

---

---

# 批判のコンテクスト

エウリピデス『オレステス』におけるアポロン

阿部 伸

## I. 序論

エウリピデスは、紀元前五世紀後半の啓蒙思想の影響を受けた合理主義的な悲劇作家であるとされてきた。このような伝統的なエウリピデスの位置づけが近年ゆらぎつつある。特にこの見方を支える、宗教批判者としてのエウリピデス像は深刻な批判にさらされている。このエウリピデス像が、劇中での文脈を考慮せずにエウリピデスの悲劇から引き出された主張を根拠にしている場合があることや、信頼性の低い喜劇や後世の伝記のエウリピデス像を用いている点などが問題となっている<sup>1)</sup>。

またさらにより広い文脈で問題をとらえれば、エウリピデスを啓蒙的な作家とする背景に、ギリシア史を「神話から理性へ」の進歩の過程と見る図式が存在するが、この「神話から理性へ」という図式自体が疑問視されつつあるのである<sup>2)</sup>。E.R. Dodds は1951年の『ギリシア人と非理性』において、ギリシア社会には合理主義的な姿勢と並行して常に非理性的なものへの関心が見られることを示した<sup>3)</sup>。また宗教的な言説と理性的な言説は相互に排他的な言説であるとは必ずしも言えず、むしろ同一の時代、同一の環境、同一の作家の中で共存し、場合によっては相互に依存していることがありうる<sup>4)</sup>。

エウリピデスの悲劇にも合理主義的な言説と並行して、非理性的なもの、不合理なものへの関心が見られる<sup>5)</sup>。矛盾する姿勢や認識が混在する事態は宗教についてのみならず、エウリピデスの悲劇の他の側面にもしばしば指摘されるところである<sup>6)</sup>。

このようなエウリピデスのテキストを解釈する際に、そこにしばしばアイロニーが見出されてきた。つまり登場人物の言動を文字どおりの主張として受け取らず、そこに正反対の意図を読み込むのである。例えば登場人物が神々を肯定するときに、そのまま受け取らず、その言葉に登場人物の愚かさや軽信が示されていると解し、エウリピデスの悲劇全体は宗教に批判的であったとするのである<sup>7)</sup>。あるいは逆の方向にアイロニーを

見て取ることもできる。つまり登場人物が神々や神話を否定するとしても、その登場人物の認識が劇中において誤りであることが分かるようになっており、むしろ神々や神話の否定によって、神々を正しく認識できない人間の認識の限界が示されていると解するのである<sup>8)</sup>。

しかしこのような解釈には問題がある。というのも登場人物の言葉を文字通りのものとして受け取るべきか、あるいはそこにアイロニーを見て、文字通りの言葉とは反対のメッセージを読み込むべきなのか決め難いのである<sup>9)</sup>。他方、テキスト外の伝記的情報を根拠にしてどちらの方向にアイロニーを読み込むか判断することもできない。というのもエウリピデスの伝記は比較的な後代のものであり、エウリピデスと同時代の喜劇から派生した情報を根拠にしている可能性がある。しかし喜劇はエウリピデスの悲劇の言葉を文脈を無視して抜き出し、歪曲する事が多く、伝記の情報源としては信用しがたい<sup>10)</sup>。

とはいえ矛盾した認識が見られるとしても、必ずしもどちらか一方に作者が与していたと考える必要はない。P. Veyne は、あるときはガレノスやパウサニアスが神話上の存在（ガレノスの例であればケンタウロス）を信じ、あるときにはその存在を疑っているテキストを残していることを指摘している<sup>11)</sup>。Veyne は、このような場合に単純に矛盾が矛盾として意識されていないのだとしている。そしてこのように矛盾が生じてしまうのは、作家が様々な文脈で様々な戦略を用いるからである<sup>12)</sup>。

それゆえテキストの矛盾を調停し、そこに一貫した見解を見出すように努めるよりも、神々に対する批判が劇全体の中でどのような文脈に置かれ、どのような機能を果たし、その上でそれと矛盾するような箇所とどのような関係にあるかを考察し、エウリピデスの用いている戦略について分析されねばならない。

エウリピデスの悲劇においてアポロン批判は特に顕著であり<sup>13)</sup>、中でも『オレステス』のアポロン批判ほど深刻で度重なるアポロン批判は他にない。ここにペロポネソス戦争末期の社会の宗教的な混乱の反映を見て取ることもできる。また先行する悲劇作家、とりわけアイスキュロスへの批評を読み取ることもできるであろう<sup>14)</sup>。これらについては既に十分に先行研究があるが、これらに加えて本論では『オレステス』がギリシアの神々や神託が法廷などの公的な場でどのように語られるべきかについての古典期ギリシアの慣習を踏まえ、その背後にあるギリシアの神々や神託の機能についての伝統的な考え方に対する反論を提示していることを論じる。

## II. 『オレステス』解釈の問題

さらに『オレステス』には特に指摘されねばならない固有の問題が存在する。物語の前提として、アポロンはデルフォイの神託を介して、オレステスに母クリュタイメスト

ラの殺害を命じた事実がある。この母殺しの後にオレステスは狂気に襲われ、アルゴスの法廷で死刑の判決を受ける。そのためこのような状況の原因であるアポロンに対して、オレステスをはじめとする登場人物たちは非難の声を差し向ける。しかしオレステスの言葉には肝心の母殺しについての不一致が見られる。母クリュタイメストラの父親であるテュンドレオスに対して、オレステスは母殺しが正当なものであったと論じている。

(オレステス) その方 (アポロン) に従って、私を産んだ母を殺しました。

その方を忌まわしいものと見なし、殺してください。

その方が過ちを犯したのであって、私ではありません。

**touŷwi piqomēnoj thh tekousan ektanon.**

**eŷkeinon hēeisq' aŷnoŷion kai'kteinēte;**

**eŷkeinōj hēart', ouk eŷgw/**

594-6<sup>15)</sup>.

しかしこの後にテュンドレオスが立ち去り、オレステスが伯父であるメネラオスに対して援助を嘆願する場面では次のように言っている。

(オレステス) 私は不正を犯しました。この悪行と引き換えに

貴方から何か不正な行為をしてもらう必要がある。

**aŷikw/-l abein crhm' aŷti'toude tou kakou-**

**aŷdikoŷ ti para'sou-**

646-7.

この二つのオレステスの発言はきわめて近接しているにもかかわらず、母殺しが正当であるか否か、そしてオレステスが母殺しの罪を負うべきか否かについて相違を見せている。オレステスだけではなく、『オレステス』に登場する主要な人物はいずれも、矛盾する言動や言行不一致などが指摘しうる<sup>16)</sup>。そのため『オレステス』についての議論は、登場人物の性格の問題を中心に、『オレステス』の欠点とされるもの（メロドラマ性、ご都合主義）を中心にしてきた<sup>17)</sup>。そのような批評の嚆矢となるのは、アリストファネスの梗概の次のような評価である。

劇場ではもっとも評判をとった作品のひとつであるが、人物の性格はもっとも悪い。

つまるところピュラデス以外のすべての登場人物は劣悪な存在である。

**to\ldrama twŷ epi'skxnhj euŷokimouŷtwn, ceiriston de'toij hēesi. pl hh gak**

**Pul adou paŷtej ŷpau-oi/eiŷin**

このような非難が向けられるメネラオスをはじめとする登場人物の背後に、同時代に活躍したソフィストの影を見る解釈も存在する。その場合、一貫性を欠いた言動は、ソフィストのように、そのつどの状況や聞き手に対して最も効果的なレトリックを追求した結果であるということになる<sup>18)</sup>。

しかし『オレステス』における言動の矛盾を、人物の性格や弁論家的な戦略に帰すことは正当ではない。むしろそのような言動の矛盾を強いる状況が『オレステス』に多く見られると考えるべきなのである<sup>19)</sup>。そして特に神々の関与については、状況や相手次第では語ることがふさわしくない場合がある。そのため相手や状況に応じて神々の関与を認めたり、認めなかったりしたとしても、それはそのような振る舞いがギリシア人には自然であったからであり、性格や弁論家的な戦略の問題ではない。また神々の関与を口にしないことがあるとしても、当の語り手が神々の関与を信じているか否かに直接かわりはない。以下ではこの点を『オレステス』の個別の場面に即して示しつつ、アポロン批判が語られる文脈を明らかにする。

### III. アポロン批判の背景

『オレステス』はエレクトラの独白によって始まる。このエレクトラの独白の内に既にアポロン批判が見いだされる。このエレクトラの独白の特徴は、留保や回避が際立っていることである<sup>20)</sup>。エレクトラはまず最初にタンタロスに始まるアトレウス家の不幸について語っているが、冒頭から「これほど口にすることが恐ろしいことはない **οὐκ ἔστιν οὐδέη deinoh wá' eipein epoj** 1」という言葉を語る。そしてタンタロスについて「その命運についての不満は口にすまい **κοῦκ οἴημιδίζω τυζαί** 4」としているが、このように詳しくは語るまいと述べる言葉が、理由はそのつど異なるものの、何度か繰り返される<sup>21)</sup>。また神話的な出来事についてその真実性を幾分留保する「人々が言うには **ωί legousin**」という言葉が二回語られている (5, 8)。そしてアガメムノンの名声についても「真実に誉あるといえとすれば **ει)dh\kl einoj** 17」という留保が付けられている。エレクトラは慎重に言葉を選び、迂回を重ねて語っているのである。

加えてその後のパロドスでエレクトラは、狂気から解放され、寝ているオレステスを起こさないように静かに入ってくるようにクロスに対して注意している (132ff.)。また会話の中でもエレクトラは何度も静かに話してくれるように促す<sup>22)</sup>。そのため劇の前半部では自由に語るができない、緊張した状況であることが繰り返し強調されているといえる。

さらに加えてその後に言葉を発すること、そして会話を交わすことには重要な意味が付与される。

エレクトラの独白の後にヘレネが登場する。ヘレネは、エレクトラに対して声をかけ

るか否か躊躇い、次のように自分に言い聞かせる。

(ヘレネ) 声をかけることで貴方から (殺人の) 穢れを被ることはないですよ、  
過ちはアポロンに帰すべきなのですから。

**prosφeq̃masin gak ou)miainōmai seōen,**

**e) Foibon a)naφerousa thē a)martian.**

75-6.

オレステスやエレクトラは母殺しを犯したため、彼らとの対話から殺人の穢れがうつるとみなされてアルゴス人との会話を禁じられている (47f., 428)。このような考え方は悲劇にたびたび登場する<sup>23)</sup>。後にテュンダレオスが登場したとき、テュンダレオスもオレステスと口を利くことに対して、強い拒絶感を示している。

(テュンダレオス) メネラオスよ、奴と口を利いたのか、忌まわしい。

(メネラオス) どうしてですか。私にとって親族に当たる父親の息子なのですよ。

(テュンダレオス) こんな有様でありながら、かのアガ멤ノンの子供というのか。

(メネラオス) そうです。だからもし彼が不幸にあるなら、助けが与えられるべきです。

**Tu. Mene)ae, prosφeq̃ghi nin, a)nosion kara<sup>24)</sup>?**

**Me. ti)gar? φi)you moi patro) e)stin ekgonoj.**

**Tu. kei)nou gak o)fe pe)poke, toioutoj gegw)j?**

**Me. pe)uken; ei)de) dustucei, timhte)j.**

481-4.

テュンダレオスはメネラオスに対して、メネラオスの妻であるヘレネをも「忌まわしい女たち a)nosio)uj」に数え入れ、ヘレネとも口を利かないと宣言する (518ff.)。しかしテュンダレオスは最初こそメネラオスのみを相手にしてオレステスへの非難を述べるものの、途中から唐突にオレステスに対して直接に語りかける (526ff.)。このくぐりやテュンダレオスの首尾一貫性を欠く言動の例としてしばしば言及される。

オレステスが現実的に殺人の穢れを帯びていると考えられるなら、このようなことはありえない。しかしテュンダレオスにとって口を利かないことが宗教的な禁忌であるよりも、社会的な制裁に近いものであったとするなら、テュンダレオスにとってオレステスに非難の言葉をあびせかけることは問題ない行為であろう。

というのも殺人の穢れが現実の古典期のアテナイ社会においてどれほど意味を持っていたか疑問である。法廷弁論は悲劇より現実の社会に近い考え方が示されていると考え

られるが、穢れが表立って言及されることは少ない<sup>25)</sup>。また殺人者を裁くための法令であるドラコンの法にも穢れに対する直接の言及はなく、殺人を犯したものがアゴラなどに立ち入ることを禁じる条項を介して、間接的に殺人の穢れに対する配慮を示していると考えられる程度である<sup>26)</sup>。そのため悲劇に見出される穢れについても、殺害者が文字通りに穢れを帯びていると考えるよりも、殺害者への社会的な制裁のひとつとして口を利かないという措置が表現されていると可能性がある<sup>27)</sup>。

このように会話を交わすことが禁じられているにもかかわらず、オレステスたちに声を掛けるとすれば、その行為自体がオレステスにどれほど好意的であるかを示している。そして逆にオレステスたちと疎遠な仲のヘレネはエレクトラに話しかけることを躊躇い、他方、完全に敵対的なテュンダレオスは、オレステスに話しかけることすら拒絶する。

しかし孤立無援のオレステスはメネラオスやテュンダレオスの援助を請うために、言葉が発する必要がある。特にテュンダレオスの拒絶的な態度と主張に直面して、オレステスは躊躇いを見せる。

(オレステス) ご老人、私は実のところあなたに話しかけるのが恐ろしい。  
あなたの心を苦しめることになるだろうから。  
私には分かっています。私は母親を殺したのだから、忌まわしいことをしました。  
しかし別の言い方をすれば、父親の復讐をしたのだから、敬虔な行いをしたのです。  
ともあれあなたのお年については脇に置きましょう。  
あなたのお年を考えると話したくても話せないことがあるのです。  
だから私は話が導くままに話します。今はあなたの髪を私は恐れています。

**Or. w#geron, e#w/toi pro] se'deimainw l egein**

**o#ou se me/l w shn te l uph#sein phra;**

**e#w'd' a#osioj ei#i m#tera ktanw,**

**o#ioj de/g' e#eron ohoma, timwrw patri/**

**a#el qe#w de'toij-l o#oisin e]kpodw**

**to'ghraj hnin to'son, o#i' e]kpl h#sei lo#ou,**

**kai'kaq' o#on ei#i; nun de'shn tarbw-tri#a.**

544-550<sup>28)</sup>.

このような言葉を前置きして、オレステスはテュンダレオスの議論を批判する。オレステスは最初、叔父テュンダレオスに対する慎みと恐れを口にしつつ、自分の罪を半分は認める議論 (546f.; 562f.) から出発するが、最終的には自分の行為を積極的に正当化し (572)、テュンダレオスの娘クリュタイメストラを非難する議論へたどり着く。つまり

最初のためらいがちな態度が、攻撃的な態度へ移行するさまが描かれている。  
オレステスのこの非難に対してテュンダレオスは以下のように返答する。

(テュンダレオス) お前は図々しくも、言葉を控えず  
私の心を苦しめるような答えを返して、  
お前を殺すことを追求するように、私を駆り立てる。

**Tu. εἴπει' ἄρα σου ἡ κούφ' ὑπόσταν' ἡ λογίω,  
οὐδ' ἄπειθ' ἡ μ' ὠστέ μ' ἀγῆσαι φρενά,  
ματ' ἰοῦ μ' ἀπαχ' εἰς ἐπι' σὸν ἐξελ' θεῖα φρόνον;  
607-9.**

この直前にテュンダレオスは、クリュタイメストラについて「館から追い出す (501)」  
ことで法を尊重すべきだったとしていた。そこでのテュンダレオスは「ギリシア人が共  
有する法 **Toῦ hoinōh 'Ei l' hōwn nomōn** (495)」という言葉を含め、法について三度言及  
している (503, 523)。また自分の娘であるクリュタイメストラの行為に対する非難を何  
度も口にしており (498, 505, 518f., 538)、できる限り中立的な立場からオレステスを非  
難する姿勢を見せていた。そしてオレステスを非難しつつも、オレステスの死刑には積  
極的に加担せず、わずかにメネラオスに対してオレステスに助力を与えることを禁じた  
だけであった (534-7)。

それに対して、オレステスの自己弁護を聞いた後、同じテュンダレオスが積極的にオ  
レステスを死刑にすべく画策すると明言している (607-21)。クリュタイメストラとオ  
レステスは、殺人の罪という点では同一の罪を犯しているといえるにもかかわらず、テ  
ュンダレオスはオレステスを追放するべきであるとは述べず、それどころか積極的に石  
打の刑にオレステスを処すことに加担しているわけである。テュンダレオスは自分の以  
前の言葉を裏切ってしまった<sup>29)</sup>。結局のところオレステスと同様にテュンダレオス  
も、当初は法を尊重する抑制的な姿勢から出発したものの、オレステスの非難に直面し  
て、攻撃的な姿勢へと転じている。

使者の報告する法廷の場面でも同様に抑制的な議論が攻撃的で敵対的な議論へと陥っ  
ていく。法廷で最初に発言したタルテュピオスは、有力者に媚び諂う者であるとされ、  
次のように語ったとされる。

(使者) 彼は、常に権力者に従うような奴で、  
二枚舌を使い、しゃべった。あなたの父親をほめる一方、  
あなたの兄弟 (オレステス) をほめず、よい言葉と悪い言葉  
行ったり来たりした。

el exe d', upo'toij-dunamenoisin w@aḡi/  
 dicoḡuqa, pater'a meh soh ekpagl oumenoḡ,  
 soh d' ouk epainwn suggonon, kal ouḡ kakouḡ  
 logouj e[ iḡswn,  
 889-92.

オレステスらに同情的な使者の目からは、タルテュビオスの姿勢は権力を握るアイギストスの仲間へ諂うものとうつつている (893f)。しかしアイギストスに同調する姿勢にも関わらず、タルテュビオスはアガメムノンのことは褒めており、その言葉は両義的である。そしてまたタルテュビオスはオレステスを非難するにとどめ、処刑すべきか否かについて具体的に述べてはいない。次に発言したのはディオメデスであるが、この人物はオレステスとエレクトラを殺すのではなく、追放すべきだとしている (898-900)。ディオメデスはオレステスを有罪とみなしつつも、極刑ではなく追放に処すことでバランスを取っているのである。そのためこのタルテュビオスとディオメデスはともかくも抑制的な立場をとっていたといえる。

それに対して、この後に発言する人物はいずれも極端な立場に立っている。最初の者は次のように使者によって描写されている。

(使者) その後に発言すべく立ったのは、  
 おしゃべりな奴で、厚かましさに際立った奴だ。

[この男はアルゴス人ではないのにアルゴス人面して、誰かの手下として、  
 騒ぎと無知で無遠慮なおしゃべりによって  
 彼らをも何か災いに引き込みかねない奴だ。]

kaḡi'twid' aḡiḡtatai  
 aḡh' tij aḡuroḡl wssoj, iḡcuḡn qraḡei;  
 [ 'Argeioj ouk 'Argeioj, hḡagkasmeḡoj,  
 qoruḡwi te piḡunoj kaḡaḡei-parrhsiaḡi,  
 piqanoḡ et' auḡouḡ peribal ein kakwi-tini.<sup>30)</sup>  
 902-6.

この人物はオレステスに対して石打の刑をすることを支持するが、背後にはテュンダレオスが存在しているとされる (914f)。それに対して次に発言した自作農は、逆にオレステスを賞賛し、オレステスに冠を与えることを提案する (917-29)。そしてその後にオレステスが発言するが、オレステスはテュンダレオスに対してしたものとはほぼ同趣旨の論旨の議論を立て、自分の行為がアルゴス人のためのものであって、積極的に賞賛に

値する行為であると主張する (931-42)。ここには以前の場面でオレステスの言葉に見られた自分の行為に対する両義的な姿勢は見られない。

最初は、オレステスの行為をどう捉えるにせよ、比較的穏健な立場をとる話者が登場するが、やがて極端な主張をし、あからさまに党派的な立場をとる匿名の話者たちに場所を譲る。オレステスもまた自分の行為の非を認めるのではなく、自分の行為を一方的に正当化する弁明に終始する<sup>31)</sup>。つまりテュンダレオスとの間で行われた対話と同じ過程をたどっているわけである。加えてテュンダレオスの代弁者とオレステスの対立が見られるという点でも、法廷の場面はテュンダレオスとオレステスの対話を反復しているといえる。

『オレステス』は劇全体としても同じ過程をたどっている。まず音を立てることすら憚るような緊張した場面から始まる。そこには狂気に陥った弟を看病するエレクトラと、その姉に対して感謝の言葉を述べるオレステスがおり、親密な家族の様子が描かれている。それからオレステスたちと疎遠な仲の登場人物が登場する。疎遠な人物に敢えて声をかけることが無遠慮を生み、会話は次第に感情的になり、登場人物たちは妥協なく対立するにいたる<sup>32)</sup>。

ここで注目したいのは、使者の言葉に表れた「無遠慮なおしゃべり **parrhsia** 905」という言葉である。この言葉はエウリピデスの『ヒッポリュトス』422 (紀元前428年上演) がおそらく現存する限り最初の用例であり<sup>33)</sup>、比較的あたらしい語である。**parrhsia** は語源的には「すべてを語ること」を意味する言葉であり、発言の自由と同時にすべてを包みかくさず話すということから「率直さ」をも意味する。この「率直さ」は悪い意味では「無遠慮」となるであろう。他に発言の自由をあらわす語として **isḡgoria** が存在するが、**isḡgoria** がどのような身分のものであれ、誰もが発言できるとする形式的な自由をあらわす言葉であるとするれば、**parrhsia** はどのような内容であれ、語るができるとする自由をあらわす<sup>34)</sup>。

このような語が五世紀後半に作られた経緯の詳細は伝わっていない<sup>35)</sup>。しかしその語義から見て、語る内容を規制する動向が存在し、それに対してどんな内容であれ、語る自由を保障する必要性が意識されるようになったと考えられる。この語がエウリピデスの『イオン』『フェニキアの女たち』『バツカイ』などの比較的後期のテキストに見られることは重要である。**parrhsia** という語は後期のエウリピデスの関心の一環を示している。エウリピデスの後期のテキストでは、言葉を語る行為が何らかの危険を伴うとされる場面やそのような危険への危惧がしばしば見られる。そのような危険に抗して、自由な発言を保障する必要性が存在し、それを **parrhsia** の語は示している。このような **parrhsia** はアテナイ市民の特権であるが、**parrhsia** が無遠慮に行使されると「無遠慮」と呼ばれるべきものとなり、民主制の欠点として指摘される。そして『オレステス』における **parrhsia** の語も「無遠慮」の意味で使用されている。



な一族の象徴としてタンタロスの名がかたられるに過ぎない。

同様のことが「人々が言うには **wj legousin**」という言葉 (5, 8) についてもいえる。この言葉はしばしば話者の懐疑を示すものとされ、Sourvinou-Inwood はここにエレクトラの懐疑的な姿勢を見出している<sup>40)</sup>。しかしこの「人々が言うには **wj legousin**」は必ずしも話者の懐疑的な態度のみを示すものではない<sup>41)</sup>。むしろこのエレクトラの発言全体を考えると、エレクトラの懐疑的な姿勢ではなく慎重な判断の留保を示していると思われるべきであろう。それ以上に懐疑的な意図をここに見て取る必要は無い。

ではこのような言葉に取り巻かれたエレクトラのアポロン批判はどのようなものだろうか。

(エレクトラ) 母親はひどい母親で

夫を出口のない服でくるみ殺した。その理由について、乙女が語ることはほめられたことではない。はっきりしないままにして、みなが詮議するに任せよう。とはいえ、どうしてアポロンの不正について非難しなければならないなどということになったのだろうか？

**mhtroj aḡosiwtakhj,**

**hḡosin apeirwi peribalous' uḡasmati**

**ekteinen; wŋ d' eḡati, parqerwi legein**

**ouk alon; eḡ tout' aḡapej en koinwi-skopein.**

**Foibou d' aḡikián meh ti/dei kathgorein?**

24-8.

まず語ることをはばかる話題があり、それに対して語らねばならないことがあるという流れで、アポロンの批判が語られることが注意される。つまり話者が慎みが示され、そのように慎みを見せている話者にとっても語らざるを得ないことが示されている。

そして第二点としてアポロンに対する批判自体が直接的なものではなく、修辭的な疑問によって語られていることに注目したい<sup>42)</sup>。この箇所以外でも『オレステス』におけるアポロン批判は直接的な批判となっておらず、間接的に語られることが多い。ヘレネがアポロン批判を述べる際 (76) にも、エレクトラに語りかけるべきか逡巡し、語りかけることを言い訳として、アポロンの過失が触れられる。それゆえ重点はアポロン批判にはない。その後のヘレネとコロスによるアポロンに対する否定的な言及 (121, 160f., 191-4) も、オレステスたちの不幸に触れる際に漏らす一言である<sup>43)</sup>。

しかし後者 (160f., 191-4) はアポロンの神託に対する倫理的な評価の言葉を含む、厳しいものである。

(コロス) 神に命じられた厭うべき行いをなした  
 哀れなものよ。(エレクトラ) ああつらいことだ。  
正しからぬ神が正しからぬことを告げたのだ。  
 テミス (掟の神) の三脚鼎の上で自分の母殺しという  
してはならない<sup>44)</sup>裁きをアポロンは下したのだ。

Co. meʎeoj eʒqiʒtwn qeodʒen eʒgmaʒwn,  
 taʎaj. HI. φευμοζῶων.  
adikoj adika toʎ' at' el aken el aken, apo/  
ponon oʒ epiʎtripodi Qemidoj at' eʒikase  
 φοῶνον ο(Loxiáj eʒaj-materoj).  
 160-5.

ここでは語が反復され (adikoj adika, el aken el aken) 強調されており、加えてアポロン自身が「不正な」と形容されている。しかしこの直後に再びアポロンの神託について触れられた際には、コロスによってそれがともかくも正しいものであったと語られる。

(エレクトラ) アポロンは私たちが犠牲にして、  
 父殺しの母親の  
無益な、してはならない殺害を告げた。  
 (コロス) ともかくも御告げは正しいが……  
 (エレクトラ) でも立派ではない。

HI. eʒeʒus' oʒ(Foiboj hʒaj-  
meʎeon apoʒponon aimʒ douʒ  
 patroφοῶνου matrojʒ.  
 Co. diKai meʎ.  
 HI. kal wj-d' ou!

191-4.

コロスは直前のエレクトラの言葉を打ち消すように「正しい diKai」と述べつつも、通常は「一方」と訳される「meʎ」という言葉の口にし、否定的な言葉を予想させる言い方をしている。それをエレクトラが引き取って「でも立派ではない kal wj-d' ou!」と言っているわけである。幾分穏健な立場のコロスの言葉が存在することで、エレクトラの踏み込んだ発言は緩和されている。

これらの批判の後にオレステスが目を覚まし、狂気に陥る。狂気の中でオレステスを責めるエリニュエスに対し、アポロンの神託が責めを負うべきであるとオレステスは述

べる (276f.)。その後もオレステスがアポロン批判をおこなう。

(オレステス) あなたはそれ (母殺し) を是認しただけで、母殺しを  
実行したのは私だ。だが私を促して、  
もっとも忌まわしい行いをさせ、  
言葉では喜ばせるが、行為では喜ばせてくれないアポロンを、私は非難する。

**su'meh gak epe'neusaj tad', eirgastai d' ehoi\**

**mhtrwion aima: Loxiáí de'men'omai,**

**o\$tij m' epar'aj ergon a'posiw'aton**

**toij-meh lo'goij hu'prane toij-d' ergoisin ou!**

284-7.

しかしこの場面でのアポロン批判は、母殺しの責任を姉のエレクトラ以外に負わせることで、姉のエレクトラを慰めるためのものである<sup>45)</sup>。ここでも話の重点はアポロン批判にはない。後の使者によるアポロン批判 (955-6) も、オレステスの法廷での失敗を嘆きつつ、その原因であるにもかかわらず、オレステスに手を貸さない点が非難の対象になっている。

そして以上のアポロン批判が語られる文脈として重視したいのは、ほとんどオレステスとその身内が、母殺しの果てに、オレステスが狂気に陥ったことを嘆く場で語られていることである。つまりアポロン批判が語られるのは公的な場ではなく、身内ばかりの私的な場である。コロス (アルゴスの女たち) と法廷の様子を知らせる使者は親族ではないが、オレステスたちに極めて同情的であり、身内であるといえるであろう。特に使者はアトレウス家から恩義を受け、オレステスに同情的な使者であるとされる (cf. 868ff.)。この使者によるアポロン批判が語られるのは、オレステスの母殺しの裁判がうまくいかないことを報告して、その最後にエレクトラに対して同情しつつ述べる台詞である。

(使者) 生まれのよさも

あなた (エレクトラ) のためになりませんでした。ピュティアの

鼎に座るアポロンもあなたのためになりませんでした。彼はあなたを滅ぼしたので  
す。

**hugeneia de\**

**ou'gen s' epw'pe'hsen, ou'j' o(Pu'dion**

**trifoda kaqizwn Foiboj, a'j l' apw'esen.**

954-6.

この言葉はアポロン批判として考えられるとしても、ほかのアポロン批判と比べて間接的なものである。

そのため以上に検討したアポロン批判はいずれも取り返しのつかない公的な場での発言ではなく、私的な場での発言であり、比較的容認されやすいようなやり方で語られていると考えられる。

次に親族とはいえ、オレステス等とは幾分遠い関係であるメネラオスとテュンダレオスとの対話において、アポロンの神託と母殺しがどのように語られていたか考察する。その後公的な場である法廷で母殺しがどのように論じられたか考察する。

アルゴスに到着したメネラオスとオレステスの間で次のように語られる。

(メネラオス) アポロンは立派なことについても、正しいことについても無知だ。

(オレステス) 神がどのようなであれ、私たちは神に従うものなのです。

(メネラオス) そしてアポロンはあなたの災厄を防いでくれるのか。

(オレステス) やがて防いでくれるだろう。神にかかわることの本性はそのようなものだ。

**Me. aḡaqeḡteroj' g' w@tou-kai ou-kai'thj-dikhj.**

**Or. douleuḡmen qeoj; oḡi pot' eiḡih oi{qei/**

**Me. kaḡt' ouk aḡuḡei Loxiáj toij-soij-kakoj?**

**Or. me'l ei; to'qeiḡn d' eḡti'toioutḡn quḡei.**

417-20.

注目したいのは、傍観者に過ぎないメネラオスがアポロンに対して批判的な言葉を述べており、当事者であるオレステス自身はむしろアポロンを弁護するような姿勢を見せていることである。

メネラオスはオレステスに対して声を掛けることをためらいはしない。すでに引用した箇所(481-4)では、オレステスに声を掛けたことを非難するテュンダレオスに対して、メネラオスは自分の行為を親族としての義務であるとしていた。メネラオスはこの場面では親族の義務を忠実に果たす存在として描かれている。そのため当初は同情的な身内に近い存在としてアポロン批判を口にしていたのである。

それに対してテュンダレオスは最初はオレステスと口を利いたメネラオスを責め(481)、まったくオレステスに声をかけない。テュンダレオスはメネラオスを相手に、オレステスの行為の是非を論じる。しかしすぐ後にテュンダレオスは自分の言葉に反して、オレステスに声を掛ける(526ff)。この箇所でのテュンダレオスの議論は、徐々に感情的なものになっていく。クリュタイメストラが乳房を見せてオレステスに嘆願する場面を喚起する感情的な議論の後に、オレステスの狂気を神々が母殺しを憎んでいる証

拠であるという議論を展開する (530-2)。

(テュンダレオス) ひとつ私の議論と一致することがある。

お前は神から憎まれて、母殺しの罰を受けている。

お前は、狂気と恐れによってさまよっている。どうして他の

証人に耳を傾ける必要があるだろう。そのことは私が見ることができるのだから。

**εἰς γοῦν ἰσοῖσι τοῖς ἐπιεικτοῦροισι;**

**mishi-ge pro] qewn kai' t'ineij mhtroj dikaj,**

**manizij a] aiwn kai' fo]boij. ti marturwn**

**al lwn akouein dei m', a] ei]soran para?**

530-3.

このテュンダレオスの議論はオレステスの行為について世俗的な理由を挙げて、十分攻撃したあとで、徐々に感情的になっていく議論の中で語られている。Porter はこのように神々を引き合いに出す議論は感情的に語られる話題であるとしている<sup>46)</sup>。

このテュンダレオスの議論に対してオレステスはためらいつつも反論する。まずオレステスは議論の冒頭では自分の行為について両義的な評価を口にしていた。

(オレステス) 私は不敬虔にも母親を殺しました、

しかし別の言い方でいえば、父親のために復讐したのですから、敬虔でもあるのです。

**εἴπω δ' ἀποσιοῖ ἐπιη mhtera ktanwn,**

**o]sioj de] g' e]seron ohoma, timwrwn patri/**

546-7.

この後にオレステスは母親は父親の種に子宮を貸すだけであり、子供と生物学的なつながりはないとするアイスキュロスの『エウメニデス』と通じる議論を述べ、この引用とほぼ同様の言葉を繰り返している (562f.)。しかしその後、自分の行為をより積極的な言葉で弁護する。その後、母殺しはアポロンの神託が命じたものであって、オレステスが拒絶することはできないものであり、責任はアポロンの神託にあるとする議論を述べる。

(オレステス) 大地の中心に座り、人間に最も確かなお告げを告げる

アポロンをご存知のはずです。

その方には私たちは、すべて言われたとおりに従うものなのです。

その方に従って、私は生んだ母親を殺しました。  
 その方を穢れたものとみなし、殺してください。  
 その方が過ちを犯したのであって私ではありません。私にどうすることができたでしょう。

**o{aij 'Apo'Iwn', o{mesomφα'youj e{raj  
 naiwn brotoisi stoma nemei sapestaton?  
 wī'peiqomesqa panq' o{ a@keinoj leghi.  
 touzwi piqomenoj thh tekousan ektanon.  
 ekeiron hgeisq' a{nošion kai'kteiñete:  
 ekeinoj h{art', ouk e{w/ti/crhñ me dran?  
 591-6.**

この箇所はテュングレオスの、同じように神々を引き合いに出す議論に答える性格を持ち、そのためアポロンの神託を自分の行為の正当化のために間接的に利用していると解することもできるだろう。しかしオレステスは直接には神々を持ち出さない世俗的な議論によって、自分の行為を正当なものとして結論づける (572, 600f.)。これに対してテュングレオスはすでに論じたいように怒りを見せる。

メネラオスは最初はテュングレオスに対してオレステスを守る姿勢を見せていた。しかしこのテュングレオスの姿勢に接して、メネラオスは迷いを見せる (632f.)。そのためオレステスはさらに説得の言葉を口にする (640ff.)。ここですでに提示したオレステスの以下のような言葉が述べられる。

(オレステス) 私は不正を犯しました。この悪行のゆえに  
 貴方から何か不正な行為をしてもらう必要がある。

**a{likw:-I abeiñ crhñ' a{ti'toude tou-kakou-  
 a{likoñ ti para'sou;-  
 646-7.**

ここでオレステスは「不正を犯しました a{likw-646」と端的に認め、自分の行為の正当性をもはや弁護しようとはしない。オレステスはテュングレオスとの議論の論点をあっさり放棄しているといえるであろう。オレステスは自己の罪を認めた上で、メネラオスがアガメムノンの一族に対して負っている恩義に恩返しすることを求めている。しかし後の法廷の場面でオレステスは、ここで放棄したテュングレオスに対する議論と類似した議論で、自分の母殺しを正当化している。そのためメネラオスに対して上記の引用のように述べつつも、オレステスは自分の行為の正当化をまったく断念したわけではない。

このことをどう考えたらよいのであろうか。

テュンダレオスとの対話や法廷での自己弁護と比べたときにはオレステスは言を左右にしているとみなしうる。しかしメネラオスに対してはある程度の一貫性を見せている。というのはオレステスはメネラオスに対してテュンダレオスとの対話が始まる前にも「恐ろしいことをしてしまった *dein' eiptgasmerioj* 396」と自分の行為について述べているのである。

この言葉と比べると幾分、オレステスの言葉（「不正を犯しました 646」）は自分の罪を認める方向へ踏み込んでいる。テュンダレオスの怒りに接して動揺するメネラオスのために、オレステスは敢えて譲歩して見せていると考えるべきであろう。そしてまた不正で不正の穴埋めをするという構図にあわせるべく、オレステスの不正が語られているとも言える。オレステスは次のように述べている。

（オレステス）そして父アガメムノンは  
間違ったことに、ギリシア人を徴集し、イリアスへ行きました。  
自分が過ちを犯したわけではなく、あなたの妻の  
過ちと不正を矯正するために。

*kai'gak 'Agameinwn pathk*  
*adikw ajroisaj 'Ellad' h#q' up' Ilion,*  
*ouk eamartwh auoj a|l' aqartian*  
*thj-shj-gunaikoj adikian t' iymenoj;*  
647-50.

この箇所では頼らねばならない相手であるメネラオスの妻の「過ちと不正」にあえて触れているわけであり、オレステスも自分の不正を認めることでつり合いがとられている。

これらの個所でメネラオスは、オレステスに親族として同情的な立場から会話を交わしていた。テュンダレオスとの会話が終わった後の、上記の引用の際にも、オレステスは身内 (*phi'oj*. cf. 665-7) としてメネラオスに呼びかけ、援助を求めている。つまりメネラオスとの親和的な雰囲気のうちに行われる会話の中では、オレステスの行為は否定的な言葉で語られ、オレステスも罪を認める言葉を述べる。

それに対して敵対的な態度を見せるテュンダレオスに対したときには、自己の行為の両義的な評価にとどまることはできず、積極的な自己の行為の賞賛にまで行き着いてしまう<sup>47)</sup>。法廷の場面でもオレステスはテュンダレオスとの議論で自分の行為を正当化した時と似た議論で、自分の行為を正当化する。オレステスの母殺しは、オレステスの父アガメムノンのためだけではなく、アルゴス人のためでもあり (934)、それは法を擁護する行為でもあるとされる (941)。敵対者の敵意が弁護する側にも過度の防御的な姿勢

を生み出しているのである。

## V. 法廷の場面について

法廷の場面について注目すべきことは、登場する五人の演説者のいずれもがアポロンの神託をあげて、オレステスの行為を論じていないことである。特に法廷で最後に語ったとされるオレステスの言葉にアポロンの神託への言及が無いことは重要であろう。法廷でのオレステスの議論は、テュンダレオスとの議論におけるオレステスの言葉と似ているが、この点がオレステスのテュンダレオスとの議論とは異なる。またテュンダレオスとの議論だけではなく、オレステスは一貫して自分の行為の責任をアポロンの神託に求めているが、この法廷の場面でのみアポロンの神託についてオレステスが語らなかったのである。神託や予言、前兆などが法廷でどのように語られるのが常であったかを考察することで、この法廷の場面でアポロンの神託が語られない理由を考えたい。

法廷の場面やそれ以降の場面でアポロンへの言及が少なくなることについては、研究者によってすでに注意されてきた。しかしそれについての十分な説明がなされているとは言い難い<sup>48)</sup>。Sourvinou-Inwood は「この悲劇では政治的な討論が焦点となっているとき、宗教的な次元の話は遠ざけられる（傍線は引用者による）」述べている<sup>49)</sup>。しかしオレステスをはじめ登場人物によって何度か母殺しの責任を負うものとされたアポロンと神託が、オレステスの責任が問われている法廷の場面で言及されないことは不自然であろう。それゆえ Sourvinou-Inwood のこのような ad hoc な説明では満足できない<sup>50)</sup>。

この点について鍵となるのは鍵となるのは、Mikalson による法廷での訴訟に関する以下の言葉である。

アテナイ人の訴訟当事者は、神託とか前兆とか、予言者とかが彼の行動に動機を与えたとか影響を与えたなどどこでも主張していないのである。明らかに、神的なしるしは、不敬虔にかかわる事例は別として、法的な責任とは無関係であった。神的なしるしは自己の主張を容認しやすくする条件としても導入されなかった。当時のアテナイ人たちは、身体に及ぶ深刻な危険とか宗教上の不安という事柄以外の個人生活においては、いつもは卜占を実施しなかったか、あるいは、私的な卜占の実施が公的には敬意を払われたり、公的にはうけいれられなかったか、いずれかである<sup>51)</sup>。

古典期のアテナイの法廷において、私人による訴訟のような場で前兆や神託について言及されることはなかった<sup>52)</sup>。

また一般的に、意見の対立が見られる際に、神々や神話を自説の論拠の一つにするこ

とは避けられている。ギリシア人は、相手が自説を受け容れやすくするための条件としては神話や神々はいくらでも引き合いに出すことをためらわない。ペルシア戦争後のギリシア諸ポリスの会議においてアテナイは、自身の優位を正当化するためにヘラクレイダイの進入やテーバイ攻めなどの神話について触れている<sup>53)</sup>。Veyne は、このような際に神話はあからさまな力関係を覆い隠し、体裁をつくるのに役立つのだとしている<sup>54)</sup>。しかし深刻な対立関係が存在する際には神話を持ち出すことは避けられた。

法廷や民会場で神々や神託で語ることに示唆を与える逸話がプラトンの対話篇『エウチュフロン』に示されている<sup>55)</sup>。ここでエウチュフロンは民会で神託について触れた際に、当時のアテナイ人が如何に反応したかを語っている。

(エウチュフロン) 知つてのとおり、このようなこと (ソクラテスのダイモニオン  
の合図) は大衆にとって格好の誹謗中傷の的となるものなのです。私についても、  
民会で神について語り、未来を彼らに対して予言したりすると、彼らは私を狂人扱  
いして笑うのです。しかし私の語ったもので真実ではないことを語ったことなど今  
までなかったのです。彼らは全くこれらのことのために、嫉妬しているのです。

**εἰδῶν, ὅτι εὐδαίμων ἂν ταῖτοιαυτὰ προῖ τοῦ, πολὺ τοῦ, καὶ ἐνοῦ γὰρ τοῖ, ὅσαν τι λέγω  
εἶπὲ τ\* -εἰκλῆσι & περι\τῶν qeiῶν, prolegῶν αὐτοῖ- τα\με\lonta, katagelwsin wj  
mainomeῖου: kai\zoι ουδὲν ὅτι οὐκ ἀ\ηγε\ εἰfhka wῆ proeipon, ἀ\l' ὄσωj φqonousin  
hῆin pasi toij-toiou\toij.**

3b8-c4<sup>56)</sup>.

しかしだからといって、古典期に人々が神託や神々の予兆に対する信頼を急に失ったということはない。エウチュフロンの事例が示すのは、法廷や公的な場で神々や神託について触れるにふさわしい文脈を考慮せず、神々や神託に言及することは出来ないということである<sup>57)</sup>。エウチュフロンは神託や神々について語るべきではない話題についても、神託や神々について言及したがゆえに、笑いの対象となったのである。

同様の事例としてソクラテスの裁判が挙げられる。その際にソクラテスが自分の賢さを示すものとして、デルフォイの神託に言及したときも、法廷の聴衆たちが騒いだことが知られる<sup>58)</sup>。理由は複数考えられる。デルフォイの神託に触れることでソクラテスが自分は賢いと間接的に主張した点は、古代においてすでにソクラテスの高言として知られるとおり、聴衆にとって考えられないような主張であつたであろう。しかしそれだけではない可能性がクセノフォンの『ソクラテスの弁明』に示されている。

これを聞いて陪審員たちは騒いだ。ある者は語られたことに不審を抱き、またある者は、自分より多くのものを神々から得ていることを妬んだ。

tauta akrountej oifdikastai egoruboun, oifmeh apistountej  
 toij legomenoij, oifde kai'prounountej, eikai para'qewn  
 meizonwn h@u'oi' tugaroi,

14.

ここでのクセノフォンの理由づけが歴史的に正しいものかどうかはわからない。というのもクセノフォンはソクラテス裁判当時、おそらくアテナイにはいなかった。そのためクセノフォンの『ソクラテスの弁明』はソクラテスの弟子であるヘルモゲネスに聞いた話を伝える形をとっている。加えてクセノフォン『ソクラテスの弁明』は偽作説が疑われる。しかし理由はともあれこの作者にとって、デルフォイの神託への言及が陪審員には受け入れがたいものであると、思われたのである。

オレステスが法廷で神託を論拠に自己の行為を正当化しないという点に、現実の法廷の古代ギリシア人の振舞いに近いふるまいを見出すべきであろう。この点で『オレステス』はアイスキュロスの『エウメニデス』と相違を見せている。『エウメニデス』の法廷の場面は神々が議論を戦わしており、その中でアポロンは議論においてアテネの誕生などの事例を挙げることを躊躇わない。それに対して『オレステス』は人間が議論を戦わせ、議論の内容も現実の法廷に近いものとなっている。これは『オレステス』が全般として、現実に近い状況を描いていることに見合うものである。そのために『オレステス』では神託について触れられることは避けられたのである。

## VI. 神々と人間の責任

このような法廷の慣行の背景には古代ギリシア人の聖と俗の区別を見出すことができる。古代ギリシア人に関して聖と俗の区別は曖昧であるとはしばしば主張される<sup>59)</sup>。しかし時代が下るにしたがって聖俗の区別が明確になっていくという傾向が認められる。神々の介入や神託を論拠に裁判を争わないという点にも、古代ギリシア人にとっての聖俗の領域の区別を見ることができる。

しかし古代ギリシア人が法廷のような場で神々を持ち出すことが有効ではないと考えていたとしても、神々が人間に干渉しないと考えているわけでは必ずしもない。ここには古代ギリシア人の神々による動機付けをめぐる特徴的な論理が見られる。

このギリシア人の論理を最もよく示すのは、ホメロス『イリアス』第九巻におけるアガメムノンの言葉であろう (9. 114ff.)。ここでアガメムノンは、自分の非を認め、アキレウスに対して賠償の支払いを約束する。その際、アガメムノンは、彼の行為はゼウスやモイラ、エリニュエスが彼に対して狂乱 (ath) を送り込んだゆえであるとする。しかし神々によって干渉されたとはいえ、彼は賠償の支払いを拒むことはしていない。神

による干渉と法的な責任とは別個であり、神々による干渉が現実に存在するとしても、それは体裁を取り繕う言い訳にしかない<sup>60)</sup>。

人間の行為の原因が神々の干渉にあるとしたら、その行為の責任を人間が取られることは厳密には不合理である。しかしギリシア人は、行為の原因として人間的な理由による動機付けと神々による動機付けを並置し、この二つの動機の間の影響関係や優劣をつけず、責任が問題になる際には人間的な動機付けを主として重視する<sup>61)</sup>。

アイスキュロスの『エウメニデス』においても事態は同様である。オレステスはエリニュエスの告発に対して、自分の行為を正当化するために、自分の行為がアポロンの神託に基づくものであることを主張する。

(オレステス) そしてこのことにアポロンもともに責任を負っている。

もしこのこと（アガメムノン殺し）の罪を負うものに対して何もしないとすれば、アポロンは心に苦痛の突き棒を振るうことを告げたのだから。

では正しいか、正しくないか裁いてくれ。

貴方（アテネ）の裁きによってどうなろうと、私は甘受する。

**kai t̄w̄de koin\* -Loxiáj metaiʒioj,**  
**al gh proφwnw̄n āntiKentra kardi&**  
**ei)mh̄ti tw̄nd' erxoimi tou) ep̄aitiōuj.**  
**su'd' ei)dikaiw̄j eite mh'Krinon dikhn;**  
**praxaj gak ep̄ soi pantac\* tad' ai)ne&w̄.**

465-9.

ここでのオレステスは、アポロンも「ともに責任を負う metaiʒioj」としつつも、全く罪をアポロンの神託に負わせるようなことを述べてはいない。神託はあくまでも行為の正当性の一つの論拠としてのみ用いられる。

それに対してエウリピデスの『オレステス』におけるオレステスの主張には、そのようなホメロス以来の考え方とは異なる考え方が見られる。オレステスはすでにあげたテュンダレオスとの対話において次のように主張する。

(オレステス) その方（アポロン）に従って、私を産んだ母を殺しました。

その方を穢れたものと見なし、殺してください。

その方が過ちを犯したのであって、私ではありません。

**touʒwi piqōmeno)j th̄n tekousan ektanon.**  
**e)kei non h̄geisq' a)no)zion kai)ktei)nete;**  
**e)kei no)j h̄&art', ou)k e)gw̄/**

## 594-6.

ここでオレステスはアポロンが母殺しを命じたのであるから、アポロンがその責任を負うべきであるとしている。

このような議論はオレステスがアポロンについて語る際には繰り返されるが (276, 285-7 cf. 76)、狂気の中でエリニュエスに対して口にされる同様の言葉 (276) や自分たちの悲惨な境遇を嘆く際に口に出される言葉 (285-7) とは異なることにも注意したい。オレステスのこの言葉の重要性がここにある。つまり同情的な身内ばかりで、自分たちの不幸を嘆く場面ではなく、血はつながるとはいえ、敵対的なテュングレオスに対して口にされるのである。前述のようにテュングレオスの感情的な議論にこたえる必要性からなした議論ではあるが、一步踏み込んだものとなっている。他方、オレステスは法廷でアポロンの責任を持ち出すことは有効ではないので、それは避けており、法廷での他の演説者も同様である。法廷での議論は徐々に過剰なものになっていくが、アポロンの神託を持ち出す演説者は現われない。

そのため『オレステス』におけるアポロン批判は神や神託についての暗黙の制約を踏まえ、観客にとって容認されやすい条件で発話されていると考えることができる。逆にアポロンについて語ることが容認されえない条件ではアポロンに対する言及は避けられている。また最後にはアポロンが登場して、オレステスの苦境を救う。そのためアポロンに対する批判が深刻なものになることが避けられている。

しかしそのような行動を支える神々の責任についての伝統的な考え方については、オレステスとテュングレオスの深刻な議論の中で疑問視されている。『オレステス』は語るべきことと語りうることに相違している状況で、どこまで自由に語るかが試されている劇である。『オレステス』におけるアポロン批判の意義はここにあるのである。

## 注

- 1) Burnett, 1971; Kovacs, 1987; Lefkowitz, 2003; Lloyd-Jones, 1983; Mikalson, 1991, esp. 225-36; Schlesier, 1983 and 1986; Sourvinou-Inwood, 2003, 291-458; Yunis, 1988.
- 2) cf. Buxton, 1999; Harrison, 2006.
- 3) Dodds, 1972.
- 4) cf. Buxton, 1999, 4-6; Harrison, 2006, 130ff.
- 5) Dodds, 1929 and 1972, 229ff.
- 6) cf. Segal, 2002, 22. たとえば民主制や女性に対する相反する認識をエウリピデスの悲劇に見出すことができる。cf. Lloyd-Jones, 1983, 229.
- 7) このような解釈の極端な例は、A.W. Verral である (Verral, 1895)。他にエウリピデスに宗教批判を見出す解釈者としては cf. Zuntz, 1955, 52 and 1960; Hartigan, 1991. なおイロニーを用いて、エウリピデスの悲劇に宗教批判を見出す解釈に対する反論としては、cf. Kovacs, 1987; Mikalson, 1991, 8f.; Sourvinou-Inwood, 2003, 298.

- 8) cf. D.J. Mastrorand は、文脈から登場人物の主張が否定され、無力化されることを *irony of context* と呼んでいる (1986, 208)。このような立場に立つ解釈者については注 1 に挙げた文献参照。
- 9) アイロニーを解釈する困難さについては de Man, 2005, 302ff. 参照。
- 10) エウリピデスの伝記をめぐる問題については Lefkowitz, 1981, 88ff.; Mikalson, 1991, 227-9 参照。
- 11) Veyne, 1985. cf. Buxton, 1994, 155-7.
- 12) cf. Buxton, 1994, 157.
- 13) e.g. Andr. 1161-5; HF 1307-10; Tr. 971-82; El. 971ff., 1245-7; Or. 417ff.; fr. 645TGF.
- 14) エウリピデス以前の神話伝承、特にアイスキュロスとソフォクレスとエウリピデスの悲劇の関係については、特に Fuqua, 1976 and 1978; Zeitlin, 2003, Wright, 2006 参照。同時代の状況の反映を見る批評は、Reinhardt, 2003 を嚆矢とする。特に Burkert, 1974, Schein, 1975 参照。『オレステス』をめぐる先行研究については Porter, 1994, 1-44 および Willink, 1986, xxiiif. 参照。
- 15) 原文の引用は Diggle, 1994 による。Diggle のテキストから離れる場合は個別に記す。
- 16) 『オレステス』はこの種の矛盾を数多く含む。そのため数多くの詩行の真正性が疑問視され、テキストを削るか、改変する提案がなされている。Diggle の編集したテキストにおいて、真正ではないとされた詩行は 114 行に上る。Willink, 1984 と Kovacs, 2002 のテキストでも 88 行が疑われている。cf. Holzhausen, 2003, 21 esp. n. 90. この中には解釈次第で削除の必要がない詩行も存在する可能性はある。しかしすべてのテキストをそのまま生かすことは難しい。
- 17) cf. Porter, 1994, 1-44.
- 18) Schein はオレステスを「空虚な対句と冷淡な考え方を口にする、徹底した若いソフィスト」であるとしている (1975, 59)。メネラオスについては、そのソフィスト性がしばしば言及される (cf. Holzhausen, 2003, 109 n. 292)。
- 19) 同様の解釈については Burnett, 1998, 248; Holzhausen 2003, 90.
- 20) 冒頭部については、Dunn, 1989; Wright, 2006, 40 を参照。
- 21) 「どうして口にすべきでないことを述べ立てるべきか *tarhrt' aḥametrhāsasqai/me dei?* 14」 「その間の不幸については黙ろう。 *ta] gak eḥ mešwi sigw-ṭuḥaj* 16」 「その理由について乙女が語ることはほめられたことではない。 *wṛ d' eḥati, parqerwi legein ou]kal on:* 26f.」
- 22) この箇所を中心に、『オレステス』では沈黙を示す言葉 (*sigh/sigaṽ, siga, siwph/siwpaṽ*) が頻繁に使用される。cf. Dunn, 1989, 240 n. 5.
- 23) A. Eum. 448; Eur. HF 1219, El. 1294.
- 24) この *aḥoḥion kafa* は M.L. West にしたがって「彼 *nin*」と同格とする。C.W. Willink は *Mene'ae* と同格の呼格とするもの (1986, note on 481)、文脈上オレステスに嫌悪が向けられていると考える方が自然である (cf. West, 1987 note on 481)。
- 25) Parker, 1983, ch. 4; 平山、1998年。
- 26) Parker, 1983, 125; 平山、1998年、170頁、注105。
- 27) Parker, 1983, ch. 11.
- 28) この箇所についてはテキストに問題があり、さまざまな改善策が提案されている。特に Diggle は 546-7 を 554-6 の後におく提案をしている (1990, 101-5; 1994)。しかし本論では J.R. Porter に従い、テキストを変えることはしない (1994, 335-9. 同様に写本どおりのテキストを保持する研究者として Holzhausen, 2003, 71)。ただしいずれにせよ、上記の議論には影響しない。
- 29) cf. Porter, 1994, 108.
- 30) Diggle は 904-13 について *Haltung* に従って疑問視している。しかし文法的にあるいは内容的に読むことが不可能な箇所ではない。特に 905 行はそれ自体としては問題ない詩行である (cf. Willink, 1986 ad loc.)。
- 31) オレステスとピュラデスについては、僭主の殺害者として有名なハルモディオスとアリストゲイ

- トンを比すのが一般的であるが、ここではむしろ411年の寡頭政権を主導したアンティポンの類似が重要かもしれない。cf. Hall, 1993, 266f. その他の人物たちについては Hall, 1993, 267ff. 参照。
- 32) cf. Dunn, 1989. Dunn は『オレステス』が「沈黙から抑制の無い発言をへて、犯罪的な行動の一手前まで及ぶ (239)」とし、それを『オレステス』の喜劇性と悲劇性が交じり合った特質と結び付けている。
- 33) ただし Halliwell は、Democ. fr. 226 Dk がおそらく最初の言及であろうとしている (2004, 117. n. 4)。エウリピデスの悲劇では Ion 672, 675, Phoen. 391, Ba. 668 に **parrhsia** の用例が見られる。その他の同時代の用例としては、Ar. Thesm. 541; Aeschin. 3.6; Dem. 7.1, 15.1, 60.25, 26; Dinarchus 5.1, Isoc. 6.97, 7.20, 12.218, 16.22, Theophr. Char. 28.6 である。cf. Halliwell, 2004 116-7 n. 4.
- 34) Roisman, 2004, 90.
- 35) 仲手川、1989年参照。
- 36) Foucault, 2002, 32-112.
- 37) タンタロスの罪として伝わる伝承は複数あるが、「放埒な舌」という言葉に見合う罪は二つである。Willink は太陽が土に塊にすぎないという秘密を漏らした点が言及されているとしている (1983 and 1986 note on 4-10.)。その他に考えられる可能性として、望みをかなえたと約束したゼウスに対して、神々と同じものを要求した点が考えられる (West, 1990, note on 10)。
- 38) Sourvinou-Inwood, 2003, 386f. A.P. Burnett も同様の主張をしている (1998, 249)。M.J. O'Brien はタンタロスとオレステスとが類似しているとしている (1988)。O'Brien が挙げる類似点は二点ある。まずオレステスも同様に石打ちの死刑によって脅かされている点である。この点がタンタロスの受けた罰との類似性を示している。というのもタンタロスが受けた罰として、頭上に石が置かれ、それに絶えず脅かされる罰を伝える伝承が存在する。第二点としてタンタロスの罪は「最も恥ずべき病」とされているが、オレステスも病の床にある点が類似している。
- 39) タンタロスの名が言及されるのは以下のとおりである。347, 350, 813, 985, 1544.
- 40) Sourvinou-Inwood, 2003, 450 n. 411; Schein, 1975, 50.
- 41) cf. Stinton, 1976; Harrison, 2000, 25ff.
- 42) Sourvinou-Inwood, 2003, 387.
- 43) アポロン批判としてあげた上記の箇所のうち、このような意味で間接的なものとみなしうるのは、オレステスが母殺しの罪が責められるべきならアポロンが責められるべきと口にする箇所 (276, 591ff.)、アポロンによる救いの遅さをエリニュエスの罰の迅速さを対比した箇所 (417-23) が挙げられるであろう。
- 44) この「してはならない」と訳した **ἀποφόνον** は、他に『オレステス』192行にのみ確認される言葉であり、意味については解釈の余地がある (cf. West, 1987 note on 164)。しかしいづれにせよ、どちらの箇所でもオレステスの母殺しは否定的な言葉で評価されていることに疑いはない。
- 45) 『オレステス』285のオレステスの台詞に対する古注には次のような言葉が見える。「私 (オレステス) は、母殺しを説いたことについて、あなたを責めはしない、むしろアポロンを責める **οὐ σοί μὲν φομαί αἱ ἰατὰ ἂν Ἀπολλωνί, οὐκ εἰς αἶμα με μῆτερα φονεύσαι**」 cf. Willink, 1986 note on 285-7.
- 46) Porter, 1994, 123f.
- 47) cf. Reinhardt, 2003, 35; Holzhausen 2003, 90.
- 48) Wolf, 1968, 144; Burnett 1971, 208f.; Schein 1975, 61f.; Willink, 1986, xxxvii; Porter, 1994, 70 n. 82; Holzhausen, 2003, 36-8 esp. n. 56; Sourvinou-Inwood, 2003, 390.
- 49) Sourvinou-Inwood, 2003, 390.
- 50) 他の解釈者についても同様のことが言えるであろう。例外は Burnett である (1971, 208f.)。Burnett はこのオレステスの振舞いが民主的な法廷の状況を反映してのものであると述べている。この Burnett の言及は根拠が触れられていない。

- 51) Mikalson, 2004年、58頁（訳は邦訳を参考にしたが、一部改変した）。
- 52) ただし裁判が敬虔さにかかわる場合は別である。アンドキデスは秘儀冒瀆事件とヘルメス柱の損壊事件の余波で、不敬虔を訴えられた裁判において、自分が不敬虔な存在ではない証拠として、安全に航海できたことをあげている（And. 1.137-9）。このような議論は、一件が不敬虔にかかわるからであろう。同様の例として、Ant. 5.81-3が挙げられる。cf. Mikalson, 2004, 30f.
- 53) Xen. Hell. 6.3.
- 54) Veyne, 1985, 149f.
- 55) Veyne, 1985, 271, n. 168.
- 56) テクストは Duke, 1995 による。
- 57) Price, 1999, 74.
- 58) Pl. Ap. 20E; X. Ap. 14.
- 59) Bremmer, 1994, 2-4.
- 60) Dodds, 1972, 3f.
- 61) Dodds, 1972, chap. 1 参照。

### 参考文献

- Bremmer, J.N., *Greek Religion*, Oxford, 1994.
- Burkert, W., “Die Absurdität der Gewalt und das Ende der Tragödie: Euripides’ *Orestes*,” A & A 20 (1974): 97-109.
- Burnett, A.P., *Catastrophe Survived: Euripides’ Plays of Mixed Reversal*, Oxford, 1971.
- . *Revenge in Attic and Later Tragedy*, Berkeley, 1998.
- Buxton, R., *Imaginary Greece: the contexts of mythology*. Cambridge, 1994.
- . *From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, 1999.
- de Man, P., *Aesthetic Ideology*, Minneapolis, 1996. [(上野成利訳) 『美学イデオロギー』、平凡社、2005年]
- Diggle, J., “*Orestes*,” CQ 40 (1990): 100-23, reprinted in his *Euripidea: Collected Essays*, Oxford, 1994, 362-99.
- . *Euripidis Fabulae III*, Oxford, 1994.
- Dodds, E.R., “Euripides the Irrationalist,” CR 43 (1929): 97-104, reprinted in his *the Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973, 78-91.
- . *The Greek and the Irrational*, Berkeley, 1951. [(岩田靖夫・水野一訳) 『ギリシア人と非理性』、みすず書房、1972年]
- Duke, E.A., et al. (eds.), *Platonis Opera tomus I*, Oxford, 1995.
- Dunn, F.M., “Comic and Tragic License in Euripides’ *Orestes*.” CA 8.2 (1989): 239-51.
- Foucault, M., *Fearless speech*, Los Angeles, 2001. [(中山元訳) 『真理とディスクール：パレーシア講義』、筑摩書房、2002年]
- Fuqua, C., “Studies in the Use of Myth in Sophocles’ ‘Philoctetes’ and the ‘Orestes’ of Euripides.” *Traditio* 32 (1976): 29-95.
- . “The World of Myth in Euripides’ *Orestes*.” *Traditio* 34 (1978): 1-28.
- Halliwell, S., “Aischrology, Shame, and Comedy.” in Sluiter and Rosen (eds.), 2004, 115-44.
- Harrison, T., *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford, 2000.
- . “Religion and the Rationality of the Greek City.” in S. Goldhill and R. Osborne (eds.), *Rethinking Revolutions through Ancient Greece*, Cambridge, 2006, 124-40.
- Hartigan, K.V., *Ambiguity and Self-deception: The Apollo and Artemis Plays of Euripides*, Frankfurt am Main,

- 1991.
- Holzhausen, J., *Euripides: Politikos: Recht u c nd Rache in 'Orestes' und 'Bakchen'*, München, 2003.
- Kovacs, D., *The Heroic Muse*. Baltimore, 1987.
- . *Euripides V: Helen, Phoenician Women, Orestes*, Cambridge, Mass., 2002.
- Lefkowitz, M.R., *The Lives of the Greek Poets*, London, 1981.
- . “‘Impiety’ and ‘Atheism’ in Euripides’ drama.” CQ 39 (1989): 70–82, reprinted in Mossman (ed.), 2003, 102–21.
- Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus*. Berkeley, 1971. [(眞方忠道、眞方陽子訳) 『ゼウスの正義—古代ギリシア精神史』、岩波書店、1983年]
- Mastrorarde, D.J., “The Optimist Rationalist in Euripides: Theseus, Jocasta, Teiresias.” in M. Cropp et al. (eds.), *Greek Tragedy and its Legacy: Essays Presented to D.J. Conacher*, Calgary, 1986, 201–11.
- Mikalson, J.D., *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill, 1983. [(箕浦恵了訳) 『古典期アテナイの民衆の宗教』法政大学出版会、2004年]
- . *Honor Thy Gods, Popular Religion in Greek Tragedy*, Chapel Hill, 1991.
- Mossman, J. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Euripides*, Oxford, 2003.
- O’Brien, M.J., “Tantalus in Euripides’ *Orestes*.” RhM 131 (1988): 30–45.
- Parker, R., *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983.
- Poter, J.R., *Studies in Euripides’ Orestes*, Leiden, 1994.
- Price, S., *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge, 1999.
- Reinhardt, K., “Die Sinneskrise bei Euripides.” in *Tradition und Geist*, Göttingen, 1960, 223–56, translated by J. Mossman and J.M. Mossman as “the Intellectual Crisis in Euripides.” in J. Mossman (ed.), 2003, 16–46.
- Roisman, H.M., “Women’s Speech in Greek Tragedy.” in Sluiter and Rosen (eds.), 2004, 91–114.
- Schein, S.L., “Mythical Illusion and Historical Reality in Euripides’ *Orestes*.” in WS N.F. Bd. 9 (1975): 49–66.
- Schlesier, R., “Daimon und Daimones bei Euripides.” *Saeculum* 34 (1983): 267–79.
- . “Götterdämmerung bei Euripides?” in H. Zinser (ed.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin, 1986, 35–50.
- Segal, C.P., *Dionysiac Poetics and Euripides’ Bacchae*. 2nd ed., Princeton, 1997. [(山口拓夢訳) 『ディオニユソスの詩学』、国文社、2002年]
- Sluiter, I., and R.M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, 2004.
- Sourvinou-Inwood, C., *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham, 2003.
- Stinton, T.C.W., “‘si credere dignum est’: Some Expressions of Disbelief in Euripides and Others.” PCPS 22 (1976): 60–89.
- Veyne, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?: essai sur l’imagination constituante*, Paris, 1983. [(大津真作訳) 『ギリシア人は神話を信じたか』、法政大学出版局、1985年]
- Verrall, A.W., *Euripides the Rationalist*, Cambridge, 1895.
- West, M.L., *Euripides: Orestes*, Warminster, 1990.
- Willink, C.W., “Prodikos, ‘Meteorosophists’ and the ‘Tantalos’ Paradigm.” CQ 33 (1983): 25–33.
- . *Euripides: Orestes*, Oxford, 1986.
- Wolff, C., “*Orestes*,” in C.P. Segal (ed.), *Oxford Readings in Greek Tragedy*, Oxford, 1983, 340–56.
- Wright, M., “*Orestes*. A Euripidean Sequel.” CQ 56 (2006): 33–47.
- Yunis, H., *A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and euripidean Drama*, Göttingen, 1988.
- Zeitlin, F.I. “the Closet of Masks: Role-Playing and Myth-Making in *Orestes*.” in *Mnemosyne* 43 (1990): 1–21, reprinted in J. Mossman (ed.), 2003, 309–41.

Zuntz, G. *The Political Plays of Euripides* 2nd ed., Manchester, 1955.

——. “On Euripides’ *Helena*: Theology and Irony.” in *Entretiens Hardt* 6 (1960): 201–41.

仲手川良雄「イセーゴリアとパレーシア」『西洋古典学研究』XXXVII号（1989年）1–11頁。

平山晃司「古代ギリシアにおける殺人の穢れの観念」『西洋古典論集』XV号（1998年）37–71頁。

本論文はエウリピデスの劇『オレステス』を対象に、作品に描かれるアポロンに対する批判を検証し、批判的な発話の作品的な価値と歴史的な価値を析出するとともに、エウリピデスの思想的態度をも解明しようとする点で大胆且つ意欲的であるといえる。

「神話から理性へ」という図式では捉えきれない深さがエウリピデスの作品にもあるとの理解から出発し、先行研究を渉猟しつつこうした矛盾をアイロニーという概念を使って説明したり、作品成立時の受容の問題とギリシア文学における口承的で特殊なテキスト生成に帰することはできないと論者は指摘する。その上で、アポロンに対する批判的な発話が、身内間での発話と法廷での発話という作品中の場面設定において異なることを指摘し、そこから法廷での責任と神託とを区別するギリシア的伝統という論点を導入する。しかしそうしたギリシア的伝統こそ、『オレステス』において主人公オレステスが批判の対象としていることを論証し、オレステスによるアポロン批判の発話には、伝統的な価値観とは反対にいかなる場合にも神託が有効な価値を持つとのエウリピデスの主張を結論として導き出している。

論の構成がややもすると明確さに欠ける部分もあり、また特に法廷での発話における神託の扱いについての考察にはより一層の論拠の提示が求められるものの、論者の主張は全体として破綻しておらず、またテキストとしての『オレステス』とその背景にあるギリシア的伝統を対比させる論法は十分説得力を持つといえる。

