

オイディプスと神託

— ギリシア悲劇と民話 —

小 川 正 廣

はじめに

父を殺し母と交わるオイディプスの物語は、すでにホメロスの叙事詩にも言及されたギリシアの古い神話である。この神話を題材として、ホメロス以降、テーバイ神話圏の叙事詩の一つをなす『オイディポデア』やアイスキュロスの悲劇『オイディプス』などの作品が創られた。またテーバイ圏の他の叙事詩『テーバイス』や、上記『オイディプス』とともにアイスキュロスの三部作をなす『ライオス』および『テーバイを攻める七人の将軍』も、オイディプス神話と深い関わりのある作品である。『テーバイを攻める七人の将軍』を除く以上の諸作品は散逸し、ごく断片的な伝承によってしか知りえない⁽¹⁾。だが物語の形態と諸要素は、かなり流動的であったと考えられる。その後、ギリシア悲劇の最高傑作と言われるソポクレスの悲劇『オイディプス王』が創られた。この作品は、物語の輪郭に決定的な影響を及ぼし、後世のオイディプス神話の標準的ヴァージョンになった。例えばフロイトを初めとする現代の独創的なオイディプス神話の解釈⁽²⁾も、ソポクレスによって完成されたと見なされる物語の形態に依拠している。

ソポクレスの劇によって一般に知られるオイディプスの物語の中で、父殺しと母との結婚、そして罪の発覚の三つの点は、ホメロス以前にさかのぼり、おそらくオイディプス神話の不変の要素であり物語の骨格であろう⁽³⁾。しかしその他の要素、すなわち「神託」、「三叉路」、「スピックスの謎解き」などについては、初めからこの神話に付属していたのか、あるいはソポクレスないし彼以前の作家によって新たに物語に組み入れられたのか、いまだ十分解明されておらず、不明な点が多い。とくに神託に関しては、ライオスに下される最初のもものとオイディプスに与えられる二番目のものがソポクレスの悲劇では中心的機能を果たすが、両者がいずれもこの作品の創作以前の伝承に備わっていたのかどうかよくわかっていない。この二つの神託は、「運命の悲劇」とも言われるソポクレスの作品の基本的構想に関わる重要な要素であるから、この作家以前の伝承における事情をできるかぎり明確にする必要がある。そこで小論では、オイディプス神話の神託の問題を取り上げ、その起源、ソポクレス以前の作品あるいは伝承での役割、そしてソポクレス自身の創意について考えてみる。その際、たしかに上述の文学的伝承の不十分さが大きな障害となるが、しかし他のギリシア神話の類例あるいは古代ギリシア以外の類似の民話的伝承は、それを補う貴重な材料を提供している。またソポクレス以後の作品や記述においても、古い時代

にさかのぼる伝承が含まれている可能性がある。ともあれ『オイディプス王』の作者ソポクレスが神託についてどのような改変を加えたか、また神託をどう取り扱おうとしたかを探ることによって、作品中の他の物語要素の意味も明らかになり、劇全体の意図を理解する手掛かりも得ることができよう。

1. 二つの神託

A. ソポクレス

ソポクレスの『オイディプス王』では、ライオスとオイディプスに下された神託は、それぞれライオスの妻イオカステとオイディプス自身によって述べられる。まずイオカステが、ライオス殺害に関するオイディプスの不安を取り除こうと、昔の神託を思い出して語る（以下ライオスに下った神託を「神託1」と呼ぶ）。

昔、ライオスに神託がくだされました。ポイボス
ご自身からとは申しません、神に仕える者からですが、
あの方はご自分とわたくしのあいだに生まれる子供の手に
かかって果てる定めに見舞われようとお告げでした。

（『オイディプス王』711-714）⁽⁴⁾

しかし生まれた子供は山に捨てられ、ライオスはのちに三叉路で「盗賊ども」に殺された。そのとき三叉路という言葉聞いたオイディプスは、過去の事件を思い出し、その経緯を打ち明ける。同じく神託が、彼の行動を決定づけたのであった（以下オイディプスに下った神託を「神託2」と呼ぶ）。

わたしは父母には何も告げずに
ピュトの社へおもむいた。が、ポイボスは、
そこへ行ってうかがおうとしたことはないがしろにして
わたしを送りかえし、惨めなこの身にほかの、
おそるべき、悲しむべきお告げを明かされた、――
かならずやわたしは母と交わり、見るに耐えがたい子孫を
人前にあらわし、自分を生んでくれた父の殺害者になろう、と。

（『オイディプス王』787-793）

この二つの神託がのちに劇中で同一と判明し、オイディプスの罪が明らかになるのであるが、ソポクレス以前の伝承では二つの神託の有無が必ずしも明らかではない。

B. アイスキュロス

『テーバイを攻める七人の将軍』(前467年上演)のコロスの証言によると、そもそもライオスに下った神託は次のようなものであった。

では語りましょう、
三代まで続く、すみやかに報復を受けるその昔の罪のことを。
大地の臍なるピュトの神託所で
三度までもアポロンが告げたときに、
ライオスはその神託に背きました、
国を救うつもりなら
子孫を残さずに死なねばならぬというお告げに。

(『テーバイを攻める七人の将軍』742-749)⁽⁵⁾

この神託は上記「神託1」に相当するが、ソポクレスの「神託1」ではライオスは子に殺されるために会うとのみ告げられるのに対して、ここでは子供を生むなという警告がなされ、背いた場合は国が滅びるという条件付きの予言になっている。コロスは続けて、「彼は自分の無思慮に屈し／運命の子を自分にもうけました、／父親殺しのオイディプスを」(750-752)と述べ、ライオスが神の忠告に従わなかったため子に殺されるという災難を招いたことを示している。破滅の原因は、ライオスの過失にあった。このあとコロスはオイディプスの母との結婚、真相の発覚、目つぶしについて歌うが、しかしオイディプスへの神託(神託2)のことは語らない。

アイスキュロスが今日失われた作品『オイディプス』でオイディプスへの神託(神託2)を語ったか否かを示す直接的証拠はない。しかしソポクレス『オイディプス王』733行の古注によると、アイスキュロスの散逸した作品(『ライオス』か『オイディプス』)にはライオス殺害の状況が次のように語られていた。

我々は旅の途中、車輪に踏み刻まれた
分かれ道の三叉路に近づいてきた、そしてその、
ポトニアイで三つの道が合流する所を横切ろうとした。

(「アイスキュロス断片」387a)⁽⁶⁾

ポトニアイは、テーバイの南約2キロの土地で(パウサニアス, 9.8.1), デルポイへの道とは反対方向のコリントス方面(南の方向)に向かう道の途中にある。ここでライオスとオイディプスが出会ったとすると、オイディプスはデルポイからの帰りにテーバイへ行こうとしたのではなく、コリントスから直接テーバイに向かったと考えるのが自然である。したがって、彼はデルポ

イでアポロンの神託を受けずして三叉路でライオスを殺したと推測することができる⁽⁷⁾。

またこのポトニアイという場所は、パウサニアス(9.8.1)によるとデメテルとペルセポネの聖域だったとされているが、「ポトニア」(恐るべき)という語がしばしばエリニウスを修飾して使われることから(ソポクレス『コロノスのオイディプス』84, エウリピデス『オレストス』318など)、その地はこの怨霊神(復讐神)の崇拜の地でもあったと推定されている⁽⁸⁾。

アイスキュロスは上述のコロスの言葉の中で「三代まで続く、すみやかに報復を受けるその昔の罪のことを」と述べている。アポロンの警告を無視したライオスは、呪われた人間であり、彼は自分の過失によって自己のみならずテーバイ王家の子孫にも災いの運命を決定づけたのである。「国を救うつもりなら」、ライオスは子供を生んではならなかった。オイディプスの誕生とこの息子による父殺しは、神の忠告をないがしろにしたライオスの行為に起因し、さらに父の過ちのゆえに悲惨な罪を犯したオイディプスは、自分の「子供たちにながい呪いを投げつけ」て(『テーバイを攻める七人の将軍』785-787)、一族の次の世代の骨肉の争いを宿命づける。上述のコロスのあとに登場する使者は、「アポロンはオイディプスの一族に対して、古えのライオスの愚考の結末をつける」と述べている(801-802)。このようにアイスキュロスの作品では、ライオスの過ちの償いが彼自身の死によって終わらず、王家(家族)ののちの世代にも及ぶことが明確に示されている⁽⁹⁾。こうして三部作において、ライオスの神託無視に対する罰が彼個人の生涯を越え、オイディプスとその子供らにも科せられたということが中心的テーマをなしていたとするならば、そこでは改めてオイディプスが神託を受けてそれを成就するという成り行きは、三作の統一上何ら必要ではなかったであろう。むしろそれは、神託に関するライオスの過失の重要性を減じるものである。つまり、オイディプスが父殺しの予告を受けながら罪を犯したことが語られたなら、それによって最初の「愚考」に対するライオスの責任は明らかに軽減されてしまうのである。オイディプスはあくまでも、親の罪を背負って不条理な罰を受ける不運な人間として登場したであろう。

しかしアイスキュロスのオイディプスは、そのみならず、一族の罪を罰するための存在として、父ライオス(祖先)および彼自身の子供ら(子孫)と関係づけられたものと思われる。ポトニアイという怨霊神の崇拜と関連の深い土地が、父殺害の場所に選ばれたのはそのためであろう⁽¹⁰⁾。また『テーバイを攻める七人の将軍』ではコロスは、子供らの争いを予告したオイディプスの呪いを「足速きニリニウスが成就するのではないかと恐れている」と述べており(790-791)、その後二人の息子が相討ちして滅んだときには、「おお、つらい嘆きを分け与える運命の女神(モイラ)よ、／オイディプスの恐るべき(ポトニア)影よ、／黒い復讐の女神(エリニウス)よ、まことにあなたは力強い」と二度繰り返し歌っている(975-977=986-988)⁽¹¹⁾。このようにアイスキュロスの作品では、オイディプスの存在は王家の三代にわたる復讐神そのものの働きと密接に関連づけられており、この人物自身が父とは独立的に神から犯罪を予告され、自分一人の罪をめぐる試行錯誤するという展開は、おそらく起こりえなかったと推測されるのである。

C. ホメロス

オイディプスの物語に関して、現存の文献で悲劇作家よりさかのぼれば、ホメロスと叙事詩の環にいきつく。しかし叙事詩の環の『オイディポディア』については、スピックスに関するわずかに二行の断片とオイディプスとイオカステの子供に関する間接的証言が残るのみであり、また同じく叙事詩の環の『テーバイス』の断片はオイディプスの子孫の争いを中心に語っているので、神託に関しては手掛かりを得られない。他方ホメロスの『オデュッセイア』第11巻のオデュッセウスの「冥府降り」には、オイディプスと親に関する次の記述がある。

わたしはまた、オイディプスの母、美しいエピカステに会った。
 彼女はそれと知らずして自分の息子の妻となり、
 大きな罪を犯したのだ。息子は父を殺したあと、母を
 娶ったが、神々はたちまちそれを人々に知らしめた。
 オイディプスは麗しいテーバイで、呪わしい神意にしたがって、
 苦難を味わいながらカドモスの民を支配した。
 母は冥府の門を守る恐るべきハデスの館へ降った、
 苦悩のあまり、高い梁に綱を結んでだらりと
 垂らして。彼女が息子に残したのは、やがて母の
 怨霊（エリニュスたち）が果たすべき、あらゆる大きな苦しみだった。

（『オデュッセイア』11. 271-280）

ここでは父殺し、母との結婚、罪の発覚、母の自殺が語られるが、神託については述べられていない。しかしこの記述の前提となる伝承の中には、次の二つの事柄が語られていたはずであろう。それは、①捨て子とその原因、および②王妃エピカステとの結婚の理由、である⁽¹²⁾。まず①については、エピカステ（悲劇ではイオカステ）が「知らずして」息子と結婚したという言及によって、オイディプスが誕生後まもなく、すなわち母のちに成長した子を認知できないほど幼いころに、父母と生き別れた（すなわち捨て子にされた）という状況を当然想定することができる。そして子供はテーバイ以外のどこかで成人し、やがて不本意な父親殺しのあと、自己の正体を知らないまま帰国して、母を妻とし王になったという成り行きが考えられる。さらに、もしエピカステと夫の間に他の息子があれば、その子が父の死後王位を継ぐはずだから、オイディプスは王家の唯一の嫡子、つまり王と妃の間の唯一の息子であろう。本来なら王の後継者となるべき男児、つまり普通ならば誕生を歓迎されるべき子供が、何も知らない赤子のときに両親から永別させられるのであるが、それは王位継承の点でも親子の愛情関係の点でもまったく不自然であり、よほど特殊な動機がなくてはならないであろう。そこで考えられるのは、神託や予言のような人間の秩序を超越した力の顕現である。子供の誕生時に、何らかの神託または予言がテーバイ王夫

妻に対してなされ、それが原因で王夫婦が大切な子供の遺棄という異常な行為に踏み切ったという事は、容易に想像できることである⁽¹³⁾。一方②については、王妃を妻としテーバイ王となるためのオイディプスの特別な功績として、『オイディポディア』の断片で言及されたスピックス退治が考えられる⁽¹⁴⁾。以上のことから、ホメロス以前のオイディプス伝説には「神託1」に相当する要素はすでに存在したと推定することができる。

他方「神託2」については、この物語展開の中にはほとんどその必要性を見出すことができない。まず、父殺しと母との結婚のあと、「神々はたちまちそれを人々に知らせめた」と言われている点に注目したい。「たちまち」(aphar)という表現は、従来オイディプスとエピカステ(イオカステ)から四人の子供が生まれたことと矛盾するために問題視されてきた⁽¹⁵⁾。だがそれは、じつは時間的順序を表すのではなく、むしろ人に驚きを感じさせるほどの行為の突如さ、素早さを意味する副詞と解釈するならば(cf. 『イリアス』1.349, 『オデュッセイア』1.410), この場合突如として起こった事態の意外性を強調するものと考えられよう。つまりオイディプスとその母の罪の暴露、真実の開示は、何の前触れもなく青天の霹靂のように神々によって実行されたのである。そしてこの突然の転換の結果、はるかに大きな変化をこうむるのは母エピカステである。彼女は息子を呪ったのち、「苦悩のあまり」首をくくって生命を断つ。一方オイディプスの方は、「神意にしたがって、苦難を味わい」つつもテーバイを支配し続け、王としての人生をまっとうする(なお『イリアス』23.679-680によると、彼は戦場で倒れたのちテーバイで埋葬されたとされるから、自己の目をつぶすという恐ろしい行為もおそらく行なわなかった)。このような筋書きにおいて、オイディプスに対して最初に何らかの形で未来を予知する機会が与えられたとは考えにくい。彼がのちに予言の成就を悟り、そのために運命の働きを知ることの必然性は、ここには認められないのである(彼が王として君臨し続けよとの「神意にしたがった」のは、神々による真実開示のあとである)。おそらく予言を受けたエピカステは、その予言の成就のゆえに自分の「大きな罪」を自覚して自害するが、オイディプスはこの伝承では、ただ運命に翻弄されて意図せざる罪を犯し、母からも恐ろしい呪いを受けて非運な事態に耐える人物として描かれていたと思われる。

D. エウリピデス

以上のソポクレス以前の記述の考察から、ライオスへの神託(神託1)はオイディプスの物語にとって不可欠の伝統的要素であったことがうかがえるが、他方オイディプス自身への神託(神託2)については何ら確証が得られないばかりか、それはむしろ物語の趣旨にそぐわないものと見なすことができる。現存の文献で二つの神託が確認できるのは、ソポクレスの作品が最初である。

ところでソポクレスののち、同じく悲劇作家エウリピデスもまたオイディプスの物語を題材として作品を創った。『オイディプス』と『ポイニッサイ』の二作であるが、前者は断片のみ現存

し、後者は完全な形で残る。当然ながらエウリピデスはソポクレスの影響を受けており、共通点が多い。しかし二つの神託の関係に関しては、エウリピデスにはソポクレスにない奇妙な矛盾が見られる。まず『ポイニッサイ』のプロロゴスでのイオカステの言葉を検討してみよう。

わたしの夫になったのがライオスでした。この館での
 永い二人の契りにもかかわらず、子宝には恵まれませんでした。
 それでライオスはポイボスを訪ね、その理由を問い、またこの館に、
 だれもが望む宝である男子を、授けてくれるよう祈りました。
 神のお告げはこうでした。「おお、馬の豊かなテーバイの国を治める王よ、
 運命の定めに従って、子畑に種を蒔こうとしてはならぬ。
 もし子をなせば、その子はおまえを殺すであろう。
 またおまえの家のすべてが、血の海に沈むであろう。」

(『ポイニッサイ』13-20)

「神託1」にあたるこのライオスへの神託は、お告げの主のアポロンがデルポイの神であるとは限定されていない点と、子が父を殺すと明言している点でソポクレスの場合と一致している。しかしこの神託は「もし子をなせば」という条件を伴っており、またその警告に従わないならば王家全体に災いが及ぶと述べているので、むしろアイスキュロスでの神託の方により類似している⁽⁴⁶⁾。ここでも災難の発端は、やはりライオスの過失にあったとされている(エウリピデス『オイディプス』の断片539a参照:「かつてポイボス(アポロン)の(意に逆らって)彼は子供をもうけた)。実際これに続けてイオカステは、ライオスが欲望に狂って彼女を身籠らせたあと、神託を思い出して赤子を自分の過ちだと認めたと言う(21-23)。さらに彼女によると、そのあと子供(オイディプス)はキタイロン山に捨てられ、コリントス王家の子となるが、成人したとき、生みの親を知ろうとデルポイへ旅立つ(24-35)。ライオスもちょうどそのとき捨て子の生死を知るためにデルポイへ向かい、二人はボキスの三叉路で出会って、子が父を殺すことになる(35-44)。しかしここでオイディプスは、ライオスの車を奪ってコリントスへ戻り、養い親ポリュボスにそれを贈呈したと言われる(44-45)⁽⁴⁷⁾。このあとオイディプスはテーバイへ行き、スピュクスの謎を解いて王位と王妃イオカステを獲得する(45-53)。結局イオカステの話によると、オイディプスはデルポイで神託を受けなかったことになる。

「神託2」の欠如は、劇の結末近くのオイディプス自身による話でも同じである。彼はそこで、アポロンによるライオスへの神託、捨て子、父殺し、母との結婚、子供たちの破滅について語り(1597-1610)、「私はライオスから呪いを受け取り、子供らに伝えたのだ」(1611)と述べているが、自分が何らかの神託や予言を受けたことや、それが成就したことには一切触れていない。

ところが第三スタシモンでは、コロスが次のように歌っている。

やがてピュトのお告げに導かれ、
 哀れなオイディプスは
 このテーバイの地にやってきた。

(『ポイニッサイ』1043-1045)

これは怪物スピックスが、テーバイの人々を悩ましていた時点のことである。そのときオイディプスは、「ピュトのお告げに導かれ」て(直訳すれば「ピュトの神の派遣によって」Pythiais apostolaisin) テーバイに来て、スピックスを謎解きによって滅ぼし、知らずに母を妻にする。この言及を先述のイオカステの話と重ね合わせると、初めデルポイ(ピュト)に旅立ったオイディプスは、途中で父を殺害したあと一度コリントスへ帰り、そこから再び旅に出てデルポイで神託を受け、その恐ろしいお告げに従ってテーバイに到着したということになろう⁽¹⁸⁾。ここでは「ピュトのお告げ」の内容は明らかではないが、それがソポクレスの「神託2」に相当するものであることは間違いないだろう。しかし不可解なのは、すでに父を殺したあとにオイディプスに神託が下ることである。この矛盾を解消するには、その神託では、(1)半分はすでに起こったことが告げられた、あるいは(2)母との結婚のみ予告された、または(3)まったく別のこと(例えばスピックスについて)が述べられた、この三つのいずれかの解釈を採るほかないと思われる(ただし(3)を採ると厳密には「神託2」ではなくなる)。

いずれにしても、『ポイニッサイ』における「神託2」は、この作品中のオイディプスの物語全体とうまく調和していない。エウリピデスは前述のように、アイスキュロスに準拠した「神託1」を採用して、テーバイ王家の災いの歴史をライオスの過ちに起因するものとして語ろうとした。そのかぎりでは、アイスキュロスの場合と同様「神託2」は不要だったはずである。しかしこの作者はおそらく、オイディプスがテーバイへ行く契機に関してはソポクレスの先例を無視できなかったであろう。たしかに父殺しの事件は、ライオスの罪ゆえならば「神託2」ではなく「神託1」のみの成就でなければならなかったし、そのうえ三叉路での出会いと殺害は、オイディプスがデルポイからでなくコリントスからテーバイに向かうほうが合理的に理解できる⁽¹⁹⁾。しかし一旦「神託1」が父殺しによって実現してしまえば、もはやオイディプスのテーバイ行き、スピックス退治、そしてその結果としての母との結婚は、神や運命の側からの何らかの動機づけを失ってしまう(ソポクレスではその点は「神託2」で補われている:後述)。神話解釈に関してアイスキュロスより合理的なエウリピデスは、同じく母との結婚には具体的に触れていない「神託1」を採用したために生じる、この現実的な欠陥に気がついたのであろう。だがもちろん、オイディプスがデルポイで受けた神託を詳細に語ることは、ライオスの罪に由来するテーバイ王家の代々の不幸を強調する立場からすれば控えねばならなかった。そこで案出されたのが、「ピュトのお告げに導かれ」という上述のコロスの一言である。このごく短く曖昧な言葉によって、テーバイでの怪物退治と王妃という褒賞の獲得も、罪の重点をオイディプスに移すことなく、神的な

意図に連動した事件として位置づける（つまりカムフラージュする）ことができたと思われる。

結局エウリピデスのこの苦肉の策からわかるのは、アイスキュロスの「神託1」とソポクレス的「神託2」がいかに調和しがたく、相容れない性質のものかということである。これによってもまた、ソポクレス以前には「神託1」と「神託2」をいずれも備えたオイディプスの物語は成立しにくかったということが裏づけられる。それでは、「神託1」と「神託2」の組合せがソポクレスにおいて可能になったのはなぜだろうか。その理由を説明するためには、アイスキュロスの「神託1」とソポクレスにおける「神託1」の相違をもっと明確にする必要がある。そこでライオスへの予言として伝えられるその二種類の神託の由来について、さらに文献をさかのぼりながら考えてみる。

2. ライオスへの神託の起源

アイスキュロスによると、「神託1」は子を生めば王家（国）は滅びるという予言であり、それはデルポイ（ピュト）の神アポロンがライオスに下したものであった。しかし上で見たようにホメロス以前の伝承でも、ライオスへの予言（神託）が語られていたであろう。デルポイでのアポロンの神託の起源は前8世紀後半にさかのぼり、同時代のホメロス自身の叙述にもデルポイ（ピュト）のアポロンの神託への言及が見られる（『オデュッセイア』8.79-81）。だがオイディプスの物語は、オデュッセウスの冥府降りの場面で他の昔の物語とともに語られるようにギリシアのきわめて古い伝説群に属し、したがってライオスへの予言が、最初からデルポイの神託として語られたとは考えにくい⁽²⁰⁾。その予言の古い形について手掛かりになるのは、まず悲劇作品に付された次の梗概の記事である。

「テーバイの人ライオスに与えられた神託」

ラブダコスの子ライオスよ、おまえは子宝を求めているな。

愛しい息子を授けてやろう。だがおまえはわが子の手にかかり、

日の光のもとを去る定めだ。クロノスの子ゼウスはこれを

よみし、おまえに愛しい息子を奪われたペロプスの忌まわしい呪いを

聞きとどけたもうた。あの者はおまえにこれを余さず呪ったのだ。

（ソポクレス『オイディプス王』梗概⁽²¹⁾）

ほぼ同じ内容の神託が、『ポイニッサイ』の梗概にも記載されている⁽²²⁾。この記事では、予言の神の名はわからない（ただゼウスの意思を伝える点では、アポロンの神託とも解しうる）。また子を生むなという警告を伴う条件付きのものではない点も、アイスキュロスの場合と異なっている。最大の相違は、子によるライオス殺害がペロプスの呪いの実現だと述べられていることである。『ポイニッサイ』の古注⁽²³⁾に記された神話によると、ライオスはペロプスに客として歓待

されたが、彼はペロプスの息子クリュシッポスを誘拐し、そのためクリュシッポスが自殺したので、ペロプスはライオスに呪いをかけたと伝えられる。その話にもとづく予言が、上の五行の六脚律の詩と考えられる。ペロプスは息子をライオスのために奪われたので、憎いライオスが子供によって殺されるよう呪ったのである。このペロプスによるライオスへの呪いは、上の梗概では神託の一部をなす形になっているが、元来は呪いそのものが先行して存在し、あとでそれが神託の中にはめ込まれたものであろう。なぜなら呪いと神託は機能的に重複し、物語においてはどちらか一方しか必要でないからである⁽²⁴⁾。呪いの話がホメロス以前にさかのぼるとするならば、それが神託の枠組みの中に収められたのはおそらく、デルポイの神託の権威が確立し、その名声がオイディプス神話に影響を及ぼし始めてのちのことであろう⁽²⁵⁾。

アイスキュロスがテーバイ王家をめぐる三部作の中に、クリュシッポスの死とペロプスの呪いの話を織り込んだかどうかは明らかではない⁽²⁶⁾。だが少なくともこの作家は、ペロプスの呪いを念頭においてライオスへの神託を語ったであろう。なぜなら、『テーバイを攻める七人の将軍』では神託によってライオスが子を生めば破滅を招くと予告され、彼は神の警告を聞かず息子をもうけたために代々の災いを引き起こしたとされるが、そもそも一人の人間の神託の無視が、その後一族三代にわたる災禍に値する大きな過ちと言えるかどうかという疑問は、当然観衆（読者）の頭に浮かぶからである⁽²⁷⁾。むしろ初めに何か許しがたい過ちが犯され、それでアポロンは子の誕生を選ぶか、あるいは国の救いを取るかの残酷な選択をライオスに課したと見なすのが道理であろう。クリュシッポスを死に至らしめた罪⁽²⁸⁾は、ライオスへの一見理不尽な神託の前提だったはずである。

しかしそれゆえにアイスキュロスが、三部作の最初の劇『ライオス』でペロプスの呪いを語ったとは必ずしも言えない。前述のように、呪いと予言の併用は不要である。それにもしペロプスの呪いが実際に語られたなら、ライオスへの神託は上の梗概のようにその呪いを伝えるための枠組みにすぎないか、または呪いへの言及をそこに含まないとしても、内容は「必ず子に殺される」という罰の宣告的形式であって、「子を生むな、生めば・・・」という二者択一方式にはなりえなかったはずである。二者択一方式は、当然ながらライオスに「子を生まない」方を選ぶ余地を与え、したがって呪いの力を無効にする可能性を示すからである。筆者は、アイスキュロスにおけるライオスへの神託の非合理性が、こうした神託と呪いの調和しがたさに由来すると考える。

おそらくアイスキュロスは、ライオス家の破滅の発端としてクリュシッポスの死とペロプスの呪いが語られた話を知っていて、それにもとづいてライオスの罪に原因するテーバイ王家三代の不幸の物語を構想したのであろう。その際一つの問題は、オイディプス伝説には元来ライオスへの予言が含まれることであった（この要素はホメロス以前にさかのぼると推定される）。それを解決する一つの方法は、前述の梗概の神託であろう（これも古い伝承の中に見出されたであろう）。だがこの作家はそれを採用せず、神託から呪いの要素を取り除いた。おそらく前6～5世紀頃のデルポイの神託の権威が高まりが、それを促した最大の原因かと思われる。しかし神託がたんな

る一方的な罰の宣告では、従来の伝承におけるライオスの罪の重大性は何ら表現されえず、したがって家族代々の罪過の継承という中心的テーマからはずれることは明白である。そこでアイスキュロスは、ライオスへの神託を条件付きの警告の形式に切り換え、この王の過失を神託に関するものに変容させた。神託によってテーバイ王家の運命はライオスの意志と判断に委ねられ、彼はそれに誤る。アイスキュロスの物語における罪と罰の不均衡は、ペロプス父子に対する罪という従来の神話のモチーフを、神託をめぐる過ちに改変したために生じたものと考えられる。

このようにアイスキュロスの独自性は、ライオスへの予言という古い要素に、ペロプスの呪いが含意するライオスの罪を、呪いそのものには直接触れることなく取り込んだことであった。「神託1」は、そこで初めて「子を生むな、生めば・・・」という二者択一方式に変わったのである。またそれに伴い、ライオスの罪の性質も当然変化した。従来の神話のクリュシッポスの事件は、客人関係と少年愛をめぐるきわめて人間的な犯罪であった。それに対して神託についての過ちは、神の全知に対する人間の無知、神意の不動性に対する人間の意志の弱さを強調する。そもそもライオスはデルポイの神託に、「子が授かるでしょうか」と問うたと思われる。それに対しアポロンは「三度までも」出産がもたらす災いを告げるが、その警告をライオスはないがしろにする。ライオスが神を畏れる人間か否か、それを自分の判断と行為で示すよう促すのが、デルポイの神の回答の狙いであった。

以上のようにアイスキュロスにおける「神託1」の二者択一的形式は、この作家が三部作の構想に適合させて、「呪い」と「予言」の二つの伝統的要素を独自の仕方では結合し、創案したものと考えられる。したがって、アイスキュロスの「神託1」がライオスへの予言の原型ではないし、またペロプスの呪いの影響を受けた上述の梗概に残る五行詩の神託も、上に述べた理由から最古の形と判定することはできない。そこで、年代的にはアイスキュロスの作品から十年ほどしかさかのぼらないが、内容の点では興味深い要素を含む次のピンドロスの抒情詩の一節（前476年作）を検討してみよう。

そのようにモイラは、
 この人々のはるかなる父祖を
 よきめぐりあわせに導きたまい、
 神がさずけた祝福のあいだには
 苦しみの時をもあたえ、
 やがてはまた運命をくつつがえす。
 その転変のはじまりは、
 宿命の子がライオスにめぐりあい、
 打ちたおしたとき。そして
 古いピュトのお告げが

まこととなってあらわれたとき。

それを見た

仮借ない復讐の女神エリニウスは、

たけりたつその子らを

血にぬれた己が手で、

たがいにはふらせたのだ。

(『オリュンピア』第2歌35-42)⁽²⁹⁾

戦車競技で優勝したアクラガスの僭主テロンを讃えたこの作品において、詩人は彼の祖先であるテーバイ王家の子孫の運命の転変を歌っているが、上の引用では一族の苦難の物語の源をなす神話的事件にさかのぼり、オイディプス伝説に触れている。テーバイ王一門の運命の転変は、ライオス王が息子オイディプスに殺されたときに始まる。その事件は、「ピュトのお告げ」すなわちデルポイの神託によって予言され、それが成就したものである。この「お告げ」は、ライオスへの神託すなわち「神託1」を指すものであろう⁽³⁰⁾。またオイディプスが父を殺し、その親殺しを「見た」エリニウスがオイディプスの子供たちを互いの殺戮に追いやったと歌われるから、この復讐の女神は、アイスキュロスの作品でオイディプス自身の呪いを成就するエリニウスとは少々異なる⁽³¹⁾。ピンダロスは神託、父殺し、子孫の争いを因果の糸で結びつけながらも、アイスキュロスとは違い、三代にわたるテーバイ王家の不幸がライオス一人の罪に由来するものとは語っていないようである。この詩において、一族代々の苦難の連鎖を支配しているのはモイラ（定め、運命）である。

モイラ (Moirai: 35; cf. 21)こそが人間界の盛衰をつかさどる。父殺しの子を持ったライオスは、モイラによって「苦しみの時をあたえ」られ、「運命をくつがえ」されたのである。したがって上の引用では、彼を「打ちたおした」オイディプスは「宿命の子」(morimos hyios: 38)と呼ばれている。ここで用いられた morimos「宿命の」という語は、morsimos の別形で、moros「運命」から派生した形容詞である（この詩の10行目では aion d'ephepe morsimos「運命の時はめぐり」という表現も使われている）。さらに moros は moira と同義語であり、どちらも動詞 meiromai「分け前を受け取る」に由来する。このようにピンダロスがオイディプスを「宿命の子」と呼んだのは、「モイラ」(運命)というこの詩篇の中心的テーマと深く関連している。

しかしオイディプス＝「宿命の子」という見方それ自体は、はたしてピンダロスの独創と見なしてよいであろうか。詩人は「宿命の子」(オイディプス)がライオスを殺し、デルポイの神託を成就した (telessen: 40) と述べているが、このことから、ピンダロスの念頭にあったライオスへの神託は、彼が「宿命の子」によって殺される、あるいは彼が子に殺されるのは「宿命」(モイラ)であることを告げていたと推測できる。とするならば、その神託は、ソポクレスがイ

オカステに語らせた最初のアポロンの神託を想起させる。劇中でイオカステは昔を思い出し、「あの方はご自分とわたくしのあいだに生まれる子供の手にかかて果てる定めに見舞われようとお告げでした」と語っている(『オイディプス王』713-714)。その原文を直訳すると、「彼(ライオス)が自分と私から生まれる子供によって死ぬ運命(モイラ)が、いずれ来るだろうとの(お告げだった)」となる。ピンダロスの詩句から想定されるライオスへの神託は、じつはソポクレスの「神託1」とこの点で一致している(ただしソポクレスの場合には、デルポイの神託と限定づけられていない)。

ところで上の引用において、「古いピュトのお告げ」という訳語にあたる原文は ‘en de Pythoni khresthen / palaiphaton’ (39-40) であり、一般の説に従って直訳すれば「ピュトでの神託(khresthen), すなわちあの古いお告げ(palaiphaton)」を意味する。このように普通この詩句は、ライオス殺害のずっと以前に彼に下った神託を指すと解釈されている⁽³²⁾。つまり「古いお告げ(palaiphaton)」とは、ライオスにとって昔の(過去の)神託を意味すると考えられる。しかし palaiphatos という語は、ピンダロスの他の詩において異なる意味で用いられている。例えば、『ネメア』第2歌16-17行では「アカルナイ人は勇士に富むと、古えより言われている(palaiphaton)」と述べられ、同第6歌31行では「その一門は、昔より名高い(palaiphatos)」という用例が見られる。それらの用例では palaiphatos は「古くから伝えられた、昔から評判の」を意味している。もし上述の『オリュンピア』第2歌40行目の palaiphaton を「古いお告げ」と解するならば、その語は「神託(khresthen)」という直前の言葉を補足するものとはいえず、いささか冗長の印象を免れないだろう。なぜなら「お告げ」(phaton)と「神託」(khresthen)とは意味上重複するからである。だが他の用例同様、この場合も palaiphaton を「昔から言われた」の意に取るなら、上の39-40行の詩句は「古えより伝えられる(かの有名な父殺しについての)ピュトの神託」を意味することになり、その結果詩的表現上何らの無駄も生じないばかりか、詩人が神託の内容をまったく省略した理由についても、それが一般に周知の事柄だったからと容易に理解しうる。したがって、『オリュンピア』第2歌においてライオスへの神託を形容する palaiphaton という語は、この人物にとって、あるいは物語の中で「古いお告げ」ではなく、むしろ一般的に「昔からよく知られた」を意味すると解釈するほうがより適切と思われる。このことから、ピンダロスはその言葉によって、この詩で言及するライオスへの神託がオイディプス伝説の伝承において「古くから」語られてきたことを強調していると考えられよう。

すでに見たように、古典期以前のオイディプス伝説では、ライオスはペロプスに呪われたため罰を受けたという古い伝承があった。アイスキュロスはその伝承にもとづいて予言を改変し、神託をめぐる過ちゆえにライオスが一族の災禍を招いたとしたわけであるが、その改変以前にはペロプスの呪いの言葉を含む予言が存在したと推測される(上掲「梗概」の神託)。しかしペロプスの呪いを直接的に伝えるこの予言は、物語における神託としては機能上不自然であり、さらにそれ以前において、ペロプスの呪いを含まない何らかの形のライオスへの予言があったはずであ

る。その最初の形態のライオスへの予言が、ペロプスの呪いを含む神託と並行して伝えられ、さらに古典期にはデルポイの神託と見なされた結果、ピンダロスの祝勝歌の中に取り入れられたと推測することができるであろう。そしてソポクレスが『オイディプス王』において採用したのも、その最初の形態の予言だったと見ることができる。

ライオスへの神託に関するピンダロスの表現はたしかに簡潔であるが、以上のようにそこにソポクレス的な「神託1」の原型を求めることができる。そうした見方は、現存の古典文献に視点を限定するかぎり、あくまでも可能性にとどまるかもしれない。しかし、幸いオイディプスの物語に類似した民話が、古代ギリシア以外にも多数伝えられる。そのような類似例の中で予言はどのような形で現われ、どんな役割を果たしているのか。

3. 「宿命の子」の民話

ギリシア神話のオイディプスの物語との類似が指摘された多くの民話の中で、予言（夢のお告げなども含む）の要素のある話には次のものがある。

A. フィンランドの民話⁽⁸³⁾

＜二人の魔法使いがある農夫の家に着き、そこで歓待された。その夜、雌山羊が仔を生もうとした。それを見た年下の魔法使いが出産を助けようとしたが、年上の魔法使いは「その仔山羊は狼に食われるだろう」と言って反対した。同じ時刻、農夫の妻も産気づいた。年下の魔法使いはお産を助けようとしたが、年上の魔法使いは「生まれる子供は父を殺し、母と結婚するだろう」と言って反対した。農夫はそれを立ち聞きし、あとで妻に伝えたが、二人は生まれた子を殺す決心はつかなかった。

ある日、農夫は家でご馳走を楽しんだ。仔山羊が串に刺して焼かれ、窓のそばに置かれた。ところがその肉が窓から落ちて、たまたま通りかかった狼に食べられた。それを見て農夫と妻は、魔法使いの二つの予言の一つが実現したとわかり、子供を処分する方法を思案した。二人は殺すのは忍びないので、子供の胸に傷をつけ、机に縛って海に投げ捨てた。捨てられた子は、島に流れ着き、拾われて修道院の院長のもとに届けられた。

子供は修道院で成長し、賢い若者になった。しかし彼は修道院の生活に飽きたので、院長の忠告に従って旅立った。ある日、若者は農夫の家にやってきた。農夫は留守で、妻が家にいた。若者は彼女に仕事をくれと頼んだ。農夫の妻は、「泥棒がこないよう、牧場の番をしておくれ」と言った。彼が岩陰に隠れていると、男が牧場に入り、牧草を集めているのが見えた。若者は男を打ち殺した。彼は主人の家に帰り、それを農夫の妻に報告したが、農夫は食事時になってももどらなかった。二人は、死んだ男が主人だとわかった。

農夫の妻は悲しんだが、しかし若者が悪意で殺したのではなかったので、彼を許して召使いのままそばに置いた。そして、やがて彼女は若者を二番目の夫にした。

ある日、妻は新しい夫の胸の傷を発見した。不審に思って尋ねた結果、彼女は夫がじつは自分の息子であることを発見した。>

このあと若者は罪を償おうとするが、さらに三人の人を殺し、最後に修道僧の言葉で救われ、平穩の余生を過ごす。

B. ウクライナの民話⁽³⁴⁾

<夫婦と一人息子の家族があった。あるとき夫婦は、成長した子供が父を殺し母と結婚して、そのうえその母をも殺す夢を見た。それで夫婦は子供の腹を切り裂き、その子を樽に入れて海に捨てた。樽は海に漂ったが、ついに水夫がそれを拾いあげて、子供を救って傷を縫った。

やがて子供は成長し、水夫のもとを去って旅に出た。彼はたまたま生みの父の家に着き、父は息子とは気づかず若者を召使いにした。若者の仕事は、庭園の警備だった。あるとき主人は若者の仕事ぶりを見るため、こっそりと庭園に入った。若者は三度警告しても男が去らないので、男を撃ち殺した。近づくと、それは主人だった。

そのあと若者は主人の妻の部屋へ行き、彼女と結婚して共に暮らした。

ある日妻は、新しい夫の腹の傷を発見した。問いただしたのち、真相を知った妻は、「私はあなたの母親だ」と叫んだ。息子はすぐに母を殺し、家を去った。>

若者はその後、やはり罪を償おうとするが、二人の僧を殺し、結局三人目の僧によって死後に罪業から解放される。

C. アルバニアの民話⁽³⁵⁾

<妻の出産が近づいたので、男は揺り籠のための木を切りに山に登った。すると山から、二人の妖精の声が聞こえた。「あの男に子供が生まれる。どんな名前をつけようか?」「そんなこと知らないね。」だが一人の妖精は、もう一人の妖精にしつこく尋ねた。すると彼女は苛立って答えた。「その子は父親を殺し、母と結婚すればよい!」

男は妖精の呪いを聞いて驚いたが、そのときは気に留めずに揺り籠を作った。妻は赤子を揺り籠に寝かせ、その首に自分の首飾りをかけた。しかし夫は子供が少し大きくなったとき、呪いを思い出して妻に話した。彼は箱に子供を入れて海に捨てた。

箱は岸辺に漂着し、子供は山羊に養われた。ある日、通りがかりの旅人がその子を見つけ、家に連れて帰って育てた。子供が若者に成長したとき、自分は王様の子だと信じ込んだ。彼は養父の家を去り、父の王に会うための旅に出た。

長い間旅をしたあと、若者は王に不満をもつ人々の国に着いた。彼は反逆者の集団に加わった。若者は自分が王を殺して、王座に就きたいと思ったのだ。あるとき彼は、たまたま王の馬車にめぐり会った。そして馬車に近づいて、王を棍棒で打ち殺した。若者はすぐに馬車に乗って、町の中に入った。すると民衆は彼を王様に選び、王妃を妻に与えた。

やがて二人は息子をつくり、幸福な生活を送った。だが不思議なことに、いつも王は我知らず妻を「母」と呼び、妃は夫を「息子」と呼んでしまうのであった。そこで予言者に尋ねると、予言者は二人が親戚同士に違いないと答えた。二人はそれを聞き、互いの過去について話した。そのとき、夫が幼い頃母がくれた首飾りを見せたので、二人は実の母子だとわかった。男は絶望し、母と息子の胸をナイフで刺したのち、最後に自分を刺して死んだ。>

D. ユーゴスラヴィアの民話⁽³⁶⁾

<二人の妖精(ヴィラ)が、二つの山の頂から語り合った。「あの母親の子供はまだ生まれないかい?」「まだだね。」「おお、あの子は幸運を逃したね。今なら世界で一番金持ちの商人になるはずだったのに。」-「あの母親の子供はまだ生まれないかい?」「まだだね。」「ああ、あの子はもっと幸せな運を逃したね。今なら世界で一番立派な王様になれるはずだったのに。」-「あの母親の子供はもう生まれようね?」「生まれたよ。」「おお、あの子はまったく不運なときに生まれてしまった。自分の母親の夫になるだろうよ!」

そのとき赤子を抱いて山を降りていた母親は、妖精の会話を耳にした。彼女は針で赤子の踵に糸を通し、赤子を木に吊り下げた。その後偶然、狩りの最中の皇帝が赤子を見つけ、宮殿に連れて帰って養子にした。

やがて男の子は成長した。あるとき彼は友人から、「おまえは皇帝の実の子ではない」と言われた。驚いた若者は母に尋ねた。すると母は、じつは拾い子だと告白し、自分を生みの母だと思うようにと懇願した。しかし彼は宮殿を去って旅に出た。

長い放浪の末、若者は運命に導かれて実の母の家に着いた。母はまだ若く、若者が気に入ったので求婚した。その夜二人は床を共にし、翌朝正式に結婚した。

結婚後、若い夫は狩りの仕事に明け暮れた。ある夜夫が帰宅して、服と靴を脱いだとき、妻は夫の踵の傷を見て恐怖に襲われた。彼女は夫に身の上を尋ねた。夫は自分が捨て子だったことを話した。それを聞き、妻は嘆いて涙を流し、夫を「我が子」と呼んだ。真相を知った息子は、すぐに馬に乗って母のもとを去った。その後、母も子も互いの消息を聞かなかった。>

E. ギリシア(エピロス地方)の民話「川の子」(Potametes)⁽³⁷⁾

<昔、この世の片隅にある夫婦が住んでいた。妻が十人目の子供を生んだとき、彼女は子供の誕生のために運命の神々に捧げる供え物を置かなかった。運命の神々は怒り、子供に災いの人生を定めた。それは、父も九人の兄弟も失い、母を妻にするという定めだった。

母親は運命の神々の言葉を聞き、震えながら一晩中思案した。彼女は翌朝川へ行き、子供を川岸に捨てた。偶然通りかかった男が子供を拾い、「川の子」と名づけて育てた。

子供はたくましい若者に成長した。ある日若者は、自分の名はなぜ「川の子」なのかと父

に尋ねた。父は初め答えなかったが、子供がしつこくせがむので、川岸で拾ったからだと打ち明けた。若者は惨めな気持ちになり、翌日親を探す旅に出た。

たまたま、若者は実の父の村に着いた。そこで彼は、一人の老婆に出会った。老婆は、若者がみなし子だと知って、ある美しい未亡人との結婚を勧めた。その女は、夫と九人の子供と死に別れ、独りぼっちだった。若者はその女と結婚した。

若者を生んだ母親は、もう運命の神々の定めのことには忘れていた。しかし彼女は再婚後のある日、若い夫に両親について尋ねた。彼は、自分の名前について養父が語ったことをすべて話した。

夫が話している間、妻は顔色を変えて、震え始めた。話が終わると、彼女はこう叫んで気絶した、「おまえは私の息子だ」。

こうして、運命の神々の定めはすべて成就した。>

ここにさまざまな地域の五つの民話を列挙したが、もちろん他にもオイディプスの物語に似た民話は世界に多く存在する⁽³⁸⁾。とくにヨーロッパではキリスト教の影響を受けた類話は数多く(上記のAとBもその中に入る)、そこから聖アンドレアスの物語、聖グレゴリウスの物語、聖アルバナスの物語などの聖人伝説系の諸物語、あるいはキリストを裏切ったイスカリオテのユダの物語などへの多様な派生と発展が見られる⁽³⁹⁾。しかし小論では、予言から罪の発覚にいたる民話独特の語りの形態を知ることが目的であり、すべてのヴァリエーションを網羅的に検討する必要はない。またここで上の五つの典型的タイプを考察する際、それらの民話の起源が歴史的にどれだけ古いかを問題にする必要もないだろう。父殺しと母との結婚(あるいは後者のみ)という罪を犯す子供の物語が、民話の次元ではどのように語られるかが差し当たって重要であり、極端に言えば、かりにある話が元来ソポクレスの『オイディプス王』の影響を受けて発生したものであっても(それは民話の形成の仕方から見て考えにくい)、そこに民話的特質が認められるかぎり差し支えない。現存の民話で同じタイプの異常な話がどう語られているかという基本的な傾向がわかれば、そこから類推して古代ギリシアのオイディプス伝説の原型を推定する手掛かりを得られよう。そこで上の五つの話に関して、物語のパターンを整理しながら共通の特徴と相違点を以下にまとめてみる。

1. どの話も、子供の誕生(または幼い子供の存在)と予言に始まる。Aでは、魔法使いが子供による父殺しと母との結婚を告げ、その話を子の出産時に父親が聞く。Bでは、幼い息子を持つ夫婦が、子の父殺しと母との結婚、さらに母殺害の夢を見る。Cでは、子供の父殺しと母との結婚を予告する妖精の呪いを夫が聞き、やがて妻が出産する。Dでは、子供の誕生の時刻(三つの時刻の最後の時)にもとづいて、妖精が母との結婚を告げ(父殺しはない)、母親自身がその予言を聞く。Eでも、子供の母との結婚を定めた運命の神々の言葉を聞くのは、出産後の母親自身である。

2. さらに予言について詳しく見ると、発信の形態に関しては、魔法使い (A)、夢 (B)、妖精 (C, D)、運命の神々 (E) とさまざまである。しかし予言はすべての場合親のみが関知し、ソポクレスの作品でのように成長した子供にも告げられることは民話では起こらない⁽⁴⁰⁾。また予言の内容は、父殺しと母との結婚の両方からなる場合 (A, B, C) と母との結婚のみの場合 (D, E) の二種類に分かれるが、いずれも子供の誕生を前提にして将来必ず起こる出来事を告げており、アイスキュロスの劇でのように「もし生めば・・・」という条件と警告を伴うものは見られない。民話ではどの予言でも、生まれる子供が将来恐ろしい行為を犯すのは必然的で、選択の余地のないものとして告げられている。

3. 次に予言を受けた親は、どの場合でも捨て子という方法によって予言の実現を回避しようとする。捨て子の具体的形態は、海に捨てる (A, B, C)、木に吊り下げる (D)、川岸に置く (E) と異なる。だが子を捨てる際、親はしばしば子に特別な目印を付ける。Aでは胸の傷、Bでは腹の切り傷、Cでは首飾り、Dでは踵の刺し傷である。Eでは子の体に印は付けられないが、川岸に捨てたという事実が印の代わりになり、あとで「川の子」の名が子供に付けられる。

4. 子供は誰かに拾われ、青年に成長する。そしてこの段階で青年は、養い親のもとを去る。そのとき、彼は自分が捨て子である身の上を知る場合もあるが (C, D, E)、まったく無知のまま去る場合もある (A, B)。また2で述べたが、このあと、『オイディプス王』でのように青年に対して親に関する何らかの予言が与えられることはない。

5. 旅の途中、青年は知らずして親と遭遇し罪を犯す。父殺しはA, B, Cで語られるが、そのうちAとBでは殺人自体は過失とされ、その後母との結婚が起こる。Cでは父は王になっていて、それゆえ父殺しはギリシア神話の場合と同様王殺しでもあるが、民衆の支持によって王殺しは正当化され、王妃である母との結婚がそれに続く。DとEでは子は実父とは遇わず、すでに未亡人になっていた母と結婚する。

6. やがて罪が発覚する。その際必ず、子供に付けられた印 (A, B, C, Dの場合) または名前 (Eの場合) が決定的な証拠となる。またどの場合でも、母親は直接子供を再認する人物として重要な役割を果たす。

7. 罪の発覚後については、五つの話は大きく異なる。子供が贖罪の余生を送るもの (A, B)、子が母を殺して自殺するもの (C)、母子離別で終わるもの (D)、事後のことにはまったく触れないもの (E) とさまざまである。

罪の発覚後の事情が民話の間で大きな相違を示していることから (上記7参照)、元来この種の物語は母親が息子を再認した時点で完結し、そこまでで一つのまとまりをなす話だったと推測できる。したがって五つの民話のうち最も基本的な形は、おそらくEの話であろう。その語りのパターンは、要約すれば次のようになる。

①運命の決定 (予言)

②印と捨て子

③子の成長と旅立ち

④母との結婚(運命の成就)

⑤印による母子の再認

冒頭で告げられる予言は、母との結婚によって一応実現するが、しかし物語はけっしてここでは終わらずに、運命の成就を確認する母子の再認によって初めて完結するものと見なされたであろう。そしてそこで完結する物語全体の意味するところは、Eの結びの「こうして運命の神々の定めはすべて成就した」という言葉が簡潔に示すように、運命の不可避性、つまり運命は変えられないということである⁽⁴⁾。母親は最初子供との結婚の定めを避けようとしたが、結局運命の決定から逃れることはできなかった。五つの民話に共通する上のパターンから読み取れるのは、この憂鬱だが明確なメッセージである。

この運命の不可避性を中心的テーマとする民話において、予言は最も重要な機能を果たしている。上述のオイディプス型の民話では、予言の主はさまざまだが、どの予言も親に対して恐るべき罪を犯す「宿命の子」の誕生を告げ、予言を受けた親は運命を回避しようと試みる。しかし運命は人が避けようとしても無駄であり、いつかはその通り実現して、人間は運命の支配力の大きさに気づく。この最も簡潔明瞭な物語形態の中で、肉親に対する深い罪悪の最小単位は母との結婚であろう。母親が息子の宿命を知り、捨て子という回避的行動のあと運命を忘れて息子と結婚し、やがて真相を悟る。この筋書きだけで、物語の統一性は十分である。

だが、民話はそこから出発し、細部を膨らませる。まず予言については、運命の神または夢のお告げという最も単純な形から、不吉な定め理由を補って、「怒れる」運命の神々のお告げ(例えばE)、誕生時刻の巡り合わせによる運命の決定(例えばD)、あるいは妖精同士の不和が原因の呪い(例えばC)などに変化する。また「宿命の子」の恐ろしい罪を増大させるために、父親殺しがつけ加わる。この追加はCのように話を王殺しに発展させる契機をなすが、しかし物語が運命の不可避性を中心的テーマとするかぎりには、母との結婚は容易に取り除かれることはなかったはずである。というのも、父親が死ねば、子供の秘密を知っているのは母親だけになり、夫の死後彼女がもし子供の近くから去れば、運命の成就が明らかにされるきっかけは失われるからである。

その他、子供の印、捨て子の方法、養い親から去る動機、父殺しや母との結婚の経緯、母子再認後の成り行きなど、多くの点で異なる話がさまざまな土地で成立した。これは必ずしも、各地の物語が唯一の原型から分かれて発達したというわけではない。上記①～⑤の基本的パターンを持つ民話が複数の地域で発生して、それぞれが独立的に発展したとも考えられる。いずれにしても、民話における親に対して恐ろしい罪を犯す「宿命の子」の物語は、母による子の再認によって区切りをなすという基本的なパターンを踏まえており、そこでは運命の決定の避けがたさが強調されている。初めに運命を知った親が最後に再認によって宿命の力を思い知るのであり、子供は何らの予言も受けず、それゆえ残酷な定めの下に生まれた不運な人間として描かれている。

4. 民話から悲劇へ

さて、以上のようにオイディプスの物語に類似した民話では、「宿命の子」の誕生と母親による再認が一つの枠をなしており、まず最初に恐ろしい罪を犯す子供の運命が告げられ、最後にそれが成就したことを母が確認する場面で一つのまとまった話が終わる、という基本的なパターンが見られる。またそこでは、運命は親にのみ告げられ、子供は再認まで無知のまま過ごすのである。このような民話の物語展開は、今ギリシアの神話文学と関連づけてみると、きわめて示唆に富むものである。

第2章で述べたように、「宿命の子」オイディプスに触れたピンダロスの詩は、もし「古いピュトのお告げ」が神託に関する伝承の古さを意味するならば、オイディプスによる父殺しの予言が元来「運命」(モイラ)の定めを告げるものとして語られたことを示している。またピンダロスが言及したそのライオスへの予言は、ソポクレスがオイディプスの母に語らせた最初のアポロンの神託と同様の内容を告げていたと考えられる。すなわち『オイディプス王』においてイオカステは、「ライオスが子供によって死ぬ運命(モイラ)がいつか訪れるであろう」という表現で、かつての神託を回想していた。運命(モイラ)が生まれる子の父殺しを定めたというこの予言は、先に述べたアイスキュロスの「もし子を生むならば・・・」という二者択一式の予言とは対照的に、選択の余地なく将来起こる事態を告げており、運命の不動性・不可避性を示している。このように、おそらく古い伝承にもとづいてピンダロスが言及し、のちにソポクレスが明確に述べたライオスへの神託は、その性質において、まさに上で見た類似の民話における冒頭の予言と一致しているのである。

ところでこのライオスへの神託は、ピンダロスではデルポイの神の予言とされ、ソポクレスではたんにアポロンの予言と語られている。しかしすでに述べたように、ホメロスが言及した古いオイディプス伝説にも何らかの形でライオスへの予言は含まれていたと推測できるから、元来その予言はデルポイとは関係なく、前8世紀後半以降に初めてその地のアポロンの神託と結びつけられたと考えられる。上述のように古いオイディプス伝説において、予言は親子の将来に関する運命(モイラ)を告げるものと伝承されていたであろう。とするならば、その伝承は、そもそも予言の神自身が「モイラ」にほかならなかったことを示していると思われる⁽⁴²⁾。前章で見た民話の中で、最も基本的な形を示し、しかもギリシアのエピロス地方に伝わる話では、予言はやはり「運命の神々」から告げられる。さらにまた、子供の誕生のときにその子の将来を「運命の神」が予言するというモチーフは、オイディプス型の民話だけに限らない。

例えばメレアグロスの神話が挙げられる。アポドロロスが記録した伝承によると、この英雄の誕生のとき「運命の女神」が予言を下す。

＜アルタイアがメレアグロスを生んで七日目に、運命の女神(モイラ)たちが現われ、炉の上

に燃えている燃え木が燃え尽きたとき子供は死ぬと言った。これを聞いたアルタイアは燃え木を箱にしまった。その後成長したメレアグロスは、猪狩りで手柄をたて、その皮をアタランタに与えたため争いが起こった。争いの最中、彼は母の兄弟たちを殺し、それを嘆いたアルタイアは燃え木に火をつけた。するとメレアグロスは突然死んだ。>

(『ビブリオテケ』1.8.1-3)

このギリシア神話が民話を背景として成立したことは、すでに拙論『民話から叙事詩へ』で詳しく考察している⁽⁴³⁾。その民話は、今日でも多くの地域で語り継がれている。それらの民話では、生命の指標が燃えさしでなく蠟燭であるなど小さな変化は見られるが、話のパターンは同一である。最初子供の誕生時に「運命の神」が現われ、燃えさしを指して赤子の生命の秘密を告げる。その後子供が成長したとき、何らかの事情で燃えさしが燃やされてその人物が死ぬ。誕生時の運命の神の予言は、こうして成就する。この民話的性格の濃厚なメレアグロスの神話は、『イリアス』第九巻のメレアグロス物語を創作する際、おそらくホメロスが前提にした話であったと考えられる⁽⁴⁴⁾。

このようにホメロスがメレアグロス物語の背景をなす民話を知っていたのなら、詩人はオイディプス伝説に言及する際も、同じく民話的特徴を持つ古い伝承に着目したとしても不思議はないだろう。『オデュッセイア』第11巻のオイディプス伝説の略述に補われるべきライオスへの予言は、この点でもオイディプス誕生時の「運命の神」(モイラ)の予告であったと思われる。

ところで上述のメレアグロスの神話は、燃えさしという人間の生命の消長を支配する魔術的な物体を中心に展開する点で民話的な色彩の濃い話であるが、その神話では、最初の「運命の神」の予言と最後の予言の成就が燃えさしをめぐる母の行動を枠づけており、この枠組みもまた民話的であると言える。母親は「運命の神」の予言を聞いたとき、燃えさしが燃え尽きて子供が死なないように、それを炉から離して隠す。これは予告された運命を回避しようとする行為であり、オイディプス型の民話では子を捨てるという行為に対応する。その後母親は、子供が自分の親族を殺したので、燃えさしを焼き尽くして子供の生命を奪う。この場合、母親の意志が大きく関与していることがオイディプス型の民話と異なるが、しかし初めに息子についての運命を知った母が、最後に予言の実現を受け入れる唯一の人物である点は、オイディプス型の民話と同じである。一方ホメロスが残したオイディプス伝説の略述でも、母親エピカステの役割が重視されている。彼女はオイディプスの罪が運命の成就として認識されるための不可欠の人間であり、真相発見のあと「苦悩のあまり」自殺する。出産時のモイラの予言と母親による予言の成就の確認は、それゆえメレアグロスの古いギリシア神話、オイディプス型の民話、そしてホメロスが言及したオイディプス伝説の三者に共通する物語の枠組みであろう⁽⁴⁵⁾。

以上の考察により、ソポクレスの悲劇のライオスへの予言(神託1)は、ホメロス以前にさかのぼるオイディプス伝説で語られたオイディプス誕生時の「運命の神」モイラの予言にその原型

を求めることができる。この古い民間伝承は、ピンダロスの詩にも言及されたように、アイスキュロスでの「神託1」の背景にあったペロプスの呪いとは独立的に語り継がれたのち、ソポクレスによって再び取り上げられたのである。ソポクレスはこうして、ライオスへの神託すなわちオイディプスの物語の出発点を最初の民話的形態に立ち戻らせた。しかし重要なことは、もちろんこの作者が民話をそのまま劇作品に再現したのではなく、民間伝承を踏まえて大胆な創造を行なったことである。その最大の創意は、父ライオスだけでなく、子供のオイディプスにも運命的な神託が下るという筋書きであろう。これまで見てきたように、ソポクレス以前の文学伝承でも、またオイディプス型の各地の民話においても、子供(オイディプス)自身に何らかの予言が与えられることはなかった⁽⁴⁶⁾。とくに民話では、「宿命の子」はひたすら運命に支配される存在であり、運命の驚くべき成り行きを発見するのはもっぱら母親の役割であった。だが悲劇『オイディプス王』では、オイディプスに将来の罪業が予告され、彼は神託(神託2)をめぐる苦悩する。ソポクレスは親への予言すなわち「神託1」によって民話的な物語構造を設定しながら、なぜ子供への予言つまり「神託2」を作品に組み入れることができたのであろうか。

これまで小論では、ソポクレスの「神託1」と民話における親への予言の共通点に着目してきた。しかし両者は、どちらも「宿命の子」の誕生を告げているとはいえ、子供の罪についてはじつは注目すべき相違を示している。それは、ソポクレスでは子供は将来父ライオスを殺すだけで告げられるのに対し、民話の例では、父殺しと母との結婚の両方か、あるいは母との結婚のみが予告されることである。第3章で述べたように、オイディプス型の民話において母との結婚の罪が省かれ難いのは、父が死んでも、その後母によって運命の成就が認知される必要があったからである。母との結婚は物語の枠組み上不可欠であり、一方父親殺しは、省略しても「宿命の子」の物語の統一性を損なわない。たしかに世界各地の民話には、子供に殺されるという予言を受けた男が、それを回避しようとしてかえって予言を実現するという、母子相姦の要素を含まない話は数多く見出される⁽⁴⁷⁾。しかしそうした話では、予言を受けた当人は死んで消え去るから、予言の成就に気づく人間は物語中には生き残らず、オイディプス型民話の基本的パターンは完結しない⁽⁴⁸⁾。ソポクレスの「神託1」は、父殺しだけを告げ、重要な母との結婚を欠く点で、オイディプス型の民話の場合とは異なっている⁽⁴⁹⁾。

すでに引用したアイスキュロスの「神託1」およびペロプスの呪いを含むライオスへの神託には、オイディプスが母と結婚することは告げられていない。この従来の「神託1」はライオスの過ちに重点を置くテーバイ王家の物語に適用された形であるが⁽⁵⁰⁾、その文学的伝承の「神託1」における母との結婚の欠落こそ、ソポクレスが「神託2」を導入するために着目し、民話的伝承に応用した点に相違ない。父殺しのみ告げたライオスへの予言(神託1)とは異なり、第1章の冒頭で引用したソポクレスの劇中のオイディプス自身が語るデルポイの神託(神託2)では、父殺しと母との結婚の両方がはっきりと述べられる(しかも、母との結婚が父殺しよりも先に告げられる)。その後オイディプスは父親を三叉路で殺すが、神託によると母子の結婚が前途に定め

られているから、運命は彼を母親のもとへと導き、二人の結婚後に起こる再認においてその成就が明らかにされる。こうして「神託1」に欠如していた母との結婚が「神託2」において示されることによって、民話に準じたパターンが完結するのである。そして——これはソポクレスの創造のより重要な点であろうが——オイディプスという人物は、二つの罪の両方をアポロンに宣告されたと彼自身が明言した時点で、民話の「宿命の子」を逸脱したと言わねばならない。劇中では、以前から母との結婚の運命を知っている人間は、予言者を除いてオイディプスだけである。とするなら、再認によって運命の実現を明らかにする役割は、予言を知らない子供を夫にした民話の中の「母」ではなく、恐ろしい運命を知らされた「子供」の方が果たすことになる。たしかに劇の中で母イオカステは、オイディプスよりも先に予言の成就に気づく⁽⁶¹⁾。それは、たとえ彼女が息子の妻になるべき定めを知らなくても、子供が夫ライオスを殺害すると神託を聞いていたからであり、この点では、ソポクレスは母親の役割に重点を置く民話の本来のパターンを継承しているように見える。だがイオカステは、コリントスからの使者がオイディプスの両足の刺し傷のことを明らかにしても(1034)、けっして真相を認めようとしな。舞台では彼女は、もちろんオイディプスへの愛と哀れみゆえに真実を隠そうとするのである。しかし劇の構造から見れば、イオカステがオイディプスとの母子関係を認知する上でのイニシアティブを取ってはならないのであり、彼女はつねにネガティブな反応によってオイディプス自身による再認を不本意にも促す役柄にまわる(この点は父殺しの認知についても同じである。たとえ結果的に論理的飛躍⁽⁶²⁾を招いても、作者は羊飼いの男に「あなたがライオス王を殺した」と供述させない。ライオス殺害を認める言葉[1185]はオイディプス自身の口から出なければならぬから)。このように「神託2」は、ライオスへの予言から取り除かれた母との結婚を含むことによって、民話的な物語構造の中に組み込まれたのであり、その結果、再認を主導し予言の成就を判明させる役割が、母親から子供に移されたのである。

「宿命の子」オイディプスは、こうして宿命を「知る」子供になった。ソポクレスの『オイディプス王』では、主人公が自己の運命を発見するプロセスが描かれる。民話では「宿命の子」を生んだ親は、子供を捨て子にし、そうして運命から逃れようとして逆に運命を実現する。同じように自己の運命を告げられたオイディプスは、父殺しと母との結婚の運命を避けようとし、その回避的行動によって運命を成就する。すなわちオイディプスは、アポロンの神託が指す両親はコリントスの養父母だと見なし、彼らを避けてテーバイに向かったため、実の父を殺し母を妻とする。民話で親が運命を実現するパターンは、ソポクレスのオイディプスが劇中で回想するこの彼自身の過去の行動にも当てはまる⁽⁶³⁾。いずれの場合も、予言の回避がその成就につながるのである。だが、ここで注意せねばならないのは、民話の親あるいはソポクレスのライオスに下る予言の場合とオイディプスへの「神託2」の場合との間には、お告げを受ける人間の知識に関して差異があることである。つまり、民話の親またはライオスは生みの親として新生児を確実に認知でき、その上で子供を捨てたのに対して、オイディプスにとっては、避けるべき両親の実体がじつは明

確ではなかったのである。

そもそもオイディプスがコリントスからデルポイに来たのは、実の両親について尋ねるためであった。しかし劇中で彼は、アポロンはその質問を「ないがしろにして」、別のお告げを明かしたと述べている（第1章A「神託2」参照）。そこでオイディプスは誤解して、コリントスの両親とは再会しないことに決めるのであるが、こうした神託の曖昧さは「神託1」には認められない。おそらくオイディプスはデルポイの神託所で、「私の生みの親は誰か」と尋ねたのであろう。そして彼は、アポロンのお告げが親の名を明かさぬゆえ自分の質問に答えていないと判断した。しかしながらアポロンは、じつはオイディプスの問いに対して、謎めいてはいるが一つの回答を示していたのである。回答としてのアポロンの神託は、「お前が殺す男が生みの父であり、お前が交わる女が生みの母なのだ」という意味に解釈することができる⁽⁵⁴⁾。通常神託を受ける場合、伺い人はまず、答えとしてのお告げの言葉に曖昧な点があるか否かをまず確かめる。そしてもし謎があれば、その意味を明確にさせた上で未来の行動を決定する。例えばペルシア戦争中の前480年、アテナイの人々がデルポイで「木の岩」に頼れという意味不明瞭な神託を受けた際に示した態度はその典型である（ヘロドトス『歴史』第7巻141）⁽⁵⁵⁾。ところが劇の主人公オイディプスは、神託を回答として受けとめることを放棄する。彼は、神託が未知の両親の存在を告げているにもかかわらず、そこで示された自己の将来に起こる二つの過ちにのみ注意を払い、それらをコリントスの両親に対するものと速断する。

このようにオイディプスは、じつは神託を誤解した上で、その不正確な理解のまま神託の実現を避けようとしたのである。実の父母が確定していない、あるいは確定できないのに、彼らに対する過失を事前に回避せねばならないという事態は本来ならばジレンマである。だがオイディプスは、実の両親がコリントスの王夫妻だということを既成事実にして行動を開始する⁽⁵⁶⁾。そこで三叉路での父殺害、スピックスの謎解き、テーバイ王妃の母との結婚と続き、神託は成就する。ソポクレスの劇は、この時点から始まる。だが、この劇の開始以前に神託の全部がすでに実現してしまったのではないだろう。というのは、アポロンの神託は、実際は上述のようにオイディプスの質問に答えて実の親を教え示すためのお告げなのであり、したがってその回答を受けたオイディプス自身が、父を殺し母と結婚したときではなく、正確には殺した相手と娶った妻が自分の生みの両親にほかならぬことを認識するとき、初めて神託のすべては成就したと言えるからである。オイディプスが当初は不確定だった（が誤って別人に帰っていた）真の両親の存在をつきとめたときこそ、アポロンの神託は、主人公自身劇中で叫ぶように、「すべてがあやまたず成就した」（1182）のである⁽⁵⁷⁾。

ソポクレスの「神託2」は、こうした意味で本質的には両親の発見、真の親の認知を目的とした予言である。そのデルポイの神託が、真の両親を尋ねる問いに対する然るべき回答であることはまた、父を殺すことの先に母との結婚を告げている点にもうかがえる。オイディプス型の民話では、母との結婚はおぞましい罪悪であると同時に、「宿命の子」の身元発見にとって不可欠の

機会であった。ソポクレスのオイディプスは神託の謎解読の主体であり、母は謎解きの客体であるから、彼が民話の場合のように母親から直接正体を告げられることはない。しかし主人公を真実の認識へと追いやる大きな原因は、母イオカステとの会話である。彼女が語ったライオス殺害の状況説明の中の「三叉路」の一言は、オイディプスに昔の記憶の焦点を結ばせる(726-730)⁽⁵⁸⁾。アポロンがオイディプスへの神託で父殺しよりも母との結婚を強調したのは、それが親についての真相を知る重要な契機をなすからであろう。

劇中オイディプスは、神託後の行動を語りながらみずからの無知を観衆に印象づけている。実の両親を知らないのに、それを知っていると思ひ込んだ彼が最初に遭遇する出来事は、三叉路での殺害事件である。第1章で見たように、アイスキュロスの三部作において、三叉路はポトニアイという怨霊神の崇拝の場所とされ、その意味合いはライオスの罪を中心に展開する劇の構造に適合している。またエウリピデスの『ポイニッサイ』では、ライオスは北(テーバイ)からデルポイへ、一方オイディプスは南(コリントス)からデルポイに向かったと語られるから、三叉路は両者の邂逅と衝突の地点として現実的な機能を果たしている。それに対しソポクレスの場合には、ライオスはテーバイからデルポイへ、オイディプスは逆にデルポイからテーバイに向かう途中で両者が出会うので、その出会いの場所が現実的には三叉路に限定される必然性はなくなる⁽⁵⁹⁾。三叉路は、おそらくオイディプス伝説の伝統的要素だったのかもしれない。しかしソポクレスにおいて初めてオイディプスがデルポイで神託を受けるという話が創られたのだとすれば、その結果父との邂逅の場としての現実的機能を失った三叉路に対して、作者は物語の新たな展開にふさわしい別の意義を与える必要に迫られたであろう。その一つの工夫は、上述の父再認を促すための記憶の中の指標としての三叉路であろう。また、三叉路は父殺害の空間的目印であるのみならず、そこでの事件は、時間的に神託のあとのオイディプスの行動の最初に位置づけられる。恐ろしい神託を受けた主人公は、その実現を回避しようと三叉路でコリントスに帰る道を行かず、テーバイへ向かう道を取ろうとする。その瞬間に起こった出来事が父殺しであった。この場合三叉路は、オイディプスに与えられた「選択」の象徴になっている。眼前で二つの方向に分かれる場所は、主人公がアポロンの神託に関する自己の判断を実行に移す最初の機会である。ソポクレスにおいて三叉路は、未来の運命を決定する二者択一的行為の視覚化としての意味を担っているのである。

父殺しについてのアポロンの予言は、こうしてたちまち実現する。しかし三叉路のシンボリズムは、神託の成就にオイディプス自身の意志と判断が深く関わっていたことを示している。民話では「宿命の子」は、運命を知らずひたすらその大きな力に翻弄される存在であり、おそらくホメロスやアイスキュロスにおいても、オイディプスは基本的には民話的な「宿命の子」として描かれたであろう。こうした従来のオイディプス像に対してソポクレスは、彼が深刻な神託を——しかも謎を含む神託を——自発的に「デルポイへ行って」受けるというプロセスを加えることによって(ここから誤解と逃避が生起する)、悲劇の主人公たりうる人物像を創り出した。この新

たなプロセスは、従来のライオスへの神託や類似の民間伝承の予言の場合とお告げの「回避」という点では共通しながら、しかし「誤解」のモチーフを含む点でそれらと決定的に異なっている。

したがって、オイディプスへの神託をめぐるソポクレスの物語展開の全体的特徴を備えたモデルを、民話の世界に求めるのは無理であろう。もしこの作者が独自のオイディプス像の創造のために統一的な原型を模索したとするならば、それは民話や説話ではなく、むしろ古典文学の源流であるホメロスの叙事詩『イリアス』の英雄たちの世界ではないだろうか。小論ではもはや詳述できないが、『イリアス』の主人公アキレウスもまた、女神なる母が与えた短命の予言を回避し、そのために友人パトロクロスを失って、結局仇敵ヘクトルを倒すことによって早死にの運命を成就する。またこのアキレウスの物語には、「誤解」に始まり「認知」に終わる完結性も認められる（ミュルミドン人の最強の勇士が自分の生存中に死ぬという母の予言の意味に、主人公はその成就のあと初めて気づく：『イリアス』第18巻9-11）。自己の運命に関する選択を経て、最後に運命の真の成り行きを認識するにいたるこの叙事詩的英雄像が、外的運命に終始支配されるホメロス以前の民話的伝承のアキレウス像と本質的に異なることは、すでに別稿で論じたとおりである⁽⁶⁰⁾。さらに『イリアス』には、上述のメレアグロスあるいは老人ポイニクスのように、自分の運命に関してアキレウスに似た体験をする人物についても語られており⁽⁶¹⁾、また明確な予言は受けないとはいえ、トロイア人の英雄ヘクトルも運命を予感しつつそれから逃れようとし、結局逃れえず死と立ち向かい、最後に真の自己の姿を知るにいたる⁽⁶²⁾。ソポクレスにおけるオイディプスの悲劇的人物像が、同じく民話から発展した人間群像を描いたホメロスの神話文学に負うところも、今後考察する必要があるだろう。

付記——小論の全体は前稿「民話から叙事詩へ」と共通する問題意識の下で構想されたが、執筆の直接的契機は岡道男・京都大学名誉教授の論文「オイディプスと真実」（1995年、下記注7参照）である。筆者の主な目的は、岡教授が上記の論文において「オイディプス伝説」という表現で示された劇作品『オイディプス王』中のオイディプスへの神託をめぐる話がソポクレスの創作であるという点を示すことであり、その可能性については岡教授自身がすでに指摘されている（下記注57参照）。また小論中筆者は、オイディプスへの神託を「お前が殺すのが父、お前が交わるのが母」というアポロンの回答と見なす解釈を示したが、これに関してはすでに Schmitt の指摘があることも（下記注54参照）、岡教授の懇切な文献提供によって判明した。小論の作成に際しての岡教授の助言と勧奨に深い謝意を表したい。

注

- (1) 散逸した諸作品のうち、『オイディポディア』と『テーバイス』については、cf. 岡道男『ホメロスにおける伝統の継承と創造』, 創文社 1988, pp. 388-398; A. Severyns, *Le Cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liège/Paris 1928, pp. 211-224; J. R. March, *The Creative Poet*, London 1987, pp. 124-126; M. Davies, *The Epic Cycle*, Bristol 1989, pp. 19-29; R. C. Jebb, *Sophocles, Oedipus Tyrannus*, Cambridge 1885, pp. vii-viii; J. C. Kamerbeek, *The Play of Sophocles. Commentaries*, IV, *The Oedipus Tyrannus*, Leiden 1967, p. 3. またアイスキュロスの『ライオス』と『オイディプス』については、cf. 『ギリシア悲劇全集』10, 岩波書店 1991, pp. 128-130 および pp. 167-168; March, op. cit., pp. 139-148.
- (2) フロイト『夢判断』第5章, 新潮文庫版(高橋義孝訳)上, pp. 336-339.
- (3) 本論第1章C参照。
- (4) 以下『オイディプス王』の引用は、岡道男訳(『ギリシア悲劇全集』3, 岩波書店)による。
- (5) 池田黎太郎訳(『ギリシア悲劇全集』2, 岩波書店)。
- (6) 川崎義和訳(『ギリシア悲劇全集』10, 岩波書店)。
- (7) Cf. 岡道男「オイディプスと真実」, 『ギリシア悲劇とラテン文学』所収, 岩波書店 1995, pp. 79-80.
- (8) Cf. E. Wüst, *Erinyes*, *RE Suppl.* 8 (1956), cols. 91, 130-131; Jebb, op. cit., p. xi; L. Edmunds, *The Cults and the Legend of Oedipus*, *HSCP* 85 (1981), p. 227-228.
- (9) Cf. G. O. Hutchinson, *Aeschylus, Seven against Thebes*, Oxford 1985, p. xxix, p. 175, ad 801f.
- (10) アイスキュロスの作品の背景には、ペロプス父子に対するライオスの罪の伝承があった(本論第2章参照)。ペロプスの怨念(エリニュス)がオイディプスを媒体としてライオスを死に至らしめるというこの着想も、その古い伝承の名残りであろう。
- (11) また885-886行では、「この上もない真実を父親のオイディプスの／恐るべきエリニュスは成し遂げた」とコロスの一人によって述べられる。
- (12) Cf. 岡, op. cit. (注1), p. 389.
- (13) V. Propp (*Oedipus in the Light of Folklore*, in L. Edmunds & A. Dundes (eds.), *Oedipus. A Folklore Casebook*, New York 1983, p. 82-89) は、母系制社会における娘婿による王殺しの「正常な」話が、父系制社会への移行ののち実の息子による王殺しの「異常な」話に変わったとき、初めて予言のモチーフが現われたと指摘している。筆者は王殺しがオイディプス型民話の原型とは見なさないが(本論第3章参照)、息子の誕生への期待が正常である社会ではオイディプスの物語に類する話には「予言」が不可欠と考える点では、Propp の見解に賛成である。
- (14) Cf. 岡, op. cit. (注1), pp. 390-391; Davies, op. cit., pp. 19-20; J. Bremmer, *Oedipus and the Greek Oedipus Complex*, in J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1988, pp. 46-47. ただしオイディプスによる謎解きについての明確な言及は、ソポクレスの『オイディプス王』(130-131, 391-398行)が最初である。L. Edmunds (*The Sphinx in the Oedipus Legend*, in Edmunds & Dundes, op. cit., pp. 147-173) は、民話との比較にもとづいてスピックスのエピソードは最古のオイディプスの物語にはなかったと推論している。
- (15) Cf. 岡, op. cit. (注1), pp. 388-389; March, op. cit., pp. 121-122; Davies, op. cit., pp. 19-20; Kamerbeek, op. cit., pp. 1-2.
- (16) Cf. H. W. Parke & D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, vol. I, Oxford 1956, p. 299; D. J. Mastronarde (ed.), *Euripides, Poenissae*, Cambridge 1994, pp. 18-19.

- (17) Cf. Antimachos, *Lyde*, 断片70 (M. L. West, *Iambi et Elegi Graeci*, vol. 2, Oxford 1972).
- (18) Cf. E. Craig, *Euripides, Phoenician Women*, Warminster 1988, p. 229, ad 1043.
- (19) 本論第4章参照。
- (20) 古代の文献に記された「神託1」の半数以上が、デルポイと関連づけられていない: cf. J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*, Berkeley/Los Angeles/London 1978, pp. 362-363. Fontenrose は、ライオスへの予言がデルポイの神託として語られたのは前600年頃以降としている (op. cit., p. 98).
- (21) 岡道男訳 (『ギリシア悲劇全集』3, 岩波書店, p. 103)。Cf. Parke & Wormell, op. cit., vol. I, p. 298-299.
- (22) Cf. Parke & Wormell, op. cit., vol. II, p. 65; 『ギリシア悲劇全集』8, 岩波書店, pp. 243-244.
- (23) 『ポイニッサイ』1760行へのいわゆる「ベイサンドロス古注」(cf. Mastronarde, op. cit., pp. 31-38; T. Gantz, *Early Greek Myth*, Baltimore/London 1993, p. 488-489).
- (24) Cf. Fontenrose, op. cit., p. 98.
- (25) とくに神託の六脚律の詩形は、デルポイの影響を示唆する (cf. Parke & Wormell, op. cit., vol. I, p. 34; Fontenrose, op. cit., p. 186)。
- (26) Cf. H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*², Berkeley/Los Angeles/London 1983, pp. 120-121 (Lloyd-Jones自身は肯定的見解を示している); R.P. Winnington-Ingram, *Studies in Aeschylus*, Cambridge 1983, p. 40, n. 61.
- (27) Cf. Lloyd-Jones, *ibid.*; Gantz, op. cit., p. 490.
- (28) アイスキュロスが重視したライオスの罪は、美少年に対する同性愛よりもむしろペロプスとの客人関係に対する背反行為であろう (cf. Lloyd-Jones, *ibid.*)。
- (29) 久保正彰訳 (『世界名詩集大成』1, 平凡社 1960, p. 64)。
- (30) Cf. M. M. Willcock, *Pindar, Victory Odes*, Cambridge 1995, p. 148, ad. 38-42; 岡, op. cit. (注7), p. 80, p. 117, n. 148.
- (31) 本論第1章B参照。
- (32) 'spoken long ago': Liddell & Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. v. *παλαιφατος*; 'prédit depuis longtemps': Bailly, *Dictionnaire grec-français*, s. v. *id.*
- (33) J. G. Frazer (ed.), *Apollodorus*, II, 《Loeb》, Appendix VIII: The Legend of Oedipus, pp. 370-372より; cf. L. Edmunds, *Oedipus. The Ancient Legend and Its Later Analogues*, Baltimore/London 1985, pp. 129-131, 134-137, 151.
- (34) Frazer, op. cit., pp. 372-373より; cf. Edmunds, op. cit. (注33), pp. 186-187.
- (35) M. Hasluck, Oedipus Rex in Albania, in Edmunds & Dundes, op. cit. (注13), pp. 3-9より; cf. Edmunds, op. cit. (注33), pp. 95-96.
- (36) F. S. Krauss, The Oedipus Legend in South Slavic Folk Tradition, in Edmunds & Dundes, op. cit., pp. 10-22より。
- (37) G. A. Megas, On the Oedipus Myth, in Edmunds & Dundes, op. cit., pp. 133-146より; cf. Edmunds, op. cit. (注33), pp. 93-94.
- (38) 他にアフリカ, バブア・ニューギニア, ビルマ, オセアニアなど: cf. Edmunds, op. cit. (注33); Edmunds & Dundes, op. cit.
- (39) Cf. A. H. Krappe, Is the Legend of Oedipus a Folktale?, in Edmunds & Dundes, op. cit., pp. 122-132. ただし Krappe は、それらの聖人伝を民話とは独立した創作と見なしている。Krappe に対する反論としては, cf. Megas, op. cit. ユダの物語については, cf. 小林標「ラテン・ロマンス諸語における《ユダ/オイディプス説話》」, 『地中海学研究』18 (1995), pp. 25-51.

- (40) ただし稀な例外はある。ルーマニアの類話では、成長した子供に天使が「王女に用心せよ。彼女は母なのにお前に求婚するだろう」と告げる。しかしこの場合、子供は首尾よく母との結婚の回避に成功する。またロシアの類話では、赤子が誕生前に母親の胎内から「僕は父を殺し、母を妻にするのだ」と叫ぶ。だが誕生後、子供は運命を忘れてしまう。Cf. Propp, *op. cit.*, pp. 82-83 ; Edmunds, *op. cit.* (注33), pp. 195-197.
- (41) Cf. Megas, *op. cit.*, pp. 140-141.
- (42) Cf. Fontenrose, *op. cit.*, p. 98.
- (43) 小川正廣「民話から叙事詩へ——アキレウスの選択とポイニクスの訓話(『イリアス』第9巻)——」, 『名古屋大学文学部研究論集』124 (1996), pp. 183-218. Cf. J. Th. Kakridis, *Homeric Research*, Lund 1949, pp. 11-42, 126-148.
- (44) 小川, *op. cit.*, pp. 187-197.
- (45) 子供の誕生時に運命の神が出現し、その予言を聞いた人物が運命の成就を避けようとするが、しかし結局それは実現して、予言を聞いた人物が最後に運命の成就を確認するというパターンの民話は、現代ギリシアにおいて他にも見出される: 例えば「王になるべく生まれた男」(R. M. Dawkins, *Modern Greek Folktales*, Oxford 1953, No. 50), 「運命の命令」(Dawkins, *op. cit.*, No. 51), 「運命づけられた結婚」(R. M. Dawkins, *More Greek Folktales*, Oxford 1955, No. 18).
- (46) 注40で述べた二つの例外のうち、前者では母との結婚が成立せず、また後者では子供は運命を忘れる。したがって前者の話はオイディプス型民話から逸脱しており、後者では子供に運命が告げられなかったに等しい。
- (47) Cf. S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Helsinki 1935, M343:〈Parricide prophecy〉.
- (48) アクリシオスが孫のペルセウスに殺されるギリシア神話(アポドロス『ビブリオテケ』2.4.1-4)では、最後にペルセウスが神託の成就を確認する。しかしペルセウスは赤子のとき母ダナエとともに海に流されたため神託を知ることができたのであり、この話では、母子が箱に閉じ込められることが母子結婚に代わって再認を可能にする。また父を殺すとお告げを受けたアルタイムネスという男が、それを回避しようと父カトレウスのもとを去ったにもかかわらず、その後不本意に父を殺害したという話もある(ディオドロス・シクロス『歴史』5.59.1-4)。だがその話では父親自身は予言を受けず、オイディプス型の民話とはタイプが異なる。
- (49) 『オイディプス王』1176行で羊飼いの男が、昔の神託について尋ねたオイディプスに対し「その子はやがて親(複数)を殺すとの話でした」と述べる。通常この複数形は generic plural と見なされ(Kamerbeek, *op. cit.*, ad loc.; Jebb, *op. cit.*, ad loc.), 父親のみを指すと考えられている。しかしオイディプスは母を妻にした結果彼女をも死に追い込むことから、ライオスへの神託では母子結婚もじつは告げられており、したがってイオカステは神託を語る際、子との結婚の予告を故意に隠したと解釈することができるかもしれない(cf. 岡, *op. cit.* (注7), pp. 57-58, 111, 112-113; J. Bollack, *L'Édipe Roi de Sophocle*, vol. 3, Lille 1990, pp. 767-768)。筆者はむしろ通説を取るが、たとえ1176行の「親(複数)」が母をも意味するとしても、「神託1」に関して母子結婚のお告げがようやく劇の最終段階できわめて婉曲的に観衆に暗示されるにすぎないという点は重要であると思う。
- (50) アイスキュロスの作品では、たしかに母子の結婚が起こり(『テーバイを攻める七人の将軍』753-756), その事実にはオイディプスが気づいたと述べられるが(同778-779), そのときオイディプスはその罪を運命の成就として認識したのではないだろう。なぜなら、彼自身は神託を受けなかったと考えられるからである(本論第1章参照)。
- (51) イオカステが神託の成就に気づいたことは、第三エペイソディオンのコリントスの使者との場面にお

- いて示されるが (cf. 岡, op. cit. (注7), pp. 49, 104), 川島重成 (『「オイディプス王」を読む』, 講談社 1996, pp. 97-134) は, オイディプスが自分の神託を打ち明けたとき (787ff.) すでに, 彼女が息子を再認していたと指摘する。
- (52) Cf. 中村善也『ギリシア悲劇入門』, 岩波書店 1974, pp. 37-41.
- (53) ライオスとオイディプスへの二つの神託の話に関して, 回避→成就という共通の構造が認められることについては, cf. 岡, op. cit. (注7).
- (54) Cf. A. Schmitt, *Wesenszüge der griechischen Tragödie: Schicksal, Schuld, Tragik*, in H. Flashar (ed.), *Tragödie: Idee und Transformation*, Stuttgart/Leipzig 1997, p. 34. なお J.-P. Vernant (『Edipe』 sans complexe, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1979, p. 93) は, アポロンが質問に答えていないのにオイディプスは神託を父の両親についての回答と見なした (つまりポリュボスとメロペを真の親として示す回答と解した) とし, そこに知的判断に関する主人公の思い上がり (hybris) を指摘している。しかし劇では, オイディプス自身が神は自分の問いを「ないがしろにし」たと述べており, 彼がアポロンのお告げを回答として真剣に受けとめていないのは明らかである。
- (55) その他の歴史的事例も含めて曖昧な神託に対するギリシア人の態度については, cf. S. Price, *Delphi and Divination*, in P. E. Easterling & J. V. Muir (eds.), *Greek Religion and Society*, Cambridge 1985, p. 146ff.
- (56) Cf. B. M. W. Knox, *Oedipus at Thebes*, New Haven/London 1966, p. 42.
- (57) 岡道男 (op. cit. (注7), p. 67) は, オイディプスが神託の告げた両親に対する二つの行為に気づかないゆえに, テイレシアスの予言によってかつてのデルポイの神託の内容が劇中で反復され, 「オイディプス伝説の基本構造」が作品中で繰り返された, と示唆に富む指摘をしている。テイレシアスの予言は, たしかにかつてのデルポイの神託とよく似ている。とくに「予想外の回答」と「誤解」のモチーフは共通している。またオイディプスがクレオンを死刑にしてテイレシアスの予言の虚偽性を「既成事実」化するという点も, 以前彼がポリュボスとメロペを両親と断定してアポロンの神託を無効にしようとしたときの思考法に通じている。ただ, 筆者はオイディプス自身が犯罪の事実気づき親を知ることが真の意味での神託の成就と考えるので, 「オイディプス伝説の基本構造」のD (神託の成就) はまだ全部が生起しておらず, そのプロセスは劇中で初めてすべて完了するものとらえる。なお筆者は本論において, 岡の定義による「オイディプス伝説」(すなわち神託をめぐるオイディプスの物語) が本来の伝説ではなく, 重要な点においてソポクレスの創作であったことを論証しようと試みた (ただしその可能性については, cf. 岡, op. cit. (注7), pp. 80, 93 n.16)。
- (58) ペリペティアのための「符丁」としての「三叉路」については, cf. 丹下和彦「書評: 岡著『ギリシア悲劇とラテン文学』, 『西洋古典論集』(京都大学西洋古典研究会発行) 15 (1998), pp. 102-103.
- (59) Cf. 大西英文『『轍』路とオイディプスの悲劇』(下), 『古代文化』34 (1982), p. 601.
- (60) 小川, op. cit., pp. 183-186, 203-215.
- (61) 小川, op. cit., pp. 187-203.
- (62) ヘクトルの民話の原型は明らかでないが, 『イリアス』第6巻のトロイア城内での場面に民間伝承に由来する親族の愛情の序列化のパターンが見られる。Cf. Kakridis, op. cit., pp. 43-64, 153-164.