

# ダンテにおけるウェルギリウス

——『神曲』は叙事詩か——

小 川 正 廣

天上の神々にも、これほどの怒りが生じるのか？

(『アエネイス』1.11)

正義は高き主を動かし、

神威は、最上智は、

原初<sup>はじめ</sup>の愛は、われを作る。

(『神曲』地獄篇3.4-6)

## 1. はじめに

ダンテは『神曲』においてローマ詩人ウェルギリウスを登場させ、彼をみずからの分身の先導者として地獄と煉獄をめぐる死後の世界の旅を描いた。その旅の中で、ウェルギリウスは旅人ダンテを幾多の困難と障害から救い、また下界に住む神話と歴史上のさまざまな人物の現世の罪と死後の罰について教え、ついに地上楽園で待つ神々しい理想の婦人ベアトリチェにダンテを引き合わせる。このように『神曲』の最初の三分の二に相当する部分はその二人の詩人の彼岸における数奇な体験と精神的遍歴として語られており、この作品がウェルギリウスの文学との密接なかわりの中で創作されたことは明らかである。『神曲』におけるこの古典作家との邂逅の意義について、E.R.クルティウスは次のように述べている。

『神曲』の構想はウェルギリウスとの精神的な出会いにもとづいている。ヨーロッパ文学の領域では、この現象に匹敵するようなものはほとんどないだろう。13世紀のアリストテレスの復活は、数世代にわたる人々の仕事であり、知的探求の冷たい光の中で起こった。だがダンテによるウェルギリウスの復活は、一つの偉大な魂から他の偉大な魂へ跳躍した炎のアーチである。ヨーロッパ人の精神的伝統において、これほど感動的で気高く、繊細で、実り豊かな関係はない。それは最も偉大な二人のラテン的作家の出会いである。歴史的に見ると、ラテン中世によって成し遂げられた古代世界と近代世界との間の盟約の調印である。

(『ヨーロッパ文学とラテン中世』、英訳版、1953年、p.358)

ウェルギリウスという古代詩人の存在、そしてとりわけ彼の叙事詩『アエネイス』がなかったならば、ダンテの『神曲』が成立しなかったことはおそらく間違いなからう。ダンテはその作品において、ウェルギリウスの叙事詩から冥界降りの文学的着想を得たのみならず、『アエネイス』にもとづいてローマ帝国の歴史的使命とその統治の正当性を示し、中世社会のキリスト教とその現世的基盤としての皇帝政治に一貫する神の正義についても語ろうとしている。『神曲』は墮落した聖職者たちへの激しい非難と神聖ローマ帝国の虚弱化に対する慨嘆に満ちているが、それは、この長篇詩がキリスト教と帝政の両立を理想とする信条にもとづいて創られ、またこの詩人が宗教と政治の健全な働きと根底的調和を希求していたからにはほかならない。ウェルギリウスはダンテにとって、彼岸世界への導者であると同時に、西洋社会の理想的ヴィジョンを形成するための偉大な導師でもあったのである。

このようにダンテは、『神曲』の創作において古代の異教文化とローマの政治理念を体現する詩人ウェルギリウスと正面から向き合い、古典の精神的遺産と古代文明の伝統を中世末期の歴史的状況の中で受容するとともに、さらにはキリスト教世界を背景としてそれらを再評価して組み替え、新たな人間文化のあり方を模索したものと思われる。そのような意味においてダンテのウェルギリウス受容は、クルティウスが示唆しているように文学史的現象を越えており、西洋の古代世界と近代世界の連続性と非連続性を決定し明示する歴史上重要な節目をなす出来事であると考えられる。

したがって『神曲』に登場するウェルギリウスは、第一に、あくまでも過去のローマ時代に生きた歴史的人物であり、『アエネイス』というローマの歴史伝承を題材とした叙事詩を創った現実の詩人であると受けとめるべきである。ただし作品中のウェルギリウスは、自分の死後の歴史やキリスト教の教義についてもよく知っている人物として描かれ、中世の人としての旅人ダンテに死後に得たさまざまな知識を教示する。この古代詩人の死後の知識の由来については不明であるが、彼の亡霊がリンボと呼ばれる冥界の特殊な場所に住みついていることと関係があるのかもしれない。いずれにしても、地下世界でダンテの「師」となるウェルギリウスは、<sup>マエストロ</sup>アウグストゥス時代のローマに生きた歴史的体験を持つ実在の人間として描かれている。

ダンテは、この歴史的人物としてのウェルギリウスに対して厚い尊敬の念を抱き、彼を理想的な古典詩人として讃える言葉を幾度も述べている。実際『神曲』の中でウェルギリウスは、「私の師」(Maestro mio)、「優しい父」(dolce Padre)、「私の賢人」(mio Saggio)、「崇高な詩人」(altissimo Poeta)、「博識の人」(Dottore)、「導きの人」(Duca)、「私の光」(Luce mia)などと呼ばれ、つねに旅人ダンテを守り導く優れた知識と知恵の持ち主として深い敬愛の対象となっている。ところが、そのようにウェルギリウスはダンテにとって終始先導者として仰ぎ見られてはいるものの、時として下界の旅では障害に直面して難渋したり、宗教的知識の不足をあらわにしたり、あるいは自分の叙事詩の矛盾や欠点を指摘されたりして、自己の弱みをさらけ出す。つまり、作者ダンテはウェルギリウスの知識と知恵の限界をも見落としておらず、この古典詩人の秀でた知的能力もけっして完全無欠ではないことを読者に暗示しているのである。とりわけ、ウェルギリウスが古代の異教世界の人間であり、キリスト教という新たな宗教を直接体験することができ

なかったことは、ダンテの描くウェルギリウスに深い陰を落としている。それを最も強く印象づけるのは、『神曲』の第3部天国篇において、もはやウェルギリウスがダンテの傍らにはいないことである。つまり彼は、「息子」ダンテとともに天界の神の姿を見ることはできないのである。こうして古代人としてのウェルギリウスは、中世の新たな世界に生きるダンテにあたかも栄光の詩人の座を譲るかのように天国の門を前にして去っていく。そして『神曲』は、まるで異教の古代世界が過去の闇の中へと退却したあと、中世のキリスト教の光が明るく地上の人類に降り注ぎ始めるかのような印象を与えながら全篇の幕を閉じる。

『神曲』において歴史的人物として現われるウェルギリウスの姿は、古代の歴史が刻印されているがゆえに新たな光の世界に入ることができず、再び暗闇に消え去っていく。この成り行きはおそらく『神曲』の構想の根幹をなすものであろう。ダンテはこの詩の創作によって、ウェルギリウスが象徴する古典古代を超克し、古代の過去を背負ったこの偉大な師をいわば凌駕して、新時代の桂冠詩人になることを目指したのである。それゆえダンテは天国篇第25歌において、やがて自分は故郷フィレンツェへ「詩人としてもどり、洗礼堂の泉の前で／冠を頭にいただくことになろう」(Par.25.8-9)と高らかに自己の凱旋を予告している。こうして作者ダンテは、ウェルギリウスという崇高な標的に敢然として挑戦し、作品の中で自己の詩的勝利を前触れした。そしてこのダンテの古代詩人に対する勝利は、同時にギリシア・ローマの異教に対するキリスト教の宗教的勝利をも含意していた。

ところでダンテは、そもそもこの作品の書題をたんに『喜劇』(*Commedia*)と名づけていた(つまり『神曲』(*Divina Commedia*)は後世の改題である)。この書題の理由について、彼は『カン・グランデへの書簡』の中で、悲劇が平穏な状態から醜悪で恐ろしい事態への変化を描くのに対して、喜劇は「困難な状況の叙述から始まるが、幸せな結末で終わる」ものだからであると述べている。『神曲』が以上のように古代詩人と古代宗教に対する新時代人の勝利を描くための作品であるのなら、たしかに『喜劇』は適切なタイトルであろう。なぜなら『神曲』は、ダンテ自身の悲惨な個人的苦境と地獄の恐ろしい体験から始まり、最後は事態が逆転して、神を見る喜びと古典詩人に対する文学的勝利に終わるからである。

しかし筆者はここで問題としたいのであるが、はたしてダンテは表面どおり、自己の長篇詩の内実を通例観客(読者)の幸福な笑いと喝采で終わる「喜劇」と同一視していたのであろうか。彼は同じ書簡で例示しているテレンティウスの喜劇のように、『神曲』もまた「めでたい結末」で終わるゆえに本質的に「喜劇」にはほかならないと見なしていたのだろうか。それと矛盾する点を挙げれば、例えば先に引用した天国篇でフィレンツェへの凱旋帰還を告げる表現は、「私は詩人としてもどるだろう」という言葉である。この「詩人」(*poeta*)という呼称は、じつは『神曲』では誰よりも頻繁にウェルギリウスを指して用いられている(*il Poeta, Poeta noster, l'altissimo Poeta, l'antico Poeta, il dolce Poeta, etc.*)。そしてウェルギリウスは、古典文学史上ギリシア詩人ホメロスの伝統を継承したローマの叙事詩人であり、ダンテ自身もこの詩人の代表作である叙

事詩に深く傾倒していた。このように見ると、ダンテは自作をハッピーエンドの「喜劇」と名づけながらも、しかし根底においては、その内容あるいはその内的性質が古典叙事詩の伝統に連なることを明確に意識していたのではないかと推測することができる。

そこで本稿では、『神曲』という作品がどのような点で叙事詩的本質を含んでいるのかを考察したい。この詩篇は一見孤独な作者の幻視<sup>ヴィジョン</sup>のような形で展開していくが、しかしウェルギリウスというもう一人の实在の人物が旅人ダンテの伴侶として介在するため、一種の現実性と客観性、さらには歴史的パースペクティヴが与えられている。最初に先導者ウェルギリウスの能力の限界がどのようにして示されているのかをさらに詳しく分析したい。そのあと、この古代詩人がなぜリンボという世界に永久に隔離されて住むことになるのか、その異教詩人の死後の運命の意味について考えてみる。そして結論としては、作品でのウェルギリウスの微妙な扱い方の中に中世キリスト教の人間観に内在する根本的問題が示されていることを指摘し、『神曲』を叙事詩と見なそう理由を示したいと思う。

## 2. 『神曲』におけるウェルギリウスの限界

『神曲』地獄篇第1歌は、「人生の道の半ばで正道を踏みはずした私」ダンテが山の斜面で三頭の獣に襲われ、ウェルギリウスに助けられる場面から始まる。ウェルギリウスは自分がローマ時代の詩人で『アエネイス』の作者であり、これから地獄と煉獄を案内しようと告げるが、第2歌においてダンテは下界の旅へのためらいを語る。そこでローマ詩人は天国のベアトリチェの依頼を受けてやってきたと説明し、二人は地獄の門へ向かう。

さて、ここからウェルギリウスとダンテの冥界の旅が始まるのであるが、まずこの旅の出発場面において、ウェルギリウスがすでに来世をめぐるキリスト教の根本的教えを知得している人として登場していることを確認しておきたい。彼は最初の場面でダンテに、神に選ばれた人間のみが天国へ行けるが (*Inf.*1.129)、じつは自分自身は神の掟に背いたためにそこへは入れないのだと明言する (*Ibid.*124-6)。この明確な宗教的認識は、その後煉獄篇において、自分が「高い太陽」(神)を見ることができない理由は、一つには人間の原罪を浄める洗礼を受ける前に死んだこと、もう一つには「三つの徳 [信仰、希望、愛] に身を包むことをしなかった」ことであるという言葉によって補足される (*Purg.*7.25-36)。さらに煉獄篇第3歌では、ウェルギリウスはキリスト教の「三位一体」の教義やイエスの受肉と贖罪についても知っていることが示される (*Purg.*3.34-9; cf. *Inf.*4.52-63; *Id.*34.115)。

### (1) ディースの市の城門での事件

このように詩篇の初めからウェルギリウスはキリスト教義に通じた人として登場するが、しかし地獄での旅が進行するにつれて、このローマ詩人の限界が明らかになっていく。それを示す最

初の場面は、地獄の下層界ディースの市に入るときに起こる事件である。ディースの市の入り口に到着した二人の旅人は、その城門の上にいる千人余の悪魔から怒声を浴びせ掛けられる。そのときウェルギリウスは、二人の地獄の旅は神の意向にもとづくので誰にも妨げられないとダンテを安心させて (*Inf.*8.104-5) 一人で悪魔たちと会見するが、悪魔らは彼を本気で相手にせず市の中へそそくさと引き揚げ、「わが師の目の前で荒々しく城門を閉ざし」てしまう (*Ibid.*115-6)。そして「外にひとり取り残された先生は、／足取りも遅く私の方へ引き返してきた。／目を地に落とし眉間には活気がなく、／溜息をついて先生は繰り返し嘆いた」とウェルギリウスの深い落胆の様子が描かれる (*Ibid.*116-20)。

ところが、このあとウェルギリウスはダンテのところにもどると、「おまえ、私が心を傷めようとも、／狼狽してはならぬ、たとえあの中でいかなる者が／邪魔立てをしようと、私は必ず試練を乗り切ってみせる」 (*Ibid.*121-3) となお自信ありげに述べ、まもなく地獄の外から「ある者」がやってきて、その者が「この市の門を開くだろう」 (*Ibid.*130) と告げる。それでもダンテが不安になって怯懦の色を顔に見せていると、再びウェルギリウスは「どうしてもこの勝負には勝たねばならぬ」 (*Inf.*9.7) と、あたかも自分の力で悪魔を圧倒できるかのように語る。結局この難しい事態は、救援に駆けつけた「天の使い」 (*Ibid.*85) がじつに簡単に城門を開き、悪魔らを厳しく叱りつけることによって解消する。

師の能力に関する旅人ダンテの懸念は、リンボに住む人々の中で以前に地獄の下層界へ降りた者はあるのかという質問によく表われている (*Ibid.*16-8)。それに対してウェルギリウスは自分が「昔一度この下へ降りた」 (*Ibid.*22) と答えて安心させようとするが、しかしその言葉は、悪魔に妨げられて二人が城門を通れないという現実的困難に直面した状況を背景としているだけに、あまり頼もしくは聞こえない。この場面でのウェルギリウスの無力さは、さらにその後地獄の第7の圏谷において、「先生、地獄の城の入り口で／私たちに手向かった頑な悪魔たちは別として、／先生は向かうところ勝たざるなしですが……」 (*Inf.*14.43-5) という率直でいささか慇懃無礼なダンテの言葉によって再び示される。

## (2) 悪魔マラコーダの欺き (地獄第8圏谷の第5の濠：マレボルジェ)

この地獄篇の場面では、汚職収賄の罪人たちを監視する恐ろしい悪魔たちが登場する。悪魔らが獐猛な形相で二人の旅人に近づいてくると、ウェルギリウスは「私にどんな危害が加えられようが／心配は無用だ。私には見当がついている。／前にもこうした騒動に居合わせたことがあるのだ」 (*Inf.*21.61-3) と言ってダンテを安心させる。そして押し寄せてきた悪魔の群の大将マラコーダに対して、彼は天の神の意向にもとづく二人の旅を妨げるなど通告する (*Ibid.*79-84)。するとマラコーダは仲間を制止し、この先の第6の橋は崩落したので別の橋に通じる抜け道を勧め、部下の悪魔らに先導させようとして申し出る。ダンテは悪魔の悪意と加害を警戒して二人だけで進むと言うが、しかしウェルギリウスはその心配を退けて相手の提案を素直に受け入れてしまう。

このあとダンテの不安な予測が的中し、マラコーダの勧めた別の橋は実際には存在しないことが分かる。二人は罪人らの群がる煮えたぎる瀝青の濠の縁道を抜け出られず、途方にくれて、ついに同行の悪魔たちから急いで逃げだす (*Inf.*22.151)。ウェルギリウスはダンテを胸に抱きかかえ、怒り狂って追跡する悪魔に捕まらないよう「崖っぶちを突っ走った」のである (*Inf.*23.49-51)。ついに次の第6の濠に逃げのびた二人は、偽善者の群に属する修道士カタラーノから外へ通じる橋と正しい道順を教わる。そのときウェルギリウスは「しばらく頭をかしげて立っていたが、／やがて『向こう側で罪人を鉤裂きにしている奴が／さては嘘を教えたな』」(*Ibid.*139-41)とマラコーダに欺かれたことを悟り、またこの修道士からも、そもそも「悪魔は嘘つき、嘘の父親なのだ」(*Ibid.*142-4)と冷やかされる。

ウェルギリウスはマラコーダの嘘を見抜けなかった。それは、下界の事情に関する彼の自信過剰と悪魔の性質についての無知以外にも理由がある。地獄篇第21歌においてマラコーダは、第6番の橋に通じる「道が崩れてから数えて／昨日の今からおよそ5時間ののちが／ちょうど1266年目だ」(*Inf.*21.112-4)と、もっともらしい説明をしていた。ダンテの地下の旅は西暦1300年の出来事であるから、それから1266年遡るとちょうどイエスが34歳で没した年になる。マラコーダの嘘は、そのキリストの磔刑直後に起こった地震によって橋が崩れたとしている点に落とし穴があった。ウェルギリウスは「昔一度この下へ降りた」にもかかわらずこの巧みな嘘を見抜けなかったが、それは、このローマ詩人(紀元前19年没)の最初の地獄体験が「肉体を離れてまだ間もない頃」(*Inf.*9.25)、すなわちキリスト紀元34年以前のことだったためである。

### (3) 煉獄におけるカトーの叱責

暗い地獄の世界を出た二人の旅人は、やがて空に星の輝く煉獄に入る(煉獄篇第1歌)。そこでは最初にローマ共和政末期の政治家であったストア学派のマルクス・カトーが、二人の身上を問いただす。カトーは煉獄を監視する番人になっており、ウェルギリウスは神意にもとづく旅の趣旨を彼に説明して、煉獄に入る許可を請う。この懇願の言葉は最後に、現世でカトーの妻となった女性であり、今は自分と同じく地獄のリンボに住むマルキアの思い出に訴えて、「彼女の愛に免じてどうか御心を和らげ」、煉獄の旅を許してほしいという心情的表現で締めくくられる(*Purg.*1.78-82)。

だがそれに対してカトーは、マルキアへの言及をたんなる「世辞」(*lusinghe*)として退け、「いま彼女が悪の川の向こうに住んでいる以上、／もはや私の心を動かすことはできない。それは／私がそこから外へ出た時に定まった掟だ」と、キリスト教の来世観にもとづく峻厳な法を説いたのち(*Ibid.*88-92)、二人の通行を許可する。同じ異教世界出身の古代人でありながら、カトーはウェルギリウスとは違って天国に昇るための浄化の場所である煉獄に住んでいるが、下界の秩序認識についてもこうして彼はより高い権威を示し、ウェルギリウスの見方を正す。そしてさらに次の煉獄篇第2歌では、ウェルギリウスはカトーから再び厳しい叱責を受ける。

それは、やがて天使の操る船が接近し、そこから多数の魂が煉獄の岸辺に上陸したときのことである。その新たな死者の群の中からダンテの親友カゼッラが現われ、旧友の求めに応じて優しい声音で恋歌をうたう。すると「先生も私もカゼッラの一行も／みなうっとり聞きほれて／ほかの事はすべて忘れてしまったかのように」彼の歌に聞き入る。そのときカトーはその群に向かって叫び、「いったい何事だ、何をぐずぐずしているのか？／これはまた何という懈怠、何という遅滞だ？／駈けて山へ行き汚れを落とすがいい、／さもないと神様にお目通りはかなわないぞ」と、その場の全員を一喝する (*Purg.*2.115-23)。

ここでは、その場の多くの者の過ちに対する叱責が語られており、とくにウェルギリウス一人が責められているわけではない。だが、続く第3歌の初めには、カトーの戒めが主役の二人に与えた深い心理的動揺が詳細に描かれている。突然の叱責の声に驚いた他の者たちは一斉に煉獄の山へ走り散るが、ダンテはウェルギリウスに寄り添い、「先達なしにどうして私が行けようか？／誰が私を山の上へ引き上げてくれようか？」と自問する (*Purg.*3.5-6)。この言葉には、師の指導力に対するダンテの信頼の心と下界に関する師の知的権威への懸念とが葛藤している微妙な心理状態を読み取ることができる。続けて作者は、「先生は自責の念にかられた様子だった」と述べ、ウェルギリウスの心に直接呼び掛けて「ああ尊い清らかな良心よ、／それはわずかな過ちにも苦い痛みを覚えるのだ！」と感嘆するが (*Ibid.*7-9)、ここでも過誤に敏感な師の善良な心が讃えられながらも、その心の呵責の原因はむしろ「わずかな過ち」にすぎないがゆえに、同時に下界での彼の統率力に対する心もとなさが表現されている。そしてこのあと二人は落ち着いた歩調を回復して進んでいくが、ダンテはウェルギリウスの前には体の影が落ちていないのに気づいて狼狽する。

そのときウェルギリウスは、「なぜまた心配するのだ？／おまえの脇で私が案内しているのがわからないのか？」と言って弟子を安心させ、自分の影がない理由を説明したあと、論理的関連を一見無視して自己を含む人間の理性の限界について次のように語る。

「私のような体は暑さ寒さや苦しみは覚えるよう  
 神の思召しでできているが、  
 その理由は私どもには明かされていない。  
 三位一体の神が司る無限の道を  
 人間の理性で行き尽くせると  
 期待するのは狂気の沙汰だ。  
 人間よ、『なぜ』という問いだけで満足せよ。  
 もしおまえらにすべてが分かるというのなら、  
 マリアが子をお生みになる必要はなかった。  
 もう見たではないか、そうした空望みを抱き、

それが満たされぬままに、  
 永劫の憂き目に会っている人々、  
 名前をあげればアリストテレスやプラトン、  
 その他多数の人々がそれだ。」

(煉獄篇 3.31-44)

こう言ってウェルギリウスは顔を伏せ、「困惑したようにおし黙る」のである (Ibid.44-5)。彼の知識の限界は、このあと二人が煉獄の険しい岩山に登るときにも示される。登りの道順について彼が下を向いて考え込んでいると、弟子のダンテの方が魂の一群を見つけ、「先生、目を上げてください。／たとえ先生ご自身に良い知恵がなくとも、／ほら、あの人たちが知恵を授けてくれるかもしれません」(Ibid.61-3)と師に教える。それを聞いたウェルギリウスはほっとしたように、「あそこへ行こう」と答える (Ibid.64-5)。あたかも教える側と教わる側の二人のこれまでの関係が逆転したかのような場面である。

#### (4) 神への祈りについての議論

煉獄篇第6歌には、『アエネイス』中の詩句にもとづく二人の旅人の興味深いやり取りがある。ダンテは、救いの時が早く来るように人に祈ってもらえることを願っている煉獄の人々の魂を見て、ウェルギリウスに、『アエネイス』では「祈りで天の法は曲げられない」と語られていたから、彼らの希望が実現することはありえないのかと尋ねる (*Purg.6.28-32*)。そのラテン語の原文は、アポロの巫女シビュラが地下のパリヌルススの亡霊に述べた言葉で、「祈りによって神々の定めた運命を曲げられるなどと望むのはやめよ」(*desine fata deum flecti sperare precando: Aen.6.376*) である。

ウェルギリウスはこの質問に対して、「私の書いたことは平明だ。／この人たちの希望は、健全な頭でよく考えれば、／空望みではないことが分かるはずだ。／高くそびえる裁きの頂は揺るぎだにしない。／愛の火が一瞬にして／ここにいる人たちが果たすべきことをなし遂げてくれるからだ。／それに私がその点を論述したころは、／祈ったところで、過ちが償われるわけではなかった。／祈りが神に聴かれるはずはなかったのだ」(*Purg.6.34-42*)と答える。

シビュラの言葉は、人間の祈りが神々の意思を変えることはできない、つまり人間が神々に祈っても、神々はそれに応じてみずからの決定を変更することはないという宗教的原則を表わしている。ところがここでウェルギリウスは、キリスト教の神観を考慮し、神の「愛」(*amor*) が人の祈りを聞き入れて、罪人たちの贖罪の義務を「一瞬にして」解消してくれると説く。これは明らかに矛盾であるが、その原因は神の原則がウェルギリウスの生きていた時代のあとで変わったということに求められる。おそらくイエスが人類の罪を贖う以前の異教時代には、アダムとイヴに始まる原罪を背負った人類には神の恩寵が与えられなかったことを示唆しているのかもしれない



ないが、しかしここで古代詩人はそこまで詳しくは論及しない。キリストの死を境目として、それ以前の間には救いはなく、それ以後の間は神の恩寵にあずかれるとすれば、「高くそびえる裁きの頂」はじつは揺るいだことになり、またシビュラの告げた宗教上の原則も成立しにくく、その詩的記述は「平明」に理解しうるものではありえない。いずれにしてもこの場面では、ウェルギリウスは宗教的難問に明快な解答を与えることができず、「しかしこうした難しい疑問については／真理と知性の間の光となる方が／何かおまえに言われるまでは、結論はくださぬがよい」(Ibid.43-5)と言って議論を中途半端のまま打ち切ってしまう。そして結局、「分かったかこの意味が？ ベアトリチェのことだ、／おまえは上の方、この山の頂で／幸福に微笑する彼女にやがて会うだろう」(Ibid.46-8)と言い、地上楽園で待つベアトリチェという新たな権威に神学的論証の役割を委ねてしまうのである。

#### (5) スタティウスの誤解と救い

二人の旅人は煉獄をさらに進み、第21歌においてローマ帝政期のラテン詩人スタティウスに会う。スタティウスは生前キリスト教徒になり、死後煉獄で約1000年の年月を過ごして罪を浄め、今や救いの時を迎えようとしているのであった。この詩人はウェルギリウスに会うと非常に感激し、次の第22歌では、現世において彼の作品『牧歌』を読んで初めて詩人となり、またキリスト教に改宗したと語る。

「君はこう言ったのだ、『新しき世紀は来たりぬ、  
正義は、人間の原初の時は、帰り来ぬ、  
天上より新しき子孫は降り来たまひぬ』。

君ゆえに私は詩人となり、君ゆえにキリスト教者となった。」

(煉獄篇 22.70-3)

そもそも『牧歌』第4歌は、ある子供の誕生を祝った小詩である。そこでは、世界はその子の成長とともに平和な黄金時代に還っていくと歌われている。周知のようにこの作品は作者の死後、イエスの降誕を予言した歌であると解釈され、そのためウェルギリウスはローマ帝政期から中世にかけて「キリスト以前のキリスト教徒」、あるいは救世主の出現を前触れした『旧約聖書』の預言者に匹敵する人物と見なされた。ダンテがここでスタティウスに上のように語らせたのはこの古来の伝承にもとづいており、上のイタリア語に要約された引用では「正義」はキリスト教の神の正義を示し、「人間の原初の時」は原罪以前の人類の状態を、また「新しき子孫」はマリアの子イエスをそれぞれ指すものと解釈されている。しかし、作者ダンテ自身がこの伝承を正しい説として受容したうえでスタティウスにそれを語らせたかどうかは別問題である。というのも、ダンテは『帝政論』第1巻11章の冒頭において、『牧歌』第4歌6行で言及される「乙女」(Virgo)が

「聖母マリア」を指すという従来の説を採用せず、それは正義の女神「アストラエア」であるという古代宗教にもとづく解釈を述べているからである。

『神曲』におけるスタティウスの話は、むしろキリスト教的通説をくつがえす意味合いを持っている。たしかに登場人物スタティウスは、『牧歌』第4歌を読んでキリストの降誕による人類救済の到来を確信し、そのため現世で洗礼を受けて「隠れキリスト教者」になった (*Purg.*22.85-91)。またそのゆえに彼は煉獄での長い務めを果たし、今や楽園へ入ろうとしているのである。だが、彼はウェルギリウス自身については、自分を「パルナッソス山」で詩人にし、また「神についての光明」も与えてくれた人として心から称賛しながら (*Ibid.*64-6)、他方、「夜、燈火を自分の背後に掲げて歩く人は、／自分には役立たないが、後から来る人のために／道を照らしてくれる。君はまさしくそれだった」 (*Ibid.*67-9) と述べている。つまりここでスタティウスは、後進であるみずからは先達ウェルギリウスの詩からキリスト教の信仰を得たが、しかしその詩の作者自身はこの信仰による恩寵には浴しえず、あくまでも異教の徒として地上の生を終えた人であることを確認しているのである。

スタティウスが自分の不正確な理解に気づいた状況については何も示されないが、この場面で彼は、「いま言及した君の詩句がまことに適切に／新しい教えを説く人たちの言葉に符合していたから」、ローマでキリスト教徒の仲間に入ることになったと言っている (*Ibid.*79-81)。「符合していた」 (*consonava*) という言葉は微妙な意味を含んでおり、そこには、ウェルギリウスの詩句が救世主キリスト生誕の予言によく似てはいても、実際は異なる内容を表わしているというニュアンスがある。

ところで、紀元1世紀後半に生きた歴史的ローマ人としてのスタティウスがキリスト教徒であったという伝承は、じつはダンテ以外には存在しない。したがって『神曲』において洗礼を受けたと語るこの人物は、おそらく実在の作家の姿でダンテが作り上げた想像の人物像であろう。しかもラテン文学史上「白銀の時代」の叙事詩人スタティウスは、ウェルギリウスから多大の影響を受けており、この「黄金時代」の代表的詩人の風下に立つ作家である。ダンテは、詩人としては明らかに劣るその人物を、自己の作品の意図に従ってキリスト教の来世の中でより優越した場所に置いたのである。『神曲』では、スタティウスは貪欲の罪と表裏をなす浪費の罪についてウェルギリウスに教え (*Ibid.*31-54)、キリスト教者としてその罪を償う罰を受けたのち、やがて天上へ導かれる人として描かれる。それに対して、現世での彼の詩作の「生みの母でもあり育ての母でもあった」 (*Purg.*21.98) より偉大な古典詩人は、歴史的にはキリスト教世界には属さなかったゆえに、煉獄の旅のあと天へ昇ることなく、再び地獄のリンボへ帰ることになる。このようにしてダンテのスタティウス像は、異教の人ウェルギリウスの限界と宿命を際立てる役割を果たしている。

## (6) ベアトリチェによるダンテの罪の浄化

ウェルギリウスの神学的知識の不完全さは、こうして地下の旅が終わりに近づくにつれて明らかになってくる。そしてそれとは逆に、やがて現われるベアトリチェの知的権威の高さがいっそ

う強調されるようになる。しかも彼女の存在感は、案内者ウェルギリウスの口を通して増してくる。その最初の場面は、先に述べた神への祈りについての議論を含む煉獄篇第6歌であり、そこではベアトリチェは、「山の頂で／幸福に微笑し」(*Purg.*6.47-8)、宗教的教義の難問を解決してくれる人として示された。

ダンテがベアトリチェと再会するのは、煉獄篇第30歌においてである。しかしそれまでにウェルギリウスは、ダンテにその至福の時を幾度も前触れする。そのため、地獄と煉獄を遍歴して罪過からの精神的浄化を成し遂げていくダンテは、ついにベアトリチェに出会ったとき彼女から大きな喜びをもって迎えられるであろうと読者は予想する。作品の最初から繰り返し述べられているように、そもそも下界から地上楽園までの旅の案内者としてウェルギリウスを派遣したのは天上のこの婦人なのである。

しかし『神曲』では、ベアトリチェはダンテとの再会の場面でじつは率直に喜びの感情を表わすことはしない。この点は、『神曲』の意図を理解するうえで重要であるが、とりわけ煉獄の終わりまで主人公と行動をともしたウェルギリウスの役割と密接にかかわっている。ベアトリチェはダンテに会ったとき、むしろ怒りを含んだ言葉を彼に投げ掛け、ダンテの心のさらなる浄化を要求する。それは読者には意外に思えるが、そのような印象を受けるのは、作者がこれまでウェルギリウスの言葉を通じて実際に起こる事態をまったく予期させなかったためである。例えば煉獄篇第27歌では、天使によって命じられて、旅の一行が炎の中を通り過ぎて進む場面がある。それは師との旅の最後の試練として語られるが、その道連れれの最終的状况においてもベアトリチェとの邂逅の真相は告げられない。

その第27歌では、煉獄の山の最上部にめぐらされた火炎の帯を前にして、ダンテは蒼ざめてたじろぐ(*Purg.*27.14-8)。そのときウェルギリウスは、炎で苦痛を感じるかもしれないが、体は焼けても死にはしないから安心して進めと励ます(*Ibid.*19-32)。だがそれでもダンテが立ちすくんでいると、彼の師は「いいか、息子よ、／これがベアトリチェとおまえの間の壁なのだぞ」(*Ibid.*35-6)とうしろから耳打ちする。彼女の名前を聞くとダンテの緊張はたちまち溶け、そのほぐれた顔つきを見てウェルギリウスはさらに、「こちら側に居残りたいのか?」と言って微笑する(*Ibid.*40-5)。やがて恐ろしい炎の中に入ったときにも、「優しい父は力づけるために、／『もう彼女の目が見えてくるような気がする』と、／しきりにベアトリチェのことを話しながら進む」(*Ibid.*52-4)。こうして一行は猛火の帯を無事に通過し、朝が明けて山頂に立つ。そのときウェルギリウスは、ダンテの顔をじっと見据えて最後の話をする。

「永遠の劫火と一時の劫火を、

息子よ、おまえは見た。そしておまえが着いた

この地は、もはや私の力では分別のつかぬところだ。

私はここまで智と才でもって連れてきたが、

これから先はおまえの喜びを先達とするがよい。

峻険な、狭隘な道の外へおまえはすでに出たのだ。」

(煉獄篇 27.127-32)

この言葉は、ついにダンテが苦難に満ちた浄化の旅を終了し、もはや前途には苦しい体験はありえないという確信を表わしている。ウェルギリウスはこのあと、輝く太陽と草花や樹木がおのずと生えているあたかもエデンの園のような場所を示しながら、「涙を流しておまえを連れてくるよう私に命じられた／美しい喜ばしい目をした方が見えるまでは、／おまえは座るのも自由、草木の間に行くのも自由だ」(Ibid.136-8)と語る。地獄篇第2歌では、ベアトリチェはウェルギリウスの前で、「目に涙を光らせ」(Inf.2.116)、ダンテを助けて罪深い状態から救い出してくれるよう頼んだ。そのときから始まるすべての試練を経て苦しみから解放されたゆえに、今やウェルギリウスは、彼女が必ず「喜ばしい目」をしてダンテを待ち受けているはずだと信じているのである。そして話の最後に彼は、ダンテの「自由で、真直ぐで、健やかな意志」を祝福しながら、もはや何にも服従することのない「心身の主人として冠を授ける」(Purg.27.142)。

ところが、下界での先導の務めを果たして満足感を表わすウェルギリウスとはまったく対照的に、地上楽園に到着したダンテに近づくベアトリチェの言葉は厳しい叱責の響きを放つ(煉獄篇第30歌)。ウェルギリウスの姿が消えて悲しみに泣き伏すこの男のうしろから現われた彼女は、まず、「ダンテ、泣いてはなりません。ウェルギリウスが／立ち去ろうとも、まだ泣いてはなりません。／おまえはほかの剣になお泣かねばならぬ身の上です」(Purg.30.55-7)と冷厳な調子で呼び掛け、ダンテが振り向いて顔を合わせると、「ご覧なさい。私は、私はベアトリチェです。／どうしておまえがこの山へ来ることができたのですか？／人がここでは幸せなことを、知らなかったというのですか？」(Ibid.73-5)と、相手の罪深さと不明に対して鋭い皮肉を込めて揶揄する。ダンテは恥ずかしさに顔色を変え、そこに天使の群が来て憐れみの歌をうたう。するとベアトリチェは天使たちに向かって、正道をはずれて自分を見捨てたダンテの過去の行状を語り、その墮落からの「救い的手段」として下界を旅させて破滅した人間たちのありさまを彼に見せたが、「もしも彼が涙もこぼさず前非も悔いず、／負い目も払わずにこのレテの川を渡り、／この水を味わうことが許されるならば、／神の尊い摂理は破られたことになりましょう」(Ibid.124-45)と、なおダンテの悔悛の足りなさを責める。

続く煉獄篇第31歌の冒頭でもベアトリチェは、「おお、おまえ、この聖い川の向こう岸にいるおまえ」と威圧的に呼び掛け、鋭利な刃物を真正面から突きつけるようにダンテに向かって「さあ、さあ、これは事実ですか、返事をなさい。／こう責められた以上、懺悔をしなければなりません」と罪の承認を執拗に求める(Purg.31.1-6)。ダンテは頭が混乱し、声も出せないでいると、彼女は「何を考えているのです？／返事をなさい」(Ibid.10-1)となお強く迫る。混乱と恐怖に襲われたダンテは「口からかろうじて『はい』という声」を出す(Ibid.13-4)。すると婦人はすぐ

さま、いかなる誘惑に負けて道を誤ったのかと尋ねる。このときのダンテの苦悶の様子は、『神曲』全篇の主人公の心理表現の中で最も悲痛な感情を表わした場面である。

苦い吐息がまず口から洩れた。  
返事をしようにも声が出なかった。  
ただかろうじて唇が声に形を付した。  
泣き声で私は答えた。「あなたのお顔が隠れるとすぐ、  
目に映るさまざまな物が  
その偽りの快樂で私の足をそらしました。」

(煉獄篇 31.31-6)

ベアトリチェの前でのこのように苦しみに満ちた告白は、この瞬間にいたるまでは、ダンテの魂がなお隠された罪によって汚れた状態にあったことを明白に示している。過去にベアトリチェから背いたことは、神から背いたことを意味し、ダンテはそのことを深く悔悛しなければ天界の神を見ることができない。ここにキリスト教義の根底に触れる『神曲』の内的構造を見ることができるが、しかし今むしろ注目したいのは、主人公を地上楽園にまで導いた博識の人ウェルギリウスが、キリスト教にとってそれほど重要な意味を持つダンテの汚れた心的状態とその魂の浄化の必要性について、ほとんど認識していないように描かれている点である。

先述のようにこの先導者は、ダンテがベアトリチェによって喜びの表情で迎えらるることを信じて疑わなかった。ましてやこの古代詩人は、ダンテがああ憧れの婦人ベアトリチェから、まだなお彼の心の奥に潜んでいる彼女と神に対する不実を悔い改めるため、あれほど峻厳な言葉で告白を強いられるだろうとは想像もしていなかった。ウェルギリウスは煉獄篇第7歌で、自分は「信仰がなかったから、／ほかに罪はなかったが、天国を失った」(*Purg.*7.7-8)と述べている。また同じ歌で彼は、自分が地獄のリンボに住んでいて神を見ることができないのは、人間の原罪を浄める洗礼を受ける前に死んだためと、「三つの聖なる徳に身を包むことをしなかった」ためだと語っている (*Ibid.*31-5)。キリスト教の三徳 (*theological virtues*) は信仰、希望、愛である。彼はこれらの徳目に関する知識は持っているが、それらに「身を包んで」いるわけではなく、ほかのリンボの住人と同様「他のもろもろの徳を心得、遵守」している (*Ibid.*36)。「他のもろもろの徳」とは、とりわけ古代以来の自然の徳 (*natural virtues* : 正義、分別、節制、堅忍) を指している。キリスト教徒ではないウェルギリウスは、そうした自然の徳によってダンテを導きつつ罪人の世界の遍歴を無事に果たすことができた。しかし洗礼を受けていない彼は、みずから人間の原罪から浄められていないため、キリスト教者ダンテが神の愛と魂の救済を拒んだというはなはだ罪深い事態についての的確な認識を持つことができなかったのである。

## (7) ウェルギリウスの退去と『アエネイス』の引用

ところでベアトリチェとの再会を描く煉獄篇第30歌のテキストには、ウェルギリウスが姿を消したことを主人公が気づく前に、この古典詩人の作品から二つ詩句が引用されており (*Purg.* 30.21,48)、ここではその一つを取り上げてみる。

ベアトリチェの到来を告げるために、百余人の天使たちが、「幸いなるかな、来たれる者」(*Benedictus qui venis: Purg.* 30.19) と福音書の文句を歌って一面に花々を撒き散らすと、次に「おお、手に満つるばかり百合を与えたまえ」(*manibus o date lilia plenis: Ibid.* 21) とやはりラテン語で歌う。この詩句は、『アエネイス』第6歌で冥界にいるアエネアスの父アンキセスが、初代ローマ皇帝アウグストゥスの甥マルケルスの死を予言したあとに語る言葉 (*minibus date lilia plenis: Aen.* 6.883) をほぼそのまま写している。

武勇と敬神に秀でたマルケルスは、ローマ帝国の未来の栄光を担うべき人物として期待されながら、紀元前23年に19歳の若さで夭折した実在の青年である。アンキセスの詩句は、あたかもこの青年の葬儀の前にするかのように深い悲しみを込めて歌われており、あまりにも早い彼の死に対するその痛切な嘆きの声が、『アエネイス』という作品の主要モチーフをなす「永遠のローマ」の歴史的発展の予言に暗鬱な陰を投げ掛けている。マルケルスの死は、ローマ国家という現世の人間社会にとって、優れた個人の存在と生命の永遠の喪失を意味しているのである。

ダンテはこの悲しみの込められた詩句を、神聖な婦人ベアトリチェの出現という喜ばしい場面に用いている。ベアトリチェはマルケルスと同様この世で花として咲く前に若くして他界した人であるから、ウェルギリウスの詩句が彼女の悲しむべき夭折を読者に連想させるために引用されたことは確かである。ただしここでダンテが、彼女の死を永遠の喪失として描いているのではないことも明白である。むしろ、この場面においてベアトリチェは死後に永遠の生命を授かって蘇った人として登場してくる。実際、この詩句を歌って彼女を迎えているのは、「永遠の生命に仕え、その使いを務める」天使たちであり (*Purg.* 30.18)、またダンテが着いたその場所は、神が「永遠の平安の保証として人間に与えた」土地であると語られている (*Purg.* 28.93)。

さらに、天使たちが歌う「幸いなるかな、来たれる者」は、そもそもイエスがエルサレムに入るときに群衆が歌った文句であるから (『新約聖書』「マタイ書」21.9)、ベアトリチェはキリストとも強く関連づけられている。イエスについては、天国篇第7歌48行において「その死によって、地が震え、天が開かれた」と述べられており、死んで人類の罪を償い、原罪のゆえに失われた永遠の生命を人間に取り返した者であることが示されている。こうしてベアトリチェは、イエスのように永遠の生命を授かり、またそれを人間(ダンテ)に授けることのできる存在として現われる。それゆえ彼女の到来を告げる『アエネイス』第6歌の詩句は、ウェルギリウスとは異なるダンテの来世観を表わすとともに、『神曲』においてこれから彼の分身を先導する役割が、地上の世界を代表するローマ詩人から神の恩寵を受けたこの天界の婦人に移行する理由をも暗示しているのである。

### 3. むすび——リンボのウェルギリウス

これまで見てきたように、『神曲』においてウェルギリウスは、キリスト教の来世のあり方を  
 知得している人として登場しながら、実際は地獄と煉獄のさまざまな場面でその知識の不完全さ  
 が指摘あるいは暗示された。また煉獄の終わりでは、人間の罪と神による救済についてのキリス  
 ト教義に対する深い認識が彼には不足していることが示された。とくに後者の限界は、楽園に住  
 むベアトリチェの高い宗教的威厳と明らかな対照をなし、物語でのこの古代詩人の役割が彼女の  
 出現によって完了することを意味していた。

しかし他方、天国の入り口までのダンテの旅を振り返ってみると、非キリスト教者としての限  
 界を見せながらも、ウェルギリウスは下界における主人公の困難な遍歴を何とか無事に導き、そ  
 の間幾多の罪人に遭遇して彼らの罰の道理を教え示すことができた。この事実は明白であるが、  
 その理由を顧みると、彼がローマ国家の起源神話と英雄の冥界降りの物語作者であったのみなら  
 ず、キリスト教以前の古代世界の歴史的人物の中で、とりわけ精神と知性に優れた人として選ば  
 れたためであると考えられる。先述のようにウェルギリウスは煉獄において、リンボの住人につ  
 いて「他のもろもろの徳を心得、遵守」していると語っていた (*Purg.7.36*)。そしてその伝統的  
 な徳である正義、分別、節制、堅忍を最もよく体現しているのはじつはこのローマ詩人自身であ  
 ることが、『神曲』の三分の二を構成する地獄・煉獄篇の語りによって明らかにされた。たしか  
 にキリスト教の来世観にもとづく詩的構想の全体を完成させるためには、天界の最上層へ向かう  
 あとの三分の一の部分においてイエスのイメージにまで高められたベアトリチェが必要であろ  
 う。だが、古代詩人スタティウスが『牧歌』第4歌の詩句から啓示を受けて生前に洗礼を受け、  
 今や死後の魂の救済にいたろうとしているように、主人公ダンテ自身もまた同じ人物に弟子とし  
 て従い、彼とともに下界の精神的体験を終えて、ついに天界の入り口に立った。この点において、  
 ウェルギリウスによって象徴される現世的な徳(自然の徳)の涵養と実践にもとづく古典古代の  
 伝統的精神は、キリスト教神学にとっても重要不可欠であることが示されているのであり、その  
 意味で『神曲』は、古代の人間主義とその精神文化をキリスト教義に結びつけ、新たなキリス  
 教ヒューマニズムの確立を試みた作品であると言える。

ところで、『神曲』におけるウェルギリウスの存在意義についてここで考察を終えるならば、  
 おそらくダンテがこの詩篇を『喜劇』(*Commedia*)と名づけた理由を補説しただけに留まるであ  
 ろう。そもそも古典の伝統は、それが異教的世界観と現世中心の人間認識にもとづくがゆえにキ  
 リスト教徒にとっては異なる性質を中核に含んでいた。そのためトマス・アクイナスを代表とす  
 る中世スコラ哲学は、キリスト教義と古典文化、とくにアリストテレスを中心とした古代哲学と  
 の融合を目指して独自の思想を展開した。だがそうした学問的努力に依拠しつつ、ついに詩人ダ  
 ンテが、古典の精神はけってキリスト教と矛盾するものではなく、むしろ神の認識へと導く重  
 要な役割を果たすことを、しかもラテン語論文という難解なメディアではなく、一般大衆にも読

めるイタリア俗語文学によって明示しえたとするならば、これは中世ヨーロッパに生きる人々にとってまさに幸福な結末であり、その作品は『喜劇』と呼ぶにふさわしいであろう。

しかし『神曲』においてウェルギリウスは、ダンテの分身を神との接触の場に導く有徳で知的な案内者、あるいは——最初の動機はあくまでもベアトリチェという神的存在の働きかけであったが——神の恩寵に向かって精神を高めて準備する (*praeparatio ad gratiam*) ための人間的な意志と知性の力を体現した人物としてのみ描かれているのではない。実際、作品構想上不可欠なそうしたポジティブな役割とともに、彼が神学的にはむしろネガティブな問題を内包する存在であることを、注意深い読者は見落さないであろう。それは、この詩篇で幾度も触れられるように、死霊ウェルギリウスがリンボという地獄の中の特別な場所に留まっていて、神の救済からは永遠に見離された人々の一群に属していることである。

リンボ (Limbo) とは「縁、へり」を意味するラテン語 *limbus* に由来し、カトリック神学によれば、死後断罪されなかったが、しかし救済もされていない靈魂が住む下界の場所を指している。ただしこの中途半端な状態は、靈魂によって一時的な場合と、永遠に続く場合とがあるとされる。一時的な居住者は、例えば『旧約聖書』の敬虔なユダヤ人などのようにキリスト以前に生きた人々であり、彼らは救世主の到来を信じたために、イエスの受刑後に神の恩寵を受けてそこから天界に移ったと言われる。『神曲』地獄篇第4歌のリンボの描写ではウェルギリウスによって、以前「勝利の印を頭につけた／力ある方」(キリスト) がここへ来て、アダムやその息子アベル、ノア、モーゼ、アブラハム、ダビデ、ラケルなどの魂を連れ出して祝福したと語られている (*Inf.4.53-61*)。他方永久にリンボに住み続ける死霊は、伝統的神学によると、みずからは罪を犯してはいないが、キリスト教の洗礼を受ける前に死んだ子供の魂であるとされる。『神曲』でも同じく、リンボには子供たちがいると言及されている (*Ibid.30, Purg.7.31*)。

しかしダンテの描くリンボには、そのような従来の二種類の住人に加えて、驚くべきことにじつに多様な異教時代の人々あるいは異教徒たちが住んでおり、しかも彼らは優れた業績や名声を打ち建てた神話的・歴史的人物ばかりである。そこではとくに学芸に秀でた人々が目立っていて、例えばウェルギリウスが最初にダンテに見せるのは、ホメロス、ホラティウス、オウィディウス、ルカヌスといったギリシア・ローマの代表的な詩人たちの姿である (*Inf.4.86-102*)。そのとき彼は、「この人たちの名声は／現世にもあまねく響いているが、ここでも／天上の恵みを得て別格の地位に上っている」(*Ibid.76-8*) と述べ、ダンテをその仲間へ招き入れる (*Ibid.102*)。この最初の場面のあとには、神話と歴史において著名な男女の群とイスラムの王が示され (*Ibid.121-9*)、次にはさらにアリストテレス、ソクラテス、プラトンをはじめとするギリシアの哲学者たち、薬学者ディオスコリデス、伝説的音楽家オルペウスとリノス、ローマの文人キケロとセネカ、数学者エウクレイデスなどの科学者たち、アリストテレスの注釈書を著わしたアラビア人学者アヴェロエスなどが次々と列挙される (*Ibid.170-47*)。この錚々たる顔ぶれのカタログ風叙述によって、そこは地獄の一隅とは思えないほど明るい印象を与えてお



り、実際その人々がいる場所は、周囲に小川が流れ、七重の城壁によって囲まれた「高貴な城」であると描写される (Ibid.106-8)。

ただし、もちろんこうした著名な人々も、リンボの永住者であるかぎり神による救いの恩恵が与えられることはない。ウェルギリウスはリンボに着いたとき、ダンテに向かって次のような明確な説明をしていた。

「かれらは罪を犯したのではない。徳のある人かもしれぬ。

だがそれでは不足なのだ。洗礼を受けていないからだ。

洗礼はおまえが信じている信仰に入る門だ。

キリスト教以前の人として

崇めるべき神を崇めなかったのだが、

じつは私もその一人だ。

こうした落ち度のために、ほかに罪はないのだが、

私たちは破滅した。ただこのために憂き目にあい、

〔天に昇る〕見込みはないが、その願いは持って生きている。〕

(地獄篇 4.34-42)

リンボの靈魂はすべて、「ほかに罪はなくとも」、洗礼を受けてキリスト教の神を信仰しなかったため、その特別な場所に住まわされている。不信仰はキリスト教にとって「落ち度」(difetti)であり、また「罪=悪」(rio)であるが、リンボの人々はその過ちを悔いながら、天で神を見ることのできない非運を永遠に嘯みしめているのである。煉獄篇第7歌でもウェルギリウスは、自分がリンボの住人となった理由について同様の説明をしている。

「何かをしでかしたからではなく、何もしなかったために

君も待ち望む高い太陽を見る機会を私は逸した。

私が知ったときには、すでに遅きに失していたのだ。

私が住む場所は下界だが、呵責苦悶の悲惨はない。

ただ暗闇に包まれた場所だ。そこでは

嘆きも号泣とはならず、ただ溜息となる。〕

(煉獄篇 7.25-30)

ここでは、不信仰のゆえにリンボに住み続ける境遇はこの詩人にとって不本意な結果であり、天界に昇りたいという強い願いは持っているが、しかしそれはもはや実現不可能であるという諦念が表明されている。

ところで『帝政論』の結論においてダンテは、人が地上楽園 (paradisus terrestris) と天上楽園 (paraditus coelestis) にいたる条件について、次のように『神曲』の場合とは異なる見解を述べている。

言葉で言い尽せないあの摂理は、人間のために到達すべき二つの目的を定めた。すなわち、その一つは現世の生活の幸福であり、その幸福は人間本来の能力を発揮することに存している。そしてそれは地上楽園によって表象される。もう一つの目的は、永遠の生命の幸福であり、その幸福は神を見る法悦に存している。そこへは、人間本来の能力も、神の光の助けなしには昇ることができない。そしてその幸福は天上楽園によって理解することができる。

(『帝政論』第3巻16章)

ここではさらに、地上楽園によって表わされる幸福へは、人間は「哲学の教え」(philosophica documenta) によって到達するものだとつけ加えられている。

『神曲』のリンボには、前述のように現世において「人間本来の能力」を発揮して不朽の名声を築いた人々が多数住んでおり、その中にはアリストテレスやプラトンなど最も優れた古代の哲学者たちが含まれている。『帝政論』に従えば、こうしたリンボの著名な知識人こそ、たとえ「神の光の助けなしには昇れない」天上楽園へ行けなくとも、地上楽園には誰よりもふさわしい人々であろう。ところが『神曲』では、彼らはリンボに閉じ込められており、永久に地上楽園へは入れないとされる。

たしかに『神曲』天国篇第20歌には、現世で異教の人として生きながら、死後天上に住むこととなった二人の古代人について述べられている。それは、ローマ皇帝トラヤヌスと、『アエネイス』第2歌に登場したトロイア人の若者でリベウスという名の神話的人物である (Par.20.43ff.)。しかしその二人について言及される場面では、彼らへの神の恩寵は「天の王国が熱烈な愛と熾烈な望みによって／許す掟破りの出来事 (violenza)」(Ibid.94) であり、「神意を負かして」(Ibid.95) 成就したきわめてまれな事例として語られている。そのようにトラヤヌスとリベウスの救済が本来ありえない例外的処遇であるならば、その異例の扱いは、人間の能力を強調した『帝政論』の結論とは異なり、むしろ「神の光の助けなしには」地上楽園へは入れないという『神曲』において想定された神学的原則を固める効果を生み出している。

先述のようにウェルギリウスは、そもそも偉大な靈魂の群がリンボに住んでいるのは、自分と同様「キリスト教以前の人として／崇めるべき神を崇めなかった」(Inf.4.37-8) ためであり、彼らには「ほかに罪はない」(Ibid.40) と語っていた。またこの詩人は、地獄篇第1歌で初めてダンテの前に現われたとき、自分が生まれたのは「嘘いつわりの異教の神々の時代だった」と身上を述べ (Inf.1.72)、さらに彼岸への出発に先立って、「天上におわす皇帝 [神] は／私がついて」

背いた以上、／私ごとき者の案内で人が王国に入るのを望まれない」(Ibid.124-6) と、その旅の途中での別れを予告していた。「私は神の掟に背いた」(io fui ribellante alla sua legge: Ibid.125) という言葉は衝撃的であり、キリスト教の洗礼を受けず人類の原罪から浄められなかったこと以外にも、現世において何か個人的な宗教的過ちを犯したことを想起させる強い表現である。

ところが、『神曲』のどの個所にもその説明は見当たらない。強いて想像するならば、何かの機会に彼は神から救済の恵みを与えられようとしたが、そのとき恩寵を受けるのみずからの意志で拒んだというような事情が考えられる。だが古代の異教徒への神の恩寵の可能性については、トラヤヌスとリベウスのような場合はまったくの例外であることが強調されており、また先述のようにウェルギリウス自身、他のリンボの魂と同様異教世界に属したためキリスト教を信仰しなかったが、「ほかに罪はない」と述べて、むしろ原罪以外の個人的な過ちについては明確に否定している (cf. 「ほかに罪はなかったが」(per null' altro rio : *Purg.*7.7))。さらに彼は、リンボの住人は「[天に昇る] 見込みはないが、その願いは持って生きている」(*Inf.*4.42) とも言っており、この点からもウェルギリウスが神の恩寵の受容のみずから妨げたとは想定しにくい。

こうして何らの理由も示されないため、「神の掟に背いた」というウェルギリウスの告白は不可解なままである。おそらくこの謎めいた言葉は、詩人の特別な罪を表わしているのではなく、むしろ、彼に代表される古典の伝統的精神を『神曲』が目指すキリスト教の究極の世界から切り離し、そこからの孤立と不調和を鮮明にさせるための作者ダンテの戦略の一つであろう。もちろんこの詩的意図は、従来のリンボの概念を拡大し、そこに異教の古代人や異民族の最高の英知を結集して閉じ込めたことと密接に関連している。ダンテは地獄から煉獄を経て地上楽園の入り口にいたるためには、ウェルギリウスの助力が必要であった。言い換えれば、作者ダンテは『神曲』という壮大な聖堂を完成させるために、古代世界から継承した自然の徳と人間の知恵という堅固な材料によってその土台と骨格を構築せねばならなかったのである。しかし、キリスト教の超越的な恩寵と救済の教義は、人間が生きている間にいかに努力しても、神の側からのイニシアティブなしには真の幸福は成就しえないものとしており、現世における自己完成を目指した古典ヒューマニズムとは根本的に相容れない性格を内蔵している。それゆえウェルギリウスは、ダンテを煉獄の山上までは先導することはできても、そこからさらに上の天界へは昇ることができず、再び地獄のリンボに永住するために去っていくのである。

したがって、ウェルギリウスに代表される異教の著名人たちが集う地獄のリンボは、ギリシア・ローマの古典に深い愛着を抱くダンテがその過去の栄光の世界を救うために採用したたんなる苦肉の策ではなく、よりいっそう深刻な問題意識と神学的意味合いを含んでいる。それは、中世ヨーロッパにおけるキリスト教ヒューマニズムに内在する欠陥を如実に示し、その宗教的人間観の根本的問題を提起していると言えるであろう。おそらくトマス・アクイナスら中世のスコラ哲学者たちは、キリスト教義の「理性的弁証」のために人間中心のアリストテレス哲学を応用

し、その新たな学問的企ての正当性と有効性について強い確信を抱いていたにちがいない。しかし同時代の詩人ダンテは、古典の文学と哲学によって築き上げられた古代人の人間観が、神を中心とし、神の意思に人間の幸福と達成を依存させるキリスト教の世界観とは完全には調和することではなく、むしろそれらが根底において矛盾することを鋭く感知していたのである。

ところで『神曲』を創作する際、ダンテが最も深く学んだ古典はウェルギリウスの叙事詩であるが、今日その作品『アエネイス』を、たんにローマの世界支配の理念を高らかに歌い上げた愛国詩としてのみとらえる人は少ないであろう。その神話的物語は、神々が示す歴史的使命にもとづいて、有限の能力の人間たちが多民族を包摂する地上の幸福な共同体の建設を目指すとき、彼らが自他に対して強いねばならない犠牲と苦難のドラマであり、また、平和と闘争、生命と死、寛容と不寛容、知と無知など社会と個人における対立と矛盾を率直に描き出して、人間存在の実相を見つめさせる文学である。ウェルギリウスは、そうした冷徹な人間認識をギリシア詩人ホメロスから受け継ぎ、ローマの代表的な叙事詩人となったが、『神曲』のリンボにおいてこの二人を含む詩人の群に招き入れられるダンテもまた、古典叙事詩の伝統に内在するそうした特質を理解していたのであろう。

天国篇第19歌でダンテは、正義を愛した人々の魂からなる「鷲」の姿が語る次の言葉を通して、なおもキリスト教義に対する疑問を表わしている。

「おまえはこう考えた。『ある人がインダス河畔で  
 生まれたとする。その地にはキリストについて語る人も、  
 読んで教える人も、書いて記す人もいない。  
 その人の考えること、なすことはすべて  
 人間理性のおよぶかぎりでは優れている。  
 その生涯を通じ、言説にも言動にも罪を犯したことがない。  
 その人が洗礼を受けず、信仰もなくて死んだとする。  
 そのかれを、地獄に墮とすような正義はどこにあるのだ？  
 かれに信仰がないとしても、どこにその罪があるのだ？』」

(天国篇 19.70-8)

作者はこのように天上においてさえも、古典の人間主義の視点からの宗教的疑念を表明するが、それに対する神学的立場の「鷲」の答えは、「もしおまえたちの上に聖書がないとすれば、／いろいろと思い悩む人にとっては、なるほど／疑問とするに足る点は数々ありもするだろう。／ああ地上の動物よ！ ああ粗野な頭脳よ！／それ自身が善良である原初の心は、かつて／最高の善であるそれ自身からはずれたことはなかった。／その心に和するものはすべて正義なのだ」(Par.19.82-8)と、ひたすら神の超越的権威を主張するのみであり、何らの明確な説明も示して

いない。そして「驚」は次の第20歌において、異教の人間に対する救済の可能性としてトラヤヌスやリペウスの稀有な事例を挙げたあと、「おお神の定めよ、最初の原因のすべてを見究めない／人間の目には、あなたの根は／いか遠いことか!」(Par.20.130-2)と神意の不可知性を讃える感嘆的表現で議論を打ち切り、結局初めに提起された重要な問題は、依然として神秘の霧に包まれたまま残される。

こうしてウェルギリウスの不可解な死後の運命とリンボの特殊なあり方に集約された異教徒の救いをめぐるダンテの思念は、主人公が神の姿を見る直前の天界においても不協和音を鳴り響かせている。『神曲』が古代の異教に対するキリスト教の勝利の声を伝えるだけの作品ならば、たしかに原題の『喜劇』はその内容にふさわしいであろう。しかし作者ダンテの眼差しが、天上の神を見て法悦に浸る自己の分身に対してのみならず、教義上神に見離されたリンボの世界にも終始向けられていることを顧みるならば、その原題にはいささかアイロニーが込められていると言えよう。むしろ『神曲』は、こうして人間存在をめぐる中世キリスト教の矛盾を偏向のない視点から描いているがゆえに古典叙事詩の伝統に連なるべき作品であり、またそれゆえにこそ、現代世界に生きる我々にとってもなお大きな精神的価値を含む遺産なのである。

注：ダンテのテキストはE. Moore (ed.), *Tutte le Opere di Dante Alighieri* (Oxford, 1904)を使用した。また本論で引用した『神曲』の和訳は、平川祐弘訳(河出書房新社、1994)を用いたが、論述に合わせて筆者が変更を加えた部分もある。

## 参考文献

- H.S. Alberson, "Lo Mio Maestro", *Classical Journal* 32 (1937), pp.193-208.
- M. Allan, Does Dante Hope for Virgil's Salvation?, *Modern Language Notes* 104 (1989), pp.193-205.
- P. Armour, Dante's Virgil, in R.A. Cardwell & J. Hamilton (eds.), *Virgil in a Cultural Tradition: Essays to Celebrate the Bimillennium*, Nottingham 1986, pp.65-76.
- E. Auerbach, *Dante: Poet of the Secular World*, Chicago 1961.
- T. Barolini, *Dante's Poets: Textuality and Truth in the Comedy*, Princeton 1984.
- T. Barolini, *The Undivine Comedy: Detheologizing Dante*, Princeton 1992.
- H. Bloom (ed.), *Modern Critical Views: Dante*, New York/New Haven/Philadelphia 1986.
- H. Bloom, *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, London/Basingstoke 1995.
- K. Brownlee, Dante, Beatrice, and the Two Departures from Dido, *Modern Language Notes* 108 (1993), pp.1-14.
- K. Brownlee, Dante and the Classical Poets, in R.Jacoff (ed.), *The Cambridge Companion to Dante*, Cambridge 1993, pp.100-119.
- C. Burrow, Virgils, from Dante to Milton, in Ch. Martindale (ed.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge 1997, pp.79-90.
- M. Caesar (ed.), *Dante: The Critical Heritage 1314 (?) - 1870*, London/New York 1989.
- D. Comparetti, *Virgil in the Middle Ages*, London 1966.
- G.B. Conte, *The Poetry of Pathos: Studies in Virgilian Epic*, ed. by S.J. Harrison, Oxford 2007.
- E.R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton 1990 (1953).
- A.P. d'Entrèves, *Dante as a Political Thinker*, Oxford 1952.
- T.S. Eliot, Virgil and the Christian World, in *On Poetry and Poets*, London 1957, pp.121-131.
- J.M. Ferrante, *The Political Vision of the Divine Comedy*, Princeton 1984.
- K. Foster, *The Two Dantes and Other Studies*, Berkeley/Los Angeles 1977.
- M. Frankel, Dante's Conception of the Ideology of the *Aeneid*, in A. Balakian & J.J. Wilhelm (eds.), *Proceedings of the Xth Congress of the International Comparative Literature Association*. New York/London 1985, pp.406-413.
- J. Freccero, *Dante: A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs 1965.
- Th. Haecker, *Virgil, Father of the West*, London 1934.
- C. Hardie, Virgil in Dante, in Ch. Martindale (ed.), *Virgil and His Influence: Bimillennial Studies*, Bristol 1984, pp.37-69.
- W.R. Hardie, Virgil, Statius and Dante, *Journal of Roman Studies* 6 (1916), pp.1-12.
- H. Hauvette, *Études sur la Divine Comédie: la composition du poème et son rayonnement*, Paris 1922.
- P.J. Hill, Limbo, in *New Catholic Encyclopedia*, Vol.8, Washington 1967, pp.762-765.
- R. Hollander, Dante's Use of *Aeneid* I in *Inferno* I and II, *Comparative Literature* 20 (1968), pp.142-156.
- R. Hollander, Dante's Poetics, *Sewanee Review* 85 (1977), pp.392-410.
- R. Hollander, Dante's Virgil: A Light That Failed, *Lectura Dantis* 4 (1989), pp.3-9.
- R. Hollander, Dante's Misreadings of the *Aeneid* in *Inferno* 20, in Jacoff & Schnapp (eds.), *The Poetry of Allusion*, pp.77-93.
- R. Hollander, Tragedy in Dante's *Comedy*, in C. Kallendorf (ed.), *The Classical Heritage, Vol.2: Virgil*, New York/London 1993, pp.253-269.
- R. Hollander, Dante's Virgil, in *Princeton Dante Project* (Web Site).
- T. Hudson-Williams, Dante and the Classics, *Greece & Rome* 20 (1951), pp.38-42.
- R. Jacoff, Models of Literary Influence in the *Commedia*, in L.A.Finke & M.B.Shichtman (eds.), *Medieval Texts & Contemporary Readers*, Ithaca/London 1987, pp.158-176.
- R. Jacoff & J.T. Schnapp (eds.), *The Poetry of Allusion: Virgil and Ovid in Dante's Commedia*, Stanford 1991.

- C. Kallendorf, *In Praise of Aeneas: Virgil and Epideictic Rhetoric in the Early Italian Renaissance*, Hanover/London 1989.
- F. Kermode, *The Classic*, London 1975.
- R.R. Macdonald, *The Burial-Places of Memory: Epic Underworlds in Vergil, Dante, and Milton*, Amherst 1987.
- A.P. MacVay, Dante's Strange Treatment of Vergil, *Classical Journal* 43 (1948), pp.233-235.
- T.E. Maresca, Dante's Virgil: An Antecedent, *Neophilologus* 65 (1981), pp.548-551.
- Ch. Martindale, *Redeeming the Text: Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception*, Cambridge 1993.
- J.A. Mazzeo, *Medieval Cultural Tradition in Dante's Comedy*, Ithaca/New York 1960.
- G. Mazzotta, *Dante, Poet of the Desert*, Princeton 1979.
- A. Morgan, *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge 1990.
- J.K. Newman, *The Classical Epic Tradition*, Madison 1986.
- 小川正廣『ウェルギリウス研究——ローマ詩人の創造』京都大学学術出版会、1994年。
- B. Reynolds, The *Aeneid* in Dante's Eyes, *Proceedings of the Virgil Society* 5 (1965/66), pp.1-13.
- Ch.J.Ryan, Virgil's Wisdom in the *Divine Comedy*, in P.M. Clogan (ed.), *Medievalia et Humanistica*, No.11, Totowa 1982, pp.1-38.
- R.V. Schoder, Vergil in Dante, *Classical Journal* 44 (1948/49), pp.413-422.
- K.C.M. Silis, The Idea of Universal Peace in the Works of Virgil and Dante, *Classical Journal* 9 (1914), pp.139-153.
- Ch. Singleton, *Commedia: Elements of Structure*, Cambridge, Massachusetts 1954.
- D. Thompson, *Dante's Epic Journeys*, Baltimore/London 1974.
- J.H. Whitfield, *Dante and Virgil*, Oxford 1949.
- J.H. Whitfield, Virgil into Dante, in D.R.Dudley (ed.), *Studies in Latin Literature and Its Influence: Virgil*, London 1969.
- A.L. Wolfe, Vergil as Dante Knew Him, *Classical Journal* 26 (1931), pp.589-597.
- Th. Ziolkowski, *Virgil and the Moderns*, Princeton 1993.

**Abstract**Virgil in Dante: Is the *Divine Comedy* an Epic?

OGAWA, Masahiro

Virgil is the most important classical author for the creation of Dante's *Divine Comedy*. The present paper discusses how this ancient poet is treated in the poem and why the *Comedy* can be regarded as an epic rather than a "commedia", which was the original title of the work and probably means a story with a happy ending.

Although Virgil is paid the deepest respect as Dante's master and guide in the *Comedy*, his limitations are repeatedly shown mainly in theological matters. In particular he lacks in deep understanding of human sin and Christian salvation, so that he is to disappear before Beatrice who can fully purify Dante's soul and lead him through the paradise. In respect of natural virtues and human intellectual power, however, he is so excellent that his guidance through the underworld, successfully finished, represents a fortunate union of the classical humanism and the medieval Christianity.

But there is another aspect of Virgil: the great spirit who stands for *Limbo*. In Dante's hell this special place contains, besides the traditional residents of pious Jews before Christ and unbaptized children, the various pagan poets and philosophers who, despite their outstanding human achievements and their being innocent except for original sin, will not be given divine grace for ever. Why cannot those best pagans be saved? The question is put in *Paradiso* but remains mysteriously unanswered. Thus Dante casts a doubt on the Christian doctrine, while depicting the supreme bliss of his *alter ego* elevated to the vision of God. It is because of this unprejudiced view of human conditions that the *Comedy* should be ranked along with classical epic poetry and still has great spiritual value for us today.