

自己犠牲をめぐる三つの物語

— エウリピデス, ティム・オブライエン, 宮沢賢治 —

田 村 均

1 はじめに

本論文の主題は、人間社会にときに生じうる特定の利害対立に関して、その現れ方と解決の方策のあり方を、三つの物語の分析を通じて考察することである。取り上げられるのは、エウリピデス「アウリスのイーピゲネイア」、ティム・オブライエン「レイニー河で」、宮沢賢治「なめとこ山の熊」、の三作品である。これらはそれぞれギリシア悲劇、現代アメリカ短編小説、童話、というまったく異なるジャンルに属しているのだが、物語を動かしている基本的な葛藤は共通している。それは、共同体のため、もしくは他者のために、ある個体が自らの生命を奪われる可能性に直面したとき、その個体にはどのような態度をとり何をすることが可能なのか、という問題である。

三つの物語は、この問題に対して、それぞれ異なる対処の方法を提示している。この相違は、物語の背後に控えている思考の枠組みの違いに由来するように思われる。あるいは、それぞれの語り手が暗黙のうちに同意し共感を寄せている倫理的思考の様式の違いに由来するといってもよい。その意味で、これらの物語は、それぞれが典型としての意義を持つと思われる。すなわち、「アウリスのイーピゲネイア」は、個と共同体の葛藤の問題の、非近代的かつ非キリスト教的な文明における一つの解決法を提示しており、ティム・オブライエンの「レイニー河で」は、近代的かつキリスト教的な文明における一つの解決法を物語っているように見える。そして、「なめとこ山の熊」は、近代的とキリスト教的とを問わず、どんな特定の文明とも関わらない先史時代の狩猟採集民の心性における或る解決法を暗示するように思われる。

典型を括り出す指標の一つは、近代とキリスト教という概念であり、もう一つは、文明という概念である。文明の方はしばらくおいて、近代とキリスト教を指標とする対比を完全なものにするためには、非近代的かつキリスト教的な——原始キリスト教会や中世カトリック教会の——物語と、近代的かつ非キリスト教的な物語をさらに加えるべきかもしれない。原始キリスト教会の提示する物語を取り上げるならば、それは新約の四福音書ということになる。しかし、イエスの生涯を検討する準備はないため、本論文では福音書の読解には踏み込むことができない。

他方、近代的かつ非キリスト教的な思考の枠組みの典型としては、現代日本のそれが取り上げられてよいと思われる向きもあるかもしれない。だが、個と共同体の葛藤を問題とするとときに、

近代的であるがキリスト教的でない、という対処の仕方があり得るかどうか、私にはやや疑問である。ただし、ここでは近代的であるということ、たんにこの問題に関して個人主義的な態度をとるという意味に限定しておく^{注1}。つまり、個の価値意識の方が共同体の価値規準よりも原理上優先する、と考える姿勢を近代的と呼びたい。また、キリスト教的であるということは、イエスの復活を信じるとか三位一体を信じるとかパンと葡萄酒の変化の秘蹟を信じるといったことを意味しているわけではもちろんない。そうではなくて、個としての人間の尊厳性という普遍主義的な人間観だけを意味している。「そこではもはや、ユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由な身分の者もなく、男も女もありません。あなた方は皆、キリスト・イエスにおいて一つだからです（ガラテヤの信徒への手紙 3:28）」とあるように、諸々の社会的な属性をすべてはぎとった個としての人間にこそ価値が存する、という思想をキリスト教的と呼んでおく^{注2}。

すると、現代日本はこの意味では決して近代的ではないし、またキリスト教的でもない。私たちは、他者への応接の仕方が性別、年齢、社会的地位ほか諸々の属性に対応して変化する仕組み——礼儀作法——を積極的に肯定して生きており^{注3}、また個が自分の既得権を守るとき以外に集団に異を唱えることは稀である。一般に日本の近代化そのものが理念としての個人主義（個の尊厳性）を一貫して敵視しながら進められてきたように思われる^{注4}。かくして倫理において現代日本を近代的であるがキリスト教的ではない文明の一形態と見なすことは難しい。そういう形態が可能なのかどうかも含めて、私の限られた知見の範囲では、これを他のどこに探せばよいのかわからない。

文明を指標として対比した場合、「アウリスのイーピゲネイア」と「レイニー河で」がいずれも大規模な戦争が遂行可能であるような高度に発達した文明を背景にしているのに対し、「なめとこ山の熊」は文明を前提しない状態を語っている。宮沢賢治は一編の童話を書いただけなのだが、実はこの童話の中で語られるヒトと動物のかかわりあいの倫理は、人類学者の報告するシベリアの狩猟民の習俗と合致している。天才的な詩人の無意識が先史時代の心性に出会ってしまっ

注1 個人主義は多義的な言葉である。ここでは、スティーヴン・ルークスにならって、人間の尊厳、オートノミーの原理、プライベートの尊重、自己実現の重視、という四つの基本要素によって規定される生き方として理解する（Lukes 1973, 45-72）。

注2 キリスト教と個の重視の思想の深い結びつきについては、坂口 1996, Mauss 1938, Dumont 1986 を参照のこと。

注3 ロラン・バルトは、西洋における「《人格》の神話（une certaine mythologie de 《personne》）」と結びつけて、礼儀作法の規準をあえて無視することが個への本当の意味での敬意につながる、という西欧の風習と、複雑な礼儀作法を遵守することが重んじられる日本の事情とを対照して考察している。Barthes, 1970, 88, ロラン・バルト 1996, 99-105。なお邦訳では、“personne”が「人間」となっている。

注4 Gluck 1985 は、日本の近代化過程におけるイデオロギーの問題を立ち入って考察している。同書 38, 113, 177, 188 等を見ると、陸羯南のようなイデオログをはじめとして、個人主義が支配層にどんなに嫌悪されていたかがよく分かる。

たのか、篤学の農学者が人類学の知見にまで通じていたのか、私の知識では測りかねる^{注5}。いずれにしてもこの童話は、西洋近代哲学の言い回しを用いれば、自然状態 the state of nature における生命のやりとりの物語として読むことが十分可能である。

これら三つの物語に共通するのは、既に述べたように、共同体のためもしくは他者のためにある個体が生命を差し出すことを要求されるときどんな問題が生じるか、ということである。これはまったくミもフタもなく倫理的な問いかけであって、洗練された現代のメタ倫理学からは、不必要に煽情的で悪趣味な問題設定にしか見えないかもしれない。だがこれは自己犠牲 (self-sacrifice) というよく知られた行為類型に関わる問いかけである。自己犠牲は、あまり分析もされないまま美德として通用してしまっているが、実は、個の尊厳性に基礎をおく近代の倫理思想に対して一個のパラドックスを提示している。功利主義にせよカント風の義務倫理にせよ近代思想の範囲内で自己犠牲の提示する問題が解決できるならば、私たちはわざわざ古代ギリシアやシベリア狩猟民にまで視野を広げる必要はないだろう。そこでまず、自己犠牲が近代の倫理思想に対して提示するパラドックスについて、必要最小限のことを述べておくことにする^{注6}。

2 自己犠牲のパラドックス

西洋近代の倫理思想の根底にあるのは、人間は自分自身でよく考えて最善と思ったことをするものだ、という人間観である。もちろん誰しも考え違いをすることはしばしばある。だが、そんな場合でも、それをしたその時点ではそれが最善であると思ってしたはずだ、とすることができる。与えられた状況で何が最善の選択なのかを自分で考えて決定し、その決定に従って行為するという特性こそ、人 (a human being) を動物の一種、ホモ・サピエンスの一個体から概念上区別して、人格 (a person) と呼ぶ根拠である^{注7}。このような意味で人格 a person である存在が、道徳的な価値を付与された存在としての個人 an individual である^{注8}。また、道徳的評価が下されるのは、反射や痙攣のような不随意の身体運動に対してではなく、典型的には、最善と思ってやったことに対してである。近代の倫理思想が想定している人間的行為とは、個人がよく考えて最善であると思ってやったこと、つまり、個人の合理的決定に基づく行為なのである。

自己犠牲的な行為は個人の合理的決定に基づく行為としては解釈できない。これが私の言う

^{注5} 当時の東北の山岳地帯には、太古の狩猟民の習俗がまだ伝承されていて、宮沢賢治がそれに接していたという可能性もないではない。

^{注6} この問題の詳しい分析は、田村1997を参照のこと。

^{注7} “person” 概念の思想的概観については Rorty1988, Taylor 1985を、“person” 概念と “will” 概念との結びつきについては、Frankfurt 1971を参照のこと。

^{注8} 個人が、生き物としてのヒトとは違って、価値をになった概念でもあるということについては、Dumont 1985, 25 (デュモン1993, 41)を参照のこと。

「自己犠牲のパラドックス」の実質である。このことは次のような例を使って容易に示すことができる。

【例：ある女性と老人介護】

ある女性が、結婚とキャリアの追求を犠牲にして、親戚の老人の世話をすることを選択した^{注9}。ただしこの女性は強制されて選択したのではないと仮定する。

さて、この女性がよく考えて最善であると思ったことは、いったい何だったのだろうか。この問いにどう答えても、自己犠牲的行為であるということと、個人の合理的決定に基づく行為であるということとは、両立しない。

この例の場合、可能な答は次の3通りしかない。

この女性がよく考えて最善であると思ったことは、

- (1) 「結婚とキャリアの追求」である、
- (2) 「親戚の老人の世話」である、
- (3) 「結婚とキャリアの追求」と「親戚の老人の世話」の両方である。

(1)の場合、この女性が最善だと思ったはずの「結婚とキャリアの追求」は現実には断念された。ところが、その断念にはしかるべき理由が無い。仮定によって強制はなかったのだから、最善だと思ったが現実にはやらなかったというのはわけが分からない。この場合そこにあるのは、不合理な決定である。

(2)の場合、この女性は、最善だと思った「老人の世話」を実現できた。すると今度は、犠牲にしたものは実は何も無かったことになる。もう一つの選択肢「結婚とキャリアの追求」は、この女性の目から見る限り、この状況下では最善の選択ではない。それを選ばないのはこの女性が合理性を尊ぶかぎり当然のことである。ひょっとするとこの女性の心は「結婚とキャリアの追求」に引かれたかもしれないが、この劣位の欲望には流されずにこの場合最善であると自ら思う「老人の世話」を合理的に選択したのであった。このような選択が自己犠牲的であるというのは理屈に合わない。なぜなら、当人にとって価値の小さい方の選択肢を捨てることを、「自己犠牲」とは普通は呼ばない習慣だからである^{注10}。

(3)の場合、最善が二つあるというのがまず奇妙である。だがこの奇妙さは価値判断の観点を整理すれば解消できるように思われる。たとえば、私的観点からは「結婚とキャリアの追求」が最善であるが、公共的観点からは「老人の世話」が最善である、といった整理の仕方が考えられる。すると、この女性は、私的な善を断念して（つまり犠牲にして）公共的に最善である方を選択し

^{注9} この例の詳しい分析は田村1997, 39-43。なお、この例文は、コリンズ・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。

^{注10} 田村1997, 40f.を見よ。

ただ、と解釈できる。ただし、私的な善が公共的な善と同じ一つの尺度の上でより低く見積もられたと見なすと、事態は結局(2)に帰着してしまう。そこで、この女性の中では二つの価値規準が同時に成り立っている、心ならずも——といって強制されたわけでもないが——公共的な価値規準の方に従った、というふうには解釈しないと自己犠牲にならない。

これは私たちの多くがごく自然に採用している考え方に相違ない。だが、残念ながら、私的な観点からの価値判断と公共的な観点からの価値判断とが統合されずにただ併存しているような存在は、合理的決定に基づいて統合された人格 an integrated personality を持つとは言えない^{註11}。このような存在は、一個の意志において定義される不可分者 an individual としての個人ではないのである。なお、どのような議論を立てるにせよ、この女性は自分の一なる本当の意志において行動しているのだと主張すると、結局は(1)または(2)のどちらかに帰着する^{註12}。

以上から、自己犠牲的行為と個人の合理的決定とは両立しないことが分かる。不合理な行為になるか (1の場合)、自己犠牲ではなくなるか (2の場合)、行為者が個人でないことになるか (3の場合)、この三つのいずれかにしかなりようがない。〈自己犠牲〉〈合理性〉〈個人〉という三つの概念を同時に成り立たせることはできない。自己犠牲的行為は個人の合理的決定に基づく行為ではありえないのである。

上では「最善」という言葉を特に定義しないで使ったが、好みに応じて「最善」を神の命令に合致していることと考えても、最大多数の最大幸福を増進することと考えても、どちらでもよい。以上の論証は、だから義務倫理にも功利主義にも等しく適用できる。というのもパラドックスが導かれる根底にあるのは、ただ個人のオートノミー autonomy の原理だけだからである。

オートノミーの原理とは、平たく言えば、自分のやることは自分で決められるということ、もう少しややこしく言えば、それぞれの個人は自らの理性を行使して自分が最善と思うことを決定する力を認められてよい、ということである。人の能力にはどうしても差がある。だから、愚かな決定を下す人と賢明な決定を下す人とがいるのは仕方がない。オートノミーとは、愚かではあってもそれなりに自己決定を遂行する能力のことである。この能力は、幼児や重度の知的もしくは精神的障害を持つ者を除いて、成人には広く認められるのが普通である^{註13}。そこで、まともな大人なら自分が最善と思うことをちゃんと実行するものだ、とついうっかり言ってしまうと、上のパラドックスがどうしても帰結する。

^{註11} 統合された人格を帰属させることと、価値判断の規準が領域によって変化しないということとの結びつきについては、Benedict 1989, 195 (ベネディクト1967, 224)を参照のこと。

^{註12} 私たちは長年英語を勉強しても、“They ignored my wills”といった表現が英語としておかしい(英語ではない)、ということに気づくことができない。西洋近代の暗黙の人間理解において、一人の人間に複数の“will”がありうるということは想定されていない。一方、「意志」にはこのような限定はともなわれない。日本語を母語としている西洋近代哲学史研究者は、研究対象を文化人類学者の目をもって見るようにしないと、努力に比例しない誤解ばかりを積み上げることになる。田村1997, 47注10参照のこと。

^{註13} Feinberg 1989, 28-30。

このパラドックスを私が強調する意図は、近代の倫理思想の前提している個人 (an individual), 人格 (a person), 自己 (the self), 合理的決定 (rational decision making) などといった基礎的な概念群が、決して分かりやすくも明快でもないということを衝撃的に示すからである。自己犠牲が美德であることは多くの人に認められている。ところが、近代の倫理思想はこの美德を矛盾を来さずに自らのうちに包含することはできない。だとしたら、近代の倫理思想の枠組みのどこかに無理があることを認めるか、それとも自己犠牲など本当は存在しないと見なすかのいずれかを私たちは強いられるはずである。

私の見通しを先回りして述べておこなうなら、近代の倫理思想の枠組みに行為者の外部の権力という要素が欠けているところから問題が生じて来ていると思われる。自己犠牲は、「アウリスのイーピゲネイア」の分析で鮮明に現れるように、行為者の外部の権力の作用を前提しないと理解できない。個人を束縛する力を、利益の増進にせよ義務の履行にせよ、すべて自己内部のオートノミーの領域に取り込んでしまうと、自己犠牲は消えるほかない。

私の体験では、この自己犠牲のパラドックスを提示されたときに多くの人々が示すのは、分裂せざる個人とか人格の統合とかいう概念がどこか怪しい、という応じ方である^{註14}。たとえば、人間の意志がいついかなる時も一つに統合されているなどというのは現実離れた話であって、具体的状況を生きている人間はどこかに分裂を抱え込んでいるものだ、という考え方である^{註15}。私もこのような心理的事実の認識にはまったく同意する。だが、個人 an individual という概念には、分裂は克服されるべきだという含意がともなう。この点をどうするのが問題である。

分裂を放置して生きればよいという判断はもちろんありうる。すると、行為は意志の自己決定によってではなく——分裂がある以上そんなことはできはしないのだから——周囲からの働きかけに応ずる中で状況と相関して自ずと決まってゆく、といった考え方をとることになるだろう^{註16}。これはもっとはっきり言えば、人は自分に最善と思われることを自分一人の力では決められないのだ、と認めることである。確かに人間はそういう存在かもしれない。だがこれはオートノミーの原理を採用しないという宣言であり、近代の倫理思想の最も重要な部分を放棄することを意味している。放棄するにせよしないにせよ、ここに考えるべき問題があることは明らかである。

私たちは、人格の統合（倫理の普遍主義）を重視しない生活を日本社会で送っており、そこではその場その場で上手に態度を使い分けることが社会生活の要諦である。その結果、日本の社会

註14 私は、1998年4月4日の名古屋哲学フォーラム（於南山大学）において、自己犠牲について発表する機会を与えていただいた。発表の機会を作って下さった服部裕幸氏（南山大学）と、質問者の労をとっていただいた柴田正良（金沢大学）、水谷雅彦（京都大学）の両氏とに、この場を借りて深く感謝したい。また同日の討論においてさまざまな批判を提出して下さい下さった参加者の皆さんにも、いちいち名前は挙げないが、深く感謝したい。

註15 前注の会合において、柴田正良は「人はいつもちょっと分裂」という機知に富んだ言い方でこれを指摘した。

註16 山崎正和 1983 は、この立場で行為を分析した興味深い論考である。

で生きてきた西洋思想の研究者は、オートノミーとか人格の同一性とか合理的決定などということが西洋近代哲学で問われているときに、いったい何が語られ何が求められているのか、ほとんど理解できなくなっているのだと自覚した方がよい^{註17}。自分としてはこれが最善だと思うが、まあ我を張ってもしようがない、と考えた経験のある人(私たちのすべて)には、個人の自己決定が求められるとき、そこでいったい何のものによって何が験されているのか、なかなか分からないだろう(後述の「レイニー河で」4.3を見よ)。私たちがオートノミーの原理を取り外すことにさほど抵抗がないとしたら、最初からそれを本気で信じてはいなかったからにすぎない。

自己犠牲のパラドックスが近代の倫理思想に対して成り立つと仮定し、さらに、自己犠牲が美德であるという感じも否定できないとしたら、私たちは、自分たちが何を信じているのか知るために、近代の外に目を向けて個と共同体の関係を考え直した方がよい。それは、逆に、近代の倫理思想が何なのかを理解することにつながる。オートノミーの原理を私たちがそれほど本気で信奉していないのが事実なら、近代の外は私たちの身近な環境である可能性が大である。まず、ギリシア悲劇の検討から始めよう。

3 「アウリスのイーピゲネイア」

「アウリスのイーピゲネイア」は、イーピゲネイアの犠牲 sacrifice をめぐって、人々が動揺したり対立したりする経過を軸にして組み立てられている。以下では、まず劇の粗筋を紹介し、次いでイーピゲネイアの犠牲をめぐる劇中の立場の分類を試みる。そして、犠牲が成立するための必要条件である心の分裂がどうやって作り出されているかを取り出して、自らを犠牲に捧げるイーピゲネイアの決意がこの中でどのように形成されるのかを分析することにする。

3. 1 粗筋の紹介

3. 1. 1 背景と冒頭

「アウリスのイーピゲネイア」は、トロイア戦争の発端に関する伝承に基づいている。スパルタの王メネラオスは、その妻ヘレネをトロイアの王子パリスに奪われる。メネラオスの兄アガムノン^{註18}は、昔ヘレネを争ったギリシア中のかつての求婚者たちに号令を発し、ギリシア全土から軍を募ってトロイア遠征を企てる。軍勢はアウリスの浜に結集してまさにトロイアへと船出ししようとする。だが、風は凪ぎ、艦隊は出発できない。予言者カルカスに占わせると、総大将アガムノンに女神アルテミスの怒りをかう振る舞いがあったからと分かる。アルテミスの怒りを鎮め

^{註17} このちょうど逆、西洋文化を暗黙の内に前提して日本の社会や文化を解釈することの危険は、よく知られている。Benedict 1989, Chap.1 はそれを明快に指摘する。また、最近の例としては、ウォルフレン 1994, 57「超越的な真理を認めない政治的文化の本質を西欧人が理解するには、なみはずれた知的努力がいる」がある。なお、前注12参照。

るため、アガメムノンには娘のイーピゲネイアを女神への犠牲として捧げることが求められる。アガメムノンは、イーピゲネイアとその母クリュタイメストラに、勇者アキレウスとイーピゲネイアとの婚約がととのったという偽りの手紙を送り、二人をアウリスの浜に呼び寄せる。

エウリピデスの作品の冒頭では、すでにアガメムノンは「わが子を死なせることに耐えられるはずがない (95)^{注18}」という気持ちに心変わりしており、「ここアウリスに娘を寄越してはならない (120)」とする新たな手紙を従者の老人に託して送るところである。だが老人はメネラオスに手紙を奪い取られ、アガメムノンの心変わりが露見することになる。

3. 1. 2 メネラオスとアガメムノン

メネラオスは、アガメムノンがいったんは「すすんで娘を犠牲にすると約束した (360)」のに心変わりしたことを、「優柔不断な心は朋輩には迷惑だ (334)」と非難する。アガメムノンの置かれているような苦境は「すでに数多くの者たちが経験してきた (366)」のであり、「国を守るのにふさわしい能力が欠けているため (369)」にみじめに挫折したものも多い。「軍の指揮官は思慮分別を持たなければならない。(374)」メネラオスの考えでは、全軍の出航のためには娘を犠牲にすべきだということである。

これに対してアガメムノンは、「美しい妻をその腕に取り戻したい (386)」一心でメネラオスがトロイア攻めを思い立ったことをすでに「卑しい者の欲は見苦しい (387)」と見かぎっており、「私は自分の娘を殺すつもりはない (397)」と告げる。「私は自分の為すべきことを正しく行なうまでのことだ (401)」「ギリシアもおまえも神が狂わせている (411)」と主張し、ギリシア軍のために娘を犠牲に差し出すつもりはないことをはっきりさせる。こうしてメネラオスとアガメムノンはいったんは喧嘩別れする。

そうこうするうちに使者によってイーピゲネイアとクリュタイメストラ一行のアウリス到着が告げられる。アガメムノンは、自ら陥った運命の軛を呪い、最愛の娘を「冥界の神が娶ろうという (461)」ことの次第を思いやって悲嘆にくれる。メネラオスは嘆き悲しむ兄の姿に心を動かされて、「子を殺めることがどういふことか初めてわかった (490)」と告げ、前言を翻してイーピゲネイアを犠牲に捧げるのを止めようと言いはじめる。すると今度は、アガメムノンが「私は娘を殺して血を流さなければならない (512)」という方に傾く。なぜなら、イーピゲネイアを犠牲にしなければ出陣がかなわぬことは、占師のカルカスのもとよりオデュッセウスにもすでに知られてしまっている。今、犠牲を取り止めにすれば、野心に取り憑かれたオデュッセウスが全ギリシア軍を煽動して「我々を殺し、娘を生け贄にせよと (532)」命じるだろう。たとえ居城のアルゴスへ逃れたとしても逃げ切れるものではない。「これが私にふりかかっている禍いなのだ (536)。」

注18 訳文は『ギリシア悲劇全集 第9巻 エウリーピデースV』所収の高橋通男訳による。なお、邦訳からの引用箇所を除いて、本論文では、ギリシア語の固有名中の長母音は、イーピゲネイアを例外としてすべて短く表記する。すなわち、「クリュタイメストラ」ではなく、「クリュタイメストラ」と表記する。また、箇所を示す行数表示は原則として邦訳にもとづく。

このようにアガメムノンとメネラオスは、国家的必要としての犠牲と家族の愛情との間で、その立場をときに入れ換えながら対立する。だが、トロイア遠征に乗り出そうとはやるギリシア軍兵の勢いは、すでに誰にも押し止められないところまで高まっている。

3. 1. 3 アガメムノンとクリュタイメストラ

アガメムノンは、偽りの婚礼という秘密を心に抱いたままイーピゲネイアとクリュタイメストラに会わねばならない。婚礼のことを信じて疑わないクリュタイメストラは、皮肉にも「娘の婚礼に先立つ生贄を女神のためにもう殺しましたか (718)」と尋ねる。アガメムノンは「これからだ。私はまさにその運命に臨んでいる (719)」と応えるほかない。

場面が変わって、アガメムノンが去った後、彼を訪ねてアキレウスが幕舎にやってくる。応対したクリュタイメストラは、アキレウスが結婚など思いもよらないのを知って訝しむ。そこへ、先にアガメムノンの手紙を託された老従者が幕舎の中から声をかけ、「姫様を実の父親が自分の手で殺そうとしています (873)」と教えて、婚礼をめぐる一切が実は犠牲のためにイーピゲネイアを呼び寄せる偽りにすぎなかったことを明かすのである。アキレウスは義に感じて、自分の許嫁となったものが殺されるようなことがあってはならない、「私の一番大切な戦いはただ一つ、あなた方を禍いから救うこと (1003)」と言って、クリュタイメストラにアガメムノンへの助命嘆願をまず勧める。

クリュタイメストラとアガメムノンの対決は「あなたは口先ではきれいな言い方をされます。しかし、している事はどう表現すればよいのか分かりません。(1115-6)」という怒気をはらんだクリュタイメストラの難詰に始まり、「何のために娘を殺すのかと問われたならば、何と答えますか。教えてください。それとも、私に答えよというのですか。それは、メネラーオスがヘレネーを取り戻すためです。見上げた一家です。不貞の女の代金を子供で支払うとは。私たちは最愛のもので最も憎むべきものを購うことになるのですよ。(1166-70)」という激しい非難へと高まる。またイーピゲネイアも「蓄のままに私を死なせないでください。日の光を仰ぐのが喜びなのでから。(1218)」と助命を乞う。

こうした非難や嘆願に対するアガメムノンの応答は注目に値する。

私とて何が哀れで、また何がそうでないかは心得ている。

我が子はかわいい。そうでなければ私は狂っていることになろう。

このようなことをするのは私にも恐ろしい、妃よ。

だが、しないことも恐ろしい。それをするのが私の義務だからだ。(1255-58)

実の娘を殺すことも、情愛を重んじて犠牲を止めることも、どちらも心底恐ろしい (*δεινὸς*) とアガメムノンは感じている。犠牲を止めることが恐ろしい理由は、再びギリシアの軍勢である。「もし女神の神託に背くようなことをするならば、彼ら〔ギリシアの軍勢〕はアルゴスにいる娘

たちとお前たち、それに私をも殺すであろう(1267-68)」「望もうと望むまいとギリシアのためにお前を犠牲にしなければならない。これに逆らう力は無い。(1272-3)」

一方、クリュタイメストラは終始一貫して家族の情愛を重んずる立場をとる。だから、トロイア攻めという企てそのものが、寝取られ男のメネラオスによる愚かしい美人妻奪還作戦にすぎないと見ている。不貞をはたらいたヘレネのためならその娘のヘルミオネを殺せばよいこと、と言ってはばからない。娘の生命を守ろうとする母には「ギリシアのため」というような美辞麗句はおよそ無意味なのである。

3. 1. 4 群衆

アキレウスが再び母娘のもとへやってくる。その場面はイーピゲネイアの「お母様、兵士の群衆がこちらに來ます(1338)」という不吉なセリフで始まる。アキレウスは、アルゴス勢の中に姫を殺せという恐ろしい叫びが聞こえるとを告げ、イーピゲネイアを助けようとして彼も騒ぎに巻き込まれて「石を投げつけられました(1349)」と報告する。クリュタイメストラは、アキレウス配下のミュルミドンの兵までもが彼に刃向かっていることを知って、「もう終わりです、娘よ(1353)」、「群衆はとても危険です(1357)」と言うしかない。

3.1.5 イーピゲネイアの決意と終幕

アキレウスは、あくまでもイーピゲネイアを兵士の群衆から守ろうと勇んでいる。しかしイーピゲネイアは、「お母様、私の話を聞いてください。(1368)」と言って、自らギリシアのために生命を捧げる決心をしたことを告げる。

「私は死ぬ決心をしました。私の望みは、卑しい心を捨てて誉れのある行動をとることです。(1375)」すなわち、ギリシアのすべてが注目するこのとき、遠征を成功させてトロイアを攻め滅ぼし、二度と再び外国の勢力によって幸せに暮らすギリシアの女たちが略奪されたりせぬようにするために、「私は決して命を惜しみ過ぎるはならないのです。(1385)」「私をお生みになったのは、全ギリシアのためです、お母様一人のためではありません。(1386-87)」祖国が侵されれば幾万という兵が勇敢に戦ってギリシアのために死んでゆく。それなのに、「私は、命がたった一つという理由で、これをすべて妨げるのですか。それがなぜ正しいのか、と問われたなら、返す言葉があるでしょうか。(1390-91)」女神アルテミスが命を望むというのなら、女神に逆らうことはできるはずもない。「私はこの身をギリシアに捧げます。生贄にして、トロイアを攻め滅ぼしてください。それがいつまでも私の記念となり、子供となり、結婚となり、誉れともなりますから。(1397-99)」

このイーピゲネイアの決意の表明は、突然の翻意として唐突に劇中に出現する。これをどう理解するかが「アウリスのイーピゲネイア」解釈の伝統的な問題点となっている。この点は後に詳しく取り扱う。

イーピゲネイアはクリュタイメストラとの別れを惜しみつ、「もう一つの生と、もう一つの運命に私は生きるでしょう。(1508)」と述べて退場する。エウリピデスの作品では、この後、イー

ピゲネイアが犠牲になるまさにその瞬間に神意によって許され、代わりに牝鹿が犠牲となった不思議な経緯を使者がクリュタイメストラに告げ、終幕となる。

3. 2 犠牲をめぐる立場

イーピゲネイアの犠牲をめぐるいろいろな立場がさまざまなニュアンスで劇中に提示されている。大きく分けてしまえば、それらは、国家的必要を重視する立場と家族の情愛や個の生命を重視する立場の二つである。

メネラオスは、国家的必要を重視する立場を代表する。彼は、姪イーピゲネイアの命を奪うことのおぞましさをいくらか感じてはいる。しかし、ギリシア軍がトロイアを攻め滅ぼすという国家目標のためには、私情を捨ててイーピゲネイアを犠牲に捧げねばならないと考えている。オデュッセウスはもっとはっきりしている。彼は名のみ語られて登場はしないが、イーピゲネイアをためらいなく殺すつもりでいるものとして言及されている。

これらと全く反対なのが、クリュタイメストラである。クリュタイメストラは、家族の情愛や個の生命を重視する立場を代表する。彼女にとってはヘレネ奪還など尊重に値する国家目標ではない。愚かな戦争のために可愛い娘を死なせてなるものか、という立場で一貫している。また、アキレウスは戦争自体を愚かしいとは見ていないが、イーピゲネイアの命を守ろうという気持ちは一貫している。

アガメムノンは、二つの立場の間で引き裂かれている。娘を殺すことは恐ろしいが、また、殺さないことも恐ろしい、という先に引用したセリフ(1257-8)は、アガメムノンがまさしく進むことも引き返すこともできない運命の軛に捕らえられ、心がまっ二つに引き裂かれていることをよく表している。アガメムノンは分裂した人間である。

イーピゲネイアは、劇の前半では自分の命を大事に思い、生きのびたいと願っているが、最後の場面では国家のために命を捨てる決意を示す。彼女の翻意には説得性が欠けている。そのため、イーピゲネイアも二つの立場の間で分裂しているように見える。ただし、この場合はアガメムノンと違って時間軸に沿った分裂である。その翻意に関して何らかの説明が可能になれば、イーピゲネイアの行ないは了解可能になる。

アガメムノンは犠牲を捧げることをあからさまに強いられており、イーピゲネイアは自己犠牲の決意へと暗黙のうちに運ばれて行く。犠牲や自己犠牲が要請される状況は、国家的必要の価値と家族や個の価値とが対立し相剋する状況である。アガメムノンとイーピゲネイアは、対立する二つの価値規準に由来する分裂をそれぞれの仕方で抱え込んでいる。この劇の興味深いところは、どうやってこの分裂が解消されるのかということである。

3. 3 心の分裂

アガメムノンが二つの価値規準の間で分裂していることは、犠牲という現象が成り立つための

大事な条件である。何か別の条件を付け加えてアガメムノンの心の分裂が成り立たないようにしてやると、犠牲という現象は消えてしまう。たとえば、アガメムノンが娘イーピゲネイアにかねてから恨みを抱いていて機会があれば殺してしまおうと思っていた、という条件を追加してやると、アガメムノンがイーピゲネイアを殺したとしても、それは神託を口実にした殺人にすぎない。こういう場合、我々はアガメムノンは何も犠牲になどしていないと言うはずである。当事者の心が分裂していることは、ある行為に犠牲という言葉が当てはめられるための意味論的条件の一つなのである^{注19}。

アガメムノンの心を分裂させる力は外からやってくる。そんなに気が進まないならやめたらよいというような気楽な状況ではない。どんなに気が進まなくても娘を犠牲にしなければならない。彼がこう感じるのは、抵抗し難い力が押し寄せてきているからである。この力は、見かけの上では女神アルテミスの怒りである。だが、本当にアガメムノンが逆らうことができないのは、ギリシア軍という群衆である。

粗筋紹介の各所で確認したように、群衆に対する恐怖は劇の登場人物皆に共通している。この群衆の暴力が、総大将アガメムノンさえ逆らえない力の本体である。権力が個々のヒトを越えたところに位置するというこの実質は、一人の人間の腕力では群衆に勝つことができないという単純で端的な暴力の不均衡に帰着する。神託や予言といった宗教的な外皮をまとうと、法や制度として政治的に迫ってこようと、差別や排除といった社会的な力として現れようと、権力の実質が暴力の不均衡であるという事情は変わらない。アガメムノンは、神託に逆らえば群衆に殺されてしまうことを知っている。群衆の暴力は彼一人の力を越えている。

だが、アガメムノンは、群衆の暴力によって強いられるこの心の分裂から、イーピゲネイアの決意によって救われる。本人がそれでいいと言っているのなら、娘を犠牲にすることの罪責感は緩和されるであろう。自分の心の分裂を一人で背負う必要はなくなる。従って、イーピゲネイアの心の分裂とその解消の経緯——彼女の決意の形成過程——が劇解釈の核心となるのである。

イーピゲネイアの分裂は、劇の最初と最後での態度の不意の変化として現れている。この分裂、つまり急な態度転換を生み出す力も、ある程度は群衆の暴力である。イーピゲネイアの決意表明は、アキレウスの到着を彼女が見誤って「お母様、兵士の群れがこちらに來ます (1338)」と告げる不吉なセリフに続くアキレウスとクリュタイムストラの間答の後に置かれている。その間答の中でクリュタイムストラが「娘を捕らえに誰かが來ますか (1361)」と問うとアキレウスは「大勢の者をオデュッセウスが率いて (1362)^{注20}」と答え、次いで「きつと金髪を攔んで (1366)」オデュッセウスはイーピゲネイアを引きずって行こうとするだろう、と暴力の襲來が生々しく予告される。そしてこの直後に、群衆が押し寄せてくる予感の中でイーピゲネイアの決意の表明が

注19 田村 1997, 43参照。

注20 Euripides 1972 の英訳では「急いで兜を着けながら」とのト書きがここに追加されている。群衆の襲撃が予感される中でのセリフなのである。

行なわれる。イーピゲネイアの態度に分裂をもたらすのは、ここでもやはり、群衆の暴力であるように見える。

しかし、イーピゲネイアは、アガメムノンとは違って、自ら犠牲となることを引き受けるという決意をはっきり述べている。この決意表明がウソであると見なす手がかりは与えられていない。つまり、これは本意からのものであると解釈するしかない。もちろん、これに先立つ「蕾のままに私を死なせないでください(1218)」という言葉も本意からのものであると受け取るしかない。生きたいという気持ちから、死んでもよいという気持ちに変化するきっかけは、群衆の暴力の予感として外から供給されたと考えてもよい。だが、変化の前後の両立しない気持ちのどちらもが本意であるというからには、単にきっかけが与えられるだけではなくて、本意とするに足りる何らかの理由が見出される必要がある。さもないと劇の観客としてはあっけにとられるばかりである。

さらに言えば、イーピゲネイアの心の分裂は、実は時間軸に沿って存在するだけではない。決意表明の後でも、こういう立場に立たされたたら無念だろうなあ、可哀想だなあ、と観客が感じるのではないと困る。ああよかったこの娘がちゃんと死んでくれるなら丸く収まる、よかったよかった、と心から思ってしまうと悲劇にならない。我々は、イーピゲネイアがギリシアのために死んでやると本気で言っているのを疑うわけではないが、かといって彼女がそれで本当に気が済むわけではあるまい、とも当然考える。つまり、イーピゲネイアの決意表明にもかかわらず、我々はイーピゲネイアに生きのびたいという願望を読み込んでいる。そうでないとイーピゲネイアの行為は自己犠牲にならない。

すると、我々が必要としているのは、イーピゲネイアの時軸に沿った分裂がある程度は説明され(そうでないと観客はあっけにとられるだけであるから)、しかし、依然としてイーピゲネイアに心の分裂を読み込む余地がある(そうでないと自己犠牲にならないから)ような、そういう解釈である。イーピゲネイアの行為は必ずしも不合理ではないが、心の分裂を秘めてはおり、かといって、あからさまな強制による行為でもない。こういう見方が可能になるような解釈の枠組みが必要なのである^{註21}。

3. 4 イーピゲネイアの態度転換の解釈

イーピゲネイアの行為が儀式 ritual という枠組みの上に展開されていること、これが解釈のカナメである。彼女は、アキレウスとの結婚という儀式的な行為の場から、ギリシア軍の遠征のための犠牲という儀式的な行為の場へと、人々の懸念や願望や配慮の上を飛び越えて移行する。

^{註21} 日常生活の中の多くの行為が、おそらくこれと同様、それなりに理由はあるが、完全に本意からでもなく、かといって、強制によるとも言えないような行為であろう。求められているのは、私たちが現実の社会生活の中で行為を遂行したり解釈したりするために用いている思考の装置でもあることになる。

言い換えれば、儀式の手順がしかるべき行為の型を設定し、その型を踏み行うことを通じて、個の意図を棚上げしたまま、我々（第三者）が定まった意図性——当該の行為の型が表現しようとしていること——を行為者に帰属させることが出来るような振る舞いが実現される。こうして、イーピゲネイアは、個体としての意図という観点から分析すれば本意でも不本意でもありうるような両義的な領域に身を置く。つまり、生き物の一個体として死ぬのが不本意であるのは明らかなのに、自己犠牲を遂行する者として期待される通りの決意表明が出てきて不思議はない、というふうには第三者に見えてくるような場に身を置くわけである。

3. 4. 1 結婚と犠牲

ヘレン・フォリーの考証と解釈によれば、古代ギリシアにおいて犠牲奉納と結婚とは相互に重ね合わされる儀式であった。「結婚も戦争もあらかじめアルテミスに犠牲を捧げること (proteleia) を要求する (Foley 1985, 69)」儀式である。また、クリュタイメストラはアキレウスに「あなたに嫁がせようと髪を飾らせて娘を連れてまいりました (905)」と嘆くが、花輪で飾られるのは、結婚式における花嫁と犠牲儀式における犠牲獣 victim とに共通する要素である (ibid.)。また、冥界の王ハデスの花嫁という言い方は劇中の随所に出てくるが、これは悲劇において犠牲となる女性の典型的なイメージである (ibid. 76, 87)。

このような表層の類似を越えて、古代ギリシアでは、結婚儀式と犠牲儀式は社会的かつ宗教的な意味において相同的 (homologous) な儀式であった。「結婚と性関係の成立との関係は、犠牲儀式と食肉の摂取との関係に等しい、と言えよう^{注22}。」犠牲〔に供された動物〕の肉を食べることは身体が生き続けることを確保するのだが、結婚は人間の生命が時を越えて続くことを確保している。結婚、犠牲、料理した食べ物、家屋 (oikos) は、ギリシアの文化においては、乱交、獣的な共食い、なまの食べ物、野に生きること、と構造的に対立している。(ibid. 84)」言い換えれば、我々には血腥い蛮行としか見えない犠牲儀式は、当時は結婚式と同じように秩序ある文明化された生き方を指し示す記号だった、というわけである。

だが、フォリーは、犠牲儀式と結婚儀式がたんに喜ばしいだけのものではなく、死や暴力を潜在させていることに注意を促している。「メデア」230-251に見られるように、ギリシアでは結婚は女の生の暴力的な推移であると見なされていた。ハデスに誘拐されるペルセポネの神話に明らかのように、結婚と死とは十分結びつく事象だったのである。結婚という生の暴力的推移は象徴的には一つの死であると考えられていたと言ってよい (ibid. 86-87)。そこで、犠牲と結婚とは、「どちらの儀式も本意からの死 (voluntary death) —— 現実のまたは象徴的な —— を含んでおり、それは社会的な生存を確実にするよう図られている。どちらの儀式も暴力——何かを失うことまたは社会秩序への屈服——を通じて喜ばしい未来を獲得することを目指している (ibid. 85)」という深い共通性をもつことになる。

^{注22} Vernant 1980, *Myth and Society in Ancient Greece*, Sussex, NJ, 138 からの Foley による引用。

犠牲においても結婚においても、その——現実のないし象徴的な——死は自発的に受け入れられる。古代ギリシアの犠牲儀式の中では犠牲獣 victim が殺されることに同意して頷く身振りをするように仕向けられた、ということが報告されているが (ibid. 85)、結婚もまた暴力的な推移であるだけでなく、説得や愛による同意を強調しつつ成り立つものであった (ibid. 85-86)。

エウリピデスの「アウリスのイーピゲネイア」は、それ以前の伝承とは違って、偽りの結婚と本当の犠牲という対比の上に劇全体が構成されている (ibid. 68)。フォーリーは、結婚と犠牲の表層から深層へ到る広範な相同性が、劇構造を支えていると解釈する。まさしく、犠牲となることを決意するイーピゲネイアの言葉は、ギリシアのための生贄となることが「私の結婚ともなる」という言い方で述べられていた。

「イーピゲネイアが犠牲となることを受容するにあたっては、アキレウスとの果たされなかった婚儀の形式と内容とが大きく関与している。彼女の想いは、あの婚儀のための準備によって生き生きとした形を与えられているのである。二つの儀式の構造的な重なり合いがプロット全体を貫いてフィナーレにいたる。(ibid. 77)」

「最後の場面のイーピゲネイアは、批評家たちが時おりそう論じてきたように、自己犠牲を受け入れさせようとする父アガメムノンの言葉巧みさと自らの恐怖とに麻痺してしまっているのではない。そうではなくて、彼女はその犠牲を結婚として眼に見えるように感じることによって、その犠牲を本意からの (voluntary) めでたいものに変え、心理的に受け入れられるようにしているのである。(ibid. 78)」

3. 4. 2 「不合理ではないが、自己分裂を秘めていて、しかし強制ではない」行為

フォーリーの考証と解釈は、結婚と犠牲の儀式上の相同性によってイーピゲネイアが運ばれて行く経緯を、古代の習俗に基づいてよく裏づけている。その解釈は、しかし、非常にあらっぽい言い方をすれば、犠牲になることを結婚することだと思違いする（「それを結婚として眼に見えるように感じる visualizing it as marriage」）ことによって、イーピゲネイアは最後の決意に到ったのだ、というものになっている。儀式の相同性を通じてプロットに一貫性がもたらされるということを強調したために、逆にイーピゲネイアから犠牲と結婚の相違を認知する能力が奪われてしまった感じである。イーピゲネイアの可哀想な被害者 victim の側面が強調されていて、自己犠牲の決意の迫力が弱められていると言ってもよいであろう。

自己犠牲の決意の方をまともに受け取る可能性を探るためには、まず、イーピゲネイアは、ギリシアのために死んでやるとそれなりに本気で言っていると仮定する必要がある。ここから出発してみよう。イーピゲネイアの意識は鮮明で、催眠状態でも酩酊状態でもなさそうだから、たしかに本気のはずである。

イーピゲネイアをこの決意にまで運んできたのは周囲の状況であって、彼女自身の意図ではない。ここでフォーリーが明らかにした儀式の相同性が役に立つ。戦争のために犠牲を捧げることは、我々が思うように野蛮なことではなくて、結婚と同じように文明化された立派な行ないなのである。すると、結婚するつもりでアウリスまで来たけれど、ギリシアのため身を捧げるという方向に気持ちが動いてしまう、ということもありうる。流されて行く先が立派な目的であるのなら、イヤです私はそんなつもりでここまで来たのではありません、といつまでも突っぱね続けることは難しいかもしれない。そこで、イーピゲネイアは、その置かれた立場上言うだろうと期待されることを、明瞭な意識をもって（つまり本気で）言ったのだ、と見ることができる。

この〈立場上言うだろうと期待されること〉は予定された儀式の中で踏み行われるべき事として、あらかじめ決まっている。イーピゲネイアは、ギリシアのためという大義を重んじて犠牲となる決意を述べる。だが大義に殉ずるという内容だけが予測可能なのではない。上記のように、犠牲儀式には犠牲獣 *victim* の同意の身振りが織り込まれるのがきまりだった。また、アテナイの観客にしてみれば、トロイア戦争はあったに決まっているのだから、イーピゲネイアが犠牲を突っぱね続けたので戦争はありませんでした、という筋を見せられたら、あっけにとられるしかないだろう。イーピゲネイアの決意は“お約束”なのだ。決意表明は、大義に殉ずるという主義主張の面だけではなく、式次第と劇構成の面でも第三者の期待を外さないという意味で、理にかなっている。イーピゲネイアの決意表明は決して理由のないものではなかったのである。

だが、儀式の相同性という仕掛けに乗せられて決意を述べるどころまで運ばれてきたとしても、それまでにイーピゲネイアが願っていたことと照らし合わせてみれば、そこでの決意の言葉が全く曇らない内心の本意を述べているわけではないと解釈する余地が、我々（第三者）に残される。その根拠は、もちろん第一に、儀式の相同性に乗せられてきたという事情である。結婚から犠牲死の受諾への変化はなんといっても相当な飛躍ではある。第二に、本人がそれまでに死にたくないとやってきた事実と食い違うからである。そして、第三に、決意の言葉があまりにも約束通りだからである。この筋書きのこの流れならそうなるだろうと思われるところを立派に述べている。状況から当然期待される範囲に入るからこそ、かえって調子を合わせているだけではないかと勘ぐりたくなる。それまでの言動からしてこれは十分ありそうなのである。こうしてイーピゲネイアに心の分裂を読みとる余地ができてくる。

ところが、心神喪失ではなく、あからさまな強制の下にもないから、イーピゲネイアの発言がそれなりに本気であるとも解釈できる。こうして、イーピゲネイアの自己犠牲の決意の言葉は、聞いて皆があっけにとられるわけではないから、不合理ではないが、だからといって心の分裂を秘めていないと言い切れるわけでもなく、とはいうものの心神喪失や強制されての発言でもない、というかたちで理解することができる。不可解な突然の翻意、決意表明の空疎な迫力、深層に澱んでいる不同意、といったイーピゲネイアの言動にただよっている全体としての不安定な印象は、共同体の暴力的な力にさらされて自我の全一性（*integrity*）を浸食されながら生きている人々

に共通の雰囲気であるように思われる。

こうして「アウリスのイーピゲネイア」は、自己犠牲の劇として解釈することが可能である。先に(第2節)指摘したように、〈合理性〉〈個人〉〈自己犠牲〉という三つの概念を全部同時に成立させることはできない。「アウリスのイーピゲネイア」では、このいずれもを少しづつ緩めるというやり方がとられている。イーピゲネイアの決意は不合理とは言い切れない。だが、行為者に分裂が潜在している(完璧に統合された個人ではない)から犠牲にされたもの(実現を阻まれた本来の願望)があると見ることができる。とはいえ、その行為がまったく本意でないとも言えない(一応正気の人間の行為である)のである。

しかし、このようにどの要素にも少しづつ不純物が紛れ込むため、劇の推移全体が欺瞞に覆われているという不安定な印象が避けられない^{注23}。イーピゲネイアの自己犠牲は、実は端的な犠牲(弱者殺戮 victimization)の偽装ではないのか、という疑いが我々に残る。自己犠牲という概念装置に、被害者 victim の中に偽装としての自発性を設定する働きがあるという問題は、後で(5.3.1)取り扱うことにする。次には、自己犠牲がどうしても成り立たない近代主義の物語を見てみよう。

4 ティム・オブライエン「レイニー河で」

「レイニー河で」は、ヴェトナム戦争に徴兵された一青年が徴兵通知に応じて出頭するまでの内心の葛藤を報告する一人称の短編小説である。戦争という国家目標のために個の生命が要求されるという物語の枠組みは「アウリスのイーピゲネイア」とよく似ている。しかし、「レイニー河で」はどうしても自己犠牲の物語にはならない。そのことが二つの物語の著しい対照である。以下では、まず概要を紹介し、どうしてこれが自己犠牲の物語になりえないのかを考えてみる。

4.1 概要の紹介

「レイニー河で」にはギリシア悲劇みたいな込み入った筋はない。語り手が、徴兵通知を受け取ったときの体験を、20年経ってからの考察をまじえて回顧的に告白するという単純な構造になっている。

4.1.1 徴兵通知まで

語り手オブライエンは、「なんとんでもリベラル(74)^{注24}」だけれど、「全然ラディカルじゃない(73)」21歳のカレッジ卒業生であった。「ヴェトナムにおけるアメリカの戦争は間違ったものである(72)」とっていて、「穏健な反戦的立場(73)」をとっている。1968年6月17日の蒸

^{注23} それがエウリピデスのねらいなのであろう。

^{注24} 頁付けはオブライエン1998の村上春樹訳による。訳文もほとんど同訳によるが、例外的に、改めた箇所もある。

し暑い午後、そこへ徴兵通知が舞い込む。「封筒を開けて、最初の数行にさっと目を通したところで、目の奥あたりで血液が急にどろりと重くなったことを覚えている。……それは声にならない嗚咽だった。……なんで俺のような立派な人間がこんな戦争に行かなくちゃならないんだ。……こんなことあってたまるものか。……どうしてタカ派のやつらを徴兵しないんだ。(74-75)」

これに続く思念は興味深い。各人が各人の考えに従って行動したらよかろう戦争だろうとなんだろうと、という単純な個人主義が激しい怒りとあわせて回顧されている。

「もし誰かが戦争を支持するのなら、それが代償を払うに値すると思うのならそれでもけっこう。しかしそういう人間は自分の命をかけて前線に出てください。そういう人間は前線に行つて、歩兵部隊の仲間入りをして、どうぞ血を流していただきたい。(75)」

しかし、怒りの炎は徐々におさまり、自己憐憫に変わり、無感覚に到る。父親にどうするつもりなんだと尋ねられても「わからない」「待って」としか言えない。

4. 1. 2 迷い

オブライエン青年は、この年の夏、故郷ミネソタ州の豚肉処理工場で、1日8時間、ベルト・コンベアに吊された豚の死体の血糊抜きの仕事をしていた。財布の中に徴兵通知をしまいこんだまま、孤独な時間を過ごす。「日が暮れると私はときどき父の車を借りて、あてもなく街を走らせた。運転しながら惨めな気持ちになった。戦争と豚肉工場のことを思った。(77)」

良心的戦闘忌避や州軍、予備役といった回避の手だてはすべて望み薄であったし、世界に悪が存在しないわけではない以上、「原則としてどのような戦争も一切認めないと主張することはできなかった。(77)」「これら一切のまさに中心に存在したのは、恐怖という動かしがたい事実だった。私は死にたくなかった。それは言うまでもないことだ。(77)」

彼はカナダへの逃亡を夢想するようになる。「北に数百マイル行けば、そこはもう国境だった。車なら8時間で着く。私の良心も私の本能も、思い切ってそうしろと告げていた。……逃げるんだ、と私は思った。そして思い返した。いや、そんなことは不可能だと。そしてその一秒後にまた私は思うのだった。逃げるんだ、と。……それは一種の分裂症だった。心が二つに割れてしまったのだ(A moral split.)。決心がつかなかった。戦争は怖い。でも国外に逃げることもやはり怖かった。(78)」

この心の分裂(moral split)は、アガメムノンやイーピゲネイアとまさに共通している。戦争が怖だけでなく、逃げることもまた怖い。家族、友人、これからの経歴といった自分にとって意味のあるすべてを捨ててしまうことが怖ろしいからである。それはまた、保守的な田舎町の住人に嘲られたり非難されたりすることへの怖れでもあった。

ある日、豚肉工場での作業を突然止めて、彼は出発する。

4. 1. 3 エルロイ・バーダール

北に向かって、レイニー河に到る。対岸はもうカナダである。みすばらしい釣り客用ロッジを訪れて、そこの81歳の経営者エルロイ・バーダールに出会う。「その日そのドアを開けた男は、私の生涯のヒーローである。……その人物が私の人生を救ってくれたのだ。……その老人は一目で物事の核心を理解したのだ。この若者は悩みを抱えている、ということ。 (83)」このエルロイ・バーダールは、「激しいと言ってもいいくらいの、実にきっぱりとした沈黙 (85)」をもって語り手に接するのだが、「大きな思想を小さな簡潔な言葉にまとめて口にする術を心得ていた。 (85)」ある日、この男は言う。

『「なあオブライエン』と彼は言った。『イエス様はいなさるぞ。("There's Jesus.")』 (85)』

4. 1. 4 問題

もちろん青年オブライエンの抱えている問題は、未解決のままである。

「私の良心は逃げろと告げていた。しかしなにかしら非理知的で強力な力がそれを押し止めていた。それは私を戦争に向けて押し出していこうとする重みだった。要するにそれは、馬鹿馬鹿しい話だが、体面のようなものだった (a sense of shame)。……私はみんなに悪く思われなくなかった。……私は自分の良心が恥ずかしかった (I was ashamed of my conscience)。正しいことをすることが恥ずかしかった (ashamed to be doing the right thing) (88)」

4. 1. 5 験し

エルロイ・バーダールは、滞在が6日目になった日にオブライエンをボートでレイニー河に連れ出す。カナダの水域に入って、岸から20ヤードほどのところでボートを停める。「彼は私を現実というものに直面させようとしたのだと思う。河を越えて、私をぎりぎりの縁まで連れて行って、私が私の人生を選択するのにつき添っていてやろうと思ったのだろう。 (94)」しかし、「私」は「やろうと思えばやれる (94)」はずなのに、「声をあげて泣いて (95)」しまうことしかできない。

「それは圧倒的な悲嘆だった。私がかつて知ることのなかったような悲嘆だった。私がそれほど悲しかったのは、カナダが今や惨めな幻想と化してしまったからだった。それが私には理解できた。愚かしく、そして絶望的だった。それはもはや可能性としては存在しなかった。まさにそのとき、対岸を眼前にして、私は悟ったのだ。そうするべきだとわかっている、私はそうしないだろうということ (I understood that I would not do what I should do)。

……私は勇気を奮い起こすことはないだろう。(96)」

「私」は、家族や友人や知り合い、ゆきずりの人々からボビー・ケネディ、バーバラの衣装に身を包んだジェーン・フォンダまでが登場する「ありとあらゆる形と色の国旗を打ち振る何百万もの凶暴な市民 (ferocious citizens) たち (97)」からなる幻影を体験する。彼らは私を「どちらかの岸辺に追い立てようとしていた。(98)」

「私の上に注がれたすべての目——その町、その宇宙——そして私はどうあがいても体面 (the embarrassment) を捨て去ることができなかった。観客たちが私の人生を見守っているように私には思えた。……人々の叫びが聞こえた。裏切り者！と彼らは叫んでいた。……私には勇気を奮い起こすことができなかった。それはモラルティーとは何の関係もない、体面、それだけのことだった。

そしてそこで私は屈服してしまった。

俺は戦争に行くだろう——俺は人を殺しそして死ぬだろう——それというのも面目を失いたくないからだ。(98-99)」

泣いているオブライエンをエルロイ・バーダールはじっと見ている。

「彼こそが真の観客だった。目撃者だった。我々が自分の人生を生き、選択をしたり選択をできなかったりするのを絶対的な沈黙の中でじっと見守っている神のように、あるいは神々のように (like God, or the gods)。(99)」

この短篇の終わりの言葉。「私は卑怯者だった。私は戦争に行ったのだ。(100)」

4. 2 二つの物語の類似点

「レイニー河で」と「アウリスのイーピゲネイア」の似ているところを列挙してみよう。第一に、国家目標の重視と個の価値意識の重視という二つの価値原理の対立が存在する。どちらの場合も、物語はこの対立から生じてくる。第二に、この対立の狭間で心の分裂が生じている。どちらの場合も、この分裂がどのように解消されるかが物語の興味の中心になっている。第三に、分裂した人間に群衆の力が生々しく感じとられている。どちらの場合も、個を追いつめるのは群衆の圧倒的な力である。

物語の流れ方も共通する。最初はイーピゲネイアもオブライエンも死にたくないと考えている。最後は両者とも自分の死の可能性に同意している。そして、この態度の転換を促している力の実質はどちらの場合も群衆である。さらにどちらに関しても、いくら同意していようと本当は死に

たくなんかないと思っているだろう、という推定が成り立つ。また、両者ともいわゆる心神喪失状態ではない。そして、こういう状況に置かれたら多くの人がこうするだろうな、という推定が成り立つという意味では、両者の振る舞いは理にかなっている。

さて、主人公が国家目標に服従するという最後の結末も、「レイニー河で」と「アウリスのイーピゲネイア」の似ている点として挙げられないこともない。確かに物語の表層では、まったく同じように、主人公が戦争遂行のために自らの死の可能性を受け入れる形で決着がつく。だが、この決着に対する評価が全く異なっている。イーピゲネイアは卑怯者と呼ばれる可能性はない。だが、オブライエンは卑怯者なのである。この相違は、イーピゲネイアの行為は自己犠牲であるが、オブライエンの行為は決してそうではない、という相違と実は同じことである。

4. 3 個と神

「レイニー河で」が自己犠牲の物語になりえないのは、語り手が前提している倫理的思考の基軸が個人主義 individualism だからである。個人 individual は自らの信じる価値を貫き、それを実践しなくてはならない^{注25}。オブライエンは、ヴェトナム戦争が間違いだと感じていて、彼の良心がこの戦争に参加してはならないと告げている。従って、祖国も家族も捨ててカナダへ逃亡すべきだった。そうせずに屈服して戦場に行ってしまったから、彼は自らの良心を裏切った卑怯者でしかない。群衆に指弾されるのが恐ろしいとか、恥をかきたくないとかいうことを気にかけて「そうすべきだとわかっていることをしなかった」から、すなわち正義をおこなうことを恥じた (ashamed to be doing the right thing) から、自らを卑怯者と呼ぶしかない。

エルロイ・バーダールの「イエス様はいなさるぞ」という言葉は、個人がその信じる価値を貫く支えがイエスすなわち神であることを示している。神 God は、オブライエンを験し、オブライエンが自ら選択するのを黙って見守っている。つまり、それがエルロイ・バーダールである。

“like God, or the gods” というふうには、作者は、ユダヤ＝キリスト教の神格を指す “God” という固有名を “the gods” という複数普通名詞で緩和しているけれども、前提されているのは明らかにキリスト教の原理である。

オブライエンの深く激しい悲嘆は、ペトロがイエスを裏切ったのち激しく泣いたときに感じた悲嘆とまったく同じものである^{注26}。オブライエンは、本当ならば良心の命令に従ってカナダへと逃亡し、もしも合州国で罪に問われたならば、ちょうど審問官の前に呼び出されたルターのよう

^{注25} もちろん、これはカントの定言命法の告げていることである。普遍化可能性という条件がついているため誤解しやすいけれど、カントは典型的にキリスト教的個人主義のイデオロギーの中にいると思われる。

^{注26} 最後の晩餐の時、イエスはペトロに、「あなたは今夜鶏が鳴く前に、三度わたしのことを知らないというだろう」と告げる。イエスが逮捕された後で、人々に告発されそうになったとき、ペトロは、イエスの予告通りに振る舞ってしまい、激しく泣く。マタイ 26: 69-75、マルコ 14: 66-72、ルカ 22: 56-62、ヨハネ 18: 15-18、25-27。

に

「私の良心が神の言葉によって捉えられるのでなければ、私は何も撤回はできませんし、撤回しようとも思いません。なぜなら自分の良心に反して行為するのは、安全なことでもなく、してよいことでもないからです。

私は、ここにおります。このようではかありえませんが、神よ、お助け下さい。アーメン^{注27}。」

と言うべきだったのである。

この場合、自らの良心のために命を捨てるという殉教の物語は成立する可能性がある。だがそれは、現存する共同体のために自分の生命を差し出すというイーピゲネイアの自己犠牲とは根本的に違うものである。自らの良心の命令に従うことによって人格の意志的な統合を実現する場合にのみ、オプライエンは心の分裂 a moral split を真の意味で解決することができる。そして間違った要求を出す共同体とは対立し、戦うしかない。神の正義という合理性の規準も、意志的統合という個人の理念も、原理として透明に意識されている。たとえそれに到達できなくても、原理としてはこれしかない。これが近代のキリスト教的な生き方の流儀なのである。

5 宮沢賢治「なめとこ山の熊」

「アウリスのイーピゲネイア」と「レイニー河で」は、共同体の力を背景とする物語である。自己犠牲は共同体と個の間にあるだけではない。第2節で用いた「老人の介護」の例から分かるように、ある人が、直接知っている別の人のために、自分自身にとって価値ある何かを断念する、といった事例も自己犠牲という分類に入る。この一対一の人間関係の中での自己犠牲を、宮沢賢治を手がかりにして考えてみよう。

宮沢賢治が一種の強迫観念として生涯抱き続けたのは、《他者の幸福のための自己犠牲》という理念だったらしい^{注28}。宮沢賢治の思想としての自己犠牲を分析することは、本論文の主題ではない。だが、「なめとこ山の熊」は、強迫性をともなって感傷的に語られる自己犠牲の物語ではなく^{注29}、狩猟民の動物殺しに関わって、自己犠牲という概念装置と宗教の儀式が発生する経緯を語った奇妙な物語である。

以下では、物語の概要を紹介し、それをシベリア狩猟民の習俗と重ね合わせてみる。そして、共同体を背景にしない、ヒトの自然状態における心の分裂とその解消の仕組みを取り出してみた

^{注27} ヴォルムスの国会におけるルターの答弁。Bettenson 1963, 201より。

^{注28} 天沢退二郎 1993, 66。

^{注29} 「よだかの星」や「銀河鉄道の夜」はそういう物語のように見える。

い。

5. 1 物語の概要

5. 1. 1 熊と獵師

なめとこ山は、「青黒いなまこや海坊主のような (231)^{注30}」山々に囲まれた原始の異世界として設定されている。そこには熊がたくさんいる。その熊の胆が薬として名高い。そして「熊捕りの名人の淵沢小十郎がそれを片っぱしからとった。(232)」しかし、「なめとこ山あたりの熊は小十郎を好き (232-233)」なのだった。というのも、小十郎の方も「もう熊のことばだってわかるような (234)」気がするし、熊を射ったときにも、「熊。おれはてまえを憎くて殺したのでねえんだぞ。おれも商売ならてまえも射たなけあならねえ (233)」と言うくらいだからである。「小十郎は熊どもを殺してはいても、決してそれを憎んではいなかった。(239)」

5. 1. 2 自己犠牲

ある年の夏、小十郎は山奥で木に登っている大きな熊と出くわす。

「木の上の熊はしばらくの間、おりて小十郎に飛びかかろうか、そのまま射たれてやろうか、思案しているらしかった (239)」のだが、どたりと落ちてきて、「お前は何がほしくておれを殺すんだ (同)」と問う。小十郎は、「ああ、おれはお前の毛皮と、胆のほかにはなんにもいらぬ。……けれどもお前に今ごろそんなことを言われると、もうおれなんどは何か栗かしだの実でも食べて、それで死ぬなら死んでもいいような気がするよ。(239-240)」と答える。

熊は、「おれも死ぬのはもうかわまないようなもんだけれども、少し残した仕事もあるし、ただ二年だけ待ってくれ。二年目にはおれもお前の家の前でちゃんと死んでいてやるから。(240)」そして二年後、熊は小十郎の家の前で口から血を吐いて死んでいる。「小十郎は思わず拝むようにした。(240)」

5. 1. 3 相互性と儀式

その後のある日、山の奥深くに分け入ったとき、小十郎は大きな熊と遭遇する。「小十郎は落ちついて足を踏ん張って鉄砲を構え (243)」るが、射ち損じる。熊が「あらしのように黒くゆらいで (243)」襲いかかる。小十郎が最後に聞いた言葉は、「おお小十郎、お前をころすつもりはなかった (243)」である。

物語の終わりの光景は、小十郎を囲んだ熊による儀式である。「黒い大きなものがたくさん輪になって集まって (243)」いる中に、「小十郎の死骸が半分すわったようになって置かれて (同)」いる。熊たちは、「オリオンが天のまん中に来て、もっと西へ傾いても、じっと化石したようにうごかなかった。(244)」

^{注30} 引用文および頁付けは宮沢賢治『童話集 風の又三郎』岩波文庫 1951所収のものによる。

5. 2 E. ロット-ファルク『シベリアの狩猟儀礼』から

「なめとこ山の熊」の物語を作り上げているのは、猟師と動物の親密な関係、動物の自己犠牲、人と動物の相互性の関係、生命の奪取や贈与にかかわる儀式、という四つの要素である。この一つ一つが、人類学者の報告する狩猟民の習俗や伝承と重なる。

5. 2. 1 狩猟民と動物

狩猟民と動物の関係を、現代のハンターと獲物の関係と混同してはならない。太古以来の狩猟は、スポーツとして「人間のほうが、圧倒的な技術の優位をもって自分の安全を確保しておいた上で (1)^{註31}」行われる動物殺しとは似ても似つかない。往々にして「人間、この弱きものは、手強い相手を攻めようにも劣勢の立場に置かれているように (1)」見える。そもそも、狩猟民が生きのびている環境では、動物の方が世界の中心にいる。ヒトが動物に依存し、動物に寄り添って暮らしている。「シベリア諸族のような狩猟民族のもとでは、人と動物はきわめて親密に結ばれていると感じる。……狩人は動物を少なくとも自分の同類であると見なしている。かれは動物が自分と同じように、食べるために狩をし、自分と同じような生活、同じモデルによる社会組織を想定する。(14)」動物が言葉を持っているのも当然である。それどころか、「熊は話そうと思えば話せるのだが、あえてそうしないので、ヤクートは、この点で熊が人間に優っていると考えている。(14)」

さまざまな変身譚は、ヒトと動物の間の姿の変化には「ひとつの世界から別の世界への移行はあっても、人と動物とのちがいはない (16)」ということ伝えている。「ある存在はここでは人の顔をしているが、あそこでは動物の顔をしてという具合に、同時に二つの世界に投影されるのである。……動物の領土では動物が人間ならば、人間は“自分のところ”から外に出れば、とたんに動物、つまり獲物になる。この獲物をたたえて、人間を食う者たちは、熊祭りをそっくり真似た儀式をやる。(16)」

宮沢賢治が猟師小十郎と熊の間に設定した関係は、狩猟民の世界認識と正確に重なる。

5. 2. 2 動物殺し

狩人は動物を殺さなければ生きてゆけない。しかし、上で確認したように、ヒトと動物とは対等の親密な関係を保って生きているのだから、当然、「動物の殺害は、人を殺すことにくらべて、より深刻なものでないとは言えない (141)」ことになる。「殺した動物の魂や、その仲間や、その守護霊のうらみから身を避けるために、動物の殺害にあたっては、それにいわば合法的なかたちを整えておく必要がある。(141)」

しばしば、狩人は動物たちが森や山の主霊(ぬし)や守護霊の庇護下にあると考える。だから、動物を見守る「こうした庇護者たちに気に入られようとする。(51)」かくして、狩人は、動物殺し——ほとんど仲間殺しである——という深刻な行為の責任が全部自分にかぶさってはこないよ

^{註31} ロット-ファルク1980より。以下、5.2.1~4での引用は、特に断らない限り、すべてこの書物からである。

うに、いろいろな工夫を凝らさねばならない。たとえば、やましいところのない武器を用いて戦わねばならないし、決してだましようちにしたりしてはいけない。皆で一斉に矢を射て「全員に罪があり、ひとりひとりには罪がない(145)」かたちにするという方法もある。あるいは、偶然相手に遭遇したふりをすることも有効である。しかし、何と言っても有効なのは、「動物のほうから自分の意志で人間の前にやってきて、その致命的な一撃を受けんものと願っているのだ(143)」と見なすことである。動物の殺害が、「みずから望んで殺されることをもとめて来た、殺される動物の側の自己犠牲として説明される(143)」とき狩人は最も安全である。そして「人はそのことで動物に感謝するのである。(143)」

シベリアの狩猟民は、「動物を殺す前には、しばしばそれに向かって言いわけをする。というのは、動物に腹を立てさせたままで殺してはならず。必ず納得し、《和解した上で》死んでもらわねばならないからである。殺すという行為は、宿命とか諸霊によって強いられた、避け得ないものとして説明される。《おまえのほうからやって来たんだ、かわいそうに……だから私をうらむなよ》^{注32}」かくして、動物の死を決定するのは庇護者たちばかりでなく、「ある程度まではその動物自身である。殺されるためには、動物は前もって同意を与えておかねばならないし、いわば、自分自身の殺害の共犯者にならねばならない。(52)」

小十郎がなめとこ山の熊に「おれはてまえを憎くて殺したのでねえんだぞ。おれも商売ならてめえも射たなけあならねえ(前掲)」と言いわけする場面は、シベリアの狩猟民に見られる習俗と重なる。そして、熊の自己犠牲というストーリーもまた、宮沢賢治の強迫的想像力の描く幻影ではなくて、現実に狩猟民が採用している罪責感軽減のための装置なのである。

5. 2. 3 相互性 reciprocity

狩猟民が動物殺しの罪責に敏感なのは、対等な関係にともなう相互性を配慮するからである。「誠実にふるまえば、同じように誠実に遇されるだろうし、《森の人々》との暗黙の了解にそむけば、目には目の、完全に等量の復讐法にのっとって、償いを支払わねばならない(141)」と彼らは考えている。だから、「生きるために必要な数以上の動物を殺すことは禁じられる。(153)」「毎年、一定量の獲物が、人間にいわば支給されるが、その数は超過してはならない。(同)」というのも、「動物の命も、人間の命と同じ価値を持って(同)」いるのであり、「動物にも、いざというときには仕返しをしてくれる、近親者や超自然の守護者(同)」がいるのだからである。「動物を無駄に殺してはならない。無駄殺しは、獲物がいなくなるといった、致命的な結果を招くからである。……たくさんの熊を殺した者は、熊によって非業の死をとげるだろう、とヤクートは言う。まさに因果はめぐる。狩人にとって、運がよすぎるのはよいことではない。報いがある

^{注32} ロット-ファルクは、「熊とか、そのほかチュクチにおけるオオカミなどのような動物に対して、責任を逃れようとするならわしが、コリャーク、カムチャダール、ユカギール、ギリヤーク、ヤクート、ツングース、オスチャーク、ヴォチャークなど、要するに、ほとんどシベリア全域に見出せる(163)」という報告を紹介している。

るだろうから。(同)」

熊捕りの名人小十郎は熊によって殺される。宮沢賢治の想像力は、狩猟民における応報の相互性認識とやはりよく合致する。また興味深いことに、伝承の一つによると、アガメムノンが狩猟の女神アルテミスの怒りをかったのも、彼が鹿を射たときに、アルテミスでさえもこうはいくまいという驕りの言葉を吐いたからだという^{注33}。動物殺しの罪責や動物殺しにおける道義的な過ちが身の破滅をまねくという感覚は、現代における動物の権利論や肉食主義運動にも通じているだろう^{注34}。

5. 2. 4 儀式

動物殺しの後には、動物との和解と彼らの再来のための儀式が行われる。相手に恨みが残っては報復が怖ろしいし、狩猟民の生活は動物に依存してしか成り立たないのだから、再び動物が戻ってきてくれなければ生きてゆけない。「自分は殺されたのだと動物に思われると困るし、あるいはそうと知っていても許してくれるというふうでないと困る。そうして、狩人のところにまた来てくれるか、これからも仲間を送ってくれるように好意を抱いてくれなければ困る。(186)」

和解のための儀式の目的は二つある。「死んだ動物の霊をなだめる(186)」ことと、「動物にあらゆる尊敬とできる限りの敬意のしるしを惜しみなく示して、この次も戻ってくるような気になってもらう(同)」ことである。動物を庇護する主霊への崇拜より古く、「人間と動物とのあいだにいかなる第三者も介在しない(187)」かたちで行われる和解の儀式があったとロット-ファルクは推定している。「動物は然るべく惜しまれ悼まれて(同)」償いを受ける。こうして動物から恨みや復讐の念を拭い去ることが試みられる。

また他方、シベリアの全域に、動物の遺骸の一部を土に埋めたり、頭蓋骨を保存して吊り下げたり、骨を積み重ねて置いたりする習俗がある(196ff.)。「これらの骨は、けっして単なる物質的基体ではなく、それ自身の中に生命の本源を有していると(202)」思われていた^{注35}。「人間は消滅しやすい部分を消費し、生命の息吹の土台になる骨は霊に返す(204)」ために、頭蓋骨や長骨が特別の場所に吊り下げられたり重ねられたりして置いておかれる。「これらの供物の目的は動物を生き返らせること(204)」だったのであろう。

この習俗は石器時代にさかのぼる。シベリア諸民族の頭蓋骨や長骨の扱いと類似した「一カ所に並べられた動物の骨の正真正銘の墓地が、マースダジュール、オート・ソヌ、ドラッヘンロッホ、プシェドモスト等の洞窟に発見された。実際、シベリアの住居跡においても、はっきりと保存の意図をもって、一定の順序に積み重ねられた動物の骨(骨格、頭蓋骨、肩甲骨)が、旧石器時代から確かに存在する。(208)」狩猟における動物殺しから発生する死と再生をめぐる儀式は、

^{注33} アポロドーロス『ギリシア神話』高津春繁訳岩波文庫1953, 186。また、マイケル・グラント他『ギリシア・ローマ神話事典』大修館書店1988, 124(イーピゲネイアの項)。

^{注34} 谷泰 1997, 134f. を見よ。

^{注35} 考えてみれば、現代の私たちもまた、なぜか知らないが遺骨にこだわっている。

最古の宗教的儀式の一つかもしれない。

宮沢賢治が描いて見せた物語の終わりの場面、すなわち、擬人化した熊が小十郎の遺骸のまわりに集まって哀悼の意を表している場面も、童話的空想とは言い切れなくなる。それは、狩人が殺した動物のまわりで行う儀式そのものであり、「熊と人間とが入れ替わった『熊祭り』の構図で、生命を贈与したものを天に返す儀礼」^{注36}である。

5. 3 一対一関係における自己犠牲

以上のように、宮沢賢治の想像力は、狩猟民の習俗とよく合致する。我々は、この二つを重ね合わせて考えることによって、文明を前提しない状態での利害対立の解決法として、自己犠牲が何を可能にしているのかを推論することが許されるように思われる。先回りして言えば、それは仲間を殺して利用することを正当化する概念的な装置を提供する、ということである。

5. 3. 1 献身と欺瞞

宮沢賢治は、一匹の熊が一人の猟師のために自らの生命を贈与して死んでやる、という物語を作りだした。よく知り合った一対一の対人関係の中で、どちらかが不利益を引き受けなければならぬとしたら、不利益を受け取る側が進んでそれを受諾するという形がもっとも解決として望ましい。そう彼は考えたのであろう。彼がこだわった《他者の幸福のための自己犠牲》とはそういうものである^{注37}。これを愛と呼んでもよい。この角度から見れば、自己犠牲は対面する相手への自発的な献身であるように見える。

他方、ロット-ファルクの報告するシベリア狩猟民の習俗が教えているのは、動物の自己犠牲とは狩人の罪責感を軽減するための概念上の虚構だ、ということである。それは、殺される側に自発的な死を押しつけることによって、殺す側が救われる、という構造を持っている。事実としては一方的な殺害でしかありえない行為が、思念の上で、感謝の気持ちをともないつつ、被害者の同意を得て遂行される避け得べくもない行為であるかのように偽装される。この角度から見れば、自己犠牲とは、殺される側 victim の本意を隠蔽し自発性を偽装することによって、殺す側自身をあざむく欺瞞の仕組みである。

自己犠牲（あるいは愛）が、一対一の人間関係の中での献身でもあり、偽装や欺瞞でもありうるという特性は興味深い。今はこれ以上踏み込めない。この特性をイーピゲネイアに適用すると、献身の側面は決意の表明に見出されよう。他方、欺瞞の側面は、儀式の手順やギリシアのためという大義でもって、イーピゲネイアが徐々に決意に向かって運ばれて行く過程で実現されていることが分かる。ここでは関係が一対一ではない。殺す側に全ギリシアという共同体（実際に手を下すのはアガメムノンだが）が立っていて、儀式や大義という社会制度が欺瞞としての自発

^{注36} 吉本隆明 1996, 214。

^{注37} 天沢退二郎 1993, 65。

性を作り出す力となっている。また、オプライエンの事例では、自分自身の信念 faith に対する一貫した献身以外の態度が予想されておらず、神と個だけがあって社会制度が切り捨てられているため^{注38}、制度に依存した欺瞞的自発性としての自己犠牲がうまく成立しないのだということが分かる。

さて、狩人と動物の一对一の関係に戻ると、不思議なのは、どうして狩人は欺瞞を必要とするのかということである。アガメムノンは、怒れる女神と群衆の暴力の予感の下で、イーピゲネイアを殺さなければならない立場に追い込まれた。だが、狩人はそんな複雑な社会的関係に巻き込まれてはいない。殺したくないなら殺さなければよいのに、どうして狩人はややこしい概念上の仕掛けを利用してまで動物を殺すのだろうか。生きるため、という答がすぐに出てきそうだが、それならば、どうしてそもそも殺すことに罪責感を持つ必要があるのだろうか。

5. 3. 2 肉食嗜好と攻撃抑止

ヒトは肉食を好む^{注39}。これは、種としてのヒトの生得的な嗜好であるらしい。「健康と体力のために必要なすべてのアミノ酸を人体が摂取する方法としては、……生理学的に見て、肉の方が食用植物よりも効率がよい。この事実は、前国家段階の村落民が再分配の祝祭における食品として植物よりも肉をほとんど普遍的に愛好したことに反映されている^{注40}。」

それならば、動物殺しに罪悪感を抱かない方が生き物として有利なように思われる。だが、そうでもなかったようである。

「わたしたちとチンパンジーとの共通の祖先は、自分の友人に対して少なくともガンやコクマルガラスにそのきざしが見え、ヒヒやオオカミではじめてははっきりする程度には誠実な友であったに違いない。かれが、これらの動物と同じく、死をもともせず自分の社会集団を守るために生命を投げ出して突進したことはたしかであり、また、子どもたちに対してやさしくいたわりがあり、殺戮抑制本能を持っていた点でもそれら動物たちすべてと同じであった。^{注41}」

社会集団に安易に言及する語り口には議論の余地がありそうだが、我々の祖先が殺し合いを抑制する本能を備えていたことはおそらく確かだろう。そうでなければ共食いが始終起こって、ヒトは存続できなかっただろうからである。進化の素人談義はともかく^{注42}、わが身を顧みても、

注38 “shame” や “embarrassment” は、「モラリティーとは関係がない」とされていたことに注意すべきである。

注39 ヒトだけでなくチンパンジーもそうらしい。

注40 マーヴィン・ハリス1997, 204-205。注41 コンラート・ローレンツ1970, 331

注42 ジェーン・グドール「ゴリラもチンパンジーもヒトも、皆、カニバリスティックな行動を示すということは、きわめて興味深いことだが、もっと多くの事例が観察されないうちは、あまり意味がある議論ができないだろう」立花 隆『サル学の現在』下文春文庫 1995, 96 より。

「もし野獣を歯や指の爪で殺さなければならぬとしたら、人はウサギ狩りにだって行かなくなるだろう」^{注43} というのは、まったく本当らしく思われる。我々の誰もが、動物、特に哺乳類や鳥類が血を流して苦しみつつ死ぬところを見たくないはずである。

狩人の罪責感の生得的条件はこれである。ヒトは自分と同じサイズ以上の哺乳類を殺すことができる体力と知力とを備えている。だが、その能力を何の抑制もなしに発揮すれば、森の隣人である熊や野牛だけでなく、村の隣人も殺して食べてしまうことになりそうである。だから、殺しの能力には生得的な抑制がついている。この生得的な抑制を何らかのやり方で解除することができるときにだけ、ヒトは動物を殺して食べることができる。狩人が動物殺しの罪責感を緩和するために用いるさまざまな方法は、その解除の仕掛けである。それらの仕掛けは、ヒトが動物殺しに嫌悪を感じる生得的な傾向を持っていなかったら、なぜ必要なのかまったく理解できないものである。というわけで、複雑な社会制度とは関係なく、ヒトの心は分裂を抱え込んでいることがわかる。それは、肉は食いたい、動物殺しはイヤだ、という単純な葛藤である。殺される側 victim の自己犠牲という概念は、殺す側が自分の生得的嫌悪感を欺くための一つの策略なのである。自己犠牲は、この意味で、仲間を殺して利用することを正当化する概念的な装置である。

5. 4 共同体の犠牲儀式

仲間殺しを正当化するために、自分が殺したんじゃない相手が死にたがったのだ、というのはいまいきわけである。だがこれだけでは足りない。というのも、この関係はいつ逆転するかもしれないからである。このつぎ自己犠牲をする羽目になるのが自分でないはどうして言えようか。結局のところ、生と死が、殺したり殺されたりする対等で相互的な関係の中にあっただけでは、逆転の危険はいつもつきまとう。生と死は、この相互性の水準を越えた力に基づいて決められている、と考える方がうまく行くだろう。

この意味で、動物との和解と再来祈念の儀式は、自己犠牲とは別の意味で興味深い仕掛けである。頭蓋骨や長骨を供物として置いて、それらの骨に新たな肉が生え、殺された動物が再生することを願うというのは、狩人と動物の相互性を越えたところに生命を可能にする或る力を仮構することの始まりであるように見える。ここに、対等の関係の中での献身（ないし欺瞞）としての自己犠牲とは別に、生死をつかさどる存在へ向けた犠牲儀式の発生を想定することができる。

5. 4. 1 家畜の犠牲儀式と王

ワルター・ブルケルトは、ギリシアにおける悲劇の起源を家畜を殺す犠牲儀式に求めた。彼は、繁殖力の低下した種雄山羊トラゴスを殺す儀式から、悲劇トラゴディアが生まれたと推定する。家畜殺しの儀式と悲劇とは「ヒトがそこで死と向かい合う(Burkert 1967, 115)」体験において

^{注43} ローレンツ1970, 332

共通する。家畜殺しに手の込んだ儀式が必要になるのは、「殺しを行う状況では、ヒトは罪があると感じる。だから、複雑な儀礼の型に則って、自分の嫌悪感に打ち勝つ必要がある (ibid. 106)」からである。我々がロット-ファルクの報告で見たような殺害の罪責感の軽減の試みを、ブルケルトは“喜劇的無罪 comedy of innocence”を得るやり方と呼び、それが古代ギリシアの犠牲儀式に見られることを報告している。犠牲獣 victim に餌かせたり、殺される牡牛自身に咎があるとされたりするのがそれである (ibid. 106-109)。農耕開始後の家畜を殺す手続きにも、狩猟民の罪責感は引き継がれたのである^{注44}。「犠牲とは儀式的な殺害である。犠牲儀式において人は死をもたらし、死を経験するのである。(ibid. 106)」

儀式として確立された犠牲には、殺しの狂乱と罪の共有体験およびその後の宴会によって、人々が共同体としての結束を打ち固める機能がある^{注45}。「そういう儀式は、魂の最深部を揺るがせ、死への恐怖と殺しの熱狂を呼び起こす。……すべての者が参加する。だが、一人の者がすべてのものの上に立つ。それは、犠牲を殺害する者 (the sacrificer)、家の者たちの父 (pater familias)、すなわち王 (the king) である。王には、生と死を可能とする力が宿っている。そして王は、その力を犠牲において証明するのである。実際にはもちろん、王には死を与える力しかないのだが、死を与えることを通じて、その裏返しとしての生を与える力を再び確立すると王は主張し、それを実現するように見えるのである。(ibid. 112)」

ブルケルトが語るこの段階では、すでに生と死をつかさどる力は王に集約されている。権力を握るということは、本質的に、生殺与奪の権を持つことであつた^{注46}。古代ギリシアは、もはや石器時代の狩人の素朴な信仰の段階からはずいぶん隔たつてしまっている。それゆえ、狩猟民の儀式と、農耕牧畜民の家畜殺しの儀式との間の段階が、何か想定されてもよいはずである。生死が仲間内の相互性の平面にある自然状態と、生死が権力の手の中に握られた文明状態との間には、大きな距離が感じられる。この中間に移行の段階を思弁的に想定することはたぶん許される。その段階とは、生と死を分かつ力が、平等な相互性という自然条件の内にあるのでも、王権の社会秩序として確立されているのでもない状態である。あるいは、生と死をつかさどる力が、人々の集団の外に想定されているが、その力を集約する中心が集団の中に形成されていない状態と言ってもよい。そして、アイヌの熊送りの祭イヨマンテは、そのような段階に対応するもののように見える。

注44 もともと家畜は殺して肉を得るためのものだった。羊や山羊の中東における家畜化は紀元前7000年紀半ば、搾乳技術の成立は紀元前5000年紀末である。谷泰 1997, 90-135参照。

注45 Burkert 1967, 112, Robertson Smith 1886, 133f.

注46 ジョン・ロックの『統治論第2篇』第3節の政治的権力の定義では、「死刑を含む」刑罰を設定するという点が明言されている。また、ミシェル・フーコーは、「長いあいだ、君主の至上権を特徴づける特権の一つは、生と死に対する権利〔生殺与奪の権〕であつた (フーコー1986, 171)」と指摘する。

5.4.2 イヨマンテ

熊は家畜ではない。アイヌの熊祭（イヨマンテ）は、家畜を殺す犠牲儀式ではない。森で捕らえた子グマを村で育て、その後殺して森に送り返すという祭りである^{註47}。アイヌの村落には宗教儀礼を専門的に司る神職は見られない（Kitagawa 1961, 98）。また、熊を殺す儀式が罪を贖う意味をもつということもない（バチラー 1901 安田訳, 398）。

しかしまた、熊祭は、ヒトと動物とが第三者を介さずに直接に和解する狩人の儀式でもない。アムールの諸族とアイヌに共通する「《養子となった》熊の祭りは明らかに狩猟で殺された熊の儀礼よりあとにできたもの（ロット-ファルク前掲, 193）」であり、殺される熊は、神々との「定期的な接触を保つために山の主のもとへ使わされる仲立ち（ロット-ファルク前掲, 192）」である。要するに、熊祭が表象しているアイヌの生活空間には、多数の家畜を所有し、聖なる力を背景にして君臨する王がいる^{註48} わけでもなく、かといって狩人と動物が相互に殺し合ったり和解したりしているだけでもない。

アイヌは、神々の世界（カムイモシリ）とヒトの世界（アイヌモシリ）とのあいだには照応関係があると考えている。「カムイは自分たちのモシリでアイヌの村（コタン）と似たコタンを作っている、とアイヌたちは主張している（Kitagawa 1961, 127）」アイヌによれば、「この〔アイヌの〕モシリでの生活は、カムイのモシリの対応物（counterpart）であり、この二つの並行する世界は事実上交換可能であるくらいに共通したところがある（ibid. 128）」のである。そして、熊やフクロウやありとあらゆる動植物は、それぞれそういう姿に変装してカムイの世界からヒトの世界へやってきた訪問者であると見なされる（ibid. 131）。

訪問者たちが身にまとっている変装をヒトが取り去ってやらないと、カムイは自らの世界へ帰ることができない。ヒトが狩りをすることによって、訪問者カムイは着込んでいた肉や毛皮をヒトの手許に残し、カムイの世界へ帰って行く。カムイはヒトの助けを必要としている（ibid. 140）。だが、カムイはヒトの世界から完全には立ち去らない。「カムイのセレマク（seremak 魂）は……カムイをこの〔ヒトの〕世界での束縛から解放してくれた人物の中やまわりに“残って”、日々の暮らしでその人物を見守り保護する。（ibid. 131）」カムイのセレマクをたくさん蓄積すればするほど、その人物のセレマクは強力になる（ibid.131, 140）。カムイはヒトを助けるのである。

熊は山の神（キムンカムイ）であり、動物界の首領であり、ヒトの世界への訪問者となる（ibid. 134）。「熊はまた、男たち女たちを大きな祭に招待する招待主でもある。山からやってきた熊は、自分の世界に“戻って”行くが、狩られるという名誉を受けるために何度も何度もまたやってくる、と信じられている。（ibid. 140）」

註47 バチラー 1901 安田訳, 400, Kitagawa 1961, 141, ロット-ファルク 1980, 191。

註48 古代オリエントの神殿権力層と家畜所有については、谷 泰1997の第4章を見よ。

熊祭, イヨマンテは通常三日間にわたる儀式である。その二日目に, 熊は生贄として殺される。観察報告によれば, 熊を殺す祭のクライマックスにおいては, 集団による狩猟の興奮が再現されているようにも思われる^{注49}。しかし, 生贄としての熊の意義は, 神々の世界と人間の世界の仲介である。そのことは, 次の祈りの言葉に明らかである。

パチラーの記録によれば, 「おお, なんじ神聖なものよ。なんじはわれわれが狩猟をするために, この世界に送られて来た。おお, なんじ, 高貴な小さい神よ, われわれはなんじを崇拜する。どうか, われわれの祈願を聞いてくれ。われわれはなんじを養い, 非常に心配し, 苦勞してなんじを育ててきた。万事は, われわれがなんじをそんなに愛しているからだ。さて, なんじは大きく成長したので, われわれはなんじをなんじの父と母のもとにまさに送ろうとしている。なんじが父母の所へ行ったならば, どうかわれわれのことをよく話してくれ。またわわがどんな種類の人間だったかを良心に告げてくれ。どうかもう一度, われわれの所に来てくれ。そうすれば, われわれはなんじをいけにえに捧げよう。(パチラー1901 安田訳 403-404)。

また, 金田一京助の記録では, 「おまえは今ももう成長した。おまえの父と母のもとへ帰るべき時が来た。おまえの父母は神々の世界に住んでいる。おまえにはお土産をたくさん持たせよう。父と母はとても喜ぶだろう。道草せずにまっすぐ父母のもとへと行け。さもないと悪い霊がお土産を奪ってしまう。すぐにまっすぐ帰って行け^{注50}」。

いずれにおいても和解と再生の願いが山に住む神々に向けて発せられている。このように, アイヌの人々にとって, 熊祭は, 自分たちがこの地上に縛り付けられているわけではなく, 神々(カムイ)の世界とも交流を保っており, 自分たちが宇宙全体に有機的に結びついていることを確認する意義を持つ祝祭なのである (Kitagawa 1961, 151)。

5.4.3 対等の相互関係と生と死の秩序

図式化すれば, ロット-フェルクが想定する原初の段階では, ヒトと動物との間には殺し殺される対等な相互関係だけがあり, ヒトは動物の“自己犠牲”に感謝しつつ哀しみ悼むという関係が成り立っている。アイヌの熊祭から推定される段階では, アイヌモシリという自然の生活の場とカムイモシリという自然を越えた力の場とが, 祝祭によって, 政治的支配を形成する以前のかたちで結びついている。ブルケルトの想定する悲劇の誕生の段階では, 多数の家畜を所有する王が, 犠牲儀式を通じて, 生と死を支配する力を体現して共同体に君臨している。

もちろん, 始原にあってもヒトは群れをなして狩りをしていただであろう。その意味で, 集団による暴力行使は, ヒトの自然である。そして, 権力の実質は群衆の暴力である。かくして, 権力が成立する条件は, 始原におけるヒトにもすでに見出される。従って, 対等な相互性の段階から生と死が共同体を統べる力の手握られる段階へ, ヒトがいつどうやって移行したのかは, 本当

^{注49} パチラー 1901 安田訳, 404-405, Kitagawa 1961, 145-146 などを見よ。

^{注50} Kitagawa 1961, 145 での引用による。

のところは分からない。しかし、この移行が実現した場合に、何が得られるのかは推定できる。この移行の後、狩人たちは、殺し殺されるという相互性の関係を、全部自分で引き受けなくてもよくなる。

対等な相互性の中で、仲間としての動物が、その純粹な自発性において「私」のために死んでくれるという虚構が機能していても、手を下すのが「私」であり、仲間の肉を食べて生きるのも「私」であるとしたら、自分が生きて仲間は死ぬという大きな断絶を引き受けるのは結局は「私」である。動物の自己犠牲という救済の仕掛けがあったとしても、自己犠牲という概念に備わっている欺瞞の要素が気づかれないはずはない。そうなれば、死すべきものが死すべくして死に、生きるべきものは生くべくして生きる、という生死の秩序を、自分一人の心で支えることは多分難しくなるはずである。

この問題は、臓器移植をしようとする医師の立場を想像してみると理解しやすい。脳死状態の患者Aには臓器摘出手術をして〈死んで〉もらって、患者Bには臓器移植手術を施して〈生きて〉もらう、という決断を、医師が自分一人の責任で下すことは、社会的法的な問題をすべて度外視しても、おそらく心理的に非常に困難だろう。あるいはまた、医師、患者、その家族といった相互に対等な水準で、誰が死に誰が生きるのかを決定することは、事実上不可能であろう。脳死を死と認める法が成立したという事実は、誰が〈死すべき〉存在で誰が〈生きるべき〉存在なのかを決めるのは個としての人間ではありえない、という事情をよく表している。生と死をそれぞれの存在に分配するのは、日常生活の相互性の水準に生きている者には無理なのである。この水準を越える法という権力の装置によって、はじめて生と死の分配が可能になる。

これと同じように、狩人も、殺したり殺されたりという仲間との相互性の水準を越えた力によって、生と死がそれぞれの生き物に分配されている、と考える方が、殺害の罪責のすべてを自分で引き受けるよりも楽なはずである。個としての人間が生きている相互性の平面を越えた水準に、生と死を成り立たせてそれぞれに分配する力が位置している、と考えることによって、《自分の幸福のための他者の犠牲》に対する責任を免れることができるようになる。我々はそのためにこそ社会生活を営んでいるかのようなのである^{註51}。

6 むすび

本論文の最初に立てた問題は、共同体のため、もしくは他者のために、ある個体が自らの生命を奪われる可能性に直面したとき、その個体にはどのような態度をとり何をすることが可能なのか、という問題であった。この問題に関して見出されたことをまとめておこう。

第一に、儀式や大義による教化といった社会制度の働きによって、殺される側 victim の個体

^{註51} 不平等な分配を正義に見立てるために、周りの人々の支えが必要なのである。

の中に偽装した自発性を構成するというやり方がとられる場合。この場合、victim は、状況に投げ込まれて最初に表明する端的かつ率直な自分の意向を、あれこれの事情を顧慮しつつ変えて行くことができるだけである。イーピゲネイアの場合と同様に、victim は、群衆の暴力の予感の中で、少しずつ自らの本来願っていたあり方から“自発的に”離脱して行くだろう。そしてしばしば、victim は、不可解な突然の翻意、決意表明の空疎な迫力、深層に澱んでいる不同意、といった空虚で不安定な表情を示すことになる。ここに典型的に自己犠牲という現象が成立する。victim が周囲と対立し続ければ、群衆の暴力が最終的な解決に乗り出して来るに違いない。

第二に、近代のキリスト教的個人主義という特定のイデオロギーが貫かれている場合。この場合、victim は、端的かつ率直な自分の意向を貫くことが要求される。つまり“真の”自発性をどこまでも要求されるのである。神の正義（もしくは個人におけるその表象としての信仰 faith）以外の周辺の事情を顧慮しつつ、態度を徐々に変えて行くことは許されない。しかし、群衆の暴力は身近にある。従って、徹底的に追いつめられれば、オブライエンの場合と同様に、victim には自分の信念 faith に殉教するか、自らを裏切って卑怯者になるか、どちらかしか道は残されていない。なお、オブライエンとはまったく違う類型だが、生命を捧げる目的がたまたま心から自分の同意できる目的だった場合は、殉教者が英雄かどちらかになれるだろう。

第三に、社会制度が前提されない場合。対等で相互的な対立関係しかここには見出せないから、生得的な条件に従って、殺したり殺されたりすることができるだけである。だが、殺すことへの生得的な罪責感は、しばしば殺される側 victim の自発性という偽装を必要とする。一対一の関係の中でも、こうして自己犠牲が成立する。この自己犠牲は、純粋な献身とそれへの心からの感謝として語られる余地も残している。しかし、生と死（利益と不利益）を対等な相互性の関係の中で分配することは、心理的にも事実上も困難である。そこで相互性を越えたところにこれを分配する力を仮構する、ということがヒトには必要となると思われる。

文献表

- Barthes, R., 1970: *L'empire des signes*, Paris: Flammarion, ロラン・バルト『表徴の帝国』宋 左近 訳 ちくま学芸文庫 1996
- Bettenson, H.(ed.) 1963: *Documents of the Christian Church*, 2nd edition, Oxford: Oxford Univ. Press.
- Benedict 1989 [org. pub. 1946]: *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston: Houghton Mifflin. ベネディクト『菊と刀』長谷川松治訳 社会思想社教養文庫 1967
- Burkert, W., 1966: 'Greek Tragedy and Sacrificial Ritual', in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Vol.7, 87-121
- Dumont, L., 1986: *Essays on Individualism*, Chicago: The University of Chicago Press, ルイ・デュモン『個人主義論考』言叢社 1993
- Euripides, 1972: *Orestes and other plays*, Penguin Classics

- Euripides 1912: 'Iphigeneia at Aulis' in *Euripides I*, Loeb Classical Library
- Feinberg, J., 1989: 'Autonomy', in John Christman, (ed.), *The Inner Citadel*, New York: Oxford Univ. Press
- Foley, H., 1985: *Ritual Irony; Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca: Cornell Univ. Press
- Foucault, M. 1976: *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, ミシェル・フーコー『性の歴史1 知への意志』渡辺守章訳 新潮社 1986
- Frankfurt, H., 1971: 'Freedom of the Will and the concept of a Person', in H. Frankfurt, *The importance of what we care about*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988
- Gluck, C., 1985: *Japan's Modern Myths; Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton: Princeton Univ. Press.
- Kitagawa, J., 1961: 'Ainu Bear Festival (IYOMANTE)', in *History of Religions*, vol.1 no.1, 95-151
- Lukes, S., 1973: *Individualism*, Oxford: Blackwell
- Mauss, M., 1938: 'Une Catégorie d'Esprit Humaine: La notion de personne, celle de 《Moi》', in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950, 331-362
- O'Brien, T. 1990: 'On the Rainy River', in T. O'Brien, *The Things They Carried*, Boston: Houghton Mifflin/Seymour Lawrence, 1990, 43-63, ティム・オブライエン「レイニー河で」『本当の戦争の話しよう』村上春樹訳文春文庫 1998, 71-100
- Robertson Smith, W., 1886: 'Sacrifice' in *The 9th edition of the Encyclopaedia Britannica*
- Rorty, A.O., 1988: 'Persons and Personae', in A. O. Rorty, *Mind in Action*, Boston: Beacon Press, 1988, 27-46
- Taylor, C., 1985: 'The concept of a Person', in C. Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 97-114
- 天沢退二郎 1993 :『宮沢賢治の彼方へ』ちくま学芸文庫
- アポロドーロス 1953 :『ギリシア神話』高津春繁訳 岩波文庫
- ウォルフレン, K. V. 1994 :『日本／権力の謎 上下』ハヤカワ文庫
- グラント, M. /ヘイゼル, H. 編 1988 :『ギリシア・ローマ神話事典』大修館書店
- 坂口ふみ 1996 :『〈個〉の誕生』岩波書店
- 立花 隆 (編) 1995 『サル学の現在 上下』 文春文庫1995
- 田村 均 1997 :「自己犠牲の倫理学的分析」『名古屋大学文学部研究論集』哲学43, 37-64
- 谷泰 1997 :『神・人・家畜—— 牧畜文化と聖書世界——』平凡社
- バチラー, J. 1901 :『アイヌの伝承と民俗』安田一郎訳 青土社, 1995
- ハリス, M. 1994 :『ヒトはなぜヒトを食べたか』鈴木洋一訳 ハヤカワ文庫 204-205
- 松平千秋, 久保正彰, 岡道男 編集 :『ギリシア悲劇全集 第9巻 エウリーピデース』岩波書店
- 宮沢賢治 1953 :『童話集 風の又三郎 他18編』谷川徹三編岩波文庫
- 山崎正和 1983 :『演技する精神』中央公論社
- 吉本隆明 1996 :『宮沢賢治』ちくま学芸文庫
- ロット-ファルク, E. 1980 :『シベリアの狩猟儀礼』田中克彦・糟谷啓介・林 正寛, 弘文堂〔原著1953〕
- ローレンツ, K. 1970 :『攻撃』日高敏隆・久保和彦訳 みすず書房