

「着る」のか「脱ぐ」のか？  
— アリストパネス作『女の平和』645行の読みについて

戸 部 順 一

：本論考は、大学一年生を対象とした科目「ヨーロッパの文化」における講義内容（平成 22 年度）を、少々専門的視点から再考し、90 分という限られた時間では十分に伝えられなかったテキスト校訂作業に関する問題を出発点として、喜劇『女の平和』をめぐる解釈にまで考察範囲を広げるべく、書き下ろしたものである。よって、ギリシア語を知らない当該科目受講者を本論考の第一の読者に想定したいゆえ、考察対象とする箇所日本語翻訳の比較から論を展開することにした。ギリシア語テキストの抱える諸問題を理解する一般読者には冗長に思える導入になっているが、講義内容からの出発という特殊事情に鑑み、ご容赦願いたい。

ギリシア・ローマの古典作品を翻訳で楽しむ（＝正しく理解する）ことは凡そ可能である。翻訳者は古典語に精通し、且つ、たいていの場合、その意味するところを適切な日本語で表現することにも長けているからだ。ところで、一つの古典作品に二種類以上の翻訳が存在する場合、旧訳と新訳を見比べると、訳の内容にずい分と違いがあるような——日本語表現の微妙な違い、これは訳者が異なるのだから致し方ない——そんな箇所に出くわすことがたまにある。その理由は簡単だろう。つまり、新旧の訳者が底本として使用したテキストの文面が異なっていたからである。ギリシア・ローマの古典作品のテキストは一種に限らず、ひとつの作品に複数のテキストが存在し、しかも、それぞれのテキストが、ある箇所について異なる「読み」を提供していることがある。異読の存在が作品伝承の性質上（＝写本による伝承期間が長く続いた）、やむを得ないことであるのも、少し考えてみれば至極当然のことだと思えてくる。例えば、アリストパネスの喜劇——本論考が考察対象とする作品である——が上演され、あとになって、それが一冊の本にされたとしよう（最初の本は作者本人の手によって書かれたものである可能性が高い）。そのオリジナル本が誰かに筆写された瞬間から、なんらかのエラーが

発生する。おそらく彼の時代にも、ディオニュソス劇場には足を運ばなかったが、せめて芝居を読みたいと思った者は存在したであろうし、もっと後の時代になれば確実にアリストパネス喜劇の読者たちはいた。そういった読者たちの欲求を満たすために、オリジナル本は人の手で写されながら数を増やし、古代世界を流通していった。写本数の増加に従ってエラーの発生も増大する——人のやることであるから、写本活動に‘写し間違い’が付き物であったことはやむを得ない。ヘレニズム時代、アレクサンドリアの研究機関 Μουσείον に多くの手書き本が集められ、それらの比較対照を通じて一つの校訂本を作りだそうと研究者が励んだのも、古代においてさえ、すでに写し間違いから生まれた‘変な字句’が跋扈していたからにほかなるまい<sup>(4)</sup>。現存するアリストパネス喜劇の最古の写本は、この時代からさらに1000年以上経ったときに作られたものだ。その間に、文字の見間違いといった単純なミスから、生半可な文法知識に起因する、あるいは誤った解釈を反映したミスまで、さまざまな種類のミスが新たに加わったに違いない（そもそも、手本としたであろう古代から伝わったテキスト自体が、ミスを免れていたわけではない）。それゆえ、ミスを訂正してオリジナルに近づける努力が研究者によってなされた。そしてその努力の結晶を反映しようとして、文字を変えたり、単語を変えたり、あるいは一行を省いたり、また加えたり……、そのような作業が現代にいたるまで延々と続けられ、折々の研究成果を盛り込んだ「新しい」テキストが繰り返し刊行されてきた。「ずい分と内容の違う」訳を見つけるのは、いわばこういった研究成果に起因する読みの違いが生じている箇所においてである。と言っても、新しいテキストのほうがそれまでのテキストよりも常に正しい（＝よりオリジナルに近づいた）というわけでもない——テキストには校定者が「正しい」と判断した字句が載せられてい

るが、彼の「判断」は必ずしも正しいわけではない。さて、本論考はアリストパネスの喜劇『女の平和（リュシストラテ）』のある一行の読みで覚えた疑問への答えを得るべく開始される。疑問に対する明快な答が得られたとは言いがたいが、「明快でない一つの結論」に至るまでの作業過程を以下に開陳してみたい。

## 1. 『女の平和』645行の新旧の訳と、それぞれが底本としたテキストの違い。

『女の平和（リュシストラテ）』（以下、*Ly.*）は紀元前411年に上演された喜劇で<sup>(2)</sup>、20年も続くペロポネソス戦争を終結させ、全ギリシア的平和を復興しようと、一人の女性＝リュシストラテが奔走する様子が描かれる。リュシストラテは、(1)ギリシア中の主婦が夫との夜の営みを拒否すること—そうすれば、欲求不満に陥った男たちは戦争どころではなくなるだろうというのだ—、それと(2)アクロポリスの占拠により、アテナイが戦争続行に必要なとする金（国の別置金はアクロポリスに保管されていた）を使えなくしてしまうこと、この二段構えの策によって、平和復興を達成しようとする、といったところが、この喜劇の荒筋である。リュシストラテの計画、そしてその実行がどれほど非現実的であったかに関しては、多くの研究者の見解は一致しているようであり、そのあり得そうもない女たちの行動が当時の観客の笑いを誘ったとされるが、ここではまず、本論考で問題としたい箇所＝645行（以下、詩行は数字で示す。）に至るまでの*Ly.*の筋を要約しておこう：

夜明けに、仲間の主婦たち（アテナイの婦人たちを始めとして、スパルタの婦人代表であるランピト、それにコリントス、テーバイの代表が顔をそろえる）を招集したリュシストラテは、彼女たちに、自分がスパルタとの平和

を回復したいという願望を持っていること、またそのための作戦を考えていることをうち明ける。彼女は婦人たちに計画の一つである‘セックスストライキ’に突入するよう説得に努め、なんとか婦人たちの同意を得ると、アクロポリスがすでに老女たち（合唱隊の役柄。この喜劇では合唱隊は二つのグループに分かれ、それぞれが老女たちと老人たちを演じている）によって占拠されたことを告げる。リュシストラテの計画を了解した各国の代表は、その計画（セックスストライキ）実施のために帰国する（ここで芝居の導入であるプロロゴスが終わる）。そのあとで、アクロポリス占拠を聞きつけた老人たち（合唱隊）が、女たちを追い払うためにプロプユライアへと押し寄せる。守備に当たる老女たちとの小競り合いの最中に、やはり開門を求める役人（プロブーロス）が加勢に駆けつけるが、仲間を引き連れて登場したリュシストラテとの問答に敗れ、退散する破目になる。老人たちの苛立ちはおさまらず、戦争に口出しする女たちの無見識を詰る歌を口にするが、それに対抗して、国政に意見を述べる権利が自分たちにもあることを老女たちは歌う。この歌の出だし部分が本論考の考察対象である。

歌の出だし部分の新旧の訳をまずは比べてみよう<sup>(3)</sup>。

（旧訳）

七つになって、すぐさまわたしは聖函棒持ちの童女の役、  
次に十では聖白を女神さまのために挽く役目  
それから次にブラウロニアのお祭に、黄色い衣の熊乙女。  
次いで見事な乙女になって、無花果の飾りを頸にかけ  
聖籠棒持ちの晴れの役。

（新訳）

わたくし、七歳になるとすぐに聖秘物運びに選ばれました。  
 次いで10歳のときには守護女神の粉碾き女の役を勤めました。  
 そしてブラウローニアー祭ではサフラン色の衣を投ずる熊の役を。  
 また干しイチジクの首飾りをして聖櫃運びの  
 かわいらしい乙女役を演じたこともありました。 641 - 647

アテナイの女は幼いときからこのように祭儀の場に参加し、それなりの勤めを果たしてきたのであるから、成人した暁には、当然、公のことに意見を述べる権利があるのだ、というのが老女たちの主張であろう。ここで言われている儀式の役目（聖函棒持ち = 聖秘物運び = *arrephoros*、聖臼を挽く役目 = 粉碾き女 = *aletris*、熊乙女 = 熊の役 = *arktos*、聖籠棒持ち = 聖櫃運び = *kanephoros*）の日本語表現は別にして、両訳には二点、際立った違いが指摘できる。645は、旧訳では「それから次に」という表現で始まる。「次に」は前行（644）にもあり、7歳のときに *arrephoros* を勤めたと言ったあとで、「次に」を介して10歳のときの勤め *aletris* に触れられている。とすれば、この「次に」が再び繰り返される構造から、*arktos* の役目は少なくとも11歳以上のように見える（実は、このことが後々問題となる）。*kanephoros* の役目が何歳の時であったのかについては言及されていない。一方、新訳は「それから次に」は「そして」に置き換えられており、*arktos* が同じ10歳のときの役目であった印象を持たせる。これが一点。いま一つは、旧訳の「黄色い衣の熊乙女」に対して、新訳では「サフラン色の衣を投ずる熊の役」となっている点だ。「黄色い衣の」とは、黄色い衣（サフラン色の衣と同義）を着ているの意であろう。一方、新訳の「サフラン色の衣を投ずる」とは、衣を脱ぐことの儀式めいた表現である。着た衣は脱がねばならないのだから、祭り

の間に「着る」「脱ぐ」のアクションが両方ともあったのは間違いない。しかし、この歌で、どちらのアクションを老女たちは持ち出そうとしたのだろうか。新旧の訳を見比べたとき、ある種の困惑を覚えるのは筆者だけではあるまい。

新旧の訳の違いは、翻訳の際に底本として使用されたテキストに異なったギリシア語が印刷されていたことに起因したのであり<sup>(4)</sup>、その底本を比較してみれば、両訳がともに、テキストを忠実に訳したものであることが理解される。そこで、訳の違いを生じさせたそれぞれのテキストの字句を比べてみよう（641-7を書き出す）。

旧訳の底本の読み：

ἐπτὰ μὲν ἔτη γεγῶσ' εὐθύς ἠρρηφόρου·  
 εἶτ' ἄλετρις ἢ δεκέτις οὔσα τὰρχηγέτι·  
 κἄτ' ἔχουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους·  
 κάκανηφόρου ποτ' οὔσα παῖς καλὴ' χουσ'  
 ἰσχάδων ὄρμαθόν·

新訳の底本の読み：

ἐπτὰ μὲν ἔτη γεγῶσ' εὐθύς ἠρρηφόρου·  
 εἶτ' ἄλετρις ἢ δεκέτις οὔσα τὰρχηγέτι,  
 καὶ χέουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίους·  
 κάκανηφόρου ποτ' οὔσα παῖς καλὴ' χουσ'  
 ἰσχάδων ὄρμαθόν·

テキストの比較から、訳の違いが645の冒頭の句  $\kappa\acute{\alpha}\tau' \acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha$  ( $\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\iota\tau\alpha \acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha$ ) と  $\kappa\alpha\iota \chi\acute{\epsilon}\omicron\upsilon\sigma\alpha$  の違いから生じたものであることは一目瞭然だ。前者では  $\kappa\acute{\alpha}\tau'$  (=  $\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\iota\tau\alpha$ ) と前行の  $\acute{\epsilon}\iota\tau\alpha$  が繰り返されているゆえ「次に」「それから次に」と訳された(その結果、「熊乙女」の年齢は10歳よりも上の印象を与えている)。後者には  $\acute{\epsilon}\iota\tau\alpha$  はなく、「そして」と訳される  $\kappa\alpha\iota$  だけが置かれている。また、そのあとに続く分詞(前者では  $\acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha$ 、後者では  $\chi\acute{\epsilon}\omicron\upsilon\sigma\alpha$ ) が「着る  $\acute{\epsilon}\chi\omega$ 」と「脱ぐ  $\chi\acute{\epsilon}\omega$ 」といった正反対の訳の原因となった<sup>(5)</sup>。20世紀初頭に刊行された諸テキストでは  $\kappa\acute{\alpha}\tau' \acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha$  と印刷されているのに対して、 $\kappa\alpha\iota \chi\acute{\epsilon}\omicron\upsilon\sigma\alpha$  (あるいは  $\kappa\alpha\tau\alpha\chi\acute{\epsilon}\omicron\upsilon\sigma\alpha$ ) の印刷される方向性が鮮明になったのは1980年代以降のことだ<sup>(6)</sup>。

## 2. 写本の読みの修正

実は、645の  $\kappa\acute{\alpha}\tau' \acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha$  にせよ  $\kappa\alpha\iota \chi\acute{\epsilon}\omicron\upsilon\sigma\alpha$  にせよ、これらの読みは後代の研究者が施した修正である。Ly. を伝える中世写本群の読みは、 $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha$  か  $\kappa\alpha\tau\alpha\chi\acute{\epsilon}\omicron\upsilon\sigma\alpha$  かのいずれかである。ただし  $\kappa\alpha\tau\alpha\chi\acute{\epsilon}\omicron\upsilon\sigma\alpha$  の読みを伝える写本はラヴェンナ写本(R)ひとつで、それ以外の系列の写本群にはすべて  $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha$  の読みが記されている。面白いことに(?)、韻律上の理由からして  $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha$  の読みがこの箇所にもふさわしくないのは明白なのだが、どういう理由か、そのことへの疑問、あるいは修正案は欄外古注(scholion)の中にはない。614-25の老人たちの歌に対し、636-47の老女たちの歌は strophe—antistrophe の関係を構成しており、よって623と645とは対応関係にあるゆえ、623の韻律の形は645でも認められねばならない。623は長・短・長の音節で開始されており、645においても同様な長

短の組み合わせが予想される<sup>(7)</sup>。しかし R 以外の写本が伝える *κατέχουσα* はこの組み合わせを満たさず（短・短・長となってしまう）、明らかにおかしい。R の読み *καταχέουσα* は必要とされる音節の長短の組み合わせを満たすが、ここでは「着る」を含意する語が要求されてしかるべき、と考えられたからであろう、この読みが顧みられることは、最近にいたるまでほとんどなかった<sup>(8)</sup>。

「着る」の意味を損なわず、韻律の要求を満たす修正が Bentley (あるいは Ellebodius) によって提唱された。それが *κᾶτ'έχουσα* である。*καί* と *εἶτα* の crasis した形 *κᾶτα* はアリストパネスの詩行に散見される<sup>(9)</sup>。それに *έχουσα* (*κατέχουσα* の前置詞部分を取っ払った形だ) を続けて *κᾶτ'έχουσα* を作った。こうすることで韻律上の問題は解決される。また、中世写本において *κᾶτ' + έχω* が *κατέχω* と誤写されてしまう例があることも<sup>(10)</sup>、この修正案を妥当なもののように見せている。19～20 世紀初頭に刊行されたテキストは「右に倣え」状態でこの修正を採用した<sup>(11)</sup>。旧訳はこの時代のテキストを底本としている。

しかし、Bentley の提案にも難点があることは、この修正案を受け入れた校定者自身の自覚するところであったようだ。Bentley の修正を採用した Rogers は 645 への注で、*κᾶτ'έχουσα* と読むことによって、写本欄外につけられた古注 (scholion) の内容と齟齬が生じてしまう危惧を伝えている。scholion には「女たちは秘儀を行う際に熊のまねをし、女神のために熊を演じる彼女たちはサフラン染めの衣を着たものだった。…この者たちは指名された娘たちで、10 歳より上でなく 5 歳より下でもない」とあり、この記事は、そのまま *Suda* の項目 3958 に載せられている。scholion あるいは *Suda* に明示される '年齢制限' = 5 歳以上 10 歳以下が正しいとするなら、arktos の

年齢を11歳以上に押し上げてしまう（前行からの *εἶτα*……*εἶτα* の繰り返しは、そのたびに年齢をアップさせている）Bentleyの修正には欠点が指摘できる。アリストパネスが祭儀参加の少女たちに課せられた年齢制限を、どこまで忠実に歌詞の中に盛り込もうとしたのかは判然としないが<sup>(12)</sup>、おそらくは厳格に行われていたであろう儀式上の約束に対し、当時の観客が首をかしげるような錯覚をあえて詩行に織り込んだとも思われぬ。すると Bentley の修正に従うことは間違った方向に進んでしまうことになるのだろうか。1980年代以降のテキストが Bentley の修正を放棄し、Rの読みに注目しながら、この個所に「脱ぐ」の意味を容認したのは、ある一つの論文が切っ掛けとなつてのことである。

### 3. Sourvinou の仮説

scholion に記された‘年齢制限’との矛盾から、Bentley の修正に異を唱え、R の伝える *καταχέουσα* を採用すべき、という見解を提案したのは C. Sourvinou である<sup>(13)</sup>。彼女の着眼点の秀逸なところは、神話学で言うところの ritualist 的な立場をとりながら、Ly.645 とアイスキュロスの悲劇『アガメムノン』（以下、Ag.）239 との比較対照の可能性を明らかにしつつ、両行の抱える問題を一気に解決して見せたところにある。Sourvinou は Ly.645 と Ag.239 が比較され得るために、ブラウロニア祭とイピゲネイアの関連を持ち出す。関連の根拠は希薄なものであるが、ないわけではない。たとえばエウリピデスの悲劇を根拠として、それを提示することは可能だろう。『タウリケのイピゲネイア』に登場する女神アテナはイピゲネイアに、ブラウロンでアルテミスのために巫女を務めることになること、そして、その地で臨

終を迎え埋葬されることを予言している<sup>(14)</sup>。これが何らかの事実を反映したものなら、ブラウロンでの儀式とイピゲネイア伝説の結びつきは無視できないものになる。パウサニ阿斯も、イピゲネイアがタウリスからの帰国途中にブラウロンに寄り、その地にアルテミスの神像を置いていった、との伝説を記している<sup>(15)</sup>。また写本 L の scholion は、イピゲネイアが犠牲にされた場所がアウリスではなくブラウロンであった、との興味深い記事を伝えている<sup>(16)</sup>。

これらの詩行や記事を根拠に、ブラウロニア祭とイピゲネイア伝説との関係が強調されると<sup>(17)</sup>、次に取り出される道具が「儀礼と神話のパラレルな関係」である。かつて J. Harrison が提唱した *legomena – dromena* は、両者の力関係こそ変化したものの<sup>(18)</sup>、現在でも、神話解釈の手法として重宝がられているのは確かだ。Sourvinou の発想はこれに倣ったものと推察される。すなわち、

1. イピゲネイアの伝説とブラウロンでの祭儀が *legomenon* と *dromenon* の関係にあるなら、前者と後者の ‘クライマックス’ において類似した「何か」が認められるはずだ
2. ⇒ イピゲネイアの物語のクライマックスは、彼女が犠牲にされるどころにあると言える
3. ⇒ Ag. において、その瞬間のイピゲネイアの様子が歌われているが、そこで (239) イピゲネイアは自分の衣を脱いでいる (*κρόκου βαφάς δ' ἐς πέδον χέουσα*)
4. ⇒ 命乞いのために裸身をさらすということはあるそうだが、王女の振る舞いには似つかわしくないようにも見える<sup>(19)</sup>

5. ⇒それにもかかわらず、このような詩行をアイスキュロスが書いたのは、イピゲネイア伝説と関係のある儀式でのクライマックスの瞬間が想起されたからであり、イピゲネイアが殺される瞬間 (= 物語上のクライマックス) にあえて衣を脱いだとしたのも、儀式の流れの頂点で、参加者の脱衣する行為があり、それと重なるイメージを詩行に刻んだ結果ではないのか
6. ⇒ *Ly.*に残るブラウロニア祭への言及において、老女が誇るのは、その祭りのクライマックスにおいての行為であり、*R*の読みを採用するなら、それは確かに「サフラン染めの衣を脱ぐ」ということになる。

こうして、*Ag.* 239 を持ち出すことによって (*legomena* のクライマックス)、*Ly.* 645 の読みが確定され、今度は *Ly.* 645 を持ち出すことによって (*dromena* のクライマックス)、*Ag.* 239 のイピゲネイアの‘奇妙な’行動の正当性の保証が図られることになった。また、ブラウロニア祭での脱衣行為を描いているとされる陶片の発見が、*Sourvinou* の仮説の補強材料として利用された<sup>(20)</sup>。陶片に描かれた絵には、短い肌着を付けた、あるいは全裸の少女たちが徒競走に興じている様子が描かれており、肌着を付けた少女と全裸の少女は一場面におさめられているものの、その絵が儀式の流れを描いたものだとして解釈すれば——すなわち、一場面であっても、そこに時間のずれがあるとする——肌着はある時点で脱いだのであり、それは儀式のクライマックスの時点であった可能性が高い、というのである。

*Sourvinou* の仮説は多くの研究者に受け入れられた。*R* の読みで発生してしまう *asyndeton* の違和感は——それに対しても彼女なりの説明はある<sup>(21)</sup>——彼女の説を受け入れた上での *Stinton* の *emendation* = *καὶ χέουσα* に

よって解消が施され、より Ag.239 行の詩行に近づいた字句へと修正された<sup>(22)</sup>。1987 年に出版された Henderson のテキストでは早速、Stinton の修正が採用された<sup>(23)</sup>。1990 年に刊行された Sommerstein のテキストでは、Sourvinou の提案を受け入れ、Brunck 以来顧みられなかった R の読み *καταχέουσα* をテキストに載せている<sup>(24)</sup>。最新の Wilson のテキスト<sup>(25)</sup> でも Stinton の提案する読みが採用された。では、物語の上にせよ、儀式の中にせよ、何ゆえに「脱ぐ」ことがそのクライマックスに登場してしかるべきと、考えられたのであろうか。

#### 4. initiation 儀礼からの (への?) 影響: 「脱ぐ」ことの積極的な意味づけ

Henderson 以降に出版されたテキストで「脱ぐ」の読みが優勢になったのは、Sourvinou の着眼点の秀逸さのほかに、1970 年代から顕著になった、ギリシアの神話・儀礼に関する研究のトレンドを無視しては説明がつかないように思われる。古代ギリシアの神話・宗教儀礼に関する著作の中で、ブラウロニア祭の資料にと、*Ly.* の問題箇所を引用するものは多い。その中で、Brelich は、この箇所の諸儀式に新たな意味づけを行った<sup>(26)</sup>。すなわち、彼はここで述べられている 4 つの儀式を女子の通過儀礼だと見做した。Sourvinou の書評によって<sup>(27)</sup>、その不備な点が指摘されているにもかかわらず、Brelich の仮説が、古代ギリシア世界における女子のイニシエーション儀礼 (少女時代から成人女子に移行する際の儀礼という意味でのイニシエーションである) の存在の有無に関わる、その後の論考に大きな影響を与えたのは確かであろう<sup>(28)</sup>。Sourvinou 自身、ブラウロニア祭を女子の成人へ向けての通過儀礼という枠の中で、「脱ぐ」の存在の必要性を認めた<sup>(29)</sup>。

古代ギリシアにおける通過儀礼の考察は男子のそれから始められたが、近年になると、対象は女子の通過儀礼にまで広げられた。フェミニズム思想がこの拡大に無縁であったはずはないが、要は、男子において成人になるための儀式が存在するなら、同様なものが女子の場合にもあってもおかしくはない、といった単純な(?)発想が、この考察範囲の拡大を促した。ただ、女子のイニシエーション儀礼を論じることには、困難な問題が付随する。成人するとともに、市民、あるいは戦士といった新たなカテゴリーに移行する男子と違い<sup>(30)</sup>、女子の場合には少女から成人女子になっても、新規な社会的カテゴリーへの編入といったことはなく、男子の場合のような通過儀礼は不用であるようにも思われる。それゆえ、女子のイニシエーション儀礼の考察には、ある年齢を契機に、女子の社会的身分が大きく変わるのだ、という想定が必要であった。そこで、「女子の身分の移行」として持ち出されたのが、生家から他家に嫁ぐ「妻」という概念である。「少女から妻、あるいは母親への移行はギリシア女性にとって最も重要な瞬間であった」のだから<sup>(31)</sup>、その移行期に何らかのイベントがあってもおかしくない、すなわち、女子の通過儀礼は存在したに違いない、とされた。「結婚を間近に控えた乙女たちの試練」というパラダイムに従い、ブラウロニア祭の縁起を伝える *Suda* や *L* の scholion の記事は、この祭りの本質が女子の通過儀礼であることを語っている、と解釈される<sup>(32)</sup>。

ある神話や儀礼を通過儀礼と関連付けて解釈する際に、Van Gennep が 20 世紀初頭に唱えた仮説の影響は大きい。彼は通過儀礼が 3 つの儀式、すなわち、rites of separation– rites of transition– rites of reaggregation からなることを、未開部族の習慣の観察から知った。この観察結果は古代ギリシアの神話・儀礼の解釈にも適用されるようになった。「それまでの居場

所を離れる」——「辺境の地で、ある試練を受ける」——「戻ってきて新しい identity を授かる」と単純化される構造のもとに、例えば、Vidal-Naquet は Apatouria 祭の縁起譚を視野に入れながら、アリストテレスの伝える ephebeia 制度が Gennepe の言う通過儀礼構造と同じ構造を呈しているのを根拠にして、その起源が通過儀礼にあるのを明らかにしようとした<sup>(33)</sup>。人間の本质を「殺すこと」に求めた W. Burkert の *Homo Necans* においても犠牲式とイニシエーション儀礼の関係を語るとき、この構造を有効に機能させている<sup>(34)</sup>。その安易な適用に対する反省すべき点がないわけではないが<sup>(35)</sup>、若者の登場する神話や、若者の参加する儀礼の多くが、Gennepe の提唱した「儀礼の三部構造」をあてがわれ、イニシエーションと関連する神話・儀礼というレッテルを貼られていった。女子の通過儀礼を語る際にも、男子のそれと同様な儀礼であるはずだ、との推測のもとに、この構造があてがわれた。家を離れ、山野で生活し、何らかの試練を受けた後で母親になる少女の神話は、たいていが通過儀礼と関連付けられている<sup>(36)</sup>。ところで、本論考で問題とされている「脱ぐ」-「着る」は、3つの祭儀構造の2番目の祭儀である rites of transition の特徴として紹介される事象と関連する。rites of transition は「A というカテゴリーの移行に際し、この祭儀においては A を否定するようなことの強調が置かれる」という特徴が認められるとされ、そのもとで、transvestism, transsexuality といった現象に対する説明がなされる<sup>(37)</sup>。ブラウロニア祭の「熊になる」行為もそういった変容の一つと見做され得るだろう<sup>(38)</sup>。

ekdyomenoi, Ekdysia と言った「脱ぐ」を意味する参加者や祭りの呼び名を持つ祭祀は男子のイニシエーション儀礼と結び付けられる。「脱ぐ」は若者が rites of transition で受ける試練のあと、新たな地位（あるいは本来

の姿)への変容の瞬間、その顕現を象徴する行為だとされる。このレットル貼りは儀礼の領域に留まらず、「脱ぐ」行為を含む神話にも拡大され適用されている。例えば、少女の着物を着てリュコメデスの娘たちの間に隠れていたアキレウスは、武器を見るや己の本性を露わにした、という神話、あるいは、アポロ・デルピニオスの神殿に現れたテセウスは、着ていた長い丈のキトンを「少女のようだ」とからかわれると、そのキトンを脱ぎ捨て、犠牲用の雄牛を神殿の天上よりも高く放り投げた、といった神話<sup>(39)</sup>が、ある儀式(参加者の女装、脱衣行為を特徴として有する)の縁起譚として機能しているとの前提のもとに、神話を形成する諸要素 — 「少女の衣を着る」、「脱ぐ」、「本来の姿の顕現」は、rites of transition での transvestism に始まる儀式参加者の一連の行動と重ねられ、神話における「脱ぐ」行為も儀式における「脱ぐ」行為も、ともに成人男子への移行を象徴的に語るものとして解釈されている。女子の通過儀礼と関連があるとされる神話にも、当然のこと、「脱ぐ」という行為が、神話形成の要素として存在するとの前提のもとに、アルテミス(この女神はなるほど、パルテノスを守護するという権能を有している)がカリストの妊娠に気付いたのが山中の泉での沐浴のときであったこと(つまり、カリストは人里はなれた場所で衣服を脱いだ)に着目し、この物語が女子の通過儀礼と無縁ではない、との解釈が示されている<sup>(40)</sup>。イピゲネイア伝説にも、Genep の構造をあてがうことは可能だ。「家 = アルゴスを離れる」「辺境の地 = アウリスにやって来る」「結婚 = アキレウスとの婚礼を口実に出された(との伝えがある)」「犠牲」「鹿の身代わり犠牲 = イピゲネイアの代わりに鹿が殺される」といった物語要素を通過儀礼の諸要素と関連付けることは容易い。それにイピゲネイアはアルテミスと因縁浅からぬ間柄にある。さらにイピゲネイアとブラウロニア祭とに、これまた深い関係

があるとき、その伝説、その儀式はともに女子の通過儀礼と無縁ではあり得ず、ゆえに「脱ぐ」という行為が、物語の中に、また儀式の中に重要な要素として置かれていたはずだ、と推測するのも、納得のいかぬことではない。こうして神話・儀礼研究の領域での一つの仮説の影響のもとに、Ly.645にはブラウロニア祭の重要な儀式行為を語る *χέουσα* こそがあつてしかるべきであり、また（奇妙に思われる）イピゲネイアの脱衣も通過儀礼上の行為を伝えるものとして容認可能な表現である、との結論が導き出されるのである。神話・儀礼の研究がテキスト校訂という文献学に影響を与え、また影響されている（おそらく、女子の通過儀礼における「脱衣」行為の文献的資料として、その読みが修正であるにも拘らず、*χέουσα* を含む Ly.645 が挙げられるときが来るであろう）一つの例が、Ly.645の修正句に認められる、と言うべきであろうか。

## 5. 疑問

ところで、「脱ぐ」か「着る」かの問題は、本当に女子の通過儀礼の枠組みの中で判断されねばならないのだろうか。なるほど、神話・儀礼の研究領域において明らかになった、あるいは、明らかにされつつある古代ギリシアの通過儀礼の特徴を視野に入れて、「脱ぐ」か「着る」かを判定するなら、「脱ぐ」に軍配を上げたいくなる。しかし、Ly.645 への scholion にあるブラウロニア祭についての説明記事や *Suda* 3958、937 の記事には「サフラン染めの着物を着て熊になる」とはあるが、衣を脱ぐという文言は一切ない。この祭で、少女たちが裸になったことの証拠らしきものは、唯一、陶片に描かれている絵であり、ただし、それが儀式的クライマックスを描いているのかどう

かは、絵そのものからは判断できない<sup>(41)</sup>。ただ、『平和』のトリュガイオスと下男の会話には、ブラウロニア祭で娘の尻を拝めたのを示唆する台詞が登場するが……<sup>(42)</sup>。

kourotropos, lyusizone といったアルテミスの添え名が語るように、アルテミスはパルテノス（結婚適齢期を迎えた未婚女性）が進むべき結婚から出産に至るまでの道中の無事を守る神としての一面がある<sup>(43)</sup>。結婚衣装の象徴(?)とも言えるサフラン染めの衣<sup>(44)</sup>を着て、やがて訪れる結婚から出産までの道の安寧を祈願しようと、少女たちがブラウロンのアルテミスの社を詣でることはあつただろう。しかし、その詣でを通過儀礼と呼んでいいのには少なからぬ疑問を覚える。サフラン染めの衣は熊の毛並みを象徴しており、その衣を着ての熊としての奉仕を、通過儀礼において参加者の受け入れられるべき試練に位置づけ、その終了とともに衣を脱いで人間に戻る、といった儀礼プロセスは確認できたことではない。しかも、この仮説を受け入れたにせよ、ブラウロニア祭に参加した少女たちが衣を脱ぎ、それから辿ろうとする道—結婚を終点とする—は、イピゲネイアがサフラン染めの衣を脱いだ後に辿る道とは異なる方向を向いている。イピゲネイアの着るサフラン染めの衣 (βαφὰς κρόκου) がアウリスへ連れ出された口実である祝言を示唆しているなら、イピゲネイアがその衣装を脱ぎ捨てたのは、その日を迎えられぬままに犠牲にされることへの憤怒（結局のところ、殺されてしまうなら、何ゆえ婚礼の衣装を着ている必要があるかという無念さを、イピゲネイアは覚えたに違いない）を伝えようとしての行為である、と考えた方が妥当なようにも思える。同じ構造のもとに捉えられるブラウロンやムーニキアでのアルテミス祭儀の縁起、それにイピゲネイアの伝説は、災いをもたらすアルテミス神の怒りを納めるために犠牲になる乙女の物語であることは間違いない。

共同体の安全のために個が犠牲になるという発想は、パルマコスの儀式を持ち出すまでもなく、ギリシア人が持ち合わせていたものである<sup>(45)</sup>。しかし、自己犠牲の物語を女子の通過儀礼の枠組みの中で捉える必要はあるのか。仮説に仮説を重ねてできあがったような「女子の通過儀礼」を視野に入れながら、Ly.645 と Ag.239 を比較した Sourvinou の提案を受け入れるべきだろうか。

## 6. 再考

Ly. の歌で老女の誇りとしているのは、同年代の少女を代表して参加した儀式であり、通過儀礼のような、ある年齢に達した者が全員参加する儀式とは異なる。Brelich の主張を視野の外に置くなら、この歌で出てくる一連の儀式は、ブラウロニア祭を除いては、どれも女神アテナとの結びつきが濃いことを共通項にしているのが見えてくる<sup>(46)</sup>。ただし、パウサニアスの報告から明らかのように<sup>(47)</sup>、アクロポリスには「ブラウロンに坐すアルテミス」像があり——といっても、彼を見た像はプラクシテレスの作であったとのことゆえ、時代はずいぶんと下る——ブラウロンの社の若宮がこの丘の上には置かれていたようだ。ここで歌われている「ブラウロニア祭での熊」がアクロポリスの若宮での何らかの儀式を指して言っているのなら<sup>(48)</sup>、ブラウロニア祭とアクロポリスの関係、それにアテナとの関係——聖域が重なるという限りにおいてだが——は認められる<sup>(49)</sup>。つまり、老女の語る儀式はどれもアテナと関連があり、かつ、おそらくはアクロポリスにおいて行われた儀式である。そうであるなら、老女が国の大事に口出しすることを、義務にして権利であると主張するのは、アテナを主とするアクロポリスの祭儀に参加

してきたことを根拠としてのことであり、ある年齢に達したときに儀式に参加しながら成長したことに力点が置かれてのことではないように思える。してみると、「熊になる」ことを女子の通過儀礼と関連付ける必要は必ずしもなく、また、「脱ぐ」という読みの必然性も怪しくなる。

この喜劇の主人公リュシストラテが実在の人物をモデルにしているという見解も現在では市民権を得ているようだ<sup>(50)</sup>。Papademetriou は Zographo で出土した墓碑を根拠に、5世紀末の Athena Nike の女祭司が Myrrine と呼ばれており、Ly. に登場するミュリネはこの女司祭をモデルにしている可能性を示唆した<sup>(51)</sup>。これに触発されてか、Lewis はミュリネが実在の女司祭をモデルとしているなら、主人公リュシストラテもそうであったかもしれず、そのモデルの候補者として、64年間を祭司として勤め、390 - 360年の間にその任を終えた、Athena Polias の司祭 — Athena Nike の司祭よりは、格は上である — Lysimakhe を挙げた<sup>(52)</sup>。Papademetriou や Lewis の主張を受け入れるなら、当時の観客には、劇中の登場人物であるリュシストラテやミュリネに実在する女司祭たちが重なって見えたはずであり、リュシストラテたちの反乱は単なる女たちの反乱ではなく、女司祭たちを首謀者とした特別な反乱というふうに理解されたであろう。ならば、アクロポリスに立て籠もる老女たちの歌に、アテナと縁のある祭儀の名前が登場することにも特別な意味を汲み取るべきではないだろうか<sup>(53)</sup>。すなわち、リュシストラテとその仲間たちは、町の守護者として古来より崇拜されてきたアテナのもとに団結し反乱を起こしているのだ、という強いメッセージが込められているのである。

ところで、この団結に対して、それが現実と乖離した出来事であるとの指摘が可能であるとき、その「現実離れ」にはアリストパネスの仕掛けた笑い

が見出されるべきであろう。というのも、日常の世界においては、女たちが昨今隆盛を極める外来の宗教に現を抜かしている、そんな様子が、リュシストラテの嘆き、それにプロブロースの女たちへの非難の言葉の中に認められるからである<sup>(54)</sup>。そして、そのような祭りに浮かれていることが、アテナイのためにならないでいることも、これまたプロブロースの言葉から明らかだ<sup>(55)</sup>。現実世界での宗教行為を介した女たちの蝟集がアテナイに不利益をもたらしているとするのが大方の意見なら、伝統的宗教の下に団結し、アテナイのために立ち上がろうという女たちの姿は、観客には「嘔飯もの」と受け止められたはずであり、そこにアリストパネスの笑いの仕掛けがあると指摘できるのである。

orgiastic type の祭りの危険性はエウリピデスの主張するところでもあったようで、あの『バツカイ』を上演しようと思いついたエウリピデスの心中に、ペロポネソス戦争下において、その呼び名は変わったものの——キュベレとベンデイス、アッティス、アドニス、サバジウスを信仰対象とした——、ディオニュソス信仰が本来有していたと見做される狂乱、それを伴う宗教が再び趨勢となったことへの危惧がなかったとは言えまい。新興の宗教運動に対しての一種の敵愾心はアリストパネスにもあり、それゆえに、この喜劇作家は *Horae* なる喜劇（残念なことに断片しか残っていない）を上演し、外来の神をアテナイから追放してみせた<sup>(56)</sup>。リュシストラテとミュリネを在在の女司祭である *Lysimakhe*, *Myrrine* に重ねるとき、二人を頭に団結した女たちの行動は、当時の知識階級が糾弾していた（女たちの）新興宗教への傾倒という現実を否定させてみせている、という点でファンタジーであり、この箇所のお女の歌はまさにそのファンタジーの強調である。orgia に象徴される新興宗教の狂乱性と比較するなら、伝統的なアテナへの祭儀からは「理性

と秩序」が浮かぶ。この現実の否定は、Ly.のなかで、本来ならば男の飾りであるはずの「理性と秩序」が女たちに移動していることを示唆する。そしてその移動はアクロポリスの女司祭たちのもとに団結するという形で具体化されているのであるが、その「具体化」が説得力を持つのは、新興宗教と伝統宗教との間に感得される対立概念の所以である。ならば、この箇所に必要なアピールは、サフラン染めの衣を着て伝統的祭儀に参加した姿であろうし、「脱ぐ」の意味はこの箇所では必要とされない<sup>(57)</sup>。

## 7. さらなる再考

リュシストラテの作戦が抱える荒唐無稽さというものを、ここで今一度考えてみよう。アクロポリス占拠は、現実の平和復興の手段としては有効である。戦費を断ってしまえば、確かに戦争の続行は不可能に陥り、その意味で、この作戦は現実においても実効性を持つ。しかし、女たちによる占拠がありえないことであるのは明らかであり、それに手をこまねいている点が、言ってみれば喜劇的ファンタジーと呼べるところだ。彼女たちのアクロポリス占拠は、ただちに兵力によって解散させられる代物であり、老人たちは、かつてそのような行動に出たことを自らの誉れとして歌っている<sup>(58)</sup>。奇妙なことに、セックストライキと比したとき、実効性で勝るこのアクロポリス占拠が平和復興にどれほど寄与したのかは、喜劇の展開を追って行っても明らかにはなっていない。つまり、金が枯渇したから戦争をやめようという風には物語は展開していない。平和を話し合うテーブルへと駆けつけたスパルタの男たちが、そうしなければならなかった理由は、前かがみでしか歩けなくなった股間のふくらみを解消することにつきる。事情はアテナイの男たちに

おいても同様である。平和復興は、リュストラテの第一番目の計画、仲間の女たちがしぶしぶ従った、あのセックスストライキによって達成されているのである。もちろん、この計画の荒唐無稽さ、論理矛盾を指摘するのは容易い。そもそも夫たちは戦場に出かけているのだから、——ミュリネの夫もカロニケの夫も軍事作戦に従事していて、久しく家に戻っていないとは、本人たちの口にしてしているところである<sup>(59)</sup>——セックスストライキを打とうにも打てるわけもなく、はじめからこの計画は破綻している。それに、女たちはアクロポリスに籠城して家を空けることになっているわけで、リュストラテが冒頭場面で力説するような「サセソデサセナイ」状況は生まれない。無論、夜の営みを断たれたからといって、国の存亡をかけた戦を男たちが放棄することなどあり得そうもないことは言うまでもない。しかし、よく考えれば矛盾だらけの行動がすんなりと功を奏してしまうのがアリストパネスの喜劇である。あり得そうもない方法によって主人公の願望が成就されるというのは、喜劇の常套手段であり、セックスストライキをアリストパネスが持ち出したこと自体は、ほかの喜劇作品に認められる‘ナンセンスさ’と同列に扱うことはできよう。しかし、あえて‘セックスストライキ’を‘あり得なさ’に選択したことには作者の特別な意図があると、考えるべきであろう。例えば、男の性欲に対する自制心の欠如である。「欲望を克己することこそ誉である」と、すでにオデュッセウスの物語の時代から連綿と続くギリシア人の（特に男が遵守すべき）道徳的・倫理的規範が、この時代には揺らいでしまったことへの揶揄、あるいは、その揺らぎを譬えとして、男たちの政治的、外交的不能を皮肉っているのであろうか。

「欲望に弱いのは女のほうである」とは、これまたヘシオドス以来の、男の描き続ける伝統的女性観である<sup>(60)</sup>——それが正鵠を射たものかは別問題

であるが……。そんな考えに凝り固まっている男たちの抱く懸念を想像してみよう。戦場へと出向き、何カ月も家を留守にしている男たちの心配は、留守を預かる妻たちの行動であったに違いない。少しの隙を見つけては言い寄ろうとする男はいるだろうし、その甘言に乗せられる女も少なからずいただろう。葬式に参列した姿を見て、よからぬ欲望にかられたエラステネスは命を落とすことになった<sup>(61)</sup>。葬送儀礼の折に、ペリクレスが説いて聞かせた「戦争未亡人の徳」は、それを逸脱する婦人たちの存在をかえって際立たせる<sup>(62)</sup>。女に変装したエウリピデスの叔父は、その詩人の弁護の場で、女たちの浮気癖を延々と語る<sup>(63)</sup>。この台詞が現実を反映したものなのか、それとも根拠のない女への誹謗なのかは判じ得ないにせよ、留守の間の女たちの貞操に男たちが悪夢を抱くことは確かにあったろう。アテナイは妻を、娘を人目につかぬよう囲っておくことを是とした社会である。それはひとえに「わが子を得た」ことの儂い保証を求めた結果にほかなるまい。アテナイ・ポリスの基本単位である家 = oikos の維持は家督相続者たる男子を「妻」から得ることによって可能となる。素姓のよからぬ女から得た子には相続権は与えられない。なるほど、神話上のアテナイの王ケクロプスが結婚制度を制定して以来、「文明的豊穰 (= 社会の健全な再生) が訪れた」とは、わが子である保証を男が得たことの大仰な表現に他なるまいし<sup>(64)</sup>、「わが子を愛おしく思うのは父親よりも、母親である」理由をメナンドロスの格言的台詞に求めるならば<sup>(65)</sup>、妻を他の男の目に曝したくない、という男の気持ちも、宣なるかなとの感が強い。oikos の維持が正妻の出産に懸かっているというのに、その「タネ」が自分のものでない恐怖は、留守の間の妻たちの不貞への疑惑によって増幅される。戦争続行は、まさにこの状況を生み続けるのである。

*Ly.*に登場するような女たちなら、戦場に出向いている男たちの心配も杞

憂となろう。伝統的な祭儀とのかかわりを誇りとし、性の営みを断つことで、平和に寄与しようというのであるから。しかし、これは現実をひっくり返した喜劇世界のことだ。Ly.の構築する「あり得ぬ世界」は二つの点で現実を倒置している。一つは、女たちが団結をして平和復興に尽力しているという点で、そしていま一つは、その手段として女たちが禁欲を持ち出しているという点においてだ。笑いが現実との落差から生じるなら、最初の「あり得なさ」は笑えるが、二つ目の「あり得なさ」は微妙である。そこに認められる現実との落差は、むしろ観客に苦いものを味あわせることになる。その苦味を自覚させるかのように、リュシストラテの計画に喜んで従う女はおらず、アクロポリスに籠城したあとでさえ、隙を見ては「男」のもとに走ろうとする<sup>(66)</sup>。平和復興に邁進する姿は笑いの種になるが、その一方で、女への懸念を男たちに思い起させる台詞が、そして場面が用意されてもいるのである。

ところで、アリストパネスが「大きな問題を小さな問題にして」舞台に乗せるのは、『アカルナイの人々』(Ach.)、『騎士』(Eq.)、『雲』(Nu.)、『蜂』(V.)等で、我々の目撃するところだ。平和達成のもたらす利益は、主人公である農夫の喜びに留められ(Ach.)、アテナイの政治を巡る対立は、ある一家の奴隷同士の争いに変容している(Eq.)。新規な思想・教育の問題は、結局のところ親子喧嘩に象徴されているし(Nu.)、裁判に関する問題の是正は老人の病氣治癒の形で示される(V.)。Ly.の最終段は、アテナイとスパルタが和睦の席につき、いわば全ギリシア的平和が訪れる状況の到来を予測させながら幕をおろすが、その喜びは夫たちの家庭への回帰、夫婦生活の正常化という形に象徴されている。その象徴にスポットライトを当てるなら、Ly.の構築する「あり得なさ」の二つ目、少々下世話に表現するなら、「妻への疑惑」、それを払拭するような現実の倒置は、言ってみれば、夫婦の閨

の諍いというきわめて個人的な問題が、平和復興という大きな問題に託けて解消されていると表現できるかもしれない。これはアリストパネスの喜劇が大きな問題を小さな問題に変質させて語る常套の手法の逆転である。つまり、アリストパネスはそれまでにない喜劇を *Ly.* によって提供した。

645 には *ἔχουσα* こそがあるべきなのだろうか。女司祭を中心とした団結を老女たちが歌っている限りにおいては、そして、ここで言及されている儀式が女子の通過儀礼の枠組みの中で見る必要性がないとき、あえて「脱ぐ」の意味を置く必然性はない。ただ、Bremer の指摘にあるように、この行の一部が Ag. 239 からの借用だとの考えは排除されるべきではないだろう。アイスキュロスの「脱ぐ」は以後、他の悲劇詩人に模倣されるほどインパクトの強いものであった。ある意味、エロチックなイメージを掻き立てるこのアクションは *Ly.* の中でも命乞いをするヘレネの行為として言及されている<sup>(67)</sup>。アリストパネスが悲劇で繰り返し使われた「エロチックなイメージ」を、喜劇に用いなかったはずはない。サフラン染めの衣を着て儀式に臨むのが事実であったとき、「脱いでしまう」という歌詞は、観客に、あの「女たちへの疑惑」を掻き立てる結果になる。つまり、女というものは「脱ぎやすい」存在であることが、ここでも仄めかされているのである。次行で歌われている「干しイチジクの首飾り」に何らかの卑猥な意味があるとするならば<sup>(68)</sup> 645 をターニングポイントとして、老女の主張には二重の意味がかぶさってくる。「女は衣を脱ぐものだ」の示唆は、セックスの欲望に弱い女の姿を、聞く者に呼び覚ます。妻の操はもろく崩れやすいなら、男はその監視を怠るべきではない。家を留守にしている暇はないのである。それなのに戦争を続けるのか？アリストパネスは喜劇の中で女たちの活躍による平和復興を歌いながら、一方で、そのセックスストライキという計画のあり得なさを仄めかしつつ、

現実世界における男たちへの戦争続行への意思に反省を促している。だとすれば、やはりここには「脱ぐ」*χέουσα* の意味が必要だろうか。

註

- (1) 後代のテキストのもととなった定本がアレクサンドリアで作られたのは前200年ごろとされる。特に前2世紀の初めに図書館長になった Aristophanes of Byzantium の校定本が一つのスタンダードとなったようだ。彼がアリストパネスの校定本を作成したことは『蛙』153行への scholion の記事から確かめられる。この時代の校定本作成の事情に関しては、例えば、Colvin (pp.103-111) を参照のこと。
- (2) レーナリア祭において上演された、とするのが今日では有力視されている。同じ年の大ディオニュシア祭では『女だけの祭り(テスモポリアの女たち)』が上演された。両喜劇(ともに科白を持つ女たちが登場する)の関連性は、そのテーマからして希薄のように見えるが、「女への疑念」という点で結びつくようにも思われる。本論考から得られる一つの結論も、この関連性を補強する。
- (3) 旧訳は『ギリシア喜劇全集 第二巻』人文書院、1961年、高津春繁訳を、新訳は『ギリシア喜劇全集3』岩波書店、2009年、丹下和彦訳を使用させてもらった。その他の訳としては、Sommerstein のテキストを底本とした筆者の拙訳が『ベストプレイズ』(白風社、2000年)に所収されている。
- (4) 旧訳は19～20世紀初頭にかけて出版されたテキストを、新訳は1980年代以降のテキストを使用している。
- (5) ἔχω と χέω にこのような意味があるのは、LSJ (ἔχω II3, χέω II4) によって確認できる。
- (6) ただし Brunck のテキストには R の読みである *καταχέουσα* が印刷されている。
- (7) この行の韻律形は trochaic tetrameter catalectic (Parker, p.373). White (p.85) は、645 の出だしを *κατ' ἔχουσα* として韻律を整えているが、Parker (p.373) は、R の読み *καταχέουσα* を採用している。
- (8) Brunck は、Sourvinou らとは異なる視点から、R の読みを採用している (Brunck, 645 への注を参照のこと)。

- (9) 例えば、*Acb.* 29, 486、*Av.* 103 など。
- (10) Henderson, comment ad loc. 例 えば『蛙』1440 の  $\kappa\acute{\alpha}\tau' \epsilon\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$  は  $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$  と記す写本がある、と言う。他に、Leeven、*Av.* 1456 および *Lj.* 645 に関する注を参照のこと。
- (11) 例 えば、Coulon、Hall・Geldart、Leeuwen、Rogers らの諸テキストは、みな Bentley の修正を採用している。
- (12) Lloyd-Jones は、この年齢制限を厳密に考える必要性に疑問を投げかけている (Lloyd-Jones, p.92)。
- (13) Sourvinou(1)。
- (14) エウリピデス『タウリケのイピゲネイア』1462-4。
- (15) Paus. 1, 33, 1
- (16) Leyden MS scholion ad 644-5 には：「ある伝え」によると、イピゲネイアの物語はアウリスではなくブラウロンで起きたようだ。エウポリオンは「ブラウロンの浜辺に、イピゲネイアの慰霊碑がある」と言っている。それゆえ、アガメムノンはアウリスではなく、ブラウロンで彼女を犠牲に捧げ、鹿ではなく熊が代わりに殺されたらしい。このことを理由にイピゲネイアのための秘儀が行われている、との記事が残されている。イピゲネイアとブラウロンの関係については、Lloyd-Jones を参照のこと。これに対する否定的な意見は Faraone (pp.58f.) に認められる。
- (17) ムーニキアとブラウロンで行われていたアルテミスの祭儀に関する縁起譚とイピゲネイア伝説との類似構造についてはよく指摘されるところである (Faraone, p.59 の表を参照のこと)。
- (18) 例 えば、Dowden (p.105)、Doherty (pp.80-91)。
- (19) Fraenkel は、イピゲネイアがここで自らの意思で衣を脱いだ、と強調するが (vol.II, p.138)、Lloyd-Jones は羽交い絞めされていた者が、衣を脱ぐことはできない、また王女としてふさわしくない振る舞いをアイスキュロスが詩行に刻むはずがない、と否定的見解を述べている (CR n.s.ii, 1952, P.135)。Sourvinou の見解は Fraenkel の解釈に依拠している。
- (20) アルテミスの聖域とされるムーニキアやブラウロンで、多数の小型陶器が発見された。krateriskoi と命名されたそれらの器に描かれた絵は Ghali-Kahil によって研究され、それはブラウロニア祭の場面を描いたものであるとの推測が出された。

- (21) Sourvinou はここで言及されている4つの儀式のうち、イニシエーション的起源をもつもの = arrephoros と arktos と、そうではないと思われるもの = aletris と kanephoros に色分けしたあと、それらが、分詞による年齢の明記—分詞なし—分詞による年齢の明記—分詞はあるが年齢の明記がない、といった法則のもとに列記されており、*καταχέουσα* から始まることによって生じる asyndeton 構文にはそれほどの違和感はない、としている。
- (22) Stinton。ただし arkhegetis がアテナを指すのか、アルテミスを指すのかに関しては Sourvinou と意見が分かれている。Stinton の修正から、*Ly.* 645 を *Ag.* 239 からの借用された詩行とみなす向きもある (Bremer, pp.154f. を参照のこと)。
- (23) Henderson, *Aristophanes' Lysistrata*, Oxford, 1987。ただし、645 の注において、*κατ' ἔχουσα* の読みも捨てがたいとは述べている。
- (24) Sommerstein, *Lysistrata*, Warminster, 1990。
- (25) Wilson, *Aristophanis fabulae* tomus 2, Oxford, 2007。
- (26) Brelich (第2章)。
- (27) Sourvinou (2)。(ブラウロニア祭に関しては p.175 に詳しい)。
- (28) ここに登場する4つの儀式、そのすべてが少女のイニシエーションと関係があるとする主張は、現在では影を潜めている。特に aletris と kanephoros はイニシエーションとの結びつきが希薄であるとする意見のほうが強い。ただ、arrephoros と arktos は少女イニシエーションと結び付けられて説明されるのが当たり前のようだ (Burkert (2), p.151 および p.264, Burkert (3), p.75 etc. を参照のこと。ただし、Parke は arrephoros に関して、通過儀礼的側面を強調していない⇒ Parke, pp.141–3 を参照のこと)。通過儀礼は、本来、ある年齢に達した若者全体が参加すべきものであると思われるが、arrephoros にせよ、arktos にせよ、選ばれた少数の者によって、その勤めがなされている、という事実がある (Dillon, p.220–22)。これをイニシエーションと結び付けるには、人口の増加に伴い、イニシエーション儀礼は全員参加—少数参加—代表という変遷の過程を辿ったと想定しなければならないが、そのような変遷があったことを証明する資料はない (Faraone, p.47)。ブラウロニア祭ですらイニシエーション儀礼と切り離し、国家安寧を祈願する犠牲式であったと考えるべきだとの意見は、Faraone の主張するところである (Faraone, pp.61f.)。

- (29) Sourvinou(3), p. 68 を参照のこと。
- (30) Burkert(2), p.260 を参照のこと。
- (31) Dillon, p.234、Doherty, pp.91-4 を参照のこと。結婚を控えた時期の女性たちとアルテミスの関係に関しては、King の論考が参考になる。
- (32) *Suda* の記事—「アテナイ人たちは女神(アルテミス)のために熊を演じないうちは、パルテノスたちは夫と生活を共にする (synoikizein) ことはできない、と決めた」、L の scholion の記事—「結婚前にパルテノスたちは熊の真似をして、サフラン染めの着物を着ながら神殿の世話をしなければならないと、アルテミスは命じた」
- (33) Vidal-Naquet, pp.147-162.
- (34) Burkert(1), pp.83-94.
- (35) 例えば、エポロスの伝える少年愛的性格を持ったクレタ島の制度も、Genep のイニシエーション儀礼の構造が認められるとされ、その枠組みの中で解釈されたが(Burkert(2), p.261 を参照のこと)、それに異を唱えているのは Dover である (Dover(3))。またイニシエーション儀礼に関する研究史については、Graf を参照のこと。なお、Dodd と Faraone の編集した論文集中に収められている論考はどれも、Genep の言う通過儀礼の構造を、ギリシアの神話・儀礼に安易に適用することへの反省を促すという共通の方向性を持って書き起こされている。
- (36) Burkert の言う「少女の悲劇神話」はこうして通過儀礼と関連付けられた(Burkert(4), pp.69-79)。
- (37) Dawden, pp.117f. 男子のイニシエーション儀礼と関連付けられるリュカイア祭での狼男への変身現象の一変形が、ヘレニズム期の作者によって伝えられている。それによれば「籤によって選ばれた若者は湖畔で裸になると、湖を泳いで渡り、原野に分け入る。すると若者の姿は狼に変じ、それから8年の間、狼として過ごしたあと、再び人間に戻る」というのだ。「エウアンテースの描写する狼男への変身は、容易に加入儀礼として理解できる」と Burkert は断じているが (Burkert(1), p.91)、その根拠として注目している一つの事象が若者の脱衣行為である。
- (38) 動物への変容、あるいはその意味に関しては、Dowden, pp.106-112、Doherty, pp.96-99 を参照のこと。
- (39) Burkert (2), p.261、および Lloyd-Jones, p.94 を参照のこと。

- (40) Dowden, p.106.
- (41) 競走の絵において、参加者の衣服が乱れ、胸が露わになるということは、そのような場面を描く上での一つの約束事としてあったようだ (Cohen, p.68. および, n.17 を参照のこと)。とすれば、「裸の少女」は競走に夢中になっている様子を伝えるに過ぎず、熊となってある種の奉仕をした——これが通過儀礼につき物の「試練」とみなす——あとの「脱衣」とは関係がないことになる。
- (42) 『平和』 870ff. この箇所の scholion は娼婦とブラウロンの縁について言及している (*Suda* 521 も参照のこと)。
- (43) 例えば, King, pp.121f.。ただし、アッティカ地方ではアルテミスの別の一面 = 災厄をもたらす神が強調されていた、と Faraone は主張している (Faraone, pp.48f.)。
- (44) サフラン染めの衣について、それが結婚の際に着る衣装であったのかは明白ではないが、Thomson はその可能性の高いことを示唆している (Thomson, *Ag.* 239 への注を参照のこと)。
- (45) Burkert(3), pp.97-115 を参照せよ。
- (46) arkhegetis がどの神を指しているのかに関して、意見は分かれる。scholion ではデメテルを意味しているとしているが、これは論外。アルテミス、あるいはアテナを指しているのは間違いないところのようであるが、Stinton、Henderson、Mac' Dowell らに従って、アテナを意味する立場を筆者もとりたい。ただ、arkhegetis をアルテミスだと考えた結果であろう、Sommerstein は、*βραυρωνίους* を 644 に、*τάρχηγέτι* を 645 に置いた独自の読みを提案している。Walbank は *Ly.* 全体とアルテミスの関係をことさらに強調したいらしく、641ff. の各儀式をすべてアルテミスと関連付ける論を展開している。
- (47) Paus. 1, 23, 7
- (48) arkteia によって指示される祭儀は複数あった可能性が強いという意見もある (Faraone, pp.61f.)。
- (49) パウサニアスの見た像は「タウロポロス」と呼ばれていたようであるが、これがアルテミスの別称であったことは *Ly.* 447 から確認できる。その箇所への scholion には、この名がアテナとも関係することを語っている興味深い記事が残っている = ἔστι δ' ὅτε καὶ τὴν Ἀθηνᾶν οὕτω καλοῦσιν ὡς

## Ξενομήδης ἱστορεῖ·

- (50) 「実在のモデルがいる」という立場を取っている研究者には、例えば、Henderson (2), pp.38–41, Sommerstein, pp.5f., Macdowell, pp.240f があるが、Dover はこの見解に対して否定的立場を取っている (Dover(1) p.152 および n.3)。
- (51) ミュリネという名前自体はそれほどめずらしいものではない。アリストパネスがリュシストラテの片腕的女性にこの名前をあてがったのはミュリネの夫の名前がキネシアス (「腰を動かす」といった意味であろう) とされているのと同根のジョークの結果かもしれない。この名前が myrton と関連するとして、ミュリネに卑猥な意味を見ることが可能なのである (Henderson(1), p.134 を参照のこと)。
- (52) Lewis, pp.187–202. lysimakhe (λυσιμάχη) なる語は、554 に登場する (ただし、普通名詞) が、アリストパネスがあえてこの語を使用しているのも、リュシストラテのモデルとして、Lysimakhe を示唆するためだったのか?
- (53) 同様な見解は、MacDowell, pp.239f. にも認められる。
- (54) *Lj.* 1ff., 387ff.
- (55) 387ff. 女たちが新興宗教に浮かれているときに、軍事上の重大な決議がなされていた、とする「無関係なことの関連付け」によって女たちを非難するプロペーロスの台詞は八つ当たりの印象を与えるものの、現実における女たちの新興宗教参加に対する男たちの苛立ちを表してもいるように思える。
- (56) Dodds, pp.xxiii–xxv を参照のこと。
- (57) サフラン染めの衣は単なる贅沢を意味しているのかもしれない (Fraenkel comment. ad 239)。なるほど、老女たちは、ポリスが自分たちを安楽に育ててくれた、と言っている。ところで、καὶ χέουσα に替わり、「着る」を再デビューさせるような読みはあり得るだろうか。Bentley らの読みが scholion の記事と矛盾するとき、ἐχουσα を活かしながら、かつ、矛盾を解消するものとして、Hooker の提案する καὶ ἔτι ἐχουσα から作られる κατ'ἐχουσα がある (この読みは、Sommerstein の a.c. に置かれている)。あるいは喜劇では用例が認められていない—ゆえに、筆者としても推奨する気はないが—叙事詩にある καὶ τε を使った καὶ τ'ἐχουσα も考えられる (「女だって epic に精通しているのだ」という主張にはなろう)。
- (58) *Lj.* 271–80。

- (59) *Ly.* 102–4.
- (60) *Dover* (3), pp. 100f. および *Dover* (1), p. 159 を参照のこと。
- (61) *Lys.* 第 1 弁論。夜祭りなどで男の目につく危険性はエウリピデス『イオン』545f. にも認められる（詳しくは、*Dover* (3), pp. 209ff. を参照のこと）。
- (62) *Th.* II, 45.
- (63) 『テスモポリアの女たち』466–501。
- (64) *Ar. Pl.* 773 の scholion, あるいは *Athen.* 13. 555d を参照せよ。アテナイの王位継承神話を、構造主義的神話解釈の手法を用いながら、結婚制度の問題と関連付けて解釈しようとした論考については、*Csapo* を参照せよ (*Csapo*, pp. 237–245)。
- (65) *Men.* fr. 657K.
- (66) *Ly.* 708–80. ἀνδρες とは夫なのか、それとも愛人なのだろうか。
- (67) *Ly.* 155f. この台詞は *E. Andr.* 629ff. を想起させるものとなっている (*Henderson* (2), comment. ad 155–6)。「命乞い」のために裸身（乳）をさらすといったモチーフは *Ag.* 239 に始まり（悲劇においてである）、例えば *E. Hec.* 558–62, *Andr.* 629ff. にも認められる。*Thomson* は *Hec.* 558ff. は *Ag.* 239 を模倣した詩行だと断言している（*Thomson* の *Ag.* 239 への注を参照のこと）。
- (68) *Dover* の言うところを信じるなら「干しイチジク」は penis となる (*Dover* (4), pp. 209f. 特に n. 35 を参照のこと)。*Henderson* は「干しイチジク」に penis の意味を認めず、むしろそれを cunt と結び付けるが、喜劇にはその意味での用例はない、とのことである (*Henderson* (1), p. 118, p. 134)。とはいえ、両者の penis, cunt ‘論’ はともにそれほど根拠のあつてのことではない（拙稿「メガラ男の悲哀 *Ar. Ach.* ll. 719–816 の分析」 pp. 100–2 を参照のこと）。首飾りのような「輪」状のものが cunt の意味を持つことについては、*Henderson* (1), p. 139 を参照のこと。なお、*Henderson* は ἰσχάδων ὄρμαθόν を、rites of sexuality and procreation と関連づけている (*Henderson* (2), comment. ad 646–7)。

### Selected Bibliography

Bekker, I. *Aristophanis Comoediae*, London, 1829

- Brelich, A. *Paides e Parthenoi*, Rome, 1969
- Bremer, J.M. Aristophanes on his own poetry (*Entretiens sur l'antiquite classique tome 38 Aristophane*, Geneve, 1993 所収)
- Brunck, R.F.P. *Aristophanis Comoediae*, Strasburg, 1783
- Burkert, W.(1) *Homo Necans. Interpretationen altgriechier Opfriten und Mythos bei den Griechen*, Berlin, 1972 (『ホモ・ネカーンス 古代ギリシアの犠牲儀礼と神話』、前野佳彦訳、法政大学出版局、2008)
- Burkert, W.(2) *Greek Religion*, Oxford, 1985
- Burkert, W.(3) *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkley, 1979 (『ギリシアの神話と儀礼』、橋本隆夫訳、libro 社、1985)
- Burkert, W.(4) *Creation of the Sacred*, Massachusetts, 1996
- Cohen, B. Divesting the female breast of clothes in classical sculpture (*Naked Truths* ed. by Koloski-Ostrow, A. O. and Lyons, C. L., London, 1997 所収 pp.66-92)
- Cole, S.G. Domesticating Artemis (*The Sacred and the Feminine in Ancient Greece* ed. by Blundell, S. and Williamson, M., London, 1998 所収 pp.27-43)
- Colvin, S. *Dialect in Aristophanes, the politics of language in ancient Greek literature*, Oxford, 1999
- Coulon, V. *Aristophane* tome III, Paris, 1928
- Csapo, E. *Theories of Mythology*, Oxford, 2005
- Dillon, M. *Girls and Women in Classical Greek religion*, London, 2002
- Dodds, E. R. *Bacchae* second ed., Oxford, 1960
- Doherty, L. E. *Gender and the Interpretation of Classical Myth*, London, 2001
- Dover, K.J.(1) *Aristophanic Comedy*, Berkley and Los Angeles, 1972
- Dover, K.J.(2) *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974
- Dover, K.J.(3) Greek homosexuality and initiation (Dover, K.J. *The Greeks and Legacy*, Oxford, 1988 所収)
- Dover, K.J.(4) Ancient interpolation in Aristophanes (Dover, K.J. *The Greeks and Legacy* 所収)
- Dowden, K. *The Uses of Greek Mythology*, London, 1992
- Faraone, C.A. Playing the bear and fawn for Artemis (*Initiation in ancient*

- Greek rituals and narratives—New critical perspectives* ed. by Dodd, D. B. and Faraone C. A., London, 2003 所収)
- Fraenkel, E. *Aeschylus Agamemnon*, Oxford, 1950
- Graf, F. A concept with a troubled history (*Initiation in ancient Greek rituals and narratives—New critical perspectives* 所収)
- Hall, F. W. and Geldart, W. M. *Aristophanis Comoediae*, Oxford, 1907
- Henderson, J. (1) *The Maculate Muse*, New Haven, 1975
- Henderson, J. (2) *Aristophanes' Lysistrata*, Oxford, 1987
- Hooker, G. T. W. Notices of Books (Parke *Festivals of Athenians*, London, 1977 への書評) JHS, 98, 1978
- King, H. Bound to bleed: Artemis and Greek women (*Images of Women in Antiquity* ed. by Cameron, A. and Kuhrt, A., London, 1983 pp.109–127)
- Leeuwen, V. *Aristophanis Lysistrata*, Leiden, 1903
- Lewis, D. M. Who was Lysistrata? (Lewis, D. M. *Selected papers in Greek and near Eastern history*, Cambridge, 1997 所収 pp.187–202)
- Lloyd-Jones, H. Artemis and Iphigeneia, JHS, cii, 1983
- MacDowell, D. M. *Aristophanes and Athens*, Oxford, 1995
- Parke, H. W. *Festivals of the Athenians*, London, 1977
- Parker, L. P. E. *The songs of Aristophanes*, Oxford, 1997
- Rogers, B. B. *The Lysistra of Aristophanes*, London, 1911
- Sommerstein, A. H. *Lysistrata*, Warminster, 1990
- Sourvinou, C. (1) Aristophanes, Lysistrata, 641–647, CQ, n.s. xxi, 1971
- Sourvinou, C. (2) Notices of Books (Brellich, A. *Paides e Parthenoi* への書評) JHS, 1971
- Sourvinou, C. (3) *Studies in Girls' transitions*, Athens, 1988
- Stinton, T. W. C. Iphigeneia and the bears of Brauron CQ n.s. xxxi 1976
- Taaffe, L. K. *Aristophanes and Women*, London, 1993
- Thomson, G. *The Oresteia of Aeschylus*, Amsterdam, 1966
- Tobe, J. 「メガラ男の悲哀——Ar. *Acb.* 719–816 の分析」(大芝芳弘・小池登編『西洋古典学の明白へ』和泉書館、2010 所収)
- Vidal-Naquet, P. The Black Hunter and the origin of the Athenian *ephebeia* (*Myth, Religion and Society* ed. by Gordon, R. L., Cambridge, 1981 所収)

Walbank, M. B. Artemis Bear-Leader C.Q. 31 (ii), 1981, pp. 276-281

White, J. W. *The Verse of Greek Comedy*, London, 1912

Wilson, N. G. *Aristophanis fabulae* tomus 2, Oxford, 2007

\* 本論考は平成 22 年度「成城大学特別研究助成」による研究成果の一部である。