

人間と人間を超えるもの

— 古代ギリシア文学における 名誉と報復の正義の問題をめぐって —

川島 重成

はじめに — 問題の所在

「人間に固有のものは何か」について、古代ギリシア文学ではどのように考えられていたか、この問いにどう応答するかが今回私に与えられた課題である、と了解しています。私はまずこの問いをもう少し緩やかに「人間とは何か」と言い換えることから始めたいと思います。人間に固有のものとそうでないものの関係は、時に曖昧なかたちで現れます。人間は非人間的な(と思われる)ものをも含んで人間であると言うべきでしょう。従って「人間に固有のもの」＝「人間の最も人間らしいもの」をいきなり問うことは、場合によっては——実はギリシア文学を対象とする文脈ではそのように思えるのですが——もしかしたら性急すぎるかも知れないと危惧するのです。

人間と自然の関係を考えても、人間は自然に手を加えることで文化を創造し、自然の暴威に晒されるだけの存在でなくなったことは確かです。にもかかわらず、あくまでも人間は自然の一部であることは免れません。ソポクレスの悲劇『アンティゴネ』の「人間讃歌」と称されてきた有名な合唱歌は次のように始まります。

コロス 不可思議なるものあまたある中に、
人間にまさって不可思議なるものたえてなし。

あるいは冬、吹きすさぶ南風なんふうに身をさらしつつ、
 山なすうねりのはざまに漂い、
 波頭なみがしら碎ける海原を押し渡る。
 あるいは神々の中にもことさらに尊き
 不朽の女神、疲れを知らぬ大地に、
 来る年も、来る年も、鋏を打ち、
 馬の子らを追いつつ、
 女神の胸を悩ましまつる。

(332-341 柳沼重剛訳)

この歌は自然に農耕、航海等々の文化的営みを及ぼしてきた人間固有の素晴らしさ（「不可思議」の一面）を謳いあげつつ、そのことが同時に大地なる女神を悩ませることである、という人間の行為の恐ろしさ（「不可思議」の他の一面）をも暗示しています。そしてこの『アンティゴネ』というドラマは全体として、兄の屍の埋葬を禁じた政治的人間クレオンが定めた掟に背き、むしろ自然の（地下の神々の）掟に殉じて死ぬことを選ぶ「愛」のひとアンティゴネの崇高な在り方を浮き彫りにした悲劇である、と解されるのです。

それでは古代ギリシア文学において、人間はどのように捉えられてきたのでしょうか。端的に言って、「不死なる神々」との対比において、「人間は死すべきもの」と見るのがギリシア人の最も基本的な人間理解でした。ギリシア文学史の劈頭を飾るホメロスの叙事詩『イリアス』の最後の場面ですが、ギリシア勢一の勇士アキレウスによってわが子ヘクトルを殺されたトロイアの老王プリアモスが、その亡骸を貰い受けるために夜陰に紛れて、密かにアキレウスの陣屋を訪れます。この時アキレウスはヘクトルの死を嘆くプリアモスの打ち拉がれた姿に、故郷に残してきた老いた父を偲び、自分の身代わりとして死んだ友パトロクロスを思い、次のようにプリアモスに語りかけます。

「なんと気の毒な、あなたもその心中にさまざまな不幸を忍んでこられたのだな。それにしてもよくもまあ思い切つて、単身アカイア勢の船に足を運び、多数の優れた御子息を殺めた男の目の前に出てこられたものだ。あなたの心は鉄のようだな。まあ椅子にお掛けになるがよい。苦しいことごとは、辛いことではあるが、胸の内にそつと寝かせておきましょう。心を凍らす悲しみに暮れたとて、どうにもなるものではない。そのように神々は哀れな人間どもに、苦しみつつ生きるように運命の糸を紡がれたのだ——御自身はなんの憂いもないくせに。」

(第24巻518-526 松平千秋訳)

アキレウスの「ああ気の毒な…」という老プリアモスへの呼びかけは、憂いなき神々との対比から生じた悲劇の担い手としての人間的共感の発露でした。敗者であるプリアモスのみならず、勝者たる自分もまた、不死なる神々とは違って死すべき人間、数多くの禍を耐え忍ぶべき人間、しかしまさにそれでこそ人間なのだ、との誇り高い自覚がここに息づいているように感じられます。

しかしギリシア人がこのように自分が人間であるという思いを抱く時、そこに対比的に浮び上ってくる他なるものは、必ずしも常にこの場合のように不死なる神々であるとは限りません。ギリシアにおいてはその他者はさまざまな形姿で現れてきます。それが神として意識される時も、単数で神〈テオス〉と言われる場合もあり、今引用したアキレウスの科白にあるように漠然と神々〈テオイ〉の場合もあり、アポロンなり、ゼウスなりと固有の名前をもったオリュンポスの神として現れることもある。さらに神霊〈ダイモン〉であったり、運命〈モイラ、アイサ〉であったり、また死〈タナトス〉であり、偶然〈テュケー〉であり、必然〈アナンケー〉であり、正義〈ディケー〉であり、掟〈テミス〉であり、自然〈ピュシス〉でありというように実に多様に現れてくるので、それを一まとめにすれば、本講演のタイトルに掲げたように「人間を超えるもの」という曖昧なかつ

ちで表現せざるをえないのです。しかしともかくも人間はそれ自体においてではなく、常に人間を超えるものとの関わりで捉えられています。

他方ギリシア的思考は、以上の意味における超越の感覚があるとはいえ、唯一絶対の他者たる人格神との関係で人間を見るヘブライ・キリスト教と対比すれば、やはり内在的契機が強い。つまりギリシア人はより世界的に思考したのです。ただし彼らの思考は世界内に閉塞してしまうのではなく、常に世界外に開かれていました。このようにギリシア人が世界の内側から世界を超えるものに目を向けた時、「人間を超えるもの」は彼らの観点多様なるに応じてさまざまに描かれることになったのです。これこそ彼らの思考における人間と人間を超えるものの関係が曖昧なものを残しているとの印象を与えるゆえんだと思います。これが「人間に固有なものは何か」の問いはギリシア文学にはすぐには馴染まない、と私に身構えさせた理由でもあったのです。

このジレンマは本講演の副題に掲げた「報復の正義」の問題をめぐるも現れてきます。報復の正義などというと、民主主義的裁判制度が確立している社会に生きている者には、なにを今さらという気がしないでもありません。しかし全世界を震撼させたあの9.11の事件は、まさに報復の正義が現代人にもいまだ未解決のリアルな問題であることを突きつけましたし、その余波は今も収まる気配がありません。また21世紀最大の問題とも言えるエコロジー危機は、人類が自然に対して侵しつづけてきたヒュブリスに対する自然の報復だと捉えることもできるでしょう。最初に引用した『アンティゴネ』のコロスの歌は、人間が女神たる大地を悩ましつづけていることとして、すでに2400年以上も前に人間文化のこの問題性を指摘していたのです。別のところでも紹介したのですが、私は2001年の暮、あるアメリカの知人から次のような内容の手紙を受け取りました。

…9月11日のあの悲劇的事件直後からトゥキユディデスの『ペロポネソス戦史』を再び読み始めました。栄光の絶頂からシシリー島で

の予期せぬ瓦解に至る紀元前5世紀の歩みをつぶさに語るこの歴史家に耳を傾け、アテナイとスパルタ、そしてこの両陣営のいずれかに与する諸ポリスの政治家・弁論家たちが、自由について、正義について、平等について、あるいは圧政と野蛮と戦争について、そのつど激しく論争するのを読み直したい衝動に駆られたからです。今日なおどこかに慰めがあるとすれば、もしかしてこの歴史家が綴った物語を辿り直すなかに見出せるのではないか、と思ったのです。...

トゥキュディデスは、ペロポネソス戦争の一齣一齣を冷静に丹念に描くことで、復讐に復讐を重ねる人間性の悪を余すところなく暴き出した歴史家です。この知人も『ペロポネソス戦史』のなかに希望があると言っているわけではありません。そこに浮き彫りにされている人間の変らざる悲惨を凝視することから出発し直すしかない、と語っているのです。このように古代ギリシア社会ですでに深刻に受けとめられていた同じ復讐の問題が、2400年以上を経てもなお人類最大の課題でありつづけていることに愕然とせざるをえません。

それでは古代ギリシアは全体としてこの問題にどのように対処し、どのような解決を見出そうとしていたのでしょうか。このことを改めて問い直すことで、ギリシア文学における「人間とは何か」——そしてできれば「人間に固有なものは何か」を考えてみたいと思います。

ここでまず副題に掲げた「報復の正義」の表記について一言しておきます。私は「正義」をギリシア語の〈ディケー〉の訳語として用いています。〈ディケー〉のホメロス以来の用例は三種に大別されます。第一は人の「習い」あるいは「しきたり」というほどの意味で、「...は〈ディケー〉である」とは、「...は習いである」ということになります。この〈ディケー〉が対格形で副詞的に用いられて、「...のように」「...の仕方で」という意味の定形句を成したりもします。第二は「秩序」「権利」「道理」という意味の場合、そして第三は「裁き」「判決」「処罰」といった法的意味に用い

られる場合です。この第二、第三の用法は一般化され、人間の振舞いを見張る力として擬人化されると、女神〈ディケー〉となります。神格化の最初の用例はヘシオドスに見られ(『仕事と日』217-8)、〈ディケー〉は人間のヒュプリス暴虐に対して「懲罰」の力を振う女神とされています。さらにヘラクレイトスに至り、〈ディケー〉は秩序と均衡の宇宙的原理としても現れ(D.K.22, Fr.94)、定められた軌道を外れるなら太陽でさえ〈ディケー〉に罰せられるとされています。このように見れば、「懲罰」「応報」「報復」は〈ディケー〉の力の本質的要素であることが分かります。すなわち〈ディケー〉はわが国でしばしば「正義」と訳されますが、その「正義」そのものが報復を含意しているのです。それ故ギリシア語で考える限り、「報復の正義^{ディケー}」とはほとんど同義重複語と言ってよいでしょう。

このように報復=正義であり、しかも〈ディケー〉は人間社会のみならず、宇宙的原理でもあり、自然の秩序でもあるとすると、所詮自然を超えられない人間にとって、これがいかにのっぴきならない問題であるかが分かります。事実古代ギリシア文学作品の多くが、この問題をめぐって展開されていると言って過言ではないでしょう。以下紙幅の都合もあり、ギリシア文学史の中から叙事詩『イリアス』¹⁾そして悲劇『オレスティア』と『ヒッポリュトス』に考察の対象を絞って論じていきたいと思います。

1) 実は『イリアス』では〈ディケー〉という語は稀にしか出てこない(7回のみ)。その稀な場合でも、以下で問題にするような人間関係の深刻な構造に光を当てるようなかたちで用いられる例は見当たらない。例えば16巻542で「(サルペドンは)正しい裁きと自らの武勇によってリュキエの国を衛ってきた男だ。」と言われている。この「正しい裁き」と訳されている語が〈ディケー〉であるが、これは「報復」の観念を内包しているとしても、それが特に明示されているわけではない。そうだとすると、以下に論じるように、〈ヒュプリス〉が報復を招くという社会主義の観念がホメロスの叙事詩にあったことは疑いえない。
 〈ディケー〉が「権利」や「習慣」という意味で初めて現れるのは『オデュッセイア』においてである。ロイド=ジョーンズ著(眞方忠道・眞方陽子訳)、『ゼウスの正義——古代ギリシア精神史——』、岩波書店1983年、9頁、261頁参照。

I 『イリアス』

ギリシア文学史の巻頭を飾るホメロスの叙事詩『イリアス』は、周知のとおり、10年に及ぶトロイア戦争が遂にトロイア陥落で終る直前のおよそ50日間の物語で、ギリシア(アカイア)勢一の勇士アキレウスの「怒り」を主題に、それがどのようにして始まり、推移し、何をもたらし、いかに終息したかを謳い上げます。この叙事詩の背景にあるトロイア戦争の原因そのものが、トロイアの王子パリスに妻ヘレネを奪われたスパルタ王メネラオスの「怒り」であり、その意味でトロイア戦争はそもそも報復の戦いだったのです。しかしこの報復ということは『イリアス』ではいまだ深刻な問題として意識されず、ただ当然のこととして受容され、前提されているだけで、その上でトロイアの野で戦うギリシア、トロイア両軍の英雄たちの名誉が前景に押し出されているのです。しかしこの英雄たちの行動原理あるいは倫理基準ともなっている名誉そのものが応報の感覚を内包していると言えるのです²⁾。

第1巻で、ギリシア勢の長アガ멤ノンが権力を笠に着て、アキレウスにとって名誉のしるしであった愛妾ブリセイスを彼から奪うという事件が突発します。名誉を傷つけられたアキレウスは怒りのあまりアガ멤ノンに斬りかかろうとしますが、その瞬間女神アテネが顕現し、アキレウスを制して次のように語りかけます。

「わたしはそなたがもし素直にわたしのいうことを聴いてくれるのなら、なんとかその腹立ちをおさめさせたいと願って空から降^{くだ}ってきた。白い腕^{かいな}の女神ヘレはそなたら二人をとともに愛^{いつく}しみ気遣って私を遣わされたのです。さあもう争うのはやめ、剣を抜こうなどとするでない。言葉で罵るのは構わぬから、これからどういうことになるかをいって

2) 〈ティーメー〉につながる〈ティーマオー〉という動詞は、「名誉を与える」という意味とともに、後代のアテナイの法律用語では「処罰する」という意味にも用いられる。

やるがよい。これからわたしのいうことは、きつとその通りになる —
— いずれこの無法な仕打ちの償いとして、三倍もの見事な品々がそなたに贈られるであろう。今はじつと堪^{こら}え、われらのいうことを聴いておくれ。」
(第1巻 206-214)

アキレウスは女神アテネのこの促しに従い、剣を抜くことを思いとどまり、戦いから引きさがります。そして彼はアガメムノンへの報復を母なるテティスを介してゼウスに願い出るので。そのことが運命(=伝承) ^{モイラ}によって勝利に定められていた筈のギリシア軍の船陣までの撤退を招き、それが今度はアキレウスの親友パトロクロスの死を呼びよせる(第16巻)。さらにパトロクロスの死の報復のために戦線に復帰したアキレウスによるトロイア勢一の勇士ヘクトルの死を来たさせます(第22巻)。そして間近に迫ったアキレウスの死とトロイア陥落を暗示しつつ、『イリアス』は終わります。まことに『イリアス』は報復 ^{ディケー}を内包する名誉 ^{ティーマー}をめぐる悲劇的な叙事詩だと見ることができるでしょう。

ここで第9巻の一場面注目したいのですが、思わぬ敗戦につぐ敗戦に困りはてたアガメムノンは、アキレウスの戦線復帰を願って使節を彼のもとに遣わし、プリセイスの返還のみならず、第1巻で女神アテネが約束した3倍もの品々どころではない、莫大な償いを申し出ます。アキレウスの ^{ティーマー}名誉はこれで十分以上に満たされた筈です。ところがアキレウスはその時「わたしにはそのような名誉などは要らぬ。ゼウスの下された運命によって、わたしはすでに名誉を得ていると思う。」(第9巻 607-608)と言いつつのです。このアキレウスの言葉は留意すべき緊張を孕んでいます。この「ゼウスの名誉」とは、テティスを介してゼウスに伝えられた、アキレウスのあの当初の願いが叶えられたということに他なりません。しかしアキレウスはまさにこの瞬間、「そのような ^{ティーマー}名誉など要らぬ」と言うのです。つまり彼はこれ以前ならおそらく受容していた筈の英雄社会の習いとしての名誉では、もはや満たすことのできない思いを募らせてしまっていたのです。

彼がここで言う「ゼウスの名誉」は、これまでの名誉＝応報観に基づく「ゼウスの名誉」³⁾でありつつ、同時にそれ以上の何ものかを指し示していると思われるのです。しかしアキレウスは英雄倫理^{コード}によって生きる人間である以上、やはりそれを「名誉」と言い表わす他に言葉を持たない。言い換えれば、アキレウスはこれまでとは違う新しい「ゼウスの名誉」を求めつつ、それが何であるのか、明示できないのです。

私はこのアキレウスの希求した新しい「ゼウスの名誉」がすでに僅かながら言及した第24巻におけるアキレウスと老プリアモスの出会いによって成就したと考えます。そしてそれが『イリアス』の大団円であったと。第24巻は、アキレウスがヘクトルの亡骸を戦車に結わえつけて引きずりまわすなど、相変らずの残酷な仕打ちを加えている場面から始まります。そこでアポロンは他の神々を前にアキレウスの非人間的な振舞いを非難し、これに対して女神ヘレの反対はあったものの、最後はゼウスの決断で、ヘクトルの遺体の返却をアキレウスに勧めることとなります。ゼウスはそのメッセージをアキレウスに伝えさせるために、彼の母なる女神テティスを召し寄せ、次のように述べるのです。

「だがわしとしては、今後そなたから恨まれたり嫌われたりせぬように、次のようにしてアキレウスの顔を立ててやりたいと思う。そなたはすぐに軍勢^{たむろ}の屯する場へ行き、そなたの倅に伝えてもらいたい。心狂ってヘクトルを船の傍らに留め置いて返してやらぬのを、神々は快く思っておらず、中でもわしが一番腹を立てているとな。さすればあるいは彼もわしを恐れて、ヘクトルを返すかも知れぬと思うのだ。わしの方は、心宏きプリアモスにイリスを使い立て、彼がアカイア勢の船陣へ赴いて倅の身柄を引き取り、アキレウスには彼の喜ぶような

3) 例えば第1巻175でアガメムノンの「わしを大切に思って尽してくれる者はほかにいくらもいる、別して明知のゼウスがな」という言葉には、そのような伝統的な「ゼウスの名誉」が明示的に言及されている。

品々を持参するよう伝えるつもりだ。」

(第24巻 110-119)

上の引用で「だがわしとしては、…次のようにしてアキレウスの顔を立ててやりたいと思う」と訳されている部分は、「だが他ならぬ私は、アキレウスにこのような誉れを与えるつもりだ」(110)と訳す方がよいと思います。ここで「誉れ」と訳した語は〈ティーメー〉ではなく、普通「栄光」と訳されることの多い〈キュードス〉ですが、ほぼ同義と考えてよいでしょう。この「他ならぬ私」ゼウスの誉れは、プリアモスが持参する数々の品を指すという解釈もありますが、それ以上に嘆願者プリアモスを受け容れる寛大なアキレウスの振舞いを言っていると考えるべきでしょう。それこそがアキレウスの名誉を真に高めるものだ⁴⁾。

この新しい誉れは、もはや通常の意味での英雄倫理に基づく、味方には幸いを、敵には禍をもたらす⁵⁾ことで成り立つ名誉ではありません。むしろ敵勢の王プリアモスの嘆願を受け容れ、ヘクトルの亡骸を返すこと、敵・味方の区別を越えて和解の食事をともにし、悲惨の中であってこそ輝く人間としての品格を互いに感嘆しあうことにおいて新しいかたちをとるような誉れでした。第9巻でアキレウスが従来のもとは違う新しい名誉を手探りして、それが何かを明示できないまま、思わず口にした「ゼウスの名誉」が、アキレウス自身にとっても全く予想外のかたちでここに成就したのです。そしてこれこそが『イリアス』全体の大団円でした。すなわちトロイア王プリアモスとの和解、そしてその結果としてのヘクトルの遺体の返却こそが、アキレウスの「怒り」に真の終息をもたらすものだったのです。しかしこれはパリスによるヘレネ誘拐に対する報復の正義の要求に基づいて始ったトロイア戦争そのものの終わりではなかったことに留意

4) B. Hainsworth, *The Iliad: A Commentary* (General Editor G. S. Kirk), vol. III: books 9-12, P.53 参照。

5) この英雄社会の倫理コードの典型的な表現は、例えばエウリピデスの『メディア』において、そこでメディアが次のように発言しているところに見られる。「敵に厳しく味方に優しいのがこのわたくし。これこそ世間でいちばんよいとされる生き方に外なりません。」(『メディア』809-810, 丹下和彦訳)

しなければなりません。アキレウスからヘクトルの葬儀のために何日必要かと問われて、プリアモスは次のように答えています。

「わたしが、勇ましかったヘクトルのために葬儀を営むことに御異存がないのならば、こうしていただければ、アキレウスよ、これほど有難いことはありますまい。御存知の如くわれらは町に閉じ籠められており、薪は遠くの山から取って来ねばならぬし、それにトロイエ人たちはひどく脅えております。9日の間、屋敷で彼を弔い、10日目に葬って町の者に供養の饗応をいたしたい。11日目には彼の墳墓を築き、そしてそれがどうしても避けられぬのであれば、12日目になって戦いを始めてもよろしいが。」

(第24巻 660-667)

この最後の一行に、アキレウスとプリアモスの和解が戦時下の奇蹟的と称してよい出来事であったことを私たちは改めて想起させられるのです。報復の正義ディケーを内包する名誉ティームーこそがあくまでもホメロスの英雄倫理の要諦であることは、実は微動だにしていません。それだけにこの新しい「ゼウスの名誉」と、それに裏付けられた人間性の高貴は、なお一層驚嘆すべき輝きを放っていると言うことができるのではないのでしょうか。私はここに「人間に固有のもの」がいわば一瞬スポットライトを浴びて浮かび上ったとの感を禁じえないのです。

II 『オレスティア』

『イリアス』は以上に論じたようにトロイア戦争が内包していた報復の正義ディケーをそのまま是認した上で、英雄たちの名誉ティームーと武勇アレテーとそれがもたらす悲劇を——神々の世界の安逸と喜劇を鏡像にして——謳い上げました。それからおよそ300年後、紀元前458年、民主政アテナイの絶頂期に、悲劇詩人アイスキュロスは三部作『オレスティア』、特にその第一部『アガ멤ノ

ン』において、『イリアス』では暗黙の前提であったトロイア戦争そのものの正当性を、つまりその正義を問題にしたのです⁶⁾。悲劇『アガメムノン』は、トロイアを陥落させて故郷アルゴスに凱旋したアガメムノンがその日のうちに妻クリュタイメストラによって謀殺される事件を描いています。しかも当のクリュタイメストラはこの夫殺しを正当な報復の行使であったと堂々と主張します。すなわちアガメムノンが成し遂げたトロイア戦争が正義の戦いであったことを、彼女は正面から否定するのです。ここに正義と正義の深刻な衝突があります。アイスキュロスはこのようにして、人間と社会の倫理コードとして伝統的に是認されてきた報復の正義そのものの根拠を問うたのです。

それではなぜクリュタイメストラは夫殺害を敢行したのでしょうか。それには次のような事情がありました。10年前、トロイア遠征軍がアウリスの港に集結した時、アルテミス女神が送った疾風で船出が叶わなくなり、その逆風を鎮めるために、予言者カルカスの下した託宣に従い、アガメムノンは長女イピゲネイアを人身御供としてアルテミスに捧げたというのです。アガメムノンにとって、トロイア戦争の遂行は、クセニオス・ゼウス(客人歓待の掟を立てる神ゼウス⁷⁾)の正義に基づいて、パリスの罪を追及するまさに正義の戦いでした。彼はこのゼウスの正義の代行者として立てられたのです。ところが「山あいに棲むすべての獣の、乳房に縋る子どもにも、優しくされる」(142-143、久保正彰訳)というアルテミスが逆風を送って彼の前に立ちはだかったのです。アルテミスが要求したイピゲネイアの犠牲の意味は、アガメムノンが遂行しようとしている正義の戦いが、父が娘を屠るというおぞましい行為と等価であることを示すにあってと見てよいでしょう。パリスとトロイアに対して報復を命じるゼウスの正義は、

6) ただし私は『オデュッセイア』にすでにトロイア戦争への批判的評価の兆しがあると考えます。これについては拙稿「デーモドコスの三つの歌——『イーリアス』と『オデュッセイア』の関係めぐって」、『文学』岩波書店、2006年3、4月号、188-198頁、特に191-193頁、198-199頁(注17、18)を参照されたい。

7) 『アガメムノン』61-62、362、704、748参照。

アルテミスの観点からすれば、イピゲネイア殺害によって象徴される無意味な罪なき者の虐殺を必然的に伴う不正義に他ならなかったのです。ここにゼウスの正義^{ディケー}とアルテミスの正義^{ディケー}、男の世界と女の世界、国家の法と家の血の絆が真向から対立しているのです。

アガ멤ノン^{ディケー}は決して唯々諸々としてカルカスの恐ろしい託宣に従ったわけではありません。この神々の戦いとも言うべき、あい矛盾する正義^{ディケー}の要求の板挟みになって⁸⁾、迷いに迷った末⁹⁾、ついにトロイア遠征を遂行すべくわが娘を屠る決意を固め、「良き道であることを、祈るのみ」(217)の一言を発してそれを実行に移したのです。従って私たちはここにいきなり私たちの価値判断を持ち込んで、アガ멤ノンの行為を一方向的に糾弾するわけにはいきません。これがゼウスの正義^{ディケー}に基づくやむをえない決断であったことは、テキストが証言するところです。例えば、アイスキュロスがアルゴスの長老たちから成るコロスに次のように歌わせている(第一スタシモン)重みを、私たちは見逃すことはできません。

コロス (斉唱) おお、王なるゼウス、そして お味方の夜の女神、
偉大な輝きをお手にもちたもう女神よ、
貴方^{あなた}さまは、トロイアーの砦めがけて投げつけたもうた、
大地を被うばかりの投げ網を。大きいものも、
幼いものも、一人たりとも 破滅の大投げ網をとびこえて
奴隷の憂き目から逃れることは、許さじ、と。
いまこそ、偉大なるゼウス、客人^{まろウド}の掟の神、
このことを成したもうた神を、深く畏れ敬いたい、
アレクサンドロス¹⁰⁾を射止めるために、あの日から
弓を引き絞り、狙いさだめておられたのだ、

8) 「必然のくびきに首をさしのべる」(218) 参照。

9) 「落涙をとどめようもないままに」(202) 参照。

10) トロイアの王子パリスの別名。

矢を的の手前や、星の向こうに打ったてて、
むだ矢におわることはないように。 (355-361 久保正彰訳)

このゼウスと夜の女神が大投げ網を投げて遂行した狩りの人間世界における代行者が他ならぬアガメムノンだったのです。にもかかわらず、私たちはまたこのゼウスの正義^{ディケー}の代行者アガメムノンの行為に対するクリュタイメストラの(後述する)非難はもとより、ゼウスの正義^{ディケー}を是認した筈のコロスによる暗示的な批判にも、心を動かされざるをえないのです。コロスは今引用したばかりの同じ第一スタシモンの後半で、要約すればおよそ次のような意味の歌を歌います。戦いによって男を奪われたどの家にも悲しみは尽きない。送り出した人の面影を思い描いている時に、帰ってくるのは骨壺と灰ばかり。そして「もとをただせば、他人のものである女の奪い合い」(448-449)と密かに呟かれる民革の恨み悲しみは、軍勢を率いるアガメムノンとメネラオスに向うと。これらは皆あのアルテミスの正義^{ディケー}、イピゲネイアの復讐^{ディケー}を誓うクリュタイメストラの主張を裏書きする事実であり、心情です。コロスはこのように歌って、多くのトロイアの民の生命を殺害したギリシアの兵士たち、特にアガメムノンに神々の処罰が下るのを氣遣います。彼が遂行した戦争の犠牲者はトロイアの民衆のみならず、またギリシアの兵たち自身であり、彼らの家族であり、イピゲネイアであり、クリュタイメストラなのです。

ここで帰国したアガメムノンに「歓迎」するクリュタイメストラの言動に注目しておきましょう。

クリュタイメストラ 愛しいお方、お召しの車からお降りください、
でも、地面に
あなたのおみ足がふれてはなりません、王さま、あなたは、
イーリオン攻略の凱旋將軍であられます、
これ 女ども、なぜためらっているのです、おまえたちには

道のおもてに織物を敷いて平らにするよう、言いつけてあったはず。
 さあ急いで、その道すじを紅の貝紫くれない ひらさきで敷きつめるのです、
 夢かとするこぶお館へ、正義の女神のお指図のままに。
 その先は、夜も眠らずに考えた計らいが、
 定めどおりに、ことを運ぶでしょう、然るべき神のお力によって。

(905-913)

このようにして、アガメムノンとクリュタイメストラ、男と女の決戦の場が調べられました。アガメムノンは華美な織物の上を歩くことなどすべきではないとはかない抵抗を試みますが、クリュタイメストラの執拗な勧めについに屈し、神々の妬みを招くのではないかと恐れつつも、紫貝が吐き出す真紅の液で染め上げた織物を踏むという行為に乗り出してしまうのです。織物を織ることはホメロスの叙事詩以来女性の典型的な手仕事と考えられてきました。アガメムノンが踏みつけるように誘導された織物とは、女性の貴重な汗の結晶でした。クリュタイメストラはここで女性全体を背後に従えて、アガメムノンという男性に立ち向っていたのです。彼女は夫に、女が生命を注ぎこんだ美しい、血の色を連想させる華やかな深紅色の織物を踏ませることで、手塩にかけて育てあげたわが娘イピゲネイアを足蹴にした男の業なる戦争の、つまりゼウスの正義ディケーの非道を、自分と観衆の前で再現させたのです。先に引用した「夢かとするこぶお館へ、正義の女神のお指図のままに」(911)は、直訳すれば、「正義ディケーの女神が思いもかけなかった館へ導き給うように」となります。これはゼウスの正義ディケーを成し遂げたと得意気なアガメムノンを、今度は逆にアルテミスの正義ディケー、女の正義ディケーが、彼の思いもよらぬ館——冥府ハデスの館——へと導き給うようにとの、クリュタイメストラの密かな祈りです。

このようにしてアガメムノンを暗殺したクリュタイメストラは、血の匂いもなまなましい復讐エリニユス女神さながらの靈気を全身から発散させながら、彼女の行為が娘を殺害した夫に対する報復、これこそ正義ディケーに基づく振舞いで

あった、と堂々と捲し立てるのです。しかしクリュタイメストラのこの行為もまた仕返しを受けずにはいません。この深刻な報復の連鎖がその後どのように展開したかを簡単に辿っておきましょう。第二部『コエポロイ—— 供養するものたち ——』で、クリュタイメストラは、アガ멤ノンのための復讐を命じるアポロンの神命を帯した息子オレステスによって暗殺されるのです。しかしこのオレステスには、今度は母の呪いが不安、恐怖そして狂気となって襲いかかります。第三部『エウメニデス —— 恵み深い女神たち ——』で、オレステスは母の血の叫びともいうべき復讐女神たち(コロス)に追いたてられて、アポロンの社のあるデルポイからさらにアテナイに逃れてきます。そしてこの地のアレイオス・パゴスの法廷で、母殺しの罪を追及するエリニュエスを原告、母殺しを命じたアポロンを弁護者、女神アテナとアテナイ市民たちを裁判官として裁きを受けます¹¹⁾。結果は賛否同数でしたが、アテナ女神の英断によりオレステスは無罪の判決を言い渡されるのです。自分たちの主張が容れられなかった復讐女神たちは怒り狂い、アテナイに呪いをかけると威嚇しますが、ついに女神アテナの忍耐強い説得を受け容れ、「セムナイ」(畏れ多き女神たち)と改名されて、アテナイの地に祀られ、この^{ポリス}国と市民たちの幸を護る女神たち(エウメニデス)へと変貌を遂げるのです。

しかしこの解決は、正義^{ディケー}が孕んでいる問題 —— 一方の正義の主張が他方から見れば不正義たりうる、という問題 —— が、人間にとっていかに深刻であるかを示している、とも解せるでしょう。アレイオス・パゴスの法廷の評決が賛否同数であったことが端的にそのことを表わしています。ここには人間性に対する甘い期待や卑小なオプティミズムはありません。これこそ『オレスティア』がほぼ完全な神々のドラマとなって大団円を迎えざるをえない —— この復讐の悲劇がアテナ女神の英断をもって終るしかない —— 必然性であったのです。

11) これは裁判制度の縁起物語でもある。すなわちアイスキュロスの時代のアテナイの裁判制度は、このオレステスの裁判とともに始ったとされているのである。

しかし私はこの解決が第一部『アガメムノン』以来のプロットの進展と全く無関係に、まるで天から降って湧いたかのように唐突に与えられたものとも考えません。私は『アガメムノン』の長老たちから成るコロスの歌(パロドス)の次の2行に注目します。

神々の恵みはどこにあるのか、力をもって
 厳かな船長の座に居まし給う(神々の)。 (182-183 川島重成訳¹²⁾)

これは10年前にアウリスの港でアガメムノンが立たされた運命のアポリアについて、コロスが回想し、彼の決断と行為の意味を問う場面で発した言葉です。彼らはアルゴスの長老たちとしてアガメムノンの遂行したトロイア遠征におけるゼウスの正義^{ディケー}を是としつつも、イピゲネイアの屠りが提起したアルテミス^{ディケー}の正義の正当性をも認めざるをえなかったのです。つまりアウリスでアガメムノンが突きつけられた選択は、本質的には彼らにとっても今なお未解決の問題として残されていたのです。私はこの「神々の恵みはどこにあるのか」という問いかけは、ゼウスとアルテミスが正反対の正義^{ディケー}の要求を突きつけた状況の隘路に立たされてアガメムノン自身が希求した筈のそのジレンマの突破を、コロスが彼に代って神々自身の変化に求めている、そのような意味での神々の恵みへの祈願だと解するのです。

この「神々」とは、この歌の文脈からいって、「ゼウス」と言い換えてもよいでしょう。すなわちかの報復の正義^{ディケー}を求めるゼウスが同じゼウスである限り——つまりそれと対抗する正義^{ディケー}を要求するアルテミスが同じアルテミスである限り——、事態の本質は変わらない。このゼウスが新しいゼウス

12) この2行は久保正彰訳では、「おもうに、神々の恵みとは苛烈なもの、近よりがたい、船長の座におわしますれば」となっている。この差異は拙訳が最古、最良のM写本(10-11世紀初)に依っているのに対して、久保訳(そして呉茂一訳も)はF写本(14世紀)他を採用した校訂本に依っているからである。このテキスト問題およびこの2行をめぐる解釈について詳しくは、拙著『ギリシア悲劇——神々と人間、愛と死——』(講談社学術文庫、1999年)の第一章「『アガメムノン』におけるゼウスと正義」の特に53-69頁を参照されたい。

となる他はないというのが、彼らの衷心からの祈りであったと考えます。この祈りがはるかに第三部の大団円におけるエリニュエスのエウメニデスへの変容(本質的にはゼウスの変容)の備えとなったとは言えないでしょうか。

しかしゼウスの変化を含意する「神々の恵み」をコロスに求めさせ、それにアテナ女神の英断という形で応えさせたアイスキュロスの壮大な、しかしあまりに楽観的とも言える実験は、ギリシア文学史においてはついに一つのエピソードで終わったと言わざるをえません。次の世代にアイスキュロスの後継者として登場したソポクレス、エウリピデスの描いた神々は、アイスキュロスの特異な“新しいゼウス”を継承することなく、従来どおりの、〈モイラ〉や〈ディケー〉の、つまり自然の秩序の内部の存在か、せいぜいその秩序の現れとして——その限りではホメロスの神々と等しい存在として——留まっているからです。ただしソポクレスとエウリピデスは、人間を超えるものに対して立つ人間像を全く違うものとして造形しました。ソポクレスは『オイディプス王』の主人公のような、苛酷な運命と対峙し、それを担い切る偉大な人間を創造したのですが、エウリピデスは総じてそのような巨大な英雄像を共感をこめて思い描くことはできませんでした。紙幅の都合上、ソポクレスにはこれ以上論及することは控え、次にエウリピデスの『ヒッポリュトス』を短く取りあげてみたいと思います。

Ⅲ 『ヒッポリュトス』

前428年に上演されたエウリピデスの『ヒッポリュトス』は、女神アプロディテがあまりにも潔癖な青年ヒッポリュトスに神罰を下す悲劇です。彼が純潔の女神アルテミスにひたすら帰依するあまり、愛の交わりを卑しめ、愛の女神たるアプロディテの神威を蔑する〈ヒュブリス〉を犯しているというのがその理由でした。ところがアプロディテはこの報復を遂行するのに、ヒッポリュトスの義母(彼の父テセウスの妻)にあたるパイドラを用いるという迂遠な道を選びます。すなわちパイドラは女神の意志によっ

てヒッポリュトスへの道ならぬ烈しい恋に陥ちます。パイドラはその恋を誰にも知られずに克服しようとしませんが叶わず、彼女の容態を気遣う乳母がその秘密を知ることになり、乳母はパイドラのためと考えてヒッポリュトスに打ち明けます。しかしそれは当然潔癖な青年の拒絶するところとなり、名誉を傷つけられたパイドラは、事実とは反対にヒッポリュトスから言い寄られたとの偽りの手紙を夫テセウスに遺し、そのようにしてヒッポリュトスの無情な仕打ちに報復して自害します¹³⁾。つづいてパイドラの讒言を真に受けたテセウスの呪いによってヒッポリュトスは最期を迎え、アルテミスから真実を知らされたテセウスも絶望の淵に突き落される、という経過を辿るのです。このようにアプロディテの怒りの鋒先はあくまでもヒッポリュトスに向けられているのですが、まるで暴風が吹き抜けるように、ヒッポリュトスのみならずパイドラやテセウスさらには乳母の運命をも巻き込んでいったのです。

ではヒッポリュトスが崇拝していた女神アルテミスは、なぜ彼に救いの手を差しのべなかったのでしょうか。この悲劇の最後の場面で、アルテミスがデウス・エクス・マキナ機械仕掛けの神として登場し、事の真相を知って絶望しているテセウスに向い、次のような言葉を発します。

アルテミス　なんとなれば、これらのことは、キュプリスがおのれの
憤りをはらすために、
望んでしたことなのだから。神々の世界にはこのようなノモス掟がある
のだ、
ある神が望んでなにかをなすとき、その意図には、
他のどの神も逆らうことを欲せず、いつも傍観しているのだ。
よく知るがよい、(こういう掟がなく、)わたしもゼウス様を憚ることが
なかったならば、
すべての人間の中で最もいとおしむ者を

13) ここでも名誉の感情が報復と絡まって問題になっている。

殺されるがままにしておく、このような屈辱に
わたしが甘んじるはずはなかったであろう。

(1327-1334 川島重成訳)

ここでアルテミスは神々の世界を規定している掟^{ノモス}に言及しています。この〈ノモス〉およびゼウスへの憚りのゆえに、アルテミスはアプロディテの怒りが働いている間は、それを阻止することができなかったと言うのです。これは、いわば季節のサイクルにおいて夏の勢力が強い間は冬の出番がないのと同じで、人間の内なる情念の世界をも、また大宇宙をも貫く、つまりは自然の秩序に帰着する法則^{ノモス}であり、それが神話的に表象されたものと解せるでしょう。この〈ノモス〉とは実は私たちがこれまで跡づけてきた〈ディケー〉と別ではなく、また「ゼウス様を憚ることがなかったならば」とあるのですから、まさにかの報復の正義としてのゼウスの〈ディケー〉に他ならないと言えるでしょう。

事実アルテミスはこの後で、瀕死のヒッポリュトスに向い、次のように宣言するのです。

アルテミス もうよい、たとえおまえが大地の暗闇に降るとも、
おまえの敬虔と善良な心を怨^{うら}んで
自分の怒りを思うままおまえの身に投げつけた
女神キュプリスの振舞いは、決して報復なしには済まされないの
だから。
わたしも、他ならぬこの手によって
誰であれキュプリスの最も慈^{いつく}しむ人間¹⁴⁾を
過つことのないこの弓で射止めて、怨みをはらしてやろう。

(1416-1422)

14) アドニスを示唆している。

このように神々の世界では、復讐がこれ以後も反復されていくことが暗示されているのです。この悲劇においてアプロディテはヒッポリュトスが忌避した愛の女神であり、アルテミスは彼の憧れる純潔の乙女神である、その限りで両女神は対照的なイメージで描かれていました。しかし両者は循環する自然の秩序ノモスをとともに担う女神たちとしては、実は類似の存在である、と解されるのです。

問題はこのアルテミスの報復ディケの宣言が瀕死のヒッポリュトスにとって何を意味したかにあります。確かにヒッポリュトスはアルテミスの存在が放つ清澄な息吹に触れて、体の苦痛を一瞬忘れたかのような感動を覚えています。しかしこのアルテミスの世界的気高さ、神々しさは、涙とは無縁の非情においてだけ薫り立つものだったのです¹⁵⁾。事実アルテミスは次のような言葉を残してヒッポリュトスのもとから立ち去って行きます。

アルテミス　これで別れを告げねばならない。この目で死者を見、
死の息吹でこの身を穢すことは、わたしにあってはならないこと
だから。
見るところ、おまえはすでにその忌むべき時に近づいているよう
だ。
(1437-1439)

これに対してヒッポリュトスは次のように応えています。

ヒッポリュトス　至福の処女神アルテミス様、どうかご機嫌よく、こ
れでお別れでございます。
長い間のお交わりを後にしてお発ちになる御様子もまことに軽や
か。
(1440-1441)

15) アルテミスはヒッポリュトスの悲惨な姿を見て次のように言う。「見ているとも。ただ目から涙を流すことは許されないが。」(1396)

このようにヒッポリュトスも心安らかにアルテミスに別れの挨拶をするのです。ここにヒッポリュトスのアルテミスへのアイロニーや恨みを読みとるべきではないでしょう。彼にとって、アルテミスはこれまでと同様あくまでも清らかで非情な女神でありつづけなければならないのです。このアルテミスはこれまでのヒッポリュトスの理想でした。このアルテミスのごとく、彼自身も人間的な愛の交わりなど見向きもしない、孤高で非情な存在でありつづけようとしたのでした。しかし今やヒッポリュトスは、思いもかけなかった受苦の経験を経て、さらに自分のみならず、パイドラもテセウスまでもがアプロディテの怒りの犠牲となって滅ぼされたことを知って、かつての自分の理想とは別の人間的価値に初めて目覚めたのです。

アルテミスの退場とともに、アプロディテの登場で始ったこのドラマにおける神々の世界は完結し、その円環は閉じられました。その外側で、神々の世界から分離して——報復の反復＝自然の循環的秩序の維持を担わされた神々とは独立に——人間性の新しい可能性が今やヒッポリュトスとテセウスの間に開かれます。それは二人の間で交わされる次のような過誤^{あやまち}の告白とそれに対する赦しと和解の言葉に明確なかたちを取るのです。

テセウス ああ、倅、この不運なわたしをどうしてくれるのか。

ヒッポリュトス わたしはもう駄目です。黄泉の国の門が見えます。

テセウス わたしの手を罪に穢れたままにして行ってしまうのか。

ヒッポリュトス いいえ、わたしの死の責任は父上にはないと、はっきり申し上げておきます。

テセウス 何と言ってくれるのか。わたしに血を流した責任はないと？
(1446-1450)

ここにかつてのヒッポリュトスからは想像だにできない、運命に打ち拉がれた人間が同じ人間に示す、まさに人間の魂の鼓動が感じとれないでしょうか。注意すべきは、詩人エウリピデスがこの「人間に固有のもの」を

神々の秩序^{ノモス}から独立したものとして描いている点です。アイスキュロスが『アガメムノン』のコロスにゼウスの変化を希求させ、『エウメニデス』の終りでアテナ女神の英断をもってそれに応えさせた、あの解決の仕方との差異はまことに大きいと言わねばなりません。これはまた『イリアス』のアキレウスとプリアモスのあの和解とも、似ているようでやはり違うと見るべきでしょう。『イリアス』においても死すべき人間は不死なる神々とは異なるものと認識され、そのことで人間の固有性が浮き彫りにされたのですが、それはあくまでも人間存在の前提として神々の世界の憂いなき幸いを肯定し、それとして受容した上でのことでした。しかしここでエウリピデスは、ヒッポリュトスに郑重ではあるが、きっぱりとした別れの言葉をアルテミスに告げさせています。ここでの人間性の発見は、神々の世界とは無関係になされていると、私には思われるのです。オリュンポスの神々は人間を人間たらしめる根拠として、もはや心に響かなくなっている。エウリピデスはそのような時代の様相をまともに見据え、その上で人間の固有性、人間らしさを手探りした詩人だったと言えるのです。エウリピデスはアイスキュロスやソポクレスと同様に、ポリスの国家行事においてディオニュソス神に悲劇を奉納する役割を担った(宗教的)詩人でした。確かにエウリピデスにとっても神々の世界の実在性は疑いようもない、確たるものと感じられていました。しかし彼は二人の先輩詩人のように、神々の人間存在にとっての意味をものはや信じることのできない、いわば不信の宗教詩人だったのです。換言すれば、彼は同時代を生きたソポクレスが『オイディプス王』で創造したような、それ自体では無意味としか言いようのない世界の全体に人間的な意味を付与することのできる英雄像を、ついに思い描けない詩人だったのです。彼はむしろ神々の復讐の反復によって表象される苛酷で非人間的な力に押しつぶされそうな、英雄ならざるただの人間の姿に、ギリシア文学史上で初めて光を投じた詩人であった、と言ってよいでしょう。その意味でエウリピデスは彼の時代よりも先の時代を指し示していたのです。

エウリピデスが紀元前5世紀の悲劇詩人として、辛うじて維持していた伝統的な神々の世界の枠組は、——それはもはや人間存在に意味を与える実質を喪失していたのですが——、紀元前4世紀になり、やがてギリシアがマケドニアの支配下に入り、ポリスの自由と独立を保持しえなくなると、あえなく崩壊してゆきます。そのような時代に、すなわち紀元前4世紀、そしてそれ以降のヘレニズム・ローマ時代の諸世紀を通じて、ギリシアのみならず、オリエントの諸地域でも、劇場にこだましていたのはエウリピデスの悲劇でした。英雄ではないただの人間に向けられた彼の共感のまなざしは、そのような不安に喘ぐ人々の深い慰めであったに違いありません。そしてそのような世界こそ、やがてキリスト教の福音が種播かれ、大きく成長し、花開く土壌だったのです。なぜならキリスト教の福音は、皇帝アウグストゥス支配下のローマ帝国の片隅で、しかも馬小屋の飼葉桶の中で誕生したみどり子に象徴される、英雄とは対極にあるただの人間のための救いの約束だったからです。そしてそこに示された神の愛を、新約聖書は、ギリシア的〈エロース〉とは区別して〈アガペー〉と名付けたのです。それは確かにギリシア文化の外側で成立したものでした。それにもかかわらず、その新しい愛は単にギリシア文化に一方的に押しつけられただけのものではない——そのように言える消息がギリシアの内側に醸成されつつあったのです。すなわち、その新しい愛はギリシア文化の中からもはるかに指し示されていた、と見てよいのではないのでしょうか。

要旨

報復の正義は現代においても未解決の問題である。古代ギリシア人はこの問題にどのように対処したか——これを問い直すことで、ギリシア文学における「人間とは何か」を考える。

ギリシア語の〈ディケー〉＝正義は、端的に「報復」を意味する。しかも人間社会のみならず、自然界をも貫く原理であり、人間の振舞いを見張る力として女神〈ディケー〉ともなる。

『イリアス』は報復を内包する^{ディケー}名誉をめぐる^{ティーム}叙事詩である。アキレウスはアガメムノンに対する怒りを募らせ、「ゼウスの名誉」を希求するに至る(第9歌)。この「ゼウスの名誉」は英雄社会の習いとしての名誉＝応報観に基づくものでありつつ、同時にそれ以上の何かを指し示している。それが『イリアス』第24歌のトロイア王プリアモスとアキレウスの出会いに結実する。憂いなき神々との対比から生じた、悲惨の中にこそ輝く死すべき人間としての品格を二人の英雄が敵・味方の区別を越えて互いに感嘆しあう——ここにほとんど奇跡的に「人間に固有のもの」が形をとったのである。

ギリシア悲劇『オレスティア』の第一部『アガメムノン』におけるクリュタイメストラの夫アガメムノン殺害は、『イリアス』では暗黙の前提として受容されていたトロイア戦争の^{ディケー}正義を問う行為であった。復讐が復讐を呼ぶこの悲劇は、ゼウスの正義とアルテミスの正義、男女の在りよう、国家の法と家の血の絆の真向からの対決を描く。〈ディケー〉が孕む深刻な問題——一方の正義は他方から見れば不正義でありうる、という問題——は、人間世界では遂に解決を見ず、第三部『エウメニデス』で、アテナイの裁判制度の縁起にまつわるアテナ女神の英断(オレステスの無罪判決)を待つしかなかった。これは復讐の女神(エリニュエス)の恵みの女神(エウメニデス)への変容(本質的にはゼウスの変容)を伴う宇宙大の出来事であった。

このアイスキュロスの壮大な実験は、しかしギリシア文学史ではついに

一エピソードに終わった。エウリピデスの『ヒッポリュトス』は、愛の女神アプロディテが純潔の女神アルテミスのみを崇拝する青年ヒッポリュトスに神罰を下す悲劇である。アルテミスはヒッポリュトスを救うことも、彼の悲惨に涙することもない。むしろアプロディテの愛するアドニス殺害を暗示して去っていく。両女神はいわば夏と冬のように自然の秩序＝報復の〈ディケー〉の反復を担っている。その神々の世界の円環が閉じた外側で、瀕死のヒッポリュトスと父テセウス——アプロディテの代理人とされて息子に呪いをかけた——は、過誤の告白と救いの言葉をかけあう。エウリピデスはギリシアの伝統的な神々の世界の枠組が崩壊した後の時代、やがてキリスト教の福音が種播かれるに至る土壌を、はるかに指さしていた。