

古代ギリシアにおける殺人の穢れの観念

平山晃司

I

太古の社会においては法と宗教は未分化であり、法は宗教の持つさまざまな側面の一つにすぎない⁽¹⁾。時代が下り、社会構造が複雑化するにつれて両者は次第に分離してゆくが、その過程においても宗教は常に何らかの形で法に影響を及ぼし続け、両者が(少なくとも外見上は)完全に分離を遂げた後もなお、宗教の法に対する影響力、法にとっての存在意義が失われることはない。そして、法と宗教がこのような密接に結び付いているという点では、古代ギリシアの社会もまた例外ではなかった⁽²⁾。では、そのギリシア社会では、法が宗教から独立してそれ自体として発達し、法による支配・法秩序が確立されてゆく過程において、宗教的な諸観念、伝統的信仰はどのような役割を果たしていたのであろうか。

本稿は、ギリシア人の宗教的心性を形づくる重要な要素の一つとして、穢れ、とりわけ殺人の穢れの観念を取り上げ、その存在形態および社会的機能が、ホメロスの叙事詩に描かれる古い時代から前4世紀に至るギリシア社会の中で、法・裁判制度の発達に伴って変化してゆく過程を跡付けることによって、上の問題に対して一つの解答を与えることを目的とするものである。周知のように、穢れに関する信仰は、歴史上の諸時代を通じて世界各地のさまざまな民族の間に共通して見られるものであるが、そのような普遍性を示す穢れ信仰に対して、他の地域の諸民族のそれとの比較という方法には依らず、あえて通時的分析を加えようとするには、それなりの理由がある。

ギリシア人の穢れ信仰に関して、前世紀末以来長らく研究者らを悩ませ続けてきた厄介な問題がある。それは、穢れの果たす役割の重要性という点で、ホメロスの叙事詩と古典期のアッティカ悲劇との間に認められる明らかな差異をいかに説明するか、というものである。悲劇の中では執拗なまでに強調される穢れに対する不安や恐怖が、ホメロスにおいてはほとんど無きに等しいほどに稀薄なのである。なぜこのような懸隔が生じたのであろうか。

この古典的な難問に対して Lloyd-Jones と Parker は、叙事詩と悲劇の穢れ

に対する態度の相違は、ひとえに両者の文学作品としての性格の違いに起因するものであり、したがって外見上のものに過ぎぬとする説を提示した。つまりこの差異は、ホメロスが自らの描く世界にはそぐわぬとして排除したものを、悲劇詩人たちは逆にすぐれた劇的效果をもたらすものとして積極的に活用した、その結果に過ぎないのであって、現実の社会における人々の穢れに対する意識の変化を表すものではないという訳である⁽³⁾。

確かに、叙事詩の作者が自分の聴衆の好みに合わないとか、自身の思想・信条と相容れないなどの理由から、伝統的な信仰や慣習のいずれかを意図的に除外したり矮小化したりしたということは十分考えられる⁽⁴⁾。穢れの観念も、あるいはその憂き目に遭っているかもしれない。また逆に悲劇詩人たちが、宗教の持つ暗くデモーニッシュな側面を強調することによって物語に緊迫感を与えるため、これを殊更に際立たせ、効果的に利用しているということもない訳ではない。しかし、これだけをもって先の問題に対する答とすることは過度の単純化であろう。叙事詩と悲劇のそれぞれによって代表される二つの時代の間には大きな隔たりがあることを思えば、両者の間に見られる件の相違が、穢れの観念そのものの歴史的変化を、少なくともある程度は反映していると考えてしかるべきである⁽⁵⁾。

本稿ではこの考えに基づき、以下の順序に従って考察を進める。まず最初に、ホメロスの叙事詩からその相貌の一端が窺い知られる古い時代のギリシア社会において、殺人の穢れの観念がどのようなものとして存在したのかを探り、その上で、それが殺人に対する意識の変化に伴って変貌を遂げたことを論証する。次に、この観念が初期ポリス社会においていかなる機能を果たし、さらにその機能が法・裁判制度の発展に伴ってどのように変化していったのかを明らかにする。加えて、古典期のアテナイにおけるこの観念の存在意義の何たるかを示し、それによって当時の殺人訴訟／殺人裁判制度の特質を浮き彫りにする。

II

本論に入る前に、ホメロスの叙事詩を社会史ないし心性史的考察のための資料として用いることについて一言しておかなければならない。

ホメロスの描く社会がいつ頃の時代の実情を反映するものなのかという問題は、長らく論争の的となっていた。しかし最近では、口承詩研究の進歩に

より、『イリアス』と『オデュッセイア』に歌われる物語の背景をなす社会状況は、詩人と同時代か、早くともせいぜいそれより1世紀を溯った辺りの時代、つまりほぼ前8世紀頃のものであるという説が有力になっている⁽⁶⁾。

しかし、全体としてはそうであっても、個々のディテールに関して言えば、そのすべてがこの時代に属するとは考え難い。叙事詩の中心テーマとなる英雄伝説は伝統的要素として比較的变化を蒙りにくいのに対して、それらの物語の背景を形づくる諸要素は時代とともに変化してしかるべきだというのが、近年の学説の根底にある考え方である。だが、そうした諸要素の中にも、太古より途絶えることなくその生命を保持し続けているもの、あるいはミュケナイ時代から連綿と語り継がれてゆく中で、その記憶が完全には失われず、なお残像を留めているものが少なからず含まれているはずである⁽⁷⁾。

また逆に、詩人の生きた時代にはすでに定着し始めていた新しい慣習や社会制度、思想などが、何らかの理由で作品中には十分に反映されていないということも同様にありえよう。

このように考えて、本稿では、ホメロスの詩句を根拠として何らかの習俗や信仰、思考様式について論ずる場合、それらが広く一般に行われていた時代として、漠然と「前8世紀を含めてそれ以前の古い時代」というものを想定し、これを一括りにして「ホメロスの時代」と呼ぶことにする。

ホメロスの時代に穢れの観念が存在し、儀式としての浄めが行われていたことについては疑いの余地はない⁽⁸⁾。しかし、殺人の穢れとその浄めについては、詩人はなぜか黙して語ろうとしない。オデュッセウスが求婚者殺戮後に行う屋敷の浄め⁽⁹⁾がその唯一の例外であるが、殺人者自身の浄めとなると『イリアス』にも『オデュッセイア』にもそれへの言及はなく⁽¹⁰⁾、殺人者が穢れた存在として描かれることすらない。

殺人者の浄めについて初めて明瞭に語ったのは、両詩よりやや遅れて成立した「叙事詩の環」の詩人であつたらしい。ポティオスによる抜粋の形で伝わる、プロクロスの『文学便覧』の梗概によれば、トロイア圏の叙事詩の一つである『アイティオピス』（伝ミレトスのアルクティノス作）の中で、テルシテスの中傷に腹を立てて彼を殺したアキレウスは、船でレスボス島へ渡り、アポロン、アルテミスおよびレトに犠牲を捧げた後、オデュッセウスによって殺人の穢れを浄められている⁽¹¹⁾。また、テーバイ圏に属する叙事詩『エピゴノイ』（伝テオスのアンティマコス作）の断片2⁽¹²⁾は、誤って妻プロ

クリスを殺したケパロスがテーバイの人々によって浄められたというエピソードを伝えている。これらの証言は、その成立当時一般的になりつつあった新しい信仰が、それぞれの詩の中に反映されているということを示唆しているようであるが⁽¹³⁾、古い研究者らはこれを論拠の一つとして次のように考えた⁽¹⁴⁾。殺人が穢れを生むという信仰はホメロスの時代にはいまだ存在しなかったか、あるいは何らかの理由で非常に弱まっていた。しかし前8世紀頃新たに発生あるいは復活し、デルポイのアポロンの神託を通じてギリシア全土に普及した。これは成立後間もないポリスが国内の安寧と秩序を求めて、その定着化を進めたためである。この説は長らく支配的な地位にあったが、Lloyd-Jones や Parker によって徹底的な批判が加えられてからは、彼らの所説に取って代わられることになった。それによれば、殺人の穢れの観念と浄めの儀式は太古から連綿として存在し続けていたのであり、ホメロスはその存在を知りながら、あえてそれについて語ろうとはしなかったのである⁽¹⁵⁾。ホメロス以前とそれ以後との断絶の否定という彼らの議論の方向性は全く正しい。しかし、連続性を強調しようとするあまり、変化の相を軽視していることは問題である。それゆえ本稿では、その連続性を前提として認めた上で、殺人の穢れの観念がどのように、またいかなる要因によって変容したのかを探ろうと試みるが、本章ではまず、ホメロスの時代におけるこの観念の存在形態を描き出すことに努めてみたい。

古代ギリシアでは、殺人者が自ら行う原始的な浄めの方法として次の二つが知られていた。すなわち、殺した相手の血を三度啜って三度吐き出すというものの⁽¹⁶⁾と、殺害時に用いた刀剣に付着した血を遺体の頭部に擦りつけて拭い取るというものの⁽¹⁷⁾である。後者は供犠の式を執り行う者が、犠牲獣を屠った刃に付いた血を死骸の頭部に擦りつけることによって罪をその獣に転嫁し、もって贖いとするという慣習に関係するものであるが、この浄めが古い時代に行われていた痕跡と見られるものがホメロスの詩の中に認められる。ペネロペイアは、乞食姿のオデュッセウスに悪態をついた不忠の女中メラントを叱りつけて次のように言う⁽¹⁸⁾。

厚かましい女だね、この恐れを知らぬ牝犬めが、大それたことをしでかしといて、私に気付かれずに済むと思ったら大間違いだよ。その罪をお前は自分の頭で拭い取ることになるだろうよ。

最後の言葉の意味するところは、その罪が決して他に転嫁することのできないもの、自分の命をもってする以外に償いようのない重大なものだということである⁽¹⁹⁾。

これらの浄めと関連が深いと思われるものに、同じく殺人者によって行われる「マスカリスモス」μασχαλισμόςと呼ばれる特異な風習がある。これは殺害した相手の手足・耳・鼻などの先端部を切断して数珠繋ぎにし、それを腋の下 μασχάλαι を通るようにして遺体の首に掛けるというものである⁽²⁰⁾。この呪術的行為が何を目的とするものであるかについて、古代の注釈家や辞典編纂者らの説明は二様に分かれている。一方はこれを死者の怨霊による復讐を妨げるためのまじないであると解するのに対して、他方は殺人の穢れの浄めがその目的であるとする⁽²¹⁾。現代の学者は概ね前者の説を支持しているが⁽²²⁾、なぜこのような二通りの解釈が可能となったのかについては十分な説明がなされていない。

この問題を解く鍵は後代の文学作品中に見出される⁽²³⁾。弁論家アンティポンの名の下に伝わる、いわゆる「四部作集」は、実際の法廷で読み上げられたものではなく、架空の事件に基づく習作であり、しかも偽作の疑いが濃厚であるが、聴き手である陪審団として想定されているのは前5世紀当時のアテナイ市民であるとする点では、諸家の見解は一致している⁽²⁴⁾。『四部作集第一』は、ある謀殺事件に関するものであるが、原告は二回目の弁論⁽²⁵⁾の中で次のように述べている。

被告があなたがたにお願いしているのは(自分を無罪にしてくれということ)、自分の穢れをほかならぬあなたがたの方に向けてくれということ以外の何物でもありません。(2.3.9)

もし被告があなたがたによって無罪とされたなら、死者は怨霊となって私たちに祟るのではなく、あなたがたの心に重くのしかかることになりましょう。ですから、…死者に救いの手をさしのべてやって下さい。殺人者を処罰し、ポリスを浄めて下さい。そうすればあなたがたは三つの善行をなすことになります。すなわち、よからぬことを企む者の数を減らし、敬虔な行いを実践する者の数を増やし、あなたがた自身は被告の代わりに穢れを身に受けるのを免れることになるのです。(2.3.10-11)

また、『四部作集第三』では、酒に酔った上での喧嘩で殴り殺された老人の親族が、ある若者を殺人犯として告訴している。以下はその原告側の弁論。

死者は神が彼に与えたもうたもの(命)を奪われたのだから、当然神の報復の執行者として復讐の霊の怒りを後に残すのです。そして正義に反する判決を下したり証言を行ったりする者は、殺人を犯した者と一緒になって不敬をはたらいたことになるので、その怒り、すなわち本来自分には無関係な穢れを自らの家の中へ招き入れることになるのです。(4.1.3)

われわれは犠牲者に代わってあなたがたに、被告の死をもって復讐の霊の怒りを鎮め、そうしてポリス全体の穢れを祓い浄めて下さるよう要求します。(4.3.7)

これに対して被告側は次のように訴える。

…われわれが被告に代わって⁽²⁶⁾あなたがたに要求することは、(原告側の要求に比べて)より神意に適っています。殺人者を罰しようと躍起になるあまり、罪なき者を殺さないで下さい。さもなくば、死者(老人)の復讐の霊は、真犯人に崇るのと全く同じ程度に(?)[テキスト破損]、彼(被告)を死に至らしめた人々に崇ることになり、神の掟に反するやり方で殺された(=無実の罪のために処刑された)者は、復讐の霊によって自分を殺した者たちにもたらされる穢れを二重にするのです。(4.4.10)

さらに、上に引いた二つの弁論の原告は、その冒頭陳述の中でそれぞれ次のように述べている。

殺人の罪を追及するわれわれは、罪のある者を放免し、罪なき者を告訴しているわけではありません。われわれはよく知っております、犯人が告訴されない限りポリス全体がその者のために穢されるので、神に対する不敬虔の罪はわれわれのものとなることを。そしてもし正しく告訴しなければ、その当然の報いとしてあなたがたの過ちに対する罰もわれわれにもたらされるということを。すべての穢れが報いとなってわれわれ

の身に降りかかることになるので、われわれはできる限りはっきりと、われわれが知っていることによって、被告が彼を殺したのだということをあなたがたに示すよう努めるつもりです。(2.1.2-3)

殺された者の復讐者であるわれわれは、もし何らかの私怨から罪なき者を告訴するようなことがあれば、死者のために復讐しないことによって、恐るべき復讐の霊としての死者の怨霊に崇られることになり、…

(4.1.4)

以上の引用箇所から明らかになるのは、殺人の穢れが殺された者の怨霊ないしその代行者たる復讐の霊の怒りと同一視されるということである⁽²⁷⁾。このことはアイスキュロスの悲劇においても顕著に認められる。オレステスに父アガメムノンのための復讐を命ずるアポロンの託宣⁽²⁸⁾によれば、もし彼が仇討ちを果たさなければ、父の怒りの具現者たる復讐の女神エリニュエスに責め苛まれることになるが、彼の身に降りかかると予言される災いは穢れの影響によるものにほかならない⁽²⁹⁾。また、母殺しのオレステスがアレイオス・パゴスの法廷で裁かれた結果、無罪放免となるのを目の当たりにして怒り狂うエリニュエスは、名誉を踏みにじられた仕返しとしてアテナイの地に祟りをもたらしやると恨みの言葉を吐くが⁽³⁰⁾、その祟りは穢れによって惹き起こされる災厄としてよく知られたものである⁽³¹⁾。そして前4世紀のアテナイでは、犠牲者自身が死ぬ間際に殺人者を赦免した場合、遺族の訴追権は消滅し、殺人者は一切の法的拘束力から自由になった⁽³²⁾。あたかも殺人の穢れなど生じなかったかの如くである。

殺人の穢れがこのように意識されていたことを前提として考えれば、上述のマスカリスモスの目的は自ずと明らかになる。殺した相手の手足を切断することによってその怨霊の祟りを防ぐことが、取りも直さず殺人の穢れを祓うことになるのである。そして、他の二つの浄めの方法から看取されるのは、殺人の穢れが殺された者の血によって象徴されるということである。殺人者はしばしば「手が穢れている」οὐ καθαρὸς τὰς χεῖραςという言葉で表現されるが、このことは殺人の穢れが殺人者の手に染み付いた犠牲者の血としてイメージされていることを示している。殺人者は殺した相手の血を吸って口に含むことにより、一時的にその怨霊に取り憑かれた(=穢れを身に受けた)状態を現出し、次いでそれを吐き出すことによって、それが完全に自分から

離れた(=穢れが完全に取り除かれた)ということを象徴的に表現しているのである⁽³³⁾。同様に、刀剣に付着した血を殺した相手の死体の頭部に擦りつけて拭い取るという行為は、穢れを死者に転移させることによって自身の浄めとするものであると同時に、怨霊の怒りないし復讐心をその発生源に固着させ、それが自分に向けられるのを防ごうとするものでもあるということになる(この浄めの手段がホメロスの時代にすでに知られていたと考えられることは、先に示した通りである)。殺人者が犠牲者の遺体を切断した後、引き続いてこれらの浄めを行う場合⁽³⁴⁾、そこには死者の呪いをより完全に封じようとする意図が込められているように思われる。

復讐に燃える犠牲者の怨霊ないしその怒りと同一視され、殺人者の身体や付属物に付着した犠牲者の血によって象徴されるというのは殺人の穢れの観念の本質であり、それは何ら変化を蒙ることなく、そのままの形で太古より受け継がれてきたのだと考えたい。この考えに従うならば、ホメロスによってアレスに冠せられたエピテトン *μιαίφονος*⁽³⁵⁾ の意味するところも明らかになる。ホメロスの時代における殺人の穢れの観念の存在を否定する者は、これを単に「血に塗れた人殺し」と解するであろうが、それはすなわち「殺人の穢れに染まった者」の謂になるのである⁽³⁶⁾。そして、『オデュッセイア』第22歌における求婚者殺戮後のオデュッセウスらの一連の行動も、上に示した殺人の穢れの観念の本質を踏まえた上で眺めてみると、その一つ一つの持つ意味が一層明確なものとなるのである。

オデュッセウスは求婚者らを悉く討ち果たした後、テレマコス・牛飼のピロイティオス・豚飼のエウマイオスの三人に修羅場と化した広間の清掃を命ずる。処刑するため呼び出された不忠の女中らも手伝わせられ、命令に従ってまず求婚者らの死骸を運び出し、次いで高椅子と食卓を水と海綿で洗い浄める(438-9, 452-3)。三人の男たちが床の土をシャベルで削って均せば、女たちは削り取られた土を運んでは戸外に捨てる(455-6)。この広間の清掃は、衛生的行為であると同時に殺人の穢れを祓い浄める儀式でもある⁽³⁷⁾。高椅子と食卓に付着した求婚者らの血は単なる汚物ではなく、殺人の穢れを象徴するものであるから、それを洗い落とすことはすなわち浄めである⁽³⁸⁾。また、床は一面血の海と化していたこと(309)を思えば、削り取った土を戸外へ運び出すことの意味も自ずから明らかになる⁽³⁹⁾。

広間の清掃を終えると、テレマコスら三人は女中らを外に曳き出して絞首

刑に処し、さらに不忠の山羊飼メランティオスをも処刑した後(474-7)⁽⁴⁰⁾、「手足を洗ってから」(478)、正確には手足に付いた血を洗い落としてから、オデュッセウスの待つ屋敷の中へと戻る。この手足の洗浄にもやはり殺人の穢れの祓い浄めという儀礼的意味合いが含まれている⁽⁴¹⁾。この「浄め」は全身血に塗れていた(402,406)オデュッセウスについては語られていないが、三人を待つ間に屋敷内のどこかですでに済ませていたと考えてよからう⁽⁴²⁾。

テレマコスと二人の下僕が役目を果たして戻って来ると、オデュッセウスは乳母のエウリュクレイアに命じて硫黄と火を持って来させ、硫黄を火にくべて屋敷全体を広間から中庭まで隈なく浄める(481-2,493-4)。この浄めが清掃後の仕上げとしての単なる燻蒸消毒ではなく、儀式的なものであることは、そのために用いられているのが硫黄であることからしてすでに明らかである。硫黄に特殊な浄化力があると考えられていたことは、アキレウスが自分の代わりに戦場へと向かうパトロクロスの武運をゼウスに祈願するに際し、献酒に用いる盃をこれで浄めていることから窺える⁽⁴³⁾。そして、その硫黄を称してオデュッセウスは *κακῶν ἄκος* と呼んでいる(481)が、その意味するところは紛れもなく「穢れを祓うもの」である⁽⁴⁴⁾。この浄めによってオデュッセウスは、屋敷中にいまだ充満していると考えられる悪気を払拭し去り、殺された者たちの怨霊の祟りを完全に防ごうとしているのである。

以上に示したように、殺人の穢れと浄めについてホメロスは多くを語ろうとはしないものの、決して沈黙を守っていた訳ではなかった。叙事詩と悲劇のこの信仰に対する態度の相違は、あくまでも相対的なものなのである。では何がその相違を生み出しているのでしょうか。殺人の穢れの観念がどのように変化したことが、かくも顕著な相違となって表れているのでしょうか。それは、殺人の穢れが伝染すると信じられるようになったことである。殺人の穢れが怖れられ、殺人者がその穢れゆえに忌避されるのは、それが人から人へ伝染し、場合によっては国中に蔓延して国土全体を汚染すると信じられているからにはほかならない。実際、悲劇には殺人の穢れの伝染という信仰を前提とする箇所が随処に認められるが、思いつくままに三つだけ例を挙げてみよう。アイスキュロス『エウメニデス』の中で、アテナ女神像にすぎるオレステスは、自分はアポロンによって母殺しの穢れを浄められたので、自分と接触を持った人々に害を及ぼすことはなかったと訴えている(280-5)。エウリピデス『タウリケのイピゲネイア』では、このオレステスの穢れがある計略のために利用されている。タウロイ人の国の王トアスを欺いてアルテミス

女神の木像を盗み出そうとするイピゲネイアは、囚われて生贄にされようとしているオレステスとピュラデスが母殺しの犯人とその加担者である旨を告げ、彼らの穢れに染まらぬようにと言って王をはじめ町の人々を遠ざけておいて、その隙に脱出を図る (1163ff., esp. 1210-1, 1218, 1226-9). また、ソポクレス『アンティゴネ』において、クレオンはアンティゴネを洞穴に幽閉するに際し、「国全体が穢れを免れるように」最少限の食糧を与えて餓死を防ごうとする (775-6).

一方、ホメロスには殺人の穢れが伝染するという考え方は全く見られない。『イリアス』第6歌でヘクトルは、兄弟である予言者ヘレノスの進言に従い、アテナへの救援祈願を母ヘカベに依頼すべく戦場を離れて城に戻るが、ヘカベは「血潮と凝血に塗れた体で」(268) 帰館した息子に「ひしと抱きつき」(あるいはその「手をしかと握り」)(253)⁽⁴⁵⁾、神々に献酒するよう勧める。この αἵματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον という formula は、たった今大勢の人間を殺したばかりの者が全身に返り血を浴びている様を言い表すものであるとみえて、求婚者殺戮後のオデュッセウスに対しても二度用いられている⁽⁴⁶⁾。エウリュクレイアは、累々と折り重なる求婚者らの屍体の間に全身血塗れの姿で立つオデュッセウスを目にしたとき、大業が成し遂げられたことを知って嬉しさのあまり思わず歓声を上げそうになり、後にペネロペイアにも、彼のそのような姿を見たらきっと心の温まる思いをされたことであろう、と言っている。この老女もまた、穢れに対する恐怖など微塵も感じていないようである⁽⁴⁷⁾。そして、ホメロスの時代と古典期との殺人の穢れに対する意識の相違を最も端的に示すものとしてしばしば引かれるのが、次の事例である。テレマコス、祖国で同族の者を殺したため亡命中の身であると自ら打ち明けたテオクリュメノスに対し、いささかの躊躇も見せずに快く同船を許可する⁽⁴⁸⁾。これに対して前5世紀のある殺人裁判の被告人は、自分の乗った船が恙なく航海を終えたという事実をもって我が身の潔白を示す証拠としているのである⁽⁴⁹⁾。

このような相違が生じたのは、ホメロスの時代には殺人の穢れの伝染という信仰がいまだ生まれていなかったためであって、詩人がその存在を知りながらあえてこれを無視した結果ではないと考えたい。以下、そのことを論証してゆくが、そのためにまず、ホメロスの時代のギリシア社会において殺人がどのように意識され、どう対処されていたのかを両詩の詩句に基づいて探り、考察の手掛かりとする。

III

ホメロスの時代においては、殺人は一個人ないし一家族に対する加害行為の一つに過ぎず、社会の秩序を乱し安寧を脅かす「犯罪」とは見なされていなかった。したがって、殺人は原則として当事者のみの関心事であって、殺人者の処遇は完全に犠牲者の遺族の手に委ねられていた。また、通常の殺人の場合、それが道徳的見地から非難されるということもなかった。たとえ残忍な暗殺であっても、それが自分の財産、ひいては名誉を守る目的で行われたものならば、特に他人の反感を買うことはなく、逆に自慢の種にすらなりえた⁽⁵⁰⁾。

もっとも、醜い欲望を動機とし姦計をめぐらせて行われる殺人は激しい非難の対象となった⁽⁵¹⁾。その典型として引き合いに出されるのがアイギストスによるアガ멤ノンの殺害である⁽⁵²⁾。そして、例外的に非難に晒される殺人の最たるものは親族殺しと客人殺しであった。ポイニクスは父アミュントルに対して殺意を抱くが、世人の指弾を受けることを懸念して思い止まる⁽⁵³⁾。また、エウリュロコスに憎まれ口を叩かれて怒ったオデュッセウスが剣を抜き放って彼を殺そうとしたとき、部下たちがしきりに宥めて止めようとしたのは、二人が姻戚の間柄であったことと無関係でないかもしれない⁽⁵⁴⁾。老いぼれの乞食に身をやつして豚飼のエウマイオスを訪ね、歓待を受けたオデュッセウスは、作り話の遍歴譚を語り、オデュッセウスが年内に帰国すると言うが、豚飼は信じようとしないう。そこで、もし自分の言った通りにならなかつたら岩から投げ落として殺してくれと言うと、豚飼は、客としてもてなしでおきながら殺すようなことをすれば世間に悪名が立つだろうし、ゼウスに対して罪を犯すことにもなると答える⁽⁵⁵⁾。イピトスを殺したヘラクレスが非難されるのも、客である彼を自宅で殺害したからである⁽⁵⁶⁾。

以上は両詩から読み取れる一般的な殺人観であるが、さらに特筆すべきは、ホメロスの時代に血の復讐の慣習が行われていたことを窺わせる詩句が少なからず認められることである。古い時代の法廷なき社会においては、殺人が生じた場合、犠牲者の遺族は自力行使以外に殺人者に対する報復の手段を有さず、死者のための復讐として殺人者を殺すことは遺族の当然の義務とされた。見事その義務を果たした者は栄誉に浴したし、自分が殺されたとき

に復讐してくれる身内を持つことは誰にとっても願わしいことであった⁽⁵⁷⁾。
アイギストスを亡き者にして父の仇討ちを成し遂げたオレステスは模範的人物とされた⁽⁵⁸⁾。逆に、肉親のための復讐を怠った者は生き恥を晒すことになった。息子アンティノオスをオデュッセウスに殺されたエウペイテスは述懐する⁽⁵⁹⁾。

わが子わが兄弟を殺した男たちに報復せぬのは恥辱であるし、後の世の人に聞かれても恥かしい。さようなことになるのであれば、わしとしては生きていて何の喜びがあろう。むしろ一刻も早く死んで亡者たちの仲間に入りたいものじゃ⁽⁶⁰⁾。

一方、殺人者は殺した相手の親族による報復を免れるため、国外へ逃亡するのが常であった。オデュッセウスはテレマコスに言う⁽⁶¹⁾。

国許で一人でも人間を殺害したものは、よしや殺された男の、後に残った味方がさして多からずとも、親族や故国を後にして亡命するものだ。

また、先述のテオクリュメノスはテレマコスに対して、自分の身の上をこう語っている⁽⁶²⁾。

わたしとても同じように、同族の一人を殺めたため、故国を離れている身、馬を飼うアルゴスの国中には、わたしが殺めた男の兄弟や親戚が多数おり、アカイア人に君臨して権勢を誇っています。この者たちの手にかかり、黒い死の運命に遭うのを避けて、こうして国を離れているのですが、所詮諸国を放浪するのがわたしの宿命なのでしょう。

自国で人を殺したために亡命を余儀なくされる者というのは決して珍しい存在ではなく、むしろ人が故郷を捨てて他国へ渡る理由として最も普通に考えられるのが、血の復讐の回避であった。ホメロスが殺人者の亡命というモチーフを多用していることがその何よりの証拠である。テオクリュメノス以外にも、人を殺したために故郷を離れたとされている者が六人もいる⁽⁶³⁾。ま

た、郷国イタケへ帰り着いたオデュッセウスは、羊飼の若者の姿で現れた女神アテナに対して、自分はクレタで人を殺して逃げてきたのだと嘘の身の上話をしている⁽⁶⁴⁾。故国を後にした殺人者は多くの場合、亡命先の有力者の許へ赴いて庇護を求めたが⁽⁶⁵⁾、そのような殺人者の姿が比喩の中に描かれている。プリアモスが息子ヘクトルの遺体返還を嘆願すべく、ヘルメス神に導かれてアキレウスの陣屋を訪れたとき、突然現れた敵の老王の姿を目にしたアキレウスはひどく驚くが、その驚愕の様が次のように喩えられる⁽⁶⁶⁾。

いふなれば突如激しい惑乱に襲われて故国で人を殺めた男が他国に逃
れ、どこぞ裕福な男の屋敷にかくまわれた時、その姿を見たものたちが
ぎょっと驚く、(正にそのように…)

この比喩は、殺人者が殺した相手の遺族の復讐の手から逃れるため他国へ亡命するということが、ホメロス自身の生きた時代にあつてなお一般的であつたことを示唆している⁽⁶⁷⁾。

殺人者にとってはしかし、国外への逃亡が血の復讐を免れるための唯一の手段という訳ではなく、遺族側に人命金を支払って償いとし、そのまま自国に留まって生き延びることも不可能ではなかった。アガメムノンに対する怒りを頑として解かず、和解の申し出を受け付けようとしないアキレウスを非難して、アイアスは次のように言う⁽⁶⁸⁾。

わが兄弟あるいはわが子を殺されて、殺した者から補償を受けとった者
はいくらもいる。殺した者は多大の償いをしてそのまま国に留まるし、
殺された側の者も、補償を受け取ってはやる胸を抑え心を静めるのだ。

また、有名な「アキレウスの盾」に描かれた裁判の場面では、殺人者と犠牲者の遺族が人命金をめぐって争っているが⁽⁶⁹⁾、このことは人命金の支払いが紛争解決の手段として必ずしも有効なものではなかったことを示している。この慣習は比較的新しい時代になって生まれたものであろうが、殺人者はほとんどの場合、よりリスクの少ない亡命の道を選んだと考えられる。

殺人は社会全体にとっての脅威ではなく、当事者以外は概してこれに対して無関心であり、血の復讐や人命金の慣習が広く行われていたというのが実情であつたとすれば、少なくとも殺人の穢れに関しては、それが伝染すると

いう意識はホメロスの時代にはいまだ存在しなかったと考えたくなる。しかし、これだけの判断材料からこのように結論づけてしまうのは、いささか性急に過ぎよう。そこで少し視点を変えて、そもそも穢れの伝染という観念はどのようにして形成されたのかという問題を考え、そちらの方から攻めてみることにする。

IV

『イリアス』の冒頭、アポロンの神聖の標である羊毛の房飾りを先端に結び付けた黄金の笏杖を手に、莫大な身の代を携えてアカイア軍の陣営を訪れたクリュセスは、「ゼウスの御子、遠矢のアポロンを畏れて」どうか娘を返してくれと嘆願する⁽⁷⁰⁾。他のアカイア勢は全員、祭司に敬意を表して身の代を受け取ることに賛成だと叫ぶが、アガ멤ノン⁽⁷¹⁾は、笏杖も神の標もお前にとって何の役にも立たぬだろうと侮蔑の言葉を浴びせて、彼を追ひ払ってしまう。この冒涇に怒ったアポロンがアカイア軍の陣中に悪疫を撒き散らし、その結果多くの兵士が斃れる。このエピソードは、ある集団に属する一人の人間の犯した渎神の罪のために、その集団全体に神罰が下される（集団全体が災厄に見舞われる）という思想を反映したものである⁽⁷¹⁾。

このアガ멤ノンの罪と同等の性格を持つのが、トロイアの王子パリスのそれである。パリスによるヘレネの誘拐はゼウス・クセイニオスに対する渎神行為であり、その結果起こった戦争とトロイアの落城は、ゼウスによってこの都市全体に下された神罰にほかならない⁽⁷²⁾。兄ヘクトルもパリスがトロイアの全人民にとって大きな災いだと言うが⁽⁷³⁾、注目すべきは彼が弟に向かって吐いた次の言葉である⁽⁷⁴⁾。

それにしてもトロイエ人たちはなんと気の弱いことであろう。さもなくばお前は悪業の報いで、とっくに石の衣を着せられていたであろうに。

「石の衣を着せられ」とは、石打ちの刑に処せられることを意味する。この刑罰は、共同体を危難に陥れた犯罪者を成員全員で石を投げつけて殺害するというものであるが、全成員が処刑に参加することによって、共同体全体に負わせられた罪の各人の負担分を取り除くことができると考えられてい

た。オイレウスの子、ロクリスのアイアス(小アイアス)の流神行為の顛末が、そのことを物語っている。プロクロスの『イリオスの陥落』梗概によれば、彼はカッサンドラを犯すために彼女を無理やりアテナの神像から引き離そうとするが、その際神像も一緒に引き摺ってしまう。これに憤慨したアカイア勢は小アイアスを石打ちの刑に処することを決議するが、彼はアテナの祭壇に逃げ込んで辛うじて難を免れる⁽⁷⁵⁾。この結果、怒れる女神の起こした嵐のために帰国途上のアカイア軍の船団が遭難するが、それについてはホメロスも言及している⁽⁷⁶⁾。もしアカイア勢が小アイアスを直ちに処刑していたならば、彼らはこの悲運を免れたであろう。

ところで、この石打ちの刑は浄化儀礼としての「パルマコス」φαρμακός 殺害の方法としても知られている。この儀礼はイオニア地方およびアテナイをはじめとするいくつかの都市において行われていたもので、毎年ある特定の時期に、あるいは疫病や飢饉などの災害に見舞われた場合に、成員の中から特に醜い者一名(アテナイのタルゲリア祭では二名)をパルマコス、すなわちスケープゴートとして選び出し、共同体全体の穢れを一身に背負わせて追放または殺害するというものであった⁽⁷⁷⁾。この浄めの習俗についての最古の証言者は前6世紀の詩人ヒッポナクスであるが⁽⁷⁸⁾、これはアテナイとイオニア地方において同様の方法で行われていたことから、ドーリス人の侵入に伴う最初の移住の際に同地方にもたらされたものと推測される。また、ヒッタイトにも類似の儀礼が存在したことが知られており、そのことからしても、この風習は非常に古くから行われていたと考えてしかるべきものである⁽⁷⁹⁾。

このことから、石打ちの刑の持つもう一つの側面が浮かび上がってくる。すなわち、共同体全体に穢れをもたらしした罪人を成員全員で処刑することによって、各人が蒙った穢れを彼一人に転嫁する形で祓い浄めるという、儀礼としての側面である⁽⁸⁰⁾。つまり、一人の成員の流神行為のために共同体全体の負うところとなった罪とは、その行為によって発生し、共同体全体に及んだ穢れにほかならず、その穢れゆえにもたらされる災厄が神罰として意識されるのである⁽⁸¹⁾。アカイア軍を襲った疫病然り、トロイアの人民が味わう苦難もまた然りである。予言者カルカスがアポロンの神意を説き明かしたため、やむなくクリュセイスの返還を決意したアガメムノンは、彼女を乗せた船を父クリュセスの許へ送り届けた後、アカイア軍の将兵らに命じて禊を行わせているが⁽⁸²⁾、この禊はまさしく、彼自身がアポロンを冒瀆したために生

じ、全軍に蔓延した穢れを祓うためのものだったのである。

以上の考察から、ホメロスの時代には一人の人間の流神行為によって共同体全体にもたらされる穢れ、すなわち *āyos* の観念が存在したことが明らかになった⁽⁸³⁾。穢れ一般に関しては、それが伝染するという信仰はいまだ生まれていなかったが、この *āyos* の観念はその母胎をなすものなのである。なぜそう言えるのか。穢れとはそもそも何かという問題から説き起こしてみよう。

穢れに関する理論的研究では、人類学者 M. Douglas のそれが今なお最も権威あるものであろう。彼女の主張の要諦は、「汚穢とは本質的に無秩序である。絶対的な汚物などというものはありえず、それは見る者の眼の中に存在する」「不浄なるものは秩序を侵害する。それを排除することは消極的な行動ではなく、環境を組織しようとする積極的な努力なのである」「穢れは孤立した事象では決してなく、諸観念の体系的秩序との関連においてのみ生ずるものである」「穢れは精神の識別作用によって作り出されたものであり、秩序創出の副産物であった」といった言説に表れている⁽⁸⁴⁾。つまり穢れとは、神聖性の対極にあって秩序を脅かすものであるとともに、それを分離・除去する過程を通じて秩序の創出に与り、これを維持しているものでもあるといえる。

Parker もほぼこの線に沿った見解を導き出している⁽⁸⁵⁾。彼の所説を敷衍すれば、次のようになる。穢れとは共同体の秩序が攪乱ないし毀損された状態の表象であり、人が秩序の崩壊に対して抱く不安や恐怖、危機感といった意識が、穢れの発生としてメタフォリカルに表現される。そして、浄めとは破壊された秩序を回復するための象徴的手段である。

ところで、一口に秩序といってもさまざまな次元のものが考えられるが、ここでまず問題にするのは、一家族や一共同体のそれをすべて包摂する、いわば全体的な秩序である。それは人間が生活を営み、諸関係を築く場である社会のみならず、その外界をなす自然界をも含めた、人間を取り巻く全環境・全宇宙における諸事物の安定した状態を意味する。そして、この〈秩序〉が観念の世界に投影され、その価値を体現する存在として擬人化されたものがすなわち神である。したがって、神を冒瀆することは〈秩序〉そのものに対する敵対行為であり、当然それは凄まじい穢れを生む⁽⁸⁶⁾。それが *āyos* である。

神とはいわば最高次の「全体秩序」であり、これを損なう行為、すなわち流神行為は共同体全体に穢れをもたらす。そして、共同体そのものの「全体

秩序」についても、これを損なう行為はやはり共同体全体を穢すことになるのである。つまり、流神を別にして、それがために共同体全体が穢される行為というものを定義すれば、それは「共同体全体の秩序を損なう行為」ということになる。そして、そのような行為を〈罪〉と呼ぶならば、穢れは〈罪〉によって生ずる限りにおいて共同体全体を汚染するといえるのである。

では、殺人は〈罪〉であろうか。ある程度権力が集中化され、国家として比較的成熟した社会にとっては然りである。そのような社会においては、(流神を別にすれば)殺人こそが〈罪〉の最たるもののなのである。しかし、共同体が国家として未成熟である太古の社会にあつては、〈罪〉と呼びうる行為はただ一つ、神に対する冒瀆のみであつたと考えられる。そこでは殺人は共同体全体の秩序を脅かす悪しき行為とは目されず、もっぱら殺人者側と犠牲者側の二つの家族の間の問題とされたであろう。そして、前章で見たように、ホメロスの叙事詩に描かれた社会はまさにこのような古い時代の実情を反映したもののなのである。つまり、ホメロスの時代においては殺人は〈罪〉ではなく、したがって少なくとも殺人の穢れに関しては、それが伝染するという意識はいまだ存在しなかったということになる⁽⁸⁷⁾。

では、この時代における殺人の穢れは秩序との関連においてはどのように捉えられるだろうか。それは、ある家族の一員が別の家族の一員の命を奪うことによって、二つの家族の間の均衡が崩れた状態を象徴するものののである⁽⁸⁸⁾。これが殺人者を苛む犠牲者の怨霊やその怒りと同一視されるのは、遺族が報復として殺人者を殺すことによって再びこの均衡が保たれるからである。血を洗い流すという形に代表される浄めの方法は、いわば一種の対抗手段ないし自衛手段に過ぎず、最終的な「浄め」は流された血の償いを血をもってすることによって、死者の怒りを宥めてはじめて果たされるのである。

以上、ホメロスの時代における殺人の穢れの観念のありようを探ってきた。時代が下ると殺人の穢れは伝染すると信じられるようになるのだが、その過程はどのようなものであつたのか。また、伝染性という新たな属性を付与された殺人の穢れの観念は、初期ポリス社会においてどのような機能を果たし、法・裁判制度の発達に伴ってどのように変容していったのか。次章ではこれらの問題について考える。

ホメロスの叙事詩の分析を通じて、古い時代のギリシア社会においては血の復讐が一般的に行われる一方で、殺人者側から犠牲者の遺族側に人命金が支払われることによって和解が成立し、紛争に終止符が打たれることもありえたということが明らかにされたが、先に少し触れた「アキレウスの盾」に描かれた裁判の場面⁽⁸⁹⁾は、より新しい時代の社会の現実を反映するものである。

この裁判では、殺された男の人命金をめぐって殺人者と遺族の者とが争っているが、その具体的な争点が何であるかについては、次に掲げる 499-500 行の解釈の仕方によって従来二つの見解が対立してきた。

ὁ μὲν εὖχετο πάντ' ἀποδοῦναι
 δῆμῳ πιφαύσκων, ὁ δ' ἀναίνετο μηδὲν ἐλέσθαι ·

第一の説は、これを「一方(殺人者)は…すべてを支払ったと公言したのに対し、他方(遺族の者)は何も受け取っていないと否定した」と読み、争点は人命金支払いの事実の有無であるとする。これに対して第二の説は、「一方は…すべてを支払うと主張したが、他方は何も受け取らぬといって拒否した」と読んで、争点は人命金支払いの可否、すなわち殺人者は人命金の支払いによって殺した相手の遺族による復讐を免れることができるか否か、遺族に対して人命金の受け取りによる復讐の権利の放棄を求めることができるか否かであると説く。従来は第一の説が多数を占めていたが、いずれの解釈にも文法上その他の点で不自然な部分が残っていた⁽⁹⁰⁾。

ところが最近、R. Westbrook によって画期的な説が提示された⁽⁹¹⁾。彼は第二の説の解釈を支持しつつ、この裁判の場面に含まれたさらに多くの意味を明らかにしている。彼によれば、この裁判では遺族が選択し、行使しうる権利として復讐と人命金要求のいずれが適当であるかが殺害時の状況に応じて決定され、さらにそれぞれの場合について「限度」(πεῖρα, 501)が定められる。すなわち、復讐が適当と判断された場合にはその程度(殺害、鞭打ち、凌辱など)、人命金の要求が適当と判断された場合にはその額が決められる。つまりここでは、遺族側の復讐の権利の行使を不当とする殺人者が裁判に訴え、自分の犯行にはしかるべき軽減事由があるとして、裁判で決められただ

けの額の人命金をすべて支払って償いとする権利を主張しているのに対し、遺族の者は金品など一切受け取るつもりはないとしてこれを拒否し、復讐の権利を主張しているのである。

この Westbrook の説は、オリエントおよびミケナイの粘土板文書との綿密な比較検証に基づく堅固な立論もさることながら、何よりも個々の語に対して最も自然な語義を与えて解釈している点で従来の諸説を凌いでおり、容易には覆しえないものと思われる。彼の見解に従えば、この裁判の場面に反映された社会は、遺族の復讐の権利の一時的停止という形で血の復讐の実施に対して制約が加えられ、さらには犯行時の状況によって殺人者に対する処置に区別が設けられる段階に達していたことになる。この「犯行時の状況」に殺人者の心的状況、すなわち殺害が故意によるものか過失によるものかということが含まれていたとするならば、前 621 年のドラコンによる殺人法の成文化をこの延長上に位置づけて考えることが必要となろう⁽⁹²⁾。

個人の自力行使に対する上述の制約は、ポリスが成熟し、国家権力が集中化してゆくにつれて次第に強化され、血の復讐はやがて衰退へと向かう。こうした変化は、しばしば危険な紛争の火種となる（場合によっては血讐へと発展する可能性もある）殺人が、社会の秩序を攪乱し、安寧を脅かす悪しき行為、すなわち〈罪〉として意識されるようになったために生じたものである。そして、そのような意識の深化と並行して、殺人の穢れが伝染するという信仰が徐々に形づくられていったのである。

この信仰の普及に伴って血の復讐は全面的に禁止され、すでに紛争解決のための有効な手段たりえなくなっていた⁽⁹³⁾人命金の授受も禁止されたと考えられる。爾後、殺人者は法に則って裁かれ、処罰されることになるのだが、初期の社会においては法が未発達な慣習の段階にあり、裁判の形態も制度として未熟であるため、これらが本来果たすべき機能、すなわちポリス社会の秩序維持のための装置としての機能を、殺人の穢れの観念が代わりに果たすことになるのである。以下、その実際を詳しく見てゆくことにする。

デュルケムは、法と道徳は宗教、とりわけ儀礼的慣行から生まれたとして、中でも供犠は後に刑罰・契約・贈与などといった法的現象に特化した諸要素を未分化的に内包しており、その贖罪としての側面が発達・変形したものが刑罰であると説き、刑罰ないし処刑を、犯罪行為によって損なわれた社会の秩序を回復するための儀礼として捉えた⁽⁹⁴⁾。

刑罰が本来こうした性格を持つものであったことは、中世初期のゲルマン

社会において顕著に認められる。12・13世紀以前のヨーロッパでは、絞首、車裂き、斬首、水没、生き埋め、投石、火刑、突き落とし、四つ裂き等のさまざまな処刑が行われたが、これらは祭祀・供儀あるいは呪術としての性格を持つものであり、したがってその多くは「偶然刑」であった。つまり、これらの「処刑」は罪人を殺すことを絶対的な目的としておらず、そこには犯罪者個人に対する報復や懲罰といった観念は見られない。罪人の死はたまたま結果として生ずることがあるというに過ぎず、一定の手續に則った「儀式」が終わってなお罪人が生きていた場合、彼は救出され、放免された⁽⁹⁵⁾。

犯罪が生じた場合に唯一問題となるのはその結果、すなわち秩序の毀損であり、傷つき壊れた秩序を元の状態に戻すために、ある一定の処置が取られる。それはたとえ罪人の処刑という形をとったとしても、いまだ「刑罰」とはいえない。その濫觴をなすものではあっても、それ自体は宗教的・儀礼的行為なのである。

こうした事情は他の古代社会においても同様であったと考えられるが、記紀に語られるスサノオノミコトの神話にもそれは表れている。アマテラスの神田を台無しにした上、大嘗宮と忌服屋(斎服殿)を穢したスサノオは、八百万神によって「千座置戸」を科せられ、すなわち罪穢れを除去するための儀式である祓に必要な料物(祓具)を大量に徴収され、さらに贖罪のためとして髪、鬚および手足の爪を(紀一書によればこれらに加えて唾液と鼻水をも)取られた上で、高天原から追放される。この追放もまた世俗的制裁、すなわち刑罰ではない。紀一書に「已にして罪を素戔鳴尊に科せて、其の祓具を責る。…此を用て解除へ竟りて、遂に神逐の理を以て逐ふ」という一節があるが、文末の「逐ふ」に対してわざわざ「逐之、此をば波羅賦(ハラフ)と云ふ」と訓注を付してあるのは、これを「ヤラフ」と訓ませないためである。つまり、スサノオの追放が単なる制裁ではなく、罪穢れを除去するための儀礼的行為であることが、ここに明示されている訳である。このスサノオの姿に、現実の上古の社会において、重大な犯罪を犯したために「秩序の犠牲」として共同体から追放される罪人の姿を重ね合わせてみることは可能であろう。

初期ギリシアのポリス社会における殺人犯に対する処置もまた、共同体からの穢れの除去による秩序の回復を目的としたものであったはずである。では、具体的にはどのような処置が取られたのであろうか。アテナイの場合について考えてみよう。

ドラコン以前の状況を知る手掛かりとなる資料は極めて乏しいが、古典期

の殺人法廷の一つに古い時代の原始的な裁判手続の形態をとどめていると思われるものがあり、これがある程度推測を可能にしている。プリュタネイオンの法廷がそれである。この法廷では、犯人が不明の場合および動物や無生物が人を死なせた場合に裁判が行われ、裁きを担当したのはアルコン・バシレウスと、クレイステネスによる改革以前の旧部族の長である四人のピュロバシレウスであった⁽⁹⁶⁾。この法廷における手続の詳細については、Ruschenbusch の見解が当を得ている⁽⁹⁷⁾。それによれば、犠牲者の遺族は自らに呪いをかけた上で宣誓を行い、「犯人」たる獣や物体、あるいは未知の殺人犯を告訴した。この宣誓は決闘や神判などと同様に、その結果から主張の真偽、権利の所在、有罪か無罪かなどが自動的に明らかになる形式的立証手続の一種である。つまり、この宣誓によって起訴事実が立証されたことになり、それに基づいてバシレウスが「被告」に「有罪」の判決を言い渡した。この判決の言い渡しは原告である遺族の宣誓によって証明された事実、すなわち犠牲者は何者かによって殺された、あるいは彼を死なせたのは当の物体ないし動物であるという事実を儀礼的に確認したものにはほかならない⁽⁹⁸⁾。

「有罪」の判決を受けた鉄や石、木片などの物体は国境外へ棄てられ、未知の殺人犯に対してはバシレウスが国外追放を宣告した。人を死なせた動物が実際にどのように処理されたかは伝えられていないが、プラトンはこれを殺した上で、やはり国境外に棄てるべきだとしている。これらの措置は言うまでもなく、ポリスから穢れを除去し、国土が汚染されるのを防ぐことを目的としたものである。

ドラコン以前のアテナイにおいては、犯人が特定の人間である場合も含めて、すべての殺人裁判がこの法廷で行われたのではないだろうか。殺人の穢れの観念が、その伝染性ゆえに社会の秩序維持のための装置として機能していた当時は、殺人が起こった場合に問題となるのはもっぱらその結果生ずる穢れであり、殺人者を国外へ追放することによって穢れの蔓延を防止し、秩序を回復することこそがポリスにとっての最大の急務だったはずである。したがって、裁判において立証すべきはただ一つ、殺害の事実そのものであり、そのためには神霊の力に依存した形式的立証手続のみによって成り立つ原始的な法廷でも十分事足りたであろう。殺人容疑者が特定の人間である場合は、殺された者の遺族がその名を挙げて宣誓・告訴することによって殺害の事実が立証され、それが裁判担当者によって確認されればすなわち被告人は有罪となり、国外へ追放されたと考えられる。犯人が不明の場合および動

物や無生物が人を死なせた場合は最初から当事者間の対立が欠如しているため、合理的な裁判制度が確立されていた前4世紀においても、この法廷では依然として上述のような形式的立証手続のみによって裁判が行われていたのである。

プルタルコスによって伝えられるソロンの大赦令⁽⁹⁹⁾は、初期の殺人裁判がプリュタネイオンの法廷で行われたとの推測を促す間接的証拠となるように思われる。

公権喪失者 ἀτιμοί について、ソロンのアルコン就任以前に公権喪失者であった者は復権を許される。ただしアレイオス・パゴスにより、あるいはエペタイにより、あるいはプリュタネイオンで、アルコン・バシレウスによって殺人、傷害、僭主政樹立の廉で有罪とされ、本法公布のとき亡命中の者を除く。(村川堅太郎訳・一部改変)

Ruschenbusch の指摘するように⁽¹⁰⁰⁾、この法文ではアレイオス・パゴスが僭主政樹立の企てに、エペタイとプリュタネイオンが殺人・傷害に、それぞれ対応していると解することができる。ソロンのアルコン就任当時はアレイオス・パゴスは僭主政樹立による国政転覆をはじめとする純政治的犯罪を主として裁いたのであり、殺人裁判権はいまだ有していなかったと考えられる。そして、殺人に関する法廷としてエペタイとプリュタネイオンが挙げられていることは、ドラコン以前には故意・無意思の区別なく後者が、ドラコンによる殺人法成文化以後ある時期までは故意・無意思ともに前者が、殺人の裁判を管轄したことを示唆しているのではないだろうか。

このように、初期のポリス社会においては、殺人が生じた場合の秩序回復のための儀礼は、殺人者の追放という形で行われたと考えられるのである。これに対する有力な傍証となるのが、前6世紀末頃のものとして推定されるロクリスの入植に関する法⁽¹⁰¹⁾である。この法文の文言から、当時この地方では殺人犯およびその一族は永久追放、財産は没収、犯人の住居は取り壊しと定められていたことが知られる⁽¹⁰²⁾。

このロクリスの法慣行については、デモステネスが興味深いエピソードを伝えている⁽¹⁰³⁾。それによれば、ロクリス人は法に関して極端に保守的で、父祖伝来の古法を頑に守り通している。新法を提案せんと欲する者はその首に縄を巻きつけた状態で発議し、可決されればそれを解かれるが、否決されれ

ば直ちに絞殺される。そのような訳で、ロクリスでは二百年以上もの間にたった一つしか新法が制定されていないという。この伝えを信用するならば、上の殺人に関する規定もまた古い時代の慣習をそのまま受け継いだものであるとの推測が可能になる。殺人犯の追放と同様、住居の破壊もまた穢れの除去を目的としたものだと考えられる⁽¹⁰⁴⁾。

血の復讐の制限から抑止・禁止へと至る過渡期の社会状況を反映すると見られる「アキレウスの盾」の裁判場面では、殺人者の犯行時の心的状況が考慮されていた。ところが、さらに時代が下ると、殺人が起こった場合に問題となるのはその結果、すなわち穢れのみとなる。このような退行が生じたのは、殺人の穢れが伝染するという信仰が普及したことによって、古い時代の社会を規定していた復讐の原理が一時的に祓除の原理によって抑圧されることになったためである。しかし、前者は決して完全に後者にとって代わられた訳ではない。秩序回復のための儀礼として殺人者を追放するに際して、犠牲者の遺族は一貫してイニシアティヴを握っていたものと思われる。アテナイのプリュタネイオンの法廷での殺人者告発の権限は遺族にのみ認められていたはずである。古典期の殺人法では、殺人犯に対する訴追権を有する者は犠牲者の一定の範囲の親族に限られていたが、これは復讐の原理に基づく古い法慣行をそのまま受け継いだものである。

古典期に行われていたある法的行為がこのことを示唆している。犠牲者の遺族が殺人訴訟提起にあたって第一に着手した *πρόρρησις* という半儀礼的手続がそれである。遺族は提訴に先立ってアゴラで殺人容疑者の名を全市民に告知して訴追の意思を表明し、容疑者に対して「法の定めるもの」 *τὰ νόμιμα* に近付くことを禁ずる旨を宣告し、さらにアルコン・バシレウスも訴訟を受理した後、再度追認的に同内容の公告を発した⁽¹⁰⁵⁾。この「法の定めるもの」の意味するところについて、デモステネスは浄めの水、献酒、混酒器、神域、アゴラを、ポルクスは密議を挙げている。つまり、この手続は、人の多く集まる場所や宗教的事物から殺人者を遠ざけることによって、それらが穢されるのを防ぐことを目的としたものである。してみると、これは黎明期のポリスにおいても当然行われていたであろう⁽¹⁰⁶⁾。遺族はまずこの公告を発して市民に殺害の事実を認知せしめ、次いでプリュタネイオンの法廷においてそれが公的に認証されると、自らの主導の下に殺人者をポリスから追放したのである。血の復讐の全面禁止以降、遺族が殺人者に対して行動を起こすことができるのは唯一訴訟を通じてであったことを考えれば、殺人者追放

の目的は当初から復讐と浄めという二つの側面を併せ持っていたということができよう。

以上は殺人の穢れの観念がポリス社会の秩序維持のための装置としての機能を十全に発揮していたドラコン以前の状況である。その後ポリスの経済的发展によって社会構造が複雑化すると、殺人の穢れのごとき原始的信仰は、もはやそれ自体ではこの機能を十分に果たしえなくなる。そして、複雑化した社会を統制する新たな装置として、法・裁判制度が台頭してくる⁽¹⁰⁷⁾。ドラコンによる殺人法の成文化もまた、こうした流れの一環として行われた。ここに至って、殺人者の追放は秩序回復のための儀礼から刑罰へと生まれ変わることになった。そして、故意の殺人犯に対しては永久追放が、無意思のそれに対しは遺族との間に和解が成立した場合には帰国可能という条件付きの追放が、それぞれ刑罰として規定された。

しかし、法や裁判制度に取って代わられたからといって、殺人の穢れの観念は直ちに上述の機能を失う訳ではない。それは法の内に組み込まれた形で、いわば法に「寄生」することによって、宗教的サンクションとしての役割を果たし続ける。殺人者の穢れによる汚染からポリスを防護することを目的とした諸規定がそれである。犠牲者の遺族およびアルコン・バシレウスによる「公告」に違反して「法の定めるもの」に立ち入った殺人者に対しては、市民の誰でも望む者がこれを逮捕し、訴追することができた⁽¹⁰⁸⁾。また、殺人を犯したことが明らかである者がそれらの場所に立ち入った場合にも、これと同じ措置が取られた⁽¹⁰⁹⁾。さらに、国外へ追放された殺人犯が違法に帰国した場合は、市民の誰でも望む者がこれを殺してもよいとされていた⁽¹¹⁰⁾。殺人犯が大赦の対象から常に除外されていたこと⁽¹¹¹⁾も、これに加えてよからう。

これらの規定は、秩序維持のための装置として機能し始めたばかりの未熟な法を、殺人の穢れの観念がいわば内側から補強していたことを示している。しかし、これまでの議論からすでに明らかであるように、殺人訴訟／殺人裁判制度はポリス社会の秩序維持のための装置としてのみ機能していたのではなく、殺された者の遺族が殺人者に復讐するための手段としての側面をも併せ持っていた。そして、殺人の穢れの観念はこちらの機能に対しても補助的役割を果たしている。先に引いたアンティポンの「四部作集」およびアイスキュロスの「オレスティア」では、死者の怨霊や復讐の霊、あるいはエリニュエスが殺人の穢れと同一視されているが、これらは真犯人を告訴しな

かったり復讐を怠ったりする遺族や、誤った裁きを下して殺人犯を無罪とする陪審員を責め苛む存在として描かれているのである。

また一方では、殺人の穢れの観念がそれ自体では秩序維持のための装置として十分に機能しなくなったことによって、その象徴性が次第に失われていったためか、殺人の穢れがあたかも接触伝染性の病原菌のようなものとして意識されていたことが、殺人法の規定などから窺える。たとえば、追放刑に服していた無意思殺人犯が遺族の赦しを得て帰国する際には、供犠と浄めとが義務づけられていたし⁽¹¹²⁾、すべての殺人法廷は屋外に設けられており、それは犠牲者の遺族や陪審員らが殺人者と同じ屋根の下に入らないようにするためだと考えられていた⁽¹¹³⁾。そして、この傾向を最もよく示しているのがブレアトスの法廷に関する規定である。海岸に位置するこの法廷では、国外へ追放された無意思殺人犯が別の故意殺人の廉で訴えられた場合に裁判が行われた。被告は船で漕ぎ着けて船上から弁明を行ったが、その際陸に道板を渡すことも海中に錨を下ろすことも許されなかった⁽¹¹⁴⁾。こうした傾向の背景には、ポリスの成熟に伴う人口の増加・集中、人間関係の緊密化といったことも一つの要因として働いているかもしれない⁽¹¹⁵⁾。

法が発達を遂げ、整った裁判制度が確立されると、殺人の穢れの観念は次第にその本来の有用性を失い、これらの法規は形骸化してしまうが、禁じられた場所に立ち入った殺人者に対する処罰規定に関して言えば、これらは殺された者の遺族にとって、略式逮捕や、場合によっては殺害という形で殺人者に対して復讐の権利を行使することを可能にしてくれるものであり、その存在意義は完全には失われていない。もっとも、「市民の誰でも望む者が」という原則が単なる理念上のものに成り下がったであろうことは想像に難しくなく、伝わっているいくつかの事例でも実際に行動を起こしているのは遺族である⁽¹¹⁶⁾。

実際、法廷弁論を繙いてみると、古典期には殺人の穢れの伝染性がもはや実質的な脅威ではなくなりつつあることが窺える⁽¹¹⁷⁾。たとえば、ある者は自分の家で育ての親である解放奴隷の老女を殺され、何とか下手人に対して復讐したいと思ってエクセゲタイの許へ相談に行くが、犠牲者の血縁者でないことを理由に提訴を諦めるよう説得されている。彼らは家を浄めるよう指示しはするが、殺人者が野放しになることなど全く意に介していないようである⁽¹¹⁸⁾。また別のある者は、殺人の訴えを起こそうとしてアルコン・バシレウ

スの許へ赴いたところ、残りの任期がわずかしかなかった残されておらず、裁判を開くことが不可能だという理由で訴訟受理を拒否されている⁽¹¹⁹⁾。

しかしその一方で、法廷闘争においては、訴訟当事者らは殺人の穢れの伝染性を自己の弁明や敵に対する攻撃の有力な武器としているのである⁽¹²⁰⁾。この矛盾した状況は何を意味するのだろうか。弁論の行間から浮かび上がってくるのは、殺人者の穢れは犠牲者の遺族が彼に対して「公告」を発することによってはじめて現実的なものとして意識されるようになる、つまり殺人の穢れの意識が復讐の意識に従属ないし依存したものになっているという事実である。

以上のような古典期アテナイ社会の現実には、殺人訴訟／殺人裁判制度が社会秩序の維持そのものに寄与するものとしてではなく、むしろ犠牲者の遺族が秩序を損なうことなく殺人者に対して復讐するための手段として機能していた、少なくとも市民にはそのように意識されていたということを物語っているのである。

注

(1) 内藤莞爾編訳『デュルケム法社会学論集』(恒星社厚生閣 1990), 3; ラドクリフ＝ブラウン(青柳まちこ訳)『未開社会における構造と機能』(新泉社 1975), 302.

(2) フュステル・ド・クーランジュ(田辺貞之助訳)『古代都市』(白水社 1995 新装復刊), 272-9; J.E.Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3rd ed.(Cambridge 1922), 138; E.Ziebarth, "Der Fluch im griechischen Recht," *Hermes* 30 (1895), 57.

(3) H.Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, 2nd ed.(Berkeley/Los Angeles/London 1983), 76f.; R.Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford 1983), 16, 136f.

(4) K.Latte, "Schuld und Sünde in der griechischen Religion," in id., *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer* (München 1968; orig. in *Archiv für Religionswissenschaft* 20, 1920/1), 7f.; E.R.Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley/Los Angeles/London 1951), 43f.

(5) H.F.J.Horstmanshoff, Review of Parker, op.cit., Mnemosyne 4th Ser. 39 (1986), 541f.

(6) M.I.フィンリー (下田立行訳) 『オデュッセウスの世界』 (岩波文庫 1994), 377 (訳者解説)。

(7) T. J. Saunders, Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology (Oxford 1991), 9.

(8) Cf. Il.1.314; Od.22.481. 神々に対して何らかの形で働きかける前に身体を清潔にしておくことが、宗教上の義務として意識されていたこと (Il. 6.266-8)にも注意すべきである。そのための水浴や入浴 (Il.10.572-6; Od.4.750, 17.48) は通常のそれとは区別されねばならない。洗い浄められる対象が泥・塵埃・垢・汗・血といった具象的・可視的な汚物であっても、それが人間の神々へのアクセスを不可能にしているという事実が、その汚物を単なる物質的存在以上のものにしている。ホメロスにはまた、供犠や献酒を行って神々に何事かを祈願したり誓約したりする際に、当事者が儀式の第一の手順として手を水で洗い浄めるという場面が随所に現れるが (Il.1.449, 3.270, 9.174, 16.230, 24.303; Od.2.261, 3.338, 445, 12.336, 21.270), これは象徴的な禊と解しうるものである。なお、『イリアス』には見られないが、『オデュッセイア』では、通常の食事の前に浄めの水 χέρνιψ で手を洗うという所作が formula を構成する一要素となっている (1.136-8 = 4.52-4 = 7.172-4 = 10.368-70 = 15.135-7 = 17.91-3)。これは入浴後まもなく食卓に着く場合にも行われている (4.48, 10.361-3, 17.87) ことから、衛生上必要とされる単なる洗浄ではなく、やはりある程度宗教的な意味を有するものだと考えるべきである。cf. L.Moulinier, Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote (Paris 1952), 27; S.West ad Od.1.136. 清潔である、あるいは不潔であるということは、物理的な状態を示すと同時に、宗教的・儀礼的価値 (ritual status) の指標としての浄／不浄をも意味しうるものであった。清潔さは神聖に結び付き、物質的・肉体的な汚れは神聖に対置されるときすなわち「穢れ」となる。入浴して身体から汗や垢を洗い落とした者は、清潔 (clean) であるばかりでなく、神々との接触が可能になるという意味で清浄 (pure) でもある。そして、宗教上の儀式に与る前に手を浄めることによって、人は「可能な限り己を神に似せんとする」(Schol.BT ad Il.1.449), つまり象徴的に不特定の穢れを祓い、より清浄な状態に近づこうとするのである。

(9) Od.22.481-2, 493-4, 23.50-1. これについては後述。

(10) Schol.T ad Il.11.690は、「ホメロスにおいては殺人者が浄められると

いうことはない」と述べている。

(11) T.W. Allen, *Homeri Opera* V (OCT), 105f.

(12) *Ibid.*, 115.

(13) これらの証言の信憑性については, cf. G.M. Calhoun, *The Growth of Criminal Law in Ancient Greece* (Berkeley 1927), 26-9; Moulinier, *op.cit.*, 43; Parker, *op.cit.*, 131 n.102.

(14) G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* (Paris 1904), 228-38, 602; R.J. Bonner and G. Smith, *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, vol.1 (Chicago 1930), 15ff., 53ff.; vol.2 (1938), 192; A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values* (Oxford 1960), 91-7; 村川堅太郎「古代ギリシア市民—殺人についての意識をめぐって—」『岩波講座世界歴史2 古代2』(岩波書店 1969), 75, 77注(2).

(15) Lloyd-Jones, *op.cit.*, 71-6; Parker, *op.cit.*, 125f., 130-5. もちろん, このような考え方は以前にもなかった訳ではない. e.g. E. Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Ancient Greeks*, tr. by W.B. Hillis (London/New York 1925; orig. 1894), 180; F. Pfister, s.v. *Katharsis*, *RE Suppl.* VI (1935), 160f.; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd.1, 3. Aufl. (München 1967), 91f. 最も古いところでは, K.O. Müller, *Aeschylos Eumeniden mit erläuternden Abhandlungen* (Göttingen 1833), 136f. (筆者未見) ただし Nilsson, *op.cit.*, 98は, ホメロス以後殺人者の浄めの必要性が殊更強調されるようになったのは, デルポイの神託と殺人法の整備の影響によるものと考えている.

(16) *Ap. Rhod.* 478-9; *Aesch. fr.* 122a (=186a), *fr.* 354.

(17) *Soph. El.* 445-6.

(18) *Od.* 19.91-2.

(19) Cf. *Hdt.* 1.155; *Dem.* 18.294.

(20) *Aesch. Cho.* 439, *Soph. El.* 445, *fr.* 623; *Ap. Rhod.* 4.477.

(21) 詳しくは, R.C. Jebb, *App. ad Soph. El.* 445; Rohde, *op.cit.*, 582-6を参照.

(22) Jebb *ad Soph. El.* 444ff; A.C. Pearson *ad Soph. fr.* 623; J.C. Kamerbeek *ad Soph. El.* 445, 6; A.F. Garvie *ad Aesch. Cho.* 439; Moulinier, *op.cit.*, 86 n.6. ただし E. Kearns, s.v. *maschalismos*, *OCD*, 3rd ed. (1996) は, 死者を辱めることも重要な動機の一つであったとしている. 確かに, *Soph. fr.* 528 などが示すように, 凌辱のしるしとして四肢を切断するという慣習があったことは否定できない.

(23) 以下の議論は、その大部分を Parker, *op.cit.*,106-8に負っている。

(24) *Ibid.*,104.

(25) アテナイの殺人裁判では、原告－被告の順にそれぞれ二回ずつ、計四回の弁論を行うことになっていた。

(26) 被告は二回目の弁論の前に国外へ退去してしまっており、彼の友人らが代わりに弁明を行っている。有罪の判決が下れば死刑となる故意殺人の容疑者には、裁判に勝ち目がないと判断した場合、一回目の弁論を終えた後に国外へ退去することが認められていた。これは自発的に永久追放の刑に服することを意味した。cf. *Ant.*5.13; *Dem.*23.69; *Poll.*8.117.

(27) Cf. *Pl. Leg.* 866b,871b.

(28) *Cho.* 269-96.

(29) 皮膚病 (279-82) および社会生活からの排除 (291-4)。彼が神々の祭壇に近づくのを妨げるのは、「目に見えぬ父の怒り」(293-4)である。

(30) *Eum.*778-92 (=808-22), esp.780-7 (=810-7).

(31) Cf. *Soph. OT* 25-7,171-4.

(32) *Dem.* 37.59. cf. *Eur. Hipp.*1447-51.

(33) Rohde, *op.cit.*,586. 一種の模倣呪術と見なしうるこの浄めが、厄除けのためのまじないとして唾を三度吐くという有名な風習に関連するものであることは明らかである。

(34) *Soph. El.* 445-6; *Ap. Rhod.*477-9.

(35) *Il.*5.31,455,844, 21.402.

(36) G. S. Kirk ad *Il.*5.31. L.Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* (Paris 1917),246は、この語の意味するところは *cruore polluens* であって *pollutus* ではないと説いており、Parker, *op.cit.*,134 もそのように解する ("one who kills in a polluting way") が、後述するように、筆者はホメロスの時代には殺人者が他を穢すという意識ははまだ生まれていなかったと考えるので、これには従えない。

(37) M.Fernández-Galiano ad 438-9.

(38) S.Laser, *Archaeologia Homerica: Die Denkmäler und das frühgriechische Epos*, hrsg. von F. Matz und H.G.Buchholz, Bd.II, Kap.P Hausrat (Göttingen 1968), 58.

(39) M.M.Gillies, "Purification in Homer," *CQ* 19 (1925),73 は、この土は『イリアス』第1歌でアカイア軍の兵士らが禊をした後海に捨てた λύματα (314) に相当するものだとしている。ただし、彼はホメロスによって語られる

一切の浄めについて、その儀式的性格を否定する立場をとっている。

(40) Kamerbeek, loc.cit. などが指摘するように、この箇所は暗にマスカリスマスに言及しているように思われる。cf. Fernández-Galiano ad loc.

(41) Fernández-Galiano ad loc.

(42) 奇妙なことに Fernández-Galiano は、女中らを外に曳き出すのにオデュッセウスも加わったと解し、二つの処刑が行なわれている間に彼一人屋敷の中へ戻ったとしておきながら (ad 479), 478 行で彼も他の三人とともに血を洗い流したと考えている (ad 489). Parker, op.cit., 114 n.39 は、オデュッセウスの殺人はならず者の誅殺という正当なものであるため、自身の浄めは必要でなく、屋敷を浄めるだけで事足りたのだと言う。

(43) Il.16.228. cf. RJanko ad loc.

(44) Gernet, op. cit., 245. 「穢れ」の意味で用いられた *κακά* の例としては, e.g. Eur. IT 1193.

(45) Cf. Kirk ad loc.

(46) Od.22.402, 23.48.

(47) これらの箇所は穢れの伝染に対する恐怖の欠如を示す証拠とするには不適格であるかもしれない。いずれの場合も、それを匂わせることはあまりにも状況にそぐわないからである。いずれにせよ、ヘクトルの場合は外敵との戦闘における殺傷の結果なので、無法な振る舞いに及んだことに対する誅罰という正当な行為であるとはいえ、自分の領地の人民を謀殺したオデュッセウスと同列に扱うべきではないかもしれない。

(48) Od.15.271-81.

(49) Ant.5.82-3. 清宮敏「殺人の穢れとポリス市民共同体」『東北福祉大学紀要』13 (1988), 222 は、ソロンの帰化民に関する法 (Plut. Sol. 24) およびいくつかの法廷弁論から、殺人者の穢れは殺人が行われたポリスの内部でしか威力を持たなかったことが窺えると指摘し、テオクリュメノスも殺人を犯した故国アルゴスを遠く離れてピュロスに来ているのだから、テレマコスにとって彼の穢れは問題にならないはずだ (したがってこれらの事例はホメロスの時代と古典期との件の相違を示す証拠たりえない) としているが、ソロンの時代や古典期における共同体の内と外についてのそのような意識が、ホメロスの時代にすでに存在したと想定してよいものかどうか疑問である。

(50) Od.13.258ff.

(51) Od.16.376-82.

(52) Od.1.35-47.

(53) Il.9.458-61. この四行はいずれの写本にもなく Plut.de aud.poet.8 (Mor.26) に引用されて辛うじて残った。プルタルコス、アリストアルコスがこの箇所を問題ありとして削除したと記している。

(54) Od.10.438-42.

(55) Od.14.398-406. 406 行の後半は A.Hoekstra ad loc. に従い, Δία Κρονίων' ἀλιτοίμην と読む。客人や嘆願者を殺すことはゼウスによって罰せられる行為であった (Od.9.270-1). cf. Il.24.582-6; Od.14.281-4.

(56) Od.21.27-9.

(57) Cf. Il.14.482-5.

(58) Od.1.298-300, 3.196-8.

(59) Od.24.433-6.

(60) 以下、ホメロスからの引用に際しては、松平千秋先生の御訳を拝借させて頂く。

(61) Od.23.118-20.

(62) Od.15.272-6.

(63) トレボレモス (Il.2.661-6), メドン (Il.13.694-7 = 15.333-6), リュコプロン (Il.15.430-2), エペイゲウス (Il.16.571-4), パトロクロス (Il.23.85-90), 無名のアイトリア人 (Od.14.379-81).

(64) Od.13.258-75.

(65) リュコプロン, エペイゲウス, パトロクロスはその例である。

(66) Il.24.480-2.

(67) 上の比喩について、古注は一致してこの殺人者が浄めの儀式を受けるために訪れたと解しており、Schol. T はこの一節を「アナクロニズム」、すなわちホメロス自身の時代の慣習が比喩の形で滑り込んだものだとしている。これらの見解をすべて鵜呑みにする訳にはいかないが、自国を離れた殺人者が嘆願者として亡命先の富裕な権力者の許を訪れ、そこで浄められるという光景が詩人の生きた時代にはすでに一般的なものになっており、そこからこの比喩が生まれたと考えることは不可能ではない。

(68) Il.9.632-6.

(69) Il.18.497-508. これについては後述。なお、Il.13.659 の ποινή について、M.M.Willcock ad loc. はこれを人命金の意味に解しているが、ここでは「復讐、仇討ち」の意味で用いられていると考えるほうが自然であろう。

(70) 以下の記述は Lloyd-Jones, op.cit., 74f. および城江良和「王の罪－クリュセス・エピソードが表わす『イリアス』の倫理観－」『西洋古典論集』IV

(1988),14-27 に負うところが大きい。

(71) Cf. Il.16.384-92.このモチーフは後代の文学作品中にも見出される。
e.g. Hes. Op. 240-7, fr.30.15-9; Pind. Pyth.3.35-7; Aesch. Sept. 597-608; Pl.
Leg. 910b; Philostr.VA 8.5.

(72) Il.13.622-5.

(73) Il.3.50, 6.282-3.

(74) Il.3.56-7.

(75) Allen, op.cit.,108.

(76) Od.1.326-7, 3.132-5, 4.499-511, 5.108-9.

(77) パルマコスについては G.Murray, *The Rise of the Greek Epic*, 4th ed.
(London 1934), 317-21; W.Burkert, *Greek Religion*, tr.by J. Raffan (Cambridge,
Mass.1985; orig.1977), 82-4; Parker, op.cit.,258-71; D.D.Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece* (London/New York 1991), 139-65; J.N. Bremmer, "Scape-goat Rituals in Ancient Greece," *HSCP* 87 (1983), 299- 320 などを参照。

(78) Fr.5-10 West.

(79) Pfister, op.cit.,161; Dodds, op.cit.,43; Lloyd-Jones, op.cit., 73; Bremmer, op.cit.,305-6.

(80) Hughesはパルマコスが石打ちによって殺害されたと伝える資料の信憑性を疑い、パルマコスはいずれの都市においてもすべて追放されたのであって、殺されることはなかったと考えているが、少なくともパルマコスを送る際石を投げつけるということがいくつかの都市で行われていたことは事実であり、たとえ殺害には至らなかったとしても、そこには石打ちによる罪人の処刑を浄めと見なす意識に基づく一種のなぞらえが働いていたはずである。

(81) Lloyd-Jones, op.cit.,202 n.106は G. Devereux の次の言葉を引用している(ただし出典は明らかにされていない)。「法的に言うところの集団の責任とは、呪術的には穢れもしくは穢れの危険であり、道徳という観点から見れば『罪』である」。

(82) Il.1.313-4.

(83) Parker, op.cit.,9. ἄγος については ibid.,5-12 を参照。

(84) *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London/New York 1966),2,42,161f. cf. M.Douglas, "Pollution," in ead., *Implicit Meanings: Essays in Anthropology* (London/New York 1975; orig.in D.L.Sills (ed), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York,1968),50-8.

(85) Op.cit.,120f.,326f.

(86) 山本幸司『穢と大祓』(平凡社 1992),96-7.

(87) 先に引いた Il.24.480-2 の比喩について, J.P.Vernant, "The Pure and the Impure," in id., *Myth and Society in Ancient Greece*, tr.by J.Lloyd (New York 1990; orig. in *L'Annee sociologique* 1953/4),130; N. Richardson ad 480-4 は, 殺人者を目にした家の人々の反応 (θάμβος, 482) を穢れの伝染に対する恐怖の表れであると解し, Schol. A もそのように考えているが (οὐδένα γὰρ διαλέγεται ἕως οὗ καθαρῶν), これは他の古注および C.W. Macleod ad 480-4; Parker, op. cit.,135 n.124 の言うように, 突然の来訪者に対する単なる驚きを意味するものであろう. 仮にホメロス自身の時代にすでに殺人の穢れの伝染という観念が芽生え始めていたとしても, それは作品中に (比喩の中にでさえ) 反映されるほどには定着していなかったと考えたい.

(88) Parker, op.cit.,132,327.

(89) Il.18.497-508.

(90) M.Gagarin, *Drakon and Early Athenian Homicide Law* (New Haven/London 1981),14-6 は, 遺族の一人が他の身内の者に相談せずに勝手に殺人者から人命金を受け取ってしまったためにこの紛争が生じたという, 独自の解釈を示している.

(91) "The Trial Scene in the Iliad," HSCP 94 (1992),53-76.

(92) 前沢伸行「『アキレウスの盾』解説」『西洋史研究』新輯11 (1983), 30.

(93) この理由について Adkins, op.cit.,93f. は次のように説明している. 一人の人間の死はその親族にとっては単なる経済的損失以上のものであって, たとえ賠償金が支払われてもなお怨恨は残る. この怨恨は各家族が田園一帯に分散して生活していた頃にはほとんどある形をとって表出される機会を持たなかったが, 次第に集住化が進むようになると, 大手を振って暮らす殺人者の姿を目にするにつけて増幅され, ついには血の復讐の実施という形で噴出する. そうでなくとも, 常に殺した側と殺された側との間に不穏な空気が立ち込めることになる.

(94) 内藤, 前掲編訳書, 3; 栗本慎一郎『法・社会・習俗—法社会学序説—』(同文館 1981), 61.

(95) 阿部謹也『刑吏の社会史—中世ヨーロッパの庶民生活—』(中公新書 1978),38-48; 栗本, 前掲書, 71-3.

(96) Dem.23.76, Schol. Patm. ad loc.; Aeschin.3.244; [Arist.] Ath.Pol.57.4;

Poll.8.120. cf. Pl. Leg. 873e- 874b; Paus. 5.27.10, 6.11.6; D. M. MacDowell, *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators* (Manchester 1963),85-9.

(97) E.Ruschenbusch, "ΦΟΝΟΣ: Zum Recht Drakons und seiner Bedeutung für das Werden des athenischen Staates," *Historia* 9 (1960),132f. 前沢伸行「ドラコンの殺人の法とアテナイ市民団」『法制史研究』35 (1986),29-30 も参照.

(98) Cf. R.Maschke, *Die Willenslehre im griechischen Recht* (Berlin 1926), 47-50.

(99) Sol.19.4.

(100) Ruschenbusch, op. cit.,134f.

(101) R.Meiggs and D.Lewis (edd), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, rev.ed. (Oxford 1988; 1st.pub.1969), no. 13, 11-14.

(102) プルタルコスが『七賢人の食卓』(Mor.162b-e)の中で伝えるところによると、ヘシオドスを殺害した犯人たちはロクリス人によって生きたまま海に沈められ、その家屋は破壊されたという.

(103) 24.139-141.

(104) Cf. W.R.Connor, "The Razing of the House in Greek Society," *TAPA* 115 (1985),79-102, esp.90-6. 清宮, 前掲論文, 221 がすでに指摘しているように, 日本中世の荘園においては, 領内で犯罪が生じた場合, 領主はそれを穢れの発生と見なし, 犯人の領内からの追放, 犯人の住居の焼却あるいは破壊という手段で, 領内の災気の除去, 秩序の回復に努めたということが明らかにされている. 勝俣鎮夫「家を焼く」『中世の罪と罰』(東京大学出版会 1983) 所収, 15-26 参照.

(105) IG. I³ 104,20f.; Dem. 20.158; [Arist.] *Ath. Pol.* 57.2; Poll.8.90. cf. MacDowell, op. cit.,23-6.

(106) Parker, op.cit.,125f. は, 殺人が血讐へと発展した例が伝説上見当たらないことを根拠として, この慣習が殺人の穢れの観念とともにホメロスの時代にすでに存在したと考えている. つまり, ひとたび公告が発せられると殺人者は自国内に居場所がなくなるので, 国外へ亡命するか人命金を支払って和解に漕ぎ着けるかするより外に道はなかった, というのである. しかし, この慣習はその趣旨からして, 殺人の穢れの伝染という信仰が普及した頃に生まれたものだと考えられる.

(107) 清宮, 前掲論文, 223-4.

- (108) Dem.24.105.
- (109) Dem.23.80.
- (110) IG. I³ 104,26-9; Dem. 23.28; Din.1.44. cf. Pl. Leg. 871d-e.
- (111) Plut. Sol.19; And.1.78. cf. [Arist.] Ath.Pol. 39.5.
- (112) Dem. 23.72.
- (113) Ant.5.11. cf. [Arist.] Ath. Pol.57.4.
- (114) Dem.23.77-8; [Arist.] Ath.Pol.57.3; Poll.8.120. cf. MacDowell, op.cit., 82-4. Parker, op. cit.,119 は、この法規は一步でも国内に足を踏み入れれば法益被剥奪者となる被告自身をも保護するものだとしているが、それでは道板を渡すことや錨を下ろすことまで禁じられていた理由が説明できない.
- (115) Parker, op.cit.,13.
- (116) Lys.13.85-7; Lyc.112-3; Ant.5.8-19.
- (117) こうした傾向はエウリピデスの悲劇からも看取される. e.g. HF 1229-34.
- (118) [Dem.] 47.68-73.
- (119) Ant. 6.38,42.
- (120) e.g. Ant.6.39-40.