

ホメロス

『イリアス』 『オデュッセイア』 の精神史的考察  
-哲学と古典学の間- (1)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学教養論集刊行会 公開日: 2016-09-30 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 角田, 幸彦 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10291/18101">http://hdl.handle.net/10291/18101</a>

# ホメロス『イリアス』『オデュッセイア』の 精神史的考察

— 哲学と古典学の間 — (1)

角 田 幸 彦

## はじめに

キリスト教的ヨーロッパにまとわりついている不寛容、宗派主義、狂信的異端審問を見詰めつつ、私はホメロスにおけるヒューマニズムのはじまり、人間省察の深さ、繊細な情感を哲学的視界で追考したい(『イリアス』はII、『オデュッセイア』はOd.と略記。邦訳は共に松平千秋訳『岩波文庫』を使わせていただく)。

重要な人物名：ブルクハルト、アウエルバッハ、バナール、サイード、ル・ゴッフ、エーコ、フーコー、ヴィラモヴィッツ＝メルレンドルフ、パリ、ドゥ・ヨング、ラインハルト、プラトン、アリストテレス。

## I

古典学を専攻している者、すなわち古代ギリシアや古代ローマの文学(叙事詩、叙情詩、悲劇、喜劇)に明確に研究行路を採る者には、「ホメロスへ向かうこと」への前置きなどは殊更必要ない。「ホメロスへ向かうこと」は「ホメロスを改めて深く問うこと」そして「ホメロスの作品の意義を顕揚す

ること」である。更に言えば「ホメロスを通して人間を考えること」がそこでは意図されている。これはいわゆる古典学の接近の仕方を一歩出たものでもある。

私は本来哲学の徒である。これまで私はソクラテス、プラトン、アリストテレスに大いなる関心を寄せ、ホメロスをささやかな関心でしか過ごしてこなかったということへの自己批判を抱いてもきた。一つ事にのみ打ち込み細やかな研究成果に精神を縮小させるのは、明治初年から一向に改まらない日本の通弊である。私がプラトンとアリストテレスにつき各々著作を出版したのはこの日本的狭さへの挑戦であった。しかしホメロスはまだ手掛けてこなかった。この狭さを今打破しようとしている。

かのホワイトヘッドは、ヨーロッパの哲学はとどのつまりプラトン哲学のランニング・コメンタリー脚注であると喝破した<sup>1)</sup>。私が敢えて補足すれば、ヨーロッパの思索と自己省察そしてそれらの言葉世界 (Sprachwelt) は、プラトンとアリストテレスの緊張した師弟の競闘アゴーンなしには成立しなかったのである。加えてホメロスがこの二大哲人に決定的に働き掛けていたことを、私は敢えて言いたい。ホメロスの作品世界を介してのその後のヨーロッパの全思想、全科学、全文芸を生み出した根元がプラトンとアリストテレスによって形成された。そしてこの両者をその後のいかなる民族よりも力強く深く継承したのはローマ人であり、特に彼らの精神の二柱キケローとセネカであった。このことが今でも我が日本には浸透していない。

ギリシアのみをヨーロッパ思想の源泉としたり、ギリシアとヘブライを二つの源泉としたりする把握は、日本人のヨーロッパ理解の大いなる弱点である。

私は昨年『哲学者としての歴史家ブルクハルト — プラトン、オウィディウス、ルーベンス、精神史と共に —』を上梓できた。この中で history は metahistory たらざるを得ないこと<sup>2)</sup>を力説した。分かり易く言えば、客観的で事実の収集・局部的領域の手堅さを旨とする学問 (科学) としての歴史

学は生きた人間を描く歴史（歴史叙述）にはならない。強烈さと滋味の相睦み合うファンタジー、接近する者の心の投影が働いてこそ、過去は蘇る、働く現在となるということである。

哲学することは人間の心の奥、心の襲へ深く細やかに沈むことと私は常々考えている。フーコー、ドゥルーズそしてリクールの哲学に最近頓とんにこのことを見出している。そして彼らにニーチェ、ハイデガー、ガダマーを接木させつつ私は思索している。人心の徹底的解釈学的現象学の道を私は行きたいが、そこにホメロスがいる。この思いの元を探ると、プラトンとホメロスの相関・相補性に私が引き寄せられてきたように思われてならない。

ホメロスに一書を出版したいという夢は40代はじめに、ブルクハルトを著すという決意と同時平行で広がっていった。この兩人によって自分の哲学を一層滋味あるヒューマンなものにしようとする思いは、先に挙げたブルクハルトに支えられたものであった。

「説明する (erklären) ことのできないものは、物語ること (erzählen) をしなければならない」とは、私が2010年出版した『キケロー裁判弁説の精神的考察』において引用したスイスのローマ法制史学者の著作の巻頭語であった (M. Th. Fögen, *Römische Rechtsgeschichten*, Göttingen 2002)。ブルクハルト — プラトン — ホメロスの一本の赤い糸であると、私は彼女のこの力作を読み思ったものである。

## II

私のホメロスへの学び、それは本格的に昨年2014年秋10月から始まった。ブルクハルト並びにホメロスに一書を何としてもという宿志はブルクハルトに賭けた二年が終わったこの年、動き出した。ブルクハルトにとって生涯の

愛読書はホメロスである。彼は20歳前後猛然と読んだのは意外にもプラトンであった。魂論『パイドン』と宇宙論『ティマイオス』への打ち込みは、若い哲学専攻者も舌を巻くほどであった。神学専攻をやめ歴史学へ移ったブルクハルトは根からの哲学者・思索者であった。私もブルクハルトにあやかって、プラトンとホメロスを狭い哲学専攻者の枠、同様に視界を限った古典学者の関心を踏み越えて、ギリシア精神の源泉、ヨーロッパ精神の発生の二柱として私の独自の視界に位置付けようとした。

私かもしブルクハルトにあれ程長らく打ちこまなかったら、プラトンに再び出会うこと、いわば再発見することはなかった。そしてホメロスに細やかに心を向けようとする思いにこれ程「火がつく」こともなかったのは確かである。私はブルクハルトによりスタンダールの小説世界の中にも引き寄せられたが、プラトンとホメロスとを「立てて」人間を、人生を深く全面的に (ganzheitlich に) 考えようとする他の人達にはそう出てこない視界に辿り着いたのである。プラトンとホメロスは人間通 (Menschenkenner) の最たる者である。このことは、二人は高度の皮肉屋 (satirist) でもあったことを意味する — この点は別の機会に論ずる —。

プラトンとホメロスについて大いなる違いとして、ほとんどこれ迄誰も触れなかったことがある。言ってしまうとどうも言うことのないことだが、プラトンは国家論へ高まっていく道を作品行程で採った。彼の倫理は国民の倫理であり、自由な個人の内面的倫理ではない。これはアリストテレスにも同感され継承された。一方、ホメロスには国家という観念、国家の市民の倫理という角度がない。II. の登場人物の戦士は、単に勇敢で戦うことに秀出た人間ではない。むしろホメロスの II. は武力の戦いの場面よりも言論の闘いの方が圧倒的に多い。そしてここには社会がある。相手 (仲間内の論敵) に対する雄弁力がアキレウスでもオデュッセウスでも更にアガメムノンでも見事であることが示されている。逆接的に言えば、ホメロスの方に個的で文化的な自由な自己開展 (自己主張) が明白に出ていると私には思われる。一方

のプラトンには「完全な人間」ないし「極端な禁欲に己れを封じ込める人間」が理想とされる。

一方、ホメロスの武人・英雄たちは単に尚武の人ではない。彼らは文武両道で教養高く弁論の巧みさにも驚くレベルにある。或る意味では共和政ローマの軍隊の最高司令官の貴頭たちに通ずるものがある。カエサル、ポンペイウス、クラッスス、マルケッルスがそうである。ローマ共和政の最大の教養人でローマ哲学の実質的創設者キケローも軍団の最高指導者を務めた。

私はいわば学校哲学（講壇哲学）的な思索と方向、そして私の入った大学の科学哲学的傾向には大いなる違和感を抱き、そういう道を行くのは自分に全く合わないと不満を燻らせていた。ブーバーの「対話の哲学」（「我と汝の哲学」）を経て、次第にハイデガーの「言葉への途中存在としての人間」「存在の牧者としての言葉」に引き寄せられていった。ハイデガーの思索路（Denkweg）は深いが、同時に魅力に満ちたものであった。ハイデガーに強く引かれるようになっていった。ハイデガーの主著『存在と時間』をとにかく原書で通して読んだのは大学院博士課程期 26 歳の頃であり、学部生としては『形而上学入門』にしか手が届かなかったが、とにもかくにもハイデガーの「言葉の魔術師」（レーヴィット）の魅力は私には（私にも）大変なものであった。そして『ヒューマニズムについて』、やがて『存在と時間』を、プラトンのギリシア語原典との日々ではあったものの、毎日日課のように読んだ。私はハイデガーによって言葉による思索、しかも日常語による思索こそが（概念用語に専らな「学校哲学」でなく）真の思索なのだと思うようになっていった。人間の日常性を解釈すること、そしてこれは歴史的・存在という人間に固有な存在がはっきり示されている。ハイデガーの言葉の深い意味の掘り起こしの魅力は私に哲学の始源ギリシアへ向かわせるところとなった。それとあわせて、言葉の歴史性、人間存在の決定的本質たる歴史性への彼の思索、ここにこそ私の目指す哲学方向は力強くあると心が定まった。『存在

と時間』へ徹底して向かう読書の日々は、ハイデガーのヨーロッパ学校哲学の「恐ろしい」程の破壊は、フッサールの現象学とディルタイの解釈学というそれ迄の二本のヨーロッパ学校哲学の破壊的批判をスケールの小さい不十分なものと私に思わせた。

しかしハイデガーの解釈学的現象学、つまりディルタイとフッサールのハイデガー的統合に、私はブルクハルト書を公刊してホメロスへの路を歩み始めた昨年2014年、何か不満が浮かんでくるのを禁じ得なかった。

40年も前購入しておいたガダマーの大作『真理と方法』は、ホメロスへ漸く歩み出していた私にハイデガーに不十分と思われるより深い解釈学（解釈学的具体性）を呼び掛けてきた。2014年7月、ヨーロッパ一ヶ月の旅から帰って私は、このガダマーをも踏み越えて行こうとするポール・リクールの『時間と物語』を読んでみた。

先にローマ法制史家の著作のことに言及したが、その中の「解釈する(erklären) ことのできないものは物語ること(Erzählen) をしなければならない」という言葉を私はハイデガー、ガダマーを経由してリクールへ合流・接合させて日々ホメロスをもしてプラトンすらも考えている。そして verstehen→erklären→erzählen という 鼎<sup>かなえ</sup>性こそが歴史と社会と人間を包み問う精神史なのだ、常に精神史的考察を哲学としてきた私は見るものである。

尚、私にとってリクールは、ヘルマン・ブロンデルの『地中海』(=『フェリペ2世の時代』)と「睦まじく」コミュニケートしていつも存在していることも付言したい。

私はブルクハルトを公刊する歩みにおいて、彼のルーベンスへの関心に次第にブルクハルトの創造の秘鍵を見出していった。絵画で歴史を物語る(Erzählen すること、そもそも歴史を書くとは、verstehenでも erklärenでもなく、むしろ erzählen することであり、erzählen する喜びである。色彩の響き合う世界という

ルーベンス性を文字表現の日々の精進に活かし継承すること、これがブルクハルトの19世紀の全歴史家（彼の師のランケやドロイセンそしてクーグラールなども入れて）への挑戦的創造意欲であった。

### III

私はホメロス研究を単に古典学的枠においてではなく、またギリシア精神史の幅からでもなく、一層広くヨーロッパ精神史という視界で行っていかうとしている。このことに関して先ず二項目（I:とII:）のことを綴る。まずI:はホメロス研究を形にするという私の宿志を新たに瑞々しい問いで刺激してくれた三つの著作（一つは論文だが）である。

**I: (1) J. M. Bremer, The So-called 'Götterapparat' in Iliad XX-XXII, in: J. M. Bremer, I. J. F. de Jong and J. Kalff (ed.), Homer: Beyond oral poetry, Amsterdam 1987.**

尚、このブレマー教授には個人的出会いがある。1984年3月、当時チュービンゲン大学の古典学ゼミナールに留学していた私が、帰国一ヶ月前オランダのアムステルダムにレンブラントの絵画を観る主目的で旅行した際、アムステルダム大学古典学ゼミナールの教授に会いたく思い、意を決してこのゼミナールのある建物の正面玄関にいた学生に突然の希望を告げたところ、彼は偶々研究室にいたブレマー教授の研究室へ案内してくれた。ブレマーは彼の教授資格論文 *Hamantia. Tragic error in the Poetics of Aristotle and in Greek tragedy*, Amsterdam 1969 を話題にし、この高価な一書をプレゼントしてくれた。こういう思い出がブレマー教授にある。

**(2の1) Irene J. F. de Jong, Narrators and Focalisess The Presentation of the Story in the Iliad, London 1987 (2004<sup>2</sup>).**

narratology（物語論）—— 作者と物語る人とは別であることから作品の多様な展開を解き明かす方法 —— について私にはじめて知識を与えてくれた



一書。先のブレマーと共にドゥ・ヨングはアムステルダム大学の教授。この大学のホメロス学の傾向に触れ得たのは、今後幾度もレンブラントの絵画を觀に足を運ぶアムステルダム故に嬉しい。

(2の2) **the same, A Narratological Commentary on the Odyssey**, Cambridge 2001.

ホメロスの才氣溢れる物語のテクニクについて細やかに分析している。伝統的注釈書はただ包括的でミクロ的であるが、この分析は物語の作りのホメロスの妙技に肉迫する。

(3) **Jonas Grethlein, Das Geschichtsbild der Ilias Eine Untersuchung aus phänomenologischer und narratologischer Perspektive**, Göttingen 2006.

私はこのホメロス研究が、ホメロス古典学の狭さを超えて、歴史解釈学(ハイデガー→ガダマー→リクール方向)で捉えようとすることに大いなる刺激を得た。画期的ホメロス論がここにある。

## IV

II: は(1)から(5)に及ぶホメロスを越えた文献である。

ホメロスをヨーロッパ精神史(文化、哲学、倫理、科学、芸術の全体)の根源として私はこれから幾つかの論稿を作ってゆく計画であるが、以下、幾つかの書物と相対し、ヨーロッパ精神の源泉となった(と私は考える)ホメロスの作品世界へ入る前の足固めとしたい。

II: (1) **E. アウエルバッハ『ミメーシス』上・下** 篠田一士・川村二郎 訳 ちくま学芸文庫 1944年。

著者はユダヤ人。ナチスを避けてトルコに移住し、そこでこの大作を著した。一般にヨーロッパ文学研究は国別に、つまり英文学、ドイツ文学、フラ

ンス文学、イタリア文学と領域に限定して為される。必然的に関心幅を民族の枠に限り、そこで自足する。こういう研究姿勢は大いに問題である。文学の民族的、時間的な枠を越え広い心で味読すること、こういう専門にこだわらない教養的（自己形成的）文学体験こそが大切である。これは特に日本人に忘れられ、無視されている。私はブルクハルトを通してゲーテ、スタンダール、モリエール、カルデロン、ダンテそしてホメロスと読み続けてきた。部分的には原書も開きつつ。こういう私に改めて驚きの感銘を与えてくれたのがアウエルバッハである。20代の終わり頃購入した『ミメーシス』を45年たった今、むさぼるように読んだ。そしてアウエルバッハを貫くブルクハルト性に心弾んだ。

その第一章のオデュッセイア論こそはヨーロッパ文学、ヨーロッパの表現態、表現世界の何たるかを、かくしてホメロスがヨーロッパ精神の地盤、根源、導き手となったことを見事に抉り出している。私はこの章を読んで、もう30年近くも前開いたブルノー・スネルの『精神の発見』を思い出した。「ホメロスによってヨーロッパの精神は発見された」というこの著の根本思想、それは無論ホメロスがヨーロッパ精神を作ったということに他ならないのだが、この呼び掛けは当時の私にホメロスとの出会いとなった。今回開いたアウエルバッハは、ホメロスの作品を旧約聖書的世界像と全く対蹠であることを突く。砂漠の民族の一方的な強圧性、天の声とその伝達を旨とし、人間からの神への挑戦・対抗の否定、人間の心情の深い人間的哀しみの封じ込み、こういう言葉表現を旧約聖書に彼は見た。ホメロスの作品を旧約聖書と比較し、ギリシア人とオリエント（近東）の民族を、簡潔ながらきっぱりと別精神の二つの存在と捉えた著作は、アウエルバッハの『ミメーシス』（邦訳 1994年）が最初ではなかろうか。

乾いた味気ない人間表現、人間相互の火花を散らし対抗し合う対話性（むしろ雄弁力の競い合い）は旧約聖書の何処を探しても見当たらない。専ら峻厳容赦のない一方的な呼び掛けをする神、ただただ人はその前に身振りし拝

跪するしかない神。神は審きを発動し、人間は完全にそれに服する。一切を神に委ねる人間。ここには物語 (narrative) の膨らみ、心の變の開展が全くない。この無気味な非対話性はホメロスの作品では、そこに出てくる神々には完全に無縁である。人間を懲らしめる神々は、一方において人間をいわば好きなようにさせる神々である。ギリシアの神々の形象 (Bild) を作ったホメロスである (ヘシオドスではなく)。旧約聖書の作家・預言者たちとは袖触れ合うものを全く持たない。より正確に「ホメロスの神々」ということにつき言葉を重ねるなら、ホメロスによってそれ以前の重たい暗い神々、大地や自然の「底力」という気味の悪い魔性的存在が克服され、人間界により深い絆を結ぶ神々が語り出されたのである。ホメロスに先行するホメロ斯的詩人たちそして彼らの「詩の群」を一つのまとまったものに形作った天才詩人ホメロスの道は太古のギリシア人の神像の解体であり、新しい神観の開示であった。ホメロスの詩は、或る意味ではカトリック教会に対するルターの宗教改革、或いは中世ヨーロッパに対するイタリア・ルネサンスという革命的内容であったと言える。このことは私のこれからの長いホメロス作品研究でじっくり追考する。

ここで、脇道に逸れるが、森有正の言葉を出す。森は文章作法、実存的深い思索で私を誰よりも魅している<sup>デンカー</sup>哲学者である。『近代精神とキリスト教』(講談社 1981)の最終頁(328頁)に次の文章が出てくる。

「キリスト教は所謂文化ではない。それは文化そのものが根柢的に崩壊しようとする時に、それを根柢的に批判しつつ、常にそれに新しい生命と方向とを与えつつ、支える力でもある」。

このことを同じ神学教授でありながら、終始力説したのがニーチェの最も親しい友バーゼル大学神学部の教授オーバーベックであった。彼はそもそもキリスト教教会という組織体が反キリスト的存立であることもあわせて講義と著作で公言した。

かつてブルクハルトを書いていた私はオーバーベックを少し読んだ。そして最近愛読している森有正の著作の数々の中から前掲書を開いてみた。宗教の本質は彼らが指摘するまでもなく、文化ではない。人間の文化形成意欲に厳しく逆らうものである。一切を放棄し、人間の救われ難さ、重い苦の生の甘受を徹底的に思い知ることが宗教である。宗教は文化でも倫理でも社会の合意形成（正義論）でもない。しかしこのラディカリズムが宗教の怖さであることは誰も否定できないであろう。文化のしなやかさ、弾み、イマジネーション・ファンタジー性（我々が降り立つ場所としてのイマージュ形像）を断固として拒否する宗教（宗教性）は、歴史的には他宗教・他別派排斥・弾圧に血道をあげていく。異端審問の、のみならずカルヴァン派の悪魔的陰惨・残酷は教条主義と一体である。このことには本稿先のウンベルト・エーコの著で又触れよう。ゲーテの寛容性、エラスムスのキリスト教的ヒューマニズム、フランス・モラリストの懐疑的ヒューマニズム、ホメロスはここに通じている。ホメロスを読む喜びは、厳しいもう一つのヨーロッパと違うヨーロッパに出会うことでもある。

アウエルバッハを去るに際し、私は一言更に附加したい。旧約聖書の預言者がイスラエル・ヘブライ人の神を預言したように、ホメロスは、ホメロスこそはギリシアの神（神々）を預言できたということである。預言とは神を描くことそして神と「対話」することであったのは、旧約の場合よく強調される。しかしこれは何ら旧約に限ったことではない。ホメロスはギリシアの神々を創った、描いた。しかしこのことはギリシア人の神々と対話したということなのである。それは、ゲーテがいみじくも言ったように、神を人間化したのでなく、人間の中に神を呼んだという大いなる精神史的出来事なのだ。

(2) M. バナール『黒いアテナ 古典文明のアフロ・アジア的ルーツ』上・下 金井和子訳 藤原書店 2004年。

ホメロスの Il., Od. の中の地名や神の名がエジプトとレヴァント（東地中海地方の総称）にかなりの数で連なっていること、むしろずばり言って、ギリシアの地名や神々の名がエジプトとレヴァントに由来することを、克明に古代エジプト語や他の古代のオリエントの言語を引いて信念をもって力説した問題の著である。ギリシア語そしてギリシア文化はインド=ヨーロッパ言語系でないオリエントに依頼していると、これでもかこれでもかと博覧強記振りで突きつけてくるバナールである。

ホメロスの作品へ流れ注ぐ伝承・口誦詩群にはとりわけ前 1000 年頃のエジプトの影響が濃厚であると唱えられている。バナールは欧米の古典学者たちがこぞってホメロスの作品を白人文化の、従って非アジア的な形成物であるとする根本把握を打ち砕こうとする。バナールのこういう大胆な挑戦的書物には、同意と反論が今日まで出されている。

同意するにも反論するにも、紀元前 1000 年かそれ以上のオリエントの古語の知識がない者にはどうしようもない。無論私もそうである。しかし私はこう言い度いのである。ホメロスの中にアジアそしてエジプトの言語、宗教、文化の影響が大きく（つまり少なからずという程度以上の影響）押し寄せているとしても、そのようなことはホメロスの独創的作品形成にとって全く問題とはなっていないのではないかと。しかもどう考えてもホメロスが創造し開いた世界そして言葉世界は決してエジプトやアジアの文芸、社会、宗教（神々の存在を表す宗教）、倫理、社会、政治には盛り込まれることは全くなかったと言ってよい。ホメロスが開路したいわばファンタジーの世界は、ヨーロッパ文化圏の外の民族には決して継承されもせず、感動も与えることはなかった。

私は、ホメロスにはヨーロッパ人の全体的精神、情感、人間の言葉による対決的対話性が既に表現されていると見ている。紀元前のエジプトやオリエ

ントの文芸がどのようなものか私は全く知らないが、それらをホメロスの作品と並べて対質させることができるとしたら、両者の全くの異質性に、つまり human nature の一律でないことを我々は理解できるのではなからうか。ホメロスこそはヨーロッパの統一的精神を成す。それに較べるとユダヤ教起源のキリスト教には、その唯一神の観念には、アジアの重苦しさ、峻厳さ、非妥協が、更に狂信への転落の危険すらもが常にはっきりとまつわりついているのではなからうか。

キリスト教ヨーロッパはギリシアの神々の表象を多神論ゆえにおろかしい迷い事としてきた。ローマ帝国はコンスタンティヌス大帝の時代キリスト教を公認し、唯一の宗教とし、ギリシアの多神教を異教として禁圧した。そもそもローマ帝国がキリスト教を公認したのは、国家保持・帝政存続のための政治的企み以外の何ものでもなかった。この辺の歴史的事情はブルクハルトの『コンスタンティヌス大帝の時代』に詳述されている。その後ヨーロッパのキリスト教、カトリック教会はコンスタンティヌスを大帝と呼び、キリスト教ヨーロッパの基盤を作ったと讃えた。コンスタンティヌス大帝とアウグスティヌスの悪口を言うことは多分ブルクハルトの時代19世紀まで許されざることであったであろう。ブルクハルトは徹底的にこの大帝の批判を行った。

しかもキリスト教は神学の形成においてギリシア哲学、特にアリストテレスに完全に依拠した。このアリストテレスはホメロスの作品理解にも支えられていた。このことにキリスト教神学は全く気付くことはなかった。

キリスト教の自己保存の偏狭な傲慢、徹底的排斥の論理、これこそキリスト教化しすぎたヨーロッパの大いなる問題性である。我々はホメロスと深く相対することによって、滋味に満ち大らかで自然感情のデリカシーなギリシア人の世界を確認する。

プラトンの言葉「ギリシア人たる我々は、他の国々から取り入れたものをもっと見事なものに仕上げる」(『エピノミス』987d) はギリシア的<sup>ヒュアリス</sup>傲慢で

はない。

〔『II.』, 782-785〕

さて〔アカイア勢の〕軍勢が進むさまは、さながら大地が野火に焼き  
尽くされるかのよう。足下の大地は呻き、テュポエウスの隠れ棲むとい  
うアリモイ人の地の、彼の身を蔽う大地をゼウスが怒りに燃えて雷で鞭  
打つがごとく、進撃する軍勢の足下に大地は高く呻いて、兵士らは疾風  
のごとく野を駆け抜けてゆく。〔バナールの訳書より引用〕

この文についてバナールは述べている。「ギリシア神話のテュポエウス／  
テュポンとゼウスの争いはあきらかにエジプト神話のセトとホルスとの争い  
の反映である。〔バナール前掲訳書 339 頁〕

ギリシア語のプシュケ *psychē* は、おそらく男性冠詞  $\rho\sigma$  のついたエジ  
プト語  $\zeta\omega$  に由来すると思われる。プシュケと  $\rho\sigma\zeta\omega(t)$  の間には、意味論  
上、これ以上ないほど素晴らしい一致がある。〔同 448-449 頁〕

バナールは Od. 14, 275-286 を挙げて、オデュッセウスがエジプト人（ア  
イギュプトス人）たちに敗れたとき——トロイア戦争のすぐ後で、アカイア  
人はエジプトへ暴力的でむごたらしい襲撃を行った——、彼の部下たちの待  
遇——殺されずに労働力として生け捕りにされた——が、豊富に立証された  
エジプトの慣行に合致する、と書いている。〔同 831 頁〕

ホメロスの物語は盗まれた花嫁のためトロイア攻めを迫られるという  
話だが、この盗まれた花嫁の物語を含め、ホメロスの多くの物語がウガ  
リット（中近東の神話）に先例がある。〔同 923 頁〕

しかし私に言わせると、ホメロスの物語性が見事な展開、全体的編成は、ホメロスその人によるとすべきである。編纂の統合化こそが大切である。

(3) E. W. サイド『オリエンタリズム』上・下 板垣・杉田監修 今沢紀子訳 平凡社 1993年。

この著は極めて挑戦的な書物である。先のバナルと共にサイドの書物を私はホメロスに細やかに入る前に、踏まえるべきと思う。ホメロスを専ら文芸作品として追っていくのではなく、バナルの意図したように、ヨーロッパ文化至上主義という世界的普遍的観念を一度は見直すことも確かに必要である。ホメロスとヨーロッパというよりも、オリエント（東方）へ投ぜられたヨーロッパ人の観念、よりはっきり言って、オリエントは決して地理的観念でないことが、ヨーロッパの心象観念、ヨーロッパの偏見によって虚構されたものであったことが、エルサレム生まれのパレスチナ人サイドに綿々と叙されている。

先のバナルはホメロスの作品・世界表象へのエジプト・アジア的決定的働きかけを、何ら疑念なしにと行ってよい程の確信で述べた。サイドに見られるのは確信の吐露でなく、怨念ある批判の発露である。サイドは自分のふるさとオリエントがヨーロッパ人の差別感・蔑視の表れ・奇異なものへと塗り込められた虚構として烈しく批判する。ヨーロッパ白人文化の目によって歪められた劣ったオリエント像を英文学、比較文学を専攻するアメリカ市民権をもったサイドは本読みの目を活かして抉り出していく。彼が社会学者、政治学者、国際問題の実務家ではなく、人文科学の人、しかも複数の文学の専攻者であったことが、彼のヨーロッパ批判、ヨーロッパ人の偏見を暴く筆致に奥行きと風味を与えている。先のアウエルバッハの汎ヨーロッパの文芸創作の精神史という遠大な構想と並べて、サイドの『オリエンタリズム』は読まれるべきである。

オリエント（地域）とオリエンタリズム（心象景観、観念体系、否、むし



る観念総和)は断じて違ふ。この視線こそ、サイドの自信過剰すら表す不動の定点(足場)である。「オリエンタリズム」はいわば心象景観である。実際の歴史的文化を客観的に学ぶ姿勢とは全く異なったものである。そしてヨーロッパ白人文化を至上主義とする偏見の構成物である。自由な知的探求心、自己決定、社会慣習への不服従、国家批判、宗教批判、無神論の堂々たる宣言などオリエントは全くないという決め付けである。

欧米のオリエント表象・オリエンタリズムを作り上げた「元凶」はイギリスとフランスであった。そこに1945年以後アメリカ合衆国が加わってくる。1945年まではオリエントに利権を持っていたのはイギリスとフランスであったが、1945年アメリカのこの地域への利益的な介入が目立つようになる。帝国主義、人種差別主義、自国(の利益)中心主義、これらに塗り込められその犠牲を強いられてきたアラブ文化圏の悲哀と鬱屈した深い感情。サイドは単にヨーロッパの偏見・無理解・固定観念を読者に示し出すだけではなく、アラブ人に「欧米の長くに及ぶ我らへの偏見に対して闘うべし」と呼び掛けている趣が、彼の著には明らかに響いている。

アラブ、回教世界がキリスト教のヨーロッパ諸国より人種と宗教に対して偏見がなく、むしろ寛容に満ちていたし、少なくとも一時期と一定の地域《コンスタンチノーブル》があったということは、フェルナン・ブロンデルの『地中海』が温かい目で詳しく叙している。確かにヨーロッパキリスト教団はサラセンの回教国やオスマン・トルコとのヨーロッパの滅亡・回教国への属領化が迫る幾度かの大戦争を闘っており、イスラエルを東ローマ帝国によって追放され流れてきたユダヤ人たちとの宗教的民族的争いがあり、こういう蓄えられたストレスをかかえていたのがヨーロッパの「オリエンタリズム」の発生の原因であったと言える。更に地中海の商船を常に襲ったアラブの海賊船への恐怖は、ヨーロッパ人にはこの上なく大きなものでもあった。

英文学・比較文学を専攻するサイドはシェークスピアやフローベール、バルザックを引いて、彼らの作品中のアラブ人への差別意識を指摘する。そ

れだけではなく、人類学者、地理学者がどういふアラブ像でアラブを探険したかについてもサイドは詳述する。彼らはヨーロッパ人からの関心であり、共感ではなく興味心でアラブの生活を見たにすぎないと彼は突き離す。

ヨーロッパ人にとってすぐ隣りの文明圏であり、戦争や海賊行為でヨーロッパへ恐怖を与え、宗教も違い、草原ではなく砂漠の宏大な広がりを生存の場としているアラブへの思いは、大いなる偏見と決め付けに満ちていたのは当然である。

しかし一方で、サイドは、逆にアラブからのヨーロッパへの偏見・大いなる誤解としてはどのようなことが考えられるかについては一言も触れていない。ヨーロッパ圏内ではなく、ヨーロッパとオリエントの間の理解という問題になった場合、相互の違和感は大きくなるのはいかんともしがたい。サイドは一方向的にオリエントをヨーロッパ人の目で誤解され続けたいわば被害者であると言い、ヨーロッパ人に猛反省を突き付けている。悪いのは専ら欧米人の方だ、と。

しかし今日（2015年7, 8, 9月）の何十万もの人がアラブ（特にシリア）を去ってヨーロッパ（特にドイツ）に向かっている故国から必死の脱出・難民現象を知ったら、サイドはどう言うであろうか。彼らはヨーロッパで迎え入れてもらうことしか願っていない。

「世界市民」ということがマイネッケやトマス・マンによって言われたと思うが、「世界市民性」という民族の伝統に偏狭に固まらないいわば開存性（Weltoffenheit）について、サイドはどう見るのであろうか。オリエント・アラブそしてアジアにも十分こういう人間観（いわばヒューマニズム）があるし、あり得ると言うのであろうか。彼は世界市民という観念にも唯々ヨーロッパ白人文化の偏狭を専ら見るのであろうか。

ホメロスの世界像に対し彼がどう捉え、意味付けているのか私は知りたかっ

た。しかしこの著作の中には出てこなかった。

(4) J. ル・ゴッフ『煉獄の誕生』渡辺香根夫訳 法政大学出版局 1988年 (2014 新版)。

地獄と天国の間の場所としての煉獄の概念は、我々日本人にはほとんどその何であるのか問われようとはしないままである。この観念はキリスト教一般にではなく、カトリックに固有なものである。福音主義（プロテスタント）を興こしたルターはこの観念に激しい非難を浴びせた。ル・ゴッフはダンテをカトリックの大神学者であると絶賛し、この大作（翻訳で600頁）を終えるのであるが、この絶賛にはダンテによってカトリックの新しい教義と云ってよい煉獄の描出が完成したことが意味されている。

煉獄の概念こそはカトリックの神学的新機軸・新概念である。これに激しい非難を浴びせたのが、先述したが、ルターである。とかくルターはローマ法王庁・カトリック陣営の免罪符の販売、そういう全くの反イエスの墮落に怒って宗教改革、プロテスタントの旗揚げを行ったとされている。しかしカトリックがこの行為・「商売」行為に堂々と肩筋を伸ばして突入できたのは、煉獄の存在の設定によることは日本ではもちろんヨーロッパのルター伝記にもそう鮮明に叙されてはいないのではなかろうか。天国と地獄の間の死後領域において、善人と悪人の中間的存在に極悪人ではない者は導かれる。彼らは魂を浄化される可能性を得る場所としてここ煉獄に導かれる。地獄に落ちずに済むか否かは偏にここでの浄化の苦業にかかっている。ここでの恐怖を取り除いてやる法王庁の思いやり・慈悲が免罪符なのであった。

煉獄にはホメロス世界は全く無縁であった。教義で厳しく拘束する人間の心の支配のキリスト教の成立の或る意味では必然の成り行きがこの観念の出現なのである。煉獄（ラ、purgatorium）は清め（purgatio）の場所を意味する。天国（caelum）と地獄（infernus）の間にあり、善人が天国にすぐ昇れるのに対し、悪が善に混入している人間は煉獄で試煉にあうこと、罪

の清めを先ず受けてから天国へ昇ることができるという発想である。フーコーの言うように、「煉獄」の他に「告解」（罪の告白）制度こそは、カトリック教会の信徒への権力支配である<sup>3)</sup>。

ホメロスの Od. を私が論ずるに際し、冥府降り（死者の国へ降ること）から始める故、煉獄の観念にも言及したいのである。ルターはこのカトリックが「捏ち上げた」とも言うべき観念を痛罵し、これに猛然と噛み付いている。

「煉獄」はカトリックのドミニコ会のアルベルトゥス・マグヌス（1206/7-80）とこの会にいわば対向する好敵手フランチェスコ会の総長ボナVENTゥラ（1221-74）によって織り込まれていった概念である。そして13世紀から19世紀まで600年カトリックの中柱となった。尚、アナル派の現代の最大の史家ル・ゴッフの中世史の諸書から計り知れない中世への関心を私は喚起されつつある。彼の15冊以上に及ぶであろう中世史の研究書の中で、この『煉獄の誕生』は最も迫力がある。

このル・ゴッフの『煉獄の誕生』を何としてもホメロス執筆行程のはじめに読みたかった理由は、ホメロスの世界と全くコントラストをなすキリスト教ヨーロッパ、就中中世ヨーロッパの宗教的強圧性・非ギリシア性を「実感」的に知りたかったということである。そもそもル・ゴッフのこの最高度に濃密な学術書へ向かわせてくれたのは次のエーコの書である。

(5) ウンベルト・エーコ『薔薇の名前』河島英昭訳 東京創元社 1990年。

小説としての中身には全く感銘しなかったが、異端審問 (inquistio) のこの上ない恐さに改めて身が震えた。ドミニアン（ドミニコ修道会）とフランチェスカン（フランチェスカ修道会）で、とかく前者が異端審問の中心的担い手と受け止められるが、トマス神学を学んだ哲学者エーコによると、フ

ランチェスカ修道会にも異端審問の役割は課せられていた。そして私は、この修道会が主に教皇派（ゲルフ）—— 皇帝派（ギベリン）でなく—— に傾斜し、バチカンと対抗していたこと、この修道会に厳格派—— ローマ法王庁をイエスの教えを踏みにじったとして厳しく指弾した分派—— が出たことも知った<sup>4)</sup>。

脇道に逸れすぎたが、ホメロスの世界がいかに非キリスト教的であるかをこれから述べるのでこういう迂路も敢えて採った。尚、私はホメロス執筆路へ歩み出しつつ、『コーラン』を読んでもみた。そしていかにアラブの宗教観、世界観がホメロスに仕上げられたギリシヤ的・専制的でない神々の世界と異なっているか如実に理解できた。

ホメロスの作品世界を真に継承するのはギリシヤ悲劇やギリシヤ哲学ではない。ローマ人である。ウェルギリウス、オウィディウスはホメロスのローマ的継承者である<sup>5)</sup>。そしてイタリア・ルネサンスの絵画とバロックの絵画が視覚表現においてホメロスの精神を継承したと私は捉えている。

キリスト教ヨーロッパはギリシヤの宗教への誤解から容易に脱却できない。ヨーロッパ哲学の権化ヘーゲルはギリシヤの宗教を芸術宗教と呼んだ。自然宗教（アジア）と啓示宗教（ヨーロッパキリスト教世界）の中間に在る宗教形態としてである。この全くの誤解、歪んだ捉え方をすぐに批判したのはブルクハルト、ニーチェそしてゲーテであった。この三者をより学問的に掘り下げ、ギリシヤの宗教の本質と生命に肉迫したのはギリシヤ神話学者でドイツ・チュービンゲン大学教授ウォルター・オットーである。彼の主著『ギリシヤの神々』<sup>6)</sup>（1934）は「最も精神に満ちた民族の驚嘆に値する信仰世界」を明らかにしようとした。その骨子を記す。この信仰世界は憂慮や憧れからではなく、人間存在の豊かさと深さから現われ出た。生命の永遠に解消されない抗争へ向けられた曇りない眼で人間の最も恐ろしい闇を見、人間の悲劇

性を照らすことの出来たのはギリシア人である。これはホメロスの作品に花開いた。

## V

II. と Od. の作者について、そもそも作者は一人なのか、それとも複数だったのか、あのような長い詩が一人によって作られたなど考えられないという捉え方がこの二つの作品が出来て以後、ずっと今日まで問題とされてきた。こういう疑問は、そもそもこの二つが口誦詩の段階から、前7世紀において文字化されて以来断えることなく続いてきた。それは当然と言えば当然である。各作品1万行以上の長さの詩、しかも展開が単純でなく幾つもの話（ミュートス）が出てくるのであるから、しかも繰り返しもあり、その上前後になにがしかの矛盾も見られるということで、到底一人の作者（詩人・口誦詩人・作り手兼歌い手）の手によるとは先ず考えられないと言ってよい。

ホメロスによる二つの作品 II. と Od. は余りに作風が違いすぎるという思い、印象がぬぐい去れない。二つの作品はホメロスの詩人の二人によるもので、作り手は別とするのが今日でもかなりの研究者の採る見地である。しかしホメロスその一人に前期と後期を立てて、熟成したホメロス、人間の知識の深まり人間メンシェンケナ通というホメロスが Od. を作ったという見方に立つ者が今日では次第に数を増している。

ホメロスの作品にホメロス以前の、或いは同時代の伝承、口誦詩が幾つもの合流しているのは確かであるが、しかしホメロスをこれらの単なるまとめ手、編纂者としてしまうこと——確かにこういう主張もかつてはあった——には今日誰も同意しない。

ホメロスの作品の単なるアレキサンドリア的な細密な文言の究明は別として、ホメロス研究へ強烈な一石を投じた人物そしてそれ以後の研究の動向を我々は大略的にであれ知る必要がある。その人物フリードリヒ・アウグスト・

ヴォルフ (Friedrich August Wolf, 1759-1824) はゲーテと同時代の古典学者である (尚、ホメロスの最初のラテン語訳は1360年イタリアのレオンツィーノ・ピラート (Leonzio Pilato) の手になった)。

ヴォルフの『ホメロス序説』(Prolegomena ad Homerum 1795) はホメロスの作品が一人の手に成るのではなく、幾人もの口誦詩人の歌が束ねられ、編纂されたものであることを打ち出したものである。彼はハレ大学の古典学教授であり、彼以後ホメロス研究 (緻密な分析) の勢いはイタリア、フランスそしてイギリス以上にドイツに移っていった。

今日ヴォルフに服し、彼の説に同ずるドイツの古典学者は一人もいないが、20世紀初頭のドイツ古典学界の帝王と目されたヴィラモヴィッツ=メルレンドルフはこのヴォルフを一層先鋭にし、複数の作り手 (歌い手) をホメロスの作品とされた二つに見出したのである。ヴォルフにはゲーテに特に抱懐されていたホメロス一人の作品化という理解 (と多分願望) を打ち砕くいわば全体を部分の寄せ合わせ・統合とする合理主義という性格もあった。彼の出現以後ホメロス問題 (Homerische Frage) は活性化する。この叙事詩をホメロスと群小詩人の合作とする分析論者 (Analytiker) と統一論者 (Unitarier) との学問的鋸迫り合いが20世紀末まで止むことなく続行する。

1795年のヴォルフ『ホメロス序説』——長い原題は Prolegomena ad Homerum sive de operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi —— は漸く1908年に H. Muchau によってホメロス問題について序言をつけて出版された。

ホメロスの II. の最初の独訳は Friedrich Leopold Graf zu Stolberg-Stolberg (1750-1819) の手で1778年出版された。Od. の方は Johann Heinrich Voß により1781年出た。彼は1793年 II. の翻訳も公刊する。

オーストリアのホメロス学者バンネルト (Herbert Bannert) に拠ると、先の『ホメロス序説』出版の1年前、1794年6月5日の夕刻、ワイマー

ルの貴頭の屋敷にヘルダー、ゲーテ、ウィーランド、ワイマールのギムナジウムの校長ベッティガーそして Od. を 1781 年独訳し出版した先のウォスが夕食の卓に就いて、そこでホメロスが論じられた。その時ヘルダーはホメロスは単に *nomen collectivum* であり、Il. と Od. は人為的に編纂された、多くの名前のない詩人たちの存在を主張した。それに対しこのウォスは反論し、ホメロスの統一性と個性を言い張る。ヘルダーは Il. と Od. でゼウスの使者を務める神が違っていること、前者では虹の神イリスが、後者ではヘルメスが役割を担っていると突く。しかしウォスはゼウスの使者の相違は全く小さなことだと反論する。

ゲーテのホメロス理解はこのバネルトの書には言及されていない。しかしゲーテは反ヘルダー、親ウォスであったとは伝えられている。

多くの先行する伝承詩そして歌い手 (*αοιδός*) の歌が二つの叙事詩に多く取り込まれ一つに統合されている（勿論不整合、ささやかな矛盾の指摘の余地があるにせよ）ことには全く異説はない。

確かに Il. と Od. は作りが異なっており — このことは先に述べる — 少なくとも作者は別人であることは今日もこの主張をくずさない研究者もいる。しかし最近では、同一作者の人間省察の成長を両叙事詩の性格の異なりに見出し、飽く迄も単一詩人の創造 — 無論、先行する詩を見事に束ね、新しい創意で包むという意味での — と力説する者が出てきた。この立場の代表者はラタッツである。私はこの陣営に魅力を感じる。

個性的創造性と筋道の不整合が否定し難く（議論の余地なく）厳存するというこの二つの叙事詩の二面的存立をどう説明するか、別の言い方では、詩人の単数性と複数性（複数がこの二つの「作品」に介入したことは全く疑い得ない）をどう架橋するかについて、1916 年ヴィラモヴィッツ＝メルレンドルフは妥協的（ということは「あたり障りのない」ということ）解釈を出した。(1)最初に小さな断片があった。(2)中間段階においてこれが集められた。



ここにホメロスが編纂者として働いている。(3)彼は最後に色々と付け加えた。これは極めて妥当な穩健な解釈である。が、ホメロス以前の詩に新しい詩を加えたということでは、何らホメロスにおける新機軸かつ真の獨創性と見るべきものが全く問題とならない。どこからどこまで、また中身のどこがホメロスの手になるかということは、永遠に確実なことは掴めない。むしろ作品の分散的でなく筋立の一貫性、細部を包む全体性をじっくり作品と相対して捉えるべきと私は思う。

ヴィラモヴィッツ＝メルレンドルフの名を私が最初に見たのは30歳の時、和辻哲郎<sup>9)</sup>の『ホメロス批判』(要書房 昭和21年)によってである。その存在は20代はじめ知っていたが、この古典学のヨーロッパの最高峰のホメロス論について和辻から教えられたのである。当時は和辻がいやにこの大碩学に感銘していたかばかり私の心を領していたが、その後多少共本格的に古典学的細やかさでホメロスに相対して、私はこの大碩学の解釈が完全に不十分であることに気付いた。そして和辻が2000年初頭までその後1世紀程のホメロス学の歩みを辿ったなら、自分の感銘振りを反省したと思われる。Hölscher, Latacz, Reinhardt, Schadewald, de Jong というその後のホメロス解釈史を私は踏みしめつつ、時代的限界が大きく和辻という批判精神の鋭い学者にも及んでいたことに気付く。

II. と Od. の神々や英雄たちは名前の前に特性を表す枕言葉 (エピテット epithet) をつけて呼ばれることが多い。繰り返し随処にこういう言い方がなされる。「白い腕<sup>かひな</sup>の女神ヘレ」「牛眼<sup>うしめ</sup>のヘレ」「髪美<sup>うら</sup>わしいレト」「神のごときオデュッセウス」「深慮縦横なオデュッセウス」「脚の速いアキレウス」「輝<sup>かぶと</sup>く兜を持ったヘクトール」「最も誉れ高いアガメムノン」。こういう枕言葉は同一人物にいくつも別のものが付けられるし、神々 (「白い腕<sup>かひな</sup>のヘレ」)

そして自然物（「ぶどう色の海」）や事物（翼ある言葉）にも用いられる。この枕言葉の存在こそ「（つまり一角田補記）反復・多発こそ文字文学以前の“文字なき時代”の作詩技法」（久保正彰）の秘鑰なのである。

このことにフランス留学期の学者たちとの出会いで心を動かされ、その短い生涯で一路集中したのがアメリカの古典学者ミルマン・パリ（Milman Parry 1902-35）であった。彼は口誦詩の長い科白のこの謎を解くためユーゴスラビアの村々まで旅行した。日本では金田一京助のアイヌのユーカラの研究に通ずる。パリの諸論文が本稿の文献表に記した論集になって全て世に知られたのは1971年のことである。彼の直観と執念は口誦詩（oral poetry）としてのホメロスそしてホメロスに先行する吟遊詩人たちの詩作の成立に大きな光を投じた。彼の敵対者は先述のヴィラモヴィッツ＝メルレンドルフであった。

しかし彼が専ら枕言葉において、つまり同一の枕言葉がIl.とOd.のすみずみに見出されていることにおいて、この二つの作品の精神の通底性、更に作者論を一人の作者による全体のまとめの可能性へと持っていったのは不十分であった。このことは漸く文献表にあるBremerやde Jong, Lataczなどの物語論（narratology）——詩の作りそのものの統一性の発見——で批判されていく。ずばり言って「ホメロス問題」は解決した。私がパリの先著を購ったのは1983年1月、ドイツにプラトン研究に行く二ヶ月前である。パリの細やかな研究路に大変感銘した思い出がある。アメリカ・イギリスのホメロス研究はパリとカーク（G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge 1962）の開いた「口誦詩としてのホメロス作品」の方向に向かうことに特色がある。ドイツ系（スイス、オーストリアも入る）やオランダのホメロス研究はこの学風に対抗し、その視界の狭さを突いて進められた。

ヨーロッパは地域ではなく精神である。精神とは豊かな視覚、新鮮な関心である。一切を視界や問題を限った唯一分野の枠から広げ、隣接し合うもの

へ部分をつなげることである。そしてこういう精神がそもそもヒューマニズムなのである。ヒューマニズムとは人間の尊厳 (Menschenwürde) を何よりも大切なものとするところである。ヨーロッパ文化は人間の尊厳を高める、否、深めることを目指す。人間が「自らを教育すること」と「他者への心遣い」を行動の指針とすることを「命ずる」ものである。こういうヨーロッパの精神の創造はプラトンではなく、むしろホメロスによって創出されたものである。ヨーロッパは決してキリスト教精神によってではなく、ギリシアの精神とこの発端に現われたホメロスの精神 (作品と世界) において他の文明圏にはない人間性を磨く文化を築くことができた。

人間という類的本質 (他の動物とは違う本質) の基礎的構築として、ギリシア語教育に携わり、幅広い教養人でもある詩人ディーツは以下の六つを挙げている<sup>8)</sup>。

1. 人間を人間そのものとして尊ぶ基礎 (ホメロス: 各々の人間は恥を知る。恥と裁きによって人間とされる)
2. 思惟と理性の能力 (プラトン, キケロー) (ホメロス: *nóos* 〈理性〉と *métis* 〈知恵〉と共に把握し熟慮する)
3. 自律的で倫理的行為への能力 (カント)
4. 自己と環境を形作る能力
5. 共同体を作り、仲間となり、協同する能力 (アリストテレス: ゴイオン・ポリーティコンとしての人間)
6. キリスト教倫理: 神の似像としての人間の尊厳, 人間は神の被造物的パートナーであり, 隣人愛と創造することの愛への能力と義務

この項目中にホメロスの名が二箇所出ている。私は、特にホメロスがヨーロッパの人間の尊厳を説いた最初の人、ヨーロッパヒューマニズムの創設者とすら捉えたい。ホメロス、プラトン、キケロー、セネカ、オランダのエラ

スムス、フランスが輩出した18世紀のキリスト教・カトリック批判の哲学者ヴォルテール、デイドロそしてドイツのカント。こういう軌跡の先頭にホメロスを私は置くものである。ヨーロッパ精神をホメロスはプラトンと共に築いている。ホメロスに目を向けずして、ヒューマニズムは真に理解できない。

人権、正義の哲学思想がアメリカやドイツで1970年代あたりから哲学、倫理学研究者の大きなテーマとなってきた。しかし、敢えて政治哲学者レオ・シュトラウスにあやかって、ホメロスを何よりも心込めて読むべし、と私は言いたい。

キリスト教ヨーロッパが、教会的組織に「牛耳られている」ヨーロッパが、プラトンやアリストテレス以上にホメロスに、ホメロスのヒューマニズムに心を寄せるべきであった。奇異な見解に響くと思われるが、私は言いたい。ヨーロッパのヨーロッパ性はキリスト教に偏することなく、ホメロスにこそ実は支えられている、と。キリスト教の世俗的・政治的な野望、教権と国家・皇帝・王・領主との結託、キリスト教の恐ろしい役割、これこそが正しくヨーロッパ史の悲劇性であろう。

## VI

我々はここからIl.とOd.に入る。本稿はIl.では第1歌の「アキレウスの怒り」、Od.では第11歌の「冥府降り」(死者との語り)のみを取り上げる。私のホメロスとの対話は、この後数年間Il.とOd.全体をより広い視界で続行される。更に言えば、実存的な目の方を大切に私のホメロス研究は歩み始めている。これはまた古典学以上に哲学に立つホメロスへの旅である。

ブルクハルトは、歴史は啓蒙主義の哲学者(18世紀フランスの哲学の一般傾向)やヘーゲルの(そして実はマルクスなどのと付加してもよい)発展

史観に猛然と反対し、歴史はそのはじまりで最高の段階に達している、ヨーロッパの歴史とはこのことを本質とする、と力説した。これはイタリアの歴史哲学者ヴィーコにも説かれた歴史把握である。そしてこのことはホメロスにおいて人間省察が十分になされたということに他ならない。ブルクハルトについてハイデガーは歴史家以上に哲学者だとずばり言っているのは（講義において）、この意味であるべきである。ハイデガーの世界内存在（In-der-Welt-sein）としての人間の把握——世界と自己の存在を密着させて人間は生きているということ——すら、ホメロスの作品中に早現われているとすら私は見る。時代の宿命を甘受する人間、歴史的存在とはここに深く関わっている。ハイデガーの世界内存在の世界は、私に言わせると、歴史的世界——徹底的に自己の時代としての世界——とは十分になっていなかった。ホメロスを介して、ハイデガーをも再考したく私は思っている。

　　いったい私たちの誰に、断言できようか、正しかったのがヘクトールかそれともアキレウスか、アガ멤ノンかプリアモス（トロイアの王）か、いまでは灰の灰に過ぎない一人の女（ヘレーネ、ゼウスとレダの娘）の美しさを求めて、彼らが争ったというのに？〔エーコ『薔薇の名前』  
下 河島英昭訳 東京創元社 1990年 219頁〕

戦いも人と人との争いもさまざまな人間模様も全て過去となる。プラトンは現実を「永遠なるアイデアの影」と言ったが、現実には後にはことごとく名前だけとなり、真の生々しさはなくなってしまう。エーコのこの小説は、12世紀のクリュニー派のフィリップ・モーレーの詩の一節で終えられている。オランダの文化史家ホイジンガーから採られたものである。

Stat rosa pristina nomine	昔の薔薇 名前だけである
nomina nuda tenemus	わずかに名前しか我々は持たない

私は II. を読む度に、生に執着し、争いの中に自らを投じ、やがて争うことの深い哀しみに沈む人間存在を想うのである。

怒りを歌え、女神よ、ペレウスの子アキレウスの——アカイア勢に数知れぬ苦難をもたらし、あまた勇士らの猛き魂を冥府の王に投げ与え、その亡骸は群がる野犬野鳥の啖うにまかせたかの呪うべき怒りを。かくてゼウスの神慮は遂げられていったが、はじめアトレウスの子、民を統べる王アガメムノンと勇将アキレウスとが、仲違いして袂を分つ時より起して、歌い給えよ。〔II. 1, 1-7. 訳上 11 頁〕

ムーサよ、わたくしにかの男の物語をして下され、トロイエ（トロイア）の聖なる城を屠った後、ここかしこと流浪の旅に明け暮れた、かの機略縦横なる男の物語を。多くの民の町を見、またその人々の心情をも識った。〔Od. 1, 1-5. 訳上 11 頁〕

このように両叙事詩は一方はアキレウスの怒りを、他方は帰国を目指しながら流浪の旅が長びくオデュッセウスを主人公として、いわば対抗的に繰り広げられる。怒るアキレウスに対し、一方のオデュッセウスは耐える存在であり、あわせて機知縦横な存在である。この語 πολύτροπον は「様々な方向へ向かう（他方面な）」・「多彩な」という意味であると共に「多くの旅を重ねる」・「多くさまよう」の意味でもある。アキレウスは激しい抑え難い噴出、突き上げる怒りの人間である。自分の名誉を傷付けられ、溢れ出る憤怒は彼をして武士の責務を放棄させる。一方、オデュッセウスは忍耐、辛抱かつ熟慮そして熟慮による英断的行為の人である。ギリシア勢のトロイアへの最終勝利は彼の攻略作戦、木馬をトロイア城門の前に置くことで達成されたことはホメロスを読んだことのない者にも知られていよう。怒りの高まりは単に怒りの域にとどまらず悲しみ、悲嘆の深さに変わる。これは人間の心の驥（輿）の常である。怒りに駆られざるを得ない、そこに追い込まれた自己へ

の悲しみと怒りのリアリティーである。こういうアキレウス対自己を怒りに過熱させないオデュッセウス。人間を、特に男性存在を考えると、この両者に表された両面の深い哲学的省察（フランス・モラリスト的思索）が不可欠である。

ホメロスのオリジナリティー（II. に示し出されているオリジナリティー・新機軸）は、トロイア攻略の最大の功績を木馬の考案者オデュッセウスとしたそれまでの伝統から、トロイアの軍勢の中心人物ヘクトールを討ったアキレウスに変えたところにあると、岡道男は述べている〔Michio Oka, Achill, der Zerstörer der Stadt (〈ptoliporthos〉) — eine Neuerung Iliasdichters, in: Antike und Abendland 36 (1990)〕。私はテュービンゲンでプラトン「書かれざる教説」の世界的権威のガイザー（Konrad Gaiser）に教わった。岡はガイザーの友人であり、シャーデヴァルトという20世紀ドイツの最大のホメロス学者の弟子である。尚、岡の独語論文の手直しを願ったと書かれているシュミット（Arbogast Schmitt）には、私が14年前ケケローの勉強に滞在したマールブルクで大層お世話になった。シュミットにも文献表に示したようにホメロス研究書（大きなもの）がある。私は大変刺激された。

更に尚、ホメロスの作品性（Werk-Charakter）・物語性（Erzählung-Charakter）— narrative-character — について私の益々呼び込まれる魅力について述べたい。

単に哲学の通例に服さず、ヨーロッパの全体像・ヨーロッパを作り出し、ヨーロッパの発想を普遍的な価値あるものに行っているもの、そこへ肉迫するには、哲学史枠を出て精神史に位置を取るしかない。私は20代から思ってきた。精神史と私の縁、私の把握の大筋は『精神史としての哲学史』（1989）という25年前の私の編著の序文そして私執筆の章、更に私の挿入した「インテルメッツォ」に綴られている。私は55歳から15年間ローマの哲学者ケケロー、ウァロ、セネカに集中し、計9冊ローマ哲学を著した。これはローマ精神史という視界で為された。つまり哲学、倫理学、宗教思想、国家理念、

政治史、共和政元老院の言論戦、ローマ史書、ローマの悲劇作品、法、裁判の実際の展開にまで目配りと配慮が及んでいる。

私は70歳（大学定年）になって2年半、19世紀ヨーロッパ精神史（こういう名称の10年間続いている研究会を主宰している）の midpoint をスイスの大歴史家ブルクハルトに置いて、彼の著作、書簡集、英・独・仏語の研究書と毎日相対してきた。昨年2014年6月、約900頁に及ぶ大きなものを出版することができた。ブルクハルトに大いにインスパイアされて、2013年10月からホメロスの原典と研究文献と毎日交わることになり今日に至っている。哲学者としての歴史家ブルクハルトという発想で先の著に向かった私は、ホメロスにおいてもいわば哲学者（人間省察の根源力に満ちた者）という視点、全体人（Ganzmensch）という包み方を前面に出して臨む。

私の精神史という立脚地は恩師下村寅太郎の一連の精神史論著に決定的に負う。今年私は坂部恵の『ヨーロッパ精神史入門』（岩波書店1997年）を15年振りに通読し、大いに同感した。下村には全く欠けている「ことば世界」（文学、詩集）へ定位した坂部の精神史は私の今後の伴侶となろう。

ホメロスは叙事詩の創造者であるが、それだけではない。否、むしろ彼は小説家である。文芸的な話の散らしの名手である。単調さとは全く無縁である。ハイデガーの『存在と時間』における「世界・内・存在」の膨らみの無さが思われる程に多彩で展開の妙がある。ホメロスでは人間が世界内存在、世をなして存在<sup>あ</sup>ることが、芸術的造形性によって中身濃く描出されている。先に出したスイスの大歴史家ブルクハルトにとってホメロスはルーベンスと共に一切を言葉に盛る足場であった。ブルクハルトのバロックへの大いなる感動は古代ギリシアのホメロスの文芸的世界に支えられており、その逆ではない。ホメロスは叙事詩人ととどまらない。むしろずばり言って、小説の原基



の如き存在である。人間の心の一切の波動・展開が社会と時代から描出されかつ永遠化されている。

ホメロスの描く戦闘場面も実に読ませる感興に満ちている。そして常に大勢の登場人物を個性的に（つまり単なる大勢の戦士の一人としてではなく）描いている。決して定形的で同じことの繰り返しではない。物語とは膨らみ、いわば「緑なる葉」が広がるものでなければならない。II.においてアキレウスの怒りが一切の展開の原因として広がっていく、こういう構想は、岡道男の言うように、ホメロスに先行する伝承や口誦詩にも歌われていたにせよ、ずばり私に言わせると、より一層錬りを入れたのはホメロスであると思われる。ホメロスの有する人間性の驚くべき奥行きのある描出は、彼をして Menschenkenner たる フランス的哲学者たらしめていると私は言いたい。

私はフランス語文体の頂点として常タルソーを考えている。ブルクハルトもスタンダールとルソーを繰り返し読み、文体修業を行っている。しかしルソーの性善説には彼は厳しい反発を示している。私も同様である。ホメロスやギリシア精神史が争闘・競闘 (ἀγών) を根底に据えて人間を捉えたことにこのルソーは全く学ぶことがなかったのは残念である。

ホメロスの作品は単に文芸的作りの精緻と豊富この上ない見事さを備えているだけではない。哲学専攻者で一応デカルトもカントもそれなりに読んできた私には、近世・近代の所謂合理主義・主観主義（主体主義）の説く所が余りに自我 (Ich) の自立性に当然顔になることに「それでよいのか」という疑義がわだかまっていた。自己・自我の確立、自覚の高まりをデカルトやカントが一路突っ走ること大きな考え違いがあるようにずっと思ってきた。朝永三十郎の『近世における我の自覚史』を開いたのは大学三年次であったが、自覚を我（自己）の深まる方途とすることに近世の己惚れと思いを感じた。人間は自覚に自明化できない深い暗部につきまといわれているのではないか、そして覚めて何をするという意識においても実は自己を越えた働き・

呼び声が我（自己）に常に流れてきているのではないかと、私はデカルト、カントに反発してきた。カントの啓蒙への呼びかけ・「理性を行使する勇気を持って」の提言は、話半分にすぎないと私は思い続けた。

ホメロスの作品で、人が何かをするとき、神によって「声」を掛けられて——例えばアキレウスがアガ멤ノンに怒り高まって切り付けようと剣に手をやるときの女神アテネの制止——、それで思いとどまるというホメロスの言葉に対してよくなされるホメロスの人間は自我意識のない、或いは自我意識に乏しい古代のプリミティブな魂の在り方を示しているという反応は、むしろデカルトやカントに、一般に近世・近代哲学に足を取られた反応ではないか。このことも一連の私のホメロス論が追考する課題である。

人間の心・靈魂のホメロスの把握に、私はプリミティブではなく、むしろ人間存在を照射する真理性を見出している。デリダはヨーロッパの哲学はロゴス中心主義的と規定したが、これは違う。ずばり言いたい。真の哲学の王道はロゴスを包むミュートスを認める哲学にのみ歩まれる、と。プラトン哲学はその最高の位置にある。しかしまたホメロスの中に単にミュートスだけでなくロゴスを私は見出そうとするものである。この場合のロゴスとは単に合理的説明ではなく、人間存在の真相をしっかりと捉える姿勢のことである。自己決定、自我の確立という近代哲学の大前提の問題点、危うさについては文献表の13が必読である。

## VII

以下、既述したように、本稿はホメロスの叙事詩のいわば哲学的深さをII. 第1歌とOd. 第11歌、いわば怒りの巻と冥府降りの巻に視界を限って追考することにする。天を突くアキレウスの怒り、激情の噴出とオデュッセウスの重厚な沈着さを見るだけで、この二大叙事詩の相違を我々は理解できる。

私は古典学の枠を出て、ヨーロッパとオリエント、アジアとの精神の大い

なる相違を飽く迄も力説したいのである。これに関連するパネルとサイドに対する私の見解は前段で示されている。

尚、Il. と Od. との相違は人間の心の省察への深さにあると言える。無論 Il. の大勢の登場人物の舞台と Od. のオデュッセウスの自己省察のいわば一人舞台という大きな違いは踏まえなければならない。Od. を通観して思うのは、或る論者（文献表 8）が包括的に捉えたところだが、言葉で発現されない（nonverbal）行動が多くなっていることでもある。胸に秘めて語ることを抑える思い（怒り、企み）が Od. では Il. の何倍も出てくる。怒り対沈着さはアキレウス対オデュッセウスに具現される。

総帥アガメムノンの無体な要求、単に全軍の第一人者というだけで当然顔の厳命・強迫に、実質的にギリシア勢の先頭に立ち戦いを引っぱってきたアキレウスは抑え難い怒り、憤怒の鬼となる。アガメムノンの要求は、自分の分け前としたアポロンの神官の娘を神官に返すかわりに——というのは、アポロンが怒ってギリシア軍に疾病の矢を9日間も放ち、軍の兵士が次々と死にまわられたので——アキレウスの戦利品の娘をよこせ! ということであった。アキレウスはまだ共寝もしていないものの、この娘を心から恋していたから、彼のアガメムノンへの怒りは激烈であった。彼の怒りを聞こう。尚、怒りの宇宙論的（神話的）本質的意味は文献表 9 が詳論していることのみここで示しておく。

あゝ、なんたる厚顔、なんたる強欲なお人か。……そもそもわたしがこの地に兵を進めたのは、勇名高きトロイエ人に怨みがあったのことではない。彼等はわたしになんの<sup>あだ</sup>仇もしてはおらぬ。……われらが世にも恥知らずのあなたに随ってきたのはあなたの意に添うため、つまりはメネラオス（妻ヘレーネをトロイアの王子パリスに奪われた）ならびにその厚顔無恥、犬にも似たあなたのために、トレイエ人から償いを得るた

めであった。……激しく馳せ交<sup>は</sup>う戦いの場で、その働きの大方はわたしの腕が果しているのに、戦利品（γέρας）の分配の段になると、いつもあなたが格段に多量の分け前をとる。……わたしはもうプティエへ帰る、船団を率いて国許へ引き上げの方が遙かにましだからな。恥辱を受けながらこの地に留まり、あなたのためにせつせと富を貯えてやるつもりはないのだ。〔Il. 1, 149-171. 訳上 18-19 頁〕

これに応じてアガメムノンが、帰りたければ帰れと突き離す。アキレウスの怒りは火を吹き湧き出る。しかし彼は剣を抜いてアガメムノンを討ち果たそうと怒りに燃え上がったのではない。怒りを鎮<sup>しづ</sup>め、心を抑えるべきか迷う。とは言え、刀の鞘<sup>さや</sup>を払おうとする。これは直ちにアガメムノンに切りつけるためではなく、むしろ怒りをはっきり表すこと、アガメムノンを切ることもためらわないという威嚇であったと思われる。

そのとき女神アテネが天空から舞い降りて、アキレウスに剣を抜かぬようと髪を掴む。この女神はゼウスの妃ヘレが遣わしたのである。アテネはただアキレウスにのみ見えるだけで、他の者には見えない。アテネはヘレの言葉「両人は争うことをやめよ、剣ではなく言葉で罵るだけにおさめよ」をアキレウスに伝える。アキレウスは素直にアテネに従う<sup>9)</sup>。

この場面では神の諫めにアキレウスが服するように思われるが、女神アテネが神々のもとへ帰って行くと、アキレウスの怒りはギリシア勢切っの勇士たる自分が戦いを離脱し、その結果トロイア勢に大勢の将士が討ち殺されることを敢えてよしとするとする迄に過熱していく。この両雄の争い、双方に燃えて消えそうもない怒りが自軍の危機、最大の不幸と見、老将ネストールが割って入る。ダナオイ（ギリシア）勢中の知略と武勇で並ぶ二人の唾み合いは敵軍を嬉しがらせるだけと説き、これまで年若い者は自分の意見にどんな場合でも服してくれたと懇請もする。

しかし、アガメムノンはどうしてもアキレウスの戦利品（γέρας）の女ブ

リセイスを奪おうとする。アキレウスはアガメムノンの飽く迄執拗な強要には怒りを収めないが、ブリセイスを自分にくれたのはアガメムノンではなく、ギリシア軍の各領国から集まった将軍（領主）たちであることを認め、彼らが娘を取り上げるならばそれを拒まないと答える。総帥アガメムノンの横暴は断じて許さないが、将軍たち全員の説得なら娘を渡すことを甘受するという苦しい納得を身を切られる思いで自分に「課す」。しかし戦線離脱は取り消さないアキレウスである。

彼の陣屋にブリセイスを取りに派遣されたアガメムノンの二人の家臣に、彼はお前らには何の罪もない、こう言って娘を引き渡す。二人の使者が娘を連れて去って行くと、アキレウスははらはらと涙をこぼす。そして果てしなく拡がる海原を前方に見て、母なる神テティスに祈って言う。

母上よ、たとえ命短きわたしとはいえ、あなたがわたしの母であるからには、……ゼウスにしても、せめて<sup>タイメー</sup>名誉（τιμή）をわたしに保証してくれてもよいのに、ゼウスはわたしの名誉など少しも考えて下さらぬ。

〔II. 1. 352-354. 訳上 28 頁（松平訳を多少変えな）〕

この息子の嘆きにテティスは母親として深い哀しみに投ぜられ、息子からその嘆きの元となる出来事を問う。しかし母神テティスは既に何が起こったかは知っている筈とアキレウスは言いつつ、事の顛末を母に語る。彼の科白は長々と続く。それは母神がゼウスの許へ行き、自分の名誉を汚された復讐のためアガメムノンを痛い目に合わせるよう——これはギリシア勢に一時的であれ敗北をもたらすことであるが——説得してくれと頼む。彼は母神がかつてゼウスの窮状を救ったことを彼女から聞いており、ゼウスはテティスの懇請を拒むなど出来ないことを確信していたからである。

父上の屋敷であなたが得意気に話しておられるのを幾度も聞いたこと

があるからです。それはヘレ、ポセイドン、アテネたちオリュポスの神々が、ゼウスに縄をかけようと企たくらまれた時のこと、クロノスの御子（ゼウス）を助けて縄目の恥辱を免れさせたのは、神々の中で母上おひとりであったとか。〔II. 1, 396-401. 訳上 30 頁〕

母神はゼウス救済に怪物アイガイオン（百手巨人）を呼び寄せ、彼のゼウス以上の腕力によってゼウスの縛いましめを解かしめたのである。テティスに何故このような力があるのかは必ずしもはっきりしないが、彼女が海神（海の老人とホメロスは呼んでいる）ネーレウスの娘であったことによるとも思われる。しかもテティスは実の母ドーリス（大洋神オーケアレスの娘）ではなくヘラ（ゼウスの妃）によって育てられ、テティスはゼウスがいつもびくびくしている妃ヘラの顔色をうかがわずに、ゼウスに自分の一存で頼み事をしてヘラの怒りを買わないことに自信があったからである。

II. 第 1 歌はオリュポスの神々に入らない下級の神々の一人テティスの力の尽大さが語られている。それは当然我が子アキレウスの母神であるからである。しかも彼女は息子の命が短いことを知っている。せめて命のある間、息子の名誉を損わせることは母として黙過できないのである。

テティスは息子アキレウスの短い命という運命を変えてやることはできない。しかし彼女は主神ゼウスが頭が上らない彼の名誉を護った恩人である。この意味でテティスは力強い女神である。にも拘らず彼女は悲しむ女・悲しみの女神という基本的な重さを持っている。オリュポスの女神たち（ヘラ、アプロディテー、アルテミス）とは全く違っている。彼女は友パトロクロスをヘクトールに討たれた息子アキレウスが止まざる嘆きの嵐そのものとなっているのを見て、姉妹の海の女神たちに呼びかける。

聴いて頂戴。わたしとは姉妹同士のネレイデスたち（ネレウスの姫神）、  
……わたしの胸の悲しみがどれほどのものか判ってほしいのです。ああ

憐れなわたし、非の打ちようもなく、そして強く、勇士らの中でも抜群の息子を産んでからのわたしは、立派な子を産んだのが却って仇になってしまった。……〔II. 18, 52-57. 訳下 197 頁〕

この女神テティスには彼女自身に結婚の悲しみがあつた。テミス——ティターン神族中オリュンポスの神々と変わらぬ生活をし得たただ一人の神、予言の術に秀でていた——からテティスはゼウスとポセイドンに妻に望まれたが、生まれた子が父より偉大になる予言を受け、この二神のいずれかとの結婚を断念し、ネーレウスという神格的に劣った神と結婚したのである。アキレウスの若死に関する彼女の判断は、こういう深層心理からは結婚の経緯いきまつによるとも思える。母の子への情を描いてこれ程の出来のよい文芸作品はなかるう。文献表 15 が類書のない貴重な業績である。

アポロンの怒りから始まる II. 第 1 歌はアキレウス、アガメムノンへ波及し、ゼウスの正義に基づく怒り（アキレウスの名誉が汚されたことへの）へと広がっていく。そしてテティスも実は怒りに燃えているのである。いわば怒りの解釈学的現象学という視角がホメロスの II. には大いに有効である。ヨーロッパの宗教、キリスト教という愛の宗教そしてその裏面で憎しみの狂信へ走る宗教とホメロスのミュートス（神話というより物語 narrative）とを突き合わせる。これが、哲学の徒であり、<sup>レ</sup>哲学枠を越えたヨーロッパ精神史を進もうとしている私の一つの宿志でもある。そもそも II. 第 1 歌の熟読——無論沢山の先行研究に目を向けて——こそは、ホメロスのオリジナリティーを理解する決定的足場となる。

## VIII

既述したところだが、カトリックでは天国と地獄の間に煉獄を置いた。ルターはこれを嘲笑した。その理由は、煉獄に止め置かれる期間を短くする為、

カトリック教徒は免罪符を競って買うようになったからである。

さて、ホメロス Od. に目を向ける。Od. では宇宙の三領域が考えられる。

領 域	生 命	住 人
(1) オリュンポスのエーテル的次元 (天上界)	不死なる生命	神々、ゼウス 三柱神：ゼウス、アテネ、アポロン、他のオリュンポスの神々 引き上げられた人間 ガニューメデス (最も美しい少年) ヘラクレス (最善の英雄) (Od. 11, 601ff. に初出)
(2) 大地地上界	死すべき生命	人間たち：王、英雄、貴族、人民 (自由人、奴隷) 動物たち
大地の緑の領域 エリュシオンの野	より高い死後の存在	ラダマントス (ゼウスとエウローペーの子) 〈正義の士、死なずにこの野にいった〉 特別の英雄たち (メネラオス：Od. 4, 561ff.)
(3) 地下世界の領域 (死者の世界) (光から遠い闇の世界)	より低い死後の存在	(死) 霊：死者たち (人間) (またヘラクレスの幻像, Od. 11, 602)

G. Dietz, Menschenwürde bei Hommer, Heidelberg 2000, S. 87 による。

〈 〉内は私のつけた補足である。

しかし人間にとって根本的には地上界と死者の世界の二つしかない。ホメロスは地上界における人間と天上界・エーテル界の神々とのいわば共存を中心として叙事詩を作っている。神々は人間界にちょっかいを出さずにはおかない。介入してくる。神々が創ったものではないが、人間が気になるのがオリュンポス山に住まう神々である。単に人間を威圧し震い上からせる神は、ホメロスでは表面に出てこない。そもそもゼウスの世代の神々は余りに非情・非人間的な先在する神々を征服し、神としての主導権を奪取して人間界へ働き掛ける新しい存在性を持つ。ホメロスは新しい神々を創造した。

エピクロス派の神々の考え方は、一言で尽くと、人間界に一切干渉せず、



人間の願いに全く応じない、また善行に善果で報いない神、神の至福の生活に専ら神を打ち出したことである。この考えは彼らの哲学学派の中柱であるが、しかし早アリストテレスにはっきりと表明されたものである。人間への情愛・パトスを持たない悠々自適の存在、エピクロスとアリストテレスの説く神々はホメロスの描く神々とは全く存在性を異にする。本稿では言及しないが、しかしホメロスの神々とエピクロス・アリストテレス的神々は実は共に文明化した、つまり太古のギリシア人の恐ろしい神々の打倒によって成立する人間化の道、他のいかなる民族も達し得なかった道として共鳴し合っているのである。

とかく日本人は神をキリスト教に偏して考える一般性がある。そしてその一方で、日本の多神教をホメロスの多神論につなげて論ずることでギリシア精神を日本風に活かし消化したとってしまうことが顕著である。ホメロスで開かれた（ということは錬りを入れられた、更にずばり言うと、創造された）神の存在・ホメロスの神々の表象（Götttervorstellung）に我々は類推的に見ることなく心を開かねばならぬのだ。

ホメロスの II. がオリュンポスに住まう神々——彼らは生きている人間に介入し、人間の方でも生きることの諸苦悶・壁の打開のため呼び掛ける神々であった——を主題にしたのに対し、Od. は死者の国（冥府 *Ἅιδης*・ハイデース（アイデース））を描いている。冥府の住人との対話という新境地こそ Od. の見落とすことのできない一つの深化である。死者と語らうことは、この対話を通して漸く人の生の何たるかが「照射」されるからである。

「Od. 第 11 歌はホメロ斯的人生観の深奥に光を投げかけてくれる」とは岩田靖夫の言葉である<sup>10)</sup>。この巻の分析として、私はローデが最も透徹している<sup>11)</sup>と捉えている。予言者タイレシアスに冥府で会って、イタケの様子を、また旅路の注意を訊ねよというキルケの言葉以上に冥府で死者たちに会って彼らの人生の何かを知ること、これはオデュッセウスにどうしても必要なの

である。

冥府の支配者はゼウスの兄弟、クロノスとレアの息子ハイデース（以下、ハデスと記す、Ἅιδης）—— 叙事詩形は Ἀΐδης, Ἀΐδωνεύς, 古典時代（前7世紀以後の）ではハイデース。別名プルートン《冨者》, クリュメノス《名高き人》, エクプーレウス《よき忠告者》と呼ばれる。ゼウスが天界（空）を支配し、ポセイドン（Ποσειδῶν）は海と泉の支配者となり、また彼は《大地をゆすぶる者》《大地の支配者》となる。ハデスは「地下のゼウス」（Ζεὺς Καταχθόνιος）とも呼ばれる〔II. 9, 457〕—— が、冥府界の正義・懲罪を司る神であるという存在性をはっきり高めたのは、II. ではなく Od. によってである。ハデスは妃としてペルセポネー（Περσεφόνη）を持つ。彼女はゼウスとデーメーテルの娘であった。ハデスは彼女に恋し、攫<sup>さら</sup>ってきた。男神ハデスと女神ペルセポネーが二人して統轄する死者の世界。しかしここは生きている人間、つまり Od. でのオデュッセウスがそこへ行くのは難業であったにも拘わらず、どうしても降っていかねばならない場所であった。海上と島々での冒険譚、メルヒェン的な話ばかりではオデュッセウス物語は不十分であることをホメロスはしっかり見据え得たと言ってよい。人間が深まるには死者との語り合いが是非共必要なのである。よく反省すると、我々はこの展開が人間の自己内省、自己への真剣な沈潜に不可欠なのはよく分かる筈である。死者たちはかつて幸福であったことは先ずない。皆無念の心残りの生を去るしかなかった。その嘆きに耳を傾けること、これは普遍的に人間の心配り、優しさ、否、むしろ責務ではないか。キリスト教の中になく冥府降りの意義はホメロス、特に Od. によって、いかなる時代にもそして我々今日の人間にも（日本人にもと言うべき）呼び掛けている。我々は敢えてここを強調したい。

天界の神ゼウスと冥府の神ハデスは、共に正義（δίκη）の神である。他の諸神（男性神、女性神）にはこの権能がない。ゼウスの正義は、人間が法・<sup>のり</sup>運命（μοῖμα）を越えることをゼウスは見過ごしにしない。そもそもトロイ

アはアカイア（ギリシア）に破れる定めにある。それはトロイア側にいわば人倫への違反（人妻を誘惑し攫ってきた王子パリスの存在）が歴然としているからである。ギリシア側に落ち度はなかった。ゼウスは全てを知っているとは Od. の第 20 歌ペネロペイアの言葉に示されている。「ゼウスは、人間の運、不運をすべて御承知ですから」〔Od. 20, 75-76. 訳下 210 頁〕。また Od. の第 1 歌にはアイギストスにアガメムノンを殺してはいけないと使者役のヘルメス神を遣わして警告した。それにも拘わらずアイギストスは犯行を決行し、アガメムノンの息子オレステスに仇を討たれてしまう〔Od. 1, 35〕。

一方の冥府のゼウスと言わるべきハデスの行う正義とは何か。それは端的に言うなら、死者が活着している時行った、また蒙った運命的出来事を介して死者を自己認識に到るようにすることである。そしてハデスの后でゼウスの娘ペルセポネイア（ペルセポネー）は「恐るべきペルセポネイア」(Od. 10, 534) と呼ばれている不気味な女神なのであるが、この女神はオデュッセウスに男と女の死者を沢山引き合わせる役まわりをしているし、死者の群のいわば交通整理も行っている。彼女はゼウスの正義神に何がしか連なると思われる個別の運命への細やかな光る目を担っている。ゼウスの妃ヘーラーとハデスの妃ペルセポネイアとを較べると、後者はハデスを夫と共に、否、夫以上に辣腕振りを発揮し冥府を支配していることに Od. 第 11 歌を辿ると分かってこよう。唯単に冥府の総括的取り締りにいわば消極的に立っている夫とはむしろ対立し、この女神は冥府の実際の取り仕切り、管轄を担っている女神であり、冥界には様々の身分・地位の男と女が深い哀しみに暮れて「存在」していることをしっかり踏まえている権能を夫に代わって持っている。

冥府へ降るオデュッセウスの前に死者たちの霊が闇の底から次々と集まってくる。若妻、独り身の若者、労多い生涯を送った老人、乙女、戦いで死んだ多数の兵士たちである。オデュッセウスは彼らがそれ以上自分の方に近づくのを制した。そして彼は魔女キルケの屋敷で深酒をし屋根からころげ落ち

て死んだ部下のエルペノルに出会う。遺体の埋葬が行われていないとエルペノルは訴え、火葬に付し、海の渚に塚を作り、その上に仲間と一緒に漕いだ櫂を立ててくれるよう哀願する。

次に近付いてきたのはオデュッセウスの亡くなった母の亡霊である。しかしすぐには母には話し掛けず、オデュッセウスはテイレシアスと語る。この人物は世に類ない予言者であった。彼はオデュッセウスの旅はポセイドン神の目を逃れられず苦難続きの厳しいものになるであろうと予言する。そして絶対に犯してならないこと、つまりトリナキエの島に着いたら、陽の神エーエリオスの飼っている牛と羊に危害を加えぬことを申し渡した。それに加えて、ふるさどで彼の帰国を待つ妻に求婚者たちが群がり家の貯えを食い潰していると報告もする。そして彼らを討ち取ることはオデュッセウスに叶うが、その後、海も知らず、塩を混ぜた食物も口にしない人間たちの国に到着するまで旅を続けるべしと続ける。船の櫂など全く知らないこの国の者が、通っていくオデュッセウスの肩にかつがれている櫂を見てからぎお殻竿であると言ったなら、すぐその櫂を大地に突き刺し、ポセイドンに盛大な生贄を捧げ、それから国へ帰って神々の全てに100頭の牛を献ぜよとテイレシアスは命ずる。次に漸くオデュッセウスは母アンティクレイアとの対面が叶う。オデュッセウスは母の霊から先ず息子の帰国を待ち侘びてその悲しみに死んでいったことを聞く。そして母の霊は、まだお前を待ってかろうじて生きている父のため帰国を急ぐように告げる。息子は母のブシュケー霊(ψυχή)を抱こうとするが、ティーモス心(θυμός)が逸っても母ははや影(σκιά)やスキュー夢(ὄνειρος)に似て彼の手をすり抜けてしまう。彼のケール心(κῆρ)は張り裂けんばかりになる。オデュッセウスは翼ある言葉(ἔπεα πτερόεντα)をかけ、冥府にあって抱き合おうではありませんか、それとも今見る母はエイドーロンペルセポネイアが遣わした幻である(εἶδωλον)にすぎないのですかと言う。それに対する母の言葉を記す。

倅よ、そなたはこの世の誰よりも不運な男じゃ。……ペルセポネイア

が、そなたを欺いておられるわけではない。人間 (βροτός, 死すべき者) は一たび死ねば、こうなるのが<sup>ディケ</sup>定法 (δική) なのです。もはや肉と骨とを繋ぎとめる筋もなく、<sup>テューモス</sup>命の力 (θῦμος) が白い骨を離れるやいなや、これらのものは燃えさかる火に焼き尽され、<sup>プシケ</sup>魂 (ψυχή) は<sup>オネイロス</sup>夢 (ὄνειρος) の如く飛び去って、ひらひらと<sup>こくう</sup>虚空を舞うばかり。さあ、そなたは急いで一刻も早く<sup>フォオス</sup>光ある世界へ (φώωσθε, to the light) お帰り (λαλαίσθηαι = to long for, to struggle to), そして後になってそなたの妻に語り聞かせることのできるよう、ここの一切を見知っておきなさい (ταῦτα δὲ πάντα ἴσθι)。[Od. 11, 223-224. 訳上 287 頁]

これはキリスト教とは全く別の「堂々たる」死の覚悟、つまりホメロスの死生観が哲学的に披瀝されている。ヨーロッパはキリスト教に偏し過ぎた、もっとホメロスに身を挺すべきだった。これは私の最終的発言でもある。

冥府の一切を見るとは、英雄たち——死んだ戦友たち——だけではなく、女たち (の霊) にも出会わねばならないということである。高貴な生まれのテュロ、アソポス (河) の娘アンティオペ、アルクメ、オイディプスの母にして妻となったエピカステ (イオカステ)、絶世の美女クロリス、レダ、イピメディア、……。

そして冥府で彼女らの生と死よりもっと悲しむべき物語の数々をオデュッセウスは冥府降りの話を聞かせているパイエクス人の王アルキノオスに更に語る。ギリシア勢の総帥アガメムノン、彼と争った副将格のアキレウスそしてアイアスの霊との語りである。アガメムノンはアイギュストスと不倫の関係を結んだ妻のクリュタイムネストレによって殺されたのだが、この箇所では彼女の手にかかって自分が殺されたこと、更にトロイアから連れてきたカッサンドラ (プリアモス王の多くの娘の中で最も美しい娘) も妻によって殺されたことを告げる。そして妻といえども気を許すなど言いつつも、オデュッセウスの妻ペネロペイアは思慮深く分別があるから心配は要らないと言い、

帰国は、秘かに船を着け、目立たぬよう気をつけよと忠告する。II. 第1歌でのアガメムノンの強突張り、徹底的に総大将の権威を笠に着る態度とOd. 第11歌の妻に裏切られたこの上ない悲惨は見事にコントラストを成す。このOd.の冥府降り（＝招魂）は、II.の戦いに命をものともせず敢然と向かう武士たちの人間としての奥にある哀しみの歌となっている。

死者と語りこの忠告を受けたことはオデュッセウスがいかに熟慮慎重な者としても大変有り難いものであった。彼はどうしてもアガメムノンの死霊と会わねばならなかったのである。

次に会ったのは、ギリシア勢随一の勇士であったアキレウスの<sup>フシケ</sup>霊である。彼は泣きながら、どうしてオデュッセウスが冥府へ降ってなどきたかと問う。オデュッセウスは予言者テイレシアスの託宣を求めてここへ来た、ふるさとイタケへの帰国の方策を授けてもらいたかったからだと応ずる。

そしてアキレウスに、貴公程幸せ者はいない。なぜなら貴公は生きていた時は我らアルゴス勢に神同様にあがめられていたし、今は冥府で死者たちの間に王のように存在しているのではないかと言う。そして続ける。アキレウスは、故に、死んだとて決して歎くことなどない、と。それに対するアキレウスの応答はOd.の詩人が<sup>チーメ</sup>名誉（τιμή）を求める英雄勇士の抱く生死観を根本から打ち砕いたものである。

勇名高きオデュッセウスよ、わたしの死に<sup>きやす</sup>気休めをいうのはやめてくれ。世を去った死人全員の王となって君臨するよりも、むしろ地上に在りて、どこかの、土地の割当ても受けられず、資産も乏しい男にでも働かれて仕えたい気持だ。〔Od. 11, 488-491. 訳上 300頁〕

この言葉はII. 6, 146-149の深い悲哀とつなげて我々は捉えるべきである<sup>12)</sup>。

人の世の移り変りは、木の葉のそれと変りがない。風が木の葉を地上に散らすかと思えば、春が来て、<sup>よみがえ</sup>蘇った森に新しい葉が芽生えてくる。そのように人間の世代も、あるものは生じ、あるものは移ろうてゆく。  
〔II. 6, 146-148. 訳上 189 頁〕

このように Od. 第 11 歌はホメロスのいわば哲学（人間の生と死をめぐる省察）を見事に表していることが伝わってくる<sup>13)</sup>。やがてオデュッセウスはふるさとへ帰り着き、妻に言い寄り好き放題振まっていた求婚者たちを殺す。身内の者の殺戮に復讐すべく攻撃に親族の男らは武器を持ってオデュッセウスの屋敷へ乗り込んでくる。しかしゼウスはオデュッセウスと彼らの和解を図ることを決する。これが Od. 第 24 歌の幕引きである。そして和解を達成することによってこそ、オデュッセウスのイタカ（イタケー）での王権は末長く安泰であるとゼウスは考えたのである。これはゼウスの正義（δίκη）であった。

## おわりに

私はホメロスの作品世界をヨーロッパ精神史の「懐の深さ」で学び考えてみようとしている。キリスト教ヨーロッパはもっとホメロスから寛容と非教条性を吸収すべきであった。今日こそヨーロッパはホメロスから汲むものが多くある。何よりも哲学は学校・講壇哲学臭を脱して、<sup>ことは</sup>文章による世界と人間の深い（概念思考を脱した）自己形成から出直すべきである。そして本稿は私自身がホメロスに学んで解釈学的現象学というハイデガー、ガダマー、リクールの方途に就くことを目指す精神史の一層の充実を目指すスタートである。この三人の哲学者に私は更にフーコーの力強いディスクール論・「ディスクールの事実」論も加えたい<sup>14)</sup>。

私は古典学者ラインハルト（Karl Reinhardt）が、ナチスの民族的

(völkisch) な偏狭な傲慢から脱するためドイツ人はホメロスをしっかり学ぶべしと実質(ナチス批判を声高に出すことなく)説いたことに大いなる感銘を受けたことも忘れずに付記したい。キリスト教的硬直とナチズム的民族精神への高まり, そこを打破するのはホメロスの人間省察しかない。これが私の確信である。キリスト教がナチスを見逃したのはヨーロッパの大罪である。

ナチスに反対し, アメリカへ移住したイエーガー(Werner Jaeger)は大著『パイディア』で「ホメロスにおいて, ギリシア精神の全ての特質的力と傾向は早くも判然と形作られた」と述べていることも記したい<sup>15)</sup>。

チュービンゲンでの私の恩師ガイザー(Konrad Gaiser)は「哲学と古典学は根本的に同一精神であるべきだ」と私に語ってくれた。ローマ史家ポール・ヴェーヌに決定的影響を与えたフーコーは, 「医学と哲学は分けられない。起源と目標を共にしているのだから。一つに融合している二つをなぜ区別する必要があるのか」というデュマ(C.-L. Dumas)の言葉を共感して引用している〔『臨床医学の誕生』神谷美恵子訳 みすず書房 2011年 182頁〕。これも精神史的視界である, こういう思いで私はガイザーとフーコーを重ねて座右訓としている。

#### 《注》

- 1) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1957 (1929<sup>1</sup>), p. 63.
- 2) Hayden White, *The Historical Imagination on Nineteenth-Century Europe*, Baltimore & London 1973. 更に神話と歴史の密着について次論文が有益である。Joseph Mali, *Jacob Burckhardt: Myth, History and Myhistory*, in: *History and Memory* 3 (1991) pp. 86-118.
- 3) フーコーに関して, 彼の哲学的かつ歴史学的方法は, 哲学を否定し歴史学を否定するが故に哲学者や歴史学者には容認されないとは, 山本哲士『フーコーの〈方法〉を読む』(日本エディタースクール出版部 1996)の言葉であるが(同3頁), これは正しく我がブルクハルトにもそのまま当てはまらう。



- 4) この小説を小説性ではなく、キリスト教の狂信性の「抉り出し」ということから読むべきである。エーコのキリスト教批判をしっかりと読み取るべきである。
- 5) cf. M. Parry, *The Making of Homeric Verse*, pp. 29-36. 詩の技巧についてのホメロスとウェルギリウスの比較こそがホメロス問題の解消、ホメロス理解に決定的なことは次著にも言及されている。Joachim Latacz, *Homer His Art and His World*, Michigan 1999, p. 11f.
- 6) Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt a.M. 1934.
- 7) 私の和辻論——批判と賞讃——は、『景観哲学をめざして』(1999)のⅡ、和辻哲郎『風土』との対話 125-220 頁の 100 頁に及ぶ叙述に出ている。他に「和辻倫理学をめぐる」(『明大教養論集』503号 2015年)がある。
- 8) Günter Dietz, *Menschenwürde bei Homer*, Heidelberg 2000, S. 207.
- 9) 人間は決して神の操り人形 (Götterapparat) ではない (この語は 1715 年 Alexander Pope のホメロスの神々と人間との関係についての読みである)。しかし人間は決して自律性、自己決定で動くものではない。ここへの省察に我々はホメロスの作品を介して既に向かい得る。
- 10) 岩田靖夫『ギリシア思想入門』東京大学出版会 2015, 47 頁。
- 11) Erwin Rhode, *Psyche*, Darmstadt 1961 版, S. 48-67.
- 12) Ⅱ. 6, 488-489. 人間というものは、一たび生まれて来たからには、身分の上下を問わず (=「卑怯者も勇気ある者も」, 松平の訳注), 定まった運命を逃れることはできぬ, Ⅱ. 9, 315-320. 「……(戦いにおいて) 何もせぬ者も, さんざん働いた者も同じように死ぬ」, これを Ⅱ. 11, 480-490 に川島重成 (『「イーリアス」ギリシア英雄叙事詩の世界』) は重ねてつなげている。しかし、むしろ全く別の心がこの二つには表れているというのが私の見方である。
- 13) 生と死の省察には、私にはパスカルとブルクハルトが常に響いている。一切の生の儂さと、とにかく生きることへの執着と多彩な人間世界への素直な関心を私は更に哲学したい。
- 14) フーコーのセネカ論には彼の心根の優しさを知り、感心した私である。彼のハイデガー性 (ヨーロッパの正統・正系の知の世界への根底的批判, 解体意志) を私は多としつつも、ニーチェに存在する明るさ、ギリシア精神への洞察がフーコーには欠けていると思っている。フーコーはホメロスの作品と世界をどう捉えるだろうかと改めて夢想している私である。加えて私はディドロのセネカ論に大きな感銘を受けたことも附記したい。
- 15) Werner Jaeger, *Paideia Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin 1963, Bd. I. S. 101. しかしエーガールのホメロス論は十分深いとは言えない。

参考文献

邦語研究書

- 岡道男『ホメロスにおける伝統の継承と創造』創文社 1988。  
川島重成『「イリアス」ギリシア英雄叙事詩の世界』岩波書店 1991。  
久保正彰『「オデュッセイア」伝統と叙事詩』1983。

邦訳

- 松平千秋『イリアス』上・下 岩波文庫 1992。  
——『オデュッセイア』上・下 岩波文庫 1994。

欧文献

(原典)

- Monro, D. B., Allen, Th. W., Homeric Opera I. II. 1963.  
Allen, Thomas W., Homeric Opera III. IV. 1962.  
(ホメロス研究文献) パリの論文集以外は、日本で余り用いられてこなかったもので私が目を通したものに限定した。

1. Bannert, Herbert: Homer lesen, Cannstatt 2005.
2. Bremer, F. M.: The so-called 'Götterapparat' in Iliad XX-XXII, in: Bremer, de Jong, I. J. E. and Kalff, J. (ed.): Homer: Beyond oral poetry, Amsterdam 1987.
3. Dietz, Günter: Menschenwürde bei Homer, Heidelberg 2000.
4. Grethlein, Jonas: Das Geschichtsbild der Ilias Eine Untersuchung aus phänomenologischer und narratologischer Perspektive, Göttingen 2006.
5. de Jong, Irene J. E.: Narrators and Focalizers The Presentation on the Story in the Iliad, London 1987.
6. de Jong, I. J. E.: A Narratological Commentary on the Odyssey, Cambridge 2001.
7. Latacz, Joachim: Homer His Art and His World (translated by Holoka, J. P.), An Arbor 1999.
8. Lateiner, Donald: Sardonic Smile Nonverbal Behavior in Homeric Epic, An Arbor 1998.
9. Mueller, Leonard: The Anger of Achilles Itaca and London 1996.
10. Mannsperger, Brigitte und Dietrich: Homer Verstehen, Darmstadt 2006.
11. Parry, Milman: the Making of Homeric Verse (ed. by Parry, A.) Oxford 1971.
12. Roisman, M. Hanna: Right Rhetoric, in: Homer A Companion to Greek Rhetoric (ed. Worthington, Tau), Oxford 2007.
13. Schmitt, Arbogast: Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen

Handelns bei Homer Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers, Stuttgart 1990.

14. Scodel, Ruth: Listening to Homer Tradition, Narrative and Audience, An Arbor 2002.
15. Slatkin, Laura M.: The Power of Thesis Allusion and Interpretation in the Iliad, Berkeley a.o. 1991.
16. Stovesandt, Magdalene: Feinde-Gegner-Opfer Zur Darstellung der Traianer in den Kampfszenen der Ilias, Basel 2004.

(解釈学的現象学から情感の現象学へという私の方向に関する欧語文献)

Coriando, Paula-Ludorika, Affektenlehse und Phänomenologie der Stimmung, Frankfurt a.M. 2002.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 1986<sup>16</sup>.

Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode, Tübingen 1960.

Chanteur Janine: Platon, le désir et l'acrité, Paris 1980. この最後の文献は心の豊かな明るさと都市について、表題のプラトンを越えて、ホメロスを一層深く、ヒューマンイズムの柔らかさで見詰める機縁を私に与えてくれたものである。情味ある人間を作ることこそ都市であるべきと私は常々思う。

(かくた・ゆきひこ 元農学部教授)