

滅びゆく神々への哀歌

——「巫女の予言」の語りの構造——

水野知昭

1 語り手としての「わたし」と見者としての「かの女」

「巫女の予言」には、最近提示した「抄訳と略註」でも縷説したように、古北欧の世界観と思考体系のエッセンスが封入されている。

(1) 静粛をわたしは求めたい、

あらゆる尊き族、

身分の高い者も低き者も

ひとしくヘイムダッルの末裔なる者に対して。

戦死者の父よ、汝は望む、

このわたしが巧みに語るようにと、

覚えているかぎり昔にさかのぼり

命ある者らの古言をはじめよと。

この詩歌については拙著で次のような説明を加えた。

巫女は、特定の韻律にのせて、「古言」を語りだすに際して、聴衆に沈黙を求めている。その吟詠は、オージンに請われてのことであるから、巫女は詩と予言の神であるオージンの神威を身にまとって、予言力を昂めているかのようである。

巫女は、神々による天地創成をはじめとして、過去の古きこ

とに溯りながらも、そこから引き出される未来の、起こるべきことを予見し、バルドル殺害の事件と神々の没落、そして新世界の再生までを、「幻視の体験」として語り出すのである。：

(中略)：

巫女が聴衆の前で語りだす「古言」は、まさにフルコトであり、古くからの言い伝え、いにしえの歌、そして繰り返す言いフル（「経る」に通ず）されてきた事柄である（『生と死の北欧神話』二〇、以下に頁数を添え『生と死』と略記）⁽²⁾

ヘイムダッルは、「リーグの物語歌」にあらましが記されているように、人里を訪れ、奴隸、農民、王侯の一族の始祖神となったと伝えられている⁽³⁾。身分の上下を問わず、みな「ヘイムダッルの末裔」である、と聴衆に呼びかけている。また、「戦死者の父」(ヴァルフォズル)は、最高神オージンをさしている(「略註」二七)⁽⁴⁾。なお、Einar「命ある者ら」という用語について、一般的には「神々と人間」をさすとみなされてきたが、アースラ・ドロンの註釈によれば、「巨人、神々、侏儒、人間、野生の生き物、魔物たちなど、とくに限定せずに世界一般」という広義に解されている⁽⁶⁾。その場合、日本語でいう「生きとし生けるもの」の意味にも近いが、一方では、fimbul-vegr「恐るべき冬」と称されたラグナロクが来れば、そうした Einar「命ある者ども」は滅び去ることが示唆されている(「ヴ

アスルーズニルの語り」44⁽⁷⁾。これについては最近卑見を提示したように、「巫女の予言」の全篇に「生と死と運命」の思想が脈打っており、またその背景には「月の魔力」(5節)にまつわる古来の信仰がひそんでいる⁽⁸⁾。

さて、まず最初に巫女は、ざわめきの中にある聴衆たちに向かって、「静粛をわたしは求めたい」という声を投げかけている。吟詠者としてのek「わたし」は幾分高い壇上にいるのだから、聴衆にhios「静粛」を要請したことによって、あたかも舞台上でスポットライトを浴びるかのように聴衆の注視にさらされることになる。この「静粛」または「沈黙」という用語については後述するが、自称「わたし」については次のような略注を与えておいた。

「わたし」はこの詩歌の「発話者」としての「巫女」をさしているが、詩人と巫女が同一人物である必要はない。アースラ・ドロンケは、「(男性であるかもしれぬ)詩人が、巫女が交流し対話するための霊的世界を構築している」と言っている⁽⁹⁾。

単に未来に関する予言のみならず、悠遠なる過去にさかのぼり、一種の憑依状態(トランス)のなかで、数々の秘められた出来事、あるいはまた既に聴衆には聞き覚えのある情報を、特定の韻律にのせて語り出すのである。いわばひとりの女性シャーマンとしての巫女は、過去・現在・未来の時空的な領域を霊的に遍歴しつつ、聴衆にその中で「見たり、聞いたりしたこと」、あるいは「覚えていること」、そして時には遠方を見晴らすその眼差しを彼方に「見えてくること」を語り上げているのである(拙稿「巫女の予言」抄訳と略注、以下「略註」⁽¹⁰⁾)。

とはいえ、「巫女の予言」という詩歌は、「女予言者を装った(男性)詩人」によって創作されたという説もあれば、ヘルマン・パウロンのように、「みづから巫女を演ずる女詩人」によって創られたと主張する学者もいる⁽¹¹⁾。

いずれにせよ、「わたし」(ek)と自称する巫女が、同じ詩歌のなかで三人称の「かの女」(hon)と呼ばれる場合があるのも理會できよう。この試訳では、巫女をさすときには「かの女」と訳し、それ以外の女性をさす場合の三人称は、これを峻別するために「彼女」と訳出することにした(共訳著参照⁽¹²⁾)。そのような意味で、詩中で巫女が自身のことを初めて「かの女」と呼ぶのは21節である。次の拙訳における「彼女」は別人物で、ハールの館で虐待され、焼殺されてはよみがえるグッルヴェイグをさしている。

(21) かの女は覚えている、
この世で最初の激闘を。

それは彼らがグッルヴェイグを
槍で突き刺し、
ハールの館にて

彼女を焼いたときのことだ。
三たび焼いたが

三たび生まれくるその女を、
しばしば、繰り返し焼殺したが、

それでも彼女はなお生きている。
詩歌の1節で「語り手」の役を担った「わたし」がここでは「かの女」と呼びなされているが、自己分裂をきたしてはいない。別稿で次のような説明を与えておいた。

詩歌の1節で「語り手」の役を担った「わたし」がここでは「かの女」と呼びなされているが、自己分裂をきたしてはいない。別稿で次のような説明を与えておいた。

この詩歌の「語り手」として造型された巫女が、過去または未来の靈的空間に潜入し、その中の超自然的なひとつの出来事にまなざしと意識が局限されたとき、自称なる「わたし」は「かの女」という存在者に変貌をとげてゆくかのようである。さらには、そのように「わたし」から遊離していった「かの女」を、どこか醒めた眼で見つめている詩人が、作品の背後にひそんでいる。

この見地をもってすれば、詩歌の冒頭句に「静粛にしてみらいたい」（静粛をわたしは求めたい）、という聴衆への呼びかけがなされていることはやはり無視できない。「わたし」としての巫女が立脚する原点は、まさしく聴衆と相対した「いま（現在）」に置かれており、そこから悠遠なる未来への靈的な遍歴が開始されてゆくのである（略注「二八九」）。

右の21節において、巫女なる「かの女」が、第三者のグッルヴェイグを同じくhon「彼女」と呼びなし、「それでも彼女はなお生きている」という結句を発するとき、あたかも「かの女」は、この秘の女性の虐殺とよみがえりの奇跡の現場に居合わせた目撃者であったかのように、その追憶の語りは真に迫って聞こえてくる（『生と死』三章）。

さて、エイナル・オーラヴル・スヴェインソンによれば、代名詞「わたし」が置かれるときには、詩歌の始めにおいて巫女が聴衆に語りかけたり、過去と現在についての知識を披露する場合であり、それに対して「かの女」と称されるときには、主として未来のことを語り、巫女がトランス状態に入って幻視している状況を示すとされる。しかし、アースラ・ドロロンケはこれに反論し、詩人は「わた

し」と「かの女」という呼び名をきわめて限定的に用いており、「これらの代名詞の用例をつぶさに検討すれば、エイナル・オーラヴルが考えた以上に、本詩はより錯綜した劇的な時間構造を有している」と評言している⁽¹⁾。

たしかにドロロンケが指摘したように、「かの女は覚えている」と歌い出された21節は、E・スヴェインソンの説に反して、「かの女」は、憑依状態のなかで過去の出来事を幻視する巫女をさす代名詞として用いられているし、「わたし」が未来を遠望する巫女をさした用例もある（44節その他のリフレイン）。

言うまでもなく、次の2節の「わたし」と21節の「かの女」は、別の領域への記憶を呼びさましている同一人物である。まさに同一の動詞 *munu* 「覚えている」を配することによって、時空的に異なる次元が巫女の追憶のなかでひとつに連結されている。すなわち、「この世で最初の激闘」（21節）と「わたしを養い育てた者（巨人）たち」、そして「つとに名高き推し量る樹」（2節）は、いずれも巫女にとっては「始原のとき」に見たり聞いたものであった。

(2) わたしは覚えている、かの昔に

生まれし巨人たちを、

過ぎし日々わたしを

養い育てた者たちのことを。

わたしは覚えている、九つの世界^{くぐにぐた}のことを、

大地の奥処^{おくが}にて

九つの領域に根を張るもの、

つとに名高き推し量る樹のことを。

巫女がここで最初に思い起こすのは、自分を養い育ててくれた「巨人たち」のことだ。そしてそのまなざしは、何よりも先駆けて「大地の奥処」に向けられている。そこにすべての物事の根源がひそんでいるとも言うかのように。

こうして巫女の幻視のなかで初めて鮮明な映像を取りむすぶものは、「九つの領域に根を張る」巨樹の形象であった。ただし、解釈上の難点がある。「王室写本」に記された *mið* (複数対格) を直訳すれば、「樹の内部」を意味し、「肋材、垂木」、ひいては「支柱としての世界樹の根」であろうか、と推定されている。その一方では、「ハック本」の綴り字 *miðim* を重視して、九人の「女巨人」の意に解し、ここでは「ヘイムダールの母」をさしていると主張する学者もあつたが(「ヒュンドラの詠歌」35と48参照)、シーグルズル・ノルダルも言うように解釈上さらに不可解になることは否めない。

ところが最近、アースラ・ドロロンケは、「お前(女巨人フリームゲルズ)の胸から樹が生える」という呪詛(「ヒョルヴァルズの子ヘルギの詩」16)があつた事を例証し、さらには、「息子」を「妻の親族より出でたる樹(*kyn-vör*)」と呼ぶ用例などを引き、たとえば典型的には用語 *kyn* 「親族、同族」は、「性」と「母性」の概念を示唆しながら、「生育する樹木」との連想が容易であつた、と主張している。したがってドロロンケによれば、「すべて姉妹である九人の母から生まれたヘイムダール神」という不思議な伝承も、「ヘイムダールが世界樹を表象し、母親たちは彼の根を表わしている」と解釈しうるという。傾聴に値する説であろう。その場合、問題の用語は *viðir* ないしは *viður* のどちらも妥当であるかにみえるが、ドロロンケは後者を採用している。

私としてはこの新解釈をふまえながらも、「九つの領域」すなわ

ち理念的には世界の全域に伸びた「根」の下に想像された空間的イメージと、あらゆる人間の始祖神として崇められたヘイムダールを、「かの昔に」(2節)生み落とした「九人の母」という母性の始源的なイメージが、この問題の一語において交錯していると読みたい。

繰返しとなるが、前節において巫女は、「あらゆる尊き族(*miðim*)」と呼びかけ、身分の上下を問わず「ひとしくヘイムダールの末裔(*eiðir*)なる者」に対して「静粛」を求め、次いでオージンの要請に応じて「覚えていかぎり昔に」遡って、「命ある者らの古言」を歌い出している。巫女のまなざしは、疑いもなく悠遠なる過去へと向けられているが、まず思い出されたのは「過ぎし日々」に彼女を「養い育て」てくれた巨人たちのことだった。しかし、そうした個人的なレベルでの懐古的な映像が、「大地の奥処にて九つの領域に根を張るもの」という巨樹のイメージと交差した刹那、悠遠なる時間と広大なる空間がスパークしたかのような。ここにおいて、聴衆たちは一気に神話世界の内部へと引き込まれていったのだろう。

言い換えると、巫女自身の生い立ちへの束の間の追憶は、「命ある者ら」(*frán*)の代表格である人間の種族にとっての始祖神ヘイムダールへの追慕に面貌をとげ、さらには、この神を生み出した始原的な「九人の母」ならびに「九つの世界」をそれぞれ包括する「九つの根」という双方向な、いわば時空を凌駕した神話的夢想を構築してゆくのだ。

さて、「推し量る樹」と訳出した *miðvör* は、トネリコの世界樹ユグドラシルをさすというのが一般の解釈だが、異論がないわけではない。たとえば、「巫女の予言」46節に記された *miðvör* 「推し量るもの」としての「運命」の誤植ではないか、と疑う学者も

いる。⁽¹⁹⁾しかし、思うに、巫女の語り始めのこの段階では、世界樹のあまりにも鮮烈なイメージをいまだ前面に出さぬ方がよいだろう。聴衆にとっても「つとに名高き」樹であるがゆえに、巫女の記憶という遠景に仄見えるだけでよい。

改めて詩節1と2をみると、さすがに語り出しであるだけに、「わたし」(ek)という自称が繰り返されている。しかし次いで、宇宙の創成、太陽と月の運行、神々による盤戯のゲーム、ならびに侏儒の種族の創成と系譜、そして人間の創成などを語り終えるまで、「わたし」というペルソナは後景に押しやられている。次に引くように19節でふたたび代名詞「わたし」が記されるが、その後は21節の「かの女は覚えていて」以降は、他称「かの女」が支配的になっている。⁽²⁰⁾特筆すべきことに、巫女が「かの女」と呼ばれるとき、「覚えていて」(21節)や「知っている」(27節)という動詞とむすびつく場合もあるが、むしろ「見る」動詞と関連づけた例が断然多い(27、29、30、35、38、39、59、64節)。語り手としての「わたし」が、幻視する者いわば英明なる見者としての「かの女」に変貌をとげていると解しえようか。

2 巫女は「知っている」

さて、「わたしは知っている」と語りだされる19節は、「かの女は知っている」という27節の内容と明らかに共鳴し合っている。

- (19) わたしは知っている、ユググドラシルという名の
トネリコの巨樹が、
ほの白くよどむ水に濡れて
聳え立っていることを。

そこから数知れず露が生じ
それらは落ちて谷間へ降りてゆく、
ウルズの泉の上には
大樹がつねに緑なし聳えている。

- (27) かの女は知っている、ヘイムダールの
響き聞こえるものが隠されてあるを、
輝く空と慣れ親しむ
聖なる樹の下に。

かの女は見る、流れが滾り逆巻き
戦死者の父の抵当(オージンの目)より発し、
濁れる水とび散る滝となりゆくを。
おのおの方、さらに知るや、それとも如何に？

右のいずれの詩節もユググドラシルのことを歌い上げている。先行詩節では「ほの白くよどむ水に濡れて」聳え立つ巨樹と「ウルズ(運命)の泉」をテーマとなし、27節では、後続する28節においてより明示的なように、「聖なる樹の下に」存在するミーミルの泉を詠んでいる。27節の三行目に置かれた heðvanr について、ここでは「輝く空に慣れ親しむ」と訳出したが、アースラ・ドロンの註釈によれば、第一要素 heðr には「輝く空」と「輝く蜜酒」の複合的な意味が掛けられており、後続する詩行で「流れが滾り逆巻き」など、「湧出する蜜酒の泉」の表現がなされていることすれば、 heðvanr については「輝く蜜酒に慣れ親しむ」の意味を優先させたいとしている。⁽²¹⁾ つづく28節でも、ミーミルが「朝の訪なうたびごとくに蜜酒を飲む」と記されているので傾聴すべき説であろう(拙論参照⁽²²⁾)。ウルズの泉もミーミルの知恵の泉も、世界樹ユググドラシ

ルの根元にあると考えられていた。ただし、「ギルヴィの幻惑」一五章によれば、この大樹は三つの根を張っていて、一つはアース神のところに伸び、その根の下にウルズの泉があり、霜巨人の世界に伸びた第二の根の下には「英知と人知が隠された」ミーミルの泉があつて、そして三つめの根はニヴルヘイムに達していたという。

「霧と闇の世界」を意味するニヴルヘイムは、南方の炎熱世界ムスペルと対極をなしているので、極北に布置されていたようである（『生と死』五三）。原初るとき、ニヴルヘイムの「真ん中」にフヴェルゲルミルという泉が出来上がったという（『ギルヴィ』四）。拙著でも述べたが、この泉の名は *hverr* 「大釜」と *gelmir* 「沸々と音を轟かせるもの」という意味要素から成る複合語で、「大釜の中で沸騰する水」を基本イメージとしているが、そこから十二の河川が流れ出たという語りに基づけば、「豊饒と生と死の発生源」としての意味合いが強い。たとえば、その河川の一つは、冥府ヘルの境域を流れるギョッル川である。またその河川の代表格は有毒のエーリヴァーガル川で、寒気によって凍結しながらも、「毒」を含む「蒸気」が立ち込め、やがてそれも「霜」と化して幾重にも重なり合いながら、この変化を繰り返しつつ「世界の中心」としてのギヌンガブに達していたとされる（『生と死』四六―五〇）。先述したようにニヴルヘイムは、とくに後代になるとしばしば冥府ニヴルヘルと同一視されたようである（『生と死』四七）。

さて、先に引いた「ギルヴィの幻惑」一五章では、ユグドラシルの三つめの根がニヴルヘイムに達していて、その根の下にフヴェルゲルミルの泉があると明記されている。加えて第二の根が伸びた、霜巨人の領域には、「かつてギヌンガブが在った」と記されているので、ミーミルの泉の近辺が「世界の中心」として思い描か

れていたのだろう。すでに詳論したように、原古の巨人ユミルは、水平的かつ垂直的な意味で「世界の真ん中」に位置するギヌンガブにおいて、「いのちの水滴」(kviku-dropi) から誕生している。

南のムスペルから吹き寄せる熱風にあおられて、霜が溶けて雫となり、その「いのちの水滴」が「熱を送るものの威力」を帯びて、やがて人の姿と化してユミルが誕生したというのだ（『生と死』五四）。だが、後にオージン、ヴィリ、ヴェーの三兄弟はユミルを殺し、その遺体をギヌンガブの「真ん中」へと運び（『生と死』五八）、「身体から大地を創り、かれの血から海や幾つかの湖を創った」という。あわせて「骨から岩（山）、歯と臼歯や砕けた骨から石や砂利を創り」、また「かれの頭蓋骨を取ってそこから天を創った」と記されている（『ギルヴィ』八）。注意すべきことに、ユミルの血から創られた *votnin* はここでは「幾つかの湖」と訳出したが、複数形に後置定冠詞が付されているので「例の（よく知られた）泉」とも解しうる。ミーミルの泉とウルズの泉の両方を暗示していると考えておきたい。

「戦死者の父の抵当」（27節）という語句は、ミーミルの泉の「知恵の水」を飲むために代償として与えられた「オージンの目」をさしている。と同時に、そこから「発し」て「濁れる水とび散る滝となりゆく」と語られているからには、「オージンの目」が隠されてあるミーミルの泉そのものをもさしている。部分でもって全体を表出する、一種の提喻（シネクドキー）と呼ばれる修辞技法であろう。それはともかく、「かつてギヌンガブが在った」霜巨人の国において、ミーミルの泉からオージンが飲む「知恵の水」は、明らかにギヌンガブの「真ん中」に遺体が運ばれた、霜巨人の始祖ユミルの「血」の暗喩となりうる。つづく28節では、ミーミルは

「朝の訪なうたびごとに蜜酒を飲む」と記され、ミーミルの「知恵の水」は「蜜酒」と同一視されている。

さて、古ノルド語 horn は「角笛」と「角杯」の両方の意味をもっているが、27節では「角笛」のことを婉曲に Hjórn「聴音、響き聞こえるもの」と呼び、ギャラルホルンという名のまさに「鳴り響く楽器としての角笛」をさしている。不思議なことに Hjórn には、聴衆に静粛を求めるときの「沈黙」という意味もあり、先述したように「巫女の予言」の冒頭においてこの語が用いられていた。「静粛をわたしは求めたい」と語り出した巫女は、詩歌を吟詠するに際して、聴衆にいわば Hjórn「静聴」を促しているのだが、その聴衆は身分の上下を問わず「ひとしくヘイムダッルの末裔なる者よ」と呼びかけられている。ヘイムダッルが奴隷、農民および王侯の始祖となったという神話については、「リーグの物語歌」に語られている⁽²⁸⁾。いずれにせよ、ヘイムダッルの角笛が高らかに吹き鳴らされるのは、ムスペルの魔の軍勢が襲来する時まで待たねばならない(46節)。警鐘を告げ知らせるはずの角笛は、その然るべき時までミーミルの泉のなかに隠されたまま「沈黙」を強いられるというわけだ(拙論参照)。

27節の末尾に置かれた、「おのおの方、さらに知るや、それとも如何に?」という言句は、詩歌のなかで合計九回繰り返されている。聴衆の前で、過去と未来の英知を開示してゆく巫女は、幻視したことを流暢に饒舌に語る一方で、すべてを語り出すことへの「ためらい」があつて、その逡巡の情を表出したものが「おのおの方、さらに知るや、それとも如何に?」というリフレインだと解する見方がある。すなわち L・リョンロットによれば、一気呵成に語る「饒舌」か、または「沈黙」か、という巫女の心情の揺れが、かえって

「その独白にきわめて劇的な効果を生みだしている」とされる⁽²⁹⁾。

いわば霊的に昂揚した巫女は、思わず「饒舌」となってしまうが、ちだが、ときには我に返り、聴衆にすべての英知を暴露することをみずからに戒め、「沈黙」の世界に舞い戻っているかのようである。そのさまは、ヘイムダッルの角笛がああ知恵の泉のなかで Hjórn「沈黙」を強いられながらも、やがては莊嚴なる「吹奏の音」を轟かせることと相似的だ。「おのおの方、さらに知るや、それとも如何に?」というリフレインが繰り返される度ごとに、聴衆たちが置かれた現況を照らし出し、来るべきラグナロクに対する警鐘の声となったかにみえる。

3 ヘイムダッルの角笛と「オージンの目」

最近卑見を提示したように、巫女の語りのなかで、「オージンの目」とヘイムダッルの「角笛」はいずれもミーミルの泉のなかに隠されたものとして緊密に連合されている⁽³⁰⁾。

(28) かの女がひとり外に座しておれば、

アースたちの畏怖すべき長(オージン)

かの老いたる者が来訪し、

眼のなかを覗きみた。

「わたしに何をお尋ねか?

なぜに、わたしを試さるる?

オージンよ、わたしはすべてを知っている、

あなたが何処に目を隠されたかを、

つとに名高き

ミーミルの泉に。

ミーミルは朝の訪なうたびごとに

蜜酒を飲む、

戦死者の父の担保（オージンの目）から。」

おのおの方、さらに知るや、それとも如何に？

先行する27節三行目の *heivannr* は、「輝く天（および輝く蜜酒）」に慣れ親しむ」と複合的に解すべきことについては既に言及した。いわば「その枝がすべての世界に広がり、天の上にもまで聳えている」とも形容されたユグドラシルは（「ギルヴィ」一五）、一方では霜巨人の国に伸びた根の下にある、ミーミルの泉すなわち「オージンの知恵の根源としての蜜酒」とまさしく「慣れ親しんでいる」のだ。先述したように、その「聖なる樹の下」に、ヘイムダールの *hjóð*「聴音」すなわち「鳴り響く楽器」としての角笛が「隠されてある」と歌われていた（27節）。

hjóð が「角笛」のみならず、ミーミルが泉から蜜酒を飲むための「角杯」をも意味するという最近の解釈（U・ドロンケ）はおそらく正しい⁽²⁷⁾。知恵を高める蜜酒を接点として、「隠された聴音」すなわちヘイムダールの耳のモチーフがオージンの「隠された目」のモチーフを呼び起こしている⁽²⁸⁾。

28節では、ミーミルが朝の訪れるたびに、「戦死者の父の担保」すなわち「オージンの片目」から蜜酒を飲むと記され、一見奇妙な表現となっているが、ヘイムダールの *hjóð*「角笛」のイメージを媒介として *horn*「角杯」で蜜酒を飲むことの暗喩だと解しえよう。事実、ミーミルがヘイムダールの角杯で「泉の水を飲む」という記述がみえる（「ギルヴィ」一五）。同様に27節でも、「戦死者の父

の担保」という語句が置かれているが、部分で全体を表わす提喩の修辭法によって、その目が沈められた「ミーミルの泉」をさしている。

このように27節の前半で詠まれたヘイムダールの「聴音」（角笛）は、その詩節の後半から28節にかけては、オージンの「視覚」のモチーフに変換させられている。いわばヘイムダールの *hjóð*「響き聞こえるもの」としての角笛は、オージンの「目」に読み替えることができる。その相互変換を容易にするものは、27節第一行の「かの女は知っている」と第五行の「かの女は見る」というフレーズにほかならない。「知る」(*vita*)と「見る」(*sjá*)という知覚動詞は、巫女の英知と幻視の能力を表わすのみならず、ふたりの神の研ぎ澄まされた「聴覚と視覚」を統合しているのだ⁽²⁹⁾。

27節で自己を「かの女」と称していた巫女は、28節のオージンに語りかける直接話法のなかで当然のことながら、ふたたび「わたし」と自称している。「ユグドラシルという名のトネリコの巨樹」のことを、「わたしは知っている」と歌い上げた19節以降、「わたし」という呼称が消え失せていたことからすれば、久しぶりの「わたし」への回帰である。巫女はそのとき、戸外にて神霊と交信するためのウーティ・セタの呪術（「戸外に座すこと」）を執行していた。そこへ「アースの主長」にして *inn aldr*「かの老いたる者」と称されたオージンが降臨してきたのである。オージンはまさに異界からの来訪者として巫女の前に立ち現われているが、あたかもこの詩と予言の神の来訪によって巫女は我に返ったかのようだ。

オージンが巫女の「眼」を覗きこんだ理由について、「かの女の人柄を知るため」と説いたH・パウソン⁽³⁰⁾の解釈は疑問視せざるをえない。ましてや「類いまれな英知を披露することによって、オー

ジンにとって巫女が信頼するに値することを示したのだ⁽³⁰⁾、という説明にはなおのこと承服しがたい。一方、アースラ・ドロンケはこの文脈について、「オージンが（巫女の眼を）覗きみたことに対して、巫女は痛烈な皮肉を浴びせ、神の秘密を暴露して対抗したのだ」と主張している。つまりドロンケの解釈によれば、オージンが知恵を獲得する代償としてミーミルに与えた片目を、毎朝ミーミルがどのように用いているか、ということを知りたがった巫女が、神を「意地の悪い揶揄」の対象となしたというのである⁽³¹⁾。いかにも組みしがたい説である。

「オージンよ、わたしはすべてを知っている」という巫女の発言は、いかにも誇らしげに聞こえるが、ドロンケの言うように巫女がオージンを嘲りの対象にしたのであれば、つぎに続く詩節はほとんど解釈不能をきたすであろう。

(29) 戦闘の父（オージン）はかの女のために

いくつもの腕輪と首飾りを選び与えた。

かれは才気みなぎる呪文と

予言力を会得し、

かの女は広く、どこまでも遠く、

ありとある世界を透視した。

巫女の人となりについては不明だが、オージンから「いくつもの腕輪と首飾りを選び与え」られたことにより、「かの女は広く、どこまでも遠く、ありとある世界を透視した」（29節）とされる。「戦闘の父」と称されたオージンより授けられたこれらの呪宝は、巫女が神懸りするための呪具の役割を果たしたと同時に、贈与者として

のオージンの予言力をも昂めたとみえ、「かれは才気みなぎる呪文と予言力を会得し」た、と歌われている。

このような語りの流れにしたがえば、オージンが神霊と交信中の巫女の「眼」をあえて覗きこんだのは、やがて神界を見舞うことになる悲劇としてのラグナロクをふくめた、運命的な出来事にまつわる告知と、過去の秘蹟についての英知を授かるうとしたからであろう。オージンはフリズスキャールヴという名の玉座から全世界を見渡す特性を有していたとされる。「その高き玉座にオージンが座れば、かれは世界をすべて見晴るかし、すべての人間の行動を見きわめ、見るものすべての意味を理會するのだ」と記されている（「ギルヴィ」九）。

オージンの「見る」行為が、「理會する」すなわち *skilja* 「知る」ことに直結している。したがって、そのような「見る神」オージンの視線が巫女の「眼」のなかに注がれたことは、格別の意味があったはずである。しかしながらパウソンは、右の一節を引きながらも肝心の「巫女の予言」28節については誤読しているように思う。オージンが巫女の眼を覗きみることは、けっして「巫女がいかなる人物かを確かめるため」⁽³²⁾でもなければ、「信用できるか否かを知りたい」ためでもあるまい。

オージンのみならず巫女にとっても、「見る」ことは「知る」ことであった。ウーティ・セタの呪術を執行中に巫女が「オージンのまなざし」に射ぬかれたとき、「かの女自身の眼」を通過して、オージンの神霊がその体内に充満し、一気に詩的陶酔の境地に没入したかのようである。いわば、そのとき巫女は、詩歌と予言を司るオージンそのものと一体化したのだ。28節の末尾に置かれた「おのおの方、さらに知るや、それとも如何に？」というリフレインは、詩

と予言の神オージンの加護を得ることによって切り拓かれた新境地から、余人の与かりえぬ叡智を巫女が開示してゆくことを示唆している。さらにオージンより贈り与えられた腕輪と首飾りで自分の身を飾り、多分にそれらを呪具として駆使したとき、巫女の霊的昂揚は局限にまで達したと読めるだろう。こうして「オージンの目」にまつわる秘蹟を、ほかならぬ Hroptr 「託宣神」と称されるオージンの面前で明かしたという伝承は、オージンの神霊が巫女に憑依し、巫女自身がオージンの代理人と化し、オージンのために神託を告げる者となったことを物語っている。

近稿でも紹介したように、「目」という単語(古ノルド語 *auga* その他)の語原をさぐると、「のぞき穴」または「天井の煙だしの穴」(ギリシア語の「オペー」など)に関連している。

その古義は、典型的には英語の *window* 「窓」(古ノルド語 *vindauga*) の本来の意味にも受け継がれていて、「外の風の様子をうかがう(家)の目」(*wind + eye*) という概念から由来している。さらに興味深いことに、たとえばアルメニア語 *akro* と *unkn* のように、印欧諸語の一部の言語において「目」と「耳」の語彙が明らかに関連している。⁽³³⁾ そこでここでは「耳」(古英語 *ear* など)の語原をさぐってみると、またおもしろい事実が浮上してくる。たとえばラテン語 *auris* 「耳」は、*aurora* 「夜明け、曙」、*aurum* 「黄金」などと関連し、それらに共通の語根 **au(e)s-* の原義は「開ける、広げる」であり、転じて「燃える、輝く」の意味が生じた⁽³⁴⁾とされる。

同じく拙論で説いたことだが、印欧のふるき神話において、「夜

明け」は、「世界を見る」太陽が地平のかなたから「闇をこじ開け、顔を覗かせる」現象として捉えられていた。そうした古来の着想は、英語 *the peep of day* 「太陽が顔をのぞかせること」や、字義どおりには「昼による闇の切り開き」を意味するドイツ語 *Tagessbruch* 「夜明け」などに痕跡をとどめている。⁽³⁵⁾ このようなことを考え合わせると、ヘイムダールの「聴音」(「響き聞こえる角笛」とオージンの「目」に表徴されるように(27節)、耳と目の緊密な連合それ自体は、相当にふるき時代に淵源すると言えるだろう。

そもそも「巫女の予言」は、「わたし」がオージンに請われて「覚えているかぎり昔にさかのぼって」古言を語りはじめたのであった。こうして詩歌の26節までは、虚無と渾沌の時代から宇宙の創成にはじまり、グールヴェイグの虐殺とよみがえりの神話と、アース対ヴァンの神族闘争の挿話にいたるまで、およそ過去に発生した神話的な出来事が語られている。それがヘイムダールの「響き聞こえるもの」とオージンの「目」を語りだす27節、さらには巫女がウーティ・セタの呪術を行なうという次節を境に、詩歌の内容が一変している。繰り返すと、「アースたちの畏怖すべき長」オージンが突然に来訪し、巫女の「眼のなかを覗きみた」のだが、この事を契機にして巫女は、過去から現在に語りを急旋回させ、そして未来を予見する語りを展開していつている。オージンの霊力を借りうけて、文字通り「予言力を会得し」た巫女は、「広く、どこまでも遠く、ありとある世界を透視した」(29節)という。過去の出来事にまつわる巫女の叡智が、きたるべき未来を「見る」ための基盤をなしていることは明らかだ。

最近、それぞれ過去、現在、未来の時間相を表象したウルズ、ヴェルザンディ、スクルドという運命の三女神の特性について分析し、

「過ぎ去った時間」や「すでに生じた出来事」を表徴するウルズが、「運命」という抽象概念を表わし、また「運命の三女神」を代表しえたことの理由を説明し、次のように結論づけた。

過去の出来事への追憶と語りは、オージンが巫女の眼を覗きこむ28節まで続いている。あたかも悠遠なる過去の一時点が、現在と未来の出来事を生成する原点をなしているかのようである。ウルズすなわち「かずかずの成り立ったもの」が、時々刻々の「いま」(ヴェルザンディ)を分泌し、「然るべき未来」(スクルド)を創出するという思想があったように思える。⁶⁰⁾

21節で「かの女は覚えている」と歌い始めて、グルヴェイグ虐殺・蘇生の神話と、アース対ヴァンの神族闘争、ならびに憤激するソール神の挿話を語ったのを最後に(21-26節)、巫女は過去の記憶の世界からの脱却を図っているかにみえる。この見地に立てば、27節で「かの女」と呼びなされた巫女について、「知る」と「見る」の動詞が共起し、ヘイムダルの「聴覚」とオージンの「目」のモチーフを並列させ、後続の28節では、「オージンよ、わたしはすべてを知っている」という自信のみなざる表現に変換されていることは象徴的な響きを有する。「見る」ことは「知る」ことにつながり、その逆もまた真であるという古代思想があったことは疑いえない。

ウーティ・セタは、霊媒師や予言者が通常は夜間に行なう呪術であった。⁶¹⁾ 別稿で詳論したように、生と死と運命を支配すると信じられた月の「魔力」(meinn)にまつわる信仰と関連があるかもしれない。⁶²⁾ いずれにせよ、これは紛れもなくシャーマニズムの一種であろう。エッダやサガの数ある文献のなかに、北方ユーラシア系のシ

ヤーマニズムが認められることについては、先人たちによってすでに指摘されている(『生と死』八二)。その意味でも、「巫女の予言」22節に *stand* 「魔法の杖」を操り、セイズ呪術を駆使するヘイズという名の *volva* 「巫女」が登場しているのは、脈絡の上での一貫性があると見えよう。

4 「恐るべき滅びの定め」が「わたし」には見える

「巫女の予言」の詩中で、「見る」または「見た」という動詞の主語が一人称の「わたし」になっているのは二例のみである。「わたしは見た、オージンの息子バルドルには、血に染まりゆく神としての運命が定められてあることを」と語る31節と、次に引く44節がその用例だが、後者は他の三つの詩節(49・54・58の各節)でも同一の八行連として繰り返されている。

(44) グニパヘッリル(「突き出た洞窟」)の前で

折りしもガラムがけたたましく吠えている、
枷が壊れて

どう猛な狼は逃げ去るだろう。

かの女は多くの知恵を体得しているが、

わたしには見える、これから先のかなたに、

戦いの神々の、至上神たちの

恐るべき滅びの定めが。

わずか二行の間に「かの女」と「わたし」が混在している。すなわち、古来より伝承されきたった「多くの知恵」を「体得している」(動詞 *vita* 「学び知っている」) 巫女としての「かの女」が、

次行では「これから先のかなた」を遠望する「わたし」へと変貌をとげている。「至上神たちの恐るべき滅びの定め」が「わたしには見える」というリフレインは、ほかならぬラグナロクの時が迫っていることを告知する警鐘の声となっている。

巫女の呼称が「わたし」から「かの女」に変換されるとき、先述したように「見る」動詞とつながる例が圧倒的に多い。とくに29から39節までは、「かの女は見た」という言い回しが断続的に現れるが、その後は59と64節にいたるまで代名詞「かの女」は影をひそめている。一方、代名詞「わたし」は1・2節で繰り返された後は、散発的に現れるのみである(19と28および31節)。右の31と44節において、いずれも「見る」動詞の主格が「かの女」ではなく、「わたし」となっているのは、すぐれた見者としての「かの女」の霊能が、ついには「わたし」の支配領域にまで浸食していることを示すのだろうか。

詩歌「巫女の予言」の前半部で、語り手の「わたし」が、来るべき運命的な出来事を遠望する見者としての「かの女」に置き換えられていたのだが、後半部になると、「わたし」といった自称表現が消え失せ、「かの女」というペルソナも後退を強いられるかに見える。とくに、「血に染まりゆく神」バルドルの死すべき「運命」を幻視した「わたし」を最後に(31節)、例のリフレイン(44節その他)を除いて、自称「わたし」は無化させられている。そうした語りの傾向のなかで、古来のかずかずの *fríða* 「知恵」(複数属格)について知っている「かの女」と、神々の「恐るべき滅び」を予見する「わたし」が並立している右の詩行はやはり意味深長である。

ちょうど21節において「かの女」と自称した巫女が、未来ではなく過去の出来事を語っていると対照的に、44節その他のリフレ

インのなかで表出された「わたし」は、過去や現在ではなく、未来への一種の「踏み越え」を試みている。そして、44節の「かの女」は古来の英知の体得者として立ち現れているかに見える。その意味では、この代名詞 *hon* 「かの女」について、巫女が「もうひとりの「かの女」に変貌をとげたというふうにつまみは、主として過去・現在に係わっていた「わたし」と未来に係わっていた「かの女」の役割が、四回のリフレインの詩行(44と49と54および58節)においてのみ、ほとんど例外的に交替させられている。少なくともこのリフレインが最初に現れる44節へと到る吟詠のプロセスで、おそらく巫女自身の内部で何か大きな変化が生じたのだ。

「かの女は見た」という言い回しが、あれほど繰り返されていたのに(29・30・35・38・39の各詩節)、31節以降で「わたし」が無化していったことと呼応して、「かの女」も詩的舞台の後景に押しやられている。すなわち、40・43の詩節における「わたし」と「かの女」の同時不在の状況は、例の四回のリフレイン(44節その他)を除けば、57節まで続いている。その間に連ねられた歌は、まさに歌人の完全なる「匿名性」を特徴としており、避けることの出来ぬラグナロク「神々の滅びゆく定め」が主題となっている。これらの詩行において、巫女は「語り手」としても「見者」としても存在しない。あたかも滅びゆく世界に同調するかのようには、巫女は「匿名性」のなかへと埋没していつているが、後景に消え入るその姿は、一方では「詩人」そのものと一体化しているようにもみえる。

5 匿名詩人の歌ーラグナロクの予言ー

右の見地をふまえて、詩節40から57までを便宜的に「匿名詩人の

歌」と名づけておこう。ラグナロクの予言と結末という特徴を鑑み、さしあたっては最初の二節と最後の詩節を引いておく。

(40) 東はヤールンヴィズ（「鉄の森」）に

老女が座していた、
そこでフェンリルの
末裔を養っていた。
彼ら全員の中から
或るひとりのものが
魔物の姿をしていて
月を喰うものとなるだろう。

(41) 死せる者たちの

肉体と血があふれ、
神々の住まいは
鮮血に染まりゆく。
その後は夏が来ても
太陽の光が黒ずみ、
悪天候が打ち続くだろう。
おのおの方、さらに知るや、それとも如何に？

(57) 太陽は黒ずみ

大地が海中に没する、
天からは輝く星々が
消え失せる。
火煙といのち育む炎は猛りたち、
熱と焔が高々と舞い
天そのものと戯れる。

フェンリル狼は、ミズガルズ蛇やヘルとともに、巨人族の血を引くロキと女巨人アングルボザの間に生まれた「魔性のもの」とされる。フェンリルの *Kindir* 「末裔ら」を養うべき第一人者は、したがってアングルボザ以外にありえない。注目すべきことにロキ自身の口から、テュール神の妻を寝取り、その者との間に「子供をもうけた」ことが誇らしげに語られている（「ロキの口論」40）。テュールの妻は匿名だが、右のごとき魔物たちを生んだアングルボザと同一視できる、と説いたことがある。その場合 *Angrboda* という名称は、神々にとって「悲惨を招くもの」を意味すると同時に、また栄えある天空神の妻の座から「女巨人」への転落を強いられ、その不幸を反映する名として、「悲嘆・苦悩を担うもの」と両義的に解しうるだろう（拙論参照）⁽⁴⁰⁾。

こうしてヤールンヴィズ「鉄の森」にて座す老女は、フェンリルの末裔を養育する務めを課せられているのだが、そのなかでも「魔物の姿」をした或る恐るべきものが、「月を喰うもの」に成長をとり、とげるという。ここでは「或るひとりのもの」として正体が不明だが、「ギェルヴィの幻惑」一二章では、「月を呑み込むもの」として、「狼の姿をした巨人たち」の一族のなかでも「最強」の者が、マリーナガルム「月の魔犬」の名で呼ばれている⁽⁴¹⁾。マリーナガルムは「死すべき者どもすべての肉を貪り、腹を満たし」、そして「月を呑み込み、天空はあまねく血塗られる」と語られ、「その結果、太陽はおのが光を失う」と記されている（「ギェルヴィ」一一）。「月を喰うもの」（40節）を歌った後に、「太陽の光が黒ずみ」と次節でつなげているのは容易な連想法ではある。ただし、その中間に、「死せる者たち」と「神々の住まい」という表現要素を配し、おびただしい「血」と「屍体」に言及している。巫女が先に幻視した「血に染ま

りゆく神」バルドルの姿(31節)は、神々の住居が「鮮血に染まりゆく」ことの触れとなつて思える。

そして、「夏が来ても太陽の光が黒ずみ、悪天候が打ち続くだろう」という表現は、「かの名高き恐るべき冬(fimbi-veit)」(「ヴァフスルーズニルの語り」44)とも称された、ラグナロクの子兆としての意味合いをもつ。さらにまた、「太陽の光が黒ずみ」という同一テーマが、若干趣向を変えながらも57節でも繰り返されている。しかも、「月(tungl)を喰うもの」(40節)という語句と、「天からは輝く星々が消え失せる」(57節)という言い回しは明らかに対応しているだろう。

いわゆる「匿名詩人の歌」(40-57節)のなかで、始めと最後の詩節において互いに共鳴する表現要素を有するということは、これら一連の詩歌自体が、内部で円環を構成するものとして独立に存在していた可能性が大きいことを示す。その他、参考までに幾つかの詩節を引いておく。

(42) そこで女巨人の牧夫、

快活なエッグセルは

塚の上に坐して、

豎琴をかき鳴らした。

かれに合わせて

ガングヴィズ(「絞首の森」)にいる

赤銅色の雄鶏が、鵝の声を発した。

それはフィヤラルという名だ。

(43) アースたちに鵝の声を告げたのは

グリンカムビ(「黄金の鶏冠」)

それは軍勢の父(オージン)のもとにいる

戦士たちに覚醒をうながす。

そして他には、大地の下より

声を発するものがいて

ヘル館にいる

赤錆びた雄鶏だ。

(46)

ミームの息子たちは遊びに興じ、

ついに運命(「推し量るもの」)は点火される、

鳴りわたる

ギャラルホルン(「鳴り響く角笛」)にこたえて。

角笛を空にかざし、

ヘイムダッルは高らかに鳴らす、

オージンはミーム(ミール)の頭と

語り合う。

(47)

聳え立つトネリコ

ユグドラシルは打ち震える、

その老木は呻吟の声を発する、

して巨人は解き放たれる。

すべての者たちが恐怖に震えつつ

冥府への道をたどる、

スルトの一族が

それを呑み込んでしまうまでは。

ちなみに aldar rök(「人間や神々の住む」世界の滅び)「ヴァ

アフスルーズニルの語り」39)はラグナロクとほぼ同義だが、

「巫女の予言」では音響のイメージを連続させることによって、

ラグナロクが迫ることへの警鐘を打ち鳴らしている。これにつ

いてはすでに近稿で次のように説明した。

まず最初に「女巨人の牧夫」エッグセルがかき鳴らす豎琴（42節）に始まり、フィヤラッルやグリンカムビという名の雄鶏たちの鴉を告げる声（42-43節）、冥府の番犬ガラムの猛々しい吠え声（44節）、そして極めつけはヘイムダッル神が「高らかに鳴らす」角笛ギャラルホルンの奏音だ（46節）。この一大音響が発せられるとき、*enjourn*「推し量るもの」としての「運命」に「点火される」というのだ（「略注」46）。

したがってユッグドラシルが「呻吟の声を発する」というのも、ほかならぬ「世界の滅び」のときが近いことの暗示となっている。⁽⁴³⁾ さて、47節のスルトは、ラグナロクの際に、燃えさかる剣をもって世界を焼き尽くす魔物である。その一族が世界を滅ぼし去るとき、「冥府への道」をも「呑み込んでしまう」とは何たる逆説だろう。大いなる破滅は、新たな創造への胎動であることを象徴的に物語っていると言えようか（『生と死』三三三-三五）。スルト襲来の予言は、52節でもより具体的に繰り返されている。

(52) 枝の破滅（「燃える剣」の隠喩）をもって

スルトは南から攻め寄せ、
戦死者の神々の剣に反射して
太陽がきらめく。

岩山が崩落し、
女巨人たちがさまよい出て、
戦士たちは冥府の道から迷い出る。
そして天が切り裂かれるだろう。

この詩節についても次のような略註を付したことがある。

ちなみに47節では、「すべての者たちが恐怖に震えつつ冥府への道をたどる」と記され、「スルトの一族」がやがてはその冥府の道を「呑み込んでしまう」ことが予言されていた。したがって、52節はまさしくスルトが襲来する記述であるから、岩山の崩落は「冥府への道」の行く手を阻み、黄泉路を下るはずの死者たちがこの世に逆行せざるを得ない状況を生み出すと考えるべきだろう（「略註」四八）。

いずれにしても47と52節は、その他の表現要素からしても相互に対応している。すなわち、「燃える剣」を表わす「枝の破滅」というケニング（比喩的婉曲法）は、先行詩節の「打ち震える」老木ユッグドラシルという表現と意味内容の上で共鳴し、「女巨人がさまよい出て、戦士たちは冥府の道から迷い出る」という言い回しが、「巨人は解き放たれ」て、「すべての者たちが冥府への道をたどる」という表現と対応するのは明らかだ。

6 「境域」を守る神と魔物

スルトは、南方に位置する炎熱の領域ムスベールの守護者で、「燃えさかる剣を持つ」とされる。「地下界の火山の炎の力を司る巨大な魔物」として想像されていたとも解かれているが、スルトという名は「黒きもの」を意味するので、火炎に包まれ全身が焼けただれた姿を連想させる。ラグナロクのとてが至れば、「ムスベールの子ら」の軍勢の先頭に立って馬を進めてくるスルトについて、「そ

の前方にも後方にも炎が燃え立っている」と記されている（「ギェルヴィ」五一）。元来は南の「果てなる境域（endi）に座し」て land-vörn 「領域の警護」の任についていたスルトが、まさに「世界の終り」（endi veraldar）を迎える時ともなれば、先陣を切つて「すべての神々を討ち滅ぼす」役柄を担うというのだ（「ギェルヴィ」四）。

興味深いことに、endi という用語を繰り返すことによって、南方の「果て」と世界の「終り」という空間と時間の概念を微妙に交錯させた叙述となっている。ちなみにヘイムダッル神は、巨人の攻撃から天域を守護するためにヒミンス・エンディ（himins endi）にその持ち場があったという（「ギェルヴィ」二七）。すでに説いたように、この用語は「天の果て」というよりは、「天の尽きるところ」すなわち「天上界から見て大地に最も近いところ」と解すべきである（「生と死」二二〇）。スルトが守護した南方の「果て」が世界の「終り」を含意していたように、ヘイムダッルが守る天界の「果て」は、アースガルズの「終焉」のイメージを喚起させる。ともかくもスルトとヘイムダッルは、それぞれの endi 「境域」を守る役目を負っているという意味ではまさに似た者同士である。

こうして押し寄せる魔の軍勢に対して、ヴォルズ・ゴザ「神々の見張り役」の異名をもつヘイムダッルは、角笛を吹き鳴らして諸神に危機の発生を告げ知らせるといふ。かれが、「立ち上がり、あらん限りの力でギャラルホルンを吹き鳴らせば、すべての神々を覚醒させ、彼らは一所に集結するのだ」と記されている（「ギェルヴィ」五一）。

注目すべきことに、古英語 gemeting と同様に、古ノルド語 ping は「民会、議会」のほかに、「会戦」という意味を有していた。右

の記述はそのひとつの典型例となる。「彼らは一所に集結する」という訳文は、直訳すれば、「彼らはともに会議（ping）を開く」の意味になる。いわば「ともに集会を開く」と「会戦の火蓋を切る」ことの意味を掛けている（拙論参照⁶⁴）。たとえば、炎の剣をふるうスルトとこれを迎え撃つフレイ神の「決闘」も sam-gangr（字義的には「相対すること」）で表現されている（「ギェルヴィ」五一）。

神々は、このようにヘイムダッルの角笛を合図に、宿敵を迎え撃つべくヴィーグリーズの「野」に集結するのだが、「一大集会」と「決戦」は表裏一体をなすものとして捉えられていたのだ。「スルトとあの優しき神々が相対して激闘（víg）を繰りひろげる野（víg）は何と呼ばれているか？」という巨人ヴァフスルズニルの問いに対して、オージンはこう答えている。

「スルトとあの優しき神々が相対して

激闘を繰りひろげる野（ヴォッル）は、

ヴィーグリーズと呼ばれている。

彼らのために割り当てられた

その戦場（ヴォッル）は、どの方向にも

百ラスタの広がり有す。」（「ヴァフスルズニルの語り」18）

ヴォッル「野、戦場」という用語をあえて繰り返すことによって、ヴィーグ「激闘」いわば「最期の決戦」を行なうためにあらかじめ「割り当てられた戦場」の意を強調している。このように神々を滅ぼし去る巨人族や「ムスペルの子ら」の魔の軍勢が襲来する場は、ヴィーグリーズの「野」と呼ばれているが、ヴィーグリーズの名を

れ自体が「死闘の野原」を意味している。別稿で詳述したように、用語 *veggr* 「戦闘」の動詞形は *vegga* 「討ち果たす」であり、「宿敵を討つための聖戦」の意味を有していた。また *veggr* はそのような戦闘が繰り広げられる「戦場としての野原」の意味合いがあり、これらの用語は緊密に連合されていた（拙論参照）⁽⁴⁰⁾。

ラスト（複数属格）は旅の行程で *hófi* 「一休み」を入れる距離で、平坦な道か山道かで若干その距離数は異なるが、英語 *rest* と同系で、「休息を必要とする距離」がその原義であった。なお、古くは十二進法であったから、百（フンドラズ）は百二十と考えた方がよいかもしれない。いずれにしても理念的な数字で、ある特定の「野」が、神々と巨人族や魔物たちとの最終的な闘争の場として、前もって「割りふられ」ていたことを示す。「どの方向にも百ラスタの広がり」をもつ戦場は、正方形というよりも、一種の広大な「円形」の闘技場を想像させる⁽⁴¹⁾。

既述したように、「決戦」と「一大集会」が相互に関連されていたのだが、オージンの息子バルドルは神々が参集する *ping* 「会議」の席で殺されている。しかも詳論したように、*mann-bringr* 「神々の輪」の「真ん中」において血祭りにあげられている（『生と死』二八六―三〇五）。いわば、ホズとロキの協同によるバルドル殺害の現場は、まぎれもなく「円形の会議場」であり、巨人や魔物たち対神々の「最終決戦」が展開される「円形の戦場」ヴィーグリーズとまさに平行関係に置かれる。

先述したように、スルトとヘイムダッルは、それぞれの *endi* 「境域」を守る役目を負わされ、特性上一致している。ところがロキは、ヴォルズ・ゴザ「神々の見張り役」という、ヘイムダッルの神聖であるはずの役職を次のように揶揄している。海神エーギル

（アイギル）の主催する宴席にて、並み居る神々につきつぎと罵詈雑言を浴びせるロキに対して、ヘイムダッルが制止をうながしたところ、返ってきた言葉である。

ロキは言った。

「だまれ、ヘイムダッルめ、

お前なんか昔は

惨めな暮しが割り当てられていたものさ。

神々の見張りで不寝番をやらされ、

お前はいつも

背中が濡れっぱなしだったな」

（「ロキの口論」48）

ここではヘイムダッルを嘲罵するロキだが、ラグナロクのとぎには、両者は決闘して「相討ちとなって果てる」という（「ギェルヴィ」五一）。「濡れっぱなし」と訳出した原語 *orgo* は、男子への侮蔑語 *argr* 「女々しい、臆病な」から派生したとされ、写本の綴り字によれば *orgo* 「意気地のない」（与格）と読めるので、同性愛で女性役をするニュアンスをもった *argr* 「女々しい、弱い」の意を掛けた地口と解されている⁽⁴²⁾。したがってこの文脈では、「神々の見張り」のために真面目に寝ずの番を務めるヘイムダッルをからかい、昼夜を分たず雨や朝露でその背中が「濡れっぱなし」になることと、ホモ・セックスでいつも「女役」をさせられて背中が「濡れる」ことの意味を掛けている。「神々の見張り役」というヘイムダッルの真面目な職分を、ロキはどのように卑猥なイメージをもって茶化していることになる。

形容詞 *aungr* 「びしょ濡れの」は、「巫女の予言」27節では滝を

形容して「濁れる水とび散る」という意味で用いられている。改めてその関連箇所を引けば、巫女が、「戦死者の父の抵当（オージンの目）より発し、濁れる水とび散る滝となりゆくを」（27節）、と語るまなざしのなかに、「聖なる樹の下に」あるミーミルの泉に「隠されてある」ヘイムダールの角笛への透視がふくまれていることは明らかだ。さらにまた、*aurugr*「濁れる水とび散る」（あるいは「びしょ濡れの」）という形容詞は、先にも引用した19節の名詞 *aurr*「白くよどむ水」（本稿2節）の派生語にほかならない。その語りを再確認されたい。

(19) わたしは知っている、ユグドラシルという名の

トネリコの巨樹が、

ほの白くよどむ水に濡れて

聳え立っていることを。

トネリコの「巨樹」を屹立する男性シンボルとみなすならば、「ほの白くよどむ水」が示唆するものは明白であろう。「わたしは知っている」という巫女の言明すら、性的な響きをもって聞こえてくる。読者のなかには、これを徒なる空想として否定される向きがあるかもしれないので付言しておく、そもそも *volva*「巫女」という名は、*volr*「魔法の杖」に由来し、「円筒状のもの、円形」（ラテン語 *volvō*「回す」参照）がその原義であるとみなされており、古ノルド語 *volst*「男根」もその関連語彙であると説かれている⁽⁴⁾。

言い換えれば、託宣の神オージンの神威を身にまとい語りだした「巫女」は、女予言者の風貌をもつばかりか、同時にきわめて男性的でもあるのだ。詩と予言の神オージンに成り代って語っている

のかもしれない。オージンについて、女巨人グンロズを籠絡して蜜酒を盗んだという神話（「ハーヴィの語り」一〇五）や、策略を弄して王女リンド（またはリンド）と交わったという話（『デーン人の事績』三）が伝えられているが、拙著でも論じたが、「よみがえる女神」グッルヴェイグ神話に典型的なように、性的な恍惚と詩的または宗教的な陶醉は密接不可分であった（『生と死』一一二）。

7 血に染まりゆく神

さて、オージンの神威をまとい、広大に「ありとある世界を透視した」巫女がまず幻視しえたものは、ヴァルキュリヤすなわち「オージンに仕える乙女たち」が馬に乗りくる姿であった（30節）。次いで「わたしは見た」という言葉に導かれて、「血に染まりゆく神」バルドルの「運命」が語られている⁽⁵⁾。

(31) わたしは見た、

オージンの息子バルドルには、

血に染まりゆく神としての

運命が定められてあることを。

野にはひとときわ高く、

か細くもいと美しく、

宿り木が

生い育っていた。

(32) いかにも細きと見えた

その枝から危機しゅんたいをはらむ

災いの飛矢しゅんたいが出来し、

ホズしゅんたいがそれを射放った。

やがてバルドルの兄弟が

生を享け、

オージンの息子なるその者(ヴァーリ)が
生後一夜にして復讐を敢行した。

「わたし」が「見る」動詞と結びついた例は、先述したように44節その他のリフレーションの詩節を除けば、右の31節のみである。冒頭の「わたし」は、シャーマニスティックな忘我状態のなかで、バルドルの殺害を不可避の *orlog* 「運命」として幻視しえた巫女をさしている。宿り木は、ヴァルホルル(戦死者の宮殿)の西に生息していたという(「ギェルヴィ」四九)。ロキがこれを入力し、盲目の戦士ホズに手渡し、教唆された方向をめぐけて後者がそれを「射放った」とき、宿り木はバルドル必殺の *harm-taug* 「災いの飛矢」と化した。「射放った」と訳出した箇所を直訳すると、「射ることを敢行した」と読める。

バルドル殺しのホズに対して、オージンとリンドの間に生まれ
たヴァーリが、わずか「生後一夜にして」復讐をとげたという。
32節では、ホズがバルドルをめがけて宿り木を「射る」
(skjota) 行為と、ヴァーリがホズに相対してこれを「討ち果
たす」(vega) 行為が、同じ動詞 *nan* 「敢行した、着手した」
(nema の過去形) で連結されている(「略注」四一)。

敵への報復に際しては、あたかも同じ行為で報いるべきとも言う
かのような語り口である。

この二つの詩節でもって、バルドルの滅ぶべき「運命」と、ホズ
によるバルドル殺害の事件、およびそれに対する復讐が、一気呵成
に語られている。31節の予言的な語り、32節ではすでに発生した

過去の出来事と化している。言いかえると、バルドル殺害を「予見
した」巫女が、同時にその悲劇の顛末をも語っているのだが、その
未来と過去をつなぐ結節点にあるものは、野に「ひとときわ高く、生
い育っていた」宿り木であろう。あたかも、その「いと美しき」宿
り木を呪具(一種の依り代)となして、巫女は未来に起こるべきこ
とを予見し、過去の伝承事実を統握しているようにみえる。

ここで、血に染まりゆく「神」と訳出した原語 *tyvör* は古ノルド
語資料における他の用例がなく、古英語 *tyfer* 「犠牲者」(または
tyber) からの借用語であろうとみなされてきた。この古英語はた
とえば、裏切り者のユダが「輝ける救い主」なるキリストを「以前
に犠牲者 (*tyfer*) として売り渡した」という文脈で用いられてい
る(宗教詩「キリストとサタン」五七四⁶⁰)。この事などから U・ド
ロンケは、「巫女の予言」の詩人はイングランドの一面でキリスト
教の説教に耳を傾けた経験があり、その知識を基にバルドルを「犠
牲の神」として描いていると説いた。ただし、九一一世紀に英国
その他に侵攻したヴァイキングたちと同様に「巫女の予言」の作者
も、黙示録やキリストの死と復活などの教えに啓発された可能性は
あるものの、このすぐれた詩歌の根底を流れるものは基本的には異
教の詩的伝統であろうと言っている⁶¹。

このように詩的表現としてはキリスト教の影響を認めざるをえな
いが、「神々の犠牲者」としてのバルドルにまつわる神話それ自体
はまぎれもなく異教時代の所産である。拙著でも論述したように、
「神々の犠牲者」なるバルドルの死の遠因は、オージンとヴィリ、
ヴェーの三兄弟によるユミル殺害にあった。いわば原古の巨人ユミ
ルは、宇宙創成を導くために血祭りにあげられた「もうひとりの犠
牲者」であった(「生と死」三〇四)。別稿でも触れたが、エッダ詩

において *völr* 「野」の用例をみると、その十六例のすべてが「激闘、死、流血」のニュアンスをともなっている。⁶⁵⁾

ハール（オージンの別名）の館にて虐殺されてはよみがえるグッルヴェイグの神話については、すでに詳しい論を展開した（『生と死』三章）。そしてこの神秘の女性にまつわる「死と再生」の秘蹟が、ヴァン対アースの両神族の「和平」を導いた話は、バルドル殺害と蘇生の神話と基本的に類似していることも指摘済みである。典型的には「巫女の予言」62節に記されているように、ラグナロクのときが終結すれば、「種まかずとも、穀物は育ち」、また「ありとある災厄が吉に転じよう」と語られ、やがてバルドルが仇敵のホズとともによみがえってくるという。まさしくバルドルの死とラグナロクの悲惨事を通してることによって、「平和と豊饒」の時代が再来することが予兆されているのである（『生と死』三二四）。このようにグッルヴェイグとバルドルの神話は相関的な意義を有するのだが、きわめて注目すべきことに、巫女は両方の語りの決定的な場面において *völr* 「野」を用いているのである。

(24) オージンは敵勢のなかへ

（槍を）投げ放った。

それがこの世で

最初の激戦となった。

アースの砦の

木柵は打ち破られた、

闘争を予見しうるヴァンたちは

戦いの野（ヴォル）を蹂躪しえた。

神秘的な女性グッルヴェイグの虐殺と蘇生（21節）に起因する、アース対ヴァンの両神族の「この世で最初の激戦」に関する記述である。ここで *folk-víg* 「激戦」と *víg-spar* 「闘争を予見しうる」という語句は、同じ *víg* 「死闘」を介して緊密に結ばれ、さらには犠牲とおびたたいし流血を連想させる *völr* 「戦いの野」の用語を配している。

したがって、ヴォル「野」に生い育ちバルドル必殺の武器と化す宿り木（31節）のイメージは、ハールの館にてグッルヴェイグを「突き刺し」た槍（21節）、および「戦いの野」にてヴァンの軍勢のただ中に投ぜられたオージンの槍（24節）のイメージと、巫女の意識のなかで明らかに連結されている。すでに指摘したように、グッルヴェイグを突き刺した「槍」は複数与格 *gerim* になっていて、彼女を凌辱した男神たちのファロスを象徴している（『生と死』一〇三）。

さて、「巫女の予言」の詩中で *völr* 「激闘の）野」を用いたもう一つの例は、最終詩節に認められる。

(66) そこへ闇なす竜が

空を飛んでくる、

その蛇身はきらめき、

ニザフィヨル（「暗月の丘」）の下方から昇りくる。

翼に死骸をのせて

ニズホッグなる竜は

野（ヴォル）の上を飛びゆく。

さて、かの女は沈みゆかん。

この詩節については次のような註を加えておいた。

「巫女の予言」の最終節が先に引用した24節と相関をなすことは明らかである。いわば、ヴァンたちがVölur「戦いの野」を蹂躪したときが、「この世で最初の『激戦』（フォールク・ヴァーグ）となった」ことと対照的に、ニズホッグという竜が死骸を翼にのせてVölur「野」の上を飛ぶときには、「この世で最後の激戦」としてのラグナロクが終結する、ということ象徴的に物語っている。⁶⁴

この世での「最初の激戦」としてのアース対ヴァンの神族闘争と対照的に、ラグナロクにおける魔の軍勢対アース神の闘争を「最後の激戦」とみなしうるのであれば、死界の「野」から持ちきたった宿り木を武器とするロキ対バルドルの対立は、これらの「激戦」の中間に位置づけられるだろう。すでに詳論したように、「狡猾スレイプニルと呼ばれる知恵（speki）」に優れたロキが、「力はめっぽう強い」ホズを唆し、両者の協同戦線が成り立ったとき、「知恵と力」の特性を兼備したバルドルを死に追いやることのできたのである（『生と死』二〇五）。

8 ふたりの巫女

さて、オージンの神威を借り受けて、巫女がいかに透視力に卓越していたとしても、それを発現する場が与えられ、ひいてはそこで語られた言葉を書きしるす者がいなかったならば、「巫女の予言」は永遠に闇のなかに葬り去られたであろう。

話はうって変わるが、このあたりの事情はちょうど『古事記』の

「撰進と成立」の状況に部分的に似ているかもしれない。「人となり聡明にして、目にわたれば口に誦み、耳に払ふれば心にしるす」と称えられた稗田阿礼に対して、かずかずの伝承を「誦み習わせ」という勅命が天武天皇によって発せられたという。その勅語を賜ったとき、阿礼は二八歳であった。しかしそれから時勢が移り、世が変わっても（運移り世異りて）、いっこうに事が進む様子になかったという。ようやく元明天皇の御代に、阿礼が誦習する「旧辞」を「撰録して献上せよ」という詔が太安万侶に下り、四ヵ月余り後にようやく大業が成就されたとされる。

稗田阿礼が男性か女性かで説が分かれているが、通説によれば、阿礼に勅命がくだったのは天武十年（六八一）の三月前後とされ、それから元明天皇に安万侶が『古事記』を撰上した和銅五年（七一〇）の正月までにおよそ三一年の歳月が流れている。単純に見積もって、阿礼はそのとき五九歳に達していた。

事情は当然異なるが、「巫女の予言」についても、誦習から作品の成立に至るまでのプロセスは同じようなことが言えるかもしれない。この際に散文と詩歌、あるいは長編と短編という作品上の違いは無視してもよいように思える。いわば、巫女がオージンの神霊をその身にまもって予言を語りだす以前に、それ相応の長き「誦習の年月」を想定しなければならぬ。「悠遠なる時の始め」（3節）にまで記憶をたどろうとする巫女は、おそらく阿礼と同様に老熟の年齢に達していただろう。そして特定のひとりの巫女に先立ち、かずかずの伝承を語り継いできた口承の時代がまぎれもなく存在していた。巫女が発する自称としての「わたし」は、したがってそのような口承の担い手としての巫女集団を代表する「語り手としての自己」であった。そして霊的な昂揚と詩的陶醉のなかでの「かの女」

という呼称は、自己から遊離して霊的世界を遍歴する巫女自身をさしていると同時に、ときには吟誦の現場に居合わせた匿名詩人によって発せられた呼びかけであるかにみえる。

オージンが巫女に「巧みに語るように」と望んだ、「命ある者らの古言」は、文字通りに「覚えていかざり昔にさかのぼる」べきものであった(1節)。この文脈からしても、巫女は老女でなければなるまい。少なくとも伝承を誦み倣わしてきた多くの歳月を想定せざるをえない。その意味では、まず最初に「過ぎし日々」に「養い育ててくれた巨人たち」(2節)のことを回想した巫女は、「フェンリルの末裔を養っていた」(40節)老女のすがたと部分的に重なりあうだろう。いずれの箇所にも同じ *lupa* 「養い育てる」という動詞が用いられている。詩人が円環詩法に則っていることをも裏打ちするだろう。

さて、「バルドルの夢」と題する不思議な詩歌がある。「老ガウト」の別名をもつオージンは冥府ヘルに下り、死んだ巫女をよみがえらせ、バルドルの死にまつわる予言を聞き出そうとしている。この巫女は匿名でその正体は定かではない。同じくオージンも自分の正体を隠して、ヴェグナム「旅の用意をした者」と名乗り、たとえば次のような問いを投げかけている。

オージンは言った。

「巫女よ、黙さずに答えてくれ、
わたしはお前に尋ねたいのだ、
すべてのことを知るほどに。
わたしはさらに知りたい、
いったい誰が

バルドルの殺し屋となり

オージンの息子の

いのちを奪うことになるのか？」

(「バルドルの夢」8)

このようにオージンが冥府の巫女に対して、殺されるバルドルにまつわる予言を聞きだそうとしている。まさしく同様に、「巫女の予言」という詩歌も、オージンの要請に応じて巫女なる「わたし」が語りだしたものであった。

右の問いに対して「巫女よ」と呼びかけられたその女性は、ホズがバルドルの *Den* 「殺し屋」となること、また、「その恐るべき犯行」に復讐するためには、オージンがリンドという女性と結ばれ、息子ヴァーリをもうけねばならぬことを告げている。そして、「かれ(ヴァーリ)は手も洗わず、髪を梳ることもしないでしよう、そのバルドルの宿敵(ホズ)を茶毘にふすまでは」(11節)、などと答えている。

巫女のこれらの発言は、先に引用した「巫女の予言」32-33節と内容の上で合致している。たとえば32節には、ホズが宿り木の枝を射放ち、バルドルを殺すことになるが、「やがてバルドルの兄弟(ヴァーリ)が生を享け」て、「生後一夜にして復讐を敢行」すると記されている。また33節の前半部には、「かれ(ヴァーリ)は手を洗いもしなければ、髪を梳ることもなかった」云々と歌われており、右の「バルドルの夢」11節と同じ内容である。

「巫女の予言」の方が「バルドルの夢」よりも作品としての成立が古く、紀元一〇〇〇年前後とされる。その通説にしたがえば、後者の詩人は、「巫女の予言」の作品を知っていて、その一部を詩作のなかに転用したという解釈も成り立つかもしれない。しかし、予

言神オージンが巫女に語らせるといふ共通の構造を有し、ホズによるバルドル殺害とヴァーリによる復讐という類話を提示するふたつの作品は、むしろ数百年の口承の伝統を反映しながら共通の源より発しているともみなすべきだろう。

さて、こうしてオージンは、冥府の巫女の口を通して、息子バルドルを殺す者がホズであり、その犯行に復讐するための秘策を授かることに成功したのだが、最後には相手に正体を見破られてしまう。そのときオージンは、その女性に向かって、「お前も巫女でもなければ賢き女性でもなく、むしろ三人の巨人たちの母なのであろう」と言い返している。この結句に基づき、冥府の女性は、先に述べたアングルボザをさしているというのが一般の解釈だが、妥当であるように思える。その場合、ここでは三人の「巨人たち」と呼ばれた者たちは、ロキと彼女との間に生まれた、あの三大魔物を意味している。

ともかく、こうして冥府の「巫女」の予言を聞き終わって、旅の目的を果たしたオージンは、最後には相手が「巫女」であることを言下に否定している。いわば、詩と予言の神オージンが去ってゆくとき、「巫女」は語り手としての役目を終えるのであろう。巫女は最後に次のように言い放っている。

巫女は言った。

「オージンよ、あなたは故地へ馬を走らせなさい、

そして名所に満たされませ、

もはや二度とわたしを訪ない

来る方がありますまい、

ロキが解き放たれ

その縛めから討って出るまでは、

そして神々の滅びゆく定め

魔の破壊者たちがやって来るまでは。

(「バルドルの夢」14)

そもそもオージンは、愛馬スレイプニルに乗ってこの冥府を訪れたのだが、巫女はオージンに「故地」へ帰ることを促している。同じ詩の6節に用いられた *heimr* 「故地」が、冥府に対立する概念としての「地上界」を意味することは明らかである。しかし巫女の予言を聞き知った直後のオージンは、はたして地上または天上界の何処へと馬を走らせるべきであろうか。

その解答は、思うに本詩の1節に暗示されている。アースの神々は「みな会議 (*ding*) の場に集い」、そして「なぜバルドルが凶夢を見ることになったのか」、を協議したというのだ。その会議の席をひとり離れて、冥府へと馬を飛ばしてきたオージンであった。したがって父神の帰りゆくべき「故地」は、その神々の会議の場にはかならない。拙著で述べたように、やがてその場で、不死身と化したバルドルめがけて、神々による攻撃と虐待の「ゲーム」 (*skentun*) が始まっている (『生と死』二〇〇)。先述したように、神々の「集団の輪」 (*mann-hringr*) の外に立っていたホズが、ロキから手渡された宿り木を射たとき、予言どおりにバルドルは殺された。巫女に促されて冥府からその「故地」へと帰参する父オージンは、その殺戮の現場に立ち会うことを運命づけられている。バルドル殺しは、神界の内なる「円環」を破碎することを意味していた (『生と死』三〇九)。その世界の中心に位置する魔法円を打ち砕いたのは、神界の異人というべきロキと「盲目の戦士」ゆえにアウトサイダーであったホズの協同戦線が成り立ったからであった (『生

と死』二〇四)。

「巫女の予言」35節にも語られているように、ロキは束縛されて処罰を受けているが、やがてはその一統なるフェンリル狼やミズガルズ蛇とともにその縛めから解き放たれている。冥府の巫女が、オージンに別れを告げる際に、「もはや二度とわたしを訪ない来る方はありませんまい」といった表現は実に謎めいている(最終14節)。その直後に付された、ロキが「解き放たれ」て「その縛めから討つて出るまでは」という詩行は、ラグナロクの時になれば、何者かが彼女を訪れてくる暗示となっている。アングルボザとおぼしきその巫女を尋ねくるべき第一人者はロキ以外に考えられない。その来るべき時まで、冥府の巫女は、「沈黙」を強いられることになる。ちょうど、「巫女の予言」の語り手自身が、「かの女は沈みゆかん」という言葉を最期に(66節)、沈黙の暗冥へと消え失せたように。

9 母神フリッグの慟哭

バルドル殺しの宿り木は、ヴァルホルル「戦死者の宮殿」の西に生息していたとされるが、ヴァルホルルの近くに「野」が広がっているという描写はつぎの記述にも見える。

聖別された扉の前に、

野 (voltr) に荘厳にそびえ立つものは、

ヴァルグリンンドと称されている。

その囲壁は古さびているが、

いかにして門扉が閉ざされてあるのか、

知る人は少ない。

(「グリームニルの語り」22)

この詩節については別稿で註釈を加えた。

ヴァルグリンンド (Valgrind) は「戦死者の門または囲壁」を意味し、ヴァルホルルの入り口に当たる。ちょうど冥府ヘルにもヘルグリンンド(複数形)という名の囲壁がめぐらしてあるのと相似的である。冥界下降の旅をしたヘルモーズが、オージンの馬スレイプニルに拍車を入れると、馬は高々と跳躍し、その冥府の「門」(単数 bind) を飛びこえたという(「ギュルヴィ」四九)。そこへ至る前にヘルモーズは、「冥府の囲壁(ヘルグリンンド)を取り巻く」ギョッル川を通過している。これらの記述(右の引用詩節と「巫女の予言」31)から総合的に判断をくだすと、ヴァルホルルの周辺に、戦闘と死のイメージが濃厚なヴォッル「野」が広がり、その一画にバルドルの死を招く宿り木が生い育っているのだが、近傍に川が流れている光景を想像しうるだろう。⁽⁵⁾

「野 (voltr) にはひとときわ高く、か細くもいと美しく (fagr)、宿り木が生い育っていた」という記述を改めて確認しておきたい(31節)。バルドルについても、「姿形がとても美しい (fagr)」と記されていた(「ギュルヴィ」二二)。すでに着目したように、死界から「美しい」宿り木を持ち来るロキについても、「姿がすばらしく美しい (fríðr ok fagr)」と記され(「ギュルヴィ」三三)、同じ形容詞 fagr が用いられている。すなわち、「すばらしく美しい」ロキが、死界より「いと美しい」宿り木を入手し、アース神界の「とても美しい」バルドルを殺す、という「美」をめぐる対立の図式が認められた(『生と死』二二七)。

さて、「巫女の予言」には、バルドルの殺害を知らされた母神フリッグの嘆きについて次のように記されている。

(33) かれは手を洗いもしなければ

髪を梳ることもなかった、

バルドルの怨敵を葬りさり

火葬の薪のもとに運ぶまでは。

その間にフリッグは

フェンサリル（「沼沢の館」）にて

ヴァルホルルの惨劇に哀哭していた。

おのおの方、さらに知るや、それとも如何に？

ここで「手を洗いもしなければ髪を梳ることもなかった」者は、先行の32節でも歌われた「生後一夜にして復讐を敢行した」ヴァーリである。先述したように、オージンは死界から巫女をよみがえらせ、その予言に従って、リンドとの間にもうけた息子がヴァーリであった（「バルドルの夢」11）。ただし、ラテン語で記されたサクソンの『デーン人の事績』によれば、同じような予言をオージンに告げた者がフィン（ラップ）人のロステイオフになっていて、リンド（ラテン名 Rinda）はルテナア（ロシア）の王女となっている。オージンは女装し、ヴェッカ（古ノルド語 *vecca* 「魔法使い」）に対応の偽名を名乗ってこの王女に近づき、思いを遂げたという。また、しばしば引用されるが、詩人コルマーク・オグムンダルソンによって、オージンがリンドに求愛する際にセイズ呪術 (*seiðr*) を弄したことが歌われている（九六〇年頃の創作）。

いずれにせよ、オージンがリンドと結ばれ、「バルドルの怨敵」

ホズの復讐者となるヴァーリをもうけるまでには、相当数の月日を費やしたことが想定される。右の詩節によれば、「その間に」フリッグは、自分の館フェンサリルにて、「ヴァルホルルの惨劇」すなわちバルドル殺害の悲劇に慟哭していたというのだから、この母神の嘆きが相当の長期に及んだことが示唆されている。

愛息バルドルの死は、いわばフリッグにとっての「最初の悲嘆」であった。というのも、巫女の語りによると、ラグナロクのとときに、フェンリル狼に呑み込まれる夫神オージンの死が、フリッグ（別名フリーン）にとっての「二つめの悲嘆」となるというからには。

(33) オージンが狼と対決せんと

出で立つとき、

ベリの輝ける殺し手（フレイ）が

スルトに立ち向かうとき、

二つめの悲嘆が

フリーン（フリッグ）を見舞うことになる。

そのときにフリッグの愛しき夫は

倒れ伏すだろう。

この詩節については次の註釈をほどこし、またフレイによるベリ殺しとゲルズ求愛の神話についてもそれぞれ評論を加えた。

フレイ神が巨人のベリ (*Beli*) を対決したとき、「武器を持っていなかつた」ので「牡鹿の角」を用いて殺したとされる（「ギェルヴィ」三七）。この神話は、「武器を持たぬ」盲目のホズが、ロキから手渡された「宿り木」によってバルドル

(Baldr) を殺した神話と緊密な相関関係を有している(拙論参照)⁽⁶⁾。・・・(中略)・・・炎の魔剣をふるうスルトが襲来したときにも、フレイは自分の剣を持っていなかった。「ひとりでに敵と戦う剣」のみならず、「炎を越えることが出来る馬」も、フレイは、巨人娘ゲルズに求愛する際に、従者スキールニルに譲渡してしまったからである(「スキールニルの語り」九)。この「求愛の使者」スキールニルは、フレイとバルドルの双生神の「中間的な存在者」であるという議論を展開したことがある⁽⁶⁾。

いずれにせよ、ここではフェンリル狼によって「呑み込まれる」オージンと、スルトによって討たれるフレイ、という「二種の悲劇」が併記されていることを注目したい。「巫女の予言」31-33節に記されたように、バルドル殺害の事件が、その母フリッグにとって第一番目の「悲嘆」であるにしても、本詩節に明記された「二つめの悲嘆」は、彼女にとって「愛しき夫」であるオージンの死と、フレイの討死という複合的な意味をあらわしている。フリッグ(Frigg)とフレイ(Freyr)のただならぬ関係を想定せざるをえない。・・・(中略)・・・ここでは「フリッグの愛しき夫」と訳出したが、原語の *amán* を「愛人」と解すれば、同族の「男根神」フレイの存在を含蓄しているとみなすことができよう(「略註」四九)。

いずれにせよ、バルドルの死に際して、「ヴァルホルルの惨劇に哀哭していた」(33節)というフリッグは、連続するふたりの愛人の死によって、二重、三重の意味で悲嘆に打ちひしがれたことになる。このように「巫女の予言」のなかで、フリッグの慟哭を歌い上

げた右の二節(33と53節)は緊密に連合されている。

近稿において、「巫女自身が、盈虚する月の形相を映しつつ、この世の生と死と運命を司る女神フリッグの相貌を帯びている」と結論づけた⁽⁶⁾。そうすると、「愛する者」を立て続けに失うフリッグの慟哭は、同時にこの詩歌を語りつなぎ、「神々の滅び」を予感する巫女自身の悲嘆を映し出していることになる。「巫女の予言」は、いわば滅びゆく神々への哀歌⁽⁶⁾だったのである。

〔付記〕

テクストの校訂と詩節の番号はおおむねグズニ・ヨーンソンの刊本(註7)に従った。詩歌の訳出と意味内容の説明で、二篇の拙稿と重複する場合がある(註1と註8参照)。なお、「ギェルヴィの幻惑」(Gylfaginning)は参照を示す括弧内では「ギェルヴィ」と略記した。

〔註〕

- (1) 水野知昭「巫女の予言」抄訳と略註(篠田知和基(編)『神話・象徴・文学』II(楽浪書院、二〇〇二)27-54。詩節の意味内容の説明で、やむを得ず同論稿と重複する場合がある。
- (2) 水野知昭『生と死の北欧神話』(松柏社、二〇〇二)
- (3) 水野知昭「来訪神ヘイムダルと王権の成立」『説話・伝承学』六号(一九九八)四六一六〇。
- (4) 註(1)二七。
- (5) Hugo Gering, ed. *Glossar zu den Liedern der Edda*. 3rd. ed. Ferdinand Schöningh, 1907.48.
- (6) Ursula Dronke, ed. *The Poetic Edda: vol. II, Mythological*

- Poems. Clarendon P, 1997. 108.
- (7) Guðni Jónsson, ed. *Eddukvæði. Íslendingasagnatíðafan*, 1954. 詩節番号と校訂をこれに従ったが、註(1)の邦訳と註釈と際どい必要に応じて、註(6)の刊本ならびに次の英訳著を参照した。Carolynne Larington, trans. *The Poetic Edda*. Oxford UP, 1996.
- (8) 水野知昭「巫女の予言」にみる運命と月の思想」松村一男(編)『生と死の神話』(リットン'二〇〇四)二七一-二〇四。
- (9) Dronke, 27.
- (10) 註(1)二八。
- (11) Hermann Pálsson, *Völuspá: The Sibyl's Prophecy*. Lockharton P, 1996, 14.
- (12) ヘルマン・パウソン『オージンのいる風景』大塚光子・西田郁子・水野知昭・菅原邦城(共訳)(東海大学出版会、一九九五)。同著における「巫女の予言」の訳者・菅原邦城氏との議論の結果、巫女を *sá hon* を「かの女」、その他の女性を表わす二人称代名詞を「彼女」と訳し分けることにした。
- (13) Dronke, 28.
- (14) Beatrice La Farge & John Tucker, eds. *Glossary to the Poetic Edda*. Carl Winter, 1992, 139.
- (15) シーグルズル・ノルダル『巫女の予言―エッダ詩校訂本―』菅原邦城(訳)(東海大学出版会、一九九三)一二八。
- (16) Dronke, 109.
- (17) Pálsson, 60.
- (18) 尾崎和彦『北欧神話・宇宙論の基礎構造―「巫女の予言」の秘文を解く』(白鳳社、一九九四)一七九-一八〇。
- (19) R. C. Boer, "Kritik der Völuspá". *Zeitschrift für deutsche Philologie* 36 (1904): 289-370. ことに「わたし」と「かの女」の用例 *hón* は322-28頁参照。
- (20) Dronke, 135.
- (21) 水野知昭「馬に乗る神々と世界樹トネリコ」『日本アイヌランド学会会報』一八号(一九九九)二八-三九。
- (22) Anthony Faulkes, ed. Snorri Sturluson: *Edda: Prologue and Gylfaginning*. Clarendon P, 1982.
- (23) 註(3)四七-五〇。
- (24) 水野知昭「古北欧の太陽舟と太陽馬車の信仰」松村一男・渡辺和子(編)『太陽神の研究』[下巻](リットン'二〇〇二)二四七-八二。殊に二六三-四。
- (25) Lars Lönnroth, "The Founding of Miðgarðr". In: *The Poetic Edda: Essays on Old Norse Mythology*. Paul Acker & Carolynne Larington, eds. Routledge, 2002: 5-25; 13.
- (26) 註(2)三四。
- (27) Dronke, 135.
- (28) 註(2)三三-四。
- (29) 註(2)三四。
- (30) Pálsson, 16.
- (31) Dronke, 51.
- (32) ヘルマン'九六。
- (33) T. G. Tucker, ed. *Etymological Dictionary of Latin*. Aris Publishers, 1976, 29.
- (34) 註(2)二六四。
- (35) 註(2)二六一-四。
- (36) 註(8)二八四-五。
- (37) パウソン'九六。
- (38) 註(8)二八九-九七。
- (39) Dronke, 30.
- (40) 水野知昭「古北欧の「中つ国」と「根の国」」『人文科学論集』(文化コミュニケーション学)三三五号(信州大学人文学部、二〇〇一)九三-一一九。殊に一一六。

- (41) 註(8) 二九三四。
- (42) 註(8) 二七三。
- (43) 水野知昭「『巫女の予言』にみる円環詩法と異人来訪のテーマ」『信州豊南短期大学紀要』二二二号(二〇〇五)刊行予定。
- (44) Rudolf Simek, *Dictionary of Northern Mythology*. 1984: Angela Hall, tr. D. S. Brewer, 1993. 304.
- (45) 水野知昭「民会と決闘の野原—古ノルド語 *vangr* と *völlr* および *leikr* の考察—」『言語学論集』一一号(東北大学文学部言語学研究室 二〇〇二)一七—二三。殊に二三。
- (46) 註(45) 二三。
- (47) 水野知昭「異人による聖戦としての竜蛇退治—力の勇者ヘーオウル フとソールを中心として—」『鬼とデーモン』篠田知和基(編)(名古屋大学文学研究科 二〇〇二)一〇三—一九。殊に一〇六。
- (48) Dronke, 368.
- (49) Palsson, 15.
- (50) 註(2) 三四。
- (51) G.P. Krapp, ed. *The Junius Manuscript. The Anglo-Saxon Poetic Records*, I. Columbia UP, 1931.
- (52) Ursula Dronke, "Völuspá and Sibylline Tradition". In: *Myth and Fiction in Early Norse Lands*. Variorum, 1996. 3-21; esp. 20-21.
- (53) 註(45) 二一—二三。
- (52) 註(47) 一〇五。
- (54) 尾崎暢殃『古事記全講』(加藤中道館, 一九六六)一三。
- (55) 青木和夫その他(校注)『古事記』日本思想大系(岩波書店, 一九八二)三〇九。
- (56) 谷口幸男(訳)『エッター古代北歐歌謡集』(新潮社, 一九七三)二九九。
- (58) Dronke, 158.
- (59) 註(45) 二二。ただし若干表現を変えた。
- (60) Peter Fisher, trans. & Hilda Ellis Davidson, ed. *Saxo Grammaticus: The History of the Danes*. Vol. I, D.S. Brewer, 1980, 76-77; Davidson, Vol. II, Commentary, 57.
- (61) 水野知昭「古北歐の双生神フレイとバルドル—鹿・髪・枝・剣の視点—」『ユーラシア神話の比較—神話と文学—』篠田知和基(編)(名古屋大学文学研究科 二〇〇二)四八—六七。
- (62) 水野知昭「求愛の使者スキールニルの旅—フレイとバルドルを繋ぐもの—」『日本アイスランド学会会報』二〇号(日本アイスランド学会 二〇〇二)二二—三五。
- (63) 註(8) 二九七。