

# 自己犠牲の倫理学的分析<sup>注1</sup>

田 村 均

## 1 はじめに

自己犠牲的行為は、我々によく知られた行為の類型であるが、倫理学の考察課題となることは少ない<sup>注2</sup>。本論文では、このあまり顧みられない主題を取り上げて、倫理学的な分析を行うことを試みる。

自己犠牲という行為類型が倫理学者の興味を引かないのは、現在我々が持っている倫理学の枠組みが、もっぱら個人の合理的な行為選択だけを考察の対象としているからである。たとえば、黒田亘は次のように述べる。

<sup>注1</sup> 本論文の内容は、今までに名古屋、京都、ピッツバーグ、千葉などあちこちの研究会で口頭発表してきた内容に大幅に加筆訂正したものである。発表の折りにご意見をいただいた方々のうち、稻賀繁美、戸田山和久、宗像恵、森際康友、高橋久一郎、飯田隆の各氏（順不同）に特に感謝したい。筆者の考えを明晰にする上で、各氏からの忌憚のない批判はまたとない価値をもった。また、本論文には比較文化論的な含みもあるので、1992年春にピッツバーグ大学の文化研究(Cultural Studies)学科の大学院セミナーで行った研究発表と討論は、特に益するところが大であった。発表の機会を設けて下さったパトリツィア・ロンバルド(Patrizia Lombardo)，細かく批判して下さったピーター・マッカマー(Peter Machamer)，リチャード・ゲイル(Richard Gale)の各氏に感謝したい。また後に草稿を読んだハリー・フランクファート(Harry Frankfurt)とロジャー・ウルハウスマ(Roger Woolhouse)の両氏からは、英語における“will”という言葉の意味について決定的な示唆をいただいたことを（注10参照）特に記しておきたい。

<sup>注2</sup> あらゆる犠牲譚のうち、最も名高いのは新約聖書の四福音書に違いない。ほかに、旧約の『創世記』第22章、エウリピデス『アウリスのイビゲネイア』、『古事記 中巻』『景行天皇』の中のオトタチバナノヒメノミコトの入水譚など、古典中の古典に犠牲譚は容易に見つけられる。あるいは、「なめとこ山の熊」「グスコーブドリの伝記」など宮沢賢治の童話を思い浮かべる人もいるかもしれない。しかし、哲学の文献で自己犠牲を主題としたものは、私の知る限り、Bradley 1883, 1894, Gelven 1988ぐらいしかない。とはいって、本論文では論及しないが、意志の弱さ、アクラシア、自己欺瞞の可能性、不合理な行為、といった倫理学の最近流行の論題は、自己犠牲をめぐる逆説と関わりがある。宗教人類学の分野には、後に詳しく取り上げるユペールとモースのほか、見るべき犠牲研究は数多い。しかしここでは、日本の精神史の分野の特筆すべき業績として、自死という現象を包括的に取り扱ったパンゲ1986を挙げておきたい。また小松1989も、中世の説経節を資料とした短いが興味深い論考である（ただし、犠牲的行為をやや日本特有と見なしすぎるくらいがある）。なお、自己犠牲という現象に、西洋近代の個人主義的道徳観におさまりきらない事象として私が興味を抱いた機縁は、作田1964における戦争犯人の遺文の鮮やかな分析にあることを付記しておきたい。

「およそ正気の行動であるかぎり、ひとは自分にとってよきもの（正の価値をもつ事態）を目指し、あしきもの（負の価値をもつ事態）を避けて行動する、ということが人間理解の基本の公理であるといえる。（黒田 1992, 26）」

すると、カミカゼ特攻隊の操縦士であっても、彼が正気だったとすれば、自分がよいと思うことをしたのだということになる。こう受け取るなら、哲学者の興味を引くことは別にない。あのようなことをよいと思うように仕向ける社会には問題があるかもしれないが、それは、たかだか教育問題にしかならない。あるいは、彼は正気でなかったのかもしれない。それでも、哲学的問題は生じない。洗脳というような心理学的問題が提起されるだけであろう。

黒田が言及しているのは、「強盗のピストルで脅かされて会社の金庫を開けさせられる宿直の社員（同所）」という例である。これは端的な強制の下での行為選択だが、それでも「宿直員は、強盗の指図に従うことがトータルにはよりよい選択であると信じてそうしたのだ（同所）」というふうに我々は理解するし、それ以外に人間の行為を正しく理解し、倫理的に取り扱うやり方はないというわけである。つまり、「人間は必ず自分にとってよりよいと思われる行動を選ぶ、というのが行為の解釈の根本原則（同所）」なのである。

「公理」や「根本原則」という思い切った言葉遣いからもうかがわれるよう、この考え方に対して疑問を差し挟む余地などありえない、というのがほとんどの哲学者の見方なのだろう。本論文は、しかし、この「根本原則」は成り立たないと主張する。問題の焦点は、「自分にとってよきもの」という場合の「自分」という概念にある。「自分」とは統合された一つの価値判断の主体であり、この判断主体の意志に基づいて行為が生み出されるのだ、というのがこの根本原則の拠って立つ人間理解である。しかし、「自分」という概念の多層性が顧みられるべきである。「犠牲」という語の本論文における意味分析が正しいならば、主体としての「自分」の統合ということが自己犠牲的行為においては成り立っていない。だから、自己犠牲が行為の真正の類型であるとしたら、「人間は必ず自分にとってよりよいと思われる行動を選ぶ」ということは行為解釈の原理には到底ならない。自分とは何ものかが一通りに決まらないので、「よりよい」という規定が意味をなさないのである。

言い換えれば、自己犠牲が真正の美德であるならば、個人主義と行為選択の合理性を同時に成り立せることはできない。自己犠牲的行為は、個人の不合理な行為であるか、個人でないものの<sup>注3</sup>合理的行動であるか、のいずれかにしかならない。一方、これを嫌って個人の合理性をあくまでも維持することとを目指すならば、自己犠牲というカテゴリーをみかけの行為類型とするしかない。つまり、自己犠牲が美德であるかどうかを云々する以前に、自己犠牲とい

<sup>注3</sup> この「個人でないもの」を、たんに共同体と見てしまってはいけない。相手や場面に応じて無原則に態度を変えるような人物も、人格として統一された不可分者 individual ではない、という意味で、個人でないものにはいる。

う概念自体が、事実に即した人間の行為の正確な把握になっていない、とするしかないのである。

以下第2節では、自己犠牲的行為のありふれた一例を取り上げ、そこにどのような逆説がひそんでいるのか、簡単に説明する。また、同時に、西洋近世の道徳哲学の主流であるカント主義と功利主義という二つの立場が自己犠牲的行為をうまく捉えられないということも確認される。続いて、第3節では、ある行為が自己犠牲的であると呼ばれるための必要十分条件を提出することを試みる。第4節では、まったく論点を転じて、宗教儀礼としての犠牲儀式に関する人類学による解釈を紹介し、検討する。この宗教人類学の成果にもとづいて第5節では、我々が日常生活の中でふつうに用いている「犠牲になる」とか「犠牲にする」といった言葉の背後にある人間理解の型が明らかにされ、犠牲概念にもとづく倫理的思考の枠組みが示される。むすびでは、自己犠牲的行為が、個人主義や合理主義とは相容れない人間理解を要請することを確認し、上記の「根本原則」との関係を整理して示す。本論文で犠牲という概念を手がかりとして提示される倫理的思考は、個人主義的道徳観に影響を受けている現代の我々が、喜ばしく思うことのできるようなものではない。しかし、これは、自発的に不利益を甘受してくれる好都合な人々を作り出す仕掛けとして、今でも機能しているイデオロギーである。

## 2 自己犠牲的行為とはどのような行為か

### 2・1 自己犠牲的行為の例示

自己犠牲的行為とは、次のような行為のことである。

**【例1】** 一人の女性が、老いた親戚の老人を世話をするために、自分の結婚と仕事上のキャリアとを犠牲にした<sup>注4</sup>。

例1の記述が含んでいる逆説は、いったいこの女性が本当にしたかったことは、結婚とキャリアの追求と、親戚の老人の世話のうちのどちらなのか、という問い合わせるにあらわになる。この問い合わせには二つの回答が可能であり、そのどちらも困難に巻き込まれてしまう。

<sup>注4</sup> この例は、コリンズ社のコウビルド英英辞典第1版の sacrifice の項の例文に手を加えたものである。もとの例文は、次の通り。

... women who have sacrificed their career and marriage to care for elderly relatives

「sacrifice」という動詞にこのような用例があることからも、我々は、自己犠牲的行為が多くの文化圏を通じて成り立つ一つの日常的な行為類型であると推定してよいであろう。なお、現在の第2版には、この例文は見あたらない。

回答イ この女性が本当にしたかったことは、結婚とキャリアを追求する方であったが、現実には親戚の老人を世話する方を選んだ。

この回答はまったく自然な思考の流れに沿っているように見える。本当は結婚とキャリアを願っていたが、その本当の願望を押し殺して老人を世話した、という考え方は、この例を自己犠牲的行為の例と見なす我々の直感にかなっている。だが、この考え方は、冒頭で黒田が述べている根本原則には反しているのである。この女性は、現実には親戚の老人の世話の方を選んだ。根本原則に従おうとすれば、現実に行われた行為が彼女の正気の選択に基づいているのである以上、この女性本人の判断において、老人の世話こそ「自分にとってよりよいと思われる行動」だったのだ、と言わねばならない。そこで、次のような回答に導かれることになる。

回答ロ この女性が本当にしたかったことは、親戚の老人を世話することの方だった。

この回答は、現実に遂行されたのは老人の世話であったという客観的な事実に基づいており、この点で説得力を持っている。もちろん、この考え方は、上記の根本原則にもかなっている。しかし、この回答の決定的な欠陥は、こう考えたときにはこの女性の行為は自己犠牲的行為ではなくくなってしまう、ということである。なぜなら、この場合、何も犠牲にされたものは無いからである。この女性本人がよくよく考えて、結婚とキャリアを追求するよりも老人の世話をする方がよい、と決めたのならば、本人にとってより価値ある選択肢の方が取り上げられ、価値の小さい方が捨てられたのである。我々は、両立しない選択肢のうちから当人にとって価値の小さい方を捨てるなどを、言葉の本来の意味で、「犠牲にする」とは言わない。解りやすい説明をつけ加えておこう。

マザー・テレサは、カルカッタで死に行く人々を看取る活動を続けていることで名高いカトリックの修道女である。このマザー・テレサに向かって、本当はあなたにもやりたいことは沢山あったでしょうに見知らぬ人々が死んで行くのを見取ってやることに生涯を捧げるとは、なんと自己犠牲的で崇高なことでしょう、と言ったとしよう。どんな答えが返ってくるであろうか。おそらくマザー・テレサからは、いえ私は自分が本当にやりたいことをやっているだけです、という答えが返ってくるはずである。回答ロが突き当たってしまうのは、この状況である。我々の目から見てどれほど断念されたものが多いように見えても、本人が自分の意志で選択しているのならば、そこには犠牲にされたものは何も無いのである。

自己犠牲的行為がはらんでいる問題は、以上の例によって明らかだろう。我々には、例1の行為は自己犠牲的行為であると思われる。この印象に忠実に従って、それが自己犠牲的行為であることが浮かび上がるような解釈を探ると、その解釈の下では、正気の人間は自分にとってよりよい行為を選ぶものだ、という根本原理を捨てなければならなくなる。一方、この根本原

理を捨てないようにしようとするとき、例 1 の行為は自己犠牲的行為ではなくなってしまって、我々の直感にそぐわなくなるのである。

本論文の意図するところは、例 1 のような行為が自己犠牲的行為であるという我々の直感を重視して犠牲という現象を徹底的に分析し、いわゆる根本原理にもとづかない倫理的思考の枠組みを提示することである。

## 2・2 「犠牲」概念の諸側面

先に、価値の小さいものを捨てるのを「犠牲にする」とは言わない、と指摘した。この点に関して疑問を感じるむきもあるかもしれない。なぜなら、我々はごく自然に、

【例 2】 彼は、友達を犠牲にして、自分だけ生き延びた。

というような文を作ることができるからである。この場合、明らかに友達の命は自分の命より価値が小さいのだが、それが犠牲にされている。

この問題は、「犠牲」という言葉が含んでいる意味の多重性に絡んでいる。そしてこの意味の多重性は、犠牲という現象が人間社会で果たしている役割の多重性そのものを背景に持っている。我々は、例 1 や例 2 の他にも「犠牲」という言葉を次のようにいろいろな意味あいで使うことができる。

【例 3】 火災で犠牲者が出た。

【例 4】 犠牲バントをする。

例 3 のような用法では、「犠牲者」という言葉は「被害者」と置き換えられる。天災や戦争や事故の被害者を「犠牲者」と呼ぶことは普通に行われている。一方、例 4 の用法は、明らかに「身代り」という意味を含んでいる。バントをすると、その打者は死ぬけれども、塁上の走者は打者を身代りにして、死なずに進塁できる。「身代り」という意味は、例 2 ではもっとはつきり表していて、「彼は、友達を身代りにして、自分だけ生き延びた」という代入が十分可能である。

先の例 1 は、例 2 ~ 4 よりも複雑である。結婚とキャリアを追求したかった女性は、老人のせいで「被害」を受けたとも言えるし、また、老人の苦境を「身代り」として引き受けたとも言える。もちろん、自分の願っていることをあえて捨ててまで他者に尽くすという、崇高な自己犠牲を行ったとも言えるのである。

というわけで、次のようなまとめができるだろう。

【犠牲の意味】「犠牲」とは、何者かの「身代り」として「被害」を受けることを含むが、そのこと自体が崇高な行いである、と理解されている<sup>注5</sup>。

価値の小さいものを見捨てることを「犠牲にする」と言ってよい場合があるのは、「身代り」として被害を受けるものは、本来被害を受けてしかるべきものよりも、ある観点から見た場合にはたしかに価値が小さい、という理由によってである。友達を身代りにして自分だけ生き延びた人物の例では、この人物の観点から見た場合には、友達の命は確かに価値が小さい。だがもちろん、友達の観点から見れば、話はまた別であって、その生命は価値が小さいどころではなくて、非常に価値が大きい。そして我々は友達本人の観点から見た場合のその価値の大きさを理解できるので、「犠牲にする」という言い方を使うのである。ゆえに、どの観点から見ても価値が小さいものには「犠牲にする」という言葉遣いはやはり当てはまらない。

たとえば、この人物が、命を助けて貰うかわりに幾らかの金銭を払った、と考えてみよう。自分の所有する金銭と、自分自身の生命とでは、誰がどう考えても金銭の方が価値が小さい。この場合には、「お金と引き替えに」と言うことは可能だが、「お金を身代りにして」とか「お金を犠牲にして」という言い方は著しく不適切である。誰がどう考えても価値が小さいものの方を差し出す行いは、「犠牲にする」という言い方にはなじまない。

一般に、「犠牲にする」という表現が当てはまる場面は、両立しえない二つの価値判断の枠組みが同時に出現していて、二つの価値判断を統合できないままに、ある決定が下される場面である。一人しか生き延びられない状況では、友人の生命と自分の生命の価値の大小は、友人の観点から見た場合と自分の観点から見た場合とのそれぞれで、明らかに両立しえない判定をもたらすだろう。また、例1の女性の事例においては、結婚とキャリアを善しとする価値判断の枠組みと、老人の世話を善しとする価値判断の枠組みとが、競合しつつ統合されない場合にのみ、「結婚とキャリアを犠牲にして老人の世話をする」という言い方が当てはまるのである。これと違って、老人の世話をこそ本当に価値があるのだという方向で、ちょうどマザー・テレサのようにこの女性の価値判断が統合されてしまったなら、この女性にとって、自分の行いは自己犠牲的行為ではなくなる。

誤解を避けるために付け加えれば、上の分析を通じて言いたいことは、自己犠牲的行為であるかどうかは行為者本人の自己理解によって決定される、ということではない。そうではなくて、両立しえない二つの価値判断の枠組みの同時的競合ということが、「～を犠牲にする」という表現の使用の必要条件である、ということである。一方の枠組みから見れば価値がより大

<sup>注5</sup> 以上の意味分析は、英語を手がかりにして補強できる。日本語の「犠牲」という一語に集約されている「身代り」「被害者」「崇高性」という意味要素は、それぞれ英語の「scapegoat」「victim」「sacrifice」という三つの語に対応する。すなわち、スケープゴートとしての victim を聖なるものとする (sacrifice : sacer + facere) こと、が「犠牲にする」ということの全体像である。

きいようなものを、その価値を小さく見積もる他方の枠組みに基づいてあえて断念し、なおかつ前者の枠組みを否定しきれないような場合にのみ、そのものを「犠牲にする」という言い方が可能になるのである。

【「犠牲」の使用の必要条件】「犠牲」という言葉を使うことができるには、両立しえない二つの価値判断の枠組みが競合していて、その統合ができない場合のみである。

例1の女性の行いを他人が自己犠牲的行為として記述するなら、その記述者自身は、結婚及びキャリア追求と老人の世話との間に両立しえない価値判断の競合がある、と考えているのではなければ理屈にあわない。だから、たとえこの女性本人がマザー・テレサのように自我の統合を成し遂げているとしても、周囲の他人はこの女性の行いを自己犠牲的行為として把握することが依然として可能である。だがこの場合には、こういう把握をする人間の側で、両立しえない価値判断の競合を設定しているはずである。たとえ本人がどう言おうと、結婚したりキャリアを追求したりすることは人として諦めきれるものではないのだから、本当はこの女性もそうしたかったはずなのに、それを断念しているのだと見なす、といったことが起こっているはずなのである。周囲の人間が、行為者本人の考えとは独立に、ある行為に犠牲という属性を付与することは、「お国のために喜んで死にます」と言って死んだ兵士などに関して、いくらでも行われている。本人がまったく満足して死んだとしても、それで本当に満足していたはずはない、と周囲の人間が決めてしまえば、この行為を自己犠牲的行為と見ることができるのである。

## 2・3 自己犠牲的行為と近代の道徳哲学

自己犠牲的行為は西洋近世の道徳哲学と折り合いが悪い。なぜなら、西洋近世の哲学は、一般に、認識論においても道徳論においても統一された自我が基礎になっているのに対し、犠牲という現象一般が、競合する二つの価値判断の統合ができないということを成立の必要条件とするからである。冒頭で引用した黒田亘の言葉も、西洋近世の道徳哲学の系譜につらなるものである。以下では、犠牲という現象一般と近代的道徳哲学との不整合の概要を、周到な議論はさておいて、私の視点で独断的に述べておくことにする。

倫理学の課題は、何を為すべきか、という問い合わせることである。この問い合わせは、何をすればよいのかまったく思いつかないような真空の中で出現するのではない。むしろ、いくつかの可能な選択肢があって、その中のどれをとるべきか、という状況で出現する。そのような状況として典型的なもの一つは、私的価値と公共的規範との対立である。

「たとえば、わたしの個人的な好みからいうとやりたくないことでも、法律で決められているからしなければならないということがある。……この『しなければならない』はどこから出てくるのであろうか。(内井1988, 1)」

この問い合わせに答えることが倫理学の理論的な探求の中心課題である。

カントにならって回答すれば、この「しなければならない」が出てくるのは、人間の自由意志からである。カントが言っていることを徹底的に簡略化して再構成すれば次のようになる。

まず、人間は自由である。このことはカントの議論の出発点である。我々の行為が物理法則によって因果的に決定されているなどと思ってしまうのは、カントによれば一種の勘違い（因果のカテゴリーの適用間違い）なのである。しかし、明らかに、我々はまったくランダムに行為しているわけでもない。我々は意志という行為の原因を持っている。もとより、意志は自然法則に従っているのではない。さもなくとも人間は自由でないことになる。だが、そもそも意志が原因であるということは、やはり意志がなんらかの法則性に沿って働いている、ということを意味している。原因とは法則的に作用するものだからである。それならば、今、意志を外から律する自然法則というものは無いことになっているのだから、意志は自分自身で自分を律しているとしか考えようがない。「意志の自由というものは、自律すなわち自己自身に対する法則である」という意志の特質以外の何ものでありえようか。(カント1972, 二九二／Kant 1785, 447)<sup>注6</sup> というわけで、「意志はそのすべての行為において自己自身に対する法則である（同所）」ということになる。こうして、何かを「しなければならない」という命令は、人間の自由意志が自らに与える自律から出てくることになる。

この議論が本当らしく見えようと見えまいと、この議論の趣旨ははっきりしている。公共的規範と私的価値の二つを統合するのは自由意志だ、ということである。カントは、自分の私的価値判断（格率）が公共的規範（普遍的法則）となることを、その私的価値判断を通じて意志できるときにのみ、その判断に従って行為せよ、と言う。これは要するに、法則を自律として生み出す意志によってのみ、我々は私的な枠組みから出発して公共的な規範へと到達できる、と言っているのに等しい。私的価値と公共的規範とが最後まで競合して統一できない、ということは原理上想定されていない。本当に自由で理性的な意志は、必ず、自らの自由の必然的帰結として公共的規範をもたらすのである。

重ねて確認しておけば、我々の関心から言って大事なのは、自由意志の働きが本当にこの通りかどうかではない。私的価値と公共的規範との間の対立が、原理的に克服できるという前提で倫理的思考が営まれている、という思考の形態の方が大事である。もちろん現実にはいくらでも対立は生じるから、それぞれの主張を調整する政治的な技術が必要になるのであるが、原

<sup>注6</sup> 出典は、カント1972、ページ数〔漢数字〕／Kant 1785、アカデミー版全集のページ数〔アラビア数字〕、というように示す。訳文はカント1972に従った。

理上は、理性的個人<sup>注7</sup>は自由意志において公共的規範を生み出すはずなのである。

一方、功利主義者にならって、「しなければならない」がどこから出てくるのか答えるならば、行為の帰結としてもたらされる利益ないし善に関する考慮から出てくる、ということになる。そして何が善であるかの判定は、原理上、個人的な考察によってのみ決められる。「[功利主義の]最も重要な主張は、いかなる社会的規範および公共的秩序の正当化の基準も、社会の構成員である個人の私的価値の増進以外にはありえない」とみなすところにある。(内井1988, 164)」もちろん、「個人がみずから不確実な判断によって最善だと思うものを勝手に追求するという事態(内井1988, 259)」が望ましくないことは明らかだから、これを避けるための方策が必要になる。だが、我々の目下の関心は、功利主義がどのようにして実際に運用可能な倫理的思考の体系になるか、ということではなく、公共的規範と私的価値の関係である。この点ではカント主義者と功利主義者に違いはない。どちらも個人の価値判断が公共的規範をもたらす、と言うのである。

ここで冒頭の例1に戻って考えてみる。以上のような西洋近代の道徳哲学を受け入れるかぎり、例1の女性は、いずれにせよ自らの価値判断に基づいて行為を選択したと見なされるほかない。その選択が義務の理念からカント風に導かれたのであろうと、利益の考慮から功利主義的に導かれたのであろうと、この女性自身が、老人の世話をすることを自らの判断において善しとした、ということは変わらない。それならば、この女性において犠牲にされたものは何もないるのである。

こうして、カント主義にせよ功利主義にせよ西洋近代の倫理的思考の枠組みに拠れば、自己犠牲的行為はたかだか見かけの行為類型にしかすぎなくなる<sup>注8</sup>。一見、結婚とキャリアを断

<sup>注7</sup> 本論文では、個人というときは、つねに、西洋近代哲学における道徳的かつ人格的存在としてのindividualを指す。生き物としての人間は、「ヒト」「個々のヒト」などと呼ぶことにする。個人と一人のヒトとを区別すべきであることについては、Mauss 1938, Dumont 1986を見よ。また、この二人の主張については、田村1996でかなり立ち入った紹介をしてある。

<sup>注8</sup> 社会学者は次のように報告している。「彼ら〔あるタイプの現代アメリカ人〕は、あなたがもし愛している人のために何かしてあげたいと心底感じているのであれば、それは自己犠牲とは言えないはずだと言う。……彼らはたとえはじめは自己犠牲のように見えたとしても、自己に対するセラピー的な働きかけによって、自分のために自分で選んだのだと見ることができるようになるはずだ」と考へる傾向がある。(ペラー他1991, 133-134)」

なお、直感的に言って、「愛」は「自己犠牲」とほぼ同じ事象を別の角度から語る方法である。また、「自己犠牲」は「自己疎外」と類似した概念である。個人が眞の自己実現を果たすことが自己疎外の克服である、という疎外に関わる通念は、自己犠牲はたかだか見かけの行為類型だ、と言うことと論理的には同じことになる。愛、自己犠牲、自己疎外の三者は、ともに〈自己の外へと出て行く〉という精神の運動の軌跡を表していると思われる。そうだとしたら、個人主義的道徳観においては、愛もまた、疎外のように克服されるべきであったり、自己犠牲のように見かけにすぎなかつたりするような何かになってしまいしが、そういう主張は見られない。だが、愛を肯定するとき、個人主義の原理はどこかで破れていると言うべきかもしれない。なお、現代の道徳哲学において、愛や自己犠牲のはらんでいる逆説的な困難が行間に感じとられる例として、ヘア1994, 305頁, 332-333頁の叙述を見られたい。

念することは自己犠牲のように見えるかもしれないが、この断念もまた当人の合理的な価値判断から導かれたはずである。つまり、本人にとって「トータルにはよりよい」選択肢がやはり採択されているということが「人間理解の基本の公理（黒田1992, 26）」から導かれる。この選択を自己犠牲的だと見なすことは、ちょうどマザー・テレサに世俗的な欲求を仮託してしまうのと同様の、見る側の思いこみにしかすぎないことになるのである。

一方、この女性の事例を自己犠牲的行為であると見ようとするなら、近代主義的な人間理解を離れねばならない。この女性を、一個の不可分の意志としての人格と見なすことをやめる必要が生じるのである。公共的な価値基準に即して考えた場合には、老人の世話の価値は、結婚とキャリアの追求より大である。この女性の私的な価値基準に即して考えた場合には、逆に、より小である。そして、この女性は、公共的な価値基準と私的な価値基準とを比較検討し、最終的に自分の考え方を統合する、ということを行わない、と考えねばならない。これを行わないということが、まさに「結婚とキャリアを犠牲にする」という言い回しによって示唆されていることである。

結婚とキャリアの追求は、私的な基準によれば真に価値が大きい。だが、それをあえて放棄して、公共的な基準に合わせた選択を行い<sup>注9</sup>、かつ、公共的な基準によって私的な価値基準が克服されたとも見ない。依然として、結婚とキャリアの追求が真に価値あるものであるという私的な価値基準に従った判断が保持され続ける。そして、私的な価値基準に従った判断を生き残らせ強調するために、大変価値あるものであるがゆえにそれをあえて差し出す、つまり「犠牲にする」という言い回しが用いられる。これが自己犠牲的行為としてこの行為を捉えるときの認識手続きである。この女性の立場に即して言えば、自分を殺して公共的な規範に合わせるが、自分を殺したのは本当は不本意だったのだということを周囲の者たちが見落としては

<sup>注9</sup> 放棄したり選択を行ったりするのはいったい誰なのか、またその人物の行為はどういう理由から生み出されたのか、と問われるかもしれない。当然それらはこの女性の行為であり、無意識の行為でないかぎり何らかの理由の判断に基づいて遂行されたはずであって、どんな理由づけにせよ、その理由づけにおいて価値基準の統合があったのでないと、そもそも行為が行われたという事実が生まれないではないか、と叫びたくなる人が多いだろう。しかし、行為はすべて理性的理由づけによって引き起こされる、という行為理解のモデルを自己犠牲的行為に当てはめることが的外れなのである。自己犠牲的行為は、一つの儀式的所作なのであり、この行為を理解し評価する上で、行為者本人の意志のあり方を問題にするのは行為の倫理的評価のカナメを外している。ちょうど、葬式のときの焼香という儀式的所作を理解し評価する上で、行為者の意志のあり方など問題にならないのと同様である。というわけで、私が本論文で主張することは、人間理解の根本的な見直しにつながっている。意志が行為を産出するというモデルが人間の理解に役立たない場面が、自己犠牲的行為というかたちで少なくとも一つ存在し、かつ、その行為は誰もが認める善なのである。これは、意志が善の成立と無関係な場面がある、ということを示している。私は、自己犠牲的行為に意志や動機や理由づけが無いという背理を主張しているわけではない。個人の意志や動機を手がかりにしても自己犠牲的行為の本質は捉えられない、と言っているのである。さらに言えば、これは、意志を人間理解の中心に据えることが的外れな場合がある、ということである。

ならない、というメッセージが「結婚とキャリアを犠牲にして……」という言い回しには込められていることになる。もっと平たく言えば、公共的規範に合わせはするが、それは単にうわべのことだから、私的な価値基準の顔も立てて貰わないと困る、ということである。

この場合、公共的規範と私的価値基準の二つは統合されるどころではない。両立しない二つの基準の両方が一人の人間の行為に同時に帰属させられていて、それらが状況に即して適切な応答を受け取るというかたちで、公共的な水準と私的な水準との間にある種の取り引きが成り立っている。両立しない二つの価値基準を帰属される人間は、統合された自我を持つ近代的人格ではありえない。なぜなら、この人間は、同じ一つの行為の中で、殺される自分（私的価値基準）と殺す自分（公共的規範）に二分割されており、その意味で、一つの不可分な意志として生きているのではないからである<sup>注10</sup>。こういう存在は、定義そのものから言って、不可分者=個人（individual）ではないのである。

だが、公共的規範と私的価値基準とが統合されていないのならば、どうして公共的規範に沿った行為が逐行されるのだろうか。つまり、「しなければならない」が出てくる根拠は何なのだろうか。

回答は、著しく簡単である。公共的規範に沿った行為が逐行される理由は、ただ単にそれが公共的規範だから、というだけである。端的に「しなければならない」のであって、行為者がそれを合理化できるかどうかは、その命令の根拠づけに一切関係ない。私的価値基準は〈殺される〉のであって、公共的規範が合理的にそれを包摂するのではない。あなたが何をしたいとか、何を合理的と考えるか、といったことは、自己犠牲的行為が成り立つような倫理的思考の枠組みにおいては、「しなければならない」が成立するうえで、別に重要な条件ではない。つまり、まったく通俗的な意味でも、自己犠牲的行為が出現しうる倫理観は個人主義的ではないのである。

しかし、このような議論には、反論が提出されるかもしれない。この女性も一つの統合された意志を持っている、まったく明白なことだが、それは、〈自己犠牲的な行為をしよう〉という意志にはかならない、という反論がそれである。

<sup>注10</sup> 近代的個人は、意志において一つである。欧米語が前提している人間理解に関する興味深い指摘が Albritton 1985, p. 243に見られる。すなわち, "They ignored my wishes" という言い方は可能だが, "They ignored my wills" という言い方はない、というのも, "will" はこの文脈では複数形を持たないから、とある。英語の思考の暗黙の前提として、一人の人間にはつねに意志は一つしかない、のである。これに対し、日本語を母語とする我々は、一人の人間に複数の意志を帰属させる傾向があるようである。筆者が1996年4月10日に、南山大学での授業時に行ったアンケート調査によると, 「『意志』という言葉を思い浮かべて下さい。そして次の①と②の主張のうち、賛成できると思われる方に丸をつけて下さい。

①人間は、同時に複数の意志を持つことがあり得る。

②人間は、どんな時にも一つの意志しかもち得ない。」

という項目について、128名中107名が①を選択した。この点では、「意志」は "will" の対応物ではない。

だが、〈自己犠牲的な行為をしよう〉という統合された一つの意志をもって行動する人間は、本来の意味で自己犠牲的行為をしているというふうには認知されない。むしろ自己犠牲的行為という役割を喜んで演じているとか、そういう自分に陶酔している、というふうに認知される可能性が高い。結婚とキャリアを犠牲にしても老人の世話をしたいのだ、という意志的な態度に対しては、下世話に言えば、好きでやるならご勝手に、という反応が可能である。つまり、我々は、〈自己犠牲的な行為をしよう〉という一個の意志に導かれた行為に対しては、本当の自己犠牲的行為であるという認定を引っ込める傾向を持っている。ここで再び、統合された一つの意志によって遂行される行為は自己犠牲的行為にはならない、という観察が裏づけられるわけである。自己犠牲的行為として認知されるためには、一方の選択肢を捨てることが本当に不本意なのでなければならない。本当に心ならずも自分の一つの可能性を断念するのでないかぎり、その行為は自己犠牲的行為とは見られない。

### 3 自己犠牲的行為とはどういう行為か

#### 3・1 自己犠牲的行為の必要十分条件

ある行為を自己犠牲的行為であると呼ぶための必要十分条件は、私の考えでは、以下の通りである。

- 条件 1 行為者が、両立しえない二つの価値基準を持っていて、その統合がなされない。
- 条件 2 行為者が、行為の行われる状況について十分な知識を持っている。
- 条件 3 行為が、社会的な圧力の下で遂行され、公共的基準に従った選択が行われている。

条件 1 は、例 1 に即してかなり立ち入って具体的に述べておいたので、以下では、条件 2 と 3 とを扱うこととする<sup>注11</sup>。

---

<sup>注11</sup> 条件 1 に記号的表現を与えてみよう。以下の記号化は、その方が分かりやすいしおもしろいという人のための一種の遊びであって、本質的には前節までの具体的描写とまったく同じことである。

$V_1, V_2, \dots, V_n$  を倫理的価値判断の付値関数とする。下つき数字の相違は、違う基準による価値判断であることを示す。そして、 $a, b, \dots$  を行為を表す文字とする。従って  $V_i(a)$  が行為  $a$  のある価値基準  $V_i$  による価値を表す。また、 $V_k(V_i(a))$  という表記も許すことにする。つまり、ある価値基準  $V_i$  によって得られた行為の価値をさらに検討する価値基準  $V_k$ 、という付値関数を自由に考えてよいことにする。さて、このように表記法を決めると、条件 1 は、次の(1)~(3)として述べることができる。

#### 条件 1 【記号化】

ある行為選択が自己犠牲的であるならば、次のことが成り立っている。  
行為  $a, b$  と関数  $V_1, V_2$  について、(1)(2)が成り立っているとき、(3)である。

- (1) $V_1(a) > V_1(b)$
- (2) $V_2(a) < V_2(b)$
- (3)次のような  $V_k$  が存在しない。すなわち、 $V_k(V_1(a)) > V_k(V_2(b))$  または  $V_k(V_1(a)) < V_k(V_2(b))$  となる  $V_k$  が存在しない。

$a$  を「結婚とキャリアの追求」、 $b$  を「老人の世話」と考えると、 $V_1$  は例 1 の女性の私的価値基準、 $V_2$  は公共的価値基準ということになる。そして、(1)  $V_1$  によれば、「結婚とキャリアの追求」>「老人の世話」である。(2)  $V_2$  によれば、「結婚とキャリアの追求」<「老人の世話」である。だが、(3) それぞれ価値が大きく見積もられた  $V_1$  における「結婚とキャリアの追求」と、 $V_2$  における「老人の世話」とを、さらに比較検討しうる価値基準  $V_k$  は存在しない。 $V_k$  が存在するということは、その価値基準によって統合された判断主体がある、ということを意味している。

### 3・2 状況についての知識

条件2は、自己犠牲的行為が愚かな振る舞いと見なされてしまうのを回避するための条件である。次のような具体例を考えてみる。

【例5】 原子力発電所で事故が起こった。事故の修理には、ある程度の放射線被曝が避けられない。だが、発電所長は極めて悪辣な人間で、放射線被曝の危険を知らせずに、ある作業員に作業を依頼し、この作業員は進んで長時間の作業に従事した。後でこの作業員は放射線障害で死亡した。

この例の場合、死亡した作業員の行為を自己犠牲的行為と見なすことには、誰もが躊躇を覚えるであろう。この作業員は所長によって騙されたのである。もちろん、被害者（victim）となったという意味では原発事故の犠牲になってはいるが、自己犠牲的に振る舞ったのではない。被曝の危険という情報を十分に知らされていて、なおかつこの作業員が進んで作業に従事したのなら、我々はそれを自己犠牲的行為と呼ぶであろう。自己犠牲的行為であるかないかを分けているのは、明らかに、行為者本人が行為をとりまく状況について十分な知識を持っているかどうかである。

カミカゼ特攻隊の操縦士は愚かな行為をしたのだと見るならば、彼は自らの無知の犠牲ではありえても、自己犠牲的行為をしたことにはならない。また、自己犠牲的行為と見るならば、彼は状況に対して十分な理解を持っていたのであり、愚かではなかったのだ、ということになる。

### 3・3 社会的な圧力

条件3は、自己犠牲的行為は、型にはまった選択になつていなければならない、ということである。たとえば、例1の女性が、老人の世話をではなく結婚とキャリアの追求の方を選択していたとしたら、老人の世話をしたいというこの女性の気持ちがをどんなに強かったとしても（つまりこの女性が両立しない願望に激しく引き裂かれていたとしても）、自己犠牲的選択を行ったというふうには理解されないだろう。自己犠牲的行為と認定されるためにはどちらを選ばなければならないか、ということは、その社会内での当該の行為の現れる文脈に沿って暗黙のうちに定まっている。公共的規範が促す方の選択肢が選ばれたときにのみ、行為を自己犠牲的と呼ぶことができる<sup>注12</sup>。

また、社会的なものと無関係な場面では、自己犠牲的行為というカテゴリーは全然適用でき

ない。次のような例を考えてみれば、自己犠牲的行為が社会的な圧力と強く結びついているということは明白である。

**【例 6】 二人の人物 X 君と Y 君の死を比較する。**

X 君は、正義の戦争における志願兵となり、戦死した。

Y 君は、ロック・クライミングの名人だったが、岩壁から滑落して死んだ。

X 君は、まったく正気で、志願することの危険を十分認識しており、かつ、戦場で自殺的な振る舞いをして死んだのではなく、生きて帰るつもりで行動していて、運悪く弾に当たって死んだ、とする。

Y 君も、まったく正気で、ロック・クライミングの危険を十分認識しており、かつ、岩壁で自殺的な振る舞いをして死んだのではなく、生きて帰るつもりで岩登りをしていて、運悪く滑落して死んだ、とする。

この場合、X 君の志願は自己犠牲的行為であるが、Y 君の山行きはそうではない。すなわち、例 6 からは、他の条件が酷似していても、社会的な圧力が想定できない Y 君のような事例では、自己犠牲的行為というカテゴリーの適用は不適切になる、ということが分かる。

例 6 は、このほかにも考察に値する問題を提示している。X 君と Y 君は、ともに、〈両立しえない二つの価値基準〉に引き裂かれてはいないよう見える。すると、条件 1 は不要なのだろうか。条件 1 は、統合された判断の主体という属性を行為者から奪ってしまう強い条件だから、要らないなら省く方がよいだろう。

この疑問は、扱いが案外厄介である。というのも、〈本当は生きて帰りたかったはずなのに死んでしまうことになった〉という意味合いで本当の願望と現実の運命との間に統合できない分裂がある、ということならば、X 君 Y 君の両方にそれは当てはまるからである。従って、例 6 の場合、分裂は別のところに探さなければならない。

X 君と Y 君の間の違いを作り出しているのは、明白に、戦争と岩登りという状況そのものの違いである。常識的に言って、戦争というものは、誰か一人の人物が引き起こすものではなく、集団の行動である。この常識に従えば、戦争には〈巻き込まれた〉人物しか存在しない。志願

注<sup>12</sup> 本稿の校正の段階で、千葉大学の高橋久一郎氏から、次のような指摘をいただいた。——公共的規範が促す方の選択肢を探るというだけでは、条件が弱すぎる。たとえば、赤信号で横断したいと思いながらルールを守って横断しないでおく、という行為選択は、自分の欲求に逆らって公共的規範の促す方を探る形になっているが、決して自己犠牲的ではない。公共的規範が促す方の選択肢を探ると他者には利益があるが自分に不利益がある、かつ、私的価値基準の促す方の選択肢を探ると自分には利益があるが他者に不利益がある、という自他の利益に関する不均衡が生じていることが欠かせないのではないか。——この高橋氏の指摘は正しいと思われる。この指摘によって、おそらく、以下の例 6 について考え直す必要が生じるが、紙幅と時間の関係で手を加えることができなかった。

したかどうかということは些細な違いにすぎない。そもそも集団の水準でしか成り立たない戦争という事象自体が、個体にとってつねに外的な力としてのみ作用すると感じられるので、たとえ当人が心から志願したとしても、それは〈巻き込まれ〉方の微小な相違としか見えない。戦争という外的な力が、X君をその本来の願望から外へ連れ出していったのだ、という感じを我々は抱くわけである。ここで想定されている分裂は、社会的水準で作用する何らかの促しと、ヒトの個体的な願望充足との間の分裂である。そしてこの分裂は、Y君の山行きには全然見られない。条件1に挙げた〈両立しえない二つの価値基準〉は、例6の場合には、戦争という事象自体が概念的にもたらす社会的水準と個体的水準との間での価値判断の分裂として現れている。条件1はやはり不可欠であって、この分裂がなければ自己犠牲的行為という特徴づけが成り立たないことは、Y君の事例から逆に明らかであろう。

以上のようにして、本節冒頭に示したような、日常的用語法の中での「犠牲」という言葉の使用の必要十分条件候補を取り出すことができる。この三条件は、一つの仮説であるが、さしあたって得られたものとしては、我々の言語直観をかなり反映していると思われる。

次節では、視点を大きく変えて、宗教人類学的な犠牲研究を取り上げ、犠牲という現象の社会学的な意味合いを取り出すことにしよう。

## 4 宗教人類学の犠牲分析

### 4・1 犠牲研究の動向

犠牲の概念的本質や社会的機能、犠牲儀式の象徴性といった諸問題は、宗教人類学の中心的な研究対象の一つである。犠牲を解釈するための理論は、ヴァレリオ・ヴァレーリによると、おおむね以下の4つのタイプに分類される。

- (1) 【贈物説】 犠牲は、神への贈り物 (a gift) であり、神とヒトとの交換過程の一部を成す。
- (2) 【交感説】 犺牲は、食事を通じて成立するヒトと神との交感 (a communion) である。
- (3) 【象徴説】 犺牲は、儀式形式によるヒトの願望充足の効果的再現 (an efficacious representation) である。
- (4) 【カタルシス説】 犺牲は、ヒトの暴力衝動の排出行動である。

(Valeri 1985, 62-70参照)

贈物説は19世紀後半にE・タイラー (Edward Tylor) が提起したもの、交感説は同じく19世紀後半にW・ロバートソン・スミス (William Robertson Smith) が提起したもの、象徴説は1920年代にA・ロワジイ (Alfred Loisy) とA・M・ホカート (Arthur M. Hocart) が独立に

唱えたもの、カタルシス説は1970年代に入ってルネ・ジラール（René Girard）が精力的に主張しているもの、である。

このうち贈物説と交感説は、以下で取り扱うユベールとモースの犠牲分析（Henri Hubert & Marcel Mauss 1899 (Mauss 1968)）に効果的に包摂されている。ユベールとモースの説は、供物の奉納や神人共食だけに目を向けた贈物説や交感説の短所を、儀式の全体の経過を考察することによって乗り越え、犠牲概念の人類学的理解に画期的な前進をもたらしたものである。また、儀式全体の意味を捉えようとしたという点で、ヴァレーリはこれを象徴説の前駆とも見なしている（Valeri 1985, 67）。

なお、ジラールの説は、暴力から秩序が生成する過程についての思弁的考察であり、多少とも実証的な他の諸説とは性質が相当異なる。ジラールによれば、社会秩序の生成過程とは、無差別な暴力行為の蔓延する危機的状態に陥った集団が、一人のスケープゴートを選び出し、それに対して全員が満場一致で暴力を振るい、このスケープゴート殺しを最後の暴力として聖化することによって、それまでの暴力状態を克服していく過程である、とされる。この過程の典型的表現は、たとえばオイディップス王の伝承である<sup>注13</sup>。ジラールは、ホップズが『リヴァイアサン』で利害に関わる自然な関心によって説明しようとしたことを、犠牲の殺戮という暴力を通じて語り直そうとしているわけである。我々の当面の関心は、社会哲学の原理の思弁的探求よりは、犠牲という行為の成り立ちや概念の分析の方にあるので、ジラール説は考察対象から外してよいであろう。

#### 4・2 ユベールとモースの犠牲論

##### 4・2・1 犠牲の定義

ユベールとモースは、『リグ・ヴェーダ』他の古代インドの文献と旧約聖書『レビィ記』他の古代ヘブライの文献とに基づいて、犠牲に関して次のような定義を与えた。

「犠牲（sacrifice）とは、犠牲獸（victime）の聖化（consécration）を通じて、犠牲を遂行する道徳的人格（la personne morale）の状態、もしくはその人格が関わりを持っている何らかの対象の状態を変化させる宗教的行為である。（Mauss 1968, 205／一七）<sup>注14</sup>」

この定義は、要するに、犠牲とは、犠牲獸を神々に奉納することによって人間が精神的ない

<sup>注13</sup> ジラール1982を参照のこと。

<sup>注14</sup> ユベールとモースからの引用は Mauss 1968のページ数（アラビア数字）と訳書の頁数（漢数字）で示すことにする。引用は基本的に拙訳であるが、小関藤一郎訳を参照させていただいた。

し物質的な状態の改良という見返りを手に入れる宗教的な仕掛けだ、ということを述べているまでである。この定義をもう少し深く理解するためには、犠牲儀式全般に関するユベールとモースの考え方を見る必要がある。

犠牲儀式は、供犠祭主 (sacrifiant)<sup>注15</sup>、つまり犠牲を奉納する者と、儀式を指揮する供犠祭司 (sacrificateur)、および殺されるべき犠牲獣、の三者によって遂行される。儀式の過程は、これら参与する者たちをしかるべき淨める入式の段階から始まり、続いて犠牲獣の殺害というクライマックスがあって、さらに犠牲獣を焼き尽くしたり、犠牲獣を儀式に列席した人々が食べたりする段階へと続いて行き、最後に儀式に関わった者たちを世俗生活に戻してやるために退式の手続きへと到る。

ユベールとモースは、宗教儀礼が高度に発達した古代インドやユダヤの社会を対象とし、なかんづく、それらの社会の祭司階級が記述した資料に拠ったため、祭司の役割を強調しすぎる結果になった、と批判されている<sup>注16</sup>。我々に興味深いのは、職業的な宗教家としての祭司の役割ではなく、犠牲奉納者 (sacrifiant) と犠牲獣との関係である。

まず、犠牲奉納者は、祭司とは違って、もともと世俗の人にすぎない。贖罪のためであれ、靈的交感のためであれ、犠牲儀式が意味をなすためには、この俗人が一時的にせよ宗教的な存在となることが必要である。そのために、犠牲奉納者は特別の手続きによって淨められねばならない。「淨め、祓い、聖化は、俗人の身体から世俗の悪を除去し、日常生活から切り離して、その者を神々の聖なる世界へと導き入れ、俗なる存在が聖なる行為にあずかることができるよう準備する。(Mauss 1968, 217／二八)」

一方、犠牲獣も、体色や年齢、性別など一定の条件を満たす家畜が指定されはするが、要するに一匹の家畜である。そこで、これに飾り付けを施したり、特別な色を塗ったり、呪文を浴びせたり、その他さまざまなやり方を通じて、一匹の家畜は「徐々に神聖なるものとされて行く (Mauss 1968, 229／三七)」わけである。このような手続きは、「犠牲獣を卓越した存在、神の所有物と呼ぶことによって、その聖なる性格を際だたせる (Mauss 1968, 229／三七)」ことであるが、より根本的には、「犠牲獣の中に、まさに犠牲儀式が正しく解放すべき対象として一つの靈 (un esprit) が存在する (Mauss 1968, 230／三七)」という見方を正当化するものである。

すなわち、犠牲儀式とは、ユベールとモースによれば、犠牲獣の中に宿るように仕向けられたある靈的な力を、犠牲獣の殺害によって解放してやることなのである。この力の肯定的な作用によって、「聖化の対象である犠牲獣を提供した信徒 [犠牲奉納者のこと] は、儀式の一切

<sup>注15</sup> 「供犠」は、宗教人類学において “sacrifice” の訳語として定着しているようである。が、この専門用語は、犠牲という現象が我々の日常に深く関係している側面を見えにくくしてしまうので、この箇所のようにどうしても使わざるを得ない場所以外では用いないことにする。

<sup>注16</sup> van Baal 1976を見よ。van Baal 1976は、ユベールとモースが犠牲獣を常に聖性をおびたものと見なす点についても鋭く批判している。犠牲獣はお祭りのご馳走にすぎない事例も多いようである。

が終わったときには、儀式の開始時点とは違った存在となる (Mauss 1968, 201／一三)。」つまり、「彼は、それまでは持っていないかった宗教的特性を身につけるようになっているか、あるいは、それまで悩まされていた悪しき特性を脱ぎ捨ててしまっている。言い換えれば、彼は恩寵ある状態に上昇したか、あるいは、罪の状態を脱したか、いずれかなのである。(Mauss 1968, 201／一三～一四)」このような効果が実現される宗教的な仕掛けを、もう少し立ち入って見てみよう。

犠牲奉納者と犠牲獸とは、儀式に参与する段階で、ともに淨められ、聖化されて、神的なるものに近づいて行っている。特に犠牲獸が身につけるようになる聖なる性格はきわめて大きい。とは言うものの、「犠牲獸は神々の世界に進んで行くと同時に、人間との関係の中にとどまらねばならない (Mauss 1968, 231／三八)。」ここで言われている「人間との関係」とは、本質的には、犠牲奉納者と犠牲獸の結びつきである。

たとえば、父アブラハムが子イサクを犠牲に捧げようとする『創世記』第22章では、父と子という自然な関係が犠牲奉納者と犠牲獸とにつよい結びつきを与えていた。あるいは、普通、犠牲奉納者は犠牲獸を自らの財産のうちから提供しなければならないから——他人の所有物を犠牲に差し出しても罪は赦されないから——、通常の所有関係も、この場合に必要とされる結びつきを支えることができる。さらに、より宗教儀礼の本性を示すようなやり方は、『レヴィ記』第1章4その他多数の資料に現れる贖罪の犠牲の場合のように、犠牲奉納者が犠牲獸の頭に手を置くことによって両者の結びつきを儀式の中で象徴的に表現することである。

「こうやって近接性をもたらすことによって、すでに神々を表象するものとなっている犠牲獸は、また犠牲奉納者を表象するものになる。実のところ、犠牲獸が奉納者を表象すると言うだけでは十分でない。むしろ犠牲獸は奉納者と入り混じる。二つの人格は融合するのである (Les deux personnalités fusionnent)。(Mauss 1968, 232／三九)」

単純化すれば、犠牲奉納者は犠牲獸に自らの人格のある側面、たとえば罪を犯したという側面を乗り移らせ、これを通じて両者は一つの人格として扱われるに到る。こうして犠牲獸は、聖なるものであると同時にまた人の身代りの役を担うことにもなる。犠牲獸を殺害することは、それがすでに神々の領域に属するものである以上、怖るべき神聖冒瀆なのであるが、逆にそのような存在者の生命を差し出すことによって、罪を赦されたり、恩寵に与ったりすることができるようになる。これが犠牲儀式の基本的な効果である。犠牲儀式とは聖なる力とのこうした交流なのである<sup>注17</sup>。「犠牲獸は、この交流が成り立つようにする媒介である。(Mauss 1968, 250／五一)」

<sup>注17</sup> これは、ロバートソン・スミスの交感説をユベールとモースが効果的に取り入れている側面である。

「かくして犠牲獸の上に実践される多くの儀式は、本質的には、次のような単純な図式にまとめられよう。最初に犠牲獸は聖化される。続いて、この聖化によって出現し、犠牲獸の上に集中することになった諸々のエネルギーは、ここから逃れ出していくように仕向けられる。あるものは聖なる世界の諸存在の方へ、あるものは俗なる世界の諸存在の方へと向かうのである。(Mauss 1968, 250／五二～五三)」

こうして我々は本節冒頭の定義を、正確に理解できるようになる。犠牲儀式とは、犠牲獸を媒介にして人が聖なる存在と交流を持つ手続きであり、犠牲獸に蓄積された聖なる力を解き放ってやることを通じて、犠牲奉納者に何らかの善き状態が返報としてもたらされる、という仕掛けになっているわけである。いくらか神秘的な言い回しだが、むしろより直接的に、ユベールとモースはこの事情を以下のようにまとめている。

「宗教的な力をどれほど必要としていようと、犠牲奉納者は、非常に気をつけてでない限り、その力に接近することはできない。これが奉納者が宗教的な力と自分自身との間に媒介者を置く理由である。主たる媒介者は犠牲獸である。犠牲奉納者が儀式の中にとことん自分を参与させてしまえば、彼は、生命ではなく死を得ることになるだろう。犠牲獸が彼の身代りになる。犠牲獸だけが、犠牲の真に危険な領域に入っていくのだ。犠牲獸はそこで死ぬ。犠牲獸は死ぬためにそこに行くのである。犠牲奉納者は保護されている。神々は彼を連れ去る替わりに犠牲獸を連れ去るのである。犠牲獸が奉納者を救うのだ (Mauss 1968, 303／一〇五～一〇六)。」

#### 4・2・2 犠牲の社会的機能

以上のように、犠牲儀式はある統一的な図式の下に理解できる。だが、より根源的な問題が残っている。人々が聖なる力を必要とするのはなぜか、という問題が手つかずのままなのである。一体どうして人々は怖るべき聖なる力と関わりを持とうとするのだろうか。ユベールとモースは、この問いには長々と答えるまでもないと言う。

「それは俗なるものが聖なるものに生命そのものの源泉を見いだしているからである。(Mauss 1968, 303／一〇五)」

この言葉を理解するためには、犠牲儀式の利己的性格という矛盾をうまく掘まえなければならない。まず、ユベールとモースによれば、「どのような犠牲にも、自己放棄 (abnégation) の要素が含まれている。なぜなら、犠牲奉納者は禁欲し、自分自身を捧げるから (Mauss 1968, 304／一〇七)」である。この自己放棄はしばしば義務である。というのも、犠牲は随意

に行われるべきものではなく、神々が命ずるものだからである。

「ところが、この自己放棄と服従は、利己的な見返りをともなわないわけではない。犠牲奉納者は、自分自身に属する何かを与えるのではあるが、自分自身を与えてしまうのではない。彼は用心深く自分自身を脇に除けておく。というのも、彼が与えるのは、ある程度は受け取るためだからである。——犠牲は二面性をもって現れて来る。それは利益のある行為であり、同時に義務的行為なのである。無欲さは利己心と混じっているのだ。Mauss 1968, 304-305／一〇七」

言い換えれば、犠牲を奉納する義務的行為を通じて何か有益なものが貰えるからこそ、人々は神々と交流しようとする、というわけである<sup>注18</sup>。だが、この説明は、まるで奉納された贈り物に本当にお返しをしてくれる神々が実在するとでも言うかのような、いくらか奇妙な説明になっている。しかし、ユペールとモースによれば、「犠牲がそれと結びつくことによって機能する聖なるものどもとは、社会的な諸事象なのである。(Mauss 1968, 306／一〇九)」すなわち、犠牲という仕掛けが全体として結びついているものは、宗教的な観念の形をとった社会的な力にほかならない。

「犠牲が基礎づけられるためには、二つの条件が必要である。まず第一に、犠牲奉納者の外に、彼が自分自身の外へ出ることを促すような何ものかが存在することである。この何ものかに彼は自分が犠牲とするものを負っているのである。第二に必要なのは、このものが犠牲奉納者にとって身近にあり、これと関わりを持つことができて、それゆえ自分が必要としている力や安心感 (la force et l'assurance) を得ることができ、また、犠牲を通じた接触によって利益を引き出すこともできる、ということである。(Mauss 1968, 306／一〇九)」

人々の外にあって人々に自己放棄を要求し、人々から何かを巻き上げると同時にそれに見合った利益をもたらし、また保護と安全を与える、という機能を果たすものこそ、ユペールとモースの考えでは、社会的なものなのである。彼らは、次のような社会的な意味づけを与えることによって、犠牲についての分析を締めくくる。

「個人やグループが固有に所有するものを人格的に断念し放棄することが、社会的な力を養っている。……問題となるのは、心的で道徳的なエネルギーである。あらゆる犠牲の中に暗黙のうちに含まれている自己放棄の行為は、集団の力が現実にあるということを個々の意識に思い知らせることによって、集団の力という理念的存在をまさに維持しているのである。……他

<sup>注18</sup> これは、タイラーの贈物説をユペールとモースが効果的に取り入れている側面である。

方、個々人もこの同じ行為に自分たちの利益を見いだしている。人々は、全体としての社会の力をお互いに分け与えあい、自分自身と自分の身近な所有物にもそれを与える。たとえば、人々は、自分たちの祈願や誓いや結婚に社会的な権威を付与する。……また同時に、犠牲において、人々は、乱されていた均衡を回復する手段を見いだす。つまり、贖いによって、人々は、過ちの結果である不名誉から自分を救い出すことができ、こうして共同体に復帰する。……社会規範は、諸個人にも危険が及ばず、グループの力を弱めもしないやり方で維持される。こういうやり方で、犠牲の社会的機能が、諸個人にとっても共同体にとっても満たされるのである。(Mauss 1968, 306-307／一〇九～一〇〇)」

ユベールとモースは、こうして、犠牲儀式という宗教的活動を基軸として営まれている共同体の形成と維持の様式を見出したわけである。この活動の中では、個々のヒトの義務的自己放棄は、相応の利益で的確に報われる約束であり、社会全体と個々のヒトとの間では、何かを差し出して何かを見返りに受け取るという互酬的な交換が、常に成り立つように仕組まれている。恐るべき聖なる力として犠牲儀式のさなかで現実化する公共的規範は、理性的存在者の自由意志によって産出されるのではなく、常に個々の人々に先立つ力として実在し、人々は適切な場面で適切な自己放棄を行うことによって、この力との取り引き関係を持つことができる。次節では、第3節までに我々が発見した日常生活の中における自己犠牲的行為の分析を、この自己放棄による共同体形成の仕組みの上に、重ね合わせてみよう。

## 5 倫理的思考としての犠牲

### 5・1 宗教から世俗へ

ユベールとモースの犠牲儀式の分析を、世俗的な場面に置き換えることはできるだろうか。例1の、結婚とキャリア追求を老人の世話をために犠牲にした女性の事例に戻って考えてみる。

第一に、犠牲儀式の主要な役柄である犠牲奉納者と犠牲獣は、どこに見出されるだろうか。明らかに、例1の場合、両方ともこの女性自身である。つまり、この女性は一人二役なのである。この一人二役という事態は、宗教的な犠牲儀式において犠牲奉納者と犠牲獣の二人格が一つに融合する神秘的な局面の裏返しである。先に、自己犠牲が成り立つためには、両立しない二つの価値基準が一人の人物に帰属させられていて、両者の統合が成り立っていないということが必要だ、と指摘しておいた。この価値基準の分裂という事実は、この女性が一人二役を演じる基本的な前提になっている。

すなわち、この女性の内面において、結婚とキャリア追求を選択する私的価値基準は、犠牲獣(victim)の役柄を担って殺される自分を指定し、老人の世話を命ぜる公共的価値基準は、

犠牲奉納者の役柄を担う自分を指定する。私的価値基準に基づく自我意識は被害者（victim）として殺される自分で、公共的規範に従って振る舞う自我意識は、自分を殺す自分、つまり、犠牲獣を身代りとして差し出すのと引き替えに社会から見返りを受け取る犠牲奉納者の位置を占める。社会からの見返りは、この例1の場合、たぶん「立派なご婦人だ」という道徳的賞賛であろう。

第二に、聖なる力はどこに見出されるだろうか。明らかに、例1の女性に対する社会的強制力が、聖なる力の位置を占めている。しかし、こう考えると、ちょうど聖なる存在が世俗を超越した水準に設定されるように、社会も個々のヒトを超越した水準に実在する、という立場へのコミットメントが、我々に強要されてしまうように思われる。我々は、社会という存在者を、生き物としての個々のヒトとは別個に想定しなければならないのだろうか。

ユベールとモースは、興味深い回答をこの問いに与えている。すでに引用したように、彼らは「自己放棄の行為は、集団の力が現実にあるということを個々の意識に思い知らせるこことによって、集団の力という理念的存在をまさに維持している（Mauss 1968, 306／一〇九）」と述べている。これは、個々のヒトが、何らかの自己放棄を行うことを通じて、社会的強制力をそのつど賦活し、現実化しているのだ、という指摘であるといってよい。帰依者の宗教的実践が神々を現実化するのと全く同じ意味で、自己放棄が社会的強制力を作り出すと考えられる。ある女性が、結婚とキャリアを犠牲にして老人を世話をすると、その行いによって社会的強制力が賦活され現実化するのである。そして、他の女性たちが同じ選択をするたびごとに、その力はそのつど現実化する。こうして、社会的な力は、個々のヒトの行動に表出される。社会的な力を個々のヒトに先立つ力として認めたとしても、だからといって社会そのものを神秘的に実体化する必要はない。生き物としてのヒトとは別の次元に社会という対象が実在する、という立場が強要されはしないのである。

ユベールとモースの犠牲儀式の図式は、このように、適当に読み変えれば日常生活中の自己犠牲的行為の成り立ちに十分当てはまるといってよい。たとえば、祭司階級の役割を世俗の自己犠牲的行為で果たしているのは、対立する選択肢のうちどちらを選べば自己犠牲的行為が成立するのかを定めている社会的文脈そのもの、ないしその文脈を知悉する人物である、などということも言えるだろう。

## 5・2 犠牲という倫理的思考

自我が二つに分裂し、その片方が犠牲に供されて、もう一方が社会からの見返りを受け取って生き延びる、というヒトの社会的な生存の構図を、犠牲原理と呼ぶことにしよう。犠牲原理は、どのような倫理的な思考の枠組みを背景としているのだろうか。すでに得られた分析の結果をここで振り返り、犠牲という原理による倫理的思考が、自由意志や利益の考慮という原理

による近代の倫理的思考と、どのように、また、どれほど違った倫理観を帰結するのか点検してみよう。

### 5・2・1 善が実現される必要条件

犠牲原理においては、善が実現されるための必要条件は、しかるべき時と場面で、しかるべき犠牲獸が奉納されることである。奉納された生命と引き替えに、何らかの善が見返りとして得られるであろう。善は、つねに聖なる力が犠牲を嘉納した場合に見返りとして与えられるという仕組みになっているから、犠牲がないなら善もない。世俗的な自己犠牲に即して分かりやすく言えば、自分の私的欲求を適切な場面で断念することが<sup>注19</sup>、ヒトが善なる存在となることの必要条件なのである。すでに述べたように、同じように老人の世話をすることでも、自ら欲してこれを行う場合には、好きでやるならご勝手に、という反応が返ってくる理由もここにある。何かを断念しているからこそ、道徳的評価を受ける資格が生じるのであり、断念のないところに評価はないのである。

西洋近世哲学の倫理的思考の枠組みでは、善が実現されるための必要条件は、個人(individual)が自分自身の意志ないし利益の考慮に基づく選好を、一貫して実現しようとする事である。すなわち、もしも行為が自らの意志ないし選好によらないならば、それは道徳的評価の対象にはならない。この意味で、個人の意志ないし選好は、道徳的善の必要条件である。だが、意志は犠牲原理においては道徳的評価に無関係な要因である。

### 5・2・2 意志の空無化

犠牲原理においては、行為の自発性や意志や動機は道徳的評価の焦点にはならない。自発性があるうとなからうと、適切な場面で適切な行為が行われればよい。もちろん、ヒトが行動するのである以上、行為を導いた何らかの思考の過程はあるわけだが、決意に到るそういう思考過程は道徳的評価に無関係である。意志や動機を問うことが的外れになるような倫理観が、ここには見出される。意志や動機が関わるとすれば、それはたかだか、私的欲求を断念するというかたちで個体の意志が放棄される、という文脈においてであろう。

だが、西洋近世哲学の観点からは、放棄できるような何かを意志と呼べるかどうかがそもそも疑問である。意志を放棄することは、理性を放棄するのと同様、人間であることの放棄を意

<sup>注19</sup> たんに私的欲求を抑圧するだけでは不足である。自分が私的欲求を断念したということが周囲の人間によく理解できないと、見返りが得られない。だから、たとえば我々が、あらゆる公的な職務を、本当はいやなのだがという身ぶりをしつつ受け入れるようにするのは、自分は私的欲求を断念し続けている立派な人間なのだ、と暗に主張するためである。

味するだろう。犠牲原理にしたがった倫理的思考の特質を明らかにするためには、行為を発動するための生物的な能力としての決定機構はヒトに帰属するが、意志——自由であったり理性的であったりすることの可能な理論的対象としての意志——は生き物としてのヒトには帰属しない、と言うべきである。

宗教的な犠牲儀式では、そもそも登場人物の意志的自発性という要素が最初から問題にならない。明らかに、犠牲の牡山羊が自ら死にたがっているはずはない。また、ユペールとモースによれば、聖なる存在となっている犠牲獣を殺害することは、一つ間違えば大きな災厄を招き寄せるかもしれない危険な神聖冒瀆であるから、犠牲奉納者はむしろ犠牲獣の殺害という責務をいやいや果たすのである。つまり、登場人物は誰も心から進んで犠牲儀式に参与してはいない。考えてみれば、アブラハムがイサクを心から進んで殺そうとしたとすれば、神の命令と父子の情の相克というこの話の原動力は見失われ、宗教的心性による不気味で不可解な殺人事件があるだけになってしまうだろう。

### 5・2・3 自由の空無化

犠牲原理によるかぎり、個々のヒトの意志は本質的に問題にならない。だから、同時に、意志の自由にせよ行為の自由にせよ、自由という範疇も道徳論の問題ではなくなる。適切に犠牲奉納を遂行して善を実現するためには、公共的に要請される適切な自己放棄を適切な場面で行うことが求められているだけである。ゆえに、自由による行為選択を云々するということがそもそも意味をなさない。意志が善に無関係であるのにともなって、自由も善に無関係となる。

誰からも促されていないのに、適切な自己放棄を自分で判断して〈自律〉的に行うことができたとしたら、確かにそれは称賛に値するということになるのかもしれない。だがそれは、賢い幼児が大人に讃められるのと同じ意味合いで賞賛に値するだけである。あるいは、他人にいちいち尋ねなくても正しいテーブルマナーに従った所作ができるというのと同じ意味で自律的であるというだけである。こういう自律性は、公共的規範を自ら打ち立てるという意味での自律 (autonomy) とは全く異なった概念である。

### 5・2・4 人格同一性という問題の消滅

人格同一性は、西洋近世哲学の特有の問題である。魂の実在性というキリスト教的な教説は、ジョン・ロックの『人間知性論 第2版』第2巻第27章における議論以後、神学的論争の水準を離脱して、行為の責任主体としての人格 (person) の定立という問題として論じられることになった。これは、統合されたひとつの意志によって行為を発動し、時間を通じて存在し続け、行為の責任を引き受けるような主体を、どのようにしたら定義し定立できるのか、という問題

として、現代でも活発な議論が続けられている領域である。

しかし、犠牲原理にもとづく倫理観においては、そもそも人格の同一性ということは問題にならない。というのも、自己犠牲的行為は、一人の人物が価値基準において分裂し、二つの方向に引き裂かれていて統合が成り立たないということを必要条件とするからである。自我は適切に分裂し、人格は少なくとも二重化していなければ、自己犠牲的行為を行うことができない。被害者として殺される自分と、自分を殺す自分がいないと倫理的存在になれないである。このような倫理観においては、ヒトはいつも一つの自己同一的な存在者であってはならない、という命令の下にいる。大事なのは、人格同一性 (personal identity) ではなく、人格の二重性 (personal duality) の実現なのである。

## 6 むすび

犠牲という概念を手がかりとして、我々は近代的な倫理観とは著しく異なった倫理観を見出すことになった。犠牲原理にもとづく倫理的思考においては、ヒトは二つの自分に分裂している。だから、〈人間は必ず自分にとってよりよい行動を選ぶ〉という冒頭に掲げた行為解釈の「根本原則」は適用できない。

結婚とキャリアではなく老人の世話を選択する方が、たしかにある意味では〈自分にとってトータルによりよい〉のかもしれない。だが、この〈よりよい〉は、〈公共的規範に即して措定される自分にとってよりよい〉ということである。この〈自分〉は当該の社会に生きる誰もが共通に抱いている〈自分〉であると言ってもよい。要するに、この選択は自分にとってというよりは社会にとって好都合なのであり、そういう選択が犠牲という概念的な仕掛けによって実現されるようになっているのである。

〈よりよい〉方を選ぶということを合理性の実質とすれば、自己犠牲的行為において実現されている合理性は共同体の水準の合理性である。共同体を実体化したくないなら、自己分裂を起こしているヒトの合理的選択であると言ってもよい。自分が可分 divisible である以上、このようなヒトは個人 (individual) ではない。つまり、自己犠牲的行為は、個人=不可分者の合理的行為選択ではあり得ない。何度も述べたように、個人の合理的行為選択の図式を貫くならば、自己犠牲的行為は見かけの（というのも犠牲にされたものなど本当は何も無いことになるのだから）行為類型にしかならない。自己犠牲的行為をあくまでも個人の行為選択であると見なしたいなら、これは不合理な（というのも自分が本当に善いと思うこと選択していないのだから）選択であることになる。

多くの人々が、自己犠牲を美德であると感じるであろう<sup>注20</sup>。だが、このように、自己犠牲は、個人の合理的選択という近代主義的な人間理解の構図にうまくおさまらない美德なのである。自己犠牲という行為類型の背後にある倫理観は、一なる意志によって統合された人格の自

由な決定によって道徳的善（公共的規範）が実現される、という考え方とはまるで関わりを持たない。犠牲原理は、規範に従った適切な所作を適切な場面で遂行するという儀式的な行為によってのみ善が実現される、という考え方を背景にしている。この考え方の下では、人格の同一性も意志の自由も倫理の問題にならない。かといって、自由意志を抑圧するのでも、また、人間の尊厳を踏みにじるというのでもない。これらは、犠牲原理によつてもたらされる倫理觀と、ただひたすら無関係なのである。犠牲原理は、ヒトが意志をもつたり自由を享受したり統合された自己として生きようしたりすることを、場違いでの外れなことにしてしまう。そういうことはむしろ私的な生活領域にのみあって、公共的な場面では場違いと見なされるであろう。私たちは、このような倫理的な思考の枠組みによって仕切られた生活空間を、まったく見知らぬものであるというわけにはゆかないように思われる。

---

<sup>注20</sup> 自己犠牲が美德であるという観点を放棄して、個人主義と合理主義を守る、という方向が可能である。だが、自己犠牲が愛の別名であるなら、愛を善きものとしない倫理的思考がはたして望ましいものかどうか疑われるであろう。注8参照のこと。なお、千葉大学の飯田隆氏から、次のような示唆をいただいた。——自己犠牲が賞賛されるのは、（イ）自己犠牲は望ましいことではないが、（ロ）自己犠牲が不必要になるような理想的な社会状態は実現されないだろうから、（ハ）自己犠牲は賞賛に値する、という考え方によってではないか。——おそらく飯田氏の示唆するとおりに、我々の心理は動いていると思われる。本論文の趣意は、要するに、（イ）の認識と（ハ）の態度との間に、見過ごすことのできない価値の二重基準が感じられる、ということである。また、理想的な社会状態では自己犠牲は不必要になるが、現在の不完全な社会では自己犠牲が生じてしまう、と考えもありうる。これは、ミルが『功利主義』でとった立場であるが（Mill 1972, 16-17, ミル 1979, 476-478参照）、自己犠牲をたかだか見かけの行為類型だとする見方の一変種になる。要するに、時間をかけければ、自己犠牲はいずれ解消されるということである。この考え方には、自己犠牲と自己疎外の概念上の類似がはっきり現れている。

### 参考文献表

- Albritton, R. 1985 : "Freedom of Will and Freedom of Action," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 59.2.
- Bradley, F. H. 1883 : "Is self-sacrifice an enigma?" *Mind*, o. s. viii, No. 30, 258-60 (Bradley 1935, 129-132).
- Bradley, F. H. 1894 : "The Limits of Individual and National Self-sacrifice," *The International Journal of Ethics*, October, 1894 (Bradley 1935, 165-176).
- Bradley, F. H. 1935 : *Collected Essays*, Vol. 1, Oxford : Clarendon Press.
- Dumont, L. 1986: *Essays on Individualism*, The University of Chicago Press.
- Gelven, M. 1988 : "Is sacrifice a virtue?" *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 22, No. 3, 235-252
- Hubert, H. & Mauss, M. 1899 : "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice," *L'Annee sociologique*, 2. (Mauss, M. 1968, 193-307.)
- Kant, I. 1785 : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (PhB 41, Felix Meiner, 1965) .
- Mauss, M. 1968 : *Oeuvres*, 1. les fonctions sociales du sacré, Les Edition de Minuit.
- Mauss, M. 1950 : *Sociologie et anthropology*, Presses Universitaires de France.
- Mauss, M. 1938 : "Une categorie de l'esprit humain", (Mauss 1950, 333-362).
- Mill, J. 1972 : *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*, London: J. M. Dent and Sons Ltd.
- Robertson Smith, W. 1886 : "Sacrifice", in *The Ninth Edition of the Encyclopaedia Britannica*.
- Sinclair, J. (Ed. in chief) 1987 : *Collins COBUILD English Language Dictionary*, 1st. edn., Glasgow : Collins and Sons Co.
- Tylor, E. 1871 : *Religion in Primitive Culture* (Glouster, Mass. : Peter Smith, 1970) .
- van Baal, J. 1976 : "Offering, sacrifice and gift", *Numen*, Vol. XXIII, Fasc. 3, 161-178.
- Valeri, V. 1985 : *Kingship and Sacrifice*, The University of Chicago Press.
- 内井惣七 1988 : 『自由の法則 利害の論理』ミネルヴァ書房
- カント, I. 1972 : 『人倫の形而上学の基礎づけ』(『世界の名著 カント』野田又夫編 中央公論社 所収)
- 黒田 亘 1992 : 『行為と規範』勁草書房
- 小松和彦 1989 : 「日本人の倫理とエーツ」『岩波講座 転換期における人間 第8巻 倫理とは』219-242
- 作田啓一 1964 : 「死との和解 —— 戦犯刑歿者の遺文に現れた日本人の責任の論理——」『展望』1964.12月号 作田 1967所収
- 作田啓一 1967 : 『恥の文化再考』筑摩書房
- ジラール, R. 1982 : 『暴力と聖なるもの』古田幸男訳 法政大学出版局
- 田村 均 1996 : 「人格の同一性について ——人類学的視点と哲学的視点——」『名古屋大学文学部研究論集 哲学42』89-115
- パンゲ, M. 1986 : 『自死の日本史』竹内信夫訳 筑摩書房
- ヘア, R. M. 1994 : 『道徳的に考えること』内井惣七, 山内友三郎監訳 効草書房
- ベラー, ロバート・N. 他 1991 : 『心の習慣』島薗進, 中村圭志訳 みすず書房
- ミル, J. S. 1979 : 『功利主義』(『世界の名著 ベンサム/J. S. ミル』関嘉彦編 中央公論社 所収)
- モース, M. / ユペール, H. 1983 : 『供犠論』小関藤一郎訳 法政大学出版局