

東京大学教養学部 外国語研究紀要 第四十一輯
抜刷（平成六年三月）

アレクサンドリアのクレメンスによる
ホメロス理解の変容

——『イリアス』の解釈に向けて——

秋
山
学

アレクサンドリアのクレメンスによる
ホメロス理解の変容

——『イリアス』の解釈に向けて——

秋
山
学

- 1 序論 ホメロス研究史の概観と本稿での方法論
- 2 『イリアス』研究の諸問題とクレメンスによる『イリアス』解釈
- 3 クレメンス神学の概観(その1)
- 4 『イリアス』およびホメロス像からの検証
- 5 クレメンス神学の概観(その2)
- 6 『イリアス』の主題をめぐる再考察
- 7 クレメンスによるホメロス像の変容
- 8 結論 創造の詩としての『イリアス』

注

1 序論 ホメロス研究史の概観と本稿での方法論

一七九五年にF・A・ヴォルフが『ホメロス序説』(*Prolegomena ad Homerum*)を発表して以来、近現代におけるホメロス研究はいわゆる「ホメロス問題」をめぐる、二十世紀初頭までほぼ分析論と統一論の論争を軸に進められてきたと言えよう。しかし一九二〇〜三〇年代にM・パリによって提唱された口承叙事詩論が新たな視点を投げ、それ以来今日の欧米各国、特に英語圏では、論議の中心点がほぼ口承詩の技法、定型句の用法の検証に絞られているように思われる⁽¹⁾。

ところで、ホメロス研究には言うまでもなく長い歴史があり⁽²⁾、その集積として今日得られた口承詩論は、ホメロスの置かれていた時代状況を一面においてもっともよく再現するものである。けれども、古代世界においてホメロスという詩人が担っていた役割を考えると、今日における口承叙事詩の技巧研究は、やや技法にこだわる皮相的なものであるとの評価を免れないように思われる。ホメロスとは古代において、単に文芸技巧を操るだけの人ではなく、もつと聴衆に生き生きとした世界を展開しえた詩人であったと推定するのは筆者のみではなからう。このようなホメロス像を再構築するには、語法や技巧の詮索のみに急な今日の古典学では不十分なように思われる。また口承叙事詩の研究を始めたパリ、ロードらの意図も⁽³⁾、あくまでも「生きた叙事詩」の実例を参考に供し、古典研究に役立てようとするものであったと考えられる。ユーゴのグスラルやアイヌのユークラ吟唱詩人たちは、非常に速い速度でその朗唱をおこなうと言われ、単なる暗唱ではなく、詩人自身の即興による創造活動を展開するとされる⁽⁴⁾。口承叙事詩人とは、蓄積した文芸技法を披露するだけの存在ではなく、聴衆に対して生命力あふれる場を提供する役割を担っていると言えよう。

ところで、筆者は先に「アレクサンドリアのクレメンスにおける古典学の変容——『オデュッセイア』の解釈に向けて——」を公にした(以下「前稿」と略記)⁵⁾。その中で筆者は、古代末期の教父たちによる「予型論的解釈」(旧約聖書理解のための聖霊先在的解釈)が旧約以外の異教古典文献にも適用しようという前提に立ち、『オデュッセイア』を例に取ってその方法論を適用し、古典文学解釈の新しい方法を見出そうと努めた。それはホメロスを地中海世界において、また古代世界の枠組みのなかで内在的に理解しようとするささやかな試みであった。またそれは、古代地中海世界における古典文献の中で、一般に「異教文献」また「キリスト教文献」として区別されがちな二つのジャンルを統合しようとする試みでもあった。その際に先駆者として選んだのは、ギリシア教父アレクサンドリアのクレメンス(150～c.a.215)である⁶⁾。クレメンスは、新旧約聖書に関してばかりではなくギリシア古典文学諸著作家に対しても深い識見を示す教父であり、その著書『ギリシア人への勧告』の中で、『オデュッセイア』第十二巻における海上でのオデュッセウス、船のマストに身を縛ったオデュッセウスの姿を十字架上のキリストの予型と見なす見解を示している(Prot. 12, 118, 1～5)。クレメンスによるこの解釈の根底には、彼の「異教予型論」的な、換言すれば民族固有の叙事詩のうちに父なる神の働きを見出そうとする神学が認められた⁷⁾。

さて、上述のようなホメロス研究史に照らして、いまこのクレメンスによるホメロス理解を評価してみたい。クレメンスによるホメロス解釈のあり方は、キリスト教神学を經由しての理解であるとは言え、その最終的に到達する次元が「唯一、父なる神」の働きの認識であるだけに、キリスト教到来以前のホメロスを理解する方法としても明確な論拠に根ざしており、ある意味で現今の古典学の方法では解釈不可能な部分——言わばホメロスの「靈性」——でも言うべきもの——を回復しようるものではないかと期待される。そこで、前稿における論考は『オ

デュッセイア』を対象とするものであったが、本稿ではホメロスのもう一つの叙事詩『イリアス』について、同じくアレクサンドリアのクレメンスを論拠とし、同様の解釈を試みたい。

クレメンスは『イリアス』に関しては、その第十八巻「アキレウスの楯」のエクフラシス冒頭二行(2483, 485)について注目すべき言及を行っている(*Paed.* 3, 12, 99, 2~100, 2)。この「楯のエクフラシス」は、『イリアス』の中でも比較的独立した空間として知られ、その描写の規模の大きさは、第二巻「船団のカタログ」とともに『イリアス』そのもののスケールの大きさにも匹敵するものだと言われる(8)。これはある意味で、この「楯作り」のくだりの理解が、『イリアス』全体の解釈にも大きな影響を及ぼすということを意味するように思われる。それ故この「楯作り」の段に関するクレメンスの解釈は、前稿で取り上げたオデュッセウス像に関してのほど明瞭な形を採ってはいないけれども、やはりわれわれがホメロスの作品を読み解くうえで大きな示唆を与えてくれるものであると思われる。

2 『イリアス』研究の諸問題とクレメンスによる『イリアス』解釈

さて、クレメンスによる『イリアス』解釈とクレメンス神学の探求に移る前に、近年における我が国でのホメロス研究に目を転じてみることにしたい。それに先立ち、あらかじめ『イリアス』のあらすじを確認しておく。

トロイア戦争の十年目、ギリシア軍随一の英雄アキレウスは、戦利品の分け前として得たブリセイスをギリシア軍の総大将アガメムノンに奪われる(2)。アキレウスはこれに激しく憤り戦線を離脱、勢いを得て攻勢に転じたトロイア軍の前に、ギリシア軍は敗退を重ねる(3)。アガメムノンは悔いてアキレウスに戦線復帰を要請、

オデュッセウスら使節を派遣して多くの贈り物を約束するがアキレウスはこれを拒絶(7)、ギリシア軍は敗退を続け、ついにギリシア軍の船団はトロイア方により火を放たれんとする(8)。アキレウスの親友パトロクロスはこれを見かね、友に武器を貸してくれるように懇願、アキレウスは敵勢を深追いしないこととの条件でこれを認める。アキレウスの武器をつけたパトロクロスはギリシア軍の危機を救うが、ヘクトルの手により討ち死にする(9)。アキレウスはこの報せを耳にして激しく慟哭、親友の戦死を悼み、ついに仇討ちのために出撃を決意、母テティスは火神ヘパイストスに依頼して息子のために楯を作らせ(10)、アガ멤ノンとの和解も成立する。アキレウスは、この復讐戦によって自らにも生命の終わりが迫ることを承知の上で出陣(11)、ヘクトルとの一騎討ちはアキレウスの勝利に終わる(12)。ヘクトルの戦死にトロイア方は嘆き、王プリアモスは息子ヘクトルの亡骸を引き取りに多額の財宝とともにギリシア軍の陣屋を訪れる。ヘクトルの亡骸が返還され、トロイア城内で荘厳な葬礼が営まれる(13)。

さて、我が国における『イリアス』研究としては、その文学的な主題を問う論究が最近相次いで出版されている。まず岡道男氏による大著『ホメロスにおける伝統の継承と創造』(14)は、『イリアス』の主題(アキレウスの怒り)の結末が、アキレウスとプリアモスの和解ではなく、アキレウスの死とトロイアの陥落に求められるという主張によって一貫されている(15)。この見解は、アキレウスの怒りが、彼が怒りを解いたあとその呪わしい結果をもたらすことをやめず、彼自身の死とトロイアの陥落を招くという事実認識に基づくものである。またこの主張の背後には、プリセイスをめぐるアキレウスとアガ멤ノンの争いがヘクトルの死とトロイアの滅亡をもたらすという『イリアス』の筋立ては、ヘレネをめぐる争いがトロイアの滅亡を招くというトロイア戦争の全貌を示すものだと認識があり(16)、その根底には、文学的手法としての「パラレル」を見出そうとする意図がう

かがわれる⁽¹²⁾。同時にこの主張には、アケレウスの怒りを主題とするこの叙事詩が、なぜ『イリアス』と呼ばれるようになったのかという古来の難問にも回答を与えようとする意図が込められている⁽¹³⁾。

一方川島重成氏による『『イリアス』——ギリシア英雄叙事詩の世界——』⁽¹⁴⁾は、一般向けの書ながら『イリアス』の全貌を要領よくわれわれに提示してくれる好著である。川島氏の主張は岡氏のものとは異なり、『イリアス』の主題としての「アケレウスの怒り」の終焉、すなわち「ゼウスの計画」の完了は、第二四巻におけるアケレウスとプリアモスの和解のうちに認められるとする⁽¹⁵⁾。川島氏は、『イリアス』の主題の結末を「イリアス」の枠外に求めようとする岡氏の見解に難を唱える⁽¹⁶⁾。

以上岡氏と川島氏の議論のなかでは、『イリアス』解釈をめぐっていくつかの基本的な問題が提示されている。それをまとめると『イリアス』の主題とされる「アケレウスの呪わしき怒り」(Menis Achilleos outlomenē, A1~2)の終焉、あるいは「ゼウスの計画」(Dios boule, A5)の完了はどこに見出されるのか、2なぜこの詩が『イリアス』という題名を冠するものなのか、という二つの問いに集約されるように思われる。

上述のように岡氏の見解には、『イリアス』の主題の結末を『イリアス』の枠外に求めねばならないという若干の無理がある。一方川島氏の見解にも無理がないわけではない。なぜなら『イリアス』第二四巻の末尾はアケレウスとプリアモスの「和解」の場面ではなく、正確にはヘクトルの荘厳な葬礼の場面であって、この二つには意外に大きな相違が潜んでいるとも考えられるからである。

ここで、冒頭より言及しているアレクサンドリアのクレメンスによる『イリアス』解釈を参照してみたい。クレメンスによる『イリアス』への部分的な言及はいくつか認められるが⁽¹⁷⁾、先にも述べたように彼は3巻、火神ヘパイストスによるアケレウスの「楯」作りの段に関して、特に彼独自のホメロス理解を示しているように思

われる。以下、その部分を訳出することにした(18)。

「ロゴスは万物を創造し、教え、教育する。馬は手綱で導かれ、雄牛は軛に引かれ、獣はわなで捕らえられる。しかるに人間はロゴスによって再創造される (metaplastai)。ロゴスによって獣は馴らされ、魚は誘き寄せられ、鳥たちは網にかけられる。このロゴスは実に、馬に対しては手綱を、牛に対しては軛を作り、獣に対しては輪繩を、魚に対しては芦を、鳥に対してはわなを作る。このロゴスは国を治め、農地を耕し、支配しまた仕え、すべてを創造する。」

『火神へ。パイストスは、楯の中に』大地、天空、海を創り、

また、天空がそのぐるりに抱いているあらゆる星座を創り出した」

(『イリアス』18, 483, 485)。

おお神的な創造よ、神的な命令よ。水は「水」という語において満ち溢れよ。火は「火」という語とともに怒りを内包せよ。空気は「空気」という語のうちに、大気 (aithea) に向けてさまよえ。大地は、わたしが望むままに固定し動くがよい。わたしは人間をさえ、創造することを望む。わたしは質料として諸要素を持つ。わたしは自ら創ったものと生きる。もしあなたがわたしを知るならば、火すらあなたに従うであろう。このロゴスはこれほどまでの、世に対する教育者であり、人間の造り手であり、それ自体を通じて既に世の教育者なのである。このロゴスの励ましによって、我らは「我々」(ampho) として作られ、裁きの日を待っているのだから」(Paed. 3, 12, 99, 2~100, 2)。

ここから察せられるように、クレメンスはヘパイストスによるこの「楯作り」の段を、神による世界創造に照

らしつつ理解する。上に引いた中で「我々」として作られ」という部分は、具体的には『創世記』一26において、人間が本来共同体性を持つものとして創造されたことを指しているものと思われる⁽¹⁹⁾。ここでは、詩人ホメロスに対するクレメンスの理解の中で、「ロゴス」という概念が登場し、それが創造力を持つものとして捉えられていることに着目しておきたい。

先に『イリアス』のあらすじに関してはその概略を掲げたが、ここで「楯作り」が火神ヘパイストスによって行われることにかんがみ、「火神」へパイストスあるいは純粹な「火」が『イリアス』において担う役割を重点的に見ておきたい。

まず4巻では、アガメムノンの非道な行為に憤ったアキレウスが母テティスに自らの名誉回復を訴え、テティスはそれをゼウスに懇願し承諾させたため、ゼウスと、トロイア方を最悪するその妃ヘラとの間に争いが生ずるが、これをゼウスとヘラの子火神ヘパイストスが取りなす。また上述のように3巻「楯作り」の段において、ヘパイストスは女神テティスの願いをいれて、出陣を決意したアキレウスの武器製造に取り掛かる。さらに火神はの巻で、アキレウスの勢いを阻むべく激流をもって抵抗する河神スカマンドロスに対し、ヘラの命によって介入し、河を干上がらせる。この他、0巻から11巻にかけて、トロイア方はギリシア軍の船団に火を放たんとする。この火は、パトロクロスの奮戦によって消し止められる。また2巻では、パトロクロスの、そして最終巻⁽²⁰⁾ではヘクトルの火葬の場面が語られる。

このように『イリアス』の概略を展望してみただけでも「火」あるいは「火神」が重要な役割を果たしていることが認められる。またそもそも『イリアス』冒頭で語られる「アキレウスの呪わしき怒り」は、なにがしか火の持つ激しさを感じさせるものをもつ。以下クレメンス神学の概略を見る上で、この「火」についてまず注目し

ておきたい。

3 クレメンヌス神学の概観(その1)

さて、まずクレメンヌスは、ギリシアの古典詩人による詩的表現を、ユダヤ教の神殿(cf.『出エジプト記』二五〇三)に掛けられた「垂れ幕」(para-katapetasma)の意味に照らして理解する²⁰。「旧約の」預言者たちから神学を学びとったギリシアの詩人たちは、ほのめかしによって多くのことを象徴的に表現した。それはオルフェウス、リノス、ムサイオス、ホメロス、ヘシオドス、その他の賢人たちである。彼らが多くの人々に提供する「詩による靈魂の導き」(poietike psychagogia)とは、ちようど「至聖所の」垂れ幕(parapetasma)の意味を持っている」(Str. 5, 4, 24, 1~2)。この「垂れ幕」(para-katapetasma)という語彙は、「聖所」と「至聖所」の双方に掛け幕を持つユダヤ教の神殿の中でも、その「至聖所」に掛けられた幕を指すものと思われる。それはクレメンヌスによる次の箇所からも理解される。「神殿・幕屋の」覆い幕(kalymma)と垂れ幕(parapetasma)の中間部は、祭司たちが入ることを許されている場所であるが(cf. 出三〇1~10)、「ここは世界の中央に位置する地球に当たるとして、ここにその象徴である香壇が置かれ、香壇からは芳香が立ち昇る。またこの場所は、内側の垂れ幕(katapetasma)すなわちその中には大祭司のみが定められた日に入る場所(cf. 出二六36~37)と、どんなヘブライ人でも入れるその外側の前庭(aulais)との中間部を形成している。それ故この場所は天と地のちようど中央であるとも言われている。……そして世俗の不信仰を遮る覆い幕(kalymma)が五本の柱の前に張られ、前庭の中にいる人々を遮断する働きをする。……祭司の勤めは覆い幕(kalymma)の内側に隠されることとなり、「覆い幕は」勤めに専心する祭司たちを、外部の者から完全に遮断することになる」(Str. 5, 6, 33, 1~34, 3)。

上の用例でクレメンスが提示する解釈によれば、至聖所の聖櫃は、聖所を地球とみなせばその中心・中央に、また聖所を天と地の中間、前庭を地と解するならば、天に置かれていることになる。そして先に見たように、ギリシアの詩人たちによる「靈魂の詩的導き」(poietike psychagogia)は、この「垂れ幕」(para-katapetasma)の役割を果たす。ここからクレメンスによれば、「詩歌」(poema)とはギリシアの詩人によるものであっても、至聖所の中央(地心ないしは天)から外に向かつて発せられるものとして理解されよう。

またクレメンスは、前章に訳出したのとは別の個所で、火神ヘパイストスによる同じ「楯作り」の冒頭箇所に関して、この創造活動が「モーセに倣った」ものであると述べている(Stu: 5, 14, 101, 4)。クレメンスは教父たちの伝統に従い、いわゆる「モーセ五書」を一様にモーセの手になるものと考えていたため、その意味するところは、ホメロスの詩行も、モーセの執筆になる『創世記』冒頭(第一―二章)、神の世界創造に照らして理解されるということであろう。ここで旧約聖書においてモーセが果たした役割に目を注ぐと、上述した至聖所の中心、聖櫃の中に置かれた「掟(律法)の板」とは、「火」の姿をもって顕現した神(出エジプト三二、十九18、二四17)が神自身の指をもって(同三一18)、あるいはモーセの指を通して(同三四28)記したものである²¹。すると、「詩作」(poiesis)という行為は、クレメンスにおいてつねに『創世記』冒頭におけるような「言葉による創造行為」に沿って理解されているということが明らかとなる。そしてモーセにおける神の顕現が「火」の形を採り、さらに「掟の板」という言語的な形態をとって完遂されたことを思うとき、言語の完成がながしき神格的な「火」を媒体としてなされるということも理解できよう。このことは奇しくも本稿で取り上げている「楯作り」の段が「火神」ヘパイストスによるものであることと合致する。

クレメンスは実際、火の持つ神性を次のような形で理解している。「ストア派の人々は、自然本性をへ技を秘

めた火であって、秩序をもって生成に向かうものと定義する (SVF II, 113f)。また聖書においても、神とその御言葉は、それぞれへ火 (出エジプト三二 etc) またへ光 (ヨハネ一四) として、寓意をもって表現されている (Str. 5, 14, 100, 4)。すなわちクレメンズによれば、火は御言葉としての光よりもさらに根源的な神性の顕れであると考えられる。またクレメンズはもちろん、イオニアの自然哲学において自然が秘める様々な力 (火、水、地、風 etc) が神々の名を関して語られたことを知っている。「エレア派の。パルメニデスは、火と地を神々とした。しかしメタポントスのヒッパソスとエフェソスのヘラクレイトスは、この二つのうち一方すなわち火のみを、神々と考えた。……ヘラクレイトス一派の人々は火をへ第一の原因 (archegonos) として崇敬している。また他の人々はこの火をへへパイストス」と名付けている」 (Procl. 5, 64, 2~6)。よってクレメンズが『イリアス』を読んだとき、そこに登場する「へパイストス」という神名を火の神性の象徴的な表現として捉えたことは十分に考えられる (22)。

さらにクレメンズは『イリアス』における「火」と「アキレウスの怒り」に連関性があることを述べている。「ギリシア人たちは、自軍の船団が焼き払われたのはヘクトルのせいだと言わず、アキレウスのせいだと言う。なぜならアキレウスはヘクトルを阻止することができたのにそうしなかったからである (cf. O 718ff, II 122ff)」。アキレウスは怒りの故に (怒ること、および怒りを抑えることは彼の能力のうちにあった)、火を制止しなかった。それゆえこの場合、火と怒りとはあいまって「(船火事の) 原因をなすもの (isos syntaion) である」 (Str. 1, 17, 83, 1~2)。

ところで前稿では、クレメンズが提示した読み方を進めた結果、『オデュッセイア』とは「復活のイエスの光」「八日目の光」の下にその全貌を明らかにするものであることが示された (23)。これに対して上に見てきたように、

『イリアス』では、その中に火また火神の登場する場面が多いこともあり、「光」よりもさらに根源的な「火」のエネルギーが、その理解のために大きな鍵を握るのではないかと推察を生む。

さてクレメンスは、火という言葉が神性の顕れに伴う二つの性質として、1「焼き尽くす火」と、2「実りをもたらす」火、の二性を提示している。「実に、神が〈焼き尽くす火〉と語られるのは、悪ではなく、力の名また象徴として理解されるべきである。なぜなら火は諸々の要素の中で最も強力であり、万物を支配するものだからである。同様に神も万能にして万物を治める。神は支配し、創造し、造り、育み、育て、救うことのできる方であり、肉体と靈魂に関する権限を有する方なのである。実に、火は諸々の要素に勝る。同様に万物を治める方は、神々と諸々の力と權威を凌駕する方である。火の力は二通りである。一つは創造、実りの成熟、生物の誕生および育成に適した力であり、太陽がその似像である。もう一方は荒廢と破滅に向かうものであり、地上の火がその力を有する。かくして神が〈焼き尽くす火〉と呼ばれるとき、それは強大な力であり、抗うことのできないものであって、その力には何も不可能なものはなく、破壊することすら可能である。救い主もこれほどに強大な力に関してこう言っている。へわたしは火を地上に投ずるためにやってきた〉(ルカ二二49)。すなわちその力とは、聖なる人々を淨め、その一方で質料的なものを破壊する、否むしる教育する力である。火は恐怖を伴うが、光は発散を伴う」(*Eclgogae Propheticae*, 26, 1~5)。このようにクレメンスは、火が旧約的な「焼き尽くす」性質と、その一方で「実りの成熟、生物の誕生・育成」というような「育て、育む」性質を有し、その根底において火が万物を創造する力を秘めたものだとすることに注目している。

4 『イリアス』 およびホメロス像からの検証

いま『イリアス』に目を転じてみると、先に第二章で概観したように『イリアス』における火神ヘパイストスも、4巻ではゼウスとヘラの仲を取りなして和解の働きをなし、その一方の巻ではアキレウスのために河神スカマンドロスを干上からせる。さらに5巻でヘパイストスはアキレウスのために楯を創る。また、火はギリシア方の船団に火事を起こさせかけてパトロクロスの出陣を招来し、また6巻などでは火葬の場面が語られる。このような様々な形で顕れる「火」に関して、クレメンスは前章で見たように、それを火の持つ神性の顕れとして一括して理解していたと行うことができよう。また『イリアス』冒頭で語られる「アキレウスの怒り」も、クレメンスによれば火と共通の原因によるもの(synaitios)とされた。そして火は、モーセとの関連から言語能力の伝授・完成と結びついていることが明らかとなった。

さて先に記したように、クレメンスは『オデュッセイア』に関しては、第十一巻冥界下りから帰還して海上にあるオデュッセウスを十字架上のキリストの予型とする考えを示していた。この場面はオデュッセウスの「一人語り」(九、十二巻)のうちに含まれるため、ここでは語りを展開するオデュッセウスが詩人ホメロスに等しいという関係が成立する。『イリアス』のアキレウスに関しては、それをキリストの予型と解するようなクレメンスの解釈は認められず、また『イリアス』の中にまとまった「一人語り」の場面は見当たらない。クレメンスもちろんホメロスを一人と考えていたため(24)、彼のホメロス理解に基づけば、ホメロスは『イリアス』を語る立場としては終始キリスト(↑オデュッセウス)的な位置にあるという推測が成り立ち、従って英雄アキレウスとは、その詩人から発せられその詩人によって描かれる存在(半神／神人／聖霊)としての位置に置かれることにな

ろう。また『イリアス』に多く登場する神々とは、その詩人の背後にある存在(↓父)としての位置が与えられよう。実際、火神ヘパイストスがおこなう「楯作り」の場面に關して、クレメンスはそれを旧約聖書における父なる神の天地創造を想起しつつ解釈していたのであった。

さて『イリアス』における神々―詩人―英雄の相互關係がほぼ明らかとなった今(25)、本稿冒頭に掲げた『イリアス』の主題」をめぐる問い、あるいは「何故『イリアス』という題名が付けられたのか」という問いへの回答を見出すためには、クレメンス神学の中核「ロゴス神学」にまで探究をすすめる、詩人ホメロスによる詩作行為の意味そのものを問いただす必要があるように思われる。上記の問いを継続しつつ、さらにクレメンスの神学をたずねることにしたい。

5 クレメンス神学の概観(その2)

まず上述の「掟の板」に記された掟とは、神とイスラエルの民とが過越(Exodus)の記念として結んだ契約であった。ユダヤ教の伝統では、この「過越」そして「律法の授与」をめぐる、毎年春に「過越祭」およびその五十日後の「七週祭」「五旬祭」というかたちで記念(zikaron)が行われる。契約の成就とはイスラエル共同体の成立をも意味し、それが暦日の上で定まったかたちを取り、いまなお祝い続けられるわけである(26)。

この「火」は新約・キリスト教の文脈においても、キリスト復活以降五十日目、使徒たち一人一人の上に「火」(pne)のような舌」が分かれ分かれに現れてとどまり、彼ら一同が聖靈に満たされて、(聖)が語らせるままに他の国の言葉で語り出した(使徒二113)という事実となって現れる。この「聖靈降臨」は、イエスの復活が死

の過ぎ越しとしてユダヤ教の過ぎ越しⅡ出エジプトに合致するところから、キリスト教の伝統の中では上述したユダヤ教の五旬祭と時を同じくして祝われる。

ここで、「律法の授与」あるいは「聖霊降臨による異言発語」といった言語能力の完成・伝授が「共同体(イスラエル契約共同体/使徒団)の成立」をもたらし、かつその背景には「エジプトでの奴隷経験」あるいは「イエスの死」といった「苦難(パトス)」という体験があることに注意したい。先に見たようにクレメンスによれば、ギリシア詩人たちの詩的創造に関しても、旧約聖書的な言語活動と同様な理解が可能のため、今の着眼は、ホメロスに関してもその詩作行為が「ホメロス共同体」とも呼ぶべき何らかの共同体を形成することを予想させ、かつホメロスによる発語行為の根底にも、何らか火のエネルギーとともに「パトス」の体験が潜在するのではないかとの推察を生む。つまりホメロスが『イリアス』を「怒り」とともに語り始め、それを歌い続ける背景には、何らかの「パトス」が伏在すると言えよう。

さてクレメンスは、先に引いた至聖所の内部、「覆い幕(kalymma)と垂れ幕(parapetasma)の中間部」をさらに象徴的に解釈し、人間における「思惟界(kosmos noetos)と感覚界(kosmos aisthetos)の中間部」として理解する説を提示して(St. 5, 6, 33, 2)「聖なる櫃をめぐる述べられていることからは、大衆からは隠され閉ざされた思惟界のことも告げるものと言える」(St. 5, 6, 35, 5)と述べる。こうして、クレメンスによれば聖所とはその中心に聖櫃を抱く思惟界を、前庭は感覚界を表すものに変容し、至聖所の構造が人体構造へと還元されて、神性が人間に内在することの論拠となる。

クレメンスはまたこう語っている。「至聖なる内陣に到る通路の垂れ幕(parapetasma)には四本の柱があり(cf. 出二七16)、旧約の聖なる教へ四をを表すものとなっている。またここには神聖なる四文字の名があって、こ

これは内陣に入る人のみが生につけるものである(出二八36~38)。それは「ハヤハウェ」と書かれた文字であり、「今在りまたこれからも在る者」という意味である(cf. 出三14)。一方ギリシア語においても、神(θεός)は四文字から成っている。かくして思惟界に、諸々の情動を治める主となった方のみが到来し、語られえないことに對する認識のうちに身を投じて、声をもって告げうるすべての名を越えた者へその身を高めたのであった(フィリ二〇) (Str. 5, 6, 34, 4~7)。つまりクレメンスによれば至聖所の前面を覆う垂れ幕に記された神名は、同時に思惟界に冠せられるものとなる。先に彼は「詩作行為」がこの至聖所の中心から「垂れ幕」への方向性をもって行われるという考えを示していた。ここから、詩人の思惟から生み出される言語行為が「詩的—創造的」(poietike)な言語活動として位置づけられるとともに、この思惟界すなわち至聖所の内側に入ってその神名を活かし得たイエスによって、それらの詩的活動も生命あるものとして活かすことができるのではないかとの推察が成立する。

ところで、イエスが十字架の上に刑死した瞬間には「神殿の垂れ幕」(katapetasma)が上から下まで真(二つ)に裂けた」(マタイ二七51、マルコ一五38、ルカ二三45)」とされる。この「垂れ幕」(katapetasma)は、先ほどからクレメンスの文脈において「詩人による靈魂の詩的な導き」と同定されていたが、『ヘブライ人への手紙』一〇20(「イエスは垂れ幕(katapetasma)、すなわち自らの肉を通して、新しい生きた道をわたしたちのために開いた」)によって、さらにイエスの「肉」と同一視されよう。

またイエスの死の瞬間、『マタイ福音書』によれば、大地が揺るぎ岩が砕かれ「墓が開いて、眠っていた聖なる多くの人々の体が起き上がった」(二七52)とされる。これは同じマタイ福音書記者による上述の「垂れ幕が裂ける」記事のあとにすぐ続くものでもあり、その関連で解釈すると、イエスが十字架上で死とともに至聖

所の中心に入り、そこから万物を一新する「復活のエネルギー・聖霊」を放ったということを表現するものと言えよう。この解釈は『ヨハネ福音書』において十字架上のイエススの脇腹を一人の兵士が槍で突くと、「すぐに血と水が流れ出した」(一九三)と言われることと合致する²⁸⁾。このような形で十字架上のイエススが死を滅ぼしたことを指して、クレメンスはこう語っている。「キリストは」死を十字架に付けて生命へと変容させ、人間を滅びから救い上げて霊のうちに懸け、破滅を不滅へと植え代えて地を天へと変貌させたのである」(Prot. 11, 114¹⁻²)。つまりクレメンスの解釈を突き詰めると、詩人の詩作行為の意味も、十字架上のパトスのうちに置かれたイエススから発せられる霊によって理解され、生命を与えられるということになろう。

さてイエススがまとったこの「肉」とは、(共観福音書によれば)ユダヤ人の過ぎ越しの食事と時を同じくして行われた「最後の晩餐」(エウカリステイア)において²⁹⁾、弟子たちに分かち与えられた「ほふられる小羊」。「パン」と同定されるであろう。先に、使徒団の上への聖霊降臨に関しては少しく触れたが、そのような使徒共同体はこの「最後の晩餐」においてすでに形成されていたといえよう。クレメンスはこのエウカリステイアに関して、『教育者』の中で次のように美しい記述をのこしている。「聖なる葡萄は、預言の房を発芽させた(cf. イザヤ五一)。これは放浪から休らいへと導かれた(出エジプトを体験した)者たちのためのしるし(十字架)、偉大なる葡萄の房、われわれのために絞られたロゴス、熟れた葡萄の房の血、ロゴスが水と混ぜ合わされることを望んだものである。主の血は二種の力を持つ。すなわち一方は彼の肉の血であり、それによってわれわれは滅びから贖われた(ペトロ一18-19)。もう一方は靈的な血(エウカリステイアにおける血)であり、これによってわれわれは塗油を受ける。そしてイエススの血を飲むとは、主の不滅性に与かることである。ロゴスの力とは霊であり、それは肉の力が血であるのと同様である。ここからのアナロギアによって、ぶどう酒は水と混ぜ合わせら

れ、人間には霊が混ぜられる。前者すなわち水とぶどう酒の混合は信を養い、後者すなわち霊は不滅性に向けて導く。かくしてこの兩者すなわち飲物とロゴスの混合 (krasis) が「エウカリストイア」と呼ばれる。これは讃えられた美しい感謝の祭義 (charis) である。この祭義に信をもって与かる人々は、肉的にも靈魂の上でも聖化される。「この祭義とは」人間を神的な混酒 (krama) として、父の意向が霊と言葉とともに神秘のうちに導き入れるものである。というのも実に、霊は、霊によって育まれる靈魂のうちに住むからである。一方肉はロゴスによって治められる。この肉とは「御言葉が肉となった」(ヨハネ一14)と言われる場合の肉である」(Paed. 2, 2, 19, 3~20, 2)。

クレメンスは他の箇所でも、このエウカリストイアに関してまた異なった表現をもって豊穡な見解を提示する。「肉」という語でもって、聖霊が寓意的に表現されている。というのも肉は聖霊によって創られたからである。また「血」という語でもってロゴスがほのめかされている。なぜならロゴスが、言わば豊かな血のようにわれわれの生に注ぎかけられたからである。この兩者の混合 (krasis) が主であり、幼い子供たちの食物である。主とは霊とロゴスである。食物、すなわち主であるイエス、つまり神のロゴスは、肉となった霊であり、聖化された天上の肉である。……われわれを養う「愛された」(マルコ一11 etc.) ロゴスが、われわれのために自らの血を流し、人間性を救ったのである」(Paed. 1, 6, 43, 2~3)。

クレメンスは一貫してエウカリストイアにおけるロゴスの働きに言及している。このエウカリストイアとは、イエスが引き渡される前夜、パンを裂きぶどう酒の杯とともに、自らの体また血として弟子たちに分ち与えた行為にその起源を有するものであった。ここでパンあるいはぶどう酒を弟子たちに「食させ」、使徒共同体形成のエネルギーとすることとは、天と地から発する実りのエネルギーを人間の生命力と一致させる意味を有

すると思われる。このエネルギーは「いま」働いており、それはエウカリスティアがイエススの死を悼むものではなくその「復活」を記念する式であることとともに、ロゴスが有する「現在化」の働きを顕著に示すものである(36)。クレメンスはこのロゴスを、真理としての「イデア」と等置する。「神の御言葉はへ私は真理である(ヨハネ一四六)」と語っている。しかるにロゴスとは理性(*nous*)において観想されるものである。ところでプラトンはこう語っている。へあなたは誰を真なる哲学者だと言うのか。わたしは言う、真理を観想することを愛する人だと(cf. *Plato, Respublica V, 475E4~5*)。さらにプラトンは『ファイドロス』篇の中で、真理をイデアとして語るることによって明らかにする(cf. *Plato, Phaedrus 246A*)。へイデアとは神の思惟(*ennoema*)であり、これをユダヤ人たちは神のへロゴスと言ったのである(*Str. 5, 3, 16, 1~3*)。

クレメンスは、真理を現在化させるこのようなロゴスの働きとともに、さらにその創造性に注目する。「へロゴスは肉となった(ヨハネ一14)。つまりこれは、ロゴスが降誕の際に人間となったというだけではなく、原初において父との同一性のうちにあるロゴスが、その本質においてではなく現れにおいてへ子となったという意味をも示しているのである。このロゴスは預言者たちを通して働くときにも肉となった。こうして救い主は、父との同一性のうちにあるロゴスのへ子と呼ばれる。それゆえにへ初めにロゴスがあった。ロゴスは神とともにあった。このロゴスのうちに成ったもの、それが生命である(ヨハネ一1、3~4)と言われる。ここで生命とは主である。……このロゴスにおいて父はすべてを創った。それ故に主はへ僕の姿をとった(フィリニフ)と言われる」(*Excerpta e Theodoro, 19, 1~2, 4, 5*)。「このロゴスは進み出て創造をおこない、さらには自らをも産むものとなる。それはロゴスが目に見えるものとなるべく肉となったときである」(*Str. 5, 3, 16, 5*)。

すなわちクレメンスは、ロゴスの二つのあり方として、1「父の思惟」(*ennoema*)すなわち神性に特有な内的

ロゴスと、2父の知性より発出し、感覚しうる世界にせり出すロゴス、すなわち神の意向を果たしたまた表現するために自らを表す「生まれたロゴス」、を区別する。2は神の子・御言葉としてのキリストと同定され、そのロゴスはエウカリステイアにおいて働くロゴスとなり、さらに「創造力を持つロゴス」として、1父におけるロゴスと一致するにいたる。

ところでクレメンスによれば、「モーセは神の唯一なる神殿として唯一なる (monogenes) 世界 (kosmos ≡ 地球) を献納した」と認識する (Str. 5, 11, 74, 3)。¹⁾ *μονογενής monogenes* という語彙は『ヨハネ福音書』一14、三16に見られるように、神の一人子としてのイエスス・キリストに当てはめられる形容辞である。先にエウカリステイアの項において見たように、神の子、ロゴスであるイエススは、自らをこの世に実りをもたらすエネルゲイアに同定する意向を示した。これは上述のような「この世」を「*monogenes* なる神の神殿」とするクレメンスの理解と合致するものであろう。

以上から、詩人の「創造的な靈魂の導き」(poietike psychagogia) は、エウカリステイアを介して、父なる神の創造のロゴスの働きに一致する。父による創造は、子なるイエススによる働きとともに現在なお行われており、それは詩人による詩作行為を現在化させることの論拠となる。

ここで先に触れた「パトス」に視点を戻すならば、「最後の晩餐」のイエススもすでに十字架刑を覚悟しており、ロゴス行為としてのエウカリステイアにも、そこに共在・伏在するパトスを認めることができるであろう。それゆえエウカリステイアのイエススはすでに至聖所(すなわち地心あるいは天)にあると言えよう。よってそこから発せられるロゴス行為とは、パトスを伴った現在化・創造のエネルゲイアと一致すると考えられる。詩人の発語行為も、このパトスより生ずるロゴスの動きに一致させることで理解しえよう。十字架上のイエススの意味

から、パトスとは死とそこからの復活を瞬間的に果たすものである。その意味でパトスを被る詩人も、つねに死を見据えつつかつ死を過ぎ越す存在であるといえよう。

6 『イリアス』の主題をめぐる再考察

『イリアス』2巻、火神ヘパイストスによる「楯作り」の段に関してクレメンスが加えた解釈をもとに、クレメンス神学を参照することで、詩人ホメロスの発語行為を、ロゴスの現在化・創造性あるいは共同体形成のエネルギー、またそこに伏在するパトスと共に理解しようとする。英雄アキレウスは7巻16～17行において、ヘパイストスが作り上げたこの武器を身につけるべく目をやると「彼には一層憤怒(*choloe*)が沸き起こり、その両の眼は、臉の下でらんらんと火炎(*setas*)の如くに燃えわたった」と語られる。これは『イリアス』冒頭の「呪わしき怒り(*menis*)」を想起させる。またアキレウスが「怒り」「火」を身に帯びるのがこの7巻になってからであることが注目される。一方彼はすでに2巻95～96行において、母テイスから自らの死の日が迫っていることを告げられており、「楯作り」の段はこれら「死(の自覚)」から「怒り」に向けての中間部にある。そのような意味で、この「楯」とは、死・苦悩を過ぎ越した者のみが担うことのできる空間だと言えよう。

前章で明らかとなったように、詩人ホメロスもロゴスに関わる者として、その詩作行為の前に、すでにパトスとしての死を体験していることが推察された。つまりホメロスは、『イリアス』のA巻1行「怒り」を歌い始める前に、すでに何らかのパトスを体験しているのであり、また彼が『イリアス』を歌い継ぐことは、つねにそのパトスを眼前に据えて担いつつそれを克服してゆく行為に他ならなかった。

「楯作り」の段は、このような『イリアス』冒頭「怒り」以前の状況、あるいは詩人が語り行為に移る前の「パ

トス」の実像をかいま見せてくれるもののように思われる。それは死を過ぎ越す時間であるが故にかえって静寂なものともなり³¹、また世界創造に等しい力を帯びることができる空間でもあった。

「楯作り」の段から、英雄が「怒り」や「火」を身に帯びるのがそのエクフラシスの終了後であることが明らかとなったが、同じように詩人も『イリアス』冒頭で「怒り」について語り始めるとは言え、その前になにか。パトス体験を経ることが必須であった。その体験を通して、始めて詩人の詩作行為は現在化の力を帯び、また世界創造に等しいエネルギーを得て、聴衆と一体化した新たな共同体を生み出すことが可能となる。

このような理解に基づく、なぜこの詩の題名が『イリアス』であるのか、という難問にも必然的に回答が与えられるように思われる。すなわちホメロスは、前章で見たように「創造のロゴス」と同定される「天と地のエネルギー」を担う存在であり、彼の語る言葉・詩句は、ことごとくそのエネルギーとともに、その場面を現在化させつつ生み出されるものであった。「アキレウスの怒り」とはそのエネルギーの一部に過ぎないものであり、彼は人間アキレウスを再構築することもさることながら、その前にその英雄がまた英雄たちが生きた「地平」そのものを再現する役割を担っていたと言えよう。この意味で『イリアス』という題名は、その題名を語る時点で、すでにその内容が展開される空間を設定する役割を帯びていると言えるであろう。『イリアス』のどの詩行をとって見ても、詩人が語る言葉にはこのような「イリオスを現在化させる創造力」が潜んでいる。これは口承叙事詩に関して、作品全体のうちのある一部分が歌われる際にも充分にその創造性を展開しうることを裏書きするものである。本稿で取り上げた「楯作り」の段は、その中でも最もよくその創造性を示すものと言えよう。言葉とは、死と共存しつつかつ死を克服する瞬間において発せられるとき、最も大きなエネルギーを発揮するものである。

『イリアス』解釈の根本問題として掲げられていた「『イリアス』の主題」、および「なぜこの詩が『イリアス』という名をもつのか」という二つの問いのうち、後者に対して回答が与えられたいま、前者の問いに対しても回答を試みたい。順に述べてきたように、まず筆者は『イリアス』の主題とは必ずしも「アキレウスの怒り」に限定されるものではないと考える。現在の古典学では「『イリアス』の主題とはヘアキレウスの怒り」であることが前提となり、それなのに「なぜ『イリアス』という題名が与えられたのか」と問いかける、という順序が取られるが³³、これは逆であるように思われる。『イリアス』の主題が「アキレウスの怒り」であることを認めるなら、確かに第二四巻におけるアキレウスとプリアモスの和解がその終焉となることであろう。しかし第二四巻は、正確に言えばヘクトルの火葬で終えられる。「アキレウスの怒り」を主題とすると、³⁴ 卷677～824行でのプリアモスのトロイア城への帰還、およびヘクトルの葬礼とトロイア城内での嘆きの部分が浮き上がってしまうのではなかるうか。そして岡氏による「アキレウスの怒りの結末とは彼の死とトロイアの陥落である」という見解も、上述のようなこれまでの問いの立て方そのものに問題があることを示唆し、問いの不鮮明さの故に生ずる意見であるように思われる。本稿での考察から明らかとなったように、「イリアス」の主題とは、かつてトロイアを陥落させた怒り³⁵ 火の力が、いままた詩人に宿ってここに「新しいイリオス」を現在化させるといふ、自然界と人間の一致のダイナミズムであろう。それはあくまでも生命が開花する世界なのである。であるから『イリアス』の結末として「アキレウスの死・トロイアの陥落」を掲げるのは適切とは言えまい。また以上のような見解に基づくと「都市を滅ぼすアキレウス」というエピソードも、聴衆に対して逆に、いまなお儼然としてそびえ立つトロイア城と、その攻略のために生命を賭ける英雄アキレウスを想起させる効果を生み出すのではないだろうか³⁶。

同様に「ゼウスの計画は、『イリアス』最終巻のアキレウスとプリアモスの和解という大団円で終わりを迎える」という川島氏の主張も、たしかに「和解」というテーマは『イリアス』の中で重要な要因を成すけれども、それは人間間の和解を越えて、自然界と人間との一致、和解にまでその影響が広がるのではないだろうか。『イリアス』二四巻末尾に描かれたヘクトルの葬礼によって立ち昇る煙も、トロイアの陥落を象徴するというよりもむしろ、死を意味する火葬の煙すら自然界のダイナミズムに従うという意味を表すものであろう。それは「アキレウスの怒り」や「ヘパイストスの楯作り」とともに、詩人の発語行為において、いまここに「ホメロス共同体」とも言うべき「新たなイリオス」を再興するための役割を果たし、共に生命を帯びるように思われる。『イリアス』の主題とは、「アキレウスの怒り」にとどまるものではなく、「火」に象徴される自然界のエネルギーを宿した詩人の発語行為による聴衆の思惟・想像世界の開拓、そしていまここに新たなイリオスが現在化することだと考えられる(34)。

7 クレメンスによるホメロス像の変容

本稿での考察によって、『イリアス』とは、滅び去ったトロイアと亡くなったアキレウスを、パトスとして引き受けた詩人による、新たな現在化と創造性のエネルギーをその各行に内包した作品であるということが明らかとなった。つまり『イリアス』が語る世界とはトロイアが陥落するまでの過去の時間ではなく、むしろ詩人が「怒り」をうたえ、女神よ、ペレウスの子アキレウスの「(A1)」と言った瞬間に、陥落したトロイアが復興し、死した英雄アキレウスが生命を取り戻す世界なのである。それゆえその世界においてアキレウスの死は、パトスとしてほめかされることが必要であるとは言え、語られてはなるまい。『イリアス』の中でアキレウスは敗戦を知ら

ない存在であり、同時にトロイアはまだ陥落を知らない。これは詩人がすでにアキレウスの死とトロイアの陥落を。パトスとして引き受け、新たに詩の中でアキレウスとトロイアを復活させるために『イリアス』を語ったといふことを最もよく証明する事実ではないだろうか。

さて、クレメンス神学を取り入れて展開した本稿であつたが、それを踏まえ、ここで改めてホメロスが古代世界において担つた役割を見極めておきたい。古代ギリシアにおいて詩人の役割とは、おそらくエウカリステイア的な役割を果たす過去の記念と再想起・現在化の場を、そして聴衆が自然界(のロゴス)に一致しうるような場を、自らの創造的詩作行為をもつて提供することであつたと考えられる⁽³⁵⁾。『イリアス』が歌う情景は、英雄たちが死を間近に控え、またトロイアも陥落を目前に控えた日々⁽³⁶⁾の出来事である。このように一刻一刻が死に近づいている時間こそ、もつとも生命が輝き出す一瞬一瞬であると言えよう。ホメロスはその一刻一刻を詩語で刻み取り、新たな詩的空間を成立させ、それを共同体形成の原動力としたと言えるであろう。それは「時間を創造性の溢れ⁽³⁷⁾の場とする行為」であつたと言つてもよからう。この意味で『イリアス』もまた、その冒頭と結末に意味があるとともに、そこに語られる一刻一刻にこそ生命が漲つていると言ふべきであらうし、このような評価によつて、口承詩研究も実を結ぶのではないだろうか。

8 結論 創造の詩としての『イリアス』

これまで見てきたように、クレメンス神学の視点によつて、叙事詩人としてのホメロス像がかなり明瞭なものになつて甦つてきたと言えよう。その姿は聴衆に生命力をわかち与える詩人の像であり、ホメロス像はユーゴやアイヌなど他地域の叙事詩人の姿とも重なるものであると考えられる。

クレメンスは、その文学解釈において旧約聖書に対する象徴的な理解をふんだんに利用する。旧約神学における「言」(dabar)とは言うまでもなく語られること自体を「事」として生起せしめる力を秘めたものである⁽³⁶⁾。現今の古典学は、コンスタンティノポリス陥落(一四五三)によって東方よりもたらされた写本資料をめぐり、ルネサンス以降の西洋近代的な発想のみに立脚して成立している。しかしギリシア・ラテンの古典精神の底流には、意外に東洋的なものが見出されるのではないかと考えられ⁽³⁷⁾、それは「文字」あるいは「本」という形態に限定した文献学的研究からは漏れ落ちるものを補う意味を持つように思われる⁽³⁸⁾。この意味で、西洋古典文学を古代地中海世界の文化圏全体の中で理解する新しい方法論が考えられるであろう。

本稿では、根本形態が「口承詩」であることがほぼ明白なホメロス叙事詩を例にとり、ギリシア教父アレクサンドリアのクレメンスの神学を取り入れて、叙事詩人の本来の姿を浮かび上がらせようと努めてきた。詩人の語りは「パトス」や「火」の体験など、多くの面で十字架上のイエスと重なり合うものを含んでおり、詩人の語り出す言葉とは、それ自身が恐るべき生命力とエネルギーを内包して一刻一刻を刻みゆくものであったと言える。このように比類のない現在化の力を秘めた『イリアス』の語られゆく時間が、そのままギリシア語・ギリシア文学を創造してゆく時間であったことを、最後に改めて想起しておきたい。

注

- (一) ホメロスに関する新しい諸研究を概観したものとしては A. Heubeck, *Die homerische Frage*, Darmstadt 1988; J. Latze (Hrsg.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung, Rückblick und Ausblick* (Colloquium Rauricum Bd. 2), Stuttgart/Leipzig 1991。英語圏に於ける「語りの技法」の新著としては K. Stanley, *The Shield of Homer, Narrative Structure in the Iliad*, Princeton 1993; S. Richardson, *The Homeric Narrator*, Nashville 1990 を参考。

- (2) アリストテレス以降、ビザンティン時代を経てルネサンス期にいたるまでの諸研究を順に辿った研究として、R. Lamberton & J. J. Kenney (ed.), *Homer's Ancient Readers*, Princeton 1992。なおホメロスに関する邦語による新しい概説として、久保正彰『西洋古典学——叙事詩から演劇詩へ——』（放送大学教育振興会、一九八八年）、二九～六〇頁、および松本仁助、岡道男、中務哲郎編『ギリシア文学を学ぶ人のために』（世界思想社、一九九一年）、一〇～二六頁などを参照。
- (3) M・パリの研究に関しては A. Parry (ed.), *The Making of Homeric Verse, The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford 1971 を、また A・B・ローの研究については *The Singer of Tales*, Cambridge (Massachusetts) 1960 を参照。
- (4) 高津春繁『ホメロスの英雄叙事詩』（岩波書店、一九六六年）、一四七～一五〇頁を参照。
- (5) 『教養学科紀要』第二六号（東京大学教養学部教養学科編、一九九四年）、一～二四頁。
- (6) アレクサンドリアのクレメンスに関する全般的解説および『ストロマテイス』第五巻、『救われる富者は誰か』の拙訳は、『中世思想原典集成』第一巻『初期ギリシア教父』（上智大学中世思想研究所編訳／監修、一九九四年夏刊行予定）に収録されている。
- (7) 「前編」第三章および第七章を参照。
- (8) M. W. Edwards (ed.), *The Iliad: A Commentary*, V: *Books 17-20* (Cambridge 1991), 200. など『イリアス』注解書における上記の卷々を含む G. S. Kirk (gen. ed.), *The Iliad: A Commentary*, I (1985)～VI (1993) を参照。また「桶作ら」の段に関するのは O. Taplin, *The Shield of Achilles within the Iliad*, in *Greece and Rome*, 27, 1980, 1-21 = *Eomer, Die Dichtung und ihre Deutung* (Hrsg. von J. Latetz, Darmstadt 1991), 227-253 を参照。
- (9) 創文社刊、一九八八年。
- (10) 同書第一部第一章「ホメロスの独創性」二二頁参照。
- (11) 同書第一部第三章『イリアス』とアキレウスの怒り」七一頁参照。
- (12) 同書第二部第十章「ホメロスの詩の構成と、叙事詩の環の詩」四三二～四四八頁参照。
- (13) 同書第一部第三章『イリアス』とアキレウスの怒り」四五頁参照。
- (14) 岩波書店刊、一九九一年。

- (15) 同書六〇頁参照。
- (16) 同書六二頁参照。
- (17) N. Zeegers-Vander Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du II^e siècle*, Louvain 1972 に詳細なカタログが掲載されている。
- (18) なおクレメンスのラキスマトトコトは、O. Stählin (ed.), *GCS21* (1936), 3-86 (*Protreptikos*), 87-340 (*Paragagos*); 15 (1939): *Stromata*, vol. 1-6; 17 (1909), 3-102 (*Stromata*, vol. 7-8); 103-133 (*Excerpta e Theodoto*), 135-155 (*Elogae Propheticae*) を用いた。その他 *Sources Chrétiennes* にも含まれている。また、J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, tom. 8, 9 を、独訳としては O. Stählin によるもの (Bibliothek der Kirchenväter 2, 7, 8, 17, 19, 20), München 1934-38 を参照した。また『ストロマトイス』第五巻に関する注解書として A. le Boulluec によるもの (SC279, Paris 1931) を用いた。
- (19) なお人間が共同体性を持つものとして創造されたことに関しては、のちにニュッサのグレゴリオス(335~394)が『人間創造論』(*De hominis opificio*)において詳細に論じている。拙訳(抄)および解説(上智大学中世思想研究所編訳/監修『中世思想原典集成』第二巻『盛期ギリシア教父』四八三~五〇四頁、平凡社、一九九二年)を参照。
- (20) ユダヤ教の神殿あるいは聖櫃の構造に関しては、関根正雄訳『旧約聖書 出エジプト記』(岩波文庫、一九六九年)、二一三~二一四頁、およびフランシスコ会聖書研究所訳注『出エジプト記』(中央出版社、一九六一年)、二四一~二四五頁を参照。
- (21) モーセにおける言語の形成に関しては、宮本久雄「神」言語の創る空間と人格——モーセと「神」言語との遭遇から——『聖書と愛智』一三~五二頁、新世社、一九九一年)を参照。
- (22) このようなアレゴリカルなホメロス解釈を徹底した書に、紀元後一世紀頃のものと思われるヘラクレイトス著『ホメロス問題』(*Quaestiones Homericæ*)がある。テキストおよび近代語訳は F. Buffière (ed. et tr.), *Héraclite: Allégories d'Homère*, Paris 1962)。この作品ではストア哲学に基づき、ホメロスに描かれた神々が自然界の諸要素のアレゴリーとして解される。すなわちホメロス『イリアス』の描くヘパイストスは火、ゼウスはアイテール(天)、ヘラはアーエー(気)、ポセイドンは水のそれぞれアレゴリーと解される。これは、プラトン主義哲学者たちの批判からホメロスを擁

護しようとする意図による。アレゴリーによる理解も、正確に行われるならば、首尾一貫したものとして整合性をもつと筆者は考える。私見としては、ヘラクレイトスの解釈はゼウスを「氣」の、またヘラを「地」のアレゴリーに正し、さらにその「地」性を人間(詩人)が肉の身に帯びうるものと理解すれば、ほぼ妥当性をもつようになると思われる。なおこれはウエルギリウスから得た視点による。「アエネイス」においてユッピテル(ゼウス)は天界の、一方ユノ(ヘラ)は地界の権能を有する。「アエネイス」に関しては大芝芳弘「黄金の枝と黄金時代」(『西洋古典学研究』32、七九〜九〇頁、岩波書店、一九八四年)を参照。

(23) 「前稿」第六章および第七章を参照。

(24) クレメンスが詩人ホメロスを一人と考えていたことは、紀元前三〜二世紀、アリスタルコスらアレクサンドリアのホメロス学者たちによる結論、すなわちその学統を受け継いだことを示すものである。なお高津春繁、前掲書一〇九頁参照。

(25) この関係はクレメンスにあつて、本稿での考察からも「父—子—聖霊」的なものとして捉えられていたように思われる。またここから類推すると、クレメンスは『オデュッセイア』においてはこの関係をヘラエルテス—オデュッセウス—テレマコス²のうちに見出したものと思われる。「前稿」第七章を参照。

(26) ユダヤ教およびキリスト教における暦日の理解とその歴史、および典礼の神学に関しては、土屋吉正『暦とキリスト教』(増補改定版、オリエンズ宗教研究所、一九八七年)を参照。

(27) なおホメロス叙事詩のうち『イリアス』をパトスの詩、『オデュッセイア』をエートスの詩として規定したのはアリストテレスであり(*De arte poetica* 1459b 14-15)。その見解はPs. ロンギノスに受け継がれる(*De sublimitate* 9, 15)。Ps. ロンギノスには、旧約聖書『創世紀』冒頭からの引用があり(9, 6)、彼の背景にギリシア古典世界とは大きく異なつたものが感じられることに關しては、岡道男氏が指摘している(前掲『ギリシア文学を学ぶ人のために』三〇—一頁参照)。本稿は、このように伝統的な文芸批評史において語られる『イリアス』のパトス性が、神学的な地平に置かれた場合にどういった視野が披けてくるかといった問いを発端としている。

(28) この「血と水の流出」の場面に関する神学に關しては、宮本久雄「ヨハネ言語空間(一九章31〜37節)における言語身分の諸相——血と水の秘儀——」(前掲『聖書と愛智』三五九〜四〇四頁)を参照。

(29) なお『共観福音書』と『ヨハネ福音書』では「最後の晩餐」の日付およびその意味づけが異なる。『共観福音書』ではニサンの月の一日(木曜日)の夕、イエスは過ぎ越しの食事として最後の晩餐をおこない、翌一日(金曜日、安息日の用意日)の夕方までに息を引き取ったとされる。これに対して『ヨハネ福音書』では、イエスの死がニサンの月の一日(金曜日)、すなわち過ぎ越しの用意日の午後に当てられており、ユダヤ人による過ぎ越しの食事はニサンの月の一日(金曜日)の夕刻からにかけて行われたと思われる。ここから過ぎ越しの食事と最後の晩餐を重ねる『共観福音書』の神学と、イエスを過ぎ越しのためにほふられる小羊に重ねる『ヨハネ福音書』の神学が明らかとなる。宮本前掲論文「ヨハネ言語空間」三六七頁を参照。このうち『ヨハネ福音書』の方が史実に基づいているであろうことは、J・プリンツラー(大貫隆・善野碩之助訳)『イエスの裁判』(新教出版社、一九八八年)、九二～一〇六頁を参照。本稿では、以上のことを認めた上で、十字架上のパトスのイエスから発せられるエルギーと、エウカリスティアにおけるイエス現在化のエルギーが、共に「死から復活へ」という力において一致していると考えたい。

(30) ロゴスによるこの「現在化」を純粹に秘跡的な観点から考察したものととして、宮本久雄「仲介する第三者——ヨハネ福音書と『ネウマ言語——』(『翻訳』三三九～四一七頁、岩波書店、一九九〇年)を参照。

(31) なおイエスにおける苦悩、およびそれとは二律背反的な至福に関しては、宮本久雄「(神の受難)の披く地平——『マルコ福音書』によるゲッセマネの園の物語(一章32～42節)から——」(前掲『聖書と愛智』二四七～三五八頁)を参照。

(32) たとえば B. Knox は『イリアス』という題名すら「詩の内容に相応しいタイトルではない」として(Howler, *The Iliad* (Penguin Classics, New York 1990), Introduction, p. 3 参照)。

(33) 「都市を滅ぼす『アキレウス』」というエピソードに関しては、前掲岡道男『ホメロスにおける伝統の継承と創造』第一章「ホメロスの獨創性」を参照。

(34) なお本稿とは異なり、まったく言語学者的な観点から、特に我が国における『イリアス』の文学的テーマをめぐる論争に問題意識を投げ掛けた論考として、田中利光「ホメロス『イリアス』第一歌(訳解と注記)」(北海道大学『言語文化部紀要』第二四号、一九九三年、二二九～二七二頁)、二四一～二四四頁がある。

(35) なお詩人ホメロスの故地(イオニア)と極めて近い風土からは、のちに使徒ヨハネ共同体、あるいはさらに下って東方

ビザンティン典礼による共同体(式文「ヨアンネス・クリュノストモス聖体礼儀式次第」は J.-P. Migne (ed.), PG63, 901-22; および C. Kucharek, *The Byzantine-slav Liturgy of St. John Chrysostom*, Combermere (Ontario) 1971) を参照) が誕生していることが注目される。時代を越えた風土からの影響も、もし古典学を「地域研究」的な視点から発展させてゆくとするならば、見逃してはならない要因であろう。

(36) 旧約聖書『創世紀』における「言」と「事」の関係については宮本久雄『教父と愛智』(改定増補版、新世社、一九九〇年)、一五〇―一九頁を参照。

(37) 古今のホメロス読者の中で、おそらくもっともホメロスに近く肉薄した人として、注(22)でもふれたローマの叙事詩人ウエルギリウス(10~19 BC)が挙げられるであろうが、ウエルギリウスに東洋的なものあるいはユダイズムすら見出されうるといふ点は、指摘されて久しい。川島重成「ウエルギリウスの予想論的歴史観」(『西洋古典文学における内在と超越』第九章、新地書房、一九八六年)を参照。なおウエルギリウスに関しては拙稿「*falsa insomnia*」(Vergilius, *Aeneis* 6, 896)をめぐる一考察——『牧歌』第四歌との関連で——(『エボス』第14号、四―一五頁、木魂社、一九九三年)において私見を述べてみた。

(38) 本稿では『イリアス』を「口承詩」と前提し、口承叙事詩の性質を浮かび上がらせるべく論を展開したが、これに対して、ホメロス叙事詩の完成に関して文字の使用を前提とし、従って通説よりもかなり時代的に下るところにその成立年代を置く論考として久保正彰「ことばから文字へ——ホメロス叙事詩の文字化について——」(『ギリシア・ラテン文学研究』第一部第一章、岩波書店、一九九二年)がある。

* 本稿は、平成五～六年度文部省科学研究費補助金(一般研究C)「古代地中海世界における自然理解と宗教観」の交付を受け、その研究成果の一部として作成したものである。関係の方々各位に、この場を借りて謝意を表したい。