭壇の上で獣の腿肉を焼いたり(μέρια καίειν)、聖域をしるしづけるために牛の頭蓋骨(βουκράνια)を据えたりするというギリシア人の慣行は、旧石器時代にその発祥の源をもつものだと思われる。狩猟採集時代の旧石器時代人は、獣の骨を聖域に据えたばかりではなく、すでにその皮を広げたり、アテネのブーフォニアを思わせる仕方で、剥製にしたりしているのである。超自然的存在者への「供物」という観念、あるいは獣の遺物からの生命の「再生」といった観念が、すでにそこには確固としてある。<sup>37)</sup>

農業の出現とともに狩猟が生活の前面から後退していったときにも、動物供犠は存在意義を失いはしなかった。文化という営みを、自然の中の飛び地としての人間的世界の空間時間を分節化する動態的過程と考えるならば、その動態的過程に含まれる種々多様ななどのプロセスにも、かならず《始まり／

35) 注2)を参照

36) ルネ・ジラル『世の初めから隠されていること』75

37) Burkert, *op. cit.*, 55



終わり》があり、《始まり／終わり》の自明的で自然なシンボリック表現が《生／死》であり、しかもそのヴィジュアルで濃縮された表現形態が供儀であるかぎり、<sup>38)</sup> 供儀というかたちでの社会生活の分節化は、どのような社会形態にあっても有効なものとして機能しつづける。狩猟というプラクティカルな重要性が減るにつれて、かえってそのシンボリックな価値は増大していったのである。

新石器時代小アジアのチャタルフュック(BC6000年)では、野生の獣を狩ることが重要な宗教的儀礼となっていた。チャタルフュックから出土した「鹿人物文壁画」には、一頭の大きな赤い鹿が黒色の獣皮または豹の皮を身に着けた一群の人々によってとり囲まれている有様が描かれている。人々の一部は、鹿の鼻や尻尾を引っ張ったり、鹿の方に向かって走ったりしている。<sup>39)</sup> さらに、この遺跡の「神殿」では、二頭の豹が玉座を占める大地母神を守っており、獲物となった雄牛の角が裸の女神の大きな粘土像の掛けられた聖域



写 II

38) エドモンド・リーチ『文化とコミュニケーション』(*Culture and Communication, The logic by which symbols are connected, An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*, Cambridge Univ. Press, 1976) 青木保・富坂敬造訳, 紀伊国屋書店, 160

39) 写 II 参照 (アナトリア文明博物館, 79-104-65)

に置かれている。女神の足は動物を産もうとして広げられている。<sup>40)</sup>

やがて家畜化された動物を意のままにすることができるようになったとき、ひとびとは野獣の代わりに家畜を儀礼的に殺害することになったが、それらの犠牲獣は「野生」のものであるかのように扱われることがあった。しかし、いまや犠牲に供される家畜は私的財産であり、ひとびとは、マグネシアの有力市民たちのように、自分たちの身銭を切って国家公共の消費を賄わねばならなくなった。この段階で、犠牲獣はまさに他の種類の供物、菓子やケーキ、神酒などといっしょに神に捧げられる《供物》となったのである。<sup>41)</sup>

6. さて、以上に見てきたギリシアを中心とした動物供犠は、もしわれわれがそれをもっと広範な動物供犠の一般的文脈の中で考察するならば、その全体的構造をさらに明確なものとすることができる。モースとユベールによるヒンドゥー教におけるソーマ儀礼を焦点にした古典的な供犠研究は、供犠の全体的・一般的洞察を得るというその点で、今日においてもなお有効性を失ってはいない。

モースとユベールの供犠論を要約して示せば次のようになるであろう。

(I) 供犠における一連の行事は、「いわば同心の呪力をもつ一連の円を描くことを本質」とし、祭主、祭司、祭壇、祭柱の順に、中心に向けて次第に濃密にかつ縮小し強まっていく」仕方で組織され、「あらゆるものがこれから式場に現れる犠牲獣に向かって収斂している」。祭場の準備その他の《入式》がすべて遺漏なく完了すると、(II) やがて犠牲獣が連れてこられるが、(1) 犠牲獣は、「欠陥がなく病気をもたず虚弱でな」く、その「体の色は…」といった一定の条件を充たすものが《選択》され、(2) 「角を黄金色に塗ったり、冠をかぶせたり、リボンをつけたり」等して飾りつけられることによって、

40) Burkert, *op. cit.*, 55

Mellaat, J. *Çatal Hüyük : Neolithic Town in anatolia*. London 1967

41) Burkert, *op. cit.*, 56

宗教的目的にふさわしい性格を与えられて(《伝達》)祭壇の前に進む。(3)そしてついに犠牲獣の殺戮のときが来るのであるが、このときになってもなお、(i) 犠牲獣は一方では人間的世界との関係を保っていなければならないのであって、そのことは「祭主と犠牲獣との物的接触」、たとえば頭の上に手を置くとかあるいはそうしたなんらか類似の儀式によって、示されなければならないのである。そして次に(ii) 犠牲獣の殺戮が来る。これは《分離》の儀式である。「この破壊行為によって、供犠の本質的行事は完了」する。「犠牲獣はいまや決定的に世俗の世界から分離されたのである」。(4) いまや聖となった犠牲獣の重要部分が神に捧げられ、その他の部分については、たとえば血の散布・接触・皮はぎ・肉の共食などがなされる。これは《統合》の儀礼である。そして最後に(Ⅲ)「罪人の贖罪のそれに似た」浄めの行事、犠牲獣の殺害に関係した凶器を裁判にかけたり、祭司が衣服を洗ったり手を洗ったりする浄めの行事が来、一切はまた元の俗的世界に復する。これは《退式》である。このようにして供犠は完了する。<sup>42)</sup>

この供犠の中心としての(1) 犠牲獣の殺戮そのものは「犯罪」であり「一種の冒瀆」である。なんらかの「陳謝」・「宥し」が乞われなければならないものであり「贖罪」を要求するものである。(2) この供犠によって実現されるものは何なのかと問われるならば、供犠祭主のもつ「聖なる特性」が「犠牲の上に移されて捨てられ」それと同時に「聖なる状態の獲得」がなされるのだと、すなわち一般に、「供犠は、聖なる状態の獲得と罪の除去という二つの相反する目的に役立つ」のだと答えられる。<sup>43)</sup>

モースとユベールの分析から、われわれは動物供犠の主要契機を次のように抽出することができるであろう。

42) マルセル・モース／アンリ・ユベール『供犠』法政大学出版局所収「供犠の本質と機能についての試論」(*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. 1899) 24-56を圧縮する。

43) 《聖=穢》説である。この問題点については本論文の「結び」において触れる。

## (I) 入式

## (II) 犠牲式

## (1) 犠牲獣の選抜儀礼

## (2) 伝達の儀礼

## (3) 流血儀礼

## (i) 接触の儀礼

## (ii) 分離の儀礼

## (4) 統合の儀礼

## (III) 退式

供儀のこの一般的構造において中心的重要性をもつのは、もちろん犠牲式そのものであるが、そのうちにあってもなかんづく重要なのは《分離》と《接触》の儀礼である。これらが《穢》と《聖》を決定的に分かつことになるからである。けれども、注目されなければならないのは、分離と接触が、供儀全体にわたってつねに重要な役割を果たしているということである。なんらかのかたちで分離ないしは接触に関連づけられない要素はない。「入式」そのものがすでに本稿の最初の「水による浄め」において述べたように俗なる空間からの分離をあらわしているのみならず、犠牲獣の選抜儀礼、退式も、分離の儀礼のカテゴリーに入る。それに対し、伝達の儀礼、統合の儀礼は接触の儀礼である。《接触》と《分離》は、供儀全体を織りなす縦糸と横糸なのである。

さて、供儀全体は、さらに、リーチが儀礼の構造分析のモデルとするような、いっそう抽象的な「分離」・「通過（どっちつかずの状態）」・「統合」のレベルにまで還元されるが、<sup>44)</sup> イニシエーションの儀礼とは異なって、供儀の場合には、「分離」の対象となるのは祭主である個人ないし共同体の汚穢を荷なわされる獣である。つまり《身代わり》である。祭主はみずからの汗穢を

44) リーチ, 同書, 159

この獣に《置換》し、これを《破壊》することによって新たな《統合》に達するのである。つまり、犠牲獣の《破壊》は祭主にとっては新たな価値の「創造」につながる《贖い》と《浄化》を生む源泉なのである。この事態は

$x$  : 祭主                       $\Gamma$  : 負の符合を付された                       $\Gamma'$  : 殺戮される  
 $y$  : 犠牲獣                       $\Pi$  : 浄化される                       $\Pi'$  : 汚穢をもった

とするとき、次のような図式によって表される。

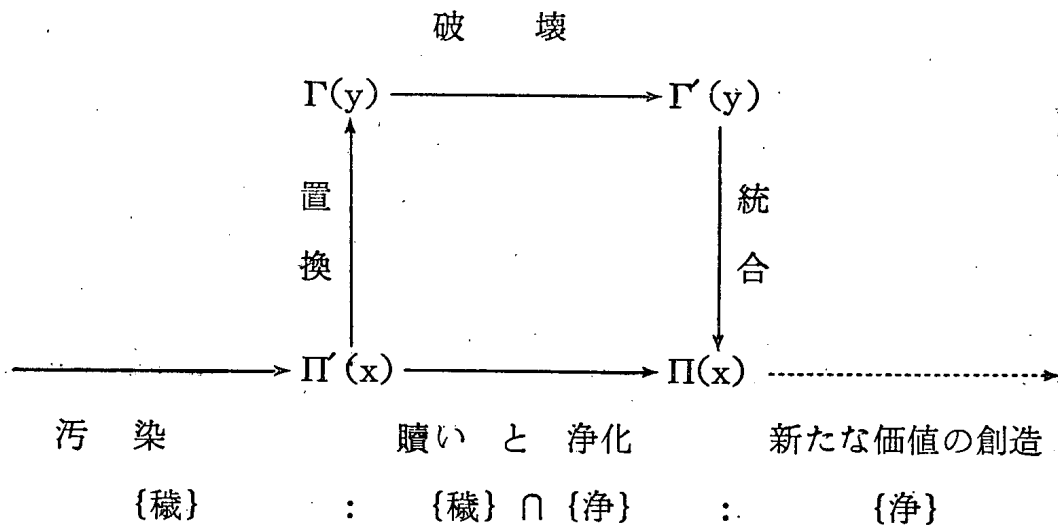


図 1

ここでもし、レヴィ・ストロース流の構造主義的一般化を行なうならば、供犠の論理は一種の変換の論理であって、「汚穢をもった祭主」：「負の符合をもった犠牲獣」の関係が「殺戮される犠牲獣」：「浄化される祭主」へと変えられるのだということができる。すなわちその変換は

$$\Pi'(x) : \Gamma(y) \rightarrow \Gamma'(y) : \Pi(x)$$

である。

### Ⅲ ファルマコスの追放

1. さて、上に考察した動物供儀の構造が、そのまま、いわゆる《贖罪山羊》についても当てはまるものであることは明らかである。「贖罪山羊」という言葉の起源は旧訳聖書「レビ記」第16章に求められる。

贖罪山羊の供儀の手順は、だいたい次のようになる。重要部分（第3節—22節）を抽出する。<sup>45)</sup>

- 1) アロンは自分と自分の家族のために
 

雄の子牛一頭（罪祭用）（a）	—を取る
雄羊一頭（燔祭用）（b）	
- 2) アロンはイスラエルの会衆のために
 

雄山羊二頭（c, d）（罪祭用）	—を取る
雄羊一頭（e）（燔祭用）	
- 3) アロンは“c”と“d”を取り、くじにより
 

“c”（主のための罪祭用）	—をひきあてる
“d”（アザゼルのための（罪祭用）	
- 4) アロンは“a”をとって自分と自分の家族のために贖罪をする。それによって彼は死を免れる。
- 5) アロンは“c”を取り、イスラエルの人々の穢れと罪のための贖いをする。
- 6) アロンは“a”と“c”の血を取り、イスラエルの人々の穢れを除き、聖別する。
- 7) アロンは“d”の頭の上に手を置き、イスラエルの人々の罪を告白し荒野に送る。

“b”と“e”，すなわちアロンのための燔祭用の雄羊とイスラエルの人々のための燔祭用の雄羊がどうなったのかについての記述はない。おそらく，4，5のそれぞれの段階において，第8章16節—21節におけるように，主のための燔祭にされたのであろう。すると，この供儀のために用意された動物たち“a”，“b”，“d”，“e”のうち，まず4の段階で“a”，“b”が犠牲に捧げられ，5の段階で“c”，“e”が犠牲にされ，そして最後に7の段階で“d”が

45) 日本聖書協会（1955年改訳）『旧約聖書』による。

荒野に追放されるのだということになる。つまり、この供儀においては、実に用意周到に、「アザゼルのための」罪祭の雄山羊(d)が「別の山羊・供儀用の他の動物たちから段々と分離されたのち、一般会衆やアロンの穢れを負わされ、遥か向うの荒野において不浄で邪悪な（にもかかわらず『主にささげる』）ものになる」<sup>46)</sup>わけである。

注意しなければならないのは、贖罪山羊が決して殺されなかったということである。<sup>47)</sup> それは祭司および共同体の罪と穢れを一身に吸収して生きたまま追い払われるのでなければならなかった。もし贖罪山羊が殺されるなら、これを殺したということにおいて、穢れが発生し、一切の罪が消去されるのではないということになる。あなたがあなたの家の汚れたマットのほこりを落とそうとしてリビングでそれを叩くならば、掃除したての部屋はすっかり台無しにされるだろう。あなたがマットのほこりをおとしたいなら、あなたはそれを外へもっていかねばならない。

2. いま簡単に眺めた「レビ記」の記事に顕著に見られるように、贖罪山羊の儀礼に本質的な契機は

- (1) 追放される者の選抜
- (2) 追放される者への共同体の罪や穢れの転稼
- (3) 接触と分離を中核とする追放そのもの
- (4) 共同体秩序の統合

である。アテネにおけるタルゲリオン月の6月に行なわれた《フェルマコス》の追放にあっては、これらの契機は、(1) この儀礼のために飼っておかれた哀れな人間がおり（選抜）、(2) 「屑」(καθάρματα) なる名称そのものを体現す

46) リーチ、同書、184

47) リーチ、同書、185

る、そのものずばりのぼろを身にまとった人間が、市の周囲を引き廻され（罪や穢れの付加）、(3) いちじくの小枝で《穢れ》の根源だとみなされる性器を打たれ（接触）、石でもって市外に追われた（分離）、そしてそのことが(4) 祝われた（統合）、ということによって確認されうる。

3. 《ファルマコス》(φάρμακος, 《薬男》) なる、なんとも奇妙な名前でもって呼ばれ、活ける《屑》として自分の身に都市の一切の不幸を背負い、居住区から追放される哀れな人間にまつわる制度は、ギリシアにおいては、文献において確認されうるかぎり、少なくともBC 6世紀にはすでに存在し、アリストテレスの時代以降にもなおかつその存在を確認することのできるものであった。<sup>48)</sup> この制度の元来の起源は、おそらくは、旱魃とか飢饉とか疫病といった共同体を脅かす特殊な危機に直面したとき、ひとびとが一度かぎりに行なった《多のための一》の行為にあるだろう。したがってそれは、このうえなく起原の古いものであったにちがいない。否、人間以外にも、たとえば豹のような危険な動物、走るのが早いだけではなく木登りすら可能な猛獣によって、その退路を絶たれたとき、猿類がそうせざるをえなかったであろうに、<sup>49)</sup> 動物行動の中にすらこうした《多のための一》は存在するのであるとみれば、この制度の根は、人間の最初の社会を突き抜けるほど古いものであるのかもしれない。しかし、資料によって確認できるかぎり、この制度はすでに、どの都市国家にあっても、レギュラーな年中行事のなかに組みこまれてしまっているのである。<sup>50)</sup>

4. われわれはすでに、ギリシア最古の贖罪山羊儀礼の起こりとも言うべき、エリュトライ建国（BC1000年）にまつわるポリュアイノスの逸話を見たが、これをさらに数世紀遡るヒッタイトの文書にも、贖罪山羊儀礼と目さ

48) R. Parker, *op. cit.*, 24

49) Burkert, *op. cit.*, 71

50) R. Parker, *op. cit.*, 24



れてよいいくつかの事例が見出される。その文書は、ヒッタイト人が、疫病の流行したとき、それを「ある敵が引き起こした」と想定し、一頭の雄羊、青い羊毛、赤い羊毛、黄色の羊毛、白い羊毛を撚り合わせた冠をかぶせられた雄羊を、敵方に通ずる道に置き、「敵方のいずれの神がこの疫病を引き起こしたのであれ、…これを受け入れる国は、この悪しき疫病を受け取るであろう」と言って追い立てた、と告げる。<sup>51)</sup> 同様趣旨のものが戦争のケースについて、サンスクリット文書にも伝えられている。すなわち、祭司たちは敵軍に向けて羊を追い立て、その羊が敵軍に不安と混乱を呼び起こすであろう、と告げるのである。<sup>52)</sup>

5. ギリシア世界にあっては、アテネ以外にも、コロフォン、アブデラ、マルセーユ、レウカディア、カイロネイア等において、ファルマコスが確認されている。<sup>53)</sup>

コロフォンでは、とりわけ不快な人物がファルマコスとして選ばれ、食事が与えられた後、いちじくを擦りつぶした液体と海草によって身を汚され、町から追い払われた。アブデラでは、追放用に買いとって飼っておかれた貧乏な人非人が、定められた日が来ると町から連れだされ、市壁のまわりを引き回された後、石でもって追われた。マルセーユでは年ごとにではないが、疫病といった、人為では如何ともしがたい事態が起こると、公の予算でもってそのとき用に飼っておかれた貧乏人が「聖衣」(実際には汚れた衣服)を着せられ、町を引き回されたうえで、追放された。レウカディアその他では、ファルマコスは「われらがペリプセーマ[περίψημα (屑)]となれかし!」という言葉とともに崖から突き落とされた。カイロネイアでは、飢餓 (βούπιος) を体現する人物が戸外へと追い払われた。

51) Burkert, 60-61; *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J.B. Pritchard, 3rd ed. with supp., 1969 347

52) *Kausika Sutra* 14, 22f

53) Burkert, *op. cit.*, 64-65

6. ギリシアにおける《贖罪山羊》が、何故《ファルマコス》と呼ばれたのかは、謎である。「ファルマコン (τὸ φάρμακον)」, これは中性性名詞で、《薬》であるとともに《毒》をも意味しうる言葉である。ドゥティエンヌはその『アドニスの園』において、ファルマコンのもつこの両義性を、悪息と芳香にからめて分析している。<sup>54)</sup> 《ファルマコス (φάρμακός)》, これは男性名詞である。「性」を持っている。それゆえ私は、前には、《ファルマコス》を「薬男」と訳したのであった。何故「薬男」か。これには、ギリシア人の鋭い直観が働いていると思う。

ひとつの有機体としての社会共同体のあり方に深い洞察を持っていた哲学者として、ヘーゲルがいる。社会共同体が一個の有機体であるのなら、その病気としてのさまざまな社会問題がなぜ生ずるのか、有機体の死としての歴史的終末がなぜ来るのか、このことを彼は深く考えた。

『哲学体系』第二部「自然哲学」において、ヘーゲルは「病気」についての考察を行ない、「有機体が病気になるのは、その組織体系のひとつ、もしくは器官のひとつが、非有機的な力との葛藤により刺激を受けて、自分を自分だけで固定してしまうからである、自分を、全体の活動に対して、その特殊な活動性に固定してしまうからである」と言う。<sup>55)</sup>

こうして病気になった有機体に「薬物」(Arzneimittel) が与えられる。しかし、薬物はなぜ病気に対して効を奏するのか。有機体にとっては、薬物はあくまでも異物にすぎない。だが、とヘーゲルは言う、「薬物がその下に考察されなければならない根本的視点とは、それが《不消化なもの》(ein Unverdauliches) だということである。…そのかぎりにおいて薬物は、否定的刺激、毒物 (Gift) である」と。<sup>56)</sup> では、毒がなぜ有機体に対して治療的に働

54) マルセル・ドゥティエンヌ『アドニスの園』(*Les Jardin d'Adonis, La mythologie des aromates en Grèce*) 小薊米暁、鶴沢武保訳、せりか書房、201

55) G. W. F. Hegel, *System der Philosophie*, zweiter Teil. Die Naturphilosophie, §. 371, Hermann Glockner, S. 697

56) *Op. cit.*, 709

くのか。それは、「刺激剤であり同時に不消化物であるものが、病気という形で自分自身に離反した有機体に、有機体にとっては外的な異物(Fremdes)として与えられるのだが、このものに対して有機体は自己を取り戻し、自己感情とみずからの主体性へと再び到達する過程を辿らざるをえなくなる」からである、と。<sup>57)</sup>

《薬》は、通常、外部から投与される。しかし、病んだ有機体がみずからの内部に《異物》であり《不消化物》であり《毒》であるものを作りだし、そのことによって、「特殊な活動性に固定化」してしまい、自分自身の内部で分裂して生命の統一性を失いかけている自分自身を、癒そうとすることはありえないことであろうか。

有機体の或る部分が自分だけを有機化して全体の支配から脱しようとし、その結果、有機体の内部に分裂が生じ、分裂が分裂を産んでついには有機体そのものを解体させてしまおうとする。そのとき、突如として一つの《異物》が産み出され、有機体のすべての力線は、この《異物》の排除の方向に向けられる。ルネ・ジラルルの供犠論の本旨でもある。<sup>58)</sup>

ジラルルが「供犠の満場一致性」と呼ぶものが《異物》としての贖罪山羊を作りだし、この《異物》が排除されることによって共同体の危機は回避される。それゆえ《異物》はまさに《薬》、共同体の生命統一を再び確立させる浄化力をもつ《薬》なのである。

ここで、メアリ・ダグラスの《穢れ》の定義を思い出しておくことが適当である。いわく、穢れとは《場違いなもの》なものである、と。<sup>59)</sup> われわれは《場違いなもの》を《よそもの》、つまり《異物》である、と言う。《よそもの》とは《よそよそしいもの》、Unheimlichなもの、不気味なものである。

57) *Op. cit.*, 710

58) ルネ・ジラルル『世の初めから隠されていること』34

59) Douglas, M., *Purity and Danger*, Penguin Book, 1966 Ch. 7

7. 贖罪山羊の儀礼の構造は、供儀の儀礼構造と同じである。ただし、それは次のような図式の下に理解するべきである。

$x$  : 共同体       $\Gamma$  : 負の符合を付された       $\Gamma'$  : 追放される  
 $y$  : 個体       $\Pi$  : 浄化される       $\Pi'$  : 汚穢をもった

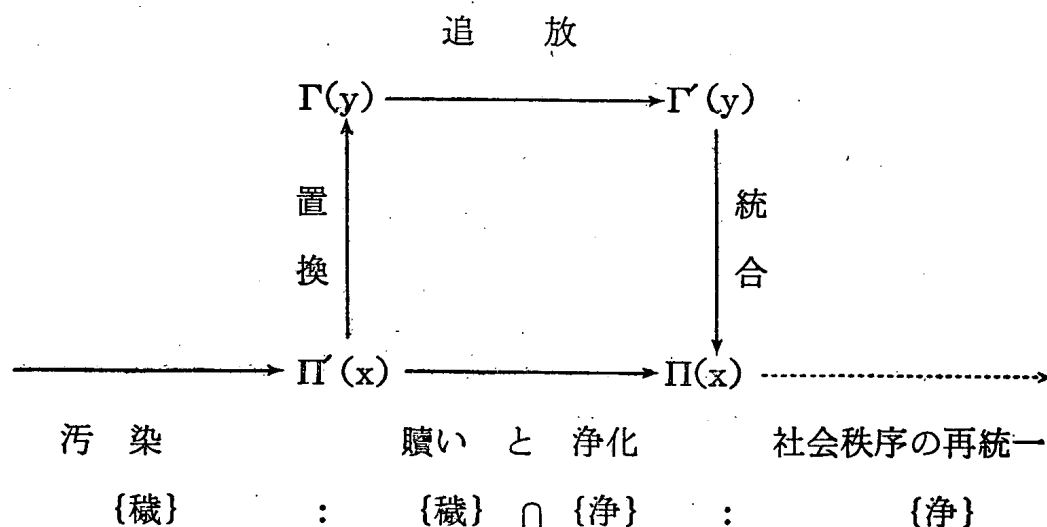


図 2

(補注) ここで、古代ギリシアにおける《穢れ》の観念について、必要最少限のことを述べておく。古代ギリシアには、二つの系統の《穢れ》に関連する言葉があった。すなわち、 $\mu\alpha$ -系統の言葉と  $\alpha\gamma$ -系統の言葉である。これら二つのうち、「殺人」にとりわけ関係するのは、 $\mu\alpha$ -系統の言葉である。

$\mu\alpha$ -語の基本的意味は、正確に《穢れ》のそれである。 $\mu\alpha$ -は諸事物の形態や統合の棄損を意味する。 $\mu\alpha\lambda\nu\omega$  とは、恥しらずな行為によって名誉を傷つけること、邪な行為や不正直なおこないによって「まこと」を傷つけることを意味するが、これらによって《穢れ》が生ずる。すなわち、これらは《穢れた》行為なのである。しかし、 $\mu\alpha\lambda\nu\omega$  は、特に宗教的事柄には関係せず、その使用領域は比較的広い。しかるに、名詞  $\mu\lambda\alpha\sigma\mu\alpha$  および形容詞  $\mu\alpha\rho\acute{o}s$  は、ほとんどつねに、宗教的・道徳的事柄に関係する。それらは、なかんづく、流血、殺人にかかわる《穢れ》を意味するのである。

$\mu\lambda\alpha\sigma\mu\alpha$  に対して、 $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\mu\acute{o}s$  が宗教的意味において対応する。 $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\mu\acute{o}s$  は、「浄化」、「浄めの手段」を意味する。ところが、 $\kappa\alpha\theta\alpha\acute{\iota}\rho\omega$  という動詞は、 $\mu\lambda\alpha\sigma\mu\alpha$  や  $\mu\alpha\rho\acute{o}s$  にとりたてての関係はもたないで、たんに「きれいにする」「掃除する」「傷を洗う」を意味する。すなわち、 $\mu\lambda\alpha\sigma\mu\alpha$ 、 $\mu\alpha\rho\acute{o}s$  は、物理的<sup>7)</sup> 意味での「汚れ」には関係をもたない。それらは宗教的な意味での穢れを意味し、その穢れをもったものを神域に入ってゆくことを禁ず

るのである。*μαρός* な人物は「不浄な」人物であって、この人物に触れた者はその不浄に感染する。これは危険な穢れである。しかしながら、注意すべきなのは、*μίασμα* や *μαρός* は宗教的領域での・伝染性の・危険な穢れではあるのだが、神やその力に由来する穢れではないということである。むしろ逆に、この穢れから神域や神的事柄は完全に遮断されねばならないのである。

これと対照的なのは、*ἀγ-*系統の《穢れ》である。従来、しばしば、名詞 *ἄγος* および「*ἄγος* のうちにある」を意味する *ἐναγής* という形容詞が、それぞれ「穢れ」および「穢れた」と訳されてきた。そう訳されてもよい文脈もある。しかし、その「穢れ」は、*μίασμα* の場合のそれとはまったく異なる。*ἄγος* のもたらす穢れとは、*ἄγος* および *ἄγος* のうちにある者(A)に他の人物(B)が触れた場合に、そのBなる人物が、Bなる人物のほうから見て、感染するかもしれないと畏れなければならないところの「神の復讐の力」を意味している。つまり、*ἄγος* そのものは、それ自体としては、*μίασμα* と同じ意味での穢れでは決してない。それゆえ、*ἄγος* およびその系統の言葉を扱うときには非常な慎重さが要求されることになる。

この事情は、*ἄγος* および *ἐναγής* に対立する意味をもつ *ἀγνός* および *ἄγιος* なる形容詞の存在によって複雑なものとされる。これらの語は「聖なる」と訳される。しかし、「聖なる」とは、どのような性質を指す形容詞なのであろうか。これ自体がひとつの問題を構成するが、要約的に言えば、*ἀγνός* および *ἄγιος* の根本義は、「宗教的畏怖をよびおこす・不可触な力をもった」とでもいうことになる。これに対し、*ἱερός* および *θεός* は、同じく「聖なる」と訳されることのある言葉なのだが、その意味内容は相当に異なる。*ἱερός* は、「神的なものに関係する」のではあるのだが、*ἀγνός* および *ἄγιος* のようには「禁じられた」とか「禁忌の」といった意味をもたない。たんに或る仕方て神々に結びついた諸事物を印づけるのみである。また、*θεός* の根本義は「神々によって嘉された」あるいは「神々に対して敵対的でない」であって、やはり、「禁じられた」とか「禁忌の」という意味はもたない。

問題は〈*ἄγος*〉と〈*ἀγνός* および *ἄγιος*〉との関係だということになる。これについては、本文での議論をも参照されたい。

要するに、古代ギリシアには《穢れ》を意味する二つの系統の語群があって、それらは元来、意味論的にはきっぱりと切り離されるべきだということである。しかし、事はそう簡単ではない。その事情は、たとえば殺人者が神域に侵入した場合や神聖たるべき祭壇の前で流血の惨事が引き起こされたような場合を考えてみさえすれば、ただちに明らかである。このようなケースにあっては、*μια-*系統の言葉が適用される事柄と *αγ-*系統の言葉が適用される事柄とは互いに混じりあい、混然とした状況が出現するに至る。また、実際のところ、古代ギリシアの社会のように、社会構成体を支える原理そのものが宗教的なもの

である場合、宗教的領域と世俗的領域を截然と切り分けるということは、土台、無理な要求であると言いうるかもしれない。それゆえ、一々注記することはしないが、*ἀγ*-系統の《穢れ》にも、しばしば言及がなされることを念頭に置かれない。

なお古代ギリシアにおける《聖》と《穢》の語彙論的・文化人類学的研究については、以下のものを参照。

P. Chantraine, O. Masson: 'Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs: la valeur du mot *ἅγος* et de ses dérivés', *Sprachgeschichte und Wortbedeutung*, Festschrift Albert Debrunner, 1954, 85-107

W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und Klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977, 405

J. P. Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, Methuen, 1982 (*Mythe et Société en Grèce Ancienne*, Paris, 1974の英訳) 110-129

R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1983 1-17, 328-331