

イタリア語イタリア文学

LINGUA E LETTERATURA ITALIANA
(Facoltà di Lettere, Università di Tokyo)

V

2010

東京大学大学院人文社会系研究科
南欧語南欧文学研究室紀要

目次 Indice

2008年度 論文

浦 一章	イタリア文学におけるヴィーナスと その周辺人物たち -----	3
------	------------------------------------	---

2009年度 論文

クラウディオ・ジュンタ (Claudio GIUNTA)	ダンテ『詩集』への 新註解 (浦一章 訳) -----	53
浦 一章	ダンテは『神曲』をいかに書き進めたか ——「地獄篇」第26歌に関する一考察 -----	75
小野寺 暁之	ブツァーティにおける二つの材源について -----	121
長野 徹	コッローディの物語世界を借りて ——アルベルト・チョーチの三部作について -----	153
2 note per l'uso dei segni diacritici (K. URA)	-----	167
La retorica dell'anima solitaria: 3 sonetti di Torquato Tasso (K. URA)	-----	181

資料紹介・翻訳

チャールズ・S・シングルトン	『キタ・ノワ』試論 第3章 (浦一章 訳) -----	195
----------------	--------------------------------	-----

投稿規定	-----	238
------	-------	-----

『キタ・ノワ』 試論

チャールズ・S・シングルトン

(浦一章 訳)

3. ラヴからカリタスへ 愛欲から慈愛へ

『キタ・ノワ』の散文物語における作者の意図を理解しようとすれば、読者は「記憶の書」の比喩や、その比喩がもつ含みの外に身を置かねばならない。内側から見るならば、過去の出来事に関するこの散文物語は、人間の手に完全には帰しえない註釈である。しかし、外側がなければ、あの比喩は比喩ではなくなってしまうことだろう。もし散文物語が文字どおり先に述べたような意味での註釈であるならば、芸術作品として『キタ・ノワ』のことを論じることができなくなるであろう。なぜなら、芸術作品とは何にもまして作者の意図と、戦術とも呼ぶべきものを必要とするからである（戦術とは作者が目的を達するための方策である）。しかしながら、われわれの探求のこの段階に達した今になって、『キタ・ノワ』が芸術作品であると論じる必要はよもやあるまい。今や読者は、「記憶の書」に見られた対称性を偶然だとは見なさないことだろう。ベアトリーチェの死が作品の中心に現われる仕方（いやむしろ、中心に再登場する仕方と言うべきか）に注目されたい。あるいはまた、この「記憶の書」が彼女の生と死の真の意味（および詩の縁起と意味）を明かす多層的な註釈をともなった書物となる仕方に注目されたい。それらはすべて、この構築物が自らの存在の内的な原理を意識していることを示している。そして、この内的原理とは、目的に向かう生成の原理にほかならない。

しかしながら、『キタ・ノワ』の生成には別の側面もある。いま上に述べたようなより狭い意味での形式的輪郭から、作品の概念的な中味により深く

関連したものの方に視線を向けなければ、生成のこの別の側面は把握することができないであろう。こう述べたからと言って、『キタ・ノワ』の内容が形式から分離した恰好で存在しようと考えているわけではない。ここで区別しておきたい「内容」とは形式の別の側面にほかならず、ベアトリーチェの死や「記憶の書」がもたらす啓示と協力し合って、全体を形づくるものことなのである。「内容」は、こうした事柄（ベアトリーチェの死、「記憶の書」がもたらす啓示など）と同様、ひとつの総合を作りだす全体的な弁証法の一部をなしている。

形式のこの側面を当座の間、分離した何かと見なすことは、『キタ・ノワ』の筋が複数のレベルにあることを理解するためにほかならない。これまではベアトリーチェの死に関心を集中して見てきたわけだが、それとは別の種類の円環がある。分離して見るということは、この別の円環をたどることだと言っても過言ではない。この円環においては筋は別の種類の前向きの動きを示すが、それはベアトリーチェの死から始まる動きではなく、愛に関するある種の考え方から始まる動きなのである。最初の筋の展開は、ベアトリーチェの超自然的性質・奇蹟を次第に開示してゆく仕方で行われた。これに対して、別の筋の展開は愛のほんとうの性質が次第に開示される場所にある。こうした筋の展開は、結局のところ、本質的に同じひとつのものなのかもしれない。この時点で少なくとも理解できることは、2番目の筋の展開にしたがう時、愛の神自身が変化を受けるということである。その結果、愛神は第一印象で思われていた以上のものであること、常にそれ以上のものだったことが示される。そして動きの方向は常に上向きである。しかしながら、ただ細部に十分注意を払うことによつてのみ、それが上向きの動きだと理解することができよう。また、細部に注意を払うことによつてのみ、愛の下向きの動きがあるという、さらなる事実も垣間見ることができよう。事情はこの第2の筋に関しても、第1の場合と同様であり、流れは相互的なのである。つまり、最後に理解できることなのだが、結末において見出される愛の概念

はすでに冒頭にあり、始めからずっと在り続けて物語の展開を導いていたのである。手短かに言えば、『キタ・ノワ』の構造の中には、もうひとつ別の円環が組み込まれていたということにほかならない。

このことがはっきりと理解され始めるのは、再び『キタ・ノワ』の中心近くにおいてのことである。舞台から主たる登場人物の1人が姿を消すために、その地点は際立つようになっていく。この舞台は、いわば、きわめて小さく、そこに登場する役者の数も少ないため、登場人物の1人がいなくなっても、それは非常に目立つ出来事とならざるをえない。それというのも、結局のところ、この小さな愛のドラマには、貴婦人ベアトリーチェ、詩人、愛の神と、たった3人の主要人物しか登場しないからである。ベアトリーチェと詩人は最後まで筋の中にとどまり続けるが、愛の神は作品の半ばで舞台を去ると、もはやそこには戻ってこない。物語散文の登場人物としては、愛の神が最後に見られるのは第24章においてのことである。

第24章には、すでに特別な注意を払った。詩人の胸で語る愛の神が、ある類似のことを指摘していたからである。それによれば、ベアトリーチェとジョヴァンナと呼ばれる婦人が、キリストと洗礼者ヨハネに対応するとされていた。しかし、前には関心を向けなかったにせよ、今は非常に重要だと思われるのは、この類似を指摘した後で、愛の神が即座に次のように述べていることなのである。

精緻に考えようとする者は、私ときわめて似通っているがゆえに、ベアトリーチェを愛の神と呼ぶことであろう。

もちろん、ある意味においては、ベアトリーチェを愛の神と見なす用意は、読者の中に常にあったと言える¹⁾。愛の神とは、結局のところ、ある力を示すものであり、ベアトリーチェとは異なり実在ではないと、ある意味で読者は進んで考えてきた。しかしながら、物語のこの時点以降、愛神が登場人物

として散文の中に再び現われることがないとすると、上に引いたことばは愛神の側からのある種の別離の辞、以後は権威をペアトリーチェに委任すると伝える遺言状のようなものと見なされるであろう。情念の力を表わすものは以後、その情念の対象であり、その情念の引きおこし手であるものと一致することになる。愛が、愛の概念がまさに変貌を遂げつつある。今や事態を精緻に検討する者はみな、愛の神がペアトリーチェであることを理解するであろう。このような宣言によって、愛神は自らを舞台から消し去ったと言っても過言ではあるまい。自らのことばによって、愛の神は自分が余分なものだと宣言したのである。

このことは物語のその後の展開によっても確証されるが、実際のところ、終わりから振り返って見ることによるのみ明確に理解されることなのである。終結点から見るならば、読者はまた次のことを理解しうるのである。つまり、物語の筋から愛神を退場させようと意図しているのは、第24章だけではなく、続く第25章も同様なのである。読者は覚えておいでだろうが、第25章は詩人としての実践に対して詩人自らが付した註釈であった。愛の神は実際には人ではなく、実体に宿る付帯性にすぎないと、そこで詩人は説明していた。またやはり覚えておいでだろうが、序文で示されていた比喻との密接な関連で言えば、この註釈が関係しているのは韻文に現われた愛神であって、散文に現われた愛神ではない。愛の神が、いわば、自らの終焉を宣言した章のすぐ後に、愛神の人としての実在性を問題にした第25章のような章が続いているわけだが、今やより深い意味において、この第25章の註釈が全体の戦術の一部であると理解できる。この戦術は、散文において、愛に関する新たな立場を築こうと目指しているのである。

読者は「記憶の書」のイメージを尊重することを学んできたが、今その条件を犯すように求められているわけではない。作者の意図を理解するため、しばらくの間だけ「記憶の書」の比喻の外側に身を置いたにすぎないのである。今やこの作業は完了したが、愛が神として、また登場人物として第25

章以降も散文に再び現われたとしたら、読者はどのような印象を受けたであろうか。それを想像してみるならば、神の「現実性」がひどく打撃を受けて、第25章以降散文で語られる出来事の「現実性」に対する読者の感じ方も影響されたことだろう（ここでいう「現実性」とは、芸術作品の中に現われてくるものであっても、やはり具えていなければならない、あの「現実感」^{リアリティー}のことを指す）。第25章の詩人の註釈の後では、散文においても（いや、とりわけ散文においてこそ）、愛の神をめぐる状況は同じではありえない。韻文においては、その註釈で明かされたように、情念を示すものとしての愛神は修辞であり虚構である。しかしながら、散文——換言すれば、事物であり実際の出来事であるあの「ことば」——においては、第25章の註釈以降愛神は以前と同じような信用を読者から勝ちえることはできない。

すでに見たように、筋のひとつの線に沿いながら、擬装・見せかけを放棄しなければならない時が到来した。ベアトリーチェが間もなく死ぬ運命にあったからである。さて今は、この別の線に沿いながら、愛の神がわきに斥けられねばならない時が来たのである。われわれが行く方向は上向きであり、古い立場を捨てて新しい立場をとったのである。そして愛の神は、まさにこの古い立場を示すものだったのである。

*

愛神を理解しようとすれば、ある意味で『キタ・ノワ』の外側を見なければならぬ。ベアトリーチェは『キタ・ノワ』の私的世界に属しており、詩人も同様である。しかしながら、愛の神は公的な存在であり、伝統に属している。彼は伝統のしるしであり、彼が帯びている意味は『キタ・ノワ』の内側にも外側にも同程度に依拠している。

この伝統を検討すれば、着手した作業から逸脱して、文学史の中に迷い込んでゆくように思われるかもしれない。しかし、まさに第25章には、この伝統を意識せよという明確な勧告が含まれている。それというのも、そこで詩人は機会をとらえて、ある慣習のことに言及しているからである（彼は、

現代詩人として、この慣習にしたがって創作している)。詩人の言によれば、この慣習はあまり古いものではない。そしてこのことを述べる際に、詩人はたまさか、ラテン語以外のことばで恋愛詩が書かれるようになった奇妙な理由を挙げている。彼は同時に自分がきわめて反動的な若者であることを示し、現代詩は恋愛詩として始まったのだから、愛以外のほかの主題について韻文を書くべきではないと主張している。

この場に見合った仕方でのことに釈明を与えておくためには、まず次のことを知っておかねばならない。古くは俗語で愛を詠う者はなく、ラテン語による詩人たちが愛を詠う者であった。……そして、この俗語詩人たちが最初に現われてから、すでに幾多の年月がすぎさったわけではない。俗語詩人と言ったが、俗語を用いて韻を踏みながら詩を詠むことは、ラテン語を用いて母音の長短を考慮しながら詩を詠むことと、比例的に等しいからである。まだ少しの時しかへていないことの証左は、オック語およびイタリア語において探してみるなら、現在から150年さかのぼると、詠まれた作品が見あたらないということにある。若干の不得手な者たちが詩が上手いとの名声を得たのも、彼らがイタリアのことばで詩作を営んだ、ほぼ最初の者たちだったからにほかならない。俗語詩人として詩作を開始した最初の者が俗語を用いるようになったのは、ラテン語詩の理解に難儀するご婦人に、自らの作品を分からせようと望んだからであった。このことは、恋愛以外の主題について詩を詠む者たちに対する批判となる。俗語による詩作は、そもそも愛を詠うために考えだされたものだからである。

問題となっているのはプロヴァンスの恋愛詩の伝統である。詩人によれば、この種の詩は生まれてから150年しかたっていないとされるが、それはトゥバドゥールとともに始まった。『キタ・ノワ』の読者はすべて、このことについて、きつと何かをご存じであろう。それに関する知識が深まれば深まるほど、彼らはより秀れた読者となろう。少なくとも次のことは必要不可欠な

知識である。すなわち、(1) 愛の神が忠実なる臣下——彼らはすべて詩人である——をしたがえており、各々の詩人たちが作品で讃え崇拝すべき貴婦人をもっているのは、この伝統のはっきりとした特徴²⁾であること（この伝統は実は、ダンテが述べている以上に古いものなのだが）、(2) 近代の恋愛詩はこの伝統とともに始まること、(3) 『キタ・ノワ』の始まりの部分には、愛の神やその忠実な臣下たる詩人たちが登場し、また貴婦人の名前も「ベアトリーチェ」(Beatrice) であると同時に「至福をもたらす婦人」(beatrice) を意味しうようになってきているが、そうした設定はまさにこの伝統の中に相応しいコンテクストをもっていること、等である。言うまでもないことだが、トゥルバドゥールの詩に親しめば親しむほど、読者は (3) の事実の証拠をより多く見出すこととなる。とりわけ『キタ・ノワ』の最初の方に取められた詩がぎわめてプロヴァンス風であることに、読者は気づきやすくなることだろう。愛の神が詩人に姿を示す仕方、詩に表われた貴婦人に対する見方・接し方、あるいは「遮蔽幕の婦人」の使用、選ばれた者のみが参入を許される愛の儀式と崇拝など——これらすべての要素はダンテの時代にあつては『キタ・ノワ』の外側で公的な意味を担っていたが、それというのも確立された慣習の一部をなしていたからにほかならない。しかしながら、読者はこうしたことをすべて知っているとは限らない。しかしそれでも、こうした始まりには公的な意味があるという一事だけでも知っておけば、作品の半ばで愛の神が姿を消すことにより大きな意味を理解するための準備にはなるであろう。

さて、『キタ・ノワ』の舞台から愛神が退くことは古い立場を捨てて新しい立場をとることだとするならば、この新しい立場とは何なのであろうか。それは古い立場と同様、確立された公的な意味をもつものなのだろうか。

答えは、「然り」である。しかしながら、現代の読者がこれに親しんでいない可能性は、先のトゥルバドゥールの場合に比して、より高いと言える。それが神学における立場だからなのである。それは、聖アウグスティヌスや

クレルヴォーの聖ベルナルドゥスなど、聖者や神秘家が抱いた愛の概念に関連している。それがどのような立場であったのか、理解を試みることはやり甲斐のあることである。もしこの理解を試みなくても、『キタ・ノワ』がどこかに向かって動いていることは意識できるかもしれない。第24、25章のような箇所では、作品が新たな愛の概念に向かって動いているときえ分かるかもしれない。それでも、その動きが終点にたどり着いた時を理解することはできないであろう。

『神曲』ならば、聖者や神秘家、神学者たちが愛について何を考えたかを教えてくれよう。愛は神であり、神は愛である。神の愛が太陽や星々を動かしている。それは創りだされた全宇宙を動かし³⁾、宇宙はひとつの愛の行為によって支えられている。「天地創造」となったその行為は、愛の動きの中に始まったからである。物理的な世界も精神的な世界もともに、愛の中に起源と原因とを有している。人類の救済は、まず第一に神において始まった愛の行為である。愛を通して、幽囚のこの地を去り、われらは神のもとへと帰ってゆく。石であれ天使であれ、あらゆる被造物において、愛は主要な動因なのである。

それゆえ、『神曲』の読者はこうしたことを思い出すために、聖アウグスティヌスの『告白』を読み返す必要はあるまい。しかしながら、アウグスティヌスの作品のいくつかの箇所に触れるならば、読者は『神曲』に書かれているとおりに思うことであろう。つまり、愛とは個々人の中であって「重み」をもつものであり、それが神の中の最終的な休息の場を目指して上向きにわれわれを駆り立てるのだと、思い出すことであろう。

あなたの恵みの中で、われわれは休らい、そしてあなたを楽しみます。われらの休息はあなたの恵みであり、それはわれらの命^{いのち}の場であります。愛が私たちをそこへと引き上げてくれるのであり、あなたのよき精霊が死の門から卑しいわれわれを引き上げてくれるのです。われら

の平安は、あなたのよき喜びの中に宿っています。重さとは下向きの動きをするものばかりではなく、本来の場所に向かってゆくものも重さなのです。火は上に昇ってゆきますが、石は下に沈んでゆきます。自らがもつ重みによって、あらゆるものは自分本来の場へと向かってゆきます。水の底に注がれた油は水の上に引き上げられますが、油の上に注がれた水は油の下に沈みます。水も油も、自らの重みによって駆り立てられて、本来の場所を求めてゆくのです。本来の場所から少しでもはずれると、ものは安定しません。再びしかるべき秩序の中にもどしてやるならば、安定することでしょう。私の重みとは、私の愛であります。どこへ運ばれてゆくにせよ、私を運んでゆくのはこの愛です。われらはあなたの恵みによって燃え上がり、上へと運ばれてゆきます。私たちの内部は熱くなり、私たちは進み続けます。私たちは心の中にある道を上に昇り、昇階誦を歌うのです。⁴⁾

われわれを神に向かって引き上げてゆくこの愛は慈愛^{カリタス}という名でも呼ばれている⁵⁾が、これについては上のこと以上に、もっと微妙な真理を知っておかなければならない。第4福音書に示されているとおり、「神は愛である」ことは知られているが、神であるこの愛は実体的な愛であること、実体としての愛は神の中にしかありえないことを知っておかねばならないからである。神は愛である。しかし、この実体的な愛はただ、父の息子に対する愛、息子の父に対する愛にすぎず⁶⁾、この愛とは聖なる三位一体の3番目の位格^{ペルソナ}以外の何ものでもない。それは永遠の愛であり、たとえ参入すべき創造の行為がなかったとしても、存在したことであろう。まず第一に神の中に宿っている愛を、あらゆる被造物が分有している。神から被造物はこの愛を恵みとして受けとるのであり、この恵みが慈愛にほかならない。それゆえ、被造物が慈愛をもつとしても、それは分有を通してのことであり、被造物はただ付帯性として慈愛を宿すにすぎないのである。

このように理解することは、少なくとも聖ベルナルドゥスと同じ理解をすることである。聖ベルナルドゥスは、確かに、こうしたことを告げる合唱隊

のひとつの声にすぎない。しかしながら、彼は慈愛のことを深く知っていたために、「天国篇」の至福直観の場面でダンテの最後の案内役となった。それゆえ、このいささか難解な論点に関して、手短かに語るのに聖ベルナルドゥスを選んだとしても、それは理由のないことではなかろう。

それゆえ、神の掟とは穢^{けが}れなき慈愛のことだが、それは自らに有益なことではなく、多くの者に有益なことを求める愛である。それが神の掟と呼ばれるのは、神がそれによって生きておられるからか、あるいは、神の恵みとして受けるのでなければ、何者も愛をもたないからである。神が掟によって生きておられると述べたからと言って、馬鹿げたことだと思わないでいただきたい。まさに慈愛によって生きておられると言いたいところだからである。実際、至福に満ちた至高の三位一体において、至高のあの得も言われぬ一体性を保っているのは、慈愛以外の何であらうか。それゆえ、慈愛は掟、神の掟なのであるが、それが三位一体をどうにか一体に保ち、平安の絆で結びつけているのである。しかしながら、この場合、私が慈愛を質や何か付帯的なものだと見なしているとは思わないでいただきたい（さもないと私は神の中に何か神でないものが存在すると言うことになってしまうが、どうぞ神よ、そんなことは遠ざけてください）。私は慈愛を実体だと見なしているのであって、そのことは確かに新奇なことでも例外的なことでもない。ヨハネも「神は愛である」と述べているからである。それゆえ、慈愛は神であり、また神の恵みであると言っても間違いではない。かくして慈愛が慈愛を与えるのであり、実体としてある愛が付帯的な質である愛を与えるのである。慈愛ということばが与える者を指す場合には、実体のことが意味されているのであり、恵みを指す場合には付帯的な質のことが意味されているのである。これが宇宙を創りだし治めている、永遠の掟なのである。⁷⁾

*

トゥルバドールらの婦人に対する愛、およびキリスト教徒の神に対する愛。

これらの大きく異なった愛の概念の間で軋轢が生じることは避けがたいことだった。「避けがたい」と述べたが、トゥルバドゥールの「哲学」の中には、キリスト教徒的な愛は本来の形では場所を見出すことができなかつたからなのである。またキリスト教徒的な愛も、トゥルバドゥールの愛に余地を残すことはまったくできなかつた。2つの概念の対立は、こう言えばきわめて簡単に定式化できるかもしれない。つまり、トゥルバドゥールのイデオロギーにおいては、貴婦人を越える愛の対象は入り込む余地がなく、キリスト教徒のイデオロギーにおいてはこれに対して、神を越える愛の対象は存在せず、その上あらゆる他の愛は神に対する愛に服従しなければならないとされる。軋轢は、トゥルバドゥールがこの服従をいつも忘れえたということにある。貴婦人に対するトゥルバドゥールの愛は、神には関係のないことだったからである。

もしこれが争いであるならば、言うまでもないことだが、それはきわめて一方的な争いである。結局のところ、トゥルバドゥールはキリスト教徒であったが、逆に神を愛するキリスト教徒はトゥルバドゥールではなかつたからである。聖アウグスティヌスは、たとえば『キリスト教の教理について』の論考で、よき愛（すなわち慈愛）とは何であり、悪しき愛（すなわち肉欲）とは何であるかを論じた。トゥルバドゥールの伝統にしたがって書いた詩人の中には、時代や出身地を問わず、誰一人としてアウグスティヌスの説が真実ではないと言う者はなかつたであろう。アウグスティヌスはこのように述べている。

慈愛ということばによって私が意味しているのは、神自体のために神を享受しようと目指す心の愛着であり、神に服従しながら自分と隣人を享受しようと目指す心の愛着のことです。肉欲ということばによって私が意味しているのは、神とは関係なしに自分や隣人、その他の物質的なものを享受しようと目指す心の愛着のことです。⁸⁾

アウグスティヌスは同じ論考の中で現世における死すべき人間の状態を手短かに描き、また「使用」と「享受」の根本的な違いを定義しているが、貴婦人らを愛したあの詩人たちはただただ真実のみをそこに見出したことであろう。

あるものを享受するとは、そのもの自体のために満足してその中にとどまることです。他方、使用するとは望みのものを手に入れるために使えるあらゆる手段を用いることです。ただし、使用は望みの対象が相応しいものに関して言われるのであって、法にかなわない使用はむしろ濫用と呼ばれねばなりません。さて、われわれが見知らぬ国の放浪者であり、祖国を離れて幸せには暮らせないでいると仮定しましょう。放浪において惨めな思いをし、こんな不幸を終わらせようと願って、故郷に帰る決心をしたものと仮定しましょう。しかしながら、陸路を通るにせよ水路を通るにせよ、祖国に帰るには何らかの輸送手段を利用しなければならないことに気づきます。祖国では享受が始まります。しかし通過してゆく風景の美しさや、まさに移動してゆくことの喜びが私たちの心を魅了します。使用すべきそれらのものを享受の対象に変えることによって、旅の終わりを急ぎたなくなってしまう。そして、まがいものの喜びに夢中になってしまい、私たちの思考は故郷から逸れてしまいます（あの故郷の喜びこそが、私たちをほんとうに幸せにしてくれるにもかかわらず）。これは、死すべき現世の生における私たちの状態を描いたものです。私たちは神から遠くさまよい離れてしまいました。もし私たちの父なるお方の家に帰ろうと望むのなら、現世は使用すべきであって享受すべきではありません。現世は、神に関する眼には見えない事柄が、被造物に理解されはつきりと見えるようにするためにあります（「ローマ人への手紙」1、20）。ことばを換えれば、物質的なもの・一時的なものを手段として、霊的で永遠なるものを掴むことができるようにするためにあるのです。⁹⁾

これが真実ではないと、どんな詩人も言わなかったことだろう。しかし問題は、トゥルバドゥールが歌った愛のイデオロギーが、貴婦人を「支配者」(domina)——「主人、支配者」(dominus)の女性形——にせよと求めたことだった。「女主人」として彼女は讃えられねばならなかったが、それは恋人であり僕^{しもべ}である者の歌が彼女を讃えるのは相応しいことだったからである。貴婦人は、それを越える者が誰もいないほどまでに、讃えられなければならなかった。「女主人」が讃えられるのはまた、愛の神のより大きな栄光のためでもあった。それにより、愛の神がおそらく計らわれて、忠実なる僕に報いがあるようにしてくださるだろうからであった。結果は別様にはなりえなかった。トゥルバドゥールたちが歌った婦人に対するこのような愛は、どうしても神には服従しないものだったのである。アウグスティヌスが手短かに行なった描写の枠組に照らしてみれば、それはまさに天の平安へ導く道から逸れることであった。それは美しい風景の中を貫く脇道であり、表街道の片側にそくてゆく道だった。この脇道をたどろうとすれば、しばらくの間、詩人は怠けなければならなかった。もしほんのしばらくの間だけのことなら、道徳的な理性の厳粛な声に耳をどうにか塞ぐこともできたかもしれない。しかし、最後にはあの声に注意を払い、怠けたことを後悔する時が訪れるであろう¹⁰⁾。その時が来るまでの間は、詩があり歌があるかもしれない。ほんのしばらくの間ならば、愛の神と「女主人」がこの小さな世界を支配するかもしれない。しかしながら、もちろんのこと、最後には真実が認められて、こうしたすべてのことは誤りだったとされることだろう。こうした愛は悪しき愛である。キリスト教徒の愛のより大きな枠組の中では、婦人に対するこのような愛は撤回されねばならなかった。

そして撤回すること自体が伝統の一部となった。婦人に対する愛から、最後になって止むをえず神に対する愛へと転向すること——そのもっとも典型的な例は、宮廷風恋愛の著名な「神学者」、アンドレアス・カッペラーヌスがその著『愛について』の末尾近くで書いていることの中に見出される。こ

の著作の最初2巻で、アンドレアスはグワルティエールスという名の若い友に、宮廷風恋愛の技法に関してきわめて細かな教えを与えている（それは何と驚くべき教えであろう！）。しかしながら時は訪れて、第3巻の冒頭にいたると、アンドレアスは若い弟子に次のように警告しなければと感じるようになる。

さて、親愛なるグワルティエールスよ、君があんなに求めるから私は慎重に検討した結果、君のために書き著わすことにした。そして私が書いたことに注意深く耳を傾けるならば、宮廷風恋愛の技法に関して、君が知らないことは何もないことだろう。この小著の中で私は宮廷風恋愛に関する教説を何ひとつ省くことなく完全に展開した。それは、君に対して抱いている少なからぬ友情ゆえに、君の願いは飲んで叶えてあげたいと思ったからなのだ。だが君も知ってのこととは思うが、君あるいは他の誰かが恋愛に陥るのが望ましいと思って、この書を著わしたわけではないのだ。馬鹿だから書けないのだと思われぬようにするためだけに、書いたにすぎないのだ。思うに、恋愛に努力を傾ける者は誰でも、大きな損をすることになる。だから、この小著を読むにしても、恋する者としての日々を送ろうとしてこの書を繙くべきではない。教説を教え込まれ、女の心を恋愛へと駆り立てる術を知りながらも、そうするのを敢えてさし控えるならば、君は永遠の報いを勝ちとり、神からのより大きな見返りに値する者となることだろう。それこそを目指すべきなのである。それというもの、罪を犯す機会をもたない者よりも、犯す機会をもちながらも犯さない者の方を、神は好まれるからなのである。

そして、著作全体の終わりにいたると、アンドレアスは若い友に向かって再びこのように語っている。

それゆえ、グワルティエールスよ、注意するがよい。君のランプには、

いつも油を入れておきたまえ。つまり、慈愛と善行を忘れるなということだ。突然やって来た花婿に罪の中で眠りこけている君の姿を見られないよう、いつも警戒を忘れるな。そして、グワルティエールスよ、愛の神の命にしたがうことは避けたまえ。花婿がおいでになる時に目覚めている君の姿を示せるように、常に用心深く努めることだ。花婿の到着は遅いだらうと思って、世俗の悦びに導かれるまま、肉体の若さにまかせて、罪に浸りきってはならない。花婿自らが到来を告げられるのであって、われわれには到来の日も時刻も分かっていないのだから。¹¹⁾

ランスロットの物語に割り込むような形で登場するガラハッドと聖杯は、同じ撤回の精神の別の現われである。花婿の到来と同じように、ガラハッドと聖杯は宮廷風恋愛の世界にやって来る。そして、悔悛を告げる仕方はまだ別にも存在する。南フランスのトゥルバドゥールの少なくとも3分の1は、神に心に向け生涯の最後の何年かを僧院ですごしたと伝えられている。これが単なる伝説にすぎないのかどうかは、今はさして重要ではない。たとえ伝説にすぎなかったにせよ、そこには相変わらず事の本質的なパターンが見出される。それはチャーサーにもガウアーにも、スペインのファン・ルイスの中にも見出される。どのような形態をとるのであれ、悔い改めることが宮廷風恋愛の伝統の一部になってきたのである¹²⁾。

ペトラルカは最後のトゥルバドゥールと呼ぶうが、この点に関しては彼も例外ではない。『カンツォニエーレ』の詩の配列はペトラルカ自身の手になるものだが、最後の詩はいささかの疑問の余地もなく、この撤回を表わしている。ただペトラルカは事を一歩先へと進めた。彼は改悛から始めた。『カンツォニエーレ』の最初の詩は、「はかなさ」(vanitas)の主題を扱っている¹³⁾。それから、要所要所で巧妙に配列された366の詩片を通じて、ペトラルカはラウラから神へと向かうようになる。こうして、ラウラに対する愛が11年目に入った時に、彼は次の書き出しで始まる有名な祈りのソネットを

詠んでいる。

天なる父よ、徒ら^{いたづ}に費やせし日々、
 由もなき戯言^{たはごと}にすぐされし夜々は去り、
 ……

ペトラルカはラウラに対する愛を断念しなければならない理由をよくわきまえている。ラテン語散文で書かれた対話篇『わが秘密』¹⁴⁾では、まさに聖アウグスティヌスという権威者の口から、その理由がはっきりと明かされるようになっている。

[話者はアウグスティヌスで、ラウラのことを述べている] 彼女はおまえの心を天の事柄から逸らし、おまえの願望を創造主から被造物の方へと向けてしまった。

しかしペトラルカは、このような師の足元にある時でさえ、自分を従順な信者としては描いていない。実際、彼はエスプリを働かせてラウラに対する愛情を弁護しており、愛はあらゆる徳と善の源泉である——これは久しい以前から宮廷風恋愛の中心的教義のひとつになっていた考えにほかならない——と述べて憚らない。この対話篇の3日目になってアウグスティヌスの指弾に直面する時、ペトラルカはラウラに対する愛情は悪い愛ではありえないと述べている。

今の私が何であれ、現在の私があるのは彼女のお蔭です。私に言えることは、これだけです。私にどれだけかの名声や名誉があるとしても、もし彼女が高貴な愛情で私の小さな徳の種——自然が私の胸に植えてくれた種です——を育ててくれなかったら、そうした名声や名誉は獲得できなかったことでしょう。彼女が若い私の心を相応しくないもの

から遠のけ、……崇高なものを見るようにと仕向けてくれたのです。……あれほどまでに私の気に入っていた彼女、その彼女に気に入られたいと私は望みました。若い頃の私は、それ以外の望みを何か抱いたでしょうか。そしてこの願いを達成するため、たくさんの淫らな事柄や快樂を蔑み、私がいかに苦労したか。そのことはあなたもご存じでしょう。あなたは彼女を忘れるか、あるいはもっと程々に愛するようにせよとおっしゃいます。しかし、彼女が俗な輩の群から私を引き上げてくれたのであり、彼女がいかなる時も私の道案内だったのです。彼女が私の鈍感な才能に拍車をかけてくれたのであり、彼女が私の冴えない心を目覚めさせてくれたのです。

ランスロットは詩人ではなかったが、王妃グィネヴィアに対する愛情に関して、これとほぼ同じことを主張できたかもしれない。それは「高き愛」、徳である愛にほかならない。これに較べるならば、プラトニックな愛でさえもが肉体的なものと思われるほどである。

しかしながら理解すべき肝心な点は、肉からの距離は何の違いをも生みださないということである。肉からの距離が大きくとも、この愛は断罪されるのであり、その理由はまさに聖アウグスティヌスが述べていることにほかならない。断罪は避けようがないのであって、ペトラルカは『カンツォニエーレ』を改悛¹⁵⁾の歌で締めくくらねばならなくなってしまう。彼もまた、ラウラから聖母と神の方へと向かわねばならなくなるのである。

聖なる処女^{マリア}よ、悲泣の涙、^{へつら}詔ひの辞と懇願を
いくそばく徒らに、われ重ねぎや。
そはもはら、わが苦しみと重き災ひ増してけり。
アルノの川の岸辺にて生を受けたる時よりぞ、
今はこの岸、今はあの岸、さまよひ求め来たれども、
わが生命^{いのち}ただ苦しみにほかならざりき。
死すべき婦人の麗しさ、その言の葉と振舞ひは

わが魂をことごとく捕らへ縛りき。

聖なる処女^{マリア}よ、心気高く清き乙女よ、すみやかに吾を援けよ、
恐るらく、末期の年はすでに来たれば。

『カンツォニエーレ』のこの最後の祈りは、上に引用した部分よりはるかに長い。この祈りの締めくくりのことばは、「安らぎ」(pace)¹⁶⁾である。そしてそれは、まさに「安らぎ」を求めての祈りなのである。しかしながら、「安らぎ」は他の何にもまして、宮廷風恋愛の世界には欠落している。まさに宮廷風恋愛の本性によって、この恋愛では恋人は「安らぎ」を知ることができない。恋愛を終わらせなければ、「安らぎ」を知ることが不可能である。貴婦人からの最高の報いは「安らぎ」をもたらすかもしれないが、もしそのような報いが与えられたならば、それは徳高い愛の終わりを意味することになるだろう。それはまた、詩人としての彼のインスピレーションの消滅をも意味することだろう。さらに、キリスト教の教義自体がはっきりと述べていたように、真の至福の場所——それが人間の究極的な「安らぎ」の場にほかならないのだが——は、いかなる被造物の中にもないのである。トマス・アキナスが『神学大全』¹⁷⁾で述べているように、真の至福の場は神の中にある。

被造物の中にある善は、いかなるものであれ、人間の幸福ではありえない。なぜなら、幸福とは欲望をすべて鎮めてくれる完全な善にほかならないからである。そうではなく、もし何か望まれるものがまだ残されているなら、その善は究極の目的ではなくなるであろう。意志すなわち人間の欲望の対象は、全的な善である。……それゆえ、全的な善を除けば、何ものも人間の意志を鎮めることができないのは明白である。この全的な善はいかなる被造物の中にも見出されず、ただ神の中にのみ見出される。被造物はただ分有によって善をもつにすぎないからである。

貴婦人を愛する際に、詩人が天の方を見なかったということではない。実際、彼は常に上を仰ぎ見てきたが、その理由は貴婦人がいつも彼を上回る存在だったからにほかならない。宮廷風恋愛とは対等者の間の恋愛では決してない。「女主人」(domina)は常に詩人の上であり、伝統が長くなるにしたがって、ますます上の存在となつてゆくように思われる。やがて最後に、彼女は天使との類似を示すようになる。常に上位の存在であるから、彼女は常により高いものへの道案内とならねばならない。そして、聖アウグスティヌスと対面した時のペトラルカの主張にしたがえば、確かに彼女は高さものへの導師となった。しかし、「支配者」として彼女は、恋人たる詩人の上向きの眼差しの中で、願望を向けるべき唯一最高の対象でなければならない。詩人はどうして彼女を越えて上を見ることができようか。この種の愛の小さな閉じた世界では、そのような不適切は許されない。しかし、すべてのトゥルバドゥールがわきまえていたように、彼女を越えたもつと上のところには神がいたのである。

*

ダンテ以前およびダンテの頃のイタリアで書かれた恋愛詩では、いわゆる「天使のような貴婦人」(donna angelicata)のテーマが扱われた。しかしながら、ある文学史家たちがほめかしている見解とは異なり、「天使のような貴婦人」はあの葛藤——トゥルバドゥールの愛とキリスト教徒的な愛との間の葛藤——に解決をもたらさなかった。このことを理解できるよう愛の問題を長く検討したとしても、『キタ・ノワ』の読者としてのわれわれの時間は無駄になることはあるまい。文学史家たち¹⁸⁾は、ダンテの権威に基づいて、いつもガイド・グイニツェッリのことを語り、このボローニャ出身の詩人をいわゆる「新優美体」の詩人たちの始祖と呼ぶ。グイニツェッリの詩の中に「天使のような貴婦人」のテーマが現われるのを見て、文学史家たちは上に述べた葛藤から脱出する道を最初に指し示した詩人という名誉を彼に与えているようである。こうした文学史が描く歴史像は、いずれにし

でも、明確なものでない。解決を見出したという名誉がグニツェッリに与えられるべきだとする文学史は、その根拠が彼の有名なカンツォーネ「^{あて}貴に
気高き心には愛が宿りす常^{とこ}しへに」(*Al cor gentil rempaira sempre amore*) に
見つかると考えている。

ここではこのカンツォーネの最後2聯にだけ触れることとしたい。もし上に述べたような解決が見出されるとすれば、まさにこの2聯においてはほかに、見出されないとと思われるからである。

この2聯のうち最初のものは、ある直喩を含んでいるが、それはパラフレーズすれば次のようになろう。神は天から天使という知性的な存在に輝きを送るが、それは人間の眼に映る太陽よりももっと眩しい光線である。天使は神を見上げ、割り当てられた天の場所へと赴き、神の意思を天体の影響力を通じて地上で実現する。貴婦人と恋人の関係も、そのようなものである。天使が神を見上げるように、恋する者は貴婦人を仰ぎ見る。貴婦人に由来する光によって、彼は現世においてよき業を行なう（つまり、秀れた作品を産む）。

これはやはり徳である愛、徳の源泉たる愛にほかならず、ペトラルカが聖アウグスティヌスの前で熱っぽく論じた種類の愛である。

しかしながら最終聯では、神自身がこの直喩に異議を申し立てている。読者には、神の審判の小さな場面が示される。詩人は自分の魂が神の前に立っているところを想像する。前の聯の直喩に触れながら、神は魂に次のように語りかけることとなろう。

これは何たるおまえの厚かましきであろうか。虚しい愛の比喩を求めて、おまえは天を越え、私のもとまでやって来たというのか。だが、讚美のことばは私と天の女王マリアに向けられねばならない。

しかしながら、詩人には神に対する答えが準備されていることが分かる。彼は次のように答え、そのことばとともにカンツォーネは終わるのである。

彼女は神の御国から来た天使の容貌をしておりました。私が彼女を愛したとしても、私には何の罪もございません。

しかしながら、これを神に対する十分な申し開きとして受け容れることができるであろうか。この答えは解決になっているのだろうか。手短かに言えば、正しいのは詩人であろうか、神であろうか。

グイニツェッリが曖昧さを残しながら微妙な形で詩を終えたことに、読者はむしろ注意すべきではなからうか。詩人は最終的には神に^{くみ}与することを拒んだのであり、彼の詩の要点（と言おうか、綺想と言おうか）は葛藤を解消することなく描いているところにある。

グイニツェッリの詩は「哲学的」なカンツォーネであり、ダンテや彼と同世代のフィレンツェの詩人たちから、たいそう評価された作品のように見える。

ダンテと同世代の詩人たちに、グイニツェッリは詩作を通じて叙情詩のテーマを2つ残した。それらのテーマは、詩の2つの焦点を形づくっている。一方のテーマでは、詩人は愛の対象たる貴婦人を見つめ、その讃辞¹⁹⁾を歌う。詩人は、彼女が天使のような美しさを示しながら近づいてくるのを見る。彼女は地上の奇蹟のような存在である。グイニツェッリがこのテーマをどのように扱っているか、こんな例を挙げることができよう²⁰⁾。

偽りを申すことなく、かの婦人^{ひと}を吾は讃へむ。
 わが婦人が似たまひたるは、薔薇^{さうび}の花や百合の花。
 さやかに光る御姿に、かはたれの明かき星すら及びえず。
 天に懸かれる麗しきなべてのものに、かの婦人^あを吾は譬へむ。
 かの婦人^あを吾は譬へむ、緑の岸辺、大空に、
 紅^{べに}、黄色、よろづの花の彩りに、捧げものと相応しき
 黄金^{こがね}、瑠璃玉^{るりたま}、豪華なるあまたの宝石^{いし}に。

愛の御神みづからも、かの婦人により、いやましに磨きすまざる。

いと貴やかに麗しく大路をすぎてゆく折に、会釈を賜ひ、
わが婦人は他人の心の高慢をくじき倒さる。

吾らが神を信じぬも、かの婦人見れば、心あらたむ。

卑しき者は御前に寄るをだに得ず。誓ひてぞ吾言はむ、

いとど奇すしき効験のわが貴婦人に宿れりと。

御姿をまぼる限りは、なにびとも邪ならむ思ひ抱かず。

もう一方のテーマは、愛神の臣下を考察することに向かっている。焦点は詩人および詩人に対して及ぼされる愛の影響に置かれている（彼は上に描かれたような婦人を愛している）。彼女という奇蹟の存在によって圧倒される詩人、彼女の周りに放たれる光明²¹⁾によって眼も眩^{くら}んでしまう詩人が描かれる。「新優美体」の詩のほとんどすべてが、この2つのテーマの変奏から成り立っている。一方には奇蹟である婦人があり、他方には愛により致命の傷を受ける詩人²²⁾、彼女の前で気絶し、婦人の光明に耐えられない詩人がある。彼女が秘めている「力」(virtù)は莫大で、詩人は自分の力を奪われてしまう。婦人はこれあたかも、稲妻のような存在である。もしこの稲妻があまりに弱い詩人の息の根を断たないとしても、彼の方が死を呼び求め続けることになる。

再びグイニツェッリからの例を示そう。

いで会ふ折に賜びたまふいと麗しきその会釈、
気品あふるる眼差しが、わが息の根を消し絶やす。
吾を襲ふも愛の神、恩恵垂るるや、
危害なすや、顧みることつゆもなし。
愛の御神、わが胸の最中めがけて矢を撃てば、
放たれし矢は心の臓、刺し貫きて、これを裂く。
死の迫りくる目交ひに見る者のごと、ああ吾は

苦しみの火に身を焼けば、声あぐるだになすを得ず。

塔の窓玻璃うち破り、中に置かれしものどもを
 撃ちては砕き、裂きては毀つ雷ぞ、
 御眼差しは雷のごと、わが眼を撃ちて進みゆく。
 しかれば吾の有様は、黄銅をもて鑄あげたる、
 ああ像と見ゆるかな。人の形はすれども、
 息も通はず魂もなき像にほかならず。

さらに別の例をあげよう。ダンテの「第一の友」、カヴァルカンティの作品の中に同じ主題を扱ったものがいくつか見られるが、これはその中のひとつである。

胸にて受くる苦しみに、わが魂は
 意気地なく、惑ひにおちて狼狽す。
 はつかなりとも、愛の神、常より近くわが胸に
 寄りたまへりと知る折は、わが魂の死して果つ。
 わが魂の有様は、猛き気概も失せつきて、
 怖れおののき胸を去り、逃れし者のごとくなり。
 逃れにげゆく魂の有様みゆる者あらば、
 断じて言はむ、「この者の命はすでに消えたり」と。
 先ずは苦しみ、眼のうちを貫き通り、迫り来ぬ。
 間髪入れず、わが力これことごとく、潰えたり。
 しかれば受けし衝撃に、わが胸はしも裂け破れぬ。
 他人にまさりて幸せを、享けて味はう者もみな、
 逃れ去りゆく精どもの姿を見むに、
 いと深き哀れみ抱き、なみだ垂るべし。

注意深い読者は覚えておられるだろうが、『キタ・ノワ』の複数の詩がこの主題を扱っている。実際、愛神が姿を消す以前のソネットの中に、いくつ

もの例が見出される。たとえば第14章収録の韻文を挙げられようが、この作品はベアトリーチェがほかの婦人たちといっしょになって詩人を「嘲笑」(gabbo)した、あのつらい体験の折に詠まれたものである。恋する詩人は、意中の婦人の存在に耐えることすらできなかった。

ご婦人方に相和して、わが有様を囓^{わら}ふとも、
 つゆもそなたは、貴婦人よ、顧みることなからむや、
 いと麗しき御容貌^{おんかたち}ながむる時に、
 わが態^{なり}の、かくもをかしく変ずるは、そも何ゆゑと。
 そなたそのゆゑ知らませば、かの憐憫の奥方も吾に向かひて
 日頃なる冷たき仕打ち続くるは、はやなからまし。
 かく言ふも、そなたの側^{そば}に吾あらば、
 勢ひづきて、愛の神、怖ぢいることもさらになく、
 臆したるわが精どもに撃ちかかり、
 あるは葬り、またあるは器官^{もろば}の外^{ほか}に逐ひ放ち、
 ただひとりのみとどまりて、そなたを見むとすればなり。
 さればこそ、別人のごと、わが態は変はり転ずれ、
 座を追はれ苦しめられし者どもの
 音^ねに泣く声は、あきらけく耳に響けり。

これは「蛾と火」のような古いテーマだと言える。もしこれが「悪しき」愛であるならば、恋人が死にさらされるという意味においてのみ、それは「悪しき」愛であろう。それは依然としてトゥルバドゥールの愛、徳としての愛にほかならず、受け容れられた教説を極端なまでに発展させたものにほかならない。さらに、読者は容易に気づかれるであろうが、上に述べた2つの主題は自然と互いに補完し合う。一方が他方の主題から生まれてきたのかもしれない。実際、ある意味では、両方とも貴婦人を讃えるひとつのテーマだと言えよう。貴婦人の前で詩人が我を失いうちひしがれるのは、彼女のそして

愛の神の、より大きな栄光に役立つであろう。

しかしながら、この件に関して、グイード・カヴァルカンティは哲学的に考え、詩人をうち負かす愛のこの力をめぐって、本格的な理論を構築しようとした。伝承によれば、グイード・オルランディがカヴァルカンティにソネットを書き送り、愛についての多くの質問を行なった。その中には、「愛は生か死か」という問いも含まれていた。「愛の力によって、しばしば死が生じる」と、カヴァルカンティは有名な（そして悪名高きまでに難解な）カンツォーネ——「さる貴婦人の吾に乞ひ」（*Donna me prega*）の書き出して始まるカンツォーネ——で答えた。こうしてカヴァルカンティは、暗く悲劇的な愛の理論家となった。

同時代の他の詩人たちと同じように、ダンテも上で触れた2つの主題にとり組んだ。そして、いくつかの詩がいかにして『キタ・ノワ』に含まれたかは既に検討した。しかしながら、『キタ・ノワ』の意味を捉えようとする際に、もっとも重要なのは、ダンテが愛の上向きの道を断ち切ってしまう、詩人が愛の力に屈する時点で放り出してしまうことはなかったという点なのである。ダンテが経験した愛の道は、確かに、最初はきわめてつらいものであった。しかしながら、「愛は生か死か」というグイード・オルランディの質問に対して、ダンテはそれは生であり、ベアトリーチェに対する愛はともかく生であると答える。先に進んでからもっと明確になることだが、ダンテは「第一の友」カヴァルカンティの悲劇的な愛から脱出する道を見出したのである。ダンテはまた、婦人に対する愛と神に対する愛の間の葛藤を越える道も見出した。両者がテーゼ（正）、アンチテーゼ（反）のように対立しているところに、ジンテーゼ（合）をもたらし、どちらかを放棄することなく、何かひとつの状態、ひとつの愛の理論へと止揚した。『キタ・ノワ』とは、その「理論」（theory）なのである。“theory”とは元来、事物の有りようを捉える「見方」を意味するが、『キタ・ノワ』はそうした意味合いにおける「理論」なのである。

*

トゥルバドゥールの愛とキリスト教的な愛。この2つの愛の概念は長く葛藤したが、まさにこの葛藤の中に『キタ・ノワ』の公的なコンテクストはある。そして、この公的なコンテクストによって、『キタ・ノワ』の細部と筋のパターンには特殊な意味が付与されている。この筋はトゥルバドゥールの愛から始まる²³⁾が、作品が終わるずっと前のある時点、より正確に言えば、ほぼ中央の部分でもう一方の愛に到着する。伝統的に見れば、貴婦人を愛する詩人は最後にはキリスト教的な愛に向かい、これを受け容れなければならないが、そうするために詩人が見出しえた唯一の方策は、貴婦人への愛を撤回することであった。こうした伝統を背景にして『キタ・ノワ』を見ることによってのみ、ダンテが問題に対して与えた解決がいかにユニークなものであったかが理解できよう。また、どのような解決を与えるにしても、それは上に述べたようなコンテクストの中で張力を獲得することになるが、この張力をいささかなりとも理解するためには、伝統を背景にして『キタ・ノワ』を読まなければならない。

『キタ・ノワ』から愛の神が姿を消すのは、まさに考えぬいた上での退出なのである。『キタ・ノワ』ではトゥルバドゥールの愛が撤回されるが、愛神の退出は全面的にそうした撤回として行なわれている。実際、愛神とはトゥルバドゥールの愛のまさに表徴^{しるし}でありシンボルだからである。しかしながら、それは撤回であるにしても、伝統的なタイプのものとは大きく異なっている。愛の神は廃棄されるが、婦人に対する愛は捨てられないからである。ベアトリーチェは残り続け、愛神の全権威は実際のところ彼女に引き継がれる。ベアトリーチェが愛の神であり、彼女は最後まで残り続ける。しかしながら、彼女に対する愛と神に対する愛の間には、何の軋轢もない。『キタ・ノワ』が終わる時、それは神に向き合っているが、依然としてベアトリーチェを捨て去っていない。どうして通常の撤回を行なうことなく、こうしたことができるのだろうか。

作品の第24、25章はこれに答えるのに大いに役立ってくれるが、この2つの章は実際のところ、目的に向かって働いている全戦略の一部にすぎないのである。最後の最後にいたるまで、婦人に対する愛が神に対する愛の中で保ち続けられるよう、この戦略は働いている。

この目的を達成する上で、2つの章が果たしている特殊な役割が今や明かされねばならない。両章は「記憶の書」の比喩の展開に属しており、多重的な註釈によって可能となった漸進的な啓示のプロセスに属している。啓示された事柄、明かされた事柄とは、ベアトリーチェに対する愛はトゥルバドゥールの愛のイデオロギーには取まりきらない何かだということである。ベアトリーチェに対する愛は、愛神の力をはるか越えたところにまで達する。このことは当初は明らかではなかったが、それは啓示のプロセスだったのである。次から次へと、「記憶の書」の註釈は、ベアトリーチェが奇蹟であることを明かしてゆく。彼女に対する愛が神に対する愛でもあり、それゆえに慈愛を別名とする愛であることを明かしてゆく。トゥルバドゥールの狭い限界を破るのは、まさに慈愛だからである。愛欲から慈愛にいたる進展の途上の中央で、愛の神が放棄されるように要請するのは、最初は隠されていた慈愛の存在である。キリスト教的な愛の世界には、トゥルバドゥールの愛の神が入り込む余地はないし、そこでは何の権威も持ちえない。その世界は慈愛によって支配されており、そこに住みうる唯一の神は、自ら慈愛であるところの嫉妬深き神のみである。「神は慈愛である」。

『キタ・ノワ』第25章では、実体と付帯性の観点から愛が定義されているが²⁴⁾、その定義自体は上に述べたことのすべてを表わしているわけではない。しかしながら、この定義は上に述べたようになることを可能にしている。ダントの時代の権威ある哲学者たちにしたがえば、あらゆる情念は「付帯性」である。個々の人間は実体であるから、愛は「実体に宿る付帯性」でなければならない。それゆえ、愛を「実体に宿る付帯性」とするこの定義は、「愛とは人の間に生じる情念である」と述べるにすぎないように見える。この定

義の中には、「愛とは慈愛である」とする、いかなるものも見出されない。しかしながら、『キタ・ノワ』の別の箇所においては、ベアトリーチェに対する愛は慈愛であると次第次第に明かされてゆく。したがって、第25章の定義の戦術的重要さは、示された愛が慈愛であることを可能にこそすれ、妨げるものではないという点にある。すなわち、第25章の定義は振り返って、トゥルバドゥールの愛の神を否定するのに役立つばかりではなく、前を見て来るべきものに備えていると言える。ことばを換えれば、ベアトリーチェが愛であり、彼女によって表わされる愛とは慈愛であるという啓示に、その定義は備えているのである。

聖ベルナルドゥスから学んだことは、慈愛とは一方で「実体的な愛」であり、他方では「創造された愛」だということであった。前者は神のうちにのみ存在するが、後者はまったく被造物が経験しうる愛である。したがって、神の中にある愛は実体であるが、地上の愛、つまりこの世にあって人間に生じる愛は「付帯性」にすぎない。なぜなら、地上の愛は自ら存在することはできず、実体的な愛を分有しているにすぎないからである。

ダンテの註釈はこうしたすべてのことを考慮している。そして、こうしたすべてのことは端的にキリスト教的な真理を表わしている。彼の与える定義は、愛の神という比喩形象が愛に関する真理ではありえないとする。そのような擬人法にしたがうと、愛は実体のように見えるかもしれないが、実際のところ愛は地上では実体ではありえない。

しかしながら、ダンテの与える定義は積極的な真理を妨げてはならない。「精緻に考える者にとっては」、ベアトリーチェは以後、愛であるという啓示を妨げてはならないのである。もちろん、ベアトリーチェが愛であるのは比喩的な意味においてのことにすぎない。愛の神が愛であったのも、ある意味では、比喩によることであった。しかしながら、愛の神は被造物ではなかった。愛神は神だったのであり、愛は実体でないと言え、愛神を否定することになる。他方、ベアトリーチェは神ではない。彼女が死すべき婦人と見ら

れていようと奇蹟と見られていようと（実際には、その両方として見られているわけだが）、彼女は被造物である。こうして、実体としての愛を否定することによって、第25章の定義は前を見ているのであって、ベアトリーチェと彼女に対する愛について明かされるであろうことに備えているのである。彼女は愛であり、彼女によって表わされる愛は慈愛である。聖ベルナルドゥスが教えてくれたように、地上のわれわれのもとを訪れる愛は「創造された愛」である。愛神は「創造された愛」のシンボルではありえないが、被造物であるベアトリーチェはシンボルたりうる。

さらに、聖アウグスティヌスと聖ベルナルドゥスの両方から学ばれたことは、愛とは神の恩恵だということである。さて「記憶の書」は、ベアトリーチェが神の恩恵であることを、この上もなく明確に示している。彼女は天からやって来て、至福をもたらす。神と詩人の間にあつて彼女は媒介となり、それによって天上に始まる愛は詩人のもとにまで降りてくる。そして、彼女が亡くなり天に帰ってゆく時も、彼女は手段となって詩人の愛を神へと導いてゆく²⁵⁾。それゆえ、愛が描く軌跡は円環であり²⁶⁾、ベアトリーチェを通して神から降りてきて、彼女を通して神へと昇ってゆく。神から到来し神に帰ってゆくこうした愛の名は、まさに慈愛である。そして、ベアトリーチェの別名は愛となる。

神から人間にいたる下向きの通路においても、人間から神にいたる上向きの帰還の通路においても、ベアトリーチェは媒介的な立場にある。ベアトリーチェの位置に関するこの図式が、婦人に対する愛と神に対する愛との間の葛藤に対して、ダンテが与えた解決であつた。ベアトリーチェに対する愛は慈愛である。それは、彼女に対する愛が神のうちで始まり、神のうちで終わることを意味する。この上向きの愛は、トゥルバドゥールの愛とは異なり、「女主人」のところで止まったりはしない。それは始発点であつた神のところまで越えてゆく。手短かに言えば、それは奇蹟がありえて初めて可能となる愛、自然の限界をやぶって入ってくる超自然的なものや、慈愛という神の恩恵が

地上に現われて、初めて可能となる愛と表現できよう。それはベアトリーチェがありえて初めて可能になるような愛なのである。

こうしたわけで、『キタ・ノワ』の公的なコンテクストに注意深く視線をやれば、この作品の注目すべき点は、「よき愛」の理論として、『キタ・ノワ』が婦人に対する愛を最後にいたるまで保持しているその仕方にあると言える。実際、婦人に対する愛は、作品の最後の一文にいたるまで維持されている。

そして願わくば、慈悲深きお方であられる天主の御意にかなって、私の魂が自らの支配者、あの祝福されたベアトリーチェの栄光を見に行くことができますように——「久遠^{ワタ}ニ^{ヨミ}亘リ嘉セラレタル」主の天顔を、至福に包まれながら眺めておられる、あのベアトリーチェの栄光を。

『キタ・ノワ』に書かれているとおり、ベアトリーチェは詩人と神の間に残っている。トゥルバドゥールの愛はベアトリーチェのみを見、聖者の愛は神のみを求めたことであろう。しかしながら、『キタ・ノワ』の最後の一文は、聖者ではなかったが、トゥルバドゥールにとどまることを拒否した者が、愛の究極的な表現として見出したパターンを明らかにしている。その愛とは、トゥルバドゥールたちが始めたところから始まり、聖者たちとともに終わった愛であった。ベアトリーチェを愛する詩人の究極の憧れは、神を見ている彼女をいつの日か見ることなのである²⁷⁾。

原註（第3章）

- 1) 愛の神としてのベアトリーチェ。比喩的な意味で、愛の神とベアトリーチェが一体であるということは、事実、第8章のソネットですでに明らかであった。

聞けよ、汝ら、愛神のいかに榮譽をさづけしや。
 ああ吾は見つ、愛の神、^{まこと}真実の姿^{あら}顕現はして、
 息絶えたりし貴婦人の、かの麗しき^{みすがた}御姿に涙垂るるを。

愛の神、^{たび}度も^{しき}頻りに天つ空、^{まほ}目守りたまひき、
 ……

散文によれば、「^{まこと}真実の姿」を現わした愛神は、明らかにペアトリーチェである。

- 2) 伝統の^{しるし}。L. F. Mott, *The System of Courtly Love studied as an Introduction to the Vita Nuova of Dante*, Boston, 1896 を参照のこと。しかしながら、今は確かに、1896年以降行なわれた宮廷風恋愛の伝統に関する数多くの個別的研究の成果を別のモノグラフによって総合し、それらの研究の結果として深められた理解をこの主題に傾けるべき時であろう。
- 3) 宇宙を動かす愛。P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, in «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Münster, 1908, Band VI, Heft 6, S.32 を参照のこと。次の一節が読まれる。

世界が神を欲するという考えはギリシャのものであり、逍遙学派のものである。聖トマスは、自分が注釈した『形而上学』のある一巻において、「それは望ましいもの、理解可能なものとして動かす、……また愛されたものとして動かす」という有名な文章を読んだ。

また、G. Combés, *La charité d'après saint Augustin*, Paris, 1934, p.257 を参照のこと。次の一節が読まれる。

われわれの研究から、慈愛が中心であり、そこからアウグスティヌスの学説のすべてが広がり出てくるのが、明確となるように思われる。慈愛が偉大な博士アウグスティヌスの神学を動かしているのである。「神は愛である」ということが、彼の教理の根底にあり、また頂上にある。子を生み、聖霊の発生を引きおこし、神の3つの位格を結ぶ永遠の愛の紐帯を作ったのは、神の実体的な愛である。父が人間を作ったのは愛によってであり、子が人間の不幸を背負うために肉をまとったのは愛によってであり、人類の邪悪さを償うために彼が十字架の上で死んだのも愛によってである。三位一体、化肉、贖罪という3つの大きな神秘は、1つの愛の行為に変わる。この神の愛は、外側からわれわれのために作用することには満足しない。それは聖霊によって広められ、われわれの魂の中に浸透し、生きた類似の形でわれわれを永遠の愛へ参入させる。

- 4) St. Augustinus, *Confessiones*, XIII, ix. 『告白』から引用されたこの一節およびその他の節の翻訳はすべて、Loeb Classical Library に示されている Watts の英訳である。

- 5) ^{カリタス}慈愛の名で知られている愛。Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I-II, 26, 3 を参照されたい。次のような一節が読まれる（第2章註11に掲げたドミニコ会神父らによる英訳、VI, 315 を利用した）。

ある意味では同じものに言及する4つのことば、すなわち愛、好み、慈愛、友情がある。しかし、以下の点に違いがある。すなわち、哲学者（『ニコマコス倫理学』8, 5）によれば、友情は「習慣のようなもの」であり、これに対し愛と好みは行為あるいは情念として表現される。慈愛はどちらの仕方でも理解できる。

さらに、これら3つのことばは異なった仕方で行為を意味する。愛は他の2つよりも広い意味をもつ。すべての慈愛や好みは愛であるが、その逆は言えないからである。なぜなら、好み (*dilectio*) は愛に加えて、あらかじめなされた選択 (*electio*) を含んでいるからである（それは語形にも現われているとおりである）。それゆえ、好みとは欲情的な力の中ではなく、ただ意志と理性的な本性の中のみにある。慈愛 (*caritas*) は、愛に加えて、愛のある種の完全さを示す。愛されるものが、非常に貴重 (*carus*) なものだと見なされるからである（それは語形にも現われているとおりである）。

St. Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 7 を併せて参照のこと。

- 6) 父の息子に対する愛、息子の父に対する愛は実体的な愛であること。もちろん、「天国篇」第10歌1-3のダンテの詩句がすぐに思いだされる。

愛は父と子より永遠に発出すれど、
その愛をこめ、得も言われぬ原初の力は
息子をば眺めつつ……

この点に関しては、St. Augustinus, *De trinitate*, XV, 19 を参照のこと。次のような一節が読まれる（*Works of Augustine*, ed. by M. Dods, Edinburgh, 1873, VII, p.421 に見られる Hadden の英訳を利用した）。

神は愛であり、愛は神に由来し、われわれの内部で働き、われわれが神の中に住み、神がわれわれの中に住めるようにしてくれる。そして、神が聖霊を与えてくださるがゆえに、われわれが神の中に住み神がわれわれの中に住んでいることを、われわれは知ることができる。聖書がそのように述べているなら、聖霊自身は愛なる神である。次に、神の恩恵の中で、愛より大きいものはなく、聖霊以上に大きな神の恩恵がないとすれば、神自身が愛——この愛は神と呼ば

れ、また父に由来するものとも呼ばれる——であることほど自然な帰結はあるまい。父が子に対し、子が父に対し得も言われぬ仕方であぐらを抱く愛が両者の交感を示しているなら、神がとくに愛——この愛は両者に共通の聖霊である——と呼ばれることほど相応しいことはあるまい。

- 7) St. Bernardus, *De diligendo Deo*, ed. by Williams / Mills, Cambridge University Press, 1926, chap. xii, pp.60-61. E. Gilson, *La théologie mystique de s. Bernard*, Paris, 1934, p.118 を参照のこと。また、聖杯の意味に関しては、E. Gilson, *Les idées et les lettres*, Paris, 1932 所収 “La grâce et le saint Graal”, p.63 を参照のこと。そこに見られるジルソンの巧みな区別は、同様の問題に関して、『キタ・ノワ』の読者を助けてくれるだろう。

聖ベルナルドゥスからの一節を引用することによって、もちろん私はこの問題に関する典型的な意見を引こうとした。アウグスティヌスに関しては、本章註3を参照のこと。St. Augustinus, *De trinitate*, XV, 32 を併せて参照されたい。次のような一節が読まれる。

それゆえ、神から発し、また神自身である愛は、まさしく聖霊である。聖霊を通じてわれわれの心の中には神の慈愛が広がり、慈愛を通じて三位一体のすべてがわれわれの内に棲みつく。それゆえ、聖霊は神であるのだから、まさしく神の恩恵と呼ばれる。この恩恵とは、慈愛と理解しなければ、いったい何であろうか。慈愛は神へと導き、慈愛がなければ神の他のいかなる恩恵も神へは導かないというのに。

Thomas Aquinas, *Summa theologica*, II-II, 24, 2 を併せて参照のこと。次のような一節が読まれる。

それゆえ、慈愛は本来的にわれわれに内在していることはありえないし、また自然的な力によって獲得することもできない。慈愛は聖霊が注入されることによって獲得される。聖霊とは父と子の愛であり、それをわれわれの中で分有することが、先にも述べたごとく、生みだされた慈愛なのである。

Guillaume de st. Thierry, PL 184, 387 も参照されたい。

照らしだされた愛が慈愛である。神に由来し、神の中にあり、神に向かう愛が慈愛である。慈愛は神である。……讚辞は短いが、すべてを含んでいる。神に関して言うことはすべて、慈愛に関しても言う。しかしながら、恩恵と施し手の性質にしたがって考えるならば、施し手は実体の名を帯び、恩恵は質の名を帯びるのである。

- 8) St. Augustinus, *De doctrina christiana*, III, x (PL 34, 72) からの引用。本文中には、前掲 Shaw, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, p.561 に見られる英訳を利用した (第2章註12 参照)。
- 9) 「使用」(uti) と「享受」(frui) の間の区別に関する一節は、St. Augustinus, *De doctrina christiana*, I, iv (PL 34, 20-21) に見出される。いかなるもの、いかなる被造物もそれ自体の内に究極的な価値を相応しく宿すことはできない。「被造物の美の中にとどまるか、それを通してほかのものに向かうかの、いずれかである。もし最初の場合であるならば、それは逸脱の道である」(St. Bonaventura, *I Sententiarum*, 3, 1, un., 2, Quaracchi, t.I, p.72)。なぜなら、アウグスティヌスも述べているように (*De doctrina christiana*, I, 33)、そうすることは途上で中断することにほかならないからである。「もしわれわれの内側でそれをすれば、われわれは途上にとどまり、われらの至福の希望を人あるいは天使に置くことになる」。
- 10) 「怠けること」(truanacy)。この言い得て妙なことばは、C. S. Lewis, *The Allegory of Love*, Oxford, 1936 から借用してきたものである。ルイスの著書は、宮廷風恋愛の伝統と、婦人への愛と神への愛との間の葛藤に関するみごとな研究である。私の見るところでは、ただ『キタ・ノワ』のみが「撤回」することなくこの葛藤を解決した。ルイスはアンドレアス・カペラーヌスからチョーサー『トロイラス』にいたるまで、「撤回」のテーマを徹底してたどったので、スペイン文学、イタリア文学研究者にとっても、この点に関しては新たな展望が拓けよう。一度だけルイスは『キタ・ノワ』に触れたが、私見では、そのとき彼は「アレゴリー」の解釈を誤っていた (47-48 頁)。しかしながら、これはほんの些細な事柄であり、彼のすぐれた研究に大きく助けられたことに対し、やはりここで謝意を表しておく。
- ルイスが触れた問題のいくつかに関わる、ほかの3つの研究が刺激的な洞察を示している。Mme Lot-Borodine, *Sur les origines et les fins du service d'amour*, in AA. VV., *Mélanges de linguistique et de littérature offerts à M. Alfred Jeanroy*, Paris, 1928, pp.223-242; Leo Spitzer, *L'amour lointain et le sens de la poésie des troubadours* (= University of North Carolina Studies in the Romance Language and Literature, no 5), Chapel Hill, 1944; Gilson, *La théologie mystique de s. Bernard* cit., pp.193-215, "Saint Bernard et l'amour courtois".
- 11) Andreas Capellanus, *The Art of Courty Love*, with introduction, translation, and notes by John Jay Parry, New York, 1941, pp.187, 212 からの引用。ラテン語原文に関しては、Andreae Capellani, *De amore*, recensuit E. Trojel, Havniae, 1892, pp.313-314, 360-361 を

参照されたい。アンドレアス・カペラーヌスの著作は1185年頃書かれたと考えられている。

- 12) 3分の1のトゥルバドゥール。J. Anglade, *Le Troubadour Giraut Riquier*, Paris, 1905, p.283, n.1にはこう書かれている。「ロウインスキー [Lowinsky] はきわめて正確な計算によって、修道院で生涯を閉じたトゥルバドゥールは総数の3分の1だと見積もっている」。

チョーサーとガウアーに関しては、前掲 Lewis, *The Allegory of Love*, pp.43, 218-220を参照せよ。Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, *Libro de buen amor*, ed. by Cejador, 2 vols., Madrid, 1913に関しては、巻頭の「辞」(oración)とそこに示されている書物の全体構想 (I, 1-14)を参照し、本文中に引用したアンドレアス・カペラーヌスの「撤回」と比較されたい。

- 13) ペトラルカ。『カンツォニエーレ』の最初の詩と、「はかなさ」(vanitas)の主題。

今の吾とはいくばくか人も違ひてありし頃、
わが若き日の第一の、かの過ちに躓けば、
嘆息つきてわが胸の糧とはなして暮らしけり。
書き散らしたるこの詩文に、その息の音を聞く人よ、
はかなき望み抱きつつ、はた甲斐もなく苦しみて、
あれやこれやと歌体変へて、涙たれつつ語るとも、
愛の何かを身をもちて知りたる者のもしあらば、
許しばかりか憐れみも見出すことを吾は得む。

しかれども今、この吾が長きに亘り皆人の
尊なりしを悟るとき、心のうちにおのが身
おのれ自ら羞づかしみ悔ゆること、しきりなり。

わが妄執の、果実とてもたらしたるは、後悔と
羞づる心と、世の中の麗しきもの皆すべて
徒なる夢と明らけく悟りをひらくことなりき。

*

天にまします父なる神よ、優なれど、わが害なりし
かの婦人の仕草みし折、胸のうち、いとすさまじき
情欲の焰おこりぬ。その火ゆゑ、うはごとしつ
夜をすごし昼を失なひ、今にいたりし吾なるに、

願はくは、汝の放つ光もて、導きたまへ、
新たしき日々の暮らしへ、褒むべき別の企てへ。
かくしもあらば、わが酷きかの仇敵も、「いたづらに
畏はりたり」と、果たさずて虚しき思ひ味ははむ。

すなほに耐ゆる者あれば、ひときは重くその者を
 抑へ奇きなむ首枷よ。かの枷をうなじに負ひし、
 その日より、十一年の、主よ今は、月日めぐれり。

憐れみたまへ、甲斐もなきわが苦しみを。さまよひ惑ふ
 思ひをば導きたまへ、よき処に。十字架に
 汝つきしは今日なるを偲ばせたまへ、わが思いに。

- 14) ペトルルカの『わが秘密』(Secretum) あるいは『現世を蔑むことについて』(De contemptu mundi) として知られている作品には、次の一節が読まれる (Opera omnia, Basilea, 1581, I, p.355)。

アウグスティヌス：天に対する愛から彼は魂を遠ざけ、創造主から被造物へと
 願いを逸らしたが、それは死に到るより速やかな道であった。

アウグスティヌスの台詞は、明らかにウルガータ聖書「ローマ人への手紙」(1、
 24-25) を下敷きにしている。

それゆえ、彼らの心が願っているとおり、神は彼らを汚れに委ねられました。
 その結果、彼らは互いに自らの体を辱めました。彼らが神の真理を偽りととり
 替え、創造主よりは被造物を崇拜し、これに仕えたからでした。創造主こそが
 常に讃えられる方です。アーメン。

『わが秘密』の対話は、次のように続いてゆく。

フランチェスコ：私の発言が感謝の念に発する行為だとされるにせよ、愚かな
 行為だとされるにせよ、このことだけは黙っているわけにはゆきません。私が
 いかにとるに足りない人間でも、今の私があるのは彼女のお蔭です。かりに何
 らかの名声や栄光が私によって獲得されるにせよ、それは、自然によってこの
 胸に植えられた美德のかすかな種を、彼女が高貴な愛情で育ててくれなかったら、
 決してありえなかったでしょう。彼女が若い私の魂を、あらゆる卑しい事
 柄から引き離し、いわば鉤爪から解放して、高貴なものを見るように仕向けて
 くれたのでした。それというのも、もちろん、愛というものは確かに、恋する
 者の行動・性格を愛された人のそれと同じになるように変化させるからです。
 そして、彼女の名声を牙で引き裂くような毒舌の持ち主はかつて一度もなかつたし、
 彼女の振舞いは言うまでもなく、ことば遣いの中ですら、何らかの欠点
 を見つけたと敢えて言う者は見られた例がありません。そのようなわけで、
 あらゆることに何らかの難癖をつける者たちも、彼女を見て尊敬する者たちの
 ことはそっとしておきました。それゆえ、このように名声に満ちた彼女が、よ

り輝かしい名声に対する願望を私の中に生みだしてくれたとしても、何ら驚くべきことではありません。目的とするものが得られるよう辛い労苦に耐えねばなりません、その労苦を彼女が和らげてくれたとしても、訝るには及びません。若い私が望んだことは、ただ彼女ひとりから愛され、ただ彼女ひとりのみを愛することにほかなりませんでした。このことが実現するように、多くの快楽を退け、早くより私が心労や労苦に耐えたことは、あなたもご存じです。にもかかわらず、あなたは彼女を忘れろ、愛する度合をもっと抑えろと命じられるのですか。彼女が私を俗な輩から引き離し、あらゆる道の導師となってくれたのですよ。彼女が麻痺した精神に拍車となって警告を与え、半ば眠りにおちた才能を目覚めさせてくれたのです。

聖ルチアのベアトリーチェに対する台詞（「地獄篇」第2歌103以下）と対照されたい。

[聖ルチア] 語りしく、「神の真なる讃へなるベアトリーチェよ、
いかなれば助けざるかの者を、^{なむち}汝をば深く愛して、
^な汝がために俗衆を逃れきたるに」。

- 15) 改悛ないしは自説の撤回。注目すべきは、『キタ・ノワ』以外の作品では、ダンテもまた伝統に倣って自説撤回を行なっている点であろう。『饗宴』はある意味で自説撤回の作品である。また、チーノ・ダ・ピストイアに送られたダンテのソネットも参照されたい。

チーノ殿、かやうなる^{うた}詩を我らは
ことごとく捨てつとこそ思ひしか。
今わが船は、岸辺より遠く離れて、
異ならむ^{べら}別^{たびち}の航路を行かねばならぬ定めなり。

- 16) 「安らぎ」(pace)。St. Augustinus, *De civitate Dei*, XIX, 11 を参照のこと。

なぜなら、安らぎがもたらす幸福は非常に大きく、現世の死すべきものの中には、安らぎ以上にありがたいものは見聞しえず、安らぎ以上に望ましいものは欲しえず、さらに安らぎ以上にすぐれたものは見つからないほどである。

前掲 Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p.268 も参照されたい。

安らぎとは、中世人にとっては魔術的な魅惑に満ちたことばである。静かな一

様な光を発することばは、幸福の中でももっとも貴重で、もっとも獲得しがたいものを表わす。

- 17) Thomas Aquinas, *Summa theologica*, I-II, 2, 8: *Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato* (人の至福は、なんらかの創造された善の中に存するか) を参照。

以下のように答えよう。人の至福がなんらかの創造された善の中に存することは不可能である、と言わねばならない。なぜなら、至福とは願望を全面的に満たす、完全な善のことだからである。そうではなく、なにか望むべきものが残っているようなら、究極的な完成ではありえない。意志とは人の願望にほかならないが、意志が目指す対象は普遍的な善である。同様に、知性が目指す対象は普遍的な真である。このことから明白なのは、普遍的な善を除いて、いかなるものも人の願望を満たすことはできないということである。普遍的な善はなんらかの被造物の中には見出されず、ただ神のうちにのみ宿る。なぜなら、すべての被造物は有分によって善をもつにすぎないからである。それゆえ、ただ神のみが人の願望を満たしうる。「詩篇」102 に述べられているところによれば、神とは「よき人びとの願いを叶えるお方」なのである。ゆえに、ただ神のうちにのみ人の至福は存する。

- 18) 文学史家たち。一例として、K. Vossler, *Die philosophischen Grundlagen zum "sissenen Stil"*, Heidelberg, 1904 を参照のこと。いく人もの研究者がフォスラーの説を適切に論駁したが、もっとも説得的に反論したのが V. Rossi, "*Dolce stil nuovo*", in AA. VV., *Le opere minori di Dante Alighieri*, Firenze, 1906, p.75, n.25 であろう。ロッシがフォスラーの考えを拒否するのは的外れではないが、ロッシも他方では受け容れがたい説を唱えている。すなわち、グイニツェッリの作品に見出される「天使のような貴婦人」は、宮廷風恋愛と神への愛の間の対立関係を解消する策だったと、ロッシは言うのである。前掲試論 41 頁で、ロッシは次のように述べている。

グイニツェッリは率直な熱い信仰心の時代に生きていた。フランチェスコ修道会の活動により、宗教的な感情はより深く内面化され、多くの者たちが神秘的な高揚感を求めていた。そのような時代に生きていたグイニツェッリは、愛が自分の中に引きおこした徳高い情熱を、キリスト教的な美德に対する情熱だと感じるばかりであった。この情熱は人生において道徳的な善を行なうように促すものであり、道徳的な善とは人の究極の目的たる至高善、すなわち神にまっすぐに連なる道にほかならない。それゆえ、グイニツェッリの心の中では、被造物たる女性に対する愛は、天上の至福に昇るための階梯になった。愛を呼び覚ます婦人は導師となり、神というあの善——「かの善の彼方には、もはや望むべきものなし」——に対する愛へと恋する者を案内してゆくことと

なった。かくして、グイニツェッリの考えでは、婦人は自らの精神的自律性を失うことなく、人的なものとの間の引き裂かれる意識の苦悩を解消してくれた。婦人に対する愛と神に対する愛は両立する。神への愛のために、愛すべきものの範疇から婦人を削除する必要もなければ、彼女は何らかの知的抽象物と置き換える必要もなかった。

ロッシはこの主張を支える主たる根拠として、カンツォーネ「^{あて}貴に気高き心には愛が宿りす常しへに」(*Al cor gentil rempaira sempre amore*)を論じている。しかしながらここでもまた、残念なことに、ロッシはどのようにこのカンツォーネが論拠となるのか、明快に説明していない。

前掲 Mme Lot-Borodine, *Trois essais sur le roman de Lancelot du Lac et la quête du saint Graal*, p.4 も参照のこと。次のように書かれている。

中世とは官能的であると同時に精神的な時代であったが、中世を通じて見られた悲劇的な葛藤とはそのようなものであった。この葛藤は少数のエリートらが唱える、より高度な理想主義によってようやく解消した。このエリートとは、イタリアの「新優美体」の詩人たちのことであり、中でもすぐれた詩人たるダンテに関しては、今し方触れたばかりである。神秘的な深いインスピレーションにより、これらの詩人たちのもとでのみ、^{アンチテーゼズ}対立は統合へと^{コンテナーズ}変貌した。彼らの前には新しい道が^{ひら}拓けた。彼らの夢の婦人、「天使のような貴婦人」が手を引き、彼らを天国へと導いた。

しかしながら、述べておくべきは、葛藤を解消したという榮譽に値するのは、実際のところ『キタ・ノワ』のみだということである。

- 19) 貴婦人への讃辞。『饗宴』第1巻10章6には、「自然な愛は恋する者を動かし、主として3つのことを行なわせる。1つは愛の対象を賞讃するということである」という一節がある。
- 20) 本文の後続の箇所であげられているグイニツェッリ (Guinizzelli) およびカヴァルカンティ (Cavalcanti) の作品は、特別な指示がないかぎり、いずれも次の書物からの引用である。この書物に付された「書き出し(冒頭行)一覽」によって検索が可能であろう。Luigi Di Benedetto (a cura di), *Rimatori del dolce stil nuovo* (= *Scrittori d'Italia*, 172), Bari, 1939.
- 21) 彼女の周りに放たれる光明。光明は「天使のような貴婦人」の属性であり、常に

宗教的な意味合いを含みもっている。ダンテは大概の場合、この宗教的な含みを明確化している。恩寵は、『神曲』では、光によって表わされている。

しかれど神は、^な汝がうちに
いと大いなる恩寵の輝き照るを欲すれば。
(「煉獄篇」第14歌79-80)

さる靈のかく語りたる聞こえけり。「ああ恩寵の光とは
まことの愛に火をともし、ひとたび愛の燃えたとば、
その後は愛するにより輝きを増すものなれど、
強められたる恩寵は汝がうちに照り映えて、
天の階のぼらしむ」。
(「天国篇」第10歌82以下)

ダンテ研究者には言うまでもないことだが、上はほんの一例にすぎず、より多くの箇所を引用することも可能である。

- 22) 愛により致命の傷を受ける詩人。神に対する神秘的な愛にも、これに対応するテーマがある。愛により致命の傷を受ける詩人のテーマが、^{エクスタシー}脱自体験をともなう、神秘的な愛の概念とどのように結びつき、どのような派生関係にあるのかは、注意深く探求されねばならない。前掲 Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, p.65 を参照されたい。次のように書かれている。

愛が脱自体験をともない、主体を自我の外に引き出すのであれば、自ずと愛は破壊的な力、圧倒的な力としてイメージされる。肉体的な観点からすれば、愛は世界でもっとも深く自然に根ざしたものであり、実体がもつ衝動・性向を表現したものにほかならない。他方、神秘的な観点からすると、愛はなにやら生得的な欲求とは矛盾したもの、この上もなく不自然なものに見えてくる。ギリシャの伝統につらなるトマス・アキナスの立場からすれば、愛するとは自らの幸福を求めること、したがって「自分の魂を発見すること」にほかならないが、神秘派の立場からすれば、それは「魂を喪失すること」である。神秘派のもとでは、愛とは烈しい力、「傷」、「憔悴」、「死」にほかならない。

ルスロの同文献4頁も参照のこと。『キタ・ノワ』に収録されなかった、ダンテの韻文作品の中では、カンツォーネ *Così nel mio parlar voglio esser aspro* がこのテーマの恰好の例である。

- 23) トウルバドゥールの愛から始まる筋。E. C. Gardner, *Dante and the Mystics*,

London, 1913, pp.9-10 は次のように述べて、『キタ・ノワ』におけるトゥルバドゥールの愛からの離脱、発展を捉えている。

ダンテは多くのものを受け継いだ、彼が受け継いだものの中にはトゥルバドゥールの愛も含まれていた。『キタ・ノワ』の全編を通して、完成されたトゥルバドゥールと駆けだしの神秘主義者が相互に影響を及ぼし合っている。……全体を通じて、神秘主義者が次第にトゥルバドゥールを吸収してゆく。

- 24) 愛は実体 (sostanza) か付帯性 (accidente) か。この問題がダンテ以前の伝統においてどのように論じられていたかに関しては、B. Nardi, *La filosofia dell'amore*, in Id., *Dante e la cultura medievale*, Bari, 1942, p. 14 以下を参照されたい。また、“Donna me prega”の書き出しで始まるカヴァルカンティの次のカンツォーネも参照のこと。

さる貴婦人の吾に願へば、吾は歌はむ、
愛と呼ぶる付帯的特質 (accidente) を。
そは酷きことしきりにして、いとも烈しきもの。

- 25) 詩人の愛を神へと導いてゆく手段。「煉獄篇」第31歌22-24を参照のこと。ペアトリーチェがダンテに次のように語っている。

さればかの婦人、吾に向かひて語りしく、
「妾への汝の愛は汝を導き、至高の善
(その彼方には望むべきもの絶えてなし)を愛すべく向かはしめしに
……

- 26) 愛が描く円環状の軌跡。第4章註20および前掲 Gilson, *L'Esprit del la philosophie médiévale*, p.272を参照のこと。ジルソンは次のように述べている。

至高の善の中に悠久の昔から存在していた愛は、ある自由で寛大な行為によって諸物に向かって至高善から流れだしたものであるが、この愛は自らの起源たる至高善に還ってゆく。したがって、ここで問題となっているのは、源からますます遠く離れていって、やがては消えてしまう流れではない。愛によって生まれた宇宙(創造された宇宙)の全体を、愛が貫流しており、愛は内側から宇宙を動かし活性化している。宇宙を流れるこの愛は、肉体の中を流れそれを活性化している血液のようなものである。それゆえ、神より発して神にもどってゆく愛の循環があるのである。

Migne, PL 184, 589 には、作者不詳の論考が含まれており、愛のことを論じているが、そこには次の一節が読まれる。

なぜならば、魂の感じる飢えが欲望だからである。かくして、主を真に愛する魂は愛に飽くことがない。なぜなら、神とは愛であり、神を愛する者は愛を愛することになるからである。愛を愛するとは循環をなし、愛には決して終わりが無いことになる。

- 27) 『神曲』の結末と『キタ・ノワ』の結末を分けている概念的な違いは、「途上の愛」(caritas viae) および「祖国への愛」(caritas patriae) というトマス・アキナスの用語によって、十全に説明される。『キタ・ノワ』は終わりにいたるまで「途上の愛」と名づけられる愛と関係している。『神曲』もやはりそうである(「天国篇」第2歌22、「てんあおベアトリーチェは天仰ぎ、吾はかのひと婦人を見守りけり」を参照)が、やがてベアトリーチェが脇に退き、もはや詩人と神の間に立つて仲介の役割を果たさなくなる時が訪れる。その時、『神曲』は「途上の愛」ではなく「祖国への愛」と関係をもつことになる。Thomas Aquinas, *Summa theologica*, II - II, 24, 11 ad Resp. の次の一節を参照されたい。

天体の形相は質料の可能性をすべて占めてしまい、質料が別の形相を受け容れる可能性を残さない。それゆえ、天体の形相は失われることなく質料に内在している。「祖国への愛」も同様である。それは理性的な心の潜在能力をすべて占めてしまい、心の現実化する動きはすべて神に向けられる。それゆえ、「祖国への愛」は失われることなく保持される。しかしながら、「途上の愛」は基体の可能性をそのように完全に占めてしまうことがない。「途上の愛」は現実化することによって必ずしも神に向かうとは限らないからである。……愛が失われることなく保持されるのは、愛に結びつくものが善以外に見られない場合であるが、この条件が満たされるのは「祖国」においてである。「祖国」では神の本質が見られるが、それはまた善の本質にほかならない。それゆえ、「祖国への愛」は失われることがない。これに対して、「途上の愛」の段階では神の本質自体が善の本質であるとは見えず、「途上の愛」は失われる可能性がある。

あるいは、「祖国の完成」(perfectio patriae) および「途の完成」(perfectio viae) という用語(*Summa theologica*, II - II, 44, 4 ad Resp.) を参照のこと。同じ仕方で用いられている。

心の底から神を愛することは2つの仕方で起こると言わねばならない。一方は活性的な仕方であり、人間の心が実際すべて常に神に向かう場合である。これ

が「祖国の完成」にほかならない。他方は人間の心が習慣的にすべて神に向かう場合であり、人間の心は神の意志に反するようなことは何も受け容れない。これが「途の完成」である。

Summa theologica, II - II, 44, 6 も併せて参照されたい。

執筆者紹介

Cludio GIUNTA Università di Trento (associato)

浦	一章	教授
小野寺	暁之	博士課程
長野	徹	助教

編集委員

浦 一章・長神 悟

イタリア語イタリア文学 第5号 (2010)

2010年4月30日 印刷

2010年5月1日 発行

編集発行 東京大学大学院人文社会系研究科・文学部
南欧語南欧文学研究室 浦 一章
〒113-0033 東京都文京区本郷 7-3-1
TEL 03 (5841) 3851 FAX 03 (5802) 8870
