

ギルガメシュの異界への旅と帰還

— 「英雄」と「死」 —

渡辺和子

はじめに

古代メソポタミアで粘土板に楔形文字で書かれた『ギルガメシュ叙事詩』は「世界最古の長編叙事詩」といわれる。そのほかにも様々な性格をもつことについて筆者は検討を続けてきた。¹⁾今回は『ギルガメシュ叙事詩』は「英雄神話」かという観点から、「英雄」と「死」を鍵概念として再検討してみたい。ここでは標準版の『ギルガメシュ叙事詩』を、その元来の形である第11書板までとして扱う。²⁾

1. 「英雄」とは何か

『ギルガメシュ叙事詩』が「英雄神話」の一つとされる場合、その理由は一様ではない。またギルガメシュは「英雄」であるのか否か、あるいはどんな「英雄」であるかについても研究者の意見は一致していない。まずは何を「英雄」とするかについて検討しておく必要がある。

1.1. 「英雄」の意味

日本語の「英雄」は漢字の「英」と「雄」の組み合わせが示すように、「文武の才の特に優れた人物。実力が優越し、非凡な事業を成し遂げる人」(『広辞苑』)、また「才知・武勇・胆力にすぐれ、ふつうの人にはできないような大事業を成し遂げる人、ヒーロー」(『明鏡国語辞典』)などとされる。しかし英語の「ヒーロー」(hero)は「英雄」と完全に同義ではない。ある英英辞典はheroを「何か勇敢あるいは良いことを成し遂げることによって多くの人々から賞賛される人、特に男」³⁾と説明している。

あえて違いを指摘するならば、日本語の「英雄」は、本人の資質と成し遂

げることの内容に、英語の hero は、その本人が成し遂げたことが他者から賞賛されることに重きが置かれているといえる。そのことは、「英雄」が登場する物語や神話を考える上でも留意する必要がある。さらに個々の研究者が何を「英雄」とするか、それによってどのような違いが帰結するかについても考察されなければならない。

1.2. 『世界神話事典』にみる「英雄」

神話学という分野にはさまざまな立場があり、また現在の神話学者の見解も流動的であるように見えるが、⁴⁾ここでは日本の神話学が20世紀末に達成した一つの成果である『世界神話事典』(1994)⁵⁾を取り上げる。この事典では地域別に神話が紹介されるだけでなく、「共通テーマにみる神話」として「世界の起源」「人類の起源」「洪水神話」「死の起源」「英雄」などのテーマを取り上げて「世界神話」が横断的に論じられたことは特筆に値する。その「英雄」については松村一男が次のように説明している。「ここでいう英雄とは、文化英雄やトリックスター（いたずら者・悪ガキ）とは異なる、高貴で悲劇的な神話存在である。英雄はもっぱら武力によって物理的力による攻撃を撃退する。これに対して文化英雄は社会にとって有益な技術をもたらしたり、発明したりし、トリックスターは混乱を引き起こすような逸脱的な知恵によって、意図せずに社会に新しいものや存在様式を導入する。もっとも、スサノオのようにこれら三様式を生涯のなかで時代ごとにすべて示す英雄もいるが、これは例外に属する。」⁶⁾

さらに松村は、「英雄崇拜が顕著なのは、個人としての名誉や武勇がなお意味をもっていて、戦士の活躍の目標としての英雄の栄光を賛美することが有意義であったような古代社会が中心である」とし、地域別の「英雄」の例として〈日本〉ヤマトタケル、スサノオ、義経と弁慶、〈インド〉インドラ、〈イラン〉ロスタム、〈オリエント〉ギルガメシュとエンキドゥ、サムソン、〈ギリシア〉アキレウス、ヘラクレス、ペルセウス、〈ゲルマン〉シグルズ、ジークフリート、〈ケルト〉クー＝ホリンを挙げて説明している。⁷⁾そしてこれらの例から「英雄に多く見られる要素」として①神と人間の間生まれた子、②捨て子、③辺境で成長する、④怪物退治、超人的活躍などの武勲をたてる、⑤暴力的、劇的な死に方をする、の5点が挙げられている。⁸⁾

しかし松村は上記の「ギルガメシュとエンキドゥ」について次のように述

べる。

『ギルガメシュ叙事詩』は彼（ギルガメシュ）とエンキドゥの友情や死と不死の問題に焦点があり、死の恐怖に怯えるなど、必ずしも典型的な英雄の姿を示していない。むしろ、脇役であるエンキドゥのほうに荒々しさや劇的な死が見られる。⁹⁾

このように松村の論述は「英雄」を武力に優れた者とし、さらにその存在を「古代」に限定することによって「英雄」を規定して例を挙げる。そしてそれらの共通項を見出して一般化を行う。そのためにギルガメシュは典型的な「英雄」ではなく、エンキドゥのほうが「英雄的」であることになる。従ってエンキドゥが死んだ後の、すなわち後半の『ギルガメシュ叙事詩』は「英雄神話」ではないことになるが、それではいったいどのような神話とされるのであろうか。¹⁰⁾

1.3. ジョセフ・キャンベルの「英雄」論

ジョセフ・キャンベル（1904-1987年）はユング派に近い立場の神話学者であるが、特に「英雄」の神話を研究したことで知られる。キャンベルはその著書『千の顔をもつ英雄』（1949; 1968）のなかで「英雄」を次のように説明する。

英雄とはかれ個人の生活空間と時間を超えて、普遍妥当性をもった人間の規範的なありようを戦いとるのに成功した男もしくは女である。¹¹⁾

ここで英雄は「戦いとる」(to battle)といわれているが、必ずしも武勇によってではない。そして戦いとるものは「普遍妥当性をもった人間の規範的なありよう」とされる。また英雄の性別も限定されない。このような「英雄」のとらえ方は上記の松村のものとは大きく異なっている。武勇による成果は多くの場合「普遍妥当性」を持たないだけでなく、さらなる矛盾と混乱を引き起こすことも多い。そして男でも女でも英雄になり得るという考えは注目に値する。キャンベルはまた次のようにもいう。「英雄とは自力で達成される服従（＝自己克服）を完成する人間である。だがなににたいする服従

か。それこそまさしく今日われわれがみずから突きつけられている謎であり、いずこの地にあってもその謎を解決するのが英雄の第一の資質にして歴史的偉業とみなされている。」¹²⁾

またキャンベルは、英雄は「歴史」と結びつきながらも、時空を超える普遍性をもつことも指摘する。「通俗的な意味での英雄は現代人にとってはもはや死滅してしまった。だが不滅の人間——完成した、特定されない普遍的人間——として再生する。かれの第二の聖なる任務と行為は、それゆえ（中略）姿を変えてわれわれの前に再現し、復活した生命について学びとった教義を教えるところにある。」¹³⁾

このような「英雄」理解に立って構築されたキャンベルの「英雄」論の特徴は、〈出立・冒険／イニシエーション・帰還〉という図式をもつことにある。「英雄」はこの三要素をもつ神話的冒険を成し遂げる者なのであり、『千の顔をもつ英雄』の全編にわたってこの図式をめぐる論が展開されている。キャンベルはその図式をあてはめて「英雄」を次ように説明する。

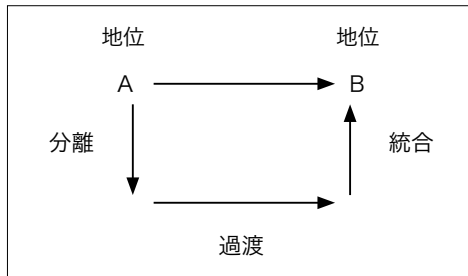
英雄は日常生活から危険を冒してまでも、人為の遠くおよばぬ超自然的な領域に赴く、その赴いた領域で超人的な力に遭遇し、決定的な勝利を収める。英雄はかれにしたがう者に恩恵を授ける力をえて、この不思議な冒険から帰還する。¹⁴⁾

この〈出立・冒険／イニシエーション・帰還〉の図式は、キャンベル自身が言明しているように、「通過儀礼を説明するさいにつかわれる公式(formula)〈分離—イニシエーション—帰還〉を拡大」したものであり、¹⁵⁾ファン・ヘネップの『通過儀礼』から着想を得ている。

2. ファン・ヘネップの通過儀礼論

民族学者ファン・ヘネップ（ヴァン・ジュネップ、1873-1957年）は『通過儀礼』（1909）のなかで、妊娠と出産、出生と幼年期、加入礼、婚約と結婚、葬式に際して各地で見られる儀礼を分析し、それは〈分離・過渡・統合〉という三要素の図式を共通にもつ通過儀礼であるとする。ファン・ヘネップによれば「ある個人の一生は、誕生、社会的成熟、結婚、父親になる

こと、あるいは階級の上昇、職業上の専門化および死といったような、終わりがすなわち初めとなるような一連の階梯からなっているのである。これらの区切りの一つ一つについて儀式が存在するが、その目的とするところは同じである。つまり、個人をある特定のステータスから別の、やはり特定のステータスへと通過させることに目的がある。目的が同じであるため、その達成手段は、細部に至るまで全く同じということはないにしても、少なくとも類似するようになるのである。」¹⁶⁾ この通過儀礼の図式について最近、丹羽泉がわかりやすい図解を提示しているのでここで使わせていただく。¹⁷⁾



この図式で重要であると思われることは、「分離」の要素が、程度の差はあっても実際の空間移動を含んでいることである。たとえば妊娠し、出産する女性が集団から切り離されて過渡期となる時期を過ごし、出産後に新しい地位を得てもとの集団に統合される。¹⁸⁾ また若者は一定期間、母親と家庭から切り離されて別の場所にある小屋などに隔離されて過ごす。その間に若者は部族の掟を学び、また部族ごとに異なるやり方で身体の毀損（切開、抜歯、割礼など）が行なわれ、その後部族の男性の一員として統合される。¹⁹⁾

このファン・ヘネップの儀礼についての包括的な理論は、後の人類学者、特に V. ターナーの儀礼理論（1969 年）²⁰⁾ に大きな影響を与えたことが知られる。今日でもファン・ヘネップの理論は盛んに引用されている。しかし現代の宗教学では儀礼を季節儀礼（年中行事）と通過儀礼に分け、その通過儀礼の理論としてファン・ヘネップのものを紹介する機会が多い。²¹⁾

しかしファン・ヘネップの通過儀礼理論は人間の一生だけでなく、人間を取り巻く環境、たとえば季節や天体の変化、循環などにも当てはめられるべき包括的なものであった。ファン・ヘネップは「個人も社会も自然や宇宙から独立した存在ではなく、その宇宙自体が、一定のリズムに従っており、こ

のリズムは、人間の生活にも余波を及ぼすことになるのである。宇宙にも種々の発展段階と移行の期間、前進と停滞、停止などの期間がある。したがって、天界における推移に関する儀式つまりある月から次の月への推移（たとえば満月の祭り）とか、季節の移り変わり（冬至・夏至・春分・秋分などの祭り）や年のかわり目の祭、新年の祭りなども人間の通過儀礼に含めるべきである²²⁾ という。

今後、ファン・ヘネップの理論を多方面から再検討することも必要であろう。²³⁾ またこの理論がターナーに影響を与える以前に、キャンベルの英雄神話理論（1949年）に影響を与えていたことはあまり知られていない。キャンベルは、ファン・ヘネップが提示する「全体観」のなかに〈分離・過渡・統合〉の「公式」を見ていたと思われる。²⁴⁾ そしてキャンベルが「通過儀礼の公式を拡大」して〈出立・冒険／イニシエーション・帰還〉を英雄神話的冒険がたどる経路としたことにおいては、帰属していた共同体からの〈分離〉という空間移動を拡大して〈(旅への) 出立〉とし、〈過渡〉には命を危険にさらすほどの試練としての冒険が、また〈統合〉には、旅から戻った後の共同体内部でのより高次の生き方への期待が含まれる〈帰還〉が対応すると考えたことが窺える。

3. 「異界訪問」と「英雄」

「英雄」が冒険の旅に出る者ならば、いわゆる「異郷（異界）訪問」をする者と重なるのではないかという疑問が湧く。国語辞典に「異界」の語はまだないようであるが、²⁵⁾ 「異郷」はある。²⁶⁾ しかしすでに「異界」も広く使用されているのであり、ここでは「異郷」をも含めて、さらに日常世界と異なる世界、別世界、死後の世界、冥界、想像上の世界などを含むものとして「異界」を使うことにする。

3.1. 「異界訪問」の神話

前述した『世界神話事典』では、共通テーマの一つとして「異郷訪問」も取り上げている。それによると「異郷訪問」神話の類型として冥界訪問、理想郷訪問、異類国訪問の三つがあり、²⁷⁾ それらの例として次のものがそれぞれ短く紹介されている。〈日本〉黄泉の国の訪問、〈シュメール〉イナンナの

冥界下り、〈ギリシア〉ペルセポネの冥界下り、オルフェウスの冥界下り、〈ローマ〉アイネアスの地獄極楽めぐり、〈ゲルマン〉冥界への使者ヘルモッド、〈グリーンランド〉呪術師の冥界訪問、〈メラネシア〉亡夫の魂を冥界に探す妻、〈ポリネシア〉妻を地下の国から連れ戻す、〈朝鮮半島〉地下の国の悪鬼退治、〈インド〉ラーマの魔王退治、〈フィンランド〉ワイナモイネンの冒険、〈日本〉浦島太郎の常世の国訪問、〈中国〉周穆王の西王母訪問、武陵桃源、〈アイルランド〉常若の国を訪ねたオシアン、〈インドネシア〉猪の国を訪ねた男、〈スコットランド〉アザラシの国を訪問した漁夫。²⁸⁾

しかしこれらの「異郷訪問」の中にも、さまざまな違いがある。たとえば異郷を訪問した者が帰還する場合としない場合がある。そして帰還しない場合は、その者を迎えに、あるいは奪還するために異郷を訪問し、目的を（部分的にでも）達して帰還する者、あるいは目的を達成することなく帰還する者がある。

3.2. 浦島太郎の「異界訪問」

この『世界神話事典』では、先に述べた「英雄」が別のテーマとしてまとめられているために、「異郷訪問」者の例と「英雄」の例がほとんど重なっていないとみることができる。比較のために上記の「浦島太郎の常世の国訪問」として紹介されている『丹後国風土記』（逸文）にあった「水の江の浦嶋しまこ子」（浦島太郎）の話をあらすじによって検討する。

ある日、嶋子が釣り上げた亀が美しい婦人（亀姫）に変わり、彼を大海のなかの常世の国に案内し、そこで二人は夫婦となる。三年間、楽しく暮らした嶋子は、一度郷里へ戻りたいと亀姫に訴えた。亀姫は嶋子に、戻ってくるまで決して開けてはいけなくて手箱を渡す。郷里に戻った嶋子はそこですでに三百年ほど経過していたことを知る。亀姫が恋しくなった嶋子は約束を忘れて手箱を開けてしまう。すると一瞬にして嶋子の容姿は老人のものとなり、常世の国へ戻ることもできずに嘆きさまよったという。²⁹⁾

この嶋子は、英知と武勇に特に優れていたわけでも、大きな冒険をしたわけでもない。また郷里に帰ってから何か偉業を成し遂げたという人物でもない。嶋子は確かに「異界訪問」をしたが、「英雄」とはいえないことになる。

3.3. 「異界訪問譚」としての『千と千尋の神隠し』

筆者は「神話」を広い意味で捉え、現代の作品であっても「神話」の範疇で扱うことができると考えている。³⁰⁾ 現代日本でも広く知られる「浦島太郎」の「昔話」は「(古代) 神話」の「焼き直し」であるという説明も可能であるが、「古代神話」を詳細に検討するならば、往々にしてそれらも既に何かの「焼き直し」であることが多い。

ここで「異界訪問」神話のもう一つの比較対象として宮崎駿のアニメーション作品『千と千尋の神隠し』(2001年公開)を取り上げたい。「神隠し」という題が付されているが、「異界訪問譚」に属するといえる。³¹⁾ ごく簡単にあらすじを述べる。

ある時、10歳の少女千尋は両親とともにトンネルの向こうの「異界」(ここでは「油屋」の世界)に迷いこんでしまう。両親はそこにあったご馳走を食べてしまったために豚の姿に変えられてしまう。そこで千尋はハクという少年たちに助けられながら健気に働いて両親を救出することができ、一緒にこちらの世界に戻ってくることができる。

千尋が「異界」にいたのは4日ほどのようであるが、³²⁾ もとの世界ではかなり長い時間が経過していたことが暗示されている。そして両親には「異界」にいたこと、豚になったことなどの記憶が全くないが、千尋には記憶があると思わせる。「異界」での体験によってこれからの千尋に大きな変化があることを見る者に予想させてこのアニメーションは終わる。これは千尋にとってのイニシエーション、あるいは自立して生きてゆく力をつけるための試練であったといえる。そしてキャンベルに従えば、千尋は冒険の旅を成し遂げて帰還した「英雄」と言える。ただし千尋はまだ10歳であり、たくましくなったとはいえ、その後の人生に何が待っているかはわからない。

このように、「異界訪問」をする者と冒険の旅をする「英雄」は当然ながら重なる場合がある。また浦島太郎が訪問した異界を含めて、異界ではしばしば現実世界とは時間の進み方が違っている。

3.4. 広義の「異界訪問」と「英雄」

ミルチア・エリアーデ(1907-1986年)もイニシエーションについて盛んに論じたが、「異界訪問」と「英雄」との関連では次のように述べている。「すべての(地下界下降のモチーフをもつ)神話や英雄譚はイニシエー

シヨンの構造をもっているといい得よう。生きながら地獄に降り、怪物や悪魔などを物ともせず進んでゆくとは、イニシエーション的試練を受けることである。生きて人間の地獄降りは英雄のイニシエーションの特徴であり、その目的は肉体的不死を獲得するにあることを付け加えておきたい。³³⁾

しかし今日でもすべての旅は、日常を離れて普段とは異なる体験をして帰っているのであり、当然のことながら当人には何らかの変化がある。「かわいい子には旅をさせよ」ということわざは、「子供は甘やかして育てるより、手許からはなしてつらい経験をさせ、世の中の辛苦をなめさせたほうがよい」（『広辞苑』）という意味であるという。誰しも異なる環境での小さな冒険は無数に体験するのであり、「歴史に残る」かどうかは別として、大なり小なり通過儀礼を体験して「英雄」になる。あるいはそのような「英雄」の定義を採用することも可能である。それは「通過儀礼の公式」を「英雄」がたどる過程にあてはめたキャンベルの定義に近いものになる。³⁴⁾

昨今では人生の通過儀礼は時代や社会の違い、それらの変遷によって多様に変化することはよく指摘される。たとえば丹羽は、現代日本社会では「社会的地位の移行は、入学式、卒業式、入社式、結婚式、退社送別会といった行事を通じて行われることになる。（中略）また高校や大学入試へ向けての長い期間に及ぶ受験勉強や就職活動の過程で繰り返し行われる面接試験などの経験、新入社員研修などの場面の中に、儀礼通過者が経る苦難や修行の過程と同質のものをみることができる」という。³⁵⁾

「人生の節目」が何であるのかは、個人や社会によって、そしてその両者の関係によって異なる。しかし神話や物語が伝える「人生の節目」にも多様な〈分離・過渡・統合〉の図式を見出すことができる。

4. ギルガメシュのフンババ打倒の旅

ギルガメシュは常人には不可能とされるような二つの旅をする。最初の旅は前半の中核となる杉の森の番人フンババ打倒の旅であり、ギルガメシュとエンキドゥの二人で行く。もう一つの旅はウトナピシュティムを訪ねる旅であり、エンキドゥを失ったギルガメシュが一人で行く。武勇に優れた者が「英雄」であるならば、フンババ打倒の旅はギルガメシュを「英雄」とするはずである。それは死を賭して行われたものであり、成功をおさめたギルガ

メシュは喝采をあびる。しかし同時にその「英雄的行為」には当初から疑問も表明されている。

4.1. 準備と道中

親友エンキドゥと力を合わせて西方の杉の森へ遠征し、蛮勇を奮って森の番人（あるいは守護霊）フンババを殺害して木材をメソポタミアへ運んだことは、ギルガメシュにとってエンキドゥと死別するまでの人生において最大の「偉業」であった。杉の森遠征の背景には、メソポタミアにはない巨大な木材を得て壮大な建築事業を残すことが支配者にとっての榮譽とする伝統があった。³⁶⁾しかしギルガメシュの場合は、フンババの打倒によって、杉の森のすべてを自らの支配下に置くことを目指したといえる。

しかしこのような「大それた」企てに対してエンキドゥもウルクの長老たちも、最高神エンリルがフンババを非常に恐ろしい存在としたことを説いてギルガメシュに思いとどませようとする（II 216-299）。³⁷⁾しかし第2書板のその後の本文欠損部分では、ギルガメシュが長老たちの説得に成功したことが述べられているようである。第3書板では、ギルガメシュは長老たちから自分の力を過信しないように注意を与えられ、ギルガメシュの母である女神ニンスンと太陽神シャマシュの援助を得て、同行するエンキドゥに助けられながら杉の森へ出かけることになる。³⁸⁾

そして第4書板では、二人は目的地まで常人の15倍の速度で歩いて行く。途中でギルガメシュは山に上り、供物をささげ、そこで夢による神託を求める。ギルガメシュは目覚めてエンキドゥに夢を語ると、エンキドゥはそれをフンババ打倒の成功の予兆であると解釈する。二人は行程を進んでは夢を見ることを5回ほど繰り返す。夢を見るたびに吉兆を得ながらも二人はフンババの恐ろしさに怯えながら励ましあって旅を続ける。³⁹⁾

4.2. フンババ殺害

杉の森に入った二人は、フンババの圧倒的な脅威の前に勇気を失いかけるが、シャマシュが加勢してフンババに激しい風を送る。追い詰めるられたフンババはギルガメシュに命乞いをするが、エンキドゥはギルガメシュにフンババを殺すようにいう。そのときエンキドゥは「エンリルがそれを聞き及ぶ前に」と付け加え、また「偉大な神々が私たちに対して怒るかもしれない」

とも言っている。⁴⁰⁾そして殺される間にフンババは、エンキドゥが長寿を得ることがないようにと呪う。⁴¹⁾そのあとギルガメシュはエンキドゥと協力してフンババを殺害し、その牙を戦利品とする。そして杉を伐採していかだに組み、ニップルへ運ぶ（第5書板）。⁴²⁾

4.3. ウルクへの凱旋と「天の牛」の殺害

ウルクに帰還したギルガメシュは髪を洗って整え、服を着替えて王冠をかぶる。するとその美しさに魅了された女神イシュタルが彼に求婚する。しかしギルガメシュは、イシュタルが愛した多くの男たちにひどい仕打ちをしたことをなじって求婚を拒絶する。怒ったイシュタルは父神アヌに頼んで、ギルガメシュを殺すために巨大な「天の牛」を地上へ送ってもらうが、ギルガメシュとエンキドゥは「天の牛」をも殺害してしまう。⁴³⁾ギルガメシュが手に入れた「天の牛」の二本の角はそれぞれ30 マナ（約15kg）の重さのラピスラズリであったことも驚嘆の的となり、ウルクの人々は二人を見ようと集まる。ギルガメシュが「誰がもっともすばらしい男か」と給仕の女たちに尋ねると「ギルガメシュがもっともすばらしい」と答える。その夜、エンキドゥは夢を見る（第6書板）。⁴⁴⁾ここで〈前半〉が終わる。ウルクに帰ったギルガメシュはその「英雄的」な行為のゆえに喝采を浴びる。

さらに「天の牛」も殺害したことによって、この世的な「英雄」としての評価が頂点に達したといえる。しかし最後に述べられているエンキドゥの夢は物語の暗転を暗示している。

5. ウトナピシユティムを訪ねる旅

5.1. エンキドゥの死とギルガメシュの悲嘆

エンキドゥが見た夢は、偉大な神々が何かについて話し合っているというものであった（VII 1）。⁴⁵⁾しかしそれに続く26行が欠損しているために夢の内容は不明であるが、神々によってエンキドゥの夭折という「天命」が、おそらく最高神エンリルのもとで新たに決定されたかと想像できる。いずれにしてもエンキドゥは死が間近であることを自覚し、自分の人生を振り返る。死を受け入れられないエンキドゥは野人として生きていたときに出会い、自分の人生を変えた人物、狩人と娼婦シャムハトを呪うが、それを聞いて

たシャマシュがエンキドゥを慰めて次のようにいう。「(シャムハトのおかげで) いまやギルガメシュはあなたの友であり、(親しい) 兄弟である。彼はあなたを立派な寝台に寝かせるであろう。[彼は] あなたを手厚い看護がなされる寝台に寝かせ、(彼の) 左にある安らぎの椅子にあなたを座らせるであろう。地の[君主たち] はあなたの足に口づけをするであろう。彼はウルクの人々をあなたのために泣かせ、彼らをあなたのために嘆かせる」(VII 139-144)。⁴⁶⁾ そこでエンキドゥは自分の人生をとらえ直してシャムハトを祝福する。そしてエンキドゥは再び夢を見るが、それは冥界の様子のようなものである。⁴⁷⁾ その後エンキドゥは病みついて死んでしまう。⁴⁸⁾

エンキドゥが死ぬ場面は本文欠損のため伝えられていないが、その直前と思われる場面でエンキドゥはギルガメシュに語る。

[あなたと共に] あらゆる困難に [耐えた私を] 思い出してほしい。私の友よ、私があなたと歩み通したことを [あなたが忘れ] ないように。(VII 251-252)⁴⁹⁾

ここでは、エンキドゥはその人生最大の山場であるギルガメシュとの冒険を深く心に刻んでほしいという希望を、ギルガメシュに言い残している。この「遺言」には、自らの「英雄的」な業績がその死を超えて、生き残る人の記憶に深く刻まれることが願われている (第7書板)。

ギルガメシュは友の死をいたく嘆いて手厚い葬儀を行う。⁵⁰⁾ エンキドゥに対する「弔辞」のなかにも「私たちは力を合わせて [山に] 登った。『天の牛』を捉えて [殺し、杉の] 森に [住む] フンババを倒した。今、[あなたを] 捉えたこの眠りは何なのか」(VIII 52-55)⁵¹⁾ という言葉がある (第8書板)。

5.2. 「英雄」と「死生の秘密」

エンキドゥの死を契機としてギルガメシュが取り組むことになったのは、死の不条理性であったといえる。友の死はギルガメシュが手にした世間的な栄誉も自負も砕いてしまった。ギルガメシュは、太古の大洪水以前には人間であったが、永遠の命を与えられて神に列せられたウトナピシュティムに会って、彼から「死生の秘密」を知りたいと願う (IX 75-77)。⁵²⁾ それはた

だ単に友の死を嘆く、自らの死を恐れる、不死を希求するといった動機からだけではなかったはずである。ギルガメシュに「死生の秘密」を追求させたのは、なぜ人間には死という現象が起こるのか、なぜ人間は生まれてきて死ぬのか、なぜ死ぬのに生まれてくるのかといった疑問であったと思われる。

これがギルガメシュにとって第二の異界への旅となる。今度は一人旅であり、深い悲しみを抱えての旅である。しかしそれでもある意味で「英雄的」な冒険の旅である。まず、その旅路は前人未踏である。恐ろしい形相の蠍人間が番をしている関門があり、そこは太陽神シャマシュしか通れないが、問答の末に通過を許される (IX 42-131)。⁵³⁾ ギルガメシュは、旅路の最初では荒野のライオンを恐れているが (IX 9)、⁵⁴⁾ やがて服がぼろぼろになるとライオンその他の野生動物を殺して肉を食べ、皮を纏う (X 258-261)。⁵⁵⁾ そしてギルガメシュの意思は強固であり、どんな困難にも挑戦し、憔悴しながらも目的地を目指して行く。

この旅路でギルガメシュは、蠍人間、女神シドゥリ（居酒屋の女将）、ウルシャナビ（ウトナピシュティムの渡し守）、そしてウトナピシュティムという異界で出会った者たちと同じような内容の対話を繰り返す。そしてギルガメシュは憔悴の理由を聞かれるたびに、フンババ打倒を共にしたエンキドゥを失ったことの深い悲しみを吐露している。⁵⁶⁾ それはエンキドゥとの冒険を覚えていることはエンキドゥとの約束でもあるが、「英雄的」な冒険を共にしたからこそ、エンキドゥを失ったことがいかに悲しいものかと訴え続けるギルガメシュにとって、その冒険は「過去のもの」にはなりきっていないのであり、そのために絶望も深い。どんな「英雄」にも他のすべての人間と同様に死があることと、そして大切な人との死別の悲しみが深すぎて克服できないことは、ギルガメシュのそれまでの人生観が崩れるような体験であったはずである。

5.3. ウトナピシュティムとの出会い

ギルガメシュがようやく会うことができたウトナピシュティムは、人間にとって死は神々が定めたものであり、避けられないものであることを説く (X 267-322)。⁵⁷⁾ そのこと自体は「死生の真実」であり、「死生の起源」でもあるが、ギルガメシュが求めた「死生の秘密」であったのであろうか (第10書板)。

第 11 書板の最初の部分で、ウトナピシュティムはギルガメシュの要望に答えて太古の大洪水を経て永遠の命を得た顛末を語る。そのことについてウトナピシュティムは「秘密の事柄」、「神々の神秘」を語るといっている (XI 9-10)。⁵⁸⁾ それらは、ウトナピシュティムが体験した神々の振る舞いや神々の決定を指しているのかもしれない。いずれにしても洪水について語り終えたウトナピシュティムが、「今」はもうギルガメシュに永遠の命を得させるべく神々の会議を召集する者がいないと言明していることは重要である (XI 207-208)。⁵⁹⁾

6. ギルガメシュの第三の旅—六日七晩眠ること

6.1. 記憶がないこと

「今」、すなわち当時の「現代」ではもう永遠の命を得ることは不可能であることを説明したウトナピシュティムは続けて、「六日七晩、眠ってはならない」(XI 209) とギルガメシュにいう。⁶⁰⁾ この禁止令の真意は実に不可解である。⁶¹⁾ いずれにしてもギルガメシュはすぐさま寝入ってしまい、七日目に起こされる。そこでギルガメシュはウトナピシュティムにいう。

私の上に眠りが注がれるや否や、あなたは私に触れて私を起こしてくれたのですね (XI 232-233)。⁶²⁾

ここで興味深いことは、ギルガメシュ自身には眠っていたという記憶も意識もないということである。疲れきっていたために熟睡したとも考えられる。しかし、本人には一瞬と感じられた長さが六日七晩であったことは、時間の速度が違う異界へ入り込んだともいえる。何よりも興味深いことは、これが一つの古代文学 (あるいは神話) のなかのクライマックスの一場面であり、しかも夢解釈を重んじていた文化・社会の作品のなかの、すでに何度も夢から神託を得ようとしてきた登場人物のせりふであることである。

ギルガメシュが意識を失っていた間に何があったのかという問いは興味をそそる。もちろん眠っていた間の記憶がないということは、驚くべきことではない。しかし異界訪問のなかでは、たとえば前述した『千と千尋の神隠し』のこちらの世界に戻ってきた千尋の両親に記憶がない。ギルガメシュが

六日七晩眠っていたことも、異界への旅であったのではないかと考えられる。あるいは本人に記憶はなくても、異界において彼、あるいは彼の「無意識」が「死生の秘密」に触れたのかもしれない。

この第三の異界への旅だけは身体の空間移動を伴っていない。それどころか本人にとっては全くの「空白」の期間である。ウトナピシュティムの妻が毎朝焼いて並べた七つのパンを見せられてギルガメシュはようやく眠っていた期間を「視覚化」する。

他方、この作品の编者（語り手）は、聴衆（もしくは読者）の注意をギルガメシュの眠りの「内容」からそらすように、ウトナピシュティムの妻が毎朝焼くパンの描写に多くの行を割いている。それによってギルガメシュの眠りが「失態」として印象づけられることになる。⁶³

6.2. 眠りと死

眠りから覚まされたギルガメシュには劇的な変化が見られた。彼は死が不可避であると悟ったようである。ギルガメシュは「私はどうしたらよいのか。どこへ行ったらよいのか。盗人（死）が私の肉体をとらえている。私の寝室には死が住んでいる。私がどこを向こうと、そこには死がいる」⁶⁴という。この言葉は死の不可避性に対する絶望の表現と受け取ることも可能であろう。しかしその後、ギルガメシュは勧められるままに水浴びをし、服を着替えて帰途につく。この水浴びと着替えは、明らかに喪あけを示している。それまでギルガメシュは、異界の存在からどれほど服喪を終えるように勧められても拒否してきたのである。ギルガメシュがフンババ打倒の旅から帰って洗髪と着替えをしたことを想起するならば、ギルガメシュの人生はここで一つの区切りを迎えたことになる。

他方、眠りは死に近いものであると考えられていたようである。ちなみに日本語でも「永眠」などという。ギルガメシュは死んだエンキドゥに「今、あなたをとらえたこの眠り（*sittu*）は何なのだ。あなたは意識がなくなり、[私の声を] 聞いていない」といつている。⁶⁵ いずれにしても、ギルガメシュが眠っていた間は「死んでいた」ような時間であったともいえる。⁶⁶ あるいは、その間の記憶がない「臨死体験」のようなものであったのかもしれない。「私がどこを向こうと、そこには死がいる」という上記の言葉はある種の諦観であるのか、悟りであるのか定かではないが、その後にギルガメシュ

の行動が変化したことから考えると、彼はある大きなイニシエーションを経たといえるが、それはいわば死別のイニシエーション、あるいは「喪／悲嘆の仕事」を貫徹し、終了するという通過儀礼だったのではないか。

7. ギルガメシュは「英雄」か

「英雄」を武勇に優れた者とするならば、ギルガメシュは不完全な「英雄」である。またエリアーデは、ギルガメシュは武勇に長けてはいたが、知恵が足りなかったためにイニシエーションに失敗したと考えた。⁶⁷⁾ 問われるべきは何を「英雄」とし、何をイニシエーションの成功とするかである。

7.1. 人生の「前半と後半」

キャンベルはフロイトとユングを比較して、次のように論じる。

ジークムント・フロイトは人間の寿命の前半、すなわち人生という名の太陽が頂点を目指して昇ってゆく幼児期や青年期の有為転変や悩みについてその著作で強調している。これと対照的に C・G・ユングは人生の後半、すなわち年齢を加えるにしたがってこれまで光り輝いていた天体が下降・消滅しはじめ、ついには墓という名の闇の胎内に葬られなければならない危機の時期の局面を強調する。普通われわれの欲望と恐怖をあらわす象徴は（ユングのいう）この生活誌の午後の時間には反対物に転化する。なぜならそのときわれわれに挑戦してくるものは、もはや生ではなく死であるからにほかならない。⁶⁸⁾

この見解はある程度「通説」となっているが、『ギルガメシュ叙事詩』を分析し、それについての単行本を著したユング派のリヴカー・シェルフ＝クルーガー（1907-1987年）は次のようにいう。「しばしば、ユングの心理学はとくに人生の後半のためのもので、そのとき個性化（individuation）が始まると誤解されている。「個性化は、完全性への生得的欲動」であり、誕生のときから始まる。ただし、「人生前半の個性化の目標は、後半のそれとは非常に異なっている。」そして『ギルガメシュ叙事詩』では、ギルガメシュが二つの課題と取り組んだとする。第一は「母」から解き放たれること

であり、第二は「死」があっても意味ある人生を探求することである。ギルガメシュにとってフンババ打倒の旅は自立へ試練であった。あるいは「母」的なものから離れて同性の友人と冒険をする成年へのイニシエーションであった。シェルフ＝クルーガーは、母との結びつきが極めて強い古代に生きているギルガメシュは、同性の友人を得て自立を果たし、イシュタルの求婚をも拒否できたとみる。⁶⁹⁾

そして第二の旅は死の問題と向き合うものであった。しかしシェルフ＝クルーガーはギルガメシュが七晩眠ってしまったことと「若返りの草」を失ったことを失敗とし、そのために「意識の成長」にも失敗したと判断している。それでも彼女は次のように述べる。最終的には「ギルガメシュは自分の仕事に誇りをもつ。しかしそれは、もはや初めの野心的な力に衝き動かされた自我のそれではない。(中略) ギルガメシュは町の四つの区分に触れるが、心理学的には、これは神の関与と全体性をほのめかしている。」⁷⁰⁾

ギルガメシュが何歳で旅に出たのかは不明であるが、彼の第二の旅も強靱な精神力と身体力を要するものであり、それほどの年齢ではなかったと思われる。重要なことは前半か後半かではなく、その順序であろう。シェルフ＝クルーガーはギルガメシュについて「母原型が決定的に処理されて、新たに事が始まる。エンキドゥの切迫した死から、ギルガメシュは突如、人は死ななければならぬこと、生は永遠に続かぬことを悟る」と述べ、彼女の『ギルガメシュ叙事詩』研究に対して発せられたユングの言葉を引用する。「母から解き放たれていない若者は、永遠の流転状態、永遠の生成状態のなかにいる。」そして彼女は次のように述べる。

死の問題とそれに関わる不死性の問題が、ある時点、つまり太母の胎内に両価的なまま至福のうちにまどろんでいる現在のあり方がつき崩されたとき、にしか始まらないことに深い意味がある。⁷¹⁾

7.2. 死すべき「英雄」

『ギルガメシュ叙事詩』では「太古の時代」とは違って「今」ではもはや永遠の命は得られないとされている。従ってギルガメシュに努力の余地はなかった。⁷²⁾ しかし死すべき天命を背負う存在であっても、日常生活を送ることができ、もはや死は問題とならないというような境地にギルガメシュが

至ったとすれば、それはキャンベルのいう意味での「英雄」としての帰還であったといえる。⁷³⁾

ギルガメシュは大きな空間移動を伴う二つの冒険の旅をしたが、第二の旅は失敗したかに見える。しかしそこには空間移動をともしない第三の旅が付随していて、ギルガメシュは英雄へのイニシエーションを果たした。シャーマンの異界への旅も、⁷⁴⁾ その他の瞑想などにおいても身体の空間移動がない旅である。前述したように「異界」のなかに様々なものを含めるならば、「異界訪問」もまた多様である。たとえば夢を見る、すわなち「夢の世界」に赴くことも、⁷⁵⁾ また読書に没頭して「本の世界」に赴くこともできる。それぞれその世界から帰還した当人にとって、その後の人生が大きく変化することもあり得る。また古今東西のシャーマンも様々な仕方ですべて「異界」を訪問する。またシャーマンでなくても実際にあるいは夢のなかで「霊界」その他の異界を訪れたという人の話も多い。文芸作品のなかにもそのような「異界訪問」と人生の転機をテーマとするものが数多く見出せる。

一般に通過儀礼は人間の一生を中心とし、その節目に行われるものであるため、⁷⁶⁾ 当人の葬式は通過儀礼であるが、他者との死別はそのなかに数えられていない。しかし死別の体験は時期や回数、またその試練の大きさは不定であっても、誰もが体験する試練である。そしてその試練を乗り越えることはその当人を成長させ、また周囲の人々にも大きな感化を与える。『ギルガメシュ叙事詩』は「喪の仕事」をやり遂げた人物の物語としてもみることができる。そして「喪の仕事」の完成も、彼の目的であった「死生の秘密」を知ることに属すると考えられる。

『ギルガメシュ叙事詩』は新しい「英雄」像を描きだしている。それは当時の編者が想定する「現代の英雄」であり、〈前口上〉のなかにあるように苦難を乗り越えて知恵を得る者⁷⁷⁾ といえるであろう。「英雄」となるには腕力や武力だけでは不十分であり、難問に挑戦する勇気が必要とし、さらに「異界」の助力や関与が必須とされる。そして人間が生まれてきて死ぬこと、他者と死別することなどの問題と取り組まなければならないことを伝えている。勇気をもって人生の試練、特に死生の問題を乗り越えて知恵を得ることによって、死はもはや敗北でも失敗でもなく、死すべき天命があっても日常生活が送れる者がこの作品の「英雄」像と考えられる。

おわりに——ギルガメシュの死を語らないこと

ギルガメシュが死別の悲嘆を乗り越えて、日常生活にもどったことは〈前口上〉で暗示されているが、ギルガメシュの死については一切語られていない理由は、前述したように、死が問題にならないというある種の悟りの境地を暗示しているかもしれない。⁷⁸⁾しかし、アッカド語の『ギルガメシュ叙事詩』の編纂に利用されたシュメール語作品の一つには『ギルガメシュの死』とよばれるものがある。その作品は次のように始まる。

巨大な野牛が横たわり、もう起き上がることはない。主君ビルガメス（ギルガメシュ）が横たわり、もう起き上がることはない。彼は戦いにおいて（？）完璧であったが横たわり、もう起き上がることはない。
.....⁷⁹⁾

そしてそのあと、ギルガメシュのために丁重な葬礼が行われたことが語られている。しかしこの内容はアッカド語の『ギルガメシュ叙事詩』（標準版）では第8書板のエンキドゥの死の描写と続く葬礼の語りに移し替えられている。そして『ギルガメシュの死』では、その後ギルガメシュは死んで冥界へ下り、他の冥界の神々とともに死者の裁判官としての地位を得る。⁸⁰⁾

メソポタミアの人々は、死後は「死霊」となって冥界へ下ることを信じていた。⁸¹⁾しかし『ギルガメシュ叙事詩』があえてギルガメシュの死に触れないことには理由があるはずである。『ギルガメシュの死』という作品があっても、それを大きく変えて利用することによって伝えようとしたことはもう一つの〈分離・過渡・統合〉の図式かもしれない。すなわちこの世の生は過渡期であり、通過儀礼の只中にある。この世に生きるすべての人間は「英雄」への過渡期にあるということを読み取ってものではないか。前述したようにキャンベルの定義では、「英雄とは（中略）、普遍妥当性をもった人間の規範的なありようを戦いとるのに成功した」人間である（本論137頁）。しかし何が普遍妥当性であるか、有限性のなかに生き続ける人間には最終的な判断はできない。たとえ幾多の試練を経たとしても、そしてすべてを達観できたとしても、少なくとも現実界の生の中では究極的な到達点を確定することはできないのであり、死後についても多くは不明に留まる。

注

- 1) 渡辺 2005、2006b、2010 参照。
- 2) 『ギルガメシュ叙事詩』の来歴を簡単に述べる。紀元前3千年紀末から紀元前2千年紀初頭にかけて成立したギルガメシュに関するいくつかのシュメール語作品（『ギルガメシュとアツガ』、『ギルガメシュとフワワ』、『ギルガメシュと天牛』、『ギルガメシュと死』、『ギルガメシュとエンキドゥと冥界』。これら5作品の英訳は George 1999, pp.141-208 参照）を部分的に織り込みながら、紀元前2千年紀初頭に古バビロニア版『ギルガメシュ叙事詩』が編まれた。ただしこの版は、近年の新発見にもかかわらず（George 2009；Fleming/ Milstein 2010 など参照）、まだ欠損部分が多く全貌がつかめていない。そして紀元前2千年紀後半に、古バビロニア版に基づく中期バビロニア版がいくつかの都市で編まれたことが知られている（George 2003 参照）。また、縮約されたヒッタイト語訳や翻案されたフリ語訳がボアズキョイ（紀元前1600-1200年頃のヒッタイト王国の首都ハットゥシャ、中央アナトリア）から出土したことから、広い範囲で好まれた物語であることがわかる（中村光男 1996 参照）。そして紀元前1300-1000年頃におそらくスィン・レキ・ウンニンニという名の編者が、それまでの版を用いながら標準版を編んだと考えられる（渡辺 2010、93頁参照。標準版『ギルガメシュ叙事詩』の構成を分析する試みには Jacobsen 1976; Tigay 1982 などがある）。アッシリア王アッシュルバニパル（在位前668-627年）がニネヴェ王宮に建設させた書庫（「図書館」ともいわれる）のために手写させた標準版は12の書板からなるが、第12書板は上記のシュメール語作品『ギルガメシュ、エンキドゥ、冥界』の一部をアッカド語にほぼ直訳したものである。話の筋がつかないにもかかわらず、何らかの意図をもってそれを加えたのはアッシュルバニパルのもとでその手写をした者であったと推測される（渡辺 2010、95頁、注2；Frahm 1999 参照）。現在でも本文断片の新発見と校訂作業が続いているため、これまでの議論はどの校訂本に基づいてなされたかが問われる。そして2003年にA・ジョージによる浩瀚な校訂本（George 2003）が世に出されたことによって、『ギルガメシュ叙事詩』研究は新時代を迎えた。邦訳の『ギルガメシュ叙事詩』としては矢島文夫訳1965年（文庫版1998年）、月本昭男訳1996年〔絶版〕があるが、それぞれすでに古くなった校訂本に基づいている。
- 3) “hero: 1. A person, especially a man, who is admired by many people for doing something brave or good. 2. The main male character in a story, novel, film/movie etc. 3. A person, especially a man, that you admire because of a particular quality or skill that they have.” 『オックスフォード現代英英辞典』*Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 7th edition, Oxford 2005.

- 4) 松村 2010 参照。
- 5) 大林太良ほか編 1994。この事典の冒頭で大林は、当時の神話学の到達点をふまえて神話を次のように定義している。「神話とは、原古つまり世界の初めの時代における一回的な出来事を語った物語で、その内容を伝承者は真実であると信じている。したがって神話は聖なる物語である。神話は存在するものを単に説明するばかりでなく、その存在理由を基礎づけるものであり、原古における神話的な出来事は、のちの人間が従い守るべき範疇を提出している。また神話には人類の思考の無意識の構造が基礎にある。神話は神話的出来事の反復としての儀礼とともに、それを伝承する民族の世界像の表現である。しかし神話と儀礼は、それぞれの言語と行動という異なった媒体によって展開し、両者の関係は決して一対一の対応という緊密なものではないのが普通である。神話には、世界・人類・文化などの起源を語る創世神話と、神々と英雄の波瀾に富む生涯を語る神々の神話ないし英雄神話に分けられる。神話は伝説や昔話とは別のジャンルであるが、モチーフや話型においては共通していることも少なくない」(大林 1994, 29 頁)。このなかでは「創世神話」(起源神話)とは別に「英雄神話」があるとしている。山田仁史は伝統的な神話の定義を採用しながらも、神話の「再解釈・再生産」があることに触れている。山田 2010 参照。
- 6) 松村 1994, 225 頁。なお、「トリックスター・文化英雄」については松村 1994, 203-224 頁参照。
- 7) 松村 1994, 225-244 頁。ちなみに、S. フロイトの影響を受けて神話を研究したオットー・ランク (1884-1939 年) は「英雄誕生伝説」の例としてサルゴン、モーゼ、カルナ、エディプス、パリシ、テレポス、ペルセウス、ディオニュソス、ギルガモス、キュロス、トラカーン、ロムルス、ヘラクレス、イエス、ジークフリート、トリストアン、ローエングリーン、スケアフを挙げている。ランク 1986, 27-101 頁。
- 8) 松村 1994, 244 頁。
- 9) 松村 1994, 233 頁。
- 10) 松村は「神話とは個人ではなく、集団や社会が神聖視する物語であり、作者は問題とならず、成立した年代は不明で—その結果—太古に成立したとされる」(松村 1999, 14 頁) とまとめるが、キャンベル批判においてだけでなく、松村の議論に欠けているのは、神話の根幹をなす「物語」に対する取り組みである。「物語としての神話」を研究することなく、神話学説を論じることには限界がある。
- 11) キャンベル 1985 上, 33 頁。原文では “The hero, therefore, is the man or woman who has been able to battle past his personal and local historical limitation to the generally valid, normally human forms.” Campbell 1993, pp.19-20. キャンベルの英雄神話理論を現代の作品に応用した試みとして佐藤 2007 がある。
- 12) キャンベル 1985 上, 30 頁。
- 13) キャンベル 1984 上, 33-34 頁。この引用文中の (中略) の部分には「トインビー

が公言するように、さらには人類のもろもろの神話のいっさいが指ししめしているように」とあり、そこに付された注においてキャンベルはトインビー批判を展開する。「しかしながらトインビー教授がこの第二の任務を教える唯一の宗教としてキリスト教のみに絞って言及するとき、かれは神話世界をおおまじめで誤伝していると異議申し立てを表明しておかなければならない。あらゆる神話や民間伝承がいたるところで教えているように、あらゆる宗教がこの第二の任務を教えているからである。トインビー教授は涅槃、仏陀、菩提薩埵によるオリент思想の、常套的なあやまった解釈を踏襲して意味をとりちがえたまま採用しているため、誤解はそのままにしておいてオリент思想の理念をキリスト教的な観方である「神の国」の改竄いちじろしい読み直しと対比させている。こうした読み直しが現代の世界状況を救済するには、ローマ・カトリック教会をもういちど強化するしかない想定する誤謬に教授をみちびくものである。」キャンベル 1984 上、221 頁。

- 14) キャンベル 1984 上、45 頁。
- 15) キャンベル 1984 上、44 頁。〈分離—イニシエーション—帰還〉の原文は *separation—initiation—return* (Campbell 1993, p.30) であるが、最後の *return* が訳本では「再生」と誤訳されている。あるいはキャンベルがここで意図したものは *return* ではなく、*reunion* 「再統合」であったかもしれない。
- 16) ファン・ヘネップ 1977、3 頁参照。
- 17) 丹羽 2010、210 頁。
- 18) ファン・ヘネップ 1977、35 頁。
- 19) ファン・ヘネップ 1977、64-66 頁参照。
- 20) ターナー 1989 参照。
- 21) たとえば柳川 1989、36-37 頁参照。
- 22) ファン・ヘネップ 1977、4 頁。
- 23) ファン・ヘネップの『通過儀礼』の訳者の一人である綾部恒雄はその巻末の解説で次のように述べている。「『通過儀礼』の今日的意味は現在の儀礼研究の中で焦点となっているような問題の多くが、萌芽の形であれ、あるいは既にかなりの展開を見せた形であれ含まれているという点にもある。たとえば、①ファン・ヘネップの通過儀礼の思想は、今日の人類学的視点の基本である〈全体観〉(holism) の思想にすでに立脚していたこと、②今日的表現でいう〈両義性〉の概念について深い洞察が加えられていること、③通過儀礼の最大の特徴として第二段階の〈境界性〉を設定することによって、たとえばヴィクター・ターナーの〈コムニタス〉理論の出発点を提供していることなどがそれぞれである。」綾部 1977、234 頁。綾部はさらに次のように論じている。「ファン・ヘネップにおいて、両義性の問題は具体的には〈聖と俗〉および〈死と再生〉観念を中心に展開されているが、人生を分離と統合のダイナミックな一つのセカンスとして捉える構想自体が、両義的思考を基底をもって

いるといえるのである。(中略) ファン・ヘネップの場合の両義性は、オルテガ流の文明史的な〈中心〉と〈周縁〉の思想とはニュアンスを異にしており、ミルチア・エリアーデ的な、逆説的聖俗観念のメカニズム把握を志向したものであった。しかし同時に、エリアーデとの違いは、通過儀礼の第二段階としての過渡期のリミネール性を積極的に想定して、そこに〈中心〉と〈周縁〉の転換が常に潜在していることを指摘していることである」(綾部 1977、235 頁)。

- 24) キャンベル 1984 上、44 頁。さらにキャンベルはこの「公式」(formula) は「原質神話の核心を構成する単位」(the nuclear unit of the monomyth) といっているかもしれないとしている。キャンベル自身は、monomyth の語はジェームズ・ジョイスの『フィネガンズ・ウェイク』(1939 年) からとったと注記している (Campbell 1993, p.30)。ちなみにキャンベルは『フィネガンズ・ウェイク』の研究者としても知られる。『千の顔をもつ英雄』の邦訳者の一人は、この箇所 (monomyth) の訳注において、「キャンベルが再三援用しているレオ・フロベニウス (Leo Frobenius) の「Elementargedanken = 原質思念の概念がこれにもっとも近いと思われたので mono を原質と訳した」(キャンベル 1985 上、223 頁) と述べている。
- 25) 細田／渡辺 2006 上、1 頁参照。
- 26) 「異郷」はたとえば「故国や郷里から遠く離れた土地。他郷。異域」(『広辞苑』)、「自分の郷里・母国でないよその土地。他郷。異国。異境」(『大辞泉』) などとされる。
- 27) 伊藤 1994、289-290 頁。
- 28) 伊藤 1994、269-290 頁。
- 29) 伊藤 1994、283-284 頁。
- 30) 筆者の神話のとらえ方については、渡辺 2005、2007b、2010 などを参照。
- 31) 西條も『千と千尋の神隠し』を「異郷訪問型」であるとし、『ギルガメシュ叙事詩』を含む多くの類例を挙げている。西條 2009、11-28 頁参照。
- 32) ジブリ研究会編 2008、62 頁参照。
- 33) エリアーデ 1977、131 頁 (Eliade 2009, p.106) 参照。さらに同書「第五章 英雄とシャーマンのイニシエーション」(エリアーデ 1977、169-214 頁; Eliade 2009, pp.133-162) 参照。
- 34) 松村によるキャンベル批判 (松村 1999、217-237 頁) は的を射ていない。たとえばキャンベルの「英雄神話」のパターンが「通過儀礼」の図式から着想されたことを無視している (松村 1999、220 頁)。
- 35) 丹羽 2010、211 頁。
- 36) シュメール語の作品『ギルガメシュとフワワ』とそのアッカド語版 (古バビロニア版) については Fleming/ Milstein 2010 参照。
- 37) George 2003, I, pp.566-571 参照。ギルガメシュの企てに対してウルクの長老たちの意見と若者たちの意見が違っていることは、シュメール語作品の『ギルガメシュ

- とアツガ』にも見られる。George 1999, p.143 参照。
- 38) George 2003, I, pp.574-585 参照。
 - 39) George 2003, I, pp.588-601 参照。励ましあう言葉のなかには「死を忘れ、生を [求めよ (?)]」というものもある。George 2003, I, pp.600-601 (IV 245)。
 - 40) George 2003, I, pp.610-611 (V 242-243)。
 - 41) George 2003, I, pp.612-613 (V 256)。ヒッタイト語版では、エンキドウの死を決めるのはエンリルである。中村 1966、257 頁参照。しかし標準版第 7 書板冒頭の欠損部分には、エンリルのもとでの神々の会議でエンキドウの死が決定されたことが記されていたと推測される。上記 5.1. 参照。
 - 42) George 2003, I, pp.612-615。伐採した木材でニップルのエンリル神殿の門扉を作ったことが、後にエンキドウが人生を振り返って語った内容 (第 7 書板) からわかる。
 - 43) アヌは単にイシュタルの願いをかなえただけではない。イシュタルがギルガメシュを挑発したことをたしなめている (VI 89)。また「天の牛」を地上に送ることによって、7 年間の飢饉が起こることが暗示されている (VI 103-105)。イシュタルは殺された「天の牛」のために娼婦たちを集めて嘆きの儀式を行う (VI 158-159)。George 2003, I, pp.624-629 参照。
 - 44) George 2003, I, pp.618-631 参照。
 - 45) George 2003, I, pp.634-635。
 - 46) George 2003, I, pp.640-641 ; 渡辺 2006a、25-28 頁参照。なお本論で引用される『ギルガメシュ叙事詩』の本文は、ジョージの校訂本に基づく筆者の訳である。
 - 47) 渡辺 2006a、28-29 頁参照。
 - 48) George 2003, I, pp.634-647。
 - 49) 渡辺 2006a、30 頁 ; George 2003, I, pp.646-647 参照。
 - 50) George 2003, I, pp.650-665。
 - 51) George 2003, I, pp.654-655; 渡辺 2006a、31 頁参照。
 - 52) 渡辺 2010、74 頁 ; George 2003, I, pp.670-671 参照。
 - 53) George 2003, I, pp.668-671。
 - 54) 渡辺 2010、79 頁 ; George 2003, I, pp.692-695 参照。
 - 55) George 2003, I, pp.666-667。
 - 56) 渡辺 2010、74-78 頁参照。
 - 57) 渡辺 2010、79 頁 ; George 2003, I, pp.694-699 参照。
 - 58) 渡辺 2010、80 頁 ; George 2003, I, pp.702-703 参照。
 - 59) 渡辺 2005、115 頁 ; 渡辺 2010、81 頁 ; George 2003, I, pp.716-717 参照。
 - 60) 渡辺 2010、81-83 頁 ; George 2003, I, pp.716-717 参照。
 - 61) この真意についての考察は渡辺 2010、82-83 頁参照。

- 62) George 2003, I, pp.718-719 参照。
- 63) 渡辺 2010、91-92 頁参照。
- 64) ここでは「死」が擬人化されている。最後の言葉を筆者は「死がある」と訳したが(渡辺 2010、81 頁)、「死がいる」となおす。なおジョージはこの「死」を大文字の Death として英訳している。George 2003, I, p.719 参照。
- 65) 渡辺 2010、72-73 頁; George 2003, I, pp.654-655 参照。なお、ウトナピシュティムがギルガメシュに語る言葉のなかに「連れ去られる者 (*sallu*) と死ぬ者は互いに似ている」(X 316; 渡辺 2010、79 頁; George 2003, I, pp.696-697) とある。月本は読み替えて「眠る者 (*šallu*) と死ぬ者とは等しい」と訳す(月本 1996、134 頁)。しかしウトナピシュティムのそれに先立つ言葉から引用すると、「またある時に川の水位が上がって洪水が起こり、カゲロウは川に流れる。その顔は太陽を見つめていても、突如として無に帰してしまう。連れ去られる者と死ぬ者は互いに似ている」と語っているのであり、「連れ去られる者」とは洪水の水に「連れ去られる者」である。月本のように「戦争捕虜」と解する必要はない。
- 66) 拙論「メソポタミア神話にみる死の受容と悲嘆—エンキドゥとギルガメシュの場合」(渡辺 2006a) のなかではギルガメシュの眠りについて詳しく論じていないが、棚次正和氏(京都府立医科大学教授)は 2006 年 8 月にコメントを筆者に寄せてくださった。棚次氏の許可を得てそのコメントから抜粋させていただく。「ここで興味深いのは、〈死〉と〈眠り〉の親縁性が明確に説かれていることです。宇宙論的な人類史の観点からして、死が現在の人間の存在様態では不可避な事実を告げるとともに、その死の不可避性が眠りの不可避性と結びついて説かれています。(中略) 確かに、この神話には〈異界往還〉の性格が含まれていて、現界の限界状況(死や苦)の意味は、現界の境位ではどこまでも不明であり、異界から照射されて初めて明らかになるといった趣があります。異界の住人からの援助は、(中略) 小生には現界と異界の双方に跨った存在振幅をもともと人間は有しており、死や眠りは、そのような異界往還(人間の存在振幅の収縮と拡張)の具体的な形態のように推察されます。死において初めて人間は異界(他界)に赴くのではなく、日々の眠りの中で異界往還をしているように見えます。この神話は、人間の本来性(永遠の命、不死性)と人間の実存(不可避な死)との乖離を、乖離として受容せざるを得ない運命であることを語りながら、人間の存在振幅がその双方を包み込んでいることをも同時に秘かに示しているのではないかと思うのです。」筆者は今読み返して棚次氏の卓見に敬服している。
- 67) 渡辺 2005、110-111 頁; 渡辺 2010、70 頁参照。
- 68) キャンベル 1984 上、25-26 頁。
- 69) シェルフ = クルーガー 1993、144-148 頁参照。なおこの本は死後出版された。
- 70) シェルフ = クルーガー 1993、252 頁参照。

- 71) シェルフ＝クルーガー 1993、168 頁参照。
- 72) 渡辺 2005；渡辺 2010、81 頁参照。
- 73) キャンベルは『ギルガメシュ叙事詩』の古い翻訳を用いているせいか、あまり正確に理解していない。結局のところ、「若返りの草」を失う失敗談としているようである。キャンベル 1984 上、207-211 頁参照。
- 74) シャーマンの技法とイニシエーションについてはエリアーデ 1977、180-214 頁；エリアーデ 2004 などを参照。
- 75) 「時間のずれ」が大きい「夢の世界」としては中国の「邯鄲の夢」の話が知られる。長い期間にわたる「立身出世」の夢を見るが、眠りから覚めてみるとほんの短い時間であったという物語。竹田兎ほか編 2006、10-25 頁（「枕中記」）参照。
- 76) 宗教学のなかでは「人生儀礼」ではなく、生まれる前と死んだ後の儀礼も含めるために「通過儀礼」の語を用いると説明されることがある（たとえば柳川 1989、37 頁）。しかしその場合は本人が受ける「試練」という側面がぼやける。
- 77) 〈前口上〉のなかには「彼はすべてについての知恵の全体を [学んだ(?)]. 彼は秘められたものを見、隠されたものを明らかにした。彼は洪水以前の経緯を詳らかにした。彼は遙か遠くの道を歩んできて疲れたが、安息を得た」(I 6-9) とある。渡辺 2010、71 頁参照。
- 78) 渡辺 2010、93 頁参照。
- 79) Cavigneaux/ Al-Rawi 2000, p.25, p.55; George 1999, p.197 参照。なおジョージは「ギルガメシュ」はシュメール語では「ビルガメス」であったとする。
- 80) George 1999, p.197 参照。
- 81) 渡辺 2007、2008 参照。

参考文献

- 綾部恒雄 1977：「解説 儀礼における全体観、転換、リミネール」ファン・ヘネップ 1977、231-235 頁。
- 伊藤清司 1994：「異郷訪問」大林太良ほか編 1994、269-290 頁。
- エリアーデ、ミルチア 1971：『生と再生－イニシエーションの宗教的意義－』（堀一郎訳）東京大学出版会（原著：Mircea Eliade, *Birth and Rebirth*, 1958; new edition: *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, trans. by W. R. Task with a foreword by M. Meade, 1994; revised 2009）。
- 1991：『世界宗教史』I（荒木美智雄／中村恭子／松村一男訳）筑摩書房（原著：

- Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses I: De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, 1976)。
- 2004:『シャーマニズム—古代的エクスタシー技術』上下(堀一郎訳)、筑摩書房(初版:冬樹社1974;原著:*Le chamanism*, 1968;1992)。
- 大林太良/伊藤清司/吉田敦彦/松村一男編1994:『世界神話事典』角川書店。
- キャンベル、ジョセフ1984:『千の顔をもつ英雄』上下(平田武靖/浅輪幸夫監訳)、人文書院(原著:Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 1949; 2nd edition 1968)。
- 西條勉2009:『千と千尋の神話学』新典社。
- 私木保彦1987:『幻想物語の文法—「ギルガメシュ」から「ゲド戦記」へ』晶文社。
- 佐々木光俊2008:『メソポタミアからの知的伝承—洪水の向こう側』鼎書房。
- 佐藤加奈子2007:『『仮面ライダーアギト』にみる『英雄』の変容』松村/山中編2007、113-134頁。
- シエルフ=クルーガー、リヴカー1993:『ギルガメシュの探求』(氏原寛監訳)人文書院(原著:Rivkah Schärf Kluger, *The Archetypal Significance of GILGAMESH: A Modern Ancient Hero*, 1991)。
- 竹田晃/黒田真美子編2006:『中国古典小説選5【唐代II】枕中記・李娃伝・鶯鶯伝他』明治書院。
- ターナー、ヴィクター、W. 1976:『儀礼の過程』(富倉光雄訳)思索社(原著:Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969)。
- 月本昭男訳1996:『ギルガメシュ叙事詩』岩波書店。
- 豊田武1976:『英雄と伝説』塙書房。
- 中村光男1996:「アナトリアのギルガメシュ叙事詩諸伝承」月本1996、237-280頁。
- 丹羽泉2010:「通過儀礼」星野英紀ほか編2010、210-211頁。
- ファン・ヘネップ、A. 1977:『通過儀礼』(綾部恒雄/綾部裕子訳)弘文堂(原著:Arnold van Gennep, *Les rites de passage: Étude systématique des ceremonies*, 1909)。
- 星野英紀/池上良正/氣多雅子/島蘭進/鶴岡賀雄編2010:『宗教学事典』丸善。
- 細田あや子/渡辺和子2005:「はしがき」細田/渡辺編2005上、1-2頁。
- 編2005-2006:『異界の交錯』上下、リトン。
- 松村一男1994:「英雄」大林太良ほか編1994、225-244頁。
- 1999:『神話学講義』角川書店。
- /山中弘編2007:『神話と現代』リトン。
- 2010:「神話学」星野英紀ほか編2010、182-185頁。
- 無藤隆2001:「世界への旅立ちと自分を見つけること—『千と千尋の神隠し』を発達心理学から読む」『ユリイカ 詩と批評 臨時増刊号 総特集 宮崎駿「千と千尋の神隠し」の世界—ファンタジーの力』青土社、52-58頁。

- 矢島文夫 1965: 『ギルガメシュ叙事詩』 山本書店。
- 1998: 『ギルガメシュ叙事詩』 (ちくま学芸文庫) 筑摩書房。
- 2007: 『オリエントの夢文化—夢判断と夢神話』 東洋書林。
- 柳川啓一 1989: 『宗教学とは何か』 法藏館。
- 山田仁史 2010: 「神話」 星野英紀ほか編 2010、206-207 頁。
- ランク、オットー 1986: 『英雄誕生の神話』 (野田倬訳) 人文書院 (原著: Otto Rank, *Der Mythos von der Geburt des Helden: Versuch einer psychologischen Mythendeutung*, zweite, wesentlich erweiterte Auflage, 1922; erste Auflage 1909)。
- 渡辺和子 2005: 『『ギルガメシュ叙事詩』における永遠の命と知恵』 東洋英和女学院大学死生学研究部編 『死生学年報 2005 親しい者の死』 リトン、105-128 頁。
- 2006a: 「メソポタミア神話にみる死の受容と悲嘆—エンキドゥとギルガメシュの場合』 『死生学年報 2006 死の受容と悲嘆』 リトン、23-44 頁。
- 2006b: 「メソポタミアの異界往還者たち」 細田／渡辺編 2006 上、9-41 頁。
- 2007a: 「メソポタミアの『死者供養』」 『死生学年報 2007 生と死の表現』 リトン 47-70 頁。
- 2007b: 「キリスト教神話の『発展』—マリアとユダをめぐって」 松村一男／山中弘編 『神話と現代』 リトン、281-326 頁。
- 2008: 「メソポタミアの『慰霊』と『治療』」 『死生学年報 2008 〈スピリチュアル〉をめぐって』 リトン、155-185 頁。
- 2010: 「『ギルガメシュ叙事詩』は『知恵文学』か—『死生の秘密』への旅路」 『死生学年報 2010 死生観を学ぶ』 リトン、65-104 頁。
- Cavigneaux, Antoine/ Al-Rawi, Farouk N. H. 2000: *Gilgamesh et la Mort: Textes de Tell Haddad VI*, Cuneiform Monographs 19, Groningen.
- Fleming, Daniel E. / Milstein, Sara J. 2010: *The Buried Foundation of the Gilgamesh Epic: The Akkadian Hurwa Narrative*, Cuneiform Monographs 39, Leiden.
- Foster, Benjamin R. 2001: *The Epic of Gilgamesh, New York*.
- Frahm, E. 1999: "Nabû-zuqup-kēnu, das Gilgamesh-Epos und der Tod Sargons II.," *Journal of Cuneiform Studies* 51, pp.73-90.
- George, A. R. 1999: *The Epic of Gilgamesh: A New Translation*, London.
- 2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic*, I-II, Oxford.
- 2007: "The Gilgamesh Epic at Ugarit," *Aula Orientalis* 25, pp.237-254.
- 2009: *Babylonian Literary Texts in the Schøyen Collection*, Bethesda, Maryland.
- Jacobsen, Thorkild 1976: "Second Millennium Metaphors. 'And Death the Journey's End': The Gilgamesh Epic," Jacobsen, Thorkild, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven, pp.193-219.
- Tigay, J. H. 1982: *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia.

Gilgamesh's Trips to Other Worlds and his Returns as a Mortal Hero

by Kazuko WATANABE

The question whether Gilgamesh in *The Epic of Gilgamesh* (the Standard Version, composed in ca. 1300-1000 BC) is a hero or not, could be differently answered. It depends also what the word “hero” (or “eiyu” in Japanese) means. For example, one dictionary defines “hero” as “a person, especially a man, who is admired by many people for doing something brave or good.” The author of this article agrees, however, to the definition of “hero” by Joseph Campbell (1949) as “the man or woman who has been able to battle past his personal and local historical limitation to the generally valid, normally human forms.” Campbell constructed his formula of a hero <departure—initiation—return> inspired by the schema of A. van Gennep, *Les rites de passage* (1909). According to Campbell’s formula, “a hero ventures forth from the world of common day into a region of supernatural wonder: fabulous forces are there encountered and a decisive victory is won: the hero comes back from this mysterious adventure with the power to bestow boons on his fellow man.”

Gilgamesh, the king of the city state Uruk, made two trips to other worlds; the first one was an adventure to kill Humbaba, the awful guardian spirit of the cedar forest in Lebanon, and also to fell the cedar. Gilgamesh succeeded in the battle together with his friend Enkidu. Gilgamesh, returned to Uruk, became the toast of the city and was proposed to by the goddess Ishtar. As Gilgamesh rejected her proposal, furious Ishtar asked her father, the god Anu, to send “the Bull of Heaven” to the earth, which was also killed by Gilgamesh and Enkidu. The latter was, however, sentenced to death for their excessive deeds.

Because of his serious grief for Enkidu, Gilgamesh made his second trip to the other world in order to meet the immortal Ūta-napišti, who told Gilgamesh that there was no divine assembly who could decide to give him im-

mortality in difference to the ancient times, and also told him not to sleep for seven nights. Gilgamesh was woken up after his sleep for seven nights and said to Ūta-napišti: “No sooner than sleep spilled over me, than forthwith you touched me and roused me!” (English translation by A. George, 2003). He seemed to have no memory from during his sleep, but he could accept his mortality and end his mourning. From the “narration” at the beginning of this epic, we know that Gilgamesh fulfilled his task as a king after he had come back to Uruk.

The present writer supposes that his sleeping for seven nights functioned as his third trip to the other world. In this case there was no movement of his body, and his unconsciousness might have traveled to another world. The epic does not tell of Gilgamesh’s death. The editor of the version could have thought that it was unnecessary to tell it in the case of the enlightened Gilgamesh, or maybe the editor wished to convey the idea that all humans are on their own way of “initiation” in this world.