

ル・クレジオとアイヌの神謡

“We all need the soul of the Ainu people”: a message from J. M. G. Le Clézio

櫻井典夫
Norio SAKURAI

0. はじめに

現代のフランスを代表する作家J. M. G. ル・クレジオ (Jean-Marie Gustave Le Clézio, 1940-) は、アイヌ文化に大きな関心を寄せている。1990年代初頭、自ら中心となって企画・編纂を手掛けた叢書「諸民族の曙」(« L'aube des peuples ») にアイヌの神話・伝承のフランス語訳を収め、また2006年の来日に際しては、その目的地のひとつに北海道を選んでいる。

2006年、初めて札幌を訪れたル・クレジオさんがいちばん求めたのは、アイヌの人たちとじかに会い、話を聴くことだった。白老では大須賀るえ子さんの店先でカムイユカラの謡いに耳を傾け、登別では、雪をかきわけて、知里幸恵さんのお墓参りをしてくださった。「知里幸恵」と刻まれた墓碑を見つめながら、幸恵さんの名前のなかには「心」という字が入っているんですね、とつぶやかれたのが忘れられない¹。

ル・クレジオが日本を訪れたのは1968年以来二度目のことであつたが、その目的地に北海道を選んだのは、引用にあるとおり、「アイヌの人たちとじかに」会うためであつた。その後ル・クレジオは、ノーベル文学賞受賞の翌年にあたる2009年にも北海道を訪れ、北海道大学で行われた講演「先住民族の語りと文学」に参加し、また、2011年末から2012年初頭にかけてルーヴル美術館で開催された自身の企画展にアイヌの芸術家を招待している。

なぜこれほどまでにル・クレジオはアイヌ文化に関心を示すのか、また、アイヌ文化に対する関心は彼の文学活動においてどのように位置づけられるのか。さらに、ル・クレジオのアイヌ文化に対する関心が、今日の社会において何らかの意味をもつとすれば、それはどの

¹ 小野有五「Ailleurs au monde 世界の ほかの場所で—ル・クレジオさんと アイヌモシリ—」。2009年12月2日に北海道大学行われたシンポジウム「先住民族の語りと文学—ル・クレジオさんを迎えて」において配布された資料より抜粋。

ような点においてであろうか。アイヌの神謡と出会った1990年代初頭におけるル・クレジオの活動との関連において、これらの問いを考察することが本論の目的となる。

1. コレクション「諸民族の曙」

1991年、ル・クレジオは「諸民族の曙」という叢書にアイヌの伝承を納めることを決定する。「諸民族の曙」とは、ル・クレジオの発案に基づいてガリマール社から刊行された叢書の名であり、その目的は、世界のさまざまな地域に暮らす民族たちに伝わる神話・伝説・口承等をフランス語に訳して紹介することであった。

ル・クレジオとともに叢書を立ち上げ、またその命名者でもある詩人・作家のジャン・グロジャン（Jean Grosjean, 1912-2006）によれば、叢書「諸民族の曙」に収められるのは「原初の作品 les premiers textes²」である。さまざまな民族は孤立状態にあつて、あるいは他の民族との出会いを通じて、自分たちなりの世界の見方を定義するに至る。黎明期にある諸民族が、独自の世界観を明確にするのと同時に制作を開始した作品を、ジャン・グロジャンは「原初の作品」と呼ぶのである。

叢書「諸民族の曙」は、こうした「原初の作品」の収集を目指すものであり、その第一弾として、マヤ・キチェ族の神話・伝承を記した『ポボル・ヴフ』（*Pop Wuh*, 1990）と、トゥールのグレゴリウスによる『フランク王たちの歴史』（Saint Grégoire de Tours, *L'Histoire des rois francs*, 1990）のフランス語訳が1990年に出版された。ル・クレジオがアイヌの神謡を叢書に加えることを決定したのはその翌年にあたる1991年のことであるが、それにはある偶然が必要であった。

というのも、ル・クレジオは当初「諸民族の曙」に『古事記』のフランス語訳を収録しようと考えていたためである³。ル・クレジオは自らの企図を、モレリアの国際会議で出会った作家の津島佑子（1947-2016）に説明した。津島はアイヌのユカラについて発表するために会議に参加していたのであるが、その津島の発表を聞いたこと、さらに津島自身の「なかば強引な勧め⁴」もあって、ル・クレジオは『古事記』よりもむしろアイヌのユカラに関心を抱くようになってゆく。こうしてモレリアの国際会議から5年を経た1996年、アイヌの伝

² Olivier GERMAIN-THOMAS, AGORA 《Les aventuriers de l'esprit》, La Manufacture, 1991, p. 153.

³ 『古事記』に対するル・クレジオの関心は幼少期に育まれたようである。東日本大震災の後、日本に寄せられた「荒ぶる神と人災を超えて—日本に寄せる期待—」のなかで、ル・クレジオは「日本の文化と文明には子供のころから惹かれていました。『古事記』伝説、なかでも、世の始まりの夫婦、イザナギ神と女神イザナミによる国造りを語る本を、夢中で読んだ覚えがあります」と述べている。（『すばる7月号』, 2011年, 集英社, 168頁。）

⁴ 北海道大学シンポジウム「先住民族の語りと文化」における津島自身の談話による。

承のフランス語訳が叢書「諸民族の曙」に収められることになるのである。

とはいえ、構想から出版へと至るその道のりは決して平坦ではなかった。とりわけ、出版の承諾をウタリ協会（現アイヌ協会）のアイヌから得ることは極めて困難な作業となった。アイヌは叢書のタイトルに用いられる「曙」という言葉が「未開性」を想起させることを危惧したのである⁵。実際、「曙」という光の比喻は、「啓蒙（光をあてること）」の発想と容易に結びつき、その「啓蒙」の名のもとに植民地化が正当化されてきたことを踏まえるのであれば、叢書のタイトルに用いられる「曙」という言葉に対し、アイヌが抵抗を覚えるのも無理からぬことであろう。

それではそもそも、叢書のタイトルに用いられた「曙」という言葉には、いったいどのような意味が込められていたのであろうか。この点について、ル・クレジオは以下のように述べている。

わたしはジャン・グロジャンがつけたタイトルである「諸民族の曙」というタイトルが気に入っています。曙とは、太陽と文明とが出現するわずか手前であり、文化というもののについての真の意識はありません。それは鮮明でありながら乱れ飛ぶ光の放射であり、その辿り着く先すべてを知覚することはできません。いくつかの民族は、今日も、この黎明期を生きています。たとえば、言葉の力を発見し、それと自らとを同一視しているアマゾン流域のインディオなどです。悲しいかな、曙はときに黄昏とも一致します。わたしたちは、すでに消滅した諸文明の作品、たとえばポリネシアの伝道師の娘であるテウイラ・アンリが語る、古代タイチの宇宙開闢説や伝説なども出版します。これらの作品は諸民族の驚嘆から、自分がなにもので、自然や、天地創造あるいは想像主とどう関わっているのかを自覚した人間の驚嘆から生まれたのです、『創生記』の様に⁶。

引用中、ル・クレジオは「曙」を「太陽と文明とが出現するわずか手前」と定義しているが、この定義は、アイヌの懸念を払拭するには不十分であるばかりか、むしろそれを深めるものではないだろうか。この発言における「曙」は、「文明」との比較における「諸民族」の後進性を暗示しているものとも読め、それはまさに、アイヌが危惧したことだからである。

さらにル・クレジオは、文語で「黄昏 crépuscule」が「曙 crépuscule (du matin)」を意

⁵ 北海道大学シンポジウム「先住民族の語りと文化」におけるル・クレジオの発言による。

⁶ *Agora*, p. 153. (下線は引用者による)

味することを含意しながら「悲しいかな (hélas), 曙はときとして黄昏とも一致します」と述べているが、「hélas (苦しみ, 絶望, 悲しみ, 遺憾等をあらわす)」という間投詞を伴うこの発言からは、「黎明期」を生きる人びとが今日置かれる「黄昏」めいた状況に対し、ル・クレジオが強い危機感を抱いている様子が読み取れる。この危機感を踏まえるのであれば、ル・クレジオは「曙」と「黄昏」の一致をもたらす「文明」の暴力から「諸民族の曙」を救い出すために叢書の編纂を企画したものと推測できるが、「諸民族の曙」に収められた民族すべてが「黄昏 (凋落期, 末期)」めいた状況に置かれているとみなされることは、かつて「滅びゆくもの⁷⁾」という「悲しい名前⁸⁾」を与えられた記憶を持つアイヌにとっては耐え難いことであるだろう。

「曙」という言葉の用法を巡り、アイヌとの交渉は難航した。ル・クレジオ自身はアイヌの許可が得られなければ出版はしないと決めていたので、企画は行き詰ったかにみえた。そのとき「交渉人としての才能⁹⁾」を発揮したのが、翻訳を監修した津島佑子であった。津島はル・クレジオや出版社の意図を理解したうえで、「曙」とは「未開性」を意味するのではなく、「世の中のあらゆる光のもとになるもの、わたしたちが生命を受ける光の発するもと¹⁰⁾」を意味する、という独自の「曙」解釈をアイヌの代表に伝えたのである。この説明に納得をしたアイヌは態度を軟化させた。こうして発案から五年の歳月の後、アイヌの伝承のフランス語訳 *Tombent, tombent, les gouttes d'argent* (1996) が⁸⁾、叢書「諸民族の曙」の仲間入りを果たしたのである¹¹⁾。

2. モレリア国際会議と『パワナ』

既に述べたように、ル・クレジオがアイヌの神謡に関心を抱くようになったきっかけは、1991年にメキシコ、ミチョアカン州の州都モレリアにおいて開催された国際会議であった。この会議はミチョアカン州出身の詩人ホメロ・アリデイス (Homero Aridjis, 1940-) が設立したエコロジー団体「グループ・オブ・100 El Grupo de los cien」の提唱により開催されたもので、その目的は、世界中の作家、科学者、環境問題専門家、先住民族の代表者を集めて

⁷⁾ 知里幸恵編訳『アイヌ神謡集』, 岩波書店, 岩波文庫, 1997年, 4頁。

⁸⁾ 同上。

⁹⁾ 北海道大学シンポジウム「先住民族の語りと文化」におけるル・クレジオの発言による。

¹⁰⁾ 北海道大学シンポジウム「先住民族の語りと文化」における津島の発言による。

¹¹⁾ *Tombent, tombent, les gouttes d'argent* (1996) という書名は、知里幸恵が著した『アイヌ神謡集』(1923)の冒頭を飾る「銀の滴, 降る降るまわりに」をフランス語に訳したものであるが、この書物には、知里真志保の「カムイユカラ」、萱野茂の「カムイユカラ」、金田一京助の「ボロオイナ」、久保寺逸彦の「カムイユカラ」、「オイナ」、「イフンケ (子守歌)」, 浅井徹の「アイヌユカラ」も収録されている。

地球の現況を議論すること、ならびに国際的な協働を可能とするネットワークを構築することであった。

ル・クレジオは、敬愛する作家ピーター・マシーセン (Peter Mattiessen, 1927-2014)¹² に会いたいがためにこの会議に参加したと述べている¹³。しかし、当時の彼の活動状況を考えあわせるのであれば、マシーセンに会いたいというだけの理由でル・クレジオがこの国際会議に参加したとは考えにくい。ル・クレジオ自身の活動と、会議の提唱者ホメロ・アリデイスの活動に、共通する点が見出せるためである。

モレリア国際会議が開催された1991年、メキシコ政府と三菱商事の合弁会社 (ESSA) はサンイグナシオ湾での塩田事業の拡張と新規塩田開発の計画を発表している。サンイグナシオ湾はコクジラが出産をする場所としても知られ、その妨げともなりかねないこの拡張計画に対し、激しい抗議運動を展開したのが会議の提唱者ホメロ・アリデイスであった。一方ル・クレジオも、1970年代の頃から、日本人が太平洋岸に堤防を築こうとしていること、また、それがクジラの出産の妨げになりかねないということを耳にしていた。そんな折、演出家ジョルジュ・ラヴォダン (Georges Lavaudant, 1947-) がメキシコに暮らすル・クレジオのもとを訪れ、戯曲の執筆を依頼する。ル・クレジオは自ら戯曲を執筆する代わりに、クジラの楽園の喪失をめぐるプロットをラヴォダンに提案し¹⁴、こうして生まれた戯曲『パワナ』は、1988年にメキシコで初演されている。またル・クレジオ自身も、モレリア国際会議の翌年にあたる1992年に、同様の主題を持つ小説『パワナ』(Pawana, 1992) を発表している。

こうしてみると、ル・クレジオとモレリア国際会議を結ぶ要素として、クジラの保護という共通の問題意識が浮かび上がる。そのモレリア国際会議への参加を機縁としてル・クレジオはアイヌの神謡に出会うことになるのだが、ル・クレジオが即座にアイヌの神謡に魅了されたのは、彼を会議へと導いたこの問題意識と無縁ではないだろう。ル・クレジオはアイヌの神謡に、『パワナ』で提示された問題を解くための手がかりを見出したのではないだろうか。

小説『パワナ』の詳細とその根底にある問題意識については、拙稿「魂の喪失：J. M. G.

¹² ピーター・マシーセン (Peter Mattiessen, 1927-2014)：ニューヨークに生まれの作家、ナチュラリスト。1950年代、パリ滞在中に『パリ・レビュー』(The Paris Review, 1953-)を創刊。ロングアイランド付近で三年ほど漁船の船員、船長をつとめ1956年から1963年までアラスカ、カナダ、アジア、オーストラリア、オセアニア、南アメリカ、アフリカ、ニューギニアなどで探検・調査を行う。1965年よりニューヨーク動物学会の理事を務める。(ピーター・マシーセン『雪豹』、芹沢高志訳、めぐるくまの社、1994年。の著者略歴を参照。)

¹³ Jacqueline DUTTON, *Le chercheur d'or et d'ailleurs, L'Utopie de J. M. G. Le Clézio*, L'Harmattan, 2003, pp. 281-282.

¹⁴ <http://www.maremux.net/pawana.html>

ル・クレジオの『パワナ』を巡って¹⁵⁾」において既に論じているので、ここではその概略のみを記すこととする。

『パワナ』は、19世紀半ばの産業捕鯨によってもたらされたクジラの出産場所の荒廃を主題とした作品である。『パワナ』が執筆された時代は、環境問題に対する社会的関心が高まった時代とも重なるため、この作品は社会的関心に迎合した人気取りの作品ともみなされうる。そこで、そうした社会的関心とは別の、ル・クレジオの個人史的な観点から『パワナ』執筆の動機を探ることが拙稿「魂の喪失」の目的であった。

注目したのは1988年に発表された『メキシコの夢』(*Le Rêve mexicain*, 1988)である。『メキシコの夢』とは、メキシコの歴史・文化に関するエッセー集で、16世紀の「新大陸」で起きた「合理的思考」と「呪術的思考」の対決と、今日も続くその余波とを、その中心的な主題としている。その『メキシコの夢』の結末でル・クレジオは以下のように述べている。

インディアン・シャーマニズムの遺産、もしそれが魔術根絶者たちの攻撃を受けることがなければ、日常生活の中に夢と恍惚とを統合したうえで、均衡をもたらすことができたのではないだろうか。

今日、われわれの西欧文明がアメリカインディアンの哲学的・宗教的テーマを再発見しようとしているのも決して偶然ではない。なぜならば西欧人は不均衡状態の中に位置し、自らの暴力にひきずられているからであり、彼らが破壊した文明の美と調和をつくっていたものすべてを再び創造しなければならないからだ¹⁶⁾。

『メキシコの夢』が執筆されていた時代、俄かに世間の耳目を集めだした環境破壊の問題は、引用中の表現を借りるのであれば「不均衡状態の中に位置し、自らの暴力にひきずられ」た西洋社会の在り方が具現化されたものであろう。そうすると、ル・クレジオにとっての環境問題は、「アメリカインディアンの哲学的・宗教的テーマを再発見」し、西洋社会に均衡をもたらすという課題の延長上に位置付けられることとなる。その課題においてル・クレジオが試みるのは「インディアン・シャーマニズムの遺産」を相続することであり、小説『パワナ』の執筆はまさにその試みの一環とみなしうるものである。なぜなら『パワナ』には、「魂の喪失」というシャーマニズムの伝統的表現を読み取ることができるためである。

¹⁵⁾ 櫻井典夫「魂の喪失：J. M. G. ル・クレジオの『パワナ』を巡って」、國學院大學北海道短期大学部紀要、第34巻、2017年、121-135頁。

¹⁶⁾ J. M. G. Le Clézio, *Le Rêve mexicain ou la pensée interrompue*, Gallimard, 1988, p. 247.

短艇は水を分けて進み、そしてインディアンの男の捕鯨砲が銆を発射すると、それは鯨たちの脇腹にめりこんで、さらに血を噴き上げさせた。私たちには思いやりがなくなっていた、思うに、私たちは世界の美しさについてもう何も分らなくなっていた。血の臭いに酔いしれ、いまわの際の息づかいとともに消えてゆく生命の音に酔いしれていた¹⁷。

ここに引用したのは、クジラの出産場所である秘密の潟湖を発見し、クジラの楽園を殺戮の場へと化してしまった張本人であるシャルル・メルヴィル・スカモン船長の独白部分である。引用において「私たちには思いやりがなくなっていた」と訳される箇所は、原文では« Nous n'avions plus d'âme »となっている。この科白を「思いやりがなくなっていた」と訳すのは、「情がある avoir de l'âme」という成句の意味を踏まえてのことであるが、この科白はまた「わたしたちは魂（âme）を失っていた」と読むことも可能である。

「魂」を失うこと、これはシャーマニズムの伝統においてよく知られた主題である¹⁸。「魂」の喪失により病が生じる。病を治療するためには、失われた魂を見つけ出し患者の体内に戻してやらねばならず、それはシャーマンの職能のひとつに数えられている。つまり「魂」の喪失とは、死の兆候であり、患者の極めて重篤な状態を象徴的に表現するもののだが、この観点よりスカモン船長の独白を解釈するのであれば、生命の危機に瀕しているのは虐殺されるクジラではなく、クジラを虐殺する人間の方であるという逆説が生じる。そしてこの逆説にこそ、「合理的思考」と「呪術的思考」の対決という『メキシコの夢』より継続する主題が透視されるのである。

クジラの大量殺戮を可能とする技術の発展は、自然の対象から心的な要素を排除することで成り立つ合理的な思考のもとに推進された。その思考を極端にまで推し進めれば、動物とは結局「自動機械」にすぎなくなる。その結果、良心の呵責を伴うことなく、何千頭ものクジラが殺害され、解体され、鯨油へと変えられていったのである。『パワナ』では、クジラの大量虐殺に伴い、潟湖を取り巻く環境が無残に破壊されていく様子も描かれているが、そのことは、クジラの虐殺も自然の破壊も根は同じであることを示しているであろう。人間による一方的な自然の支配という非対称的な関係のもと、自然に向けられる人間の暴力は抑制を失い、それはやがて地球の温暖化やオゾン層の破壊というかたちとなって人間自身にはね

¹⁷ J. M. G. Le Clézio, *Pawana*, Gallimard jeunesse, 2008, p. 73. (訳はル・クレジオ『パワナ くじらの失楽園』菅野昭正訳、集英社、1996年。による。)

¹⁸ Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, 2015, p. 204. ル・クレジオは『メキシコの夢』でエリアーデのこの書物に言及をしている。 *Le Rêve mexicain*, p. 181.

かえってくる。そしてその発端には、自然の存在物から「魂」や「精神」といった心的要素を排除しようとする合理的な発想があったのである。

そうすると、『パワナ』に描かれるのは、自然の事物から「魂」を奪おうとする「合理的思考」の持ち主こそが「魂を失っている＝危機的状况に陥っている」という皮肉な状況ということになる。しかしル・クレジオの主眼はその皮肉な状況を嘲うことにあったのではないだろう。もはやそれを嘲うこともできないほど、状況は逼迫していたのである。ル・クレジオの主眼はむしろ「合理的思考」によってもたらされた災厄を、「呪術的思考」の力を借りて祓うことにあったのではないだろうか。ル・クレジオの言葉を借りるのであればそれは「シャーマニズムの遺産」を相続する試みと呼べるものである。

3. フィリップ・デスコラによる「アニミズム」の再定義

ツングース族の研究にすぐれた業績を残したロシアの民俗学者シロコゴロフ（Sergei Mikhailovich Shirokogoroff, 1887-1939）は、シャーマニズムの成立の基盤にアニミズムがあったことを指摘している。アニミズムがシャーマニズムの環境をなし、またそれがシャーマニズム的な精霊の体系に基礎を与えている。ツングース諸族においては「アニミズムがシャーマニズムの存在を許す根本条件」なのである¹⁹。

「アニミズム」とは、イギリスの人類学者E. B. タイラー（Edward Burnett Tylor, 1832-1917）が『原始文化』（1871）において展開した理論である。タイラーは、「未開人」たちが、目覚めの状態と眠りの状態とのあいだにおける二重生活の経験から魂の観念を導きだしたと考えた。彼らにとって、目覚めと眠りが等価である以上、睡眠中に肉体とは別に空間を自由に移動して活動する第二の自己を考える必要があり、これが魂とみなされた。一時的に、あるいは永久的に、それ自身の肉体を離れて独立に存在する魂、その魂をめぐる信仰と儀礼の体系こそすべての宗教の基礎をなすものであり、この宗教がアニミズムと定義されたのである。

タイラーの提唱によるアニミズムは、長い間、未開民族の原始宗教というレッテルを貼られ、人知が進めば自ずと消滅する宗教形態であるとみなされてきた。しかし、今日では、実地調査に基づく人類学の研究によって、アニミズムの進化主義的な捉えかたは否定もしくは修正されている²⁰。その代表格として、コレージュ・ドゥ・フランス教授、フィリップ・デスコラ（Philippe Descola, 1949-）を挙げることができる²¹。

¹⁹ 岩田慶治『カミの誕生 原始宗教』、講談社、1990、174頁。

²⁰ 佐々木宏幹『シャーマニズムの世界』、講談社学術文庫、2000年。

デスコラは、「アニミズム」を文化の後進性の指標としてではなく、人間と人間以外の存在物に内面的連続性を見出す存在論として再定義する。エクアドルとペルーの国境付近に暮らすアチュアル族と生活を共にしたデスコラは、自然と文化の対立は西欧にしか存在しないという確信を抱くに到り、この原則のもとで独自の思考を展開するのである。

例えばデスコラは、「野蛮と文明」といった進化主義的な対立を回避するための構造的な手法を採用し、人間と人間ではないもののあいだにおける差異と連続性を「存在論の方陣 le carré ontologique」に取りまとめる。この手法によってデスコラは、「存在論」を、存在物のカテゴリー（動物、植物、人間、物など）に「特性を分配する」システムとして定義するのである。その「特性」には、存在物に生氣と意識とを与える「アンテリオリテ」と、物質的・有機的次元を与える「フィジカリテ」とがある。そして存在物に対するこれら二つの「特性」の配分からは「アニミズム」²¹、「トーテミズム」、「ナチュラリズム」、「アナロジスム」という四つの世界観があらわれる。それぞれの世界観の特徴とその表現法については、『イメージの工房』（*La Fabrique des images: Visions du monde et formes de la représentation*, 2010）に詳しいが、本稿ではその説明は割愛し、「アニミズム」と、それと対をなす「ナチュラリズム」の特徴に注目したい。

まず、アニミズムの世界観の根本にあるのは、この世の存在物は皆、人間同様のアンテリオリテ（アニマ・魂）を備え、人間同様の社会生活を営んでいるという認識である。アニミズムの世界観の表現は、それゆえ、さまざまな種類の存在物が人間同様のアンテリオリテを備えていること、さらに、それがどのようにして多様な物質的外観のうちに潜んでいるのかを可視化することへとむけられる。

アニミズムの世界では、可視的存在物（フィジカリテ）を構成するのは、不可視の精神的存在（アンテリオリテ）とみなされる。この世に存在するもの、これから存在するものは、あまねくその心的イメージに先行されている。それゆえ、アニミズムの表現では、既にそこにある物体を可能な限り忠実に描くことではなく、本来不可視のアンテリオリテを具象化することが目指されるのである。

アニミズムの表現法の分析から、デスコラはアニミズムにおいては、物質が自然の与件ではなく精神的なイメージの具象化であること、その点でアニミズムの世界には、フィジカリテとアンテリオリテの区別がはっきりと意識されていること、さらにどちらかといえばアンテリオリテが優勢であること、といった特徴を抽出する。

²¹ フィリップ・デスコラの詳しい経歴についてはリュシアン・クレルク「怒りの日—人類学と許しえぬもの」、櫻井典夫訳、『層』vol.3, ゆまに書房, 2010年, 4~18頁。を参照。

²² 以下、デスコラの定義による「アニミズム」をフランス語の発音に従い「アニミスム」と表記する。

フィリップ・デスコラによる「存在論の方陣」(イメージ図)²³

P \ I	I	1	0
	1	totémisme	naturalisme
	0	animisme	analogisme

I : Intériorité アンテリオリテ

1 : 連続, 同

P : Physicalité フィジカリテ

0 : 非連続, 異

一方、特性の配分に関してアニミズムとは正反対の関係にあるナチュラリスムの世界では、人間は、その独自のアンテリオリテの賜物である思惟能力によって他の存在物と隔てられる。人間以外の存在物は人間同様の物質的条件下にあるものの、心的特性の欠如によって人間と区別される一方で、物理的条件を逃れ得ないという理由から、人間は物質的に他の存在物と連続したものとみなされるのである。

ナチュラリスムの世界描写では客観性が重視される。その世界観の萌芽は15世紀のブルゴーニュやフランドルの絵画にみえてとることができる。人物の固有性の指標としてアンテリオリテを描くこと、宗教的な場面構成という目的から自然的要素を解放すること、つまり、聖なる空間から自然的要素を引き離すこと等に、これまでとは異質な特徴が見て取れるのである。15世紀に芽生えたナチュラリズムは、その後、さらに発展してゆく。その最中、当初は異論なく認められていたアンテリオリテの権利が、次第に、フィジカリテの普遍原則にそぐわなくなってゆく。非物質的な残滓、つまり人が「精神」と呼んできたものを、自然の規則はいつまでも野放しにはしておかないのである。ナチュラリズムの発展を、もっともあからさまな形で証言しているのは、皮をはがれた人体像である。透き通る肌とやわらかな肉付きの下に、動物たちとかわらぬ筋肉や内臓が隠れていること、また、そのどの部位にも精神の居場所が見出せないことを、皮をはがれた人体像は露骨に示しているのである。

この人体像に顕著な精神の物質への還元という事態は、現在も進行中である。技術の進歩により、人間の内面は、予測と計算が可能な物質的要素へと変換される。ナチュラリズムの世界では、アンテリオリテとフィジカリテという二つの次元のうち、「精神が物質化されることで²⁴」一方が他方に回収されつつある、とデスコラは述べている。それはつまり、表現は違うものの、デスコラもまたル・クレジオと同様、西洋の世界観の発展に「魂の喪失」の兆候を見て取っているということであろう。

²³ Philippe Descola, *La Fabrique des images: Visions du monde et formes de la représentation*, musée du quai Branly, coédité par SOMOGY EDITIONS D'ART, 2010. の記述をもとに執筆（櫻井）が作成。

²⁴ Philippe Descola, *La Fabrique des images*, p. 97.

4. 「タウサ」としての『パワナ』, 「ベカ」としてのアイヌの神話

デスコラの「存在論の方陣」は、精神性よりも客観性を重視するという西洋的な発想が、進化主義的な当然の帰結でも普遍的な世界観でもないことを示している。デスコラは「ナチュラリズム」を局在化（local化）し、「野蛮と文明」といった進化主義的な対立を回避する一方で、西洋的な存在論と対置される「アニミズム」を、文化の後進性の指標としてではなく、人間と人間以外の存在物に内面的連続性を見出す存在論として再定義するのである²⁵。

デスコラに従い、物質的な外観の相違にもかかわらず他の存在物も人間と同様の魂を持っているとみなす考え方を「アニミズム」的な思考様式と定義するならば、ル・クレジオが観ずるアメリカインディアンの社会はまさに「アニミズム」に立脚した社会である。ル・クレジオによれば、古の「呪術的なメキシコ」と現代のメキシコは、例えば「樹木にも魂があると認めること²⁶」によって結ばれているのである。

さらにデスコラは、「アニミズム」の世界では、ハンターが獲物を狙う一方で動物の霊もまたハンターの魂を見つめていると述べている。動物の霊はハンターのこころがけを透視し、獲物を与えるに値しないと判断すれば、獲物を逃がしてしまう。つまり、「アニミズム」的世界では、狩猟の成否は、動物の霊の決定如何に関わっているのである。

これと同様の発想は、アイヌの神話にも明確に読み取れる。例えば、フランス語にも翻訳された「梟の神の自ら歌った謡」には以下のような描写がある。

けれども貧乏な子はちっとも構わず私をねらっています。私はそのさまを見ると、大層不憫に思いました。[中略] 小さい矢は美しく飛んで私の方へ来ました、それで私は手を差しのべてその小さい矢を取りました。クルクルまわりながら私は風をきって舞い下りました²⁷。

²⁵ Philippe Descola, *La Fabrique des images: Visions du monde et formes de la représentation*, musée du quai Branly, coédité par SOMOGY EDITIONS D'ART, 2010.

²⁶ 『メキシコの夢』出版の直後（1988年11月）になされたインタビューで、ル・クレジオは、以下のように述べている。「昔のメキシコ、つまり呪術的なメキシコと、現代のメキシコをつなぐものは、現実の生活に対して超然としていられる点だと思います。現実の生活こそが何よりも大切などとは考えないということです。それは例えば、樹木にも魂があると認めることです。トウモロコシの農園を作るときに、畑のまんなか一本の美しい木が立っているとします。すると、たとえ面倒でもぐるっと回るんです。木をそのままにしておくんです。トウモロコシ畑をわずかに広げるよりも、木がそこに立っているほうが大事なんです²⁷」（J. M. G. Le Clézio, *Ailleurs*, arléa, 1995, pp. 49-50.）

²⁷ 知里幸恵編訳『アイヌ神謡集』、岩波文庫、1997年〔1978年〕、15頁。

これは、梟が射落とされた場面にはかならない。しかし、アイヌの神謡では、梟の神は自らの意志で「貧乏な子」の矢を受け取っているのである。「貧乏の子」の方も、自分の矢を受け取ってくれたことに感謝の意を示すため、梟の神の亡骸と魂を家に迎え入れ、家族ともに手厚くもてなすのである。

このように、アイヌの神謡もまた「呪術的なメキシコ」と同様、「アニミズム」的な世界観をその本質としているのだといえる。そのアイヌの神謡にル・クレジオが強い関心を抱いたのは、そこに『パワナ』の主題である「生態学的破局」を食い止めるための手がかりを見出したためではないだろうか。

実際、アイヌの神謡に読み取れる「アニミズム」的な思考様式に従うのであれば、『パワナ』に描かれるような、クジラの虐殺や自然の破壊は起こりえなかったはずである。「梟の神の自ら歌った謡」の語りからは、アイヌが自然の存在物とのあいだに互酬関係を結んでいる様がみてとれるが、その互酬関係は、自然の存在物に人間同様の精神を想定することで生じるものである。それが互酬関係である以上、自然の存在物に対しては常に、尊敬や感謝とともに、畏怖の念が抱かれることになる。実際アイヌの神謡には、人間が獲物をぞんざいに扱ったばかりにカムイによって食料の供給をたたれてしまう話もある。このように「アニミズム」的な世界においては、自然界の存在物に人間同様の精神を想定することで互酬関係が成立し、その結果、乱獲や乱伐が戒められていたものと考えられる。

一方、合理主義的な認識や「ナチュラリズム」的世界観では、自然の対象から心的な要素は排除される。自然を事物化し、われわれの主観からも独立した事物そのものの普遍的な関係である法則を理性によって把握することが目指されるのである。このような世界認識のもとでは、自然の存在物とのあいだに互酬関係の芽生える余地はなく、人間による自然の支配という非対称的な関係が生じるのみであろう。「魂の喪失」というシャーマニズム的な主題によって『パワナ』に象徴的に表現されるのは、まさにこのような状況、すなわち、人間による自然支配の暴力に歯止めが利かなくなった結果、自然物とのあいだの均衡が崩壊した状況である。とはいえ、「魂の喪失」を指摘するだけではシャーマンの働きを十全に果たしたとはいえない。失われた魂を連れ戻し、病を癒すこともまた、シャーマンに課せられた重要な役割だからである。

1970年から1974年にかけて、ル・クレジオはパナマのジャングルで先住民と生活を共にしているが、その最中、シャーマンによる治療の儀礼「歌の祭り」に参加した彼は、人生観を根本から覆されるほどの衝撃を受けた。ル・クレジオはそこに「治療のみならず、失われた均衡の回復と普遍的な真理の探究をも志向する完全で意味深い表現²⁸」をみてとったのである。

「歌の祭り」には、イワ・トバリとアイバナという、役割の異なる二人のシャーマンが必要とされる。まず、イワ・トバリがトランス状態に陥って病の原因を明らかにした後（「タウサ（見ること）」と呼ばれる）、アイバナによる治療「ベカ」、すなわち「歌の祭り」が行われるのである。ル・クレジオが『パワナ』に託して行っているのはイワ・トバリの働き、すなわち危機の状況を見極め、病の治療を準備することとみなしうる。「歌の祭り」の儀礼の構図に従うのであれば、「タウサ」の後には「ベカ」が続く。ル・クレジオの活動においては、『パワナ』の出版とほぼ同時期に構想されたアイヌの神謡のフランス語訳がそれに相当するのではないだろうか。

2011年末から2012年初頭にかけてルーヴル美術館で開催されたル・クレジオの企画展では、アイヌの神謡の朗読とともに、戯曲『パワナ』の再演がなされている。このことは、『パワナ』とアイヌの神謡の相補的な関係を示しているものと思われる。またそれは同時に、『パワナ』において表現された危機が、小説の発表よりおよそ二十年を経た今日もなお、完全には去っていないことを暗示しているようにも思われる。

結論。「私たちはみなアイヌ民族の魂を必要としています」

登別駅から西へ1キロほど離れた場所に知里幸恵の生家がある。今日この地には「知里幸恵 銀のしずく記念館」²⁹が立っており、そこには2006年の来訪に際してル・クレジオが残したメッセージが保管されている。今年（2018年）の5月、記念館の方の好意により、普段は公開されていないそのメッセージを特別に見せていただく機会を得た。巨大なパネルの中央上部に収められた色紙には、青色のインクで以下のような言葉がしたためられていた。

私たちはみなアイヌ民族の魂を必要としています、それはアイヌの詩人たちの記憶のおかげ、知里幸恵の精神のおかげです³⁰。

ル・クレジオのこのメッセージは、アニミズムの復権の必要性を訴えているのではないだろうか。『パワナ』において、クジラの大虐殺を引き起こしたスカモン船長は、「私たちには思いやりがなくなっていた（＝魂を失っていた）、思うに、私たちは世界の美しさについてもう何も分らなくなっていた」と述べていた（傍点は引用者）。一方『アイヌ神謡集』の序

²⁸ J. M. G. Le Clézio, *La Fête chantée*, Le Promeneur, 1997, pp. 22-23.

²⁹ ル・クレジオ自身も記念館建設の賛同者に名を連ねていた。

³⁰ « Nous avons tous besoin de l'âme du peuple Aïnou, grâce à la mémoire de ses poètes, grâce à l'esprit de Chiri Yukie »

において、知里幸恵は、先祖たちをやさしく包んでいた「美しい大自然³¹」と、そのなかで天真爛漫に暮らしていた先祖たちの「美しい魂³²」に思いを馳せている（同上）。知里幸恵の遺した『アイヌ神謡集』からは、アイヌが「美しい大自然」に存在するすべてのもの、例えば空を舞う梟、海辺で食料を漁る狐、谷を跳ねまわる兎、悪臭を放つ谷地などに対し、「思いやりのある avoir de l'âme」態度で接していた様子が読み取れる。アニミズムの語源はラテン語の「アニマ anima」であり、それはフランス語のâmeに相当するが、アイヌの神謡とはまさにアニミズム的世界観の結晶であるといえるだろう。自然物に対する思いやりを失った結果（« Nous n'avions plus d'âme »）、自らを危機的な状況に追い込んでしまった私たちは、アイヌの神謡を介してアイヌ民族の「美しい魂」に触れ、「世界の美しさ」についての感受性を取り戻し、「美しい大自然」とのあいだに再び均衡の取れた関係を築く必要がある。ル・クレジオのメッセージには、およそこのような思いが込められているのではないだろうか。北海道の冬空の下、雪をかきわけて辿り着いた墓の前に、知里幸恵の「心＝精神 esprit」にじかに触れたル・クレジオは、その思いを一層強くしたものと想像される。

³¹ 知里幸恵編訳『アイヌ神謡集』、3頁。

³² 同上、4頁。