

〈論文〉

## 古代の死生学から未来へ ——『ギルガメシュ叙事詩』を読みなおし続ける——

渡辺 和子

### はじめに一総合学としての死生学

東洋英和女学院大学の死生学研究所は2003年に創設された。若い学である死生学をどのように構想、構築するかは、自由であってよいし、またそうあるべきと考える。この死生学研究所の場合は、多分野の研究者が集まっているという大学の特徴を生かして、人間科学を基礎としながら、異分野間の対話とそこから生まれ得る新しい視点や領域を大事に育てるという目標をもって歩んでいくことができた。具体的には、多様な内容をもつ公開講座を2004年度から開始し、年度ごとの研究活動報告として『死生学年報』（創刊は『死生学年報2005』リトン、2005年3月）を出版してきた。『死生学年報2020』は第16巻となる。また本研究所では、（公益財団）国際宗教研究所（現在の理事長は島蘭進）との共催で年に1度の「生と死」研究会を20年近くにわたって開催することができたが、そこでの発題や実施報告も『死生学年報』に収録してある。<sup>1)</sup>

総合学としての死生学にとって「継続する多様な研究」の推進が肝要であるという筆者の考え（渡辺2009a, 19）は今も変わっていないが、当時はあまりにも芒洋とした方針と受け取られてしまう危惧はあった。その後10年以上経過した現在、ある程度の「継続」された実績の後に得られる見通しがあるように思っている。総合学は無限の広がりをもち、到達点が設定されない。「継続する多様な研究」の実現はそれほど困難ではないとしても、それを堅持するには相当の覚悟と努力が必要となる。

この10年だけでも死生学の環境に大きな変化があった。2011年の東日本大震災によって、日本と日本人だけにとどまらず、突然にも大きな生と死の問題に向き合わざるを得なくなった。甚大な被害と多くの被災者があり、社会も学問も変化・変容を余儀なくされた。その中で、たとえば2012年に東

北大学で始まった実践宗教学寄附講座のように、「臨床宗教師」を養成する講座が増えてきていることが注目される。東北大学文学研究科実践宗教学寄附講座のHPには次のようにある。

震災後、東北の被災地では、宗教者による支援活動が活発に行われ、それぞれの宗教の立場をこえた連携が実現しました。こうした経験から、被災地だけではなく、医療・福祉等の現場で、さまざまな信仰を持つ人々、または信仰を持たない人々の苦しみを受け止め、適切に向き合うことのできる宗教者が求められているのではないかという洞察が生まれました。この講座は、そのような役割を果たす専門職「臨床宗教師」の育成を行うために、地元の宗教界などの支援を受けて設立されました。2012年度から3年間という設置期限でスタートした本講座ですが、幸い、諸方面の皆様のご理解を賜り、2015年度以降も継続することができ、現在に至っています。<sup>2)</sup>

また、龍谷大学、鶴見大学、高野山大学、武蔵野大学、種智院大学、愛知学院大学、大正大学、上智大学等の大学機関も臨床宗教師の養成に取り組んでおり、さらに2018年3月には一般社団法人日本臨床宗教師会による「認定臨床宗教師」の資格制度がスタートしているとのことである。<sup>3)</sup>

## 1. 古代学と粘土板文書

死生学にとって、目の前の人々の緊急課題に取り組むことは大前提である。しかし臨床に役立つためにも、本学の死生学研究所では基礎学に取り組むことも中心的課題として掲げている。人間の歴史を振り返って、これまで人間はどのように生と死に向き合ってきたかを考察することはますます重要な課題となっている。人間は太古の昔から「死すべき存在」であり続けてきた。そのすべてを辿って明らかにすることは、資料の面からも不可能であるが、これまでの人間の歴史に死生学が無関心であってはならない。

フィリップ・アリエス(1914-84年)は、『死を前にした人間』(*L'Homme devant la mort*, 1977)のなかで「かつて死が手なずけられていた時代があった」とした(アリエス1990)。それはヨーロッパ中世の時代とされた

が、それ以前の間人間はどのように死と向き合っていたのかについても探求する必要がある。現在では、ヨーロッパ中世より前の時代についても、各地の様々な遺跡から古代についても新知見は格段に増えている。

ここでは世界史をどのように構想すべきかという大問題を論じることはできない。しかし現状ではまだ、「古代」や「古代人」には漠然とした意味しかもたされていないように思われる。それも古代研究があまり進んでいないことによるが、進みにくい理由はいくつかある。たとえば(1) 地域によって「古代」のあり方は異なるため、個別研究を進めるほかなく、一般化できない。(2) 発掘調査があれば考古学的資料が発見され得るが、文字資料はその素材(パピルス、羊皮紙など)によっては残りにいため、実態がわかりにくい。(3) 古代研究の重要性に対する社会的認知度が低い。したがって古代の研究者が少ない。

最も発展した最古の書字体系の一つとして粘土板に書かれる楔形文字の体系がある<sup>4)</sup>。すでに莫大な数の粘土板文書が発見され、世界各地の博物館に収められている。粘土板文書には、内容および機能によって2種類にわけられる。一つは書かれた当時から書庫で保存されるべきものとされている文書であり、たとえば神話、文学、宗教儀礼に関する文書、また多くの人々の目に触れる場所に置かれる石碑文(内容は王碑文など)である。もう一つは保存用でない文書、すなわち債務証書などの一定の期間が過ぎれば不要となり、廃棄されるものである(Oppenheim 1977 [1964], 13) 後者に属する粘土板文書の方が圧倒的に多いため、発見される数も多い。

王宮のある首都は戦場になりやすく、したがって戦火で焼かれやすい。そのため、王宮の書庫に収められた粘土板文書も焼かれて素焼き状態となり、その後数千年でも残存することになる。もし焼かれていない粘土板文書が発見されたならば、内容は何であれ、文化財保存の専門施設で焼かれることになる。そのような事情から粘土板文書は、これまで発見されている数をはるかに上回る数で将来発見されてゆくことが確実である。

## 2. 神話研究の視座

メソポタミアの最高傑作とされる『ギルガメシュ叙事詩』であつてもすべての楔形文字文書の研究者が長年にわたつて研究対象にするとは限らない。

アッシリア学（楔形文字文書の文献学）の初学者は、主としてアッカド語の法的文書（法典や契約文書など）、王碑文（王の事跡と「歴史」に関する文書）、宗教文書（占いほか様々な儀礼に関する文書）などと取り組みながら訓練されてゆく。それに対して『ギルガメシュ叙事詩』のような神話、文学に属する文書は明らかに初学者向けではない。

筆者は1990年から東洋英和女学院大学に奉職し、宗教学関連の授業を担当したが、やがて神話に取り組む機会に恵まれていった。それにはいくつかの契機があった。筆者のゼミ生の卒業論文の中にも神話をテーマとするものがあり、<sup>5)</sup> いろいろな授業においても神話関連のテーマを扱った。<sup>6)</sup> また同時に出版界でも神話への関心が高まったといえる。

## 2.1. 神話の狭義・広義

日本における「神話学」のめざましい貢献の一つとして、『世界神話事典』（大林／伊藤／吉田／松村編 1994）の出版がある。この事典では、世界の神話をテーマ別に横断して論じる前半部分は瞠目に値する。テーマは、「人類の起源」「洪水神話」「死の起源」「火の起源」「作物の起源」「女性」「トリックスター・文化英雄」「英雄」「王権の起源」「異郷訪問」「異類婚」「天体」に分けられ、編者となっている神話学者がそれぞれのテーマを論じている。

この事典の後半部分は地域別の神話ごとに異なる研究者が執筆している。筆者は「メソポタミアの神話」（渡辺 1994）を担当した。その6年後には吉田敦彦編『世界の神話 101』が出版され、筆者は「古代オリエント神話」（渡辺 2000b）を担当し、エジプト神話なども含めた神話について解説した。

このような事典類を編集する神話学者は、神話として「ギリシア神話」「北欧神話」「日本神話」のように、地域別に古くから伝わる神話を想定している。それは狭義の神話とみなし得るものであり、次のようにも定義される。

神話とは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（吉田／松村 1987, ii. 下線渡辺）。

これに対して、神話をより広く定義することも可能である。たとえば、「宗教的物語を神話とする」、「宗教的体験談も宗教的物語であり、したがって神

話に含められる」というような、どちらかというとならと宗教学で用いられる定義があり得る（島藺 1992 参照）。このような広義の神話であれば、作者がわかっている宗教的物語も、いつの時代に作成されたかを問わず神話とみなし得ることになる。

## 2.2. 神話の静的・動的定義をめぐって

上記のような広義の神話には、たとえば古代神話の「現代的書き換え」も含められることになる。そのことから、神話の定義としては狭いか広いかだけでなく、静的な、あるいは動的な定義もあり得ることに気づく。

狭義の神話は、『世界神話事典』に収録されるような、固定された神話であり、それは神話の「静的」な定義によるといえる。それに対して神話の「動的」な定義では、たとえばある物語がある時ある人にとって「神話となる」時の神話を指す。その場合の神話について、筆者としては「時空を超えて人間に強い影響力を持つ物語、あるいはそれに類するもの」（渡辺 2005a, 121）と考えたい。

他方、神話を動的にとらえることは、C. G. ユング（1875-1961 年）やユング派の研究者や分析家の論にも通じるものである。ユング自身は『ヨブへの答え』（1952、邦訳 1988）において「神話の発展」、特に「キリスト教神話の発展」についての自説を展開した。それは 1950 年に発布された「聖母被昇天」の教義に関する教皇令を契機としていた（渡辺 2007c 参照）。聖書はイエスの母マリアが天に挙げられたことに触れていないが、かなり長い間民衆の間で信じられてきた「聖母被昇天」をカトリック教会が公認することによって、キリスト教の神話が発展させられ、民衆にとってキリスト教の救済力が増したとする主張を含むものである（渡辺 2007c, 297-297 参照）。さらにユングは、『ヨブ記』の神が「あまりにも無意識的であるため〈道徳的〉であることができない」（ユング 1988, 22）として、最終的には「神が人間として生まれ、死すべき人間を体験し、神が忠実な僕ヨブに耐え忍ばせたことをみずから経験することによってヨブへの答えが得られる」（ユング 1988, 73; 渡辺 2007c, 298 参照）と主張した。このようなユングの論も、『ヨブ記』を宗教的物語としての神話、福音書を教祖伝としての神話とすることに通じるような神話の発展的解釈でもあるといえる。<sup>7)</sup>

東洋英和女学院大学では 1995 年に精神科医でありユング派分析家の織

田<sup>たかお</sup>尚生（1939-2007年）を迎えた。織田は大学院（1993年に設置）で心理相談室の室長を務め、その紀要として『東洋英和女学院大学心理相談室紀要』<sup>8)</sup>を発刊した。

織田によると、各個人が「個人神話」と呼べるものをもっているが、その背後にある「狭義の神話」としての「神話」によって基礎づけられている。その神話は、個性を無視するような普遍性を帯びている。そしてこの二者、「個人神話」と「神話」の対応関係を検討することこそ、心理療法であると主張している（織田1999, 28）。そしてその対応関係の検討は患者だけでなく、治療者にも適応されるべきであり、さらに、治療者は患者との比較において、個人神話および神話の重なり合う部分を治療者自身と患者の場合において検討すべきとする（織田1999, 28-29）。織田はあくまでも患者と取り組むことによって生じる「動的」な神話のあり方をとらえているのであり、ある患者との取り組みと神話について次のようにまとめている。

わたしたちが自身の個人神話に取り組んでいるときに、普遍的な神話が初めて生き生きとしたものとなります。個人として、個人的な体験として、つまり個人神話を通して普遍的な神話に取り組まないときには、神話は蟬の抜け殻のように、形骸化したものになります。本論で取り上げた患者も、治療者との心理的な関係性に支えられて、個人神話と神話との両側面をもつ、「怖い父親」と「不在の母親」とに、個人神話を通して取り組んだからこそ、スセリビメとスサノオ、そしてオホナムチを含む物語は生きた神話としての役割を果たしたのです（織田1999, 31）。

このように織田の学説と実践において普遍的な「神話」とは、日本人にとっては日本神話、すなわち狭義の神話となる。しかし筆者は、どの（狭義の）神話が本質的に重要であるかは民族の枠に縛られないと考える。むしろユング派としては、集合的無意識なるものを想定してよいのではないか。日本神話に限らず、比較神話学の研究成果が示すように狭義の神話とされる古代の神話の間にはある程度の類似性があり、またそれによってこそ神話の「普遍性」が高められるとも考えられる。他方、一般に「古代の神話」とされていても、その系譜は多様である。たとえば『ギルガメシュ叙事詩』の成立年代は日本神話よりもはるかに古いが一般的には神話とされる。問題はそれぞれ

がどのような神話であり得るかではないか。

### 3. 『ギルガメシュ叙事詩』について

本論では前 11 世紀頃に成立したとされるアッカド語の『ギルガメシュ叙事詩』の標準版を中心的に扱うこととする。これは、「標準バビロニア語」(Standard Babylonian) という文学作品を書くために用いられるアッカド語の「方言」で書かれている。

成立当時からすでに数多くの写し(コピー)が作成され続けたと考えられる。なかでも 19 世紀にイギリスの発掘隊によってアッシリアの首都の一つであるニネヴェにあった王宮の書庫(「図書館」)で発見された『ギルガメシュ叙事詩』は、前 7 世紀の写しであるが、最も保存状態がよく、定本として用いられている(George 2003, Part Three 参照)。なおニネヴェで発見されたものは 12 書板から成るが、第 12 書板は本来の標準版には属していないため、本論では第 11 書板までを『ギルガメシュ叙事詩』として扱う。

アッシリアは前 612 年に滅ぼされたが、その際にニネヴェにも火がかけられた。その後 2400 年以上経過した 19 世紀初頭にニネヴェの発掘によって出土した粘土板文書は数も多く、内容も多岐にわたったため、アッシリア学の基盤を形成することになった。19 世紀半ばにアッカド語の解読が成功して間もなくの 1872 年に、大英博物館のニネヴェ出土粘土板文書群の中から、『創世記』に含まれる「ノアの洪水」と類似する洪水神話の部分が発見され、それが標準版『ギルガメシュ叙事詩』の第 11 書板と判明した。

## 4. 研究の基礎資料

『ギルガメシュ叙事詩』については 19 世紀後半からの研究史があるが、ここでは現時点で、日本人が『ギルガメシュ叙事詩』を研究する際に前提とされる基礎資料について、時系列を追って述べる。

### 4.1. 第 1 段階

日本で最初に『ギルガメシュ叙事詩』を紹介したのは宗教学者石橋智信(1886-1947 年)の「ギルガメシュ物語」(石橋 1926, 153-165)<sup>9)</sup>とされ

る（月本 1996, 386 参照）。

現在も参照されている邦訳としては、矢島文夫（1928-2006 年）によるもの（山本書店 1965）があるが、これは『古代オリエント集』（杉ほか訳 1978）にも再録された。その後、矢島訳は 1998 年には文庫本として再版され（矢島 1998 [1965]）、入手可能となっている。また月本昭男による邦訳が 1996 年に岩波書店から出された（月本 1996）。そこでは『ギルガメシュ叙事詩』の成立年代が異なる版（古バビロニア版、中期バビロニア版、標準版）を分けて訳出することがなされ、解説が付けられている。またヒッタイト語版とフリ語版の中村光男による邦訳も含められたことは邦訳出版として画期的であった（中村 1996）。しかし月本訳の本はすでに入手できなくなっている。矢島訳も月本訳も、当時参照できた欧米の研究者による翻訳に依拠して作成されている。博物館で自らの手で原文書を精査、校訂して作成された翻訳ではないため、今後の研究に役立つものではなくなっている。

## 4.2. 第 2 段階

2003 年には、アンドリュウ・ジョージによる浩瀚な 2 巻本（*The Babylonian Gilgamesh Epic I-II*）によって『ギルガメシュ叙事詩』研究の世界水準は一気に上げられた。ロンドン大学で教鞭をとるジョージが足繁く大英博物館に通い、それまで未公開であったものを含めて『ギルガメシュ叙事詩』に属するほぼすべての粘土板とその断片を精査し、手写した原資料に基づいて 16 年かけて研究した成果をまとめたものである。その後は、ジョージの書物が研究の前提になるが、それでも研究の精度を上げるためには、やはり自ら原文書を博物館で手にとって、書かれ方、読み方などを確認または再考する校訂の作業が不可欠となる。また、2003 年以降も『ギルガメシュ叙事詩』に属する粘土板文書断片の発見が続いている。

## 4.3. 第 3 段階

第 3 段階を画するものとして筆者が注目しているのは、2014 年にアッラーウィとジョージによって公刊された、第 5 書板の新発見文書である（Al-Rawi and George 2014; 渡辺 2016 参照）。これは北イラクにあるスレイマニア博物館が買い取ったものであり、第 5 書板のこれまでの欠損部分を補完するだけでなく、第 4 書板に属するとされていた文書の一部も第 5 書板

のものとは判明する結果となるような重大発見であった。その内容的な意義については後に考察する (6.2. 参照)。

## 5. 読解の諸段階

ここでは一つの「読解の段階」を示すが、もちろん研究者を含むすべての読者が各自の読み方をするほかはなく、必然的な読解順はあり得ない。筆者はなるべく広い視野で比較することを目指す宗教史学の立場から神話を研究することを心掛けている。その点で、宗教史研究会とその出版物である「宗教史学論叢」に関わられたことが、大いに研究の糧となったと感じている。<sup>10)</sup>

### 5.1. 第1段階—「死の克服」の有無とエリアーデの説

ミルチア・エリアーデ (1907-86年) の『世界宗教史 I』(1991 [原著 1976]) の邦訳が出版されたが、その最初の部分には『ギルガメシュ叙事詩』に関する章も含まれている。エリアーデはギルガメシュのエピソードを扱ういくつかのシュメール語版の存在も知りながら、次のように言う。

先行する伝承があるにもかかわらず、『ギルガメシュ叙事詩』は、セム語系民族の天才が生み出した作品である。さまざまな独立したエピソードから、不死探求の、あるいはより正確にいうと、成功まちがいないと思われた企てが結果的には失敗したという、非常に感動的な物語が作り挙げられたのは、アッカド語版においてであった (エリアーデ 1991, 85. 下線渡辺)。

エリアーデがアッカド語版の『ギルガメシュ叙事詩』を高く評価していることは明らかである。また「セム語系民族の天才」が生み出したと明言していることは、彼がいわゆる〈反セム主義〉に与<sup>くみ</sup>していないことの言明でもあろう。しかしエリアーデは、友人エンキドゥの死に衝撃を受けたギルガメシュが「不死性の獲得」を目指してウータ・ナピシュティを訪ねる旅に出たにもかかわらず、目的を達成できなかったことを重視して『ギルガメシュ叙事詩』を次のように「失敗したイニシエーション」の物語とする。

彼（ギルガメシュ）には「知恵」が欠けていたのである。テキストは、ウルクに帰り着いたギルガメシュがウルシャナビと城壁に登り、その基礎を賞（誉）めるように勧めるところで突然終わる。『ギルガメシュ叙事詩』は、死の不可避性によって定義された人間的条件を劇的な仕方で説明していると考えられてきた。しかし、この世界文学の最初の傑作は、神の助けを借りなくとも、一連のイニシエーションの試練をうまく切り抜けた者には、不死性が得られるという考えをもほのめかしているとも考えられるのである。この視点からすれば、ギルガメシュの物語は、むしろ失敗したイニシエーションについての劇的説明なのである（エリアーデ 1991, 88。下線渡辺）。

ギルガメシュは、洪水を生き延びて永遠の命を与えられ神とされた、かつての人間ウタ・ナビシュティから6日7夜目覚めているようにという試練を与えられたが、すぐに寝入ってしまった。このことからエリアーデは、ギルガメシュが「精神的」次元（エリアーデ 1991, 88）の試練には耐えられなかった、すなわち「知恵が欠けていた」と断じる。エリアーデによれば「人間が六日七夜「めざめて」いられるためには、並大抵でない集中力が必要だからである」（エリアーデ 1991, 88）。

『ギルガメシュ叙事詩』の最後の書板である第11書板がエリアーデによって「突然終わる」とされていることについては後述する。残念ながらエリアーデは『ギルガメシュ叙事詩』を高く評価しながらも、ごく一般的な誤読をしてしまっている。少なくともウタ・ナビシュティがギルガメシュに六日七晩眠らないことを申し渡す言葉の直前に、次のようにいわれていることにも気づくことができたなら異なる解釈ができたはずと思われる。

しかし今は、誰がお前のために神々を招集するのであろうか。お前が求める（永遠の）生命をお前が見出すために。さあ、六日七夜、眠ってはならない（XI 207-209。渡辺 2005, 115; 2010, 80; 2012a, 269 参照。下線渡辺）。

ギルガメシュが永遠の命を得られないのは、ウタ・ナビシュティが洪水を生き延びて永遠の命を与えられた太古の昔と違って、「今は」人間に永

遠の命を与えることを決定する会議の招集者がいないと明言されているのである。ギルガメシュに精神力や知恵が欠けているからとはされていない。シャーマニズム研究で名高いエリアーデが世界各地にイニシエーションの痕跡を探っていただけに、惜しいと感じられる。彼は次のように書いている。

われわれはメソポタミアのイニシエーションが存在したとは推定するが、その儀礼的脈絡は、不幸にしてよくわかっていない。不死性の探究  
ということのイニシエーション的意味は、ギルガメシュが経た試練の独特な構造のうちに解読される（エリアーデ 1991, 89。下線渡辺）。

## 5.2. 第2段階—変容の神話と R. S. クルーガーの説

エリアーデの『世界宗教史 I』が邦訳されてから2年後の1993年に、ユング派のリヴカー・シェルフ・クルーガー（1907-87年）の『ギルガメシュの探求』（1991年）の邦訳が出版された。これは彼女の死後に、夫の H. エヘズケル・クルーガーが編集したものである。原題は「ギルガメシュの元型的意義—現代かつ古代の英雄」（*The Archetypal Significance of GILGAMESH: A Modern Ancient Hero*, 1991）である。セム系諸語と宗教史学を学んでいたクルーガーは、ユングの勧めに従って『ギルガメシュ叙事詩』を神話として取り組んでいる。またこの本には C. A. マイアー（1905-95年）が「緒言」をよせているが、その中には次のような箇所がある。

リヴカー・クルーガーが、ギルガメシュ叙事詩を神話と呼ぶのは間違っていない。（中略）著者の才能がとくに目立っているのがここである。なぜなら（中略）約四千年前から伝わった由緒ある神話に見いだされる印象的な事実が、細心の注意をもって取りあげられているからである。（中略）そうしてはじめて、その時代にあった個性化のプロセスを跡づけることができる。ユングが示したようにほんものの神話はすべて、本質的に主人公の個性化のプロセスを描いているからである。（中略）リヴカー・クルーガーのギルガメシュを、個性化の分析の古典的研究と見ることが出来る（マイアー 1993, 4。下線渡辺）。

マイアーは、ユングを引いて「主人公の個性化のプロセス」を描いていれ

ば「ほんものの神話」であるとする。そこからは、神話には「ほんもの」も「にせもの」もあるが、「主人公の個性化のプロセス」があるものを「ほんもの」とするという神話の定義が加わることになる。

クルーガーもエリアーデと同様に、アレクサンダー・ハイデル（1907-55年）の英訳『ギルガメシュ叙事詩』（Heidel 1946）を用いて考察しているにもかかわらず、クルーガーの方がはるかに丁寧に読んだことがわかる。そして彼女は『ギルガメシュ叙事詩』を「英雄神話」ととらえている。

英雄は、自意識の発達を予測するものとして考えられ、英雄が神話のなかで経験することは、心のなかに暗に存在する生得的な全体性に向かつて動く過程、個人における個性化の過程を示すものとして考えられる。またこのことによって、なぜ、人生の重大時期や移行のときに、しばしば元型的な夢が出現するのかが明らかになる。そこで古い神話が、こういう夢の貴重な拡充にとどまらず、その夢を理解する鍵そのものになることがある（クルーガー 1993, 18-19。下線渡辺）。

ここでは「英雄」と「英雄神話」の定義が問題となる。「狭義」の神話学では「英雄」の定義も異なり、武勇に優れた者を「英雄」とする見方がある。しかしJ. キャンベル（1904-87年）の英雄の定義はかなり異なり、「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」（キャンベル 1984, 上, 33）とされる。これはファン・ヘネップの「通過儀礼」論の影響を受けたものであるが（渡辺 2011 参照）、キャンベルの学説はユングのものにも通じる。

クルーガーはエリアーデと違って、前述したウータ・ナビシュティの言葉「しかし今は、誰がお前のために神々を招集するのであろうか。お前が求める（永遠の）生命をお前が見出すために」（XI 207-208; Georger 2003, 716-717）に気づいていた（クルーガー 1993, 245; Kluger 1991, 200）。そしてクルーガーはエリアーデが「突然終わる」とする第 11 書板の最後の 6 行の文言についても次のように解説している。

ギルガメシュは自分の仕事に誇りをもつ。しかしそれは、もはやはじめ

の野心的な力に衝き動かされた自我のそれではない。壁についてのギルガメシュの叙述は、語り手による導入部のものと同じであるが、そこで七人の賢者が言及されている。彼らがウルクの基礎をおいた。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と考えられる。すなわち第 11 書板をもって、ギルガメシュ叙事詩は事実上終わる（クルーガー 1993, 252。下線渡辺）。

この記述だけでは厳密に何を指摘しているのか明瞭ではない。しかしクルーガーは、『ギルガメシュ叙事詩』の編者が仕掛けた第 1 の謎を解きかけていたことになる。

### 5.3. クルーガーの洞察と「時系列の逆転」

第 11 書板の最後の不思議な言葉は、筆者の訳では次のようになる。

- 322 ギルガメシュはウルシャナビに言った。  
323 ウルシャナビよ、ウルクの周壁に登って行きめぐり、  
324 その基層を調べ、レンガを検査せよ！  
325 もし、レンガが焼成レンガでないならば！  
326 基礎部分を七賢人が据えたのではないならば！  
327 町が 1 シャル、果樹園が 1 シャル、粘土の採掘場が 1 シャル、イ  
シュタル神殿が半シャル。  
328 計 3 シャル半、(それが) ウルクの領地である (XI: 322-328。下線  
渡辺)。

これと同じ文言が第 1 書板の冒頭に置かれた編者の序文の中にも含まれている。それがクルーガーによって「壁についてのギルガメシュの叙述は、語り手による導入部のものと同じである」と指摘されているものである。

- 1 [深淵、] 国の基を [見た者]、
- 2 [・・・を知った者] はすべてにおいて賢かった。
- 3 深淵、国の基を見た [ギルガメシュ]、

- 4 [・・・] を知った [者] はすべてにおいて賢かった。  
5 [・・・]・・・同じように [・・・]。  
6 彼はあらゆることについて知恵の全体を [知った]。  
7 彼は秘密を見たのであり覆われていたものを露わにした。  
8 彼は洪水以前の事情 (テム、*tēmu*) をもたらした。  
9 彼ははるか遠くの道を歩いて来て疲れたが、安息を得た (「鎮まった」)。  
10 彼はすべての労苦を石碑に刻んだ。  
11 彼は羊の囲いの町ウルクの周壁を建てた。  
12 また清い倉、聖なるエアンナの周壁を建てた。  
13 毛糸 (?) のようなその周壁を見よ、  
14 誰もまねできないその胸壁 (あるいは「欄干」) を見よ！  
15 太古からあった階段を昇り  
16 イシュタルの座であるエアンナに近寄ってみよ！  
17 それは後の王も、誰もまねすることができない。  
18 ウルクの周壁に登って行きめぐり、  
19 その基層を調べ、レンガを検査せよ！  
20 もし、レンガが焼成レンガでないならば！  
21 基礎部分を七賢人が据えたのではないならば！  
22 町が1シャル、果樹園が1シャル、粘土の採掘場が1シャル、イ  
シュタル神殿が半シャル。  
23 計3シャル半、(それが) ウルクの領地である (I 1-23. 下線渡辺。  
渡辺 2018b, 53 参照)。

この序文は『ギルガメシュ叙事詩』の標準版の (おそらく前 11 世紀の) 編者によるものである。その編者は明らかに古バビロニア版 (前 18 世紀頃) の『ギルガメシュ叙事詩』の編者とは異なる編集意図を持っていたといえる。クルーガーが気づいているように、第 11 書板の最後の 6 行が、第 1 書板の 18-23 行にも置かれていることから、この物語の最後は、時系列としては最初にもどっているのである。その点をさしてクルーガーは「ギルガメシュは自分の仕事に誇りをもつ。しかしそれは、もはやはじめの野心的な力に衝き動かされた自我のそれではない」と書いているのである。筆者は、こ

の時系列の逆点こそ、次に述べるように標準版の編者が仕掛けた第1の謎解きに通じると考えている（下線渡辺。渡辺2010, 92-94 参照）。

## 6. 編者の謎かけ

### 6.1. 物語全体の「キャッチライン」

筆者の読解にもいくつかの転機があった。なぜならば、繰り返し読むたびに何か新しい点に気づかされたからである。2010年には次のように書いた。

ある時、「この作品の主題は……である」という読後感をもつ。しかしまた何度か読むとその読後感がひっくり返っていることに気づくという具合である。そのような経験を重ねるうち、これには特別な事情があると思うようになった。（中略）この作品自体が誤読を誘発する構造をもつのではないか。すなわち、故意にわかりにくく書かれているのではないかという疑念が筆者のなかで次第に強くなってきた。『ギルガメシュ叙事詩』には何か秘密がある（渡辺2010, 65）。

メソポタミアの長編文学では、いくつかの連続する粘土板に書かれるが、第1書板の最後には第2書板の最初の行が書かれる。これを現代の研究者が「キャッチライン」と呼んでいる。『ギルガメシュ叙事詩』の粘土板もすべてその規則に従っている。しかしこの作品を何度も読むうちに、おそらく誰もが第11書板の最後の奇妙な6行が、第1書板の序文の中にあることに気づく。この事実はかなり前から研究者には知られていたことである。しかし筆者はこれが、標準版の編者が仕掛けたある種の「キャッチライン」であり、冒頭に戻って読みなおせという暗号であると気づいて拙論に書いた（渡辺2010, 85-86）。そして2011年の夏、A. ジョージの自宅に招かれた折に、拙論を渡して内容を口頭で伝えたが、賛成してくれたようであった。

前述したように、エリアーデは『ギルガメシュ叙事詩』の結末から、イニシエーションの失敗談として断じてしまう。しかし冒頭に序文を付けた標準版の編者（おそらくはスィン・レキ・ウンニンニ、George 2003, 28-33; 渡辺2018b, 67-68 参照）は、上記のように、労苦の末に知恵を得た「イニシエーションの成功者」の物語を描く意図をはっきり宣言しているのである。

そして第 11 書板の最後では、ギルガメシュがウルシャナビ（ウータ・ナピシュティの船頭）を連れてウルクに帰ってきて、ウルクの町を誇らしげに見せるという場面で終わる。もしそれに続けてギルガメシュがウルクの町を立派にしたことが語られるなら、「イニシエーションの成功物語」と受け取れたはずである。

第 1 書板の序文は暗に最後の結末を先取りしながら、もはやギルガメシュがエンキドゥの死を嘆き続けていないこと、自らの死すべき運命を恐れていないことを明示している。旅から帰ったギルガメシュは知恵を得ていたのであり、その成功したイニシエーションについて、時系列の最初に戻って語りだそうとしているのである。

## 6.2. 謎を解いて昇る階梯

前述したように、2014 年に公刊された新文書は大きな驚きをもたらした。第 5 書板の冒頭部分には、フンババの森（レバノン杉の森）に到着したギルガメシュとエンキドゥが、その森のすばらしさに圧倒されて立ちつくしているところが描かれていた。これほどの「自然讃歌」はメソポタミアの文書のなかで全く知られていなかった（渡辺 2016 参照）。

これによって、『ギルガメシュ叙事詩』の主題もさらに明確になる。物語の最初の問題はギルガメシュが暴君であることにあり、それを嘆く人々に応えて神々が野人エンキドゥを作り出したことから話が進んでゆく。この野人登場はすでに、自然から切り離された人間の問題とその解決の物語であることを暗示している。なお後藤光一郎（1930-91 年）の『ギルガメシュ叙事詩』論も都市と原野の対立のテーマに着目していた（後藤 1981 [1993]）。

物語が進むと、夢解きができない都市育ちのギルガメシュに対して、エンキドゥは夢解きができることも繰り返し示されてゆく。フンババを殺すことに野人エンキドゥは反対していたが、結局ギルガメシュに協力することになる。ここで読者が気づくべきは、エンキドゥは自分の役割を知っていたのであり、ギルガメシュの夢を「フンババの殺害成功」と解いたこともその役割のためであったということである。古代の作品でも登場人物の発話は、必ずしも本心からのものではないようである。

さらに第 5 書板の冒頭において、森に着いたギルガメシュは恐怖に襲われながら次のように言う。「私の友よ、[なぜ] 私たちは臆病者のごとく震え

ているのか」(渡辺 2016, 170, 第 35 行)。その 7 行前には「恐怖がギルガメシュに落ちた」(第 28 行)とあるために、ジョージは第 1 人称複数(「私たち」)は第 1 人称単数の誤りとする(Al-Rawi and George 2014; 渡辺 2016, 173-176 参照)。しかし最高神エンリルがフンババを森の番人として任命したのであり、フンババ殺しは許されないことをエンキドゥは知っている。また彼は夢解きだけでなく、第 1 書板で登場した狩人やシャムハトのように、近未来の予知もできると考えられる。フンババ殺しの罰として神々から自分に死が宣告されることを予知できたとすれば、エンキドゥが震えていたとしても不思議ではない(渡辺 2016, 175 参照)。標準版が成立した前 11 世紀には、メソポタミアではすでに 2 千年間にわたる都市文明を経験していた。自然から切り離された人間の危うさも十分に感知されていたのであろう。

文書を書かれた通りに正確に読むことは文献学者の鉄則であるが、会話劇の裏を読むことは、話者の表情を読めないために非常に難しい。『ギルガメシュ叙事詩』は読み込むほどに謎解きの「階梯」を昇ることになるとすれば、それは細田あや子(2020)が「アーシプの要覧」とみなす文書(Ebeling 1919, No. 44 他。Geller 2018 参照)のように、アーシプとなるための修行の階梯をカリキュラムのように示したものに似ている。アーシプとは、筆者がメソポタミアのシャーマンと位置づける宗教的職能者であり、ほぼすべての病気なおしを担っていた(渡辺 2008a; 2018a 参照)。その修行の最終段階は「秘密」(の知恵、知識)であり明示されていない。

生と死の問題と正面から向き合う『ギルガメシュ叙事詩』は最終的に知恵、あるいは悟りを獲得した主人公を描きだすことを目的としながら、読むほどに難問へと導く指南書であり、「奥義書」である。前述したように、標準版の編者と目されるシン・レキ・ウンニンニこそアーシプの修行を終えている可能性がある(渡辺 2018b, 67-68)。おそらくその彼が、すでに前 18 世紀頃に成立していた古バビロニア版『ギルガメシュ叙事詩』の人氣が高かったからこそ、それを使って謎を仕掛けた作品として編集しなおして、「読みなおし続けて気づく者は気づけ」というメッセージを込めて多くの人々に開かれたものとしたと考えられる。

19 世紀に発見されて以来、今後も長く未来の人々に伝えられてゆくことになるはずのこの作品をどこまで読み解いて次世代に伝えられるかは「古代の死生学」から現代人に与えられた課題であるかもしれない。

## 注

- 1) 第1回「生と死」研究会は2002年に開催された。その後2003年に死生学研究所が開設されると、第3回と第4回の「生と死」研究会は、死生学研究所の当時の規定に従って、死生学研究所の筆者の研究班「渡辺班」の研究会と国際宗教研究所との共催で行われた。『死生学年報2005』200頁、『死生学年報2006』175頁参照。第5回からは規定改訂によって研究班ではなく、死生学研究所と国際宗教研究所との共催となって現在まで続けられている。なお2019年度の第18回(2019年10月12日)は台風のため、中止となった。
- 2) <http://www2.sal.tohoku.ac.jp/p-religion/2017/about.html>。
- 3) <http://www2.sal.tohoku.ac.jp/p-religion/2017/cn8/pg37.html>。
- 4) 楔形文字と粘土板文書については、ウォーカー 1995 参照。
- 5) 学部3-4年の筆者のゼミに属していた佐藤加奈子(1997年入学)が中心となって1999年に立ち上げた「神話研究会」の顧問を引き受けたことも筆者にとって神話研究の契機となった。佐藤加奈子は2001年に大学院に進学して修士論文『『仮面ライダーアギト』の比較神話学解釈』(2002年12月)を完成させ、それを基にした論文『『仮面ライダーアギト』にみる「英雄」の変容』を出版した(佐藤2007)。
- 6) 筆者は人間科学科の専門科目の一つとして「神話と物語A」「神話と物語B」(2007年度以降のカリキュラム)を創設し、輪講の「神話と物語A」のコーディネーターを務めた。その中では『ギルガメシュ叙事詩』についての講義を数回行っていた。なお「神話と物語B」は非常勤講師の北沢裕が10年にわたって担当したが、2019年の北沢の急逝後は、同じく非常勤講師の比留間亮平が引き継いでいる。また演習形態をとる筆者の「宗教文化比較演習」の半期授業では、『ヨブ記』を熟読して主題を分析し、さらに他の作品と比較するという課題を出してきた。
- 7) ユングの神話論については高橋2005参照。また東洋英和女学院大学の生涯学習センターで筆者は1997年度以降、メソポタミアの宗教・神話に関する講座を行った。
- 8) 『心理相談室紀要』は心理相談の個人情報を含むため開架にはなく、閲覧には許可が必要とされる。筆者は織田尚生の依頼を受けてこの紀要の3号(1999年)から10号(2007年)にメソポタミア神話を含む神話研究論文8本を執筆する機会を得た(渡辺1999; 2000a; 2001; 2002; 2004a; 2005b; 2006b; 2007b)。
- 9) <http://jpars.org/journal/database/archives/208>。
- 10) 「宗教史研究会」の例会(年2回、第70回例会(2020年1月)まで)は最近の20年以上、東洋英和の大学院校舎で開催されている。その研究活動報告である「宗教史学論叢」のシリーズも、第3巻(1991年)までは山本書店から、第4巻(1993年)以降は公益信託大島記念宗教史学研究助成基金(大島基金)の出版助成を受け

てリトンから出版された。そして第7-8巻の『太陽神の研究』上下巻（松村／渡辺編 2002-2003、宗教史学論叢 7-8）以降は毎年出版され、2020年度の出版助成を最後として30年以上続いてきた大島基金が終了する。この基金は東京大学で宗教学宗教史学を担当していた大島清（1904-83年）の宗教史研究の興隆を願うという遺志に沿って創設されたものである。

## 参考文献

- 綾部真雄 2012: 「〔解説〕 儀礼研究受難の時代—「通過」概念の汎用性をめぐって」 フアン・ヘネップ、A. 2012, 335-355。
- アリエス、フィリップ 1990: 『死を前にした人間』（成瀬駒男訳）みすず書房（原著：Ariès, Philippe, *L'Homme devant la mort*, 1977）。
- 石橋智信 1926: 「ギルガメシュ物語」『宗教研究』27号（新3巻1号）、153-165。  
<http://jpars.org/journal/database/archives/208>。
- ウォーカー、クリストファー 1995: 『楔形文字』（大城光正訳）學藝書林（C. B. F. Walker, *Cuneiform*, London, 1987）。
- エリアーデ、ミルチア 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：Eliade, Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses 1: de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, 1976）。
- 大林太良 1973: 「神話」小口偉一／堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、444-449。
- 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（文庫版：『世界神話事典—創世神話と英雄伝説』、『世界神話事典—世界の神々の誕生』角川学芸出版 2012）。
- 織田尚生 1990: 『王権の心理学—ユング心理学と日本神話』第三文明社。  
—— 1999: 「ユング派の方法論と神話」『東洋英和女学院大学心理相談室紀要』3, 28-31。  
—— 2002: 「現代の心理療法と太陽神話」松村／渡辺編 2002, 309-324。  
—— 2005: 『心理療法と日本人のこころ—神話を生きる』培風館。
- キャンベル、ジョセフ 2015 [1984]: 『千の顔をもつ英雄』上下（倉田真木／斎藤静代／関根光宏訳）早川書房（初版：平田武靖／浅輪幸夫監訳、人文書院 1984）（原著：Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton University Press, 1949; 2<sup>nd</sup> edition 1968）。
- クルーガー、リヴカー・シェルフ 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*, ed. by H. Yehezkel Kluger, 1991)。
- 後藤光一郎 1981: 「文明と宗教」向坊隆ほか『文明と人間』東京大学出版会 (後藤 1993, 206-233 所収)。
- 1993: 『宗教と風土—古代オリエントの場合』(宗教史学論叢 4) リトン。
- 佐藤加奈子 2007: 『『仮面ライダーアギト』にみる「英雄」の変容』松村一男/山中弘編『神話と現代』(宗教史学論叢 12) リトン、113-134。
- 島藺進 1992: 「宗教思想と言葉—神話・体験から宗教的物語へ」脇本平也/柳川啓一編『現代宗教学 2 宗教思想と言葉』東京大学出版会、3-29。
- 杉勇ほか訳 1978: 『古代オリエント集』筑摩書房。
- ゼーマン、ルドミラ 1993-1995: 『ギルガメシュ王のものがたり』『ギルガメシュ王のたたい』『ギルガメシュ王のさいごの旅』(松野正子訳) 岩波書店 (原著: Ludmila Zeman, *Gilgamesh the King*, 1992; *The Revenge of Ishtar*, 1993; *The Last Quest of Gilgamesh*, 1995, Toronto)。
- 高橋原 2005: 『ユングの宗教論—キリスト教神話の再生』専修大学出版局。
- 月本昭男訳 1996: 『ギルガメシュ叙事詩』岩波書店。
- 中村光男 1996: 「アナトリアのギルガメシュ叙事詩伝承」月本訳 1996, 237-280。
- ファン・ヘネップ、A. 2012: 『通過儀礼』(綾部恒雄/綾部裕子訳) 岩波書店 (初版: 弘文堂 1977) (原著: Arnold van Gennep, *Les rites de passage: Étude systématique des ceremonies*, Paris 1909)。
- 細田あや子 2020: 「メソポタミアのアーシブによる儀礼の特徴」『宗教研究』93 巻 別冊 231-232. <http://jpars.org/journal/bulletin/wp-content/uploads/2020/01/vol93.pdf>
- マイヤー (マイヤー)、C. A. 1993: 「緒言」クルーガー 1993, 3-4。
- マイヤー、C. A. 2019 [1989]: 『夢の意味』(河合隼雄監修、河合俊雄訳) 創元社 (原著: C. A. Meier, *Die Bedeutung des Traumes*, 1972)。
- 松村一男/渡辺和子編 2002-2003: 『太陽神の研究』上下巻 (宗教史学論叢 7-8) リトン。
- 矢島文夫 1998: 『ギルガメシュ叙事詩』筑摩書房 (ちくま学芸文庫、原著: 山本書店 1965 年)。
- ユング、C. G. 1988: 『ヨブへの答え』(林道義訳) みすず書房 (原著: C. G. Jung, *Antwort auf Hiob, Dritte*, revidierte Auflage, Zürich 1952)。
- 吉田敦彦/松村一男 1987: 『神話学とは何か』有斐閣。
- 渡辺和子 1994: 「メソポタミアの神話」大林/伊藤/吉田/松村編『世界神話事典』角川書店、382-389 (『世界神話事典 世界の神々の誕生』角川学芸出版、文庫版 2012、79-89)。
- 1999: 『『ギルガメシュ叙事詩』—死の克服の神話』『心理相談室紀要』3, 7-13。
- 2000a: 「円環的生命観の神話—宗教学的の神話解釈の試み」『心理相談室紀要』4,

13-21。

- 2000b: 「古代オリエント神話」 吉田敦彦編『世界の神話 101』新書館、12-31。
- 2001: 「苦難の意味の転換—『ヨブ記』の神話論」『心理相談室紀要』5, 14-19。
- 2002: 「知恵と死の神話—メソポタミア神話と『旧約聖書』を中心に」『心理相談室紀要』6, 5-9。
- 2003a: 「臓器移植と現代の神話」国際宗教研究所編『現代宗教 2003』東京堂出版、68-182。
- 2003b: 「メソポタミアの太陽神とその図像」松村／渡辺編 2003、25-62。
- 2004a: 「古代メソポタミアにおける執り成しの女神」『心理相談室紀要』7, 14-18。
- 2004b: 「生を与えるものと死を与えるもの—メソポタミアの場合」松村一男編『生と死の神話』（宗教史学論叢9）リトン、227-246。
- 2005a: 「『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所編『死生学年報 2005』リトン、105-126。
- 2005b: 「メソポタミアの『洪水神話』」『心理相談室紀要』8, 19-26。
- 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』、23-44。
- 2006b: 「メソポタミア神話にみる〈鏡像関係〉」『心理相談室紀要』9, 5-9。
- 2006c: 「メソポタミアの異界往還者たち」細田あや子／渡辺和子編『異界の交錯』上巻（宗教史学論叢10）、9-41。
- 2007a: 「メソポタミアの「死者供養」」『死生学年報 2007』、47-70。
- 2007b: 「傷つきからの回復と「神話の発展」—マリアとユダの福音書の波紋」『心理相談室紀要』10, 22-30。
- 2007c: 「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』（宗教史学論叢12）、281-326。
- 2008a: 「メソポタミアの「慰霊」と「治療」—死霊による災厄と「死の人称性」」『死生学年報 2008』、155-185。
- 2008b: 「『ヨブ記』—永遠の問いと答え」太田良子／原島正編『私が出会った一冊の本』新曜社、73-87。
- 2009a: 「総合学としての死生学の可能性」『死生学年報 2009』、5-32。
- 2009b: 「「メソポタミア宗教史」への展望」市川裕／松村一男／渡辺和子編『宗教史とは何か』下巻（宗教史学論叢14）、83-122。
- 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』、65-104。
- 2011: 「ギルガメシュの異界への旅と帰還—「英雄」と「死」」『死生学年報 2011』、135-164。

- 2012a: 「洪水神話の文脈—『ギルガメシュ叙事詩』を中心に」『宗教研究』373, 257-282。
- 2012b: 「ポニョの海の中と外—「初源神話」の創出」国際宗教研究所編『現代宗教2012』秋山書店、29-48。
- 2014: 「『ギルガメシュ叙事詩』における夢とその周辺—予知・夢解き・冥界幻視・無意識」河東仁編『夢と幻視の宗教史』下巻(宗教学論叢18)、59-106。
- 2016: 「『ギルガメシュ叙事詩』の新文書—フンババの森と人間」『死生学年報2016』、167-180。
- 2017a: 「ヨブの苦難と変容—『ヨブ記』の死生観と編者の意図」『死生学年報2017』、279-292。
- 2017b: 「メソポタミアにおける「祈祷呪術」と誓約」江川純一／久保田浩編『「呪術」の呪縛』下巻(宗教学論叢20)、83-124。
- 2018a: 「病氣治しと死霊の供養—メソポタミアのアーシブの儀礼を中心に」『死生学年報2018』、223-240。
- 2018b: 「メソポタミアのシャーマニズム論序説—『ギルガメシュ叙事詩』を手がかりに」杉木恒彦／高井啓介編『霊と交流する人びと—媒介者の宗教史』下巻(宗教学論叢22)、33-82。
- 2019: 「メソポタミアの「冥福」観—伝統的な呪いの言葉と『ギルガメシュ叙事詩』から」『死生学年報2019』、175-192。

- Al-Rawi, Farouk N. H. and George, Andrew R. 2014: “Back to the Cedar Forest: The Beginning and End of Tablet V of the Standard Babylonian Epic of Gilgameš, *Journal of Cuneiform Studies* 66, 69–90.
- Ebeling, Erich 1919: *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts (= KAR)*, Berlin.
- Geller, M. J. 2018: “The Exorcist’s Manual (KAR 44),” in: Ulrike Steinert (ed.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination*, Boston/Berlin, 292–312.
- George, Andrew 2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic I–II*, Oxford.
- Heidel, Alexander 1946: *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago (Second edition 1949).
- Oppenheim, A. Leo 1977: *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, Revised version completed by Erica Reiner (Original edition: 1964).

本論は、筆者が最終講義を兼ねて行った死生学研究所 2019 年度公開講座第 10 回「古代の死生学から未来へ—『ギルガメシュ叙事詩』の読解を通して」(2020 年 2 月 15 日)に基づきながら、加筆改訂を施したものである。

## Re-reading *The Epic of Gilgamesh*: Perspectives from Ancient Views of Life and Death into the Future

by Kazuko WATANABE

The ‘Standard Version’ of *The Epic of Gilgamesh*, which is conjectured to have been established in the 11 century BC in Ancient Mesopotamia, originally consisted of eleven tablets, not twelve. It was well known in Mesopotamia that when a story was written on a set of tablets, the end of each tablet would have had a ‘catch-line’ identical to the first line of the next tablet. We can find these ‘catch-lines’ on each tablet of this epic showing us which tablet should follow.

It is easy to interpret the epic as the unsuccessful journey of Gilgamesh, as M. Eliade did in his book: *Histoire des croyances et des idées religieuses* 1, 1976, 92. However, the ‘Standard Version’ of the epic was, in the present author’s view, a unique literary piece in which the editor seems to have concealed a number of devices, tricks, and riddles. The first step in solving the riddles seems to be to recognize the six lines at the end of the 11th tablet as ‘catch-lines’, which become a clue to decoding the message indicating that one should back to the same wording on the 1st tablet, in the preface written by the editor. This means that one must read the story repeatedly, always going back to the beginning, in order to identify and solve the riddles step by step in a continual reading of the whole work.

The epic was probably a special piece that functioned primarily as a text book for the long-term training of the *āšipu*, the Mesopotamian shaman, and his professional circle of colleagues and candidates for *āšipu*, such as scribes, diviners, and physicians. Secondly, the epic which has been beloved by many as a popular work until our time, would have been helpful in the individuation process of human beings, as Rivkah Schärf Kluger has argued: “In the hero myth in particular, there is one character, the hero, who is the actor in a continuous sequence of events. The hero can, therefore, be consid-

ered as the anticipation of a development of ego-consciousness, and what he goes through in the myth as an indication of the process of moving toward the wholeness which is implicit and innate in the psyche; in the individual, the individuation process” (R. S. Kluger, *The Archetypal Significance of Gilgamesh: A Modern Ancient Hero*, 1991, 17).