

オレステスの「浄め」「学び」「神見」

——エレウシスの秘儀と『エウメニデス』——

秋 山 学

- 序 W. イェーガーの『パイディア』とアイスキュロス
- 1 G. トムソンと「エレウシス」
- 2 『エウメニデス』概略
- 3 『エウメニデス』二七六―二八三行をめぐって
- 4 エレウシス秘儀からの視座
- 5 エレウシス秘儀をめぐって
- 6 エレウシスの秘儀と『ヨハネ福音書』
- 7 『エウメニデス』後半をめぐって
- 結 教育的劇篇としての『オレスティア』

序 W. イェーガーの『パイディア』と

アイスキュロス

アテナイの悲劇詩人アイスキュロス（前五二五―四五六）による『オレスティア』三部作は、現存するギリシア悲劇

作品の中でも唯一、三部作の全体が今日に伝わっているものであり、そのスケールの壮大さ、措辞の華麗さ、思想の深さ等々すべてに関して、ギリシア語韻文作品のなかで頂点を極めるものである。この『オレスティア』三部作は、順に『アガ멤ノン』『コエーフォロイ』『エウメニデス』の三作品より成る。それぞれの劇篇に関しては優れた注釈書も数点整備されており、E. フレンケルによる大部の *Agamemnon*（全三巻、一九五〇年）⁽¹⁾ をはじめ、最近では A. F. ガーヴィーによる *Choephori*（一九八六年）⁽²⁾ や A. H. ソマステインによる *Eumenides*（一九八九年）⁽³⁾ など、大学の学部・大学院レベルでの演習のための注釈も身近な形で入手しうるようになった。さて、このようなギリシア文学の演習は、語学的解析作業に終始すると思われるが、古代においてギリシア悲劇上演が担っていた宗教的背景とは、どのような形で切り結ぶ

のであろうか⁽⁴⁾。

このような問題を掲げた場合、この『オレスティア』三部作に関する無数の研究書・論文のなかでも、アイスキュロスによる他の劇篇をも含めて包括的な視点から論じたものとして、ギリシア文学・精神史研究者W. イェーガー（一八八八—一九六一）による大著『パイディア』のうちの一章が特記されよう⁽⁵⁾。アイスキュロスの評価としては、舞台技術やコロスの扱い方などの技巧的な面を別にするれば、「神義論や社会正義、個人の自由意志と選択をめぐる思考」⁽⁶⁾を深め展開した作家だという見解が一般的である。イェーガーはこういった側面に加え、さらにアイスキュロスが古来の神話伝承を变容させ、劇詩による「教育的な」効果を上げてポリス市民を導く上で足跡を記した点を強調する⁽⁷⁾。この評価は、古くは喜劇作家にして文芸批評の祖とも称されるアリストファネス（前四四五—三八〇）による『蛙』の中で描写されるアイスキュロス像にまで遡りうるものである⁽⁸⁾。

Aischyle chōrei.

kai soize polin tēn hemeteran

gnōmais agathais kai paiduson

tous anoētous:

「[プルートー曰く]アイスキュロスよ、行け。

優れた考えでもってわれらがポリスを救い、

無知な民を教育せよ」(『蛙』一五〇〇—三行)

イェーガーの「パイディア」観は古典の原典にこのような形で基づいている一方、彼に顕著な特徴として、前古典期の倫理思想家ソロン（前七世紀後半—六世紀中頃）の影響を強調する点が挙げられよう⁽⁹⁾。アイスキュロスの思想的起源に関しては、叙事詩人ヘシオドスや哲学者ヘラクレイトスに遡らせようとする見解が見られるのに対して⁽¹⁰⁾、ソロンが与えた影響としてイェーガーの指摘する点は「富は傲慢(hubris)をもたららし、傲慢は破滅(ate)に陥り、罰を免れないこと」⁽¹¹⁾、「世界を治める神聖なる正義(dike)」⁽¹²⁾、「大神ゼウスは聖にして義であり、世界に対するその永遠なる支配は誤謬のないこと」⁽¹³⁾といった観念である。アイスキュロスの教育的特質を強調するイェーガーの指摘は、ソロンの影響を重んずる彼の論調から、自ずと起こってくるものだと考えられよう。

イェーガーは、アイスキュロスが観客に対する悲劇の教育的効果を意識して語った詩句として『縛られたプロメテウス』五五三行「プロメテウスよ、私は学びました。あなたの痛ましい運命を目のあたりにして」を第一位に挙げ、彼のパイディア観の極致としている⁽¹⁴⁾。上述のようにイ

エーガーの『パイディア』は、発行以来半世紀以上を経た今日においても、なおわれわれが傾聴すべき数々の提言を含んでいるが、そのような彼の時代的限界としては、まず『救いを求める女たち』のパピルス断片が一九五二年に見られて以来、その推定上演年代が、アイスキュロスの現存七作の中で最も早いものと考えられていたのが、大幅に時期を下げねばならなかったという事情がある。『パイディア』の発行はそれ以前（一九三三―四七）であり、彼はそれに伴う訂正を『パイディア』の中には施していない。彼が上述のように『縛られたプロメテウス』のうちの一節をアイスキュロスの教育的思想の頂点と見なす根底には、この作品をアイスキュロスの現存作品の中で最も時期的に遅いものと推測する点が背景にある。エーガーには特徴的な「発展史観」が根強く存在し⁽¹⁾、『プロメテウス』を最晩年のものと推定する視座には『ヒケティデス』を最初期の作品と見なす視点も影響していると思われる。また『プロメテウス』には依然として偽作説が強く残り、この作品をもってアイスキュロスの思想的到達点とする前に、上演年代が没年の二年前、四五八年と明確に判明している『オレスティア』の中に、エーガーが指摘するのと同趣旨の志向を見いだすことを目指すべきであろう。そこで、このような諸々の問題点を踏まえた上で、なおイェ

ーガーの言うような「悲劇の教育的効果」をすくい取ってアイスキュロス悲劇解釈に活かすことができるかどうかを、本稿では考えてみたいと思う。

1 G. トムソンと「エレウシス」

ところで、今世紀のアイスキュロス研究のなかで、今ではあまり顧みられなくなっているが、独特の観点と膨大な文献学的知識で異彩を放ったのがG. トムソンの研究である。彼の単著としては『アイスキュロスとアテナイ』が⁽¹⁾、また『オレスティア』特に『コエーフォロイ』あるいは『エウメニデス』におけるエレウシス秘儀の語法的背景を指摘した稀有な論文として「『オレスティア』における秘儀的暗示」がある⁽²⁾。現今の文献学的な諸注解書の中では、概して今世紀前半における「神話・儀礼」学的な様々な憶測は、どちらかというところ荒唐無稽なものとして排斥される傾向にあると言えようが、トムソンの取った方向は、こういった方面での研究成果を、文献学的な実証をもって裏付けようとするものであった。その中には、あなたが無視しえないような所産もあるように思われる。冒頭に述べたようなエーガーのアイスキュロス観に対して、トムソンはなにがしか有益な提言をしてくれるだろうか。

ところで、アイスキュロスはアッティカの聖地エレウシスの出身であり、これにまつわるエピソードとして、彼について興味深い言い伝えが残されている。それによれば、アイスキュロスは「劇場で秘儀を暴露した」として訴えられたが「アレイオス・パゴスで審問された際に、自分が秘儀入門者ではないということを示したために釈放された」⁽¹⁸⁾と伝えられているのである。これは二世紀のギリシア教父アレクサンドリアのクレメンスが残している逸話であるが、アリストテレス『ニコマコス倫理学』⁽¹⁹⁾にも同じ趣旨の言及が見られる。またアイリアノス『奇談集』も「アイスキュロスが不敬罪に問われ辛うじて助かったこと」として、内容は異なるが、彼が訴えられたのち石打ちの刑を免れたことを伝えている⁽²⁰⁾。そしてアイスキュロスの作として伝えられる劇篇のうち、彼がエレウシスの秘儀を漏らしたとされる作品は五篇に特定されており、『イフィゲネイア』『女射手たち』『女神官たち』『岩を転がすシシュポス』『オイディプス』がそのうちに数えられている⁽²¹⁾。

この伝承は、古くはやはりアリストファネス『蛙』におけるアイスキュロスの台詞にその淵源を有するものかも知れない。

Deméter hē threpsasa tēn emēn phrena,

einai me tōn sōn axion mysteriōn.

「わが心を養いたもうたデメテルよ、
わたくしを、あなたの秘儀に適う者としたまえ」

(『蛙』八八六―七行)

冒頭に引いたイエーガーは、このような台詞に関して、アイスキュロスの宗教性を見事に捉えたアリストファネス一流の見識として評価している⁽²²⁾。

さてトムソンによれば『オレスティア』の中には「エレウシスの語法」が各所に散見されるが、それは主に『コエーフォロイ』のうちに見いだされる。例えば

hymn d' epainō glossan euphēmon pherein

sigān th' hopou dei kai legein ta kairia:

ta d' alla toutōi deur' eopteusai legō

xiphēphorous agōnas orthōsanti moi.

「お前たちに命ずるのは、口をよく慎んでくれること。」

黙すべきときには黙し、時宜を得て話すように。

その他のこと一切は、この方（ヘルメス様）に

見そなわして頂く。

剣を抜いての闘いに、わたしを首尾よくお導きのようにと」

(『コエーフォロイ』五八一―四行)

トムソンによれば、ここでの epopteusai にはエレウシス秘儀の用語法の影響が認められる⁽²³⁾。トムソンは、プラトンや後の文献のなから宗教的背景についての言及を引用して自説を立証しようと試みている。けれども『コエーフオロイ』の注釈者ガーヴィーはエレウシスの語法との関連については退けている⁽²⁴⁾。

トムソンがエレウシス秘儀との語法を論ずるのは、先にも述べたように『コエーフオロイ』にほとんど限られており、またアリストテレスやクレメンスなどが伝えるアイスキュロスの不敬罪に関するエピソードについて、彼は一切触れていない。一方『コエーフオロイ』に関しても、そこに見られるアイスキュロスの語法をエレウシス秘儀と関連させて論ずる研究者は、トムソンの他にはほとんど見当たらない。けれども、先に引いたようにアイスキュロスその人自身に関して（エレウシス）秘儀との関連を示唆するエピソードが残されている。伝説とは言え、トムソンの成果を生かす方向を取る道はないだろうか。

今述べたように、伝説によれば、アイスキュロスは「アレイオス・パゴスで」審問を受けた、とされる。これは『エウメニデス』におけるオレステスのアレイオス・パゴスでの審問を想起させる点である。またトムソンの指摘によれば、『オレスティア』のうちには epopteia などの

エレウシス秘儀においても用いられる語彙が見られる。この点を考慮するならば、オレステスの視点に立つことによって、われわれは何らかアイスキュロス自身の視点との関連を論ずることができるかも知れない。

このような視点を設定した場合、トムソンは指摘していないが、大きく問題に関わってくると思われるのが『エウメニデス』二七六―二八三行である。ここにはテキスト伝承上の問題も関係するが、この点について考える前に、とりあえず『エウメニデス』の概略を見ておくことにしよう⁽²⁵⁾。

2 『エウメニデス』概略⁽²⁶⁾

『オレスティア』第一部の『アガ멤ノン』において、かつて夫アガ멤ノンがトロイアへの出帆時に娘のイフィゲネイアを生贄に供したことを恨んでいた妻のクリュタイムネストラは、情夫アイギストスとの共謀によって、アガ멤ノンの帰国を襲って彼を殺す。続く第二部の『コエーフオロイ』では、その冒頭、息子のオレステスがフォキスの地より親友ピュラデスとともに帰国し、亡き父アガ멤ノンの墓に詣でる。そこで姉のエレクトラと再会を果たし、コロスを演ずる奴隷女たちの協力もあって、母クリュタイ

ムネストラとアイギストスを殺し、無事にアガメムノンの敵討ちを終える。この行為はアポロンの指示に従って行ったものであった。しかしながら、やはり母殺しという罪を咎める復讐の女神たちエリニュエスの執拗な追跡に会い、オレステスは彼女たちの怨霊に苦しめられる。『エウメニデス』は、狂乱のオレステスがデルフォイにあるアポロンの神殿で加護を求める場面から始まる。

まずアポロンの巫女（ピュティア）がアポロン神殿の前に立ち、神々に対して祈りを捧げた後神殿に入るが、血に塗れたオレステスが、神殿の中で眠るエリニュエスに囲まれているのを目にし、飛び出して来てその光景を語る（一一六三 プロロゴス）。

神殿の内陣が現わにされ、オレステスが短い祈りを捧げた後（²）、アポロンはオレステスを見棄てないことを約束する。彼はオレステスに対し、アテナイに赴いてアテナの救いを求めるようにと指示し、ヘルメスがオレステスを神殿から外に導く。するとクリュタイムネストラの亡霊が現れ、エリニュエスを目覚めさせてオレステスの追跡を始めさせる（六四一—四二 第一エペイソディオーン）。

エリニュエスから成るクロスはオレステスの逃亡を嘆き、アポロンを詰って、オレステスが決して自分たちを逃れえないことを確言する（一四三—一七八 第一スタシモン）。

アポロンはエリニュエスを自分の神殿から追い出す。エリニュエスはオレステスの追跡を開始し、アポロンに対して、彼が罪ある母殺しの人間を擁護していると警告する。アポロンは、クリュタイムネストラこそ夫殺しであり、死に値すると答える。クロスは妻による夫殺しよりも、血縁の親族を殺害する方が重い罪だとするが、アポロンは夫婦の絆こそ神聖であり、オレステスを擁護することを宣言する。

二三五行目で場面はアテナイに変わり、オレステスが、アテナ神殿の正面にあるアテナの像にすがっている情景となる。彼が女神に救いを求めているところへ、エリニュエスのクロスがオレステスを追って登場、彼女たちは彼に対して復讐を誓う。オレステスは再度アテナに神聖なる加護を願い、自分が罪から清められ、贖われていることを主張する。クロスは救いがないことを宣告する（一七九—三〇六 第二エペイソディオーン）。

エリニュエスは、まだ罰せられていない殺人者に復讐することが自らの務めであることを語り、その義務の遂行に對するアポロンの妨害を嘆く。エリニュエスは誉れ高き法を持ち、あらゆる人から恐れられるべき、不可欠な力である。なぜならただ恐怖のみが人を制し、法と秩序を維持するからである（三〇七—三九五 第二スタシモン）。

ここでアテナが天空より登場し、オレステスが母を殺したことをコロスより知る。オレステスは自分は清められており、アポロンの指示でクリュタイムネストラを殺したことを主張する。アテナは双方の側の言い分を聞くこと、そして結審に先立って尋問を行うことを述べる（三九六―四八九 第三エペイソディオーン）。

続くスタシモンでは、コロスが、オレステスが許されれば正義は終わり、罪が勝つことになるであろうとし、社会には、人が恐れる権威がなくてはならないと歌う（四九〇―五五五 第三スタシモン）。

五六五行で場面は三たび変わり、アテナイにあるアレイオス・パゴスの最高法廷（前四五八年当時、アレイオス・パゴスは殺害事件を審理していた）の情景となる。アテナが、陪審員をつとめる十二人のアテナイ市民に伴われて登場。アポロンがオレステスを弁護し、エリニュエスが検察、アテナは裁判官の役割を果たす。

オレステスは、母殺しの行為がアポロンの指示によるものであることを述べ、アポロンはオレステスを弁護して、その命がゼウスの指示によるものであることを強調する。妻による夫殺しか、息子による母殺しか、どちらがより重い罪かが論じられた後、裁決に入る。その結果同票になったため（⁸⁸）、アテナの決議によりオレステスは無罪と決定す

る。オレステスはアテナに感謝し、アルゴス国民とアテナイ市民による将来の揺るぎなき友好関係を宣言し、喜びのうちに立ち去る（五六六―七七六 第四エペイソディオーン）。そこでエリニュエスのコロスは、自分たちの味わった辱めを嘆き、新参の神々の力を疎んじて、アテナに対する報復を誓う（七七七―七九二 第四スタシモン）。

これに対してアテナは、勝利したのはゼウスとその正義であることを告げてエリニュエスの怒りを宥め、アテナイにおける彼女たちの新たな高い地位を約束して、辛抱強く説得にあたる。その結果エリニュエスのコロスは軟化し、アテナとその市民のために祝福の祈りを捧げる。アテナは彼女たちが担うべき新たな役割を告げ、アテナに率いられたアテナイ市民の行列が、喜びの歌をもってエリニュエスに伴い、エリニュエスはアテナイの新たな住処である洞穴へと赴き、エウメニデスと改名する。こうしてついに、すべての困難がゼウスの主権のもとに、正義をもって達成される（七九三―一〇四七 エクソドス）。

3 『エウメニデス』二七六―二八三行をめぐって
では、『エウメニデス』二七六―二八三行について考えてみることにしよう。

ego didachteis en kakois epistamai
pollous katharmous kai legein hopou dike
sigân th' homoïos: en de toïde pragmati
phônein etachthên pros sophou didaskalou.
brizei gar haima kai marainetai cheros,
métronton kiasma d' ekplyton pelei:
potainion gar on pros hestiai theou
Phoïbou katharmois elathê choirktonois.

「苦しい境涯のなか、教えられるところがあって、
〔多くの浄めを〕わたしは知っています。また同じ
ように、語るべき時機、沈黙すべき時機について
も、私には弁えがあります。

さて、現在のこの問題については、わが師たる賢
き神から、説明申し上げるようにと言い渡されま
した。と申しますのは、わたしの手についた血は
濁き、色あせ、消え失せましたから。

母殺しの穢れは洗い落とされました。まだ血のり
の固まらないうちに、アポロンの神様の祭壇のも
とで、わたしの流した血は、殺した小豚の血の浄
めを受けて祓い消されました」。

まず二七七行についてであるが、マゾン⁽²⁾、スマイス⁽³⁾、ローズ⁽⁴⁾らはkatharmousをそのまま残してい

るのに対して、ペイジ⁽²⁾やウェスト⁽³⁾などのテキスト
校訂者はこの箇所には↑をつけつつ、脚注のなかでブラスの
修正読みであるpollôn te kairous を採用する旨を記
している。この修正読みは、スコリアストがこの箇所を
kairon ginôskôn と読んでいることが傍注から判るが故
に行われたものである。ソマステインはこの修正読み
pollôn te kairous をテキストに採り上げ、さらに
トムソンはpolloisi kairousをテキストに読んでい
⁽³⁾⁽⁴⁾。

ところでオレステスはその後、二八三行で自ら「アポ
ロンの定めによる豚の浄めの式を経て清められた」と述べ
ている。オレステスはこれ以前に

anass' Athana, Loxiou kelemasin
hekô, dechou de premenôs alastora,
ou prostopaion oud' aphoïbantou chera,
all' amblyn edê prostetrimmenon te pros
alloysin oikois kai poremasin brotôn.

「アテナ女神様、アポロンの指示に従ってやって参
りました。

慈悲深くこのあわれな身をお受入れ下さい。わた
くしは、浄めを求める者でも、穢れのついた手の
祓いを受けていない者でもありません。

すでに、厄介になった家々、袖擦りあった人々の間を流離ううちに、この穢れもすり減り、薄れてしまいました」(『エウメニデス』二三五―九行)と語っており、⁽³⁵⁾すでに *prostropaios* (「浄めを求める者」) ではないと言明している。上述のように場面は二三五行の前で一変し、舞台はアテナイに移る。その最後の部分において、アポロンは次のように語っている。

egò d' arèxò ton hiketèn te rhyssomai :
deinë gar en protoisi kan theois pelei
tou prostropaion ménis, ei prodò sph' hekon.

「だがわたしは、かの嘆願者を守り、救ってやろう。なぜなら、もしわたしがあの男をみすみす裏切るようなことをすれば、神々の間ばかりか人間の間でも、嘆願者の怒りは激しくなるからだ」

(『エウメニデス』二三二―四行)
ここでは、一見すると、アポロンがオレステスに対して *prostropaios* の語を用いているように見える。よって二三四行から二三五行への場面の転換の間に、アポロンがオレステスに対して浄めの儀式を済ませたと取る見解もある⁽³⁶⁾。この見解に従えば、二八三行においてオレステスが「豚の浄めの儀式」を済ませたと言っている点に関しては、ここで実際に儀式が行われたと取ることができる(乳飲み

豚の血を、殺人犯人の手に注ぎかけることで浄めが果たされる⁽³⁷⁾とされる)。だがシドウェルなども指摘するように⁽³⁸⁾、上の三行のうち後半の二行は、ごく一般的な仮定的条件とその結果を語っているに過ぎないと取る意見も見られる。この場合、二八三行に関しては、例えばソマステインが『エウメニデス』二三七行への注でこう言っている。

「オレステスは、デルフォイを去るときまだ *prostropaios* (234) であった。だが二三七行では汚れから清められたと主張している(*oud' aphoibanton chera*)。彼はどのようにして清められたのだろうか。二三八―九行と二八〇行は漸増的な進展を、すなわち汚れは彼の長い放浪によって「(罪が)取り去られた」ことを示唆している。だが二八二―三行および四四―五二行は定式的な浄めの式を含意している。・・・この説明としてはむしろヘオレステスは、デルフォイでの浄めを果たしたが、また放浪による浄めの経験をも積んだ⁽³⁹⁾」という方があり得る。オレステスの浄めにとっては、双方の方法による浄めが必要であった・・・⁽³⁸⁾。

この箇所に関しては、結局このように、どの時点においてにせよ、オレステスが正式なアポロンによる浄めの儀式を体験したと解するかどうかという点が、現在の学界での問題となっているように思われる⁽³⁹⁾。

4 エレウシス秘儀からの視座

先に述べたように筆者は、『オレスティア』特に『エウメニデス』を読み解く上でエレウシス秘儀の語法が参考になるとする者であるが、ここで、エレウシス秘儀の背景に關して述べている古代著作家の言及を省みておくことにしよう。上でも引いたアレクサンドリアのクレメンスは『ストロマテイス』第五卷(5, 11, 70, 7-71, 5)において、この古代秘儀の諸段階を記録している⁽⁴¹⁾。

「七〇七(ちようどユダヤ人にとっての沐浴の式と同じように、ギリシア人の許で神秘の始まりを画すのは、相応しくも浄め(katharsia)の儀式である。七一(一)それ以降の準備のため事項を含んだ小秘儀である。一方大秘儀とは、およそすべてのことどもに關するものであり、これはもはや学ぶべきものではなく、自然(physis)と事物に關して觀じ(epopteuein)思惟を行う(perinoein)のみであるべきものである」。

一方スミュルナのテオンによれば「入門儀式の段階は五つある。初めは浄化(katharmos)である。・・・浄化の次は秘儀の授与(paradosis)である。三番目はいわ

ゆる「神見」(epopteia)である。四番目は神見の終わりでもあるが、戴冠あるいは花冠授与(anadesis kaisstematon epithesis)である。そして最後の五番目は神々の愛を喜悅する至福(eudaimonia)である」⁽⁴²⁾とされる。

テオンの伝えるもののうち、最初の三段階は、アレクサンドリアのクレメンスが伝える三段階と事実上一致するとリードヴェークは考える⁽⁴³⁾。またブルケルトによれば、クレメンスは「浄化」「教え」(didaskalia)「神見」の三段階を設定しているとされる⁽⁴⁴⁾。一方トムソンは「テオンも認めているように」、第三と第四の段階は事実上一つであり、また最初の「浄化」については序の意味を持つものであるから、実際にはmyesis, epopteia, それにeudaimoniaの三段階をもって秘儀が構成されるとしている⁽⁴⁵⁾。このようにトムソンはepopteiaをこの秘儀の最高段階とは解さず、また「浄め」の段階を考慮していない。先にも述べたようにトムソンはepopteiaに關して『コエーフォロイ』におけるその背景について論ずるのみで、筆者が中心的に引用した『エウメニデス』の箇所との関連性については論及していなかった。その姿勢は、おそらくエレウシス秘儀に關してのこのあたりの見解の相違に根ざすものと思われるが、エレウシス秘儀の段階をク

レメンズが伝えるように「浄め」「教え」「神見」の三段階と取るならば、上に引いた『エウメニデス』二七六〜八三行との関連性が明確になるように思われる。すなわち、もしここにテキストの改変を行わないとすれば、そこには「浄め」に相当する *katharmos* が二回用いられることになることがわかる。そして「浄め」もエレウシス秘儀の一段階を表す語彙であることから、必ずしもトムソンなどのように、ここをエレウシス秘儀の一面である「語るべき時、沈黙すべきときを知る」という点についての言及に還元して *kairous* という読みを採らなくともよからう。さらには「教え」に関わる *didacheis*, *didaskalos*、あるいは *epistamai* などの語彙も見いだされる。

では一八三行の *Phoibou katharmois elathe choiroke-tonois* に関してはどう解釈できるであろうか。この問題に対する回答を得るために、エレウシスの秘儀についてさらに詳しく見てみることにしよう。

5 エレウシス秘儀をめぐって

エレウシスの秘儀に関しては、それに先行するアルカディア州の「テルプーサ・ピガレイア伝説」が指摘される⁽⁴⁵⁾。まずテルプーサの伝説によれば、デメテルがコレー

を尋ねて諸国を巡っていたおり、ポセイドーンが彼女を認めて恋情を抱き、交わろうと後を追った。デメテルはそれを避けて牝馬に変身したが、ポセイドーンも同じく牡馬と化して思いを遂げ、この交わりから駿馬アリーオン（と恐らくはコレー）が生まれた、とされる。一方ピガレイアにも同様の伝説が残されているが、この交わりから生まれたのは駿馬アリーオンではなく、デスポイナという女神であったとされる。またポイオティア州のティルプーサにも同様の伝説があり、ここではポセイドーンがエリニュエスの一人とここで契ったとされている。もとよりアルカディアの諸地方では、デメテルとエリニュエスとが「デメテル・エリニュエス」という形で、女神の称号として併せ用いられており、エリニュエスとデメテルの同起源性がうかがわれる⁽⁴⁶⁾。また『エウメニデス』については、「エリニュエスという地下的な性格をもつ神をオリュンポスの神々と対立させ、最後には和解させる話のパターンは、・・・アイスキュロスの誕生の地エレウシスのデメテルの神話と似ている」⁽⁴⁷⁾とも指摘される。

このように、エリニュエスを扱った『エウメニデス』は、その根底に農耕起源を持つデメテル神話と通底する一面を有する。そしてそのデメテル神話を基にして出来上がったエレウシスの信仰に関しては、次のように語られる。「刈

り取られた穀物の種が、大地の下に埋められることによつて、再び新しい生命を生み出すという永遠の繰返しは、人間の死と埋葬とその後の新たな生命の誕生というサイクルの反映と見られたのである。穀物の種を宿し次々と豊富な食糧を生み出す大地そのものは、人間に富と恵みと祝福を与えるものとなった⁽⁴⁸⁾。

このエレウシスの秘儀において「最初の行為は、若い豚を犠牲に捧げることであった。秘儀に与った者 (Mystes) ⁽⁴⁹⁾ は、各々豚を持参せねばならない。一つの伝によれば、Mystesは自分の豚とともに海で浄めを行い、自らの代わりに豚を死に供する。テスモフォリア祭の場合と同じように、豚の死はペルセポネの冥界下りを象徴するものであった⁽⁵⁰⁾とされる。すなわち「小麦の豊穡のための生贄がペルセポネであった。・・・ペルセポネの代わりを務めるのは豚であった⁽⁵¹⁾」と解することができるのである。

このエレウシスの秘儀は「エレウシスで単なる一地方の信仰を超えた全ギリシヤ的・大宗教へと発展し、古代異教世界では最大の尊崇を集めた。・・・おそらくミュケナイ時代に遡るエレウシスの信仰は、早くから隣接する大國アテナイの支配下に服し、全ギリシヤに開放されているにしてもまずもってアテナイの宗教として、その発展とともに

普及していった。・・・遅くとも紀元前六世紀半ばには、すでにアテナイの支配が完全に確立していたことは疑いない⁽⁵²⁾とされる。アテナイ人たちは「全世界からの収穫の初穂がエレウシスに献納されるようにと公的に要請した⁽⁵³⁾とも言われる。

このようなエレウシスの秘儀は、まず「浄め」から始められる。これはエレウシス秘儀の最初の信者となったヘラクレスが、ケンタウロスのケイロンを殺した自分の殺戮行為からの浄めをまず必要としたことに基づく。ブルケルトによれば「エレウシスの秘儀の前のこのヘラクレスの浄めと(『エウメニデス』における)オレステスの(アポロン系による)浄めとは構造的な平行関係にある⁽⁵⁴⁾とされる。

次いでこの秘儀ではペルセポネを象徴する豚の生贄が行われる。この秘儀はアテナイを中心として、全ギリシヤ的な崇拜を得ることになったため、アテナイで『オレスティア』の上演を見ている観客にとっては、「豚の浄め」という表現を耳にするならば、それが「アポロンの指示による」ものだとはされても、エレウシスとの共通性に沿った理解がなされたであろう。

また『オレスティア』とくに『エウメニデス』に関しては、アトレウス家の宮殿がミュケナイではなくアルゴスに

置かれていることから推察されるように、『オレスティア』上演に数年先立って成立したアテナイ・アルゴス同盟という政治的背景を強く反映したものであることが、夙に指摘されている⁽⁵⁵⁾。また、ロイド・ジョーンズは「『エウメニデス』では」エリニュエスとアレオパゴスの法廷がアナロジで示されており、正義の助け手なるこの女神たちが宇宙に占める位置と、アレオパゴスの法廷がアテナイの国制において占める位置とは同じである」としている⁽⁵⁶⁾。このような『オレスティア』であれば、アテナイの国家的宗教と化したエレウシス秘儀をその伏線に敷衍しているも不思議ではなからう。

以上から、『コエーフォロイ』および『エウメニデス』に登場するオレステスが、何らかの秘儀的浄めを経験する上で語られる「豚の浄め」は、ヘラクレスとオレステスの平行関係をも含意して、ちょうどエレウシス秘儀の冒頭を飾る浄めの儀式にあたるというアナロギアが成立し、その事は観客にも了解しえたであろう。この点を突き詰め、『エウメニデス』の文脈にそって解するならば、エレウシスIIアテナイの秘儀という点から、オレステスがアルゴスを去ってアテナイに入ったその時点で、劇中での「浄め」は成立した、と考えることができるだろう。

それでは、『アガ멤ノン』におけるクリュタイムネス

トラのアガ멤ノン殺しはどのように位置づけられるのであろうか。この点に関しては次のような指摘がある。「・ペルセポネの略奪が生贄の性格を持っていることはいうまでもない。そのことにデメテルは腹を立てるのであるが、その意味ではイフィゲネイアを生贄にしたアガ멤ノンに腹を立てるクリュタイムネスとトラと同じである。・」⁽⁵⁷⁾。

またエレウシスの秘儀には「トリプトレモスの犠牲」が伴った。トリプトレモスを、毎夜デメテルが罫炉裏にくべて鍛えたことに因み、その行為を模倣する儀式として、エレウシスの祭祀では少年を象徴的に犠牲に捧げる行為が行われるのである⁽⁵⁸⁾。もし上述のようにクリュタイムネストラ vs イフィゲネイア II デメテル vs ペルセポネという対比関係が成立するのであれば、おなじく犠牲的意味を有するトリプトレモスの位置に当たるのはオレステスとならう。

6 エレウシスの秘儀と『ヨハネ福音書』

以上、『エウメニデス』には、オレステスが台詞として語る「浄め」の体験と、観客が了解する「浄め」の式との間に、同一のものではなくともある一定の対応関係のもとに連係が成立することで台詞上の不可解な点が解決される

ということが理解された。

先にも見たように、エレウシスの秘儀では「浄め」そして「学び」の後に「神見」という段階が来る。この「神見」*epopteia*に関して『エウメニデス』の注解者のソマステインによれば「*epoptein*（動詞形）は『オレスティア』の中で九回用いられていて、それらは①公正な裁判官として（*Eu.* 224, *Cho.* 985）②守護の力として（*Cho.* 1, 489, 583）③ほくそえむ告訴人として（*Ag.* 1270）④悪行を発見し罰する者について（*Eu.* 220）用いられる場合があるが、概して死すべき人間たちの行為や苦難に目を注ぐ神々あるいは霊的存在に関して（*Ag.* 1579, *Ch.* 1063, *Eu.* 224）用いられる」とされている⁽⁵⁰⁾。ただしこのうち『アガメムノン』における用例はそれぞれアイギストス、カッサンドラによる台詞であり、『コエーフォロイ』では最後の用例（1063）がクロスによる台詞であるのに対し、それ以外はすべてオレステスによるものであり、『エウメニデス』での二例はアポロンの台詞である。すなわち『アガメムノン』から『コエーフォロイ』へ、そして『エウメニデス』へという段階を経ることで、次第にその話者が、オレステスさらにはアポロンへと移行してゆくのが理解できる⁽⁵¹⁾。

エレウシスの秘儀においてその最高の段階である「神

見」*epopteia*の動詞形*epoptein*は、『オレスティア』ではこのような用例を持っている。その次元とは、人間が神々の視点を共有する次元に到るという意味でわれわれにも了解可能であろう。エレウシスの秘儀が、デメテル／ペルセポネの死と再生に与ることによって、死と再生を繰り返す自然界のサイクルに順応するための記念の儀礼であることを考えれば、*epopteia*の次元とは、そういった自然の秘儀を「見る」ことにおいて成立すると言える⁽⁵²⁾。クレメンスも先に引いた箇所、この次元とは「もはや学ぶべきものではない」（*Tr.*）と述べていたが、アリストテレスも（おそらくこのような秘儀に関連する論及であろう）断片の中で「秘儀に与った人々は、何かを学ぶのではなく、体験し（*pathein*）その境地に到らねばならない（*diatethenai*）。つまり（秘儀に）適った者とならねばならない」（断片十五。Synesius, *Dio* 10, 48a による）と述べている。

ところで、このような死と再生を記念する儀式としてのエレウシスの秘儀に関しては、O. カーゼルやW. ブルケルトなどによって、後のキリスト教的秘義を先取りするものであるという指摘がなされている⁽⁵³⁾。この点は特に『ヨハネ福音書』十二20〜26における「一粒の麦の譬え」に照らした場合、特に明瞭な形で現れよう。すなわち「一

粒の麦は、地に落ちて死ななければ、一粒のままである。だが、死ねば多くの実を結ぶ」という形で、「種子から実へ、再び種子へ」という死と再生を繰り返す自然界のサイクルを背景にした『ヨハネ福音書』の言葉は、ある意味でエレウシスなど異教の秘儀にも通底する定理を喝破している。カーゼルによれば「キリスト教の祭儀によっても、逆に異教の祭儀を明らかにすることができる」⁽⁶³⁾とされる。いまこの点に鑑み、エレウシスの秘儀に関連して『ヨハネ福音書』の側からの視点を応用してみることにしよう。

「一粒の麦の譬え」に関しては、先行例が共観福音書や旧約聖書などのうちに求められるとしても、内容的に範となった例は指摘しがたい⁽⁶⁴⁾。そしてここでは「ギリシア人」が登場する箇所でもあり、ギリシア・ヘレニズム世界に広く普及していた儀礼に照らして語られた言葉だと考えるのが合理的であろう⁽⁶⁵⁾。その意味では、『ヨハネ福音書』のこの箇所について、ギリシア・ポリス世界からローマ時代には広く地中海世界全域に広まったとされるエレウシスの秘儀との関連を考えることは、あながち不合理とは言えまい⁽⁶⁶⁾。現にカーゼルは「エレウシス秘儀は、キリスト教の典礼の用語法を成立させた一つの要素である」⁽⁶⁷⁾と言っている。

エレウシスの秘儀の頂点を画するのは、ただ単に鎌で「ス

ット」切り取られた大麦の穂を「見る」という儀式であった⁽⁶⁸⁾。古代の秘儀において、そこに参加する者にとって「見る」ことが極めて大きな意味を持っていたことは、カーゼルをはじめ諸家が指摘することであり、本質的にヨハネ福音書において「見る」ことが有している意味の大きさと極めてよく合致するものである。「見る」という行為は、『ヨハネ福音書』において「現在終末論的な高度な意味を獲得している」⁽⁶⁹⁾と言われている。

7 『エウメニデス』後半をめぐる

以上エレウシスの秘儀の持つ『ヨハネ福音書』との関連を、「見る」ことが双方において有している共通の重要性に根ざして考察してみた。ところで『エウメニデス』では、『オレスティア』三部作の最後とは言うものの、オレスティス自身は七七七行で早くも退場し、そこから後はアテナ女神によるエリニューエスたちの説得の場面に終始する。結局この部分は、先にも指摘されたように「大地女神（クトニク・パワー）的な勢力が、オリュンポス神に受容されてゆく次第」⁽⁷⁰⁾を描いたものと考えられる。『エウメニデス』前半と後半の、一見すると何の関係もないように思われる場面の対立に関しても、諸説が提示されてきた⁽⁷¹⁾。

この両者をつなぐ試みは成功するだろうか。

もし本稿で提示してきたような『エウメニデス』のエレス秘儀との関係が成立するならば、オレステスは、母殺しの罪を許されると同時に、死と再生の体験を経て自然界のサイクルに再順応することが叶った、と考えられる。もとよりオレステスは終始ゼウスの代弁者であるアポロンの指示に従ってきたわけであるから、それは結局、大地の力を天空神ゼウスの支配の下に統括するサイクルのうちに、オレステスが一貫してあったということを証明するものに他ならない。すなわちアレイオス・パゴスでの審判に勝訴すると同時に、オレステスの中で、クリュタイムネストラに象徴される力が克服されたと考えられるのである。

このような観点に立つならば、七七八行以下におけるアテナ女神によるエリニュエスに対する粘り強い説得は、クリュタイムネストラの怨霊の体現であるエリニュエス（一六行「お前たちに呼びかけているのは、夢の幻クリュタイムネストラなのだ」を参照）にアテナが対峙することで、オレステスの辿った道のりを共同体的に辿りなおしてゆくこととする手続きに他ならない。

オレステスは、母親という時間的に先行する存在に対して、その力を克服したという点で、ある意味で彼の新たな出発は、超時間的な終末論的意味合いを帯びているとも言

える（⁷⁷）。同じくアテナ女神は、年長者たるエリニュエスを説得する自らの務めを次のように語っている。

orgas xynoiso soi: geraitera gar ei,
kai toi men ei sy kart' emou sophōtera,
phronein de kamoi Zeus edōken ou kakōs.

「あなたが憤るのには我慢しよう。あなたの方が年長である故。

そしてそれがために貴女の方がわたしよりも知恵に勝るが故。

だがわたしともゼウスから、並々ならぬ思慮分別を与えられている」

（『エウメニデス』八四八―五〇行）

アテナは年長者であるエリニュエスの説得に成功し、彼女らを「エウメニデス」としてアテナイを加護する女神たちに変容させる。これは大地女神を天空神の支配の下に置くという空間的な克服であると同時に、時間的な克服でもある。そしてそれは、ちょうどエレウシスの秘儀に与る者が、衆目にさらされた大麦の穂を「見る」ことでペルセポネの犠牲と再生の儀式が果たされたように、『エウメニデス』冒頭では円形劇場の中央に嘆願者としてあった（四七行）オレステスの宥しに続いて、コロスを構成するエリニュエスの変容を「見る」ことを通して観客が体験した変容

でもあったと言えるだろう⁷³⁾。

結 教育的劇篇としての『オレスティア』

本稿で見てきたように、『オレスティア』三部作の各々に対しては、次のような段階設定が可能であろう。まず『アガ멤ノン』において、クリュタイムネストラの怒りが語られる。これは神話的にはデメテルの怒りを意味するものである。第二作『コエーフオイ』においては、「見者」(*epoptes*)としての神々が語られる。その指示に従うオレステスは「学び」を遂行している。そして『エウメニデス』においては、オレステスのパトスとその克服、続いてエリニュエスの変容が語られる。以上は、エレウシス秘儀の各段階に沿って理解することが可能であろう。

こうして『オレスティア』は、死と再生を通しての新たな誕生を、空間的にも描ききっている。そしてオレステスの浄めからエリニュエスの変容へと連続する変容のエネルギーは、さらに観客の変容へとその力を及ぼし、共同体全体に及んでゆく構成を有している。

このように考えたとき、W. イェーガーが言うアイスキュロスの劇篇の「教育的効果」は、『オレスティア』三部作のうちに、ひいてはその最終作である『エウメニデス』

のうちに、十全な形で見いだすことができる。そしてそれは『アガ멤ノン』におけるような「苦悩による学び」⁷⁴⁾、あるいは『縛られたプロメテウス』におけるような「あなたの苦悩を目の当たりにして」の学び、といった次元を超えて、『エウメニデス』においては『オレスティア』の最後に相応しく、オレステスの死と再生という根本的な次元での体験を描き出して観客に提示していると言えることができるだろう。

(注)

- (1) E. Fraenkel(ed., comm.), *Aeschylus Agamemnon*, 3 Vols., Oxford 1950.
- (2) A. F. Garvie(ed., intr., comm.), *Aeschylus Choephoroi*, Oxford 1986.
- (3) A. H. Sommerstein(ed., comm.), *Aeschylus Eumenides*, Cambridge 1989.
- (4) 本稿と同じ問いによる論考として、拙稿「奉納行為としてのギリシア悲劇」(『教養学科紀要』第二八号三〜二四頁、東京大学教養学部教養学科編、一九九六年)を参照。

(5) W. Jaeger, *Paideia*, Berlin/New York 1959, 307-

- 342, "Das Drama des Aischylos".
- (6) 『ギリシア文学を学ぶ人のために』(松本・岡・中務編、世界思想社、一九九一年)、一一二頁。
- (7) Jaeger, *ibid.*, 339-340.
- (8) アリストフマネス『蛙』に関してはK. Dover(ed.), *Aristophanes: Frogs*, Oxford 1993.
- (9) Jaeger, *ibid.*, 324-331. 他に'Solons Eunomie', in: *Scripta Minora*, Rom 1960, 315-337.
- (10) H. ロイド・ジョーンズ『ゼウスの正義』(眞方忠道／陽子訳、岩波書店、一九八三年)、一三五―六頁。
- (11) *ibid.*, 324.
- (12) *ibid.*, 328.
- (13) *ibid.*, 331.
- (14) *ibid.*, 339. なおイェーガーは『オレスティア』に関しては、その「倫理性と宗教性」が頂点に達した作品だとの評価を与えている。
- (15) 例えW. Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung seiner Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1955? など。
- (16) G. Thomson, *Aeschylus and Athens*, New York 1940.
- (17) G. Thomson, 'Mystical Allusions in the *ORFESTIA*', in: *JHS* 55(1935), 20-34, 228-30.
- (18) Clemens Alexandrinus, *Stromateis*, 2, 14, 60, 1-°
 などU. Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Gießen 1919, 9 をも参照。
- (19) *Eth. Nic.* 3, 2, 1111a.
- (20) アイリアノス『ギリシア奇談集』第五卷一章(松平千秋・中務哲郎訳、岩波文庫、一九八九年、一八九頁)。ただしこの一連のエピソードに関しては、『エウメニデス』のストーリーから、アレオパゴスでの審問を逆にアイスキュロス自身の経験とする風評が出来上がったとも考えられる。
- (21) 『ギリシア悲劇全集10(アイスキュロス断片)』(逸身喜一郎他訳／解説、岩波書店、一九九一年)、一一〇頁。
- (22) *ibid.*, 308.
- (23) 'Mystical Allusions', 24-31, 228-30.
- (24) Garvie, *ibid.*, 201. 他にU. Fischer, *Der Telosgedanke in den Dramen des Aischylos*, Hildesheim 1965, 47. もトムソンの見解に否定的である。
- (25) なお『エウメニデス』のテキストとしては、主としてD. Page(ed.), *Aeschyli septem quae supersunt tragoedias*, Oxford 1972. を参照し、邦訳としては岩波書店版『ギリシア悲劇全集 1』(橋本隆夫訳／解説、

- 一九九〇年)、およびちくま文庫版『慈みの女神たち』(呉茂一訳、『ギリシア悲劇Ⅰ アイスキュロス』所収、一九六四年初版)を参照した。またインデックスとして G. Italie(comp.), *Index Aeschyleus*, Leiden 1955 を用いた。
- (26) M. Reinhold, *Classical Drama, Greek and Roman*, New York, 1959を参考にした。
- (27) なお八五〜八七行のオレステスの台詞を、六四行より始まるアポロンの台詞の前に移すソマステインのような見解は採らず、写本どおりの読みとする。
- (28) アテナによるオレステス無罪の一票によって、票数が双方同数となったと解する。安村典子「アテーナーの一票」(『エポス』第一二号、木魂社、一九九一年)。
- (29) P. Mazon(ed., tr.), *Eschyle; Tragedies, tom. II*, Paris 1931.
- (30) H. W. Smyth(tr.), *Aeschylus II* (LCL), Harvard 1926.
- (31) H. J. Rose, *A Commentary on the Surviving Plays of Aeschylus*, Amsterdam 1958.
- (32) Page, *ibid.*
- (33) M. L. West(ed.), *Aeschylus Tragoediae*, Stuttgart 1990.
- (34) G. Thomson, *The Oresteia of Aeschylus*, 2 Vols., Amsterdam 1966.
- (35) 岩波書店版『ギリシア悲劇全集』二三九行への脚注を参照。
- (36) K. Sidwell, 'Purification and Pollution in Aeschylus' *Bumenides*', in: *CQ* 46(1996), 44-57.
- (37) O. Taplin, *The Stagecraft of Aeschylus*, Oxford 1977, 383.
- (38) Sommerstein, *ibid.*, 124-5. 秘儀の浄めの背景について W. Burkert(tr. by J. Raffan), *Greek Religion*, Harvard 1985, 285, 290.
- (39) 以上で論及したものの他に、この点に関する論考として R. R. Dyer, 'The evidence for Apolline purification rituals at Delphi and Athens', in: *JHS* 89(1969), 38-56.; R. Parker, *Miasma*, Oxford 1983, 386-8.; D. H. Roberts, *Apollo and his Oracle in the Oresteia*, Göttingen 1984.; H. Neizel, 'Zur Reinigung des Orest in Aischylos' *Bumeniden*', in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, N. F., Bd. 17(1991), 69-89. などがあつた。
- (40) クレメンスに関しては、『ストロマトイス』第五巻の拙訳(『中世思想原典集成』第一巻『初期ギリシア教

父』所収、上智大学中世思想研究所編訳、平凡社、一九九五年)を参照。なおクレメンスは、エレウシスの秘儀の符丁をも『ギリシア人への勧告』(2, 21, 2)で記録している。

enesteusa, epion ton kykeona, elabon ek kistes,
ergasamenos apethemen eis kalathon kai ek
kalathou eis kisten.

「われは食を絶ち、キュケオンを飲み、
甕から取り、仕事をし、

籠に入れ、籠から甕に戻した」

この符丁については臼井隆一郎『パンとワインを巡り神話が巡る』(中公新書、一九九五年)、一三八頁およびW. Burkert(tr. by J. Raffan), *Greek Religion*, Harvard 1985, 286.をも参照。

(41) テオンのテキストはC. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin 1987, 125に拠った。

(42) Riedweg, *ibid.*, 125.

(43) W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Harvard 1987, 153.

(44) Thomson, 'Mystical Allusions', 23-4. ちなみに「ハーバーは' *epoptes* とは入門儀式のあらゆる段階

を経て、神秘における聖なる対象を目にすることを許された者を意味する(cf. Pl. *Phd.* 250c; *myoumenoi kai epopteuontes*; *Sym.* 209e; *ta telea kai epoptika*)として、事実上 *epopteuon* と至福の状況とを同一視している。Dover, *ibid.*, ad. Ar. *Ran.* 745.

(45) W. ブルケルト『ギリシアの神話と儀礼』(橋本隆夫訳、リポポルト、一九八五年)、一八四〜一八八頁。

(46) 呉茂一『ギリシア神話』(新潮社、一九六九年)、一六一〜一六三頁。

(47) 前掲『エウメニデス』解説、三二三頁。

(48) 橋本隆夫『ギリシア悲劇の宗教的起源』(岩波書店『ギリシア悲劇全集 別巻』一六七〜二三三頁、一九九二年)、二〇七頁。

(49) なお動詞 *myein* に関連して神話(*mythos*)との関係を論じたものとして、拙稿「神話から神秘へ」(東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要 *Odysseus* 創刊号所収、一九九七年春刊行)を参照。

(50) Burkert, *Greek Religion*, 286.

(51) 臼井隆一郎前掲書、一三八頁。

(52) 『デーメーターへの讃歌』(片山英男訳／解説、岩波文庫『四つのギリシャ神話』所収、一九八五年)、「解説」二三七頁を参照。

(53) Burkert, *Greek Religion*, 289.

(54) Burkert, *Greek Religion*, 81.

(55) C. Macleod, 'Politics and the *Oresteia*', in:

JHS 102(1982), 124-144; 126-7. および K. ドーバー

『わたしたちのギリシア人』(久保正彰訳、青土社、一九八二年)、二五〇頁を参照。

(56) H. ロイド・ジョーンズ前掲書、一四七頁。

(57) 前掲白井著書、一三三〜三四頁。

(58) 前掲白井著書、一四〇〜四一頁。

(59) Sommerstein, *ibid.*, 120.

(60) 『オレスティア』における他箇所での *epoptein* の用例を以下に列挙する。

『アガ멤ノン』一二七〇行〔カッサンドラ〕――

idou d', Apollôn autos ekdvôn eme

chrēsterian esthēt', epopteusas de me

kan toisde kosmois katagelōmenēn mega

philôn hyp' echthrôn ou dichorropôs matēn:

「見よ、アポロン御自らが、わたくしから

予言の衣をはぎ取る。わたくしが、この衣を

着けていながらにして、敵からも友からも

大いに嘲笑されるのに。何とも馬鹿げたこと」

『アガ멤ノン』一五七九行〔アイギストス〕――

ô phengos euphron hemeras dikēphorou:

phaiēn an edē nyn brotôn timaorous

theous anōthen gēs epoptheuein achē,

「おお、勝利をもたらす陽の、恵み多き光よ、

今やすでに、人類に報いをもたらす神々が、

天上より、地上の苦悩を見そなわしたもうたと

言いえようか」

『コエーフォロイ』一行〔オレステス〕――

Hermē chthonie, patrōi' epopteuon kratē,

sōtēr genou moi symmachos t' aitoumenōi:

「死者を導くヘルメス様、父神の力に与かっておられる方、わたしの救い主となりたまえ、祈り求めるわたしと共に闘う方として」

『コエーフォロイ』四八九行〔オレステス〕――

『コエーフォロイ』四八九行〔オレステス〕――

ô gai', anes moi pater' epopteusai machēn.

「おお大地よ、わたくしの許へ父を遣わしてください

い。この闘いを見まもってくださいように」

『コエーフォロイ』九八五行〔オレステス〕――

ekteinat' auto kai kyklōi parastadon

stegastron andros deixath', hōs idēi pater,

ouch houmos, all' ho pant' epopteuon tade

Helios, anagna mētros erga tēs emēs,

「それを拵げよ、お前たち。それから周りに丸く立って、男がかぶる大衣を、よく見えるように拵げるのだ。父の眼に、いやわたしの父ではない、万物を見守りたもう父、太陽の眼に、このわが母の穢らわしい手仕事がはつきりと映るように」

『コエーフォロイ』一〇六三行（コロス）——

all' eutychoiēs, kai s' epopteon prophrōn
theos phyllassoi kairioisi symphorais.

「ああ、ではおさらば、ご幸運を。どうか、あなたの守り神が、ご好意を寄せ給い、時宜を得た幸運の数々で、ご加護下さいますように」

『エウメニデス』二一九、二二四行（アポロン）——

ei toisin oun kteinousin allelous chalais
to mē timesthai mēd' epopteuein kotōi,
ou phēm' Orestēn s' endikōs andrelatein.
ta men gar oida karta s' enthymoumenēn,
ta d' emphanōs prassousan hesychaitera.
dikas de Pallas tōnd' epopteusei thea.

「そこでもし、夫婦のあいだで殺し合いがあった場合、殺した相手にその代償を求めず、憤りの眼で見さえもしない、ということならば、オレステスをお前が追い立てるのは筋違いであると断言して

おこう。というのは、一つのことではお前はひどく腹を立てているが、もう一つのことでは明らかに無頓着を決め込んでいたことを、私は承知しているからだ。ともかくこの問題の裁きの行方は、女神アテナに見てもらうことにしよう」

(61) O. カーゼル『秘儀と秘義』（小柳義夫訳、みすず書房、一九七五年）、一八四頁。

(62) 前掲カーゼル著書、一七四頁以下、および Burkert, *Greek Religion*, 280-90.

(63) 前掲カーゼル著書、一七五頁。

(64) R. E. Brown, *The Gospel according to John: i-xii*, Doubleday 1966, 472-3; R. Schnackenburg, *Das Johannes-evangelium: II Teil*, Herder 1971, 480-1; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, 372-3.

(65) Brown, *ibid.*, 472.

(66) Burkert, *Greek Religion*, 280-90.

(67) 前掲カーゼル著書、一七四頁。

(68) 前掲臼井著書、一四〇頁。

(69) 伊吹雄「ヨハネ福音書における信仰」（G. ネラン編『信ずること』九七〜一四一頁、新教出版社、一九七四年）、一〇一頁。

(70) 岩波書店版『ギリシア悲劇全集』二六七頁の脚注の他、R. P. Winnington-Ingram, *Studies in Aeschylus*, Cambridge 1983, 154-174, "Zeus and the Brinyes" を参照。

(71) 前掲安村論文を参照。

(72) 終末論に関しては、拙稿『ビザンティン思想における終末論』（蓮實重彦／山内昌之編『地中海 終末論の誘惑』六八〜八二頁、東京大学出版会、一九九六年）を参照。なお、古典解釈に終末論を適用した論考として、拙稿「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——」（『教養学科紀要』第二六号〜二四頁、東京大学教養学部教養学科編、一九九四年）を参照。

(73) なおギリシア悲劇とコロス、観客の関係について、総括的には J. Gould, 'Tragedy and Collective Experience', in: M. S. Silk (ed.), *Tragedy and the Tragic*, 217-243, Oxford 1996 が優れている。

(74) 『アガメムノン』174-178 行 ——
Zēna de tis prophronōs epinikia klazōn
teuxetai phrenōn to pān.
ton phronein brotous hodōsanta, ton pathēi mathos
thēnta kyriōs echein:

「ゼウスに対し、喜んで勝利の歌を叫ぶ者は誰でも、すべてについて弁えを得るであろう。かのお方は人類に弁えを得ることを教え、へ苦難による学びへの掟が保たれるようにと図る神ゆえ」

この「苦悩による学び」というテーマに関しては、これをアイスキュロスの根本思想の一つとして多くの論者が公にされている。川島重成「苦難によりて学ぶ」——『オレスティア』のゼウス像——（『ギリシア悲劇の人間理解』五九〜九四頁、新地書房、一九八三年）を参照。なお本稿のような趣旨から言えば、オレステスの「苦しい境涯のなか、教えられるところがあって、〔多くの浄めを〕わたしは知っています」の一節は、このへ苦難による学びに流れるアイスキュロスの思想に合致すると思われる。

※本稿は、平成八〜九年度文部省科学研究費補助金（基盤研究C）「古代地中海世界における神話伝承と自然観」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。関係各位の方々に、この場を借りて感謝の意を表したい。