

ヘシオドス『神統記』における詩人の召命

—— 預言者と自然啓示 ——

秋 山 学

I 序. 古代詩人たちと詩神

われわれが「西洋古典文学」として扱う文献のなかで、韻文作品は文化史的にも古典教育の上でも大きなウェイトを占める⁽¹⁾。ギリシア文学においてはホメロス、ヘシオドスに始まり、ラテン文学にあつてはウェルギリウスらに代表される詩人たちの群れは、それ以降の地中海文化、西洋文学に対する影響においてばかりではなく、地域と時代を越えて人間の心に訴えかける普遍的なあるものを有している。古代詩のもつそのような特質は、まずもって彼らが神々に詩を献じ、神々によって自らが詩を語れるように祈願するところから生じているように思われる。

本稿では、ホメロスと同じ叙事詩人ながら、詩のうちに詩人自身の個性的な語りが見られる点において、作中に自らを隠して歌わないホメロスとは対比されるヘシオドス (B.C. 750-680頃) を取り上げる。特に考えてみたいのは、彼の『神統記』についてである。

まず古代において詩とは、ムーサイたち詩女神の授ける賜物であった。ホメロスの場合を見てみよう。

Andra moi ennepe, Mousa,

「かの男を歌え、ムーサよ」 (『オデュッセイア』 1, 1)

Mênin aeide thea, Pêleiadeô Achillêos oulomenên

「怒りを歌え、女神よ、ペレウスの子アキレウスの呪わしき怒りを」

(『イリアス』 1, 1)

この他『イリアス』の2,484以下, 11,218, 14,508, 16,112においても女神への祈願が見られる⁽²⁾。また『ホメロス讃歌』として分類される『ヘルメスへ

の讃歌』『アフロディテへの讃歌』にもムーサへの祈願が見られる⁽³⁾。さらに時代が下ってラテン詩の世界に入っても、ルクレティウスやウェルギリウスによるものをはじめ、叙事詩の冒頭あるいは半ばに、女神への祈願が置かれているのが認められる⁽⁴⁾。

古典詩人たちによるこのような祈願に関しては、文学的定式だとは言え、自らの詩作活動が女神の付与する霊的な力によってなされるものだという確信に根ざす部分も大きいと思われる。われわれのおこなう古典講読作業は、原典テキストを読み解釈することに主眼が置かれるが、詩人たちがこのようなかたちで詩神に祈願を献げたことは、われわれの作業のうちいかなるかたちで取り込まれるであろうか。

本稿では、この問題をヘシオドスの場合に則しつつ考えてゆきたいと思う。

Ⅱ 『神統記』の概要

まず概括的に、『神統記』全体の構成を見ておきたい⁽⁵⁾。

1-115行には「序詞」とも言うべき部分が置かれている。次いで116-336行にかけて「最初にできたもの」、すなわちカオス、ガイア、タルタロス、エロス、およびそれらの後裔についての系譜的叙述が続く。そして337-885行には「ティターン族の後裔」についてその誕生の次第が記され、その中でゼウスの台頭が語られる。さらに886-1018行では「オリュンポス神族の後裔」の次第が記される。末尾の1019-22行には『名婦のカタログ』への移行を語る部分が置かれている。このように『神統記』は、「ギリシア神話・宇宙論の最も基本的な原典」⁽⁶⁾と評されることから明らかなように、全体として極めて整然と神々の系譜を語る叙事詩となっている。

ここで特に注目したいのは、まず「序詞」の部分に置かれている詩人自身の「召命記事」とも呼ばれるべき箇所である。

Hai ny poth' Hēsiodon kalèn edidaxan aoidèn,
arnas poimainonth' Helikōnos hypo zatheoio.
tonde de mê prōtista theai pros mython eeipon,
Mousai Olympiades, kourai Dios aigiochoio :
“poimenes agrauloi, kak' elenchea, gasteres oion,
idmen pseudea polla legein etymoisin homoia,

idmen d', eut' ethelômen, alêthea gêrysasthai."
 hôs ephasan kourai megalou Dios artiepeiai :
 kai moi skêptron edon, daphnês erithêleos ozon
 drepsasai thêêton ; enepneusan de moi audên
 thespin, hina kleioimi ta t' essomena pro t' eonta,
 kai me kelonth' hymnein makarôn genos aien eontôn,
 sphas d' autas prôton te kai hystaton aien aeidein.

「彼女たち（ムーサイ）が、かつてわたしヘシオドスに麗しき歌を教え
 たもうたのだ。

いと聖なるヘリコーンの麓で、わたしが羊を飼っていたときに。
 まず彼女たちは、わたしに次のように語りかけた（pros mython
 eeipon）。

〈野に住む羊飼いたち、名にも似ず、腹を満たすことしか能のない者
 らよ。

わたしたちは、真実に似た多くの偽りを語る術を知っています。

けれども、望むときには真理を語ることもわれわれにはできるので
 す）。

こう言われたのだ。偉大なるゼウスの御娘たち、言葉麗しき女神たち
 は。

そしてわたしに杖を授けたのだ。豊かに繁る月桂樹の見事な若枝を手
 折って。

それからわたしに、霊に満ちた声を吹き込まれたのだ。

わたしが、来たるべきことかつてあったことを寿ぎ歌うようにと。

そしてわたしに、常世に至福なる神々の族を讃えるよう、

けれども初めと終わりには必ず彼女たち自身のことを歌うようにと

命じられたのだ」（『神統記』22-34）

この部分には「教えた'edidaxan' (22) という語彙が見え、まずムーサイ
 の指示が、教え導く性質を有していることをうかがわせる。その他、ムーサが
 詩人に「霊に満ちた (thespis) 声を吹き込む (empnein)」(31-2) 存在とし
 て捉えられる点にも注目したい。そして“poimenes agrauloi, alêthea
 gêrysasthai.”の部分が‘mythos’ (24) とされている。

この mythos の内実を表す26～8行は、詩人が詩女神との遭遇によって得た

幻視の言語化であり、詩人の体験の表明である。28行の *gèrysasthai* という語彙は、パピルスから復元されその正真性を認められた読みであるが、諸家が指摘するように⁽⁷⁾、ホメロス叙事詩では一度も用いられたことのない語彙であることが注目される。新しい詩人としての使命（真実に似た偽りではなく、真理を語る務め）を授かったことに対するヘシオドスの新たな自覚が読み取れるとするのは適確であろう。

さてこの『神統記』のなかで、*mythos* という語彙は3回用いられている⁽⁸⁾。24行、169行、665行がそれぞれである。ヘシオドスのもう一つの作品『農と暦』にも3回用いられていて、それは194行、206行、263行である。これらに関してはいずれも、*mythos* の通常の意味とされる「物語」「話」といった訳語が当てはまるが、さらに『農と暦』の206行、および『神統記』における三回の用例に関しては、ある一定の形式が認められるように思われる。まず『農と暦』206行では‘...pros mython eeipen:’と語られた後、直接話法による引用が続く。『神統記』24行は本節で後に扱おうとする箇所であり、ここにも『農と暦』206行と同じパターンの話法が用いられている。また同じく『神統記』169行には‘...mythoisi prosèuda...’という導入句の後で、やはり直接話法による引用が続く。そして『神統記』665行では順序が逆になっており、直接話法による引用句を承ける形で‘mython akousantes’と締めくくられる。

ところで古典学者 G. ナジは、古代詩の背景に存する宗教的・神話的背景に関して、語源学的な次元にまで遡って解明を試み、*mythos* という語彙を *myein*（耳目を閉じる）という語彙と語源的に関連づけ、*mythos* を「日常の語り」に対する「特別な語り」(special speech) として位置づけている⁽⁹⁾。ナジはさらに「詩とはそれ自体が内在的に、特別な語り (special speech) なのである」とも述べている⁽¹⁰⁾。

24行目における *mythos* の用法について、注釈家は特に注記を施すことはない。だが「直接話法による引用の言葉」とあるという点で、ナジによる「特別な語り (special speech) としての *mythos*」という機能をここに適用することは可能であろう。

Ⅲ 詩人ヘシオドスの召命と *mythos*

ヘシオドスによるこの「詩人としての自らの召命」の記事をめぐり、W. イェーガーは『パイデシア』において次のように述べている。「ヘシオドスは、

当時の人々に対して自分自身の人格において語りかけた最初のギリシア詩人であった。この事実によって、彼は吟遊詩人、すなわち〈榮譽の語り手〉〈サガ伝承の解釈者〉の領域から脱し、現実と当時の生活の苦闘へと達している。……ヘシオドスの時代、詩人は生活に直接的に影響を及ぼすことを目指していた。彼は自らが主導権を握るべきことを、高貴な生まれあるいは公的職務に基づいて主張することなく、自ら指導者として立った」と述べている。イエーガーはさらに「イスラエルの預言者と比較されうる可能性 (Vergleich) は明らかに存在し、しばしば行われもしてきた」ことを特記している⁽¹¹⁾。

また K. ラッテは「ヘシオドスの詩人としての召命」と題する論文において、ムーサイによるヘシオドスの詩人としての召し出しが、真正な宗教的体験を語るものだという見解を示した⁽¹²⁾。E.R. ドッツも『ギリシア人と非理性』のなかでラッテに賛意を示し、ヘシオドスが、ヘリコン山でムーサイが自らに語りかけたと言語するのは、アレゴリーや詩的装飾ではなく、真の体験を文学的表現で示そうとしたものだと考えている⁽¹³⁾。同様にシュミット―シュテーリンの文学史も『神統記』の冒頭に関して、独特の深く神秘的 (mystisch) な自然感情を感じ取ったものであるとし、ヘシオドスはムーサイとの神秘的合一 (Ver-einigung) を体験したとしている⁽¹⁴⁾。

また A. スペルドゥーティはイエーガーと似たような趣旨で、ヘシオドスが詩人を共同体の「教育者」と位置づけていたとし、それは詩人が宗教的な教え (religious doctrine) と、そこから派生する倫理的規範とを示す役割を担っているからだと言及⁽¹⁵⁾。詩は、単に喜ばしく面白いものであってよいというわけではなく、人間社会の精神的・社会的秩序を維持する力を及ぼさねばならない。こうしてスペルドゥーティは、ヘシオドスの心において、詩人としての側面は神学者・哲学者としてのものと分かちがたく結びついていたとする⁽¹⁶⁾。

さて、上でヘシオドスは女神を、自分に「声を吹き込む」(empnein) 者として把握している。イエーガーも指摘していた点であるが、ヘシオドスの詩句は、旧約聖書の預言者たちにおける召命の体験を想起させるものをもつ。イスラエル・旧約の預言者たちと古代ギリシア世界の比較は、F. ドルンザイフによって熱心に行われた研究であるが⁽¹⁷⁾、ヘシオドスや旧約の預言者たちが受けた「召命」の場面をめぐって、ヘシオドスに働きかけた詩女神ムーサイの霊と、預言者たちに働いた霊との間には通底性が認められるのであろうか。認められるとすればいかなる点においてだろうか。

この点に関しては、後ほど詳しく検討してみたいが、ここではとりあえず、ヘシオドスにおける「女神による言葉の授与」という点にのみしぼって考えておきたい。まずウェルデニウスは「旧約聖書の預言者たちもまた神の言伝に取り憑かれ、圧倒されて、自分たちが抗しがたい力の下にあると感じた。しかしながら、この力は同時に道徳的な要求をし、そしてその要求が彼ら預言者たちの人格の最深層に訴えかけるのである」⁽¹⁸⁾と述べている。注釈家ウェストは、以下の諸点においてヘシオドスをはじめとする詩人たちと、旧約の預言者たちとの間に比較を試みている。

①詩人および預言者⁽¹⁹⁾は、神との出会いにおいて指示を受ける。②その出会いは、神の住む山においてなされる。ヘシオドスの場合はヘリコーン山においてである。③このような幻視を受けるのは牧人である。④顕現する神（あるいは神によって靈感を受けられる預言者）は極めて侮蔑的な言葉で人間に呼びかける。ヘシオドスの場合は26行目「腹を満たすことしか能のない者らよ」がこれに相当する。⑤神は、召される者に召命の「徴」を授ける。ヘシオドスの場合は杖（*skêptron...*, *daphnês erithêleos ozon*）である。⑥召命以前には雄弁の才を持たなかった者たちが、突然弁舌巧みな者と化す。ヘシオドスの場合は「靈に満ちた声を吹き込まれた」（31）とされる。ウェストは、これらの諸点から推して、ヘシオドスの体験が真正性を持つこと、またこの表現が宗教的体験に根ざしたものであることを認めている⁽²⁰⁾。

上の①から⑥の中で、注目したいのは特に⑥の場合である。ウェストも引照している箇所であるが、旧約聖書における「預言者としての召命に伴う言葉の能力の授与」という現象は、たとえば次のような箇所に認められる。まず『エレミヤ書』では「主は手を伸ばして、わたしの口に触れ、主はわたしに言われた。〈見よ、わたしはあなたの口にわたしの言葉（*debarai*）を授ける〉」（1, 9）と語られる。また『エゼキエル書』で「カルデアの地ケバル川の河畔で、主の言葉（*debar*）が祭司ブジの子エゼキエルに臨み、また主の御手が彼の上に臨んだ」（1, 3）ときの次第は、手に巻物（2, 9）を持った「語りかける者」（1, 28）がエゼキエルにその巻物を食べさせると、それは「蜜のように口に甘かった」（3, 3）とされる。また『出エジプト記』におけるモーセの場合は「もともと弁が立つ方ではなく」、「口が重く、舌の重い」（4, 10）彼に対して、顕現した主は「このわたしがあなたの口と共にあって、あなたが語るべきことを教えよう」（4, 12）と励ます。

ヘシオドスの場合も「わたしに、来たるべきことかつてあったことを寿ぎ歌

うように」(32), 「杖を授け」(30), 「豊かに繁る月桂樹の見事な若枝を手折って」(30-1), 「霊に満ちた声を吹き込まれた」(31)と語られる。

詩人が詩語を与えられる様は、より一般的なかたちで、さらに80行以下で語られる。ムーサイの中で第一位にあるカリオベは、自分の愛する貴族に対して、その舌に甘い露を滴らせる (*tôi men epi glôssêi glykerên cheiousin eersên*; 83)。すると、その者の唇からは優美な言葉が流れだす (*tou d'epe' ek stomatos rhei melicha*; 84)。また、彼は揺るぎない弁舌をふるって、争いをたちまちに終わらせてしまう (87)。あるいは民が道を踏み外すとき、優しい言葉で説いて聞かせ、矯正をなし遂げる (88-90)。それゆえ民は集会場で、彼に対してあたかも神に対するように (*theon hôs*; 91) 挨拶をする。ヘシオドスは、これらはすべてムーサイによる、人間への聖なる賜物である (*Mousaôn hierê dosis anthrôpoisin*; 93) と語っている。

またヘシオドスは、詩を神的な癒しの業と結びつける。彼は、自らの歌のはじめにまずムーサイのことを讃えようと歌ったのち (36), 彼女たちの出自を述べる (53ff.)。それによれば、彼女たちを産んだのはムネモシュネであり (54), ムネモシュネはムーサイを「災厄を忘れさせ悲しみを鎮めるものとして生みたもうたのだ」 (*lêsmosynên te kakôn ampauma te mermêraôn*; 55) と語られる。ヘシオドスは五時代の説話(『農と暦』106行以下)においてペシミスティックな史観を披露する。それだけに、ムーサイの僕たる詩人が、人々に対して神々と英雄たちのミュートスを歌うことで人々の労苦を癒す役割を担うと彼が語るとき (98ff.), その言葉はいっそう重いものとなる。

ek gar toi Mouseôn kai hekêbolou Apollônos
andres aidoi easin epi chthona kai kitharistai,
ek de Dios basilêes : ho d'olbios, hontina Mousai
philôntai : glykerê hoi apo stomatos rheel audê.
ei gar tis kai penthos echôn neokêdei thymôi
azêtai kradiên akachêmenos, autar aoidos
Mousaôn therapôn kleia proterôn anthrôpôn
hymnêsei makaras te theous hoi Olympon echousin,
aips'ho ge dysphrosyneôn epilêthetai oude ti kêdeôn
memnêtai : tacheôs de paretrape dôra theaôn.

「なぜなら、人々が歌人や豎琴弾きとなってこの地上に長らえるのは

ムーサイと遠矢を射るアポロンのゆえだからである。
 だが貴族たちに関しては、それはゼウスのゆえである。
 ムーサイの愛でる人々は幸いなるかな。
 その人の口からは甘美な声が流れ出る。もし
 誰かが、悲しみ新たな心に苦悩をもち、心憔悴して呻吟しようとも、
 ムーサイの仕え手である歌人が、古の人々の誉れや
 オリュンポスに住まう不死なる神々のことを讃えるときには
 直ちにかの人は心痛を忘れ去り、思い煩いを思い出すことも
 ないからだ。
 女神たちの贈り物がすみやかに心逸らせてくれるのだ]

(ヘシオドス『神統記』94-103行)

注釈家ウェストによれば、103行で用いられている *dōra theaōn* の *dōron*「贈り物」は、先に見た93行の *dosis*「賜物」よりも具体的なもの、すなわち「音楽」などを表すとされるが⁽²¹⁾、女神からの「賜物」であるというニュアンスに関しては、どちらも共通していると考えてよいだろう。人々の苦悩を和らげ逸らす歌、音楽も、女神に由来し女神が歌人に与える賜物なのである。

IV 「預言者」をめぐる

ヘシオドスのムーサイ女神体験が、イスラエルの預言者の体験としばしば比較されてきたことは既に述べた。狭義の「預言者」を意味するヘブライ語 *nābî'* は「名を呼ぶ」「呼び求める」「語る」を意味するアッカド語動詞 *nabû* の受動形に由来すると考えられ、その原意は「(神に)呼ばれた者」であったと考えられる⁽²²⁾。このような「神に呼ばれて、その託宣を語る者」⁽²³⁾ という原意から「神の代弁者」という意味が派生し、アブラハム(創世20, 7)やモーセ(申命34, 10)も *nābî'* の名で呼ばれている。この *nābî'* の語には、旧約聖書のギリシア語七〇人訳においては、*‘prophêtês’* が訳語として当てられた。

遡ってギリシアの古典期に、ムーサイとの関係で自らを *‘prophêtês’* と位置づけたのはピンダロスが最初である (*Paeon*, 6, 6; *‘me...aoidimon Pieridôn prophatan’*; cf. *Bacchylides*, 9, 3; *‘Mousân...theios prophatas’*)⁽²⁴⁾。けれども本稿冒頭でも触れたように、ムーサイ女神と人間である詩人との間のつながりに対する信仰は、最初期ギリシアの詩に早くも現れ、ホメロスでもそれが端

的に表現される (e.g. *Il.* 1.1; 2. 484-492など)。ホメロスの詩人／歌人は、すでに自ら固有の行為において神への依存を感じている (*Od.* 8. 44「神は歌を授ける」)。神との接触によって彼は「神的な歌人」(*Od.* 1. 336; 8.43 etc.) となる。ムーサイの賜物は、歌の効果ばかりでなく、そこに歌われる過去の内容にも関わる。ムーサイはすべてを知り、すべてを見ているからであり (*Il.* 2. 485), 歌人に「思い起こさせる」(mnêsasthai < mimnêskô; e.g. *Il.* 2. 492; 6. 112) からである。

以上のような ‘prophêtês’ の前史の変遷の検討においても、ホメロスに続きヘシオドスに関して特記されるのは、前項でも指摘した ‘alêthea gêrysasthai’ (「真理を語る」; *Theog.* 28) という表現をめぐってである⁽²⁵⁾。その際には「女神との関係を、ムーサイによる召命の個人的体験に沿って語る」詩人の行為が特筆され、女神が「詩人に神的な声を吹き込む存在である」(cf. *Theog.* 22-34, 342 ff.) ことに力点が置かれる。ヘシオドスにあってこのように ‘alêthea gêrysasthai’ という表現で示されるのは、H. クレーマーによればホメロスでは mnêsasthai, そしてピンダロスでは manteuesthai (*fr.* 137; ‘manteueo, Moisa, prophateusô d’egô’) と語られる行為に該当するという⁽²⁶⁾。しかしながら、‘prophêtês’ と「占者」(mantis; cf. manteuesthai) とを区別する場合、前者は「神託を解釈する者」、後者は「神託を宣べる者」と規定することができる⁽²⁷⁾。したがって、ヘシオドスの ‘alêthea gêrysasthai’ をピンダロスの manteuesthai にのみ関連させるクレーマーの論には疑問が残る。

一方イスラエルの「預言者」nâbi’ と呼ばれる存在としては、大別して①「初期狂騒預言者」、②「非記述的預言者」、③「記述(古典的)預言者」に区分できよう⁽²⁸⁾。このうち①「初期狂騒預言者」は、「祭儀的預言者」もしくは「集団的、脱魂的預言者」と呼ばれる場合もあるが、彼らは「一種の超自然的(靈感)によって受けた神の御旨または隠された知識を、自らの口で語る特殊な資格を持つ人(仲介者)」として現れ、度々脱魂(エクスタシー; 狂乱)のうちに託宣を述べるものがあつたとされる⁽²⁹⁾。このような場合はギリシア語の mantis「占者」に該当するものであろうし、この ‘mantis’ が ‘mainomai’ (‘狂う’) から派生するという説明 (cf. Plato, *Timaeus* 72 a, b) は妥当性を有する。このような存在として、旧約聖書のなかでは『サムエル記』上10, 5-6あるいは『列王記』上18, 25-29などにその記事が見られる。これらの記事においても、ヘブライ語原文の nâbi’ に対してギリシア語七十人訳では訳語 prophêtês が当てられているが、これは ‘prophêtês’ が「神託を解釈する者」

という意味である以上、正確な訳とは言えない。もっともイスラエルの「古典的預言者」の場合には、彼らは‘prophêtês’ではあったが、それだけではなく‘mantis’でもあった。すなわち、彼らは神から受けたものを解釈するだけでなく、それを受けるものでもあったのである⁽³⁰⁾。

古代ギリシアの場合、例えばプラトンは『イオン』において以下のように「詩人靈感説」を展開しているが、そこでの「詩人」などは、むしろこの区分に含めてよいものであろう。「神は、神託を告げる者たちや神的な予言者たちを召使として使用するよう、詩人たちから知性を奪い、彼らを召使として使用する。それは、これほどにも価値のある言葉を語るのは知性不在の状態にある彼ら詩人たちではなく、神自身がその語り手であり、神自身が彼ら詩人たちを介してわれわれに語りかけているのだ、ということを知衆であるわれわれに知らしめようとするためである」(Io, 534c-d)。「知性不在」と言われるようなこの種の詩人の場合は、「脱魂」に近いものであろう。

ヘシオドスの場合、召命の記事からも明らかのように、そこには「狂騒」「脱魂」といった要素は見られず、プラトンが記すような「知性不在」の詩人ではない。もとよりヘシオドスには「神話的な表象を通しての理性的洞察の試みの萌芽が見られる」⁽³¹⁾とされて、世界の全体を哲学的に問う哲学者の先駆的存在と見なされる。この点で、クレーマーがヘシオドスの表現‘alêthea gêrysasthai’を後のピンダロスの‘manteuesthai’の先駆として理解するのは必ずしも正当ではなく、むしろヘシオドスには、イスラエルの古典的預言者との共通性が認められ「神託を解釈する者」‘prophêtês’に近いように思われる。

ではヘシオドスの召命体験は、神秘的体験としても位置づけることができるであろうか。預言者としての召命体験と神秘的体験との関連については、次のような見解が出されている。「神秘家の体験と預言者の体験との間に似た点があるとすれば、まず自分たちの中に行われる神の働きの自覚がある。すなわち、神の眼差しを意識的に受入れ、迎え入れ、神の声に自分を開いて、その要求に応えることである」⁽³²⁾。

ヘシオドスの場合、詩を語る言葉がムーサイから与えられ、それが究極的に「聖なる賜物」(dosis, dôra)として捉えられる。この意味で、ヘシオドスは詩の言葉を神からの恩寵に根ざすものとして理解しているのである。その一方で、彼がそれらの言語能力を「知性不在」の状態で授かったのではなく、「それまでヘリコーン山の麓で、羊等の世話をしていた」(cf. 23)ときに召命に逢った、とする点で彼の召命は自覚的である。そしてその召命は「真理」すなわち

「かつてあったこと、いま現にあること、そしてこれから起こること」を語るためのものだったのである。彼の体験は、神秘体験に連なるものを含んでいるように考えられる。

V 「啓示」をめぐって

彼が詩女神から受けた体験が、イスラエルの預言者たちに比せられうるかどうかという点は、さらに「啓示」という問題と関わってくると思われる。ここで「啓示」という問題について考えてみよう。

啓示 (apokalypsis; Offenbarung; revelation) とは、「宗教史的には、人間の姿をとった神々の顕現。媒介の人物、夢、前兆などによる将来の出来事や、隠された知識の伝達をも意味する」⁽³³⁾ とされる。そこでこの語彙はひとまず「神自身とその意志の奥義すなわち計画を明らかにする (apokalyptein) 行為であり、それによって神は人間と関わりを持ち、人間との交わりのうちに対話に入ることを望んでいる」ものと考えられよう⁽³⁴⁾。そしてこの啓示とは、預言者等が、ある特別な恍惚の状態の中で神から何か新しい知識を受けることでもなければ、ある人間の知性が超自然的な照明を受けて、神的真理を授けられることでもない⁽³⁵⁾ とされる。

ヘシオドスの場合は、女神による召命によって「真理」(alêthea; 28) を語ることが任務として課せられる。その「真理」とは、ヘシオドス自身の言葉で換言すれば「これから生ずることがらと、昔起こったことがら」(32-33)、「いまあること、この先起こること、すでに生じたことがら」(38) であり、『神統記』の内実をなすもの、究極的には神々の系譜であると考えられる。もちろんキリスト教神学の立場から考えた場合、一神教における神性の顕現とその計画の伝達とが「啓示」の内容になる。ヘシオドスの場合、語り告ぐ対象が神々の系譜であるために、神学的な「啓示」の表現が該当することはない。

ユダヤ教とキリスト教以外の文化圏以外に「啓示」と呼ばれるものが存在するとすれば、それは「自然啓示」という名で呼ばれる。古代ギリシアの中で「自然啓示」(natürliche Offenbarung) を受けた者としては、まず「〈善のイデア〉を説くプラトンや〈不動の動者〉の認識に至ったアリストテレス、毅然たる態度で死に臨んだ彼らの師ソクラテス」⁽³⁶⁾ という形で列挙される。ローマ詩人のウェルギリウスがこれに加えられることもある⁽³⁷⁾。

以上の例を考えると、プラトンとアリストテレスに関しては彼らの神観の正

当性をもって、またソクラテスはその生き方がイエスを彷彿とさせるものを持つがゆえに「自然啓示を受けた者」と評されるのであろう。またウエルギリウスがそれに加えられる場合、「嬰兒の誕生」を予言したこと（『牧歌』第四歌）をもって自然啓示に与ったと考えられるのであろう。

もっとも、アレクサンドリアのクレメンス（A.D. 150-215）をはじめとするギリシア教父の伝承では、例えばクレメンスには「〔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。その詩人たちとはオルフェウス、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〉 *poiêtikê psychagôgia* とは、ちょうどユダヤ教の至聖所の垂れ幕（cf. 出エジプト36, 35 ff.）の意味を持っていた」（*Str.*, 5, 4, 24, 1-2）といった文が見られる。このようにヘシオドスは、オルフェウス、リノス、ムサイオス、ホメロスらとともに、詩人たちのうちでも格別の地位を与えられていたと考えられる⁽³⁸⁾。このうちホメロスの詩に対しては、例えば『オデュッセイア』第12巻（165-200）、「帆柱に身を縛るオデュッセウス」像のうちに、十字架上のキリストの予型を見出すという解釈がありうる。

ヘシオドスの場合、前項で見たように、狂騷預言者的な存在とは明確に区別され、むしろ古典的預言者と通底する体験を経ている。さらに、彼は詩女神から与えられた能力を「賜物」（*dosis*）と考えた。ヘシオドスは「神々の系譜」を歌う詩人であったために、イエス誕生ないしはキリスト教神学との関わりで「自然啓示を受けた者」として評価されることはなかった。しかし、旧約聖書の預言・預言書との比較によって、特にその「言葉」の質において、自然的恩恵に与った者と見なされるように思われる。

VI 「言葉」と *dâbâr*

前項でヘシオドスの「言葉」の神学的位相を考えてきたが、第Ⅲ項に見たように、旧約の預言者たちには、その召命に際して神の「言葉」（*dâbar*）が働いていた。ヘブライ語ダーバールの性格を見ると、それは「言葉」という性格をもちながら、同時に「事」として生起してゆく性格を備えたものである⁽³⁹⁾。

『神統記』におけるヘシオドスの詩句を顧みてみると、それは万物が生成してゆく次第と系譜を辿りゆくものであって、詩人の語りに沿って万物が誕生してゆく。その生成の系譜を語るに先立ち、詩人は次のようなかたちで、やはり女

神に祈願をおこなっている。

Chairete, tekna Dios, dote d'himeroessan aoidèn :
 kleiete d'athanatôn hieron genos aien eontôn,
 hoi Gès exegenonto kai Ouranou asteroentos,
 Nyktos te dnopherès, hous th'halmyros etrephe Pontos,
 hoi t' ek tòn egenonto theoi dôtêres eaôn,
 hôs t'aphenos dassanto kai hôs timas dielonto
 êde kai hôs ta prôta polyptychon eschon Olympon.
 tauta moi espete Mousai Olympia dômat'echousai
ex archês, kai eipath'hoti prôtôn genet' autôn.

「いざ、ゼウスの御娘ごらよ、愛らしき声を与えよ。
 常世にいます神々の聖なる族を誉め歌え。
 大地（ゲー）と星ちりばえる天（ウーラノス）とから、
 また闇に満ちた夜から生まれ出た族を、また塩辛き海が養った神々を。
 はたまた彼らから生まれ出た、善きものの与え手なる神々を。
 いかに神々が富を与え、誉れを分かち配したか、
 はたまたいかにして初めに、谷多きオリュンポスを統べるに到ったかを。
 これらのことどもを私に語りたまえ、オリュンポスに宮敷きいますムー
 サイよ、初めから。
 そしてそれらのうち、最初にできたものは何かを告げたまえ」

（『神統記』104-15）

この箇所は、116行から始まる万物の生成に先立つ一節であるが、下線を付したように「初め」（13, 15bis）あるいは「生まれ出る」（106, 111）といった語彙が繰り返される点が注目される。『神統記』はこのように、万物の生成をその始源に遡って語り出し、さらにその生成の系譜を語り継いでゆく詩、すなわち言わば「生成を辿る言葉」なのである。この点から逆に、このような詩を歌う詩人となったヘシオドスの召命体験を物語る先の一節、すなわち詩女神との出会いの *mythos* 部分（26-8）の重要性が認識されてくるであろう。詩人は女神による召命体験から、女神による恵みの許に、神々の系譜という生成の歴史を語り証してゆく。その業こそ「真理を述べる」*'alêthea gêryrasthai'* (28) 行為に他ならなかったのである。

ヘシオドスは総じて、詩を歌うという行為を女神から受けた声に帰し、歌の業を女神の賜物として、その声に身と心を披いていると言えるだろう。それは女神からの声を 'mythos' として、言葉として受け止めた彼の召命体験に根ざすものなのである。

VII 結. ヘシオドスの召命体験が語るもの

本稿を終えるに当たって、ヘシオドスの言葉の質をいかにわれわれの「読み」に統合してゆくことができるかを考えてみたい。

われわれの「読み」行為は、詩人の言葉にわれわれの言葉を重ねてゆく行為だと言ってよいだろう。その際に詩人の言葉は、詩女神による詩人自らの召命体験に根ざし、その上に構築される。召命体験は mythos として直接話法による引用で語られ、独立空間を形成する。したがってわれわれは、詩作品本文をめぐる「読み」行為を重ねることによって、徐々に、詩人自身の内的空間を構成する召命体験、すなわち mythos に与ってゆくことになる。

その際に留意せねばならないのは、ヘシオドスが、詩を歌うという行為を女神の召命による業と解し、かつその詩語に付された様々な力とは女神の賜物として与えられるものだと認識していた点であろう。そのような形でヘシオドスに倣いつつ古典文献講読、特に古代詩人の作品の「読み」行為を通し、mythos 「神話空間」への与りを果たしてゆくとき、われわれの言葉をヘシオドスの詩語のように生成・誕生を語りうるものに変容させ、生命を付与する言葉となすことも可能となるであろう。

注.

- (1) C.A. Trypanis (ed.), *The Penguin Book of Greek Verse*, London 1971 は、ホメロスから現代にいたるまでの原典アンソロジーによるギリシア詩史として有用である。
- (2) A. Heubeck, S. West, J.B. Hainsworth (comm.), *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. 1, Oxford 1988 ; 69.
- (3) *h. Merc.*, 1 'Hermèn hymnei Mousa Dios kai Maiados hyion'; *h. Ven.*, 1-2 'Mousa moi ennepe erga polychrysou Aphroditès'.
- (4) *Lucr.*, *De rerum natura* 1. 1-49; *Verg. Aen.* 1.8; 7.641.
- (5) 内容要約にあたっては R.Lamberton, *Hesiod*, New Haven/London 1988 を

参照した。この他、ヘシオドスに関する邦語による主な研究書としては、廣川洋一『ヘシオドス研究序説——ギリシア思想の生誕——』（未来社、1975年）、久保正彰『ギリシア思想の素地——ヘシオドスと叙事詩——』（岩波新書、1973年）がある。ヘシオドスのテキストおよび注解書としては、M.L. West (ed.), *Hesiod: Theogony*, Oxford 1966 を用いた。また邦訳として岩波文庫『神統記』（廣川洋一訳、1984年）を参照させていただいた。

- (6) 前掲岩波文庫『神統記』表紙解説より。
- (7) 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、1988年）、63頁。
- (8) ヘシオドスの語彙索引としては、M. Hofinger, *Lexicon Hesiodicum cum indice inverso*, Leiden 1973-8 を用いた。
- (9) 拙稿「アリストテレス『詩学』における Mythos の再評価」(*Odysseus* 第1号、61-80頁、東京大学教養学部、1997年)を参照。
- (10) G. Nagy, 'Foreword', in: E.J. Bakker, *Poetry in Speech*, Ithaca/London 1996; viii.
- (11) W. Jaeger, *Paideia* Bd.1, Berlin/New York 1936, 111-2. なおギリシアにおける詩人の召命全般(ピンダロス etc.を含む)に関しては、W. Kraus, 'Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum', in: *Wiener Studien* 68 (1955), 65-87; H. Krämer, (Art.), 'prophètes' etc. in: *Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament* (hrsg. von G. Kittel), VI, 781-795.
- (12) K. Latte, 'Hesiods Dichterweihe', in: *Antike und Abendland* 2 (1946), 152-163.
- (13) E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, 117 (邦訳; 岩田靖夫/水野一訳『ギリシア人と非理性』, みすず書房, 1972年; 144頁)。
- (14) W. Schmidt-O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, I.1, München 1929, 249 ff.
- (15) A. Sperduti, 'The Divine Nature of Poetry in Antiquity', in: *TAPA* 81 (1950), 209-240; 231.
- (16) Sperduti, *ibid.*
- (17) cf. F. Dornseiff, *Antike und alter Orient*, 2 d ed., Leipzig 1959.
- (18) 『ミメーシス』(渡辺義治訳, 未来社, 1984年), 15頁。
- (19) ウェストの注解書では、この他に律法家(モーセなど)が検証に付されている。
- (20) West, op. cit, 160.
- (21) West, op. cit, 186 ad l. 93; 189 ad l. 102-3.
- (22) 『旧約新約聖書大辞典』(教文館, 1989年)の項目「預言者」(1235頁)。
- (23) 関根清三「預言者」(『哲学・思想辞典』項目, 1639頁, 岩波書店, 1998年)。
- (24) 以下, H. Krämer, Art., 'prophètes' etc., in: *Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament* (hrsg. von G. Kittel), VI, 792. を参照。
- (25) Krämer, *ibid.*
- (26) Krämer, *ibid.*

- (27) 高橋正男『預言者の世界』(オリエント選書8, 東京新聞出版局, 1981年), 47頁。
- (28) 預言者に関する事項については, H.クルーゼ『神言——イスラエル預言者の神学——』(南窓社, 1974年), 関根正雄『古代イスラエルの思想家』(講談社, 1982年), G.フォン・ラート『旧約聖書神学II イスラエルの預言者の伝承の神学』(荒井章三訳, 日本基督教団出版局, 1982年), K.コッホ『預言者 I』(荒井章三・木幡藤子訳, 教文館, 1990年)などを参照の上勘案した。なお「預言者」をめぐっては, ここで紙幅を割いて聖書学的な議論を尽くすことはできず, またそれが本稿の目的でもない。ギリシアの詩人とイスラエル預言者の関連に関しては, J. Lindblom, *Prophecy in ancient Israel*, Blackwell 1978, 1-46; esp. 26-9 が示唆に富む。また本論での射程を越えるが, 旧約聖書ないし古代イスラエル文化圏における 'mythos' をめぐっても多くの先行研究がある。例えば, C. Petersen, *Mythos im Alten Testament* (BZAW 157), Berlin/New York 1982; A. Jirku, *Der Mythos der Kanaanäer*, Bonn 1966 などを参照。
- (29) 前掲クルーゼ著書, 28-31頁。
- (30) 同上クルーゼ著書, 28頁。
- (31) K.リーゼンフーバー『西洋古代中世哲学史』(放送大学教育振興会, 1991年), 10頁。
- (32) M.T. アルビ『続旧約聖書による霊性——預言書を読む——』(南大路くに訳, 女子パウロ会, 1984年), 338頁。
- (33) 『旧約新約聖書大事典』(教文館, 1989年), 「啓示」の項。
- (34) cf. 和田幹男『私たちにとって聖書とは何なのか』(女子パウロ会, 1986年), 30-31頁。
- (35) 前掲和田著書, 24頁。
- (36) 以上, 前掲和田著書40頁以下。
- (37) G.B. Pighi, 'De sacris Horatii carminibus', in: *Latinitas* 10 (1962), 171-182; 182. cf. E. Doblhofer, *Horaz in der Forschung nach 1957*, Darmstadt 1992, 70. ウェルギリウスにおける自然啓示のメカニズムについては稿を改めて考察する。
- (38) なおこの定式は(リノスを除き)ほぼこのままの連なりで, すでにアリストファネス『蛙』1032行以下にも見られるが, そこでは詩人の「有益さ」(cf. *ōpheli-moi*; 1031) が基準とされている。
- (39) 宮本久雄『教父と愛智——ロゴス(言)をめぐって——』(改訂増補, 新世社, 1990年), 16-9頁。

※本稿は, 平成10-11年度文部省科学研究費補助金奨励研究(A)「古代地中海世界における神話理解と言語観」による研究成果の一部である。